

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں



عین الہدایۃ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی ظہیم

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی ظہیم
استاد جامعہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریفات، مولانا احسان اللہ شائق ہامد حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت حصا دارالافتاء ہامد حمادیہ کراچی

ڈیوڈ نیزار ایم ایس جتوئی
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

عين الهداية

تشریحات، تہذیب اور خافہ عنوانات کے ساتھ ایک پڑھائی تشریح

عین البرہانیہ جلد

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں

جلد اول

مقدمہ ہدایہ یعنی فقہ اکبر
کتاب الطہارت

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
مدد وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی عظیم

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

معاونات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

مولانا محمد انوار الحق قاسمی علیہ السلام
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریظات، مولانا احسان اللہ شائق جامدہ مجاہد کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب جامدہ مجاہد کراچی

ڈیوٹیز ادارہ اہل علم و فضلہ روڈ
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

ترجمہ جدید، تسہیل و تشریحی نوٹس، عنوانات کے جملہ حقوق
ملکیت بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں۔

باہتمام : خلیس اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
صفحہ مت : ۲۲۲ صفحات

..... ملنے کے پتے ﴿﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارۃ اسلامیات ۱۹۰-۱۱ مارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ بی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۃ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 ویب روڈ السیٹہ کراچی

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 ناٹھ روڈ لاہور
مکتبہ میر بکڈ پو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار والپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتاب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

عرض ناشر

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم افا بعد

چھٹی صدی ہجری کے فقیہ علامہ برہان الدین مرغینانی کی شہرہ آفاق کتاب ہدایہ فقہ حنفی کی وہ مشہور کتاب ہے جو آٹھ سو سال سے حنفی مسلک کی مستحکم بنیاد سمجھی جاتی ہے۔ تمام مدارس میں یہ کتاب نصاب میں پڑھائی جاتی ہے۔ فقہ حنفی میں اس ذخیرہ کو شرعی احکام و مسائل میں اپنی جامعیت اور انفرادیت کے اعتبار سے انسائیکلو پیڈیا کی حیثیت حاصل ہے۔ عربی زبان میں ہدایہ کی متعدد دشروحات لکھی گئی ہیں جن سے علماء و طلباء استفادہ کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن اسے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان پر مکمل عبور ہو۔ آجکل طلباء کی نداشتعداداتی ہے اور بہت کم طلباء عربی سے استفادہ کرتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اردو زبان میں ہدایہ کی ایک مبسوط شرح ہو۔ جس کا انداز سلیس عام فہم اور درسی ہو۔ مسائل کی اچھی طرح تحقیق کر کے دلائل سے ثابت کیا گیا ہو اور طلباء و اساتذہ دونوں کے لئے یکساں مفید ہو۔

اردو زبان میں ہدایہ کی اس وقت دو شرحیں موجود تھیں ”عین الہدایہ“ اور ”اشرف الہدایہ“ ان دونوں شرحوں میں عین الہدایہ بہت تفصیلی شرح ہے اور اس میں بحثیں بہت زیادہ اور بہت تفصیل کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں لیکن اردو بہت قدیم ہونے اور پرانے انداز سے طبع ہونے کی وجہ اس سے استفادہ ممکن نہ رہا تھا۔

اب سے تقریباً ۱۳ سال قبل کافی علماء و اساتذہ کے اصرار و خواہش پر ”جناب مولانا انوار الحق قاسمی صاحب مدظلہم“ جو مدرسہ عالیہ ڈھاکہ میں تقریباً ۲۵ سال ہدایہ پڑھاتے رہے ہیں ان سے اس ضرورت کو بیان کیا اور انہوں نے کافی غور و فکر کے بعد اس کام کی رضا مندی ظاہر کی اور اب یہ کام آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس نسخہ میں اب جو کام کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں:-

- (۱) عین الہدایہ مکمل کی زبان آسان کر دی گئی۔
- (۲) جا بجا جہاں تشریحات کی ضرورت محسوس کی گئی اس کا اضافہ کیا گیا۔
- (۳) عنوانات کا اضافہ کیا گیا اور پیرا گراف قائم کئے گئے۔
- (۴) جدید کمپوزنگ میں قاری کی سہولت کے لئے عربی متن نمایاں انداز سے شامل کیا گیا تاکہ اساتذہ و طلباء کے لئے مطالعہ آسان ہو جائے۔
- (۵) مکمل کتاب میں جلدوں کی تقسیم اس انداز سے کی گئی کہ ہر درجہ کے طالب علم کے پاس کتاب کا اتنا حصہ ہو جو وہ اپنے درجہ میں پڑھ رہا ہے۔
- (۶) کمپوزنگ میں بھی اس کا اہتمام کیا گیا کہ یہ کام بھی ایک عالم استاد کی نگرانی میں مکمل ہوتا کہ کام کے دوران جو سقم سامنے آئیں انکی بھی اصلاح ہو جائے۔

۷) تصحیح کے اہتمام کی بھی حتی الامکان کوشش کی گئی ہے متعدد اساتذہ کے علاوہ خصوصی طور پر مولانا محمد عابد صاحب فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی اور مولانا محمد شفیق صاحب فاضل جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن اور مولانا محمد عظمت اللہ صاحب جامعہ فاروقیہ نے بڑی محنت کے ساتھ اسکی تصحیح مکمل کی۔

کام بہت طویل تھا اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہم نے حق ادا کر دیا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس میں جو کمی محسوس ہو اسے بشری کمزوری سمجھ کر آنکھ فرمائیں انشاء اللہ آئندہ ایڈیشنوں میں انکی بھی اصلاح کردی جائیگی۔
اس کام کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اس بات کی کوشش بھی جاری رہی کہ یہ کام علماء و اساتذہ کرام کی نظر سے بھی گزر جائے۔ اس مقصد کے لئے اس کا کچھ حصہ درج ذیل حضرات کی خدمت میں بھیجا گیا ان حضرات نے جو کچھ تحریر فرمایا وہ کتاب میں شامل ہے۔ لیکن یہاں ان بزرگوں کے نام کے ساتھ انکی ایک ایک جملہ کی رائے بھی شامل ہے۔

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

صدر و فاق المدارس رقم طراز ہیں کہ ”عین الہدایہ کی تسہیل کا جو کام مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے کیا ہے وہ عمدہ اور بہتر ہے۔“

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شام زئی مدظلہم

فرماتے ہیں کہ ”ہدایہ کے مغلقات تک رسائی کے لئے ترجمہ و تشریح کے ان خزینوں کو تسہیل و ترحیب و عناوین کی حسن و خوبی کے ساتھ پورا کرنے کی ضرورت تھی جسے بخوبی پورا کیا گیا ہے۔“

مولانا احسان اللہ شائق صاحب

استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی فرماتے ہیں کہ ”تسہیل عین الہدایہ کا کام اب تک کی موجود شروحات میں سب سے فائق ہے۔“

مولانا عبد اللہ شوکت صاحب

دارالافتاء جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی فرماتے ہیں ”کتاب الزکاح کے پیچیدہ مقامات دیکھ کر اندازہ ہوا کہ ترتیب جدید میں واقعی بڑی جانفشانی سے کام لیا گیا ہے۔“

امید ہے علماء اساتذہ و طلباء اسکی پزیرائی کریں گے اور اپنی دعاؤں میں ہمیں شامل رکھیں گے۔

فہرست مضامین

عین الہدایہ جلد اول (کتاب الطہارۃ)

صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار
۶۴	اللہ تعالیٰ پر بعض بندوں پر فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے	۲۶	۲۷	مقدمہ (از مولانا سلیم اللہ خان صاحب)	۱
"	گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی	۲۷	۳۶	پیش لفظ (از مولانا مفتی نظام الدین شامی صاحب)	۲
۶۵	قیامت کے دن اعمال نامے تو لے جائیں گے	۲۸	۳۷	تقریظ (از مفتی احسان اللہ شائق صاحب)	۳
"	قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص اور بدلہ کا ہونا برحق ہے	۲۹	۳۸	تقریظ (از مولانا عبداللہ شوکت صاحب)	۴
"	قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے	۳۰	۳۹	تعارف کتاب	۵
"	جنت اور دوزخ اب بھی موجود ہیں اور کبھی بھی فنا نہ ہونگے	۳۱	"	وصل: فضیلت کی افضلیت	۶
۶۶	اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے	۳۲	"	وصل: فقہ کے اجزاء	۷
"	شیطان کسی مومن بندے کے ایمان جبراد قہر نہیں جھین سکتا	۳۳	۴۰	وصل: فضیلت علم و عمل	۸
"	قبر میں منکر و نکیر کا سوال برحق ہے	۳۴	۴۱	توضیح: جن باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے	۹
۶۷	قبر کا دباؤ برحق ہے	۳۵	۴۲	توضیح: صفات باری تعالیٰ	۱۰
"	عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہوگا	۳۶	۴۳	توضیح: اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق اور صفت فعل	۱۱
"	بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہو سکتا ہے	۳۷	"	قرآن پاک کیا ہے؟	۱۲
"	عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے	۳۸	۴۶	توضیح: ید، وجہ اور نفس کی مراد اللہ کی آراء۔	۱۳
۶۸	روح کی حقیقت	۳۹	۴۷	عرش پر نستوی ہونے کا مطلب	۱۴
۶۹	قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے	۴۰	۴۹	مسئلہ اپنے یا غیر کے کفر پر راضی ہونے کی تحقیق	۱۵
۷۰	اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہے	۴۱	۵۰	توضیح: حقوق فطر تا سالم ہوتی ہے	۱۶
"	رسول اللہ ﷺ کے والدین کا کفر کی	۴۲	۵۲	توضیح: صفات انبیاء اکرام	۱۷
			"	گناہ کبیرہ اور صغیرہ کی بحث	۱۸
			۵۳	رسول اللہ ﷺ کی صفات اور آپ کا نسب نامہ	۱۹
			"	حضرت ابو بکر کا مرتبہ اور ان کا نسب نامہ	۲۰
			۵۴	چند مزید عقائد	۲۱
			۶۰	توضیح: ایمان اور اسلام کے معنی اور اس پر بحث	۲۲
			۶۲	توضیح: ایمان، اسلام اور دین کے معنی اور ان کا آپس میں تعلق	۲۳
			۶۲	توحید کا مطلب	۲۴
			۶۳	مومنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں	۲۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۳	حالت میں انتقال ہوا	۵۷	۷۸	دسواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے بعد تابعین کرام کا مرتبہ ہے	۷۸
۴۴	ابوطالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے	۵۸	۷۹	گیارہواں مسئلہ: ولی کبھی بھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے	۷۹
۴۵	رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادگان	۵۹	۸۰	بارہواں مسئلہ: عاقل و بالغ ہمیشہ مکلف رہتا ہے	۸۰
۴۶	دجال یا جوج و ماجوج وغیرہ کا نکلنا	۶۰	۸۱	تیرہواں مسئلہ: قرآن و حدیث کے نصوص اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے	۸۱
۴۷	عقائد سے متعلق دوسری باتوں اور الفاظ کفر وغیرہ کا بیان	۶۱	۸۲	چودہواں مسئلہ: دنیا میں اولیاء کرام کو ان ظاہری آنکھوں سے دیدار حق سبحانہ و تعالیٰ ممکن ہے یا نہیں؟	۸۲
۴۸	دوسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی بلندی کا دعویٰ مرتبہ کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور جگہ یا فاصلہ کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے	۶۲	۸۳	پندرہواں مسئلہ: خدائے عزوجل کو خواب میں دیکھنا	۸۳
۴۹	تیسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کا حبیب و محبوب اور خلیل ہونا عام لوگوں کی طرح ہے	۶۳	۸۴	سولہواں مسئلہ: مقتول وقت مقرر پر مرتا ہے	۸۴
۵۰	چوتھا مسئلہ: اللہ کے حبیب سب سے پہلے ہمارے نبی محمد ﷺ	۶۴	۸۵	سترہواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کافروں پر بھی ہوتی ہیں	۸۵
۵۱	پانچواں مسئلہ: نبی و ولی کے درمیان افضلیت	۶۵	۸۶	اٹھارہواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے	۸۶
۵۲	چھٹا مسئلہ: فرشتوں کے بارے میں	۶۶	۸۷	انیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ جسے چاہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہے ہدایت دیتا ہے	۸۷
۵۳	ساتواں مسئلہ: خاص ملائکہ مثلاً حضرت جبریل و میکائیل و اسرافیل علیہم السلام مرتبہ میں انبیائے کرام علیہم السلام سے کمتر ہیں	۶۷	۸۸	بیسواں مسئلہ: حلال ہو یا حرام سب ہی رزق ہے	۸۸
۵۴	آٹھواں مسئلہ: جادو کا سیکھنا کفر نہیں ہے	۶۸	۸۹	ایکسواں مسئلہ: وعدہ و وعید	۸۹
۵۵	نواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے آپس کے درجات	۶۹	۹۰	بائیسواں مسئلہ: صغیرہ گناہوں پر بھی عذاب ہونا جائز ہے	۹۰
۵۶	دسواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے آپس کے درجات	۷۰	۹۱	تیسواں مسئلہ: زندوں کی دعا اور	۹۱

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۹۵	جاتا ہے اور کبھی راہ بھی پا جاتا ہے چھتیسواں مسئلہ: آلہء معرفت عقل	۸۳	۷۲	صدقات کا ایصال ثواب مردوں کے حق میں مفید ہے	۸۸
۹۶	سینتیسواں مسئلہ: انسان کی سعادت یا شقاوت خاتمہ کے وقت کی معتبر ہے	۸۵	۷۳	چوبیسواں مسئلہ: کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ کہنا جائز نہیں ہے	۸۹
۹۷	اڑتیسواں مسئلہ: جنت میں ملائکہ، جنات اور عورتوں کو دیدار الہی ممکن ہے یا نہیں	۸۶	۷۴	پچیسواں مسئلہ: کافر جنات بالاتفاق عذاب جہنم پائیں گے	۹۰
۹۸	انالیسواں مسئلہ: حضرت خضر نبی تھے یا نہیں، نیز وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟	۸۷	۷۵	چھبیسواں مسئلہ: (چند شرطوں کے ساتھ) شیاطین کے تصرف کا اثر انسانوں میں ہوتا ہے	۹۱
۹۹	چالیسواں مسئلہ: رسول ﷺ کی بعثت دنیا کی ہر چیز کی طرف ہے	۸۸	۷۶	ستائیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے لئے اور اہل جہنم کے لئے جتنی چیزیں بتائی ہیں سب برحق ہیں	۹۲
۱۰۰	اکتالیسواں مسئلہ: حضرت محمد (رسول اللہ ﷺ) نے معراج کے سفر میں باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا ہے	۸۹	۷۷	اٹھائیسواں مسئلہ: نصوص کا رد کرنا کفر ہے	۹۳
۱۰۱	بیالیسواں مسئلہ: ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے؟	۹۰	۷۸	اتیسواں مسئلہ: صغیرہ ہو یا کبیرہ کسی بھی گناہ کو حلال سمجھ لینا کفر ہے	۹۴
۱۰۲	تینتالیسواں مسئلہ: خواب و غفلت، بیہوشی اور موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے	۹۱	۷۹	تیسواں مسئلہ: فعل الہی سبحانہ و تعالیٰ کی معرفت کے بیان میں	۹۵
۱۰۳	چوالیسواں مسئلہ: جس مقلد کے پاس دلیل سے استنباط نہیں ہے اس کا بھی ایمان صحیح ہے	۹۲	۸۰	اکیسواں مسئلہ: بندہ سے جب تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کو کہنا چاہئے کہ میں مؤمن ہوں	۹۶
۱۰۴	پینتالیسواں مسئلہ: ہمارے نزدیک جادو اور بد نظری برحق ہے	۹۳	۸۱	بیسواں مسئلہ: ایمان یا اس مقبول نہیں ہے	۹۷
۱۰۵	چھیالیسواں مسئلہ: کابھن کی خبر غیب کی تصدیق بھی کفر ہے	۹۴	۸۲	تینتیسواں مسئلہ: کسی گناہ کو حقیر اور معمولی سمجھنا کفر ہے	۹۸
۱۱۱	سینتالیسواں مسئلہ: قرآن، نظم اور	۹۵	۸۳	چوبیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ سے ڈر ہونا اسی طرح اس سے مایوس ہونا بھی کفر ہے	۹۹
			۸۴	پینتیسواں مسئلہ: مجتہد کبھی چوک بھی	۱۰۰

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۱۷۴	امام بوداؤڈ	۱۱۷	۱۱۲	معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے	۹۶
۱۷۵	امام ترمذی	۱۱۸	۱۱۳	اڑتالیسواں مسئلہ، فرشتے اور ان کی حقیقت	۹۷
۱۷۷	امام نسائی	۱۱۹	۱۱۴	مسئلہ مذکور سے متعلق چند فوائد	۹۸
۱۷۸	فصل اصول حدیث کی چند اصطلاحات	۱۲۰	۱۱۵	باب، یہی اقوال و افعال جن سے کفر لازم آتا ہے اور توبہ کی قسمیں	۹۹
۱۷۹	فصل موضوع حدیث	۱۲۱	۱۱۶	دوسری قوموں سے مشابہت کا بیان	۱۰۰
۱۸۰	کتاب الطہرات	۱۲۲	۱۱۷	فروع، عمال و ظہور اجتہاد	۱۰۱
۱۸۱	فضیلت طہارت	۱۲۳	۱۱۸	اجتہاد کرنے کی فضیلت اور ائمہ کے درمیان اختلاف پائے جانے کی مصلحت و رحمت	۱۰۲
۱۸۲	طہارت کا فائدہ	۱۲۴	۱۱۹	کیفیت اجتہاد اور تقسیم طبقات	۱۰۳
۱۸۳	شرائط وجوب طہارت	۱۲۵	۱۲۰	طبقات مسائل کا ذکر	۱۰۴
۱۸۴	شرائط صحت طہارت	۱۲۶	۱۲۱	طبقہ ثانیہ	۱۰۵
۱۸۵	سبب وجوب طہارت	۱۲۷	۱۲۲	طبقہ ثالثہ	۱۰۶
۱۸۶	جس شخص کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں	۱۲۸	۱۲۳	فصل فتویٰ اور اس کی کیفیت و طریقہ	۱۰۷
۱۸۷	درکان طہارت	۱۲۹	۱۲۴	در مفتی کی قسمیں	۱۰۸
۱۸۸	فرض کی قسمیں	۱۳۰	۱۲۵	افتاء کی ملائیں اور یہ کہ کن کتابوں سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے؟	۱۰۹
۱۸۹	کہنیاں بھی ہاتھ دھونے میں داخل ہیں	۱۳۱	۱۲۶	فصل فتویٰ اور ترجیح کی علامتیں	۱۱۰
۱۹۰	ٹخنہ کی بحث	۱۳۲	۱۲۷	فصل اصطلاحی الفاظ اور فوائد	۱۱
۱۹۱	موزوں پر مسح کرنا	۱۳۳	۱۲۸	فصل - حدیث اس کی عظمت، روایات کا ثقہ ہونا، حدیث کی اقسام، اور استدلال کے طریقوں کے بیان میں	۱۱۲
۱۹۲	چند مختلف مسائل	۱۳۴	۱۲۹	نام، لک بن انسؒ	۱۱۳
۱۹۳	مکھی یا مچھر کی بیٹ	۱۳۵	۱۳۰	نام احمد بن حنبلؒ	۱۱۴
۱۹۴	بارش یا تالاب سے غسل کا حکم	۱۳۶	۱۳۱	نام بخاریؒ	۱۱۵
۱۹۵	غسل سے مسح	۱۳۷	۱۳۲	امام مسلمؒ	۱۱۶
۱۹۶	بحث مسح سر	۱۳۸	۱۳۳		
۱۹۷	تحقیق مقدار مفروضہ	۱۳۹	۱۳۴		
۱۹۸	ٹوپی عمامہ اور لوڑھنی پر مسح کرنے کا حکم	۱۴۰	۱۳۵		
۱۹۹	خضاب پر مسح	۱۴۱	۱۳۶		

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۲۱۰	توضیح۔ انگلیوں کا خلال طریقہ اور سنت و جوہ کے سلسلہ میں نفیس بخشش	۱۶۳	۱۹۱	غسل سے مسح ہو جاتا ہے	۱۴۲
۲۱۲	توضیح۔ تین بار دھونا زیادتی و کمی کی بحث اور تحقیق	۱۶۴	۱۹۱	مردوں کے گیسو کا حکم	۱۴۳
۲۱۳	پانی اُسراف منع ہے اور تین مرتبہ میں کون سا مرتبہ سنت ہے اور کمی کا حکم	۱۶۵	۱۹۱	برف سے مسح کرنا	۱۴۴
۲۱۳	ایک ہی بیٹھک میں وضو مکرر کرنا، وسوسے، چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا دھونا اور برعکس	۱۶۶	۱۹۱	مسح کرنے کی مسنون صورت	۱۴۵
۲۱۴	توضیح۔ مستحب کی تعریف، مستحبات و سنن وضو	۱۶۷	۱۹۱	مقدار مسح میں ائمہ کا اختلاف	۱۴۶
۲۱۵	مستحبات و سنن: نیت اس کا وقت اور اختلاف ائمہ	۱۶۸	۱۹۲	توضیح: دلائل اختلاف ائمہ	۱۴۷
۲۱۶	وضو ایک عبادت ہے	۱۶۹	۱۹۳	سر کا مسح اگرچہ مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس کا منکر کافر نہیں ہے	۱۴۸
۲۱۷	الأعمال بالنیات کی تحقیق	۱۷۰	۱۹۳	توضیح مقدار ناصیہ کے بارے میں مترجم کی تحقیق	۱۴۹
۲۱۷	تیمم میں نیت کی شرط	۱۷۱	۱۹۵	تنبیہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا	۱۵۰
۲۱۸	تیمم میں نیت کی شرط	۱۷۲	۱۹۶	سنت و مستحب کی تعریف	۱۵۱
۲۱۸	نیت ترک کرنے کی عادت	۱۷۳	۱۹۷	توضیح: ہاتھ دھونا اور اس کے متعلق مسائل	۱۵۲
۲۱۹	توضیح تمام سر کا مسح	۱۷۴	۱۹۸	توضیح: تسبیہ وضو و تحقیق	۱۵۳
۲۲۰	مسح کے لئے ایک ہی مرتبہ پانی لینا	۱۷۵	۲۰۰	چند مسائل	۱۵۴
۲۲۱	توضیح۔ تین مرتبہ سر کا مسح	۱۷۶	۲۰۰	توضیح۔ سواک اس کے فضائل اور احکام	۱۵۵
۲۲۱	تکرار مسح کی نفی	۱۷۷	۲۰۲	سواک کے فضائل	۱۵۶
۲۲۲	مسح اقبال وادبار کی حدیث	۱۷۸	۲۰۲	توضیح کلی کرنا تک میں پانی ڈالنا، اس کے مسائل اور تحقیقات نفیہ	۱۵۷
۲۲۲	بعض عضو کو دوبار دھونا	۱۷۹	۲۰۳	کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی کئی صورتیں ہیں	۱۵۸
۲۲۳	کیفیت مسح سنت	۱۸۰	۲۰۶	توضیح۔ کانوں کا مسح کرنا، طریقہ سنت اور نفیس دلائل	۱۵۹
۲۲۳	گدی کا مسح	۱۸۱	۲۰۷	چند مسائل	۱۶۰
۲۲۳	آپ مستعمل کی تحقیق	۱۸۲	۲۰۷	گردن کا مسح	۱۶۱
۲۲۳	توضیح سنت ترتیب	۱۸۳	۲۰۸	توضیح: ڈاڑھی کا خلال اور اس کے متعلق نفیس مباحث	۱۶۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۸۴	ترجیب میں امام شافعی کا اختلاف مع	۲۲۴	۲۰۷	عورت کا بقیہ پانی وغیرہ	۲۲۳
	دلّٰس		۲۰۸	وضو میں شک	۲۲۳
۱۸۵	مترجم کی طرف سے جواب، اور	۲۲۵	۲۰۹	فصل فی نواقص الوضو	۲۲۳
	ارجلکم کی قراءۃ کے سلسلہ میں		۲۱۰	نواقص کا اصول	۲۲۳
	عمدہ بحث		۲۱۱	قیود	۲۲۳
۱۸۶	مستحب اور مندوب کا فرق	۲۲۶	۲۱۲	نواقص، جماعی و اختلائی	۲۲۵
۱۸۷	دائنی طرف سے شروع کرنا	۲۲۶	۲۱۳	قاعدہ کلیہ مع بحث	۲۲۵
۱۸۸	تحقیق کہ دائنی طرف سے کام شروع	۲۲۶	۲۱۴	فرج یا نازہ سے نکلی ہوئی ہوا کا حکم	۲۲۵
	کرنا مستحب ہے یا سنت		۲۱۵	غائط	۲۲۶
۱۸۹	کانوں اور گالوں کا استنشاء و تھنج	۲۲۷	۲۱۶	قطرہ آنا، آہ تناسل کا زخم	۲۲۷
۱۹۰	ملحقات، موالات	۲۲۷	۲۱۷	روئی وغیرہ سے بند کرنا	۲۲۷
۱۹۱	تفریق	۲۲۷	۲۱۸	کالچ نکلتا، مذی، منی، فرج کی رطوبت	۲۲۷
۱۹۲	دوسری سنتیں	۲۲۸	۲۱۹	مقعدہ کا کیڑ، آلہ تناسل میں کچھ ٹپکانا	۲۲۷
۱۹۳	پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے	۲۲۸		تیل کا حقنہ	
۱۹۴	مستحبات وضو	۲۲۸	۲۲۰	مقعدہ وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنے کا	۲۲۸
۱۹۵	آداب وضو و اذکار	۲۲۸		قاعدہ کلیہ	
۱۹۶	وضو سے بچے ہوئے کل پانی یا	۲۲۹	۲۲۱	توضیح:- مقام یا بخاند و پیشاب کے ماسو	۲۲۸
	تھوڑے پانی کو قبلہ رو کھڑے ہو کر پینا			دوسری جگہ سے نکلنے والی چیزیں جن	
۱۹۷	اگر انگلی میں انگوٹھی ہو	۲۲۹		سے وضو ٹوٹتا ہے،	
۱۹۸	زبان سے نیت کرنا	۲۳۰	۲۲۲	شرط سیلان	۲۲۸
۱۹۹	بعد وضو رومل استعمال کرنا	۲۳۰	۲۲۳	قسی کے مسائل، منہ بھر قسی اور، اس کی	۲۲۸
۲۰۰	وضو کی دعائیں	۲۳۰		پہچان	
۲۰۱	وضو کی خدمت	۲۳۱	۲۲۴	مذہب سلف	۲۲۹
۲۰۲	اس حدیث میں بہت سے فوائد بیان	۲۳۲	۲۲۵	توضیح:- تفصیلی دلائل شافعیہ و حنفیہ	۲۳۰
	کئے گئے ہیں جن میں چند یہ ہیں		۲۲۶	تحقیقات مذہب و ترجیح وغیرہ	۲۳۲
۲۰۳	خصوصیت امت محمدیہ	۲۳۲	۲۲۷	توضیح:- معنی قیاس	۲۳۲
۲۰۴	وضو کی قسمیں	۲۳۲	۲۲۸	قیاس کی تفصیلی بحث	۲۳۵
۲۰۵	مکروہات وضو	۲۳۳	۲۲۹	توضیح:- سیلان کی مزید بحث	۲۳۷
۲۰۶	امراف کی ممانعت	۲۳۳	۲۳۰	توضیح:- دلیل مذہب زفر مع دلائل	۲۳۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۵۸	شیر خوار بچے کی قہی مع تحقیق ضعف قول الحلی در مختار	۲۴۶	۲۵۰	فریقین قلس اور قہی کے درمیان فرق	۲۳۱
۲۵۹	سوتے ہوئے کی راس، مردہ کے منہ کا پانی، پیپ کا حکم، داخل ہونے سے وضو ٹوٹا،	۲۴۷	۲۵۱	توضیح:- متفرق قہی اور صاحبین کا اختلاف	۲۳۲
۲۵۹	آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو کی حدیث و استنباط، اونٹ کے گوشت سے وضو	۲۴۸	۲۵۲	توضیح: جو چیز ناقض نہ ہو وہ نجس نہیں ہے	۲۳۳
۲۶۰	توضیح:- نیند سے وضو ٹوٹا، سونے والے کی تیرہ حالتیں ہیں، نیک لگا کر سونا اور اس مسئلہ کی تحقیق	۲۴۹	۲۵۳	خون استحاضہ، معذور، چھوک وغیرہ کی رطوبت، اور یہ تھوڑے پانی کو فاسد نہیں کرتی ہے	۲۳۴
۲۶۲	توضیح: سجدہ کی ہیأت پر سونا، عمدہ سونا، دلیل	۲۵۰	۲۵۵	توضیح: جیسے ہوئے خون کی قہی	۲۳۵
۲۶۳	سجدہ تلاوت و شکر میں سونا، چار زانوں سونا، تنور پر سونا، معصومہ ہو جانا، خواب میں سننا سمجھنا	۲۵۱	۲۵۵	ناک کی طرف خون بہہ آتا، جیسے ہوئے خون کا نکلنا	۲۳۶
۲۶۴	آنحضرت ﷺ کا سونا، چار زانو سونا، ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ	۲۵۲	۲۵۶	کچھ ضروری مسائل	۲۳۷
۲۶۵	توضیح: بیہوشی کی بحث، انبیاء کرام کی بیہوشی، مترجم کی بحث	۲۵۳	۲۵۶	آلہ تناسل کی روئی، حقد، جنس عورت کا پردہ پھٹ کر پانچاخانہ و پیشاب کی راہ ایک ہو گئی ہو	۲۳۸
۲۶۵	بیہوشی کی حالت میں غسل، غشی، جنون، نشہ کی بیہوشی	۲۵۴	۲۵۷	کان کا زرد پانی، نہاتے وقت کان کے اندہر پانی بھر گیا، پیپ سے زخم کا سر پھول گیا، ریح خود پاک ہے	۲۳۹
۲۶۶	نماز میں قہقہہ، حنک، تبسم، بچہ کا قہقہہ	۲۵۵	۲۵۷	رال، تھوک، رینٹ، آنسو، پسینہ، بانغم کے احکام	۲۴۰
۲۶۶	سوتے ہوئے نماز میں قہقہہ، رکوع و سجدہ کی نماز	۲۵۶	۲۵۷	وہ پانی جو زخم، چھالوں، ناف، کان اور چھاتی سے نکلا ہو	۲۴۱
۲۶۶	قہقہہ سے تیمم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا، قہقہہ محدث یا قعدہ اخیر میں یا سلام کے وقت، سجدہ سہو کے بعد	۲۵۷	۲۵۷	آنکھ آجانے کا پانی	۲۴۲
۲۶۶		۲۵۷	۲۵۷	اگر سوئی گھس جانے یا چھری لگ جانے سے خون نکل آیا	۲۴۳
۲۶۶		۲۵۷	۲۵۷	مباشرت فاحشہ	۲۴۴
۲۶۶		۲۵۷	۲۵۸	چیچری، جو تک، مجھڑ کا خون چوسنا، خون نہ بہنے والا، کھانا پانی فوراً قہی کرنا	۲۴۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۵۸	تہقبہ، لہام و مقتدی کا تہقبہ تہقبہ، شک، تبسم	۲۶۹	۲۵۹	توضیح مقعد، فرج، ذکر اور زخم کے اوپر کا نکل ہوا کیزا	۲۶۹
۲۶۰	عرق مدنی (یعنی رشتہ کا کیزا) زخم سے گوشت گرنا	۲۷۱	۲۶۱	طلاق مفصۃ۔	۲۷۱
۲۶۲	ایک جزئی مسئلہ	۲۷۱	۲۶۲	شک کے چند ضروری مسائل	۲۷۱
۲۶۳	وضو یا حدث میں، پانی یا پیشاب میں، عضو دھونے، ورنہ دھونے میں شک، پانی کی نجاست، کپڑے کی صہرت، بیوی کی طلاق، باندی یا غلام کی آزادی میں شک	۲۷۱	۲۶۳	توضیح چہالے کا چھلکا، خون یا پیپ دبا کر بہانا	۲۷۱
۲۶۴	مترجم کی تحقیق	۲۷۱	۲۶۴	مترجم کی تحقیق	۲۷۱
۲۶۵	ذکر در عورت چھونے کی بحث	۲۷۱	۲۶۵	ذکر در عورت چھونے کی بحث	۲۷۱
۲۶۶	ونٹ کا گوشت کھانے اور میت کے نہلانے سے وضو کا واجب ہونا	۲۷۱	۲۶۶	ونٹ کا گوشت کھانے اور میت کے نہلانے سے وضو کا واجب ہونا	۲۷۱
۲۶۷	توضیح - فصل غسل، غسل کے فرض، کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دانتوں کے سوراخ	۲۷۱	۲۶۷	توضیح - فصل غسل، غسل کے فرض، کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دانتوں کے سوراخ	۲۷۱
۲۶۸	توضیح فطرت و سنت	۲۷۱	۲۶۸	توضیح فطرت و سنت	۲۷۱
۲۶۹	چند ضروری مسائل	۲۷۱	۲۶۹	چند ضروری مسائل	۲۷۱
۲۷۰	توضیح - سنت غسل، ہاتھ دھونا، نجاست زائل کرنا، وضو کرنا، پانی بہانا، پاؤں دھونا	۲۷۱	۲۷۰	توضیح - سنت غسل، ہاتھ دھونا، نجاست زائل کرنا، وضو کرنا، پانی بہانا، پاؤں دھونا	۲۷۱
۲۷۱	جلی کا غوطہ وغیرہ	۲۷۱	۲۷۱	جلی کا غوطہ وغیرہ	۲۷۱
۲۷۲	توضیح - غسل جود، غسل عرفہ، غسل احرام	۲۷۱	۲۷۲	توضیح - غسل جود، غسل عرفہ، غسل احرام	۲۷۱
۲۷۳	توضیح: مذی و رودی، مستحب غسلوں سے متعلق باتیں، وضو اور غسل کے پانی کی مقدار	۲۷۱	۲۷۳	توضیح: مذی و رودی، مستحب غسلوں سے متعلق باتیں، وضو اور غسل کے پانی کی مقدار	۲۷۱

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۸۹	چند ضروری مسائل	۳۰۷	۳۰۷	باب الماء الذی یحوزہ الوضوء	۳۰۸
۲۹۰	وما یجوز بہ	۳۰۸	۳۰۸	توضیح درخت یا پھل کا نچوڑا ہوا پانی	۳۱۱
۲۹۱	توضیح۔ خود بخود درخت سے ٹکا ہوا	۳۱۱	۳۱۱	پانی، تربوز و خربوز کا پانی	۳۱۲
۲۹۲	توضیح۔ مغلوب پانی، قاعدہ، پانی میں	۳۱۲	۳۱۲	پاک چیز ملنا	۳۱۳
۲۹۳	گدلا پانی، زعفران اور صابن ملا پانی	۳۱۳	۳۱۳	توضیح۔ زعفران اور صابن ملا پانی	۳۱۴
۲۹۴	فائدہ	۳۱۴	۳۱۴	توضیح۔ غیر چیز ملا کر پکایا ہوا پانی	۳۱۵
۲۹۵	چند ضروری مسائل	۳۱۵	۳۱۵	چند ضروری مسائل	۳۱۶
۲۹۶	عینی سے نقل کئے ہوئے چند جزوی مسائل	۳۱۶	۳۱۶	توضیح۔ کنوئیں میں جنبی آدمی کا غوطہ	۳۱۷
۲۹۷	توضیح۔ پانی میں نجاست پڑ جانا	۳۱۷	۳۱۷	لگنا	۳۱۸
۲۹۸	بر بضاعہ	۳۱۸	۳۱۸	توضیح۔ جنبی کا منکے میں ہاتھ ڈالنا،	۳۱۹
۲۹۹	تقصین کی روایت کے عیوب	۳۱۹	۳۱۹	حائضہ کا کنوئیں میں گرنا، کافر کا کنوئیں	۳۲۰
۳۰۰	توضیح۔ بہتا پانی، اثر، دریا میں شراب	۳۲۰	۳۲۰	میں جانا	۳۲۱
۳۰۱	ڈالنا، ناپاک مردار بہنا، نہر میں کتے کا	۳۲۱	۳۲۱	کھال کی پاکی و ناپاکی، پھکنے اور اوجھ کا	۳۲۲
۳۰۲	ہونا	۳۲۲	۳۲۲	حکم	۳۲۳
۳۰۳	توضیح۔ پراناہ کا پانی، حد جریان، جاری	۳۲۳	۳۲۳	توضیح۔ دباغت کئے ہوئے چڑے کا	۳۲۴
۳۰۴	پانی بنانا، مزید تحقیق	۳۲۴	۳۲۴	حکم، آدمی اور سور کی کھال آدمی کی	۳۲۵
۳۰۵	حمام کا حوض، نجس حوض میں پانی بہنا	۳۲۵	۳۲۵	بڑی جو آٹے میں پسی ہوئی ہو	۳۲۶
۳۰۶	توضیح۔ بڑا تالاب اور اس کا اندازہ، درہ	۳۲۶	۳۲۶	توضیح۔ مردار کی کھال	۳۲۷
۳۰۷	درہ	۳۲۷	۳۲۷	توضیح: کتے کی کھال، ہاتھی کی کھال،	۳۲۸
۳۰۸	توضیح۔ گز کا اعتبار، گولائی میں اور	۳۲۸	۳۲۸	کنوئیں میں کتا گر جانے سے، بھیجے کتے	۳۲۹
۳۰۹	چوڑائی میں	۳۲۹	۳۲۹	کی چیٹھ کپڑے پر کے احکام	۳۳۰
۳۱۰	بسی نالی، صرف گہرائی میں دس گز ہو،	۳۳۰	۳۳۰		

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۳۸۰	توضیح:- گراہو جانور پھول گیا ہو یا ستر گیا ہو تو اس کا حکم	۳۳۳	۳۶۱	توضیح:- شرط دباغت، جس جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اسے ذبح کرنا	۳۲۴
۳۸۲	توضیح:- ناپاک کنوئیں کا پانی پاک کنوئیں میں	۳۳۴	۳۶۲	توضیح:- مزدار کے بال و ربڑی کا حکم	۳۲۵
۳۸۳	چند مختلف مسائل	۳۳۵	۳۶۵	توضیح:- انسان کی ہڈی اور بال، جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب حرام چیز سے بنائی ہوئی دوا، بلی کے خوف سے چوہا بھگ کر پانی کے پیاسے پر سے گذرانا پاک پانی جانوروں کو پلانا اور اس سے گارا بنانا	۳۲۶
۳۸۴	توضیح: پانی کے مکے میں چوہا مر اور اس کا پانی کنوئیں میں ڈالا گیا، نجاست گرنے کا وقت معلوم نہ ہونا	۳۳۶	۳۶۷	توضیح:- کنوئیں کے بیان میں، کنوئیں میں نجاست گرنا، ایک دو میٹگی، ونٹ یا بکری کا کنوئیں میں گرنا	۳۲۷
۳۸۶	توضیح: کپڑے کے تجس ہونے کا وقت معلوم نہ ہونا	۳۳۷	۳۶۸	توضیح:- بکری نے دودھ دوہتے وقت دودھ کے برتن میں ایک یا دو میکنیاں کر دیں، کبوتر اور چڑیا کی بیٹ	۳۱۸
۳۸۷	چند ضروری مسائل	۳۳۸	۳۶۹	توضیح:- کنوئیں میں بکری کا پیشاب مل جانا	۳۲۹
۳۸۸	فصل فی الآسار وغیرہا	۳۳۹	۳۷۰	توضیح:- کنوئیں میں چوہے کا پیشاب گر جانا جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب سے دوا	۳۳۰
۳۸۸	توضیح:- فصل، انسان اور دوسرے جانوروں کے جوٹھوں کے بیان میں، پسینے کا بیان، غلاظت کھانے والی گائے اور اونٹ کا جوٹھ، کیزے کوڑے کا جوٹھا جس میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے	۳۴۰	۳۷۱	توضیح:- گدھی کا دودھ، بچے کا پیشاب، کنوئیں میں گرے، در مرے ہوئے چھوٹے جانور مثلاً چڑیا چھٹی وغیرہ کا حکم اور کبوتر اور مرغی وغیرہ کا حکم	۳۳۱
۳۹۰	توضیح: کتے کا جوٹھ برتن کو اگر کتا چٹ لے	۳۴۱	۳۷۲	توضیح:- اگر بکری یا آدمی یا کتا کنوئیں میں مر جائے	۳۳۲
۳۹۲	توضیح: سوز کا جوٹھا بلی کا جھوٹا	۳۴۲			
۳۹۳	توضیح: مرغی کا جوٹھا	۳۴۳			
۳۹۶	توضیح:- شکاری چڑیوں کا جوٹھا، سانپ چوہے کا جوٹھا، گدھے اور خچر کا جوٹھا اور پسینہ	۳۴۴			
۳۹۸	توضیح: گدھی کے دودھ اور پسینہ کا حکم	۳۴۵			
۳۹۹	توضیح:- گدھے کا جھوٹا پاک پانی میں مل جانا، گھوڑے کا جھوٹا	۳۴۶			
۴۰۰	نیز تھر سے وضو اور غسل	۳۴۷			
۴۰۳	نیز تھر کے ماسو اور سری نیزدوں کا حکم	۳۴۸			

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۴۳۱	توضیح - تیمم کو توڑنے والی چیزیں، درندہ، دشمن یا پیاس کے خوف سے تیمم کرنا	۳۶۵	۴۳	چند مسائل	۳۴۹
۴۳۲	توضیح - تیمم کرنے والے کا سوتے ہوئے میں کسی سواری پر سے پانی کے قریب سے گزرنے والے کا حکم	۳۶۶	۴۴	باب التیمم	۳۵۰
۴۳۶	چند جزوی مسائل	۳۶۷	۴۵	توضیح: باب، تیمم کے احکام کا بیان	۳۵۱
۴۳۷	توضیح: - پاک مٹی ہونے کی شرط، پانی کے انتظار میں نماز میں تاخیر کی، ایک تیمم سے کئی وقت کی نماز	۳۶۸	۴۶	توضیح: مسافر ہونے کے لئے مسافت کا اعتبار	۳۵۲
۴۴۰	توضیح - نماز جنازہ، یا نماز عید کے واسطے تیمم کرنا اور مقتدی اور امام اور شروع کرنے سے پہلے تیمم کرنے کی تفصیل اور جنبی اور حائض کے لئے تیمم کا حکم	۳۶۹	۴۸	توضیح: - بیماری کی زیادتی کا خوف	۳۵۳
۴۴۲	چند ضروری مسائل	۳۷۰	۴۹	پانی کی قیمت کی زیادتی، بیماری کے بڑھ جانے کا خوف خواہ کسی طرح ہو	۳۵۴
۴۴۳	توضیح: - جمعہ کے لئے تیمم، وقتی نماز کے وقت کے فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم، مسافر کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا، مسافر کجاوے میں کپڑا رکھ کر بھول جانا	۳۷۱	۵۰	توضیح: سردی سے بیماری کے بڑھنے یا ہلاک ہونے کے خوف کی صورت میں تیمم کرنا	۳۵۵
۴۴۵	توضیح - مسافر کو پانی کی جستجو	۳۷۲	۵۱	تیمم کے جائز ہونے کی صورتیں چند ضروری مسائل	۳۵۶
۴۴۷	توضیح: - ہمراہی کے پاس پانی کا ہونا، قیمہ پانی ملنا، قیمت کا موجود ہونا یا نہ ہونا	۳۷۳	۵۲	توضیح - کتنی مرتبے ہاتھ مارنے چاہئے، اور کن اعضاء پر تیمم کیا جائے اور تیمم کی شرط	۳۵۷
۴۴۹	توضیح - کھلے ہوئے خسارے سے پانی خریدنا لازم نہیں، تر تیب مسح تیمم	۳۷۴	۵۳	توضیح ہاتھ جھاڑنا، استیعاب، انگلیوں کا خلال، انگوٹھی نکال ڈالنا، عذار کا مسح، بیونچے تک ہاتھ کئے کا تیمم	۳۵۸
۴۴۹	چند ضروری مسائل	۳۷۵	۵۴	توضیح: حدیث، جنابت، حیض اور نفاس میں تیمم، زمین کی جنس سے تیمم کرنا	۳۵۹
	چند آدمیوں کے درمیان تھوڑا پانی، ایک کے پاس تھوڑا پانی، مریض کو		۵۵	توضیح: زمین کی جنس سے تیمم کرنا	۳۶۰
			۵۶	توضیح: تیمم کے لئے مٹی یا پتھر وغیرہ پر غبار ہونا ضروری نہیں ہے	۳۶۱
			۵۷	تیمم میں نیت کرنا اور اس میں اختلاف علماء مع دلائل	۳۶۲
			۵۸	توضیح - تیمم کرنا سجدہ تلاوت کی نیت سے، کافر کا تیمم، مسلم تیمم کر کے مرتد ہو گیا پھر اسلام لایا	۳۶۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۷۴	ثبوت توضیح :- مقیم نے موزے پر مسح کیا پھر مسافر ہو گیا اور اس کے برعکس مسافر نے قیامت کر لی	۳۸۶	۳۵۲	وضو اور تیمم کی طاقت نہیں ہے، قیدی کو پانی بھی نہیں اور مٹی بھی میسر نہ ہو، اور زخمی کا حکم	۳۷۶
۳۷۵	توضیح :- موزوں پر جرموق پہننا، حدث کے بعد جرموق پہننا، کپڑے کی جرموق	۳۸۷	۳۵۲	باب المسح علی الحفین توضیح :- موزوں پر مسح کا بیان	۳۷۷
۳۷۸	توضیح :- جورب پر مسح کرنے کا حکم اور اس کی تفصیل	۳۸۸	۳۵۵	توضیح :- مسح نہ کرنے میں خارجی یا رافضی ہونے کے الزام کا خوف، وقت کے ختم ہونے کا خوف یا وقوف عرفہ کے وقت موزوں پر مسح کرنے کا رخصت سے لاعلمی، موزے کے اعتبار، موزہ پہننے کی شرط	۳۷۸
۳۸۰	توضیح :- عمامہ، ٹوپی، برقعہ اور دستانے پر مسح، جیرے پر مسح توضیح :- جیرے یا پٹی کے گر جانے کا حکم	۳۸۹	۳۵۷	توضیح :- مسح جائز ہونے کی شرط، استحاضہ اور تیمم والے نے موزہ پہنا ہو، وضو میں ترتیب کالی ظن نہ رکھا اور موزہ پہن لیا تو کیا حکم ہوگا	۳۷۹
۳۸۳	باب الحيض والاستحاضة توضیح :- حیض اور استحاضہ کا بیان، مدت حیض	۳۹۱	۳۵۹	توضیح :- موزے کے مسح کی مدت مقیم اور مسافر کے لئے، موزے کے مسح کی ابتدائی مدت	۳۸۰
۳۸۳	توضیح :- حیض کی مدت، استحاضہ توضیح :- حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل	۳۹۲	۳۶۲	توضیح :- موزے پر مسح کی کیفیت	۳۸۱
۳۸۶	توضیح :- حیض کے خون کے رنگ کی توضیح :- حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل	۳۹۳	۳۶۳	توضیح :- مسح شروع کرنے کی جگہ، موزے پر مسح کرنے میں کتنی مقدار فرض ہے	۳۸۲
۳۸۹	توضیح :- حیض کے خون کے رنگ کی توضیح :- حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل	۳۹۴	۳۶۶	توضیح :- پٹے موزے پر مسح، ہر ہر موزے میں پھٹنے کی مقدار	۳۸۳
۳۹۰	توضیح :- حیض کے خون کے رنگ کی توضیح :- حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل	۳۹۵	۳۶۹	توضیح :- جس پر غسل واجب ہو اس کا مسح کرنا کیسا ہے، مسح کب ٹوٹ جاتا ہے	۳۸۴
۳۹۲	توضیح :- حالت حیض کے احکام	۳۹۶	۳۷۲	توضیح :- موزے کی مدت پوری ہو گئی حالانکہ وضو باقی ہو، موزہ اتارنے کا	۳۸۵
۳۹۳	توضیح :- احکام حیض	۳۹۷			
۳۹۸	توضیح :- جنبی اور حائض کے احکام	۳۹۸			
۵۰۱	توضیح :- جس درہم یا ورق میں آیت قرآنی لکھی ہو اس کا چھوٹا	۳۹۹			
۵۰۲	توضیح :- بغیر وضو کے لڑکوں کا قرآن پاک کو چھوٹا	۴۰۰			
۵۰۳	توضیح :- کتنے دنوں پر خون بند ہونے	۴۰۱			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	سے وطنی جائز ہوگی				
۴۰۲	توضیح - کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے حائضہ سے وطنی جائز ہوگی	۵۰۶			
۴۰۳	توضیح طہر مختل وغیرہ	۵۰۹			
۴۰۴	توضیح طہر مختل وغیرہ	۵۱۰			
۴۰۵	توضیح طہر مختل	۵۱۳			
۴۰۶	توضیح استحاضہ کے احکام	۵۱۵			
۴۰۷	توضیح - بتدائے یوغ سے استحاضہ ہوتا	۵۱۸			
۴۰۸	توضیح - مستحاضہ، معذور، پیشاب کا قطرہ جاری رہنے والے اور نکسیر وغیرہ کے احکام				
۴۰۹	توضیح مستحاضہ اور معذورین وغیرہم کے احکام	۵۲۲			
۴۱۰	توضیح معذورین کے احکام	۵۲۳			
۴۱۱	توضیح معذورین کے احکام	۵۲۶			
۴۱۲	توضیح جزوی مسائل	۵۲۸			
۴۱۳	چند ضروری مسائل	۵۲۸			
۴۱۴	فصل فی النفاس	۵۳۰			
۴۱۵	توضیح نفاس کے احکام	۵۳۱			
۴۱۶	توضیح بچہ جننے سے پہلے خون	۵۳۲			
۴۱۷	توضیح ضائع شدہ بچہ، نفاس کی مدت	۵۳۳			
۴۱۸	توضیح مدت نفاس مع دلائل	۵۳۳			
۴۱۹	توضیح دو بچہ جننے کی صورت میں نفاس، و رعدت کا بیان	۵۳۷			
۴۲۰	توضیح نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کا بیان، ناپاک کپڑوں میں نماز، کپڑے میں نجاست کا خفی ہونا	۵۳۸			
۴۲۱	پاک جگہ پر نماز ہو لیکن اس کا کپڑا	۵۴۱			
	نجاست پر ہو، پاک جگہ پر نماز شروع کر کے ناپاک جگہ پر ہٹنا، عجدہ میں ناک رکھنے کی جگہ ناپاک، در پیشانی کی جگہ پاک ہو				
۴۲۲	توضیح - ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں	۵۴۳			
۴۲۳	توضیح - ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں	۵۴۳			
۴۲۴	توضیح - جرم در نجاست موزہ میں لگی	۵۴۶			
۴۲۵	چند جزوی مسائل	۵۴۸			
۴۲۶	موزہ کو منی لگ گئی	۵۴۹			
۴۲۷	توضیح منی کا دھونا اور مل کر جھاڑ دینا، سرخ خون لگ کر خشک ہو گیا	۵۴۹			
۴۲۸	منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث	۵۵۰			
۴۲۹	توضیح - منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث	۵۵۱			
۴۳۰	توضیح - آمینہ اور تلواری کو نجاست لگنا، بچنے لگانے کی جگہ کو پوچھنا، چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے دھار دار بنانا، چھری کا ناپاک ہونا	۵۵۳			
۴۳۱	توضیح - ناپاک زمین کو پاک مٹی سے چھپا دینا، زمین کے حکم میں اس قسم کی چیزیں آتی ہیں زمین پر سکی ہوئی چیز، سوکھی گھاس کاٹی ہوئی، نکڑی، نرکل وغیرہ، چھتوں پر کی نجاست کا حکم، وغیرہ	۵۵۵			
۴۳۲	چٹائی ناپاک ہو گئی، استنجہ کا ڈھیرا تھوڑے پانی میں گرا، بکری کا جو سر خٹائی میں لتھڑا ہوا ہو اسے جلا دیا گیا، نجس گارے سے پیالہ، ہانڈی وغیرہ بنا	۵۵۶			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۳۳	کر پکایا گیا، تنور کو بھیکے ناپاک کپڑے سے پوچھا گیا، تنور کو لید و گوہر سے گرم کیا گیا، کمرہ میں پانچخانہ جلایا گیا، لو کھلی کے توہ پر پلٹ کر چکا	۵۵۸	۲۳۴	نئے مٹکے میں شراب ڈالی اور وہ سرکہ بن گئی، شراب میں روٹی ملی پھر دھولی، شراب میں پیاز، شراب میں پانی پڑ کر سرکہ ہو گیا، شورہ میں شراب پھر سرکہ پڑ کر ترش ہو گیا، شراب میں چوہا مر گیا، کتے کا لعاب پڑ کر شراب راک ہو گئی	۵۵۸
۲۳۴	سور یا گدھا نمک کی جھیل میں گر کر نمک ہو گیا، چہ بچہ گیلی مٹی ہو گیا، انور کا شیرہ جوش کھا کر گاڑھا ہوا، جھاگ اٹھی اور شراب بن گیا، شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا، تیل صابون میں ڈالا، بدن میں ناپاک لگی اور اسے گائے بکری وغیرہ نے چاٹ لیا، کپڑے میں نجاست لگی اور اس کو چاٹ لیا، نجس روٹی، کھلیان ناپاک ہو گیا، نجس رائگ، نجس موم، گھی میں چوہا گر در مر گیا	۵۶۰	۲۳۵	توضیح - نجاست غلیظہ اور خفیفہ، کتنی مقدار معاف ہے	۵۶۲
۲۳۶	توضیح - خزان و پیشاب وغیرہ کے نجاست غلیظہ ہونے کی دلیل	۵۶۳	۲۳۷	توضیح - خفیفہ و غلیظہ کا جمع ہونا، غلیظہ و خفیفہ کی تفصیل، کنوئیں میں نجاست	
۵۶۵	خفیفہ کا گرنا، شہید کا خون، ذبح کئے ہوئے جانور کی رگوں میں خون، گوشت میں خون، بہت ہوا خون کا لگنا، کلیجہ و رتلی کا خون، پیو، چھپر، کھٹل، جوں کا خون، چھٹی اور پانی میں رہنے والے جانور کا خون، سانپ کی کھال سانپ کی چمکی، سوتے ہوئے آدمی کا حباب	۵۶۵	۲۳۸	ریشم کے کیڑوں کا پانی اور ان کی ذات اور بیٹ، وہ چرے والے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کی بیٹ اور میٹنی وغیرہ، گدھی کا دودھ، چوہے کی میٹنی جو غلہ کے ساتھ پس گئی ہو، تیل میں گر گئی ہو، یا سرکہ یا رب میں گری ہو، نجس تیل ایک درہم سے کم کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بڑھا، مقدار نجاست کے مقدار کا وقت نجاست مغلطہ کا کنوئیں میں گر کر سیاہ مٹی بن جانا، ناپاک بھیکے کپڑے کو پاک سوکھے کپڑے میں لپیٹنا، بھیگا پودا ناپاک مقام پر، خشک پیر ناپاک مقام پر، گارے میں گوہر اور کہنگل لگائی جب خشک ہوئی اس پر بھیگا رومل رکھنا، خشک گوہر یا نجس مٹی ہو اسے اڑ کر کپڑے میں لگی، ہوا سے پانچخانہ وغیرہ ناپاک چیز اڑ کر بھیکے کپڑے میں لگ جائے، پانی سے استنجاء کرنے کے بعد رومال سے پوچھنے سے پہلے ہوا کا ٹکنا، لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑے سیکننا، بستر پر	۵۶۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۷۷	میں گر جائے۔ توضیح۔ مچھلی کا خون اور گدھے دھچکر کا لعاب، سوئی کے ناکوں کے برابر پیشاب کی چھینٹوں کا نمازی کے بدن پر پڑنا	۴۴۴	۵۶۷	سوکھی مٹی اس پر سونے والے کو پسینہ، گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھر بھینکا، اس سے کپڑے پر پھینکیں، پانچخانہ کی کھیاں کپڑے پر	۴۳۹
۵۷۸	توضیح۔ نظر نہ آنے والی ٹاپا کی کے پاک کرنے کا طریقہ	۴۴۵	۵۶۸	کپڑے میں چل کر پیر دھوئے بغیر نماز، نجس بھوسا گارہ میں، کتے نے آدمی کا بدن یا کپڑا پکڑا، پاک چٹائی پر کتا کھڑا ہوا، ہاتھی کی ہڈی، ہاتھی کا لعاب، شیر چیتے کا لعاب، ہاتھی نے اپنی سونڈ کپڑے میں لگائی، کتے کے بالوں کی گھنڈی، تھکے، ایسی ٹاپا کی جس کے ساتھ نماز درست نہ ہو اور اس کی نسبت نمازی کی طرف ہو، ٹاپا کی سے بھرا ہوا الزکا نمازی کے گود میں، یا ٹاپا کی سے بھری ہوئی کبوتری نمازی کے بدن پر بیٹھی ہو، دبلے پتلے کا گوشت، مترجم کی چند باتیں	۴۳۹
۵۸۲	توضیح۔ نظر نہ آنے والی ٹاپا کی کے پاک کرنے کا طریقہ	۴۴۶	۵۶۸	نجاست غلیظہ اور خفیفہ کے جاننے کا قاعدہ	۴۴۰
۵۸۳	توضیح۔ دھوتے وقت نچوڑنا، ٹاپا کی فرش، بڑی دری اور ٹاٹ، ٹاپا کی چیز کے پہلے بار کے دھوؤں کی پھینکیں، گائے، بکری وغیرہ کے پاگرہ کا چارہ، پرانے مستعمل برتن کی ٹاپا کی حالت میں پاکی کی شرط، شراب میں گیہوں پکائے گئے، مرغی کو ذبح کر کے اس کے پر دور کرنے کے لئے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالنا، اگر انگور کے شیرہ میں کتا گرا پھر وہ شراب ہو کر سرک ہو گیا	۴۴۷	۵۷۰	توضیح۔ لید، گائے بھینس کا گوبر، گدھے کا پیشاب، جس راستہ میں آدمی جانور بہت چلتے ہو اس کی منی	۴۴۱
۵۸۵	متفرق مسائل	۴۴۸	۵۷۳	توضیح۔ گھوڑے کے پیشاب اور گوشت کا حکم	۴۴۲
۵۸۷	توضیح۔ استنجاء کے بیان میں ہے، کاغذ کپڑے وغیرہ احترام والی قیمتی چیز سے استنجاء کرنا، آداب استنجاء تفصائے حاجت، گھٹا پر، راستہ میں، سایہ میں پانچخانہ پھرنا، سوراخ میں پیشاب کرنا، پردہ کرنا، پیشاب کے واسطے نرم جگہ کا انتخاب، ہوا کے رخ پر، مہر والی انگوٹھی اتارنا، اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچخانہ میں	۴۴۹	۵۷۵	توضیح۔ ایسے جانور جو زمین میں چرنے والے ہیں اور ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کی بیٹ کا حکم جب کہ بدن میں لگ جائے یا برتن	۴۴۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۵۰	توضیح استنجاء کے واسطے پتھر اور اس جیسی چیز کافی ہے۔ استنجاء کے ڈھیلوں کی تعداد، ڈھیلوں سے استنجاء کی کیفیت، استنجاء کے بعد جو نجاست لگی رہی پسینے میں اس کا اعتبار، استنجاء کے وقت یا مکانہ سے مقام اور پیشاب گاہ کی تقدیم و تاخیر	۵۹۰	۴۵۱	توضیح - استنجاء میں تین ڈھیے استعمال کرے	۵۹۳
۴۵۲	توضیح پانی سے استنجاء، پانی استعمال کرنے کی مقدار	۵۹۵	۴۵۲	توضیح - خنزیر سے نجاست کا تجاوز کرنا	۵۹۷
۴۵۳	مستحاضہ پر استنجاء، بیمار مرد کو استنجاء اور وضو کی حالت نہیں ہے اور اس کے لئے کسی کوئی عورت بھی نہیں جو اس کے سے حلال ہو، بیمار عورت کا شوہر مگر بہن یا بیٹی ہے	۵۹۹	۴۵۵	توضیح ہڈی در گوہر سے استنجاء، غند اور روئی وغیرہ سے استنجاء، داہنے ہاتھ سے استنجاء، بالیاں ہاتھ شل ہو یا نی احاس غدر ہو، ہر در جنگل میں منہ اور پیچھے کرنا	۵۹۹
۴۵۶	نیچے زمین میں بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، کھڑے ہو کر یا لیٹے یا گتے کرنا، پیشاب کی جگہ پر وضو اور غسل کرنا، جن چیزوں میں نماز پڑھنی ہو ان کے ماسوا دوسرے میں استنجاء کرنا، سر ڈھانکنا، بالیاں پیر پہنے بڑھانا،	۶۰۱			
	بیماروں کے درمیان کشادگی رکھنا، بالیں حرف زور دینا، بات کرنا، چھینکے والے کو جواب دینا، سلام کا جواب دینا، اذان کا جواب دینا، خود چھینکا پر کھنکھارنا، ادھر ادھر دیکھنا، اپنے بدن سے کھیلنا، آسمان کی طرف دیکھنا، دیر تک پاخانہ میں ٹھہرنا، جس کی کالنج نکلے، روزہ دار ہونا، مٹی سے ہاتھ ملنا۔				

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۶۲۸	توضیح - فصل مستحب اوقات	۴۷۱	۶۰۳	کتاب الصلاۃ	۴۵۷
۶۲۸	توضیح - فجر کی نماز میں جلدی کرنے کی امام شافعی کی دلیل	۴۷۲		(نماز کا بیان)	
۶۳۳	توضیح - ظہر کی نماز کو گرمی کے دنوں میں ٹھنڈے وقت میں اور جائے کے دنوں میں جلدی ادا کرنا	۴۷۳	۶۰۳	توضیح - نماز کا بیان، نماز کی فرضیت، نماز سے انکار، بعد نماز کا چھوڑنے والا، کافر نے اگر نماز پڑھ لی، بعد حکم اگر مرتد ہو، ہر مومن پر نماز فرض اگرچہ اسے وقت نہ ملے	۴۵۸
۶۳۵	توضیح - نماز عصر میں تاخیر	۴۷۳		شرائط نماز، ارکان نماز، ادائے نماز کا نتیجہ، وجوب ادائے نماز کا وقت	۴۵۹
۶۳۶	توضیح - تاخیر عصر کی حد - مغرب کی نماز میں جلدی	۴۷۵	۶۰۴		
۶۳۸	توضیح - عشاء کی نماز میں تاخیر کی حد	۴۷۶	۶۰۷	باب المواقیف	۴۶۰
۶۴۰	توضیح - تاخیر عشاء کا مباح وقت، تاخیر مکروہ	۴۷۷	۶۰۸	توضیح - نمازوں کے اوقات، فجر کا اول و آخر وقت	۴۶۰
۶۴۱	توضیح - نماز وتر کا مستحب وقت	۴۷۸		توضیح - فجر صادق اور کاذب، ظہر کا اول اور آخر وقت، سایہ زوال کے پیچھے نئے کا طریقہ، سایہ زوال کی تعریف	۴۶۲
۶۴۲	توضیح - ابر کے دنوں میں نمازوں میں جلدی اور دیر کرنا	۴۷۹	۶۰۹	توضیح - ظہر کے وقت میں فقہاء کا اختلاف اور ان کے دل کے	۴۶۳
۶۴۳	توضیح - فصل - جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے	۴۸۰		توضیح - عصر کا اول و آخر وقت، جس نے آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی	۴۶۴
۶۴۵	توضیح - امام شافعی کے نزدیک اوقات منہیہ میں بھی فرائض کی اور مکہ معظمہ میں اجازت ہے	۴۸۱	۶۱۱	توضیح - مغرب کا اول اور آخر وقت	۴۶۵
۶۴۵	نوافل مطلقہ یعنی جن کا کوئی سبب نہ ہو مکروہ ہیں، اور مکہ معظمہ میں نوافل مطلقہ بھی جائز ہیں	۴۸۲	۶۱۲	توضیح - شفق کی تعریف	۴۶۶
۶۴۶	توضیح - جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کا حکم	۴۸۳	۶۱۸	توضیح - شفق کے بارے میں صحابہ کا اختلاف، عشاء کا اول اور آخر وقت	۴۶۷
۶۴۸	توضیح - نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کا حکم	۴۸۴	۶۲۰	توضیح - وتر کا اول اور آخری وقت	۴۶۸
۶۴۹	توضیح - غروب آفتاب کے وقت وستیہ عصر کے علاوہ دوسری نمازوں کا حکم	۴۸۵	۶۲۳	توضیح - نماز وتر اور نماز عشاء کے درمیان ترتیب ہے	۴۶۹
۶۵۱	توضیح - طلوع فجر کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد نفل نماز کا مکروہ ہونا	۴۸۶	۶۲۵	جن ملکوں میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا	۴۷۰

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۸۷	توضیح - فجر اور عصر کی نماز کے بعد نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت اور ان دونوں وقتوں میں نذر کی نماز	۶۵۳	۵۰۰	توضیح - اذان و اقامت کے درمیان بیٹھنا، جواب اذان	۶۷۹
۳۸۸	توضیح - غروب آفتاب کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے نفل نماز پڑھنی، اور نفل نماز یعنی جب کہ امام جمعہ کے خطبہ کے لئے نکلے خطبہ کے ختم ہونے تک	۶۵۷	۵۰۱	اذان کا جواب	۶۸۱
۳۸۹	باب الاذان	۶۶۰	۵۰۲	توضیح - قضاء نماز کے لئے اذان و اقامت کہنا	۶۸۳
۳۹۰	توضیح - فضائل اذان، دعاء بعد اذان	۶۶۰	۵۰۳	توضیح - کئی وقتوں کی فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان و اقامت	۶۸۵
۳۹۱	توضیح - جوگاندہ نمازوں اور جمعہ کی نماز کے واسطے اذان کا مستنون ہونا، اذان میں ترجیح نہ کرنا	۶۶۳	۵۰۴	توضیح - اذان و اقامت کے لئے طہارت کا ہونا	۶۸۶
۳۹۲	توضیح - اذان میں ترجیح کا بیان	۶۶۴	۵۰۵	توضیح - جنبی کی اذان و اقامت	۶۸۸
۳۹۳	توضیح - اذان فجر، اقامت نماز	۶۶۶	۵۰۶	توضیح - عورت کی اذان اور قبل از وقت اذان کا حکم	۶۸۹
۳۹۴	چند مختلف مسائل - مسجد میں اذان و اقامت کے بغیر فرض نماز کی ادائیگی - مؤذن کی صفیتیں، مؤذن کی موجودگی میں اقامت - اذان میں ترسیل کرنا اور اقامت میں حذر کرنا	۶۶۹	۵۰۷	توضیح - مسافر کو اذان و اقامت کا حکم	۶۹۱
۳۹۵	توضیح - ترسل اور حذر کی تعریف - اللہ اکبر کہتے وقت شروع میں ۷ کے ساتھ کہنا - حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کہتے وقت چہرہ کو بھی گھمالینا	۶۷۰	۵۰۸	توضیح - اگر مسافر نے اذان نہ کہی یا اقامت نہ کہی، گھر میں نماز پڑھنے کے لئے اذان و اقامت کا حکم	۶۹۳
۳۹۶	توضیح - اذان بلند آواز سے ہونی چاہئے، اذان پر اجرت لینا	۶۷۲	۵۰۹	چند ضروری مسائل	۶۹۴
۳۹۷	مؤذن کیس ہونا چاہئے	۶۷۳	۵۱۰	باب شروط الصلاۃ الی تقدّمہا	۶۹۵
۳۹۸	توضیح - اذان کے بعد تحویب	۶۷۴	۵۱۱	توضیح - شروط نماز	۶۹۵
۳۹۹	توضیح - مخصوص صحن کے لئے تحویب کا نماز میں حکم	۶۷۵	۵۱۲	توضیح - مرد کے ستر عورت کی مقدار	۶۹۷
			۵۱۳	توضیح: گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے	۶۹۸
			۵۱۴	توضیح - آزاد عورت کا کتنا بدن ستر ہے؟	۷۰۰
			۵۱۵	چند ضروری مسائل	۷۰۱
			۵۱۶	توضیح - آزاد عورت کی نماز میں تہائی چٹائی کا کھل جانا	۷۰۲
			۵۱۷	توضیح - سر کے بال اور ران کا حکم	۷۰۳
			۵۱۸	عورت غلیظہ کا حکم	۷۰۴
				توضیح - لوٹنی کے ستر کی تفصیل، لوٹنیوں کے اپنے آفاق کی ضرورت کے	۷۰۶

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۱۹	نئے اپنے استعمال کے کپڑوں میں ٹکنا۔ توضیح - ستر پوشی کے لائق کپڑا تو نہ ہو مگر مردار کی کھال موجود ہو ناپاک کپڑے میں نماز، ننگے نماز پڑھنا	۷۰۷	۵۲۰	توضیح - ننگے نماز پڑھنا، ننگے کو کپڑا مانگنا، اگر نماز کے بعد کپڑا مل جائے اگر کپڑے مانگنے میں حرج اور ذلت محسوس ہو، کپڑے ملنے کی امید ہو	۷۰۹
۵۲۱	توضیح نماز کی نیت، توضیح مترجم	۷۱۲	۵۲۲	توضیح شرط نیت، زبان سے نیت	۷۱۲
۵۲۲	توضیح نماز نفل اور سنت میں مطلق	۷۱۶	۵۲۳	نیت - ادائے جمعہ میں شک، نماز فرض میں تعیین نیت، وقت نفل جانے کا شک اور نیت	۷۱۶
۵۲۵	نمازیوں کی چھ قسمیں ہیں	۷۱۷	۵۲۶	توضیح - مقتدی کی نیت، تنہا پڑھنے والا، نیت اقتداء، امام کی نماز میں شروع کرنے کی نیت، اور وقت نامعوم، صرف اقتداء امام کی نیت، غیر معین شخص کی اقتداء کی نیت، معین شخص کی اقتداء کی نیت	۷۱۷
۵۲۶	توضیح - استقبال قبلہ فرض، نفل، سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ میں بھی ہے، قرآن پاک سے دلیل، باندی نماز میں سر کھولے ہوئے تھی کہ آقائے اسے آزاد کر دیا، قبلہ کے بارہ میں ایک آدمی کی خبر، بالقصد قبلہ رخ ہونے کو چھوڑ دینا، نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا، مکہ میں نماز، جہت کعبہ کا پہچاننا، بیت اللہ کے اندر اور اس	۷۲۱			
۷۲۳	کی جہت پر نماز پڑھنا توضیح - خوف کی حالت میں نماز، قبلہ میں تہہ ہونا، اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو، دلیل، قبلہ بتلانے والے کی شرط، تحریر کا واجب ہونا	۷۲۸	۷۲۹	توضیح - نماز ختم ہو جانے کے بعد جہت قبلہ میں غلطی کا علم ہونا، نماز کی حالت میں جہت قبلہ معوم ہونا	۷۲۹
۷۲۵	توضیح - چند جزوی مسائل جو تحریر سے متعلق ہیں	۷۳۰	۷۳۱	چند ضروری مسائل	۷۳۱
۷۲۶	توضیح امام نے اندھیری رات میں تحریر کر کے مشرق کی طرف متوجہ ہو کر نماز پڑھائی اور قوم اس کے حال سے بے خبر تھی، یا ان میں سے صرف چند لوگوں کو امام کا حال معوم ہو سکا	۷۳۲	۷۳۳	چند ضروری مسائل	۷۳۳
۷۲۷					
۷۲۸					
۷۲۹					
۷۳۰					

مقدمہ

از استاذ الہ سائنہ حضرت مولانا نسیم اللہ خان صاحب صدیقی المدارس احریہ پاکستان
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين
و على آله وصحبه الطيبين الطاهرين اما بعد

اسلام ایک مکمل صابطہ حیات اور جامع دستور ہے جو ساری زندگی کی ہمدست ترقی کا سامن ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے شریعت اسلامیہ میں انسانوں کی رہنمائی و رہبری کے لئے مافی اور امدادی قوت رکھی ہے۔ اس میں ان تمام پسندوں کا احاطہ کیا گیا ہے کہ جن کے ذریعے انسانوں کی رہنمائی ہوتی ہے۔

اسلام کی قانونی کتاب قرآن مجید فرقان حمید ہے۔ جس پر نسل انسانی کی بقاء و حفاظت اور اس کی ترقی و تعمیر کا دار و مدار ہے اور یہ کتاب ایک ایسی کتاب ہے جس کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے لیا ہے۔ جس میں ترمیم و تخیل اور حذف و اضافہ کا امکان نہیں ہے، چودہ سو برس کی طویل تاریخ اس پر گواہ اور شاہد ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

اما نحن نرسلنا الذکر و اما له لحافظون ۝

ترجمہ ہم نے آپ پر اتاری ہے یہ نصیحت اور ہم ہی آپ اس کے نبھان ہیں

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

و انه لكتاب عریز ۝ لا یاتیه الماطل من بین یدیه ومن خلفه ۝ تدبریں من حکیم حمید ۝

ترجمہ اور وہ کتاب ہے نادر، اس پر جھوٹ کا دخل نہیں آگے سے اور نہ پیچھے سے، اتاری ہوئی ہے صحتوں و سب تعریفوں والے کی۔

اس یرقانونی کتاب کی تشریح و تفصیل حضرت محمد عربی ﷺ کے سپرد کر دی گئی، حضرات صحابہ کرامؓ کو جب بھی کوئی دشواری پیش آتی (چاہے وہ دشواری عقائد و عبادات سے متعلق ہوئی یا معاشرت و تمدن اور ثقافت و خلاق سے) آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر نہ سوئے استفسار کرتے، آپ ﷺ موقع محل کی مناسبت سے ایسی جامع تشریح فرمادیتے کہ اس سے دشواری و پیچیدگی کا ازالہ ہو جاتا اور سامعین مطمئن ہو جاتے۔

صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ کے اس دارفانی سے تشریف لے جانے کے بعد عموم قرآن و حدیث کی دل و جان سے حفاظت کی اور آنے والی نسل تک ان کو بطریقہ احسن و اتم پہنچایا، آپ ﷺ کے بعد دنیا کے مختلف اطراف و اکناف میں اسلام پھیلتا چلا گیا، مختلف اقوام عالم نے اسلام کو سینہ سے لگایا اور اس کی ابدی صداقت سے اصولوں کو تسلیم کیا، معاشرتی ضرورتوں اور مختلف قوموں کے اختلاط نے مسائل کو جنم دیا اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے، لیکن اس کے باوجود بنیادین پیغمبر نے علوم قرآن و حدیث کی نشر و اشاعت اور تعلیم و تربیت میں کسی قسم کی کسر نہیں چھوڑی۔

حضرات صی بہ کرم کے بعد تعلیم و تربیت و علوم اسلامیہ کی نشر و اشاعت کی ذمہ داری کو ان کے شاگردوں نے، حسن طریقے سے سنبھالا اور یہ حضرات علوم اسلامیہ کو آگے منتقل کرتے چلے گئے اس کے ساتھ ساتھ ان کی تشریح و توضیح بھی کرتے رہے، جدید مسائل سے قرآن و حدیث سے استنباط کا کام بھی کرتے رہے اور علوم قرآن و حدیث کے ماہرین اور اس وقت کے نبض شناس علماء کرام نے قرآن و حدیث کو سمجھنے اور اس کی حفاظت و صیانت کی غرض سے مختلف علوم و فنون (مثلاً لغت، اصول تفسیر، حدیث، اصول حدیث، فقہ اور اصول فقہ وغیرہ) مرتب و تدوین کیے۔

پندرہ سو سال اسلامی تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ ہر دور کے فقہاء و علماء نے قرآن و سنت کے بحر معنی میں غوطہ زنی کر کے مسائل کا حل پیش کیا اور نئے اسلوب و انداز میں انکو مرتب کیا، استنباط مسائل کے سبب انہوں نے اپنی زندگیاں قربان کیں، چنانچہ آج ان کا ہر پیش کردہ علم فقہ و فتویٰ اس مت مرحومہ کا پیش ہوا اور قابل فخر اثاثہ ہے۔

اللہ تبارک و تعالیٰ نے جن حضرات کو فقہ عطاء کیا اور انہوں نے ہر عہد میں بد تفریق پوری انسانیت کی رہنمائی کی، ان میں سے آسان فقہ کا ایسا درخشاں ستارہ صاحب ہدایہ بھی ہیں، جنہوں نے علم فقہ کی بیش از بیش خدمت کی اور اس فن میں مختلف کتابیں لکھی، لیکن جو شرف و توقیت مد یہ و حاصل ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔

نام و نسب:

صاحب ہدایہ کا نام "علی" لقب شیخ الاسلام برہان الدین اور کنیت ابو الحسن ہے اور نسب نامہ یوں ہے۔ شیخ الاسلام برہان الدین، ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد اللیل بن صلیب القرظی امرعینانی۔ (کشف الظنون)۔
 اخیر میں نسب جہ کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے (مقدمۃ الہدایہ)

تاریخ ولادت:

شیخ الاسلام برہان الدین امرعینی کی ولادت باسعادت پیر کے دن، عصر کے وقت آٹھ رجب المرجب ۱۱۵۰ھ کو ہوئی۔

تعلیم و تربیت:

شیخ الاسلام برہان الدین امرعینی کے والد محترم کا انتقال ان کے بچپن ہی میں ہو گیا تھا، اس لئے ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت ان کے جد مادرقضی امام بن حبیب بن علی زندر امسی کے یہاں ہوئی، یہ بزرگ امرعینان میں قضاء کے عہدہ پر فائز تھے، شمس الاممہ سرخسی کے تلامذہ میں سے تھے، فقہ و علم کلام میں فتویٰ اور قضاء میں بد صولی رکھتے تھے۔

صاحب ہدایہ نے اپنے نانا بزرگوار کے انتقال کے بعد علم فقہ و کلام حاصل کرنے کے لئے فرغانہ کا سفر کیا، اس کے بعد سمرقند، بخارا، نیشاپور، مرو، پنج، حریمین شرفین، بغداد اور ہمدان بھی تشریف لے گئے۔

اساتذہ:

فرغانہ میں ابوالمعانی ظہیر الدین بن زیاد بن الیاس سے استفادہ کیا، ان کے علاوہ ایک اور بزرگ عالم شیخ عثمان بن ابراہیم خواقندہ سے بھی فقہ کا درس لیا اور باقاعدہ اجازت حاصل کی۔

سمرقند میں علامہ نجم الدین عمر شمس سے علمی استفادہ کیا، علامہ نسفی مفتی، فقہیہ، محدث اور مفسر تھے، انہوں نے فقہ اور حدیث میں کئی

کتابیں لکھیں، عقائد کے موضوع پر بھی آپ نے ایک مختصر کتاب لکھی، علامہ تفتازانی نے اسکی شرح لکھی۔ جو شرح عقائد کے نام سے موسوم ہے اور موجودہ درس نظامی میں شامل درس ہے۔

اسی طرح امام علی بن محمد بن اسماعیل سے بھی سرقندی میں فن تدریس اور اصول کلام میں غیر معمولی استفادہ کیا، نیشاپور میں شیخ صنیٰ الدین ابوالبرکات عبداللہ بن محمد صدیقی سے درس لیا، مرو میں محمد بن ابی بکر الخطیب السہدومی، شیخ ضیاء الدین محمد بن الحسین البہدنجی، شیخ محمد بن حسن بن مسعود، شیخ ابوالفتح محمد بن عبدالرحمن مروزی سے علم فقہ و علم حدیث حاصل کی۔ بخ میں قاضی سعید بن یوسف حنفی، ابوشجاع ضیاء الاسلام عمر بن محمد بسطامی سے روایت حدیث حاصل کی، بخارا میں برہان الاممہ ابصار الشہید عمر بن عبدالعزیز بن مازہ سے فلسفہ و کلام اور فقہ کی تعلیم حاصل کی، اسی طرح شیخ احمد بن عبدالعزیز، شیخ محمد بن عبدالرحمن بخاری شیخ ابو عمر عثمان بن علی، بیکندی اور علامہ ابوالرضا محمد بن محمود طرازی سے استفادہ لیا۔

تلامذہ:

صاحب ہدایہ شیخ الاسلام برہان الدین کی وجہ سے ماوراءالنہر میں فقہ حنفی کی نشر و اشاعت ہوئی، بے شمار لوگوں نے صاحب ہدایہ سے استفادہ کیا، ان میں سے چند حضرات کے نام مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ شمس الاممہ محمد بن عبدالستار کردی ۲۔ شیخ جلال الدین محمود بن الحسین الاستروشانی ۳۔ امام عمر بن محمود بن محمد ۴۔ قاضی القضاۃ محمد بن علی بن عثمان سرقندی ۵۔ علامہ نصر الدین نصر دہستانی ۶۔ برہان الاسلام علامہ زرنوجی (موقف تعلیم المعلم) وغیرہ۔

تصانیف:

صاحب ہدایہ کی چند اہم تصنیفات درج ذیل ہیں۔

- ۱۔ ہدایۃ المبتدی ۲۔ کفایۃ المنتہی ۳۔ شراذہب ۴۔ التخییس ۵۔ المرید ۶۔ محقرات اغوازل ۷۔ منشی الفروع
- ۸۔ کتاب الفرائض ۹۔ منسک الحج ۱۰۔ شرح الجامع الصغیر ۱۱۔ الہدایہ

وفات:

شیخ الاسلام علامہ مرغینانی، سرقند میں منگل کے دن ذوالحجہ کی چودہ تاریخ ۷۹۳ھ کو اس دار فانی سے کوچ کر گئے، سرقند کے شہر کروین میں تربہ الحدین قبرستان کے قریب دفن کیا گیا۔

مثل ایوان سحر مرقد فروزاں ہو تیرا
نور سے محمود یہ خاکی شہستان ہو تیرا
آسمان تیری لحد ہر شبنم انسانی کرے
بجز نور ستہ اس گھر کی جمہانی کرے

ہدایہ کی خصوصیات و اہمیت

فقہ حنفی میں ”ہدایہ“ بڑی معتبر اور جامع کتاب ہے، جامعیت، کثرت مسائل، حسن ترتیب اور ایجاز و اعجاز کے اعتبار سے ایک متن متین ہے، درس نظامی کے فن فقہ میں اسے ریڑھ کی ہڈی کی اہمیت و حیثیت حاصل ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں

”لیس فی أسفار المذاهب الأربعة كتاب بمشابة كتاب الهداية في تلخيص كلام القوم وحسن تعبيره الرائق، والجمع للمهمات في تفقه نفس بكلمات كلها درر و غرر“

”وقال سألني بعض الفضلاء هل تقدر أن تؤلف كتاباً مثل فتح القدير. وهو شرح الهداية في الدقة والتحرير؟ قلت: نعم، قال: ومثل الهداية؟ قلت: كلا ولو عدة أسطر.“

(مقدمۃ نصب الرایح ۱۳۱، مکتبۃ الریان، بیروت، لبنان)

مذہب اربعہ کی کتابوں میں ہدایہ جیسی کوئی کتاب نہیں، کیونکہ اس میں علماء کے کلام کی تلخیص اور زبردست حسن تعبیر ہے اسی طرح فقہی صلاحیت کے اضافہ کے لئے اہم مضامین کو چند کلمات سے بیان کر دیا ہے، جو سب چمکدار موتی ہیں۔

بعض علماء نے مجھ سے پوچھا کہ کیا آپ وقت اور وضاحت بیان کے اعتبار سے ”فتح القدير“ جیسی کتاب لکھ سکتے ہیں؟ میں نے جواب دیا ہاں انہوں نے کہا کہ ہدایہ جیسی کتاب آپ لکھ سکتے ہیں؟ میں نے جواب میں کہا: ہرگز نہیں، میں چند سطریں بھی نہیں لکھ سکتا۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدھ کے دن بعد از نماز ظہر بماء ذوالقعدہ ۷۵۳ھ میں ہدایہ لکھنا شروع کی اور تیرہ برس میں اسے اختتام تک پہنچایا، ان تیرہ برس میں سوائے ایام ممنوعہ مسلسل روزے رکھتے تھے اور ان کی یہ کوشش تھی کہ ان کے روزے کی اطلاع کسی کو نہ ہو، دوران تصنیف جب خادم کھانا لاکر رکھ دیتا تو صاحب ہدایہ اسے چلے جانے کا حکم دیتے اور کھانا کسی طالب علم یا مہمان کو کھلا دیتے، خادم برتنوں کو خالی دیکھ کر یہ سمجھتا کہ کھانا آپ نے تناول فرمایا ہے۔

اسی زہد، ورع اور تقویٰ کی برکت سے یہ کتاب چار دانگ عالم میں مقبول ہوئی اور علماء نے اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا اور اس کے درس و تدريس کا خاص طور پر اہتمام کیا اور متاخرین کے متون، شروح اور حواشی سے زیادہ مستند، معتبر اور متداول کتاب بن گئی۔

ہدایہ کی مقبولیت دیکھ کر کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے

ان الهداية كالقرآن قد نسخت

ما صنفوا قبلها في الشرع من كتب

فاحفظ قواعدها واسلك مسالكها

يسلم مقالک من زيغ ومن کذب

ترجمہ قرآن کریم نے جس طرح گذشتہ آسمانی کتابوں کو منسوخ کیا، اسی طرح ہدایہ نے فقہ میں لکھی ہوئی کتابوں کو منسوخ کیا، پس اس کے قواعد و ضوابط کو یاد کرو اور اس کے طریقوں کو اپناؤ تاکہ تہرری بات بکجروی اور جھوٹ سے محفوظ رہے۔

صاحب ہدایہ عدم مرغین فی رحمۃ اللہ کے فرزند ارجمند ابو حفص محمد بن علی الملقب بہ عبد الدین رحمۃ اللہ علیہ نے ہدایہ کے متعلق فرمایا ہے

کتاب الہدایۃ یہدی الہدی

الی حافظہ ویحلو العمی

فلارمہ واحفظہ یا ذالحجی

فمن نالہ فال اقصى المنی

ترجمہ ہدایہ کتاب اپنے یاد کرنے والوں کو راستہ دکھاتی ہے اور اندھے پن کو بصیرت میں بدل دیتی ہے، پس اے صاحب عقل اسے مضبوطی سے پکڑو اور اسے یاد کر اسے کہ جس نے اسے پایا اسکی آخری تمنا پوری ہوگئی۔

اسلوب تحریر

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ پہلے غرض مسئلہ بیان کرتے ہیں پھر ائمہ اربعہ و حضرات صاحبین کے اقوال اور ہر ایک کی دلیل نقلی و عقلی ذکر کرتے ہیں آخر میں امام اعظم رحمۃ اللہ کی دلیل تفصیل و وسط کے ساتھ نقل کر کے دیگر ائمہ کی دلیل نقلی و عقلی کے جواب دیتے ہیں۔

صاحب ہدایہ سلامہ فرمائی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مفتی بہ قول وہ ہے جس کی دلیل آخر میں بیان کی جائے اور عام طور پر وہ امام صاحب ہی کا قول ہوا کرتا ہے اور جب ان کی تحریر اس کے برعکس ہو یعنی امام صاحب کا قول اور دلیل پہلے، حضرات صاحبین کا قول اور دلیل بعد میں تو سمجھنا چاہیے کہ یہاں اس مسئلے میں صاحب ہدایہ کے ہاں فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں

”الکتاب النبی الترمذ ذکر الدلائل کالہدایۃ والمبسوط وغیرہما، فان عادتہم المعروفۃ اہم بذکرون دلیل القول الراجح فی الآخر، ویجسون عن دلائل اقوال آخر، فالدلیل المدکور احیراً یدل علی رجحان مدلولہ عبد المؤلف“

(اصول الاقوال ص ۳۹، ۴۰)

علامہ علاء الدین الحسکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

”وفی الہر وتاحیر صاحب الہدایۃ دلیلہما طاهر فی اختیار قولہما“

(الدر المختار، اب صرف، ج ۵۷۳، دار معارف بیروت)

رموز و اشارات

- ۱۔ "قال" بہا یہ میں جو متن کی عبارت ہے یا وہ قدوری کی عبارت ہے یا جامع صغیر کی اس عبارت سے قبل "قال" کہہ کر اسکو متذکرنا چاہتے ہیں، حضرات محشین بین السطور میں اس کی نشاندہی کرتے ہیں کہ علامہ قدوری کی عبارت ہے یا امام محمد رحمۃ اللہ کی۔
- ۲۔ "منسایحاً" سے مراد ماوراء النہر یعنی بخارا و سمرقند کے ممالک ہیں۔
- ۳۔ "فی دیارنا" اس سے مراد بخارا، سمرقند اور ماوراء النہر کے دوسرے شہر مراد ہیں۔
- ۴۔ "عندنا" اس سے فقہاء احناف مراد ہیں۔
- ۵۔ "قالوا" نہایت بدیہ میں ہے کہ صاحب ہدایہ لفظ "قالوا" وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں پر اختلاف ہو، لیکن مدد ابن ہمام کا کہنا ہے کہ صاحب بدیہ "قالوا" وہاں استعمال کرتے ہیں کہ جہاں اختلاف ہو اور ساتھ ساتھ ضعف بھی ہو۔
قولہ علی ما قالوا عاداتہ فی مثله افاصة المصنف مع الخلاف
(فتح تدریسی، ۱۰، بحسب القضاء، مطبوعہ، ج ۲، ۲۳۲، طبع بوقت مصر)
- ۶۔ "المختصر" صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ جہاں "المختصر" ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد مختصر قدوری ہے۔
- ۷۔ "الکتاب" سے صاحب ہدایہ کی مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی "جامع صغیر" ہے مگر کاتب چلبی صاحب کشف الظنون کا کہنا یہ ہے کہ "الکتاب" سے بھی مراد مختصر القدوری ہے۔
- ۸۔ "الاصل" صاحب ہدایہ جہاں "و ذکر فی الاصل" کہتے ہیں وہاں اس سے مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب المہبوط مراد ہے۔
- ۹۔ "نماثلونا" سے مراد استدلال میں پیش کردہ آیت ہے۔
- ۱۰۔ "بما روینا" سے مراد قبل میں بطور استدلال ذکر شدہ حدیث مراد ہے۔
- ۱۔ "بما ذکرنا" سے عقلی دلیل کی طرف اشارہ ہے۔
- ۱۲۔ "طاهر الروایۃ" سے مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب سے مراد ہیں اور وہ یہ ہیں ۱۔ المہبوط ۲۔ الجامع الصغیر ۳۔ الجامع الکبیر
- ۴۔ از زیادت ۵۔ السیر الصغیر ۶۔ السیر الکبیر۔

شروح و حواشی

- جو کتاب اہل علم نے پاس معتبر اور اہم ہو تو زیادہ سے زیادہ اس کے شروح و حواشی اور تحقیقات لکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہے، بدیہ بھی چونکہ ایک معتبر اور مستند کتاب ہے اس لئے ہر زمانے کے علماء و فقہاء نے ہدایہ کے شروح و تحقیقات لکھنے کا خاص طور پر اہتمام کیا، جن میں سے چند شروح و تصانیف نام اور مختصر تفصیلات کے ساتھ مندرجہ ذیل ہیں
- ۱۔ العوائد علامہ فہمہ مولانا حمید الدین علی بن محمد ضریر التوفی کی تصنیف ہے اور یہ ہدایہ کی سب سے پہلی شرح ہے، لیکن علامہ سیوطی کا کہنا یہ ہے کہ ہدایہ کی پہلی شرح "نہایہ" ہے۔

۲۔ فتح القدیر للعاجز الفقہ: یہ ہدایہ کی بڑی معتبر شرح ہے، علامہ ابن الصمام رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف لطیف ہے، اور یہ شرح کتاب الوکالۃ تک ہے، فتح القدیر کا مکمل یعنی کتاب الوکالۃ سے آخر تک قاضی زادہ مفتی مولانا احمد شمس الدین بن بدر الدین المتوفی ۹۸۸ھ نے لکھا ہے۔

علامہ ابن الصمام رحمۃ اللہ علیہ کا نام شیخ کمال الدین محمد بن عبد الواحد سیواسی ہے، علامہ ابن الصمام نے انیس سال تک ہدایہ بڑی مضبوطی کیساتھ پڑھا، اس کے بعد پڑھانا شروع کیا، پڑھانے کے ساتھ ساتھ شرح لکھنا بھی شروع کی ۸۶۱ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

۳۔ العنایہ: یہ بھی ہدایہ کے عمدہ شروحات میں سے شمار ہوتی ہے، شیخ اکمل الدین محمد بن محمد الحنفی کی تصنیف ہے۔

۴۔ البنایہ: یہ بھی ہدایہ کے عمدہ شروحات میں سے ہے، یہ قاضی بدر الدین محمود ابن احمد العینی کی تصنیف ہے، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے صفر المظفر ۸۱۷ھ میں شرح لکھنا شروع کی اور دسویں محرم الحرام ۸۵۰ھ میں اختتام تک پہنچایا۔

۵۔ معراج الدراریہ الی شرح الہدایہ: یہ امام قوام الدین محمد بن احمد السخندوی البخاری، البخاری السکاکی کی تصنیف لطیف ہے، یہ شرح فتح القدیر کی طرح ہے، اس میں ائمہ اربعہ کے اقوال اور مفتی بہ قول کو دلیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یہ شرح ۲۱ محرم الحرام ۸۴۵ھ کو مکمل ہوئی۔

۶۔ النہایۃ فی شرح الہدایہ: یہ شیخ حسین بن علی المغناتی النحوی الحنبلی کی تصنیف ہے، علامہ سیوطی کے مطابق یہ ہدایہ کی پہلی شرح ہے، مصنف رحمۃ اللہ کا انتقال ۱۱۷ھ میں ہوا۔

۷۔ خلاصۃ النہایۃ فی فوائد الہدایہ: یہ قاضی علاء الدین محمود بن عبد اللہ بن صاعد الحارثی، المرقدی کی تالیف ہے، مصنف مرحوم کا انتقال ۶۰۶ھ میں ہوا، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ علامہ محمود بن احمد قنوی کی تصنیف ہے، اور ان کا انتقال ۷۷۷ھ میں ہوا۔

۸۔ نہایۃ الکفایۃ فی ذرایۃ الہدایہ: یہ شرح تاج الشریعہ عمر بن صدر الشریعہ عبید اللہ مجبوی کی ہے۔

۹۔ غایۃ البیان و نادرۃ الافران: ہدایہ کی یہ شرح شیخ قوام الدین امیر کاتب بن امیر عمر الاقنانی کی تالیف ہے، طلبہ کے اصرار کے بعد علامہ اقنانی رحمۃ اللہ علیہ نے قاہرہ میں ۱۰، ربیع الثانی ۱۲۱ھ کو شرح لکھنا شروع کیا، پھر عراق گئے، وہاں بھی شرح لکھنے میں مصروف ہوئے، پھر وہاں سے دمشق گئے اور وہیں ذوالقعدہ ۱۲۱ھ میں اس شرح کو اختتام تک پہنچایا۔

۱۰۔ غایۃ السروجی: یہ شرح ابوالعباس احمد بن ابراہیم سروجی کی تصنیف ہے، یہ شرح ناتمام ہے اور کتاب الایمان تک ہے، مصنف مرحوم ۱۱۰ھ کو اس دار فانی سے رخصت ہو گئے۔

۱۱۔ الکفایۃ علی الہدایہ: یہ علامہ جلال الدین بن شمس الدین النوارزی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، ان کا انتقال ۶۹۰ھ میں ہوا ہے۔

۱۲۔ التوشیح: یہ شرح شیخ سراج الدین عمر بن اسحاق غزنوی ہندی کی تالیف ہے، ان کا انتقال ۷۷۳ھ میں ہوا ہے۔

۱۳۔ ارشاد الروایہ فی شرح الہدایہ: یہ شرح شیخ مصحح الدین بن زکریا قرمانی کی ہے ان کا سن وفات ۸۰۹ھ ہے۔

۱۴۔ شرح خلاطی: یہ شرح علامہ علاء الدین علی بن محمد بن حسن خلاطی کی تصنیف ہے، ان کا سن وفات ۸۵۸ھ ہے۔

۱۵۔ نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الہدایہ: یہ علامہ جمال الدین یوسف زطی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، اس میں انہوں نے ہدایہ میں مذکور احادیث کی تخریج کی ہے، مصنف مرحوم کا انتقال ۶۲۷ھ میں ہوا ہے۔

۱۶۔ حاشیہ قاری الہدایہ: ہدایہ پر یہ حاشیہ شیخ سراج الدین عمر بن علی کتابی کا ہے، ان کا سن وفات ۸۳۹ھ ہے۔

۱۷۔ حاشیہ مولانا عبدالحنی لکھنوی: پاک و ہند میں مطبوعہ ہدایہ پر جو حاشیہ ہے وہ مولانا عبدالحنی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، ان کی پیدائش ۱۲۶۴ھ میں ہوئی اور وفات ۱۳۰۴ھ میں ہوئی۔

صاحب عین الہدایہ

عین الہدایہ کے بارے میں لکھنے سے قبل صاحب عین الہدایہ کے بارے میں کچھ لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

صاحب عین الہدایہ کا نام سید امیر علی والد صاحب کا نام معظم علی ہے۔ پورا نام و نسب یوں ہے علامہ امیر علی بن معظم علی الحسینی، طبع آبادی، لکھنوی ۱۲۷۴ھ میں پیدا ہوئے۔

پندرہ سال سے قبل کی عمر میں فارسی، ریاضی، حساب، اقلیدس علم مثلث اور علم مساحت کی تعلیم حاصل کی۔ پندرہ سال کی عمر کے بعد عربی علوم پڑھنے میں مشغول ہو گئے۔ ابتدائی کتابوں میں مولانا سید عبداللہ تروی اور مولانا حیدر علی مہاجر کے ہاں پڑھیں پھر علم اصول، علم کلام اور علم منطق قاضی بشیر الدین عثمانی قنوجی سے پڑھیں پھر دہلی چلے گئے اور وہاں انہوں نے شیخ محدث نذیر حسین دہلوی کے پاس صحاح ستہ پڑھی۔ وہاں دہلی ہی میں حکیم عبدالجید بن محمود دہلوی سے علم طب بھی حاصل کیا۔ پھر دہلی سے لکھنؤ چلے گئے وہاں شادی کر کے وہیں قیام پذیر ہوئے اور مطبع نو لکھنؤ کی طبع کردہ کتابوں کی تصحیح اور حاشیہ لکھنے میں مشغول ہو گئے۔ پھر وہاں سے مدرسہ عالیہ کلکتہ چلے گئے اور وہیں ایک یا دو سال تک تدریس کی، پھر وہاں سے درالعلوم لکھنؤ گئے یہاں لکھنؤ میں مدرسہ کے منتظم اور صدر مدرس کی حیثیت سے تین سال تک تدریس کی۔

تصنیفات:

علامہ امیر علی مرحوم نے مختلف کتابیں لکھی ہیں ان میں چند کا نام مندرجہ ذیل ہے۔

- ۱۔ مواہب الرحمن فی تفسیر القرآن (اردو) ۲۔ عین الہدایہ شرح ہدایہ (اردو) ۳۔ ترجمہ فتاویٰ عالمگیری (اردو)
- ۴۔ شرح صحیح البخاری ۵۔ حاشیہ تقریب الجہدیب ۶۔ حاشیہ توضیح وکونج ۷۔ التصقیب تملکۃ القریب ۸۔ المستدرک فی الزجال

وفات:

علامہ امیر علی مرحوم کا انتقال بمابہ رجب المرجب ۱۳۳۷ھ لکھنؤ میں ہوا رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعہ

(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نزہۃ الخواطر، بیچہ المسامح والنواظر)

(ج: ۸/۸۶۲۸-طیب اکڑمی ملتان)

ایک نظر عین الہدایہ پر:

ہدایہ کی اردو شروحات میں عین الہدایہ ایک معتبر شرح و ترجمہ ہے صاحب عین الہدایہ علامہ امیر علی مرحوم نے شرح میں مندرجہ ذیل امور کا خاص خیال رکھا ہے:-

- (۱) عبارت ذکر کر کے اس کا ترجمہ کیا ہے اور پھر مطلب بیان کیا ہے۔
- (۲) فقہاء کے بیان کردہ قیود کی وضاحت و تشریح کی ہے۔
- (۳) فقہ کو تین اجزاء پر تقسیم کیا ہے۔ ۱۔ فقہ اکبر ۲۔ فقہ اوسط ۳۔ فقہ اصغر
- فقہ اکبر سے مراد اعتقادات ہیں، فقہ اوسط سے مراد باطنی اعمال و تہذیب اخلاق یعنی تصوف ہے، فقہ اصغر سے مراد ظاہری اعمال ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں چونکہ یہ باتیں فقہ میں داخل تھیں اس لئے مصنف علام نے بھی اپنی کتاب میں فقہ کے اجزائے ثلاثہ کو جمع کیا ہے، وہ اس طرح کے مقدمہ میں فقہ اکبر کا ترجمہ کیا ہے، اس کے ساتھ بطور تہذیب و ملحوظات کے عقائد فلسفی و شرح فقہ اکبر الملاحی قاری اور محدث عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب تکمیل الایمان سے بعض اہم مسائل و عقائد کو بیان کیا ہے۔

فقہ اوسط سے متعلق مباحث کو کتاب کے اندر مختلف عناوین سے ذکر کیا ہے۔

جہاں تک فقہ اصغر یعنی مسائل کا تعلق ہے تو جو متن میں قدوری اور جامع صغیر کے مسائل ہیں ان کے علاوہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کتب خمسہ میں سے بعض اہم مسائل بڑھادیئے گئے ہیں، اسی طرح حضرات متأخرین نے جدید مختلف مسائل میں فتاویٰ صادر فرمائے ان کو بیان کیا گیا ہے، پھر ان میں جو مفتی بہ قول ہے اسکی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

- (۴) جن احادیث میں فضائل بیان کئے گئے ہیں۔ ان کو ”فائدہ“ کے تحت متعلقہ بحث میں یکجا کیا ہے۔
- (۵) دلائل میں ان احادیث کو ذکر کیا ہے جن کے بارے میں ائمہ حدیث میں سے کسی نے اسے ”صحیح“ یا ”حسن“ قرار دیا ہے۔
- (۶) اگر ائمہ حدیث کا کسی حدیث کی تصحیح کے بارے میں اختلاف ہے تو محل اختلاف اور اضطراب کے متعلق کلام کیا گیا ہے۔
- (۷) مسائل میں جو قیور و شرائط ہوتی ہیں ان کی تشریح اور وضاحت کی ہے تاکہ سب فائدہ حاصل کریں۔
- (۸) مصدور و مراجع اور حوالہ کو بیان کرنے کے لئے کبھی کتاب کا نام لیا ہے، اور کبھی رمز و اشارہ پر اکتفا کیا ہے۔
- (۹) جو کتابیں نادر و نایاب ہیں ان کا حوالہ قدویء لکیریہ سے نقل کیا گیا ہے، لیکن نقل میں کما احتیاط سے کام لے کر مفتی بہ قول کو ذکر کیا ہے۔
- (۱۰) ہدایہ میں کتاب الخلیل اور کتاب الفرائض دونوں مذکور نہیں، صاحب عین الہدایہ نے ان دونوں ابواب کو کتاب کے آخر میں بطور تکملہ کے ذکر کیا ہے۔

تلک عشرۃ کاملۃ

عین الہدایہ کی تسہیل و عنوانات کا جو کام مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے کیا ہے وہ عمدہ اور بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے صاحب ہدایہ، صاحب عین الہدایہ، قارئین و ناشرین اور تسہیل کرنے والے کے لئے ذخیرہ آخرت بنادے اور اسے اپنے بامگاہ ایزدی میں شرف قبولیت سے نوازے۔ ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

مولانا سلیم اللہ خان

۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء

۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء

پیش لفظ

حضرت مولانا مفتی محمد الدین شامزئی صاحب مدظلہم

الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی اشرف الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین اما بعد ایک دور وہ تھا جب عربی زبان کی حیثیت دنیا کے بیشتر حصوں پر سرکاری زبان کی تھی جب کہ موجودہ زمانہ میں انگریزی زبان دنیا کے بیشتر خطوں میں سرکاری اور قانونی زبان بنی ہوئی ہے۔ اور اس میں مقامی و قومی زبان کو بھی پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے۔ بعینہ یہ معاملہ اسلامی تاریخ کے اوائل میں عربی زبان کے ساتھ رہا ہے۔ عربوں کی طرح جمیوں نے بھی عربی زبان میں خوب دلچسپی اور لگن کا مظاہرہ کیا اور عربی زبان میں وہ عظیم و عظیم تصنیفات تصنیف فرمائیں جو عرب و عجم سب یکساں مقبول و مقبول اول کتابوں میں شامل ہیں۔ انہی دنیا کی ایسی ہی نامور ہستیوں میں ایک بزرگ شیخ الاسلام ابوالحسن علی بن ابی بکر مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی ۵۹۳ھ) ہیں۔ جنہوں نے ”الہدایہ“ کی صورت میں اسلامی قانون اور دفعات کو عربی زبان میں تصنیف فرمایا جو حضرت مصنف رحمۃ اللہ کے اخلاص کی بدولت فقہ حنفی کی بنیاد کی وراہم کتابوں میں سرفہرست ہے۔

زمانہ کے انحطاط کے ساتھ ساتھ عربی زبان سے جمیوں کا رشتہ کمزور ہوتا گیا اور اسلامی دفعات جو کہ عموماً بزبان عربی موجود تھے، سے نا آشنائی اور بیگانگی میں اضافہ ہونے لگا یہیں تک کہ ہر خطہ میں اسلامی احکام پر مشتمل ذخیروں سے استفادہ کے لئے مقامی زبانوں کے سہارے کی ضرورت پیش آنے لگی۔ بالخصوص متحدہ ہندوستان میں یہ ضرورت مستقل رجحان کی صورت اختیار کر گئی اور عربی زبان میں لکھی گئی کتب کو فارسی یا کم از کم اردو میں منتقل کیا جانے لگا۔ علامہ مرغینانی کی ”بدایہ“ کا ترجمہ بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہے، ہندوستان کے ایک مشہور بزرگ سید امیر علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے ”معین الہدایہ“ کے نام سے ”الہدایہ“ کے ترجمہ و تشریح کی خدمت انجام دی جو نہ صرف یہ کہ سہولت پسند طبقوں پر حسن و عظیم ہے بلکہ ہدایت کی مغلقات تک رسائی میں مدد و معاون بھی ہے (محرماء ہم اللہ عا و عن المسلمین حیراً)

حضرت موصوف کا یہ ترجمہ کافی پرانا ہے قبل ازیں پاک و ہند میں متعدد بار طبع بھی ہو چکا ہے۔ لیکن اس کی افادیت و اہمیت کی شایان شان طباعت کا اتفاق نہیں ہوا تھا جس کی وجہ سے استفادہ کافی مشکل یا پھر دشوار پسند طلب تھا بلکہ محض دفعہ تو طباعت میں بے اعتنائی کے باعث ان تراجم و تشریحات سے استفادہ تنہا مشکل ثابت ہوتا تھا جتنا کہ ”بدایہ“ کے معقولات تک رسائی اس لئے ترجمہ و تشریح کی طرح ان علمی خزینوں کو زبور طبع سے آراستہ کرنے کی ضرورت بھی تھی، اس ضرورت کو تسہیل و ترتیب اور تیویب و عناوین کی حسن و خوبی کے ساتھ پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہمارے قدیم مشہور و معروف مطبع ”دار لاشاعت کو یہ توفیق بخشی اور انہوں نے یہ خدمت انجام دی، اللہ تعالیٰ ادارے کے منتظمین کی سعی جمید کو قبولیت سے نوازیں اور اس دینی خدمت کو ذریعہ نجات بنائیں اور عوام و خواص کے حق میں مفید تر بنائیں آمین محرمۃ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والسلام وعلی آلہ وصحبہ اجمعین

مولانا مفتی نظام الدین شامزئی

جامعۃ العلوم الاسلامیہ

علامہ نورانی ٹاؤن کراچی ۵

تقریظ

حامدا و مصليا و مسلما

بندہ کو گذشتہ کئی سہو سے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ پڑھانے کی اللہ تعالیٰ نے توفیق بخشی۔ الحمد للہ علی ذالک، اس دوران متعدد عربی اردو شروحات مطالعہ کرنے کی توفیق ہوئی، خاص طور پر مین الہدایہ، جسکے ایک معتد بہ حصہ کو حرف بحرف بغور مطالعہ کرنے کا موقع ملا، یہ شرح دوسری شروحات کے مقابلہ میں کئی اضافی خصوصیات کی حامل ہے۔ اس میں ہدایہ کی عبارت کو اس طرح حل کیا گیا کہ کہیں بھی تشکیکی باقی نہیں رہتی مسائل کی آیات قرآنی اور احادیث نبوی ﷺ کے ساتھ مدلل کئے گئے اور احادیث کی متن و سند پر سیر حاصل بحث کر کے کھرے کھولنے کی اس طرح نشاندہی کی گئی کہ مطالعہ کرنے والوں کے لئے کوئی الجھن باقی نہیں۔ غرضیکہ یہ ہدایہ کی شرح ہونے کے ساتھ اردو زبان میں فقہ اسلامی کا ایک بہترین اننگیکلو پیڈیا بھی ہے، جس سے علماء اور طلبہ کے علاوہ کالج یونیورسٹی کے طلبہ بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔

یہ شرح پہلے قدیم اردو میں تھی، دور جدید میں اس سے استفادہ قدرے دشوار تھا، اس بات کو دیکھتے ہوئے حضرت مولانا انوار الحق قاسمی صاحب دامت برکاتہم نے محنت شاقہ برداشت کر کے جدید اردو میں تبدیل کیا۔ جس سے کتاب کی افادیت کئی گنا بڑھ گئی، اور مطالعہ کرنے والوں کے لئے آسانی پیدا ہو گئی اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کو اس کا بہترین بدلہ عطا فرمائے۔ اب اسکو جناب خلیل اشرف عثمانی صاحب دارالاشاعت کراچی نہایت ہی عمدگی کے ساتھ شائع فرما رہے ہیں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے ان کی محنت کو بھی قبول فرمائے اور اس کتاب کو امت کے لئے نافع بنائے۔ آمین

بندہ احسان اللہ شائق عفا اللہ عنہ

استاذ و مفتی جامعہ حمادیہ شاہ فیصل کابونی کراچی

۲۹ شوال ۱۴۲۲ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریظ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى اقا بعد

علم فقہ کی معروف اور معتمد کتاب ”الہدایۃ“ کی ”اردو شرح عین الہدایۃ“ جو کہ قدیم اردو زبان اور محاورے کے اعتبار سے تحریر ہے اور آج کل جدید اردو زبان کے استعمال کی وجہ سے عام طلباء اور دیگر اہل علم طبقہ کا حق اس سے مستفید ہونے سے قاصر تھے اس پر حضرت مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے اپنے سالہا سال کے علمی تجربہ اور فنی مہارت سے کام لیتے ہوئے نئے انداز سے تسہیل و تبویب کا جو کام کیا ہے اس میں سے کتاب النکاح سے متعلق ایک کاپی دارالاشاعت کی جانب سے محترم خلیل اشرف صاحب نے بندہ کو بھی بھیجی ہے اس کے پییدہ پییدہ مقامات سے دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ واقعی موصوف نے جانفشانی سے کام لیا ہے رب کریم مزید ترقیت سے نوازے۔

ابتداءً مذکورہ ترتیب کے بجائے اگر پہلے ہدایۃ کا متن پھر اس کا کھل ترجمہ لکھنے کے بعد تشریح کا عنوان لگا کر امگ سے مذکور مسئلہ کی وضاحت درج کردی جاتی اور پھر طویل المیعاد تدریسی تجربہ کے تحت طلباء و علماء کے فوائد کو مد نظر رکھتے ہوئے بعض مشکل مقامات کی سہل انداز میں وضاحت بھی کردی جاتی تو زیادہ بہتر ہوتا۔

فقط

بندہ عبداللہ شوکت

دارالافتاء جامعہ بنوریہ کراچی ۱۶

کیم ڈی القعدہ ۱۴۲۲ھ

بمطابق ۱۶، جنوری ۲۰۰۲ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله حمداً يوافي ويكفي مريدہ، والصلوة والسلام علی سید رسلہ و انبیائہ و علی آلہ وأصحابہ و اتباعہ الی یوم الدین، و علی جمیع الأبیاء والمرسلین أجمعین، أم بعداً

تعارف کتاب

یہ کتاب بہترین کتاب ”ہدایہ“ کا ترجمہ ہے جو کہ ”ہدایہ“ کی شرح ہے، اپنی تنقیح اور توضیح کی وجہ سے سمجھ کی معراج ہے، اور تحقیق کامل ہونے کے ساتھ ہی مختصر ہونے کی بناء پر معجز اور تمام ضروری مسائل کو پورا کرنے کے لئے کافی ہے، علاوہ بریں مسئلہ اصول کی ذخیرہ ہونے کی بناء پر کنزد قاق، باریک مسئلہ کا خزانہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ فتویٰ کا خلاصہ ہونے کی وجہ سے تمیز حق، حقیقتوں کو خوب ظاہر کرنے والی ہے بہترین، عمدہ، الہامی معانی اور صحیح واقعات میں منفع کے موتیوں کے سمندروں کو جمع کرنے والی ہے لفظ کے اعتبار سے مختصر اور کافی ہے مگر معنی کے اعتبار سے بہت وسیع اور دافع ہے، فلنہ الحمد والمنة، اللہ کی تعریف اور اسی کا احسان ہے۔ اسی سے ابتداء اور انتہاء سب میں ہدایت کی امید ہے۔

وصل: فقہ حنفی کی افضلیت

اللہ تعالیٰ جل شانہ نے افضل المجتہدین امام الامام ابو حنیفہؒ کے مسائل اجتہاد یہ کو قبولیت عامہ کا ایسا عالی مرتبہ عنایت فرمایا ہے کہ ساری دنیا میں جہاں تک ملت اسلام پھیلی ہے اس میں آدھے سے زائد مومنون کو اسی فقہ پر عامل اور عبادت گزار بنایا اور بہت سے بڑے بڑے، ویسے کر، ام اور صاحب آیات و کرامات اسی پر ظاہر فرمائے۔ یہ بات اس دعویٰ کی بدیہی دلیل ہے کہ امام اعظمؒ کا اجتہاد برحق، برہان واضح اور اعتقاد پختہ ہے۔ اور جزوی فقہی مسائل کے قوی دلائل انشاء اللہ اپنے مواقع میں ذکر کئے جائیں گے۔

وصل: فقہ کے اجزاء

فقہ کے تین اجزاء ہیں نمبر ۱۔ فقہ اکبر، یعنی اعتقادات صحیحہ، کیونکہ جب تک اعتقادات ہی درست نہ ہوں گے سارے عمال رائیگاں ہوں گے۔

نمبر ۲۔ فقہ اوسط، یعنی نیت قلبی کا خلاص ہونا کہ جیسی نیت ہوگی ویسا ہی پھل ہوگا۔

نمبر ۳۔ فقہ اصغر، یعنی ظاہری اعضا کے عمل مثل رکوع و سجود وغیرہ کے جب تک ان کا علم نہ ہو وہ درست ہی نہیں ہو سکتے۔ ان میں سے فقہ دوم یعنی باطنی اعمال و تہذیب اخلاق جن کو تصوف کہنے لگے ہیں کہ متعلق تنقیح و توضیح میں تصریح ہے کہ یہ فقہ دوم (تصوف) امام اعظم کے زمانہ میں نفس فقہ میں داخل تھا اور اس سے علیحدہ نہ تھا۔ اسی لئے مترجم (صاحب میں ابھدایہ) نے فقہ کے تینوں اجزاء کو اپنے ترجمہ میں اس طرح جمع کر دیا ہے کہ مقدمہ کتاب میں ”فقہ اکبر“ کے ترجمہ کے علاوہ عقائد نسفی اور شرح ملا علی قاری کے مفید معلومات و ضروری مسائل کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔ اس کے بعد ترجمہ میں فقہ دوم

کی ضروری باتیں سیدہ نشان کے ساتھ شامل کر دی ہیں۔ پھر مسائل کتاب یعنی متن ہدایہ قواعد و اصول مذہب اور خبر اروایات کے وہ صحیح مسائل ہیں جو امام عظیم سے مروی ہیں۔ اور امام محمد کی چھ مشہور کتابوں جامع صغیر و غیرہ کے بھی پھر چند مسائل ان کے حوالوں کے ساتھ فائدہ میں بڑھائے ہیں کہ یہ بھی اصول میں داخل ہیں۔ ان کے علاوہ امام عظیم و صاحبین کے زمانہ کے بعد نئے واقعات پیش آنے پر مشائخ نے ان سے متعلق جو فتویٰ دیے یا اصول سے جن کا استنباط کیا چونکہ وہ بھی بہت ضروری ہیں اس لئے وہ مسائل بھی ذیلی فائدوں میں بڑھائے تاکہ بوقت ضرورت کتاب سے باہر مسائل تلاش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ بعد مختلف اقوال کو چھوڑ کر صرف مفتی بہ قول ہی کو لکھ تاکہ ہر مسئلہ میں مفتی بہ قول معلوم ہو جائے۔

وصل: فضیلت علم و عمل

علم ایک بڑی نعمت ہے کیونکہ عظمت و جدت الہی کو عباد ہی پہنچا سکتے ہیں، اور جس نے اللہ کو پہنچا تا اس کا درجہ بہت ہی اعلیٰ ہے، چنانچہ رشاد خداوندی ہے: **يُشْهِدُ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ** نیز اس علم کے حاصل کرنے والوں کی فضیلت میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی طب علم کے لئے راہ میں نکلا اللہ تعالیٰ اسے جنت کی کسی راہ پر چلاتے ہیں، اور ایسے طالب علموں کی خوشنوی کے لئے فرشتے اپنے بازو بچھتے ہیں، ورنہ علم کے لئے زمین و آسمان کی تمام چیزیں یہاں تک کہ پانی میں مچھلیں بھی دے دی گئیں، ورنہ علم کی فضیلت شخص ماہر پر کسی ہے جیسے رات کی فضیلت بقیہ ستاروں پر ہے، ورنہ انبیاء کے وارث تو عباد ہی ہیں، انبیاء کرام نے پٹی میراث میں، ورنہ دینار نہیں بلکہ علم چھوڑا ہے، اس لئے جس نے علم حاصل کر لیا اس نے بھرپور حصہ میراث پایا جیسا کہ امام حمد، ترمذی، بوداؤ، ابن ماجہ اور درمی سے مروی ہے، ورنہ ابن الاسف نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے علم طلب کیا ورنہ اسے پایا تو اس کے لئے دو گنا ثواب ہے، ورنہ اگر نہ پایا تو اس کے لئے ایک ثواب ہے، ورنہ مداری، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رات کے وقت تھوڑی دیر کے لئے بھی علم بڑھانا پڑھانا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہے، ورنہ اندری وغیرہ، یہ حدیث میں فرمایا ہے کہ ایک فقیہ بھی شیطان کے مقابلہ میں خرماء و عیالوں سے بہت بھاری ہے۔

یہ روایت ترمذی، ابن ماجہ کی ہے، یہ اس فقیہ کا مرتبہ ہے جو نفس و شیطان کی دھوکہ بازیوں سے واقف اور معارف ہیہ میں کامل ہو، ان فضائل کے علاوہ بھی غلم و فقہ کے فضائل کے سلسلہ میں آیت کریمہ اور حدیث صحیحہ بہت زیادہ ہیں، یہ روایتیں صرف نمونہ ذکر کی گئی ہیں۔

وصل جو شخص اللہ تعالیٰ جل شانہ کی وجہ نیت اور سرور انبیاء سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی دل سے یقین کرے گا اور ان پر ایمان لائے گا وہ فقہ کے متیون اجزاء، اعلیٰ، اوسطہ اور صغریٰ کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچ جائے گا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الفقہ الاکبر للامام الاعظم رحمہ اللہ تعالیٰ

اصل التوحید وما یصح الاعتقاد علیہ، یحب، ان یقول آمیت باللہ، وملائکتہ، وکتبہ، ورسلہ، والبعث والیوم الآخر، والبعث بعد الموت، والقدر حیرہ وشرہ من اللہ تعالیٰ، والحساب، والمیراث، والحدۃ، والبار وذلک کتبہ حق، واللہ تعالیٰ واحد، لا من طریق العدد، ولکن من طریق نہ لا تشریک لہ لم یلد، ولم یکن لہ کھوا احد

ترجمہ اصل توحید، وروہ باتیں جن کا اعتقاد رکھنا صحیح ہے، ہم ہمام قدوۃ الزمان، امام عظیم، ام ابو حنیفہ کی ایسی کتاب الفقہ الکبر کا ترجمہ جو متفق علیہ اعتقادی مسائل کی جامع ہے، ہم عظیم نے فرمایا ہے کہ اس طرح کہنا واجب ہے کہ ایمان لایا اللہ تعالیٰ پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے قوم رسووں پر اور قیامت کے دن پر اور موت کے بعد اٹھائے جانے پر اور نہ تعالیٰ کی طرف سے بعد کی وراثت پر، و اس بات پر کہ قیامت کے دن حساب کا ہونا، و ترازوں میں مٹا کا تول جانا، و جنت و دوزخ کا ہونا سب برحق ہیں۔

اللہ تعالیٰ یک ہے مگر تثنیٰ کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس اعتبار سے ایک ہے کہ اس کا کوئی شریک نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ہی ہے نیاز ہے، نہ اس نے کسی کو جاننا وہ کسی سے پیدا ہوا، ورنہ کوئی اس کا مماثل یا لکھو ہے۔

توضیح: جن باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے

یحب، ان یقول آمیت باللہ، وملائکتہ، وکتبہ، ورسلہ الح

اس طرح کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دن تصدیق کا زبان سے قرر کرنا شرط کے طور پر واجب ہے تاکہ اسے جان کر اس کے ساتھ کافروں جیسا برتاؤ نہ ہو، ہم ابو حنیفہ سے یہی روایت ہے و شیخ ماتریدی اور شیخ اشعری کے نزدیک یہی صحیح ہے، اور آیت اسی پر شبہ بھی ہیں کہ ایمان کی جگہ دس ہے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿اولئک کتب فی قلوبہم الایمان﴾ اور ﴿ولما بدحل الایمان فی قلوبہم﴾ و زبان کے قرار اس کو مؤمن کہنے کے لئے ہے، محققین فقہاء کا یہی مذہب ہے، پھر زبان سے گوئی کا لفظ کہنا ضروری نہیں بلکہ یہ کہنا کافی ہے کہ آمیت باللہ وہ موجود برحق ذات میں کید اور صفات میں نرالا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿امسا باللہ وما اول عیسا وما اول﴾ الایۃ اور ﴿امس الرسول بما اول علیہ﴾ الایۃ

و ملائکتہ فرشتے کون اور کیسے ہیں فرشتے موجود اور اللہ تعالیٰ کے معصوم بند ہیں جو گناہ و نافرمانی نہیں کر سکتے اور نہ، مادہ بھی نہیں ہو سکتے، فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لعل عباد مکرمون لا یسبقوہ بالقول﴾ الایۃ، اور ﴿لا یعصون اللہ ما امرہم ویفعلون ما یومرون﴾ الایۃ

و کتبہ اللہ کی نازل کردہ کتابیں توریت، انجیل، زبور، و قرآن کریم، ان کے علاوہ اور بھی کتابیں ہیں جن کی کوئی تعدد متعین نہیں ہے، ق۔

و رسلہ اللہ کے رسول آدم علیہ السلام سے حضرت محمد ﷺ تک اللہ تعالیٰ کے سرے پیغمبر برحق ہیں خواہ ان پر کتاب

یا صحیفہ ناز ہوا ہویان پر صرف وہ بھیجی گئی ہو، اسی طرح ہمیں ان کے نام معلوم ہوئے ہوں یا معلوم نہ ہوئے ہوں۔
والیوم الآخر قیامت کا دن کہ وہ دن ضرور آنے والا ہے۔

والبعث بعد الموت مرنے کے بعد دوبارہ زندگی مرتبہ قبر میں منکر و نکیر کے سول و جواب کے لئے دوسری مرتبہ قیامت کبریٰ میں جبکہ ہر چند رکاع شہر ہو گا خواہ روئے چھوٹے جانے کے بعد مردہ پیدا ہوا ہویا گر گیا ہو یہی قول صحیح ہے (مقل) جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿فَلْیَحْیِیْہَا اللّٰہُ اُنْشَاہَا اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ الایۃ

والقدر حیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ کہ بھائی برائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدر ہے، کسی کی تدبیر سے نہیں بدلتی ہے، لیکن کسی معاملہ میں پہلے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تقدیر کیا ہے، پھر جو وقوع میں آگیا اسی کا مقدر ہونا معلوم ہو گیا، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿فَلْیَقُلْ کُلٌّ مِّنْ عِندِ اللّٰہِ﴾ الایۃ
والحساب والمیزان والحیۃ والارواح کُلہ اسی طرح صراط حوض کوثر و رقیات کے دوسرے حوس و رواقعت سب برحق ہیں۔

توضیح: صفات باری تعالیٰ

واللہ تعالیٰ واحد لا من طریق العدد یعنی خدا کی وحدانیت یہ نہیں ہے کہ وہ ایک دو تین کی گنتی میں سے ایک ہے کیونکہ گنتی بھی تو خود کسی کی پیدا کی ہوئی ہے اس لئے لا الہ الا اللہ کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے سوا کسی اور میں وہیت نہیں ہے، اسی لئے سورہ توحید کی تلاوت کی ہے ﴿اللہ احد﴾ یعنی ذات و صفات میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے ﴿الصمد﴾ وہ کسی کا محتاج نہیں ہے بلکہ سب اس کے محتاج ہیں ﴿لم یرد﴾ اس لئے جس کسی نے کہا کہ اللہ کے بیٹا (حضرت عیسیٰ دریا عزیز بیٹھا سوا) ہے اس نے اللہ کو پہچانا ہی نہیں اس لئے وہ کفر ہے ﴿کھوا احد﴾ نہ کوئی اس کے مثل ہے نہ ہم جنس نہ مشابہ نہ مانند اس لئے اس کی بیوی بچہ کا ہونا محال ہے۔

لا یشہ شیئا من الاشیاء من حلقہ، ولا یشہہ شی من حلقہ، لم یزل ولا یرال بأسمائہ وصفائہ الداتیۃ والفعلیۃ، اما الداتیۃ فالحیۃ والقدرة والعلم والکلام والسمع والصر والارادۃ، واما الفعلیۃ فالتحقیق والتوریق والانشاء والابداء والصنع وعبیر ذلك من صفات الفعل، لم یزل ولا یرال بصفائہ، لم یحدث له اسم ولا صفة، لم یرل عالما بعلمہ، والعلم صفة فی الارل، وقادرا بقدرتہ، والقدرة صفة فی الارل، ومککما بکلامہ، والکلام صفة فی الارل

ترجمہ دو ذات پاک عزوجل اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے مشابہ نہیں، اور اس کی مخلوق میں سے کوئی چیز اس کے بھی مشابہ نہیں ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اپنے ناموں اور اپنی سب صفتوں کے ساتھ، خواہ وہ صفات ذاتی ہوں یا فعلی، صفات ذاتیہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) کلام (۵) سننا (۶) دیکھنا (۷) راہ، اور صفات فعلیہ یہ ہیں (۱) پیدا کرنا (۲) روزی دینا (۳) وجود میں لانا (۴) ہے مثل چیزوں کو ظاہر کرنا (۵) در صنعت کرنا، ورنہ کے سوائے جو صفات فعلی میں سے ہیں، وہ اپنے ناموں میں سے ہیں، وہ اپنے ناموں اور صفتوں کے ساتھ ہمیشہ سے ہے، کوئی نام یا صفت اس کے لئے حادث (نئی) نہیں ہوئی ہے، وہ ہمیشہ سے اپنے علم کے ساتھ علم ہے، اور علم اس کی صفت زلی ہے، اور وہ ہمیشہ سے اپنی قدرت کے ساتھ قادر ہے، اور قدرت اس کی صفت زلی ہے، اور ہمیشہ سے اپنے کلام کے ساتھ مکلم ہے، اور کلام اس کی صفت زلی ہے۔

توضیح لا یشہ شیئا یعنی اس قدر پاک کے، سوا جو کچھ بھی ہے وہ قطعاً اسی کی مخلوق ہے اور وہ اپنی مخلوق میں سے کسی کے

ساتھ مشابہ نہیں ہے، ولایشبہہ شئی یعنی کوئی چیز اس کی مثل نہیں ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: "لیس کمثلہ شئی" وهو السميع البصير اس سے معلوم ہو کہ سننے والا اور دیکھنے والا جس طرح اللہ کی صفت ہے اس میں کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہیں۔ لہذا جس نے اللہ کی صفت کو کسی مخلوق کی صفت کے مشابہ کیا تو وہ کافر ہو۔ لم یزل ولا یزال یعنی وہ بغیر کسی تغیر و تبدل کے ہمیشہ ایک شان پر ہے۔

صفاته الذاتية والفعلیۃ: یعنی اس کی ساری صفات، کمائی، قدیم، لازمی، صفت کا ظہور دو طریقہ سے ہے ایک صفت ذاتیہ دوسری صفت فعلیہ۔

صفات ذاتیہ: ہمارے نزدیک "صفات ذاتی" سے مراد ہر وہ صفت ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہ ہو جیسے "علم" اس طرح اللہ تعالیٰ اپنی صفت ذاتی کے ساتھ علیم ہے کیونکہ اس کی ضد جہل ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے۔

صفات فعلیہ: ہر وہ صفت ہے جس کی ضد بھی ہو سکتے جیسے رحمت و غضب کی صفتیں الحیوۃ صفت حیات جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ﴾، الکلام جیسا کہ قوس باری تعالیٰ میں ہے ﴿کَلِمَ اللّٰہِ مَوْسٰی تَکْلِیْمًا﴾ والسمع والبصر جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿وہو السميع البصیر﴾۔

والارادة اور صفت ارادہ جیسا کہ کلام اللہ میں ہے ﴿یرید اللہ بکم الیسر﴾، واضح ہو کہ صفات ذاتیہ میں سے حدیث ذات اور حدیث صفات اور صمدیت اور عظمت و کبریا بھی ہیں (متن) اور صفات فعلیہ میں سے یہ ہیں التخلیق جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اللہ خالق کل شئی﴾، التزیق جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿یروق من یشاء﴾ الانشاء جیسا کہ فرمان خداوندی ہے ﴿ہو الذی أنشأ جنات﴾، الابداء جیسا کہ کلام اللہ میں ہے ﴿ہو یدئ و یعدئ﴾، الصنع جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿صنع اللہ الذی اتقن کل شئی﴾ وغیرہ ذلک من صفات الفعل، مثلاً رحمت، غضب، رضاء و محبت وغیرہ سب ہی صفات فعل میں سے ہیں۔

لم یزل عالما قادرا متکلیما الخ یہ ساری صفتیں خدائے تعالیٰ کی صفت لم یزل ولا یزال باسمائہ و صفاتہ لم یرید یحدث لہ اسم ولا صفة کی توضیح کے لئے ہیں۔

وخالقاً بتخلیقه، والتخلیق صفة فی الارل، وفاعلا بفعله والفعل صفة فی الأزل، والفاعل هو اللہ تعالیٰ والفعل صفة فی الارل والمفعول مخلوق و فعل اللہ تعالیٰ غیر مخلوق، و صفاتہ فی الازل غیر محدثہ ولا مخلوقہ، فمن قال انها مخلوقہ او محدثہ او وقف او شک فیہما فهو کافر باللہ تعالیٰ، والقرآن کلام اللہ تعالیٰ فی المصحف مکتوب، وفی القلوب محفوظ، وعلی اللسن مقروء، و علی النبی علیہ الصلوۃ والسلام منزل، و تلفظنا بالقرآن مخلوق، و کتابتنا و قراءتنا لہ مخلوقہ، والقرآن غیر مخلوق، و ما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن عن موسیٰ وغیرہ من الانبیاء علیہم السلام و عن فرعون و ابلیس فان ذلک کلام اللہ تعالیٰ اخباراً عنہم، کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق، و کلام موسیٰ وغیرہ من المخلوقین مخلوق، والقرآن کلام اللہ تعالیٰ کلاماً۔

ترجمہ۔ اور اپنی تخلیق کے ساتھ ہمیشہ سے خالق ہے، اور پیدا کرنا اس کی صفت ازلی ہے، اور ہمیشہ سے اپنے فعل کے ساتھ فاعل ہے، اور کرنا اس کی صفت ازلی ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی فاعل ہے، اور فعل اسی کی صفت ازلی ہے، اور فعل سے جو مفعول ہو اور وہ البتہ مخلوق ہے، اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل مخلوق نہیں ہے، اور صفات الہی ازل میں نہ پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں، اس لئے جو کوئی یہ کہے کہ یہ صفات الہی مخلوق ہیں یا نہی پیدا ہو گئی ہیں، یا ان کے بارے میں توقف کرے یا ان میں شک و شبہ کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کا منکر ہے، اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، معنوں میں کھا گیا ہے، اور لوگوں کے دلوں میں محفوظ رکھا گیا ہے، اور

زبانوں پر چھائی گئیں، وہ محمد ﷺ پر تار پڑی، اہل قرآن کے ساتھ ہمارے مخلوق ہے، اور ہمارے اس کو لکھنا و حدود کرنا بھی مخلوق نے کیا۔ قرآن پاک مخلوق نہیں ہے، اور جو چیز اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰ و نوح علیہ السلام کو دی، انھوں نے اس کو دیکھا اور دیکھ کر کہا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اس میں وہوں سے متعلق خبریں بتائی گئی ہیں، اور انہوں نے ان کا کلام مخلوق نہیں ہے لیکن اس میں اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور قرآن میں اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کسی مخلوق کا نہیں ہے۔

توضیح: اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق اور صفت فعل

حاشا من حلفہ و قد علا بقعدہ الحق، اس سے ہی خدا میں صفت تخلیق اور صفت فعل موجود ہے اور مخلوق یا منعموں سے پیدا ہونے سے اس کی کوئی صفت حادث نہیں ہوتی ہے۔

عبر محدثہ و لامخلوقہ، یعنی صفات باری تعالیٰ نے خود پیدا ہو گئی ہیں، وہ اس نے پیدا کی ہیں بلکہ صفات کی شان اس کی ذات پاک کے ساتھ ہے۔

وقف توقف کے معنی یہ ہوں گے کہ سننے کے ساتھ ہی فی انوار کلمات کا یقین نہ کرے کہ یہ صفتیں یوں ہی ازل و ابد میں ہیں، بلکہ یوں کہے کہ ٹھہر کر بعد میں پہچانوں گا تو وہ اس وقت تک کافر رہے گا جب تک کہ قدیم ہونے کا یقین نہ کرے۔

قرآن پاک کیا ہے

قرآن پاک قدیم ہے اور اللہ کی صفت ازل ہے لیکن علوم کو شبہ ہوتا تھا کہ ہم لکھنے پڑھنے میں اس کے الفاظ و آواز اور حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ ان کی نظر کام نہیں کرتی ہے، اس لئے صاحب کتاب نے فرمایا کہ تلفظ و قراءت و سبب یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔

تنبیہ اللہ تعالیٰ کی شان میں صفت قدیم کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے کیونکہ صف صالحین و رائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں ہے ورنہ سب صفتیں میں سے ہے (مق) اس موقع میں یہ وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں موسیٰ علیہ السلام و فرعون جیسے، نعمت پران فرمائے ہیں حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن پاک کے قدیم ہونے کا کیا معنی ہوئے؟ کسی کے جواب میں امام اعظم نے اپنی کتاب میں فرمایا ماد کرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن الح، یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے اسم رلی سے کلام قدیم زن فرمایا کہ اللہ موسیٰ علیہ السلام نے یوں کہا و فرعون نے یہ جواب دیا کہ لا انا اللہ اس وقت موسیٰ علیہ السلام و فرعون کا جو بھی نہیں تھا، پھر ہی کے موافق ہمیں سے سرزد ہوا جب کہ وہ پیدا ہو، اور اسی کے موافق جو چھ موسیٰ علیہ السلام سے سرزد ہوا وہ ان کا کلام ہوا، اور جیسے وہ وہ مخلوق تھے، ان کا کلام بھی مخلوق ہوا۔

وسمع موسیٰ علیہ السلام کلام اللہ تعالیٰ کما قال تعالیٰ ﴿و کلم اللہ موسیٰ تکلیما﴾ و قد کن اللہ تعالیٰ متکلیما، و لم یکلم موسیٰ، و قد کان اللہ تعالیٰ حالقا فی الازل و لم یخلق الخلق، لیس کمنہ شیء و هو السميع البصیر، فاما کلم اللہ موسیٰ کلمہ بکلامہ الیٰ ہو لہ صفة فی الازل، و صفاتہ کلہا بخلاف صفات المخلوقین، یعلم لا کعلمنا و یقدر لا کقدرنا، و یری لا ک رؤینا، و یسمع لا کسمعنا، و یتکلم لا ککلامنا، فمحش یتکلم بالآلہ و لا حروف، و اللہ تعالیٰ یتکلم بلا آله و لا حروف، و الحروف محبوقہ، و کلام اللہ تعالیٰ غیر محبوق، و هو شیء لا کالاشیاء، و معنی الشیء الثابت بلا حسم و لا حور و لا عرص، و لا حد لہ و لا صد لہ و لا مد لہ و لا مثل لہ

ترجمہ اور موسیٰ علیہ السلام نے کلام الہی کو سنا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿و کلم اللہ موسیٰ تکلیما﴾ اور بیشک اللہ تعالیٰ

مشکلم تھا حالانکہ اس نے موسیٰ سے کلام نہیں کیا تھا، اور ازل ہی میں اللہ تعالیٰ خالق تھا حالانکہ اس وقت اس نے مخلوق پیدا نہیں کی تھی (اس کی شان میں قیاس و ہم عاجز ہیں جیسا کہ اس نے خود فرمایا ہے) ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ﴾ یعنی کوئی شیء اس کی مثل نہیں اور وہ سبچ و بصیر ہے، بس جب اس نے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اس سے اپنے اسی کلام سے تکلم فرمایا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازی ہے، اور اللہ کی تمام صفات مخلوق کی صفات کے برخلاف ہیں، یعنی ان صفات میں یا ہم کچھ بھی مشابہت نہیں ہے، چنانچہ وہ جانتا ہے (اور ہم بھی جانتے ہیں) مگر ہمارے جاننے سے کچھ مشابہت نہیں ہے، اور وہ قدرت اور اختیار رکھتا ہے (اور ہم بھی قدرت رکھتے ہیں) لیکن ہماری قدرت اور اختیار کی طرح نہیں، اور وہ دیکھتا ہے (اور ہم بھی دیکھتے ہیں) لیکن ہماری طرح نہیں، اور وہ سنتا ہے (اور ہم بھی سنتے ہیں) لیکن اس کے اور ہمارے سننے میں کوئی مناسبت نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کلام فرماتا ہے (اور ہم بھی کلام فرماتے ہیں) مگر ہماری کلام کی طرح نہیں، کہ ہم تو زبان، ہونٹ، وردانت وغیرہ آلات اور حروف سے کلام کرتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ بغیر کسی آلہ اور حروف کے کلام کرتا ہے، حروف تو مخلوق ہیں حالانکہ اللہ کا کلام مخلوق نہیں ہے اور وہ بھی ایک شیء ہے مگر دوسری اشیاء کی طرح نہیں ہے، اور شیء کے معنی میں اس طرح ثابت ہونے والا جس کو نہ جسم ہے نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے، اور اللہ تعالیٰ کے واسطے حد نہایت نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی ضد یعنی مخالف و مانع ہے اور نہ اس کا کوئی شریک و شبیہ ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسفر و ہم جنس ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ﴾ یعنی اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، اور وہ سبچ و بصیر ہے۔

توضیح سمع موسیٰ علیہ السلام الخ یعنی موسیٰ علیہ السلام نے ھقیقۃ کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازل ہی ہے، اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور ان کا سنا حادث ہے۔ و صفاتہ کلھا بخلاف صفات المحلوقین الخ یعنی اللہ تعالیٰ مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے، صرف لوگ اپنی زبان میں مشترک لفظ بولتے ہیں۔

ولا جوہر ولا عرض جوہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کی مدد کے بغیر بھی قائم ہو جیسے وہ چیز جس میں خوشبو ہو (مثلاً گلاب اور چنبلی کی پتیاں) اور جوہر ایسے چھوٹے سے جزو کو بھی کہا جاتا ہے جس کو کسی طرح تقسیم نہ کیا جاسکے، اور عرض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بغیر کسی دوسری چیز کے خود قائم نہ ہو سکے جیسے جس میں خوشبو یا رنگ وغیرہ (مثلاً گلاب اور چنبلی کی خوشبوئیں اور ان کی پتیوں کے رنگ) اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے، امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید (جس شخص سے پہلا معتزلی ہے) کا برے کرے کہ اسی نے لوگوں میں جوہر و عرض اور اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا ہے، واضح ہو کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اس نے بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اس کے وہم میں ہے۔

فائدہ (مشابہت کا خلاصہ) ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے ”حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عز و جل کے مشابہ ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ جل جلالہ نہ محدود ہے، نہ گنتے میں ہے، اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے، اور نہ اس کے بعض ہیں، اور نہ اس کے اجزاء ہیں، اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اس کی انتہاء ہے اور نہ اس کی مانییت اور نہ کیفیت مانند رنگ و بود و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں کرتے ہیں، اور نہ وہ کسی جگہ میں متمکن ہے، اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوتا ہے۔“

وله ید و وجہ و نفس کما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن، فما ذکرہ اللہ تعالیٰ من ذکر الوجہ والید والنفس فہولہ صفات بلاکیف، ولا یقال أن یدہ قدرتہ أو نعمتہ، لأن فیہ ابطال الصفہ، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن یدہ صفۃ بلاکیف، و غضبہ و رضاه صفۃان من صفات اللہ تعالیٰ بلاکیف ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے لئے ید، وجہ، اور نفس ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ذکر فرمایا ہے، قرآن پاک میں اللہ

تعالیٰ نے جو لفظ وجہ، پید اور نفس ذکر کیا ہے تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفاتیں ہیں ایسی جن کی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اور یوں نہ کہہ جائے کہ یہ اللہ سے اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت مراد ہے، کیونکہ اس طرح کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے، اور یہاں (یا انکار کرنا) فرقہ قدریہ و معتزلہ کا قول ہے، لیکن یہ اللہ کی صفت بلا کیف ہے، اور غضب الہی اور رضائے الہی یہ دونوں ہی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے بلا کیف ہیں۔

توضیح: پید، وجہ اور نفس کی مراد

ہما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن من ذکر الوحۃ قرآن پاک میں لفظ وجہ ان آیات مبارکہ میں مذکور ہے، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ و ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجْهَ اللَّهِ﴾ و ﴿يَقْبُ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ و ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾۔
والبد "ور لفظ "یہ" ان آیات مبارکہ میں مذکور ہے ﴿يُدْأَلُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ و ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ و ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾۔

والنفس اور لفظ "نفس" اس آیت کریمہ میں موجود ہے ﴿لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾۔
فہو لہ صفات دلا کیف، یعنی یہ بات معوم نہیں ہے کہ ان صفات کی مراد اور ان کی کیفیت کیا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ "ائمہ سلف" فقہاء اور علماء راجحین کا توں ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ سف صالحین علیہم الرحمہ کا یہی مسلک تھا اور وہ کچھ تاویل نہیں کرتے تھے، اگرچہ ان میں سے جنسوں نے تاویل کی ہے لیکن امام اعظمؒ نے ان اغاظ میں اس کا رد فرمایا ہے و لا یقال ان پیدہ الح

قدریہ، معتزلہ و روافض اہل القدر والاعتزال۔ فرقہ قدریہ وہ بدترین گروہ ہے جو خود بندہ کو نیکی و بدی کا خالق مانتے ہیں، اور انہی میں سے معتزلہ اور روافض بھی ہیں جو ہمارے نیک بزرگوں صحابہ اور تابعینؓ کے طریقہ سے پھر گئے، کیونکہ یہ اسلاف ان صفات پید اور وجہ وغیرہ کو بلا کیف مانتے ہیں، اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کا غضب اور اس کی رضائے یہ دونوں بھی اللہ تعالیٰ کی صفاتوں میں سے دو صفاتیں ہیں مگر ہم ان کی کیفیت کے سمجھنے سے معذور ہیں کہ وہ بلا کیف ہیں۔

ائمہ کی آراء

امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس قسم کی صفاتیں کسی مخلوق کی صفاتوں سے مشابہت نہیں رکھتی ہیں یہی اعتقاد برحق ہے، فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ "اوجہ اور الید" اللہ کے لئے ہمارے عقیدے میں بھی ثابت اور برحق ہے لیکن ہمارا علم اس کو نہیں پاسکتا ہے، ان کا علم ہمیں یقیناً قطعی آیتوں سے ہو، ہے ان کی کیفیت مجہول ہے جس کی وجہ سے اصل سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، فرقہ معتزلہ وغیرہ اس وجہ سے گمراہ ہو گئے کہ ان صفات کی تفصیل اور ان کی کیفیت کے سمجھنے سے عاجز ہو گئے تو اصل صفت ہی کا انکار کر دیا، اس طرح شمس الاممہ سرخسؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات متشابہات آئی ہیں ان میں بھی یہی حکم اور یہی عقادے کہ ان پر ایمان لایا جائے ورنہ پستی سے زائد ان کی کیفیتوں کے پیچھے نہ پڑا جائے، ایسی متشابہات احادیث میں سے یہ ہیں، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان اللہ خلق آدم من قبضۃ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ایک مٹی خاک سے پیدا کیا جس کو تمام قسم کی زمین سے حاصل کیا گیا، پھر وہ مختلف پانیوں سے گوندھی گئی، پھر اسے درست کیا ورنہ اس میں عتدال پیدا کیا پھر اس میں روح پھونکی جس سے وہ بے جان سے جاندار کی حالت میں آگئی۔ یعنی حس و حرکت اس میں آگئی، پوری حدیث تک، ان احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے ان قلوب بنی دم کلہا بین الاصبغین من اصابع الرحمن الخ یعنی تمام آدمیوں کے دل

ارحمن کی انگلیوں میں سے صرف دو انگلیوں کے درمیان ایک دل کے مانند ہیں، ان کو جس طرح چاہتے ہیں پھیرتا ہے، روایت مسلم کی ہے۔

ان میں سے ایک فرمان رسوں علیہ السلام یہ بھی ہے: لا ترال جہنم تقول هل من مزيد، حتی يضع الجبار رب العزة الح، جہنم برابر کہتی رہے گی کیا اور بھی ہے؟ یہاں تک کہ خدائے جبار رب اعزت اپنا ایک قدم اس میں ڈال لیگا تو اس کے شعبے یک طرف کو سمت جائیگے پھر جہنم کہے گی بس! بس اب کافی ہے، اس کی پہلی حدیث میں انگلیوں کی صفت اور دوسری حدیث میں قدم کی صفت کا بیان ہے، ان میں سے مزید یہ فرمان نبی بھی ہے ان الله يبسط بالليل ليتوب مسيء الهاد الخ (رواہ مسلم) اللہ تعالیٰ رات کے وقت اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے تاکہ دن کے گناہگار توبہ کر لیں، اور دن کے وقت ہاتھ دراز کرتا ہے تاکہ رات کے گناہگار توبہ کر لیں یہاں تک کہ بجائے مشرق کے مغرب سے سورج نکل آئے گا، اس میں بھی اللہ کی صفت کا بیان ہے، اور یہ بھی قول نبی ہے الححر الاسود یمین الله فی ارضه یصافح بها عباده، یعنی حجر اسود زمین میں یمین اللہ ہے اس سے بندوں سے مصافحہ کرتا ہے۔ یک اور حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس نے حجر اسود کا قرب حاصل کیا، سے بوسہ دیا تو گویا اس نے رحمن کے ہاتھ سے قرب حاصل کیا ورا سے بوسہ دیا، (ابن ماجہ)۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) فرماتے ہیں کہ اس قسم کی حدیث تو بے شمار ہیں لیکن مدعی قارئی نے نمونے کے طور پر بھی بہت کم احادیث لکھی ہیں، ان میں سے حجر اسود جیسی حدیث تو اتنی صریح ہے کہ اس میں تاویل بھی باطل ہے، جو کوئی اس کو ظہر معنی پر محمول کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہو گا اس کے معنی صفات الہی کے ہیں، ہماری عقیمیں تو بچاری اور اس کی معمولی مخلوق ہیں اس لئے ان پر ایمان لے آنے میں ہی عقول کی کامیابی ہے، اور گمان کی حقیقت و کیفیت بھی معلوم کرنے کی بے ادبی کریں تو معقول ہیں، کیونکہ جس طرح باری تعالیٰ عز شانہ کی ذات کی حقیقت کا جاننا ہماری سمجھ سے بہت بلند و بالاتر ہے، اسی طرح اس کی تمام صفتیں بھی ہمارے وہم و ادراک سے برتر و بالا ہیں، ان پر ایمان لے آنا ہی ہمارے لئے باعث کمال ہے، اور عارفوں اور صوفیاء کے ہاں ایک منظر مشاہدہ عالی و حسن حال ہے جس کو قیاس میں ماننا بھی محال ہے۔

اس کے بعد ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان و نیار نزول فرماتا ہے تو انہوں نے جواب دیا ”ہاں“ مگر اس کی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی ہے یعنی ہماری عقیمیں اس کی کیفیت کے سمجھنے سے قاصر ہیں کہ وہ کس طرح نزول کرتا ہے اور نہ کسی مخلوق کے نزول پر اسے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ تشبیہ دیتا بھی کفر ہے، مدعی قارئی نے مزید لکھا ہے کہ ایک اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو علی صورۃ الرحمن پیدا کیا ہے۔

احاصل ایسی تمام احادیث و آیات کو وہ جس طرح منقول ہیں، اسی طرح ان کے ظاہر پر ہی محمول لکھنا چاہئے، یہ بات بالکل یقینی ہے کہ باری تعالیٰ جسم و جسمانیات اور مخلوق کی مشابہت سے پاک اور برتر ہے، اس میں حدوث کی کوئی صفت نہیں ہے۔

عرش پر مستوی ہونے کا مطلب

امام اعظمؒ نے کتاب الوصیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ ”ہم دس سے اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہو مگر اس طرح پر کہ وہ عرش کا محتاج نہیں ہے، اور نہ اس پر ٹھہرا دیا قرار ہوا ہو، بلکہ وہ خود اس عرش اور دوسری تمام چیزوں کا محافظ ہے، اور اسی سے ان کو محافظت و بقاء ہے، معاذ اللہ اگر وہ کسی چیز کا بھی محتاج ہو تا تو نہ عالم کو پیدا کرتا اور نہ اس کی حفاظت پر قادر ہوتا، اسی نے تو عرش کو بھی پیدا کیا ہے، اور وہ تو عرش کے وجود سے بھی پہلے موجود تھا، اسی صل وہ محتاجی اور مشابہت سے پاک ہے۔“

امام مالکؒ سے کسی نے عرش پر استواء کے متعلق دریافت کیا تو جواب میں فرمایا کہ ”ہمیں اتنا معلوم ہے کہ عرش پر خدا کا

استواء ہوا تھا لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس طرح ہوا تھا، ہمیں سب بات کی طاقت اور وحدیت بھی نہیں ہے کہ اس کے متعلق کچھ دریافت کر سکیں۔ سب بات پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کے متعلق کچھ دریافت کرنا بھی بدعت ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ”اسلاف کا یہی طریقہ تھا، یہی بہتر و سد متی کی ہے“ بعضے شوافع نے نقل کیا ہے کہ امام الحرمینؒ امام غزالیؒ بتد کی زمانہ میں تاویل کرتے تھے مگر آخری عمر میں تاویل کرنے سے توبہ کر لی، در یہ بھی ذکر کیا ہے کہ سلافؒ نے متفقہ طور پر تاویل کرنے سے منع فرمایا ہے، اس لئے تاویل کرنا اب حرام ہے، یہ قول ہمارے صاحب مائتد یہ کے موافق ہے۔

ابن، بھمائم نے تاویل کرنے کی اجازت اس صورت میں دی ہے کہ اگر کچھ عوام سب بات کو بالکل سمجھ نہ سکے اور کسی طرح مصطنع نہ ہوں تو چاہئے کہ کچھ تاویل کر دی جائے تاکہ وہ مطمئن ہو جائیں۔

مد علی قاریؒ نے کہا ہے کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے لکھا ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہئے کہ رضائے الہی سے ارادہ، کرام اور غضب الہی سے ارادہ انتقام مراد ہے کیونکہ اس طرح کہنے سے صفت کی غمی ہو جاتی ہے، در بھی مد علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر قرآن کو بغیر کے اپنے ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہے، اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ اس کے کسی معنی میں یقین کے ساتھ کوئی بات پیدا کر دینی جماعت علماء کے نزدیک کفر ہے۔

اب حاصل کلام یہ ہوا کہ قرآن پاک اور حدیث صحیحہ میں جو یہ اور وجہ، عین، یحییٰ، قدم، استواء اور نزوں وغیرہ کے الفاظ موجود ہیں تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفاتیں ہیں لیکن ہمارے محاورہ و بول چال میں یہ الفاظ بدن کے اعضاء میں مستعمل ہیں، در ہمیں یہ بات چھی طرح معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ اعضاء بدن ہیں ورنہ اس کے مانند، مشابہ اور مثل کوئی دوسری چیز ہے تو یقیناً یہ سب الفاظ اس کی صفات میں مستعمل ہیں، البتہ ان کی کیفیت اور تفصیل و تحقیق؟ تو جس طرح خود اس کی ذات میں کیوں در کس طرح کہنے کی گنجائش نہیں ہے، ویسے ہی اس کی صفاتیں بھی وہم و خیال سے بالا و برتر اور بے مثل ہیں، اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ ذات الہی اور اس کی تمام صفاتیں برحق ہیں، کوئی چیز اس میں حادث نہیں ہے، اور نہ کبھی اس میں تغیر ہے، اور نہ وہاں زمان و مکان کو دخل ہے، بلکہ زمان و مکان در جو اس سب اس کی مخلوقات ہیں، اور ہم اس کی کسی صفت کا انکار نہیں کرتے ہیں، صحیحہ کرام، تابعین صالحین، ائمہ مجتہدین، علماء و بائعین اور علمائے کرام رحمہم اللہ بالا جماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔

پھر امام اعظمؒ نے فرمایا ہے

وخلق الله تعالى الأشياء لا من شيء، وكان الله تعالى عالما في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدر الأشياء وقصاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه، وقضائه وقدرته، وكتبه في اللوح المحفوظ، ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم، والقضاء والقدر والمشئة صفاته في الأزل بلا كيف، ويعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوماً، ويعلم أنه كيف يكون إذا وحده، ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجوداً، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه، ويعلم الله القائم في حال قيامه، فإذا قعد علمه قاعداً في حال قعوده من غير أن يتغير علمه، أو يحدث له علم، ولكن التعبير واختلاف الأحوال يحدث في المخلوقين

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں، اور اللہ تعالیٰ ازل میں اشیاء کا عالم تھا ان کے وجود سے پہلے ہی، اور اسی نے اشیاء کو مقدر کیا اور قضاء کیا (جاری ہونے کا حکم دیا) اور دنیا و آخرت میں کوئی چیز اس کی مرضی کے بغیر نہ ہوگی یعنی اسی کے چاہنے اور اسی کے علم، در قضاء و قدر سے در لکھنے سے، لیکن اس کا لکھنا باوصف ہے نہ بالحمک، اور قضاء و قدر در مشیت یہ سب اللہ تعالیٰ کی بلا کیف ازل میں ہی صفات ہیں، در اللہ تعالیٰ معدوم کو اس کی حالت عدم ہی میں معدوم جانتا ہے، اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اس کو ایجاد کرے گا تو وہ کس کیفیت سے ہو گا اور اللہ عز و جل موجود کو اس کی حالت وجود میں موجود جانتا

ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا فناء کس کیفیت سے ہو گا، اور اللہ تعالیٰ مثلاً کھڑے ہوئے کو اس کے کھڑے ہونے کی حالت میں جانتا ہے (اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے بیٹھے گا) اور جب بیٹھا تو اس کو بیٹھے ہونے کی حالت میں جانتا ہے، بدستے ہوئے ان تمام حالات میں اسے جانتا ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کے علم میں اس تغیر سے نہ کوئی فرق آتا ہے اور نہ کوئی نئی بات پیدا ہوتی ہے، لیکن یہ سب تغیر و تبدل اور اختلاف احوال صرف مخلوقات میں ہوتا ہے۔

توضیح: خلق اللہ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو کس طرح پیدا کیا ہے اس طرح سے کہ کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیاء کو پیدا کیا ہو بلکہ بے مادہ وہ بے مثال کے ابداء اور اختراع اور بالکل نئے رنگ و ڈھنگ سے پیدا کیا ہے۔

وكان اللہ الخ یعنی اللہ تعالیٰ کا علم مخلوقات کے بارے میں جس طرح پیدا کرنے کے بعد ہے ویسا ہی علم پیدا کرنے سے پہلے بھی تھا کہ اس کا علم اول و آخر بالکل برابر ہے کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہوتا ہے جس سے اول و آخر تاجانتا ہے، مگر زمانہ ہی کو تو اللہ نے پیدا کیا ہے اس لئے اول و آخر سب اس کے نزدیک برابر ہے۔

ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم الخ (نوشہ تقدیر کی بحث) یعنی مخلوقات کا وجود اللہ کی تدبیر اور اس کے لئے لکھ دینے کی وجہ سے ہوا ہے مگر اس کا لکھنا وصفی ہے، حکمی نہیں ہے۔ مثلاً یہ چیز فلاں وقت میں ایسی ہو گئی۔ یہ بات نہیں ہے کہ اس کے ہونے کے لئے یوں کہا ہو کہ ہو جا، بلکہ اس کی حیثیت کے ساتھ ساتھ چیز ہو گئی۔

امام اعظمؒ نے کتاب الوصیت میں فرمایا ہے کہ ”ہم اقرار کرتے ہیں کہ بھلائی و برائی کی تقدیر سب کی سب اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے کیونکہ قول خداوندی ہے ﴿قُلْ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ اللَّهِ بِآيَاتٍ﴾ اے محمدؐ آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ کل اللہ ہی کی طرف سے ہے، اور جس نے یہ خیال کیا تو وہ خدا کا منکر ہو گیا اور اس کی توحید باطل ہو گئی، بشرطیکہ وہ پہلے سے موحد ہو“ امام اعظمؒ نے نوشہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ یہ آیت مبارکہ بھی لکھی ہے ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الْوَعْدِ وَكُلٌّ صَعِيرٌ مُّسْتَطَرٌّ﴾ لوگوں نے جو کچھ کیا ہے وہ سب رسالوں میں ہے اور چھوٹی و بڑی ساری چیزیں لکھی ہوئی ہیں، اس موقع پر ملاحظہ فرمائیے کہ حاصل یہ ہے کہ بندہ سے جو بھلائی و برائی پسندیدہ و ناپسندیدہ جو تقدیر انزل کے مطابق واقع ہوتی ہے، وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہے، جو اللہ کی مشیت میں ہے وہ ہوا، اور جو مشیت میں نہیں وہ نہیں ہوا، اس جگہ اگر یہ وہم ہو کہ قضائے الہی پر راضی ہونا ضروری ہے اور کفر ہی جب فیصلہ الہی ہو تو اس پر بھی راضی ہونا چاہئے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، تو یہ ایک قسم کا مغالطہ ہے، اس کا اصل جواب یہ ہے کہ کفر الہی فیصلہ نہیں ہے، کیونکہ فیصلہ الہی تو اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اور کفر بندہ کا فعل ہے، یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس طرح کفر مقضیٰ ہے نہ قضاء، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مشیت اور مصلحت کی بناء پر کفر کو پیدا کیا، جس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے، البتہ جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ اور اختیار سے حاصل کیا وہی کافر مذموم اور قابل ملامت ہے جس کی نسبت کا اللہ تعالیٰ کی طرف وہم بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ: اپنے یا غیر کے کفر پر راضی ہونے کی تحقیق

جو کوئی شخص اپنے لئے کفر پر راضی اور خوش ہو وہ بالیقین کافر ہے، اور جو کوئی دوسرے کے کفر پر راضی ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اگر دوسرے کے لئے بھی کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی وہ کافر ہے، لیکن اگر دوسرے کے ظلم و زیادتی اور ایذا دہی سے تنگ آکر یہ چاہتا ہو کہ اس سے ایمان چھین لیا جائے اور وہ کافر ہو جائے تو اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہو گا جیسا کہ تاتار خانہ میں ہے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿وَرَبَّنَا اظْمِسْ عَلَيْنَا وَجُودَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ﴾ اے ہمارے رب ان کے چہروں پر تاکہ وہ ایمان نہ لائیں یہاں تک کہ وہ تکلیف دہ عذاب کو پا لیں، یہ بات حضرت موسیٰؑ نے فرعونوں کے بارے میں کہی تھی اور اللہ تعالیٰ نے کلام انزل میں اسے بیان فرمایا ہے۔

والقضاء بلا کیف یعنی دوسری صفات و آیات متشابہات کے مانند قضاء و قدر کی کیفیت بھی مجہول ہے۔

حقائق الحق سبباً من الکفر والإيمان، ثم حاطهم وأمرهم وبهاهم، فكفر من كفر بفعله وإنكاره ووجوده الحق سبحانه وإياه، وأمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه وبصرته له، أخرج درية آدم عليه السلام من صلبه على صور الدر بصب وسود، فحعلهم عقلاء فحاطهم ألتست بربكم قالوا بلى وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيماناً، فهم يولدون على ذلك، ومن كفر بعد ذلك فقد بذل وعبر ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وعلوم

ترجمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو کفر و ایمان دونوں سے سالم پیدا کیا، پھر ان کو خطاب فرمایا اور حکم کیا وہ نبی فرمائی، تو پھر جس نے کفر کیا اپنے فعل، اپنے انکار اور اپنے نہ ماننے سے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے سے ذلیل و خوار کیا اور اس کی مدد ترک فرمادی، اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ اپنے فعل، اپنے اقرار و تصدیق سے ایمان لایا اس صورت سے کہ اللہ تعالیٰ نے سے توفیق دی اور اس کی مدد فرمائی، لہٰذا خداوند آدم علیہ السلام کی ذریعہ کو ان کی پشت سے نکالا، چھوٹے چبوتوں کے مانند پیدا کیا، پھر ان کو عقل بن کر مریض طب کیا، کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ انہوں نے جواب دیا ہاں بیشک تو ہمارا رب ہے، پھر ان کو ایمان و خیر کا حکم دیا و شرک اور شر سے روکا تو ان سب نے اللہ کی ربوبیت کا قہر کیا تو یہی ان لوگوں کا ایمان لانا اس لئے وہ لوگ کسی حالت پر پیدا ہوتے ہیں، اور جس نے اس کے بعد بھی کفر کیا تو اس نے اپنی پہلی حالت بد دل و مغیر کر دی، اور جو ایمان لے آیا وہ اپنی پہلی کیفیت پر باقی اور قائم رہا۔

توضیح: مخلوق فطرنا سالم ہوتی ہے

حق الحق سلیمان یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو فطرت سلیم عطا فرمائی ہے اس لئے پیدا ہونے کے وقت نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مومن، بلکہ وہ سالم ہوتی ہے، جیسا کہ صحیحین (بخاری و مسلم دونوں کی روایت) میں ہے کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا جاتا ہے کل مولود یولد علی الفطرة الف الح البتہ بعض آیات و حدیث اس بات پر در لیت کرتی ہیں کہ بعض مخلوق مومن و بعض کافر میں تو خدا علی قاری نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان کا کفر و ایمان اللہ کے حکم میں ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اللہ نے سب کو سالم پیدا کیا ہے لیکن وہ اپنے علم ازلی میں جانتے ہیں کہ یہ کافر ہو جائیگا مومن۔

حاصل یہاں اس بات کا بیان ہے کہ انسان کی فطرت پیدا ہونے کے وقت میں کیسی ہوتی ہے اور آیات و حدیث میں علم الہی کا بیان ہے و دونوں باتوں میں بہت فرق ہے، جن آیات و حدیث میں جنتی یا جہنمی ہونے کا بیان ہے ان میں سے چند یہ ہیں ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُنُوبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا﴾ الآية، یعنی ہم نے اپنی عظمت و حکمت سے ایسے بہت سے جن و انس کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے جن کے دس ایسے ہیں جن سے وہ نہیں سمجھتے ہیں، آخر آیت تک، ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو نقل کیا ہے خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي، و خلقت هؤلاء للدار ولا ابالي، میں نے اس گروہ کو جنت کے لئے پیدا کیا ہے اور مجھے پرواہ نہیں ہے اسی طرح میں نے اس گروہ کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے اور مجھے پرواہ نہیں ہے، ایک اور موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے فرع ربکم من العباد فریق فی الجنة و فریق فی السعیر، تمہارا رب بندوں سے فہرغ ہوا، ایک فریق جنت میں اور ایک فریق جہنم میں ہے، ایک اور حدیث میں ہے جو جامع و مانع ہے اعمدوا فکل میسر لما خلق له، تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کو اسی کی آسانی دی گئی ہے، یعنی وہی کام سے میسر ہو گا اور اچھا بھی معلوم ہو گا۔

اخراج درية آدم یعنی آدم علیہ السلام کی اولاد کی تخلیق کی صورت تو وہ ہے جو عورت اور مرد کے جوڑوں کے تعلق سے ہوتی ہے جو مشہور و معروف طریقہ ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک ہونے والی

تمام ذریعات سے عہد لینے کے لئے ایک ساتھ چھوٹی چوٹیوں کے مثل پیدا کیا اور ان سے پتی ربوبیت کا عہد لیا تو سمجھوں نے اقرار کیا، چنانچہ سب کی حالت پر پیدا ہوتے ہیں، اسی کو فطرتِ اسلامی کہا جاتا ہے، دنیا میں آنے کے بعد کچھ تو اسی عہد پر دوبارہ ایران لا کر مؤمن کہلائے اور کچھ لوگوں نے اسے پس پشت ڈال دیا۔

اب اگر یہ وہم ہو کہ ہمیں تو وہ اقرار یاد نہیں آتا ہے ایسے اقرار کا کیا فائدہ ہو؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک امتحان ہے، اگر وہ عہد یاد ہی رہ جا تو دنیا میں نبیاء عظیم السلام کو بھیجنے کی ضرورت نہ ہوتی، لہذا اب ہم پر غیب کے طور پر ایمان لانافرض ہو، اور اگر یہ سواں ہو کہ بھوں بولی باتوں پر تو کوئی التزام وارد نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہے کہ یاد دلانے پر تو مان لینا چاہئے، اور التزام شدید ہونا چاہئے چنانچہ ہم نے بہت برے اعمال کئے ہیں اور وہ ہمارے ذہن سے نکل گئے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان سمجھوں کو محفوظ رکھا ہے چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿أَخْصَاہُ اللّٰهُ وَسُوِّدَہُ﴾ یعنی اللہ نے ان سمجھوں کو شہر کر یا مگر انہوں نے اسے بھدا دیا ہے یعنی اعمال پر عذاب و ثواب ہوگا، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ روح پر نسیان جاری نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ نسیان اس جسم و حواس کو ہوتا ہے، کسی بناء پر بعض بھوں بولی باتیں یاد دلانے سے یاد آ جاتی ہیں، اور آخرت میں بھولی ہوئی ساری باتیں یاد آئیں گی اور ان پر التزام ہوگا۔

ولم یجبر أحدا من خلقه علی الکفر ولا عسی الايمان، ولا حلفهم مؤمنا ولا کافرا، ولكن حلفهم اسحاصا، والايمان والكفر فعل العباد، ويعلم الله تعالى من یکفر فی حال کفره کافرا، فاذا آمن بعد دلت علمه مؤمنا فی حال ايمانه، واحده من غیر ان يتغير علمه وصفته، وجميع افعال العباد من الحركة والسكون کسهم علی الحقیقة، واللہ تعالیٰ حالقہا، والمعاصی کلہا علمه وقضائه وتقديره و مشیتہ لامحبته ولا برضاہ ولا سامره کلہا بمشیتہ وعلمه وقضائه وقدره، والطاعات کلہا اياما كانت واجبة بامر اللہ تعالیٰ وبمحنتہ و برضاہ

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کو بزور مجبور نہیں کیا ہے نہ کفر پر اور نہ ایمان پر، اور نہ ان کو مؤمن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا، لیکن ان کو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی، حالتِ فطرت) اور اس حالت پر ایمان باغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو بد کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندوں کا فعل ہے، اور جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو اس کے حالتِ کفر میں کافر جاتا ہے پھر جب وہ ایمان لے آیا تو اس کے حالتِ ایمان میں مؤمن جانتا ہے اس طرح پر کہ اس کے تغیر و تبدل کرنے سے اللہ تعالیٰ کے علم و صفت میں ذرہ بر ذرہ بھی فرق نہیں آتا ہے، اور بندوں کے تمام افعال خواہ حرکت کرنے کے ہوں یا سکون کے سارے افعال در حقیقت خود ان بندوں ہی کی اپنی کمائی کے ہیں لیکن ان کے پیدا کئے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ان افعال کا خالق اللہ ہے، اور سارے گناہ خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، اللہ تعالیٰ کے علم و قضاء و تقدیر اور مشیت کے ساتھ ہیں، لیکن ان چیزوں سے اسے نہ محبت ہے و نہ رضاء مندی، اور نہ اس کے حکم سے ہیں، اور بندوں کے یہ افعال خواہ بھلے ہو یا برے، سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں (اگرچہ یہ سب افعال بندوں کی اپنی کمائیاں ہیں) اور نیکیوں کے کام خواہ کچھ بھی ہوں سب کے سب اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہیں اور اس کی محبت و رضاء مندی سے ثابت ہیں۔

توضیح و لم یجبر الخ بندوں کے افعال ان کے اپنے اختیار سے ہوتے ہیں، یعنی بندوں کے اپنے اختیار سے ہی سرزد ہوتے ہیں، اللہ کے جبر و قہر کے ساتھ سرزد نہیں ہوتے، مگر غیر ان بتعبیر الخ یعنی علم لہی پر زمانہ جاری نہیں ہوتا ہے، اس کا علم ہر حال میں بدون تغیر کے اپنی حالت پر قائم ہے، کیونکہ تغیر کی صفت حوادث و موقوفات سے متعلق ہوتی ہے۔

واللہ تعالیٰ حالقہا۔ افعال کا خالق اللہ ہے چنانچہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو اور جو کچھ تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام در فعل سبھی کو پیدا کیا ہے، اس مضمون کی بہت ساری آیتیں موجود ہیں، امام

اعظمؑ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے ”ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار اور معرفت کے مخلوق ہیں اس لئے جب فاعل خود مخلوق ہو تو اس کے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں۔“
یصلی اللہ تعالیٰ ہی بندوں کے افعال پیدا کرنے والا ہے۔

و الطاعات کلھا الح، حاصل یہ ہے کہ بندوں کے کل افعال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو گناہ کے کام ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم، محبت اور رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں لیکن نیکیوں کے جو کام ہیں وہ حکم، محبت اور اللہ کی رضامندی کے ساتھ ہیں، پھر یہ معاصی و طاعات دونوں اللہ تعالیٰ کے علم و مشیت اور تقدیر کے ساتھ ہیں،

والأنبیاء علیہم السلام کلہم منزہون عن الصغائر والکبائر، والکفر والقبائح، وقد کانت مہم دلائل، و محمد رسول اللہ ﷺ نبیہ و وعدہ و رسولہ و صفیہ، لم یعد الصنم، ولم یشرک باللہ طرۃ عین قط، ولم یونک صغیرۃ ولا کبیرۃ، و افصل الناس بعد رسول اللہ ﷺ ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ

ترجمہ اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب صغیرہ و کبیرہ گناہوں اور کفر و قبائح سے بالکل پاک ہیں، بہتہ ان میں سے بعضوں سے کچھ لغزش ہو گئی ہے، اور سیدنا محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے نبی و بندے اس کے رسوں اور برگزیدہ ہیں، آپ نے کبھی نہ بت پوچھا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ سے لکھ چکے مارنے کے برابر کبھی شریک کیا، اور نہ کبھی کبیرہ و صغیرہ گناہوں کے مرتکب ہوئے، اور رسوں اللہ ﷺ کے بعد سب لوگوں سے افضل ابو بکر صدیق ہیں۔

توضیح: صفات انبیاء کرام

انبیاء علیہم السلام میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد ﷺ ہیں، اور درمیان میں مشہور و غیر مشہور بہت گزرے جن کی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، اور جو آدم علیہ السلام کی نبوت سے انکار کرے گا تو وہ کافر ہوگا۔

گناہ کبیرہ اور صغیرہ کی بحث

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شریعت میں معروف و مشہور ہیں، کفر سے نکل کر حد ایمان میں جو داخل ہو اس آدمی کی ابتدائی حالت ہے، اور غفلت و غیرہ کے بناء پر اس شخص سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ سرزد ہو جاتے ہیں، اب یہ بات پادر کھنی چاہئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کا مقام، تا بلند ہے کہ دوسرے عام مومنوں کے اعلیٰ درجہ سے بھی ان کی منزل بہت اونچی ہے، اس لئے وہ اس مرتبہ ہی میں نہیں ہوتے کہ صغیرہ و کبیرہ گناہ اپنے مشہور و معروف معنوں میں ان سے سرزد ہوتے ہوں، البتہ ان کی شان کی مناسب جو امور ہیں کبھی ان میں لغزش ہو سکتی ہے، لیکن یہ لغزش اس صغیرہ گناہ کی معنی میں بھی نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کی حد ہی نہیں ہوتی، اس لئے امام اعظمؒ نے اس موقع پر یہ جملہ اور بھی بڑھا دیا ہے کہ ”البتہ بعض انبیاء کرام سے کچھ لغزش ہو گئی ہے۔“

ملاحظہ فرمائی کہ ابن الہمامؒ سے نقل کیا ہے کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک انبیاء کرام صغائر و کبائر سے معصوم ہیں مگر سہو اور بھول سے ان سے صغیرہ ہو سکتا ہے، اور بعض اہل سنت نے سہو ہونے کا بھی انکار کیا ہے، لیکن زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ سہو و نسیان جائز ہے، حاصل یہ نکلا کہ اہل سنت میں سے کسی نے بھی ان انبیاء کرام علیہ السلام سے بالراہہ کسی گناہ کرنے کو تسلیم نہیں کیا ہے مگر سہو اور نسیان سرزد ہو جانے کو مان لیا ہے۔

مترجم صاحب (عین الہدایہ) کا قول ہے کہ غور کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اہل سنت میں سے جن لوگوں نے سہو گناہ ہو جانے کا انکار کیا ہے، ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ سہو کا جو مفہوم ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سہو بھی ان کی شان کے منافی ہے۔

نہیں ہے اور گفتگو اسی میں ہے تو یہ سہو ان سے سرزد نہیں ہو سکتا ہے، البتہ ان کی شان کے مناسب ایک دوسری سہو ہے تو وہ جائز ہے اور وہ نہ صغیرہ ہے نہ کبیرہ ہے بلکہ اس لحاظ سے اس کا نام غرض اور مخلصانہ ہے جیسا کہ متن میں مصنفؒ نے فرمایا ہے، پس معلوم ہوا کہ علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، فللہ الحمد۔

رسول اللہ ﷺ کی صفات اور آپ کا نسب نامہ

محمد رسول اللہ الح آپ ﷺ کے مذکورہ و صاف نبوت و عبدیت وغیرہ قطعی و یقینی ہیں، ان کے خلاف اگر کسی ظاہری آیت سے عام انسان کچھ شبہ کرتا ہے تو یہ اس کی غلط فہمی ہوگی، اس نے شان نبوت کو نہیں سمجھا بالخصوص محمد ﷺ کے مرتبہ میں کہ وہ تو سارے انبیاء اور رسل سے افضل ہیں۔

آپ کا نسب نامہ یہ ہے محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن نذر بن نذر بن معد بن عدنان، یہاں تک نسب مشہور و معروف ہے، لیکن اس کے اوپر کے نسب میں اختلاف ہے۔

حضرت ابو بکر ص ۱۱۱ اور ان کا نسب نامہ

و أفصل الناس الح: رسول اللہ ﷺ کے بعد تمام لوگوں میں افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں، اور نسب نامہ یہ ہے ابو بکر بن الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن نذر بن نذر بن معد بن عدنان، یہاں تک نسب صحیح تمام اویسے اولین و آخرین میں افضل ہیں۔

ثم عمرو الخطاب ثم عثمان بن عفان ذو النورین ثم علی بن ابی طالب ترجمہ پھر عمر بن الخطابؓ ہیں پھر عثمان بن عفان ذو النورینؓ ہیں پھر علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ ہیں۔ توضیح: ثم عمرو الح (نسب نامہ) عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن دراج بن عدی بن کعب القرظی العدوی۔

ثم عثمان الح (نسب نامہ) حضرت عثمان بن عفان ذو النورین کا نسب نامہ یہ ہے عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب، القرظی الاموی، خصوصیت حضرت آدم علیہ السلام سے ہے کہ خاتم المرسلین ﷺ تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی دو بیٹیاں نکاح میں نہیں ملی تھیں سوئے حضرت عثمان بن عفانؓ کے (اور اس وجہ سے آپ کا لقب ذو النورین دو نوروے پڑا ہے)۔

ثم علی بن ابی طالب (نسب نامہ) علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف اقرشی اہل شمی، آپ کے فضائل جلیلہ اور مناقب کبیرہ بے شمار ہیں۔

العشرة المبشرة بالجنة وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کی زندگی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی بشارت عطا فرمائی تھی ان میں سے دس مشہور ہیں جو عشرہ مبشرہ کہلاتے ہیں ان میں چار تو یہی خلفاء اربعہ راشدین ہیں، ان کے علاوہ حضرات یہ ہیں حضرت طلحہ بن عبد اللہ، زبیر بن العوام، سعد بن ابی وقاص، عبد الرحمن بن عوف، سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور بوسیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں، ان کے بعد فضیلت پانے والوں میں اصحاب بدر پھر اصحاب احد پھر اہل بیعة الرضوان ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مذکورہ حضرات کے علاوہ حضرت فاطمہ و حسن و حسین و خدیجہ کبریٰ اور عائشہ صدیقہ اجمعین کو بھی

بشارت دی گئی ہے، اور آچھہ حدیثوں میں تمام صحابہ کرام کے بھی جنتی ہونے کی بشارت موجود ہے۔ لیکن یہ روایات مشہور یہ ستو تر نہیں ہیں۔ شیخ عبدالحق نے "کتاب تحقیق الاشارة فی تعمیم البشارة" میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے (جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے)۔

چند مزید عقائد:

عقائد نفی میں اس موقع پر یہ چند عقائد اور بھی ذکر کئے گئے ہیں
(۱) تمام نبیاء و رسول علیہم السلام میں سے افضل محمد ﷺ ہیں۔

(۲) آپ کی امت ساری امت سے بہتر ہے۔

(۳) آپ کی شریعت تمام دوسری شریعتوں سے مکمل در سارے مذاہب کی مانع ہے۔

(۴) آپ کی تمام امت میں آپ کے صحابہ سب سے بہتر ہیں۔

(۵) خلفاء راشدین کی خلافت اس ترتیب سے ہے۔

(۶) خلافت صرف تین برس تھی اس کے بعد بادشاہ و امراء تھے۔

(۷) مسلمانوں کے لئے دنیاوی انتظام میں ایک امام کا ہونا ضروری ہے تاکہ حکام نافذ کرے، حدود قائم کرے، لشکر کو

آمرت سے کرے، زکوٰۃ و صدقات وصول کرے، غلبہ حاصل کرنے والوں اور انہوں کو مغلوب کرے، جمعہ و عیدین قائم کرے، لوگوں کے اختلافات میں فیصلہ کرے، بغیر وارث کے بچوں کا نکاح کرے ورجہ دے حاصل شدہ غنیمت کو تقسیم کرے۔

(۸) بے امام کا ظہور اور موجود ہونا ضروری ہے، یعنی شیعوں کے امام کی طرح کسی کے خوف سے غائب نہ رہے، کسی لئے

دو ہمیشہ سینے امام کے نکلنے کے منتظر رہتے ہیں کیونکہ یہی امام کا ہونا مانا نہ ہونا برابر ہے۔

(۹) سیاسی قریب میں سے ہو، دوسرے خاندان سے نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے اختیار سے کسی کا چناؤ ہو تو

اس کا قریب سے انتخاب کرنا چاہئے بالفرض اگر کوئی مذہب حاصل کرے خلافت حاصل کر لے تو وہ بھی امام ہے بعد میں اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔

(۱۰) جبکہ امام مقرر کرنے کا مقصد معلوم ہو گیا تو ایسے امام کا انسان معصوم ہونا ضروری نہیں ہے، اور یہ بھی نہیں کہ وہ

سب سے افضل بھی ہو مگر یہ بات ضروری ہے کہ وہ عاقل، باخ، مسلمان، آزاد اور مرد ہو، سیاست و قدرت و دل ہو کہ احکام نافذ کر سکے، حدود اسلام کی حفاظت کر سکے، بزر و خدام سے منظور کو انصاف دلا سکے، اور رعیت مطیع پوری ہوں، یعنی جو فتنہ کے قاضی و گواہ میں نہ کور ہیں۔

(۱۱) صحابہ کرام میں سے جس کسی کو یہ دیکھا جائے صرف بھلائی کے ساتھ یاد کیا جائے۔

(۱۲) (حضرت علیؓ برحق و ان سے قتل کرنے والے خط پر تھے) ملا علی قاری نے فقہ کبیر میں لکھا ہے کہ حضرت علیؓ کی

خلافت برحق ہے، جس نے آپ کے ساتھ قتل کیا اس نے خطی کی، صحیح یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کو باغی کہنا جائز ہے اس فرمان نبوی علیہ السلام کی بناء پر "نا عذر تفعلک الفتنۃ الساعیہ" یعنی اے معاویہؓ اگر وہ تمہیں قتل کرے گا۔

مترجم کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث سے صرف اتنا سمجھ گیا کہ جس وقت لوگ تمہیں قتل کریں گے وہ بغاوت کے حالت

میں ہوں گے، پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب بھی کسی مکروہ فعل (باغی) کہنا جائز نہیں، تو ظاہر جو یہ ہو گا کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائی کے وقت حضرت معاویہؓ کس صفت پر تھے تو یہی جواب ہو گا کہ "دعا باغی تھے" اور اگر یہ

پوچھا جائے کہ اب بھی نہیں ہم باغی کہیں یا نہیں تو جواب یہ ہو گا کہ "نہیں" کیونکہ مذہب پاک نے اسے بڑے عقاب سے یاد کرنے کو

منع کیا ہے۔ وَلَا تَسْلُوا بِالْأَلْقَابِ ۝

(حضرت عیٰ کی خلافت قطعی اجماعی ہے) یہ قول ماضی قریٰ نے ذکر فرمایا ہے اور صحیح روایت میں ہے کہ جب حضرت عثمانؓ شہید کئے گئے تو آپ باہر تھے، اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا ہوا تھا، باغیوں نے چاہا کہ مدینہ منورہ پر غالب آجائیں اور لوگوں کو قتل کریں تو صحابہ کرامؓ نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا اس لئے حضرت عیٰ کے سامنے خلافت پیش کی تو آپؐ نے انکار فرمایا، اور حضرت عثمانؓ کا اس طرح شہید ہونا ایک عظیم امر قرار دیا، اور لوگوں کو اپنے پاس سے نکال دیا، اور خود گھر بیٹھے رہے، تب لوگوں نے حضرت طلحہؓ کے سامنے خلافت پیش کی تو آپؐ نے بھی انکار کر دیا، اس سے ناپسندگی کا اظہار کیا، اس کے بعد انہوں نے حضرت زبیرؓ سے قوم کی سرداری قبول کرنے کی درخواست کی کہ ہم آپؐ کی فرمانبرداری کو موجود ہیں تو آپؐ نے بھی انکار کیا، اس طرح حضرت عثمانؓ کی اس طرح کی شہادت کو مر عظیم قرار دیا، ان باتوں میں تین دن گزر گئے، پھر چوتھے روز مہاجرین و انصار نے مشترکہ طور پر حضرت عیٰ کے مکان پر هجوم کیا، اور خوشامد کی در آپؐ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دہائی کہ سلام کی حفاظت فرمائیں اور رسول اللہ ﷺ کے دار ہجرت کی محافظت فرمائیں، تب آپؐ نے سخت قتل و قتل کے بعد بالآخر قبول کیا، یہ سمجھتے ہوئے کہ اسلام اور اہل ایمان کے لئے اسی میں مصلحت ہے کہ اسے قبول کر لیا جائے، کیونکہ وہ خود بھی جانتے تھے اور دوسرے صحابہ کرامؓ بھی یہ جانتے تھے کہ فی الحال سب سے افضل آپؐ ہی ہیں، اس سبب نے آپؐ کے ہاتھ پر بیعت کرن اس موقع پر پچھ جھوٹ جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ نے ہاں خواستہ آپؐ سے بیعت کی تھی تو یہ بات بالکل غلط تھی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی طرح حضرت معاذؓ کو بھی آپؐ کے صدق خلافت میں پچھ شک و انکار نہ تھا، جبکہ آپؐ خلیفہ ہوئے تو صحابہ کرامؓ کی یک جماعت کو اس بات کا نظار تھا کہ آپؐ باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دیں گے جو حضرت عثمانؓ کے واقعہ میں ملوث تھے، ورنہ تمام میں حضرت معاذؓ کو بھی یہی نظر تھا، کیونکہ حضرت عثمانؓ کے اولیاء میں سے حضرت معاذؓ زیادہ قریب تھے، اور خون ناحق کے قصاص کے مطالبہ کا حق وہی کو تو پہونچتا ہی ہے، ورنہ باغیوں کو اپنے نام برحق اور خلیفہ رسول کو شہید کرنا نہ گزرد، شہادت نہ تھا، مگر فوری طور سے حضرت عیٰ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا، کیونکہ آپؐ کے اجتہاد میں اسی میں مسکنت تھی، اور ہم بھی یقین کرتے ہیں کہ وہ اجتہاد صحیح تھا۔

ماضی قریٰ نے اس کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ باغیوں نے مادیوں کی تھی اور ان کی برعزت بہت زیادہ تھی، نیز باغیوں کا حکم یہ ہے کہ باغی دگ جب اہم وقت کے فرماں بردار ہو جائیں تو جو کچھ انہوں نے حالت بغضت میں اہل عدل کے مال اور ان کی جائیں تلف میں یا زخم پہنچائے ان سے اس کا مطالبہ نہ کیا جائے، اور لڑائی کی حالت میں باغیوں کا جو مال لوٹ میں آیا ہو ان کی اطاعت کے بعد وہ انہیں و پس و مانا واجب ہے، اور جو باغی گرفتار ہوں وہ رہا کر دیئے جائیں، اب جبکہ وہ باغی تعداد میں بھی زیادہ تھے، ورنہ انہیں طاقت بھی بہت تھی، اسی حالت میں جب مہاجرین و انصار صحابہ کرامؓ رضوان اللہ اجمعین نے حضرت عیٰ کرم اللہ وجہہ کے دست مبارک پر بیعت کر لی تو ان باغیوں نے اب بغضت پر قائم رہنا اپنے حق میں مناسبت نہیں سمجھا اور اطاعت کر لی، تو حضرت عیٰ کے لئے ان کو قصاص میں قتل کرنا یا پکڑ کر مقتول کے اولیاء کے حوالہ کرنا واجب نہ تھا۔

بہتے بعض لوگوں کے نزدیک باغیوں کو پکڑنا اور ان سے قصاص لینا لازم ہے مگر یہ اس وقت جبکہ باغیوں کی قوت و ٹٹ چکی ہو اور ان کا رعب و خوف جاتا رہا ہو، اور ان کے پکڑنے میں فتنہ کے بڑھ جانے کا خوف نہ رہا ہو جس وقت کہ حضرت معاذؓ ان سے قصاص کا مطالبہ فرما رہے تھے یہ حالت نہیں تھی، اور قصاص کا نہ بیانی حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ کے مطالبہ کا سبب ہو، ورنہ خود بھی اہل علم و مال اجتہاد تھے، بہتے ہمیں دوسرے ذریعہ اور دل کٹ سے معلوم ہو کہ حضرت عیٰ کا اجتہاد ان کے مقابلہ میں زیادہ بہتر تھا، اور دوسروں سے اجتہاد میں عطی ہوئی تھی، اس بناء پر حضرت طلحہؓ و زبیرؓ آخر میں مادم ہوئے اور حضرت عائشہؓ جی

تر مندہ ہوئیں، بعض وقت تو اس قدر روئیں کہ دوپٹہ تر ہو جاتا، اسی طرح حضرت معاویہؓ نے بھی جو کچھ کہ وہ تاویل وراپنے اجتہاد سے کیا، لہذا ان پر اجتہاد میں غلطی کا تو الزام عائد ہو سکتا ہے مگر فتنہ و فحش اور بددینی کا الزام ہرگز عائد نہیں ہو سکتا ہے۔

مترجم کی رائے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے جو اس پر حضرت علیؓ کی طرف تھے مگر وہ استنباط سے یہی فرماتے تھے کہ حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت مغلوب نہ ہوگی، ان سے جب اس کی دلیل مانگی گئی تو اس فرمان خداوندی کو پیش کر دیا ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلَاهُ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ هِيَ الْقَتْلُ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا﴾ یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی وراثت کے واسطہ غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے کہ اس ولی کو مدد دیو نہ چائی جائے گی اور وہ کامیاب ہوگا، شیخ ابن کثیرؒ نے اپنی کتاب تفسیر میں لکھا ہے کہ ان کا یہ استنباط بہت درست اور صحیح تھا، چنانچہ ایسا ہی واقعہ ہو۔

مترجم یہ بھی فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ کو حضرت علیؓ کی خلافت پر کوئی اعتراض نہ تھا، لیکن مطالبہ صرف یہ تھا کہ قاتلوں کو ہمارے حوالہ کیا جائے نیز اس وقت تک بیعت کی نوبت بھی نہیں آئی تھی کہ درمیان میں جھگڑا کھڑا ہو گیا مترجم نے عام مسلمانوں کی تحقیق حال کے لئے اس وقت کے واقعات کا مختصر ماحصل ذکر کر دیا ہے، امر لہی بھی یہی مقدمہ ہو چکا تھا، یہی قول صحیح اور برحق ہے اور اہل السنۃ و الجماعۃ کا یہی جماع اعتقاد بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہؓ کو خیر امت و اصحاب خاتم المرسلین کہا ہے لہذا وہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاند تارے ہیں، ان کی فضیلت میں قرآن پاک شاہد ہے، اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد کسی ورد لیس و گواہی کی ضرورت باقی نہیں۔

ایک مرتبہ حضرت خالد بن الولیدؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کو کچھ برا کہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے خالد بن ولیدؓ کو فرمایا تھا کہ میرے اصحاب کو برا مت کہو، یعنی گلے لوگوں کو، کہ اگر تم میں سے کوئی شخص احد پہاڑ کے برابر بھی سونا خیرات کر ڈالے پھر بھی وہ شخص ان کے یک مدیاں کے دھبے کے برابر بھی ثواب کو نہ پہنچ سکے گا، بخاری نے اپنی صحیح میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں یہ روایت ذکر کی ہے۔

مزید براں حضرات صحابہؓ کے فضائل میں بکثرت اور معنی کے اعتبار سے تو حد توڑ تک کی روایتیں موجود ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ تم اصحاب محمد ﷺ کی برائی نہ کرو انہیں برا نہ کہو کہ تمہاری زندگی بھر کی عبادت بھی ان کا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھوڑی دیر بھی قیام کے برابر بھی نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ ان کی عبادت بہتر ہی ہوگی، ابن بطہ نے اسناد صحیح کے ساتھ یہ روایت بیان کی ہے۔

ایک اور روایت صحیح بخاری میں ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے فتنہ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ نہ ہے؟ تو حدیفہؓ نے کہا کہ آپ کو کس فتنہ سے تحقق ہے (اس کی فہم میں کیوں ہیں) کہ آپ کے در فتنہ کے درمیان تو ایک بند دروازہ ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا وہ دروازہ کھلے گا یا لوٹ جائے گا تو حضرت حدیفہؓ نے کہا نہیں بلکہ توڑ دیا جائے گا، راوی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ وہ دروازہ خود حضرت عمرؓ تھے وہ خود اچھی طرح جانتے بھی تھے جیسے کہ آدمی آج سے پہلے گزرے دن کے ہونے کو یقین کے ساتھ جانتا ہے (یہ حدیث بخاری کی ہے)۔

حضرت عثمانؓ جس رات کو شہید ہونے والے تھے اس کے پہلے حصہ میں وہ کوٹھی پر آئے، اور باغیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے اسگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت ﷺ کی فرمائی ہوئی بشارتیں بیان کیں اور ان سے قسم لی تو انہوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے، پھر ان کو قسم دینی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ساتھ ابو بکرؓ و عمرؓ کے علاوہ میں بھی تھا تو کوہ احد لرز نے لگا، تب آپ ﷺ نے فرمایا اپنی حرکت بند کر کہ تجھ پر فقط نبی، صدیق اور شہید ہیں "باغیوں نے کہا ہاں سچ ہے تب حضرت عثمانؓ نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہے رب کعب کی کہ یہ لوگ میرے بارے میں شہید ہونے کی گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہونے والا ہوں، یہ

کہہ کر نیچے اتر گئے۔

ایک صحیح روایت میں ہے کہ جب عمرؓ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپؐ کو دیکھ کر پہچان کر بیت المقدس کے حاکم سے کہا تھا کہ مسیح کی قسم ہے کہ یہ وہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کرے گا، دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے حق میں امان حاصل کرو، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اس نصرانی کو بلوایا اور پوچھا کہ تم نے مجھے کس طرح پہچانا؟ اس نے کہا: ہمارے یہاں تمہارا اسماء حیدہ موجود ہے اور میں آپ کے بعد والے کو بھی جانتا ہوں، ان کے متعلق حضرت عمرؓ کے سوال کرنے پر اس نے بتایا کہ آپ کے بعد آپ کے نبی کے قرابت والوں سے ہوگا، وہ مرد صالح ہے لیکن اپنی قرابت داروں میں صلہ رحمی بہت کرے گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا اللہ تعالیٰ عثمانؓ پر رحم فرمائے، اور پوچھا: پھر کون ہوگا؟ اس نے کہا پھر ایک خلیفہ ہوگا خون میں پھرتا ہو تو حضرت عمرؓ نے اس کے سر پر ایک چست لگاتے ہوئے فرمایا: "یا وفراہ یا وفراہ" اوگندے اوگندے! تو اس نے کہا: میں مومنوں کے سردار میں اس کی مذمت نہیں کرتا وہ تو بہت نیک آدمی ہوں گے، میرے کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوں گے کہ تلواریں ہی ہوں گی اور لوگوں میں خون خرابہ نہ ہوگا، تب حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علیؓ پر رحم فرمائے۔

الحاصل یہ حضرات ان واقعات سے پہلے سے واقف تھے اور مرالہی ایک تقدیری بات تھی، یہ تو خوار مجروح و انفس بے شبہ جہالت کی وجہ سے گمراہ ہوئے کہ انہوں نے افضل الانبیاء و امر مسلمین خاتم النبیین ﷺ کے صحابہ کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الہی کا مقابلہ کیا اور صحبت خیر البشر ﷺ کی حرمت کا مطلق حائل نہیں کیا، خبردار! ہوشیار! تو کسی بھی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر گمراہ نہ بن۔

ولا نذكر الصحابة إلا بخير، ولا نكفر مسلماً بدنب من الذنوب، وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها، و نسميه مؤمناً حقيقة، و يجوز أن يكون الرجل مؤمناً فاسقاً غير كافر، والمسح على الخفين سنة، والترابيح في ليالي شهر رمضان سنة، والصلاة خلف كل بر و فاجر من المؤمنين جائزة، ولا نقول أن المؤمن لا يضرد الذنوب وأنه لا يدخل النار، ولا نقول أن حسناتنا مقبولة وسيناتنا مغفورة كقول المرحبه

ترجمہ: اور ہم صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کماکان کی خوبی اور بھلائی کے سوا کسی اور طریقہ سے ذکر نہیں کرتے، اور ہم کسی بھی مسلمان کو کوئی گناہ کر لینے کی وجہ سے اگرچہ وہ گناہ کبیرہ ہی ہو کافر نہیں کہتے بشرطیکہ اس نے وہ گناہ حلال سمجھ کر نہ کیا ہو، اور ہم کبیرہ گناہ کر لینے والے کو بھی حقیقت میں مومن کہتے ہیں، اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے کی وجہ سے مومن ہو مگر بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو اور کافر نہ ہو، اور دونوں سوزوں پر مسح کرنا سنت ہے، اور ماہ رمضان کی رات کی تراویح سنت ہے، اور ہر مومن کے پیچھے وہ خواہ نیک ہو یا بدکار ہو نماز صحیح اور جائز ہوتی ہے، اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ کے کام سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور یہ کہ وہ دروغ میں داخل نہ ہوگا، اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں، اور ہماری برائی بخشی ہوئی ہیں جیسے فرقہ مرجیہ کے لوگ کہتے ہیں۔

توضیح: ولا نذكر الذنوب، صحابہ کرام کو بھلائی کے سوا اور کسی طرح یاد نہیں کرنا چاہئے کیونکہ مومن ان سے محبت کرتا ہے اور منافق ہی ان سے نفرت اور بغض رکھتا ہے۔

ولا نكفر مسلماً بدنب الذنوب، (گناہوں کے سرزد ہو جانے سے اگرچہ وہ کبیرہ ہو مومن کافر نہیں ہوتا ہے) بشرطیکہ اس کبیرہ کو حلال نہ سمجھا ہو، یعنی جس گناہ کبیرہ ہو تا قطعی ہو اور معلوم ہو اسے حلال جانتے ہوئے کرتا کفر ہے، جیسے زنا کاری کو حلال جان کر کرے تو وہ کافر ہوگا، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ شیخین (حضرت ابو بکر و عمرؓ) کو گالی دینا گناہ کبیرہ تو ہے مگر کفر نہیں ہے، اسی قول کو صحیح لکھا ہے، پھر لعنت کے دو معنی مراد ہوتے ہیں (۱) کفر سے مظلوم اور ایمان سے بالکل دور ہونا (۲) فسق و

نور، ارغمنوں میں مبتلا ہو کر اٹھیں اور رہنا۔

حضرت معاذیہ اور یزید و حجاج پر لعنت کرنا، عدم تقننا زانی نے شرع عقائد میں کہا ہے کہ سلف صالحین اور علمائے مجتہدین سے حضرت معاذیہ و یزید و حجاج پر لعنت کرنا منقول نہیں ہے، یونکہ ان کا زیادہ سے زیادہ قصور یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے امام برحق سے بغاوت کی تھی مگر یہ کام محنت جیچنے کا سبب نہیں ہو سکتا، البتہ یزید کے بارے میں اختلاف ہے، اس طرح پر کہ خدوہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یزید و حجاج میں سے کسی پر بھی لعنت نہیں کرنا چاہئے، مگر جبر کا کہنا ہے کہ امام غزالی نے یہ مسئلہ کو اختیار کیا ہے ورنہ حقیقہاً جی ہے، ارہان سے ان کے نام پتے رہنے سے سوئے اس کے کہ ان کی برائی ہو ہمیں کچھ حاصل نہیں ہوتا، لیکن ہم ان سے ورنہ کے مدگاروں سے لگاؤ بھی نہیں رکھتے، شیخ بن ہمام نے یزید کے کافر جاننے میں اختلاف نہیں کیا ہے، حضوں نے جبر کہا ہے اور امام احمد سے بھی یہی منقول ہے، اور حضوں نے چار نہیں کہا ہے بلکہ توقف کرنے کو کہا ہے، اور یہ کہ اس معاملہ کو مذہبی کے سپرد کر دیا جائے۔

و سميہ مومنا الح، بل انہ مرکب بید و کومؤمن حقیقی کہتے ہیں لیکن معتز۔ ان کو مؤمن نہیں مانتے۔

لمسح علی الحفص الح، یعنی مازوں پر مسح کرنا سنت متوترہ سے ثابت ہے۔

والسراویح الح اصل تراویح تو سنت مشہور سے ثابت ہے مگر تعدد کی کی ویشی میں علماء کا اختلاف ہے۔

والصودہ حلف کل سرو فاحر الح، اعلیٰ قاری نے کہا ہے کہ جو شخص امر یا مکر جری وہ سے بعد ورنہ و وقت نمازوں کی جماعت ترک کرتا ہے وہ خود بدعتی ہے، ورنہ صحیح مذہب یہ ہے کہ، یہ امر کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرنا لازم بھی نہیں ہے۔

ولا نقول ان المومن الح، فرقہ مرجیہ اور جبر یہ کا اس قول سے رد کرنا مقصود ہے یونکہ وہ کہتے ہیں کہ مؤمن کو گناہ کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور نہ وہ جہنم میں جائے گا۔

ولا انا نحللہا الح، اس عبارت سے معتزہ کا رد کرنا مقصود ہے یونکہ معتزہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو مؤمن ورنہ میں داخل ہو جائے وہ ہمیشہ کسی میں بیچارہ ہے گا اس سے نکال نہیں جائے گا۔

ولا نقول ان حسنا الح، اس عبارت سے فرقہ مرجیہ کا رد کرنا مقصود ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ہماری نیکیاں باقی ہیں متحمل ورنہ ہماری برائیاں زحوا معاف ہوتی رہتی ہیں۔

ولکن نقول مية مفصلة، من عمل حسنة شرائطها حالية عن العيوب المفصلة والمعاني المصتلة ولم يظلم حتى حرج من لذبها، فان الله تعالى لا يصعب بل يسهلها ممة وبشبه عيها، وما كذا من السينات دون لشرك والكفر، ولم تنب عليها حتى مات مومنا، فانه في مشبه الله تعالى، ان شاء عذبه، وان شاء عفا عنه، وممعه بالدر بد، ولربما اذا وقع في عمل من الاعمال، فله بطل أحده وكذا العجب، ولايب للاسياء والكرامات للاولياء حق، واما التي تكون لأعدائه مثل اللبس و فرعون، وماتكون للدجال عما روى في الاحبار فلاسمها ايات ولاكرامات، بل سميها فضاء حاوت لهم

ترجمہ اور تبہم اس مسئلہ میں تفصیلی طور پر بیان کرتے ہیں، کہ جس نے کوئی نیکی اس کے قدم شرک کے ساتھ کی، نیز اس کے فساد کرنے والے ظہری بیوں سے مثلاً نماز میں قرأت ترک کرنا اور باطل کرنے، اب باطنی بیوں مثلاً ریاء کی نیت کرنا یا پاک ہو، ورنہ اس نے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا ہو (مثلاً مرتد ہو گیا ہو) یہاں تک کہ وہ (مکر) دنیا سے نکل گیا ہو تو مذہبی اس کی نیکی کو ضائع نہ فرمائے گا، بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اس کو اس نیکی کا ثواب عطا فرمائے گا (یہاں تک نیکی کا سلسلہ کی تفصیل نہیں) ورنہ بدی کرنا کا بیان یہ ہے کہ جس نے کوئی بدی کرنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، سوائے شرک و غفرے، اور اس

بدی سے اس نے توبہ نہیں کی یہاں تک کہ وہ مؤمن مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے، چاہے اسے عذاب دے اور چاہے اس کو معاف کر دے بہر صورت ہمیشہ کے لئے دوزخ کے عذاب میں مبتلا نہ رہے گا، ورنہ یہ یعنی، کھلانے کی نیت جب کسی غل میں لگنی خواہ وہ کسی قسم کا عمل ہو (فرض ہو یا نفل) تو یہ ریاہٹ عمل کے ثواب کو کھو دیتی ہے اور یہی حکم عجیب و غریب کا بھی ہے، اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لئے اور کرامات اولیاء کے لئے برحق ہیں، اور خرقہ و ادات کی وہ صورتیں جو دشمنان حق بحیثیتہ و تعالیٰ سے سرزد ہوتی ہیں جیسے ایتیس و فرعون کو ورنہ جو دجانب سے ہوں گی تو اس قسم کی باتیں جو احادیث میں مروی ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے، ورنہ کرامات کہتے ہیں، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح ان لوگوں کی ضرورتیں پوری کرتی ہیں۔

توضیح (مؤمنین مجرمین کو رخصت چاہتے تو معاف بھی کر سکتا ہے) اِنْ شَاءَ عَذْبُهُ وَ اِنْ شَاءَ عَمَّا عَهُ الْحَیْ مَعْنٰی اللہ تعالیٰ شرک تو بغیر توبہ کے معاف نہیں کرے گا، اس کے علاوہ دوسرے مجرموں میں سے جسے چاہے بغیر توبہ کے بھی معاف کرے گا، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے **وَ اِنْ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ** ۱۱ دوسری آیت پاک میں ہے **وَ اِنْ تَحْتَسِبُوْا کَانَوْا مَاتَسْهُوْنَ عَنْهُ نُکْفِرْ عَنْکُمْ سَبَاتُکُمْ** ۱۲ الامہ۔ لیکن سب سے متعین نہیں ہیں۔

معجزات انبیاء کرامات اولیاء برحق ہیں، لیکن معجزہ دور و افش نے کرامات اولیاء کا انکار کیا ہے، اور وہ انکار کیوں نہیں کرتے؟ کیونکہ ان میں تو کوئی وہ ہوا ہی نہیں، کسی کے لئے کسی کرامات دیکھنے کا بھی نہیں موقع نصیب نہ ہوا، "حق" بھرا، یہاں کرامت درحقیقت ان کے نبی برحق ہی کا معجزہ ہوتا ہے، کیونکہ کوئی ولی بھی صرف اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی چچی متابعت سے ہی اس مقام تک پہنچ سکتا ہے۔

وذلك لان الله تعالى يقضى حاجات أعدائه استدرجاً حالهم، فيعترون ويردادون عصياناً وكفراً، وذلك كله

حائز ممکن و کد اللہ تعالیٰ حائفاً قبل اُد یحلو، و رارقاً قبل اُد یررق، واللہ تعالیٰ یری فی الاحرۃ، وبراہ

المومنون وهم في الجنة بأعين رؤسهم لا تشبه ولا كشبه ولا تمية، ولا يكور به وبين حلقه مسافة

ترجمہ اور یہ بات اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عداؤ کی بھی ضد، رتیل پوری کر دیتا ہے ان کے استہراج (ذہیل دینے) کے لئے، یعنی آہستہ درجہ درجہ ان کو عذاب کی طرف بڑھانے کے لئے، اس طرح، اپنی ضد و رتیل کے پورا ہونے سے مغرور ہو کر عصیان اور کفر میں بڑھتے جاتے ہیں، اور یہ سب باتیں جاہل اور مہمل بھی ہیں، اور اللہ تعالیٰ اس مخلوق کو پیدا کرنے اور خاص کرنے سے پہلے بھی خالق تھا، مولا ان کو رزق دینے سے پہلے بھی مہرازق تھا، اور اللہ تعالیٰ آخرت میں پیدا کرنے والا ہے، اور مومنین جنت میں اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی آنکھوں یعنی ان ظاہری آنکھوں سے بھی دیکھ سکیں گے، اور با عقین یہ بات جانتے ہیں کہ یہ دیدار با تشبیہ ہو گا نہ اس میں کوئی کیفیت ہوگی اور نہ اس کی کوئی مقدار ہوگی، اور اللہ تعالیٰ اس کی محقق کے درمیان کوئی مسافت اور دوری نہ ہوگی۔

توضیح: بقصی حاجات اعدائہ الہ، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے ﴿اسجدوا لادم﴾ کہہ کر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ کا حکم دیا، صرف ابلیس نے اس حکم کی نافرمانی کی اور آدم علیہ السلام کو سجدہ نہیں کیا، واپسی پر تری کا دعویٰ کیا، اس بناء پر اسے ملعون قرار دیا گیا، اس کے باوجود اس نے اللہ پاک سے قیامت تک کے لئے موت سے مہبت مانگی اور اللہ تعالیٰ نے اسے مہبت دیدی، ایک حدیث میں ہے کہ جب تم یہ دیکھو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نافرمان اور سرکش بندے کو سزا کی مرضی کے مطابق انعامات اللہ کی طرف سے مل رہے ہیں تو یہ سمجھو کہ یہ اس کے لئے استہراج و راہیل ہے جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿فلما نسوا ما ذکرناہم﴾ الآية یعنی ہر طرح سے دلائل پر بھی کسی طرح انہوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے رہے تو ہم نے ان دلوں پر ہر چیز کے دروازے کھول دیئے یہاں تک کہ وہ شخص اللہ کے ان نعمات پر

اترے اور تکبر کرنے لگتے تھے تو اللہ کی طرف سے اچانک اس کی گرفت ہوتی ہے اور اس وقت وہ شخص نیکی کرنے کی خواہش کے باوجود مایوس ہو جاتا ہے۔

وکان اللہ حالفاً الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اس اعتقادی مسئلہ کو ایک بار پہلے ذکر کرنے کے باوجود اس جگہ بالقصد ذکر کیا ہے، اس سے اس بات پر تنبیہ مقصود ہے کہ باری تعالیٰ کی صفیں اور اس کی حقیقتیں بندوں کی سمجھ سے بالاتر اور باہر ہیں اور اس کی ذات و صفات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے، اور بالاتفاق اس کی صفت الوہیت کے ساتھ خالقیت کی صفت بھی ذاتی ہے اور تخلیق اس کی صفت فعل ہے، اور ایسے اعتقادی مسائل کو کسی وسوسہ کے بغیر قبول کرنا ضروری ہے۔

واللہ تعالیٰ یروی فی الآخرة المح (جنت میں تمام مؤمنین اپنی ظاہری آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکیں گے) یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیت صریحہ اور احادیث متواتر معنی سے اس کی تائید ہوتی ہے اور سلف و خلف کا اس پر اجماع ہے، کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ معتزہ و خوارج اور روافض نے پیدا ہو کر اختلاف کی ابتداء کی لیکن اہل السنۃ و الجماعت اپنے اعتقاد پر قائم ہیں، مترجم (صاحب عین الہدایہ) نے اس مسئلہ کو اردو تفسیر جامع میں قطعی دلائل کے ساتھ بیان کر دیا ہے جس سے بحمد اللہ تعالیٰ سب مفکرین کے اوہام و اقوال رد ہو گئے ہیں، اس جگہ تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں ہے، اللہ تعالیٰ جب جس بندے پر کرم فرمائے گا اس کی نظر سے پنی کبریائی کی حد درکار پر وہ ٹھانڈیگا ورنہ وہ شخص اس بے پایاں حساب سے مستفیض ہوگا، البتہ وہ مخلوق کی صفتوں سے منزہ و رپاک ہے اس لئے اس کی شان کا مخلوق پر قیاس نہیں ہوگا۔

والایمان هو الإقرار والتصدق، وإیمان اهل السماء والأرض لا یزید ولا ینقص
ترجمہ، اور ایمان یہ قرار زبانی اور تصدیق دلی ہے، اور ایمان اہل آسمان و زمین کا نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔

توضیح: ایمان و اسلام کے معنی اور اس پر بحث

الایمان هو الإقرار المح صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اپنی کتاب الوصیت میں یہی بات بیان فرمائی ہے، اور تصریح کر دی ہے کہ نہ صرف اقرار کافی ہے ورنہ صرف تصدیق کافی ہے، اور شارح ملاحظی قارئ نے توضیح کی ہے کہ ان دونوں (تصدیق و اقرار) میں تصدیق تو ایسا کہ ہے کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، البتہ اقرار جان کے خوف کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے، پھر شارح عقائد تفتازنی کی اتباع میں ملا علی قاری نے کہا ہے کہ ایمان کے نذر اقرار کا اعتبار ہونا بعض علماء کا نہ سبب ہے، اس مذہب کو شمس الدین حواہی اور فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، لیکن جمہور محققین اس طرف ہیں کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، لیکن اقرار تو صرف اس واسطے شرط ہے کہ اس پر ایمانی احکام جاری ہو سکیں اور مؤمنوں جیسے اس کے ساتھ ہر تاؤ کیا جائے، لہذا اگر کسی نے دل سے تو تصدیق کی لیکن زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے، اگرچہ وہ دنیاوی احکام میں مؤمن نہ ہو، ورنہ اگر کسی نے صرف زبان سے تو اقرار کیا مگر دل سے تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہے، اگرچہ دنیاوی احکام میں بظاہر اس کے ساتھ مؤمنوں جیسے ہر تاؤ کیا جائے گا، اس مسئلہ کو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اختیار کیا ہے، اور نصوص بھی اس کے موافق ہیں، جیسے کہ ان اقوال خود غدی میں ہے ﴿أُولَئِكَ كَفَتْ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ﴾ اور ﴿قُلْتُمْ مَطْمَئِنُّ بِالْإِيمَانِ﴾ اور ﴿لَمَّا يَدْحُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

اور ایک حدیث میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے ایک لڑائی میں اپنے مد مقابل کو مار ڈالا حالانکہ ذرا پہلے اس نے لا الہ الا اللہ کہہ دیا تھا مگر حضرت زیدؓ کا پند دعویٰ یہ تھا کہ اس نے تو میری تلوار کے خوف سے کلمہ توحید کہا تھا، لیکن جب اس وقت کہ اطلاع رسول اللہ ﷺ کو ہوئی تو آپ نے اپنی رنجیدگی کے ظہار کے ساتھ فرمایا ”ہلا شققت قلبہ“ کہ اس نے حق کہا ہے یا جھوٹ کہا ہے اس بات کو جاننے کے لئے تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہیں دیکھ لیا تھا؟ اس حدیث کو امام بخاری،

امام مسلم، ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور نسائی (صحاح ستہ) نے بیان کیا ہے۔

ایمان اجمال اور تفصیلی دونوں کا مرتبہ برابر ہے، شرح عقائد فقهی میں ہے کہ ایمان اجمال کا درجہ ایمان تفصیل سے کم نہیں ہے، یعنی اس طرح کا جمل یقین و اقرار کرنا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات اور شان کے ساتھ ہے سب میں مان لئے، اور محمد ﷺ کی طرف سے جو کچھ بھی لائے ہیں اس کے رسول ہیں میں نے تسلیم کیا، یہ اقرار بھی کافی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث (مس) قال لا اله الا الله دخل الجنة کے یہی معنی ہیں، لیکن جو بات دین میں بالضرور معلوم و مشہور ہے مثلاً فرض نماز اس کے متعلق اگر جمل ایمان لانے والے کے سامنے تذکرہ ہو ورنہ اس کی فرضیت کا انکار کر بیٹھے تو وہ کافر ہوگا، جیسا کہ ملاطی قارئی اور دوسرے لوگوں نے بیان کیا ہے۔

لا یزید ولا یقص (مؤمن کا ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں ہے) کتاب الوصیت میں ہے کہ ایمان کا زیادہ ہونا اس وقت تصور میں آسکتا ہے جبکہ کفر میں کمی ہو، اور ایمان کا کم ہونا بھی اسی وقت تصور میں آسکتا ہے جبکہ کفر میں زیادتی ہو، اور یہ بات کس طرح ممکن ہو سکتی ہے کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مؤمن اور کافر دونوں ہو، قارئی نے لکھا ہے کہ ”خلاصہ“ میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ فرماتے ہیں کہ میں یہ دعویٰ کرنا اچھا نہیں سمجھتا کہ ہر ایمان حضرت جبریل علیہ السلام کے ایمان کے برابر ہے، لیکن یہ کہتا ہوں کہ حضرت جبریل علیہ السلام جس کے ساتھ ایمان لائے ہیں بھی اس کے ساتھ ایمان لایا ہوں، قارئی کے کہنے کا خلاصہ یہ ہوا کہ اصل ایمان میں ہر شخص کے درمیان مساوات اور برابری ہے، البتہ قوت یقین، خوبی اخلاص، نور اعمال، اور جلانے معرفت میں ہر ایک کی اپنی اپنی حالت اور ایک ایک رتبہ ہے۔

میں (مترجم) بھی یہی کہتا ہوں کہ امام غزالیؒ نے بھی جو کہ شافعی المذہب ہیں اسی بات کا اقرار کیا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں کیونکہ اگر زیادتی یا کمی ہو سکے تو تصدیق کی کمی یہ ہوگی کہ اصل بات میں گمان یا شک رہ جائے، حالانکہ وہ شخص قطعاً مؤمن نہیں ہو سکتا جس کی تصدیق پوری نہ ہو، یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید و صدق رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے ماننے، اب اگر اس بات میں سمجھ بھی کمی ہوگی تو ایسا شخص منافق یا کافر ہوگا، ہاں تصدیق کے بعد دل کے اثر میں کمی و بیشی ہو سکتی ہے جیسا کہ علم الیقین سے بڑھ کر عین الیقین ہے، اور اسی بات کو لیس الخیر کالمعاينة میں کہی گئی ہے، حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معاينة کرنے سے عین الیقین اور ظہور بڑھ گیا، اسی بناء پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کہا گیا ہے ﴿اولم نؤمن﴾ کیا تم نے ایمان نہیں لایا تو ابراہیمؑ نے فرمایا ﴿ہل﴾ میں کیوں نہیں لایا، ضرور لایا ہوں، تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے، ﴿ولکن لیطمئن قلبی﴾، لیکن دیکھنے کی درخواست میں نے اس لئے کی ہے تاکہ میرا قلب مطمئن ہو، ایمان میں معتبر صرف اصل تصدیق ہے اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہیں ہے، حالانکہ لوگوں میں اسی یقین کی کمی و زیادتی میں فرق ہوتا ہے، چنانچہ ہم یقین جانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا یقین اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کا یقین سب سے بڑھ کر ہے، اسی مفہوم کو واضح کرنے کے لئے صاحب کتاب نے آئندہ کی عبارت کا اضافہ کیا ہے۔

والمؤمنون مستوون فی الإیمان والتوحید، متفاصلون فی الأعمال، والإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، ففی طریق الدفعة فرق بین الإیمان والإسلام، ولكن لا یکون إیمان بلا إسلام ولا إسلام بلا إیمان، فهما كالظہر مع البط، والدين اسم واقع علی الإیمان والإسلام والشرائع کلها، ونعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف نفسه فی کتابه بجميع صفاته

ترجمہ اور تمام مؤمنین ایمان و توحید میں برابر ہیں، اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر فضیلت ہے، اور اسلام کے معنی ہیں گردن جھکانا اور احکام الہی کے واسطے فرمانبرداری کرنا، اس طرح لغت کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے، لیکن ایمان اسلام کے بغیر، اسی طرح اسلام ایمان کے بغیر نہ ہوگا ان دونوں کا تعلق آپس میں ایسا ہے جیسا کہ آدمی کے لئے پیٹھ کا پیٹ

کے ساتھ تحقق ہے، اور دین ایک نام ہے جو ایمان، اسلام اور تمام احکام کے مجموعہ پر واقع ہوتا ہے، اور ہم اللہ تعالیٰ کو دینیائی پورے طور پر پہچانتے ہیں جیسا کہ اس نے اپنی کتاب میں جمیع صفات کے ساتھ اپنا وصف بیان کیا ہے۔

توضیح: ایمان، اسلام اور دین کے معنی اور ان کا آپس میں تعلق

المؤمنون مستوون الخ، یعنی مؤمنین اصل ایمان اور توحید میں برابر ہیں، کیونکہ اگر کسی بات میں کمی آجائے تو غفلت یا شرک ہو جائے، پھر دل میں توحید کا یقین جانے اور خود کو معصیت اور دوسوسوں سے بچانے نیز اوامر اور عبادتوں پر عمل کرنے میں لوگوں میں فرق مرتب ہے، جیسا کہ نور میں فرق ہوتا ہے کیونکہ نور کلمہ توحید کسی میں مثل قناب کے، کسی میں مثل چاند کے، بعضوں میں مثل تاروں کے، ورنہ کسی میں چراغوں کے مانند ہوتا ہے، اسی طرح آخرت میں بھی ظہر ہوگا، اور جس قدر یہ نور زیادہ ہوگا اسی قدر شبہات اور گناہ کی تاریکی کم ہوتی ہے، امام اعظمؒ کا یہ کلام مفید ہے کہ یہ اعمال ایمان سے علیحدہ ہوتے ہیں، یہی قول بل لست والجماعۃ کا بھی ہے۔

توحید کا مطلب:

معرفة الله تعالى الخ یعنی ہم ایک بندہ کی قدرت و رعایت کے مطابق اللہ کے، و صاف دینیائی پہچانتے ہیں جیسا کہ اس نے بتایا ہے، حضرت عیسیٰؑ سے توحید کے متعلق دریافت کرنے پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کے متعلق تم جہاں تک سوچ سکو، خیال، تصویر یا وہم کر سکو درحقیقت خدا، اس سے برتر و بالا ہے (یہ بات مذ علی قارئی نے ذکر کی ہے)۔

ولیس یقدر أحد أن يعد الله تعالى حق عبادته كما هو أهل له، ولکنہ بعدہ بامرہ کما امر، ویستوی المؤمنون کلهم فی المعرفة والیقین والتوکل والمحبة والرضاء والخوف والرحاء والایمان ترجمہ: اور کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی ویسی عبادت کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے جیسی کہ اس کی شان اعلیٰ کی عبادت کا حق ہے، لیکن بندہ اس کے حکم سے اس کی بندگی بجالاتا ہے جیسے کہ اس نے حکم دیا ہے، اور سارے مؤمنین سب کے سب نفس معرفت میں، نفس یقین میں اللہ تعالیٰ پر توکل میں، محبت میں اور اس کے قضا و قدر پر راضی ہونے میں، اس کے عذاب سے خوف کھانے میں، اس کی رحمت کی امید رکھنے میں اور اس کی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں یکساں ہیں۔

توضیح: ولیس یقدر الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اس عبارت میں تین باتیں بیان فرمائی ہیں (۱) بندہ حق تعالیٰ کی عبادت سے سراپا عاجز ہے (۲) بندہ سے جو کچھ عبادت کے کام آدا ہو جاتے ہیں وہ شان خداوندی کے شایاں شان نہیں ہو پاتے (۳) بندہ کو چونکہ عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اس لئے اس سے جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے اس حکم کی فرمان برداری کرتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ (۱) ”بندہ حق عبادت سے سراپا عاجز ہے“ اس بناء پر مثلاً شکر الہی ادا کرنا اس کے نعمتوں کے اندازے کے مطابق جیسا کہ اس فرمان خداوندی ﴿وَأَنْ تَعْلَمُوا أَنَّ نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْنَ﴾ میں ہے کہ تم اگر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار بھی کرنا چاہو تو نہیں کر سکتے، مثلاً جسم کے، اعضاء اور ان کے منافع خود صاحب جسم (انسان) کو معلوم نہیں ہیں تو انہیں شمار کس طرح کر سکتا ہے، اور حواس و عقل و روح کے فوائد کو کہاں تک جان سکتا ہے، پھر ہر سانس میں دو فائدے تو وہ ہیں جو ہمیں معلوم ہیں یعنی ہوا کا خارج ہونا اور زندگی کی بقا کا ہونا، اب ان کا شکر ادا کرتے کرتے کتنی ہی سانس نکل جاتی ہیں تو ان کا بھی شکر ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے، ان کے علاوہ شکر ادا کرنے کی توفیق و استطاعت خود صحت اور عافیت کے ہونے پر موقوف ہے، ورنہ دوسرے فرائض مثلاً نماز کی ادائیگی خود خدائے تعالیٰ کے دیئے ہوئے رزق، لباس، جگہ، پانی اور جسمانی صحت کے حصوں پر موقوف ہے لہذا ان سبھوں کا بھی مستقل اور علیحدہ شکر ہونا چاہئے، تو ان بے شمار نعمتوں کا شکر کہاں تک ادا ہو سکتا ہے، اور جب

صرف شکر ہی انہیں ہو سکتا ہے تو اس کی مستقل عبادت کرنے کا موقع ہی کہاں سے ہو سکتا ہے۔

(۲) ”پھر فعل عبادت شکر خداوندی کے مناسب نہیں ہو سکتا ہے“ کیونکہ عبادت تو ایک ایسا عمل ہے جو ایک بندہ مخلوق سے پیدا ہوتا ہے، اور بارگاہ خداوندی تو اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے بہت بالاتر و درپاک صاف ہے، اس لئے ایسی طاعت جو ایک مخلوق (بندہ) سے مخلوق (عمل میں آتا) ہو وہ اس کی بارگاہ کے کس طرح لائق ہو سکتا ہے۔

(۳) ”بندہ تو اپنی عبادت سے صرف حکم کی فرماں برداری کرتا ہے“ کیونکہ بندہ کو اس کے آقا کی طرف سے یہ بتانا کہ ”تم ہماری رضامندی کے لئے فداں فداں کام ان طریقوں سے ادا کرو“ تو یہ بھی آقا کا کرم اور فضل و انعام ہے، پھر اس فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار دیا یہ بھی مستقل فضل ہو، اس طرح بندگی کا طریقہ صرف یہ ہوا کہ آقا کے حکم سے اس کے بتائے ہوئے طریقہ کو ادا کرتے ہوئے اس کی رحمت کا میدان رہا جائے اور جہاں تک ممکن ہو ہر وقت استغفار کیا جائے اور یہ سمجھنا بھی نہیں چاہئے کہ میں نے اس کی عبادت کی ہے، ایسی صورت میں اس بات کا تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ خالق کی شان کے مطابق عبادت کی ہے، یہ مقام بہت زیادہ قلیل اہتمام اور مقدم غور ہے کہ اس نے اپنے بندہ کے لائق جو عبادت مقرر کی ہے وہی دانہیں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ سرور عالم حبیب مصطفیٰ ﷺ کی شان تو وہ ہے کہ وہ تمام انبیاء کرام اور رسل عظام میں افضل اور مکرم ہیں اس کے باوجود سر نماز کے بعد آپ سے استغفار کرتے رہنا گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہماری عبادت میں کوتاہی رہ جاتی ہے ملاحظہ دانہیں ہوتی، اسی بناء پر آپ بھی فرماتے رہتے تھے لا احصی ثناء علیک، امت کما اثبت علی بصلک یعنی میں آپ کی پوری پوری تعریف نہیں کر سکتا ہوں، تیری شان کے لائق تو صرف وہی پوری ہو سکتی ہے جو تو نے خود اپنے حق میں کہی ہو۔

اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر واللہ الحمد، ماعلیٰ قدرتی نے فرمایا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو گئی تو اس کا حکم ہمیشہ مساوی باقی رہے گا، البتہ عبادت کا حکم تو وہ بندہ پر وقفہ وقفہ سے لحاظ بہ لحاظ اور دم بدم واجب ہوگا، لیکن بندہ ضعیف اپنی خلقت میں ضعف کی وجہ سے اس عبادت کے د کرنے اور اس کا حق پورا کرنے سے عاجز ہوگا، حاصل بندہ کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے ایمان و یقین کے حصول و بقاء کے لئے ہمیشہ دعا گو رہے کہ یہی معرفت ہے۔

وینصاوتون فیما دون الایمان وفي ذلك کلمہ، واللہ تعالیٰ متفضل علی عبادہ وعادل، قد یعطی من الثواب اصعاف ما یستوجبہ العبد تفصلا مہ، وقد یعاقب علی الذل عدلا مہ، وقد یعفو فصلا مہ، وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام، وشفاعۃ نبیہ ﷺ للمؤمنین المددیں ولاہل الکبائر مہم المستوحین للعقاب حق ترجمہ اور مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا اور ان سب باتوں میں باہم مختلف ہیں، اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر بڑا ہی فضل کرنے والا، اور عادل بھی ہے، اور بندہ جس ثواب کا مستحق ہوتا ہے اس کو کبھی اس سے کئی گنا ثواب محض اپنے فضل سے دیتا ہے، اور کبھی بندہ کے قصور پر اپنی طرف سے انصاف کے ساتھ اسے عذاب میں بھی مبتلا کرتا ہے، اور کبھی اپنا فضل کرتے ہوئے اس کے گناہ کو بخش بھی دیتا ہے، اور ہر حق ہے بالعموم تمام انبیاء کرام عظیم اسلام کا سفارش کرنا اور خاص کر ہمارے پیغمبر ﷺ کا گناہ گار مؤمنوں کے لئے خواہ ان کا گناہ جیسا بھی ہو، اور ان کے لئے سفارش کرنا جو کبیرہ گناہوں کے مرتکب ہو کر مستحق عذاب ہوئے ہوں۔

مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں

توضیح وینصاوتون فیما دون الایمان الح، (مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں) ماعلیٰ قدرتی نے لکھا ہے کہ تصدیق اور اقرار صلی کے ماسوا فرماں برداری، نافرمانی، توکل، محبت، رضائے الہی، خوف اور خشیت الہی کے

مقامات اور درجات میں سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، ہم طحویٰ نے عقیدہ میں لکھا ہے کہ ایمان تو یک ہی ہے اور اصل ایمان میں ایمان لانے والے تمام افراد برابر ہیں، لیکن ان میں خوف، خشیت، تقویٰ، مخافت نفس و تقویٰ کا خیال رکھنے میں فرق مراتب ہے اور ایک دوسرے سے کم و بیش ہوتے ہیں۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کا کہنا ہے کہ یہ آیت خداوندی ﴿وَهُمْ مِنْ حَشِيَّةٍ رَبُّهُمْ مُشْفِقُونَ﴾ اور ﴿إِنَّمَا يُخَشِى اللّٰهَ مِنَ الْعُلَمَاءِ﴾ الایہ، اور دوسری قطعی نصوص لوگوں کے مقامات کے متفاضل ہونے میں دلیل واضح ہیں، اس لئے کہ مؤمن بھی تو وہ اگرچہ فاسق ہو سی بات پر ایمان لاتا ہے جس پر مؤمن صالح ایمان لاتا ہے ہذا سب ہی تو نفس ایمان میں برابر ہوئے، لیکن وہ شخص جو لوگوں کی زبان میں مؤمن ہو اور ظاہر میں بھی مسلمان ہو مگر اللہ پر اسے یقین نہ ہو یا شک ہو تو وہ مؤمن ہی نہ ہوگا۔

اللہ تعالیٰ بعض بندوں پر فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے

واللہ تعالیٰ مفصل الخ، یعنی بعض بندوں پر وہ فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے، وقد يعطى الخ، یعنی ہر نیکی پر دس گونہ ثواب دینا تو ہر مؤمن کے لئے عام حکم ہے، لیکن خاص مخلصین کو سات سو گونہ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں تک کہ بے حساب بھی عطا فرماتا ہے۔

گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی

وشفاعۃ نیا ﷺ الخ، (گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی) جیسا کہ حدیث میں ہے کہ میری سفارش میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لئے ہے، اس حدیث کو امام احمد، بوداؤد، ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے اس سے اور ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم نے چار سے اور طبرانی نے ابن عباس سے اور خطیب نے بن عمر و کعب بن عجرہ سے روایت کی ہے، اس طرح یہ حدیث مشہور ہوئی و شفاعت کی دوسری حدیثیں بھی ہیں جو معنی کے اعتبار سے متواتر ہو جاتی ہیں، ان کے علاوہ کئی آیات پاک بھی ہیں جو قطعی دلائل ہیں۔

اسی طرح ملانگہ کا شفاعت کرنا بھی ثابت ہے، اسی طرح علماء اولیاء شہداء، فقراء مؤمنین اور مؤمنوں کے بچوں کا بھی جن کی موت پر ان کے والدین نے صبر کیا ہو ثابت ہے، امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا ہے نبینا ﷺ کا اہل جنت کے لئے شفاعت کرنا برحق ہے اگرچہ کوئی کبیرہ گناہ کا بھی مرتکب ہو (اتنی) اور یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ محمد ﷺ کی سفارش کئی قسم کی ہوگی، ان ہی میں ایک وہ ہوگی جو گلی و پچھلی تمام لوگوں کے لئے بالکل عام ہوگی (مدعی قارئی کی تحقیق کا یہ خلاصہ ذکر کیا گیا ہے)۔

ووزن الاعمال بالمیزان يوم القيامة حق، والقصاص فيما بين الحصورم يوم القيامة حق، فان لم تكن لهم حساسات طرح السينات عليهم وذلك جائز حق، وحوض السبي ﷺ حق، والحنة والبار محققان اليوم، لاتفیان ابدًا ولا نفسی ثواب اللہ ولا عقابہ سمرمدًا، واللہ تعالیٰ یهدی من یشاء فصلا مہ، و یصل من یشاء عدلا مہ، واصلا لہ خذلانہ، وتفسیر الحدلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاه عنہ وهو عدل منه، وكذا عقوبة المحذول علی المعصية

ترجمہ اور قیامت کے دن میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہے، اور قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص اور بدلہ کا ہونا برحق ہے، پھر اگر خالموں کے اعمال نامہ میں نیکیاں نہ ہوں تو مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جائیں گے، اور یہ سب جائز حق ہے، ورنہ نبی کریم ﷺ کا حوض برحق ہے، ورجنت اور دوزخ اب بھی مخلوق موجود ہیں، یہ دونوں کبھی بھی فنا نہ

ہوں گے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عذاب کوئی بھی فناء نہ ہوگا، ورنہ اللہ تعالیٰ صرف اپنے فضل سے جس کو چاہتا ہے بدیت دیتا ہے، اور جس کو چاہے عدل کے ساتھ گمراہ کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے گمراہ کرنے کا مطلب کسی کو ذلیل کر کے چھوڑ دینا ہے، ورنہ ذلیل کر کے چھوڑ دینے کا مطلب ہے بندہ کو ایسی چیز کی توفیق نہ دینا جس سے وہ راضی و خوش ہے، اور اس کا اس طرح ذلیل کر کے چھوڑ دینا اس کی طرف سے عدل ہے، اسی طرح جسے ذلیل کر کے چھوڑا ہوا اس کو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے۔

قیامت کے دن اعمال نامے توے جائیں گے

توضیح (قیامت کے دن اعمال نامے توے جائیں گے) اور دن الاعمال الح، قیامت کے دن ہر ایک کے اعمال نامے کا وزن کیا جائے گا، مؤمنوں کے اعمال خواہ وہ نیک لوگوں میں خاص سے ہوں یا عام لوگوں میں سے (اعزاز کے لئے اور) جنت کے درجات کے، ضائع کے لئے، اور کافروں کے اعمال کا وزن ان کی بے قدری اور جہنم کے لئے طے کرنے کے لئے تو لے جائیں گے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ارشاد خداوندی ہے ﴿وَمَنْ حَقَّ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدِينَ﴾ ورنہ جن کے اعمال ہلکے ہوں گے وہی لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنے آپ کو گھائے میں رکھا اور وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔

قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص و رد کا ہونا برحق ہے

القصاص فیما بین الحصوم الح یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہو یا کوئی اپنی مظلومی پر ظالم کے خلاف شکایت کرنے والا ہو تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لیا جائے گا، ورنہ اگر دوسرے کا اس کی طرف کچھ مطالبہ ہو تو قصاص کیا جائے گا، اس طرح ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حق دار کو دیدی جائیں گی جس قدر اس کا حق ہوگا۔

قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے

و حوض النبی حق الح، (قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے) ترمذی نے اسناد حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ نبی کے لئے ایک حوض ہے، ان میں آپس میں مغفرت ہوگی کہ کس کے حوض کے پاس کتنے زیادہ آدمی آئے ہیں، مگر مجھے امید ہے کہ تمام نبیاء کے مقابلہ میں میرے حوض پر سب سے زیادہ آنے والے ہوں گے، یہ احادیث صحاح میں (یعنی ان کے راویوں کی تعداد اتنی نہیں ہے کہ انہیں متواتر کہا جاسکے) بہت رسول اللہ ﷺ کے شان میں یہ آیت پاک ﴿إِنَّمَا أُعْطِيَكَ الْكُوْثَرُ﴾ قطعاً ہے اور افضل ہے۔

قرطبی نے لکھا ہے کہ جن لوگوں نے مسلمانوں کی جماعت سے پیچھے ہو کر اپنی ایک منزل بنالی ہے جیسے خوارج، روافض اور معتزلہ وغیرہ وہ لوگ اس حوض کوثر سے نکال دیئے جائیں گے، ایسے ہی وہ ظالم لوگ بھی وہاں سے نکال دیئے جائیں گے جنہوں نے اپنے فسق کا اعانہ کیا ہے، حوض ولی حدیث کو تیس صبیحہ کریم رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی زیادہ نے روایت کی ہے، اپنی شہرت کی بناء پر متواتر کے قریب قریب پہنچ چکی ہے۔

جنت و دوزخ اب بھی موجود ہیں اور کبھی بھی فناء نہ ہوں گے

لا تعفیان ابدا الح، (جنت و دوزخ اب بھی موجود ہیں ورنہ کبھی بھی فناء نہ ہوں گے) امام عظیم نے کتاب الوصیہ میں لکھا ہے کہ جنت و دوزخ برحق ہیں، وہ دونوں بھی مخلوق اور موجود ہیں، ان دونوں کے لئے فناء نہیں ہے اسی طرح ان دونوں کے لوگوں کے لئے بھی فناء نہیں ہے، یعنی جنتی و دوزخی ہمیشہ ہمیشہ باقی رہیں گے۔

اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے

واللہ تعالیٰ یھدی الخ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے یعنی ایمان اور طاعت کی طرف ہدایت دیتا ہے، اور اسے جہل و رحمت کا مظہر بنا دیتا ہے و یصل من یشاء الخ، اور جسے چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور اسے صلا اور غضب کا مظہر بنا دیتا ہے، ہدایت دینے کا مطلب ہے کہ اس کو توفیق دیتا ہے اور اس پر حسن کرتا ہے، وہو عدل مہ کسی کو گمراہ کر دینا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظلم نہیں ہو گا بلکہ عدل و انصاف سے ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے، درہر چیز کا اپنے موقع پر رہنا ہی عدل و اعتدال ہے۔

ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عدہ المومن فہوا وحرا، ولکن نقول العبد یدع الایمان فحسبہ یسلب مہ الشیطان، و سوال منکر و نکیر فی القبر حق، و اعادۃ الروح الی العبد فی قبرہ حق، و صعطۃ القبر حق، و عذابہ حق کائن للکفار اجمعین

ترجمہ درہم یہ نہیں کہتے کہ شیطان اللہ تعالیٰ کے مؤمن بندے سے ایمان کو جبراً و قہراً چھین لیتا ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے ایمان یعنی یقین کو چھوڑ دیتا ہے، اور جو نبی وہ اپنے جزم اور یقین کو چھوڑتا ہے، شیطان اس سے چھین لیتا ہے، اور مردہ سے منکر و نکیر کا قبر میں یہ سوال کہ تیرا رب کون ہے، کون تیرا ربی ہے، اور تیرا دین کیا ہے، درہم بندے کی روح کا اس کی قبر میں جی جی جہاں مر کر پڑا ہے اعدہ برحق ہے، اور قبر کا بھینچنا (یعنی زور سے دبا دینا) برحق ہے، درہم سارے کافروں کے لئے قبر میں عذاب کا ہونا برحق ہے۔

شیطان کسی مؤمن بندے کے ایمان کو جبراً و قہراً نہیں چھین سکتا ہے

توضیح فقہاء و جہلاء (شیطان کسی مؤمن بندے کے ایمان کو جبراً و قہراً نہیں چھین سکتا ہے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿ان عبادی لبس لک علیہم سُلطان﴾ شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ تجھے میں، اپنے مؤمن بندوں پر اس حد تک اختیار نہیں دیتا ہوں کہ تو ان کے ایمان ہی کو چھین لے، لہذا تو دوسرے، اغوا کا کام نہ کر سکتا ہے لیکن اس حد تک کہ وہ ایمان ہی چھوڑ بیٹھیں، ہاں جن کو اللہ تعالیٰ پر پورا یقین و اعتقاد مکمل نہ ہو وہ تذبذب کا شکار ہو جاتے ہیں اور پناہ ایمان بھی چھوڑ بیٹھتے ہیں۔

فحسبہ یسلب مہ الشیطان بندہ جب خود اپنے ایمان کو چھوڑ دیتا ہے اس وقت شیطان کو اس پر سلطانی قابو و اختیار حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے اپنی مصیحت کے مطابق شیطان اس کو دنیاوی مطلب کی باتیں، درہم گمراہی کی راہیں سکھاتا ہے، نتیجہ کے طور پر اس کی موت رسوائی و ردا کی بربادی کی حالت میں ہوتی ہے۔

قبر میں منکر و نکیر کا سوال برحق ہے

و سوال منکر و نکیر فی القبر حق (قبر میں منکر و نکیر کا سوال برحق ہے) قبر سے مردہ وہ جگہ جہاں مرنے کے بعد وہ پڑا ہو۔

فائدہ انبیاء علیہم السلام، شہداء اور بچے اس سوال سے مستثنیٰ ہیں، جنہوں نے کہا ہے کہ بچوں کی یقیناً مغفرت ہوگی، اور اس سوال و جواب میں کچھ مصیحتیں ہوتی ہیں اگرچہ عوام کو ان کی خبر نہیں ہوتی ہے، لام عظم نے کافروں کے بچوں کے سوال اور ان کے جنت میں جانے کے بارے میں توقف کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، کچھ دوسروں نے یہ کہا ہے ایسے بچے جنت کے خادم کی حیثیت سے ہوں گے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اس دنیاوی زندگی میں جس نے جو عقیدہ پناہ لیا وہی اس کے دل پر مہربن کر

رہے گا اسی لئے جب اسی اعتقاد پر مراثی اعتقاد پر دوبارہ اٹھایا جائے گا، اور اس میں تغیر و تبدل نہ ہو گا چنانچہ اگر وہ دنیا سے بچے اعتقاد لے کر مرے تو قبر میں اس کا جواب بھی صحیح اور سچا ہو گا، اور جو دنیا سے کفر کی حالت میں اٹھا (يعوذ بالله من ذلك) تو قبر میں اس کا جواب بھی غلط ہو گا اور خود اپنا شتر معلوم کرے گا، اور اس میں اب کسی قسم کا تغیر و تبدل نہ ہو گا۔

قبر کا دبانہ برحق ہے

صطلحہ القبر حق (قبر ہر ایک کو دباتی ہے) مؤمنوں کو اس طرح سے دباتی ہے جیسے ماں اپنے بچوں کو شفقت و پیار کے ساتھ، اور کافروں کو اس طرح جیسے ایک دشمن دوسرے دشمن کو، تنے زور سے دباتی ہے کہ سینہ کی پسٹیاں اوھر سے اوھر نکل آتی ہیں، یہ عجیب کا معاملہ ہے اور اس میں بڑی حکمت بھی ہے، البتہ جو بہوں اور جہاں وسوسوں میں پڑے ہیں انہیں یقین نہیں آتا ہے (اعوذ بالله من الکفر)۔

عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہو گا

کائنات للکفار اجمعین (عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہو گا) اس سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا، وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ یہ لوگ صبح و شام آگ کے سامنے مائے جاتے ہیں، اور جس دن قیامت ہو گی حکم ہو گا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈال دو۔

بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہو سکتا ہے

ولبعض عصاة المؤمنين حق جائز

ترجمہ۔ اور عذاب قبر بعض گناہگار مسلمانوں کے لئے بھی جائز اور برحق ہے۔
توضیح۔ (بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہو سکتا ہے)۔

فائدہ مگر امید یہ ہے کہ کافروں کو جس قسم کا عذاب قبر ہو گا ویسا گناہگار مسلمانوں کو نہیں ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم، واضح ہو کہ عذاب قبر کی طرح آرام و راحت قبر بھی برحق ہے، کیونکہ قرآن پاک میں ہے ﴿وَلَا تَحْزَنَ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَالُهُمْ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ فرجین! الایہ، یعنی ”جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہو گئے ان کو مردے خیال نہ کرو، کیونکہ وہ تو اپنے رب کے پاس زندہ ہیں وہاں رزق پاتے ہیں اور بہت خوش رہتے ہیں۔“

عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے

(عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے) ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ یہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہے یا بدن کے ساتھ ہے یا دونوں کے ساتھ؟ صحیح یہ ہے کہ دونوں ہی کے ساتھ ہے، اور اسے ہم تقسیم بھی کرتے ہیں مگر اس کی کیفیت جاننے کے سلسلہ میں اس کے پیچھے نہیں پڑتے، میں یہ کہتا ہوں کہ آخرت کی کیفیت اس سے دریافت نہیں ہوتی ہے کہ حکمت خداوندی میں فرق نہ آنے پائے، کہ کوئی جنت کی راہ و کوئی دوزخ کی راہ کیوں کر تلاش کرتا ہے اور انہیں اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے، ان میں سے اللہ کے خاص بندے تو وہ ہوئے جن کو عم و فہم عطا ہوئی اور وہ سمجھتے بوجھتے ہیں، لیکن دوسرے وہ ہیں جو خوار و ذلیل ہوئے کہ وہ ایمان ہی نہ لائے۔

روح کی حقیقت

(حقیقت روح) پھر شیخ علی قاریؒ نے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں نے روح کی حقیقت کے بارے میں گفتگو کی

ہے چنانچہ بعضوں نے کہا ہے کہ روح ایک لطیف جسم ہے، بدن سے اس کا تعلق اس طرح کا ہوتا ہے جیسا کہ سبز لکڑی کی رگ و ریشہ میں پانی کا ہوتا ہے کہ وہ پورے حصہ میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے جسم میں روح کو اس طرح ڈال دیا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے، جسم میں آثار زندگی باقی رہیں، درجوں ہی وہ روح بدن سے خارج ہو، جس جسم سے حیات بھی جاتی رہے، اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ روح کے واسطے حیات ایسی ہے جیسے کہ شعلہ آفتاب ہے کہ اس کے بارے میں اللہ کی قدرت اس طرح کی ہے کہ جب تک آفتاب نکلا ہوا رہے اس وقت تک عالم نور سے منور رہے، اسی طرح جب تک بدن میں روح رہے، وہ بدن کے واسطے حیات پیدا فرماتا رہے، مشائخ صوفیہ اس کی طرف مائل ہیں۔

در اہل السنۃ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ ”روح ایک لطیف جوہر ہے جو جسم میں اس طرح ساری رہتی ہے جس طرح گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے“ قارئین نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں قول سب باتوں میں برابر ہیں ان میں صرف اس قدر فرق ہے کہ ”روح“ جسم لطیف ہے یا جوہر ہے؟ پہلے قوس میں اسے جسم لطیف کہا ہے اور دوسرے میں جوہر کہا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ وہ جسم لطیف ہے کیونکہ روح کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ جسم میں داخل ہوتی ہے اور اس سے خارج ہوتی ہے، اور عین کی طرف بند کی جاتی ہے، درکاروں کی روح عین کی طرف گئی جاتی ہے، اس جیسی اور بھی باتیں ہیں جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

سخر میں یہ کہا ہے کہ روح کے بارے میں ایسی باتیں کہنی اللہ تعالیٰ کے اس قول کے منافی ہے ﴿قُلِ الْوُفُوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی﴾ یعنی آپ کہیں کہ روح امر رب ہے در بھی فرمایا ہے ﴿إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ سارا امر اللہ ہی کو ہے، پھر یہ لکھا ہے کہ سب سے زیادہ قوی و در اولی قول یہ ہے کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے، یہی قول جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ائمہ دلیاء میں سے ایک شیخ روز بہان شیرازی ہیں، انہوں نے روح کے بارے میں جسم لطیف یا جوہر ہونے نہ ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ اس بات کی طرف صریح اشارہ فرمایا ہے کہ اس روح کا ظہور تجلی ذات و صفات کے درمیان مر لہی سے ہوا ہے، در کسی کو اس کی حقیقت معلوم نہیں ہے، اور یہی قول قرآن پاک اور سواد اعظم جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کے قول کے موافق ہے، در مترجم نے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ رد و تفسیر جامعہ میں ائمہ علماء سے نقل کر کے ذکر کیا ہے، و اللہ تعالیٰ اعلم۔

اس مسئلہ کا مختصر مفہوم یہ ہو کہ روح کے بارے میں ہمارا اعتقاد وہی ہے جو کہ اللہ و تبارک و تعالیٰ نے روح سے متعلق فرمایا ہے اور قطعی حادیث سے منقول ہے، ہم اس حقیقت پر گفتگو صرف اس لئے کرتے ہیں تاکہ معاملہ ہماری سمجھ میں زیادہ آسکے اور اعتقاد کے واسطے گفتگو نہیں کرتے، امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے کہ ”ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام نفوس کو ان کی موت کے بعد ٹھائے گا ایک ایسے دن میں جو پچاس ہزار برس کے برابر ہوگا، تاکہ ثواب و بدلہ دے اور ایک دوسرے کے حقوق کو ادا کر دے، ایک اور موقع پر ارشاد خداوندی ہے ﴿إِنَّ اللَّهَ يَنْعُثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ ان تمام لوگوں کو جو قبروں میں پڑے ہیں اٹھائے گا۔

ملاعی قارئین نے جسوں کو دوبارہ ٹھانے جانے کے سلسلہ میں جو قطعی نصوص ہیں ان سبھوں کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان میں فلاسفہ پر رد ہے جو جسمانی حشر کا انکار کرتے ہیں، پھر امام رازئی کے اس قول کو ذکر کیا ہے جو انہوں نے فہمہ کے انکاری وہم کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اور انہیں اس طرح سمجھایا ہے کہ ہم نے جسمانی حشر کا اعتقاد کرنے کی بناء پر اپنے خلاق بہترین اور نیک و رابحہ اعمال کر کے سامان آخرت حاصل کیا اور برے اخلاق اور بدکاریوں کو چھوڑ دیا، اس کے بعد ہم میں در تم میں جو ختلاف ہے تم نے اس کے مطابق آخرت کے سامان کی مطلق فکر نہ کی ایسی صورت میں گریہ فرض کرو کہ حق

ہمارے عقیدے کے مطابق ہوا جیسا کہ ہم کہتے ہیں تو ہم کامیاب رہے لیکن فکر و تباہ و برباد ہوا، اور باغرض اگر حق ہمارے خیال کے خلاف ہوا تو اس میں بھی ہمارا کوئی نقصان نہ ہوا، فکر زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ دنیاوی کچھ سامان مثلاً شراب نوشی خنزیر کے گوشت سے ہم محروم رہے تو ایسی چیزیں ہیں جن کے استعمال نہ کرنے کی وجہ سے ہمارا کوئی نقصان نہیں ہوا اور نہ ہم میں برائی آئی کہ ان چیزوں کو تو چوہے بلے کتے وغیرہ بھی کھا لیتے ہیں، اس طرح یہ اعتراض ہی مبہل ثابت ہوا۔

وکل ماد کمرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات اللہ تعالیٰ، عزت اسمائہ و تعالت صفاتہ جبار القول بہ سوی الید بالفارسیۃ، ویحوز ان یقال بروی حدائے بلا تشبیہ ولا کیفیۃ، ولیس قرب اللہ تعالیٰ ولا بعدہ من طریق طول المسافۃ وقصرھا، ولا علی معنی الکرامۃ والہوان، ولكن المطیع قریب مہ بلا کیف، والعاصی بعید عہ بلا کیف، والقرب والبعد والاقبال یقع علی المساحی، و كذلك جوارہ فی الجبۃ والوقوف بین یدہ بلا کیف

ترجمہ اور علماء سلف رحمہم اللہ نے جن صفات الہی کو فارسی زبان یعنی ماسوائے عربی کے دوسری زبان میں تعبیر کیا ہے انہیں اسی طرح کہنا جائز ہے، سوائے صفت یہ کہ اس کو دوسری زبان میں نہیں کہنا چاہئے، اور ہر وی خدا یعنی اللہ تعالیٰ کے روبرو کہنا جائز ہے، مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر، یعنی اس کی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت اس کے تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کے قریب ہونا یا گنہگار بندوں سے دور ہونا، مسافت کی نزدیکی یا دوری کی طرح نہیں ہے، اور نہ قریب سے مراد عزت و بزرگی و بعد سے مراد ذلت و خواری ہے، (جیسا کہ تاویل کرنے والے کہا کرتے ہیں) لیکن صحیح عقیدہ یہ ہے کہ فرمان بردار بندہ اپنے رب عزوجل سے اس طرح قریب ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے، اسی طرح نافرمان بندہ اپنے رب سے اس طرح دور ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے، اور جو بندہ اپنے رب سے مناجات کرتا ہے مثلاً نماز پڑھتا ہے تو اس کے حق میں قریب ہونا اور متوجہ ہونا واقع ہے، اور جو نافرمان بندہ ہے اس کے حق میں دور ہونا اور منہ پھیرنا صادق ہے لیکن اس کی تفصیلی کیفیت ہمیں معلوم نہیں ہے، اس طرح جنت میں رب العظیم کے پڑوس، ورنہ نفل میں ہونا اور قیمت کے دن اس کے روبرو حاضر ہونا بھی برحق ہے مگر بجا تشبیہ اور بلا کیفیت ہے۔

قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے

توضیح العاصی بعید عہ بلا کیف، خلاصہ یہ ہے کہ (قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے)، اور مطلق کسی قسم کی تشبیہ دینا روا نہیں ہے،

والوقوف بین یدہ بلا کیف، فائدہ ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے تحقیق مسئلہ یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا مخلوق سے قریب ہونا یا مخلوق کا اللہ تعالیٰ کے قریب ہونا ایک تحقیقی صفت ہے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے طور پر اپنے خیال سے مخلوقات سے مشابہ اس صورت و تشبیہ فرض کرے گا وہ غلطی پر ہوگا اور باطل ہوگا، کہ وہ کہے اور کس طرح اس کا سمجھنا انسانی عقل و سمجھ سے باہر ہے، البتہ بعض متاخرین اور تمام بدعتی فرقوں والے اس وصف میں تاویل کرتے ہیں، اور ”قرب“ کے معنی رحمت الہی کے جو اس کی اطاعت کی وجہ سے ہوگی اور ”بعد“ کے معنی معصیت کی وجہ سے دوری کے قرار دیتے ہیں، ورنہ اشارہ دے کہتے ہیں کہ قربت اللہ عزوجل کی شان سے ہے کہ اپنے تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی نعمت کو اپنے اوپر دیکھ، ورنہ اس کی نیت کا مشاہدہ کرنا ورنہ اپنی حاضرت و قرب کی نگاہ میں رکھنا اور اسے کوئی ہمیت نہ دینا ہے، بعض علماء نے کہا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے جس قدر بھی قریب ہو جاؤ مگر اسے نہیں دیکھ سکتے، اور اس سے انتہائی دور ہو کر اس کے سوا وغیرہ کو دیکھتے ہو۔

والقرآن منزل علی رسول ﷺ وهو فی المصحف مکتوب، وآیات القرآن کلھا فی معنی الکلام

مستویۃ فی الفصیلۃ والعظمۃ، إلا أن لبعضها فضیلۃ الذکر وفضیلۃ المذکور، مثل آیۃ الكرسی؛ لان المذکور فیہا حلال اللہ وعظمته وصفته، فاجتمعت فیہا فضیلۃ الذکر وفضیلۃ المذکور، وما فی قصۃ الکفار فیہا فضیلۃ الذکر فحسب، إذ لیس للمذکور فیہا وهم الکفار فضیلۃ، وكذلك الأسماء والصفات کلہا مستویۃ فی الفصیلۃ والعظمۃ لاتفاوت بیہما، والذہار رسول اللہ ﷺ ماتا علی الکفر

ترجمہ: اور قرآن (۲۳ برس میں) رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا، اور وہ کتابی شکل میں موجود ہے، اور قرآن پاک کی تمام آیتیں اس اعتبار سے فضیلت اور عظمت میں بالکل برابر ہیں، مگر کچھ ایسی ہیں جن میں ذکر اور مذکورہ دونوں اعتبار سے فضیلت ہے، جیسے آیت نکرسی کہ اس میں بھی دوسری آیتوں کی طرح ذکر کی فضیلت ہے اس کے علاوہ زائد فضیلت مذکور (کرسی) کی بھی ہے، اس طرح اس میں دو فضیلتیں ہو گئیں، سین وہ آیتیں جن میں کافروں کے قصے ہیں مثلاً سورہ ابی لہب تو ایسی آیتوں میں صرف ذکر کی فضیلت ہے لیکن اس میں جن لوگوں کی جو باتیں مذکور ہیں (ابولہب اور ان کی بیوی) ان کی کوئی فضیلت نہیں ہے، لہذا ان کی صرف ایک فضیلت ہوئی، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سب کی سب فضیلت و عظمت میں برابر ہیں ورنہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور رسول اللہ ﷺ کے دونوں والدین کافر کی حالت میں انتقال ہوا۔
توضیح آیتہ الکرسی الح، کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے جلال و عظمت و صفت کا بیان ہے، اسی کے مانند سورہ اخلاص میں بھی یا اس سے بھی کچھ زائد باتوں کا بیان ہے۔

وما فی قصۃ الکفار الخ، مثلاً سورہ ہب میں ابولہب اور اس کی بیوی کا ذکر ہے ورنہ کافر ہیں جو کسی بھی فضیلت کے مالک اور مستحق نہیں ہیں۔

فائدہ واضح ہو کہ کفار پر جو شان قبر الہی ظاہر ہے ورنہ آیات حاں کفار میں ضمن مذکور ہے تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہے، لیکن صرف ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہے جیسا کہ امام نے ذکر فرمایا ہے، فافہم واللہ اعلم
اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہے:

لاساو بسہما، (اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہے) سب کی سب فضیلت و عظمت برابر ہیں، کیونکہ کبھی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات ہیں اور سب یکساں ہیں، بہتہ بندہ کے مناسب حالتوں ضرورتوں کے مناسب بعض اسماء و صفات بعض موقعوں میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اس کو یہ مناسب نہیں ہے کہ اس طرح دعا مانگے اے شدید عقاب مجھے بخش دے بلکہ اس کے لئے یہ کہن مناسب ہو گا اے غفار! اے رحم الراحمین! مجھے بخش دے۔

رسول اللہ ﷺ کے والدین کافر کی حالت میں انتقال ہوا

ماتا علی الکفر (رسول اللہ ﷺ کے والدین کافر کی حالت میں انتقال ہوا) یعنی زمانہ رسالت و اسلام سے پہلے، زمانہ کفر میں انتقال کیا، ورنہ روافض کہتے ہیں کہ چونکہ امام ہونے کے لئے یہ بات شرط و لازم ہے کہ اس کے والدین مؤمن ہوں اس لئے امام، عظم نے اپنے اس رسالہ میں اس کا رد کرتے ہوئے تصریح کی کہ رسالت کے لئے ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے، ماضی قرئی فرماتے ہیں کہ اس کلام سے ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے والدین کا انتقال ایمان کی حالت میں ہوا، یا ان کے انتقال کے بعد اللہ تعالیٰ نے انہیں دوبارہ زندہ کر کے ایمان کی توفیق دے کر موت دی۔

میں (مترجم) نے اس مسئلہ کو اپنے ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کے ساتھ لکھا ہے، اور امام سیوطی نے امام، عظم کے قوں کے خلاف اپنے تینوں رسالوں میں جو کچھ لکھا تھا اس کو کتاب اللہ، سنت رسوں، قیاس اور اجماع کے دل کس سے رد کیا ہے،

اس موقع پر عجیب بات یہ ہے کہ بعض جاہل خفیہ نے بھی امام اعظمؒ کی یہاں صریح کردہ عنوان سے بھی انکار کیا ہے، اور اشارۃً یہ کہا ہے کہ امام صاحبؒ کا یہ قول ان کی شان کے لائق ہی نہیں ہے، مگر اس منکر کا انکار ایسا ہی ہے جیسا کہ گمراہ فرقہ جمہیہ کے سردار نجم بن صفوان نے کہا ہے کہ میری دلی خواہش ہے کہ ”اگر موقع ملے تو میں قرآن کریم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿الْوَحْمَلُ عَلَى الْعُزْلِ اسْتَوٰی﴾ کو کاٹ کر نکال ڈالوں، اور جیسا کہ ایک گمراہ شخص احمد بن ابی داؤد نے خلیفہ مامون الرشید کو کہا تھا کہ خلاف کعبہ پر ﴿لَیْسَ کَمِغْیَبِ شَیْءٍ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ﴾ کی بجائے ﴿لَیْسَ کَمِغْیَلِ شَیْءٍ وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ﴾ لکھیں، اور جیسا کہ ایک بزرگ انصاف کا قوس ہے کہ میں اس قرآن سے بیزار ہوں جس میں ابو بکر صدیقؓ کی تعریف ہو۔

وَابُو طَالِبٍ مَاتَ کَافِرًا، وَقَاسَمَ وَطَاحِرًا، وَابِرَہِیْمَ کَاوَا بِنِی رَسُوْلٍ ﷺ
توضیح ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ (انبیاء علیہم السلام ابتداءً، اور انتہاء ہر حال میں گناہوں سے معصوم تھے) اور ماسوا انبیاء علیہم السلام (اور ماسوا ان افراد امت کے جن کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے جنتی ہونے کی بشارت تھی) باقی تمام اوسیاء علماء و صفیاء میں سے کسی کو بھی ہم تخصیص کے ساتھ علم یقینی کے طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایمان پر ہی ان کا انتقال ہوا ہے، مگر چہ بڑے کشف و کرامات اور خرق عادات ظاہر ہو چکے ہوں کیونکہ دیا حکم لگا کر عیبی باتوں کے مشاہدہ کر لینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، پھر طویل بحث کے دلائل کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ جنتیوں کے لئے جو نشانات بیان کئے گئے ہیں ان کو سامنے رکھ کر ظنی طور پر گواہی دی جاسکتی ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے ہذا اثیم علیہ خیرا وجبت له الجنة وهذا اثیم علیہ شرا وجبت له النار، انتم شهداء اللہ فی الارض، یعنی اس مردے پر تم بھلائی کی شہادت دی ہے اس بناء پر اس کے لئے جنت واجب ہوئی، اور اس مردے کے لئے تم نے برائی کی گواہی دی ہے اس بناء پر اس کے لئے دوزخ واجب ہوئی، تم لوگ زمین میں اللہ کے گواہ ہو۔

ابو طالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے

وَابُو طَالِبٍ مَاتَ کَافِرًا، اور آپ ﷺ کے چچا (ابو طالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے)۔
فائدہ ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا تھا اور ان کے انتقال کے وقت رحمت عالم ﷺ خود ہی ان کے پاس تشریف لے گئے تھے، وہاں پہنچ کر ابو جہل وغیرہ چند سردار بن کو پا کر اپنے چچے کو مخدج حب کر کے فرمایا اے چچا آپ اپنی زبان سے کلمہ توحید پڑھ لیں تاکہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں آپ کے لئے میرے پاس حجت ہو سکے، مگر ابو جہل وغیرہ نے کہا اے ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے مذہب سے منہ موڑ لو گے، اس طرح کئی بار گفتگو ہوئی، تب جواب میں انہوں نے کہا اے بھتیجے! اگر قریش کے اس طعن دینے کا کہ آخر زندگی میں ابو طالب ڈر گیا اور آباء کے مذہب کو بدل دیا، مجھے خیال نہ ہوتا تو میں ضرور یہ کلمہ کہہ کر تمہاری آنکھیں ٹھنڈی اور خوش کر دیتا، پھر ابو جہل وغیرہ سے کہا کہ میں عبدالمطلب کے مذہب پر ہوں، اس کے بعد وفات پائی، اور رسول اللہ ﷺ یہ فرمانے لگے واللہ لاستعفرن لک مالک ما لک، اللہ کی قسم جب تک کہ اللہ کی طرف سے آپ کے لئے دعا کرنے سے روکا نہیں جاؤں گا، میں اس وقت تک آپ کے لئے بالضرور استغفار کرتا رہوں گا، اسی موقع پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت پاک نازل کی گئی ﴿مَا کَانَ لِلْسبِّ وَالَّذِیْنَ آمَنُوا اَنْ یَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِکِیْنَ وَلَوْ کَانَ اُولٰٓئِیْ قَرِبٰی مِنْۢ بَعْدِ مَا بَیِّنَ لَهُمْ اَنْھُمْ اَصْحَابُ الْحَرِیْمِ﴾ یعنی نبیوں اور مومنوں کے لئے کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ وہ مشرکوں کے واسطے استغفار کرتے رہیں، اگرچہ ایسے لوگ اپنے رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں، اس وقت جب کہ انہیں معلوم ہو گیا ہو کہ یہ جہنمی ہیں، ایک اور موقع پر ابو طالب کے بارے میں یہ آیت نازل کی گئی ہے ﴿اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ

بشاء اللہ، یعنی آپؐ، زخود جس کو بدایت دینا چاہیں بدایت نہیں دے سکتے ہیں البتہ اللہ جسے چاہے ہدایت دیتا ہے، بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادگان

وقاسم و طاہر الخ (رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادگان) قاسم و طاہر و ابراہیم تھے، ان میں سب سے بڑے قاسم تھے اور ان کی منسبت سے آپؐ کی کنیت ابو قاسم ہوئی تھی، اور سب سے پہلے ان ہی کا انتقال بھی ہوا، ابن عبد البر اور دار قطنی نے بیان کیا ہے کہ آپؐ کے ایک صاحبزادے کا نام عبد اللہ بھی تھا جن کو طیب و طاہر بھی کہا جاتا تھا ان کا بھی انتقال مکہ معظمہ میں ہو گیا تھا، اس کے بعد آپؐ کی ایک باندی حضرت ہریرہ قبطیہ کے پیٹ سے ابراہیم نامی ایک اور صاحبزادے ہوئے وہ مدینہ میں فوت ہوئے اور وہیں مدفون بھی ہوئے۔

و فاطمة و زینب و ام کلثوم کن جميعا بنات رسول ﷺ، اذا اشكل على الانسان شيء من دقائق علم التوحيد، فيسعى له ان يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله تعالى الى أن يحد عالما فيسأله، ولا يسعه تأخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه، ويكفر إن وقف

ترجمہ اور حضرت فاطمہ و زینب و رقیہ اور ام کلثومؓ یہ سبھی رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادیاں تھیں، اور جب کبھی کسی آدمی پر علم توحید کی باتیں ہوئیں تو اسے چاہئے کہ اس کے متعلق فوری طور پر یہ اعتقاد کر لے کہ اللہ کے نزدیک جو صحیح بات ہے اسے میں نے تسلیم کر لیا ہے، پھر جب کسی تھکنی و ربانی عالم کو پالے اس سے دریافت کر لے، لیکن اپنے طور پر ایسے عالم کی سختی میں سستی اور تاخیر سے کام نہ لے، اور اس مسئلہ میں تاخیر اور توقف کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، اور اگر توقف کرے گا تو وہ کافر سمجھا جائیگا۔

توضیح (رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادیاں اور زواج مطہرات) فاطمہ و زینب الخ، مذکورہ چاروں رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادیاں تھیں۔

ان میں سے صرف حضرت فاطمہؓ آپ ﷺ کے بعد بھی زندہ رہیں اور بقیہ تمام صاحبزادیاں آپ ﷺ کی زندگی ہی میں وفات پا چکی تھیں، صاحبزادگان تو بچپن ہی میں فوت ہو گئے تھے، مگر بقیہ صاحبزادیاں جوان ہوئیں، اور ان کی شادیاں بھی ہوئیں پھر بھی ان میں کسی کی اولاد نہیں ہوئی یہ نہیں بچی، حضرت فاطمہؓ جو رسول اللہ ﷺ کو بہت پیاری تھیں ان کے دو صاحبزادگان حضرت (حسن و حسینؓ) کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی نسل قائم رہی، رسول اللہ ﷺ نے اللہ عز و جل کے حکم کے مطابق اپنی صاحبزادی فاطمہؓ کا نکاح اپنے بھتیجے حضرت عیسیٰؑ سے کر دیا تھا، ان سے اولاد میں جنت کے نوجوانوں کے دونوں سردار حضرت حسینؓ کے مدوہ محسنؑ بھی پیدا ہوئے تھے مگر وہ بچپن ہی میں وفات پا گئے، اور لڑکیوں میں حضرت کلثومؓ اور حضرت زینبؓ ہوئیں۔

اس موقع پر امام اعظمؒ نے اپنی اس کتاب میں آپؐ کی زوجہ مطہرات یا امہات المؤمنین کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے اس لئے میں (مترجم) انہیں جملہ ذکر کئے دیتا ہوں، وہ یہ ہیں (۱) حضرت خدیجہؓ (۲) سودہؓ (۳) عائشہؓ (۴) حفصہؓ (۵) ام سلمہؓ (۶) ام حبیبہؓ (۷) زینب بنت جحشؓ (۸) زینب بنت خزیمہؓ (۹) میمونہؓ (۱۰) جویریہؓ (۱۱) اور حضرت صفیہؓ، یہ گیارہ تو وہ ہوئیں کہ جن کے بارے میں اتفاق امت ہے کہ ان سے نکاح ہوا اور آپ ﷺ کی صحبت میں رہیں، اور یوں بھی منقول ہے کہ ان کے علاوہ کچھ اور بھی تھیں جن میں خدیجہؓ (ملائی قرنی سے مختصر ذکر کیا گیا ہے)۔

وإذا اشكل الح، مسد عم توحيد کے عقائد کے سلسلہ میں، اگر کبھی علم توحید کا باریک مسئلہ ذہن میں آجائے اور اس کا

کوئی حل سمجھ میں نہ آ رہا ہو اور کوئی عالم بھی اس کو تشفی بخش جواب دینے والا نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ فی الحال یوں اعتقاد کر لے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کا جو صحیح جواب ہے میں نے سے مان لیا، بہتہ اپنے طور پر کسی محقق عالم کی تلاش میں ذرا برابر سستی اور کاہلی نہ کرے کہ اس مسئلہ میں اس کا توقف کرنے کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ توقف کرنے سے وہ کافر ہو جائے گا، توقف کے معنی یہ ہیں کہ اس مسئلہ میں فی انفسہ کوئی امتداد نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب مسئلہ جیساں ہوگا ویسا اعتقاد کر لینگے، امام اعظمؒ نے ایسا کرنے سے انفرافتن دیا ہے، بلکہ اسے یوں اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو حق ہے میں نے اسے قبول کیا۔

واضح ہو کہ یہاں پر مسئلہ میں علم توحید کی قید لگائی گئی ہے کیونکہ شرائع احکام و اعمال تو رحمت ہیں، اور اعمال مسائل میں توقف جائز ہے، پھر توحید سے مراد اللہ تعالیٰ کی توحید ہے کیونکہ عقائد کی کتابوں میں اکثر امامت وغیرہ سے متعلق باتیں مثلاً حضرت رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات اور اولاد پاک کا بھی بیان رہتا ہے، تو ان میں توقف کرنا نقصان دہ نہیں ہے، البتہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی پاک دامنی کی چونکہ قرآن پاک میں صراحت ذکر کی گئی ہے لہذا اس سلسلہ میں جو کچھ دوسری باتیں مذکور ہیں ان سے مخالفت کرنا گمراہی اور بدعت ہے، اور احکام شرعی میں اگر اجتہاد کے ساتھ اختلاف ہو تو وہ معوف ہے بلکہ امت کے لئے رحمت کا سبب ہے (واللہ اعلم بالصواب)

و خبر المعراج حق فمن رده فهو ضال مبتدع، و خروج الدجال و یاجوج و ماجوج و طلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء، و انه لعلم للساعة و سائر علامات يوم القيامة علی ما وردت الاخبار الصحيحة حق کائن، واللہ تعالیٰ اعلم، واللہ یهدی من یشاء الی صراط مستقیم ترجمہ اور واقعہ معراج کی خبر برحق ہے، جس نے اسے نہیں مانا وہ گمراہ اور بدعتی ہے، اور دجال کا، یاجوج و ماجوج کا، کچھم کی طرف سے سورج کا نکلنا، عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا، اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام قیامت کی علامت ہیں، اور ان کے علاوہ صحیح روایتوں میں قیامت کی جن علامتوں کا بیان ہے وہ سب برحق اور ہونے والی ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا ہی علم سب سے زیادہ ہے اور اللہ تعالیٰ ہی جسے چاہے صراط مستقیم دکھاتا اور اس پر لگاتا ہے۔

توضیح: (معراج کا واقعہ برحق ہے) یعنی کتب حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ سیدنا رسول اللہ ﷺ جاگتے ہوئے اس بدن کے ساتھ آسمان تک پھر آسمان سے اللہ تعالیٰ نے جہاں جابا اعلیٰ مقامات کی سیر کرائی تو یہ باتیں برحق اور یقیناً ثابت ہیں، اس ظاہری عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک حدیث میں جس طرح آسمانوں میں سفر کا بیان ہے وہ سب برحق اور اس کا انکار گمراہی ہے، لیکن خاصہ میں اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ ”جس نے معراج کا انکار کیا تو دیکھا جائے اگر مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک کے سفر معراج سے انکار کیا تو وہ کافر ہو گیا، اور اگر بیت المقدس سے آگے کے واقعات کا انکار کیا تو وہ کافر نہ ہوگا“ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حرم مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک کے سفر کا ثبوت آیات قرآنیہ سے بالتصریح ثابت ہے جو دلیل قطعی ہے۔

اور اب میں (مترجم) اس کی کچھ تفصیل کرتا ہوں کہ شیخ نسفیؒ نے اپنی کتب عقائد میں بھی واقعہ معراج کو بالتفصیل لکھا ہے، لیکن امام اعظمؒ کی ظاہری عبارت سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ معراج کا اعتقاد ہی طرح کرنا چاہئے جس طرح مشہور احادیث سے ہوتا ہے، لیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ و بدعتی بتایا ہے، مد علی قرئی نے بتایا ہے کہ علماء کرم نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ معراج کے موقع پر رسول اللہ ﷺ کس حد تک تشریف لے گئے تھے بعض نے کہا ہے کہ جنت تک، بعضوں نے عرش تک اور بعضوں نے اس سے برتر و بالا مقام (دنی فندلی فقاب قوسین أو أدنی) آپ کا مقام سفر تھا۔

دجال یا جوج و ماجوج وغیرہ کا نکلنا

و حرو ح دجال الح، (علامت قیامت) دجال یا جوج و ماجوج وغیرہ کا نکلنا ہے، ملا علی قاریؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ امام اعظمؒ نے اس کلام میں قیامت کی نشانیاں جمع تو کر دی ہیں مگر ان کو ترتیب کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا ہے کہ یہ مقصود اصلی نہیں ہے، ان کی ترتیب اس طرح کی ہوگی، خلیفہ مہدی کا نکلنا برحق ہے، پہلے تو وہ حرمین شریفین (مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ) میں ظاہر ہوں گے پھر بیت المقدس تشریف لائیں گے، وہاں دجال نکلے گا اور انہیں گھیر لے گا، اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے شرقی منارہ پر تریں گے، اور وہاں سے قتال کے لئے نکلیں گے اور اپنے ایک ہتھیار سے اس پر ور کریں گے، ویسے وہ خود بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے وقت سے ہی ایسا گلنے اور پکھننے لگے گا جیسا کہ پانی میں نمک پگھلتا ہے، اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مہدیؑ اکٹھے ہو جائیں گے پھر نماز کی جماعت کا وقت آئے گا، تو مہدیؑ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو امامت کے لئے اشارہ کریں گے وہی آگے بڑھیں لیکن وہ انکار کریں گے اور یہ عذر فرمائیں گے کہ اس وقت آپ کی امامت کے لئے انتظام کیا گیا ہے، بالآخر مہدیؑ ہی امامت فرمائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کی اقتداء میں نماز دا فرمائیں گے۔

اس سے یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مستقل نبی نہیں ہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کے تابع دار ہیں چنانچہ ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے، یہ بات کی طرف اشارہ فرمایا تھا کہ لو کان موسیٰ حیا لیا وسعه الا اتعاضی کہ اگر موسیٰ علیہ السلام بھی ابھی زندہ ہوتے تو میری اتباع کے سوا ان کے لئے دوسرا کوئی چارہ نہ ہوتا، لیکن شرح عقائد میں لکھا ہے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام ہی دو گوں کو نماز پڑھائیں گے، اور امامت فرمائیں گے، اور مہدیؑ ان کی اقتداء فرمائیں گے، کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام افضل ہوں گے، ورنہ ان کی امامت وہی ہوگی (انتہی)۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اوپر کے دونوں قولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس طرح کے آسمان سے نزول کے وقت پہلی نماز عصر کا وقت ہوگا اور جماعت ہونے والی ہوگی لہذا اس وقت کو مہدیؑ ہی امامت فرمائیں گے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اقتداء فرمائیں گے، اور اس کے بعد کی نمازوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی امامت فرمائیں گے اور دوسرے اقتداء فرمائیں گے، جیسا کہ شرح عقائد میں لکھا ہے۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ ابھی امام اعظمؒ نے قیامت کی جتنی علامتیں بیان فرمائی ہیں وہ ہیں جو خاص قیامت کی بڑی بڑی علامتیں اور بہت ہی قریب ہی ہوں گی، اور اب میں (قیامت صغریٰ اور کبریٰ کے بارے میں) مختصر کچھ اور بھی لکھ دوں گا، چنانچہ ابودودھیاہی کی روایت کے مطابق عیسیٰ علیہ السلام اس وقت دنیا میں چالیس برس قیام فرمائیں گے، اتنے دن پورے کرنے کے بعد انتقال فرمائیں گے، اور اس وقت کے مسلمان ان کے جنازہ کی نماز پڑھ کر نہیں دفن کریں گے، روایت سے یہ بھی معلوم ہو ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کے درمیان دفن کئے جائیں گے، ویسے دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے بعد دفن کئے جائیں گے، اس طرح ان دونوں حضرات کے لئے بڑی مبارک بادی خبر ہے کہ دونوں بڑے بڑے انبیاء کے درمیان ہو جائیں گے۔

ایک روایت میں لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس وقت صرف سات برس دنیا میں زندہ رہیں گے کیونکہ آسمان میں تشریف لے جاتے وقت سات برس کم چالیس برس کے تھے اس طرح وہ سات برس رہ کر چالیس برس کی مدت پوری فرمائیں گے جو ان کے لئے مقرر ہوگی، بعضوں نے کہا ہے کہ یہی سات برس کی روایت صحیح ہے مترجم کا کہنا ہے کہ "مسند لک" میں حکم کی روایت کے مطابق ان کے اٹھائے جانے کے وقت ایک سو بیس برس کی عمر تھی، میں نے اپنی رد و تفسیر

سے فضل ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں، بعض علماء نے تو اجماع کا دعویٰ کیا ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو تمام آسمان والوں اور تمام انبیاء کرام علیہم السلام پر بھی فضیلت بخشی ہے۔

نیز مسلم شریف اور ترمذی شریف میں حضرت انسؓ سے رسول اللہ ﷺ کا فرمان منقول ہے ”انا سید ولد آدم یوم القیامۃ ولا فخر“ کہ قیامت کے دن میں تمام ولاد آدم علیہ السلام کا سردار رہوں گا، مگر یہ بات میں فخر و تکبر سے نہیں کہتے، وراہ احمد و ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو سعیدؓ سے تین بات اور زیادہ بیان کی ہے بیدی لواء الحمد ولا فخر، کہ میرے ہاتھ میں ”حمد“ کا مالی شان جھنڈا ہو گا مگر اس پر فخر و غرور نہیں کروں گا، اور یہ بھی مروی ہے وما من سی یومئذ آدم فصواہ الا تحت لوائی، وانا اول من تشق عہ الارض ولا فخر، وانا اول شافع واول منفع ولا فخر، یعنی قیامت کے دن حضرت آدم علیہ السلام ہوں یا اور کوئی بھی ہوں سب ہی میرے شان جھنڈے کے نیچے جمع ہوں گے، اور زمین پھٹ کر سب سے پہلے نکلے والا میں ہوں گا، اور یہ بات تکبر سے نہیں کہہ رہا ہوں، ورمیں ہی سب سے پہلے لوگوں کی سفارش کرنے والا ہوں گا، اس طرح میری سفارش سب سے پہلے قبول کر دی جائے گی، یہ بات بھی میں فخر کے ساتھ نہیں کہہ رہا ہوں۔

واضح ہو کہ کچھ احادیث ایسی ضرور ہیں جن میں انبیاء کرام علیہم السلام کے درمیان ایک کو دوسرے پر فضیلت دینے کی ممانعت بھی آئی ہے، مگر ان کی تاویل کی گئی ہے اس طرح کہ ان میں اس طرح سے تفصیل نہ کی جائے جس سے دوسروں کی برتری یا ان کی عزت پر حرف آتا ہو۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی کی بھی تفصیل اس طرح نہیں کی جائے جس سے کسی کی طرف داری ہوتی ہو یا کوئی بات بغیر نص کے صرف اپنی رائے سے کہی جا رہی ہو، اور اس جگہ جو بات کہی گئی ہیں وہ دلائل اور نصوص قویہ سے کہی گئی ہیں۔

دوسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی بلندی کا دعویٰ مرتبہ کے لحاظ سے کیا جاتا ہے

اور جگہ یا فاصلہ کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے

جس کسی نے یہ گمان کر رکھا ہو کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر ہے اور وہ جگہ کے اعتبار سے بلندی پر ہے، تو وہ گمراہ ہے، مد علی قارئی نے لکھا ہے کہ اس مضمون کو ابو مصعبؒ کی جو روایت امام عظیم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے وہ غلط ہے، اور یہ ابو مصعبؒ کی روایتیں گڑھ لینے والا انسان ہے، ورنہ شیخ عز الدین بن عبد السلامؒ نے کتاب ”حل الرموز“ میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یہ کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں تو وہ کافر ہے، کیونکہ اس جملہ سے اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ہے، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے لئے مکان اور مقام کے ہونے کا وہم بھی کرتا ہے تو وہ شبہ ہو جاتا ہے (انتہی)۔

مد علی قارئی نے فرمایا ہے کہ یہ ابن عبد السلامؒ بڑے علماء میں سے ہیں اور ان کے کہنے در نقل کرنے پر اعتماد ہے اور دعاء میں ہاتھ آسمان کی طرف اٹھانے کے سلسلہ میں علماء محققین نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ ایسا کرنا محض امر تعبدی اور حکم بجا آوری ہے، شارح عمامہ سخانی نے کہا ہے کہ قول مذکور سے اس خیال کا رد کرنا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے۔

تیسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کا حبیب و محبوب اور خلیل ہونا عام لوگوں کی طرح نہیں ہے

بلکہ اس کی شان کے مناسب ہے جیسی کہ دوسری صفیں ہیں، بعض علماء نے تو اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے خلعت اور رحمت الہی کا سب سے پہلے جس نے انکار کیا ہے وہ جعد بن درہم ہے، جسے امیر عراق و شرق خالہ بن عبد اللہ تسوی نے علماء وقت کے فتویٰ کی بناء پر عین بقرعید کے دن واسط میں ذبح کروایا تھا۔

چوتھا مسئلہ: اللہ کے حبیب سب سے پہلے ہمارے نبی محمد ﷺ

پھر سیدنا و نبینا ابراہیم خلیل اللہ ہیں، ان کے بعد سیدنا و نبینا نوح و موسیٰ و عیسیٰ علیہم السلام باقی انبیاء کرام سے افضل ہیں اور مذکورہ پنجویں انبیاء کرام، اولوالعزم رسل ہیں۔

پانچواں مسئلہ: نبی و ولی کے درمیان افضلیت

کوئی بھی نبی ہو وہ تمام اولیاء کرام سے افضل ہیں، لیکن بہت سی جماعتیں ولی کو نبی پر فوقیت دینے میں گمراہ ہوئیں، فوقیت دینے کی ان کی دلیل یہ ہوئی کہ اولوالعزم رسول سیدنا موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک دلی حضرت خضر سے تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا تھا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان کی گمراہی تو ظاہر ہے، اہل بیت یہاں، ایک بحث ہے کہ نبی میں ن کی جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے، کچھ علماء کرام نے دوسرے قول کو ”کہ جہت ولایت افضل ہے“ ترجیح دی ہے، اسی خیال کی وجہ سے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق ترجیح دی اور کہہ دیا کہ ولی نبی سے افضل ہوتے ہیں، مگر یہ بات بہت بڑی جہالت کی ہے، اور پیغمبر میں ولایت و نبوت کی دو جہتیں نکالنا ہی تکلف اور عبث ہے، اور پیغمبر میں جو جہت ولایت مائی گئی ہے، اس کا دوسرے اولیاء پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے (کہ دونوں میں بہت زیادہ فرق مراتب ہے) اور اس بات پر فیصدہ ہے کہ صفت نبوت یہ ایک ازلی فضل الہی ہے، وہ جسے چاہتا ہے اپنی مرضی سے عطا کرتا ہے، اس میں کسی کو چوں و چرا کی مجال نہیں ہے۔

چھٹا مسئلہ: فرشتوں کے بارے میں

کہ وہ اللہ کے معصوم بندے ہوتے ہیں، وہ اللہ کے تمام احکام کو پورا پورا بجالاتے ہیں، وہ کھانے پینے و جماع وغیرہ دوسری تمام ضرورتوں سے مبرا ہیں، وہ نہ مذکر ہوتے ہیں نہ مؤنث، یعنی ان میں نہ مردہ ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے (عقائد شنی)۔

ساتواں مسئلہ: خاص ملائکہ مثلاً حضرت جبرائیل و میکائیل و اسرافیل

علیہم السلام مرتبہ میں انبیاء کرام علیہم السلام سے کمتر ہیں

مگر دوسرے تمام اولیاء و علماء سے افضل ہیں، اور عام ملائکہ دوسرے عام مؤمنوں سے افضل ہیں، اور خاص ملائکہ میں سے حضرت جبرائیل علیہ السلام، فضل میں یہ بات ماعلیٰ قاری نے بیان کی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: جادو کا سیکھنا کفر نہیں ہے

اہل بیت اس کے اثر کا مرتب ہونے کا اعتقاد کرنے سے یعنی، شکر و سحر کی طرف منسوب کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر

لزوم تھا، جیسا کہ شرح العقائد میں ہے، اور صاحب مروضہ نے لکھا ہے کہ ہاں اتفاق سحر کا فعل حرام ہے، ورنہ اس کے سیکھنے و سکھانے کے بارے میں تین اقوال ہیں (۱) جمہور علماء کے نزدیک دونوں کام حرام ہے ورنہ یہی مفتی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کام مکروہ ہیں، اور تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں کام مباح ہیں۔

نواں مسئلہ: صحیہ کرام کے آپس کے درجات

شیخہ منصور بغدادی جو کہ مذہب شافعی کے بڑے اماموں سے ہیں فرمایا ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اس بات پر جماع کیا ہے کہ صحیہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سب سے فضل حضرت ابو بکر صدیقؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ ہیں، ان کے بعد عشرہ مبشرہ (وہ دس افراد جنہیں ان کی زندگی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی خوش خبری دیدی تھی) کے باقی (بھی) افراد ہیں (مذکورہ چاروں حضرات بھی ان میں داخل ہیں) پھر باقی بدرجہ پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعتہ رضوان ہیں جو قتل حدیبیہ کے موقع پر ہوئی تھی، پھر باقی صحیہ کرام میں رضی اللہ عنہم اجمعین (تھی)۔

عقائد سنی میں بھی ہے وہ بوداؤد و ترمذی میں حدیث موجود ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا بد حل النار أحد من دافع تحت الشجرة، یعنی جن لوگوں نے درخت کے نیچے بیعت میں شرکت کی ہے ان میں سے ایک بھی دوزخ میں نہیں جائے گا، ترمذی نے اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، یہ بیعت رضوان جبکہ حدیبیہ میں ہوئی اور وہ آخری زمانہ میں ہوئی تھی، تو ظاہر ہے کہ جو لوگ ان سے افضل ہیں (ایمان لانے والوں میں سابقین و متقدمین) وہ بدرجہ اولیٰ دوزخ میں نہیں جائیں گے، ورنہ تنہا جو رحمہ اللہ، جمیع ہیں ان سے کسی بات کی قویٰ مہد کی جاتی ہے۔

دسواں مسئلہ: صحیہ کرام کے بعد تابعین کرام کا مرتبہ ہے

تابعین سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں آنحضرت ﷺ کو نہیں دیکھا، بلکہ آپ کے صحیہ کرام کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے، اس کے بعد شیخ الاسلام محمد بن حنیف شیرازیؒ نے کہا ہے کہ تابعین میں فضیلت کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اس طرح پر کہ مدینہ منورہ والے کہتے ہیں کہ سعید بن مسیبؓ افضل ہیں، لیکن اہل بصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصریؓ افضل ہیں، اور اہل کوفہ کہتے ہیں کہ ویس قرنی سب سے افضل ہیں، بعض متاخرین نے کہا ہے کہ سب سے بہتر اہل کوفہ کا ہے کیونکہ حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، آپ ﷺ فرماتے تھے کہ حبیروا تابعین رجل یقال له اویس الحدیث، یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک شخص ہے جس کو اویس کہا جاتا ہے (مخبر تک) یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس امت میں صحیہ کرام کے بعد تابعین سب سے بہتر ہیں، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اب ہم لوگوں کا اعتقاد یہ ہے کہ تمام ائمہ مجتہدین اور ائمہ فقہاء میں امام عظیم ابو حنیفہؓ افضل و اکمل ہیں، ان کے بعد امام مالکؓ پھر امام شافعیؓ پھر امام احمد بن حنبلؓ ہیں (رحمہم اللہ)۔

واضح ہو کہ حضرت فطرۃ سیدۃ النساء ائمتہ کی اولاد کو باقی تمام صحیہ کرام کی اور در پر فضیلت ہے، اسی لئے وہ اذ قلم ہی آنحضرت ﷺ کی ذریعہ طیبہ اور عزت ہوئیں جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے۔

گیارہواں مسئلہ: ولی کبھی بھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے

کیونکہ نبیاء کرام علیہم السلام معصوم، برے خاتمہ کے خوف سے محفوظ، اور وحی الہی کے نزول سے مشرف، اور ملائکہ کے مشاہدہ سے محفوظ، اور احکام الہی پہنچانے، اور لوگوں کو ہدایت پر مامور ہوتے ہیں، اور وہ خواہ کسی مرتبہ پر پہنچے ہو، اس میں اس

قسم کا کوئی کمال نہیں ہوتا جو انبیاء علیہم السلام میں ہوتا ہے۔

بعضے کرامیہ سے منقول ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی وہ کسی نبی سے بھی افضل ہو جائے، مگر یہ قول کفر، احماد، مگر اہی اور جہالت کا ہے البتہ اس سول میں ضرورت تردد ہوتا ہے کہ نبوت کا مرتبہ افضل ہے مگر یہ اس یقین کے بعد نبی و دونوں صفتوں سے متصف ہیں، وریسے وہی سے وہ افضل بھی ہیں جو نبی نہیں ہیں، ایسی صورت میں بعضوں نے کہا ہے کہ نبوت و ریت سے افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر تکمیل کے لئے ہے، اور غیر کا کامل و مکمل بننا یقیناً مرتبہ مکمل تک پہنچنے کے بعد ہی ہوگا، جیسا کہ اس فرمان رسول صلیہ السلام میں ہے فصل العالم علی العابد کفصلی علی ادماکم، یعنی عالم کو عابد پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی مجھے تم میں سے ایک ادنیٰ شخص پر ہے، اس فرمان سے تعظیم و تکمیل کی جہت انضیث ثابت ہوئی، کیونکہ کسی کی غرض تعلیم ہے چنانچہ آنحضرت صلیہ نے فرمایا ہے اما نعت معلماکم میں تو تعلیم دینے کے لئے بھیجا گیا ہوں، نیز قول باری تعالیٰ ہے ﴿رَبَّنَا وَانْعِثْ فِيهِمْ رَسُولًا فَنُتِلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَنُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُؤْتُوا عَلَيْهِمُ﴾ (الایہ، یعنی ان ہی میں سے ایک ایسا رسول ان میں بھیج جو ان میں تیری آیتوں کو تلاوت کرے اور انہیں کتاب کی حکیم دے اور حکمت کی باتیں سمجھائے اور ان کی تزکیہ و صفائی کر دے، اس آیت پاک سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعثت کی غرض تعلیم کتاب و حکمت ہے۔

اور بعضوں نے کہا ہے کہ نبی میں ان کی نبوت سے ان کی ولایت کا درجہ افضل ہے اس خیال سے کہ ولایت سے مرد معرفت الہی اور اللہ کے نزدیک قرب و کرامت ہے، لیکن (بقول ان کے) نبوت کا مرتبہ تو صرف اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان «انگلی سفارت اور پیغام رسانی» ہے، اس کے جواب میں مدعی قرآنی نے فرمایا ہے کہ ایسے لوگوں نے غائب کو حاضر پر در خالق کو مخلوق پر قیاس کیا ہے، اس طرح پر کہ ولی کو بادشاہ کا ہمنشین اور نبی کو سلاویز پر فرض کیا ہے جو شاہی کاموں کو پورا کرتا رہتا ہے، لیکن یہ لوگ یہ بات نہیں سمجھ رہے ہیں کہ انبیاء کرم علیہم السلام کو جمع الجمع کا مقام حاصل ہے، بلکہ انبیاء کے خاص متبعین کو بھی یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے، مقام جمع الجمع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کثرت وجود پر وہ نہ بن سکے، وحدت وجود کے لئے اور وحدت وجود میں بھی کثرت وجود کا مشاہدہ حاصل رہے، اور یہ مقام بہ نسبت صرف وحدت وجود کے مقام کے بہت ہی علی ہوتا ہے، لیکن بالعموم لوگوں کو صرف مقام توحید حاصل ہوتا ہے، اس موقع پر بعض صوفیہ نے بھی جو یہ کہا ہے کہ صفت ولایت صفت نبوت سے اعلیٰ ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عوام کی ولایت نہیں بلکہ پیغمبر کی ولایت ان کی نبوت سے علی و افضل ہوتی ہے۔

بارہواں مسئلہ: عاقل و بالغ ہمیشہ مکلف رہتا ہے

یعنی بندہ (عالم) جب تک عاقل و بالغ ہے، وہ کبھی بھی ایسے مقدم تک نہیں پہنچتا ہے کہ اس سے امر و نہی یعنی اللہ تعالیٰ کے شرعی احکام کی بجا آوری اس سے معاف ہو جائے، کیونکہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (اپنے رب کی عبادت کرتے رہو تاں یہاں تک کہ تم کو یقین آجائے، اس جگہ تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے تو مطلب یہ ہو کہ موت آنے تک یعنی ساری زندگی ہی عبادت کرتے رہو۔

بعضے باہیہ فرقہ والے اس طرح گئے ہیں کہ بندہ جب محبت کے انتہائی مرتبہ کو پہنچ جاتا ہے اور غفلت سے اس کا پردہ صاف ہو جاتا ہے اور ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے اوامر و نہی کی بجا آوری ختم ہو جاتی ہے، اور ایسے شخص سے کبیرہ گناہ سرزد ہونے سے بھی اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں داخل نہیں فرمائینگے، اور کچھ باہیہ فرقہ والے اس طرف گئے ہیں کہ اس کے ذمہ سے ظہری عبادتیں معاف ہو جاتی ہیں، اور اس کی عبادت ہی یہ رہ جاتی ہے کہ فکر الہی میں غرق رہے اور

خلق باطنی کو درست کرتا ہے، مگر باطنی قوری نے ایسے لوگوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ سب باتیں کفر، زندقہ، الحاد، گمراہی اور جہالت کی باتیں ہیں، ورنہ اہم حجۃ الاسلام نے فرمایا ہے کہ ایسے ایک شخص کا قتل کر دینا سو کافروں کے قتل کرنے سے بہتر ہے۔

بعض صوفیاء سے یہ منقول ہے کہ ”ساک جب مقام معرفت میں پہنچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے“ اس کی توضیح کرتے ہوئے محققین نے کہا ہے کہ لفظ ”تکلیف“ مادہ ”کلفت“ بمعنی مشقت سے مشتق ہے، اس لحاظ سے یہ معنی ہوئے کہ عارف کو عبادت کے کام کرنے میں مطلقاً تکلیف نہیں ہوتی، اور عبادت کا صدور و بداکلفت و مشقت ہوتا ہے، بلکہ عارف کو عبادت میں مزہ آنے لگتا ہے، اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے ورنہ اس کے شوق اور ہشاشت میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ دنیا آخرت کی نسبت سے اس ایک بات میں فضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے اور آخرت نعمت پانے کی جگہ ہے، اور خدمت کا مقام نعمت پانے کے مقام کی نسبت کے اولیٰ اور بہتر ہے، اسی لئے یہ منقول ہے کہ اگر مجھے مسجد و رشتہ میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کے لئے کہا جائے تو میں مسجد کو ہی اختیار کروں گا کیونکہ مسجد تو بیت اللہ اور اس کی خدمت گزاری کا مقام ہے اور جنت خط نفس و تقاضائے خواہش کا مقام ہے اسی لئے بعض اولیاء نے دنیا میں طویل زندگی گزارنے کو پسند کیا ہے کہ خدمت خداوندی میں رہ سکیں گے حالانکہ آخرت میں ہر وقت مشاہدہ باری عزوجل شانہ حاصل رہے گا۔

تیسرا سوال مسئلہ: قرآن و حدیث کے نصوص اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے

جب تک کہ آیات متشابہات کی قسم نہ ہو، یعنی سلف کے نزدیک متشابہات میں بھی تاویل نہیں ہوتی ہے، لیکن بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسبت ہے، پھر قرآن و سنت کے ظاہر نصوص کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جن کا حقیقت قرآن و سنت سے تعلق نہیں ہے اور صرف طعن اور باطنیہ فرقہ والوں کے مدعی ہیں تو یہ حدود زندقہ و کفر ہے۔

گر اس جگہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ صوفیاء بھی تو ایسے نصوص کے کچھ معانی لیتے ہیں جو اب یہ ہے کہ ہمارے صوفیاء کہتے ہیں کہ نصوص اپنی ظاہری عبارت پر ہیں، ائمہ نے اس مسئلہ میں بہت زیادہ تاکید و تشدید و تہدید کی ہے، ہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے علاوہ ان میں بعض اشارات پائے جاتے ہیں، تو ایسے اشارات کو تلاش کر لیماں کے کماں ایمان و جمال عرفان کی علامت ہے، جیسا کہ امام حجۃ الاسلامؒ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب، یعنی فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کوئی کتا ہو، میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نازل نہیں ہوتی جس میں درندگی کی صفت غالب آچکی ہو۔

چودھواں مسئلہ: دنیا میں اولیاء کرام کو ان ظاہری آنکھوں سے

دیدار حق سبحانہ و تعالیٰ ممکن ہے یا نہیں؟

ملا علی قوری نے اس مسئلہ میں کہا ہے کہ اہل السنۃ و الجماعۃ نے اس پر جماع کیا ہے کہ دنیا و آخرت میں دیدار الہی جل شانہ عقداً جزے یعنی عقل کے نزدیک اس کے محل ہونے کی کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی ہے، لیکن آخرت میں عقل اور نقل ہر طرح کی دلیل سے بات پر موجود ہے کہ مومنوں کو دیدار ہی ہو گا، دنیا میں تو اکثر علماء نے شرعی دلائل سے اس کا جواز ثابت کر دیا ہے، اور شب معراج میں تو خصوصیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ کے لئے ثابت ہے، شرح عقائد میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ آپ نے دل کی آنکھوں سے دیکھا تھا (مگر شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اس سے انکار کیا ہے مزید تفصیل آتالیساں

مسئلہ میں آ رہی ہے۔

صاحب التعارف فی التصوف نے فرمایا ہے کہ تمام مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اگر کوئی دنیا میں یہ دعویٰ کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اپنی ان ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہے تو وہ گمراہ اور جھوٹا ہے، اور شیخ ابو سعید خزار و سید ابی نقہ جنیدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے ایسی بات کہی اس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا ہی نہیں ہے، اور قنویؒ نے اپنی شرح میں اس بات کو اسی طرح بیان کر کے چھوڑ دیا اس کے خلاف کچھ نہیں کہا، صاحب عوارف و معارف نے اپنی کتاب ”علامہ الہی و ربانی“ میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں آنکھوں سے دیدار کرنا محال ہے کیونکہ یہ دنیا اور فناء ہے اور آخرت دار قاء ہے، لیکن دنیا میں علماء کی قوم کو ہم اہل حقین نصیب ہے، اور دوسری قوم کو س سے اعلیٰ عین الحقین حاصل ہے، چنانچہ ان میں سے کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا ہے (اتھی)۔

ای صلی ساری امت اس پر متفق ہے کہ دنیا میں ظاہری آنکھوں سے دیدار ثابت نہیں ہے، سوائے آنحضرت ﷺ کے آپ کے بارے میں شب معراج کے موقع پر اختلاف ہے، اور ایک جماعت نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ، ولیاء کو دنیا میں دیدار حاصل نہیں ہوتا ہے، شیخ ابن الصلاح و ابو شامہ نے کہا ہے کہ جو کوئی بھی بیداری کی حالت میں دیکھنے کا دعویٰ ہو اس کی تصدیق بالکل نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس سے ہمیں القدر رسو اللہ ﷺ بھی روک دیئے گئے، اسی طرح کوئی نے کہا ہے کہ علامہ اردبیلیؒ نے انوار (فتہ شافعی) میں لکھا ہے کہ اگر کسی نے کہا ہے کہ میں دنیا میں اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہوں یا وہ بلا حجاب مجھے کلام فرماتا ہے تو یہ کفر ہے، ملا علی قاریؒ نے ایسے لوگوں کو گمراہ و بے رہ کہنے کی جازت دی ہے مگر ان کی تکفیر سے پرہیز کرنے کو کہا ہے۔

پندرہواں مسئلہ: خدائے عز و جل کو خواب میں دیکھنا

اکثر لوگ کے نزدیک بغیر کسی کیفیت و رسم کے جڑے، امام ابو حنیفہ و امام احمد و دوسرے بہت سے سلف سے خواب میں دیدار الہی کے واقعات منقول ہیں، اور حدیث میں بھی خواب میں دیدار الہی کا واقعہ منقول ہے۔ مترجم (صاحب عین ہدایہ) کہتے ہیں کہ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور کتاب ترمذی کے بعض نسخوں میں حسن کے ساتھ صحیح بھی مذکور ہے، شیخ بن کثیرؒ نے نقل کیا ہے کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اور شیخ بن الجوزیؒ نے ملل متاہیہ میں بعضے، کہ حفاظ حدیث سے تضعیف و اسید کی جرح کرنے کے بعد امام احمد کی روایت سے ایک سند نقل کرنے کے بعد اس کی تحسین و تعریف کی و کہا کہ یہ اسناد حسن ہے۔

ملا علی قاریؒ نے ایسے خواب کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ایک طرح سے قبیح مشاہدہ ہوتا ہے جو کسی کے اختیار میں نہیں ہوتا اس لئے اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے، امام ربیعؒ نے تائیس اتقدیس میں کہا ہے کہ یہ بات جڑ ہے کہ کوئی پیغمبر اپنے رب عز و جل کو خواب میں کسی مخصوص صورت میں دیکھے (اتھی)۔

اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے واسطے آخرت میں صورتوں میں تجلیات ظاہر ہو گئی لیکن قاضی خانؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس سے منع کیا ہے، اور دوسرے کچھ بڑے علماء ممنعت میں تائید نقل کر کے اپنے منع اور انکار کو قوی کیا ہے، میں نے مرقۃ شرح مشکوٰۃ میں اس کا جواب دیا اور صحیح مسلک بیان کر دیا ہے۔

سولہواں مسئلہ: مقتول وقت مقرر پر مرتا ہے

جیسا کہ عقائد نسلی و غیرہ میں مذکور ہے، معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قاتل نے مقتول کے وقت مقرر کو کم کر دیا ہے، مگر یہ نقطہ

ہے کیونکہ علم الہی میں بندہ کا وقت مقرر معلوم اور مقرر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے ﴿إِذَا دُاعِيَٰٓهُمُ لَآ يَسْتَأْذِنُوْنَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَعْلِفُوْنَ﴾ الایہ، جب ان کا مقررہ وقت آجاتا ہے تو اس سے پہلے بھر بھی نہ پیچھے ہو سکتے ہیں ورنہ ہی مقررہ وقت سے آگے بڑھ سکتے ہیں، اور قاتل نے ایک ایسے کام کو کر دکھایا جو کہ منجانب خدا ممنوع تھا، اور اس فعل کے نتیجہ میں اللہ نے اس پر موت طاری کر دی ہے اسی وجہ سے قاتل کو مجرم مانا جاتا ہے، بلکہ اگر وہ خود سے زہر کھا کر مر جائے تو سے بھی اپنے نفس کا قاتل کہلا جائے گا۔

واضح ہو کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے ہر ایک فرد اور شے کے لئے ایک مدت اور ایک حد مقرر کر دی ہے جیسا کہ آیات پاک میں ہے ﴿حَقِّقْ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدْرَهُ تَقْدِيرًا﴾ کہ اس نے ہر ایک چیز کو پیدا کیا اور اس کے لئے ایک ندرتہ مقرر کر دیا ہے، اور ﴿وَأَمَّا كُلُّ شَيْءٍ حَفِيفًا﴾ بقدر کہ ہم نے ہر ایک چیز کو ندرتہ سے پیدا کیا ہے، اور ﴿لَئِنْ يَدْعُوا إِلَىٰٓ نَفْسٍ أَوْ إِلَىٰٓ سُلَاطَةٍ﴾ کہ کسی بھی نفس کا جب وقت مقرر آجائے گا سے مؤخر نہیں ہونے دے گا، ﴿مَكَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَتَمْنَا صُوتَهُمْ﴾ کسی نفس کے لئے یہ بول نہیں ہے کہ وہ اللہ کے جازت کے بغیر مقررہ وقت کے بغیر مر جائے۔

در بن عمر سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر کو آسمانوں اور زمین کی پیدائش سے پچاس برس پہلے مقرر کر دی ہے در اس کا عرض پانی پر تھا، یہ روایت صحیح مسلم نے روایت کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث میں مومنین ام حبیبہؓ کی دعا پر فرمایا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کی مقررہ اوقات گئے ہوئے دنوں اور مقسوم روزی کے بارے میں دعا کی ہے تو وہ مقرر کے آنے سے پہلے جدی بھی نہیں کرے گا اسی طرح آئے ہوئے مقرر سے تاخیر بھی نہیں کرے گا، اس کے برخلاف تم اگر یہ دعا کرتے کہ وہ تمہیں عذاب نارسہ پہنچا دے اور عذاب قبر سے بچائے تو یہ بات تمہارے واسطے بہتر ہوتی اور افضل ہوتی، یہ حدیث صحیح مسلم کی ہے۔

اصل مقتول اپنے وقت مقرر پر ہی مرتا ہے ورنہ موت اللہ تعالیٰ کے علم مقدر کے مطابق ہے جیسے اس مقتول نے پورا کر لیا ہے، یہ مرنے والا فرد مرض کے سبب مرے گا اور یہ شخص قتل سے در فلان دیوار گرنے سے در فلان ڈوبنے سے در یہ قبض سے یادست سے یا زہر خوردنی سے مرے گا۔

واضح ہو کہ روح حادث ہے، پیدا کی ہوئی ہے، بنائی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کی تربیت کی ہے اور تدبیر الہی کے تحت ہے، اور یہ باتیں دین اسام میں معلوم و معروف ہیں، اور اس مسئلہ میں ہمارا عقیدہ صحیحہ کرام رضواللہ اجمعین کے عقیدہ کے مطابق ہے ورنہ تمام اہل سنت والجماعت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ وہ مخلوق ہے، اور محمد بن نصر المروزی، در محمد بن قسیمیہ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

بہ سوال ہوتا ہے کہ روح مرتی ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں ایک ایک جماعت نے ایک ایک قول بیان کیا ہے، بین اس جماعت کا قول صحیح تر ہے جس نے کہا ہے کہ وہ مرتی نہیں ہے، اسے ہمیشہ ہاتی رہنے کے لئے ہی پیدا کیا گیا ہے، البتہ ان کے جسم و بدن مردار مر جاتے ہیں، بہت سی حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں، ان ہی میں وہ حدیثیں بھی ہیں جس میں قیامت کے دن مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے کے بعد سوالات و جواب کئے جانے کا بیان ہے۔

واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ قسم کے تعلقات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا ایک ایک حکم ہے

(۱) اس وقت جبکہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں تھا اس وقت روح کا تعلق اس بدن کے ساتھ۔

(۲) جبکہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ سے باہر ہو رہا ہو۔

(۳) جبکہ نہ نہ سو رہا ہو اس وقت اس کا تعلق در فراق بھی بدن سے خاص خاص قسم کا باقی رہ جاتا ہے۔

(۴) اس روح کا تعلق بدن سے عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو کر بہت دور ہو گئی پھر بھی اس بدن سے

اس کا تعلق بالکل ختم نہیں ہوتا ہے کہ اس بدن کی طرف سے اس کا لگاؤ بالکل باقی نہ رہا ہو کیونکہ اگر کوئی شخص اس مردہ کو سلام کرتا ہے تو وہ اسے جواب دیتا ہے، روایتوں میں آتا ہے کہ لوگ میت کو جب دفن کر کے چھتے پھرتے ہیں تو وہ لوگوں کے جوتوں کی آواز سنتا ہے کیونکہ یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہوتا ہے، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ قیامت سے پہلے زندگی ہو جاتی ہے۔

(۵) بروز قیامت جب بدن کا حشر ہو گا اس وقت روح کا تعلق اس جسم سے یہی تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ اس کے بعد سے جسم کا تعلق اس سے ہمیشہ ہمیشہ کا ہو گا کہ موت یا فنا نہیں ہوگی، واضح ہو کہ اس دنیا میں احکام کا تعلق صرف جسم سے ہے، اور روح اس کے تابع ہوتی ہے اور برزخ کے احکام کا تعلق روح سے ہوتا ہے اور اجسام ان کے تابع ہوتے ہیں و رشر و نشر میں احکام کا تعلق ارواح اور اجسام دونوں سے ہوتا ہے۔

ستر ہواں مسئلہ : اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کافروں پر بھی ہوتی ہیں

جیسا کہ حوس کا صحیح و سالم ہونا اور ہوا پانی اور آگ وغیرہ سے استفادہ، لیکن کافرنے ان نعمتوں کو پا کر اگر متعارف حاصل نہیں کی تو یہ نعمتیں اس پر قیامت کے دن عذاب کا سبب بنیں گی اس طرح یہ نعمتیں اس کے حق میں دنیوی اعتبار سے تو نعمت مگر آخرت کے اعتبار سے نعمت و باعث عذاب ہیں، شیخ بن الہمام نے فرمایا ہے کہ یہ نعمتیں اپنے حور پر تو نعمت ہیں اگرچہ کافر کے حق میں عذاب و نعمت کا سبب ہیں۔

اٹھارہواں مسئلہ : اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے

یعنی جس طرح ہم لوگوں پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہیں کہ ہمیں ان کا بجالا ضروری ہے اس طرح کی کوئی چیز اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے، لیکن معتزلہ نے اپنی جہالت پر یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ بندے کے حق میں جو چیز بہتر ہو اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ وہی کام کرے اور اس کے خلاف نہ کرے، (استعصر اللہ ربی من کل دین و اتوب الیہ) مگر یہ قول سخت نالافتی اور ٹھنڈا ہے ادبی کا ہے اللہ تعالیٰ کی شان نہایت ہی اعلیٰ و ارفع ہے اس کی حقیر مخلوق اس کی شان میں ایسا کلام کس طرح کر سکتی ہے، حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے ورنہ وہ کافر فقیر لہجہ کو دنیا میں کیوں پیدا کرتا کہ اس کے حق میں تو اس کے وجود سے بہتر اس کا عدم ہی تھا۔

علاوہ بریں جب اصلاح کام یعنی ایسا کام جو بندے کے لئے بہتر ہو جس کسی بندے کے لئے کیا تو خدا نے پنا حق و جب ادا کی اس طرح اس نے بندے پر کسی قسم کا کوئی احسان نہیں کیا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بالتضرع فرمایا ہے ﴿ہل اللہ یمس عیبکم ان ھذا کم﴾ بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر احسان جتنا کرتا ہے کہ اس نے تم کو ہدایت و رسیدگی راہ پانے کی توفیق دی، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ سے بخلوں سے محفوظ رہنے، خیر کی توفیق عطا کرنے، بیماری و مفسد سے دور رہنے اور آسائش و راحت دینے کے لئے دعائیں بے فائدہ ہوتیں کیونکہ اس نے بندے کے حق میں جو کچھ کیا جب وہ بر تھا تو اللہ تعالیٰ پر اس کا دور کرنا و اسے ختم کرنا خود ہی لازم ہے، دعاؤں کی ضرورت نہیں ہوتی۔

لہام غزالی نے فرمایا کہ ”اصح واجب ہونے کی صورت میں تو اللہ تعالیٰ پر وہ جب تھا کہ کسی کو وہ دنیا میں نہ بھیجا جنت ہی میں رہنے دیتا“ (آخر تک)۔ ملا علی قاری اور دوسرے علماء نے فرمایا ہے کہ معتزلہ کا یہ قول سیکڑوں خرابیوں اور برائیوں سے بھرپور ہے اس پر دلیل کی بھی ضرورت نہیں صرف یہی ایک قول معتزلہ کا یہاں نہیں ہے بلکہ ان کے بہت سے اقوال اسی طرح بالکل کھلم کھلا غلط اور مہمل نظر جاتے ہیں، معتزلہ کی ایسی غلطیاں محض اس بناء پر ہیں کہ انہوں نے رسالت و نبوت کے ہر قول

اور ان کو صرف عقل و قیاس سے ہی سمجھنے کی کوشش کی ہے، اور ان کی خسیس طبیعت ان معارف الہیہ سے جو ذات و صفات الہیہ سے متعلق ہیں قاصر ہو کر گمراہی میں پڑ گئی کیونکہ ان چیزوں کو انہوں نے مخلوقات پر قیاس کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ جل شانہ کی جو الوہیت و ربوبیت کی صفات کا مالک ہے اس پر واجب و فرض و غیرہ کے احکام جو عبودیت کے مناسب ہیں لازم کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون، یہ خالم لوگ اللہ کی شان میں جو کچھ کہتے ہیں وہ تو ان تمام سے بہت بلند و بالا ہے۔

انیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ جسے چاہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہے ہدایت دیتا ہے

جیسا کہ عقائد نسفی وغیرہ میں ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہدایت اور گمراہی کو اپنی مرضی کے مطابق پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق تو صرف وہی ہے جس کے علاوہ درحقیقت دوسرا کوئی خالق نہیں ہے۔

بیسواں مسئلہ: حلال ہو یا حرام سب ہی رزق ہے

اگرچہ رزق حرام سے گناہ لازم آتا ہے، کیونکہ رزق سے مراد ایسی ہر چیز ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حیوان کے لئے مہیا ہوتی ہے کہ ان کو کھا کر پانی کر نفع دے، اور جو جاندار رزق پاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے، اس لئے ہر ایک کو اس کا رزق پہنچ جاتا ہے اس طرح حلال و حرام دونوں ہی رزق ہوئے، جیسا کہ جس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ زمین میں ہر متحرک کی روزی کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ پر ہے، کیونکہ اللہ نے جس کے لئے جو رزق مقرر کر دیا ہے وہ پورا پورا پالے گا، اور یہ بات ناممکن ہے کہ اس کا رزق کوئی دوسرا کھالے، اور اتنا ہی پائے گا جتنا مقدر ہے، بہر صورت رزاق تو وہی عز و جل ہے۔

اکیسواں مسئلہ: وعدہ و وعید

یہ دو قسمیں ہیں (۱) وعدہ یعنی ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ (۲) وعید یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب کا وعدہ اس کے سلسلہ میں بعضوں کا کہنا ہے کہ اگر خدا تعالیٰ اس سے درگزر فرماتا چاہے تو یہ اس کا کرم ہوگا، لیکن محققین کا قول ہے کہ وعدہ میں بھی خلاف نہ ہوگا کیونکہ بات بد دینا لازم آئے گا، حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدِيَّ﴾ الایہ، یعنی ہمارے پاس کسی قول میں خلاف و تبدیلی نہیں ہے خواہ وہ وعدہ ہو یا وعید ہو۔

بائیسواں مسئلہ: صغیرہ گناہوں پر بھی عذاب ہونا جائز ہے

اگرچہ کبیرہ گناہوں سے جہنم بھی کیا ہو، مولانا عصام الدینؒ کا مذہب مختار یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں حق یہ ہے کہ صغیرہ گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی، جیسا کہ فرمان خداوندی ہے ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ یعنی اگر تم کبیرہ گناہوں سے بچتے رہو گے تو ہم تمہارے سیئات کو بخش دیں گے۔

لیکن ملا علی قاریؒ نے اس قول کو محل نظر بتایا ہے، اور اس آیت کا یہ مطلب بتلایا ہے کہ اگر کبیرہ سے پرہیز کرو تو ہم تمہاری عبادتوں سے تمہارے سیئات کو بخش دیں گے جیسا کہ دوسری آیت پاک میں ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ یعنی نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں، ایسی ہی وہ احادیث بھی دلیل ہیں جو گناہوں کے کفارہ ہونے کے بارے میں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس قول کا حاصل وہی ہے جو شیخ عصامؒ نے کہا ہے، واضح ہو کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقائد میں اس بات کی

طرف شاہہ کیا ہے کہ صغیر پر موحذہ جائز ہے۔ اور عقائد نفسی میں اس کی تصریح کر دی ہے، اس مسئلہ میں سمجھ کی بات یہ ہے کہ کہار سے چونکہ بچے پر یقین رکھنا ضرور ہے تو صغیرہ اس لئے صغیرہ گنہگاروں کے لئے بھی سزا اور عذاب کا خوف باقی رہ جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

تیسواں مسئلہ: زندوں کی دعا اور صدقات کا ایصال ثواب مردوں کے حق میں مفید ہے

اس پر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہے، لیکن فرقہ معترضہ کا اختلاف ہے، مگر ان گمراہوں کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یونکہ کسی بہت سی صحیح حادیث موجود ہیں جن میں مردوں کے لئے دعاؤں کا ثبوت ہے، اسی طرح زیارت قبور اور استغفار کی بہت سی حدیثیں معروف و مشہور ہیں، بالخصوص نماز جنازہ میں میت کے واسطے سلف سے دعائیں بہت عام اور مشہور ہیں، اور بعد واول نے تو اس پر اجماع کر لیا ہے، مگر ان کاموں سے مردوں کو نفع حاصل نہ ہوتا تو عبث اور بے فائدہ کام کیونکر جائز سمجھا جاتا۔

ان کے علاوہ قرآن پاک کی بہت سی آیتیں بھی ہیں جن میں مردوں کے لئے دعاء خیر کا ثبوت ہے جیسا کہ ان آیات خداوندی میں ہے: ﴿رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتُمَا صَغِيرًا﴾ اے ہمارے رب! ولدین پر رحم فرما جیسا کہ ان دونوں نے ہمارے بچپن میں ہماری تربیت کی ہے۔ ﴿وَرَبِّ اعْمِلْ لِي وَلِوَلَدِي وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مَسْكًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ الایہ۔ اے میرے رب! مغفرت فرما میری اور میرے ولدین کی اور ان تمام لوگوں کی جو میرے گھر میں داخل ہو جائیں خواہ وہ مؤمن مرد ہو یا مؤمنہ عورتیں ہوں، اور سب سے زیادہ اس آیت میں تصریح ہے: ﴿وَرَبِّ اعْمِلْ لَنَا وَلِأَحْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ الایہ، اے ہمارے رب! ہماری مغفرت فرما اور ہمارے ان بھائیوں کی جو ایمان میں ہم سے سبقت لے گئے ہیں (پوری آیت)۔

اور حدیث میں حضرت سعد بن عبادہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ (میری) ماں مر گئی ہیں تو ان کے ایصالِ ثواب کے لئے کون سا صدقہ (فی انال) افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ پانی (کا انتظام) چنانچہ انہوں نے ایک کنواں کھود دیا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لئے ہے اس کی رویت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے۔

الحاصل تہ بل اللہ کا متفقہ فیصد یہ ہے کہ مردوں کو ثواب پہنچتا ہے، اب یہاں تین چیزیں ہیں

(۱) دعائے استغفار۔

(۲) مانی صدقات کا ثواب، تو ان دونوں باتوں میں کوئی ختلاف نہیں ہے کہ ان سے مردوں کو نفع ہے۔
(۳) بدنی عبادت کا ثواب، تو اس بات میں ختلاف ہے، تو نوٹی نے کہا ہے کہ اہل سنت کا اصل مذہب یہ ہے کہ آدمی کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دے دے خواہ نماز ہو یا روزہ، حج ہو یا صدقہ یا کوئی اور چیز، اسے اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ اہل سنت کے نزدیک، اصل یہ ہے کہ زندوں کی طرف سے مردوں کو ایسا ثواب سے فائدہ ہوتا ہے اور نہیں ثواب پہنچ جاتا ہے۔

پھر ابو حنیفہ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ، پھر اس کے بعد کہا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صدقہ اور مالی عبادات میں اور حج میں بھی پہنچتا ہے، ورجب قبر پر قرآن پاک کی تلاوت کی جائے تو میت کو سننے والے کا ثواب ملتا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ ان کے نزدیک مردے سنتے ہیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قرأت قرآن، نماز، روزہ اور دوسری بدنی عبادتیں جو کہ مان نہیں ہیں ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ان کا بھی ثواب مردوں کو پہنچتا ہے۔

اور شارح عقیدہ طحاوی نے کہا ہے کہ ”اہل سنت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ زندوں کی کوشش و راجصالِ ثواب سے مردوں کو دو طریقوں سے ثواب پہنچتا ہے، ”میں کہتا ہوں کہ یہاں پر اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ مردوں کو دو طریقوں سے ثواب پہنچتا ہے () مردہ اپنی زندگی میں اس کا باعث ہو گیا ہو، میں کہتا ہوں جیسے کنواں جو ضرورت کے موقع پر کھودا گیا ہو یا مسافر خانہ وقف کر گیا ہو یا کوئی دروقف ہو یا مدرسہ مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین کی تعلیم کرا گیا ہو یا کوئی مذہبی کتاب تالیف کر گیا ہو، ایسی ہی کئی نیک اور ایسی چھوڑ گیا ہو جو اس کے لئے دعائیں کرنے والی ہو اور یہ زیادہ امید کے مطابق ہے۔

پھر شارح نے کہا و دوسری بات مسلمانوں کی دعا و استغفار جو اس کے حق میں ہو اور صدقہ دیں اور اس کی طرف سے حج کریں، لیکن محمد بن حسنؒ سے مروی ہے کہ مردے کو غفلت حج کا ثواب ملتا ہے لیکن جس نے حج کیا ہے یہ حج اسی کی طرف سے ہوتا ہے، در عام علماء کے نزدیک حج کا ثواب بھی اسی کو ملے گا جس کی طرف سے حج کیا گیا ہو اور یہی بات صحیح ہے۔

اور عبادت بدنیہ جیسے نماز، روزہ، قرأت قرآن و ذکر میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ ابو حنیفہؒ و احمدؒ اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ مردے کو ن چیزوں کا ثواب پہنچتا ہے، اور امام شافعیؒ و مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ثواب نہیں پہنچتا ہے، اور بعض بدعتی متکلمین اس طرف گئے ہیں کہ سوائے دعاء کے مردے کو کچھ نہیں پہنچتا ہے، مگر یہ قول کتاب و سنت کی دلیل سے باطل ہے، اس بدعتی نے اس آیت پاک سے استدلال کیا ہے ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ کہ انسان کے لئے صرف وہی ہے جس کی اس نے کوشش کی ہو، تو یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ انسان اسی چیز کا مالک ہے جس کی اس نے کوشش کی ہے مگر اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ دوسرے کی کوشش سے نفع نہیں ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کھلوا فرق ہے، اس میں اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ آدمی صرف اپنی سعی کا مالک ہے و دوسرے نے جو سعی کی وہ اس کا مالک ہے تو وہ اپنی ملک اپنے ہی پاس رکھے یا کسی دوسرے کو دیدے و اللہ تعالیٰ نے یہ تو نہیں کہا ہے کہ آدمی صرف اپنی کوشش سے نفع حاصل کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو دنیاوی معاد میں ظاہر ہے کہ آدمی کو دوسرے کی ملکیت سے بھی نفع ہوتا ہے جبکہ اس نے وہ چیز بدنیہ کر دی ہو۔

اصل اس آیت کریمہ کا مصدق مثالوں سے یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنے اپنے واسطے محنت کی و کچھ کمایا تو ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی محنت کے پھل کا مالک بنا تو دوسرا اس کی محنت کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، اب وہ گر چاہے تو اپنی محنت کی کمی خود اپنے پاس رکھے و چاہے تو دوسرے کو بہہ کر کے مالک بنا سکتا ہے۔

ورہا عبادت کا ثواب پہنچنے کے دلائل میں سے ایک حدیث حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ عید، ضحیٰ کی نماز پڑھی، نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ کے سامنے یک مینڈھا پایا گیا تو آپ نے اسے ذبح کیا اور فرمایا بسم اللہ واللہ اکبر ہذا عسی وعمن لم یصح من امتی بسم اللہ واللہ اکبر، یہ قربانی میری اپنی طرف سے ہے اور میری امت میں سے تمام لوگوں کی طرف سے ہے جنہوں نے قربانی نہیں کی، یہ روایت احمد، بوداد و درترمذی نے بیان کی ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ دو مینڈھے لائے گئے و آپ ﷺ نے انہیں ذبح کیں ان میں سے ایک کے ذبح کے وقت فرمایا اللھم ہذا من امتی حمیعا، اے اللہ یہ میری ساری امت کی طرف سے ہے، اور دوسرے کے ذبح کے وقت فرمایا اللھم ہذا عن محمد و آل محمد، اے اللہ یہ محمد کی طرف سے اور تمام اس محمد کی طرف سے ہے، یہ روایت امام احمدؒ نے بیان کی ہے۔

ایک نکتہ یہ ہے کہ قربانی میں صل نیکی کا کام خون بہانا ہے اور اسی نیکی کو آپ نے غیروں کے واسطے کر دیا، اور عبادت بدنی کا حکم بھی اسی طرح ہے، اسی طرح عبادت حج بدنی ہے اس میں مال کی شرط ضروری و رکن نہیں ہے، بلکہ مال توجہ کے لئے

ایک وسیلہ کا حکم رکھتا ہے، اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ حج ایسے مکے پر بھی فرض ہے جس کو عرفات تک جانے کی قدرت ہو، ایسے شخص کے لئے مال والا ہونے کی شرط نہیں ہے، یہی قول اظہر ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ حج مالی اور بدنی عبادت سے مرکب نہیں ہے بلکہ صرف بدنی عبادت ہے جیسا کہ متاخرین احناف نے اس کی تصریح کر دی ہے، مگر ملا علی قاریؒ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب اداء کے لئے بدن کا تندرست ہونا بھی شرط ہے، اسی وجہ سے مریض پر لازم ہے کہ اپنے محض دوسرے کسی سے حج کرالے یا حج کرانے کی وصیت کر جائے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ بات میری سمجھ میں اچھی طرح نہیں آئی، کیونکہ ہر بدنی عبادت کے لئے صحت کی شرط ہوا ہی کرتی ہے جیسا کہ نماز جمعہ وغیرہ، اس لئے حج کے لئے وجوب اداء میں صحت بدن کی شرط سے یہ بات کس طرح لازم آئی کہ وہ بدنی نہیں ہے، غور کر کے دیکھ لیں۔

پھر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے میت کے ایصال ثواب کی غرض سے اجرت کے بغیر قرآن پاک کی تلاوت کر کے اس میت کے نام ایصال کر دینے سے اسے ثواب پہنچتا ہے، البتہ اگر میت نے اس طرح وصیت کی ہو کہ میرے مال میں سے کچھ معین مقدس کو دی جائے جو میری قبر پر تلاوت کرے تو وصیت باطل ہوگی، کیونکہ یہ بھی تو اجرت ہی کے حکم میں ہے، (کذا فی الاختیار شروح المختار) قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا باطل ہونا اس وجہ سے ہے کہ عبادتوں پر اجرت مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر قرآن پاک کی تلاوت کرنے والے یا سیکھنے والے یا سکھانے والے کو ان کی مدد کے طور پر کچھ رقم دی جائے تو ایسا کرنا جائز ہو گا اور یہ دینا بطور صدقہ کے ہو گا۔

پھر قبروں کے پاس قرآن پاک کی قرأت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ یہ ایسی بدعت ہے جس کے ثبوت میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اور امام احمدؒ کی دوسری روایت اور امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اس روایت کی وجہ سے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے خود بھی اسی طرح وصیت کی تھی کہ میری قبر پر بوقت دفن سورہ بقرہ کی ابتدا کی اور آخری آیتیں پڑھی جائیں، واللہ تعالیٰ اعلم

مترجم کا کہنا ہے کہ مضمرات میں لکھا ہے کہ محمد بن الحسن کا قول اصح ہے، لیکن جب تک کہ کسی دوسری معتد کتاب سے اس کی تائید نہ ہو صرف مضمرات کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے، اور کتاب ذخیرہ کے قراءۃ القرآن وان فیہ اس کی تائید امام ابو بکر بن الفضل سے روایت ہے فرمایا ہے مقبرہ میں تلاوت قرآن پاک اگر زور سے کی جائے تو مکروہ ہے لیکن اگر آہستہ تلاوت کی جائے اور اسے پڑھ کر پورا قرآن ختم بھی کر دیا جائے جب بھی جائز ہے، اور شیخ حافظ ابوالسحاق نے اپنے استاد محمد بن ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ قبروں پر سورہ ملک کی تلاوت زور سے ہو یا آہستہ بہر صورت جائز ہے، لیکن اس کے علاوہ کچھ اور پڑھنا نہیں چاہئے۔

قاضی خان میں لکھا ہے کہ ”اگر قبر کے پاس جا کر کوئی شخص اس نیت سے تلاوت قرآن کرنا چاہے کہ اس سے مردہ کو انیست ہوگی تو پڑھ سکتا ہے، اور اگر نیت یہ نہیں ہے تو پھر خاص قبر کے پاس جا کر پڑھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ خدا کے پاک تو ہر جگہ کی قرأت سنتا ہے،“ انتہی۔ اس عبارت سے بظاہر تلاوت کی اجازت ثابت ہوتی ہے، اور امام محمد بن ابراہیم کا مذکور قوس زیادہ بہتر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دراصل ہو کہ مردے کے لئے اس کے تیسرے روز تیج اور ختم قل کے موقع پر ختم قرآن پاک کے موقع پر سب لوگ اکٹھے ہو کر ہر ایک بلند آواز سے قرآن پاک پڑھتا ہے حالانکہ حنفیہ کے ہاں اصل میں تلاوت قرآن پاک کو سننا واجب ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم سب اسے کان لگا

اُس سبب اور خاموش رہو، الّا یہ، اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ اگر سب لوگ اپنی اپنی قرأت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ہم سورہ فاتحہ کی تلاوت میں مشغول ہو ورسارے مقتدی بھی اپنے طور پر سورہ فاتحہ پڑھنے لگیں تو اس میں بھی کچھ مضائقہ نہیں ہوتا چہ حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اصل کے برعکس ہو (کہ ہم دربار خداوندی میں اظہار مدعی کا امام نہ بن سکا بلکہ مقتدیوں کے مساوی ہو گیا) اسی طرح اس حدیث پاک کے حکم کا انصواء کے مخالف بھی ہو گیا، اس مسئلہ کی پوری بحث آئندہ جنرل کے باب میں آئے گی۔

چوبیسواں مسئلہ: کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ کہنا جائز نہیں ہے

ملا علی قاریؒ نے بتلایا ہے کہ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ لَا يُمْرَأُ﴾ صلاۃ الایۃ، یعنی کافروں کی دعا کچھ مع بخش نہیں ہے بلکہ خائب و خاسر ہے۔ مگر انہوں نے خود اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ آیت کا مقصد تو آخرت کے حالات کو بتلانا ہے کہ (وہاں کافروں کی چیخ و پکار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا) جو دنیاوی اغراض کے لئے دعا قبول ہونے کے مخالف نہیں ہے، چنانچہ ابلیس کی قیامت تک مہلت دینے کی دعا مقبول ہوئی اور اس سے مہلت دیدی گئی، اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہی کی کیوں نہ ہو۔

سی بنیہ شیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر لدوسی رحمہما اللہ اس طرف گئے ہیں کہ کافر کی دعا کا قبول ہونا جائز ہے، اور شیخ صدر شہیدؒ نے فرمایا ہے کہ سی پر فتویٰ دینا چاہئے، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ و رصاصین رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ ”کسی کا یوں کہنا مکر وہ ہے کہ میں فداں شخص کے حق سے یا انبیاء کرام اور رسل عظام یا بحق بیت الاحمر، یا اسی طرح کے دوسرے غلط سے تجھ سے دعا کرتا ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہے، مگر جم کہنا ہے کہ یہ مسئلہ عقائد میں بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ کہ اغلاظ رحم سے مشد یوں کہنا چاہئے کہ بحر مت فداں میں تجھ سے دعا کرتا ہوں۔“

چھبیسواں مسئلہ: کافر جنات بالاتفاق عذاب جہنم پائیں گے

کیونکہ قرآن پاک میں ہے فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَأَنلَسْنَاهُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ أَخْمَعْنَاهُم بِهَا﴾ الایۃ، میں بالیقین بالضرور جہنم کو جنوں اور انسانوں سے بھر دوں گا، اور ﴿لَقَدْ دَرَأْنَا لَهُمْ كَثِيرًا مِّنَ الْحَرِّ وَالْإِنْسِ﴾ الایۃ، دریقیناً ہم نے بہت سے جنوں اور انسانوں کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے، اور ان جنوں میں سے جو مؤمن ہیں ان کے لئے ثواب جنت ہے، یہ قول امام ابو یوسف اور امام محمدؒ اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ نے ان کی کیفیت ثواب میں توقف کیا ہے اور فرشتوں کو عذاب نہ دیئے جانے پر سب کا اتفاق ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: (چند شرطوں کے ساتھ) شیاطین کے تصرف کا اثر انسانوں میں ہوتا ہے

مگر معتزلہ وغیرہ دوسرے چالوں کا اس میں اختلاف کرتا مگر سی کی بات ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ جنات ہمیں تو دیکھتے ہیں مگر ہم نہیں دیکھ سکتے ہیں، اس کی مصلحت یہ ہے کہ وہ لوگ سے جس طرح بد ہیئت بنائے گئے ہیں اگر ہم انہیں اسی طرح دیکھیں تو دہشت کی وجہ سے ہمارا کھانا و پینا ہی چھوٹ جائے، سی لئے رحمت الہی سے وہ ہم سے مخفی کر دیئے گئے ہیں، مگر میں یہ کہتا ہوں کہ درحقیقت یہ خدائی حکمت عملی ہے کہ اس نے اپنی مرضی کے مطابق حسن انتظام کے ساتھ ہماری مخلوق بنائی ہے، اور اس کی مصیبتوں کا جاننا اہل معرفت ہی کا کام ہے، پھر یہ بھی لکھا ہے فرشتوں کو بھی ہماری نظروں سے مخفی اس لئے رکھا گیا ہے کہ بہترین بورانی صورت پر پیدا کئے گئے ہیں مگر ہم یہاں انہیں ان کی اصلی حالت پر دیکھ لیں تو ہماری رو حیں انہیں

کی طرف پرواز کر جائیں۔

ستمیساواں مسئلہ اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے لئے اور اہل جہنم کے لئے جتنی چیزیں بتائی ہیں سب برحق ہیں

مثلاً اہل جنت کے لئے حور و قصور، باغات اور نہریں اور اہل جہنم کے لئے زقوم، جمیم، طوق اور زنجیریں وغیرہ، در باطنیہ فرق والے ن چیزوں کے ظاہری معنوں کو پھیر کر جو دوسرے معنی دیتے ہیں وہ سب ادا و گمراہی ہے، جیسا کہ تسلیہ وغیرہ میں ہے۔

اٹھا میساواں مسئلہ: نصوص کا رد کرنا کفر ہے

یہ تصریح ”عقائد تسلیہ“ میں مذکور ہے، اس انکار نص کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، (۱) کسی نص اور حکم صریح سے متعلق یوں کہنا کہ یہ تو ہماری عقل میں نہیں آتی یا اس کی طرف ہمارا دل نہیں ہوتا اس لئے ہم اسے نہیں مانتے ہیں تو اس کے صریح کفر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے۔

(۲) اور یہ صورت کہ اس نص کو مان کر اس کے متعلق یوں کہنا کہ اس کے معنی ہمارے نزدیک کچھ اور ہے، تو ایسی صورت کی تکفیر میں اختلاف ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ جو سب سے محکمات میں سے ہیں اور ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے مثلاً نماز و روزہ کی فرضیت تو ان کے انکار سے بھی کفر لازم آجائے گا۔

مترجم کہتے ہیں کہ تاویل کے لئے اس شرط کا ہونا بھی ضروری ہے کہ نصوص کی تاویل یہ معنی سے ہو جو دوسری نصوص اور احادیث میں موجود ہوں یعنی جس طریقہ سے تاویل ہوتی ہے اس طریقہ سے جو درود طریقہ دینا شرعی بھی ہو کیونکہ اگر اس طرح نہ ہو بلکہ کھلم کھلا محض اپنی رائے و قیاس اور عقل دعویٰ سے ہو جیسے پہلے زمانہ میں فرقہ باطنیہ والے کہتے تھے یہ آجکل نیچر یہ اور دہریہ فرقہ والے کہتے ہیں تو یہ کفر ہے، اسی طرح اہل مومنین حضرت عائشہ صدیقہ کی برأت پر صریح آیات رہتے ہوئے ان پر بہتان تراشی کی تو یہ بھی فعل کفر ہو گا۔

انتہیساواں مسئلہ: صغیرہ ہو یا کبیرہ کسی بھی گناہ کو حلال سمجھ لینا کفر ہے

جیسا کہ عقائد تسلیہ میں ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی معصیت کو معصیت نہہ کر در جان کر اس کو حلال چنانہ کفر ہے، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ بہت سے گناہ کے کام تو بالاتفاق قطعی طور پر سب کو معلوم ہیں کہ حرام میں یہ گناہ کے کام ہیں پھر بھی اگر ان میں سے کوئی کام غلبہ شہوت یا کسی دروجہ سے کوئی کر نیٹھے مگر دوس میں یہ یقین ہے کہ میں گناہ کا کام کر رہا ہوں، ایسی صورت میں یہ شخص گناہ گار ضرور ہو گا مگر کافر نہیں ہو گا، اور ایسے کسی ایک کام کو بھی بغیر کسی شرعی حقیقی دلیل کے یا بغیر اجتہادی قوت کے محض اپنی ذہنی رائے اور خواہش سے حلال سمجھ کر کیا تو اس کی اس سمجھ کا کوئی اعتبار نہ ہو گا اور یہ شخص گناہ گار حرام ماننے والے سمجھا جائے گا، اور چونکہ اس زمانہ میں اجتہاد کی شرائط معدوم اور اس کی قوت مفقود ہے اس لئے اجماعی اور مشنق علیہ مسائل میں قوت اجتہاد کافی نہیں سمجھی جائے گی، اس کے باوجود اگر کوئی اپنی حرکت پر اصرار کرنے والا ہو تو اسے ہی قسم میں شمار کیا جائے گا۔

یہ حکم تو ایسے گناہوں کا ہو جو قطعی اور یقینی طور پر لوگوں کو معلوم ہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو حکم یکساں ہو گا، لہذا کچھ گناہ کے کام اجتہادی ہیں یعنی بہتہ تعالیٰ نے اپنے جن بندوں کو ملائے ربانی در جہتہ بنایا تھا ایسے ہی لوگوں کے شرعی دلائل کو سامنے رکھ کر اجتہاد کرنے سے ان کا معصیت ہو نایا گناہ کے کام سمجھنا معلوم ہو، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ کے بعد بہت سے وفات در پیش آئے، تو اللہ تعالیٰ نے ان عملی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لئے ایک عام حکم دیدیا کہ قرآن وحدیث کے

جاننے والے عماء سے حکم معلوم کرو، یا حکم کرنے سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے دو آسنیاں اور رحمتیں عطا ہوئیں (۱) یہ کہ وہ بندے جو عالم قرآن وحدیث ہیں ان کو بہتر، خوب ثواب حاصل کرنے کا موقع ملا، اس طرح پر کہ انہوں نے پوری لگن اور توجہ کے ساتھ کتاب اللہ تعالیٰ اور احادیث رسول علیہ السلام میں غور و فکر کر کے متعلقہ مسائل کا حل نکالا اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے ہوئے وردعا کرتے ہوئے کہ اے خدائے پاک اس بندہ کو کوشش میں غلطیوں سے محفوظ رکھتے ہوئے سیدھی راہ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائیں، اور عذاب نہ دیں کہ شاید میری کوشش میں کچھ کوتاہی باقی رہ گئی ہو، چنانچہ ایسے بندہ کو بہر صورت ثواب ملتا ہے کہ صحیح حل ہونے کی صورت میں دوبارہ اجزا اور غلط ہونے کی صورت میں بھی ایک جز ضرور ملتا ہے۔

(۲) یہ کہ عوام کے لئے اس میں سسانی ہے، اور ایسے احکام میں جن کے استنباط کی اجازت ہے، اختلاف میں رحمت ہے، کیونکہ سارے واقعات اور جزئیات کے احکام قرآن پاک میں بظاہر موجود نہیں ہیں، حالانکہ ہر کام میں شریعت کی طرف سے اجازت پانکار کا پایا جاتا اور کسی فیصلہ کا ہونا ضروری ہے، اسی بناء پر مجتہدین کے لئے مسائل کے استنباط کی صاف اجازت ہوئی حالانکہ فیصلوں میں ان مجتہدین کے اختلاف کا ہونا بھی یقینی ہے، اس لئے ان کا یہ اختلاف اللہ تعالیٰ کی طرف سے کھلی ہوئی رحمت ہے، اس کے بعد کسی مجتہد نے کسی کام کو اپنے اجتہاد کے بعد گناہ کا کام بتایا اور لوگوں نے یہ جان کر کہ گناہ ہے اسے حل سمجھ کر یہ تو یہ کفر ہو، اور کسی شخص نے کسی مجتہد سے سوا کیا اور اس نے پوری کوشش سے اسے مکروہ تحریمی کا فتویٰ دیا مگر دوسرے شخص نے اسی مسئلہ کو دوسرے مجتہد سے سوال کیا اور اس نے بھی بھرپور غور و فکر کے بعد سے مباح بتایا اور دونوں نے اپنے علم پر عمل کیا تو دونوں اپنے اعتقاد پر درست اور صحیح سمجھے جائیں گے، اب اگر پہلے شخص اس یقین کے ساتھ کہ حقیقت میں شریعت کی نظر میں یہ مکروہ تحریمی ہے پھر بھی اسے مباح کہہ دے یا دوسرا شخص اسے شرعاً مباح سمجھتے ہوئے مکروہ تحریمی کہہ دے تو ایسا کرنا ان کا فعل کفر ہوگا، اب اگر پہلے شخص پہلے قول کے مجتہد کو سن کر ہی اس پہلے مجتہد پر یقین نہ کرے بلکہ اسے یہ احتمال رہ جائے کہ اس مجتہد سے بھی غلطی ہو سکتی ہے ورنہ دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرے یا دوسرے شخص دوسرے مجتہد کے قول پر شک کرتا ہو کہ شاید اس سے غلطی ہو گئی ہے پہلے مجتہد کے قول پر عمل کر لے تو ایسی صورت میں یہ کفر نہ ہوگا۔“

ملا علی قاریؒ نے اس مسئلہ کو بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، اب چونکہ یہ خود ہی بہت ہی مہتمم باشند اور بہت زیادہ توجہ کے لائق ہے کیونکہ کسی پر کفر کا فتویٰ لگانے سے بہت سے خطرے و مسائل سامنے آجاتے ہیں اس لئے میں (مترجم) نشاء اللہ اس مسئلہ پر ملا علی قاریؒ اور دوسروں کی توضیحات کے ساتھ عقائد کے آخر میں پھر بحث کروں گا۔

تیسواں مسئلہ: فعل الہی سبحانہ و تعالیٰ کی معرفت کے بیان میں

عقائد فلسفہ میں ہے، اللہ تعالیٰ کے اپنے کام میں کوئی غرض و احتیاج نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ کوئی نسان اپنا کوئی کام کرتا ہے تو وہ پہلے ہی اس سے غرض متعین کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے کاموں میں اس قسم کی غرض متعین کر لینے سے بری و رپاک ہے، جس کی عقلی طور سے مکمل دلیل یہ ہے کہ حاجت اور غرض کا اس طرح ہونا یک کی اور نقص برداشت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے سے ضرورت باقی رہتی ہو ورنہ اس حاجت کے ختم ہو جانے سے اس کی ضرورت بھی ختم ہو جاتی ہو، اس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف حاجت اور غرض کی نسبت کرنا اس کے کمال کے مخالف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ اپنی تمام صفتوں میں کامل اور غیر محتاج، بے نیاز ہے۔

الحاصل اس کے افعال غرض کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتے، مگر اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کے کام بے فائدہ اور بغیر کسی مصلحت کے ہو گئے، یا خلیل بھی نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس کا ہر فعل سر اسر حکمت کے ساتھ اور پورے نفع کے ساتھ ہوتا ہے مگر اس کا تعلق اور اثر خود اس پر نہیں بلکہ اس کے بندوں سے متعلق ہوتا ہے، اس کی ذات کے مقابلہ میں اس کی

مخلوق کا وجود عدم سب برابر ہے، اس طرح مخلوق کا اس پر کوئی حق اور دعویٰ لڑی نہیں ہے، بلکہ اس کا محض فضل ہی فضل اور سراپا کرم ہے کہ اس نے اپنے اوپر بندوں کی مصیحت کو ترجیح دیدی ہے کہ اس کے ماسوا دوسرا کوئی بھی حاکم نہیں ہے۔

اکیسواں مسئلہ: بندہ سے جب تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کو کہنا چاہئے کہ میں مؤمن ہوں

کیونکہ مؤمن تو اسی تصدیق اور اقرار کا نام ہے، اور بندوں کو اس بات کا حکم ہے کہ وہ خود کو مؤمن ظاہر کریں اور مؤمنوں کی جماعت میں رہیں تاکہ محبت اور اچھے تعلقات ان کے ساتھ قائم کر کے اسلام و ایمان کے احکام جاری کئے جاسکیں اور یہ نہیں کہنا چاہئے کہ میں انشاء اللہ مؤمن ہوں، کیونکہ ایک کافر بھی یہ جملہ ادا کر سکتا ہے، اس لئے ایک مؤمن اور ایک کافر کے درمیان تمیز مشکل ہو جائے گی کہ یہ کون اور کیا ہے، البتہ اگر کوئی کافر اس سے یوں کہے کہ اب تم بھی اللہ تعالیٰ کے خاص فدا چلنے والے بندوں میں ہو گئے یا اللہ تعالیٰ کے مقبول ہو گئے یا تمہارا خاتمہ انبیاء علیہم السلام کی جماعت کے ساتھ ہو گا تو اس وقت یہ کہنا ہو گا کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں کہ یہ سب باتیں غیبی امور سے اور آئندہ زمانہ سے متعلق ہیں۔

تیسواں مسئلہ: ایمان یا اس مقبول نہیں ہے

جیسا کہ عقائد نسفیہ میں ہے اور جان کنی اور احواس آخرت کے معائنہ کے وقت کا ایمان لانا مقبول نہیں ہے، کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہو گا، بلکہ ایمان مع المشاہدہ ہو گا، اس وقت تو ہر کافر ایمان لانا چاہتا ہے لیکن اس کو کوئی نفع نہیں ہوتا ہے، اس بات پر سب متفق ہیں کہ ایمان الیا اس مقبول نہیں ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ اس وقت کی توبہ مقبول ہے مگر ان کا یہ خیال بھی غلط ہے کیونکہ قرآن پاک میں صاف صاف اس کی نفی کر دی گئی ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِيمَانَ﴾ الآية، ان لوگوں کی توبہ مقبول نہیں ہے جو ہمیشہ برائی کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ جب موت سر پر کھڑی ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ میں ابھی ایمان لایا ہوں، والآیہ۔

الحاصل مشاہدہ کے وقت کا ایمان یا توبہ کچھ بھی مقبول نہیں ہے، صحیح ترین قول یہ ہے کہ ”وقت یا اس“ سے مراد وہ وقت ہے جب غرغره شروع ہو جائے جسے عوام کھڑا لگتے کا وقت کہتے ہیں کہ اس وقت انسان اپنی زندگی سے بالکل مایوس ہو جاتا ہے اور اسی وقت اس پر آخرت کے حالات نظر آنے لگتے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ روح پر یقین کرنے اور علوم و عقائد و کمالات کے لئے یہ جسم ہے، درحقیقہ پر دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری مشاہدہ ہے نہ اثر و نقش جزم، پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے خالی ہے اور جاننا بے فائدہ ہے، فافہم واللہ تعالیٰ، علم۔

تینتیسواں مسئلہ: کسی گناہ کو حقیر اور معمولی سمجھنا کفر ہے

نیز شریعت الہیہ کا مذاق اڑانا، کلمہ کفر کے ساتھ ہزل اور دل لگی کرنا بھی کفر ہے، لیکن ان میں سے اگر کوئی نشہ کی حالت میں مست ہو تو اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

چونتیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ سے نڈر ہونا اسی طرح اس سے مایوس ہونا بھی کفر ہے

جیسا کہ نسفیہ میں ہے، نڈر ہو جانے کے سلسلہ میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْحَاسِرُونَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کے معاملات سے جن کا انجام و حکمت پوشیدہ ہو، ترا کر نڈر اور بے خوف ہو جانا کافروں ہی کا کام ہے، اسی طرح مایوس ہونے کے سلسلہ میں بھی فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَا يَتَيْسَّرُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ کافروں کے سوا کوئی

جی اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہوتا ہے، لہذا مومن جتنا بھی گنہگار ہو اس کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہئے۔
مید ہے کہ توبہ کے بعد بخش دے، اور، گرنی اخل تو بہ بھی نصیب نہیں ہوئی تو مید ہے کہ جس قادر و مختار پر ایمان لایا ہے وہ
ز خود اپنے فضل و کرم سے بخش دے اور سخر کار اس کو اپنی رحمت میں لے آئے۔

ی بنو پر عقائد نسفیہ میں لکھا ہے کہ ایمان، مید اور خوف کے درمیان ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اعلموا ان اللہ
شدید العقاب وان اللہ عفور رحیم﴾، اچھی طرح جان لو کہ اللہ تعالیٰ سخت عذاب دینے والا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اللہ
تعالیٰ بڑا بخشنے والا، رحمت کرنے والا ہے، ہاں اس قدر خوف ضرور ہونا چاہئے کہ اگر اس سے یہ کہہ دیا جائے کہ سرے مسلمان
جنت میں جائیں گے مگر صرف ایک مسلمان جہنم میں ضرور بھیجا جائے گا تو اس بات سے اڑ جائے کہ شاید وہ شخص میں ہی ہوں،
اسی طرح جب بات یہ معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ بہت سے گنہگار مسلمانوں کو بھی جنت میں داخل کرے گا کہ ان کے پاس صرف کلمہ
طیبہ کا ایمان تھا تو امید کر بیٹھے کہ میں بھی ان میں سے ایک ہوں گا۔

پینتیسواں مسئلہ: مجتہد کبھی چوک بھی جاتا ہے اور کبھی راہ بھی پا جاتا ہے

جیسا کہ نسفیہ وغیرہ میں ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احتمال ہیں
(۱) اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم متعین نہ ہو بلکہ اس کا حکم وہی ہو جو مجتہد نے اپنے اجتہاد سے متعین کر لیا ہو،
اس طرح اگر ایسے کسی مسئلہ میں چار احتمال ہوں اور مجتہد بھی چار ہی ہوں اور چاروں کا اجتہاد بھی دوسرے سے بالکل مختلف ہو تو
اس احتمال کے مطابق ہر مجتہد صحیح ہے اور کسی سے کوئی خط نہ ہوئی اور ہر مجتہد برحق ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ تو عظیم ہے اور اس کا علم اس کی ازلی صفت ہے تو اسے بات کا ضرور علم
ہو گا کہ ان میں سے صحیح فیصد کس کا ہو اور بالکل صحیح صل کس کا ہے، تو اہل السنۃ والجماعت کے عقیدے کے مطابق اس احتمال کے
کوئی معنی ہی نہ ہونے بلکہ یہ احتمال ہی غلط نکلا۔

جو ب یہ ہے کہ اس عبارت کو ذرا اس طرح سمجھنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کو تو اس بات کا ضرور علم ہے کہ قیامت تک کتنے
بندے اس میں کس قسم کے کتنے احتمال نکالینگے، اور اس میں کتنے احکام نکالینگے، اب حکم اصلی کو اپنی مصلحت کے مطابق نہ ظاہر کیا
ور نہ متعین کیا ہے، لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک مجتہد کے اجتہاد سے ایک چیز جائز نکلی اور
دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں وہی چیز ناجائز ثابت ہوئی تو ایسی دو متضاد باتوں کا ایک ہی چیز میں پایا جانا عقل میں آنے والی بات
نہیں ہے۔

(۲) آگے چل کر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے ”دوسرا احتمال یہ ہے کہ حکم تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین ہو لیکن اللہ تعالیٰ کی
طرف سے اس حکم خاص تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہو جیسا کہ کسی جگہ خزانہ مدفون ہو مگر وہ خاص جگہ کسی کو معلوم
نہ ہو اور اچانک کسی کو مل جائے۔“

مترجم کے خیال میں یہ احتمال بھی تقریباً باطل ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿والدین جاهدوا فینا لنہدینہم
سنسلک الایۃ وہ لوگ جو ہماری راہ پانے کے لئے جہاد کریں گے یقیناً ہم بھی انہیں منزل رہ ضرور بتا دیں گے۔ اس جگہ لفظ ”جہاد فی
اللہ“ عام ہے اس میں کفار سے قتال کرنا تو داخل ہی ہے اس کے علاوہ جہاد کے اور بھی طریقے ہیں، ان ہی میں یہ صورت بھی
داخل ہے کہ اجتہاد کر کے مسائل میں اشارۃ النص یا دلالت النص سے احکام حاصل کئے جائیں۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ ”حکم بھی متعین ہو و رد دلیل بھی قطعی ہو۔“

میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ دلیل قطعی کی مراد واضح کر کے نہیں بتائی گئی ہے، اگر اس سے یہ مراد ہے کہ احکام

شرعیہ کے جو اصول مقرر کر دیئے گئے ہیں ان میں اس کی دلیل قطعی موجود ہے، اگرچہ وہ معلوم الہی ہو تو اس کی قطعیت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن یہاں تو گفتگو اس بات میں ہے کہ مجتہد کو بھی وہ دلیل قطعی پر معلوم ہو، جب مسئلہ کو اجتہادی مانا گیا ہے تو مجتہد کو اس کا یقینی ہونا کیسے معلوم ہو سکتا ہے ورنہ وہ مسئلہ اجتہادی ہو تا ہی نہیں، ایسی صورت میں غالباً ان کی مراد پہلی صورت ہے، لہٰذا یہ تیسرا احتمال اور (۴) آنے والا احتمال کے حکم معین ہو مگر دین ظنی ہو تو یہ نمبر ۳ و نمبر ۴ دونوں درحقیقت دو نہیں بلکہ ایک ہی احتمال ہوا۔

میں (مترجم) کہتے ہوں کہ اس جگہ دلیل کے ظنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عند اللہ اگرچہ قطعی اور معلوم ہے مگر مجتہد کے لئے وہ محتمل اور ظنی ہے، پھر مد علی قارئی نے ان احتمالات کے بیان کے بعد فرمایا ہے ہر احتمال کی تائید میں ایک جماعت ہے، لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس کی دلیل ظنی ہے، اگر مجتہد نے ہی حکم کا استنباط کر لیا تو صحیح حکم پایا ورنہ کہا جائے گا کہ اس سے چوک ہو گئی ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہی امید رکھی جائے گی صحیح مسئلہ تک مجتہد کا پہنچ جانا چونکہ مجتہد کے اختیار میں نہیں ہے حالانکہ اس نے اپنی پوری کوشش کر لی ہے اسی لئے وہ معذور سمجھا جائے گا، ورنہ اسے ہر صورت ثواب بھی ملے گا۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ معذور اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ اس نے صحیح مسلک تک پہنچنے کی پوری کوشش کر لی ہو، اس کے جواب میں میں کہتے ہوں کہ ایسی قید لگانا بجا ہے بلکہ قید نکر رہے کیونکہ جب مجتہد کو تسلیم کر لیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے ہوا کہ اس نے پوری شرطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے پوری کوشش کی ہے ورنہ ایسے کو مجتہد کہنا ہی بے کار ہے، مجتہد ہونے کے لئے یہ شرطیں لازم ہیں

() زبان عربی و فن لغت اور ضروری علم بلاغت سے واقف ہو، الفاظ و جملے محل استعمال خوب چانتا ہو کم از کم نسیات اور حدیث سے بھی واقف ہو جن کا تعلق احکامات سے ہو، فن اصول فقہ اور مسائل کے استنباط و استخراج کے طریقوں کا ماہر ہو، تاریخ اور منسوخ آیات اور احادیث کا اسے پورا علم ہو، ان کے بغیر کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا ہے۔

ملا علی قارئی نے فرمایا ہے کہ مجتہد سے بھول چوک ممکن ہونے کی دلیل یہ آیت پاک ہے ﴿فَمِنْهُمْ سَالِفٌ﴾ الایہ اس موقع پر جبکہ حضرت داؤد علیہ السلام کی حکومت کا ایک مسئلہ ان کے سامنے آیا اور انہوں نے اپنی سمجھ کے مطابق اپنا فیصلہ بھی سنایا، لیکن جب ان کے صاحبزادہ حضرت سیمان کے سامنے اس مسئلہ کا تذکرہ ہوا تو انہوں نے حضرت داؤد علیہ السلام سے فرمایا کہ ایک فیصلہ میں بھی کر سکتا ہوں جو کہ آپ کے فیصلہ سے بھی اچھا ہوگا، ورنہ دونوں فریق کے حق میں مفید ہوگا، حضرت داؤد علیہ السلام نے انہیں ان کے فیصلہ سننے کی اجازت دی تو سن کر انہوں نے بھی اسے پسند کیا اور اسی کے حق میں دونوں کو لازم کر دیا۔

اس آیت پاک سے یہ دلیل صاف سمجھ میں آتی ہے کہ دونوں حکم اجتہاد کے بعد دیئے گئے تھے ورنہ دونوں ہی بہتر تھے، اگرچہ فیصلہ اجتہاد سے نہ ہوتا بلکہ وحی کے ذریعہ ہوتا تو اس کو بدعت وحی کے ذریعہ ہی ہوتا اور اس کے برخلاف اجتہاد کرنا کسی طرح جارح نہ ہوتا، ورنہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ کو اس خصوصیت کے ساتھ ذکر بھی نہیں کیا جاتا۔

مترجم کی رائے میں اس واقعہ کو شاندار طریقہ سے ذکر کرنے میں اس بات کی طرف تنبیہ بھی کرنی مقصود ہے کہ بعض صورتوں میں متاخر کو مقدم پر فضیلت ہوتی ہے، ورنہ اچھی سمجھ کی توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے، ملا علی قارئی نے فرمایا ہے کہ یہ سخری بیان کی توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے اس سے یہ اعتقاد درست ہے کہ نبی اکرم علیہ السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں نہ صرف ان کے اجتہاد میں بھی غلطی ہو سکتی ہے لیکن وہ فوراً ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے متنبہ بھی کر دیئے جاتے ہیں۔

اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ انبیاء کرام سے اجتہاد میں چوک ہو جانے کا یہاں ثبوت نہیں ملتا ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَسُئِلْنَا أَيُّنَا حَكَمًا وَعِلْمًا﴾ ہم نے ان دونوں میں سے ہر ایک کو حکم اور علم دیا تھا، اس سے یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک فیصلہ حکومت میں صحیح رائے پر تھا، نیز خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ میں اس سے بہتر جانتا ہوں، اس سے صاف طریقہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ داؤد علیہ السلام کا فیصلہ برحق تھا لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ ان سے بہتر اور اولیٰ تھا۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم شریف میں حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت مذکور ہے کہ حکم نے جب اجتہاد کیا اور صحیح نتیجہ پر پہنچ گیا تو سے دو گنا ثواب ملے گا اور اگر اپنے اجتہاد میں غلطی ہوگی تو اس صورت میں بھی ایک اجر و ثواب ملے گا، مجموعی طور پر معنی کے اعتبار سے یہ روایت متواتر المعنی ہو رہی ہے، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ہرے اسلاف کا فیصلہ یہ تھا کہ مجتہد میں دونوں باتوں صحیح و غلط ہو جانے کا احتمال تھا گرچہ ایک دوسرے کی خطا نکالا کرتے تھے، مگر اپنی ذاتی غرض سے نہیں بلکہ خالص اللہ کی رضامندی کے لئے کرتے تھے۔

حاصل اس بات پر اجماع ثابت ہو گیا کہ اگر مجتہد سے اس کے اجتہاد میں خطا بھی ہو جائے جب بھی وہ گناگار نہیں ہے۔ اہل جگہ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو کسی مسئلہ میں وحی کا انتظار کر لینے کے بعد اجتہاد کرنا چاہئے یا ابتدا ہی میں اجتہاد کرنا ان کے لئے جائز ہے، جواب میں ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر کے نزدیک انہیں پورا اختیار تھا کہ وہ وحی کے آنے کا انتظار کرنے کے بعد اجتہاد کریں یا ابتدا میں ہی بغیر انتظار کیے اجتہاد کر لیں، لیکن علمائے احناف کے نزدیک ان انبیاء کرام کو وحی کا انتظار کر لینے کے بعد اجتہاد کرنا جائز تھا، اسی مسلک کو شیخ ابن ہمام نے اپنی تحریر میں اختیار کیا ہے اور ”مسارہ“ میں لکھا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو صحیح مسئلہ تک پہنچ جانا ضروری تھا خواہ جب بھی قبل اجتہاد ہو یا بعد اجتہاد ہو۔ اب مترجم کا سوال یہ ہے کہ (فصل اجتہاد اب بھی باقی ہے یا اس کا قصہ ختم ہو گیا)؟

اس کے جواب میں بڑا اختلاف ہے، چنانچہ حنبلی عماء کے نزدیک کوئی زمانہ بھی مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے، شیخ ابوالحق زبیر نے اس سے اتفاق کیا ہے، اور ابن دینق العبدیؒ سے بھی یہی مقول ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہی مذہب مختار ہے، اور عام علمائے احناف کے نزدیک اور امام نوویؒ وغیرہ شوافع نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو ائمہ مجتہدین امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ میں تھا، وہ دور ختم ہو چکا ہے، ان کے بعد ناقص اور مقید اجتہاد ہو تا رہا یہاں تک کہ علمائے حنفیہ میں سے ایک جماعت نے اجتہاد کے معمولی سے درجہ کو بھی امام حافظ اندین نسفیؒ پر ختم کر دیا ہے، اب مزید بحث انشاء اللہ آخر میں لکھوں گا۔

واضح ہو کہ اجتہاد جس طرح عملی جزوی مسائل میں جاری ہے، اسی طرح بعض اعتقادی اور اصولی مسائل میں بھی جاری ہے، اس حصہ مباحث میں، کثر وہ مسائل بیان کیے ہیں کہ جن میں اجتہاد کو دخل ہے، جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکم اور قطعیات میں سے ہیں، اور ان میں اجتہاد کو استدلال کے بغیر دخل نہیں ہے، اس لحاظ سے کہ شرعی استدلال کے ذریعہ قطعی معنی سمجھ لئے گئے ہیں، لہذا اب قطعی باتوں کا انکار کرنے والا کافر ہو گا۔

مزید وضاحت طسب بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے کلام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے صفات کے جاننے کے سلسلہ میں جو کچھ باتیں مذکور ہوئیں وہ قطعیات میں سے ہیں، لہذا ان میں سے بعض باتیں ایسی بھی ہیں کہ ہماری عقل ان کے سمجھنے سے عاجز ہے، چنانچہ ان ہی میں سے ہے اللہ عزوجل پر ایمان کا اعتقاد کہ اس عالیشان والا صفات سے متعلق جو باتیں بتائی گئیں ہیں وہ دوسری تمام چیزوں کی نسبت اعتقاد کے بالکل مخالف ہیں، اس بناء پر اللہ تعالیٰ پر یہود و نصاریٰ کا ایمان لانا صحیح نہ ہو گا، جیسا کہ امام رازنیؒ نے فرقہ مجسمہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس فرقہ نے کبھی بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ فرقہ اس

جسمانی صورت کی عبادت کرتا ہے جو اس کا خیال گڑھ لیتا ہے، اسی طرح یہ یہود و نصاریٰ بھی مجسمہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے خیال کے مطابق، یک جسم فرض کر لیتے ہیں، بلکہ یہ تو مجسمہ سے بھی کفر کی جانب زیادہ بڑھے ہوئے ہیں، کیونکہ نصاریٰ اللہ تعالیٰ کے لئے صرف جسم ہی نہیں بلکہ جسمیت کے احکام اور لوازمات بیٹا، بیٹی بیویاں وغیرہ بھی فرض کر لیتے ہیں، اللہ تبارک و تعالیٰ تو ان گمراہوں کے ایسے ہیٹانوں سے بہت پاک اور بلند ہے، اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے اپنی پاک کتاب میں اس بات کا صاف رد کر دیا ہے کہ یہود و نصاریٰ اس پر بھی ایمان لائے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّهُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ یعنی تم لوگ ان لوگوں کے خلاف جہاد اور قتال کرو جو اللہ پر ایمان نہیں لائے۔

اس آیت کے پیش نظر ان یہودیوں اور نصاریٰ کا دعویٰ اقرار بالکل جھوٹ اور غلط ہے کیونکہ انہوں نے اپنی خبیث صورت کا نام خدا رکھ چھوڑا ہے، حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ اللہ عز و جل شانہ کی معرفت اصل ایمان ہے، اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو اپنی مرضی کے مطابق نہیں بلکہ اس طرح پہچانتے ہیں جیسا کہ اسے پہچانا چاہئے، اور جب پہچان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ان کی شان نہایت ہی بلند اور اعلیٰ ہے تو اس کی عبادت اسی کے مطابق ہونی چاہئے، مگر اس کی شان کے مطابق کہ جہا کوئی بھی ادا نہیں کر سکتا ہے، اس بناء پر اللہ تعالیٰ جس شان کا حقیقہ مالک ہے میں اس کے مطابق ایمان لاتا ہوں، مگر پورے طور پر اسے جان لینا محال ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ شمس الامائر نے فرمایا ہے مؤمنوں میں دو خیال کے لوگ ہیں

(۱) ایسے لوگ جن میں جہالت کا مادہ اس حد تک بھرا ہوا ہے کہ اسی جہالت کی بناء پر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے صفتوں میں غور کرتے ہیں۔

(۲) دوسرے وہ لوگ ہیں کہ انہیں خاص قسم کا علم معرفت عطا کیا گیا ہے، جب انہوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ خدا حقیقت میں جس شان کا مالک ہے میں اسی پر ایمان لایا ہوں تو اب وہ مزید صفات الہی میں غور نہیں کرتے، بلکہ توقف کرتے ہیں، ان کی برتری پہلے لوگوں کے مقابلہ میں ظاہر ہے کہ اس نے حقیقت کا اعتقاد کر لیا اور اس میں مزید جستجو جو اس کی ہستی سے زائد ہے خود بیان کرتا ہے کہ عقل کسی چیز کے جاننے کے لئے واقعتاً معیار نہیں ہے، اس لئے جہاں عقل کی پہونچ نہیں ہے وہاں حقیقت کو مان لینا ہی ضروری ہے، اور اسے یہ معلوم ہے کہ سارے اختیارات امر بھی اللہ تعالیٰ کو ہیں وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے۔

ملا علی قاریؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ میں اپنے علم کے انداز کے مطابق منبر ہوں کہ اپنی کم علمی کی بناء پر تھوڑی سی بلندی تک پہونچ سکا ہوں، اگر جہل کے انداز سے ترقی ہوتی تو میں اپنی جہالت کی زیادتی کے مطابق آسمان پر پہونچ جاتا، ایسا ہی قاضی ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کے عہدہ پر فائز ہونے کی بناء پر بیت المال سے مجھے جو کچھ مجھے وظیفہ ملتا ہے وہ مختصر سا ہے کیونکہ وہ کم وظیفہ میرے کم علمی کے مساوی ہے، اور اگر جہالت کے انداز سے مجھے وظیفہ ملتا تو ساری دنیا کی دولت سمیٹ لیتا اور وہ بھی یوں نہ ہوتی، کیونکہ جہالت مجھ میں بے حساب ہے۔

چھتیسواں مسئلہ : آلہ معرفت عقل ہے

مگر اس کی راہبری اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے، سو اس پر ہوتا ہے کہ انسان میں عقل پائے جانے کی وجہ سے اس کے لئے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ضروری ہوتا ہے یا نہیں؟ جواب میں امام ابو حنیفہؒ سے واجب ہونا ثابت ہے، چنانچہ حاکم شہیدؒ نے ”متقی“ میں ذکر فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کے لئے بھی اپنے خالق کے پہچاننے میں عذر کرنا قائل قبول نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک عظیم انسان یہ دیکھتا اور سمجھتا ہے کہ یہ سارے آسمان اور زمین اور خود اس کی ذات کسی کی بنائی ہوئی مخلوق

ہے، حاکم تشبیہ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت کی کے قائل ہیں، یہاں تک ہے کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا ہے نابغ پر بندہ تعوں کی معرفت و جب ہے، و بہت سے مشائخ عریق کا بھی یہی قول ہے، بہت دوسرے بہت سے وگوں کا اس میں اختلاف بھی ہے، ان کی وہیں یہ حدیث ہے رفع القلم من ثلث، من الصبی حتی يبلغ الح، یعنی: حضرت علیؓ نے عمومی طور سے فرمایا ہے کہ تیس قسم کے وگوں سے قلم اٹھایا گیا ہے (یعنی ان کی غلطیاں قابل گرفت نہیں ہوتی ہیں) ان تین میں سے ایک یہ ہے یہاں تک کہ وہ نابغ ہو جائے (آخر حدیث تک)۔

ورنہ شیخ ابو منصور نے کہا ہے کہ نابغ مگر عقل و لڑکے کے بیان لانے کے صحیح ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے، نیز یہ حدیث بیان کے ساتھ دوسرے حکام و علماء پر محمول ہے، اس لئے اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقل نابغ کو بھی باغیوں کی مانند بیان لانے کی دعوت دینی چاہئے، شیخ ابن ابراہیم نے کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، ورنہ شیخ ابو لیسر بڑا وکی بھی اسی خیال کے ہیں، جیسا کہ شیخ ابوی نے ذکر کیا ہے، مگر شیخ امام شعری نے اس کا انکار کیا ہے ان کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ سے ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نُنْفِثَ رُسُلًا﴾ کہ جب تک ہم اپنا پیغامبر نہیں بھیجتے ہیں اس وقت تک ہم مذہب میں مبتلا نہیں کرتے، لہذا رسالت لانے سے پہلے مذہب نہیں ہو سکتا ہے۔

طاعتی قاری نے بھی فرمایا ہے ”انصر یہ ہے کہ رسالت لانے کے بعد ہی ایمان لانے پر عذاب و ایمان لانے پر ثواب مرتب ہوگا“ لیکن غنی عقل سے ایمان لانے پر یعنی ایمان عقلی لانے کے بعد عقلی ترک فعل پر ثواب یا عذاب مرتب نہیں ہوگا، اس کے بعد لکھا ہے کہ اس مقام پر علماء کے خلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ جس شخص کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی یہ وہ شخص زمانہ فتنہ میں یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد ﷺ کے درمیان مر گیا تو ہمارے نزدیک اس پر عذاب ہوگا مگر شاعر کے نزدیک نہ ہوگا، مترجم کا خیال یہ ہے کہ جب اس بات کی تحقیق ہوگی کہ ایمان عقلی کے فعل و ترک پر عذاب و ثواب نہیں ہوگا اس وقت خلاف علماء کے نتیجہ و نقل کرنا بے موقع ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

سینتیسواں مسئلہ انسان کی سعادت یا شقاوت خاتمہ کے وقت کی معتبر ہے

اسی طرح مد کے پیدا کرنے سے ہی سعید یا شقی موتا ہے، نیز شقی کبھی سعید اسی طرح سعید بھی کبھی شقی ہو جاتا ہے، یعنی یہ شخص جو فی حال بد پر پکا مومن و ایمان سے آراستہ ہے وہ بھی بد ہو سکتا ہے اس طور پر کہ وہ اپنا مذہب بدل کر مرتد ہو کر شقی بن جاے، ورنہ وہ شخص جو بد پر کفر و غیرہ کی گندگی سے آلودہ ہو کر شقی ہو رہا ایمان، یقین اور نیک عملوں سے آراستہ ہو کر کبھی سعید بھی بن جاے، ورنہ اس پر اس کا خاتمہ بھی ہو جاے، اس طرح نفس شقاوت اور سعادت میں تو تغیر ہو سکتا ہے، مگر شقی بنانے یا سعید بنانے میں جو کہ اللہ عزوجل کی صنادت میں سے ہے اس میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔

شیخ ابو الحسن اکرکائی نے کہا ہے کہ ایمان جب قلب میں سرایت کر جاتا ہے تو وہ سب نہیں کیوں جاتا ہے، عارفوں نے کہا ہے کہ کسی کامرتد ہو جانے کی حالت ہے کہ وہ اس سے پہلے سعید نہیں کیا گیا تھا، شراح فقہانہ نے کہا ہے کہ اگر ایمان سے مراد صرف تصدیق و قرار کرنا ہے تو یہ بات سب بھی اس میں موجود ہے، لہذا یہ شخص دامن ہے، ورنہ یہ شخص کو یہ کہنا بھی نہیں چاہئے کہ اللہ میں مومن ہو، ورنہ اگر ایمان سے مراد چیز ہے جس کا نتیجہ کامیابی و نجات ہے تو فی حال اس کا یقین نہیں کیا جاسکتا ہے، بندہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے، اس لحاظ سے وہ خود کو یہ کہہ سکتا ہے کہ نشاء اللہ میں مومن ہو، اور اسی وجہ سے شیخ شعری کے مسلک کے مطابق فی ایں تصدیق دینی جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح فی احوال کسی میں کفر یا نہ جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں، ورنہ اس سے یو کی نہیں ہے بلکہ اصل اعتبار خاتمہ کے وقت و خاتمہ کا ہے۔

مد علی قاری نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ بندہ کے لئے دو مقام یاد و صورتیں ہیں نمبر اول کہ وہ خیر شریعت

پر قائم ہو اور شرعی تمام احکام بجالاتا ہو اسی صورت میں اس کا مطلوب تو یہ ہونا چاہئے کہ وہ مطلقاً سستی نہ کرے بلکہ اعمال میں ہمہ تن مشغول رہے۔ نمبر ۳، یہ ہے کہ وہ مکاشفہ کی حالت میں ہو اس صورت میں وہ یہ عرض کرتا ہے کہ اے میرے رب مجھے اپنی ایسی تعریف کا مطالبہ نہ کر جو واقعتاً تیری پاک ذات کے لائق ہو، اسی طرح اس شکر کا بھی تقدض نہ کر جو تیری شان بہ نیازی کے مناسب ہو، اور ایسی معرفت بھی مجھے طلب نہ کر جو تیری ذات عظیم کی شایں شان ہو، کیونکہ یہ باتیں میری قدرت و طاقت سے باہر ہیں۔

اثر قیساں مسئلہ: جنت میں ملائکہ، جنات اور عورتوں کو دیدار الہی ممکن ہے یا نہیں

تکمیل میں شیخ دہلوی نے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے، مشہور یہ ہے کہ نہ ملائکہ کو دیدار ممکن ہو گا اور نہ جنات کو، مگر شیخ سیوطی نے رسائل میں تحقیق کی ہے کہ وہ باتیں غلط مشہور ہیں، کیونکہ شیخ ابو الحسن شعری نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ملائکہ کو دیدار ہو گا، تنہائی نے بھی اس کی تصریح کر دی ہے اور مستند ہونے کے لئے احادیث بھی پیش کی ہیں اور کچھ متاخرین نے بھی یہ بات ذکر کی ہے، البتہ جنوں کے بارے میں اختلاف کی گنجائش ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ بلاخر، نہیں بھی نجات ہوگی، اور فضل الہی انہیں بھی میسر ہو جائے۔

اسی طرح عورتوں کے بارے میں بھی ختلف ہے، لیکن صریح ترین اور حق بات یہ ہے کہ خاص خاص دنوں مثلاً دنیا کے جموں اور عیدیں جیسے خاص دنوں میں انہیں بھی دیدار کا موقع ضرور ملے گا، البتہ عام مؤمنوں کی طرح ہر وقت در صبح و شام کا دیدار میسر نہ ہوگا، یہ علامہ سیوطی کے کلام کا حاصل تھا، اور علامہ دہلوی نے فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ مؤمنوں میں مردوں کی طرح عورتیں بھی داخل ہوتی ہیں، انہیں خارج کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت فاطمہ زہراؓ، حضرت خدیجہ کبریٰؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، اور دوسری ازواج مطہرات و راءل بیت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نیز حضرت مریمؓ و آسیہ جو کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے بھی بڑی ہوئی ہیں ان کے بارے میں کس طرح یہ تصور ہو سکتا ہے کہ باری تعالیٰ کے دیدار سے یہ محجوب و ممنوع رہیں گی، یا ایسی نعمت کے پانے میں عام مردوں سے کمتر رہیں گی، بلکہ دوسری عام عورتوں سے ان جیسوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہئے، اور جن احادیث میں عورتوں کے لئے عید وغیرہ کے طور پر وقت مقرر کا بیان ہوا ہے ان کو عام عورتوں کے بارے میں رکھا جائے۔

اور میں تو یہ بھی کہتا ہوں کہ ایک حدیث میں ہے ”کمل من الرجال کثیرون و کم من النساء إلا مریم بنت عمران و آسیہ امرأتہما فضل عائشہ علی النساء کفضل الشریذ علی سائر الطعام“ رواہ البخاری وغیرہ، کہ مردوں میں تو بہت سے مرد کامل و مکمل ہوئے مگر عورتوں میں ان چند عورتوں کے جن کے نام اس میں مندرج ہیں حضرت مریم بنت عمران اور آسیہ امرأتہما فرعون، اور عائشہؓ کی فضیلت دوسری عورتوں پر ایسی ہی ہے جیسی کہ شریذ کو دوسرے کھانوں پر فضیلت ہے۔ یہ حدیث بخاری وغیرہ نے روایت کی ہے، دوسری عورتیں کامل نہیں ہوئی ہیں۔

قرآن پاک میں بھی اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق میں فرمایا ہے ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَسْنَا مِثْلَهُنَّ لَسْنَا مِنْكُمْ إِنَّا فَخْرٌ لَّكَ﴾ الآية اس کلام قدیم میں ساری مخلوقات کے وجود سے قبل ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اے نبیؐ کی عورت تو اتم عام عورتوں کی جیسی نہیں ہو، لایہ۔ ان کے علاوہ دوسری متعدد حدیثیں اور بھی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

سیوطی نے یہ باتیں اور بھی لکھی ہیں کہ یہ مذکورہ تفصیل اس دیدار الہی کے بارے میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہوگا، لیکن خاص میدان حشر میں جو دیدار ہوگا وہ عام ہوگا کسی کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا، لیکن فرق یہ ہوگا کہ کافروں اور مشرکوں کی جماعت کو قہر و جلال کے ساتھ ہوگا اس کے بعد ہمیشہ کے لئے وہ اس سے بھی محروم ہو جائیں گے، مترجم کا کہنا ہے

کہ قوس صحیح یہ ہے کہ میدان حشر میں کافروں کو دیدار نہیں ہوگا پتہ تجلیات باری کا ظہور ہوگا، اسی کو دیدار کہہ دیا گیا ہے، اور ظہور عام بھی قہر و جلالت کے ساتھ ہوگا، اسی بناء پر شفاعت کے موقع پر تمام نبیاء کرام علیہم السلام کا یہی حذر ہوگا کہ سب رتبہ والہ جلالت اور قہر و جلالت قدر بڑھا ہوا ہے کہ اتنا نہ کبھی ہو ہے اور نہ کبھی ہوگا، مگر ان کا یہ کہن خوف و ادب کی بناء پر ہوگا کیونکہ بہت سی حدیث صحیحہ و روایات کریمہ سے ثابت ہے کہ نبیاء کرام علیہم السلام بلکہ عام اولیاء کرام پر بھی ظہور رحمت ہوگا، مگر کافروں پر قہر و جلالت کا ظہور ہوگا، وروہ دیدار سے محبوب رہیں گے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿كَلَّا اِنَّهُمْ عَنِ رَحْمَتِي يُبْغِدُونَ﴾ ہرگز نہیں یہ لوگ اس دن اپنے رب کے دیدار سے ضرور محجوب رہیں گے، اہام ملک نے اسی آیت سے یہ تنبہ فرمایا ہے کہ مؤمنین محجوب نہ ہوں گے۔

اسی طرح کافروں کے حق میں قرآن پاک میں ہے ﴿لَا يَكْلَمُهُمُ اللّٰهُ﴾ اس دن ان سے باتیں نہ کریں گے ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ ان کی طرف نہیں دیکھے گا، ان کی جھکی بہت سی نصوص میں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کفار صنادت اور تجلیات رحمت و ذات باری تعالیٰ کے دیدار سے محروم ہوں گے ورنہ یہ صحیح ہے، و اللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر شیخ نے یہ بیان کیا ہے کہ خواب میں دیدار باری تعالیٰ کا ہونا جائز ہے مگر درحقیقت یہ قہری مشاہدہ ہوتا ہے، اور آنکھوں سے دیکھنے کی صورت میں وہ مثل باری تعالیٰ نہیں بلکہ وہ مثل کو دیکھے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مثال بیان فرمائی ہے مثل بیان نہیں فرمائی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْلُ نُورِهَا﴾ مصباح فی راحۃ اللہ الایۃ اللہ کی نور کی مثال اس حلقہ کی جھکی ہے جس میں ایک چراغ ہو ورنہ چراغ شیشہ میں بند رکھا ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ گفتگو تجلیات صفاتی میں ہے۔

پھر یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ دنیا میں جاتے ہوئے ان ظاہری آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے معراج کے موقع کے کبھی کسی سے ایسا نہیں ہوا ہے اور اس پر محدثین فقہاء، متکلمین اور متاخر طریقت سب کا اس پر اتفاق و اجماع ہے، اور کتب تعرف میں فرمایا ہے کہ اولیاء اللہ میں سے کسی ایسے شخص کا علم نہیں ہے جس نے اس طرح دیدار کا دعویٰ کیا ہو، ورنہ کسی ولی اور شیخ سے اس کی حکایت بھی درجہ صحت تک نہیں پہنچتی ہے، ہاں کچھ نامعلوم اور مجہول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، مگر یہ لوگ ایسے مجہول و بے نشان ہیں کہ انہیں کوئی بھی نہیں پہنچاتا ہے کہ وہ دگ کون ہیں، کہاں کے ہیں اور کب تھے، ادھر مشائخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو کوئی ایسا دعویٰ کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے، یہاں تک شیخ دہلوی کی تقریر کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے۔

شیخ نے حوض کوثر کے بارے میں لکھا ہے کہ روایت میں ہے کہ حوض کوثر پر پانی پڑنے کے ذمہ دار حضرت عیسیٰ ہوں گے، اس لئے اس دنیا میں جس کسی کو حضرت عیسیٰ کی محبت دل میں نہ ہوگی اسے مشکل سے ہی حوض کے پانی کا قطرہ بھی ملے، اور دوسری روایات میں ہے حضرت عیسیٰ نے فرمایا ہے کہ جس کے دل میں حضرت یوحنا کی محبت نہ ہوگی اسے میں حوض کوثر کا ایک قطرہ بھی پانی نہیں دوں گا۔

انتہا میسوال مسئلہ حضرت خضر نبی تھے یا نہیں، نیز وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟

شیخ دہلوی نے شیخ بن حجر عسقلانی کی اتباع میں کہا ہے کہ قوس صحیح یہ ہے کہ خضر نبی ہیں، پھر وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟ اس مسئلہ میں بھی قسطنطینی کی موافقت میں لکھا ہے کہ مشائخ صوفیہ اور جمہور علماء کے کہنے کے مطابق وہ زندہ ہیں، لیکن امام بخاری، امام ابن مبارک، ابن جوزی اور دوسروں نے ان کی زندگی سے انکار کیا ہے، مترجم نے کہا ہے کہ میں نے خضر میں اس مسئلہ کو بہت سی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

چالیسواں مسئلہ: رسول ﷺ کی بعثت دنیا کی ہر چیز کی طرف ہے

شیخ نے لکھا ہے کہ سیدنا محمد ﷺ کو ساری مخلوقات کے لئے نبی و رسول بنا کر بھیجا گیا ہے، خواہ وہ انسانوں میں ہوں یا جنات میں سی طرح وہ ملائکہ ہوں یا نباتات ہوں یا جمادات، درخت پتھر، حیوان تو آپ کی شہادت دیتے تھے اور سلام بھی کرتے تھے (جیسے بعض اوقات صحابہ کرام نے بھی سنا ہے) اسی طرح جنات بھی آپ پر ایمان لائے، آیت پاک ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (ہم نے آپ کو سارے عالم کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے) اس لفظ عالمین میں تو فرشتے بھی داخل ہیں۔ میں کہتا ہوں واضح ہو کہ ملائکہ کو اس میں داخل کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ آپ پر ایمان لائیں اور نافرمانی نہ کریں، کیونکہ ان میں شامل ہونا محض اللہ کی رحمت اور خود ان کی وجود کی تکمیل ہے، مثلاً نعمت دیدار الہی جو رحمت کے سایہ میں ہوا اس کے حاصل ہو سکی صلاحیت کا ہونا، اس سے ان کے اندر نافرمانی اور فرمانبرداری کا اعتبار مقصود نہیں ہے، کیونکہ ان کی تعریف و صفات بیان کرتے ہوئے عقائد نفسیہ میں لکھا ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے و معصوم ہیں، ان کی شان سے جنسیت یعنی نزوہ وہ ہونا کچھ بھی نہیں ہے، جو حکم جس طرح کا ہوتا ہے وہ اسے اسی طرح کرتے ہیں، ان میں بھول چوک کا احتمال بھی نہیں ہے، نور سے ان کی پیدائش ہوئی ہے، جس طرح پر کہ جن کی پیدائش آگ سے ہے، و رسول اللہ ﷺ نے ملائکہ کو بار بار دیکھا ہے۔

اکتالیسواں مسئلہ: حضرت محمد (رسول اللہ ﷺ) نے معراج کے سفر میں باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا ہے

پھر دو قول ہیں نمبر اول کی آنکھ سے دیکھنا، نمبر ۲ سر کی آنکھوں سے دیکھنا، شرح عقائد تفتازنی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے چشم دل سے دیکھا ہے اور ملا علی قاریؒ نے اس قول کو جو کہ توفیق نفل کر کے چھوڑ دیا اس پر کوئی رائے پیش نہیں کی، لیکن شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ ہر شخص قائل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہے، حق بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان ظاہری آنکھوں سے ہی باری تعالیٰ کو دیکھا ہے، جمہور صحابہ کرام بھی اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح بھی ہے، ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تو ہر حال میں ممکن اور حاصل تھا، اس لئے شب معراج و رات اتنے اہتمام کی کوئی ضرورت نہ تھی، مترجم کی یہی رائے ہے یہی صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیا لیسواں مسئلہ: ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے؟

ملا علی قاریؒ نے اس مسئلہ کو اس طرح لکھا ہے کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک، ایمان مخلوق ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے یہاں تک کہ ان مشائخ بخارا میں سے بعضوں نے اس شخص کو کافر ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو ایمان کے مخلوق ہونے کا قائل ہو اور یہ لازم کر دیا ہے کہ ایسا شخص کلام اللہ کے مخلوق ہونے کا بھی قائل ہے۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے، اس لئے میں قاریؒ کے کلام کو اختصار کے ساتھ بیان کرتا ہوں کہ اس مسئلہ کے دلائل جاننے سے پہلے یہ جان لینا مناسب ہے کہ دونوں فریق (سمرقند و بخارا) کے مشائخ اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندوں کے کل افعال مخلوق ہیں اور اس مسئلہ میں بھی متفق ہیں کہ ذات و صفات ازلی اور قدیم ہیں، اس کے بعد مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ کے دو اجزاء ہیں لا الہ الا اللہ، محمد رسول اللہ، اور یہ دونوں ہی اجزاء قرآن پاک میں ہیں لہذا دونوں اجزاء قرآن ہوئے اور یہ مسلم ہے کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو یہ دونوں اجزاء بھی غیر مخلوق ہوئے، اور یہ دونوں ہی ایمان ہیں لہذا ایمان بھی غیر مخلوق ہوا۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ مشائخ بخارا کی سب سے بڑی دلیل یہی ہوئی، اور اس کے جواب میں مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایمان بال اتفاق تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے اور یہ دونوں ہی بندوں کے

افعال میں سے ہیں، اور بال اتفاق اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک بندوں کے افعال مخلوق باری تعالیٰ ہیں، لہذا ایمان بھی مخلوق باری تعالیٰ ہو۔

اور مترجم کا کہنا ہے کہ مشائخ بخارا کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ، یہ دونوں اجزاء یقیناً کلام الہی میں ہیں جو غیر مخلوق ہے، لیکن ان دونوں کا نام ایمان نہیں ہے بلکہ ان دونوں کی تصدیق و قرار ایمان ہے اس لئے ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے ان کی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اس کی تلاوت و قرأت کا اور اس کی تعلیم و تعلیم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا ہے، علاوہ بریں ایمان تو صرف کلمہ لا الہ الا اللہ نہیں ہے بلکہ سچے دل سے اس کے اعتقاد کا نام ہے کہ اس روئے زمین پر سوائے خدائے وحدہ لا شریک لہ کے اور کوئی معبود بننے کے لائق نہیں ہے، سی طرح محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، اسی بناء پر بجائے عربی کلمہ کے کوئی فارسی وغیرہ میں اس مفہوم کو ادا کر لے تو وہ بھی مؤمن ہو جاتا ہے۔

چونکہ یہ مسئلہ بہت ہی باریک ہے اس لئے اسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، شیخ ابن الہمام نے مسارہ میں لکھا ہے کہ کتاب وصیت میں امام ابو حنیفہ کا یہ کلام صراحتہ مذکور ہے کہ ایمان مخلوق ہے، سی بناء پر وہاں امام صاحب نے بیان کیا ہے کہ ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ بندہ اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے، اب جبکہ بندہ جو فاعل افعال ہے یہ خود مخلوق ہوا تو اس کے سارے افعال بھی بدرجہ اود مخلوق ہی ہوں گے (انتہی ترجمہ)۔

ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ شیخ اشعرئی نے بیان کیا ہے کہ ایمان کو مخلوق و حادث کہنے والے علماء کرام میں حارث محاسبی، جعفر بن حرب، عبد اللہ بن کلاب، عبد العزیز کی کے علاوہ اور بھی کچھ لوگ ہیں جو علمائے نظر میں سے ہیں، اس کے بعد مزید یہ بیان کیا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ و اہل حدیث کی ایک جماعت سے منقول ہیں، انہوں نے کہا ہے کہ ایمان غیر مخلوق ہے، مسارہ میں شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ شیخ اشعرئی کا اسی حرف میلان ہے، اس کی دلیل مختصر اُیہ بیان کی ہے کہ ایمان اصل میں صفات الہی میں سے ہے کیونکہ اللہ پاک کی صفات میں امو من المیسین کی بھی صفتیں ہیں، اور مؤمن جب اسماء حسنی میں سے ہے تو ایمان بھی حادث نہیں ہوا۔

اب مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل اور توجیہ کے مطابق تو علماء کرام میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اللہ پاک کی صفات کے قدیم ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے، گویا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالیٰ پاک کے ناموں میں سے مومن میں ایمان کی صفت قدیم ہے، و مشائخ بخارا کے نزدیک بندہ مؤمن کی صفت ایمان حادث ہے، اس طرح میں فرق ظاہر ہے۔

تینتا لیسواں مسئلہ: خواب و غفلت، بیہوشی اور موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے

اگرچہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز تصدیق و معرفت کی ضد ہے، پھر بھی شریعت نے تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیا ہے، ہاں اگر آدمی خود اپنے کسی ایسے امر اور عمل سے اس تصدیق و عمل کو باطل کر دے جس کے متعلق شریعت نے اس امر و عمل کو ان دونوں کے منافی و مخالف ہونے کا حکم دیا ہو تو البتہ اس وقت ایمان کا حکم ختم ہو جائے گا، اسی پر اجماع بھی ہے، حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لایزنی الوانی حین یزنی و هو مؤمن الح، یعنی مؤمن جب زنا کرتا ہے تو وہ مؤمن ہونے کی حالت میں زنا نہیں کرتا ہے، اس بات کو آپ نے مشابہت سے اس طرح سمجھایا کہ دونوں باتوں کی ایک دوسرے سے ملی جلی اور تسبی ہوئی انگلیاں علیحدہ ہو جاتی ہیں، پھر زنا کے بعد وہ ایمان داخل بدن ہو جاتا ہے، اس فرمان سے اس کے نور کے زائل ہو جانے سے ڈرنا مقصد ہے۔

چوالیسواں مسئلہ: جس مقلد کے پاس دلیل سے استنباط نہیں ہے اس کا بھی ایمان صحیح ہے

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور عام فقہائے کرام اور محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ عقائد میں مقلد کا ایمان درست ہے، البتہ ان کے لئے یہ جاننا ضروری ہے ان اعتقادی مسائل کی اصل کیا ہے، اور انہیں جاننے کی کوشش نہ کرنے سے وہ گناہ گار ہوں گے، بلکہ بعضوں نے تو اس پر اجماع غل کیا ہے، لیکن اس مسئلہ میں سب سے ظاہر اور عام سمجھ بات وہ ہے جو شیخ ابوالحسن الرستغنیؒ اور عبد اللہ الحسینیؒ نے کہا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے کہ ہر مسئلہ کو عقلی دلائل سے جانے بلکہ جب رسول اللہ ﷺ کو آپ سے حاصل شدہ معجزوں کی وجہ سے یہ جان سیا کہ آپ رسول برحق ہیں اور آپ ہی کے فرمان کی وجہ سے یہ اعتقادات ہم پر لازم ہوئے ہیں تو اتنا جان لینا ہی ایمان کی درستی کے لئے کافی ہے، اسی بناء پر جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ دلائل جاننے کے پیچھے نہ پڑنا ہی اولیٰ ہے، کہ یہ بھی متردک ہے۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ دلائل جاننے کا مقصد تو یہی ہے کہ اس سے تصدیق قلبی حاصل ہو جائے اور جب رسول اللہ ﷺ پر اسے مکمل اعتقاد ہو گیا تو اس کی تصدیق بھی مکمل ہو گئی اور مطلب بھی حاصل ہو گیا، اس کے بعد اگر ان مسائل اور اعتقادات کے دلائل جاننے کے ذرائع اور وسائل معلوم نہ کر سکے تو کچھ حرج نہیں ہے، اور تحقیقی بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر ایسے شخص کو مؤمن کہا ہے جو سچے دل سے آپ کی رسالت کی گواہی دے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے سارے احکام کو دل سے تسلیم کیا، آپ نے تو کبھی بھی صحابہ کرام کو عقلی دلائل دیتے سمجھانے کی طرف توجہ نہیں دی، اسی طرح صحابہ کرامؓ نے زبیبوں اور قبطیوں کا ایمان قبول کر لیا حالانکہ یہ لوگ بڑی موٹی عقلوں والے اور کم سمجھ کے انسان تھے، اگر ان کا ایمان صحیح نہیں ہوتا تو وہ دونوں میں سے ایک بات ضرور کرتے یا تو ان کی عقلی دلائل سے سمجھانے اور عقلی دلائل سکھانے کی کوشش کرتے، ورنہ ان کو سکھانے کے لئے باضابطہ ایسے لوگوں کو متعین کرتے جو اچھی جہتیں پیش کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ اور فن سے خوب واقف ہوتے، اور ان کو اس طرح کی مکمل تعلیم دینے کے بعد ہی ان کے مؤمن ہونے کا حکم دیتے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مؤمن اسی وقت کسی کو مانا جاسکتا ہے جبکہ اتنی دلیلیں اور ان کے طریقے کوئی جان لے کہ اپنے مخالفین کے سامنے اچھی اور کامیاب تقریر کر سکے اور انہیں قائل کر سکے لہذا یا تو ان لوگوں کو اتنی تعلیم رہے اس کے بعد ان کے مؤمن ہونے کا حکم دیتے یا ان کے ایمان سے یوس ہو کر ان سے منہ موڑ لیتے، حالانکہ ہمیں تو اتر کے ذریعہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نہ تو صحابہ کرامؓ نے اور نہ ہی ان کے بعد تابعین کرامؓ وغیرہم نے ایسی کوشش کی تو یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ معتزلہ کا کسی کے مؤمن جاننے کے لئے اس طرح کی شرط لگانا بالکل باطل ہے، کیونکہ ایسی شرط لگانا رسول اللہ ﷺ کے طریقے اور عمل اسی طرح صحابہ کرامؓ تابعین عظامؓ اور ائمہ کرامؓ کے عمل اور طریقوں کے بھی خلاف ہے۔

ہمارے بعض علماء نے تو یہ بھی فرمادیا ہے کہ مقلد کو بھی ایک خاص قسم کا علم حاصل ہوتا ہے کیونکہ جب تک اس کے ذہن میں یہ بات جم نہیں گئی کہ یہ خبر دینے والا سچا ہے تب تک اس نے اس مخبر کی تصدیق نہیں کی ہے، پھر ایک شخص یا جو ایک شخص کے برابر ہو اس کی خبر میں اگرچہ صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے مگر اس شخص کے نزدیک وہ مخبر صادق ہے اور حقیقت میں بھی وہ صادق ہی ہے تو وہ صرف اسی تصدیق سے بمنزلہ عالم ہو گیا، اسے اس کا اعتقاد دلیل کے ساتھ ہو گیا، اور ایسا شخص جسے باضابطہ اسلام کی دعوت تو نہیں پہنچی مگر کسی مسلمان نے اسے دین کی دعوت دیتے ہوئے یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا ایک رسول برحق بھیجا ہے، اس کے ہاتھ پر معجزات بھی ظاہر ہوئے ہیں، اسی رسول نے ہمیں اسلام کی تعلیم دی اور اس کی یہ ساری تعلیمات و معجزات صحیح و برحق ہیں، ان باتوں کے سنتے ہی بغیر کسی غور و فکر و تامل کے اس شخص کی تصدیق کروں اور اس کی بات مان لی، تو ایسے مقلد کے بارے میں ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے، لیکن ایسا شخص جو مسلمانوں کے درمیان پیدا ہوا اور ان ہی

لوگوں میں بڑھ تو ایسے شخص کا ایمان دوسرے بے خبر شخص کے ایمان کے مانند نہیں ہے اگرچہ مناظرہ کرنے والوں کی طرح سے وہ عبارت آرائی اور اظہار مافی الضمیر نہ کر سکتا ہو تو ایسے شخص کے بارے میں ہمارے اور معتزہ کے درمیان اختلاف ہے، ان میں صحیح ترویجی قول یہ ہے جو عام اہل علم کا ہے کہ ایمان فقط تصدیق کا نام ہے اس لئے جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو اس کا اس طرح ایمان لانا صحیح ہوا، اسی بناء پر صحیحہ کرم ایسے شہروں کے باشندوں کا ایمان قبول کر لیتے تھے، جو عجم میں تلوار اور جہاد کے ذریعہ فتح کئے گئے تھے۔

البتہ ایسے شخص کے ایمان میں اختلاف کی گنجائش ہے کہ جو آبادی سے دور بہت دور پہاڑ کی چوٹی پر رہا، بڑھ کر جوان ہوا، وہاں رہ کر اسے دنیا اور اس کے بنائے والے کے بارے میں سوچنے اور غور کرنے کا خیال بھی نہیں آیا، اس کے برخلاف وہ شخص جو مسندوں کی آبادی میں پیدا ہوا اور اہل علم و فہم والوں کے بتانے پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اقرار کیا اور اس کے نام کی تسبیح پڑھی تو ایسا شخص تقلید سے خارج ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی اعرابی سے جب یہ سوال کیا گیا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کو کس طرح پہچانا تو اس نے کہا کہ گراونٹ کی تازہ میٹھی دیکھ کر وٹ کے ہونے کا پتہ چل سکتا ہے ورنہ انسانوں یا جانوروں کے نشان قدم کو دیکھ کر اس طرف سے ان کے گزرنے اور ان کے وجود کا اندازہ ہو سکتا ہے تو پھر یہ بلند آسمان اور ایسی ہری بھری و ہر قسم کے خزانوں سے بھرپور زمین کو دیکھ کر ان کے خالق کو ہم کیسے نہ پہچانیں، اور اس پر یہ چیزیں کیونکر دلائل نہیں کریں گی۔

ملا علی قاری نے فرمایا ہے کہ اگر ایسا شخص جس نے اس طرح خود کو مقدم بنایا ہو کہ میں نے اس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہے تو مسائل اسلام بھی برحق ہیں، ورنہ اگر یہ جھوٹا ہے تو مسائل اسلام بھی باطل ہیں اور اس کا وبال کہنے والے پر ہے تو ایسا شخص بغیر کسی خلاف کے مؤمن نہیں ہے، کیونکہ خود اسی کو اپنے ایمان میں شک ہے۔

مترجم کتاب نے مذکورہ باتوں کی توضیح اس طرح کی ہے کہ ایمان تو اعتقاد کا نام ہے خود وہ دلائل سن کر اور جان کر حاصل ہو یا کسی کے کہنے سے معلوم ہو کر دل میں جم جائے اور اس طرح جسے کہ یہ بات اسی طرح کی ہے تو وہ اعتقاد کہلے گا، البتہ دس میں جم جانے کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر خود کہنے والا بھی اس اعتقاد کے برخلاف کہے جب بھی یہ شخص اپنے خیال پر جما رہے اس دوسرے کی مخالفت اور برائی کرنے سے اس کے دل پر کوئی اثر نہ ہو، بخلاف اس کے ایک ایسا شخص جس کے دل میں بات سچ ہو کر جمی نہ ہو بلکہ صرف اتنا خیال ہو کہ فلاں شخص کہتا ہے اس لئے میں بھی کہتا ہوں حتیٰ کہ اگر دوسرا شخص بعد میں اس خیال سے باز آجائے تو یہ بھی اپنا خیال بدل دیے، لہذا اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس کا اپنا کوئی اعتقاد نہیں ہے بلکہ فقط اس دوسرے شخص کی تصدیق اور اس کی بات مان لینی ہے، لہذا اس کا ایمان بھی قائل قبول نہ ہوگا، یہ باتیں اچھی طرح سمجھ لو۔

ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ بعضوں کے نزدیک اعتقادی مسئلہ کو دلائل کے ساتھ جاننا ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے مثلاً عالم حادث ہے، پہلے نہ تھا، اور اس کا خالق باری تعالیٰ عز و جل ہے، اس لئے ان میں غور و فکر کرنا واجب ہے، ایسے مسئلہ میں تقلید کرنا اور دوسرے کی بات میں ہاں ملانا جائز نہیں ہے، امام رازی و آمدی نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔

اس جگہ نظر سے مراد یہ ہے کہ اس قدر جاننا اور سمجھ لینا کہ اس شخص کے ذہن میں مسئلہ کا ثبوت جم جائے، اس کے بعد تنقیص اور جاننا جس سے منکروں اور مخالفوں کے شبہات والزامات کو ختم کر سکے فرض کفایہ ہے، البتہ ایسا شخص جسے زیادہ غور و خوض اور دلائل جاننے میں فکر کرنے سے اسے شبہات میں پڑنے اور مزید الجھنوں میں گرفتار ہونے کا خطرہ ہو تو اس کے لئے سب سے عمدہ فیصلہ یہ ہے کہ اسے ایسا نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے لئے نظر ممنوع ہے، چنانچہ بیہی نے کہا ہے کہ امام شافعی نے لوگوں کو علم کلام کے سیکھنے سے منع کیا ہے جس کی غرض کمزوروں پر شفقت کرنا ہے کہ سمجھ کی کمی کی وجہ سے شاید اصل مفہوم تک نہ پہنچ سکیں اور وہ گمراہ ہو جائیں۔

تاتار خانیہ میں لکھا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے علم کلام میں مشغول رہنے کو مکروہ کہا ہے، مگر ہمارے نزدیک ایسا کہنے کی

وجہ یہ ہے کہ اس فن میں لوگوں کے ساتھ مناظرہ و مجاہدہ کرتے رہنے اور اس فکر میں لگے رہنے سے فتنہ و فساد پھیلتا ہے و بدعت، بھرتی ہے، و لوگوں میں بھی ان کے مسئلہ عقائد میں تزلزل پیدا ہو جاتا ہے اور عقائد میں پرانگی آ جاتی ہے، یا اس وقت مکروہ ہے جبکہ مخالف اور مناظرہ شخص کم علم، و کم سمجھ ہو یا وہ حق اور صحیح بات جاننے کا خواہاں نہ ہو بلکہ صرف اپنی برتری اور غلبہ کا خواہشمند ہو، اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی معرفت اور توحید، و نبوت کی معرفت نور اس کے واجبات و متعلقات کا علم کفایہ ہے کہ کچھ افراد کو اتنا بھر سیکھنا اور اس میں مہارت حاصل کر لینا کافی ہے دوسرے افراد اس ذمہ داری سے بری ہو جاتے ہیں۔

بدیہ کی شرح میں ابن الہمام نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف کا یہ فرمان کہ ”علم کلام حاصل کرنے والے مشکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے“ تو اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد بھی وہی ہو جو ان کے استاد امام حنفیہ نے اپنے بیٹے حماد کو علم کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھ کر اس سے اپنے بیٹے کو منع کرتے ہوئے فرمایا تھا، اس منع کرنے پر حصہ جزا اے حماد نے کہا کہ میں نے تو آپ کو کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا ہے، و آپ مجھے منع فرماتے ہیں، تو آپ نے جواب دیا کہ میں مناظرہ کرتا ہوں مگر انتہائی سکون اور وقار کے ساتھ اس طرح پر کہ گویا ہمارے سروں پر چڑیا کی جھنجھکی ہیں، تاکہ ہر مقابل غرض میں نہ پڑ جائے، اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمہارا مقابل مات کھا جائے و پھسل جائے، حالانکہ جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی اس نے اس دوسرے کا کفر چاہا، و جس نے دوسرے کے لئے کفر چاہا وہ خود کافر ہو، اس بناء پر اس فن میں غور و خوض ممنوع ہوا۔

(حاصل مذہب) مترجم نے کہا ہے کہ مذکورہ تمام گفتگو اور مذہب کا حاصل یہ نکلا جو ہم اس مقام پر نقل کرتے ہیں کہ نمبر ۱، مذہب معتزلیہ یہ ہے کہ مسئلہ اعتقادیہ میں سے ہر مسئلہ کو عقلی دلائل کے ساتھ اس طرح جاننا کہ مخالفین اور منکرین کے ساتھ اس طرح بحث اور مباحثہ ممکن ہو جائے کہ جس قسم کا بھی اس پر کوئی شبہ پیش کیا جائے وہ ہر ایک کا معقول جواب دے اور مسئلہ کو حل کر دے، اور اگر اس طرح کا علم حاصل نہ ہو سکا تو اس کے ایمان کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

نمبر ۲، مذہب اشاعریہ ایمان کی صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ہر عقادی مسئلہ کو عقلی دلیل سے جاننا، البتہ صرف دل سے جاننا یا نہی شرط ہے، تقریر اور مناظرہ میں کامل ہونا شرط نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی اگر کوئی عقلی دلیل حاصل نہ کر سکے تو شعری کے نزدیک وہ کافر نہیں ہوگا کیونکہ اسے تصدیق حاصل ہے البتہ وہ گنہگار ہوگا، ایسا شخص اللہ کی مشیت کے ماتحت ہوگا دوسرے گنہگاروں کی طرح کہ اگر وہ چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے تو معاف کر دے پھر سزا انجام جنت میں داخل ہوگا، اس مذہب کے برخلاف ملا علی قاریؒ نے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ ”مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننا ایمان کے صحیح ہونے کی شرط قرار دی جائے تو اس کا نہ جاننے والا یا تارک کس طرح مؤمن قرار دیا جاسکتا ہے، البتہ اگر صحیح ہونے سے کمال ایمان مراد ہو یعنی بغیر عقلی دلائل حاصل کئے ایمان کامل نہیں ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اشعری کا مذہب جمہور کے مذہب کے موافق ہو جائے گا۔“

نمبر ۳، مذہب جمہور مقدمہ کا ایمان بغیر استدلال کے صحیح ہے اگرچہ دلائل کے نہ جاننے کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگا، یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ، ثوریؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ دوسرے عام فقہاء اور محدثین کا ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان فرق شاید یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک استدلال ترک کر دینے سے وہ استدلال مجمل ہو یا مفصل خواہ کسی قسم کا ہو مقلد گنہگار ہوگا مگر اس کی تقلید صحیح سمجھی جائے گی، لہذا مؤمن جیسا اسے ثواب حاصل ہوگا، اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے استدلال عقلی واجب کے ترک پر وہ شخص گنہگار ہے اور اس کی تقلید صحیح نہیں سمجھی جائے گی، اسی قول کو امام رازیؒ و آمدیؒ نے مرجح کہا ہے، واللہ اعلم۔

نمبر ۴، جسے ملا علی قاریؒ نے تحقیقی طور پر بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جس کسی شخص نے رسول اللہ ﷺ کو اس طرح جانا اور مانا

کہ آپ رسول برحق ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کی بتائی اور لائی ہوئی تمام باتوں کو سچ جانا اور دس سے ان تمام باتوں کو ماننا تو: مؤمن ہے، اب اسے یہ تصدیق خواہ دل نکل کے ذریعہ حاصل ہوئی ہو یا بغیر دلائل کے ہی ہو، اب مترجم کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ساتھ کے دوسرے ائمہ، فقہاء اور محدثین سب اس بات پر متفق ہیں کہ جس قسم کی تصدیق کا ابھی ذکر کیا گیا ہے وہی ایمان ہے، اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے، البتہ یہ سوال ہوتا ہے کہ ایسے دو اشخاص جن میں سے ایک شخص اپنے طور پر اپنی تحقیق کے ساتھ دلائل پر نظر رکھتا ہے اور دوسرا شخص کسی کی تقلید یا دیکھا دیکھی مانتا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق کا ہونا ظاہر ہے۔ اور یہ بات صریح طور پر آیات و احادیث سے واضح ہے، اب ان دونوں میں سے دوسرا شخص کہ جس کو استدلال نظر حاصل نہیں ہے وہ گنہگار ہے یا نہیں، کیونکہ ہر شخص کی سیادت اور صلاحیت اتنی بالکل نہیں ہوتی ہے کہ استدلال نظر رکھ سکے، تو امام عظیمؒ اور ان کے ساتھ کے اماموں اور محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہے اس کو دین کے واسطے مسائل کو دل نکل سے پرکھنا اور تحقیق حاصل کرنا چاہئے تھا، لہذا اب وہ معذور نہیں سمجھے جائیں گے۔

واضح ہو کہ نظر استدلالی سے مراد عقلی دہلیں ہیں یا فرمان رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں یا منجانب اللہ وحی ہے، ادھر یہ فیصل شدہ بات ہے کہ قرآن کا حق ماننا، اللہ و رسول کے مان لینے پر موقوف ہے، اس طرح ”دور“ لازم آئے گا (کہ قرآن کا سمجھنا اللہ و رسول کے ماننے پر اور اللہ و رسول کو پہچاننا قرآن کے سمجھنے پر موقوف ہو) لہذا اللہ اور رسول اللہ ﷺ کا پہچاننا عقلی دلیل سے ہو گا۔

مترجم کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی رسالت برحق کے ذریعہ لوگوں کو اپنی بعثت پر آگاہ کیا اور آپ کے کھلم کھلا اور واضح معجزات کے ذریعہ آپ کی سچائی واضح ہوئی، اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے بارے میں صحیح اعتقاد کی تعلیم جس طرح دینی چاہئے تھی آپ نے اس کی تعلیم دے کر حق ادا کر دیا اور قرآن پاک جو اللہ کا کلام ہے لوگوں کو سنادیا، جس میں معارف ربانی اور حقائق و دقائق توحید سب مذکور ہیں، پس اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ لوگوں نے دوران کا جو اعتراض کیا ہے وہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ دوران کا مطلب ہوتا ہے کہ ایک ہی حیثیت سے موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ حیثیت بدلی ہوئی ہے، لہذا صحیح بات وہی ہوگی جو امام ابو الحسنؒ استغنیٰ اور ابو عبد اللہؒ علیہ السلام کی بحث کی ابتداء میں ذکر کر دی گئی ہے (کہ اپنے اعتقاد کو رسول اللہ ﷺ کے قول پر بتالینا ہی کافی ہے اور جمہور کی مراد یہی ہے) بلکہ شبہ معارف الہیہ میں عقل کو دخل دے کر دلائل حاصل کرنا بالکل بھونڈی سی بات ہوتی ہے کہ یقیناً عقل اس کے جاننے اور حقیقت معلوم کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔

اس سے اس بات کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ عقل تو معرفت الہی کا ایک آلہ اور سبب ہے، کیونکہ عقل اللہ کی دی ہوئی ایک بڑی نعمت اور آلہ معرفت ہے، لیکن ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ سے ان معارف کا جو کلام اللہ اور احادیث رسول اللہ ﷺ میں بیان کئے گئے ہیں ان کو سمجھا اور یقین کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے وہ لوگ جو بے عقل ہیں وہ جو اس کے اعتبار سے کتنے ہی ہوشیار کارگیر، دروڑے سے بڑے شکار ہوں وہ بد بخت ہیں کہ وہ معارف الہیہ اور توحید کے حقائق و دقائق کے جاننے میں سخت جاہل اور گمراہ ہوں گے، اور انہو اس کے بڑے تیز و قوی ہونے والے کارگیری میں بڑے ماہر اور دنیاوی آرائش و نماء میں بڑے لائق و فائق ہوں گے، ان کے ہاتھوں ہزاروں کی ملیں اور صنعتیں و قوع میں آئیں گی اور بنیں گی، لیکن انجام کار سب کے لئے ہلاکت، بربادی اور ذلت ہے، کیونکہ ان ساری چیزوں کا نفع صرف تادم حیات ہے اور یہ حیات زندگی فانی ہے آخر ختم ہونے والی ہے۔

جب یہ تمہید بیان کی جا چکی تو اب یہ جان لینا چاہئے کہ ہمارے سارے سچے عقائد اور توحید کے معارف سب کے سب اللہ تعالیٰ کے کلام قدیم سے حاصل کئے گئے ہیں لہذا ایک مقدمہ کو بھی اللہ تعالیٰ کے کلام میں غور و فکر کرنا چاہئے، تاکہ دلائل مسائل کے ان سے حاصل ہو سکیں، لیکن اس کے لئے علم کی ضرورت ہے کہ، ع بے علم نوال خدا را شناخت، کہ بغیر علم کے خدا کو

پہنچانا ممکن نہیں ہو سکتا ہے، غور طلب بات یہ ہے کہ اس کلام الہی کو جو کہ قدیم اور برحق ہے اگر کوئی شخص اپنے عقلی دلائل سے یہ ثابت کر دے کہ یہ کلام حادث اور ناقص اور غیر اہم ہے تو اس سے بڑھ کر اور کون جاہل ہو گا جو ان مذکورہ باتوں کو مان لے، اور اس کی بتائی ہوئی بات کو خدا کے کلام قدیم سے اہم اور اقدم سمجھے۔

اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ نکلا کہ ائمہ کرام، فقہاء علماء اور شیخ ابوالحسن اشعری سب پر نیک گمان کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا بھی مقصد حقیقی وہی ہو گا جو، بھی بیان کیا گیا ہے، اور ان میں اگر اختلاف ہے تو صرف اس قدر کہ جمہور کے نزدیک ایک مقلد کا ایمان جبکہ اسے تصدیق قلبی حاصل ہو صحیح ہے، ورنہ اگر اس نے علم استدلال کی صلاحیت حاصل نہ کی تو وہ گنہگار ہو گا، ورنہ اپنے جتنے اوقات بھی دنیا میں گزاریں گا وہ سب ریزگاں، ورنہ بے مقصد ہو گا، اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک اس کا ایمان تو صحیح ہے مگر اس میں کماں نہیں آیا ہے، اور ہر عقیدہ کی نسبت استدلال کو ترک کرنا گناہ ہے، البتہ اگر اس کا ایمان اس طرح کا ہے کہ اس نے کسی عالم کی بات مان لی ہے مگر وہ تصدیق کے درجہ کی نہیں ہے بلکہ اس طرح پر کہ اگر وہ غلط کہتا ہے تو اس کا وبال اس کے سر پر ہے تو ایسے شخص کو درجہ یقین حاصل نہ ہونے سے بے نصیب اور کسی کے نزدیک وہ مؤمن نہیں ہے، یہی فیصلہ مترجم کے خیال میں صحیح اور انسب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

پہنچنا لیسواں مسئلہ: ہمارے نزدیک جادو اور بد نظری برحق ہے

البتہ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے، کیونکہ اس سلسلہ کی جتنی آیات و احادیث منقول ہیں وہ لوگ ان سب کی بے جانتا دہل کر کے غلط معنوں پر، نہیں محمول کر دیتے ہیں، جیسا کہ ان احادیث میں منقول ہے ”العين حق“ بد نظری کا ہونا برحق ہے، اسے امام احمد، بخاری، مسلم، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، ایک اور روایت میں اس سے بھی کچھ الفاظ ہیں وان العين تدخل الرجل القبور والرجل القبر، یعنی بد نظری آدمی کو قبر میں اور اونٹ کو ہانڈی میں ڈال دیتی ہے، یعنی بد نظری کا اثر اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ وہ ہر ہلال کی مانند ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے پیچھے موت پیدا کر دیتا ہے۔

ان روایتوں کے ماسوا ان جیسی اور بھی کئی روایتیں موجود ہیں، اسی طرح جادو کے بارے میں یہ روایت ہے المسحر حق کہ جادو حق ہے، اسی مضمون کی یہ آیت پاک بھی فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ اور ایک جگہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ اور پناہ مانگنا ہوں گر ہوں میں پھونک مارنے والیوں (جادوئی) کے شر سے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان سے بھی واضح دلیل وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کو عداوت کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر باطل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے بھی اس سے منع نہیں کیا، اور ان چیزوں کے منکروں اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جادو کی کوئی حقیقت نہیں ہے، خیال کو سامنے نقش کی صورت میں ظاہر کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿يَخِيلُ إِلَيْهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ إِنَّهَا تَسْمَعُ﴾ ان کی جادو کے ذریعہ ان کے خیال میں یہ بات ڈال دی جاتی ہے کہ لکڑیوں اور رسیوں کے اڑدے دوڑ رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جادو نہیں بلکہ وہ تو صرف خیال تھا۔

ان منکرین کا جواب یہ ہے انہوں نے آیت کے صحیح معنی نہیں سمجھے کیونکہ یہ بات تو صاف طریقہ سے کہہ دی گئی ہے کہ وہ جادو تھا، لیکن موسیٰ علیہ السلام پر بظاہر یہ اثر پڑا تھا کہ ان کی نظر سے خیال میں یہی معلوم ہوتا تھا کہ اڑدے چلے آ رہے ہیں، مزید وضاحت دوسری آیت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے ﴿وَأَسْتَرْهَبُوهُمْ وَخَاءُوا بِسِحْرِهِمْ عَظِيمٍ﴾ یعنی جادو گروں نے اپنے جادو سے لوگوں کو بہت زیادہ خوف زدہ کر دیا تھا اور وہ سخت قسم کا جادو لاتے تھے۔

اس موقع پر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے مصنوعی سانپ بنا کر ان میں پارہ بھر دیا تھا جو آفتاب و ردھوب کی تیزی سے مل کھانے اور ادھر سے ادھر لڑھکنے لگے تھے اسی وجہ سے وہ سچے سانپ سمجھ کر ڈر گئے تھے، یہ ایسی صناعت نہیں تھی کہ دن کے وقت عام مجمع بالخصوص حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے اولوا حزم رسول جن کے ہاتھ کاؤنڈا بارہا سچا اڑدھ بن چکا ہو ورا ب بھی نہ کے ہاتھ میں موجود ہو ڈر جائیں پھر خود خدا تعالیٰ نے اپنے لفظ میں اسے حقیقہ خطرناک، سی طرح مسح عظیم کہہ دیا، پس ظاہر ہو گیا کہ فی الحقیقت انہوں نے بڑے جادو کے ذریعہ کثیر تعداد میں رسیوں و رباتھوں کی چھڑیوں کو سانپ بن کر پیش کر دیا تھا۔

مترجم کا کہنا ہے اب بھی بارہا اس قسم کے جادو کا مظاہرہ کبھی نقصان پہونچانے کی غرض سے اور کبھی یوں ہی دلچسپی اور تفریح کی غرض سے ہوتا رہتا ہے چنانچہ بنارس میں سترش پرستوں کی ایک جماعت نے آگ پر جادو کا مظاہرہ کر کے دوگوں کے لئے تفریح و رینی ہیبت قائم کرنے کا سامان کیا تھا کہ بہت بڑے لہبے گڑھے کو انہوں نے لکڑیوں سے بھر کر ان میں سگ لگا دی جب وہ سرخ کوئٹہ کی شکل میں بدبالی آگ ہو گئی اس وقت وہ خود بھی اور عام حاضرین چھوٹے بڑے ہندو مسلم بھی سب ان پر چلنے پھرنے لگے پھر یہ وقت محدود کے بعد سبھوں کو متنبہ کر دیا گیا کہ اب جادو کا اثر ختم ہونے والا ہے اس سے سب نکل جائیں چنانچہ سب نکل گئے وراگ میں گرمی اور جھن پیدا ہو گئی، اس واقعہ کو ہزاروں نصاریٰ نے بھی اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ اسی طرح ایک مرتبہ عبدالحق بدایونی نے کسی سے انگوٹھی سے کر بارہا بھینک دی اس کے مطالبہ کے بعد مکان والے کے گھر میں ایک طاقتور رکھے ہوئے نارنگی کی طرف اشارہ کر کے اسے پھاڑنے کو کہا تو واقعہ اسی میں سے انگوٹھی نکل آئی، اسی طرح اس عبد حق نے عام مجمع میں بچوں کے ہاتھوں میں کنکریں ڈال کر ان کی منٹھیاں بند کر دیں، کہنے پر بچوں نے جب اپنی منٹھیاں کھولیں تو ان میں اشرفیہ تھیں مگر تھوڑی دیر بعد وہ پھر اپنی اصل حالت پر آگئیں، اس قسم کے واقعات اور مشاہدات تو عام طور پر ہوتے رہتے ہیں، مزید تحقیق مترجم کی ردو تفسیر جامع التفسیر میں ہے، اس کی تفسیر سورہ ط میں شیخ ابن عربی کے حوالہ سے لکھی گئی ہے۔

یہ بات معلوم ہوتی چاہئے کہ جادو کے زور سے، اصل حقیقت کو ہمیشہ کے لئے بدناما ممکن ہوتا ہے کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کے مقابلہ کے موقع پر ان جادوگروں نے فرعون سے وعدہ لیا تھا کہ اگر ہم غالب آگئے تو ہمیں انعام خاص دین ہو گا تو وہ لوگ حقیقت میں اصیت بدل سکتے تھے تو انہیں لاپچی بن کر نعم کا مطالبہ کرنے کی کیا ضرورت تھی وہ خود اپنے لئے زیادہ سے زیادہ سونے چاندی بنا کر فرعون ہی کے مقابلہ پر ہوتے، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ کے ڈنڈے کو سچے سانپ و رڈھان بنوایا جو ان کے جادو کے تمام سانپوں کو نگل گیا تو وہ فوراً سرعوب ہو گئے ورمزید مقابلہ کرنے کی انہیں ہمت نہ ہوئی یہاں تک کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان ہی لے آئے اور فرعون کی ٹھلم کھلا خفت مول لے کر اپنے ہاتھ پاؤں کٹوئے اور جان دینے پر ثابت قدم ہو گئے۔

مختصر یہ ہے کہ جادو کا منکر بلا دلیل مغلوب الحواس ہے اور آنکھوں دیکھی بات اور واقعات سے متاثر ہے، اگر اسے غیر محسوس چیزوں کا غلم حاصل ہوتا تو اس کی یہ حیرانی و پریشانی باقی نہ رہتی، اور یہ یقین کر لیت کہ جادو ٹھیک ہے البتہ انسان کے لئے یہ کمال کا سامان نہیں ہے بلکہ اس میں خباثت اور گندگی ماننے والا اور اس کے لئے بربادی کا سامان اور فرشتوں کی خصلت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے والا ہے، اسی بناء پر اس پاک شریعت اور مذہب مقدس اسلام میں سحر سے سخت ممانعت کر دی گئی ہے، تاکہ انسان اپنی چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھ کر سختی کے دائمی زندگی کے لئے اسباب مہیا کرے، اگر اس نے فی الواقعہ اچھے اعمال کئے اور کس بلندی تک پہنچ گیا تو سبحان اللہ! فرشتے بھی اسے مبارک باد دیتے ہیں اور آئندہ دوسری زندگی میں ہمیشہ کی کامیابی اور عروج بھی ہے، اور اگر سیدھی راہ بھول کر جادو وغیرہ کے چکر میں پڑ گیا اور بربادی کی دلدل میں پھنس گیا تو شیطان

کی طرح اس پر بھی لعنت ہوگی اور بالآخر مردود ہوگا، اور ہمیشہ ہمیشہ کی بربادی اور ذلت میں گرفتار رہے گا۔
 ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ ہمارے بعض علماء سے مروی ہے کہ جادو کرنا کفر ہے تو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی مراد ہرگز یہ نہیں ہو سکتی ہے کہ ہر جادو منتر موجب کفر ہو، کیونکہ اگر کسی جادو میں کوئی ایسی بات ہو جو شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف ہو تو جب کفر ہو گا اور نہ کفر نہ ہوگا، پھر اگر جادو کرنے سے جادو سے یہ عمل کیا جس سے کوئی آدمی مر گیا یا سخت بیمار ہو گیا یا اس کی بیوی اور اس کے درمیان جدائی پیدا کر دی ساتھ ہی ایسا شخص شرائط ایمان سے کسی شرط کا مخالف بھی نہیں ہے تو اسے کافر نہیں کہا جاسکتا ہے البتہ اپنے علاقہ یا ملک میں فساد پھیلانے کا مرتکب ہو لہذا ایسے جادوگر کو خود وہ مرد ہو یا عورت اسے قتل کر دیا جائے گا، اور گروہ جادوگر کچھ اس طرح جادو کرتا ہے جس میں عمل کفر پایا جاتا ہے تو اسے مرتد قرار دیا جائے گا، لیکن شرعاً مرتد تو قتل کیا جاتا ہے لیکن مرتد عورت قتل نہیں کی جاتی ہے، یہ باتیں قونوئی نے صاحب الرشاد سے نقل کی ہیں۔

ملا علی قاریؒ نے سخر کتاب میں نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے بارے میں جادوگر ہونے کا یقین ہو جائے تو اسے قتل کر دیا جائے اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائے یعنی اس سے یہ نہیں کہا جائے کہ اب جادو نہیں کروں گا، اس کے مرد یہ نہیں ہے کہ اس سے کفر سے توبہ نہیں کرائی جائے، گرفتاری کے بعد اگر وہ کہے کہ اب میں جادو کے کام نہیں کروں گا، توبہ کر لوں گا تو اس کی توبہ قابل قبول نہ ہوگی، اور اپنے متعلق اس کے جادوگر ہونے کا اقرار کرتے ہی اس کا قتل جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر اس نے خود تو اقرار نہ کیا ہو مگر عادل گواہوں نے اس کے بارے میں جادوگر ہونے کی گواہی دی تو بھی یہی حکم ہوگا، ہاں اگر اس نے یہ کہہ دیا کہ میں تو پہلے ہی جادو کا کام چھوڑ چکا ہوں، اور گرفتار ہونے سے اتنی مدت پہلے ہی میں نے جادو کا کام ترک کر دیا ہے تو ایسی صورت میں اس کی بات قابل قبول ہوگی اور وہ قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر گواہوں سے بھی ترک سحر کا ثبوت ہو جائے تو بھی یہی حکم ہوگا۔

اور یہ بھی لکھا ہے کہ کاہن (غیب کی باتیں جنوں سے معلوم کر کے بتانے والا) کا بھی یہی حکم ہوگا، قاریؒ نے کہا ہے کہ کاہن کے متعلق یہ حکم کہ وہ بھی جادوگر کی طرح قتل کیا جائے، قابل بحث ہے اسے اچھی طرح محنت کر کے تحقیق کرینی چاہئے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ قنبد میں اجارات کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کسی جادوگر کو جادو کا تعویذ لکھنے کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو یہ اجارہ جائز ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ یہ باطل ہے، مگر صاحب قنبد چونکہ خود معتزلی ہیں انہوں نے مرضیٰ اعتزلی سے یہ دھوکہ دیا ہے کہ ایسا اجارہ جائز ہے، حالانکہ ان کے مسلک کے مطابق جائز نہیں ہے کیونکہ وہ تو نفس جادوئی کے قتل نہیں ہوتے، لیکن اہل السنۃ والجماعہ کے نزدیک جادو برحق ہے اور اس کے لئے اجارہ پر کسی کو رکھنا باطل ہے، لہذا اس سلسلہ کے بقیہ احکام وہی رہیں گے جو مذکور ہو چکے، اسی بناء پر ملا علی قاریؒ اور دوسرے علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب قنبد کی کتابوں کو دلیل نہیں بنانا چاہئے جب تک وہ مسئلہ کسی دوسری معتد کتاب کے مطابق نہ ہو۔

واضح ہو ملا علی قاریؒ نے دوسرے مقام پر شارح عقیدہ طحطاویؒ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک جادوگر کو قتل کر دینا واجب ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول ”ورام، حمد“ سے بھی صریحاً یہی قول ہے، اور صحیحہ سیرم مثلاً حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہم سے یہی منقول ہے۔

اس کے بعد ان کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جادوگر سے اس کے اپنے جادو کے عمل سے توبہ کرائی جائے یا اسے قتل کر دیا جائے پھر اسے کافر کہا جائے یا نہیں؟ چنانچہ ان میں سے ایک جماعت نے کہا ہے کہ اگر اس نے اپنے جادو کے ذریعہ کسی کی جان لی ہو تو اسے قتل کر دیا جائے ورنہ قتل نہیں کیا جائے البتہ اس سے کم کوئی بھی سزا دی جائے بشرطیکہ وہ اپنی

زبان سے یا اپنے اعضاء سے کفر کی باتیں یا کام ادا نہ کرتا ہو، یہی قول امام شافعی کا ہے اور امام احمد کا بھی ایک قول یہی ہے، اور یہ لکھ ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک جادو سے آدمی مرنا بھی ہے اور سخت بیمار بھی ہو جاتا ہے حالانکہ بظاہر یہ پتہ بھی نہیں چلتا کہ اس پر کس قسم کا عمل کیا گیا ہے۔

چھیا لیسواں مسئلہ: کاہن کی خبر غیب کی تصدیق بھی کفر ہے

مترجم کا یہ کہنا ہے کہ اس جملہ کے بظاہر معنی یہ ہیں کہ اس بات کی تصدیق کرنا کہ یہ کاہن غیب کی خبر جانتا ہے کفر ہے، جس کی دلیل یہ فرمان خداوندی ہے ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ آپ یہ فرمادیں کہ آسمانوں اور زمین سے کوئی فرد بھی سوائے خدا کے غیب کی بات نہیں جانتا ہے، اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا اور اس نے اس بات کی تصدیق کی کہ یہ جو کچھ کہتا ہے درست کہتے ہیں تو اس نے محمد رسول اللہ پر نازل کئے ہوئے احکام کا انکار کیا۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو مستقبل میں ہونے والی باتوں کی خبر بتاتا ہو، مترجم کا کہنا ہے کہ ان عبارات کی بظاہر یہ مراد ہے کہ بغیر ان واضح دلیلوں کے جو معروف و مشہور ہیں مستقبل کی خبر دینا قرینوں کے ساتھ بھی قطعی طریقہ کی خبر دینا، پھر ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ نجم نے جب یہ دعویٰ کیا کہ آئندہ یہ باتیں ہوں گی، تو وہ کاہن اسی طرح رمال، رمل کا علم جاننے والا، نجومی، جوتشی، نجوم، ستاروں کا علم جاننے والا، جوتشی، کاہن، جنوں سے دریافت کر کے غیب کی خبر بتانے والا، عراف، نجومی، طبیب (انوار الحق قاسمی ۱۹۸۹ء) سب ایک درجہ میں ہوں گے۔

قونونیؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث کے حکم میں کاہن، عراف، نجومی سب برابر کے شریک ہیں، اس لئے کسی نجم پارہ کی پیروی کرنے والے، اسی طرح کنکریوں وغیرہ پھینکنے والے کی بھی اتباع جائز نہ ہوگی، اور اس کے عوض اس کی جو کچھ آمدنی ہوگی وہ بھی بالافتاح حرام ہوگی، چنانچہ امام بغویؒ، قاضی عیاض اور دوسروں نے بھی، اس مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، ورنہ ایسے شخص کی بھی اتباع جائز نہیں ہے جو انبیاء علیہم السلام کے بعد الہامات کی خبر دیتا رہتا ہو، اسی طرح ایسے شخص کی بھی اتباع جائز نہیں ہوگی جو حروف ہجاء (ابجد حوزہ الحج) کے علم کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں، ان کی بات ختم ہوئی۔

اور قاریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عم الحروف جاننے والوں میں قرآن پاک سے فال نکالنے والے بھی داخل ہیں، ان کا طریقہ یہ ہوتا ہے قرآن مجید کھولتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ پہلے صفحہ میں کون سے حروف ہیں، پھر ساتویں ورق کی ساتویں سطر میں کون سا حرف پڑا پھر اگر تشدد کم کے حرفوں میں سے کوئی حرف آیا تو کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا نہیں ہے اسے، اختیار نہیں کرنا چاہئے اور ان سے کوئی حرف اس میں نہیں ہے تو اسے اچھا ہونے اور اسے اختیار کرنے کا حکم دیتے۔

شیخ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب مشک میں یہ تصریح کر دی ہے کہ قرآن پاک سے فال نہیں دیکھنا چاہئے کیونکہ علماء کرام نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے، بعضوں نے مکروہ کہا ہے اور بعضوں نے اجازت دی ہے، ورنہ مالکی علماء کرام نے اس کے حرام ہونے کی تصریح کر دی ہے، بات ختم ہو گئی۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ جن لوگوں نے اجازت دی ہے ان کا مطلب یہ ہوگا کہ کتاب اللہ کو کھوں کر اس کے معنی پر نظر کی ہوگی، اور لوگوں کے حرام کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ ان لوگوں نے حروف کی فال پر حرمت کا حکم دیا ہوگا، کیونکہ ان کا طریقہ حروف پر حکم لگانے کا ایسا ہی ہوا جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں ترکش سے ایسی حیروں میں سے ایک نکال کر دیکھتے کہ اس میں کونسا لفظ یا نشان بنا ہوا ہے اسی کے مطابق حکم لگاتے تھے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ کلام مجید سے فال لینا بہر صورت حرام ہے کیونکہ اس سے مقصد اچھا یا برا جانتا ہے حالانکہ

اللہ تعالیٰ نے یا اس کے رسول نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین میں سے ایسا کھنے نہیں کہا ہے کہ قرآن پاک تمہارے خیالات کے مطابق کاموں میں کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو، یا اس کے مانند اطلاع دینے والی یہ کتاب ہے، فال نکالنے کے بعد خواہ خیر کا فیصلہ کیا ہو یا شر کا، یہ قرآن پاک پر غلط الزام اور افتراء ہو گا، حالانکہ ایسا کرنا حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ نقصان دہ ہے، اور اگر فرضی خیال کے مخالف ہو جائے تو اس سے کچھ بڑے فساد پیا ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے، عماء و مشائخ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اگرچہ کسی کام کا نفل ہو یا ثابت بھی ہو لیکن اس کے کرنے سے فسادات کے ہو جانے کا سبب ہو تو اسے چھوڑ دینا ہی ضروری ہے، نیز مسئلہ مذکور فال نکال لینے کا تو کوئی ثبوت بھی ہمارے اسلاف سے نہیں ملتا لہذا ہماری پاک اور حق شریعت اس کی بالکل اجازت نہیں دیگی یہ ہمارے علم کے مطابق ہے، ویسے حقیقت کا علم اللہ ہی کو ہے۔

ملا علی قارئی نے لکھا ہے کہ کرمائی نے فرمایا ہے کہ فال لینے کا ایک طریقہ جو مشہور ہے کہ کاغذ کے کئی ٹکڑے لے کر کسی پر یہ لکھ جائے کرو، دوسرے پر لکھ جائے نہ کرو، پھر ایک ٹکڑے پر لکھ جائے بہتر ہے، دوسرے پر لکھ جائے بدتر ہے وغیرہ، اور آنکھ بند کر کے ان میں سے کوئی ایک نکالا جائے تو ایسا کرنا بدعت ہے، اتنی۔ اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ یہ بدترین بدعت ہے، اور تفسیر مدارک میں سورہ مائدہ کی آیت پاک ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِ﴾ کی تفسیر میں ﴿أَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾ کے تحت لکھا ہے کہ تیروں سے فال لینے کا جو دستور تھا اس کو صراحتہ حرام قرار دینے کی دلیل یہی جملہ ہے، چنانچہ اس کے بعد اتنا اور لکھا ہے کہ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے ایسے کاموں سے منع فرمایا ہے اور انہیں حرام کر دیا ہے۔

زجاج نے لکھا ہے کہ تیروں سے فال لینے کا جیسا طریقہ مشرکوں کا تھا ایسا ہی نجومیوں کا یہ قول ہے کہ فلاں ستارے کا بھی عمل ہے سفر مت کرو اور فلاں ستارے کے طلوع کے وقت سفر کرو، ان دونوں طریقوں میں آپس میں کوئی فرق نہیں ہے، ملا علی قارئی نے لکھا ہے کہ انہی چیزوں کو باطل کرنے اور ان سے منع کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے استخارہ کی نماز اور اس کے بعد ماثور دعاؤں کا حکم فرمایا ہے جس کا طریقہ معروف و مشہور ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ روانف اور شیعہ حضرات انگلیوں یا تسبیح کے دانوں سے جو استخارہ کرتے ہیں وہ بھی تیرے فال نکالنے کے قریب ہی یہ طریقہ بھی ہے لہذا مکروہ تحریمی ہوا، عقیدہ طحاویہ کے شارح نے فرمایا ہے کہ ایسے حاکم اور بلو شاہ جن کو بھگامے اور فسادات دور کرنے کی قوت ہے ان پر لازم اور واجب ہے کہ منجموں، کاہنوں، عرافوں، رمالوں، پاسہ پھینکنے والوں، قرعہ اندازی کرنے والوں اور فال دیکھنے والوں کو کہیں جہنم نہ دے، دوکانوں، بازاروں میں بیٹھنے اور لوگوں کے مکانوں پر ان کے پاس جانے سے سختی کے ساتھ منع کرے، پھر جو لوگ ایسے کاموں کے حرام ہونے اور ایسے لوگوں کو فتنہ پرور جاننے کے باوجود ان کو بھگانے اور دور رکھنے کی کوشش نہیں کرتے تو ان کی دھمکی کے لئے یہ آیت پاک کافی ہے اس سے سبق لینا چاہیے، فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ کہ جو لوگ اپنے برے کاموں کے کرنے سے باز نہیں آتے ان کے حق میں ایسے کام بہت برے ہیں۔

ابھی جن منجموں، کاہنوں وغیرہ کا ذکر ہوا ان کے اقوال گناہ کے کام میں اور ان کی آمدنیاں جو انہی ذرائع سے ہوں حرام ہیں، اور ان باتوں پر مسلمانوں کا اجماع ہے، پھر ایسے برے کام کرنے والے چند قسموں کے ہوتے ہیں:

(۱) فرجی، مکار، دھوکہ باز جن میں کچھ لوگ تو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ہمارے تابع جنات ہیں یا جیلہ بازی سے اپنے کچھ عجب حالات ظاہر کرتے ہیں جیسے فرضی صوفی و مشائخ، جھوٹے فقراء، شعبد باز، تو ایسے لوگ سزا سزاؤں کے مستحق ہیں، اور انہیں ایسی سزا دی جائے جس سے وہ اپنی ایسی حرکتوں سے باز آجائیں۔

(۲) اور کچھ ان میں وہ بھی ہوتے ہیں جو قتل کے مستحق ہوتے ہیں ایسے وہ لوگ ہوتے ہیں جو اپنی ان ظاہری مکاریوں کے ذریعہ کچھ احکام شریعت کو بدل دینا چاہتے ہیں۔

(۳) ان میں سے کچھ لوگ وہ بھی ہوتے ہیں جو اپنے جادو کے ذریعہ مختلف طریقوں سے مذکورہ کاموں کو کرتے ہیں جبکہ جمہور علماء جادو کے قتل کو واجب قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ کا مذہب ہے اور امام احمدؒ سے بھی اس مسئلہ کی تصریح اور مکمل بحث چند سطریں پہلے بیان کر چکا ہوں۔

پھر یہ بھی لکھا ہے کہ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص ایسا ہو کہ ساتویں یا دسویں یا ان کے ماسوا دوسرے ستاروں کے پوجنے، ان کی خاصیت ماننے، یا ان کو خطاب کرنے، یا ان کی قربت حاصل کرنے کے لئے ان کے مناسب لباس اور دھوٹی وغیرہ کا استعمال کرتا ہو، یہ دعوت دیتا ہو، اس کے یہ افسوس کفر کے ہو گئے اور یہ سب کام فتنہ و فساد و شر کے دروازوں میں سے بڑے دروازے ہوں گے، اسی طرح ایسے کلام جن کے معنی سمجھے ہی نہ جاتے ہوں انہیں بھی زبان پر لانا جائز نہیں ہے اس مکان کی وجہ سے کہ ان کے بھی ایسے کوئی معنی ہوں جو موجب شرک ہوں، اسی بناء پر رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جب تک تعویذ گندوں میں شرک نہ ہو اس وقت تک ان کا استعمال جائز ہے، اسی طرح جنوں سے مدد لینا بھی جائز نہیں ہے، اسی بات پر اللہ تعالیٰ نے مشرکوں کی مذمت ان الفاظ میں فرمائی ہے ﴿وَأَنَّهُ رَحِالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ یعنی کچھ انسانوں میں سے پناہ چاہتے تھے کچھ جنوں سے اس وجہ سے ان انسانوں نے ان جنوں کے لئے سرکشی اور ہتھیاری بڑھادی۔

علماء نے فرمایا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کچھ انسان اپنے سفر کے دوران کسی گھائی وغیرہ میں قیام کرتے تو یہ کہہ دیتے اعود سید هذا الوادی من شر سفهاء قومه بیئت فی امن وحوار حتی یصبح، کہ میں پناہ مانگتا ہوں اس وادی کے سردار کے سپہ میں اس قوم کے ب وقونوں کی شرارت سے، چنانچہ وہ رات بھر امن و امان کے ساتھ رہتا، اس وجہ سے ان انسانوں نے ان جنوں کے لئے سرکشی اور ہتھیاری بڑھادی اور انہوں نے جرأت و شرارت اور تکبر زیادہ کیا، اس وجہ سے کہ جنوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ اب تو ہم جنوں و انسانوں میں سب کے سردار بن گئے ہیں، کہ جب آدمیوں نے ان سے اس طرح کا برتاؤ کیا تو وہ دل ہی دل میں زیادہ پھول گئے، دوسرے مقام پر یہ بھی فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِّنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ الآية، اور جس دن ہم ان سب کو جمع کریں گے اس دن ہماری طرف سے پکار کر کہا جائے گا کہ جنوں کی جماعت! تم نے بہت سے انسانوں کو سمیٹا (ان پر قابو پایا) تو اسی وقت جنوں کے دوست انسانوں میں سے کچھ یہ کہیں گے اے ہمارے رب! ہم میں سے بعض نے دوسرے سے فائدہ حاصل کیا ہے، آخر تک۔

اس میں آدمیوں کا جنوں سے نفع اٹھانے کا مطلب اس طرح ہو گا کہ وہ انسانوں کی ضرورتیں پوری کرتے، انسانوں کی باتیں مان لیتے اور چھپکی چھپکی خبریں لا کر دیدیتے اور ان جیسے کچھ مقصد پورا کر دیتے، اور جنوں کا انسانوں سے نفع اٹھانے کی صورت یہ تھی کہ انسان جنوں کی تعظیم کرتے، مدد چاہتے، فریاد رسی کرتے، ان کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرتے۔

(۴) پھر ان چند قسموں میں سے ایک قسم بد اطواروں کی یہ ہے کہ ان پر شیطانی حالات غالب ہوتے ہیں، اور ریاضات نفسانی سے ان کو کشف ہونے لگتا ہے، اور رجاں الغیب (مخفی مخلوق) سے وہ باتیں کرنے کے دعوے کرتے ہیں۔

(۵) ورنہ میں سے بعض کے عادات و اخلاق ایسے ہوتے ہیں جن سے وہ بڑے اولیاء اللہ سے معلوم ہوتے ہیں۔

(۶) ورنہ میں سے کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو مسلمانوں کے مقابلہ میں مشرکوں کی مدد کرتے ہیں، اور کہتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں کا مقابلہ کریں کیونکہ ان مسلمانوں نے گناہ کے کام، بے لئے پسند کر لئے ہیں، یہ لوگ حقیقت میں مشرکوں کے بھائی ہیں۔

رجاں الغیب اور مخفی لوگوں کے وجود کے بارے میں علماء کرام کی تین جماعتیں ہیں

(۱) کہ وہ خود تو ان رجال الغیب کے وجود کا انکار کرتے ہیں ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ لوگوں نے انہیں دیکھا ہے، اور مخصوص لوگوں (معائنہ اور مکاشفہ کرنے والوں) سے یہ باتیں ثابت ہوئی ہیں، یا س بارے میں ثقہ لوگوں نے ان سے روایت کی ہے، اور ان لوگوں نے جب ان کو دیکھ لیا اور ان کے وجود کا یقین کر لیا تو ان کے سامنے خشوع و خضوع کرنے لگے۔

(۲) دوسری جماعت ان لوگوں کی ہے جنہوں نے ان رجال غیب کو پہچانا، ان کی طرف مائل ہوئے اور اپنا یہ عقائد قائم کیے کہ طریقہ باطن میں انبیاء علیہم السلام کے طریقہ کے ماسوا و سواطریقہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کے لئے انبیاء کرام ہی کی اتباع ضروری نہیں۔

(۳) تیسری جماعت ان لوگوں کی ہے جو انبیاء کرام کے طریقہ کا انکار تو نہیں کرتے، کہتے ہیں کہ رسول سے ہی ان لوگوں کو بھی ہدایت حاصل ہوتی ہے، یہ لوگ انبیاء کرام علیہم السلام کے اقرار کے ساتھ ان کی تعظیم بھی کرتے ہیں، لیکن رسول اللہ ﷺ کے دین و شریعت سے جا مل ہوتے ہیں، لیکن فیصلہ کن جی بات یہ ہے کہ تینوں جماعتیں شیطان کے چیلوں کی ہیں اور اسی کو ماننے والی ہیں، کیونکہ یہ رجال غیب جنات ہی ہوتے ہیں، کیونکہ انسان تو ہمیشہ ہی انسان سے چھپا ہوا نہیں رہ سکتا ہے، البتہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ انسان وقتی طور پر یا محدود وقت تک انسان سے مخفی رہ جائے، لہذا انہیں انسان جانتے ہوئے ان کو ہمیشہ مخفی سمجھنا ایک غلطی اور جہالت کی بات ہے، ان لوگوں کے اختلاف اور کئی قسموں میں بننے کی اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اولیاء وقت یعنی اولیاء رخن اور اولیاء شیطان میں فرق نہیں کیا ہے۔

الحاصل علم غیب صرف اللہ جل شانہ کے لئے مخصوص ہے، یہ علم مخلوق میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، ہاں اسی وقت میں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی بات بتادی گئی ہو خواہ بطریقہ معجزہ ہو یا بطریق کرامت یا بطریق الہام ہو یا شرعی دلیلوں میں سے کسی دلیل سے حاصل ہوا ہو، پھر بھی اس شرط کے ساتھ کہ جس چیز کا جس طرح علم ممکن ہوتا ہے، اسی واسطے کتب فتاویٰ میں موجود ہے کہ اگر کسی نے چاند کا ہاند دیکھ کر بطور علم غیب کے دعویٰ کیا کہ بارش ہوگی مگر علامت دیکھ کر یہاں نہیں کہا ہے تو یہ کفر کا کام ہوگا۔

چنانچہ لطیفوں میں سے ایک لطیفہ کسی ظریف شخص نے بیان کیا ہے کہ کسی نجومی کو سولی پر چڑھاتے وقت اس سے کسی نے دریافت کیا کہ کیا تم نے اپنے علم نجوم میں اپنے بارے میں اس سولی پر چڑھنے کو دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ہاں میں نے اپنے واسطے بلند کی تو دیکھی تھی مگر مجھے اس بات کا گمان بھی نہ تھا کہ وہ بلند کی سولی ہی ہوگی، مزید یہ بات معلوم ہونا چاہئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا انہیں صرف اتنا ہی علم تھا جتنا کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اوقات میں ان کو بتایا تھا، اسی بناء پر علماء حنفیہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ جو کوئی رسول اللہ ﷺ کے غیب جاننے کا دعویٰ کرے گا وہ کافر ہوگا، کیونکہ یہ دعویٰ اس فرمان باری تعالیٰ کے بالکل مخالف ہے ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ یعنی آپ ﷺ فرمادیں کہ آسمانوں اور زمین کے رہنے والوں میں سے کوئی بھی اللہ کے ماسوا غیب نہیں جانتا ہے، مذکورہ بیان مسایرہ شیخ ابن الہمام میں مذکور ہے۔

سینا لیسواں مسئلہ: قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے مندرستہ نقل کیا ہے کہ (قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے) اور منار کے مواصل کی دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہے، امام ابو حنیفہ کی طرف اس موقع پر یہ جو منسوب کیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے فارسی زبان میں نماز پڑھی تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور ادا ہو جائے گی، تو امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہے، اور آخر میں یہ فرمایا ہے کہ جو شخص عربی پڑھ سکتا ہو تو اس کے لئے عربی ہی میں پڑھنا ضروری ہے غیر عربی میں

پڑھنا درست نہ ہوگا، ایسی صورت میں دوسری زبان میں پڑھنے والا یا تو مجنون ہے جس کی دوا کی جائے یا بد دین ہے جسے قتل کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عربی زبان ہی میں قرآن نازل کیا ہے جو معجزہ ہے اور اس میں اعجاز کا ہونا نظم و معنی دونوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے۔

اثر تالیسواں مسئلہ: فرشتے اور ان کی حقیقت

شیخ محدث دہوئیؒ نے تحفیل میں لکھا ہے ”یہ عقدا رکھنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے فرشتے ہیں جو لطیف اور نورانی جسم کے ہوتے ہیں جس شکل میں بدن چاہیں بدل سکتے ہیں، ان کی حقیقت ارواح مجردہ کی ہے، ان کے بدن ان کے حق میں لباس کے حکم میں ہوتے ہیں، ان میں تولد و تناسل (افزائش نسل) نہیں ہوتی ہے، یہ فرشتے آسمان وزمین میں ہر جگہ ہیں، دنیا کے ہر ایک حصہ پر فرشتہ کو مسطہ کر دیا گیا ہے جو اس جگہ کی دیکھ بھال اور حفاظت کرتا ہے، خصوصاً ہر آدمی کے ساتھ کئی کئی فرشتے رہتے ہیں۔

حدیث میں ہے ساری مخلوق کے دس حصوں میں نو حصے فرشتے اور صرف ایک حصہ میں مخلوق ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہ چار فرشتے اللہ کے بہت ہی مقرب اور اونچے مرتبہ کے ہیں، (۱) جبرئیل (۲) میکائیل (۳) اسرافیل (۴) عزرائیل ہیں، ان میں سے حضرت جبرئیلؑ کے ذمہ نبیاء کرام کے پاس وحی لانے کے علاوہ اور دوسرے کام ہیں، اور میکائیلؑ کے ذمہ مخلوق کو روزی پہنچانا اور عزرائیلؑ کے ذمہ سب کی روح قبض کرنا اور اسرافیلؑ کے ذمہ صور پھونکنا، مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کرنا، یعنی بعث و حشر کا کام ہے، ان چاروں کے ماسوا کچھ اور بھی مقرب فرشتے ہیں، جن میں عرش بالا کو تھامے رہنے والے آٹھ ہیں جن کے قد و قامت اور پینات عظیم الشان ہے، یہاں تک کہ ان کے کان کے لو سے کندھے تک کا فاصلہ سات سو برس میں طے کیا جاسکتا ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے دربار خد و ندی میں مقرر مقام ہے، اس سے انہیں ذرہ برابر آگے بڑھنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے ترقی کے آخری مقام تک پہنچ چکے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ جبرئیل میکائیل وغیرہ نام اور ان میں سے ہر ایک کا مقام قطعی طور پر معلوم ہوا ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ قدرت الہی اور اس کی حکمت ہائے تقاضے کے مطابق ان سبھوں کو دیکھنا مناسب اور ممکن نہیں ہے، ورنہ سب حقیقت میں خارج میں موجود ہیں، جیسا کہ عذاب قبر حقیقت میں ثابت اور موجود ہے لیکن ان موجودہ آنکھوں سے اسے دیکھنا ہر شخص کے لئے میسر نہیں ہے۔

فرشتوں کے ثبوت کے طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ متعدد احادیث سے یقین کے درجہ تک ہمیں معلوم ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ متعدد صحابہ کرام نے بھی فرشتوں کو دیکھا ہے، اور اکثر صحابہ کرام بھی اس سے محروم رہے، ویسے ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ فرمودات رسول ﷺ کو سچے دل سے بجا چوں و چرا مان لے، اگر کوئی ان فرمودات کو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو اس کا ایمان ہنوز خود اپنی ذات پر ہے اللہ اور اس کے رسول پر نہیں ہو سکا ہے، اور انسان کی اپنی عقل کی حیثیت ہی کیا ہے جس پر انسان گھمنہ کرے اور اسی کو حق و باطل کا معیار بنائے، اس لئے کسی بات کے ہونے سے پہلے ہی اس پر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق ایمان لانا چاہئے، جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تھے، اسی وجہ سے حدیث میں ہے طوبی لمن رآنی ولمن رآی من رآنی، اللہ ریث، یعنی بے حساب مبارک باد ہو اس شخص کو جس نے مجھے دیکھا اور اسے بھی جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا ہے، اللہ ریث۔

جمہور علماء کے نزدیک جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کو ایمان کے ساتھ ایک نظر دیکھا اور ایک لمحہ کے لئے بھی آپ ﷺ کی صحبت میں رہا اور ایک بات بھی آپ ﷺ کی زبان مبارک سے سنی اسے جو دولت اور ایمان مرتبہ حاصل ہوا وہ

کسی ایسے شخص کو بھی میسر نہیں ہو سکتا ہے جو عمر بھر خلوت اور چہ کشی میں لگا رہا ہو۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مذکورہ جملہ بالکل برحق اور صادق ہے، جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردد کیا اس نے جناب رسول اللہ ﷺ کی شان ارفع کو نہیں پہچانا، اسی سے یہ ایک بات معلوم ہوئی کہ (کوئی بھی ولی کسی صحابی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے) بعض احادیث میں بظاہر اس کے برخلاف معلوم ہوتا ہے مثلاً میری امت کی مثال مثل کسی ہے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا پہلا قطرہ مغید ہے یا آخری، اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ حوگ جو آخری زمانہ میں پیدا ہو کر رسول اللہ ﷺ پر ایمان غائبانہ لائیں گے، اس میں وہی مذہب مختار اور محقق ہے جو جمہور عماء کا ہے کہ بعد میں آنے والوں کے لئے جو بہتری ثابت کی گئی ہے وہ اس بناء پر کہ وہ غائبانہ ایمان لائے ہیں، وہ بھی اس وجہ سے جو دوسری حدیث میں موجود ہے کہ آخری دنوں میں ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اس وقت دین اور سنت پر قائم رہنا ایسا ہوگا جیسے جلنے انگارے کو ہاتھ میں لینا، اس زمانہ میں جو کوئی میری سنت کو پکڑے ہوگا اس کو تم جیسے پچاس آدمیوں کا ثواب ملے گا۔

الحاصل آخری زمانہ والے ایمانداروں کی فضیلت کی حدیثیں ان جیسی بہت سی منقول ہیں مگر وہ بھی ان کے لئے جو سنت پر قائم ہوں ان کو مبارک باد ہے، لیکن یہ فضیلت اگلے زمانہ بالخصوص صحابہ کرام کے مقابلہ میں بالکل جزوی ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہے، اس کے علاوہ ان کی فضیلت تو کلام اللہ جو قدیم ہیں اس کے اندر ہے کہ ان کی صفات، اور ان کی بزرگی کی حدیثوں، آثار اور دلائل بے شمار اور قطعی ہیں جن کی ہمیشہ تلاوت بھی ہوتی رہتی ہے، اس طرح یہی بات صحیح ہے کہ ہمارے مقابلہ میں صحابہ کرام کو جو اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کے دیدار اور آپ ﷺ کی صحبت سے فیض حاصل کرنے کا موقع دیا ہے اور آپ ﷺ ہی کے زمانہ میں پیدا کر دیا ہے سب سے بڑی فضیلت ہے، جیسا کہ ان کے وہ ہم عصر جنہوں نے آنحضرت ﷺ کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور صحبت بھی میسر آئی مگر ایمان نہ لاکر کافر و مشرک ہی رہ گئے، کفر و شرک ہی کی حالت میں مرے اور آپ ﷺ کے دیدار سے اندھوں کی مانند محروم رہے تو جس طرح یہ کفار بدتری میں قیامت تک کے کافروں کے سردار ہیں اسی طرح آپ کے وقت کے مؤمنین جو صحابہ کہلانے کی شرافت سے مشرف ہوئے وہ قیامت تک کے سارے مومنوں کے سردار ہوں گے، اور کمال روحانی کی کوئی بھی فضیلت اس سے نہیں بڑھ سکتی ہے کہ کسی کو ایمان کی حالت میں آپ ﷺ کا دیدار میسر ہو گیا ہو، اس جگہ کسی شخص کے دل میں یہ وہم پیدا نہیں ہونا چاہئے کہ ادیاء اللہ کو بھی صحبت نبی میسر ہوتی ہے اگرچہ وہ صحبت ظاہر نہ ہو بلکہ صرف باطن میں لہذا اسی بہ کرام ہی کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی۔

یہ وہم اس لئے نہیں ہونا چاہئے کہ اسرار شریعت سے غافل ہونے کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو شخص اپنی زندگی میں ایمان سے مشرف نہیں ہوا اسے بھی لامحالہ موت کے وقت کچھ ایمانی باتوں کا مشاہدہ ہونے سے تیفن حاصل ہوتا ہے مگر اس کا کوئی اثر اور فائدہ نہیں ہوتا ہے کہ روح میں کوئی کمال پیدا ہو، اسی بناء پر کفار بھی اپنے مرنے کے بعد ساری باتیں جان لیں گے لیکن ان کی روحوں پر خاطر خواہ کوئی فائدہ مرتب نہ ہوگا اور ان کی روحوں ان ہی حالتوں پر رہیں گی جو موت کے وقت تھیں، ان باتوں سے سمجھنے والوں کے لئے یہ بات اچھی طرح روشن ہو گئی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کو ان کی حیات طیبہ میں رسول اللہ ﷺ کی صحبت سے جو روحانیت میسر ہو چکی ہے وہ دوسرے کسی کو بھی میسر نہیں ہو سکتی، مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی اور زیادہ وضاحت کی جاتی مگر یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس میں طوالت کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے مترجم نے شیخ دہلوی کے اشاروں کی اسی قدر وضاحت پر اکتفا کیا ہے، جس کے دل میں نور ایمانی موجود ہے وہ نور خود ہی اسی حق کی طرف رہنمائی کرے گا۔

اس بحث کے بعد شیخ دہلوی نے صحابہ کرام کی انصافیت کے بارے میں لکھا ہے کہ (خلفاء اربعہ افضل صحابہ ہیں) رسول اللہ ﷺ کے چاروں مخلص صحابہ کرام، بقیہ تمام صحابہ میں افضل ہیں، دین اسلام میں سبقت کرنے اور دین اسلام کے ظہور اور

ترقی دینے میں ان کے فضائل، مناقب اور محامد دو پہر کے آفتاب سے زیادہ روشن ہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ اور دوسری آیت میں ہے ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ ﷺ کو اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تاکہ اسے دوسرے تمام دینوں پر غائب کر دے، اگرچہ کفار پر مانتے رہیں۔

ان آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے پیشگی طور پر ایک خبر دی کہ یہ دین اسلام تمام دینوں پر غائب ہو کر رہے گا، یہ خبر اس وقت دی تھی جبکہ مرکز اسلام مکہ مکرمہ میں اہل اسلام انتہائی کمزور و ور تکلیف کی حالت میں تھے، اب ہم یقینی اور کھلی آنکھوں سے مشاہدہ کر رہے ہیں کہ بعد میں فی الواقع ان ہی خلفاء راشدین کے ہاتھوں، اسلام کو پورا غلبہ حاصل ہو گیا تھا۔

پھر شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے ان چاروں خلفاء میں ان کے آپس میں انصاف و برتیب خلافت ہے، پھر ان کی انصافیت سے مراد یہ ہے کہ ثواب پانے میں کون دوسرے سے زیادہ بڑھا ہوا ہے، شیخ دہلویؒ نے اس کلام کی شرح میں ایک عمدہ نفس و لطیف تقریر لکھی ہے، میں اس کا ترجمہ اس غرض سے لکھتا ہوں کہ اس مقام پر شیطان، کٹر لوگوں کو اپنے دوسووں سے گمراہی اور ضلالت میں ڈال دیتا ہے، اب میں، اصل ترجمہ کے ذکر سے پہلے چند اصول بھی بیان کر دیتا ہوں تاکہ اصل مقصد کے سمجھنے میں سہا جی ہو۔

(۱) اللہ تعالیٰ کا کلام مجید حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے ورس کا علم بھی قدیم ہے حادث نہیں ہے۔
(۲) جماعت سے وہ گروہ مراد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں تھا، اس آیت پاک کی بناء پر ﴿الْفَنین فَنُوبُكُمْ﴾ فاصْبِحْمْ بِغَفْمَتِهِ اِخْوَانًا یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے دلوں میں آپس میں الفت پیدا کر دی کہ تم نے بھائی بھائی بن کر صبح کی، ہذا ان میں یہ اہل نبی محبت قطعی ہوئی، اب کلام الہی کے ماسو، جتنی بھی ایسی روایت بیان کی جائے جس سے ان کے آپس میں لڑائی و جھگڑے کا ثبوت ہو تو ان کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ ان میں اختلاف اور جھگڑا تھا تو یہ سمجھنا ہو گا کہ ایسا ہی اختلاف اور جھگڑا تھا جیسا کہ ایک گھر کے افراد یا بھائی بھائی میں اکثر ہوا کرتا ہے، اور یہ کہ ان کا اختلاف دشمنی کا نہ تھا ورنہ ان میں آپس میں کجی محبت تھی کیونکہ اس کے خلاف ماننے سے اللہ کے کلام ازلی کا انکار لازم آجائے گا، جس سے کفر ثابت ہو جائے گا۔

(۳) آیت پاک ہے ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْفِنَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے تم میں سے ان لوگوں کو وعدہ دیا ہے جو تم میں ایمان لائے اور نیک عمل کئے کہ اللہ تعالیٰ ان کو زمین میں خلیفہ بنا کر رہے گا، آخر آیت تک، اس آیت پاک سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ صحابہ کرام میں سے جو خلیفہ بنائے گئے وہ اللہ عزوجل کے وعدہ کے مطابق بنائے گئے، ورنہ یہ بات بھی معلوم ہوتی کہ ان کا خلیفہ بنانا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا، یہ بات آنحضرت ﷺ ورتمام مؤمنوں کو ابتداء سے ہی معلوم تھی، اور چونکہ اسی آیت میں یہ بات بھی کہہ دی گئی ہے کہ خوف کے بعد امن دے گا، تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ہجرت سے پہلے ہی مکہ معظمہ کے اندر رہی یہ وعدہ دیدیا تھا جبکہ اہل اسلام کمزور، خائف و مغلوب و دشمنوں کی طرف سے انہیں طرح طرح سے تکفیس دی جا رہی تھیں، پھر بھی اسی آیت میں بیان ہے کہ اللہ ان کو اس شان کا خلیفہ بنائے گا ﴿يَعْلَمُونَ لَا يُشْرِكُونَ﴾ کہ وہ میری ہی عبادت کریں گے میرے ساتھ کسی کو بھی شریک نہ بنائیں گے، تو اللہ عالم الغیب کی طرف سے بے شک دلائل اعلان اور وعدہ تھا۔

(۴) عالم اغیب والاشہادۃ اللہ جل شانہ کی گواہی قرآن پاک میں صحابہ کرام رضوان اللہ کے حق میں قطعی اور پچھلی تمام کتابوں سے بے درپے متواتر چلی آرہی ہے جیسا کہ ان آیات پاک میں ہے ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ یعنی محمد رسول اللہ اور ان کے ساتھی کافروں کے حق میں تو بہت سخت ہیں مگر آپس میں ایک دوسرے پر مہربان ہیں، دوسری آیت میں ہے ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ یہی تو مؤمنین برحق ہیں، اور فرمایا ہے ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ یہی لوگ کامیاب ہیں، اور بھی فرمایا ہے ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ اللہ ان سے راضی ہے

اور وہ اس سے راضی ہیں۔

اس قسم کی قطعی آیتیں بے شمار ہیں، جن میں رب ارحم الراحمین عظیم خیر ازل وابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے سابقین اولین مہاجرین و انصار کی بہت زیادہ ثناء و صفت بیان کی ہے، اور پچھلے تمام پیغمبروں میں سے کسی کے بھی ساتھی ہمارے ان صحابہ کرام کی برابر کی نہیں کر سکتے ہیں، جن کے پیغمبر کی یہ صفت ہے کہ وہ خاتم المرسلین، افضل الانبیاء وجمعین بلکہ افضل المخلوق وجمعین ہیں، اس امت کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ یہ صفیتیں بیان کی گئی ہیں ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الایہ، یعنی جتنی بھی امتیں اب تک پیدا کی جا چکی ہیں ان میں اے اصحاب محمدؐ اتم سب سے افضل ہو، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بہت سے بے شمار بنو اسرائیل ایمان لائے اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ کی امت جنت میں ان کے مقابلہ میں تین چوتھائی ہوگی اور بقیہ ایک چوتھائی میں تمام انبیاء کرام علیہم السلام کی امتیں ہوگی، ان میں سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت بہت زیادہ ہوگی۔

الحاصل اصحاب موسیٰ علیہ السلام اور محمد ﷺ کے صحابہ کرام تعداد میں زیادہ اور صفات میں افضل ہیں، یعنی صدق اور اخلاص و تقرب مزید میں اصحاب محمد ﷺ، اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے بہتر اور زیادہ ہیں، یہاں تک کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت میں یہ فضیلت پائی تو اس امت میں سے ہونے کی اللہ تعالیٰ کے دربار میں تمنا کی۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ شخص انتہائی بد بخت ہے جس نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے معدودے چند کے سوا بقیہ تمام کو مرتد قرار دیا ہے، نعوذ باللہ من ذلک، خارجی ورافضی دونوں ہی فرقے کئی زیادہ گمراہی میں مبتلا ہیں کہ ان کے اقوال و افعال سے اہل ایمان کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے رسالت مآب محمد مصطفیٰ ﷺ کی شان کچھ نہیں پہچانی، اور آپ کی ذات پاک کی فیض کامل اور نور و صل کی قدر نہ جانی، جس کے ذریعہ نور رحمت کے سامنے اگر آفتاب کو ذرہ فرض کر لیا جائے تو بلا مبالغہ صحیح ہو گا بلکہ اس آفتاب جیسے ہزار آفتاب بھی پھولنے نہ سائیں، اسے مبالغہ کہنے کا وہم بھی نہیں ہونا چاہئے، کلا و حاشا اس ذات کی قسم جس کے سوا دوسرا کوئی بھی معبود نہیں ہے یہ ہرگز مبالغہ نہیں ہے، یہ مبالغہ نہیں ہے بلکہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں عاجز ہے، مجھ پر مبالغہ کرنے کا وہم نہ کرو بلکہ اپنی کم سمجھی کا الزام لگاؤ تو پہچانہ ہو گا، مگر میں معذور ہوں کہ باری جل جلالہ کی عنایت کسی طرح بھی الفاظ سے ادا نہیں کی جاسکتی ہے۔

اب ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے جو یاد رکھنے کے لائق ہے کہ کلام اللہ قطعی ہے، اس نے خود اپنے حبیب ﷺ کے صحابہ کرام کی بہت ثناء و صفت بیان کی ہے، وہ خود رؤف رحیم ہے، قدیم ہے، اتنی باتوں کے بعد بھی تم اب کسی اور کہاں سے دلیل لاسکتے ہو، اسی طرح خارجیوں کا سردار، حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق میں اپنی ناپاک رائے سے کیا ثابت کر سکتا ہے، اور یہودی عبد اللہ بن سہارافضی، خلفائے ثلاثہ کے حق میں کیا باتیں کر سکتا ہے کیا تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ جل شانہ کی شہادت صحابہ کرام کے حق میں کافی نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی وہ تعریفیں جو اپنے یار غار ابو بکر صدیقؓ اور اصحاب کبار کے حق میں ہیں ان سے تم کو عار آتی ہے، اب بھی اگر کسی مردود کو ان تعریفوں سے عار آتی ہے تو وہ مردود دور ہو کہ ہمارے یحییٰ بن جبر رسول اللہ ﷺ کے یار غار اور جاں نثار تھے وہ تو اب بھی آپ کے پہلو اور پڑوس کی شرافت سے مشرف ہیں، اب یہاں سے میں شیخ دہلوی کی عبارت کا ترجمہ پیش کر رہا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں زیادہ ثواب پانے کی فضیلت کے اعتبار سے افضل خلافت کی ترتیب یہ ہے۔

واضح ہو۔ اس جگہ بحث دو طرح سے ہے اول یہ کہ (رسول اللہ ﷺ کے بعد خلیفہ برحق حضرت ابو بکر صدیقؓ پھر عمر فاروقؓ عثمان ذوالنورینؓ پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں) یہ مسئلہ تو اہل سنت و جماعت کے نزدیک یقینات میں سے ہے یعنی قطعی اور یقینی ہے، اور ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کا تو بعض علماء کے نزدیک نص صریح اور حدیث صحیح سے ثبوت ہے،

لیکن بقیہ جمہور عہد کے نزدیک صحابہ کرام کے اجماع و اتفاق سے قطعی ہے، یعنی تمام صحابہ کرام نے ابو بکر صدیقؓ کو خلیفہ بنانے پر پورا اتفاق کیا ہے، اور دنیاوی و اخروی احکام میں ابو بکرؓ کی طاعت اور فرماں برداری کی ہے اور سب کے سب اس پر متفق ہو گئے ہیں، ان ہی لوگوں کے شان میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لَا يَحَافُونَ لَوْنَةَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور دین میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔

ان ہی میں حضرت بوذر و سلمان و مقداد و عمار و صہیب وغیرہم سب تھے، اگرچہ امیر المومنین علی بن ابی طالب، عباس بن عبد المطلب، طلحہ بن عبیدہ اللہ، زبیر بن عوام، مقداد بن الاسود وغیرہم جو اکابر صحابہ و اعیان صحابہ میں تھے بیعت خلافت کی مجلس میں اور اس وقت وہاں پہنچ کر بیعت نہیں کی تھی، لیکن بعد میں اور دوسرے وقت میں آکر ان سبھوں نے بیعت کی اور فرماں برداری و طاعت گزاری میں برابر کے شریک رہے، چنانچہ ابو بکر صدیقؓ ان صحابہ کرام کو دوسرے وقت میں اپنے پاس بلایا اور دوسرے بڑے بڑے صحابہ مجاہدین و انصار حاضر مجلس تھے اس وقت حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خطبہ پڑھا پھر فرمایا علی بن ابی طالب یہاں موجود ہیں میں انہیں اس بات کے لئے مجبور نہیں کرتا کہ وہ میرے ہاتھ پر بیعت کر لیں، ان کو پورا اختیار ہے، اسی طرح آپ بھی چند افراد ہیں میں آپ کو بھی مجبور نہیں کرتا آپ سبھوں کو اپنی پسند کا اختیار ہے، لیکن میں یہ بات آپ سبھوں کو مخاطب کر کے کہتا ہوں کہ اگر آپ لوگ اس معاملہ خلافت میں میرے سوا کسی اور کو بہتر سمجھتے ہیں اور خلافت کے سلسلہ میں مصلحت دیکھتے ہیں اور خدا کی رضا اور خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اولیٰ و افضل سمجھتے ہیں تو میں کہتا ہوں کہ اسے متعین کر لیں اور اس شخص سے سب سے پہلے میں خود بیعت ہونے کو تیار ہوں۔

یہ تقریر سن کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان تمام لوگوں نے جو پہلی بیعت کے موقع پر موجود نہ تھے بیک زبان یہ جواب دیا کہ ہم آپ کے سوا دوسرے کسی کو بھی عند اللہ اولیٰ نہیں جانتے، اور رسول اللہ ﷺ نے تو ہمارے دین کے کام جتنی نماز میں آپ کو ہمارا امام بنایا، اب وہ کون شخص ایسا ہے جو خود امام بن کر آپ کو ہنا مقتدی بنائے، حضرت علیؓ کا اس جملہ کو کہنے سے اس امامت کی طرف اشارہ تھا جس میں آپ نے اپنی آخری زندگی میں حکم فرمایا تھا کہ ابو بکرؓ ہی میری جگہ پر نماز پڑھائیں اور جب آپ کے سامنے یہ عذر پیش کیا گیا کہ وہ تو بہت نرم دل ہیں آپ کی جگہ خالی پا کر نماز نہیں پڑھا سکیں گے تو جھڑکتے ہوئے آپ نے فرمایا ہر گز نہیں تم جتنے بھی بہانے بناؤ ان ہی کو حکم دو کہ وہ نماز پڑھائیں۔

سخر میں حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ ہمیں اس بات سے دل شکنی ضرور ہوئی ہے کہ ہم لوگ اہل بیت میں ہیں صاحب مشورہ ہیں اور اجتہاد کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں، آپؐ کی وفات کی وجہ سے ہم کچھ مشغوسیوں میں تھے ہماری شرکت کے بغیر مجاہدین و انصار نے اس بیعت جیسے اہم کام کو پورا کر دیا اور ہمارا ذرہ برابر انتظار نہیں کیا، دوبارہ ہم پھر یہی بات کہتے ہیں کہ خلافت اور امامت کے واسطے حق اور اولیٰ آپؐ ہی ہیں۔

الحاصل اپنی شکایت اور رنجش کا اظہار کرنے کے بعد حضرت علیؓ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور اشتہار و اعلان کے ساتھ علانیۃً بیعت کر لی، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ خلافت جمہوری تھی یعنی امور دین و دنیا، خلافت کے ذمہ دار اور مستحق سب ہی تھے، لیکن شرعی طور پر ایک حق ہے کہ ان لوگوں میں ایک شخص کو سردار اور امام مان لیا جائے، چنانچہ سبھوں نے متفق ہو کر ایک ایسے شخص کو امام بن لیا جو اللہ تعالیٰ کے سب سے زیادہ اطاعت گزار، فرماں بردار اور تمام بھائیوں کا بہتر خیر خواہان کو معلوم ہوا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا وہ وعدہ پورا ہو گیا جو اصل سوم میں گذر چکا ہے۔

اور چونکہ اس بات کے واقع ہونے کی خبر آنحضرت ﷺ کو وحی الہی سے معلوم تھی کہ ابو بکر صدیقؓ ہی خلیفہ ہوں گے اور قرآن پاک میں صاف الفاظ میں یہ وعدہ کیا جا چکا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے ازل ارادہ کے مطابق مومنوں کو خلافت دی جانے والی ہے، اور تمام مومنوں کے دل ابو بکرؓ کی خلافت پر متفق ہوں گے جیسا کہ صحیح (بخاری و مسلم) میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میری خواہش ہوئی کہ ابو بکرؓ کو بلا کر ان کے نام خلافت کی وصیت لکھوا دوں تاکہ دوسرا کوئی بھی اس کی تمنا نہ کرے، لیکن مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے ابو بکرؓ ہی کو چاہتے ہیں، اس روایت کی اصل صحیحین میں ہے یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، اور داری وغیرہ میں ہے کہ آپؐ نے ابو بکرؓ کی امامت کے بارے میں فرمایا ہے ”یا بانی اللہ والمؤمنون لا ابابکر“ یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے سوائے ابو بکر کے سب کا (خلافت کے سلسلہ میں) انکار کرتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی خواہش اور ارادہ کے ساتھ سارے مؤمنوں کا ارادہ وابستہ اور متعین ہے، کہ سوائے ابو بکر کے دوسرا کوئی ایسا نہیں ہے جس پر سب متفق ہو سکیں۔

یہی معنی اس صحیح حدیث کے بھی ہیں جس میں ہے کہ آنحضرت ﷺ سے خلافت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے چاروں کی تعریف فرمائی ہے کہ ابو بکرؓ کو خلیفہ بناؤ گے تو ایسا لائق پاؤ گے اور عمرؓ کو بیٹو گے تو ان میں ایسی باتیں پاؤ گے اور عثمانؓ کو بنانے سے ان خوبیوں کا مالک پاؤ گے اور علیؓ کو بیٹو گے تو ان میں یہ خوبیاں پاؤ گے، اور آخر میں فرمایا مگر میں تو یہ دیکھ رہا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ تم ایسا کرنے والے نہیں ہو، یعنی تم اللہ تعالیٰ کی مرضی اور ارادے کے مطابق سوائے ابو بکرؓ کے کسی پر متفق ہونے والے نہیں ہو۔

واضح ہو کہ خلافت حق کا زمانہ چونکہ رسول اللہ ﷺ کی قائم مقامی (اور تہ زمانہ رسالت) کا تھا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن میں کئے ہوئے وعدوں کو پورا کیا، ان وعدوں میں ایک جو سب سے اعلیٰ و ارفع تھا وہ دین متین یعنی اسلام کا اظہار تھا، جیسا کہ کچھ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، اس بناء پر یہ مدت خلافت جو تیس سال کی تھی اس کا ثواب بہت زیادہ اور سب سے عمدہ اجر تھا اس طرح یہ چاروں خلفائے راشدین بڑے علی مرتبہ کے ان کے خلافت بے حساب ثواب کی مستحق ہوئی، اسی بناء پر یہ خلفائے راشدین ثواب عظیم پانے کی نیت اور خیال سے اس عہدہ خلافت کی خواہش کی ورنہ نفس حکومت کی کوئی تمنا نہ تھی اور نہ انہیں ضرورت تھی، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا ان کی خلافت کے زمانہ کے شب و روز کے حالات و واقعات درجہ شہرت اور تواتر تک پہنچے ہوئے ہیں کہ وہ کتنے زیادہ زہاد ہمیشہ دن کو روزہ رکھنا اور راتوں کے وقت عبادت اور مسلمانوں کے خبر گیری میں لگے رہنا یہ آپؐ کا معمول تھا، حالانکہ اس وقت بھی ملک فارس، عراق، شام، مصر، حبش، بربر وغیرہ تک کی تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں ورنہ دنیاوی دولت انتہاء پر تھی کسی چیز کی کمی نہ تھی۔

شیخ دہلویؒ نے مزید نقل فرمایا ہے کہ حضرت علیؓ اور خاندان نبوت کے اکابرین ابو بکرؓ کی خلافت کی پہلی بیعت کے موقع پر غائب رہنے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ سب کے سب رسول اللہ ﷺ کی تجمیز و تکفین وغیرہ کے فرائض کی ادائیگی میں انتہائی مصروف تھے، اسی وجہ سے مہاجرین و انصار صحابہؓ نے انہیں اس وقت مدعو نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام و انتظام کر دیا کہ فرض نمازوں، پنجگانہ، نماز جنازہ وغیرہ میں امامت کی ذمہ داری خلیفہ پر ہی آتی تھی، پھر یہ بل بیعت تجمیز و تکفین کے فرائض سے سبکدوش ہونے کے بعد سخت عسکری اور پرمردہ تھے، اس سقاب نبوت کے چھپ چھپ جانے سے ان پر جو کیفیت طاری ہوئی وہ عام لوگوں کے اندازہ سے باہر تھی، مگر بعد میں انہوں نے جب یہ سنا کہ ہماری غیبت میں ہی مسئلہ خلافت پر دوسروں نے اجماع کر لیا ہے تو انہیں قلق اور دلی صدمہ ہوا لیکن ان کے لئے انتظار نہ کرنے کا عذر تو بالکل واضح تھا کہ انہیں ضروری اور اہم کاموں کی انجام دہی میں مشغولیت تھی اسی کے پیش نظر اس دینی کام یعنی مسئلہ خلافت کی تکمیل کے لئے انہیں تکلیف نہیں دی گئی پھر جب انہیں ذرا سکون مل گیا تو انہیں بھی دعوت دے دی گئی۔

اب یہ سوائے کہ وہ کتنے دنوں تک گوشہ نشین رہے یا کتنی مدت کے بعد انہوں نے بیعت کی، اس سلسلہ میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ تاخیر کی مدت میں کچھ اندازہ سے باتیں کہی گئی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے اسی روز آخر وقت یا دوسرے روز بیعت کر لی تھی، اس سلسلہ میں جو یہ باتیں کہی گئی ہیں کہ وہ زمانہ دراز تک گھر میں بند ہو کر بیٹھ گئے اور حضرت فاطمہؓ کی

وفات کے بعد گھر سے نکلے اور بیعت کی اس میں چھ مہینے گزر گئے تھے تو یہ باتیں بالکل غلط اور وہم سے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ حضرت سیدہ فاطمہؓ کو رسول اللہ ﷺ کی وفات کی وجہ سے بے حد رنج و غم ہوا تھا، اور حضرت علیؓ پر یہ رنج و غم دوہرا تھا، کیونکہ ایک تو رسول اللہ ﷺ کی وجہ سے تھا تو سبھی حضرت فاطمہؓ کی دلدہی غمگینی کا اثر تھا اسی بناء پر حضرت فاطمہؓ کی اور غموں کی کے یظ سے، پنازیہ وہ وقت گھر ہی پر گذرے گئے، اسی مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا، پھر رسول اللہ ﷺ کی پیشینگوئی، وراثت کے مطابق صرف چھ مہینہ کے بعد ہی وہ بھی وفات پا کر اپنے والد رسول اللہ ﷺ سے جا ملیں، اس وقت حضرت علیؓ کی دلی پریشانی بہت بڑھ گئی یہاں تک ان کے متعلق یہ کہا گیا ہے ان کے متعلق روایتوں میں آتا ہے کہ 'انکر وجوہ الناس' یعنی لوگوں کے چہروں کا انکار کیا، یہ ایک قسم کا عیوہ ہو گیا ہے کہ جس صورت پر بھی نظر ڈالی وہ جمال نبوت کے مشابہ نظر نہیں آئے، اس طرح وہ صورت معروف جالی پہچانی نہ ہوئی بلکہ وہ منکر جینی انجان نظر آئی، کیونکہ جس صورت کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے مشابہ یہ صورت تھی تو اسی سے انکار کر دیا، کہ نہیں ایسی نہ تھی، یہی معنی لوگوں کے چہرے نہ پہچاننے کے ہوئے۔

اس حالت میں آکر وہ اسلام کے کاموں اور مشوروں میں پورے طور پر شریک ہونے لگے، انہیں اس حالت میں دیکھ کر بعض رویوں کو یہ خیال ہوا کہ انہوں نے پہلی بیعت میں شرکت نہیں کی تھی، مخالف رہے تھے مگر اب موافق ہو گئے، حالانکہ یہ تصور بالکل غلط تھا، بلکہ حقیقت وہ تھی جو شیخ دہلویؒ نے لکھ دی ہے، حضرت علیؓ تو شروع سے ہی حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فرمانبردار اور ان کے احکام کے مطیع تھے، پنج گانہ نمازوں کے علاوہ جمعہ عیدین سب میں ابو بکرؓ کی اقتدا کرتے تھے، اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں بنو حنیفہ پر جو جہد ہوا تھا جس میں مسیہ کذاب مارا گیا تھا، اس موقع پر بھی حضرت علیؓ خیفہ برحق ابو بکرؓ کے ساتھ تھے چنانچہ اسی کی غنیمت سے حاصل شدہ باندیوں میں ایک باندی بھی آپ کے حصہ میں آئی تھی جس سے آپ کے ایک صاحبزادے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، بڑے اور مشہور ہوئے، اس جہد میں حضرت علیؓ کی مکمل شرکت خیفہ برحق کے ساتھ ہونے کی بہت بڑی دلیل ہے۔

کوئی شخص بھی جسے معمولی سی عقل اور ذرہ برابر دیانتداری ہو اس بات کو نہ مانے کہ حضرت علیؓ جو شیر حق، امام اولیاء اور مرکز دائرہ حق کے اعلیٰ القاب سے ملقب تھے وہ ہر سہ برس تک نماز، فرائض، اور تمام مانی و بدنی عبادتوں کی ادائیگی کسی باطل اور غیر مستحق دوسرے خلفاء کی ماتحتی میں سرانجام دیتے رہے اور اپنے نفس کی خواہشات کے تابع رہے خدا ایسا کہنے والے اور ماننے والے کا منہ سیاہ کرے۔

یہ حضرت علیؓ ہی ہیں جنہوں نے حضرت معاویہؓ کا بھرپور مقابلہ کیا، مکمل طور پر اظہار حق کیا، خود حضرت علیؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کے بارے میں فرمایا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہم سبھوں کی امامت کے لئے حضرت ابو بکرؓ کو منتخب فرمایا، اس وقت جبکہ میں مدینہ منورہ ہی میں موجود تھا، کہیں دور دراز یا سفر پر نہ تھا، یہاں نہ تھا تندرست تھا، امامت کے سلسلہ میں کسی قسم کا مجھے کوئی عذر نہ تھا اس کے باوجود جب رسول اللہ ﷺ نے صاف کھل کر زور دار اور بار بار حکم دے کر ابو بکرؓ کو ہی امام بنایا اور امام بننے پر مجبور کیا اس کے بعد میری کیا مجال کہ میں ذرہ برابر اس کی مخالفت کے بارہ میں سوچوں، اب جبکہ حضرت علیؓ نے ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ کو ہمارے اہم دینی کام کی ادائیگی کے لئے امام اور حکمران بنادیا تو کیا ہم، نہیں اپنے دنیوی معاملات کی انجام دہی (خلافت) کے لئے منتخب نہ کریں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ، اگر حضرت علیؓ یا کسی بھی دوسرے شخص کے پاس ابو بکرؓ کے مقابلہ میں امام بننے کی کوئی تصریحی دلیل ہوتی تو یقیناً ایسے موقع پر ضرور اسے پیش کرتے، ایسے موقع پر حضرت سعد بن عبادہؓ انصاری سردار نے بغیر کسی واضح دلیل کے خود کو انصار کے خیفہ بننے کے لئے پیش کیا، اور اس وقت حضرت ابو بکرؓ کی خلافت سے کنہ رہا جانا چاہتا تو چونکہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ

زلی ہو چکا تھا اس سے خود ان کی قوم نے ان کا ساتھ نہیں دیا، ان کے مسلمہ سرداری کا بھی ذرہ برابر غلط نہیں کیا، وراہو بکر کے ہاتھ پر بیعت کریں۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ ابن عطیہؒ نے اپنی اسناد کے ساتھ عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت کی کہ انہوں نے محمد بن زبیر رضی کو حسن بصریؒ کے پاس بھیجا یہ جاننے کے لئے کہ کیا پیغمبر ﷺ نے ابو بکرؓ کی خلافت کی تصریح فرمادی تھی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ تمہارے بھیجنے والے کو اس کے بارے میں بھی شک ہے؟ اس خدا نے عزوجل کی قسم جس کے سوا دوسرا کوئی بھی معبود نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو خلیفہ مقرر کر دیا تھا، ورنہ وہ فی الواقع کامل، اعلیٰ درجہ متقی تھے کہ اگر وہ نہ ہوتے تو بھی خلافت کے لئے قدم بڑھاتے ہی نہیں۔

قاریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ مجھے یقین کے ساتھ جس بات کا اعتقاد ہے اور دین الہی میں اعتقاد ہے یہ ہے کہ ابو بکرؓ کی فضیلت قطعی ہے کیونکہ خبر متواتر قطعی سے ہمیں یہ معلوم ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تمام اکابر صحابہ کی موجودگی میں تاکید کی حکم کے ساتھ نماز کے لئے امام بنایا ہے، اور مقتدی کے مقابلہ میں، امام کی افضلیت مسلم ہے، اور ان تمام مقتدیوں میں حضرت علیؓ بھی تھے، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ چونکہ ابو بکرؓ سب میں افضل تھے، اسی لئے انہیں امام مقرر کیا گیا، اور ان کی افضلیت پر مہر لگادی گئی، یہاں تک کہ ایک مرتبہ حضرت ابو بکرؓ غم سے ندھاں تھے مسجد میں آنے میں ان سے کچھ تاخیر ہو گئی تو حضرت عمرؓ نے امامت شروع کر دی، ان کی آواز سن کر آنحضرت ﷺ نے آنکھ کھولی اور فرمایا یہ کون امامت کرنے لگا، یا نبی اللہ والمؤمنون الا ابوبکر کہ اللہ تعالیٰ اور تمام مؤمنوں نے ابو بکرؓ کے ماسوا سب کا انکار کر دیا ہے۔

اور صحیح حدیثوں میں وہ قصہ مشہور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو نماز کے لئے امام بن جانے کا جب حکم دیا تو حضرت عائشہؓ نے عذر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ابو بکرؓ ہی امامت کریں، اسی واقعہ کے پیش نظر تمام صحابہ اور حضرت علیؓ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ہمارے دین میں ابو بکرؓ کی امامت کو پسند فرمایا ہے، تو کیا اپنے دنیاوی معاملات میں ہم انہیں امام نہیں بنائیں گے۔

شیعہ وروافض یہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے جو تیوں خفاء کی خلافت تسمیہ کی دوران کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی وہ دل سے نہیں تھی تھی تھی اپنی جان و ماں و عزت و آبرو کی حفاظت کے خیال سے کیا تھا ورنہ انہیں نقصان کا خطرہ تھا، اس کا جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس طرح شیر خدا کو جنہوں نے بڑے بڑے معرکہ سر کئے اس قدر ڈر پوک بڑوں اور بے وقوف ماننا لازم آتا ہے کہ پناہ حق تک صلب نہ کر سکتے بلکہ زبان پر بھی نہ لاسکتے ورنہ اصل سے ڈر کر اس کے تابع ہو گئے، نعوذ باللہ من ذلك۔

اسی قوم نے صحابہ کرامؓ کو باہم دشمن قرار دیا، برخلاف اس آیت پاک ﴿الْفَنِينَ قُلُوبُكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِيَعْمِيهِ﴾ اخوان کہ اس خدا نے اپنے فضل سے تمہارے دلوں میں ایہی اغت و مودت قائم کر دی کہ تم اس کی نعمت کی بدولت آپس میں بھائی بن گئے، اور دوسرے موقع پر ارشاد خداوندی ہے ﴿أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ کہ یہ لوگ دشمنوں کے مقابلہ میں بڑے سخت ہیں مگر آپس میں ایک دوسرے پر بڑے رحم کرنے والے ہیں، ایک اور موقع پر فرمایا ہے ﴿لَا يَحْفَظُونَ لَوْمَةً لَّانِي﴾ کہ یہ کسی ملامت گر کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔

مگر ان آیتوں کی موجودگی میں بھی یہ لوگ صحابہ کرام کو نہ ہر قسم کی برائی میں موٹ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، بالخصوص حضرت علیؓ کے لئے کہ ان ایمان اور جہاں شجاعت ہوتے ہوئے یہ کس طرح ممکن ہوا کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے تو آپ کو خلیفہ بنادیا جبکہ خلافت کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے کہ دین کے احکام کو جاری کرنا اور اشاعت اسلام کو فروغ بخانا سے متعلق ہو، اس کے باوجود فرائض کی ادائیگی میں محض جان کے خوف سے کنارہ کش رہیں، اور دین اسلام کو لاورث بنا کر

چھوڑ دیں۔

نیز غور طلب بات یہ بھی ہے کہ تقیہ کرنا تو وہاں مناسب ہو سکتا ہے جہاں حقدار کمزور اور مغلوب ہو، جبکہ حضرت علیؓ بہادری اور جوانمردی میں شیر خدا، دین کے پختہ اور خدا تعالیٰ عزوجل پر پورا توکل تھا، آپ کی اہلیہ حضرت فاطمہ سیدۃ النساء اہل بطنہ جگر گوشہ سرور عالم ﷺ اور آپ کے صاحبزادگان حضرت حسنینؓ رسول اللہ ﷺ کے نواسے انصار مدینہ آپ کے جاں نثار، عباس بن عبدالمطلب جیسے بہادر آپ کے چچا اور زبیر بن اسوام آپ کے پھوپھی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم و بنو عبدالمطلب سرداروں کے سردار آپ کے ساتھ تھے تو پھر آپ میں کمزوری کیسی اور بزدلی کیوں اور شیطانی دوسو سے کس طرح آسکتے تھے، بلکہ ایک روایت میں تصریح کے ساتھ موجود ہے کہ ابوسفیانؓ نے حضرت علیؓ اور بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف تم کو یہ کیا ہوا کہ تم نے بنو تیم کے ایک فرد (ابوبکرؓ) کو اپنا امام بنالیا، اگر تم اپنی خلافت کا دعویٰ کر لو تو تمہاری حمایت کے لئے اس قدر سوار و پیادہ فوج لے آؤں کہ یہ ساری وادی بھر جائے، حضرت علیؓ نے یہ سن کر جھڑکتے ہوئے فرمایا کہ اے جاہل! تم اسلام میں رخنہ اور اختلاف پیدا کرنے کی ترغیب دیتے ہو۔

یہ شیعہ فرقہ والے عجب شیطانی دوسووں میں گرفتار ہیں کہ پیغمبروں پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں، بلکہ یہ کہتے ہیں پیغمبروں پر بھی وہی وجہ ہے کہ خوف کی حالت میں تقیہ کر لیں، اور یہاں تک کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہماری امامت کے لئے حضرت علیؓ کو ہی تجویز کیا تھا لیکن اس کا اظہار اعدان نہ فرما کر دل ہی میں رکھا تھا کیونکہ ظاہر کرنے سے خطرہ کا احتمال تھا، لہذا تقیہ کر کے بو بکرؓ کا اظہار کر دیا تھا۔

شیعہ کی یہ کیفیت ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ کے حق میں آپؐ کی آخری زندگی میں وفات کے قریب، جبکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ کہہ کر آپؐ کے دین کے مکمل کرنے کا اعلان فرمادیا کہ میں نے آج کے دن تمہارا دین مکمل کر دیا ہے اور دوسری جگہ ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاحًا﴾ یعنی آپؐ جب یہ دیکھ لیں کہ لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہونے لگے ہیں یہ کہہ کر یہ بشارت دیدی کہ آپؐ کی امت کی تعداد ہر روز زیادہ سے زیادہ بڑھتی ہی جائیگی اور آپؐ خود بھی اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے، اسی حالت میں رسول اللہ ﷺ کو ایسا حواس باختہ اور سر اسیمہ سمجھ کر آپؐ کے لئے جان بچانے کی خاطر تقیہ لازم قرار دیتے ہیں، نعوذ باللہ من ذلك، اللہ تعالیٰ ان کو ہمیشہ ذلیل رکھے، ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اور کس طرح سمجھئے کہ اگر انبیاء کرام علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ رکھیں اظہار حق نہ کریں تو پھر حق کا ظہور کب اور کس طرح ہو گا اور کون کرے گا۔

ذرا یہ تو سوچئے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کتنی زیادہ مغرور تھی، غرور کتنا بڑا سرکش تھا، فرعون کیسا متکبر تھا ان کی تعداد کتنی بے شمار تھی اور ان میں کس قدر شان و شوکت تھی پھر بھی سیدنا نوح و برائیم و موسیٰ علیہم السلام نے بایک دہل اظہار حق کیا اور اس پر قائم رہے، ان کے دل و دماغ میں میں تقیہ کا ذرہ برابر وہم و گمان بھی نہ تھا، درحقیقت یہ سب شیطانی اوہام و وساوس ہیں کیونکہ انہوں نے اسے فرمان الہی کو جو قطعی ہیں جن میں ذرہ برابر شک و شبہ کی گنجائش بھی نہیں تھی اس کو ترک کر دیا، دراپنی رائے کے ماننے والے ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان ناشکروں کے دیاں میں شک کرنے والوں کو شیطان کے چکر میں ڈال دیا اور در اوہام میں مبتلا کر دیا، اور مومنوں کی متفقہ جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے۔

مترجم کا کہنا کہ شیخ عارف سہروردیؒ نے رسالہ عقیدہ ارباب الحق میں لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے خلفاء میں سیدنا بو بکرؓ ہیں جن کے فضا کل بے حد و بے شمار ہیں ان کے بعد عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ ہیں، اور یہ بھی لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان آپس میں کچھ اختلاف ہوئے تھے ان اختلافات کو اس امت کے ان لوگوں نے جن پر شیطان نے قابو پا لیا تھا اور اپنا زہر ان کے عقائد میں داخل کر دیا تھا، بنیاد بنا کر اپنے دلوں کا کینہ اور میل نکالا، اسی کینے اور میل کی باتوں کو لوگوں نے نقل کر دیا جس سے ان

کے دلوں میں سختی بڑھ گئی اور ان کی قساوت قلبی میں اضافہ ہو گیا اور خود ہشت نفسانی میں انہیں ڈل دیا، اس طرح ان لوگوں کی جڑیں جگہ پکڑ گئیں اور ان سے شاخیں پھوٹ نکلیں، لہذا اے مومنو! اور اے مخلصو! تم جو اپنے آپ کو ہو و ہو س میں رقرار ہونے سے بچانا چاہتے ہو یہ جان لو کہ صحابہ کرامؓ اپنی پاکیزگی نفوس اور طہارت قلوب کے باوجود آخر آدمی تھے، ان میں بھی نفسانی خواہشات تھیں، ان کی خواہشات نفسانیہ اگرچہ ظاہر ہو تیں مگر ان کے پاکیزہ قلوب ان کا انکار کر دیتے اور ان خواہشات پر عمل نہیں کرتے، اس طرح ان کے نفوس مغلوب رہتے، اب جبکہ ان کے قلوب روشن اور پاک تھے اور ان کے نفوس بھی مغلوب اور پاک ہو چکے تھے تو حقائق کے آثار ان کے نفوس سے نکل کر ایسے لوگوں پر منتقل ہوئے جن کے قلوب ناپید مگر نفوس قوی تھے تو ان لوگوں نے ان صحابہ کرام کے قلبی اثرات کو اس نئے محسوس بھی نہیں کیا کہ ان کے قلوب ہی نہ تھے مگر ان صحابہ کرام کے نفوس کے آثار کو ان لوگوں نے محسوس کر لیا، اس لئے کہ خود ان لوگوں میں نفوس مستحکم اور قوی تھے لہذا نفس کے اثر کو باسانی قبول کر لیا بلکہ ان میں یہ تاثر زبردست اور قوی ہو گیا، اس وجہ سے اپنے خاص گندے نفوس جن میں قلوب کے صفائی کے آثار تک نہ تھے ان پاک نفوس اور رائے پر تصرف کیا اور شبہات و بد خیالات اور بدعتوں میں مٹوٹ ہو گئے، اور ہر ایک گندہ ناپاک اور بد خیال ان میں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ ن پر غالب تھے جنہوں نے ان کے قلوب کو مغلوب اور نور ایمانی سے محروم کر دیا، اس طرح ان میں دشمنی اور عداوت کا مادہ مضبوط ہو گیا، اب اگر سے محی طیب مومن! تم خالص نصیحت قبول کر سکو اور اسے پسند کرو تو خبردار! صحابہ کرامؓ کے بارے میں کسی قسم کی بھی برائی اور بد خیالی کو اپنے اندر جگہ نہ دو، یہ تک شیخ عارف سہروردی کا مضمون ختم ہوا۔

اس کا حاصل مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ کے معاملات کو، ایسے لوگوں کے معاملات سے قیاس کیا جاسکتا ہے جن کے قلوب بھی ان صحابہ کرامؓ کے مانند ہی ظاہر اور ان کے نفوس ہی کی طرح پاک ہوں اور جن کی یہ صفت نہ ہو تو انہیں چاہئے کہ خاموشی کے ساتھ فیصلہ الہی عزوجل پر اعتماد کریں جو ان صحابہ کرامؓ کے فضائل کے بارے میں ہوئے ہیں اور ہمیں ان پر مطلع کیا گیا ہے۔

شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ ان ساری تقریروں سے یہ باتیں ثابت ہو گئیں کہ تمام صحابہ کرامؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی خدمت پر عمل اجماع اور اتفاق کیا ہے اور جس بات پر صحابہ کرامؓ بلکہ علماء اور مجتہدین امت اتفاق کر میں وہ یقیناً حق اور یقینی ہوتی ہے، اگرچہ افراد میں غلطی کا احتمال باقی رہ جاتا ہے، اسی بناء پر مجتہد کے فیصلہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان سے کبھی خطا ہوتی ہے اور کبھی ان کا فیصلہ بالکل صحیح بھی ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس امت کے اتفاق میں یہ خاصیت رکھی ہے اور ان کا اتفاق ہمیشہ صحیح اور حق بات پر ہی ہوگا، کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ہے ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ الا یہ تاکہ تم دوسرے تمام لوگوں پر گواہ بن جاؤ، ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ اور مومنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے کی اتباع کی، اور حدیث شریف ہے "لن یجتمع امتی علی الضلالة" کہ میری امت گمراہی پر ہرگز متفق نہ ہوگی، یعنی جس بات پر سب متفق ہو جائیں وہ بات ہرگز گمراہی کی نہیں ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ جس بات پر سب اتفاق کر لیں وہ حق ہے، اور اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ تمام صحابہ کرامؓ نے خلافت کی بیعت کے معاملہ میں زہد بنی کر کے حضرت علیؓ کا حق غصب کر کے حضرت ابو بکرؓ اور دوسروں کو دے دیا اور رسول اللہ ﷺ کے حکم کے خلاف کیا اور حکم کھاتق کو چھاپا تو اس قول اور ان کے عمل کے کتنے برے نتائج نکلیں گے و سارے احکام و عقائد اس سے متاثر ہو کر بالکل غیر یقینی ہو جائیں گے، کیونکہ قرآن پاک اور پوری شریعت ہمیں تو ان ہی بزرگوں سے ہم تک پہنچی ہے، یہی وجہ ہے کہ یہود و نصاریٰ ان شیعوں پر اعتراض کرتے ہیں اور صحیح اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ہماری کتابوں پر بے اعتباری کا تم الزام لگاتے ہو تو خود تمہاری کتاب قرآن پر بھی وہی الزام عائد ہوتا ہے کہ تم خود اپنی زبان سے ان لوگوں کے

بارے میں جن سے وہ کتاب وریہ دین منقول ہو کر تم تک پہنچا ہے کہتے ہو کہ وہ لوگ ظالم، فاسق، حق چھپنے والے اور حق چھیننے والے تھے تو ان کے نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہوگا۔

میں کہتے ہوں کہ خطابی نے فرمایا ہے کہ رفض کا مذہب ایک زندیق منفق نے ایجاد کیا ہے جس کا نام عبداللہ بن سبأ تھا وہ اصل میں یہودی تھا (یوں تو ابتدا اسلام سے ہی یہود و نصاری اسلام کے دشمن تھے اور اسے نیست و نابود کرنے کے درپے تھے اس کے لئے ہر قسم کے حربے، استعمال کئے مگر نہیں ناکامی ہوتی رہی بالآخر اس نے یہ سوچ کر) اس نے پہلے دکھانے کے لئے اسلام قبول کیا اور خود کو مسلمان کہلوانے لگا پھر اس نے دین، سلام میں اس نے حیدر و مکر سے فساد ڈالنے کی ویسی ہی کوشش کی جس طرح بولس یہودی نے دین نصاری کے ساتھ کیا تھا تو عبداللہ بن سبأ نے مسلمان ہو کر پہلے تو خود کو بہت بڑا عابد اور دیندار ظاہر کیا پھر اکثر لوگوں میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر (اچھی باتوں کا حکم، اور بری باتوں سے روکنے) کا کام ایک فرض کی دایگی کے طرز پر کرتا رہا، اس طرح عام لوگوں کی ایک ٹولی اس کی معتقد ہو گئی، پھر ان ہی لوگوں کے ذریعہ حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنہ کھڑا کیا اور اس میں شدت کر کے ان کے خلاف بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا، بالآخر وہ اس میں کامیاب ہو اور وہ شہید کر دیئے گئے۔

پھر جب حضرت علیؓ کو ف میں تشریف لائے تو ان کے بارہ میں حد سے زیادہ باتیں بنانا کر بیان کرنے لگا، ان ہی میں سے یہ بھی ہیں کہ خلافت نبوت آپ ہی کے حق میں مخصوص تھی، اور نزول وحی کے آپ ہی مقصود تھے جب کہ یہ خبریں حضرت علیؓ کو ملیں تو ناراض ہو کر اسے قتل کرنے کے لئے پکڑنا چاہا مگر خبر پر کہ وہ مدینہ سے فریق پہنچ گیا، اس کے سرے حالات سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں، اور معروف و مشہور ہیں، عبارت ختم ہوئی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی شخص کے ماننے والوں میں رافضیوں کی جماعت ہے جن پر یہود و نصاری کا صحیح اعتراض ہے کہ جس طرح یہود و نصاری کے پاس اصلی توریت و انجیل موجود نہیں ہے بلکہ تحریف کی وجہ سے بالکل بے اعتبار ہے اسی طرح روافضی کے پاس بھی جو کتاب اور علم ہے وہ سب ان کے خیال کے مطابق بے اعتبار ہے کیونکہ خطابی کے بیان کے مطابق عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک حضرت علیؓ کے بقیہ نو، اسی طرح تمام مہاجرین و انصار میں سے سوائے دس سے کچھ زائد کے وہ سب کو بر کہتے ہیں، اور ان سے دشمنی رکھتے ہیں، تو ظاہر ہے جو کتاب اور علم صرف دس پندرہ آدمیوں سے منقول ہو بلکہ اس کے بھی دس گونہ یعنی سو دو سو سے منقول ہو وہ متواتر قطعی نہیں ہو سکتی ہے۔

لحاصل یہ روافضی اس نکار کی وجہ سے کافروں اور مشرکوں کی جماعت میں داخل ہو گئے، اور یہی حال بد بخت خاریجیوں کا بھی ہے، اور سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانیاں اور جہالت پر متنبہ بھی نہیں ہوتے ہیں۔

شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ امام رازیؒ نے اپنی کسی تصنیف میں مذکرہ کیا ہے کہ یہ آیت پاک ﴿لَا يَخْطَمَنَّ الْمُنَافِقُ وَ جُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَسْتَعْرِضُونَ﴾ کہ اے جیونئیو اسلیمان اور ان کی جماعتیں بے خبری میں تم کو کچل نہ دیں لہذا اپنے بون میں داخل ہو جاؤ، کہ اس موقع پر جیونئیو نے اپنی جیسی جیونئیو کو نصیحت کرتے ہوئے یہ لفظ پڑھا دیا کہ ان کو یہ خبر بھی نہ ہو کہ وہ تم کو کچل رہے ہیں، اور یہ فرض نہیں کیا کہ وہ جان بوجھ کر اتنا ظلم کریں گے، اس کے برخلاف ان رافضیوں نے اپنی جہالت کی وجہ سے کھل کر سرور عالم ﷺ اور تمام صحابہ کرامؓ پر یہ ازام لگادیا کہ انہوں نے حضرت علیؓ اور اہل بیتؑ پر ظلم کرتے ہوئے ان کا حق دبا لیا ہے اور تنی بات ان کے دماغ میں نہ سما سکی کہ صحابہ کرامؓ رضوان اللہ اجمعین کسی ظلم پر متفق نہیں ہو سکتے اور ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ آخر کار سبھوں نے حضرت علیؓ کو بھی عہدہ خلافت کے لئے پسند کیا اور اپنا حاکم بنالیا (اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ حسب حیثیت و لیاقت باری باری ان کو خلیفہ مقرر کیا گیا ہے) شیخ نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اس سے بڑھ کر

اور کیا تحقیقی بات ہو سکتی ہے کہ تمام صحابہ کرام نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ حکام شریعت اور بیعت خلافت کے حقیقی مستحق بھی وہی تھے کہ جن کے ہاتھوں میں دین و ملت کا انتظام تھا وروہ حل و عقد کے ذمہ دار تھے۔

اور ان رافضیوں کے جھوٹ کو ثابت کرنے کے لئے ان پر سب سے بڑا الزام یہ عائد ہو جاتا ہے کہ حضرت علیؑ نے جن کی فضیلت و بزرگی ہدایت، حقانیت، دین کی تائید، اور دلیری مسلم ہے کہ خود نبیوں نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی طاعت و فرماں برداری کی، اس طرح وہی دلیل جو حضرت علیؑ کی بڑائی کے لئے وہ ثابت کرتے ہیں، سی دیں سے حضرت ابو بکرؓ کی بزرگی ثابت ہو گئی۔

اس کے علاوہ ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؑ سے سوال کیا گیا کہ اس بات کا کیا سبب ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت میں سارے نظامات بہتر تھے مگر حضرت عثمانؓ اور آپؐ کی خلافت کے دور میں فتنہ و فساد کا غلبہ رہا جیسی خوبی باقی نہ رہی تو جواب دیا کہ شیخینؓ (ابو بکرؓ و عمرؓ) کی خلافت میں عثمانؓ اور ہم مشیر و معین تھے اس لئے نظام بہتر تھا مگر اب ہمارے اور عثمانؓ کے مشیر و معین تم اور تمہارے جیسے ہیں اس لئے نتیجہ ظاہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسان جس کے اندر سچی فطرت سلیمہ باقی ہے وہ اس بات کے ماننے پر مجبور ہے کہ صحابہ کرام اجمعین کا جماع و اتفاق ہمیشہ صحیح بات پر ہی ہو گا، اور غلط بات پر ان کا اتفاق ممکن ہی نہیں ہے، اسی طرح فطرت سلیمہ یہ بات بھی کسی طرح نہیں مان سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جو خاتم الانبیاء اور سارے انسان ورجنت کی ہدایت کے لئے آپؐ کو مبعوث کیا گیا، و ساری زندگی شب و روز آپؐ نے تبلیغ دین کے لئے تن من دھن سب کچھ نثار بھی کیا مگر نتیجہ یہ نکلا کہ صرف دس سے کچھ زائد افراد آپؐ پر ایمان لائے اور مؤمن کہلائے اور ہدایت یافتہ ہوئے، اور معدود چند کے ماسوا بقیہ تمام صحابہ جنہوں نے اپنی زندگی آپؐ کے فرمان کے مطابق گزاری، آپؐ کے اشاروں پر اپنی گردنیں کٹائیں، آپؐ کے صحبت میں فضائل و کمالات حاصل کئے وہ سب باطل و گمراہ ہو گئے، اور جس کلمہ کی شاعت سے ساری روئے زمین پر اسلام پھیلا، و اللہ کا دین ساری دنیا پر غالب آگیا، اسی کلمہ کی شاعت کر کے اور اسی سچ پر چل کر انہوں نے ظلم اور زیادتی کی، اسی طرح رافضیوں کے اقوال بڑی جہالت پر مبنی ہیں اور ان کا باطل ہونا بالکل صریح ہے۔

پس ہمیں یہ بات یقین کے ساتھ معوم ہو گئی کہ ہمارے تمام صحابہ کرام حق پر، و رسد کم کے وفادار اور ہمدرد تھے، اور ان کے اجماع کر لینے اور متفق ہو جانے سے ابو بکر صدیقؓ کی خلافت یقینی اور حق ثابت ہو گئی و شیخ نے علماء کی ایک جماعت سے ایک طویل کلام نقل کیا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ کا افضل ہونا قطعی ہے یا ظنی ہے، اسی طرح حضرت عثمانؓ و علیؑ میں ہر ایک کی دوسرے پر فضیلت میں اختلاف ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ افضل ہونے کا مطلب اگر زیادہ ثواب پانے کا مستحق ہونا ہے تو علماء و مشائخ نے لکھا ہے کہ ہم نے اپنے اسلاف صالحینؓ کو اسی اعتقاد پر پایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیقؓ ہیں اس سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوتی ہے اس فیصلہ کے لئے یقیناً ان کے پاس کوئی دلیل ضرور ہو گی، اس کے علاوہ ان صحابہ کرام نے نزول وحی کا زمانہ پایا اور رسول اللہ ﷺ کے حالات و معجزات کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا، پھر مجموعی طور سے قرآن، احادیث اور دوسری باتوں سے یہ اندازہ لگایا کہ ابو بکر صدیقؓ ہی ہمہ جہت اور اعتبار سے دوسرے تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں، لیکن بعد میں آنے والے علماء نے تو اپنے متقدمین کے حروف، الفاظ اور مفہوم کلام پر غور کر کے اپنی طرف سے کوئی فیصلہ کیا ہے و کسی نتیجہ پر وہ پہنچے ہیں، مگر الفاظ و عبارات میں اکثر و بیشتر سب میں اختلاف و تعارض ہوتا رہتا ہے اس بناء پر ہمارے لئے اس کے سوا اور دوسرا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا ہے کہ ہم اپنے متقدمین اور اسلاف وغیرہم کی اتباع کریں و ان ہی کے نقش قدم پر چلیں، اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیں۔

علماء اوصوفہ کے بڑوں میں سے ایک بڑے امام سدی بھی ہیں، انہوں نے فرمایا ہے کہ تفصیل کے معنی ہیں ایک کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی ایسی اچھی بات پائی جاتی جو دوسرے میں نہ ہو، چنانچہ جاہل کے مقابلہ میں عام فضل س لئے مانا جاتا ہے کہ اس میں علم کی ایک ایسی صفت ہے جو دوسرے میں نہیں ہے، افضلیت کی دوسری صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اگر ایک ہی صفت دونوں شخصیتوں میں پائی جاتی ہے مگر ایک میں زیادہ اور دوسرے میں کم ہو، لیکن صحیحہ کرام میں اس اعتبار سے قطعیت نہیں ہو سکتی یعنی کسی ایک کے بارے میں اس لحاظ سے یقینی طور پر کوئی بات نہیں کہی جاسکتی ہے، کیونکہ کوئی ایک فضیلت کسی ایک شخص میں ثابت کرنے کے بعد وہی صفت دوسرے شخص میں بھی نظر آ جاتی ہے، اور اگر اس ایک صفت میں ایک شخص دوسرے سے بڑھا ہو تو دوسرا شخص پہلے کی نسبت سے کسی اور صفت سے متصف پایا جاتا ہے، اسی طرح ایک کو دوسرے سے فضیلت کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایک شخص میں فضیلت کی باہم متعدد پائی جاتی ہیں اور دوسرے میں کم باتیں ہوتی ہیں تو اس لحاظ سے بھی دوسرے کی افضلیت یقینی نہیں ہو پاتی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی صفت ایسی ہو جو دوسری متعدد صفتوں سے زیادہ یقینی مانی جاتی ہو مثلاً ایک لعل قیمت کے اعتبار سے سو ہزار درہم سے بھی بڑھا ہوتا ہے، اس لئے یہ بات ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا اجر عظیم اور ثواب کثیر و شرافت ہو کہ وہ بہت سی فضیلتوں والے کو بھی حاصل نہ ہو، لہذا موافق میں اس قسم کی باتیں لکھی ہوئی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ثواب کی زیادتی، قوت یقین اور صدق و اخلاص کی زیادتی کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے، واضح ہو کہ علمائے اہل سنت و جماعت کا اس سلسلہ میں اجماع و اتفاق ہے کہ خلافت کے اعتبار سے ابو بکر صدیقؓ پھر عمرؓ پھر عثمانؓ اور آخر میں حضرت علیؓ کی ترتیب ہے، اور یہ برحق ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ خلفائے راشدین کے بارے میں اس بات کا اجماع و اتفاق ہے کہ جن کی خلافت متقدم تھی وہی افضل بھی تھے، اور ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مدت خلافت جو تیس سال تھی اس کی تفصیل اس طرح پر ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی دو برس تین ماہ اور حضرت عمرؓ کی دس برس اور چھ ماہ، اور حضرت عثمانؓ کی بارہ برس اور علیؓ کی چار برس نو ماہ، در حسن، بن علیؓ کی چھ ماہ خلافت تھی اس طرح پورے تیس برس ہو جاتے ہیں، اس کے بعد حضرت حسنؓ نے خلافت سے حضرت معاویہؓ کے حق میں سب کے سامنے دستبردار ہو کر سبکدوشی حاصل کر کے مکمل طور پر معاویہؓ کو حق خلافت دیدی۔

اور شیخ ابن حجر مکیؒ نے صواعق میں نقل کیا ہے کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک ابو بکر صدیقؓ کی خلافت قطعی اور یقینی ہے، لیکن ان کے شاگرد ابو بکر باقدانی کے نزدیک ظنی ہے، اور امام الحرمینؒ نے کتاب ارشاد میں اسی قول کو مختار و پسندیدہ قرار دیا ہے اور اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ کہنا کہ ظنی ہونے کے حکم پر اجماع کا دعویٰ کرنا درست نہیں ہے، لیکن اس سے اس قول کے افضل اور پسندیدہ ہونے کا پتہ چلتا ہے، اس کے بعد مزید یہ لکھا ہے کہ ہم اہل سنت و جماعت تو سے ظنی ہی کہتے ہیں لیکن شیعوں پر سے قطعی کہنا لازم و واجب ہونا چاہئے، اور انہیں یہ کہنا ضروری ہو جاتا ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت بالترتیب قطعی ہے، کیونکہ ان کا تو دعویٰ یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور بارہ ائمہ سب معصوم ہیں جبکہ معصوم کی خبر ان کے اور ہمارے سب کے درمیان قطعی ہوتی ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے تواتر کے طریقہ سے یقین کے درجہ تک یہ خبر اس وقت سے مروی ہے جب سے کہ تقیہ کرنے و بات کو چھپا کر کہنے کی کوئی ضرورت ہے یعنی اپنے زمانہ خلافت میں کہ وہ بار بار علی الاعلان شیخین حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ کی مدح و ثناء کرتے رہتے تھے، اور ذہبیؒ نے تو اسی سے زائد آدمیوں سے صحیح سندوں کے ساتھ قول مذکور کو نقل کیا ہے۔

صحیح بخاری میں بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد فضل ترین انسان حضرت ابو بکرؓ ہیں ان کے بعد عمرؓ ہیں، ان کے بعد حضرت (عثمانؓ) ہیں، حضرت علیؓ کے صہ جزا اے محمد بن الحنفیہ

نے کہا ہے کہ میں نے کہا کہ پھر وہ شخص آپ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا میں تو مسلمانوں میں سے ایک شخص ہوں، یہ حدیث کئی سندوں کے ساتھ درجہ صحت تک پہنچی ہوئی ہے۔

اسی طرح یہ روایت بھی صحیح کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہے کہ حضرت علیؑ نے فرمایا ہے مجھے خبر ملی ہے کہ کچھ لوگ مجھے حضرات ابو بکر و عمرؓ پر ترجیح دیتے ہیں لیکن یہ لوگ افتراء اور غلط باتوں کی اشاعت کر رہے ہیں ان کی سزا بھی دی ہوئی چاہئے جو دوسرے مفتریوں کی ہوئی ہے۔

مالک بن انسؒ نے امام جعفر صادقؑ سے اور انہوں نے اپنے والد امام محمد باقرؑ سے روایت کی ہے کہ علی مرتضیٰؑ ایک مرتبہ عمر بن الخطابؓ کے پاس سے اس وقت گزر رہے تھے جبکہ عمرؓ اپنی ایک چادر میں لپیٹے ہوئے تھے تو وہاں پر کھڑے ہو کر حضرت علیؑ کہنے لگے کہ دنیا میں اس وقت سوائے ان حضرت عمرؓ کے جوئی الحال چادر میں لپیٹے ہوئے ہیں دوسرے کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا ہوں جس کے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملنا مجھے زیادہ محبوب ہو۔

دارقطنیؒ نے روایت کی ہے کہ ابو حنیفہؒ اعتقاد کرتے تھے کہ حضرت علیؑ دوسرے تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں اس موقع پر جب دوسرے لوگوں سے ان کی گفتگو ہوئی تو انہوں نے اس خیال سے اختلاف کیا جس سے انہیں رنجش ہوئی، اور اسی رنجش کی حالت میں حضرت علیؑ کے پاس تشریف لے گئے، آپ نے ان کے رنجیدہ چہرے کو دیکھ کر فرمایا خیر تو ہے؟ رنجیدہ کیوں ہو؟ جواب میں آپ نے ساری باتیں کہہ ڈالیں تو حضرت علیؑ نے فرمایا کیا میں تجھے حقیقت حال بتا دوں کہ اس امت میں بہترین اور افضل ترین انسان ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، یہ سن کر ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اب میں جس بات کو حضرت علیؑ سے براہ رست سن چکا ہوں اس کے متعلق میں اللہ تعالیٰ سے عہد کرتا ہوں کہ اسے پوشیدہ نہیں رکھوں گا۔

ایک روایت اور بھی ابو حنیفہؒ سے مروی ہے فرمایا ہے کہ میں نے کوفہ کی جامع مسجد کے منبر پر حضرت علیؑ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس امت میں رسول اللہ ﷺ کے بعد سب سے بہتر ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، اس قسم کی بے شمار آثار اور روایتیں منقول ہیں جو تو اس کی حد تک پہنچ جاتی ہیں، ان میں شک کرنے کی بھی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے کہ حضرت علیؑ نے علی الاعلان برسر منبر ان حضرات کی افضلیت کو بیان فرمایا ہے۔

شیعہ حضرات ان جیسی تمام روایتوں کے جواب میں کہتے ہیں کہ حضرت علیؑ نے یہ سب ڈر کے مارے تقیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے، یعنی سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی افضلیت کا حضرت علیؑ اور تمام اہل بیت نے محض اپنے دشمنوں سے جان کے خوف کی وجہ سے اظہار کیا ہے ورنہ ان کے دل میں تو اس کے برخلاف بات تھی، لیکن ان لوگوں کا جو جو بے وہ تو بالکل کھلا ہوا بیہودہ کلام ہے، یہ پاک اہل بیت جن کی شان میں مستحقاً آیت تطہیر نازل ہوئی ہے، ایسے عیوب لگانے سے ذرا برابر تامل نہیں کرتے ہیں، اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بڑے سے بڑے باطنی عیوب کا ان پر الزام لگاتے ہیں، ان فتنہ پروروں کا اس قسم کا لزام ان مقدس ہستیوں کی شان میں ذرہ برابر صحیح نہیں ہے، ان کے دامن تو ایسی تمام آلودگیوں سے بالکل پاک تھے۔

امام ابو حنیفہؒ سے کچھ لوگوں نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا وجہ ہوئی تھی کہ لوگ حضرت امیر المومنین علیؑ کے پاس سے بھاگے تھے، اور ان کے حق میں متفق نہ رہے؟ ابو حنیفہؒ نے کہا کہ چونکہ وہ اظہار حق میں کسی کام نہ دیکھتے یا منہ دیکھ کر بات نہیں کرتے اور کسی کا خیال بھی نہیں کرتے تھے۔

امام شافعیؒ نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ چونکہ حضرت علیؑ خود زاہد اور دنیا سے کنارہ کش تھے، اور زاہد کو دنیا اور مافیہا کی کچھ پرواہ نہیں ہوتی ہے، اور وہ عالم تھے اور عالم کبھی مدائن و مصلحت میں نہیں ہوتا ہے، وہ بڑے بہادر بھی تھے جبکہ بہادر کو کسی کا ڈر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وہ شریف بھی تھے اور شریف کو کسی کی پرواہ نہیں ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ علمائے کرام نے علیؑ کی مذکورہ تعریفیں ان لوگوں کے سامنے بیان کی ہیں جو کسی وجہ سے علیؑ سے اپنی کچھ

واقفیت کی بناء پر بد ظنی میں مبتلاء تھے،، سے بنانے کا مقصد یہ تھا کہ اس وقت بھی لوگوں میں دنیا داری اور تعیش کا مادہ پیدا ہو چکا تھا سی وجہ سے لوگ اکثر حضرت علیؑ کی خدمت اور مصاحبت سے کنارہ کش ہونے لگے تھے، حالانکہ آپ کی صحبت عین کمال آخرت تھی، اور وہ اس کے مستحق نہ تھے۔

شیخ ابن حجرؒ نے کتنی عمدہ بات بتائی ہے کہ اگر علیؑ اپنی مجبوری اور ضرورت کے وقت تقیہ کرتے تو کسی طرح بات مانی جاسکتی ہے، ورنہ قابل قبول ہو سکتا ہے، مگر عین زمانہ خدفت اور شان و شوکت اور عروج کے وقت ان حضرات کی تعریفیں کرنی اور تقیہ سے کام لینا کسی طرح قابل قبول ہو سکتا ہے۔

امام محمد باقرؑ سے سول کیا گیا کہ آپ ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ان سے میں بڑی عقیدت رکھتا ہوں، ورمزید ان کی تعریفیں کیں، اس پر پوچھنے والوں نے پھر سوال کیا کہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آپ کے دل میں تو کچھ درد ہوتا ہے مگر تقیہ و خوف کی وجہ سے ان کی تعریفیں کرتے ہیں، آپ نے جواب دیا کہ جس نے بیابان کی طرف سے مجھ پر تہمت لگائی، ورنہ افتراء سے کام لیا ہے، پھر خوف تو زندوں سے ہوتا کہ ان سے نقصان پہنچنے کا خطرہ رہتا ہے مگر اب تو وہ حضرات اس دنیا میں بھی نہیں ہیں ان سے کیا خطرہ ہو سکتا ہے، اس کے بعد ہی ہشام بن عبد الملک کی برائی شروع کر دی وہ بادشاہ وقت تھا، اس کا مقصد یہ تھا کہ اگر مجھے ان حضرات کی تعریف میں تقیہ سے کام لینا ہوتا تو میں بادشاہ وقت کی اس طرح کھلم کھلا بر ملا برائی کیوں کرتا جس کے قبضہ میں اس وقت حکومت و رسالت ہے، اور جس سے نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے۔

اس جگہ یہ بات قابل غور ہے کہ اس قدر بے باک تو امام محمد باقرؑ تھے جو کہ حضرت علیؑ کی چوتھی پشت کے جزو ہیں تو خود حضرت علیؑ کس قدر نڈر و رہے باک ہوں گے جو شیر خدا تھے اور ان کا علم، عدل، بہادری سب آزمودہ تھی اس لئے ان کو تقیہ سے کام لینے کی کیا ضرورت تھی، مگر نعوذ باللہ انہیں تقیہ کرنا ہی ہوتا ورنہ اسے جائز سمجھتے تو بنو امیہ اور بنو مروان کے معاملہ میں کیوں تقیہ سے کام نہیں لیا ہے، جبکہ وہ لوگ ہمیشہ یعنی زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام سب میں تعداد میں بھی زیادہ تھے اور قوت میں بھی شدید تھے، پھر خورج کے مقابلہ میں خود سخت مقابلہ کر کے سب کو ٹھنڈا کر دیا تھا اور قابو میں لے آئے تھے، حضرت علیؑ کے وہ خطبے بھی جن میں آپؑ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر و عمرؓ کی تعریفیں فرمائی ہیں اس قدر کثیر تعداد میں موجود ہیں کہ اہل سنت و جماعت ان پر کثرت کر لیں تو ان ہی سے قطعی ثبوت حاصل ہو سکتا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جسے توفیق دیتا ہے اور جسے چاہے اس کو صراط مستقیم پر پہنچاتا ہے۔

مسئلہ مذکور سے متعلق چند فوائد۔

وہ جو مامی قاریؒ نے فقہ اکبر کی شرح میں لکھے ہیں یہ ہیں صحیحین یعنی بخاری و مسلم شریف میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ کو جس دن مرض لاحق ہوا اس دن آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ تم جاؤ وراپنے بھائی اور ولد کو بلا کرے، آتا کہ میں ابو بکر کے لئے لکھ دوں، پھر اس کے بعد ہی فرمایا یا ابی اللہ والمؤمنون إلا ابا بکر، یعنی اللہ تعالیٰ ورمؤمنین سب انکار کرتے ہیں سوائے ابو بکر کے۔

اس سے متعلق مامی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف قاسم جسد ہی بڑے عہد نامہ جس کے لئے فرمایا تھا اس سے بھی زیادہ اور اصل مقصود کے لئے کافی ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو خلیفہ بنانے پر اپنے قول اور فعل سے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا، کہ ہم نے اپنی خوشی سے ابو بکرؓ کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا ہے، اور وصیت نامہ یا عہد نامہ بھی لکھنے کی پوری تیاری بھی کر لی ہے، مگر صرف اس بناء پر نہیں لکھا کہ بہر صورت مؤمنین از خود ابو بکرؓ ہی کو اپنا خلیفہ مقرر کریں گے لہذا لکھنے کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور اپنا خیال ترک فرمایا کہ اللہ عز و جل کا بھی یہی راہ ہے، اور امت بھی اس کو اختیار کرتی ہے۔

علاوہ ازیں آپ نے عہد نامہ لکھنے کا اپنے مرض موت میں زندگی کے آخری جمعرات کے دن لکھنے کا ارادہ فرمایا تھا اور وفات سو موار کے دن ہوئی تھی، لیکن حاضرین میں اس بات پر اختلاف ہو جانے کی وجہ سے کہ آپ نے جو یہ گفتگو فرمائی تھی مرض موت کی زیادتی کی وجہ سے بے اختیاری میں کی تھی یا فی الواقع آپ ایسا ہی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے مگر آپ نے مذکورہ مصلحت کی بناء پر کہ ایسا تو ہوتا ہی ہے آپ نے خاموشی اختیار فرمائی تھی، اس پر میں یہ کہتا ہوں کہ فی الواقع ایسا کرنا واجب ہو تا تو یہ ممکن نہ تھا کہ چار پانچ دن کا موقع مل جانے کے باوجود اسے ترک فرمادیے، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ کا آخری وقت آیا اور دوسرے کسی کو اپنا خلیفہ بنانا مناسب سمجھا تو آپ نے فرمایا کہ میرے سامنے دونوں قسم کی نظریں موجود ہیں کہ اگر کسی کو نامزد صراحتہ نہیں کرتا ہوں تو یہ نظیر رسول اللہ ﷺ کی ہوگی کہ بالآخر کھس کر کسی کو آپ نے نامزد نہیں فرمایا تھا، اور اگر میں کسی کو اپنا خلیفہ بنادیتا ہوں تو یہ بھی غلط نہیں ہوگا بلکہ ایسے کی اتباع ہوگی جو مجھ سے بہتر تھے یعنی حضرت ابو بکرؓ جنہوں نے میری نامزدگی فرمادی تھی۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے عہد نامہ کی تحریر کا جو خیال فرمایا تھا تو وہ اس بناء پر تھا کہ چند حضرات صحابہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاریؓ کو اس بارے میں کچھ خلافت کا خیال ہو ا تھا، چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یَقُولُ قَائِلٌ أَوْ يَنْمَسِي مَتَمَسَ وَيَأْتِيهِ اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ، یعنی ایسا نہ ہو کہ کوئی کہے والا زبانہ کہ بیٹھے یا تمنا کرنے والا دل میں خلافت کی تمنا کرے، حالانکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے سوائے ابو بکرؓ کے سب انکار کرتے ہیں، آپ کا یہ جملہ اس محاورہ کے مطابق ہے جو بولا کرتے ہیں آيَتُ إِلَّا ذَٰلِكَ کہ میں اس کے سوا اور دوسری کوئی چیز نہیں مانوں گا، تو آپ کے جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ سوائے ابو بکرؓ کے خلافت کے کچھ اور واقع ہی نہ ہوگا، نیز یہی نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعیؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی نے ابو بکرؓ کو افضل ماننے میں اختلاف نہیں کیا تھا، جو کچھ اختلاف تھا وہ حضرت عثمانؓ و علیؓ کے بارے میں تھا۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے اس سلسلہ میں تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت عثمانؓ افضل تھے حضرت علیؓ کے مقابلہ میں دوم یہ کہ حضرت علیؓ افضل تھے حضرت عثمانؓ سے سوم یہ کہ توقف ہے کہ اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے کہ ان دونوں میں افضل کون تھے، اور یہ بھی لکھا ہے جمہور اہل سنت و جماعت کہتے ہیں کہ جس طرف خلافت کی ترتیب قطعی ہے ان خلفائے کرام کی انصافیت بھی اسی ترتیب سے قطعی ہے، اور امام مالک بن انسؒ اور بعض دوسرے اکابر اہل سنت و جماعت سے توقف مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ و علیؓ میں افضل ماننے میں بھی اپنی زبان بند رکھنی چاہئے۔

ایک مرتبہ مالک بن انسؒ سے پوچھا گیا کہ پیغمبر خدا ﷺ کے بعد افضل کون ہے؟ فرمایا ابو بکرؓ پھر سوال ہوا پھر کون؟ جواب دیا کہ عمرؓ، پھر سواہ ہوا کہ اس کے بعد عثمانؓ و علیؓ کے درمیان کون افضل ہیں؟ فرمایا کہ میں نے جن بزرگوں اور علماء کو پایا ہے ان میں سے کسی کو میں نے ایسا نہیں پایا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل کہا ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اس آخری جواب کا شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارے میں کچھ نہیں سنا ہے، بظاہر یہ توقف ہے، امام الحرمین کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام ابو بکر بن خزیمہ نے جو کہ محدثین کے نقادوں میں سے تھے فرمایا ہے کہ علیؓ عثمانؓ سے افضل تھے اور اہل کوفہ سے بھی یہی منقول ہے، ان ہی میں سے سفیان ثوریؒ بھی ہیں، جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جوہر الاصول میں ہے، اور نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح میں اس کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ صحیح و مشہور خلافت کی ترتیب کے ساتھ انصافیت کی بھی ترتیب ہے، اور امام نوویؒ نے اصول حدیث میں کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ میں مطلقاً افضل یعنی سب سے افضل ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، اور اس پر اہل سنت کا اجماع ہے، صحیح بخاری شریف کی شرح میں قسطلانیؒ نے لکھا ہے کہ بعضوں نے نقل کیا ہے کہ سفیان ثوریؒ نے اپنی آخری زندگی میں اپنے قول سے جمہور کے قول کی طرف رجوع کیا ہے، واللہ اعلم

واضح ہو کہ حضرت علیؑ کی خلافت کے بارے میں جو بعض صحابہ نے آپ سے مقابلہ کیا اور کچھ صحابہ نے آپ کی تائید نہیں فرمائی تو اس سے آپ کے حق خلافت میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ کسی کو بھی آپ کے خلافت و بیعت کے معاملہ میں اختلاف نہ تھا البتہ ان لوگوں نے آپ کی اس بات کو ناپسند کیا تھا کہ آپ نے قاتلان عثمانؓ سے قصاص لینے کی پوری کوشش کیوں نہیں فرمائی، بلکہ چند عوام الناس نے یہ خیال کر لیا تھا کہ اس قتل کی وجہ سے آپ کو کوئی صدمہ نہیں ہوا تھا اور آپ قاتلین سے ناراض نہیں تھے، اس موقع پر جہاد کا ظاہری تقاضا تو یہ تھا ان قاتلوں سے قصاص لینا چاہئے لیکن قصاص نہ لینے کے اجتہاد میں حق حضرت علیؑ کے ساتھ تھا یعنی فی الحال سی میں مصلحت تھی، جیسا کہ فقہ کبر کے ترجمہ میں اپنے مقام میں گذر چکا ہے۔

بہر صورت اس مسئلہ قصاص کے نہ لینے میں حضرت علیؑ کا عمل ان کے اپنے اجتہاد پر مبنی تھا، اگر بالفرض ان سے غلطی بھی ہوئی تھی تو بھی وہ اجر کے مستحق اور مواخذہ کے مستحق نہ تھے، اسی لئے ایک روایت میں ہے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ ہنگامے کے وقت افسوس کرتے اور فرماتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے جس میں مجھے انتہائی حیرانی و پریشانی ہے۔ اور فرماتے کہ آیت پاک ﴿وَأَنفِقُوا فَنَفَّةً لَا تُصْنِبِينَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ یعنی تم ذرو ایسی آزمائش سے کہ آجانے پر وہ صرف تمہارے ظالموں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں رہے گی، کے متعلق ہمیں یہ خیال نہ تھا کہ اس کی تادیل ہم لوگوں پر ہوگی یا اس میں ہم لوگ بھی داخل ہوں گے کہ یہ فتنہ صرف ظالموں پر ہی مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا۔

ادھر معاویہؓ نے عین قتال کے وقت نیزہ پر قرآن پاک بند کیا یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان یہ قرآن حکم ہو اور اس سے جو فیصلہ ہو ہم سب اسی کو مان لیں، چنانچہ حضرت علیؑ نے اسے تسلیم کر لیا، اور اس سے حاصل شدہ فیصلہ پر راضی ہو گئے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ آپ سچے خفیہ تھے اس میں کوئی کلام نہ تھا البتہ اگر معاویہؓ کا مطالبہ یہ تھا کہ قاتلان عثمانؓ کو ہمارے حوالہ کر دو، اس طرح شام و اواں کو بھی جوش آگیا جس کی وجہ سے وہاں کے مسلمانوں کی ایک بڑی فوج ان کے پاس جمع ہو گئی، اور حضرت علیؑ نے اپنے اجتہاد کے مطابق اس وقت قاتلوں سے مواخذہ نہیں کیا بلکہ خود معاویہؓ کو ان کے عہدے سے معزول کر دینا چاہا انہوں نے اس وقت یہ محسوس کیا کہ اگر میں اپنے عہدہ سے معزول کر دیا گیا تو میرے مطالبہ کا حق ختم ہو جائے گا اور میں قصاص کا مطالبہ نہ کر سکوں گا اس لئے انہوں نے بغاوت کا جھنڈ بلند کر دیا۔

اس موقع پر کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علیؑ کریم اللہ وجہہ سے تدبیر نہیں بن پڑی تھی تو ان کا یہ کہنا بیہودہ اور غلط بات ہے کہ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ آپ کی تدبیر درست نہ تھی تو وہ جھوٹا اور کذب ہے، اور اگر اس کی غرض یہ ہے کہ کسی مصلحت کی وجہ سے آپ نے تدبیر حق سے تجاوز نہیں کیا تو حضرت علیؑ کی ذات والا سے جو دائرہ حق کے مرکز تھے بہت بعید ہے۔

الحاصل ہمیں پورا یقین ہے کہ جناب مرتضیٰ بہر صورت حق پر تھے، اور جس کسی نے بھی آپ کی مخالفت کی اور مقابلہ کیا وہ غلطی پر تھا، البتہ یہ بھی مسلم ہے کہ ان خطاکاروں سے مواخذہ بھی نہ ہو گا کیونکہ وہ اہل علم اور مجتہد تھے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہری دیا کل کا تو تقاضا یہ ہے کہ جس کسی نے امام المسلمین (خلیفہ ثالث) کو فساد پھیلانے کی غرض سے قصد اقل کیا ہے اس کی سزا تو قتل ہی ہونی چاہئے، حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کے زمانہ میں عام لوگوں کو مطلقاً یہ امید نہیں تھی کہ اتنے بڑے امام، خلیفہ برحق، صحابی مکرم، آنحضرت ﷺ کے دوسرے دلدادہ کو قتل ہی کر دینگے جبکہ وہ ان کی بزرگی و فضل و کمال کا صریحاً اقرار بھی کرتے تھے، ان باغیوں کا مطالبہ تو ہمیشہ یہ تھا کہ یہ ہمارے مطالبات تسلیم کر لیں ورنہ ہمیں ان کی خلافت منظور نہیں ہے یہ انہی گدی و خلافت سے دستبردار ہو جائیں البتہ وہ جس رات کو قتل کئے جانے والے تھے اس کے دن کے وقت ان کے نعرہ میں فرق آگیا تھا اور وہ ان کے خون کا مطالبہ کرنے لگے تھے، چنانچہ خود حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے آج رات

خواب میں دیکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مجھے اپنے پاس آنے کی خوش خبری سنارہے ہیں، آخر کار جو ہونا تھا ہو کر رہا، اس مقدمہ میں کامیاب ہوتے ہی ان باغیوں نے نئے نئے فتنے برپا کئے، مجبوراً صحابہ کرامؓ نے حضرت علیؓ کی خوشامد کر کے اور اس پر اصرار کر کے انھیں امام بنالیا، پھر یہ چاہا کہ حضرت علیؓ کو ان باغیوں سے مقابلہ کرنے پر مجبور کر دیں مگر انہوں نے ان لوگوں سے مصالحت کر لی، جبکہ اس وقت بھی ان کے معاون اور مددگار بھرہ، کوفہ اور مصر وغیرہ میں موجود تھے۔

مسئلہ۔ مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا واجب ہے، اس پر ساری امت کا اتفاق ہے، اور یہ اہم واجبات سے ہے، کیونکہ شریعت کے بہت سے احکام پر عمل درآمد اسی پر موقوف ہے، مثلاً جمعہ اور عیدین کی نمازیں، حدود و قصاص کا نفاذ، زکوٰۃ اور عسکری کی وصولی اور ان کے اخراجات، صحابہ کرامؓ نے بھی اس مسئلہ کو تمام مسائل پر مقدم رکھا ہے یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کی تجویز و تدفین پر بھی اسے مقدم کیا تاکہ منظور شدہ امام ہی جنازہ کی نماز پڑھائے اور مسلمانوں کے انتظامات کو درست رکھے۔

یہ بھی امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر میں موجود رہے کسی غائب شخص کو امام بنانے سے اس کے فوائد حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً دارالاسلام کی حفاظت، لشکروں کو آراستہ رکھنا اور مفسدوں سے ملک اور باشندگان ملک کو بچانا، امام کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، مسلمان، آزاد عاقل و بالغ، صاحب شوکت و قدرت اور بہادر ہونا، علم و عدالت اور کفایت کا ہونا، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ نظروں سے مخفی ہو، ظالموں اور دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ رہتا ہو، اور ایسا وقت کا وہ انتظار کرے کہ میدان صاف ہو، شر و فساد ختم ہو گیا ہو، اور لوگوں میں انصاف و انتظام بحال ہو گیا ہو کیونکہ ایسے پر امن حالات میں تو امام کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی ہے، اس کی ضرورت تو اسی وقت محسوس ہوتی ہے جبکہ ظلم و فساد بڑھ گیا ہو، اسی بناء پر اہل سنت و جماعت کے نزدیک آخری زمانہ میں جبکہ ساری آبادی اور ساری دنیا ظلم و زیادتی سے بھری ہوگی اس وقت اللہ تعالیٰ حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے ایک شخص کو مہدی آخر الزمان بنا کر بھیجے گا، وہ دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے اسی طرح جس طرح کے ظلم و زیادتی سے وہ بھری ہوئی تھی۔

اس مسئلہ میں شیعوں سے ہمارا عقیدہ مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد برحق امام حضرت علی بن ابی طالبؓ تھے پھر حسن بن علیؓ پھر حسین بن علیؓ پھر علی بن الحسینؓ پھر محمد باقر بن علیؓ پھر جعفر صادق بن محمدؓ پھر موسیٰ کاظم بن جعفرؓ پھر علی رضا بن موسیٰ پھر محمد بن علیؓ رضا پھر علی نقی بن محمدؓ نقی پھر حسن عسکری بن علیؓ، پھر ان کے بیٹے محمد المہدیؓ ہوئے، یہی مہدی آخر الزمان ہیں لیکن ان کے وقت میں دشمنوں کا غلبہ اور ظلم و زیادتی کا دور دورہ تھا، یہاں تک کہ دشمنوں کے خوف سے عار ”مَنْ دَايَ“ میں جا کر چھپ گئے، اب آخری زمانہ میں نکلیں گے، ان میں سے بعضوں کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ساتھ قرآن پاک بھی لے گئے ہیں، مگر درحقیقت یہ سب باتیں باطل خیالات اور واهی عقائد ہیں، کیونکہ جب وہ قرآن اپنے ساتھ ہی لے گئے تو اس وقت دنیا میں جتنی انسانی مخلوقات موجود ہیں اس بناء پر عمل سے معذور و بے قصور ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہی گم ہے۔

یہ فتنہ عبد اللہ بن سہانہ نے محض اس واسطے گڑھا تاکہ یہود و نصاریٰ کے مانند مسلمانوں کے حق میں بھی یہ اعتراض اور الزام لگایا جاسکے کہ ان کے پاس بھی کتاب الہی موجود نہیں ہے، لیکن وہ اپنے مقدمہ میں کامیاب نہ ہو سکا، کیونکہ یہ فرقہ تو بہت زمانہ کے بعد پیدا ہوا، اور قرآن مجید تو صحابہ کرامؓ بلکہ خود سرور دو عالم ﷺ کے زمانہ سے سینوں میں محفوظ تھا اور اس کے لاکھوں بلکہ کروڑوں کی تعداد میں ہمیشہ مکمل اور نامکمل حافظ اور بے حساب ہر زمانہ میں اس کے ناقل موجود رہے جو بلاشبہ خبر متواتر ہے، اسی وجہ سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہیں ہوئی کہ اس سبائی فساد کا کچھ نتیجہ ہم پر لازم کرنا، پھر ان ائمہ اطہار میں سے سوائے حضرت علیؓ اور صرف چھ مہینے حضرت حسنؓ کے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین و خلافت مؤمنین کسی کو ہدایت حاصل نہ تھی۔

پھر شیعوں کا یہ دعویٰ کرنا ان تمام اماموں نے تقیہ کر لیا تھا بالکل غلط ہے کیونکہ یہ فرض کر لینے کے بعد کہ انہوں نے تقیہ کیا تھا یہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ انہیں خلافت حاصل ہوئی تھی، پھر ان کا یہ دعویٰ کہ امام مہدی ڈر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں اور اس طرح کے ایک فرضی وجود کے سوا کہ ان کا کہیں بھی نام و نشان نہیں ہے تقیہ کے باوجود ان کا حاصل کچھ نہیں تھا کیونکہ ایسی صورت میں ان کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی برابر ہوا، کہ دشمنوں کے ڈر سے امامت کا دعویٰ نہ کرتے، حالانکہ امام مسیحین کے لئے تو یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ وہ دعویٰ امامت کرے بالخصوص ایسے فتنہ و فساد کے زمانہ میں تو اپنی خلافت کا دعویٰ اور ظہار تو بہت ہی ضروری تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہو، کہ اس قسم کی ساری باتیں کھلم کھد باطل اور لغو ہیں، اور ان سے حاصل شدہ خرابیاں اتنی زیادہ ہیں جن کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اور صاف صاف اور صحیح بات یہ ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو ہی نبی بنا کر بھیجا، اور آپ ہی پر قرآن مجید نازل فرمایا اور آپ کے واسطے بڑے بڑے صحابہ کرام جو تمام اماموں میں بہتر تھے انہیں پسند کیا، اور خفائے راشدین کے واسطے سے آپ کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دیا، اور قرآن مجید کو مومنوں کے سینوں میں محفوظ کر دیا، اور قیامت تک آپ کے دین کو غالب اور باقی بھی رکھا، اور جتنے بھی ایمان و اسلام والے ہیں سب عقیدوں میں متفق ہیں، اور خوار و روضہ جیسے مسلمانوں کے عقیدوں سے نکل کر علیحدہ ہو گئے ہیں وہ سب گمراہ ہیں، اور سوا د اعظم اللہ کے فضل سے وہ اہل سنت و جماعت ہیں، اس لئے یہ لازم ہے کہ صحیح عقائد جو بیان کئے جا چکے ہیں ان کو دل سے مان کر ان پر پورے طریقہ سے عمل کیا جائے، اللہ ہی جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی توفیق دیتا ہے۔

اب ایک ضروری بات بیان کرنے کے لائق یہ رہ گئی ہے کہ کسی بھی کفر کی بات کو حلال جاننا کفر ہے اس لئے یہ بات بہت ضروری ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے کی توفیق دی ہے، تو اب اس کی حفاظت کرنی چاہئے اور ایسا کھلی عمل نہیں کرنا چاہئے جس سے کفر لازم آئے، اب میں اس سلسلہ کے نفیس فوائد کو ملا علی قاریؒ کی شرح عقائد وغیرہ سے منتخب کر کے لکھتا ہوں۔

باب ایسے اقوال و افعال جن سے کفر لازم آتا ہے اور توبہ کی قسمیں

جب کسی چیز کا گناہ ہونا کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو، خواہ وہ صغیرہ گناہ ہو یا کبیرہ تو اس کو حلال جاننا کفر ہے اسی طرح اس گناہ کے کام کو معمولی، حقیر اور آسان سمجھنا، بے پردہی کر کے مباح اور حلال چیزوں کی طرح اس پر عمل کرنا بھی کفر ہے، سی طرح شریعت حقہ کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے۔

شیخ ابن ابیہائمؒ نے کہا ہے کہ ایمان قبول کرنے کے ساتھ ہی از خود اس میں چند باتیں لازم آجاتی ہیں یعنی جن پر عمل نہ کرنے سے ایمان میں خلل لازم آتا ہے، مثلاً ایمان لانے کے ساتھ ہی یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ یہ کام نہ کرے یعنی بت کو سجدہ کرنا ہر کسی نبی کو قتل کرنا، کسی نبی کی شان میں حقارت و نفرت کرنا، مذاق اڑنا، قرآن پاک یا خانہ کعبہ کی تحقیر کرنا اس طرح ہر ایسا کام جس پر اجماع ہے اس کو دینی کام جان کر بھی انکار کرنا، سب کفر کے کام ہیں، اور ابن ابیہائمؒ نے کہا ہے کہ البعضیہ نے ایسے شخص کو کافر کہا ہے جس نے کسی مسنون کام کو محض مہمس سمجھ کر برابر چھوڑ دیا ہو کیونکہ مسنون کام تو وہی ہوتے ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ نے اکثر و بیشتر کیا ہو، یا کسی مسنون کام کو قبیح سمجھا ہو مثلاً کوئی اپنے عمامہ کے شملہ کو بجائے مؤنڈھوں کے درمیان رکھنے کے حلق کے نیچے رکھا ہو، یا اپنی مونچھیں خوب کتر دی ہوں۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس وجہ سے امام ابو یوسفؒ کے متعلق مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ فرما رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کو کی یا کدو کو پسند کرتے تھے تو کسی ایک شخص نے کہہ دیا کہ میں تو پسند نہیں کرتا، یہ سنتے ہی امام ابو یوسفؒ نے اس کو مرتد

ہونے کا حکم لگایا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان کا یہ فتویٰ کفر لگانا شاید اس وجہ سے ہو کہ اس نے رسول اللہ ﷺ کے عمل سے مقابلہ کیا ہو یا آپ کے عمل کو حقیر ہونے کا اظہار کیا ہو، جو کہنے والے کے کلام میں ہو مگر راوی نے نقل نہ کیا ہو، بشرطیکہ واقعہ یہ روایت صحیح بھی ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ ”بشرطیکہ صحیح ہو“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قاری نے دوسری جگہ میں اس روایت کو ”خلافہ“ سے نقل کیا ہے کہ خلیفہ مامون رشید کی مجلس میں ایسا ہوا حالانکہ اس وقت امام ابو یوسفؒ زندہ نہ تھے اور بعضوں نے کہا ہے کہ بجائے امام ابو یوسفؒ کے امام احمد بن حنبلؒ ہیں اور یہ بات بظاہر درست نہیں معلوم ہوتی ہے کیونکہ امام احمدؒ وہاں جاتے نہیں تھے ورنہ اس کی صرف اپنی پسندیدگی کے اظہار پر تو ایسا حکم لگانا مشکل ہے، کیونکہ کسی چیز کے طبعی پسندیدگی تو ایک غیر اختیاری کام ہے، جیسے اپنی کٹی ہوئیوں میں سے کسی ایک سے زیادہ محبت کا ہونا اور کسی سے کم ہونا اختیار کی بات نہیں ہوتی ہے، اور اس میں انسان کو معذور بھی سمجھا گیا ہے، جیسا کہ صحیح حدیثوں سے منقول ہے، اور اماموں کا بھی یہی مختار مذہب ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی چیز کی محبت محض اس وجہ سے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے پسند کیا ہو اور بظاہر اس شخص نے کسی بات کا مذاق اڑایا ہو، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء کرام نے ان باتوں میں سے جن سے انسان کا کفر ہو جائے ان میں سے ہر قسم کے کلمات کفر کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں لکھ کر کتابوں میں جمع کر دیا ہے، اس جگہ دو باتیں قابل غور ہیں ایک تو یہ ہے کہ کلمات کفر کہنے والے یا کفر کے کام کرنے والے کا کیا حال ہے دوسری بات یہ ہے کہ جب مفتی سے فتویٰ پوچھا گیا تو اس نے پوچھنے والے کے ظاہری الفاظ کے مطابق اور شریعت کے اصلی حکم کے موافق فتویٰ دیا۔

تو شیخ ابن الہیثمؒ اور ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ جو استفتاء اور مسئلہ کفر سے متعلق ہو، اگر اس میں ننانوے احتمال ایسے نکلتے ہوں کہ کفر کا فتویٰ دیا جاسکتا ہو اور محض ایک احتمال ایسا نکلتا ہو کہ اس کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا ہو تو مفتی اور قاضی کے لئے یہی بہتر ہو گا کہ اسی ایک احتمال کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے، کیونکہ ہزار کافر کو کافر ہی رہنے دینے میں اگر غلطی ہو تو بھی یہ اس سے بہتر ہو گا کہ کسی ایک مؤمن کو کافر بنا دیا جائے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ مفتی کا ایسا فتویٰ اسی وقت مفید ہو گا جبکہ سوال بھی ویسا ہی ہو (یعنی فی الواقع سوال کے مطابق جواب ہو) ورنہ خود مفتی کو توبہ کرنی ہوگی، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ تکفیر (کسی کے متعلق کفر کا فتویٰ دینا) ایسا باب ہے جس کے کھولنے سے بڑی محنت بہ شمار مخالفتیں اور بڑا فتنہ پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ دسلیں ایک دوسرے کے خلاف اور متعارض سامنے آنے لگتی ہیں۔

نیز دوسروں کو کافر کہنے کے سلسلہ میں لوگ تین قسم کے ہیں ان میں ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہم کسی بھی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں، اس طرح سے یہ گروہ کسی حال میں بھی دوسرے اہل قبلہ کو کافر بنانے کا سختی کے ساتھ انکار کرتا ہے باوجود یہ کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ اہل قبلہ میں منافق بھی ہوتے ہیں جو اسلام میں یہود و نصاریٰ سے بھی زیادہ نقصان دہ ہوتے ہیں ویسے گاہے گاہے وہی لوگ اپنے نفاق کو اور عداوت کو ظاہر بھی کر دیتے ہیں ایسی صورت میں عمومی طریقہ سے تکفیر کی نفی کس طرح کی جاسکتی ہے۔

علاوہ ازیں مسلمانوں کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایسے تمام واجبات جو کھلم کھلا ہیں اور جنہیں سبھی مسلمان مانتے بھی چلے آئے ہیں، اور ایسے حرام کاموں کا جو سبھوں کے نزدیک معروف و مشہور ہیں، کوئی شخص انکار کر بیٹھے تو اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر وہ اپنا قصور مان کر توبہ کر لے تو بہتر ہے ورنہ اسے کافر و مرتد مان کر قتل کر دیا جائے گا، اسی بناء پر بہت سے اماموں نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ ہم کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہیں گے اور تکفیر نہیں کریں گے،

بلکہ سیدھی اور صاف بات یہ ہوگی کہ ہر گناہ پر تکفیر نہیں کرتے، برخلاف خوارج کے اس طرح تین فرقے ہو گئے ہیں کہ :
نمبر ۱۔ خوارج ہوئے جو ہر گناہ پر تکفیر کر دیتے ہیں (اور یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کسی مسلمان سے گناہ کا کام سرزد ہو سکتا ہے)۔

نمبر ۲۔ وہ جو کسی گناہ پر بھی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔

نمبر ۳۔ جو درمیانی قسم کے جو خاص خاص صورتوں میں کفر کا فتویٰ دینے کے قائل ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ وہ کیسا ہی اور کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کے کام کو حلال نہیں جانتا ہو۔ اس طرح قول امام شافعی سے بھی مروی ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ شارح عقائد نے لکھا ہے کہ ان فقہاء کرام کا ایک قول تو یہ ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہیں ہو سکتی ہے، نتیجہ یہی دوسرا قول یہ بھی ہے کہ جو کوئی قرآن پاک کے مخلوق ہونے یا آخرت میں دیدار الہی کے محال ہونے کا اعتقاد کرے یا یحییٰ (یعنی سیدنا ابو بکر صدیقؓ و سیدنا عمر فاروقؓ) پر تبرک کرے (ان کی برائیاں بیان کرے) یا ان پر لعنت کرے تو کافر ہے، تو ان دونوں قولوں میں جمع کرنا مشکل ہے، ایسا ہی شارح موافق نے کہا ہے کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائے، کتب فتویٰ میں مذکور ہے کہ یحییٰ پر تبرک کرنا کفر ہے، ایسا ہی ان کی امامت کا بیکار بھی کفر ہے، اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل پر جمہور متفق ہیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لہذا دونوں قولوں کو جمع کرنا اور ان میں اتفاق کی صورت نکالنی مشکل کام ہے (انتہی)۔

لیکن قاریؒ نے اس اشکال کو اس طرح ختم کیا ہے کہ جس مسئلہ پر متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے یہی ماخوذ و رد مل ہے لیکن فتاویٰ میں جو مسئلہ نقل کیا گیا ہے وہ دلیل کے پینا کے بغیر ہے، اور اس میں قائل کا ہام بھی مذکور نہیں ہے حالانکہ صرف اجمالاً ذکر کرنا حجت نہیں ہے، کیونکہ اعتقادی مسائل کی بنیاد قطعی دلیلوں پر ہوتی ہے جو اجمالی ذکر سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔

اور شیخ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس طرح جواب دیا ہے کہ ہم نے جس اہل بدعت کا کفر ذکر کیا ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ سے یہی بات ثابت ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو اہل بدعت ہیں ان کی تکفیر نہیں ہونی چاہئے، تو اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ جس اعتقادی مسئلہ پر کفر کا حکم ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو اعتقادی مسئلہ بذات خود کفر ہے جو اس کا قائل ہوگا وہ کفر کا قائل ہوگا، گرچہ اس کی تکفیر اس بناء پر نہیں کی جائے گی کہ اس نے طلب حق میں اپنی حد بھر کوشش کرنی ہے ورنہ اسی نتیجہ پر پہنچتی ہے۔

پھر ایک مشکل یہ ہے کہ ائمہ نے فتویٰ دیا ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ باطل ہونے سے مراد یہ ہے کہ نماز حلال نہیں ہے، یعنی اس سے ان کے پیچھے نماز تو صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ ایسا کرنا حلال نہ ہو، اس جواب کے علاوہ دوسرا کوئی مرویہ سے مشکل باقی رہے گی، انتہی۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے نماز باطل ہونے کا حکم، احتیاطی ہو سکتا ہے جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے کہ حجر اسود کا استقبال کر کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوگی، حالانکہ ان کا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ وہ حجر اسود خانہ کعبہ سے باہر ہے، اسی لئے طواف کعبہ میں حکم دیا جاتا ہے کہ حجر اسود کے پیچھے سے طواف کرنا واجب ہے یعنی طواف کرتے وقت اس کو بھی طواف کے اندر رکھنا ضروری ہے۔ مترجم کا کہنا ہے کہ استقبال قبلہ میں اس سے حجر اسود کا قبلہ سے ہونا یقینی نہیں ہوتا ہے بلکہ مشتبہ رہ جاتا ہے اور مشتبہ کو قبلہ بنانا جائز نہیں ہوتا ہے اسی لئے نماز باطل ہوتی ہے، اور طواف کے وقت مشتبہ کا بھی طواف کرنا احتیاط کی وجہ سے ہوتا ہے، پس ملا علی قاریؒ نے حکم برعکس کر دیا ہے، واللہ اعلم۔

ان تمام باتوں کے باوجود یوں کہنا چاہئے کہ نفس پرستوں اور باطل خیالات والوں کی تکفیر مشہور و معروف ہے پھر بھی ایک قسم کا احتمال اس کے برخلاف باقی رہ جاتا ہے اس بناء پر تکفیر نہیں کی جاتی ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے جو مروی ہے وہ عدم تکفیر ہے، اور تکفیر بر وزن تفصیل کے معنی ہوتے ہیں کفر کی طرف منسوب کرنا، پس ظاہر یہ ہے کہ ہم ان لوگوں کو کافروں میں اس طرح داخل نہیں کرتے ہیں کہ ان کو کافروں کی طرف منسوب کر دیں، ایسا کرنے ہی میں زیادہ احتیاط ہے ان چند وجوہ سے، نمبر ۱، محارضہ اور مخالفت کا گمان، نمبر ۲، فتنہ سے بچنا کہ اس سے بہت سے فساد کھڑے ہوتے ہیں، نمبر ۳، اسے مؤمن باقی رکھنے ہی میں احتیاط ہے ایمان سے خارج کر دینے میں احتیاط نہیں ہے، مگر یہ ساری باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ واقعہ وہ شخص اہل قبلہ میں سے ہو، یعنی وہ قبلہ کے ماننے والے لوگوں میں سے ہو۔

قارئین نے لکھا ہے کہ اہل قبلہ سے وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جو دین کی ضروریات مثلاً عالم کا حادث ہونا، مرنے کے بعد اپنے بدنوں کے ساتھ دوبارہ اٹھایا جانا، اللہ تعالیٰ کو ہر ایک جزوی اور کلی باتوں کا عالم ماننا اور اسی کے مانند اہم باتوں میں سے ہیں کسی کا انکار نہ کرتا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ موثق وغیرہ میں ہے کہ ضروریات دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں اور ہر شخص کو معلوم ہیں جن کے استخراج استنباط اور دلائل سے ثبوت کی ضرورت نہ ہو، پھر قارئین نے یہ بھی لکھا ہے کہ جو شخص سہی زندگی طاعات و عبادات میں گزار دے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا مدعی ہو یا قیامت میں جسموں کے ساتھ اٹھائے جانے کا منکر ہو یا اللہ تعالیٰ کے متعلق اس بات کا انکار کرتا ہو کہ وہ چھوٹی بڑی ظاہر و باطن ساری باتوں کا عالم ہے تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے، اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہونی چاہئے کہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کی تکفیر اس وقت تک نہیں کرنی چاہئے جب تک کہ وہ اس میں نہیں پائی جائے جو کفر کی علامت اور دلیل ہوتی ہے۔

اتنی باتیں معلوم ہو جانے کے بعد یہ بھی جانا چاہئے کہ ان ضروریات پر متفق ہو جانے کے باوجود کچھ دوسرے اصول میں اختلاف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی صفتوں کے بارے میں، اعمال کے پیدا کرنے میں، اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے عام ہونے کے بارے میں، کلام الہی کے قدیم ہونے میں، آخرت میں دیدار الہی ہونے میں اور ان جیسے دوسرے مسائل بھی ہیں حالانکہ عقل کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان امور میں اختلاف نہ ہو کہ اختلاف ہونے کی صورت میں کئی احتمال ہو جاتے ہیں اور سب کا برحق ہونا لازم آتا ہے جبکہ حق تو صرف کوئی ایک ہی ہو گا، پھر اس حق کے مخالفت کو کافر کہا جائے یا نہیں؟ تو شیخ ابو الحسن اشعریؒ اور ان کے ماننے والے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ وہ کافر نہیں ہے اور امام شافعیؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم اہل ابواء کی گواہی رد نہیں کرتے ہیں سوائے فرقہ خطابیہ کے وہ جھوٹ بولنے کو حلال اور جائز سمجھتے ہیں۔

اور متقیؒ میں ابو حنیفہؒ کا یہ قول منقول ہے کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں، اکثر فقہاء بھی اسی سے متفق ہیں، مگر ہمارے بعض اصحاب حق سے مخالف کرنے والوں کو کافر کہتے ہیں، امام رازیؒ کا مذہب مختار یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرنی چاہئے، بعضوں نے تکفیر اور عدم تکفیر کے سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تکفیر کا حکم نہ دینا متکلمین کا مذہب ہے اور حکم دینا فقہاء کا مذہب ہے، اس طرح یہ معلوم ہوا کہ یہ اختلاف ایک ہی جماعت کے درمیان نہیں ہے۔

اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی کافر کہنے کا وہی مطلب ہے جو اس فرمان رسول علیہ السلام من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر کہ جس نے نماز کو قصداً ترک کیا وہ کافر ہو گیا کا ہے یعنی ہمارے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ کفر کے بالکل قریب ہو گیا ہے، اور قول دوم عدم تکفیر میں شان قبلہ کا احترام ہے، کہ یہ لوگ کسی نہ کسی طرح اہل قبلہ ہیں اور ہم سے

ان کی موافقت پائی جاتی ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ س جگہ دو الفاظ پائے جاتے ہیں، اکفار اور تکفیر، کفار کے معنی ہیں کافر کرنا اور تکفیر کے معنی ہیں کفر کی طرف منسوب کرنا، فتویٰ وغیرہ کے باب ارتداد میں یکفر کا لفظ ہے جس کے تلفظ میں اختلاف عہد ہے کہ اسے اکفار سے یکفر حرف اول کو پیش دوم کو سکون سوم کو زبر بغیر تشدید کے کافر کرنے کے معنی میں پڑھا جائے، چنانچہ علامہ شافعی نے، سی کو ترجیح دی ہے۔

لیکن میرے نزدیک زیادہ مناسب یہ ہے کہ اسے یکفر حرف اول کو پیش دوم کو زبر سوم کو زبر اور تشدید بھی تکفیر سے کہا جائے کیونکہ ایسا کہنے سے زیادہ موافقت پائی جاتی ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی ہے کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا ہے، یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفریہ ہیں اور ان کا قتل ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے، اس طرح یہ شخص کفر کے افعال کی طرف منسوب ہوا ہے، ہم اسے کافر نہیں کہتے ہیں، یہی مطلب اس حدیث من ترك الصلوة متعمداً فقد کفر کا ہے، اس میں بھی یہی تاویل بہت مناسب اور معقول ہے کہ تارک صلوٰۃ نے وہ کام کیا ہے جو کافروں کا ہے پر ہم اسے کافر نہیں کہتے ہیں، کیونکہ دوسری حدیث میں صراحتہً کہا گیا ہے کہ ہمارے اور مشرکوں کے درمیان نماز نبی کافر ہے، اس لئے جس نے نماز نہیں پڑھی اس نے وہ کام کیا جو مشرکوں کی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے ظاہر صورت میں وہ کافر ہو، یہی تاویل ان تمام روایات میں ہوگی جو اس جھگی ہیں۔

اس کلام کا خلاصہ یہ ہو کہ عدم تکفیر کا قول جو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ وغیرہم سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم ایسے شخص کے باطنی طور پر کفر کے قائل نہیں ہیں اور اس کا یقین نہیں رکھتے ہیں، ورنہ فقہاء بلکہ مہم سے جو تکفیر مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفریہ ہیں اس لئے قول و فعل کا کہنے والا اور کرنے والا کفر کے قول کی طرف منسوب ہے، اس کو تکفیر کہا گیا ہے جنی ظاہری طور پر تکفیر ہے مگر باطنی طور پر تکفیر نہیں ہے اور تکفیر ظاہری طور پر ہے، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے بغیر کسی نیت و اعتقاد کے زبان سے یا اعضائے بدن سے ایسا کوئی کام کیا جو کفر کی خصوصیات میں سے ہے اور اس کی بیوی نے اسے کافر جانتے ہوئے اس سے نکاح کے باطل ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی اس کی بات مانتے ہوئے اس کے موافق فیصلہ دے گا، اور اس کی نیت کی تصدیق نہیں کرے گا، حالانکہ درحقیقت وہ باطن میں کافر نہیں ہے، اس کے برعکس اگر کسی شخص نے کوئی ایسا کام کیا جو کفر کا کام ہے مگر کسی ایک وجہ سے اسے کافر ہونے کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے، مگر ساتھ ہی اس شخص کی نیت بھی درحقیقت کفریہ کی ہے تو مفتی اور قاضی، اسی ایک بنیاد پر عمل کرے گا جس سے اسے مرتد یا کافر کہنے سے بچا جاسکے اس طرح اس کی ظاہری طور پر تکفیر نہ ہوگی، لیکن باطنی طور پر اس کی تکفیر ہوگی۔

اس توجیہ کے نتیجے میں ائمہ مجتہدین فقہاء کرام اور متکلمین سب میں اتفاق پایا گیا اور کوئی اختلاف باقی نہ رہا، متکلمین چونکہ باطنی عقائد سے بچتے رہتے ہیں ہذا انہوں نے کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی جبکہ وہ درحقیقت اہل قبلہ ہو ہم تکفیر نہیں کرتے جب تک کہ صراحتہً کفر نہ کرے، اور باب عقائد میں ائمہ مجتہدین کی بھی یہی مراد ہے، کیونکہ عدم تکفیر کا قول جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ سے فقہ اکبر میں مروی ہے عقائد باطنی کے اعتبار سے اس کی تکفیر نہیں کرتے ہیں مگر یہ کہ اس سے کفر وضاحت و صراحت کے ساتھ پایا جائے، اسی طرح صحیح حدیث میں بھی ہے اگرچہ از قسم آحاد ہے یعنی متواتر کی حد تک نہیں ہے الا ان تروا کھراً ابواً عداً عداً، یعنی تم کسی کی تکفیر اسی صورت میں کرو کہ تم اپنے عقائد میں اس کا کھلا ہو اور ظاہر طور پر کفر پاؤ، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک تکفیر ظاہری طور پر ہے اس سے وہی مراد ہے جو فقہاء کرام سے فتاویٰ کی کتابوں میں پایا جاتا ہے اور دوسری تکفیر باطنی طور پر ہے اور یہی وہ تکفیر ہے جو ائمہ مجتہدین اور متکلمین سے جو اعتقاد کی بحث میں مروی ہے، یہی وہ حاصل علم ہے جو مترجم کو حاصل ہوا ہے، ویسے صلح حقیقت کا علم تو خدا تعالیٰ ہی کو ہے۔

ملا علی قارئی نے شرح فقہ اکبر کے ملحقات میں ایسے بہت سے الفاظ اور مسائل ذکر کئے ہیں جن کے بارے میں فقہاء و محققین نے تکفیر کا حکم لکھا ہے، بندہ مترجم ان کو کتاب بدیہ کے ترجمہ میں اس کی بحث کے موقع میں انشاء اللہ ذکر کرے گا، لیکن اس موقع میں ان گناہوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث نقل کرتا ہوں، ملا علی قارئی نے لکھا ہے کہ تم یہ بات اچھی طرح جان لو کہ توبہ کا قبول کر لینا اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے بلکہ توبہ قبول کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بڑے ہی فضل و کرم کا مظاہرہ ہے، لیکن معتزلہ فرقہ والے مؤمن جماعت سے علیحدہ ہو کر یہ کہتے ہیں کہ توبہ قبول کرنا اللہ پر واجب عقلی ہے، اب شرعاً توبہ قبول کرنے اور قبول ہونے کا مطلب کیا ہے؟ ایک توجہ یہ ہے کہ توبہ کے قبول ہونے کی اللہ تعالیٰ کے درگاہ سے امید کی گئی ہے مگر اس پر یقینی حکم نہیں ہے، چنانچہ یہ آیت پاک اسی مضمون پر دلالت کرتی ہے ﴿وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ﴾ کہ اللہ جس کی توبہ قبول کرنا چاہتا ہے قبول کرتا ہے، اس میں توبہ کو اپنی مشیت اور اپنے ارادہ پر موقوف رکھا ہے، اسی بناء پر وہ تین صحابہ کرام جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد میں نہ جاسکے تھے، ان تینوں نے رسول اللہ ﷺ کی غزوہ سے واپسی کے بعد آپ کے پاس جا کر خلوص دل سے توبہ کی پھر بھی بہت تاخیر سے ان کی توبہ قبول کی گئی۔

میں کہتا ہوں کہ پہلے یہ فرمایا گیا ہے ﴿الْحَاقُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِنَّمَا يُعَذِّبُهُمْ﴾ الایہ یعنی باوجود یہ کہ ان کی توبہ بہت ہی خاص کی تھی اور وہ بہت زیادہ روئے تھے اور سخت نادم تھے پھر بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبول ہونے کے سلسلہ میں حکم میں تاخیر کی گئی کہ کیا یہ انہیں عذاب دیا بھی جائے گا یا معاف کر دیا جائے گا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ پر توبہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے توبہ کی توفیق دی اور اس کی مدد فرمائی اور اسے ذلیل و خوار کر کے چھوڑ نہیں دیا، توبہ بات یقیناً اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ پر موقوف ہے، اور بندہ کے توبہ کرنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی توبہ کے بعد ہوتی ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اپنے پاس آنے کی اجازت دی اور توفیق دی تو وہ شخص آکر قریب ہوا، کیونکہ توبہ کے لفظی معنی رجوع کرنے اور لوٹنے کے ہیں، اور جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق توبہ نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا کچھ کہنا یا کرنا ندامت سے خالی اور شرائط قلبی سے عاری ہوتا ہے (اچھی طرح اس بحث کو سمجھ لو)۔

یہ بحث اس توبہ کی ہے جو کسی مؤمن گناہ گار بندہ کی طرف سے ہو کیونکہ کفر سے توبہ کرتے ہی اللہ تعالیٰ کے ہاں فوراً یقینی طور پر قبول کر لی جاتی ہے، کیونکہ صحابہ کرام اور سلف صالحین سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے، کیونکہ وہ کفار سے اس کا قطعی فیصلہ کر لینے اور انہیں اس کی یقینی بشارت دے کر ایمان کی دعوت دیتے تھے کہ تمہارے سارے گناہ معاف کر دئے جائیں گے اور اس قسم کے دینی اور دنیوی نعمات دئے جائیں گے، علامہ قنوی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، ان دونوں قسم کی توبہ کے فوری قبول ہونے اور تاخیر سے قبول ہونے میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ کفر سے توبہ تو ایمانی عقائد پر دلی یقین کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ اگر دل کے یقین کے ساتھ نہ ہو تو وہ ایمان ہی نہیں ہے بلکہ نفاق و کفر ہے پس جب دل یقین کے ساتھ توبہ ہوگی تو فوراً قبول بھی ہوگی کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ یعنی کسی نفس سے ایمان لانا صحیح طور پر نہیں ممکن مگر اللہ تعالیٰ کی اجازت سے، اب جب کہ ایک کافر ایمان لے آیا تو ساتھ ہی یقینی طور پر اللہ کی اجازت بھی پائی گئی اس طرح کفر سے یقینی توبہ پائی گئی، اور مقبولیت بھی یقینی طور ہوئی، برخلاف ایک مؤمن کے گناہوں سے توبہ کرنے کے کہ اس میں اعتقاد کا معاملہ نہیں آتا ہے اس لئے دل کی چٹنگی اور یقین سے خالی ہونا ممکن ہے، اور یہ قلبی یقین ہونے کے باوجود یہ بھی ممکن ہے کہ ازلی فیصلہ میں یہ بات ہو کہ اس معصیت پر دنیا ہی میں اسے کچھ سزا دی جائے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو چکی ہو، یا اہل اور مزید امتحان مقصود ہو کہ کچھ تاخیر سے اس کی توبہ ہو کہ اس میں اعتقاد کی بحث نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی معتزلی اعتقاد مگر ابی سے توبہ کرے اگرچہ وہ کفر نہ ہو پھر بھی اس کی توبہ قبول ہوگی، بشرطیکہ مگر ابی کا اعتقاد دور ہو کر

صحیح اعتقاد اس کے دل میں جم گیا ہو کیونکہ جب یقین ہی نہ ہوگا تو اعتقاد بھی نہ ہوگا، ان باریکیوں کو اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قارئی نے فرمایا ہے کہ ہمارے اسلاف جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر یقین نہیں رکھتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں اپنی اس بات کا یقین نہیں ہوتا تھا کہ اس کی قبولیت کے لئے جو شرطیں اللہ کے ہاں لازم ہیں وہ ہم پوری کر رہے ہیں یا نہیں، کیونکہ اس کے لئے بہت سی اور سخت قسم کی شرطیں ہوا کرتی ہیں، بخلاف کفر کی توبہ کے، کیونکہ ظاہر میں اس کا اعتبار صرف اقرار کر لینے پر موقوف ہوتا ہے، تو کافر نے جب توبہ کا اقرار کر لیا تو ہم اس بات پر مجبور ہو گئے کہ اس کی توبہ قبول کرتے ہوئے اسے مؤمن مان لیں، میں یہ کہت ہوں کہ یہ تفصیل اس وقت کی ہوگی کہ توبہ ظاہری طور پر ہو تو اس کی قبولیت بھی ظاہری طور پر ہی ہوگی، اور جب حقیقی توبہ میں گفتگو ہو تو اللہ اعلم تحقیق وہی ہوگی جو ابھی اوپر بیان کی گئی ہے، یعنی یقین اعتقاد پر توبہ مقبول ہوگی، مطلب یہ ہے کہ یقین کا اگر قلب سے تعلق ہو جائے تو توبہ قبول ہے، لیکن اس جگہ ایک بات یہ رہ جاتی ہے کہ نفس اور وہم اس میں حائل ہو جاتے ہیں اس لئے اپنے اوپر اعتماد نہیں ہو پاتا ہے، اسی بناء پر خواجہ حسن بصریؒ نے فرمایا ہے کہ لَا يَحَافِظُهُ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يَأْمَنُهُ إِلَّا مُتَّقٍ یعنی مؤمن ہی نفاق سے خائف ہوگا اور منافق ہی نفاق سے ڈر ہوگا۔

احاصل نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہمیشہ لگا رہتا ہے، اور اس کے خوف سے مطمئن ہونا کفر ہے، عمدۃ النسخی میں ہے کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کرتا ہے تو اس گناہ کی توبہ صحیح سمجھی جائے گی اور اس سے اب اس کی گرفت نہ ہوگی، نیز کفار کی سزا ہمیشہ کے لئے اور مؤمن کے گناہ کی سزا مقرر وقت کے لئے ہے جو ختم ہو جاتی ہے۔

شیخ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے کہا ہے کہ کفر ایک مستقل مذہب ہے، اور مذہب دائمی خیال و اعمال کے عقیدہ کے نام ہے لہذا کافر و مشرک کی سزا ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہنا ہے، اور مؤمن اس کے برخلاف ہے کہ وہ گناہوں کو برا جانے اور نہ جاننے کے باوجود ہوا ہو و نفسانی خواہشات کی بناء پر گناہ ہو جاتا ہے اور اس پر ہمیشہ قائم رہنے کا خیال نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا گناہ بھی دائمی نہیں بلکہ عارضی اور وقت مقرر تک کے لئے ہوتا ہے۔

امام طحطاویؒ نے کہا ہے کہ ہمیں محسنین اور مؤمنین کے لئے اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ وہ اپنی رحمت کاملہ کی بناء پر اسے معاف کر کے جنت میں داخل کر دے، نیز کافر کے اسلام لانے کے بعد اس کے پچھلے سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور گناہوں کی معافی کے لئے اسے علیحدہ یا مستقل توبہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، سوائے توبہ کے دوسری ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو سارے گناہوں سے پاک کر دے، لہذا توبہ کی توفیق اللہ تعالیٰ کی طرف سے بہت بڑی نعمت ہے۔

ملا علی قارئی نے فرمایا ہے کہ علماء نے تصریح کی ہے کہ توبہ کے تین ارکان ہیں، نمبر ۱، جن میں سب سے اعلیٰ رکن گذشتہ اعمال پر نادم ہونا۔ نمبر ۲، فوری طور پر اس گناہ سے علیحدہ ہو جانا اور نمبر ۳، آئندہ کے لئے یہ پختہ ارادہ رکھنا کہ اسے دوبارہ کسی قیمت پر نہیں کروں گا، پھر جن کاموں میں کوتاہی ہوئی ہے اگر وہ خالص خدا کی حق ہے مثلاً شراب پی ہے تو اس سے توبہ کرنی چاہئے اور مثلاً نماز چھوڑ دی ہے تو آئندہ کے لئے عزم مصمم، پختہ ارادہ ہو کہ آئندہ ایسا کام نہیں کروں گا اور جو نمازیں قضا ہوئی ہیں انہیں ادا کر لے، اور اگر وہ کوتاہیاں جو ہوئی ہیں ان کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو تو دیکھنا چاہئے کہ وہ مانی ہیں یا نہیں اگر مال سے تعلق ہو تو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ ہی جس کا مال ہو اس کا حق ادا کر دے کہ اگر ادائیگی کے لئے وہی مال موجود ہو تو اس کو لوٹا دے بشرطیکہ وہ حق دار موجود ہو ورنہ اس کے ورثہ یا وکیل ورنہ فقیروں کو ادا کرنے کی نیت سے دیدے اور اگر وہی مال موجود نہ ہو تو اس جیسا یا اس کی قیمت دے اور اگر ادا کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے پاس توبہ کرے تو اسے معذور سمجھا جائے گا، اور اگر ان مالوں کے برابر اندازہ کر کے صدقہ کر دے تو ذمہ سے برأت ہو جائے گی، قنیه میں بھی ایسا ہی بیان ہے۔

قادی قاضی خان کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے پاس امانت کے طور پر رکھا ہو گا جو قیامت کے دن ان کے مالکان کو ادا کر دیا جائے گا، اور اگر ذی یا کافر کا مال ہو تو آدمی کو اس کے بدلہ قیامت میں عذاب دیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے معافی کی امید نہیں کی جاتی ہے۔

مسئلہ :- اگر ایک شخص کے دوسرے کے ذمہ کچھ مالی حق لازم ہوتا ہے ایسی صورت میں اگر اس نے حقدار سے کہا کہ جو کچھ حق تمہارا میرے ذمہ ہے اس سے مجھے بری کرو اور اس حق کی تفصیل نہیں بتائی، جواب میں دوسرے شخص نے اسے بری کر دیا تو محمد بن سلمہؒ نے کہا ہے کہ وہ اپنے سارے حقوق سے بری ہو جائے گا، اور فقیہ ابو الیث نے کہا ہے کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی اس طرح بری کرنے کے بعد آئندہ وہ کسی پچھلے حق کے لئے قاضی کے پاس دعویٰ نہیں کر سکے گا، لیکن شیخ نصیرؒ نے کہا ہے کہ اس وقت جو کچھ اس کے خیال و گمان میں ہو گا اسی کے برابر بری ہو گا اور فقیہ ابو الیثؒ نے کہا ہے کہ اس حکم کا تعلق آخرت سے ہیں، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دیابتہ وہ کل ماں سے بری نہ ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل حق سے بری ہو جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، اور فقہاء کے مسئلہ میں بالاتفاق سب سے بری ہو گا، قارئین نے کہا ہے کہ یہ فتویٰ ابو الیث فقیہ کے مذہب مختار کے مخالف ہے۔

پھر فقیہ ابو الیثؒ نے کہا ہے کہ غیبت کرنے والوں کی توبہ کو بعضوں نے جائز اور صحیح کہا ہے اور بعضوں نے جائز نہیں مانتا ہے لیکن ہمارے نزدیک دو صورتیں ہیں، نمبر ۱، جس کی غیبت کی گئی ہے اس کو اس غیبت کی خبر پہنچی ہے یا نہیں اور اگر دوسری صورت ہے کہ اسے خبر نہیں پہنچی ہے تو چاہئے کہ فی الفور اس سے توبہ کرے اور آئندہ اس سے بچنے کا عہد کرے، اور اگر پہلی صورت ہے یعنی خبر پہنچ چکی ہے تو اس سے معافی مانگ کر اسے خوش کر لے۔

ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ اگر معافی مانگنے میں اور اس سے بیان کرنے میں کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو صرف توبہ کر لے، روئے اہماء میں ہے کہ اگر زانی نے توبہ کی تو وہ بھی قبول ہوگی، اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اس کی توبہ تین باتوں پر موقوف ہوگی، اول یہ کہ جن لوگوں کے سامنے ایسا کیا ہے ان سے کہے کہ میں نے قصور کیا ہے اور اس پر بہتان باندھا ہے، دوسری یہ کہ جس شخص پر بہتان باندھا ہے اس کے پاس جا کر معافی مانگے، تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے پاس توبہ کرے جس کی غیبت کی گئی ہے اگر وہ معافی چاہنے سے معاف کر دے تو اس کے لئے بہت ثواب ہے۔

ملاحظہ میں ہے کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرض آتا ہے اور قرض دار کی مالی صلاحیت حقیقت میں ایسی نہیں ہے کہ قرض ادا کر سکے تو قرض دار کے لئے اس بات میں بہت بہتری اور باعث ثواب ہے کہ اپنا حق اس پر باقی رکھے کے مقابلہ میں اسے معاف ہی کر دے، اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک دوسرے سے بد کلامی اور بد سلوکی سے پیش آئے تو دونوں پر واجب ہے کہ دوسرے سے معافی طلب کرے، کرمانی نے نکتہ میں کہا ہے کہ صحیح طریقہ سے توبہ کی ہوئی رد نہیں کی جاتی ہے بلکہ وہ یقیناً مقبول ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ الآية، اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ صحیح توبہ کی قبولیت بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت کی بناء پر ہے، کہنے والے پر کفر کا خوف ہے، انتہی۔

امام غزالیؒ نے کہا ہے کہ البتہ اپنی توبہ کی پوری شرائط کی ادائیگی کے بارے میں شک ہو سکتا ہے، اور صحیح توبہ تو مقبول ہونے کے علاوہ رد نہیں ہوتی ہے، آمدیؒ نے کہا ہے کہ اگر زانی کا آلہ تناسل کٹ گیا ہو یا وہ مرض موت میں گرفتار ہو گیا ہو اور اس نے سچی توبہ کی تو تمام اسلاف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کی توبہ مقبول ہے اور اگر وہ کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو گیا جس کی وجہ سے اسے اپنی عاجزی اور نامردی کا یقین ہو گیا تو بھی بالاتفاق اس کی توبہ مقبول ہوگی، اس بناء پر مقاصد میں جو یہ لکھا ہے کہ ”بني جماع اس کی توبہ مقبول نہ ہوگی“ صحیح نہیں ہے، خلاصہ میں لکھا ہے کہ زندگی سے ناامیدی کی صورت توبہ تو مقبول ہوگی

مگر ایمان مقبول نہیں ہے، مگر یہ روایت درایت اور سمجھ کے مخالف ہے، صحیح قول یہ ہے کہ ایسی ناامیدی کے وقت کی توبہ بھی مقبول نہیں ہے۔

ملا علی قارئی نے کہا ہے کہ ہر شخص پر یہ لازم ہے کہ ان تمام باتوں کو جانے جن سے کفر لازم آتا ہے، کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہیں مگر ایمان اور اعتقاد مفصل کا جاننا زیادہ بہتر ہے، بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں، اسی واسطے کہا گیا ہے کہ اسلام میں داخل ہو جانا تو آسانی سے ممکن ہے مگر اسلام کو سالم اور باقی رکھنا مشکل کام ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بظہر یہ کلام ایسے بزرگ کا ہے کہ ان کو ایمان کی قیمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی اس لئے وہ اسے فطرات اور دسوس سے بھی بچاتے تھے، حالانکہ حق بات یہ ہے کہ ایمان شرک کے مقابلہ میں سب سے آسان ہے مگر قصہ اس عظیم دولت کو کھوتا بڑے ہی نقصان کی بات ہے، لہذا نہ کافر و مشرک نے تو دولت ایمان پائی ہی نہیں اور ایمان سے پھر جانے والے مرتد نے پا کر کھو دی، اس لئے کفر کے کاموں اور اس کی باتوں سے احتیاط کرنا ہی ضروری ہے۔

اب میں مترجم کچھ ایسے اقوال اور افعال کفریہ جن کے کفریہ ہونے پر یقین ہے کو نقل کرتا ہوں اس خیال سے کہ بندہ مؤمن اس سے بچ سکے، اللہ تعالیٰ ہی ان کے بیان کرنے پر سب کو اور ان سے بچنے کی توفیق دینے والا ہے:

نمبر ۱۔ اگر کوئی شخص کسی ایسے کام کو جو حرام ہے حرام جانتے ہوئے اس کے حلال ہونے کا شرعی اجازت کے بغیر اعتقاد کفر سے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر کسی حرام کام مثلاً شراب خوری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہ ہو تا یا روزہ فرض نہ ہو تاکہ اس میں بہت تکلیف ہوتی ہے تو ایسے شخص کو کافر کہنے میں تامل کرنا چاہئے، مترجم کا کہنا ہے کہ ایسے شخص کی تکفیر میں ضرورتاً تامل کرنا چاہئے، کیونکہ اس طرح کی تمنا خود ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے شراب خوری کو حرام جانا ہے اسی طرح روزہ کے فرض ہونے کو مانا ہے اور یہ بات تو عین ایمان کی بات ہے، البتہ اس کی حکمتوں سے وہ جاہل ہے، یہاں تک کہ علماء کو بھی اس کے اخفاء کی وجہ سے تامل ہے، اس بناء پر کفر کا حکم لگانا خطرناک بات ہے، ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اس کا شرعی مسائل کے نہ جاننے سے اور احکام شریعت میں اس کے دخل دینے کی وجہ سے وہ گناہ گار ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

نمبر ۳۔ اپنی اہلیہ سے حالت حیض میں وطی کو حلال جاننے کے بارے میں امام محمدؒ سے نواہر میں روایت ہے کہ کافر کہنا درست نہیں ہے (اگرچہ بڑے گناہ کی بات ہے) یہی مسلک صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ اپنی اہلیہ سے لواطت (پیچھے کی جگہ میں وطی کر لینے) کو حلال جاننے سے تکفیر نہیں ہو گی، اور یہی مذہب اصح ہے۔

نمبر ۵۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں ایسی بات کہی جو اس کی شایاں شان نہیں ہے یا اس کے پاک نام کا مذاق اڑایا اس کے حکم کا جس کے متعلق اسے معلوم ہو کہ یہ اسی اللہ کا حکم ہے مذاق اڑایا اس کے وعدہ ثواب سے یا عذاب کے وعید سے انکار کیا تو کافر ہو گا۔

مترجم نے کہا جیسے نصرانی نے اللہ کے لئے بیٹا یا بیوی کا بہتان باندھا تو کفر ہے، اور حکم کے ساتھ وہ معلوم کی قید اس واسطے لگائی گئی ہے کہ اس کے واسطے اس مسئلہ میں کوئی شک اور وہم نہ ہو بلکہ یقینی ہو، اسی طرح وہ وعدہ اور وعید بھی قطعی ہو۔

نمبر ۶۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو تو یہ بھی کفر ہے۔

نمبر ۷۔ اگر کوئی شخص اپنے بارے میں یہ خیال لایا کہ میں ایک سو برس کے بعد کافر ہو جاؤں گا تو وہ فی احوال ہو جائے گا۔

نمبر ۸۔ اگر کسی نے نیت کی کہ اگر روٹی نہیں ملے گی تو نصرانی ہو جاؤں گا تو وہ فی الفور کافر ہو جائے گا۔

نمبر ۹۔ ملا علی قارئی نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص عہد اقبلہ رونہ ہو کہ دوسری طرف کو یا بغیر وضو کے قصد نماز پڑھے تو وہ کافر ہو گا اگرچہ اتفاقاً وہ رخ قبلہ ہی کا بعد میں ثابت ہو جائے یا بعد میں اسے اپنا باوجود ضرورہ جانا بھی معلوم ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاریؒ نے یہ مسئلہ دوسرے مقام پر فتاویٰ صغریٰ وجوہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ یہ کہا جائے کہ کفر کا حکم اس وقت ہو گا جبکہ اس نے اسے جائز جان کر اور سمجھ کر کیا ہو یا مذق کے طور پر کیا ہے، اور محیط میں ہے کہ جس نے عمد اغیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ وہ کافر ہے جیسے مذاق اڑانے والا ہوتا ہے اسی فیصلہ کو فقہ ابو الیث نے قبول کیا ہے، اور بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا بھی یہی حکم ہے یعنی اسے قصد احوال سمجھے تو کافر ہے، ورنہ گناہگار ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے۔

نمبر ۱۰۔ اگر بادشاہ وقت کو عادی یعنی ظلم کے مقابلہ میں عدل مراد لیا تو کفر ہو گا، میں کہتا ہوں کہ یہ تو اس بادشاہ کا حکم ہو اگر مسلمان ہے اور اگر وہ کافر ہو تو بدرجہ اولیٰ کفر ہو گا، مترجم کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں کافر کہنے میں بہت زیادہ غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ عدل کے دو معنی ہو گئے ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہے دوسرے مجازی پس اگر اس نے معنی حقیقی مراد لئے تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے خلاف ہونے کی وجہ سے کفر ہو گا، لیکن مجازی معنی سے کفر مراد لینے میں تامل ہے اگرچہ بڑے گناہ کی بات ہے۔

نمبر ۱۱۔ شرح مواقف میں قاضی عضدؒ نے کہا ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، البتہ صرف ان صورتوں میں کہ کوئی خدائے صالح قادر و علیم کی نفی کرتا ہو یا شرک کرتا ہو یا نبوت کا انکار کرتا ہو یا کسی ایسی چیز کا انکار کرتا ہو جس کا ضروری اور یقینی طور پر دین میں معلوم ہو یا ایسی چیز کا جس پر اجماع ہو چکا ہو، اور اگر ان چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز پر ہو اس کے کرنے والے کو بدعتی تو کہا جاسکتا ہے مگر کافر نہیں کہا جاسکتا ہے (ترجمہ ختم ہوا)۔

اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء نے جو یہ کہا ہے کہ کسی گناہ کی وجہ سے اہل قبلہ کی تکفیر جائز نہیں ہے تو اس میں ”اہل قبلہ“ سے مراد صرف وہ شخص نہیں ہے جو قبلہ کی طرف منہ کر لیا کرتا ہو، کیونکہ پکارافضی جس کا عقیدہ اس قدر خراب ہو کہ جبریل علیہ السلام نے وحی پہونچانے میں غلطی کی کہ اللہ تعالیٰ نے تو جبریل علیہ السلام کو وحی دی تھی تاکہ وہ حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ کو پہونچادیں مگر انہوں نے غلطی سے حضرت محمدؐ کو پہونچادی تو پھر مستقلاً ان پر ہی آنے لگی، اور بعض روافض نے تو یہاں تک کہدیا کہ حضرت علیؑ ہی خود خدا ہیں تو یہ لوگ گرچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھیں پھر بھی کسی طرح یہ مؤمن نہیں کہلا سکتے ہیں اور بخاری شریف میں ومن صلی صلواتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذلک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ فلا تحفروا اللہ فی ذمۃ یعنی جس نے ہماری طرح نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف منہ کیا اور ہمارے ذبیحہ جانور کو کھایا تو یہی وہ مسلم ہے جس کے لئے اللہ اور رسول کا ذمہ ہے لہذا اللہ کو اس کے ذمہ میں بدعہ نہ بناؤ جو یہ حدیث ہے اس کی بھی وہی مراد ہے جو بیان کی گئی ہے۔

تو نوٹی نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی خوشی سے اپنی زبان سے کلمہ کفر ادا کیا تو اگرچہ وہ اس کا قائل نہ ہو پھر بھی وہ کافر ہو گا، عامۃ علماء کا بھی یہی قول ہے، اور حادی میں ہے کہ جس نے زبان سے کفر کے کلمے ادا کئے تو اگرچہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے پھر بھی وہ کافر ہے (ترجمہ ختم ہوا) یعنی بغیر کسی کے زور و زبردستی کے ایسا کہنے سے کفر ہو گا، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم بیان کیا گیا ہے اس فرمان باری تعالیٰ ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْهَرَهُ وَقُلْنَا مَنْظُومًا بِالْإِيمَانِ﴾ یعنی جس نے اللہ کے ساتھ کفر کیا اس پر ایمان لانے کے بعد مگر یہ کہ اسے مجبور کر دیا گیا ہو تو اس حال میں کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو لایا۔ لیکن مترجم کو اس میں تامل ہے کیونکہ (قاعدہ کے مطابق) مفہوم سے قطعی ثبوت نہیں ہو سکتا ہے کہ اس پر کفر کا حکم ہو یا یہ حکم دنیاوی اعتبار سے قضاء ہو سکتا ہے دینا یا خروا اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے، یہی بات صحیح بھی ہے، لہذا اس میں غور کرو۔

نمبر ۱۲۔ اگر کسی نے شیخین سیدنا ابو بکر صدیقؓ و سیدنا عمرؓ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۳۔ اگر کسی نے سیدنا ابو بکرؓ کے صحابی ہونے کا انکار کیا تو وہ بھی کافر ہے۔

نمبر ۱۴۔ خلاصہ میں ہے کہ جس کے دل میں ایسی بات گزری جس کو زبان سے ادا کرنا کفر کا سبب ہوتا ہے لیکن اسے برا سمجھ اور زبان پر بھی اسے نہیں لایا تو یہ خاص ایمان ہے۔

نمبر ۱۵۔ خلاصہ میں اجناس سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ سوائے انبیاء کرام و ملائکہ کے کسی دوسرے پر درود نہیں بھیجا جائے مگر ان کے تابع کر کے اور ضمناً، اور اگر کوئی مستظلاً غیر انبیاء و غیر ملائکہ پر درود بھیجتا ہے تو ہم اس کا نام غلو کرنے والا شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔

نمبر ۱۶۔ عذاب قبر، میزان اور صراط کے منکر کو جواہر الفقہ میں کافر کہا ہے، اور مد علی قرئیؒ نے کہا ہے کہ معتزلہ جو کہ عذاب قبر، میزان اور صراط کے منکر کے قائل نہیں ہیں پھر بھی صحیح اقوال میں اس کو کافر نہیں کہا جاتا ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ شدید صاحب جواہر الفقہ کی مراد یہ ہے کہ قرآن پاک میں جو میزان اور صراط مذکور ہے اس کا انکار کفر ہے، اور معتزلہ اس کے منکر نہیں ہیں البتہ لفظ میزان اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔

نمبر ۱۷۔ جواہر الفقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن پاک کی ایک آیت کا بھی انکار کرے یا قرآن میں سے کسی چیز پر عیب لگائے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس (معوذتین) کے قرآن ہونے سے کسی تاویل کے بغیر انکار کرے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۸۔ جو شخص کسی ایسے کھانے پر بسم اللہ پڑھے جو قطعی طور سے حرام ہے، تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۹۔ امام رازیؒ نے کہا ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی عبادت جنت کے امید کے ساتھ یا دوزخ کے خوف سے اس طرح پر کی کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہ ہوتی تو وہ عبادت خداوندی بالکل نہیں کرتا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۰۔ جواہر الفقہ میں ہے کہ جس نے متفق علیہ فرائض نماز، روزہ، زکوٰۃ، غسل جنابت وغیرہ میں سے کسی کا انکار کیا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۱۔ میں یہ کہتے ہوں کہ جس نے کسی ایسی چیز کا انکار کیا جو بالاتفاق حرام ہے جیسے شراب خوری، سود خوری وغیرہ تو وہ بھی کافر ہوا۔

نمبر ۲۲۔ فوز النجاة میں ہے کہ جس نے کہا کہ وہی آدمی چھاپے جو نماز نہیں پڑھتا ہے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۳۔ فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا ہے کہ علم کیا چیز ہے میں نہیں جانتا یعنی، سے حقیر و ذلیل سمجھانے کے لئے کہا یہ عقیدہ کیا کہ علم کی کچھ ضرورت نہیں ہے یا کھیر کا یک پیالہ علم سے بہتر ہے تو ان تمام صورتوں میں وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۴۔ ظہر یہ میں ہے کہ جس نے کہا ہے کہ جس کے پاس روپیہ نہ ہو تو وہ کوڑی کا نہیں ہے (بالکل ذلیل ہے) تو وہ کافر ہے۔

دوسری قوموں سے مشابہت کا بیان

نمبر ۱۔ فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تنبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں گرچہ ہنسی و مذاق کے ساتھ ہو تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۔ خلاصہ میں ہے کہ جس نے اپنے سر پر عجیبی ٹوپی رکھی تو بعض علماء نے کہا کہ وہ کافر ہے، اور بعض متاخرین نے کہا ہے کہ اگر سروں سے حفاظت کے خیال اور ضرورت سے ہو یا اس وجہ سے کہ اس کی گائے اسی ہیئت کے ساتھ اس سے مانوس

ہے کہ اس ٹوپی یا لباس کے بغیر دوہنے نہیں دیتی ہے تو وہ کفر نہیں ہے ورنہ کفر ہے۔

نمبر ۳، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یوں ہی رافضیوں کی ٹوپی پہننا بھی مکروہ تحریمی ہے اگرچہ کفر نہ ہو، قاریؒ نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ پھر تو ان کی ٹوپی بھی پہننا بدعت ہوگی، مگر یہ اعتراض بے موقع ہے کیونکہ ہمیں کفار کے ساتھ ایسی تشبیہ سے منع کیا گیا ہے جو ان لوگوں کے شعار (خاص علامت) میں سے ہو، لیکن ہر نئی چیز سے ہمیں منع نہیں کیا گیا ہے خواہ وہ افعال اہل سنت کے ہوں یا مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر کا حکم ہوگا، خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو، اور سردی کی ضرورت کا ہونا بڑا اعذر نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کو پھاڑ کر س کی ہیئت بدن دے، قاریؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے مختصر یہ کہا ہے کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہے اور آدمی س کی ہیئت بدن نہیں سکتا ہے خواہ اس وجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہے یا ہیئت بدلنے سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ جب مجوسی کی ٹوپی پہننے سے زینت یا ان کی مشابہت مقصود ہو تو کفر کا حکم ہوگا اور اگر اس سے کوئی اچھی غرض اور نیک حاجت ہو تو کفر کا حکم نہیں ہوگا، اور حاجت سے مراد انتہائی مجبوری بھی نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کے بغیر گائے دودھ نہ دیتی ہو تو بھی یہ ضرورت سمجھی جائے گی، چونکہ یہ مسئلہ موجودہ وقت میں بہت زیادہ درپیش آتا ہے اور اس کی وضاحت کی مزید ضرورت ہے اس لئے جاننا چاہئے کہ فرمان رسول علیہ السلام من تشبہ بقوم فهو منهم کہ جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی تو وہ ان ہی میں سے ہے کی بناء پر کسی قوم سے مشابہت کے معنی اپنے معنی حقیقی کے ساتھ دوسری قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا ہے، تو جاننا چاہئے کہ مثلاً آدمی کو عربی لباس پسند ہے، اب اگر وہ ظاہری صورت میں صالحین سے مشابہ ہو تو حدیث مذکورہ اور دوسری آیات سے حاصل شدہ بشارت کی بناء پر اس کے لئے بڑی فضیلت کی بات ہے، سی طرح اگر کوئی شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت پیدا کرے س کے لئے بہت ہی ڈر اور خوف کی بات ہے، پھر مشابہت کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اپنی صورت و شکل کے ساتھ لباس بھی ایسا اختیار کرے کہ اسے دیکھتے ہی کسی قوم کا فریافاسق کے فرد کے ساتھ مشابہت ہو، اور دوسری صورت چند چیزوں سے مشابہت ہو، تو اب یہ جاننا چاہئے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہے، اور کبھی ٹوپی تو نہ ہو لیکن کوٹ، چٹوان اور بوٹ کی اجتماعی شکل سے نصرانی ہونے کا شبہ ہوتا ہے، پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو بھی جمع کر لیا تو بلاشبہ یہ نصاریٰ سے مشابہت ہوگئی، پھر اگر صرف ٹوپی ہو تو بھی نصاریٰ کی خاص علامت ہونے کی وجہ سے اس میں بھی مشابہت پائی جائے گی اور مذکورہ حکم اس پر بھی ہوگا، اور اگر ٹوپی تو نہ ہو لیکن دوسری چیزیں ہوں تو وہ بھی نصاریٰ کے مشابہ ہوگا، اب اگر ٹوپی وغیرہ تو بدلی ہوئی ہو لیکن بوٹ جو تا پہننا تو یہ چونکہ اس کی خاص علامت و شعار نہیں ہے۔

اگرچہ یہ بھی ان نصاریٰ ہی کی ایجاد ہے، اس طرح کل تین صورتیں ہوں گی، اول یہ کہ مباح ہے جبکہ نوکری کی خاص ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے، دوسری یہ ہے کہ اس نے اپنے آرام و زینت و تعیش کی نیت سے استعمال کیا تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر ان لوگوں سے کھل جانے کی نیت سے پسند کیا ہو تو صورت میں کفر کا خوف ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ اپنے کسی نیک اور مفید غرض کی وجہ سے ان چیزوں کو استعمال کیا ہو مثلاً بارش میں اپنے پیروں کو کچھڑ سے بچانے کے لئے یا رستہ میں آرمہ پانے کے لئے یا سروں کی تکلیف سے بچنے کے لئے تو اگر یہ شخص ایسا ہو کہ لوگ اسے دیکھ کر اس کی اقتداء کر لیں گے تو ترک کرنا چاہئے اور اگر اس اہمیت کا وہ شخص نہ ہو تو ضرورت کی حد تک استعمال کر سکتا ہے ورنہ عام حالات میں منافقین سے مشابہت پیدا ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم

عورتوں کو مردانہ جو تا اور بوٹ حرام ہے، اور اگر کسی نے نصرانی کے طریقہ سے تاگا باندھ کر کہا کہ یہ نصرانی رنگ ہے تو یہ کہن کفر ہوگا جیسا کہ ”الحیط“ میں ہے، اور اس پر اہلیہ حرام ہو جائے گی، جیسا کہ ”ظہر یہ“ میں ہے مترجم کا کہنا ہے کہ اب اگر کسی

نے ہندوستان میں ایسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ زنا رب نصرتیوں کا شعار نہیں رہا ہے اسے کفر کے فتویٰ سے محفوظ رکھنا چاہئے، واللہ اعلم۔

اگر کوئی کہے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا چھاپے تو یہ کفر ہے، ابو القاسم الصفار نے اسی جیسا فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس نے گنہ کے کام کو اگرچہ وہ کبیرہ ہی ہو کفر پر ترجیح دی ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ یہ مجوس آرام میں ہیں، آج کل تو آدمی مجوسی بن جائے اور دنیاوی عیش و آرام اٹھائے، تو کہا گیا ہے کہ یہ کفر ہوگا، مترجم کا کہنا ہے کہ میں اثناء اثناء ایسے مسائل کو، یک سجدہ رسالہ میں جمع کروں گا، ومن اللہ التوفیق ولا حول ولا قوة الا باللہ العلی العظیم

خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک غذا بھیجا تو کفر ہے، مجمع النوازل میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہو کر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے انہیں دیکھ کر کہا کہ ان لوگوں نے اپنی اچھی سیرت بنائی ہے تو کفر ہوگا، اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اس کی تعظیم کی خصوصیت کے خیال سے کوئی چیز خریدی تو کفر ہوگا، اور اگر اس نے یوں ہی خریدی اور اس کو نوروز کا خیال نہیں رہا تو اس کی تکفیر نہیں ہوگی، ملا علی قاری نے کہا ہے کہ اگر نوروز کا دن معلوم ہو لیکن اس نے اپنی دعوت و مہمان کے خیال سے وہاں سے سامان خرید تو بھی کفر نہ ہوگا۔

جو اہر میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا آدمی لاؤ جو حلال کمائی سے کھاتا ہو تاکہ میں اس پر ایمان لاؤں یا اس کو سجدہ کروں اس کی تعظیم کروں تو یہ کہن کفر کا کام ہوگا، قاری نے کہا ہے کہ تعظیم میں تو کفر کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے کو سجدہ کرنا حرام ہے ہاں صرف اللہ تعالیٰ، فرشتے اور رسولوں پر ایمان لایا جاتا ہے، مگر ایمان کبھی اعتقاد کے معنی میں آتا ہے، میں کہتا ہوں کہ بظاہر اس نے سجدہ سے تعظیمی سجدہ اور سلام مراد لیا ہے، جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہوتا ہے، اور وہ سجدہ عبادت جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے مرد نہیں ہے، پھر سجدہ تکریم تعظیم بھی حرام ہے جیسا کہ قاری نے کہا ہے، اور اس مسئلہ کے اندر دوسرے کو کافر کہنے میں بہت زیادہ تامل کا مقام ہے، واللہ اعلم

اور محیط میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اس خمر سے اگر کچھ زمین پر گرے تو خود جبریل علیہ السلام بھی اپنے پروں سے اسے اٹھالیں تو یہ کفر ہے، قاری نے کہا ہے کہ اس حکم مسئلہ کی بناء پر ابن فارض کے قصیدہ صمیمہ خمریہ کی بعض عبارتیں اور اشعار حافظیہ و قاسمیہ اور ان جیسے دوسرے اشعار کو اگر ان کے ظاہری معانی پر محمول کیا جائے تو یہ بھی کلمات کفریہ ہیں، جیسے محمدین اور فرقہ باجہ والے کرتے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ایسے کلمات اور اشعار جن سے ظاہر کیفیت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا تو ان کا وہی حکم ہو گا جو ان عبارت و اشعار کا ہوتا ہے جن میں ظاہر کفر ہوتا ہو، اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا شراب حرام ہے وہ کافر ہے جیسا کہ محیط میں بھی ہے، جو شخص حرام مال سے اس نیت سے صدقہ کرتا ہے کہ صدقہ مالی کا اسے ثواب حاصل ہو تو کفر ہو گا جیسا محیط میں ہے، لیکن مترجم نے نیت کی قید اس واسطے بڑھادی ہے کہ اگر کسی کے پاس ایسا حرام مال ہو جس کو وہ کسی شخص کو واپس نہیں کر سکتا ہے مثلاً جائیداد یا عرصہ سے کمایا ہوا مال تو اس سے محفوظ رہنے کی صورت یہ ہے کہ اسے فقیروں پر صدقہ کر دے جیسا کہ دوسری جگہ اس کی تصریح ہے، اس حکم کے مطابق صدقہ کر دینے میں اسے فرمانبرداری کا ثواب ملے گا ورنہ صدقہ کرنے کا ثواب نہ ملے گا۔

اور محیط میں ہے کہ اگر فقیروں نے اسے صدقہ پا کر دعاء خیر دی یہ جانتے ہوئے کہ یہ مال حرام ہے تو وہ بھی کافر ہوگا، اور اگر دینے والے نے اس فقیر کی دعاء پر آمین کہا تو وہ بھی کافر ہوگا، ظہیر یہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

اگر کسی نے ایسا کام کیا جو شرعاً ناجائز ہے اور دوسرے نے کہا کہ کیا خوب کیا تو یہ کفر ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ایک شخص نے فوری کا یہ شعر پڑھا

اے دیانت بر تو لعلت کز تور نخبے یا فتم

یا س کا رد و ترجمہ شعر میں یوں کہا

اے دیانت تجھ پہ لعنت تجھے پایا میں نے رخ

تو کافر ہو گا۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس قسم کے نام جو مشہور ہوئے ہیں مثلاً عبد انبی وغیرہ تو ظاہر الکفر ہے، مگر جب کہ عبد سے محکوم مراد لیا جائے (تو کفر نہ ہو گا)۔

ملا علی قاریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص یہ چاہے کہ وہ سارے مسلمانوں کے نزدیک مسلم رہے تو اسے چاہئے کہ تمام گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور وہ اعمال ظاہرہ سے تعلق رکھتے ہوں یا باطنی، افعال و اخلاق سے تعلق رکھتے ہوں سب سے توبہ کرے، پھر اس پر یہ بھی لازم ہے کہ اپنے اقوال و افعال، اعمال و حوال سب چیز کو کفریات ارتداد میں پڑنے سے بچائے رکھے، نعوذ باللہ من ذلک۔ کیونکہ ارتداد سے گزشتہ کئے ہوئے سارے نیک کام مٹ جاتے ہیں، اور برے خاتمہ کا ڈر ہو جاتا ہے اور حدیث شریف میں ہے قل آمنت باللہ ثم استقم، یعنی یہ کہو کہ میں اللہ تعالیٰ پر ایمان لایا، پھر اس پر قائم رہو، بس یہ حصہ ترجمۃ العقائد کا آخر ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا ہے، والحمد للہ رب العالمین۔

فروع اعمال و ظہور اجتہاد

اب تک اصلی اعتقاد کی باتوں کا ذکر ہوا ایمان کے بعد تصدیق کے تقاضے کے مطابق نیک کاموں اور صالح اعمال کا کرنا لازم آتا ہے، اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ دین اسلام جسے سرور عالم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے صحابہ کرام کو اور انہوں نے اپنے تابعین کو اور انہوں نے اپنے بعد والوں کو پہنچایا، اس کے بعد سے متواتر اب تک چلا آ رہا ہے، صحابہ کرامؓ نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت سے اشرف امت اور عالی ہو گئے، ان ہی کے وسیلہ سے قرآن پاک اور دین الہی ہم تک پہنچا، اس لئے ہمیں ان کے عادل ہونے پر قطعی اور یقینی اعتقاد ہے، ان کے برخلاف خوارج اور روافض جن کا مقصود ہی دین میں فساد پھیلانا تھا ان کا ذرہ برابر اعتبار نہیں ہے، ان صحابہ کرام کے اعمال و افعال سیرت و صورت اسلام میں گمراہی دور کرنے کے لئے مشعل راہ ہیں۔

اسی طرح ہمارے اسلاف تابعین و تبع تابعین نے بھی فرمان باری تعالیٰ ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ یعنی وہ لوگ جنہوں نے عمدہ طریقہ سے انکی اتباع کی ہے، لآج۔ نے اپنے اساتذہ یعنی صحابہ کرامؓ کے فیض سے ہر طرح کا کمال حاصل کیا کہ ان کے سامنے فتوے دیئے انکی نظروں میں مستحق تحسین ہوئے، نیز حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام میں ہے طوبی لمن رآنی ولمن رآی من رآنی، قابل مبارکباد ہیں وہ لوگ جنہوں نے مجھے دیکھا اور ان کو بھی جنہوں نے ہمارے دیکھے ہوئے لوگوں کو دیکھا، عربی محاورہ میں ہے کہ کسی چھائی کو امید سے زیادہ پایا ہو تو اسے لفظ طوبی کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ خود قرآن پاک میں بھی آیا ہے ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحَسَنَ مَا أَجْرُهُمْ﴾ یعنی وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام کئے ان کے لئے طوبی ہے، مبارک باد کی ہے اور اچھا ٹھکانہ ہے۔

اسی طرح بڑے تابعین کرام کے وہ ماننے والے اور شاگردان کرام جو صدق دل کے ساتھ اپنے اساتذہ کے ساتھ رہے اور انکے نقش قدم پر چلے ان کے فیوض و برکات سے اسلام میں بعید کے آنے والوں کو تسلسل میسر ہو اور مضبوطی سی باتھ آئی، اور انہوں نے اپنے مابعد کے مسلمانوں کے لئے اور سلام میں ایسا نمکی اور نایاب کار احسان کیا جس کا شکر ادا نہیں ہو سکتا ہے، سوائے

اس دلی دعا کے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عام فضل و کرم سے اسلام کی طرف سے ان کو زیادہ سے زیادہ بدلہ عطا فرمائے، انکی تعریف میں خود رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے حیر القرون قومی ثم الدین یلو نھم ثم الدین یلو نھم، الحمد یث۔ یعنی سارے زمانوں میں میرا زمانہ بہتر ہے پھر ان لوگوں کا جو میرے زمانہ والوں سے ملے ہوئے ہیں یعنی تابعین کرام، اسی طرح تابعین کرام کے لئے بھی فضیلت کافی ہے، لیکن یہ نکتہ ذہن نشین کرنے کے لائق ہے کہ تابعین اور تبع تابعین وہی حضرات کہلائیں گے جو واقعتاً تابع ہو کر رہے ہوں، اور ان کے مخالف ہو کر خوارج اور روافض کی طرح جماعت چھوڑ کر ان سے الگ نہیں ہوئے کیونکہ جو ان سے پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہیں رہا۔

الحاصل ایسے تین قرون جو ایک جماعت اور ایک اعتقاد پر رہے ان کے واسطے حدیث مذکور سے درجہ بدرجہ بڑی فضیلتیں ثابت ہوئیں، لیکن اس حدیث سے ان قرون کے بعد والوں میں صدق و امانت کی کمی کا ہونا اور کذب بیانی اور تن پروری کا ظاہر ہونا بھی ثابت ہوتا ہے، اور صحیح مسلم کی حدیث سے جو حضرت انسؓ سے مروی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر زمانہ کے بعد آنے والا زمانہ بدتر ہوتا جائے گا۔

مسئلہ - امام اعظم، ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ کے علمائے مجتہدین کے اعتبار سے ہمارے نزدیک علماء مجتہدین اعظم میں سے ہیں اس طرح پر کہ یہ دوسرے تمام مجتہدوں سے اجتہاد میں اگر بڑھ کر نہ ہوں پھر بھی ان سے کمتر نہیں ہیں برابر ضرور ہیں، پھر امام ابو حنیفہؒ کو دوسروں پر دو باتوں میں بلاشبہ فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ تابعی ہیں کیونکہ انہوں نے بان تفاق حضرت انسؓ کو دیکھا ہے جیسا کہ فتویٰ ہندیہ کے مقدمہ میں بالتفصیل بیان کیا ہے، اس طرح وہ فرمان رسوں علیہ الصلوٰۃ والسلام ”طوی لمن رانی“ الحدیث سے حاصل شدہ فضیلت پانے کے مستحق ہیں اور یہ فضیلت بہت بڑی ہے جس میں آپ اپنے ہم زمانہ اور ساتھیوں سے بڑھے ہوئے ہیں، دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آپ ہی نے فقہ کے اجتہاد، قواعد استنباط کے اصول و وجہ طریقہ پر سب سے پہلے لوگوں کو بتائے ہیں، اسی بناء پر امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اہل فقہ کے لئے سب سے بہتر ہیں، یہ دونوں خصوصیتیں آپ کے اندر آپ کی فضیلت کے لئے بلاشبہ قوی دلیل ہیں، اور اس میں کسی قسم کا شک و شبہ یا اعتراض انصاف سے خارج ہے۔

اس جگہ یہ شبہ کرنا مناسب نہیں ہے کہ جب آپ ہی تین فضیلتوں کے مستحق ہو گئے اور دوسرے تمام فقہاء کرام سے فضل قرار پائے تو پھر آپ کی تقلید کے علاوہ کسی دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہ ہو، اس لئے مناسب نہیں ہے کہ فضیلت کا ہونا ایک علیحدہ بات ہے اور اجتہاد دوسری بات ہے کہ ہم نے عقدہ کی بحث میں پہلے ہی ذکر کر دیا ہے کہ مجتہد سے بھی بھوں چوک ہونا ممکن ہے، تقلید کی بحث مستقلاً ذکر کی جائے گی۔

واضح ہو کہ صحابہ کرام و تابعین کا ایمان کامل اور ان کے یقین باللہ کا نور مکمل اور رسول اللہ ﷺ کی صحبت کا زمانہ بالکل ہی قریب تھا اس لئے وہ لوگ اپنے لئے وصول اجتہادی اور مسائل فروعیہ کو مدون و مرتب کرنے سے مستغنی تھے اور ان کی سلامتی کی وجہ سے ان پہلے ہی حالات حدیث تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا مشکل مسئلہ ان کے سامنے آ جاتا تو صحابہ کرام آپس کے مشورہ سے اس کا کوئی حل نکال لیتے تھے اور ان کا یہ اجماع و اتفاق کر لیتا تھا مومنوں کا اجماع برحق ہوتا، بہت سی آیتیں اس کی دلیل میں موجود ہیں۔

چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿وَإِذْ نَبَاكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ان کی زندگی اور موت دونوں ہی ان کے لئے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع بلاشبہ قطعی طور پر صحیح اور حقانیت کی دلیل ہے یہی حال تابعین کا بھی تھا کہ وہ بھی اپنے اندر وحی گویائی پہنچی اور علم قرآنی میں مہارت رکھنے کی وجہ سے اجتہاد کرنے کی پوری طاقت رکھتے تھے، اور اصول فقہ کو جمع کرنے اور فنی حیثیت اختیار کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے لیکن خدائے عزوجل کی قدرت اور اس کی تقدیر کی وجہ سے کچھ

ایسی صورت حال ہو گئی کہ جماعت مسبین سے خواجہ نور و افض نکل گئے، اور حدیث کی پیشگوئوں کے مطابق ان میں بہتر فرقوں کا ہونا مر لا زمی تھا اور یہ ہو کر پرست، نفسانی خواہشات پر چلنے والے مالا متقین صراط مستقیم سے خارج تھے، اسی بناء پر ان بدعتیوں نے اپنی ذاتی رائے اور نفسانی خواہشات کے مطابق، حکام نکالے جو اجتہاد کے طریقوں سے خارج تھے ان باتوں کے علاوہ نئے واقعات و حادثات توقیعت تک پیدا ہوتے رہیں گے، اور بے شمار ایسے واقعات سے ظاہر ہوتے رہیں گے جو قرآن پاک اور حدیث میں کھم کھد اور تین طریقہ سے ذکر نہیں کئے گئے ہیں، ہاں باریک غور و فکر قیاس و اجتہاد سے ان مسائل کے جواب نکل سکتے ہیں، ہذا ان دونوں وجوہ کی بناء پر یعنی احکام کو خواہشات نفسانی سے بچنے اور نئے واقعات کے احکام کو جاننے کے لئے ائمہ مجتہدین کرنے کا طریقہ بتلایا۔

اجتہاد کرنے کی فضیلت اور ائمہ کے درمیان اختلاف پائے جانے کی مصلحت اور رحمت

اجتہاد کرنے کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہدین سے غلطی بھی ہو جاتی ہے پھر بھی اس کے سبب بہت زیادہ ثواب ہوتا ہے۔ علم سیکھے بغیر عموماً اس حقیقت تک کوئی نہیں پہنچ سکتا ہے کہ اجتہاد کرنے میں اختلاف کیوں ہوتا ہے، لیکن ایمانی عقل کے ذریعہ یہ جان لینا بہت آسان ہے کہ کفر اور ایمان دو منز میں ہیں اور ان کی رہیں بھی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں کہ کفر کی گمرہ جی جہنم تک پہنچا دیتی ہے، اس لئے جب دل سے توحید لکھی ورسچی کے ساتھ رسالت کی تصدیق کی تو چھنے والا ایمان کی راہ پر لگا، اور اس کے برخلاف ہونے سے کفر کی راہ پر روانہ ہوا، ایمان کی راہ پکڑ کر چلنا لازم و فرض عین ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ ﷺ نے عبادت کا جو طریقہ بتایا ہے اسی کے مطابق عمل ہو اور اس میں اپنی مرضی و نفسانی خواہشات کو مصفا و غل نہ ہو، کیونکہ جب عمل کی بنیاد اپنی مرضی اور اپنی رائے ہو جائے گی تو اس خود رکی میں کافروں کی مشابہت پائی جائے گی، اس بات کو سمجھنے کے لئے قرآن و حدیث کا علم سیکھنا ضروری ہو جاتا ہے تاکہ صحیح عمل کا طریقہ معلوم ہو جائے، اور جو نئی بات پیدا ہو اس کے لئے حکم نکال سکے اور جان سکے، اگر کوئی خود علم سیکھ نہ سکا تو کسی عالم سے پوچھنا، اور عالم کا اسے جواب دینا ضروری ہے، ایسی صورت میں اسے جواب دینے کے لئے عالم نے صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے جو کوشش کی اور غور و خوض کیا اور وہ کسی نتیجہ پر پہنچا تو اس کے عوض اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب ملے گا، خواہ اس کا نتیجہ اور جواب صحیح ہو یا غلط، اب اگر یہ عالم اپنی کوشش میں کامیاب ہو جائے اور صحیح جواب دیدے جو اللہ کے علم میں سے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا دو گنا کرم ہو گا اور خصوصاً انعام ملے گا، کہ ایک تو اجتہاد کی شرطوں کے مطابق نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کی مگر اس حقیقت مسئلہ تک نہیں پہنچ سکا جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے بلکہ اس سے چوک ہو گئی تو اجتہاد کرنے کی فضیلت حاصل ہو کر رہے گی، اسی لئے حدیث میں ہے کہ حکم نے جب حقیقت حال معلوم کرنے کی پوری کوشش کی اور صحیح نتیجہ تک پہنچ گیا تو اسے دو گنا ثواب ہو گا، اور اگر پوری کوشش کرنے کے باوجود صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکا تو اس کے لئے ایک ثواب ہے۔

اب یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ ہر مسئلہ میں یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا صحیح جواب ورس کی تحقیق کیا ہے تو رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے، وروحی الہی کے نازل ہونے کا سلسلہ ختم ہو جانے کے بعد حقیقت مسئلہ تک پہنچنا ناممکن ہو گیا ہے، اور یہ بھی ناممکن ہو گیا ہے کہ یہ بات جانی جاسکے کہ کس مجتہد کا فیصلہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور کس مجتہد کا فیصلہ اس کے برخلاف ہے، حقیقت حال اور جواب کا صحیح و غلط ہونا توقیعت کے دن ہی معلوم ہو گا جب صحیح جواب پر دو گنا اور غلط پر ایک گنا ثواب ملے گا، اسی بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیوی زندگی میں کسی بھی مجتہد کے متعلق یقینی طور پر برحق ہونے اور کسی کو بالکل غلط ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے ہیں بلکہ تمام کو برحق مانتے ہیں یعنی سبھی کو ثواب پانے کا مستحق مانتے ہیں۔

”در جس مسئلہ میں دو مجتہدوں اور ان کی تحقیق ایک دوسرے کے برخلاف ہو اس میں ہم کسی قیمت پر یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ کس کی تحقیق صحیح اور کس کی تحقیق غلط ہے لیکن اتنی بات ہم ضرور جانتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو ضرور ثواب ملے گا، ورنہ شخص یہ بات سمجھ نہ سکے کہ ایسا کس طرح ہو گا اور ہر ایک کو ثواب کیوں ملے گا اس کے لئے یہ پہچان لینا کافی ہو گا کہ یہ بھی امام مجتہد ہے اور وہ دوسرے شخص بھی امام مجتہد ہے۔“

پھر یہ بات بھی (کتابوسا سے) معلوم ہوئی کہ علمائے مجتہدین جس بات پر متفق ہو کر فیصلہ دیں وہ بہت زیادہ اعتماد اور بھروسے کے لائق ہیں، اور جن مسائل میں وہ مختلف ہیں تو ان کا اختلاف بھی دنیا میں مسلمانوں کے لئے بڑی رحمت الہی کا سبب ہے، اسی بنا پر اگر کسی کمزور آدمی کو سر دیوس کے دونوں میں نہانے سے بیمار پڑ جانے کا گمان غائب اور خوف ہو تو امام اعظمؒ کے اجتہاد کے مطابق اسے یتیم کر لینا جائز ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سے یتیم کرنا اسی صورت میں جائز ہو کہ غسل کرنے سے بالکل مر جائے یا کسی عضو بدن کے برباد ہو جانے کا خوف ہو (صرف بیماری کے بڑھ جانے کا خوف کافی نہ ہو گا) تو یہ کتنی بڑی رحمت کی بات ہے کہ ثواب پانا جو اصل مقصود ہے وہ بہر صورت حاصل ہے۔

پھر اس جگہ یہ وضاحت کر دینی ضروری ہے کہ ہر شخص اور ہر کس و ناکس کے لئے مجتہد بن کر دعویٰ اجتہاد کر لینا جائز نہ ہو گا بلکہ اس کے لئے ضروری ہے اسے کافی علم حاصل ہو (اس کافی علم کی تفصیل عنقریب آئے گی ان شاء اللہ) اور صرف اپنی مرضی اور خواہش سے اجتہاد کا دعویٰ کرنا سراسر جہالت کی علامت ہے۔

کیفیت اجتہاد اور تقسیم طبقات

کفوئیؒ در دوسرے لوگوں نے طبقات حنفیہ میں لکھا ہے کہ علمائے مجتہدین نے مسائل شریعہ کی تحقیق اور ان کے مناسب جزوی مسائل کی باریکیوں کی تفتیش میں بے حد کوشش کی ہے اور ان جزوی احکام کو چاروں مستند دلیلوں یعنی قرآن پاک، سنت رسول، اجماع اور قیاس سے اخذ کیا ہے، اس لئے ان کا مشفق ہو کر کام کرنا اچھی اور قابل قبول دلیل ہے اور ان کا اختلاف اللہ کی بڑی رحمت کا مظاہرہ ہے، ان مجتہدین میں سے اولیٰ طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہے جنہوں نے اصول و فروع میں آپس میں تقلید کئے بغیر اجتہاد کے اصول مقرر کر دیئے، یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے، اور ان کے مذاہب کے مختلف اشتہار سے ان میں آپس کا حال مختلف ہونا معلوم ہوتا ہے۔

بڑے بڑے علمائے کرام و مجتہدین عظام جن کے نام مذاہب دنیا کے مختلف علاقوں و زمانوں میں مشہور ہوئے ہیں ان میں سے ہمارے امام عظیم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوئی، امام مالک بن انس مدنی، سفیان ثوریؒ کوئی، بن ابی یعلیٰ محمد بن عبد الرحمن کوئی، امام عبدالرحمن وزاعی شامی، امام محمد بن ادریس شافعیؒ، امام محمد بن ضبلؒ، امام داؤد بن علی اصفہانی اور ان کے مسوا کچھ اور بھی ہیں، لیکن ان سب میں امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ شافعیؒ اور محمد بن ضبلؒ کو خاص خصوصیت حاصل ہے کہ جن کی قوت اجتہاد کرامت کے برابر ہے، ان کی نیکی، وایت، اور نیت کی عمدگی کے مسائل سے یہی بات کافی ہے کہ ان کے اجتہاد کردہ مسائل کتابوں میں محفوظ ہیں اور لوگوں کے دل ان سے متفق ہیں اور ان کے مذاہب ساری دنیا میں مشہور ہیں، پھر ان میں سب سے اعلیٰ وارفع اور اول امام اعظم ابو حنیفہؒ ہیں، کہ انہوں نے ہی سب سے پہلے فقہ میں جزوی مسائل بیان کئے اور بڑے بڑے شاگردوں کو ملا کر اتفاق کے ساتھ کتابوں کی تدوین و تالیف کی ہے، یہاں تک کہ ان کے بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا ”الناس کلہم عیال علی ابی حنیفۃ فی الفقہ“ یعنی سب لوگ فقہ کے معاملہ میں ابو حنیفہؒ کی پرورش پر ہیں۔

کفوئیؒ نے لکھا ہے کہ ہرے بہت سے حنفی ائمہ اور فقہاء و علماء ملکوں، صوبوں اور شہروں میں پھیل گئے، ان میں سے جو معتقدین تھے وہ حضرات تو عراق کے شہروں میں مثلاً دار الخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے اور متاخرین مشائخ، بخی مشائخ بخارا، مشائخ

خراسان و مشائخ سمرقند ہیں، پھر ان میں سے مشائخ نخری، شیراز، طوس، آذربائیجان، ہمدان، بسطام، مرغینان، وغیرہ دوسرے شہر بھی ہیں جو وراء النہر سے طہرت فی فہر میں اور عراق عرب سے مصر تک میں اتنی زیادہ تعداد میں پھیلے ہوئے تھے جن کا شمار بھی ناممکن ہے، اسی طرح ان کی تصنیفات اور تالیفات بھی بے حد و حساب ہیں، امام ابو حنیفہ کا علم ان ہی فقہاء و مشائخ کے واسطے سے ساری دنیا میں پھیل گیا، ان کی ذات سے بہت سے فوائد حاصل ہوئے، آفات بیات اور حوادث کے مواقع میں ان کے فتوے اور ان کا اجتہاد معروف و مشہور ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بلاشبہ یقیناً تین مشہور، مگر کے مقابلہ میں امام عظیم کا مذہب بہت زیادہ پھیلا، اس کے سبب خواہ کچھ ہی ہوں، مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنے رسالہ انصاف میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں امام ابو یوسف بہت مشہور ہوئے نہوں نے سلطان وقت ہارون رشید کے زمانہ میں قاضی القضاۃ کا عہدہ سنبھالا تھا، اس لئے ان کے موافق فیصلے اور احکام نافذ ہوتے رہے، اسی وجہ سے ان کا مذہب عراق، دیار خراسان، وراء النہر وغیرہ میں خوب مشہور ہوا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ جب حاکم اور قاضی اپنے درجہ جہتہاد کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور حقیقت میں قاضی ایسے ہی کو ہونا چاہئے، جو مجتہد اور فقیہ بھی ہو، اسی بناء پر اس پر تقلید حرام ہو جاتی ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے جہتہاد کے موافق فتویٰ اور احکام جاری کئے، چنانچہ لوگوں نے اپنے موافق احکام پر بشوق انہیں قبول کر لیا۔

واضح ہو کہ مجتہد کی دو قسمیں ہیں اول ایسا مجتہد جس کو جہتہاد مصطفیٰ کی صلاحت ہو، دوسرے مجتہد منتسب، پھر مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں، اوّل مستقل دوم مقید، پھر مقید کے کئی مرتبے ہیں، اور خاتم علماء فرنگی محل (مولانا ابو الحسنات عبدالحی) لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر (عسقلانی) کی شافعی کے رسالہ شن اغارہ میں سے نقل کیا ہے کہ امام نووی (شارح صحیح مسلم متوفی سنہ ۶۷۶ھ) کی شرح مہذب میں ہے کہ مجتہد یا تو مستقل ہے یا منتسب ہے، پھر مجتہد مستقل کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ اس میں باتوں کی اتنی صلاحت اور ان میں ملکہ پایا جائے فقہ نفس، سذمت ذہن، ریاضت فکر، صحت تصرف لمنہا، اور استخراج مسائل، باہوش وراس میں بیداری ہو (غفلت کا مادہ نہ ہو) اور اصول فقہ میں اور ان کے ادوات کا ذکر ہے ان سب کا پورا علم اور ان کی پوری سمجھ ہو، نیز دیلوں کی تمام شرطوں اور ان سے اپنی سمجھ کے ذریعہ مسائل کا اقتباس کر سکتا ہو اور ان کے استعمال کرنے میں اسے مشاقی و پوری مہارت حاصل ہو، فقہ پر حاوی ہو اس کے اہم تمام مسائل اس کے ذہن میں حاضر ہوں، مگر ان شرطوں کے ساتھ مصنف مجتہد تو زمانہ دراز سے معدوم ہے۔

لیکن مجتہد منتسب تو اس کی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ دلیل یا مذہب میں اپنے امام کا مقصد نہ ہو کیونکہ وہ بھی مستقل اجتہاد کی صفت کے ساتھ متصف ہے لیکن چونکہ وہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد سے اپنے اجتہاد کرنے میں موافقت رکھتا ہے اس لئے اس کی طرف منسوب ہے۔

دوم یہ کہ مجتہد مقید کا یہ مذہب ہو کہ وہ اپنے امام کے اول اصول اور قواعد سے ذرا برابر فرق نہیں کرتا اور امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہے، اور اس کی شرط یہ ہے کہ وہ فقہ، اصول فقہ اور تفصیلی طور سے احکام کے دل کل کا عالم ہو، نیز یہ کہ وہ قیاس کرنے کے طریقوں اور معانی پر پوری طرح با اثر ہو، اور ایسے قیاس جن کی تصریح نہ ہو سے مسائل کے حاصل کرنے اور تخریج میں پوری مہارت اور مشاقی ہو، اس طور پر کہ وہ اپنے امام کے اصول و قواعد سے باخبر ہو، اور یہ مجتہد اگرچہ مستقل ہے پھر بھی اس میں ایک طرح کی تقلید ضرور پائی جاتی ہے، اس وجہ سے کہ وہ نحو اور حدیث جو کہ اجتہاد مستقل کے چند لوازمات میں سے ہیں ان میں وہ شخص کمزور ہے، اور یہ ہمارے مجتہدین اصحاب الوجہ کی صفت و خصوصیت تھی۔

سوم یہ کہ مجتہد اصحاب الوجہ کے مرتبہ تک نہ پہنچے ہو لیکن امام کے مذہب کا حافظہ اور فقیہ ہو اس کا بیان دل کل کے ساتھ ہو، اس حد تک کہ مسائل کی صورت نکال سکتا ہو، تقریر، تحریر، تمہید، کمزور اور قوی میں تفریق کر سکتا ہو، یہ صفت

بہارے بہت سے صحابہ متاخرین کی ہے جو چوتھی صدی کے سخی دونوں تک گذر گئے ہیں۔ ورنہ انہوں نے اپنے مذہب و مسلک کو خوب واضح کیا ہے اور ان میں ترتیب قائم کی ہے۔

چہرہ یہ کہ وہ صرف مذہب کا حفظ اور انہیں اچھی طرح نقل کر سکتا ہو، اور مشکل اور اہم مسائل کو باسانی سمجھ سکتا ہو لیکن وہ اپنی دلیل کے واضح کرنے اور قیاسات کے درست کرنے میں کمزور ہو، لہذا ایسا شخص جو فتویٰ دوسرے مذہب کی کتابوں سے نقل کر کے اسے گاہے معتبر ہوں گے، قصور کے ساتھ ترجمہ ختم ہو۔

وضوح ہو کہ علماء حنفیہ نے علماء کے ساتھ طبقہ بیان کئے ہیں ان میں سے مجتہدین کے صرف تین طبقے بیان کئے ہیں، ان میں سے پہلا طبقہ مجتہد مطلق کا ہے جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ کے علاوہ کچھ دوسرے بھی ہیں جو اصوں و فروغ میں کسی کی تقلید کے بغیر اصوں کے قواعد مقرر کرنے اور فروغی احکام کو چاروں دلیوں (کلام اللہ، سنت رسول، جماع اور قیاس) سے تنہا کرنے میں مستقل ہیں۔

کٹھنی نے لکھا ہے کہ اس طبقہ کے علاوہ غیر مستقل مقصدین کے پانچ طبقے ہیں جن کے پہلے دو دعوات اور ہدایہ کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ہے، یہی صورتیں اگر جہاد کو پورے طور پر بند کر دیا جائے تو مسائل کی طرح حل کئے جائیں گے، اس طبقہ میں بہارے متقدمین ہیں مثلاً امام ابو یوسفؒ، محمد زفرؒ، ورنہ دوسرے یہ لوگ ہیں جو مذہب میں جہاد کرتے تھے ورنہ اپنے استاد امام ابو حنیفہؒ کے مقرر کردہ قواعد جو اول درجہ سے انہوں نے وضع کئے ہیں ان کے مطابق وقت ضرورت یہ لوگ بھی حکام خذ کرتے تھے تو یہ متقدمین اگرچہ جزوی احکام میں اپنے امام سے مخالفت کرتے ہیں لیکن قواعد اصوں میں صاحب کی تقلید کرتے ہیں، بخلاف امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے کہ یہ حضرات امام اعظمؒ کے اصوں میں مقدمہ تھے ورنہ فروغ میں۔

دوسرا طبقہ حنفیہ کے متاخرین میں سے اکابر کا ہے جیسے ابو بکر محمد بن خضاف، ابو جعفر محمد بن عطاء، ابو الحسن لکھنوی، شمس الدین عبد الحزیز اکلوالی، شمس الدین محمد لکھنوی، فخر الاسلام علی بدودی، امام فخر الدین حسن معروف بقاضی خان، صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی، شیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ و نصاب، اور ان جیسے لوگ جو ایسے مسائل میں جہاد کر سکتے ہیں جن میں صاحب المذہب سے کوئی رویت موجود نہیں ہے اور ان کی اتنی حیثیت اور قدرت نہیں ہے کہ اپنے امام سے اصول یا فروغ کسی میں مخالفت کر سکیں، بلکہ یہ لوگ قواعد اصوں کے مطابق جو صاحب المذہب سے منقول ہیں، ایسے جزئیات کا تنہا کرتے ہیں جن میں صاحب مذہب سے کوئی رویت موجود نہیں ہے۔

تیسرا طبقہ صحابہ تخریج کا ہے ابو بکر بن علی الرازی ورنہ کے جیسے حضرات جو محض مقصدین ہیں ان کو اجتہاد کی بالکل قدرت اور صلاحیت نہیں ہے لیکن یہ اصول پر اچھی طرح واقف اور حاوی ہیں اور اصل ماخذ ان کی نظروں میں ہے، اس بناء پر ان کو اتنی قدرت اور صلاحیت ہوتی ہے کہ ایسے قوں کی جو مجلس ہے یا یہ علم کی جو مبہم و غیر واضح ہے اور امام ابو حنیفہؒ یا ان کے شاگردوں میں سے کسی سے منقول ہے ان میں کئی صورتیں منقول ہے تو یہ حضرات ان میں سے کسی ایک کی تفصیل کر سکتے ہیں یا کسی ایک کو متعین کر سکتے ہیں، اس طرح سے کہ یہ اصول میں پہلے غور و فکر کرتے ہیں پھر اس قول کی جیسی مثالوں اور اس کی نظیروں پر غور و خوض و قیاس کر کے اس کی وجہ کی تفصیل کرتے ہیں۔

چوتھا طبقہ مقلدین اصحاب تریج کا ہے جیسے شیخ ابو الحسن محمد مقدوری، شیخ لاسد برہان الدین علی امرغینی صاحب بدیع اور ان جیسے دوسرے علماء کرام، یہ حضرات اس صلاحیت کے مالک ہوتے ہیں کہ بعض روایت کو بعض پر ترجیح دیں یہ کہتے ہوئے کہ یہ روایت دینی ہے اور یہ اصح ہے یا وفق ہے یا وفق ہے۔

پانچواں طبقہ مقصدین کا ہے جن کی صلاحیت صرف اتنی ہوتی ہے کہ مختلف روایتوں میں یہ تمیز کر دیں کہ ان میں سے قوی اقوی، ضعیف، ظاہر، ظاہر الروایۃ اور نادر الروایۃ کے اعتبار سے کس کا کیا مرتبہ ہے، جیسے شمس الدین محمد مقدوری، جمال الدین

حصیری، حافظ لدین نسفی، اور ان ہی کی طرف متون کے مصنفین و مؤلفین بھی ہیں جیسے متون مختار، وقایہ، مجمع البحرین، ان حضرات کی صلاحیت تھی ہوتی ہے کہ اپنی کتابوں میں مردود قول اور ضعیف روایتوں کو نقل نہ کریں، یہ طبقہ فقہ لوگوں میں ادنیٰ درجہ کا ہوتا ہے۔

ان سے جو نیچے درجہ کے ہیں وہ ناقص و رعام انسانوں میں سے ہیں، ان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے علماء و فقہاء کی تقلید کرتے رہیں، اور ان کے لئے یہ جائز نہیں ہوتا ہے کہ خود کو کوئی فتویٰ دیں ابھتہ دیئے ہوئے فتویٰ کو نقل کر سکتے ہیں، اس لئے اس نے علماء کی زبان سے جو کچھ سنا ہے یا فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا ہے وہ دوسروں کو بتا دیں (ترجمہ ختم ہو) مترجم کا کہنا ہے کہ کفوئی نے اس پانچویں طبقہ کے بعد کوئی اور طبقہ نہیں رکھا ہے، لیکن ابن کماں پاشا نے یک چھٹے طبقہ کا بھی اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ یسے متقدمین کا طبقہ ہے جن کو تمیز کی بھی صلاحیت نہیں ہے، وہ انہیں لاغر و فریہ ملکہ دائیں اور بائیں کی بھی تمیز نہیں ہوتی ہے، وہ جو پاستے ہیں اسی کو قبول کر لیتے ہیں، یاد کر رہتے ہیں، جیسے اندھیری رات میں لکڑیاں چننے والا کہ جو تاپا ہے کھٹے کریتے ہے تو ان کی خرابی ہے اور جوان کی تقلید کرتا ہے اس کے لئے پوری بربادی ہے، یہ باتیں مد علی قرنی اور عمر بن عمر الازہری نے بیان کی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس تمام تفصیلی بیان میں چند مقامات (قابل توجہ باتیں) ہیں، مقدمہ اس پر یہ ہے کہ کل طبقات سات ہوئے، ایک طبقہ مجتہد مطلق کا، اس کے بعد پانچ طبقے جو کفوئی نے ذکر کئے اور ساتوں طبقہ وہ ہو، جسے ابن کماں پاشا نے بڑھایا ہے، ان میں سے پہلے تین طبقے تو اجتہاد کے ہیں، ورنہ باقی طبقہ مقدمات کے ہیں، یہاں تک کہ ساتواں طبقہ نا سمجھ مقدموں کا ہے۔ واضح ہو کہ دراختار (جو علماء اندین محمد بن علی کی تالیف ہے) میں

سہو غلطی ہو گئی ہے، چنانچہ لکھا ہے ”قد ذکرنا ان المحتشد المطلق قد فقدوا، واما المقید فعلى سبع مراتب مشہورۃ النہی“ یعنی علماء نے ذکر کیا ہے کہ مجتہد مطلق تو اب نایاب ہیں، ورنہ مجتہد مقید کے ساتھ درجہ ہیں جو مشہور ہیں، اس میں دو طرح کی غلطیاں ہو گئی ہیں، اول یہ کہ سات درجوں میں تو ایک مجتہد مطلق بھی داخل ہے۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید کے ساتھ درجے نہیں ہیں بلکہ کفوئی کے نقل کے مطابق صرف دو درجے ہیں اور تیسرے درجے سے مقلدوں کا وجہ شروع ہو جاتا ہے، اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ اس میں ساتواں درجہ یعنی مقدمہ سمجھ مقدموں کا ہے، اب علامہ مرحوم صاحب دراختار نے اس اعتراض مذکور کے بعد فرمایا کہ بلکہ یوں کہنا چاہئے تھا کہ اما المقید فعلى خمس مراتب مشہورۃ یعنی مقید کے صرف پانچ درجے ہیں جو مشہور ہیں، انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ فیصل موصوف کو یوں کہنا مناسب تھا واما المقید فعلى مرتبتین ثم دو مہا اربع مراتب للمقلدین کما لا یخفى، جنہی مجتہد مقید کے دو درجے ہیں اور ان کے بعد چار درجے مقدمات کے ہیں ان میں کوئی بھی کفوئی کے اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نمبر ۲۔ مقدم ثانی یہ ہے کہ کفوئی وغیرہ نے ہر طبقہ کے ماتحت اپنی رائے کے مطابق چند علماء کے نام درج کئے ہیں، اور مجتہد منتسب مستقل کا کوئی درجہ ہمارے ہاں نہیں رکھا جیسا کہ شافعیہ میں امام نووی نے رکھا ہے، حالانکہ یہ بات اس بناء پر مقبول ہے کہ امام مستقل مطلق کے فیضان اثر کے لئے یہ ضروری بات ہے کہ اس کے طلبہ ناقص نہ ہوں بلکہ کامل ہوں، اور یہ ظاہر ہے، فاضل علامہ نے اپنے رسالہ کے اس بیان میں کئی صورتوں سے منظرہ کیا ہے، ایک یہ کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف و امام محمد کو مجتہد فی المذہب قرار دیا ہے کہ اس بناء پر کہ یہ حضرت امام عظیمؒ کے مقرر کردہ

اصول کی مخالفت نہیں کر سکتے ہیں، حالانکہ ان کی طرف ایسی بات کی نسبت بالکل غلط اور خلاف واقعہ ہے کیونکہ ان حضرات نے اصول میں بھی اپنے استاد سے کافی اختلاف کئے ہیں یہاں تک کہ امام حجتہ الاسلامؑ نے اپنی کتاب ”مخول“ میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے دو تہائی مذہب میں اختلاف کیا ہے۔ انتہی۔

اور شمس الاممہؒ کروری نے رد مخول میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ جان لیا تھا کہ یہ دونوں اجتہاد کے مرتبہ پر پہنچ چکے ہیں، اور مجتہد پر یہ لازم ہے کہ دوسرے کے اجتہاد پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے اجتہاد پر عمل کرے، اس لئے انہیں حکم دیا کہ میرے قول پر عمل نہ کرو جبکہ اس کی دلیل معلوم ہو جائے (تمہارا اجتہاد بھی اس سے موافق نہ ہو جائے) اور فرمایا لا یحل لا حد ان ینا حد بقولی مالم یعلم من این قلت یعنی کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے قول کو قبول کر لے جب تک اسے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ میں نے یہ بات کہاں سے اور کس طرح کہی ہے، انہوں نے اپنے شاگردوں کو دلیل کے جان لینے کی ترغیب دی اور تقلید سے ممانعت کی، اس بناء پر جن اقوال میں اپنے استاد کے قول کی دلیل انہیں معلوم نہ ہو سکی (یا اس سے دس مطمئن نہ ہو سکا)۔ اپنے استاد کے حکم کے مطابق اس پر عمل ترک کر کے اپنے اجتہاد پر عمل کیا (ترجمہ ختم ہوا)۔

مترجم کا کہنا ہے کہ وہ بات ظاہر ہو گئی جو در مختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک قول کو لے کر دلائل سے قوی کیا۔ انتہی۔

بعضوں نے تو یہ بھی تصریح کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ اور دوسرے اصحاب کا خود اپنا کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب اقوال امام ابو حنیفہؒ کے ہیں ان حضرات نے ایک ایک قول لے کر اسے دلائل سے قوی کیا ہے، انتہی، تو یہ بات شمس الاممہؒ کروری وغیرہ کی تحقیق کے خلاف ہے، اور فضائل موصوف نے کہا ہے کہ حق بات چنانچہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں ہی مستقل مجتہد ہیں، ان کو اجتہاد مطلق کا درجہ حاصل ہو گیا تھا لیکن انہوں نے اپنے استاد امام کی تعظیم و تکریم کے خیال سے امام اعظمؒ کا قول اور مذہب نقل کیا ہے، اور انہیں کی طرف منسوب ہوتا پسند کیا، اسی بناء پر دہلویؒ نے (رسالہ انصاف میں) عبد الوہاب شمرانی نے میزان میں ان کو مجتہدین مستسبین میں شمار کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہی قوس حق اور انصاف پر مبنی ہے، اور امام اعظمؒ کی صحبت کا اثر اور برکت کا صاف ظہور ہے، اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید بھی ہے، کہ ان کے شاگرداں درجہ کمال اجتہاد کو پہنچیں، یہاں تک کہ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں سے استفادہ پر شکر ادا کیا ہے، اور جس شخص کو اصول و فروع پر پوری نظر ہے وہ خود امام اعظمؒ کے اجتہاد اور ان کے شاگردوں کی روایت میں صاف فرق پاتا ہے یہاں تک کہ امام صدر الشریعہؒ نے شرح الوکایہ میں امام محمدؒ کی بحث میں اقوال نقل کئے ہیں۔ ان کی نقل قابل اعتماد بھی ہے، اور یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے اتنے متضاد اقوال کا ہونا کس طرح ممکن ہے، ایسا ہونے سے امام اعظمؒ الشان کے حق میں تنقیص لازم آتی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ امام مجتہد مستقل مطلق ہیں، اور ان کے شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ امام مجتہد مستقل منتسب ہیں، غور کی دوسری وجہ یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام خفافؒ، طحاویؒ اور کرخیؒ کے متعلق اپنی رائے سے کہا ہے کہ یہ لوگ امام اعظمؒ کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں، حالانکہ اصول و فروع میں جو ان کے اقوال و مذہب منقول ہیں ان پر جن کی نظر ہو، اور ان بزرگوں کے ان احوال سے جو طبقات حنفیہ میں مذکور ہیں واقف ہو اس کے نزدیک عدم قدرت کا یہ قول مردود ہے، غور کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ صاحب طبقات نے شمس الاممہؒ حلاویؒ و سرخسیؒ حتیٰ کہ امام قاضی خان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا ہے اور امام ابو بکر الجصاصؒ راوی کے متعلق کہا ہے کہ یہ طبقہ سوم میں ہیں اور یہ اجتہاد پر بالکل قادر نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے حالانکہ ان دونوں مذکورین کی بہ نسبت امام جصاصؒ اقدم، اعلیٰ، باریک نظر اور

علم میں بہت زائد ہیں، غور کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو مجتہد فی المذہب کے دوسرے درجہ میں شمار کیا ہے، اور امام قدوری اور صاحب ہدایہ کو چوتھے درجہ میں شمار کیا ہے، یہ تو انکل کی بات ہوئی جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ قاضی خان کے مقابلہ میں امام قدوری کی شان اجل واعلیٰ ہے، اور صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اعلیٰ مرتبہ پر نہ ہوں تو ان سے کم بھی نہیں ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ شعر بہت مناسب ہے انما يعرف ذا الفصل من الناس دووہ یعنی صاحب فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس لائق ہو، اور یہ بھی مثل مشہور ہے ولی را ولی می شناسد یعنی کوئی ہی پہچانتا ہے، پس معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ طبقہ اور مرتبے تو اپنی جگہ معقول ہیں لیکن لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو ذکر کیا ہے اس میں اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا ہے، کاش لوگ ایسا نہ کرتے، اس میں ادنیٰ کو اعلیٰ سمجھ لینے سے زیادہ سخت عیب ہے کسی اعلیٰ کو ادنیٰ شمار کر لینا، نفوذ باللہ من ذلک، جو لوگ ان ائمہ کی شان اور جلالت قدر سے واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ خود اصول فقہ، اصول حدیث، قرآن پاک، علوم تفسیر و احادیث شریف، لغت، نحو، اور فقہ کے اہم ترین مسائل پر واقفیت حاصل کر کے اصول و فروع میں ان ائمہ کے اقوال اجتہادات برذہانت اور ذکاوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے فضل و احسان کے ساتھ غور کرے تو اسے کچھ واقفیت حاصل ہو سکتی ہے، صرف انکل اور قیاس سے پرہیز رکھنا، جب ہے، واللہ الحمد فی الاولی والاخرہ

پھر مترجم کا کہنا ہے کہ کفوئی نے پانچویں طبقہ یعنی ان مقلدین کے بعد جو تمیز اور سمجھ رکھنے والے ہیں ان مقلدین کی نسبت جو ایسی سمجھ اور تمیز رکھتے ہیں کے بارے میں یہ جو کہا ہے کہ ان کو اپنے علماء وقت اور فقہاء زمان کی تقلید کرنی واجب ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کا کہنا اس بناء پر ہے کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالمگیر سے خالی نہ ہو گا جو حقیقت میں تمیز پر قادر ہو، یہی بات درست ہے چنانچہ قاسم بن قطلوبغا شاگرد ابن الہمام و حافظ ابن حجر کی صحیح القدوری کے حوالہ سے در الختار میں نقل کیا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ فقہا کبھی (کسی مسئلہ میں) چند اقوال کو نقل کر دیتے ہیں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے، اور کبھی صحیح میں اختلاف کرتے ہیں یعنی بعض نے، ایک قول کو صحیح کہا ہے تو دوسرے نے دوسرے قول کو صحیح کہا ہے، تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہو گا، تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے عمل کیا ہے ویسے ہم بھی عمل کریں گے کہ عرف کے بدلنے اور احوال کے متغیر ہونے کا اعتبار کریں گے اور ایسے حکم پر عمل کریں گے جو لوگوں پر آسان ہو اور جس پر عمل کرنا ظاہر اور جس کی وجہ قوی ہو، اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہو گا جو اس مسئلہ کو صرف گمان سے نہیں بلکہ حقیقت میں تمیز کر سکے، اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسے چاہئے کہ اپنی برائت کے لئے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو۔

فتاویٰ والواجبہ میں ہے کہ لوگ ان دو حالتوں سے خالی نہیں ہے کہ یا تو مقلد محض ہیں جن کو غور و فکر کی صلاحیت ہے، پس مقلدین محض پر تو یہ لازم آتا ہے کہ اسی قول کی اتباع کریں جن کو مشائخ نے صحیح کہا ہے، اور دوسرے قول کو ترجیح دینے اور صحیح کرنے کا اختیار ہے، اور ان پر واجب ہے کہ ان کے نزدیک جس قول کو مشائخ نے زیادہ قابل اعتماد و ترجیح کہا ہو اسی پر خود عمل کریں اور جب فتویٰ دیں تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اسی پر فتویٰ دیں، کیونکہ پوچھنے والا تو ان سے یہ پوچھتا ہے کہ مذہب والوں نے کس قول کو اپنا مذہب قرار دیا ہے۔

دوسرے مقام پر والواجبہ میں ہے کہ جو شخص صرف اسی قدر استغناء کر لے کہ اس کا فتویٰ یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جائے اور وہ ان اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے عمل کرے اور اس کی وجہ ترجیح پر غور نہ کرے تو اس شخص نے جہالت کا کام کیا، اور اجماع کے خلاف کیا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو یہ بات لازم ہے کہ اپنے ضابطہ اور قاعدہ کو دخل نہ دے بلکہ اپنے

زمانہ میں جس کسی کو مسائل اور دلائل میں تمیز کرنے والے پائے، اس کی طرف رجوع کرے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعویٰ سے فتنہ برپا ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ جمہور نے اجتہاد مطلق کے مفقود ہو جانے کی شہادت دی ہے، اور اجتہاد کا ادنیٰ درجہ بھی امام نسفی پر ختم ہو گیا ہے، اور والواجبہ کا قول اوس جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے، وراقاسم بن قطلوبغا کا قول جو درالختار میں ہے وہ بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے ہر زمانہ میں ایسا شخص ضرور ہو گا جس کے اندر اچھے برے قوی و کمزور قوں میں ترجیح دینے کی صلاحیت ہوگی، لیکن اب مجتہد نہ ہوگا، اس بناء پر یہ بات مشکل ہو جاتی ہے کہ قیامت تک نئے حالات اور واقعات پیدا ہوتے رہیں گے اور وہ موقوف نہ ہوں گے، چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل (ہوائی جہاز) وغیرہ پر نماز کی باتیں اور ان کی مشکلات بہت جدید ہیں، اور مسلمانوں کے اعمال کسی وقت بھی شرع الہی سے بلا تعلق ہو کر نہیں ہو سکتے ہیں، اس بناء پر ان جدید مسائل کا حل کیوں کر ہوگا، کیونکہ تنہا کام تو مجتہد کا ہوتا ہے، علمائے حنبلیہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کوئی زمانہ بھی اجتہاد سے خالی نہ ہوگا۔ اس موقع پر مترجم کی رائے یہ ہے کہ اس مشکل کا حل صرف اسی طرح ممکن ہے کہ علامہ نسفی پر اجتہاد کے ختم ہو جانے کا دعویٰ پہلے کیا گیا ہے اس سے رجوع کیا جائے (یعنی اجتہاد کے دروازہ کو کھول دیا جائے) مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ میں اجتہاد کے دروازہ کو بند ہو جانے کے دعویٰ کو اسی گناہ کا مرتکب مانا ہے جو ائمہ ادرائز سے سے کوئی کام کرنے والے کا ہوتا ہے یہ بات کہیں سے معلوم ہوگئی ہے کہ علامہ نسفی پر اجتہاد ختم ہو گیا ہے اور اب ایسا کوئی پیدا نہ ہوگا۔ جس کو کچھ بھی اجتہاد کی طاقت نہ ہوگی۔ یہ دعویٰ ————— تو خدا نے عزوجل کے بتلانے سے یا حدیث شریف سے ہی جانا جاسکتا ہے لہذا یہ دعویٰ ہی درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم:

خاصہ کلام مذہب حنفی میں اصل امام اعظم ابو حنیفہؒ ہیں، اور انہیں اجتہاد کے طور طریقہ پر کچھ خلاف کے ساتھ ان کے شاگردوں میں مجتہدین و مستنبین ہیں، لیکن ان کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے مذہب کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کے خیال سے خود براہ راست یا دوسروں کے واسطے سے نقل کیا اور اسے جمع کیا نیز اپنے خاص اجتہاد کے ذریعہ مسائل کا اضافہ فرمایا، اور اس کے بعد مشائخ اور علماء اور بہت سے اولیاء بھی اسی مذہب پر عمل پیرا ہوتے چلے آئے، امام شعرانیؒ نے بطریق کشف اس مذہب کو دوسرے تمام مجتہدین کے مذہبوں کے بارے میں زیادہ دنوں تک باقی اور محفوظ پایا ہے، صاحب الدر المختار کے استاد عمامہ خیر الدین رحمہ اللہ نے فتاویٰ خیر یہ میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ طے شدہ بات ہے کہ فتویٰ دیتے وقت صرف امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دیئے جائیں اور انہیں چھوڑ کر صاحبین یا ان میں سے کسی ایک قول یا غیروں کے قول پر انتہائی ضرورت پر فتویٰ دیئے جائیں (ترجمہ ختم ہو)۔

اب یہ چند باتیں جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے اول یہ کہ امام اعظمؒ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمیں پہنچے ہیں، اور اگر ایک ہی مسئلہ کے متعلق حکم دو یا دو سے زیادہ مختلف طریقوں سے مروی ہوں تو ان میں سے ہم کس کو مستند اور قابل عمل سمجھیں۔

دوم یہ کہ جن مسائل میں امام اعظمؒ سے یا تصریح کوئی روایت منقول نہ ہو ان میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) یا ان کے دوسرے شاگردوں میں سے بھی کسی سے کوئی روایت نہ ہو اور مشائخ مختلف ہو جائیں تو اس وقت کیا حکم ہوگا؟

سوم یہ کہ بوقت ضرورت امام صاحبؒ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے کے قول کو قبول کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

چہارم یہ کہ اہل تقلید اور اہل اجتہاد میں کیا فرق ہے؟

اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ، صوبی طور سے یہ بات طے شدہ ہے کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کی تقلید جائز نہیں ہے لیکن اگر اجتہاد کرتے ہوئے کسی نتیجے پر پہنچنے کا موقع نہیں ملا اور اس فیصلہ کے درمیان کوئی ضرورت پیش آجائے تو کیا دوسرے

مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے؟ تو اس میں دو قول ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر فائز ہو چکے تھے ان کے اقوال خود ان کے اجتہادی ہیں، اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ دالوی، لجنی متوفی سنہ ۵۴۰ھ کی تصریح کے مطابق دو قسم کے ہیں ایک محض مقدمہ اور دوسرے وہ مقلد جس میں اس بات کی بھی صلاحیت ہو کہ وہ دلائل کو سمجھ سکے، ایسی صورت میں جو مسائل امام اعظم سے ایسے ہوں کہ ان میں صرف ایک روایت اور ایک ہی قول ہو تو وہ متعین ہیں کہ ان پر ہی عمل کرنا ہے لیکن جن میں مختلف روایتیں اور اقوال ہوں جیسے وضوء میں داڑھی کے، اس حصہ کا دھونا جو چڑے کے ساتھ ملنا ہو، ہو تو اسے کتنا دھونا چاہئے، تو ان روایت میں سے بعض قول کو بڑے مشائخ اور معتبر ماہرین فن نے صحیح کہا ہے اور بعض کو مرجوح اور کمزور قرار دیا ہے اور انہی مسائل میں سے بعض کے متعلق امام ابو یوسف اور امام محمد سے ان کے اپنے اجتہادات اور اپنے خاص جوابات منقول ہیں، اور ہر ایک دلائل خوب واضح اور کھلے ہوئے ہیں۔

اب یہ بھی جان لینی چاہئے کہ مقدمہ خواہ مقلد محض ہو یا وہ مقدمہ جس میں اتنی صلاحیت ہو کہ وہ غور و فکر کر سکے وہ ان روایات میں جن میں امام اعظم سے صرف ایک ہی قول ہو اور زائد قول نہ ہو تو ان پر ہی عمل کرنا چاہئے اور کسی بھی دوسرے کے قول کو قبول نہ کرے مگر کسی خاص مجبوری کی صورت میں، اور غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والوں کو چاہئے کہ فتویٰ دینے وقت وہ بھی دوسرے قول کو قبول نہ کریں، مگر جس مسئلہ میں کئی روایتیں موجود ہوں ان کے بارے میں مقدمین پر یہ لازم ہے کہ جس روایت کی تصحیح کر دی گئی یا جسے ترجیح دی گئی ہو اسی کی تقلید کریں، لیکن ایسے اہل نظر کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود ہی ان میں کسی کی صحیح یا ترجیح کریں مگر فتویٰ دینے وقت صحیح مذہب کا اعتبار ہو گا بہت ضرورت کے وقت مجبوری ہوگی۔

پھر ان مسائل کے ماسوائے جو امام اعظم سے مروی ہیں خود روایت مجتہد مذہب سے ہو یا مشائخ کی ترجیح سے ہو اس کے بارے میں تفصیل ہے جو آئندہ معلوم ہوگی، یہاں تک جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں وہ اصل حکم کے اعتبار سے ہے، لیکن موجودہ حالت میں جو طریقہ مروی ہے وہ آخر میں مذکور ہوگا۔

طبقات مسائل کا ذکر

مسائل تین طبقہ کے ہیں، طبقہ اولیٰ میں مسائل اصول ہیں اور مسائل ظاہر الرویہ بھی کہلاتے ہیں، ایسے مسائل امام محمد کی کتاب مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، کتاب السیر اور زیادات کے ہیں جیسا کہ کتب کوئی نے ذکر کیا ہے یہ کل پانچ کتابیں ہوں گی، در علامہ شامی کی کتاب رد المحتار میں ہے کہ ظاہر الرویہ، ظاہر المذہب اور روایت اصول سے مراد امام محمد کی مشہور چھ کتابوں کے مسائل ہیں جو یہ ہیں، نمبر ۱، جامع صغیر، نمبر ۲، جامع کبیر، نمبر ۳، کتاب السیر الصغیر، نمبر ۴، کتاب السیر الکبیر، نمبر ۵، مبسوط، اور نمبر ۶، زیادات، ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہے۔

اور تالیق لاوار میں ہے کہ بعضوں نے سیر صغیر کو ان میں شمار نہیں کیا ہے اور حاشیہ طحاوی میں ہے کہ بعضوں نے سیر کبیر کو بھی شمار نہیں کیا ہے، عنایہ میں ہے کہ اصول سے مراد جامع صغیر، کبیر، زیادات اور مبسوط ہیں، اور نتائج افکار میں ہے کہ ظاہر الروایۃ سے مراد فقہاء کے نزدیک جامع صغیر، کبیر، مبسوط اور زیادات ہیں، اور غیر ظاہر الروایۃ سے مراد ان کتابوں کے ماسوا جو دوسری کتابیں ہوں، صاحب مفتاح سعادت نے رویۃ الاصول اور ظاہر الرویۃ میں تفریق کی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ فقہاء مبسوط، زیادات، جامع صغیر اور کبیر کو رویۃ الاصول کہتے ہیں اور مبسوط، جامع صغیر، کبیر کو ظاہر الرویۃ و مشہور الروایۃ کہتے ہیں۔

میں مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل کا نتیجہ یہ نکلا کہ مبسوط، جامع صغیر اور روایۃ، اصول و ظاہر الروایۃ و مشہور الروایۃ ہوئی، اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کر دیا، اور شاید کتب کوئی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہے۔ واللہ اعلم

پھر اصل سے مراد مبسوط ہے کیونکہ امام محمدؒ نے سب سے پہلے اسی کو تصنیف کیا، پھر جامع صغیر کو، پھر زیادات کو تصنیف کیا ہے، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، اور اصل کے کئی نسخے ہیں، ان میں تھوڑا تھوڑا کہیں کہیں اختلاف بھی ہے، اور کفوئیؒ نے کہا ہے کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوز جانی کا ہے، پھر کہا ہے کہ مبسوط کے نسخے متعلقہ ہیں، ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر خوہر زادہ کے نام سے مشہور ہے، اس کو مبسوط شیخ الاسلام اور مبسوط کبریٰ بھی کہتے ہیں، اور ایک نسخہ شمس الاممہ حلوانی کا ایک ان کے شاگرد شمس الاممہ سرخسی کا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ شمس الاممہ سرخسی وہ نہیں جن کی ایک کتاب محیط سرخسی ہے، بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی اور صاحب کرامات ہیں، اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوانی دوسرے سرخسی وغیرہ اصل میں مبسوط کی شرحیں ہیں، اور اصل مقصود کے قیود سے جو مسائل نکلے تھے ان کو انہوں نے خارج کر دیا، لیکن امام محمدؒ کے کلام کے ساتھ اپنا کلام بھی غلط ملط کر دیا ہے جس کی وجہ سے مبسوط اس کتاب جیسی ہو گئی ہے جو شیخ الاسلام کی طرف منسوب ہے، جیسے جامع میں ذکر کیا ہے حالانکہ اس سے مراد قاضی خان کی شرح جامع صغیر ہے، جیسا کہ پیری زادہ نے شرح الاشباہ میں ذکر کیا ہے، اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بدایہ کی شرحوں میں سرخسی جو مبسوط کے نام سے مشہور ہو گئی ہے، بات کو ذہن نشین کر لینا چاہئے، صاحب کشف الظنون نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایہ کے مسائل مذکورہ امام محمدؒ کی کتابوں کے ہیں، اور حاکم شہیدؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں سے اہم اور خلاصہ مسائل کو چن لیا ہے جیسا کہ طبقات علمائے حنفیہ میں مذکور ہے، لہذا علماء نے اس کو بھی اصول ہی مان لیا ہے، چنانچہ کفوئیؒ نے کہا ہے کہ مسائل ظاہر الروایہ میں سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہیدؒ کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہے، مشائخ و بزرگوں نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں، ان ہی میں سے شرح شمس الاممہ سرخسی، شرح قاضی خان الاسلام علی اسمبائی، مترجم کا کہنا ہے کہ یہی شرح سرخسی مبسوط کے نام سے مشہور ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ علامہ نسفیؒ جو کثرۃ الدقائق کے مصنف ہیں ان کی کتاب کافی ودانی دوسری کتاب ہے۔

طبقہ ثانیہ:

مسائل مذہب میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایہ کہلاتے ہیں، اور یہ وہ مسائل ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں لیکن ان مذکورہ کتابوں میں نہیں ہیں، بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں، خواہ وہ کتابیں امام محمدؒ کی تصنیفات سے ہوں جیسے کیسانیات، رقیات، جہلیات، ہارونیات، ان کو غیر ظاہر الروایہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کے مسائل امام محمدؒ سے ایسی شہرت اور کثرت روایت کے ساتھ نہیں پہنچے جیسے کے طبقہ اول کی کتابوں کے مسائل شہرت اور کثرت روایت کو پہنچے ہیں، خواہ یہ کتابیں امام محمدؒ کے ماسوا دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجرد جو حسن بن زیادؒ کی تصنیف ہے، کہ اس کے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہیں، اس قسم میں سے کتاب الالبانی بھی ہیں۔

الماء (لکھوانے) کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کوئی عالم کسی مقام پر بیٹھ گئے اور ان کے شاگرد بھی حلقہ بنا کر دوات قلم اور کاغذ لے کر بیٹھ گئے، اور استاد نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اس کو یہ لوگ لکھتے گئے، اسی طرح ہر مجلس میں استاد لکھتے تے گئے اور شاگرد لکھتے گئے، یہاں تک کہ ایک وقت میں وہ کتاب تیار اور مکمل ہو جاتی تھی، ہمارے اسلاف اور مقتدین کا یہ عام طریقہ تھا، اسی قسم میں سے کتب نوادر بھی ہیں کہ ان کی روایتیں متفرق طور پر ہوئی تھیں جیسے نوادر ابن ساعہ، نوادر ہشام اور نوادر ابن رستم وغیرہ جو امام محمدؒ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، کفوئیؒ نے کہا ہے کہ ان کتابوں کو نوادر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ کتابیں اصول سے مخالف ہوتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس جگہ ”مخالفت“ سے عام معنی اصول سے مخالف مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہیں کہ روایت نادر ہے

کہ دوسرے شاگردوں سے موافقت نہیں پائی جاتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ظاہر مذہب کی روایت چھوڑ کر نوادر کی روایت قبول کر لیتے ہیں، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی حلال جان کر کی تو شخص الائمہ کے نزدیک اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اور نوادر میں امام محمد سے مروی ہے کہ اس پر کفر کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اور یہی حکم صحیح ہے، ملا علی قاری نے ایسا ہی ذکر کیا ہے اور عموماً ہم مسائل ظاہر الروایہ کے ہوتے ہیں اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو تو غیر ظاہر الروایہ اور نوادر کے ہوتے ہیں۔

طبقہ ثالثہ :

فتاویٰ کے مسائل ہیں ان کو واقعات بھی کہتے ہیں، مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت کا واقع ہونا کہ اس کا حکم ان ائمہ ثلاثہ سے مروی نہیں ہیں، لہذا یہ ایسے مسائل ہوئے جن کے احکام امام محمدؒ کے شاگردوں یا شاگردوں کے شاگردوں یا ان کے بعد والوں نے استنباط کئے ہیں۔ کفوئی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ یعنی امام محمدؒ وغیرہ نے شاگردوں کے سامنے ایسے واقعات پیش کئے گئے جن کے جوابات ان اماموں میں سے کسی نے نہیں دیئے تھے، لہذا ان لوگوں نے از خود اپنے اجتہاد سے ان کے جوابات دئے، اور جو اجتہاد کے لائق ہو وہ خواہ شاگرد یا شاگردوں کے بعد کے زمانوں میں سے کسی وقت کا ہو اس کا اجتہاد قائل باعتبار سمجھا گیا، گویا زمانہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہی بات صحیح ہے کیونکہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ بعد کے زمانہ میں ایسی بات ہو جاتی ہے جو اگلے زمانہ میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ علم تو اللہ کا فضل ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ اِذْ يُخِطِّمَانُ فِي الْحَرْبِ﴾، اِذْ نَصَبْتَ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانَ﴾ یعنی داؤد و سیمان کے واقعہ کو یاد کرو کہ ایک کھیتی کے واقعہ میں جبکہ اس میں قوم کی بکریاں داخل ہو گئی تھیں، تو ان دونوں نے فیصلہ سنایا اور اس فیصلہ کے وقت ہم بھی موجود تھے، تو اصل بات ہم نے سلیمان کو سمجھا دی، لآیہ، اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے ان کو صحیح بات سمجھا دی، حالانکہ دوسرے شخص جو داؤد ہیں ان کے والد ہیں (باپ سے بیٹے کا فیصلہ زیادہ مناسب ہو گیا) یہ بات مختلف دلائل سے مدلل ہے اور اس کے وقوع پر یقین ہے۔

کفوئی نے کہا ہے کہ سب سے پہلے جس کتاب میں نوازل اور واقعات بیان کئے گئے ہیں اسی کا نام نوازل فقہ ابو الیث نصر بن محمد سرقد ہے جو امام الہدیٰ کے نام سے بھی مشہور ہیں، اس میں مجتہدین متاخرین مثلاً اپنے شیوخ اور ان کے شیوخ مثلاً محمد بن مقاتل رازی اور محمد بن سلمہ اور نصیر بن یحییٰ وغیرہم کے فتاویٰ جمع کئے ہیں، اور اپنے مختارات یعنی جو ان کے نزدیک مختار اور بہتر تھے اور واقعات میں یہ کتاب اصل ہے، اس کے بعد واقعات ناظمی اور مجموعۃ النوازل وغیرہ ہیں، پھر بعد کے دوسرے مشائخ نے ان فتاویٰ کو اصول کے ساتھ ملا کر اکٹھا کر دیا ہے، جیسے جامع قاضیان، خلاصہ وغیرہ جو فتاویٰ کی کتابیں ہیں، اور بعض شیوخ نے بعد کے فتاویٰ اور اصول کے درمیان فرق اور امتیاز باقی رکھا ہے، جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط میں کہا ہے کہ سب سے پہلے مسائل اصول پھر جو نوادر ہیں آخر میں فتاویٰ لکھے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شیخ رضی الدین سرخسی کی صنیع اس بات پر گواہ ہے کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو احکام اصول ظاہر الروایہ میں ہیں وہ مقدم ہیں پھر جو نوادر ہیں پھر جو فتاویٰ ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل واقعات اور نوازل ہیں جو مشائخ نے خود استخراج اور استنباط کئے ہیں ایسے مواقع میں جن میں کوئی روایت اماموں سے منقول نہیں ہے، اس لحاظ سے فتاویٰ قاضی خان یا فتاویٰ عالمگیری کو فتاویٰ کہنا حقیقتاً نہیں بلکہ مجاز ہے، اس اعتبار سے کہ ان میں مسائل فتاویٰ سے ملے جاتے ہیں، اور حقیقت میں ان میں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کوئی حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے نوادر کو مقدم کرتے ہوئے قبول کر لینا ہوگا، چنانچہ بحر الرائق کے باب قضاء الفوائت میں ہے کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور غیر ظاہر الروایہ میں ہو تو اسی کو قبول کرنا لازم ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ حکم مقدمہ کے لئے ہے یہ جس کو قوت اجتہاد یہ حاصل ہو اس کے لئے بھی یہی حکم ہے، لیکن پہلا خصال ہی زیادہ صحیح ہے، گریہ کہ جائے کیغظاظر الروایہ ائمہ کے شاگرد ہیں اس لئے متاخر زمانہ کے قوت اجتہاد یہ والے کی بہ نسبت ائمہ کے اجتہاد پر تو زیادہ اعتماد ہونا چاہئے، جو یہ ہو گا کہ غیر ظاہر الروایہ میں راوی نے روایت کا التزام کیا ہے، ساتھ ہی اس بات میں تامل باقی رہ جاتا ہے کہ امام مجتہد سے واقعہ یہ ثابت ہے بھی یا نہیں، پھر خود راوی نے کھل کر یہ نہیں بتایا ہے کہ ان کے اجتہاد سے ائمہ کے اجتہاد میں موافقت ہوئی یا نہیں اس لئے صاحب قوت اجتہاد یہ کے حق میں اعتماد باقی نہ رہا، لہذا اس پر شرعیہ بات لازم آئی کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لائے وراہی پر عمل کرے، ان باتوں کو سمجھنے کی کوشش کرے۔

پھر بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے علاقوں اور ان دنوں میں اکثر اصول ناپید ہیں، اور اگر کہیں پائے جاتے ہیں تو وہ شاذ و نادر ہیں بہ آسانی دستیاب اور متواتر نہیں ہیں اس لئے وہ متواتر است کے حکم میں نہیں ہیں، بالخصوص ہمارے زمانے و ہمارے علاقوں میں، لہذا یہ بات ضروری ہوئی کہ حوالہ کی کتاب معتبر اور متواتر بھی ہو، اسی لئے مدعی قادی نے مذکورہ موضوعات میں لکھا ہے کہ قواعد کلیہ میں سے ہے یہ بات کہ احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف ان ہی کتابوں سے جائز ہے جو باسانی دستیاب ہوں، کیونکہ جو کتابیں کیاب یا نایاب ہیں ان میں زیادہ اور محدین کا موضوع روایتوں کو خطہ منقطع کر دینے سے اطمینان نہیں ہوتا ہے، بخلاف محفوظ کتابوں کے کہ ان کے صحیح نسخے اکثر لوگوں کے پاس مل جیتے کرتے ہیں، اس لئے ان میں خطہ منقطع کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ املتہی۔

کفوی کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب مفتی مؤلفہ حاکم شہید اس زمانہ میں بالکل نایاب ہے لیکن اس سے جو مسائل کسی معتد اور معتبر کتاب مثلاً محیط سرحدی وغیرہ میں منقول ہیں وہ آسانی دستیاب ہیں، اور محیط برہانی جو محیط سرحدی سے مقدم ہے وہ بھی مفقود اور نایاب ہے، چنانچہ ابن نجیم مصری نے مسئلہ وقف کے کسی رسالہ میں، اپنے ہم معروض پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارے ہمعصر نے محیط برہانی سے جو نقل لکھی ہے وہ جھوٹ ہے، کیونکہ محیط برہانی اب بالکل نایاب ہے جیسا کہ ابن امیر الخلق نے منیہ مصلیٰ کی شرح میں تصریح کی ہے، نیز اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ ایک کتاب ہمارے معاصر کو مل بھی گئی مگر اس کے علاوہ کسی اور کو نہیں ملی جب بھی اس سے فتویٰ دینا حوالہ میں نقل کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب انقضاء میں تصریح کے ساتھ مذکور ہے۔ نتمی۔

فتح القدیر کتاب انقضاء میں ہے کہ اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مفتی وہی ہے جو مجتہد ہو اور جو مجتہد نہیں ہے مگر مجتہدوں کے اقوال نقل کرتا ہو وہ مفتی نہیں ہے، ایسے شخص سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثلاً امام بو حنیفہ کا قول واقعہ کے طور پر نقل کر دے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتویٰ سنے جاتے ہیں وہ ان کے فتوے نہیں ہوتے بلکہ کسی مفتی کے کلام کی نقل ہے کہ سوال کرنے والا اس کے موافق عمل کرے، اور مجتہد سے اس کی نقل کا طریقہ ان دونوں میں سے ایک ہے، نمبر ۱۔ اس ناقل کی سند وہاں تک، نمبر ۲۔ یا کسی اپنے معروف و مشہور کتاب سے ہے جو عموماً دستیاب ہو جیسے امام محمد بن اسحق کی کتابیں و ران کی جیسی مشہور تصنیفیں کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے خبر متواتر یا مشہور کی حیثیت کی ہیں، امام رازی نے یہاں ذکر کیا ہے۔

اسی طرح اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئی تو جو مسائل ان میں ہیں ان کو امام ابو یوسف یا امام محمد کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمارے زمانے میں ہمارے علاقے میں نہ مشہور ہیں نہ دستیاب ہیں، ہاں اگر نوادر سے کسی مشہور کتاب مثلاً ہدایہ و مبسوط میں نقل پائی جائے تو اس مشہور کتاب پر اعتماد کی بناء پر مقبول ہوگی، پھر فتویٰ دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ کو یاد رکھ لیتا ہے لیکن دلیل نہیں پہنچاتا ہے اور نہ اس کو اجتہاد و ترجیح کی قدرت ہے تو وہ ان میں سے از خود کسی ایک قول پر اعتماد کرے بلکہ فتویٰ پوچھنے والوں کے سامنے بیان کر دے تاکہ پوچھنے والا ان میں سے جس قول کو زیادہ صحیح سمجھتا ہو اسی کو

فتویٰ کر کے عمل کرے، ایسا ہی بعض جو مع میں مذکور ہے، اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ ان میں سے کسی قول کو نقل کر دے، کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی تقلید کرتا چاہے تقلید کرے (ترجمہ ختم ہوا)

مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل سے کئی باتیں معلوم ہوئیں نمبر ۱۔ ایسے مقدمہ کو بھی فتویٰ دینا جائز ہے جو مجتہدوں کے مختلف اقوال کو یاد رکھتا ہو اور اس کو دلائل معلوم نہ ہلا کر نہ ترجیح دینے کی صحت ہو۔

نمبر ۲۔ بعض جوامع کے قول کو چاہے اختیار کر لے، لہذا ایسے شخص کی رائے کا بھی اعتبار ہو گا جو مجتہدوں کے اقوال بھی جانتا ہو۔ نمبر ۳۔ ابن الہمام کے اس قول کو کہ ”مقدمہ جس مجتہد کی تقلید کرنی چاہے کرے“ کا یہ مطلب ہو گا کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اس کو نقل کر دے اور یہاں پر کوئی ایسی قید نہیں لگائی کہ وہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یعنی اپنے دے کا فیصلہ کرے، یا پوچھنے والے کے حق میں قول بہتر ہو یا اس کے حق میں مفید ہو یا وہ قول خاص امام اعظم کا ہو یا کسی مجتہد کا ہو، اگرچہ ظاہر کلام یہی ہے کہ چاہے جس مقلد کا قول ہو، اور یہاں یہ تفصیل بھی بیان نہیں کی ہے کہ فتویٰ دینے والے نے آج جس کو اختیار کیا ہو دوسرے دن کے فتویٰ میں بھی یہی قول لکھے یا اسے اختیار ہے کہ دوسرے قول لکھ دے، لیکن تحقیق (صحیح اور غلط و اثبات میں خلط ملط کر دینا) وغیرہ کی بحث میں ایک تحقیق لکھی ہے، اس جگہ رازیؒ سے مراد شیخ ابو بکر الرازی الحصاصی جہا چنانچہ ان کی کتاب اصول الفقہ سے فقہ میں منقول ہے کہ کسی شخص کا کوئی کلام یا کوئی مذہب کسی ایسی کتاب میں دیکھے جس کے نسخہ دستیاب ہو تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے اس کو جائز ہے کہ یوں کہے کہ فلاں کا یہ قول ہے اور فلاں کا یہ مذہب ہے، اگرچہ اس نے کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابیں، اور امام مالک کی مؤطا اور ان جیسی تصنیف کردہ کتابیں جو ہر آن پر دستیاب ہیں کیونکہ یہ کتابیں اس حد تک دستیاب رہی ہیں گویا کہ یہ خبر متواتر مشہور کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہیں، ایسی خبروں کے لئے اسناد جاننے یا بتانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے (ترجمہ ختم ہوا)

اور نوازل فقیہ ابو الیث میں ہے کہ شیخ ابو نصر سے سوال کیا گیا کہ یہ چار کتابیں، نمبر ۱۔ نوادر ابراہیم بن رستم، نمبر ۲۔ خصاف کی کتاب ادب القاضي، نمبر ۳۔ مجرد حسن بن زیاد، نمبر ۴۔ نوادر ہشام کی ہمیں اطلاع ملی ہے، اور ہمارے لئے وہ مہیا ہیں تو ہمیں یہ جائز ہو گا کہ ہم ان کتابوں کو دیکھ کر فتویٰ دیں؟ تو جواب دیا کہ ہمارے اسراف کا جو علم ہمیں صحت کے درجہ تک پہنچا ہو تو وہ ہم ہمارے لئے مرغوب اور پسندیدہ ہے، لیکن ان سے فتویٰ دینے کے متعلق تو میری رائے یہ ہے کہ یہاں نہیں کرنا چاہئے کیونکہ آدمی کو ایسے امر کا فتویٰ نہ دینا چاہئے جس پر مکمل اعتماد نہ ہو اس لئے لوگوں کا بوجھ اٹھانا نہ چاہئے، ہاں اگر ایسے مسائل ہوں جو ہمارے، سلفاء سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے امید ہوتی ہے کہ ان پر اعتماد کرنا صحیح ہو گا (ترجمہ ختم ہوا)۔

پھر یہ بھی واضح ہو کہ حاکم شہید کی مفتی اور محیط برہانی کے نایاب اور مفقود ہو جانے کی تو ہمیں شہادت مل چکی ہے، اس لئے ان کا اثر موجود نہ رہا اور ان کی اہمیت ختم ہو چکی ہے، اب اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ یہ کتابیں وہی ہیں تو ان پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ درمیان سے تو اثر ختم ہو گیا ہے، ہاں جب تک کہ ان کتابوں کے تواتر کے ساتھ پائے جانے کا ہمیں یقین ہو گا، اس وقت تک کی اگر مفتی اور محیط مذکور میں سے کسی کتاب میں کچھ نقل پائی جائے اور خود وہ کتاب بھی اس وقت تک عام طریقہ سے دستیاب ہو اور وہ کتاب خود بھی اپنی جگہ قابل اعتماد ہو تو اس کتاب کے حوالہ سے ہمیں اطمینان ہو سکتا ہے کہ واقعتاً یہ مسئلہ مفتی میں تھا جو فی الحال اس کتاب میں موجود ہے، اسی طرح امام محمد کی کتابیں ہمارے زمانہ میں ہدیہ اور وقایہ اور عالمگیری وغیرہ کی طرح مشہور اور دستیاب نہیں ہیں لیکن اصل یعنی امام محمد کی کتاب مبسوط سے یا دوسری کتابوں سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں موجود ہیں یا محیط سرخسی کے حوالہ سے دوسری معتبر کتابوں میں مذکور ہیں یا ہدیہ یا اس کی شروح اور شرح وقایہ وغیرہ میں منقول ہیں ان پر ہمیشہ سے اب تک اعتماد باقی ہے۔

اور یہ بھی واضح ہو کہ ائمہ مشائخ اور فقہاء کرام نے حفظ کی آسانی کے لئے اصول کتب سے مختصر کر کے کتابیں تصنیف کی ہیں جو متون کے نام سے مشہور ہیں، اور ان میں صحیح روایت کا التزام رکھا ہے خواہ ان کی صحت پر اعتماد اپنے ذاتی اعتماد کی وجہ سے ہو بشرطیکہ مصنف خود بھی مجتہد ہوں اور یہی بات اکثر تقریباً سب ہی میں پائی گئی ہے یا کسی دوسرے مجتہد کی تصحیح کر دینے کی وجہ سے ہو، حق بات یہ ہے کہ ائمہ مشائخ کے نزدیک امام اعظمؒ، امام یوسفؒ اور امام محمدؒ مسکوں کے اجتہاد کے مجموعہ کا نام مذہب حنفی ہے، لیکن آخری زمانہ کے فقہاء نے ان میں امتیاز برتا ہے، اور فتویٰ ملا جلا ہوتا ہے، اس میں مزید بحث عنقریب ہوگی، اور مذہب حنفی کے لئے متون کتب کو تقریباً اصل کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ ظاہر بات ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے۔

فاضل علامہ (ابو الحسنات محمد عبدالحی) لکھنوی نے لکھا ہے کہ متون کتاب سے مراد تمام متون نہیں ہیں بلکہ اس سے مراد وہ مختصر کتابیں ہیں جن کو ایسے ماہرین ائمہ علماء اور کبار فقہاء نے تالیف کیا ہے، اور وہ علم و زہد اور فقہ میں اور روایت کرنے میں فقہ، مشہور اور معروف ہیں جیسے امام طحاویؒ، کرخیؒ، حاکم شہیدؒ، ابوالحسن قدوریؒ کے علاوہ بھی ہیں جو اس طبقہ میں تھے، پھر متاخرین علماء نے ان کتابوں میں برہان الشریعہ کی وقایہ، حافظ الدین عبد اللہ نسفی وفات سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب کنز الدقائق ابوالفضل مجد الدین عبد اللہ بن محمود موصلی وفات سنہ ۶۸۳ھ کی کتاب الحقائق اور امام قدوری احمد بن محمد وفات سنہ ۸۲۸ھ کی کتاب مختصر القدوری پر بھرپور اعتماد کیا ہے، کیونکہ تمام لوگوں کو ان کتابوں کے مؤلفین کی بزرگی اور معتد علیہ مسائل ہی کے ذکر کرنے کا پورا یقین ہو چکا ہے، پھر ان میں بھی زیادہ مشہور اور قابل اعتماد کتابیں وقایہ، کنز، اور مختصر القدوری ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس جگہ اہم اور معتد کتابوں میں ہدایہ کا نام اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ کتاب متن نہیں ہے بلکہ شرح ہے البتہ متن کی طرح مشہور ہے، اور مذکورہ متن کی کتابوں کے لئے ہدایہ گویا اصل ہے، کیونکہ ان تمام متون میں سب سے زیادہ قابل اعتماد اور مشہور وقایہ ہے، کیونکہ خود صاحب کتاب نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ میں نے اس کتاب کا نام ”وقایہ الروایہ فی مسائل الہدایہ“ رکھا ہے، کیونکہ اس میں ہدایہ کے ہی مسائل کو جو مسلسل اور متواتر ہیں مختصر کر کے ذکر کیا گیا ہے۔

اس بیان کے بعد فاضل محترم (مولانا عبدالحی) نے کچھ اور تفصیل بھی بیان کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ جو مشہور ہے کہ متون میں صرف اصل مذہب و ظاہر الروایہ ہی ہوا کرتے ہیں، تو یہ حکم کلی نہیں ہے کیونکہ اکثر متون والے ایسے مسائل لکھتے ہیں جو متقدمین مشائخ کی تخریج سے مخالف مسک ائمہ متبوعین ہیں، جیسے عشرینی عشرینی حوض کے بڑا ہونے کے لئے اس کا وہ درود ہونا اصل مذہب نہیں ہے، اسی طرح یہ بات بھی جو مشہور ہو گئی ہے کہ متون میں صرف امام ابو حنیفہؒ کا مذہب نقل کیا گیا ہے تو یہ حکم اکثری بھی نہیں ہے کیونکہ بہت سے متون والوں نے صاحبین کے مذہب کو رائج پا کر اسی کو نقل کر دیا ہے، جیسا کہ پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے مسئلہ میں ہے۔

میں کہتا ہوں تحقیق بات وہ ہے جو میں نے پہلے بیان کر دی ہے کہ قول رائج میں صاحبین کے اقوال کو بھی مذہب مانا گیا ہے، درحقیقت اس بات کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے کہ مشائخ کے تخریجات کو بھی مذہب میں داخل کر لیا جائے جبکہ نئے واقعات و حوادث ہمیشہ ہوتے ہی رہتے ہیں، اور جب امام اعظمؒ کے مقرر کردہ اصول ہی پر انہوں نے مسائل کا استخراج کیا تو ان مسائل کے داخل مذہب ہونے میں کچھ شک باقی نہ رہا اور جب ان کو داخل مذہب قرار دیا گیا تو صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کے قول کو جو رائج ہو یا کسی خاص ضرورت سے فتویٰ بھی ہو گیا ہو اس کو مذہب مان لینا بدرجہ اولیٰ ہو گا، اور فاضل موصوف کے فرمودات میں سے یہ بھی ہے کہ جو احکام متون میں ہیں وہ مقدم ہیں ان احکام پر جو شروح میں ہیں اور جو شروح میں ہیں وہ مقدم ہیں ان احکام پر جو فتویٰ میں ہیں، اس بناء پر متون جو نقل مذہب کے لئے ہیں ان میں اگر کوئی مسئلہ موجود ہو اور اس کے

خلاف شروع میں ہو تو متن کے مسئلہ کو مقدم رکھا جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مسئلہ شرح میں ہو مگر فتاویٰ میں اس کے خلاف ہو تو شرح کو مقدم رکھا جائے گا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ ان شروع کا حکم ہے جو ائمہ مشائخ مثلاً طحاوی، حلاوی وغیرہم نے اصول کی شروع میں جو قیود بڑھے ہوتے ہیں ان سے احکام استخراج کئے ہیں، ایسے استخراج مسائل تو دوسری جگہ پر تصریح سے مذکور ہوتے ہیں، اور شافعی نے رد المحتار میں کہا ہے کہ مذہب سے مراد وہ مسائل ہیں جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہوں، اتنی، یہ خاص اصطلاح ہے۔

واضح ہو کہ پہلے یہ اصل مقرر تھی کہ جو اصول میں ہے وہ شروع پر مقدم ہے اور جو شروع میں ہے وہ فتاویٰ پر مقدم ہے، مگر بعد میں یہ متون ظاہر ہو گئے تو اس اصل مذکور کی عبارت میں اسی طرح فرق آگیا اور یہ قاعدہ کلیہ بن گیا کہ متون مقدم ہیں ان کے بعد شروع اور ان کے بعد فتاویٰ ہیں، اس میں ”شروع“ سے مراد وہ شروع نہیں ہیں جو آج کل دستیاب ہیں اور متداول ہیں، اسی طرح فتاویٰ سے وہ کتابیں مراد نہیں ہیں جو فتاویٰ کی کتابوں کے نام سے مشہور ہیں، اور ایسا کیونکر ممکن ہوگا، جبکہ مثلاً فتاویٰ عالمگیری جو اصول، متون، فتاویٰ تمام روایتوں کی جامع ہے، یہاں تک کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد کی بدایہ و کنز وغیرہ کی تصریح موجود ہے، اور متون کی شروع میں اکثر فتاویٰ قاضیخانہ و خلاصہ وغیرہ سے عبارت لے کر شرح کی گئی ہے، اب مذکورہ بحث میں اچھی طرح غور کرو تا کہ حقیقت حاں سامنے آجائے۔

پھر فاضل مرحوم نے متون کے مقدم ہونے پھر شروع پر فتاویٰ کے قول کے نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ نچلے طبقہ میں صراحۃً صحیح نہ پائی گئی ہو، یعنی اگر متن یا شرح سے کسی قول کے خلاف نیچے کے طبقہ والے نے صراحۃً صحیح نہ کی ہو، پھر اپنے اس قول کی تائید کے لئے فاضل مرحوم نے رد المحتار کی کتاب افرائض سے نقل کیا ہے کہ علامہ شافعی نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ میت نے مرتے وقت اپنے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا ہے کہ کل ترکہ چچا کی بیٹی کا ہے، حالانکہ یہ مسئلہ متون کے خلاف ہے، تو شافعی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ جو متون میں ہے وہ التزاماً صحیح کردہ ہے، پس جبکہ ایسا مسئلہ ہو کہ اس کی صحیح صراحۃً کی گئی ہو وہ اس صحیح سے اقویٰ ہوتی ہے جو التزاماً کی گئی ہو، اور یہ بھی یہاں تصریح موجود ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں جو متون میں ہے اور جو رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا ہے، دونوں ہی ظاہر الروایہ ہیں، پس جہاں ایسی صورت ہو وہاں ہم پر اس قول کی اتباع لازم ہے جس کی صراحۃً صحیح کی گئی ہو، ترجمہ مختصر اختتام ہوا۔ حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر اس کے نیچے کے طبقہ میں صراحۃً صحیح ہو تو متن کو مقدم نہ سمجھتے ہوئے صراحۃً صحیح کی اتباع لازم ہوگی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میرے خیال میں اس جگہ لفظ ”التزام“ ذکر ہونے کی بناء پر علامہ شافعی سے سہو ہو گیا ہے، مجھے اس کلام میں دو طرح سے اعتراض ہے، اول یہ کہ قول مذکور صحیح صراحۃً، صحیح التزامی سے اقویٰ ہوتی ہے، ایسے معنی میں مسلم نہیں ہے، کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا ہے، اور یہ صرف صحیح ہوئی، ساتھ ہی اہل متون نے صحیح کا التزام کیا ہے، گویا ہر قول کے ساتھ صحیح بھی کہا ہے اور صحیح کا التزام صرف صحیح کے مقابلہ میں زیادہ مؤکد ہوتا ہے، یہاں التزام کے معنی اصطلاح منطق کے مطابق یہ نہیں ہے جو مطابقت (تضمن) و صریح کے مقابل آتا ہے جیسا کہ علامہ شافعی کے قول سے ظاہر ہوتا ہے تاکہ لازم آجائے کہ یہاں تین سے صحیح دلائل التزامی کے طریقہ پر سمجھی جاتی ہے، اور جامع مضمرات میں صحیح بدلائل مطابقی صریح ہے لہذا وہ اقویٰ ہے، بلکہ متن کی صحیح میں التزام کے معنی یہ ہیں کہ متن کے مصنف نے اپنے اوپر التزام یعنی لازم اور واجب کر لیا ہے کہ وہ صرف قول صحیح ہی کو ذکر کریں گے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح

کہا، اور جامع مضمرات نے اپنے قول کو صحیح کہا ہے، اس طرح یہ پہلے سے ہرگز قوی نہیں ہوا بلکہ برعکس ہو کہ پہلا قول ہی دوسرے سے قوی ہو گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہو کہ جامع مضمرات کا مرتبہ تقاریر وہ نہیں ہے کہ وہ متون کی محنت کی تفصیح میں معتبر ہو، ایصال تفصیح کہتے ہوئے محنت کا پیا جانا حق تفصیل ہے جو مقدمہ فتویٰ میں آئے۔

فصل: فتویٰ و اس کی کیفیت و طریقہ اور مفتی کی قسمیں

افتاء کی علامتیں اور یہ کہ کن کتابوں سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے؟

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وہ وہ کتاب جو علماء و روزمرہ لیا گیا ہے بگا ہے پیش آنے والے واقعات سے متعلق دین کے احکام نہیں جانتے ہیں ان پر فرض ہے کہ ان کے جو بات مفتی سے دریافت کریں، اور جن باتوں پر دین کا پیا جانا موقوف ہے ان کا جاننا تو ہر شخص کے لئے ضروری ہے اگرچہ اجماع بیان کافی ہوتا ہے اس کے بعد پھر تفصیل کرنے کے موقع پر اس کے تفصیل رکات کی فرضیت کا اقرار کریں پھر مثلاً نماز کے عملی ارکان، اور جو بات سامنے آجائے وہ وہ خاص عبارات سے متعلق ہو یا معاملات سے اسے وقت پر ضرور معلوم کریں، اور مسلم کے کسی بھی عمل کو پہنچی، اس پر حکم شرعی لگائے بغیر نہیں چھوڑ جائے گا پھر جس طرح نہ جاننے والے پر علماء و مفسرین سے پوچھنا فرض ہے، اسی طرح عالم پر بھی اس کا پانا ضروری ہے لیکن ان شرطوں اور تفصیلات کے ساتھ جو فقہ کی کتابوں میں بتائی گئی ہیں۔

مفتی تو حقیقت میں مجتہد ہی ہوتا ہے کہ فتح القدیر کے حوالہ سے (راجہ مدین بن علی بن عثمان دمشقی کی تائید سے سنہ ۸۰۰ میں خارج ہوئے)

اس بات کی چوری ضرورت باقی رہتی ہے کہ یہ شخص ضرور ہو جو نئے نئے حالات اور واقعات سے متعلق دوسرے حکام پر قیاس و رد و نحو عرض کر کے حکام متب، اگرچہ اس سے زائد نہ ہو۔

در عبارات خالصہ میں مشارع (اور ہوئی جہاز وغیرہ) پر غلام ہو جانے کے بعد ان پر نماز پڑھنے کا مسئلہ جاننا عوام کے لئے ضروری ہے، (اور معاملات میں) نوٹ، ہنی، ہنی کی فروخت وغیرہ جو آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، ان کے لئے بھی مفتی کا ہونا ضروری ہے، در سنا لیکہ میں قسم کے جزوی مسائل تو پچھلی کتابوں میں موجود نہیں ہیں، پھر فقہاء نے شرط رکھی ہے کہ مفتی صرف حدیث و کلام کے علم پر، جیسا کہ حاکمی نے اشارہ کیا ہے کہ قواعد و ضوابط سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے بلکہ مفتی پر واجب ہے کہ عقل و صریح کو بیان کرے، جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے، ترجمہ حتم ہوا۔

خدا صہ یہ ہو کہ مفتی حقیقت میں مجتہد ہی ہوتا ہے، اگر مفتی مجتہد نہ ہو تو وہ مفتی کے کام کا قائل ہو گا، اور وہ خود مقلد ہو گا، لیکن مجتہد کے قوا و محفوظ رکھتے ہیں، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے گذر گیا ہے، در سنا لیکہ میں سے کہ کسی کو فتویٰ دینا صرف اسی وقت جائز ہے جبکہ وہ علمائے قواں اور جہاں سے یہ قواں سے گئے ہیں، اور یہ کہ لوگوں کے معاملات کو سمجھے، لیکن اگر صرف علماء کے قواں کو کوئی جانے ورنہ کے خذ و رند بہ نہ جانے تو اس صورت میں اگر سے کوئی مسئلہ پوچھا جائے، اس صورت میں اگر وہ صرف یہ بات بھی چانتا ہے کہ یہ علماء جن کا مذہب اس نے اختیار کیا ہے، در وہ سب اس پر متفق ہیں تو اسے تنہا کہہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ بات جائز ہے یا یہ بات جا رہی نہیں ہے، اور یہ کہ صرف حکایت و نقل کرنے کے طریقہ پر ہو گا، اور اگر یہاں سے کہ جس میں علماء مختلف ہیں تو اس وقت اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ چوری کہہ دے کہ قداں

مفسر اس جملہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسلک کے تمام مجموعہ کا نام حنفی مذہب ہے خود وہ امام عظیم باقول ہو یا صاحبین دایاں کے حوالہ کی و رکابو یہاں تک کہ اصل مسئلہ سے خارج نہ ہو

کے مسلک میں یہ جائز ہے اور فلاں کے مسلک میں جائز نہیں ہے، لیکن اسے اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ کسی ایک کا قول اختیار کر کے اسی سے جواب دے، جب تک کہ ان کی دلائل بھی نہ جانتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ فتح القدیر کے حوالہ سے یہ گزر گیا ہے کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک سب کے اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ کسی کا قول نقل کر دینا کافی ہے، کیونکہ مقلد کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جس کی بھی تقلید کرنی چاہے کر لے۔

پھر یہ واضح ہو کہ دلائل کے جاننے کی دو صورتیں ہیں۔ نمبر ۱۔ یہ ہے کہ ان علماء نے ان مسائل میں اپنے پیش نظر کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس میں سے کس کس کو دلیل کے طور پر قبول کیا ہے، ساتھ ہی ان قواعد کو بھی جانتا ہو جن کا ان اصول میں جانا ضروری ہو۔

نمبر ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دلائل کا جاننا کافی نہ ہو بلکہ خود اس امام ہے ہر مسئلہ کے متعلق ان دلائل کو بھی جانتا ہو جن سے اس نے استدلال کیا ہے، تو ایسا ہونا اور اس طرح کا جاننا تقریباً ناممکن ہے، اس سے پہلے شخص الائمہ کر درئی سے رد المحتول کے حوالہ سے گزرا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میرا قول قبول کرنا کسی کو اس وقت تک جائز نہ ہو گا جب تک کہ یہ نہ جان لے کہ میں نے یہ بات کہاں سے اور کس طرح معلوم کی ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبین کو بعض مسائل میں امام اعظمؒ کے قول کے دلائل معلوم نہ ہو سکے بلکہ اس کے برعکس باتیں معلوم ہوئیں تو اس جگہ انہوں نے اپنے استاد امام اعظمؒ کے قول اور حکم کی بناء پر اپنی رائے اور اجتہاد پر ہی عمل کیا ہے، جیسا کہ بالتفصیل گزر چکا ہے۔

یہ بات واضح دلیل ہوئی کہ مجتہد سے خود اس کے دلائل کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ اپنی تحقیق و تلاش سے اس کے اصل ماخذ کا جان لینا کافی ہے، پھر اگر اس کے دلائل ظاہر نہ ہو سکیں مگر خود اس کو اجتہاد کرنے کی قوت ہو تو ایسی صورت میں اپنے قول کو یا ترجیح دے کر دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر پر اسی کو قبول کرے گا، بشرطیکہ مسلک ایک ہی ہو۔

ابراہیم حلبی متوفی سنہ ۹۵۹ھ کی معیۃ المصلیٰ کی شرح المصلیٰ تعدیل ارکان نماز کی بحث میں ہے کہ یہ تو تمہیں ضرور معلوم ہو گیا ہے کہ دلیل کا تقاضا تو یہی ہے کہ نماز میں طہانیت، قومہ اور جلسہ سب واجب ہیں، شیخ کمال الدین یعنی صاحب فتح القدیر نے فرمایا ہے کہ یہ بات کسی صورت سے مناسب نہیں ہے کہ آدمی متھضائے دلیل کے خلاف کرے، جبکہ کسی قسم کی بھی کوئی روایت تقاضائے دلیل کے موافق ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اس بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا کہ ”مقلد کو یہ اختیار ہے کہ جس مجتہد کے قول پر عمل کرنا چاہے کر سکتا ہے“ اس سے مراد ایسا مقلد ہے جو اقوال علماء کا تو حافظ ہو مگر دلیل نہ جانتا ہو، پھر یہ بھی قید نہیں لگائی کہ مقلد مذکورہ صرف امام اعظمؒ کا قول اختیار کرے گا بلکہ یہ کہا کہ جس امام کی بھی تقلید کرنی چاہے کر لے، لیکن علامہ خیر الدین رملیؒ نے اس کی مخالفت کی ہے، فتاویٰ خیر یہ کتاب الشہادت میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ صرف امام اعظمؒ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جائے نہ فتویٰ دیا جائے اور نہ عمل کیا جائے، مگر انتہائی ضرورت کے موقع پر، ترجمہ ختم ہوا۔

فتاویٰ السراجیہ میں ہے کہ جب ہمارے اصحاب احناف کسی بات پر متفق ہو جائیں تو مفتی اس پر فتویٰ دے، اور وہ جب مختلف ہو تو ایک قول یہ ہے کہ مسئلہ عبادات کے متعلق سے ہو یا قضاء قاضی وغیرہ سے بہر صورت ہر باب میں امام اعظمؒ کے قول سے میں کہتا ہوں کہ اس سے مراد وہ مقلد ہے جو اقوال علماء کا حافظ اور ان کے دلائل سے واقف ہو جیسا کہ عنقریب آئے گا،

مے کمال الدین محمد بن ہمام الدین عبدالواحد اسکندر دی متوفی سنہ ۱۲۰۳ھ جری، تھے یعنی امام اعظمؒ صاحبین اور مسلک متفق دوسرا اصحاب

پر فتویٰ ہوگا، پھر امام ابو یوسفؒ پھر امام محمدؒ پھر امام زفر و حسن بن زیادؒ کے قول پر عمل ہوگا، در یک قول یہ ہے کہ جب امام بو حنیفہ کا ایک قول ہو اور وہ صاحبین کا دوسرا قول ہو تو مفتی کو اختیار ہے کہ جس قول پر چاہے فتویٰ دے، لیکن جب مفتی مجتہد نہ ہو تو یہی صحیح ہے کہ امام عظیمؒ کے قول پر فتویٰ دے، انتہی۔

حادی قدس میں کہا ہے کہ جب امام صاحب کا ایک قول ہو اور صاحبین کا دوسرا قول ہو تو قوت دلیس سے جو رائج اور قوی معلوم ہو سی پر فتویٰ دے، میں کہتا ہوں کہ یہ فیصلہ ایسے مجتہد کے بارے میں ہوگا جو دلیل میں غور کرنے کی صحت رکھتا ہو صرف مجتہدین کے اقوال کا حافظ نہ ہو، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ رملی کا کلام ایسے مقلد کے بارے میں ہے جو صرف اقوال کا حافظ ہو ورنہ دلائل نہ جانتا ہو ورنہ اس میں غور و فکر کرنے کی صلاحیت نہ ہو، اور نہ ہی دو باتوں پر سارے اکابرین کی باتیں متفق ہو جاتی ہیں ورنہ ان میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا ہے، جیسا کہ بعد میں واضح ہو جائے گا۔

و ہوئی جن کی وفات سنہ ۵۴۰ھ کے بعد ہوئی ہے نہوں نے کہا کہ کوئی شخص اس طرح فتویٰ دے یا خود عمل کرے کہ وہ کسی قول یا مسئلہ سے کسی وجہ کے بھی موافق ہو جائے اور اس میں غور و فکر کر کے دلائل میں ترجیح دینے کی صحت نہ ہو یہی صورت میں مختلف قول وجوہ میں سے جس پر چاہے عمل کرتا ہے تو وہ جہالت کا کام کرتا ہے وراجماع کے خلاف عمل کرتا ہے، ترجمہ ختم ہو۔

یہ تو اہل نظر کے بارے میں کہا ہے اور دوسرے مقام پر لکھا ہے کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں یا تو مقصد محض ہیں یا ایسے مقصد جن کو نظر و فکر کی بھی صحت ہے، تو جو مقلد محض ہوں ان کے لئے یہی واجب ہے کہ جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے سی کی اتباع کرے، اور جن کو غور و فکر کرنے کی صلاحیت ہے ان کو ان کے اقوال کے درمیان ترجیح دینے یا کسی کو اصح مان لینے کا اختیار ہے، ورنہ پھر ان پر یہ وجہ ہوگا کہ ان کے نزدیک جو قول رائج یا صحیح ہو اسی پر عمل کریں لیکن دوسروں کو فتویٰ اس قول کے مطابق دیں جسے مشائخ نے صحیح کہا ہو، کیونکہ پوچھنے والا یہ پوچھتا ہے کہ اہل مذہب کے نزدیک مذہب کیا ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

الاشبہ کی کتاب القضاء میں ہے کہ مفتی اس قول پر فتویٰ دے گا جس میں اس کے نزدیک مصلحت پوشیدہ ہو، جیسا کہ فتویٰ بزاز یہ فصل المہر میں ہے، حوئی نے کہا ہے کہ شاید اس جگہ غلطی سے مجتہد مراد ہے، ورنہ مقلد تو قول صحیح پر فتویٰ دے گا خود اس قول میں فتویٰ لینے والے کی مصلحت ہو یا نہ ہو، ورنہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ مقصد سے بھی مراد مفتی ہو، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کسی مسئلہ میں دو قول ہوں اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو، تو اس کو ہر ایک قول پر فتویٰ کا اختیار ہے لہذا اسے ایسا قول اختیار کرنا چاہئے جس میں فتویٰ لینے والے کے حق میں بھلائی ہو، انتہی۔

اور ال شبہ میں یہ بھی ہے کہ وقف کے مسئلہ میں سی قول پر فتویٰ دینا لازم ہے جو وقف کے حق میں زیادہ مفید ہو، جیسا کہ شرح مجمع و رد حادی قدس میں ہے، انتہی، یہ صاف در صریح بات ہے کہ جو شخص نظر و فکر کی صلاحیت رکھتا ہو اسے لازم ہے کہ سی قول پر فتویٰ دے جو اس کے نزدیک زیادہ عمدہ اور نفع بخش ہو، اور جو شخص صرف اقوال علماء و مشائخ کا حافظ ہو ورنہ نظر و فکر کی اس میں صلاحیت نہ ہو تو وہ اپنی سمجھ کے مطابق دو بہتر اور اصح قول میں سے جسے پسند کرے فتویٰ دے سکتا ہے، اس طرح جس کو نظر و فکر کی صلاحیت ہو اس پر صرف امام عظیمؒ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہے، اسی بناء پر الاشبہ کتاب القضاء میں ہے کہ جو مسائل قضاء قاضی سے متعلق ہوں وہاں اختلافی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا، جیسا کہ انصاری و البراز یہ میں ہے، انتہی۔

الاشبہ کی شرح ہیری زادہ میں ہے کہ شہادت اور گواہوں کے معاملہ میں بھی امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا، لیکن سترہ مسائل میں امام زفر کے قول پر فتویٰ ہے جنہیں میں نے ایک مستقل رسالہ میں جمع کر دیا ہے، انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ قاعدہ کے یہ بھی اسی صورت میں ہے کہ مفتی کو غور و فکر کی صلاحیت ہو، ورنہ مقلد محض کے لئے

صاحب الشاہ نے وقف بحر الرائق میں کہا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں ایسے دو قول ہوں کہ دونوں کو صحیح کہا گیا ہو تو دونوں قولوں میں سے ہر ایک پر فتویٰ اور قضاء ہر ایک پر جائز ہے، اتنی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر بہتر اور مفید تر ہونے کی رعایت کرنی واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اور بحر الرائق کے باب قضاء افواہت میں ہے کہ جب مسئلہ ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور دوسری روایت میں ہو تو اسی پر عمل ضروری ہے، اتنی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو مقلد کے حق میں ظاہر ہے، در مجتہد اگر اجتہاد مذہب کی صداقت نہ رکھتا ہو بلکہ اس میں صرف اتنی صلاحیت ہے کہ اقوال میں ترجیح اور تصحیح کر سکتا ہو تو اس پر بھی یہی واجب ہے کہ روایت مذکور کو قبول کرے، در عینہ المستملی کے تنظیم کی بحث میں ہے کہ عبادات کے اندر علماء نے امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ کا حکم دیا ہے، مزید تحقیق سے بھی یہی بات معلوم ہوئی لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک کہ امام اعظمؒ سے کوئی روایت قول مخالف کے موافق نہ ہو جیسے مستعمل پانی (جس سے ایک مرتبہ فرض وضو یا غسل کر لیا گیا ہو) کے پاک ہونے، در نہ ہونے میں، اور وضو کے سنے نبیذ تمر کے سوا دوسرا کوئی پانی نہ ہونے کی صورت میں فقط تیمم پر اکتفا کرنے میں، تنہی۔

میں کہتا ہوں کہ اور جیسے فارسی (غیر عربی) میں قرأت قرآن کرنے میں ہے، لیکن مجبوری کی صورت میں قرأت قرآن میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے، جیسا کہ المضمرات میں ہے، اور دوسرے مسائل بھی ہیں، پس قاعدہ مذکورہ کی بناء پر مقلد کو چاہئے کہ ایسی صورتوں میں امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے، لیکن فقہ کے زیادہ قریب، در مشابہ یہ ہے کہ مقلد پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورتوں میں امام اعظمؒ کا قول اور جن پر فتویٰ ہے دونوں بیان کر دے، پھر مستفتی (فتویٰ لینے والا) ان میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے، اس کی وجہ یہ دو چیزیں ہیں۔

نمبر ۱۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ مجتہدین متاخرین نے امام اعظمؒ کے قول سے کسی ضروریات یا دلیل کی قوت کی وجہ سے رجوع کر کے دوسرے قول پر فتویٰ دیا ہے، ایسا کرنا مذہب حنفیہ کے خلاف بھی نہیں ہے، اور یہ صلاحیت مقلد کو نہیں ہے اس لئے سے یہ لائق اور حق ہے کہ اسی قول کو قبول کرے۔

نمبر ۲۔ یہ کہ اگر مقلد مسئلہ میں امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے یا کسی مجتہد کی تنقید کرے اور اس زمانہ کا کسی قسم کا مجتہد مشائخ کی تصحیح کے موافق فتویٰ دے تو اس سے عوام میں زبردست اختلاف اور فتنہ برپا ہو جائے گا، اسے سمجھنے کی کوشش کرو، ویسے اللہ تعالیٰ ہی سب سے بڑا عالم ہے۔

بحر الرائق کے مصرف زکوٰۃ کی بحث میں ہے کہ جب مختلف اقوال میں کسی کے صحیح ماننے میں راسخ مختلف ہو جائیں تو اس وقت یہ لازم ہو گا کہ ظاہر الروایہ تلاش کی جائے، اور اس کی طرف رجوع کیا جائے، اور بحر الرائق کے باب رضاء میں ہے کہ جب فتویٰ مختلف ہو جائے تو جو فتویٰ ظاہر الروایہ کے موافق ہو گا اس کو ترجیح ہو گی، در بحر الرائق کے قضاء افواہت کی بحث میں ہے کہ جب تصحیح اور فتویٰ میں اختلاف ہو جائے تو جو فتویٰ متون کی روایت کے موافق ہو گا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

تنہی، میں کہتا ہوں کہ یہ کھلی ہوئی بات ہے اس قسم کی ترجیح جاری ہے، اور واضح ہو کہ مقلد محض جس کو ایسی ترجیح، در ظاہر الروایہ دریافت کرنے کی بھی صداقت نہ ہو وہ غور و فکر کرنے والوں کی برکت میں داخل ہے یا نہیں، اور وہ فتویٰ دے سکتا ہے یا نہیں، اور پیر ہزارہ کی کتاب شرح الاشباہ میں ابن لثمنہ کی شرح ہدایہ سے نقل ہے کہ جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے اور وہ مذہب کے خلاف بھی ہو جب بھی حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور یہی اس کا مذہب بھی ہو گا، اور اس حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی مسلک سے خارج بھی ہو گا، کیونکہ امام اعظمؒ کا یہ فرمان انتہائی صحیح اور معتبر ذرائع سے ہم تک پہنچا ہے کہ جب حدیث صحیح سند سے صحیح طور پر پہنچ جائے، کسی کو مل جائے تو ہی کو میرا مذہب سمجھنا چاہئے، ترجمہ ختم ہوا۔

ملا علی قاریؒ کے رسالہ "تسمیۃ العبارۃ التحصین بالاشارة" میں ہے کہ کیدانی نے بہت بری حرکت کی ہے یہ کہہ کر

والعاشر من المحرمات الاشارة لسانہ کاھل الحدیث، یعنی حرم باتوں میں سے دسواں حرام اہل حدیث کی طرح شہادت کی انگلی سے اشارہ کرتا ہے یعنی نماز کے اندر تشہد کے آخر میں شہادت کی انگلی سے اشارہ کرتا ہے جیسے وہ جماعت کرتی ہے کہ جن کو علم حدیث حاصل ہے۔

کیدنی کی یہ حالت بہت خراب اور بہت بڑا جرم ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ علوم منقولہ کے اصولی قواعد اور جزوی مسائل سے بالکل جاہل ہے، اگر ہمیں لوگوں کی طرف نیک گمان (ا) کرنے کا حکم نہ ہوتا تو کسی طرح اس کے کلام کی تاویل کریں تو اس پر صریحاً کفر اور ارتداد کا حکم لگادیا جاتا، کی کسی مؤمن کے لئے یہ حلال ہے کہ جس کام کا کرنا خود رسول اللہ ﷺ سے اس طرح ثابت ہو کہ وہ نقل متواتر کے قریب قریب ہو، اس کام کو وہ حرام بتلائے، اور جس فعل کو بتدائی اسلام سے عام علماء و بزرگان دین ہر زمانہ میں کرتے آئے اس کا انکار کیا جائے، درممنوع قرار دیا جائے، حالانکہ امام اعظمؒ نے صاف صاف فرمادیا ہے کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے کسی قول کو بھی کوئی اس وقت تک قبول نہ کرے اور اسے یہ حلال نہیں ہوگا جب تک کہ میرے اس قول کو وہ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، اور اس میں قیاس بھی کو نہ جانے، ہی طرح امام شافعیؒ نے بھی فرمایا ہے کہ جب کوئی صحیح حدیث ثابت ہو جائے تو میرے قول کے خلاف ہو تو میرے قول کو دپور سے مارو، ورنہ صحیح حدیث پر عمل کرو۔ یہ تفصیل جب تم جان چکے تو یہ بھی جان لو کہ اگر اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے کوئی تصریح نہیں ہوتی جب بھی آپ کے ماننے والے عموم تو درکنار فضلاء کرام کے لئے بھی اسی مسئلہ پر عمل کرنا لازم ہوتا جو رسول اللہ ﷺ سے صحیح ذریعہ سے ثابت ہو ہو اسی طرح اگر اس اشارہ کرنے کی نفی بھی ثابت ہوتی مگر رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت یقینی ہوتا تو بھی بلاشبہ اسی کو ترجیح دی جاتی جو صحیح سندوں سے رسول اللہ ﷺ تک پہنچی ہو۔

ب جبکہ اشارہ کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے صراحۃً سند صحیح سے ہو چکا اور کسی کے موافق امام اعظمؒ سے بھی ان کا قول و عمل بھی ثابت ہو گیا تو منصف مز جو اس کے اور انصاف کرنے والوں درہت دھری چھوڑنے والوں کے لئے صاف اور سیدھی راہ یہی ہے جس پر دیندار سلف سے خوف تک نے عمل کیا ہے، ورنہ جس نے اس کی مخالفت کی وہ دشمن، سرکش اور برباد ہے، گرچہ وہ بظاہر لوگوں میں دیندار کا بر میں شمار کیا جاتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اور شیخ مد علی قاری نے رسالہ التذہیب للتریب میں لکھا ہے کہ جس نے یہ کہا ہے کہ فتویٰ اشارہ کے ترک کرنے پر ہے تو گویا وہ اپنے لئے مجتہد فی المسئلہ ہونے کا مدعی ہے اور ایسے اجتہاد کا موقع اس وقت ہوتا ہے جبکہ امام اعظمؒ سے دور و مائیں منقول ہوں، یا ایک روایت امام اعظمؒ سے اور دوسری روایت صاحبینؒ سے ہو، اس کے باوجود ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کے لئے ترجیحی دلیل دینے کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ مرجح کے بغیر ترجیح اور ترجیح کے بغیر صحیح درست نہیں ہوتی ہے، اب اگر دو روایتیں بھی پائی جائیں تو ان میں سے جو روایت رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے موافق اور تمام علماء امت کے اقوال کے مطابق ہو، ان حالات میں قائل کا یہ قول کہ ترک اشارہ پر فتویٰ ہے، یہ مخالف ہے معتبر و زائد اور مشائخ کے اسی قول کے کہ تشہد میں اشارہ کرنے پر ہی فتویٰ ہے، اور اب اس کے سنت ہونے میں کوئی خدشہ باقی نہیں ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ ایسے شخص کے لئے جو دلائل کو پیچنے والے ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ درکل شریعہ یعنی کتاب، سنت و اجماع میں غور اور فکر کر کے ترجیح دے، ورنہ ترجیح دینے کی وجہوں میں سے ایک وجہ ایک دلیل کا دوسری دلیل کے موافق ہونا بھی ہے، اور جس قول کی دلیل معلوم ہو جائے گی وہ دوسرے قول پر مقدم مانا جائے گا، اور شیخ ابن اشنہ کے نزدیک صحیح حدیث پر عمل ہوگا، مثلاً بعض ائمہ شوافع نے کہا ہے کہ ﴿حافظوا علی الصلوٰۃ والصلوۃ﴾ اَلْوَسْطٰی ﴿جو فرمان باری تعالیٰ ہے اس میں الصلوۃ الوسطی سے مراد فجر کی نماز نہیں ہے (جیسا کہ اکثر شوافع کہتے ہیں) بلکہ نماز

عصر ہے کیونکہ مسلم شریف کی صحیح حدیث سے اس کا ثبوت پایا جاتا ہے، اس کے ساتھ ہی امام شافعی کا فرمان ہے کہ حدیث کے صحیح ثابت ہونے سے ہی وہ میرا مسلک ہوگا، لہذا وہ ہب شافعی میں الصلوۃ الوسطی سے مراد نماز عصر ہی ہوگی، اب اگر کوئی یہ کہے کہ صرف اتنا جاننا ہی کافی نہیں ہونا چاہئے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی دوسری دلیلیں ہوں (جو ان کے مخالف ہوں) جن کا اب تک پتہ نہ چلا ہو، تو جواب یہ ہوگا کہ یہی اعتراض تو اصحاب ترجیح پر بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے قول کو جن دلائل سے ترجیح دی ہے حقیقت میں وہی مرجوح ہوں اور قول راجح کے دلائل بھی تک معلوم نہ ہو سکے ہوں۔

الحاصل صرف ان احتمالات کے پیدا کرنے سے ترجیح، صحیح اور فتویٰ کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہو جائے گا، اور اس طرح صاحبین کے کسی قول پر فتویٰ نہ ہوگا، اور جن مسائل کو ہرے مشائخ نے استنباط کیا ہے وہ سب بھی مقدم نہیں مانے جاسکیں گے بلکہ متاخر اور مرجوح ہو جائیں گے، اب صحیح اور صاف بات یہ ہے کہ یہ ساری باتیں صرف الجھادیئے اور خاموش کر دینے والی ہیں، ان کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اور دُر مختار میں قلوبغا کی صحیح قدوری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ علماء بھی مختلف اقوال کو بغیر ترجیح کے ذکر کرتے ہیں، کبھی صحیح میں اختلاف کرتے ہیں (تو کس قول کو ترجیح دی جائے اور کس پر عمل کیا جائے) تو میں یہ جواب دوں گا کہ فی الحال بھی اس طرح عمل ہوگا جس طرح انہوں نے ان اقوال پر عمل کیا ہے، یعنی انہوں نے لوگوں کے حالات اور عرف کے بدلنے کا اعتبار کیا، اور جو زیادہ آسان معلوم ہوا، اور جس پر سبھوں کا عمل درآمد ظاہر ہوا، اور جس کی وجہ قوی ہے، اور زمانہ ایسے لوگوں سے سمجھی خالی نہ رہے گا جو ان باتوں کو اچھی طرح سے سمجھ سکے اور صرف گمان اور خیال سے کام نہ لے، بالفرض اگر ایسے کسی شخص کے سامنے اس قسم کا کوئی مسئلہ آجائے اور وہ اس کی تمیز نہ رکھتے ہو تو صاف دل کے ساتھ اپنی طرف سے معذرت ظاہر کرتے ہوئے ایسے شخص سے اسے معلوم کرے جو صحیح جواب دے سکتا ہو اور اس کی تمیز رکھتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تفصیل سے یہ بات صراحت کے ساتھ معلوم ہو گئی کہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی عالم محقق ضرور ہوگا، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ روز بروز نئے مسائل کے حل کے لئے مسلمانوں کے پاس بہت سے افعال کسی شرعی صحیح فیصد کے بغیر باقی رہ جائیں، مگر ایسی بات سوائے مفسدین اسام کے دوسرا کوئی بھی نہ کہہ سکتا نہ سوچ سکتا ہے، ان باتوں کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

فصل شافعی نے رد المحتار میں شیخ حبیب اللہ البعلی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا ہے کہ فتویٰ دینا جائز نہیں ہے ایسی کتابوں سے جو مختصر ہیں جیسے ہنز الفائق، یعنی کی شرح کنز، در مختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جن کے مصنفین کا حل معلوم نہیں ہے، جیسے ملا مسکین کی شرح کنز، قہستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابوں سے جن میں ضعیف اقوال منقول ہیں جیسے زابدی کی تفسیر، پس کتاب فنیہ سے صرف اسی وقت فتویٰ دینا جائز ہوگا جبکہ منقول عنہ کا پتہ معلوم ہو اسی طرح اس سے لینا بھی معلوم ہو، پھر یہ بھی کہا کہ مناسب ہے کہ اسی طرح الاشبہ والنظائر بھی اسی میں داخل کی جائے کیونکہ مفہوم کو اتنے مختصر الفاظ میں ادا کیا گیا ہے کہ معنی سمجھ میں نہیں آتے، ہاں اس وقت جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کسی جگہ سے یہ مسئلہ لیا گیا ہے، اس کتاب کی عبارت اس قدر مختصر ہے کہ مفہوم سمجھنے میں خلل آجاتا ہے، چنانچہ جس کسی نے اس کتاب کو اس کے اوپر کسی حواشی کے ساتھ مل کر بار بار مطالعہ کیا ہے اس پر ہر مدعی صاف ظاہر ہے، اور جب کبھی کوئی مفتی صرف اسی کتاب پر اکتفاء کرنا چاہے تو غلطی میں پڑنے سے مطمئن نہ رہے، اسی لئے مفتی کے لئے یہ بات لازم ہوگی کہ اس کے حواشی اور شروح کو بھی ہر وقت مطالعہ میں رکھے، ترجمہ ختم ہوا۔

اس سے پہلے ملا علی قاری کا یہ قول گزر چکا ہے کہ موقع پر احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنیہ کو صرف انہیں کتابوں سے نقل کرنا جائز ہے جو دستیاب ہوں، اس قسم کا قول شیخ ابن الہمام کا نوادر کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے اور الاشبہ میں:

ہے کہ جو حکم اصول فقہ میں مذکور ہو اگر فروع میں اس کے خلاف ہو تو اصول میں ذکر کئے ہوئے کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے۔

علامہ شافعیؒ نے تنقیح فتاویٰ حامد یہ میں کہا ہے کہ مقلد پر تو امام اعظمؒ کے مذہب کے اتباع لازم ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ماموسانے جو نقل کیا ہے وہ مام کا مذہب ہے اور وہ نہیں ہے جو ابو الکارمؒ نے نقل کیا ہے کیونکہ یہ شخص تو خود نامعلوم شخص ہے جس کی اصیت کا پتہ نہیں ہے، ایسی ہی ان کی کتاب بھی نہ معلوم، اور مجہول ہے، اور قہستانی یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ سیلاب کے خس و خاشاک اور رات کے وقت لکڑی جمع کرنے والے کی طرح پیش کی جس یعنی ہر قسم کی روایت بلا تامل قبول کر لیتے ہیں بالخصوص اس وقت جبکہ وہ زہادی معتزلی کی کتابوں سے فائدہ حاصل کر رہے ہوں، انہی، علامہ مدنی قاریؒ نے رسالہ شمع العواہج میں برائی کے ساتھ مولانا عصام الدینؒ سے ضعف نقل کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نہر الفائق، یعنی کئی کئی شرح، درمختار اور الہامیہ و النظائر وغیرہ بہت ہی مختصر سی کتابوں میں ہیں، جو انتہائی مختصر ہونے کی وجہ سے اس قدر نقل نہیں ہیں کہ ان سے فتویٰ دینے میں کام لیا جائے، اور ملا مسکین کی شرح کنز، جامع الرموز قہستانی، شرح نقایہ ابو الکارمؒ اپنے مصنف کے معتبر نہ ہونے کی وجہ سے، اور بہت سے ضعیف اقوال کے ان میں جمع ہو جانے کی وجہ سے، فتاء میں کام لانے کے لائق نہیں ہیں، اور شافعیؒ نے تنقیح الفتاویٰ الحامد یہ میں کہا ہے کہ زہادیؒ کی نقل مذہب حنفیہ کی کتب معتبرہ کے مقابل یا مخالف نہیں مانی جاسکتی ہیں، چنانچہ ابن وہبانؒ نے کہا ہے کہ صاحب قنویہ اگر ایسے قواعد بیان کریں جو مخالف مذہب ہوں تو ان کا اس وقت تک اعتبار نہ ہوگا جب تک کہ غیروں سے تائید نہ ہوتی ہو، ایسا ہی بیان نہر الفائق میں بھی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

حاصل یہ ہوا کہ قنویہ، حاوی زہادی، مجتبیٰ شرح قدوری، زاد الائمہ اور ان جیسی کتابیں بے اعتباروں میں ہیں، اور شافعیؒ نے شرح مسکین پر حاشیہ ابواسعود فتاویٰ ابن نجیم اور فتاویٰ طور کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا ہے، اور کشف الظنون میں مولانا برکلیؒ کا ان کتابوں کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا گیا ہے جو یہ ہیں السراج الوہاج شرح قدوری مؤلفہ ابو بکر بن علی عداوی وفات سنہ ۸۰۰ھ اور فخر الدین رومیؒ کی مشتمل الاحکام اور قدوسی صوفیہ، اور عبدالقادر بدایونیؒ نے شیخ حاتم سنبلیؒ کا قول قدوسی ابراہیم شافعی کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا ہے، اسی طرح خلاصہ کیدانی کو بھی غیر معتبر کہا گیا ہے جیسا کہ فاضل علامہ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے ان تمام کو خوب تفصیل سے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ جو کتابیں غیر معتبر ہیں خواہ ان کے مؤلفین کا حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا ان کے اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے یا ان میں صحیح و غلط سب کچھ جمع ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے بہر صورت ان جیسی غیر معتبر کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں جو مسائل صاف اور صحیح ہوں وہ قبول کر لئے جائیں، اور جن میں کسی قسم کی بے اعتباری ہو اسے ترک کر دیا جائے، جب کسی کو قبول کیا جائے تو انتہائی غور و فکر کے ساتھ اس کا بھی خیال رکھتے ہوئے کہ اس میں اصول اور مسلمہ اور معتبر کتابوں کی مخالفت نہ ہو رہی ہو۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میں نے یہ غور کیا ہے کہ اتنی احتیاط کے باوجود بعض مسائل میں آخر دھوکہ کھالیا گیا ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں قنویہ باب الاجارات کے حوالہ سے ایک مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اپنے لئے سحر یعنی جادو کے تعویذ لکھنے کے لئے اجرت کے طور پر رکھا جائے تو یہ جائز ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میں نے مقدمہ فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) میں یہ تبیہ کر دی ہے کہ زہادی نے معتزلی اصول پر یہ مسئلہ لکھا ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے (اس کا ثبوت نہیں ہے) لہذا اس کا حکم ایسا ہوا کہ اس سے یہ کہا جائے کہ میرے پاس بیٹھ کر شعار لکھتے رہو یا درخت وغیرہ کی شکلیں بناتے رہو، اور ہمارے نزدیک جادو یا سحر حق ہے اور یہ اجارہ باطل ہے تعزیر

(کبھی جرموں کی سزاؤں) اور اصل عقائد میں قیاس کرنے اور تحقیق کے مواقع ہوتے ہیں، لہذا غیر معتبر کتابوں سے مسائل جاننے اور ان کو قبول کرنے میں بہت سی احتیاط، غور و فکر، اور اصول و فروع اور ان کے مؤلفین، معتزلین کے عقائد وغیرہ پر بھی گہری نظر رکھنی چاہئے، اس آخری زمانہ میں تو اکثر ایسی باتیں سامنے آتی رہتی ہیں، چنانچہ ان لوگوں نے زاہدی کی کتاب فقیہ وغیرہ سے بہت سی باتیں آنکھیں بند کر کے قبول کر لی ہیں، اللہ تعالیٰ ہمیں ایسی غلطیوں میں مبتلا ہونے سے محفوظ رکھے، لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔

اس مضمون کے لکھنے کے بعد فاضل (لکھنوی) مرحوم نے ذکر کیا ہے کہ ملا علی قاریؒ نے مذکور موضوعات میں یہ روایت لکھی ہے من قصی صلوة من الفرائض فی آخر جمعة من رمضان کان حاسرا لكل فائنة فی عمره الی سبعین سنة، یعنی جس نے ماہ رمضان کے آخری جمعہ کے دن اپنے ذمہ کی بقید فرض نمازوں میں سے کوئی ایک بھی ادا کر لی تو اس کی ستر برس کی فوت شدہ نمازوں کا کفارہ ہو جائے گا۔“ اور اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ یہ روایت باطل ہے اس کی کچھ اصلیت نہیں ہے، پھر تبصرہ کیا ہے کہ صاحب نہایہ اور ہدایہ کے دوسرے شارحوں نے جنہوں نے اس کو نقل کیا ہے، ان کی عقل کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ محدث نہیں ہیں اور انہوں نے کہیں سے کسی کی کوئی سند بیان کی ہے، انتہی۔

فاضل مرحوم نے کہا ہے کہ ملا علی قاریؒ نے اس کلام میں ایک بہت سی مفید بات کہی ہے کہ فقہ کی کتابیں اگرچہ جزوی مسائل کے اعتبار سے قابل اعتماد ہوں مگر ان میں جو حدیثیں مروی ہوتی ہیں ان پر پورا اعتماد نہیں ہوتا ہے، اور ان کتابوں میں پائے جانے کی وجہ سے ان کی صحت کا یقین نہیں ہوتا ہے، چنانچہ بہت سی معتبر کتابوں میں بہت سی احادیث مذکور ہیں حالانکہ سند کے اعتبار سے وہ موضوع اور بناوٹی ہیں، ہاں اگر مصنف خود محدث ہوں یا ان کے نقل کرنے پر پورا اعتماد ہو تو وہ درست ہو سکتی ہیں، جس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک ایک فن کے لئے ایک ایک آدمی بنایا ہے (لکل فن رجال) جیسے محدث صرف حدیث کی روایت کرنے والے اور ناقل ہوتے ہیں اسی طرح کچھ فقیہ بھی ایسے ہوتے ہیں انہیں حدیث کے باب میں کوئی مہارت نہیں ہوتی ہے وہ تو صرف اقوال نقل کر دیتے ہیں، ہماری یہ ذمہ داری ہے کہ ہر ایک کو ان کے اسی مقام پر رکھیں جس کے وہ مستحق ہیں، انتہی، یہ ساری باتیں مقدمہ عمدۃ الراعی سے مختصر کر کے لکھی گئی ہیں۔

فصل: فتویٰ اور ترجیح کی علامتیں

قاضی جکن گجراتی کی خزائنہ الروایات میں یوسف بن عمر صوفی سے جامع مضمرات سے منقول ہے کہ فتویٰ دینے کی علامتوں میں سے یہ الفاظ ہیں، کسی مفتی کا یوں کہنا علیہ الصلوٰۃ، اسی پر فتویٰ ہے وہ بھٹی، اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، وہ بہت معتد اور اس پر اعتماد کیا جائے، وہ ناخذ ہم، اسی کو لیتے ہیں، وعلیہ الاعتماد اسی پر اعتماد ہے، وعلیہ العمل الیوم اور ان دونوں اسی پر عمل ہے، وہو الصحيح وھو الاصح یہی صحیح ہے یہی اصح ہے، وہو الظاہر وھو الاظہر اور یہی ظاہر ہے، اور یہی اظہر ہے، وعلیہ فتویٰ مشایحنا اسی پر ہمارے مشائخ کا فتویٰ ہے، وہو الاشبه یہی اشبہ ہے، وہو الاوجه یہی اوجہ ہے، انتہی۔ شبہ کے معنی ہیں نصوص کے ساتھ زیادہ مشابہ، راہ ہدایہ اور راجح بدایہ کے مطابق، تو اسی پر فتویٰ ہوگا، اور برازیہ میں ہے، الفاظ فتویٰ میں یہ الفاظ بھی ہیں بہ جری العرف، اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا، وہو المتعارف یہی متعارف ہے، وہ اخذ علماؤنا ہمارے علماء نے اسی کو لیا ہے، طحاوی میں ہے کہ ان الفاظ میں ایک دوسرے سے زیادہ تاکید ہیں، چنانچہ صحیح واضح و اشبہ سے فتویٰ میں تاکید ہو جاتی ہے، اور اس سے زیادہ تاکید وہ بھٹی سے ہوتی ہے، دراصل زیادہ بڑھا ہوا ہے صحیح سے اسی طرح احوط زیادہ ہے احتیاط سے۔

فتویٰ خیر یہ میں ہے کہ گردو معتبر، مول سے ایک نے صحیح کہا اور دوسرے نے، ایک کو اصح کہا تو چونکہ دونوں اس مسئلہ کے صحیح ہونے میں متفق پائے گئے تو اسی پر فتویٰ اور عمل زیادہ بہتر ہوگا، اور منیہ کی شرح غنیۃ میں آداب المفتی کی بحث میں ہے کہ اگر کسی ایک معتبر کتاب میں ایک روایت کو، صحیح، اولیٰ، اوفق اور اسی کے مناسب لفظ کہا تو مفتی کو اختیار ہے اس بات کا کہ اگر چاہے تو سی پر یا، اگر چاہے تو اس کی مخالف روایت پر فتویٰ دے، اور اگر بجائے ان الفاظ مذکور کے کہے صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتویٰ یا بدیعتی تو اس کی مخالف روایت پر فتویٰ دینا صحیح نہ ہوگا، مگر جبکہ ہدایہ جیسی کتاب میں ہو کہ ہو الصصحیح اور کافی میں اس کے مخالف کو ہو الصصحیح کہا تو مفتی کو اختیار ہے لہذا وہ سی روایت کو قبول کرے جو خود اس کے نزدیک اقویٰ، ایتیق اور صحیح ہو، اور اندر اختیار میں ہے کہ اصح مقابل سے صحیح کے اور صحیح مقابل سے ضعیف کے، لیکن پیری زادہ کی کتاب شرح اشباہ میں ہے کہ ہم نے کبھی صحیح کا مقابل شدہ روایت کو بھی پیا ہے، جیسا کہ شرح الجمع میں ہے، شامی۔

فصل: اصطلاحی الفاظ اور فوائد

جیسا کہ صدر الشریعہ نے شرح الوقاہ کے باب النکاح میں کہا ہے اور مذکورہ حکم کلی نہیں بلکہ اکثری ہے، جیسا کہ نہایہ کے باب احد و د میں جامع الرموز سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے، لفظ قالوا ایسے حکم میں کہتے ہیں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو جیسا کہ نہایہ کے باب غصب میں ہے، اور عنایہ اور بنایہ کے مفید الصلوٰۃ کے باب میں ہے، اور صاحب ہدایہ کی عادت ہے کہ لفظ قوالیہ سے موقع میں کہتے ہیں جہاں فقہاء میں ضعف کے ساتھ اختلاف ہو، جیسا کہ فتح القدیر کے کتاب الصوم میں ہے اور جیسا کہ سبیت صوم پر کشف کے حواشی میں علامہ تفتازانی نے اس کی تصریح کر دی ہے۔

عام مشائخ سے مراد اکثر مشائخ ہے جیسا کہ فتح القدیر کے باب ادراک الجماعۃ میں ہے۔

لفظ يجوز یعنی جائز ہے کبھی صحیح کے معنی میں آتا ہے اور کبھی حلال کے معنی میں، جیسا کہ علامہ نووی کی شرح المہذب میں ہے۔ سی سبھی مکروہ طریقہ سے اور اشدہ نماز کو کہتے ہیں حالانکہ اس سے مراد نفس صحیح ہوتا ہے اس کے مکروہ ہونے کا خیال کئے بغیر جیسا کہ کہا ہے خارج بیع العید ممن یتخذہ حمراً یعنی شیرہ کو ایسے لوگوں کے پاس بیچنا جائز ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اسے شراب بنائے گا، حالانکہ صدقین کے نزدیک مکروہ ہے۔

منیۃ المصلیٰ کی شرح حلیۃ المصلیٰ میں ہے کہ کبھی لفظ جواز بولا جاتا ہے اور اس سے مراد ہے وہ چیز جو شرعاً ممنوع نہ ہو، وہ خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مستحب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہے، انتہی، شریبلا لی کے رسالہ العقد الفرید لیبیان الراجح من جواز التقليد میں منیۃ المفتی کی کسی عبارت میں بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس عبارت میں جواز بمعنی حلال ہے، ورنہ کسی امر عقد معہ کے نافذ ہونے سے اس کا حلال ہونا لازم نہیں آتا ہے، اسی وجہ سے، ایک شخص کی عدم موجودگی میں اس پر قاضی کا فیصلہ کرنا تنہا الاثم وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے، جیسا کہ عمدی نے ذکر کیا ہے، اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہے، گرچہ وہ حلال نہیں ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس مذکورہ اصول کے نہ جاننے سے بہت سے لوگوں نے اجورہ کے بہت سے مسائل وغیرہ میں سچے دین کے خلاف حلال ہونے کا حکم لگا کر دھوکہ کھایا ہے، میں نے اپنے رسالہ التحریر المعقول فی انعقاد البیع بالایجاب والقبول میں بہت تفصیل سے لکھا ہے۔

لا باس بہ یعنی کچھ ڈر نہیں ہے یا کچھ مضائقہ نہیں ہے، اس لفظ کو عموماً ایسے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جس کا نہ کرنا اچھا ہے، لیکن اس کا استعمال کبھی مستحب کام میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ بحر الرائق کے جنائز کی بحث میں اس کی تصریح کر دی ہے، شامی فی رد مختار۔

یہ بھی لائق ہے، مناسب ہے، اب متاخرین کے اصطلاح میں اس کا استعمال زیادہ تر مستحب کاموں میں ہوتا ہے لیکن قدامت کے کلام میں وجہات میں بھی یہ مستعمل ہوتا تھا، شامی درود مختار۔

مسوں کبھی ایسی جگہ مستعمل ہوتا ہے جس کا ثبوت سنت کے ذریعہ وجہ کا ہوتا ہے جیسے عیدین کی نماز۔
مشایخ وہ علماء جنہوں نے امام اعظم کو نہیں پایا ہے جیسا کہ شہر الفائق کے وقف کی بحث میں ہے۔

اصحاب و فقہاء متقدمین جنہوں نے تینوں اماموں کو پایا ہو

متاخرین جنہوں نے نہ پایا ہو، یہ بھی کہا گیا ہے کہ متاخرین کا خاتمہ حافظ الدین بخاری تک ہے۔

میر کہنا ہے کہ یہ مقولہ اس بناء پر ہے کہ اجتہاد ان پر بھی ختم ہو گئی ہے مگر اس دعویٰ میں شکالات ہیں۔

کراہت جہاں اس کے ساتھ دوسری کوئی قید نہ ہو تو وہاں اس سے مکروہ تحریمی مراد ہوگی مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی ہونے پر تصریح ہو یہ بات نسفی، درابن نجیم نے کہی ہے۔

سنت جب اس کے ساتھ دوسری کوئی قید نہ ہو تو اس سے سنت مکروہ مراد ہوگی اور کبھی مستحب بھی مراد ہوتا ہے اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہے، یہ باتیں قرینہ سے معلوم ہو جاتی ہیں، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے۔

وجوب سے کبھی فرض بھی مراد ہوتا ہے، اور تحریمہ بھی فرائض میں سے ایک ہے اس لئے فرض ایسی چیزوں کو کہا گیا ہے جو رکن تو نہیں ہیں مگر ان کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ رد المحتار میں ہے۔

فصل یہ ساری تہمید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لئے تحقیق و تدقیق کی شرطوں کے موافق ہے جو ابتدائے مقدمہ میں ذکر ہو چکی ہیں، مناسب تو یہ بات تھی کہ اصول فقہ کے بھی اصول کا ایک باب یہاں بڑھادیا جاتا، لیکن اس مضمون کے بارے میں اور کچھ دشوار ہونے کی وجہ سے کم علموں کی سمجھ سے باہر ہونے کی وجہ سے میں نے اس کا اضافہ نہیں کیا، پھر بھی دلائل کی تحقیق میں آئندہ جہاں ضرورت سمجھی جائے گی وضاحت کے ساتھ اضافہ کر دیا جائے گا، البتہ متاخرین کی نگلی ہوئی چند باتوں کو اس جگہ ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

پہلا قاعدہ - جو لفظ خاص ہو خواہ معنی کی قسم سے ہو یا عین جیسے لفظ قرآنی یا جو دیا لفظ ثلاث تین کے معنی میں جو فرمان باری تعالیٰ ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ میں ہے، یا اس جیسا کہ کوئی لفظ ہو تو ایسے خاص خود واضح ہوتے ہیں کی وضاحت کے لئے کسی دوسرے لفظ کے بڑھانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، عام جو منتظم جمع ہے یا اس میں بہت سے افراد پائے جا رہے ہیں اس میں بیان کا اضافہ ہو سکتا ہے، لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن ہو یا حدیث متواتر ہو یا حدیث مشہور یا جماع قطعی تو جس بیان سے اس میں تغیر نہ ہو مثلاً اس کا خاص کر دینا تو اسے بھی ان ہی چاروں قسموں میں سے قطعی ہونا چاہئے، پھر ایک مرتبہ عام قطعی میں کسی قطعی دلیل سے تخصیص کر دی گئی تو دوسری مرتبہ تخصیص کے لئے دلیل غنی کا ہونا کافی ہوگا۔

دوسرے قاعدہ - قرآن پر زیادتی کرنا صحیح ہے، یہ زیادتی ایسی ہی دلیل سے جائز ہے کہ وہ بھی قرآن کی طرح ثابت ہو، یہ بات پہلے قاعدہ سے سمجھ میں آتی ہے۔

تیسرا قاعدہ - حدیث مرسل حدیث مسند کی طرح ہوتی ہے، اس کی مزید وضاحت آئندہ حدیث کی قسموں سے ظاہر ہوگی۔

چوتھا قاعدہ - ایک حدیث ایسی جس کے راوی تعداد میں زیادہ ہوں مگر غیر فقیہ اور دوسری حدیث ایسی جس کے راوی فقیہ ہوں (اور دونوں میں اختلاف ہو) دوسری حدیث راجح مانی جائے گی۔

پانچواں قاعدہ - راوی میں جرح مگر واضح اور مفصل ہو تو وہ مقبول ہے ورنہ مجمل جرح قابل قبول نہیں ہے، اس جگہ کچھ ایسے قواعد بھی بیان کئے جا رہے ہیں جن سے مقابل خصم کو خاموش کیا جاسکے، چنانچہ شاہدوں اللہ محدث دہلوی نے شیخ ابن ابیہام

کی کتابوں کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم اور ان کے جیسے دوسرے محدثین نے صحیح مانا ہے ہم پر ان کا قبول کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ بہت سے ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ ان میں جرح و تعدیل کرنے میں اختلاف کرتے ہیں اس بناء پر بہت ممکن ہے یہ بات کے ان کے کچھ راوی ہمارے امام کے نزدیک مجروح ہو، اسی طرح جس حدیث کو ان اماموں نے کسی خاص راوی کی وجہ سے ضعیف و مجروح کہا ہے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک قوی اور قابل اعتماد ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قوس کے مانند شرح سفر السعادت میں مولانا عبدالحق محدثؒ نے بھی فرمایا ہے، لیکن شیخ المشائخ مولانا ولی اللہؒ نے اسے پسند نہیں کیا ہے، اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی، اور بعض فتاویٰ میں کہا گیا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں امام اعظمؒ یا صاحبین کا قول موجود ہو اور ایسی کوئی حدیث اس کے مخالف ہو جس کی صحت پر حکم لگایا ہے تو ہم پر واجب ہے کہ امام اعظمؒ یا صاحبین کی اتباع کریں اور اس حدیث کی اتباع نہ کریں کیونکہ ان حضرات کا زمانہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کے زمانہ کے بہت قریب تھا اس لئے ان کے وسعت علم و قرب زمانہ کی وجہ سے ہم یہ گمان بھی نہیں کرتے کہ ان کو اس حدیث مختلف فیہ کی حلائے نہیں ہوئی ہو، لہذا وہی بات قابل قبول ہوگی جو ان ائمہ سے منقول ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شاید بعض مقلدین کا یہ قول ہو گا کیونکہ شمس الاممہ کر دہی کا قول رد المحتول میں اور ابن النعمان کا قول شرح بدیع میں اور ملا علی القاری کا قول رسالہ ترمذی و ترمذی میں اس قول کے مخالف قول ہیں، ان کے اقوال ہم نے پہلے ذکر کر دیئے ہیں، انہیں یاد رکھنے کی پوری کوشش کرو، مولانا الشیخ کے ہم زمانہ مولانا مطہر مجددی سینہ پر ہاتھ باندھنے کو قوت حدیث کی بناء پر ترجیح دیتے تھے، جیسا کہ ان کے روزانہ کے معمولات سے جانا جاسکتا ہے۔

فصل :- حدیث اس کی عظمت، روایات کا ثقہ ہونا،

حدیث کی اقسام، اور استدلال کے طریقوں کے بیان میں

واضح ہو کہ دین، اسلام کا دار و مدار قرآن پاک، و شیخ وحی افضل رسل، شہ لولاک، خیر الخلق سیدنا و مولانا محمد ﷺ کی احادیث مبارکہ اور اجماع صحابہ علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ہے، قرآن پاک وہ مصحف ہے جو معروف و مشہور ہے متواتر ہے، دونوں پھٹوں کے درمیان ہے، اور ہر مومن کا اس پر ایمان ہے متواتر قطعی ہے، ہمیں وہ کتابوں کی شکل میں بھی ملے ہیں اور حافظوں کے سینوں میں بھی محفوظ رہا ہے، لیکن کسی سورہ کا مکیدہ مدنیہ ہونا، اور اس کے آیتوں کا شمار اور تعداد وحی کے ذریعہ نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے ہے۔

حدیث جو رسول اللہ ﷺ نے فرمائی یا کیا ثابت رکھا پہلا قوی دوسرا فعلی تیسرا تقریری کہلاتا ہے، یہ خاص محدثین کی صطرح ہے، رسول اللہ ﷺ کا وہ کلام جو شریعت سے متعلق ہو وہ وحی خفی کہلاتا ہے، اس جگہ تقریر سے مراد یہ ہے کہ مثلاً رسول اللہ ﷺ کے سامنے کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا ورنہ آنحضرت ﷺ کو اس کی خبر ہو جانے کے باوجود آپؐ نے اس سے نہ روکا نہ منع کیا بلکہ اس پر خاموشی اختیار فرمائی اور اسے برقرار رکھا تو یہ جواز کی دلیل ہوگی، ورنہ آپؐ اس سے منع فرمادیتے کیونکہ آپ ﷺ ہادی برحق تھے، ورنہ آپؐ کے فرائض میں سے ہی دوسروں کو ہدایت کرنا بھی ہے۔

مولانا الشیخ عبدالعزیزؒ نے اپنے رسالہ بحالہ نافعہ میں فرمایا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے، کہ دوسرا کوئی علم اس کی برابر نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ تفسیر قرآن، عقائد، اسلام، حکام شریعت، اسرار طریقت سب رسول اللہ ﷺ کے بیان مبارک پر موقوف ہیں، اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک اس ترانوہ پر ٹھیک نہ اترے وہ اعتبار قابل نہیں ہے، اس طرح یہ علم عام علوم کے لئے نفاذ ہے، وہ علوم خواہ تفسیر سے ہوں یا احکام فقہ کی دیلیں ہوں یا عقائد اسلام سے متعلق ہوں یا سلوک کی

باتیں ہوں، ان میں سے جو بھی اس معیار سے گرا ہو اس کو سنی پر ناکارہ ہو وہ ناقابل قبول اور پھینک دینے کے لائق ہے، اس طرح علم حدیث کا حکم سارے علوم دینیہ پر غالب اور نافذ ہے، اور اتباع جناب رسول اللہ ﷺ بلاشبہ دونوں جہاں کی سعادت کا سرمایہ اور ہمیشہ کی زندگی کا خلعت ہے، اس پر ہمیشہ عمل کرتے رہنے سے انسان باطنی طور پر صحابیت کے مقام پر پہنچ جاتا ہے، امام ہمام محمد بن علی بن الحسین نے فرمایا ہے کہ انسانی ثقہ و سمجھ کا تقاضا ہے کہ اس کو حدیث سے بصیرت اور حدیث کے لئے ذکاوت ہو، مختصر ترجمہ ختم ہوا۔

پھر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس طرح پہنچیں کہ صحابہ کرامؓ سے تابعینؓ نے ان سے تبع تابعینؓ نے، پھر اتباع تابعین کرام نے احادیث کو جمع کر کے کتابوں کی تدوین کر دی جیسا کہ موطا امام مالک، مسند امام احمد ہیں، اور ان جیسے حضرات سے امام بخاری و مسلم اور ان کے جیسے لوگوں نے لیا ہے، ان میں سے بلا واسطہ قبول کرنے والے کم اور ایک واسطہ سے لینے والے زائد ہیں، اور تین واسطوں سے قبول کی جانے والی احادیث ثلاثیات بخاری ہیں جیسا کہ ایک حدیث ہے حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ سَلَمَةَ بْنِ الْأَسْوَدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، اور دوسری ثلاثی یہ ہے حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ صحابہ کرامؓ سب کے سب عادل اور ثقہ تھے، تو کبھی ایک راوی کے ثقہ عادل ہونے پر یقین رہ گیا، جیسے مالک عن نافع ابن عمرو کہ ان میں عبد اللہ بن عمر تو صحابی ہیں اور نافع مشہور و معروف ثقہ، اور عالم اولیاء اللہ میں سے ہیں، اور مالک خود امام مشہور ہیں، ایسا ہی امام مالکؒ کے شاگرد عبد اللہ بن مسلمہ، یحییٰ بن عبد اللہ بن وہب اور یحییٰ مصبودی اور یحییٰ بکیری اور امام محمد امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد یہ سب کے سب بڑے عالم ثقہ اور مشہور اولیائے کرامؓ میں سے ہیں، ان ہی حضرات سے امام بخاری و مسلم وغیرہم نے روایت کی ہے، اس طرح یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کتنے معتبر اور ثقہ راویوں کی روایت سے احادیث کا ثبوت ہوا ہے، اور عادل ہونے اور ثقہ ہونے کو آج کل کے زمانہ پر قیاس نہ کر کے اس کے اصلی معنی اور جس زمانہ میں وہ لوگ موجود تھے اس زمانہ کے اعتبار سے غور کرنا چاہئے۔

عدالت - ایسے ملکہ ایمانی اور نورانی کو کہتے ہیں جس میں تقویٰ و طہارت کے پورے معنی پائے جا رہے ہوں، یعنی شرک اور ہر قسم کے گناہ اور بدعت کا کاموں سے پاک ہونا، یہاں تک کہ خاف مردت باتوں سے بھی پرہیز کرنا مثلاً راستہ میں کچھ کھانے سے پرہیز کرنا، یہی حضرات راہ حق میں جان فدا کرنے والے اور عدل کرنے میں کامل تھے، بادشاہوں اور امیروں سے ملنا ان کے نزدیک سخت گناہ تھا، البتہ وہ ان سے ملتے تھے اس غرض سے کہ انہیں ہدایت کریں، دوزخ کی آگ سے ڈرائیں، یا اور بھی کسی طرح انہیں نیکی کی ترغیب دیں۔

اس زمانہ میں یہ حدیث جو تقریباً متواتر ہے آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھے گا وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنانے کے لئے تیار ہو جائے۔

یہ روایت متواتر ہے اور جھوٹ کا گناہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے کہنے والے کے نامہ اعمال میں اس کی برائی جاتی رہتی ہے اسی لئے صحابہ کرامؓ جمعین حدیث بیان کرنے میں ابتداء درجہ کی احتیاط فرماتے، ادھر دین کا سکھانا بھی ان کی بڑی ذمہ داری بھی تھی، ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ نے اپنے کلام اپنی امت تک پہنچانے کے لئے ان سے بڑے درجات کے پائے کا وعدہ بھی فرمایا تھا اس لئے وہ انتہائی احتیاط اور پورے اعتماد کے ساتھ آپؐ کا فرمایا ہوا کلام ان تک پہنچاتے اور انہیں سناتے، ان ثقہ حضرات میں یہی شان عدالت بھی تھی، یہاں تک کہ ایک بخارا کے بادشاہ نے امام بخاریؒ سے درخواست کی کہ میرے لڑکوں کو اپنے شاگردوں میں لیتے ہوئے میرے مکان پر یا کسی تنہائی کی جگہ میں حدیث رسول اللہ ﷺ کی تعلیم فرمادیں تو آپؐ نے ان کی بات

نہیں مانی، فرمائش ٹھکرا دی یہ کہتے ہوئے کہ ”فرمان رسول پاک دوسرے عام مسلمانوں کو نہ پہنچا کر صرف آپ کے لڑکوں کو اس میں خاص کر دوں یہ ناممکن ہے“ اور یہ واقعہ بہت زیادہ شہرت پا چکا ہے۔

اس کے بعد راوی حدیث کا عدل اور ثقہ کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے کہ اس میں حدیث کے یاد کر لینے پھر اسے محفوظ رکھنے کی اتنی صلاحیت ہو کہ ذرہ برابر اس میں خلل نہ آنے پائے، اس طرح راوی کی یہ صفت ٹھہری کہ وہ پورا عادل بہت زیادہ ثقہ ہو، اسی لئے جس کسی میں ان صفات کی کمی پائی جائے گی اس کی روایت نامقبول یا کمزور ہو جائے گی، اس میں عیب لانے یا کمزور کرنے کی یہ پانچ خامیاں ہوتی ہیں۔

پہلی جھوٹ کا ہونا کہ اگر کسی طرح روایت حدیث کرتے ہوئے عمدہ جھوٹ بولنا ثابت ہو جائے تو اس کی روایت مقبول نہ ہوگی۔

دوسری جھوٹ کا الزام لگ جانا اس لئے جب کبھی یہ بتایا جائے کہ اس شخص نے زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث میں نہ ہو تو اس کی بھی حدیث مقبول نہ ہوگی۔

تیسری فسق یعنی گناہ کا مرتکب ہونا۔

چوتھی جہالت یعنی راوی کا انجان ہونا کہ وہ کون ہے کیسا ہے؟

پانچویں بدعت یعنی فرقہ معززہ خوارج و افض اور ان جیسے دوسرے کسی کی طرح ایک نیا عقیدہ قائم نہ کیا ہو، جہالت کی خامی میں اتنی تفصیل ہے کہ اگر کوئی قائل اعتماد، ثقہ اور سادھی یہ کہے کہ مجھ سے ایک صحابی نے یہ بات کہی ہے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا اور وہ روایت قائل قبول ہوگی کیونکہ سارے اصحاب کرام عادل اور ثقہ مانے ہوئے ہیں۔

یہ بات بھی جاننے کے لائق ہے کہ عادل ثقہ راوی کی قوت یادداشت میں کمی آجاتی ہے مثلاً وہم یا نسیان یا غفلت طاری ہو جانے کی وجہ سے وہ اپنی حدیث بھول جاتا ہے پھر وہ دوبارہ اس کی سماعت اپنے پہلے استاد سے یا اسے کسی دوسرے راوی سے حاصل کر سکتا ہے اپنا وہم دور کر لیتا ہے، اس طرح ثقہ، عادل اور قوت یادداشت کے اعتبار سے راویوں کے اعتبار اور درجے میں فرق آجاتا ہے کہ بعض ائمہ علماء اولیاء ثقہ عدل ضبط اور حفظ کی تمام صفات میں اول سے آخر تک اعلیٰ درجہ پر قائم رہے اسی وجہ سے ان کو لاکھوں حدیثیں اس طرح زبان کی نوک پر تھیں جیسے عام مسلمانوں کو سورہ قل ہو اللہ احد ہوتی ہے، لیکن کچھ دوسرے ایسے ہو جاتے ہیں کہ ان سے کم ہو جاتے ہیں، اب اگر کسی میں بھول، چوک کا مادہ زیادہ ہو جاتا ہے تو اس کی روایت بالکل چھوڑ دی جاتی ہے، اور جس میں کچھ کمی آجاتی ہے تو دوسروں کی تائید سے پھر وہ روایت قوی اور قائل قبول ہو جاتی ہے۔

مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے اپنی کتاب بحالہ نافعہ میں لکھا ہے کہ دو باتوں کی طرف توجہ دیتے رہنا ضروری ہے نمبر ۱۔ راویوں کے حالات پر نظر رکھنی۔

نمبر ۲۔ معانی حدیث کا اس طرح تابعین اور تبع تابعین سے بخاری، مسلم کے زمانہ تک یہ عجیب شان تھی کہ ہر شہر اور ہر زمانہ میں لوگ راویوں کے حالات سے بحث، اور ان کی تفتیش میں لگے رہتے، جس کسی میں بددیانتی، جھوٹ یا حفظ میں ذرہ برابر بھی کمی کی بو بھی وہ پاتے تو اس کی روایت قبول نہ کرتے، یہی وجہ ہے کہ اسماء الرجال یعنی راویوں کے نام اور ان کے حالات زندگی کے بارے میں تفصیل کے ساتھ بڑی بڑی کتابیں لکھی ہوئی ہیں، ان دنوں چونکہ حالات بدلے ہوئے ہیں اس لئے مناسب ہے کہ جو کتابیں صرف صحیح احادیث کی ہیں ان سب کو ایک علیحدہ فہرست میں ان کے بعد ایسی کتابیں جن کی حدیثیں بھی حجت کے لائق ہیں وہ دوسری فہرست میں ان کے بعد تیسری فہرست میں وہ کتابیں لکھی جائیں جنہیں حقیقت میں ترک کر دینا چاہئے، تاکہ اس زمانہ کے لوگ غلط کو صحیح میں دھوکے سے نہ ملائیں، چونکہ آخری دنوں میں خود کچھ محدثین میں بھی پہلی جیسی نیز بانی نہیں رہی تھی اس لئے غیر معتبر کتابوں سے حدیثوں کا انتخاب کر کے اسلاف کی مخالفت کرنے لگے تھے، ترجمہ ختم

ہوا۔

اس سے پہلے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ طبقہ تابعین کے ایک درجہ میں امام مالکؒ امام احمدؒ امام ابو داؤد طحاویؒ ہیں، اسی طرح تابعین ہی میں محمد بن اسحاقؒ وغیرہ ہیں کہ ان لوگوں نے کتب احادیث کی تصنیف شروع کر دی پھر امام مالکؒ کی کتاب موطا مکمل ہو کر شائع بھی ہو گئی اور بکثرت شائع ہوئی، تو اس کی سندیں قوی اور صحیح ہونے کی وجہ سے کتاب موطا خواص و عوام میں بہت مقبول بھی ہوئی اور متواتر کے درجہ میں ہمیشہ پائی جاتی رہی اسی طرح امام بخاریؒ جو اسی طبقہ میں تھے، ان کی یہ کتاب صحیح بخاری اب تک صحیح الاسناد کی صحت سے متصف ہو کر مشہور رہی اور تواتر کے ساتھ ہر جگہ پائی جا رہی ہے لیکن ان بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنی سندوں کی حدیثوں کے علاوہ صحیحین کے طبقہ کی بھی روایتیں بیان کیں جس کی وجہ سے ثقہ اور غیر ثقہ وغیرہ کی شناخت میں وقت اور پریشانی ہونے لگی، ایسے ہی لوگوں کے راویوں کی اچھائی و برائی، جرح و تعدیل میں طویل بحثیں ہو گئی ہیں، ورنہ پریشانی کی یہ کیفیت صحاح کے راویوں میں نہیں ہے، اس لئے اب ہم اصحاب صحاح کا مختصر حال بیان کر دینا چاہتے ہیں ان کی کتابوں کے ذکر کے بعد دوسری کتابوں کا بھی ذکر کر دیا جائے گا، بحوالہ تیسیر الاصول۔

امام مالک بن انسؒ

امام مالک بن انس جو موطا (مالک) کے مصنف ہیں اور مدینہ منورہ کے امام ہیں ان کی ولادت سنہ ۹۵ھ اور وفات سنہ ۱۷۹ھ میں ہوئی اہل حجاز بلکہ امام محمدؒ بھی آپ کے شاگردوں میں سے ہیں، آپ کے فخر کے لئے یہ بات بہت کافی ہے امام شافعیؒ بلکہ امام محمدؒ بھی آپ کے شاگردوں میں ہیں، انہوں نے شہاب الزہریؒ، یحییٰ بن سعید الانصاریؒ اور نافعؒ وغیرہم جو تابعین میں امام حدیث شمار کئے جاتے تھے ان سے علم حاصل کیا، اور آپ سے امام شافعیؒ، امام محمدؒ، عبد الحزیز بن ابی حمدؒ، عبد اللہ بن مسلمہؒ، یحییٰ بن یحییٰ بکیریؒ، اصعب بن الفرجؒ اور دوسرے بے شمار مقلدین نے علم حدیث کا استفادہ کیا، آپ احادیث کی تعظیم کرنے میں بہت مبالغہ کرتے تھے، آپ ﷺ کی محبت میں آپ نے مدینہ منورہ کو کبھی نہیں چھوڑا اور کبھی بھی کسی سواری پر سوار ہو کر مدینہ منورہ کی خاک پر بھی چلنا پسند نہ فرماتے، ضروریات انسانیہ استیفاء وغیرہ شہر میں رہ کر نہ کرتے بلکہ ادب کے خیال سے شہر سے باہر تشریف لے جاتے، اور فرماتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس بات سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سواری پر سوار ہو کر چلوں جس میں رسول اللہ ﷺ موجود ہیں۔

ایک صحیح حدیث میں بطور پیشینگوئی مدینہ کی سرزمین میں ایک عالم کی پیدائش کی خبر ہے، عبد الرزاق، سفیان بن عیینہ جو امام بخاری و مسلم کے اساتذہ میں سے ہیں ان جیسے حضرات نے پیشینگوئی کو آپ پر محمول کیا ہے کہ وہ امام اور عالم آپ ہی ہیں، یحییٰ القطان نے فرمایا ہے کہ امام مالکؒ کے مقابلہ میں دوسرا کوئی شخص حدیث کی روایت میں زیادہ صحیح نہیں ہے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عمامہ حدیث کے مجمع میں آپ مثل ایک ستارہ کے ہیں، یوں تو امام مالکؒ کے منقب اور فضائل بے شمار ہیں مگر یہ چند نمونہ ذکر کی گئی ہیں، اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا۔

امام احمد بن حنبلؒ

امام احمد بن حنبلؒ، فقہ میں امام شافعیؒ کے شاگرد ہیں احادیث بہت سے شیوخ سے حاصل کیں آپ کے فضائل بے شمار ہیں سید عبد القادر جیلانیؒ نے بھی اپنی آخری زندگی میں آپ ہی کے مسک کو قبول کر لیا تھامسند احمد نامی کتاب آپ ہی کی مؤلفہ مشہور و معروف کتاب ہے، اور تیسیر الاصول وغیرہ میں ہے۔

امام بخاریؒ

امام بخاریؒ محمد بن اسماعیل امام، ۸۹ھ سنہ ولادت سنہ ۲۵۶ھ میں ہوئی قوت حافظہ چنگی حدیث میں صحیح اور غیر صحیح کا معیار قائم کرنے کے لحاظ سے آپ ﷺ کی امت میں آپ کی حیثیت معجزہ کی سی تھی بچپن ہی میں آپ یتیم اور یتیم بھی ہو گئے تھے اس وجہ سے آپ کی والدہ ماجدہ ہمیشہ مغموں میں ایک روز انہوں نے خواب میں دیکھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام آپ سے فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے بیٹے کی آنکھوں کی روشنی بحال کر دی ہے، آنکھ کھلنے پر خواب کی باتیں بالکل درست پائی اور وہ آنکھوں والے ہو گئے تھے۔

آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کئے، آپ نے بہت سے ائمہ ثقات حدیث، حفاظ حدیث سے احادیث کی روایت کی ہے جن میں چند یہ ہیں، مکی بن ابراہیم، فضل بن دغین، وکیع بن الجراح، امام احمد، یحییٰ بن معین، علی بن اسماعیل اور بھی دوسرے بہت سے ہیں، اپنی کتاب صحیح کو تقریباً چھ لاکھ احادیث سے منتخب کیا ہے، اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز نفل پڑھ کر مدینہ میں مزار سید الابراہیم ﷺ اور منبر شریف کے درمیان روضۃ الجنۃ میں بیٹھ کر حدیثیں لکھیں۔

آپ کے شاگرد رشید شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا ہے کہ امام بخاریؒ کی کتاب صحیح بخاری کو خود ان سے ان کی زندگی میں نوے ہزار آدمیوں نے سنا ہے، آپ کے فضائل بے شمار ہیں جو دوسری بڑی کتابوں میں بھرے ہوئے ہیں۔

امام مسلمؒ

امام مسلم بن الحجاج القشیری ولد سنہ ۲۰۶ھ اور وفات سنہ ۲۶۱ھ میں ہوئی، روایات کی صحت اور اچھی طرح انہیں محفوظ رکھنے اور دوسری شرائط حدیث میں بھی آپ کا مقام بہت بلند تھا، خطیب بغدادیؒ نے کہا ہے کہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کی اتباع کی ہے، مرتبہ میں امام بخاریؒ کے قریب ہیں، آپ کی کتاب صحیح مسلم حدیث میں مشہور و معروف ہے۔

میں کہتا ہوں کہ مولانا شیخ ولی اللہؒ نے موطا کی شرح میں لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور دوسروں نے بھی کہا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب الموطا، اس کے بعد جب صحیحین (بخاری و مسلم) کتابیں دستیاب ہو سکیں، اب تمام مؤمنوں کا اجماع ہو گیا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب صحیح بخاری اور اس کے بعد صحیح مسلم ہے۔

امام ابو داؤدؒ

امام ابو داؤد سیمان بن الاشعث الازدی نے روایت حدیث کو امام بخاری و مسلم کے شیوخ سے حاصل کیا، پھر ان سے امام نسائی اور ان کے علاوہ دوسرے بے شمار نے روایات بیان کیں، انہوں نے اپنی کتاب سنن ابی داؤد کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اس کی تعریف و تحسین فرمائی، آپ نے فرمایا کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث سے اس کتاب کا انتخاب کیا ہے ان میں حدیثیں سب صحیح یا قریب صحیح کے ہیں، یہ نہایت متقی و پرہیزگار تھے سنہ ۲۵۷ھ میں انتقال فرمایا ہے۔

امام ترمذیؒ

امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ حدیث ہیں، امام بخاری اور ان کے شیوخ سے احادیث جمع کی ہیں، پھر آپ سے بھی بے شمار لوگوں نے روایات قبول کیں، کتاب ترمذی کے علاوہ اور بھی آپ کی تصانیف بہت ہیں، آپ نے خود لکھا ہے کہ جس گھر میں میری یہ کتاب موجود ہو گیا خود رسول اللہ ﷺ اس گھر میں گفتگو فرما رہے ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کا خیال کرتے

ہوئے اس قدر روئے کہ آنکھوں کے آنسو سے چہرہ پر زخم آگئے تھے سنہ ۷۹۲ھ میں انتقال فرمایا۔

امام نسائی

امام نسائی، حمد بن شعیبؒ سنہ ۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۳۰۳ھ میں مکہ مکرمہ میں وفات پائی، شیخ عبد العزیز محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ آپ نے حضرت امیر المؤمنینؒ کے فضائل میں ایک رسالہ لکھا تھا تو شام کے ناصبیوں نے ناراض ہو کر آپ کو دمشق میں شہید کر دیا، واللہ اعلم۔

آپ حافظ حدیث اور بہت زیادہ احادیث کی حفاظت اور صحت کا خیال رکھنے والے تھے، آپ کی کتاب ”سنن کبریٰ“ بہت ہی معروف و مقبول کتاب ہے، اس کے علاوہ اور بھی آپ کی دوسری بہت سی تصانیف ہیں، اپنے زمانہ میں سب سے علان مرتبت اور بڑی صفات کے مالک تھے، ان کی حفاظت حدیث کے کچھ حالات اس جگہ بطور نمونہ ذکر کئے گئے ہیں ورنہ ان کے فضائل و مناقب کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں ہیں، جن میں ثقہ لوگوں کے حوالہ سے ان کا تذکرہ بہت ہی تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے۔ واضح ہو کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حدیث کی کتابوں کے بارے میں ایک عمدہ وضاحت فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احادیث کی کتابوں کی مقبولیت کے سلسلہ میں تین باتیں بنیادی درجہ کی ہیں۔ صحت، شہرت اور قبولیت، صحت کا مطلب یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں صرف صحیح یا حسن درجہ کی احادیث کو جمع کرے اور اس سے کمتر کوئی حدیث اس میں جمع نہ کرے یا کم از کم اس کی وضاحت کر دے۔

شہرت کا مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ اور ہر طبقہ میں محدثین اس کے بیان کرنے اور اس کو محفوظ رکھنے میں مشغول پائے جائیں، اور قبولیت کا مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ کے وہ لوگ جنہیں احادیث جانچنے اور پرکھنے کی مہارت ہو وہ لوگ اس کتاب کو قبول کر لیں اور اس پر کوئی اعتراض نہ کریں، اور فقہاء کرام ان احادیث سے استدلال کرنے لگیں۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو وہ کتاب معتبر نہ ہوگی جیسا کہ صحیح ابن حبان کی کتاب اگرچہ صحیح ہے مگر مشہور اور متداول نہیں ہے، اسی طرح صحیح حاکم اگرچہ مشہور ہے مگر شیخ ذہبی وغیرہ نے اسے قبول نہیں کیا ہے اس نکتہ کو ابھی طرح سمجھ لو۔

پھر فرمایا کہ ان صفات کے اعتبار سے حدیث کی کتابیں تین طبقہ اور درجہ کی ہوں گی، چنانچہ طبقہ اولیٰ میں موطا امام مالک، صحیح بخاری و صحیح مسلم تین کتابیں ہیں، کہ ان تمام کتابوں کی ہزاروں بلکہ لاکھوں علماء نے روایت کی اور ہمیشہ اس کی حفاظت اور اس کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں، اور تمام دنیائے اسلام کے علماء کرام نے ان کتابوں کی مختلف طریقوں سے خدمت کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ان تینوں کتابوں کی حدیثیں صحیح ہیں، لیکن صحیحین میں موطا کی مرفوع حدیثیں جمع ہو چکی ہیں، اگرچہ صحابہ و تابعین کے آثار (موقوف وغیرہ) موطا میں زاید ہیں۔

طبقہ ثانیہ میں ایسی کتابیں ہیں جو مذکورہ تینوں صفتوں کے اعتبار سے صحیحین کے مرتبہ تک نہیں پہنچی ہیں، لیکن ان کے قریب ضرور ہیں جو یہ ہیں جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، اور امام نسائی کی سنن کبریٰ (جو سنن نسائی کے نام سے مشہور ہے) ان کے مصنفین حدیث کی مقبولیت کے ہمہ اوصاف، ثقہ عدل حافظ متین، اور حفظ و سمجھ کی چنگی سے متصف ہیں، اور علماء اسلام میں مشہور ہیں، یہی چھ کتابیں صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، بن الاثیر نے جامع الاصول میں ان ہی چھ کتابوں کو جمع کیا ہے، ویسے میرے نزدیک مسند امام احمدؒ بھی اسی طبقہ کی ہے، علماء حدیث و فقہ نے اس کو اپنا پیشو اور قابل اتباع تسلیم کیا ہے، ابنتہ اس کتاب مسند احمد میں ضعیف احادیث بھی بہت ہیں اور ان کا ضعف بھی اس میں ظاہر نہیں کیا گیا ہے پھر بھی اس مسند کی ضعیف حدیثیں بھی ان احادیث سے بہتر ہیں جن کی متاخرین صحیح کرتے ہیں اور اسے دلیل میں پیش کرتے ہیں، اسی طرح سے کتاب سنن ابن

ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار کی جاسکتی ہے، اگرچہ بعض حدیثیں بہت ہی ضعیف ہیں، میں کہتا ہوں کہ بلکہ ان میں سے بعض احادیث کو تو موضوع بھی کہا گیا ہے۔

طبقہ ثالثہ میں حدیث کی ایسی کتابیں ہیں جن کو امام بخاریؒ و امام مسلمؒ سے پہلے کے یا ان کے زمانہ کے یا ان کے بعد کے زمانہ کے محدثین نے بیان کیا، یہ محدثین اگرچہ خود اپنی ذات سے عادل، پختہ خیال اور علوم حدیث میں بڑے ماہر تھے لیکن اپنی تصنیفات میں روایات کی صحت کا خاص خیال نہیں رکھا، اسی وجہ سے ان کی کتابوں میں احادیث صحیح، حسن، ضعیف بلکہ ان پر موضوع ہونے کی بھی تہمت لگی ہوئی ہے اور ان کے راوی مجہول، لامعوم بھی ہیں، ان میں سے اکثر احادیث ایسی ہیں جن پر علماء و فقہاء کا عمل بھی نہیں ہے، بلکہ ان کے برعکس اجماع ہو چکا ہے، البتہ ان کتابوں میں سے ایک کو دوسرے سے قوت حاصل ہوتی ہے جو یہ ہیں، مسند امام شافعیؒ، مصنف عبد الرزاقؒ، مصنف ابو بکر بن ابی شیبہؒ، مسند ابی داؤد طیالسیؒ، مسند دارمیؒ، مسند ابی یعلیٰ موسیٰؒ، سنن ابن ماجہؒ، مسند عبد بن حمیدؒ، سنن دارقطنیؒ، صحیح ابن حبانؒ، مسند رک حاکمؒ، کتب تہذیبی، کتب طحاوی اور تصانیف طبرانی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ، اسی طرح ان حضرات کی جن حدیثوں کی راویوں کی تحقیق کے بعد بھی وہ صحیح قرار دی جا رہی ہوں کو حجت میں لانے اور دلیل میں پیش کرنے کے قائل ماننا چاہئے، البتہ ان میں بھی، تنی بات کا خیال ضرور رکھنا چاہئے کہ وہ کتابیں مستند و درست ثابت ہو رہی ہوں، کیونکہ ان میں سے چند ایک بھی ہیں جو دستیاب نہیں رہی ہیں، ان میں سے مسند امام احمدؒ بھی اس وقت اس علاقہ میں دستیاب و درمداں نہیں ہیں۔

طبقہ رابعہ میں وہ کتابیں ہیں جن کی حدیثیں ایسی ہوں کہ گزشتہ زمانوں میں ان کا نام و نشان تک معلوم نہ تھا بعد کے لوگوں نے ان کی روایت کی، ساتھ ہی ان کی کچھ بھی صلیت نہیں پائی، یا ان میں خرابیوں کی بھرمار دیکھ کر انہیں بالکل چھوڑ دیا، بہر صورت وہ حدیثیں اس لائق کی نہیں نکلیں کہ ان سے کوئی عقیدہ یا کوئی عمل ثابت کیا جاسکے، لیکن بہت سے محدثین کی تباہی و بربادی کا وہ سامان بن گئیں کہ انہیں ان احادیث پر کثرت طرق سے بیان ہونے کا دھوکہ ہو گیا اور وہ طبقوں کے برعکس اس قسم کی حدیثوں سے بالآخر ایک نیا مذہب بنا ڈالے، ایسی کتابیں بہت سی ہیں چند یہ ہیں، کتاب الضعفاء ابن حبانؒ، تصانیف حاکمؒ، کتاب الضعفاء للعلفیؒ، کتاب کامل لابن عدیؒ، تصانیف ابن مردویہؒ، تصانیف خطیب بغدادیؒ، تصانیف ابن شاہینؒ، تفسیر ابن جریر و فردوس وغیرہ از دیلمیؒ، تصانیف ابو نعیمؒ، تصانیف جوزجانیؒ، تصانیف ابن عساکرؒ، تصانیف ابوالشیخؒ، تصانیف ابن الجار و غیرہ، ان کتابوں میں موضوع اور ضعیف حدیثیں زیادہ تر منقب معائب (خوبیاں اور برائیاں بیان کرنے) اور تفسیر وغیرہ میں واقع ہوئی ہیں، ان کے علاوہ توارخ، اسرئیل و واقعات انبیاء کے قصوں شہروں اور علاقوں، کائناتوں حیوانات، طب گندے، تعویذات، دعاؤں اور نو فل کے ثواب ذکر کرنے کے مواقع میں بیان کی گئی ہیں۔

شیخ ابن الجوزیؒ نے ان مذکورہ کتابوں میں سے اکثر احادیث کو دلیل و برہان کے ساتھ موضوعات میں شامل کر کے ان پر جرح اور طعن بھی کر دیا ہے، ان احادیث سے پیدا ہونے والی آفتوں کو ٹالنے کے لئے کتاب تنزیہ اشریہ کافی ہے، یہی حدیثیں شیخ جمال الدین سیوطیؒ کی یہ ناز تصنیف ہیں، اس سلسلہ میں اگر مزید تحقیق کا خیال ہو تو ذہبی کی میزان الضعفاء اور حافظ ابن حجرؒ کی کتاب لسان، لمیزان کا مطالعہ ضروری ہے جو ان کے اسعار جال کے سلسلہ میں کام آتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان حدیثوں میں سے اگر کسی کی سند مجروح ہو تو وہ مختلف سندوں سے پائے جانے کے باوجود وہ سند قوی نہیں ہو سکتی ہے، اسی طرح جس حدیث کی اسناد حسن ہو ضروری ہے کہ وہ دوسری علتوں اور خامیوں سے خالی ہو، نیز ان حدیثوں میں سے اسناد میں کوئی خلل نہ ہو اس کے بھی طبقہ اولی و دوم کی صحاح کتابوں میں سے کسی حدیث میں تغیر و تبدل نہیں آسکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے مقدمہ میں یہ ہے کہ تمام محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام صحاح میں صحیح بخاری کا درجہ مقدم ہے، اور صحت و قوت کے لحاظ سے کوئی کتاب بھی صحیح بخاری کے برابر نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کے صحیح ہونے کے لئے جن اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے وہ سب اس کے راویوں میں مکمل طور پر موجود ہیں، اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ جو حدیث بخاری و مسلم دونوں میں پائی جاتی ہے وہ متفق علیہ کہلاتی ہے، اور علمی متفق علیہ حدیث دوسری تمام حدیثوں پر مقدم ہوتی ہے پھر وہ جو صرف بخاری میں ہو اس کے بعد وہ جو صرف مسلم میں ہو پھر وہ حدیث جو بقیہ صحاح معتد میں ہو اور اس میں وہ شرطیں بھی پائی جاتی ہوں جو بخاری و مسلم کی روایت میں مشروط ہو پھر وہ جو صرف بخاری کی شرط کے مطابق ہو پھر وہ جو صرف مسلم کی شرط کے مطابق ہو پھر وہ جو شیخین کے علاوہ دوسرے ایسے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے اپنے اوپر صحیح حدیث کی روایت کو لازم کیا ہو۔

اور یہ بات بھی مقدمہ میں لکھی ہے کہ امام بخاری و مسلم نے اپنی ان دونوں کتابوں میں ساری صحیح حدیثوں کو جمع نہیں کر لیا ہے بلکہ خود انہوں نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ ہم نے ان کتابوں میں بہت سی صحیح حدیثوں کو ذکر نہیں کیا ہے، چھوڑ دیا ہے البتہ بعض صحیح احادیث کے ذکر کرنے اور بعض کے چھوڑنے میں یقیناً کوئی وجہ ترجیح اور تخصیص بھی ہوگی، پھر مقدمہ میں مستدرک حاکم اور صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگوں کا کہنا ہے کہ حاکم کے مقابلہ میں ابن خزیمہ اور ابن حبان زیادہ صحیح زیادہ حافظہ والے، بہتر اور بڑھے ہوئے ہیں، اور حافظ ضیاء مقدسی کی کتاب مختار بھی مستدرک حاکم سے بہت بہتر ہے، اور صحیح ابو عوانہ، ابن السکون اور مشکئی ابن جارد جو اگرچہ صحاح حدیث کے ساتھ مخصوص ہیں پھر بھی محدثین کی ایک جماعت نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل: اصول حدیث کی چند اصطلاحات

مر فوع :- وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو مثلاً آپؐ نے فرمایا، یا کیا، یا خاموشی اختیار فرمائی اور کوئی اعتراض نہیں کیا اگر کوئی صحابی ایسی بات بیان کریں جس کا تعلق قیاس کرنے یا اجتہاد کرنے سے نہ ہو تو وہ بھی مر فوع کے حکم میں ہے کیونکہ لازمی طور سے وہ رسول اللہ ﷺ سے ہی سن کر نقل کی ہوگی۔

موقوف - وہ حدیث جس کی روایت صحابی تک ہو (رسول اللہ ﷺ تک نہ پہنچی ہو) مثلاً عبد اللہ بن عباسؓ نے کہا یا کیا۔

مقطوع :- وہ روایت جو تاہی تک ہی پہنچ کر رک جائے (مثلاً حضرت نافعؓ نے فرمایا ہے)۔

متصل :- ایسی حدیث جس میں سند جہاں تک ہونی چاہئے وہاں تک کے سب راویوں کے ناموں کا تذکرہ ہو خواہ وہ حدیث مر فوع ہو یا موقوف۔

منقطع - وہ حدیث جس میں مثلاً مر فوع حدیث میں رسول اللہ ﷺ تک ایسی سند چاہئے کہ اس کے ہر فرد راوی کا ذکر ہو مگر ایسا نہ ہو بلکہ درمیان سے کسی راوی کا نام چھوٹ جائے جیسے کسی تابعی نے کہہ دیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اس طرح اگر یہ بے تعلقی یا انقطاع اول سند سے ہو اس کے بعد بھی اگرچہ سب سندیں ساقط ہو جائیں تو وہ معلق ہے، صحیح بخاری میں ایسی جتنی (روایتیں ہیں یعنی) تعلقات ہیں سب صحیح اور قابل قبول ہیں، اور اگر وہ انقطاع آخر سند یعنی تابعی کے بعد ہی ہو تو وہ حدیث مرسل ہے۔

شیخ محدث دہلوی نے لکھا ہے کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک اس کے قبول کرنے میں توقف کرنا چاہئے کیونکہ تاہی اکثر ایک دوسرے سے روایت کرتے ہیں تو معلوم نہیں درمیان سے جس راوی کا نام غائب ہے وہ ثقہ ہے

بھی یا نہیں، کیونکہ بعض تابعین غیر ثقہ بھی ہیں، ورام ابو حنیفہؒ وہاں تک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے، کیونکہ وہ آخر کراوی خود ثقہ ہوتے ہوئے جب اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کرتا ہے تو گویا پورے اعتماد کے ساتھ راوی کا نام حذف کر رہا ہے اگر اسے اعتماد نہ ہوتا تو وہ ہرگز ایسا کام نہیں کرنا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک گردوسرے ذریعہ سے اس روایت کو تقویت پہنچ جائے تو وہ مقبول ہے، ورام احمدؒ کے اس میں دو قول ہیں، ایک روایت میں مقبور اور دوسری روایت میں نامقبول ہے۔

مضطرب - وہ حدیث ہے جس کے راوی سے حدیث کی اصل عبارت متن یا اس کی سند میں تقدیم و تاخیر، یا کمی اور زیادتی یا تغیر و تبدل وغیرہ سے اختلاف ہو گیا ہے۔

مدرج۔ کسی حدیث جس کے راوی نے اس حدیث کے ساتھ اپنا کلام بھی اس طرح ملا دیا ہو کہ اصل روایت اور ملائی ہوئی عبارت میں فرق معلوم ہوتا ہو۔

مدس - کہتے ہیں ایسی روایت جس کے روی نے کسی خاص مقصد سے اپنے شیخ کا نام ذکر کئے بغیر اس کے اوپر کا نام اس طرح ذکر کیا ہو کہ اسی سے سننے کا شبہ ہو تا ہو، اور ایسا کرنے والے شخص کو مدس کہتے ہیں، مگر اس نے کسی غرض فاسد سے ایسا کیا ہو تو ایسا کرا حرام ہو گا ورنہ کسی روایت مقبول نہ ہوگی، اور اگر ایسا کرنے میں کوئی فاسد غرض نہ ہو تو بھی مکروہ ہوگا، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ روی صرف ثقہ روی سے ہی روایت میں تدیس کرتا ہے اور غیر ثقہ سے بالکل روایت نہیں کرتا ہے تو اس کی ایسی حدیث بھی قابل قبول ہو جائے گی۔

درگر روایت معنعن ہو یعنی اس میں روایت عن فلان، عن فلان، عن فلان، بفظ ”عن“ ہو تو اس میں بھی تدیس کا شبہ ہوتا ہے۔ اگر وہ شخص مدلس ہی ہے تو اس کا اس طرح کہن مقبول نہ ہوگا، شاذ راویوں کی روایت کے وہ مخالف ہے اس کو مرجوح بھی کہتے ہیں ورنہ دوسرے زائد ثقہ راویوں کی روایت کو محفوظ دررجح بھی کہتے ہیں۔

مغلل - ایک حدیث کہ بظہر اس کے تمام روی درست معلوم ہوتے ہیں لیکن اس فن کے ماہرین ائمہ اور تجھے برے کی تمیز رکھنے والوں کے نزدیک اس میں ایک یا ایک سے زیادہ چھپی ہوئی خامیاں درستی نظر آتی ہیں جس سے وہ صحیح کے معیار پر نہیں اترتی ہے۔

متابع : وہ حدیث ہے کہ اس کے روی نے جس صحابی سے وہ حدیث بیان کی ہو اسی کے مطابق اسی صحابی سے دوسرے روی نے بھی بیان کی ہو (تو ہر ایک دوسرے کے لئے متابع ہوگی)۔

شہد - گر کسی دوسرے صحابی سے دوسرے روی نے اسی کے مطابق روایت کی ہو (تو ہر ایک دوسرے کے لئے شہد ہوگی) گر کسی راوی نے کہا کہ مجھے ایک ثقہ یا عادل شخص نے یہ روایت بیان کی ہے، اگر اس کا بیان کسی صحابی کے متعلق ہو اور کہنے والے خود بھی عام اور ثقہ حافظ ہو تو وہ روایت مقبول ہوگی، ورنہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ مقبول نہ ہوگی، اس روایت کا نام مبہم ہوگا۔

سب سے بہتر سند - اعلیٰ درجہ صحت کی سند جو اہل بیت نبوت میں ہے وہ یہ ہے، زین العابدین علی بن الحسین عن ایہہ الحسین اس علی ابن ایہہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ، یعنی علی بن الحسین عن ایہہ عن جدہ اور غیروں میں مالک عن نافع عن ابن عمرؓ، یا رھوی عن سالم عن ابن عمرؓ اور سیوطی نے تدریب نووی میں اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے میں نے ان میں سے اصح و درمختار کا ترجمہ کر دیا ہے مذکورہ سندوں کے علاوہ اور بھی بہت سی سندیں اصح ہیں۔

فصل: موضوع حدیث

موضوع حدیث کو کسی طرح بھی دلیل میں پیش کرنا حرام ہے اس کی تردید کرنے کے موقع کے علاوہ اسے ذکر بھی نہیں

کرنا چاہئے، ضعیف حدیث سے کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے، ابدت جو عمل شریعت میں ثابت ہو اس کی فضیلت بیان کرنا ضعیف حدیث سے بھی جائز سمجھا گیا ہے کسی موقع پر حجت و دلیل میں پیش کرنے کے لائق حدیث صحیح یا حدیث حسن ہوتی ہے اگر صحیح حدیث ایک کامل ثقہ راوی سے منقول ہو تو اس کا نام غریب ہے، اور اگر ایسے دور، وہی سے منقول ہو تو اس کا نام عزیز ہے، اور اگر ویسے دور سے بھی زائد راوی ہوں تو وہ مشہور ہے۔

بسا اوقات صحیحین (بخاری و مسلم) کی ایک حدیث کی دو روایتوں کی یا صرف کسی ایک کی دو روایتوں کی سندیں ملیدہ ہوتی ہیں، اور مسند احمد یا اس قسم کی دوسری کتابوں کی سندوں کی بہت سی حدیثیں مشہور کے مرتبہ کی ہوتی ہیں، اور اگر کسی حدیث کے راویوں کی تعداد اتنی زیادہ ہو جائے جو مشہور کے درجہ سے بھی اتنی زیادہ ہو جائے کہ ان کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہو کہ ان سبھوں نے مل کر یہ جھوٹی بات گڑھ لی ہے، یا کسی بات پر متفق ہو گئے ہیں تو وہ متواتر قطعی کہلاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث صحیح سے مسائل اور احکام شرعیہ کے ثابت کرنے میں تمام علماء کرام متفق ہیں، اسی طرح حدیث حسن بھی عام علماء کے نزدیک حجت میں پیش کرنے کے قابل ہے اور سے حجت میں صحیح کے برابر ہی سمجھا جاتا ہے، اگرچہ رتبہ میں صحیح سے کم ہوتی ہے، اور اگر ضعیف حدیث کے راوی سبھوں کے نزدیک سچے درویشانہ رمانے جاتے ہوں لیکن ان کی قوت یادداشت میں کمی آگئی ہو یا وہ ایسے سیدھے سادھے ہوں کہ وہ ہر کس و نا کس کی باتیں بغیر حامل مان لیتے ہوں، اور اس فرمان خداوندی ﴿إِذَا حُكِمَ فَأَسْقِ بِهَا فَمِنْ أُولَٰئِكَ أَطْعَمَ﴾ کے مطابق اپنی خبروں کی تحقیق نہ کر لیتے ہوں تو اگر دوسرے مختلف سندوں، در طریقوں سے ان کی روایتوں کی تقویت ہو جاتی ہو تو ان کی روایت بھی قابل حجت ہو جائے گی، لیکن اگر ان کی اپنی روایت کے راویوں میں جھوٹ وغیرہ کا شبہ پایا جاتا ہو تو زیادہ راویوں کی موافقت سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، اگرچہ بعض ائمہ نے اس کے مطلقاً قابل حجت ہونے کی تصریح کر دی ہے بشرطیکہ دوسرے کئی ذرائع سے اس کی تائید ہو جاتی ہو۔

فصل - امام بخاری یا امام مسلم یا امام ترمذی یا ان جیسے کسی ایسے امام نے جن میں مسائل کی تخریج کی صلاحیت ہے اگر کسی حدیث کے متعلق اس کے صحیح یا حسن یا ضعیف ہونے کا فیصلہ کر لیا تو اس کے متعلق شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ اسی کے متعلق پچھلے لوگوں کی، چھائی یا برائی کرنے سے کوئی فرق نہ ہو گا یا ان کی جرح و تعدیل مفید نہیں ہوگی، لیکن اکثر علماء نے اس سے انکار کیا ہے۔

اور حق بات یہ ہے کہ جلیل القدر امام بخاری جیسے کسی متقن کو معلول کہہیں تو دوسروں کا اس کی توثیق کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور اگر یہ کسی اسناد میں جرح کریں، تو بھی اسناد معقول ہوگی اور توثیق کا فائدہ نہ دیگی، ہاں اگر اس کے علاوہ کوئی دوسری سند موجود ہو تو دوسری بات ہوگی، لیکن اگر وہ کسی سند کو اطمینان بخش قرار دیں تو دوسرے کو اس میں کسی غلطی یا خالی نکالنے کا حق حاصل ہوگا۔

قاعدہ - حدیثوں کے درمیان تعارض پائے جانے کی صورت میں ان کے معانی سمجھ لینے کے بعد ان کے درمیان توفیق دی جائے (یعنی ایسا مطلب نکالا جائے کہ ان کے درمیان اختلاف باقی نہ رہے) اور اگر توفیق ممکن نہ ہو (یا اختلاف ختم کرنے کی صورت نہ ہو) تو ان میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے، ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے کئی اسباب اور کئی صورتیں ہیں، مثلاً ان میں سے کسی ایک کی تائید کلام ربانی اور آیت پاک سے ہوتی ہو یا کسی دوسری حدیث سے یا نہ سبب جمہور سے اس کی تائید ہوتی ہو، یا ان میں سے کسی ایک کی سند صحیحین کی سند کی شرط کے مطابق ہو مگر دوسری ان کی شرط سند کے مطابق نہ ہو، یا ایک ہی سند کسی وجہ سے دوسرے سے قوی ہو یا ان جیسی کوئی دوسری وجہ ترجیح ہو، اور حنفیہ کی اصول فقہ کی کتابوں میں ہے کہ متاخرین احناف کی رائے میں کہ راوی کے فقیہ ہونے سے بھی ترجیح ہو سکتی ہے۔

فائدہ - شیخ امشاح شاہ مہداحریز محدث دھوئی نے وضع حدیث ہونے کی صورت میں کس طرح یہ چکنا ہے کہ کون سی حدیث موضوع ہے، چند واضح علامتیں بتائی ہیں، ان میں چند مختصر درج ذیل ہیں
نمبر ۱۔ تاریخی مشہور واقعات کے خلاف ہونا، جیسے کسی روایت میں یہ ہونا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود جنگ جمل میں موجود تھے حالانکہ وہ تو اس سے بہت پہلے انتقال کر چکے ہیں۔

نمبر ۲۔ خلفاء شیعین پر حق لگانے و حدیث میں کسی تنہا خارجی یا رافضی روئی کا بیان جانا۔
نمبر ۳۔ ظاہری قرینہ ہونا جیسا کہ خیفہ مہدی کی کبوتر بازی کے بارہ میں غیس بن میمون نے حدیث وضع کی تھی۔
نمبر ۴۔ خلاف عقل اور خلاف قواعد شرع ہونا۔

نمبر ۵۔ ایب و قد ہونا کہ اگر وہ واقعہ صحیح ہو تو اس کے سبب ہزاروں لاکھوں راوی ہو جائیں، جیسے کسی کا یہ کہنا کہ آج جمعہ کے دن جامع مسجد کے امام خطیب کو خطبہ کے وقت قتل کر کے کھل کھینچ لی گئی۔

نمبر ۶۔ لفظ و معنی کا یہ غیر مہذب، گر ہو اہونا جو شان نبوت کے خلاف ہو۔
نمبر ۷۔ کسی صغیرہ گنہ پر دردناک زبردست عذاب کی دھمکی یا تھوڑی نیکی پر کسی بہت بڑے ثواب کا وعدہ مثلاً دو رکعت نفل نماز پڑھنے پر حج و عمرہ کا ثواب ہونا یا ستر انبیاء کے برابر ثواب پانا۔

نمبر ۸۔ خود حدیث وضع کرنے وے کا اقرار کر لینا جیسا کہ ہر سورہ میں اس کے وہ فضائل جو تفسیر کشاف و تفسیر بیضاوی میں ہیں، کہ نوح بن ابی عصمہ نے، نہیں وضع کیا ہے اس سے جب ن کی سندیں معصوم کی گئیں تو جواب دیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل ہو کر توارخ، سیرت و رفقہ ابو حنیفہ میں دلچسپی لیتے رہتے ہیں اس سبب میں نے قرآن پاک میں ترغیب کے خیال سے یہ فضائل وضع کئے ہیں۔

واضح ہو کہ حدیثیں وضع کرنے والے بہت قسم کے لوگ گزرے ہیں ان میں سے
نمبر ۱۔ محدثین و زنادقہ ہیں جن کی گڑھی ہوئی چودہ ہزار باتیں مشہور ہوئیں۔
نمبر ۲۔ بدعتی و رافضی خواہشات میں مبتلا ہونے والے جن میں رافضی، ماضی و کریم نے بہت زیادہ باتیں گڑھی ہیں و فرقت معتزلہ و زیدہ وغیرہ ان کے برابر جرم میں نہ ہو سکے۔

نمبر ۳۔ واعظین نے بھی اپنے وعظ کی مجلسوں کو چکانے کے سبب باتیں گڑھی ہیں۔
نمبر ۴۔ سچے صوفی و ریشوں نے خوب میں آنحضرت ﷺ یا محترم مکہ کرام سے کچھ سن کر اسی خوب پر اعتماد کرتے ہوئے خواب کی ان باتوں کو کچھ س طرح بیان کیا کہ گویا یہ معتبر حدیثیں ہیں، کیونکہ وہ حدیث کے ذوق سے بالکل غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن سلمیٰ و دوسرے صوفیاء کہ ان کی باتیں غیر معتبر بنی گئی ہیں۔

نمبر ۵۔ کچھ ایسے لوگ بھی گزرے جنہوں نے قصہ احدثیوں وضع نہیں کیں اور نہ اس کا کچھ خیال ہی کیا مگر کسی تجربہ کار شخص یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی و رگمان کر لیا کہ ایسی عمدہ باتیں سوائے پیغمبر کے کوئی نہیں کہہ سکتا ہے ہذا حدیث کے انداز میں ان کی روایت کردی، اس طرح کی روایتیں بھی بہت شمار ہوئیں، اور عوام نے بھی کثرت انہیں قبول کر لیا، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا اور برائیوں سے بچانے والا ہے۔

اب میں اصل متبرک کتاب ہد یہ کا ترجمہ شروع کرتا ہوں، اللہ ہی میرا رب اور وہی ارحم الراحمین ہے، اس سے میری درخواست ہے کہ ہمیں سیدھی راہ پر چلنے اور باتیں کہنے کی توفیق دے اور خطا و غلطی سے محفوظ رکھے

هو ربی و حسبی و نعم المولی و نعم الوکیل ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد و نعمت و سناد ہدایہ شیخ ابن الہمام و خلاصہ دیباچہ یعنی۔

الحمد لله الملك الحق المبین، والصلوة والسلام علی سید رسلہ، و انبیائہ و علی آلہ و أصحابہ و اتباعہ
الی یوم الدین اجمعین، أما بعد!

یہ کتاب "بین الہدایہ" جو کتاب ہدایہ غایۃ السعایہ کا ترجمہ ہے، اس میں اصل متن کے ساتھ کنز، تنویر اور دقۃ الروایۃ جو
متن کی کتابیں ہیں، ان سے ضروری زائد مسائل کا بھی اس میں اضافہ کیا گیا ہے، ان کے علاوہ قفا نو قفا پیش آتے رہنے والے
مفتی بہ ضروری مسائل کا بھی اضافہ ہے جو انتہائی تحقیق کے بعد معتبر کتابوں سے مستنبط اور ماخوذ ہیں، ساتھ ہی حوالوں کو یقینی
بنانے کے لئے اشاروں میں ان معتبر کتابوں کے نام بھی دیدئے گئے ہیں، جن کی مقدمہ میں تصریح کر دی گئی ہے، اب اس اللہ
پاک سے جو بڑی بلندی کا مالک اور بڑی عظمتوں والے ہے دلی درخواست ہے کہ اس کتاب کا نفع عام اور تام کر دے، اور سے
قبولیت عوام و خواص کا بند مرتبہ عنایت فرمائے، اپنے حبیب اور رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی برکت سے جن کا نام پاک
محمد رسول اللہ ہے، آپ پر، آپ کے آل و اصحاب پر درود و سلام ہو، اور کسی اللہ سے ہماری یہ درخواست بھی ہے کہ ہر تکلیف وہ
معاملہ میں ہماری حفاظت فرمائے لاحول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔

واضح ہو کہ:- یہ کتاب ہدایہ بالاتفاق ہر زمانہ میں دستیاب رہی، اور ساری مخلوق میں معتبر مانی گئی ہے، ہر زمانہ میں بڑے
بڑے علماء اس کے پڑھنے، در پڑھانے اور اس کے مشکل مسائل کے حل کرنے، اور ان کی تشریح و توضیح میں لگے رہے، امام محقق
ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس کتاب کی سند لکھی ہے اس طرح پر کہ میں نے یہ کتاب خوب پڑھی اور سمجھ کے ساتھ اپنے استاد
شیخ امام، بقیۃ المجتہدین، خف افکار المتقین سراج الدین عمر بن علی، لکھنوی کو جو قاری الہدایہ کے لقب کے ساتھ مشہور ہیں پڑھ
کر سنائی، اللہ تعالیٰ انہیں اپنے سایہ میں لے لے اور جنت الفردوس میں انہیں لکھنا نصیب فرمائے۔

پھر میرے شیخ موصوف نے، اسے مشائخ عظام کو پڑھ کر سنایا، جن میں سے ایک شیخ الاسلام علامہ ابن السیرانی ہیں اور شیخ
الاسلام نے اسے اپنے شیخ امام السید جمال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے اپنے شیخ امام قدوة الامام بقیۃ المجتہدین علامہ
الدین عبد العزیز بخاری مصنف کشف و تحقیق سے، اور، انہوں نے، اسے اپنے شیخ کبیر، استاذ العلماء، شیخ حافظ الدین کبیر سے اور
انہوں نے اپنے شیخ، امام شمس الدین محمد بن عبد الستار بن محمد کروری سے اور، انہوں نے، اسے اپنے شیخ، مشائخ الاسلام حمزہ اللہ
تعالیٰ علی الامام سے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عنایت مخصوص رہی ہے یعنی مصنف ہدایہ امام علامہ برہان الدین ابوالحسنین علی
بن ابی بکر بن عبد الجلیل المرشد الی المرغینانی شیخ الاسلام سے حاصل کیا اللہ تعالیٰ انہیں اپنی رحمت کا صدقہ سے دار السلام میں جگہ
دے۔

اور امام علامہ یعنی کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تمام علمائے سلف و خلف نے فخر کیا ہے اور اسے اپنے لئے
سرچشمہ حیات مانا ہے، کیونکہ یہ کتاب اہم باتوں اور مسائل کا خزانہ، اور حقائق کی جامع ہے تمام لوگوں کو ہر زمانہ میں اس سے
دلچسپی رہی ہے، اور ہر جگہ یہ داخل نصاب رہی ہے، بڑے ماہرین اور فضلاء کی ایک جماعت اس کی تشریح و توضیح میں مشغول و
مصرف رہی ہے، انتہائی جانفشانی کے ساتھ اس کے ناخصل مسائل کو حل کیا اور مشکل مسائل کو آسان کر دکھایا، پھر بھی اس کا
حق ادا نہ ہو سکا، میں اس طرح لکھ کر ان محترم حضرات کی تنقیص نہیں کرنا چاہتا ہوں، ساتھ ہی میں علم و فضل میں ان بستیوں

کی برابری کا دعویٰ نہیں کرتا۔

میں نے س فن فقہ کی اصل حدیث اور قرآن پاک کو پڑھ کر دیکھا کہ ان دونوں اصول اور نصوص سے سر مو تجاوز کا امکان ہی نہیں ہے، کہ تمام انسانوں اور جنات کے سردار رسول اللہ ﷺ کا یہی فرمان ہے، اور احادیث و قرآن پاک سے ذرہ برابر مخالفت کس طرح جائز ہو سکتی ہے جبکہ یہ دین تو حضرت ﷺ سے ہی حاصل کیا گیا ہے، اور آپ کے بعد صحابہ کرام سے پھیلا، چنانچہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُلٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، یعنی ہم نے رسول صرف اسی لئے بھیجا ہے تاکہ بتہ تعالیٰ کی اجازت کے ساتھ ان کی اطاعت کی جائے پھر دوسری جگہ فرمایا ہے ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، یعنی اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول کی بھی اطاعت کرو، لآ یہ۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اصحابی کلنجوم باہم اقدتہم اھتدینم یعنی میرے یہ صحابہ ستاروں کے مانند ہیں کہ ان میں سے جس کی بھی تم اقتداء کر کے چلو گے راستہ پاؤ گے اور بغیر وجہ مقول کے صحیح حدیث کو چھوڑ کر صرف اپنی رائے سے فرض کو اختیار کرنا ایسا غلط کام ہے کہ اس سے رسول اللہ ﷺ کی ناراضگی تو اپنی جگہ ہے آپ کے ماسوا کوئی بھی ایسا شخص جس کے دماغ میں تھوڑی سی بھی عقل ہے اور سینہ میں تھوڑی سی نقل محفوظ ہے اس سے راضی نہ ہوگا، اسی بناء پر پہلی صدی کے لوگوں نے صرف نصوص پر عمل کیا اور ہر مسئلہ میں اسی کو ”معموب بہا“ بتلایا، پھر بعد والوں نے اس پر عمل میں کوتاہی کرتے ہوئے صرف تقلید پر عمل کیا۔

کیا تم اس کتاب کی اکثر شریحوں کو نہیں دیکھتے اسی طرح دوسرے شارحین اور مصنفین کی تصنیفوں پر بھی غور نہیں کرتے، کہ انہوں نے اپنی تصنیفوں کو عقلی دلائل اور سوال و جواب سے بھر دیا، یہ کام بھی اس وقت اچھا معلوم ہوتا جبکہ اصل مسائل کو قرآن و حدیث اور دلائل و آثار سے مدلل کر لینے کے بعد ان عبارتوں سے عبارتوں کو مضبوط کرتے، اگر کچھ لوگوں نے دلیس کے مواقع پر روایتیں پیش کیں بھی تو ایسی جن کا اصول میں کوئی مقام نہیں ہے اور وہ شمار میں بھی نہیں ہیں، بلکہ وہ موضوع اور منکر ہیں، مگر ان کا اس طرح کرنا صاف طور سے رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ اور افتراء ہے۔ ہمیں بخاری کے واسطے سے حضرت انسؓ سے ایک روایت پہونچی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ”من کذب علی متعمدا فلیتہوا مقعدہ من النار“ یعنی جو شخص مجھ پر قصد اجموٹ کہتے ہو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم کو سمجھ لے۔

حافظ ابو بکر المزانی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اس جیسی کثیر تعداد میں روایت ہونے والی دوسری کوئی حدیث نہیں ہے لیکن حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس جیسی چار سو حدیثیں روایت کی گئی ہیں، اور یہ بھی کہا ہے کہ دوسو سے زائد صحابہ کرام نے اس کی روایت کی ہے، اس کے ماسوا دوسری کوئی حدیث ایسی نہیں ہے جیسے عشرہ مبشرہ نے مشفقہ روایت کی ہو، ترجمہ مختصر ا ختم ہوا۔

اس کے بعد امام عدلہ عینی نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ اب ان کا سر تاج جہاں میں جنہیں ان کی بے عقلی کی وجہ سے اہل علم میں ان کی کوئی گنتی نہیں ہے اور کوئی مقام نہیں ہے، میں تو کہتے ہوں کہ اب آج کل تو اور بھی حالت دگرگوں ہے، اللہ ہی کے پاس شکایت ہے اور وہی صراط مستقیم کی راہ دکھانے والا ہے اس کے بعد کتاب ہدایہ کی اپنی چار طریقوں سے سند پیش کی ہے، اس مترجم نے اس ہدایہ کو دو طریقوں سے پڑھ کر، دراجازت کے ساتھ سند حاصل کی ہے۔

بسم الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أعلى معالم العلم وأعلامه، وأظهر شعائر الشرع وأحكامه، وبعث رسلاً وأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين إلى سبيل الحق هاديين، وأحلهم علماء إلى سبيل سبيلهم داعين، يسلكون فيما لم يؤثر عنهم مسلك الاحتجاج، مسترشدين منه في ذلك وهؤلاء الارشاد

وحص أوائل المستطیع بالتوفيق حتى وصعوا مسائل من كل حلی و دقیق، غیر أن الحوادث متعاقبة الوقوع، والوازل يضيق عنها نطاق الموضوع، واقتصاص الشوارد بالاعتبار من الموارد والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال، وبالوقوف على المآخذ يعص عليها بالواجد

وقد جرى على المواعيد في مبدأ بداية المبدأ أن أشرحها بتوفيق الله تعالى شرحاً أرسمه بكفاية المنتهى، فشرعت فيه والوعد يسوغ بعض المساع، وحين أكاد اتكأ عنه اتكأ الفراغ، تبينت فيه بدا من الاطباء، وخشيت أن يهجر لأجله الكتاب، فصرفت عنان العناية إلى شرح آخر موسوم بالهداية، أجمع فيه بتوفيق الله تعالى بين الرواية ومتون الدراية، تاركاً للروائد في كل باب، معرضاً عن هذا النوع من الاسهاب مع ما أنه يشتمل على أصول ينسحب عليها فصول

واسأل الله تعالى أن يوفقى لإتمامها و يحتم لى بالمساعدة بعد احتتامها، حتى أتممت همته إلى مزيد الوقوف يرغب في الأطول والأكبر، و من أعجله الوقت عنه يقتصر على الأصغر والأقصر، وللناس فيما يعشقون مذهب، والفن حير كله، ثم سألى بعض إخوانى أن أملئ عليهم المجموع الثانى، فافتحته مستعينا بالله تعالى في تحرير ما أتقوله متصرعا إليه في التيسير لما أجاوله، إنه الميسر لكل عسير، وهو على ما يشاء قدیر، و بالإجابة جدير، وحسبنا الله ونعم الوكيل

ترجمہ - خلاصہ خطبہ ہدایہ، شیخ امام مصنف ہدایہ نے اپنے خطبہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص عنایت فرما کر مجتہدین اولین کو اس بات کی ہدایت کی اور توفیق بخشی کہ انہوں نے جلی اور خفی ہر طرح کے مسائل استنباط فرمائے، اس کے باوجود نئے واقعات اور حوادث کا سلسلہ قائم ہے، اس لئے کسی نئے ڈھب سے کوئی ایسا حکم اور فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے جو آنے والے سارے مسائل کا وہ جواب ہو جائے، ایسے ہی موقع کے لئے جو اب ہمت علماء کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ نئے مسائل کے جوابات دیں اور نئے مشکل مسائل کی گتھی سلجھائیں۔

بہر صورت میں نے اپنی کتاب ہدایۃ المبتدی کے دیباچہ میں وعدہ کیا تھا کہ اس ہدایہ کی ایک شرح کفایۃ المنتہی بھی لکھوں گا، چنانچہ وعدہ کے مطابق جب میں ہدایہ کے بعد کفایہ کی تصنیف کے ختم کے قریب پہنچا تو مجھے اس بات کا احساس ہوا کہ یہ کتاب بہت زیادہ خلاف معمول طویل اور ضخیم ہو گئی ہے، اس سے اس بات کا خطرہ محسوس ہوا کہ کم ہمت حضرات اس سے گھبرائیں گے اور اس سے فائدہ نہ اٹھاسکیں گے، اس لئے ایک دوسری مختصر شرح لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور ”ہدایہ“ نامی کتاب لکھنی شروع کر دی جس میں صحیح مقبول اور معتبر روایات کے ساتھ عقلی دلائل بھی جمع کر دیئے، اس کتاب کے مختصر ہونے کے باوجود اس میں ایسے اصول بھی شامل کر دیئے جن سے بے شمار جزوی مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کے ختم ہونے پر ہی میرا خاتمہ ہو (یعنی اس کے مکمل کرنے کے لئے میری ہر طرح کی تائید و توفیق بخش کر اسے مکمل فرمادے) تاکہ جسے علمی استعداد زیادہ بڑھانے اور تفصیل جاننے کا شوق ہو وہ شرح اکبر یعنی کفایہ کا مطالعہ کرے اور جسے کم فرصت ہو اور صرف ضروریات پر اکتفاء کی خواہش ہو وہ شرح اصغر یعنی ہدایہ سے استفادہ کرے، پھر میرے بعض دینی بھائیوں کی فرمائش ہوئی کہ دوسری شرح انہیں لکھوادوں تو میں نے اللہ تعالیٰ کے دربار میں خشوع و خضوع اور رودھو کر مدد کی توفیق چاہی، اور اب اسی پر پورا بھروسہ ہے، حسبنا اللہ ونعم الوکیل



بسم اللہ الرحمن الرحیم

بہ اقتدا قرآن مجید اور عمل بخیر شریف: کل کلام لا یدہا فیہ بالحمد فہو اجدم، یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہ ہو وہ اتر یعنی کم برکت ہے اور شیخ عبد القادر رہاوی کی اربعین میں بسملہ والحمد دونوں ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں قطع بجائے اجدم ہے اور معنی واحد ہیں ورواہ ابو عوانہ اس کو ابن ماجہ نے سنن عیین اور ابو عوانہ وابن حبان نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ بن الصلاح نے اس کو حدیث صحیح کہا ہے اور محدثین فقہاء میں معموں ہے۔

کتاب الطہارات

قال اللہ تعالیٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية، فمرص الطہارة غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس بهذا الص، والغسل هو الإزالة، والمسح هو الإصابة، وحذ الوجه من قصاص الشعر إلى أسفل اللقن وإلى شحمتي الأذنين، لأن المواجهة تقع بهذه الحملة، وهو مشتق منها یہ کتاب سب قسم کی طہارتوں کے بیان میں ہے، پاکی وضو غسل وکپڑے وجائے نماز وغیرہ سب کی ضروری ہے، لہذا طہارت کو مقدم کیا۔

فضیلت طہارت

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدیث و خبر سے پاک کرے اور اعضاء ظاہر کو گنہگاروں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے نبی عزوجل سے کماذکرہ الغزالی وغیرہ، وقال تعالیٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾، بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا، اور حدیث میں ہے کہ الطہور شطر ایمان، یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کما فی صحیح مسلم، وفی حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور، اور حدیث میں ہے کہ طہارت نماز کی کجی ہے، لہذا نماز پر طہارت مقدم ہے۔ مع۔

طہارت کا فائدہ

طہارت کا فائدہ یہ ہے کہ اباحت حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مرتب نہیں بلکہ نور علی نور ہے۔ م۔

شرائط وجوب طہارت

شرائط طہارت تیرہ ہیں، اشباہ و نظائر۔ ان میں سے نو شرط وجوب ہیں، جب یہ ہوں تو نماز کو کراہت کی طرح طہارت بھی واجب ہے (۱) عقل (۲) بلوغ (۳) و اسلام (۴) و قدرت ہو نا پانی یا مٹی پر (۵) اور پانی یا مٹی کا پاک ہونا اور (۶) حدیث خواہ چھوٹا یا بڑا ہو نا اور (۷) وقت میں گنجائش نہ ہو نا اور حیض نہ ہو نا (۸) اور نفاس نہ ہو نا۔

شرائط صحت طہارت

پھر جب طہارت کرے تو اس کے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں۔ ایک جہاں پانی پہنچنا چاہئے سب پر پہنچ جاوے، دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو جو پانی پہنچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ، سوم و چہارم حیض و نفاس نہ ہو۔ د۔

سبب وجوب طہارت

طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ جو بدو ن طہارت حلال نہ ہو، یہی مختار ہے، جیسے نماز، طواف، قرآن چھونا، اور ارادہ وہ مراد ہے جس پر شروع ہو چوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ کیا پھر مسح کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالیٰ ﴿اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ یعنی ارد تم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اس پر شروع کر لو تو طہارت واجب ہے۔ م۔ ف۔ ع۔ و

جس شخص کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں

فتویٰ ظہیر یہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں اور اس کے چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کرے گا اور اصح قول میں اس پر نماز کا عہدہ نہیں ہے اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جس کو پانی و پاک مٹی یعنی جس سے طہارت ہوتی ہے نہ تو صاحبین کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے جتنی نمازیوں کی طرح قیام و قعود رکوع و سجدہ کرے اور اسی قول کی طرف امام کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہنچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔

آلہ طہارت کا پانی و مٹی ہے۔ ف۔

طہارت کی صفت یہ کہ نماز کے لئے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لئے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لئے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے سنت ہے اور کچھ اوپر جگہ مستحب ہے جو فرائض میں مذکور ہیں، د۔ غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن ہیں۔ مترجم۔

ارکان طہارت

ارکان طہارت کے حدیث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر سے منہ و ناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی (نظر آنے والی) ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اس کے عین کو زائل کرنا اور جو نجاست مرئی نہ ہو اس میں تین بار استعمال کرنا اور حدیث اصغر میں ارکان چار ہیں دیکھئے جو کتاب میں مذکور ہیں۔ ف۔ قال اللہ تعالیٰ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية، اے ایمان والو! جب تم کھڑے ہو نماز کی طرف تو دھو ڈالو اپنے چہروں کو اٹخ۔

مترجم کہتے ہیں آخر تک ترجمہ یہ ہے اور دھو ڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کر دو پنے سروں کو اور دھو ڈالو پیروں کو ٹخنوں تک اٹخ، یہ اصل طہارت ہے لہذا تفریع فرمائی۔ م۔ فہروض الطہارۃ غسل الاعضاء الثلاثة و مسح الرأس۔ ت۔ پس فرض طہارت وضو کا غسل نہ ہو اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے، لہذا النص، بدلیل اس نص کے۔ ف۔

فرض کی قسمیں

اقول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اس کی دو قسمیں ہیں اول فرض جو اعتقادی و عملی دونوں سے اس کا منکر کافر ہے۔ م۔ فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اس کا فرض ہے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اس کا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو چوے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر نقصان نہ ہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدہ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے، اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جس کے چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔

واضح ہو کہ اس میں ایک افادہ عظیم فرمایا، یہ کہ ان تین اعضاء کے ایک بار دھونے کا اور چوتھے ایک بار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور ڈاڑھی کی مقدار اور ہاتھ پاؤں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد چاری

ہے حتیٰ کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح سر کی فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔

قال. والعسل هو الاساله والمسح هو الاصابه الخ

اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پکٹج جانا، اور پس غسل میں منالزم نہیں ہے، یہی ہمارے اصحاب و عام فقہاء کا قول ہے۔ مسح اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کہ منالحوط ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک بدون اس کے غسل نہ ہوگا۔ غ۔

برف سے وضوء کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہیں جائز ہے، لہٰذا خیرہ اور یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔

قال المصنف. وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الدق والى شحمتى الأذنين، لان المواجهة تقع بهذه الحمه، وهو مشتق منها الخ

اور چہرہ کی حد سر کے بال جسے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول میں اور ایک کان کی د سے لے کر دوسرے کان کی لو تک عرض میں ہے کیونکہ مواجہہ اور روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے۔ ف۔ اسی پر فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ جس میں فقط لفظ ومعنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مسح۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں البدائع، اور اصل حد تو شروع مسح پیشانی سے ہے۔ ف۔

چنانچہ اگر صلح سے اگلے سر کے بال زائل ہو گئے تو اسی صبح ہی ہے کہ وہاں پانی پہنچانا واجب نہیں الخصاصہ، ہو، صحیح الزاہدی جس کے بال و چہرہ کی طرف جتے ہو تو، کثری حد سے یعنی ابتدائے سطح پیشانی سے جس قدر نیچے ترے بال ہوں ان کا دھونا واجب ہے، المغنی۔ ع۔

سیدہ جو داڑھی کے بعد اس کے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہے اس کا دھونا واجب ہے، یہی صحیح ہے لہٰذا خیرہ، اور کیوں میں پانی پہنچانا واجب ہے اور ہونٹوں میں سے جتنا ان کے ملنے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ میں اور جتن کھل رہے اس کا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی الخصاصہ، دونوں نگھوں کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیر یہ، چیز جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اس کے نیچے پانی پہنچانا چاہئے الزاہدی۔ اور جو جلد بالوں سے ڈھکی نہ ہو تو یعنی الحقیقہ دھونا واجب ہے البرہان، بخلاف غسل کے کہ اس میں بہر حال پانی پہنچانا واجب ہے المضمرات۔

داڑھی جب گھنی ہو یعنی کھل چھپاوے تو ظہر کلام ہدایہ مفید ہے جو امام محمدؒ نے اصل میں اشارہ کیا کہ پوری داڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اسی صبح ہے اور ظہیر یہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اور بدائع میں پوشجاء سے ہے کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ غ۔ یہی اسی صبح ہے التبین، اور یہی صحیح ہے الزاہدی، امام ابو حنیفہؒ سے اشہر روایت یہ ہے کہ داڑھی جس قدر کھل کو چھپتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی صحیح و مختار ہے شرح ابو قایہ۔

داڑھی اگر خفیف ہو کہ اس کا بشرہ (کھال) نظر آوے تو اس کے نیچے پانی پہنچانا فرض ہے الفتح و الشہر، اور داڑھی کے پاس جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہیں ان کا دھونا واجب نہیں ہے، شرح ابو قایہ۔ مسح بھی واجب نہیں بلکہ مسنون ہے۔ الشہر۔ اگر بعد وضوء کے داڑھی یا تھوڑی یا مونچھیں منڈائیں تو اس جگہ کو دھونا واجب نہیں ورنہ وضوء کا عادیہ لازم ہے قاضی خان، مصنف نے تحدید وجہ کے بعد ہاتھوں و پیروں کی تحدید بیان فرمائی بقول۔

والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل عندنا، خلافا لفرق وهو يقول: إن العاية لا تدخل تحت المعيا كالليل في باب الصوم، ولنا أن هذه الغاية لإسقاط مارواها إذ لولاها لاستوعبت الوظيفه الكل، وفي باب الصوم لمد الحكم اليها إذ الاسم يطلق على الامساك ساعة، والكعب هو العظم الاتى هو الصحيح و منه الكاعب

ترجمہ - ہمارے نزدیک دھونے میں دونوں کہنیاں اور دونوں ٹخنے داخل ہیں، بخلاف زفر کے وہ فرماتے ہیں کہ غایت اپنے مغیہ (آخری اپنے ما قبل) میں داخل نہیں ہوتی ہے، جیسے روزے کے مسئلہ میں رات اپنے ما قبل (دن) میں داخل نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیاں اور ٹخنوں کی حد تو ان کے بعد کے حصوں کو ساقط کرنے کے لئے ہے، کیونکہ گریہ حد بیان نہیں کی جاتی تو پورے حصہ کو دھونا ضروری ہو جاتا، اور روزے کے مسئلے میں جس کی نظیر امام زفر نے دی ہے تو وہ اس لئے ہے کہ روزے کے حکم کو اس وقت تک بڑھا کر لازم کر دے، ورنہ صرف روزہ کہنے سے تو تھوڑی دیر گھنٹہ آدھ گھنٹہ رکھ لینے کے لئے بھی کافی ہو جاتا ہے، و رکعت (ٹخنہ) وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے، یہی قول ہے اسی سے لفظ کاعب مشتق ہے۔
توضیح :- ”ہمارے نزدیک“ سے مراد - امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف و امام محمدؒ ہوا کرتے ہیں (المحیط)۔

کہنیاں بھی ہاتھ دھونے میں داخل ہیں

آیت پاک میں فرمایا گیا ہے ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ یعنی سینے ہاتھوں کو کہنوں تک دھو ڈالو، تو ہاتھ دھونے کی غایت یعنی انتہا کہنیاں ہیں، و ر قاعدہ ہے کہ جس کی انتہا بیان ہو اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے جیسے روزہ کے بارے میں فرمایا گیا ہے ﴿ثم تموا الصيام الی اللیل﴾، پھر تم لوگ روزے کو رات تک پورا کرو، حالانکہ بالاتفاق رات کا وقت روزے میں داخل نہیں ہے، اسی طرح یہاں کہنیاں اور ٹخنے ہاتھوں و پاؤں میں داخل نہیں ہے یعنی ان کا دھونا فرض نہیں ہے، یعنی ان کا دھونا فرض لازم نہیں آیا، اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے، ان کے جواب کی وضاحت یہ ہے کہ ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ اور ﴿اتموا الصيام الی اللیل﴾ ان دونوں انتہاؤں میں فرق ہے، کیونکہ ان امرافق کی اگر قید نہ لگائی جاتی تو ہاتھ دھوتے وقت انگلیوں کے پوروں سے مونڈھوں تک دھونا لازم آجاتا اب اس قید کے لگائے کی وجہ سے اس کی آخری حد بندی ہو گئی کہ صرف کہنوں تک دھو ڈالو اس سے زیادہ نہ دھو۔

الحاصل یہاں پر کہنی ہاتھ میں داخل رہی، اور روزہ کے مسئلہ میں جس کی نظیر امام زفر نے دی ہے تو وہاں پر روزے کے حکم کو صبح سے رات کی ابتداء تک طول دینے کے لئے ہے کیونکہ روزہ تو فی نفسہ تھوڑی سی دیر تک کسی چیز سے یا کام سے رکے رہنے کو کہا جاتا ہے، اب اگر رات تک کا بیان نہ ہوتا تو آدھ گھنٹہ ایک گھنٹہ روزہ رکھ لینے سے بھی روزہ کافی ہو جاتا، مگر اب مغرب تک روزہ سے رہنا لازم ہو گیا۔

ٹخنہ کی بحث

والکعب هو العظم الاتی هو الصحيح و منه الکاعب الخ
کاعب کی جمع کواعب آتی ہے، ایسی لڑکیاں جو نئی جوانی پر آئی ہوں، کہ جن کی چھاتیاں ابھر رہی ہوں، چونکہ یہ صفت عورتوں کے لئے مخصوص ہے لہذا کاعب کی بجائے کاعب کہتے ہیں جیسے حائض اور طلق بجائے حائضہ اور طلقہ کے۔

موزوں پر مسح کرنا

والمرفقان و الکعبان یدخلان فی الغسل عند الخ
وضو میں پاؤں دھونا فرض ہے، بحر الرائق میں اسی پر اجماع بیان کیا ہے، لیکن موزوں پر مسح کرنا بے شمار حدیث (سنت متواتر) سے ثابت ہے جس طرح اگر ہاتھ پاؤں زخمی ہوں تو ان پر مسح کرنا دوسری دیلوں سے ثابت ہے۔

چند مختلف مساکل

ناخن کٹوانے، ناخن میں آنا، مٹی، مہندی، بڑھے ہوئے ناخن، خضاب، انگوٹھی، زائد انگلی، ہاتھ پاؤں نہ ہونے، تیل ملنے، زخم پھوڑے کے احکام۔

☆ اگر وضو کے بعد اپنے ناخن کٹوائے تو دوبارہ وضو کرنا لازم نہیں ہے (قاضی خان)۔

☆ جامع اصغر میں ہے کہ اگر ناخن چوڑے ہوں اور ان میں میل یا مٹی یا گوندھا آنا ہو یا عورت نے مہندی لگائی تو وضو جائز ہے خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی، شیخ ابو سیّد نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (الفتح والذخیرہ)، اگر گوندھا آنا خنوں کے نیچے ہو تو اس کے نیچے پانی پہنچانا واجب ہے اگر ناخن بڑھ کر پورے کے سرے سے نکل گئے تو ان کا دھونا واجب ہے، ایک ہی قوس ہے۔ (الفتح والحیط)۔

☆ اگر خضاب گاڑا ہو کر خشک ہو گیا تو وضو اور غسل کے لئے مانع ہے (سراج عن الوجیز)۔

☆ اگر انگوٹھی ڈھیلی ہو تو اس کو حرکت دینا سنت ہے، اور اگر ایسی تنگ ہو کہ اس کے نیچے پانی نہ پہنچے تو حرکت دینا فرض ہے (المخلصہ) اور یہی ظاہر الرودیہ ہے (الحیط) یہی مختار ہے (الفتح)۔

☆ اگر مونڈے سے دو ہاتھ پیدا ہوئے تو جو پورا ہے اصلی ہے اس کا دھونا فرض ہے، اور جو ناقص ہے زائد ہے، اس نے اس میں سے جتن حصہ اس پورے ہاتھ کے حصہ کے مقابل ہو جس کا دھونا فرض ہے اس کا بھی دھونا فرض ہوگا، اور جو اس کے مقابل نہ ہو اس کا دھونا فرض نہیں ہے (الفتح والحلیہ) لیکن دھوینا مستحب ہے (البحر عن تھنی) اور اسی طرح کئے ہوئے حصہ کی جگہ کا دھونا بھی لازم ہے (الحیط)۔

☆ گرہ تھ پاؤں پر تیل کی مالش کی جس سے بدن پر پانی نہیں ٹھہرتا تو بھی اس پر وضو جائز ہے، (ذخیرہ)۔

☆ اگر اعضاء میں شکاف (پھن) کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو اس پر صرف پانی بہا دینا لازم ہے، اور اگر اس سے بھی عاجز ہو جائے تو اس پر بھی مسح کر لینا کافی ہے، اور گر مسح کرنے سے بھی عاجز ہو تو شکاف کی جگہ چھوڑ دے، اور اس کے س پاس دھوڑ لے (الذخیرہ)۔

☆ اور اگر وضو کے کسی حصہ میں زخم و میل وغیرہ ہو اور اس پر باریک جھلی ہو، ایسی حالت میں وضو کرتے ہوئے اس پر پانی بہالیا، پھر اس جھلی کو نوچ ڈالا مگر اس کے نیچے سے کوئی ایسی چیز نہیں نکلی جس سے وضو ٹوٹا ہو تو شبہ یہ ہے کہ کسی صورت میں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے (عن الرکن السندی)۔

مکھی یا مچھر کی بیٹ

☆ اگر اعضاء وضو میں کسی پر مکھی یا مچھر کی بیٹ ہو کہ وضو میں اس کے نیچے پانی نہیں پہنچتا تو جائز ہے، کیونکہ اس سے بچنا ناممکن ہے (الحیط) اگر وضو میں ایک حصہ کی تری کو دوسرے حصہ کی طرف پہنچایا تو جائز نہ ہو، یعنی وضو مکمل نہ ہوا، لیکن اگر غسل میں ایسا کیا تو جائز ہو گا بشرطیکہ وہ پانی بہہ رہا ہو (ظہیر یہ)۔

بارش یا تالاب سے غسل کا حکم

☆ اگر کسی آدمی کے بدن پر مینہ پڑا یا وہ بہتی نہریا دریا میں گر پڑا تو اس کا وضو ہو گیا اور غسل بھی ہو جائے گا بشرطیکہ پورے بدن پر پانی پہنچ گیا ہو، ساتھ ہی تاک میں پانی ڈالا ہو اور منہ سے کلی بھی کر لی ہو (السرائیہ)۔

غسل سے مسح

☆ میں یہ کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ غسل سے مسح کا کام بھی ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس

نہیں ہے۔

والمفروض فی مسح الرأس مقدار الناصیۃ وهو ربع الرأس، لما روى المغيرة بن شعبه أن السی علیہ السلام سبأۃ قوم قال ونوضا و مسح علی ناصیتہ و خفیہ، والکتاب مجمل فالنحو بیانا بہ ترجمہ :- اور سر کے مسح کرنے میں فرض ناصیہ کی مقدار ہے جو سر کی چوتھائی ہے، یعنی آیت کریمہ ﴿وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ میں سر کے مسح سے ناصیہ کی مقدار کا مراد ہونا اس دلیل سے ہے جو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک قوم کے کوڑے پر آئے اور پیشاب کیا، پھر وضو کیا اور ناصیہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ سے فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں سر کے مسح کی مقدار مجمل ہے جس کا حدیث سے بیان ضروری ہے تو یہی حدیث جس میں آپ کا کم سے کم مسح کرنا مروی ہے اس لئے اس مجمل آیت کے لئے بیان ہو کر اس سے لاحق ہو گئی یعنی یہ بات واضح ہو گئی کہ آیت میں ناصیہ کی مقدار ہی مسح کرنا فرض ہے۔

توضیح - اب تک وضو کے چار ارکان میں سے تین دھونے والے اعضاء یعنی چہرہ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا بیان ہوا، اب صرف سر کے مسح کا بیان باقی رہا، اس لئے مصنف کتاب نے "والمفروض" الخ۔

بحث مسح سر

سر پر مسح کرنے کے سلسلہ میں جو نص موجود ہے اس میں فظ ناصیہ کا بیان ہے، پھر ناصیہ کی بھی خصوصیت نہیں ہے، اس لئے مقدار ناصیہ سر پر جہاں بھی مسح کر لیا جائے کافی ہوگا۔

تحقیق مقدار مفروضہ

امام مصنفؒ نے کہا ہے کہ مقدار ناصیہ سر کی چوتھائی ہے، امام ہمامؒ نے کہا ہے کہ بعض مشائخ نے تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا ہے، اور بعض نے احتیاطاً چوتھائی سر کی روایت کو صحیح کہا ہے (کما فی العینی یہی مختار ہے۔ الاختیار) اگر مسح کرنے میں تین انگلیوں سے کم لگائیں تو ظاہر الروایہ میں جائز نہیں ہے (الکفایہ) سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض اتر جائے گا (مع) لیکن کانوں کا مسح کرنا سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے (کذا فی السراجیہ) بلکہ کانوں کے اوپر سے سر میں مسح کرنا چاہئے، اور اگر سر میں سے بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اس نے بالوں والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہے (جوہرہ نیرہ)۔

ٹوپی عمامہ اور اوڑھنی پر مسح کرنے کا حکم

ٹوپی یا عمامہ پر مسح جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو جائز نہیں، ہاں اگر پانی نچکتا جاتا ہو اس طرح پر کہ بالوں پر گیا تو پہنچ جانے پر یہ مسح جائز ہوگا (الخلاصہ) لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اس کے اوڑھنی کے رنگ سے رنگین نہ ہو جائے (ظہیریہ) اور افضل تو یہ ہے کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کر لے (قاضی خان)۔

خضاب پر مسح

اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اس نے خضاب پر مسح کیا تو جب پانی کی تری اس کے خضاب سے مل کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہ ہوگا (الخلاصہ)۔

غسل سے مسح ہو جاتا ہے

غسل سے مسح ہو جاتا ہے پھر ہاتھ پھرنے کی ضرورت نہیں رہتی، حتیٰ کے اگر مینہ کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا (کمانص فی المیسوط والخلاصہ)۔ اور تین انگلیوں سے کم نہ ہو جیسا کہ گذرا، اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کئے ہوئے، اور ان دونوں کو اتنی ہتھیلی کے ساتھ جو دونوں کے بیچ میں ہے سر پر رکھ تو مسح جائز ہے (محیط وقاضی خان)۔

مردوں کے گیسو کا حکم

اگر مرد کے دولاہنے گیسو ہوں جو اس کے سر کے اوپر بندھے ہوئے ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں اور اس نے اپنے گیسو کی چوٹی پر مسح کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز نہیں ہے خواہ وہ دونوں گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑ دے (الحیط) اور اگر اس کی ہتھیلی میں ایسی تری ہو جو برتن سے لی ہو یا دھلے ہوئے حصے کے بعد رہ گئی ہو اس سے مسح جائز ہوگا، یہی صحیح ہے، اور اگر وہ تری مسح کر لینے کے بعد رہ گئی ہو پھر اس سے اس نے دوسری مرتبہ مسح کیا تو جائز نہیں ہوگا (خلاصہ وغیرہ)۔

برف سے مسح کرنا

اگر کسی نے برف سے مسح کیا تو ہر حال میں صحیح ہے اس موقع پر فقہاء نے اس کی تفصیل نہیں کی کہ تری سے قطرہ ٹپک رہا ہو (برہانیہ)۔

مسح کرنے کی مسنون صورت

مسح کرنے کی مسنون صورت یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیوں اور انگلیوں کو سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر گدی کی طرف اس طرح لے جائے کہ پورے سر کو گھیر لے، پھر اپنے دونوں کانوں کو مسح کر لے، لیکن یہ طریقہ کے کلمہ کی دونوں انگلیاں بالکل علیحدہ ہوں تاکہ ان سے کانوں کو مسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کو اس غرض سے کہ دونوں کپٹیوں پر پھیری جائیں تو سنت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے (الفتح)۔

مقدار مسح میں ائمہ کا اختلاف

والمفروض فی مسح الرأس مقدار الماصیۃ وهو ربع الرأس الخ
علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو سر کے مسح کو بالتصریح بیان کیا ہے وہ لازم ہے، مگر اس کی مقدار میں اختلاف ہے، اس طرح پر کہ امام مالکؒ کے مذہب میں پورے سر کا مسح کرنا ضروری ہے اور امام احمدؒ کے مذہب میں بھی مردوں کے بارے میں یہی حکم ہے، البتہ عورت کے لئے سر کا اگلا حصہ ہونا کافی ہے اور شوافع کے دو قول ہیں ایک یہ کہ کم سے کم مقدار صرف ایک بال ہے جس کی صورت یہ ہوگی کہ سر پر مہندی وغیرہ لپ کیا ہو اس سے ایک بال کھلا رہے دیا ہو تو اسی پر مسح کرنا کافی ہو جائے گا، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ کلام بالکل ضعیف ہے کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر حکم نہیں لگاتی جس سوچ کر نکالنے میں اتنا تکلف کرتا پڑے، دوسرا قول یہ ہے کہ صرف تین بالوں پر مسح کرنا کافی ہے، یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے، اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چوتھائی سر کی مقدار کافی ہے جیسا کہ گذرا۔

وهو حجة على الشافعی فی التقدير بثلاث شعرات وعلى مالك في اشتراط الاستيعاب الخ
ترجمہ - اور یہی حدیث امام شافعیؒ کے قول کے خلاف دلیل بنی جس میں انہوں نے اپنے اجتہاد سے تین بالوں کو مسح کر لینے کو فرض بتایا ہے اور یہی حدیث امام مالکؒ کے اس قول کے خلاف بھی حجت بنی جس میں انہوں نے پورے سر پر مسح

کرنے کو شرط قرار دیا ہے۔

توضیح - دلائل اختلاف ائمہ

لما روى المعيرة بن شعبه أن السبي عليه السلام أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه الح
میں کہتا ہوں کہ اگر تمام سر پر مسح کرنا ہی فرض ہوتا تو آنحضرت عليه السلام فقط ناصیہ پر مسح کا اکتفاء کر کے اصل فرض کو
کیوں ترک فرما دیتے، اس طرح یہ حدیث امام مالک کے خلاف پوری دلیل ہو گئی، اس موقع پر امام شافعی کی طرف سے یہ جواب
دیا جاتا ہے کہ قرآن پاک کی یہ آیت پاک مجمل نہیں ہے جس کے لئے حدیث سے بیان کی ضرورت ہو، بلکہ آیت مطلق ہے
یعنی جس مقدار پر مسح کا اطلاق ہوتا ہے اسی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے، اور وہ مقدار ایک بال یا تین بالوں پر مسح کرنے سے
پوری ہو جاتی ہے، صدر الشریعہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ لغت میں بھیکے ہاتھ کو پھیرنے کو مسح کرنا کہتے ہیں اور اس بات میں
کوئی شک نہیں ہے کہ بھیکے پود میں یک بال یا تین بال چھو جانے کو مسح کرنا نہیں کہتے ہیں، اس لئے مسح کرنے کے لئے ہاتھ
پھیرنا چاہئے، اس وقت ہاتھ پھیرنے کی کوئی حد بندی ضرور ہوگی، اور وہ ہمیں معلوم نہیں بلکہ مجمل تھی اس لئے حدیث شریف
سے اس کا بیان معلوم کرنا چاہئے اس طرح یہ آیت مجمل ٹھہری، جیسا کہ ہم کہتے ہیں، اور یہ آیت مطلق نہ ہوئی جیسا کہ آپ
کہتے ہیں۔

ور آیت کے مجمل ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں جسد ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ ہے، اس میں رؤسکم پر
ب داخل ہے جیسا کہ تیمم کی آیت میں ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾ فرمایا گیا ہے اس میں بھی جی صورت ہے کہ وجوہکم پر
ب داخل ہے، اور مسئلہ تیمم میں بال اتفاق ہمارے اور آپ کے نزدیک مٹی سے پورے چہرہ پر مسح کرنا ضروری ہے، اور یہاں
حدیث مذکور سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورے سر کا مسح ضروری نہیں ہے، یا جیسا کہ عرب والے بولا کرتے ہیں
امسحوا بالحاءظ دیوار کو مسح کرو، تو اس سے دیوار کے تھوڑے حصہ کا مسح ہی مراد ہوتا ہے، اس سے یہ بات ہرگز مراد نہیں
ہوتی کہ پوری دیوار کو چھوؤ یا مسح کرو۔

الی اصل یہ معلوم ہوا کہ، ایسے کلام میں اجمال ہی مقصود ہوتا ہے اور بیان سے اس کی جیسی وضاحت ہوگی وہی مراد ہوگی، اور
اسی پر عمل ہوگا تو مجمل کے لئے ہمیشہ ایک بیان یا وضاحت چاہئے، اور اس مسئلہ میں مغیرہ بن شعبہ کی حدیث بیان ہو رہی ہے۔
اس مقام پر شوافع کی طرف سے سواں ہوتا ہے کہ اس حدیث مغیرہ سے مجمل کے بیان میں پورے ناصیہ کا ہونا کس طرح
معلوم ہوا، اس میں تو صرف اتنی بات ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا، اس سے صرف مسح کرنا معلوم ہوا اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ
صرف تھوڑے سے ناصیہ پر مسح کر لینا بھی مراد ہو سکتا ہے، اور پورے ناصیہ پر مسح کرنا تو یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا ہے۔

شیخ ابن ابیہام نے اس شبہ کا جواب یہ دیا کہ اگر اس حدیث میں تھوڑے سے ناصیہ پر مسح کرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے تو اس کی
تائید کے لئے ہمارے پاس دوسری حدیث بھی ہے جسے ابو داؤد نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو دیکھا کہ آپ وضو فرما رہے تھے اس وقت آپ کے سر پر قطری عمامہ تھا اس لئے آپ نے اپنے دونوں ہاتھ عمامہ کے نیچے
داخل کئے اور اپنا اگلہ سر مسح کیا، اور یہی حدیث ظاہری طور پر اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپ نے اپنے سر کے سامنے کے
پورے حصہ پر مسح کیا، یہی حصہ چوتھا ہی ہوتا ہے اور اسی کو ناصیہ بھی کہا جاتا ہے، اس عمامہ کو قطری اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ قطر
کی طرف منسوب تھا، جو سرخ دھاری دار مولے کپڑے کا ہوتا ہے۔

اس روایت جیسی بیہی نے بھی عطاء سے مرسل روایت بیان کی ہے، اور مرسل حدیث ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی
ہے، اگر اتنی مقدار سے کم مسح کرنا بھی صحیح ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کم از کم ایک بار بھی کر کے دکھا دیتے تاکہ لوگوں کو معلوم

ہو جائے کہ اس طرح بھی مسح کرنا جائز ہوتا ہے، جیسا کہ آپؐ نے دو ایک بار وضو میں اعضاء دھوتے وقت بجائے تین مرتبے کے بھی دو مرتبہ اور بھی صرف ایک ایک مرتبہ دھو کر اس کا جائز ہونا بتا دیا ہے (الفتح)۔

لما روى المغيرة بن شعبه أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وحفيه الخ صاحب بدایہ نے قدوریؒ کی موافقت میں حضرت مغیرہؓ کی جو حدیث بیان کی ہے وہ دو طریقوں سے مروی ہے ان دونوں کو قدوریؒ نے جمع کر دیا ہے، ان میں سے پہلی حدیث ابن ماجہ نے مغیرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک قوم کے کوڑے پر تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، اور دوسری حدیث مغیرہؓ یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا، اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، اور دارقطنی، بیہقی، حبرانی اور امام احمدؒ نے مطلقاً اور مختصر بیان کیا ہے اور یہ حدیث بغیر کسی اختلاف کے صحیح ہے اور ان لوگوں کے لئے قابل حجت ہے جو مسح راس میں ناصیہ کی مقدار مسح کرنے کو فرض قرار دیتے ہیں۔

ایک سوال - یہ ہوتا ہے کہ فرض تو وہ حکم ہے جو کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو حالانکہ مسح کے حکم میں خبر واحد کے طور پر حدیث کا ثبوت ہمیں ملا ہے جو ظنی اور قطعی نہیں ہے لہذا یہ حکم ظنی ہو اور قطعی نہ ہو سکا۔

جواب - یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ”محمل آیت کا حکم جو اگرچہ حدیث سے ثابت ہو (جیسے اس جگہ سر کے مسح میں حدیث کے واسطے سے مقدار ناصیہ ثابت کیا گیا ہے) اس کا حکم اس آیت مجمل کی طرف ہی مضاف ہوتا ہے اور اس حدیث کی طرف وہ حکم مضاف نہیں ہوتا جس سے وہ ثابت ہوا ہو“ الحاصل جبکہ یہ آیت دلیل قطعی ہے لہذا یہ حکم بھی قطعی ہی ہوا۔

سر کا مسح اگرچہ مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس کا منکر کافر نہیں ہے

ایک اور سوال یہ ہوتا ہے کہ جب مقدار ناصیہ مسح میں فرض قرار پائی تو اس کے منکر کو کافر کہنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے؟

جواب :- فرض کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر ۱۔ وہ فرض جو اعتقاد اور عمل دونوں طریقوں سے قطعی ہو جیسے وضو میں تینوں اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح کرنا تو ایسے فرض منکر کافر ہوتا ہے۔

نمبر ۲۔ وہ فرض جو اعتقاد تو قطعی نہیں لیکن عمل کے اعتبار سے قطعی ہو جیسے سر کے مسح میں مقدار ناصیہ تو فرض عملی ہے اس کے انکار پر تکفیر نہیں کی جاسکتی ہے اور یہ قسم فرض قطعی اور واجب کے درمیان ہے یعنی فرض سے کم اور واجب سے بڑھ کر ہوتی ہے، پس مصنفؒ کے قول میں مفروض سے مراد فرض عملی ہے۔

اور نہایت میں کہا ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں اور قطعی جو مذکور ہوئی اور دوسری ظنی، اور وہ مجتہد کے خیال کے مطابق ہوتی ہے جسے قصد اور پچھنا لگوانے کے بعد ہم احناف کے نزدیک طہارت مفروض ہے اور اس معنی میں مقدار ناصیہ کو مفروض کہا گیا ہے، یا اصل مسح فرض قطعی ہے اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہے تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے مفروض بیان کیا گیا ہے، اس تمام بیان کا حاصل یہ ہوا کہ ائمہ احناف کے نزدیک اس آیت مجمل کے بیان کے لئے ناصیہ کی حدیث ہے اور اس کی تائید میں مقدم راس کی حدیث ہے جو چوتھائی سر ہے، لہذا صرف تین انگلی کی مقدار ارکانہ اندازہ کرنا احتیاط کے خلاف ہے اور اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول سے اشارہ فرمایا ہے۔

وفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا بثلاث اصابع الید لانہا اکثر ما هو الاصل فی آلة المسح الخ ترجمہ - اور بعض روایات میں ہے کہ ہمارے کچھ ائمہ نے ”مقدار ناصیہ“ کی تحدید کی اور اندازہ مقرر کیا ہے ہاتھ کی تین

انگلیوں کے برابر کیونکہ آئہ مسح میں جو چیز (ہاتھ) اصل ہے اس میں تین انگلیاں ہی اکثر ہیں۔

توضیح: مقدار ناصیہ کے بارے میں مترجم کی تحقیق

مترجم کا کہنا ہے کہ اوپر کا ترجمہ اس بناء پر ہے کہ ”قدرہ“ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہے یعنی ناصیہ کی مقدار تو مذہب حقیر میں چوتھائی سر ہے، اگرچہ بعضوں نے کہا ہے کہ ناصیہ کی مقدار ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر ہے، اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ آیت وضو بالاتفاق مجمل، قابل وضاحت ہے، جس کی وضاحت حدیث میں ”مسح علی ناصیہ“ سے کی گئی ہے، اس میں چوتھائی سر یا تین انگلیوں کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے ”ناصیہ“ ہی اس کے لئے بیان واقع ہوا ہے پھر اس بات میں کبھی سب کا اتفاق ہے کہ مقام ناصیہ پر ہی مسح کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ پورے سر میں سے جہاں سے مقدار ناصیہ مسح کرے فرض دا ہو جائے گا۔

اب اختلاف صرف اس قدر باقی ہے کہ وہ مقدار ناصیہ کتنی ہے؟۔ اس کے جواب میں دو اقوال ہیں: نمبر ۱۔ چوتھائی سر، نمبر ۲۔ ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر، جیسا کہ امام ابو بکر بھٹا صاحب کا قول مذکور ہو چکا ہے، بلکہ چوتھائی سر کے برابر ہونے میں بھی کمال اتفاق ہے اب صرف تین انگلیوں کی مقدار ہونے میں دو طریقہ سے اختلاف کی گنجائش ہے، نمبر ۱۔ چونکہ مسح نام ہے ہاتھ پھیرنے کا اس لئے اس میں صرف تین انگلیوں سے مسح کرنے سے وقفہ ہاتھ سے مسح کرنے کا حکم ادا ہو گیا نہیں، نمبر ۲۔ تین انگلیاں چوتھائی سر کے مساوی ہوں گی یا نہیں، اس موقع پر اصل بات جس کے پیش نظر نہیں ہے وہ اس دھوکہ میں پڑھ گیا ہے کہ مقدار مسح کے بارے میں تین اقوال پائے جاتے ہیں، نمبر ۱۔ مقدار ناصیہ، نمبر ۲۔ چوتھائی سر، نمبر ۳۔ تین انگلیوں کے برابر ہونا، پھر یہ خیال بھی رکھا کہ مقدار ناصیہ چوتھائی سر سے کم ہوتی ہے، حالانکہ اس موقع پر اصل بات یہ ہے کہ آیت ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ تو مجس سے اس کے اجمال کے دور کرنے کے لئے حدیث میں ایک ہی عبارت ”وَمَسَحَ عَلٰی نَاصِيَتِهِ“ ہے اور اس میں اپنے طور پر کوئی تجویز یا رائے پیش نہیں کی جاسکتی ہے، اب اگر ناصیہ پر ہی مسح کیا تو خیر اور اگر اس کے علاوہ لقیہ حصوں میں سے کسی پر کیا تو اس کے لئے مقدار ناصیہ کا ہونا ضروری ہوگا، اب وہ چوتھائی سر کی مقدار ہو یا تین انگلیوں کے برابر ہو کہ یہی دو روایتیں منقول ہیں، جیسا کہ مصنف کتاب نے اس بات کی تصریح کر دی ہے۔

اس کے بعد مصنف نے چوتھائی سر کی ہی مقدار کو ترجیح دی ہے جس کی یہ دو وجہیں ہیں، نمبر ۱۔ چوتھائی سر کی مقدار ناصیہ سے کچھ زیادہ ہے اس لئے فرض کی ادائیگی یعنی طور پر ہوگی اور سی میں زیادہ احتیاط بھی ہے، نمبر ۲۔ ایک روایت حضرت انس سے مروی ہے جس میں بجائے لفظ ”ناصیہ“ کے ”مقدم الراس“ کے الفاظ ہیں، اور یہ سر کے چار حصوں میں سے جن میں سے ہر ایک کا نام علیحدہ ہے ان میں سے یہ مقدم الراس ایک نام ہوا، اس سے دونوں روایتوں میں موافقت ہو گئی، سی بناء پر متون داؤں نے اسی کی اتباع کی ہے، اور لوگوں نے اسی کو مذہب معتاد مقرر کیا ہے، نیز مصنف نے دوسری روایت جو بعض اصحاب سے مروی ہے غیر محتاط ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

یعنی میں ہے کہ نوادر میں امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر کوئی شخص سر یا موزہ پر مسح کرنے کے لئے ہاتھ کی تین بھیگی ہوئی انگلیاں صرف رکھ دے اور اوپر کی طرف انہیں حرکت نہ دے تو اس کا مسح جائز ہو جائے گا، لیکن شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک سر کے مسح میں جب تک انہیں کھینچ کر اتنی دور تک نہ لے جائے کہ وہ چوتھائی سر کو پہنچ جائے وہ مسح صحیح نہیں ہوگا، حاصل یہ نکلا کہ شیخین نے اس جگہ کا اعتبار کیا ہے جس پر مسح کرنا فرض ہے، درمیان محمدؒ نے اس آراء کا اعتبار کیا ہے جس سے مسح کیا جاتا ہے یعنی ہاتھ، اور دونوں ہاتھوں میں مجموعہ دس انگلیاں ہوتی ہیں جن کی چوتھائی ڈھائی یعنی دو اور آدمی انگلیاں ہوتی ہیں، لیکن انگلی کا آدھا نہیں ہوتا ہے اسی لئے تین کا اعتبار مان لیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ناصیہ کی مقدار چوتھائی سمر مقرر کرنے میں بھی ان تینوں اماموں کا اتفاق ہے، البتہ اس بات میں اختلاف رہ گیا کہ تین انگلیاں چوتھائی سر کے مساوی مانی جائیں یا نہیں، کیونکہ اصل اختلاف اس بات میں ہے کہ جس پر مسح کیا جاتا ہے (سر) اس کا اعتبار ہو یا جس چیز سے مسح کیا جاتا ہے اس کا اعتبار ہو، پہلی صورت کو شیخین نے ماننے ہوئے فرمایا ہے کہ چوتھائی سر پر مسح ہونے سے صحیح ہوگا، اور امام محمدؒ نے دوسری صورت (اکھ مسح یعنی ہاتھ) کا اعتبار کرتے ہوئے مسح کو صحیح مانا ہے، صحیح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ پر ہوتا ہے، جیسا کہ امام مصنفؒ نے اطلاق کیا ہے، اور شارح توام الدین کا خیال ہے کہ اصل میں جو یہ روایت مذکور ہے یہی ظاہر الروایہ ہے، لیکن شیخ کمال الدین نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر الروایہ فرض مسح میں مقدار ناصیہ ہے، اور تین انگلیوں والی روایت نوادر کی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ سید جلال الدین شارح نے کفایہ میں کہا ہے کہ صحیح قول میں واجب ہے کہ مسح کرتے وقت ہاتھ کی تین انگلیاں استعمال کی جائیں، جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد مقدار پر نہیں بلکہ مسح پر ہے، کیونکہ مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہیں، اور ہاتھ کی پانچ انگلیوں میں سے تین انگلیاں ہی تو آدمی سے زائد ہیں، لہذا اکثر کوکل کا حکم دیتے ہوئے بجائے پانچ کے تین ہی کو مان لیا جائے گا، اسی بناء پر امام طحاویؒ ہے اپنی شرح میں کہا ہے کہ ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنا ظاہر الروایہ کے مطابق درست نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے کہ وہ روایت جس میں مسح کرنے کے لئے تین انگلیوں کی مقدار مقرر کی گئی ہے اسے بعض مشائخ نے اس بناء پر صحیح کہا ہے کہ مسح میں ہاتھ کو سر سے لگانا واجب ہے، اور ہاتھ میں انگلیاں ہی اصل مانی گئی ہیں اسی بناء پر بعض انگلیوں کے قصد اکاٹ دینے کے بدلہ میں پورے ایک ہاتھ کی دیت لازم آتی ہے۔ نیز ہاتھ میں تین انگلیاں ہی آدمی سے زیادہ ہوتی ہیں تو اکثر کوکل کا حکم دیتے ہوئے تین انگلیوں سے ہی مسح کر لینے کو پورے ہاتھ کے مسح کر لینے کے برابر مان لیا جائے گا، ان مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسے صحیح کہا ہے اور اصل میں بھی مذکور ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہی ہے، کیونکہ طحاویؒ اور کرخیؒ نے ہمارے اصحاب کا قول نقل کیا ہے کہ مسح کرنے میں فرض مقدار ناصیہ ہے، اتھی، میں کہتا ہوں کہ تحقیقی بات وہی ہے جو مترجم نے ذکر کی ہے کہ ناصیہ، مقدار ناصیہ اور چوتھائی سر، سب پر اتفاق ہے، اختلاف صرف انگلیوں سے اندازہ کرنے میں ہے بحث اچھی طرح یاد رکھو، واللہ تعالیٰ اعلم

تنبیہ: کھڑے ہو کر پیشاب کرنا

لما روی المغيرة بن شعبه ان النبی ﷺ أتى سباطة قوم فبال وتوضا ومسح على ناصيته وحفبه الخ ما قبل، ہم نے سر کے مسح کے سلسلہ میں حضرت مغیرہؓ کی حدیث بیان کی ہے، اسی میں یہ بھی بیان تھا کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ ایک ایسی جگہ پر تشریف لے گئے جہاں پر گھروں کے کوڑا کرکٹ پھینکے جاتے تھے اور وہاں آپؐ نے کھڑے کھڑے پیشاب کیا، اس سے یہ مسائل معلوم ہوئے کہ دوسرے کے زمین میں بھی پیشاب کرنا جائز ہے جبکہ وہ اس سے منع نہ کرتا ہو، جیسا کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ باغ کے پھل چن کر یا توڑ کر کھالینے سے اگر باغ کا مالک ناراض نہ ہو اور اس پر برائہ ماننا ہو تو صریحی اجازت کے بغیر بھی پھل کھا لینا جائز ہے، اسی طرح کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث صحیحین میں حضرت حذیفہؓ سے بھی مروی ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ کسی عذر کی وجہ سے تھا، اور یہ کہ ایک مرتبہ ایسا کرنا یہ بتلانے کے لئے تھا کہ یہ بھی جائز ہے (جبکہ دوسری خرابیاں نہ پائی جارہی ہوں)۔

اسی بناء پر مختلف صحیح سندوں سے احمد، نسائی اور ترمذی میں بھی حضرت عاکفہؓ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے اگر تم سے یہ کہے کہ آپؐ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس بات کو تسلیم نہ کرو، مختلف احادیث

کی بناء پر علماء کے بھی مختلف اقوال ہیں، نمبر ۱۔ بلا عذر کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے، نمبر ۲۔ بن منذرؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک بیٹھ کر پیشاب کرنا پسندیدہ فعل ہے اور کھڑے ہو کر کرنا جائز ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دونوں باتیں ثابت ہیں۔

نمبر ۳۔ امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے علقہ میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں کفار کی مشابہت کی وجہ سے مکروہ ہے، اور جو ان کی عادت بنالے گا وہ گنہگار ہو گا۔

پھر مغیرہؒ کی حدیث میں عمامہ پر مسح کرنا بھی مروی ہے، اس سلسلہ میں بھی علماء میں اختلاف ہے اور ان کے یہ اقوال ہیں نمبر ۱۔ سلف کی ایک جماعت سے جواز منقول ہے، فقہاء میں سے امام اوزاعی، حماد بن ابی ثور، اور داؤد عمامہ پر مسح کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

نمبر ۲۔ اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عمامہ پر مسح کرنا درست ہو تا تو سر کے گلے حصہ پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی، حالانکہ اسی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرتے گئے، اور عمامہ کو نہیں کھولا، بہت ممکن ہے کہ مسح کرنے میں فرض کے دائیگی کے طور پر ناصیہ پر مسح کرینے کے بعد زکام وغیرہ کی مجبوری سے پورے سر پر مسح کرنے کی بجائے تکمیل کی نیت سے عمامہ پر ہی کر لیا۔

نمبر ۳۔ خطابیؒ اور بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ سر پر مسح کرنا تو نص قرآنی سے ثابت ہے، اور بالیقین عمامہ سر کا حصہ نہیں ہے اس لئے صرف اجتناب کی وجہ سے یقین (سر کے مسح) کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور عمامہ کو موزہ پر قیاس کرنا (کہ وہاں بجائے پیروں کے موزوں پر جائز ہے) قیاس مع اشراق ہے۔

اگر مسح کے بدلے سر کو دھویا گیا تو؟ صحیح قوس یہ ہے کہ مسح کا حکم ادا ہو گیا، اور اظہر یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ بھی نہیں ہو گا، مع وضو کے چاروں ارکان میں ایک ایک بار دھونا اور ایک بار مسح کی بحث ختم ہوئی، ان میں سے ہر کام فرض واحد کے حکم میں ہے اسی بناء پر اگر ایک کام بھی چھوٹ جائے تو پورا عمل وضو باطل سمجھا جائے گا، وضو میں فرض کے بعد کوئی کام بھی واجب نہیں ہے بلکہ مستحبتیں اور مستحبت ہیں۔ سنتوں کا فائدہ، بہت زیادہ ثواب حاصل کرنا ہے فرض کے کاموں کی ادائیگی کے ساتھ سنتوں کے ادا کرینے سے پورے طور پر فرض ادا ہو جاتا ہے (کی کا احتمال بھی نہیں رہا) ہر ایک سنت کا ثواب علیحدہ ہوتا ہے، جو سنت دکی جائے گی اس کا ثواب ملے گا اور جو چھوٹ جائے گی اس کا ثواب کم ہو جائے گا۔

سنت و مستحب کی تعریف

شریعت میں سنت وہ کام ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے پابندی کے ساتھ ہمیشہ ادا کیا ہو، اور ایک دو بار کے عدادہ اسے نہ چھوڑا ہو، اکھید میں ایسا ہی ہے، الحفید والمزید میں ہے کہ سنت وہ عمل ہے جس پر مداومت کی گئی ہو اور سوائے عذر کے اسے نہ چھوڑا گیا ہو، اور ادب وہ عمل ہے کہ اسے ایک یا دو بار کر کے چھوڑ دیا گیا ہو، امام خواہر زاوۃؒ نے کہا ہے کہ سنت وہ عمل ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے مواظبت اور مداومت کے طور پر کیا ہو، یعنی یک دو بار ترک بھی کیا ہو، تو اس کے کرنے کا حکم کیا جائے گا اور اس کے چھوڑنے والے پر مامت کی جائے گی، لکناف میں ایسا ہی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہی تعریف بہتر ہے۔

قال و سن الطہارۃ غسل الیدین قبل إدخالهما الماء اذا استیقظ المتوضی من نومہ، لقوله علیہ السلام اذا استیقظ أحدکم من صامہ فلا یغمس یدہ فی الماء حتی یعسلها ثلاثا، فانه لا یدری ابن ماتت یدہ، ولأن الید آلة التطہیر فتنس البدایۃ بتطہیرھا، و هذا الغسل الی الرسع لوقوع الکفایۃ بہ فی التظہیف

ترجمہ - طہارت وضو کی سنتیں (اگرچہ بہت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں جبکہ ظاہری طور سے ان میں ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو) سب سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک تین بار دھونا، پانی کے بھرے ہوئے برتن میں پہنچوں کو داخل کرنے سے پہلے جبکہ وہ سوکراٹھا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی جب سوکراٹھے تو اپنے ہاتھوں کو پانی کے بھرے برتن میں، اسی وقت ڈالے جب وہ انہیں دھو چکا ہو کیونکہ وہ یہ نہیں جانتا ہے کہ سوتے ہوئے اس کے ہاتھ کس کس جگہ پر پہنچے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہے اس لئے اسی سے پاکی کا کام شروع کرنا مسنون کیا گیا ہے اور یہ دھونا پہنچے ہی تک ہوگا کیونکہ بقیہ پاکیزگی حاصل کرنے کے لئے اتنی مقدار کافی ہے۔

توضیح: ہاتھ دھونا اور اس کے متعلق مسائل

میں کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک اس حدیث کی روشنی میں مطلقاً یعنی نیند سے جاگے یا پہلے سے جاگا ہوا ہو بہر حال دھونا سنت ہے جیسا کہ الحیظ اور المبدوء میں ہے، یہ حدیث اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کیونکہ صحاح ستہ میں سے ہر ایک نے اس کی روایت کی ہے، ابستہ صحیح بخاری میں تین بار دھونا مذکور ہے، اور صحیح مسلم، ابوداؤد، نسائی اور دارقطنی میں تین تین مرتبہ مذکور ہے، اور ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ میں دوسرے یا تین مرتبوں کے الفاظ ہیں، اور طحاوی کی جید اور اعلیٰ سندوں میں الفاظ ہیں ایک مرتبہ یا دو یا تین مرتبے، اور ان روایتوں میں لفظ فلا یعمس میں بغیر نون تاکید کے ہے، مگر بزار کی روایت میں مذکور روایت کی طرح نون تاکید کے ساتھ ہے، مع۔

ہاتھ دھونے میں پہلے ایک کو دھو کر دوسرے کو دھونا بھی کافی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، اور ایک ساتھ دونوں دھونا بھی درست ہے جیسا کہ بعض روایات میں ہے، یعنی جس طرح آسان ہو کیا جاسکتا ہے، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ظاہر ہاتھوں پر ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو، کیونکہ ناپاکی نظر آنے کی صورت میں تو پہلے اس کو دھونا ضرور ہی ہوگا، جیسا کہ شرح الوقاء میں مذکور ہے، م، تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے البتہ ان کو سب سے پہلے دھونا سنت ہے، ع، اور فرض کی ادائیگی کے ساتھ ہی یہ سنت بھی ادا ہو جاتی ہے، اسی واسطے امام محمدؒ نے چہرہ کے دھولینے کے بعد فرمایا ہے کہ اس کے بعد اپنی بائیں دھولے، الحاصل دونوں ہاتھوں کو دھونا تو فرض ہے لیکن انہیں پہلے دھونا یہ سنت ہے، فتح۔

امام سرحسیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ کہنوں تک ہاتھ دھونے سے پہلے دونوں پہنچوں تک بھی دھولے کیونکہ پہلے پہنچوں تک دھونا تو افتتاح وضو ہوا (یعنی اس سے وضو کی ابتداء ہوئی جس سے سنت کی ادائیگی ہوگی) اور وہ فرض کے قائم مقام نہیں ہو سکتی ہے، ایسا ہی ذخیرہ میں ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ تحقیق سے یہی بات ثابت ہوئی کہ اس بتائے ہوئے طریق پر عمل کرنے میں زیادہ احتیاط ہے اور مصنفؒ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، واللہ اعلم، نیند سے جاگنے کے بعد اور نجاست کے لگے رہنے کا وہم ہونے کی صورت میں سنت موکدہ سے ورنہ نیند سے جاگنے والے اور اس کے علاوہ دوسروں کے لئے بھی سنت ہے، اور اسی قول پر اکثر علماء متفق ہیں، یہی قول اعلیٰ نہیں ہے، منع۔

ولان البداح میں کہتا ہوں چونکہ ہاتھ کا ناپاک ہونا یقینی نہیں تھا اسی لئے اس دھونے کو واجب نہیں کہا گیا، ظاہری کوئی ناپاکی لگی نہ رہے اور صرف شبہ کی وجہ سے اسے سنت کہا گیا ہے، یہ بحث تاج الشریعہ کے کلام سے مختصر نامخوذ ہے۔

ہاتھ دھونے کا طریقہ اور تفصیل یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو اسے بائیں ہاتھ میں لے کر بڑے برتن یا مٹکے سے پانی نکال کر دائیں ہاتھ پر تین مرتبہ بہایا جائے، اس وقت انگلیوں کو آپس میں ملا کر گڑتے رہنا چاہئے پھر اسی طرح داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی ڈالتے ہوئے انگلیوں کو دھونا چاہئے، اور اگر پانی نکالنے کے لئے کوئی چھوٹا برتن موجود نہ ہو اور مٹکا پانی سے بھرا ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیوں کو ملا کر ان سے داہنے ہاتھ کی تین مرتبہ صاف کر لینا چاہئے، جیسا کہ مضمرات میں ہے، اور اگر ان

حالات میں ہاتھ پر نجاست لگی ہوئی معلوم ہو تو جس صورت سے بھی ممکن ہو پہلے اسے صاف کر لینا چاہئے، الخلاصہ۔
 ہاتھ پاک کرنا اور کسی طرح بھی پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہو گا اور اگر ہاتھ میں ناپاکی لگی ہوئی معلوم ہو رہی ہو اسے صاف کرنے کی صورت نہ ہو اور دوسرا کوئی ایسا آدمی بھی وہاں پر نہ ہو جس کا ہاتھ پاک ہو، نیز منہ سے بھی اس سے پانی نکال کر ہاتھ پاک کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، اور نہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی پانی ہو تو مجبوراً تیمم کر کے نماز پڑھ لینی چاہئے، بعد میں سے دوبارہ پڑھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مضمرات میں ہے، مذکورہ صورت اس وقت کی تھی جبکہ عرب میں کی نظر ح پانی کے بڑے ہوا کرتے تھے، اسی میں ہاتھ ڈال کر پانی نکالا جاتا، مگر اب اکثر مقامات اور خود عرب کے بھی حالات بدل چکے ہیں پھر بھی جو سنت، ابتداء میں واقع ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ باقی رہ جاتی ہے اگرچہ وہ سب باقی نہ رہے، نیز اس جگہ ناپاکی لگی رہنے کے ممکن ہونے پر بحث ہے، اس لئے حکم یہ ہو گا کہ خود رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کے وقت نیند سے جاگا ہو یا نیند بھی نہ آئی ہو مگر ناپاکی لگی رہنے کا وہم ہو تو ہاتھ کو دھوئے بغیر پانی میں ڈالنا مکروہ ہو گا، جمہور کا یہی مذہب ہے، مذکور حدیث میں ہاتھ ڈالنے کی جو ممانعت موجود ہے اس سے تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے، اسی بناء پر اگر ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈال دیا تو پانی ناپاک نہ ہو گا (بشرطیکہ ظاہری میں ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو) یہ بھی معلوم ہونا چاہئے جو حکم ابھی پانی کا ذکر کیا گیا ہے وہی حکم دوسری تمام تر اور بہتی ہوئی چیزوں کا بھی ہے۔

احفاس، مجنون اور کافر کا بغیر ہاتھ دھوئے پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دینا چونکہ حدیث مذکور میں عاقل، بالغ اور مسلمانوں کو خطاب کیا گیا ہے اس لئے اگر ن وگوں میں سے کسی نے نیند سے جاگ کر پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دیا بشرطیکہ ظاہری طور سے ہاتھ میں ناپاکی لگی ہوئی معلوم نہ ہوتی ہو تو مفتی میں ہے کہ اس کے دو جواب دئے گئے ہیں نمبر ۱۔ یہ بھی مسلم، عاقل اور بالغ کی طرح ہیں کہ یہ نہیں جانتے کہ سوتے وقت ان کے ہاتھ کہاں رہے ہیں نمبر ۲۔ ہاتھ ڈبونے کا کوئی اثر نہ ہو گا کیونکہ خضاب کے ساتھ ڈبونے کی ممانعت آئی ہے، جبکہ ان میں سے کوئی بھی حکام کا مخیط نہیں ہے، مع، اصح قول یہ ہے کہ استبراء سے پہلے بھی ایک مرتبہ ہاتھ دھونا چاہئے اسی طرح استنجے کے بعد بھی یک مرتبہ ہاتھ دھولینا چاہئے، قدادی قاضی خان۔

قال تسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء لقوله عليه السلام: لا وضوء لمن لم يسم، والمراد به نفى الفضيلة

ترجمہ - اور وضو شروع کرتے وقت، اللہ کا نام لینا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا وضو نہیں ہوا، مگر اس حدیث کی مراد بہتر طریقہ سے وضو ادا ہونے کی نفی ہے، (کہ وضو تو ادا ہو جائے گا مگر زیادہ بہتر اور زیادہ مستحق ثواب نہ ہو گا)۔

توضیح: تسمیہ وضو و تحقیق

وضو سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک دھونے کے بعد ب اصل وضو کی ابتداء میں تسمیہ کا حکم دیا گیا تاکہ وضو کے تمام افعال، فرض اور سنن وغیرہ سب کی ابتداء اسی سے ہو جائے، ع، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ اس تسمیہ سے مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہی ہے یا اس کے علاوہ دوسری کوئی اور دعا وغیرہ بھی کافی ہو گی؟۔ تو الحیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضو میں لا الہ الا اللہ یا الحمد للہ یا شہد ان لا الہ الا اللہ کہا تو سنت تسمیہ ادا ہو جائے گی، اور دوسری نے کہا ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا افضل ہے۔

اور، مکمل اور خبازئی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ منقول ہے بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام، صحیحی نے کہا ہے کہ یہ لوگ علم و فضل کے مالک ہونے کے باوجود حدیث و اثر کو بیان کر کے یہ بیان نہیں کرتے ہیں کہ روایت کس نے بیان کی اور صحیح و ضعیف ہونے کے اعتبار سے اس کا کیا حال ہے اور ایسا ہونا تو ایک بڑی آفت ہے، رسول اللہ ﷺ

سے تو یہی مروی ہوا کہ ابو ہریرہؓ سے فرمایا کہ جب تم وضو کرو تو بسم اللہ والحمد للہ کہہ لیا کرو تاکہ تمہارے محافظ فرشتے اس وضو کے ٹوٹنے تک تمہاری ساری نیکیاں لکھ لیا کریں، جیسا کہ طبرانی نے معجم اوسط میں حسن سندوں کے ساتھ روایت کیا ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ سلف سے تسمیہ وضو میں بسم اللہ العظیم والحمد للہ علیٰ دین الاسلام منقول ہے، اور ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً (یعنی رسول اللہ ﷺ کا فرمان) نقل کیا ہے کہ ہر وہ اہم کام جو اللہ کی یاد سے یا بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع کیا جائے وہ ایتر (دم کٹایا بے برکت) ہے ابو عوانہ اور ابن حبان نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور ابن الصلاح نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے۔

حضرت انسؓ نے مروی ہے کہ (ایک موقع پر حالت سفر میں پانی ختم ہونے پر) کچھ صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے پانی کی ناپاکی کی شکایت کی تو آپؐ نے دریافت فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے، (تھوڑا پانی لا کر دیا گیا تو) آپؐ نے اس کے برتن پر ہاتھ رکھ کر فرمایا وضو کرو بسم اللہ، اس کے بعد میں نے دیکھا کہ آپؐ کے انگلیوں سے پانی بہہ رہا تھا اتنا بہا کہ ہم تمام لوگوں نے اس سے وضو کر لیا، قادی نے کہا اس موقع پر میں نے انسؓ سے دریافت کیا کہ آپؐ کے اندازہ میں اس وقت صحابہ کتنے تھے؟ فرمایا گیا کہ ایسا لگتا ہے کہ وہ ستر ہوں گے یہ روایت نسائی کی ہے۔

تسمیہ کے سنت ہونے کی دلیل کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے لقولہ علیہ السلام لا وضوء الا سنن ابی داؤد اور مسند احمد میں یہ حدیث اس طرح ہے لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله اس مفہوم کی گیارہ صحابہ کرامؓ سے روایتیں موجود ہیں، لیکن ضعیف ہیں، اگرچہ حاکم نے کہا ہے کہ میری روایتیں خطا سے خالی ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع ہے کہ جس نے وضو سے پہلے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اس کا سارا بدن پاک ہو گیا، اور جس نے ابتداء میں اللہ کا نام نہیں لیا تو اس کے اعضاء وضو کے علاوہ اور اعضاء پاک نہیں ہوتے، اسے زرین، ینابختی اور دار قطنی نے بیان کیا ہے، اثرؒ نے امام احمدؒ کا قول نقل کیا ہے کہ تسمیہ کے بارے میں مجھے کوئی صحیح حدیث نہیں ملی ہے، مگر مجھے امید ہے کہ اس کے بغیر بھی وضو جائز ہوگا، امام احمدؒ سے امام ابو داؤدؒ نے دریافت کیا کہ اگر وضو کے شروع میں کوئی تسمیہ کہنا بھول جائے تو کیا حکم ہے؟ امام احمدؒ نے جواب دیا کہ مجھے امید ہے اس سے کچھ حرج نہیں ہوتا ہے، مع، غالباً اسی وجہ سے صاحب کتاب، مصنفؒ نے بعد کی یہ عبارت بڑھائی ہے۔

والاصح انها مستحبة وان سماها في الكتاب سنة ويسمى قبل الاستنجاء وبعده هو الصحيح... الخ
ترجمہ:- اور اصح قول یہ ہے کہ ابتداء وضو میں تسمیہ کہنا مستحب ہے اگرچہ مصنفؒ نے کتاب میں اسے سنت کہا ہے، اور استنجاء سے پہلے اور اس کے بعد بھی تسمیہ کہنا چاہئے یہی صحیح مسلک ہے۔

توضیح - الاصح انها مستحبة الح

وضو کی ابتداء میں بسم اللہ کہنا سنت ہے، مبسوط میں بھی صریح مذکور ہے، علماء کی ایک جماعت اس کے وجوب کی بھی قائل ہے، صاحب فتح القدیر نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر دلائل پر غور کرنے کے بعد بظاہر نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے، اس کے باوجود وضو کا صحیح ہونا تسمیہ کہنے پر موقوف نہیں ہے کیونکہ ایسا اس وقت ہوتا جبکہ اسے رکن مانا جاتا اور رکن ماننے کے لئے کسی قطعی دلیل کا ہونا ضروری ہوتا ہے، انتہی، اس سے بظاہر اس کا وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، یعنیؒ نے کہا ہے کہ تسمیہ کو مستحب کہنا کیوں کراصح ہو سکتا ہے، باوجود یہ کہ اکثر احادیث تو اس کی سنت ہونے پر دلالت کر رہی ہیں، اگر ان کی مخالف حدیثیں ہم نہیں پاتے تو اسے واجب کہتے؛ چنانچہ علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، اسی واسطے محیط، شرح مختصر کرخی، تحفہ، فیتہ، جامع، اور قدوری میں اسے سنت ہی کہا ہے، اور ابن المرغینانی نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح اور مختار ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ تحقیق (واللہ اعلم بالصواب) یہ ہے کہ وضو کی دو قسمیں ہیں یا یہ کہ وہ دو مقصد کے لئے کیا جاتا ہے

نمبر۔ حکم خداوندی کی فرمانبرداری یا رضائے الہی مقصود ہو تو یہ وضو خود ہی عبادت ہے، اور اسی سے نماز بھی درست ہو سکتی ہے۔ بے مقصد صلوٰۃ کہا گیا ہے، نمبر ۲۔ وضوء کو شرط نماز اور مقصد صلوٰۃ سمجھ کر کیا جائے تو یہ وضوء کو خود عبادت نہیں کہا جائے گا بہت ذریعہ عبادت ہوگا، غیر عبادت یا ذریعہ کے کاموں میں، بسم اللہ کہنا بالاتفاق مستحب مانا جاتا ہے، لہذا پہلی قسم کے وضوء کے لئے تسمیہ بطور سنت کے ہوگا جو عبادت کی دیکھی کے موقع پر کہا جاتا ہے، اور دوسرے قسم کے وضوء کے لئے یعنی جو خود عبادت نہ ہو بلکہ ذریعہ عبادت ہو اس کے لئے تسمیہ مستحب ہوگا، اس طرح کل امر ذی بال نخ میں جو حجت پیش کی گئی وہ وضوء ول میں اہتمام سے ہے، جیسا کہ دوسری حدیث (لایا ایمان لمن لاعھذ لہ یعنی جس میں عہد نہ ہو تو اس کے اندر ایمان نہیں ہے) میں اہتمام عہد کے لئے یمن کی لکھی کی گئی ہے۔

قولہ ویسمی قبل الاستحشاء الح

ذکار طہارت و استنجاء۔ استنجاء کے لئے پہلے اور اس کے بعد بھی تسمیہ کہنا چاہئے، یہی قول صحیح ہے، میں کہتا ہوں کہ تنویر میں بھی ان کی اتباع کی ہے، یعنی نے کہا ہے کہ استنجاء بھی وضوء کے اعمال میں سے ہے۔

چند مسائل

نمبر ۱۔ رتد وضوء میں کوئی تسمیہ بھول گیا تو درمیان وضوء یاد آنے پر کہنے سے وہ سنت او نہ ہوگی۔
نمبر ۲۔ بتہ کھانہ وغیرہ کی رتد وضوء میں تسمیہ بھول جانے کے بعد درمیان میں یاد آنے پر بسم اللہ اول و آخر کہہ لینے سے سنت دہو جائے گی، جیسا کہ حدیث میں ہے اشق و الخبیثین، پھر بھی وضوء کے درمیان کہہ بیٹھا ہے تاکہ وضوء تسمیہ سے بالکل خالی نہ رہے، سر ج و باج۔

نمبر ۳۔ جب ستر کھلی ہو تو اس وقت تسمیہ نہیں پڑھنی چاہئے۔

نمبر ۴۔ ورنہ بیت الخلاء کے اندر پڑھی جائے۔

نمبر ۵۔ حضرت ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ بیت الخلاء میں جاتے وقت فرماتے اللھم اسی اعوذ بک من الخبیث والحاتث یعنی میں تیرے ساتھ خبیث و خباثت سے پناہ ڈھونڈھتا ہوں یعنی شیاطین سے خواہ وہ نر ہو یا مادہ سب سے پناہ ڈھونڈھتا ہوں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور دوسری حدیث میں صراحت کے ساتھ ہے کہ یہ پانچوٹا نے شیطانوں کے کھٹے ہونے کے مقامات ہوتے ہیں تو تم میں کوئی جب اس میں جائے تو استعذہ کہہ لے، جیسا کہ گذر، وریہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جو استعذہ کرتا ہے وہ شیطانوں کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے، ورنہ شیاطین اس سے کہتے ہیں، م۔

والسواک لانه علیہ السلام کان یواطئ علیہ وعد فقدہ یعالھ بالاصبع لانه علیہ السلام فعل کذلک۔ الح

ترجمہ۔ اور مسواک کا استعمال کرنا بھی سنت ہے کیونکہ حضرت ﷺ اس پر دم و مت فرماتے تھے اور آپ کا یہ ہمیشہ کا

معمول تھا مسواک نہ ہونے کی صورت میں انہی سے دانت مٹنے چاہئے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی یہ کیا ہے۔

توضیح۔ مسواک اس کے فضائل اور احکام

حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کی نماز سے ثواب میں ستر گونہ زیادہ ہے، جیسا کہ امام احمد نے روایت کی ہے، تذکرہ کرنے پر معلوم ہوا کہ پانچ مواقع میں مسواک کرنی مستحب ہے نمبر ۱۔ جب دانت زرد ہو نمبر ۲۔ منہ سے بو آنے لگے، نمبر ۳۔ نیند سے اٹھنے کے بعد، نمبر ۴۔ نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت، نمبر ۵۔ وضوء کے وقت، اسی طرح گھر میں آنے کے بعد سب سے پہلے مسواک کر لینا چاہئے مسواک کرنے میں مستحب ہے کہ تین پانی سے تین بار مسواک ہو، اسی طرح یہ مستحب ہے کہ مسواک بخار و رخت کی ایک ماشت لینی اور نگلی کے برابر مولیٰ ہو ورنہ نرم ہو، دانتوں کی چوڑکی میں مسواک

کرنی چاہئے لاناہائی میں نہیں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

اور محیط میں مذکور باتوں کے علاوہ یہ بھی ہے کہ جب مسواک کی لکڑی نہ ملے تو اس کے بجائے دائیں ہاتھ کی انگلی کافی ہوتی ہے، ایسا ہی خیر یہ میں بھی مذکور ہے، مسواک کرنے کا وقت کلی کرنے کا وقت ہوتا ہے، النہایہ، ہمارے اکثر اصحاب کا اسی پر عمل ہے، ع، اوپر اور پیچھے کے دانتوں کی مسواک کرنی چاہئے اور دائیں جانب سے شروع کرنی چاہئے، جو ہر نیرہ، جس کو مسواک سے متعلق کا خوف ہو اسے چھوڑ دینا چاہئے، سراج۔

واضح ہو کہ مسواک کے سنت ہونے میں تین اقوال ہیں، نمبر ۱۔ یہ وضوء کی سنت ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر میں اپنی امت کے لئے مشکل محسوس نہ کرتا تو میں ان کو ہر وضوء کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا، نسائی، ابن خزیمہ اور اصحاب صحاح ستہ کی روایتوں میں بجائے وضوء کے نماز کا لفظ ہے (یعنی ہر نماز کے لئے وضوء کا حکم دیتا) اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دن یا رات کے وقت جب بھی سو کر اٹھتے تو آپؐ وضوء کرنے سے پہلے مسواک ضرور کر لیتے یہ روایت مسلم اور ابو داؤد نے بیان کی ہے اسی حدیث کے پیش نظر ابو داؤد نے کہا ہے کہ مسواک کرنا واجب ہے اور اسختی سے نفل بھی کیا ہے۔

نمبر ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مسواک نماز کی سنت ہے اس حدیث کی بناء پر جو ابو ہریرہؓ سے ابھی اوپر گزر چکی ہے اسی بناء پر شوافع نے کہا ہے کہ مسواک نماز کفایت ہے یہاں تک کہ جو وضوء مسواک کے ساتھ کیا ہے اس سے جتنی بھی نماز پڑھی جائیگی دوسری ایسی نمازوں کے مقابلہ میں جو بغیر مسواک کے وضوء سے پڑھی گئی ہوں ان میں ستر گنا زیادہ ثواب ہو گا اسی طرح ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت کے ساتھ ہو گی لیکن شوافع کے نزدیک نہ ہو گی، ان دونوں روایتوں میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ نماز کی مسواک وہی وضوء کی مسواک ہے (یعنی وضوء کرتے وقت مسواک کر لینی ہو گی اور اس نماز کا ثواب ستر گنا ہو گا، نماز کے لئے مستحکم مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہو گی) کیونکہ بوقت صرف نماز مسواک کرنے سے بسا اوقات دانتوں سے خون نکل آتا ہے، اس خون کے نکلنے سے وضوء کے ٹوٹ جانے میں شوافع کا ہم سے اختلاف ہے، پھر بھی خون کی تپاکی ہونے میں تو اتفاق ہے اور کوئی اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مسواک دین اسلام کی ایک سنت ہے اور یہی قول سب سے قوی ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ سے بھی منقول ہے، اس قول کی بناء پر وضوء اور نماز اور دوسرے مواقع اس میں سب برابر ہیں، اس دعویٰ کی دلیل حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ چار چیزیں تمام انبیاء کرام کی سنتیں ہیں، ہنختہ کرنا، مسواک کرنا، خوشبو استعمال کرنا، اور نکاح کرنا، اسے احمد اور ترمذی نے روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ دس چیزیں فطرت میں سے ہیں، ان میں سے ایک مسواک کو بھی شمار کیا ہے، اسے مسلم، ابو داؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، ان کے علاوہ اور دوسری بہت سی حدیثیں منقول ہیں جو ان کی تائید کرتی ہیں۔

واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشہ عمل کیا ہو، اور یہ بھی لازم ہے کہ آپؐ نے اسے کبھی کبھی ترک بھی کیا ہو اگر ایسا نہ ہو تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا، ان میں سے سب سے قوی دلیل جس سے کہ رسول اللہ ﷺ کا اس پر ہمیشگی اور مداومت ثابت ہوتی ہے وہ حدیث ہے کہ آپؐ نے انتقال کے قریب حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی مسواک لے کر آپؐ نے مسواک فرمائی ہے اس کے بعد آپؐ کا انتقال ہو گیا، جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے، اسی طرح ایک مرفوع حدیث ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے عَلَیْكُمْ بِالسُّوَاكِ یعنی اپنے اوپر مسواک کو لازم کرو جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے۔

مسواک کے فضائل

نسائی، احمدؒ نے روایت کی ہے اور بخاریؒ نے بھی تعلیق کے ساتھ بیان کیا کہ مسواک منہ کو پاک کرنے والی اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے، شرح طحاویؒ میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ تر ہو یا خشک ہو کوئی بھی حال ہو اور کوئی بھی وقت ہو، لیکن ہمارے اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک وضوء کی سنت ہے مبسوط شیخ الاسلامؒ میں ہے کہ کلی کی حالت میں مسواک کرنی سنت میں سے ہے، اور محیط وغیرہ میں اس کے استعمل کا وقت وضوء بتلایا ہے واضح ہو کہ مذکور بالا احادیث سے مسواک پر ہمیشہ کا عمل اگرچہ ثابت ہوتا ہے مگر وہ عام حالات کے لئے ہے اور خاص وضوء کے وقت کے لئے نہیں ہے، اور فضیلت کی احادیث کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ اسے گاہے گاہے کر لیا جائے، سی لئے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ وضوء میں مسواک کرنا مستحب ہے، اتھی، اور ابو عمرو بن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ مسواک کی فضیلت پر سب کا اتفاق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور بالاتفاق بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کر لینے کے بعد کی نماز کی فضیلت بہت زیادہ ہے۔

یاد رہے کہ زبان پر بھی مسواک کرینی چاہئے جیسا کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ زبان پر مسواک کر رہے تھے، صحیحین میں ایسا ہی مروی ہے، اور جبرانی اور بیہقیؒ نے مر سار روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ چوڑائی میں مسواک کرتے، اور طبرانیؒ وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ زیتون کے درخت کی مسواک کرنی مستحب ہے، عورت کے لئے مسواک کی بجائے ملک^(۱) ہے محیط میں ایسا ہی ہے۔

در جب مسواک کی لکڑی نہ ہو تو دائیں ہاتھ کی انگلی سے مسواک کرنی چاہئے، چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگاتا ہے تو وہ مسواک کر لے، آپؐ نے فرمایا کہ ہاں (صحیح کہا) پھر میں نے کہا کہ وہ کس طرح لگائے آپؐ نے فرمایا کہ انگلی اپنے منہ میں ڈالے، زینبیؓ نے کہا ہے کہ مصنف بدایہ کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے انگلی سے مسواک کی ہے یہ روایت غریب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کا یہ فرمانا تو ثابت ہے مگر اس پر آپؐ کا عمل ثابت نہیں ہوتا ہے، یمنیؒ نے کہا ہے کہ عیؑ نے پانی منگوا کر وضوء کیا اسی میں ہے کہ انہوں نے کلی کی تو، اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں کہا کہ یہی وضوء رسول اللہ ﷺ کا وضوء ہے جیسا کہ امام احمدؒ نے روایت کی ہے، منبع، وضوء کی سنتوں میں سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی ہے جیسا کہ متن میں آتا ہے

والمصمصة والاستشاق، لان السی علیہ السلام فعلهما علی المواطاة، وکیفیتہما اذ یمصمص ثلاثا یاخذ لكل مرة ماء جدیداً، ثم یستشق کذلک، وهو المحکی من وضوہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ - اور وضوء کی سنتوں میں سے ہے کلی کرنا (کلی کا پانی باہر پھینکنا ضروری نہیں ہے) اور ناک میں پانی ڈالنا (یعنی بانسہ تک اور فتح القدیرؒ میں ہے کہ ان دونوں کاموں میں مبالغہ کرنا ایسے شخص کے لئے جو روزہ سے نہ ہو) کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کاموں پر مداومت فرمائی ہے ان دونوں کاموں کے کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کلی کرنے میں منہ میں پانی لے کر تین مرتبہ کلی کرے اور ہر مرتبہ نیا پانی لے پھر ناک میں بھی اسی طرح پانی لے یعنی ہر بار نیپانی سے کر ڈال دے یہی طریقہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے نقل کیا گیا ہے۔

توضیح - کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، اس کے مسائل اور تحقیقات وغیرہ

فعلہما علی المواطاة الخ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی دلیل مصنفؒ نے یہ دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ

(۱) ملک ہر گوند جو چبایا جائے، ج طوک واعد، ایک ککڑے کو ملک کہتے ہیں، ملک لیبدا ہر چیز جو ہاتھوں سے چٹ چائے (مصباح) انوار الحق قاسمی

دونوں کام ہمیشہ کئے ہیں لیکن ایسے کام تو عموماً واجب اور گاہے گاہے چھوڑ دینے سے سنت ہوتے ہیں اس کے باوجود مصنفؒ نے نہ چھوڑنے کی قید کا اضافہ نہیں کیا جس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ یہ دونوں کام سنت مگر قریب واجب کے ہیں (ع) اور فتح القدیر میں ہے کہ تمام روایات میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر آتا ہے اس لئے اس پر مداومت اور ہمیشہ کے معمول بجا ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا ہے۔

و کیفیتہما أن یعضض ثلاثاً یاخذ لكل مرة ماء جدیداً الخ
ہر بار نیاپانی لے، اور فتح القدیر میں ہے کہ اگر ہر بار منہ میں پانی لے کر نکل جائے (دور باہر نہ پھینکے) تو بھی کلی کرنے کا کام پورا مانا جائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلی کا پانی باہر پھینکنے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، البتہ اگر منہ سے چوس کر پانی پیا تو کافی نہ ہوگا۔

ثم یستشق كذلك الخ
اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ پہلے کلی کرنے پھر ناک میں پانی ڈالنے میں ترتیب کا ہونا بھی مسنون ہے۔
وهو المحکم من وضوہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ
مصنفؒ نے یہ جملہ بڑھا کر حصر کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ یہ دو احتیاط ہو سکتے ہیں نمبر ۱۔ کہ پہلے کلی کی جائے بعد میں ناک میں پانی ڈالا جائے کہ یہی طریقہ منقول اور قطعی ہے کیونکہ کسی روایت میں اس کے خلاف نہیں ہے، نمبر ۲۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ تین تین بار اور ہر بار نئے پانی کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا منقول ہے اس سلسلہ میں ایک روایت تو یہ ہے اور دوسری روایتوں میں اور طریقے بھی ہیں اس لئے ان سب میں موافقت کے لئے یہ تاویل ہوگی کہ سب سے بہتر اور مسنون طریقہ جو منقول ہے وہ یہی ہے اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی، اس پہلی صورت میں طریقہ یہ ہوگا کہ پہلے تین بار ناک میں پانی ڈالنا اور ہر بار ایک کے لئے نیاپانی لینا چاہئے، محیط سرخسی۔

کلی کرنے کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جائے اور ناک میں پانی ڈالنے کی حد یہ ہے کہ ناک کے اندر بانسہ تک پانی پہنچ جائے، الخلاصہ، اگر کسی نے یہ دونوں کام چھوڑ دئے تو قول صحیح کے مطابق گنہگار ہوگا، سر اج وہاج۔
اگر کسی نے اپنی ہتھیلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ تھوڑا تھوڑا اپنے منہ میں کھینچ لیا اور کلی کر لی تو جائز ہوگا، لیکن اگر ایک ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک میں پانی کھینچا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی مرتبہ ہی پانی کھینچنے سے بقیہ پانی مستعمل ہو گیا لیکن کلی میں ایسا نہیں ہوتا ہے، محیط، اور اگر ایک چلو پانی لے کر پہلے اس کے تھوڑے سے کلی کی اور بقیہ سے ناک میں پانی کھینچا تو جائز ہوگا اور برعکس ہونے سے جائز نہ ہوگا سر اج وہاج، اگر کسی کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بعد اعضاء وضوء کو ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرنے سے تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک ایک مرتبہ دھونے پر ہی اکتفاء کرے اور کسی کام کو ترک نہ کرے، الدر۔

واضح ہو کہ مصنفؒ نے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے تذکرہ میں یہ تو ذکر کیا ہے کہ اس پر رسول اللہ ﷺ نے بیٹھنے کی ہے مگر یہ ذکر نہیں کیا کہ آپؐ نے گاہے گاہے انہیں ترک بھی کیا ہے، تاکہ اس بات پر دلیل ہو کہ یہ دونوں کام سنت مؤکدہ، قریب واجب ہیں اس کے باوجود ان دونوں کے نہ کرنے سے خواہ بھول سے ہو یا جان کر ہو، وضوء میں خرابی لازم نہیں آئے گی، لیکن جان کر نہ کرنے سے گنہگار ہوگا، اور شارح قوام الدینؒ نے جان کر نہ کرنے سے گنہگار ہونے میں اس ایک قید کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ہمیشہ ترک کرتا ہو، اور کبھی نہ کرتا ہو تب گنہگار ہوگا، اور اکملؒ نے بھی اسی قول کی اتباع کی ہے اور سختی نے کہا ہے کہ آں حضرت ﷺ ایسی عبادتوں پر مداومت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار و ادعیہ اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں وضوء کے بیان میں مخصوص اعضاء کا پاک کرنے کا حکم کیا ہے ان پر زیادتی کا حکم ایسی ہی دلیل سے صحیح اور ممکن ہوگا جس سے اسے نسخ کرنا

ممکن ہو حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک اعرابی کو وضوء کرنے کا جو طریقہ سکھایا ہے اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔

علامہ عینیؒ نے مذکور قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ مع ترک کی قید لگانا بجا دلیل ہے کسی روایت سے بھی ترک کا ثبوت نہیں ملتا ہے اسی طرح اعرابی کی حدیث میں بھی کسی ترک کا بیان نہیں ہے، اسی طرح تنکیس صحابہ کرامؓ نے آنحضرت ﷺ کے وضوء کرنے کے طریقہ کو بیان کیا ہے، ان میں سے کسی نے بھی ان دونوں کے ترک کو نہیں بلکہ برعکس کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو ہی ذکر کیا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس طرح ان دونوں کاموں کے ترک کرنے کی روایت نہیں ملتی ہے اسی طرح جن روایتوں میں وضوء کا طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ اس بات پر دلیل بھی نہیں ہیں کہ آپؐ کے ہمیشہ کے وضوء کے حالات اس میں ذکر کر دئے گئے ہیں، ادھر حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ آپؐ جو بھی نیک کام کرتے اس پر مد اومت فرماتے تھے لیکن جن کثرت کے ساتھ دعائیں اور اذکار منقول ہیں وہ دن اور ات میں بھی ادا نہیں کی جاسکتی ہیں وہ بالاتفاق بلا مد اومت کے ہیں یعنی ایسی بات نہیں ہے کہ آپؐ سے جتنی بھی دعائیں وغیرہ منقول ہیں ہمیشہ ہمیشہ ان تمام کو آپؐ ادا کرتے رہتے (بلکہ گاہے یہ پڑھی اور گاہے وہ پڑھی ہے) لہذا ان کا پڑھنا وجوب کے طور پر نہیں ہو سکتا ہے لیکن کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے چونکہ ان دونوں جگہوں کے گناہ بہت زیادہ ختم ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم ان کی فضیلت کے بیان میں ذکر کریں گے، اس لئے ان دونوں کاموں کی اہمیت بہت زیادہ ہوگی۔

الحاصل حق بات وہی ہے جو کہ شیخ محقق صاحب نہایہ سفنای نے اپنی شرح میں کہا ہے اس سلسلہ میں میرے نزدیک صریح دلیل حضرت ابوامامہؓ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ میں نے عمرو بن عبیہؓ سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ وضوء کا کیا طریقہ ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا اَمَّا الْوُضُوءُ فَلَا تَكُ إِذَا تَوَضَّأْتَ غَسَلْتَ كَفَّيْكَ فَانْفِخْتَهُمَا وَغَسَلْتَ وَجْهَكَ وَتَدْبِكَ إِلَى الْمَرَافِقَيْنِ وَمَسَحْتَ رَأْسَكَ وَغَسَلْتَ رِجْلَيْكَ اعْتَسَلْتَ مَنْ عَامَةٍ خُطَايَاكَ كَيَوْمٍ وَلَدَتْكَ أُمُّكَ لَيِّنِي وَضُوءٌ تَوْبَةٌ هِيَ كَمَا تَمَّ اسے جب اس طرح ادا کرو کہ تم اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دھویا تو انہیں تم نے دھو کر پاک کر لیا، اور اپنے چہرہ کو اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنوں تک دھویا اور اپنے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں پیروں کو دھویا تو تم نے اپنے تمام گناہوں کو دھو ڈال اور تم گناہوں سے، اس دن کی طرح پاک و صاف ہو گئے جس دن تمہاری ماں نے تمہیں جنم لیا تھا (یا تم پیدا ہوئے تھے) اس کے بعد عمرو بن عبیہؓ نے فرمایا کہ بلاشبہ میرے کانوں نے ان باتوں کو رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے اور میرے دس نے اسے محفوظ رکھا ہے، یہ روایت مسلمؒ اور نسائیؒ نے بیان کی ہے۔

کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی کئی صورتیں ہیں

پہلی صورت تو وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کر دی ہے اور بوہی اور ترمذیؒ بھی شافعیؒ سے یہی صورت بیان کی ہے کہ پہ افضل ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک چلو پانی سے ایک بار کلی کر کے پھر ناک میں پانی کھینچا جائے پھر دوسری مرتبہ بھی چلو پانی لے کر اسی طرح پھر تیسری مرتبہ بھی اسی طرح ایک چلو پانی لے کر دونوں کام کئے جائیں، کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے کام کو جمع کرنے کی صورت ہے، مزنیؒ نے مختصر میں صراحت شافعیؒ سے اسی طرح کرنے کو افضل قرار دیا ہے، اور امام نوویؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ کا اکثر قول یہی ہے ان کی دلیل حضرت عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کو بیان کیا جس میں یہ جملہ بھی ہے کہ آپؐ نے کلی کی اور ناک میں پانی کھینچا ایک چلو پانی سے، اور اسی طرح آپؐ نے تین بار کلی اور ترمذیؒ میں حضرت عبد اللہ بن زیدؓ سے روایت ہے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپؐ نے ایک ہی چلو

سے کلی بھی کی اور ناک میں پانی بھی کھینچا ایسا تین بار کیا، آخر میں ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن ہے۔

اور بخاری نے ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ جس میں اعضاء وضوء کو ایک ایک بار دھونے اور ایک ہی چلو سے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر ہے اور بیچ بت معوذکی حدیث میں ہتھیلیوں کا تین بار دھونا اور کلی کرنے اور ناک میں پانی لینا ایک بار اور منہ میں دھونا تین بار، ہاتھ دھونا تین بار، سر پر مسح دو بار، اور تین بار پاؤں دھونے کا ذکر ہے، اور شاید سر کے مسح میں دو بار ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ بھگیا ہوا ہاتھ سر کے سامنے سے پیچھے کی طرف ایک بار اور پیچھے سے سامنے کی طرف ہونے کو راوی نے دو بار سمجھ لیا ہو، جو حقیقت میں مجموعی طریقہ سے ایک ہی بار ہوا، اور پہلی صورت کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ انہوں نے پہلے اپنی ہتھیلیوں کو دھو کر پاک کیا پھر تین بار کلی کی پھر ناک میں تین بار پانی دیا، پوری حدیث، ترمذی نے اسے بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوتی ہے کہ کلی عیحدہ کی اور ناک میں پانی عیحدہ ڈال ہے، اس سے بھی زیادہ صریح اور واضح حدیث کعب بن عمروؓ کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح وضوء کیا کہ آپ ﷺ نے تین بار کلی اور تین ہی بار ناک میں پانی بھی ڈالا اور ہر بار نیا پانی لیا ہے، اسے طبرانی نے ذکر کیا ہے اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم راوی ہیں، ابوداؤد، یحییٰ بن معین اور دارقطنی نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں کوئی ڈر نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ قابل قبول ہے اور خود ابوداؤد نے بھی اس روایت کو مختصر ذکر کیا ہے اور اسی پر خاموشی بھی اختیار کی ہے جو اس کی صحت کی دلیل ہے، درمنذری نے بھی مختصر السنن میں اسے نقل کر کے خاموشی اختیار کی ہے ذہبی نے کعب بن عمروؓ کو صحابی کہا ہے لہذا یہ حدیث حسن ہوئی۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف سنت ہونے یا نہ ہونے میں نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق دونوں ہی سنت ہیں بلکہ ان میں اختلاف افضلیت میں ہے کہ دونوں کاموں کو ایک ہی چلو سے پورا کرنا افضل ہے یا ہر ایک کام کے لئے علیحدہ پانی لینا افضل ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک مزنیؒ کی روایت کے مطابق جمع کرنا یعنی ایک ہی چلو سے دونوں کام کرنا سنت اور افضل ہے اکثر شوافع اسی کے قائل ہیں، اور بوہیطیؒ کی روایت کے مطابق فصل یعنی دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ پانی لینا افضل ہے، جیسا کہ ہم احتاف کا اس پر عمل ہے، اور یہی طریقہ افضل ہے کیونکہ منہ اور ناک دونوں مستقلاً دو عضو ہیں اور ہر ایک کی خطائیں بھی علیحدہ ہیں، فضا کی ذکر کے موقع پر عقرب آئے گا کہ کلی کرنے سے منہ کی خطائیں گر جاتی ہیں اور ناک میں پانی لینے سے اس کی خطائیں گر جاتی ہیں، لہذا اگر ہر ایک کے لئے نیا پانی لے کر طہارت حاصل کی جائے جو کہ ترمذیؒ اور طبرانیؒ کی روایتوں کے موافق ہے تو ایسا کرنا افضل ہو گا، اصل مذہب میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا ہے کہ مذکورہ ایک صورت کی دوسری کوئی صورت جائز نہ ہوگی، واللہ اعلم۔ واضح ہو کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت مبالغہ اور زیادتی سے کام لینا چاہئے، ایسا کرنا بالاتفاق سنت ہے جیسا کہ محیط اور قاضی خان میں مذکور ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے لقیط بن صبرہ کو کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت مبالغہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر روزہ سے ہو تو آہستگی سے ان دونوں کو پورا کر لو اور مبالغہ نہ کرو، تمام ائمہ نے اسے بیان کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔

ومسح الأذنین وهو سنة بماء الرأس خلافاً للشافعي لقوله عليه السلام الأذنان من الرأس، والمراد بيان الحكم دون الخلقة

ترجمہ :- اور وضوء کی سنتوں میں سے کانوں کا مسح کرنا ہے سر کے پانی سے مگر اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ دونوں کان سر میں سے ہیں اس فرمانے سے آپ کا مقصد کانوں کا حکم بیان کرنا ہے اور یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ وہ دونوں خاتمہ سر کا حصہ ہیں۔

توضیح۔ کانوں کا مسح کرنا، طریقہ سنت اور نفیس دلائل

تمام علماء و رائے کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وضو کی سنتوں میں سے ایک سنت کانوں پر مسح کرنا بھی ہے، البتہ ان میں اس بات میں اختلاف ہے کہ وہ سر کی پاکی میں شمار کئے جائیں یا عیحدہ شمار ہوں (یعنی سر پر مسح کر لینے سے اس کے پاک ہوتے ہی کان بھی پاک ہو جائیں گے یا نہیں پاک کرنے کے لئے مستقلاً مسح کرنا پڑے گا؟) امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک وہ دو اعضاء ہیں اس لئے ہر ایک کے لئے نی پانی لے کر مسح کرنا مسنون ہو گا، اور جمہور کے نزدیک کان سر کے حکم میں داخل ہیں اس لئے دوبارہ پانی لینے کی ضرورت نہیں ہے ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، ابن عمرؓ اور ابو موسیٰؓ سے یہی مروی ہے یہی قول عطاء، سعید بن المسیب، حسن بصری، عمر بن عبد العزیز، غفری، ابن سیرین، حسن بن ابی الحسن، سعید بن جبیر ورقادہؒ کا ہے، اور امام حنفیہؒ اور امام مالکؒ کا یہی مذہب بھی ہے ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول، کثر علماء صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد والوں کا ہے، یہی مذہب امام احمدؒ، عبد اللہ بن لہیاءؒ کا بھی ہے لہذا۔

ہمارے نزدیک کانوں کے مسح کا مسنون طریقہ یہ ہو گا کہ ایک مرتبہ بھگو کر سر پر مسح کر لینے کے بعد اسی سے کانوں کا بھی مسح کر لیا جائے، مع، شیخ طحاویؒ اور خواہر زادہؒ نے چٹنگلی سے مسح کرنے کو مسنون طریقہ بتایا ہے، سنن ابن ماجہ میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے صحیح سند سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے کانوں کا مسح اس طرح فرمایا ہے کہ اپنی کلمہ کی دو انگلیوں کانوں میں داخل کریں ورنہ دونوں انگوٹھوں کو کانوں کے اوپر پھیرا، اس طرح کانوں کے اوپر اور اندر دونوں جگہ مسح کر لیا، یہی طریقہ اوی اور پسندیدہ مدعا ہے، بعض، یہی طریقہ مجتبیٰ میں مذکور ہے۔

لقولہ علیہ السلام الاذان من الرأس الح

مصنف نے رسول اللہ ﷺ کا فرمان نقل کیا ہے لہذا یہ حدیث قول ہوئی جس کا مرتبہ محدثین کے نزدیک فعلی سے جس میں صرف سب کا عمل بیان کیا گیا ہو زیادہ ہوتا ہے بحدیث صحیح ہے، اور کئی سندوں اور طریقوں سے آٹھ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سے یہ چند ہیں ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور طحاویؒ نے حضرت ابو امامہؓ سے روایت کی اور اس میں شہر بن جوشب راوی ہیں جن کو امام احمد، یحییٰ بن معین، عیسیٰ اور یعقوب بن ابی شیبہ نے قائل، مقلد کہا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی ان کو قائل اعتماد بتایا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ شہر مذکور سے جو روایت پائی جائے گی وہ صحیح ہوگی۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب نے ابو امامہ سے موقوف اور ابو الریح نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور ثقہ و قائل اطمینان راوی جب کوئی روایت مرفوعاً بیان کرتا ہے یعنی یہ بتا دیتا ہے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے تو وہ روایت مقبول ہوتی ہے جیسا کہ صول حدیث میں یہ بات معین ہو چکی ہے، ان احادیث میں وہ بھی ہے جسے دارقطنیؒ نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، ابن القطانؒ نے اس کی سند کے بارے میں کہا ہے کہ سند صحیح ہے، اور یہی روایت کبھی ابن عباسؓ سے موقوفاً بھی روایت کی جاتی ہے، یہاں تک قولی حدیثوں سے دلیل تھی، اسی طرح ایسی بھی بہت سی روایتیں ہیں جو فعلی ہیں یعنی جن میں رسول اللہ ﷺ کا عمل بتایا گیا ہے ان میں سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ان کا یہ قول ہے کہ کیا میں تم کو رسول اللہ ﷺ کے وضو کا حال نہ بتا دوں یہاں تک کہ پورے وضو کا طریقہ بتاتے ہوئے فرمایا کہ آپ نے ایک چھو پانی سے کر اس سے اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا اسے بن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ابن مندہ نے بیان کیا ہے۔

اور اسی حدیث کی بنیاد پر امام نسائی نے اپنی کتاب میں ایک باب مسح الاذنین مع الرا اس جہتی دونوں کانوں کا سر کے ساتھ مسح کرنے کا بیان، اسی طرح ابو داؤدؒ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے، اور مسح کا طریقہ بیان کرنے کے لئے ابن ماجہ کی ایک حدیث جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے گذر چکی ہے، اور ربیع بنت معوذہ کی وہ حدیث جو ابو داؤد اور طبرانی میں مذکور ہے اور

حضرت عائشہ صدیقہؓ کی وہ حدیث جو نسائی میں مروی ہے اس میں مسئلہ تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اس طرح یہ بات اچھی طرح ثابت ہو گئی کہ خود رسول اللہ ﷺ کا عمل بھی یہی تھا کہ سر کے ساتھ ہی کانوں کا مسح فرما لیتے تھے، اور امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی حدیث ہے یہی صحیح سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کانوں کے واسطے نیپانی لیا ہے، ہم اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث میں اور اس حدیث میں جسے ہم نے مختلف اور متعدد صحابہ کرام سے روایت کی ہے موافقت کی صورت یہ ہو گئی کہ یہ عمل تو آپ کا ایک بار پایا گیا ہے بہت ممکن ہے کہ مسح کر لینے کے بعد انگلیوں کی تری خشک ہو گئی ہو اس لئے آپ نے دوبارہ انہیں تر کرنے کے لئے پانی لیا ہو، اب دو ایک بار اس طرح ہو جانے سے اسے مستقل عمل اور مسنون نہیں کہا جاسکتا ہے زیادہ سے زیادہ اسے جائز کہا جاسکتا ہے کیونکہ زیادہ تر حدیثیں ویسی ہیں جیسی ہم نے بیان کر دی ہیں (یعنی ایک ہی مرتبہ کا پانی کافی ہو تا تھا) پھر باغرض اگر ایسا عمل بھی بار بار اور اکثر ہو یعنی ایک ہی چلو سے جتنی بار عمل ثابت ہوا اتنی ہی مرتبہ دو چلو سے بھی ثابت پھر بھی یہ بات قائل غور باقی رہ جاتی ہے کہ یہ سب آپ کے اعمال ذاتی ہوئے یعنی سب فعلی حدیثیں ہوئیں جن کے مقابلہ میں قولی حدیثیں یعنی فرمان رسول اللہ ﷺ کی روایتیں "الاذنان من الواس" یعنی دونوں کان سر کے حکم میں زیادہ اہم ہو گئی اور قولی حدیثیں ان کے مقابلہ میں اصولاً نہیں آئیں گی کوئی شخص یہ سوال کر سکتا ہے کہ اس حدیث میں کانوں کی خلقت کے متعلق بتایا گیا ہے اس میں کانوں کی پاکی اور ان کے مسح کا حکم نہیں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح مصنف کتاب نے والعماد بیان المحکم المنع سے اسی سوال کا جواب دیا ہے یعنی رسول اللہ ﷺ تو موجودات کے حقائق کو بیان کرنے کے لئے مبعوث نہیں فرمائے گئے ہیں بلکہ احکام بیان کرنے کے واسطے مبعوث فرمائے گئے ہیں، اس لئے الاذنان من الواس کہہ کر آپ نے ان کی تخلیق کو بیان نہیں فرمایا ہے، یوں بھی تو وہ ہر شخص کو نظر آنے میں اس کے بیان کرنے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، بلکہ ان کا حکم بیان فرمایا ہے اس میں ایک احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ ان دونوں کا مسح سر کے مسح کی طرح ہے مگر یہ احتمال اس لئے درست نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ بدن کے دو حصوں کا ایک کام میں شریک ہونے کا یہ تقاضا نہیں ہوتا ہے ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کر دیا جائے، اور ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کانوں کو مسح کر لیا جائے کیونکہ وہ دونوں تو اسی سر کا حصہ ہیں، تو یہ احتمال صحیح اور درست ہو گا، اور حدیث کی مراد بھی یہی ہو گی، اس جگہ یہ احتمال نکالنا درست نہ ہو گا کہ صرف سر کا مسح کافی اور کانوں کے لئے مستقلاً مسح کرنے کی مطلقاً ضرورت نہیں ہو کیونکہ وہ دوسرے کے حصوں میں سے ہیں، یہ احتمال اس لئے درست نہ ہو گا کہ دونوں اعضاء کا احکام میں بہت فرق ہے اس لئے کہ سر کا مسح کرنا بالاحتمال فرض ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہوتا ہے مگر کانوں کا مسح مسنون ہے کیونکہ یہ خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے اور مسنون کی ادائیگی سے فرض کی ادائیگی کبھی ادا نہیں ہوتی ہے جیسا کہ خانہ کعبہ کو قبلہ بنانا فرض ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہے، لیکن حطیم جو خانہ کعبہ کے کنارہ میں ایک چھوٹی ہوئی جگہ ہے صرف اسی کو نماز میں اپنا قبلہ بنانا کافی نہیں ہو گا کیونکہ اس حطیم کا خانہ کعبہ کا حصہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا ہے۔

چند مسائل

گردن کا مسح

اس مسئلہ میں ہمارے ائمہ متقدمین سے کوئی روایت ثابت نہیں ہے، ابو بکر الاسکافیؒ نے کہا ہے کہ یہ ایک ادب ہے اور شافعیہ میں سے روایات نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے گردن کے مسح کے بارے میں کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ سنت ہے، ع، اس جگہ سنت کہنے کی مراد اگر یہ ہے کہ سر کا مسح کرتے وقت ہاتھ کو سر کے اگلے سے شروع کر کے گدی تک بھی گزارتے ہوئے کانوں کا مسح کرنا چاہئے تو درست ہو گا کیونکہ یہ طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے، جیسا کہ فتح القدیر

میں حضرت واکل بن جحر سے روایت کردہ حدیث میں ہے جسے ترمذی نے ذکر کیا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ سر پر تین بار مسح کیا اور دونوں کانوں کے ظاہر حصہ پر بھی تین بار مسح کیا اور گردن کے اوپر بھی مسح کیا، اسی طرح سنن ابی داؤد اور مسند احمد بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے سر کی گدی پر مسح کرنا معلوم ہوتا ہے، لیکن صرف ایک مرتبہ ایسا فعل ثابت ہو جانے سے گردن کے مسح کا سنت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا ہے جبکہ کہ اس پر ہمیشہ اور اکثر و بیشتر ہونے کا ثبوت نہ ہو جائے اور اگر اس سنت سے مراد یہ ہے کہ سر اور کانوں کے مسح کے بعد گردن کا مسح کرنا ہے تو اس کے سنت ہونے بلکہ اس کے ثبوت پر بھی دلیل چاہئے، م۔

اس سلسلہ میں قاضی ابوالطیب اور ابوالحسن وغورانی نے کہا ہے کہ ایسی کوئی حدیث ثابت نہیں ہے ابن الصلاح نے کہا ہے کہ عام طور پر جو یہ بات حدیث کے طور پر مروی ہے "غسل الرقبۃ امان من الغل" حقیقت میں یہ کوئی حدیث نہیں ہے بلکہ کسی بزرگ کا مقولہ ہے، امام نووی نے شرح مہذب میں اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ بھی ثابت نہیں ہے اور یہ کہ گردن کا مسح کرنا سنت نہیں بدعت ہے، یحییٰ نے کہا ہے کہ ابو عبید نے کتاب الطہور میں موسیٰ بن طلحہ سے روایت کی ہے کہ موسیٰ نے کہا ہے کہ جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے دن طوق سے بچایا جائے گا، یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات رائے اور قیاس سے نہیں کی جاتی ہے، اسی کی طرح ابو نعیم نے تاریخ اصہبن میں ابن عمرؓ روایت کی ہے، م۔

اس روایت کے صحیح ثابت ہونے کے بعد صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ گدی کا بھی مسح ہو ہم نے تو پہلے ہی یہ بیان کر دیا ہے کہ یہ بات تو صحاح کی دوسری روایتوں سے بھی ثابت ہوئی ہے لیکن اس سے تو صرف مستحب ہونا ثابت ہوتا ہے سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے واللہ اعلم، م۔

ظاہر کانوں کو انگوٹھوں کی اندر کھانچا ہوا اور ان کے باطنی حصہ کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرنا چاہئے، سر انگوٹھوں کے کانوں کے اگلے اور پچھلے حصہ کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا جائے، شرح الخاوی، میں یہ کہتا ہوں کہ بحر الرائق میں جو یہ بات سمجھی ہوئی ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے ہاتھ میں تری باقی رہتے ہوئے بھی نیپانی لینا بہتر ہے، تو یہ روایت مذہب کے خلاف ہے، صحیح بات تو یہ ہے کہ ایسا کرنا صرف جائز ہے اور سنت و ہی بات ہے جو پہلے گزر چکی ہے، م، اور اگر دونوں کانوں کے اگلے حصہ کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور پچھلے حصوں کو سر کے ساتھ کسی نے مسح کیا تو بھی جائز ہو گا لیکن بہتر طریقہ وہی ہے جو پہلے ذکر کیا گیا ہے، شرح الطحاوی۔

قال: و تحلیل اللحية لأن النبي عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك، و قيل هو سنة عبد أبي يوسف جاور عبد أبي حنيفة و محمد، لأن السنة اكتمال الفرض في محله والد اخل ليس بمحل الفرض ترجمہ۔ وضو کی سنتوں میں سے ایک ڈاڑھی کا خلال کرنا بھی ہے کیونکہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ کو ڈاڑھی کے خالص کا حکم دیا تھا اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا سنت ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اس بناء پر کہ سنت سے تو فرض کام کو اس کی جگہ پر مکمل کرنا ہوتا ہے جبکہ ڈاڑھی کے معاملہ میں اندرونی طور پر کوئی جگہ فرض کام کی نہیں ہے۔

توضیح: ڈاڑھی کا خلال اور اس کے متعلق نفیس مباحث

تین بار دھونے کے بعد ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول میں سنت ہے اور یہی قول معمول بہ ہے، زاہدی، اور مبسوط میں ہے کہ یہی قول اصح ہے، معراج الدراہیہ، خدس کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف اور اس کی

ہتھیلی کو سامنے کی طرف رکھتے ہوئے ڈاڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے ہاتھ کو اوپر کی طرف لایا جائے شمس الائمہ کر درئی سے یہی قول منقول ہے، المصنعات، میں کہتا ہوں کہ نسائی اور ابن عدی میں جابرؓ کی مرفوع حدیث میں بھی ایسا ہی ہے، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل بھی ہے جسے ابن ماجہ اور دارقطنی نے روایت کیا ہے، خلال کرنے کا یہ حکم اس شخص کے لئے احرام کی حالت میں نہ ہو، الدر۔

لأن النبي عليه السلام أمره جبرئيل عليه السلام بذلك الخ

حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حکم دیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسا کرنے کا حکم پہنچایا کیونکہ حضرت انسؓ سے ایک مرفوع حدیث مروی ہے کہ میرے پاس جبرئیل علیہ السلام نے آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو آپ اپنی ڈاڑھی کا خلال بھی کر لیں، اسے ابن ابی شیبہ اور ابن عدی نے روایت کیا ہے مگر اس کی اسناد ضعیف ہے، ابو داؤدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے جب رسول اللہ ﷺ وضو کرتے تو ایک چلو پانی لے کر اپنی تھوڑی کے نیچے لے جاتے اس کے بعد ڈاڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ میرے رب نے مجھے ایسا ہی حکم دیا ہے، پھر سعید بن جبیرؓ اور عبدالکحیم مالکیؓ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا واجب ہے، اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے امام محمدؒ سے یہ ایک روایت ہے، کہا گیا ہے کہ یہی قول اصح ہے محیط میں ہے کہ یہ ادب (مستحب) ہے سنت نہیں ہے یہی قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔

لأن السنة اكمال الفروض الخ

چونکہ سنت کا مقصد فرض کام کو اس کی جگہ میں مکمل کرنا ہوتا ہے، اور ڈاڑھی کا اندرونی مقام محل فرض نہیں ہے اس لئے اس میں خلال کرنے سے فرض کام کو اس کے لئے اپنے محل میں پورا کرنا نہ پایا گیا اس لئے یہ کام سنت بھی نہ ہوا، البتہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کیا بھی ہے اس لئے اسے بدعت بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، لہذا یہ جائز ہوا جیسا کہ کافی میں ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے، مبسوط سے قنیہ میں نقل کیا ہے کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مستحب اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے، تھمہ میں بھی ایسا ہی لکھا ہے اصح قول یہ ہے کہ یہ سنت ہے، ۷۱ استرہ صحابہ کرامؓ نے اس کی روایت کی ہے، حضرت انسؓ کی وہ حدیث جو ابو داؤدؒ نے روایت کی اسی قول کی تائید کرتی ہے کہ آنحضرت ﷺ اس کو ہمیشہ کرتے، سعید بن منصورؒ نے جبیر بنؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں اور ڈاڑھی میں خلال کرتے اسی طرح آپؐ کے صحابہ کرامؓ جب وضو کرتے تو اپنی ڈاڑھیوں کا خلال کرتے تھے، ترمذی اور ابن ماجہؒ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی ڈاڑھی کا خلال کیا کرتے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور عل کبیر میں ذکر کیا ہے کہ بخاریؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں یہی اصح اور حدیث حسن ہے، اس کی روایت ابن حبان اور حاکم نے بھی کی ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ حضرت انسؓ کی وہ روایت جو ابو داؤدؒ میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے، اس کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا واجب ہو کیونکہ حکم تو وجوب کے لئے ہوا کرتا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ بلاشبہ آیت میں وضو کا حکم ڈاڑھی کے ظاہری حصہ کے لئے ہے، اب اگر ہم اس حدیث سے ڈاڑھی کے اندرونی اور نیچے کے حصہ کے خلال کو واجب کریں تو اس طرح خبر واحد سے کتاب متواتر کو اس کے حکم کو بدلتے ہوئے منسوخ کرنا لازم آجائے گا، اسی لئے ہم نے اس حکم کو سنت کے معنی میں مخصوص کر دیا اور یہی صحیح قول ہے، مخ۔

وتخليل الاصابع لقوله عليه السلام: خللوا اصابعكم كي لاتدخلها نار جهنم، ولأنه اكمال الفروض في

محلہ

ترجمہ۔ اور وضو کی سنتوں میں سے ایک انگلیوں کا خلال کرنا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ تم لوگ

اپنی انگلیوں کا خلال کیا کرو تاکہ ان کے درمیان جہنم کی آگ نہ پہنچے اور اس وجہ سے بھی سنت ہے کہ ایسا کرنے سے وضو کے فرض کو پانی جگہ پر درجہ کم تک پہنچا دینا ہوتا ہے۔

توضیح :- انگلیوں کا خلال طریقہ اور سنت وجوب کے سلسلہ میں نفیس بحثیں

وتخلیل الاصابع الخ

انگلیوں اس کا اطلاق ہاتھ اور پاؤں دونوں کی انگلیوں پر ہوتا ہے، اسی لئے تحفہ، قدیہ، اور منافع میں اس کی تصریح کے لئے صاحب الیومین والرحلین کہا گیا ہے بہت سے لوگوں نے ہاتھوں کی انگلیوں کے ذکر سے خاموشی اختیار کی ہے کیونکہ ہاتھوں، منہ، دروازوں کے دھونے سے اکثر و بیشتر ہاتھوں کی انگلیوں تک پانی تو خود ہی پہنچ جاتا ہے، مع۔

تحلیل کے معنی ہیں منکبتے ہوئے پانی کے ساتھ ایک کو دوسرے میں داخل کرنا اور یہ بالاتفاق سنت مؤکدہ ہے ہاتھ میں انگلیوں کا خلال کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ پنجہ لڑانے کی مانند ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنا، درپہروں میں خلال کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے بائیں ہاتھ کی انگلیوں کی چھوٹی انگلی چھنگلی کو دائیں پاؤں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرتے ہوئے بائیں پاؤں کی چھنگلی پر ختم کر دیا جائے (النہر) چھنگلی کو نیچے کی طرف سے قدم کی پشت کی طرف دہرا کر خلال کرنا چاہئے (المضمرات)۔

یعنی نے کہا ہے کہ بوداؤد اور ترمذی کی حدیث میں جو حضرت مسور بن فضلہ سے منقول ہے اس میں فقط چھنگلی سے خلال کرنے کا تذکرہ ہے مگر اس میں مذکور کیفیت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، مع، ظاہر بات یہ ہے کہ اس طرح خلال کرنے کا ثبوت تقاتی ہے، اور یہ کوئی سنت مقصود نہیں ہے، لفتح۔ انگلیوں میں اس طرح خلال کرنے کا حکم مسنون اس وقت ہو گا جبکہ پہلے سے اس جگہ پر پانی پہنچ چکا ہو کیونکہ اگر پانی نہ پہنچا ہو جبکہ انگلیاں یک دوسرے سے بالکل مٹی ہوئی ہوں تو اس وقت پانی پہنچانا واجب ہو گا، یہی بات شرح شیخ الاسلام خواہر زادہ میں بھی ہے، مع۔ التنبیہ اور لفتح، اور انگلیوں کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو تو خلال کی ضرورت باقی نہیں رہی، ع، النہر۔

لقلوہ علیہ السلام . حللوا اصابکم کمی لا تتحللھا نار جہنم الخ

انگلیوں کے خلال کے مسنون ہونے کی دلیل یہ حدیث قوی ہے، حدیث کے الفاظ ایسے نہیں ہیں دارقطنی نے ابو ہریرہ سے مرفوع روایت اس طرح بیان کی ہے **حَلَّلُوا اَصَابِعَكُمْ لَا يَتَحَلَّلُهَا اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** یعنی تم اپنی انگلیوں کا خلال کرو تاکہ اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن ان کے درمیان آگ داخل نہ کرے اسی جیسی روایت حضرت عائشہ سے اور طبرانی نے واکل بن حجر سے روایت کی ہے مگر یہ سب ضعیف ہیں، لیکن طبرانی کی روایت میں نار جہنم کی وعید کی تصریح ہے، یعنی جو کوئی پانی سے انگلیوں میں خلال نہ کرے گا تو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ ان میں آگ سے خلال کرے گا۔

یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حضرت لقیط بن صبرہ کی حدیث اس باب میں دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب وضو کرو تو اسبہا کرو یعنی سب جگہ پانی پہنچاؤ اور اپنی انگلیوں کے درمیان خلال کرو جسے ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور ترمذی نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے اور ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم وضو کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرو، ابن ماجہ اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن غریب ہے۔

ولأنه اكمال الفرض في محله الخ

یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور خلال کرنے سے محل فرض میں کمال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ وضو میں جس چیز سے

فرض کا اکمال اس کے محل میں ہو وہ سنت ہوتی ہے لہذا انگلیوں کا خلال کرنا بھی سنت ہوئی، ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ انگلیوں کے خلال کرنے کے واسطے صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے جسکی حکم دیا گیا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے جسے مصنف نے بیان کی ہے خَلِّلُوا اس میں صیغہ امر کی تصریح ہے، اور اصول میں یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس حکم کے پورا نہ کرنے پر عذاب کی دھمکی دی گئی ہو اس امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے یہاں بھی حدیث مذکور میں عذاب ناز کی دھمکی کے الفاظ موجود ہیں اس لئے قاعدہ کے مطابق اسے مسنون ہونے کی بجائے واجب ہونا چاہئے، اسی بناء پر امام احمد اور امام اسحق کا مذہب ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں میں خلال کرنا واجب ہے، اور فقط ہاتھوں میں خلال کرنا امام مالک کے نزدیک واجب ہے۔

اس اشکال کا حل کئی طریقوں سے کیا گیا ہے یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب اس وقت ثابت ہو کہ جانب مخالف یعنی واجب نہ ہونے کا قرینہ ہو، مگر اس کی جگہ یہ قرینہ موجود ہے کہ آپ نے اعرابی کو وضو کا طریقہ سکھایا مگر اس میں خلال کرنے کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، اگر خلال کرنا واجب ہوتا، تو ضرور اس کا تذکرہ ہوتا اس جگہ یہ جواب رد کر دیا گیا ہے کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو جبکہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔

نمبر ۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج نہیں ہے اگر اس سے دوسرا حکم واجب ثابت کیا جائے تو اس خاص کو بیان سے تغیر ہو جائے گا اور تغیر دینے کے لئے جو نسخ کے درجہ میں ہوتا ہے خبر واحد کافی نہیں ہوتی ہے کیونکہ آیت وضو قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہے صاحب نہایت نے ایسا ہی کہا ہے۔

نمبر ۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ وہ وعید اس صورت میں ہے کہ جب پانی انگلیوں کی بیچ میں نہ پہنچا ہو، یہ جواب اکمل نے سر دینی سے لے کر دیا ہے، مع۔

نمبر ۴۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ خلال کرنا اس وقت ایک سنت ہے جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ انگلیوں کے درمیان پانی پہنچ چکا ہے اور پانی پہنچ جانے کے بعد واجب باقی نہیں رہتا ہے؛ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس باب میں جتنی حدیثیں بھی منقول ہیں سب وجوب ہی کے واسطے ہیں، احادیث کا مقصد اصل یہ بتانا ہے کہ انگلیوں کے درمیان پوشیدہ ٹخنوں میں پانی پہنچنا ضروری ہے اور ان کو خشک چھوڑنا جائز نہیں ہے اس کے بعد خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی ہے کہ اس پر ہمیشگی کی گئی ہو اگرچہ اس سے فرض کو اس کی اپنی جگہ پر مکمل کرنا ہوتا ہے، اتنی۔

مترجم کا کہنا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ خلال کی سنت ہونے کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں مروی ہیں وہ اس مسئلہ کی دلیل نہیں ہیں جن کی بحث ہو رہی ہے، بلکہ ان احادیث میں اس بات کی تاکید ہے کہ وضو کرتے ہوئے ہاتھ اور پاؤں کے دھونے کے وقت ان کی انگلیوں کے درمیان پانی پہنچانا فرض ہے، اگر ان میں کوئی جگہ خشک رہ گئی تو قیامت کے روز وہاں آگ پہنچے گی، اور یہ واجب ہے کہ اس میں اکمال اور اسباغ کرو اور انگلیوں میں خلال کر کے سب جگہ پانی پہنچا دو، اس پانی کے پہنچ دینے کے بعد خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس کام پر رسول اللہ ﷺ سے ہمیشگی کا ثبوت نہیں ملا ہے، لیکن مترجم کا کہنا ہے کہ اس پر تو کوئی بھی دلیل موجود نہیں ہے، سوائے اس بات کے کہ اس سے فرض کو اپنے محل میں مکمل کرنا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

و تکرار الغسل الى الثلاث لان النبي عليه السلام توضأ مرة مرة، وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة إلا به، و توضأ مرتين مرتين، وقال: هذا وضوء من يضاعف الله له الأجر مرتين، و توضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي و وضوء الانبياء من قبلي، فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى و ظلم، والوعيد لعدم رؤيته بشة

ترجمہ :- اور وضو کی سنتوں میں سے ایک ہے دھونے کے کام کو مکرر تین بار کرنا اس حدیث کی بناء پر جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ وضو کیا ایک ایک بار پورا دھو کر پھر فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کرتا ہے

اور آپؐ نے وضو فرمایا دو بار دھو کر پھر فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضو ہے جس کا وضو اللہ تعالیٰ دوتا کرتا ہے اور آپؐ نے وضو فرمایا تین تین بار دھو کر پھر فرمایا کہ یہ میرا وضو ہے اور مجھ سے پہلے کا انبیاء کرام کا وضو ہے اس لئے جس نے کم کیا یا زیادہ کیا اس نے حد سے زیادتی کی اور ظلم کیا، اور برائی، تعدی اور ظلم کی جودھسکی ہے وہ اس وقت ہے جبکہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانا ہو۔

توضیح۔ تین بار دھونا زیادتی و کمی کی بحث اور تحقیق

اس جملہ سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ وضو میں جو اعضاء دھوئے جاتے ہیں انہیں تین بار دھونا لیکن سر کو چونکہ دھویا نہیں جاتا ہے بلکہ اس کا مسح کیا جاتا ہے لہذا اس مسح کو مکرر کرنا سنت نہیں ہے، دھوئے جانے والے اعضاء یہ ہیں دونوں ہاتھ، چہرہ اور دونوں پاؤں، محیط، ایک بار پورا دھونا فرض ہے، الظہیر یہ، اور باقی دونوں بار یعنی دوسرے اور تیسرے بار دھونا قول صحیح میں سنت ہو کدہ ہے، الجوبہ، النیرہ، النحر عن السراج، یعنی مجموعی طور پر دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا سنت ہے اور یہی حق ہے، لہذا صرف دوسری مرتبہ دھونا سنت نہیں ہے اسی پر اگر صرف دوسری بار دھو کر چھوڑ دے تو اسے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے سنت پر عمل کیا ہے، الفتح، ایک بار بھر پورا دھونے کا مطلب یہ ہے کہ پہلی ہی مرتبہ میں پانی سب عضو کو پہنچ جائے اور بہہ جائے، اور اس سے قطرات ٹپک جائیں، الخلاصہ۔

اور فتاویٰ حجت میں ہے کہ ہر بار عضو کو دھونے میں اس بات کا پورا خیال رکھنا چاہئے کہ اس کا دھونا جہاں تک ضروری ہے اس کے پورے حصہ میں پانی پہنچ جائے، اسی طرح اگر پہلی مرتبہ دھویا مگر کچھ حصہ خشک رہ گیا پھر دوسری بار بھی اسی طرح دھویا اور کچھ حصہ خشک رہ گیا پھر تیسری مرتبہ بھی دھویا اور اس مرتبہ سب جگہ پانی پہنچ گیا تو یہ تین بار دھونا نہ ہوگا، المضمرات، خلاصہ یہ ہے کہ چھو پانی کا شمار معتبر نہیں ہوتا بلکہ عضو کے پورے حصہ پر پانی بہانے اور بھر پور مغسول ہونے کا اعتبار ہوگا اس لئے ہر بار پورا دھو کر تین بار تک مکرر کرنا مسنون ہوگا۔

لان النبی علیہ السلام توضاً مرة مرة، وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به الخ

یہ حدیث ان پورے الفاظ سے معروف و مشہور نہیں ہے بلکہ ان کے ٹکڑے علیحدہ علیحدہ مروی ہیں، اور ہمارے مصنفؒ نے ان الفاظ کو جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہوئے ہیں ان سب کو جمع کر دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، البتہ ایسا کہنے پر مصنفؒ پر اعتراض بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ انہوں نے ان ٹکڑوں کو کسی ایک معین صحابی کی روایت نہیں کیا ہے، مف، یہ دو حدیثیں ہیں پہلی توضاً مرة مرة سے وضوء المؤمنین من قبلی تک جسے دارقطنی، بیہقی، ابن ماجہ اور طبرانی متعدد صحابہ کرام سے روایت کیا ہے، ان کی ساری سندیں ضعیف ہیں۔

اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور ابو زرہؓ نے رازیؒ نے کہا ہے کہ یہ وہی حدیث ہے اور اس کا دوسرا ٹکڑا اس حدیث میں ہے جسے ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اس کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ وضو ہے اس پر جس نے کچھ بڑھایا اس سے کچھ کم کیا تو اس نے گناہ کیا اور حد سے زیادتی کی اور ظلم کیا اس کی سند میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ واقع ہے، صحیح ترمذی نے کہا ہے کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے، اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو بن شعیب کی حدیث کو ضعیف کہا ہے، لیکن ان کے ضعیف کہنے کو کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ امام بخاریؒ نے امام احمدؒ، ابن المدینیؒ، اسحق بن راہویہ اور ان کے علاوہ اماموں کی ایک جماعت نے اس کی توثیق کی اور قابل قبول بتایا ہے، مع۔

میں کہتا ہوں کہ ترمذیؒ نے بھی اس اسناد کی توثیق کی ہے لیکن عمرو بن شعیب کی توثیق سے اس پوری اسناد کی تصدیق نہیں

ہو سکتی ہے البتہ بالکل معمولی درجہ کی ہوگی جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حق یہ ہے کہ اس روایت میں لفظ ”زاد“ کے بعد ”نقص“ کا ہونا زیادتی موضوع ہے (یعنی ایک محاورہ کے طور پر ہے) جس کا اصل مطلب یہ ہے کہ جس نے تین کے عدد پر زیادتی کی اس نے ظلم اور زیادتی کی، کسی ہونے کی صورت میں ایسی بات نہیں ہے، پھر لفظ ”او نقص“ کے موضوع ہونے پر امام الامام ابن خزیمہ نے تصریح کی ہے، جیسا کہ مولانا عبدالحق شیخ دہلویؒ نے اپنی کتاب سفر العادت میں بیان کیا ہے اور اس لفظ کے موضوع ہونے پر بہت بڑی دلیل یہ ہے کہ خود آپؐ سے تعلیم جواز کے علاوہ تین مرتبوں سے کم دھونا ثابت ہے یہاں تک کہ ایک ہی مرتبہ کے وضو میں بعض اعضاء کو دوسرے اور بعض کو تین مرتبے بھی دھونا حضرت عبداللہ بن زید بن عامر سے مروی ہے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دوسرے بھی دھونا چاہا ہے البتہ تین مرتبہ دھونا افضل ہے، جیسا کہ موطا میں ہے وضو میں ایک ایک مرتبہ اور دوسرے دھونا صحیح بخاری اور سنن اربعہ میں ہے، اور تین مرتبے مرتبے دھونے کی حدیث صحیح بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے، اسی طرح ان میں بعض وضو کو دوسرے اور بعض کو تین مرتبے دھونا بھی موجود ہے۔

پانی میں اسراف منع ہے اور تین مرتبہ میں کون سا مرتبہ سنت ہے اور کمی کا حکم

امام بخاریؒ نے کہا ہے کہ اہل علم نے وضو میں اسراف کرنے کو مکروہ کہا ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے زیادہ نہ ہو میں کہتا ہوں کہ اسراف کرنا مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ حضرت سعد بن وقاصؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کیا وضو میں بھی اسراف پایا جاتا ہے؟ تو آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں ہوتا ہے اگرچہ بہتے دریا پر تم وضو کر رہے ہو اسے احمد اور ابن ماجہ نے بیان کیا ہے عیسیٰ نے کہا ہے کہ بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے کہ تین مرتبہ سے زیادہ دھونے کے منع ہونے پر اجماع ہے، لیکن امام شافعیؒ کے کلام میں اظہر یہ ہے کہ تین مرتبے سے زیادہ دھونا مکروہ تنزیہی ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اگر زیادتی اطمینان حاصل کرنے کے لئے ہو یا عادی وضو کے لئے ہو تو تنزیہی ہو گا ورنہ مکروہ تحریمی ہونا چاہئے کیونکہ اسراف ہوتا ہے، مگر کوئی یہ سوال کرے کہ تین مرتبہ دھونے میں کیا تفصیل ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ پہلی مرتبہ دھونا تو فرض ہے بشرطیکہ مکمل طور پر پانی پہنچ چکا ہو، اور دوسری مرتبہ دھونا سنت ہے اور تیسری مرتبہ دھونا سنت کو مکمل کرنا ہے اور یہی مذہب بھی ہے مترجم کا کہنا ہے کہ یہی اصح ہے، واللہ اعلم، مگر بعضوں نے کہا ہے کہ دوسری مرتبہ دھونا سنت اور تیسری مرتبہ دھونا نفل ہے، بعضوں نے اس کے برخلاف بھی کہا ہے شیخ ابو بکر اسکافؒ نے کہا ہے کہ تینوں بار دھونا فرض ہے جیسا کہ مختصر المحیط میں ہے، اگر کسی نے سردی کی زیادتی یا پانی کی کمی یا کسی اور ضرورت کی بناء پر ایک ہی بار دھویا تو مکروہ نہ ہوگا، اگر بغیر کسی مجبوری کے ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ المعراج میں ایسا ہی ہے بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی ایک بار دھونے کی عادی بن جائے تو گنہگار ہو گا ورنہ نہیں، مترجم کا کہنا ہے کہ یہی قول ارجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ کیا کہنی سے اوپر ہاتھ بڑھا کر دھونے میں کوئی برائی ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے قیامت کے دن وہ حصے بہت زیادہ روشن ہوں گے اور ان میں زیادتی ہوگی، حضرت ابو ہریرہؓ کو ایک بار ہاتھ کو بڑھا کر بغل تک دھوتے دیکھ کر پوچھا گیا کہ یہ کیا وضو ہے، تو جواب دیا کہ میں نے اپنے خلیل رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ یہ مؤمن کا زیور ہوگا (جنت میں) جہاں تک پانی پہنچے گا وہاں تک زیور ہوگا، یہ صحیحین میں موجود ہے اگر سوال کیا جائے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور مثلاً وضو پر وضو کرنا بھی مکروہ روایت کے مطابق گناہ اور تعدید کا کام ہوگا تو مصنفؒ نے اسی کا جواب دیا ہے ان الفاظ میں۔

والوعید بعدم رؤیتہ سۃ الحج
یعنی جب کوئی یہ اعتقاد کرے کہ پوری سنت تین مرتبوں سے بھی حاصل نہیں ہوئی ہے تو اس نے براعتقاد کیا اور ظلم کیا، لیکن اگر اس کا اعتقاد تو درست ہو کہ تین مرتبہ استعمال ہی سنت ہے مگر اس خیال سے تین سے زیادہ بار دھویا تاکہ طہانیت قلب حاصل ہو جائے کہ تین مرتبوں سے بھی شاید مکمل طور پر پانی نہ پہنچا ہوا مگر وضو کرنے کی نیت سے ایسا کیا تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، مع، نہ یہ اور، سراج میں ایسا ہی مذکور ہے۔

ایک ہی بیٹھک میں وضو مکرر کرنا، دوسو سے، چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا دھونا اور برعکس

میں کہتا ہوں کہ ایک مرتبہ میں وضو کا اعادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ خلاصہ میں ہے، یعنی کراہت خنزیری کے ساتھ اور ایک مجلس میں کئی بار وضو کرنا مکروہ ہے السراج، جیسا کہ مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسراف ہے، اور حدیث میں ہے کہ انفقوا وسواں الماء، یعنی پانی کے دسو سے بچو۔ احادیث، ترمذی وغیرہ میں ہے، م، جامع میں مذکور ہے کہ مجلس کپڑے کے دھونے میں چوتھی مرتبہ پانی خود پاک اور دوسرے کو پاک کرنے والا بھی ہے، اور ناپاک عضو دھونے میں چوتھی بار پانی مستعمل ہے (کہ خود پاک ہے مگر اس سے دوسری چیز پاک نہیں کی جاسکتی ہے) یہی بات عثمانیہ میں ہے اور محیط واسیجانی میں ہے کہ ناپاک عضو کے دھونے میں چوتھی بار پانی کا مستعمل نہ ہوگا مگر جبکہ کچھ نیت ہو، میں کہتا ہوں کہ اگر کچھ نیت بھی ہوگی جب بھی پانی کا حکم مستعمل ہی کا ہوگا، کیونکہ ظاہری طور پر تو اس میں بھی قربت اور اللہ کی نزدیکی حاصل کرنی ہے جب تک کہ اس کے خلاف دلیل نہ پائی جائے، اور شرح النعم نفسی میں ہے کہ اس میں معنی قربت پائے گئے ہیں کیونکہ حدیث میں ہے وضو پر وضو کرنا نور علی نور ہے، یہی وجہ سے اس سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے یہ حدیث فقہ کی کتابوں میں تو پائی جاتی ہے مگر حدیث کی معتبر کتابوں میں اس کا ذکر نہیں ہے، مع، حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دو دو بار وضو کیا پھر فرمایا یہ نور علی نور ہے، رزین نے اس کی روایت کی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وضو کرتے ہوئے اعضاء کو دو بار دھویا، مسئلہ ناپاک کپڑا دھوتے ہوئے تین بار دھونے کا پانی بہا دیا اور چوتھی مرتبہ پانی رکھ کر یہ تو اس سے وضو جائز ہے۔

قال ويستحب للمتوضي أن ينوي الطهارة، فالنية هي الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلا يصح بدو الية كالتيتم، ولنا أنه لا يقع قرية إلا بالنية، ولكنه يقع مفتاحا للصلاة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بحلاف التيمم، لان التراب غير مطهر إلا في حال إرادة الصلاة أو هو يسنى عن القصد.

ترجمہ - اور وضو کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ طہارت کی نیت کرے اس طرح وضو میں نیت کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے مگر امام شافعی کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے کیونکہ یہ وضو ایک عبادت ہے اس لئے یہ عبادت بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگی جیسا کہ قائم مقام وضو یعنی تیمم میں نیت کرنا بالافتاق فرض ہے، اس لئے کہ وضو بھی بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں وضو کا عبادت ہونا تو بغیر نیت کے نہیں ہو سکتا ہے پھر بھی ایسا وضو نماز کے لئے مقابح ہو جاتا ہے یعنی اس سے نماز درست ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ پاک کرنے والے پانی کے استعمال سے پاک ہوا ہے بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم مٹی سے کیا جاتا ہے اور مٹی خضتہ پاک کرنے والی شئی نہیں بنائی گئی ہے مگر نماز کے ارادہ کی صورت میں یا تیمم میں اس سے نیت کی شرط لگی ہے کہ لفظ تیمم کے معنی ہی قصد اور ارادہ کے ہیں۔

توضیح۔ مستحب کی تعریف، مستحبات و سنن وضو

مستحب وہ فعل ہے جس کے کرنے میں ثواب ہو اور نہ کرنے میں ملامت نہ ہو۔

ويستحب للمتوضي أن ينوي الطهارة الحج

نیت کے لغوی معنی ہیں کسی شے کے کرنے یا نہ کرنے کے لئے دس سے پختہ ارادہ کرنا، اور شریعت میں نیت کے معنی ہیں کسی کام کی ابتداء کرتے وقت اللہ تعالیٰ کی طاعت اور قربت حاصل کرنے کا قصد کرنا، لہذا طہارت، نماز، حائضہ وغیرہ جیسے مقصود کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہوگا، تبیین میں لکھا ہے کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی نیت کرنی چاہئے جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو یا حدیث دور کرنے کی نیت کرنی چاہئے، اور فتح القدیر میں ہے کہ نیت کرتے وقت ہاتھ کی نیت نہ کرنے کے وضو کرنے کی نیت رکھنا بہتر ہے، نیت کی جگہ دل ہے یعنی دل سے نیت کر لینا کافی ہے بعضوں کے نزدیک زبانوں سے بھی اچھا ہے جیسا کہ السراج، وراہجو ہرہ میں ہے، لیکن محققین کے نزدیک زبان سے کہنا بدعت ہے جیسا کہ البحر میں ہے نیت صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ آدمی سمجھ دور ہو اور یہ متعین کر سکتا ہو کہ ہمارا کام کس قسم کی طاعت و عبادت ہے صرف طاعت کی نیت کرنی کافی نہیں ہے نیت کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ فرق رہے کہ یہ کام عادت کیا جا رہا ہے یا خاص عبادت کی غرض سے کیا جا رہا ہے۔

واضح ہو کہ صاحب قدوری نے اپنی کتاب میں وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں کاموں کے لئے لفظ مستحب استعمال کیا ہے اس لئے صاحب فتح القدیر وغیرہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ روایت و حدیث سے اس کی سند صحیح نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات میں ان پر سنت کا طلاق کیا گیا ہے مگر ان کا یہ اعتراض اس لئے درست نہیں ہے کہ متاخرین فقہاء میں استحباب بول کر سنت کا مقابل سمجھا جاتا ہے اور متقدمین فقہاء میں یہاں تک کہ امام محمدؒ کے کلام میں بھی لفظ استحباب کا اطلاق استحباب کے علاوہ سنت بلکہ واجب پر بھی ہوتا ہے اسی لئے مصنف ہدایہ نے ان تینوں مسئلوں میں فرمایا کہ متاخرین فقہاء کے نزدیک سنت ہیں۔

مستحبات و سنن: نیت اس کا وقت اور اختلاف ائمہ

والیۃ فی الوضوء سۃ عندنا، وعند الشافعی فرض الخ
وضو میں نیت کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے اس میں نیت کرنے کا وقت چہرہ دھونے کا وقت ہے جیسا کہ الجوہرۃ النیرہ میں ہے لیکن الاشبہ میں ہے کہ پہنچوں تک دھونے کے وقت نیت کر لینا چاہئے تاکہ سنتوں کا ثواب مل جائے، حدیث صحیح ہے الاعمال بالنیات یعنی جملہ اعمال کا ہر تو نیت پر ہے، اسی لئے وضو کرنے والوں کو کپڑے دھوتے وقت یا جائے نماز کو پاک کرتے وقت پاک کر لینے کی بھی نیت کر لینا چاہئے تاکہ مستحب کام کی ادائیگی ہو اور ثواب بھی مل جائے، مع۔
اگر وضو کرنے و لاپانی میں گر گیا ہندی تالاب کو تیر کر پار کیا کسی کو وضو سکھلانے کے لئے خود وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے، بعضاء وضو دھولے تو ہمارے نزدیک ان تمام صورتوں میں وضو ہو گیا (در اس سے نماز درست ہو جائے گی) یہی قول سفیان ثوریؒ، ابوزاریؒ اور حسن کا ہے۔

وعند الشافعی فرض، لانه عبادة فلا یصح بدون النية کالتیمم الخ
لیث بن سعد، احمد، اسحق، ابو ثور، ابو عیوب اور داؤد ظاہریؒ کا ہے۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں نماز کے لئے وضو کا حکم دیا ہے جس کا بجا لانا عبادت ہے اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن وضو صرف عبادت ہی نہیں ہے بلکہ شرط نماز اور مفتاح بھی ہے، تو اب اس مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ وضو کا مفتاح ہونا طہارت کی صفت کی وجہ سے ہے یا عبادت کی صفت کی وجہ سے ہے، طحاوی نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بغیر نیت کے حاصل نہیں ہوتی ہے لیکن نماز کے لئے مفتاح ہونا اس پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود پاک حاصل کرنی ہے اور یہ پاک نیت کے ساتھ اور بغیر نیت کے ہر دو طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی کی فطرت میں پاک کر دینا، گندگی دور کر دینا ہے، اتمی۔

اس طرح وضو بغیر نیت کے عبادت کا درجہ حاصل نہ کر سکے گا، لیکن پاک کرنے سے طہارت حاصل ہو جائے گی جس سے نماز درست ہو سکتی ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ جس وضو کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اس میں ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے، اور بغیر نیت کے وضو عبادت نہیں ہے نیت کا چھوڑ دینا گناہ کی بات ہے پھر بھی اس سے نماز درست ہو جائے گی اور نماز پڑھنی جائز ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر نیت کے وضو سے نماز جائز ہی نہ ہوگی۔

وضو ایک عبادت ہے

وعند الشافعی فرص، لانه عبادة فلا يصح بدون النية كالتيمن الخ

عبادت میں بالاتفاق نیت شرط ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾، یعنی انہیں صرف اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی خصوص دل کے ساتھ عبادت کریں، اور دین کو اسی کے واسطے خاص کر دیں، اس جگہ لفظ مخلصین میں اخلاص کو ترکیب کے لحاظ سے حال قرار دیا گیا ہے جبکہ حال حکم میں شرط ہوتا ہے، اس طرح ہر عبادت کے لئے اخلاص کو شرط قرار دیا گیا ہے، جس میں نیت کا اخلاص کا ہونا اصل ہے، جیسا کہ فرمان رسول اللہ ﷺ میں ہے الاعمال بالنیات کہ اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے جیسا کہ ابھی گزر چکا ہے، الحاصل وضو کی عبادت بغیر نیت نہ ہوگی۔

ولنا انه لا يقع قربة إلا بالنية الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں خود وضو بغیر نیت کے عبادت نہیں ہو سکتی ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس نے نیت نہیں کی اور اعضاء کسی طرح دھولے گئے تو اسے عبادت قرار نہیں دیا جائے گا و لکنہ يقع الخ لیکن یہ وضو نماز کے لئے ذریعہ ہو جائے گا اس سے نماز صحیح مانی جائے گی، کیونکہ نماز کے لئے مفتاح اور ذریعہ طہارت ہے، جو نیت اور بغیر نیت دونوں طرح سے حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ وضو ہمارے نزدیک نماز کے لئے بجا طور پر مفتاح ہوگا۔

لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم الخ

کیونکہ ایسا پانی جو خود پاک ہو کر دوسروں کو بھی پاک کرنے والا ہو اس کے استعمال سے اعضاء وضو کی طہارت ضرور حاصل ہوگی، کیونکہ خدائے تعالیٰ نے پانی کے بارے میں اپنی کتاب میں فرمایا ہے ﴿أَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ کہ ہم نے ایسا پانی نازل کیا ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے دوسروں کو پاک کرنے والا ہے کیونکہ اس میں پانی کو طہور بتلایا گیا ہے، ابن الہمامؒ نے اپنی کتاب فتح القدیر میں یہ لکھا ہے کہ طہور کے معنی ہیں کہ یہ خود بہت پاکیزہ ہے، اس میں اس بات کا احتمال باقی ہے کہ شرعی ناپاک کو بغیر نیت کے پاک نہ کر سکتا ہو بلکہ صرف نجاست ہتھیلے کو ظاہری طور پر پاک کر لیتا ہے اس لئے جس وضو میں نیت نہیں کی گئی اس میں فرمان رسول ﷺ انما الاعمال بالنیات کی دلیل کی بناء پر اسے مفتاح صلوٰۃ ہونے کو نہ ثابت کیا جائے گا اور نہ اس کی نفی کی جائے گی لہذا یہ ہمارے نزدیک مفتاح ہو جائے گا۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ حدیث انما الاعمال بالنیات کے معنی ہیں کہ سارے اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے، لہذا بغیر نیت کے وضو کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جواب یہ ہے کہ اگر کہنے والے کا یہ خیال ہو کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بغیر نیت کے کوئی کام ہی نہ ہوگا تو کہنے والے کا یہ خیال صریحاً باطل ہے، اور اگر یہ مراد ہو کہ عمل تو پایا جائے گا مگر شریعت میں اس عمل کا اعتبار نہ ہوگا تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ بات قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ طلاق نکاح گواہی جیسے بہت سے اعمال بغیر نیت کے بھی شرعاً واقع اور معتبر مانے جاتے ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی عمل کا عبادت ہونا بغیر نیت کے معتبر نہ ہوگا۔

الاعمال بالنیات کی تحقیق

حق بات یہ ہے کہ الاعمال بالنیات کا فرمان عبادت اور غیر عبادت سب کو شامل ہے، لہذا آدمی نے جو عمل جس میت سے کیا وہی اس کا نتیجہ اور ثمرہ ہوا۔ اسی بناء پر اگر کسی نے ادائیگی سنت یا شرمگاہ کی حفاظت کی نیت سے نکاح کیا تو اس عمل پر بھی ثواب ملے گا اور اگر صرف شہوت رانی کے لئے نکاح کیا تو اس پر ثواب نہ ملے گا بلکہ اسے صرف جائز سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے حاکم کے سامنے کسی معاملہ میں گواہی دی تو اگر اس نیت سے ہو کہ اس مظلوم حقدار کو اس کا حق مل جائے یا فرمان رسوں کی اس طرح اتباع ہو جائے تو ایسی گواہی بھی عبادت ہوگی اور اس پر ثواب بھی ملے گا۔ اور اگر یہی گواہی فساد پھیلانے کی غرض سے ہو تو اس پر عذاب ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ جس طرح تک کاموں کے لئے دلیل ہے اسی طرح برے کاموں بھی یہی جملہ دلیل اور حجت ہے۔

اس بحث سے ہماری یہ بات صاف واضح ہو گئی کہ بغیر نیت کے وضو ایسا عمل ہوگا کہ اس سے ثواب تو نہیں ملے گا البتہ وضو ہو جائے گا اور اس سے ان اعضاء کی پاکی حاصل ہو کر اس سے نماز صحیح ہو جائے گی۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نماز صحیح ہونے کے لئے ایسا وضو ہونا شرط ہے جو عبادت بھی ہو یعنی اس سے نیک عمل کی ادائیگی کی نیت کی گئی ہو، تو خود ایسا کہنے والے پر لازم ہے کہ وہ اپنے دعویٰ کی دلیل دے۔

تیمم میں نیت کی شرط

بخلاف التیمم، لان التراب غیر مطہر إلا فی حال إرادة الصلوة الخ
تیمم جو کہ وضو کا قائم مقام ہے اس میں نیت کی شرط کیوں لگائی گئی جبکہ اصل یعنی وضو میں نیت کی شرط نہیں ہے؟ اسی شبہ کے جواب کے لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی کہ تیمم میں وضو کے برخلاف نیت کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ تیمم کے لئے مٹی یا اس کی جنس کا ہونا ضروری ہے جس کی تحقیق میں خداوند تعالیٰ کی طرف سے دوسروں کو پاک کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی جیسا کہ پانی میں۔ جس سے وضو کیا جاتا ہے پاک کرنے کی صلاحیت فطرۃ رکھی گئی ہے، تو مٹی میں پاک کرنے کی صلاحیت صرف ضرورت پورے کرنے کے لئے یعنی نماز کی ادائیگی کے لئے مان لی گئی ہے گو اس میں پاک کرنے کی صلاحیت کا پایا جانا صرف حکم خداوندی اور امر تعبدی کی وجہ سے ہے لہذا اس وقت نیت کی شرط لازم مان لی گئی ہے

أوهو ینبئ عن القصد الخ

کہ تیمم میں نیت کی شرط اس وجہ سے ہے کہ لفظ تیمم کے اندازوں کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی لغت میں تیمم کے معنی قصد اور ارادہ کے ہیں، اور تیمم کا لفظ ایک شرعی اصطلاح ہے، نیز اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ایسے اصطلاحی ناموں اور الفاظ میں وہی معانی معتبر ہوتے ہیں جو ان الفاظ سے لغوی اعتبار سے سمجھ میں آتے ہیں، اس لئے ہم نے بھی اسی لفظ تیمم سے اس کے لغوی معنی یعنی قصد و ارادہ کا اعتبار کیا ہے جس کے معنی نیت کرنے کے ہوتے ہیں اسی بناء پر تیمم میں نیت کی شرط لازم ہوئی ہے مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہے وہ تطہیر کی نیت ہے، اور یہی صحیح ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ تلوار اور اس جیسی چیزوں کی ناپاکیاں مٹی سے پاک کرنے میں نیت کی شرط نہیں ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ ارادہ نماز کے علاوہ دوسری صورت میں بھی مٹی پاک کرنے والی ہوتی ہے اس لئے یہ جواب دیا جائے کہ حدیث صحیحی نہیں ہے، مگر یہ جواب بھی محل اعتراض ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ وضو جس طرح ایک عبادت ہے اسی طرح یہ نماز پڑھنے کے لئے آگے بھی ہے، لہذا ہمارے نزدیک

وضو کا عبادت ہونا بغیر نیت کے درست نہ ہو گا اور اس کا طہارت حکمی ہونا بغیر نیت اور بغیر ثواب نماز کا ذریعہ اور آگہ ہے، اور درمیں ہے کہ وہ وضو جس کا حکم کیا گیا ہے اور گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں نیت فرض ہے جس طرح عبادت مقصود میں فرض ہے لیکن وہ وضو جس کا حکم نہیں کہا گیا ہے اس کے لئے نیت کرنا سنت ہے۔

تتم میں نیت کی شرط

فالیۃ فی الوضوء سۃ عدداً الح

مترجم کی طرف سے اس جگہ پر اشکال پیدا ہوتا ہے کہ سنت تو وہ عمل ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے بیشک فرمائی ہو اور گاہے گاہے اسے ترک بھی کیا ہو، اور یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ عبادت ہی کی نیت سے وضو کیا ہے، اور اس میں بالاتفاق نیت شرط ہوتی ہے صرف چند مقامات میں ہی نیت کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے مثلاً بدن کی لگی ہوئی گند گی اگر دو غبار صاف کرنے یا ٹھنڈک حاصل کرنے کو یہ اعضاء دھوئیں جائے مگر رسول اللہ ﷺ سے ان اغراض کے لئے وضو کرنا بھی ثابت نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے تو نیت کا سنت ہونا کس طرح ثابت ہوا۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے تمام وضو کو بالتحقیق عبادت ہی سمجھا ہے کیونکہ آپ ہمیشہ عبادت کی ہی نیت سے وضو کیا کرتے تھے، لیکن آیت وضو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ میں اعضاء مخصوصہ کے پاک کرنے کا جو حکم ہے وہ صرف اس لئے ہے تاکہ اس کے ذریعہ نماز پڑھی جاسکے، اور ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ بغیر نیت کے یہ اعضاء دھونے کے باوجود یہ پاک نہیں ہوں گے کیونکہ وضو نماز کے لئے ایک شرط ہے، اور کسی بھی شرط کو حاصل کرنا مقصود اصل نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ذریعہ ہوتا ہے کہ پس وضو کا مقصد نماز ہے اس طرح وضو بھی نماز کی دوسری شرطوں کی مانند ایک شرط نماز ہے اور ان میں کسی بھی نیت کی شرط نہیں ہے جیسا کہ ستر عورت، بدن کا پاک ہونا یہ تمام شروط نماز ہیں اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جو وضو نیت کے بغیر ہو گا وہ خود تو عبادت نہیں ہے لیکن اس سے نماز صحیح ہو جائے گی البتہ رسول اللہ ﷺ تمام وضو کو نیت صالح کے ساتھ عبادت کر لیتے تھے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ وضو کو نیت کر کے عبادت بنالینا چاہئے اور یہ سنت مؤکدہ ہے۔

نیت ترک کرنے کی عادت

اسی بناء پر یہ کہا گیا ہے کہ اگرچہ نیت کے وضو سے نماز صحیح ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا عادی بن جائے یعنی ہمیشہ دوسرے اغراض سے وضو کرتا رہے اور عبادت کی نیت نہ کرے تو وہ گنہگار ہو گا، ورنہ صرف ترک نیت سے ملامت کا مستحق ہو گا، اس تمام بحث کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ نماز کے لئے حدیث حکمی سے یا کسی صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بغیر نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بغیر نیت کے بھی حقیقی نجاست سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، واللہ تعالیٰ اعلم

و يسوعب رأسه بالمسح وهو السنة، وقال الشافعي: السنة هو التلثيت بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول، ولنا ان النساء توضع ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه مرة واحدة، وقال: هذا وضوء رسول الله

ترجمہ - اور وضو کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ اپنے پورے سر کا مکمل طریقہ سے مسح کرے کہ یہی سنت ہے، اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تین مرتبہ نئے پانی سے مسح کرنا سنت ہے ان اعضاء کی طرح جن کو دھویا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے وضو تین تین مرتبہ اور ایک مرتبہ اپنے سر کا مسح کیا پھر کہا کہ یہی وضو رسول اللہ ﷺ کا ہے۔

توضیح: تمام سر کا مسح

و یتستوعب رأسہ بالمسح الخ
سر کے مسح کو بھی وضو کے لئے نیت کرنے کو مستحب کہا ہے اور یہ بھی قدوریؒ کی اصطلاح ہے کہ سنت کو بھی شامل ہے، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے وضاحت کے خیال سے فرمایا ہے ”وہو السنۃ“ کہ یہ سنت ہے یعنی ہمارے نزدیک سر کے مسح کرنے میں سنت یہی ہے کہ ایک ہی پانی سے تمام سر کا مسح کیا جائے اعتبار بالمفسول اس مفسول سے مراد وہ عضو ہے جس کا دھونا مسنون ہے جیسے منہ، ناک کہ اس میں تین بار کا تکرار مسنون ہے، اسی طرح سر کا مسح تین مرتبہ پورے سر پر مسح کرنا مسنون ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وضو میں مسح بھی ایک رکن ہے تو چہرہ ہاتھ پاؤں کے مانند اس میں بھی تطہیت مسنون ہوگی، اس کا جواب یہ ہے کہ مسح کا قیاس ایسی چیز پر کرنا چاہئے جس پر مسح کیا جاتا ہے (مثلاً موزوں پر مسح) اور ایسی چیز پر قیاس نہیں کرنا چاہئے جس کا دھونا ضروری ہے، الغایہ، مسح کرنے کی غرض آسان کرنا ہے اور غسل یعنی دھونے میں مسح کے مقابلہ میں کچھ سختی ہے تو آسان کے حکم کو سختی کے کام پر قیاس کرنا فاسد ہے، المفید والمزید، دھونے میں تین بار دھونے سے غرض زیادتی صفائی ہوتی ہے، اور مسح کو بار بار کرنا بیکار اور بے فائدہ ہے اس کے علاوہ بار بار مسح کرنے سے سر سے پانی بھی بہنے لگے ایسی صورت میں یہ فعل مسح سے بدل غسل ہو جائے گا، جس سے مسح میں خلل ہو جائے گا، حالانکہ سنت کی غرض کامل اور مکمل کرنا ہے، خلل ڈالنا نہیں ہوتا ہے، البدائع۔

مصنف ہدایہؒ نے امام شافعیؒ کی دلیل میں صرف ایک قیاس فاسد کو پیش کیا ہے اور ان کی موافقت میں کوئی حدیث پیش نہیں کی ہے جیسا کہ حضرت عثمانؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تین تین بار وضو کیا، اسے مسلمؒ نے روایت کی ہے اگر اس پر کوئی یہ اشکال پیش کرے کہ دھونے والے اعضاء کو تین تین بار کیا اور مسح کو تین بار نہ کیا ہو، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ایک دوسری حدیث حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ تین بار مسح کیا اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے یوں ہی وضو کیا ہے یہ حدیث ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح اور نوویؒ نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اسی طرح ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے جسے بیہقیؒ نے روایت کی ہے اس کی اسناد بھی حسن ہے۔

واضح ہو کہ ہمارے اور امام شافعیؒ میں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ ہمارے نزدیک ایک ہی پانی سے پورے سر کا مسح کر لیا جائے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک تین پانی سے مسح کرنا چاہئے اسی پر اب بھی جمہور اصحاب شافعیؒ قائم ہیں اور رافعیؒ کا ایک قول ہم احناف کے مسلک کے مطابق ہے کہ ایک ہی بار مسنون ہے، ترمذیؒ نے بھی یہی روایت کی ہے کہ اکثر علماء کا اور صحابہ کرام کا اسی پر عمل ہے ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ تمام راویوں نے ایک ہی بار مسح کی روایت کی ہے، ابن منذرؒ نے کہا ہے کہ یہی قول حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، طلحہ بن مصرفؓ، حمادؓ، حنفیؓ، مجاہدؓ، سالمؓ، حسن بصریؓ، مالکؓ، سفیانؓ، احمدؓ، اور اسحاقؓ کا ہے، اور ابن منذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ابن میرینؒ نے کہا ہے کہ سر پر مسح کا حکم دوسرے کا ہے، ربیع بنت معوذہ کی حدیث کی بناء پر جس میں ہے کہ دوسرے سر پر مسح کیا ہے ایسا ہی عبد اللہ بن زیدؓ سے بھی منقول ہے۔

مترجم کا کہنا ہے، دوسرے مسح کرنے کی ظاہری مطلب یہ ہے کہ ایک مرتبہ سامنے سے پیچھے کی طرف اور دوسری مرتبہ پیچھے سے سامنے کی طرف ہاتھ پھیرا گیا تھا، جسے مجموعہ دوبار قرار دیا ہے ابو عبیدہؒ نے کہا ہے کہ میرے علم کے مطابق سلف سے ابراہیم تیمیؒ کے سوا کسی اور نے تین بار کو انس بن مالکؓ و سعید بن جبیرؓ اور عطاء سے نقل کیا ہے، اور یہی ایک روایت نقل کی ہو، احمد اور داؤد سے منقول ہے، مع، پورے سر پر مسح کرنا سنت ہے جیسا کہ شرح مبسوط، بدائع، محیط، تحفہ مفید، ایضاح، وائی اور قدیہ

میں بھی منقول ہے، یہی قول صحیح بھی ہے۔

مسح کے لئے ایک ہی مرتبہ پانی لینا

ولنا ان اسماً تو ضاً ثلاثاً ثلاثاً و مسح برأسه مرة واحدة الخ
اسی سلسلہ میں مصنفؒ نے لکھا ہے ان اسماً تو ضاً ثلاثاً ثلاثاً الخ کہ انسؓ تین بار وضو کے دوسرے کام کئے مگر سر کے مسح کا کام صرف ایک بار کیا پھر آخر میں فرمایا کہ میرا یہ عمل تین بار کا میرا خود ساختہ نہیں ہے بلکہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی یہی عمل تھا، یہ روایت معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے حدیث غریب ہے اس کو ضعیف کہنے کی وجہ ابن ابی شیبہ کی روایت ہے
حدثنا اسحق بن يوسف الازرق عن ايوب بن العلاء عن قتادة عن انس انه كان يمسح على الراس ثلاثاً ياخذ لكل مسح ماء جديداً، یعنی انسؓ اپنے سر پر تین بار مسح کرتے ہر بار نیا پانی لیتے تھے۔

میں کہتے ہوں کہ اس کی سند اگرچہ عمدہ ہے لیکن یہ ایک صحابی کا ذاتی فعل ہے، اس کے مقابلہ میں صحیح حجت ہمارے لئے عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسح کیا ایک بار ان کو آگے سے پیچھے لے گئے اور پیچھے سے آگے لائے، یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے، مگر اس روایت کے معنی ممکن ہے کہ یہ ہوں کہ اگلے سر اور پچھلے سر سب کا مسح کیا، چنانچہ اس کی مؤید روایتیں بعد میں آئیں گی، اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کے وضو کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ آپ نے وضو کے تمام کام تین تین مرتبہ کرنے کے باوجود سر کا مسح ایک بار کیا، اور عبد اللہ بن عباسؓ کی وہ روایت جو بودادؓ میں ہے کہ اور حضرت عثمانؓ کی وہ روایت جو دار قطنیؓ میں ہے ان میں بھی اسی طرح ایک بار ہی منقول ہے۔

اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ امام شافعیؒ کی دلیل ایک وہ حدیث بھی ہے جو بودادؓ میں حضرت عثمانؓ سے اسناد حسن کے ساتھ مروی ہے جس میں تین بار سر کے مسح کا ذکر ہے اس پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ بودادؓ نے تو خود اپنی اس روایت کے خلاف یہ کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی تمام صحیح حدیثوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے وضو کرتے ہوئے تین تین بار عمل کیا سی طرح سھو سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سر کا مسح کیا مگر عدد کا ذکر کسی میں نہیں کیا گیا ہے، انتہی، اور نبہتی نے کہا ہے کہ چند کمزور راویوں نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ سر کا مسح تین بار ہے لیکن ان راویوں کی روایت اہل علم و معرفت کے نزدیک بالکل حجت نہیں ہے، انتہی۔

اور دار قطنیؓ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں صرف ابو حنیفہؒ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کرنے کی روایت کی ہے اور کہا کہ اس کے باوجود ابو حنیفہؒ نے کہا کہ سر کا مسح ایک مرتبہ ہی ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ دار قطنیؓ کو صوف یہ کہنا کافی تھا کہ ابو حنیفہؒ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ہے، لیکن ان سے کسی نیچے کے راوی سے وہم ہو گیا ہے اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ تو تین بار مسح کرنے کا انکار نہیں فرماتے البتہ اس میں ہر بار نیا پانی لینے کے ثابت ہونے کا انکار کرتے ہیں اسی لئے ماتن نے بعد کی عبارت بڑھائی ہے۔

والذی یروی من التثلیث محمول علیہ بماء واحد، وهو مشروع علی ماروی عن ابی حنیفہ، ولان المفروض هو المسح، و بالتکرار یصیر عسلاً، فلا یکون مسنوناً، فصار کمسح الخف، بخلاف العسل لانه لا یصره التکرار

ترجمہ :- اور تین مرتبہ مسح کرنے کی جو روایت نقل کی جاتی ہے اس سے مراد اس طرح تین بار مسح کرنا ہے جو ایک ہی پانی سے ہو، اور پورے سر کا مسح کرنا جو ثابت ہوا ہے وہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے مسح کرنے سے ہے، اس روایت کی بناء پر جو

ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، اور اس لئے کہ فرض تو صرف مسح کرنا ہے، جبکہ تین بار مسح کرنے سے وہ مسح (باقی نہیں رہے گا بلکہ زیادہ ہوگی) دھونا کہلائے گا تو ایسا مسح مسنون نہ ہوگا، اس طرح سر کا حکم موزہ پر مسح کرنے کے جیسا ہو جائے گا بخلاف غسل کے کیونکہ اسے تین بار غسل کر لینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- تین مرتبہ سر کا مسح

والذی یروی من التثلیث معمول علیہ الخ
تین مرتبہ سر پر مسح کرنے کے سلسلہ میں جو روایت پائی جاتی ہے اسے اس طرح محمول کیا گیا ہے جو ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا گیا ہو کیونکہ اس روایت میں صرف اتنی بات پائی جاتی ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا ہے اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ ہر بار نیا پانی بھی لیا گیا ہو اور چونکہ عام صحیح روایتوں میں ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کا بیان آتا ہے اس لئے پہلی روایت کا یہ مطلب لینا مناسب ہوتا ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ صحیح روایتوں میں ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی تصریح پائی جاتی ہے اگرچہ بعض روایتوں میں دو مرتبہ بھی مسح کرنے کا تذکرہ پایا جاتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے تو یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ سامنے سے پیچھے کی طرف اور دوسری مرتبہ پیچھے سے سامنے کی طرف ہاتھ پھیرا گیا تھا جسے راوی نے دو مرتبہ شمار کر لیا ہے، کیونکہ عبد اللہ بن زیدؒ نے دوسری صحیح روایت میں آگے اور پیچھے کی روایت کے ساتھ تصریح کی ہے کہ ایک مرتبہ مسح کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ابن عیینہؒ نے اسی مطلب کو دوبار قرار دیا ہے پھر اسی طرح اگر تیسری بار بھی ہاتھ پھیر لیا تو اسے تین بار مسح کرنا سمجھ لیا ہے حالانکہ اسی عمل سے مقصد یہ تھا کہ پورے سر پر ہاتھ کاٹی جائے اور اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہے۔

اسی بناء پر مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھادی وہو مشروع علی ما روى عن ابی حنیفۃ الخ کہ ابو حنیفہؒ سے بھی ایسا ہی مروی ہے کہ ایک ہی پانی سے پورے سر پر ہاتھ پھیرا دیا، فائدہ، حسن بن زیاد نے مجرد میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا، (خلاف سنت عمل نہ ہوگا) یعنی کا یہ خیال ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی مرتبہ ہاتھ پھیرتے ہی ہاتھ کا پانی شرعاً مستعمل ہو جائے گا پھر دوسری اور تیسری بار ہاتھ پھیرنے سے اسی استعمال شدہ پانی کو استعمال لازم آجائے گا کیونکہ ہر بار ایک ایک فرض ادا ہوگا، اور صحیح روایت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے تین مرتبہ مسح کرنے کو ترک کر دیا ہے۔

مگر مترجم کا کہنا ہے کہ یعنی کا خیال مذکور صحیح نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے جو اشارہ کیا ہے وہی صحیح ہے، اور پہلی مرتبہ استعمال سے پانی کو اس لئے مستعمل نہیں کہا جائے گا کہ اسے ایک سنت کے قائم کرنے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ نہایہ اور غایۃ البیان کے حوالہ سے عنقریب وضاحت ہو جائے گی، اور یہ کہنا چونکہ تینوں مرتبہ ایک ایک فرض کی ادائیگی ہوگی اسی وجہ سے پانی مستعمل ہو جائے گا تو صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس طرح سنت کی ادائیگی کی نیت کی ہے نہ ہر بار فرض کی ادائیگی کی نیت کی ہے، ورنہ سچی بات تو یہ ہوگی کہ پانی کو مستعمل کا حکم دینے سے بچتے ہوئے ایک بار بھی پورے سر کا مسح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ چوتھائی سر تک مسح کرتے ہی تو پانی مستعمل ہو جاتا ہے اب پورے سر مسح کرنے کی نیت سے ہاتھ بڑھاتے وقت سر کے دوسرے حصے، تیسرے حصے اور چوتھے حصے پر جو پانی پہنچے گا وہ تو مستعمل ہو جائے گا اور ہر بار مقدار فرض ادا ہوئی، حالانکہ یہ کسی کا بھی قول نہیں ہے۔

تکرار مسح کی نفی

ولان المفروض هو المسح، وبالتکرار یصیر غسلاً الخ

مسح کو تین بار کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پورے طور پر سر کا مکمل مسح ہو جائے، جیسا کہ ہاتھ پھیرتے وقت سامنے سے پیچھے کی طرف اور پیچھے کی طرف سے سامنے کی طرف لانے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ سر کی کوئی جگہ باقی نہ بچے اور سب پر مسح ہو جائے البتہ اگر سر پر مسح کرتے وقت عمامہ ہو اور اس پر ہاتھ رکھ دیا تو اب نیاپانی لینا چاہئے (کیونکہ پہلا پانی اس میں جذب ہو چکا ہے) جیسا کہ اندر وغیرہ میں ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ تین بار سر کے مسح سے مقصود پورے سر پر یقینی طور پر ہاتھ پہنچانا ہے اور مسنون طریقہ یہ ہے کہ ایک پانی سے پورے سر پر مسح ہو جائے خواہ ایک مرتبہ مسح کر لینے سے ادا ہو جائے یا اس کے لئے تین بار کرنا پڑے، اس لئے جہاں کہیں تھلٹ کا حکم ملتا ہے اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس سے ہر بار نیاپانی لینا مراد نہ ہوگا۔

ولان المفروض هو المسح الخ

یعنی بالاتفاق وضو کے سلسلہ میں سر کا مسح کرنا ہی فرض ہے، اس کا دھونا نہ مقصود ہے نہ فرض ہے، اس لئے اگر سر پر تین بار اور ہر بار نئے پانی سے یہی مسح کرنے کا حکم دیا جائے تو مسح باقی نہ رہے گا بلکہ وہ بھی غسل یعنی دھونا کہلائے گا جو خلاف مقصود ہو گا لہذا ایسا مسح مسنون نہ ہوگا، اس طرح سر کا مسح موزہ کے مسح کے مانند ہو جائے گا اسی بناء پر ہم نے یہ کہا ہے کہ نئے پانی سے تین بار مسح سر مسنون نہیں ہے بلکہ ایک ہی پانی سے پورے سر پر یقینی طور سے مسح کر لینا ہی مسنون ہوگا، کیونکہ کوئی بھی سنت کام فرض کو مکمل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، وضو میں سر کا مسح کرنا فرض ہے اس کو دھونا فرض نہیں ہے اب اگر تین بار نئے پانی سے سر پر مسح کرنے کو کہا جائے تو وہ بجائے مسح کے غسل ہو جائے گا، اور یہ غسل یعنی دھونا مسنون نہ ہوگا کیونکہ اس سے کسی فرض کو مکمل کرنا نہیں پایا جائے گا بلکہ مسح کو غسل یعنی دھونے سے بدل دینا ہوگا اس طرح سر کا مسح حکم میں موزہ پر مسح کرنے کے برابر ہو جائے گا یعنی سر کا مسح موزہ پر مسح کرنے کے حکم کے برابر ہو جائے گا کہ جس طرح موزوں پر صرف ایک ہی مسح کرنا فرض ہے اسی طرح سر پر بھی ایک ہی بار مسح کرنا فرض ہوگا اور جس طرح موزوں پر تین بار مسح کرنا مسنون نہیں ہے اسی طرح سر پر بھی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

بخلاف الغسل لانه لا يضروه التكرار الخ

یعنی مسح کرنے کو غسل یعنی دھونے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح دھوئے جانے والے حصہ کو ایک بار دھونا فرض اور تین بار دھونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور دھونے کے نام میں فرق نہیں آتا بلکہ کچھ بہتری بھی آجاتی ہے جبکہ ایک بار مسح سے زیادہ مسح کرنے سے اس کی نام ہی بدل جانے کا احتمال ہوتا ہے کہ وہ بجائے مسح کے دھونا ہو جائے گا اس طرح یہ بات پورے طور پر ثابت ہو گئی کہ سر کے مسح میں ایک ہی پانی سے پورے سر پر ہاتھ پھیرنا سنت ہے۔

مسح اقبال وادبار کی حدیث

عینی میں ہے کہ صحیح بخاری و مسلم میں مالک سے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت منقول ہے کہ اس میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کے طریقہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پتھر کے ایک بڑے پیالہ کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا اور اس سے اپنے سر کا اس طرح مسح فرمایا کہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر ایک بار اقبال اور ایک بار ادبار کیا یعنی اپنے ہاتھوں کو ایک بار سامنے سے پیچھے کی طرف اور ایک بار پیچھے سے سامنے کی طرف لائے، اس حدیث کو صحیحین کے علاوہ بقیہ اور چاروں ائمہ نے بھی یعنی مجموعہ ائمہ صحاح نے ذکر کی ہے ابن عیینہ نے اپنی روایت میں اقبال وادبار مسح کو دوبارہ مسح کرنا بیان کیا ہے حالانکہ دوسرے ثقہ راویوں نے ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی تصریح کی ہے چنانچہ ربیع بنت معوذہ کی روایت صراحۃ کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے کہ آپ نے سر کا دوبارہ مسح کیا ہے اس طرح سے کہ ایک بار سامنے سے پیچھے اور ایک بار پیچھے سے سامنے کی طرف، یہ روایت ابوداؤد شریف میں موجود ہے اس روایت سے بھی ایک ہی بار سر کا مسح ثابت ہو گیا جیسا کہ حضرت

عبداللہ بن زیدؓ کی روایت میں اقبال پھر دوبار کہا گیا ہے واللہ اعلم۔

بعض عضو کو دوبار دھونا

امام محمدؓ نے اپنی کتاب مؤطا میں اپنے استاد امام مالکؓ کی سند سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے رسول اللہ ﷺ کے طریقہ وضو کو دکھانے کے لئے پانی منگو لیا اور اپنے ہاتھوں پر پانی ڈال کر دو مرتبہ دھویا پھر گلی کی پھر اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا پھر اپنے دونوں ہاتھ کہنتوں تک دو دوبار دھوئے، پھر سر کا مسح کیا سر کے اگلے حصہ سے اپنے ہاتھوں کو گدی تک لئے گئے پھر وہاں سے لوٹا کر لئے آئے اس جگہ تک جہاں سے شروع کیا تھا، پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے امام محمدؓ نے اس طریقہ وضو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ کرنا سب سے اچھا وضو ہوتا ہے، دو دو مرتبہ دھونا بھی کافی ہے اور اگر ایک ہی مرتبہ میں پورے اعضاء دھل جائیں تو ایسا وضو بھی جائز ہوگا، یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

کیفیت مسح سنت

مشہور ہے کہ سر کے اگلے حصے سے شروع کیا جائے، عام علماء کا یہی قول ہے اور یہی صحیح ہے، اور نسائی میں ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے دونوں ہاتھ سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر سر کے پیچھے کی طرف لئے گئیں پھر ان کو کھینچتے ہوئے کانوں تک پھر گالوں تک لئے آئیں، اور طلحہ بن مبصرؓ کی حدیث میں ہے کہ سر کے اگلے حصہ سے شروع کر کے گدی تک لئے جا کر کانوں کے نیچے سے نکالا، امام ابو داؤد اور طحاویؒ نے یہ روایت نقل کی ہے اور نسائی میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا دونوں سے آگے سے پیچھے کی طرف اور پیچھے سے آگے کی طرف ان کو کھینچ کر گدی تک پھر وہاں سے موخر سر تک لوٹا یا اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنا سر مسح کیا جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار میں حضرت ابو بکرؓ سے مروی ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا جو سامنے کا حصہ ہے اپنے دونوں ہاتھوں سے اقبال کرتے تھے یعنی اگلے حصہ سے آخری حصہ تک اور پچھلے حصہ سے اگلے حصہ تک۔

گدی کا مسح

ابن السکین نے حضرت انسؓ سے جو روایت کی ہے اس میں یہ بھی ہے کہ پھر مسح کیا ڈاڑھی کے اگلے حصہ کا اور گدی کا، حاصل مسح کی بہت سی صورتیں منقول ہیں وضو کرنے والا ان میں سے جو کسی صورت چاہے اختیار کرے، ہمارے بعض اماموں نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت اختیار کی ہے۔

آب مستعمل کی تحقیق

مبسوط میں نص کے طور پر یہ روایت ہے کہ جب تک کہ پانی استعمال کی حالت میں ہو اسے مستعمل پانی نہیں کہا جائے گا، جیسا کہ النہایہ میں ہے اور مسنون مسح کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ پورے سر پر مسح ہو جائے جیسا کہ دھونے والے اعضاء میں ہوتا ہے لہذا کسی دھونے والے عضو کا پانی عضو پر استعمال کی وقت مستعمل پانی ہوتا ہے اسی طرح مسح کرتے وقت بھی سر پر پوری طرح سنت مسح ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم نہ ہوگا البتہ مسح کے وقت ہاتھ کی انگلیوں میں سے کم از کم تین انگلیاں ہونا ضروری ہے تاکہ یہی تین اکثر ہو کر کل کے حکم میں ہو جائے، اسی لئے اگر کوئی ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کر لے گا تو اس قول کے مطابق مسح جائز نہ ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے اس مذکورہ مسئلہ سے وہ اعتراض ختم ہو گیا جو اس موقع پر کیا جاتا ہے کہ جب ایک پانی سے چوتھائی کافر وضو مسح ادا کر لیا تو پانی مستعمل ہو گیا لہذا اس مستعمل پانی سے بقیہ سر پر کس طرح مسح جائز ہوگا جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جب تک

پورے سر پر مسح نہ کر لیا جائے خواہ، ایک مرتبہ میں ہو یا تین مرتبہ میں اس وقت تک وہ مستعمل نہیں کہلائے گا، اچھی طرح سمجھ لو۔

ویرت الوضوء فبدأ بما بدأ الله تعالى بدكره، وبالميامن، والترتيب في الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعي فرض، لقوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية، والفاء للتعقيب ترجمہ :- اور وضو کرنے والے کے لئے (مستحب) سنت مؤکدہ ہے کہ وضو کے کاموں کو مقررہ ترتیب کے ساتھ ادا کرے اور اسی کام سے شروع کرے جس سے اللہ تعالیٰ نے (آیت وضو میں) شروع کیا ہے اور دائی طرف سے شروع کرے کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے مگر امام شافعی کے نزدیک ترتیب فرض ہے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اپنے چہرہ کو دھوؤ (پوری آیت) اس میں حرف فاء تعقیب کے لئے ہے۔

توضیح: سنت ترتیب

قرآن پاک کی اس آیت وضو یعنی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ الآية، میں اعضاء وضو کے دھونے میں سب سے پہلے چہرہ کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس سے ابتداء کرنی چاہئے وبالميامن، اور دائیں جانب سے کام کی ابتداء ہو صاحب قدوریؒ نے اپنی کتاب میں وضو کے اندر ترتیب کے خیال اور دائی طرف سے شروع کرنے کو مستحب کہا ہے مگر صاحب بدیہ نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ترتیب کا خیال رکھنا تو سنت ہے مگر دائی طرف سے وضو کے کام کو شروع کرنا مستحب ہے فالترتيب الخ کہ ترتیب کے ساتھ وضو کرنا تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔

ترتیب میں امام شافعی کا اختلاف مع دلائل:

والترتيب في الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعي فرض الخ امام شافعی وضو میں ترتیب کے ساتھ کام کرنے کو فرض فرماتے ہیں کیونکہ آیت وضو میں فَاغْسِلُوا حرف فاء کے ساتھ فرمایا ہے، ورفاء تعقیب یعنی ترتیب کو بتاتا ہے کیونکہ اس میں فرمایا گیا ہے پھلے چہرہ دھوؤ پھر دونوں ہاتھ دھوؤ پھر سر کا مسح کرو پھر دونوں پیر دھوؤ مگر ہم احناف کے نزدیک اسی ترتیب کے ساتھ وضو کرنا سنت ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اس کے خلاف وضو کیا جب بھی وضو صحیح ہو گا، البتہ وہ لائق ملامت ہو گا اور اگر کوئی اس طرح مخالفت کرنے کا عادی بن جائے گا تو وہ گنہگار ہو گا، یہی قول امام زہریؒ، ربیعہ، نخعی، نمکول، عطاء بن السائب کا اور امام مالکؒ و داودؒ زائی و ثوری و لیث بن سعد و داؤد کا اور امام شافعیؒ کے شاگرد و مقلد ہیں اور بغویؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے، اور اسی کو ابن منذرؒ نے اختیار کیا ہے، اور حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمدؒ و اسحاقؒ و ابو ثور و قتادہ و ابو عبیدہ کا اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن منصور کا ہے۔

لقوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية، والفاء للتعقيب الخ امام شافعی کی ایک دلیل تو وہ ہے جو امام مصنف بدایہ نے بیان فرمائی ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ فَاغْسِلُوا میں فاء تعقیب مع وصل کے لئے ہے یعنی ایک چیز کے فوراً بعد دوسری چیز تو آیت پاک کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے ہی نماز کا ارادہ کرو فوراً ہی منہ دھونا چاہئے اور جب منہ دھونا ہو جائے تو فوراً ہی بقیہ اعضاء کو دھوؤ کیونکہ فَاغْسِلُوا کے بعد ہی وَاَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ و دھونے کے ساتھ اور دائی ترتیب کے لئے آتا ہے چنانچہ امام شافعیؒ نے فراء نحوئی سے یہ قول نقل کیا ہے کہ وَاَوَّلُ ترتیب کے لئے آتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ فَاغْسِلُوا سے جو حکم ہے اس سے ترتیب بھی لازم ہے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس فاعل سے تعقیب اور ترتیب بھی ہوتی ہے جو عاطفہ نہ ہو، کہ ہر فاعل اور واو ترتیب کے بغیر نہیں ہوتا ہے شوق کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت پاک میں پہلے چہرہ پھر ہاتھ دھونے کا حکم دیا پھر بیچ میں سر کے مسح کا حکم دے کر آخر میں پاؤں دھونے کا حکم دیا اگر ترتیب مقصود نہ ہوتی تو پاؤں کے فوراً بعد پاؤں کے دھونے کا حکم دے کر آخر میں مسح کا حکم دیا جاتا اس طرح اچھی ترتیب ہو جاتی کہ دھونے کے تینوں حکم ایک ساتھ ہو جاتے اور آخر میں مسح کا حکم ہوتا، احناف کی طرف سے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ ان میں ترتیب مقصود ہے مگر اتنی نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو ہی باطل ہو جائے کہ اگر واقعہ بھی بات مقصور ہوتی تو اس کے لئے مستقل حکم دیا جاتا ہے۔

مترجم کی طرف سے جواب، اور ارجلکم کی قراءۃ کے سلسلہ میں عمدہ بحث

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ الآية

اللہ تعالیٰ نے ترتیب کو مستقل طور سے بیان نہیں فرمایا اس کے بغیر ہی سر کے مسح کے بعد قدمین کے دھونے کو س عمدہ طریقہ، عجز کے ساتھ بیان فرمایا کہ پاؤں کے دھونے کا حکم طبعی آسانی سے سمجھ لیا گیا اور یہ شبہ نہیں رہا کہ عطف سر کے مسح کرنے پر ہو رہا ہے اس طرح کے صرف ارجلکم نہیں فرمایا بلکہ اس کے ساتھ الکعبین کا اضافہ کر دیا، اس الی الکعبین کے کہنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود نہیں ہے کیونکہ پیروں کا مسح ٹخنوں تک نہیں ہوتا ہے بلکہ ساق تک ہوتا ہے لہذا، غسل (دھونا) ہی مراد ہے ساتھ ہی غسل اور مسح میں کوئی اشتباہ اور التباس بھی نہیں رہا اسی لئے اسے پڑھتے وقت ارجلکم کے ام کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھنا جائز ہوا کیونکہ التباس و اشتباہ کے موقع پر جرجوار کا حکم قبول کرنا ممنوع ہوتا ہے، وراں جگہ وہ التباس نہیں ہے یہ تحقیق بہت باریک اور بہترین ہے اور نفیس ہے اسی پر تمام علماء کا اجماع بھی ثابت ہے اور علمی طریقہ سے اس پر تواتر بھی ہے اور دلیل، دل کا جواب، آئندہ آ رہا ہے۔

ولأن المذكور فيها حرف أو، وهي لمطلق الجمع بإجماع أهل اللغة، فتقتضي اعتقاد غسل حمله الأعضاء، والبدية بالميامن فصيلة، لقوله عليه السلام إن الله تعالى يحب التيامن في كل شئ حتى استعمل والترحل

ترجمہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آیت وضو میں حرف واؤ مذکور ہے اور واؤ مطلق جمع کے آتا ہے اس بات پر تمام اہل لغت کا اتفاق ہے اور یہ بات اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ارادہ نماز کے بعد تمام اعضاء وضو کو دھویا جائے اور دھونے کے کام کی ابتداء دائیں جانب سے ہونا بڑی فضیلت کی بات ہے جو رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر کام میں دائیں طرف سے ہونے کو پسند کرتا ہے یہاں تک کہ جوتی پہننے اور کنگلی کرنے کے کام کو بھی۔

ولأن المذكور فيها حرف أو، وهي لمطلق الجمع بإجماع أهل اللغة الخ

ہم احناف کا یہ کہنا ہے کہ وضو میں ترتیب کا خیال رکھ کر سر پر عمل کرنا فرض نہیں ہے بلکہ سنت ہے کیونکہ آیت وضو میں وَاَيْدِيَكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ وَاَوْعَاطِفُ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ورتام لغت والوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ واو کا عمل اصل میں صرف جمع اور اکٹھا ہونے کو بتلاتا ہے، چنانچہ کوئی اور نحوی تمام نحو یوں کا بھی اسی پر اتفاق ہے، ابوعلی فارسی نے فرمایا ہے کہ تمام نحو یوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور نحو یوں کے اہم سیویہ نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب میں سترہ جگہوں میں ذکر کیا ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے کسی ملازم کو یہ کہے کہ بازار جا کر گیہوں و رچاول اور گوشت اور شکر خرید

کر لے آؤ، حرف وادیا اور کے ساتھ کہہ تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ کہنے والے کا مقصد یہ ہے کہ اتنی چیزیں خرید کر لے کون کے خریدنے میں کوئی ترتیب مشروط نہیں ہوگی لہذا سے اختیار ہے کہ وہ جس چیز کو چاہے پہلے اور جسے چاہے بعد میں خریدے، سی طرح آیت وضو میں نماز کا ردہ کرنے کے بعد جن چیزوں کے دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے ان میں بھی ترتیب مشروط نہ ہوگی بلکہ جس فعل کو چاہے پہلے کر لے ان میں ترتیب مشروط نہ ہوگی۔

۷۔ عمرین شافعی مذہب نے کہا ہے کہ ہمارے صحابہ تو نفع تو او کو ترتیب کے معنی میں لانے کے لئے بلا وجہ تکلف سے کام لیتے ہیں اور فسادِ مٹالیں پیش کرتے ہیں کیونکہ وہ تو کبھی ترتیب کا تقاضا نہیں کرتا ہے امام نووی نے سی بات کی تائید اور تصدیق کی ہے حاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترتیب وضو میں فرض نہیں ہے سی بناء پر اگر ایک شخص وضو کی نیت سے تالاب میں جا کر غوطہ لگائے تو تمام ائمہ کے نزدیک اس کا وضو ہو جائے گا، اگر ترتیب فرض ہوتی تو ایسے غوطے سے وضو کو صحیح نہ مانا جاتا اور تیمم کی حدیث جو حضرت عمرؓ سے منقول ہے اس میں پہلے ہاتھوں کا مسح بعد میں چہرہ کا مسح مذکور ہے جیسا کہ صحاح میں مذکور ہے، اس سے بھی ثابت ہوا کہ ترتیب مشروط نہیں ہے، بہتے رسوں اللہ علیہ السلام کے وضو کے طریقہ میں موخت کے ساتھ ترتیب بھی پائی جاتی ہے اس لئے ہم نے بھی ترتیب کو سنت کے طور سے مان لیا ہے۔

مستحب اور مندوب کا فرق

والدایۃ بالمیام فیصلۃ الح

میام میمۃ کی جمع ہے دائیں جانب، یہاں یہ مرد ہے کہ دائیں جانب سے بقاء کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اصول فقہ والے اسی کو مستحب و مندوب بھی کہتے ہیں لیکن فقہاء کے نزدیک مستحب وہ کام ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے، و مندوب وہ کام ہے جسے صرف ایک دو بار آپ نے کیا ہو یا صرف اس کی طرف رغبت دل کی ہو (باجر وغیرہ) مصنف ہدایہ نے تیامن (دائیں طرف سے کام شروع کرنا) کے مستحب ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے۔

دائیں طرف سے شروع کرنا

لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب التیام فی کل شیء حتی التسعل والترخل الح
اس کی اصل روایت وہ ہے جو ام المومنین حضرت عائشہؓ سے منقول ہے وہ اس طرح ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ السلام یحب التیام فی کل شیء حتی فی طہورہ و تسمعہ و روحہ و شامہ کعبۃ بنی رسول اللہ ﷺ، یعنی طرف سے شروع کرنے کو ہر چیز میں پسند فرماتے تھے یہاں تک کہ اپنی طہارت وضو میں جوتے پہننے دربوں میں کنگی کرنے اور دوسرے کاموں میں بھی بخاری و مسلم کے علاوہ چاروں مکہ حدیث صحیح نے روایت کی ہے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے فرمایا ہے کہ تم جب وضو کرنے لگو تو اپنی دائیں طرف سے شروع کرو، اس کی روایت ابو داؤد، ابن ماجہ، ابن حبان بن خزیمہ اور بیہقی نے کی ہے بور، وغیرہ میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا دایاں ہاتھ پاکی حاصل کرنے اور کھانے کے لئے تھا اور بایاں ہاتھ استنجاء کرنے اور گندگی دور کرنے کے لئے تھا، و حضرت اس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ تم جب مسجد میں داخل ہونا چاہو تو دایاں پاؤں آگے بڑھاؤ اور جب وہاں سے نکلنے لگو تو بایاں پاؤں آگے بڑھاؤ کہ تم نے کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور امام مسلم کی شرط پر ہے۔

تحقیق کہ دائیں طرف سے کام شروع کرنا مستحب ہے یا سنت

لقولہ علیہ السلام کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ السلام یحب التیام فی کل شیء حتی فی طہورہ و

تعلہ و ترحلہ و شانہ کلہ۔

مذکورہ احادیث کی بناء پر علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ ہر ایسے کام میں جس سے تعظیم و تکریم مقصود ہو جیسے وضو غسل میں اور کپڑا، جوتا، موزہ، پانچامہ وغیرہ کے پہننے مسجد میں داخل ہونے، مسواک کرنے، سرمہ لگانے، ناخن کاٹنے، مोजھیں کترنے بغل کے بال اکھاڑنے، سرمہ ڈالنے نماز کے ختم کا سلام کرنے، پانچاندہ سے باہر آنے، کھانے پینے اور مصافحہ کرنے، حجر اسود کو بوسہ دینے، پاک چیز لینے اور دینے کے علاوہ دوسرے، چھوئے اور محترم کاموں میں داہنے ہاتھ اور پیر سے ابتدا کرنا مستحب ہے، در اس کے برخلاف کاموں میں بائیں سے ابتدا کرنا مستحب ہے جیسے ناک کا پانی صاف کرنا، استنجاء کرنا، بیت الخلاء میں قدم رکھنا، مسجد سے باہر آنا، جوتے موزے، تارنا، کپڑا، پانچامہ اتارنا ان کے علاوہ اور بھی ایسے تمام کام جو نسبتاً چھوئے نہیں سمجھے جاتے ہیں حضرت عیسیٰ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کر لیا تو مجھے اس کی کوئی پروہ نہیں ہے کہ میں نے دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے، اسے در قطنی، یبہقی اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے، ایسا ہی حضرت عبد بن مسعود سے بھی مروی ہے تو یہی روایتوں کا مقصد بیان جو ہے کہ بائیں طرف سے شروع کرنے سے وضو کرنا جائز ہے، مع۔

احاصل کسی تیامن سے اگر رسول اللہ ﷺ کی ہمیشگی اور مدومت لازم ہو تو وہ مستحب ہوگا، لیکن حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کردہ وہ حدیث جو ابو داؤد، ابن حبان، ابن خزیمہ سے بھی مذکور ہوئی اور آنحضرت ﷺ کے وضو کے سلسلہ میں جو روایتیں ہیں وہ اس بات پر دلیل ہیں کہ آپؐ نے وضو میں تیامن پر مدومت فرمائی ہے، اس لئے حق اور انصاف کی بات یہی ہے کہ تیامن بھی سنت ہے، ہف، اور صدر الشریعہ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تیامن پر مدومت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن سنت کی دو قسمیں ہیں یک سنت ہدی دوسری سنت زکد، یعنی بطریق عادت تو تیامن دوسری قسم کی بطریق عادت کے ہے وہ مستحب ہے، م۔

کانوں اور گالوں کا استنجن و تصحیح

صحیح قول میں تیامن مستحب ہے اور وضو کے اعضاء میں دیکھیں کو بائیں سے پہلے کرنا مستحب ہے سوائے دونوں کانوں کے، لجوہرہ، اور سوائے دونوں گالوں کے، مگر وضو کرنے والے شخص کا صرف ایک ہی ہاتھ ہو یا کسی بیماری اور مجبوری سے ایک سے کام نہ کر سکے تو ایسی صورت میں پہلے دہنے کان کو پھر بائیں کان اور گال کو مسح کرے، لجوہرہ۔

ملکقات، موالات

وضو میں موالات سنت ہے، مطلب یہ ہے کہ ایک عضو سوکھنے نہ پائے اس سے پہلے ہی مناسب وقت میں اس کے بعد کا عضو دھو لیا جائے، اس سلسلہ میں سخت گرمی، ہوا سردی کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ وضو کرنے والے کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہے، لجوہرہ۔

تفریق

جو موالات کی ضد ہے اس وقت مکروہ ہے جبکہ بدعذر ہو، اور اگر کسی وجہ سے موالات نہ ہو سکے اور تفریق ہو جائے مثلاً وضو کرتے ہوئے پانی ختم ہو گیا اور بقیہ کام کے لئے پانی لانے میں دیر ہونے سے یا اس جیسا دوسرا عذر ہو جانے سے تفریق ہو گئی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح مگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق ہو گئی تو بھی کوئی نقصان نہیں ہے، لیسراج۔

دوسری سنتیں

وضو کی بقیہ سنتیں یہ ہیں، ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا، الفتح، المحیط۔
ناک کے اندر دھونے سے پہلے کلی کر لینی ہمارے نزدیک سنت ہے۔
خلاصہ - کلی کرنے اور ناک میں پانی پینے میں مبالغہ اور زیادتی کرنا بھی مسنون ہے شرح الطحاوی، مگر جبکہ روزہ ہو کہ اس وقت آبستنجی کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی لینا چاہئے، نہ۔
غمرہ کرنا کلی میں مبالغہ سمجھا جائے گا، الکافی۔
استنشاق (ناک میں پانی کھینچنے) میں مبالغہ کی صورت یہ ہے کہ پانی تھوں سے بانسہ تک کھینچا جائے، المحیط۔
ناک میں پانی دیر کھینچ کر جھاڑ دینا چاہئے، جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں ہے، م۔

پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے

تختہ میں ہے کہ یک سنت، پتھروں سے، ڈھیلوں سے یا جون کے قائم مقام، درپانی سے استنجاء کرنا ہے، پانی سے استنجاء کرنا گرچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں دب تھا مگر آپ کے بعد صحابہ کرم کے زمانہ میں تراویح کی مانند سنت ہو گیا، روزہ کی حالت کے علاوہ بقیہ دنوں میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے درمیان ترتیب رکھنا در دونوں میں مبالغہ کرنا موالات کرنا جینی وضو کرتے وقت ایسا کام نہ کرنا جو وضو میں سے نہ ہو، دائیں طرف سے شروع کرنا ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا، مع، سر کے گلے حصہ سے مسح شروع کرنا سنت ہے، الزبدی، ف، ع، دھوتے وقت اعضاء وضو کو منہا ہمارے نزدیک سنت ہے، الحمد۔

مستحبات وضو

متون میں جو مستحبات مذکور ہیں وہ صرف دو ہیں، تیا من (دائیں طرف سے شروع کرنا) گردن کا مسح کرنا، تیا من کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے، اور گردن کے مسح کی تحقیق میں المحیط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے گردن کے مسح کو کتاب میں ذکر نہیں کیا ہے، لیکن فقیہ ابو جعفر کہتے ہیں کہ گردن کا مسح کرنا سنت ہے اسی کو اکثر علماء نے قبول کیا ہے، لیکن فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے ہیں کہ سنت نہیں ہے، علماء کی ایک جماعت نے اس کو بھی قبول کیا ہے، خلاصہ میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ گردن کا مسح ادب ہے، جیسا کہ علامہ عصامؒ نے ذکر کیا ہے، اور فتح قدیر میں کہا ہے کہ گردن کا مسح دونوں ہاتھوں کی پشت کی طرف سے مسح کرنا مستحب ہے، اور حلق کا مسح کرنا بدعت ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ گردن کا مسح کرنا بدعت ہے لیکن سر کے مسح کے ساتھ، انتہی۔
حضرت وائل بن حجر وغیرہ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ گردن کے ظاہر پر مسح کیا ہے۔

آداب وضو واذکار

وضو کے آداب یوں تو بہت سے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں وضو کے وقت قبلہ رو ہونا وضو سے فارغ ہو کر پانی کے برتن کو دوسرے وضو کے لئے پانی سے بھر کر رکھنا، جس کپڑے سے استنجاء کی جگہوں کو پوچھا گیا ہو اس سے وضو کے اعضا نہ پوچھے جائیں، وضو کے کاموں کو خود ہی کرنا اور اس کی از خود تیاری کرنا، فارغ ہونے کے بعد یہ دعا مانگنی، سبحانک اللہم وبحمدک اشہد ان لا اله الا انت استغفرک واتوب الیک (نسائی نے اس کی تصحیح کی ہے اور موقوف روایت کی ہے) واشہد ان لا اله الا الله واشہد ان محمداً عبده ورسوله، بخاری اور مسلم دونوں نے اس کی روایت ہے، وضو سے فارغ ہو کر یا درمیان میں یہ دعا پڑھنی اللهم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین (ترمذی مگر اس میں ضعیف ہے) وضو سے فارغ ہو کر دو رکعت نماز نفل تحیۃ الوضو کی نیت سے پڑھنا، المحیط۔

وضو سے بچے ہوئے کل پانی یا تھوڑے پانی کو قبلہ رو کھڑے ہو کر پینا

منی کے برتن سے وضو کرنا، پنے کپڑوں کو پانی ٹپکنے سے بچتے رہنا، از بدی، فتح، شمس الکرہ حویلی نے کہا ہے کہ بچے ہوئے پانی کو کھڑے ہو کر یا پیٹھ کر جس طرح چاہئے پی جا سکتا ہے فتح قدیر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یعنی نے کہا ہے کہ حضرت عیسیٰ سے مروی ہے کہ یہ کیا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ عموماً پانی کو کھڑے ہو کر پینا کر وہ بے ہتہ وضو سے بچے ہوئے یا زحرم کے پانی کھڑے ہو کر پینا چاہئے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ دیندار مسلمانوں کے جھوٹے کو بھی غرضیکہ ہر وہ پانی جس میں کسی وجہ سے بزرگی اور کرامت پائی جاتی ہو سے کھڑے ہو کر پینا چاہئے، و عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ کے وقت میں ہم چلتے ہوئے کھاتے ور کھڑے ہوئے پانی پیتے تھے، ترمذی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات مجبوری و رخصت کی حالت پر معمول ہوگی، جیسا کہ خواہ آنحضرت ﷺ نے بھی ملکی ہوئی مشک سے کھڑے کھڑے پانی پیا، وریہ روایت صحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے کہ جس کسی نے بد مذکر کھڑے ہو کر پانی پیا تھا اس سے قی کرائی گئی تھی، لہذا ہمارے مذہب میں صحیح قول یہی ہے بد مذکر کھڑے ہو کر کام نہ کرتا ہو جیسے رستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور تمام احادیث کی تحقیق سے یہی بات ثابت ہے۔ م۔

اور ہر عضو کی طہارت پر بم لہد کہنا، ہر عضو کی طہارت پر کلمہ توحید و شہادت پڑھنا، ف، وضو کے تمام کام کرتے وقت ہند کی رضامندی اور قربت کی نیت رکھنا، اعیط، و غزنوی نے اتنا در بڑھایا ہے کہ وضو کے برتن کو پہلے تین بار دھوینا اور بائیں طرف رکھنا اور گراتا بڑ برتن ہو کہ س سے آسانی سے چلو سے پانی لیا جا سکتا ہو تو اسے دائیں طرف رکھنا اور برتن کے دستے پر ہاتھ رکھنا، اس کے منہ پر نہ رکھنا، و اپنے، مضاء کو نرمی اور آسانی سے دھونا، اور وضو میں جدی نہ کرنا، اور دھونے، ملنے و رخصت کرنے میں مباح کرنا اور چہرہ و دونوں ہاتھوں اور پاؤں پر ان کے مقررہ حدود سے زیادہ پانی پہنچانا تاکہ ان کی حدود تک پانی پہنچنا یقینی ہو جائے، اور بھیگی ہوئی جھنگلی کو کان کے سوراخ میں ڈال کر حرکت دینا۔

اگر انگلی میں انگوٹھی ہو

رنگلی میں انگوٹھی ہو تو اسے تار دینا و گروہ ڈھیلی ہو تو اسے اس طرح حرکت دینا کہ وہاں تک پانی پہنچنا یقینی ہو جائے، ورنہ انگوٹھی کا تار دینا واجب ہوگا، اس کا خیال رکھنا، استنجے کی حالت میں اگر بائیں ہاتھ میں ہو تو بھی اسے تار دینا، استنجے کے بعد ستر عورت میں جدی کرنا اگر انگوٹھی پر ملے تو یا محمد ﷺ کا نام ہو تو استنجے کی حالت میں سے تار دینا، وضو کے، مضاء میں وضو کی حد سے زیادہ پانی پہنچا کر اس کی چمک کو بڑھانا، سنگھوں کے کونوں اور کویوں میں پانی پہنچانے کا پورا خیال رکھنا، سی طرح دونوں ٹخنوں، دونوں یزیوں و گہرے ٹکڑوں میں بھی پانی پہنچانے کا پورا خیال رکھنا۔

بدائع میں ہے کہ خف بن یوسف نے کہا ہے کہ چاروں میں مضاء پر پہلے تیل کی طرح پانی کی، لاش کرنا پھر پانی ڈالنا، و دھونا، اور خزانہ بی اللیث میں ہے کہ کل کرتے وقت اور ناک میں پانی ڈالتے وقت داسے ہاتھ سے پانی لینا، اور ناک صاف کرتے وقت بائیں ہاتھ سے صاف کرنا، اب ہے، امراج میں ہے، برتن دینے ہاتھ میں سے گردائیں پاؤں کے وپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے ملنا، اس طرح تین مرتبہ دھو کر اسی طرح بائیں پاؤں پر پانی ڈال کر ملنا، فتح وغیرہ میں ہے وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرنا اسی طرح وضو کر لینا سوئے اس شخص کے جس کا وضو نہ ٹہرا ہو مثلاً زخم سے مود جاری ہو (یا پیشاب کثرت سے آتا ہو)۔

واضح ہو کہ ہمارے نزدیک نماز کا دل وقت رضا کے حاصل کرنے کا ہے یہاں تک کہ جب آخر وقت آجائے تو فی الفور پڑھنا

واجب ہو جاتا ہے کہ ب مزید تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی، لہذا اب وضو بھی واجب ہو جاتا ہے اس مسئلہ میں وقت ہونے سے پہلے وضو کرنا افضل ہے اور وقت کے اندر اور بعد قعدہ یہ ہے کہ وجب نفل سے افضل ہوتا ہے لیکن عام قعدہ سے یہ مسئلہ مشتق ہے، اس کے علاوہ دو مسئلے اور بھی ہیں قرضہ وجب تنگ دست ہوا سے مطہر میں مہلت دینا واجب ہے اور معاف کر دینا واجب نہیں ہے بلکہ نفل ہے، حالانکہ معاف کرنا ہی افضل سے سدا کرنے میں پہل کرنا سنت اور اس کا جواب دینا واجب ہے، لیکن سدا میں بدعا کرنا ہی افضل ہے یہ مسئلہ لدر میں ہے۔

زبان سے نیت کرنا

دلی نیت کے ساتھ زبان سے بھی نیت کرنا مستحب ہے جیسا کہ سر ج اور ستور میں ہے مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ زبان سے ترک کرنا ہی افضل ہے۔

بعد وضو رومال استعمال کرنا

در مختار میں ہے کہ وضو کے بعد رومال سے پانی پونچھ لینا واجب ہے، مگر یہ بھی سہو ہے، بلکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ نہ پونچھنا افضل ہے، اگر پونچھ لیا تو جواز و مباح ہو گا۔ شرح سفر السعادت میں سی کو ترجیح دی گئی ہے مٹی نے لکھا ہے کہ ہمارے مذہب میں پونچھ بیٹے میں مضائقہ اور حرم کی بات نہیں ہے، تبیین میں بھی اسی مسئلہ کو اختیار کیا ہے، علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جس کام سے متعلق یہ کہا جائے کہ اس سے کرنے میں مضائقہ نہیں ہے تو اس کا ترک کرنا ہی افضل ہوتا ہے، اور نہر میں ہے کہ چہرہ کو دیر سے دھونا شروع کرنا چاہئے، اور لمضمرات میں ہے کہ پاک جگہ بیٹھ کر وضو کرنا چاہئے کیونکہ وضو کے پانی کا حرم ہونا چاہئے۔

وضو کی دعائیں

انہر میں ہے کہ ہر عضو دھونے کے بعد حضرت علیؓ پر درود بھیجنا چاہئے، اور التعمین، شرح الطحاوی ورمی وغیرہ میں ہے کہ کلی کے وقت یہ دعا پڑھے اللھم عسی تلاقا القرآن و ذکرک و شکرک و حسن عبادتک، الہی مجھے قرآن پاک کی تلاوت اپنے ذکر و شکر اور اچھی عبادت کرنے کی مجھے قوت دے۔

ناک میں پانی بیٹے وقت یہ دعا پڑھے اللھم ارحسنی رائحة الحنة ولا ترحسني رائحة السار۔ الہی مجھے جنت کی خوشبو سے لگتی نصیب کیجئے، اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دعائے میدان قیمت میں کہی جائے گی، چہرہ دھوتے کے یہ کہنا چاہئے، اللھم بنص و جہی يوم تنص و حوہ و لیک و نسوڈ و حوہ اعدنک الہی میر چہرہ روشن کر دے اس دن جس دن تیرے محبت و سے بندوں کے چہرہ روشن ورتھ سے دشمنی رکھنے والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہوں گے۔

اور دیاں ہاتھ دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے للھم اعطنی کتابی بھینی و حاسی حسانا بسیرا، الہی مجھے میر نامہ عمل میرے دین ہاتھ میں عطا کر، ورمیر حساب میرے آسمان کر دے۔

اور دیاں ہاتھ دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے للھم لا تعطنی کتابی بشمالی و لام و داء ظہری، الہی مجھے میر نامہ عمل میرے ہاتھ میں عطا کر، ورنہ پیچھے کی طرف سے دینا۔

در بر کے مسخ کے وقت یوں کہئے، اللھم اطلی تحت عرشک يوم لا ظل الا ظل عرشک، الہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں رہیں جس دن تیرے عرش کے سایہ کے سوا دوسرا کوئی سایہ نہ ہو گا۔

اور کانوں کے مسح کے وقت یوں کہے اللھم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ، الہی مجھے ان لوگوں میں کر دے جو چھی باتوں کو غور سے سنتے ہیں پھر ہر اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں۔

اور گردن کے مسح کے وقت یوں کہنا چاہئے اللھم ثبت قدمی علی الصراط یوم تنزل الاقدام الہی میرے قدموں کو پل پر ثابت رکھنا جس دن کے لوگوں کے قدم پھسل جائیں گے۔

اور پیاسا پاؤں دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے اللھم احعل دیسی معفورا وسعی مشکورا و تجارתי لن تبور، الہی میرے گنہگار بخشا ہوا اور کوشش کو کامیاب اور میرے کاروبار کو بغیر خسارہ کے بنادے، علامہ شیخ الاسلامؒ نے فرمایا ہے کہ امام نوویؒ نے روضہ میں کہا ہے کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں ہے، امام شافعیؒ اور جمہور نے کچھ ذکر نہیں کیا، اور شرح مہذب میں کہا ہے کہ متقدمین علماء نے سے ذکر نہیں کیا ہے ابن الصلاحؒ نے کہا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے رافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث، ابن حبان، مستغفری، ابن عساکر اور دیلمی نے ذکر کی ہے، لیکن اس کی کوئی سند بھی متروک، مجہول اور دانی سے خالی نہیں ہے، جیسا کہ علامہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔

وضو کی خدمت

الحیط میں ہے کہ وضو کے لئے پانی کا خود بندوبست کرے، شیخ و برائی سے روایت ہے کہ اگر خادم اپنے آقا کو وضو کرادے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، یعنی در صحیح مسلم میں جیمۃ الوداع کے قصہ میں ہے کہ حضرت اسامہؓ نے آکر آنحضرت ﷺ کے ہاتھوں پر وضو کاپانی ڈالا، اور حضرت مغیرہؓ کی روایت میں بھی ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ ﷺ نے نماز کا وضو فرمایا، پھر اپنے موزوں پر مسح کیا، سے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، اور حضرت صفوانؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے حضر اور سفر دونوں حالتوں میں رسول اللہ ﷺ کو پانی ڈالا اور آپ نے وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا، اس روایت کو ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بخاری نے اپنی کتاب، تاریخ الکبیر میں بیان کیا ہے۔

پھر احادیث صحیحہ میں کلمہ توحید و شہادت کا ذکر وضو سے فراغت کے بعد کا ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جو کوئی تم میں سے وضو بھرپور کرے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ و اشہد ان محمد عبیدہ و رسولہ کہے تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے جاتے ہیں کہ وہ ان میں سے جس سے چاہے داخل ہو جائے، یہ روایت صحیح مسلم کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت کی پکار ایسے وقت میں ہوگی کہ وضو کی آثار کی وجہ سے ان کے اعضاء وضو خاص طرح چمک رہے ہوں گے، اس لئے تم میں سے جس سے ہو سکے اپنی اس چمک کو اور پھیلا دو۔

یہ روایت صحیح بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہے، اور حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی مسلمان وضو کرے اور اچھی طرح کرے پھر درود کہتیں نقل کی نیت سے داکرے خشوع و خضوع کے ساتھ ادا کرے تو اس کے لئے جنت واجب ہوگئی، مسلم، اور حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے کہ اس نماز میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے (مختلف دوسوے نہ لائے) تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے (بخاری و مسلم) حضرت عثمانؓ سے ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے وضو کیا اور اچھی طرح کیا تو اس کے بدن سے سارے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں (بخاری و مسلم)۔

اور ایک روایت حضرت عبداللہ انصاریؓ سے ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بندہ مؤمن وضو کرتا ہے تو اس کی کلی کرنے کے ساتھ ہی اس کے منہ کے سارے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب ناک صاف کرتا ہے تو اس کے گناہ ناک کے

راستہ سے نکل جاتے ہیں اور جب چہرہ دھویا تو اس کے گناہ چہرہ سے نکل جاتے ہیں، یہاں تک کہ س کی آنکھوں کے نیچے سے نکل جاتے ہیں اور جب ہاتھ دھوئے تو اس کے ہاتھوں سے یہاں تک کہ ناخنوں کے نیچے سے گناہ نکل جاتے ہیں پھر جب سر کا مسح کیا تو اس کے سر سے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ کانوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر جب پاؤں دھوئے تو اس کے پاؤں کے نیچے سے یہاں تک کہ پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر اس کا مسجد جانا اور نماز پڑھنا اس کے واسطے ضرورت سے زکام ہیں، اس کی رویت مالک و نسائی نے کی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کا گناہ پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ باطل دھل جاتا ہے۔

اس حدیث میں بہت سے فوائد بیان کئے گئے ہیں جن میں چند یہ ہیں:

نمبر ۱۔ کلی کرنا کرنا، ایک مستقل کام ہے اور ناک میں پانی ڈالنا بھی ایک مستقل کام ہے اور ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ ثواب اور بہتری ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔

نمبر ۲۔ ہاتھ دھونے کے وقت گناہ خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ ناخنوں سے بھی نکل جاتے ہیں ہیں، اس طرح پہلی مرتبہ پونچھ کر تک ہاتھ دھونا ایک مستقل سنت ہے، اور سے فرض میں شمار نہ کرنا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ مترجم نے اپنی جگہ پر اس کی طرف توجہ کرائی ہے۔

نمبر ۳۔ سر کے مسح میں کانوں تک سے گناہوں کے نکل جانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سر ہی میں کانوں کا شمار ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، نمبر ۴۔ ناخنوں کے نیچے پانی پہنچنا ضروری ہے اور کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، سر سے سر پر مسح کرنا اور دونوں کانوں کا مسح کرنا یہ سب کام سنن مؤکدہ ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتا دوں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹاتا ہے و درجہ بلند کرتا ہے، صحابہؓ نے کہا جی ہاں یا رسول! آپ ضرور بتائیں، آپ ﷺ نے فرمایا ایسے وقت میں جبکہ نفس پر وضو کرنا انتہائی ناگوار گذر رہا ہو مکمل وضو کرنا، اور مسجدوں تک جانے میں زیادہ قدم اٹھانا، اور نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا کہ یہی ربط ہے (مسم، مالک، ترمذی)۔

خصوصیت امت محمدیہؐ

پچھلے نبیاء کرام علیہم السلام کے زمانہ میں بھی وضو سے نماز پڑھنے کا حکم تھا اور ان کی امتیں وضو کرتی تھیں اگرچہ ان کی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن ان کے وضو کا اثر اور خاصہ وہ نہیں تھا جو موجودہ امت کے وضو کا خاصہ بتایا گیا ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں و ریشہ و درپیر و درمیان میں ایک خاص قسم کی چمک ہوگی، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ابدہؓ سے ایک روایت ہے کہ میری امت والے وضو کے نتیجہ میں قیامت کے دن عو محمل ہوں گے ان کے، سوا دوسری کوئی امت اس صفت جیسی نہ ہوگی جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے یعنی میں ان کو اس خاص صفت کی بناء پر بہت آسانی کے ساتھ پچھن لوں گا، اس کے علاوہ وضو کے اور بھی بہت سے فضائل ہیں، جتنی فہمیں س جگہ ذکر کی گئی ہیں اہل ایمان کے واسطے وہی بہت کافی ہیں۔

وضو کی قسمیں

وضو کی قسمیں تین ہیں ایک فرض جو حدیث (ناپاکی) کی حالت میں نماز قائم کرنے کے لئے کرنا ہوتا ہے۔

دوم و جب جو خانہ کعبہ کے حواف کے لئے کرنا پڑتا ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے بغیر وضو کے خانہ کعبہ کا طواف کر لیا تو اگرچہ طواف ادا ہو جائے گا مگر ترک واجب ہو اور اس پر قربانی کرنا لازم ہوگا۔

سوم مستحب و ریحہ وضو بے شمار ہوتا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں سونے کے وقت، ہر وقت پاک رہنے کے واسطے، غیبت

کے بعد، شعر خوانی کے بعد، قہقہہ سے ہنسنے کے بعد، وضو ہوتے ہوئے تازہ وضو کرنے کے لئے، مردہ کو غسل دینے کے لئے وضو کر لینا مستحب ہے۔

مکروہات وضو

چہرہ پر زور سے پانی مارنا، بغیر عذر کے بائیں ہاتھ سے کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دائیں ہاتھ سے ناک صاف کرنا (خز نہ ابی لیث) نئے پانی سے تین بار سر کا مسح کرنا، الخفقہ، الشبین ورافق، حضرت اس سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک صاع سے پانچ (۱) مکہ تک پانی سے غسل اور ایک مکہ سے وضو فرماتے تھے، (بخاری و مسلم) تین بار سے زیادہ دھونا، الخفقہ، کی کالفظ مشکوٰۃ میں نہیں ہے، ورائکردی کی الوجہیز میں ہے، اپنے واسطے کوئی برتن اس طرح خاص کر لینا کہ وہ کسی سے وضو کرے گا ورنہ دوسرے کوئی نہیں، جیسے مسجد میں اپنے لئے کوئی جگہ مخصوص اور متعین کر لینا، گیسیر، حلق کا مسح کرنا، قاضی خان، البحر۔

اسراف کی ممانعت

پانی میں اسراف کرنا اگرچہ دریا کے کنارے ہو، تو شیخ، و دردر مختار میں اس کو مکروہ تحریمی کہا ہے، لیکن امام محمد کی اصل میں ہے کہ دپ یہ ہے کہ پانی پینے میں نہ اسراف کرے اور نہ کسی کرے، اخذ صہ اس بات کی صراحت ہو گئی کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے، مکروہ حکم کی صورت میں ہے کہ وہ پانی استعمال کرنے والے کی اپنی ملکیت ہو یا دریا وغیرہ کا یا مپانی ہو، کیونکہ اگر وہ کسی کی طرف سے وضو کرنے والوں کے لئے وقف کیا ہوا ہو تو اس میں اسراف کرنا باوجود اختلاف حرام ہے، بحر وضو میں (عام غیر مفید) باتیں کرنی لکھیں، اگر کوئی ضرر پیش آجائے کہ باتوں کے نہ کرنے سے کسی نقصان کا احتمال ہو تو اسے چھوڑ دینا ادب نہ ہو گا، البحر، جس کپڑے سے تنبیہ کی جگہوں کو پونچھا ہوا کسی سے اعضاء وضو کو بھی پونچھنا مکروہ ہے، ایسے کپڑوں کے علاوہ پاک و مالم سے بھی نہیں پونچھنا چاہئے کہ یہی ادب ہے، لیکن اگر پونچھ لیا تو بھی ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے، زیادہ تر صحیح یہی ہے کہ زبان سے نیت کرنا مکروہ ہے، گردن کے مسح میں اختلاف ہے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ وہ مستحب ہے اور اس کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ سر پر مکمل مسح کر کے یعنی گدی تک سے جا کر دروٹ کر نگلیوں کی پشت کی طرف سے گردن کا مسح کر لینے کے بعد کانوں کا مسح کیا جائے، اسی کی طرف الفتاح میں شرہ کیا گیا ہے۔

عورت کا بقیہ پانی وغیرہ

عورت کی طہارت سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا، یا پاک جگہ میں، یا مسجد اندر بہتہ گر سکی برتن میں اس طرح پانی گر یا جائے کہ اس کے قطرات مسجد میں نہ گریں، اندر، پانی میں تھوک یا ناک کا پانی گرنا، الخفقہ، ہوا کے نکلنے سے تنبیہ کرنا بدعت ہے، مک وغیرہ، پانی سے ہاتھ جھاننا، رفع، سراج، دھوپ سے جلتے ہوئے پانی سے وضو کرنا ممنوع ہے، الخفقہ۔

وضو میں شک

مسئدہ - صلہ امام محمد میں ہے کہ اگر وضو کے کسی کام میں شک ہو جائے، گر فارغ ہونے سے پہلے ہو دو صورتیں ہیں کہ اگر ایسا شک پہلی مرتبہ ہو، تو جس بات میں شک ہو تو اس کو بکر لینا چاہئے، و اگر ایسا شک بار بار ہوتا ہو تو اس کی طرف دھیان نہیں دینا چاہئے، اور اگر وضو سے فارغ ہونے کے بعد شک ہو ہو تو کسی صورت میں یعنی پہلی بار ہو یا بار بار ہوتا ہو اس پر کچھ لازم نہیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، یہی فتح القدیر میں بھی ہے، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وضو اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ کوئی ناقض وضو نہ پائے ہو، ورنہ وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے بن چیزوں کو جاننا ورنہ نہیں یاد رکھنا ضروری ہے، اسی لئے مصنف آئندہ نو فصل وضو کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

فصل فی مواقع الصلوة

ترجمہ - یہ فصل وضو کے نو قضا کے بیان میں ہے۔
توضیح - جن چیزوں سے وضو نوٹ چاہتا ہے، نو قضا ناقضہ کی جمع ہے، ورجب قضا کی اضافت معانی کی طرف ہو جیسے
نقض وضو یا نقض عہد تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا اب نہ رہا تو نقض وضو سے وضو کافی مدہ مثلاً
نماز مباح ہو جائے (مقطع)۔

نواقض کا اصول

نو قضا وضو کئی صورتوں میں ہیں
نمبر اول - وہ صورتیں یعنی بدن سے خارج ہونے والے۔
نمبر دوم امور داخل یعنی داخل ہونے والے، یا آدمی کی حالت میں جتنی خارج ہونے والے یا تو سبیلین سے خارج
میں یعنی پھر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز یا بطور عادت خارج ہو جیسے پانچ نہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت خارج ہو جیسے خون اور کھیرا
وغیرہ اسی طرح غیر سبیلین سے بغیر عادت جیسے پیپ در خون وغیرہ، و دوم یعنی داخل ہونے سے پھر یا تو سبیلین میں مثلاً حقنہ
(یعنی کسی پائپ یا دوسری چیز سے پاخانہ کے مقام سے بدن کے اندر کسی چیز کو داخل کرنا) وغیرہ سبیلین کی راہ سے مثلاً خاص قسم
کی ہڈی کی کوئی چیز جس کی غصص بعد میں آئے گی، اور سوم یعنی آدمی کی حالت تو وہ خواہ عادت کے طور پر ہو جیسے نیند و خواب
یا بغیر عادت اتھا تھ ہو جیسے عقل کا مغلوب ہو جانا اور قبحہ (کھلکھلا کر ہنسنا)۔

نوٹ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہیں بلکہ ندر کی نجاست ن دونوں راستوں سے منتقل ہو کر ظاہر ہوتی ہے، کسی بناء پر
فتح قدیر میں کہا ہے کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے اس کا خروج محقق ہو جاتا ہے، میں مترجم کہتے ہوں کہ (محیط
لسر نفسی میں ایسا ہی ہے درہنہ قوس سب سے صحیح ہے) (النہر الفائق) لیکن اگر ڈھلکار دکھایا جائے حالانکہ اسے نہ روکا جاتا تو
ڈھلک جاتا تو ایسی صورت میں اس کا ڈھلکانا ہی سمجھ جائے گا، چنانچہ امام محمدؒ نے ایک مسئلہ میں اس کی تصریح کر دی ہے جیسا کہ
عقربین بیان کیا جائے گا، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آئے گی کہ اگر کوئی چیز سبیلین میں روک دی جائے تو جب تک اس کا ظہور نہ ہوگا
ناقض نہ ہوگا جیسا کہ بیان کیا جائے گا۔

قیود

یعنی نے فرمایا ہے کہ ناقض ہونے کے چار قیود ہیں
اول یہ ہے کہ نجاست کا خروج ہونا چاہئے، کیونکہ نجاست خود ناقص نہیں ہے جب تک کہ وہ نہ نکلے کیونکہ نجاست تو تمام
بدن میں بھری رہتی ہے، اس سے کسی کو طہارت حاصل نہیں ہو سکتی۔
دوم بدن سے زندہ آدمی کا بدن مرد ہے، کیونکہ اگر مردہ کو وضو یا غسل کر دیا جائے اس کے بعد اس کے بدن سے کچھ
ناپاک نکلے تو اسے دوبارہ نہ دیا وضو کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف اس گندگی کو دھو دینا ہی کافی ہے جیسا کہ تفصیل آئے گی،

(۱) میں بھی ایسی بات کی تصریح ہے اور سبیلین کے، سو دوسری جگہ سے صرف ظاہر ہونے سے نہیں بلکہ ظاہر ہو کر بہ جانے سے خروج محقق ہوتا ہے،
بہ جانے کا مطلب یہ ہے کہ اپنا چھ کر زخم کے سر سے ڈھلک جائے۔

سوم تجاوز کرنا یعنی گندگی کا اپنی جگہ سے تجاوز کر جانا ضروری ہے، اسی بناء پر پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جو ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز بھی پائیا گیا، کیونکہ ان کی اصل جگہ تو آنت یا مثانہ ہے، اور ن دونوں راستوں کے علاوہ اور جگہ میں صرف ظاہر ہونا ناقض نہیں ہے بلکہ ان کا تجاوز کرنا ضروری ہے ورنہ ظاہر ہونا کہلائے گی اور خارج نہیں مانی جائے گی۔

چہارم یہ ہے کہ بہہ کراہی جگہ پر جانا فی الحملہ پاک کرنے کا حکم ہو ”فی الحملہ“ کا مطلب یہ ہے کہ خواہ وضو میں ہو خواہ غسل میں کھلا دھونا ضروری ہو۔

میں کہتے ہوں کہ اسی قید کی وجہ سے مسئلہ یہ ہوا کہ اگر سٹکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر خون دوسرے کنارہ پر گیا اور باہر نہ نکلے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضو یا غسل کسی میں بھی ضروری نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر خون ناک میں سخت پانسے سے نیچے نرم حصہ تک آگیا مگر بہر نہ آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اگرچہ وضو میں اس کا پاک کرنا ضروری نہیں ہے مگر غسل میں تو اس کو دھونا ضروری ہے۔

المعانی الساقطۃ للوضوء کل ما یحرج من السبیلین، لقولہ تعالیٰ ﴿وَجَاءَ أَحَدُ مَسْكُمُ مِنَ الْعَانِطِ﴾ الآیۃ ترجمہ - جو چیزیں وضو کو توڑنے والی ہیں (ان میں سے) ہر اس چیز کا نکلنا جو سبیلین سے نکلتی ہے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے جس میں سے یا تم میں سے کوئی غلطی سے آیا لایا۔

توضیح - اس جگہ مصنف نے نواقض وضو میں سے سبیلین سے نکلنے والی عادت کے مطابق ہوا یا اتفاقیہ دونوں قسم اور سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نکلی والی چیز کیڑا خون اور پیپ اور آدمی کی حالت سے ناقص نیند، عقل کا مغلوب ہونا اور قبضہ سب کو یہاں سے ذکر کرنا شروع کیا ہے۔

نواقض اجماعی و اختلافی

سبیلین سے نکلتی ہیں سے مراد ظاہر ہوتی ہیں، اور ”سبیلین“ سے مراد زندہ مرد و عورت کے پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہیں، پھر ان دونوں راہوں سے پائخانہ، پیشاب، پیچھے کی جگہ سے نکلنے والی ہوا، وہی، مذی در منی تو عذہ نکلتی ہی رہتی ہیں، اور کبھی کیڑے اور سنگریزے خفاف عادت نکلتے ہیں، ان میں سے جو چیزیں حسب عادت ہوں وہ تو بالاجماع ناقض ہیں، اور جو چیز خفاف عادت خارج ہو جیسے مقعد (پاخانہ کے مقام) سے کیڑا یا کتکری کے نکلنے سے ان کے ناقص ہونے میں خفاف ہے، ہمارے نزدیک وہ توڑتی ہیں، یہی قول امام سفیان ثوری، ازہلی، بن مبارک، شافعی، احمد، حنفی اور بوٹور رحمہم اللہ کا ہے، لیکن امام مالک اور قندہ نے فرمایا ہے کہ یہ ناقض نہیں ہے۔ امام مالک نے شرط لگائی ہے کہ ناقص وہ ہے جو عادت کے موافق خارج ہو۔ (اتحییٰ)

قاعدہ کلیہ مع بحث

فرج یا نازہ سے نکلی ہوئی ہوا کا حکم

کل ما یحرج من السبیلین الخ

مصنف نے ”کل ما یحرج“ سے کلیہ عام اس واسطے کہا ہے تاکہ معاد اور غیر معاد دونوں کو شامل ہو، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ کلیہ ان تین صورتوں سے ٹوٹ جاتا ہے جبکہ عورت کی فرج سے یا مرد کے نازہ (اکہ تناسل) سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلے تو دور ہوں میں سے صحت قول یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے، فتح القدیر میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عورت کی فرج سے ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان لیا کہ ان دونوں کے استثناء کے بعد یہ قاعدہ کلیہ ہے لیکن وہ ریح جو مرد کے

اگر تہاقل سے نکلتی ہے وہ ریح نہیں ہوتی بلکہ پھر کہ ہے تو وہ ایسی ہو اسے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔
میں کہتا ہوں کہ بہتر جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ کلیہ سے مرد ہر وہ نجس شئی ہے جو سبیلین سے خارج ہونا قاضی ہے، اور
نجس سے مراد عین نجاست نہیں ہے بلکہ وہ شئی ہے جس میں نجاست کی صفت آجائے جیسے ریح مقعد میں نجس ہو کر ناقض ہوتی
ہے، بخلاف اس ریح کے جو عورت کی شرمگاہ سے نکلے، کیونکہ وہ شرمگاہ وطی کی جگہ ہے، نجاست کی جگہ نہیں ہے، اس لئے اس
سے نکلنے والی ہوا نجاست سے متصل نہ ہوئی، لہذا ناقض نہیں ہوئی۔

وہیہ نظر لیکن کیڑے اور کنکری کا استثناء ضروری ہے جیسا کہ مصنف نے آئندہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے، خارج
سبیلین کے ناقض ہونے پر ”تم میں سے کوئی غلط سے یا“ کی نسبت پاک سے استدلال کیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ پانی نہ ہو
اور کوئی غلط سے آیا ہو تو اس پر تیمم کو لازم کیا ہے۔

غلط :-

لقلولہ تعالیٰ ﴿وَإِذَا حَضَّ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ الآية

غلط در حقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت پیشاب یا خندہ سے فارغ ہوتا ہے، اور اجماع یہ ہے کہ صرف غلط
(بیت الخلاء) میں جا کر نکل آنے سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے جب تک کہ سبیلین سے کوئی چیز نہ نکلی ہو، کیونکہ اگر ایک شخص وضو
کے ساتھ ہو اور پانچ نہ تک جا کر واپس آگئی تو اس کا وضو نہیں ٹوٹا، بلکہ آیت پاک میں اس چیز سے کنایہ ہے جو بیت الخلاء
میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلتا اور وہ خروج نجس ہے، اس حکم سے یہ لازم کیا کہ اگر پانی نہ ہو اور خروج نجاست ہو
تو تیمم کر لو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تیمم کی علت ہے سبیلین سے کسی مایہ پاک چیز کا نکلتا پانی نہ ہونے کی صورت میں، اور
جب تیمم کے لئے یہ علت معلوم ہوئی تو وہی علت وضو میں بھی ثابت ہوئی، کیونکہ پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم، وضو کا
بدل ہے، اور جو چیز بدل میں سبب ہوتی ہے وہی اصل میں بھی سبب ہوتی ہے، حاصل یہ نکلا کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ
سے کوئی نجس چیز خارج ہو اور یہی ہمارا مطلوب بھی ہے۔

وقیل لرسول ﷺ وما الحدیث؟ قال ما یحرج من السبیلین، وکلمۃ ماعامۃ فتناول المعتاد وغیرہ
ترجمہ :- اور رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ در حدیث کیا فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے، اور کلمہ ”ما“ عام ہے
اس نئے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سبب کو شامل ہے۔

توضیح :- پہلی دلیل قرآن پاک سے تھی، در یہ دوسری دلیل حدیث سے ہے اگرچہ یہ حدیث معروف نہیں ہے مگر
دارقطنی نے غریب مالک میں مرفوع روایت یہ بیان کی ہے کہ وضو کو صرف وہی چیز توڑتی ہے جو آگے سے نکلے یا پیچھے سے، یہ
روایت ضعیف ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارا قول تو یہ ہے کہ وضو کو توڑتی ہے ہر وہ چیز جو عادت کے موافق نکلتی ہو یا خلاف عادت
نکلتی ہو، اس حدیث سے صرف عادت کی چیز کے ناقض ہونے پر تو استدلال ہو سکتا ہے لیکن خلاف عادت چیز کے ناقض ہونے
پر کیا دلیل ہے، اس نئے مصنف نے بعد کا جملہ تحریر فرمایا کہ لفظ ”ما“ عام ہے جو عادت اور غیر عادت سبب چیز کو شامل ہے،
کیونکہ ہم محمدؐ کے علاوہ علماء کی ایک جماعت نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ ”ما“ عام ہے یعنی کسی چیز کے واسطے خاص
نہیں ہے بلکہ عام ہے، اس کا ترجمہ ہے جو ”چیز“ کا حاصل جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ازیں کہ وہ مقاد ہو یا غیر مقاد وہ ناقض
وضو ہے، در یہی ہمارا مقصود ہے، اس سے امام مالک کا وہ دعویٰ خارج ہو گیا کہ غیر مقاد کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

قطرہ آنا، آلت تناسل کا زخم

مقعد سے پاخانہ کم خارج ہو یا زیادہ اسی طرح جو مقعد سے نکلے، اسی طرح پیشاب خواہ کم ہو زیادہ وضو کو توڑتا ہے (الحیط) وہ ہو جو آلت تناسل سے یا عورت کی شرمگاہ سے نکلے وہ وضو کو نہیں توڑتی ہے، یہی قول صحیح ہے، لیکن اگر کوئی ایسی عورت ہو کہ اس کی شرمگاہ اور مقعد کے درمیان کا چمڑا چھٹ کر ایک ہو گیا ہو تو اس کی شرمگاہ سے ہوا نکلنے کی صورت میں وضو کر لینا ہی اس کے حق میں مستحب ہے (الجوهرة المیرقۃ ف)۔

اگر کسی آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہے جو پیٹ کے اندرونی حصہ تک پہنچا ہوا ہو اور اس سے ہوا خارج ہو تو وہ وضو نہیں توڑے گی جیسے بدبودار ڈکار، القنیر، اگر پیشاب مرد کے آلت تناسل تک پہنچے تو وضو نہیں ٹوٹا، اور ختنہ کی کھال تک پہنچ گیا تو وضو ٹوٹ گیا، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، الفتح من بحیث المصنف، البحر، اگر عورت کے اندرونی شرمگاہ سے پیشاب نکلا مگر باہر شرمگاہ سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا، القاضی خان، اگر مرد کے آلت تناسل میں زخم ہو کر اس کے دوسرا رخ ہو جائیں ایسے کہ ان میں سے ایک سے ایسی چیز نکلے جو پیشاب کے راستے سے ہو کر بہتی ہے، اور دوسرے سے وہ چیز نکلے جو پیشاب کے راستے سے نہیں نکلتی ہے، ایسی صورت میں پہلے سوراخ کا راستہ آلت تناسل کے عظم میں باقی رہے گا جب کہ اس کے سرے پر پیشاب ظاہر ہو گا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ اپنی جگہ سے وہ بہہ نہ ہو، اور دوسرے سوراخ سے نکل کر جیتک بہہ نہ جائے وضو لازم نہ ہو گا۔

روئی وغیرہ سے بند کرنا

اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہو اس لئے اس نے اپنے آلت تناسل کے سوراخ کے اندر روئی بھر دی، ایسی صورت میں، اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس سے کوئی حرج نہیں یعنی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، جب تک کہ پیشاب کی تری روئی کے اوپر نہ آجائے، القاضی خان، یہی صحیح ہے، م، الفتح۔

کانچ ٹکنا، مذی، منی، فرج کی رطوبت

مفسر الاممہ حلوائی نے کہا ہے کہ آدمی کی کانچ مقعد سے نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا، الذخیرہ، مذی، ودی اور منی ان سب کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ ودی اور منی بلا شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا اونچے سے نیچے گر اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے، الحیط، مذی، وہ سپیدی مائل تر چیز جو اپنی بی بی یا معشوقہ کے ساتھ دلبستگی کرنے سے شہوت کی بناء پر نکل آتی ہے، اس کے مقابلہ میں عورت سے جو چیز نکلتی ہے وہ مذی ہے، تبیین، اگر عورت نے اپنی پیشاب گاہ میں، نگلی ڈال کر نکالی، تو شرمگاہ کی کچھ تری نکل آنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، الفتح، مگر اس میں تاہل ہے کیونکہ اس شرمگاہ کی تری کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، م۔

مقعد کا کیرا، آلت تناسل میں کچھ ٹپکانا، تیل کا حقنہ

اگر کیرا مقعد سے نکلے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، القاضی خان، اگر مرد کے پیشاب گاہ کے سوراخ میں کسی نے کچھ ٹپکایا، پھر وہ اندر سے باہر نکل آیا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ روزے کی بحث میں ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، تطہیریہ، اگر کسی نے تیل سے حقنہ کیا، پھر وہ اندر سے باہر آ گیا تو وضو کا اعادہ لازم ہو گا، محیط السر حسی۔

مقعد وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنے کا قاعدہ کلیہ

جو چیز (پٹخانہ کے مقام میں) نیچے کی طرف سے اندر پہنچی پھر وہ نکل آئی تو وہ ناقض وضو ہے، کیونکہ وہ تری سے خالی نہ ہوگی، اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہ ہوئی ہو، اس طور پر کہ اس کا ایک کنارہ ہاتھ میں ہو، اوجیز للکروی، یہاں تک تو دونوں مقاموں سے نکلنے والی چیز ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا۔

والدم والقیح اذا حرا من البدن، فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير، والقىء ملء الفم، وقال الشافعي الحارح من غير السيلين لا يقص الوضوء، لما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ، ولان عمل غير موضع الاصابع امر تعدى، فيقتصر على مورد الشرع، وهو المخرج المعتاد

ترجمہ - اور نواقص وضو میں سے خون اور پیپ جبکہ (مقررہ دور استوں کے علاوہ) بدن سے نکلے اور نکل کر ایسی جگہ تک پہنچ جائے جس کو پاک کرنے کا حکم دیا جاتا ہے، اور قتی جبکہ منہ بھر کر ہو، اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ دور استوں کے علاوہ اور کسی جگہ سے کچھ نکلنے سے وضو نہیں ہوتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قتی کی پھر بھی وضو نہیں کیا، وراں لئے کہ یہی جگہ کو دھونا جہاں گندگی نہیں لگی ہو یہ ایک بندگی کے طریقہ پر (بلچوں وچر اسر تسیم نم کر دینا) ہے لہذا اس دھونے کے حکم کو صرف اس جگہ پر قائم رکھیں گے جہاں شریعت کی طرف سے حکم ہو یعنی استنجے کی مقررہ جگہ۔

توضیح - مقام پٹخانہ و پیشاب کے، سوا دوسری جگہ سے نکلنے والی چیزیں جن سے وضو ہوتا ہے

شرط سیلان:

ناقضات وضو میں وہ ناپاک چیزیں بھی ہیں جو سیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نکلتی ہیں لیکن ان کے لئے صرف بدن سے نکلنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ ان میں سیلان (بہہ جانا) بھی پایا جاتا ہو، اس لئے اگر خون کسی جگہ زخم کے اوپر صرف نظر آگیا اگرچہ زخم کے کنروں سے زیادہ بھی پھیدا ہو ہو پھر بھی اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، البتہ یہ، اس مسئلہ کے جیسے دوسرے تمام مسائل میں اسی پر فتویٰ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، پھر سیلان در بہنے کے لئے واقعہ بہہ جانا ضروری نہیں ہے بلکہ گر بہنے کی صرف قوت ہو یعنی گرچہ کسی ترکیب سے اسے بہنے نہ دیا جائے جب بھی وضو ٹوٹ جائے گا، اسی بناء پر امام محمد نے صل میں فرمایا ہے کہ اگر زخم سے خون نکلا اور اس نے اسے صاف کر دیا پھر خون نظر آیا اسے بھی پوچھ لیا اب اگر خون کی حالت ہو کہ گر، سے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو وہ اپنی جگہ سے آگے بڑھ جائے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر آگے بڑھ جانے کی امید نہ ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خون کو صاف کر لینے کی طرح اس وقت بھی یہی حکم لگایا جائے گا جبکہ نکلنے والے خون پر رکھا یا دوسری کوئی جذب کر لینے والی چیز ڈال دی گئی ہو، لہذا خیرہ، خون، پیپ، زخم کا، چھالے کا، ناف کا، پستان کا، آنکھ اور کان کا پانی جبکہ بیماری کی وجہ سے ہوا صح قول میں سب برابر ہیں، الزاہدی، ف۔

قتی کے مسائل، منہ بھر قتی اور اس کی پہچان

والقنى ملأ الفم الح

نواقض وضو میں قتی بھی ہے جبکہ وہ منہ بھر کر ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ اتنی قتی منہ میں آئے جو مشقت اور تکلیف کے بغیر نہ روکی جاسے، یہی صحیح ہے محیط السرخسی، ب صاحب بدیہ نے ناقض وضو میں ایسی تین چیزیں کا ذکر فرمایا ہے جو

سیبیلین مخصوصین کے سوا دوسری جگہ سے نکد کرتی ہیں، یعنی خون، پیپ، بشرطیکہ وہ بہہ کر یہی جگہ پر آجائیں جن کا دھونا ضروری ہے (خواہ وضو میں یا غسل میں) قئی اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنی ہوم نہ بھر کہہ جاسکے۔

وقال الشافعی: الحاح من غیر السبیلین لا ینقص الوضوء الح

مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سبیلین کے ماسوا دوسری کسی جگہ سے نکلنے والی کوئی چیز بھی وضو کو نہیں توڑے گی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک بار قئی کی مگر وضو نہیں کیا، اور اس وجہ سے بھی کہ اصل اور عقل کی بات تو یہ تھی کہ جس جگہ ناپاکی لگی وہی جگہ دھوئی جائے مگر اس کے ماسوا دوسری جگہ یعنی اعضاء وضو کو ہم صرف اس لئے دھوتے ہیں کہ وہ فرمان خداوندی ہے جس کے سامنے ہم سر تسلیم خم کرتے ہیں، لہذا شریعت کا حکم جس موقع کے لئے ہوا ہے اسے اسی جگہ تک موقوف رکھا جائے، اور وہ حکم ہے سبیلین سے ناپاکی کے نکلنے پر، اور اس مخرج معاد کے، سوا دوسری جگہ سے نکلنے پر وضو کرنا واجب نہ ہو، اس کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے وضو کو توڑنے دن صرف وہی چیز نہیں بتائی گئی ہے جو سبیلین سے نکلے بلکہ خون، پیپ، اور قئی وغیرہ کو بھی ناقض وضو کہا ہے کہ اس کے پائے جانے سے بھی وضو کرنا لازم ہوگا، اس لئے ہم شریعت کے حکم کے مطابق ہی کہتے ہیں صرف قیاس سے نہیں کہتے ہیں۔

مذاہب سلف

والدم والقیح ادا خو جا من البدن، فتجاوز الی موضع یلحقہ التطہیر الح

ہمارے علماء کرام کا مذکورہ قول صحابہ و تابعین کرام بالخصوص خفائے ربیعہ اور بانی عشرہ مبشرہ بالجہد اور عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عمر، زید بن ثابتؓ ابو موسیٰ، شعریؓ، ابو ادرؤ، ثوبانؓ اور بڑے تابعین کرام کا ہے، یہی مذاہب سفیان ثوریؒ، حسنؒ، اوزاعیؒ، احنق بن ربیعہ کے علاوہ شوافع میں سے مشہور و معروف عالم خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اکثر فقہاء کے قول کے مطابق خون بہنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، یہی قول قوی تر اور سی کی اتباع اولیٰ ہے، یعنی نے کہا ہے کہ خود امام شافعیؒ کے نزدیک بھی وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے، اور صحابہ کرام میں سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، ابن ابی وئیؓ، جابرؓ، ابو ہریرہؓ کا ہے، اس طرح تابعین میں سے ایک اور روایت میں سعید بن مسیبؒ سے، ورسالم وقاسم وربعہ فقہائے مدینہ اور طاؤس و مکحول ورفقہاء میں سے، ابو ثور اور داؤد سے مروی ہے، امام شافعیؒ کے دلائل میں سے ایک تو وہ حدیث ہے جو مصنف نے ذکر فرمائی ہے مگر اس طرح نہیں ہے جیسی مذکور ہوئی۔

البتہ اس طرح ہے کہ آپ نے قئی کرنے کے بعد منہ دھویا تو کسی نے سوال کیا کہ آپ نے نماز کا وضو کیوں نہیں فرمایا، اور صرف منہ دھونے پر اکتفاء کیا تو جواب دیا کہ قئی کا وضو اس طرح ہوتا ہے، اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غریب ہے جو مشہور احادیث کے مقابل اور معارض نہیں ہو سکتی ہے۔

در مترجم کا یوں کہنا ہے کہ اس کے علاوہ یہ جواب ہے کہ اس سے یہ بات کہاں سے لازم آئی کہ وضو نہیں ٹوٹا بلکہ صرف سی وقت فی الفور وضو نہیں کیا، دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا وضوء الا من صلت او ریح کہ وضو صرف اسی وقت لازم آئے گا جبکہ آواز سن گئی ہو یا بدبو محسوس کی گئی ہو یہ ترمذی کی روایت ہے، جواب یہ ہے کہ بال اتفاق نواقض وضو میں زور سے آواز ہونا یا بدبو محسوس کرنا ہی نہیں کیونکہ پانچگانہ اور پیشاب بھی بالاتفاق ناقضات وضو ہیں، اس جگہ یہ بات معلوم ہوئی مذکورہ حدیث اس شبہ کا جواب ہے کہ اگر کسی کو خارج ہونے کے بارے میں شبہ ہوتا ہو کہ اس کی ہوا خارج ہوئی یا نہیں تو جواب دیا کہ صرف شبہ سے وضو باطل نہ ہوگا بلکہ ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ یقین آجائے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ سے روایت ہے کہ

ہوئے کہ وضو ہر پہنے والے خون سے واجب ہوتا ہے، جیسا کہ ”شرح تاج الشریعہ“ میں ہے۔

اب نفس حدیث کی تحقیق یہ ہے کہ دار قطنی نے ضعیف سند سے روایت کی ہے، اور یحییٰ نے کہا ہے کہ یہ مرسل ہے، اور مرسل حدیث ہمارے نزدیک قائل حجت ہوتی ہے، اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ اس کو ابن عدی نے کامل میں دوسری سند سے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں اس روایت کو احمد بن فرودخ کے علاوہ دوسری سند سے نہیں جانتا ہوں اور ان کا حال یہ ہے کہ ان کی حدیث لکھنے کے لائق تو ضرور ہوتی ہے مگر اس لائق نہیں ہوتی ہے کہ اس سے حجت پکڑی جاسکے کیونکہ لوگوں نے ان کے ضعیف ہونے کے باوجود ان کی حدیث نقل کر لی ہے، اتھی، البتہ ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ ہم نے ان کی روایت لکھی ہے اور ہمارے نزدیک ان کا مرتبہ صدق اور قبولیت کا ہے، انتہی۔

اور ہمارے دوسری دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حیشمؓ نے آکر حضرت ﷺ سے عرض کیا میں ہمیشہ استحاضہ سے رہتی ہوں کبھی پاک نہیں ہوتی ہوں تو کیا میں چھوڑ دوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں، یہ تورگ کی بیماری ہے، حیض نہیں ہے، اب جب تمہیں معمول کے حیض کا وقت آئے جب نماز چھوڑ دو اس کے بعد اپنا خون دھو کر (نہا کر) نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھتی رہو، یہاں تک کہ پھر وہی وقت آجائے، یہ روایت احمد اور ترمذی میں ہے ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کر دی ہے، اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے والد عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز کے لئے وضو کر یہاں تک کہ پھر وہی وقت آجائے۔

بعضوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آخری قول عروہ بن الزبیر کا ہوا، جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہشام نے اپنے والد کی روایت بیان کی ہے کہ رسول ﷺ نے اس عورت سے یوں کہا ہے، کیونکہ حدیث میں دونوں ہی صیغے خطاب تانیث کے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہوا کہ اے عورت تو وضو کر اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے خود اسی عورت سے کہا، اور اگر عروہ اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر اس مستحاضہ کو چاہئے کہ وہ ہر نماز کے لئے وضو کرتی رہے، پھر ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور دار قطنی کی روایت جو اس کی مخالفت میں ذکر کی جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے چھپنے لگاؤے اور نماز پڑھ لی اور وضو نہیں کیا، اور جہاں چھپنے لگاؤے تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث سنداً ضعیف ہے اس لئے بخاری وغیرہ کی حدیث کے کسی طرح معارض و مقابل نہیں ہو سکتی جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ اس وقت فوراً وضو نہیں کیا، مختصر یہ ہوا کہ اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی بہتے ہوئے خون کے نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے۔

وقوله عليه السلام: من قاء، أو دعى في صلاته فليصرف الخ.

غیر سببیین سے نکلنے والی ناقض وضو چیزوں میں قئی اور نکسیر وغیرہ بھی ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان میں ہے کہ جس نے قئی کی یا اس کی نکسیر ہی تو نماز سے کنارہ ہو کر وضو کرے اور اس عرصہ میں اگر بات نہ کی ہو یعنی کوئی دوسرا ناقض وضو کام نہ کیا ہو اور جی چاہے تو اس پر بناء کرے یعنی اپنی پڑھی ہوئی نماز کے بعد کی بقیہ نماز پڑھ کر اسے مکمل کر لے، اور ابن ماجہ نے ام المؤمنین حضرت صدیقہ عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ﷺ نے فرمایا ہے من اصابه قیء، أو رعاف، أو قلس، أو مذی، فليصرف الخ یعنی جس کسی کو قئی، نکسیر، قلس یا مذی آجائے تو وہ پھر جائے الخ۔

معنی قلس، قئی، بناء استیناک۔ مثلی آنے کے بعد جو کچھ کھانے پینے وغیرہ کی قسم منہ کے ذریعہ باہر آجائے وہ قلس ہے اور اگر بغیر مثلی کے آئے تو وہ قئی ہے، اور بناء کرنے کے معنی ہیں جہاں تک نماز پڑھ لی ہے اس کے بعد سے بقیہ نماز پوری کرنی، م، اور اگر اس کے برعکس ہونے کو یعنی پڑھی ہوئی نماز کا اعتبار نہ کرتے ہوئے شروع سے پڑھ لینے کو استیناف کہتے ہیں۔

تحقیقات مذاہب وترجیح وغیرہ

میں اصحابہ قیء، اور عاف، اور قلنس، اور مدی، فلینصرف الخ
مذکورہ حدیث میں مذی کا بھی ذکر ہے جس سے بالاتفاق وضو لازم آتا ہے، اس حدیث کو رد قطنی نے بھی روایت کیا
ہے، اور کہا ہے کہ بن جریج کے شاگردوں میں سے حفاظ مرسل روایت کی ہے، اچھی، اس حدیث کے ایک راوی اسماعیل بن
عیاش کے بارے میں اعتراض کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ اسماعیل نے جواہر شام سے روایت کی ہے وہ قوی ہے، جیسے یہ حدیث۔

ورجواہل مجاز سے روایت کی ہے وہ غلط ہے، جیسا کہ تقریب میں ہے، وراہن عدنی نے کہا ہے اسماعیل بن کبھی تو وہ ابن
جرج عن ابی میکہ عن عائشہ کہہ کر مرفوع متصل روایت کرتے ہیں ورنہ کبھی عن ابن جریج عن ابیہ کہہ کر مرسل روایت کرتے
ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عیاش خود ثقہ ہیں، مگر ابن معین وغیرہ نے، اس کی توثیق کی ہے ورنہ یعقوب بن سفیان نے کہا ہے
کہ وہ ثقہ ورحس ہیں، ورنہ یزید بن ہارون نے کہا ہے کہ میں نے ان سے بڑھ کر حافظ حدیث نہیں دیکھا ہے، ان صورتوں میں
اس سے کیا نقصان لازم آتا ہے کہ ایک ثقہ راوی ہے اس حدیث کو ایسے دو استاد سے نقل کیا ہے کہ ان میں سے ایک نے مرسل
ور دوسرے نے مسند روایت کی ہو، ورنہ ہر بار فرض مسند نہیں بلکہ دونوں ہی سندوں سے مرسل مروی ہو پھر بھی کوئی حرج لازم
نہیں آتا ہے کیونکہ ہمارے در تمام علماء کے درمیان بالاتفاق مرسل حدیث قابل قبول اور حجت ہوتی ہے، مع، یہ بھی نے
دار قطنی کے واسطے سے بن جریج عن ابیہ عن انبی علیہ السلام کی سند سے یہ حدیث مرسل روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔
پھر مہم ہونے شافعی کی جانب سے یہ قول غلط کیا ہے کہ بالفرض ہم اس حدیث کو صحیح بھی مانتے ہیں جب بھی یہ جواب دیا
جائے گا اس حدیث میں وضو رے سے مراد وضو نہایت وضو شرعی مراد ہیں اس کا جواب لہذا یہ اس حدیث میں وضو

_____ سے یہ مراد دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ نمازی جب خون دھونے کے لئے نماز سے پہلے تو بال اتفاق
نماز باطل ہو جائے گی ورنہ اس پر بناء کرنا درست نہ ہوگا، مفع، اور امام احمد، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے حسین المعلم کی حدیث ابو داؤد
سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے قیء کرنے کے بعد وضو کیا تھا، حضرت معدان نے کہا اس کے بعد حضرت
ابو مدردہ ثوبان سے دمشق کی جامع میں میری ملاقات ہوئی تو میں نے ان سے حضرت ابو الدردہ کی یہ حدیث ذکر کی تو انہوں نے
فرمایا کہ باب و مدراء نے بالکل سچ کہا ہے، اور میں نے ہی رسول اللہ ﷺ کو وضو بات، مذی مسلم اس حدیث کی روایت کے بعد
کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے ابن جریج نے کہا ہے کہ میں نے امام احمد سے سنا تھا۔ اس حدیث کی روایت میں اضطراب جواب میں زبایا حسین
معلم نے اس حدیث کو تجویہ کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس طرح کہ اس سے اضطراب ختم ہو جائے ورنہ یہ معنی خوبی اسناد اور صحت
کے ہیں) حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بخاری و مسلم کی شرط پر ہے، معف۔

اس حدیث سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ خون، قیء، قلنس اور مذی یہ سب ناقض وضو ہیں، اور ان کے ظاہر
ہوتے وقت نماز سے پھر جانا جائز ہے، پھر وضو کر کے جب تک کلام نہ کیا اس وقت تک گزشتہ پڑھی ہوئی نماز کو صحیح مانتے
ہوئے صرف بقیہ نماز کو داکر سکتے ہیں اور نماز میں کلام کرنا مفید صلوٰۃ ہے، یہ بحث عنقریب نماز میں حدیث ہو جانے کے بیان
میں مستقل بیان کی جائے گی۔

اس حدیث سے کئی طرح سے استدلال کیا جاتا ہے، اس میں نماز کے اوپر باقی نماز کے بناء کرنے کا حکم ہے، اور یہ
بناء کرنا وضو ٹوٹ جانے کے بعد ہوتا ہے، دوم یہ کہ خون وغیرہ کے نکلنے کے بعد وضو کرنے کا حکم ہے ورنہ یہ کہ جو حکم مطلق
ہو وہاں جواب کے لئے ہوتا ہے۔

سوم یہ کہ اس صورت میں نماز سے پھر جانا درست ہے، اور یہ کہ نماز شروع کر لینے کے بعد نماز چھوڑ دینا جائز ہے مگر یہ اسی صورت میں جبکہ وضو نہ رہے، اور یہ کہ ایسی صورت میں صرف نجاست کو دھونے کے لئے جانے سے نماز باطل ہو جائے گی اور بالاتفاق اس پر بناء کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ بلاشبہ مذکورہ چیزوں میں ایک مذی کا نکلنا بھی ہے جس سے بالاتفاق وضو کرنا لازم آتا ہے۔

ان کے علاوہ ہمارے مذہب کی ترجیح کی کئی باتیں ہیں۔

نمبر ۱۔ اکثر صحابہ کرام کا یہی قول ہے۔

نمبر ۲۔ ہماری احادیث مثبت ہیں یعنی ایک بات کو ثابت کرتی ہیں اور دوسروں سے نفی کا حکم ہوتا ہے جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ منفی دلیل کے مقابلہ میں مثبت دلیل مقدم ہوتی ہے۔

نمبر ۳۔ ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح ہیں جبکہ دوسروں کے پاس کوئی صحیح حدیث نہیں ہے۔

نمبر ۴۔ جو ہمارا مذہب ہے اس میں دینی احتیاط زیادہ ہے بالخصوص عبادت میں، مع، پھر بالفرض اگر ہم ان روایات کو ایک دوسرے کی معارض اور مخالف مان لیں اور یہ فرض کر لیں کہ ہماری دوسری روایتیں بھی معارض کے بغیر نہیں ہیں تو (تعارضات سا قضا کے مطابق) بالاتفاق قیاس کی طرف رجوع کرنا ہوگا اسی لئے مصنف ہدایہ نے آگے اس قیاس کا تذکرہ کیا ہے۔

ولان خروج النجاسة مؤثر فی زوال الطهارة، وهذا القدر فی الاصل معقول، والاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول، لکہ یتعدی ضرورة تعدی الاول، غیر أن الخروج انما یتحقق بالسیلان الی موضع یتلحقه حکم التطہیر، و بملء الفم فی القيء، لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها، فتكون بادية لا حارجة، بخلاف السیلین لان ذاك الموضع لیس بموضع النجاسة، فیتدل بالظہور علی الانتقال والحروج، وملء الفم ان یکون بحال لا یمکن ضبطه الا بتکلف، لانه یخرج ظهرا، فاعتبر حارجا

ترجمہ :- اور مقررہ دونوں راستوں کے ماسوا دوسری جگہوں سے نجاست کا نکلنا اس لئے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا طہارت کے زائل کرنے میں بلاشبہ مؤثر ہے، اتنی بات اور یہ سبب تو اصل میں سمجھ میں آتی ہی ہے، کہ عقل کے مطابق ہے لیکن یہ بات بالکل غیر معقول ہے کہ اس ناپاکی کو دور کرنے کے لئے صرف چار اعضاء پر ہی اکتفاء کیا جائے، لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا جوہ ضرورت تعدی امر اول کے۔

توضیح :- معنی قیاس

قیاس کرنے میں ایک اصل اور ایک فرع ہوتی ہے اس کے معنی ہیں ایک چیز پر دوسری چیز کو اندازہ کرنا، ان میں سے پہلی کو اصل اور دوسری کو فرع کہتے ہیں، ان دونوں کے درمیان کوئی علت اور سبب مشترک ہونا چاہئے، کہ جو بات اصل میں ہو وہی فرع میں بھی ہو، تاکہ جو حکم اصل میں ہو وہی حکم فرع میں بھی ظاہر ہو جائے، بشرطیکہ وہاں کوئی مانع اور مجبوری نہ ہو، موجودہ مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ﴿اَوْ جَاءَ أَحَدُ مِّنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ لایا ہے، اس حکم میں وضو کا واجب ہونا اس وجہ اور علت سے بتایا گیا ہے کہ ناپاکی پاخانہ و پیشاب سے نکلے، اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ نجاست کا نکلنا ناپاکی کو دور کرنے میں اپنا اثر رکھتا ہے یعنی ناپاکی اور نجاست کے نکلنے سے ہی ناپاکی اور طہارت ختم ہو جاتی ہے، اور اس میں جگہ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ وہ پاخانہ یا پیشاب نکلنے کے مقام سے نکلے ہو یا کسی اور جگہ سے ہو، کہ وہ ناپاکی پیشاب اور پاخانہ ہو یا حیض و نفاس کا خون ہو، کیونکہ حیض و نفاس سے بھی تو طہارت ختم ہو جاتی ہے اس طرح جب یہ بات واضح ہو گئی کہ نجاست کے نکلنے سے ہی طہارت ختم ہوتی ہے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مخصوص دور استوں کے علاوہ منہ اور ناک وغیرہ سے بھی اگر ناپاکی نکل جائے تو طہارت ختم

ہو جائے گی۔

والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول الخ
جب یہ بات طے پائی کہ ناپاکی جہاں سے بھی نکلے خواہ دو مخصوص اور متعین مقامات سے ہوں یا نہ ہوں وضو ٹوٹ جائے گا اور پورے بدن ناپاک ہو جائے گا مگر یہ بات سمجھ سے بالاتر ہے کہ اسے پاک کرنے کے لئے صرف مخصوص چار ہی اعضاء کو کیوں ناپاک کرنا اس طرح لازم کیا گیا ہے کہ ان کے پاک ہوتے ہی بقیہ اعضاء بھی پاک ہو جاتے ہیں، یہاں اصل میں دو باتیں ہیں ایک عقلی جو معوم بھی ہے کہ طہارت کے زائل ہونے کا سبب خروج نجاست ہے دوسری غیر عقلی بات کہ تمام بدن سے چار اعضاء پر ہی اکتفاء کیا گیا کہ ان چاروں کی طہارت سے ہی پورے بدن کی طہارت کا حکم ہو گا، ایسا کیوں ہے؟

لکنہ بتعدی ضرورۃ تعدی الاول الخ

یعنی اوروں کے تعدی کے ضروری ہونے کی وجہ سے امر دوم بھی متعدی ہو گا، یعنی سبیلین جو اصل ہو اس سے خارج ہونے والی چیز نجاست کا حکم غیر سبیلین بدن کے بقیہ اعضاء میں کسی سے بھی نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت یعنی بدن کے ناپاک ہونے کا حکم لگایا گیا ہے تو پھر طہارت حاصل کرنے کا جو حکم صرف اعضاء وضو کا تھا (یعنی ان کا ظاہر ہو جانا) وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں متعدی ہو گیا، فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعویٰ تو صرف اتنا ہی تھا کہ جس طرح سبیلین سے ناپاکی نکلنے سے پاکی اور طہارت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح غیر سبیلین سے بھی ناپاک چیز کے نکلنے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے، اس کے لئے اس طرح استدلال کافی ہے کہ خروج نجاست علت ہے زوال طہارت کا اس لئے جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیز موجب زوال طہارت ہے اس طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز بھی موجب طہارت ہو گی، کیونکہ کسی جگہ کی بھی کوئی خصوصیت نہیں ہے اس لئے جب طہارت ختم ہو گئی تو نماز کے وقت مصلیٰ خود ہی طہارت حاصل کرے گا، اور اس طہارت سے مرد وہی وضو ہے جس میں صرف چاروں اعضاء کو پاک کرنا ضروری ہے، یہاں تک مصنف بدیہ کے کلام کا خلاصہ تھا۔

فاصل ہداۃ، اس جگہ اعتراض کیا ہے کہ یہ بات تو سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ کسی جگہ سے نجاست کے نکلنے سے صرف اسی جگہ کی طہارت زائل ہو جائے اور وضو واجب نہ ہو مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ پورے بدن کی طہارت ختم ہو جائے لہذا مصنف کا اسے معقول کہنا صحیح نہیں ہے، مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مصنف بدیہ در شیخ ابن الہمام کے قول میں طہارت سے مراد حسی اور عقلی نہیں بلکہ شرعی طہارت مراد ہے۔

جبکہ محترم فیض اللہ دہلوی نے طہارت حسی سمجھ کر غلطی کی ہے وہ نہیں دھوکہ ہوا ہے، اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے صل مقررہ دور ہوں سے نجاست نکلنے پر شرعی طہارت (وضو) کو لازم کیا ہے، تو معوم ہوا کہ شرعی طہارت ہی ختم ہو گئی تھی، لیکن بدن سے پاک کرنے کے لئے اعضاء وضو کے پاک کرینے پر اکتفاء کرنا عقل سے باہر ہے، اس لئے کوئی بھی اس میں قیاس سے کام نہیں لے سکتا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ امام شافعی کی قیاسی دلیل تھی کہ نجاست کی جگہ کے علاوہ اعضاء وضو کو دھونا فرمان الہی کے آگے بچون وچر، تسیم حکم کرنا ہے، کہ یہ مرتبہ ہی ہے، اس لئے جس مقام کی نجاست یعنی سبیلین سے نکلنے پر اس امر تعبدی (وضو) کو لازم کیا گیا ہے اسے اسی حد پر موقوف رکھنا چاہئے۔

مصنف بدیہ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ خروج نجاست کی وجہ سے طہارت کا ختم ہو جانا بلاشبہ معقول بات ہے کیونکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت حاصل نہ ہونے کی صورت میں طہارت شرعی ہی کا حکم فرمایا ہے، البتہ یہ بات غیر معقول ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں صرف وضو کرنے پر ہی اکتفاء کیا جائے، اب جبکہ نجاست کے خارج ہونے کی بناء پر سبیلین کے ماسو دوسرے اعضاء سے بھی طہارت کے ختم ہونے کا حکم دیا گیا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر قنصر بھی متعدی ہو گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سبیلین سے نجاست کے خارج ہونے کی وجہ سے سبیلین کی سوا دوسرے اعضاء کو پاک کرنے کا حکم ایک تعبدی حکم ہے اور قیاس سے باہر ہے، مگر ہم احناف کے نزدیک سبیلین سے نجاست کے خارج ہونے کی وجہ سے پاکی حاصل کرنا تو قیاس اور معقول بات ہے، لیکن صرف چاروں اعضاء ہی کو پاک کرنے پر بس کرنا قیاس اور عقل سے خارج ہے، چونکہ ایسے مسئلہ میں جو عقلی اور قیاسی ہے اس سے ہم نے شریعت کے حکم کے مطابق علت کو سمجھ کر غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے یہ معلوم کر لیا ہے کہ نجاست کے خارج ہونے سے ہی پاکی حاصل کرنی لازم ہے تو معقول قیاسی کے ساتھ پاکی حاصل کرنے کے جو طریقہ قیاسی نہیں تھا وہ بھی متعدی اور متجاوز ہو گیا، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

قیاس کی تفصیلی بحث

اتنی بات تو معلوم ہوگی کہ قیاس سے بحث کرنے کا اصل مقام علم اصول فقہ ہے پھر بھی اس جگہ اس کی ضروری بحث کر لینی مناسب ہے وہ یہ ہے کہ آیت، حدیث، در قیاس یہ سب بنیاد شریعت ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ آیت وحدیث حکم کو ثابت کرتی ہیں لیکن ہمارا قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ ثابت شدہ حکم جو کسی طرح مخفی تھا اسے قیاس ظاہر اور قابل عمل بنادیتا ہے یا یوں کہا جائے کہ آیت یا حدیث کا حکم جن جن چیزوں کو شامل ہے ان میں کچھ آیت یا حدیث یا دونوں میں مذکور ہیں اور کچھ ان میں مذکور نہیں ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا ہے کہ ہم نے جو سمجھیں علم دیا ہے اس کے ذریعہ قیاس کر کے یہ سمجھنے کی کوشش کرو جو احکام آیت وحدیث میں مذکور ہیں وہ کس غیر مذکور حکم پر شامل ہے، یہ کہ غیر مذکور حکم ان دونوں میں سے کس کے ماتحت ہو سکتا ہے لہذا قیاس اور اجتہاد سے جو کچھ سمجھنے کی کوشش کی گئی اور جو کچھ بھی معلوم ہوا اس پر عمل ضرور ہوا، اور منجانب اللہ اس عمل پر ثواب کا وعدہ کیا گیا، اس طرح قیاس حکم کو صرف ظاہر کرنے والا ہوا، مگر یہ قیاس ہر کس ناکس کا معتبر نہ ہو گا بلکہ صرف مجتہد کا یا جس میں قیاس کرنے کی مخصوص شرطیں پائی جائے گی ان کا ہی قیاس معتبر ہو گا، قیاس کرنے میں ایک اصل ہوتی ہے جو آیت یا حدیث میں مذکور ہوتی ہے، جیسے مذکور مسئلہ میں کہ آیت میں سبیلین کا ذکر ہے، دوسری فرع ہے جو آیت یا حدیث میں مذکور ہوتی نہیں ہے، جیسے اسی مسئلہ میں سبیلین کے علاوہ۔

اس جگہ یہ سوال ہو کہ اگر نجاست غیر سبیلین سے نکلے تو کیا وضو کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مجتہد نے سوال سن کر غور کیا تو دیکھا کہ آیت پاک میں اس کا کوئی ذکر نہ کیا گیا ہے، کہ اس میں تو صرف سبیلین کا ذکر ہے، لہذا اس حکم کو ظاہر کرنے کے لئے قیاس کرنا چاہا کہ آیت کے حکم میں یہ بھی شامل ہے یا نہیں۔

قیاس کی چند شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ جس اصل پر فروع کو قیاس کرنا چاہتے ہیں وہ کسی دوسری نص سے مخصوص حکم نہ ہو یعنی اس بات کی کہیں تصریح نہ ہو کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ فقط اسی اصل کے لئے مخصوص ہے، جیسا کہ عام قاعدہ میں گواہی کے لئے دو آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے مگر ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے خوش ہو کر اپنے ایک صحابی حضرت خزیمہؓ کی تنہا گواہی کو دو گواہوں کے برابر مان لیا لہذا اسے اصل مان کر اگر کسی دوسرے صحابی کو بھی قیاس کر کے یہ کہہ دیا جائے کہ ان کی تنہا گواہی بھی دو کے برابر ہوگی تو ایسا کرنا صحیح نہ ہو گا۔

قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل مذکور قیاس سے معدول اور عیحدہ نہ مانا گیا ہو، جیسا کہ رمضان میں بھولے سے کھانا کھالینا کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹا ہے، حالانکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے، جیسا کہ نماز میں بھولے سے بھی بات کر لینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ جس فرع کا حکم جاننے کے لئے قیاس کرنا چاہتے ہیں اس کے بارے میں پہلے سے کوئی صریح نص موجود نہ ہو جیسے یہی مسئلہ کہ بھول کر روزہ میں کھاپی لینے سے روزہ باقی رہے گا یا ٹوٹ جائے گا، چونکہ اس کے جواب

کے سے پہلے سے صریح نص یہ موجود ہے کہ اس میں روزہ نہیں ٹوٹتا ہے تو اب مزید معصومت کے لئے قیاس کرنا باطل ہے۔

قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل میں جو حکم ہے اس کی صحت سمجھ میں آتی ہو اور اس کے فرع میں اس بارے میں اس کی نظیر ہو، اور حکم بھی متعدی ہو، ب مجتہد کے ذمہ یہ کام ہو جاتا ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ فداں حکم کس طرح ہوا، اور یہ کہ فرع اس کی نظیر ہے یا نہیں اور یہ کہ یہ حکم متعدی ہے یا نہیں، اب ہمارے مذکورہ مسئلہ میں جو یہ بحث ہے کہ اگر نجاست سبیلین کے علاوہ کسی دوسرے مقام سے نکلی ہو تو اس سے لازم ہو گا یا نہیں، تو اب واضح شافعی کے نزدیک اس کا سبیلین پر قیاس کرنا درست نہیں ہے ہذا غیر سبیلین کا حکم وہ نہ ہو گا، کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلتی ہے اس کا دھونا تو عقل کے مطابق ہے مگر دوسری جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے، جیسا کہ سبیلین سے نجاست کے نکلنے پر اعضاء وضو کا دھونا، جب ہے وہ یہ عقل سے باہر ہے اگرچہ ہمیں یہ یقین ہے کہ یہ تو اللہ پاک کا حکم ہے اور یہ حکم برحق ہے مگر یہ تو امر تعبدی اور بے چون و چرا امرال برداری ہے، اس کا سبب معصوم کرنا بے کار ہے کہ عقل سے خارج بات ہے۔

اور ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک سبیلین پر غیر سبیلین کا قیاس درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت یعنی شرعی طہارت وضو کا لازم آتا ہر کی سمجھ میں آ گیا اگرچہ ظاہری اور حسی طور پر ہمیں اس کی وجہ معلوم نہ ہو، مگر اتنی بات تو یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ ایسا شخص جسے شرعی طہارت حاصل ہے یعنی وہ وضو ہے اگر استنجاء کر کے (غائط سے) آئے تو اس کی وہ صہرت ختم ہو جائے گی کیونکہ اگر وہ طہارت ختم نہ ہوتی تو اسے دوبارہ طہارت حاصل کرنے یعنی وضو کرنے کا حکم شرعی کیوں دیا جاتا جیسا کہ اس فرمان خداوندی میں ہے ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ الْغَايَةَ﴾۔

اس طرح ہمیں یہ بات چھی طرح معلوم ہو گئی کہ ناپاک نکلنے سے پہلے کی شرعی صہرت ختم ہو جاتی ہے، ورنہ شریعت طہارت کا حکم کیوں دیتی، اس صہرت سے مراد وضو کی طہارت ہے، اس طرح یہ بات بھی ہمیں معلوم ہو گئی کہ اس میں اصل میں دو معانی شامل ہیں ایک معنی وہ جو سمجھ میں بھی آجائے دوسرے وہ معنی جو ہماری سمجھ میں نہ آ سکے، سمجھ میں آنے والے معنی تو یہ ہیں کہ نجاست کے نکلنے سے دو جگہ کی طہارت ختم ہو جاتی ہے، ایک جگہ تو وہ جہاں سے نجاست نکلتی ہے یعنی پیشاب و پاخانہ نکلنے کی جگہیں، کیونکہ یہ جگہیں بھی پہلے پاک تھیں مگر نجاست کے نکلنے سے اب یہ ناپاک ہو گئیں، دوسری جگہ باقی تمام بدن سے کیونکہ اس حدیث کے ہونے کی وجہ سے، تمام حصوں سے بھی صہرت جاتی رہی، اور جب پاک صاف با وضو آدمی کو حدیث ہو گیا تو اس کی اس صہرت ختم ہو جانے کی وجہ سے آئندہ نماز کے لئے اس پر طہارت لازم ہو گئی، اور یہ ناپاک یا حدیث ایسے معنی ہیں جن کے حصے یا ٹکڑے کر کے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ بدن کے فداں حصوں میں حدیث کا اثر ہو گیا اور فداں حصوں میں اس کا اثر نہیں ہوا، اس لئے جب حدیث پایا گیا تو تمام بدن کو صفت حدیث یعنی شرعی طہارت اور ناپاک لگ گئی، یہ باتیں تو آسانی عقل میں آنے والی ہیں، دوسرے معنی وہ ہیں جو عقل میں آسانی سے آنے والے نہیں ہیں، وہ یہ ہیں کہ اس حدیث کے پائے جانے کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے نئی پاکی حاصل کرنے کے لئے صرف چار اعضاء وضو کے پاک کرنے کا حکم فرمایا۔

اس جگہ یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ ان چار اعضاء کے پاک کر لینے سے ہی تمام اعضاء کی ناپاک کس طرح دور ہو گئی، لیکن جس طرح سبیلین سے نجاست نکلنے سے ہم نے یہ جان لیا کہ صہرت ختم ہو گئی ہے خواہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث کے اجزاء اور حصے نہیں ہوتے، یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے استنجاء سے فارغ ہونے کے بعد ہمیں شرعی طہارت کا حکم دیا ہے، اس لئے ہمیں پورا یقین ہو گیا اور ہم نے حق سمجھ لیا کہ وہاں سے نکلنے کے بعد شرعی طہارت ختم ہو کر حدیث لاحق ہو گیا ہے، اسی طرح ہم نے یہ بھی یقین کر لیا کہ، انہیں اعضاء کے پاک کرنے سے وہ حدیث بھی ختم ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل غلطی میں یہ دو معنی پائے گئے ایک مفہوم یعنی سمجھ میں آجانے کے لائق اور دوسرا غیر مفہوم یعنی

سمجھ میں آنے سے باہر، اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرتا ہے اس لئے ہمارے علمائے احناف نے قیاس کر کے مسئلہ کا استخراج کیا کہ سبیلین کچھ نکلا، اس لئے حدیث ہوا کہ نکلنے والی چیز نجس تھی، جیسا کہ اس قول خداوندی میں ہے ﴿وَأَوْجَاءَ أَحَدًا مِّنَ الْغَائِطِ﴾ الایۃ، اور یہ حکم صریح نص ہے جس سے نجاست کا حدیث کے لئے علت ہونا مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم اسی وصف کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اس کی جنس میں بھی یہی علت ہے، یعنی حیض و نفاس کا خون جس کے نکلنے سے طہارت زائل ہو جاتی ہے، جیسا کہ اس فرمان، لہٰذا میں ہے ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًیٰ﴾ الخ، اس میں لفظ اذیٰ کا کہنا علت کو معین اور نص کر دیتا ہے جس کے معنی پلیدی کے ہیں لہٰذا غائط یعنی استنجہ والی صورت میں بھی طہارت کا زائل ہو جانا ناپاکی کے نکلنے کی وجہ سے ہوا، اس کے بعد ہمارے ائمہ نے غیر سبیلین میں بھی نجاست نکلنے کی صفت پائی، تو پہلے حکم کو اس طرف بھی لے آئے، یعنی طہارت ختم ہوئی اور حدیث لاحق ہو، اس طرح دوسرا حکم بھی متعدی ہو گیا، یعنی وضو میں صرف چار اعضاء کے پاک کر لینے سے ہی پورے بدن میں طہارت آجائے گی، کیونکہ اگر یہ حکم متعدی نہ ہوگا تو وہ منصوص حکم بھی بدل جائے گا، جس کی وجہ سے قیاس ناسد ہو جائے گا، لہٰذا الاحمال حکم کو متعدی ماننا ہوگا، موعنا یہ۔

اب جبکہ مصنف ہدایہ کی دلیل قیاس وغیرہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلا سبیلین سے نجاست نکلنے کے برابر ہے، تو یہ سوال پیدا ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست کے صرف نکلنے کا ہی اعتبار کیا گیا ہے یعنی وہ مزید آگے بڑھے نہ بڑھے، اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مگر غیر سبیلین میں نجاست کے صرف نکلنے سے ہی وضو نہیں ٹوٹتا ہے بلکہ اس میں یہ زائد شرط بھی ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر کچھ ادھر ادھر ہو گئی ہو، یعنی سیلان ہو گیا ہو جیسا کہ متن میں اپنی جگہ گزر گیا ہے کہ خون، پیپ وغیرہ اس وقت نافض وضو ہیں جبکہ وہ اپنی جگہ سے نکل کر بہہ کر ایسی جگہ بہہ جائیں جس کا وضو یا غسل کے موقعہ پر دھونا لازم کیا گیا، الحاصل اس فرع میں اصل سے زیادہ کیوں شرط رکھی گئی ہے، اور فرق کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ نے جو دیا ہے آئندہ آتا ہے۔

غير ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يدحقه حكم التطهير، و بمل الفم في الفم، لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها، فتكون بادية لاخارجة، بخلاف السبيلين، لان ذاك الموضع ليس بموضع الحاسة، فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج، ومل الفم ان يكون بحال لايمكن صسطه إلا بتكلف، لانه يخرج ظاهرا، فاعتبر حارجا

ترجمہ :- یعنی اصل و فرع دونوں میں صرف خروج معتبر ہے، مگر خون اور پیپ وغیرہ میں خروج اسی وقت متحقق اور معتبر مانا جائے گا جبکہ ایسی جگہ سیلان بھی پایا جا رہا ہو جس کے واسطے وضو یا غسل میں پاک کرنے کا حکم پہلے سے ہو، اور قے میں خروج اسی وقت معتبر مانا جائے گا، جبکہ وہ منہ بھر کر ہو، کیونکہ صرف اوپر کا چھلکا یا چمڑا، تر جانے سے نجاست کا خروج نہیں ہوگا بلکہ صرف اپنی جگہ پر ظہور ہوگا اور خروج نہ ہوگا، لہٰذا وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلائے گی اور خارج ہونے والی نہیں کہلائے گی، بخلاف پاخانہ و پیشاب کے دونوں راستوں کے کیونکہ یہ دونوں جگہیں نجاست رہنے کی جگہیں اور ٹھکانا نہیں ہیں، اس لئے وہاں نجاست ظاہر ہونے سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ وہ اپنی جگہ سے نکل کر باہر آگئی ہے، اور منہ بھر قے اس وقت مانی جاتی ہے جبکہ ایسی حالت ہو جائے کہ بغیر تکلف اور زبردستی کے اس کا روک لینا ناممکن ہو جائے، لہٰذا اتنی قے ہی ہو جانے سے ہی اس کا خروج بھی مانا جائے گا، کیونکہ ظاہر منہ سے وہ خارج ہوگی تو منہ بھر ہوگی تو وہ خارج ہی معتبر ہوگی۔

توضیح :- سیلان کی مزید بحث

غير ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يدحقه حكم التطهير

الح

یعنی پیشاب و پاخانہ ہو یا خون پیپ وغیرہ جیسی کوئی بھی چیز ہو ان سب کے ناقص وضو ہونے کے لئے ان میں صرف خروج ہی شرط ہے لہذا ان میں فرق یہ ہو جاتا ہے کہ پیشاب و پاخانہ کا اصل مقام پیٹ کا اندرونی حصہ ہے اور وہ خاص مقامات ان کے نظر آنے اور نکلنے کی جگہیں ہیں لہذا ان کا ان مقامات تک پہنچنا ہی اس بات کی علامت ہے کہ یہ چیزیں اپنی جگہوں سے آگے بڑھ چکی ہیں، ان کے برخلاف خون وغیرہ تو بدن کے چمڑے اور زخم کے آبلے سے نکلے رہتا ہے جو اس لئے چمڑے اور آبلے کے چنے یا کٹنے سے ہی نظر آنے لگتا ہے، اسی لئے ان چیزوں کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر ایسی جگہ تک ہو کر آجائیں جن کا وضو یا غسل میں دھونا لازم ہو، کسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی کی آنکھ سے خون نکل کر اندر ہی اندر بہہ گیا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وضو یا غسل میں کسی وقت بھی آنکھوں کے اندر کا حصہ دھونا لازم نہیں ہے، حالانکہ اس خون میں بھی خروج دم کی صورت پائی گئی، اور اصل سبیلین سے جو چیز بھی ظاہر ہوئی اس میں ایسی جگہ پر خروج پایا گیا جس کا غسل میں دھونا لازم ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے فصد لیا اور دھار بن کر خون سیدھا بہہ گیا بدن پر نہیں لگا تو بھی اس میں سیلان کی صفت پائے جانے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا حالاً اصل دو صفتیں یعنی سیلان کا پایا جانا اور ایسی جگہ کی طرف جانا جس کی پاکی کسی بھی وقت ضروری ہو دونوں موافق اصل کے خروج تحقق ہونے کے لئے ہیں۔

لان بزوال الفسرة تطهير النجاسة في محلها، فتكون بادية لا خارجة الخ
یعنی صرف اوپر کی کھال یا اوپر کا چھلکا اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں بلکہ صرف اپنی جگہ پر ظہور ہوا ہے خون تو ہر وقت بدن کے اندر چمڑے کے نیچے رہتا ہے شریعت نے اسے ناپاک یا ناقص صرف اسی وقت مانتا ہے جبکہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر بہتا ہوا نظر آجائے، اگر تہی رعایت نہ ہوتی تو کسی بھی انسان کے لئے پاک ہونا ناممکن ہوتا۔

بخلاف السبیلین، لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة الخ
اس عبارت سے گزشتہ مسئلہ کی مزید وضاحت کرنا اور پیشاب و پاخانہ سے خون و پیپ کا فرق بھی بتانا مقصود ہے کہ شریعت میں ناقص وضو ہونے کے لئے درحقیقت خارج ہونا ضروری ہے صرف ظہور کافی نہیں ہے، کیونکہ خون پیپ کے لئے چونکہ کوئی جگہ مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ ہر جگہ پایا جاتا ہے صرف چمڑے سے ڈھکا رہتا ہے، اور چمڑے کا اپنی جگہ سے نکل جانے سے خون خارج نہیں ہو گا بلکہ ظاہر ہو گا جب تک کہ وہ بہہ کر دوسری ایسی جگہ نہ پہنچ جائے جس کا دھونا کس وقت بھی ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف سبیلین سے نکلنے والے پیشاب و پاخانہ کے کہ ان کی جگہ مخصوص ہے اور سبیلین ان کے خروج کی متعین جگہ ہے لہذا اس جگہ پر پہنچنے سے ہی خروج پایا جائے گا، اسی بناء پر پیشاب کا قطرہ اگر پیشاب کی تھیلی سے آگے بڑھ کر ذکر (مرد کی پیشاب گاہ) تک آجائے مگر اس کے منہ پر نہ پہنچے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس قاعدہ سے صدر الشریعہ صفر عبید اللہ بن مسعودؓ نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ اس جگہ ”بنے“ کی قید سے یہ معلوم ہوا کہ صرف بنے والا خون نجس ہو یعنی ایسا خون جس میں سیلان نہیں پایا جائے مثلاً قلیل جو کہ جما ہوا ہے اس کے متعلق حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ یہ حلال ہے، احوصل خون اور پیپ کا خروج ان کے بنے سے ہی ثابت ہو گا، لیکن قتی میں خروج اس وقت مانتا جائے گا جبکہ منہ بھر قتی ہو، اس کی دلیل میں صاحب بدایہؒ نے فرمایا ہے۔

وماء الفم ان يكون بحال لا يمكن ضبطه إلا بتكلف الخ
منہ بھر قتی کے معنی یہ ہیں کہ اتنی قتی ہو کہ اس کو بغیر تکلیف کے روکنا ناممکن ہو، اور اتنی قتی ہونے سے ہی خروج مانتا جائے گا، کیونکہ وہ ایسی کیفیت میں ہے کہ وہ خارج ہو جائے اس قید کا فائدہ یہ ہو گا کہ ایک شخص کی طبیعت بگڑی اور وہ قتی کرنے پر مجبور ہونے لگا، ایسا اگر اس وقت وہ کسی طرح منہ کو بند کر کے قتی باہر نہ آنے دے اور نگل جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اتنا ہونا خروج کے حکم میں ہے، قتی کا نکلنا یہی ہے کہ منہ بھر کر ہو، مگر کتنی مقدار کو منہ بھر قتی کہا جائے گا اس میں کئی اقوال

ہیں ان میں اصح قول وہی ہے جو صاحب ہدایہ نے کہا ہے، الفتح، یہی صحیح ہے، محیط السرخسی۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ قنئی میں منہ بھر ہونے کی قید لگانے اور اس کے خارج ہونے کا اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہونی چاہئے کیونکہ قنئی کو نجس مان لینے کے بعد جیسے ہی وہ معدہ سے اوپر آکر منہ میں پہنچی تو اس میں اس طرح کی روانی پائی گئی کہ وہ منہ میں ایسی جگہ پہنچ گئی جس کو غسل کرنے میں کلی فرض ہونے کی وجہ سے دھونا ضروری ہوتا ہے لہذا قنئی کے لئے کم یا زیادہ کی قید لگانا بے فائدہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ منہ کے اندر کے حصے کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ شرعاً باطن حصہ شمار کیا گیا ہے اس طرح پر کہ اگر کوئی شخص منہ کے تھوک کو نگل جائے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا اور وضو میں چہرہ دھوتے وقت منہ کا اندرونی حصہ دھونا فرض نہیں ہے، حالانکہ اگر وہ ظاہری حصہ ہو تا تو جس طرح دوسرے شخص کے منہ کے تھوک کو نگل جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اپنے منہ کے تھوک نگلنے سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے تھا، اسی طرح اگر وہ چہرہ کا ظاہری حصہ ہو تا تو وضو کرتے وقت میں چہرہ دھوتے وقت اسے بھی دھونا ضروری ہوتا۔

اور دوسری حیثیت سے وہ خارج بدن مانا جاتا ہے اس طرح پر کہ روزہ دار جب کلی کے لئے منہ میں پانی ڈالتا ہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا ہے جیسا کہ ظاہری چہرہ پر پانی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر وہ باطنی حصہ ہو تا تو روزہ ٹوٹ جانا چاہئے جیسا کہ اگر کوئی شخص کلی کرتے وقت چند قطرے حلق میں ڈال لے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حلق بالاتفاق اندرونی حصہ شمار کیا جاتا ہے لہذا قنئی میں دونوں حیثیتوں کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ تھوڑی قنئی جو با تکلف رک جائے وہ مثل تھوک کے ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر منہ بھر قنئی ہو یعنی اسی کے روکنے میں تکلف اور تدبیر کی ضرورت پڑے تو اسے ظاہری حصہ سمجھتے ہوئے ناقض وضو کہیں گے، مع، مگر حق تو یہ ہے کہ قنئی کی صورت میں منہ کو حصہ داخلی اعتبار کیا گیا ہے لیکن تھوڑی قنئی کو تھوک کے تابع اور اس کی ناپاکی اور خیف مانی گئی ہے، اور پھر منہ قنئی کے وقت منہ کو بمنزلہ خارج مانا گیا ہے، اور یہ بحث کہ اس کی ناپاکی خیف ہے یا غلیظ بعد میں بیان کی جائے گی، م۔

وقال زفر: قليل القيء وكذا لا يشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد، وإطلاق قوله عليه السلام: القلس حدث، ولنا قوله عليه السلام: ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلا ان يكون سائلا، وقول علي حين عذ الأحداث جملة أو دسعة تملأ الفم

ترجمہ :- اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تھوڑی قنئی ہو یا زیادہ حکماً سب برابر ہے اسی طرح وہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں مانتے ہیں، مخرج معتاد پر قیاس کرتے ہوئے کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیز تھوڑی ہو یا زیادہ اور اس میں سیلان کی شرط پائی جائے حکماً سب برابر ہیں اسی طرح ان تمام چیزوں کا بھی حکم ہو گا جو سبیلین کے علاوہ جگہ سے نکلتی ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں کوئی قید لگی ہوئی نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، اس فرمان میں کہ قلس یعنی قنئی حدث ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ فرمان ہے کہ خون کے ایک دو قطرے نکلنے سے وضو لازم نہیں آتا مگر یہ کہ خون بہنے والا ہو، اور دوسری دلیل حضرت علیؓ کا یہ فرمان بھی ہے جو کہ آپ نے تمام ناقضات وضوء کو شمار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ دسہ بھی ناقض ہے جبکہ وہ منہ کو بھر دے۔

توضیح: دلیل مذہب زفر مخرج دلائل فریقین

قليل القيء وكثيره سواء، الخ

امام زفر فرماتے ہیں کہ قنئی تھوڑی ہو یا زیادہ سب سے وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ ہمیں دلیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ

سببیں کے ماسوا سے جو چیز بھی نکلے وہ حدیث ہے تو لازم آیا کہ سببیں سے نکلنے والی چیز میں کم و بیش کا جس طرح فرق نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح خون وغیرہ میں بھی کم و بیش کا فرق نہ ہو، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بدن سے صرف ناپاک چیز نکلنے سے وضو ناقص ہوتا ہے، اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تھوڑی سی قٹی ناپاک نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ حدیث نہیں ہے البتہ زفر کے نزدیک وہ تھوڑی بھی حدیث ہے، مگر اس کے سوا سببیں سے جو چیز بھی نکلتی ہے وہ نجاست غلیظہ ہوتی ہے، م۔

و کذا لا یشتراط السیلان اعتبارا بالمخرج المعتاد الخ

اہم زفریہ بھی فرماتے ہیں کہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط ضروری نہیں ہے جس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح سببیں سے نکلنے والی ناپاک کے لئے کم و بیش کی شرط نہیں ہے اس طرح غیر سببیں سے نکلنے والی چیز مثلاً خون میں بھی شرط نہیں ہونی چاہئے دوسری دلیل حدیث قلنس ہے یعنی قلنس بمعنی قٹی کم ہو یا زیادہ مطلقاً حدیث ہے یہی توں سفیان ثوری، حسن، اور مجاہد کا بھی ہے۔

قلنس اور قٹی کے درمیان فرق

کہا گیا ہے کہ اگر منہ بھر کر ہو تو وہ قلنس ہے ورنہ قٹی ہے اور دوسرے قول میں اس کے برعکس ہے کہ اگر منہ بھر ہو تو قٹی ہے ورنہ قلنس ہے اس کی تائید میں امام محمد کا فرمان ہے فان قلنس اقل من ملاء الفم کہ اگر منہ بھرنے سے کم مقدار میں قٹی کی، اسی طرح حضرت مجاہد ور طاؤس نے فرمایا ہے لا وضوء فی القلنس حتی یکون القفی، یعنی زیادہ مقدار ہو جانے میں وضو ہے لیکن قلنس یعنی کم مقدار ہونے میں وضو نہیں ہے، جیسا کہ نسائی نے ذکر کیا ہے، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا ہے کہ اگر شہیت میں متلی ہونے کی کیفیت ہونے کے بعد معدہ سے خارج ہو تو وہ قلنس ہے، اور اگر سکون نفس ہونے کی حالت میں ہو تو وہ قٹی ہے، اور مغرب المغتہ میں ہے کہ منہ بھر کر ہو یا کم ہو جب حق سے نکل گئی وہ قلنس ہے قٹی نہیں ہے، لیکن اگر دوبارہ حلق میں واپس چلی جائے تو وہ قٹی ہے، مذکورہ حدیث دار قطنی نے روایت کی ہے مگر اس میں سوار بن معصب راوی متروک ہے، مع، یہ حدیث ضعیف ہے ویسے اس ضعیف حدیث سے استدلال کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ سلمیں بن عیاش کی حدیث جیسے ہم نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے وہی کافی ہے کیونکہ اس میں بھی کم یا زیادہ کی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، اس سے اس طرح استدلال کیا جاسکتا کہ اس کے مطلق ہونے کی وجہ سے تھوڑی قٹی بھی ناقص ہوگی جس طرح ندی تھوڑی سی بھی ہونکے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

ولنا قوله عليه السلام ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا الخ

ورہم احناف کی پہلی دلیل یہ فرمان رسول علیہ السلام ہے ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا یعنی خون کے ایک دو قطرہ سے وضو واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ خون ساکل ہو، اس حدیث کو دار قطنی نے حضرت ابو ہریرہ سے دو سندوں سے مرفوعاً ذکر کیا ہے، مگر دونوں ہی سندیں ضعیف ہیں، اس جگہ قطرہ دو قطرہ سے مراد تھوڑا سا خون ہے جو بہنے والا نہ ہو، اس طرح اس میں ”سائلا“ سے استثناء منقطع ہو جائے گی کیونکہ قطروں کا پایا جانا تو حقیقتہً اسی صورت میں ممکن ہوگا جبکہ سیلان موجود ہو، لہذا قطرہ سے مراد اس کا انتہائی قلیل مقدار میں ہونا ہے، کیونکہ اگر حقیقتہً ایک قطرہ بھی ٹپک جائے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، مفع

وقول علي حبيس عند الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم الخ

اور دوسری دلیل حضرت علی کا وہ فرمان ہے جو تمام ناقضات وضو کو شمار کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا تھا او دسعة تملأ

القم، اور وہ دس (قن) جو منہ بھر ہو، ابن الاثیرؒ نے نہایہ میں کہا ہے کہ دسغ دفع کے معنی میں ہے، اسی معنی کے لحاظ سے حضرت علیؑ کا وہ فرمان ہے جس میں دس کا لفظ موجود ہے یعنی ودسعة تملأ القم یعنی ایک بار کی قن ہے، ع، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ روایت غریب ہے، زبیلیؒ معف۔

ابنہ تھقی نے خلائیات میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سات چیزوں کی وجہ سے وضو کرنا ہو گا وہ یہ ہیں، نمبر ۱۔ پیشاب پینے سے، نمبر ۲۔ بہتے ہوئے خون سے، نمبر ۳۔ قن سے، نمبر ۴۔ اور دسغ سے جو بھر سکنہ ہو، نمبر ۵۔ لیٹ کر سونے والے کی نیند سے، نمبر ۶۔ مرد کا نماز میں قہقہہ لگانے سے، نمبر ۷۔ اور خون نکلنے سے، یہ بھی نے روایت کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سہل بن عفان اور جرد بن یزید ہیں اور یہ دونوں ہی ضعیف ہیں، عف۔

ابن البہائم نے شوافع، زفر، اور ابو حنیفہؒ کے دلائل ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان سب میں سے حضرت فاطمہ بنت ابی حیشمؓ، اسماعیل بن عیاشؓ اور ابو امرد دواعیؓ کی حدیثیں ہمارے لئے حجت ہیں، کیونکہ دوسری کوئی حدیث ان کے معارض نہیں ہے، اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض بھی کر لیں کہ یہ حدیث اپنی صحت و قوت اور صحت کے باوجود امام شافعیؒ کی احادیث کے معارض ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ تعارض پائے جانے کی صورت میں عام قاعدہ کے مطابق توفیق دینے کی صورت میں بھی اسی قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے اس طرح توفیق دینے کی صورت نکال ہے کہ وہ احادیث جن سے امام شافعیؒ نے خون اور قن سے وضو نہ کرنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد ہے کہ وہ خون سائل نہ تھا اور وہ قن قلیل تھی اور جن احادیث سے امام زفرؒ نے وضو کے واجب ہونے کو ثابت کیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ قن زیادہ، اور خون بہتا ہوا تھا جس طرح ہماری متدل احادیث سے ثابت ہوتا ہے، اس طرح تمام احادیث میں توفیق پائی گئی، اسی بناء پر مصنف ہدایہ نے دوسروں کی ساری باتیں فرضا مانتے، ورمعارضہ کو تسلیم کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

واذا تعارضت الاخبار، يحمل مارواه القليل ومارواه الشاخص القليل ومارواه زفر على الكثير، والفرق بين المسلكين ما قدمناه، ولوفاء متفرقا بحيث لو جمع يملأ القم، فعند أبي يوسف يعتبر اتحاد المجلس، وعند محمد يعتبر اتحاد السبب وهو الغنيان

ترجمہ - اور جب احادیث میں آپس میں تعارض پایا گیا یعنی ہم نے بھی نہیں فرض کر لیا تو ان میں توفیق دینے کے لئے ان احادیث کو جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہیں ہم قلیل قن، اور یہ خون پر محمول کریں گے جو سائل نہیں ہے اور ان احادیث کو جنہیں امام زفرؒ نے دلیل میں پیش کیا ہے انہیں ہم زیادہ ہونے پر محمول کریں گے یعنی زیادہ قن ہونے کی صورت میں وضو کرنا واجب ہو گا اور وہ فرق جو دونوں مسلکوں یعنی عادی یا فطری راہ سے نکلنے والی اور غیر فطری یا انتہائی جگہ سے نکلنے والی جگہوں کے درمیان ہے جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں در اگر وضو کرنے والے نے کئی بار قن کی مگر تھوڑی تھوڑی منہ بھر ہونے سے کم یعنی اگر وہ اتنی ہو جائے کہ بالفرض تمام قن جمع کر لی جاتی تو اس سے منہ بھر جاتا ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجلس کا ایک ہونا معتبر ہو گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک سبب ایک ہونا معتبر ہو گا یعنی ایک ہی مجلس کا اعتبار ہو گا۔

توضیح :- متفرق قن اور صاحبین کا اختلاف

واذا تعارضت الاخبار، يحمل مارواه القليل ومارواه زفر على الكثير الح
یعنی اول ہم احناف کے نزدیک وہ حدیث جو ہماری متدل ہیں وہ بہتر ہیں دوسروں کی متدل احادیث کے مقابلہ اس لئے دوسروں کی متدل احادیث سند کے اعتبار سے ہماری متدل کے معارض نہیں ہو سکتی ہیں کیونکہ معارض ہونے کی شرط اول یہ

ہے کہ سب ایک درجہ کی ہوں، پھر تھوڑی دیر کے لئے اگر ہم اپنی متادل احادیث کو بھی دوسروں کی احادیث کے مساوی مان میں تو تعرض کی صورت میں عام طریقہ یہی ہے کہ تطبیق اور توفیق کی صورت نکالی جائے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو سکے اور کسی کو چھوڑ کر نہ بیٹھ جائیں اس لئے مذکور معنی بیان کئے گئے، اس معنی کے اعتبار سے تمام احادیث پر عمل ہو جاتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جن احادیث سے وضو ٹوٹنا ثابت نہیں ہوتا ہے ان سے مراد تھوڑی سی قننی کا نکلنا ہے اور جن سے وضو ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد زیادہ قننی کا ہونا ہے۔

مذکور کے استدلال کا بھی یہی جواب ہے کہ احادیث چونکہ متعارض ہیں اس لئے وضو نہ ٹوٹنے والی احادیث سے مراد یہ ہے کہ قننی تھوڑی ہوئی ہو، اور جن سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد کہ قلیل نہ ہو، بھر منہ ہو، تاکہ تمام احادیث کا ایک مفہوم نکل سائے اور ان کے آپس میں کوئی تعارض باقی نہ رہے، اور کسی کو بھی بالکل چھوڑنا لازم نہ آئے، اور یہ جائز بھی نہیں ہے، جبکہ کہ تفاق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو اور امام زفر کا یہ قیاس کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیزیں خواہ کم ہوں یا زیادہ ناقض وضو ہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزیں بھی خواہ کم ہوں یا زیادہ ناقض وضو ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے میں فرق ہوتا ہے جسے اس عبارت سے بیان کیا ہے۔

والفرق بین المسلمین ما قدماء الخ

یعنی ہم نے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کو اس سے پہلے غیر ان الحروح الما ینحقق الخ سے بیان کر دیا ہے، یعنی غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز سے وضو اس وقت ٹوٹے گا جبکہ خون اور اس جیسی چیز میں سیلان کی صفت بھی پائی جائے اور قننی اس وقت ناقض ہوگی جبکہ وہ منہ بھر ہو، بخلاف فطری راستوں یعنی پیشاب اور پاخانہ وغیرہ نکلنے کی جگہوں کے کہ پیشاب و پاخانہ کا اصل مقام معدہ اور پیشاب کی ٹھیس ہے وہاں سے سیلان پاکر اور نکل کر راستہ کے منہ پر آیا ہے اس طرح فی الحال تھوڑی ظاہر ہوئی ہے مگر درحقیقت زیادہ ہی تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ متوضی کے بدن سے کسی چیز کا نکلنا دو طرح پر ہوتا ہے، ایک متعین و فطری راستہ سے دوسری چیز غیر سبیلین سے نکلنے والی ہے، پھر نکلنے والی چیز بھی دو قسم کی ہوتی ہے، ایک ناپاک چیز دوسری پاک چیز، پھر وہ عادت کے مطابق ہو یا خلاف عادت ہو، سبیلین سے جو ناپاک چیز نکلے یا ظاہر ہو وہ تھوڑی ہو یا زیادہ، درخواہ فطرت کے مطابق ہو جیسے پیشاب و پاخانہ یا خلاف عادت ہو، جیسے خون تو یہ سب ناقض وضو ہے، اور اگر ان متعین دونوں راہوں سے پاک چیز نکلے تو اگر وہ کیڑا یا پتھری ہو تو وہ بھی ناقض وضو ہے، جیسا کہ فتویٰ خان میں اس کی تصریح کر دی ہے، اور خود مصنف بھی اس کی طرف اشارہ کریں گے اور اگر ہوا نکلی ہو تو پاخانہ کے مقام سے نکلنے کی صورت میں وہ بھی ناقض ہے اور اگر مرد کے کہ تناسل سے یا عورت کے کہ پیشاب گاہ سے نکلی ہو تو وہ ناقض نہیں ہے اور اگر سبیلین کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے کیڑا پتھری یا گوشت کا ٹکڑا یعنی پاک چیز ہو تو وہ ناقض نہیں ہے درنا پاک چیز کا نکلنا ناقض ہے اور قننی میں بھر منہ ہونا ہی خروج کے حکم میں ہو کر ناقض ہوگا، اچھی طرح ان تمام باتوں کو سمجھ لو۔

ولوقاء متصرفا بحیث لو جمع یملا الفم، فعند أبی یوسف یتبر اتحاد المجلس الخ

یعنی اگر با وضو شخص سے کئی بار قننی کی اور ہر بار منہ بھر سے کم ہے ایسی صورت میں گرچہ ہر بار قننی اس کے لئے ناقض وضو نہیں ہے مگر اتنی ہے کہ اگر سب جمع کر لی جائے تو ناقض ہو جائے گی، تو کیا اسے دوبارہ وضو کرنا ضروری ہوگا یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کا آپس میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ ابو یوسف کے نزدیک ایک ہی بار مجلس میں ہونے کا اعتبار ہوگا، یعنی اگر ایک مجلس ہی میں کئی بار قننی کی ہو خواہ اس کی متلی کا سبب ایک ہو یا کئی ہو، اس مجلس کی تمام قننی ایک

ہی سمجھی جائے گی اور بھر منہ ہو جانے کی صورت میں نقص وضو ہو جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک متلی اور قتی کے سبب کے ایک ہونے کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر ہر بار قتی کا سبب یعنی متلی ایک ہی ہو تو تمام قتی کو ایک ہی سمجھا جائے گا اور منہ بھر ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ ایک مجلس میں وہ تمام قتی ہوئی ہو یا جگہ بدل بدل کر ہوئی ہو کافی میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے واضح ہو کہ یہاں چار صورتیں ہو سکتی ہیں جن میں سے دو ذکر کر چکیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ مجلس اور سبب دونوں ایک ہوں تو بالاتفاق تمام قتی کو جمع کرنا ہوگا جس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور چوتھی صورت یہ ہوگی کہ مجلس اور سبب سب ہی مختلف ہوں تو بالاتفاق تمام قتی کو جمع نہیں کیا جائے گا اور منہ بھر منہ ہونے کی صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔

ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا، يروى ذلك عن ابي يوسف، وهو الصحيح، لانه ليس بنجس حكما، حيث لم ينتقض به الطهارة، وهذا اذا قاء مرة، او طعاما، او ماء فان قاء بلعما، فغير ناقض عند ابي حنيفة و محمد، و قال ابو يوسف: ناقض اذا قاء ملء الفم، والخلاف في المرتقى من الجوف، اما النازل من الرأس فغير ناقض بالاتفاق، لان الرأس ليس بموضع النجاسة، لابي يوسف انه نجس بالمجاورة، ولهما انه لزوج لاتخلله النجاسة، وما يتصل به قليل، والقليل في القتي غير ناقض

ترجمہ :- پھر جو چیز حدث نہ ہوگی یعنی اس کی وجہ سے حدث کا حکم نہ ہو تو وہ چیز ناپاک نہ ہوگی یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شریعت کے اعتبار سے بالکل نجس نہیں ہے کیونکہ اس سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے، قتی کا حکم جو مذکور ہو وہ اس وقت ہے جب کہ اس نے قتی کی ہویت یا کھانا پانی، اور اگر اس نے بلغم کی قتی کی تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہوگی اگرچہ وہ منہ بھر کر ہو مگر ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ ناقض وضو ہے جبکہ اس نے منہ بھر قتی کی ہو، یہ اختلاف اس بلغم میں ہے جو کہ جوف معدہ (اندرون معدہ) سے چڑھ کر قتی ہوئی ہو، لیکن اگر وہ قتی سر سے اتری ہوئی ہو تو وہ تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہیں ہے (کیونکہ وہ نجس نہیں ہے) اس لئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام نہیں ہے امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ معدہ سے چڑھنے والا بلغم نجاست کے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلغم ایک لیسہ ار اور چپکنے والی چیز ہے اس لئے اس سے نجاست نہیں مل سکتی ہے اور جو نجاست اس کو لگے گی وہ بہت تھوڑی سی ہوگی جبکہ تھوڑی سی قتی ناقض وضو نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: جو چیز ناقض نہ ہو وہ نجس نہیں ہے

ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا، يروى ذلك عن ابي يوسف، وهو الصحيح، الخ
یعنی ایسی چیز جو حدث ناقض وضو نہ ہو وہ ناپاک نہیں ہوتی ہے اس قول کی نسبت امام ابو یوسفؒ کی طرف کی جاتی ہے یہ مسئلہ وقایہ و روایہ کے متن میں داخل ہے، اس مذکور قاعدہ کی بناء پر تھوڑی قتی اور وہ خون جو بہنے والا نہ ہو اور ایسی جھسی دوسری چیزیں جو انسان کے بدن سے خارج ہوں اور ان سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو وہ حکما نجس بھی نہیں ہوتی ہے، یعنی میں ہے کہ ایسا خون جو زخم سے بہہ کر ایسی جگہ نہیں جاتا ہو جس کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو قول اظہر کے مطابق وہ خون پاک ہوگا، اور یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اسی قول کو امام کرختی نے قبول کیا ہے اسی طرح استحاضہ کے خون کے ماسواہر ایسی چیز جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو جیسے تھوڑی سی قتی وغیرہ وہ سب پاک ہوگی، اور ابو عبد اللہ قدسی، محمد بن سلمہ، ابو نصر، ابو القاسم اور ابو الیث وغیرہم یہی فتویٰ دیتے تھے۔

وهو الصحيح لانه ليس بنجس حكما الخ
یہی قول صحیح ہے کیونکہ شریعت کے حکم کے مطابق وہ بالکل نجس نہیں ہے کیونکہ اس سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے،

کیونکہ اگر اس کی نجاست کا حکم ہو تو لازم آئے گا کہ اس سے حدیث ہو اور وضو ٹوٹ جائے کیونکہ ماسوا سبیلین کا سبیلین پر قیاس ہے جبکہ سبیلین سے تمام نکلنے والی چیز کا ناقض وضو ہونا اس کی نجاست کی وجہ سے ہے لہذا غیر سبیلین میں جو چیز نجس ہوگی وہ ناقض ہوگی۔ لیکن ہمیں دلائل سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ مثلاً تھوڑی سی قٹی ناقض نہیں ہوتی ہے لہذا الامحاح وہ نجس بھی نہ ہوگی۔

خون استحاضہ، معذور، چیچک وغیرہ کی رطوبت، اور یہ تھوڑے پانی کو فاسد نہیں کرتی ہے

اس جگہ یہ عترض ہوتا ہے کہ استحاضہ اور زخم کا خون جو ہر وقت بہہ رہا ہو اس سے بھی تو ادائیگی نماز تک وضو نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ بھی ناپاک اور نجس نہ ہو، جواب یہ ہے کہ یہ دونوں خون تو حقیقہً حدث اور ناقض ہے لیکن معذوری کی بناء پر اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے جب تک اس کا وقت ختم نہ ہو جائے، کتاب میں ”وہو الصحيح“ کہنے سے امام محمد کے اس قول سے حتر زبے کہ وہ نجس ہے شیخ ابو بکر، سکاف اور ابو جعفر ہندوانی بھی، حیاط سی پر فتویٰ دیتے ہیں صحیح قول امام ابو یوسف کا ہے، اس فیصلہ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ گرزخم اور چیچک والوں کے کپڑوں میں پیسپ یا خون کی رطوبت جذب ہوتی گئی اس طرح پر کہ وہ اپنی جگہ سے بہہ کر ادھر ادھر نہیں لگی ہو۔ اگرچہ وہ جگہ ایک درہم کے پھیلاؤ سے جتن بھی زائد ہو اور بار بار اسی طرح وہ کپڑا گندہ ہو تا رہتا ہو پھر بھی اس سے نماز پر اثر نہ ہوگا، نماز درست ہوگی، اسی پر فتویٰ ہے، فح، اسی وجہ سے اگر اس رطوبت کو روٹی سے صاف کر کے پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی بھی ناپاک نہ ہوگا۔

وہذا اذا قاء مرة، او طعاما، او ماء بلغما، فغير ناقص عبد الله حبیة و محمد الح
یعنی مذکور تفصیلی مسئلہ قی کے س صورت میں ہے جبکہ قی میں بہت (صفر، تلخ) یا کھانا یا پانی نکلا ہو، اور اگر ان چیزوں کے بجائے صرف بلغم نکلا ہو تو ہر فیئ (امام ابو حنیفہ اور امام محمد) کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا اگرچہ منہ بھر کر ہو، لیکن امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ گرنہ بھر کر ہو تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اب چونکہ بلغم بھی دماغ سے حلق کے راستہ سے اترتا ہے ور قی ہو جاتی ہے، اور کبھی معدہ سے اوپر نکل کر قی ہوتی ہے لہذا اس کی تفصیل کرتے ہوئے مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے والخلاف فی الموقوفی الح وہ بلغم جو سر سے نیچے آتا ہے اس کے بارے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ ناقض وضو نہیں ہے البتہ اس بلغم میں ختلاف ہے جو معدہ سے نکل کر حلق تک پہنچتا ہے، کیونکہ معدہ نجاست کی جگہ بھی ہے اس کے برخلاف سر میں نجاست کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

لابی یوسف رآہ نجس بالمحاورۃ الح

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ بلغم اگرچہ خود تو پاک ہے مگر معدہ سے نکلنے کی وجہ سے اس میں بھی نجاست کا تحقق ہو جاتا ہے اس لئے وہ بلغم بھی ناپاک ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مگر طرفین فرماتے ہیں کہ بلغم ایک لیسہ اور اور پھسلنے والی چیز ہے اس سے گندگی کا حلق نہیں ہو سکتا ہے بالفرض اگر ہو گا بھی تو محض معمولی سا جبکہ معمولی ناپاکی کے نکلنے اور قی کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ تھوڑی چیز میں سیلان اور بہاؤ نہیں پایا جاتا ہے اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج مانا جاتا ہے لہذا خروج نہیں پایا اور وضو نہیں ٹوٹا محاذی بھی اس مسئلہ میں ابو یوسف کے ہم خیال ہیں اسی بناء پر چادر میں بلغم صاف کر کے اس کے ساتھ نماز پڑھنے کو امام طحاویؒ مکر وہ فرماتے ہیں جیسا کہ فوائد ظہیر یہ میں ہے اور جامع محبوبی میں ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہے اور طرفین کے نزدیک بلغم نجس نہیں ہے۔

ولوقاء دما وهو علق یعثر فیہ ملء الفم، لانه سوداء محترقة، وان کان مانعا فکدلت عبد محمد، اعتبارا
بسنائر ابواعه، وعدھما ان سال بقوة نفسه یقص الوضوء، وان کان قلیلا، لأن المعدة لیست بمحل الدم،

فيكون من قرحة في الحوف، ولونزل من الرأس الى مالا من الانف، نقض الوضوء بالاتفاق، لو صوله الى موضع يلحقه حكم التطهير، فيتحقق الخروج

ترجمہ - اور اگر کسی نے خون کی قننی کی جو کہ جما ہوا ہے تو یہ اس وقت ناقض وضو ہوگا جبکہ وہ منہ بھر ہو کیونکہ یہ خون در حقیقت جما ہوا سوداء ہے اور اگر یہ خون بہنے والا ہو تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اس کی دوسری ساری قسموں کا اعتبار کرتے ہوئے، لیکن شیخینؒ کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی اور فطری قوت سے بہا ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ تھوڑا ہی ہو اس لئے کہ معدہ خون کی جگہ نہیں ہے، اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ پیٹ میں کسی جگہ زخم ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور اگر وہ خون سر سے ناک کی نرم جگہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ خون ایسی جگہ پر پہنچ گیا ہے جسے پاک کرنے کا حکم ہے (حالت غسل میں) لہذا اس میں خون کا خروج پورے طور پر پایا گیا۔

توضیح: جسے ہوئے خون کی قننی

ولوقاء دما وهو علق يعتبر فيه ملء الفم، لانه سوداء محترقة الح
اگر جسے ہوئے خون کی قننی کی تو منہ بھر کر ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ وہ اخلاط اربعہ کا میل کچیل اور فضلہ ہے یعنی حقیقت میں وہ خون نہیں ہے اور ایسا فضلہ معدہ سے نکلتا ہے اور معدہ سے نکلنے والی چیز جب تک کہ منہ بھر کر نہیں ہوتی ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، مع، خون چونکہ قدرۃ گرم اور تر ہوتا ہے لہذا قدرۃ وہ سیل بھی ہوتا ہے اب جبکہ یہ جما ہوا خون ہے تو اب وہ سرد اور خشک ہو گیا ہے، اور سوداء فطرۃ سرد اور خشک ہوتا ہے اس طرح یہ معلوم ہوا کہ نکلنے والی شئی اصل میں تو خون ہے جو اب جل کر سوداء ہو گیا ہے کیونکہ اخلاط اربعہ پت، خون، بلغم اور سوداء میں سے جو خلط بھی جلتا ہے وہ سوداء محترقہ ہو جاتا ہے۔

وان كان مانعا فكذا عند محمد، اعتباراً بسائر انواعه، وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقص الخ
اور اگر قننی کا یہ خون بہنے والا ہو تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی اس کا منہ بھر ہونا ضروری ہے دوسری باقی قسموں پر قیاس کرتے ہوئے جو یہ پانچ قسمیں ہیں کھانا، پانی، مرہ، سوداء اور صفراء۔ امام محبوبیؒ نے اسی طرح بیان کیا ہے، نہایہ، مگر یہ بات محل غور ہے کیونکہ مرہ ہی تو صفراء ہے علیحدہ شئی نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ مرہ سے مراد سوداء محترقہ ہے اسی کو مرہ سوداء بھی کہا جاتا ہے، م۔

خلاصہ یہ ہوا کہ چونکہ دوسری قسموں میں منہ بھر کر ہونا شرط ہے اس لئے امام محمدؒ کے قیاس میں بہتے ہوئے خون میں بھی یہی منہ بھر کر ہونے کی شرط ہونی چاہئے۔

وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقص الوضوء، وان كان قليلا الح
اور شیخینؒ کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی اور فطری قوت سے بہا ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مقدار میں اگرچہ تھوڑا ہی ہو "ذاتی قوت" مراد یہ ہے کہ تھوک وغیرہ کے ساتھ نہیں نکلتا تھا بلکہ خود اس میں اتنی قوت تھی کہ وہ بہہ جائے تو ایسی صورت میں کم ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ بہتے ہوئے عام خون کی طرح یہ بھی ناقض ہوگا، لان المعدة کیونکہ معدہ میں تو خون کی کوئی جگہ نہیں ہے، ہذا یقیناً یہ خون کسی اندر دنی زخم کے نتیجہ میں نکلا ہے اور زخم کے خون میں یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ ایسی جگہ پر بہ ہو کہ اس کا دھونا ضروری ہوتا ہے، یہی شرط اس جگہ بھی ضروری ہوگی۔

ناک کی طرف خون بہہ آنا، جسے ہوئے خون کا نکلتا

ولو نزل من الرأس الى ما كان من الانف، نقض الوضوء بالاتفاق الح

اور اگر خون سر سے نکل کر ناک کے بانے، نرم جگہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ خون بہہ کر ایسی جگہ تک پہنچ گیا ہے جس کا غسل میں دھونا ضروری ہے، اس لئے اس میں سیلان کی صفت پائی گئی۔

کچھ ضروری مسائل

آلہ تاسل کی روئی، حقنہ، جس عورت کا پردہ پھٹ کر یا بھانڈا پیشاب کی راہ ایک ہو گئی ہو
نمبر ۱۔ اگر کسی نے ناک صاف کی اور اس سے مسور کے برابر خون گرا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، الخلاصہ۔
نمبر ۲۔ اگر قننی میں خون نکلا اور وہ سر سے آیا ہو پھر اگر وہ خون بہتا ہو اور اس سے بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا۔
نمبر ۳۔ اور اگر خون جما ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۴۔ اور اگر پیٹ کی طرف سے چڑھا ہو پھر اگر خون جما ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا مگر اس وقت جبکہ منہ بھر کر ہو۔

نمبر ۵۔ اور اگر بہتا ہو خون ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ منہ بھر کر نہ ہو، شرح المنیہ، اور یہی مذہب مختار ہے، تصنیفین، اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے، البدائع۔

نمبر ۶۔ اگر روئی کو تہ تناسل کے سوراخ کے اندر غائب کر دیا تو اس کے نکلنے سے وضو لازم آجائے گا، اگرچہ س پر تری نہ پائی جائے۔

نمبر ۷۔ اگر پاخانہ کے مقام کے سوراخ میں حقنہ کیا (پچکاری یا دوا کی حقنہ ڈالی) تو اس میں تری کا اعتبار ہوگا، بشرطیکہ اس کا ایک کنارہ باہر ہو، ورنہ اگر سے بالکل غائب کر دیا یا ہر میں کچھ نہیں رکھا تو وہ جب نکلے گا اس وقت وضو ٹوٹ جائے گا، اس سے کوئی فرق نہیں آئے گا کہ اس پر تری کا اثر ہو یا نہ ہو، جیسا کہ الفتویٰ اور التجنیس میں ہے، انفتح، اور قاضی خان میں دو روایتیں ہیں صحیح یہ ہے کہ جب بالکل غائب نہ ہو تو تری، در بد بو کا اعتبار ہوگا، ع۔

نمبر ۸۔ جس عورت کے پیشاب اور پاخانہ کی راہیں پھٹ کر ایک ہو گئی تو اس سے وطی کرنا حلال نہیں مگر اس وقت جبکہ یقین ہو کہ آلہ تاسل پاخانہ کی راہ میں نہیں جائے گا۔

نمبر ۹۔ اگر ایسی عورت کی پیشاب گاہ سے ہوا نکل آئے تو اس پر وضو کرنا مستحب ہے۔

نمبر ۱۰۔ اگر بنے والے تنگ کوئی چیز، رخ میں چڑھا لی گئی یا کئی گئی پھر وہ چیز نکل آئی تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۱۱۔ مجمع اسوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ ہیں ہے اور وہ غسل خانہ یا حوض میں داخل ہو اور پانی اس کے زخم میں داخل ہو کر بہہ گیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۱۲۔ اگر زخم پر پٹی باندھی ہو، س پٹی کے اوپر تری پائی گئی تو اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا جبکہ یہ حالت ہو کہ اگر وہ پٹی نہ ہوتی تو اس کی رطوبت بہہ نکلتی کیونکہ اگر یہ پٹی نہ ہو اور قمیض اس زخم پر رگڑ کھا کر تر ہو جائے تو وہ حدث اور ناپاکی نہیں ہے۔

نمبر ۱۳۔ تھوک کے برابر خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا، انفتح، یہ حکم، استحسانا ہے اس لحاظ سے خون زائد ضرور ناقض وضو

ہوگا۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر خون مغلوب ہو تو ناقض نہیں ہے، م، جب خون کا رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہوگا، اور اگر اس کا

رنگ زرد ہے تو تھوک غالب مانا جائے گا، شرح اوقایہ، البحر، ع۔

کان کا زرد پانی، نہاتے وقت کان کے اندر پانی بھر گیا، پیپ سے زخم کا سر پھول گیا، ریح خود پاک ہے
نمبر ۱۵۔ اگر وضو کرنے والے کے کان سے پیپ ملا ہو اخون، مواد یا پیپ یا زرد پانی نکلا تو وہ ناقض وضو نہیں ہے لیکن اگر
درد کے ساتھ نکلا ہے تو وہ ناقض ہو گا، الحیظ والذخیرہ والضمین

نمبر ۱۶۔ اگر نہاتے وقت ایک شخص کے کان میں پانی بھر گیا اور تھوڑی دیر کے بعد اس کی ناک سے وہ پانی نکل گیا تو اس پر
وضو نہیں ہے، الحیظ، اور نصاب میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، لہذا مار خانہ، لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقض ہو گا، المعصرات۔

نمبر ۱۷۔ اگر زخم کے اوپر کا حصہ پیپ بھر کر پھول کر جس قدر تھا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح مسلک یہ ہے کہ وضو نہیں
نہونے گا، مگر امام محمدؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، اور درایہ میں اسی کو مختار کہا ہے، پہلا قول اوی ہے، الفتح، اسی پر فتویٰ ہے، م۔

نمبر ۱۸۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ زخم کے سر پر درم آگیا پھر اس سے مواد یا پیپ وغیرہ ظاہر ہوا تو وضو
نہیں ٹوٹے گا جب تک کہ درم سے آگے نہ بڑھ جائے، الفتح۔

نمبر ۱۹۔ ریح خود پاک ہے جیسا کہ مصنف ہدایہ نے تجنیس میں اختیار کیا ہے، اور یہی اصح ہے، الزاہدی۔
نمبر ۲۰۔ لیکن ہو اکامقعد سے نکلتا ناقض وضو ہے، ت۔

رال، تھوک، رینٹ، آنسو، پسینہ، بلغم کے احکام

کہ یہ سب چیزیں پاک ہیں، ع۔

وہ پانی جو زخم، چھالوں، ناف، کان اور چھاتی سے نکلا ہو

اگر وہ کسی بیماری کی وجہ سے ہو تو قول اصح میں یہ ساری چیزیں یکساں ہیں، الزاہدی، الفتح، العینی عن الجعفی۔

آنکھ آجانے کا پانی

ی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ جس کی آنکھ میں بیماری ہو اور اس سے پانی بہتا ہو تو اس پر وضو کرنا ضروری ہے، پھر اگر یہ
بیماری مستقل ہو اور پانی مسلسل بہتا رہتا ہو تو ہر وقت کے لئے وضو واجب ہے، در تجنیس در فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ اگر
کسی کی آنکھ میں غریب بیماری ہو جس سے پانی جاری ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ مثل زخم کے ہے اور وہ پانی آنسو نہیں
ہے، اگر کسی کی ناف سے زرد پانی نکل کر بہا تو اس کا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ وہ پانی تہل پیپ ہے، ”غریب“ ایک ایسی بیماری کا نام ہے
جس سے آنکھ کے کونہ میں درم آجاتا ہے، الفتح۔ اور حسنؒ سے مروی ہے کہ چھالے کے پانی سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے حلوائی نے
کہا ہے کہ اس فتویٰ کے بناء پر غارش اور پنچک والوں کو سہولت حاصل ہو گئی ہے۔

اگر سوئی گھس جانے یا چھری لگ جانے سے خون نکل آیا

اور خون اس سوراخ یا کٹنے کی جگہ سے آگے بڑھ گیا تو قول اصح کے مطابق وہ حدث ہے، یعنی میں ایسا ہی ہے، اور وضو
نہیں ٹوٹتا ہے اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ گھیر لے، الظہیر یہ، اور ان جیسے مسائل میں وضو نہ ٹوٹنے پر ہی فتویٰ ہے، الحیظ۔

مباشرت فاحشہ

وقتیہ الردیہ وکنز وغیرہ میں ہے کہ تمام نواقض وضو میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً ایک مباشرہ
فاحشہ بھی ہے، بخلاف امام محمدؒ کے، اس مباشرت فاحشہ کے معنی یہ ہیں کہ مرد اور عورت دونوں شنگے ہو کر بغیر کسی حائل اور
پردہ کے بدن سے بدن ملائیں اور مرد کا آلہ تناسل عورت کی وجہ سے منتشر ہو رہا ہو اگرچہ کچھ نہ نکلا ہو، عینی نے کہا ہے کہ ظاہر

رویت میں یہ شرط نہیں ہے کہ مرد کا آلہ تناسل اور عورت کی پیشاب گاہ میں رگڑ پیدا ہو، لیکن حسن بن زیّد کی روایت میں یہ شرط ہے اور یہی ظہر ہے میں کہتے ہوں کہ اسی قول کو شرح وقایہ میں قبول کیا ہے۔

در قنّیہ میں کہا ہے کہ دو عورتوں کا آپس میں ایسا کرنا اور مرد اور لڑکے کا اس طرح کرنا بھی ناقض وضو ہے، در معراج لہذا یہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض مانا ہے، عالمگیریہ میں قنّیہ سے نقل کیا ہے کہ عورت کی پاکی ختم ہونے میں مرد کے تناسل کا منتشر ہونا شرط نہیں ہے، انتہی، امام محمد کے نزدیک صرف اس مباشرت سے وضو نہیں نوبت جب تک کہ مذی وغیرہ نہ نکلے، ورنہ یہی قیاس ہے، الحیط، اور زاد و نصاب میں ہے کہ امام محمد کا قول صحیح ہے اور مضمرات میں ہے کہ یہی صحیح ہے، اور ینایع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، التاتاریخانیہ۔

در حقائق منظومہ میں نقال سے نقل کیا ہے کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹنے لگا، جب تک کہ کوئی چیز ظاہر نہ ہو، ورنہ یہی صحیح ہے، شیخ الاسلام، مترجم کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمد کے قول قیاس کے مطابق ہے در تشخیص کا قیاس استحسان پر مبنی ہے اور جمہور علماء کی موافقت اسی میں ہے، اس لئے بلاشبہ بہت محتاط قول یہی ہے، اور اسی لئے اسی قول کو قبول کیا ہے، اور اگر عام وگ اس میں مبتلا نہ ہو جائے تو ظہر و انسب یہ ہوگا کہ اسی قول پر عمل کیا جائے جس میں زیادہ احتیاط ہو، و اللہ تعالیٰ علم، اور المختار نے اسی کی تصریح کی ہے۔

چیچڑی، جو تک، چھھر کا خون چوسنا، خون نہ بہنے والا، کھانا پانی فوراً قسّی کرنا

شیر خوار بچے کی قسّی مع تحقیق ضعف قوی الحکمی و در مختار

محیط میں ہے کہ اگر کسی کو بدن میں چیچڑی، کلنی چپٹ گئی اور اس نے خون چوسا یا گروہ چھوئی ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ مکھی اور چھھر کاٹنے اور چوسنے سے نہیں ٹوٹتا ہے، اور چیچڑی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ جو تک کے چمٹنے سے ٹوٹ جاتا ہے، الحیط للسرخسی و الفتوح، ت، یساخون جو اپنی جگہ میں ظاہر ہوا مگر نہیں بہا اور سے روئی میں صاف کر کے پانی میں ڈال دیا تو پانی تپا پاک نہیں ہوگا، الفتوح، مجتبیٰ میں حسن سے روایت ہے کہ کھانا کھانا پانی یہ اور اسی وقت قسّی کر دی تو وہ وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ وہ پاک ہے اور ابھی تک وہ تحصیل نہیں ہوا ہے یعنی اس نے دوسری شکل اختیار نہیں کی ہے اس کی نجاست تھوڑی ہے لہذا حدیث نہ ہونے سے وہ ناپاک نہیں ہوئی، اسی طرح اگر چھوٹے بچے نے دودھ پی کر فوراً قسّی کر دی تو وہ قسّی پاک ہوگی کہا گیا ہے کہ یہی قوی مختار ہے اور یہی صحیح ہے، الامرج، لیکن در مختار میں کہا ہے اگر دودھ معدہ تک پہنچ چکا ہو تو اگرچہ اس میں ٹھہرا نہ ہو پھر بھی وہ ناپاک ہے، اور کہا ہے کہ قسّی نجاست غلیظہ ہے اگرچہ بچہ نے دودھ پی کر فوراً قسّی کی ہو، یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ دودھ نجاست غلیظہ سے مل کر آیا ہے ایسا ہی صبی نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی دودھ صرف اپنی ٹکلی اور حلق سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہوگا انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شیخ الاسلام یحییٰ نے کہا ہے کہ قسّی میں احادیث متعارض اور ایک دوسرے کی مخالف ہیں جیسا کہ وہ گذر چکی ہیں، ان سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ تھوڑی قسّی میں منہ کو باطن کا حکم ہے، ورنہ اگر قسّی میں ظاہر کا حکم ہے مع یہ بات ظاہر ہے کہ تھوڑی قسّی حدیث نہ ہونے سے اس کو ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کیونکہ نجاست تھوڑی ہے، فتح القدیر میں اسی دلیل کی بناء پر مجتبیٰ کے مسئلہ کو جو حسن سے مروی ہے اور بچے کی قسّی کا حکم بیان کیا ہے، اور اسی قاعدہ پر دوسرے فقہی مسئلہ کو استنباط کیا ہے کہ قنّیہ میں ہے کہ اگر کسی نے بہت سے کیڑے یا سانپ کی قسّی کی جو منہ بھر کر ہیں تو وضو نہیں ٹوٹے گا، پھر تیسرا اتفاق مسئلہ بھی اس طرح استنباط کیا ہے کہ اگر کسی نے بلغم اور کھانا ملا ہوا قسّی کیا، اس وقت اگر کھانے کا غلبہ ہو اور وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر یہی تنہا ہو تا تو منہ بھر جاتا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر وہ ایسی حالت میں ہو کہ اگر یہ تنہا بلغم ہو تا تو اس

سے منہ بھر جاتا تو اس میں اختلاف ہے اور گر کھانا اور بنغم دونوں پر، بر مقدار میں ہوں تو وضو نہیں ٹوٹے گا خلاصہ میں ایسا ہی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ محیط سرخصی میں ہے کہ اگر بنغم کھانا وغیرہ سے ملا ہوا ہو تو اس طرح پر کہ س میں صرف کھانا اتنا ہو کہ اس سے منہ بھر جائے تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، انجی، عالمگیریہ، اور عیسیٰ نے بھی یہی ذکر کیا ہے پھر شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ صلوٰۃ الحسن میں ہے کہ غالب شئی کا اعتبار ہو گا اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا عیحدہ علیحدہ اعتبار ہو گا، انجی، شیخ نے کہا ہے کہ یہی قول سب سے بہتر ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے کھانا یا پانی کی قتی کی ورنہ قتی بالشت در بالشت کئی تکلیوں میں لگ گئی پھر بھی وہ نماز سے مانع نہیں ہے، اور حسنؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ وہ فاحش اور بہت زیادہ نہ ہو جائے اس وقت تک مانع نہیں ہے، انتہی۔

اس قول کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ قتی نجست خفیہ ہے، لیکن یہ بات اشکاک سے خالی نہیں ہے، کیونکہ س میں کوئی اختلاف و تعارض نہیں ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ کے اس علم کی صورت یہ ہو کہ کھانا و پانی نور آفتی کر دیا، ایسی صورت میں جب تک کہ اتنی زیادہ قتی کر دی تو غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ س میں اتنی نجست لگ گئی ہوگی جس سے وضو باقی نہیں رہتا ہے، اور فاحش نہ ہونے کی صورت میں، س سے کم ہے، س، ناء پر یہ بات صاف سمجھ میں آگئی کہ صحیح وہی ہے معراج و رلداریہ میں جس کی تصحیح ہے، واللہ اعلم۔

سوتے ہوئے کی رال، مردہ کے منہ کا پانی، پیپ کا حکم، داخل ہونے سے وضو ٹوٹتا،

آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو کی حدیث و استنباط، اونٹ کے گوشت سے وضو

وہ رال جو سوتے ہوئے آدمی کے پیٹ سے چڑھ کر منہ سے بجے اگر زرد رنگ یا بدبودار ہو تو شیخ ابو نصرؒ کے نزدیک قتی کے حکم میں ہے، اور ابو الیث کے قول میں بنغم کے حکم میں ہے، الفتح، اور تجنیس میں ہے کہ ر س کی طرح کی ہویاک ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے الطحاوی، اور در مختار میں اسی قول کو قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے برخلاف وہ پانی ہے جو مردے کے منہ سے بجے کہ وہ نجس ہے ورنہ بھی مکھا ہے کہ پیپ کا حکم مثل خون کے ہے یعنی اگر پیپ خون سے زائد یا برابر ہے تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں، اور یہ بھی لکھا ہے کہ رینٹ سے ملنا تھوک کے مٹنے کے برابر ہے، یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا تو اس کا حکم وہی ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے، یہاں تک وہ مسائل مذکور ہوئے جن میں کسی چیز کے نکلنے سے وضو ٹوٹتا ہے، اور کسی چیز کے داخل ہونے سے وضو ٹوٹتا ہے تو وہ ہے جبکہ شفعہ (آہ تناسل کا اوپر کا حصہ) داخل ہوتا ہے اور حضور ﷺ کا فرمان ہے نو صلوا ماما مست النار یعنی جس چیز کو آگ نے چھو لیا ہے یا مس کیا ہے اس سے وضو کر دو، مسلم۔

اس سے معصوم ہوا کہ آگ سے پکائے ہوئے کھانے سے وضو کرنا ہوگا، لیکن یہ حکم منسوخ ہے، محی السنہ نے کہا ہے کہ وہ حکم عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ اس حدیث سے منسوخ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کا دست پکایا ہوا کھلایا، پھر بغیر وضو کئے ہوئے نماز پڑھی، بخاری و مسلم، میں کہتا ہوں کہ اسی طرح کی حدیث حضرت سید بن نعمانؓ بھی ہے جس میں ہے کہ آپؐ نے ستو کھا کر صرف کلی کی اور وضو نہیں کیا، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

ویسے ایک اور روایت میں ہے جو جابر بن سمرہؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ہم بکری کا گوشت کھا کر وضو کر لیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ چاہے وضو کرو یا نہ کرو، پھر پوچھا کیا ہم اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کر لیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت کو کھا کر وضو کر لو، الحدیث، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، تو معلوم ہو کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت سے اونٹ کے گوشت کھا کر وضو کرنے کا حکم منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوا، البتہ حضرت

جابرؓ کی حدیث کہ کان آخر الامرین رسول اللہ ﷺ ترك الوضوء مما مست النار، یعنی رسول اللہ ﷺ سے دو باتوں میں سے سختی بات یہ ثابت ہوئی کہ آپؐ نے وضو نہیں کیا ہے ایسی چیزوں کے کھانے کے بعد جو آگ پر پکائی گئی ہو، سیوٹی نے اس کو زہار متاثرہ میں متواتر حدیث میں سے شمار کیا ہے، لہذا یہ حدیث بہتر اور قائل قبول ہے البتہ یہ حدیث حکم کے اعتبار سے عام ہے۔ اور دنٹ کے گوشت سے وضو کا حکم خاص ہے، نیز یہی حدیث قوی، مرفوع اور کتاب صحیح کی حدیث ہے، در یہ فعلی اور اخبار صحابی یعنی موقوف اور غیر صحیحین کی حدیث ہے، اسی بنا پر جمہور علماء کے نزدیک دنٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہوتا ہے اس لئے مستحب یہ ہے کہ اس سے وضو کر لیا جائے، وبتدائم۔

یہ مسئلہ آخر فصل میں بھی آئے گا، بونوقض وضو میں وہ بحث جس کا تعلق حالت متوضی سے ہے تو اس سے متعلق مسئلہ مباشرت فاحشہ کا ہے اور اس کا ذکر گذر چکا ہے اسی قسم سے نوم یعنی نیند سونا ہے، اور شرعیہ بھی بونوقض وضو میں سے ہے جبکہ عینیت میں ہے، جو حضرت عیسیٰؑ سے منقول ہے کہ سرین یعنی چوتھے گرہ دونوں نکلیں ہیں، ہند جو کوئی سو جائے وہ وضو کرے، یہ ابو داؤد کی روایت ہے جب آنکھ سو گئی تو گرہ حل گئی، یہ روایت دارمی میں حضرت معاویہؓ سے منقول ہے، سی حرث حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وضو اس پر لازم ہے جو کروٹ کے بل سویا، کیونکہ جب کروٹ سے لینا تو جوڑ جوڑ ڈھیلے پڑ گئے، ابو داؤد و ترمذی کی یہ روایت ہے، اسی نے مصنف ہدیہ نے بونوقض وضو میں نیند کی بحث اس طرح بیان کی ہے۔

والوم مصطبعا، اومتکنا، اومستدا الی شیء لو اربل لسقط، لان الاصطحاء سب لاسترحاء المفاصل، فلا یعری عن حروح شنی عاده، والناث عاده کالمتیق نہ، والاتکاء یریل مسکة الیقطة لروال المستعد عن الارض، ویبلغ الاسترحاء فی الوم عینہ بهذا الوم من الاستداد، غیر ان السد یمعه من السقوط ترجمہ در سو جانا کروٹ پر یا ٹیک لگا کر، یا کسی ایسی چیز پر ٹیک لگا کر کہ گرہ چیز اس جگہ سے ہٹادی جائے تو یہ شخص گر پڑے، کیونکہ اصطیح یعنی کسی پہلو پر لیٹنا جوڑ بندوں کے ڈھیلے ہونے کا سبب ہے اس لئے عادی (اور عموماً) اس مقام سے کوئی چیز نکلے بغیر نہیں رہتی ہے اور جو چیز عادی ہوتی رہتی ہے وہ مثل یقین کے ہوتی ہے اور ٹیک لگانا تو بیداری کی رکاوٹ کو دور کر دیتا ہے، اس وجہ سے کہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے، اور اس قسم کے ٹیک لگانے کی وجہ سے نیند میں ڈھیل پن اپنی انتہا پر نہ تک پہنچ جاتا ہے، البتہ تنی بات ضروری ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ اس کو گرنے سے روکتی ہے۔

توضیح:- نیند سے وضو ٹوٹنا، سونے والے کی تیرہ حالتیں ہیں، ٹیک لگا کر سونا اور اس مسئلہ کی تحقیق

والوم مصطبعا، اومتکنا، اومستدا الی شیء لو اربل لسقط الخ

یعنی وضو توڑنے والی چیزوں میں سے ایک نیند بھی ہے ایسی جو کروٹ اور پہلو پر ہوا تکیہ لگا کر ہو، یعنی ایک کولہ پر ٹیک لگا کر ہو یعنی ایک سرین پر زور دے کر ہو، یہ اسرار اور یشاح میں ہے، التباہیہ، یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر ہو کہ گرہ چیز ہٹادی جائے تو آدمی گر پڑے، سونے کی یہ تین حالتیں سی ہیں جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، وقایہ، سونے کی تیرہ حالتیں ہوتی ہیں، جن میں سے یہ تین مذکور ہوئیں اور یہی تیون ناقض وضو بھی ہیں، بقیہ دس حالتیں یہ ہیں

نمبر ۳۔ بیٹھے بیٹھے، ۵۔ سلتی پاتی رہے ہوئے، ۶۔ پاؤں پھیلے ہوئے، ۷۔ نمبر ۷۔ بٹھکے ہوئے، ۸۔ کتے کی طرح بیٹھے ہوئے، ۹۔ سوار، ۱۰۔ بیدل چیتے ہوئے، ۱۱۔ کھڑے کھڑے، ۱۲۔ رکوع کرتے ہوئے، ۱۳۔ سجدہ کی حالت میں یقیناً یہ دس حالتیں ناقض وضو نہیں ہیں، مام طحوی نے فرمایا ہے کہ اپنے اختیار سے ٹیک لگا کر سونا ناقض ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے کہ اگر ہوضو شخص کسی چیز پر ٹیک لگا کر یا تھوں پر ٹیک لگا کر سوئے، اس طرح پر کہ اس ٹیک کو ہٹادیا جائے تو یہ گر پڑے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، ن مسئلہ کو صاحب قدوری اور صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے در سی کو دوسرے بہت سے مشائخ نے بھی قبول کیا ہے۔

لیکن بعد کے نمہ نے ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے سوال کیا کہ اگر با وضو شخص کسی چیز سے ٹیک لگا کر سو گیا تو کیا ہو گا؟۔ تو جواب دیا کہ اگر اس کی دونوں چوڑیں زمین پر اچھی طرح جمی ہوں تو اس کا وضو باقی رہے گا خواہ جیسی حالت ہو۔ اس کو عام مشائخ نے قبول کیا ہے، اور یہی صحیح ہے، بدیع اور محیط میں یہی مذکور ہے، اور یہی ظاہر المذہب ہے، کافی میں یہی مذکور ہے، ع، خزائن مفتتین میں یہی مذہب مختار ہے، عصام، یہی صحیح ہے، التنبیہیں، لیکن وضو ٹوٹ جانے کو ابن اہمامؒ نے قوی کہا ہے کیونکہ وضو ٹوٹنے کی اصل بنیاد اسی پر ہے نیند پر نہیں ہے، البتہ نیند کی وجہ سے غفلت طاری ہو جاتی ہے اس لئے مذکورہ صورت پر حکم کر دیا گیا ہے، ایسی جگہوں میں جہاں حدث ہونے کا گمان ہو، اسی بناء پر کھڑے ہونے والے، رکوع کرنے والے سجدہ کرنے والے کی نیند ناقض وضو نہیں ہے مگر لیٹنے والے کی نیند ناقض ہے کیونکہ اس سے بدن پر ڈھیلا ہو جاتا ہے، اور یہی بات اس قسم کے ٹیک لگانے میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ اس کو گرنے سے صرف ٹیک روکے ہوئے ہے، اور جب پوری ڈھیلا مل رہی ہو اس وقت مقعد کا تعلق ریح کو نکلنے سے نہیں روک سکتا ہے، اس وقت تو اور بھی ہوا زیادہ خارج ہوتی ہے جبکہ پیٹ خراب ہو اور ہضم نہ ہو قوت دافعہ زیادہ ہو جیسا کہ خصوصاً ہمارے زمانہ میں یہ بیماری پائی جاتی ہے، انتہی، الفتح۔

اور العالما میر یہ میں ہے کہ کر وٹ پر لیٹنا بذا خلاف ناقض ہے خواہ نماز کی حالت میں ہو یا کسی دوسری حالت میں اور یہی حکم تورک کی حالت میں سونے کا ہے یعنی کسی ایک سر پہن کی تل پر مل ہو، البدیع، اسی طرح استلقاء یعنی چیت سونے کی حالت بھی ناقض ہے، البحر، و اگر بیٹھے ہوئے اس حالت میں سویا کہ دونوں سرین دونوں ایڑیوں پر اوندھے ہونے کی مشابہہ ہو تو اس پر وضو لازم نہیں آئے گا، یہی صحیح ہے، محیط سرخصی، ذخیرہ میں بیان کیا ہے کہ اگر دونوں سرین دونوں ایڑیوں پر اور پیٹ رانوں پر منہ کے تل اوندھے کی شکل میں ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اور ذخیرہ کے علاوہ دوسری کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر چار زانوں س طرح سویا کہ سر زانوں پر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول ذخیرہ کے مخالف ہے، الفتح۔

میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ دونوں تلووں پر اس طرح بیٹھا کہ دونوں انگوٹھے مل گئے گویا انگلیں چوڑیوں سے سونڈھوں کی طرح لٹکی ہیں تو اس وقت روکنے اور مدافعت کی پوری قوت موجود ہے، اصح قول یہ ہو گا کہ حالت ناقض نہ ہوگی، فافہم، م، اور اگر ایسی چیز کی طرف ٹیک لگا کر سویا کہ اگر وہ ہٹائی جائے تو وہ گر پڑے اور ایسی حالت میں اس کی مقعد (پاخانہ کے نکلنے کا راستہ) اٹھ جائے تو بالاتفاق ناقض ہے، التنبیہیں، اگر مریض نماز کی حالت میں کر وٹ پر سو گیا تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، ل محیط والتنبیہیں و البحر اسی پر فتویٰ ہے، النہر، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس پر دوبارہ وضو لازم نہیں ہے، یہی صحیح ہے، ع، اصل کلام یہ ہوا کہ جو نیند ایسی ہو کہ بدن کو بالکل ڈھیلا کر دے اور خروج ریح کی رکاوٹ کو ختم کر دے وہ ناقض وضو ہے، اس لئے کر وٹ پر ٹیک لگانے والے، کوٹھے پر ٹیک لگانے والے اور کسی ایسی چیز پر ٹیک لگانے والے کہ اگر وہ چیز ہٹان جائے تو وہ گر پڑے ان تینوں قسموں پر وہ تعریف صادق آتی ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل الخ

اس لئے کہ لیٹنے، سونے سے بدن کے سارے حصے ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور خروج ریح ہو جاتا ہے اور عادت اور تجربہ سے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ بیساختہ طور سے کچھ نہ کچھ ہوا بدن سے ضرور نکل جاتی ہے الثالث عادة الخ اور تجربہ سے ثابت شدہ بات درجہ یقین تک پہنچ جاتی ہے، اس لئے شریعت نے یہ فیصلہ کن حکم دیا ہے کہ نیند آتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا اور اس سلسلہ میں کسی شک کی گنجائش باقی نہیں رہے گی اس بناء پر اگر کوئی شخص پاخانہ گیا مگر اسے وضو ٹوٹنے میں شک ہو تو اس کے وضو ٹوٹنے کا ہی حکم دیا جائے گا، عنایہ، والاتکاء بزیل الخ ٹیک لگانے سے بیداری کی حالت میں جو خروج ریح میں رکاوٹ ہوتی ہے وہ ختم ہو جاتی ہے کیونکہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے لہذا بدرجہ اولیٰ نیند کی حالت میں وہ رکاوٹ دور ہو جائے گی، ویبعل لاسترخاء الخ، اس قسم کی ٹیک لگانے کی وجہ سے جس کا بیان ہو چکا ہے ڈھیلا پن بدن کا اپنی انتہا کو پہنچ جائے گا، السسد

وہ چیز جس پر ٹیک لگائی جائے اور الاستناد کسی چیز پر ٹیک لگانا، تو اگر کسی چیز پر جس طرح ٹیک لگائی گئی ہو کہ اس کے نکال دینے سے وہ ٹیک لگانے والا گر پڑے، اس استناد سے بدن کا ڈھیلا پن بالکل انتہاء تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے گر جانے میں کوئی کسر و ر کمی باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

عبر ان السد یمنعه من السقوط الخ
ہستہ وہ چیز جس پر ٹیک لگائی گئی ہے وہی اس شخص کو گرنے سے روکے ہوئے ہے، یہی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کی حالت بھی وہی ہے جیسے زمین پر بیٹنے والے کی، کہ اگر اس کے نیچے کی زمین کی مٹی کسی تدبیر سے نکال دی جائے تو وہ لیٹنے والا بھی نیچے کی تک پہنچ جائے، اس سے معلوم ہو گیا کہ نقص وضو کی پوری بنیاد بدن بالخصوص مقام مخصوص (مقعد) کے ڈھیلے ہونے پر ہے لہذا اس مسئلہ میں بھی جس کا تذکرہ ہو رہا ہے نقص وضو لازم آئے گا، یہ مسئلہ اگرچہ مبسوط میں ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن طحاوی نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ تنہا یہ میں ہے لیکن تنہائی مدلل اور محتاط طریقہ پر ذکر کیا ہے، اسی بناء پر محتاط علماء نے اس کو قبول کیا ہے یہی اولیٰ ہے، ورنہ کسی کو تاج اشرفیہ نے بھی مانا ہے، اسی اصل پر رے اور مکمل طور پر بدن کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے خند کی مذکورہ صورتوں کو ناقض کہا گیا ہے۔

حلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود في الصلوة وغيرها، هو الصحيح، لان بعض الاستمسك باق اذ لو زال لسقط، فلم يتم الاسترخاء، والاصل فيه قوله عليه السلام "لاوصوء على من دم قائما، او قاعدا او راكعا، او ساجدا، اما الوصوء على من نام مضطجعا، فانه اذا نام مضطجعا استرحت مفاصله"

ترجمہ اس کے برخلاف سونا کھڑے ہونے، بیٹھنے، رکوع کرنے اور ان کے علاوہ دوسری حالتوں میں سونے کے خواہ نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو (کہ ان میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے) یہی صحیح قویٰ ہے، اس لئے کہ گرنے سے تھوڑی سی رکاوٹ باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ اگر رکاوٹ بالکل ہی ختم ہو گئی ہوتی تو وہ گر پڑتا، اس طرح معلوم ہوا کہ اس میں ڈھیلا پن مکمل طریقہ سے نہیں آیا ہے، اس بحث میں اصل نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے، اس شخص پر وضو کرنا لازم نہیں ہے جو سوغیا ہو کھڑے، بیٹھے، رکوع کرنے یا سجدہ کرنے کی حالت میں، وضو تو ایسے سونے والے پر لازم ہے جو ٹیک کر یا لیٹنے کی حالت میں سوغیا ہو، کیونکہ جو شخص اس طرح سوتا ہے اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

توضیح سجدہ کی ہیأت پر سونا، عدا سونا، دلیل

حلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود في الصلوة وغيرها الخ
یعنی کھڑے بیٹھے، رکوع کی ہیأت و سجدہ کی ہیأت پر سونا ناقض وضو نہیں ہے، خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، لہذا ابن شجاع کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ نماز کی حالت میں اگر ہو تو ناقض نہیں ہے ورنہ اگر غیر نماز میں ہو تو ناقض ہے، کیونکہ ظاہر الروایۃ میں مذکورہ دونوں حالتوں میں فرق نہیں بتایا ہے لان بعض الاستمسك الخ اس لئے کہ خند کے ان حالات میں روکنے کی کچھ قوت باقی ہے، ورنہ جب کچھ قوت باقی ہے تو تو استرخاء یعنی ڈھیلا پن پورے طریقے سے نہیں پایا گیا لہذا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ خند خروج ریح کے قائم مقام نہ ہوگی زیادہ سے زیادہ خروج ریح کے بارے میں شک باقی رہے گا جبکہ با وضو ہونا یقینی تھا لہذا شک سے یقین ختم نہیں ہوگا، اور وضو باقی رہ جائے گا، مع، کھڑے ہونے والے ورنہ بیٹھنے والے کی خند، اگرچہ زمین پر ہو یا محل میں ہو، اسی طرح رکوع اور سجدہ کرنے والے کی خند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو وضو کو ختم نہیں کرتی ہے، اور یہی حکم ایسی خند کا بھی ہے جو نماز سے خارج ہو، سوائے سجدہ کرنے والی ہیئت کے کہ نماز کے باہر یہ شرط ہے کہ اپنی مسنون ہیأت پر قائم ہو یعنی اپنے کو اپنی راتوں سے اٹھائے ہوئے اور اپنے بازوؤں کو پٹی بھوسوں سے

دور کئے ہوئے ہو در، گریہ حالت نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، شفع، البحر۔

وضوح ہو کہ جن صورتوں میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے ظاہر نزولیت میں یہ فرق نہیں ہے کہ وضو شخص نیند کے غلبہ سے سو گیا ہو یا از خود عدا سو گیا ہو کسی حالت میں وضو نہیں ٹوٹے گا، در یہی صحیح ہے، المحیط، اب تک جتنی دلیلیں بیان کی گئی ہیں یہ سب عقلی اور قیسی ہیں، اسی لئے مصنف بدایہ اب نقلی دلیل احادیث سے اس طرح بیان کر رہے ہیں۔

والاصل فیہ قولہ علیہ السلام: "لا وضوء علی من نام قائما" الح

کہ کھڑے ہونے والے یا بیٹھنے والے رکوع کرنے والے و سجدہ کرنے والے نمازی اگر سو جائیں تو ان پر وضو لازم نہیں ہوگا، وضو تو ایسے شخص پر لازم ہوگا سیٹ کر سونے والا ہو کہ اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، یہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جو اس مسئلہ میں دلیل اصلی اور نقلی کے طور پر ہے، امام زبیلیؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے یہ لفاظ غریب ہیں، ابو داؤد اور ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے تھے یہاں تک کہ سونے سے خرخراہٹ کی آواز بھی میں نے سنی، پھر آپ ﷺ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ آپ تو سو گئے تھے، (کیا آپ کا وضو نہیں ٹوٹتا تھا؟) آپ نے فرمایا ہے کہ وضو تو صرف اس شخص پر لازم ہوتا ہے جو کروٹ پر سونے کیونکہ کروٹ پر بیٹھنے سے ہی جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، اتھنی، امام احمد، طبرانی، ابن ابی شیبہ دارقطنی اور بیہقی سب نے یہ روایت کی ہے مگر اکثر محدثین نے حدیث کو ضعیف اور اس میں راوی ابو خاندان یزید بن عبد الرحمن پر جرح کی ہے، ابن جریر طبرانی نے صحیح کہا ہے اور ابو خالد کی نسبت فرمایا ہے کہ وہ عدالت و امانت کے ساتھ حدیث کو مرفوع روایت کرتے ہیں، ابن عدی نے اس کو مہدی بن بدال عن ابی ہریرہ مرفوعاً روایت کیا ہے، و عمر بن شعیب عن ایبہ عن جده روایت کیا ہے و ابو خالد روی کے متعلق یحییٰ بن معین اور احمد نسائی نے کہا ہے کہ مضائقہ نہیں ہے، ابو حاتم نے کہا ہے کہ وہ بہت سچے اور قابل اعتماد ہیں، ابن عدی نے کہا ہے کہ ان کی حدیثیں صالح ہوتی ہیں، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ سیوطیؒ نے بدور سافرہ میں ابو خالد کی توثیق کی ہے، م، الحاصل مذکورہ تفصیل میں غور کرنے سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آ جاتی ہے کہ مذکورہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے، اور اگر باغرض یہ نہ بھی ہوتی تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ صرف نیند وضو کو نہیں توڑتی ہے، بلکہ حدیث ہونے کا اس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اس لحاظ سے جس نیند سے حدیث ہونے کا گمان ہو جائے وہ نیند حدیث ہونے کے ہی قائم مقام سمجھی جائے گی، یہی استدلال کافی ہے، مصف۔

سجدہ تلاوت و شکر میں سونا، چارزانوں سونا، تنور پر سونا، معنوی ہو جانا، خواب میں سننا یا سمجھنا

کئی حدیثوں میں سجدہ کرتے ہوئے سو جانے والے کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے سامنے اس کی ہسانی عبادت پر فخر فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ہوگا جبکہ اس سونے والے کا وضو بحال ہو ورنہ وضو کی نماز کا سجدہ معتبر ہی نہ ہوگا اس طرح رکوع مثل قیام کے اسی ہے، م، اگر سجدہ تلاوت یا سجدہ شکر میں کوئی سو گیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ سجدہ خواہ نماز میں ہو یا نماز سے خارج ہو برابر ہے، جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی طرح سجدہ سہو میں سونے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہیں ٹوٹے گا، اس بارے میں روایات میں جو اختلاف پایا جاتا ہے ان کے غلط ہونے کا حکم دینا چاہئے، مصف، گر کوئی بیٹھے ہوئے اس طرح سویا کہ بار بار جھکنے پڑنے لگا جس میں اس کی مقعد بھی گاہے گاہے زمین سے اٹھ جاتی تو حلوائی نے کہا ہے کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹے گا، قاضی خان، اس سے مراد اونگھ ہے، الفتح۔

اگر کوئی بیٹھے ہوئے سو گیا پھر منہ کے بل یا کروٹ ہو کر گر پڑا مگر فوراً جاگ گیا، تو وضو نہیں ٹوٹا، لیکن اگر تھوڑی دیر پڑ رہا پھر جاگا تو وضو ٹوٹ گیا، التبعین، اسی پر فتویٰ ہے؛ جیسا کہ خلاصہ میں ہے، حلوائی نے فرمایا ہے کہ ابو حنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہ

ہے کہ اگر زمین سے مقعد اٹھنے سے پہلے جاگلتو وضو نہیں ٹوٹا، ورنہ بعد میں جاگلتو وضو ٹوٹ گیا، کہا گیا ہے کہ یہی قوس معتد ہے، اسٹچ، ورنہ اگر کوئی چار زانو سویا تو وضو نہیں ٹوٹا، ورنہ اگر اس طرح تورک کیا دونوں پاؤں ایک جانب پھیل دئے اور چوتروں کو زمین پر لگایا تو وضو نہیں ٹوٹا، الخلد صہ۔

گر کوئی ایسے چوپایہ، سوزی پر سوار ہو جس کی پیٹھ تنگی ہے، پھر سو گیا، اب اگر وہ جانور برار زمین پر یا چڑھاؤ پر چلتا تو وضو نہیں ٹوٹے گا ورنہ ڈھولان زمین پر چلتا تو وضو ٹوٹ جائے گا، الخبط، کیونکہ سوار بچکے گا تو چوتروں کی پیٹھ سے ٹھک جائے گی، م، اگر پیٹھ پر زمین یا پالان ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، گر کوئی تنور پر یا اس کے اندر پاؤں لٹکا کر سو گیا تو حدث ہے، قاضی خان، گر کوئی وضو قفص معقود ہو گیا یعنی اس کی عقل پر یا مرض طاری ہو گیا کہ اس کے عقلی کاموں اور باتوں میں بہ و توفی آگئی تو وضو نہیں ٹوٹا، البحر، حوائی نے فرمایا ہے کہ کروٹ پر لیٹے ہوئے، دنگہ جانے کا ذکر نہیں ہے مگر ظاہر یہ ہے کہ یہ حدث نہیں ہے، کیونکہ یہ معمولی سی نیند ہے، اسٹچ، بوسی رازی اور ابو علی دقائے نے کہا ہے کہ اگر وہ اپنے پاس کی عام باتیں نہیں سمجھتا ہو تو ناقض ہے، ورنہ اگر ایک دو باتوں کے علاوہ ساری باتیں سمجھتا ہو تو ناقض نہیں ہے، نفع، لیکن محیط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر ہی اکتفاء کیا ہے، کیونکہ اس میں یہ کہا ہے کہ کروٹ لینے میں اوجھٹا دوسری طریقوں سے ہو سکتا ہے یعنی کم ہو گا زیادہ اس طرح پر کہ اس کے قریب جو کچھ کہا جاتا ہے اسے وہ سن بیٹا ہے تو یہ ہلکی اور معمولی نیند ہے لیکن اگر اکثر باتیں وہ نہیں سنتے تو یہ گہری اور ثقیل ہے، الخبط، بیانی فتویٰ شمس الامتہ سے منقول ہے، الذخیرہ۔

آنحضرت ﷺ کا سونا، چار زانو سونا، ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ

رسول اللہ ﷺ کا سونا ناقض وضو اور حدث نہیں تھا، کیونکہ آپؐ ہی کا فرمان ہے تَسَامُ عِمَامَاتُ وَلَا يَسَامُ قُلُوبُ مِيرِي آنکھیں سوتی ہیں مگر میرا قلب نہیں سوتا ہے نوٹی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ آپؐ کی خصوصیات میں سے تھا، کہ آپؐ کا وضو کروٹ پینے سے نہیں ٹوٹتا تھا اس مسئلہ میں بہت سی صحیح حدیثیں موجود ہیں، ابن القحطانی نے کہا ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ہلکی نیند ناقض وضو نہیں ہے، لیکن مزنی نے ان کے برخلاف یہ کہا ہے کہ جماع ہے کہ کروٹ کی نیند ناقض ہے، شافعی کا صحیح قوس یہ ہے کہ گر مقعد کو کسی چیز سے دبا کر سویا تو ناقض نہیں ہے، خوہ نماز ہو یا غیر نماز ہو، خوہ حویل ہو یا نہ، نوٹی نے، سی قول کو صواب کہا ہے، امام مالکؒ کے مذہب میں لابی ورنہ گہری نیند وضو کو توڑتی ہے، اس کے برخلاف معصوم اور ہلکی نیند وضو کو نہیں توڑتی ہے، ورنہ ہلکی نیند اگر دیر تک ہو تو وضو کر لینا مستحب ہے، مع، واضح ہو کہ جس طرح سے کہ نیند ایک غفلت کا نام ہے جس سے حدث کا گمان ہوتا ہے اور اسی کو حدث کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، اسی طرح بیہوشی دیوانگی کا بھی حکم ہے، ورنہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیہوشی میں عقل مضروب ہو جاتی ہے، اور دیوانگی میں عقل مطلقاً غائب ہو جاتی ہے اس بناء پر یہ دونوں باتیں بھی نواقض میں شمار کی جاتی ہیں اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

والعبء على العقل بالاعماء والحوون، لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء، والاعماء حدث في الاحوال كلها، وهو القياس في النوم، الا اما عرفناه بالانثر، والاعماء فوقه، فلا يقاس عليه، والله في صلوة ذات ركوع وسجود

ترجمہ - اور ناقض وضو میں سے ایک بیہوشی کی وجہ سے عقل پر غلبہ ہو جاتا ہے اور ایک دیوانہ ہو جاتا ہے کیونکہ یہ بیہوشی بدن کے جوڑوں کو کروٹ پر سورہنے کے مقابلہ میں بہت بڑھی ہوئی ہے اور بیہوشی ہر حال میں حدث ہے اور قیاس تو نیند میں بھی یہی تھا کہ ہر طرح کی نیند ناقض ہوتی مگر نیند کے خاص حکم کو احادیث سے جان لیا ہے اور بے ہوشی کا مرتبہ نیند سے بہت بڑھ ہو ہے لہذا اس بے ہوشی کے حکم کو نیند پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے اور ایک ناقض وضو ایسی نماز میں زور سے تہقبہ مار کر بننا بھی ہے جو رکوع ورنہ سجدہ والا ہو۔

توضیح: بیہوشی کی بحث، انبیاء کرام کی بیہوشی، مترجم کی بحث

والغلبة علی العقل بالاغماء والجون لانه فوق النوم مضطجعا فی الاسترخاء الح
نواقض وضو میں سے ایک بیہوشی بھی ہے مگر مطلقاً بیہوشی نہیں ہے بلکہ ایسی بیہوشی ہے جو گاڑھے بغم کے دماغ اور سر پر
چھانے کی وجہ سے عقل پر غالب آجائے وراعضاء کے کمزور پڑ جانے کی وجہ سے جو بیہوشی ہوتی ہے وہ نہ ہو اگرچہ گاہے اس
کیفیت کو بھی بیہوشی سے تعبیر کر لیا جاتا ہے، یعنی نے کہا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کا بیہوش ہونا ممکن ہے درمختار میں اس
سواں پر کہ انبیاء علیہم السلام کے بیہوش ہونے اور ان پر غشی کے طاری ہونے سے ان کا وضو باقی رہتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے تو
جواب میں مبسوط کا ظاہر کلام یہ ہے کہ ہاں ان کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، اتھی، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر معنی کے اعتبار سے ہو
کہ علم قدس اور عالم بالا کی جذب ہو گیا تو ان کے لئے جائز اور ممکن ہے مگر یہ ناقض وضو نہیں ہے اور اگر اس اعتبار سے ہو کہ
باقی مواد کی زیادتی کے ساتھ جمع ہو جانے کی وجہ سے اعضاء بدن میں فضاہت اور کمزوری آکر ایسی کیفیت ہو گئی کہ بے اختیار ہوا
خارج ہونے لگی تو یہ ناجائز اور تصور کے لائق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایسی کیفیت کا طاری ہونا ایک بڑا عیب ہے جبکہ وہ اس سے
بری رکھے گئے ہیں۔

بیہوشی کی حالت میں غسل، غشی، جنون، نشہ کی بیہوشی

ماوردی نے کہا ہے کہ اگر کسی کو بیہوشی کے ساتھ ازال ضرور ہوتا ہو تو اس پر غسل کرنا واجب ہے ورنہ گاہے گاہے
ازال ہو جایا کرتا ہو تو ہمیشہ غسل کرنا واجب نہیں ہوگا، امام نووی نے فرمایا ہے کہ صحیح مسئلہ یہ ہے کہ بہر حال غسل کرنا مستحب
ہے جیسا کہ یقینی میں ہے۔

غشی - بھی اسی بیہوشی کی ایک قسم ہے اور ناقض ہے جنون دیوانگی ناقض وضو ہے، اس لئے کہ اس سے اچھے اور برے
اور نجاست وغیرہ کی تمیز ختم ہو جاتی ہے اگرچہ اس سے اعضاء بدن نرم اور ڈھیلے نہیں ہوتے بلکہ اس میں قوت اور سختی بڑھ جاتی
ہے لہذا اس مرض کو بر حال میں حدیث کی حالت میں شمار کیا جائے گا، جیسا کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے، مفتع، ہاں اغماء اور
بیہوشی کی حالت میں ناقض وضو ہونے کی علت بدن کا ڈھیرا ہو جانا۔

لانه فوق النوم مضطجعا فی الاسترخاء الخ

کیونکہ کروٹ پر سو جانے سے جس قدر جوڑ ڈھیلے ہو جاتے ہیں بیہوشی میں اس سے زیادہ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں والاغماء
حدیث الحج اور بیہوشی تمام حالات میں یعنی کھڑے ہونے کی حالت ہو یا بیٹھنے کی اسی طرح رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی اسی
طرح نماز کی حالت ہو یا غیر نماز کی ہر حال میں حدیث اور ناقض ہے وهو القیاس الحج قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ نیند بھی ہر جاں
میں اور ہر کیفیت میں ناقض ہوتی، مگر ہم نے نیند کے احکام نص سے جان لئے ہیں اس لئے نص کی موجودگی میں ہم قیاس نہیں
کر سکتے ہیں، اسی طرح بیہوشی کو نیند پر قیاس کر کے احکام نکال سکتے تھے اور اس میں تفصیل بیان کر سکتے تھے مگر نیند کی کیفیت
بیہوشی کے مقابلہ میں بہت کمزور ہے اس لئے قیاس کرنا درست نہیں ہوگا، اغماء، جنون، غشی اور نشہ کی بیہوشی حکم کے اعتبار
سے سب برابر ہیں یعنی خواہ کم ہوں یا زیادہ سب سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، نشہ سے مراد اس جگہ اس کیفیت کا طاری ہو جانا ہے کہ
اس حالت میں مرد اور عورت میں تمیز نہ کر سکے بعض مشائخ کا یہی قول ہے، اور صدر شہید حسام الدین نے، سی کو قبول کیا ہے اور
صحیح قول وہی ہے جو شمس الاممہ حلوائی سے منقول ہے کہ اس شخص کی چپ میں لڑکھڑاہٹ پائی جاتی ہو، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے،
یہی صحیح ہے شرح وقایہ اور فتح القدیر میں مجتبیٰ سے نقل کیا ہے کہ اس کی رفتار میں ادھر ادھر جھکاؤ ہو، یہی صحیح ہے، درمختار میں
بھی اسی قول کو قبول کیا ہے اور یقینی میں ہے کہ اس کی رفتار میں خلل ہو، امام شافعی کا ظاہر یہی مذہب یہی ہے، مع۔

نماز میں قہقہہ، خٹک، تبسم، بچہ کا قہقہہ

والفقهة فی صلوة ذات رکوع وسجود الح-

ہمارے نزدیک وضو کو توڑنے والی چیزوں میں سے ایک قہقہہ بھی ہے اس کے معنی ہیں ٹھٹھا مار کر ہنسنے جیسے وہ خود سننے اور قریب دے بھی سنیں اور خٹک ایسی ہنسی جسے خود سننے مگر پاس والے نہ سنیں، اور تبسم مسکراتا جس میں تنی بھی آواز نہ ہو کہ خود سن سہ، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے مگر ناقض وضو ہونے کے لئے چند شرائط یہ ہیں کہ قہقہہ مارنے والا نماز کی حالت میں ہو (وقایہ، کافی، اک) بالغ ہو اگرچہ عورت ہو، نمبر ۳۔ اور قہقہہ بھول کر ہو، وف، نمبر ۴۔ بیدر ہو، ت، ع، فی الصلوة الح وہ ایسی نماز ہو جس میں رکوع و سجود کیا جاتا ہو، اگرچہ حکماً نماز میں ہو، ت، اس طرح قہقہہ کے سلسلہ میں ان چند فتوہ کا پایا جانا ضروری ہے، کسی بناء پر اگر قہقہہ نماز کے باہر ہو تو ناقض نہیں ہے، فتاویٰ قاضی خان، اور اگر رکوع و سجود والی نماز میں کوئی قہقہہ لگائے گا تو ہمارے نزدیک نماز کے ساتھ وضو بھی باطل ہو جائے گا، الحیط، خواہ عمدہ ہو یا بھولے سے ہو، الخصاصہ، اگر نماز میں ہونے کا خیال ہو تو اس وقت بھولنے کا اعتبار نہ ہوگا، الفتح، خٹک سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے البتہ نماز باطل ہو جاتی ہے، اور تبسم سے نماز باطل ہوتی ہے ورنہ وضو باطل ہوتا ہے، اور اگر سجدہ تعدوت یا نماز جنازہ میں قہقہہ ہو، تو وضو باقی رہ جائے گا لیکن سجدہ یا نماز ہو جائے گی، قاضی خان، مگر بچہ، نابالغ نماز میں قہقہہ لگائے تو بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، الحیط۔

سوتے ہوئے نماز میں قہقہہ، رکوع و سجدہ کی نماز

والفقهة فی صلوة ذات رکوع وسجود الح

سوتے ہوئے قہقہہ لگانے کے متعلق صول میں کوئی روایت نہیں ہے، جیسا کہ فتوئی مرغینانی میں ہے، ع، اگر کوئی نماز میں سوتے ہوئے قہقہہ لگائے تو صحیح قول یہ ہے کہ نہ تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نماز باطل ہوگی، التبيين، ذخیرہ، یہی صحیح ہے، الفتح، اسی پر فتوئی دیا جائے، الدر، اور حاکم ابو محمد کوئی نے کہا ہے کہ نماز دو وضو دونوں باطل ہو گئے، اور احتیاطاً عامہ متاخرین نے بھی اسی کو قبول کیا ہے، الحیط، صلوة مسنونہ میں قہقہہ لگانے سے اصح قول کے مطابق وضو ٹوٹ جائے گا، الظہر یہ، دع، رکوع و سجود وان نماز سے مراد یہ ہے کہ اس نماز میں رکوع و سجدہ کرنا ضروری ہو، اس بناء پر نماز جنازہ میں قہقہہ سے نہ نماز باطل ہوگی اور نہ وضو ٹوٹے گا، کیونکہ اس نماز میں رکوع و سجدہ کی شرط نہیں ہے، ع، اسی شرط کی بناء پر اگر کسی نے ایسی نماز میں قہقہہ لگایا جس میں بیماری کی مجبوری سے اشارہ سے پڑھتا تھا، یا نفل نماز سواری پر اشارہ سے پڑھ رہا تھا، یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھ رہا تھا تو ان تمام صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ ان سب میں رکوع و سجود ابتداء سے ہی لازم تھا، الفتح، اگر شہر کے باہر جانور پر نفل نماز میں قہقہہ لگایا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر دشمن سے بھاگتے وقت نماز اشارہ سے پڑھ رہا تھا اسی حالت میں قہقہہ لگایا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ گیا، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ احکام کے مطابق یہ بھی مناسب دشمن سے ڈر کے مطابق درندہ وغیرہ سے ڈر کا بھی وہی حکم ہے، م۔

قہقہہ سے تیمم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا، قہقہہ محدث یا قعدہ اخیر میں

یا سلام کے وقت، سجدہ سہو کے بعد قہقہہ، امام و مقتدی کا قہقہہ

قہقہہ سے جس طرح وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح تیمم باطل ہو جاتا ہے اسی طرح کہا گیا ہے کہ وضو بھی باطل ہو جاتا ہے جو غسل کے اندر پیا جاتا ہے، لیکن غسل سے حامل شدہ پاکی باطل نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر اگر کسی نے غسل کر کے نماز شروع کی اور اس میں قہقہہ لگایا تو اس کی یہ نماز باطل ہوگی اور اب بغیر از سر نو وضوء کئے ہوئے اس کے لئے نماز پڑھنی جائز نہ ہوگی، الحیط، اور یہی صحیح ہے، التاثر خانیہ اور ایسا ہی الفتح میں بھی ہے، یہ اختلاف اس وضو کے بارے میں ہے جو وضو کی نیت

کے بغیر غسل میں ضمنا پائا گی، وراگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو بھی قہقہہ سے باطل ہو جائے گا، م، ط، اگر نماز پڑھتے ہوئے بے اختیار حدت ہو گی اور مصلیٰ نے بقیہ نماز پوری کرنے کے لئے دوبارہ وضو کر لیا، تو اس وقت وہ شخص اگرچہ ظاہر انماز کی حالت میں نہیں ہے مگر اسے حکماً نمازی سمجھا جائے گا، اب اگر دوبارہ وضو کے بعد وہ قہقہہ مارے تو اس وقت دو روایتیں ہیں الف، یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، مع۔

اور اگر قعدہ اخیر میں مقدار تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ محیط میں ہے، مع، اور اگر سلام کے وقت قصد اقبہ کیا تو صرف وضو باطل ہو گا نماز پر کوئی اثر نہ ہو گا، جیسا کہ اشتر سبألیہ میں ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر قصد اقبہ نہ کیا ہو تو (خروج بصرہ نہ پائے جانے کی وجہ سے) نماز بھی باطل ہو جائے گی، م، اور رسمی حالت میں امام نے قہقہہ کیا پھر مقتدیوں نے بھی قہقہہ کیا تو صرف امام کا وضو باطل ہو گا اور مقتدیوں کا وضو باطل نہ ہو گا کیونکہ قہقہہ مارتے ہی تمام مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی تھی، اس کے برخلاف اگر امام نے سلام پھیرا اس کے بعد مقتدیوں نے قہقہہ کیا تو مقتدیوں کا وضو باطل ہو جائے گا، وراخلاصہ میں کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ مقتدیوں کا وضو باطل نہ ہو گا، الف، مگر نماز میں حدت ہو، اور وہاں سے نکل کر بناء کرنے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کرنے کی نیت سے وضو کیا لیکن سریا موزہ کا مسح کرنا بھوس گیا اس کے بعد نماز شروع کر کے اسی نماز میں قہقہہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ مسح پورے کئے بغیر اس کی طہارت مکمل نہیں ہوئی اس لئے وہ نماز باطل ہو گئی، اس طرح وہ قہقہہ نماز کے درمیان نہیں پیا گیا اور ایسا قہقہہ جو نماز کے باہر ہو اس سے وضو باطل نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ وضو بھی باطل نہیں ہو، اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا، جیسا کہ اندر میں ہے، خلاصہ کلام یہ ہو کہ حدیث کی وجہ سے ہم قیاس ترک کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چند شرطوں کے پائے جانے کے بعد قہقہہ ناقض وضو ہو گا۔

والقیاس انھا لاتنقض، وهو قول الشافعی، لانه ليس بخارج نجس، ولهذا لم يكن حدثا في صلوة الحنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة، ولنا قوله عليه السلام: "ألا من صحت منكم فقهة فبعد الوضوء والصلوة جميعا" وبمثلہ يترك القياس، والاثار ورد في صلوة مطلقة فيقتصر عليها، والفقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه، والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه، وهو على ما قبل يصد الصلوة دون الوضوء

ترجمہ - اور قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹے، جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ قہقہہ ایسی چیز نہیں ہے جو بدن سے ناپاک چیز بن کر نکلی ہو، اسی بناء پر اسے حدت نہیں کہا گیا ہے نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور نماز کے علاوہ بھی، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جتنے بھی نماز میں قہقہہ کے ساتھ بنے ہیں وہ اپنے وضو اور اپنی نمازیں سب دوبارہ ادا کریں، اور اس جیسی روایت سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے چونکہ یہ ایسی کا واقعہ مطلق نماز یعنی مکمل نماز میں پیش آیا تھا اس لئے اس حکم کو ایسی ہی نماز پر موقوف رکھا جائے گا اور قہقہہ ایسی ایسی جیسے ہنسنے والا خود بھی سننے اور قریب والے بھی سن سکے، اس کے حکم کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ صرف نماز کو فاسد کرتا ہے، وروضو کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

توضیح والقیاس انھا لاتنقض، وهو قول الشافعی، لانه ليس بخارج نجس الخ یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قہقہہ وضو کو نہ توڑے، یہی قیاس امام شافعی کا قول ہے، اور یہی قول امام مالک، احمد، ابو ثور، داؤد، اور حضرت ابن مسعود و جابر سے اور عروہ و قاسم و سعید ابن المسیب و ابو بکر بن عبد الرحمن و خاریجہ بن زید و کنحوں و سلیمان بن یسار سے مروی ہے، ع، لانه ليس بخارج الخ یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ میں اور سجدہ تلاوت اور نماز سے باہر حدت نہیں ہوا، مگر واقعہ اس سے کوئی ناپاک چیز نکلی تو ہر صورت میں حدت ہوتا۔

ولما قوله عليه السلام: "ألا من ضحك منكم فقهه فليعد الوضوء والصلوة جميعاً" الخ
اور ہماری حجت میں رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو لوگوں کو خبردار کرتے ہوئے فرمایا تھا الا من ضحك منكم
فقهه فليعد الوضوء والصلوة جميعاً کہ جو شخص تم میں سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونوں کا اعادہ کرے، اس
حدیث قہقہہ کو چھ صحابہ کرام سے مروی ہے۔

در طبری نے ابو العالیہ سے روایت کی کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے کہا اس وقت جبکہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ
ایک شخص آیا اور مسجد کے گڈھے میں گر گیا کہ اس کی آنکھیں کمزور تھیں یہ دیکھ کر بہت سے نمازی ہنس پڑے، تو رسول اللہ
ﷺ نے ان لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو اور نماز دونوں کو دوبارہ کرنے کا حکم فرمایا، بیہوشی نے اس حدیث کو خلافیات میں ذکر
کر کے اس کی علت اس طرح بیان کی ہے کہ ثقہ لوگوں کی ایک جماعت نے اس کو ابو احالیہ سے مرسل روایت کی ہے، مع۔

یہ حدیث مسند اور مرسل دونوں طریقے سے مروی ہے، در محدثین کی ایک جماعت نے اس کے مرسل اسناد کے صحیح
ہونے کا اقرار کیا ہے، اس کے مرسل ہونے کی بنیاد ابو العالیہ پر ہے، اگرچہ حسن بصری، ابراہیم نخعی وغیرہ نے بھی اسے روایت
کی ہے، مگر ان سبوں نے ابو احالیہ سے منہ ہے، جب یہ حدیث مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو ہمارے
لئے ضروری ہوا کہ وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم دیں یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ ابو العالیہ ثقہ تابعین میں ہیں اور یہ مسند حدیث کئی
صحابہ کرام سے مروی ہے، ان میں سب سے بہتر اور اسلم سند وہ ہے جو ابن عدی نے کامل میں بقیہ بن ابیہد کے توسط سے
حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، در یہ بقیہ بن الولید صدوق بہت سچے ہیں، ان پر تدلیس کا الزام بھی نہیں لگایا جاسکتا ہے کیونکہ
نہوں نے یہ بات تصریح کے ساتھ کہی ہے کہ ہم سے عمر بن نفیس نے حدیث بیان کی ہے، مع۔

یہ بات تعجب کی ہے کہ ابن الجوزیؒ امام احمدؒ سے تحقیق میں نقل کیا ہے کہ مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر مقدم
کرتے ہیں، حالانکہ اس موقع پر یہ حدیث جو قوی مرسل ہے اور سند سے بھی بہتر ہے اس کو ترک کر کے قیاس سے کام لیتے ہیں
اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی مرسل حدیث حجت اور دلیل میں پیش کرنے کے لائق ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں تو بقیہ بن الولید کی مسند حجت ہے، در یہ صحیح مسلم کی روایوں میں سے عدول ہیں، بیہوشی نے
امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ اگر نماز میں قہقہہ کی حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو وہی میرا قول ہے، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ
امام احمدؒ نے کہا ہے کہ قہقہہ کے مسئلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، ذہبیؒ نے کہا کہ اس بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں
ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل روایت اگر کسی وجہ سے مسند ہو جائے تو اس کے موافق عمل کرنا
چاہئے، یہ حدیث جبکہ مرسل اور مسند دونوں طریقوں سے ثابت ہے، اس نے امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کے مطابق امام شافعیؒ کا
بھی یہی قول ہونا چاہئے ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ پر بھی یہی قول لازم ہے کیونکہ بہت طریقوں سے مروی ہونے
کی وجہ سے یہ مرسل کی حد سے باہر ہو کر مسند ہو چکی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی حکم حناہ پر بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ تو
صرف مرسل کو بھی حجت میں لاتے ہیں، مع، خاصہ یہ نکتہ کہ یہ حدیث قابل حجت ہے۔

ولما قوله عليه السلام: "ألا من ضحك منكم فقهه فليعد الوضوء والصلوة جميعاً" الخ
در ایسے نص کے پائے جانے کی صورت میں قیاس کو ترک کر دینا چاہئے کیونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کرنا جائز نہیں
ہے لہذا نص ہی پر عمل کیا گیا، البتہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے، اور نہ اس سے کوئی علت ظاہر ہوتی ہے کہ اس بناء پر
یہ حکم دیا گیا ہے لہذا اس نص کو جس جگہ بیان کیا گیا ہے اسی جگہ اور اسی حد تک موقوف رکھنا ہوگا والاثر ورد الخ اب چونکہ اس
نص کا وجود اور ورود نماز مطلقہ میں ہوا ہے یعنی ایسی نماز جس میں رکوع و سجود دونوں موجود ہوں لہذا اس سے ثابت شدہ حکم کو بھی

یسی ہی صلوٰۃ مطلقہ پر موقوف رکھ جائے گا، اس بناء پر قہقہہ سے وضو در نماز کے فاسد ہونے کا حکم جنازہ کی نماز سجدہ تلاوت اور بچہ اور سونے والے کی نماز کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا یعنی ان چیزوں میں قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اب امام شافعیؒ کے قیاس کا جو یہ ہے کہ ہرے نزدیک بھی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قہقہہ ناقض نہ ہو لیکن ہم نے ایک مشہور و معروف حدیث جو سند کے اعتبار سے مرسل صحیح اور مسند حسن بھی ہے اسے قیاس کے مقابلہ میں پیش کیا ہے قیاس کے خلاف وہ حدیث جس موقع پر یمن کی گئی اسے ہی موقع پر موقوف رکھ جائے گا، چونکہ قہقہہ کا وقت یہی نماز میں پیش آیا تھا جو رکوع و سجود والی ایک مکمل نماز تھی اور اس کے نمازی بھی مکمل عاقل بالغ تھے اس لئے اس پر اسے حول کا خیال رکھ کر قہقہہ کو ہم نے ناقض کہا ہے اور اس موقع کے قیاس کو چھوڑ دیا اسی بناء پر بقیہ حالات اور مواقع میں قیاس پر عمل کیا اور اسے ناقض نہیں کہا ہے جبکہ شوافع نے ہر موقع پر اس نص کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے۔

اس تفصیل کے جاننے کے ساتھ یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے قیاس اور عمل میں دوسروں کی بہ نسبت احتیاط بہت زیادہ ہے کیونکہ ہم نے نماز کو مکمل طور پر کسی قسم کے اشتباہ سے بھی بچتے ہوئے اور کرنے کو کہا ہے، قہقہہ تو ایک ایسی چیز ہے جس کی ممانعت اور مذمت کئی احادیث سے ثابت ہے اگرچہ نماز کے علاوہ دوسرے مواقع میں اسے ناقض وضو نہیں کہا گیا ہے۔

قہقہہ، حنک، تبسم

تینوں کی تعریف، فرق اور حکم سب باتیں پہلے اسی بحث میں ذکر کی جا چکی ہیں، طبرانی، ابویعلیٰ اور درقطنی نے حضرت جابرؓ کی حدیث روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرتؐ عصر کی نماز کی امامت فرما رہے تھے اچانک آپؐ نے تبسم فرمایا جسے کچھ لوگوں نے محسوس کر لیا، اس بعد نماز آپؐ سے اس کی وجہ دریافت کی، آپؐ نے فرمایا کہ میکائیل اور ایک اور روایت میں ہے کہ جبریل علیہ السلام میری طرف سے گزرے ان کے بدن پر غبار تھا میرے بالکل سامنے آئے تو میں نے تبسم کیا یعنی مجھے مسکراہٹ ہو گئی حدیث، قہقہہ نماز میں خواہ عمدہ ہو یا سہوا یا غفلت سے، اسی طرح اس میں دانت نظر آئیں یا نظر نہ آئیں، سب حکم میں یعنی ناقض ہونے میں برابر ہے، درجس طرح اس سے وضو ٹوٹتا ہے اسی طرح اس سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے، اب بدن سے کسی پاک چیز نکلنے کے متعلق صاحب بدایہ نے بیان شروع کیا ہے جو یہ ہے۔

والدابة تحرج من الدبر ناقصة، فان حرجت من رأس الجرح، اوسقط اللحم منه لاينقص، والمراد بالدابة الدودة، وهذا لان الجس ما عليها، و ذلك قليل، وهو حدث في السببين دون غيرهما، فاشبه الحثاء والفساء^(۱)، بحلاف الريح الخارجة من القبل والذكر، لانها لاتنتعش عن محل النجاسة، حتى لو كانت المرأة مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر

ترجمہ - اور وہ کیڑا جو مقعد سے نکلتا ہے وہ وضو کو توڑ دیتا ہے، اور اگر کیڑا زخم کے اوپر سے نکلا، یا زخم کا گوشت گر پڑا تو وہ وضو کو نہیں توڑے گا دابہ سے مراد کیڑا ہے، وضو نہ توڑنے کا حکم اس بناء پر ہے کہ اس میں ناپاکی کا حصہ تو صرف وہی ہے جو کیڑے پر ہے، اور یہ نجاست تھوڑی ہے، یہ تو مقررہ آگے چھپے کے دونوں راستوں میں حدث ہے، ان دونوں مقامات کے علاوہ یہ حدث نہیں مانا گیا ہے لہذا یہ کیڑا ذکر اور اس ہوا کے مشابہہ ہو جو بغیر آواز کے بدن سے نکل جاتی ہے بخلاف اس ہوا کے جو عورت اور مرد کی پیشاب گاہ سے نکلی ہو کہ وہ نجاست کی جگہ سے نہیں نکلنے کی وجہ سے ناپاک نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کوئی عورت مفضاة ہو گئی ہو یعنی کسی وجہ سے اس کے پیشاب و پاخانہ کے راستوں کے درمیان کی جملی پھٹ کر اس کے درمیان رستہ ہو گیا تو ایسی عورت کی جب پیشاب گاہ سے ہوا نکلے تو اسے وضو کرنا مستحب ہو گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہو جاتا ہے کہ

(۱) احتیاج نیم کے صدر اور دم کے ساتھ بمعنی ذکر۔ الفساء ایک نقطہ والے قدام صدر کے ساتھ، بغیر آواز کے مقعد سے نکل ہوئی ہو۔

شاید یہ ہو کہ درمینی مقعد سے نکلی ہو، جو ناپاک ہوتی ہے۔

توضیح. مقعد، فرج، ذکر اور زخم کے اوپر کانک ہو اکیڑا

عرق مدنی (یعنی رشتہ 'اکا کیڑ' زخم سے گوشت گرنا

والدانة تحرح من الدبر ناقصة الح

وہ کیڑا جو مقعد سے نکلتا ہے، اس سے وضو ایسا ہی ٹوٹتا ہے جیسے رہ سے نکلی ہوئی ہو، اور کنکریوں سے ٹوٹتا ہے اسی طرح عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلا ہو اکیڑ بھی ناقض ہے۔ فتاویٰ قاضی خان، وہ کیڑا جو زخم کے اوپر سے گر ہو وہ ناقض وضو نہیں ہے (لحیظہ) اگر رشتہ سے پانی بہتا ہو تو وہ ناقض وضو ہے، لہٰذا یہ، ہاں حوحت الح اگر کیڑا زخم کے اوپر سے یا در کے علاوہ کسی درجہ سے نکلا یا زخم سے گوشت کا ٹکڑا پڑا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، والمراۃ بالدانة لدودة الح زخم سے نکلنے والے کیڑوں سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ کیڑا خود تو نجس نہیں ہے، لیکن مخصوص دونوں راستوں سے نکلی ہوئی چیز تھوڑی ہو یا زیادہ سب ناقض ہے بین ان جہوں کے علاوہ کہیں اور سے کسی چیز کے نکلنے وہ اسی وقت ناقض ہوگی جبکہ اس میں بہاؤ درمیان پیا جائے اس طرح، سہیلین اور غیر سہیلین سے نکلنے والی چیزوں میں فرق ہوتا ہے

وهو حدث فی السبیلین دون غیرہما الح

سہیلین سے نکلنے والی چیزیں حادث اور ناقض ہوتی ہیں اسی بنا پر مقعد سے نکلنے والا کیڑا بھی ناقض ہوا، اور اسی بناء پر ن دونوں سمتوں سے خود عورت کی فرج ہو یا مرد کا ذکر ہو اس سے بھی نکلنے والے کیڑے سے وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیہا کہ تصریح اور تفصیل کے ساتھ قاضی خاں کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے، دونوں غیرہما الح کیڑا جبکہ سہیلین سے نکلا ہو تو وہ حدث نہ ہو لہٰذا ذکر کے مشابہ ہو، اور جو سہیلین سے نکلا ہو وہ حدث ہو وہ اس ہوا کے مشابہ ہو جو بغیر ذکر کے نکلی ہو، مگر یہ کہ جائے کہ اگر سہیلین میں تھوڑے سے نکلتا متحقق نہیں ہوتا ہے لیکن جب اس کا نکلتا مان لیا گیا تو وہ حدث بھی سہیلین سے نکلنے والے کی مانند ہو گیا، اس لئے حکم میں بھی فرق نہیں ہونا چاہئے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں خروج جس پر حکم موقوف رکھا گیا ہے وہ سہیلین سے نہیں پیا گیا ہے لہٰذا یہ خروج ظہور کے معنی میں ہو جو حادث نہیں ہوتا ہے، ابہا او کافی کے حوالہ سے، اگر مقعد یا فرج ذکر سے نکلے ہوئے کیڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، لیکن اگر زخم سے نکلے ہوئے کیڑے کو یا زخم کے گوشت کے ٹکڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو وہ ناپاک نہ ہوگا، اس سے طہارت حاصل کرنی جائز ہے۔ م۔

مام ترمثیٰ نے بیان کیا ہے کہ بکرنے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مقعد سے نکلی ہوئی ہو خود ناپاک ہے یا نجاست کے اوپر سے گزرنے کی وجہ سے ناپاک ہوتی ہے، اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کوئی شخص بھیگا ہوا یا بچلہ پہنے ہوئے ہو اور اس وقت ہو یا خارج ہو، النہیہ، صاحب بدیع کے نزدیک ہو خود ناپاک ہے، مگر مقعد میں نجاست کے اوپر سے گزرنے کی وجہ سے ناپاک ہوتی ہے، اس طرح مقعد سے نکلی ہوئی ہو ناقض ہوگی۔

بحلاف الریح الح بخلاف اس ہوا کے جو عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلی ہو کہ وہ نجس نہیں ہے کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں گزرتی ہے، لہٰذا فرج یا ذکر سے نکلی ہوئی ہو ناقض وضو نہیں ہوتی، جو ہرہ میں اسی کو صبح کہا ہے کیونکہ محل نجاست تو مقعد ہے اور فرج میں مقعد سے آنے کی راہ نہیں ہوتی ہے ہذا نجاست ملوث ہونے کا حتمل نہیں ہوا اور وہ ناپاک

روگنی۔

طلاق مفصاة

حتی لو کنت المرأة مفصاة يستحب لها الوضوء لاحتمال حرو حها من اندبر الح
ما قبل کے مسئلہ کی بناء پر اگر کوئی مفصاة ہو یعنی کسی وجہ سے س کی فرج اور مقعد کے درمیان کی جملی پھٹ کر اس میں
سورخ ہو گیا اور رکھ لائی ہو تو جب س کی فرج سے ہوا نکلے گی تو اسے نیا وضو کرنا مستحب ہو گا کیونکہ یہ احتمال پیدا ہو چکا
ہے کہ یہ ہو س کے مقعد سے نکلی ہو اور یقین نہ ہونے کی وجہ سے وضو کرنا واجب نہیں ہو گا، جبکہ پہلے سے وضو کا ہونا یقینی
ہے یا نہ وضو ٹوٹنے کا حکم بھی یقینی دلیل سے ہونا چاہئے صرف احتمال نقص کافی نہ ہو گا کہ البقیس لایرول بالشد

یک جزئی مسئلہ

اگر ایسی ہی مفصاة عورت کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیں پھر اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا اور اس
نے س کے ساتھ ہمبستری اور وطی بھی کی مگر کسی وجہ سے اس نے بھی طلاق دے دی اب اگر یہ پہلے شوہر سے نکاح کرنا چاہے
تو بھی نکاح نہیں کر سکتی ہے، جب تک کہ اس سے حمل قرار یا ثابت نہ ہو جائے، اس احتمال کی بناء پر کہ اس شوہر سے جو وطی ہوئی وہ
شاید فرج میں نہ ہو کر مقعد میں ہو گئی ہو کیونکہ دونوں کی رہ تو یک ہو چکی ہے، ایسی ہی فائدہ ظہیر یہ میں ہے، ع، جب یہ احتمال
باقی رہا تو اس کے شوہر کو اس سے جماع کرنا حرام ہو گا، قضی خان نے کہا ہے کہ مگر اس صورت میں حد ہو گا جبکہ بغیر تعدی
در زیادتی کے اس کی فرج میں جماع ممکن ہو، افتخ۔

شک کے چند ضروری مسائل

وضو یا حدث میں، پانی یا پیشاب میں، عضو دھونے اور نہ دھونے میں شک، پانی کی نجاست، کپڑے کی
طہارت، بیوی کی طلاق، باندی یا غلام کی آزادی میں شک
نمبر ۱۔ اگر وضو کے باقی رہنے اور ٹوٹنے میں شک ہو جائے حالانکہ اس سے پہلے دونوں میں سے کسی ایک بات کا یقین تھا تو
سے پہلے خیال پر ہی قائم رہنا چاہیے، ہاں اگر کسی طرح سے دوسرے خیال کی تائید و تقویت حاصل ہو جائے، چنانچہ امام محمد
سے روایت ہے کہ با وضو شخص کو اپنا پانچھانے جانے کا یقین ہو جائے مگر نکلنے سے پہلے قضاء حاجت میں شک ہو جائے تو اس پر
وضو کرنا واجب ہو گا۔

نمبر ۲۔ اگر وضو کے وسطے برتن لے کر بیٹھنے کا علم ہو اور وہاں سے کھڑے ہونے سے پہلے اس کو وضو پورا کرنے میں
شک ہو گیا تو اس پر وضو کرنا ضروری نہ ہو گا۔

نمبر ۳۔ اگر ذکر سے بہتی ہوئی چیز میں پانی ہے یا پیشاب کا شبہ ہو جائے تو اگر اس سے کچھ پہلے پانی کا استعمال کرنا یاد ہو یا
یسا اشتہار بار بار ہو تا ہو شک دل میں نہ لائے ویسا ہی رہنے دے ورنہ دوبارہ وضو کر لینا چاہئے، البتہ اگر کسی بات پر گمان غالب
ہو جائے تو سی کے مطابق عمل کرنا چاہئے اگر کسی وضو کرنے والے کو اس بات کا یقین ہو کہ کوئی ایک عضو دھو رہا پانی رہ گیا لیکن
عضو کے بارے میں شک ہو کہ کون سا عضو چھوٹا ہے تو مجموع نوازل کے فیصلہ کے مطابق بایں پاؤں دھو لینا چاہئے کہ سی کو دھونا
سفری کام تھا، افتخ، اور گریہ شک ہو گیا ہو کہ شاید پانی یا کپڑا ناپاک ہو گیا ہے اسی طرح بیوی کو طلاق پڑ گئی ہے یا نہیں اسی طرح
پنی باندی یا غلام کے آزاد ہو جانے کے بارے میں شک ہو گیا، تو جب تک کہ اس کی تائید میں دوسری کوئی دلیل نہ ہو ان میں سے
کسی شک کا کچھ اعتبار نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ الدر میں اشباہ کے حوالہ سے ہے، الحی صل شک و احتمال سے یقین ختم نہیں ہوتا

ہے نا گنیر۔

کوئی شخص با وضو تھا مگر حدث کا شک ہو گیا تو با وضو ہی رہے گا، اور اگر بے وضو تھا اچانک با وضو ہونے کا شک ہو گیا تو وہ بے وضو ہی رہے گا، ایسے مقامات میں تحرری کرنا جائز نہیں ہے، الخ صہ۔

فان قشرت نمطة، فسال منها ماء او صديد او غيره، ان سأل عن رأس الحرح نقص، وان لم يسأل لا ينقص، وقال الشافعي لا ينقص في الوجهين، وهي مسألة الحارج من غير السيلين، وهذا الحمله نحسة، لان الدم يضح فيصير قيحا، ثم يزداد نضجا، فيصير صديدا، ثم يصير ماء، هذا اذا قشرها فخرج بنفسه، واما اذا عصرها فخرج بعصرة، فلا ينقص، لانه محرج وليس بخارج، والله اعلم ترجمہ - اگر، بلکہ کے اوپر کے چمڑے کو علیحدہ کر دیا گیا اور اس سے پانی یا پیپ یا کچھ اور اس سے بہہ نکلا تو اگر زخم کے سرے سے بہہ گیا تو وضو ٹوٹ گیا اور اگر نہیں بہا تو وضو نہیں ٹوٹا، امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ٹوٹ جائے گا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں نہیں ٹوٹے گا، یہ مسئلہ غیر سبیلین سے نکل کر بہنے والی چیز کا ایک جزئیہ ہے، اوپر کی بیان کردہ سب چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ جب خراب خون پک جاتا ہے تو وہ مواد بن جاتا ہے پھر در پکاتا ہے تو وہ پیپ ہو جاتا ہے پھر پانی بن جاتا ہے یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ اوپر کی چھل اتارتے ہی زخم کچھ نکلا ہو اور، مگر، ایسا نہ ہو بلکہ دبائے اور چھوڑنے سے نکلا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ وہ تو بزور نکلا ہو ہے اور از خود نکلنے والا نہیں ہے، واللہ اعلم

توضیح: چھالے کا چھلکا، خون یا پیپ دبا کر بہانا

فان قشرت نمطة، فسال منها ماء او صديد او غيره الخ اگر زخم چھالے کے اوپر کا چمڑا علیحدہ کر دیا گیا اور اس سے پیپ یا اور کوئی چیز نکل کر بہہ گئی تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ زخم سے سیلان کے ساتھ خروج پایا گیا ہے اور اگر وہ اپنی جگہ سے نہیں بہا ہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ سیلان نہیں پایا گیا ہے امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ نکل کر زخم کے اوپر سے بہے یا نہ بہے دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، وہی مسئلہ الحارج الخ غیر سبیلین سے نکلنے کے مسائل میں سے یہ بھی ایک جزئیہ ہے، لہذا امام شافعیؒ اپنے اس اصول کے مطابق کہ غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو ناقض ہی نہیں مانتے اس لئے ان کے نزدیک وہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں بھی وہ ناقض وضو نہیں ہے، خواہ نجس ہو یا نہ ہو، اور امام زفرؒ اگرچہ غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو ناقض مانتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں لگاتے ہیں۔

و کذا لا يشترط السيلان الخ کے ضمن میں یہ بحث مفصلاً گذر چکی ہے یعنی جس طرح سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان کی شرط نہیں ہے، اسی طرح غیر سبیلین سے نجس کے نکلنے میں خروج کا اعتبار ہے اور سیلان شرط نہیں ہے اس لحاظ سے چھالے سے پانی، مود، پیپ وغیرہ کے نکلنے میں جب صرف خروج شرط ٹھہر اور سیلان ضروری نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، اور اہلحد سے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ جتنی نتوں سے نکل کر مقعد پر ظاہر ہوئی ہے، بخلاف غیر سبیلین کے کہ اس صورت میں جب اپنی جگہ سے بہا تو اپنی جگہ سے خروج پایا گیا اور ساتھ ہی سیلان بھی پایا گیا، اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں وہ چھالا جہاں سے پھنسا ہے اگر اس کا پانی پیپ وغیرہ زخم کے اوپر ہو کر آیا ہے تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے تفصیل کو سمجھ لو، اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے اگر یہ چھالے سے صرف پانی نکلا ہو تو وہ ناقض نہیں ہوگا، اگرچہ وہ بہا بھی ہو، مگر یہ روایت بظاہر صحیح

نہیں ہے کیونکہ یہ اس بناء پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے۔

وهذا الجملة نحسة، لان الدم ينضح فيصير قيعا الخ

زخم سے نکلنے والی یہ ساری چیزیں ہی ناپاک ہیں یہ چیزیں یکے بعد دیگرے ناپاک حالت سے ناپاک حالت کی طرف منتقل ہوتی رہیں لہذا ناپاک ہی رہیں گی اگرچہ بعض چیزیں مثلاً گوہر کہ ناپاک حالت سے شکل بدل کر پاک حالت پر آجاتی ہیں کہ وہ جل کر رہ سکھ کی پاک شکل اختیار کرلی ہے اور جب زخم سے نکلنے والا پیپ وغیرہ ناپاک رہا اور اسی حالت میں اس کا خروج پایہ گیا تو نقص وضو پایا گیا۔

هذا اذا قشرها فخرج بنفسه، واما اذا عصرها فخرج بعصرة، فلا ينقص، الخ۔

نقص وضو کا حکم اس جگہ اس صورت میں ہوگا جبکہ مواد زخود بہہ نکل ہو، لیکن اگر اسے دبایا کر نکال گیا ہو تو وہ حکم نہ ہوگا بلکہ پاک رہ جائے گا اور اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وہ خارج اور از خود نکلنے والا نہیں ہے بلکہ مخرج سے اسے بزور نکال دیا گیا ہے، واللہ اعلم۔

خلاصہ گفتگو یہ ہوا کہ وضو کو توڑنے والی چیز کسی ناپاک شئی کا نکلنا ہے، اور سبیلین کے علاوہ دوسرے مقامات میں اپنی جگہ سے بہہ جانا بھی ہے، لہذا اس پھوڑے سے ٹپک شئی نکل کر آگے نہیں بڑھی تو وہ ناقض نہیں ہوئی۔

پھر اگر وہ شئی از خود نہ نکلی ہو بلکہ دبانے سے نکلی ہو تو ایسی صورت میں وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس کے جواب میں صاحب بدیہ نے فرمایا ہے کہ وہ شرعاً ناقض نہیں ہوگا کیونکہ مواد اور پیپ وغیرہ نجس چیزیں زخود نہیں نکلی ہیں بلکہ دبانے اور نچوڑنے سے نکلی ہیں اس لئے انہیں خارج نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ وہ تو مخرج کی جاسکتی ہیں، حالانکہ خارج کا اعتبار کیا جاتا ہے اور مخرج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

علامہ زہری امیر کاتب اٹھانی نے اپنی شرح عالیہ البیان میں کہا ہے کہ فتاویٰ خلاصہ میں ہے کہ نچوڑ کر نکلنے کی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور ہمارے بھی کچھ مشائخ کا یہی خیال ہے اور یہی میرے نزدیک بھی قابل قبول اور پسندیدہ ہے، کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ صاحب بدایہ کا مذہب عوام کے حق میں بہت آسان اور نرم دہ ہے اس مسئلہ کے سلسلہ میں میری تحقیق یہ ہے کہ معنی اخراج میں معنی خروج بھی لازمی طور پر پائے جاتے ہیں، لہذا مزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی ضرور پایا جائے گا۔

شارح اکمل نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اخراج کے اندر خروج کا پایا جانا اگرچہ لازمی بات ہے مگر خروج کا اختیار کے ساتھ پایا جانا بدلا رہ ہوتا ہے لہذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، علامہ مینی نے جواب دیا ہے عبادت کے موقع میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس جیسے خروج کا اعتبار کیا جائے، اور امام سرخسی کے جامع میں ہے کہ اگر پھوڑے کو کسی نے نچوڑا اور اس نچوڑنے سے خون نکل آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اسے بالقصد حدث کہا جائے گا، جیسے پچھنا لگو انا یا شتر زنی کرنا ہے کہ سخران سے بھی تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، ورنہ کافی میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ خارج کی طرح مخرج بھی ناقض ہے، انتہی، اور شیخ ابن الہمام نے بھی مذیہ البیان کی تائید کی ہے کہ خارج ہو یا اخراج اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے کیونکہ وضو توڑنے کا حکم جس شئی کے نکلنے پر موقوف ہے اور یہ بات جس طرح فعل خروج سے پائی جارہی ہے اسی طرح فعل اخراج سے بھی پائی جاتی ہے لہذا یہ قصد لینے کی طرح ہو گیا، انتہی، اور تنویر میں بھی سی قول کی تائید کی ہے اور اتباع کی ہے کہ جو ناپاک خارج ہو یا خارج کی جائے حکم میں دونوں صورتیں برابر ہیں، انتہی۔

مترجم کی تحقیق

اس موقع پر تحقیقی بات یہ ہے کہ نقض وضو کا اصل اعتبار اور مدار اس بات پر ہے کہ نجاست کا ٹکنا پایا گیا ہو، لیکن نجاست سے مراد اس جگہ وہ ہوگی جس کا شارع علیہ سلام نے اعتبار کیا ہے، اور ایسا اعتبار غیر سیملین میں ہی وقت ہوگا جبکہ اس میں سیلان پایا جا رہا ہو خواہ فی الفور یا ہونے کی صلاحیت ہو یعنی بالفصل ہو یا بقوۃ، اور جس میں ایسی صفت نہیں پائی جائے، اسے شرعاً نجس نہیں کہا جائے گا، اگرچہ عرف عام اور لغت میں بھی سے نجس کہا جاتا ہو، پس اس مسئلہ میں تخرکار گفتگو یہاں پر ٹھہرتی ہے کہ جس پھوڑے پھنسی کے مود میں نہ فی الفور سیلان ہے اور نہ اس کی قوت ہے تو وضو کرنے والے کی اپنی قوت سے اسے سین کر دینے سے اس میں شرعاً نجاست کی صفت معتبر ہو جائے گی یا نہیں، اس موقع پر نشتر اور فصد پر قیاس کرنا مقام تامل ہے، کیونکہ یہ عمدہ حدیث ہی وقت سمجھا جائے گا جبکہ نشتر دلو، نے سے بہت ہوا خون نکلا ہو، اور بالفرض اگر نشتر گلو اور خون نہیں بہا تو نقض وضو نہیں ہوگا، ورنہ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ نشتر کی خاص جگہ کو ہی نچوڑا، جس سے خون بہہ گیا تو یہی موجودہ مسئلہ کی صورت ہوگی، کہ اس وقت خون کے بہہ جانے سے اس خون کو شرعاً ناپاک کہا جاسکتا ہے یا نہیں جیسا کہ تھوڑی سی فقی (کہ اسے شرعاً ناپاک نہیں مانا گیا ہے) اگرچہ عوم میں یہ نجس سمجھا جاتا ہے، یہ غیر بہتے ہوئے خون کو کسی کپڑے میں جذب کر لیا گیا کہ یہ بھی اگرچہ خون ہے مگر شرعاً یہ نجس نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء نے از خود خون کے بہنے کا اعتبار کیا ہے اور بزور بہنے یا نچوڑ کر نکالنے کا اعتبار نہیں کیا ہے، اسی بناء پر شیخ ابن الہمام کا قول ضعیف معلوم ہوتا ہے کہ فعل اخراج کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے بلکہ حکم کا اصل اعتبار خروج نجاست پر ہے اور وہ پایا گیا ہے۔

اس کے جواب میں کہتے ہوں بیشک خروج نجس کا اعتبار ہے، البتہ اس نجس سے جو شرعاً نجس مانا گیا ہو، اور یہ اس وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ نجاست میں خود سے سیلان پایا جائے، اب یہاں گفتگو اس صورت میں ہے کہ وضو کرنے والے اپنی قوت سے اسے بہنے والا بنا دے تو کیا اس کا اعتبار ہوگا؟ پس زیر گفتگو مسئلہ میں بلاشبہ سیلان پایا گیا ہے مگر کیا شریعت نے بھی اس سیلان کے پائے جانے کی بناء پر اس مود کے ناپاک ہونے کا حکم دیا ہے یا نہیں اور اس سیلان کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟ اس میں صاحب ہدایہ کی تحقیق یہ ہے کہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، اور یہی مذہب ظہیر کا بھی عقار ہے کیونکہ کسی چیز کا بھی اپنے طور پر ناپاک یا ناپاک مان لینا بغیر کسی نص کے مخدوش ہے، اسی بناء پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ امام شافعی، مالک، احمد اور ان کے عداد فقہاء کی ایک جماعت بہتے ہوئے خون کو بھی نجس اور ناقض وضو نہیں مانتے ہیں کیونکہ ان کے اجتہاد میں اس کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے۔

حاصل یہ ہو کہ کسی چیز کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ چیز شرعاً ناپاک ہے اس بات پر موقوف ہے کہ اس کے نجس ہونے یا نہ ہونے کے لئے شریعت کی طرف سے نص پائی جائے، یہاں ہمیں بھی شرعاً ایسی کوئی نص نہیں ملی ہے کہ جس سے ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ بزور سیلان کر دینے سے بھی نکلنے والی شے پر نجس ہونے کا حکم ہو جاتا ہے، صدر الشریعہ اصغر نے شرعاً اوقایہ میں کہا ہے کہ ما تنے سال الی ما یطہو کہ بہہ کر اس حصہ کی طرف گیا ہو جسے پاک کیا جاتا ہے اس لئے کہا ہے کہ جب جگہ سے بہہ کر آگے نہ بڑھا ہو تو ہمارے نزدیک وہ ناقض وضو نہیں ہے، مگر امام زکریا کے نزدیک ناقض ہے، اسی طرح اگر پھوڑے کو نچوڑا اور اس میں سے مادہ وہاب سے نکل کر آگے بڑھ گیا اور وہ وہاں کسی حاست میں تھا کہ اگر اسے نچوڑا نہ جاتا تو آگے نہ بڑھتا تو یہ بھی ناقض نہیں ہے، اسی طرح گردانتوں سے کوئی چیز دبا یا ان میں خلل کیا یا ناک میں نگی ڈال تو نگی پر خون کا اثر خیر ہوا، ناک صاف کی جس سے مسور کے برابر جسے ہوئے خون کے ٹکڑے گرے تو بھی ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے، انتہی، ان مشاہد سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انگلی سے خون نکال دینا، یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا اختیاری حدیث ہے، اس سے یہ بات کیوں نہ سمجھی جائے کہ نجاست شرعی ہونے میں خود سیلان کا اعتبار ہے البتہ اگر اس کے خلاف دوسری دلیل موجود ہو، ورنہ اگر یہ حکم حیطہ کی بناء پر ہو تو کوئی نقصان یا حرج نہیں ہے۔

اور شیخ ابن السہامؒ نے لکھا ہے کہ مجموع النورین میں ہے کہ پھوڑے کو جب نچوڑا گیا تو اس سے بہت خون نکلا مگر وہ خود ہی حالت میں تھا کہ اگر نچوڑا نہ جاتا تو خون بالکل نہیں نکلتا تو یہ خون وضو کو نہیں توڑے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہے جبکہ کانٹا سوئی چھب گئی تو خون نکلا مگر وہ نہیں بہا، ذخیرہ میں کہا ہے کہ اس حکم میں تاہل ہے اور کہا ہے کہ اس قسم کے مسئلہ میں فتویٰ یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا، مصنف ہدایہ کے شاعر دشمن الامۃ کرد درئی نے اس مسئلہ میں حدیث نقض وضو کے فتویٰ کو اختیار کیا ہے، چنانچہ نگار یہ میں ہے کہ گرزخم سے نچوڑنے پر خون نکلا، اور اگر نچوڑا نہیں جاتا تو نہ نکلتا تو محتاط اور محتکم قول کے مطابق ناقض وضو ہوگا، ایسا ہی کرد درئی کی کتاب لوجہر میں ہے اور یہی شبہ ہے، القنیہ، اور یہی وجہ ہے، شرح المنیہ، کلمی، کچھ ایسے بھی مسئلہ ہیں جن میں دوسرے اماموں کے نزدیک تو ناقض وضو میں سے ہیں لیکن ہم حنفیہ کے نزدیک وہ ناقض میں سے نہیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ذکر اور عورت چھونے کی بحث

دقایہ میں ہے کہ عورت اور ذکر کے چھونے سے ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس جگہ اگر بجائے لفظ ذکر کے آگے کی شرمگاہ کہا جائے تو عورت و مرد دونوں کا حکم اس میں آجاتا لیکن امام شافعیؒ نے جو خاص حدیث پیش کی ہے اس میں لفظ ذکر ہی ہے، یعنی نے اس مسئلہ کی بہت زیادہ وضاحت کی ہے، وریہ بھی بتلایا ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹتا جو ہمارا مذہب ہے یہ موافق ہے ان حضرات صحابہ کرامؓ کے، قتال کے حضرت عمرؓ و عی و عبد اللہ ابن مسعودؓ و عمار بن یاسرؓ و زید بن ثابتؓ و خذیفہ بن ایمنؓ و عمران بن حصینؓ و ابوالدھاءؓ و سعد بن ابی وقاصؓ رضی اللہ عنہم اجمعین کے، عبد البرؒ نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے، اور تابعین میں حسن بصریؒ و سعید بن مسیبؒ کے اور فقہاء میں سفیان ثوریؒ کے قول کے موافق ہے، وریہ وہی نے کہا ہے کہ صحابہ رسول اللہ ﷺ میں کسی کے متعلق بھی یہ مجھے معلوم نہیں ہوسکا کہ وہ مس ذکر سے وضو کے واجب ہونے کے قائل ہوئے ہوں، سوائے عبد اللہ بن عمرؓ کے۔

ورام، مالکؒ اور امام شافعیؒ چند مختلف شرطوں کے ساتھ مس اند کر سے وجوب وضو کے قائل ہوئے ہیں، ان کی دلیل حضرت بسرہ بنت صفوانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے من مس ذکرہ فلیتوضا یعنی جو اپنے ذکر چھوئے وہ وضو کرے، اسے حمد، ابوداؤد، نسائی ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے روایت کیا ہے ساتھ ہی ترمذیؒ نے، اس کی تصحیح بھی کی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ بہرحال یہ حدیث امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہے، یعنی نے اس پر جرح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں ہے تو غلط اور بغیر کسی دلیل کے تعصب کے طور پر کہی ہے، اور ابن الجوزیؒ کا قول صرف نفی ہے کوئی مثبت دلیل نہیں ہے اور بخاریؒ نے جو اس کو اس باب میں اصح کہا ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ روایت دوسری روایتوں سے بہتر ہے، اور بالفرض اگر ہم یہ مان لیں کہ یہ تصحیح ہے تو بھی اس کے سامنے یہی ایک صحیح حدیث طلق بن علیؒ کی اس کے مخالف اور مقابل ہے، اس لئے ہم ان دونوں حدیثوں میں توفیق دینے کے خیال سے ہم یہ کہیں گے کہ مراد مس اند کر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا ہے، اور طحاویؒ نے ربیعہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہیں ٹوٹے تو پھر مس اند کر سے کیوں ٹوٹے گا جبکہ یہ اس کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ ابن السہامؒ نے جواب دیا ہے کہ حدیث میں مس الذکر حدث سے کنایہ ہے کہ اکثر ہاتھ گانے سے مذی وغیرہ نکل آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، مترجم کے نزدیک سب سے مناسب اور بہتر جواب یہ ہے کہ مس ذکر سے کنایہ ہمبستی و مباشرت سے ہو، یہ وضو سے مراد دھونا ہو کیونکہ طحاویؒ نے معجم کبیر میں مصطلق بن علیؒ کی مرفوع حدیث روایت کی ہے کہ من مس ذکرہ فلیتوضا، اس روایت کی اگرچہ تعلیل کی گئی ہے مگر وپر کی مذکورہ سندوں سے اس کو خاص قوت

نصل ہو گئی ہے، لیکن ان سے ہی دوسری روایت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز میں پئے وکر کو ہاتھ لگایا (تو کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟) آپ نے جو با فرمایا اھل ہو الا لصعۃ ملک، یعنی وہ کچھ نہیں ہے وہ تو تمہارے بدن کا ہی ایک ٹکڑا ہے اسے بوداؤد، نسائی اور ترمذی نے روایت کیا ہے آخر میں ترمذی نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث حسن ہے اس حدیث کو بن حبان نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے یہ حدیث اپنے مفہوم میں بالکل ظہر ہے اور اس کی کوئی تاویل نہیں ہے۔

حنی بن مدینہ نے کہا ہے کہ برہہ کی حدیث سے طلق کی حدیث بہتر ہے، ورنہ بن لہم نے کہا ہے کہ یہ ایک مرد کی روایت ہے ورنہ دوسری ایک عورت کی روایت ہے اس نکتہ سے بھی سے پہلی حدیث پر ترجیح ہے، میں کہتا ہوں کہ نصف کی بات تو یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ہی ثابت ہیں اور ایک سے دوسرے کو نسخہ کا دعویٰ کرنا بھی بغیر دلیل کے ہے، پھر نسخہ تو اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ دونوں میں توفیق دینا ممکن نہ ہو ایسی مجبوری میں کسی ایک کو متروک یا منسوخ کہا جاتا ہے ورنہ یہاں تو دونوں میں توفیق دینا ممکن ہے اس طرح پر کہ حدیث طلق میں مس ذکر سے وضو کا حکم ملتا ہے لیکن ان کی دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدن کا ایک ٹکڑا ہے جس کا چھونا کوئی نقصان دہ نہیں ہے، دونوں کو ماننے سے یہ مطلب نکلا کہ مس ذکر کے معنی صرف سے چھونا یا ہاتھ لگانا نہیں ہے کیونکہ نماز کی حالت میں چھونے کے علاوہ کچھ اور مرد نہیں ہو سکتا ہی لئے اس وقت کے ہاتھ لگانے سے وضو یا نماز کے احکام نہیں دیا گیا ہے، لہذا وضو نہیں ٹوٹے گا لیکن دوسری حدیث میں ذکر کی جو طلق اور برہہ سے مروی ہے اس سے مرد جماع کے رد سے یہ صرف مبشرت مبہمتری و رد لگی کے سے ہے جس سے چھندی نکل گئی یا کسی نکل ورنہ پردہ کے بغیر مبشرت ہو تو یہی صورت میں کچھ بھی نہ نکلے پھر بھی وضو واجب ہو جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ناقضات وضو میں سے، اختلافی مسائل سے ایک عورت کو ہاتھ لگانا بھی ہے کہ، مشافعی کے نزدیک ناقض وضو ہے ورنہ ہمارے نزدیک اس سے کچھ نہیں ہوتا ہے اس کی دلیل میں ہمارے سے حضرت عائشہ کی یہ ایک حدیث کافی ہے کہ میں رات میں سوئی اور میرے پاؤں رسول اللہ ﷺ کے یعنی سجدہ کی جگہ پر ہوتے، جب آپ سجدہ میں جاتے تو آپ میرے پاؤں دبا دیتے (شارحہ کر دیتے) تو میں انہیں سمیٹتی پھر آپ جب کھڑے ہو جاتے تو میں انہیں پھیلا دیتی، ان دنوں میں گھروں میں رات کے وقت چراغ جلتے نہیں رہا کرتے تھے، بخاری و مسلم، ورنہ یہ بھی ام المؤمنین سے منقول ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی کسی بیوی کا بوسہ یا پھر نماز کو نفل گئے ورنہ وضو نہیں کیا سے ابو داؤد، ترمذی، ورنہ ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

مشافعی نے جس مسک کو اختیار کیا ہے اسے صحابہ کی ایک جماعت اور اسی طرح تابعین اور فقہاء کے بھی ایک گروہ کا معمول رہا ہے، کچھ فقہاء تو یہ بھی فرماتے ہیں کہ عورت کے چھونے، بوسہ لینے یہاں تک کہ اس کی فرج چھونے سے بھی جب تک کہ مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا ہے، یہی قول ہمارے صحابہ حنف کا بھی ہے، ورنہ فرمان باری تعالیٰ **اولا مستمسک لساۃہ الاۃ**، میں ملاصہ جماع کرنے سے کہنا یہ ہے، ورنہ قرطبی نے کہا ہے کہ تلافی کے مذہب کے مطابق اگر کوئی کسی عورت کو تھپریلاتا، ردے تو اس پر بھی وضو لازم ہونا چاہئے، حالانکہ میں نہیں جانتا کہ کسی کا بھی یہ قول ہے۔

اونٹ کا گوشت کھانے اور میت کے نہلنے سے وضو کا واجب ہونا

نواقض وضو میں سے بعض علماء کے نزدیک ونٹ کا گوشت کھانا بھی ہے چنانچہ امام حمد و خلق بن راہویہ و ابو ثور و محمد بن اعین و یحییٰ بن یحییٰ کا یہی قول ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے، مع، لیکن جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے، یعنی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن دلائل بالکل ذکر نہیں کئے ہیں، میں مترجم نے اس سے پہلے ایک حد تک وہ

دلائل ذکر کردئے ہیں۔ لہذا انہیں بھی سمجھ لو، نون قفص سے، ماحمد کے نزدیک مردہ کو غسل دینا بھی ہے، مع، یہ بات خوب یاد رکھنے کی ہے کہ نماز کے وضو کی فرضیت کے انکار سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ اس انکار سے آیت قرآنی اور قطعی احادیث کا انکار لازم آتا ہے، لیکن قرآن مجید کے چھوٹے یا اس جیسے کسی ورکام کے لئے وضو کے انکار سے تکفیر نہیں ہوگی، ورنہ حان علم، مرد کا عورت کو چھونایا عورت کا مرد کو چھونانا نفس وضو نہیں ہے، احتیاط، پناہ کسی دوسرے کا ذکر چھوٹے سے بھی بہرے نزدیک وضو لازم نہیں آتا ہے، لڑا، لیکن بلا ضرورت غیر کا ذکر چھونانا حرام ہے اگرچہ اس سے نفق وضو نہ ہو تاہم۔

فصل فی العسل. و فرض الغسل المضمضة والاستنشاق و غسل سائر البدن. و عدد الشافعی ہما سنان

فیہ

ترجمہ - یہ فصل غسل کے احکام کے بیان میں ہے اور غسل کے سنے یہ فرض ہیں، نمبر ۱۔ کلی کرنا، نمبر ۲۔ ناک میں پانی پینا پورے بدن کو دھونا اور ام شافعی کے نزدیک وہ دونوں چیزیں (کلی کرنا، و ناک میں پانی لینا) اس غسل میں سنت ہیں۔ توضیح :- فصل غسل، غسل کے فرض، کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دانتوں کے سوراخ

فصل فی العسل الح
یہ فصل غسل کے احکام اور اس کی تفصیل کے بیان میں ہے، غسل کے مقابلہ میں وضو کی کثرت ضرورت ہوتی رہتی ہے سنے پہلے وضو کے احکام بیان کئے، اور اب غسل کی بحث شروع کی گئی ہے، اسی طرح قرآن مجید میں بھی پہلے وضو کا بیان ہے س کے بعد غسل کا بیان ہے، عنایہ، غسل کے سلسلہ کی آیت یہ ہے ﴿وَأَن تَغْتَسِلَ خَبَا فَاظْهَرُوا﴾ الایہ، ترجمہ گرم جینی ہو تو اچھی طرح چہرہ صاف کر دینی، غسل کرو، اس جگہ مصنف بدینے وضو کے فرض اور سنن علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی طرح غسل کے بھی فرض اور سننوں کو بھی علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے، لیکن مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی لینا) کی فرضیت پر فقہاء کا اتفاق نہیں ہے، اس سنے اس جگہ فرض سے مراد فرض عام ہے یعنی جو فرض قطعی، در فرض عملی دونوں کو شامل ہے، اس طرح اس جگہ سے مراد غسل فرض ہے یعنی غسل فرض میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈنا ضروری ہے اس کے برخلاف اگر سنت ہو تو اس میں یہ دونوں چیزیں بھی سنت ہیں اور ضروری نہیں ہیں، جیسا کہ تصریح کے ساتھ بحر رائق میں موجود ہے۔

و فرض العسل المضمضة والاستنشاق و غسل سائر البدن. و عدد الشافعی ہما سنان فیہ الح
یعنی جو نہ با فرض ہے، اس کا ایک فرض دھونا المضمضہ الح چند ضروری مسائل کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا ہے، دراصل یہ تینوں چیزیں ایک ہی ہیں، ایک سے زائد نہیں ہے مگر ام شافعی کا مضمضہ اور استنشاق میں اختلاف تھا سنے ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کر کے ان کی فرضیت کی تصریح کر دی ہے اسی وجہ سے فرض العسل فقط و حد کے ساتھ ذکر کیا اور جمع کا لفظ فرض نہیں کہا ہے پورے بدن کو ایک مرتبہ پورے طور پر دھونا تو فرض ہے اور مسنون کا بیان منقریب آئے گا۔

نمبر ۲۔ وقایۃ لروایۃ میں کہا ہے کہ بدن کو ملنا فرض نہیں ہے عالمگیریہ میں ہے کہ خلاصہ کے حوالہ سے مضمضہ اور استنشاق کی حدود ہی ہے جو وضو میں ہے۔

نمبر ۳۔ اگر کوئی شخص پانی کو منہ بھر ایک ساتھ ایک گھونٹ میں پی گیا تو مضمضہ اس کی طرف سے ادا ہو گیا لیکن اگر اتنا پانی چوس چوس کر پی تو مضمضہ ادا نہ ہوگا۔

نمبر ۴۔ کلی کرنے میں پانی کو منہ بھر کر باہر پھینکنا صحیح قوس کے مطابق شرط نہیں ہے، ام ابو یوسف کا اس مسئلہ میں اختلاف

ہے۔

نمبر ۵۔ اگر کسی کے دانتوں میں گڑھے ہوں یا وہ میرھے ترچھے ہوں جن میں کھانے کی ذرات اور بھیجے ہوئے میل پکیل ہوں تو بھی کلی چائز سمجھی جائے گی، انجنیس اور قنوی کفصل و رانی الیث میں ایسا ہی مذکور ہے، الفتح۔

نمبر ۶۔ دانتوں کی کھڑکیوں یا سوراخوں میں جو کیلی چیز رہ جاتی ہیں ان سے پوری طہارت حاصل کرنے میں کوئی خلل نہیں آتا یہ یہی اصح ہے، الزبدی، اور سی پرفتوی دینا چاہئے، الدرر۔

نمبر ۷۔ دانت میں جو خشک میل رہ جاتا ہے وہ ہنخ ہوتا ہے، الزبدی، جیسے چبائی ہوئی روٹی اور گوندھا ہوا آنا، الصدر اور فتح، یہی صحیح ہے، الدرر، ۸۔ غسل سے جو ہنخیں برتن میں پڑتی ہیں ان سے نقصان نہیں ہوتا ہے یعنی برتن ناپاک نہیں ہوتا ہے، ۹۔ اگر غسل کا کل پانی کسی برتن میں جمع کر لیا جائے تو وہ ناپاک سمجھا جائے گا۔

نمبر ۱۰۔ اگر غسل مکرے ہوئے بدن کے کسی حصے کی تری دوسرے حصہ پر ڈالی جائے تو چائز ہے بشرطیکہ اس سے قطرے متواتر گر رہے ہوں، لیکن وضو میں جائز نہیں ہے۔

نمبر ۱۱۔ جنسی نے گر کلی کرن ہو تو اس کے لئے یہ چائز ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے، کھائے پئے، اسی طرح غسل کرنے سے پہلے حالت جنابت میں ہی دوبارہ پانی بیوی سے ہمبستر ہو۔

نمبر ۱۲۔ منشی میں سے کہ اگر احتلام ہوا ہو تو غسل کرنے سے پہلے ہمبستری نہ کرے۔

نمبر ۱۳۔ گرائگی کی انگوٹھی یا کان کی ہالی تنگ ہو تو پورا بدن دھوتے وقت ن چیزوں کو ان کے نیچے پانی پہنچانے کی غرض سے حرکت دینا واجب ہے۔

نمبر ۱۴۔ اگر کان کے سوراخ میں ہل نہ ہو ورنہ غالب گن یہ ہو کہ پانی بہتے وقت اس میں پہنچ جائے گا، تو خیر ورنہ خاص خیال کر کے اس میں پانی پہنچانا چاہئے، الصدر، الفتح۔

نمبر ۱۵۔ اس خیال سے پانی کے علاوہ دوسری کوئی چیز تنکا وغیرہ ڈالنے کا تکلف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، الصدر والبحر۔ (۱۵) اگر بلی کو رکھ دینے سے اس کا سوراخ اس طرح بند ہو گیا کہ تکلف کرنے سے تو اس میں پانی جاسکتا ہے اور سستی یا غفلت کرنے سے پانی نہیں پہنچے گا تو جس طرح ہو پانی پہنچانا چاہئے، الصدر۔

نمبر ۱۶۔ ناف کے گدھے میں پانی داخل کرنا واجب ہے اس میں ننگی ڈال کر پانی پہنچانے کے لئے مباحہ کرنا چاہئے، محیط اسرخصی۔

نمبر ۱۷۔ بے فتنہ کئے ہوئے شخص نے اگر غسل جنابت میں اپنے آلہ تناسل کے اوپر کی کھان میں پانی داخل نہیں کیا تو چائز ہے، محیط، اور یہی مذہب معتبر ہے، واقعات النطفی، یہی اصح ہے لیکن پانی داخل کر لینا مستحب ہے، الفتح میں ایسا ہی ہے۔

نمبر ۱۸۔ اور جس جگہ پانی پہنچانے میں حرج نہ ہو وہاں یک بار پانی پہنچانا فرض ہے جیسے کان، بھوس، مونچھیں، ناف، ڈاڑھی کے درمیان، مرد کے سر کے بال گرچہ گوند وغیرہ سے جمائے ہوئے ہوں، عورت کی فرج کے اوپر کا حصہ، ت۔

نمبر ۱۹۔ درجہاں پانی پہنچانے میں حرج ہو وہاں پانی پہنچانا فرض نہیں ہے، جیسے آنکھوں کے اندر، جیسا کہ محیط اسرخصی میں ہے، گرچہ آنکھوں میں ناپاک سرمہ لگا ہو ہو، درکان کی بان کے سوراخ میں جو بند ہونے کے قریب ہو گیا ہو اور قلعہ کے اندر (آلہ تناسل کے اوپر کی کھل) میں، ت، ۲۰۔ ناخنوں میں گوندھے ہوئے آنے کا ہونا طہارت کے لئے مانع ہے، لیکن میل پکیں مانع نہیں ہے، الصدر، ان معاملات میں حکم کے اعتبار سے دیہاتی اور شہری برابر ہوتے ہیں۔

نمبر ۲۱۔ ناخنوں میں مٹی اور کچھڑ کے رہنے سے وضو میں فرق نہیں آتا ہے، العظیمیہ۔

نمبر ۲۲۔ عورت کی مہندی وضو کے لئے مانع نہیں ہے، الصدر، اگرچہ مہندی لگی ہو، اسی پرفتوی دینا چاہئے، الدرر۔

نمبر ۲۳۔ کسی نے تیل لگایا پھر غسل کا پانی بہایا مگر چکنائٹ کی وجہ سے بدن سے پانی نہیں لگا تو بھی کافی ہے غسل صحیح ہے۔
صدر۔

۲۴۔ گردن کے اوپر مچھلی کی کھال یا چبوتی ہوئی روئی لگ کر خشک ہو گئی اور اس کے نیچے غسل کا پانی نہیں پہنچ سکا تو غسل صحیح نہیں ہو۔

نمبر ۲۵۔ در اگر ان کی بجائے مکھی کی یا چھھر درماتو کی بیٹ ہو تو غسل صحیح ہے، الحیط۔

نمبر ۲۶۔ گر چپک کے دانے، چھہ ہونے پر ان کے چھلکے اونچے ہو گئے مگر چاروں طرف سے لگے ہوئے ہوں اور ان کے نیچے پانی نہیں جاتا ہو تو بھی کوئی حرج نہیں ہے غسل صحیح ہوگا، پھر مکمل اچھے ہو کر جب وہ چھلکے گر گئے تو غسل دہرانا ضروری نہیں ہے، اظہیر یہ۔

نمبر ۲۷۔ عورت پر خارج فرج کا دھونا جنابت، حیض در نفاس کے غسل میں واجب در وضو میں سنت ہے، محیط اسرخص، نمبر ۲۸۔ فتاویٰ غیثیہ میں ہے کہ غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج کے اندر داخل نہ کرے، یہی مختار ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الفتح۔

نمبر ۲۸۔ پانی پہنچانے میں صرف غائب گمان کا اعتبار ہوگا، لصدرا، الدر، نمبر ۲۹۔ اور بدن کا ملنا واجب نہیں ہے، مگر ایک روایت میں ابو یوسف کے قول کے مطابق وجہ ہے در شید اس وجہ سے ہو کہ آیت پاک میں طہر لحد کا صیغہ ہے جو مبالغہ کے معنی پر دلالت ہے، غسل میں مبالغہ بغیر ملے ہوئے نہیں ہوتا ہے، انشع۔ الحاصل۔

نمبر ۳۰۔ تمام بدن کے پاک کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر کا حصہ اور ناک کے اندر کا حصہ بھی داخل ہے، ان دونوں جگہوں کا خاص خیال رکھنا ضروری ہے۔

لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرۃ، ای من السنۃ، و ذکر منها المضمضۃ والاستشاق، ولہذا کان ستن فی الوضوء

ترجمہ۔ رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ دس چیزیں فطرت یعنی سنت سے ہیں، اور دس چیزوں میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو بھی ذکر فرمایا ہے اسی بناء پر یہ دونوں چیزیں وضو کی سنت ہیں۔

توضیح: فطرت و سنت

لقولہ علیہ السلام: عشر من الفطرۃ الح

رسول اللہ ﷺ نے چونکہ دس چیزوں کو سنت یا فطرت میں سے بتلایا ہے اور ان دس چیزوں میں یہ دو چیزیں بھی بیان کی ہیں لہذا یہ دونوں چیزیں بھی سنت ہوئیں، سی بن عیرو وضو میں ان دونوں کو سنت مانا گیا ہے، حالانکہ چہرہ دھونا وضو میں فرض ہے تو ان دونوں کو بھی فرض ہونا چاہئے تھا مگر چہرہ ظاہر بدن اور منہ کا اندرونی حصہ اور ناک باطن بدن میں سے ہیں اس لئے ان دونوں کو سنت کہا گیا ہے، یہ دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت کے ہوں یعنی ایسی چیز جس پر رسول اللہ ﷺ نے ہتھکی فرمائی ہے، لبتہ کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو۔

مصنف ہدایہ نے وہ پوری حدیث جس میں پوری دس باتیں مذکور ہوں اس جگہ ذکر نہیں فرمائی ہے، وہ یہ ہے م المؤمنین حضرت عائشہؓ نے روایت فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔

نمبر ۱۔ قص الشارب، مونچھیں تراش، نمبر ۲۔ اعفاء اللحیہ، ڈڑھی چھوڑنا اور کھنکھنی رکھنا، نمبر ۳۔ السواک، مسواک ستہ کرنا، نمبر ۴۔ استشاق الماء، ناک میں پانی چڑھانا، نمبر ۵۔ قص الاظفار، ناخن تراش، نمبر ۶۔ غسل البراجم،

انگلیوں کے پور اور جوڑ بند صاف کرنا، نمبر ۷۔ نشف الابطط، بغل کے باں اکھاڑنا، نمبر ۸۔ حلق العانہ، ناف کے نیچے کے باں مونڈنا، نمبر ۹۔ انتقاص الماء، استنجاء کرنا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تفسیر و کتب کی ہے، اور ابو داؤد کی حضرت عمارؓ کی حدیث میں اعفاء لحيہ کی جگہ ختنہ کرنا ہے، اور انتقاص الماء کی جگہ انتصاح کا لفظ ہے، اس انتصاح سے مراد ہے وضو کے بعد ایک چلو پانی لے کر شرمگاہ کے مقام پر چھڑک دینا، تاکہ بعد میں پیشاب کے قطرے ٹپکنے کا دوسرا دور ہو، انتقص، قاف، و ر صاد کے ساتھ بمعنی استنجاء ہے، اگرچہ کہا گیا ہے فاء کے ساتھ اور صاد کے ساتھ صحیح ہے، مع، اسی طرح انتصاح سے بھی خفیف استنجاء مراد ہو، اور خطاب نے کہا ہے کہ فطرت کی تفسیر کثر علماء نے سنت سے کی ہے، معنی یہ ہوئے کہ یہ باتیں سنت سے ہیں، ابن الصلاح نے کہا ہے کہ یہ اشکال سے خالی نہیں ہے لیکن نوویؒ نے کہا ہے اس میں کوئی شکال نہیں ہے، بلکہ یہی درست ہے کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے من السنة قص الشارب ونشف الابطط و تقليم الاظفار یعنی سنت سے میں مونچھیں کترنا، بغل کے بال اکھیڑنا اور ناخنوں کا تراشنا، مع۔

مترجم کا خیال ہے کہ اب بھی دو وجوہوں سے اشکال باقی ہے، نمبر ۱۔ ختنہ کرنا اور، استنجاء تو امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہیں، نمبر ۲۔ فطرت کی چیزوں میں بعض کا سنت ہونا بہت ممکن ہے اور قابل تعجب نہیں ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فطرت اور سنت دونوں ہم معنی ہو جائیں، اور سب سنت ہوں۔

لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں فطرت یعنی نیک اور پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ میں سے ہیں، ان باتوں کا حکم سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ﴿إِذْ بَيْنَلْنِي ابْرَاهِيمَ رِبِّهِ بِكَلِمَاتٍ لَّمْ يَأْمُرْهُنَّ﴾ الآية، کی تفسیر صحیح احادیث میں مذکور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ سنتیں دین میں سے ہیں، مگر ہم اپنی اصطلاح میں جنہیں سنت کہتے ہیں ان سے مراد ایسے کام ہیں جنہیں رسول ﷺ نے عبادت کے طور پر کیا ہو اور کبھی کبھی چھوڑ دیا ہو، پھر ان فطری اور جبلی پاکیزہ سنتوں میں یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کچھ عبادت کے طور پر رسول اور کچھ خلعت و رعادت کے طور پر ہوں، وضوء کی سنتوں میں تیا من ہر کام کو داہنی طرف سے شروع کی بحث میں صدر اشریعہ کا قول ذکر کیا تھا کہ یہ کام یعنی تیا من اگرچہ اس طرح ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر بیشکی اور مداومت فرمائی ہے، لیکن یہ عادت کے طور پر ہے حالانکہ گفتگو اس سنت میں ہے جسے عبادت کے طور پر کیا گیا ہو، لیکن یہ بات بالکل برحق ہے کہ کچھ سنتیں ایسی ہو سکتی ہیں جو عادت کی جاتی ہوں مگر کسی عبادت میں اسے ہمیشہ ادا کیا گیا ہو، اس طرح عبادت کے اندر ہمیشہ ادا کرتے رہنے کی وجہ سے وہ بھی عبادت کا ایک حصہ بن گئی ہو اس لئے کہ یہ بات ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ مؤمنین بالخصوص انبیاء کرام علیہم السلام کے تمام قول و فعل و عمل عبادت کے طور پر ہی ہوا کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہو کہ اس موقع پر ہماری طرف سے دو طرح کے جواب ہوئے، اوں یہ کہ اس قسم کے کام کا دین میں ہونے سے اس بات میں کوئی ممانعت نہیں ہے کہ ایک کام دین کا بھی ہو، و وجہ بھی ہو، دوم یہ ہے کہ ان کاموں میں سے ختنہ اور استنجاء دو کاموں کو امام شافعیؒ نے واجب کہا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کسی کا دینداری میں سے ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ واجب نہ ہو، اس طرح غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگرچہ امور دین میں ہیں مگر بھی واجب ہیں جس طرح امام شافعیؒ کے ہاں وہ دونوں باتیں یعنی ختنہ اور استنجاء امور دین میں سے ہو کر واجب بھی ہیں اگر ہمارے اس مسئلہ پر شوافع کی طرف سے کوئی اعتراض ہو سکتا ہے تو وہی اعتراض ان پر ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے، م، و وضو میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر سنت ہے تو اس سے غسل میں ان دونوں چیزوں کے فرض ہونے میں کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے، امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان چیزوں کا فطرت میں ہونے سے صرف یہ

بات ثابت ہوئی کہ یہ دین میں سے ہیں، اس کے بعد وہ کس حیثیت کی ہیں یعنی سنت ہیں یا واجب اس بات کے لئے دوسری دلیل جاننے کی ضرورت ہے، جو آئندہ بحث میں آ رہی ہے۔

ولما قوله تعالى ﴿وَأَن كُنْتُمْ حُبًّا فَاطْهُرُوا﴾ امر بالاطہار، وهو تطہیر جمیع البدن، الا ان ما تعدد ایصال الماء الیه خارج، بخلاف الوضوء، لان الواحد فیہ غسل الوجه، والمواحدة فیہما منعذمة، والمراد بما روی حالة الحدث، بدلیل قوله علیہ السلام "انہما فرضان فی الجنابة سستان فی الوضوء"

ترجمہ - غسل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے واجب ہونے کی دلیل ہمارے لئے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وان کنتم الاية یعنی اگر تم جنابت کی حالت میں تو اچھی طرح پاکی حاصل کر لو، اس میں بہت زیادہ پاک ہونے کا حکم ہے، اس کے معنی ہوئے تمام بدن کو اچھی طرح پاک کرنا البتہ جہاں پانی پہنچنا سخت مشکل ہو وہ اس حکم سے خارج ہے، برخلاف وضو، کیونکہ وضو میں توجہ کو دھونا ضروری ہے یعنی جس عضو سے مواجہت یعنی آنے سے سامنے ہوتا متحقق ہو جاتا ہے جبکہ ان دونوں یعنی ناک اور منہ کے اندر مواجہت نہیں ہوتی ہے اور مذکورہ روایت کردہ حدیث سے مراد بحالت حدث فطرت میں ن کا سنت ہوتا ہے، اور حالت جنابت میں ہونا مرد نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ وہ دونوں جنابت میں تو فرض ہیں لیکن وہ دونوں وضو میں سنت ہیں۔

توضیح - ولما قوله تعالى ﴿وَأَن كُنْتُمْ حُبًّا فَاطْهُرُوا﴾ الخ.

غسل میں کلی کرنے، اور ناک میں پانی ڈالنے کو فرض کہنے کی دلیل ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے وان کنتم الاية، اس میں خاص کر جبہ کو پاک کرنے کے لئے فاطہروا کہہ کر صبرہ کا حکم دیا گیا ہے لفظ تطہیر میں ہا کو تشدید ہے، اور الطہار میں طاء و ہاء دونوں تشدید ہے، جن کے معنی ہیں خوب اہتمام، تکلف اور مبالغہ کے ساتھ پاکی حاصل کرنا، جس کا مطلب ہوا کہ جب جنبی ہو جاؤ تو جہاں تک ممکن ہو خوب اچھی طرح طہارت غسل کرو، وهو التطہیر جمیع البدن، اس کے معنی ہیں تمام بدن کو پاک کرنے کے لئے خوب اہتمام کرنا۔

خطائی نے اعتراض کیا ہے کہ عبارت سے مضمضہ اور استنشاق کی فرضیت کو ثابت کرنے سے بدن کے اندرونی حصہ ناک اور منہ کو ظاہری حصہ میں داخل کرنا ہوگا، حالانکہ یہ کام اہل لغت کے خلاف ہوگا، کیونکہ بشرہ اہل لغت کے نزدیک ظاہری بدن ہے، جبکہ منہ اور ناک کا اندرونی حصہ اس میں سے نہیں ہے، مگر اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ خطائی نے کہا سے یہ بیان کی ہے کہ بشرہ اور ظاہری بدن کی یہ خصوصیت ہے، بلکہ اس حکم کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں پورے بدن کو اچھی طرح پاک کرنے کو کہا گیا ہے کیونکہ اس میں فاطہروا کے لفظ سے حکم دیا ہے جس میں مبالغہ کے ساتھ تطہیر کی اضافت بندوں کے جسم کی طرف ہے اس طرح یہ اضافت ہر مکلف بندہ کے تمام بدن کی طرف ہوئی اور یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا حکم بتانا ہی ہوتا ہے جو سنانی قدرت میں ممکن ہوتا ہے اس لئے اس سے مراد بدن کا ہر وہ حصہ ہو جہاں پانی پہنچنا ممکن ہو، اور بدن کے صرف ایسے ہی حصے اس حکم کے تحت داخل رہیں گے۔

ادھر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اگر کسی کے منہ یا ناک میں حقیقی ناپاکی لگی ہو تو بالاتفاق اس کا دھونا واجب ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی ان دونوں کو دھونا لازم ہوگا، اور اس میں کوئی حرج اور مشقت بھی لازم نہیں آتی ہے، اس کے برخلاف پیٹ کے اندرونی حصے کہ اگرچہ وہ بھی بدن کے حصے ہیں مگر ان کی صفائی اور پاکی ناممکن ہے، اسی لئے مصنف نے یہ عبارت بڑھائی ہے الا ان ما تعدد الخ کہ جہاں پانی پہنچنا محذور اور انتہائی مشکل ہے وہ حصہ اس حکم سے خارج ہے خلاصہ یہ ہوا کہ یوں تو اس حکم کے اندر سارے بدن داخل ہے لیکن اس سے صرف وہ حصہ مستثنیٰ رہا جہاں پانی پہنچنا مشکل ہو خواہ وہ ہیئت مشکل ہو جیسے پیٹ کے اندر یا رگوں کے

نذر، یا مشکل حکمی ہو یعنی کسی خاص شرعی مجبوری کی بناء پر ہو جیسے زخم کی مجبوری یا آنکھوں کے نذر کی مجبوری چنانچہ علامہ مینی نے فرمایا ہے کہ آنکھوں میں اگرچہ ناپاک سرمہ لگا ہوا ہو پھر بھی اسے پانی سے دھونا واجب نہیں ہے، اور کماں نے کہا ہے کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا حرج اور تنگی کی وجہ سے واجب نہیں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حرج کی کچھ صورتیں پہلے بیان کی گئی ہیں اور کچھ بعد میں ذکر کی جائیں گی، اور منہ میں ناک میں پانی ڈالنے میں کوئی خاص حرج بھی نہیں ہے، ورنہ حرج کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ ہم اور سب اس کے قائل ہیں خواہ فرض کی حیثیت سے ہو یا مسنون کی حیثیت سے چنانچہ ہم فرض کہتے ہیں اور سب مسنون کہتے ہیں، اب اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جس چیز کو شریعت نے لازم نہ کیا ہو اگر اسے مسنون مان لیا جائے لہذا حقیقت میں اس طرح پانی ڈالنے کے حکم میں کوئی حرج ہے، تو معلوم ہو کہ طہارت حاصل کرنے میں صرف ظاہری چہرہ کو دھونے کا حکم نہیں ہے بلکہ ناک اور منہ بھی اس حکم میں داخل ہیں، چنانچہ اس حدیث سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے نَحْتَ شَعْرَةَ حَاجَاةٍ فَلِلَّهِ الشَّعْرُ وَاقْوُوا الْبَشْرَةَ، یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے اس لئے تم لوگ بالوں کو ترک کرو اور چہرہ کو صاف ستھر رکھو، بوداؤ، ترندی، ابن ماجہ کے علاوہ اور دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کے مطابق ناک میں بھی پاں ہوتے ہیں ہذا انہیں بھی ترک کرنا چاہئے۔

ی طرح حضرت علیؓ کی ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے ایک بال بربر بھی ایسی جگہ چھوڑی جہاں پانی نہیں پہنچتا تو اس کے ساتھ جہنم کی آگ میں ایسا ویسا برتاؤ کیا جائے گا، حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ میں اسی حدیث کی بناء پر میں اپنے سر کا دشمن ہو گیا ہوں، احمد ابو داؤد کے علاوہ دوسروں نے بھی حسن سندوں کے ساتھ اس کی روایت کی ہے یہ بات یحییٰ نے بیان کی ہے، وروضو پر غسل کے مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ غسل جنابت جنابت کی صفائی کے لئے ہی کرنے کا حکم ہے۔

بحلاف الوضوء الخ

بخلاف وضو کے کیونکہ وضو میں ”وجہ“ کا ہونا واجب ہے یعنی جس حصہ واجبت اور آسنے سانسے ہو پایا جاتا ہے اور منہ اور ناک کے اندر کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ان سے مواجبت پورے طور پر نہیں ہوتی ہے اس بناء پر مواجبت ورنہ آسنے سانسے ہو پایا جاتا ہے، اور منہ اور ناک کے اندر کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ان سے مواجبت پورے طور پر نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر مواجبت اور آمتناہر منانہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں حصوں کا دھونا اگرچہ واجب نہیں ہے مگر اس کے مکمل کرنے کے لئے مسنون مانا گیا ہے، اور اس لئے بھی ان سے سر زد خطائیں اور ان کے اثرات پانی سے دھل جائیں، جیسا کہ حدیث میں اس کا بیان گزر چکا ہے، اور حدیث فطرت یعنی جس میں فطرت کی دس باتوں کا ذکر ہے اور اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو سنت قرار دیا ہے۔

مصنف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث وضو کے موقع کے لئے ہے اور جنابت کے حالت کے لئے نہیں ہے، چنانچہ مصنف نے اس طرح اس کی تصریح کی ہے والمواد بمعا روى الحج کہ فطری باتوں سے متعلق روایت میں ان کا مسنون ہونا حدیث کی حالت کے لئے ہے جنابت کی حالت کے لئے نہیں ہے، بدلیل قولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی بناء پر ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے مضمضہ اور استنشاق کو جنابت میں فرض فرمایا ہے اور وضو میں سنت فرمایا ہے، یہ جو سب صورتیں ہیں جبکہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فطرت سے مرد وہی سنت ہے جس میں گفتگو ہو رہی ہے، ورنہ اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اسے حالت حدیث پر ہی محمول کیا جائے کیونکہ فطرۃ الدین میں سے کسی چیز کا ہونا اس کا فطرت دین کے وجبات میں سے ہونے کی مخالفت نہیں ہے، جیسا کہ افح میں ہے۔

مذکورہ حدیث کے ٹکڑے سے مراد وہ حدیث ہے جسے حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنہی کے لئے تین تین بار مضمضہ اور استنشاق کو فرض قرار دیا ہے، در قطنی، حاکم، ابن عدی اور بیہقی اس کی روایت کی ہے، مگر اس میں ضعف ہے، لیکن بیہقی نے کہا ہے کہ اس روایت کو ثقہ راویوں نے ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے مرسل ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ مرسل ہمارے اور عام علماء کے نزدیک بھی اس صورت میں قائل احتجاج ہوتی ہوتی ہے جبکہ کسی ثقہ تابعی سے اس کی روایت ہو رہی ہو، ان تمام باتوں سے یہ بات صاف سمجھ میں آگئی کہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کتاب اور سنت کی دونوں دلیلوں سے فرض ہیں۔

چند ضروری مسائل

مذکورہ دونوں چیزیں غسل میں فرض ہیں اور غسل سنت میں مسنون ہیں، جیسا کہ البحر میں ہے۔
نمبر ۱۔ غسل فرض میں اگر کوئی شخص مضمضہ یا استنشاق کرنا یا بدن کے کسی حصہ پر پانی بہانا بھول گیا تو وہ نماز بھی پڑھ لی اس کے بعد یاد آیا تو اگر نماز نفل ہو تو اس کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ اس نماز کا شروع کرنا ہی درست نہیں ہوا ہے اس لئے وہ نہ لازم ہوئی ورنہ اس کی قضاء واجب ہوئی۔

نمبر ۲۔ اگر کسی جگہ ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ وہاں مباح پانی ان تین میں سے کسی ایک کے غسل کے لئے کافی ہو سکتا ہے جی (۱) جنہی (۲) جائزہ۔

نمبر (۳) مردہ، تو یہ بہتر ہو گا کہ وہ جنہی کو غسل جنابت کے لئے دیدیا جائے، اور بقیہ دونوں کو تیمم کر دیا جائے، اشع، مرد پر غسل فرض ہے وہاں اور بھی مرد کھڑے ہیں جو اسے دیکھ رہے ہیں تو وہ غسل کو ترک نہیں کرے گرچہ وہ اسے دیکھ رہے ہوں۔

نمبر ۴۔ اگر ایک عورت پر غسل فرض ہو اور وہاں پر صرف مرد ہوں یا مردوں کے ساتھ عورتیں بھی ہوں تو وہ تیمم کر کے غسل میں تاخیر کر لے، اور اگر صرف عورتیں ہوں تو غسل کر لے ورنہ تاخیر نہ کرے، اور اگر مرد دوسرے مردوں اور عورتوں کے درمیان ہو یا فقط عورتوں کے درمیان ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، ابن احنہ نے ان تمام مسائل کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، اس عورت کو چاہئے کہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے، ان تمام صورتوں میں اگر استنجاء کی ضرورت ہو جائے تو اسے ترک کر دینا چاہئے، الدر، یہاں تک غسل کے فرائض کا بیان ہو گیا۔

وستہ ان بدأ المعتسل، فيغسل يديه و فرجه، و يزيل النجاسة ان كانت على بدنه، ثم يتوضأ وضوءه لصلوة الرجل، ثم يفيض الماء على رأسه وسانو جسده ثلاثا، ثم يتنحى عن ذلك المكان، فيغسل رجله، هكذا حكى ميمونة اغتسال رسول الله ﷺ، و انما يؤخر غسل رجله لانهما في مستقع الماء المستعمل، فلا يفيد الغسل، حتى لو كان على لوح لا يؤخر، و انما يبدأ بإزالة النجاسة الحقيقية كيلا تزاد باصاغة الماء

ترجمہ - در غسل کرنے میں سنت طریقہ یہ ہے کہ غسل کرنے والا اس طرح غسل کرنا شروع کرے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اور اپنی شرمگاہ کو دھوئے، اور اگر اس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو تو اسے دور کرے پھر وضو کرے ویسا ہی جیسا کہ اپنی نماز کے لئے کرتا ہے، سوائے اپنے پیروں کے دھونے کے، پھر اپنے سر پر پانی بہائے، اور اپنے پورے بدن پر تین بار، پھر اس جگہ سے کنارہ ہو کر اپنے دونوں پاؤں دھولے، کیونکہ حضرت ميمونةؓ نے رسول اللہ ﷺ کا وضو کرنا اسی طرح بیان کیا ہے؛ اپنے پیروں کے دھونے میں اس لئے تاخیر کرے کہ وہ دونوں پاؤں ایسی جگہ میں ہوں گے جو مستعمل پانی کے جمع ہونے کی جگہ ہے، اس لئے ہر وقت دھونے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اسی بناء پر اگر وہ کسی تخت پر نہا رہا ہو جہاں پانی جمع نہ ہو رہا ہو تو پاؤں دھونے

میں تاخیر نہ کرے، ورنہ غسل کے کام کو نجاست حقیقیہ دور کرنے کے بعد کرے تاکہ وہ ناپاکی پانی پڑنے سے ورنہ زیادہ نہ بڑھ جائے۔

توضیح - سنت غسل، ہاتھ دھونا، نجاست زائل کرنا، وضو کرنا، پانی بہانا، پاؤں دھونا

وسنتہ ان یبدأ العسل، فی غسل یدیه و فرجہ الح
غسل میں یہ کام کرنے مسنون ہیں غسل کی ابتداء اس طرح کرے کہ اپنے دونوں ہاتھ پہونچوں تک تین مرتبہ دھوئے، ملاحظہ، ورنہ سب سے پہلے جنابت ختم کرنے کی نیت کرنا مسنون ہے، پھر ہاتھ دھوتے وقت کسم نہ پڑھن، لجوہرہ، و فرجہ الح اور اپنی فرج کو دھونا خواہ پیشاب گاہ ہو یا مقعد ہو، ع اور بظاہر دس یہی کام کرنا چاہئے کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد شرمگاہ کو دھولینا چاہئے، جیسے کہ لملاحظہ میں اس کی تصریح ہے، م۔

غسل میں شرمگاہ کو پہلے دھونا ہی سنت ہے خواہ اس میں نجاست لگی ہوئی ہو یا نہ ہو، جیسے کہ وضو کرنے کو باقی اعضاء بدن پر مقدم کرنا سنت ہے خواہ حدث ہو یا نہ ہو، لغسمنی، غسل کے وقت حدث نہ پائے جانے کی صورت یہ ہوگی کہ کسی شخص کو جنابت ہونے کی وجہ سے غسل لازم ہو، مگر غسل سے معذوری کی وجہ سے اس نے تیمم کر لیا، مگر وہ وضو سے معذور نہیں ہے، ہذا اس نے وضوء کر کے نماز پڑھ لی، ابھی اس کا یہ وضو باقی تھا کہ غسل کرنے کی مجبوری ختم ہو گئی ورنہ غسل پر قادر ہو گیا، ب غسل کرنے کے لئے سے مسنون وضو کرنا چاہئے گرچہ وضو موجود ہے، م۔

ویریل الحاسة ان كانت علی بدنه، ثم يتوصأ وضوءه للصلوة الارجلیه الح
ور اگر بدن پر نجاست لگی ہو تو اسے دور کرے، مصنف نے اس جگہ بغسل کہنے کی بجائے یزیل کہہ لیا یعنی ”دھونا“ نہ کہہ کر ”دور کرنا“ کہہ ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ناپاکی دور کرنے کے لئے دھونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح بھی ممکن ہو خواہ رگڑنے سے ہو یا شریعت سے جو کسی صورت بتائی گئی ہو وہ طریقہ اختیار کیا گیا ہو، یا اس لئے ہو تاکہ وہ ناپاکی پھینکے ورنہ بڑھنے نہ پائے، م، اور نجاست تہی ہوئی چاہئے کہ شریعت میں اس کا شمار بھی کیا گیا ہو کیونکہ ہم تہمتا شتی نے جامع صغیر کی شرح میں کہا ہے کہ تہریق میں ابو عصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے ناکوں کے برابر نجاست کی مٹھیں پہنچی ہوئی ہوں ورنہ ہاں پانی پہنچ تو پانی ناپاکی نہ ہوگا، میں کہتا ہوں کہ عبارت امام حمد الدین ضریر کی شرح سے منقول ہے، ع، ثم يتوصأ الح اس کے بعد ویسوا وضو کرے جیسا نماز کے لئے کیا جاتا ہے۔

سواں - کیا اس وضو میں سر کا مسح بھی کیا جائے؟

جواب ہاں مسح بھی کرنا چاہئے، قاضی خان، فتن سے بھی یہی بات ظاہر ہو رہی ہے، ورنہ یہی صحیح ہے، الزبدی، الفتح، خلاصہ یہ ہو کہ وضو کرتے وقت سر کا مسح بھی کرنا چاہئے، البتہ اس وقت پیروں کو نہ دھوئے، کیونکہ حضرت میمونہؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے، اور مبسوط میں ہے کہ اس وقت دونوں پاؤں کو فوراً نہ دھو کر اس میں تاخیر اس وقت کرنی چاہئے جبکہ دونوں پاؤں پانی میں رہتے ہوں، لیکن اگر کسی پتھر یا تختہ یا سینٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں کرنی چاہئے، تہی، یہ مضمون حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بھی ظاہر ہے جس میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جنابت کا غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوتے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لئے کرتے پھر پانی میں، لگیں ڈال کر ن سے بالوں کی جڑوں میں غلا کرتے، پھر اپنے سر سے بدن پر پانی بہا دیتے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے

ثم یفیض الماء علی رأسه وسانئ حسده ثلاثا الح

پھر اپنے سر سے پانی بہانا شروع کرے، اور باقی سارے بدن پر تین مرتبہ پانی بہائے، کہ ان میں سے پہلا پانی بطور فرض کے

ہوگا اور دوسرا تیسرا پانی بہانا بطور سنت کے ہوگا، یہی صحیح ہے، السراج، بدن پر پانی بہانے کی یہ کیفیت ہونی چاہئے، دائیں موٹے پر تین بار پھر بائیں موٹے پر تین بار پھر سر اور باقی بدن پر تین بار بہانا چاہئے، معراج، الدراہ، وریکی صحیح ہے، الزبدی، یہ قول صحیح کا ہے اسی کو لدر رنی الغر میں صحیح کہا ہے، اور تنویر میں بھی اسی کو لیا ہے، م، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے سر سے شروع کیا جائے، اور یہی قول ظاہر الکتاب یعنی بدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ کا ہے، الفتح، یہی صحیح ہے، وراہی سے درر کی تصحیح کو ضعیف قرار دینا چاہئے، التحرر۔ میں کہتا ہوں کہ در مختار میں جو یہ کہا ہے کہ یہی ظاہر الزبدی ہے، یہ سہو ہے بلکہ فتح تقدیر میں ظاہر مکتب سے مراد بدیہ ہے، ورنہ اس بارے میں کوئی ظاہر الزبدی نہیں ہے، م۔

ثم يتضح عن ذلك المكان المح

پھر جس جگہ غسل کیا ہے وہاں سے ہٹ کر دونوں پاؤں تین تین بار دھوئے جائیں کیونکہ حضرت میمونہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے غسل کرنے کا یہی طریقہ بیان کیا ہے، اصحاب صحیح کی ایک جماعت نے حضرت میمونہؓ سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے واسطے پانی رکھا تا کہ آپ اس سے غسل فرمائیں تو آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کو دو یا تین بار دھویا پھر دینیں سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر شرمگاہ کو دھویا پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا، پھر گلی کی اور ناک میں پانی ڈال، پھر اپنے چہرہ اور دونوں ہاتھوں (پاہوں) کو دھویا، پھر اپنے سر کو دھویا تین تین مرتبہ پھر اپنے بدن پر پانی بہایا، پھر اس جگہ سے کنوہ ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، الفتح، اور دوسری روایت میں ہے کہ دونوں پاؤں کے دھونے کے بعد تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر پناہاتی بدن دھویا، اور بعض روایت میں ہے کہ پھر وضو کیا جیسا کہ نماز کا وضو کرتے تھے، جیسا کہ عینی میں ہے ان احادیث سے سب بات کی دلیل ملتی ہے کہ شوہر اپنی اہلیہ سے خدمت لے، م۔

جنبی کا غوطہ وغیرہ

گر جنبی نے پانی کے اندر اتنی دیر تک غوطہ لگایا کہ وضو و غسل ہو جائے تو اس نے سنت پوری کر لی ورنہ نہیں، الفتح، پانی خواہ دریا ہو نہر ہو یا تالاب ہو یا حوض ہو مینہ برستا ہو اس میں اتنی دیر ٹھہرا ہے جیسا کہ لدر و غیرہ میں ہے، واما یوحی غسل رحلیہ اصح دونوں پاؤں کو تاخیر سے دھونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں پاؤں، یہی جگہ موجود ہیں جہاں پر مستعمل پانی جمع ہو رہا ہے، لہذا ان کا دھونا مفید نہ ہوگا، اسی بناء پر وہ شخص کسی تختہ پر نہار ہا ہو یا کسی اونچی جگہ یا کسی جگہ پر ہو جہاں پانی جمع نہ ہو تاہو پھر تاخیر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، در مختار میں ہے کہ پاؤں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ میں جہاں پانی جمع ہوتا ہو، اس بناء پر کہ مستعمل پانی کے پاک ہونے پر اعتماد اور اطمینان ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ مستعمل ناپاک ہے البتہ حرج پائے جانے کی وجہ سے اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے، مگر اس مسئلہ میں تو کوئی حرج بھی نہیں ہے، لہذا ظاہر مذہب پر ہی عمل کرنا ہوگا، اور مبسوط کی روایت اوپر گزری۔

ثم يتضح عن ذلك المكان، في غسل رجليه، هكذا حكى مسنده معتصم رسول الله ﷺ

ورقہ وی، لکھنویہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل کی جگہ سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھو ڈالے، محیط، ورسوائے دونوں پاؤں دھونے کے پورا وضو کرے، پھر اپنے بدن پر تین بار پانی بہائے پھر دونوں پاؤں دھوئے مگر کسی کھڑے ہونے کی جگہ پر نہیں، وقایہ الروایہ، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ماء مستعمل اسی جگہ جمع ہو رہا ہو، لیکن اگر پتھر یا تختہ پر وہ کھڑا ہو تو تاخیر نہ کرے، الجوہرہ، "صحیح یہ ہے کہ پانی جمع ہونے کی جگہ میں نہ ہو تو دونوں پاؤں بھی پہلے دھوئے، جیسا کہ فقہی میں ہے واما بدأ المح غسل کرنے میں سب سے پہلے نبی ست حقیقی اس لئے دور کرے تاکہ پانی لگنے سے وہ دور دور تک نہ پھیل جائے یا بڑھ جائے۔

وليس على المرأة ان تنفض صفاتها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر، لقوله عليه السلام لأم سلمة.

یکفیئت اذا بلغ الماء اصول شعرك، وليس عليها بل ذواتها، هو الصحيح، لما فيه من الحرج، بخلاف اللحية، لانه لا حرج في إيصال الماء الى أثنائها

ترجمہ - اور عورت پر یہ لازم نہیں ہے کہ غسل کرتے وقت اپنی چونٹیوں کو کھول ڈالے اس وقت جبکہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ رہا ہو، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرات ام سلمہؓ کو فرمایا تھا کہ یہی تمہارے لئے کافی ہے جبکہ پانی تمہارے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاتا ہو، اور عورت پر اس بے ہوئے بالوں کو ترک کرنا بھی لازم نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ بالوں کے ترک کرنے میں عورت کے حق میں حرج اور مشقت ہے برخلاف ڈڑھی کے کیونکہ اس کی جڑوں کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

توضیح - صفائے یعنی پیٹیاں، ڈڑھی، عورت کے بال، عورت کے سر دھونے میں ضرر

ولیس عسی المرأة ان تعص صفاؤها فی العسل اذا بلغ الماء اصول الشعر الح صحیح مسلم، غیرہ میں ہے کہ م لو منین حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں ایسی عورت ہوں کہ میں اپنے سر کے بالوں کی چوٹی سخت بنتی ہوں تو کیا اپنے غسل جنابت کے موقع میں اسے کھول دیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تمہارے لئے یہی بات کافی ہے کہ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہاؤ، چوٹی کھولنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس کے بغیر ہی تم پاک ہو جاؤ گی، اس حدیث سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ عورت پر اس کے بالوں کو بھگونانا جب نہیں ہے اسی سے بعض مشائخ کے اس قول سے احتراز ہو گیا کہ ان بالوں کو تین بار ترکرنا اور ہر بار پچوڑنا واجب ہے، اور صلوۃ اہل بقیۃ میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ چونٹیوں کا دھونا واجب ہے اگرچہ وہ دونوں قدموں سے بھی بڑھی ہوئی ہوں، اور مبسوط بکر میں کہ سر کے بالوں کے کچھے کی جڑ میں پانی پہنچانے کے واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے، تھیں، اصح یہ ہے کہ مسلم شریف میں جو حدیث مذکور ہے اور اس میں جس طرح حصر کے ساتھ بتایا گیا ہے اس کے پیش نظر جڑوں میں پانی پہنچانا واجب نہیں ہے، الصدر۔

ولیس علیہا بل ذواتها، هو الصحيح، لما فيه من الحرج الح کیونکہ گندھے ہوئے بالوں کے ترک کرنے میں عورتوں کے حق میں حرج اور مشقت ہے یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورتوں کے بال گندھے ہوئے ہوں، لیکن اگر بال کھلے ہوئے ہوں تو ان کے درمیان پانی پہنچانا واجب ہے، اصح، حرج نہ ہونے کی وجہ سے جیسے ڈڑھی میں واجب ہے کیونکہ مردوں پر لازم ہے کہ اپنی ڈڑھی کے درمیان پانی پہنچائے، جیسے ان کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے، اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے ہوئے بالوں و ران کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے، اختلاصہ، اگرچہ گوندھے ہوئے ہوں، تحفۃ السرائر، جیسے علوی اور ترکی ہوتے ہیں، اور یہی احوط ہے، الصدر، اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر میں کوئی خوشبودار مصلحہ اس طرح بھر کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا ہے تو عورت پر واجب ہو گا کہ اس کو دور کر دے تاکہ پانی جڑوں تک پہنچ جائے، سراج و باج، اور یہی صحیح ہے، الصدر۔

چند ضروری مسائل

نمبر - اگر عورت کو سر دھونا نقصان پہنچتا ہو اور شوہر نے اس سے دلی کرنی چاہی تو وہ شوہر سے انکار نہ کرے، غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے، و کہہا گیا ہے کہ سر پر مسح کر لے، البر جندی، القہستانی، ام المؤمنین صدیقہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ غسل کے بعد وضو نہیں فرماتے تھے، مسلم اور اس کے علاوہ دوسری چاروں اہل حدیث صحیح میں بھی ہے، غ۔

نمبر ۳ - آداب میں سے یہ بات ہے کہ پانی خرچ کرنے میں نہ اسراف کرنا چاہئے اور نہ تنہائی بخل سے کام لیا جائے۔

نمبر ۴۔ نہاتے وقت قبلہ رو نہیں ہونا چاہئے۔

نمبر ۵۔ تین بار دھونے میں پہلی بار منہ چاہئے۔

نمبر ۶۔ ہیکل جگہ نہانا چاہئے کہ جہاں نہانے والے کو کوئی نہ دیکھے۔

نمبر ۷۔ اور وہاں کوئی کلام نہیں کرنا چاہئے۔

نمبر ۸۔ غسل کے بعد بدن کو ردہا سے خشک کر لینا چاہئے، المنیہ۔

نمبر ۹۔ مرد کو چاہئے کہ سر کے بالوں کی جڑوں میں بھیگی ہوئی انگلیوں سے خلل کرے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث

میں گزر چکا ہے، م۔

قال والمعاشی الموحدة للغسل ازال المني على وجه التدفق والشهوة من الرجل والمرأة حالة الوضوء واليقظة، وعمد الشافعي حرواح المني كيف ما كان يوجب الغسل، لقوله عليه السلام. الماء من الماء، أي الغسل من المني

ترجمہ - وہ باتیں (علل و اسباب) جن سے غسل کرنا واجب ہوتا ہے، منی کا کود کر (جھٹکے) در شہوت کے ساتھ نکلنا ہے، مرد سے نکلے یا عورت سے اسی طرح سونے کی حالت میں نکلے یا جاگنے کی حالت میں، اور اہم شرفی کے نزدیک منی کا نکلنا جس حالت میں بھی شہوت کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو کسی طرح بھی ہو غسل کو واجب کر دیتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ پانی پانی سے واجب ہوتا ہے۔

توضیح - موجبات غسل، المعاشی الموحدة المني

اس جگہ موجبات غسل میں جتنی چیزیں بیان کی گئی ہیں یعنی انزال منی، دخول، حیض غصہ است در حقیقت ان سے جنابت لازم آتی ہے اور آدمی جنسی ہو جاتا ہے ان سے غسل تو لازم نہیں ہوتا ہے ہمارے علماء کرام سے جو ثابت ہو ہے ان کے صحیح مذہب کی بناء پر، کیونکہ یہ سارے اسباب تو وہ ہیں جن سے وہ طہارت ختم ہوتی ہے جو غسل کرنے سے حاصل ہوتی ہے، یہ موجبات غسل کس طرح ہوں گے، استغاثی، اور النہایہ نے یہ باتیں بیان کی ہیں، انزال کی نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسباب غسل واجب کرتے ہیں اس سے یہ غرض نہیں ہے کہ ان کے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے، کہ اس پر یہ اعتراض ہو کہ یہ چیزیں غسل کے ساتھ کس طرح جمع ہو سکتی ہیں، حالانکہ جو چیز موجب ہو، اس کو اس چیز کے ساتھ جمع ہونا چاہئے جس کے لئے وہ موجب ہوئی ہے، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، حاصل جو ب یہ ہے کہ مذکور چیزیں غسل کے وجود کی موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے وجوب کی موجب ہیں۔

اس جگہ تحقیقی بات یہ ہے کہ شرعی اسباب خود اپنے طور پر کسی چیز کو واجب نہیں کرتے ہیں کیونکہ کسی چیز کو واجب کرنے والی حقیقت میں ذات خداوندی ہے مگر اس نے ایسے اسباب بنادئے ہیں جن سے ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس وقت اللہ تعالیٰ نے ہم پر کیا حکم واجب کیا ہے اس طرح انزال وغیرہ جو چیزیں بتائی گئی ہیں وہ جنابت کو لازم کرتی ہیں اور جنابت غسل کو لازم کرتی ہے۔ الحاصل وہ چیزیں حقیقت میں غسل واجب ہونے کی علت کی علت ہوئیں، شیخ الاسلام خود ہر زادہ کے مبسوط میں ہے کہ غسل کے واجب ہونے کا سبب تو ایسی چیز کا ارادہ ہے جس کا کرنا جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھا مثلاً نماز یا مسجد میں داخل ہونے کا ارادہ وغیرہ، انزال کی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان باتوں سے تو غسل کرنا واجب ہوتا ہے خود کسی کام کا ارادہ پایا جائے یا نہیں، اور یہ بھی کہا کہ اگر اس طرح کہا جائے کہ غسل کرنے کے واجب ہونے کا سبب، حیض اور نفاس وغیرہ ہے تو اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا، و ہمارے عام مشائخ کے نزدیک غسل کے واجب ہونے کا سبب مثلاً نماز کی تیاری و اس چیز کا ارادہ کرنا ہے جس کا کرنا جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھا، اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ جھٹکے سے یہ پھل کر نکلنے والی منی کے نکلنے سے غسل واجب

ہوتا ہے، اس طرح جنابت کو اس کا سبب بنایا ہے، ورنہ تاج شریعہ نے شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ یہ چیزیں بدن کو ناپاک کرنے والی ہیں، غسل وان نہیں ہیں بلکہ غسل کو واجب کرنے والی چیز نماز کا ردہ ہے اس وقت جبکہ ان ناپاکیوں کی وجہ سے بدن ناپاک ہو کر پاک کرنے کے قابل ہو، مع۔

سب سے عمدہ و ردیٰ یہ جواب دینا چاہئے کہ غسل کے واجب ہونے کا سبب وہ چیز ہے جو جنابت کی وجہ سے حد نہ تھی، طہارۃ اور حق یہ ہے کہ اردہ کا لفظ ضرور سبب ہے، لیکن اس راہ سے وہ اردہ مرد ہے جو کسی کام کو شروع کرنے کے وقت موجود ہو، ورنہ حقیقت موجب وہ چیز ہے جو بغیر غسل کے حد نہ تھی، مگر وہ چیز ابتداء سے نہ تھا، تک طہارت چاہتی ہو، اور اس کا وجود ایسے سے ہو، کیونکہ یہ بات صاف اور کھلی ہوئی ہے کہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہوتا ہے، ورنہ طہارت کے نہ ہونے کی وجہ سے ورنہ اس وجہ سے بھی کہ اس کے واسطے طہارت شرط ہے اس کے بغیر طہارت نہ ہوگی، کی بنا پر ردہ اس کے قائم مقام ہو، ایسی بات اس آیت ادا قمتہم انی الصلوۃ یعنی جب نماز کے لئے کھڑے ہونے کا راہ کر دیں، خفی طور پر موجود ہے، لیکن اردہ یا سو کہ وہ فیصدہ لقی عزہ جل سے یسایا جارہا ہو جو شروع سے موجود ہو، صرف اتنی بات کہ نماز ہی کیا ردہ ہے غسل تو کیا مگر نماز نہیں پڑھی پھر بھی اس غسل سے طہارت ہو جائے گی، مگر یہ پختہ اور موجب نہ تھا کیونکہ اس شخص نے اس غسل کے بعد نماز نہیں پڑھی، اس قصصی بحث کے جان لینے سے زخود بہت سے اشکالات ختم ہو جاتے ہیں۔

دائیں و توضیحات

قال و لمعانی الموحدة للعسل انوال المسی عی وحہ الدفق والشہوة الح
وہ باتیں جن سے غسل لازم ہوتا ہے دو قسم کی ہیں، پہلی قسم جنابت دوسری قسم حیض اور نفاس پھر جنابت، اسباب سے ہوتی ہے (۱) حشفہ (۲) آہ تسلسل کا بالائی حصہ (۳) دخل ہوئے بغیر ہی انزال منی ہو (۴) دخول خود انزل ہو یا نہ ہو، اور میں کہتا ہوں کہ غسل کو واجب کرنے والی ایک تیسری بات بھی لکھنی چاہئے جنی مسلمان مردہ کی لاش کو غسل دینا جو واجب علی الکفایہ ہے، فافہم، م. مصنف ہد یہ نے غسل کے واجب کرنے والے اسباب کو اس طرح بیان کرنا شروع کیا ہے انوال المسی الح منی کا جھٹکے و رشمت کے ساتھ لکھنا، اس طرح جنابت کے دو سبب میں سے ایک ہے حشفہ ذکر اندر دخل کئے بغیر سے چھونے سے یا دیکھنے سے یا ہاتھ سے جلق کرنے سے یا حذم سے جس طرح بھی ہو منی نکل آتا، جیسا کہ محیط سرخسی میں ہے، منی کا اس طرح ٹھکانا خود مرد سے ہو یا عورت سے کسی طرح سوتے میں سویا جاتے ہیں۔

انوال المسی عی وحہ الدفق والشہوة من المرحل والمرأة الح

اس جگہ ایک سوال ہوتا ہے کہ مذکورہ عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ منی کے نکلنے سے غسل فرض ہونے کے سے یہ شرط ہے کہ وہ شہوت کے ساتھ اور جھٹکے سے ہو، نکلے ہوئے آدمی سے منی خارج ہونے سے بھی غسل فرض ہوتا ہے اگرچہ شہوت سے نہ نکلی ہو، تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ قیاس کا تھخا تو یہی تھا کہ شہوت کے بغیر نکلنے سے غسل فرض نہ ہو لیکن مرد عورت کے استحسان غسل فرض قرار دیا ہے کیونکہ نیند کی اس حالت میں یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ شہوت کے ساتھ خارج ہوئی ہے یا بغیر شہوت کیے اور ظاہری ہے کہ شہوت کے ساتھ ہی نکلی ہوگی، منی کی نہ نہایہ میں فرمایا ہے کہ مصدقہ وفق و رشمت کے نقطہ کا ہونا امام ابو یوسف کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ شہوت نے وفق اور شہوت کی قید خروج منی کے وقت گائی ہے، لیکن امام اعظم اور امام محمد کے قول پر ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شہوت و دفع کے ساتھ ممکن ان کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ منی کا پانی جبکہ سے جد ہونا ان کے ہاں شرط ہے، یعنی اگر منی پانی جبکہ سے شہوت و دفع کے ساتھ توجہ ہوئی مگر نکلتے وقت اس کے بغیر ہی نکلی ہو جب بھی غسل فرض ہوگا، اور انزال کی نہ نایہ البیان میں جواب دیا ہے کہ نہیں بلکہ مصنف کا قول

سب کے قول پر درست ہے، کیونکہ جب منی کا انزال اس صفت کے ساتھ ہو جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے تو وہ سب کے نزدیک بالافتاق موجب غسل ہوگی، ایسا ہی عینی میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ سب کے نزدیک شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا ہی معتبر ہے البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا منی کے نکل آنے تک اس شہوت کا قائم رہنا بھی شرط ہے یا نہیں، چنانچہ امام اعظمؒ و محمدؒ کے نزدیک شرط ہے مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے جیسا کہ بعد میں کہا ہے، صحیح قول امام اعظمؒ اور محمدؒ کا ہے، اسی لئے تاج الشریعہ نے وقایہ الروایہ میں اس مسئلہ کو اس طرح بیان کیا ہے انوال مسی ذی دفق و شہوة عند الانفصال، یعنی ایسی منی کا نکلنا جو اپنی جگہ سے جدا ہونے کے وقت دفق و شہوت دونوں ہو، اس سے اس بات کی صراحت معلوم ہوتی ہے کہ یہی مذہب واضح اور بہت محتاط ہے، کہتائی نے نقل کیا ہے کہ مجموعہ لنوازل میں ہے کہ ہم ابو یوسفؒ کا قول قبول کرتے ہیں کیونکہ اس قول میں عام مسلمانوں کے واسطے سہولت ہے لیکن در مختار میں ہے کہ متون کی مخالفت اور ترک مذہب کے باوجود اس قول کے قبول کرنے میں تعجب ہے جہاں تک صرف اس کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو بعض ضرورت کے موقع میں درست ہے یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔

میں مترجم عنقریب اس مسئلہ کی تحقیق کروں گا اللہ اس فرمان خداوندی حلق من ماء دافق کہ اچھلتے ہوئے پانی سے انسان پیدا کیا گیا ہے کہ پیش نظر یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ دفق منی شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے جدا ہونے کے وقت کا اعتبار ہے، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ عورت کی منی میں دفق ہوتا ہے یعنی وہ بھی اچھل کر نکلتی ہے اس کی تصریح مخفی چھپی نے کی ہے اور کہتائی نے بھی اس کی متابعت کی ہے، اگرچہ محیط میں مجمل ہے، اور در مختار میں کہا ہے کہ عورت کی منی کے متعلق بھی دافق کی صفت کو ماننا صحیح نہیں ہے اور عورت کی منی کے بارے میں اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ مرد کے تابع کر کے اسے بھی دافع کہا گیا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اس کہنے والے کے اس گمان کو آنے والی دوسری آیت ﴿یخرج من بین الصلب والترائب﴾ باطل کرتی ہے کیونکہ اس آیت میں منی کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہ پیٹھ اور سینوں کے درمیان سے نکلتی ہے اس میں بین الصلب سے نکلنے والی مرد کی منی ہوئی اور بین الترائب سے عورت کی منی کو کہا گیا ہے اس لئے عورت کی منی پر مرد کی منی کو، اختصار کے خیال سے غلبہ دیا گیا ہے ساتھ ہی دوسرا جملہ یخرج الایۃ کا اس کی وضاحت کے لئے بھی لایا گیا ہے اس لئے اختصار اور توضیح دونوں سے کام لیا گیا ہے اور دونوں کو بغیر حقیقت جمع کر لینا بغاغت کے فن میں معیوب ہے اس لئے دافق کی صفت دونوں کی حقیقی ماننی ہوگی اور اس ظاہر کو چھوڑ کر دوسرا امر اولینا صحیح نہ ہوگا اس طرح دفق کی بنیاد و شہوت پر ہوئی، لہذا دافق کا وجود اور شہوت عورت اور مرد دونوں میں ہوگا، اگرچہ دخول کی حالت انزال کا ظہور حسا ہے، اور بغیر دخول کی حالت کے صرف مرد میں دفق منی نظر سے معلوم ہوتا ہے، جو عورت میں نہیں ہوتا ہے۔

احاصل وہ جنابت جو ماء دافق جھٹکنے سے نکلنے والی منی سے ہو وہ شہوت کے ساتھ ہی ہوگی خواہ جاگتے میں ہو، سوتے میں، اسی طرح مرد سے یا عورت سے، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کو دلیل مان کر جس میں ہے کہ انہوں نے حضرت ﷺ کے پاس آکر عرض کی کہ اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا ہے (اسی بناء پر میں ایک حق اور ضروری بات کو بغیر شرمائے ہوئے عرض کرتی ہوں کہ اگر کسی عورت کو احتلام ہو جائے تو کیا اس پر غسل کرنا لازم آئے گا؟ آپ نے جواب دیا کہ ہاں سے بھی غسل کرنا ہوگا جبکہ خواب دیکھنے کے ساتھ ہی پانی اور تراوٹ بھی بدن یا کپڑے پر محسوس کر رہی ہو۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت ام سلیمؓ کی بات سن کر ام المؤمنین ام سلمہؓ نے شرم کے بارے پنا چہرہ آچھل سے ڈھک کر عرض کیا یا رسول اللہ! کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا تیرے ہاتھ میں خاک (تیرا بھلا ہو) نہیں تو پھر اس کا بچہ اس کے مشابہہ کس طرح ہوتا ہے، اس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔

خاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک دفع کے ساتھ نکلنے والی منی مطلقاً شہوت کے ساتھ ہوتی ہے، اور جنابت کے دو سبب میں سے ایک سبب ہے، اور جنابت کا دوسرا سبب حشفہ کا داخل کر دینا ہوتا ہے۔

وعد الشافعی خروج المنی کیف ما کان یوجب العسل الح

جنابت کا سبب اہم شافعی کے نزدیک منی کا نکلنا ہے جس طرح بھی ہو شہوت کے ساتھ ہو یا نہ ہو، اس سے غسل فرض ہو جاتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الماء من الماء کہ پانی پانی سے واجب ہوتا ہے، یعنی پانی کو غسل میں استعمال کرنا منی نکلنے سے واجب ہوتا ہے، اس سے یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ منی کا پانی جس طرح بھی نکلے غسل واجب ہوگا، مسلم اور ابوداؤد وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور چونکہ الماء من الماء میں ”ماء“ کا لفظ عام ہے ہر طرح کے پانی کو شامل ہے خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو، اسی طرح منی شہوت سے نکلے ہو یا بغیر شہوت کے، سی لئے الماء سے منی مراد ہے اگرچہ بغیر شہوت کے نکلے ہو، مصنف بدیہ نے اس کے جواب میں سب سے پہلے شہوت کی شرط کو ثابت کر کے اہم شافعی کے دلائل کا جواب دیا جو آئندہ مذکور ہے۔

ولما ان الامر بالتطہیر يتناول الحنب والجبابة في اللغة خروج المنی علی وجه الشهوة

ترجمہ :- اور ہماری پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا جو حکم دیا ہے وہ جہی کو شامل ہوتا ہے، جبکہ جنابت کے معنی نفث میں ہیں شہوت کے ساتھ منی نکلنا، کہا جاتا ہے اجنب الرجل جبکہ کسی مرد نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی ہو، اور حدیث مذکور کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا کہ منی شہوت سے خارج ہوئی ہو۔

توضیح. ولما ان الامر بالتطہیر يتناول الحنب والجب

ابنک شوافع کی دلیل بیان کی گئی ہے اور اب احناف کی دلیل پیش کی جا رہی ہے چنانچہ پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (الایۃ) اس میں جہی کو تطہیر کا حکم دیا گیا ہے لہذا نفث میں جنابت کے معنی ہیں شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا، چنانچہ محاورہ میں کہا جاتا ہے احنب الرجل کہ مرد جہی ہو گیا یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مرد نے عورت سے اپنی خواہش پوری کر لی ہو، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ منی کا شہوت سے نکلنے کو جنابت کہتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت پاک میں جہی پر غسل کرنا لازم کیا گیا ہے، درجہ خفت میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی منی شہوت کے ساتھ نکلے ہو تو آیت کریمہ کا حکم اس شخص کے لئے ہوگا لیکن جس شخص کی منی بغیر شہوت نکلے گئی اس کے بارے میں اس آیت کے اندر کوئی حکم نہیں ملتا ہے یعنی نہ اس پر غسل کے واجب ہونے کا اور نہ واجب نہ ہونے کا، لیکن الماء من الماء کی حدیث سے اس کا حکم مل جاتا ہے، اس طرح ہر کہ الماء میں بالاتفاق ہمارے اور شوافع کے درمیان الف لام عہد کا ہے کیونکہ مطلقاً پانی خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو اس سے ہم میں سے کسی کے نزدیک بھی غسل فرض نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس سے مخصوص پانی مراد ہے یعنی وہی پانی جو آیت اور نفث دونوں کے مطابق ہے یعنی وہ منی جو شہوت کے ساتھ نکلے ہو، لہذا حدیث کی یہی مراد ہوگی۔

اور افتح میں ہے کہ ایسا کیوں نہ ہو کیونکہ اکثر لوگوں کی ساری عمر گزر جاتی ہے اور وہ یہ نہیں جانتے کہ منی بغیر شہوت کے بھی ہو سکتی ہے اور ابن السکندر نے کہا ہے حدثنا محمد بن یحییٰ حدثنا ابو حنیفہ حدثنا عکرمۃ عن عبد ربہ موسیٰ عن امہ ابہا سألت عائشہ الخ، یعنی اس سند میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مذی اور اس کے حکم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر ایک مرد درندہ کر سے مذی نکلتی ہے، بدن سے نکلنے والے پانی میں (پیشاب کے علاوہ) مذی، ودی اور منی ہے، جب مرد اپنی عورت سے دلچسپی کرتا ہے تو اس کے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ اپنا ذکر و دونوں خضیوں کو بھی دھو ڈالے اور صرف وضو کر لے غسل کرنے کی ضرورت نہیں، اور ودی وہ چکنا چٹ جو پیشاب کرنے

کے بعد ذکر سے نکلتی ہے، اس سے بھی اپنے ذکر اور خضیوں کو دھو کر وضو کر لے، در غسل نہ کرے، اور منی، تو یہی وہ پانی ہے جو سب سے اہم ہے جس سے شہوت رانی ہوتی ہے اور اس کے نکلنے کے بعد غسل لازم آتا ہے، عبد الرزاقؒ نے بھی اپنی تصنیف میں اسی کے مانند قنادہ اور عکرمہ سے روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس سے یہ بات معوم ہوئی کہ بغیر شہوت کے منی کا نکلنا ممنوع ہے، ورنہ منی اور ندی میں شناخت اور تفریق ناممکن ہو جائے گی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بیان کئے ہوئے قاعدہ سے تو صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے مگر اس سے مقصود حاصل نہیں ہو رہا ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ منی کا خروج صرف شہوت سے ہے، اس اشکال کا جواب وہ ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہؓ سے فرمایا ہے کہ جب تمہاری ندی نکلے تو اپنے ذکر کو دھو کر وضو کرو ویسا ہی جیسا کہ نماز کے لئے کرتے ہو، اور جب تم سے پانی نکلے کرے (یعنی اچھل کر پانی نکلے) تو غسل کر لیا کرو، اس حدیث کی ابوداؤد، بخاری اور مسلم نے مختصر روایت کی ہے، ان کے علاوہ ابن ماجہ، نسائی و ترمذی نے بھی روایت کی ہے، اور یہ کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

اور امام احمدؒ کی روایت میں ہے کہ واذا اخذت الماء فاغتسل واذا لم یکن خاذفا فلا تغتسل، یعنی جب تم سے منی خذف کرے (یعنی اچھل کر نکلے) تو غسل کرو اور جب منی خاذف نہ ہو تو غسل نہ کرو کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، ان روایتوں میں خذف اور نضح دونوں الفاظ کے تمام حروف نقطہ والے ہیں، دونوں کے معنی دفع کے ہیں یعنی اچھل کر نکلنا، مطلب یہ ہوا کہ ماعدافقی ہو تو غسل کرو حدافقی نہ ہو تو غسل نہ کرو، یہ باتیں تو نص سے ثابت ہوئیں، اور لفظ الماء اگرچہ عام ہے مگر اپنے عموم پر نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق ندی اور ودی سے غسل لازم نہیں ہوتا ہے، تو اس سے معوم ہوا کہ خصوص مراد ہے، اور وہ دلیل مذکور اور حضرت علیؓ کی حدیث سے ماعدافقی ہو یعنی وہابی جو شہوت کے ساتھ نکلا ہو۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ الماء من الماء کا حکم بیداری کے بارے میں نہیں بلکہ احتلام اور خواب کے بارے میں ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے جیسا کہ ترمذیؒ نے روایت کی ہے، اور طبرانیؒ نے بھی سند صحیح کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، اور اس کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہو گئی ہے، چنانچہ شوافعؒ میں سے محی السنہؒ نے کہا ہے کہ ابتدائے اسلام میں اس کی رخصت تھی مگر بعد میں یہ منسوخ ہو گئی ہے، جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے اور تین احادیث میں اس کا صحیح ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے فرمایا ہے کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی یہ روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہؒ نے بیان کی ہے، دوسری وہ جو عروہؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے بعد آنحضرت ﷺ نے جماع بغیر انزال سے خود بھی غسل کیا اور دوسروں کو بھی حکم دیا، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیج کو جماع بغیر انزال کی صورت میں الماء من الماء فرمایا (یعنی غسل کی ضرورت نہیں ہے) مگر بعد میں حضرت رافعؓ نے کہا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں غسل کا حکم دیا، اس کے متعلق عمارؓ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، مع، اور کبھی اس طرح ذکر ازرم ہو کر یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اگر مختلف اور متضاد احادیث کی وجہ سے ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے تو ہم ان سب سے قطع نظر کر کے صرف آیت قرآن سے استدلال کریں تو بھی ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور اس طرح سے بھی کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء من الماء عام ہے لیکن بالاتفاق ندی اور ودی مراد نہیں ہے اس لئے بالاجماع عموم مراد نہیں ہے لہذا یقینی طور سے یہ اخص خصوص ہو یعنی منی اگر شہوت کے ساتھ خارج ہو تو غسل واجب ہوگا، اور یہی ہمارا مذہب ہے۔

ثم المعتبر عند ابی حنیفۃؒ ومحمد انفصاله عن مکانہ علی وجہ الشهوة، وعد ابی یوسف ظہورہ ایضا

اعتبار بالخروج بالمزایلة، اذ الغسل يتعلق بهما، ولهما انه متى وجب من وجه فلا احتياط في الايجاب

ترجمہ :- پھر شہوت کے ساتھ انزال میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک منیٰ کا شہوت کے ساتھ سینے ٹھکانے سے جدا ہونا معتبر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے علاوہ اسی حالت میں باہر جانا بھی شرط ہے، کیونکہ انہوں نے منیٰ کے ظہور و خروج کو اس کے اپنے ٹھکانے سے زائل ہونے پر قیاس کیا ہے، کیونکہ غسل کے واجب ہونے کا تعلق تو دونوں سے ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک وجہ سے غسل واجب ہوا ہے تو اس کے واجب کر دینے ہی میں احتیاط ہے۔

توضیح ثم المعتبر عند اسی حیثۃ و محمد انفصالہ عن مکاہ علی وجہ الشهوة الخ
طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غسل کے فرض ہونے کے لئے منیٰ کا شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے جدا ہونا ہی کافی ہے اگرچہ باہر ہوتے وقت شہوت باقی نہ رہی ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منیٰ کا اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے علاوہ اس کے باہر ہوتے وقت بھی باقی رہنا ضروری ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے منیٰ کے خروج اور ظہور کو اس کے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر قیاس کیا ہے کیونکہ مزائد (اپنی جگہ سے جدا ہونا) اور خروج (ذکر کے باہر جانا حکم اعتبار سے) دونوں کا ایک حال ہے، کیونکہ ان دونوں باتوں پر ہی غسل کے واجب ہونے کا حکم متعلق ہے، یعنی غسل اسی وقت واجب ہو گا کہ منیٰ اپنی جگہ سے آگے بڑھ جائے پھر اوپر سے نکل بھی جائے، یہاں تک کہ اپنی جگہ سے تو آگے بڑھ جائے لیکن خارج نہ ہو تو غسل واجب نہ ہو گا اور جب خارج ہو تو تب واجب ہو گا، اور اس پر اتفاق ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ غسل کا تعلق دونوں باتوں سے ہے، پھر اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانے کے وقت شہوت شرط ہے تو اس کے باہر نکلنے وقت بھی شہوت شرط ہونی چاہئے، م۔

ولهما انه متى وجب من وجه فلا احتياط في الايجاب الخ
اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دو وجہوں میں سے ایک وجہ سے غسل واجب ہوتا ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہو گا کہ غسل واجب کر دیا جائے، قیاس کا تقاضا تو وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ، اپنی جگہ سے آگے بڑھنے اور باہر آ جانے دونوں وقتوں میں شہوت کا پایا جانا ضروری ہو مگر عبادت کے مسائل میں احتیاط واجب ہوتی ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں جب منیٰ اپنی مخصوص جگہ سے شہوت کے ساتھ آگے بڑھ گئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت کی حالت ہی میں خارج بھی ہوئی تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی گئی تو بالاتفاق غسل واجب ہو جائے گا لیکن جب شہوت سے خارج نہیں ہوئی تو دوسری صورت پیدا ہو گئی کہ غسل واجب ہونے کی دو وجہوں میں سے ایک وجہ پائی گئی اور دوسری وجہ نہیں پائی گئی اس طرح کل تین صورتیں پیدا ہو گئی ہیں

نمبر ۱۔ پہلی شکل منیٰ جدا ہوتے وقت بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہوتے وقت بھی شہوت نہیں تھی، اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہو گا۔

نمبر ۲۔ دوسری صورت یہ ہو گی کہ اپنی جگہ سے منیٰ کے جدا ہوتے وقت بھی شہوت تھی اور باہر آتے وقت بھی شہوت باقی رہی اس صورت میں بھی بالاتفاق غسل واجب ہو گا۔

نمبر ۳۔ تیسری صورت جدا ہوتے وقت تو شہوت موجود تھی مگر خارج ہوتے وقت شہوت باقی نہیں رہی، یہی وہ صورت ہے جو مختلف فیہ ہے، اب اگر ہم اس صورت کو پہلی صورت میں داخل کر دیں تو خلاف احتیاط ہو گا، اور اگر اسے دوسری صورت میں داخل کر دیں یعنی غسل واجب کر دیں تو کئی وجہوں سے احتیاط پر عمل ہو گا:

اول یہ کہ منیٰ نکلنے وقت شہوت کی شرط ایک اجتہادی مسئلہ ہے کسی بناء پر ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ منیٰ جس

طرح بھی نکلے شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہوگا، اگرچہ اس اجتہادی مسئلہ میں ہمارے نزدیک ہی مسئلہ صحیح ہے کہ شہوت کی شرط ضروری ہے، اور شہوت کا نہ ہونا کمزور پہلو ہے پھر بھی ہمارے مذہب پر بھی خطا کا احتمال باقی رہتا ہے کیونکہ اجتہاد کی صورت میں صحیح اور غلط دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے۔

دوم: یہ کہ خروج منی کے وقت شہوت کی شرط کرنے صحیح اجتہاد پر قیاس کرنا لازم آتا ہے، جس سے مرجوح اور کمزور صورت پر عمل کرنے کو تقویت حاصل ہوگی، اس لئے یہ قول قوی مانا جائے گا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہو۔

سوم یہ کہ غسل کو واجب مان کر کر لینے میں کوئی خطرہ اور دبی و سوسہ باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ اگر واجب بھی نہیں تھا تو بھی کوئی نقصان نہ ہوا، اس کے برخلاف اگر واجب ہو اور غسل نہیں کیا جائے اور قیاس میں غلطی کی جائے تو اس میں نقصان ہوگا اس بناء پر ہم نے غور کر کے یہ دیکھا کہ غسل واجب کرنے کی ایک وجہ تو بالیقین موجود ہے یعنی اپنی جگہ سے نکلنے کے وقت شہوت موجود ہے، دوسری بات یہ ہے کہ خروج کے وقت کمزور جانب میں بھی قوت ہو گئی ہے، اور یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر زوال منی کے وقت شہوت ہو مگر خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہوگا، یہی وہ تحقیق ہے جس کا میں مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا، والحمد للہ رب العلمین۔

اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کا ہی قول اصح اور احوط ہے، اسی بناء پر علماء محققین میں سے تاج الشریعہ وغیرہ نے اسی قول کو متن کی کتابوں میں ذکر کیا ہے اس لئے یہی ظاہر المذہب بھی ہوا، اور درمختار وغیرہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اس پر فتویٰ دینا بھی جائز نہیں ہے، ہاں بوقت ضرورت اس پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے کیونکہ حرج اور ضرورت کی صورتیں مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں، جیسا کہ ظہیر یہ وغیرہ میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔

اور ینایع میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں اس صورت پر عمل کیا جائے گا کہ کوئی شخص کسی کے گھر پر مہمان بن کر رات کو رہا، اور رات کو احتلام کا احتمال ہوا، مگر اسے وہاں غسل کرنے میں اس خیال سے شرم و حیا آتی ہے اور اسے یہ خطرہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ گھر والوں کے دل میں میری طرف سے بلا وجہ یہ شک نہ ہو جائے کہ اس کے ہاں کسی عورت سے ملوث ہوا ہے، اس وقت اگر وہ اپنے آلہ تاسل پر ہاتھ رکھ کر منی باہر نہ آنے دے اور کچھ دیر بعد سکون آجائے پر ہاتھ ہٹالے تو امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق اس پر غسل واجب نہ ہوگا اور وہ بغیر غسل کے بھی باعزت و وقار رہ جائے گا، یعنی میں ایسا ہی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر احتلام وغیرہ میں مرد کی منی اپنی مخصوص جگہ سے جدا ہوئی لیکن آلہ تاسل کے منہ پر ظاہر نہ ہوئی تو جب تک ظاہر نہ ہو تیوں اماموں کے نزدیک بالافتقار غسل واجب نہ ہوگا، قاضی خان، الفتح۔

نمبر ۲۔ اگر احتلام ہو الذلت پائی مگر خارج میں منی نہیں نکلی یہاں تک کہ اس نے نماز پڑھ لی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہوگا، الذخیرہ، لیکن اس نماز کا اعادہ نہ ہوگا۔

نمبر ۳۔ اسی طرح اگر نماز میں احتلام ہوا مگر انزال نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے نماز پوری کر لی اس کے بعد انزال ہوا تو اس صورت میں بھی نماز کا اعادہ لازم نہ ہوگا مگر غسل واجب ہوگا، الفتح۔

نمبر ۴۔ نماز میں احتلام کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً سجدہ میں پایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اسی حالت میں خواب دیکھا پھر چونک کر نماز پوری کر لی، اس کے بعد انزال ہوا، اسی طرح اگر نماز کی حالت میں یا اس کے علاوہ جاگتے ہوئے کسی محبوب

یا حسین کا گہرا خیال کیا اور انزال ہو اگر منی نکلنے پہلے نماز پوری کر لی پھر بھی وہی حکم ہوگا۔

مناسب ہے کہ ذخیرہ کا ذکر ہو مسند امام اعظم اور امام محمد کے قول کے مطابق ہو کیونکہ بظاہر غلبہ شہوت کے بعد نماز پڑھی ہوگی، سی طرح خروج منی بلا شہوت ہو، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بغیر شہوت کے خروج منی میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے، مگر طرفین کے قول کی وجہ یہ ہوگی کہ شہوت کے ساتھ انزال کو جنابت کہتے ہیں اب جبکہ منی اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ نکلی تو اس پر جنابت ہے، اسی طرح منی کا اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانا جو واجب غسل کی ایک وجہ جو قوی بھی ہے پائی گئی لیکن ظہور جو وجوب کی دوسری وجہ ہے مگر کمزور نہیں پائی گئی، اور دینی معاملات میں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہے جس کی صورت یہاں پر یہی ہے کہ اس قوی وجہ پر عمل کرتے ہوئے غسل واجب مانا جائے، اسی لئے محققین کا حکم دیا گیا، الفتح، اس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے، اچھی طرح سمجھ لو، م، اب امام ابو یوسف سے اختلاف کی بناء پر کئی مسائل نکلتے ہیں جو یہ ہیں۔

نمبر ۵۔ کسی نے کسی عورت کی طرف اس طرح گہری نظر ڈالی کہ منی اپنی جگہ سے آگے بڑھ گئی یا مشت زنی کی یا اپنی اہلیہ کی پیشاب گاہ کے علاوہ کسی اور جگہ جماع کیا یا احتلام ہوا مگر چونکہ فوراً آگے تھک کے منہ پر ہاتھ رکھ دیا یہاں تک کہ اس کی شہوت ٹھنڈی ہو گئی پھر ہاتھ اٹھالیا اس کے بعد منی نکلی تو ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک غسل لازم آئے گا مگر ابو یوسف کے نزدیک رزم نہ ہوگا، لیکن ان تینوں کے نزدیک نماز کا اعادہ کرنا نہیں ہوگا، الذخیرہ۔

نمبر ۶۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا اس کے بعد منی نکلی تو بالاتفاق غسل دوبارہ کرنا نہیں ہوگا، الفتح، اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کے بعد اس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا، جیسے کہ مبسوط اور سیر کبیر میں ہے، ع، ایسا ہی احتیاج نہیں ہے، فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اگر پیشاب کر لینے کے بعد اس سے منی نکلی۔

نمبر ۷۔ اگر آگے تھک کے تھوڑے ہو تو اس پر غسل نہیں ہوگا اور اگر تھوڑا ہو تو غسل واجب ہوگا، الفتح، اور خلاصہ میں بھی یہی ہے، ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ اس کے تھوڑے ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ شہوت باقی تھی اور سی شہوت سے وہ منی نکلی، اس کی دلیل میں تجنیس کی یہ عبارت ہے کہ غسل اس سے واجب ہوگا کہ اپنی جگہ سے آگے بڑھنا اور آگے تھک کے نکل جانا یہ دونوں باتیں دفع اور شہوت کے ساتھ پائی گئیں، الفتح، اس بناء پر یہ غسل بالاتفاق واجب ہوگا، م۔

اصل موجب، جاگنے کے بعد تری، بعد غسل عورت کے فرج سے منی نکلنا، شناخت منی مرد و عورت

نمبر ۸۔ کمال نے کہا ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اصل اصول یہ ہے کہ اگر غسل کے واجب ہونے کے اسباب کے پائے جانے میں شک ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، لیکن طرفین کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا، کیونکہ وجوب کا صرف احتمال بھی وجب کرنے کے قیام مقدم ہوتا ہے، اس قاعدہ کی بناء پر۔

نمبر ۹۔ اگر کسی شخص نے بیداری کی حالت میں اپنے پکڑے پر یا رت پر تری پائی لیکن احتلام ہونا اسے یاد نہیں ہے مگر مذی یا منی دونوں میں سے کسی ایک کے ہونے کا شک ہے تو طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں ہوگا کیونکہ غسل وجب ہونے کے سبب پائے جانے میں شک ہے کہ وہ مذی ہے یا منی ہے، اور طرفین کے نزدیک احتیاطاً اور قیاساً واجب ہے اس شبہ کی بناء پر کہ وہ شاید منی ہی ہے مگر گرمی اور ہوا سے وہ پتلی ہو گئی ہے اسی لئے جب اسے احتلام ہونا یاد ہو تو بالاتفاق واجب ہوگا۔

نمبر ۱۰۔ اسی طرح اگر احتلام ہونا یاد نہ ہو تو یہی ہونا چاہئے، اور اگر یقین ہو کہ مذی ہے تو بالاتفاق واجب نہیں ہے، الکمال نے ایسا ہی کہا ہے، لیکن سوتے ہوئے کی حالت میں یقین آنے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے، ان مسائل میں قیاس کے اعتبار

سے مام، یوسف کا قول قوی ہے اسی قول کو خف بن یوب اور ابو العیث نے بھی قبول کیا ہے، اور احتیاط کے اعتبار سے امام بو حنیفہ اور مام محمد کا قول قوی ہے، تجنیس میں س کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ نیند میں احتلام ہو جانے کا احتمال باقی رہتا ہے اس لئے اسی احتمال پر اس تری کو محمول کیا جائے گا، اس فتح، ساتھ ہی نیند سے غفلت بھی آجاتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ احتلام ہو نایاد نہ رہا ہو، اس لئے اس تری کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقت میں یہ احتلام ہی ہے مگر اب اس کا ہونا یاد نہیں رہا ہے، اور شیخ ابن الہمام کا یہ فرمانا کہ نیند کی وجہ سے یقین کی صورت نہیں ہے تو اس فرمان میں تامل ہے، اس واسطے کہ منی پسلی ہو جانے کی صورت میں بھی احتمال منی کو منی کا قائم مقدم مان لیا گیا ہے، اس لئے یہاں پر یقین سے مراد غلبہ ظن ہے، اصل یقین ہونا مراد نہیں ہے، یعنی دلائل کے ذریعہ یقین پیدا کر لینا جس کا حاصل مطلب یہ ہو گا کہ اگر غلبہ ظن ہو کر در مضمئن ہو جائے کہ یہ مذی ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائے، واللہ اعلم۔

نمبر ۱۱۔ اگر عورت نے اپنے شوہر سے جماع کے بعد غسل کر لیا اس کے بعد اسے منی نکلی تو اب دوبارہ غسل کرنا اس پر لازم نہ ہو گا بلکہ صرف وضو کرنا ہی کافی ہو گا، الحیط، اور قیہ میں ہے کہ عورت کو منی زرد اور مرد کی منی سپید ہوتی ہے، اس لئے گر نکلی ہوئی منی زرد رنگ کی ہو تو عورت پر غسل لازم ہو گا، و اگر سپید ہو تو عورت پر نہیں بلکہ اس کے شوہر پر غسل لازم ہو گا، رع۔

میں کہتے ہوں حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سپید اور گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد اور پتلی ہوتی ہے، دونوں میں سے جو منی بھی اوپر آجاتی ہے بچہ ہی کے مشابہہ ہوتا ہے جیسا کہ امام مسلم نے اپنی کتاب صحیح میں بیان کیا ہے، فقہاء نے اپنے بیانوں میں گاڑھی اور پسلی ہونے کا کوئی تذکرہ اس لئے نہیں کیا ہے کہ اب صل حالت پر باقی نہیں رہتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر تازہ ہو تو کھل کی بو اور خشک ہو جائے تو انڈے کی بو آجاتی ہے، م۔

بحث احتلام

نمبر ۱۲۔ ایک مرد سو کر اس حالت میں اٹھا کہ اس کے بستر پر پاکڑے پر یا ران پر تری پائی، اور اسے خواب میں ہونا یاد ہو تو اس کی منی یاندی ہونے میں شک ہو یا یقین ہو اس پر غسل واجب ہو گا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر وہی ہونے کا اسے یقین ہو تو اس پر غسل لازم نہ ہو گا، الحیط، یہ فتویٰ آسان ہے اسی کو قبول کیا جائے کیونکہ گرم ملکوں میں اکثر پسینے سے تری ہو جاتی ہے، اس لئے اگر فتویٰ میں تفصیل نہ ہو اور صرف مطلق تری پر منی کا حکم لگا دیا جائے تو پسینہ کا یقین ہونے کے باوجود غسل کرنا لازم ہو گا، م۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر تری نظر آئی لیکن احتلام ہونا یاد نہ ہو تو اگر وہی کے ہونے کا یقین ہو تو غسل لازم نہ ہو گا، اور اگر منی ہو نے کا یقین ہو تو غسل کرنا لازم آئے گا، و اگر مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل لازم نہیں ہو گا، اور اگر منی یاندی کے درمیان شک ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک جب تک کہ احتلام ہونا یاد نہ آئے غسل واجب نہ ہو گا، لیکن طرفین کے نزدیک غسل واجب ہو جائے گا، شیخ الاسلام نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، امام ابو علی سفی نے کہا ہے کہ نوادر ہشام میں امام محمد سے یہ روایت بیان کی گئی ہے۔

نمبر ۱۵۔ کہ ایک شخص نیند سے بیدار ہوا اور اپنے آلہ تناسل پر تری پائی مگر احتلام ہونا اسے یاد نہیں ہے تو اگر سونے سے پہلے اس شخص کے آلہ تناسل میں تازہ ہونا یاد ہو تو اب اس پر غسل کرنا لازم نہ ہو گا، البتہ اگر کسی طرح اسے منی ہونے کا یقین ہو جائے تو غسل کرنا ہو گا، لیکن اگر اسے سونے سے پہلے آلہ تناسل میں تازہ نہ ہو تو غسل کرنا لازم ہو گا، شمس الانہ طوائی نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ دو گوں میں اکثر ہوتا رہتا ہے، اور لوگ اس سے غفلت رہتے ہیں اس لئے اسے سمجھ کر یاد رکھنا ضروری ہے،

لحیظ، وجہ یہ ہے کہ اگر خوب سے پہلے کے تناؤ کی وجہ سے انزال ہو تا تو اب تک تری باقی نہ رہتی، ابنتہ، اگر بہت جلد جاگ گیا ہو، ورنہ سکون کے بعد احتلام کے تناؤ سے خروج منی ہو کر جاگا ہو، لیکن در مختار میں احتلام نہ ہونے کی صورت میں جو ہر الفقه سے نقل کیا ہے کہ اگر کروٹ سے سویا ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا، اور لوگ اس سے بھی غافل ہیں، تبھی۔
لیکن سچی بات یہ ہے کہ کروٹ پر ہونے اور نہ ہونے کی تفریق بے وجہ ہے، اور یحییٰ نے تصریح کے ساتھ کہا ہے کہ بحلاف اسلم ولو مضطجعا اگرچہ کروٹ پر سونے والا ہو، اتھی۔

نمبر ۱۵۔ اور عالمگیری میں ہے کہ اگر کوئی مرد بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہو یا چلتے ہوئے سو گیا پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتیں در جبکہ کروٹ سے سویا ہو ساری صورتیں برابر ہیں، الحیظ میں ایسا ہی ہے، یہ روایت معتمد ہے، فاحفظہ، م۔
نمبر ۱۶۔ اور اگر جاگنے والے کو، احتلام و مذت انزال یاد ہو مگر تری نہیں پائی جاتی ہو تو اس پر غسلی لازم نہیں ہوگا۔

عورت کا احتلام

ظاہر الروایۃ میں عورت کے بارے میں بھی اسی تفصیل سے حکم مذکور ہے، کیونکہ عورت کے وسطے اس کی منی کا اس کے فرج کے بالائی حصہ پر تاس پر غسل واجب ہونے کی شرط ہے، ورنہ کسی پر فتویٰ ہے، معراج مدرایہ، میں کہتے ہیں کہ یہ تفصیل اس وقت ہوگی جبکہ انزال منی ہو نا دلیل سے یقینی نہ ہو رہا ہو، لیکن اگر کسی دوسری صورت سے یقینی ہو نا معلوم ہو جائے مثلاً حاصل قرار پائے تو اس وقت انزال یقینی ہو جائے گا، مثلاً بغیر جماع کے اس کی فرج میں باہر سے منی پڑ جائے، ورنہ حاملہ ہو جائے تو اسی وقت سے یقینی نزال مان کر اسی وقت سے غسل واجب ہو جائے گا جب سے منی اندر گئی ہے۔

نمبر ۱۷۔ احتلام میں عورت بھی مرد کی طرح ہے یعنی ظاہر الروایۃ میں اور سوائے روایت اصوں کے امام محمد سے مروی ہے کہ اگر عورت کو احتلام و انزال یاد ہے مگر ظاہر انزال نہیں ہے تو بھی اس پر غسل واجب ہوگا، طحاوی نے کہا ہے کہ یہ روایت قبول نہیں کرنی چاہئے، ابو جعفر نے کہا ہے کہ اگر وہ انزال فرج خارج تک نکل آئی جب تو اس پر غسل واجب ہوگا ورنہ نہیں، ح، کما نے نوادر کی روایت کو تقویت دی ورنہ بتلایا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حضرت ام سیم سے منقول شدہ حدیث ہے، جو پر گزر چکی ہے، کیونکہ اس میں غسل کا واجب ہونا اس وقت لازم کیا گیا ہے کہ جب وہ پانی یعنی منی دیکھے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے جو ب میں فرمایا ہے کہ نعم اذا راات الماء ہاں جب وہ پانی یعنی منی دیکھے، یہ نوادر کی روایت کی وجہ ہے۔

ور دوسری روایت حضرت ام سیم ہے کہ جس میں انہوں نے چوچہ کہ عورت نے خوب میں وہ دیکھا جو مرد پنے خوب میں دیکھتا ہے، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا اذا راات دلك فلتغتسل، حتی جب عورت ای خوب دیکھے تو وہ غسل کرے، لیکن پہلی حدیث میں اس بات کی زیادتی صرح کے ساتھ ملتی ہے کہ عورت پر غسل اس وقت واجب ہوگا کہ وہ منی بھی نکل ہوئی دیکھے، اور دوسری حدیث میں گرچہ اس کی تصریح نہیں بہت اس معنی کے یعنی مرد کی طرح احتلام و منی دیکھنے کی گنجائش ضرور ہے اس لئے دوسری حدیث پہلے حدیث کے موافق ہو گئی ورنہ ایسا کرنا واجب بھی ہے کیونکہ کثرت یا ہوتا ہے کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی بھی جاتی ہے، اور حقیقی بات یہ ہے کہ مذکورہ دونوں روایتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت کے احتلام میں منی کے وجود پر اس کے غسل کا وجوب متعلق ہے، اور جتنے علماء عورت کے احتلام میں اس پر وجوب غسل کے قائل ہیں وہ سب کہتے ہیں کہ اس کے احتلام میں اس کی منی بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ عورت نے اسے پانی نہ دیکھا ہو۔
سی بناء پر جنیس میں اس کی علت یوں بیان کی ہے کہ عورت کو احتلام نظر آیا مگر کچھ تری نہیں پائی، اگر انزال کی اس نے مذت پائی تو اس پر غسل واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ عورت کی منی میں دفت یعنی جھٹکا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ وہ اس کے سینہ سے نکلتی ہے، اتھی۔

اس کی تعلیل سے تمہاری سمجھ میں یہ بات آگئی ہوگی کہ اس سے پہلے جو یہ کہا گیا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا، تو اس کی مراد اس سے یہ تھی کہ اس نے، اپنی آنکھوں سے اس کا نکھنا نہیں دیکھا ہے، تو اس کے حق میں یہ اوجہ ہے کہ اس پر غسل واجب ہو، اور اسے احتلام ہونا تو اتنی سی بات پر صادق آجائے گا کہ عورت کو خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آئے، اور اس کی یہ دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں کہ اسے انزال کی لذت حاصل ہو یا نہ ہو، اسی لئے جب ام سلیمؓ نے اپنے سول میں ان دونوں صورتوں کو شامل کر کے بیان کیا تو آنحضرت ﷺ نے ان کے جواب میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت میں متعین فرمایا یعنی وہ پانی دیکھے یعنی وہ لذت انزاس بھی پائے، اور یہ بات متعین ہے کہ اس جگہ دیکھنے سے مراد مطلقہ جان لینا کافی ہے، خاص آنکھوں سے دیکھنا مراد نہیں ہے کیونکہ مثلاً عورت نے اپنے انزال کا یقین اس طرح کیا کہ وہ خواب دیکھتے ہی جاگ پڑی اور ہاتھوں سے تری بھی محسوس کی پھر سو گئی اور اتنی دیر سوئی رہی کہ وہ منی اس کے کپڑوں پر خشک ہو گئی، اس صورت میں اسے آنکھوں سے کچھ نظر نہیں آیا، اب اگر کوئی یہ کہے کہ اس پر غسل اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ اس نے، اپنی آنکھوں سے کچھ نہیں دیکھا ہے تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی، حاکم انکہ درحقیقت آنکھوں سے دیکھنا یہاں پایا گیا ہے، بلکہ اس جگہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہے، اور اس معنی میں اس کا استعمال حقیقت ہے، الفتح میں کلام اتنا ہی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور اس نے لذت انزال بھی پائی تو اوجہ صورت یہی ہے کہ اس پر غسل واجب ہو جائے گا اگرچہ اس کی منی اس کی شرم گاہ کے اوپر تک نہ آئی ہو، لیکن ظہر الروایہ میں یہ شرط ہے لیکن احتیاطاً اور کی روایت یعنی وجوب غسل پر فتویٰ دینا چاہئے، اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور اس کے ظاہر فرج تک اس کی منی نہیں آئی تو بھی اس پر غسل فرض ہوگا کیونکہ اس کی فرج منہ کے حکم میں ہے اور عورت پر اس کو پاک رکھنا بھی ضروری ہے، لہذا اسے خروج کا حکم ہوگا، جیسا کہ بغیر ختنہ کیا ہو امر دہو، کہ اگر اس کی منی نکل کر اس کی کھال میں آگئی اور اس سے باہر نہ ہوئی جب بھی اس پر غسل فرض ہوتا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل لازم نہ ہوگا کیونکہ اس کی منی مرد کی منی کی طرح جھٹکے سے نہیں نکلتی ہے، ع، اس لئے ماقبل کے حکم کے لئے مؤید ہوئی، فستفہم۔ م۔

غشی، بستر پر مرد اور عورت کی منی، مسجد میں احتلام

نمبر ۱۸۔ اگر مرد پر غشی طاری ہوئی پھر ذرا ہوش آیا تو اس نے اپنی ران یا کپڑے پر مذی پائی تو بالاتفاق اس پر غسل لازم نہیں ہوگا۔

نمبر ۱۹۔ اور یہی حکم نیشہ سے مست کا ہے جس نے نشہ سے ہوش میں آنے کے بعد ایسا ہی پایا ہو، اس کا حکم خواب کے حکم کی طرح نہیں ہے، محیط والجنیس، کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی اگر اسے احتلام یاد ہو تو بالاتفاق اس پر غسل فرض ہوگا ورنہ صرف لام اعظم اور امام احمد کے نزدیک فرض ہوگا، نیند اور غشی و نشہ میں فرق یہ ہے کہ نیند میں احتلام کا احتمال پورا ہوتا ہے، اور ان دونوں میں یہ بات نہیں ہے۔

نمبر ۲۰۔ اور اگر احتلام و شہوت توید ہو مگر تری محسوس نہ ہوئی ہو تو بالاتفاق فرض نہیں ہوگا، مف۔

نمبر ۲۱۔ اگر میاں بیوی کے بستر پر منی ہے، بیوی کہتی ہے کہ یہ شوہر کی ہے اور شوہر کہتا ہے کہ بیوی کی ہے تو اصح قول یہ ہے کہ احتیاطاً دونوں پر غسل فرض ہوگا، الظہیر یہ، قیاس تو یہ ہے کہ کسی پر غسل لازم نہ ہو، اور عورت کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ شوہر کے غسل کئے بغیر نماز میں اس کی اقتداء کرے، ع، حکم اس وقت ہوگا جبکہ دونوں میں سے کسی کو بھی یاد نہ آئے اور نہ تمیز کی کوئی صورت ہو اور دونوں اختلاف بھی کر رہے ہوں، الفتح۔

نمبر ۲۲۔ اور اگر تمیز ہو تو اگر منی زرد رنگ کی ہو تو عورت کی ہوگی اور اگر سپید رنگ کی ہو تو مرد کی ہوگی۔

نمبر ۳۳۔ اگر کسی شخص کو مسجد میں اہتمام ہو اور فوراً نکلنا ممکن ہو تو نکل جائے، اور غسل کر لے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ تیمم کر کے نکلے اور اگر اس وقت نکلنا ممکن نہ ہو مثلاً آدھی رات ہو تو مستحب ہے کہ تیمم کر لے تاکہ جبنی نہ رہے، میں کہتا ہوں اس سے معصوم ہوا کہ تیمم کرنا ایسی صورت میں صحیح ہے، سی طرح اگر کسی نے قصد اجتماع کیا ایسے وقت میں وہ غسل نہیں کر سکتا ہے یا غسل سے اس کو نقصان ہوتا ہے تو وہ تیمم کرے، م۔

واضح ہو کہ مذکورہ سارے مسائل جنابت کی ایک قسم یعنی حشفہ داخل بغیر صرف نظر کرنے سے یا مشیت زنی سے یا اہتمام یا تصور سے شہوت کے ساتھ منی کے نکل آنے کی صورت میں ہیں، اور جنابت کی ب دوسری صورت حشفہ کے داخل کر لینے کی صورت میں ہے اور اس میں یہ ترم صورتیں شامل ہیں کہ شہوت اور قوت کے ساتھ ہو یا زبردستی اور جبر کے ساتھ ہو چنانچہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔

والقاء الختانی من غیر انزال، لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، وجب الغسل، انزل او لم ينزل، ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصره، وقد يخفى عليه لقلته، فيقام مقامه، وكذا الاصلاح في الدبر لكمال السببية، ويجب على المفعول به احتياطاً

ترجمہ - اور دونوں ختنوں کا مٹا بغیر انزال منی کے، رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب دونوں ختنے مل جائیں اور حشفہ (یعنی سپاری) چھپ جائے تو غسل فرض ہو جائے گا خواہ انزال ہو یا نہ ہو، کیونکہ دونوں کا مل جانا ہی انزال کا سبب ہے، اور وہ خود (یعنی آگہ تامل) نظر سے غائب رہتا ہے، اور کبھی خود اس شخص پر انزال ہونے کے باوجود مخفی ہوتا ہے (اس کا شعور نہیں ہوتا ہے)۔ اس منی کی کمی کی وجہ سے اس لئے اس دونوں ختنوں کے ملاپ کو ہی انزال کے قائم مقام سمجھا جائے گا، یہی حکم پاخانہ کے مقام میں داخل کرنے کا بھی ہے، کیونکہ سبب تو پورا پورا موجود ہے، اور مفعول بہ پر احتیاطاً غسل کیا گیا ہے۔

توضیح: بحث دخول حشفہ

غسل کے وجوب میں سے القاء ختانی بھی ہے، ختان واحد (ختان ثانیہ ہے) ختان مرد یا عورت کے پیشاب کی وہ جگہ جہاں سے ختنہ کیا جاتا ہے، ختنہ کرنا مرد کے حق میں سنت اور عورت کے حق میں باعث بزرگی و شرافت ہے، اگر مرد کے حق میں ختنہ سے ہلاکت کا خوف نہ ہو تو اس کے لئے اس پر جبر بھی کرنا چاہئے، مگر عورت پر جبر نہیں ہے، واضح، اگر کسی قوم نے ختنہ کر دیا چھوڑ دیا تو امام المسلمین کو چاہئے کہ ان سے قتال کرے، اس جگہ القاء الختانی سے مراد دونوں کا آمنے سامنے ہو جانا ہے اگرچہ دونوں نہ ملے ہوں، اور مرد کا حشفہ جب عورت کے فرج میں غائب ہو جائے تو حقیقۃً القاء ہو جاتا ہے، مع، اور القاء ختانی سے غسل فرض ہو جاتا ہے، من غیر انزال یعنی اگرچہ انزال نہ ہو جب بھی غسل فرض ہو جائے گا۔

لقوله عليه السلام: اذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، وجب الغسل، انزل او لم ينزل الخ
کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب دونوں ختان ایک دوسرے سے مل کر حشفہ یعنی سپاری چھپ جائے خواہ انزال ہو یا نہ ہو غسل فرض ہو جائے گا، اس لفظ کے ساتھ مسند عبد اللہ بن وہب اور مصنف ابن شیبہ میں ہے، الف، اس کی اسناد ضعیف ہے، اور طبرانی نے اس کو دوسری اسناد سے ابو حنیفہ کے واسطے سے ذکر کیا ہے۔

ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے اذا قعد بين شعبها الاربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل، وہی روایت لمسلم وان لم ينزل، جب مرد عورت کے چاروں شعبہ کے درمیان بیٹھے اور ختان ختان سے مل جائے تو غسل فرض ہو جائے گا، صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ اگرچہ اس کو انزال نہ ہوا، اسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، اور مسلم و ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح

ہے۔

التقاء ختائین کی اصل دلیل تو یہ صریح نص ہے، اس کے علاوہ یہ قیاس بھی ہے لانہ سبب للانزال المح اندونوں کامل جانا ہی تو انزال کا سبب ہے اور خود حشفہ نھر سے غائب ہوتا ہے اس لئے آنکھوں سے دیکھنا تو ممکن نہیں ہے البتہ اس کا احساس ممکن ہے اور کبھی خود اس شخص پر بھی مخفی ہو جاتا ہے اسی لئے اس التقاء کو انزال کے قائم مقام مان لیا گیا ہے؟ یعنی حقیقہً جنبی کرنے والی چیز تو انزال منی ہے لیکن آہ تاسل فرج میں چھپا ہوا ہو تو کس طرح یہ بات معوم ہے کہ انزال ہوا نہیں خواہ وہ فرج یعنی پیشاب کا مقام ہو یا دبر یعنی پاخانہ کا مقام ہو اسے آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہے پھر کبھی منی کی کمی کی وجہ سے اسے محسوس کرنا بھی مخفی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے اسی التقاء کو انزال کے قائم مقام مان کر حکم دیا گیا ہے کہ جب التقاء مذکور پایا جائے گا غسل واجب ہو جائے گا، جیسا کہ پہلی قسم میں احتدام کو شہوت کے ساتھ انزال کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، کیونکہ احتدام اور خواب میں شہوت کے پائے جانے کا بڑا احتمال ہوتا ہے، اور جیسا کہ دونوں ختنوں کے مل جانے کی صورت میں انزال ہونے کا گمان پایا جاتا ہے، اس سلسلہ میں اصل روایت تو جس کی نص موجود ہے وہ التقاء ختائین ہی کے بارے میں ہے۔

و کذا الایلاج فی الدبر لکمال السبب، و یجب علی المفعول بہ احتیاطاً الح
یعنی فرج کے علاوہ مقام مقعد میں اگر ادخال حشفہ کیا ہو تو بھی یہی حال اور یہی حکم ہو گا کہ غسل لازم ہو جائے گا، کیونکہ اس میں بھی شہوت رانی اور حصول لذت ہوتا ہے اور سبب غسل پورا پایا جاتا ہے یہاں تک کہ بہت سے بدکار و فاسق انسان فرج میں شہوت پوری کرنے کے بجائے لواطت یعنی پانچانے کے مقام میں شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ شہوت پوری کرنے اور منی نکالنے کا یہ بھی پورا سبب ہے، تو اس میں صرف حشفہ داخل کر دینے سے غسل لازم ہو جائے گا، اگرچہ انزال ہونا محسوس نہ ہو، واضح ہو کہ اس جگہ التقاء ختائین سے حقیقت مراد نہیں ہے بلکہ اگر مرد عورت میں سے کسی کا بھی ختنہ نہ ہو تو بھی یہی حکم رہے گا، چنانچہ عینی نے ابن قدامہ کے معنی سے نقل کیا ہے کہ حشفہ کا فرج میں غائب ہونا ہی وجوب غسل کا سبب ہے خواہ عورت اور مرد میں سے دونوں کا ختنہ ہو ا ہو یا نہ ہو، خواہ مرد کے ختنہ کی جگہ عورت کے ختنہ کی جگہ سے ملے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہو جائے، اور اگر حشفہ داخل کے بغیر صرف اوپر سے ختنہ کو ختنہ سے مالدیا تو بالاحتاق غسل واجب نہیں ہے، انتہی۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ التقاء ختائین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا ہے خواہ اگلی فرج میں غائب ہو ا ہو یا پچھلی فرج یعنی مقعد میں دونوں صورتیں التقاء ختائین کے حکم میں داخل ہوں گی، اس طرح مقعد میں حشفہ داخل کرنے سے غسل کا واجب ہونا بھی نص سے ثابت ہونے کے حکم میں ہو، اب مقعد میں وطی کرنے والے پر تو غسل اس لئے واجب کیا گیا کہ اسے پوری شہوت رانی حاصل رہی، لیکن جس سے لواطت کی گئی اسے تو شہوت رانی کا موقع نہیں ملا تو پھر اس پر غسل کیوں فرض ہوا؟۔ اس لئے اس کا ماتن نے جواب دیا ہے و یجب علی المفعول بہ الخ یعنی جس کے ساتھ یہ حرکت کی گئی ہے اگر وہ مخاطب غسل اور مخاطب احکام ہو سکتا ہو تو اس پر بھی غسل لازم ہو گا، اگرچہ کہنے والے کہہ سکتے ہیں کہ مفعول بہ کو بھی لذت کے ساتھ انزال ہوتا ہے، لیکن یہ احتدام خواب کے مانند ہو البتہ احتیاطاً وجوب غسل کا حکم لازم ہوا، م۔

بحلاف البہیمۃ و مادون الفرج لان السبب ناقصۃ، والحیض لقولہ تعالیٰ حتی یطہرن بالتشدید و کذا النفاس بالاجماع

ترجمہ :- بخلاف چوپایہ کی پیشاب گاہ یا دبر میں حشفہ داخل کرنے یا فرج کے علاوہ ران وغیرہ سے مباشرت اور دلبستگی کرنے کے کہ ان میں ھیچہ انزال پائے جانے کے بغیر غسل واجب نہ ہو گا کیونکہ ان صورتوں میں غسل کا سبب مکمل نہیں بلکہ ناقض ہوتا ہے اور موجب غسل ایک حیض بھی ہے اس ارشاد خداوندی کی وجہ سے کہ حتی یطہرن یہاں تک کہ وہ عورتیں خوب پاک

ہو جائیں، اور یک موجب غسل غس بھی ہے بلا تعلق۔

توضیح: چوپایہ یا مردہ سے وطی، حشفہ کا کٹنا، صرف مقدار باقی رہنا، صغیرہ سے دخول، فرج میں مٹی پہنچانا

بحلاف البہیمۃ وما دون الفرج لان السبب ناقصۃ الخ
موجبات غسل، ایک ایلا ج فی الدبر بھی آس میں بھی اسباب مکمل پائے جاتے ہیں، لیکن جانوروں کے ساتھ یا فرج کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ ران وغیرہ سے مباشرت کرنے سے گرنی الحقیقت انزال ہو جائے جب تو غسل فرض ہو جائے گا، لیکن انزال نہ ہو تو غسل فرض نہ ہوگا کیونکہ ان صورتوں میں سبب غسل مکمل نہیں پایا جاتا ہے بلکہ ناقص رہتا ہے، اسی بناء پر مردہ عورت سے وطی کرنے میں اگرچہ حقیقتاً التقاء نین پایا جاتا ہے مگر زندوں کی جیسی اس میں حرارت نہیں پائی جاتی ہے اور شریف جمیعت اس کی طرف نکل نہیں ہوتی بلکہ اس سے متوحش و منتظر رہتی ہے اس لئے سبب غسل انتہائی ناقص پایا گیا جب تک کہ انزال نہ ہو جائے صرف حشفہ داخل ہو جانے سے غسل لازم نہیں ہوگا، اگر کہنے اور دیکھنے میں التقاء ختن پایا جا رہا ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ موجب غسل بتاتے ہوئے جامع افظاظ میں اس طرح کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ ایسے زندہ آدمی میں جو شہوت کے قائل بھی ہو اس کی گلی فرج یا مقعد میں حشفہ کا پا اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو اس کے برابر چھپ جانے سے فاعل اور مفعول بہ دونوں پر غسل فرض ہو جاتا ہے، یہی صحیح ہے، قاضی خان۔

گر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر میں سے اس کے برابر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا، السراج، اگر ذکر میں سے صرف حشفہ کے برابر باقی رہ گیا اور باقی حصہ کٹ گیا ہو تو اس کے داخل کرنے سے بھی غسل واجب ہو جائے گا، الدر میں ایسا ہی ہے، وراں اس حرکت سے طہا و طہی کرنے سے جو احکام پیدا ہوتے ہیں مثلاً مہر وغیرہ وہ سارے ثابت ہو جائیں گے، اور حرام زنا ہونے سے اس کے احکام بھی ثابت ہو جائیں گے، م، وراں چوپایہ میں یا مردہ عورت میں یا ایسی چھوٹی لڑکی میں کہ اس سے مہبستری نہیں کی جاتی ہے، حشفہ داخل کر دینے سے بغیر انزال حقیقی کے غسل لازم نہ ہوگا، الحیہ، اگر لڑکی اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی فرج میں حشفہ داخل کرنا ممکن اور ساتھ یہ خطرہ بھی باقی نہ رہا ہو کہ اس حرکت سے اور فرج کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک ہو جائے گا، تو سے قبل جماع مان لیا جائے گا، یہی صحیح ہے، السراج۔

وکذا الابلا ح فی الذبر لکمال السببۃ، و یجب علی المفعول بہ احتیاطا الخ
اگر فرج کے علاوہ عورت کے کسی اور مقام سے فعل جماع کیا گیا لیکن کسی صورت سے منی اس کے رحم میں پہنچ گئی، اب وہ ہاکرہ ہو یا شیبہ اس پر غسل لازم نہ ہوگا، کیونکہ موجب غسل یعنی انزال یا حشفہ کا اندر جانا کچھ بھی نہیں پایا گیا ہے، البتہ اگر وہ حاملہ ہو جائے تو اس پر غسل ثابت ہو جائے گا کیونکہ نزال ہوتا معلوم ہو گیا ہے، قاضی خان، الحیہ، ورجب وہ حاملہ ہو گئی تو اسی وقت سے اس پر غسل واجب مانا جائے گا جب سے اس کے ساتھ وہ مومنہ کی گئی ہے حتیٰ کہ اسی وقت سے اس پر نمازوں کی قضاء واجب ہوگی، التفتہ، یعنی صبی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق منی کے باہر تک آنا شرط ہے جیسا کہ لدر اختیار میں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط تو صرف اس لئے لگائی گئی تھی تاکہ منی کے انزال کا یقین ہو جائے، اور یہ بات یہاں بھی پائی گئی ہے، جیسا کہ کمال نے اس میں اس کی تحقیق کی ہے، یہ بحث گزر چکی ہے، م۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھ پر جن ہے وہ مجھ سے مباشرت کرتا ہے اور میں وہ مزہ پاتی ہوں جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں ملتا ہے تو اس پر غسل لازم نہیں ہوگا، محیط اسرخصی، شیخ ابن ابیہثم نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اگر اس نے منی نہیں دیکھی تو غسل واجب نہ ہوگا لیکن اگر صراحتہ منی بھی نظر آ جاتی ہو تو اس پر غسل فرض ہو جائے گا گویا یہ احتلام ہوگا،

جیسا کہ الفتح میں ہے۔

نمبر ۲۔ دس برس کے بچے نے اپنی جوان بیوی سے وطی کی تو عورت پر غسل لازم ہوگا مگر اس لڑکے پر واجب نہ ہوگا، پھر بھی عادت ڈالنے کے لئے اسے جمعی غسل کا حکم کیا جائے گا جیسا کہ اس جیسے لڑکوں کو نماز کا حکم کہا جاتا ہے۔

نمبر ۳۔ اور اگر جوان مرد نے ایسی نابالغ لڑکی سے جو قابل وطی ہے جماع کر لیا تو اس مرد پر غسل لازم ہوگا مگر اس لڑکی پر واجب نہ ہوگا۔

نمبر ۴۔ اگر ایسے مرد نے جماع کیا جو خفی ہو چکا ہو تو خود اس پر اور جس کے ساتھ جماع کیا ہو دونوں پر غسل لازم ہوگا، الحیط۔

نمبر ۵۔ اگر کسی نے اپنے ذکر پر کپڑا پیٹ کر داخل کیا اور نزال نہ ہوا تو اگر وہ کپڑا اتارنا یک ہو کہ اندر کی حرارت اور لذت پالی تو غسل واجب ہوگا ورنہ واجب نہ ہوگا، یہی اصح ہے، لیکن انتہائی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہو، السراج الوہاج۔

نمبر ۶۔ اگر عورت نے یا مرد نے مرد کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر اپنی فرج یا مقعد میں داخل کیا تو مختار مذہب کے مطابق غسل واجب نہ ہوگا، تہ، جب تک کہ انزال نہ ہو، ع، ایک انزال اور ایلاچ دونوں قسم کی جنابت کا ذکر ہو چکا، اور اب مصنف نے دوسری قسم کا موجب غسل بیان کرنا شروع کیا ہے۔

بیان حیض

والحیض لقوله تعالى ﴿حتى يطهرن﴾ بالتشديد، وكذا الفاس بالاجماع الخ
موجبات غسل میں سے ایک حیض بھی ہے (جو صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے) نہایہ میں ہے کہ حیض سے مرد ختم مدت حیض ہے، لیکن انزال کی گئی ہے کہ ختم مدت نہیں بلکہ حیض ہی موجب ہے، اور وجوب اس وقت ثابت ہوگا جبکہ حیض ختم ہو، مع، اس کا حاصل یہ ہے کہ حیض خود تو موجب غسل ہے لیکن غسل کرنے کی شرط ہے حیض کا ختم ہونا، مف، تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا ہے قوله والحیض یعنی خروج دم الحيض، یعنی غسل واجب کرنے والی چیزوں میں خون حیض کا نکلتا ہے، لہذا اس کا خون نکلتے ہی حدت غسل طاری ہو جاتا ہے، اسی لئے غسل واجب ہوا، لیکن غسل کی ادائیگی کی شرط یہ ہے کہ وہ خون بند ہو جائے، اس تشریح پر کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ تشریح بہت خوب ہے۔

مگر اس بات پر تعجب ہے کہ الشریعہ نے وقایہ الروایۃ میں غسل کے واجب کرنے والی چیزوں میں حیض کا ختم ہونا قرار دیا ہے، لقوله تعالى ﴿ولا تقریہن حتی يطهرن﴾ الخ یعنی تم اپنی بیویوں کی حالت حیض میں ان کے قریب تک نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ خوب پاک ہو جائیں اس فرمان الہی میں بطہرون طاورہ دونوں کو قراءۃ متواتر میں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس کے معنی ہیں کہ وہ خوب پاک ہو جائیں حالانکہ بغیر تشدید کے بطہرون پڑھنے سے اس کے معنی ہوتے کہ وہ پاک ہو جائیں، جو حیض کے خون کے صرف بند ہو جانے سے ہی ہو سکتا ہے، لیکن تشدید کے ساتھ کہہ کر یہ بتایا گیا ہے کہ جب تک کہ وہ خوب پاک نہ ہو جائیں یعنی غسل نہ کر لیں ان کے شوہر ان سے وطی نہ کریں اس سے معلوم ہوا کہ یہ غسل فرض ہے کیونکہ عورت پر مرد کا حق ہے کہ وہ اس سے وطی کرے یہاں تک کہ کوئی بیوی اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزے جو بڑی نیکی اور عبادت کا کام ہے وہ بھی نہیں کر سکتی ہے، اگر اس موقع پر غسل فرض نہ ہوتا تو شوہر کو اس کا اپنا حق وصول کرنے سے منع نہیں کیا جاتا۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح یہاں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے اسی طرح بغیر تشدید کے بطہرون بھی تو پڑھا گیا ہے لہذا اس قراءت کے مطابق تو صرف خون بند ہو جانے ہی کافی ہوگا اور غسل کی ضرورت نہیں ہوگی؟ جواب یہ

ہے کہ بغیر تشدید کے متواتر ہے مگر یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ دو طرح کی قرأت کا ہونا دو طرح کی روایت کے حکم میں ہوتا ہے اسی لئے امام اعظمؒ نے دونوں صورتوں پر عمل کرتے ہوئے اس کے معنی یہ بتائے ہیں کہ اگر پورے دس دن جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہوتی ہے خون نکل کر بند ہوا ہے تو فی الحال اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا بغیر اس کے غسل کئے ہوئے بھی جائز ہو گا بطہر بن بغیر تشدید کی قراءت پر عمل کرتے ہوئے، کہ وہ خون بند ہو کر از خود پاک ہو گئی ہیں، لیکن اگر دس دن سے کم میں مثلاً چار پانچ ہی دن میں خون بند ہو گیا تو اس میں یقینہ دن خون آنے کا مزید احتمال باقی رہ جاتا ہے اس لئے فی الحال اسے پاک نہیں مانا جائے گا یہاں تک کہ وہ غسل کر لیں پھر بھی خون نہ آئے تو اب یقین کرنا ہو گا کہ وہ حقیقتہً پاک ہو گئی ہیں اسی لئے ان کے غسل کر لینے کے بعد ان کے شوہر کو ان سے جماعت کا حق مل جائے گا، بطہر بن تشدید کے قول کے مطابق۔

بیان نفاس، بچہ جننے میں خون نہ دیکھنا، اقسام غسل، غسل میت، غسل نو مسلم

و کذا النفاس بالاجماع الح

موجبات غسل میں جس طرح ایک حیض ہے جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ایک اور موجب جو عورت ہی کے ساتھ مخصوص ہے وہ نفاس بھی ہے۔ اس نفاس کا حکم بھی بالاجماع حیض ہی کا ہے، اگرچہ نفاس کے بارے میں نص نہیں ہے، لیکن اس پر اجماع ہے جسے ابن المنذر، ابن جریر، طبری اور کچھ دوسروں نے بھی نقل کیا ہے۔ ع۔

حاصل یہ ہے کہ نفاس کا خون بھی غسل کو لازم کرتا ہے جب بھی وہ خون بند ہو خواہ اپنی آخری مدت چالیس دن ختم ہو جانے کے بعد ہو یا اس کے قبل ہی کسی دن بند ہو جائے غسل کرنا ہو گا۔ مہ حیض و نفاس کا خون نکل کر فرج خارج تک پہنچنے پر غسل فرض ہو جاتا ہے، اور اگر فرج کے بالائی حصہ تک خون نہیں پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہ ہو گا اور حیض بھی نہ ہو گا۔ انقبضیں۔ اور اگر بچہ جننے کے موقع پر عورت کو خون نظر نہیں آیا تو اس قول یہ ہے کہ اس پر بھی غسل فرض ہو گا۔ الطہیر یہ۔

غسل کی نو قسمیں ہیں ان میں سے تین فرض ہیں نمبر ۱۔ غسل جنابت، نمبر ۲۔ و غسل حیض، نمبر ۳۔ و غسل نفاس، نمبر ۴۔ ایک واجب ہے یعنی غسل میت، الحیط للسر حسی، یعنی زندہ مسلمانوں پر مردہ مسلم کو غسل دینا واجب ہے، ت، یعنی فرض کفایہ ہے کہ اگر کسی نے بھی اسے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہو جائے گا، اور اگر کسی نے نہ دیا تو جن لوگوں کو اس کا علم ہو گا وہ سب گنہگار ہوں گے، معف، د۔

اگر کافر جنسی ہو اور اسی حالات میں وہ اسلام لے آیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر غسل واجب ہو گیا، ج، زاہدی، اور یہی اصح ہے کیونکہ اسلام لانے کے باوجود اس سے پہلے کی جنابت ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ باقی رہ جاتی ہے، لہذا یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اسلام لانے کے بعد ہی وہ جنسی ہوا، اور اگر کوئی کافر عورت حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو غسل الائمہؑ نے فرمایا کہ اس پر غسل فرض نہیں ہوا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غسل لازم ہونے کا سبب حیض کا بند ہو جانا تھا جو سلامہ لانے سے پہلے ہو گیا بعد اسلام نہیں ہوا، اسی بناء پر اگر وہ حالت حیض میں مسلمان ہوتی اور اس کے بعد پاک ہوتی تو اس پر غسل فرض ہوتا۔

طفل کا غسل، جب کے غسل میں تاخیر

اسی بناء پر اگر کوئی نابالغ عمر کے اعتبار سے نہیں بلکہ احتلام سے بالغ ہو اور ایک لڑکی عمر سے نہیں بلکہ حیض آجانے سے بالغ ہوئی تو کہا گیا ہے کہ حیض آجانے سے لڑکی پر غسل فرض ہو جائے گا لیکن احتلام کی وجہ سے لڑکے پر فرض نہیں ہوا، یہاں تک غسل کی چار صورتیں ہو گئیں، قاضی خان نے کہا ہے کہ پورے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان چاروں صورتوں میں غسل واجب ہو، الفتح، اور یہی اصح ہے، لزاہدی، شیخ سراج الدین ہندیؒ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ جب تک کہ نماز واجب نہ ہو یا ایسی چیز کا رادہ نہ ہو کہ بغیر مہارت کے حلال نہ ہو اس وقت تک محدث پر وضو کرنا اور جنسی و حائضہ و نفاس والی پر غسل کرنا

واجب نہیں ہے، بحر اریق، جیسے نماز، عمدہ تلاوت، و قرآن مجید چھوٹا وغیرہ، الحجید لسنرخی، اگر جنبی شخص نے وقت نماز تک غسل کرنے میں تاخیر کی تو وہ گنہگار نہ ہوگا، الحجیہ۔

وسل رسول اللہ ﷺ الغسل للجمعة والعیدین و عرفة والاحرام، صاحب الکتاب بص علی السبۃ، و فیل هذه الراحۃ مستحۃ، و سمي محمد الغسل فی يوم الجمعة حسلی الاصل، و قال مالک و احب، لقوله عیبه السلام "من اتی الجمعة فلیغتسل" ولما قوله علیہ السلام من توأماً يوم الجمعة فیها وبعثت، و من اعتسل فهو افضل، و بهذا یحمل ما رواه علی الاستحباب، او علی السج، ثم هذا الغسل للصلوة عند ابی یوسف، و هو الصحیح لریادة فصیلتها علی الوقت و احتصاص الطہارۃ بها، و فیہ خلاف الحسن، و العیدان لم یل الجمعة، لان فیها الاحماع، فاستحب الاعتسال دفعا للتأدی بالراحۃ، و أما فی عرفة والاحرام فسیبہ فی المساک ان شاء اللہ تعالیٰ

ترجمہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ، عیدین، عرفہ اور حرم حج کے لئے غسل کرنا مسنون قرار دیا ہے، صاحب کتاب نے تو ن غسلوں کی سنت ہونے پر تنصیص و تصریح کر دی ہے، مگر یہ کہا گیا ہے کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں، اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو حسن قرار دیا ہے، امام مالک نے کہا ہے کہ یہ واجب ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جمعہ میں آئے سے غسل کر لیتا ہے۔

ورہماری دلیل بھی رسول اللہ ﷺ کا یہی فرمان ہے کہ جس کسی نے جمعہ کے دن وضو کیا اس نے عمدہ اور اچھا کام کیا، و جس نے غسل کیا اس نے بہت فضیلت کا کام کیا، اس بناء پر امام مالک کی رویت کردہ حدیث کو مستحب پر یا منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جائے گا پھر امام بو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطہ ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ نماز جمعہ کو وقت جمعہ یا دن پر زیادہ فضیلت ہے اور اس وجہ سے بھی کہ طہارت کو نماز سے ہی زیادہ خصوصیت ہے مگر اس میں حسن بن زیاد کا اختلاف ہے، اور دونوں عید بھی جمعہ کے برابر ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے لہذا غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے تکلیف پہنچنا ختم ہو و اب عرفہ اور احرام کے غسل کو عنقریب ہم ان شاء اللہ کتاب المساک میں ذکر کریں گے۔

توضیح :- غسل جمعہ، غسل عرفہ، غسل احرام

وسل رسول اللہ ﷺ الغسل للجمعة والعیدین و عرفة والاحرام الح
رسول اللہ ﷺ نے جمعہ یعنی صبح قوس کے مطابق نماز جمعہ، نماز عیدین یعنی عید لفظ اور عید ضحیٰ و عرفہ و احرام کے لئے غسل کرنے کو مسنون قرار دیا ہے صاحب الکتاب الخ الکتاب سے مرد کے بارے میں کہا گیا ہے کہ قدری ہے کیونکہ یہ مسئلہ صاحب قدری نے اپنی کتاب لدوری میں لکھا ہے، لہذا صاحب قدری نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لئے غسل کو مسنون قرار دیا ہے، اس طرح سنت ہونے کی حیثیت، غرضہ اور قایہ میں بھی تنصیص کر دی گئی ہے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے چاروں، غسل سنت نہیں بلکہ مستحب ہیں، یہی قول اظہر ہے، الفتح۔

وسمی محمد الغسل فی يوم الجمعة حسلی الاصل الح

ورامام محمد نے صل یعنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو حسن کہا ہے مطلب یہ ہوگا کہ امام محمد کے کلام میں کئی احتمالات ہیں کیونکہ متقدمین فقہاء کی اصطلاح میں لفظ حسن کا اطلاق کبھی سنت کبھی مستحب و کبھی واجب پر بھی ہو جایا کرتا ہے، اس بناء پر امام مالک کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے مگر کبھی وہ فرماتے ہیں کہ یہ غسل حسن ہے، اس طرح امام محمد کے کلام میں

اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے سنت کا ارادہ کیا ہو یا مستحب کا اسی طرح اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے غسل جمعہ کے دن کا ارادہ کیا ہو یا نماز جمعہ کے لئے غسل کا ارادہ کیا ہو۔

وقال مالک واحب، لقوله عليه السلام "من اتى الجمعة فليغتسل" الخ
 امام مالک نے کہا کہ جمعہ کا غسل واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص جمعہ میں آئے وہ غسل کرے، اسے ترمذی، بن ماجہ، بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے حضرت سعید خدریؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ غسل الجمعة واجب علی کل محتلم یعنی جمعہ کا غسل ہر بالغ شخص پر واجب ہے، اسے بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے، اور بزار و طیحاوی نے بھی، کسی جیسی حدیث روایت کی ہے، لیکن مصنف ہدایہ نے امام مالک کی طرف منسوب کرتے ہوئے جو قول نقل کیا ہے یہ ان کی کسی غیر معتبر کتاب میں ہوگا کیونکہ عبد ابراہیمؒ نے استدلال میں لکھا ہے میں نہیں جانتا ہوں کہ ظاہر یہ کے سوائے کسی نے بھی غسل جمعہ کو واجب کہا ہو کہ صرف وہی اسے واجب کہتے ہیں ورنہ یہ بھی کہا ہے کہ ابن وہب نے بیان کیا ہے کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ سنت و راسخ کا کام ہے، ان سے پھر کہا گیا کہ حدیث میں تو وجہ کہا گیا ہے، فرمایا کہ ایسی بات نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہے وہ واجب ہے، سی طرح شہب نے روایت کی ہے مالک نے فرمایا ہے کہ غسل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ حسن ہے، مع۔

ولما قوله عليه السلام. من توصاً يوم الجمعة فها ونعمت، ومن اغتسل فهو افضل. الخ
 اور ہماری دلیل وہ فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو بہتر اور خوب کام کیا اور جس نے غسل کر لیا تو یہ بہت بہتر اور افضل ہے، اس روایت کو سات صحابہ کرامؓ سے نسائی، ابوداؤد، ترمذی وغیرہم نے بیان کیا ہے، اور ترمذی نے حضرت سرہؒ کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، ان روایتوں کے ملانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حدیث وجوب اور دوسری روایت میں تعارض ہے، اس لئے یہ تو ان دونوں میں موافقت پیدا کی جائے یا ان میں سے ایک کو ناخ اور دوسری کو منسوخ کہا جائے۔

وبهذا يحتمل ما رواه علي الاستحباب، او على النسخ الخ
 یعنی اس دوسری روایت کے ذریعہ سے پہلی روایت کو استحباب پر محمول کرنا چاہئے، یعنی جس روایت میں لفظ فليغتسل صیغہ امر کے ساتھ ہے جس میں وجوب کے لئے ہو سکتا ہے، البتہ وجوب کے خلاف دلیل پائی جانے کی وجہ سے وجوب مراد نہیں ہوگا لہذا دوسری حدیث کی موجودگی کی وجہ سے دونوں میں تطبیق اور توفیق پیدا کرتے ہوئے یہی کہنا ہوگا کہ وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ لوگ جمعہ کی نماز میں شرکت کے لئے گردوغبار کے ساتھ دور دور سے آتے تو یک مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا کاش آج کے دن کے لئے تم لوگ خوب صہارت کر لیتے، مسلم، اور یہی روایت ابوداؤد وغیرہ نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے، اور جن روایتوں میں وجوب کی تصریح ہے ان سے لغوی معنی مراد لینا چاہئے کہ ایسا ضرور کرنا چاہئے اور اصطلاحی معنی مراد نہیں لینا چاہئے کہ نہ کرنے سے گناہ اور عذاب ہوگا۔ او علی النسخ یا اس حدیث کو جس سے وجوب سمجھا گیا ہے اسے منسوخ ہونے پر محمول کیا جینی حضرت سرہؒ کی حدیث کے ذریعہ حضرت ابو سعید خدریؒ کی حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے، کیونکہ اس سے وجوب مراد لینے کی صورت میں دونوں میں تعارض ہے، اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ غسل واجب نہ ہو کہ وہ سنت ہے یہ مستحب؟ تو علامہ ابن ہمام نے استحباب کو ترجیح دی ہے ورنہ دلیل یہ دی ہے کہ فليغتسل میں یہ امر مذہب پر بیان افضل کے لئے ہے، جس سے صرف استحباب کا فائدہ ہوتا ہے، کیونکہ بغیر مدامت اور موافقت کے سنت نہیں ہو سکتی ہے لیکن بخاری شریف کی حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کے صرف وضو پر التقاء کرنے سے انکار فرمایا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ صحابہ کرامؓ اس غسل

پر مواظبت کرتے تھے، لہذا یہ مؤکدہ ہوا۔

ثم هذا الغسل للصلاة عند أبي يوسف الح

جمعہ کے دن غسل کے بارے میں ائمہ کا اختلاف اس طرح ہے کہ یہ غسل صرف جمعہ کے دن کی اہمیت کی بناء پر ہے یا جمعہ کی نماز کی اہمیت کی بناء پر ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز جمعہ کی اہمیت کی بناء پر ہے، اس دن کے ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز جمعہ کو خاص اہمیت ہے جمعہ کے وقت اور دن پر اور یہی مذہب صحیح ہے، اور اس لئے کہ طہارت کو نماز سے ہی بہت زیادہ خصوصیت ہے الحاصل حدیث میں جمعہ میں آنے کا جو تذکرہ ہے اس سے مراد نماز جمعہ کے لئے آنا ہے، اور یہ اظہر ہے۔

مگر حسن بن زیاد کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وہ اس غسل کو جمعہ کے دن کے واسطے فرماتے ہیں، اس کا نتیجہ وہ لکھتا ہے کہ جو کافی میں ہے کہ اگر کسی نے صبح سے پہلے ہی غسل کر لیا وضو کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز بھی پڑھی اس مدت میں اسے دوسرے وضو کرنے کی نوبت نہیں آئی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل کی فضیلت کا یہ مستحق ہو گیا، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک وہ فضیلت اسے حاصل نہیں ہوئی، الفتح، کیونکہ جمعہ کے دن اس نے غسل نہیں کیا بلکہ جمعہ کا دن شروع ہونے سے پہلے کر لیا ہے، م، اور امام ابو یوسفؒ کے صحیح قول کے مطابق اگر کسی نے فجر کے بعد بھی غسل کیا مگر جمعہ سے پہلے حدث ہو جانے کے بعد اس نے تازہ وضو کر کے نماز جمعہ ادا کی یا بعد نماز جمعہ غسل کیا تو غسل جمعہ کی سنت کی فضیلت نہیں پائی، الزبدی، اور صلوٰۃ جلال میں ہے کہ جمعات کے دن غسل کرنے سے بھی سنت ادا ہو جائے گی کیونکہ (کپڑے اور بدن کی) بدبودور ہو گئی ہے، ع۔

والعیدان بمنزلة الجمعة الخ

کہ جمعہ کے دن کی طرح ان دونوں عیدوں میں بھی (بلکہ اس سے بھی زیادہ) لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے، اس لئے ان دنوں میں غسل کر لینا مستحب ہو گا تاکہ کسی شخص کو دوسرے کے کپڑے بدن کی بدبو سے تکلیف نہ پہنچے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عیدین کا غسل نماز عیدین کے لئے ہے روز عید ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے، د، اگر کسی نے بعد نماز جمعہ غسل کیا تو بالاتفاق سنت ادا نہ ہوگی اور وہ غسل معتبر ہو گا، ق، اگر جمعہ کے دن روز عید بھی ہو اور اسی دن جنابت ہونے کی وجہ سے غسل لازم ہو تو صرف ایک غسل کر لینے سے ہی سنت غسل جمعہ و عید اور فرض غسل جنابت دونوں قسم کے غسل کی دانگی ہو جائے گی، عافی عرفہ الخ، یعنی عرفہ اور احرام کے غسل کی ان شاء اللہ یک مستقل بحث کتاب المناسک میں آجائے گی وہاں دیکھ لینا مناسب ہو گا۔

قال وليس في المدي والودي غسل، وفيها الوضوء لقوله عليه السلام: كل فحل يمذي، وفيه الوضوء، والودي الغليظ من البول يتعقب الزقيق منه حروجا، فيكون معتبرا به، والمسي حائر ابيض يكسر منه الذكر، والمدي رقيق يضرب الى البياض، يخرج عند ملاعبة الرجل اهله، والتفسير مأثور عن عائشة رضى الله عنها ترجمہ - مذی اور ودی کے نکلنے سے غسل نہیں بلکہ وضو کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ہر ز، مرد کو مذی ضرور نکلتی ہے اور اس کے نکلنے سے صرف وضو لازم آتا ہے، اور ودی وہ گاڑھا پیشاب جو پہلے پیشاب کے نکل جانے کے بعد نکلتا ہے لہذا اس ودی کو بھی وضو کے بارے میں پیشاب پر ہی قیاس کیا جائے گا اور مذی وہ سفید گاڑھی چیز جس کے نکلنے سے آگہ تھلا سکر جاتا ہے، اور مذی وہ سپیدی مائل پتلی چیز جو میاں بیوی کی خوش گئی اور دبستگی کے وقت نکلتی ہے یہ تفسیر حضرت عائشہؓ سے منقول ہے۔

توضیح: مذی اور ودی، مستحب غسلوں سے متعلق باتیں، وضوء اور غسل کے پانی کی مقدار

ولیس فی امدی والودی غسل، وفيها الوضوء الخ

بجائے غسل کے مسائل ذکر ہو رہے تھے، اس موقع پر مذی و ودی کے نکلنے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مثل خروج منی کے ان کے نکلنے سے بھی غسل فرض ہو کیونکہ ظاہری نظر میں یہ سب ایک قسم کی چیزیں ہیں، اسی بات کی نفی کرتے ہوئے مصنف ہدیہ کی یہ عبارت ذکر کی گئی ہے، کہ ان دونوں چیزوں کے نکلنے سے صرف وضوء لازم آتا ہے اور غسل لازم نہیں آتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کل فحل یمدی وفيه الوضوء، کہ ہر مرد کو مذی نکلتی ہے اور اس سے وضوء لازم آتا ہے مذکورہ جملہ حضرت عبداللہ بن سعدؓ اور حضرت معقل بن یسارؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی حدیث کا نقل ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن سعدؓ سے منقول حدیث میں ہے کہ کل فحل یمدی فتغتسل من ذلك فرجلك وانثيبت وتوضا وضوءك للصلاة یعنی ہر جوان انسان سے مذی نکلتی ہے اسی صورت میں تم اپنی شرمگاہ آلودہ نہ کرنا اور صحتیں کو دھو کر نماز کے لئے جس طرح وضوء کیا جاتا ہے ویسا وضوء کر لو، اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے، اور معقل بن یسارؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ کو مذی سے سخت دقت محسوس ہوئی اس لئے آپؓ نے کسی کو حضرت رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا جس نے وہاں پہنچ کر آپؓ سے مذی کا حکم دریافت کیا تو آپؓ نے فرمایا یہ بات درست ہے کہ ہر جوان کو مذی نکلتی ہے، سے پانی سے دھو دو و وضوء کر کے نماز پڑھو، اسے جبرنی نے روایت کیا ہے، اور حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ میں مذی سے سخت تکلیف محسوس کرتا پھر بھی رسول اللہ ﷺ سے اس کا حکم دریافت کرنے میں اس لئے مجھے شرم بھی آئی کہ آپؐ کی صحت جزی میری زوجیت میں تھیں، لہذا میں نے مقداد بن الاسودؓ کو حکم کیا کہ وہ جا کر حکم دریافت کر لیں، رسول کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کل فحل یمدی فاذا كان المني فيه الغسل، و اذا كان المذي فيه الوضوء، کہ ہر جوان سے مذی بھی نکلتی ہے اس لئے جب منی نکلے تو اس کی وجہ سے غسل لازم آئے گا لیکن جب مذی نکلے تو اس سے صرف وضوء لازم آئے گا، اسے طحاوی در حقی بن ہو یہ نے نقل کیا ہے اس کی بنیاد حدیث صحیح بخاری اور مسلم صحیح میں ہے۔

والودی الغليظ من البول يتعقب الرقيق منه حروحا، فيكون معتبرا به الخ

اور ودی پیشاب کے بعد جو کچھ کبھی کبھی گاڑھا پیشاب نکلتا ہے، اصل پیشاب کا جو حکم ہے وہی حکم اس ودی کا بھی ہے، یعنی اس ودی سے بھی صرف وضوء لازم آتا ہے، والمسی (۱) حائر الحج اور منی ایسی سپید اور گاڑھی شئی ہے کہ اس کے نکلنے کے بعد آلودہ تاسل سکر جاتا ہے، اور مذی وہ تلی شئی جو سپیدی مائل ہوتی ہے اور اپنی امیہ سے ہنسی مذق چھیڑ چھاڑ کے موقع پر نکلتی ہے۔

والتفسير مأثور عن عائشة رضي الله عنها الخ

یہ تفسیر در تفصیل حدیث حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، عینی نے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عائشہؓ سے نہیں بلکہ حضرت عکرمہؓ اور قتادہؓ سے مروی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت ابن المنذرؒ نے حضرت ابو حنیفہؒ کے توسط سے موسیٰ بن عبدایہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے یہی تفسیر بیان کی ہے ودی و مذی دونوں سے اسی طرح وضوء لازم آتا ہے جس طرح پیشاب سے وضوء کرنا پڑتا ہے۔

(۱) غار، خاک، غلط، تین نقطہ والا، راء بغیر نقطہ، سب سے صغیر و حقیر، اللس گاڑھا ہونا، اسی بنامفت غار۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ کافر اگر جغی نہ ہو اور اسلام لائے تو اسے غسل کر لینا مستحب ہے، ف، ع۔

نمبر ۲۔ مکہ مکرمہ داخل ہونے کے لئے۔

نمبر ۳۔ اور مزدلفہ میں وقوف کے لئے۔

نمبر ۴۔ اور مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لئے۔

نمبر ۵۔ اور مردہ کو نہلانے والے کے لئے غسل کر لینا مستحب ہے، اسی طرح جن صورتوں میں ہمارے نزدیک غسل نہیں ہے مگر کسی دوسرے عالم نے غسل کرنے کو کہا ہے اس موقع پر بھی اختلاف سے بچنے کے لئے۔

نمبر ۶۔ اور یلۃ القدر کے لئے۔

نمبر ۷۔ دسویں ذی الحجہ کی صبح کو۔

نمبر ۸۔ مقام منی میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر میں، ت۔

نمبر ۹۔ اور اس ناباغ کے لئے جو ابھی احکام ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ عمر کی وجہ سے بالغ ہوا ہو، عالیہ البین میں اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے۔

نمبر ۱۰۔ اور اگر احکام میں انزال سے باغ ہوا ہو تو اس پر غسل واجب ہے، ف، ع۔

نمبر ۱۱۔ نماز کسوف، خسوف اور استقاء کے علاوہ جس موقعہ میں بھی اجتماع ہو غسل کر لینا مستحب ہے اگرچہ عام فقہاء نے ذکر نہیں کیا ہے، ع۔

نمبر ۱۲۔ مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ آسانی کتاب کو ماننے والی اپنی نصرانیہ بیوی کو غسل جنابت کے لئے جبر کرے کیونکہ وہ اس حکم کی مخاطبہ نہیں ہے، لیکن اسے گرجا گھر میں جانے سے روک سکتا ہے۔

نمبر ۱۳۔ اور خاہر الرویہ میں ہے کہ کم سے کم پانی کی مقدار جو غسل کے لئے کافی ہو وہ ایک صاع ہے۔

نمبر ۱۴۔ اور وضو کے لئے کم از کم پانی کی مقدار ایک مد ہے۔

نمبر ۱۵۔ مگر ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غسل کے لئے ایک صاع اس وقت کافی ہوگا جبکہ وضو نہ کیا جائے، لیکن اگر وضو بھی کرنا ہو تو صاع سے ایک مد اور زیادہ ہونا چاہئے، میں کہتا ہوں کہ احادیث میں چار پانچ مد کا ذکر آیا ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چار مد تو غسل کے لئے ہوتے اور ایک مد وضو کے لئے تجویز کئے گئے ہیں، واللہ اعلم۔

نمبر ۱۶۔ عام مشائخ کا فرمانا ہے کہ ایک صاع ہی وضو اور غسل دونوں کاموں کے لئے کافی ہے، اور یہی اصح ہے، اور ہمارے مشائخ نے بیان فرمایا ہے کہ اس جگہ وضو اور غسل میں کم سے کم مقدار کلویان ہے جو کافی ہو سکتی ہے، مگر اسے ناپنا یا اندازہ کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے بھی کم مقدار میں پانی کافی ہو جائے تو وہ اس سے کم کر دے، اور اگر اس سے زیادہ کی ضرورت پڑ جائے تو پانی بڑھالے لیکن بالقصد ضرورت سے پانی نہ کم کرے اور نہ زیادہ کرے، الحیضہ للسرخی، اسی طرح اگر ایک مد سے کم پانی میں بھی الحسان بخش وضو ہو جائے تو جائز ہے، شرح الطحاوی، وضو میں ایک مد کی مقدار کا ہونا اس صورت میں ہے جبکہ استنجاء کی ضرورت نہ ہو، اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجاء اور ایک مد سے وضو کرے، ورنہ موزہ پہنے ہو اور استنجاء کی ضرورت نہ ہو تو ایک رطل بھی کافی ہوگا، مگر ان میں سے کوئی مقدار بھی لازمی نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف قسم کی بنی ہوئی ہیں، شرح الملبوط۔

نمبر ۱۷۔ اگر میاں بیوی ایک ہی برتن سے نہائیں تو اس میں کوئی حرج ہے، المحط، صحیح حدیث میں سے کہ حضرت ۱۸۔

لمؤمنین عتقہ صدقہ نے اپنا در رسول اللہ ﷺ کا ایک ہی برتن سے یک ساتھ غسل کرنا بیان فرمایا ہے، لہذا یہی صحیح ہے، م۔
نمبر ۱۵۔ اگر کوئی شخص اپنی اہلیہ سے وطی کر کے سو رہے پھر غسل کرنے یا وضو کرنے سے پہلے بھی ہو بارہ وطی کرنا چاہے
تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اگر وہ پہلے وضو کر لے تو بہتر ہوگا۔

نمبر ۲۰۔ اور کھانے پینے کے لئے پہلے دو نوں ہاتھ دھو کر کلی کرے، لسرائج۔

نمبر ۲۱۔ عورت اگر چہ بالدار ہو اس کے غسل فرض کی ادائیگی کے لئے جس قیمت پر بھی پانی خریدنا پڑے شوہر کے ذمہ
اس کی ادائیگی ضرور ہوگی، اس فقہ کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہے لہذا ضرورت میں یہ پینے کے پانی کے جیسا ہو۔

اسی طرح نمبر ۲۲۔ اگر غسل خانہ کا بھی کرایہ لازم آتا ہو تو وہ بھی اسی شوہر کے ذمہ آئے گا۔

نمبر ۲۳۔ و اگر جنابت یا حیض و نفاس کے لئے غسل کی ضرورت نہ ہو بلکہ عہر گندگی اور میل کچیل کی صفائی کے لئے
غسل کرنا چاہتی ہو تو ہرے شیخ نے کہا ہے کہ ظاہر اس کے لئے پانی انتظام کرنا شوہر کے ذمہ لازم نہ ہوگا، لہذا مختار۔

میں مترجم کہتا ہوں نمبر ۲۴۔ کہ شوہر کو اس بات کا اختیار ہے کہ عورت کو زینت کرنے کے لئے جبر کرے اسی طرح
پاکیزگی اور حیض و نفاس سے نہانے کے لئے بھی جبر کرے، جیسا کہ البحر اراقی میں ہے۔

یہاں تک کہ نمبر ۲۵۔ اس بات کی بھی تصریح ہے کہ زینت و پاکیزگی سے انکار کرنے پر سے مار سکتا ہے، اس تصریح
کی بناء پر مذکورہ مسئلہ کہ زینت کے لئے پانی کی ذمہ داری شوہر پر نہیں ہے یہ قول اس کے مخالف ہوتا ہے، کیونکہ اس سے لازم
آتا ہے کہ عورت نے اپنے نکاح کا اقرار کر کے اپنے ذمہ یہ لازم کر لیا ہے کہ وہ اپنی شرمگاہ فرج کو صاف ستھری کر کے شوہر
کے حوالہ کرے گی، اس طرح یہ مقام بغیر غور و فکر کے قائل قبول نہیں ہے کہ تامل کا مقام ہے، م۔

یہاں تک غسل و وضو کر کے پانی سے طہارت حاصل کی جائے اسے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے چنانچہ اسی کا
بیان شروع ہو رہا ہے، اس لئے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔

باب الماء الذى يجوز به الوضوء وما يجوز به

الطہارۃ من الاحداث حائزۃ بماء السماء والادویۃ والعیون والآبار والبحار، لقوله تعالیٰ ﴿وَالزَّلَامِ
السَّمَاءِ مَاءٌ طَهُورٌ﴾ وقوله علیه السلام. الماء طهور لا یحسہ شیء الا ما عیر لونه او طعمه او ریحہ
ترجمہ۔ باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو کرنا جائز یا ناجائز ہے، احداث سے طہارت حاصل کرنا آسمان کے پانی،
وادیوں کے پانی، چشموں کنوئیں اور سمندروں کے پانیوں سے جائز ہے، اس فرمان الہی کی بناء پر الماء طهور لا یحسہ شیء
الحدیث یعنی ہم نے آسمان سے طہور پانی (بہت پاک کرنے والا) اتارا ہے، و رسول اللہ ﷺ کے اسی فرمان سے کہ الماء
طهور، لا یحسہ شیء الحدیث، یعنی کوئی بھی پانی ہو وہ طہور یعنی بہت پاک کرنے والا ہے، جس کو کوئی نجس چیز ناپاک نہیں
کرتی مگر وہی چیز جو اس کے رنگ، مزہ و ربو کو بدل دے۔

توضیح۔ باب پانیوں کا بیان، جس پانی سے وضو جائز ہے اور جس سے نہیں۔

الماء الذى الح، لفظ جائز کا اطلاق صحیح و عدل وغیرہ سب پر ہوتا ہے جس پانی سے وضو جائز ہے اسی سے غسل بھی جائز
ہے، الطہارۃ من الاحداث الح، یعنی پانیوں سے وضو جائز ہے احداث، حدث کی جمع ہے حدث خواہ اصغر ہو یعنی جس سے
وضو کرنا واجب ہو خواہ اکبر ہو یعنی جس سے غسل واجب ہو، کبھی اصغر کو اخف اور اکبر کو اظہر بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ زیادات
میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو اظہر کا اہتمام زیادہ کرنا چاہئے۔

اس جگہ صاحب ہدایہ نے حدیثین بصیغہ ثننیہ نہ کہہ کر احداث بصیغہ جمع کہا ہے اس وجہ سے کہ ناقض وضو یا حدث کی چند

قسمیں ہیں، اسی طرح حدیث غسل کی بھی کئی قسمیں ہیں، ان سب کا بیان یہاں پر کیا جا رہا ہے ورنہ سب سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، ان پانیوں سے جن کا ذکر آ رہا ہے، یعنی آسمان یعنی مینہ کا پانی خواہ وہ برستے ہوئے حاستہ میں ہو یا کسی جگہ انھیں جمع کر لیا گیا ہو، بشرطیکہ وہ جگہ پاک ہو اسی طرح وہ پانی وادیوں میں ہوں، وادی زمین کی وہ نیچی جگہ ہے جو دو پہاڑوں کے درمیان ہو، ان میں مینہ کا پانی سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے، اسی طرح عیون کے پانی سے بھی، عین وہ پانی جو زمین سے اٹل کر ظاہر ہو یعنی چشمہ اور یہ سوت کا پانی ہوتا ہے جو اکثر خشک نہیں ہوتا ہے خواہ آبار (کنوئیں) کے پانی سے، آباء بئر کی جمع ہے، یہ کنوئیں خواہ کھودے ہوئے ہوں یا قدرتی ہوں، جیسے تالاب ہوتے ہیں جن میں پانی جمع ہو جاتا ہے، خواہ بحار کے پانی ہوں، بحار، بحر کی جمع ہے، بحر سمندر کو اور بڑے دریا کو بھی کہتے جیسے دریائے نیل کو بحر المصہ کہتے ہیں، لیکن جب صرف بحر کہا جاتا ہے تو اسی سے نمکین سمندر مراد ہوتا ہے، واضح ہو پانیوں کی یہ تمام اقسام اصل میں ماء السماء یعنی آسمانی ہے لیکن الگ الگ نسبت ہونے کی وجہ سے ظاہر میں الگ لگ بیان کئے گئے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ان تمام پانیوں سے اصل کے اعتبار سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے، اگر ان میں بعض پانی جو متغیر ہو جاتے ہیں، ان میں سے تغیر کی وجہ سے طہارت جائز نہیں رہتی، لیکن سمندر کے پانی میں نجاست پڑنے سے شریعت کے اعتبار سے اس کے حکم میں کوئی تغیر نہیں ہوتا یہی حکم ہے دریا کا بھی ہے، کنواں (آبار) کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دریا دریا یعنی دس ہاتھ لامب اور دس ہاتھ چوڑا ہو، تو بھی حکماً اس کا پانی ناپاک نہ ہو گا ورنہ اگر اس سے کم ہے تو اس کے ناپاکی کی علیحدہ فصل آئندہ آئنگی ایسے ہی وادیوں کا پانی اور تالاب کا پانی اور بارش کا پانی بھی پاک ہے، لیکن جب کسی جگہ جمع ہو جائے یا ناپاک چیز پر گرے اور اس کے چھینے اس پر پڑیں، ان کے احکام بھی خاص ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس جگہ اسی قدر بحث مطلوب ہے کہ احداث جن کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے ان کو پانی سے پاک کرنے کے لئے ان میں سے کیسے پانی کی ضرورت ہے، کیونکہ ان پانیوں میں بالخصوص آسمانی پانی میں ناپاکی سے پاکی حاصل کرنے کی صفت رکھی گئی ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے **وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا** یعنی ہم نے آسمان سے طہور پانی اتارا ہے، ماء ایک تو یہ جرم ہے جو دنیا پر مثل چھت ہے اور سماء، بادل اور بلندی کے معنی میں بھی مستعمل ہے، دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ آسمانی جرم سے پانی اتارا گیا ہے یعنی صرف وہ نہیں مینہ کی شکل میں برستا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر اور پہاڑوں اور دریاؤں میں بطور امانت رکھ دیا ہے، اور اس سے دریا جاری کر دیئے جن کا پانی میٹھا اور خوشگوار ہوتا ہے، بخلاف سمندر کے پانی کے جو کھار اور بد مزہ ہوتا ہے، گرچہ یہاں بھی یہ معنی مراد لے سکتے ہیں کہ ہم نے بادل سے جو مینہ نازل کیا ہے وہ طہور ہے، اس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طہور یعنی بہت پاک کرنے والا ہے، اب اس ماء السماء کے علاوہ جو مذکور ہوئے، مع۔

برف، ولے اور شبنم کے پانی کی دلیل اس طرح سے ہو گی کہ دریا، وں سمندر وغیرہ سب کی اصل آسمانی پانی ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے، **الْمَ تَرَانِ اللّٰهُ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعَ فِي الْاَرْضِ**، یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی نازل کیا اور اس کو چشموں اور دریاؤں میں رواں کر دیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان چشموں اور دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہے۔

الحاصل یہاں یہ بحث ہے کہ ظاہر کرنے والا پانی کون ہے، کیونکہ یہ بات تو بالکل قطعی اور متواتر ہے کہ رسول اللہ ﷺ اسی پانی سے طہارت حاصل کرتے اور تمام صحابہ کرام، تمام تابعین اور ان کے بعد سے اب تک تمام علماء اور مؤمنین کا متواتر طور سے اس بات پر اتفاق ہے، اس لئے ظاہر کرنے والے پانی میں دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ تلاش ہے کہ خود کون

کون پانی پاک ہے، لہذا مصنف نے پانی کی یہ جتنی قسمیں بیان فرمائی ہیں سب خود بھی پاک ہیں، ورنہ دوسروں کو پاک کرنے والی بھی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَالْمَاءُ طَهُورٌ﴾ یہ سب پانی بہت زیادہ پاک رہے کیونکہ یہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے وضو کرنا جائز ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے الماء طهور الحج یعنی پانی کوئی ہو وہ صہور ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہی چیز جو س کے رنگ، مزہ و رو کو بدل دے، پانی میں اس کی ذاتی کوئی بو نہیں ہے، لہذا پانی میں جب بدبو محسوس ہو تو یہ سمجھ جائے گا کہ اب یہ اپنی اصیبت پر باقی نہیں ہے، اس سے معلوم ہو کہ اگرچہ پانی کو صفت طہور کے ساتھ (یعنی دوسروں کو بہت زیادہ پاک کرنے والا ہے) ناز کیا گیا ہے مگر خاص سبب اور وجہوں کی بناء پر وہ اپنی صفت طہور پر پانی نہیں رہتا، اس مذکورہ حدیث سے یہ دونوں باتیں معلوم ہوئیں (۱) پانی فی نفسہ طہور ہے (۲) بعض سبب سے وہ ناپاک بھی ہو جاتا ہے اور اس کی ذاتی صفت ختم ہو جاتی ہے، لیکن اس حدیث میں کلام ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلا کلمہ الماء طہور لایحسہ شئی، یہ حصہ تو شہد و یوب سے ثابت ہے مگر دوسرا کلمہ احوال مستثنیٰ ہے یعنی الاما غیر لودہ الحج اس حصے میں کلام ہے۔

سنن ابن ماجہ میں رشید بن سعد کی سند سے حضرت ابوالہریرہؓ کی حدیث مروی ہے ان الماء طہور، لایحسہ شئی، الاما غلب علی ریحہ او طعمہ او لودہ، اس اند میں رشیدین کا نام آیا ہے جن کے بارے میں کلام ہے، دارقطنی نے کہا ہے کہ یہ روایت قوی نہیں ہے، دوسرے راویوں کی سند سے بھی اس کی روایت ہوئی ہے، لیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہیں ہے، پھر بوسیدہ خدریؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ہم و گویوں نے سوں کیا کہ ہم لوگ پیر بضاعہ کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں، پیر ایک کنواں تھا تالاب کی طرح کا، جس میں حیض کے لئے اور کتوں کے گوشت اور دوسری گند گیاں ڈال جاتی تھیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا الماء طہور لایحسہ شئی، جتنی پانی طہور ہے، اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے، اس حدیث کو احمد، شافعی، دارقطنی، حاکم بیہقی کے علاوہ چاروں اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے، ورنہ ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے اور ماہ احمد اور بیہقی بن معین نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اس سے معلوم ہو کہ حدیث کا یہ پہل حصہ جسے مصنف نے بیان کیا ہے صحیح ہے اور باقی حصے میں کلام ہے، بوجہ تم نے اس کو مرسس در ٹھیک کہا ہے۔

اور شافعیہ میں سے مصنف مہذب دینی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مزہ و رو کو تو صراحتہ بیان فرمایا ہے مگر رنگ کو ماہ شافعی نے قیاس کیا ہے، یعنی نے کہا ہے کہ رنگ بھی مذکور ہے، لہذا مذکورہ دونوں حضرات اس پر واقف نہیں ہو سکے، مع، ابن ہمام نے فرمایا ہے، کہ جس قدر حصہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پور ہوتا ہے کہ پانی طہور ہے اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ پانی کسی کسی وصف کو جب نجاست ملا کر متغیر کر دیا جائے تو اس کے طہور ہونے کی صفت مٹ جاتی ہے، لہذا مذکورہ حدیث میں اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے، کبھی ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس پانی میں نجاست کی وجہ سے تغیر نہ ہوا وہ طہور ہے، مف۔

میں مترجم کہتے ہیں کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ پیر بضاعہ کے ناپاک پانی کو پاک نہیں کہا گیا ہے اس اجماع کی بنا پر جس کا ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ ساری مت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک پانی میں اتنا ہی آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جائے تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ پانی نجس نفیہ ہو جائے گا، اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ الماء طہور و لایحسہ شئی سے اس کے یہ ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے ناپاک ہوتا ہی نہیں ہے، اس میں مزید گفتگو ن شاء اللہ پھر آئندہ ہوگی۔

وقوله عليه السلام في البحر: هو الطهور ماؤه والحل ميتته، ومطلق الاسم يطلق على هذه المياه، ولا يحور بماء اعتصر من الشجر والثمر، لانه ليس بماء مطلق، والحكم عند فقده موقوف الى التيمم، والوطيعة في هذه الاعضاء تعبدية، فلا تتعدى الى غير المنصوص عن عليه

ترجمہ - اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ ﷺ نے بحر کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا پانی طہور ہے اور اس کا مردہ حلال ہے، جب صرف پانی بغیر کسی قید کے بول جائے تو اس سے یہ ہی مذکورہ پانی مراد ہوتا ہے اور پانی کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے، وضو کرنا جائز نہیں ہے کسی چیز سے جسے نچوڑ کر حاصل کیا گیا ہو خواہ درخت ہو یا پھل کیونکہ وہ مطلق پانی نہیں کہلاتا ہے اور جب اس قسم کا کوئی پانی نہ ملے اس وقت پاکی حاصل کرنے کے لئے حکم بجائے وضو کے تیمم پر مشتمل ہو جاتا ہے اور صرف اپنی مذکورہ اعضاء کو دھونے کا عمل تعبدی ہے یعنی فرمان الہی کے سامنے تسلیم خم کر دینا ہے، اس لئے ان اعضاء کے علاوہ جن کا ذکر نص میں ہے کسی دوسرے عضو کی طرف حکم متعدی نہیں ہو گا یعنی دوسرے اعضاء کو دھونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

• توضیح درخت یا پھل کا نچوڑا ہوا پانی

وقوله عليه السلام في البحر. هو الطهور ماؤه والحل ميتة الح
 قوله عليه السلام الخ، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم لوگ سمندر میں سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی رکھ لیتے ہیں اگر اس سفر میں اس پانی سے وضو کریں پانی ختم ہو کر ہم پیاسے رہ جائیں گے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ حضرت ﷺ نے جواب دیا هو الطهور ماؤه والحل ميتة، یعنی اس کا پانی بہت پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردہ حلال ہے، اس حدیث کو سنن اربعہ نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کے علاوہ امام مالک، امام شافعی، ابن خزییمہ، ابن حبان ابن الجارود، حاکم، دارقطنی، بیہقی نے روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تصحیح کی ہے بن کسندر اور بغوی نے بھی روایت کی ہے، صحیحہ کریم میں سے حضرت ابو ہریرہؓ جابرہ علی، اس، ابن عباس، عبد اللہ بن عمرو، فراسی اور صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہم آٹھ صحابہ نے روایت فرمائی ہے۔
 اشکال یہ ہوتا ہے کہ دعویٰ تو یہ ہے کہ مذکورہ پانی پاک کرنے والے ہیں اور ان سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے، لیکن آیت مذکورہ یعنی ﴿وَلَوْلَا مَا نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ اور دوسری مذکورہ احادیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے، بلکہ صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ لفظ طہور کے معنی لغت کے اعتبار سے ایسی چیز ہے جو خود بہت پاک ہو، یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ دوسری چیز کو پاک کرنے والی بھی ہو، لہذا سب سے بہتر یہ ہو گا کہ دوسری آیت پاک ﴿وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ بِهِ﴾ یعنی وہی خدا آسمان سے پانی اتارتا ہے تاکہ تم کو اس سے پاک کر دے کو بطور دلیل پیش کیا جائے، یہ دوسری دلیل ہے اس کو شریعت میں طہور کہا گیا ہے تو بالاتفاق وہ پانی دوسری چیزوں کا پاک کرنے والا بھی ہو گا، ف۔

خطیب شافعیؒ نے کہا ہے کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور کے معنی ہیں خود بہت پاک، انی بنو پر انہوں نے ہر پہنے والی پاک چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے نجاست کو دور کرنا چائے نہ کھا ہے مگر اس قول کو رد کیا گیا ہے، اس طرح پر کہ اگر سرکہ وغیرہ سے نجاست دور کرنا جائز ہو تو اس سے وضو کرنا بھی جائز ہوتا، سراج۔

جواب یہ ہے کہ نجاست حقیقی کو دور کرنا ہی اس کی پاکی ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ سرکہ سے نجاست حقیقی زائل ہو جاتی ہے اور وضو سے نجاست حقیقی نہیں بلکہ نجاست حکمی دور ہوتی ہے، اس کے باوجود جب پانی کا نام متغیر نہ ہو تو جائز ہے، م، ازہرئیؒ نے کہا ہے کہ طہور کے معنی لغت میں ہیں خود پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والا۔

ای صل ماء السماء طاہر ہے، خواہ بطور بارش کے اب ہلکا ہوا زمین کی ابتدائی خفقت میں اسے نازل کر کے پہاڑوں، دریاؤں اور سمندروں میں رکھ دیا گیا ہو، جس سے کنوئیں اور چشمے وغیرہ میں بھی پانی پایا جاتا ہے، اس طرح یہ بات تو تائید قرآن سے

ثابت ہوئی اور پانی کے پاک ہونے پر حدیث سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے الماء طہور لا ینجسہ شئاً کہ پانی بہت پاک ہے اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی یہ صحیح حدیث ہے، چنانچہ امام محمد اور ترمذی وغیرہ نے اس کی تصریح کر دی ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص تخریج زیلعی میں اس پر پوری گفتگو کی ہے۔

بظاہر اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح ناپاک ہوتا ہی نہیں، لیکن اس کے برخلاف اس بات پر، جماع ہے کہ اگر ایک پیالے پانی میں نجاست غلیظہ ڈال دی جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی اس سے استثناء ہوتا ہے جس سے اس کا مزہ، رنگ اور بو نجاست کی وجہ سے متغیر ہو جائے، چنانچہ حدیث کے دوسرے فقرے میں، تشاء آیا ہے، الا ما غیر لونہ وطعمہ او ریحہ، یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر اس کے روایت کے طریقے بہت ہیں جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، دوسری چیز یہ کہ ابو حاتم نے اس کی مرسل روایت کو صحیح کہا ہے کہ جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے اور مرسل ہمارے اور محققین کے نزدیک حجت ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ تغیر سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے مگر اس وقت جب کہ وہ متغیر ہو چکا ہو، اور دوسری حدیث البحر یعنی البحر ماؤہ طہور میں بھی پانی کو طہور کہا گیا ہے، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شاید پانی سے مراد بہتار و آب پانی مراد ہو جس سے دوسرے پانیوں کا پاک ہونا لازم نہ ہوگا، صاحب بدایہؒ نے اس کا ان الفاظ میں جواب دیا ہے و مطلق المسم الخ مطلقاً صرف پانی بولنے سے یہی پانی سمجھے جاتے ہیں، یعنی جاری پانی یا دریا کا پانی یا مینہ کا پانی اگرچہ مقید ہیں مگر چونکہ سبیت پاک اور حدیث مذکور میں صرف پانی مذکور ہے کسی خاص پانی کی قید نہیں ہے، اس سے ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو اگر پاک ہے تو وہ پاک کرنے والا بھی ہے اور مطلق پانی، پانی کے ان تمام قسموں کا شامل ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بیان مطلق سے مراد وہ پانی ہے کہ صرف الماء پانی کا لفظ بولنے سے جو سمجھا جائے، الہدائی نے کہا ہے کہ اب جامد پانی یعنی جو جم گیا ہو وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں حاصل یہ ہے کہ پانی ایک مشہور و معروف عنصر یا مادہ ہے جو ماء یا آب یا پانی کہنے سے سمجھا جاتا ہے۔ لایجوز بما اعتصرو وضو کی پاکی حاصل نہیں ہوتی ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر حاصل گئی ہو خواہ درخت سے ہو یا پھل سے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نچوڑا ہوا پانی مطلق پانی نہیں ہے، یعنی صرف پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہو، نہیں سمجھا جاتا ہے، اور شریعت میں ایسی طہارت کے لئے صرف پانی کا حکم دیا ہے۔

والحکم عند فقدہ الخ

یعنی پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم وضو سے تیمم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جیسے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فلم تجدوا ماء فتیمموا صعباً﴾ الایۃ یعنی اگر پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو، اگر کہا جائے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا مطلق پانی نہیں ہے، لیکن اس کو نجاست حکمی یعنی وضو اور غسل دور کرنے کے لئے مطلق پانی کے ساتھ ملاؤ تو جیسا کہ حقیقی نجاست پیشاب اور پمختانہ دور کرنے کے لئے اس کو پانی کے حکم میں ماسیا گیا ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نچوڑے ہوئے پانی سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ نجاست کی دونوں قسمیں حکمی اور حقیقی کے حکم میں فرق ہے۔

والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء الخ

یعنی ان اعضاء وضو و طہارت کو خاص کرنا صرف حکم حاکم پر عمل کرنا چاہئے، اس لئے جس خاص پانی کی نص موجود ہے عمل کے وقت اسے چھوڑ کر کسی دوسرے غیر منصوص کو مراد نہیں لیا جاسکتا ہے یعنی اس جگہ قیاس کی شرط متحقق نہیں ہے کیونکہ ان اعضاء کا وہنا تعبدی کام ہے، یعنی محض بندگی بجالانے یا سر تسلیم خم کر دینے کے حور پر ہے، یہ قیاسی نہیں ہے کیونکہ

اعضاء وضو پر لگی ہوئی کوئی نجاست نظر نہیں آتی کہ اگر لگی ہوئی حقیقی نجاست ہوتی تو اس کا دھوا وضو کے علاوہ بھی واجب ہے، اس طرح ایسی نجاست کے بغیر وضو کرنا فرض ہے، اس سے معلوم ہوا یہاں پر صرف حکم شرعی کا اعتبار ہے کہ اسے نجاست کا حکم دیا گیا ہے، اس طرح پر کہ ان اعضاء کو دھوئے بغیر نماز جائز نہیں ایسے صرف شرعی حکم نجاست حکمی دور کرنے کے لئے ایک خاص چیز مقرر کی گئی ہے، وہ آب مطلق ہے لہذا ہم اسے سمجھے بغیر کسی بھی دوسری چیز کو اس کے ساتھ نہیں ملا سکتے۔

اما الماء الذى يقطر من الكرم فيجوز التوضى به لانه ماء حرج من غير علاج ذكره فى جوامع ابى يوسف وفى الكتاب اشارة اليه حيث شرط الاعتصار ولايجوز بماء غلب عليه غيره فاخرجه عن طبع الماء كالاشربه والخل وماء الورد وماء الباقلى والمرق وماء الزردح لانه لايسمى ماء مطلقا
ترجمہ :- لیکن وہ پانی جو انگور کی تیل سے از خود ٹپکتا ہے اس سے وضو کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ پانی ایسا ہے جو بغیر کسی ترکیب اور حکمت عمل کے نکل آیا ہے، یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ کی جوامع میں مذکور ہے اور خود کتاب قدوری میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے کیونکہ گذشتہ مسئلے میں نچوڑنے کی شرط لگائی گئی ہے، اور ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے جس پر پانی کے علاوہ کوئی دوسری پاک چیز غالب ہو کر پانی کو اس کی اپنی طبیعت سے خارج کر دیا ہو جیسے ہر قسم کی شربت، شربت انار وغیرہ، اور جیسے سرکہ اور گلاب، لوبیا کا پانی اور شوربہ اور گاجر کا پانی کیونکہ ان میں سے کسی کو صرف پانی نہیں کہا جاتا ہے۔

توضیح :- خود بخود درخت سے ٹپکا ہوا پانی، تربوز و خربوز کا پانی

اما الماء الذى يقطر من الكرم فيجوز التوضى به لانه ماء حرج من غير علاج . الخ
مطلق پانی سے نجاست حکمیہ دور کرنا ثابت ہو چکا ہے اب ایسے پانی سے وضو کرنے کی بحث شروع ہوئی جو مقید مستعمل ہوتا ہو، چنانچہ ایسا پانی جو از خود انگور کی تاک یعنی تیل سے ٹپک کر جمع ہوا ہو، اس سے وضو کرنے کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ ایسا پانی ہے جو بغیر کسی حکمت عملی کے از خود نکل آیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے بھی اپنی جوامع میں اس کا ذکر فرمایا ہے اور متن کتاب قدوری میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ گذشتہ بحث میں پانی کے ذکر کے وقت یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نچوڑا ہوا نہ ہو، چنانچہ کہا ہے لایجوز بماء اعتصر من الشجر الخ، اور یوں نہیں کہا کہ لایجوز بماء اعتصر یا بما خرج یعنی خود نکلا ہو اس سے جائز نہیں ہے کیونکہ فقہ میں مفہوم کا اعتبار ہے اس سے اشارہ ہوا کہ جو پانی خود بخود ٹپک گیا ہو اس سے وضو جائز ہے، اسی مسئلے شرح وقایہ اور مصحفی میں ذکر کیا گیا ہے، اور تنویر میں بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن فتاویٰ قاضی خان میں ہے ولایجوز التوضى بالماء يسيل من الكرم فى الربيع لکمال الامزاج یعنی ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے جو موسم بہار میں انگور کی تیل سے بہتا ہے کیونکہ وہ پانی سے بالکل بھر جاتا ہے، ع، اور یہ ہی مسئلہ کافی اور محیط میں بھی ہے اور یہی اوجہ ہے، البحر، النهر، اور یہی احوط ہے، شرح المحیہ، التعلیہ، یہی اظہر ہے، الدرر نقلا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں متاخرین فقہاء کو تردد ہوا ہے جیسا کہ مذکورہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح یہی ہے (واللہ اعلم) جو مصنف ہدایہؒ نے ذکر فرمایا ہے اس کی دو جہیں ہیں، ایک یہ کہ جب کوئی مسئلہ ظاہر الروایۃ میں نہ ہو لیکن غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے قبول کرنا چاہئے، اس جگہ اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن جبکہ خود مصنف وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر فائز ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسفؒ میں بھی مذکور ہے اور فقیہ مجتہد نے بھی اس کو قبول کیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ہادیہ اور وقایہ دونوں ہی متن ہیں، لہذا ابھی اصح ہوا اس کے علاوہ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ کی عبارات میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے جو نچوڑنے سے بہتا ہو، اس دلیل سے کہ

اس کی علت کمال امتزاج بیان کی ہے، اور شیخ کمال الدینؒ نے نقل کیا ہے کہ کمال امتزاج اس طرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ پکایا جائے جس سے صفائی مقصود نہیں ہے، یا نباتات میں سے کوئی اس کو اس طرح چوس لے کہ وہ پانی بغیر حکمت عمل یاد ستکاری کے نہ نکل سکے، اس لئے جو پانی انگور کی بیل سے از خود ٹپک کر نکلے وہ اس قسم سے نہ ہوا، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو پانی از خود ٹپکا ہو اس میں کمال امتزاج نہیں، لیکن قاضی خان وغیرہ نے ایسے پہنچنے والے پانی سے وضو ناجائز کہا ہے جس میں کمال امتزاج ہو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنف ہدایہؒ نے جو ذکر فرمایا ہے کئی وجہ سے وہی اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، تربوز اور خر بوزے میں سوراخ کرنے یا اور کسی طریقے سے جو پانی نکلتا ہے وہ نچوڑنے اور دستکاری کے حکم میں داخل ہے، لہذا اسی پانی سے وضو جائز نہ ہوگا، م۔

ولا یحوز بماء علیہ غیرہ الخ

یعنی ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، جس پر پانی کے ماسوا کوئی دوسری پاک چیز غالب ہو گئی ہو کہ جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے صابن وغیرہ کی طرح صفائی مقصود نہیں ہے تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آگئی اور اس نے پانی کو اس کی طبیعت سے خارج کر دیا یعنی پتلا پہنچنے والا نہ رہا یا یا سب بھانے والا یا بے رنگ یا نفوذ کرنے والا نہ رہا، جیسے ہر قسم کا شربت، شربت انار وغیرہ اور جیسے سرکہ اور گلاب اور بیا کا پانی اور شور بہ اور گاجر کا پانی، کہ ان میں سے کسی سے بھی وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کو مطلق پانی نہیں کہتے ہیں کسی بناء پر کوئی کسی سے پانی مانگتا ہے تو وہ اسے شور بہ یا سرکہ یا انار کا شربت لا کر نہیں دیتا ہے۔

والمراد الباقی ما تعبر بالطیخ، فان تغیر بدون الطیخ یجوز التوضی بہ، و یحوز الطہارۃ بماء خالطہ شیء طاهر فعیبر احد اوصافہ، کماء الممد الذی اختلط بہ الزعفران او الصابون او الاشنان، قال اجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق، والمروی عن ابی یوسف انه بمنزلۃ ماء الزعفران هو الصحیح، کذا اختارہ الناطقی والامام المرخسی

ترجمہ - ورماء باقلی سے مراد ہے ایسا پانی جس میں باقلی پکائے جانے سے وہ بدل گیا ہو اب اگر بغیر پکائے پانی بدل جائے تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے، اور جائز ہے پاکی حاصل کرنا ایسے پانی سے جس میں کوئی ایسی پاک چیز مل گئی ہو جس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو جیسے سیلاب کا پانی اور وہ پانی جس سے زعفران یا صابن یا اشنان گھاس مل گئی ہو، مصنف ہدایہؒ نے کہا ہے کہ مختصر میں صاحب کتاب قدورٹی نے گاجر کے پانی کو شور بہ کے، مند قرار دیا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ زعفران کے پانی کے مانند ہے یہی حکم صحیح ہے، امام عاتقی اور امام سرحسیؒ نے یہی اختیار کیا ہے۔

توضیح :- مغلوب پانی، قاعدہ، پانی میں پاک چیز ملنا

والمراد بماء الباقلی الخ

ایسا پانی جس میں باقلی، لوبیا پکائے جانے سے وہ متغیر ہو گیا ہو تو ایسے متغیر پانی سے وضو جائز نہیں ہے اس کے برخلاف پانی پکائے بغیر متغیر ہو گیا ہو تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ فتح القدیر میں کنز کے شارح سے ایک قاعدہ نقل کیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مطلق پانی کا اطلاق دو طریقے سے ختم ہو جاتا ہے ایک کمال امتزاج سے دوسرے ملائے ہوئے چیز کے غلبے سے پھر کمال امتزاج یعنی ایک کا دوسرے میں مل جانا اور گندھ جانا دو طریقے سے ہوتا ہے، ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکایا جائے جس سے صفائی حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، جیسے باقلی یعنی لوبیا کو پانی میں جوش دیا گیا ہو، اس کے برخلاف صابن کے، دوسرے یہ کہ سبزیوں میں سے کوئی سبزی پانی کو اپنے طور پر اس طرح جذب کرے کہ وہ پانی اس میں سے بغیر کسی حکمت عملی کے نہ نکلے جیسے تربوز یا خر بوز وغیرہ سے نچوڑا ہوا پانی، برخلاف ایسی پانی کے جو انگور کی بیل سے از خود ٹپکے،

اس لئے جب پانی میں پورے طور پر امتزاج ہو جائے، تو وہ پانی مطلق نہ رہا اس سے وضوء جائز نہ ہوگا لیکن ایسی کوئی پاک چیز جو پانی میں اس طرح مل گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی اسی کو غلبہ محال کہا گیا ہے۔

اس میں تفصیل اس طرح سے ہے کہ اگر وہ ملنے والی چیز ستودہ وغیرہ کے مانند جامد ہو تو وہ پانی اس وقت مطلق پانی نہ رہے گا جبکہ یہ چیز اس پانی کے پتلا پن کو اعضاء پر پہننے کی صفت کو زائل کر دے یعنی پہننے کے لائق نہ رہے، اگر وہ ملائی ہوئی چیز پتلی اور پہننے والی ہو پھر اگر یہ چیز رنگ مزہ اور بوسب صفوں میں پانی کے موافق بھی ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو دوسرے پانی میں ملا دیا جائے اب اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے غیر مستعمل پانی میں ملا دیا حالانکہ مستعمل پانی کے بارے میں مختار روایت یہ ہے کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملا دیا تو پانی کے اجزاء اور مقدار کی لحاظ سے دیکھا جائیکہ مستعمل پانی کے اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو جائے گا اور اس سے بھی وضوء جائز نہیں ہوگا اور اگر ملائی جانے والی چیز پانی کی سب صفوں سے مخالف ہو تو ملائے ہوئے پانی میں دیکھا جائے گا کہ اگر پانی کی زیادہ صفتیں بدل گئیں تو پانی مطلق نہ رہا اور وہ ملائی ہوئی چیز پانی کی بعض صفوں میں مخالف ہو تو جس صفت میں مخالفت ہو اسی کا لحاظ کیا جائے گا، مثلاً دودھ جو مزہ اور رنگ میں پانی سے مخالف ہوتا ہے اگر دودھ کی ملاوٹ سے اس پانی کا رنگ اور مزہ بدل گیا تو اس سے وضوء جائز نہیں ہوگا اور اگر نہیں بدلا تو اس سے وضوء جائز ہوگا، اسی طرح خربوزے کا پانی جو مزے میں خالص پانی کے مخالف ہوتا ہے اگر اسے خالص پانی میں ملا دیا جائے اور پانی کا مزہ بدل جائے تو وضوء جائز نہیں ہوگا، ورنہ جائز ہوگا، مف۔

میں یہ کہتا ہوں کہ یہ مذکورہ قاعدہ ظاہر الروایت سے بدائع میں منقول ہے، م، اگر مستعمل پانی میں غیر مستعمل پانی از خود مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ دونوں مساوی ہے تب تک اس سے وضوء جائز ہے جیسا کہ البحر اور النہر میں ہے، اور اگر مستعمل پانی کا نصف سے کم ہوتا معلوم ہو تو بھی وضوء جائز ہے، م، تنویر میں لکھا ہے کہ جو پانی دھوپ میں گرم ہو گیا ہو اس سے بلا کر اہت وضوء جائز ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فتح القدیر میں ہے کہ دھوپ کی وجہ سے جو پانی گرم ہو گیا ہے اس سے وضوء کرنا مکروہ ہے اور یہ بھی صحیح ہے کیونکہ حکمت کی رو سے جو چیز نقصان دہ ہوئی ہے شرعاً بھی ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کا کھانا حرام ہے۔

گدلای پانی، زعفران اور صابن ملا پانی

و یجوز الطہارۃ بماء خالطہ شنی الخ

طہارت حاصل کرنا جائز ہے ایسے پانی سے جس میں کوئی پاک چیز اس طرح مل گئی کہ اس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک کو بدل دیا ہو، اس کے ظاہر عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ مگر وضوء کو بدل دیا ہو تو پھر اس سے طہارت حاصل کرنی جائز نہیں ہوگی، حالانکہ موسم خریف میں درختوں کے پتے پتیاں حوضوں میں گر کر پانی کے دو بلکہ تینوں حوضوں رنگ، بو، مزہ کو بدل دیتی ہیں پھر بھی اساتذہ ان سے بغیر کسی انکار کے وضوء کرتے رہے ہیں امام طحاوی نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے البتہ اس شرط کے ساتھ کہ پانی میں رقت اور سیلان باقی رہے، النہایہ، مع، لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ تصریح کے برخلاف ہونے کی مثال ہے چنانچہ فرمایا ہے کماء المد، یعنی سیلاب کا پانی جو مٹی لا اور گدلا بہتا ہوا ہوتا ہے اس پر رقت غالب ہوتی ہے، اگرچہ مزہ اور رنگ بدل جاتا ہے پھر بھی اس سے وضوء جائز ہے۔

والماء الذی اختلط بہ .. الخ

اور جیسے وہ پانی جس میں زعفران یا صابن یا اشنان ملی ہو اشنان وہ ایک قسم کی نمکین گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے وہ کپڑا صابن کی طرح صاف ہو جاتا ہے (جیسا کہ ہمارے یہاں ہوتا ہے) میں مترجم کہتا ہوں کہ قدوری نے جو مثال دی ہے اس

سے یہ بات صراحتہ معلوم ہوئی ہے کہ تغیر احد، و صاف سے یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف ایک ہی وصف کو بدل دے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی وصف کو بدل دے خواہ وہ ایک ہو یا دو ہوں، کیونکہ صابن ملانے سے نہ صرف مزہ اور بود و نون بدلتے ہیں بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے، قال الخ مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ مختصر القدوری میں صاحب قدوری نے آب زردک یعنی گاجر کے پانی کو شور بہ کے برابر قرار دیا ہے کہ دونوں میں سے کسی سے وضو جائز نہیں ہے، یحییٰ نے زردک کے معنی بتائے ہیں عصفر میں بھگیا ہوا پانی اور عصفر کے معنی سخت میں زرد رنگ کے ہیں، مگر انکا یہ حکم صحیح نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ آب زردک آب زعفران کے برابر ہے اس طرح کے جس پانی میں زعفران ملا دیا گیا ہو اتنا کھائی غائب ہو اس سے وضو جائز ہے جیسا کہ قدوریؒ نے لکھا ہے تو اس طرح آب زردک سے بھی وضو جائز ہو گا اور یہی حکم صحیح ہے کہ زردک کے پانی سے زعفران کے پانی کی طرح وضو کرنا جائز ہے، امام ناطقی نے اور امام سرخسی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

وقال الشافعی: لا يجوز التوضی بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض، لانه ماء مقید، الا يرى انه يقال ماء الزعفران بخلاف اجراء الارض، لان الماء لا يخلو عنها عادة، ولنا ان اسم الماء باق علی الاطلاق، الا يرى انه لم يتجدد له اسم علی حدة، و اضافته الی الزعفران كاضافته الی البیر والعین، ولان الحلط القلیل لا يعتبر به لعدم امكان الاحتراز عنه، كما فی اجزاء الارض، فيعتبر الغالب، والغلبة بالاجزاء لا بغير اللود هو الصحيح

ترجمہ ۱۰۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ زعفران اور اس کی مانند ایسی چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ پانی مطلق نہیں بلکہ مقید ہے، اسی لئے یہ نہیں دیکھتے کہ لوگ اس کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کی قید کے ساتھ مقید کر کے زعفران کا پانی کہتے ہیں، اس کے برخلاف زمینی اجزاء کے ملنے کے کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے عموماً کوئی نیا نام نہیں رکھا گیا ہے، اس پانی کو زعفران کی طرف منسوب کرنا ایسا ہے کہ پانی کو کنوئیں اور چشمے کی طرف منسوب کرتے ہوئے کنوئیں کا پانی اور چشمے کا پانی کہا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ تھوڑی ملاوٹ کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ تھوڑی سی ملاوٹ سے بچنا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ زمین کے جزائے خاکی سے بچنا ممکن نہیں ہے، اس لئے لامحالہ غالب اور اکثریت کا اعتبار کرنا پڑتا ہے، غلبے کا اعتبار اجزاء سے کرنا ہو گا رنگ بدلنے سے نہیں، یہی صحیح ہے۔

توضیح :- زعفران اور صابن ملا پانی

وقال الشافعی: لا يجوز التوضی بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض الخ امام شافعیؒ کے نزدیک زعفران اور اس کی جیسی چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ آب مطلق نہیں ہے بلکہ آب مقید ہے، اسی لئے ان کو صرف پانی نہیں بلکہ زعفران وغیرہ کے قید کے ساتھ بولتے ہیں لیکن وہ پانی جس میں زمین کے اجزاء ملے ہوئے ہوں وہ اس حکم سے خارج ہے تو اس سے وضو جائز ہے کیونکہ زمین کے اجزاء سے پانی کا خالی ہونا خلاف عادت ہے اس لئے جو پانی اجزاء ار ضی سے خالی نہ ہو اس کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس پانی سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی ہے جو زمینی اجزاء کے ساتھ ملا ہوا ہے لہذا زمینی اجزاء کے مل جانے کے باوجود اسے مطلق پانی کہنے میں کوئی فرق نہیں آئے گا، ہاں اگر ان کے علاوہ زعفران وغیرہ کے جنس سے کوئی چیز مل جائے تو وہ مطلق نہ رہے گا اور اس سے وضو جائز نہ ہو گا۔

ولنا ان اسم الماء باق علی الاطلاق، الا يرى انه لم يتجدد له اسم علی حدة الخ

اور ہم، حنفی کی دلیل یہ ہے کہ، اس پانی پر بھی صرف پانی کا اطلاق باقی ہے اسی لئے اس کا کوئی علیحدہ نام نہیں رکھا گیا ہے،

اگر یہ کہا جائے کہ پہلے صرف پانی کہلاتا تھا مگر اب اضافت کے ساتھ زعفران کا پانی کہا جانے لگا گویا یہ ایک نیا نام ہوا، لہذا اس کا جواب یہ ہے کہ زعفران کی طرف اس کی نسبت کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ چشمے یا کنوئیں کی طرح نسبت کر کے کہا جاتا ہے کنوئیں کا پانی یا چشمے کا پانی، حالانکہ یہ پانی مطلق ہے مقید نہیں ایسا ہی زعفران کا پانی بھی مطلق ہے مقید نہیں ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ پانی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پانی میں ایسی کسی چیز کی تھوڑی سے ملاوٹ کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں جیسا کہ زمین کے اجزاء کی ملاوٹ سے بچنا ممکن نہیں ہے لہذا غالب شکی کا اعتبار کرنا بڑے گا، اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی ملاوٹ ہو جائے جو پانی پر غالب ہو جائے تو اب وہ مطلقاً پانی نہیں رہے گا، پس اگر پانی کی مقدار زیادہ اور دوسری شے کی مقدار کم ہو تو وہ اب بھی پانی کہلائے گا ورنہ کوئی دوسرا نام پڑ جائے گا، اب سوال یہ ہوتا ہے کہ غلبہ میں کس بات کا اعتبار ہو گا ملاوٹ والی شے کے اجزاء سے یا رنگ کے اعتبار سے تو صاحب ہدایہ نے فرمایا، والغلبۃ بالاجزاء الصحیح یعنی اجزاء کے اعتبار سے غلبہ کا اعتبار ہو گا، رنگ کے بدلنے کا اعتبار نہیں ہو گا یہی صحیح ہے۔

فائدہ

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ جس چیز کو مطلق پانی کہا جاسکے اسی سے حدت (ناپاکی) دور ہو سکتی ہے، اور جو پانی مطلق نہ ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدت ختم نہ ہو گا کیونکہ قرآن پاک میں اس بات کی تصریح ہے کہ جب پانی نہ پاؤ تو تجھ کو لکھنا لم تجدوا ماء فتیمموا الحجۃ الایۃ، اور جس پانی میں زعفران یا اس جیسی کوئی تھوڑی چیز ملی ہوئی ہو تو اس کے بارے میں، اختلاف ہے، یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ ایسی چیزوں کے ملنے سے اب وہ پانی مطلق رہا یا مقید ہو گیا، امام شافعیؒ وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا ہے اسی بناء پر اسے صرف پانی نہیں بلکہ زعفران کا پانی کہا جاتا ہے، لیکن ہم احناف کے یہاں اس پانی کے ساتھ ملی ہوئی چیز، مگر مغلوب ہے تو اسے صرف پانی بھی کہا جائے تو کہن درست ہو گا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سیلاب کا پانی آتا ہے یا پت جھڑ کے موسم میں حوضوں میں پتے وغیرہ گرتے ہیں تو پانی کا رنگ بدل جاتا ہے پھر بھی لوگ اسے دیکھ کر صرف پانی کہتے ہیں اور دوسروں کو بھی پکار کر کہتے ہیں کہ یہاں آؤ اس پانی سے وضو کریں، اس کے باوجود کہ اس میں مٹی کے رنگ گدے یا پتیوں کے بھینکنے سے اس کے اوصاف بدلے ہوئے ہوتے ہیں، ہمیں اس عام بول چال سے یہ معلوم ہوا کہ پانی میں تھوڑی سی ملاوٹ سے پانی کا نام نہیں بدلتا ہے اس لئے اس پانی کا بھی وہی حکم رہے گا جو مطلق پانی کا حکم پہلے سے موجود تھا کہ اس سے حدت دور اور پاکی حاصل کر سکتے ہیں، خود رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے دن آپ نے ایسے ایک بڑے پیالے کے پانی سے وضو فرمایا کہ جس میں آنے کے گوندھنے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے جبکہ اس پانی کا رنگ متغیر نہیں ہوا تھا اور آنے کی مقدار بہت کم ہونے کی وجہ سے اس کے اثر کا کچھ اعتبار نہیں ہوا۔

اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری چیز کی ملاوٹ میں غلبہ وہی معتبر ہو گا جو اجزاء کے ساتھ ہو اگرچہ بعض حضرات نے اس مسئلے میں صاحبینؒ کے درمیان اختلاف نقل کیا ہے اس طرح پر کہ محمدؐ کے نزدیک رنگ کے اعتبار سے ملاوٹ کا اعتبار ہو گا اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اجزاء کے اعتبار سے ملاوٹ کا اعتبار ہو گا اور محیط میں اس کے برعکس مذکور ہے لیکن پہلا قول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب جناس نے امام محمدؒ سے یہ معنی تصریح کے ساتھ نقل کئے اور صاحب تجنیس نے کہا ہے اجزاء کے اعتبار سے غلبہ ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوا ہے یعنی خبر یہ بتایا گیا ہے جو یہابی میں مذکور ہے کہ اگر چنانچہ لوہا کو پانی میں بھگوایا گیا پھر وہ ٹھنڈا ہونے پر گاڑھا ہو گیا تو اس سے وضو جائز نہیں لیکن اگر گاڑھا نہ ہو اور پانی کی رقت یا سیلان باقی رہا تو وضو جائز ہو گا جیسا کہ اللقنؒ میں مذکور ہے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قاضی خان اور متن ہدایہ کے یہ روایت مخالف ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ آئندہ

فرما رہے ہیں۔

وان تعبر بالطبع بعد ما حلط به غیرہ، لایجوز التوضی بہ، لانه لم یبق فی معی المنزل من السماء، الا اذا طح فيه ما یقصد به المسالعة فی الطافۃ، کالاشان ونحوہ، لان المیت یغسل بالماء الذی اعلی بالسدر بذلک وردت السلة الا ان یغلب ذلک علی الماء فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء عنہ

ترجمہ - اور گر پانی کے ساتھ غیر چیز کو ملانے کے بعد پکانے سے وہ پانی بد ہو گیا تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ پکا ہوا پانی، آسمان سے اتارے ہوئے پانی کے معنی میں نہیں رہا، لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے صفائی اور ستھرتی زیادہ مقصود ہو جیسے اشٹن ورس جیسی چیزیں (تو اس پانی سے وضو جائز ہے) کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں بیر کی پتیاں ڈال کر پانی کو پکایا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں اسی طریقے سے ثابت ہے مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہ ہو گا کہ جب زیادہ صفائی حاصل کرنے کی غرض سے جو چیز ملائی گئی ہے وہ پانی پر غالب آجائے اس وقت میں اس کا حکم ایسا ہو جائے گا جیسے پانی میں ستو ملایا ہو اور کیونکہ اب اس میں پانی کا نام باقی نہیں رہا۔

توضیح غیر چیز ملا کر پکایا ہوا پانی

لانه لم یبق فی معی المنزل من السماء الخ

پانی میں غیر چیز ملا کر پکا دینے سے اگر وہ بدل گیا ہو تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ پانی اب آسمان سے اتارے ہوئے پانی کے معنی میں نہیں رہا، اگر اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے زیادہ صفائی اور ستھرتی مقصود ہو جیسے اشٹن اور ریشما وغیرہ تو اس پانی سے وضو جائز ہے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مردے کو نہلانے کے لئے پانی میں بیر کی پتیاں ڈال کر پانی خوب گرم کر دیا جاتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مردے کے بدن کا ظاہری میل کچیں اس پانی سے آسانی سے ختم ہو جائے تو اگر ایسے پانی سے وضو جائز نہ ہوتا تو مردے کو اس پانی سے ہرگز غسل نہیں دیا جاتا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ روایت کا اس طرح ذکر ہونا اور سنت ہونے کی بحث کو اللہ تعالیٰ جانے مگر ایک خاص روایت میں جو صحیحین میں ہے ایک ایسے شخص کے بارے میں جو اپنی اونٹنی پر سے گر پڑا تھا جس سے اس کی گردن ٹوٹ گئی اور وہ مر گیا تھا کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ اس کو پانی سے اور بیر کی پتیوں سے غسل دو اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے کہ پانی میں بیر کی پتیوں کو جوش دیا گیا تھا، معنی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یقینی نے بھی اپنی شرح میں ایسا ہی کہا ہے، اور سر و جی۔ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی صابزادی حضرت زینبؓ کا جب انتقال ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ان کو تین بار یا پانچ بار یا سات بار یا اس سے بھی زیادہ ماء السدر سے (یعنی بیر کا پانی) غسل دو، یقینی نے کہا ہے کہ اس حدیث سے بھی اس بات پر دلیل نہیں ملتی کہ سدر کو پانی میں جوش دیا گیا تھا، میں کہتا ہوں کہ بظاہر اس حدیث سے اس بات کا فائدہ ضرور حاصل ہوتا ہے کہ وہ سدر کا پانی زعفران کے پانی کی طرح تھا جس سے پانی میں ایک غیر چیز کامل جانا ثابت ہو پھر اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ صرف اس پتی کو پیس کر ملا دیا گیا ہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اسے جوش دیدیا گیا ہو اور چونکہ جوش دینے سے زیادہ صفائی حاصل ہوتی ہے اہل لئے زیادہ عمرین قیاس ہے کہ اسی پر محمول ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ حاصل یہ نکلا کہ جو چیز صفائی حاصل کرنے میں مبالغہ کے لئے پانی میں ملا کر جوش دی جائے اس پانی سے طہارت جائز ہے۔

الا ان یغلب ذلک علی الماء فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء عنہ الخ

اگر زیادہ صفائی حاصل کرنے کی غرض سے پانی میں جو چیز ملا کر جوش دی گئی اور وہ پانی پر غالب آجائے تو اس صورت میں

اس سے وضو جائز نہ ہو گا کیونکہ وہ پانی اب ایسا سمجھا جائے گا جیسے پانی میں ستونیاں کر گوند دیا گیا ہو اگرچہ وہ پانی پہلے پاک تھا مگر اب سے صہارت اس لئے جائز نہیں ہو گی کہ ایسے مخلوط پانی سے پانی کا نام ہی جاتا رہا ہے۔

چند ضروری مسائل

مختصر الطحاوی کی شرح میں ہے کہ نمبر ۱۔ اگر پاک پانی میں ناپاک مٹی اس طرح ملا دی گئی کہ وہ گارہن گئی یا اس کے برعکس مٹی پاک تھی اور پانی ناپاک تھا اور وہ مٹی گارا ہو گئی تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، شیخ ابوالقاسم الصفار نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک چیز بھی ناپاک ہو گئی تو وہ گارا نجس ہو گا اسی کو فقیہ ابواللیث نے قبول کیا ہے اور محیط میں کہا ہے یہ ہی صحیح ہے، ملاحظہات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملایا جائے تو مجبوری کی وجہ سے مٹی ناپاک نہیں ہو گی، مع۔

نمبر ۲۔ ہند یہ میں ہے کہ موسم خریف میں پتوں کے گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف یعنی رنگ، بو اور مزہ بھی بدل جائے تو بھی ہمارے عام اصحاب کے نزدیک اسی سے وضو جائز ہے، السرانج، زانج (بھٹکری) یا عقیص (مازو) کو پانی میں ڈال تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ پانی ایسا ہو اگر اس سے کچھ لکھنا چاہیں تو نہ لکھائے لیکن اگر لکھ جائے تو جائز نہیں، مع، المحر عن النجاشی۔

نمبر ۳۔ اگر مطلق پانی میں کچھ مٹی، سرخی یا چونادیر تک پڑے رہنے کی وجہ سے کچھ تغیر آجائے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے، البدائع، یعنی اس شرط کے ساتھ کہ وہ پانی پتلا ہو اور غالب ہو، م، نمبر ۴۔ مطلق پانی میں کوئی پاک بچہ والی چیز مل گئی یا ملائی گئی جیسے سرکہ، دودھ، منقہ اور خرمہ وغیرہ بھگو کر نکالا ہو پانی اور یہ اس طرح سے مل گیا ہو کہ اب اس کو پانی نہیں کہتے ہیں، اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہو گا پھر دیکھنا چاہئے کہ جو مخالف چیز پانی سے ملائی گئی ہے اور اگر صرف رنگ میں اس کی مخالفت ہو جیسے دودھ پیلے رنگ کا پانی، زعفران کا پانی اور اس جیسی چیز تو اس ملائی ہوئی چیز کے غالب ہونے میں رنگ کا اعتبار ہو گا اگر رنگ بالکل بدل گیا تو وہ اب مطلق پانی نہ رہا لہذا اس سے وضو جائز نہ ہو گا اور اگر ملائی ہوئی چیز رنگ میں پانی کے مخالف نہ ہو بلکہ مزہ میں مخالف ہو جیسے سفید انگور کا نچوڑا ہو شیر یا اسی کا سرکہ تو مزہ بدلنے کا اعتبار ہو گا، اور اگر ملائی ہوئی چیز رنگ و مزہ دونوں میں مخالف نہ ہو تو پانی پر غالب ہونے میں اجزاء کے غالب ہونے کا اعتبار ہو گا، پھر اگر اجزاء کے اعتبار سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ظاہر الروایت میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا ہے احتیاط یہ ہے کہ ایسی صورت میں پانی کو مغلوب مانتے ہوئے وضو کے ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے، البدائع۔

نمبر ۵۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ چھوہارے جو پانی میں بھگوئے گئے اور اس کی مٹھاس پانی میں آگئی جس کو نیز التمر کہتے ہیں اس سے کسی حال میں وضو نہیں کرنا چاہئے، شرح الطحاوی، اسی قول کی طرف امام ابو حنیفہؒ کا رجوع کرنا مروی ہے، اور یہی صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، شرح الکنز للعینی، یہ حکم اس وقت میں ہے جبکہ اس بیٹھے پانی میں پتلا پن ہو اور جھاگ اور ابال نہ ہو، اور اگر ابال اور جھاگ کی وجہ سے وہ شیرہ گاڑھا ہو جائے تو اس سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا، شرح الطحاوی۔

نمبر ۶۔ اور اگر وہ پانی کچھ نکالیا گیا تو شیخ ابو طاہر الدباسؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے بھی وضو جائز نہیں ہے یہی اصح ہے، المحیط، القاضی خان، مفید اور مزید میں ہے کہ اگر پانی میں کچھ چھوہارے ڈال دینے سے وہ میٹھا ہو گیا مگر اس پانی کا نام نہیں بدلا یعنی وہ ایسا نہیں ہوا کہ اسے نبیذ تمر کہا جائے اور وہ پتلا بھی ہے تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے، اس سے وضو بالاتفاق جائز ہے، شرح المعیہ لامیر الحانج۔

نمبر ۷۔ کھجور کے نبیذ کے ماسوا پانی کسی نبیذ سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے، الہدایہ، یعنی علماء کا اختلاف صرف نبیذ تمر

میں ہے، م۔

نمبر ۸۔ اور اگر نبیذ تر جیسے انگور کی تاڑی تو بالاتفاق اس سے وضو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔

نمبر ۹۔ امام اعظمؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر پانی نہ پایا جاتا ہو اس وقت نبیذ تر سے وضو کرنا چاہئے، تیمم نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ الجامع الصغیر اور اکثر المتون اور شرح الطحاوی میں ہے پھر امام صاحب کے اس قول پر قیاس کرتے ہوئے کیا اس سے غسل بھی کرنا جائز ہوگا، مثلث میں اختلاف ہے، اصح یہ ہے کہ غسل کرنا جائز ہے، شرح المبسوط، الکافی اور فتاویٰ العتباتی، اور یہی صحیح ہے، التا تار خانہ، اور مفید میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اس سے غسل جائز نہیں ہے اور وضو پر اسے قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وضو کے حدث سے غسل کا حدث زیادہ سخت ہوتا ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت پڑتی ہے، لہذا وضو پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، التحصین، اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے، التا تار خانہ۔

میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ امام اعظمؒ نے جب نبیذ تر سے وضو کے جائز ہونے سے رجوع کر لیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر کسی کے نزدیک وضوء کرنا جائز ثابت ہو تو بھی اس پر غسل کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ نبیذ تر سے وضو کا جائز ہونا اس بناء پر نہیں ہے کہ وہ مطلق پانی ہے جیسا کہ شرح مبسوط اور کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ ضرورت کی بناء پر اسے جائز کہا گیا ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ مفید اور جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہے یہاں تک کہ اگر مطلق پانی نہ ہونے کی صورت میں نبیذ تر سے وضو کیا پھر مطلق پانی مل گیا تو وہ وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ اس مسئلے کو شرح المعیہ لایمر الحاج میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

یعنی سے نقل کئے ہوئے چند جزوی مسائل

- (۱) شراب کسی پانی میں پڑی اور اسے ایک برتن میں رکھ کر اسے سرکہ بنادیا گیا تو سرکہ پاک ہو گیا۔
- (۲) ایک حوض میں نلکے سے پانی گرتا رہتا ہے اور لوگ اس سے متواتر چلو بھر کر پانی لیتے رہتے ہیں تو حوض کا پانی جاری پانی کے حکم میں ہو گا اور ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہو گا۔
- (۳) نمک کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ خلاصہ میں ایسا ہی مذکور ہے، نیز وہ گرمی میں جم جاتا ہے اور جاڑے میں پکھلتا ہے پانی کے برعکس، ع، میں کہتا ہوں ایسے پانی سے جاڑوں میں بھی جبکہ وہ پکھلا ہوا ہو وضو جائز نہیں ہے اس کے برخلاف ایسے پانی سے وضو جائز ہو گا جو کسی مقام پر جمع ہو کر نمک بن جائے والا ہو، جیسا کہ التتویر میں ہے۔
- (۴) اور خرپوزہ، گلڑی، کھیرے، لوکی کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، اسی طرح گلاب کے پانی سے بھی جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی شربت، شراب، کسی بہنے والی تپتی چیز جیسے سرکہ اور تیل وغیرہ سے بھی وضو جائز نہیں ہے جیسا کہ قاضی خان وغیرہ میں ہے، م۔

- (۵) اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے اس کی بو بدل گئی تو بھی اس سے وضو جائز ہے، الکفر، التتویر وغیرہما۔
- (۶) اور اگر یہ معلوم ہو کہ اس کی بدبو نجاست کی وجہ سے ہوئی ہے تو وضو جائز نہیں۔
- (۷) اور اگر اسی بارے میں شک ہو تو یہ شک معتبر نہ ہو گا اور پاکی کا اصل حکم باقی رہے گا۔ ع، د۔
- (۸) ایک بچے نے اپنا ہاتھ پانی کے پیالے میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست کا ہونا معلوم نہیں ہے ایسی صورت میں اس سے وضو نہ کرنا مستحب ہے، کیونکہ بچہ فطرۃ نجاست سے پرہیز نہیں کرتا لیکن اگر وضو کر لیا تو جائز ہو گا کیونکہ ہر چیز اصل میں پاک ہے۔
- (۹) حاکم شہیدؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت بیان کی ہے کہ اگر ایک شخص نے برتن سے اپنے منہ میں پانی دیکر کر اپنا ہاتھ یا

بدن دھویا وضو کیا تو جائز نہیں اور اگر اس پانی سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو جائز ہے۔

(۱۰) تھوک پانا کس باریت پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔

(۱۱) پانی تھوڑا ہے اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی لے کر ہاتھ دھوئے اس کے بغیر کہ منہ کے دھل جانے کی نیت ہو۔

(۱۲) برف سے وضو کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس قدر پکھلی ہوئی ہو کہ اس سے قطرے ٹپکیں ورنہ جائز نہیں۔

(۱۳) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اور ہاتھ ترکر کے اسے صاف کیا اگر صاف کرتے وقت قطرے ٹپکتے ہوں تو جائز ہے ورنہ نہیں، ظاہر الروایت میں پانی کا بہنا شرط ہے۔

(۱۴) برف میں اگر دو یا کچھ زائد قطرے ٹپکیں تو وضو جائز ہے بالاتفاق ورنہ صرف ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور طرفین کے نزدیک جائز نہیں، مح۔

(۱۵) امام احمد کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہے لیکن ہمارے نزدیک وضو یا غسل کچھ بھی مکروہ نہیں جیسا کہ عینی میں ہے، بہت ممکن ہے امام احمد نے آب زمزم کی عظمت کے خیال سے مکروہ تنزیہی کہا ہو ورنہ مکروہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

(۱۶) تنبیہ میں ہے کہ دھوپ کے جلے ہوئے پانی سے پاکی حاصل کرنا مکروہ ہے، عینی نے کہا ہے کہ بیہقی نے خالد بن اسمعیل کی سند سے حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے حمیراء! ایسا مت کیا کرو کہ اس سے برض کی بیماری (یعنی سفیدی) پیدا ہوتی ہے، ذہبی نے کہا ہے کہ اس روایت میں ابو النجیر و ہب بن مویہ نے خالد کی متابعت کی ہے اور وہ قائل الطمینان ہے لہذا یہ حدیث حسن ہے، م، واضح ہو کہ یہاں تک ان پانیوں کا بیان ہو جو مطلق پانی کے حکم میں ہیں اگرچہ ان میں کسی قسم کی ملاوٹ بھی ہو، اب نجاست گرنے اور جاری

پانی ہونے اور اس کے متعلقات کا بیان ہے۔

وکل ماء وقعت النجاسة فيه، لم يعجز الوضوء به، قليلا كانت النجاسة او كثيرا، وقال مالك: يجوز ما لم يتغير احد اوصافه، لما روينا، وقال الشافعي: يجوز ان كان الماء قَلْتَيْنِ، لقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا

ترجمہ :- جس پانی میں نجاست گر جائے اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے وہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ، اور امام مالک نے فرمایا ہے کہ جب تک اس پانی کا کوئی وصف نہ بدلے، نجاست گرنے کے باوجود اس سے وضو جائز ہے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر پانی دو قلعے کے برابر ہو اور اس میں نجاست گر جائے تو بھی اس سے وضو جائز ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب پانی دو قلعے کے برابر ہو تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا۔

توضیح :- پانی میں نجاست پڑ جانا

وکل ماء وقعت النجاسة فيه، لم يعجز الوضوء به، قليلا كانت النجاسة او كثيرا . الخ
ہم احناف کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس پانی میں نجاست پڑ جائے اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے ناپاکی کم ہو یا زیادہ لیکن امام مالک کے نزدیک پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہو تا جب تک کہ اس میں تغیر نہ آجائے امام شافعی کے نزدیک پانی دو قلعے کے برابر ہو جانے کے بعد ناپاکی گر جانے سے ناپاک نہیں ہو سکتا ہے، جس جگہ ناپاکی گرے اسی جگہ سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ پانی میں نجاست پڑ جانے سے خواہ عہد اڈلی گئی ہو یا از خود گر گئی ہو اس سے وضو جائز نہیں ہے، اور نہ ہیہ میں ہے کہ اس جملے سے مراد یہ ہے کہ وہ بہتے پانی کے علاوہ ہو، بہتے پانی سے مراد مثلاً درہ کے علاوہ ہو تو یہ حکم ہوگا، اور علامہ سرحدی

نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسا کوئی بھی پانی جس میں نجاست مل گئی ہو خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس سے وضو جائز نہیں ہے لہذا بہتہ پانی سے وہ حصہ کہ جس میں نجاست ملی ہوئی ہو اس سے وضو جائز نہیں ہے اور وہ بہتا چلا گیا اس سے فوراً اس سے وضو جائز ہے، اور ٹھہرا ہوا پانی جب وہ درودہ ہو تو جس طرف نجاست گرے گی اس طرف کے پانی کو یہ کہا جائے گا یہ پانی نجاست ملا ہوا ہے اس لئے اس سے وضو جائز نہیں ہے لیکن دوسری طرف سے وضو جائز ہے۔

دانش ہو کہ محقق ابن الہمام نے اختلاف کو اس طرح بیان کیا ہے کہ زیادہ پانی بغیر تغیر کے ناپاک نہیں ہوتا ہے اس لئے حقیقی اختلاف زیادہ پانی کسی مقدار کے بارے میں ہے کہ کتنے پانی کو زیادہ کہا جائے گا اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ پانی جب تک کہ متغیر نہ ہو جائے اس وقت تک یہ پانی نجاست کے مقدار کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دو قلم پانی کو زیادہ کہیں گے اس لئے وہ نجاست کو مختل نہیں ہوتا ہے اور ظاہر اردلیہ میں ابو حنیفہؒ سے یہ منقول ہے کہ زیادہ درکم ہونے میں وضوء کرنے والے کی رائے پر موقوف ہے، شمس الاممہؒ نے کہا ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس پانی کے بارے میں وضوء کرنے والے کی رائے پر سپرد ہے اور کسی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں اس بناء پر اگر وضوء کرنے والے کی رائے میں گر غالب گمان یہ ہو کہ نجاست زائد ہو گئی ہو تو پانی ناپاک ہوگا شمس الدنہ کے کلام کا ترجمہ ختم ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر غالب گمان یہ ہو کہ اس پانی میں نجاست مل گئی ہے وہ ناپاک ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجاست سے مل جائے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک ناپاک ہے، پھر ہمارے نزدیک پیشاب یا منی وغیرہ کے ملنے سے تغیر ہوتا شرط نہیں ہے اور ہمارے نزدیک بھی نجاست کی مقدار، اور پانی کی مقدار دونوں کا لحاظ ہوگا یہاں تک کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ پیشاب گرے تو بھی وہ ناپاک ہے۔

اگرچہ وہ متغیر نہ ہوا ہو اور درودہ حوض کے پانی میں کسی نے دس من پیشاب ملا دی تو سب میں مل جانا معلوم ہے، اگرچہ ظاہری طور پر تغیر نہیں ہوا، اور اگر بہتہ پانی میں پیشاب ڈال دیا گیا تو وہ معتبر ہو کر، ایک طرف سے دوسری طرف نکل گیا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں اصل یہ ہوا کہ جو پانی جتنی مقدار کا ہو جس قسم کا ہو جب اس میں نجاست مل جائے گی جس طرح بھی ملے اس سے وضوء جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ ناپاک ہو گیا ہے۔

وقال مالک یجوز ما لم یتغیر احد اوصافہ، لمارویا الخ

امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ پانی سے وضوء جائز ہے اس وقت تک جب تک کہ پانی میں کسی چیز کے مل جانے سے پانی کے اوصاف یعنی مزہ، رنگ اور بو میں سے کوئی چیز متغیر نہ ہوئی ہو اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم تک پہنچی ہے یعنی بیر بضائع کی حدیث الماء طہور لایبجسہ شئی کہ پانی طہور ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے، عتایہ، ع، ف، اس کا جواب یہ ہے کہ ہم سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک پیالہ پانی میں اتنی ہی نجاست ملا دی جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اسی طرح آپ بھی یہ کہتے ہیں کہ پانی کے کسی وصف کے بدل جانے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، ان باتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ حدیث سے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں اور جب بالاتفاق حدیث کے ظاہری معنی مراد نہ ہوئے تو اس حدیث کو دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ رہا۔

اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک استثناء بھی ہے اس طرح پر کہ الماء طہور لایبجسہ شئی الا ان یتغیر طعمہ اولونہ بنجاست، یہ حدیث یحییٰ نے روایت کی ہے اور یہ مرفوع روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم نے اس کی تصحیح کی ہے، یہ بات یحییٰ نے بیان کی ہے اور ہمارے نزدیک مرسل روایت حجت ہے اسی طرح امام مالکؒ کے نزدیک بھی حجت ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نجاست کے اثر سے جو پانی مل جائے وہ ناپاک ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ہاں اس وقت جبکہ کوئی وصف متغیر ہو گیا ہو تو جواب یہ ہے کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ، بو اور مزہ کسی میں مخالفت ہوگی اس کا

تغیر ہونا ظاہر ہو جائے گا۔ خلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ اس کے موافق ہے تو اس کا خاص حکم دوسری حدیث لایبولن وغیرہ سے عنقریب بیان کیا جائے گا۔

وقال الشافعی: يجوز ان كان الماء قَلْتَيْنِ، لقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا الخ
ام شافعی نے فرمایا ہے کہ نجاست سے ملنے والے پانی سے وضو جائز ہے بشرطیکہ وہ پانی دو قلعہ ہو کیونکہ حدیث میں ہے کہ جب پانی دو قلعہ کے برابر ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا ہے، یہ حدیث ابو داؤد و نسائی ترمذی اور ابن ماجہ نے عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے اور ابن خزیمہ، حاکم، شافعی، احمد دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی ہے، اور ابو داؤد اور ابن ماجہ کی روایت کے بارے میں ابن المسد نے کہا ہے کہ اس کی اسناد امام مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی اس کو سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، رع، اس حدیث سے کچھ اجتہادی مسائل اخذ کئے گئے ہیں جو عنقریب ذکر کئے جائیں گے۔

ولنا حدیث المستیظ من منامه، وقوله عليه السلام: لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة، من غير فصل، والذي رواه مالك ورد في بير بضاعة، وماؤه كان جاريا في البساتين
ترجمہ :- اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو نیند سے جاگنے والے کے حق میں ہے اور دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ر کے ہوئے میں پیشاب نہ کرے اور نہ اس میں جنابت کا غسل کرے اس حدیث میں تھوڑے یا زیادہ پانی کی کوئی تفصیل بھی نہیں ہے اور وہ حدیث جو امام مالکؒ نے روایت کی ہے وہ بیر بضاعہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور اس بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔

توضیح۔ بیر بضاعہ ولنا حدیث المستیظ من منامه الخ
ہم احتلاف کے مسلک کی وہ حدیث ہے جو نیند سے جاگنے والے شخص کے بارے میں ہے، اور وہ کتاب الطہارت کی ابتداء میں گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص نیند سے جاگے وہ فوراً اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کا ہاتھ سوتے وقت کہاں کہاں پہنچتا ہے، کیونکہ اکثر اس وقت ڈھیلوں سے استنجاء کرنے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ رہتا ہے اس کے علاوہ خواب میں احتلام یا منی وغیرہ سے ہاتھ گندہ اور آلودہ ہو جانے کا بھی خطرہ ہے، اس لئے آپ نے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے منع فرمایا ہے استدلال کی صورت یہ ہے کہ خواب میں تو صرف احتمال ہے؛ اور جب احتمال کی صورت میں پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع فرمایا گیا ہے تو جب حقیقت پانی میں نجاست پڑ جائے تو وہ بدرجہ اولیٰ ناپاک ہو جائے گا، اور یہی بات امام مالکؒ کے خلاف جمت ہے۔

وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم الخ
اور یہ دوسری حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شہرے ہوئے پانی میں کوئی شخص نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں جنابت کا غسل کرے اس میں کم پانی یا زیادہ کی بھی تفصیل نہیں کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ پانی تھوڑا ہو یا دو قلعہ کے برابر ہو (قلعہ کے کئی معنی ہیں مشہور معنی مظہر کے ہیں) اس میں نجاست پڑنے سے وہ ناپاک ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث میں اس کے ناپاک کے خیال سے ہی غسل سے ممانعت کی گئی ہے، ان مخصوص الفاظ سے ابو داؤد نے روایت کی ہے اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی حدیث روایت کی ہے لیکن صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے الفاظ یہ ہیں لا يبولن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري لم يغتسل فيه، یعنی تم میں سے کوئی بھی ایسے پانی میں جو شہر اہوا ہے بہتا ہوا نہیں ہے ہرگز پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل بھی کرے۔

اور صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے اس روایت کے بعد ہے کہ ابو الصائبؒ نے پوچھا تو پھر کس طرح غسل

کریں؟ اس پر حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا کہ کسی ترکیب سے اس جگہ سے پانی نکال کر باہر لا کر غسل کرے، اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور دارقطنی اور بیہقی وغیرہم نے روایت کیا ہے، اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ کوئی ٹھہرے پانی میں پیشاب کرے پھر اس میں جنابت کا غسل کرے، اسے طحویٰ و طہرانی نے بھی روایت کیا ہے۔

ان احادیث سے ہمارا استدلال اس طرح ہوتا ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب کرنے سے بھی پانی کے رنگ ہو اور مزہ میں کوئی فرق نہیں آتا اس کے باوجود اس میں غسل کرنے سے منع فرمایا ہے اگر پانی کسی حال میں نجاست سے ناپاک نہ ہوتا تو اس سے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہ تھا اور نہ ہی کا صیغہ اصل میں کسی کام کو حرام کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، ہاں اگر اس کے خلاف کوئی دوسری دلیل ہو تو دوسری بات ہے، تو اس سے معصوم یہ ہوا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا یا غسل جنابت کرنا حرام کام ہے اور ایسا کرنے سے اس کا پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس جگہ نبی سے مراد شاید نبی تنزیہ ہو تحریمی نہیں تو جواب یہ ہو گا کہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں ماء دائم یعنی ٹھہرے ہوئے پانی کی قید لگا کر ماء جاری کو خارج کر دیا اگر حرمت مراد نہ ہوتی یا جاری اور دائم دونوں پانی میں برابر ہونے اور دائم کی قید بے فائدہ ہوتی، حالانکہ رسول اللہ ﷺ کا کلام بے فائدہ ہونے سے پاک ہے، مع، اب امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جو صہب ہدایہ نے کہا ہے والذی رواہ مالک النخ، یعنی امام مالکؒ نے جو حدیث پیش کی ہے کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی دراصل اس حدیث میں حضور کا یہ فرمان عام پانی کے بارے میں نہیں ہے بلکہ بیر بضاعہ کے بارے میں ہے۔

بیر بضاعہ

والذی رواہ مالک ورد فی بیر بضاعہ، وماؤہ کان جاریا فی البساتین الخ
بیر بضاعہ کے معنی ہیں بضاعہ کا کنواں جو دراصل کوئی بند کنواں نہ تھا بلکہ وہ ایک بہتا پانی تھا اور اس سے باغوں میں پانی جاتا رہتا تھا اس طرح وہ آب جاری تھا اور آب جاری سے بالاتفاق وضو جائز ہے اگرچہ اس میں نجاست گری ہوئی ہو، اب چونکہ پانی کے بارے میں احادیث مختلف ہیں اس لئے سب میں توفیق پیدا کرنے کی غرض سے الماء سے ہر قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا ہے۔ تاج الشریعہ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنے شیخ استاد سے سنا ہے کہ یہ نص الماء طہور الحج کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں سے جو نیند سے جاگنے والے کے بارے میں ہے اور لایبولن احدکم کی حدیث سے۔ تو جب اس حدیث کی عمومیت باقی نہیں رہی اور مخصوص ہو گئی تو مخصوص کے لئے جائز ہے کہ جس بارے میں وہ حدیث کہی گئی ہے اس کے ساتھ مخصوص رہے، لہذا یہ حدیث بیر بضاعہ سے مخصوص ہے۔ اس کے علاوہ عموم اس وقت مراد ہوتا ہے جب کہ الف لام جنس کا ہو جبکہ الماء طہور میں الف لام جنس کا نہیں بلکہ عہدی ہے یعنی وہ پانی معبود اور متعین ہے جو بیر بضاعہ کا ہے۔ اس بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا چنانچہ نے محمد ابن شجاعؒ نجی کی سند سے اور انہوں نے الواقدی سے روایت کی ہے کہ کانت بیر بضاعہ طریقاً بالماء الی البساتین، یعنی بیر بضاعہ باغوں کی طرف پانی آنے کا ایک راستہ تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ محدثین نے محمد بن شجاعؒ نجی پر اعتراض کیا ہے یہاں تک کہ ابن الجوزیؒ نے ابن عدیؒ سے نقل کیا ہے کہ "تشیہ کی حدیثیں گڑھ کر ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر دیا کرتے تھے اس لئے وہ قابل اعتماد نہیں ہے۔"

جواب یہ ہے کہ معترض کا اعتراض بالکل غلط ہے وہ تو بہت بڑے عالم تھے خود ان کی اپنی ایک مستقل کتاب ہے جس میں فقہ مشتبہ پر رد کیا ہے اس کے ہوتے ہوئے ابن عدیؒ کا قول کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ وہ تو بہت بڑے دیندار عابد اور مرد

صاح تھے، تہذیب الکمال میں لکھا ہے کہ کئی نے بچے وقت میں اہل رائے کے نزدیک فقیہ اور صاحب تصانیف شمار ہوتے تھے۔

ور اگر واقعہ کے بارے میں اعتراض کیا جائے کہ بخاری نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ متروک الحدیث ہیں اور یحییٰ بن معین اور احمد نے ان کی تضعیف کی ہے تو جواب یہ ہے کہ واقعہ خود اہل مدینہ میں سے ہیں اس پر بضاعہ سے خوب واقف ہیں انہوں نے اپنا مشاہدہ بیان کیا ہے اور واقعہ کی کئی مثالیں فنون اور علوم کے بارے میں دور دور تک پھیلی اور مشرق و مغرب میں اس کا چرچا ہوا چنانچہ خطیب نے واقعہ کے ترجمے میں اس کا ذکر کیا ہے اور فقیہ ابراہیم بن جابر نے کہا ہے کہ میں نے سنا غائی سے سنا ہے۔

انھوں نے واقعہ کے بارے میں کہا ہے کہ اللہ کی قسم اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو میں ان سے ایک حدیث بھی نقل نہ کرتا، ان کے علاوہ بڑے بڑے چار اماموں یعنی ابو بکر بن ابی شیبہ اور ابو عبیدہ القاسم بن مسام اور ابو حنیفہ اور ایک دوسرے امام نے ان سے حدیث بیان کی ہے یہ ہے جو تھے امام شافعی ہوں اور مصعب الزہیری نے کہا ہے کہ واقعہ ثقہ اور مومن ہیں۔ اسی طرح اگر امام طحاوی کے نزدیک صحیح اور واقعہ کی دونوں ثقہ نہ ہوتے تو استدلال کے مواقع میں امام طحاوی ان کی روایت بیان نہ کرتے تو معلوم ہوا کہ دوسروں کے ضعیف کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حقیقت میں دونوں ضعیف ہوں، کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ صحیح بخاری پر دوسرے بہت سے لوگوں نے طعن کیا ہے۔

و. ص. ہو کہ پیر بضاعہ جس کے پانی کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الماء طہور یہ بات ناممکن ہے کہ جس وقت اس میں حیض کے چھتھرے نجاست اور گند گیاں پڑی ہوں اس وقت اس کے بارے میں دوسرے عام پانی کے مانند آپسے وہ جملہ فرمایا ہو، بلکہ حقیقت حال تو اللہ کو معلوم ہے مگر قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس وقت فرمایا ہو گا جبکہ وہ ساری ناپائیاں اور گند گیاں اس سے دور ہو چکی ہوں گی اس کے بعد اس سے بہتے ہوئے پانی کے بارے میں سوال ہو اکیونکہ شبہ یہ باقی رہ گیا تھا کہ اگرچہ ساری گند گیاں ختم ہو چکی ہیں مگر اس کی زمین اور اس کی مٹی تو کسی طرح پاک نہیں کی گئی تھی تو اب اس کے پاک ہونے میں شبہ رہ گیا، آپ ﷺ نے بھی صراحتاً یہ فرمادیا کہ شبہ کی ضرورت نہیں ہے پانی طہور ہے، جیسا کہ امام طحاوی اور ابو نصر اور الاقطع نے کہا ہے کہ یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جن کی طبیعت میں انتہائی صفائی اور نفاست تھی وہ ایسے کنوئیں سے صہرت حاصل کرتے ہوں جس میں اتنی گند گیاں بھری ہوں۔

امام خطابی نے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے یہ وہم کیا ہے کہ ان لوگوں کی عادت تھی کہ وہ قصد انجاس ڈالتے تھے مگر حقیقت سے یہ بات بہت دور معلوم ہوتی ہے کہ کوئی شریف انسان خواہ وہ کافر ہو یا ذمی یا بت پرست ہو اس کی طبیعت ایسی گندی ہو تو پھر مسلمانوں کے متعلق تو کسی صورت کبھی اس کا تصور نہیں ہو سکتا ہے اسی بناء پر ہمیشہ سے تمام لوگوں کی عادت چلی آئی ہے کہ پانی کو گند گیوں سے دور اور محفوظ رکھتے ہیں تو رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے لوگوں اور صحابہ کرام کے بارے میں جبکہ وہ جماعت المسلمین کے افضل اور دین کے لحاظ سے اعلیٰ طبقے کے ہوں بالخصوص ایسے وقت اور ایسے شہر میں جہاں پانی کمیاب بلکہ نایاب ہو وہ عہد ابیر بضاعہ میں گند گیاں میرے جانور اور حیض کے چھتھرے ڈالتے ہوں اور پانی کو اس قدر خراب کرتے ہوں نیز رسول اللہ ﷺ نے تو پانی کے گھٹاؤں اور راستوں میں بھی پائے پھینکے کی ممانعت فرمائی ہے، پھر یہ کس طرح ممکن ہے کہ پانی کے چشمے اور منبع کو گند گیوں کو نجاست کا گھور ایندیا جائے لہذا یہ بات بالکل غلط ہے اور ناقابل یقین ہے کہ لوگوں نے اس کنوئیں کو قصد انجاس کیوں ڈالتے کے لئے استعمال کرتے تھے، بات اتنی تھی کہ یہ پیر بضاعہ ایک ایسی زمین پر واقع تھا جہاں سے سیلابی پانی بہتا تھا اور اسی گند گیوں کو راستوں سے اور ادھر ادھر جگہوں سے بہا کر اس کنوئیں میں ڈالتا تھا اور اس میں پانی بہت رہتا تھا اسی بناء پر اس کے ناپاک ہونے کا شبہ ہوا تھا، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی اعتبار سے جواب دیا تھا جس کا ماحصل یہ ہے کہ اتنے زیادہ بہتے ہوئے پانی

میں گندگیوں کے پڑنے سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، مع۔

اگر یہ کہا جائے کہ الماء طہور لاینجسہ شئی میں لف، لام، عہدی ہو تو باب کی ابتداء میں مصنفؒ نے س سے سارے پانی کے پاک ہونے پر کس طرح استدلال کیا ہے اور اگر لف، لام جنس کا ہے تو اس سے صرف بیر بضاع کے پانی پر کیوں محمول کیا جائے جواب یہ ہے کہ الماء طہور تو حقیقت ہی عام ہے لیکن لاینجسہ کی ضمیر بیر بضاع کی طرف ہے ورام بن بدعت میں ایسا کرنا مستحکم کہلاتا ہے اس کے معنی یہ ہوئے کہ پانی اپنی خفقت، ورفطرت میں طہور ہے تو س بیر بضاع کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے المومن لاینجس، یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے یہ حدیث صحیح ہے، اور جیسے کہ مصنف عبد الرزاقؒ میں حسن سے مرسل مروی ہے کہ وفد بنی ثقیف کے سنے ٹھہرنے کے لئے مسجد میں ایک جگہ بنا دی گئی تھی، اسے دیکھ کر لوگوں نے کہا کہ یہ لوگ تو ناپاک اور کافر ہیں (انہیں پاک مسجد میں رکھنا تو مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے) اس موقع پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ زمین کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے، حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ زمین ناپاک چیز بننے سے ناپاک ہو جاتی ہے، بیر بضاع کے پانی کا بھی یہی حال ہے کہ جب اس میں گندگی پڑی ہوئی نہ ہو اس وقت الماء کی اصل حالت یعنی یہ کہ وہ خود پاک ہے اور دوسروں کو پاک کرنے والا ہوتا ہے اس سے مطہر فرمایا ہے، عنقریب بڑے تالاب کے بارے میں یاغیر عظیم کے مسکنے میں بیر بضاع سے متعلق تالابی شکل وغیرہ سے بحث ہوگی، اب ام شافعیؒ کے متادل حدیث قلعین کا جواب دیا جا رہا ہے۔

ومارواه الشافعی ضعفہ ابو داؤد، او هو یضعف عن احتمال النجاسة۔۔۔ الح

ترجمہ۔ امام شافعیؒ نے قلعین کی حدیث جو روایت کی ہے اسے ابو داؤد نے ضعیف بتلایا ہے یہ لم یحمل الخبث کے معنی یہ ہوں گے وہ پانی جو دو وقت نہ ہو وہ نجاست برد، شت نہیں کر سکتا ہے یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور اور مطلوب ہے۔ توضیح۔ امام شافعیؒ کے قول کی تضعیف امام شافعیؒ نے پانی میں ناپاکی مل جانے کے باوجود اس کے پاک رہنے کے لئے جو شرط لگائی ہے کہ وہ دو قلم کے برابر ہو جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ اس کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کو ابو داؤد نے ضعیف کہا ہے، یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے سنن ارجو میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا آپسے پانی کے بارے میں جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسے پینے کے لئے جنگلی درندے، ورجو پائے آتے جاتے رہتے ہیں کہ کیا اس کا پانی پاک رہتا ہے، جواب میں آپؐ نے فرمایا اذا كان الماء قلیتین لم یحمل الخبث

اس حدیث کو، بن خزیمہ اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے اس کی کچھ سندیں صحیح ہیں لیکن صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ ابو داؤد نے اسے ضعیف بتلایا ہے، یعنی اور دلیلی وغیرہ نے کہا کہ ابو داؤد نے اپنی سنن میں اس کی روایت کے بعد سکوت اختیار کیا ہے، ابو داؤد کی عادت کے مطابق ان کا سکوت اختیار کرنا اس کی صحیح کی دلیل ہے اس لئے بہت ممکن کہ ابو داؤد سے طبعی ہوں یہ خود ابو داؤد جستانی نے سنن کے ماسوا کسی دوسری کتاب میں اسے ضعیف کہا ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ابو داؤد سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ شاید کہ پانی کے مقدار مقرر کرنے میں فریقین میں سے کوئی حدیث بھی صحت کے درجے کو نہ پہنچے، ان کے اس قول سے یہ لازم آتا ہے کہ قلعین کی حدیث جو مقدار کے بارے میں ہے ضعیف ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث میں دو باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک، سند ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے مثلاً بخاریؒ نے کہا ہے حدثنا المکی بن ابی اہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع قال قال رسول اللہ ﷺ الحدیث

اس طرح راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے اسے متن کہا جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہیں لیکن جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے اس میں کوئی علت یا بات پیدا ہو جاتی ہے مثلاً کچھ راویوں نے اسے دوسری طرح سے روایت کیا ہو یا جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے وہ مبہم ہے اور سمجھا نہیں جاتا ہے

اس بناء پر شاید مصنف کی مراد یہ ہو کہ ابو داؤد نے صریح الفاظ میں اس روایت کو ضعیف نہیں کہا ہے بلکہ اس طرح پر روایت کیا ہے کہ اس میں اضطراب ہے یا اس کے مفہوم سمجھ میں نہیں آ رہے ہیں جس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ یہ ضعیف ہے۔
 اوہو بضعف الملح یا لم یحمل الخبث کے معنی یہ ہیں کہ وہ پانی جو دو قلعہ نہ ہو وہ نجاست کو برداشت نہیں کر سکتا وہ نجاست کے اٹھانے سے کمزور اور مغلوب ہے، لہذا یہ پانی ناپاک ہو گیا، زمینی وغیرہ علماء نے کہا ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تاویل اس جگہ تو کچھ مانی جاسکتی ہے لیکن دوسری روایتوں میں تاویل صحیح نہیں ہو سکتی جس میں اس طرح ہے اذا بلغ الماء قلتین لم يتنجس یعنی جب پانی دو قلعہ پہنچ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا اس طرح مصنف کے کلام میں گفتگو اس بات پر ہے کہ روایت کی سند میں بھی علت ہے، اور معنی میں بھی علت ہے۔

فتح القدیر میں ہے کہ اسنادیں ضعیف ہونے کی وجہ اس میں اضطراب کا پایا جاتا ہے جو اس کی سند میں واقع ہو کہ ابو اسامہ راوی نے کبھی کہا ہے کہ ولید بن کثیر نے محمد ابن عباد سے روایت کی ہے اور کبھی کہا ہے کہ محمد ابن جعفر سے روایت کی ہے، مگر اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ دونوں سے روایت کی ہو اسی طرح سند کے آخر میں ہے عبد اللہ ابن عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اس طرح نام میں عبد اللہ یا عبید اللہ کا اختلاف پایا گیا۔

اس اعتراض کا بھی اس طرح جواب دیا گیا ہے کہ عبد اللہ و عبید اللہ دونوں بھائی ہیں، اور غلبہ دونوں ہی نے اپنے والد سے روایت کی ہے اس طرح اس توجیہ سے اضطراب کم ہو گیا، لیکن اس حدیث کے متن میں کئی طرح سے اضطراب موجود ہے چنانچہ محمد بن جعفر سے ولید نے جو روایت کی ہے اس میں متن یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین لم يتنجس شئی اور محمد بن اسحاق کی روایت میں متن یوں ہے اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث، تنگی نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے۔

اور اضطراب کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اس پر کتے اور جانور سوتے رہتے ہیں اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اس پر ہر پرندہ اور چوپائے وارد ہوتے ہیں۔

اضطراب کی ایک اور صورت یہ ہے کہ عامم بن منذر نے کہا ہے کہ میں عبد اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اس میں پانی تھا جس میں میرے اونٹ کی کھال پڑی تھی اس سے عبد اللہ نے وضو کر لیا جس پر میں نے کہا ہے کہ آپ اس پانی سے وضو کرتے ہیں حالانکہ اس میں میرے اونٹ کی کھال پڑی ہے، انہوں نے مجھ سے اپنے والد کی سند سے آنحضرت سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلعہ یا تین قلعہ پہنچ جائے تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں دو باتیں کا لفظ نہیں ہے، اور لکھا ہے کہ دار قطنی، و ابن عدی اور عقیل نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبد اللہ العمری عن محمد بن المنکدر عن جابر روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اذا بلغ الماء أربعین قلۃ فانه لا یحمل الخبث، یعنی جب پانی چالیس قلعہ پہنچ جائے تو نجاست نہیں اٹھاتا، دار قطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری اور مغیر بن راشد، روح بن القاسم نے اس کو محمد بن المنکدر عن عبد اللہ بن عمر کہہ کر یہ روایت کیا ہے لیکن صرف عبد اللہ بن عمر پر موقوف کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ کا قول نقل نہیں کیا ہے، اور سند سے بیان کیا جس کی اسناد صحیح ہے کہ روح بن القاسم نے محمد بن المنکدر سے انہوں نے ابن عمر سے روایت کی کہ ابن عمر نے فرمایا کہ اذا بلغ الماء أربعین قلۃ لم يتنجس یعنی پانی جب چالیس قلعہ تک پہنچ جائے تو ناپاک نہ ہو گا اور معمر کی روایت ہے عبد الرزاق نے معمر سے انہوں نے کئی آدمیوں سے ان سبھوں نے ابن عمر سے روایت کی یعنی معمر نے بہت سے لوگوں کے واسطے سے ابن عمر سے محمد بن منکدر کی روایت کی طرح روایت کی ہے۔

اور بشر بن سری نے ابن لبیدہ کی سند سے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ ابو ہریرہؓ نے کہا ہے کہ پانی چالیس قلعہ کے برابر ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا، دار قطنی نے کہا ہے کہ اسی طرح بشر بن سری نے بھی روایت کی ہے لیکن دوسرے لوگوں نے ابو ہریرہؓ کا قول اس طرح نقل کیا ہے کہ چالیس غرب ہو یعنی چالیس جس کے برابر ہو اور بعض راویوں نے کہا ہے

کہ چالیس دو یعنی چالیس ڈول ہو، ان روایتوں میں قلعین کے روی بن عمر ہیں جن سے صحیح سند سے چالیس قلعے مروی ہیں اور بن عمر کے ماسوا دوسرے صحابہ کرام سے بھی اسی طرح مروی ہے، ابن ابیہائم نے کہا کہ یہ روایت اتنی زیادہ طریقوں سے مروی ہے اور اس میں اس قدر اضطراب ہے جو اس کے ضعیف بننے کا سبب بنتا ہے ان تمام باتوں کے باوجود اگر ہم اس کے اضطراب ہونے کا خیال نہ کریں اور تھوڑی دیر کے لئے ہم اس کی توفیق بھی کر دیں پھر بھی اس میں معنوی قسم کا اضطراب باقی رہ جاتا ہے۔

قلعین کی روایت کے عیوب :-

قلعے کے معنی میں بھی اضطراب ہے کیونکہ قلعے کا لفظ مشترک ہے یعنی یہ ایک لفظ کئی معنوں میں برابر مستعمل ہوتا ہے۔ اس طرح ہر کہ لفظ قلعہ کے معنی ہیں مشک، مسئلہ اور پہاڑی کی چوٹی، اب جب کہ یہ بیان نہ آجائے کہ اس کے معنی کیا ہیں اس وقت تک روایت پر عمل مشکل ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چالیس چار چالیس قلعے کی روایت خود بھی مشکل میں ڈالنے والی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ شافعی نے جو روایت کی ہے اس میں قلعے کا بیان ہے، چار مسئلے وغیرہ کا بیان نہیں ہے اس روایت کو شیخ ابن ابیہائم نے ذکر کیا ہے کہ شافعی نے فرمایا ہے اخبرنی مسلم بن الحالد الزنجی عن ابن جریر باسناد لا یحضر فی انہ علیہ السلام قال: اذا كان الماء قلیعین لم یحمل حیثا، وقال فی الحدیث بقلال ہجر یعنی مسلم ابن خالد زنجی نے مجھے خبر دی ہے ابن جریج سے جس کی سند مجھے یاد نہیں رہی کہ وہ دو قلعے ہجر کے قلوں میں سے ہوں، یعنی نے کہا ہے کہ مدینے کے قریب ایک شہر کا نام ہجر ہے، وروایت میں ہے کہ ان جریج نے بیان کیا ہے کہ میں نے ہجر کے قلعے دیکھے ہیں ان میں سے ہر ایک میں دو مشک یا اس سے بھی کچھ زیادہ پانی آ جاتا ہے، شافعی نے کہا ہے کہ احتیاط یہ ہے کہ قلعے سے مراد ڈھائی مشک کے برابر مانا جائے لہذا دو قلعے یعنی جس میں ایسی پانچ مشک پانی آئے جیسے کہ حجاز کی ہونی ہیں تو پانی ناپاک نہ ہوگا، ہاں جب کہ وہ متغیر ہو جائے تب ناپاک ہوگا، ابن ابیہائم نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت منقطع ہے۔

یعنی نے لکھا ہے کہ شیخ تقی لدین جو شافعی مذہب تھے کتاب الام میں بیان کیا ہے کہ اس روایت میں دو عیوب ہیں اوں یہ کہ جو اسناد امام شافعی کو یاد نہ آئی اس کے راوی مجہول رہے لہذا وہ منقطع کے مثل ہوئی اس سے حجت حاصل نہیں ہو سکتی ہے دوم یہ کہ حدیث میں تو کہا ہے کہ دو قلعہ ہجر کے قلوں سے ہوا اس میں یہ وہم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ بیان ہو حالانکہ ابن جریج کی روایت سے جو معلوم ہوا کہ یہ حضرت عقیلؓ کا یہ بیان نہیں ہے، یعنی نے کہا ہے اس میں ایک تیسری برکتی اور بھی ہے وہ یہ کہ امام شافعی کا شیخ یعنی مسلم بن خالد زنجی ضعیف ہیں بہت سے محدثین نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے اور بیہقی بھی ان کو ضعیف کہنے والوں میں سے ہیں، باوجود یہ کہ بیہقی نے شافعی کی طرف سے ائمہ ضعیفہ کے ساتھ اختلاف کیا ہے، ابن جریج کی روایت میں جو بات پائی گئی ہے کہ قلال ہجر سے قلعے کا بیان یحییٰ بن عقیل نے کیا ہے خود بیہقی نے اس کو بیان کیا ہے ورنہ یہ سبھی صحابی بھی نہیں ہیں۔

ابن ابیہائم نے شیخ تقی الدین کے قول کی تلخیص سے لکھا ہے کہ میں نے اس اسناد کے استخراج کے واسطے حدیث کو جو تلاش کیا تو ابن عدی کے اسناد میں اس طرح پایا، مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر، انہوں نے فرمایا کہ حضرت عقیلؓ نے فرمایا ہے اذا كان الماء قلیعین من قلال ہجر لم یجسہ شئی، یعنی پانی ہجر کے قلوں میں سے دو قلوں کے برابر ہو جائے تو اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، دوسرے کسی راوی نے مغیرہ بن سقلاب کی روایت کے ماسوا سے روایت نہیں کیا جبکہ یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جن کی کنیت ابو بشر ہے وہ ضعیف اور منکر الحدیث ہیں، اور دارقطنی نے جو روایت کی اس میں بیان ہے کہ میں نے یحییٰ بن عقیل سے پوچھا کہ کون سا قلعہ مراد ہے تو یحییٰ نے کہا کہ وہ جو ہجر کے قلوں میں ہوں، راوی نے کہا میرا گمان ہے کہ ہر قلعے میں دو مشک پانی آتا ہوگا اور مغیرہ بن سقلاب کی گزشتہ روایت میں مذکور ہے کہ اس سے مراد دو

فرق ہے، یعنی نے کہا ہے کہ دوسری روایت میں ہے کہ ایک فرق کے سولہ رطل ہوتے ہیں اس طرح دو قلعے کے صرف چونسٹھ رطل ہوئے، یعنی نے کہا بحث کا حاصل یہ نکلا کہ اس میں چار اعتراضات ہوئے، اول یہ کہ یہ روایت نص نہیں ہے دوم یہ کہ اس کے راوی یحییٰ بن عقیل مجہول ہے، اس لئے ابن عدی نے کہا ہے کہ ان کا حال معلوم ہونا چاہئے تیسرے یہ بیان یحییٰ نہیں ہے بلکہ گمان ہے چوتھا یہ کہ دو قلعے کے مجموعہ صرف چونسٹھ ہی رطل ہوتے ہیں حالانکہ امام شافعی کا قول ہے اور نہ بیہقی اس کے قائل ہیں کہ دو قلعے میں صرف اتنا ہی پانی ہو، اب الہمام نے بھی اسی طرح کا اعتراض کیا ہے۔

یعنی نے ابن قدامہ مغنی سے نقل کیا ہے کہ قلعہ یعنی جرہ بمعنی مکملہ ہے اور یہ لفظ مکملہ چھوٹے اور بڑے دونوں قسم پر بولا جاتا ہے اور یہاں قلعین سے ہجر کے دو قلعے مراد ہیں اس لئے وہ پانچ مشک کے برابر ہوئے جبکہ ہر مشک میں سولہ رطل پانی آتا ہے اس طرح دو قلعے کے مجموعہ پانچ سولہ رطل ہوئے؛ امام شافعی کا مشہور قول اور مشہور مذہب یہی ہے، مختصر یہ کہ حدیث قلعین میں جو قلعے کا بیان ہے وہ کسی صحیح حدیث میں مذکور نہیں ہے پھر بھی امام شافعی نے مسلم ابن خالد زنگی کی اسناد سے جو روایت بیان کی ہے اس تو اس کی اسناد مذکور ہے وہ ضعیف ہے اور وہ مجہول اور منقطع بھی ہے، اور جو روایت ابن عدی نے مغیرہ ابن سقلاب کی سند سے روایت کی ہے وہ انتہائی کمزور ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اس کے علاوہ لفظ قلعہ کے مشترک ہونے کا بیان اور اس کی مراد ظاہر نہیں ہوئی اور جو روایت ضعیف منقطع مجہول اور جس کی نص نہیں ہے اس میں جو کچھ بیان ہے اس میں صرف چونسٹھ رطل کا ہے، حالانکہ امام شافعی پانچ سولہ رطل کے قائل ہیں اس طرح وہ بیان مہمل ثابت ہوا۔

ابن الہمام نے لکھا ہے کہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا یہ خلاصہ لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ خود شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب الام میں ذکر نہیں فرمایا حالانکہ وہاں ان کو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی کیونکہ قلعین کے واسطے کوئی نص چاہئے اور سوائے اس ضعیف حدیث کے اس کی کوئی حجت نہیں ہے، اسی روایت کے ضعیف کرنے والے لوگوں میں علماء مالکیہ میں سے حافظ ابن عبد البر، قاضی اسماعیل بن اسحاق اور ابو بکر بن العربی ہیں، اور بدائع میں ہے کہ ابن المدینی نے لکھا ہے کہ حدیث قلعین ثابت نہیں ہے اسی بناء پر اس حدیث سے عدول کرنا واجب ہوا۔

یعنی نے لکھا ہے کہ علماء نے اس کے بارے میں بڑی بحثیں کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ حدیث قلعین لفظاً اور معنیاً ہر اعتبار سے مضطرب اور ضعیف ہے، لفظاً ہونے کی وجہ میں انہوں نے اس حدیث کی اسناد و متن کے اختلاف و روایت اور اضطراب کو بیان کیا ہے۔

اور معنی کے اعتبار سے اس طرح ضعیف و مضطرب ہے کہ لفظ قلعہ مشترک ہے اس کے معنی قد آدم، پہاڑ کی چوٹی، چھوٹے بڑے گھرے کے بھی آتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ لفظ مشترک سے اس کے صرف ایک ہی معنی لئے جاسکتے ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں جبکہ یہاں کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ قلعہ سے وہ معنی مراد ہیں جو امام شافعی نے بیان کئے اور اگر قتال ہجر کو اس کا تین لاتے ہیں یعنی اس سے ہجر کا قلعہ مراد لیں تو اس کی حالت و حقیقت بھی ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے اپنی تمہید میں لکھا ہے کہ قلعین مذہب شریعہ دلیل سے ثابت نہیں ہے اور روایت میں قائم نہیں ہے کیونکہ قلعین کی حدیث میں محدثین علماء کی ایک جماعت نے چہ میگوئیاں کی ہیں کیونکہ ابھی تک یہ ثابت نہیں ہو سکا ہے کہ قلعے کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اور اثر میں مذکور ہے اور نہ اجماع سے اس کا پتہ چل سکا ہے اس کے علاوہ قلعین کو ماننے والے بھی یہ کہتے ہیں کہ جب رنگ، بو، مزہ بدل جائے تو قلعین کا پانی بھی ناپاک ہو جائے گا حالانکہ یہ بات اس حدیث میں مذکور نہیں ہے۔

اور ابن عبد البر نے استدکار میں لکھا ہے کہ قلعین کی حدیث معلول ہے کیونکہ قلعین میں امام شافعی کا مذہب ضعیف ہے ان کے مذہب کے ضعیف ہونے کی وجہ سے علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے اسے ترک کر دیا ہے مثلاً امام غزالی اور رویانی وغیرہ،

حالانکہ امام غزالی نے اسے مذہب پر سختی سے عامل ہیں، ابن خزیمہ نے کہا ہے قلعین کی حدیث میں ان کی کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے قلعین کے مقدار کی کوئی حد بیان نہیں فرمائی ہے، اب اگر امام شافعیؒ اس کی حد مقرر کرتے ہیں تو اس سب سے امام شافعیؒ کی تفسیر دوسرے علماء کی ایسی تفسیر سے قابل ترجیح نہیں ہے جو انہوں نے اور مراح کی تفسیر کی ہے، نیز جس قول کی کوئی شرعی دلیل نہ ہو وہ باطل ہوتا ہے پھر مقام ہجر میں بھی قلعے چھوٹے اور بڑے کئی مقدار کے ہوتے ہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی معراج کی حدیث میں ہجر کے قلعے کا ذکر کیا ہے؟

جواب اس کا یہ ہے کہ اس میں ایک مرتبہ ذکر کرنے سے یہ بات کہاں سے لازم آگئی کہ رسول اللہ ﷺ جب بھی قلعے کا نام لیں اس سے وہی قلعہ ہجر ہی مراد ہو اگر بن جریجؒ نے حدیث کی غیر قلعے سے بیان کی ہے تو جیہ کی تفسیر پر اس کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ انہوں نے بجائے قلعے کے جڑہ فرمایا ہے یعنی گھڑیاں ملکہ، میں مترجم کہتے ہوں کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ قلعین کی اس حدیث کے امتداد سے قلعین کا مذہب ضعیف و ترک کر دینے کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ب۔ م۔ لک کا مذہب کہ پانی طہور ہے اور وہ کسی وصف جتنی رنگ، بو، مزہ کے بدل جانے سے ناپاک ہو جاتا ہے تو اس سب سے ہم نے حدیث استقیظ یعنی نیند سے بیدار ہونے والے اور کے ہوئے پانی میں غسل جنابت کرنے کی ممانعت ولی حدیث میں یہ ظاہر کر دیا ہے کہ بغیر بدلے ہوئے بھی رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے پانی میں ناپاکی مٹنے سے اس کا پاک ہو جانا ثابت ہے جس کی تائید کرنے والی وہ حدیث ہے جس میں کہتے کے منہ ڈالنے کا بیان ہے یعنی جب کتا منہ ڈالے تو برتن کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے رخ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب پانی کے برتن میں کہتے کے منہ ڈال دیا تو وہ پانی ناپاک ہو گیا، اور برتن بھی ناپاک ہو گیا حالانکہ کہتے کے منہ ڈالنے سے پانی کے کسی وصف میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جائے وہ ناپاک ہو جاتا ہے اور یہی ہمارا اصل مسئلہ اور اصل دعویٰ ہے، میں نے پہلے یہ بات واضح کر دی ہے کہ پانی سے مراد اسی قدر ہے جو نجاست سے مل گیا ہو اسی بناء پر اصل مسئلے کی توضیح کرنے والے چند مسائل کو صاحب ہدایہؒ نے آئندہ ذکر کیا ہے۔

والماء الجاری اذا وقعت فيه نجاسة جار الوضوء به اذا لم يولد له اثر، لانها لا تستقر مع جريان الماء والاثر هو الطعم او الرائحة او اللون

ترجمہ :- اور بہتے پانی میں جب کوئی ناپاکی پڑ جائے تب بھی اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ اس ناپاکی کا کوئی اثر دکھائی نہ دے کیونکہ وہ ناپاکی پانی کے بہاؤ کی وجہ سے ٹھہر نہیں سکتی اور اس جگہ اثر سے مراد مزہ یا بو یا رنگ ہے۔

توضیح :- بہتے پانی، اثر، دریا میں شراب ڈالنا، ناپاک مردار بہنا، نہر میں کتے کا ہونا

بہتے پانی کے سب سے کچھ مسائل اس جگہ ذکر کئے جا رہے ہیں الماء الجاری الح، بہتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جائے اور اس کا کوئی اثر دکھائی نہ دے تو اس سے وضو جائز ہے خواہ وہ نجاست دکھائی دیتی ہو یا نہیں جیسے پیشاب یا سفید شراب، کیونکہ وہ ناپاکی پانی کے بہاؤ کی وجہ سے اپنی جگہ پر باقی نہیں رہے گی سی بناء پر اگر ناپاکی کا کچھ اثر معلوم ہوتا ہو تو اس پانی سے وضو جائز نہ ہو گا اس لئے جو پانی نجاست سے مل گیا ہے وہ گزشتہ بیان کئے ہوئے اصل مسئلے کے مطابق ناپاک ہے اور اس کے جائز ہونے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس پانی کے جاری ہونے کی وجہ سے اپنی جگہ ٹھہر نہیں سکتا۔

والاثر هو الطعم الخ

اثر سے مراد مزہ، بو اور رنگ ہے، اس بناء پر اگر کسی نے بہتے پانی میں پیشاب کر دیا، اور اس سے نیچے بہاؤ کی جانب کسی نے وضو کیا تو یہ جائز ہو گا جب تک کہ اس بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو، الذخیرہ والبدائع، ع، امام محمدؒ سے روایت ہے اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا ملکہ توڑ دیا اور اس سے نیچے دوسرا کوئی شخص وضو کر رہا ہو تو جب تک کہ پانی میں شراب کا

مزہ یا بورنگ نہ پائے اس وقت تک اس سے وضو جائز ہے، ف، نجس، دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو شہر نہیں سکتی ہیں، م، صاحب ہدایہ نے جو یہ کہا ہے کہ ایسی نجاست ہو کہ اس کا اثر معلوم نہ ہو تاہو تو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر ناپاکی نظر آرہی ہو جہاں پر وہ ناپاکی ہو وہاں سے وضو نہ کرے۔

اور بدائع اور شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں کوئی مردہ جانور بہتا جا رہا تھا اس سے نیچے کی طرف کسی نے وضو کیا تو اگر اس مردار کا مزہ یا بو یا رنگ پیا تو وہ پانی ناپاک ہو گا ورنہ نہیں، نظر آنے والی نجاست جیسے مردار جانور کہ اگر پانی اس کے کل یا آدھے پر سے بہہ رہا ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضو جائز نہیں ہے حالانکہ آدھے ہونے کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جائز ہو، ع، مگر اس کلام کی ظاہری عبارت کہ اثر معلوم نہ ہو یہ عام ہے جو مردار اور غیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن الہمام نے اسی کو ترجیح دی اور ان کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور شہر الفائق میں اسی کو قوی کہا ہے، د۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ اگر بچہ پانی میں نظر آنے والی نجاست بہہ نہیں رہی ہو بلکہ شہری ہوئی ہو مثلاً مردار پڑا ہوا ہے اگر وہ پانی کے پورے دھار یا اس کے آدھے پر ہو تو اس کے نیچے سے وضو کرنا جائز نہیں اگرچہ اس کا اثر دیکھانہ جائے، الف، اور نصاب میں ہے کہ بچہ پانی میں اس بات پر فتویٰ ہے کہ جب تک اس کا مزہ یا بو یا رنگ بدل نہ جائے اس وقت تک وہ ناپاک نہیں ہوتا۔

اور اگر نہر پتی ہوتی کہ اس کے چوڑاں کو کتے نے روک لیا ہے اور پانی اس کے اوپر سے جاری ہے تو اگر پانی کی وہ مقدار جو کتے سے لگ کر جارہی ہے اس دوسرے مقدار سے جو لگ کر نہیں جارہی ہے کم ہو تو نیچے کی طرف سے وضو جائز ہے ورنہ نہیں، ابو جعفر نے کہا ہے کہ میں نے اپنے مشائخ کو اسی کا قائل پایا ہے، شرح الوقاء، المحیط، یہی صحیح ہے، البحر الرائق۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ حدیث الماء طہور الخ کو جب بچہ پانی پر محمول کیا گیا ہے تو جب تک اس بچہ پانی میں تغیر نہ آجائے اس سے وضو جائز ہونا چاہئے اگرچہ کتا اس پانی کے اکثر حصے کو لئے ہوئے ہو، پھر اس سلسلے حدیث کی تخصیص کرنے والا کوئی چاہئے، اس جگہ ظاہری حدیث کے موافق وہ روایت ہے جو اس مسئلے میں ابو یوسف کا قول ہے کہ پانی اس کتے کے اوپر اور نیچے جاری ہو تو بھی اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ الیماخ اور الفتح میں ہے، جب تک دصف متغیر نہ ہو، ش، اور نصاب میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، المصنعات۔

میں مترجم ہوں کہ الماء طہور الخ، ہر پانی کی طہارت کے واسطے دلیل ہے سوائے اس پانی کے جو متغیر ہو گیا ہو، لیکن اوپر وضاحت کے ساتھ یہ بات بتائی گئی ہے کہ بعض ناپاکیوں میں صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہے اس میں کسی تغیر کی ضرورت نہیں ہے، مگر کتے کے مسئلے میں بظاہر اس کے ناپاک اور غیر ناپاک ہونے کے اختلاف ہونے پر مسئلے کی بنیاد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اگرچہ فتویٰ اسی بات پر ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے مگر اصح وہی ہے جس کو مصنف ہدایہ نے صحیح فرمایا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، وراہی طرف صدر الشریعہ نے بھی اشارہ کیا ہے اور یہی احوط ہے، م۔

اگر کسی پر مالے پر کوئی ناپاکی پڑی ہوئی ہے اور بارش ہوئی یا ناپاکی منتشر ہے اور اس کا کل یا اکثر یا نصف پانی سے ملا تو وہ ناپاک ہو گا، ف، اس طرح اگر بارش کا پانی ناپاکیوں پر سے بہتا ہو کسی جگہ میں جمع ہوا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، ف۔

بعض فتاویٰ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ بارش جب تک برس رہی ہو اس وقت تک پانی کو بچہ پانی کا حکم دیا جائے گا، اس بناء پر اگر کسی چھت پر ناپاکی پڑی ہوئی تھی اور بارش کا پانی اس سے مل کر بہہ کر کسی کے کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا ناپاک نہ ہو گا ہاں اگر اس پانی میں تغیر آگیا ہو تو ناپاک ہو جائے گا، بارش اگر چھت پر ہوئی اور چھت پر نجاست سے ملی اور اس کا پانی بہہ کر اگر اس طرح پر کہ کسی کے کپڑے کو لگ گیا تو صحیح یہ ہے کہ اگر بارش ابھی تک بند نہیں ہوئی تھی تو جو پانی بہہ کر گرے وہ ناپاک ہے، المحیط، بشرطیکہ اس میں تغیر نہ آیا ہو، التارخانیہ عن العتاییہ اور اگر بارش رک گئی پھر اس میں سے کچھ پانی بہہ کر گرے تو وہ

ناپاک ہے۔ الحیط۔ اور ہمارے متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ یہی مختار ہے، التاثر خانیہ عن النوازل، یہی قول مذہب کے اصول سے زیادہ موافق ہے اور صاحب ہدایہ کا مذہب مختار ہے، واللہ اعلم، م، اسی بناء پر صاحب ہدایہ نے فرمایا۔

والجاری ما لا یتکدر استعمالہ، و قیل ما یدھب بتبئہ

ترجمہ - اور جاری پانی سے وہ پانی مراد ہے جس کا استعمال، ایک بار سے زیادہ نہ ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ جاری وہ ہے جو خشک نہ ہو، بھرا کر لے جائے۔

توضیح :- پر نالہ کا پانی، حد جریان، جاری پانی بنانا، مزید تحقیق

والجاری ما لا یتکدر استعمالہ الح

یعنی بہت پانی وہ کہلاتا ہے جس کا استعمال بار بار نہ ہوتا ہو، اس طرح پر کہ اگر وضوء کرنے والے نے کسی پانی سے چلو بھر پانی لے کر کھلی کی پھر اس سے پانی لیا تو اگر وہ پہلا پانی اس چلو میں نہ آتا ہو بلکہ وہ آگے بڑھ جاتا ہو تو وہ جاری پانی کہلائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جو پانی تنکے کو بھا کر لے جاسکے اسے جاری پانی کہا جائے گا، در مختار میں کہا گیا ہے کہ یہ ہی تعریف زیادہ مشہور ہے، م، بدائع و تنقح اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی کہا گیا ہے کہ بہت پانی وہ ہے جس کو لوگ عام طور پر بہت پانی کہتے ہوں اور یہی اصح ہے، ع، الصمیمین، اگرچہ سہارے کے ساتھ نہ ہو، ت۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پانی کو بہت ہو کہنے کے لئے بعض علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا جاری ہونا سہارے کے ساتھ ہو اور بعضوں نے یہ شرط نہیں لگائی، م، شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے بہت پانی کے واسطے سہارے کا اور نہر کے، نند ہونا ضروری ہے، اور یہی قول مختار ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قنچہ (توبڑی) سے استنجاء کیا تو اس کی وہ دھار جو ہاتھ سے پہلے پیشاب سے لگی ہو وہ پاک ہے کیونکہ وہ بہت پانی ہے لیکن صاحب ہدایہ نے اپنی تجنیس میں کہا ہے کہ یہ قول محل تامل ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جب اس سے استنجاء کیا جائے تو وہ ناپاک نہ ہو، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے پھر یہ کہا ہے کہ اس کے نظیر وہ مسئلہ ہے جو مشائخ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے کہ ایک مسافر کے قریب ایک چوڑا پر نالہ ہے اور اسی میں اس کی ضرورت کا پانی ہے اس کے علاوہ اس کو دوسرا پانی ملنے کا یقین نہیں ہے صرف امید ہے تو اس کو یہ مشورہ دیا گیا ہے کہ اس کو چاہئے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے کہ پر نالے کے ایک طرف پانی لے کر ڈالتا جائے اور دوسری طرف پاک برتن رکھ دیا جائے جس میں پانی جا کر گر تار ہے کیونکہ یہ پانی خود پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے اس لئے کہ یہ فی الحال بہت پانی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ طریقہ شیخ ابوالحسن الکرخانی سے ذخیرہ میں نقل کیا گیا ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے، یعنی نے بھی لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، م، پھر یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا ہے اور کہا ہے اس مسئلے کی کوئی اصلیت نہیں ہے کیونکہ جاری پانی اسی وقت مستعمل نہیں ہوتا جبکہ چشمہ اور نہر کے ذریعے اسے مدد یا سہارا ہو، اور لکھا ہے ایسے دو چھوٹے حوض ہیں کہ ان میں سے ایک سے پانی نکلتا ہے اور دوسرے میں گر تار ہے اس کے درمیان سے اگر وضوء کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ آب رواں ہے، فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ دوسرے حوض میں جو پانی جمع ہوا وہ آب ناقابل استعمال ہے، الخ، میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے اس جگہ اس پانی کو جاری ہونے کا حکم نہیں دیا لیکن اس کے برخلاف دوسرے مسئلے میں کہا ہے کہ اگر نہر اوپر سے بند ہو اور پانی نہ آ رہا ہو تو جب تک وہ جاری ہے، آب رواں کے حکم میں ہے، انتہی۔

اور ہند یہ میں ہے، اگر ایک چھوٹا حوض ہو اور اس سے دوسرے حوض میں درمیان سے پتلی نالی کاٹ کر پانی ڈالا جائے اس حالت میں اس بہتے ہوئے پانی سے وضوء کیا جائے اور وہ سارا پانی جا کر گڈھے میں جمع کیا جائے اور دوسرا شخص اس سے نالی کاٹ کر اور بہت پانی سے وضوء کرے پھر وہ ایک گڈھے میں جمع ہو اور پھر تیسرا شخص اس سے اسی طرح کرے تو سب کا وضوء صحیح

ہوگا، بشرطیکہ ہر دو گندھے کے درمیان فاصلہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو، سی طرح اگر دو گندھوں میں سے ایک سے نکل کر دوسرے میں جاتا ہو اور درمیان سے وضو جائز ہوگا، المیٹھ، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایسے مسائل مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی بناء پر ہیں، اور مختار روایت یہ ہے کہ مستعمل پانی خود تو پاک ہے مگر دوسروں کو ناپاک نہیں کر سکتا ہے، یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کے لائق ہے تاکہ اسی پر دوسرے مسائل بیان کئے جاسکیں اور ایسے مسائل پر جو مستعمل پانی کے ناپاک ہونے پر مبنی ہیں ان پر فتویٰ نہ دینے جائیں، الخ۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ صحیح قول میں آب رواں اسی کو کہا جائے گا جس کو عام لوگ بھی آب رواں مانتے ہوں، کیونکہ بہت سی صورتوں میں پانی کو لغت کے اعتبار سے تو بہت پانی کہا جاسکتا ہے لیکن عام لوگوں کی اصطلاح میں اسے بہت پانی نہیں کہتے ہیں، نیز اس بات میں اختلاف ہی ہے کہ دریا اور نہر کا پانی جاری ہے اور اس مسئلے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ منہ سے جو کچل پھینکی گئی یا تھوڑا رکھ کر پانی بہایا گیا یہ لغت کے اعتبار سے بہت پانی ضرور ہے لیکن عام اصطلاح میں سے آب رواں نہیں کہا جاسکتا ہے پھر یہ سوال ہو جاتا ہے کہ اگر بغیر کسی مدد کے آب رواں کہلائے گا تو یہ بھی قابل غور ہے، اس سے پہلے ایک حدیث گزر چکی ہے جو ”حدیث البحر“ کے نام سے مشہور ہے، بعض صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سواں کیا کہ ہم اپنے سفر میں تھوڑا سا پانی لے جاتے ہیں اگر اسی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جاتے ہیں تو کیا اسی مجبوری میں ہمارے لئے جائز ہوگا کہ ہم دریا کے پانی سے وضو کر لیا کریں، الخ، اس حدیث میں جاری کر لینے کی صورت موجود نہیں ہے اگر ایک لونٹا پانی اگ رکھ کر اسی کو بار بار جاری کر کے اسی سے وضو کریں جاتا تو بعض لوگوں کے قول کے مطابق بلاشبہ اس سے وضو درست ہو جاتا، اور قاضی خانؒ نے دونوں چھوٹوں گندھوں کے درمیان بہت پانی کو آب رواں نہیں مانا ہے، اور وہ نہر جو اوپر سے بند ہو اس کے بقیہ حصے کو آب رواں قرار دیا ہے اور بارش کے مسئلے میں جو محیط میں بعض فتویٰ سے منقول ہے۔

بعض مشائخ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چھت کا پانی اس وقت تک جاری مانا جاتا ہے جب تک کہ بارش برس رہی ہو، اور تاتار خانہ نے نوازل سے نقل کرتے ہوئے اس کو متاخرین علماء کا مذہب مختار قرار دیا ہے، ابن الہمامؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ آب رواں ہونے میں مدد ہونا ضروری ہے، صاحب ہدایہؒ کی تجنیس سے اسی بات کی تصریح کی گئی ہے لیکن تنوین میں اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ آب رواں وہی پانی ہے جس کو عام عرف میں آب رواں کہا جاسکے اگرچہ مدد نہ ہو رہی ہو، انتہی، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد کا ہونا ضروری ہے یہی مختار ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اب گفتگو اس بات میں ہے کہ بلامد کے بھی عرف میں جاری کہہ دیتے ہیں لیکن اس بات میں اختلاف بھی نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہے اگر یہ بات کہی جائے کہ پر تالے وغیرہ کے مسئلہ کو صحیح کہنے کی شاید یہ وجہ ہے کہ بلامد کے بھی جاری ہونے والا جاری کہلاتا ہے، اس کا جواب یہ ہو کہ شاید بلامد کے جاری کو بھی جاری کہنا اس دوسری تعریف کے بناء پر ہو جس میں کہا گیا ہے کہ وہ تنکے کو لے جانے والا ہو۔

یہاں دو قول ہیں ایک صحیح دوسرا مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہے کیونکہ مختار کو بھی صحیح کہا گیا ہے لہذا یہ ترجیح ہے چونکہ باب استبہارات احتیاط کا مقام ہے اور اس میں شک نہیں کہ بلامد کے قول میں ہی زیادہ احتیاط ہے تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے اگرچہ پرناہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بقدر ضرورت ہو۔

حمام کا حوض، نجس حوض میں پانی بہنا

حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اس میں ناپاکی کا گونا معلوم نہ ہو، اس لئے اگر کسی نے اپنا ایسا ہاتھ اس میں ڈالا کہ اس پر نجاست لگی ہوئی تھی تو دیکھا جائے گا کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اس میں غل سے پانی نہ گرتا ہو اور نہ

کوئی اس میں سے پانی نکالتا ہے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور دوسری طرف سے پانی تل سے آرہا ہو تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس میں ہاتھ ڈالنے سے پانی ناپاک نہ ہوگا، القاضی خان، اور اسی پر فتویٰ ہے، المحیط۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ برتنوں سے پانی نکالنے پر درپے اور متواتر ہونا چاہئے جیسا کہ المصنف نے درپے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو مرتبہ پانی لینے کے درمیان پانی میں ٹھراؤ نہ آنے پائے، انداہدی، اگر ایک چھوٹا گڈھا ایسا ہو کہ اس کا پانی ناپاک ہو گیا ہو اور اس کے ایک طرف سے اس میں پاک پانی آتا رہا اور دوسری طرف سے بہتا رہا تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک جیسے ہی اس حوض کا پانی دوسری طرف سے بہے گا اس کے صہارہ کا حکم دیا جائے گا، اسی فتویٰ کو صدر شہید نے اختیار کیا ہے، المحیط، اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو قبول کرتے ہیں، التاتارخانیہ۔

یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ ناپاک پانی سے حوض کے دیواروں کا ناپاک ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی مسئلے سے پیر بضائع کا بھی جواب نکل گیا کہ پیر بضائع میں بھی اگرچہ نجاست بہہ کر آجاتی تھی لیکن دوسری طرف سے پانی کی دھار گر کر وہ نجاست بہہ جاتی تھی اور پانی پاک ہو جاتا تھا، م، جب کہ آب رواں کے کسی وصف میں نجاست مل جانے کی وجہ سے تغیر ہو جائے اور اس کے ناپاک ہو جانے کا حکم دیدیا جائے تو پھر اس کے پاک ہونے کا اس وقت تک حکم نہیں ہوگا جب تک کہ یہ تغیر ختم نہ ہو جائے اس صورت سے کہ اس پر سے پاک پانی گزر جائے اور اس کے تغیر کو ختم کر دے، المحیط، د، ع، ان تمام مسائل کے بعد مصنفؒ ٹھہرے ہوئے پانی میں سے جو بعض اعتبار سے آب رواں کا حکم ہے جتنی قدر عظیم یا بڑا تالاب کا ذکر فرمایا ہے۔

والعذیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفیه یتحرک الطرف الاخر اذا وقعت نجاسة فی احد جانبیه، جاز الوضوء من الجانب الآخر، لان الظاهر ان النجاسة لاتصل الیه، اذا اثر التحریک فی السراية فوق اثر النجاسة، ثم عن ابی حنیفہ انه يعتبر التحریک بالاغتسال، وهو قول ابی یوسف، وعنه بالتحریک بالید، وعن محمد بالتوضی، ووجه الاول ان الحاجة الیه فی الحیاض اشد منها الی التوضی، و بعضهم قدروا بالمساحة عشرة فی عشر بلذراع الکریاس توسعة للامر علی الناس

ترجمہ - وہ غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ ایک کنارے میں حرکت دینے سے دوسرے کنارے تک وہ حرکت نہ پہنچے جب اس کے کسی ایک کنارے میں نجاست گر جائے تو اس کے دوسرے کنارے سے وضو کرنا جائز ہوگا، اس سے ظاہر یہ سمجھا جائے گا کہ یہ نجاست وہاں تک نہیں پہنچتی ہے کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیلنے میں نجاست کے مقابلے میں بڑھا ہوا ہے، امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ حرکت دینے سے ایسی حرکت مراد ہے جو نہانے سے ہوتی ہے یہی توں امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے اور امام اعظمؒ کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو ہاتھ کو جنبش دینے سے ہوتی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ حرکت مراد ہے جو وضو کرنے سے پیدا ہوتی ہے پہلے قول والعذیر العظیم المح، وجہ یہ ہے کہ حوضوں کی حاجت غسل کرنے کے مقابلے میں وضو کرنے کے لئے بہت زیادہ ہوتی ہے، اور بعض فقہاء نے بڑے حوض کا ٹاپ کر اندازہ لگایا ہے یعنی جو وہ درود یعنی دس ذراغ لمبا اور دس ذراع چوڑا ہو، ذراع سے مراد ہے جو کپڑے کے لئے مستعمل ہوتا ہے یہ حکم لوگوں پر آسانی کے لئے ہے۔

توضیح :- بڑا تالاب اور اس کا اندازہ، وہ درود

والعذیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفیه یتحرک الطرف الاخر المح
ٹھہرے ہوئے پانی کے سلسلہ میں بڑے تالاب کی بحث شروع ہوئی پہلے اس کی تعریف پھر اس کے مسائل بیان کئے

جائیں گے بڑے تالاب سے مراد ایسا تالاب ہے، جس میں ایک طرف حرکت دینے سے وہ حرکت دوسری طرف نہ پہنچتی ہو ایسے پانی میں اگر ایک کنارہ میں ناپاکی پڑ جائے تو اس کے دوسرے کنارہ میں وضو کرنا جائز ہے اس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دوسری جانب یا تمام جانبوں میں نجاست پڑی ہوئی ہو تو کسی طرف سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں کچھ اختلافات ہیں جو بعد کو بیان کئے جائیں گے۔

لان الظاهر ان النجاسة لاتصل اليه، اذا اثر التحريك في السراية فوق اثر النجاسة الخ
ایسے پانی سے وضو کرنے کو جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر یہ نجاست ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک نہیں پہنچتی کیونکہ حرکت دینے کا اثر اتنی تیزی کے ساتھ دوسرے کنارہ پہنچ جاتا ہے کہ ناپاکی اس تیزی کے ساتھ نہیں پہنچ پاتی، تو جب حرکت دینے سے اس کا اثر دوسری طرف نہیں پہنچتا تو جو اس سے کم اثر ہے یعنی نجاست وہ تو بدرجہ اولیٰ نہیں پہنچے گی، اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ حکم کی بنیاد ظاہر حالت پر ہے، حرکت دینے کے سلسلے میں یعنی کسی حرکت کا اعتبار ہوگا اس سلسلے میں دو قول ہیں پہلا قول ابو حنیفہ کا ہے اور یہی قول امام ابو یوسف کا بھی ہے کہ اس پانی کے اندر غسل کرتے وقت پانی میں جو حرکت ہوتی ہے اس کا اعتبار ہوگا، لیکن امام صاحب کا ہی دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ سے درمیانہ طور پر حرکت دینے سے اگر دوسری طرف یہ حرکت پہنچ جائے تو سمجھا جائے گا کہ دوسری طرف بھی نجاست پہنچ گئی ہے ورنہ نہیں۔

وعن محمد بالتوصی، ووجه الاول ان الحاجة اليه هي الحياض اشد منها الى التوضی الخ
اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ وضو کرنے میں جو حرکت ہوتی ہے، اس کا اعتبار ہوگا، وجہ الاول الخ، پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر حوضوں اور تالابوں میں پانی رکھنے کی ضرورت وضو کرنے والوں کے مقابلہ میں غسل کرنے والوں کو بہت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ لوگ عموماً اپنے گھروں میں ہی وضو کر رہے ہوتے ہیں البتہ غسل کرنے کے لئے حوض اور تالاب کا رخ اختیار کرتے ہیں اس لئے غسل کا ہی اعتبار ہوگا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرکت تو نہانے وضو کرنے اور ہاتھ کے ہلانے سے ہر طرح سے ہوتی ہے لیکن ہاتھ سے حرکت کا اعتبار کرنے میں لوگوں کو زیادہ آسانی ہوتی ہے، ع، یہ تو صبح بہت بعید ہے بلکہ اس میں اصل نجاست پہنچنے کا اندازہ ہے کم سے کم کسی حرکت سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ نجاست پہنچی ہے اس لئے ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان کیا گیا ہے ظاہر یہ بات نجاست کی کیفیت کی بات پر موقوف ہے اس لئے کہ پیشاب اور شرب جیسی چیز بنسبت غلیظہ اور پیکانہ وغیرہ جیسی چیز کے بنسبت جلد پھیلتی ہے اس لئے ہر ایک کے مناسب ہی حرکت کے اندازہ کا اعتبار ہونا چاہئے یہی وجہ ہے کہ امام اعظم سے دو قول منقول ہے ایک قول زوردار حرکت دینے کی یعنی غسل اور دوسرا قول آہستہ حرکت دینے کی یعنی ہاتھ سے ہلانے کی، یحییٰ نے لکھا ہے کہ اگر بڑے تالاب میں پانی کا مزہ یا بویارنگ بدل گیا ہو تو اس سے وضو جائز نہیں ہے جیسا کہ قدوسی اللؤلؤی میں ہے امام ابو حنیفہ سے ظاہری روایت یہ ہے کہ خود وضو کرنے والے کی غالب رائے کا اعتبار ہوگا کہ اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی ہے تو وضو جائز نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔

مشائخ کی ایک جماعت کے نزدیک اصل قول یہی ہے جیسا کہ شیخ کرخی اور مصنف غایت البین شرح ہدایہ اور مصنف ربیع وغیرہم ہیں، اور شمس الاسماء وغیرہم نے کہا ہے کہ ظاہری مذہب یہی ہے کہ مسئلہ کو خود وضو کرنے والے کی حوالہ کر دیا جائے پھر یہ کہا ہے کہ اصل مسئلہ یہی ہے، اور سرور حجتی نے کہا ہے کہ یہی ظاہر المذہب ہے تنقیص الفتح اور العینی، اسی قول کو بحر الرائق نے بھی قبول کیا ہے

و بعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكؤاس، توسعة للامر على الناس... الخ
یعنی فقہاء نے تالاب کے بڑے ہونے کے ماننے کے لئے تاپ کر فیصلہ کرنے پر اعتبار کیا ہے، کہ وہ کپڑے کے گز سے

دس گز لمبا اور دس گز چوڑا ہو اس طرح لوگوں کو زیادہ آسانی ہوگی، مطلب یہ ہے کہ اگر کپڑہ کے گز سے تالاب دس گز لمبا اور دس گز چوڑا ہو تو وہ درہ درہ کھلائے گا جو اتنا بڑا ہوگا کہ اس میں ایک طرف سے دوسری طرف نجاست نہیں پہنچے گی اور اگر اس مقدار سے حوض کم ہو تو نجاست ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک پہنچ جائے گی جیسا کہ شیخ الاسلام کی مہسودہ میں ہے، یہ اندازہ ابوسلیمان جوزی نے کیا ہے صل میں یہ قول امام محمد سے منقول ہے اور عام مشائخ نے بھی اس قول کو مان لیا ہے۔ النہیہ۔
والحیجہ۔ اسی قول کو مشائخ نے در عبد اللہ بن المبارک اور ابوالیث نے بھی قبول کیا ہے اور ہمارے علماء کے کثر کا بھی یہی قول ہے، مانپنے میں جس گز کا اعتبار ہوتا ہے اس کے بارے میں بھی علماء کا ختلاف ہے چنانچہ فتویٰ قاضی خان میں زمین مانپنے کا گز ذراع، لہک کو لکھا ہے جو ایسی سات مضی کے برابر ہوتا ہے جس میں ہر ایک، نگلی کھڑی ہوئی رکھی ہوئی ہو ور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے درخیر لمطلوب میں سی قول کو اختیار کیا ہے لیکن صاحب ہدایہ نے کپڑے کے مانپنے کا گز مانا ہے جو انگلی کھڑی کئے بغیر سی سات مضی کے برابر ہوتا ہے، مع، در تبیین میں چھ مضی چوبیس انگلی کا اندازہ بیان کیا گیا ہے، م۔

وعلیہ الفتوی، والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لایحس بالاعتراف، هو الصحیح، وقوله فی الکتاب حاز الوضوء من الجانب الآخر، اشارة الی انه ینحس موضع الوقوع ترجمہ۔ وری قوس پر فتویٰ ہے اور گہرائی کے بارہ میں اعتبار یہ ہے کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ اس سے چلو بھر لینے سے زمین نظر نہ آجائے یہی قول صحیح ہے اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ اس بڑے تالاب میں دوسری جانب وضو جائز ہے تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی اس جانب نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائے گی۔
توضیح: گز کا اعتبار، گولائی میں اور چوڑائی میں

وعلیہ الفتوی، والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لایحس بالاعتراف الح
تالاب کے بڑے ہونے کے سلسلے میں درہ درہ کے قوس پر ہی فتویٰ ہے پس فتویٰ کے واسطے یہی مختار ہے اور نہر افائق میں ہے کہ درہ درہ کا ہی اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے خصوصاً عوم کے حق میں جن کی کچھ رائے نہیں ہوتی سی وجہ سے متاخرین عدو نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، درہ درہ تالاب مرہ ہونے کی صورت میں چالیس گز لمبائی کے برابر ہوگا اور گر گول ہو تو چوبیس اور اڑتالیس گز کا اندازہ کیا گیا ہے لیکن ان میں بھی زیادہ پسندیدہ قول چھیالیس گز کا ہے اسی پر فتویٰ دینا چاہئے بعف۔
ور فتویٰ ظہیر یہ میں ہے کہ اڑتالیس کا اعتبار ہونا چاہئے اس سے کم میں پاک نہیں رہے گا ور ایک قوس میں چھتیس گز بیان کیا گیا ہے اور یہی صحیح ہے، ع، ودر مختار میں بھی گول ہونے کی صورت میں چھتیس گز لکھا ہے اور مثلث ہونے کی صورت میں ہر طرف سے پندرہ گز اور چوتھائی گز سے کچھ زیادہ ہونا چاہئے، م، اور گر گول حوض ہو تو اڑتالیس کا اعتبار ہوگا، لخلاصہ اور یہی احوط ہے، محیط السرخسی، لیکن چھیالیس پر فتویٰ دیا جائے۔

لمبی نان، صرف گہرائی میں دس گز ہو، گہرائی کی حد

اگر چوڑائی بہت ہی کم ہے صرف لمبائی ہی میں ہے تو اگر حسب سے درہ درہ کے مسوی ہو تو لوگوں کی آسانی کے خیال سے اس سے وضو کرنا جائز ہوگا، الجھیس، ع، اور اگر اوپر سے درہ درہ ہے لیکن گہرائی میں اس کے نیچے کم ہونے کی صورت میں اس میں نجاست پڑ جانے سے اوپر سے وضو کرنا جائز ہوگا یہاں تک کہ پانی خشک ہو کر درہ درہ سے کم ہو جائے تو اب اس سے وضو جائز نہیں ہوگا، النہر عن السراجیہ، لیکن خلاصہ میں لکھا ہے کہ ب بھی پاک ہے جیسا کہ ہندیہ میں ہے، م، اور اگر وہ اوپر سے درہ درہ سے کم ہو ور نجاست پڑنے سے اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا پھر وہ پانی نیچے کم ہو گیا اور نیچے میں وہ درہ ہے تو پانی جب اس حد تک پہنچ جائے تو صحیح قول کے مطابق اب اس میں وضو اور غسل کرنا جائز ہوگا، الہندیہ عن، محیط، ایسا ہی النہر

عن اسراجہ میں ہے، لیکن خلاصہ میں اس کے خلاف لکھا ہے یعنی یہ کہ وہ ب بھی نجس ہے، م، اور لمبائی بھی نہیں ہے اور چوڑائی بھی نہیں ہے مگر گہرائی دس گز کی ہے تو ہستانی میں اس کو بھی وہ درودہ کے برابر مانا ہے لیکن بحر الرقیق میں فتح القدر سے اس قول کو رد کیا ہے اور اصح و راجح قول یہ ہے کہ وہ نجاست کرنے سے نجس ہو جائے گا۔ م۔

واضح ہو کہ وہ درودہ سے اندازہ کرنا ورس کے دوسرے اندازوں کو بن الہمام نے زبردستی اور بد دلیل قرار دیا ہے اور بحر الرقیق نے ان کی موافقت میں یہ کہا ہے کہ اس کا ثبوت کسی شرعی دلیل سے نہیں ہے، ورسدر شریعہ نے شرح وقایہ کے اندر جو اس کی شرعی دلیل کی بنیاد کنویں کے ارد گرد کی جگہ کو بتایا ہے اس کو رد کیا ہے، شیخ راسد مینی نے کہا ہے کہ بیر بضامہ کی حدیث وہ درودہ کے قول کے واسطے سند بن سکتی ہے، تفصیل یہ ہے کہ امام محمد سے زیادہ پانی کے متعلق جب پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا وہ کونسا ہے۔

تو جواب دیا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو وہ کثیر ہے اس لئے اس مسجد کو ناپا گیا تو مسجد ندر سے بہشت در بہشت یعنی آٹھ گز مابقی آٹھ گز چوڑی، برابر سے وہ درودہ پائی گئی اور ہیر بضامہ بھی بہشت در بہشت تھا اس دلیل کی بناء پر کہ امام ابو داؤد نے اپنی کتاب سنن میں کہا ہے کہ میں نے بیر بضامہ کو اپنی چادر سے اس طرح ناپاک کہ اس پر چادر پھیل دی تو اس کا عرض چھ ہاتھ نکلا پھر میں نے اس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں پہنچایا تھا کہ کیا تم نے اس میں پیسے کے مقابلے میں کچھ تقیر کیا ہے تو اس نے کہا کہ کچھ نہیں، اس وقت میں نے دیکھا کہ اس کے پانی کا رنگ بدلا ہوا تھا، انتہی، اس طرح جب اس کا عرض چھ گز ہونا معلوم ہوا تو یقیناً اس کی لمبائی زیادہ ہوگی کیونکہ اکثر لباسی ہو کرتا ہے اور گردہ کنوں گول ہوتا تو اس طرح کیا جاتا کہ اس کا دور اور چکر چھ گز کا تھا، اب جب کہ اس کے صوب اور عرض کا وسط نکالا جائے تو وہ آٹھ ہو جائے گا اس سے کچھ زیادہ ہوگا کیونکہ اس جگہ صل مقصد اندازہ کرنے کا ہے پوری تحقیق مقصود نہیں تھی کی بناء پر امام محمد نے عبادت کی بحث میں احتیاط کر کے اس کو سند بنالیا اور وہ درودہ کا انداز بتلایا۔

والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لا یحس بالاعتراف، هو الصحيح الح

بڑے حوض کی گہرائی کے بارے میں یہ اندازہ لگایا ہے کہ وہ صرف اتنا گہرا ہو کہ اس سے چو بھری پانی پینے سے زمین نظر نہ آئے یہی صحیح ہے، اسی قول کو فقہ ابو جعفر نے قبول کیا ہے اور ظاہر الروایت میں کوئی اندازہ نہیں بتلایا گیا ہے، مع، ہم نے ورس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ لمبائی ورس چوڑائی میں وہ درودہ کا اندازہ کرنا ورس گہرائی میں وہ جو بھی بتلایا گیا اگرچہ اس پر فتویٰ ہے لیکن ظاہر مذہب میں جو اندازہ کرنے کا فیصلہ کیا گیا ہے وہ اب بھی بعض صورتوں میں باقی رہے گا اس اندازے کو لازمی نہیں مانتا چاہئے بلکہ صحیح قول وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

یہ اندازہ جو بین کیا گیا صرف عوم کی سہولت کے خیال سے ہے سی بن ورس پر گر کسی جگہ وہ درودہ حوض میں اس قدر ناپاک پانی ملا دیا کہ اس حوض کے پانی کی سطح یک، ہلکی اوپر آگئی اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نجاست سارے پانی پر پھیل گئی ہے یہی قول معتد اور صحیح ہے، اگرچہ بعض لوگوں نے وہ درودہ کے قول پر ہر حرف سے اعتبار کر کے اسکی تفریع کی ہے لیکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے ہاں اگر ایک تالاب میں ایک طرف کسی نے پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے یہاں کیا ہو اندازہ مفید ہوگا، م، نہر، ہو اپنی بہت ہو تو بچتے پانی کے حکم میں ہوگا اس لئے اس میں یک طرفہ ناپاؤں کرنے سے سب کو نجس نہیں کہا جائے گا ہاں اس صورت میں کہ اس کا رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو اس صورت میں سارے عوام اس کے ناپاک ہونے پر متفق ہیں اور سی کو عام مشائخ نے بھی قبول کیا ہے، کھید، اور رنگ، بو مزہ کے بدل جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ناپاکی کا منہ معلوم ہو یہاں تک کہ گردہ ناپاکی ایسی ہو کہ اس میں رنگ، بو اور مزہ میں کوئی فرق نہ آیا ہو تو صرف نجاست کے گرنے کا معلوم ہوتا ہی کافی ہوگا۔

وقوله فی الكتاب حار الموصوء من الحائض الا حراً، اشارة الى انه یجس موضع الوقوع الح

اور الکتاب یعنی قدروی میں جو یہ بتایا ہے عذیر عظیم کے دوسرے جانب وضو جائز ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی وہ جگہ نجاست گرنے سے ناپاک ہو جائے گی خواہ وہ دیکھنے میں آتی ہو یا نہ، مشائخ عراق سے یہی قول منقول ہے، صاحب مبسوط اور بدائع بھی سی کے قائل ہیں، شارح کنز نے اس قول کو صحیح کہا ہے، ف، و بدائع میں کہا ہے کہ یہی ظاہر روایت ہے اور امام کرخی اور کچھ دوسروں نے بھی سی کو ترجیح دی ہے۔ ط۔

وعن ابی یوسف ابی لایسجس الا بظہور الحاسة فیہ کالماء الحار

ترجمہ - و امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ جس جگہ نجاست گری ہے وہ جگہ بھی ناپاک نہ ہوگی مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جائے جیسا کہ بتتہ پانی میں حکم ہے۔

توضیح - نجاست گرنے کی جگہ، نہر یا حوض کے کنارہ صف باندھ کر وضو کرنا

وعن ابی یوسفؒ الح

امام ابو یوسفؒ سے یہ قول منقول ہے کہ جس جگہ ناپاک گرے گی وہ ناپاک نہ ہوگی لیکن گر گرنے کے بعد نجاست ظاہر ہو رہی ہو تو وہ جگہ ناپاک ہو جائے گی جیسا کہ اب جاری میں حکم ہے، ابن الہمام نے کہا ہے کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہئے اور نظر آنے والی، نظر نہ آنے والی میں بھی فرق نہ کرنا چاہئے، کیونکہ دلیل کا یہی تقاضا ہے زیادہ پانی ہونے کی صورت میں اس میں کوئی تغیر سے بغیر اس کو ناپاک کہنے کا حکم نہ دیا جائے جو مشفق علیہ فیصد ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے منقول ہو و مقتفی میں بھی اس کے مطابق لکھا ہے کہ اگر کچھ لوگ ایک نہر کے کنارے صف باندھ کر بیٹھ جائیں تو سب کا وضو جائز ہے یہی حکم حوض میں بھی ہے کیونکہ حوض کا پانی بتتہ پانی کے حکم میں ہے، انتہی، بل شبہ اس سے مراد بڑا حوض ہے، لفتح۔

اس دلیل میں تامل ہے کیونکہ بتتہ پانی کے مانند ہونے میں بالکل اس جیسا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ہمیں جاری پانی کے بیان میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کی ناپاکی بھی بہہ جاتی ہے مگر بڑے حوض میں ایسی بات نہیں ہوتی کہ ناپاکی بہہ کر نکل جاتی ہو، منیۃ المصلیٰ میں ہے کہ اگر لوگ نہر کے کنارے صف باندھ کر بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے، الہندیہ، م، اور مشائخ بخارا اور بخنے نے کہا ہے کہ اگر وہ ناپاکی نظر نہ آتی ہو تو جس جگہ وہ ناپاکی گرے گی جگہ سے وضو کر سکتا ہے لیکن اگر ناپاکی نظر آنے والی ہو تو جائز نہ ہوگا، ف، و کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے اور ابن امیر اعجاز نے کہا ہے کہ اگر غائب رہے یہ ہو کہ اس جگہ نجاست نے ٹر نہیں کیا ہے تو وضو کر سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے، ط، اوپر یہ بات گزر گئی ہے کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ مرئیہ و غیر مرئیہ میں فرق کئے بغیر وضو کے جائز ہونے کو صحیح مانا جائے، الف، سی پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور فتویٰ کے واسطے ارجح و راجح وہ قول ہے جس کو بدائع میں ظاہر الرویہ کہا ہے یعنی صرف اس جگہ کو ناپاک کہنا جہاں نجاست گری ہو، و اللہ تعالیٰ اعلم، لیکن سراج الوہج میں کہا ہے کہ بخارا کے مشائخ کا قول زیادہ صحیح ہے، الہندیہ، اور عرق کے مشائخ کے قول کے مطابق نجاست کی جگہ سے اتنی جگہ چھوڑ کر وضو کرے جو چھوٹے حوض کے برابر ہو جیسا کہ خلاصہ میں ہے چھوٹے حوض کا اندازہ چہر در چہار یعنی بھی چار گز لمبا چار گز چوڑا کا اندازہ ہے، اللفافیہ۔

چند ضروری مسائل

بڑا حوض کنوئیں میں میلے کچیلے گھڑے استعمال کرنا، نہر سے وضوء کرنا، پانی کو ناپاک گمان کرنا، کھیت کا پانی

نہر۔ بدبودار بڑے حوض سے وضو جائز ہے بشرطیکہ نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو، قاضی خان۔

نمبر ۲۔ ایسے حوض سے وضو کرنا جائز ہے جس میں نجاست کا احتمال ہو مگر یقین نہ ہو اور اس کا حل دریافت کرنا واجب

نہیں ہے، الحیظ، کیونکہ دریافت کرنے کی ضرورت دلیل کے نہ ہونے پر ہے جبکہ اس جگہ مطلقاً استعمال کی دلیل موجود ہے نیز بیت المقدس جاتے ہوئے راستے میں جب عمرو بن العاصؓ نے کھڑے ہو کر حوض کے مالک کو آواز دی پھر اس سے یہ پوچھنا چاہا کہ کیا تمہارے حوض پر دروندے بھی پانی لینے آتے ہیں حضرت عمرؓ نے اس کو جواب دینے سے منع کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ اے حوض والے اس سلسلے میں کوئی جواب نہ دو جیسا کہ موطا میں ہے، اسی طرح اگر رنگ بو بدں بھی جائے تب بھی جائز ہوگا جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ یہ تغیر نجاست ہی کہ وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کسی پاک چیز کے کرنے سے اسی طرح کبھی دیر تک پڑے رہنے سے بھی تغیر ہوتا ہے۔

نمبر ۳۔ ایسے کنوئیں سے بھی وضو کرنا جائز ہے جس میں میلے کچیلے گھڑے ڈالے جاتے ہیں ان گھڑوں کو نوکر، چاکر، چھوٹے، بڑے ہر قسم کے لوگ کنوئیں میں ڈالتے ہیں اور وہ پانی کے احکام سے واقف بھی نہیں ہوتے ہیں، دیہاتی اور عام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھوں سے چھوتے ہیں ان کے باوجود اس وقت تک ان کنوؤں سے وضو کرنا جائز ہے، جب تک کہ اس کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو جائے، الفتح، اور اس کی رسی اور اس کے ڈول بھی پاک ہوں گے، الظہیر یہ۔

نمبر ۴۔ اگر کسی نے پانی کو ناپاک گمان کرتے ہوئے اس سے وضو کیا مگر بعد کو معلوم ہوا کہ وہ پاک ہی ہے تو وضو صحیح مانا جائے گا، الخلد ص۔

نمبر ۵۔ نہر سے وضو کرنا افضل ہے مگر جس جگہ معتزلہ رہتے ہوں تو امام کے قول کے مطابق برعکس افضل ہے، الفتح۔
نمبر ۶۔ اگر نیتان (زر کل) کا کھیت یا زمین جس میں کھیتی ہے اور نیتان میں پانی بھرا ہوا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم مے ہوئے اور اس پانی سے وضوء اگر وہ درودہ ہو تو جائز ہے، زر کل اور کھیتی کا ملا ہوا ہونا پانی کے آپس کے ملنے کو مانع نہیں ہیں، اگر کسی نے ایسے حوض سے وضو کیا جس کے تمام پانی پر کائی چھائی ہوئی ہے اگر وہ کائی کسی ہو کہ حرکت دینے سے حرکت میں آجائے تو اس سے وضو جائز ہوگا، الخلد ص۔

فتویٰ میں ہے کہ ایک بڑے تالاب جس میں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا ہے اور اس میں آدمی پلٹانے کرتے ہیں اور جانور بھی لید و گوبر کرتے رہتے ہیں پھر وہ تالاب جاڑوں میں یا بارش میں بھی بھر جاتا ہے اور اس سے برف نکال لیا جاتا ہے تو اگر ایسا ہو کہ جو پانی اس میں آتا ہے وہ ناپاک مقام پر ہی آجاتا ہے تو پانی اور برف دونوں ناپاک ہیں اگرچہ اس کے بعد پانی زیادہ ہو گیا ہو لیکن اگر پانی اس تالاب کے کسی حصے میں جمع ہو کر وہ درودہ ہونے کے بعد نجاست سے ملا تو پانی اور وہ جگہ دونوں پاک ہیں، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اس قید کا ہونا ضروری ہے کہ اس جگہ کی ناپاکی اتنی زیادہ نہ ہو کہ جس سے پانی متغیر ہو جائے ورنہ بالاتفاق اس سے وضو جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اس کا بیان الحیظ اور الفتح سے بار بار گزر چکا ہے، م۔

نمبر ۸۔ اگر بڑے حوض کا پانی ناپاک ہو کر زمین میں جذب ہو گیا اور زمین بالکل خشک ہو گئی تو اب زمین کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس کے بعد اس میں دوبارہ پانی آنے سے اختلاف ہے، ظہر روایت یہ ہے کہ ناپاکی اب دوبارہ اثر نہ کرے گی، السراج الوہاج، اور اصل روایت یہ ہے کہ ناپاکی لوٹ آئے گی، ع۔

نمبر ۹۔ اسی طرح اگر مٹی مل کر جھڑی جائے یا مردار کی کھال مٹی یا دھوپ سے دباغت دی گئی یا ناپاک ہو کر خشک ہو گئی یا کھال کو پانی پہنچایا کنوئیں میں پانی آگیا تو ان تمام صورتوں میں نصیر ابن حنبل نے کہا ہے تو اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، یہ قول عام لوگوں کے لئے بہت آسان ہے، اور محمد ابن مسلمیؒ نے کہا ہے کہ ناپاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، یہ قول دلیل کی وجہ سے زیادہ قوی ہے، اسی قول کو مانند ہشامؒ نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے، ع۔

نمبر ۱۰۔ اگر بڑا حوض ناپاک ہو گیا پھر اس میں پاک پانی کسی طرح آگیا اور وہ زیادہ ہو گیا تو بھی وہ ناپاک ہوگا، الجتبی، اور

کہا گیا ہے کہ اگر س میں سے کچھ پانی نکل گیا ہو چاہے وہ تھوڑی ہی ہو تو آب پاک ہو جائے گا، یہی قول صحیح ہے، الحیض، اور یہی صحیح ہے۔ م۔ نمبر ۱۱۔ اگر حمام کے بنے ہوئے پانی میں کوئی دونوں پاؤں ڈالے تو دونوں کو دھونا واجب ہے، واصل یہ ہے کہ گریہ معلوم ہو کہ حمام میں کسی جنسی نے غسل کیا ہے۔ اس وقت پاؤں دھونا واجب ورنہ نہیں مگر قول دل میں زیادہ احتیاط ہے، الحیض والجنسی، نمبر ۱۲۔ اگر کوئی چھوٹا حوض ہو یعنی درہ درہ سے کم ہو جس میں ایک طرف سے پانی آتا ہو اور دوسری طرف سے نکل جائے تو اس میں ہر طرف سے وضوء کرنا جائز ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے، خواہ چار درہ چار ہو یا اس سے کم ہو یا زیادہ ہو، شرح لوقایہ، لڑہدی معراج الدرایہ۔

قال وموت مالیس له نفس سائلة فی الماء لاینجسه، کالق والذباب والرباب والعقرب ونحوها، وقال الشافعی یفسده، لان التحريم لا بطریق الکرامة آية للنجاسة، بخلاف دود النحل، وسوس الثمار، لان هذه صرورة

ترجمہ۔ کہہ اور پانی میں ایسے جانور کا مرنا جس میں بننے والا خون نہیں ہے اس کو ناپاک نہیں کرتا ہے جیسے مچھر، مکھی، بھڑی اور بچھو ورنہ ان کے ہند دوسرے جانور لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے جانور کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی ناپاک کر دیتا ہے کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور یہاں حرام ہونا جو بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے نہ ہو وہ ناپاکی کی نشانی ہے بخلاف شہد کی مکھیوں کے ور پھوں کے کیڑوں کے کہ ان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ ان میں مجبوری ہے۔

توضیح: پانی میں جانور کا مرنا جیسے مکھی مچھر وغیرہ

وموت مالیس له نفس الح، یعنی اگر پانی میں ایسا جانور مر جائے جس میں بہتا ہو خون نہیں ہے، اس کے موت سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، الق، مچھر الذباب مکھی الزنا بپور زنبور کی جمع، بھڑیں، عقرب بچھو اور ان جیسے دوسرے جانور کہ اگر یہ جانور پانی میں مر جائیں تو پانی خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ وہ ناپاک نہیں ہوتا۔

بقی، ذباب، زنبور یہ سب الفاظ جمع کے ہیں ور شیخ الاسلام عینیؒ کے نسخے میں عقرب جمع عقارب مذکور ہے سب کو لانے سے جانوروں کی تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے ان کی تمام قسمیں برابر ہیں اور ان کے جیسے جانوروں کی مثال میں عینیؒ نے کہا ہے کہ جیسے چیچڑی، مڈی، شہد کی مکھی، چیونٹی، چونک صصر، پسو، گھن، کھٹل، ع، اگر چونک خون چوس کر تھوڑے پانی میں مر گئی تو مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ، صحیح قول کے مطابق پانی خراب ہو جائے گا اور نہر الفلق میں کہا ہے کہ اس حکم سے ایسے مچھر، کھٹل، چیچڑی خواہ چھوٹی ہو یا بڑی کا حکم ظاہر ہوتا ہے جو خون چوس کر تھوڑے پانی میں مر جائے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، اور وہ ہانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کیڑے ور جس پانی میں ریشم نکالنے کو یہ کھولائے جاتے ہیں وہ پانی اور کیڑوں کے انڈے ور پیچال (بیٹ اور پرندہ کا فضلہ) سب پاک ہیں جیسے وہ کیڑا بھی پاک ہوتا ہے جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے، دور عینیؒ نے ان جانوروں کو بیان کر کے کہا ہے کہ یہ جانور جبکہ ہمارے نزدیک پاک ہیں تو ان کے مرنے سے بھی نجاست نہ ہوگی، اور ابن المنجی نے کتاب الاجتماع میں کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے بھی اس مسئلے میں اختلاف کیا ہو البتہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ یہ نجس ہے، ور نوویؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ کے متعلق ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ انہوں نے اجتماع کے خلاف کیا ہے، صاحب بدیہ نے لکھا ہے۔

وقال الشافعی یفسده، لان التحريم لا بطریق الکرامة آية للنجاسة الخ

کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کر دیتا ہے کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور کسی چیز کا حرام ہونا جبکہ اس کی بزرگی اور عزت کی بناء پر نہ ہو تو اس کا حرام ہونا اس کے ناپاک ہونے کی علامت ہے البتہ بعض جانور اور کیڑے مثلاً شہد کی

مکھیوں کے بچے اور پھوں کے کیڑے کہ ان کے مرنے سے نجاست نہیں آئی کیونکہ اس میں مجبوری ہے۔
 خلاصہ یہ ہے کہ تحریم کی دو وجہیں ہوتی ہیں، ایک وجہ بزرگی اور کرامت کی جیسے آدمی کا گوشت کہ یہ حرام ہے مگر اس کے ناپاک کی وجہ
 در نجاست نہیں بلکہ اس کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے اور دوسری وجہ حرام ہونے کی زندگی اور نجاست کی ہوتی ہے مثلاً بلی
 ور کتے کا گوشت کہ ان میں درندگی اور نجاست پائے جانے کی وجہ سے ان کو حرام کہا گیا ہے اس طرح یہ جانور جن میں بہتہوا
 خون نہیں پایا جاتا بھی حرام ہیں اور یہ ان کے نجاست کی دلیل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ مکھیوں کے بچے شہد میں سے ہوتے
 ہوتے ہیں اور خرما وغیرہ کے پھلوں میں کیڑے ہونے میں تو یہ حرام کیوں نہیں ہوتے اس کا یہ جواب دیا کہ ضرورت اور مجبوری
 کی بناء پر معاف کئے گئے ہیں اس لئے ان پر دوسروں کو قیاس کیا جاسکتا۔۔۔ یعنی لکھ ہے کہ درمئی نے بعض شوافع سے جو یہ بات
 نقل کی ہے کہ شہد کی مکھی کے کیڑے اور پھلوں کے کیڑے ناپاک ہیں یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مسئلے میں کسی شافعی عالم کا
 اختلاف نہیں ہے۔

امام احمدین نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے شہد کی مکھی کے کیڑے اور پھوں کے کیڑے سے کچھ جمع کئے اور قصد ان کو
 کھ لیا تو اس وقت دو صورتیں ہونگی کہ ایسا کرنا یا تو ناجائز ہے یا جائز ہے کیونکہ یہ کیڑے اپنی طبیعت اور مزے میں اس کے جز کے
 برابر ہے اس لئے کھانے کے ساتھ اس کو کھ لینا صحیح قول کے مطابق حرام نہیں ہے۔۔۔ یعنی نے لکھا ہے کہ ایسے جانوروں کے
 مرنے سے پانی کا خراب ہو جانا امام شافعی کا ایک قول ہے ورنہ ان کا دوسرا قول ہمارے قول کی طرح ہے کہ پانی خراب نہیں ہوتا
 اس قول کو جمہور اصحاب شافعی نے صحیح کہا ہے لہذا محل اور روایت نے ناپاک ہونے کے قول کو ترجیح دی ہے اس پر امام نووی نے
 کہا ہے کہ اس قول کی کچھ اصلیت نہیں ہے اس کا پاک ہونا ہی صحیح قول ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے اس کے بعد یہ کہا ہے کہ
 لہذا یہ جانور مرنے سے ناپاک ہو جاتے ہیں اور کسی قول کو عراقی اماموں نے صحیح مانا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ اور مردار کی
 طرح یہ بھی مردار ہو گئے، ع۔

ولنا قوله عليه السلام فيه: هذا هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه، ولان المنجس اختلاط الدم
 المفسوح بأحزانه عند الموت، حتى حل المذكي لانعدام الدم فيه، ولادم فيها، والحركة ليست من ضرورتها
 لحاسة كالطين

ترجمہ - اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا اس مسئلے میں یہ فرمانا ہے کہ اس کا کھنا اور پینا حلال ہے اور اس سے وضو کرنا
 جائز ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو ناپاک کرنے والا جانور کا بہتا ہو خون ہے جو ان جانوروں کے
 مرنے کے وقت پانی کے جزاء سے مل جاتا ہے اسی بناء پر ذبح کئے ہوئے جانور کو حلال کہا جاتا ہے کہ اس میں بہتا ہو خون نہیں
 ہوتا ہے لیکن یہاں پر جن جانوروں کا ذکر ہوا وہ تو ایسے ہیں کہ ان میں خون ہی نہیں ہوتا اور کسی چیز کے حرام ہونے کے واسطے
 اس کا ناپاک ہونا کوئی ضروری نہیں جیسے مٹی۔

توضیح - ولنا قوله عليه السلام فيه: هذا هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه الخ
 ہم احناف کے نزدیک پانی کے پاک ہونے کے سلسلے میں دو قسم کی دلیلیں ہیں ایک نقلی اور ایک عقلی، نقلی دلیل میں رسول
 اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو آپ نے حضرت سلمان فارسیؓ کو فرمایا یا سلمان! اكل طعام و شراب وقعت فيه دابة ليس لها
 دم فاست فيه فهو حلال أكله وشربه والوضوء منه، یعنی اے سلمان! کھانے پینے کا ایسا سامان جس میں کوئی ایسا جانور
 گر جائے جس میں خون نہیں ہے ورنہ اس میں مر بھی جائے تو اس چیز کا کھنا پینا حلال ہے اور اس چیز سے وضو کرنا صحیح ہے، اس
 حدیث کو در قطنی نے روایت کر کے کہا ہے کہ کسی راوی نے اس کو مرفوع نہیں کہا ہے سوائے بقیہ کے جو سعید بن سعید
 لڑبیدی سے بیان کیا ہے اور وہ ضعیف ہیں، انتہی۔

فتح القدیر میں بھی اسی طرح لکھا ہے بظاہر یہ طعن بقیہ پر ہے اور عیسیٰ نے لکھا ہے کہ دار قطنی نے سعید بن ابی سعید پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا ہے کہ اس کو ابن عدی نے روایت کر کے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ یسے ہیں جن کا حال معوم نہیں اور ان کی حدیث محفوظ نہیں ہے، انتہی، شیخ عیسیٰ اور ابن الہمام نے جواب میں لکھا ہے کہ ان دونوں معن کا جواب یہ ہے کہ یہ بقیہ بن ولید ہیں جن سے بڑے بڑے علماء مثلاً محمد بن زید، ابن مبارک، یزید بن ہارون، ابن عیینہ، وکیع، افندئ، اسحاق ابن راہویہ اور شعبہ نے روایت کیا ہے اطمینان کے لئے شعبہ کا نام اور ان کی احتیاط کا خیال کرنا ہی کافی ہے، یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ بقیہ جب بغداد میں آئے تو شعبہ ان کی بہت عزت کرتے تھے، جماعت محدثین میں سے سوائے بخاری کے تمام اصحاب صحاح ستہ نے بقیہ سے روایت کی ہے، نیز سعید بن ابی سعید کا ذکر خطیب نے کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں اس بیان سے بقیہ پر مجہول احال ہونے کا طعن کرنا ختم ہو گیا ان حالات سے معوم ہو گیا کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہو سکتی ہے، مطہع، اور حدیث حسن حجت ہے، م، ابو عبیدہ نے حضرت ام المؤمنین میمونہ کی روایت کتاب مطہور میں ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا کبھی ایسے تالاب پر گزرتا جس میں جملان یعنی کبڑے ہوتے اور اس تالاب سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو آپ اسے پی لیتی تھیں اور وضو بھی کر لیتی تھیں۔

ولان المنجس اختلاط الدم المفسوح بأجزائه عند الموت . . الخ

احتلف کی طرف سے صاحب بدیہ نے پانی کے پاک ہونے کی دوسری دلیل عقلی طور پر یہ دی ہے کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو ناپاک کرنے والا جانور کا وہ بہتا خون ہوتا ہے جو جانور کے مرتے وقت پانی کے اجزاء سے ملتا ہے یہی وجہ ہے کہ ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر بہتا ہوا خون نہیں ہوتا جبکہ یہ جانور خود ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں خون ہوتا ہی نہیں یعنی ان جانوروں میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے جبکہ پانی کو ناپاک کرنے والا وہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا اس لئے پانی ناپاک نہیں ہو گا اور جس جانور میں بہتا ہوا خون ہوتا ہے اس کو ذبح کر دینے سے اور اس کا خون بہا دینے سے وہ جانور پاک و حلال ہو جاتا ہے۔

ابن الہمام نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جانوروں کے ذبح ہونے کے ثابت ہونے کا سبب وہ حلال ہونے کا سبب ہے اس طرح سے کہ ذبح کر دینے سے بہتا ہوا خون دور ہو جاتا ہے، اس لئے جو شخص ذبح کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے لئے اللہ اور اس کے رسول اللہ ﷺ نے اس کے ذبح کرنے کے عمل کو اس کے خون بہانے کے قائم مقام کر دیا ہے اسی وجہ سے اگر کسی جانور نے عناب (ولایتی جنگلی پیر) کی پتیاں یا اور کوئی ایسی چیز کھاں ہو جو خون کے بہنے کو روک دیتی ہو تو اس کے عمل ذبح سے ہی یہ مان لیا ہے کہ یہ جانور ذبح کر دیا گیا ہے اگرچہ اس جانور کے بدن سے خون بالکل نہ نکلا ہو، پھر اس کے حلال ہونے کا حکم دیا ہے، الخ۔

درندہ کا گوشت اور سانپ کا حکم

ما قبل میں ذبح کرنے کی صلاحیت کی قید اس لئے لگائی ہے کہ شرع اس کا بھی اعتبار ہے اور یہ ضروری ہے اسی بناء پر مجوسی کے ذبیحے میں بھی اگرچہ خون نہیں رہتا ہے بظاہر اسے بھی حلال ہونا چاہئے، مگر صرف جانور میں خون نہ ہونے سے اس کے حلال ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا، عیسیٰ نے لکھا ہے کہ مجوسی کے ذبیحے میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ حدل ہو لیکن شریعت نے مجوسی کو ذبح کے لائق نہیں مانا ہے، مع، یوں تو حقیقت اللہ کو معلوم ہے مگر اس معاملے کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف خدا کے نام پر کسی حلال جاندار کو ذبح کر دینے سے وہ حلال ہو جاتا ہے جبکہ مجوسی کبھی بھی کسی آسمانی کتاب کے مطابق خدا کا نام نہ جانتا ہے اور نہ لیتا ہے، اس مسئلے میں غور کرو۔

اب ایک سوال کا جواب باقی رہا وہ یہ کہ امام شافعی کا یہ کہنا ہے کہ ایسے کیڑوں مکوڑوں کا کھانا حرام ہے اور اس کا حرام ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جانور ناپاک ہے تو اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا والحرمة لیست الخ، یعنی کسی چیز کے حرام ہونے کے واسطے اس کا ناپاک ہونا ضروری نہیں ہے جیسے مٹی، کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے، مگر اس کی یہ حرمت اس کی بزرگی اور کرامت کی وجہ سے نہیں ہے تو اس کا ناپاک ہونا اس کے لئے لازم نہیں ہوا، غرض یہ کہ جو چیز ناپاک ہوگی وہ تو ضرور حرام ہوگی لیکن جو چیز حرام ہو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ناپاک بھی ہو جیسے مٹی، سنگھیا اور کوندہ وغیرہ کہ کھانے میں یہ سب چیزیں حرام ہیں مگر ان میں سے کوئی چیز ناپاک نہیں ہے، م، جامع کروری میں ہے کہ جس درندے اور جانور کو ذبح کر دیا جائے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے مگر اس کا کھانا حرام رہتا ہے، ع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ ذبح کے بعد بھی درندے کا گوشت ناپاک ہے لیکن فتویٰ پہلے قول پر ہے جیسا کہ الفقیہ میں ہے، م، اور حاوی میں ہے کہ اگر ذبح کئے ہوئے باز پرندے کا زیادہ گوشت اگر کسی کے پاس ہو تو اس کو اپنے پاس رکھتے ہوئے بھی نماز جائز ہے یہی حکم ہر ایسے جانور کا بھی ہے جس کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں نماز لوٹانے کا حکم نہیں ہے جیسے سانپ بچھو اور چوہا اور تمام اڑنے والے جانور اگر ان کا گوشت پاس میں رکھا ہو ابو بشر طیکہ ذبح کیا ہو ابو تو نماز جائز ہے۔

ذخیرہ میں ہے کہ زندہ سانپ پاک ہے اور اس کا گوشت اور کچلی بھی اصح قول کے مطابق پاک ہے اسی طرح اگر کسی نے اس حالت میں نماز پڑھی کہ اس کے ساتھ بلی یا چوہا ہو تو نماز جائز ہوگی لیکن اگر لومڑی یا کتے کا پلہ ہو تو جائز نہیں ہوگی پھر یہ بتلایا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں اصل اور بنیادی بات یہ ہے کہ ہر وہ جانور جس کے جھوٹے پانی سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہونے کی حالت میں نماز جائز ہے ورنہ نہیں، حاوی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی میں مر جائے جس میں مرے گا وہ ناپاک ہو جائے گا اور مفید میں ہے کہ وزغہ (چھٹکی) اور سملیہ کا بھی یہی حکم ہے اور ان دونوں کا خون ناپاک نہیں ہے۔

ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ کا پٹخانہ اور اس کا پیشاب نجس اور نجاست غلیظہ ہیں اور اس کی کھال اگر ایک درہم کے مقدار سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز ناجائز ہے اگر ذبح کیا ہو ابو اور اس کی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے، ع، اور ابن الہمامؒ نے تجنیس سے ذکر کیا ہے کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اگر اس میں خون نہیں ہے تو برتن ناپاک نہیں ہو گا اور اگر خون ہو تو برتن ناپاک ہو جائے، ف۔

وموت ما يعيش في الماء فيه لا يفسده، كالسّمك والصفدع والسرطان، و قال الشافعي يفسده الا لسّمك لما مر، ولنا انه مات في معدنه، فلا يعطى له حكم النجاسة، كبيضه حال محوها دما، ولانه لادم فيها اذ الدموى لا يسكن في الماء، والدم هو النجس، وفي غير الماء قبل غير السمك يفسده، لانعدام المعدن، وقيل لا يفسده لعدم الدم وهو الاصح

ترجمہ:- پانی میں ایسے جانور کا مرنا جو پانی ہی میں زندگی گزارتا ہو پانی کو ناپاک نہیں کرتا ہے جیسے مچھلی، مینڈک، کیڑا، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سوائے مچھلی کے کسی بھی جانور کا مرنا پانی کو ناپاک کر دیتا ہے اس دلیل کی بناء پر جو گذر چکی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جانور اپنی ہی جگہ میں مرے لہذا اسے ناپاک کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے کہ وہ انڈا کہ اس کی زردی خون ہو گئی ہو اور اس وجہ سے بھی کہ ان دریائی جانوروں میں خون نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ جانور جن کے بدن میں خون ہو وہ پانی میں مستقل نہیں رہ سکتے اور خون ہی تو ناپاک ہوتا ہے، اگر پانی کے علاوہ کسی اور چیز میں جانور مر جائے تو مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور مرنے سے وہ جانور پانی کو ناپاک کر دیں گے کیونکہ یہ اپنی جگہ میں نہیں مرے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ناپاک نہیں کریں گے کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا ہے اور یہی قول اصح ہے۔

توضیح: انڈا، بہت خون اور پانی میں رہنے والے جانور کا حکم

و موت ما يعيش في الماء فيه لا يفسده، كالسمك والضفدع والسرطان الخ
پانی کے مسکن کی تفصیل کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ پانی کا جانور ہو اور پانی ہی میں مرے تو خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ
اس کے مرنے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے مگر امام شافعی نے فرمایا کہ مچھلی کے مرنے سے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا لیکن اس
کے علاوہ اور کسی جانور کے مرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اسی دلیل کی بناء پر جو اس سے پہلے گزر چکی ہے یعنی ان کی دلیل یہی
ہے کہ ان جانوروں کا کھانا حرام ہے اور ان کا کھانا حرام ہونا ہی ان کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آئندہ کتاب الذبائح میں بیان کیا گیا ہے کہ مینڈک اور کیکڑے کا کھانا امام شافعی کے نزدیک حلال ہے تو
پھر گزری ہوئی دلیل کس طرح درست ہو سکتی ہے۔

جواب یہ ہے کہ کتاب الذبائح میں جو کچھ مذکور ہے اس کو شوافع تسلیم نہیں کرتے اسی بناء پر امام نووی نے فرمایا ہے کہ جو
جانور مستقل طور سے پانی میں زندگی گزارتا ہے گروہ ایسا ہے جو کھایا جاتا ہو تو بلا شک وہ پانی کو ناپاک نہیں کرے گا اور جو جانور
کے نہیں کھایا جاتا ہے جیسا کہ مینڈک وغیرہ جب وہ تھوڑے پانی یا کسی دوسری پتلی اور بننے والی چیز میں خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ
جانور مر جائے تو وہ اس کو ناپاک کر دے گا، روایتی نے کہا ہے کہ یہی فوس مشہور ہے اور کیکڑے کا بھی یہی حکم ہے، مع۔

ولنا انه مات في معدنه، فلا يعطى له حكم النجاسة، كبيضه حال محها دما الخ

ہماری ایک دلیل یہ ہے کہ جانور تو اپنے رہنے سہنے ہی کی جگہ میں مرا ہے اس لئے وہ جانور جگہ کے بارے میں ناپاک نہیں
سمجھا جائے گا کیونکہ اگر کسی ناپاکی کو اپنی جگہ میں رہتے ہوئے اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا جائے تو کوئی آدمی کبھی بھی پک نہیں
رہ سکتا کیونکہ سب کی رگوں میں خون بھرا ہوا ہوتا ہے، ع، اسی بناء پر نجاست جب تک اپنی جگہ میں ہو اس کو نجس ہونے کا حکم
نہیں دیا جائے گا جیسے وہ انڈا کہ اس کی زردی خون ہو گئی ہو جب تک وہ خون انڈے کے اندر ہے اس کو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا
اسی بناء پر اگر کوئی شخص ایسے انڈے کو اپنی جیب میں رکھے ہوئے نماز پڑھ لے تو بھی نماز جائز ہو جائے گی اس کے برخلاف اگر
کوئی ناپاکی اپنی جگہ میں نہ ہو مثلاً کوئی شخص شیشی میں خون بھر کر جیب میں رکھ کر نماز پڑھے تو نماز جائز نہیں ہوگی کیونکہ شیشی
اس خون کی اپنی جگہ نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جامع اصغر میں ہے کہ گندے انڈے کے ساتھ صابین کے نزدیک نماز جائز نہیں اور بقیاس قول اعظم و حسن کے
جائز ہے اور اسی قول کو شیخ ابو عبید اللہ رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔

نمبر ۲۔ در پے انڈے کو لے کر نماز پڑھنا جس میں مرا ہوا بچہ ہے اور اس کا مرنا معلوم ہو چکا ہے تو نماز جائز نہیں ہوگی۔
نمبر ۳۔ شوق کے نزدیک جو انڈا خون ہو گیا وہ دو وجوہوں میں سے اس وجہ کی بناء پر ناپاک ہے اور اگر انڈا گندا ہو گیا یعنی اس
کی سفیدی اور زردی مل گئی ہو تو بد اختلاف پاک ہے، ع۔

نمبر ۴۔ اگر انڈا مرغی کے پیٹ سے نکل کر پانی میں گر گیا تو وہ تر رہتے ہوئے اگر اموی خشک ہونے کے بعد گرا ہو بہر صورت
پانی ناپاک نہ ہوگا۔

نمبر ۵۔ اسی طرح کسی چوپائے کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط ہو کر گرا ہو یا نکل کر خشک ہو کر پانی میں گرا ہو تو بھی وہ ناپاک نہیں
ہوگا کیونکہ وہ اپنی اصل جگہ میں تھا، اصل جگہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں وہ ہمیشہ رہتا سہتا ہو اور جس سے علحدہ ہونے کی طاقت نہ
ہو، مع۔

ولانه لادم فيها اذ الدموى لا يسكن في الماء، والدم هو النجس الخ
 احناف کی طرف سے صاحب ہدایہ نے پانی کے ناپاک ہونے کی دوسری دلیل یہ دی ہے کہ دراصل ناپاک چیز بدن میں بہتا ہو خون ہے مگر خون کا مزاج گرم اور پانی کا مزاج سرد ہے دونوں، ایک دوسرے کے مخالف ہیں اس لئے جس جانور میں خون ہوتا ہے وہ مستقلاً پانی میں نہیں رہ سکتا مگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ جانور مستقلاً پانی ہی میں رہا کرتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان جانوروں میں خون نہیں ہوتا اور خون نہ ہونے کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مشاہدہ یہ بتلاتا ہے خون دھوپ میں رہ کر سیاہ ہو جاتا ہے لیکن ان جانوروں سے جو چیز بہہ کر نکلتی ہے وہ دھوپ میں بجائے سیاہ ہونے سفید ہو جاتی ہے۔ اس سے بھی یہ بات واضح ہو گئی کہ ان کے بدن میں خون نہیں ہے یہی دوسری دلیل بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی نے اس بات کی تصریح کر دی ہے، نہ یہ، ع، ت۔

خلاصہ یہ ہو کہ پانی کہ یہ جانور جب پانی میں مر جائیں تو ہمارے نزدیک بال تفاق پانی ناپاک نہیں ہو گا خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر یہ جانور پانی کے باہر مر جائیں اور پھر انہیں پانی میں ڈال دیا جائے تو بھی صحیح قول کے مطابق پانی ناپاک نہ ہو گا، پانی کے ماسو دوسری پہلی بننے والی چیزیں مثلاً سرکہ وغیرہ بھی پانی ہی کے حکم میں ہیں کہ ان میں بھی اگر یہ جانور مر جائیں یا مردے ڈال دئے جائیں تو وہ بھی ناپاک نہ ہوں گے کیونکہ ناپاک کرنے والا خون ہوتا ہے اور پانی کے جانوروں میں خون نہیں ہوتا۔

امام محمدؒ سے مبسوط میں یہ مروی ہے کہ اگر پانی میں مینڈک مر کر ریزہ ریزہ بھی ہو جائے تو بھی اس سے وضو کرنا جائز ہے مگر اس کا پتہ مکرودہ یعنی حرام ہے کیونکہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے، مثلاً، وفی غیر الماء الخ، یعنی پانی کے ماسو دوسری چیزیں مثلاً انگور کا شیرہ، سرکہ اور تیل وغیرہ میں اگر پانی کا جانور مر جائے اس کے بارے میں کہا گیا ہے نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سمہ وغیرہ نے کہا ہے کہ پھل کے ماسو پانی کے دوسرے جانور الخ، اس چیز کو ناپاک کر دیتے ہیں کیونکہ وہ اپنی اصل جگہ میں نہیں مرے ہیں اور دوسرا قول یہ بھی ہے یعنی ابو عبیدہؒ اور محمد بن مقاتلؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ ایسی چیزوں کو یہ ناپاک نہیں کرتے، کیونکہ ان میں خون نہیں صاحب ہدایہ نے اسی کی تائید کی ہے وہو الاصح کہہ کر کہ یہی دوسرا قول بہت صحیح ہے، یہی صحیح ہے، ہ۔

والضفدع البحرى والبرى سواء، وقيل البرى يفسد، لوجود الدم وعدم المعدن، وما يعيش فى الماء ما يكون تولده ومثواه فى الماء، ومائى المعاش دون مائى المولد مفسد، قال الماء المستعمل لا يطهر الاحداث خلافاً للمالك والشافعى، هما يقولان ان الطهور ما يطهر غير مرة بعد اخرى كما لقطع
 ترجمہ :- اور مینڈک خشکی کا ہو یا پانی کا دونوں اس حکم میں برابر ہیں اور کہا گیا ہے کہ خشکی کا جانور پانی کو ناپاک کرے گا اس میں خون موجود ہونے اور اپنی اصلی جگہ میں نہ ہونے کی وجہ سے پانی میں مستعمل رہنے والے جانور سے مراد وہ جانور ہیں جن کا انڈا بچہ ہو تا پانی ہی میں ہو اور اس کی رہائش مستقلاً پانی ہی میں ہو اور وہ جانور جو پانی میں زندگی تو گزارتے ہوں مگر ان کے انڈے اور بچے پیدا ہونے کی جگہ پانی میں نہ ہو اس لئے ایسے جانوروں کے پانی میں مرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا اور فرمایا کہ مستعمل پانی ناپاک کو پاک نہیں کرتا ہے اس مسئلے میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے یہ دونوں یعنی امام مالکؒ بعض صورتوں میں اور ایک قول میں امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ طہور وہ پانی ہوتا ہے جو ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ بھی یعنی بار بار دوسرے کو پاک کر سکے جیسے قطع۔

توضیح :- والضفدع البحرى والبرى سواء الخ
 مائی کے ناپاک کرنے کے سلسلے میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ مینڈک خواہ خشکی کا ہو یا تری کا حکم کے اعتبار سے دونوں برابر

ہیں یعنی دونوں میں سے کسی کے مرنے سے بھی پانی خراب نہیں ہوتا ہے، م، ابو القاسم السفار نے فرمایا ہے کہ ہم بھی اسی پر عمل کرتے ہیں، انحضرات، خشکی، ورتری کے مینڈکوں کی شناخت میں فرق یہ ہے کہ تری کے مینڈک کی انگلیوں کے درمیان بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے جو خشکی کی مینڈک میں نہیں ہوتا ہے، ع، ف۔

وقیل البری یفسد، لوجود الدم وعدم المعدن، ومایعیش فی الماء ما یکون توالده ومثواه فی الماء، ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد، قال الماء المستعمل لا یطهر الاحداث خلافا لمالك والشافعی، هما یقولان ان الطهور ما یطهر غیرہ مرة بعد اخرى کا لفظوع

مینڈک کے حکم کے سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر خشکی کا مینڈک پانی میں مر جائے تو اس میں خون پائے جانے، وراس کے اپنے اصلی مکان میں نہ ہونے کی وجہ سے پانی خراب ہو جاتا ہے، یہی قول اصح ہے، خون کا پایا جانا یہ علت ہے ناپاک ہونے کی اور اصلی مقام میں نہ ہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کی علت ہے، ع۔

خلاصہ میں ہے کہ اگر پانی کا کتا پانی کا سور پانی ہی میں مر جائے تو بالافتقار پانی ناپاک نہیں ہوتا، ط، آبی جانور کسے کہتے ہیں اس سوال کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ وہ جانور کہ جن کے انڈے بچے بھی پانی میں ہوں اور مستقل طور سے ان کی رہائش بھی پانی ہی میں ہو وہ آبی کہلاتے ہیں یعنی آبی ہونے کے لئے دو صفتوں کا اعتبار کیا گیا ہے، ایک یہ کہ ان کی مستقل جائے رہائش پانی ہو دوسری یہ کہ ان کے انڈے بچے بھی وہیں ہوں اس سے معلوم ہوا کہ آبی کتا اور سور وہ ہیں جو مستقل پانی ہی میں رہتے ہیں اور ان کے بچے وغیرہ بھی پانی ہی میں ہوتے ہیں اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہندوستان میں جس کتے کو آبی کہا جاتا ہے وہ یہاں مراد نہیں کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے، البتہ ایسا کتا پانی میں اچھا تیر لیتا ہے اس صفت کی بناء پر اسے آبی کہا جاتا ہے، (اسی بناء پر یہ کتا خشکی کے کتوں کے حکم میں ہے آبی کا حکم اس پر نافذ نہیں ہوگا) صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے ومائی المعاش الخ وہ جانور جو پانی میں زندگی تو گزارتا ہو مگر اس میں انڈے بچے نہ دیتا ہو اس کے مرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا اس وقت جبکہ پانی تھوڑا ہو اور یہی اصح ہے جیسے بد اور مرغابی وغیرہ، اس کے بعد اب صاحب ہدایہ نے مستعمل کا حکم بیان کرنا شروع کیا ہے۔

مستعمل پانی

اس جگہ مستعمل پانی کی بحث شروع ہوئی کہ مستعمل پانی کسے کہتے ہیں اور اس کا کیا حکم ہے تو مصنف نے فرمایا ہے کہ الماء المستعمل لا یطهر الاحداث یعنی مستعمل پانی احداث کو پاک نہیں کرتا، حدث یعنی وہ ناپاکی جو حکمی ہے اور جس سے وضو یا غسل لازم آتا ہے اس لفظ کے مقابل لفظ نجاست ہے یعنی حقیقی نجاست، اس لفظ حدث کے بڑھانے سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگرچہ حکمی نجاست کو پاک نہیں کرتا مگر نجاست یعنی حقیقی نجاست کو پاک کر دیتا ہے، مستعمل پانی سے متعلق ابو حنیفہؒ سے یہ مروی ہے جو ان کی اصل کے موافق بھی ہے کہ وہ مطلق پانی کے، سوا سرکہ اور گلاب جیسی چیزوں سے جو نجاست کو دور کرنے والی ہیں ان سے بھی نجاست حقیقی کے دور کر دینے کو جائز کہتے ہیں۔

جامع، سیلابی میں لکھا ہے کہ جو پانی استعمال کیا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو خود بالا افتقار پاک ہے، وہ ایسا پانی ہے جسے پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا اور استعمال کیا گیا دوسرا وہ مستعمل پانی ہے جو بالا افتقار ناپاک ہے وہ ایسا پانی ہے جس سے کوئی نجاست حقیقی دھوئی گئی اور ابھی تک اس کے پاک ہونے کا حکم نہیں ہوا اور تیسری قسم ایسا مستعمل پانی ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے یعنی ایسا پانی جس سے کسی ایسے شخص نے جس کو وضو یا غسل کرنے کی ضرورت تھی اس پانی سے وضو یا غسل کر یہ بشرطیکہ اس کے بدن پر ظاہری ناپاکی بھی نہ تھی، ع، اس جگہ اسی تیسری قسم کے پانی سے بحث ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ماء مستعمل کے بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے، مشائخ

عراق نے کہا ہے کہ ماء مستعمل ہم احناف کے نزدیک پاک ہے، محققین مثلاً ماوراء النہر نے بھی اسی کی تائید کی ہے یعنی انہوں نے یہ کہا ہے کہ سیلابی پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، شیخ، یہ بات کہ مستعمل پانی حدیث کو پاک نہیں کرتا جیسا کہ مصنف نے بھی اس مسئلے کو ذکر کیا ہے تو مشائخ ماوراء النہر اور مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ کا بھی اس پر اتفاق ہے اور دوسرے ائمہ کے بارے میں مصنف نے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں ان کا اختلاف ہے یعنی امام مالک اور امام شافعی کا مسلک اس کے بالکل برخلاف ہے، ان کا اختلاف بعض صورتوں میں ہے اختلاف کی بنیادی وجہ طہور کے معنی کے بارے میں ان کا اپنا علیحدہ علیحدہ اجتہاد کرنا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے ﴿انزلنا من السماء ماء طهورا﴾ الح، اس کی تفصیل کرتے ہوئے اور طہور کے معنی بیان کرتے ہوئے امام مالک بعض صورت میں اور امام شافعی ایک قول میں یہ فرماتے ہیں کہ طہور وہ ہے جو یک بار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار کسی چیز کو پاک کرے جیسے قطوع۔

مذہب مالک کے بارے میں کتاب الجواہر میں مذکور ہے کہ حدیث پاک کرنے میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ ظاہر ہے یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی دوسرے کو پاک کرنے والا بھی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس پانی کے استعمال سے اس میں تغیر نہ ہو لیکن دوسرے اچھے پانی کی موجودگی میں اس کا دوبارہ استعمال اس لئے مکروہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کے بارے میں اختلاف پیدا ہو چکا ہے، مصنف نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ لفظ قطوع کی طرح بار بار کام کرنے اور پاک کرنے کے ساتھ مقید ہے، اس کے جواب میں صاحب نہایہ فرمایا ہے کہ شیخ نے کہا ہے پانی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ پانی طہور یعنی صرف پاک کرنے والا ہے اور آیت پاک میں پانی کی صفت ظاہر نہیں بیان کی گئی ہے کہ پانی خود پاک کرنے والا بلکہ ماء طہور کہہ کر اس بات کی طرف تنبیہ کی گئی ہے کہ طہور مبالغے کا لفظ ہے غفور اور شکور کے وزن پر، اس میں مبالغہ اس طرح ہے کہ خود بھی اور دوسرے کو بھی پاک کرتا ہے ورنہ صرف جہارت حاصل کرنے کی صفت میں ظاہر اور طہور دونوں برابر ہیں اس میں زائد معنی ہوئے کہ دوسرے کو بھی پاک کرنے والا ہے یہ بات مبالغے کے لفظ سے معلوم ہوئی اور اس وجہ سے نہیں کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہیں کیونکہ محاورے میں طہور اس طرح کہتے ہیں کہ طہور اشیاء کہ وہ چیز پاک ہو گئی یہ فعل لازمی ہے اور مطہر جو باب تظہیر سے وہ متعدی ہے اس لئے فعل لازمی سے فعل متعدی کا فائدہ نہیں ہو سکتا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ طہور مصدر ہے جیسا کہ ائمہ سیبویہ، خلیل، مبرد، اصمعی اور ابن سکیت نے اس بات کی تصریح کی ہے اسی معنی میں حدیث میں ہے معناه صلوٰۃ الطہور اور طہور اناء احدکم اور لاصوۃ الاطہور کہا گیا ہے، فعل لازم کے مبالغے سے صرف فاعل کی زبانی فعل کے لئے مفید ہوتی ہے مگر اس بات کا تصور نہیں ہوتا کہ متعدی مفعول میں تکرار کے لئے مفید ہے، اس تحقیق کی دلیل میں یہ آیت ﴿وسقاهم ربہم شربا طہورا﴾ ہے یہ بات ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ جنت والوں کو جہارت حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس سے مراد صرف اعلیٰ درجے کی طہارت ہے ان تمام چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں ہوا کرتی ہیں مثلاً لغو اور بیہودہ باتیں، مخنی اور بد عقلی وغیرہ۔

وقال زہروہو احد قولی الشافعی: ان كان المستعمل متوضيا فهو طہور، وان كان محدثا فهو طاهر غیر طہور، لان العضو طاهر حقيقة، ولا اعتبارہ بكون الماء طاهرا، لکہ نجس حکما، وباعتبارہ بكون الماء نجسا، فقلنا بانماء الطہورية وبقاء الطہارة عملا بالشبهين، وقال محمد وهو رواية عن ابی حنیفة: هو طاهر غیر طہور، لان ملاقة الطاهر الطاهر لاتوجب التجنس، الا انه اقيمت به قرابة، فتغيرت به صفته، کمال الصدقة

ترجمہ - اور امام زہری نے فرمایا ہے جو کہ امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے اگر پانی کا استعمال کرنے والا پہلے سے بد وضو ہو تو وہ مستعمل پانی طہور ہے، لیکن پانی کا استعمال کرنے والا محدث یعنی بے وضو ہو تو استہان کیا ہو پانی ہر معنی خود تو

پاک ہے مگر طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا نہیں ہے کیونکہ اعضاء وضو حقیقتاً پاک ہیں اس لحاظ سے اس کا استعمال کیا ہوا پانی بھی پاک ہے لیکن یہ اعضاء شریعی کی بناء پر ناپاک ہیں اس وجہ سے جو پانی اس کے لئے استعمال کیا گیا وہ بھی ناپاک ہے ان دونوں باتوں کے لحاظ سے یہ کہا کہ مستعمل پانی ہونے کی وجہ سے اس سے دوسرے کو پاک کرنے کی صفت ختم ہو گئی لیکن پہلے اعتبار کے مطابق یہ خود پاک رہا ہم نے اس لئے کہا تا کہ دونوں صورتوں پر عمل ہو جائے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی ایک قول ابو حنیفہؒ کا بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے لیکن دوسرے کو پاک کرنے والا نہیں کیونکہ پاک پانی کا پاک اعضاء سے ملنا اس کے ناپاک ہونے کا سبب نہیں بن سکتا ہاں اتنی بات ہے کہ اس پانی سے ایک نیک کام کیا گیا ہے اس کام کی ادائیگی کی وجہ سے اس کی ایک صفت میں فرق آ گیا یعنی طہور کی صفت اس میں باقی نہ رہی جیسا کہ صدقہ کے کام۔

توضیح: ماء مستعمل کے حکم میں اختلاف

ماء مستعمل کے بارے میں امام زعفرانؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جواب میں یہ تفصیل ہے کہ وضو کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یعنی اس وقت وہ با وضو ہے یا بے وضو اگر با وضو ہے، درود پارہ وضو پر وضو کر رہا ہے تو یہ استعمال کیا ہو پانی حکم کے اعتبار سے خود بھی پاک ہو گا اور دوسرے کو بھی پاک کر سکتا ہے لیکن اگر وہ شخص اس حالت میں با وضو نہ ہو اور اب نیا وضو کرنا چاہتا ہے تو یہ استعمال کیا ہو پانی خود تو پاک رہے گا لیکن اس سے کسی دوسرے کو پاک نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اعضاء بدن پر گندگی لگی ہوئی نہیں ہے اور اعضاء پاک ہیں اس سبب سے یہ کہا جائے گا کہ پانی خود پاک ہے لیکن اعضاء وضو شریعی حکم کے بناء پر ناپاک سمجھے گئے ہیں اسی بناء پر ان اعضاء سے اس پانی کو بہایا گیا ہے وہ ناپاک ہوا تو ایک صفت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے پاک ہونے کی صفت کو باقی رکھ گیا مگر دوسری صفت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے پاک کرنے کی صفت ختم کر دی گئی اور اس طرح اس کی دونوں صفتوں پر عمل ہو گیا، امام نوویؒ جو خود بھی شافعی مذہب ہیں انہوں نے فرمایا ہے کہ اسی مسئلے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، اور تمام شوافع نے اتفاق کیا ہے کہ ان کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مستعمل پانی طہور یعنی پاک کرنے والا نہیں ہے اور اسی بنیاد پر دوسرے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة: هو طاهر غير طهور الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ مستعمل پانی خود پاک ہے لیکن دوسرے کو پاک نہیں کر سکتا یعنی اس سے دوبارہ وضو یا غسل نہیں ہو سکتا اور ظاہری روایت کے مطابق نجاست حقیقی کو بھی پاک کرنے والا نہیں ہے جیسا کہ ”النجبۃ“ سے نقل کر کے اس میں لکھا ہے۔ م۔

لان ملاقات الطاهر الخ

اس لئے کہ با وضو ہونے کی حالت میں جب پاک پانی پاک اعضاء وضو سے ملا تو یہ ناپاک ہونے کا سبب نہیں بن سکتا ہے صرف اتنی بات ہے کہ اس پانی سے نیکی کا کام ادا کیا گیا ہے جس سے اس کی صفت میں فرق آ گیا ہے یعنی اس کی صفت طہور کی باقی نہیں رہی جیسے کہ صدقہ کے مال۔

اس کی تفصیل یہ ہے شریعت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوٰۃ ختم ہوتا ہے اور اس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے دربار سے قربت حاصل کی جاتی ہے اس مال میں شیل کچیل آجاتا ہے مگر یہ شریعت سے نہیں معلوم ہو سکا کہ یہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے یا نہیں جیسا کہ زکوٰۃ کے مال کے بارے میں کہ اس سے فرض چکا دینے کی وجہ سے وہ میلا ہو گیا ہے یہاں تک کہ حدیث میں ایسے مال کو مال کا میل کچیل کہا گیا ہے اور اسی وجہ سے اشرف المخلوقات رسول اللہ ﷺ اور آپؐ کی پاک اولاد اور نبی ہاشم کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں رہا ہے اس کے باوجود وہ اس حد تک ناپاک نہیں ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص زکوٰۃ کے ایسے

روپے کو جیب میں رکھ کر نماز پڑھے تو بھی وہ نماز صحیح ہوگی اسی طرح مستعمل پانی کے بارے میں بھی حکم ایسا بدل جائے کہ اسے بالکل ناپاک نہ کہا جائے یعنی یہ کہ اس کی صرف طہور ہونے کی صفت جاتی رہے اور کچھ دوسری دلیل ایسی موجود نہیں ہے جو اس قیاس کو مخصوص کر سکے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہم نے مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی دلیل پائی ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ مؤمن کے وضو کرنے سے اس کے تمام بدن سے یہاں تک کہ ناخنوں کے نیچے سے بھی پانی کے آخری قطرے کے ساتھ پانی کے ساتھ اس کی تمام خطہ میں نکل جاتی ہیں اس کے علاوہ دوسری حدیث ثابت ہے کہ انسان کی خطائیں قذورات یعنی نجاسات ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے اگر کوئی اس قسم کی قاذورات پائے یا پاکیوں میں مبتلا ہو جائے تو اسے چھپانا چاہئے، اللہ تعالیٰ بھی اسے چھپائے گا اس حدیث سے جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ پانی میں نجاست مل جاتی ہیں تو لازمی طریقے سے وہ پانی پاک نہیں رہ سکتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خطاؤں کو ظاہری معنی کے اعتبار سے قذورات نہیں فرمایا گیا ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے تو ظاہر ہے کہ ناپاک نہیں ہے اور شرعی حظ سے اس طرح سے کہ اگر کسی نے وضو کیا اس کے بعد کچھ ایسی خطا کی جس سے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو اس ناپاک کو بدن سے دھوئے بغیر یعنی نیا وضو کئے بغیر پہلے وضو سے بھی نماز جائز ہے، صفع، سی قول کو ہمارے مشائخ عرق نے قبول کیا اور اسی قول کو امام زکریاؒ نے بھی امام اعظمؒ سے نقل کیا ہے، قاضی ابو حازم

عبد الحمید عراقی کہہ کرتے تھے کہ مجھے امید ہے کہ مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی روایت امام اعظمؒ سے ثابت نہ ہوگی، اسی قول کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا ہے، محیط نے کہا ہے کہ یہی قول شہر وراقیس یعنی زیادہ مشہور اور قیاس کے زیادہ موافق ہے، مفید نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، امام اسبی جاتی نے کہا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے، یہی قول امام احمد کا ہے اور امام شافعی کے مذہب میں یہی صحیح ہے، اور امام مالکؒ سے یہی ایک روایت ہے بلکہ ابن مسنذر نے تو امام مالکؒ سے صرف یہی قول ذکر کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ جمہور سلف و خلف کا یہی قول ہے یعنی جمہور صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے، ع۔

وقال ابو حنیفۃ و ابو یوسف ہو نجس لقولہ علیہ السلام "لا یولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسل فیہ من الجنابة" ولانہ ماء ازیلت بہ النجاسة الحکمیة، فیعثر بماء ازیلت بہ النجاسة الحقیقیة، ثم فی روایة الحسن عن ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ، اعتبارا بالمستعمل فی الحقیقیة، و فی روایة ابی یوسف عنہ وهو قولہ نجاسة حفیفة، لمکان الاحتلاف، والماء المستعمل هو ماء ازیل بہ حدث، واستعمل فی البدن علی وحہ القرية، قال وهذا عند ابی یوسف، وقیل هو قول ابی حنیفۃ ایضا، وقال محمد لا یصیر مستعملا الا باقامة القرية، لان الاستعمال بانتقال النجاسة الاثام الیہ، وانہا توال بالقرية

ترجمہ - امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی بھی نہر سے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے اور اسی میں جنابت کا غسل نہ کرے، اور اس لئے کہ وہ ایسا پانی ہے جس سے نجاست حکمیہ دور کی گئی ہے لہذا اس کو ایسے پانی پر قیاس کرنا ہوگا جس سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہے، پھر حسن بن زیاد کی روایت کو امام اعظمؒ سے منقول ہے کہ اب مستعمل نجس ہے اور اس کی نجاست غلیظہ ہے ایسے پانی پر قیاس کرتے ہوئے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں مستعمل ہو اور ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں جو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اس کی نجاست، نجاست خفیہہ ہے کیونکہ اس پانی کے حکم میں اختلاف ہے اور مستعمل پانی ایسے پانی کو کہتے ہیں جس سے کوئی حدیث یعنی نجاست حکمیہ دور کی گئی ہو یا نیکی حاصل کرنے کی نیت سے وہ استعمال کیا گیا ہو، صاحب بدایہ نے فرمایا ہے ابو یوسفؒ کا قول ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے نیکی کی ادائیگی نہ ہوئی ہو

سے کہ کیونکہ مستعمل تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ گنہوں کی نجاست اس میں منتقل ہو جاتی ہے اور یہ نجاست صرف نیکی حاصل کر کے ہی دور کی جاسکتی ہے۔

توضیح - وقال ابو حنیفہ و ابو یوسف ہو محس لقولہ علیہ السلام لا یبول الخ
مستعمل کے ناپاک ہونے کے سلسلے میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ سب مستعمل ناپاک ہے کبھی غلیظ اور کبھی خفیفہ س کی دور میں ہیں ایک دلیل رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے آپ نے فرمایا ہے لا یبولن احدکم فی الماء لدائمہ الحج، کہ تم میں سے کوئی بھی ٹھہرے ہوئے پانی میں نہ پیشاب کرے ورنہ اس میں غسل جنبت کرے، آپ نے جس طرح نجاست حقیقیہ یعنی پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس میں غسل جنبت یعنی نجاست حکمیہ سے بھی منع فرمایا ہے تو اس طرح دونوں نجاستیں بربر ہوئیں ورنہ دونوں طرح کا مستعمل پانی ناپاک ہو۔

ورد ساری دلیل یہ ہے کہ سب مستعمل، پانی ہے کہ س سے نجاست حکمیہ دور کی گئی ہے لہذا اس کا قیاس ایسے پانی پر ہو جس سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہے، اور چونکہ نجاست حقیقی زائل کرنے والا پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو حکمی حدت دور کرنے والا بھی ناپاک ہوگا، اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہوا کہ اب مستعمل کی نجاست، نجاست غلیظہ ہو چنانچہ حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے منقول ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ مستعمل پانی کی نجاست غلیظہ ہوتی ہے اس پانی پر قیاس کرتے ہوئے جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی ہو اور امام ابو یوسف کی ایک روایت میں جو امام اعظم سے ہی منقول ہے اور یہی قول امام ابو یوسف کا بھی ہے کہ مستعمل پانی ناپاک ہو جانے کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو جانے کی بناء پر اس کی نجاست غلیظہ نہ ہو خفیفہ ہو کر رہ گئی ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جس مسئلے میں مجتہدین کا اختلاف ہوتا ہے اس میں سختی باقی نہیں رہتی بلکہ تخفیف ہو جاتی ہے، عنایہ، ع، اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں صرف شرعی اعتبار سے نجاست حقیقی کا اعتبار نہیں ہے اس لئے مذکور قیاس صحیح نہیں ہو سکتا یہ فتویٰ دیا گیا ہے کہ مستعمل پانی پاک ہے اور اس حد تک پاک ہے کہ اس سے حقیقی نجاست کو دھونا ہی جائز ہے۔ م۔ مستعمل پانی کا پینا اور اس سے کھانا پکانا اس سے نفرت پیدا ہو جانے کی بناء پر مکروہ تزیہی ہے۔ د۔ مگر اس سے دوبارہ وضوء کرنا بارغفل جائز نہیں ہے۔ م۔ اس جگہ یہ بحث ہے کہ مستعمل پانی کس پانی کو اور کیوں کہتے ہیں اور وہ کب سے مستعمل کہتا ہے اس سلسلے میں مصنف نے فرمایا ہے۔ والماء المستعمل الخ یعنی مستعمل پانی وہ ہے جس سے کوئی حدت یعنی نجاست حکمیہ دور کی گئی ہو یا جس کو قربت یعنی نیکی حاصل کرنے کی نیت سے بدن میں ستم کیا گیا ہو، قربت یعنی ثواب کا حاصل کرنا فرض کام کے علاوہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس سے حصول ثواب کی نیت بھی کی گئی ہو کیونکہ فرض وضوء تو بغیر نیت کے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ فتح۔ حدت خود چھوٹا ہونا یعنی جس سے غسل لازم آتا ہو۔ حدت سے مراد حکمی نجاست شریعہ ہے جو بے وضوء شخص کے اعضاء پر اور جبھی شخص کے پورے بدن پر ہوتی ہے، م۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اور کہا گیا ہے کہ یہی قول امام ابو حنیفہ کا بھی ہے، شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ ہاں یہی ہونا چاہئے جس کی دلیل چند مسائل ہیں جیسا کہ فتح میں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک حدت کا زائل ہو جانا اور قربت حاصل کرنا دونوں میں سے ہر ایک بات کا اعتبار ہے، وقال محمد الحج اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ تقرب حاصل کئے بغیر مستعمل نہ ہوگا کیونکہ استعمال تو اس وقت میں ہوتا ہے کہ اس کی طرف نجاست منتقل ہوئی ہو اور ایسی نجاست صرف تقرب حاصل کرنے سے ہی دور کی جاسکتی ہے۔

وابو یوسف یقول اسقاط العرض مؤثر ایضا فیثبت الفساد بالامرین

ترجمہ - اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کسی فرض کو ساقط کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے اس لئے دونوں، توں سے فساد ثابت

ہو جائے۔

توضیح۔ ابو یوسفؒ بقول الخ

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تقرب کی نیت کی طرح فرض ادا کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے لہذا دونوں باتوں سے فساد ثابت ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک تقرب ہو خواہ حدث کو دور کرنا ہو یا نہ ہو اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک صرف حدث دور کرنا ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو، تقرب کے معنی وضو کی نیت کرنا تاکہ عبدت بن جائے، مفع، اور رفع حدث کے معنی ہیں نیت کے بغیر اعضاء کو دھو لینا، م، اگر کسی بے وضو شخص نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو بالا اتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا، اور اگر با وضو شخص نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالا اتفاق پانی مستعمل نہ ہوگا۔

اور اگر بے وضو شخص نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی مستعمل ہو گیا اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک بھی۔ بخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ اس شخص نے قربت کی نیت نہیں کی ہے اگرچہ فرض ساقط ہو گیا، ع، شمس، لائنہ نے لکھا ہے کہ یہ روایت امام محمدؒ سے ثابت نہیں ہے بلکہ امام محمدؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جس پانی سے حدث کا ازالہ ہو تو وہ مستعمل ہوتا ہے مگر مجبوری کی صورت میں جیسے کسی جنبی شخص نے اپنے ہاتھ کو برتن میں ڈالا ہو یا کنوئیں سے ڈول نکالنے کے لئے اتر ا ہو تو مجبوری کی بناء پر وہ مستعمل نہ ہوگا، یہی قول امام قدوری نے جرحائی سے نقل کیا ہے، مفع۔

تینوں اماموں نے کہا ہے کہ اگر کسی محدث یا جنبی یا ایسی حائضہ نے جس کا خون بند ہو چکا ہے مگر ابھی تک اس نے غسل نہیں کیا ہے پانی نکالنے کے غرض سے اپنا ہاتھ پانی میں پنچے تک ڈالا تو ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے وہ پانی مستعمل نہیں ہوگا، لتبیین، اور ام، لمومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک لگن کے پانی سے نہائی تھیں ہم دونوں کے ہاتھ اس میں پڑتے تھے حالانکہ ہمیں غسل کی ضرورت ہوتی تھی، اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنا سر یا پاؤں یا کہنیوں تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی وقت ضرورت ثابت ہو جائے مثلاً مٹکے میں پیارہ گر پڑا اور اس کے نکالنے کی نیت سے کہنی تک ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر صرف ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اپنا ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اور اگر دھونے کا ارادہ بھی کیا اس کے بعد صرف ایک یا کچھ زائد انگلیوں تک دھو کر چھوڑ دیا تو اس سے کچھ نقصان نہیں لیکن اگر ہتھیلی کے ساتھ دھویا تو پانی مستعمل ہو جائے گا جیسا کہ خلاصہ اور ظہیر یہ میں ہے لیکن اس کی توضیح میں تا مل ہے، الفتح، مضمرات میں ہے یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔

اگر کوئی با وضو ہو اور اس نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے پانی میں ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل نہیں ہوگا کیونکہ جس جگہ حدث دور کرنا مقصود نہ ہو وہاں پانی کا مستعمل ثابت کرنے کے لئے تقرب کی نیت ضروری ہے، الفتح، اگر با وضو شخص نے مٹی یا گوندھا ہوا آٹا یا میل دور کرنے کے لئے وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے غسل کیا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، فتاویٰ قازی خان، اگر کسی نے منڈوانے کی نیت سے سردھویا اور وہ با وضو تھا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، الظہیر یہ، اگر کھانے کے بعد ہاتھ دھویا تو پانی مستعمل ہو جائے گا، محیط السرخسی، لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے سنت کی ادائیگی کی نیت سے ایسا کیا ہو کیونکہ اگر صفائی مقصود ہو تو مستعمل نہ ہوگا، جیسا کہ اکتفی میں ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر کسی نے پاک کپڑا دھویا یا حلال جانور نہلایا تو اس کا پانی مستعمل نہیں ہوگا، الفتح، لیکن چوپائے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس پر حقیقی نجاست نہ ہو۔

نمبر ۳۔ اگر بکری کا پیشاب، اس کے بدن پر ہو تو ظہر یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ پیشاب پاک ہے اور شیخین کے نزدیک ناپاک ہوگا مگر خفیف۔

نمبر ۳۔ جامع صغیر و حسای میں ہے اگر کسی بچے نے وضو کیا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اگر بچہ سمجھ دار ہے تو پانی مستعمل ہو جائے گا ورنہ نہیں، المضمرات۔

نمبر ۴۔ اگر کسی عورت نے اپنے بالوں میں دوسری عورت کے باں جوڑے اگرچہ ایسا حرام ہے پھر بھی پانی سے انہیں بالوں کو دھویا جن کو اس نے جوڑا ہے تو پانی مستعمل نہ ہوگا اور اگر اپنے اصلی بال دھولے تو مستعمل ہو جائے گا، الظہیر یہ، السراج۔

نمبر ۶۔ اگر مستعمل پانی مطلق پانی میں گرا تو کہا گیا ہے کہ، اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے، ع۔

نمبر ۷۔ سی طرح حوض، حمام، بقوں امام محمدؒ کے، اس کو مستعمل پانی فاسد نہیں کرتا ہے جب تک اس پر غالب نہ ہو جائے ورنہ فاسد نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے پاک کرنے کی صفت ختم نہیں کرے گا، الخلاصہ، اسی قول پر فتویٰ ہے جیسا کہ بار بار معلوم ہو چکا ہے۔

نمبر ۸۔ اگر مستعمل پانی کنوئیں میں گرے تو اس کے پانی کو فاسد نہیں کرے گا جب تک کہ وہ کنوئیں کے پانی پر غالب نہ آجائے ورنہ یہی صحیح ہے، محیط، السرخسی، م۔

نمبر ۹۔ اور قاضی خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئیں میں ڈال تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں سے بیس ڈول نکالنے ہوں گے، ع، یہ حکم بظاہر احتیاط کی بناء پر تزیینا ہے، م۔

نمبر ۱۰۔ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں لکھا ہے کہ مردے کا دھون ناپاک ہے اور اصح یہ ہے کہ اگر اس کے بدن پر نجاست نہ ہو تو وہ مستعمل نہ ہوگا، امام محمدؒ نے اس کو اسی لئے مطلق رکھا ہے کہ عموماً مردہ نجاست سے خن نہیں ہوتا ہے، الظہیر یہ۔

نمبر ۱۱۔ اگر حمام کے حوض سے کسی نے اپنے منہ سے پانی لے کر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ ناپاک اور ہاتھ ناپاک ہوگا ورنہ منہ سے جو پانی نکلا ہے وہ مستعمل ہوگا یہی اصح ہے، ع۔

نمبر ۱۲۔ سی لکڑی جس پر پانچ نہ یا گوبر ہو وہ اگر جل کر رکھ ہو گئی تو تھوڑے پانی میں بھی گرنے سے اسے ناپاک نہ کرے گی اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

نمبر ۱۳۔ اگر اعضاء وضو کے علاوہ دوسرا کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح قول یہ ہے کہ پانی مستعمل نہ ہوگا بخلاف اعضاء وضو کے، الخلاصہ۔

نمبر ۱۴۔ واضح ہو کہ حدیث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے ایک شرعی مانع یعنی جس سے نماز میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اس کے حصے نہیں کئے جاسکتے نہ مانع شروع ہوتے وقت نہ مانع ختم ہوتے وقت دوسرے معنی حدیث کے ہیں حدیث بمعنی نجاست حکم یہ ہے اس کے بالاتفاق حصے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدیث ایک عضو پھر دوسرا عضو دھو کر کے ختم ہو جاتا ہے یہاں یہی معنی مراد ہیں اور پانی کا مستعمل ہو جاتا ہی حدیث کے زائل ہونے پر ہے خواہ بعض حصے سے ہو یا کل اعضاء سے ہو یہ بات اقسام نے کہی ہے، یاد رکھنے کے لائق ہے، اب ایک سواں باقی رہا کہ پانی کو مستعمل کس وقت کہا جاسکتا ہے اور وہ پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے، جواب آرہا ہے۔

ومتی یصیر الماء مستعملاً للوضوء صحیح انہ کما زال عن العضو صار مستعملاً لا لا سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده، والجنب اذا انغمس فی البیر لطلب الدلو فغند ابی یوسف الرجل بحالہ لعدم الصب وهو شرط عنده لا سقوط الفرض والماء لعدم نية القرية وعد ابی حنیفة کلاهما نجسان

الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقة والرجل لبقاء الحدث في بقية الاعضاء ترجمہ - اور پانی کو کب مستعمل کہنا صحیح ہوگا؟ صحیح قول یہ ہے کہ پانی جیسے ہی عضو سے علیحدہ ہوتا ہے اسی وقت مستعمل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے کہ بدن سے جدا ہونے سے پہلے اسی کے مستعمل ہونے کا حکم نہ ہوتا مجبوری کی بناء پر ہے لیکن عضو سے جدا ہونے کے بعد مستعمل کہنے میں کوئی مجبوری نہیں، جیسی آدمی جب کنوئیں کے اندر بالٹی نکالنے کے لئے ڈوبا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی جنبی ہی رہے گا کیونکہ پانی بہانا اس کے لئے نہیں پایا گیا جو کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض کو ساقط کرنے کے لئے شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی پاک ہی رہے گا کہ دو باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں ہی پاک ہیں آدمی اس لئے پاک ہے کہ ان کے نزدیک پانی بہانے کی شرط ضروری نہیں ہے، اور پانی اس لئے پاک ہے کہ اس سے عبادت کی نیت نہیں تھی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں ناپاک ہیں پانی تو اس لئے ناپاک ہے کہ اس سے فرض جنابت کو بدن کے کچھ حصے سے ساقط کیا ہے پہلی ملاقات میں اور آدمی اس لئے ناپاک ہے کہ اس کے بعض اعضاء میں اب تک حدث باقی ہے۔

توضیح :- کنوئیں میں جنبی آدمی کا غوطہ لگانا

ومتی يصير الماء مستعملاً الصحيح انه كما زال عن العضو صار مستعملاً الخ پانی کو مستعمل ہونے کا حکم کس وقت دیا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اعضاء وضو سے پانی جیسے ہی جدا ہوگا مستعمل ہو جائے گا۔ اور وہ قطرات جو بدن اور کپڑوں پر لگے ہوں خواہ وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ "تخین" کے قول کے مطابق اگرچہ مستعمل پانی نہیں ہے لیکن معاف ہے، مصنفؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے کہ پانی جب تک عضو کے ساتھ لگا ہوا ہے وہ مستعمل نہیں ہے اور جیسے ہی وہ بدن سے علیحدہ ہوگا اسے مستعمل ہونے کا حکم دیا جائے گا، لان سقوط حکم الاستعمال المبح اس لئے کہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اس کو مستعمل ہونے کا حکم نہیں دیا جا رہا ہے بلکہ اس سے یہ حکم ایک ضرورت کی بناء پر ساقط کیا ہے جبکہ عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، اس لئے اس کو مستعمل کا حکم دیدیا گیا، محیط میں ہے کہ ہمارے اصحاب احناف کا یہی مذہب ہے اور پانی جدا ہو کر کسی جگہ میں پہنچ کر ٹھہرنا اس کے مستعمل ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنی ڈاڑھی سے تری لے کر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح، اگر اپنے دونوں سوزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اسی سے سر کا مسح کیا تو جائز نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی اونچی جگہ پر وضوء کرتا ہے اور اس کا گر تا ہو پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا کوئی شخص اسے لے کر وضوء کرتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ پانی جب کسی جگہ پر ٹھہر نہ جائے اس کے مستعمل ہونے کا حکم نہ ہوگا، ع، حرج کی وجہ سے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے، د، یہ ترجیح جو بلا حرج کے ہے رد ہے اسی واسطے کہ جو تری کپڑوں اور بدن کو لگ جائے اگرچہ کثیر ہو معاف ہے لیکن مصنفؒ نے جس قول کی تصحیح کی ہے وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مسلک پر عامل ہیں جو کتابوں میں مذکور ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ جب فتویٰ مستعمل پانی کے پاک ہونے پر ہے تو بدن اور کپڑوں کے لگ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے اس میں صحیح مسلک وہی ہے جو کتابوں میں مذکور ہے اس بحث کے بعد مصنفؒ نے ایک مسئلہ ذکر کیا جس کو امام ابو بکرؒ الرازیؒ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اختلاف سے استنباط کیا ہے۔

اس طرح الجنب اذا اغمس الخ یعنی کسی جنبی نے ایسے کنوئیں میں ڈول نکالنے کے لئے غوطہ لگایا جو درودہ نہیں ہے، یا غنڈک حاصل کرنے کے لئے حالانکہ اس کے بدن پر کوئی حقیقی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے اس نے غوطہ لگاتے وقت غسل یا وضوء کی نیت نہیں کی اور نہ بدن میں پانی ملا، د، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ آدمی اپنے حال پر جنبی ہی باقی رہے گا

کیونکہ اس حاست میں پانی کا بدن پر بہنا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض کی ادائیگی کے لئے ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی ہی اپنے حال پر پاک ہی باقی رہا کیونکہ دونوں باتوں میں سے کوئی بھی نہیں پائی گئی، یعنی اس عمل سے نہ کسی فرض کی ادائیگی ہوئی اور نہ اس کی نیت نیکی کرنے کی تھی اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی حدت کو دور کرنا یا نیکی حاصل کرنے کی نیت ہونی چاہئے۔

وعند محمد الخ

امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ مرد اور پانی دونوں پاک مانے جائیں گے کیونکہ مرد کے غسل سے پاک ہونے کے لئے ان کے نزدیک پانی بہانا شرط نہیں ہے اس لئے پانی بہائے بغیر ہی اس کا فرض جنابت ادا ہو گیا اور پانی اس سے ناپاک نہ ہو کہ اس میں نیکی کی نیت نہیں تھی حالانکہ اس سے پہلے یہ بات ذکر کر دی گئی ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک نیکی حاصل کرنے کیلئے نیت شرط ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ امام محمدؒ کے صحیح مذہب کے مطابق حدت دور کرنے سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے اس لئے وہ انسان ان کے نزدیک پاک رہا اور کنوئیں بھی مستعمل کہلایا کیونکہ پانی تک پہنچنے کے لئے مجبوری باقی تھی اور یہ مجبوری کا ہونا مستثنیٰ ہے جیسا کہ قاضی خانؒ میں ہے، ہاں اگر باہر سے مستعمل کنوئیں میں ڈال جائے تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق جب تک کہ کنوئیں کے پانی پر یعنی جو پانی پہلے سے موجود ہے اس پر مستعمل پانی غالب نہ ہو جائے اس وقت تک وہ پانی پاک کرنے والا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اور تجنیس میں ہے کہ یہی مختار مذہب ہے۔

وعند اسی حنیفۃ کلاهما نجسان الخ

امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ایک روایت کے موافق آدمی اور پانی دونوں ناپاک ہیں یعنی پانی تو اس وجہ سے ناپاک ہوا کہ اس سے بعض اعضاء سے فرض جنابت کو ساقط کیا پانی لگتے ہیں یعنی مثلاً اس شخص نے کنوئیں میں اترتے ہوئے سب سے پہلے اپنے دونوں پاؤں کنوئیں میں ڈالے تو پانی کا حدت دور ہو جانے سے اتنا پانی ناپاک ہو گیا لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنوئیں مستعمل نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، م، اور وہ آدمی ابھی تک اس لئے ناپاک رہا کہ اس کے باقی اعضاء میں اب تک حدت باقی ہے کیونکہ باقی اعضاء میں جو پانی لگا ہے وہ نجس پانی کے لگنے کی وجہ سے پاک نہ ہوئے اس بات سے صراحت یہ بات معلوم ہوئی کہ کچھ اعضاء سے بھی حدت ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ علامہ قاسمؒ نے اس پر تنبیہ کر دی ہے۔

وقبل عده نجاسة الرجل بحاسة الماء المستعمل، وعنه ان الرجل طاهر، لان الماء لا يعطى له حکم الاستعمال قبل الانفصال وهو اوفق الروایات عہ

ترجمہ - اور کہا گیا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آدمی کا ناپاک ہونا مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے اور نجی کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ آدمی پاک ہے کیونکہ ایسے پانی تو بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل ہونے کا نہیں دیا گیا یہی قول تمام روایات میں اوفق ہے۔

توضیح :- جنسی کامکے میں ہاتھ ڈالنا، حائضہ کا کنوئیں میں گرنا، کافر کا کنوئیں میں جانا

وقبل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل الخ

کہا گیا ہے کہ مرد کی نجاست مستعمل پانی کے نجاست کی وجہ سے ہے یعنی فرض غسل تو بغیر نیت کے بھی دہا ہو گیا اور وہ پاک ہو گیا دوبارہ وہ ناپاک اس لئے ہوا کہ مستعمل پانی اس کے بدن سے لگ گیا اس بناء پر اس کے لئے قرآن شریف کی تلاوت تو جائز ہوگی مگر نماز پڑھنی جائز نہیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ امام صاحبؒ سے مستعمل پانی کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے اس سے وہ شخص پاک ہو گیا اور یہی صحیح ہے۔

وعنه ان الرجل طاهر، لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانقصال . الخ
 امام صاحب سے روایت ہے کہ وہ شخص پاک ہو گیا کیونکہ پانی تو بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل قرار پایا اس کے بعد وہ دوبارہ پانی میں نہیں اترتا اس لئے وہ پاک رہا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر اگر اس نے پانی میں ایک مرتبہ غوطہ لگایا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل جدا ہو کر ٹھہر کر پھر اس میں دوبارہ داخل ہوا ان لوگوں کے کہنے کے مطابق کہ مستعمل پانی کو نجاست کہتے ہیں یہ شخص اب اس پانی سے ناپاک ہو جائے گا لیکن جو اس نے مستعمل پانی کو پاک مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ شخص ناپاک نہ ہوگا۔

وهو اوفق الروايات عنه الخ

امام صاحب سے یہ روایت سب روایتوں کے مقابلے میں زیادہ موافق ہے، یعنی امام صاحب کے اصول سے زیادہ موافق اور زیادہ آسان ہے، ع، ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی جنبی نے پانی نکالنے کے لئے منکے میں اپنا ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق وہ پانی مستعمل نہ ہوا، ط، اس مسئلے میں اب اصح جواب یہ ہوا کہ پانی بھی مستعمل نہ ہوا اس بار یک مسئلے کو اچھی طرح سمجھ لو، م، حدیث اور جنبی کا ایک ہی حکم ہے، اصل مسئلہ میں غور کرنے اور اس کے قیود میں فکر کرنے سے یہ مسائل نکلتے ہیں، کہ جنبی کے حکم میں وہ حائضہ اور نفاس والی بھی ہے جس کا خون تو بند ہوا مگر ابھی تک غسل نہیں کیا ہے، چنانچہ فتاویٰ ہند یہ ہیں کہ اگر کوئی حائضہ کنوئیں میں گر جائے تو اگر وہ خون بند ہو جانے کے بعد ایسی حالت میں گرے کہ اس کے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اس کا حکم جنبی کی طرح ہو گا اور اگر خون بند ہونے سے پہلے وہ گری تو ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اس واسطے کہ حائضہ کنوئیں میں غوطہ لگانے سے ایسے پاک نہیں ہو سکتی ہے، الخلاصہ اور قاضی خان۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس حالت میں اس کا کچھ خون پانی میں نہیں گرا کیونکہ ایسا ہونے سے اس نجاست کی وجہ سے بالاتفاق پانی ناپاک ہو جائے گا، م، اگر جنبی کے بدن پر حقیقی نجاست موجود ہو مثلاً اس نے استنجاء نہ کیا ہو تو بالاتفاق پانی ناپاک ہو گا اور وہ اسی طرح ناپاک رہے گا، ع، اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے، ط، اگر اس شخص نے نماز کے لئے نہانے کی نیت کی تھی تو بالاتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا، ع، میں کہتا ہوں کہ پھر مفتی بہ مذہب کے مطابق مناسب ہے کہ اگر مستعمل پانی باقی پانی کے مقابلے میں تم ہو تو اس کنوئیں سے پاکی حاصل کرنا بھی جائز ہو، اگر جنبی نے کنوئیں میں داخل ہو کر بدن بھی ملا تو پانی مستعمل ہو گیا جیسا کہ محیط اور الخلاصہ میں ہے، کیونکہ بدن ملنا غسل کرنے کی نیت سے ہوتا ہے لہذا یہ غسل کی نیت کے قائم مقام ہو گیا جیسا کہ البحر میں ہے، اگر کسی کافر کے بدن پر کوئی ناپاکی نہیں ہے اور وہ ڈول نکالنے کے لئے پانی میں اترتا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، م۔

کھال کی پاکی و ناپاکی، پھکنے اور اوجھ کا حکم

مصنف نے اب کھال کی بحث کا ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس کھال کے گرنے سے خراب نہیں ہوتا ہے اور کون سی کھال قابلِ دباغت ہے اور کون سی نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ دباغت کی دو قسمیں ہیں، ایک حقیقی اور ایک محکی حقیقی دباغت یہ ہے کہ کھال پر پھٹکری اور اس جیسی دوسری دوائیں اور مصالحے سے دباغت کی گئی ہو اور دوسری قسم محکی ہے یعنی صرف دھوپ ہو اور مٹی سے کوئی مصالحہ دیئے بغیر خشک کی گئی ہو جیسا کہ الظاہری میں ہے، مثلاً اور اوجھڑی کا حکم کھال کے مثل میں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے کہ امام محمد سے مروی ہے کہ اگر مری ہوئی بکری کے مٹانے کو دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہے، یعنی نے کہا ہے اوجھ کا بھی یہی حکم ہے، اور امام ابو یوسف نے اس کو گوشت کے مثل قرار دیا ہے لہذا مثلاً اور اوجھ میں صاحبین کا اختلاف ہے مگر کھال میں سب کا اتفاق ہے۔

قال وكل اهاب دبع فقد طهر، وجازت الصلوة فيه، والوضوء منه، الاجلد الخنزير والادمي، لقوله عليه

السلام: ایما اہاب دبغ فقد طهر، وهو بعمومه حجة علی مالک فی جلد المیة

ترجمہ:- ہر وہ چیز جسے دباغت دیا گیا وہ پاک ہو اور، کسی دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے اور اس سے وضو جائز ہے سوائے سور اور آدمی کی کھال کے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ایما اہاب الخ یعنی کوئی بھی کھال ہو جسے دباغت دی گئی وہ پاک ہو گئی اور یہ حدیث اپنے عمومی معنی کے اعتبار سے امام مالک کے خلاف دلیل ہے مردار کی کھال کے بارے میں۔

توضیح:- دباغت کئے ہوئے چمڑے کا حکم، آدمی اور

سور کی کھال آدمی کی ہڈی جو آٹے میں پسپی ہوئی ہو

قال وکل اہاب دبغ فقد طهر الخ

اہاب (بر وزن کتاب) اہاب ایسے چمڑے اور کھال کو کہتے ہیں جسے دباغت نہیں دی گئی ہے مگر قابل دباغت ہے، ع، پس جملہ کل اہاب ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو دباغت کے لائق ہو اور ایسی کھال اگلیں شامل نہیں ہے جسے دباغت نہ دی جاسکے س حافظ سے سانپ اور چوہے کی کھال دباغت کے معاملے میں اس گوشت کے برابر ہے جو پاک نہیں ہوتی، انفتح، اسی پر فتویٰ ہے، شرح الطحاوی، اس میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ پاک ہو گئی اس پانی سے ظاہری اور باطنی دونوں مراد ہیں۔

جازات الصلوة فیہ الخ

اس دباغت کی ہوئی کھال میں نماز چمڑے مثلاً کوئی شخص ایسی کھال کا لباس پہن کر نماز پڑھے تو جائز ہوگی۔ اور جب پہن کر نماز جائز ہوگی اس کا مصطلق بنانا بدرجہ اولیٰ جائز ہو کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَتَبَايَكَ فَطَهَرَ﴾ الخ سے لباس کی طہارت بطور نص ہے اور جائز نماز کی طہارت دلالتہ انص سے ثابت ہے، ع، اور اس سے وضو بھی جائز ہے، مثلاً دباغت دی ہوئی کھال کا کوئی ڈول یا مشک بنالے تو اس کے پانی سے وضو جائز ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسئلے میں اس بات پر اشارہ ہے حکمی دباغت کی ہوئی کھال کو اگر بعد میں پانی لگ جائے تو وہ دوبارہ ناپاک نہیں ہوگی کیونکہ لفظ دباغت کو عام رکھا گیا ہے کہ وہ حقیقی ہو یا حکمی ہو اس کی تصریح عنقریب آئے گی اس کے بعد وضو کے حکم کے جزئیہ کو بیان کیا کہ اس سے وضو جائز ہے۔ یہی صورت ہو سکتی ہے کہ حکمی دباغت کی مشک پانی سے ناپاک نہ ہوگی، فتاویٰ ہند میں یہ ہے کہ اگر مشک کے چمڑے کو حقیقی دباغت کے بعد پانی ملا اور اس کا چمڑا بھیگ گیا تو اس بھیگنے سے بالاتفاق اس کی ناپاکی اب واپس نہیں آئے گی اور اگر حکمی دباغت کے بعد پانی پہنچا تو ظہر یہ ہے کہ اس کی نجاست بھی نہ ملے گی، المصنعات۔

اس کے بعد مصنف نے اس عام کھالوں میں دو کھالوں کو مستثنیٰ کیا ہے کہ سوائے سور و آدمی کی کھال کے، سور کی کھال تو دباغت سے پاک ہوتی ہی نہیں لیکن آدمی کی کھال کو دباغت دینے، ورنہ دینے میں دخل نہیں ہے کیونکہ اسے اس کی بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے دباغت نہیں کی جاتی ہے یہاں تک کہ غایۃ البیان میں ہے کہ اگر آدمی کی کھال کو دباغت دے دی گئی تو اگرچہ وہ پاک ہو گئی لیکن احترام اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ آدمی کے دوسرے اجزاء سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ انکحیل اور ابدالغ میں ہے، نفع، یہاں تک کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے میں پس گئی تو واضح قول کی بناء پر اس آٹے کو نہیں کھانا چاہئے، د۔

حاصل یہ ہے کہ سور کی کھال اور آدمی کی کھال کا حکم دوسری کھالوں کے مقابلے میں مختلف ہے کہ ان کے ماسوا ایسی کھال جو دباغت کے قابل ہو جب اسے دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ ایما اہاب الخ یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی بھی کھال ہو قبل دباغت ہو جب دباغت دیدی گئی تو وہ پاک ہو گئی، یہ حدیث ابوداؤد، ترمذی، ابن

ماجرہ ورنسائی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ صحیح ہے اور ابن حبان، امام احمد، شافعی، حنفی، در بزار نے بھی روایت کی ہے اور صحیح مسلم میں الفاظ اس طرح ہیں اذا دبغ الہاب فقد طہر یعنی جب قابل دباغت کھال کو دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہو جائے گی اس حدیث میں عموم ہے، اس طرح پر کہ وہ کوئی بھی کھال ہو خواہ ذبح کئے ہوئے جانور کی ہو یا مرے ہوئے جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائے گی۔

وہو بعمومہ حجة علی مالک فی جلد المیتۃ الخ

یہ حدیث اپنے معنی کے عموم کی وجہ سے امام مالکؒ کے خلاف مری ہوئی کھال کے مسئلے میں دلیل ہے، کیونکہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی لیکن پتلی چیزوں کے سوا جی ہوئی چیزوں کے کام میں لانا جائز ہے، اس لئے غصے کے بستے اور ستو کے تھیلے یا اس جیسی چیزیں اگر مردہ جانور کی کھال سے بنائی جائیں تو جائز ہے لیکن اس میں بھی اور شہد جیسی بھیگی چیزیں نہ رکھی جائیں۔

جواہر مالکیہ میں ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ نے امام مالکؒ کی طرف جس قوس کو منسوب کیا ہے وہ ضعیف قول ہے اور صحیح روایت میں ہمارے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں البتہ امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ان کے خلاف حجت ہے، یہ بات عینی نے ذکر کی ہے اور لکھا ہے کہ اوزاعی، ابن المبارک، ابو ثور اور اسحق کا قول ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہیں، لہذا یہ حدیث ان حضرات کے بھی خلاف حجت ہے۔

علاوہ ازیں ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ام المومنین میمونہؓ کی آزادی کی ہوئی ایک باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی اور اس کے بعد رسول اللہ ﷺ اس بکری کے پاس سے گزرے تو آپؐ نے فرمایا کہ صرف اس کا کھانا حرام ہے یہ روایت بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے دوسری روایت میں ہے کہ تم پر صرف اس کا گوشت حرام ہے تمہارے لئے اس کی کھال میں اجازت ہے، دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ ان سب کی سندیں صحیح ہیں، حضرت ام المومنین سودہؓ نے کہا کہ ہمارے ایک بکری مر گئی تو ہم نے اس کی کھال کو دباغت دیدی پھر ہم اس سے برابر بنیہ التمر بناتے رہے بخاری نے اس کی روایت کی ہے، ابن عباسؓ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے ایک مشکینے سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ تو مردار کے کھال کی ہے (اس کی کھال سے وضو کس طرح درست ہوگا) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دباغت دیدینے سے اس کا جث یا نجس یا نجس (میں سے کوئی ایک لفظ فرمایا) دور ہو جاتا ہے یعنی ان الفاظ میں سے کوئی ایک لفظ فرمایا جس میں راوی کو شک ہے لیکن معنی کے اعتبار سے تینوں قریب قریب ہیں، پہلی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہیں۔

اسی طرح ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، ام المومنین حضرت عائشہؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے کہ جب مردار کی کھالوں کو دباغت دی جائے تو اس سے نفع اٹھایا کرو، یہ روایت ابوداؤد، نسائی اور ابن حبان نے روایت کی ہے یہ سب حدیثیں ہماری حجت ہیں، امام احمدؒ وغیرہ کی طرف سے ان حدیثوں کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں لفظ ہے الہاب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے نفع اٹھانے کو منع کیا گیا ہے مگر صاحب بدایہؒ نے اس معارضے کو قبول نہیں کیا اور فرمایا۔

ولا یعارض بالنہی الوارد عن الانتفاع من المیتۃ، وهو قوله علیہ السلام . لاتستفعوا من المیتۃ باہاب لانہ اسم لغیر المدبوغ

ترجمہ :- اور اس ممانعت سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جو مردار سے نفع اٹھانے کے بارے میں ہے اور وہ نبی ﷺ کا فرمان ہے لاتستفعوا الخ یعنی مردار کی کھال سے نفع نہ اٹھاؤ یہ معارضہ اس واسطے نہیں کیا جائے کہ الہاب بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا

نام ہے۔

توضیح: مردار کی کھال

ولا یعارض بالنہی الوارد عن الاستفاح من المیتة الح کل اہاب دبع کی حدیث کا اس دوسری حدیث سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جس میں مردار سے نفع اٹھانے کی ممانعت ہے وہ یہ ہے لا تستفوا من المیتة باہاب یعنی مردار کی کھال سے نفع اٹھاؤ، اور نہ پٹھے کے ساتھ، یہ معارضہ اس وجہ سے نہیں کیا جائے کہ اس میں لفظ اہاب ہے جو بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا نام ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ معارضے میں اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر دباغت دی ہوئی کھال کو کہتے ہیں جو اس وقت تک ناپاک ہے لیکن اجازت میں لفظ مطبوع ہے اور وہ پاک ہے اس لئے معارضہ نہیں ہو سکتا ہے وجہ یہی ہے کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال کو دباغت سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح کسی کو اس کا مالک بنانا بھی جائز نہیں جیسا کہ الحیض اور شرح الطحاوی میں ہے، امام احمد وغیرہ کی طرف سے معارضے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم ناخ ہے جیسا کہ ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے عبد اللہ بن حکیم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات سے ایک ماہ قبل چہرہ و اہل کو مکھ لا تستفوا من المیتة باہاب ولا عصب یعنی تم مردار کی کھال اور اس کے پٹھے سے نفع مت اٹھاؤ، ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے اور اس کو بن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، بخاری نے کہا ہے کہ ابن عکیم کی حدیث سے ظاہری طور پر یہ دلالت ملتی ہے کہ وہ ناخ ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں لفظ اہاب کی ممانعت ہے جو بغیر مدبوغ کو کہا جاتا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بعض لوگوں کا کہنا کہ صحیح بات وہی ہے جو خلد نے کہی ہے کہ ظہر اعارض ہے اس معارضے کی توجیہ اس طرح پر ہے کہ ممانعت اہاب کی ہے جو لفظ کمرہ ہو رہا ہے جبکہ قاعدہ ہے کمرہ نفی کے ماتحت ہونے کی صورت میں عام ہوتا ہے جس کی تصریح اصوں کی کتاب میں موجود ہے، اس کے معنی یہ ہونے کہ کسی بھی اہاب سے خواہ اسے دباغت دی گئی ہو یا نہ۔ نفع نہ اٹھاؤ، جواب یہ ہے کہ دباغت دیدینے کے بعد تو اس کا نام اہاب نہیں رہتا ہے اس لئے اس کے اندر عموم اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ غیر مدبوغ اور اہاب کہلاتا ہے خواہ کسی قسم کا اہاب ہو یعنی مذبوح کا ہو یا مردار کی کھال کا، اس سے نفع اٹھانا ممنوع ہے، شیخ ابن ہمام نے اس دلیل کو نہیں مانا ہے، اور کہا ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے نفع حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے گھناتا ہے یہ ممانعت دباغت نہ ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ مردار کی دباغت دی ہوئی کھال سے ہے لہذا معارضہ صحیح ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شیخ ابن ہمام پر تعجب ہے کہ انہوں نے یہ بات کس طرح پھیلادی کہ عرب عوام بلکہ قریش کے خواص بھی مردار کا خون اور گوشت تک کھاتے تھے اور کہتے تھے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مار ڈالا ہے وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر اس کے کیا معنی ہیں کہ وہ مردار کی کھال سے گھناتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھناتے تھے، لہذا حق بات یہی ہے کہ معارضہ مکمل نہیں ہے، البتہ حبرائی نے اوسط میں یہی حدیث عبد اللہ بن حکیم کی یوں روایت کی ہے کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت دی تھی اب تم مردار کی کسی کھال پٹھے سے نفع حاصل نہ کرو، یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو اسے ناخ کہا جاسکتا تھا لیکن اس کی انت میں فضالہ بن مفضل ہیں جو نہجائی کمزور راوی ہیں۔

اس کے علاوہ اس حدیث کے اندر تین اور بیماریاں ہیں اول یہ کہ اس کی اسناد اور متن دونوں میں اضطراب ہے، اسناد میں اضطراب اس طرح ہے کہ سنن کی چاروں کتابوں میں ہے کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ نے عبد اللہ بن حکیم سے روایت کی ہے اور

ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ عبدالرحمنؓ نے کہا کہ میں چند آدمیوں کے ساتھ عبداللہ بن عکیم کے یہاں گیا تو وہ لوگ اندر گئے اور میں دروازے پر باہر کھڑا رہا انہوں نے وہاں سے نکل کر یہ خبر دی کہ عبداللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عبدالرحمنؓ نے عبداللہ بن عکیم سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ وہ لوگ کیسے تھے، متن میں اضطراب اب اس طرح ہے کہ ترمذی کی روایت میں ہے کہ وفات سے ایک ماہ قبل، اور احمد کی روایت میں ہے کہ ایک ماہ یا دو ماہ قبل، اور بیہقی نے کہا کہ چالیس روز پہلے اور ایک روایت میں ہے صرف تین روز پہلے۔

دوسری بیماری یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، بیہقی وغیرہ نے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں لہذا یہ حدیث مرسل ہوئی، خلالؒ نے کہا کہ پہلے تو امام احمدؒ کہتے تھے کہ رسول اللہ کا یہ آخری حکم ہے پھر شدید اضطراب پائے جانے کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا، خلالؒ نے کہا کہ انصاف یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کی حدیث نص میں ظاہر الدلالت ہے لیکن اس میں اضطراب بہت زیادہ ہے۔

تیسری علت یہ ہے کہ یہ حدیث خطا و تحریا ہے اور ابن عکیم نے یہی خط پایا ہے جیسا کہ اس کی تصریح بعض روایت میں موجود ہے لیکن اس میں انقطاع کا شبہ بھی ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث بلا واسطہ رسول اللہ ﷺ سے سنی ہوئی ہے اور یہ ہر اعتبار سے ارجح اور اصح ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ابن جریر نے حدیث حضرت جابرؓ سے مرفوعاً حکایت کی ہے کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ کھال سے نفع نہ لو، جواب یہ ہے حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد میں زعمہ ہیں جو لائق اعتماد نہیں ہیں اور ابن عمرؓ کی اس حدیث کے اکثر راوی مجہول ہیں اس کے علاوہ ابابذہؓ دباغت دیا ہوا چمڑا نہیں ہے، اگر کہا جائے کہ ایک حدیث مرفوعہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے درندوں کی کھالوں سے منع فرمایا ہے جو پھاڑ کھاتے ہیں۔

یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ صحیح ہے، بیہقی نے جواب دیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے دباغت سے پہلے ہی نفع حاصل کر لیا کرتے تھے اس لئے اس سے منع کیا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ حدیث بہت بہتر ہے البتہ اس میں کسی قدر ابہام ہے اور تاویل کا احتمال ہے؛ یہ بات نہیں معلوم ہو سکی کہ منع کرنے کی کیا وجہ تھی ممکن ہے کہ دباغت سے پہلے ہو لیکن پھاڑنے والے درندوں میں شکاری پرندوں کے مقابلے میں زیادہ احتیاط کرنی چاہئے، اور بیہقی نے لکھا ہے کہ چیتا اور لومڑی کی کھال اور سمو اور سنجاب وغیرہ کھال چمڑا کر لوگ بغیر کسی انکار کے عام طور پر نماز پڑھتے ہیں عام مسلمانوں کا یہ عمل اس کھال کے پاک ہونے کی دلیل ہے، اخلاص کل اہاب دبیغ کا مطلب یہ نکلا کہ ہر کھال دباغت دینے جانے کے بعد پاک ہے اور امام مالکؒ یا احمدؒ کے خلاف حجت ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

وحجة على الشافعي في جلد الكلب، وليس الكلب نجس العين، الاترى انه ينتفع به حراصة واصطيادا، بخلاف الخنزير لانه نجس العين، اذ الهاء في قوله تعالى ﴿فانه رجس﴾ منصرف اليه لقربه، وحرمة الانتفاع باجزاء الأدمى لكرامة، فخر جاعل عمار وبناه

ترجمہ۔ اور امام شافعیؒ کے خلاف یہ دلیل ہے، اور کتا نجس، لعین نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ کتے سے نگہبانی اور شکار پکڑنے کے کام میں نفع حاصل کیا جاتا ہے بخلاف سور کے، کیونکہ وہ نجس العین ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ فانه رجس میں ”حا“ کی ضمیر اسی خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے اس کے قریب ہونے کی بناء پر، اور آدمی کے اجزاء سے نفع اٹھانے کو حرام کرنا اس کے کرامت اور احترام کی بناء پر ہے، پس یہ دونوں کھالیں اس حدیث سے خارج ہو گئیں جس کی ہم نے روایت کی ہے۔

توضیح: کتے کی کھال، ہاتھی کی کھال، کنوئیں میں کتا
گر جانے سے، بھیگے کتے کی چھینٹ کپڑے پڑنے کے حکام

و حجة علی الشافعی فی جند الکلب الح

کل اہاب کی حدیث کتے کی کھال کے بارے میں امام شافعی کے خد ف دلیل ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اس لئے کتے کا
سور پر قیاس نہیں ہو سکتا، چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت میں کتے سے بھی نفع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے، جان اور مال
کی حفاظت اور شکار پکڑے کے موقع میں، اگر وہ واقعہ نجس العین ہو تا تو یہ باتیں کس طرح درست ہو سکتی تھیں بر خلاف سور
کے کہ نجس العین ہے کیونکہ قرآن پاک میں فرمایا ہے فانہ رجس (یہ آیت سورہ انعام کی ہے مکمل اس طرح ہے ﴿قل لا اجد
فیما اوحي الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان ینکون میتة او دما مسفوحا او لحم حریر فانہ رجس﴾ الا یہ،
میں فائدہ کی ضمیر خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ خنزیر کا لفظ ہی اس کے قریب ہے اور لحم کا مرجع دور ہے، اور قاعدہ ہے کہ
قریب کا مرجع اگر ممکن ہو تو اسی طرف ضمیر کا رجوع کرنا اولیٰ ہے، یہ مقام حقیاط کا بھی ہے اس لئے جب یہ بات متعین ہو گئی کہ
ہاکی ضمیر کا مرجع الخنزیر ہے تو بخوبی یہ بات معلوم ہو گئی کہ خنزیر خود پلید ہے اس طرح اس کا گوشت اور اس کا چراسب پلید ہوا،
ہاتھی کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی نجس العین ہے لیکن مصنفؒ نے اسے تسیم نہیں کیا ہے بلکہ
کل اہاب کے عموم میں اسے بھی داخل رکھا ہے کہ جس طرح دباغت کے بعد دوسرے جانوروں کے چمڑے پاک ہو جاتے ہیں
اس طرح اس کا چرما بھی پاک ہو جائے گا کیونکہ جس طرح خنزیر کے بارے میں آیت اس عموم کے مخالف ہے اس طرح کوئی
آیت یا حدیث بھی ہاتھی کے چمڑے کے بارے میں معارض نہیں ہے جیسے کتے کے بارے میں معارض نہیں ہے۔

امام شافعیؒ نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو اس کا اس طرح دفع کیونکہ یہ قیاس فاسد ہے کہ سور تو نجس العین ہے، عین نے کہا ہے
کہ کتے ہی کی کیا خصوصیت ہے، در یہ خصوصیت ہے فائدہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس کا چرما
دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، ابن ابیہائم نے لکھا ہے کہ کل اہاب کا عموم کتے کی کھال کو بھی شامل ہے کیونکہ اس کی جھوٹے کی
کوئی چیز کا نجس ہونا اس بات کو لازم نہیں ہے کہ وہ نجس العین ہو بلکہ یہ گوشت جس لعاب سے پیدا ہوا اس کے تپاک ہونے کو لازم
ہے لہذا کھال کو دباغت سے پاک ہو جانا چاہئے، مگر ہمارے یہاں اس کے بارے میں بھی دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ کتے
کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی کیونکہ وہ نجس العین ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ یہی ظاہر الہد ہے۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں اس موقع پر چند جزیئے بیان کئے گئے ہیں ایک یہ کہ کتا اگر کسی کنوئیں یا پانی کے گڈھے میں
گر جائے تو اس کا پانی تپاک ہو جائے گا خواہ اس کا منہ پانی کو لگا ہو یا نہیں نمبر دو اگر کتا بھیگ گیا اور اس نے اپنے بدن کو اس طرح
جھاڑا کہ کسی آدمی کے کپڑے کو ایک درہم کی مقدار سے زائد اس کی چھٹیں لگ گئیں تو پکڑا خراب ہو گیا، دوسری روایت یہ ہے
کہ یہ نجس العین نہیں ہے، بدائع میں کہا گیا ہے کہ یہ حسن کی روایت ہے، مشن نے دونوں روایتوں کی تصحیح میں، ختلف کیا ہے
لیکن کل اہاب الح کی حدیث کا عموم اسی بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اس کے خلاف کوئی ایسی روایت
نہیں پائی جاتی جو اس کی نجاست کو واجب کرتی ہو تو واجب یہی ہوا کہ یہ روایت کہ وہ نجس العین نہیں ہے تصحیح کے لائق ہے لہذا
اس کی کھال دباغت سے پاک ہو جائے گی اور اس کی جائے نماز اور ڈول بنایا جاسکتا ہے، ان کا کلام تمام ہوا۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ در مختار میں ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کتا نجس العین نہیں اور سی پر فتویٰ ہے، مگرچہ بعضوں نے
اس کے نجس العین ہونے کی روایت کو ترجیح دی ہے لہذا، کتا فروخت کیا جاسکتا ہے اور کرانے پر دیا جاسکتا ہے اگر وہ ہلاک کر دیا تو
اس کا جرم نہ دلایا جاسکتا ہے، اور اس کی کھال کی جائے نماز اور ڈول بنایا جاسکتا ہے نیز اگر کنوئیں سے زندہ نکل آیا اور اس کا منہ پانی

میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور اگر وہ بھیگا ہو اور اس نے پھر بڑی لی تو اس کے چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا اسی طرح اس کے دانت لگنے سے بدن ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ اس کی رال نہ لگ جائے اور اگر کوئی شخص نماز کی حالت میں کتے کوئے کوئے ربا اگرچہ کتاب بڑی ہو مگر اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن امام طحاوی نے اس موقع پر یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا منہ اس حالت میں بندھا ہوا ہو، اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کتے کا گوشت ناپاک ہے اور اس کے بال پاک ہیں، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے یعنی یہ حدیث بھی عن حلود السباع النبی تفتوس الخ کہ ایسے درندوں کے چمڑے سے منع کیا ہے جو بھڑکھاتے ہیں اور یہ صحیح حدیث ہے اور بلاشبہ یہ کتاب بھی الہامی درندوں میں سے ایک ہے، اب اگر صحیح طاہر العین کی توجیہ بھی دلیل تھی تو اس کا صحیح معارض موجود ہے اگرچہ اس میں تاویل کی جائے اور کتے سے شکار کرانے اور اس سے ٹکھائی کے کام لینے کو جائز کہتا اس کے پاک ہونے کو لازم نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ضرورت کی بناء پر جائز کہا گیا ہو اور ضرورت کا حکم عام نہیں ہو تا بلکہ ضرورت اپنی حد تک باقی رکھی جاتی ہے لہذا کتے کی کھال سے جائے نماز اور ذول بنانا جائز نہ ہوگا اور نہ اس کوئے ہوئے نماز صحیح ہوگی اور نہ اس کے گرنے سے کنواں پاک رہے گا البتہ خاص مجبوری کی حد تک جائز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے بارے میں بھی جواز کا حکم ہے مگر ابن الہیثم نے مصنف کے طہارت کی روایت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے صحیح کے زیادہ لائق سمجھا ہے، اور بحر الرائق اور در مختار وغیرہ نے اسی پر اعتماد کیا ہے مسکن کو غور سے سمجھو۔

وحرمۃ الانتفاع باجزاء الأدمی لکراۃ، فحرجا عمار ویساح الح

اور آدمی کے اجزاء مثلاً کھال اور گوشت وغیرہ سے نفع حاصل کرنے کو حرام کہنا آدمی کی شرافت اور احترام کی بناء ہے، اس نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، ابن حزمؒ نے اس بات پر سب کا اتفاق نقل کیا ہے ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث کل اہاب دبغ الخ عام ہے البتہ خنزیر کی کھال نجس العین ہونے کی وجہ سے اور آدمی کی کھال احرام کی بناء پر اس میں داخل نہیں رہی، لہذا یہ دونوں کھالیں ہماری مذکورہ روایت یعنی کل اہاب الح کی حدیث سے خارج ہو سکتیں اس بناء پر یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایسی کوئی بھی کھال جو دباغت کے قابل ہو جب اس کی دباغت کر لی جائے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر کی کھال کے جو نجس العین ہے اور سوائے آدمی کی کھال اور اس کے دوسرے اجزاء کے کہ اس سے نفع اٹھانا اس کے احرام کی بناء پر جائز نہیں ہے اگرچہ اس کی کھال کو دباغت دیدی گئی ہو۔

ثم ما يمنع النتن والفساد فهو دباغ، وانکان تشمیسا او تریبا، لان المقصود یحصل به، فلامعی لاشراط عیوہ، ثم ما یطہر جلدہ بالدباغ یطہر بالذکاۃ، لانه یعمل عمل الدباغ فی ازالة الرطوبات النحسة، وکذا لک یطہر لحمہ وهو الصحیح، وان لم یکن ماکولا

ترجمہ:- پھر ہر وہ چیز جو بدبو ہو جانے اور بگڑ جانے کو روکتی ہے وہی دباغت ہے اگرچہ دھوپ میں رکھ کر سکھانا ہو یا مٹی لگانی ہو کیونکہ اس کام سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس کام کے علاوہ کسی دوسری چیز کی شرط لگانے کے کچھ معنی نہیں، اور ہر وہ جانور جس کی کھال دباغت کرنے سے پاک ہو جاتی ہے اس کھال اس جانور کو ذبح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے اس لئے کہ جانور کا ذبح کر دینا بھی اس کے دباغت کا کام دیتا ہے اس طرح سے کہ ذبح کا کام جانور کی ناپاک رطوبت کو زائل کر دیتا ہے اس طرح سے ذبح کرنا اس کے گوشت کو بھی پاک کر دیتا ہے یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو۔

توضیح:- شرط دباغت، جس جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اسے ذبح کرنا

ثم ما يمنع النتن الح اب یہاں سے یہ بیان کرنا ہے کہ دباغت کے معنی کیا ہیں اور اس کا طریقہ کیا ہے اور اس کا حکم کیا ہے چنانچہ یہ کہا کہ جو چیز اور جو عمل چمڑے کو بدبو دار ہو جانے اور اس کے بگڑ جانے کو روکتی ہے وہی دباغت ہے اگرچہ یہ کام جس

طریقے سے بھی ہو مثلاً دھوپ میں سکھاکر یا مٹی لگا کر چھوڑ دینے سے کیونکہ چڑے کی حفاظت جو صل میں مقصود ہے تنے کا موب سے حاصل ہو جاتی ہے ہذا اب مزید کسی دوسری چیز کی شرط لگانے کی کہ اس پر نمک پھٹکری وغیرہ ڈال جائے کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ثم ما يطهر جلده باللباغ يطهر بالذكاة الخ
یعنی ایسا جانور جس کی کھال دباغت دینے سے پاک ہو جاتی ہے اس کی کھال اسے ذبح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے بشرطیکہ ذبح کا یہ کام ایسے شخص نے کیا ہو جسے ذبح کرنے کے لائق مانا گیا ہے اس بناء پر کسی مجوسی کا ذبح کرنا اس جانور کو پاک نہ کرے گا اسی طرح ذبح کا کام اپنے منہ میں ہو یعنی جہاں ذبح کرنا چاہئے اسی جگہ اسے ذبح کیا گیا ہو، نفع، اکثر کتبوں میں یہی شرط مذکور ہے، لیکن ظاہر یہ قید ذبح اختیار کی میں ہے کیونکہ جو دنٹ مثلاً بدک گیا ہو اس کے ذبح کا جو طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ کافی ہے اس میں محل اور غیر محل ہونا دونوں برابر ہے، م۔

لانه يعمل عمل الذماع في ازالة الرطوبات النجسة الخ
کیونکہ ذبح کرنا دباغت ہی کا کام دیتا ہے اس طرح سے کہ یہ ناپاک رطوبتوں کو دور کر دیتا ہے، اور ذبح سے جس طرح اس کی کھال پاک ہوتی ہے اسی طرح اس کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے یعنی ذبح کا عمل خون کے ماسوا تمام اجزاء کو پاک کر دیتا ہے یہی صحیح مذہب ہے، اس بناء پر، اور ایسی کھالیں جو دار، لحرب یعنی کافروں کے علاقے سے لائی جاتی ہیں مثلاً سنجب، ان کے متعلق اگر دباغت کا طریقہ معلوم ہو جائے کہ یہ پاک چیزوں سے دباغت کی گئی ہیں تو پاک ہیں اور جس کے بارے میں شک ہو اس کا دھونا افضل ہے، د۔

میں مترجم یہ کہتے ہیں کہ مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ شرعی ذبح ہونا چاہئے چنانچہ فرمایا ہے وهو الصحيح وان لم يكن ما كولا الخ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور یسارہ ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یعنی ایسا جانور اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے وہ بھی پاک ہو جاتا ہے یہ تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر کھانے کے جانوروں میں سے ہو تو اس ذبح سے کھایا جائے بشرطیکہ اس کے ذبح کا کام شرعی طریقے پر ہو، م، اور مفید میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوا کہ اگر مثلاً ذبح کئے ہوئے ایک درہم سے زیادہ گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس قوں کی بناء پر نماز جائز ہوگی اور اگر وہ گوشت پانی میں گر پڑے تو پانی پاک ہو گا اور دوسری روایت کے مطابق نہ نماز جائز ہوگی نہ پانی پاک ہو گا، ناطقی کا مختار مذہب یہی ہے، نہایہ میں ہے کہ مصنف نے جو روایت بیان کی ہے اس میں ایک طرح کا ضعف ہے اور اس میں نجس ہونے کی دلیل ہے جتنی غیر ماکوں، ملعم جانور کا گوشت اور اس کی چربی وغیرہ نجس ہے سی مسلک کو ہمارے محققین، صحابہ ناطقی، خبر زود، اور قاضی خان وغیرہ میں لیا ہے اور خد صہ میں ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، ع، یہی صحیح ہے، کافی، سی قوں کو شرعین نے بھی اختیار کیا ہے کیونکہ ان کا جھونا نجس ہے اور اس کی ناپاکی گوشت کی ناپاکی کی بناء پر ہے۔ الخ۔

لیکن اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ ہوگی کیونکہ اس سے ناپاک گوشت مد ہوا ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب نہیں نے یہ دیا کہ گوشت ایسا ناپاک ہے کہ پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اس وجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور بھی ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو پر کی کھال سے ملنے نہیں دیتی ہے، نہایہ، اس خیس کو اس طرح رد کیا گیا ہے کہ یہ بات وہی ہے باغرض اگر حقیقی ماناں جائے تو پھر بھی ہمارا یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ جھلی خود بھی پاک ہے یا ناپاک، مگر جب اس گوشت کو ناپاک مانتے ہوئے اس جھلی کو اس سے علی ہوئی مانی جائے تو خود جھلی بھی ناپاک ہوئی ایسی جو کبھی پاک نہیں ہو سکتی پھر اوپر کی کھال بھی اس جھلی سے علی ہوئی ہے اس لئے یہ کھال بھی ناپاک ہوئی مگر

کھال کو کیوں پاک کہتے ہیں تو اس کھال کے پاک ہونے کی وجہ سے جھلی کو بھی پاک ہونا چاہئے اور جھلی، اسی وقت پاک ہوگی کہ گوشت کو بھی پاک مانا جائے اس طرح گوشت ناپاک ثابت نہیں ہو، اس بناء پر مصنفؒ نے اس کی تصحیح کرتے ہوئے یہ کہا کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے، ع۔

یہ توجیہ قوی ہے اور تمام رصوبت کا ظہور اس جلد کے مسامات کے ساتھ ہے لہذا یہ بات یقینی ہوگئی کہ جانوروں کا کھانا حلال نہیں کہا گیا کہ ان کا بہتا خون بھی ناپاک رکھا گیا ہے اور مذکاب چونکہ اسی خون سے پیدا ہوتا ہے اسی لئے لعاب اور جھوٹا سب ناپاک ہوا ماسوائے گوشت کے، کہ اس کا معدہ دوسرا ہے، اس لئے اگر بخود مر تو چونکہ اس کا ناپاک خون اس کے گوشت سے ملا ہوا رہ گیا تو گوشت ناپاک ہو گیا جیسے کہ وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کہ ان کے مر جانے سے ان کا گوشت بھی ناپاک ہو جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا گیا تو صرف گوشت رہ گیا اور وہ سب جانوروں کا پاک ہے البتہ کھانے کے حکم میں فرق رکھا گیا ہے اور یہ فرق اللہ تعالیٰ کے اپنے خاص حکمت عملی کی بناء پر ہے کہ بعض جانوروں کے گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کے نہیں، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بھی ناپاک ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اکثر علماء کے قول کے مطابق جن جانوروں کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا گوشت پاک نہیں ہوتا اسی پر فتویٰ دینا چاہئے اگرچہ فیض میں لکھا ہے کہ اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے لیکن عمدہ اور اصح فتویٰ یہ ہے کہ جھوٹے کے ناپاک ہونے کی بناء پر گوشت کو بھی ناپاک کہنے کا قاعدہ نہیں بنانا چاہئے بلکہ اگر یہ کہنا چاہئے کہ اگر گوشت ناپاک ہے تو جھوٹا بھی ضرور ناپاک ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جھوٹا ناپاک ہو تو گوشت بھی ناپاک ہو پھر یہ بھی لازم نہیں ہے کہ جو گوشت نہ کھایا جائے وہ ناپاک ہی ہو بلکہ اس کا نہ کھانے کا سبب کچھ اور بھی ہو سکتا ہے۔

فتح، تقدیر میں خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ذبح کیا ہو بذپر نندہ یا چوبایا سانپ ہو تو اس کے گوشت کو ساتھ لے کر نماز پڑھنے سے نماز جائز ہوگی اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جس کا جھوٹا ناپاک نہ ہو اور یہ اعتراض کیا ہے کہ باز اور چوہا وغیرہ کے جھوٹے کے ناپاک نہ ہونے کا سبب ان کے گوشت کا پاک ہونا نہیں ہوتا بلکہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے مذکاب پانی میں نہیں ملتا ہے بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ ان کا گوشت ناپاک ہوتا ہے لیکن یہی اور چوہے وغیرہ میں ان کے جھوٹے کو پاک کہنا اس مجبوری کی بناء پر ہے کہ وہ ہر وقت ساتھ رہتے ہیں اور ان سے بچاؤ اور حفاظت اتنی دشوار ہے کہ ان کے جھوٹے کی ناپاکی کو ختم کر دی گئی ہے، معف۔

مگر حق بات یہ ہے کہ کسی جانور کے لعاب اور اس کے جھوٹے کی نجاست اس کے ناپاک خون کی وجہ سے ہوتی ہے گوشت کی وجہ سے نہیں ہوتی لہذا لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست کی دلیل نہیں بن سکتی مگر صرف اس صورت میں جبکہ اس کا خون اس کے گوشت میں ملا ہوا رہ جائے اس طور سے کہ وہ خود سے مر جائے اور اسے ذبح نہ کیا جاسکے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور ظہیر الدین بن مرغینانی نے لکھا ہے کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ ان کا جھوٹا ناپاک ہے، یہی صحیح ہے، بخلاف باز وغیرہ کے کہ ان کا جھوٹا ناپاک ہے، ع، لیکن یہ دعویٰ مشکل ہے کیونکہ باز وغیرہ کا جھوٹا اس بناء پر پاک نہیں ہے کہ ان کا گوشت پاک ہے بلکہ اس بناء پر پاک ہے کہ ان کا لعاب ان کی چونچ کے ساتھ پانی میں نہیں ملتا، افتح کے حوالے سے، اسی بناء پر جو لوگ درندوں کے گوشت کو ان کے ذبح کرنے کے باوجود پاک نہیں مانتے ان پر یہ لازم ہے کہ باز کے جیسے پرندوں کے گوشت کو بھی پاک نہ کہیں ورنہ فرق کرنا مشکل کام ہے۔

وشعر المیتة وعظمها طاهر، وقال الشافعی نجس، لانه من احراء المیتة، ولما انه لاحیوة فیہما، ولہذا لا یتالم قطعہما، فلا یحلہما الموت، اذ الموت روال الحیوة ترجمہ - مردار کے ہاں اور اس کی ہڈی پاک ہے اور امام شافعیؒ نے کہا ہے یہ ناپاک ہے کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے

ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ بال اور ہڈی میں زندگی نہیں ہے اسی واسطے زندگی میں ان کے کاٹنے جانے سے تکلیف نہیں ہوتی۔ اس لئے موت بھی ان میں، اثر نہ کرے گی کیونکہ موت تو حیات کے خاتمے کا نام ہے۔

توضیح:- مردار کے بال اور ہڈی کا حکم

و شعر المیتۃ و عظمہا طاهر، و قال الشافعی محسن الخ

مردار کے بال اور اس کی ہڈی پاک ہے سوئے سور کے باپ اور ہڈی کے، اور یہی مذہب مختار ہے، دہلی حکم چٹھے، کھر، سم، سینک، دن، بال، پر، ناخن اور چونچ کا بھی ہے، الاختیار، بلکہ ہر ایسی چیز جس میں زندگی نے اثر نہیں کیا ہے ان چیزوں کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، عہد، وہ تمام اجزاء جن میں خون نہیں ہے گر سخت ہوں اور اصعب یعنی پھنسنے ایک روایت میں پاک جبکہ دوسری روایت میں نجس ہیں، مع، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ناپاک ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء سے ہی ہیں، قاضی ابو طیب شافعیؒ نے لکھا ہے کہ باں، اون، ہڈی، سم، اور کھر میں زندگی پانی جانی ہے لہذا مردار کی یہ چیزیں ناپاک ہیں اور یہی مذہب ہے، ع۔

ولما انه لاحیوۃ فیہما، ولہذا لا یتالم بقطعہما، فلا یحلہما الموت، اذ الموت زوال الحیوۃ الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ بال اور ہڈی میں زندگی نہیں ہے اسی واسطے زندگی میں ان کے کاٹنے جانے سے انہیں تکلیف نہیں ہوتی ہے اس لئے ان میں موت بھی اثر نہیں کرے گی کیونکہ موت تو زندگی کے خاتمے کا نام ہے، یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اس کے اثر کرنے سے زندگی ختم ہو جاتی ہے اور موت بھی حیات کی طرح یک وجودی چیز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے خلق الموت والحیوۃ الخ اس نے موت و رجحالت دونوں کو پیدا کیا اور ناخن اور کھر کے کاٹنے سے بھی درد نہیں ہوتا۔

علاء شافعیؒ سے اختلاف دراصل اس بات میں ہے کہ ان چیزوں میں زندگی اثر کرتی ہے یا نہیں، شافعیؒ کے نزدیک اثر کرتی ہیں اسی لئے یہ چیزیں ناپاک ہیں اور ہمارے نزدیک اثر نہیں کرتی ہے لہذا وہ پاک ہیں ان کے پاک ہونے کے لئے نقلی دلائل میں سے یہ فرمان پوری تعنی ہے ﴿و من اوصافہا و اوبارہا و اشعارہا اثاثا و متاعا الہی حسین﴾ الا یہ، اس جیسے میں اللہ تعالیٰ نے عام احسان ٹھہرایا ہے لہذا یہ چیزیں نجس نہ ہوں گی، اور ایک حدیث بھی دلیلی ہے، ایک باندی حضرت میمونہؓ کی مری ہوئی بکری کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا اما حوم اکلہا کہ صرف اس کا گوشت حرام ہے جیسا کہ صحیحین میں ہے، و دوسری روایت میں ہے کہ تم پر صرف اس کا گوشت حرام ہے، و تم کو اس کی کھال میں، جازت دی گئی ہے۔

دارقطنیؒ نے ابن عباسؓ سے مردار کے بارے میں روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے توفیق اس کا گوشت حرام کیا ہے اس لئے اس کے کھال، بال اور اون کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہا کہ عبد الجبار بن مسلم ضعیف راوی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کیونکہ اس کو، بن حبانؒ نے ثقات میں لکھا ہے اس لئے یہ حدیث حسن کے درجے سے کم نہ ہوئی، اور ایک حدیث جو ثوبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فہرہؓ کے لئے اونٹ کی ہڈی کا ایک پار اور عاج (ہاتھی دانت) کے دو ٹکڑے خریدے، یہ روایت ابو داؤد، ابن عدی، طبرانی، محمد بن ہارون جوہریؒ نے کہا ہے عاج (ہاتھی دانت ہے) اور یہی عباب میں ہے، زہریؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث میں یہ ہاتھی دانت مراد نہیں ہے بلکہ عاج سے مراد اس جگہ ذیل ہے جو سمندر کی کھوے کی پیٹھ ہے، عباب میں لکھا ہے کہ اس سے ٹکڑے اور ٹکڑیاں بنائی جاتی ہیں۔

امام الحرمین نے کہا ہے کہ ایسے زندہ جانور جن کے گوشت کھائے جاتے ہیں اگر ان کے بال یا اون اور صوف ترش لئے جائیں تو بالاتفاق وہ پاک ہوں گے، ع، اگر مردار کی ہڈی پانی میں گر جائے اور اس پر گوشت یا چربی لگی ہوئی ہو تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں، معراج الدراہیہ، ط، مردار کا چستہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظمؒ کے نزدیک پاک ہے، محیط

اسرخصی۔

ذبح کئے ہوئے جانور کا چھہ بالاتفاق پاک ہے، اگر کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھے کہ اس کے گردن میں ایسا ہار ہو جس میں کتے یا بھڑیے کے دانت ہوں نماز جائز ہے لیکن اگر سانپ کی کھال ایک درہم کے انداز سے زائد ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی اگرچہ وہ کھال ذبح کئے ہوئے سانپ کی ہو کیونکہ سانپ کی کھال دباغت کے قائل نہیں ہے لیکن اگر نماز کی حالت میں زندہ سانپ پاس میں ہو تو نماز جائز ہے، سانپ کی کچل کے بارے میں دو روایتیں ہیں اور امام حواہی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ پاک ہے، ع، یہی اصح ہے، ن۔

زندہ مرغی کا انڈا اس سے نکل کر پانی میں گر گیا تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی ناپاک نہ ہو گا جب تک یہ معصوم نہ ہو جائے کہ اس میں نجاست لگی تھی کیونکہ مخرج کی رطوبت ناپاک نہیں ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ پیشاب کی رو پاک ہے، اسی بناء پر اگر منی مل کر جھاڑ دی جائے تو پاک ہو جائے گی۔

ذخیرہ میں ہے کہ نکتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں، شہید کا خون جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے اس خون کے رختے ہوئے اس پر نماز پڑھنی چاہئے اور جب جدا ہو جائے تو ناپاک ہے، مردے کے منہ سے جو پانی بہتا ہے کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک ہے لیکن سوتے ہوئے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مشک کا نافہ اصح قول میں ہر حال میں پاک ہے، اور اگر ذبح کئے ہوئے ہرن سے نافہ نکلا تو بلا اختلاف ہر حال میں پاک ہے، ہر جانور کا مرارہ حکم میں اس کے پیشاب کے برابر ہے، ع، اس جگہ مرارہ سے مراد شاید مثانہ ہے، واللہ اعلم۔

وشعر الانسان و عظمه طاهر، وقال الشافعی نجس، لانه لا ینتفع به، ولا یجوز بیعه، ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لکرامته فلا یدل علی نجاسة

ترجمہ :- انسان کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ناپاک ہے اس لئے کہ اس سے نفع نہیں اٹھایا جاتا اور اس کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس سے نفع نہ اٹھاتا یعنی اسے نہ بیچنا اس کی شرافت اور حرمت کی بناء پر ہے اور یہ چیز اس کی ناپاکی پر دلالت کرتی ہے۔

توضیح :- انسان کی ہڈی اور بال، جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب

حرام چیز سے بنائی ہوئی دوا، بلی کے خوف سے چوہا بھاگ کر پانی کے پیالے پر سے گذرا

ناپاک پانی جانوروں کو پلانا اور اس سے گارا بنانا

وشعر الانسان و عظمه طاهر، وقال الشافعی نجس الخ

انسان کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، اور یہی صحیح ہے، ع، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ نہ ان سے نفع اٹھایا جاتا ہے اور نہ ان کا بیچنا جائز ہے، مزنیؒ نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا ہے، اور حلیہ میں ہے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ آدمی موت سے ناپاک نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے بال پاک ہیں۔

ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لکرامته فلا یدل علی نجاسة . الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں سے نفع اٹھانے اور ان کے بیچنے کو حرام کہنا آدمی کی شرافت اور کرامت کی بناء پر ہے لہذا ان کے بیچ وغیرہ کو حرام کہنا ان کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ آدمی کے بال موٹے یا کالے ہوئے

ہوں لیکن اگر اکھاڑے ہوئے ہوں تو بخش ہوں گے، السراج۔

آدمی کی کھال اگر تھوڑے پانی میں گر جائے تو اگر وہ اتنا تھوڑا ہو جو ناخن کے برابر بھی ہو جیسے پیروں کے شکاف سے گر پڑتا ہے یا اس کے برابر تو پانی کو ناپاک نہ کرے گا اور اگر ناخن سے زیادہ ہو تو ناپاک کرے گا اور اگر ناخن گر پڑے تو وہ پانی کو خراب نہیں کرتا، خلاصہ، آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا غیر کا پاک ہے لیکن کان کے بارے میں اختلاف ہے، بدائع میں ہے کہ ناپاک ہے اور خانہ میں سے کہ ناپاک نہیں ہے، در۔

اگر زندہ جانور سے کچھ جدا ہوا اگرچہ ایک درہم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز اس کی درست ہے جس کا وہ جزو ہے لیکن اگر ناخن کے مقدار پانی میں گر گیا تو ناپاک ہو جائے گا، ط، و ر زباد (یعنی یک قسم کی مٹی کا خوشبودار پسینہ جو اس کی دم کے پاس جمع ہو جاتا ہے) پاک ہے اور غیر بھی پاک ہے، ش، جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب ناپاک ہے مگر نجاست خفیفہ، ت، ۷ ام چیز سے دوا کرنا ظاہر مذہب میں منع ہے جیسا رضاع البحر میں ہے مگر ایک قول میں جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس سے شفعہ ہو نا معصوم ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دوا معلوم نہ ہو جیسے اگر پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو تو جان بچنے کی غرض سے شراب پینا جائز ہے، اسی پر فتویٰ ہے، ت، در۔

وہ پیارہ جو عموماً ایک کونے میں اس غرض سے پڑ رہتا ہے کہ اس سے مکے سے پینے کا پانی نکالا جائے تو اس سے نکالنا بیجا و ضو کرنا سبب جائز ہے جب تک کہ اس میں نجاست لگے رہنے کا علم نہ ہو۔

گر مٹی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی کے بھرے پیالے پر سے گذرنا تو شرح الطحاوی میں ہے کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا کیونکہ عموماً چوہا مٹی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہے، المحیط، اور یہی مختار ہے، الخلاصہ، لیکن نہر الفائق میں مجتہبی سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے یعنی پانی ناپاک نہ ہو گا کیونکہ اس وقت چوہے کے پیشاب کرنے نہ کرنے میں شک ہے، در، اگر کنوئیں کے حوض پر سے کوئی درندہ گذر اس وقت کسی کو یہ غالب گمان ہو کہ اس درندے نے اس میں سے پانی پیا ہے تو پانی ناپاک ہو گا، اگر گمان غالب نہ ہو تو ناپاک نہ ہو گا، البحر۔

اگر صحرا میں کسی نے تھوڑا پانی پیا تو اس کے لئے اس پانی میں سے لینا اور وضو کرنا جائز ہے، اگر آدمی کا ہاتھ ناپاک ہو اور اس کے پاس ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس سے بھر کر پانی نکالے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ کوئی روہ یا اس قسم کی دوسری کوئی چیز اس پانی سے بھیگا کر ہاتھ پر پانی بہاے اس طرح اس کا ہاتھ پاک ہو جائے گا، التا تار خانہ۔

اگر کسی نے اپنے اعضاء کو رومال سے اتنا پونچھا کہ وہ تر ہو گیا یا اس کے اعضاء سے پانی کچھ زیادہ مقدار میں کپڑوں پر ٹپکا تو ایسے بھیگے ہوئے کپڑے سے نماز جائز ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہے اور یہی مختار ہے، اور شیخین کے نزدیک اگرچہ وہ ناپاک ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے یہاں اس کی چھوٹ ہے یعنی اس کا اعتبار نہیں ہے، البدیع۔ مستعمل پانی کا پینا مکروہ ہے، الخلاصہ۔

اگر تھوڑا پانی کسی نجاست کے گر جانے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا تو اگر اس کے ہر طرح کے و صاف بدل گئے تو اس پانی کو پیشاب کی مانند کسی طرح استعمال میں نہیں لانا چاہئے اور نہ جانوروں کو پیلانا چاہئے، اور اس پانی سے کسی مٹی کو گارا بنانا جائز ہے لیکن اس مٹی سے مسجد کو نہیں لپٹنا چاہئے، التا تار خانہ، بہتے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، الخلاصہ۔ ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار مذہب ہے، التا تار خانہ۔ ایک حوض انکور کے شیرے سے بھرا ہو ہے اس میں پیشاب پڑ گیا اگر وہ درودہ ہو تو وہ خراب نہ ہو گا اور اگر اس سے کم ہو تو خراب ہو جائے گا جیسا کہ پانی کا حکم ہے، الخلاصہ۔

فصل فی البیر

واذا وقعت فی البیر نجاسة نرح، وكان نرح مافیها من الماء طهارة لها ناجماع السلف، و مسائل البیرمسیة علی اتباع الآثار دون القیاس، فان وقعت فیها بعرۃ او بعرتان من بعر الابل والعنم لم تصد الماء استحسانا، والقیاس ان تصد لوقوع النجاسة فی الماء القلیل، وحہ الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لها رؤس حاجزة، والمواشی تبعر حولها فتلقیها الريح فیها، فجعل القلیل عفوا للضرورة، ولا ضرورة فی الكثير، وهو ما يستکثر الناظر الیه فی المروی عن ابی حنیفة رحمہ اللہ وعلیہ الاعتماد

ترجمہ - فصل کنوئیں کے بیان میں، جب کنوئیں میں کوئی ناپاک گر جائے تو اس کا پانی نکال دینا چاہئے اور اس کا ترم پانی نکالتے ہی سر کنواں بھی پاک ہو جائے گا، اس پر تمام سلاط کا اتفاق ہے، کنوئیں کے مسائل کا دار و مدار حدیث کی اتباع پر موقوف ہے، اس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، اب اگر کنوئیں میں ونٹ کی یا بکری کی ایک یا دو میکیاں گر پڑیں تو استحسانی دیس کی بناء پر پانی خراب نہ ہوگا، حالانکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو میکیاں بھی پانی کو ناپاک کر دے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوئیں کے اوپر کوئی روک ٹوک اور منڈیر نہیں ہوتی ہے جبکہ درندے اور چوپائے اس کے آس پاس میکیاں اور گوبر کرتے رہتے ہیں جنہیں ہوائیں کنوئیں میں ڈالتی رہتی ہیں، اس ضرورت اور مجبوری کی بناء پر تھوڑی مقدار کو معاف کیا گیا ہے لیکن زیادہ مقدار کے معاف کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اور زیادہ مقدار اسی کو سمجھا جائے گا جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے جیسا کہ یوحیٰ سے مروی ہے اور اسی قول پر عمل ہے۔

توضیح :- کنوئیں کے بیان میں، کنوئیں میں نجاست گرنا، ایک دو میکیاں اونٹ یا بکری کا کنوئیں میں گرنا

فصل فی البیر الخ کنوئیں کے بیان میں، چونکہ کنوئیں کا پانی بھی عام پانی میں داخل ہے اس لئے اس کے ذکر کو بھی عام پانیوں کے ذکر میں داخل رکھا، اور چونکہ کنوئیں کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو گذشتہ احکام سے بدے ہوئے ہیں اس لئے کنوئیں کے احکام کو ایک مستقل فصل میں ذکر کیا۔

واذا وقعت فی البیر نجاسة نرح، وكان نرح مافیها من الماء الح

جب کنوئیں میں حیوان کے ماسو کوئی نجاست گر جائے تو کنوئیں کا پانی نکال دینا چاہئے، دراصل وہ ناپاک جو پیشاب یا شرب یا خون کے قطرے کے مانند ہے اگرچہ چوہے کی دم ہی کیوں نہ ہو سب کو نکال دینا چاہئے لیکن نکالنے کی صورت وہی ہوگی کہ کنوئیں کے پانی کو بالکل صاف کر دیا جائے اب اس کنوئیں کا صرف پانی نکال دینے سے سارا پانی نکالتے ہی کنوئیں کی زمین، درچاروں طرف کی دیوار میں سب از خود پاک ہو جائیں گی، مطلب یہ ہے کہ تھوڑی سی نجاست ہو اس کے پڑتے ہی کنوئیں میں جتنا ہی پانی ہے اس کو نکال دینا ہو گا اور اس سے پورا کنواں پانی دیوار وغیرہ کے ساتھ پاک ہو جائے گا، اس مسئلے میں تمام اسلاف یعنی صحابہ کرام اور تابعین سمجھوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ کنوئیں کا سر پانی نکال دینے سے کنواں پاک ہو جائے گا۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ کنوئیں کے پانی کے سلسلے کے سارے مسائل آثار و احادیث سے ماخوذ ہیں اور ان مسائل کی اتباع میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، لہذا اپنے قیاس سے کوئی مقدار نہیں نکال جاسکتی ہے، اس جگہ پیر سے مراد اتنا پانی اور بیاگدھامراد ہے جس کی وسعت لائباتی، چوڑائی یا گولائی میں دہ در دہ نہ ہو، اور معتقد قول کے مطابق اس کی گہرائی کا اعتبار نہیں ہے، اب مسئلہ کے ضمنی مسائل میں سے یہ ہے۔

فان وقعت فیها بعرۃ او بعرتان من بعر الابل والعنم لم تصد الماء استحسانا الح

یعنی اگر کنویں میں سے ونٹ بکری کی ایک یاد و میکیاں اس میں گر پڑیں تو وہ کنواں اتنی تھوڑی مقدار سے استحسانا ناپاک نہ ہوگا، اس جگہ ایک یاد و کی قید افاتی ہے اتنی ہی ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد تھوڑی سی مقدار ہونا ہی معتبر ہے، جیسا کہ الفیض وغیرہ میں ہے، مگر اتنی بات ضرور ہے کہ ایک دو میٹگیوں کے بارے میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اس سے زائد میں اختلاف ہے، اور پانی کا ناپاک نہ ہونا بطریقہ استحسان ہے، والقیاس الخ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایک دو قطرے سے بھی پانی ناپاک ہو جائے کیونکہ تھوڑے پانی میں نجاست مل گئی ہے۔

وجه الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لہا رؤس حاحرة، والمواشی تبعہا حولہا الخ
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوؤں کے سروں اور مڈیروں پر (فلوات جمع ہے فلاة کی بمعنی جنگل) اور ان کے چاروں طرف جانور میکیاں کرتے ہیں خواہ وہ ایسے جانور ہوں جو آبادی سے یہاں چرانے کے واسطے لائے جاتے ہوں یا جنگلی ہوں تو اس طرف آنے کے بعد پانی پینے اور بیٹھنے اٹھنے کے موقعہ پر وہ میٹگیوں کرتے ہیں جو خشک ہو کر ان کنوؤں میں ہواؤں کے زور سے گرتی رہتی ہیں، اس لئے خاص مجبوری کی بناء پر چند میٹگیوں کو معاف کیا گیا ہے لیکن زیادہ میں معاف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کم مقدار کے اندر دو میٹگیوں تک معاف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن تین کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ تین کے عدد کو بہت سے مواقع میں زیادہ مانا گیا ہے اور ایک قوں میں پانی کی چوتھائی سطح پر اور ایک قوں میں تہائی سطح پر اور ایک قوں میں اس سے زیادہ سطح پر اور ایک قوں میں اس حد تک ہو جائے کہ کوئی دوسرے بغیر میٹگی کے نہ نکلے تو وہ زیادہ ہے لیکن مصنف نے ابو حنیفہ کا قول نقل کیا ہے کہ کثیر وہ ہے جس کو معطلے والا انسان یا دیکھنے والا انسان خود زیادہ جانے کیونکہ امام ابو حنیفہ ایسے تمام مسائل میں جن میں اندازہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس میں اسی شخص کی رائے کے حوالے کر دیتے ہیں جس کو اس موقعہ پر ضرورت پڑ رہی ہو کہ اگر وہ خود دیکھ کر زیادہ جانے تو زیادہ ہے ورنہ کم ہے۔

ابن الہمام نے زیادہ پانی کے بارے میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ ایسے مسائل میں سے نہیں ہیں جن میں کسی مقدّر کو کسی مجتہد کی تقلید لازم ہو بلکہ اپنے صوابدید پر صاحب معاملہ خود فیصلہ کرے کہ اگر وہ خود زیادہ جانے تو زیادہ ہے اس میں کوئی خاص مقدار کا ہونا لازم نہیں ہے وعلیہ الا اعتماد اسی قول پر اعتماد ہے چنانچہ بدائع اور قاضی خان میں بھی کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اس سلسلے میں قول یہ ہے کہ زیادہ مقدار اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ پانی نکالتے وقت کوئی ڈول بھی میٹگی سے خالی نہ ہو اور شرح ميسوط شمس الاثمہ سرخسی میں ہے کہ یہی صحیح ہے اس کے بعد امام سرخسی نے لکھا ہے کہ ظاہر الروایت میں ہے کہ لید اور ٹوٹی میٹگی سے پانی خراب ہو جائے گا مگر امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ تھوڑی مقدار معاف ہے اور یہی قول وجہ ہے، انتہی، امام خواہر زادہ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت لار عام مجبوری کی بناء پر ٹوٹی میٹگی اور پوری میٹگی میں کوئی فرق نہیں ہے حکم میں دونوں برابر ہے، ف، اسی لئے صاحب ہدایہ نے وہ جملہ فرمایا جس کا ذکر آئندہ ہو رہا ہے۔

ولافرق بین الرطب والیابس، والصحیح والمنکسر، والروث والخنی والبعر، لان الضرورة تشتمل الكل، وفي شاه تبعر فی المحلب بعة او بعرتین، قالوا یومی البعرة ویشرب اللبن لمكان الضرورة، ولا یعفی القلیل فی الاناء علی ما قیل، لعدم الضرورة، و عن ابی حنیفہ انه کالبیر فی حق البعرة والبعرتین، فان وقع فیها حرء الحمام او العصفور لا یفسده، خلا فاللشافعی له انه استحال الی نتن وفساد، فاشبه حرء الدجاجة

ترجمہ۔ - ورتراور خشک اور ٹوٹی ہوئی میں اسی طرح لید گوبر اور میٹگیوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ بھجڑی کی صورت سب میں پائی جاتی ہے اور اس صورت میں جبکہ بکری نے دودھ نکالنے کے برتن میں ایک یاد و میٹگیوں کر دی ہیں، فقہاء نے کہا ہے کہ وہ میٹگی نکال پھینک دی جائے اور دودھ لی لیا جائے کیونکہ ایسی مجبوری ہوتی رہتی ہے لیکن یوں عام برتنوں میں تھوڑی بھی میٹگی معاف نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ اس کی کوئی خاص مجبوری نہیں ہے، اور ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ اس کا حکم بھی

کنویں کے مانند ہے ایک یادو میٹگی کے بارے میں، چنانچہ اگر کنویں میں کبوتر یا چڑیاں بیٹ کر دیں تو پانی کو ناپاک نہ کریں گی، اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان سے بھی بدبو اور گندگی ہو جاتی ہے اس لئے یہ مرغی کی بیٹ کے مشابہہ ہو گئیں۔

توضیح:- بکری نے دودھ دوہتے وقت دودھ کے برتن

میں ایک یادو میٹگیاں کر دیں، کبوتر اور چڑیا کی بیٹ

ولافرق بین الرطب واليابس، والصحيح والمنكسر الح
میٹگیاں خواہ خشک ہوں یا تر عابت ہوں یا ٹوٹی ہوئی سید گوبر ہو یا میٹگیاں حکم کے اعتبار سے سب برابر ہیں جتنی جب تک ان کو زیادہ سمجھ جائے اس وقت تک پانی کو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا، یہ حکم اس وقت کی بناء پر دیا گیا ہے ورنہ اس میں اختلاف بھی ہے یہ سب حکم میں برابر ہیں اس لئے کہ مجبوری سب میں پانی جاتی ہے کہ جس طرح کنویں کے آس پاس بکریاں لاکے جانے کی ضرورت ہے اس طرح اونٹ اور گھوڑے اور گائیں بھی ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور ان سے بھی گوبر اور مہر ہوتی ہے، یہ حکم گرچہ جنگلوں کے حکم کے بارے میں ہے لیکن حکم کے اعتبار سے ان کنویں کی کوئی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ضرورت اور مجبوری جس طرح جنگلی کنویں میں پیش آتی ہے اسی طرح آبادی کے کنویں میں بھی آتی ہے یہ بات فتاویٰ ہندیہ میں موجود ہے اور ائمہ میں بھی ہے، ورنہ یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت بھی شہروں میں بھی درپیش ہوتی ہے جیسے غسل خانے در مسافر خانے وغیرہ میں، محیط، لیسر، خسی۔

وفي شاه تبر في المحلب بركة او بعرتين، قالوا يرمي البقرة الح
دودھ دوہتے وقت اگر برتن کے اندر ایک دو میٹگی بکری کی گر جائے تو اس کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ وہ پھینک دی جائے اور دودھ لی لیا جائے کیونکہ اس صورت میں مجبوری ہے، یہ اس لئے کہ بکریوں کی عام فطرت ہے کہ ان کا دودھ نکالتے وقت وہ میٹگی کرتی ہیں، اس لئے جس دوہنی میں دودھ دوہا جاتا ہے اگر اس کی میٹگی پڑے تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس دوہنی سے میٹگی نکال کر پھینک دی جائے اور دودھ استعمال میں لایا جائے، م، لیکن مبسوط الشیخ الاسلام میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اسی وقت میٹگی کے پھوٹے بغیر اور اس کا رنگ بدلے بغیر وہ میٹگی نکال کر پھینک دی گئی ہو، ورنہ
میں متہ جم یہ کہتے ہوں کہ اس جگہ غلط محلب کے یہی معنی لئے جائیں یعنی دوہتے وقت بکری کی ایک دو میٹگی پڑ گئی ہو، اس وقت کے عداوہ دوسرے وقت میں یہا ہونے سے معافی نہیں ہوگی، النہر۔

ولا يعفى القليل في الاناء على ما قيل، لعدم الصلوة الخ
یعنی برتن کی صورت میں تھوڑی مقدار بھی میٹگی کی معاف نہیں کی جائے گی اس بناء پر جو بتا دی گئی ہے کہ اس کی خاص مجبوری نہیں ہے، کیونکہ برتن کو ڈھک کر رکھنا ممکن ہے اس لئے اگر برتن میں اتنی تھوڑی سی بھی میٹگی پڑ جائے کہ جس کو دیکھنے والا تھوڑی سمجھے تو بھی وہ پانی ناپاک ہو گا اور وہ گندگی معاف نہ ہوگی کیونکہ ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ برتن بھی ایک دو میٹگی کے اندر میں کنویں کے حکم کے مانند ہے یہ بظاہر دودھ کی صورت میں ہے اور اس روایت کے مطابق حکم کی بنیاد صرف میٹگی پر ہے اس لئے یہ لید اور گوبر پر جاری نہ ہو گا اور قلیل سے بھی مراد ایک دو کی حد تک ہے اور دوسرے قول میں برتن کے لحاظ سے ہے کہ جس کو دیکھنے والا تھوڑی مقدار خیل کرے مع۔ اسی جگہ دو کی قید اتنی ہے کیونکہ اس سے زیادہ کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے اور مصنف کے کلام سے یہی بات ظاہر ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ اگر دودھ میں میٹگی گر جائے اور وقت نکال لی جائے پھر بھی میٹگی کا رنگ آجائے یا در سے نکالی تو اس کا استعمال جائز نہیں ہے، الفقم، برتن میں تھوڑی،

مقدّمہ معاف ہونے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ گھی میں گر چوہا مر گیا اور گھی جما ہوا ہو تو چوہا اور اس کے آس پاس کا گھی نکال کر پھینک دو لیکن اگر پتہ ہو تو اس کے پاس بھی نہ جاؤ، ف۔

فان وقع فيها حراء الحمام او العصفور لا يفسده، خلافا للشافعي الخ
یعنی اگر کنویں میں کبوتر یا گور یا گور کی بیٹ گر جائے تو کنویں خراب نہیں ہوگا لیکن امام شافعی نے فرمایا ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیٹ بدبودار ہو جاتی ہے اس لئے مرغی کی بیٹ کے مشابہ ہوگی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ غذا پیٹ میں جانے کے بعد دو طرح سے بدستی ہے ایک صورت تو دودھ کی شکل میں ہو کر تھکوں سے نکلتی ہے ورنہ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ اور بیٹ وغیرہ کی طرح بدبودار اور گندہ ہو جاتی ہے لہذا یہ بدبودار ہو جانے میں کبوتر کی بیٹ بھی مرغی کی بیٹ کے مانند ناپاک ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق ناپاک ہے تو یہ ناپاک ہوگی۔

ولما اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساحد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالتها الى نتن رائحة، فاشبه الحمامة، فان زالت فيها شاة رح الماء كله عداى حبيقة وابى يوسف، و قال محمد لا يروح الا اذا غلب على الماء، فيخرج من ان يكون طهورا، واصله ان بول ما يؤكل لحمه طاهر عده، نجس عدهما، له ان السى عليه السلام امر العربيين بشرب ابوال الابل والناها

ترجمہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے غسل خانوں اور مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر حالانکہ ان مقامات کو پاک رکھنے پر حدیث میں تاکید ہے اور اس کی غذا ایت بد کر بدبودار نہیں ہوتی ہے لہذا یہ پانی کی کچھڑ اور اس کی سیاہ مٹی کے مشابہ ہے اب اگر کنویں میں کوئی بکری پیشاب کر دے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکال جائے گا لیکن امام محمد نے فرمایا ہے کہ پانی نکالنا کچھ ضروری نہیں ہے ہاں اس وقت میں ضروری ہے جبکہ پانی پر پیشاب غالب آجائے اس وقت پانی کی صفت دوسرے کو پاک کرنے کی ختم ہو جائے گی اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایسے جانور کا پیشاب پاک ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے لیکن شیخین کے نزدیک ناپاک ہے، امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ اعرین کو دنوں کے پیشاب اور ان کا دودھ پینے کا حکم دیا تھا۔

توضیح: کنویں میں بکری کا پیشاب مل جانا

ولما اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساحد مع ورود الامر بتطهيرها الخ
(اقتناء) کسی چیز کا ذخیرہ کرنا اور پالنا ہماری دلیل یہ ہے کہ مؤمنین یعنی صحابہ اور تابعین کا عملی طور سے یہ اجماع ہے کہ مسجدوں میں کبوتر پالتے تھے (یعنی وہاں سے بھگاتے نہیں تھے) حالانکہ مسجد کے پاک رکھنے کا حکم موجود ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام مسلمانوں نے کبوتروں کے رہنے پر کبھی ٹکار نہیں کیا ورنہ ناراضگی کا اظہار کیا ہے، اس بناء پر مسجد حرام میں پیشاب کبوتر پائے جاتے ہیں اور اس پر علماء اور صحابہ کرام میں سے کسی نے بھی اس پر ناپسندگی کا اظہار نہیں کیا حالانکہ کبوتروں کا بیٹ کرنا اور اس کی گندگی کا پھیلنا سب کو معلوم ہے، جبکہ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں کبھی مسجدوں کے بننے اور اس کے پاک صاف رکھنے کا حکم دیا ہے، یہ روایت ابن حبان اور ابوداؤد نے بیان کی ہے اسی طرح ابوداؤد کی دوسری حدیث میں بھی ہے کہ حضرت سرہ سے مروی ہے اور گور یہی کی بیٹ بد راجہ اولیٰ پاک ہے، مفع۔

واستحالتها الى نتن رائحة، فاشبه الحمامة الخ
ان جانوروں کی بیٹ غذا سے بدل کر جو ہوتی ہے اس میں بدبو نہیں ہوتی ہے یعنی زیادہ بدبو نہیں ہوتی اگرچہ تھوڑی سی

ہوتی ہے، ہر دس سے ان کی بیٹ مرغی کی بیٹ کے مانند نہیں ہے اور یہ بیٹ سیہ مٹی کے برابر ہو گئی جو پانی کی تہہ میں جم جاتی ہے، (الحمنہ ص) کے فتح کے ساتھ بمعنی سیہ مٹی) یعنی ایک قسم کی معمولی بدبو ہوتی ہے جیسے کہ مام شافعی کے نزدیک مٹی کے ٹپٹے میں بدبو ہوتی ہے اس کے باوجود مام شافعی اس کو پاک کہتے ہیں کسی طرح بوتل اور گوریہ کی بیٹ میں بھی ہوتی ہے، نہ یہ۔ اور یہی حکم صحیح قول میں شکاری پرندوں کی بیٹ کا بھی ہے کیونکہ ان سے بچنا تقریباً ناممکن ہے، چوہے کے پیشاب کی وجہ سے انویں کے پانی کو خانا کرنا کوئی، زرم نہیں ہے یہی صحیح قول ہے جیسا کہ سفین میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ چوہے کا پیشاب ناپاک ہے، مام پیشاب کی چھوٹی چھوٹی پھینٹیں جو سولی کے ناکے کے برابر ہوں یا نایک غبار انویں میں گرنے سے اس کا پانی خاں کر دینا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں معاف ہیں، ت، چوہے کا پیشاب اور اس کی بیٹ پانی اور پتھرے و خراب نہیں کرتی ہے قاضی خان، جن جانوروں کا گوشت کھیا جاتا ہے ان کے بارے میں یہ ختلاف ہے کہ وہ پاک ہیں یا ناپاک ہیں نجاست خفیفہ کے ساتھ اس مسئلے کو مصنف نے اس طرح ذکر کیا ہے۔

فان بالث فہا شاة سرح الماء کلہ عمدای حسفة و می یوسف الح

یعنی گر بکری نے انویں میں پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کل پانی نکالنا ہو گا اس کے بغیر پانی پاک نہ ہو گا اس سے معلوم ہو کہ نجاست خفیفہ کے گرنے سے بھی انویں سے سب پانی نکالنا لازم ہوتا ہے اور مام محمد نے فرمایا ہے کہ جب تک پانی پر پیشاب غالب نہ آجائے۔

اس وقت تک پانی نکالنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ غالب آنے کی صورت میں پانی کی اصل صفت ظہور ہونے کی ختم ہو جاتی ہے، مصعب یہ ہے کہ وہ پانی خود تو پاک رہے گا مگر اس سے دوسرے کو پاک کرنے کی صفت ختم ہو جانے کی وجہ سے کل پانی نکالنا جائے گا تاکہ اس میں پھر سے دوبارہ پاک کرنے کی صفت پائی جائے، اس مسئلے کا یہ اختلاف ذرا سی ایک بنیادی ختلاف کی نوع پر ہے اور یہ ہے۔

واصلہ ان بول مانوکل لحمہ طاهر عمدہ، بحس عمدہما الح

واصلہ ان بول الح، اور وہ بنیادی ختلاف یہ ہے کہ مام محمد کے نزدیک جس جانور کا گوشت کھیا جاتا ہے اس کا پیشاب بھی پاک ہے لیکن بقیہ دونوں عمدہ یعنی مام عظیمہ اور مام یوسف کے نزدیک ناپاک اس سے ان دونوں حضرات کے نزدیک بکری کے پیشاب گرنے سے کنو، ناپاک ہو جائے گا اور مام محمد کے نزدیک ناپاک نہ ہو گا البتہ چونکہ پیشاب مطلق پانی نہیں ہے اس لیے جب وہ پانی پر غالب ہو گا تو پانی کے اندر پہلے سے جو صفت ظہور ہونے کی یعنی دوسری چیزوں سے پاک کرنے کی بھی اب باقی نہیں رہے گی لیکن پانی کے برابر ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پانی کو بھی طہور نہ کہا جائے۔

لہ ان اسبی عبدہ السلام امر العربی شرب ابول الاس واسہا الح

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ حارینہ کو دنت سے پیشاب اور دودھ پینے کا حکم فرمایا تھا اس وقت جبکہ یہ لوگ مدینے میں آکر مسلمان ہوئے اور وہاں کی ناموافق آب ہو کی وجہ سے بیمار پڑ گئے تھے۔ (عربیہ میں کو پیشاب دربر کے ساتھ) یہ قبیلہ ہے کسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آسانی کے لئے عربی کہتے ہیں اور سی کی جمع عربین ہے، حادث میں یہ قصہ بہت طویل ہے اس حدیث کو مکرر صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس حکم کے اندر پیشاب اور دودھ کو برابر کا درجہ دیا جسے ذکر کرتے وقت پیشاب کو پہلے پھر دودھ کو ذکر کیا۔ نکتہ رسول اللہ ﷺ کبھی بھی ناپاک چیزوں کے پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے اگر یہ پیشاب ناپاک ہوتا تو آپ ﷺ سے پینے کا حکم کس طرح فرماتے۔

اس موقع پر گریہ اعتراض ہو کہ اس کے ناپاک ہوتے ہوئے بھی تندرستی حاصل کرنے اور مجبوری کی وجہ سے یہ حکم دیا

ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرام چیز میں قدرتی طور سے شفاء نہیں ہے چنانچہ طحاویؒ نے ایک مرفوع روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے ہارے میں فرمایا ہے کہ یہ بیماری سے شفاء نہیں ہے اس طرح حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجس چیز میں یا حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے یہ طحاویؒ کی روایت ہے، مع، اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے اس میں کہا ہے لا تتداواوا بحرام یعنی تم کسی حرام چیز سے دوا مت کرو اس روایت کی اصل صحیحین میں ہے سی طرح ایک موقع پر آپ ﷺ سے شراب سے علاج کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا میں بدواء و لکھ داؤ یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے، یہ روایت مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زہر اور اس کی جیسی خبیث چیزوں سے علاج کرنے کو منع فرمایا ہے، یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، نجس چیز کو بھی خبیث کہتے ہیں اس لئے ناپاک چیزوں سے علاج کو منع فرمایا۔

ولہما قوله علیہ السلام استرہوا عن البول فان عامة عذاب القبر مہ من غیر فصل ولانہ یستحیل الی تن و فساد فصار کبول والا یؤکل لحمہ و تاویل ماروی انہ عرف شفاؤہم و حیا ترجمہ - یتخین کی دلیل یہ حدیث ہے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے پیشاب سے دور رہنے کی کوشش کرو کیونکہ قبر کا اکثر عذاب اسی وجہ سے ہوتا ہے، اس حدیث میں کسی قسم کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے، یتخین کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب گندگی و بدبو سے بدل جاتا ہے لہذا ان جانوروں کا پیشاب ان جانوروں جیسا ہو گیا جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اور امام محمدؒ کی بیان کردہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ وحی کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کو یہ بات بتادی گئی تھی کہ ان لوگوں کی صحت، سی کے ذریعے ہوگی۔

توضیح - ولہما قوله علیہ السلام استرہوا عن البول فان عامة عذاب القبر مہ الح اور ان دونوں یعنی یتخین کی دلیل یہ حدیث ہے استترہوا الخ کہ پیشاب سے پاک صاف رہنے کی کوشش کرو کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی وجہ سے ہوتا ہے، یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے دارقطنی میں ہے مگر ضعیف ہے در حضرت انسؓ کی حدیث میں لفظ استترہوا کی بجائے تنزہوا آیا ہے اور یہ حدیث محفوظ اور مرسل مگر ضعیف ہے، سند کے اعتبار سے سب سے بہتر وہ روایت ہے جو حاکم نے روایت کی ہے کہ اکثر عذاب القبر من البول یعنی اکثر و بیشتر قبر کا عذاب پیشاب کی وجہ سے ہے، طبرانی اوزنیشی وغیرہ نے بھی یہ روایت بیان کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے، اس حدیث کو استدلال میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے استترہوا فرماتے وقت پیشاب سے بچنے کا حکم دینے میں کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے کہ وہ پیشاب آدمی کا ہو یا جانور کا، اور وہ جانور ماکول اللحم میں سے ہو یا غیر ماکول اللحم، ہند ہر طرح کے پیشاب سے بچنا لازم آیا اس کے علاوہ البول میں لف لام ہونے کی وجہ سے بھی ہر قسم کے پیشاب کو عام ہوگا۔

تابع الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا ہے کہ تنزہوا عن الاقدار یہ جملہ تولفت کے محاورے کے مطابق ہے لیکن استرہوا کا لفظ لغت میں نہیں پایا لہذا اگر اس روایت کو صحیح مان لیں تو کہنا ہوگا کہ یہ باب الاستفعال باب تفصص کا مشارک ہے، یعنی نے جواب دیا ہے کہ حدیث کی روایت میں لفظ تنزہوا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، مع

ولانہ یستحیل الی تن و فساد فصار کبول ما لا یؤکل لحمہ الخ

یتخین کی یہ دوسری دلیل ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب بھی بدل کر بدبودار و گندہ ہو جاتا ہے لہذا ماکول اللحم جانور، و غیر ماکول اللحم جانور دونوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں آیا یعنی دونوں کا پیشاب برابر ثابت ہو۔

و تاویل ماروی انہ عرف شفاؤہم و حیا الخ

۴۔ محمدؐ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کی تاویل اس طرح ہے کہ پیشاب کے ناپاک ہونے در عام قاعدے کے مطابق ناپاک چیز کا سفید نہ ہونے کے باوجود اس ناپاک چیز کو استعمال کرنے کا حکم آپؐ نے دیا ہے وہ س لئے کہ خصوصیت کے ساتھ آپؐ کو وحی کے ذریعے یہ بات بتادی گئی تھی کہ فی الحال ان کو شفاء اسی پیشاب میں مقدر سے یعنی اونٹ کا پیشاب اور اس کا دودھ ہی ان کے لئے مفید ہو سکتا ہے اسی بناء پر آپؐ نے یہ حکم دیا تھا۔ اور اب اس طرح یقین کے ساتھ وحی کے ذریعے یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ کس مرض کا کیا خاص علاج ہے اس لئے اب ان چیزوں سے علاج صحیح نہیں ہو سکتا ہے، ورنہ یہ چیزیں دوا کے طور پر استعمال نہیں کی جاسکتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس کا جواب یحییٰؑ نے اوپر لکھ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی ہے، اس لئے ناپاک چیز کے پینے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تاویل ضرورت کے مطابق کی جاتی ہے در معارضہ قوت کے مطابق یعنی تاویل اور معارضہ میں فرق ہے، اس جگہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عرین کی حدیث بہت صحیح اور اعلیٰ درجے کی قوی ہے کیونکہ صحاح ستہ سب اس پر متفق ہیں، اور سمعوں میں اس بات پر اتفاق ہے اور کسی روایت کے صحیح ہونے کا اعلیٰ درجہ یہی ہے اسی بناء پر اس روایت کو دلیل میں پیش کرنے کی وجہ بھی معلوم ہوئی اور اس کی قوت کا بھی اندازہ ہوا۔

وراستہ ہوا عن البول کی حدیث، اس تو ضعیف ہے ورنہ انتہائی کم درجہ کی صحیح ہے پھر اس سے استدلال کرنے کی یہ وجہ کہ اس میں عموم ہے یہ بھی ضعیف ہے حالانکہ اس بات کا حتم ہے کہ اس کے اندر عموم مردانہ ہو بلکہ وہی خاص جانور مراد ہوں اس لئے عرین کی حدیث کا اس کے لئے قصص ہونا اصول کے موافق ہے اس کے علاوہ دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ دو قبروں کے پاس سے گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہو رہا ہے پھر یہ عذاب کسی کبیرہ گناہ کی بناء پر نہیں ہے پھر آپ ﷺ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ان میں سے ایک کی وجہ کان یستنزہ عن البول الخ یعنی پیشاب سے استنزہ یعنی بچاؤ نہیں کرتا تھا اور بعض روایت میں بجائے لایستنزہ کے لایستمرہ ہے کہ وہ استنار نہیں کرتا تھا یعنی پردہ نہیں کرتا تھا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پیشاب سے ایک آدمی کے لئے اسی قسم کا استنزہ اور بچاؤ مقصود ہے کیونکہ اصول میں یہ بات متعین ہے کہ وہ حدیث جو مفسر ہو رہی ہو وہ اولیٰ ہوتی ہے، اور دوسری دلیل جو بد بو اور گندگی سے پیشاب کے بدلنے کی صورت میں ہے یہ اس وقت ممکن ہے کہ بد بو اور فساد حد درجے پر ہو جیسا کہ اوپر گذر گیا اس کے علاوہ نص کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کرنا درست نہیں ہو سکتا ہے۔

البتہ ایک بات اور قابل غور ہے کہ یہ عرین کا گردہ ازلی بد بخت گردہ تھا کہ جب وہ اپنی بیماری سے اچھا ہو گیا تو وہ مرتد ہو کر وہاں سے بھاگ نکلا اور بھاگتے وقت چرواہوں کی آنکھیں پھوڑ کر ان کو قتل کر دیا جیسا کہ اصل روایت میں ان باتوں کی تصریح موجود ہے لہذا ایسے نالائق اور نجس لوگوں کے علاج کے طور پر وحی الہی کے ذریعہ ہی نجس سے علاج مقدر کیا گیا ہو، یہ باتیں گرچہ ظاہر اشراعی قواعد کے بحث میں نہیں آسکتی ہیں لیکن تاویل ان کی ہو سکتی ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔

اس کے بعد اس مترجم کو یہ معلوم ہوا کہ کافی میں عرنی کا فرکی اسی طرح دوا نجس چیز سے ہوئی اس پر ہمارے خیال اور اس جواب میں موافقت پائی جانے کی بناء پر مد کی حمد ادا کرتا ہوں، اس کے علاوہ چونکہ یہ مقام اختیار کا ہے اس لئے ایسے جانور کے پیشاب کے بارے میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے نجاست خفیہ قرار دیا جائے، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے صاحب ہدایہ نے اس مسئلے میں امام محمدؒ کے قول کو متن میں اس لئے داخل کیا ہے کہ ظاہر اُن کی دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب اور عمل اور احتیاط کا قول وہی ہے جو تیغین کا قول ہے اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ در مختار میں فیض سے جو یہ قول نقل کیا ہے کہ اگرچہ وہ کا پیشاب کنویں میں گر جائے تو صحیح قول کی بناء پر کنویں سے کچھ بھی پانی نہ نکال جائے، دلیل کے اعتبار سے یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اول تو حدیث کے عام پیشاب کے حکم میں چونکہ یہ بھی داخل ہے اس لئے اس سے بھی بچنا

ضروری ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ چوہا ایک ایسا جانور ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا مگر بکری کا گوشت تو کھایا جاتا ہے، تیسرے یہ کہ س میں گندگی اور بدبو بھی بہت زیادہ پائی جاتی ہے چوتھی اگر پانی کے پیالے پر سے ہو کر گزرے تو چونکہ ایسی حالت میں وہ اکثر پیشاب کرتا ہوا بھاگتا ہے اس لئے موقع پر بھی اس کے پیشاب کے ہونے کے، حتمل کی بناء پر پیالے کے پانی کے ٹپس ہونے کا حکم شرح طحاوی کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا ہے ہذا صبح قوس یہ ہے کہ ایسے حکم پر اعتبار نہ کیا جائے بربسی یہ بات کہ دوا کے طور پر ونٹ یا بکری کا پیشاب استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں تو حسب ہدایہ نے اس کا جواب آئندہ دیا ہے۔

ثم عبد ابی حنیفۃ لایحل شربۃ للتداوی لانه لایبقی بالشفاء فیہ فلا یعرض عن الحرمة وعبد ابی یوسف
اہ یحل للتداوی للقصۃ و عبد محمد یحل للتداوی وغیرہ لطہارۃ عندہ

ترجمہ - پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک علاج کی غرض سے ماکول اللحم جانور کا پیشاب پینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسے مریض کو ایسے جانور کے پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل نہیں ہوتا ہذا اسے حرام ماننے سے اعراض اور اختلاف نہ کیا جائے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عرین کے قصے کے پیش نظر اس سے علاج کرنا صحیح ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ یہ پاک ہے اس لئے اس سے علاج کرنا اور دوسرے کاموں میں بھی استعمال کرنا حلال ہو گا۔

توضیح :- کنوئیں میں چوہے کا پیشاب گر جانا جن جانور

کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب سے دوا

ثم عبد ابی حنیفۃ لایحل شربۃ للتداوی الخ
ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے جانور کا پیشاب پینا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے دوا کے طور پر بھی حلال نہیں ہے کیونکہ سے شفاء کا حاصل ہونا یقینی نہیں ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعے خبر دیدی گئی تھی اور اب کسی کو وحی کے ذریعے خبر نہیں دی جاسکتی ہے اس لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے کسی دوسرے کو اس کے پینے کی جازت نہیں دی جاسکتی اور اسی بناء پر ایسے جانور کو ناپاک جان کر اس سے منہ نہیں موڑنا چاہئے، حکیموں نے اگر اس کے استعمال کی اجازت بھی دی ہو جب بھی اس پر یقین کامل نہیں ہو سکتا ہے درود و حجت قطعی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ایک حرام چیز کے استعمال کی کس طرح جازت دی جاسکتی ہے، سی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ درالحقیقہ میں جو یہ قول نقل کیا ہے کہ ”فتویٰ اس پر ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء کا ہونا کسی طرح معلوم ہو ورنہ اس کے علاوہ دوسری دوا معلوم نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہو گا“ یہ فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مخالف ہے۔

وعبد ابی یوسف یحل للتداوی للقصۃ الخ
ورامام یوسفؒ کے نزدیک ایسے پیشاب کا استعمال دوا و علاج کی غرض سے جائز ہے کیونکہ اس کا فائدہ عرین کے قصہ سے معلوم ہو چکا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو تو وحی کے ذریعہ یہ بات بتادی گئی تھی کہ عرین کی شفاء سی پیشاب میں ہے مگر اب تو یہ بات باقی نہیں رہی، اب اب صرف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حکیموں کی غالب رائے یہ ہے کہ اس سے فائدہ ہو گا اور یہی غالب رائے اس کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔

و عند محمد یحل للتداوی وغیرہ لطہارۃ عندہ الخ
ورامام محمدؒ کے نزدیک چونکہ بکری وغیرہ کا پیشاب پاک ہے اس سے علاج کرنے کے لئے ہی نہیں بلکہ دوسرے کاموں میں بھی اس کا استعمال کرنا درست اور صحیح ہو گا، مگر میں مترجم کہت ہوں کہ بالفرض ایسا پیشاب پاک بھی ہو پھر بھی اس کا پینا مطلقاً جائز اور صحیح نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مستعمل پانی کو پاک، ناگیا ہے پھر بھی اس کا پینا مکروہ ہے، م، اس طرح گدھی کا دودھ اگرچہ

بال تفاق پاک ہے مگر اس کا پینا حلال نہیں ہے، ملحقہ میں ہے کہ گدھی کا دودھ اور ذبح کے بعد اس کا گوشت اور س کی چربی، ہڈی بھی بال تفاق پاک ہے مگر کھائی نہیں جاتی ہے، ر، جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب یقینی طور سے چاروں اماموں کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک بھی نجس ہے، اور ابن السکندر نے آدمی کے پیشاب ناپاک ہونے پر اجتماع نقل کیا ہے، داؤد ظاہری کے نزدیک چھوٹے بچے کا پیشاب پاک ہے دوسرے علماء کے نزدیک پیشاب کے ناپاک ہونے میں چھوٹے بڑے سب برابر ہیں، مع، بچہ اگر لڑکا ہو تو وہ جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو ظاہری احادیث کے پیش نظر وہ زیادہ ناپاک نہیں ہے اور لڑکی ہو تو ناپاک ہے، ہ، مے مذہب میں چھوٹے بڑے سب برابر ہیں، م۔

یہی نے کہا ہے کہ جب گدھی کے دودھ سے جو کہ بال تفاق پاک ہے اس سے بال تفاق علاج کرنا جائز نہیں ہوا تو اس شراب سے جس کے ناپاک ہونے پر سب کا اجتماع ہے بدرجہ اولیٰ علاج درست نہیں ہو گا البتہ قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اس کے پاک ہونے کا قوس نقل کیا ہے، نووی نے کہا ہے کہ سیت کی ظاہری دلالت سے اس شراب کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگتا ہے، غزالی نے کہا ہے کہ سختی و شدت کے واسطے اس کے نجاست غیظہ ہونے کا حکم دیا جائے، اس پانی پر قیاس کر کے جس میں کتے نے منہ سے لعاب ڈال دیا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شراب کے ناپاک ہونے پر تمام علماء کا جماع ہو چکا ہے اس سے داؤد ظاہری کی مخالفت اس کے لئے نقصان دہ نہیں ہے اور ربیعہ سے اس کے پاک ہونے کی روایت صحیح نہیں ہے، مع۔

اب یہ بیان کہ کنویں میں جانور کے مرنے سے کیا حکم ہو گا تو سب سے میں یہ احکام آتے ہیں کہ اگر بغیر خون و لاپانی کا جانور پانی میں مر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہو گا جیسا کہ گذر چکا ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ پانی کو وہی جانور ناپاک کرتا ہے جس میں خون موجود ہو یعنی وہ پانی والا نہ ہو ایسا جو پانی ہی میں رہتا ہو اور وہیں مرنے سے بچے دیتا ہو تو جب خون و لاج جانور کنویں میں مر جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی کہ وہ پھوٹنے اور پھٹنے سے پہلے نکلا ہے یا پھوٹنے کے بعد نکلا ہو یا کنویں سے باہر مر اگر کس طرح کنویں میں گر گیا اور پھر کنویں سے اسے نکال گیا چونکہ ان میں سے ہر ایک کے احکام جدا جدا ہیں اس لئے مصنف نے ہر مسئلے کو تفصیل کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے۔

وان ماتت فیہا فارة او عصفورة او سودانية او صعوة او سام ابرص نزع منها عشرون دلوا الى ثلثین بحسب کبر الدلو وصغرھا یعنی بعد اخراج الفارة لحديث انس " انه قال فی الفارة اذا ماتت فی البیر واحرحت من ساعة ينزع منها عشرون دلوا والعصفورة ونحوها تعادل الفارة فی الجنة فاحذت حکمها والعشرون بطریق الايجاب والثلثون بطریق الاستحباب فان ماتت فیها حمامة او نحوها کالدحاجة والسور نزع منها مابین اربعین دلوا الى ستین وفي الدجاجة اذا ماتت فی البیر ينزع منها اربعون دلوا هذا البیان الايجاب والحمسون بطریق الاستحباب

ترجمہ - اگر کنویں میں کوئی چوہا یا گوری یا بھگیا مولا یا چھکلی مر جائے تو اس کو پاک کرنے کے لئے بیس ڈول سے تیس تک نکالے جائیں، یہ ختماف بالی کے چھوٹے پڑے ہونے کی بناء پر ہے یعنی مرے ہوئے جانور کے نکال دینے کے بعد، حضرت اس کی روایت کردہ حدیث کی وجہ سے جس میں کہا گیا ہے اس چوہے کے بارے میں جو کنوئیں میں گر کر مر اہو اور فوراً نکال دیا گیا ہو کہ اس سے بیس ڈول نکالے جائیں گے اور چڑیا اور اس جیسے دوسرے جانور جو جسامت میں چوہے کے برابر ہوں ان کو بھی چوہے ہی کا حکم دیا جائے گا کہ بیس ڈول تو لازمی طور سے، اور تیس ڈول استحباب کے طریقے پر، اور اگر اس میں کبوتر یا اس جیسے جانور جیسے مرغی و ریلی وغیرہ تو چالیس ڈول سے ساٹھ ڈول تک، اور جامع صغیر میں ہے کہ چالیس سے پچیس ڈول اور یہی قول اظہر ہے، اس حدیث کی بناء پر جو حضرت ابو سعید خدری سے مروی ہے کہ آپ نے اکھا مرغی کے بارے میں فرمایا تھا جو کنوئیں میں

گر کر مر گئی تھی کہ س میں سے چالیس ڈول نکالے جائیں اتنے تولد زمی طریقے سے اور پچاس استحب کے طریقے سے۔

توضیح:- گدھی کا دودھ، بچے کا پیشاب، کنوئیں میں گرے اور مرے ہوئے

چھوٹے جانور مثلاً چڑیا چھچکی وغیرہ کا حکم اور کبوتر اور مرغی وغیرہ کا حکم

وان ماتت فیھا فارة او عصفورة او سودالیه او صعوة او سام ابرص نزع منها الح

اگر کنوئیں میں چوہا گر کر مر جائے یا باہر سے سالم چوہا مر اس میں ڈال دیا جائے (بخلاف اس چوہے کے کہ باہر زخمی ہو کر مر ہو اور خون میں تھڑا ہو اس میں ڈال دیا گیا ہو کہ یہ ایسا چوہا نجاست کے برابر ہے اس لئے س سے سار اپانی نکات ہوگا اگرچہ چوہے کی صرف دم ہو بغیر موم لگے) تو مر ہو چوہا فوراً کنوئیں میں گر ہو یا چڑیا ہو یا مر ہو یا بھگا ہو یا مر ہو یا موم ہو یا مری ہوئی بڑی چھچکی یا گرگٹ ہو تو ان تمام صورتوں میں بیس ڈول لازمی طور سے نکالنے ہوں گے اور اگر ڈول چھوٹا ہو تو تیس ڈول تک، الحاصل بڑے ڈول کے بیس اور چھوٹے ڈول کے تیس نکالنے واجب ہیں لیکن آئندہ مصنف نے تصریح کی ہے کہ بیس ڈول واجب ہیں در تیس ڈول مستحب ہے لیکن سب سے پہلے ان مرے ہوئے جانوروں کا نکات ضروری ہے کیونکہ اگر ان جانوروں کا نکالنے سے پہلے کچھ ڈول نکالے گئے تو ان کا اعتبار نہیں ہوگا، الحسین۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ چوہا بھی تک پھولا پھنا نہ ہو، لحدید، اور کنوئیں میں گر کر چوہا مرے یا باہر سے مر ہو کسی طریقہ سے س میں گر جائے تو بھی حکم میں کوئی فرق نہیں، وریبی حکم باقی دوسرے جانوروں کا بھی ہے، الحمر، لیکن شرط یہ ہے کہ منہ سے کچھ خون نہ نکلا ہو ورنہ وہ زخمی خون سے آلودہ ہو، جس کی تفصیل سامنے کرتی ہے، م، اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوئیں میں ڈال دی گئی تو سب پانی نکالا جائے گا اور اگر کئی ہوئی جگہ پر موم لگا ہو تو بھی اتنی ہی نکات ہوگا جتنا سالم چوہے میں نکالنا لازم ہے، ابجوہرہ، اگر بڑی چھچڑی اس میں گر کر مری تو بھی ایک رویت میں بیس سے تیس ڈول تک نکات لازم ہے اور بڑی چھچکی میں بیس تک ظہر لروایت ہے، قاضی خان، بڑا ڈول سے مراد ہے جس میں دس رطل پانی آئے (ایک رطل بارہ اوقیہ یا چالیس تول کا ہوتا ہے) دس رطل کے وزن کا ہونا امام السیجانی نے بیان کیا ہے اور کہا گیا ہے کہ بڑا ڈول سے مراد ہے کہ جس میں ایک صاع سے زیادہ پانی آئے، ورنہ بڑے چرس سے، ایک ہی مرتبے میں بیس ڈول کے برابر نکال دیا جائے تو بھی جائز ہوگا، مع، ب جبکہ کنوئیں کے اس قسم کے مسائل میں قیاس کو دخل نہیں ہے تو مذکورہ حکم کس دلیل سے بیان کیا گیا ہے س کے متعلق مصنف نے فرمایا ہے

لحدیث اسب ماہ قال فی الفارة اذا ماتت فی البیر واخرجت من ساعتہ ینزع منها الح

یعنی حضرت انسؓ نے فرمایا اس وقت جبکہ کنوئیں میں ایک چوہا مر گیا در اسی وقت اسے نکال دیا گیا کہ کنوئیں سے بیس ڈول نکال دئے جائیں، ہمارے بزرگوں نے کہا ہے کہ ہماری کوتاہ نظری کی بناء پر اس روایت کا ہمیں پتہ نہیں مدف، ورنہ چڑیا در اس کے، نند دوسرے جانور جو چوہے کے برابر ہیں تو لوگوں نے چوہے کے برابر اس کا حکم بیان کیا ہے اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب یہ مسائل نقل پر موقوف ہیں تو چوہے کے علاوہ دوسرے جانور دسا کا چوہے پر قیاس کرنا کس طرح درست ہو، جواب یہ دیا گیا کہ جب کہ نقل سے ایک مسئلے کی بنیاد متعین ہو گئی اس پر دوسرے جزئیات کو بیان کرنا درست ہو گیا جیسا کہ المستصفیٰ اور مختارہ میں ہے اور بہتر جواب یہ ہے کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ دلالت النص کے طریقے سے یہ احکام بیان کئے گئے ہیں۔ والعشرون الخ ان میں بیس ڈول تو جو بانکالنے ہو گئے، ورنہ اس کے بعد دس زکد ڈول استحباً بانکالنے ہو گئے کیونکہ مختلف روایتوں میں اس طرح توفیق دی گئی۔

فان ماتت فیھا حمامة او نحوھا کالدجاجة والسرور رجع منها ما بین اربعین دلوا الح

ور اگر چہ ہوں سے جس مت میں بڑے جانور جو کبوتر، مرغی و ربلی جیسے ہوں وہ گر کر مر جائیں تو ن کی وجہ سے چالیس یا پچیس ڈول تک نکالے ہوئے لیکن جامع صغیر میں امام محمدؒ نے جو روایت کی ہے، اس میں چالیس یا پچاس ڈول کا ذکر ہے ورنہ یہی قول اظہر ہے کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے جبکہ ایک مرغی کنوئیں میں گر کر مر گئی تو فرمایا کہ اس کنوئیں سے چالیس ڈول پانی کے نکال دئے جائیں اور یہ چالیس ڈول کی مقدار جو باقی ہے یعنی اتنے نکالنے ضروری ہیں پھر مزید دس ڈول نکالنے ہوئے، سترہ یا، چونکہ سترہ بیس کے واسطے صحیح قول یہی ہے کہ دس ڈول کافی ہوتے ہیں اس طرح چالیس پر دس زیادہ کرنے سے مجموعہ پچاس ڈول ہو گئے اور یہ روایت اظہر ہے۔

ثم المعتبر فی کل بیر دلواہ الذی یستقی بہ مہا وقیل دلویس فیہ صاع ولو برح مہا بدلوا عظیم مرة مقدار عشرین دلوا جار لحصول المقصود وال ماتت فیہ شاة او ادمی او کلب برح جمیع ما فیہا من الماء لان اس عباس واس ابنو بیر اکتب بمنزح الماء کذلک حین مات ریحی فی بیر دموم ترجمہ - پھر ہر کنوئیں کے لئے وہی ڈول معتبر ہوگا جس سے اس کنوئیں سے پانی نکال جاتا ہو ورنہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ڈول معتبر ہوگا جس میں ایک صاع پانی کی گنجائش ہو اور اگر اس کنوئیں سے اتنے بڑے ڈول سے ایک مرتبہ پانی نکال گیا جو بیس ڈول کے برابر ہو تو بھی جائز ہوگا مقصود اصل ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر کنوئیں میں کوئی بکری یا آدمی یا کتا مر جائے تو اس کنوئیں کا تمام پانی نکال دیا جائے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ نے اس وقت جبکہ زمزم کے کنوئیں میں کوئی حبشی مر گیا تھا تو ان دونوں حضرات نے اس کنوئیں کے سارے پانی کو نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔

توضیح: اگر بکری یا آدمی یا کتا کنوئیں میں مر جائے

ثم المعتبر فی کل بیر دلواہ الذی یستقی بہ مہا الح مصنفؒ اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ کنوئیں کے پاک کرنے کے لئے کیسے ڈول کا اعتبار ہوگا، تو فرمایا کہ ہر کنوئیں کے پاک کرنے میں اسی ڈول کا اعتبار ہوگا جس سے اس کنوئیں سے پانی نکال جاتا ہو، کیونکہ اگر پاک کرتے وقت کسی در ڈول کی قید لگی ہو اور اس کی تلاش کا حکم ہو تو اس سے وقت پیدا ہوگی اور دو گوں کو تکلیف ہوگی، اس سبب سے ایک ضعیف قول یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جس میں ایک صاع پانی آتا ہو۔

ولو برح منها بدلوا عظیم الح

کہ اگر کنوئیں سے کسی بہت بڑے ڈول سے یا بڑے چرس سے جس میں کنوئیں پر موجود ڈول کے برابر بیس ڈول پانی آتا ہو ورنہ اس سے ایک ہی بار میں پانی نکال دیا جائے تو بھی جائز ہو جائے گا کیونکہ پانی نکالنا جتنا مقصود تھا اتنا حاصل ہو جائے گا۔ اس موقع پر جو روایتیں پائی گئی ہیں وہ مختلف ہیں بعض روایت میں ہے کہ کل پانی نکال دیا جائے اس لئے تمام روایتوں پر غور کرنے کے بعد جتہد کو کے یہ کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف روایت مختلف صورتوں کی بناء پر ہے اس طرح پر کہ کوئی بھی جانور ہو اگر پھول گیا در پھٹ گیا ہو تو کل نکال دیا جائے گا ورنہ اگر پھولا پھٹا ہو تو مختلف جسم کے لئے مختلف مقدار پانی کا نکالنا ہوگا وہ روایتیں مختصر طور پر اس طرح ہیں کہ مثلاً طحاوی نے حضرت عیسیٰؑ سے روایت نقل کی ہے کہ جبکہ چار کنوئیں میں گر کر مر جائے تو کل پانی نکال جائے گا، اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاقؒ کی روایت میں حضرت عیسیٰؑ سے معصوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ حکم اس لئے دیا کہ چوبائے نمرے لکھے ہو گئے تھے، برائیم شخص سے منقوس ہے کہ بڑے چوبے یا بلی میں چالیس ڈول نکالے جائیں، بن ابی شیبہؒ عطاء سے بیس ڈول کی روایت کی ہے، اور چوبے میں بھی چالیس ڈول کے برابر فرمایا ہے۔

شعبیؒ سے پرندوں اور بلی و اس جیسے دوسرے جانور کے بارے میں چالیس ڈول نکالنے کی روایت ہے، شیخ تقی مدینؒ نے

اہم میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور طبرانی نے حماد ابن ابی سیمان سے اس حکم کو مرغی کے بارے میں روایت کیا ہے، ابن ابی شیبہ نے حسن بصری اور ابن عباسؓ سے چوہے کے بارے میں چالیس ڈول کی روایت کی ہے، ورنہ عبد الرزقؒ نے دس ڈول کے قریب بھی نکالنے کے روایت کی ہے اس لئے ہمارے علماء نے بیس ڈول کو لازم مان کر اس پر مزید نصف یعنی دس ڈول کا استحباب زیادہ کہا ہے، مفتی، حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ نبیوں نے، ایسے جانوروں کو پانچ درجوں میں تقسیم کیا ہے یعنی بڑی چچڑی و رچوہے کے بچے اور اس جیسے جانوروں میں دس ڈول اور چوہے اور گویا و اس جیسے دوسرے جانوروں میں بیس ڈول، اور کبوتر و رفاختہ، ورس جیسے جانوروں میں تیس ڈول، ورم مرغی اور بلی اور س جیسے جانوروں میں چالیس ڈول، ورنہ آدمی اور بکری ورن جیسے بڑے جانوروں کے بارے میں کنوئیں کا تمام پانی نکالنے کا حکم دیا ہے، یہ تفصیل مبسوط، محیط، بدائع اور ینایع میں مذکور ہے۔

قاضی خان میں سے کہ در شان (قمری) حکم میں بلی کے برابر ہے، جو جانور چوہے ورم مرغی کے درمیان ہو وہ چوہے کے حکم میں ہے، ورنہ جو جانور مرغی اور بکری کے درمیان ہو وہ مرغی کے برابر ہے یہی ظاہر الروایت ہے، لہذا تارخانیہ، اسی طرح ہمیشہ چھوٹے جانور کا حکم دیا جاتا ہے، جو بڑے کنوئیں سے جتنا پانی نکال ضروری تھا اگر بروقت اتنا پانی موجود نہ ہو تو جتنا موجود ہو اسی کو نکال دینا کافی ہے اس کے بعد جب پانی اس میں آجائے تو بقیہ مقدار کو نکالنا ضروری نہیں ہے، مفتی، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ چار چوہے تک کا حکم یک چوہے کے برابر ہے ورنہ پانچ سے نو چوہے تک حکم میں مرغی کے برابر ہے اور دس چوہے حکم میں بکری کے برابر ہیں۔

امام محمدؒ کے نزدیک اگر دو چوہے جسامت میں مرغی کے قریب ہو تو چالیس ڈول نکالے جائیں، مفتی، ورنہ امام محمدؒ کے نزدیک دو چوہے میں چالیس ورتین میں بھی چالیس ڈول نکالے جائیں، ع، د، گرد و بلیاں ہوں تو بابتفاق کل پانی نکال جائے ورنہ اگر ایک بلی کے ساتھ ایک چوہا بھی ہو تو یک بلی ہی کے برابر حکم ہوگا، جیسا کہ تجنیس میں ہے، مفتی، ظاہر دو چوہے ہوں تو بھی یہ حکم ہوگا، م، تین چوہے سے پانچ تک بلی کے برابر اور چھ ہوں تو بکری کے برابر، یہی ظاہر مذہب ہے، د۔

اگر جانور زندہ نکلے تو چوہے میں بیس ڈول نکالنے مستحب ہیں اور بلی اور ایسی مرغی جو بندھی ہوئی نہ رہتی ہو ورنہ اس کی چوٹ اس کے پنجوں تک پہنچتی ہو اس میں چالیس ڈول نکالنے مستحب ہیں، کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے، اور اگر چھوٹی نہ رہتی ہو بلکہ بندھی رہتی ہو تو اس میں کچھ نکالنا ضروری نہیں، یہ سب ظاہر الروایت ہے، د، محیط، فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جب کبھی استحباب پانی نکالا جائے دس ڈول سے کم نہ کیا جائے، م۔

اگر چوہا زخمی ہو یا اس کی دم گئی ہو یا وہ بلی سے ڈر کر بھاگا ہو تو سب پانی نکال چاہئے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مر ہو، ع، ف، ورنہ یہی حکم اس وقت ہے جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگ کر گری ہو جیسا کہ جوہرہ میں ہے، لیکن نہر الفائق میں جنتی سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے کیونکہ اس موقع پر شک ہے، د، وجہ یہ ہے کہ یہ جانور کثر ڈر کے مارے پیشاب کر دیا کرتے ہیں، سی لئے اکثر کو کلیہ کا حکم دیا گیا ہے ورنہ صحیح ہے، م۔

وان ماتت فیہا شاة او ادمی او کلب نزع حمیع ما فیہا من الماء الخ

گر کنوئیں میں بکری یا آدمی یا کتا مر جائے تو اس کنوئیں میں جتنا پانی ہے سب نکال دینا ہوگا، اس وقت کتے کا مرنا شرط نہیں ہے بلکہ اگر اس نے کنوئیں میں غوطہ کھالیا اور زندہ نکل آیا تب بھی سب پانی نکال دینا ہوگا اور یہی حکم ہر اس جانور کا ہے جس کا جھوٹا ناپاک ہے یا مشکوک ہے، اور اگر اس کا جھوٹا مکروہ ہو تو نکالنا صرف مستحب ہے، بکری اگر زندہ نکل آئے تو دیکھنا ہوگا کہ وہ درندہ سے ڈر کر بھاگی تھی یا نہیں، اگر ڈر کر بھاگی تو کل پانی نکالا جائے گا بخلاف امام محمدؒ کے قول کے، ج۔

گر جانور بکری کے برابر ہو اور وہ زندہ نکل آیا ہو اور نجس امین نہیں ہو اور اس پر نجس بھی لگی ہوئی نہ ہو اور اس نے

پانی میں منہ بھی نہیں ڈالا ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا، الصمیین، البتہ صرف تسکین قلب کے لئے دس ڈول نکالنے مستحب ہیں، قاضی خان، اور صحیح یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، الصمیین، اسی طرح وہ تمام شکاری پرندے اور درندے جانور جن کا گوشت نہیں کھیا جاتا ہے جب کنوئیں سے زندہ نکل آئیں اور اس میں منہ نہ ڈالا ہو تو کنوئیں ناپاک نہ ہوگا، محیط السرنجسی، اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا ناپاک یا مشکوک ہو تو پانی نکاتہ واجب ہے، الصمیین، اور صحیح یہ ہے کہ مشکوک میں واجب نہیں ہے، بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے جیسا کہ فتح القدیر کے حوالے سے آئے گا، م، اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین ہو تو سارے پانی نکاتہ واجب ہے اگرچہ اس میں منہ نہ ڈالا ہو، الصمیین، و اگر آدمی زندہ نکل آیا اور وہ محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر اس پر غسل لازم تھا تو سارے پانی نکالنا ہوگا، ح۔

مردہ کا فر غسل کے بعد بھی ناپاک ہے، الظہیر یہ، مسنن مردہ غسل سے پہلے پانی کو خراب کر دیتا ہے لیکن غسل کے بعد نہیں، اور یہی مذہب مختار ہے، التا تاریخانیہ، جو پچھ ہو، اگر وہ رویہ ہو تو اس کے غسل کے بعد پانی کے لئے وہ مفسد نہیں ہے اور اگر نہ رویہ ہو تو یہ پانی کو خراب کر دیا، اگر شہید تھوڑے پانی میں گرے تو مفسد نہیں ہے ہاں اگر اس سے خون بہہ رہا ہو تو مفسد ہوگا، قاضی خان۔

لان ابن عباس وابن الزبیر افتاب زح الماء کلہ حیث مات زنجی فی بیرو زمزم الخ

آدمی کے سلسلے میں کنوئیں کے خد کرنے کا وہ حکم اس بناء پر ہے کہ عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن الزبیر دونوں حضرات نے اس وقت جبکہ زمزم کے کنوئیں میں ایک حبشی گر کر مر گیا تھا تو اس کے تمام پانی نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔ دارقطنی نے ابن عباس کا فتویٰ ابن سیرین سے مرسل اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے متصل روایت کیا ہے وریہ استاد صحیح ہے وریہ طحاوی نے بھی عطاء سے ابن الزبیر کا فتویٰ روایت کیا ہے اور وہ بھی استاد صحیح ہے چنانچہ تقی لدین نے اس اسناد کی صحت کا م میں اقرار کیا ہے اور اس پر کسی قسم کا جرح نہیں منگی ہے جیسا کہ ابن ہمام اور عینی نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے اس سے انکار کرنا ایک قسم کی ہٹ دھرمی ہے۔

واضح ہو کہ ایک روایت میں ہے کہ کنوئیں میں ایک چشمہ رکن کی طرف سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت میں ہے کہ حجر سود کی طرف سے آتا تھا، اس لئے بحر الرائق اور نہر وغیرہ میں کہا ہے کہ کنواں ایک عام حفظ ہے کہ اس کے اندر سے چشمہ پھوٹا ہوا ہو یا نہ ہو، بہر حال یہ تفصیل کنوئیں کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر مملکت ہو تو سارے پانی بہا دیا جائے گا، و، اور اگر کنوئیں میں ناپاک لکڑی یا ناپاک کپڑا اس طرح گرے کہ اس کا نکالنا محال ہو گیا وروہ کنوئیں میں غائب ہو گیا تو کنوئیں کا سارے پانی نکال دینے کے بعد کنوئیں کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا تو اس کنوئیں کے تابع ہو کر اس کی لکڑی اور کپڑے کے بھی پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، الظہیر یہ۔

پھر کنوئیں کی پانی کا حکم ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی ساری چیزوں کے مثل ڈول، رسی چرخی، منڈیر، دیوار، ہاتھ سب کے پاک ہو جانے کا حکم ہوگا، محیط السرنجسی، اسی کے مثل لوٹے کا دستہ جبکہ آدمی کے ہاتھ میں بھیجی ہوئی نجاست ہو اور اس نے اس دستے کو اس بھیجے ہاتھ سے پکڑ لیا پھر ہاتھ پر اسی لوٹے سے پانی ڈالا تو تین بار پانی ڈالتے ہی جس طرح اس کا ہاتھ پاک ہو گا دستہ وغیرہ بھی پاک ہو جائے گا، یہی حکم مستثنیٰ کرنے والے کے ہاتھ کا بھی ہے جبکہ کے پاک ہوتے ہی ہاتھ بھی پاک ہو جائے گا، مملکت کے اندر شراب جو بھی سرکہ بن جائے گی وہ مملکت خود بھی پاک ہو جائے گا، بعضوں نے کہا ہے کہ ڈول فقط اسی کنوئیں کے حق میں پاک ہے دوسرے کنوئیں کے حق میں پاک نہیں ہے جیسے شہید کا خون کہ خود شہید کے حق میں پاک ہے، ان تمام صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی کنوئیں کے بچنے کا نکاتہ واجب نہیں ہے کیونکہ آثار و احادیث میں صرف پانی ہی کے نکالنے کا حکم پایا گیا

ہے، فتح پانی نکالتے ہوئے آخر میں پانی جب اتنا کم ہو جائے کہ اب ڈول آدھ نہ بھر سکے تو اسی وقت کنوئیں کے خالی ہونے کا حکم دیدیا جائے گا چاہے پانی باقی رہ گیا ہو اگر کنوئیں سے کچھ پانی نکال دیا اور پھر دوسرے روز کنوئیں میں کسی سوت سے پانی سگریں تو جتن نکالنا باقی تھا اتنی ہی نکالنا ضروری ہے جتنی پھر سے پورا نکالنا ضروری نہیں ہو گا یہی قول صحیح ہے، بخلاف دوسرے۔

فان انتفع الحيوان فيها، او انفسح روح جميع ما فيها، صغر الحيوان او كبر، لا انتشار البلة في احواء الماء، وان كانت البيرة معينة بحيث لا يمكن نزحها، اخر حوا مقدار ما كلف فيها من الماء، و طريق معرفته ان تحفر حفرة، ومثل موضع الماء من البيرة، ويصب فيها ما يزج منها، الى ان تمتلئ، او ترسل فيها قصبة، وتحمل لمبلغ الماء علامة، ثم يزج منها مثلاً عشر دلاء، ثم تعاد القصبة، فتظهر كم النقص، فيروح لكل قدر منها عشر دلاء، وهدان عن أبي يوسف

ترجمہ - پھر گر کنوئیں میں حیوان پھول گیا یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا تو کنوئیں کا سارا پانی نکالا جائے گا خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا کیونکہ رنجست پانی کے تمام اجزاء میں پھیل گئی ہے اور اگر وہ کنواں ایسا ہو کہ اس میں سے چشمہ پھوٹ رہا ہو اس طرح پر کہ اس کا سارا پانی نکال ڈالنا ممکن نہ تو اس میں نجاست کے گرتے وقت جتنا پانی موجود ہو وہ نکال ڈالا جائے اور اس وقت کے پانی کے مقدار پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں جتنا پانی موجود ہو اس کے اندازے سے ایک گڈھا کھود جائے اور جو پانی کنوئیں سے نکلتا جائے اس گڈھے میں ڈالتے جائیں یہاں تک کہ وہ گڈھا بھر جائے اس گڈھے میں کوئی باس ڈالا جائے اور جہاں تک پانی پہنچے ہے وہاں پر کر دیا جائے پھر اس میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیئے جائیں پھر باس کو دوبارہ اس میں ڈال کر دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا ہے اس طرح ہر دس ڈول کے اندر سے اتنی ہی پانی نکال دیا جائے اور یہ دونوں طریقے بویوسف سے منقول ہیں۔

توضیح:- اگر ابواجہ نور پھول گیا ہو یا ستر گیا ہو تو اس کا حکم

فان انتفع الحيوان فيها، او انفسح روح جميع ما فيها، صغر الحيوان او كبر الخ
گر جانور کنوئیں میں گر کر پھول گیا، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بکری ہو یا آدمی ہو اسی طرح وہ پھٹ کر ریزے ریزے ہو گیا ہو یا اسی طرح اس کے باں گر گئے ہوں تو ان تمام صورتوں میں وہ تمام پانی جو کنوئیں میں اس وقت یعنی گرتے وقت موجود ہو نکال دیا جائے، ابن کمال پاشا، صغر الحيوان الخ پھولنے والے اور پھٹنے والا جانور خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو حکم میں برابر ہے کیونکہ اس کی تری ناپاکی تمام پانی میں پھیل گئی ہے۔

ابن الہمام نے اس موقع پر لکھا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ جانور کنوئیں میں گر کر مر گیا ہو خواہ اسی وقت نکال دیا گیا ہو یا پھوں پھٹ گیا ہو، ورنہ اگر وہ زندہ نکل آیا ہو تو اگر وہ جانور نجس العین ہو یا اس کے بدن پر نجاست ایسی لگی ہو جو معلوم ہو رہی ہو تو اس کا سارا پانی نکال جائے گا اس جگہ نجاست کے معلوم ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ فقہاء نے گائے اور بکری وغیرہ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر وہ زندہ نکل آئے تو کچھ بھی پانی نکالنا واجب نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ اس کے رانوں پر پیشاب لگا ہی رہتا ہے پھر بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ گرنے سے پہلے وہ ناپاکی ختم ہو گئی ہو، اور اگر وہ جانور نجس العین نہیں ہو بلکہ فقط اس کا جھوٹا ناپاک یا مکروہ مشکوک ہو ایک صورت میں اگر جانور نے پانی میں منہ نہیں ڈالا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے ورنہ اگر منہ ڈال دیا ورنہ اس کا جھوٹا ناپاک ہو تو سارا پانی نکالنا ہو گا، فقہاء کے کلمات مشکوک ہونے کی صورت میں آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہے کہ کل نکالا جائے اور جو ٹھا مشکوک ہونے کی صورت میں اس کے ظہور ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے جتنی اس کے جوٹھے سے کوئی چیز پاک نہیں ہو سکتی اس لئے سارا پانی نکالا جائے گا بخلاف اس جانور کے جس کا جھوٹا مکروہ ہو کہ اس پانی سے اس کے ظہور ہونے کی صفت ختم نہیں ہو جاتی لہذا صرف دس ڈول نکال دینا مستحب ہے اور کہا گیا ہے کہ احتیاط کے طور پر تیس ڈول

نکال دینا چاہئے، لیکن مصنف نے تجنیس میں کہا ہے کہ جو ٹھے کے مشکوک ہونے کی صورت میں کل نکالنا واجب ہے کیونکہ احتیاطاً اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور کہا ہے کہ حسن نے، ابن ابی مالک کے واسطے سے، ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ گدھے کا پسینہ گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا لیکن یہ حکم ظاہر، روایت کے خلاف ہے، کلام ختم ہو، اور اگر ایسی ہڈی گری جس پر چربی لگی ہے یا گوشت کا کچھ باقی ہے تو سارے پانی نکالا جائے، اور فقہاء نے کہا ہے کہ کسی ہڈی میں ناپاک لگ گئی اور وہ کنوئیں میں گر گئی پھر اس کا نکالنا ممکن ہو تو اس کا سر پانی نکالتے ہی وہ ہڈی بھی پاک ہو جائے گی اور یہ فرض کیا جائے گا کہ وہ ہڈی دھل گئی ہے، اگر کسی اینٹ میں ناپاک لگ گئی اور وہ پانی میں گر گئی تو سارے پانی نکال دینے سے ساری چیزیں پاک ہو جائیں گی۔

وان كانت البیر معیبة بحيث لا یمكن برحها، اخر جوا مقدار ما كان فیها من الماء الخ
(معیبہ عین سے مشتق ہے یعنی چشمہ دار جس سے سوتے ہوئے ہوں) اگر کنواں چشمہ دار ہو اس طرح پر کہ اس کا سارے پانی نکال دینا ممکن نہ ہو تو ناپاک کرتے وقت اس میں جتنا پانی موجود ہو، اتنا نکال دیا جائے و طریق معرفتہ الح پانی کے موجودہ مقدار کے نکل جانے کی شناخت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں جتنا پانی ہے اس کے برابر ایک گدھا کھودا جائے اور کنوئیں سے پانی نکال کر اس گدھے میں ڈالتے رہیں یہاں تک کہ وہ گدھا بھر جائے، گدھا بھی کنوئیں کے اتنے حصے کے برابر ہو جتنے میں پانی موجود ہو اس طرح پر کہ اس کی گولائی اور گہرائی بھی کنوئیں کے اسی انداز سے ہوں جس انداز سے پانی موجود ہو یعنی لکڑی یا پتھر میں رسی باندھ کر اس کو پانی میں ڈالتے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

او ترسل فیہا قضیة، وتعمل لملع الماء علامة، ثم یروح منها عشر دلاء الخ
اس کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں ایک بانس ڈالاجائے، اور اس بانس پر جہاں تک پانی پہنچے ہو وہاں پر ایک نشان لگا دیا جائے یا کسی رسی کے کنارے میں ایک پتھر باندھ کر نشان لگا دیا جائے جب وہ پتھر کنوئیں کی تہ پر بیٹھ جائے تو اسے نکال کر دیکھا جائے کہ پانی کہاں تک پہنچا ہے، جہاں تک پہنچا وہاں ایک نشان لگا دیا جائے پھر کنوئیں سے دس ڈول نکال پھینک دے جائیں اس طرح پانی کچھ کم ضرور ہو گا پھر اس بانس کو دوبارہ کنوئیں میں ڈال کر دیکھا جائے کہ پانی کتنا گھٹا ہے یا اسی رسی کو یا اس جیسی دوسری رسی کو پہلے کی طرح لٹکا کر جہاں تک بھیگی ہو اس کو پہلی رسی سے ملا کر ناپایا جائے اور دیکھا جائے کہ پانی کتنا کم ہوا ہے اب بانس پر سے یا اس رسی سے جتنی کمی معلوم ہو اس سے یہ فیصلہ کیا جائے گا مثلاً اگر دس ڈول نکالنے سے پانی چار انگلی گھٹا ہے تو اس سے یہ معلوم ہو گا ہر دس ڈول سے چار انگلی کم ہوا ہے اب مثلاً ایک سو چوبیس انگلی پانی اس میں موجود ہو اور اس ایک سو چوبیس کو چار پر تقسیم کرنے سے اکتیس عدد ہوں گے اور ہر چار انگلی کے کم ہونے سے دس ڈول کم ہوں گے تو اکتیس بار اس میں سے پانی نکالنے سے ایک سو چوبیس انگلی پانی کم ہو جائے گا اس سے پہلی مرتبہ دس ڈول نکالنے سے جو چار انگلی پانی کم ہوا ہے اور اس کی کو ایک نشان بنادیا گیا ہے اس کو چھوڑ کر حساب کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلی مرتبہ تاپنے کے بعد تیس بار اور تاپنے ہوں گے مجموعہ چوبیس بار ہونے سے ایک سو چوبیس انگلی پانی کم ہو جائے گا۔

فینزع لكل قدر منها عشر دلاء الخ

گو یا شمار کرنے کے لئے اس نشان سے ہر دوسرے نشان تک کے لئے دس ڈول کا حساب رہے گا، اس حساب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ناپاک کتنے وقت اور اس کا پانی کتنا شروع کرتے وقت جتنا موجود تھا سخر میں وہ سب نکل گیا اس طرح کنواں پاک ہو جائے گا، حلی، د۔

وهذان عن أبي يوسف الخ

پنے۔ یہ انہوں طریقے بویوسف سے منقول ہیں لیکن دوسرے طریقہ پیسے کی نسبت زیادہ بہتر ہے (کیونکہ اس میں تھے
، جسے چوڑے گڈھے کرنے کی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی ہے)۔

وعن محمد بن سرح ماب دلو الی ثلث مائتہ، فکانہ بسی قولہ علی ما شاهد فی مددہ، وعن اسی حنفی
لحامع لصعیر فی مائتہ سرح حتی یصلہم لمداء، ولم یقدر العنہ بشی کم ہوداہ، وفیل یوحد بقول رحیس
لہم بصارہ فی امر لمداء، وھذا الشہ بالفقہ

ترجمہ - ہم محمد سے منقول ہے کہ دو سوڑوں سے تین سوڑوں تک نکالے ہوئے گویا کہ نماز میں نو میں ہ
ند زہرے اپنے قوس بنیہ در بھی سے در بوحنیفہ سے جامع صغیر میں منقول ہے کہ اس جیسے موت وے نو میں سے تپانی
نکالے یا جب یہاں تک کہ پانی نکالنے وے یا ناب آج اب و ناب آنے کے لئے نموں نے کوئی مقدار کی چیز سے معین
نہیں کی جیسا کہ ہم بوحنیفہ کا دستور سے اور کہا گیا ہے کہ ایسے دو سوڑوں مرادوں کے قوس کا اعتبار کیا جائے گا جن کو پانی کے
موت میں زیادہ مصلحت ہو، اسی قوس فقہ کے زیادہ مشابہ ہے۔

توضیح - ناپاک کنوئیں کا پانی پاک کنوئیں میں

وعن محمد بن سرح ماب دلو الی ثلث مائتہ الح
ہم محمد نے نو میں کو پاک کرنے کے سے دو سو سے تین سوڑوں تک نکالنے کا حکم دیا ہے جس کی ناب وجہ یہ ہے کہ نہوں
نے اپنے عدلے کے نو میں نے پانی کا ند زہ کیا ہو گا کہ اس میں تپانی پانی ہو گا کسی انداز کے مطابق یہ فیصلہ کیا ہے، اس میں
اس بات کی طرف شہادت کہ ہر جگہ انداز کا ٹھیک ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ جہاں زیادہ پانی ہو اس میں اتنی تعدد کافی
نہیں ہوں در مختار میں سے کہا گیا ہے کہ کسی پرفتویٰ کیا جائے کہ یہ آسان ہے۔

وعن اسی حنفی لحامع لصعیر فی مائتہ سرح حتی یصلہم لمداء الح
در جامع صغیر میں بوحنیفہ سے ایسے پٹھے کے بارے میں منقول ہے جس میں سوت جاری ہو تپانی نکال جائے کہ پانی اس
کے نکالنے وے پر ناب آج اب جینی نکالنے وے تھک جائیں در او فہم نہ ہو، اس سلسلے میں ہم بوحنیفہ نے کوئی مقدار مقرر
نہیں کی ہے جیسا کہ ان کا طریقہ ہے، کہ وہ ایسی صورتوں میں کسی شخص کی رائے پر معامے کو چھوڑ دیتے ہیں جو ایسے دفعہ میں
بتا دے کہ وہ اس پر یہ ہے کہ نکالنے وے اتنی پانی نکالیں کہ ان کا ناب کن نہ ہو جائے کہ پانی اب ایک سو گیا ہے اور
رہاتے نکالتے تھک جائیں اور پانی کے دھار میں کسی نہ سو توان اس طرح مغلوب ہو جائی پانی کے سے طہارت کا حکم ہو گا،
رہے یہ بھی یہ قسم کا ند زہ کا ساموین مجبور کی بنا پر اس سے زیادہ کی تکلیف نہیں کی جائے گی، لیکن مذہب میں مختار ہے،
بقول۔

محمد بن سہب نے اپنی سند سے حضرت علی سے روایت کی ہے جن نو میں میں جانور گر جائے تو اس سے پانی کو تہ نکال دے یا پانی تر
میں ناب آج اب، اور بنی شہ نے اپنی سند سے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ جب نو میں میں چوہا گر جائے جینی سر
جائے تو فرمایا کہ پانی نکال دے تاکہ پانی ناب آج اب، یعنی نے کھائے ناب آج اب کے لئے کسی قسم کا کوئی ند زہ مقرر نہیں ہے،
لیکن خاص روایت سے، قاضی خان نے کہا ہے کہ بوحنیفہ سے جو صحیح روایت منقول ہے وہ یہ کہ آدمی عاجز ہو جائے یا ماسیجائی
نے مغلوب ہونے کی یہ تفصیل بیان کی ہے کہ دو سو یا تین سوڑوں نکالے جائیں جیسا کہ لکھنؤ اور فتویٰ قاضی خان میں مذکور
ہے، مع۔

وفیل یوحد بقول رحیس لہما بصارہ فی امر لمداء، وھذا الشہ بالفقہ الح

اندازہ کرنے کے سسے میں یک قوس یہ ہے کہ ایسے دو آدمیوں کی بات پر اعتبار کیا جائے جو عدل ہوں، ورنہ پانی کے معنے میں ان کو پورا اندازہ ہو، کہ اگر وہ یہ کہہ دیں کہ فلاں کنوئیں میں دو سو ڈول پانی نکالے ہو گئے ورنہ کہہ دیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو اتنی ہی نکالیں ہوگا، اسی لئے در مختار میں نقل کیا ہے قبل یہ یفتی یعنی اس پر فتویٰ دیا جائے اس طرح یہاں پر دو قوس کی وضاحت کی گئی ہے اور ان کو صحیح مانا گیا ہے، ول یہ کہ دو سو سے تین سو ڈول تک در دوسر قول یہی ہے جو ابھی مذکور ہو، کہ (و) تجربہ کار آدمی کی بات پر عمل کیا جائے) لیکن ہندیہ میں لکھا ہے پہلا قول زیادہ آسان ہے جیسا کہ ۔ اختیار میں ہے اور دوسر قوس جس کو مصنف نے شبہ باقتہ کہا ہے شرح مبسوط اہم سرخصی اور کافی اور اہمیین سے اصح کہہ کر نقل کیا ہے۔

چند مختلف مسئل

نمبر ۱۔ یک ناپاک کنوئیں سے بیس ڈول پانی نکالنا لازم ہو اور اس لئے کسی نے اس میں سے ایک ڈول پانی نکال کر وہ پانی ایک دوسرے پاک کنوئیں میں ڈال دیا جس سے وہ کنواں بھی ناپاک ہو گیا ورنہ اس سے بھی بیس ڈول پانی نکالنا لازم ہو گیا، اس موقع میں ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ پہلے کنواں جتنے ڈول نکالنے سے پاک ہوگا اتنے ہی ڈول سے دوسر کنواں بھی پاک ہوگا اس وقت جبکہ پہلے ڈول میں پانی موجود تھا۔

نمبر ۲۔ در گردوسر ڈول نکال کر دوسرے کنوئیں میں ڈال تو دوسر کنواں نہیں ڈول سے پاک ہوگا۔

نمبر ۳۔ در اگر دوسو ڈول ڈالا تو وہ گیارہ ڈول سے پاک ہوگا، یہی قول اصح ہے، ابدیع۔

نمبر ۴۔ اور اگر پہلے کنوئیں سے چوبانکال کر دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چوبانکال کرنے کے بعد بیس ڈول نکالنے ہوں گے،

السرارج۔

نمبر ۵۔ اور اگر ایک سے بیس اور دوسرے سے چالیس نکالنے و جب ہوں ورنہ ایک سے نکال کر دوسرے میں پانی کا ڈول ڈال گیا تو چالیس ہی نکالنے و جب ہوں گے اس میں اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جس قدر نکالنا واجب ہے۔

نمبر ۶۔ اگر برابر ہو تو تداخل ہو کر اسی قدر واجب رہے گا۔

۷۔ ورنہ اگر کم و بیش ہو تو زیادہ میں تھوڑا داخل ہو جائے گا۔

نمبر ۸۔ اسی طرح اگر ایک سے بیس اور دوسرے سے چالیس واجب ہوں ورنہ دونوں کے ڈول جتنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک کنوئیں میں ڈالے گئے تو اس میں سے صرف چالیس ڈول نکالنے ہوں گے، ابدیع۔

نمبر ۹۔ پانی کے منکے میں چوبانکال اور اس کا سب پانی یک کنوئیں میں ڈال دیا گیا تو ہم محمدؐ نے کہا ہے کہ جس قدر ڈال گیا ہے اسے دیکھیں ورنہ بیس ڈول کا پانی دیکھیں ان میں سے جو زیادہ ہوگا وہی واجب ہوگا، اور یہی قول اصح ہے، محیط السرخسی۔

نمبر ۱۰۔ اور فتویٰ میں ہے کہ اگر اس منکے میں سے ایک قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو بیس ڈول نکالنے واجب ہوں گے، اسراج۔

نمبر ۱۱۔ ورنہ اگر چوبانکال میں پھول کر پھٹ چکا پھر اس کا قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو سب پانی نکالنا واجب ہوگا، خزائنہ مفتتیں۔

نمبر ۱۲۔ پانی کے کنوئیں کے پاس اگر چہ بچہ (پانی کا گدھا) ناپاک کنواں ناپاک ہو تو جب تک رنگ و بو و مزہ میں کوئی نہ بدل ہو پانی کا کنواں پاک رہے گا، ظاہر ہے صرف یک ہی گز کا فرق ہو، محیط، اور یہی قول صحیح ہے، محیط السرخسی، جس میں جانور مر گیا ہو اس کو نجاست غلیظہ کے ساتھ نجس ہونے کا حکم دیا جائے گا، ت۔

وان وحسوا فی البیر فارة او غیرها ولا یدری متى وقعت و لم یفتح اعاد و اصلوۃ یوم و لیلة ادا کاوا
نوصوا امها و عسوا کل شئی اصابه ماؤھا و ان کانت قد انتفخت او تمسحت اعاد و اصلوۃ ثلثة ايام و لیا لیھا
و هذا عمدای حنیفة و قال لیس علیہم اعادۃ شئی حتی یتحققوا انها متى وقعت لان الیقین لایزول بالثبک

و صار کس دانی فی ثوبہ نجاسة ولا یدری متی اصابته

ترجمہ - اگر لوگوں نے کنوئیں میں چھایا اس جیسا دوسرا جانور مر ہو پایا لیکن معلوم نہیں کہ وہ کب گرا ہے اور پھولا پھٹا بھی نہیں ہے، ایسی صورت میں ایک دن و ایک رات کی نماز کا اعادہ کریں گے، وہ لوگ جنہوں نے اس کے پانی سے وضو کیا ہے ورنہ تمام چیزوں کو دھوئیں گے جس جس چیز میں اس عرصے میں اس کنوئیں کا پانی لگا ہے اور اگر وہ جانور پھول گیا ہو یا پھٹ گیا ہو تین دن و تین رات کی نماز کا اعادہ کریں گے، یہ تو تھیں امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق و رد صحابین نے فرمایا ہے کہ لوگوں پر کچھ بھی نماز کا اعادہ لازم نہیں ہے یہاں تک کہ یہ یقین سے معلوم ہو جائے کہ جانور کب گرا ہے، اس لئے کہ یقین شک سے نہیں بدلتا ہے و اس کی مثال ایسی ہوگی جیسا کہ کسی شخص نے اپنے کپڑے میں نجاست لگی ہوئی دیکھی اور سے یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ نجاست کب لگی ہے۔

توضیح: پانی کے مٹکے میں چوہا مر اور اس کا پانی کنوئیں

میں ڈالا گیا، نجاست گرنے کا وقت معلوم نہ ہونا

وان وحدوا فی البیر فارة او غیرھا ولا یدری متی وقعت الخ

اگر کنوئیں کے اندر چوہا یا دوسرا جانور مر ہو گیا، ورنہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کب گرا ہے لیکن ابھی تک وہ پھولا پھٹا نہیں ہے تو دو گنی ایک رات کی نمازوں کا اعادہ کریں اگر کسی پانی سے وضو کر کے نماز پڑھی ہو و اپنی ان تمام چیزوں کو دھو ڈالیں جن کو اس کنوئیں کا پانی لگا ہو، جتنی برتن وغیرہ کو اسی طرح دھونا ہوگا جس طرح اس کے پاک کرنے کا ذکر سامنے بیان کیا جائے گا، غرض کہ ہر وہ چیز جس کو یہ ناپاک پانی لگا ہے اس کو کسی طرح پاک کرنا ہوگا جس طرح سے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

وان کانت قد انتفعت او تفسحت اعادة واصلوة ثلثة ايام وليالها الخ

و اگر اگر جانور اس حالت میں ملا ہو کہ وہ پھول گیا یا اس سے زیادہ ریزے ریزے ہو گیا ہو تو تین دن اور تین رات کی نمازوں کا اعادہ کرنا ہوگا، اس وقت سے تین دن کا اعتبار کرنا ہوگا جس وقت وہ مہلک ہو یعنی جس وقت وہ جانور ملا اس سے پہلے کی تین دن و تین رات سے شمار کرنی ہوگی، یہ حکم ابو حنیفہ کے نزدیک ہے مگر ظاہر روایت میں مذکور نہیں ہے بلکہ فقط حسن زیاد نے مام عظم سے روایت کی ہے جیسا کہ اہل علم میں موجود ہے، جانوروں کا پھول جانا ذکر کرنے کے بعد پھٹ جانا کا جملہ اسی لئے بڑھایا ہے کہ پھوٹنے سے زیادہ وقت اگرچہ پھٹنے میں لگتا ہے پھر بھی تین دن و تین رات سے زیادہ نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے، مع، اور مذکورہ حکم استحسان کی وجہ پر ہے۔

وقال لیس علیہم اعادة شيء حتى يتحققوا انها متی وقعت الخ

اور صحابین نے قیاس کر کے فرمایا نہ لوگوں پر ایک بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے البتہ اگر کسی طرح یہ بات ثابت ہو جائے کہ کب گرا ہے تو اسی وقت سے پانی کے ناپاک ہونے اور نماز کے اعادہ کا احکام جاری ہو گیا، اگرچہ زیادہ دنوں کی بات ہو لیکن اگر تحقیق سے کوئی بات معلوم نہ ہو سکی اور صرف گمان کی بات ہو رہی ہو تو کچھ بھی لازم نہیں ہوگی اور یہ طے کر لیا جائے گا کہ جانور بھی گرا ہے مثلاً کوئی چیل ایسے سڑے ہوئے پوے کو لے کر اڑتی ہوئی آ رہی تھی و وہ چوہا اس کے پیچھے سے چھوٹ کر گر پڑا ہے ہذا اس سے پہلے وقت تک کی نماز ٹھیک رہی کیونکہ دو گوں نے اس وقت تک اس پانی کو یقین کے ساتھ پاک سمجھا اور اس سے وضو کر کے اسی وضو پر نماز پڑھ لی ہے لہذا اس وقت احتمال و شک کی بناء پر وہ یقین ختم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یقین لا یرول بالشک الخ کیونکہ یقین شک سے ختم نہیں ہو جاتا ہے اس جگہ پر جو یقین پہلے کافی دونوں سے چلا آ رہا

تھا اس پانی کے پاک ہونے کے متعلق وہ اس احتمالی واقعے کی وجہ سے شک پیدا ہو جانے کی وجہ سے ختم نہیں ہو گا بلکہ اس یقین کے ختم ہو جانے کے لئے کسی نئے یقین کی ضرورت ہو گی اس کی صورت یہ ہو گی کہ کسی طور پر یہ بات معلوم ہو جائے کہ یقینی طور سے فلاں وقت چوبیس میں گرا ہے۔

وَصَدْرُكُمْ دَانِي فِي نَوْبِهِ نَجَاسَةٍ وَلَا يَدْرِي مَتَىٰ أَصَابَتْهُ الْحَجَّةُ

اور اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کسی شخص نے اپنے کپڑے میں اچانک نجاست لگی ہوئی دیکھی اور اس کو یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ نجاست کب گری تھی تو اس صورت میں جب تک کہ اسے نجاست کس وقت لگی ہے اس بات کا یقین نہ ہو یہی کہا جائے گا کہ وہ نجاست بھی لگی ہے، وراصح قوں میں اس پر کسی نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے جیسا کہ حکم شہید نے بدائع میں اس کا ذکر کیا ہے، اے، کہا گیا ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جائے، الدرر، اور غایۃ، ہیات میں ہے کہ امام کے قول میں زیادہ احتیاط ہے اور صاحبین کا قوں عمل کے اعتبار سے زیادہ آسان ہے ورنہ قویٰ عتابیہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، اور قسم بن قطوبی نے اس کو رد کیا ہے کیونکہ یہ قوں اکثر کتابوں کی مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرتفع ہے، لہٰذا۔

جانور جبکہ پھولانہ ہو تو، ایک دن رات سے اس کے پانی کو ناپاک، ناجائز، غرض، اور غسل کے بارے میں اور اس عرصے میں جو سمٹا گوندا ہوا گندہ کتوں کو کھلادیا جائے اور ان باتوں کے علاوہ دوسری باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو اس کی نجاست کا حکم، اسی وقت دیا جائے گا، پھر وضو اور غسل میں ایک دن رات اور کپڑے میں فوری طور سے پانی کے ناپاک ہونے کا حکم اس وقت ہے جب اس نے حدث کی وجہ سے طہارت حاصل کی ہو یا کپڑے کو کسی حقیقی نجاست کی وجہ سے دھویا ہو اور اگر بغیر حدث کے وضو یا غسل کیا اور بغیر ناپاکی کے کپڑا دھویا تو بالاتفاق اس پر ایک وقت کی بھی نماز کا اعادہ اور کپڑے دھونے کا حکم لازم نہیں ہو گا، الدرر من الجواب، مگر اس کے گرنے کا وقت یقینی طور سے ثابت ہو جائے تو بالاجماع اسی وقت سے اس کا اعادہ لازم ہو گا، جو سمٹا، اس پانی سے گوندا ہوا گندہ کتوں، استحسانا اس صورت میں جبکہ وہ پھول پھٹا ہو پہلے کے تین دن سے اس آٹے کا خمیر نہ کھایا جائے اور جب پھول، پھٹنا نہ ہو تو صرف ایک دن اور ایک رات کی خمیر کو کھلایا جائے، امام ابو حنیفہ نے اسی قوں کو اختیار کیا ہے، الحیط۔

ولای حقیقۃ ان للموت سببا ظاهرا، وهو الوقوع فی الماء، فیحال نہ علیہ، الا ان الانتفاخ دلیل التقادم، فبقدر الثلاث، وعدم الانتفاخ والتفسح دلیل قرب العهد، فقد رماه بیوم وليلة، لان مادون ذلك ساعات لا یمكن ضغطها، واما مسألة النجاسة فقد قال المعلى هی علی الخلاف، فبقدر الثلاث فی البالی، و بیوم وليلة فی الطری، ولو سلم فالنوب بمرأی عیہ، و البیر عانة عن بصرہ فیغترقا۔

ترجمہ - وراہم، جو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت کا ایک سبب ظاہر ہے یعنی پانی میں گرنا، اس لئے، اس چوبیس کی موت کو اسی سبب پر مامد کر دیا جائے گا، البتہ اس جانور کا پھول جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس جانور کی موت کو ایک عرصہ گزر چکا ہے اور اسی کا اندازہ تین دنوں سے کر لیا گیا ہے، اور اس کا صرف مرنا اور نہ پھولنا اور نہ پھٹنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قریبی وقت ہی میں مرا ہے، اس لئے ہم نے قریبی وقت کا ایک دن، اور ایک رات سے کیا ہے، کیونکہ اس سے کم وقت کو گھنٹوں میں شمار کیا جاتا ہے جس کو متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے، اور کپڑے کی نجاست کے مسئلہ کے بارے میں معلیٰ نے کہا ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے اس لئے اگر وہ بہت پرانی ہو تو اس کے لئے تین دن، اور تین رات کا اندازہ کیا جائے گا، اور اگر نجاست نئی ہو تو ایک دن اور رات کا اندازہ کیا جائے گا، پھر، مگر کپڑے پر نجاست کے بیان کئے ہوئے مسئلہ کو مان لیا جائے تو بھی ان دونوں مسنوں میں باہم کافی فرق ہے کیونکہ کتوں کی ناپاکی تو نظروں سے اوجھل رہتی ہے، اس کے برخلاف بدن کے کپڑے کی ناپاکی کے کہ وہ نظروں کے سامنے رہتی ہے۔

توضیح: کپڑے کے نجس ہونے کا وقت معلوم نہ ہونا

ولایبی حبیفة ان للموت سباً ظاهراً، وهو الوقوع فی الماء، فیحال بہ علیہ الخ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں جبکہ پھولا پھٹا ہوا چوہا کنوئیں میں پایا جائے اور اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو سکے تو اس پانی سے وضو کرنے والوں کو تین دن اور تین راتوں کی نمازیں قضاء کرنی ہوں گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ چوہے کی موت کے لئے ایک ظاہری سبب موجود ہے اور وہ اس کا پانی میں گرنا ہے اس لئے چوہے کی موت کے لئے یہ سبب ماننا پڑے گا کہ وہ پانی میں گرے ہے اسی لئے اس کی موت واقع ہوئی ہے، یعنی جب کسی چیز کا سبب مخفی ہوتا ہے تو جو چیز ظاہر میں نظر آرہی ہو اس کو سبب ماننا لازم ہوتا ہے اس جگہ پانی میں ہونا چوہے کی موت کے لئے ظاہر ایٹھنی بات ہو گئی اور یہی اس کی موت کا سبب بنا، اگرچہ حقیقت میں اس کا مرنا پوشیدہ ہے اس لئے پانی میں مرنے کو ہی اس کا ظاہری سبب ماننا ضروری ہوا، ف۔ حاصل یہ کہ اس جگہ چوہے کی موت کے لئے پانی ظاہری سبب کے طور پر معصوم ہے، اس یقین کو چھوڑ کر یہ حتماً پیدا کر لینا کہ شاید اور کسی طریقے سے مر کر یہ جو پانی میں آیا ہے حقیقت میں ظاہر سے منہ موڑ لینا ہے۔

الا ان الانتصاخ دلیل التقادم، فیقدر بالثلاث، وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العهد الخ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ چوہا کس طرح پھولا اور کتنی دیر میں پھول یہ معلوم نہیں مگر اس کا پھول جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی موت بہت پہلے ہو چکی ہے جس کے لئے کم سے کم وقت یقینی طور پر تین دن ہو سکتی ہے اسی بناء پر اس جگہ چوہے کے پھونے کی مدت تین دن متعین کر دی ہے، اور مر کر نہ پھولنا نہ پھنسا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی موت کا وقت بہت ہی قریبی وقت میں گزر رہا ہے سی لئے ہم نے ایک دن رات کا وقت اس کے لئے اندازہ کیا ہے کیونکہ اس سے کم وقت میں چوہہ گھٹنے کا حساب ہو گا اور گھٹنے کو متعین کرنا ممکن نہیں، اب کپڑے میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اس پہ جو قیاس کیا گیا ہے، مصنفؒ نے اس کے دو جواب دئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ بھی متفق علیہ بات نہیں ہے چنانچہ مصنفؒ نے اس طرح فرمایا ہے واما مسئلة النجاسة الخ یعنی کپڑے کی نجاست کا مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے چنانچہ معلیٰ بن مسعود منصور فقیہ نے جو محدث اور ثقہ ہیں فرمایا ہے کہ یہ بھی اختلافی مسئلہ ہے یہاں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، فیقدر بالثلاث الخ پر پانی نجاست لگی ہونے میں تین دن تین رات کا اندازہ متعین کرنا اور تازہ نجاست میں ایک دن اور ایک رات کا تخمینہ مقرر کیا گیا ہے، یہاں تک کہ اگر اسی نجس کپڑے سے نمازیں پڑھی ہوں تو اہم کے قول کے مطابق ان کا عاودہ کرے۔

ولو سلم فالثوب بمراى عیہ، و البیر عائبة عن بصرہ الخ اور اگر بالفرض یہ بات مان لی جائے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے تو بھی ان دونوں صورتوں میں کافی فرق موجود ہے کیونکہ کپڑا تو نظروں کے سامنے رہتا ہے اس لئے اگر اس میں پہلے سے لگی ہوئی تو نظر آگئی ہوتی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نجاست زیادہ پہلے سے لگی ہوئی نہیں ہے لیکن کنواں اور اس کا پانی نظروں سے غائب رہتا ہے اس لئے جب جانور اس میں سے نکلے گا جبھی یہ معلوم ہو گا کہ اس کنوئیں میں وہ گرا ہوا تھا اس سے بہت پہلے اس کا علم ہونا ضروری نہیں ہے، اس تفصیل سے بات واضح ہو گئی کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں بہت فرق ہے اس لئے ایک پر دوسرے کو قیاس کرنے سے قیاس مع الفارق لازم آجائے گا جو درست نہیں ہو گا۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ابن رستمؒ نے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ جس شخص نے اپنے کپڑے پر منی پائی تو آخری مرتبہ جس وقت وہ سویا ہوا اس

وقت سے نماز کا اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے کے وقت کی تعین میں شک ہے، جیسا کہ الحیض اور الہدائے میں ہے، لیکن اگر خون نظر آیا ہو تو کسی بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے لگنے کے وقت کا یقین نہ ہو جائے کیونکہ خون تو راہ چلنے میں بھی ادھر ادھر سے لگ کر خشک ہو جاتا ہے بخلاف منی کے کہ وہ باہر نہیں لگتی ہے بلکہ اپنے بدن سے ہی نکل کر خشک ہوتی ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر کسی نے اپنے ایسے جبہ کی سلائی کھول ڈالی جس میں روئی بھری ہوئی تھی مگر کھولتے وقت اس میں مرہوا ایک چوہا نظر آیا اور یہ خیال نہیں آتا کہ یہ چوہا اس میں کب سے ہے اس لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ اس جبہ میں کسی جگہ کاٹا ہوا سوراخ ہے یا نہیں، اگر کسی جگہ سوراخ نظر نہ آتا ہو تو جب سے روئی اس میں بھری گئی تھی اس وقت سے چوہے کو اس میں مانتے ہوئے ان نمازوں کی قضاء کرنی ہوگی جو اس عرصہ میں اسے پہن کر پڑھی گئی ہوں گی، اور اگر کوئی سوراخ اس میں نظر آتا ہو تو تین دن اور تین رات کی نمازیں قضاء کرنی ہوگی جیسا کہ کنوئیں کے مسئلہ میں گذرا، جیسا کہ اہدائے میں ہے، مع۔

نمبر ۳۔ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کے کنوئیں کا پانی نکال کر اسے بالکل خشک کر دیا تو اس نکالنے والے پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ کنوئیں کا مالک اس کے پانی کا مالک نہ تھا۔

نمبر ۴۔ اگر کنواں ناپاک ہو گیا اور کسی شخص نے اس کے پانی کو جاری کر دیا اس طور سے کہ کسی حکمت عصبی کے ساتھ پانی نکلنے کا راستہ بند یا جس سے پانی نکلے لگا، تھوڑا پانی نکلنے کے بعد کنواں پاک ہو گیا کیونکہ پاکی کا سبب پایا گیا یعنی پانی کا جاری ہونا اور اس کا حکم اس قسم کا ہو گیا کہ کوئی حوض ناپاک ہو گیا اور اس میں پانی جاری کر دیا اس طرح سے ایک طرف سے پانی آنے لگا اور دوسری طرف سے نکلے لگا اس صورت میں پانی نکلنے ہی حوض پاک ہو جائے گا، اس۔

نمبر ۵۔ کنوئیں سے نل وغیرہ کے ذریعے پانی کا جاری ہو کر نکلتا ممکن ہے۔

نمبر ۶۔ اگر کنوئیں کا تعلق رکھ اور بغیر سوت کے گڑھے سے ہو تو زیادہ بہتر ہے، رکبہ کا حکم بھی کنوئیں جیسا ہے، در رکبہ ایسے گڑھے کو کہتے ہیں جس میں چرواہے کنوئیں سے نکال کر بھر کر رکھتے ہیں تاکہ چوروں کے پیئے پلانے میں آسانی ہو۔

نمبر ۷۔ ایسا مکان جس کا آدھے سے زیادہ حصہ زمین میں گڑا ہو وہ کنوئیں کے حکم میں ہے، اسی طرح ایسے گڑھے جن میں پانی جمع ہوتے رہتے ہوں اور بڑی مٹھور سے کنوئیں کے مانند ڈول نکالنے چاہئیں۔

نمبر ۸۔ اگر ڈول میں پانی نکالتے وقت زیادہ بھرا ہوا اور کچھ خالی ہی نکلے تو وہ پورا، ڈول شمار ہونے کے لئے کافی ہے، یعنی پانی نکالتے وقت اس کو پاک کرنے کے لئے بالٹی کا ہر مرتبہ بالکل بھرا ہونا ضروری نہیں ہے۔

نمبر ۹۔ جتنا پانی نکلتا ضروری تھا اگر اتنا ہی پانی از خود زمین میں جذب ہو جائے تو اس کنوئیں کے پاک ہونے کے لئے کافی ہے، در۔

نمبر ۱۰۔ اگر زمین کی تہہ خشک ہو کر دوبارہ اس میں پانی آنے لگے اور اس میں پانی جمع ہو جائے تو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا۔

نمبر ۱۱۔ لیکن اگر تھوڑی سی کچھ زیادہ مٹی رہ گئی ہو یا پانی بالکل خشک نہ ہو ہو تو دوبارہ پانی آنے سے ناپاک ہو جائے گا، الحرحط۔

فصل فی الآسار وغیرھا

وعرق کل شیء معتبر بسؤره، لانہما یتولدان من لحمہ، فاحذ احدہما حکم صاحبہ، وسور الادمی وما یؤکل لحمہ طاهر، لان المختلط بہ اللعاب، وقد تولد من لحم طاهر، ویدخل فی هذا الجواب الحنث والحائض والکافر

ترجمہ۔ جھوٹوں وغیرہ کے بیان میں یہ فصل ہے، ہر جانور کے پسینہ کا حکم اس کے جھوٹا کے پسینہ کے اعتبار سے ہوتا ہے

کیونکہ یہ دونوں چیزیں، اس کے گوشت سے پیدا ہوتی ہیں، اسی لئے ایک نے دوسرے کا حکم پایا ہے، اور آدمی ورے جانور جن کا گوشت کھیا جاتا ہے سب کا جھوٹا پاک ہوتا ہے کیونکہ جھوٹے میں منہ کا لعاب ملا ہوا ہوتا ہے جبکہ یہ لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں جھبی، حائض اور کافر سب ایک حکم میں ہیں۔

توضیح۔ فصل، انسان اور دوسرے جانوروں کے جو ٹھوں کے بیان میں، پسینے کا بیان، غلاظت

کھانے والی گائے اور اونٹ کا جھوٹا، کترے مکوڑے کا جھوٹا جس میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے

فصل فی الآسار المح آسار سور کی جمع ہے، بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف و ربوں چل میں جھوٹا کہلاتا ہے، حکم کا اصل تحقق لعاب سے ہوتا ہے لیکن جو ٹھے میں کبھی لعاب ظاہر نہیں ہوتا ہے، مثلاً پانی پینے کے بعد لعاب کا اثر نہیں ہوتا ہے لیکن جو ٹھا ہوا صاف معوم ہوتا ہے اسی لئے جھوٹے پر ہی حکم کا مدار رکھا گیا ہے، ابن ہمام نے فرمایا ہے کہ مجبورت کی بنا پر لعاب کو جھوٹا کہا گیا ہے، م، صاحب بدایہ نے جمع کے صیغہ کے ساتھ تفسیر کہا ہے ور سور و حد استمن نہیں کیا یہ بتانے کیلئے اس کی مختلف قسمیں اور مختلف احکام ہوتے ہیں سی سئے مبسوط، محیط، ینایع، اور بد نفع و تحائف میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک جھوٹوں کی چار قسمیں ہوتی ہیں لیکن امام اسبیجانی نے اس کی پانچ قسمیں بتائی ہیں، وہ یہ ہیں۔

نمبر ۱۔ پہلی جس کے بغیر کربت کے پاک ہونے پر تمام کلمہ کا اتفاق ہے جیسے کسی انسان کا جھوٹا خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، جھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، اس طرح حائض ہو یا نفاس والی یا جھبی، بدتہ کسی وقتی نجاست کے پائے جانے کی صورت میں کہ مثلاً فوراً شراب پی ہو، اور مثلاً وہ جانور جن کا گوشت کھیا جاتا ہو یا ایب جانور جن کے بدن میں خون نہ ہو، ساتھ ہی یہ معلوم بھی ہو کہ اس کا منہ پاک ہو جینی کوئی ناپاک چیز اس وقت نہ کھائی ہو۔

نمبر ۲۔ دوسری قسم یا سور کا جھوٹا جو بالاتفاق ناپاک ہے۔

نمبر ۳۔ تیسری قسم ناپاک یعنی پرندوں کے ماسو اور ندو جانوروں کا جھوٹا۔

نمبر ۴۔ چوتھی قسم مکروہ یعنی نمر (چیتا) کا جھوٹا، پانچویں قسم مشکوک یعنی گدھے اور خچر کا جھوٹا، مع۔

وعرق کل شیء معتبر بسؤرہ، لانہما یتولدان من لحمہ، فاخذ احدهما حکم صاحبه الح

عرق، پسینہ، جند ر کے مطابق ہی، اس کے پسینہ کا حکم دیا جاتا ہے اس جگہ جھوٹے سے اصل میں اس کا لعاب دھن ہوتا ہے مگر جیسا کہ اوپر گزر گیا کہ بعض جگہ لعاب مننے نہ ملنے کا ظاہر میں پتہ نہیں چلتا ہے، اسی لئے جھوٹے کا اعتبار کر لیا جاتا ہے کہ یہ ظاہر معلوم ہو جاتا ہے، اسی تفصیل سے یہ بات ظاہر معلوم ہو گئی کہ پسینے کے مسائل علیحدہ جاننے کی ضرورت نہیں ہے، صرف لعاب کی تفصیل جان لینے سے پسینے کا حکم اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک نہیں ہے، البتہ شک صرف اس بات میں ہوتا ہے کہ ایسے جھوٹے پانی۔ طہارت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں، اسی طرح جب اس کے پاک ہونے پر اتفاق ہے تو اس کا پسینہ بھی بلاشبہ پاک ہو، مع، ن طرح گر گدھے کا پسینہ پانی میں گر جائے تو پانی یقیناً پاک رہا مگر اس لحاظ سے وہ مشکوک ہو گیا کہ اب اسی پانی سے وضو کیا جاسکتا اور دوسری طرح طہارت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں، احاصل پسینہ کا جھوٹے پر قیاس کرنے کا حکم اپنی جگہ پر بالکل صحیح

۔۔۔

لانہما یتولدان من لحمہ، فاخذ احدهما حکم صاحبه الح

اس کی وجہ یہ ہے کہ پسینہ اور لعاب دونوں جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے، نہایہ میں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے،

یعنی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ پسینہ کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر بات ہے لیکن جھوٹے کا اس سے پیدا ہونا تو غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ جھوٹا تو استعماع کئے ہوئے پانی یا کھانا کے بچے ہوئے حصہ کو کہا جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس جگہ جھوٹے سے مراد جانور کا لعاب ہے، کیونکہ حباب غفلی ہونے کی وجہ سے جو غصے کو اس کا قائم مقام مان لیا گیا ہے، فتح القدیر میں اس بات کی تصریح کر دی گئی ہے۔

تاج اشربہ نے کہا ہے کہ پسینہ کا اعتبار جھوٹے سے ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کبھی پسینہ کو جھوٹے پر اور کبھی جھوٹے کو پسینہ پر قیاس کیا جاتا ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ گدھے کا پسینہ مشکوک ہو، لیکن چونکہ رسول اللہ ﷺ گدھے کی تنگی پیٹھ پر بھی سواری کیا کرتے تھے اس لئے اس کے پسینے کے پاک ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اور مبسوط اور ذخیرہ میں ہے کہ گدھے اور خچر کا پسینہ اور دونوں کا لعاب صحیح قوں میں پاک ہے، اور ذخیرہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا قوں منقوس ہے کہ اگر خچر یا گدھے کا لعاب یا پسینہ تھوڑے سے پانی میں گر جائے تو اس پانی کو ناپاک کر دے گا، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اس پانی سے دوسری کوئی چیز پاک نہیں کی جاسکتی ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ گدھا خواہ نر ہو یا مادہ دونوں کے جو غصے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، امام ابو حنیفہ کے تین قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ گدھے کا لعاب اور پسینہ خواہ کتنا ہی زیادہ ہو اس کے ساتھ نماز صحیح ہوتی ہے، اسی قول پر فتویٰ ہے، امام محمد سے متنبی میں مروی ہے کہ گدھی کا دودھ اس کے لعاب اور پسینہ کی مانند پانی کو خراب (مشکوک) کرتا ہے لیکن کپڑے کو خراب (مشکوک) نہیں کرتا ہے، مع۔

وسور آدمی وما یؤکل لحمہ طاهر، لان المختلط بہ اللعاب... الخ

اور آدمی اور کول اللحم کا جھوٹا پاک ہے یعنی خود بھی پاک ہے اور اس سے دوسری چیز کو پاک بھی کیا جاسکتا ہے (طہور) یہاں تک کہ اس سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے، اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے، تفصیل عنقریب آئے گی۔

لان المختلط... الخ کیونکہ اس میں لعاب مل ہوتا ہے اور لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر کسی کا لعاب پانی میں اتنی زیادہ مقدار میں مل گیا ہو کہ پانی پر غالب آگیا ہو تو چونکہ وہ اب مطلقاً پانی نہ رہا اس لئے اس سے وضو جائز نہ ہوگا، مسئلہ یاد رکھنے کے لائق ہے، م۔

ویدخل فی هذا الجواب العجب والعاض والكافر... الخ

اس جواب یعنی مذکور حکم (پانی کے طہور رہ جانے) میں جینی، حائض اور کافر سب برابر کے شامل ہیں، کیونکہ سب آدمی ہونے میں برابر ہیں، اس طرح وہ جینی مرد ہو یا عورت اسی طرح عورت حیض والی ہو یا نفاس والی، اسی طرح وہ کافر مرد ہو یا عورت کس مذہب سے اس کا تعلق ہو سب کا جھوٹا پاک ہے، مگر ایک شرط یہ ضروری ہے کہ اس کا منہ ظاہری ناپاکی سے پاک ہو، اسی بناء پر فوراً ہی شراب پی رکھی ہو یا منہ سے خون نکلا ہو اور فوراً اپنی پی لیا ہو تو اس کا جھوٹا فی الحال ناپاک ہوگا، لیکن اگر اس پانی پینے سے پہلے اس نے کئی بار اپنا تھوک نکل یا ہو یا گلی کر چکا ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا منہ پاک مانا جائے گا، السرراج، یعنی نے تھوک نکلنے کے مسئلہ میں معتبرات کے حوالہ سے تین بار تھوک نکلنے کا قول نقل کیا ہے، م۔

اگر شراب خوار کی مونچھیں لائیں ہوں تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ کچھ دیر بعد پانی پیا ہو، المجہ کے حوالہ سے تاتار خانیہ میں مذکور ہے، یہ بات جو مشہور ہے کہ اجنبی عورت اور مرد میں سے ایک جھوٹا دوسرے کے لئے مکروہ ہے تو یہ بات اس لئے نہیں ہے کہ جھوٹا ناپاک ہے بلکہ اس لئے کہ کبھی ایک کے جھوٹے سے دوسرے کو لذت شہوانی حاصل ہو جاتی ہے، اجنبی شخص کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے، اجنبی، نہر، د۔

مسئلہ ذکر کرتے ہوئے بابو کل لمحہ عام کہا ہے کہ وہ جانور چرندہ ہو یا پرندہ سب اس حکم میں آجائے جیسا کہ محیط سرخسی میں یہ بات صراحتہً کہی گئی ہے، کھس ہوتی گندگی کھانے والی اونٹنیوں اور گایوں کا جو ٹھا مکروہ ہے، مگر مرغی کے بارے میں تفصیل

آگے آئے گی، اسی طرح جن کیڑے مکوڑوں اور غیر جاندار میں بہتا ہوا خون نہیں ہے خواہ وہ پانی کے جانور ہوں یا نہ ہوں، سب کا جو ٹھپاک ہے، اطمینان۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح مستعمل پانی نجس ہوتا ہے اسی طرح جنبی شخص کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہئے کیونکہ ٹھپاک شخص کے منہ میں لگنے سے ٹھپاک ہو جانا چاہئے، جواب یہ دیا جائے گا کہ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے حکم کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، معاف، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ (میں آپ کے قریب اس لئے نہیں آیا تھا کہ میں نجس تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ (تم نے کیا بات کہی) ان المومن لاینجس، مومن ٹھپاک نہیں ہوتا ہے، بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ فرمایا لا تنجسون مواکم فان المسلم لا ینجس حیا ومیتا، یعنی آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم اپنے مردوں کو جس مت کہو کیونکہ مسلمان زندگی یا مردنی کی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا ہے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ فرماتی ہیں کہ میں اپنے جیض کے دنوں میں بھی پانی پی کر رسول اللہ ﷺ کو پیساہ دیدیتی تو آپ میرے منہ رکھنے کی جگہ پر اپنا منہ رکھ کر پانی پی لیتے تھے، یہ روایت مسلم کی ہے، اسی طرح ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اہل کو ان کے کفر کے زمانہ میں پکڑ کر مجلس میں لاکر ہاندھ دیا گیا تھا، اگر کا فر ظاہری طور پر ٹھپاک ہو اگر تا تو انہیں مسجد میں ہرگز نہیں ہاندھا جاتا، اور مسجد میں جگہ نہیں دی جاتی، مع۔

وسور الکلب نجس، ویغسل الاناء من ولوغه ثلاثا، لقوله عليه السلام: یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلاثا، ولسانه یلاقى الماء دون الاناء، فلما تنجس الاناء فالماء اولی، وهذا یفید النجاسة والعدد فی الغسل، وهو حجة علی الشافعی فی اشتراط السبع، ولان ما یصیبه بوله یطهر بالثلاث، فما یصیبه سوره وهو دونہ اولی، والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام

ترجمہ :- اور کہتے کا جھوٹا ٹھپاک ہے برتن میں اس کے منہ ڈال دینے سے برتن کو تین بار دھو دینا چاہئے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ برتن میں منہ ڈالنے سے برتن کو تین بار دھو دینا چاہئے، جبکہ کتابی زبان کو پانی میں لگاتا ہے برتن میں نہیں لگاتا ہے، ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ کا برتن کو ٹھپاک مان کر دھونے کا حکم دینا اس بات کو مقتضی ہے کہ بدرجہ اولیٰ پانی بھی ٹھپاک ہو، اس حکم سے کہتے کے جھوٹے کے ٹھپاک ہونے کا پتہ چلتا ہے، ساتھ ہی اس روایت میں تین بار دھونے کی تصریح کا ہونا امام شافعی کے مسلک کے خلاف دلیل ثابت ہوتی ہے کیونکہ وہ سات بار دھونے کا فتویٰ دیتے ہیں اس کے علاوہ دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کہ اس کا کسی برتن میں پیشاب لگ جانے سے اسے صرف تین بار دھونے سے وہ پاک ہو جاتا ہے تو اس کے منہ کا لعاب جو کہ بیض پیشاب کے مقابلہ میں کم ٹھپاک ہو اگر تا ہے تو اس جگہ بھی تین بار دھونے سے بدرجہ اولیٰ کافی سمجھ کر پاک ماننا چاہئے اور جس روایت میں سات بار دھو دینا جاتا ہے اسے ابتدائے اسلام پر محمول کرنا ہوگا۔

توضیح: کہتے کا جھوٹا، برتن کو اگر کتابا چاٹ لے

وسور الکلب نجس، ویغسل الاناء من ولوغه ثلاثا... الخ

کہتے کا جھوٹا ٹھپاک ہے اور اس کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین بار دھویا جائے، ولوغ کے معنی ہیں کسی برتن میں کہتے کا منہ ڈال کر پانی پاکی اور چیز کو زبان سے حرکت دینا خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ، اس جگہ دو باتیں قابل بحث ہیں، اوں کہتے کے جھوٹے کی ٹھپاک کس قسم کی ہوتی ہے دوم اس کے منہ ڈالنے سے تین بار سے زائد مرتبہ برتن کو پاک کرنا، خود اصحاب احناف میں یہ

اختلاف ہے کہ کتنا نجس العین ہے یا نہیں، اصح مذہب یہ ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے، البدائع، روایات میں سے میرے نزدیک یہ صحیح روایت ہے کہ صاحبین کے نزدیک کتنا نجس العین ہے لیکن امام اعظم کے نزدیک نجس العین نہیں ہے، القلیہ، ایضاح، مع۔

تین مرتبہ دھونے کے بارے میں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے لقولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے سے تین بار دھونا چاہئے، یہ قول حضرت ابو ہریرہؓ سے دارقطنی اور طحاوی نے صحیح سند کے ساتھ موقوفاً بیان کیا ہے، بہیقی نے تین مرتبہ دھونے کے بارے میں عبد الملک تمہا ہیں، جواب یہ ہے کہ یہ وہ ہستی ہیں جن سے امام مسلم نے بھی روایت کی ہے نیز امام احمد اور امام ثوری نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ حائفوں کی ذمت ہیں، اور ثوری نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں ان پر سب کا اتفاق ہے، اور احمد بن عبد اللہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث میں ثقہ اور ضعیف ہیں۔

اس بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تین مرتبہ دھونے کے لئے خود حضرت ابو ہریرہؓ نے لتوئی دیا ہے جبکہ سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی ان سے ہی مروی ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہوئی کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم پہلے تھا جسے بعد میں منسوخ کر کے تین مرتبہ دھونے کا حکم پانی رکھا گیا ہے، یہ کہ تین مرتبہ دھونا وجوہا اور لروا ہے اور بقیہ چار مرتبہ دھونا استنباط ہے، اور زہری نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، اور عطاء نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا ہے عبد الرزاق نے یہ روایت بیان کی ہے۔

ولسانہ یلاقى الماء دون الاناء، فلما تنجس الاناء فالقاء اولی... الخ

اور کتے کی زبان تو پانی سے لگتی ہے، برتن سے نہیں لگتی ہے، اس لئے جب برتن ناپاک ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ پانی بھی ناپاک ہو، بلکہ برتن کی ناپاکی پانی کی ناپاکی کی وجہ سے ہوئی ہے جس سے لعاب برتن تک پہنچا ہے، اور لعاب کے بھس ہونے کی یہ ایک دلیل ثابت ہوئی، ساتھ ہی یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس کے پاک ہونے کے لئے تین مرتبہ دھولینا ہی کافی ہے، اب تک مذکورہ دونوں باتیں ثابت ہو گئیں، لیکن پاک کر لینے کے لئے صرف ایک مرتبہ ہی دھولینا واجب ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے سند صحیح کے ساتھ یہ بھی ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھونا چاہئے اس بناء پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک بار واجب اور تین بار مکملہ اور اوفق ہے۔

وهو حجة على الشافعي في اشتراط السبع... الخ

مذکورہ حدیث امام شافعی کے خلاف دلیل ہے جس میں امام شافعی نے سات مرتبہ دھونے کی شرط لگائی، اس حدیث کی بناء پر جس میں حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول ﷺ سے حدیث بیان کی ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دیا کرے اس کو سات مرتبہ دھویا کرو اور اول و آخر مٹی سے بھی دھو دیا کرو، اس روایت کو صحاح ستہ کے اماموں نے روایت کیا ہے، امام طحاوی نے کہا ہے کہ اگر اسی حدیث پر عمل کرنا واجب ہو اور یہ منسوخ نہ مانی جائے تو اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے کہ چاہئے کہ سات مرتبہ دھویا جائے اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے دھویا جائے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ سات مرتبہ دھونا بھی کافی نہ ہو بلکہ ایک مرتبہ اس سے اور زیادہ کیا جائے کیونکہ اس زیادہ کو بھی قبول کرنا ضروری ہے، حاصل یہ ہوا سات مرتبہ دھونے کو لازم کرنے والی یہ حدیث منسوخ ہے، اس لئے تین مرتبہ کی روایات حجت ہے۔

ولان ما یصبہ بولہ یطهر بالثلاث، فلما یصبہ سورہ وهو دولہ اولی... الخ

اور یہ قیاس مخالفین پر الزامی حجت ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگ جائے وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اس کا جھوٹا لگ جائے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ناپاک ہے وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ سے پاک ہو جائے گی اور جو روایت

سات مرتبہ دھونے کے لئے منقول ہے اسے ابتداء اسلام پر محمول کیا جائے یعنی یہ کہا جائے گا کہ کتنے کامند مگانے سے اسلام کے ابتدائی دنوں میں سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا مگر منسوخ ہو گیا اور بات یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دنوں میں رسول اللہ ﷺ نے کتوں کے بارے میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں، پھر جب لوگوں کی عادت کتوں کے سلسلے میں جاتی رہی تو حکم منسوخ ہو گیا، منع، مکے سے اگر پانی رستا ہو پھر کسی کتے نے آکر اوپر سے اس مکے کو چاٹ لیا تو مکے کے اندر کاپانی پاک ہے۔

وسور الخنزیر نجس، لانہ نجس العین علی مامر، وسور سباع البہائم نجس، خلافاً للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر، لان لجمہما نجس، ومنہ یتولد اللعاب، وهو المعتبر فی الباب، وسور الہرۃ طاهر مکروہ، وعن ابی یوسف انہ غیر مکروہ، لان النبی علیہ السلام کان یصفی لہا الاناء، فتشرب منہ، ثم یتوضأ منہ، ولہما قولہ علیہ السلام: الہرۃ سبع، والمواد بیان الحکم الا انہ سقطت النجاسة لعلۃ الطواف، فبقیت الکراہۃ، وما رواہ المحمool علی ما قبل التحريم

ترجمہ :- سور کا جھوٹا ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ نجس العین ہے جیسا کہ گذر گیا اور شکاری درندہ کا جھوٹا ناپاک ہے، سوائے کتے اور سور کے باقی درندہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں کا گوشت ناپاک ہے اور اسی گوشت سے عذاب پیدا ہوتا ہے، اور لعاب کی ناپاکی اور پاکی میں گوشت ہی کا اعتبار ہے اور بلی کا جھوٹا ناپاک ہے، مکروہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک یہ مکروہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ بلی کے واسطے پانی کے برتن کو جھکا دیتے اور وہ اس میں سے پانی پی لیتی اور آپ اس میں سے وضوء فرما لیتے اور طرفین کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے۔ اور اس فرمانے کا مقصد حکم کو بیان کرنا ہے اس کی خلقت۔ در صورت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے مگر اس بناء پر کہ گھر میں چکر لگانے والا ہوتا ہے اس لئے اس کی ناپاکی کا اعتبار ختم کر دیا گیا ہے تو کم از کم کراہت باقی رہ گئی اور جو روایت امام ابو یوسف نے بیان کی ہے وہ محمول ہے حرام کرنے سے پہلے کے زمانے پر۔

توضیح: سور کا جھوٹا، بلی کا جھوٹا

وسور الخنزیر نجس، لانہ نجس العین علی مامر... الخ
خنزیر یعنی سور کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ سور نجس العین ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا اور شکاری جانور کا جھوٹا ناپاک ہے لیکن امام شافعی کا کہنا ہے سور کے ماسو اور سرے جانوروں کے بارے میں اختلاف ہے۔

لانہ نجس العین علی مامر... الخ، ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام درندوں کا گوشت ناپاک ہے جبکہ گوشت سے ہی عذاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی پاکی اور ناپاکی میں گوشت ہی کا اعتبار ہے؛ امام شافعی جو کتے اور خنزیر کے عداوہ دوسرے جانوروں کے جو ختم کو پاک کہتے ہیں، ان کے ثبوت میں یہ چند حدیثیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے، ایسے تالاب کے بارے میں پوچھا گیا جن پر درندے، ورتے آکر پانی پیا کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو پانی ان کے پیٹ میں گیا وہ ان کا ہے اور باقی ہمارے لئے ہے، پاک ہے، یہ روایت ابن ماجہ اور دار قطنی اور کچھ دوسروں نے بھی بیان کی ہے، حالانکہ اس میں کتے کا بھی ذکر ہے جو ان کے خلاف دلیل ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ درندے کی کھان دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اس لئے صرف گوشت حرام رہا، اور ہرے نزدیک غذا کے لائق ہونے کے باوجود حرام ہونا ناپاکی کی دلیل ہے۔

وسور الہرۃ طاهر مکروہ، وعن ابی یوسف انہ غیر مکروہ... الخ
اور بلی کا جھوٹا ناپاک ہے، مکروہ ہے، اس کی کراہت خنزیر کی ہے، یہی قول اصح اور مروی آثار کے موافق ہے، منع، پھر اس کے

جھوٹے کوٹا ہر اور مکروہ کہنا جامع صغیر میں ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، اور کتاب الصلوٰۃ میں یہ حکم اس طرح ہے وان توحضا بغیرہ مکان احب الی، یعنی اگر جلی کے جھوٹے پانی کے ماسوا کسی دوسرے پانی سے وضو کر لے تو مجھے زیادہ پسند ہے۔

وعن ابی یوسفؒ . الخ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ جلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اس لئے رسول اللہ ﷺ جلی کے پینے کے واسطے اپنے برتن کو جھکا دیتے تھے اور وہ اس میں سے پانی پی لیتی تھی اور آپ ﷺ اس سے وضو فرمایا کرتے تھے، یہ بات در قطنی نے روایت کیا ہے اسے ضعیف کہا ہے کیونکہ اسناد میں واقدی موجود ہیں، شیخ تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ ہمارے شیخ ابو الفتح ای فظ نے کتابت السیر کے شروع میں جن لوگوں نے واقدی کو ضعیف کہا ہے اور جن لوگوں نے انکو ثقہ کہا ہے سب کو جمع کر دیا ہے اور ترجیح دی ہے کہ واقدی ثقہ ہیں اور جن لوگوں نے ان پر اعتراضات کئے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں۔

دار قطنی نے ایک حدیث اس طرح روایت کی ہے، حادث عن امراء عن عائشةؓ فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن میں وضو کرتے جس میں سے جلی نے پہلے پی لیا تھا، دار قطنی نے کہا ہے کہ حادث راوی کے بارے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور اسی روایت کو ابن خزیمہؒ نے روایت کیا ہے کہ قتادہ نے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ جلی ناپاک نہیں ہے یہ تو تمہارے گھروں میں پھرنے والوں یا دایوں میں سے ہے یعنی یہ گھر خدمت کے کار کی طرح ہے یہ حدیث ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، مطیع۔

ولهما قوله عليه السلام: الهرة سبع، والمعاد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعل الطواف الخ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جلی درندہ جانور ہے، اس حدیث کو امام احمدؒ، ابن شیبہؒ، اسحق بن راہویہ اور دار قطنی اور حاکم نے روایت کیا ہے، حکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، جلی کو درندہ جانور بتانے کا مقصد اس کی خلقت بیان کرنی نہیں ہے بلکہ اس کو درندہ بتانے کی مراد اس کے حکم کا بیان ہے، اس کی خفت اور اس کی صورت بتانی نہیں ہے، کیونکہ یہ باتیں تو ہر شخص کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے سے معلوم ہیں اس کے باوجود جب اسے درندہ کہا گیا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جلی کا بھی حکم درندہ جانوروں کے مانند ہے، یعنی اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوتا ہے۔

الا انه سقطت النجاسة لعل الطواف، فبقیت الکراهة، وما رواه المحمول علی ما قبل التحريم . الخ مگر دوسرے جانوروں میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ یہ ہر وقت گھروں کے اندر آتی جاتی رہتی ہے، اسی وجہ سے اس کے نجس ہونے کا حکم ختم کر دیا گیا ہے، پھر بھی اس کے اندر کچھ کرہت باقی رہ گئی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے جو حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جلی کے لئے اپنا برتن جھکا دیتے تھے تو یہ حدیث محمول ہے اس زمانے پر جو جلی کو حرام کرنے سے پہلے کا زمانہ تھا، لیکن امام ابو یوسفؒ جواب دیں گے کہ حرمت پہلے تھی پھر آسان کر دی گئی ہے کہ حرمت کو منسوخ فرمادیا اور یہی اوفق ہے۔

ثم قيل كراهته لحرمه اللحم، وقيل لعدم تحاميهما النجاسة، وهذا يشير الى التنزه، والاول الى القرب من التحريم، ولو اكلت الفأرة، ثم شربت على فوره الماء، يتنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها، والاستثناء على مذهب ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ، وسقط اعتبار الصب للضرورة، وسور الدجاجة المخلاة مكروه، لانها تخالط النجاسة، ولو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها الى ماتحت قدميها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة

ترجمہ :- پھر کہا گیا ہے کہ جلی کے جھوٹے کے مکروہ ہونے کی وجہ اس کے گوشت کا حرام ہونا ہے، اور یہ بھی وجہ بتائی گئی

ہے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتی ہے، اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے، اور پہلا قول حرام ہونے کے قریب ہے، اور اگر بلی نے چوہا کھا کر فوراً پانی پی لیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا، ہاں اگر اس نے کچھ دیر ٹھہر کر پانی پیا اور اپنے حباب سے وہ اپنے منہ کو صاف کرتی ہے، اور چٹنی رہی تو وہ پانی ناپاک نہ ہوگا، یہ استثناء امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے، لیکن پاک کرنے کے لئے پانی کا بہانا ضروری ہے مگر اس جگہ مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے یہ شرط ختم کر دی گئی ہے۔

توضیح: مرغی کا جھوٹا

ثم قيل كراهته لحرمه اللحم، وقيل لعدم نجاها النجاسة... الخ
پھر کہا گیا ہے کہ بلی کا گوشت حرام ہونے کی وجہ سے اس کا جھوٹا مکروہ، ناگیا ہے اور یہ قول طحاوی کا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے جھوٹے کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتی ہے، اور یہ قول کرخی کا ہے، امام کرخی کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے، یہی قوس اصح اور احادیث کے موافق ہے، منع۔

والاول الى القرب من التحريم... الخ

اور پہلے قول امام طحاوی کا حرام ہونے کے قریب کا اشارہ کرتا ہے، یعنی کراہت تحریمی ہے، م، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ گھر کے حشرات جیسے سانپ، چوہا اور بلی ان کا جھوٹا مکروہ تنزیہی ہے یہی قول اصح ہے، الخلاصہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہر حشرات یعنی کیڑے مکوڑے دو قسم کے ہیں بعض گھروں میں رہتے ہیں جیسے نیلا، سانپ اور چوہا وغیرہ اور کچھ جنگلوں میں رہتے ہیں، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا ہے کہ اے انسؓ یہ گھر کے درندوں میں سے ہے، کسی چیز کو ناپاک اور مکندہ نہیں کرتی ہے، یہ روایت طبرانی نے جامع صغیر میں بیان کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ نجس نہیں ہے یہ تو گھر میں رہنے والے آدمیوں کی طرح ہے، ابن خزیمہ نے روایت بیان کی ہے۔

نیز حضرت ام المؤمنین عائشہؓ نے ثرید کے پیالہ سے جس جگہ سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے خود بھی کھایا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی حدیث میں ہے، یہاں سے وہ بات ظاہر ہوئی جو خلاصہ میں مذکور ہے اور وہی اصح ہے، اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ میں ہے ضعیف ہے، م، جس طرح بلی کا جھوٹا پاک اور مکروہ ہے اسی طرح اڑنے والے ایسے جانوروں کا جھوٹا بھی پاک اور مکروہ ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، یہ حکم اسخسانا ہے جیسا کہ المسبوط میں ہے، مکروہ تنزیہی ہے۔

ولواكلت الفارۃ، ثم شربت على فوره الماء، يتنجس الا اذا مكثت ساعة... الخ

اگر بلی نے چوہا کھایا پھر اس نے فوراً پانی پی لیا تو وہ پانی بالاتفاق ناپاک ہو گیا لیکن اگر بلی چوہا کھا کر تھوڑی دیر کی رہی اس کے بعد پانی پیا تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوا کیونکہ اس نے اپنے منہ اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہے، یہی صحیح ہے، جیسا کہ تفسیر یہ میں ہے، ہ، مطلق پانی ہوتے ہوئے اگر کسی نے مکروہ پانی سے وضو کیا تو وہ مکروہ ہے، اور اگر مطلق پانی نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، الاختیار، ہ، اگر کسی نے شراب پی کر فوراً پانی میں منہ لگایا تو بالاتفاق ناپاک ہو گیا، ا، جتنی، ح۔

الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها، والاستثناء على مذهب ابي حنيفة واهي يوسف... الخ

اور یہ استثناء کہ جب اس نے اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہو صرف امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق ہے، ظہیر یہ میں اس کی تصحیح کی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک پانی کے ماسوا دوسری پہنے والی چیزوں مثلاً لعاب سے بھی نجاست پاک ہو جاتی ہے۔

و یسقط اعتبار الصب للضرورة..... الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ پاک ہونے کے واسطے پانی دوسری پہنے والی چیز کا نجاست کے اوپر بہانا شرط ہے اور یہاں ملی کی طرف سے اپنا منہ صاف کرتے وقت کسی چیز کا بہانا نہیں پایا گیا ہے پھر بھی یہ شرط ایک مجبوری کی بناء پر ختم کر دی گئی ہے۔

وسور الدجاجة المغللة مکروہ، لانها تغلط النجاسة..... الخ

اور غللة (چھوٹی ناپاکیوں میں پھرنے والی) مرغی کا جو ٹھا مکروہ ہے مگر بقول اصح مکروہ تنزیہی ہے، مجمع الانہر، کیونکہ ایسی آزاد مرغی نجاست سے تضرع جاتی ہے، اسی لئے اگر کوئی مرغی بندھی رہا کرتی ہو اس طرح سے کہ اس کی چونچ اس کے پنجوں تک نہیں پہنچتی ہو تو ایسی مرغی کا جمونا مکروہ نہیں ہوگا کیونکہ وہ نجاست کے تضرع سے محفوظ ہے، اس جگہ مجبوسہ یعنی بندھی رہنے والی مرغی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو منجرے یا ڈربہ میں مقید رہتی ہو اور اس کے دانہ پانی کا اسی جگہ انتظام رکھا جاتا ہو، پھر ایسی مرغی کی اپنی چونچ اس کی اپنی پیٹ تک پہنچتی رہتی ہے جس سے وہ گندہ رہتی ہے اسی لئے اس کا جمونا مکروہ ہے، اور دوسری قسم ایسی مقید مرغی کہ اس کا دانہ پانی باہر رہتا ہو تو صاحب ہدایہ نے ایسی ہی مرغی کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اس کی چونچ اس کے پنجوں کے پیچھے نہ پہنچتی ہو، معنایہ، ع، ابن الہمام نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ مرغی اپنی پیٹ خود بھی نہیں کھاتی ہے، اور دانہ دیکھ کر درمیان سے اٹھاتی ہے، اٹھی، اس بناء پر مجبوسہ کی دونوں قسموں میں سے جو بھی ہو اس کا جمونا مکروہ نہیں ہے جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے، ع، م، (آزاد اور چھوٹی رہنے والی) جلالہ گائے یا اونٹ یعنی جو نجاست کھاتے ہوں ان کا جمونا پانی بھی اصح قول میں مکروہ تنزیہی ہے۔

وکذا سور سباع الطیر، لانها تأکل الميعات، فاشبه الدجاجة المغللة، وعن ابی یوسفؒ انها اذا كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا قدر علی منقارها، لایکروہ لوقوع الامن هن المغالطة، واستحسن المشایخ هذه الروایة، وسور ما یسکن البیوت کالحیة، والفارة مکروہ، لان حرمة اللحم اوجبت لنجاسة السور، الا انه سقطت النجاسة لعل الطواف، فبقیت الکراهة، والعبیہ علی العلة فی الہرة، وسور الحمام والبلل مشکوک فیہ، قبل الشک فی طہارته، لانه لوکان طاهرا لکان طهورا مالم یغلب اللعاب علی الماء، وقبل الشک فی طہوریتہ، لانه لو وجد الماء لایجب علیہ غسل رأسه

ترجمہ :- اور اسی طرح شکاری پرندوں کا جو ٹھا مکروہ ہے، کیونکہ وہ مردے جانور کھایا کرتے ہیں لہذا وہ مکمل ہوئی مرغیوں کے مشابہہ ہو گئے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ جب وہ مقید ہوں اور ان کا مالک یہ بات جانتا ہو کہ ان کی چونچ پر کسی قسم کی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے تو ان کا جمونا مکروہ نہ ہوگا کیونکہ نجاست سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور ہمارے مشایخ نے اسی قول کو اچھا سمجھا ہے، اور وہ جانور جو گھروں میں اکثر پائے جاتے ہوں جیسے سانپ اور چوہے تو ان کا جمونا مکروہ ہے کیونکہ ان کے گوشت کے حرام ہونے ان کے جمونا کے ناپاک ہونے کو لازم کر دیا ہے، البتہ گھروں میں آمد و رفت کرتے رہنے کی وجہ سے ان کی وہ نجاست اور حرمت تو ختم کر دی گئی ہے، پھر بھی ان کی کراہت باقی رہ جائے گی، اور ان کی مجبوری کی طرف ملی کے مسئلہ میں تنبیہ کی جا چکی ہے، اور گدھا اور مچر کا جمونا مشکوک ہے، پھر شک کس چیز میں ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ شک ان کے جمونوں کے پاک ہونے میں ہے، کیونکہ اگر ان کا جمونا پاک ہوتا تو طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا بھی ضرور ہوتا جب تک ان کا لعاب پانی پر غالب نہیں آ جاتا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کے لعاب کے طہور ہونے میں شک ہے، کیونکہ اگر مسح کرنے والا کوئی شخص پانی پالے تو اسے اپنے سر کو پھر سے دھونا واجب نہ ہوگا۔

توضیح:- شکاری چڑیوں کا جو ٹھا، سانپ چوہے کا جو ٹھا، گدھے اور خچر کا جو ٹھا اور پسینہ

و کذا سور سباع الطیر، لانہا تاكل الميتات، فاشبه الذباجة المخللة. الخ
اسی طرح شکاری پرندوں کا جو ٹھا مکروہ تزیہی ہے کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار کھاتے ہیں اس لئے گندگی اور نجس کے کھانے میں آزاد اور کھلی ہوئی مرغیوں کے حکم کے مشابہہ ہو گئے لیکن اس شرط کے ساتھ مردار کھا کر فوراً پانی میں منہ ڈالتے ہوئے نہ دیکھا ہو۔

و کذا سور سباع الطیر الخ

شکاری پرندے مثلاً شکرہ، باز، شاہین، عقاب اور چیل وغیرہ، اور ان ہی میں وہ پرندے بھی شامل ہیں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہ ہوں جیسے صوط وغیرہ، مصنفؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ استحسان کے طور پر ہے کیونکہ قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جو ٹھا درندے چائوروں کی طرح ناپاک ہو کیونکہ دونوں میں ایک بات پائی جاتی ہے یعنی ان کے گوشت کا حرام ہونا، لیکن استحسان کی وجہ وہ ہے جو محیط اور بمسوط میں بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ پرندے زبان لگائے بغیر صرف اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ ایک قسم کی ہڈی ہے برخلاف درندوں کے کہ وہ زبان لگا کر پیتے ہیں جو کہ لعاب سے تر ہوتی ہے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شکاری پرندوں میں ضرورت اور عموم ہوئی یعنی عام لوگوں کا ہتلاء ہو جانا بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ پرندے ہوائیں اڑتے رہتے ہیں، م، ع۔

وعن ابی یوسفؒ انہا اذا کانت محبوسۃ یعلم صاحبها انہ لا قدر علی منقارہا ... الخ

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ شکاری پرندے اگر قید میں ہوں تو ان کا پالنے والا یہ جانتا ہو کہ ان کے چونچ پر کچھ بھی نجس لگی ہوئی نہیں ہے تو ان کا جو ٹھا مکروہ بھی نہیں ہوگا، کیونکہ نجاست لگنے سے محفوظ ہے، اور مشائخ نے اس روایت کو پسندیدہ اور اچھا سمجھا ہے، حاصل یہ ہوا کہ شکاری پرندہ یا وہ پرندہ جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا جب ان کی چونچ پر نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو یا شکاری پرندے نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پیا ہو تو ان تمام صورتوں میں کسی کا بھی جو ٹھا مکروہ نہ ہوگا، م، اسی پر مشائخ نے فتویٰ دیا ہے، انتہایہ، ع۔

وسور ما یسکن البیوت کالحیۃ، والفارۃ مکروہ، لان حرمة اللحم أوجبت نجاسة السور ... الخ

اور ان جانوروں کا جو ٹھا مکروہ ہے جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ اور چوہا وغیرہ، اصح قول کے مطابق مکروہ تزیہی ہے، یعنی ضرورت کے وقت پاک ہے جبکہ دوسرا پانی موجود ہو ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے، د۔

لان حرمة اللحم ... الخ کیونکہ ان کے گوشت کے حرام ہونے کی وجہ ان کا لعاب حرام ہونا لازم ہو گیا، البتہ یہ جانور موقع بہ موقع گھروں میں چکر لگاتے رہتے ہیں اس لئے ان سے بچنا بہت مشکل کام ہے اسی بناء پر ان کی نجاست کا اعتبار ختم کر دیا گیا ہے، لیکن کراہت باقی رہ گئی ہے، اب یہ بات کہ ان جانوروں کے جوٹھے کو حرام نہ کہنے کی وجہ جو ان میں علت طواف بتائی گئی ہے یہ کہاں سے معلوم ہوئی تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ:

والتنبيه علی العلة فی الہرة ... الخ

یعنی اس مسئلہ کی علت کی طرف بھی مٹی کے مسئلہ میں تنبیہ کر دی گئی ہے، کیونکہ مٹی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کا جوٹھا س لئے بچس نہیں ہے کہ وہ شب و روز گھروں میں چکر لگانے والا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کی نجاست کے حکم کو بے اعتبار کرنے کی یہی وجہ اور یہی مجبوری ہے، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ مٹی ہی کی طرح جانوروں میں بھی وہی مجبوری کی علت پائی جا رہی ہے، مع۔

وسؤر الحمار والبغل مشکوک فیہ، قبل الشک فی طہارتہ الح
گدھے اور خچر کا جوٹھا مشکوک ہے، اس جگہ گدھے سے مراد پالتو گدھے ہیں کہ ان ہی کا جوٹھا مشکوک ہے، اصح قول میں ان جانوروں کے مادہ اور زر کے حکم میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے، وہ سب ایک حکم کے یعنی مشکوک ہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اس جگہ خچر سے مراد وہ خچر ہے جس کی ماں گدھی ہو کیونکہ اگر اس کی ماں گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے، جیسا کہ جنگلی گدھے درگائے سے جو بچہ پیدا ہو تو وہ پاک ہے، الکافی، حاصل گفتگویہ ہوئی کہ پالتو گدھا اور ایسا خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہو ان دونوں کا جھوٹا مشکوک ہے۔

قل الشک فی طہارتہ، لانه لو کان طاهراً لکان طہوراً ما لم یعلب اللعاب علی الماء الح
مشکوک کہنے کی صورت میں شبہ یہ ہوتا ہے کہ شک کس بناء پر ہے یعنی خود لعب کے پاک ہونے میں ہے یا اس سے دوسری چیز کے پاک کرنے میں ہے، تو جواب دیا کہ دونوں وجوہوں کا ایک ایک قول ہے، نمبر ۱۔ اس طرح پر کہ لعب کے پاک ہونے میں شک ہے کہ وہ پاک ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پاک ہو تا تو پانی میں اس کے مل جانے کے بعد بھی پانی اپنی جگہ پر طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا باقی رہ جاتا، ابتداءً سے آب پانی پر غالب آجاتا تو پاک کرنے والا باقی نہ رہتا، حالانکہ مقدر میں پانی کی زیادتی کے بغیر اس پانی سے طہارت حاصل کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ یہ بحث عنقریب آئے گی اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خود اس لعب کے پاک ہونے میں شک ہے، وقیل الشک الح اور دوسرا قول یہ ہے کہ لعب کے ظاہر ہونے میں تو شک نہیں ہے البتہ اس کے ظہور ہونے میں شک ہے اس بناء پر کہ اگر وضو کرنے والے شخص نے پانی پایا تو اس پر اپنے سر دھونا واجب نہیں ہے، یعنی وضو کرتے ہوئے پہلے گدھے کے جھوٹے سر کا مسح کیا پھر مطلق پانی یا عام پانی مل گیا تو اب اپنے سر کا دھونا اس شخص پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر لعب کے پاک ہونے میں شک ہو تا تو سر کو دھونا اس وقت واجب ہوتا۔

وکذا لبه طاهر، ولا یوکل، وعرقه لا یسمع حوار الصلوة، وان فحش، فکذا اسؤره، وهو الاصح، ویروی
نص محمد علی طہارتہ، و سب الشک تعارض الادلة فی اباحته و حرمة، او اختلاف الصحابة فی محاسبته و طہارتہ، و عن ابی حنیفہ انه نجس ترجیحاً للحرمة والنحاسة، والبغل من نسل الحمار، فیکون بمنزلته، فان لم یجد غیرهما، بتوصاً بهما، و یتیمم و یحوز ایهما قدم، و قال زفر لا یحوز الا ان یقدم الوضوء، لانه ماء و احب الاستعمال، فاشبه الماء المطلق

ترجمہ اور اسی طرح گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، لیکن اسے کھانا نہیں چاہئے، اور اس کے پسینہ کے ساتھ بھی نماز صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ مقدار میں زیادہ ہو، یہی حکم گدھی کے جھوٹے کا بھی ہے، در قول اصح ہے، ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام محمد نے اس کے پاک ہونے کو قصر یا بیان کیا ہے، اور اس میں شک ہونے کا سبب اس کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں دلالت کے درمیان تعارض کا ہونا، اور صحابہ کرام میں اس کی ناپاکی اور پاکی کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، اور امام ابو حنیفہ سے اس کی نجاست کا ہونا منقول ہے اس کی حرمت اور نجاست کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے، اور خچر چونکہ گدھے کی نسل سے ہوتا ہے اسی لئے حکم میں بھی اسی کے برابر ہوگا۔

توضیح: گدھی کے دودھ اور پسینہ کا حکم

و کذا لہ طاهر، ولا یوکل الخ
گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک ہے، الحیض، جبکہ وہ مقدار میں بہت زیادہ نظر آنے لگے، ورنہ یہی صحیح ہے، اس پر تاشی، مع، پاک ہونے کے باوجود اسے کھانا نہیں چاہئے، یعنی اس کے کھانے کی ممانعت کی گئی ہے خواہ صرف دودھ ہو یا کسی اور چیز میں ملا کر کھانے کی خواہش ہو۔

وعرقہ لا یمنع حوار الصلوۃ، وان فحش، فکذا اسؤرہ، وهو الاصح الخ
لیکن اس گدھے کا پسینہ پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جائے تو بھی اسی کے ساتھ نماز باطل صحیح ہوتی ہے خواہ جتنا پسینہ بھی ہو، اسی طرح اس کا جھوٹا بھی پاک ہے صرف اس کے طہور ہونے یعنی اس سے دوسری چیز کو بھی پاک کر سکتے ہیں یا نہیں کے بارے میں شک ہے، یہی قول اصح بھی ہے، لیکن امام محمدؒ س بات کی تصریح ملتی ہے کہ یہ پاک اور طاهر ہے، اور یہی صحیح ہے قاضی خان، جمہور مشائخ کا بھی یہی عمل ہے، لکافی۔

پسینہ کے بارے میں یہ حکم ظہری روایات کے مطابق صحیح ہے، لیکن دودھ کے بارے میں معتبر کتابوں میں نجس ہونے کی روایت پائی جاتی ہے، یہ بعض میں نجس ہونے کی اور بعض میں طہر ہونے کی دو قسم کی روایتیں ہیں، انہی میں سے لائے گئے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ گدھی کا دودھ نجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاتفاق حرام ہے، قدوریؒ نے کہا ہے کہ مشہور روایات کے مطابق گدھی کا پسینہ پاک ہے، الحیض، شیعہ۔

و سبب الشک تعارض الادلة فی اباحتہ و حرمتہ، الخ
گدھی کے جھوٹے میں شک ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے مباح اور حرام ہونے کے سلسلہ کی دلیلیں ایک دوسرے کے مخالف ہیں، یہ یہ کہ صحابہؓ نے اس کے پاک اور ناپاک کہنے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ الخ اور امام بو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ انہوں نے حرام اور ناپاک ہونے کی دلیلوں کو ترجیح دی ہے۔

والبغل من نسل الحمار، فیکون بمنزلتہ الخ
اور خنجر بھی چونکہ گدھے کی نسل سے ہے لہذا احکام یہ بھی گدھا ہی جیسا ہو، اس جگہ تعارض دہ کہنے سے مراد حدیث کا اختلاف ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھوں کے کھانے سے غزوہ خیبر کے موقع پر منع فرمایا ہے اور گھوڑے کے گوشت کی اجازت دی ہے، بخاری و مسلم وغیرہ، اور حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت ﷺ نے خنجر و گدھے کے گوشت ممانعت کر دی ہے، یہ روایت ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ کی ہے، اس روایت سے یہ بات معصوم ہوئی کہ گدھا اور خنجر نجس ہیں اور غزوہ خیبر کے موقع کی بعض روایتوں میں ہے کہ کسی کو حکم دیا گیا کہ وہ زور سے یہ اعلان کر دے کہ ہانڈیاں وندھا دی جائیں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے، یہ روایت طحاوی کی ہے۔

ور ان کے گوشت کے پاک ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کچھ لوگوں کو قتل کے دنوں میں گدھے کے گوشت کھانے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے، اور صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا پاک ہونا مروی ہے، اس جگہ وضاحت طلب بات یہ ہے کہ تردد تو اس بات میں ہے کہ وہ ضرورت جس سے ناپاکی کا حکم ختم ہو جاتا ہے وہ موجود ہے یا نہیں ہے کیونکہ گدھے اور خنجر تو گھروں کے دروازوں اور صحن میں باندھے جاتے ہیں اور گوندوں اور بالٹیوں میں انہیں پانی پلایا جاتا ہے، ان جانور سے اتنا تعشق اور قربت کی بناء پر ان کے گوشت حرام ہونے کی وجہ سے ان کے جھوٹوں کے نجس ہونے کا حکم ہونا تھا وہ ختم کر دیا گیا ہے، معف۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ان جانوروں کے جھوٹے سے بچنے میں مجبوری کے ہونے اور نہ ہونے میں شک ہو گیا، لیکن اس کے برخلاف پسینہ کے بارے میں بلاشبہ مجبوری باقی ہے، نیز رسول اللہ ﷺ گدھے کی تنگی پیٹھ پر یقیناً سو رہے ہوتے تھے، نہ وجوہ سے گدھے کا پسینہ کپڑے اور بدن کے بارے میں پاک ہے، لیکن پانی میں پڑ جائے تو اس سے وضوء کرنے میں شک ہے، کیونکہ ایسے پانی کے استعمال کرنے میں مجبوری ہے یا نہیں اس بارے میں تردد ہے، اور کپڑے اور بدن سے نجاست دور کر کے پاک کرنا ضروری ہے جیسا کہ الفتح میں ہے اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق دودھ ناپاک ہے اور جھوٹا اور لعاب بھی پسینہ کے حکم میں ہے یعنی کپڑے کے معاملہ میں پاک ہے لیکن اس سے کپڑا دھونے اور وضوء کرنے میں تردد ہے، م، ف۔

فان لم یجد غیرہما، یتوضا بہما، یتیمم ویحور ایہما قدم الح
اگر وضوء کرنے والا گدھے یا بچر کے جھوٹے پانی کے سوا دوسرا کوئی پانی نہ پائے تو اسی پانی سے وضوء کر لے پھر تیمم بھی کرے، اور یہ جائز نہیں ہے کہ صرف وضوء یا صرف تیمم پر ہی اکتفاء کرے، خزائنہ المفتیین، ان میں سے جس کسی کو چاہے پہلے کرے اور دوسرے کو بعد میں وقال زفر اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ وضوء کو ہی پہلے کرنا ہو گا کیونکہ گدھے کے پانی کو جب استعمال کے لائق مان لیا گیا ہے تو دوسرے عام پانی کے مشابہ ہو گیا لہذا اسی کا استعمال واجب ہوا۔

ولما ان المطهر احدهما، ففیہ الجمع دون الترتیب، وسؤر الفرس طاهر عندہما، لان لحمہ مأكول، وكذا عدہ فی الصحیح، لان الكراهۃ لاظهار شرفہ، فان لم یجد الا نید التمر، قال ابو حنیفہ یتوضا بہ، ولا یتیمم، لحديث ليلة الجن، فان السی علیہ السلام توضا بہ حین لم یجد الماء، وقال ابو یوسف یتیمم ولا یتوضا بہ، وهو رواية عن ابی حنیفہ، وبہ قال الشافعی، عملاً بآیۃ التیمم، لانہا اقوی، او هو مسوخ بہا، لانہا مدنیۃ، وليلة الجن كانت بمكة، وقال محمد: یتوضا بہ یتیمم، لان فی الحديث اضطرابا، و فی التاريخ جهالة، فوجب الجمع احتیاطا

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جھوٹے پانی سے وضوء کرنے اور تیمم کرنے دونوں میں سے کسی ایک سے ہی پاکی حاصل ہوتی ہے کیونکہ پاک کرنے والی چیز کوئی ایک ہی ہے، لہذا دونوں کام کر لینے سے یقیناً پاکی حاصل ہو جائے گی مگر ترتیب لازم نہیں ہے کہ دونوں میں سے پہلے کسے کیا جائے، اور گھوڑے کا جھوٹا صاحبین کے نزدیک پاک ہے، کیونکہ اس کا گوشت ان کے نزدیک کھایا جاتا ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے کیونکہ اس کے گوشت سے کراہت اس گھوڑے کی حرمت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی شرافت ظاہر کرنے کی وجہ سے ہے، اگر وضوء کرنے کا خواہشمند عام پانی نہ پائے بلکہ صرف ایسا پانی جو بنید التمر ہے تو امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ اسی سے وضوء کر لے پھر تیمم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیلۃ الجن کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اس رات کو پانی نہ پیا تو اسی بنید التمر سے وضوء کر لیا تھا، لیکن ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ وضوء نہ کرے بلکہ تیمم کر لے، یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے، اور یہی قول امام شافعی کا بھی آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ آیت سے استدلال کرنا حدیث کے مقابلہ میں بہت قوی ہے، یہاں کہ ایک تیمم کی وجہ سے حدیث منسوخ ہو چکی ہے، نیز جن کا معاملہ اور لیلۃ الجن ہجرت سے قبل مکہ میں قیام کا زمانہ ہے، اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ اس سے وضوء بھی کرے پھر تیمم بھی کر لے، کیونکہ حدیث کے اندر اضطراب ہے اور واقعہ کی تعین وقت میں اختلاف ہے لہذا احتیاطاً دونوں کام کرنا واجب ہوا۔

توضیح:- گدھے کا جھوٹا پاک پانی میں مل جانا، گھوڑے کا جھوٹے

ورہری دلیں یہ ہے کہ جو ٹھہ پانی سے وضو کرنا یا منی سے تیمم کرنے کے دو کاموں میں سے کسی ایک سے ہی پاکی حاصل ہوتی ہے لہذا دونوں کام کر لینے سے یقیناً پاکی حاصل ہو جائیگی مگر کسی ترتیب کا خیال کئے بغیر کہ پہلے کون ہو، ورنہ بعد میں کون ہو، مگر ہرے نزدیک افضل کام یہ ہے کہ پہلے وضو کر لیا جائے، سی طرح تیمم سے پہلے غسل کر لیا جائے، نفلح والجر، نیت کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ گدھے کے جھوٹے سے وضو کرنے میں نیت کر لینی چاہئے، اشیاء۔

اگر گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں مل جائے تو اگر مقدار میں دوسرے پانی سے کم ہو تو اس پانی سے وضو کر لینا جائز ہے، جس طرح ماء مستعمل کا ہے، محیط السرخسی، گدھے کے جھوٹے سے نجاست کا دھونا جائز ہے یا نہیں، اس میں دو قوس ہیں، نماز کے نئے وضو، ورتیمم کرینے میں شرط صرف یہ ہے کہ، ایک نماز کے نئے دونوں کاموں کا ہونا ضروری ہے، یہ کام ضروری نہیں ہے کہ ایک وقت دونوں کام کرے جائیں، اگر کسی نے ایک مرتبہ وضو کر کے ایک نماز پڑھ لی پھر تیمم کر کے دوبارہ وہی نماز پڑھ لی تو وہ نماز دھوکہ زد ہو کر فاسد ہو جائے گی، نہ یہ غاف۔

مگر کسی نے فقط تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا جھوٹا پانی زمین پر بہا دیا تو اس پر لازم ہے کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ سب بات کا حتم ہے کہ بہا دینی ہی اس کے حق میں پاک ہو، اور اگر کسی نے جو ٹھہ پانی سے وضو کر کے پھر تیمم بھی کر لیا پھر عام پانی پیا مگر اس سے وضو نہیں کیا یہاں تک کہ وہ پانی بھی کسی طرح ختم ہو گیا تو دوبارہ تیمم کرے مگر ب دوبارہ اس جھوٹے پانی سے وضو کرنا واجب نہیں ہے، ع۔

وسور الفرس طاهر عندہما، لان لحمہ ماکول الح

جھوٹا گھوڑے کا خون وہ نہ ہو یا وہ صابن کے نزدیک پاک ہے، وری پاک کرنے والا بھی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھایا جاسکتا ہے، امام شافعی اور دوسرے ائمہ کا بھی یہی قول ہے، اور صحیحین کی حدیث سے بھی ثابت ہے، لیکن ابو داؤد ورنسائی کی روایت میں اس کی ممانعت بھی موجود ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

وکذا عده فی الصحيح، لان الکراہۃ لا ظہار شرفہ الح

اور امام اعظم کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے، امام اعظم نے اس کے گوشت کو جو مکروہ کہا ہے تو وہ اس کی نجاست کی بناء پر نہیں کہا ہے بلکہ اس گھوڑے کی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے، جب کہ آدمی کے گوشت کو اس کی شرافت کی بناء پر حرم کہا گیا ہے۔

نبیذ تمر سے وضو اور غسل

فان لم یحد الا سید التمر، قال ابو حنیفۃ یتوضا بہ، ولا یتیمم، لحديث ليلة الحن الح

نبیذ تمر کے معنی میں ایسا پانی جس میں کچھ کھجوریں، اتنی دیر کے لئے ڈال دی گئی ہوں کہ پانی میں کچھ مناس آجائے تو ایسے پانی سے بغیر کسی اختلاف کے وضو کرنا جائز ہوگا، لیکن اگر زیادہ کھجوریں اتنی دیر کے لئے ڈالی گئیں کہ اس کا پانی شیرہ کی طرح گاڑھ ہو گیا تو بلا حقائق اس سے وضو جائز نہ ہوگا، اور اگر اس میں مناس تو آجائے مگر ابھی تک وہ پانی کی طرح تیز ہی ہو تو اس سے وضو کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، صحیح مذہب کے مطابق اس سے وضو نہ کر کے صرف تیمم کر لینا چاہئے کسی سختی مسئلہ کی وضاحت کے لئے مصنف ہدایہ نے مذکورہ عبارت کا اضافہ کیا ہے یعنی اگر وضو کے خواہشمند کسی شخص نے سوائے اس نبیذ تمر کے عام پانی نہیں پایا تو ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ اس سے وضو معاف نہ ہوگا بلکہ اس سے وضو کرنا ہوگا، ورتیمم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

یہ امام اعظمؒ کا پہلا قول تھا جس کی دلیل لیلۃ الجن کی حدیث ہے (یعنی جس رات رسول اللہ ﷺ جنوں کی جماعت کے پاس ان کی تبلیغ کے واسطے تشریف لے گئے تھے) اس موقع پر آپ ﷺ نے وضو کے لئے سوائے نبیذ تمر کے دوسرے پانی نہیں پایا تھا اس لئے آپ ﷺ نے اسی نبیذ تمر سے وضو کر لیا تھا، امام ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ امام صاحبؒ سے یہی روایت مشہور ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی پہلا قول ہے، نوح بن ابی مریم، اسد بن عمر اور حسن بن زیاد نے روایت کی ہے کہ امامؒ نے کہا ہے کہ تیمم کر لے اور اس نبیذ سے وضو نہ کرے، یہی قول امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ کے علاوہ دوسروں کا بھی ہے، وقال ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ تیمم کر لے اور اس سے وضو نہ کرے امام اعظمؒ کے یہی ایک روایت ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور امام اعظمؒ کا قول اخیر ہی ہے، کہ قول اول سے آپ نے رجوع کر لیا تھا۔

وہ قال الشافعی الخ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ آیت تیمم کا مرتبہ احادیث کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے، یا اس لئے کہ حدیث مذکور (لیلۃ الجن کی) اس آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی جبکہ اس لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں ہوا تھا، وقال محمد الخ اور امام محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کر کے تیمم بھی کر لے، کیونکہ اس حدیث میں اضطراب ہے، اس لئے اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہو، اور اس واقعہ جن کی تاریخ میں جہالت ہے اس لئے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے کہ آیت تیمم پہلے نازل ہوئی ہے یا سبۃ الجن کا واقعہ پہلے کا ہے اس لئے منسوخ کہنے میں بھی اس بات میں تردد باقی رہ جاتا ہے کہ اگر نبیذ سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل ہو گا اور نماز درست ہوگی، فوجب الجمع احتیاطاً واجب ہو کہ احتیاط کی بناء پر وضو اور تیمم دونوں کرنا چاہئے، اسی لئے اگر صرف ایک کام کرے گا تو جائز نہ ہو گا اس جگہ ابو یوسفؒ نے حدیث کو آیت پر مقدم کیا ہے۔

قلنا لیلۃ الجن كانت غیر واحدة، فلا یصح دعوی النسخ، والحديث مشهور عملت به الصحابة، و بمثلہ یزاد علی الكتاب، واما الاغتسال به فقد قبل یجوز عنده اعتباراً بالوضوء، وقيل لا یجوز، لانه فوقه والنبیذ المختلف فيه ان یكون حلواً رقیقاً یسیر علی الاعضاء كالماء، وما اشد منها صار حراماً لا یجوز التوضی به، وان غیره البار فمادام حلواً فہی علی الخلاف، وان اشد فعند ابی حنیفۃ یجوز التوضی به، لانه یحل شربه عنده، وعند محمد لا یتوضأ به، لحرمة شربه عنده۔ ولا یجوز التوضیء بما سواه من الانذۃ جریاً علی قضیۃ القیاس

ترجمہ :- ہم اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ نہیں بلکہ کئی مرتبہ ہوا ہے لہذا اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور حدیث مشہور ہے، اسی کے مطابق صحابہ کرامؓ نے عمل کیا ہے اور اس جیسی حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے، لیکن اس سے غسل کرنا بھی جائز ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے غسل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جنابت کی ناپاکی وضو کی ناپاکی سے زیادہ ہے وہ نبیذ جس کے بارے میں اختلاف ہے وہ ایسی نبیذ ہے جو میٹھی ہو اور پکی ہو اتنی کہ پانی کی طرح اعضاء بدن پر بہتی ہو، اور جو اس سے زیادہ گاڑھی ہو جائے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہو تا کہ وہ خود حرام ہو جاتی ہے، اور اگر نبیذ کو آگ پر چڑھانے کی وجہ سے اس میں تغیر آ گیا ہو تو جب تک کہ وہ میٹھی ہو اس وقت تک اس کے بارے میں اختلاف ہے اور اگر وہ گاڑھی ہو چکی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس کا بیہا حلال ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، اس مسئلے کو اپنے قیاس پر باقی رکھا گیا ہے۔

توضیح :- قلنا لیلۃ الجن كانت غیر واحدة، فلا یصح دعوی النسخ۔ الخ

ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ نہیں ہو بلکہ ایسا واقعہ کئی راتوں کو ہوا ہے اور یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ نبیذ تمر سے وضو رسول اللہ ﷺ نے اسی لیلۃ الجن میں کیا جو مکہ میں ہوا تھا اس لئے۔ حازر ہے کہ تیمم

کے ناز ہونے کے بعد یہ واقعہ ہوا ہو ہند، منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

والحدیث مشہور عملت بہ الصحابة، وبمثلہ یزاد علی الكتاب الح

اور مذکور حدیث بھی حدیث میں سے نہیں بلکہ مشہور ہے صحابہ کرامؓ نے اس پر عمل کیا ہے، یہی قول لکرمہ، اوزاعی، حسن ابن حبیبی اور احناف کا ہے کہ نبیذ التمر دس وضوء کرنا جائز ہے اور ابن قتادہ نے کہا ہے کہ حضرت عیٰی اور حسن بصریؒ سے بھی یہی قول منقول ہے، ایسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، مذکورہ جواب میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں در دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا ہے، اس یہ کہ حدیث کی کتابوں میں لیلۃ الجن کا بار بار ہونا مذکور نہیں ہے۔

دوم یہ کہ یہ حدیث مشہور نہیں ہے، بلکہ متاخرین میں کچھ لوگوں نے اس حدیث میں ایسی گفتگو کی ہے جس کی وجہ سے قریب ہے کہ حدیث صحیح ثابت نہ ہو لہذا اس روایت کی صحیح ضروری ہے، جس سے امام ابو یوسفؒ کا قول موافق ہے، چنانچہ متاخرین کی جماعت اس کی طرف گئی ہے، معاف، ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ الجن میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس پانی ہے؟

جو ب دیا کہ نہیں ہے، سوائے نبیذ التمر کے جو ایک برتن میں موجود تھا آپ ﷺ نے فرمایا کہ چھوہار پاک ہے، ورنہ پانی ظہور ہے، (لہذا دونوں کا مجموعہ پاک اور ظہور ہوا) تو تم اس نبیذ کو میرے ہاتھ پر ڈال دو میں نے ایسا ہی کیا اور آپ نے اس سے وضوء فرمایا یہ روایت طحاوی، طبرانی، ہزار کے علاوہ دروں نے بھی بیان کی ہے، مگر اس کی اسناد اور متن دونوں میں گفتگو ہے، صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ علقمہؓ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کوئی اور بھی موجود تھا تو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ نہیں مگر میری رزوتھی کہ میں بھی آپ ﷺ کے ساتھ ہوتا، پھر ہم نے آپ ﷺ کو نہیں پایا اس لئے گھاسیوں اور وادیوں میں تلاش کی اور نہ پانے کی وجہ سے میری رات بہت خراب ہو رہی تھی، جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ آپ ﷺ حرا پہاڑ کی طرف سے تشریف لارہے ہیں، احمد بیٹ، یہ روایت مسلم، ابوداؤد، ترمذی کے علاوہ دروں نے بھی بیان کی ہے۔

ممکن ہے کہ اس لیلۃ الجن کی صبح کو جب ابن مسعودؓ اور دوسرے صحابہ سے آپ ﷺ کی ملاقات ہوئی اس وقت نبیذ التمر کا واقعہ ہوا ہو، لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن حاتم نے ابوزرہ سے نبیذ التمر دہنی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ ابوزرہ روکی مجہول ہے اور ابن حبان نے بھی یہی کہا ہے لیکن شیخ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس کے جوابات دیئے ہیں اور ابوزرہ کو ثقہ ثابت کیا ہے، مگر میں مترجم اس بحث میں جانے سے اس سے اعراض کر رہا ہوں کہ خود امام ابو حنیفہؒ سے تو اس سے رجوع کرنا ثابت ہے اس کے باوجود اب اس بحث میں پڑنے سے بلافاصلہ حوالہ رزم آئے گی، در مختار میں ہے کہ جب امام اعظمؒ نے ایک قول سے رجوع کیا تو اس کو اب بھی لینا جائز نہیں ہے، یہ ساری گفتگو نبیذ التمر سے وضوء کرنے کے بارے میں تھی۔

واما الاعتسال بہ فقد قیل یحور عدہ اعتبارا بالوضوء، وقیل لا یحور الح

ب نبیذ التمر سے غسل کرنے کے جائز یا ناجائز کے سلسلہ میں دو قول ہیں اول یہ کہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس سے وضوء صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے اس سے غسل کرنے کو بھی جائز کہا ہے، شرح مبسوط میں ہے کہ یہی صحیح ہے، اور ایسا ہی اکانی اور لغتانیہ میں ہے، ف، در دوسرا یہ ہے کہ اس سے غسل جائز نہیں ہے، کیونکہ جنابت کی ناپاکی وضوء کی ناپاکی سے بہت زیادہ ہوتی ہے، اسی لئے وضوء پر غسل کا قیاس کرنا درست نہ ہوگا، اور مفید میں اسی کو صحیح کہا ہے، الف و التھیین، در جامع صفیر حسامی میں ہے کہ یہی قول اصح ہے، التارخانیہ، اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

والسید المختلف فیہ ان یکون حلوا ً قیفا یسئل علی الاعضاء کالماء الح

وہ نبیذ جس کے بارے میں یہ اختلاف بیان ہوا ہے، اس سے مراد ایسی نبیذ ہے جو میٹھی اور پٹلی اور پانی کی طرح بہتی ہو کیونکہ

جو نبیذ ایسی ہو جو گاڑھی ہو گئی ہو وہ حرام ہے اس سے وضو بالاتفاق جائز نہیں ہے، شرح الطحاوی، اور اگر آگ سے یک کر نبیذ میں فرق آگیا ہو اتنا زیادہ کہ اس میں کچھ تغیر آجائے تو جب تک وہ میٹھی ہے اس میں پرانے اختلاف کا حکم باقی ہے، اور اگر گاڑھی ہو گئی ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے۔

وعند محمد لا يتوضأ به، لحرمۃ شربه عنده الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس کا پینا حرام ہے، لیکن مفید و مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اس میں معمولی کافرق آیا ہو تو بھی اس سے وضو جائز نہیں ہے خواہ وہ شیریں ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو، اور سہمی اصح ہے، المسفید، یہی اصح ہے، الحیض، اور یہی اصح ہے القاضی خان، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ فتویٰ اس بات پر ہے کہ نبیذ تمر سے کسی حال میں وضو جائز نہیں ہے لہذا گذشتہ اختلاف میں سے ناجائز ہونے کے قول پر ہی فتویٰ ہو گا، اس کے سوا کسی دوسرے قول کو لینا جائز نہ ہو گا اگرچہ اسے صحیح کہا گیا ہو، م۔

نبیذ تمر کے ماسوا دوسری نبیذوں کا حکم

ولا يحوز التوضیء بما سواه من الانبذة جویا علی قضیۃ القیاس الخ

اور نبیذ التمر کے ماسوا باقی کسی نبیذ سے وضو جائز نہیں ہے اسے عام قیاس پر پانی رکھا گیا ہے، نبیذ تمر میں بھی قیاس تو یہی تھا کہ وضو ناجائز ہو لیکن اس حدیث سے خلاف قیاس جواز کا قول لیا گیا ہے، اور باقی چیزوں کی نبیذیں مثلاً کشمش، منقہ، گبھوں، جو اور اس جیسی دوسری چیزوں کے بارے میں حدیث میں کچھ مذکور نہیں ہے اس لئے ان تمام چیزوں میں عام قیاس کے مطابق ناجائز کہنا ہو گا۔

چند مسائل

جو لوگ نبیذ تمر سے وضو، کے جائز ہونے کے قائل ہوں ان کے لئے یہ لازم ہے کہ وضو کرتے وقت اس کی نیت ضرور کریں کیونکہ بغیر نیت کے وضو اس موقع پر جائز نہ ہو گا، وجہ یہ ہے کہ یہ نبیذ ترپانی کے قائم مقام ہو گی جس طرح منی سے تیمم کرنا وضو میں پانی کے قائم مقام ہے، اسی بناء پر پانی کی موجودگی میں نبیذ سے وضو جائز نہ ہو گا، نیز پانی نہ پائے جانے کی صورت میں اگر نبیذ سے وضو کر لیا گیا اس کے بعد ہی پانی بھی مل گیا تو پہلا وضو باطل ہو جائے گا اور دوسرا وضو اس پانی سے کرنا ضروری ہو گا، اس مسئلہ کو صاحب قدوریؒ نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے، اصح، وضو کے لئے جب پانی نہ پایا جائے خواہ واقعہ پانی نہ پایا جاتا ہو یا اس کے استعمال پر قدرت نہ ہو تو اس وضو، کا قائم مقام تیمم ہوتا ہے اسی لئے تیمم کی بحث اب شروع کی جا رہی ہے۔

باب التیمم

ومن لم يجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بينه وبين المصر ميل او اكثر تیمم بالصعيد ترجمہ - یہ باب تیمم کے احکام میں ہے، جس نے ہتھ پانی نہیں پایا جبکہ وہ حالت سفر میں ہو یا اگرچہ شرعی مسافر نہ ہو پھر شہر سے باہر ہو اور اس شخص کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ صعید سے تیمم کر لے۔

توضیح: باب، تیمم کے احکام کا بیان

باب الخ ابدا کتاب میں وضو یعنی طہارت صغریٰ پھر غسل یعنی طہارت کبریٰ اور اس سے متعلق مسائل کو تفصیل سے

بیان کیا، اور اب ان دونوں کے قائم مقام یعنی تیمم کا بیان مصنفؒ نے شروع کیا ہے، ع، تیمم صرف اسی امت محمدیہ ﷺ کی خصوصیتوں میں سے ایک ہے، یعنی پچھلی کسی امت کے لئے یہ سہولت نہ تھی کہ وضو یا غسل سے معذوری کی صورت میں وہ تیمم کر لیتے جیسا کہ ہمارے لئے اس بات کی اجازت ہے، فقہاء و محدثین نے اس مسئلہ کو تصریحاً بیان کیا ہے، اسی امت محمدیہ کی خصوصیتوں میں سے تیمم کے علاوہ احادیث میں اور بھی کئی باتیں ہیں جن میں ایک یہ بھی ہے آپ ﷺ نے فرمایا ہے جعلت لی الارض مسجد و طہور کہ روئے زمین میرے لئے مسجد اور طہور بنا دی گئی ہے جہاں چاہیں نماز پڑھ لیں اور جس (پاک) مٹی سے چاہیں تیمم کر لیں، م۔

تیمم کی ابتداء (سنہ ۵۵ھ) غزوہ مریض میں ہوئی اس وقت جب کہ حضرت عائشہ صدیقہ کا بارگم ہو گیا تھا، رسول اللہ ﷺ نے اس کی تلاش کے لئے عام لوگوں کو اسی میدان میں رکے رہنے کا حکم دیا جس میں وہ گم ہوا تھا، لوگ اس کی تلاش میں ادھر ادھر گئے اتنے میں نماز کا وقت آگیا، اتفاق سے اس جگہ وضو کرنے کے لئے دور دور پانی کا نشان نہ تھا اور نہ قافلہ میں سے کسی کے پاس تھا، نماز کے قضاء ہونے کے خوف سے عام صحابہ کرامؓ کو پریشانی تھی بالخصوص سیدنا ابو بکر صدیقؓ کو آپ کی صابزدی حضرت صدیقہؓ پر سخت غصہ آنے لگا کہ ان کی وجہ سے ہی عام مسلمانوں کو شکایت ہوئی تھی اس کے بعد حضرت صدیقؓ نے اپنی صابزدی پر کچھ سختی کی اور دھسکی بھی دی، اسی موقع پر اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیرؓ نے کہا کہ اے آل ابی بکر! ام المؤمنین حضرت عائشہؓ پر رحم کرے اس تیمم کا حکم اور اس سے سہولت کا حاصل ہونا جو صرف آپ ہی کی وجہ سے نازل کیا گیا ہے یہ کوئی نئی برکت نہیں ہے، بلکہ اس سے پہلے بھی کئی مواقع میں اس قسم کی سہولتیں آپ کے واسطے سے عام مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہو چکی ہیں، یہ پوری حدیث صحیح حدیث کی عام کتابوں میں ہے۔

تیمم کے شرعی معنی ہیں چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو خاص نیت کے ساتھ پاک مٹی پر مسح کرنا، اس، یہی تعریف، بحر اور نہر میں بھی کی گئی ہے اور یہی صحیح بھی ہے، ”نیت خاص“ سے مراد یہ ہے بالاتفاق صرف اللہ کی قربت اور نزدیکی حاصل کرنے کا ارادہ رکھنا، لیکن نماز کے تیمم میں امام اعظمؒ کے قول کے مطابق ایسی نیکی سے اللہ کی نزدیکی حاصل کرنے کا ارادہ کرنا جو بغیر پاکی کے درست نہیں ہوتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے فرماؤں کے مطابق صرف اللہ کی قربت شرط ہے اگرچہ بغیر پاکی کے بھی وہ حاصل کی جاسکتی ہو مثلاً اسلام لانا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق تیمم کے واسطے تقرب الی اللہ کی نیت کا ہونا شرط ہے، اسی لئے بغیر نیت کے تیمم درست ہی نہ ہوگا، کسی کو تیمم کا طریقہ سکھانا بھی تقرب الی اللہ میں داخل ہے، اور بھی ثواب کا کام ہے، لہذا اس نیت سے تیمم کرنے سے تیمم درست ہوگا، لیکن ایسے تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی، بلکہ نماز کے تیمم میں ابو یوسفؒ کے نزدیک تقرب کے لئے ایسا کام کرنا شرط ہے جو خود بھی مقصود ہو، اور وہ دوسری عبادت کرنے کے لئے شرط نہ ہو، اور طرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شرط میں اتنی زیادتی اور بھی ہے کہ وہ تقرب خود مقصود ہو اور ایسا ہو کہ طہارت کے بغیر وہ درست نہ ہو، م، اس جگہ تیمم کی سب سے بہتر تعریف اس طرح کی گئی ہے، ”پاک زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو خاص نیت کے ساتھ مسح کرنا“۔ اس تعریف سے فائدہ یہ ہوگا کہ زمین پر ہاتھ مارنا بھی تیمم کے لئے ایک رکن ہو جائے گا، درمختار میں اسی تعریف کو اصح اور احوط کہا ہے، لیکن تحقیق اس کے خلاف ہے جیسا کہ عنقریب اپنے مقام پر اس کی بحث سے معلوم ہو جائے گا، م۔

تعریف میں ”پاک زمین یا مٹی“ کہنے کے دو فائدے حاصل ہوتے ہیں نمبر ۱۔ اس سے نجس زمین خارج ہو گئی، آیت تیمم ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ کہہ کر صعیدا کے ساتھ طیب کی بھی قید لگا دی گئی ہے، جس سے اس زمین کا اچھا ہونا اور پاک ہونا ضروری ہو گیا، یعنی ہر طرح سے وہ پاک ہو لہذا اگر کوئی زمین پاخانے یا پیشاب یا دوسری ناپاکی کی وجہ سے ناپاک ہو گئی پھر دھوپ

لگنے کی وجہ سے وہ خشک ہو گئی تو بعض اعتبار سے وہ پاک ہو گئی یہاں تک کہ اس پر نماز پڑھنی جائز ہوگی مگر ہر طرح سے اور مکمل پاک نہ ہونے سے اس پر تیمم کرنا درست نہ ہوگا، اس کے بارے میں درمختار میں لکھا ہے کہ ایسی مٹی مستعمل پانی کے حکم میں ہے، دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ جس پر مسح کرنا ہو وہ زمین کی جنس سے ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ چکنے پتھر پر بھی مسح کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ عنقریب بیان ہوگا، اور الدہ رو غیرہ میں ہے

تیمم کے دور کن ہیں (۱) دوسرے تہہ ہاتھ مارنا، لیکن مترجم کے نزدیک یہ بات تحقیق کے خلاف ہے، اس کی تفصیل التسم ضرر بتان کی تحقیق میں آئے گی، (۲) پورے چہرے پر اور ہاتھوں کی کہنیوں تک اچھی طرح مسح کرنا، اور اس میں چھ شریٹیں ہیں، (۳) مسح کرنا (۴) نگیوں یا اس سے زیادہ ہونا، (۵) پاک مٹی ہونا، (۶) مٹی میں پاک کرنے والے کی صفت ہونا، (۷) پانی

نہ پانا خواہ حقیقت میں پانی موجود نہ ہو یا اس طرح کہ پانی ہو لیکن بیماری یا بیماری کے خوف کی وجہ سے اس کا استعمال منع ہو، میں مترجم کہتے ہوں کہ مذہب مختار کے مطابق چونکہ شہر اور باہر حکم میں برابر ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے، م، اور ابن وہبان نے ان باتوں کے علاوہ حالت اسلام کا ہونا بھی زیادہ کیا ہے، د، اور حیض نفاس کا ختم ہونا اور چہرہ اور ہاتھوں پر چربی وغیرہ کی مانند کسی ایسی چیز کا بھی نہ ہونا شرط ہے جس سے مسح کرنا مشکل ہو، ط، یہ باتیں تیمم کے صحیح ہونے کی شریٹیں ہیں۔

اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں، (۱) دونوں ہتھیلیوں کو اندر کی طرف سے زمین پر رگڑنا، (۲) ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا (۳) اون ہتھیلیوں کو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا، النہر، (۴) ان کو جھاڑنا (۵) انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر مٹانا تاکہ اگر غبار موجود ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجائے (۶) سب سے پہلے بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو میں ہے، (۷) ترتیب کا خیال رکھنا کہ پہلے چہرے پر، پھر دائیں ہاتھ پر پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا (۸) پے درپے مسح کرنا اس طرح کہ اگر مٹی کے بجائے پانی ہو تا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا، د، اتنی تمہید کے بعد اب معصفت کے مسائل کا ترجمہ شروع ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ حقیقت میں پانی نہ پایا جائے۔

ومن لم يجد الماء ... الخ

جس نے حقیقت میں پانی نہیں پایا یعنی ایسا عام پانی جس سے وضو کرنا جائز ہو، ایسی نماز کے لئے کہ قضاء میں اس کا قائم مقام موجود ہو، برخلاف عید کی نماز اور جنازہ کی نماز کے (کہ ان نمازوں کی قضاء نہیں اگر وقت پر جماعت سے یہ نمازیں نہ پڑھی جاسکیں) حاصل یہ ہے کہ جس نے ایسا پانی نہیں پایا جس سے وضو جائز ہوتا ہے اتنی مقدار میں جو اس کے وضو یا جنابت کو کافی ہو، وراہی نماز کے واسطے وضو ہو جس کا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہو۔

وهو مسافر او عاراج المصر بينه وبين المصر ميل او اكثر يتيمم بالصعيد . الخ
اور وہ شخص اگرچہ مسافر نہیں ہے پھر بھی شہر سے باہر ہو یا حقیقت میں مسافر ہو، وراہی شخص کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ پاک مٹی سے تیمم کر لے۔

نقلہ تعالیٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ و قوله عليه السلام: التراب طهور المسلم ولو الى
عشر حجج مالم يجد الماء، والميل هو المختار في المقدار، لانه يلحقه الحرج بدخول المصر، والماء
معدوم حقيقة، والمعتبر المسافة دون خوف الفوت، لان التفريط يأتي من قبله

ترجمہ - اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر تم پانی نہ پاؤ تو تم صعیط طیب کا تیمم کرو اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مٹی مسلمان کو بہت پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس برس تک ہو جب تک پانی نہ پایا جائے، دوری صرف ایک میل کا ہونا ہی مذہب مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل باہر ہونے میں اس کو دوبارہ شہر جانے میں سخت تکلیف ہوگی اور پانی تو در حقیقت

تایاب یا معدوم ہے، اس بارے میں مسافت معتبر ہے وقت کی تنگی کی وجہ سے نماز کے جانے کے خوف کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس قدر وقت تنگ ہونے میں خود اسی شخص کی کوتاہی کو دخل ہے۔

توضیح: مسافر ہونے کے لئے مسافت کا اعتبار

لقلولہ تعالیٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ الخ تیمم کے ثبوت کے لئے پہلی دلیل خدائے تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ کہ اگر تم کو پانی پر حقیقتاً یا حکماً قدرت نہ ہو تو پاک مٹی سے تیمم کر لو، اسی طرح دوسری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان التراب طہور المسلم الخ یعنی زمین مسلمان کو بہت زیادہ پاک کرنے والی ہے، اس کے استعمال کرتے ہوئے دس سال ہی کیوں نہ گذر جائیں بلکہ جب تک پانی نہ ملے ساری زندگی ہی کیوں نہ ہو اس سے طہارت حاصل ہوتی رہے گی۔

حضرت ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے اپنے اہل و عیال کے پاس پہنچتے تو انہیں جنابت ہوتی اور غسل لازم آتا، اس مجبوری کا اظہار انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد فليسه بشرته یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، پھر جب پانی مل جائے تو اپنے ظاہر کی بدن پر اسے پہنچا دے (یا الذرے) اس حدیث کو ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، معاف، اور حاکم، ابن حبان، بزار اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تیمم پانی کا مکمل غیضہ اور قائم مقام ہے کہ جب تک پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو اس وقت تک تیمم وضو کا قائم مقام رہے گا۔

نیز یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف نماز کے وقت میں ہی اس کے ادا کرنے تک تیمم وضو کا قائم مقام رہے گا جیسا کہ امام شافعی کا قول اور امام مالک کا مذہب ہے، م، پھر آیت پاک اور حدیث رسول اللہ ﷺ میں ہے کہ پانی نہ پائے، جبکہ مذکورہ مسئلہ میں ایک میل دور دور پانی ہونے کو بھی پانی نہ پانے کے حکم ہی میں مانا گیا ہے یعنی اس نے پانی نہیں پایا اگرچہ ایک میل کے بعد پانی موجود ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ آیت و احادیث کا مقصد یہ ہے کہ واقعہ پانی کے نہ پانے پر ہی تیمم کی اجازت نہیں ہوتی بلکہ اس شخص کے پانی نہ پانے پر ہی حکم عائد ہو گا کیونکہ کسی مسلمان کو حرج میں ڈالنا شرعاً مطلوب نہیں ہے بلکہ حرج میں مبتلا ہونے کو ختم کر دیا گیا ہے اور اس حکم کا مدار حرج کے دور ہونے پر ہے، البتہ کتنے فاصلہ سے پانی کی تلاش حرج میں داخل ہے اور کس مقدار میں حرج نہیں مانا گیا ہے اسی مسئلہ میں اختلاف ہے چنانچہ بعضوں نے دو میل کا اعتبار کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر سفر کے رخ پر پانی پانے کی امید ہے تو دو میل اور اگر پیچھے کی جانب ہو یا بائیں جانب ہو تو ایک ایک میل کا اعتبار کیا گیا ہے، کیونکہ آمد و رفت کا مجموعہ دو میل ہو جائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ اتنے فاصلہ پر اگر پانی موجود ہو کہ اس کے چلانے سے پانی کی جگہ پر موجود شخص اس کی آواز نہ سن سکے تو دور سمجھا جائے گا ورنہ قریب ہو گا، غرضیکہ اس میں مختلف اقوال ہیں۔

والماء معدوم حقيقة الخ

یعنی اس جگہ جہاں یہ شخص موجود ہے وہاں حقیقت میں پانی موجود ہے، اگرچہ ایک میل کے فاصلہ سے کم پر پانی موجود ہو، البتہ ایک میل سے کم میں ہیضہ حرج نہ پائے جانے کی بناء پر یہ مان لیا گیا ہے کہ گویا یہاں پر پانی موجود ہے، م۔ اور الماء معدوم کی عبارت میں اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہو، اعتراض یہ: ہو آیت پاک میں حکم مطلق ہے کسی قسم فاصلہ کی کوئی قید نہیں ہے مگر فقہاء نے ایک میل کی قید لگا دی ہے ایسا کیوں ہے؟ اس طرح تو آیت کو اپنی رائے سے مقید

کرنا لازم آتا ہے۔

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ آیت میں اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر حقیقت میں پانی موجود نہ ہو تو تیمم جائز ہے لیکن ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر آدمی اپنے دروازے پر ہو اور وہاں پانی نہ ہو، مگر گھر میں پانی موجود ہو تو اسے معذور مان کر ہرگز تیمم کی اجازت نہیں دی جائے گی، یہاں تک کہ سو پچاس قدم فصل پر ہونے سے بھی تیمم کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، بلکہ اتنے فاصلہ پر ہونے سے ہی معذور مانا جائے گا کہ وہاں تک جا کر لانے میں حرج ہو تو اس وقت تیمم کی اجازت دی جائے گی، اسی بناء پر یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ایک میل کے فاصلہ کی صورت میں حرج ہو گا اور حقیقت میں پانی کو معذور مان کر تیمم کی اجازت دی جائے گی، مع، اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر پانی اتنی دوری پر ہو کہ وہاں جا کر وضوء کر کے آنے میں مسافر کے دوسرے ساتھی نظروں سے غائب ہو جائیں گے تو اسے دور سمجھا جائیگا، اور اس کے حق میں تیمم جائز ہو گا، یہ قول بہت بہتر ہے جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، ف، ع۔

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جانے میں نماز جاتی رہے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہو گا اگرچہ ایک میل سے کم فاصلہ پر پانی موجود ہو، مگر صاحب ہدایہؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس قول سے والمعتبر المسافة الخ یعنی اس مسئلہ میں مسافت کا اعتبار ہے اسی سے وقت کی کمی کی بناء پر نماز کے قضاء ہو جانے کے خوف کا اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ وقت میں تو پہلے گنجائش تھی مگر اسے حدش نہ کرنے سے وقت میں جو کمی ہوئی اس شخص کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہوئی ہے کہ اس نے طہارت کرنے میں اتنی دیر کیوں کر دی کہ یہ آخری وقت آگیا، لہذا اسے معذور نہیں کہا جائے گا، ج، اس لئے جب پانی اس سے قریب ہو تو وہ تیمم کرنے میں معذور نہ ہو گا، جیسا کہ شرح مبسوط میں تصریح کے ساتھ موجود ہے، ن۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک نماز کی ادائیگی کے لئے جب وقت آخر ہونے کو ہوتا ہے اس وقت من جانب اللہ واجب خطاب متوجہ ہوتا ہے تو پھر اس شخص کو معذور کیوں نہیں ملنا جائے گا، جواب یہ ہے کہ آخری وقت سے وہ وقت مراد ہے جب طہارت حاصل کر لینے کے بعد باقی وقت میں پوری نماز مکمل طور سے ادا کی جاسکے کیونکہ بغیر طہارت کے تو نماز شروع نہیں ہو سکتی ہے اب جبکہ اس نے طہارت حاصل کرنے میں ہی اتنی زیادہ تاخیر کر دی کہ طہارت کے ساتھ نماز مکمل طور سے ادا کر سکے تو اس تاخیر کا ذمہ دار خود اسی شخص کو مانا جائے گا، اب جبکہ وہ قصور وار ثابت ہو چکا ہو اسے کس طرح معذور سمجھا جائے گا، ج، اتنی پوری تفصیل اس صورت کی تھی جبکہ ہیئت پانی نہ پایا جاتا ہو، اور اب حکما کہ معذوری کا بیان ہو رہا ہے کہ اگرچہ پانی موجود ہے مگر وہ شخص کسی وجہ سے اس کے استعمال پر قادر نہیں ہے۔

ولو كان يبعد الماء الا انه مريض، فخاف ان يستعمل الماء اشتد مرضه، يتيمم لما تلونا، ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء، وذلك يبيح التيمم، فهذا اولي، ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك او بالاستعمال، واعتبر الشافعي خوف التلف، وهو مردود بظاهر النص

ترجمہ :- اور اگر پانی تو پاتا ہے مگر اپنی بیماری کی وجہ سے اس بات سے ڈرتا ہے کہ پانی استعمال کرنے سے بیماری بڑھ جائے گی، تو اسے بھی تیمم کر لینا چاہیئے، اس فرمان خداوندی کی بناء پر جو اس سے پہلے ہم نے تلاوت کر دی ہے، اور اس وجہ سے کہ بیماری کے زیادہ ہو جانے کا نقصان پانی کی قیمت کے زیادہ ہو جانے کے نقصان سے حالانکہ پانی خریدنے کے لئے اس کی عام قیمت سے زیادہ قیمت کا ہونا تیمم کرنے کو مباح کر دیتا ہے تو یہ مرض کی زیادتی کا خوف بدرجہ اولی تیمم کو مباح کر دے گا، اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ مریض کا مرض اس کی حرکت کی زیادتی سے بڑھتا ہے یا پانی کے استعمال سے بڑھتا ہے، اور امام شافعیؒ

مریض کے لئے تیمم کے جائز ہونے کے لئے مرض کہ زیادہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ جان کے ہدک ہو جانے کا اعتبار کیا ہے، مگر ن کا یہ قول خاہر نص کی وجہ سے رد کر دیا گیا ہے۔

ولو كان يجبد الماء الخ توضیح:- بیماری کی زیادتی کا خوف

یہاں سے حکم پانی نہ پانے کے حکام بیان کرنے شروع کئے ہیں کہ اگر کسی کے پاس پانی موجود ہو مگر اسے خطرہ ہو کہ اگر میں وضو کروں گا تو میری بیماری بڑھ جائے گی تو اسے چاہئے کہ تیمم کر لے، فتح القدیر کے ایک نسخہ میں ہے کہ اس کا مرض بڑھ جائے گا یا اس کے اچھے ہونے میں دیر لگے گی تو وہ تیمم کر لے، م، کیونکہ یہ صورت بھی پانی نہ پانے کی ہے، لہذا تلون الخ اس آیت پاک سے جو پہلے ہم نے تلاوت کر دی ہے، اور وہ آیت یہ ہے ﴿وإن كنتم مرضى ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾، اس آیت میں بیماروں کے لئے صریحاً اجازت ہے، پھر مرض کی زیادتی کبھی زیادہ حرکت کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے عرق آمدنی یعنی (۱) نہروا کے بیمار یا صیطون (دست کے بیمار) کو ہوتی ہے، یا پانی کے استعمال سے ہو جیسے چمک وغیرہ والے کو ہواں دونوں قسموں میں کوئی فرق نہیں ہے، ف، ع، د، ہ۔

پانی کی قیمت کی زیادتی، بیماری کے بڑھ جانے کا خوف خواہ کسی طرح ہو

ولان الضرر في زيادة الممرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء الخ

اور اس عقلی دلیل یا قیاس جیسی وجہ سے کہ بیماری کے زیادہ ہو جانے سے جو نقصان نسان کو ہوتا ہے وہ بلاشبہ قیمت کی زیادتی کے نقصان سے بہت زیادہ ہوتا ہے، اب جبکہ اگر کہیں وضو کے لئے پانی قیمت دے کر خریدنا پڑتا ہو، اب اگر عام قیمت پر پانی مل رہا ہو تو اسے خرید کر وضو ہی کرنا چاہئے لیکن اگر کوئی شخص موقع سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے وضو کے لئے پانی کی عام قیمت سے زیادہ مطالبہ کرتا ہو تو ایسے شخص کے لئے یہ جائز ہو گا کہ پانی نہ خریدے اور تیمم کر کے اپنی نماز ادا کرے

وذلك يبيح التيمم، فهذا أولى الخ

اس بناء پر مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ دو تیمم کرنا مباح ہو گا، اگر کوئی شخص اس جگہ یہ عترض کرے کہ قیمت کی زیادتی تو کھلم کھدور یعنی ہو رہی ہے مگر بیماری کی زیادتی کا تو صرف خوف اور احتمال ہے، لہذا قیاس کرنا ایک کو دوسرے پر صحیح نہ ہو گا، جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں خوف سے مراد صرف احتمال خوف نہیں ہے بلکہ یقین کے معنی میں ہے، اور شریعت میں اس جیسی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، م، اور یہ خوف کہ بیماری بڑھ جائے گی کئی طرح سے معلوم ہو جاتا ہے، مثلاً تجربہ سے کچھ علامتیں سامنے آجاتی ہیں یا ایسے حکیم نے جو مسلمان ہیں اور ماہر فن ہو، اور اس کا فسق ہونا ظاہر نہ ہو یہ بتادیا ہو کہ فی الحال پانی کے استعمال سے اس مریض کو نقصان ہو گا، شرح المنیہ ص ۱۰۰۔

اس مسئلہ میں پانی کی دوری میں جس میل کا تذکرہ ہوا ہے اس سے مراد ایسا میل ہے جو ایک فرسخ کی تہائی ہو، یا چار ہزار گز

ہو در ہر گز (۲۴۰) انگلی کے برابر اور ہر انگلی ایسے چھ جو کے برابر جس کی پٹھ اور بیٹ طے ہوئے ہوں، ف، د، ع، اس قول در میل کے اس حساب میں زیادہ لپیٹا ہے، م، پھر تیمم کے مستحق ہونے کے لئے ایک میل کی دوری کی جو قید لگائی گئی ہے وہ ہر شخص کے لئے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہ ہو سی طرح شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی تفصیل صحیح ہے، جیسا کہ اخصائین میں ہے کیونکہ تیمم کے مباح ہونے کی اصل بنیاد پانی نہ ملنے پر ہے اور اس مجبوری میں سب برابر ہیں، ف، ط۔

مگر کسی کے پاس اتنا مختصر پانی ہو کہ اس سے صرف وضو کیا جاسکتا ہو یا صرف کپڑے کی یا صرف بدن کی حقیقی نجاست دھوئی جاسکتی ہو جبکہ بدن یا کپڑے پر نجاست لگی ہو تو بالاتفاق اس پانی سے ممکن حد تک نجاست حقیقی دھو کر وضو کی بجائے تیمم

لے نہروا، رشتے کی بیماری وہ معمول دھاکہ سا جو بدن میں سے نکلتا چھڑاتا ہے۔ فیروز اللغات، ۱۱۰، الف، ح، قاسمی۔

کر لینا چاہئے، لیکن اگر اس کے برعکس اس نے وضو کر کے ناپاک کپڑوں کے ساتھ ہی نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی مگر وہ گنہگار ہوگا، خانہ کے حوالہ سے بحر میں ہے، لیکن سراج میں ذکر کیا ہے کہ شہر یا ایسے گاؤں میں جس کے کل یا اکثر رہنے والے دن کے وقت وہاں رہا کرتے ہوں ان کے لئے پانی نہ پانے کا عذر کر کے وہاں تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور سبکی سے تیمم کا جواز منقول ہے مگر عدم جواز کا قول ہی صحیح ہے، پھر جواز و عدم جواز کا اختلاف اسی صورت میں ہے کہ ان لوگوں نے پانی تلاش کر کے نہ پایا ہو لیکن تلاش کئے بغیر ہی تیمم کر لینا بالاجماع جائز نہ ہوگا، اصح قول وہی ہے کہ شہر میں بھی پانی نہ پائے جانے کی صورت میں جواز کا حکم ہے، واللہ اعلم، م۔

اور اگر خود مریض کو پانی استعمال کرنے سے تو بڑا نقصان نہ ہوتا ہو البتہ ایسا کوئی شخص اس کے پاس نہ ہو جو اسے وضو کرادے وہ خود پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے، اور اگر ایسے شخص کے پاس کوئی خادم ہو یا اتنی مالی گنجائش ہو کہ اسے اجرت دے کر اس کی مدد سے پانی سے وضو کر سکا ہو یا بونہی کسی سے کہنے سے وہ وضو کرانے پر راضی ہو سکتا ہو، تو ظاہر الروایہ کے مطابق اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ کسی نہ کسی طور سے اسے پانی استعمال کرنے پر قدرت حاصل ہے، بحر کے حوالہ سے الدر میں ہے، فتح القدیر وغیرہ میں بھی یہی ذکر کیا ہے اور یہ صاحبین کے قول کے مطابق ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی اصح ہے، جیسا کہ بحث عنقریب آئیگی، م، اور منکوحہ بیوی اور شوہر میں سے کسی پر دوسرے کو وضو کرانا اور اس قسم کی نگہداشت کرنی واجب نہیں ہے لیکن غلام اور باندی کو ان باتوں کا خیال رکھنا واجب ہے، بحر کے حوالہ سے الدر میں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیوی پر شوہر کی اس قسم کی خدمت حکم شریعت کے مطابق تو واجب نہیں ہے البتہ دیانتہ اس پر واجب ہونا چاہئے، چنانچہ فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ عورت پر دیانتہ کھانا پکانا اور خانہ داری کے کاموں کو بجالانا واجب ہے، فمائل، م۔

ولا فرق بین ان یشتد مرضه بالتحرك او بالاستعمال، واعتبر الشافعی... الخ
مریض کو حرکت کرنے سے اس کا مرض بڑھتا ہو یا اس طرح سے کہ پانی کے استعمال سے مرض بڑھتا ہو حکم کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے، بہر حال تیمم کرنا جائز ہوگا، واعتبر الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے جواز تیمم میں مرض کے اضافہ کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ جان عضو بدن کے تلف ہو جانے یا بیکار ہو جانے کا اعتبار کیا ہے، یعنی اگر جان یا عضو ہلاک ہو جائے یا بیکار ہو جانے کا خوف ہو تب جائز ہے ورنہ نہیں، مگر ظاہر نص کے اعتبار سے یہ قبول ناقابل قول ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وان کنتم مرضی﴾ الایہ میں صرف مریض ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور یہ قید نہیں لگائی گئی ہے کہ ایسی بیماری ہو جس سے وضو کرنے سے جان یا عضو کا خوف ہو، ن، اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پھر آپ لوگوں نے کہاں سے یہ قید لگائی ہے کہ بیماری کے بڑھ جانے کا یہ دیر سے صحت ہونے کا خوف ہو حالانکہ اس آیت پاک میں ایسی کوئی قید بھی لگی ہوئی نہیں ہے بلکہ آیت عام ہے (صرف بیمار ہونا شرط ہے)۔

جواب یہ ہے کہ آیت کی ابتدا میں ہے، ﴿ما یؤید الله لیجعل علیکم من حرج﴾، یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حرج ڈالنا نہیں چاہتا ہے اس سے معلوم ہوا جس صورت میں حرج اور مشقت نہیں ہے یہاں تک کہ بیماری کے بڑھنے کا بھی خوف نہیں ہے تو اس صورت کے سوائے باقی تمام صورتوں میں تیمم کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے، جس عالم نے اس بات کا فرق نہیں کیا اس نے ہر قسم کی بیماری میں تیمم کرنا جائز قرار دیا، چنانچہ داؤد ظاہری نے ایسی صورت میں بھی جس میں پانی کے استعمال سے نقصان نہ ہو تیمم کرنے کو جائز کہا ہے، جیسے کہ درد سر وغیرہ حق بات یہ ہے کہ اس جگہ تیمم کی بنیاد حد اور محکم پر ہے اس لئے اگر کوئی شخص کمزور ہو اس کے وضو کرنے سے سر کے درد میں زیادہ ہو جائیگا اس کے سر کا درد سردی ہی کی وجہ سے ہو یا وضو کرنے سے اس

کی بیماری دیر سے جانے کا احتمال ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے۔

حاصل یہ ہے کہ فقہ ظاہر یہ درہمارے درمیان اس طرح فرق ہوا کہ وہ لوگ بیمار ہو جانے ہی سے تیمم کو جائز کہتے ہیں اولہم لوگ صرف بیماری ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ تنگی اور حرج پائے جانے سے تیمم کو جائز کہتے ہیں، فافہم، م، تو امام شافعی کا یہ قول جو مذکور ہو اس کے بارے میں عیسیٰ نے لکھا ہے کہ ان کا یہ قول جدید ہے مگر غیر صحیح اور غیر مشہور ہے اور ان کا قدیم قول ہمارے قول کے موافق ہے، اور شرح موجیز میں ہے یہی قول عام اصحاب کا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو مالک کا بھی ہے دراصل یہ ہے کہ یہی قول اصح ہے، حاوی میں ہے کہ اصح قول جواز کا ہے اور یہی جمہور کا قول، مع، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں امام اعظم، امام مالک اور امام شافعی سب کا قول ایک ہی ہے لیکن امام احمد سے منع کی رویت لیکن ان کے اصحاب مذہب میں بھی جواز کا حکم ہے، واللہ اعلم، یہ ساری صورتیں بیماری کے موجود ہونے کی صورت میں ہیں۔

ولو حاف الجنب ان يغتسل ان يقتله البرد، او يمرضه، يتيم بالصعيد، وهذا اذا كان خارج المصر لما يتنا
ولو كان في المصر فلا يعتبر، وله ان العجز ثابت حقيقة، فلا بد من اعتباره

ترجمہ - اور اگر کسی جنبی کو اس بات کا خوف ہو کہ غسل کرنے سے سردی اسے ہلاک کر دے گی یا بیمار کر دے گی تو سے بھی پاک زمین سے تیمم کر لیا جائے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ جنبی شہر سے باہر ہو اسی مجبوری کی بناء پر جس کو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، لیکن اگر کسی جنبی کو شہر میں ہونے کی صورت میں بھی خوف لگا ہوا ہو تو بھی امام اعظم کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی اس کو تیمم کرنا جائز ہے، برخلاف صاحبین کے قول کہ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی حالت کا ہونا شاذ و نادر ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جنبی جس کو غسل کرنے سے خوف ہو حقیقت میں اس کا عاجز ہونا ثابت ہے ہذا اس کے عاجز ہونے کا اعتبار ضروری ہے۔

توضیح: سردی سے بیماری کے بڑھنے یا ہلاک ہونے کے خوف کی صورت میں تیمم کرنا

ولو حاف الجنب ان يغتسل ان يقتله البرد، او يمرضه، يتيم بالصعيد الخ
اگر جنبی کو غسل کرنے کی صورت میں اس بات کا ڈر ہو کہ سردی اسے مار ڈالے گی یا بیمار کر دے گی تو وہ شخص پاک زمین سے تیمم کر لے، بالخصوص بر فستانی ملکوں میں پھر خاص کر سردی کے موسم میں اس بات کا بہت زیادہ خوف لگا رہتا ہے، یہ صورت بیماری لگ جانے کی ہے، جیسے پہلے سے بیماری جو موجود ہو اس کے بڑھ جانے اور تکلیف دینے کی تھی۔

اس جگہ اصل سوال کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے اجماعاً ذکر کیا جا چکا ہے یعنی (۱) شہر کے باہر ہو یا (۲) شہر کے اندر ہو (۳) پانی کا استعمال غسل کی صورت میں ہو (۴) وضو کی صورت میں ہو، اب بھی مذکور مسئلہ میں جب کی توقید لگائی یعنی غسل کی صورت ہو مگر یہ ظاہر نہیں کیا کہ شہر کے اندر ہو یا باہر ہو، اسی لئے مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے ہذا اذا كان الملح یہ حکم اس وقت کا ہے جنبی شخص شہر کے باہر ہو جس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اس طرح پر کہ لانه يلحقه المحوج بدخول المصر یعنی اس وجہ سے تیمم مباح ہوگا کہ اس کو شہر جانے میں حرج لاحق ہوگا، عیسیٰ نے ایسا ہی کہا ہے اور میرے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہوگی کہ بیماری آجانا یا بیمار ہونا ہی حرج اور تکلیف میں مبتلاء کرنے والی چیز ہے، اور یہ تکلیف وضو کے لئے پانی کو عام قیمت سے زیادہ قیمت پر خریدنے سے بہت زیادہ تکلیف دہ ہے جبکہ اس صورت میں بھی تیمم کی اجازت دی گئی ہے تو بیماری کی زیادتی یا بیمار ہو جانے یا مر جانے کے خوف صورت میں بدرجہ دوں تیمم کرنا جائز ہوگا، پھر یہ بات بھی پہلے بتلادی گئی ہے کہ اس صورت میں زیادہ گمان ہونا ہی حقیقت کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، مسئلہ کی باریکی اچھی طرح سمجھ لیں۔

خلاصہ یہ ہو کہ اگر کسی جنبی کو شہر کے باہر پانی پانے کے لئے جان سے مارے جانے یا بیمار ہو جانے کا خوف ہو تو سے

بالا اتفاق تیمم کر لینا مباح ہوگا۔

ولو كان في المصير فلا يعتبر، وله ان العجز ثابت حقيقة، فلا بد من اعتباره الخ
اور اگر جنبی کو نہ کو خطرہ شہر میں رہ کر پیش آئے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا یعنی اسے تیمم کرنا جائز ہوگا، لیکن صاحبین اس کے خلاف فرماتے ہیں ہما بقولان الخ وہ صاحبین فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی صورت شاذ و نادر ہی ہو سکتی ہے لہذا اس کے لئے تیمم جائز نہ ہوگا، صاحبین کے کہنے کا مقصد یہ ہوگا کہ شہر میں گرم پانی کا حمام اور غسل خانہ ہو کر تا ہے اسی طرح سردی سے حفاظت کا انتظام ممکن ہے اس لئے مرض کے لاحق ہونے کے خوف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، ورنہ عوام تیمم کا جواز پا کر غسل و وضو چھوڑ کر تیمم پر ہی اکتفاء کرتے رہیں گے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ اگر اجازت دی جائے تو عام لوگ تھوڑی سی سردی میں بھی اس کو حیلہ اور بہانا بنا لیں گے لیکن حق بات یہ ہے کہ لوگوں کے حالات بہت مختلف ہوتے ہیں یہاں تک کہ بہت سے غریبوں مگر ایمانداروں کو اکثر کھانے میں رونی بھی میسر نہیں ہوتی ہے تو وہ سردی یا گرمی سے اپنی حفاظت کا خطرہ خولہ انتظام کہاں سے کر سکیں گے۔

ولو ان العجز ثابت حقيقة، فلا بد من اعتباره الخ
اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنبی جس کو غسل سے خطرہ ہو اس کے لئے حقیقت میں عاجزی ثابت ہے اس لئے اس کے عجز کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اگر کسی منصوص حکم میں کوئی نادر الوقوع واقعہ داخل ہو تو اسے صرف اپنی رائے سے اس منصوص سے خارج کر دینا جائز ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ بعض ملکوں اور بعض شخصوں کے لحاظ سے نادر الوقوع ہونا یقیناً مسلم ہے مگر مفلس مسلمان اور سرد ملکوں کے باشندوں کے ساتھ ایسے واقعات میں اکثر مبتلا ہوتے رہتے ہیں، اور قاضی خان نے کہا ہے کہ ایسے لوگوں کو بالا جماع تیمم کرنا جائز ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، م۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہیں پائی، لیکن اگر کسی طرح حمام داخل ہونا ممکن ہو جائے تو بالا اتفاق اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر خود بھی پانی گرم کا موقع میسر ہو جائے تو بھی تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، السراج، لیکن اصل بنیاد جائز ہونے اور نہ ہونے کی حرج پر ہے اسی بناء پر اگر حمام میں یا کہیں بھی ہو گرم پانی کے استعمال سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہوگا، م۔

اب چار صورتوں میں سے باقی دو صورتوں کی تفصیل یہ ہوگی کہ (۱) اگر شہر کے باہر یا مسافر کو حالت سفر میں (۲) شہر کے اندر وضو کرنے سے بیماری کے بڑھنے یا نقصان کا خوف ہو، تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہو کہ سردی سے وہ ہلاک یا بیمار ہو جائے گا تو اس کو تیمم کرنا جائز ہے، اور اسی قول کو اسرار میں مختار کہا ہے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ یہ بالا جماع جائز نہیں ہے، التہم، اور صحیح یہ ہے کہ اس کو تیمم جائز نہیں ہے الخلاصہ و قاضی خان، یہ حکم اس بناء پر ہے کہ وضو میں ایسے خوف کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ تجربہ سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ وضو کرنے سے اتنا زیادہ نقصان نہیں ہوتا ہے، اشع، اور حق یہ ہے کہ اگر ایسا خوف ہو اور متحقق ہو تو اسی قول کو لیا جائے گا جو کافی اور اسرار میں ہے، م۔

تیمم کے جائز ہونے کی صورتیں چند ضروری مسائل

- نمبر ۱۔ اگر بیمار کو اتنی طاقت نہ ہو کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو یا اس کے بستر پر نجاست موجود ہو لیکن اس سے ہٹ جانے یا بستر بدلنے کی قدرت نہ ہو، اور اس نے ایسے شخص کو پایا جو اسے قبلہ رخ کر دے یا نجاست سے ہٹا دے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر یہ واجب نہیں ہے، الفتح، یعنی صاحبین کے نزدیک واجب ہے۔
- میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مختار وہ ہے جس کی طرف بحر الرائق میں اشارہ کیا گیا ہے کہ اگر غلام ہو تو واجب ہے مگر اس

کے عذرہ کسی دوسرے کے معاملہ میں اختلاف ہونا چاہئے، م۔

نمبر ۲۔ اسی طرح اگر اندھے نے ایسے شخص کو پایا جو اسے جمعہ کی نماز کے لئے لے جائے یا حج کو لے جائے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر جمعہ یا حج فرض نہ ہوگا، ن۔

نمبر ۳۔ اور اصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے شخص کی قدرت کے توسط سے انسان کو قادر نہیں مانا جاتا ہے کیونکہ قادر تو ایسے شخص کو کہا جاسکتا ہے کہ جب چاہے اپنا کام خود کر سکے اور یہ بات دوسرے کے توسط سے ہونے میں نہیں پائی جاسکتی ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک۔

نمبر ۴۔ اگر کسی بیٹے نے اپنے باپ کو اپنا مال و دولت خرچ کرنے کی پوری اجازت دے دی ہو پھر بھی اس باپ پر حج کرنا لازم نہیں آئے گا، اسی طرح اگر کسی شخص پر کوئی کفارہ ادا کرنا لازم ہو مگر وہ مفلس و محتاج ہو اسی زمانہ میں دوسرے کسی شخص نے اسے اجازت دے دی کہ وہ شخص اس کے مال سے خرچ کر سکتا ہے پھر بھی اسے اس کے مال سے کفارہ ادا کرنا لازم نہ آئے گا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شخص کے سامان اور اس کی قدرت سے یہ شخص اپنی قدرت اور اپنا آلہ رکھنے کے حکم میں سمجھا جائے گا، اور صدر شہید حسام الدینؒ نے صاحبینؒ کے قول کو قبول کیا ہے، ا۔

یہ بات سمجھنے کی ہے کہ غیر کی مدد اور اس کے سامان سے دوسرے کی یہ حیثیت تو ضرور ہو جاتی ہے کہ اگر وہ شخص ایسے سامان سے کوئی کام کر لے گا تو وہ کام ادا مان لیا جائے گا لیکن اس کی حیثیت اتنی نہیں ہو جاتی کہ خود سے اسے قادر مختار کہہ دیا جائے، کہ یہ بات بہت دور کی ہے، لہذا حق بات وہی ہوئی جو امام اعظمؒ نے فرمائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

نمبر ۵۔ اگر کوئی شخص از خود نماز میں کھڑے ہونے سے عاجز ہو مگر وہاں پر کوئی بھی ایسا شخص موجود ہے جو اس کے کھڑے ہو کر نماز پڑھوانے میں مدد کر سکتا ہے اس کے باوجود بالا اتفاق اس پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب نہیں ہے، وہ بیٹھ کر ہی نماز پڑھ سکتا ہے۔

نمبر ۶۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسا جو اپنے پیروں سے معذور اور اپنا حج ہو ایسے شخص کو پالے جو اسے لاد کر یا سورا کر کے منزل تک پہنچا سکتا ہو تو بھی بالا جماع اس پر پنجوقتہ نماز کی جماعت اور جمعہ میں شرکت اور حج واجب نہیں ہے، اگرچہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، ع، یہ بات مسلم ہے کہ عام مسلمانوں سے حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہی تیمم کرنے کی اجازت دی گئی ہے اب اگر غیر کی مدد اور محتاجی میں بھی وضو اور غسل واجب کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ حرج اپنی جگہ پر باقی رہے گا ہند اس مسئلہ میں اصح قول امام اعظمؒ کا ہے، اسی لئے عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ایسے مجبور شخص کے پاس ایسا کوئی شخص موجود ہو جو پانی استعمال کرانے میں اس کا مددگار ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر مددگار شخص اس کا اپنا غلام ہو تو مشائخ نے امام اعظمؒ کے قول پر اختلاف کیا ہے، ع۔

مذہب مختار یہ ہے کہ غلام پر اپنے آقا کی خدمت بجا آوری واجب ہے، اور خدمت میں سب سے بہتر ایسی خدمت سمجھی جائے گی جو آخرت میں کام آئے ہند ایسے شخص کو اپنے غلام سے وضو کی خدمت لینی چاہئے اور تیمم نہیں کرنا چاہئے کہ تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، م، ایک قول یہ بھی ہے کہ، اگر مدد کرنے والا شخص کسی عوض کے بغیر مدد کرتا ہو تو بالا اتفاق تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، ع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کہا گیا ہے کہ اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ قول ضعیف ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے، م۔

اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر مل جائے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم جائز ہوگا خواہ وہ تھوڑی اجرت چاہتا ہو یا زیادہ، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ چوتھائی درہم تک اگر اجرت چاہتا ہو تو تیمم کر لے، ع، یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ بحر الرائق کے

حوالہ سے درمختار میں ہے کہ اگر مددگار اپنی اجرت عام اجرت کے مطابق مانگتا ہو (زیادہ نہ مانگتا ہو) اور اسے بھی بآسانی دینے کی صلاحیت ہو تو اجرت دے کر وضو کر لے اور تیمم نہ کرے، یہ باتیں صاحبین کے مذہب مختار میں ہیں لہذا احتیاطاً اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، لیکن اصح قول امام اعظمؒ کا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، م۔

ایسا شخص جو مسافر ہو یا شہر سے باہر ہو اور اس کے پاس پانی نہ ہو جب بھی اس کے لئے اپنی اہلیہ اور باندی سے مجامعت کرنی جائز ہے، (غسل کے لئے پانی نہ ہونے سے کوئی حرج نہ ہو گا اس کے لئے تیمم کر لینا کافی ہو گا) عام عماء کا یہ متفقہ فیصلہ ہے، ع۔
نمبر ۸۔ اگر کسی شخص کے پاس مال موجود ہو مگر ساتھ میں نہ ہو (بلکہ گھر میں ہو) تو پانی گرم کرنے کے واسطے ادھار لے سکتا ہے، ورنہ نہیں، د۔

نمبر ۹۔ اگر کسی مسافر کو یا شہر سے باہر شخص کو اس بات کا خوف ہو کہ پانی کے لئے نکلنے سے ہی سامنے درمہ ہو گا یا کوئی دشمن انسان ہو گا جس سے جان کا شدید خطرہ ہو گا، یا بچھے سے مال ضائع ہو جانے کا ڈر ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے، العتبیہ۔

نمبر ۱۰۔ اسی طرح پانی لینے میں اگر سانپ یا آگ کا خطرہ ہو تو تیمم کر سکتا ہے، التنبیین۔

نمبر ۱۱۔ یا اس جگہ پر چور، ڈکیت یا موزی اور ظالم کا خوف ہو (تب بھی تیمم کر سکتا ہے) القنیہ، ع۔

نمبر ۱۲۔ یا عورت کو اس بات کا خطرہ ہو کہ راستہ میں کوئی فاسق و فاجر اس پر دست درازی کرے گا، الحجر، النہر۔

نمبر ۱۳۔ اور صحت میں ہے کہ کسی کی امانت وغیرہ کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو یا اس بات کا خطرہ ہو کہ اس کا قرض خواط سے گرفتار کر لے گا حالانکہ یہ شخص اپنی حقیقی مالی مجبوری کی وجہ سے قرض کی واپسی سے مجبور ہو، الزہدی، الکفایہ۔

نمبر ۱۴۔ یا اپنی جان پر یا اپنے قافلہ میں سے کسی کی پیاس کی زیادتی کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اس وقت جبکہ اپنا پانی وضو وغیرہ میں خرچ کر ڈالے گا۔

نمبر ۱۵۔ اسی طرح اپنے جانور کی ہلاکت کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اگرچہ اس کا اپنا کتا ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ فی الحال خطرہ ہو یا آئندہ خطرہ ہو، السراج، لیکن جانور کا خطرہ اس وقت معتبر ہو گا جبکہ وضو کے مستعمل پانی کو کسی برتن میں محفوظ کر لینے کا سامان نہ ہو کیونکہ ایسے مستعمل پانی کو دوبارہ جانور کو پلایا بھی جاسکتا ہے کہ وہ پاک ہی ہوتا ہے، جیسا کہ ابن کمال پاشا نے اس مسئلہ کو تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، نمبر ۱۶۔ اسی طرح اگر آہ کو گوندھنے کے لئے پانی کی ضرورت ہونے والی ہو مگر شوربہ کے لئے اس وقت پانی استعمال کر کے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی، السراج۔

نمبر ۱۷۔ اسی طرح جب حقیقی نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ الحجر کے حوالہ سے گذر گیا ہے۔

نمبر ۱۸۔ پھر ان صورتوں میں جن میں بندہ کے خوف سے تیمم کر کے نماز پڑھی ہو اگر اطمینان کی صورت میں وضو

کر کے اسی نماز کا اعادہ کر سکتا ہو تو اعادہ کرے ورنہ نہیں۔ کیونکہ یہ عذر منجانب اللہ تعالیٰ ہے، اس کا اپنا اختیار کردہ نہیں ہے۔

نمبر ۱۹۔ اگر کسی کے بدن پر چپک یا زخم ہو اور غسل جنابت فرض ہو جائے تو بدن کے زیادہ حصوں یا وضو کے زیادہ اعضاء کا اعتبار کرنا ہوگا، یعنی جب بیماری کے زیادہ ہو جانے کا ڈر نہ ہو تو اکثر تندرست حصہ کو دھوئے اور زخمی حصہ پر اگر مسح کرنا ممکن ہو ورنہ اس کی اوپر کی پٹی پر خواہ لکڑی کی ہو یا کپڑے کی ہو اس پر مسح کرے۔

نمبر ۲۰۔ اور اس کے بعد پھر تیمم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو اصح قول

یہ ہے کہ تیمم کر لے، م، الخلاصہ والکھیط۔

نمبر ۲۱۔ اور جمع العلوم میں ہے کہ پٹوں اور چھروں کی زیادتی سے گالوں کے اوپر تیمم کرنا جائز ہے، اسی طرح سخت بارش

یا سخت گرمی کے موقع پر بھی تیمم کرنا جائز ہے، الزہدی، الکفایہ۔

نمبر ۲۲۔ اگر پانی نکالنے کا سامان نہ ہو تو بھی تیمم کرنا جائز ہے، ف۔

نمبر ۲۳۔ وہ لوگ جن کی زندگی اکثر اوقات شکار کرنے پر گزرتی ہوں اور اکثر ذریعہ معاش بھی شکار ہی ہو وہ اگر اس غرض سے کتے پالیں تو ان کے لئے کتے پالنا جائز ہے، اسی طرح اپنے جانوروں اور کھیتوں کی حفاظت، درندے، جنگلی جانوروں اور چوروں سے حفاظت کے لئے بھی کتے پالنا جائز ہے، اسی طرح ایسے کتوں کو خریدنا اور بیچنا بھی جائز ہے۔

نمبر ۲۴۔ درکتوں کو محض شوق سے یا دوسرے ناجائز مقصد کے لئے پالنا حرام ہے، صحیح حدیث میں ہے کہ ایسے کتے پالنے والے کی ہر روز پانچ نیکیاں کم ہوتی ہیں۔

نمبر ۲۵۔ ابھی کچھ اوپر جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اپنا وضو نہ کر کے اس پانی سے اپنے کتے کو پلا کر خود تیمم کر لینا حافی ہے، تو سراج میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ کتا شکار کے لئے یا جانوروں کی حفاظت کے لئے ہو، اور درخت میں اس قسم کی کوئی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ مطلقاً بیان کیا ہے کہ اپنے کتے کی پیاس کا خوف ہو، اور یہی اصح ہے، واللہ اعلم، م۔

نمبر ۲۶۔ اگر مسافر کے پاس کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے ڈول نہ ہو یا رسی نہ ہو تو بھی تیمم کر سکتا ہے، قاضی خان، حاصل یہ ہے کہ پانی نکالنے کا سامان پاک اور صاف نہ ہو تو تیمم کر سکتا ہے اور اگر رومال یا پگڑی یا گھاس کے گٹھے سے بھی اگرچہ تھوڑا تھوڑا ہی پانی نکال ممکن ہو تو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ لٹکانے سے ان چیزوں کے خراب ہونے کا احتمال ہو اور اگر رومال وغیرہ کے پھاڑنے کے بغیر پانی نہ نکلتا ہو تو ایسی صورت میں صرف اتنی قیمت کا نقصان برداشت کر لے جتنا عام حالت میں اتنے پانی کی قیمت ہوتی ہو، یا پانی کے لئے کنوئیں میں اترنے والا عام دستور میں اتنی اجرت مانگتا ہو، البخر، طحاوی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ اس طرح کھل کر نہیں بیان کیا گیا ہے، بلکہ شافعیہ کے ہاں بیان کیا گیا ہے، تو شیخ میں کہا ہے کہ مسئلہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مذکور مسئلہ میں جو نقصان برداشت کرنا بیان کیا گیا ہے اس میں ہمیں تامل ہے، قاضی خان میں ہے کہ مشیخ نے کہا ہے کہ رسی نہ ہونے کی صورت میں اس وقت تیمم کرنا صحیح ہوگا جبکہ ساتھ میں پگڑی وغیرہ نہ ہو، اور اگر ہو تو تیمم کرنا صحیح نہ ہوگا۔

نمبر ۲۷۔ اگر مسافر کے ساتھ کسی کے پاس اس مسافر کا اپنا ڈول ہو، اور ڈول کے مطالبہ پر اس نے کہا کہ میں اپنی ضرورت پوری کر کے ڈول واپس کر دوں گا تو مستحب یہ ہے کہ اس کا انتظار کر کے وضو کرے اور اگر انتظار نہ کر کے تیمم کے ساتھ نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی، اتھی۔

نمبر ۲۸۔ اگر کوئی شخص ایسی نہر کے پاس ہو جس کا پانی جما ہوا ہو اور اس شخص ایسا کوئی سامان موجود ہو جس کے ذریعہ بنے ہوئے پانی کو کاٹ کر نیچے سے وضو کے لئے پانی نکال سکتا ہو تو پانی نکال کر وضو کر لے اور تیمم نہ کرے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے تیمم کرنا جائز ہوگا۔

نمبر ۲۹۔ اسی طرح اگر نہر میں برف جمی ہوئی ہو اور اس کے پھیلانے کا سامان موجود ہو تو ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے، البخر۔

نمبر ۳۰۔ اگر کسی مسلمان قیدی کو کفر نے دار الحرب میں روک لیا اور اس نے تیمم کر کے اشارہ سے نماز پڑھ لی تو اسے چاہئے کہ وہاں سے نکل کر وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لے۔

نمبر ۳۱۔ اگر کسی نے ایک شخص سے کہا کہ اگر تم نے وضو کیا تو میں تمہیں قتل کر دوں گا یا قید خانہ میں ڈال دوں گا تو اسے چاہئے کہ وقتی طور سے تیمم کر کے نماز پڑھ لے، مگر اطمینان کے بعد نماز کا اعادہ کر لے، قاضی خان و محیط السرخسی۔

نمبر ۳۲۔ اس جگہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر بغیر جان یا مال کے نقصان کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو پانی استعمال کرنا واجب

ہے، لیکن اگر عرق قیمت سے زیادہ میں پانی ملتا ہو تو ضرر شمار ہوگا، لہذا عام قیمت سے گریز کی قیمت پر ملتا ہو تو ضرر شمار ہوگا اور تھوڑے سے نقصان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہی صحیح ہے، ایسا ہی کافی، اس طرح درالحد صہ میں ہے، م، آئندہ تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہوگا۔

والتیمم صریتان، یمسح باحدھما وجہہ، وبالاخری یدیدہ الی المرفقین، لقولہ علیہ السلام: التیمم صریتان صرۃ للوجه و صرۃ للیدین

ترجمہ - اور تیمم ایسی دو ضربیں ہیں جن میں پہلے سے اپنے چہرہ پر مسح کرے اور دوسرے سے اپنے دونوں ہاتھوں پر کہنوں سمیت مسح کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے تیمم دو ضرب ہیں ایک چہرہ کے لئے اور دوسری دونوں ہاتھوں کے لئے ہے۔

توضیح :- کتنی مرتبے ہاتھ مارنے چاہئے، اور کن اعضاء پر تیمم کیا جائے

التیمم صریتان یمسح باحدھما وجہہ، وبالاخری یدیدہ الی المرفقین الخ تیمم کی دو ضربیں ہیں، مام شافعی کا یہی قول جدید ہے اسی طرح امام ثوری، حنفی، حسن، بن قانع، لیث، اوزاعی، حکم، اسمعیل اور ایک قول امام مالک کا ہے، اور امام مالک و احمد نے فرمایا ہے کہ ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب ہاتھ کے لئے یہو نچوں تک ہے، اور ابن عبد البر نے کہا ہے کہ یہو نچوں تک بطور فرض اور کہنوں تک مختار ہے، اور ابن قدامہ نے معنی میں کہا ہے کہ م، حمد سے ایک ضرب مسنون اور کافی دو ضرب ہیں، اور قاضی نے کہا ہے کہ دو ضرب کمال ہیں، مع، اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب چہرہ اور ہاتھوں کے یہو نچوں تک کے لئے ہے، لیکن یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ چاروں مشہور ائمہ قول مختار کے مطابق اس بات پر متفق ہیں کہ ضرب دو ہی ہیں اور ہاتھوں کا مسح یہو نچوں تک نہیں بلکہ کہنوں تک ہے، سوائے امام احمد کی ایک روایت کے، واللہ اعلم، اور احوط بھی یہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔

یمسح باحدھما وجہہ، وبالاخری یدیدہ الی المرفقین الخ ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنوں تک مسح کرنا چاہئے، لیکن اس ترتیب سے مسح ہو کہ پہلے بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ پر مسح کرے پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر مسح کرے کہ یہ مسنون یا مستحب ہے، یہ مذکور مسئلہ اس صورت میں ہے کہ خود مسح کر رہا ہو کہ دوسری ضرب ہوں گے، نیز اگر مسح کرنے والے کی انگلیوں کے درمیان غبار داخل نہ ہو تو تیسری ضرب کی ضرورت نہیں ہے سوائے ایک روایت کے جو امام محمد سے منقول ہے، لیکن اگر کسی دوسرے کو تیمم کرانا ہو تو قہستانی نے جامع الرموز میں لکھا ہے کہ تین ضربیں ہوں گی، ایک سے چہرہ دوسری سے دایاں ہاتھ اور تیسری سے بائیں ہاتھ کا مسح کیا جائے، لیکن یہ قول ظاہر معتبر روایتوں کے مخالف ہے کیونکہ ان میں دوسری ضرب کا ذکر ہے خواہ انسان خود تیمم کرنا ہو یا دوسرے کو تیمم کر رہا ہو، اور اسی قول پر اعتماد ہے، م۔

اور تیمم کی شرط

حقیقت میں یہ ہے کہ تیمم کرنے والے کی طرف سے عمل پایا جائے خواہ ضرب کا ہو یا مسح کا یا کسی اور طرح پر ہو، لہذا، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ مصنف ہدایہ نے لفظ ضرب کا حدیث سے تبرک حاصل کرنے کے لئے ذکر کیا ہے، کیونکہ عام روایتوں میں اس موقع پر لفظ ضرب ہی کر کیا گیا ہے، مع۔

لقولہ علیہ السلام: التیمم صریتان صرۃ للوجه و صرۃ للیدین الخ اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب چہرہ پر مسح کرنے کے لئے اور ایک

ضرب دونوں ہاتھوں پر مسح کے لئے ہے، حدیث مذکورہ الفاظ سے دارقطنی اور حاکم حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعہ روایت کی ہے، پھر حاکم نے روایت کے بعد سکوت اختیار کیا اور کہا ہے کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ علی بن ظلیان کے ماسوا اس روایت کو کسی نے مرفوع ذکر کیا ہو، یہ روای صدوق ہیں اور یحییٰ بن سعید القطان و ہشیم وغیرہ نے اس روایت کو ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے، اور دارقطنی نے موقوف کو ہی صواب کہا ہے، انتہی، اور ابن عدی نے نسائی اور ابن معین سے ابن ظلیان کی تضعیف نقل کی ہے، مالک نے نافع سے یہی موقوف روایت نقل کی ہے، اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب کہا ہے، اور ابو داؤد نے علی بن ظلیان کے متعلق کہا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہے، اور نسائی اور ابو حاتم نے بھی ایسا ہی کہا ہے، اور ابو زرہ نے کہا ہے کہ یہ روایت اور بے اصل ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حاکم نے اس روایت کی توثیق کی ہے، اس حدیث کی مذکور سند کے علاوہ دو سندیں اور بھی ہیں جو اس کی تائید کرتی ہیں، مع، اور حضرت جابرؓ کی روایت قوی ہے جس کی سند اس طرح ہے عثمان بن محمد الاسماطی عن حرمی بن عمارہ عن عذرہ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال التیمم ضربتان صرۃ للوجه و صرۃ للدراعین الی الصوفیین، یعنی تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب چہرہ (پر مسح) کے واسطے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کی کہنیوں تک کے واسطے ہے، حاکم نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ اس کے سرے راوی ثقہ ہیں، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ عثمان بن محمد کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، صاحب المسیح نے اس کلام کا رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ خود یہ کلام مقبول نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ بات نہیں بتلائی گئی ہے کہ کس نے کلام کیا ہے حالانکہ اس راوی سے ابو داؤد اور ابو بکر بن ابی عاصم نے بھی روایت کی ہے، اور ابن ابی حاتم نے اس پر بغیر جرح کئے ان سے روایت کیا ہے، ترمذی، اور ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے کہ راوی مقبول ہے اور یوہ المرام میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے، م۔

اور بزار کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور طبرانی کی وہ روایت جو حضرت ابوامامہ سے اس کتاب میں متن کے جن الفاظ سے منقول ہے اس کی مؤید ہے، اس کے علاوہ اور بھی کئی آثار اس میں موجود ہیں، اور طحاویؒ نے شعبیؒ سے مرسل اور ابن عمرؓ سے چار صحیح سندوں سے موقوف روایت کیا ہے، نفع، اور عمار بن یسارؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں بہت سی سندوں سے ہے، سی طرح ابو موسیٰ اشعریؓ کی حدیث بھی صحیحین اور سنن میں موجود ہے، البتہ اس میں بجائے دو ضرب کے ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لئے مذکور ہے، اور شرح سفر السعاده میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ تیمم میں احادیث باہم متعارض و مخالف ہیں، بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف بغیر تعداد کے مذکور ہوئے، اور بعض میں پہونچوں تک اور بعض میں کہنیوں تک اور بعض میں صرف ہاتھ کا لفظ مذکور ہے، لیکن دو ضرب اور کہنیوں تک لینے میں اس حدیث کے ذریعہ ساری حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے اور یہی بہت، حوط اور احتیاط کے لائق ہے، ملخصاً۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ فرض کے لئے قطعی الثبوت ہونا چاہئے جبکہ یہاں (اختلاف روایت کی وجہ سے) ثبوت ظنی ہو رہا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ احادیث میں ”دونوں ہاتھ“ کا جملہ آیا ہے اس سے تو اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ پہونچوں تک نہ ہو، جواب یہ ہے کہ ”ہاتھ“ سے قرآن پاک میں پہونچا بھی مراد لیا گیا ہے جیسا کہ چور کی سزائیں ﴿فاقطعوا ایدیہما﴾ چور خواہ مرد ہو یا عورت کے دونوں ہاتھ کاٹ ڈالو، حالانکہ اس سے یہ بات مسلم ہے کہ پہونچے ہی مراد ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح دوسری احادیث میں کہنیوں تک کی تصریح ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی وہ حدیث جس کی سند حسن ہے گذر چکی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ پہونچوں تک ہی مسح کرنا فرض ہے البتہ کہنیوں تک ہی عمل کیا جاتا ہے، اس پر ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ ہمارے اطمینان کے لئے یہی بات بہت کافی ہے کہ جس فرض پر عمل ہے وہ کہنیوں تک ہی ہے اور یہی ہمارا مدعا ہے، م، اور حضرت عمارؓ کی حدیث کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں جس میں اس طرح کہا

گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے فرمایا کہ تمہیں تو تیمم کے وقت اتنا سا کام کافی تھا کہ اس طرح کر لیتے، اس کے بعد آپ نے یہ عمل کر کے دکھایا کہ آپ نے دونوں ہاتھ زمینوں پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور بائیں کو بائیں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ دونوں ہتھیلیوں سے دونوں ہاتھ مراد ہیں کیونکہ عموماً کل پر جزء کا اطلاق ہوتا رہتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوا ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ظاہر ہتھیلیوں پر مع باقی ہتھیلیوں کے مسح کیا، ان باتوں کے علاوہ اکثر امت کا عمل یعنی کہنیوں تک مسح کرنا اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ کہنیوں تک کی حدیث پر ہی عمل ہونا چاہئے، معف۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمارؓ کی حدیث تو ہتھیلیوں کی تصریح کرتی ہے اور اگر کہنیوں تک کا کسی طرح ثبوت ہو بھی تو اس پر عمل شاید مستحب ہو کیونکہ اگر واجب ہو تو اس پر عمل ترک نہ کرتے، جواب یہ ہو گا کہ شاید ہتھیلیوں سے مراد معبود و ضوع ہو یعنی جتنا بھی عموماً وضو میں دھویا جاتا ہے یعنی کہنیوں تک وہیں تک اس تیمم میں بھی ہو۔

پھر اگر یہ اعتراض ہو کہ دارقطنی کی روایت میں صاف طریقہ یہ بیان ہے کہ مسح کرو اپنے چہرہ پر اور اپنی ہتھیلیوں پر بیونچوں تک، لہذا مذکور صحیح درست نہیں ہوئی، تو اس کا بھی اس طرح جواب دوں گا کہ ابوہم بن طہان کے ماسوا کسی نے بھی یہ روایت مرفوعاً بیان نہیں کی ہے، اور شعبہ اور زائدہ وغیرہما نے توقف کیا ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس موقع پر موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے، اس طرح حجت جدل ہو جائے گی، فافہم، خطابی نے کہا ہے کہ روایت کے لحاظ سے صرف بیونچوں تک اکتفاء کرنا صحیح ہے، لیکن کہنیوں تک مسح کرنے کو واجب ماننا اصول سے زیادہ مناسب اور قیاس کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسی طرح بیونچوں تک کے قول کو دلیل کے اعتبار سے قوی کہا ہے، اسی طرح بحر العلوم لکھنویؒ نے بھی ارکان اربعہ میں اسی قول کو قوی کہا ہے، مگر قیاسی دلیل اور احتیاط کا تقاضا ہے کہ کہنیوں تک ہی عمل ہو، اور احتیاط پر عمل واجب ہوتا ہے، م، یعنی نے کہا ہے کہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو میں سے پورے اعضاء سر اور پیر پر مسح ساقط کر دیا لہذا تیمم میں اب دو اعضاء یعنی چہرہ اور ہاتھ پورے باقی رہ گئے جن پر مسح کرنا چاہئے، مع، یعنی وضو اصل ہے اور تیمم خلیفہ ہے حذف کے بعد جتنا باقی رہا وہ اصل کے موافق باقی رہا، لیکن تیمم تو اصل وضو سے نیت وغیرہ میں مختلف ہے کہ تیمم میں نیت فرض ہے مگر وضو میں سنت ہے، فافہم۔

وبیض یدہ بقدر ما یثائر التراب لتلا یصیر مثلاً الخ
ترجمہ: اور اپنے دونوں ہاتھ اتنا جھاڑ دے کہ مٹی جتنی گر سکتی ہو گر جائے تاکہ مثلاً اور بد صورتی نہ ہو اور استیعاب تیمم جتنی پورے عضو پر بھر پور مسح کرنا ضروری ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ تیمم وضو کے قائم مقام ہے، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں میں خلال کرے اور انگوٹھی کو نکال لے تاکہ اس پر پورا مسح ہو سکے۔

توضیح: ہاتھ جھاڑنا، استیعاب، انگلیوں کا خلال، انگوٹھی نکال ڈالنا، عذر کا مسح، پہونچے تک ہاتھ کٹے کا تیمم

وبیض یدہ بقدر ما یثائر التراب لتلا یصیر مثلاً الخ
تیمم کے لئے پہلی مرتبہ ہاتھ میں مٹی مارنے کے بعد اتنے جھاڑے اور پھونک لے کہ ہاتھ پر لگا ہوا زائد گرد و غبار اڑ جائے اور منہ پر مسح کرنے کے بعد مثلاً کی طرح بد شکل نہ ہو جائے، زاد میں ہے کہ احوط یہ ہے کہ ایک بار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑ لے تاکہ خاک جھڑ جائے پھر اس ہاتھ سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر جھاڑ لے اور بائیں ہاتھ کی انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر پر انگلیوں کے پوروں سے کہنیوں تک مسح کرے، پھر بائیں ہتھیلی انگوٹھے سمیت کو دائیں ہاتھ کے اندر پہونچے تک پھیرے، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے، اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اوپر اور

کلمہ کی انگلی، انگلیوں سے ہتھیلی سے اندر مسح کر دیا ہے، اور محیط میں ہے کہ تین انگلیوں سے کم مسح کرنا جائز نہیں ہے، جبکہ سر اور موزہ کے مسح کا حکم ہے۔

اور محیط میں ہے کہ اس طرح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے، اگرچہ تھوڑا ہی ہو، اور دونوں ہاتھوں کے درمیان کی جو جگہ ہے (وتر) اس پر بھی مسح کر لے، ورنہ خیرہ میں ہے کہ اس میں ہے کہ ظاہر ہتھیلی اور باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے، صلوة الہ وصل میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں ہر بار جب بھی ہاتھ اٹھائے تو یک بار جھڈ لے، اور نوادر میں ہے کہ اگر انگلیوں کے درمیان غبار نہ آیا تو تیسری ضرب واجب ہے، مبسوط میں ہے کہ وضوء کی طرح اس میں بھی بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ ہتھیلی مسح کرنے میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اس کو مسح نہ کرے، نووی نے اپنے مذہب میں کہا ہے کہ تیمم میں دو چیزیں شرط نہیں ہیں، بلکہ واجب یہ ہے کہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر خاک ہو چکا جائے۔

میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ ہمارے نزدیک اگر ایک بار ہاتھ مار کر ایسا کیا تو تیمم صحیح نہ ہوگا جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ امام محمدؒ سے خود میں روایت ہے کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے بیونچوں تک تیمم کیا ورنہ ایک رکعت پڑھی، پھر اس کا یہ عقائد ہو گیا کہ تیمم کہیں تک اور وتر کی تین رکعتیں ہیں تو جتنی نمازیں اس سے پہلے وہ پڑھ چکا ہے ان کا عہد لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ مسائل جتھادی ہیں۔

ورگر بغیر چوتھے ایسا کیا ہو تو عہدہ کرنا ہوگا، مبسوط میں ضرب کا غرض ذکر نہ کر کے مذکورہ حالت کھدی ہے کہ زمین پر ہاتھ رکھے، مع، لیکن فقہاء کا یہ قول کہ التیمم صریحاً بیان زدہ مفید ہے کیونکہ اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ضرب (زمین پر ہاتھ مارنا) رکن تیمم ہے، ای بنی پر اگر ضرب کے فوراً بعد مسح کرنے سے پہلے حدیث ہو گیا تو اس ضرب سے مسح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ رکن تھا، اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے وضوء کرتے ہوئے کچھ عضو کے دھولنے کے بعد حدیث ہو گیا تو پہلا غسل باطل ہو جائے گا، ورنہ اس وضوء کو وضوء کرنا ہوگا، یہی قول امام اسید بن شجاع کا ہے، اور امام سیبانی نے کہا ہے کہ مذکورہ پہلے ضرب سے مسح کرنا جائز ہوگا، جیسے وضوء کے لئے کسی نے پانی پیا، اس کے بعد سے حدیث ہو گیا اس کے بعد اس نے پانی استعمال کیا۔

وخصاصہ میں کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ خاک استعمال نہ کرے، یہی بات شمس لائٹہ حلوٰئی نے کہی ہے، ابن الہمام نے کہا ہے کہ ای بنی پر فقہاء نے جو یہ تصریح کی ہے کہ اگر ہوا سے کسی کے چہرہ پر ہاتھوں پر غبار پڑ گیا، اور اس نے تیمم کی نیت سے اس پر مسح کر لیا تو تیمم درست ہو جائے گا، اور اگر مسح نہیں کیا تو تیمم صحیح نہ ہوگا، اس قول کے متعلق یا تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ صرف ان ہی لوگوں کا قول ہے جو ضرب (ہاتھ مارنے) کو رکن نہیں مانتے ہیں، اور یا یہ کہا جائے کہ اس جگہ ضرب سے مراد عام ہے کہ خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو، الفتح، لیکن یہ تاویل دوسری صورت میں درست نہیں ہو سکتی ہے جو خصاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے پنا چہرہ جہاں غبار ہے ہدایہ داخل کیا اور تیمم کی نیت کی تھی تو ظاہر تیمم جائز ہوگا، جیسا کہ بحر میں ہے، اور اس سے پہلے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مبسوط اصل میں ضرب کا ذکر ہی نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ وضع (کا لفظ مذکور ہے)، کسی نے بحر ارفق وغیرہ میں ذکر کیا ہے کہ تیمم میں شرط وجود الفعل ہے خواہ ضرب ہو یا اس کے قائم مقام کوئی دوسرا عمل ہو، م، ورنہ اس کے بارے میں تحقیق جو غایۃ بیان اور فتح القدیر میں ہے کہ قرآن پاک میں تیمم کے لئے فامسحوا کہہ کر صرف مسح کا حکم دیا گیا ہے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے لہذا تیمم کے معنی میں شرعاً زمین پر ہاتھ مارنے کا قضا معتبر نہیں ہے، ورنہ حدیث میں التیمم صریحاً کہہ کر جو ضرب کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ اکثری عادت کے طور پر ہے کہ عادت ہی طرح تیمم کیا جاتا ہے، انتہی، الفتح، اور اسی ضرب کو اختیار کر کے درختار میں مسائل متفرع کئے گئے ہیں۔

لیکن انتہائی تعجب خیز بات یہ ہے کہ مصنف کے قول ہفتہ مخصوصہ کے تحت بتداء کتاب میں کہا ہے کہ ضربان کارکن ہونا صحیح اور اعوط ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ تیمم کے رکن دو ہیں وضرب اور استیعاب، م۔

ولابد من الاستیعاب الخ

اور استیعاب حتم یعنی تمام عضو کو بھر پور مسح کرنا ضروری ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے، یہاں تک کہ اگر ایک بال بھی مسح سے چھوٹ گیا تو جائز نہ ہو گا، کیونکہ تیمم وضو کے قائم مقام ہے، اور وضو میں بھی استیعاب شرط ہے۔

ولہذا قالوا الخ

چونکہ استیعاب شرط ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں کے درمیان خلال کرنا اور انگوٹھی کو اتار لینا چاہئے تاکہ بھر پور مسح ہو سکے، اسی طرح عورت کنگن کو بھی حرکت دے، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لئے تیسری ضرب کی ضرورت ہے، لیکن یہ بات نص کے خلاف ہے اور تحلیل کا مقصد اسی پر موقوف نہیں ہے، الفتح، یہاں سے معلوم ہوا کہ قہستانی کی روایت جو در مختار میں مذکور ہے کہ دوسرے کو مسح کرانے میں تین ضرب کی ضرورت ہے، یہ روایت ضعیف ہے، اور تعجب اس بات پر بھی ہے کہ خود در مختار میں بصورتین کی تفصیل میں کہا ہے کہ اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں، یعنی دوسرا تیمم کر دے اور چونکہ تمام نصوص میں دو ضربوں کا ذکر ہے اس لئے تیسری ضرب نص کے خلاف ہے، م، محیط میں ہے کہ بھٹوں کے نیچے مسح کرے، اور حبیہ میں ہے کہ بقول صحیح چہرہ سے اوپر کی ظاہری کھالوں اور بالوں پر مسح کرے، معراج، د، الفتح۔

استیعاب پورے عضو پر مکمل طور سے مسح کرنا ظاہر الروایۃ ہے، اور حسنؒ نے امام، عظیمؒ سے روایت کی ہے کہ اگر اکثر عضو پر مسح ہو جائے تو کل کے قائم مقام ہو گا، کیونکہ مسح کرنے کے مسئلہ میں استیعاب شرط نہیں ہے، جیسے سر اور موزہ میں شرط نہیں ہے، شمس الامائر حواشی نے کہا ہے کہ اس روایت کو یاد رکھنا چاہئے کیونکہ عموم ہوئی کا زمانہ ہے، نوویؒ نے امام شافعیؒ کے مذہب سے استیعاب بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہی ایک روایت امام ابو حنیفہؒ سے ہے جو کرختی نے اپنے مختصر میں ذکر کی ہے، تاج الشریعہ نے شرح میں کہا ہے کہ اگر یہ کہا ہے کہ آیت تیمم میں فامسحوا ابو جوحکم و ایلبکم ہے، اس میں باء وجہ پر داخل ہے، اور جیسے امسحوا ابو وسکم میں رؤس پر باء داخل ہے، حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسا ہی تیمم میں بھی استیعاب فرض نہیں ہونا چاہئے، پھر جواب اس طرح دیا کہ استیعاب یہاں سنت مشہور سے ثابت ہے، اس طرح تیمم میں جو بات تھ ہے وہ صلہ ہے ایصال فعل نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ کتاب اللہ سے بھور دلالت اس سے ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خیف ہے، تو جیسے وضوء میں چہرہ اور ہاتھ کا استیعاب ہے اسی طرح تیمم میں استیعاب بھی شرط ہے، اکملؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بحث ہے، یعنی نے کہا ہے کہ گویا یہ بحث ہے کہ تیمم وضوء کا خیف ہے اس لئے باء صلہ تیمم اور ایصال وضوء ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ وضوء میں مسح مستوعب اور پورے سر پر نہیں ہے اس لئے خلیفہ میں بھی مخالفت نہیں ہونی چاہئے۔ حاصل یہ ہے کہ جب اصل یعنی وضوء میں باء تبعیض ہی کے لئے ہوتا چاہے، مع، اس بحث کے علاوہ مشہور احادیث میں بھی استیعاب کا کچھ ثبوت نہیں ملتا ہے واللہ، علم۔

تیمم میں ایک جہت ممسوح کے ساتھ ہے یعنی وجہ پر باء داخل ہے جو تبعیض کے لئے ہے تو خلیفہ یعنی تیمم میں بھی تبعیض الخ اور ایک جہت بدالالت استیعاب کے اور وہ یہ ہے کہ وضوء میں وجہ اور یدین میں پورے کو دھونا ہوتا ہے لہذا اس کے خلیفہ یعنی تیمم میں بھی تبعیض نہیں ہونا چاہئے، اور اس صورت میں بہت زیادہ احتیاط پر عمل ہوتا ہے کہ استیعاب ہی مراد لیا جائے، یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے، مترجم کو یہی بات واضح ہوئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

الغذار (کان اور داڑھی کے بچ کے پسیدی) پر مسح کرنا شرط ہے، زابدی، مٹی میں کسی کو لوٹ جانے کی صورت میں اگر چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر ہتھیلیوں سمیت مٹی لگ گئی تو تیمم درست مانا جائے گا ورنہ نہیں، الخلاصہ، اگر کسی کے ہاتھ پونچوں سے کٹے ہوئے ہوں تو مانہوں ر، اور اگر کہنی سے کٹے ہوئے ہوں تو کشاؤ کی حکم پر مسح کرنا ہو گا، اور اگر اس کے اور سے کٹے ہوں تو مسح

اب یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ کن چیزوں سے تیمم کرنا درست ہوتا ہے، تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے:

و یجوز التیمم عند ابی حنیفۃ و محمدؒ بکل ما کان من جسس الارض الخ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ تیمم جائز ہے جو زمین کی جنس سے اور پاک چیز ہو، الصلین، جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچھ، چونہ، اور سرمہ اور ہڑ تال وغیرہ، زمین کی جنس سے ہونے کی شناخت یہ ہے کہ جو جل کر راکھ نہ ہو جائے، جیسے درخت کے اجزاء اور پھل اور گیسوں وغیرہ اور گھاس اور اس جیسی چیزیں اور یہ کہ وہ پھل کر نرم اور پھٹے کے قابل ہو جائے، جیسے لوہا، تانبا، پتیل، سونا، چاندی اور اس جیسی چیزیں اور بلور تو یہ چیزیں زمین کی جنس نہیں ہیں، اور جو چیزیں اس کے خلاف ہوں وہ زمین کی جنس سے ہوں گی، البدائع۔ عیشیہ، جو ریت کے علاوہ اور بھی چیزیں اس جنس زمین سے خارج ہو سکتیں، لیکن اگر مذکورہ چیزیں کان میں ہی ہوں اور ان پر مٹی لگی ہوئی ہو تو اس مٹی کے اثر سے تیمم جائز ہوگا مگر خود ان چیزوں پر جائز نہ ہوگا، الفتح، بشرطیکہ ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں، استنبیاتی، اور پتھر جنس زمین میں داخل رہا، الفتح، اگرچہ اس پر غبار نہ ہو، قاضی خان، اور اگرچہ پتھر کی راکھ ہو، یا باریک پا ہوا ہو، یا گھسا ہوا ہو یا دھلا ہوا ہو، درگیر، گندھک، فیروزہ، عقیق، بخش سے تیمم جائز ہے، الفتح، الحجر، جلی ہوئی زمین سے بھی اصح قول کے مطابق جائز ہے، الظہیر یہ، اسی طرح وہ چیزیں جو زمین کی مٹی سے بنائی جاتی ہوں جیسے مٹی کا پیالہ، تھالی وغیرہ کہ ان میں تیمم جائز ہے، الفتح، لیکن ان پر ایسی چیز اگر لگادی گئی ہو جو جنس زمین سے نہ ہو تو ان پر تیمم جائز نہ ہوگا، خزائنہ، الفتح، اور صحیح قول کے مطابق پکی ہوئی اینٹ سے جائز ہے، الفتح، الحجر، اور یہی ظاہر اردو لیت ہے، الصلین، سرخ، سفید اور سیاہ ہر قسم کی مٹی سے بھی جائز ہے، البدائع۔

زرد مٹی سے بھی جائز ہے، الخلاصہ، سبز مٹی سے بھی جائز ہے، تاتار خانیہ، بھیگی ہوئی اور کچڑ سے بھی جائز ہے، البدائع، موتی خواہ ثابت اور سالم ہو یا پسا ہوا ہو، اس سے تیمم جائز نہ ہوگا، محیط السرخسی وغیرہ، مشک و عنبر کا فوہر، راکھ سے جائز نہیں ہے، الظہیر یہ، نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور اگر پہاڑی نمک ہو تو فتویٰ یہ ہے کہ جائز ہے، وہ، الحجر، زمر، زبر برد سے رہے، الحجر، یا قوت و در جان سے بھی جائز ہے، الصلین، لیکن فتح القدیر کے موجودہ نسخہ میں ہے کہ مر جان، یا قوت، زمر، زبرجد اور موتی سے، تیمم جائز نہیں ہے، الفتح، صاحب تنویر نے مر جان کے بارے میں بھی ناجائز ہونا اختیار کیا ہے کہ وہ پانی سے بنتا ہے، اور شارح نے در مختار میں اسی کو ذکر کیا ہے، لیکن محیط، غلیہ البیان، قوشخ، غلیہ، معراج الدرایہ، الصلین، اور بحر میں جواز کا حکم لکھا ہے، اور یہی اظہر ہے، لیکن احتیاطاً عدم جواز کا قول ہے، واللہ اعلم، م۔

اگر مٹی میں ایسی چیز ملی ہوئی ہو جو زمین کے اجزاء سے نہ ہو تو جس چیز کا غلبہ ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، قاضی خان، الظہیر یہ، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مٹی اینٹ میں غور کرنا ہوگا، کیونکہ پختہ اینٹ میں تو غیر جنس کے اجزاء جل جاتے ہیں، الفتح، اگر کوئی مسافر کچڑ یا دلدل میں پھنس گیا، اور پانی نہیں ملا، اور نہ کوئی خشک مٹی ملی، اور اس کے کپڑے دزبن وغیرہ پر غبار ہو تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہوگا، الفتح، اور اگر غبار بھی نہ ہو تو اپنے کپڑے یا جسم پر تھوڑی سی کچڑ تھڑلے، جب وہ خشک ہو جائے تو اس پر تیمم کر لے، اور جب تک وقت قضا ہونے کا خوف نہ ہو اس وقت تک کچڑ سے تیمم نہ کرے، کہ بلا ضرورت اپنی بھلی صورت کو خراب کرنا لازم ہو جو مشلہ کے حکم میں ہوگا، البدائع، د۔

ہدایہ وغیرہ مشلہ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ لازم آتا ہے کہ تیمم میں مٹی کو جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مشلہ کی کیفیت پیدا ہو جائے گی جو حرام ہوتا ہے، انہداد، لیکن ایسا خیال کرنا ذہم ہے، بلکہ جھاڑنا سنت ہے، م، اور اگر کچڑ سے تیمم کر لی لیا تو جائز ہوگا کیونکہ یہ کچڑ بھی اجزائے زمین سے ہے، اور اس کا پانی باقی رہنے والا نہیں ہے، البدائع، اگر پانی اتنی زیادہ ہو کہ مٹی لاپتہ یا مغلوب ہو گئی ہو تو تیمم جائز نہ ہوگا، محیط السرخسی، اگر کوئی زمین نجس ہو کر اتنی خشک ہو گئی ہو کہ اس کا اثر جاتا رہا ہو تو اس سے تیمم جائز

نہ ہوگا، قاضی خان، اگر ناپاک کپڑے کے غبار سے کسی نے تیمم کیا تو جائز نہ ہوگا، لیکن اگر ناپاک کپڑا خشک ہونے کے بعد اس پر غبار پڑا ہو تو اس سے تیمم جائز ہوگا، النہایہ، تیمم جائز ہے زاج (سجی) ^(۱) اور ایسی دیوار سے جس پر بھس ٹپ ہوئی مٹی سے پلستر کیا ہو ہو یا سرخی لگی ہوئی ہو، قاضی خان نے کہا ہے کہ اصح قول کے مطابق پہاڑی نمک سے جائز نہیں ہے، ورنہ پختہ اینٹ سے ظاہر اردلیہ میں بڑا تفصیل جائز ہے، اور کرنٹی نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ کوفتہ ہو، ثعلبی نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ نے جوہرہ (بڑے موتی) سے تیمم جائز ہے، یہ ثعلبی کی غلطی ہے، اور قرطبیؒ نے اجماع نقل کیا ہے کہ زمرہ، وریہ قوت سے تیمم جائز نہیں ہے، یہ بھی وہم ہے، کیونکہ وہ زمین کے عمدہ اجزاء میں سے ہیں، چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان سے تیمم جائز ہے، بن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ تمام علماء اسلام کا اس بات پر اجماع ہے کہ مٹی سے تیمم جائز ہے، البتہ اس کے ماسوا دوسری چیزوں میں اختلاف ہے، مع، یہ سارے اقوال امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے ہیں۔

وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل وقال الشافعی لا یجوز الا بالتراب المست وهو رواۃ عن ابی یوسف لقوله تعالیٰ فتمموا صعدا طیباً ای تراباً منیناً قالہ ابن عباسؓ غیر ان ابی یوسف زاد علیہ الرمل بالحديث الذی رویناہ ولہما ان الصعید اسم لوحہ الارض سمی بہ لصعودہ والطیب یتحمل الطاهر فحمل علیہ لانہ الیق بموضع الطہارۃ او هو مراد بالاجماع

ترجمہ :- اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی اور ریت کے ماسوا کس اور چیز سے تیمم جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی مٹی جس میں اگانے کی صفت ہو صرف اسی سے تیمم جائز ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے، اس نے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ تم پاک مٹی سے تیمم کرو، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ ایسی مٹی ہو جس میں اگانے کی صفت ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ نے مٹی کے علاوہ ریت سے بھی مسح کو زیادہ کیا ہے مذکورہ حدیث کی وجہ سے، اور ان دونوں حضرات (امام اعظمؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ صعید زمین کے بار کی حصہ کا نام ہے اس کو صعید اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ اوپر ہوتی ہے، اور طیب کے معنی میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ظاہر کے معنی میں ہو اس لئے اسی پر محمول کر دیا گیا کیونکہ طہارت کے موقع میں یہی معنی لائق و مناسب ہے، یا یہ کہ معنی اجماع کی وجہ سے لئے گئے ہیں۔

توضیح :- زمین کی جنس سے تیمم کرنا

وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی اور ریت کے ماسوا کس اور چیز سے تیمم جائز نہ ہوگا، وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے اس مٹی کے جو اگانے کی صداقت رکھتی ہو کسی اور چیز سے تیمم کرنا درست نہ ہوگا، وهو رواۃ الخ امام ابو یوسفؒ کے قول کے کئی اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہیں۔

لقوله تعالیٰ ﴿فتمموا صعدا طیباً﴾ الایۃ الخ امام شافعیؒ کی دلیل میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فتمموا صعدا طیباً﴾ کہ تم صعید طیب سے تیمم کرو، جبکہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے صعیداً طیباً بمعنی تراباً منیناً، یعنی ایسی مٹی جو اگانے والی ہو غیر ان الخ البتہ امام ابو یوسفؒ نے امام شافعیؒ کے قول سے ریت کا بھی اضافہ فرمایا ہے یعنی اس خاص مٹی کے علاوہ ریت سے بھی مسح کی اجازت دی ہے، اس حدیث کی بناء پر جو دو پر گزر چکی ہے جیسی ایک سوال کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا علیکم مار صکم تم پر لازم ہے کہ اپنی مٹی کو استعمال کرو اور اس سے فائدہ اٹھاؤ، حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس قول سے رجوع کیا ہے، اگرچہ ابتداء یہ قول تھا مگر بعد میں فرمایا ہے کہ سوائے خالص مٹی کے تیمم جائز نہیں ہے،

(۱) سخی ایک قسم کا کھد جس سے کپڑا دھویا جاتا ہے۔ فیروز اللغات (انوار الحق قاسمی ۹-۱۹۸۹ء)

جیب کے معنی نے ان کا آخری قول اور رجوع کی روایت کی ہے، چنانچہ مبسوط میں یہی ہے، مفہوم، پھر امام شافعی کی طرف سے یہ استدلال یعنی تو ابامنتہا سے تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اگانے والی مٹی ہونے کی شرط لازم نہیں کرتے، چنانچہ امام میں لکھا ہے کہ اصح قول میں اگانا شرط نہیں ہے۔

ولہما ان الصعید اسم لوجه الارض سمي به لصعوده والطيب يتحمل الطاهر الخ
اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ صعید نام ہے روئے زمین کا یعنی زمین کی اوپری تہہ اسے صعید کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوسرے حصوں کے مقابلہ میں اوپر ہے، مذکورہ معنی اصمعی، غلیل، ثعلب، ابن الاعرابی، زجاج کے علاوہ دوسرے بلخیوں اور ادیبوں نے بیان کئے ہیں، اور زجاج نے معانی قرآن میں کہا ہے کہ صعید کے معنی میں روئے زمین، خاک کے ماسوا خواہ کہیں کوئی اور چیز ہو، کیونکہ صعید صرف خاک اور مٹی ہی نہیں ہے بلکہ روئے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو، زجاج نے کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ لغت میں سے کسی نے اس میں اختلاف کیا ہو، مع، اگر کوئی کہے کہ صعید کے یہ بتائے ہوئے معنی ہم نے مان لئے لیکن آیت میں تو صعیدا طیباً کہا ہے وہاں کیا معنی ہوں گے، اس کا جواب اس طرح یہ ہے کہ والطیب یحتمل الخ کہ آیت میں اس بات کا احتمال ہے صعید کے معنی طیب ہو یعنی پاک ہو، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ سحری، حلال اور اگانے والی زمین کے معنوں میں سے کوئی ایک معنی ہو، اور یہ سارے معانی قرآن پاک میں مختلف مواقع میں مراد لئے گئے ہیں، اس مقام میں اس مشترک لفظ طیب سے اکثر نزدیک بقول ابی اسحق طاہر یعنی پاک مراد ہے۔

فحمل علیہ لانہ الیق بموضع الطہارۃ الخ
اسی بناء پر طیب کے معنی میں مستعمل ہوا کیونکہ طہارت کے موقع کی مناسبت سے یہی زیادہ لائق ہے، کیونکہ تیمم سے مقصود طہارت ہے اور مشترک لفظ میں کسی ایک معنی مزاد لینے کے لئے کوئی ترجیح کی وجہ ہونا چاہئے جبکہ اس جگہ مقام کے اعتبار سے اسی طہارت کے معنی کو ترجیح ہے، اب حاصل معنی یہ ہوں گے روئے زمین پاک سے تیمم کرو، اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا ہے ولکن یزید لیطہرکم یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کر دے، پھر اس لفظ کے معنی اگانے والی کے لینا کسی طرح مناسب نہیں ہے، کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نپاک کھار والی مٹی میں اگرچہ اگانے کی صلاحیت پوری ہو جاتی ہے مگر اس سے طہارت اور تیمم کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس بات کے کچھ معنی نہ ہوئے کہ اگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا نپاک ہو بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ پاک زمین سے تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہ ہو۔

اوہو مراد بالاجماع الخ

یابہ کہا جائے کہ طیب سے مراد بالاجماع طاہر ہے، اس طرح صعید طیب کے معنی ہوئے پاک روئے زمین، پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم نہیں ہے، یعنی ایک ہی استعمال میں جب لفظ مشترک سے اس کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں تو اس وقت دوسرے معنی مراد نہیں ہو سکتے البتہ امام شافعی کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے، اس لئے انہوں نے اگانے والی مٹی کے پاک ہونے پر اسی لفظ طیب سے استدلال کیا ہے، اور طیب کے معنی طاہر کے لئے، اور ہم احناف بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں، اس لحاظ سے ہمارے اور ان کے درمیان بالافتقار یہی معنی مراد ہوئے، لہذا ہمارے نزدیک صیب سے اس کے دوسرے معنی مراد لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم مراد نہیں ہوتا ہے، اب جبکہ صعید طیب کے یہ معنی متعین ہو گئے تو حضرت عبد اللہ بن عباس کی تفسیر اس اطلاق کے لئے قید نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ خبر واحد سے مطلق آیت کو مقید کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک ابن عباسؓ کے اثر کے متعلق گفتگو ہوئی، اس کے علاوہ اگر اسی اثر سے استدلال کرنا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ کھاری اور نمکین زمین سے تیمم جائز نہ ہو حالانکہ امام نووی نے کہا ہے کہ

اس سے تیمم جائز ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔

دلائل میں سے حجت کے لائق ایک دوسری حدیث ابو جہیم انصاریؓ کی ہے کہ نبی کریم ﷺ ایک مرتبہ بیرجل کی طرف سے تشریف لارہے تھے اس وقت ایک شخص نے آپ ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے اسے سلام کا جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپ ﷺ نے ایک دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے اس کا جواب دیا، یہ روایت بخاریؒ نے روایت کی ہے اور مسلمؒ نے اسے معلق ذکر کیا ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ مدینے کی دیواریں سیاہ پتھروں سے بغیر مٹی کے بنی تھیں، ابن القصار مالکیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، جس میں وہ تیمم کے لئے ایسی مٹی کی شرط لگاتے ہیں جس میں اگانے کی صلاحیت موجود ہو جبکہ مذکور حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے ایسے پتھر پر تیمم کیا جس میں مٹی کا اثر تک نہ تھا، ابو جہیم راوی کے نام سلسلہ میں صحیح کرتے ہوئے امام نوویؒ نے اسے مصغر یعنی ابو جہیم کہا ہے۔

مستدل احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جعلت لی الارض مسجداً وطهوراً کہ میرے لئے زمین مسجد اور طہور کردی گئی ہے، الارض کے متعین معنی جنس زمین کے ہیں لہذا جنس زمین طہور ثابت ہوئی، اور صحاح کی عام روایتوں میں اسی طرح مروی ہے، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ حدیث میں ہے حضور ﷺ نے فرمایا ہے ایما رجل ادرکته الصلوۃ فلیصل یعنی جس آدمی کو جہاں نماز کا وقت وہیں نماز پڑھ لے، اور یہ بات تیمم کے باب میں ہے جیسا کہ پوری حدیث سے اس کی تصریح ہوتی ہے، لہذا یہ حدیث بھی اس بات کی دلیل ہوئی کہ الارض سے تمام روئے زمین کی جنس مراد ہے، کیونکہ نماز کا وقت تو ہر قسم کی زمین میں یعنی کبھی ریت میں، کبھی نمکین زمین اور کبھی پہاڑ میں آسکتا ہے، اس کے علاوہ دوسری روایت میں ہے کہ فعندہ طہورہ و مسجدہ، یعنی وہاں نماز پڑھ لے کہ اس کی طہارت کی چیز اور سجدہ گاہ اس کے پاس موجود ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بارہ میں احادیث بہت سی ہیں کہ خالص مٹی ہونا تیمم کے لئے شرط نہیں ہے، اسی لئے صحیح قول یہی ہے کہ روئے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔

ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة، لاطلاق ما تلونا، وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابي حنيفة ومحمد، لانه تراب رقيق، والنية فرض في التيمم، وقال زفر: ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء، فلا يخالفه في وصفه، ولنا انه ينبغي عن القصد، فلا يتحقق دونه، او جعل طهوراً في حالة محصورة، والماء طهور بفسه علي مامر

ترجمہ:- پھر امام عظیمؒ کے نزدیک تیمم کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس جنس زمین پر گرد و غبار بھی ہو، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے اوپر تلاوت کی ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ مٹی پر قدرت ہوتے ہوئے صرف غبار پر ہی تیمم کر لیا جائے، کیونکہ وہ غبار بھی تو مٹی ہی ہے صرف یہ کہ وہ بالکی ہے، اور نیت تیمم میں فرض ہے، اور امام زقرنؒ نے فرمایا ہے کہ وہ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم وضو کا نائب ہے لہذا وضو وضو میں بھی وضو کے مخالف نہ ہوگا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد ہونے کا (کہ تیمم کے لغوی معنی ارادہ کرنے کے ہیں) لہذا بغیر نیت کے تیمم کے معنی متحقق نہ ہوں گے یا یہ کہ تیمم حالت مخصوصہ میں طہور قرار دیا گیا ہے، اور پانی بذات خود جینی بالطبع طہور واقع ہوا ہے۔

توضیح: تیمم کے لئے مٹی یا پتھر وغیرہ پر غبار ہونا ضروری نہیں ہے

ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة، لاطلاق ما تلونا الخ
تیمم کے لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غبار کا ہونا شرط نہیں ہے، لیکن ایک روایت میں امام محمدؒ کے نزدیک غبار کا ہونا بھی

شرط ہے جیسا کہ العنایہ میں ہے، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کی ہیں، اس میں صعیب طیب کہا گیا ہے، کہ وہ پاک ہو اور جس زمین سے ہو مگر اس میں غبار ہونے یا نہ ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔

و کذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند أبي حنيفة ومحمد . الخ

اسی طرح ایسے شخص کو جس کو پاک مٹی پر قدرت حاصل ہو اگر وہ صرف غبار پر تیمم کر لے تو بھی جائز ہو جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا ہے کیونکہ غبار بھی باریک مٹی ہی ہے، یہی صحیح ہے، الحیط، وقایہ، دلت، جس کی صورت یہ ہوگی کپڑے، گدے اور بستر وغیرہ پاک چیز کو جھاڑنے سے جب ہاتھ پر غبار آجائے تو اس سے تیمم کیا جائے، یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لے کر تیمم کیا جائے، جیسا کہ الحیط میں ہے، اسی طرح غبار خود چہرہ اور ہاتھوں پر لگا اور تیمم کی نیت سے اس سے مسح کر لیا تو بھی صحیح ہوگا، لیکن اگر مسح نہیں کیا تو صحیح نہ ہوگا، الظہیر یہ۔

اور اگر گپیوں جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا، جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے بھی تیمم کرنا صحیح ہوگا، السراج، اور اگر اثر ظاہر نہ ہوا تو صحیح نہ ہوگا، البحر، اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹ پر لگے ہوئے غبار سے جس کے بال خشک ہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اگر جنبی عورت کے ایسے چہرہ پر غبار لگا ہوا ہے جو ظاہر ہو رہا ہے ہاتھ مارا تو بھی جائز ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے بھی نزدیک جائز ہوگا جبکہ پاک مٹی میسر نہ ہو، طرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ ایک مرتبہ وہ احباب کے ساتھ سفر میں تھے راستہ میں بارش ہوئی، اتفاق سے اسی وقت کسی کو غسل کی حاجت ہو گئی تو حکم دیا کہ اپنے نبدے اور زین جھاڑ کر اس کے غبار سے تیمم کر لیں، جیسا کہ المسبوط میں ہے، مع۔

تیمم میں نیت کرنا اور اس میں اختلاف علماء مع دلائل

تفصیل بیان کرنے کے لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی ہے والنیۃ فرض الخ اور تیمم میں نیت کرنا فرض ہے، عام علماء کا یہی قول ہے، ع، اس نیت کی کیفیت یہ ہونی چاہئے کہ ایسی عبادت کرنے کے لئے تیمم کرنے کا ارادہ کرنا چاہئے جو خود مقصود ہو اور بغیر طہارت کے وہ عبادت صحیح اور انہیں کی جاسکتی ہو، اور اگر صرف طہارت کی نیت یا نماز مباح ہو جانے کی نیت کی جائے تو وہ ارادہ نماز کے قائم مقام مانی جائے گی، الغنیمین، اگر کسی مریض کو دوسرا شخص تیمم کرارہا ہو تو اس وقت خود اس مریض پر تیمم کی نیت لازم آئے گی، اس دوسرے شخص پر لازم نہ ہوگی، القنیر۔

وقال زفر: ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء، فلا يخالفه في وصفه الخ

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تیمم میں نیت کرنا فرض نہیں ہے، کیونکہ تیمم وضو کا قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے جو اوصاف وضو کے ہیں وہی اس کے بھی ہونے چاہئے اس کے خلاف نہیں ہونا چاہئے، اور وضو میں نیت فرض نہیں ہے اس لئے تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ خلیفہ وصف اور شرط میں اصل کے مخالف ہے، حالانکہ اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے خلیفہ وصف اور شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا ہے، مع

ولنا انه ينبغي عن القصد، فلا يتحقق دوله . الخ

اور دلیل یہ ہے کہ تیمم لفظی معنی کے لحاظ سے قصد و ارادہ کے معنی ادا کرتا ہے لہذا تیمم بغیر ارادہ کے ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس مطلب کی وضاحت میں یہ کہا گیا ہے کہ تیمم کی اصل اور ماہیت میں ارادہ داخل ہے لہذا بغیر ارادہ کے تیمم تحقیق نہ ہوگا کیونکہ جب تیمم کی ذاتی چیز (نیت) نہ ہوگی تو ذات تیمم بھی نہیں پائی جائے گی، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ تیمم کا دوسرا نام قصد ہے اور اسی کو ارادہ بھی کہتے ہیں، اب جبکہ ہمیں تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ ہمارے لئے واجب ہو تو اس کی نیت بھی واجب ہوگی، یہ دلیل غایۃ البیان کی ہے، اور اکمل۔

اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تیمم کا مطلب ہوتا ہے کہ مٹی کے استعمال کا ارادہ کرنا، اور جو نیت تیمم میں فرض ہے اس سے مرد و عورت حاصل کرنے کی نیت، یا نماز مباح ہونے کی نیت یا حدث ختم کر دینے کی نیت، یا جنابت ختم کر لینے کی نیت پہلی نیت کے واسطے سے اس طرح ایک سے دوسرے کا جواب نہ ہوگا، یعنی نے جو ب دیا ہے کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ مذکورہ چار باتوں میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ یہ لازم آئے گا، کہ اس جگہ دوا دے ہیں ایک ارادہ مٹی کے استعمال کرنے کا و دوسرا ارادہ ان چار باتوں میں سے کسی ایک کا، حالانکہ کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ تیمم میں دو نیتوں کی ضرورت ہوتی ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب میں کوئی وزن نہیں کہا ہے کیونکہ مٹی کے استعمال کا ارادہ تو اپنے کام کا ارادہ کرنا، یعنی آدمی جب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو جس سے وہ کام پورا ہوتا ہے اس کا ارادہ کرتا ہے پھر اس کا کام کرنے کا کوئی مقصد ہوتا ہے، اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی ایک بات ہوتی ہے۔ بن ابی شامہ نے اس کے اعتراض کو اس طرح خوب وضاحت کرتے ہوئے تقویت دی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے پونہ چہرہ اور ہاتھ پر مسح کرنے کا ارادہ کیا تو کوئی فائدہ نہ ہوگا (کہ وہ تیمم نہیں مانا جائے گا) اور مصنف کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ غلط تیمم ایک اصطلاح شرعی ہے جس کے معنی میں قصد و ارادہ کا ہونا معصوم ہوتا ہے۔ و اصول فقہ میں یہ بات مسم ہو چکی ہے کہ صحت شرعی اسماء میں اس معنی کا ہونا لازمی ہوگا جو غلط لغوی معنی کے اعتبار سے ہوں (لی اصل تیمم میں بھی لغوی معنی ارادہ کا پیدیا نا ضروری ہوگا)۔

مصنف ہدایہ نے اپنی تجنیس میں کہا ہے کہ تیمم میں جس نیت کا ہونا لازمی ہے اس سے مرد و عورت حاصل کرنا ہے۔ یہی صحیح ہے۔ کلام مصنف ختم ہوا۔ اور دوسرے فقہاء نے جو تیمم میں مختلف قسم کی نیتوں کا ہونا مرد و عورت کے ختم ہونے کی نیت کا ہونا یا نماز کا صحیح ہونا تو ان سب میں پاکی حاصل ہونے کا مفہوم پیدیا جاتا ہے۔ اور فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر دخول مسجد یا تلاوت قرآن پاک یا اس کے چھوئے یا زیارت فوراً یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سدھ یا جواب سدھ کے واسطے کسی نے تیمم کیا ہو تو ہم مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے بھی اس مسئلہ کو نص کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے صرف سجدہ شکر کی داہنگی کی نیت سے تیمم کیا ہو تو اس سے تیغین کے نزدیک فرض کی داہنگی درست نہ ہوگی بتہ الامم محمد کے نزدیک درست ہو جائیگی، جیسا کہ اند خیرہ میں ہے۔ اور اگر تیمم حاصل کرنے کی غرض سے تیمم کیا ہو تو اس سے تیغین ائمہ کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی۔ الخصاص۔ یہی ظاہر المراد یہ ہے۔ قاضی خان۔

پھر بحر و رد مقتدر میں یہ اشکال ظاہر کیا ہے کہ اگرچہ اس سے فرض کی داہنگی جائز نہ ہوگی کیا خود یہ تیمم بھی جائز ہوگا۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظہر اور شبہ بہ صحت یہ ہے کہ صرف اس نیت سے تیمم بھی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ مصنف و محقق کمال کے قول سے یہ بات جلد ہی ظاہر ہو جائیگی۔ اس کا انتظار کریں۔ م۔ خلاصہ یہ ہو کہ مذکورہ مسائل و بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ان تینوں ائمہ کے نزدیک تیمم جائز نہیں ہے۔ لہذا ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی نیت جس سے طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت مقصود ہو معتبر ہوگی۔ و ایسی نیت جس سے غسل صادر ہو وہ معتبر نہ ہوگی۔ البتہ نوادر کی بعض روایتوں میں صرف تیمم کی نیت کافی سمجھی گئی ہے۔ لیکن یہ بات ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ لفظ تیمم سے ایسے قصد کا ہونا مراد ہے جو معتبرہ نیت کے عداد میں ہے۔ ہذا اس قصد سے وہ نیت معتبرہ موجب نہ ہوئی اور نہ آیت وضو ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ جس کا مطلب ہوتا ہے ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہوئے کا ارادہ کرو۔ بھی قصد و نیت کو لازم ہو حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس سے پہلے یہ بات کہی گئی ہے کہ جو تیمم سلام کا جواب دینے کے لئے ہو وہ ظاہر مذہب کے مطابق صحیح

نہ ہوگا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لئے تیمم کیا ہے، چنانچہ پیر جمل سے آتے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب دینے کی حدیث گزر چکی ہے، جواب میں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ نے جواب سلام کے لئے تیمم کیا تھا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ صرف اسی غرض یعنی جواب سلام کے لئے تیمم کیا ہو بلکہ طہارت کی نیت کر کے تیمم کیا ہو اس کے بعد سلام کا جواب دیا ہو، الفتح مختصر، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو تیمم جواب سلام کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ تلاوت قرآن پاک، قرآن پاک کو ہاتھ لگانے اور قبور کی زیارت وغیرہ کے لئے تیمم کرنا سب کا یہی حکم ہے، البتہ خصوصیات کے ساتھ سلام کا ذکر اعتراض کی غرض سے ہے۔

پھر اس مقام پر زیادہ لکھنے کے لائق یہ بات ہے کہ کوئی بھی اختیاری کام بغیر ارادہ کے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تمام اختیاری کام دلی ارادہ کے بعد ہی ہوتا ہے لہذا اس ارادہ میں فعل تیمم وغیرہ تیمم سب یکساں ہیں، پھر بھی ان تمام کاموں میں خاص کر تیمم کا نام تیمم رکھنا، معنی اس کام میں ارادہ کا ہونا صرف اس بناء پر رکھا گیا ہے کہ مخصوص ارادہ کے علاوہ دوسرا کوئی کام بھی مقصود ہو، اسی کو نیت خاصہ بھی کہتے ہیں، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ تیمم میں عام ارادہ کے علاوہ ایک نیت خاصہ بھی ضروری ہے، اور اس کے بغیر تیمم صحیح نہ ہوگا، لہذا وہ نیت واجب ہوئی اور یہ مقصود ہے، میں مترجم کے دل میں اللہ نے اس سمجھ کی توفیق دی ہے اس بحث اور تحریر کو غنیمت جانا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم

او جعل طهوراً فی حالة مخصوصة الخ

یابہ کہ مخصوص حالات میں تیمم کو طہور قرار دیا گیا ہے، یعنی شریعت نے زمین کو اس شرط کے ساتھ طہور کہا ہے کہ پانی نہیں پایا جا رہا ہو، اور اس شرط کے ساتھ کہ تیمم نماز کے واسطے ہو، اسی بناء پر پانی کی موجودگی میں تیمم سے طہارت کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اسی طرح بغیر نیت کے بھی طہارت کے لئے مفید نہ ہوگا، یہ باتیں اس لئے کہی گئیں کہ آیت تیمم ﴿فَتیمموا صعباً طیباً﴾ کی بنیاد دوسری آیت پاک یعنی آیت وضوء اذا قمتم الى الصلوة پر ہے کہ تم نماز کا ارادہ کرو تو وضوء کرو، اور اگر وضوء کے لئے پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو، اب جس طرح وضوء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نماز کے لئے مخصوص اعضاء دھو، اسی طرح تیمم کی بھی مراد یہ ہے کہ نماز کے لئے طہارت حاصل کرو، شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں ایسا ہی لکھا ہے، نہایت اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ کیا وضوء میں بھی طہارت کی نیت شرط ہوگی، تو جواب یہ ہوگا، کہ نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ کوئی دلیل بھی ایسی نہیں ہے جس سے نیت کا واجب ہونا ثابت ہو۔

والماء طهور بنفسه علی مامر . الخ

پانی بذات خود بالطبع طہور واقع ہوا ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اس پر اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ پانی تو محسوس نجاستوں کے لئے طہور ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلانیت دور کرے، جیسا کہ الفتح میں ہے، مترجم کی طرف سے یہ جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وینزل من السماء ماء طهور الیطہرکم بہ﴾ الایۃ، کہ وہ خدا آسمان سے طہور پانی نازل کرتا ہے تاکہ تم کو اس پانی سے پاک کر دے، اس سے صاف طریقہ سے یہ معلوم ہوا کہ بندوں کو پاک کرنے کے واسطے ہی پانی نازل کرتا ہے، اور یہ حکم عام ہے اس بات کو کہ ناپاکی حقیقی ہو یا حکمی ہو اور اس بیان کی خصوصیت تائید اس طرح سے بھی ہوتی ہے کہ جنگ بدر کی ابتداء میں یہ آیت اس وقت نازل کی گئی تھی جبکہ لوگوں کو غسل کرنا جنابت کی بناء پر لازم ہو گیا تھا اور پانی وہاں میسر نہیں تھا، اس موقع پر آیت نازل کر کے ان لوگوں کو پاک ہونے کا موقع دیا گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسموں کی ناپاکی کو دور کر دیتا ہے، اور نیت شرط ہونے کے لئے کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے۔

اصل پانی سے طہارت حاصل کرنے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں رہی، سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے، اب اس اعتراض کا جواب باقی رہا کہ تیمم تو وضوء کا قائم مقام ہے لہذا اسے اپنی اصل یعنی وضوء کے مخالف نہیں ہونا چاہئے، میں جواب

دیتا ہوں کہ اصل اور خفیہ کے حکم میں اس جگہ کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے، مسئلہ میں اچھی طرح غور کر لو، م، بعض عماء نے کہا ہے کہ تیمم نماز کو صرف مباح کر دیتا ہے اور بدلتا ہے حدث کو دور نہیں کرتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک تیمم حدث کو دور کر کے نماز کو مباح کرتا ہے، اس وقت تک کے لئے کہ جب تک پانی نہ مل جائے، شیخ ابو بکر رازی پہلے قول کے قائل ہیں، اور دوسرے قول کی دلیل میں حضرت عمرو بن العاصؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ غزوہ ذات السلاسل جو سخت جاڑے کے زمانے میں ہوا تھا اسی موقع پر مجھے غسل جنابت کی ضرورت لاحق ہوئی تو مجھے یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اس وقت غسل کرنے سے میری جان نکل جائے گی، اور میں ٹھٹھ کر جاؤں گا اس لئے میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کے ساتھ نماز پڑھ لی، اس کے بعد میں نے رسول اللہ ﷺ کو واقعہ سے مطلع کر دیا تو سن کر آپ مسکرانے اور مجھے کچھ نہ فرمایا یہ روایت ابو داؤد نے اور حاکم نے بھی بیان کی ہے، مع، اب یہ سوال رہا کہ کیا تیمم صحیح ہونے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ حدث یا جنابت کی تفصیلی طور سے نیت بھی کی جائے، جواب یہ ہے کہ تفصیلی جواب کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مصنف ہدایہ آئندہ فرما رہے ہیں۔

ثم اذا نوى الطهارة، او استباحة الصلوة اجزاء، ولا يشترط نية التيمم للحدث، او للجباة، هو الصحيح من المذهب، فان تيمم نصراني يريد به الاسلام، ثم اسلم لم يكن تيممًا عند ابي حنيفة و محمد، وقال ابو يوسف هو تيمم لانه نوى قرابة مقصودة، بخلاف التيمم للدخول المسجد و مس المصحف، لانه ليس بقرابة مقصودة، لهما ان التراب ماجعل طهورا الا في حال ارادة قرابة مقصودة لاتصح بدون الطهارة،

والاسلام قرابة مقصودة بصح بدونها، بخلاف سحدة التلاوة، لانها قرابة مقصودة لاتصح بدون الطهارة ترجمہ - پھر جبکہ طہارت کی یا نماز صحیح ہونے کی نیت کرنی تو یہی نیت کافی ہو جائے گی، اور حدث یا جنابت سے پاک ہونے کے لئے تیمم میں تفصیلی نیت کی ضرورت باقی نہ رہے گی، یہی مذہب صحیح ہے، اسی بناء پر اگر کوئی نصرانی شخص اسلام لانے کی نیت سے تیمم کر کے، سلام لے آئے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم نہیں مانا جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس کا تیمم صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے تیمم سے ایسی نیکی کی نیت کی ہے جو مقصود ہے، بخلاف مسجد میں داخل ہونے اور قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے لئے تیمم کرنے والے کے، کیونکہ یہ کام اگرچہ نیکی کے ہیں مگر مقصود نہیں (بلکہ نیکی کے لئے ذریعہ) ہیں۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مٹی کو طہور صرف اس وقت کہا گیا ہے جبکہ اس سے ایسی مقصود بالذات نیکی کرنے کا ارادہ کیا جائے جو بغیر پاکی کے ادا نہیں کی جاسکتی ہو، اور اسلام لانا ایسی مقصود بالذات نیکی ہے جو بغیر طہارت کے بھی ہو سکتی ہے، بخلاف سجدہ تلاوت کے کہ یہ ایسی مقصود بالذات نیکی ہے جو بغیر طہارت کے نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح :- تیمم کرنا سجدہ تلاوت کی نیت سے، کافر کا تیمم

مسلم تیمم کر کے مرتد ہو گیا پھر اسلام لایا

ثم اذا نوى الطهارة، او استباحة الصلوة اجزاء، ولا يشترط نية التيمم للحدث الخ
پھر جب تیمم کرنے والے نے جہرت حاصل ہونے یا نماز مباح ہونے کی تو یہی نیت کافی ہوگی پھر یہ شرط رہے گی کہ اس نے یہ تیمم حدث دور کرنے یا جنابت دور کرنے کی مفصل نیت کی ہو۔

هو الصحيح من المذهب الخ
یہی صحیح مذہب ہے۔ برخلاف شیخ ابو بکر الرازیؒ کے وہ امتیاز کرنے کیسے نیت میں تفصیل کرنے کی شرط لگاتے ہیں اسی

طرح پر کہ تیمم فرض نماز کے لئے ہے یا نفل نماز کے لئے ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ محمد بن ساعدہؒ نے امام محمدؒ سے روایت نقل کی ہے کہ اگر کسی جنبی نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو وہی تیمم جنابت کے لئے بھی کافی ہوگا، مفتی، استیعین، اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہے، تاتار خانیہ، اور اگر نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بجا اختلاف اس تیمم سے فرض نمازیں لو اگر نیت درست ہوں گی، الحیظ۔ اور وقت ہونے سے پہلے ہی تیمم کر لینا اسی طرح، ایک فرض سے زیادہ کے لئے تیمم کر لینا جائز ہے۔ دت۔ اور سنت و نفل کے لئے بھی تیمم جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم وضو کا مطلق اور مکمل بدل ہے۔ اور ضرورتاً مجبور یا بدل ضروری نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کے لئے ضروری ہے کہ اس سے قربت مقصودہ کی نیت کی گئی ہو۔ لیکن امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قربت مقصودہ کی نیت کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کام بغیر طہارت کے ادا نہیں کیا جاسکتا ہو۔ مذکورہ اصول کے مطابق یہ مسائل نکلے ہیں۔

فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام، ثم اسلم لم یکن متیمماً عند ابی حنیفہؒ و محمدؒ الخ
کہ اگر کسی نصرانی نے اسلام قبول کرنے کی غرض سے تیمم کیا کہ وہ پاک ہو کر مسلمان ہو پھر وہ اسلام لے آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تیمم کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا اعتبار ہوگا اور تیمم کہن صحیح ہوگا۔

وقال ابو یوسفؒ هو متیمم لانه لوی قربة مقصودة . الخ
کیونکہ اس نے نیک کام کرنے کی نیت کی ہے کہ وہ اسلام لائے گا اور یہ نیکی مقصود بھی ہے یعنی یہ کسی دوسرے نیک کام کرنے کا صرف ذریعہ نہیں ہے جیسے کہ دوسری شریعتیں ہو کرتی ہیں، اور اسلام لانا خود مستقل بلکہ سب سے بڑھی ہوئی نیکی ہے، لہذا اس قربت مقصودہ کی نیت سے اس کا تیمم صحیح ہوگا اور اسے متیمم مان لیا جائے گا۔ ت۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد بھی اسے تیمم کی حالت میں، مانا جائے گا اور اگر چاہے تو اسی تیمم سے اپنے فرائض ادا کر سکے گا، نئے تیمم کرنے کی اسے ضرورت نہ ہوگی۔

بغلاف التیمم لدخول المسجد . الخ
بغلاف اس تیمم کے جو دخول مسجد یا قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کی غرض سے کیا گیا ہو کہ یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کام ایسے نہیں ہیں جنہیں مقصود بالذات نیکی کا کام کہا جاسکے بلکہ یہ کام دوسرے کاموں مثلاً ادائیگی نمازیں تلاوت قرآن کے لئے ذریعہ ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ نیت کی لیاقت کہاں ہے تو جواب یہ ہے کہ کافروں کو صرف اسلام لانے کی صلاحیت کا ہوتا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، یہاں تک امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہوئی۔

لهما ان التراب ماجعل طهورا الا فی حال ارادة قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة . الخ
اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی صرف اسی صورت میں طہور ہوگی جبکہ اس سے ایسی نیکی کا کام کرنے کا ارادہ ہو جو مقصود بالذات ہونے کے علاوہ وہ کام بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتا ہو۔

والاسلام قربة مقصودة یصح بدونها . الخ
اور اسلام لانا اگرچہ ایسی عبادت ہے جو مقصود بالذات ہے بلکہ تمام عبادتوں کی اصل ہے پھر بھی چونکہ بغیر طہارت کے بھی اسلام لانا صحیح ہوتا ہے اس لئے اس نیت سے تیمم کرنا معتبر نہیں مانا جائے گا۔

بغلاف سجدة التلاوة . الخ
البتہ اگر سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے تیمم کیا تو صحیح ہوگا، کیونکہ یہ مقصود بالذات نیکی ہے جو طہارت کے بغیر ادا نہیں کی جاسکتی ہے ایک اعتراض اس تفصیل پر یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی کافر نماز کی نیت سے تیمم کر کے اسلام لایا اور اب اسی تیمم سے نماز ادا کرنا چاہتا ہے تو مذکورہ تفصیل کے مطابق تیمم کا اعتبار کر کے اس کی نماز درست ہوئی چاہئے کیونکہ تیمم کا مقصد ایسی نیکی انجام دینی تھی جو مقصود بالذات ہونے کے ساتھ یہ نیکی بغیر طہارت ادا بھی نہیں کی جاسکتی ہے، حالانکہ شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں

صراحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ اس تیمم سے نماز جائز نہیں ہے کیونکہ کافر کو نیت کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ انہیہ مختصر۔ اور حق بات یہ ہے کہ اس جگہ دو اختلاف ہیں (۱) کافر کے نیت کرنے کی مطلقاً صلاحیت نہیں ہوتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اسلام لانے کی نیت کافر سے صحیح ہوتی ہے اور (۲) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کے لئے صرف مقصود بالذات عبادت کا ہونا کافی ہے لیکن طریقہ کے نزدیک تیمم کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اسے کام کرنے کی نیت ہوئی چاہئے جو مقصود بالمذات عبادت ہونے کے علاوہ وہ عبادت بغیر طہارت کے ادا نہیں ہو سکتی ہو، صدر، شریعہ نے کہا ہے کہ مسئلہ کا حاصل یہ ہوا کہ کافر نے اگر اسلام لانے کی غرض سے تیمم کیا اور اس تیمم سے نماز فرض ادا کرنی چاہت ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک فرض کی ادائیگی صحیح ہو جائیگی کیونکہ طریقہ جواز نماز کے بارے میں تیمم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ ایسی عبادت مقصود ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو، اور امام ابو یوسفؒ یہ آخری شرط لگانا ضروری نہیں کہتے کہ خواہ بغیر طہارت صحیح ہو یا نہ ہو، اس بناء پر جب نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے لئے تیمم کیا گیا ہو تو اس سے بالاتر فرض نماز کی ادائیگی صحیح ہوگی، البتہ کافر سے اس لئے صحیح نہ ہوگی کہ کافر میں نیک کام کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے، اور اگر قرآن پاک کو چونا مسجد میں داخل ہونے کی غرض سے تیمم کیا تو بالفاق اس تیمم سے فرض ادا کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس سے مقصود بالذات نیکی کرنے کی س نیت نہیں کی ہے، البتہ اسی تیمم سے اسے قرآن پاک کو ہاتھ لگانا مسجد میں داخل ہونا صحیح اور حلال ہوگا، انہی مختصر۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ ظاہر کلام سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کا تیمم تو صحیح ہو گیا ہے البتہ ادائیگی نماز کے لئے یہ کافی نہ ہوگا، درمختار اراقی نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ ایسے تمام کاموں کیلئے تیمم صحیح ہوگا جس میں طہارت شرط نہیں ہے، اور درمختار میں یہ چند جزئی مسائل بیان کئے گئے ہیں سونے، سلام کرنے، سام کا جواب دینے کے لئے تو تیمم صحیح ہوگا لیکن اس سے فرض نماز کی ادائیگی جائز نہ ہوگی، اور منیہ اور اس کی شروحوں میں لکھا ہوا ہے کہ پانی کی موجودگی میں مسجد میں داخل ہونے یا قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے لئے تیمم کرنا درست نہیں ہے، مختصر۔

میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ اصل بحث اس روایت کی بناء پر شروع ہوئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود سلام کا جواب دینے کی نیت سے تیمم کیا ہے، لیکن اس کا جواب جو شیخ ابن ابراہیمؒ نے دیا ہے وہ کچھ پہلے گزر چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے صرف سلام کا جواب دینے کی غرض سے تیمم نہیں کیا تھا، بلکہ اس سے طہارت کی نیت کر کے سلام کا جواب بھی دیا تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب واقعہً صحیح ہے کیونکہ خود بعض اوقات میں اس جواب کی تصریح ہے کہ میں طہارت کی حالت میں نہیں تھا اس لئے میں نے چاہا کہ طہارت حاصل کر کے سلام کا جواب دوں، اور خود صاحب بدایہ کا جواب بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ نہوں نے فرمایا ہے لم یکن متیمماً یعنی اسے تیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہیں ہوئی ہے، مزید تحقیق یہ بھی ہے کہ تحقق عداء کے جواب کے الفاظ مختلف نہیں ہیں، اور ایک باریک جواب یہ بھی ہے کہ فرض نمازوں کی ادائیگی کے لئے وضو کا پانی تلاش کرنے کی حد مقرر کر دی گئی ہے، اس طرح مثلاً طہارت کے ساتھ سلام کے جواب میں وضو کے لئے پانی کی تلاش، زمر کر دی جائے اور تاخیر کا حکم دیا جائے تو اصل مقصود فوت ہو جائے گا یعنی اتنی دیر تک جواب کا انتظار ناممکن ہو جائیگا لہذا وقتی طور سے تیمم کے ساتھ جواب دینا گوارہ کیا گیا ہے، لیکن تیمم میں طہارت کی نیت کرنی ہوتی ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سجدہ وحدوت میں بھی اگر ادائیگی میں تاخیر ہو رہی ہو جو ایک مکروہ کام ہے تو اس موقع پر بھی تیمم جائز ہونا چاہئے، اور ایسی ضرورت اکثر حالت سفر میں پیش آ سکتی ہے، لہذا مختار میں حالت سفر میں مطلق رکھا گیا ہے، لیکن حالت اقامت میں جواز و عدم جو دونوں حکم ہے جو مذکورہ اصل سے متفرع ہوئے، باریکی کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے، لہذا حق بات یہ ہوئی کہ تیمم کرنے کے لئے ایسی نیکی جو مقصود بالذات ہو اس کے لئے طہارت کی نیت کرنی شرط ہے، ورنہ پانی پانے کی صورت میں بھی تیمم جائز قرار دیا جائے گا

مگر اس وقت جب کہ اس مقصود کے فوت ہو جانے کا خوف ہو مثلاً عید کی نماز اور نماز جنازہ وغیرہ، فاقظہ۔

وان توضعاً لا یزید بہ الاسلام، ثم اسلم، فهو متوضیء خلافاً للشافعی، بناء علی اشتراط الیة، فان تیمم مسلم ثم ارتد - والعیاذ باللہ - ثم اسلم فهو علی تیممہ، وقال زفر یطل تیممہ لان الکفر یافیہ، فیسوی فیہ الابتداء والانتہاء کالمحرمة فی الکاح، ولما ان الباقی بعد التیمم صفة کونه طاهراً فاعتراض الکفر علیہ لا یافیہ، کما لو اعتراض علی الوضوء، واما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم الیة مہ ویقص التیمم کل شیء یقض الوضوء، لانه خلف عنه، فاحذ حکمہ ویقضہ ایضاً رؤیة الماء اذا قدر علی استعمالہ، لان القدرة ہی المراد بالوجود الذی هو غایة لظہور یة التراب، وحائث السبع والعدو والعطش عاخر حکما

ترجمہ :- اور اگر کافر نے وضوء کیا حالانکہ اس وقت اس کا ارادہ اسلام لانے کا نہیں ہے مگر بعد میں سلام لے آیا تو اسے با وضوء سمجھا جائے گا اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے اس بناء پر کہ ان کے نزدیک وضوء میں نیت کرنا فرض ہے، اور اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا بعد میں وہ خدا نخواستہ مرتد اور بے دین ہو گا پھر اسلام لے آیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی رہے گا، اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ اس کا تیمم باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کا کفر تیمم کے منافی ہے، لہذا تیمم کے لئے جس طرح ابتداء میں کافر ہونا منافی ہے اس طرح انتہاء میں منافی ہو گا جیسا کہ نکاح کے معاملہ میں ایک کا دوسرے کے لئے محرم ہونے میں ابتدائی اور انتہائی دونوں رہنے پر ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم کر لینے کے بعد اس کی پاکی کی صفت باقی رہ جاتی ہے لہذا ایسی حالت میں کفر لاحق ہو جانا اس کے مخالف نہیں ہو گا، جیسے وضوء کر کے پاک ہوا پھر مرتد ہو گیا تو یہ کفر اس طہارت کے مخالف نہ ہو گا لیکن کافر سے اس کے کفر کی حالت میں تیمم اس لئے صحیح نہیں مانا جاتا ہے کہ اس وقت اس کی نیت درست نہیں ہوتی ہے، اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضوء کو توڑ دیتی ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے لہذا تیمم وضوء کا حکم ہی قبول کرے گا، ان کے علاوہ پانی کو پاک کر اس کے استعمال پر قادر ہونا بھی تیمم کو باطل کر دیتا ہے، کیونکہ پانی کے وجود اور پائے جانے سے اس کے استعمال پر قادر ہونا ہی تو مراد ہے، اور یہی چیز مٹی کو طہور ماننے کے لئے غایت مانی گئی ہے، اور درندہ دشمن اور پیس سے ڈرنے والے کو حکم کے اعتبار سے پانی کے استعمال سے عاجز مانا گیا ہے۔

توضیح :- تیمم کو توڑنے والی چیزیں، درندہ، دشمن یا پیاس کے خوف سے تیمم کرنا

وان توضعاً لا یزید بہ الاسلام الخ

اگر کافر نے وضوء کیا اور اس وقت اس سے اسلام لانے کی نیت نہیں کی مگر بعد وضوء اسلام قبول کر لیا تو اس کے وضوء کو درست مانتے ہوئے اسے با وضوء مانا جائے گا، اور اگر وضوء کرتے وقت اسلام لانے کی نیت کر لی تھی تو اب بھی اسے بدرجہ اولیٰ با وضوء سمجھا جائے گا اگرچہ اس کی سابقہ نیت لغو ہوگی۔ خلافاً للشافعی اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک وضوء میں نیت کرنا شرط ہے اگرچہ اس نے نیت کی تھی مگر کفر کی وجہ سے اس کی نیت لغو اور بیکار سمجھی جائیگی جبکہ ہم احناف کے نزدیک وضوء میں نیت شرط نہیں ہے۔

وان توضعاً لا یزید بہ الاسلام، ثم اسلم، فهو متوضیء خلافاً للشافعی الخ

اور اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا اور اب اس کے لئے اپنی طہارت کی وجہ سے عبادات کی نیت کرنا صحیح ہو گیا۔ اس کے بعد اللہ محفوظ رکھے وہ مرتد ہو گیا پھر حدیث ہونے سے قبل ہی دوبارہ اسلام قبول کر لیا تو اس کا پہلا تیمم صحیح ہوا اور اسے طہارت کی صفت حاصل ہوگی یعنی وہ طاہر ہو گیا۔ اس کے بعد مرتد ہونے سے اس صفت طہارت میں کوئی فرق نہ ہو گا کیونکہ فی الحال اسے نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وقال زفر یبطل تیممہ لان الکفر یافیہ، فیستوی فیہ الابتداء والانتہاء کالمحرمۃ فی الکاح الح
ورام زفر نے فرمایا ہے کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ اس کا فی الحال کافر ہونا اس کے تیمم کے مخالف اور منافی
ہے۔ تیمم کی ابتداء میں جس طرح کفر منافی تیمم تھا اس طرح بعد میں بھی کفر اس کے تیمم کے منافی ہوگا، اس کی مثال نکاح ہے
کہ اس کے رشتہ میں محرم ہونا جس طرح نکاح سے پہلے منافی ہوتا ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد بھی محرم ہونا (کسی طرح
ثابت ہو جانے سے) نکاح کے منافی ہوتا ہے۔ مثلاً بعد نکاح معلوم ہوا کہ عورت اس کی رضاعی بہن ہے اس سے یہ نکاح باطل
ہوگا۔ اسی طرح اپنی خوشدامن یا سر سے برا تعلق کر لینے سے اس کی بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے، تو ایسے رشتے جس طرح
قبل نکاح پائے جانے سے نکاح باطل ہوتا ہے اسی طرح بعد نکاح ہونے سے بھی نکاح باطل ہو جاتا ہے، اسی طرح کفر قبل تیمم
ہونے سے تیمم درست نہیں ہوتا ہے اسی طرح بعد تیمم بھی کفر پائے جانے سے تیمم باقی نہیں رہے گا۔

ولما ان الباقی بعد التیمم صفة کونہ طاهرا فاعتراض الکفر علیہ لایتیافیہ الح
اور ہماری دلیل ہے کہ ایک بار تیمم صحیح ہو جانے سے اس شخص کے اندر طہارت کی صفت باقی رہ جاتی ہے اسی طرح کفر
طاری ہو جانے کے بعد بھی اس کی وہ صفت طہارت باقی رہ جاتی ہے اس پر کفر طاری ہونا اس کے منافی نہیں ہے جس طرح
وضوء کر کے طہارت حاصل کر لینے کے بعد مرتد ہونا اس طہارت کے مخالف نہ ہوگا۔ اور کافر کا تیمم ابتداء میں صحیح نہیں
ہوتا کہ اس کی نیت قابل قبول نہیں ہوتی ہے جبکہ تیمم میں نیت کا ہونا شرط ہے، اور موجودہ مفروضہ مسئلہ میں تو نیت کے وقت
وہ مسلمان تھا اور صحیح نیت، اور صحیح طریقہ سے نیت ہو چکا تھا۔

حاصل بحث یہ ہوا کہ بحاست، سلام تیمم کرنے سے اس شخص کے اندر طہارت آگئی۔ اس کے بعد اس پر کفر طاری ہونے
کی وجہ سے اس کا نفس تیمم تو باقی نہیں رہا البتہ اس میں صفت طہارت باقی رہ گئی جو کفر سے نہیں بلکہ کسی حدت ہونے سے ہی
باطل ہوگی۔ اس موقع پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مرتد ہو جانے کی وجہ سے نیک اعمال برباد ہو جاتے ہیں اس کا طے سے تیمم، اور
اس کے اثرات کو بھی ختم ہو جانا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہوگا کہ تیمم کرنا بھی ایک عبادت ہے اس کا ثواب بلاشبہ مرتد ہونے سے
برباد ہو گیا مگر اس سے جو طہارت حاصل ہوئی تھی وہ باقی رہ گئی اور برباد نہ ہوئی۔ اب نوافض تیمم کا بیان شروع ہوتا ہے۔

ویقصد التیمم کل شیء یقصد الوضوء، لانه حلف عہ، فاحد حکمہ الح اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے
جو وضوء کو توڑ دیتی ہے، کیونکہ تیمم وضوء کا قائم مقام ہے اس لئے وضوء کا حکم اس پر بھی جاری ہوگا۔
ویقصدہ ایضا الح نوافض وضوء کے عداوہ تیمم کو باطل کر دیتا ہے پانی کے استعمال پر قدرت کی حالت میں پانی کا مہیا ہونا،
نذکرہ عبرت میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہے کہ تیمم سے فائدہ حاصل کر لینے سے تیمم باطل نہیں ہوتا بلکہ اس وقت تک باقی
رہتا ہے کہ پانی کے استعمال کی قدرت کی حالت میں پانی دستیاب ہو جائے، اسی بناء پر اب بغیر وضوء کئے ہوئے قرآن پاک کو
ہاتھ بھی نہیں لگا سکتا ہے۔

لان القدرة ہی المرادة الخ

یعنی اللہ تعالیٰ نے جو یہ فرمایا ہے ولم تحدوا ماء کہ پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو الخ، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک تم پانی پر
قدرت نہ پاؤ، اسی بناء پر اگر کسی بیمار کے پاس پانی موجود ہو پھر بھی اس کے لئے تیمم کرنا محض اس لئے جائز ہے کہ وہ پانی کے
استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا ہے، اس سے معصوم ہوا کہ لم تحدوا میں پانی کے پائے جانے سے بھی مراد اس کے استعمال پر
قادر ہونا ہے اور یہی آخری حد ہے۔ اس کے حق میں مٹی کے طہور بننے کی، یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک مٹی
تمہارے حق میں مثل پانی کے طہور ہے جیسا کہ اس حدیث میں تصریح کے ساتھ ہے التراب طہور المسلم ولو الی عشر
حجج مالم یجدوا الماء ہذا وجہ فیسمہ بشرہ مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس برس تک ہو جب تک

کہ پانی نہ پائے۔ پھر جب پانی پالے تو اسے اپنی ظاہری بدن پر استعمال کرے۔

اس حدیث سے یہ بات صراحتاً معلوم ہوئی کہ مٹی اسی وقت تک پاک کرنے والی ہوگی کہ پانی نہ پائے یعنی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو۔ لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مٹی کے پاک ہونے کی حد یہی ہوگی۔ ابن اہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ حکم عام ہے کہ خواہ نماز پڑھتے ہوئے پانی پر قدرت حاصل ہو جائے یا نماز سے باہر یعنی پہلے ہو یا بعد میں ہر حال میں تیمم ٹوٹ جائے گا۔ لیکن باقی تینوں اماموں کے نزدیک نماز پڑھتے ہوئے قادر ہونے سے تیمم نہیں ٹوٹے گا۔ ہمارے مذکورہ قول کے مطابق ہی امام ثوریؒ کا قول ہے، اسی طرح امام احمدؒ کا قول مختار نیز امام حنفیؒ اور ابن شریحؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور امام بغویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا قول یہی ہے۔ ع۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ پانی پر قادر نہ ہونا بلکہ اس کے استعمال سے عاجز ہونا خواہ یہ عجز حقیقتاً ہو یا حکماً تیمم کرنا جائز ہوگا۔

- وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکماً الخ

اور ایسا شخص جسے اس بات کا ڈر ہو کہ اگر پانی لینے کے لئے کنواں یا تالاب پر جائے تو راستہ میں کسی درندہ یا دشمن کا مقابلہ ہو اور وہ اس شخص کو ہلاک کر دے گلیا موجود پانی وضو کے لئے استعمال کرینے کے بعد آئندہ پیاس سے ہلاک ہو جائے کا خطرہ ہو، وہ عاجز کے حکم میں ہوگا اور عاجز سمجھا جائے گا۔ اس کے بعد اگر کسی خوف سے تیمم کر لیا اور وہ خوف بعد تیمم ختم ہو گیا تو وہ تیمم بھی ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی بیماری کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قدرت نہ تھی بعد میں وہ اچھا ہو گیا یا سردی کے خوف سے تیمم کیا اور وہ سردی ختم ہوگئی تو تیمم بھی ختم ہو جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ جس سبب کی وجہ سے تیمم کرنا جائز ہوا تھا وہ سبب جب بھی ختم ہوگا اس کے تیمم کا حق بھی ختم ہو جائے گا، اسی طرح اگر پانی ایک میل دور ہونے کی وجہ سے تیمم کیا اس کے بعد پانی ہی کی طرف سفر شروع کر دیا تو ایک میل سے کم فاصلہ ہوتے ہی تیمم باطل ہو جائے گا۔ د۔

والثائم عند ابی حنیفۃ قادر تقدیراً، حتی لو مر الثائم المتیمم علی الماء، بطل تیممہ عنده، والمراد ما یکفی للوضوء، لانه لا معتبر بما دونہ ابتداء، فکذا انتہاء

ترجمہ :- اور سونے والا ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقدیراً قادر ہے، یہاں تک کہ اگر تیمم کرنے والا نیند کی حالت میں پانی کے قریب سے گزر جائے تو ان کے نزدیک اس شخص کا تیمم باطل ہو جائے گا، اور پانی پر قادر ہونے سے مراد اتنا پانی کا ہونا ہے جو وضو کرنے کے لئے کافی ہو، کیونکہ ابتداء میں بھی اس سے کم کا اعتبار نہ تھا اس لئے انتہاء میں بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

توضیح :- تیمم کرنے والے کا سوتے ہوئے میں کسی سواری

پر سے پانی کے قریب سے گزرنے والے کا حکم

والثائم عند ابی حنیفۃ الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیمم کے مسئلہ میں سونا عذر میں شمار نہ ہوگا، اور سونے والے کو حکماً پانی پر قدرت کہا جائے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے اس طرح سوتے ہوئے سواری پر سوار ہو کر جائے جس سے نہ تیمم باطل ہوتا ہو اور نہ اسے حدث کا حکم ہوتا ہو اور وہ پانی کے قریب سے گزرتا ہوا چلا جائے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ جاگنے کے حکم میں ہے اور اس کا سونا ایک ایسا عذر ہے جو بندہ کے اختیار سے ہوا ہے، نیز یہ نیز عذر خفی ہے جب کہ وضوء سے معذور ہونے کا حکم ظاہری عذر پر ہے، اور پانی پر سے گزرتا خفی نہیں ہے بلکہ ظاہری ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ سونے والا شخص معذور اور

عاجز انسان ہے لہذا ان کے قول کے مطابق اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ مذکورہ روایت امام اعظم سے بھی منقول ہے، یہی صحیح و راسخ پر فتویٰ بھی ہے، م۔

ابن الہمام نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے درندہ یا دشمن یا پیاس کے ڈر سے اس طرح کا گوندھنے کے لئے پانی نہ پانے کے خوف سے تیمم کیا تو اس خوف اور ایسے عذر کے ختم ہونے کے بعد وہ شخص وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے گا، نہیں، تو نہایہ میں کہا ہے کہ ایک قول جو یہ ہے کہ ”اعادہ واجب“ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم صرف اس صورت میں ہو کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا ہو کیونکہ یہ عذر بندوں کی طرف سے ہے، ورنہ ایہ میں بھی نہایہ کے موافق یہی قول ذکر کیا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ فقہاء کرام نے آسانی خوف اور بندوں کی طرف سے ہونے والے خوف کے درمیان فرق کیا ہے، کہ بندوں کی طرف سے ہونے والے خوف کی صورت میں عذر کو واجب قرار دیا ہے، اور نیند کی صورت میں قاضی خان میں کہا گیا ہے کہ واجب یہ ہے کہ بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی تیمم باطل نہ ہو، کیونکہ اگر تیمم کرنے والے کے قریب پانی ہو ورنہ اس نے بے خبری میں تیمم کر لیا ہو تو بالاتفاق اس کا تیمم صحیح ہوتا ہے، لہذا سونے والا بھی چونکہ بے خبری کی حالت میں پانی کے پاس سے گذرا ہے لہذا اعادہ نہیں ہونا چاہئے، الفتح میں ایسا ہی لکھا ہے، اسی طرح فتویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ تیمم کر کے (محتاجات میں) سونے والے کا پانی کے پاس سے گذرنا بالاتفاق تیمم کو باطل نہیں کرتا ہے، اسی طرح مجتہبی میں ہے کہ اصح قول یہی ہے کہ کسی کے نزدیک بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، فتویٰ میں قول یہ ہے کہ بالاتفاق تیمم باطل نہ ہوگا، مع۔

اور تجنیس میں ہے کہ اگر کسی کے بغل میں کنواں تھا مگر اسے اس کی خبر نہ تھی اور اسی انجانی حالت میں اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو بالاتفاق اس کی نماز درست ہوگی، لیکن اگر کسی نہر کے کنارہ پر ہو اور اسے اس کی خبر نہ ہو تو امام ابو یوسف کی ایک روایت میں ہے کہ اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، جیسے کہ کسی کی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہو، اور امام ابو یوسف کی دوسری روایت میں ہے کہ وہ نماز جائز ہوگی کیونکہ وہ پانی کے استعمال پر قادر نہیں ہے اور قادر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بغیر علم کے قدرت نہیں ہوتی ہے (یعنی کسی چیز پر قدرت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی بارے میں اس کے معصومات بھی ہوں) کہا گیا ہے کہ مذکورہ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے، ورنہ یہی قول اصح بھی ہے، اتنی۔

ان مسائل سے جب یہ بات معلوم ہوئی کہ حقیقت میں جاگتے ہوئے نہر کے کنارے گذرتے ہوئے ایسے شخص کو جیسے اس نہر کا علم نہ ہو امام ابو حنیفہ تیمم کرنے کی اجازت دیتے ہیں تو محتاط طریقہ سے سوتے ہوئے نہر کے قریب سے گذر جانے والے شخص کے تیمم کو وہ کیونکر باطل قرار دیں گے، الفتح میں مترجم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں اس طرح فرق ظاہر ہے کہ علم کے اسباب جن میں ایک بیدار ہونا بھی ہے ان کے حصوں میں اس شخص کی طرف سے کسی قسم کی کوئی کوتاہی نہیں ہوئی اس کے باوجود نہر پر مطلع نہ ہونا اس کے حق میں ایک قسم کا عذر سہوی ہوا، اس کے برخلاف سو جانے کی حالت میں ہوتی ہے کہ اگر شریعت اسے عذر تقسیم کرے تو اسے عذر مانا جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں سونے کو جاگنے کا حکم دیا گیا ہے، اور جینی نے اس کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسے چھبیس (۲۶) مسائل ہیں جن میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے جس کی بحث ہو رہی ہے، مزید چند مسائل یہاں پر ذکر کئے جا رہے ہیں۔

نمبر ۳۱۔ اگر کوئی شخص روزہ رکھ کر آنگن میں چٹ سویا ہوا تھا کہ بارش کے قطرے اس کے کھلے ہوئے منہ کے اندر از خود چلے گئے تو اسے بیدار کا حکم دیتے ہوئے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۳۲۔ کوئی عورت روزہ رکھ کر سوئی ہوئی تھی کہ خاوند نے اسی حالت میں اس سے ہمبستری کر لی تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۳۳۔ اگر یہ باتیں حالت احرام میں ہوئیں تو احرام باطل ہو جائے گا۔

نمبر ۵۔ سوئے ہوئے محرم کاسر اگر کسی نے مؤذدیا تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا۔
نمبر ۶۔ اگر حالت احرام میں کوئی شخص سویا ہو تھا اور وہ کروٹ لیتے ہوئے کسی شکار پر اس طرح گرا کہ وہ شکار مر گیا تو اس شخص پر جرمانہ لازم ہوگا۔

نمبر ۷۔ اگر عرفات میدان سے کوئی شخص سوتے ہوئے میدان سے گزر گیا تو اس پر قیام عرفات جو لازم تھا وہاں ہو گیا۔
نمبر ۸۔ اگر کوئی شخص تنہائی میں سویا تھا اسی حالت میں اس کی بیوی کچھ وہاں پر بیٹھی رہی اب چونکہ خلوت صحیحہ ہونے میں دسری کوئی رکاوٹ نہ تھی، اس لئے اسی حالت کو خلوت صحیحہ کا حکم دیا جائے گا۔

نمبر ۹۔ سوتے ہوئے میں کوئی شخص اس طرح گرا کہ اس سے کسی کا کچھ مال ضائع ہو گیا تو وہ اس پر بادی کا ذمہ دار ہوگا۔
نمبر ۱۰۔ اگر سوتے ہوئے میں اپنے کسی مورث پر اس طرح گرا کہ وہ مورث مر گیا تو یہ اس کی وراثت سے محروم ہو جائے گا۔
نمبر ۱۱۔ اگر نماز کی حالت میں نیند آگئی اور خواب میں اس نے کسی سے بات کر لی تو اس کی نماز برباد ہو جائے گی۔

نمبر ۱۲۔ سوتے ہوئے میں ایسے شخص سے بات کر لی جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو کفارہ لازم آجائے گا یہی صحیح قول ہے، اسی طرح بقیہ دوسرے مسائل بھی ہیں کہ ان تمام مذکورہ مسائل میں سونے والے شخص کو جاگنے والے کا حکم دیا جائے، مذکورہ مسئلہ میں جس قیاس کا ذکر کیا گیا ہے اس میں خوف خد وندی یا سادی و مخلوق کے خوف کے درمیان فرق کو واضح کر دیا گیا ہے، البتہ یہ بحث اس صورت میں درست ہوگی جب کہ امام اعظمؒ کی طرف جو قوس منسوب کیا گیا ہے وہ درست و کیونکہ ایک صحیح روایت یہ بھی ہے کہ امام صاحبؒ نے سونے والے شخص کو معذور تسلیم کر لیا ہے اگر ایسی ہی بات ہو تو پھر ان کا پس میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، بہر صورت فتویٰ اس قول پر ہے کہ اگر تیمم کرنے والے شخص نیند کی حالت میں پانی کے پاس سے گزر گیا تو اسے پانی پر قادر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کا تیمم جگہ جگہ باقی رہ جائے گا۔

والمراد ما یکفی للوضوء، لانه لا معتبر بما دونه ابتداء، فکذا انتہاء الخ
والمراد ما یکفی الخ اور پانی پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اتنا پانی ہو جو وضوء کے لئے کافی ہو، کیونکہ جس طرح وضوء کی ابتداء کرنے کے لئے مناسب مقدار پانی کا ہونا ضروری ہے اسی طرح وضوء کے مکمل کرنے کے لئے بھی مناسب مقدار پانی کا ہونا بھی ضروری ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ تیمم کرنے والے کو جب بھی تنہا پانی کے استعمال پر قدرت حاصل ہو جائے جس سے وضوء پورا کیا جاسکتا ہو تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا اور اسے وضوء کرنا لازم ہوگا، البحر وغیرہ۔

اس جگہ مصنف ہدایہؒ نے تیمم کرنے کو وضوء کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا ہے، حالانکہ تیمم تو کبھی وضوء کے لئے ہوتا اور کبھی جنابت ہو جانے اور کبھی حیض نفاس کی وجہ سے ہوتا ہے، اسی بناء پر تنویر میں کہا ہے کہ جس اصل کی قائم مقام تیمم ہے وہ اصل جس چیز سے بھی ٹوٹی ہے اسی سے اس کا غف جتنی تیمم بھی ٹوٹے گا مثلاً اگر تیمم وضوء کا قائم مقام تھا اور اسی موقع پر اگر اتنا نی مل گیا جس سے وضوء کیا جاسکتا ہو مثلاً ایک لوہا پانی تو اتنا پانی مل جائے اور اس کے استعمال پر قدرت ہو جانے سے وہ تیمم ٹوٹ جائے گا اور وضوء کرنا لازم ہو جائے گا اسی طرح اگر تیمم غسل جنابت کا تھا تو صرف ایک وہابیہ سے تیمم نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اتنا نی غسل کے لئے کافی نہیں ہوگا، اسی طرح مثلاً خروج ریح سے ٹوٹتا ہے تو اسی سے تیمم بھی ٹوٹ جائے گا، اسی بناء پر اگر تیمم نفس جنابت کے عوض کیا گیا ہو تو وہ تیمم خروج ریح سے ٹوٹتا ہے تو اسی سے تیمم بھی ٹوٹ جائے گا، اسی بناء پر اگر تیمم ریح کے بعد نماز پڑھنے کے لئے وضوء کر لینا کافی ہوگا، م۔

کسی مسافر کو حدیث لاحق ہو اساتھ ہی اس کا کپڑا بھی تپاک ہو گیا اور اس کے پاس پانی صرف اتنا ہے جس سے وہ صرف کوئی ایک کام کر سکتا ہے یعنی کپڑے کی پاکی یا بدن کی پاکی تو ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ وہ پہلے نجاست ہتھیہ دھوے اور حدیث کے لئے تیمم کرے اور اگر پہلے تیمم کر کے بعد میں کپڑا دھویا ہو تو تیمم دوبارہ کر لے، محیط السرخسی، اور، گرانی سے وضوء کر کے

ناپاک کپڑے ہی میں نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی لیکن وہ شخص گنہگار ہوگا، قاضی خان، اگر وہ مرض ختم ہو گیا جس کی وجہ سے تیمم جائز قرار دیا گیا تھا تو اس کا تیمم بھی ٹوٹ جائے گا، الفصول، ہر ایسی چیز جس کے ہونے سے تیمم مباح نہیں تھا بلکہ اس کے نہ ہونے پر مباح ہو تو جب وہ چیز پانی جائے گی تیمم ٹوٹ جائے گا در جو چیز ایسی نہیں تھی اس کے پائے جانے سے تیمم نہیں ٹوٹے گا، البدائع، اگر پانی نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی نے تیمم کیا اس کے بعد کوئی ایسی بیماری بھی لگ گئی جس سے تیمم کرنا جائز ہے اور اس کے بعد وضو کے لائق پانی مل گیا تو اگر وہ شخص تیمم ہو تو اسے سابقہ تیمم سے نماز پڑھنی صحیح نہ ہوگی کیونکہ تیمم کی جازت کا سبب بدل جانے سے پہلی مجبوری کا تیمم دوسری مجبوری کے تیمم کے لئے کافی نہ ہوگا، الفصول، اگر تیمم کرنے والا ایسے پانی سے گذر کہ وہاں پر کسی دشمن یا دہشت گرد کے خوف سے وضو کے لئے نہیں اتر سکتا ہے تو وہ تیمم نہیں ٹوٹے گا، السراراج۔

گر کوئی شخص کنوئیں پر پہنچا مگر وہاں پر کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے ذول یاری وغیرہ کوئی سامان نہیں ہے یا کہیں پر پانی مد مگر وضو کر لینے کے بعد پیاس کا خوف ہے تو تیمم نہیں ٹوٹے گا، البدائع، اگر کوئی شخص پانی کے پاس سے اس حال میں گذر کہ اسے یہ یاد نہیں ہے کہ میں تیمم کی حالت میں ہوں اس کے باوجود وضو ٹوٹ جائے گا، خزائنہ المفتیین، مسافر تیمم کی حالت میں پانی بھرے مٹکے کے پاس سے گذر تو اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا اور اسے یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس پانی سے وضو کرے البتہ اگر پانی تنہا زائد ہو کہ اسے دیکھ کر اس کو یہ یقین ہو کہ یہ پانی وضو کرنے اور پینے سب کام کے لئے رکھا گیا ہے تو اسے وضو کر لینا چاہئے، قاضی خان، اگر رستہ میں تنہا پانی ملے ہو کہ اندازہ کرنے سے یہ معلوم ہو تا ہو کہ اس سے صرف ایک ایک مرتبہ دھو کر ادا کیے گی فرض کے طریقے پر وضو کیا جاسکتا ہے لیکن سنت کے لئے اسے گئی کے لئے وہ پانی کافی نہیں ہو سکتا ہے تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا، الخاصہ۔

گر تیمم کرنے والا نماز میں ہو اور اس کو ایک شخص ایسا نظر آیا ہو جس کے پاس پانی موجود ہو اور گمان غالب یہ ہو کہ مانگنے سے وہ شخص پانی وضو کے لئے دیدے گا تو اس کے مانگنے سے پہلے ہی اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ مانگنے سے نہ دے گا یا دینے کے معاملے میں اسے شک ہو تو اسے چاہئے کہ نماز پوری کرے اس کے بعد اس سے پانی مانگے اب اگر اس نے پانی دیدیا خواہ مفت میں یا تنگ عوض لے کر جو اس پانی کے لئے مناسب مانا جاتا ہو تو وہ اپنی پہلی نماز کا عادیہ کرے ورنہ اس کی نماز مکمل سمجھی جائے گی اگر مانگنے پر اس نے پہلے انکار کیا مگر بعد میں دیدیا تو پڑھی ہوئی نماز صحیح سمجھی جائے گی اس کے عادیہ کی ضرورت نہیں ہوگی البتہ آئندہ نماز پڑھنے کے لئے اسے وضو کرنا ضروری ہوگا، الفتح۔

چند جزوی مسائل

اگر کوئی حاجی حج سے فرغت کے بعد دو گوب کو ہدیہ دینے کی نیت سے کسی برتن میں پانی لاتا ہو اور اس برتن کے منہ کو رانگا وغیرہ سے، چھٹی طرح بند کر دیتا ہو تو جب تک کہ اسے اس پانی کو خرچ کر دینے کے بعد پیاسے رہ جانے کا خطرہ نہ ہو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وضو کی ضرورت کے لئے اس پانی کو اپنے استعمال میں لائے یعنی اس پانی کے رہتے ہوئے اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، الخلاصہ، صاحب ہدایہ نے تجنیس میں کہا ہے کہ ایسے موقع پر اس پانی کو محفوظ رکھنے کے لئے وہ یہ حیلہ اختیار کر سکتا ہے کہ پانی کسی غیر کو ہبہ کر دے اور بطور منت اپنے پاس رکھے تو اب اس کے لئے تیمم کر لینا جائز ہوگا، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہ حیلہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب کسی غیر کے پاس پانی ہو اور وہ مناسب قیمت پر یا کچھ نقصان سے پانی فروخت کر تا ہو تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں ہے اور موجودہ صورت میں تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ اپنے ہبہ سے رجوع کرے تو ایسی صورت میں سے تیمم کرنا کس طرح جائز ہوگا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ ہے اس بناء پر اس کے حق میں پانی نہ ہونے

کے برابر ہے، گرچہ حقیقتاً پانی مل جائے جیسے سبیل کا پانی (عوام الناس) کے فائدہ کے لئے راستہ میں رکھا ہو پانی منکلی وغیرہ میں ہو) برخلاف بیع کے کہ اس میں کراہت نہیں ہے، الفح، در مختار میں ہے کہ وہ شخص اس آب زمزم کو اس طرح سے دوسرے کو ہبہ کر دے کہ اس کے بعد اس کے رجوع کرنا ممکن ہو یا اس میں کوئی ایسی چیز ملا دے جو اس پانی پر غالب آجائے، اتھو، میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ اس جگہ گفتگو تو کسی میں ہے کہ غیر کے پاس پانی ہونے سے پانی مانگنا چاہئے یا نہیں، اور آب زمزم میں عام سے پانی زیادہ ملا دینے سے اس کی وہ خصوصیت ختم ہو کر آب زمزم کا اس سے نفع ختم ہو جاتا ہے۔ م۔

ولا یتیمم الا بصعید طاهر، لان الطیب ارید به الطاهر، ولانه آلة التطہیر، فلا بد من طہارتہ فی بعضہ كالماء، ویستحب لعدام الماء وهو یرجوه ان یؤحر الصلوة الی آخر الوقت، فان وجد الماء یتوضأ والا یتیمم وصلی لیقع الاداء باكمل الطہارتین، فصار كالطامع فی الجماعۃ، وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان التأخیر حتم، لان غالب الراى كالتحقق، وحده الظاهر ان العجز ثابت حقیقۃ، فلا یزول حکمہ الا بقیق مثله، ویصلی یتیممہ ماشاء من الفرائض والوافل، وعند الشافعی یتیمم لكل فرص، لانه طہارۃ ضروریۃ، ولنا انه طہور حال عدم الماء، فیعمل عملہ ما بقى شرطہ

ترجمہ :- اور صرف پاک زمین کے ساتھ تیمم کرے اس لئے کہ قرآن پاک میں طیب سے مراد طہر ہے اور اس لئے بھی کہ وہ پاک کرنے کا ذریعہ ہے لہذا خود اس کو بھی پاک ہونا ضروری ہے جیسا کہ خود پانی میں بھی پکی کا ہونا ضروری ہے، پانی نہ پانے والے کے لئے اس حال میں کہ پانی پانے کی امید ہو یہ بات مستحب ہے کہ نماز کو آخر وقت تک کے لئے وہ موخر کرے تاکہ آخر میں اگر وہ پانی پائے تو وضو کرے ورنہ تیمم کرے ہی نماز پڑھ لے تاکہ دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ نماز کی دائے گی ہو سکے، اس طرح ایسا ہو گا جیسے جماعت پانے کی دلچسپی میں کوئی شخص جماعت کا انتظار کرتا ہے لیکن امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے اصول کتب کے ماسوا دوسری کتابوں یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے تاخیر کرنا واجب ہے کیونکہ غالب رائے یہی ہوتی ہے گو یہ کہ وہ تحقق ہے لیکن ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی نہ پانے والے کا بجز حقیقہ ثابت ہے لہذا اس کا حکم یقین کے، سو کسی دوسرے طریقے سے زائل نہیں ہو سکتا، اس کے بعد اسی تیمم سے جس قدر بھی چاہے فرائض یا نوافل نمازیں پڑھ سکتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہر نماز فرض کے لئے مستقل تیمم کرنا ہو گا کیونکہ تیمم مجبوری کی حالت میں طہارت ہے اور ہمارے حنف کے نزدیک یہ پانی نہ پانے تک ہر حال میں طہور ہے لہذا جب تک کہ اس کی شرط پانی جائے گی اس وقت تک یہ تیمم پنا کام کرتا رہے گا۔

توضیح :- پاک مٹی ہونے کی شرط، پانی کے انتظار میں نماز میں تاخیر کیا، ایک تیمم سے کئی وقت کی نماز

ولا یتیمم الا بصعید طاهر، لان الطیب ارید به الطاهر الخ صرف پاک روئے زمین کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہو گا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فَتَتِمُّوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ الخ میں صعید سے روئے زمین اور طیب سے پاک مراد ہے اور دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ صعید پاک کرنے والی چیز ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسا کہ پانی میں بھی اس کا پاک ہونا ضروری ہے، مٹی کا پاک ہونا چاروں اماموں کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے، مع، اس بناء پر یہ مسئلہ استنباط کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑے کے غبار سے تیمم کیا ہو تو صحیح نہیں ہو گا البتہ اگر کپڑے کے خشک ہونے کے بعد غبار اس پر پڑا ہو تو اس پر جائز ہو گا، التہایہ، ف۔

مٹی، تنی ہی مستعمل سمجھی جائے گی جو منہ اور ہاتھ میں لگی ہو اور اس جگہ کی مٹی مستعمل نہیں ہو گی جہاں پر ہاتھ لگے ہوں جیسا کہ خلاصہ میں ہے، م، اگر جنبی یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے شخص نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر تیمم کیا تو وہ

تیمم صحیح ہوگا جیسا کہ خلاصہ میں ہے، ف، اگر دو شخص نے ایک ہی جگہ تیمم کیا تو بھی جائز ہے، محیط السرخسی، ایک ہی جگہ سے بار بار تیمم کرنا بھی جائز ہے، تاتار خانیہ، اگر ناپاک زمین خشک ہو گئی اور ناپاک کا اثر جاتا رہا تو اس پر نماز جائز ہے لیکن تیمم جائز نہیں ہے، قاضی خان، الصدر، اگر ناپاک زمین پر تین بار پانی پڑ کر زمین خشک ہوتی رہی تو اس طرح اس کی پاکی ہو جائے گی، ورنہ یہ مسئلہ عنقریب الفتح وغیرہ سے بیان کیا جائے گا

ويستحب لعادم الماء وهو يرحوه ان يوحى الصلوة الى آخر الوقت الخ
جس شخص کو پانی بروقت میسر نہ ہو لیکن اسے امید ہو اور غالب گمان ہو کہ پانی مل جائے گا، ایضاً، ع، تو اس کے لئے مستحب ہے کہ نماز کو آخر وقت تک کے لئے مؤخر کر دے، ف، یہی صحیح ہے اس جگہ آخر وقت سے مراد مستحب وقت کا آخر۔ لہذا اگر وہ وقت آنے سے پہلے نماز پڑھ لے اس سے زیادہ تاخیر نہ کرے، البدائع، یہی صحیح ہے، ہر جندی۔

فان وجد الماء يتوضأ والا تیمم وصلى ليقع الاداء باكمل الطهارتين الخ
اگر آخر وقت میں بھی اپنے گمان کے مطابق پانی پایا تو وضو کر کے نماز پڑھ لے اور اگر پانی نہ پاسکے تو تیمم کر کے نماز پڑ لے، ف، اور اس سے زیادہ مکروہ وقت کا انتظار نہ کرے، ورنہ انتظار کرنے کی غرض یہ ہے کہ حتی الامکان طہارت کے جو طریقے ہیں یعنی وضو اور تیمم ان میں سے اکمل طریقہ کے ساتھ نماز ادا ہو سکے اس کی صورت ایسی ہوگی جیسا کہ جماعت پایا۔ ورنہ جماعت کی لالچ میں انتظار کرتا رہتا ہے اور ایسا کرنا مستحب ہے۔

وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان التأخیر حتم الخ
ورہام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ اس جگہ تاخیر کرنا واجب ہے اس لئے کہ غالب گمان یقین کے برابر ہوتا ہے، ف، قدوریؒ نے کہا ہے کہ تاخیر کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، ائمہ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم پر پانی موجود ہو تو اس وقت تیمم نہیں کرنا چاہئے اگرچہ وقت جاتے رہنے کا خوف ہو، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلے پر ہمارے تینوں ائمہ متفق ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ شوافع کے نزدیک بھی تاخیر کرنا صحیح ہے، مع، اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوگا کہ مستحب ہونے کی صورت میں اگر تاخیر نہیں کی اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی بخلاف اس قوس کے جس میں تاخیر کرنا واجب قرار دیا گیا ہے (کہ تاخیر نہ کرنے کی وجہ سے ترک واجب لازم آئے اور نماز نہ ہوگی)۔ د۔

وجه الظاهر ان العجز ثابت حقیقۃ، فلا یزول حکمہ الا یقین مثله الخ
ظہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقت میں ثابت ہو چکا ہے اور اس کا حکم تیمم کا جائز ہونا ہے تو یہ جہنم نہ ہوگا بہت سی صورت میں زائل ہوگا جب کہ اس کی بناء پر یقین کی کوئی دلیل پائے جائے، ف، جب کہ موجودہ صورت یقین نہیں بلکہ غالب گمان ہے یہاں تک کہ اگر آخر وقت میں بھی پانی نہ ملا تو تیمم کر کے نماز پڑھ لی جی ہوگی، م۔ ہ۔
اس موقع پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ آبادی یا جنگل میں کسی نے تیمم کرنا چاہا اور اسی وقت اس کو خبر دی گئی کہ پانی قریب میں ہے یا خود اس کو غالب گمان ہو، کہ پانی قریب میں ہے تو پانی تلاش کرنے سے پہلے اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ظن غالب کا حکم یقین کے قریب ہوتا ہے اسی بناء پر اگر آخر وقت میں بھی پانی ملنے کا یقین ہو تو ظاہر الروایت مطابق نماز میں تاخیر کرنا واجب ہونا چاہئے لیکن اس کے خلاف ہونے کی تصریح کی گئی ہے، مع۔

ویصلی تیممہ ماشاء من الفرائض والنوافل الخ
اور اس تیمم سے (جب تک کہ حدیث نہ ہو۔ ع۔) بخشی بھی فرض اور نفل نمازیں پڑھنی چاہئے پڑھ سکتا ہے، ف، خواہ وقت میں ہو یا مختلف اوقات میں، ع، خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے بھی تیمم کرنا جائز ہے اور وقتی فر

سے زائد مختلف اوقات کے فرائض بھی اسی ایک تیمم سے ادا کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ متون میں ہے، م، یہی قول حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور سعید بن مسیبؓ امام مکیؓ اور حضرت حسن بصریؓ کا ہے جیسا کہ امام نوویؒ نے ذکر کیا ہے اور یہی قول دلقودؒ ظاہری اور امام شافعیؒ کے شاگردوں میں سے امام مزنیؒ کا ہے اور رویائیؒ کا بھی مختار مذہب ہے۔

وعند الشافعی تیمم لكل فرض، لانه طهارة ضرورية الخ
یعنی امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے تیمم کرنا ضروری ہے کیونکہ تیمم سے طہارت ضروری اور مجبوری درجے کی ہوئی ہے، ف، یعنی جب پانی نہیں ملا یا اس کا استعمال نہ کیا جاسکا اور مجبوراً تیمم کیا گیا تو مجبوری اور ضرورت کے مطابق ہی تیمم کرنا صحیح ہوگا، تیمم کی ضرورت ہر فرض نماز کی ادا نیکی ہے اور سنن کی ادا نیکی فرض کے تابع ہوتی ہے اس لئے جب دوسرے وقت میں بھی تیمم کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو نیا تیمم کرنا ہوگا، م، یہ قول حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ، شعبیؓ، قتادہؓ، ربیعہؓ اور اسحاقؓ کا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے، در، قطنیؒ، طبرانیؒ، مکر اس حدیث میں دو طریقے سے گفتگو ہے اول یہ کہ اس کی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کوشعبہ، سفیان، احمد، نسائی، دارقطنی، ابن معین، علی بن مدینی، ساجی اور جوز جانی رحمہم اللہ اور کچھ دوسروں نے بھی ضعیف اور متروک کہا ہے لہذا یہ حدیث قابل حجت نہیں ہو سکتی۔

دوم یہ کہ بالفرض اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس میں صرف اسی قدر بیان ثابت ہے کہ ایک ہی وقت میں تیمم سے نماز پڑھنا سنت ہے تو اس کا مطلب یہ نکل سکتا ہے کہ شاید مسنون طریقہ یہ ہو اہو کہ آپ ﷺ نے ایک وقت زیادہ نماز پڑھنے کی ضرورت نہ ہونے کی بناء پر ایک تیمم سے صرف ایک ہی وقت کی نماز پڑھی ہو لہذا اس روایت سے کوئی خاص بات ثابت نہ ہو سکی، دوسری دلیل یہ ہے کہ یہی حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے موقوف ایک روایت کی ہے کہ نماز کے لئے تیمم کرے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ یہی مذہب ابن عمرؓ کا ہے و لانا انه طهور الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب پانی پر قدرت نہ ہو تو مٹی بھی طہور ہے، ف، اس صحیح حدیث کی بناء پر جو صحاح اور سنن میں ثابت ہے یعنی "الصعيد الطيب وضو المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين" الخ یعنی پاک مٹی مسلمان کے لئے وضو کے پانی کا حکم رکھتی ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، مع، لہذا مٹی جب طہور ٹھہری تو وہ اپنا کام کرتی رہے گی جب تک اس کی شرط باقی رہے گی، ف، مطلب یہ ہے کہ جب تک پر قدرت نہ ہوگی مٹی سے طہارت حاصل کی جائے گی، چاہے جتنا بھی زمانہ گزر جائے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ مٹی صرف نماز پڑھنے کو جائز نہیں کرتی ہے بلکہ حدیث دور کرتی ہے۔

وتيمم الصحيح في المصرا اذا حضرت جازة والولي غيره، فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته الصلوة، لانها لاتقضى فيتحقق العجز، وكذا من حضر العيد، فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته العيد يتيمم، لانها لاتعاد، وقوله الولي غيره اشارة الى انه لايجوز للولي، وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة، وهو الصحيح لان للولي حق الاعادة، فلا فوات في حقه، وان احدث الامام او المقتدى في صلوة العيد، تيمم وبنى ابي حنيفة، وقال لا يتيمم، لان اللاحق يصلى بعد فراغ الامام، فلا يخاف الفوت، وله ان الخوف باق، لانه يوم رحمة، فيعتريه عارض يفسد عليه صلاته، والخلاف فيكما اذا شرع بالوضوء ولو مشروع بالتيمم شحيم

ترجمہ :- اور تندرست آدمی شہر کے اندر جبکہ جنازہ موجود ہو اور اس کا ولی کوئی دوسرا آدمی ہو اس لئے اسے خوف ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہوگا تو اس کی جنازے کی نماز جاتی رہے گی ایسی صورت میں وہ شخص نماز جنازہ کے لئے تیمم کر سکتا ہے کیونکہ نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء نہیں کی جاسکتی ہے لہذا اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا اس طرح اگر کوئی شخص عید کی

نماز میں حاضر ہو اور اسے یہ خوف ہو اگر طہارت حاصل کرنے کے لئے وضو میں مشغول ہو گا تو اس کی نماز چھوٹ جائے گی تو بھی تیمم کر سکتا ہے کیونکہ اس کا بھی عہدہ نہیں کیا جاسکتا ہے، اس متن میں غلط الولی وغیرہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ کو تیمم جزا نہیں ہو گا۔ یہی روایت حسن بصریؒ کی ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ولی کو دوبارہ جنازہ کی نماز پڑھوانے کا حق حاصل ہے لہذا اس کے حق میں نماز کا فوت ہونا نہیں پایا جائے گا، اور اگر امام یا مقتدی میں سے کسی نے بھی عید کی نماز میں حدیث کیا تو وہ تیمم کر سکتا ہے اور پڑی ہوئی نماز پر بناء کر سکتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تیمم نہیں کر سکتا کیونکہ لاحق شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی نماز پوری کر سکتا ہے لہذا اس کے حق میں بھی نماز کے فوت ہونے کا خوف نہ رہا اور امام عظیمؒ کی دلیل یہ ہے کہ خوف اپنی جگہ پر ان کے لئے باقی ہے کیونکہ وہ دن بھیڑ کا ہوتا ہے اس لئے اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے، اور مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ وضو کر کے نماز شروع کی ہو کیونکہ اگر تیمم کر کے ہی نماز شروع کی ہو تو بالاتفاق حدیث کے بعد وہ تیمم کرے گا ورنہ گزشتہ نماز پر بناء کرے گا کیونکہ اگر اس صورت میں وضو کو لازم کر دیں تو وہ اپنی نماز کے دوران پانی پانے والا کے حکم میں آجائے گا اس طرح اس کی نماز ہی فاسد ہو جائے گی۔

توضیح :- نماز جنازہ، یا نماز عید کے واسطے تیمم کرنا اور مقتدی اور امام اور شروع

کرنے سے پہلے تیمم کرنے کی تفصیل اور جنبی اور حائض کے لئے تیمم کا حکم

و تیمم الصحيح فی المصر اذا حصرت جنازة والولی غیرہ الح

اور تندرست انسان تیمم کرے (مگر یہ وہ شخص جنبی ہو یا نہ ہو یا خون بند ہو چکا ہو،) جب کوئی شخص شہر کے اندر ہو اور جنازہ حاضر ہو اور اس کے پاس کوئی دوسرا شخص ولی ہو جس سے اسے یہ خوف ہو کہ اگر وضو کرنے میں مشغول ہو گا تو اس کے جنازے کی نماز چلی رہے گی، ف، یعنی اس کی کل تکبیریں اس سے فوت ہو جائے گی، و۔

لا یلہا لا تنقص فی تحقیق العجز، و کذا من حصر العید، الح

کیونکہ جنازے کی نماز ایسی نماز ہے کہ اس کی قضاء نہیں ہوتی ہے لہذا ایک مرتبہ جماعت فوت ہو جانے سے اس کا عاجز ہونا بالکل متحقق ہو گیا، ف۔ تیمم کی بناء پر یہ ہے کہ ایک مرتبہ نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کا بدل ممکن نہ ہو اسی لئے کہ خوف یعنی چاند گرہن اور خسوف یعنی سورج گرہن اور سنسن مؤکدہ نمازوں کے لئے اور فقط فجر کی سنت جس کے جانے رہنے کا خوف ہوا نمازوں کے لئے تیمم کرنا جزا ہو گا، و، فجر کی سنت کے فوت ہونے کی صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو پانی لانے کے واسطے بھیجا گیا مگر نماز کو اس بات کا خوف ہے کہ پانی لانے کے بعد صرف فرض نماز مل سکتی ہے سنت نہ ملے گی تو اسے چاہئے کہ وہ فوراً تیمم کر کے صرف سنت پڑھے اور پانی سے وضو کر کے فرض واکرے اور، اگر اتنا وقت ہو کہ پانی آنے تک سنت کے ساتھ فرض نماز بھی نہ ملے گی تو ایسی صورت میں تیمم کر کے سنت نہ پڑھے بلکہ دونوں کو قضاء کرے جیسا کہ امام طحاویؒ نے تصریح کی ہے۔

و کذا من حصر العید، فخاف ان اشتغل بالطہارۃ ان تفوته العید تیمم الح

اسی طرح عید گاہ میں آنے والے کا حکم ہے کہ پہلے سے اس پر عید کی نماز واجب ہو جب وہ عید گاہ میں حاضر ہو گیا اس کے بعد اسے خوف ہو کہ اگر وضو کی طہارت میں مشغول ہو گا تو اس عید کی نماز جاتی رہے گی تو وہ تیمم کر لے، ف، مثلاً وہ ایسے وقت پر پہنچا ہو کہ ابتداء نماز کے لئے وضو میں مشغول ہونے کی صورت میں اسے جماعت کے چھوٹنے کا خوف ہو یا اس نے تیمم

کر کے نماز شروع کی پھر بے اختیار اس کا وضو ٹوٹ گیا اور یہ خوف ہو ہو تو وہ بھی تیمم کر کے نماز پڑھ لے، جس کی وجہ یہ ہے،
م، کہ عید کی نماز کی قضاء نہیں ہے اور نہ اس کا عادہ کیا جاتا ہے۔

وقوله الولی عیوہ اشارۃ الی انہ لایجوز للولی الخ

جنازہ کی نماز تیمم کر کے پڑھ لینے کا بیان کرتے ہوئے متن میں جو یہ قید بڑھائی ہے ”والوں غیرہ“ اس سے یہ بتانا مقصود ہے
کہ جنازہ کے ولی کے علاوہ کسی دوسرے کو وضو کر کے نماز میں شریک ہونے میں نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو وہ تیمم
کر کے نماز پڑھ لے، کیونکہ اس کی وجہ سے نہ نماز میں تاخیر کی جائے گی اور نہ ہی دوبارہ نماز پڑھانے کی اجازت ہوگی، ابہت اگر وہ
خود ہی جنازہ کا ولی ہو تو اس سے تیمم کر کے پڑھنا درست نہ ہوگا کیونکہ نماز کی جماعت فوت ہو جانے کی صورت میں اس کے سنے
دوبارہ جماعت کی جاسکتی ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے جو حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، درہمیں قول صحیح ہے کیونکہ اس
کے حق میں نماز نہ پڑھنے کا خوف نہیں ہے، ف، اور یہی حکم سلطان وقت کا بھی ہے، المحیط، اور یہی حکم بادشاہ کے نائب کا بھی
ہے، التہجدی، ع۔

وان احدث الامام او المقتدی فی صلوة العید الخ

اگر نماز عید میں امام یا مقتدی کو حدت ہو گیا ہو اس مسئلہ میں امام اور مقتدی میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ تیمم کر کے پڑھی
ہوئی نماز کے بعد بقیہ حصہ ادا کر لے، یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے اسے تیمم کر کے پڑھنا جائز نہ ہوگا۔

لان الملاحق یصی بعد فراغ الامام، فلا یخاف الفوت الخ

کیونکہ ملاحق موجودہ صورت میں یا شخص لاحق ہو جائے گا اور لاحق امام کے بعد بھی اپنی نماز پوری کر کے پڑھ سکتا ہے، اس
طرح اس کے حق میں جماعت کے فوت ہونے کا خوف باقی نہ رہا، مگر امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عید کے دن نمازیوں کی بھیڑ
بہت زیادہ ہو جاتی ہے س س س کے حق میں یہ قتال یقین کے برابر ہو جاتا ہے کہ اس سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہو جائے جو
نماز کے منافی ہو مثلاً کسی سے گفتگو کرے یا سلام و جواب میں مشغول ہو جائے تو آخر کار اس کی جماعت فوت ہو جائے گی، ف،
بالخصوص ہمارے زمانے میں اس قسم کا خوف بہت زیادہ ہے اور اس مسئلے کی نظیر جمعہ یا عیدین کی نماز میں سجدہ سہو کا حکم ہے کہ اگر
ان نمازوں میں ایسا سہو ہو جس سے سجدہ لازم آتا ہو پھر بھی سجدہ سہو کرنا ضروری نہیں ہے کہ بھیڑ بہت ہوتی ہے اور لوگ سجدہ
سہو کا خیال نہ کر کے ذہنی طور پر پریشان ہو گئے اور نماز فاسد کر لیتے۔

والخلاف فی ما اذا شرع الخ

مذکورہ اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ایسی صورت میں ہے کہ اس نے وضو کر کے نماز شروع کی ہو اس
لئے کہ اگر تیمم کر کے نماز شروع کی ہو تو بال اتفاق تیمم کر کے ہی بناء کرے گا کیونکہ اگر اس پر وضو واجب کیا جائے تو لازم آئے
گا کہ نماز کے درمیان پانی پر قادر ہو جانے کی وجہ سے پھوری نماز فاسد ہو جائے ورنہ سر وضو کر کے نماز پڑھنی ہوگی، ف،
حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جب جنازہ آجائے اور تم بے وضو ہو درتھیں اس بات کا خوف ہو کہ وضو کرنے
سے نماز ختم ہو جائے گی تو تم تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لو اس طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی عیدین کے بارے میں مروی
ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے سلام کے جواب کے واسطے تیمم فرمایا اس وقت جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی
نظر سے غائب ہو جائے گا لہذا ان تمام مسائل سے یہ بنیادی مسئلہ طے پایا کہ جو چیز اس طرح سے فوت ہوتی ہو کہ اس کا بدل بھی
نہ ہو تو اس کے ادا کرنے کے لئے پانی ہونے کے باوجود تیمم کرنا جائز ہے جیسا کہ مبسوط میں ہے، النہایہ۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جس طرح میت کے ولی کو اس پر نماز جنازہ کے لئے یتیم کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ولی نے جسے امامت کے لئے کہا ہے اسے یتیم کرنا جائز نہ ہوگا، الخصاصہ۔

نمبر ۲۔ اگر ولی بعد کی موجودگی میں ولی قرب یا اونچا حقد ر آجائے تو اب اس ولی اجد کو بھی یتیم کرنا جائز ہو جائے گا، در یہ حکم باتفاق ہے، کیونکہ اسے بھی نماز کے فوت ہو جانے کا اب خوف ہو گیا ہے۔

نمبر ۳۔ اسی طرح اگر ولی مستحق نے کسی غیر کو امامت کی اجازت دیدی اس کے بعد ہی خود ولی کو حدیث ہو گیا تو اب اس ولی کو بھی یتیم کی اجازت ہو جائے گی، البحر۔

نمبر ۴۔ اگر ایک جنازہ پر یتیم کر کے نماز پڑھی اس سے فراغت کے بعد دوسرا جنازہ بھی آگیا تو وہ اس بات کا اندازہ لگائے کہ پہلے جنازہ سے فارغ ہونے کے بعد سے اب تک وضو کر کے سکتا ہے تو یتیم دوبارہ کر لے، ورنہ اسی پہلے یتیم سے نماز پڑھ لے، اس پر فتویٰ ہے، المختصرات۔

نمبر ۵۔ نماز عید کے لئے ابتداء ہی جائز ہوگا۔

نمبر ۶۔ اگر مہیا مقتدی نے یتیم کر کے نماز شروع کی پھر اسے حدیث ہو گیا تو بالاتفاق یتیم کر کے نماز کی بناء کر سکتا ہے۔
نمبر ۷۔ اسی طرح اگر وضوء کر کے نماز شروع کی پھر حدیث ہو گیا لیکن وضوء کر کے نماز پڑھنے سے وقت نکل جانے کا خوف ہو تو بالاتفاق یتیم کرنا جائز ہوگا۔

نمبر ۸۔ در اگر وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو ایسی صورت میں وضوء کر کے نماز میں شرکت کرنے سے بھی جماعت چھوٹ جانے کا خوف نہ ہو تو بالاتفاق یتیم جائز نہ ہوگا اور وضوء کرنا ہوگا۔

نمبر ۹۔ اور اگر جماعت پانے کی امید نہ ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک یتیم کر کے نماز میں شریک ہو جائے اور بقیہ نماز پوری کر لے، مگر صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، النہیہ، یہ چند حاصل مسائل ہیں۔

نمبر ۱۰۔ جنس کو نماز عید اور جنازہ کے لئے یتیم کرنا جائز ہے، الظہیر یہ۔

نمبر ۱۱۔ ایسی حنفیہ جس کا خون بند ہو چکا ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

نمبر ۱۲۔ تمام مسائل کی اصل یہ ہے کہ جس صورت میں اگر اس طرح کوئی عبادت فوت ہو رہی ہو کہ اس کا عوض اور بدلہ نہ ہو تو اس کے لئے یتیم کرنا جائز ہے۔

نمبر ۱۳۔ اور ایسی عبادت جس کے فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء ہو جیسے جمعہ فوت ہو جانے کی صورت میں اس کے عوض ظہر کی نماز ہے اس لئے جمعہ فوت ہونے کے خوف سے یتیم جائز نہ ہوگا، الجوبہرہ۔

ولا یتیم للجمعة وان خاف الفوت لتؤتوا، فان ادرك الجمعة صلاها، والا صلى الظهر اربعاء، لانها تقوت الى حلف، وهو الظهر بخلاف العید، وكذا اذا خاف فوت الوقت لتؤتوا، لم یتیم وبتوضاً، ویقصی ما فات، لان الفوات الى خلف وهو القضاء، والمسافر اذا نسی الماء فی رحله، فیتیم و صلى ثم ذکر الماء، لم یعدھا عند ابی حنیفہ ومحمد، وقال ابو یوسف یعدھا، والخلاف فیما اذا وضعه بنفسه او وضعه غیره بامرہ، وذكره فی الوقت و بعده سواء، له انه واجد للماء، فصار کما اذا كان فی رحله ثوب فنیسه، ولان رحل المسافر معدن للغناء عادة، فيفترض الطلب، ولهما انه لاقدرة بدون العلم، وهي المراد بالوجود، وماء الرجل معدن للشرب لا للاستعمال

ترجمہ - اور جمعہ کے نماز کے لئے تیمم نہیں کرنا چاہئے اگرچہ وضو کرنے کی وجہ سے جمعہ کی نماز فوت ہو جانے کا خوف ہو، اس لئے اگر وضو کرنے کے بعد نماز جمعہ مل جائے تو ادا کرے ورنہ ظہر کے فرض کی چار رکعتیں ادا کر لے، کیونکہ جمعہ کے قائم مقام ظہر کی نماز باقی رہ جاتی ہے، بخلاف عید کی نماز کے، اسی طرح اگر کسی وقتیہ نماز کو وضو کر کے پڑھنے کی صورت میں وقت کے ختم ہو جانے کا خوف ہو جب بھی وضو ہی کر لے، اس لئے وضو کرنے کے بعد جو نماز چھوٹ گئی ہو اسے ادا کر لے، کیونکہ اس صورت میں بھی نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء پڑھنا ممکن ہے، مسافر جب پانی اپنے کجاوے میں بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس کے بعد پانی یاد آگیا تو اس نماز کا اعادہ نہ کرے، یہ مسلک امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا ہے لیکن امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ اس نماز کو دوبارہ پڑھے، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس پانی کو اس مسافر نے خود اپنے ہاتھ سے رکھا ہو یا اس کے حکم سے کسی غیر نے رکھا ہو، پانی کا یاد آ جانا وقت کے اندر ہو یا اس کے بعد ہو دونوں کا حکم برابر ہے کیونکہ یہ پانی کا پانے والا ہو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کجاوے میں اپنا کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے ہو کر نماز پڑھنے کے بعد یاد آیا اور اس لئے کہ مسافر کا کجاوہ عادیہ پانی کا معدن ہوتا ہے یعنی مکمل انتظام ہوتا ہے لہذا اس پر ضروری ہے کہ پانی تلاش کرے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بغیر علم کے پانی پر قدرت حاصل نہیں ہو سکتی ہے اور پانی کے پائے جانے سے مراد بھی یہی ہے اور کجاوے میں جو پانی رکھا جاتا ہے وہ پینے کے لئے ہوتا ہے استعمال کے لئے نہیں۔

توضیح :- جمعہ کے لئے تیمم، وقتیہ نماز کے وقت کے فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم

مسافر کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا، مسافر کا کجاوے میں کپڑا رکھ کر بھول جانا

ولا یتیم للجمعة وان خاف الفوت لو تلوذا الخ

جمعہ کی نماز کو وضو کر کے پڑھنے کی صورت میں اگرچہ اس کے فوت ہو جانے کا خوف ہو جب بھی اس کے لئے تیمم جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں ہے اس لئے کہ اس کے فوت ہو جانے کی صورت میں اس کا بدل ظہر موجود ہے اسی لئے اگر جمعہ کے خیال سے وضو کیا اور جمعہ کی جماعت مل گئی یعنی امام نے ابھی تک سلام نہیں پھیرا تو اس نماز میں شریک ہو جائے اور اگر شریک ہونے سے پہلے ہی امام نے سلام پھیر دیا ہو تو ظہر کی چار رکعتیں نماز پڑھ لے، اس جگہ جمعہ پانے سے یہی مراد ہے اس کے برخلاف اس قسم کی قسم کھانے کی صورت میں کہ اگر قسم کھا کر کہا ہو کہ میں جمعہ ضرور پاؤں گا پھر امام کو صرف قعدے میں پایا تو اس نے جمعہ کی صرف فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ اس کی تصریح عنقریب آئے گی، م۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمعہ کے فوت ہونے کے خوف سے تیمم کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کا قائم مقام ظہر ہوتا ہے برخلاف عید کی نماز کے کہ اس کا کوئی قائم مقام اور خلیفہ نہیں ہے لہذا اسے تیمم سے پڑھنا جائز ہے۔

وكلذا اذا خاف فوت الوقت الخ

اس طرح وقتی فرضوں کو اگر وضو کر کے پڑھنے سے وقت کے فوت ہونے کا خوف ہو تو بھی تیمم نہیں کر سکتا ہے اس لئے وضو کر کے چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کرے، سنتوں کی قضاء نہیں ہے البتہ فجر کی سنت کی قضاء ہے، مگر اس صورت میں جبکہ فرض بھی چھوٹ گئی ہو اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور اگر صرف سنت چھوٹی ہو تو اس کے قضاء میں اختلاف ہے جیسا کہ اس کا بیان اپنے باب میں آئے گا۔ م۔

لان العوات الى خلف وهو القضاء والمسافر اذا نسي الماء في رحله الخ

وقتہ نماز کے فوت ہونے کی صورت میں بھی وضو کو چھوڑ کر تیمم کرنے کی اجازت اس لئے نہیں ہے کہ اس کا خلیفہ موجود ہے، یعنی اس کے عوض قضاء نماز پڑھی جاسکتی ہے، اس مسئلے کی اصل بھی وہی ہے جو اوپر گزر چکی ہے اب اس بات کا بیان

ہو رہا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی رکھ کر بھول جائے واقعہ اسے اتنا جزا ور مجبور سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں کہ اسے تیمم کرنا صحیح ہو اس سلسلے میں مصنف نے فرمایا ہے۔

والمسافر اذا سقى الماء الخ

یعنی مسافر نے اپنے کجاوے میں یا ضروری سامان میں اپنے ہاتھ سے پانی رکھا یا اس کے حکم سے رکھ گیا ور رکھ کر وہ بھول گیا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر بعد میں وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز کا عہدہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنی ہوگی یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے والحداف فی ماء الخ یہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس نے خود پانی رکھا ہو یا اس کے حکم سے دوسرے نے رکھا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نہ کسی طرح اسے پانی رہنے کا علم ہو خواہ واقعتاً اس نے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، اس کا جگہ مسافر کا بھول جانا شرط ہے کیونکہ اگر اس نے ظن غالب پر اعتبار کیا کہ میرے کجاوے میں پانی نہیں ہے حالانکہ پانی موجود تھا تو بالاتفاق اس کا تیمم جائز نہیں ہوگا ور نماز کا عہدہ لازم ہوگا، نہا یہ۔

جامع صغیر میں مسافر کی قید نہیں لگائی گئی ہے بلکہ اس طرح لکھا ہے کہ ایک آدمی کے کجاوے میں پانی موجود تھا مگر وہ شخص بھول گیا ور تیمم کر کے نماز پڑھ پھر وقت کے اندر یاد آگیا تو نماز پوری ہو جائے گی اسی سسے سے فخر اسلام نے اپنی شرح میں استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسا شخص واقعہ مسافر ہو یا صرف آبادی سے باہر ہو حکم میں دونوں برابر ہوں گے، م۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ مسئلے کی اصل بحث مسافر کے بارے میں ہے اور غیر مسافر کا حکم اسی پر قیاس کیا گیا ہے، فقہم، م،

وہر معلوم ہو چکا ہے کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتنی ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ ذکرہ فی الوقت و بعدہ سواء یعنی مسافر کا وقت کے اندر پانی یاد آنا یا وقت کے بعد یاد آنا حکم میں دونوں یکساں ہیں، یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف باقی ہے اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر حقیقت میں پانی جمع رکھنے والا ہے لہذا حکم کے اعتبار سے وہ ایسا ہوا کہ اس کے کجاوے میں کپڑا تھا مگر بھول کر ننگے حالت میں یا ناپاک کپڑے پہنے ہوئے نماز پڑھ لی۔

ولان رحل المسافر معدن للماء عادة، فيفترض الطلب الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ مسافر کے کجاوے میں بالعموم پانی رکھا جاتا ہے اس لئے اس پر یہ فرض تھا کہ پہلے اپنے کجاوے میں پانی تلاش کر لیتا، جب اس نے تلاش نہیں کیا تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کے لئے نماز کا عہدہ ضروری ہوگا، یصل امام ابو یوسفؒ کی یہ دو دلیل تھیں لیکن حرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قدر ہونا اس وقت تک قائل قیوں نہیں ہو سکتا ہے جب تک اسے اس کا علم نہ ہو، اس جگہ پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ اسے پانی پر قدرت حاصل ہو، جب اس کو پانی موجود ہونے کا علم ہی نہ ہو تو اس کی قدرت بھی نہیں پائی گئی وراسی حال میں اسے پانی نہیں ملا لہذا اس کا تیمم جائز ہو اور جب تیمم جائز ہو گیا تو نماز بھی صحیح ہو گئی۔

اب اس سوال کا جواب کہ بالعموم مسافر کے کجاوے میں پانی کا وافر نظام ہوتا ہے تو جواب دیا و ماء الرحل الخ یعنی کجاوے کا پانی ہونے کے باوجود نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے کیونکہ وہ بالعموم صرف پینے کے لئے رکھا جاتا ہے اور دوسرے کسی مقصد کے لئے نہیں رکھا جاتا ہے، جبکہ یہاں پر گفتگو اس پانی سے ہے جو اس نے اپنے تمام لوازمات میں استعمال کے لئے رکھا ہو پھر اسے بھول گیا اس جگہ پاک کپڑے کے مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے جو بات کہی ہے اس کا جواب اس طرح دیا ہے جو آئندہ عبرت میں ہے۔

ومسألة الثوب على الاحتلاف، ولو كان على الاتفاق ففرض الستري ففوت لا الى حلف، والطهارة بالماء تفوت الى حلف، وهو التيمم وليس على التيمم طلب الماء اذا لم يغلب على ظنه ان بقره ماء، لان الغالب

عدم الماء فی الفوات، ولا دلیل علی الوجود، فہم یکن واحدا، وان غلب علی ظنہ ان ہناک ماء، لم یجزلہ ان یتیم حتی یطلبہ، لانہ واجد للماء نظرا الی الدلیل، ثم یطلب مقدار الغلوۃ، ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقتہ

ترجمہ - اور کپڑے کے مسئلے میں اختلاف ہے اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی ستر کا فرض جس کا چھپانا واجب ہے وہ فوت ہوتا ہے اس طرح پر کہ اس کا کوئی خلیفہ بھی نہیں ہے لیکن پانی کی طہارت فوت ہونے کی صورت میں اس کا خلیفہ باقی رہتا ہے یعنی تیمم کرنا، اور تیمم کرنے والے پر پانی کو تلاش کرنا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک کہ قریب ہی میں پانی پانے پر ظن غالب نہ ہو کیونکہ میدان میں پانی نہ پانا غلبہ ہے اور اس کے وجود پر کوئی دلیل نہیں لہذا پانی پانے والا اسے نہیں سمجھا جائے گا ہاں اگر اس کو اس بات کا ظن غالب ہو کہ اس علاقے میں پانی موجود ہے تو پھر جب تک کہ پانی تلاش نہ کرے، اس وقت تک تیمم کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ دلیل پر غور کرتے ہوئے اسے پانی پانے والا سمجھا جائے گا پھر پانی کی تلاش ایک غلوہ تک کرنا چاہیے اور پانی تلاش کرتے ہوئے ایک میل تک نہیں پہنچنا چاہئے تاکہ وہ شخص اپنے سفر کے ساتھیوں سے جدا نہ ہو جائے۔

توضیح :- مسافر کو پانی کی جستجو

ومسئلة الثوب علی الاحتلاف الخ

کپڑے کا مسئلہ بھی اس اختلاف کے مطابق ہے یعنی امام، ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک کوئی مسافر، پنا پاک کپڑا رکھ کر بھوس گیا اور ننگے ہو کر یا نپاک کپڑا پہنے ہوئے نماز پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی چنانچہ امام کرختی نے اس مسئلے کو ذکر کیا اور یہی اصح ہے، ع، مسئلے کو تسیم کرنے کی صورت میں قیاس مع اخیلاق لازم آتا ہے اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے ولو کان علی الاتفاق الخ یعنی اگر کپڑے کا مسئلہ اختلافی نہ ہو کر اتفاقی ہی ہوتا تو بھی اس میں فرق لازم آتا ہے کہ کپڑے کی صورت میں بدن کے صرف اسی حصے کو چھپانا فرض ہے جس کا چھپانا واجب ہے اور اس کے فوت ہونے سے اس کا بدل بھی کوئی نہیں پایا جاتا لیکن پانی کی طہارت فوت ہونے سے اس کا بدل پایا جاتا ہے یعنی تیمم۔

مطلب اس کا یہ ہے کہ ننگے ہو کر نماز پڑھنے میں ستر چھپانا جو فرض ہے وہ فوت ہوتا ہے اس طرح پر کہ اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہوتا جو اس کے قائم مقام ہو بخلاف پانی کی طہارت کے کہ اس کے فوت ہونے کی صورت ہی میں اس کا بدل باقی رہ جاتا ہے یعنی تیمم کر لینا جس سے جواز کی صورت نکل آتی ہے واضح ہو کہ اس جگہ شروع میں کچھ توضیح باقی رہ گئی ہے، یعنی معنی کے توضیح کی دو صورتیں ہیں یعنی اول معنی سے مقصود ایسا فرق بیان کرنا ہے جس سے قیاس درست نہ ہو اور علامہ عینی نے بھی اسی طرف رجوع کیا ہے دوم یہ کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ نماز کی شرطوں میں سے ایک شرط پاک کپڑوں سے ستر عورت کرنا ہے اور طہارت سے مراد وضو ہے اس لئے جس صورت میں کوئی شخص کپڑا رکھ کر بھوس گیا اور ننگے حالت میں اس نے نماز پڑھ لی ہو یا اس جیسی کوئی دوسری صورت ہو تو گویا دوسرا کوئی کام بھی نہیں ہوا کیونکہ اس لئے کہ ستر عورت کے عوض کوئی دوسرا کام بھی نہیں ہے لہذا بدون ستر عورت کے ہی نماز ادا ہو گئی، اور جس صورت میں طہارت وضو فوت ہو گئی تو نماز میں اس کے بجائے تیمم اس کا قائم مقام نہیں ہو لہذا نماز اس شرط سے خالی نہیں ہوئی کیونکہ اصل نہیں پایا گیا تو اس کا بدل پایا گیا لہذا اگر کپڑے کی موجودگی میں اعادہ کا حکم ہو گا اس وجہ سے وہ اصل اور بدل سے خالی ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں نماز کا اعادہ ہونا چاہئے کیونکہ اگر اصل نہیں تھا تو اس کا بدل موجود تھا یہی توضیح اس بندہ مترجم کی سمجھ میں آئی ہے اور یہی توضیح بہتر ہے، واللہ اعلم۔

اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر دو برتنوں میں پانی بھرا ہوا ہو اور اتنا معلوم ہو کہ ان میں سے ایک پاک اور ایک نپاک ہے مگر

اس کی تعیین نہیں ہے ایسی صورت میں دونوں کا پانی بہا دیا جائے اور کسی سے بھی وضو نہ کیا جائے کیونکہ وضو کا قائم مقام اس جگہ پر تیمم موجود ہے اسی طرح اگر کسی کے پاس دو کپڑے ہیں جن میں سے ایک پاک و ردوسر انا پاک ہے مگر کسی کی تعیین نہیں ہے ایسی صورت میں تحرری کر کے ان میں سے کسی ایک کو پہن کر نماز پڑھنی چاہئے کیونکہ دونوں میں سے کسی کو نہ پہننے سے ترک کے بغیر قائم مقام لازم آئے گا، پھر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ موجودہ صورت میں بھی اختلاف ہے ان میں سے اصح قول یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے اس تفصیل کو اچھی طرح یاد رکھ لو۔

خلاصہ کل یہ ہوا کہ جو شخص آبادی کے اندر نہ ہو یعنی خواہ مسافر ہو یا خواہ شہر سے باہر ہو وہ اپنے کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور پانی اس حالت میں ہو کہ وہ رکھ کر بھولا جاسکتا ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنے کے بعد اس شخص پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوگا اگرچہ امام ابو یوسف کا قول اس کے خلاف ہے، محیط السرخسی، و اگر کجاوے میں پانی رکھے جانے کا اسے علم نہ ہو تو بال اتفاق اس پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے، اصبہین، لیکن محیط السرخسی میں اس صورت میں بھی امام ابو یوسف کا اختلاف کھلے ہوئے ہیں، اگر کسی نے ایسے کونوں پر پڑاؤ ڈال جس میں پانی موجود تھا لیکن اس کا منہ ڈھکا ہوا تھا اس لئے اسے اس کونوں کا علم نہ ہو سکا یا نہر کے کنارے پر کوئی شخص تھا ورنہ اسے اس نہر کا علم نہیں ہوا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک جائز نہ ہوگی، محیط۔

اگر اس مسافر نے پانی کے ختم ہو جانے کے بارے میں شک کیا یا ختم ہو جانے کا اسے گمان غالب ہو اور تیمم کر کے نماز پڑھ دی اور نماز کے بعد پانی یاد آگیا تو بال اتفاق اس نماز کا اعادہ کرے، اور اگرچہ پینچہ پر پانی لدا ہوا یا گردن میں لٹکا ہوا یا سامنے رکھا ہوا اور بھول کر تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو بال اتفاق اسے نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، سراج، اور اگر پان یا زین سے پانی لٹکا ہوا تھا اب اگر وہ شخص اس پر سوار ہوا اور پانی پیچھے لٹکا ہوا تھا یا پیچھے سے جانور کو ہانکتا ہو اور پانی آگے لٹکا ہوا ہو یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا ہوا ہو اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو یہ نماز جائز ہوگی اور اگر سواری میں آگے یا بانٹنے میں پیچھے لٹکا ہوا ہو اور نماز پڑھ لی ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی، محیط السرخسی، اور اگر پاک کرنے والی چیز کو رکھ کر بھولے سے نجاست کے ساتھ یا بغیر وضو کے نماز پڑھ لی یا ناپاک پانی سے وضو کر لیا تو بال اتفاق یاد آنے پر اعادہ واجب ہوگا، البحر۔

ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم يغلب علی ظنه ان بقریه ماء الخ
یسا شخص جس کو اپنے قریب پانی ہونے کا گمان غالب نہ ہو اس پر پانی تلاش کرنا تیمم کے غرض سے ضروری نہیں ہے ہاں اگر پانی کی کچھ امید ہو تو اسے پانی تلاش کرنا مستحب ہے ورنہ نہیں، سراج۔ لان لغالب الخ اس لئے کہ میدانوں میں اکثر پانی نہیں ہوا کرتا ہے اور ساتھ ہی پانی کے ہونے کی یا نہ ہونے کی کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی ہذا اسے پانی کا پانے والا نہیں کہا جائے گا، یہ حکم میدانوں کا بیان کیا گیا ہے لیکن آبادی میں بال اتفاق پانی تلاش کرنا واجب ہے جیسا کہ التجنی میں ہے، ع۔

وان علی ظنه ان هناك ماء، لم یجزلہ ان یتیمم حتی یطلبہ الخ
یعنی اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اس جگہ پانی موجود ہے یا کسی عاں شخص نے اسے پانی ہونے کی خبر دیدی تو اب اسے بغیر پانی تلاش کئے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا، یعنی اس صورت میں پانی تلاش کرنا واجب ہے، ت، کیونکہ دلیل کے اعتبار سے وہ پانی کا پانے والا مانا گیا۔

ثم یطلب مقدار الغدوة، ولا یبلغ میلا کیلا یقطع عن رفقتہ الخ
پانی تلاش کرنے میں ایک غلوے سے زائد آگے نہ بڑھے یعنی ایک میل تک نہ جائے کیونکہ دور نکل جانے سے اپنے ساتھیوں سے چھڑ جانے کا خوف ہوتا ہے، غلوے کی مقدار چار سو گز ہے، اظہر یہ، ع، اور حلبی نے تین سو گز ذکر کیا ہے اور ہر ائع میں کہا ہے کہ اس جگہ اصح قول یہ ہے کہ وہ اتنی دور تک تلاش کرے کہ تلاشی کرنے میں نہ خود اسے نقصان ہو اور نہ اس

کے ساتھیوں کو انتظار کی مشقت اٹھانی پڑے، پھر تلاش کرنا خود نمازی پر ضروری نہیں ہے بلکہ کسی کے ذریعے تلاش کروانا بھی کافی ہے، السر انج، اگر وہ شخص پانی کے قریب بھی پہنچ گیا مگر وہ نہ جان سکا اور ایسا کوئی دوسرا شخص بھی نہیں ہے جس سے وہ پوچھے تو اس کا تیمم صحیح ہو گا اور نماز جائز ہوگی اور اگر کوئی دوسرا شخص تھا مگر اس سے پوچھے بغیر تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں اس شخص نے بتلادیا تو اس نماز کو لوٹانا ضروری ہے، اور اگر اس نے پوچھا پھر بھی اس نے نہیں بتلایا اس لئے اس نے نماز پڑھ لی مگر بعد میں بتلادیا تو بھی اس پر نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔

وان كان مع رفيقه ماء طلب منه قبل ان تیمم لعدم المنع غالبا فان منعه منه تیمم لتحقق المحذور ولو قبل الطلب اجزاء عند ابی حنیفة لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغیر وقال لا یجزیه لان الماء مبذول عادة ولو ابی ان يعطيه الا بضمن المثل وعنده ثمنه لا یجزیه التیمم لتحقق القدرة

ترجمہ :- اگر مسافر کے ساتھی کے پاس پانی موجود ہو تو تیمم کرنے سے پہلے اس سے پانی مانگ لینا چاہئے کیونکہ عموماً ایسے موقع پر کوئی پانی سے انکار نہیں کرتا ہے اب اگر انکار کر بیٹھے تو یہ تیمم کرے کیونکہ اس صورت میں پانی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا اور بالفرض کسی نے پانی چاہئے سے پہلے ہی تیمم کر لیا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی کیونکہ غیر کی ملکیت سے کسی چیز کا مانگنا ان کے نزدیک لازم نہیں ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس کی نماز درست نہیں ہوگی کیونکہ عموماً پانی دینے میں انکار نہیں کیا جاتا ہے اور خوشی کے ساتھ دیا جاتا ہے، اگر دوسرے ساتھی نے بغیر قیمت کے پانی دینے سے انکار کر دیا البتہ قیمت مناسب مانگنا سے زائد نہیں مانگتا ہے اور اس کے پاس قیمت دینے کی صلاحیت بھی ہے تو ایسی صورت میں اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہو گا کیونکہ پانی پر اس کی قدرت ثابت ہوگئی۔

توضیح :- ہمراہی کے پاس پانی کا ہونا، قیمت پانی ملنا، قیمت کا موجود ہونا یا نہ ہونا

وان كان مع رفيقه ماء طلب منه قبل ان تیمم لعدم المنع غالبا.. الخ اور اگر رفیق سفر کے پاس پانی موجود ہو تو وہ تیمم کرنے سے پہلے اس سے وضو کے لئے پانی مانگ لے کیونکہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ پانی کا انکار نہیں کرے گا پھر بھی اگر اس ساتھی نے پانی دینے سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ اب پانی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا اور اگر پانی مانگنے سے پہلے ہی تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا تیمم صحیح مانا جائے گا کیونکہ اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ غیر سے اس کی ملکیت کی چیز مانگے، اس جملے سے یہ معلوم ہوا کہ امام اعظم کے نزدیک تیمم سے پہلے اس مسافر کے لئے پانی طلب کرنا استحبی حکم تھا لازمی نہیں تھا یا یہ کہ یہ حکم اس صورت میں ہو کہ وہ رفیق متکدر نہ ہو بلکہ کشادہ پیشانی ہو، اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے کہ پانی مانگنا اس پر واجب نہیں ہے کیونکہ شریف انسانوں کے لئے کسی سے کچھ مانگنا تکلیف دہ ہوتا ہے اور حسن بن زیاد کا بھی قول اسی قسم کا ہے۔

وقالا لا یجزیه لان الماء مبذول عادة الخ

اور صاحبین نے فرمایا کہ پانی بغیر مانگے ہوئے تیمم کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ پانی عموماً آسانی سے دیدیا جاتا ہے، بذل کے معنی دیدینا، بانٹ دینا، بھٹی نے ذکر کیا ہے کہ تجربہ میں ہے کہ ہمراہی سے پانی مانگنا امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک واجب نہیں ہے لیکن امام ابو یوسف اس سے مختلف ہیں، اور ایضاً اور تقریب اور شرح الاقطع میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف اسی طرح ذکر کیا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے بیان کیا ہے، اور ذخیرہ میں بھصا سے نقل کیا ہے کہ امام اعظم کی مراد یہ ہے کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں ہے اور صاحبین کی مراد یہ ہے کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب ہے اس طرح ان ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، اور مبسوط میں ہے کہ اگر ہمراہی کے پاس پانی موجود ہو تو اس سے

ماگنا واجب ہے سوئے حسن بن زیاد کے قول کے کہ انہوں نے فرمایا کہ سواں میں بہر صورت ذلت ہے، در نہایہ میں ہے کہ اکثر نسخوں میں اس جگہ م، ہو حنیفہ کا قول منقول نہیں ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ مانگنے سے پہلے یتیم کرنا جائز نہیں ہے جب کہ اسے غالب گمان یہ ہو کہ وہ مانگتے ہی دیدیگا ورتینوں ائمہ کے درمیان کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ حسن کا قول ہے کہ سول کرنا ذلت و نقصان دہ ہے، بیٹی نے لکھا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی قیمتی چیز نہیں ہے، تویر میں س قول کو ظاہر لروایت قرار دیا ہے اس بناء پر جو مبسوط کی روایت اوپر گذر چکی ہے۔

اور کافی اور عثمانی کی شرح زیادات میں ہے کہ اگر یہ گمان ہو کہ مانگنے سے دیدیگا تو مانگنے سے پہلے یتیم کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر یہ گمان ہو کہ نہیں دیگا تو یتیم کرنا جائز ہوگا اور اگر شک ہو تو یتیم کر کے ہی نماز پڑھ لے اس کے بعد اگر اس نے دیدیا تو وٹاے، وراگر نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا لیکن نماز سے فارغ ہونے کے بعد دیدیا تو لوٹنا ضروری نہیں، انتہاء، البتہ یتیم باطل ہو گیا، ف، ابن الہمام نے حصاص کی توضیح ورتوفیق کی بناء پر یہ مسائل بیان کئے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک پانی کو مباح کر دینے سے پانی پر قدرت مان لی جاتی ہے جیسا کہ صاحبین کے نزدیک ہے اسی بناء پر اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ تم انتظار کرو میں فارغ ہو کر تمہیں پانی دوں گا تو اس پر انتظار واجب ہے اگرچہ نماز کے فوت ہو جانے کا خوف ہو اور پانی کے سوا اور چیزوں میں بھی مباح کر دینے سے قدرت مان لی جاتی ہے لیکن امام اعظم کے نزدیک قدرت نہیں مانی جاتی ہے اس بناء پر اگر ساتھی کے پاس ڈوں ورتی موجود ہو تو امام اعظم کے نزدیک مانگنے سے پہلے ہی اگر یتیم کر لے تو اس کا یتیم صحیح ہوگا لیکن اگر اس کے مانگنے پر اس نے کہا کہ اتنی دیر انتظار کرو کہ میں پانی بھراؤں تو امام اعظم کے نزدیک مستحب وقت تک انتظار کرنا بہتر ہے لیکن صاحبین کے نزدیک انتظار کرتے رہنا ہوگا اگرچہ پورا وقت نکل جائے اسی طرح اگر رفیق سفر کے پاس کپڑا موجود ہو اور دوسرا شخص رنگا ہو اور اس نے کہا ہو کہ انتظار کرو میں پڑھ کر تم کو دیدوں گا اس جگہ بھی حکم میں وہی اختلاف ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے، ورتینوں ماموں نے اجماع کیا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہارے حج کرنے کے لئے اپنا مال تمہارے لئے مباح کر دیا ہے تو اس پر حج کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ حج واجب ہونے کے لئے مال کی ملکیت ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور یتیم کے مسئلے میں ملکیت ضروری نہیں ہے صرف قدرت کافی ہے، نفتح۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس جگہ پر چند فوائد ہیں (۱) فتویٰ اس بات پر ہے کہ جب ساتھی کے پاس س کی اپنی ضرورت سے زائد پانی ہو اور اس کے دینے کا گمان ہو تو ظاہر وروایت کے ظاہر مذہب کے مطابق اس سے پانی مانگنا واجب ہے (۲) اگر گمان ہو کہ نہیں دے گا تو مانگنا واجب نہیں ہے (۳) اگر مانگنے سے کسی وقت ذلت ظاہر ہوتی ہو تو واضح مذہب کے مطابق مانگنا واجب نہیں ہے (۴) پانی کے علاوہ در چیزوں میں مانگنا واجب نہیں ہے یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے وراسی پر فتویٰ دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو اسی ان يعطيه الا شمس المثل وعده ثمنه لايجزيه التيمم لتحقيق القدرة الح
ور اگر ہر ہی نے پانی بغیر قیمت کے دینے سے انکار کر دیا البتہ بازاری قیمت کے برابر مانگنا ہو یا کچھ زیادتی کے ساتھ مگر وہ گنتی قیمت سے کم ورا اس کے پاس یہ قیمت موجود بھی ہو جو اس کی ضروری اخراجات سے فاضل ہوں تو یتیم کرنا جائز نہ ہوگا یعنی پانی خرید کر وضع کرے۔ سی سئے اگر اس کے پاس اتنی قیمت نہ ہو یا ضرورت سے فاضل نہ ہو تو اس کے لئے بالاتفاق یتیم کرنا جائز ہے، نہایہ، ورتیم اس لئے جائز نہیں ہوگا کہ اسے پانی پر قدرت حاصل ہے اسی لئے اگر وہ خریدنا چاہے ورت خریدنے میں کوئی مجبوری نہ ہو تو یتیم جائز نہیں ہوگا، م، اور تویر میں ہے کہ اگر عام بازاری قیمت سے زائد پانی دینا ہو اور اس سے کم کرنے پر راضی نہ ہو یعنی غبن فاحش پر دینا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں یتیم جائز ہوگا۔

ولا يلزمه تحمل العن الفاحش لان الضرر مسقط والله اعلم

ترجمہ - اور غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارے کو برداشت کر کے پانی خریدنا اس پر لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ نقصان دہ بات ہے اور شریعت نے ایسے نقصان برداشت کرنے کے حکم کو ساقط کر دیا ہے۔

توضیح :- کھلے ہوئے خسارے سے پانی خریدنا لازم نہیں، ترتیب مسح تیمم

ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط الح

یعنی کھلے ہوئے خسارے کو برداشت کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ ایسے کھلے ہوئے نقصان کو برداشت کرنا شریعت نے ختم کر دیا ہے، اس جگہ اصل یہ ہے کہ آدمی کو بغیر نقصان اٹھائے جان یا مال کے ساتھ پانی استعمال کرنا واجب ہے اور غبن مثل یعنی جتنی قیمت پر عام طریقے سے ملتا ہو اور اس سے جس قدر بھی زائد ہو وہ نقصان دہ ہے لہذا اس کا برداشت کرنا لازم نہیں بدتہ ثمن مثل سے ہو تو اس کا حکم اس سے مختلف ہے، الحمر۔

اس جگہ غبن فاحش سے مراد دو گنی قیمت ہے، الکافی، اس سے معلوم ہوا کہ دو گنی قیمت سے کم قیمت ثمن مثل کے حکم میں ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ثمن مثل حقیقت میں اس قیمت کو کہتے ہیں جو اس علاقے کے لوگ اس چیز کی قیمت لگاتے ہوں، اور جو قیمت عام لوگوں کے اندازے کے خلاف بڑھی ہوئی ہو تو وہ غبن ہے یعنی نقصان ہے اس لئے اگر وہ قیمت عام اندازے سے دو گنی ہو تو اس جگہ پر اسے غبن فاحش کہا جائے گا لیکن اکثر معاملات میں دس درہم سے ایک درہم زائد قیمت بھی غبن فاحش میں داخل ہے جیسا کہ اپنے موقعہ پر ذکر کیا جائے گا، م، غبن فاحش کی یہ تفصیل تیمم، در وضو سے متعلق ہے اسی لئے اگر کسی کو بیاس سے جان جانے کا خوف ہو اور دو گنی قیمت پر پانی ملتا ہو تو اپنی جان بچانے کی خاطر اس دو گنی قیمت پر بھی خریدنا واجب ہے، د، واضح ہو کہ شوافع میں سے بغویٰ اور ان کے ساتھیوں نے ہمارے قول کے، مند معمولی غبن پر خریدنا لازم قرار دیا ہے اور نووی نے ثمن مثل سے زائد پر خواہ وہ زیادتی کم ہو یا زیادہ بہر صورت تیمم کو جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، ورمام شافعی نے اپنی کتاب ”أم“ میں اس پر نص بیان کیا ہے، مع۔

اگر تیمم کر کے نماز پڑھتے ہوئے کسی نے اپنے رفیق کے پاس یا کسی اور کے پاس پانی دیکھا اور اس کا گمان غالب یہ ہوا کہ جتنے سے وہ شخص پانی دیدے گا تو اسے چاہئے کہ نماز توڑ کر اس سے پانی مانگے اور اگر شک ہو تو نماز نہ توڑے بلکہ اسے پوری کر لے اگر پوری کرنے کے بعد چاہئے سے اس نے پانی دیدیا تو وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے اور اگر اس نے انکار کر دیا تو اس کی نماز پوری ہو گئی اور اگر انکار کرنے کے بعد دیدیا تو جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ پوری ہو گئی، محیط السرخسی، آئندہ کے لئے وضو کرے، ف، اس جگہ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان رفیق ہے، م۔

چند ضروری مسائل

چند آدمیوں کے درمیان تھوڑا پانی، ایک کے پاس تھوڑا پانی، مریض کو وضو اور

تیمم کی طاقت نہیں ہے، قیدی کو پانی بھی نہیں اور مٹی بھی میسر نہ ہو، اور زخمی کا حکم

نمبر ۱۔ ایضاح میں ہے کہ ایک شخص ایسا ہے کہ اسے وضو کرنے سے پیشاب ہوتا رہتا ہے لیکن تیمم کرنے سے پیشاب جاری نہیں رہتا تو اس کو تیمم کرنا جائز ہے، السراج۔

نمبر ۲۔ جس شخص کو اپنے تیمم کے باقی رہنے کا یقین ہو ساتھ ہی کچھ شک بھی ہو تو اس کا تیمم بتی رہے گا مگر جب کہ اسے حدت ہو جانے کا یقین ہو جائے۔

نمبر ۳۔ اور جس شخص کو حدت ہونے کا یقین ہو اسے حدت کی حالت میں مانا جائے گا یہاں تک کہ اس کے تیمم رہنے کا یقین

ہو جائے، خلاصہ، اس جگہ یقین سے مراد گمان غائب ہے، م۔

نمبر ۳۔ تیمم ہوتے ہوئے پھر تیمم کرنا کوئی نیکی نہیں ہے، القننہ، نمبر ۵۔ اس کے برخلاف وضو پر وضو کرنا نور علی نور ہے یہ کچھ اس وجہ نہیں کہ مٹی طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل کرنا بھی کوئی نیکی نہیں۔

نمبر ۶۔ مسافر کو اگر غسل کے لئے پانی ملنے کی امید نہ ہو پھر بھی اپنی اہیہ سے ہمسبری کرنا جائز ہے، الخلاصہ، عام علماء کا یہی قول ہے، ع۔

نمبر ۷۔ تیمم کر کے نماز پڑھنے والے اگر کسی نصرانی نے کہا کہ پانی لے لو تو وہ اس کا کچھ خیال نہ کرے اور اپنی نماز پوری کرے فارغ ہونے کے بعد اسی سے مانگے اگر وہ دیدے تو وضو کر کے اپنی نماز کا عادیہ کر لے ورنہ نہیں، قاضی خان۔

نمبر ۸۔ تیمم میں سات سنتیں ہیں، (۱) زمین پر ہاتھ رکھ کر آگے مانا (۲) پیچھے ہٹانا (۳) ہاتھ کو جھارتا (۴) انگلیاں کشادہ رکھنا (۵) بسم اللہ پڑھنا (۶) ترتیب کے ساتھ مسح کرنا (۷) پے در پے مسح کرنا، الخرو نہر۔

نمبر ۹۔ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر، گھٹیوں کے سروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر بائیں ہتھیلی سے دائیں ہتھیلی کے اندرونی حصے کے پینچے تک مسح کرے در بائیں انگوٹھے کے اندرونی حصے کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری حصے پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اس طرح مسح کرے یہی طریقہ احوط ہے، محیط، السرخصی اور البدائع۔

نمبر ۱۰۔ سفر میں ایک ساتھ تین ضرورت مند جمع ہوئے ایک جنبی دوسری حائضہ جس کا خون بند ہو چکا ہو تیسرا مردہ، اور اس جگہ صرف اتنا پانی ہو جو ان میں سے کسی ایک کی ضرورت پوری کر سکتا ہو، تو اگر وہ پانی ان میں سے کسی ایک کی ملکیت ہو تو وہی اس پانی کا زیادہ حق دار ہو گا اور اسی کی ضرورت میں خرچ ہو گا۔

نمبر ۱۱۔ اور اگر تینوں اس کے برابر کے حق دار ہوں تو ان میں سے فی الحال کسی کے کام میں خرچ نہیں کیا جائے گا اور سب کو تیمم کرنا مباح ہو گا۔

نمبر ۱۲۔ اور اگر کسی کا وہ نہ ہو بلکہ سب کے لئے مباح ہو تو جنبی شخص اس کا زیادہ مستحق ہو گا، قاضی خان، اور یہی قول اصح ہے، الظہیر یہ۔

نمبر ۱۳۔ اسی طرح گر حائضہ کی جگہ محدث بھی ہو تو جنبی کو اولیٰ اور زیادہ مستحق سمجھا جائے گا، الخلاصہ۔

نمبر ۱۴۔ وراگر باپ اور بیٹے کے درمیان پانی ضرورت مشترک ہو جائے تو باپ کی ضرورت کا زیادہ خیال کیا جائے گا ورنہ زیادہ مستحق ہو گا، قاضی خان۔

نمبر ۱۵۔ وراگر جنبی کو صرف اتنا پانی میسر ہو جس سے وضو کیا جاسکتا ہے تو تیمم کرے کیونکہ اس پر وضو کرنا لازم نہیں ہے اور اگر جنابت کے تیمم کے بعد محدث ہو جس سے وضو لازم آتا ہے تو اب وضو کرے۔

نمبر ۱۶۔ سی طرح اگر محدث کے پاس صرف اتنا پانی ہو جس سے وضو کے بعض اعضاء دھو سکتے ہیں تو نہیں دھونے کی ضرورت نہیں ہے تیمم کر لے، شرح الوقایہ، وغیرہ۔

نمبر ۱۷۔ لیکن لام شفعی کے نزدیک اس پر لازم ہے کہ جتنے اعضاء دھو سکتا ہو دھولے بقیہ اعضاء کے لئے پورا تیمم کر لے، ہمارے نزدیک تیمم اور دھونا دونوں کام اکٹھے نہیں کئے جاسکتے، م۔

نمبر ۱۸۔ مریض کو نہ وضو کی طاقت ہے اور نہ تیمم کی اور نہ اس کے پاس ایسا کوئی آدمی ہے جو ان کاموں میں اس کی مدد کرے تو وہ شخص دونوں کاموں کے نزدیک نماز نہیں پڑھے گا۔

نمبر ۱۹۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ میں نے شرح جامع صغیر کرخفی میں دیکھا ہے کہ جس کے دونوں ہاتھ ور دونوں پاؤں کٹے ہوں اگر ن کے چہرے پر زخم ہو تو وہ بغیر طہارت کے ہی نماز پڑھ لے تیمم بھی نہ کرے اور اس پر اس نماز کا اعادہ

بھی ضروری نہیں، یہی قول اصح ہے، الظہیر یہ۔

نمبر ۲۰۔ اس مسئلے کی بناء پر مریض کا مسئلہ بھی یہی ہوگا اور یہی صحیح ہے، م۔

نمبر ۲۱۔ اگر کسی قیدی کو نہ پانی مل رہا ہو اور نہ پاک مٹی تو مام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نماز نہ پڑھے، قاضی خان۔

نمبر ۲۲۔ اس وقت میں جب کہ پاک زمین کو کھرچ کر پیاک دیا اور کو کھرچ کر بھی مٹی نہیں نکال سکتا ہو اور اگر ممکن ہو تو اس مٹی سے تیمم کر لے، خلاصہ۔

نمبر ۲۳۔ لیکن تنویر میں لکھا ہے کہ جس قیدی کو نہ پانی مل رہا ہو ورنہ مٹی جس سے وہ طہارت حاصل کر سکے تو وہ مام عظیمؒ کے نزدیک نماز میں تاخیر کرے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ نمازیوں کے مانند نماز کے فعل ادا کرتا رہے، مام عظیمؒ نے اسی طرف رجوع کیا ہے، ت، اور شارح نے در مختار میں کہا ہے کہ ایسی مشابہت کرنا اس پر واجب ہے، د، نمبر ۲۴۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہی حکم اس پر مریض کا بھی ہے جو اپنے مرض کی وجہ سے دونوں قسم کی طہارتوں سے عاجز ہو تو وہ بھی نمازیوں کی طرح نماز کے فعل ادا کرتا رہے یعنی اس پر یہ لازم ہے کہ وہ رکوع کرے ورنہ اگر خشک جگہ پائے تو سجدہ بھی کرے ورنہ کھڑے ہو کر اشارہ کرے پھر نماز کا عہدہ کرے جیسا کہ روزے کے دنوں میں کرنا ہوتا ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، مام عظیمؒ نے بھی اسی طرف رجوع کیا ہے جیسا کہ فیض میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، د، میں مترجم کہتا ہوں یہ روایت الظہیر یہ کی روایت کے خلاف ہے کیونکہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ نمازی کی مشابہت نہ کرے بلکہ مستقل نماز پڑھے ورنہ نماز کا عہدہ بھی نہیں کرے اور کہا ہے کہ یہی اصح ہے، ہذا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

نمبر ۲۵۔ واضح ہو کہ مریض در مجبور و روزہ شخص جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں ان دونوں کے حق میں تو بوجہ طہارت نماز پڑھنا اور نماز کا اعادہ نہ کرنا اصح ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر سماوی اور قدرتی ہے برخلاف قیدی کے کہ اس کا عذر مخلوق کی جانب سے ہو ہے لہذا اس پر عہدہ کرنا واجب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شارح در مختار نے سہو کے ساتھ مریض مجبور کو اس قیدی کے ساتھ ملا دیا اور سب کی اصل یہ طے ہوئی کہ وہ معذور جس کا عذر قدرتی ہو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے ورنہ بعد میں اس کا دہانا بھی لازم نہیں لیکن وہ معذور جس کا عذر مخلوق کی جانب سے ہو اس کے لئے بھی تیمم کرنا جائز ہے لیکن بعد میں اس کا عہدہ جب ہے اسی اصل کی بناء پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ جس شخص نے پانی اس سے نہیں پایا کہ پانی کے پاس جانے سے اس کو دشمن کا خوف تھا یا قرض خواہ کی جانب سے گرفتار کئے جانے کا خوف تھا تو اسے بھی تیمم کرنا جائز ہوگا لیکن اس پر وضو کر کے نماز کا عہدہ واجب ہوگا، فتح القدیر میں اس مسئلے کو اصل کے ساتھ صراحت لکھی ہے۔

لکھا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو تجھے میں قید یا قتل کر دوں گا تو اسے چاہئے کہ تیمم کر کے نماز پڑھے بعد میں اعادہ کر لے، قاضی خان، اور جو شخص قید خانے میں گرفتار ہو وہ تیمم کر کے نماز پڑھے بعد میں وضو کر کے اعادہ کرے کیونکہ اس کے عاجز ہونے کا تعین بندوں کے فعل سے ہے اور بندوں کی طرف سے جو حرکت ہو اس سے حق نہیں عزوجل ساقط نہیں ہوتا ہے، محیط السرخسی، ہمارے نزدیک پانی اور مٹی دونوں طہارتوں کو استعمل کرنے کا حکم نہیں ہے برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے اسی بناء پر اگر کسی جہنمی کے بدن کا اکثر حصہ زخمی ہے تو وہ فقط تیمم کر لے اور بانی استعمال نہ کرے لیکن اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست حصے کو دھو ڈالے اور زخمی حصے پر مسح کرنے سے اگر نقصان نہ ہو تو مسح کر لے ورنہ اس کی پٹی پر مسح کرے۔

اور اگر نصف حصہ زخمی اور نصف تندرست ہو تو اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، مشائخ نے اس میں ختلف کیا ہے ابستہ تنویر نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ صحیح بدن کو دھو لے اور زخمی بدن پر مسح کرے اور در مختار میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، فتح القدیر میں کہا ہے کہ فقہ کی زیادہ موافق اور نوادر کی روایت کے مطابق یہ حکم ہے کہ تیمم کر لے، فیض وغیرہ میں کہا ہے

کہ یہی صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خلاصہ اور محیط میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ تیمم کرے پانی استعمال نہ کرے لہذا اسی پر فتویٰ دینا چاہئے اور درمختار کا اصح کہنا ضعیف اور قاعدے کے خلاف ہے کیونکہ بحر الرائق میں اس بات کی تصریح ہے کہ جب کوئی حکم اصول کی روایت میں نہ ہو لیکن نوادر میں مذکور ہو تو وہی قائل ترجیح اور قائل عمل ہو گا جیسا کہ اس مسئلہ میں پایا جا رہا ہے اس کے علاوہ خلاصہ اور محیط میں بھی اس کی تصریح کی ہے، اگر کسی کو چپک ہو یا زخم بھرے ہوئے ہوں اور اسے حدث یا جنابت ہو گئی ہو سب کا حکم اسی تفصیل کے مطابق ہے لہذا جنابت کی صورت میں بدن کے اکثر حصے کا اعتبار ہو گا اور حدث میں وضو کے اکثر اعضاء کا اعتبار ہو گا جیسا کہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور خدصہ میں بھی ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے۔

جس شخص کے دونوں ہاتھوں میں زخم ہوں اسے تیمم کرنا جائز ہے اگرچہ وضو کرنے والا بھی اس کے پاس ہو صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اگر مجرد شخص کو اپنے جسم کا کچھ حصہ دھونے میں پانی سے نقصان ہو تو اسے بالاتفاق تیمم کرنا جائز ہے، جس شخص کے سر میں ایسا درد ہو کہ وضو کرتے ہوئے سر کا مسح نہیں کر سکتا یا غسل کرتے ہوئے دھو نہیں سکتا تو فیض میں ایک نادر روایت یہ بیان کی ہے کہ وہ تیمم کر سکتا ہے، درقاری، لہذا یہ نے فتویٰ دیا ہے کہ اس سے مسح کا فرض ساقط ہو گیا، اور اگر سر پر لکڑی تختے وغیرہ سے کوئی پٹی بندھی ہوئی ہو تو اس پر مسح کرنے میں دو قول ہیں، دہ اور اظہر یہ ہے کہ اگر مسح نقصان نہ دیتا ہو تو مسح کرنا واجب ہے، طہ اور اگر نقصان دیتا ہو تو غسل کی طرح اصل مسح اور پر مسح کرنا بھی معاف ہے گویا یہ عضو بھی باقی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب المسح علی الخفین

(پاؤں کے دونوں موزوں پر مسح کرنے کا بیان)

توضیح :- موزوں پر مسح کا بیان

جس طرح تیمم وضو کا بدل ہے اسی طرح موزوں پر مسح بھی پاؤں دھونے کا بدل ہے لیکن تیمم کا ثبوت نص قرآنی سے ہے در موزوں پر مسح کا ثبوت حدیث متواتر مشہور سے ہے، مسح کے لئے بھی اجازت دیکھی ہے جیسے تیمم کے لئے اجازت ہے اور دھونا اصل ہے اور تیمم اور مسح عارض ہے، مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت کے لئے ہے، سی طرح تیمم اور مسح دونوں میں بعض جز پر اکتفا ہوتا ہے، تاج الشریعہ، نہیہ، غایۃ اور کفایہ، مع، لغت میں مسح کے معنی ہاتھ پھیرنا اور شریعت میں خاص قسم کے موزے کو خاص زمانے میں تری پہنچانا، شریعت میں وہ موزہ معتبر ہے جو ٹخنوں یا اس کے اوپر حصے کو چھپالے خواہ وہ چمڑے کا ہو یا اس کے مانند ہو، د۔

واضح ہو کہ موزے کے مسح کے ثبوت میں ردافض اور خوارج وغیرہ نے اعتراض کیا ہے لیکن اہلسنت اور دوسرے لوگوں کے نزدیک اس کے ثبوت میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں اسی طرح صحیحہ کرام اور تابعین کے زمانے میں ہمیشہ اس پر عمل درآمد ہوتا رہا ہے لیکن فرقہ ردافض اور خوارج جب پیدا ہوا تو یہ لوگ علیحدہ ہو گئے یعنی اپنا امگ مسلک اختیار کر لیا، مبسوط میں ہے کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ میں نے موزے پر مسح کا قول اس وقت تک قبول نہیں کیا جب تک کہ دو پہر کی مانند واضح دلائل میرے پاس نہ آگئے امام اسماعیلی نے بھی اسی طرح فرمایا ہے، محیط میں ہے کہ امام اعظم نے فرمایا ہے کہ جو کوئی موزوں پر مسح کا مکر ہو گا اس پر کفر کا خوف ہے، مفید میں بھی کرخی سے نوادر کے حوالے سے اسی طرح کا قول منقول ہے، ثمر قندیات میں ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق مکر پر کفر کا حکم عائد نہیں ہو گا، مع، لیکن یہ ضعیف قول ہے، درمختار میں ہے کہ اس کا مکر مبتدع ہے اور امام ابو یوسف کی رائے کے مطابق وہ کافر ہے اور تحفہ میں کہا ہے کہ اس کا ثبوت اجماع سے بلکہ تواتر سے ہے،

انجی، اور اظہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر کسی تاویل کے اس کا منکر ہو گا تو وہ کافر ہو گا کیونکہ اس کا ثبوت قطعی ہے، م۔
ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ نضین کے مسح کی روایت اکثالیس صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ سے کی ہے، مطلب اس کا یہ ہے کہ مسئلہ اس قدر مشہور ہو چکا تھا صحابہ کرام کے زمانے میں بھی کہ اس کے راوی اتنے زیادہ پائے گئے ورنہ عموماً روایت کرنے والے کم ہی ہوتے ہیں ابن قدامہ نے امام احمد سے اسی کے مانند معنی میں ذکر کیا ہے اسی طرح ابن عبد البر نے استذکار میں کہا ہے کہ اشرفی میں حسن بصری کا قول منقول ہے فرماتے ہیں کہ ستر صحابہ نے مجھے روایت کی ہے، اور بدائع میں ہے کہ حسن نے فرمایا ہے کہ میں نے ستر بدری صحابہ کو بیاسب موزوں پر مسح کے قائل تھے اس مسئلے کو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے اور سرحدی اور اس سے یعنی وہ فتح القدیر میں صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کے نام ذکر کئے گئے ہیں جو اس مسئلے کی روایت کرتے ہیں، یعنی نے کہا ہے کہ میں نے شرح معنی الآثار میں ستر صحابہ کی روایت اور ساتھ ان محدثین کے نام جنہوں اس روایت کی تخریج کی ہے سب بیان کئے ہیں۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں مختصر ان کو ذکر کرتا ہوں اور یہ سب حدیثیں مرفوع ہیں اور ان کی سندیں صحیح ہیں سوائے ان کے جن میں کچھ علت ہے تو میں ان کو بھی ان کی علت کے ساتھ بیان کروں گا چنانچہ ان کے بیان یہ ہیں اصحاب صحاح ستہ کی پوری جماعت نے حضرت جابر و انس بن مالک اور مغیرہ ابن شعبہ سے روایت کی ہے اور سوائے امام بخاری کے دوسرے تمام لوگوں نے حضرت بریدہ سے روایت کی ہے، صرف بخاری نے عمرو بن امیہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی ہے۔

صرف مسلم نے حضرت علیؓ و اسامہ بن زید و حذیفہ اور حضرت بلالؓ سے اور ابو داؤد نے حضرت ثوبان سے، ترمذی نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی حضرت صفوان سے اور صحیح ابن حبان میں حضرت سلمانؓ و انسؓ سے، اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علیؓ اور ابو بکر بن الحارث اور مسند احمد میں حضرت ثوبان اور ابو ہریرہ اور عوف بن مالک سے روایت کی ہے، نمیشاپورگی نے حضرت یحییٰ بن مرہ اور اسلمہ بن زید اور ابو ہریرہ سلمیٰ اور عقیب بن عامر اور خالد بن سعید بن العاص اور ام سعد اور ابو ایوب انصاری سے روایت کی ہے، اور نسائی نے حضرت عبداللہ بن حارث بن جریج اور ابو ہریرہ اور عبداللہ بن عمر اور قیس بن سعد اور ابو موسیٰ اور عمرو بن العاص اور ابو سعید الخدری اور عمار بن یاسر اور جابر بن سمرہ اور ابو بکر بن الحارث سے حدیث کی روایت کی ہے اور عبداللہ بن وہب نے حضرت عبادہ بن الصامت سے حدیث کی روایت کی ہے اور ابو عمامہ کی بھی حدیث کی روایت کی ہے لیکن ابن ابی عمیرہ کی حدیث کے اسناد میں کلام ہے۔

امام طحاویؒ نے حضرت صفوانؓ کے حدیث کے روایت کی ہے اور طبرانیؒ نے حضرت صفوان اور عوف بن مالک اور عبداللہ بن رواحہ اور ابو عوثر اور ابو طلحہ اور زبیر بن العوام اور ربیعہ بن کعب اور عبدالرحمن بن حسنہ اور عمرو بن حزم اور ابو ایوب اور جابر بن عبداللہ و ربیعہ بن عازب اور ابو بکر بن الحارث کی حدیثیں روایت کی ہیں، اور ابو یعلیٰ موصلی نے اسامہ بن شریک کی حدیث اور ابو اظہر الزہلی نے حضرت اسامہ بن شریک کی حدیث روایت کی ہے اور ابو نافع نے حضرت اسامہ بن زید اور عبداللہ بن رواحہ کے حدیث روایت کی ہے اور ابن عبد البر نے حضرت ابو ہریرہ اور ابو طلحہ اور ابو مسعود انصاری اور ابو عبیدہ بن الجراح اور عبدالرحمن بن عوف اور فضالہ بن ابی عبیدہ اور عثمان بن ابی عفان اور علی بن ابی طالبؓ کے حدیث کی روایت کی ہے اور اسحاق بن راہویہ نے حضرت عوف بن مالک اور ابو ایوبؓ کے حدیث کی روایت کی ہے اور ہذا نے حضرت عوف بن مالک اور ابو ہریرہ سلمیٰ صحاح اور ابو عوثر کی حدیث کی روایت کی ہے مگر معمولی ہے اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کی روایت کی ہے مگر یہ بھی معلوم ہے اور حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث کی روایت کی جس کی اسناد صحیح ہے۔

دارقطنیؒ نے صحیح سند میں سے حضرت ام المومنین حضرت عائشہؓ اور عروہ بن مالکؓ کی حدیثیں روایت کی

ہیں اور عسکریؒ نے بن ورقہ کی حدیث کی روایت کی ہے اور ابو نعیمؒ نے شعیب بن غائب کندیؒ و مالک بن سعدؒ کی حدیث کی روایت کی ہے اور ابن حاتم نے عبد اللہ بن مسلم کے دو ایسا ہی حدیث کی روایت کی ابن حزمؒ نے ابو ذر غفاریؒ و رکب عجرہ کی حدیث میں سے ہر ایک کو صحیح اسناد کہا ہے، اور ابن عساکر نے ابو حنبلہ امدادی کی حدیث کی روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔

سلم بن اسہل و سہلیؒ تاریخ واسطہ میں خالد بن عرفطہ سے روایت کی ہے، قاضی ابو احمد نے سہل بن سعد سے صحیح سندوں سے حدیث کی روایت کی ہے یہ گنتی صحابہ کرام کے نام ذکر کئے گئے، کتب صحاح کے علاوہ سنن و مسنید میں اور بھی دوسرے صحابہ سے روایتیں موجود ہیں یہاں تک کہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس مضمون کی ان صحابہ کرام سے روایتیں پائی گئی ہیں ورنہ تقدیر میں کہا ہے کہ روایتوں میں ان حضرات کے نام بھی ہیں حضرت ابو بکر حضرت عمر حضرت علی حضرت ابن عباس و حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہمؓ اور پیٹنیؒ نے بھی ان صحابہؓ کے نام لکھے ہیں جن میں عشرہ مبشرہ (یعنی چاروں خدوہ راشدین و رات کے علاوہ وہ چھ جن کو قطعی طور سے جنتی ہونے کی حضورؐ نے بشارت دی ہے) کے نام ہیں ان کے علاوہ تمام بڑے بڑے صحابہ کے نام بھی ذکر کئے ہیں جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہمیشہ گئے رہے ہیں اور سیوطیؒ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صرف سیوطیؒ کی ہی خصوصیت نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک یہ عمل متواتر ہے بلکہ روایت بھی متواتر ہونے میں ہمہ علماء متفق ہیں سے چھٹی طرح سمجھ لو، درحقیقت دربن ہام نے لکھا ہے کہ شیخ ابو عمر بن عبد البر نے کہا ہے کہ صحابہؓ میں سے کسی نے بھی مسند فضیل کا ذکر نہیں کیا اور نہ کسی سے کوئی روایت منقول ہے البتہ بعض روایتوں میں ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سے بعض راویوں نے نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کہ ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ سے صحیح سندوں کے ساتھ دوسرے صحابہ کرام کے، اند موزوں پر مسح کرنا مروی ہے اور کاشانیؒ نے کہا ہے کہ ابن عباسؓ سے انکار کی روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ تمام روایتیں عکرمہ راوی سے منقول ہیں حضرت عطاءؓ نے جب یہ بات سنی تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ نقل ہو ہے یعنی وہ ابن عباسؓ کی بات نہیں سمجھ سکے اور غلط روایت کر دی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خود حضرت عائشہؓ سے ان کا اپنا عمل مسح کا صحیح سندوں سے منقول ہے چنانچہ نسائیؒ و در قطنیؒ نے حضرت ام المؤمنینؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں موزوں پر مسح کا حکم دیتے تھے اور دوسری سند سے منقول ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ جب سے سورہ مدہ ناز ہوئی ہے اس وقت سے رسول اللہ ﷺ اپنی آخری زندگی تک موزوں پر مسح کرتے رہے اس کا مطلب یہ ہے کہ موزوں پر مسح کا حکم کبھی منسوخ نہیں ہوا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ ہمیشہ موزے پہنے رہتے تھے، شیخ ابو عمر بن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ وہ بدعتی جو مسلمانوں کی جماعت میں فقہ واحدیت سے خارج ہے ان کے، سو کوئی بھی موزے پر مسح کا انکار نہیں کرے گا جیس کہ عینیؒ میں موجود ہے اس بناء پر صاحب ہدایہؒ نے یہ فرمایا ہے جو کندہ مذکور ہے۔

المسح علی الحین حائز بالسنة، والاحبار فیہ مستفیضة حتی قیل ان من لم یروہ کان مبتدعا، لکن من رآہ لم یمسح احداً بالعزیمۃ کان ماحوا

ترجمہ - دونوں موزوں پر مسح کرنا جائز ہے اور یہ سنت سے ثابت ہے وراحدیث و اخبار اس بارے میں بہت مشہور ہیں یہاں تک کہ یہ کہہ گیا ہے کہ جو شخص اس کو جائز سمجھتا ہے وہ بدعتی ہے لیکن جس نے اسے جائز تو سمجھا لیکن ثواب کی نیت سے اس نے مسح نہیں کیا تو وہ یقیناً مستحق ثواب ہے۔

توضیح :- مسح نہ کرنے میں خارجی یا رافضی ہونے کے الزام کا خوف، وقت کے ختم ہونے کا خوف یا وقوف عرفہ کے وقت موزوں پر مسح کرنے کا رخصت سے لاعلمی، موزے کے اعتبار، موزہ پہننے کی شرط

المسح علی الخفین جائز بالسنة، والاخبار فیہ مستفیضة . الخ

دونوں موزوں پر مسح کرنا جائز اور اس کا ثبوت سنت سے ہے چونکہ یہ صرف جائز ہے لہذا پیروں کو دھونا ہی افضل ہے ہاں اگر کوئی شخص جو مسح نہیں کرنا چاہتا ہے اس کی طرف لوگوں کو خارجی یا رافضی ہونے کا شک ہوتا ہے تو اس کے حق میں دھونے کے مقابلے میں مسح کرنا ہی افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضوء کر سکتا ہے یا وقت جانے کا خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو اس کے لئے مسح کرنا واجب ہونا چاہئے، الحمر۔

معصفت نے مسح کو جائز کہا ہے لہذا اسی حکم میں مرد اور عورت سب شریک ہوں گے اور سب کے لئے مسح کرنا جائز ہوگا، ف، مسح خفین میں عورت بھی مرد کے برابر ہے، الحیط، بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ آیت وضوء میں لفظ ارجلکم کو حالت جری میں یعنی زیر کے ساتھ پڑھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ موزوں پر مسح کا حکم اسی سے استنباط کیا گیا ہے اور ایجاد ہوا ہے، فتح القدیر اور یعنی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ آیت پاک میں ارجلکم الی الکعبین کہا گیا ہے یعنی ٹخنوں تک پیروں دھونے کا حکم ہے حالانکہ بالاتفاق موزوں پر مسح کا حکم ٹخنوں تک کا نہیں ہے بلکہ قدم کے پشت پر انگلیوں کی طرف سے اوپر کی جانب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ آیت پاک میں پاؤں پر مسح کرنا مراد ہی نہیں کیونکہ مسح دونوں ٹخنوں تک کرنا ہے اس لئے یہاں پر صرف دھونا ہی مراد ہو سکتا ہے اور ارجلکم کو زیر پڑھنا تو وہ جرجوار یعنی اس سے پہلے لفظ رؤسکم کے زیر ہونے کی وجہ سے ہے۔

اس موقع پر یہ اعتراض کیا جائے کہ التباس اور اشتباہ کے موقع پر جرجوار کرنا ممنوع ہے لہذا یہ قاعدہ یہاں پر جاری نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ارجلکم کے لفظ کعبین کہہ دینے کی وجہ سے وہ اشتباہ دور ہو گیا اس لئے اس کی ممانعت ہی ختم ہو گئی۔

اس جگہ نکتہ یہ ہے کہ اگر چہ اور ہاتھ کے دھونے کے ساتھ ہی دونوں پاؤں کے دھونے کا حکم ہوتا تو پھر سر کے مسح کا حکم بیان کرنے کے بعد یہ جملہ بھی بڑھانا لازم آتا کہ ان چیزوں کے دھونے میں ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھتے ہوئے پہلے سر کا مسح کر لو پھر پاؤں دھو، اور اگر پاؤں کے ساتھ غسل کی بھی تصریح ہوتی تو عبارت میں طوالت کرنی پڑتی حالانکہ موجودہ کلام ہی میں صرف لفظ تعین بڑھانے دینے سے ترتیب بھی باقی رہ گئی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ ہو کر معجز ہو گیا اور یہ اعجاز نادر ہوا یہ تحقیق اس مترجم کو محض فضل الہی عزوجل سے حاصل ہوئی ہے، والحمد للہ رب العالمین، اس سے معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح کرنے کا حکم مرد ہو یا عورت صرف رحمت خداوندی سے حاصل ہوا ہے یا اس کی اجازت ملی ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہم لوگوں کو مسح کے جواز کا ثبوت سنت کی دلیل سے ہوا ہے۔

والاخبار فیہ مستفیضة حتی قبل ان من لم یروہ کان مبتدعا الخ

یعنی احادیث و اخبار ان کا تعلق خواہ فعل سے ہو یا قول سے اس مسئلے کے بارے میں بہت زیادہ اور بہت مشہور ہیں لہذا ان احادیث کا کسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا ہے اس بناء پر فقہاء نے یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جس شخص نے موزوں پر مسح کرنے کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت اور اجازت نہیں تصور کیا تو وہ بدعتی ہے لیکن جس نے اسے تسلیم کیا اور تسلیم کے بعد افضلیت کو حاصل کرنے کے خیال سے مسح نہ کر کے پاؤں کو دھولیا تو وہ زیادہ ثواب کا مستحق ہوگا، لفظ عزیمت رخصت اور اجازت کے

مقابلے میں ہے یعنی موزوں پر مسح کرنا اگرچہ ناجائز ہے اور اس کی رخصت ہے مگر بجائے مسح کرنے کے پاؤں کو دھو لینا زیادہ کارِ ثواب ہے یہ باتیں جو مصنفؒ نے ذکر کیں ہیں یہ سب شیخ الاسلام خوہر زہد وغیرہ کی بیان کی ہوئی ہیں، یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ تو یہ روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ میرے دونوں پاؤں کا ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا موزوں پر مسح کرنے کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہے تو پھر مسح کرنے کا حکم کس طرح ثابت ہو سکتا ہے۔

توجہ یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہے، اس کا راوی محمد بن مہاجر ہے، ابن حبانؒ نے اسماء الرجال بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ محمد بن مہاجر حدیثیں گڑھا کرتا تھا، ابن الجوزیؒ نے اپنی کتاب علل متاہیہ میں کہا ہے کہ یہ روایت اسی شخص نے گڑھی ہے، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ محل میں امام مالکؒ سے جائز اور ناجائز وغیرہ ہونے کے چھ اقوال نقل کئے ہیں پھر نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ سب اختلاف باطل اور مردود ہے، امام مالکؒ کے شاگردوں میں یہ بات مشہور ہے کہ موزوں پر مسح کرنا جائز ہے جس کے لئے کسی وقت کی تعیین بھی نہیں ہے، اور یحییٰؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی نسبت مسح کر کے دھونا ہی افضل ہے ورنہ حضرت عمرو بن عمرؒ سے کسی قول کی روایت کی ہے، ازہبیؒ نے ابو یوسفؒ، نصرانیؒ سے روایت کی ہے، شعبیؒ، حماد بن سلیمانؒ، حکم اور ہرے مشائخ میں سے استیعنیؒ نے کہا ہے کہ مسح کرنا افضل ہے اور امام حمہؒ سے بھی یہی صحیح ترین روایت ہے، ابن المنذرؒ نے دونوں عمل کے برابر ہونے کو اختیار کیا ہے۔

جن لوگوں نے مسح کو افضل کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت مغیرہؒ کی روایت کردہ حدیث میں ہے، بهذا امری دبی کہ میرے رب نے مجھے اس بات کا حکم کیا ہے یہ حدیث ابوداؤد میں موجود ہے اس سے استدلال اس طرح ہے مسح کا حکم اگر وجوب کے لئے نہ ہو تو کم از کم استحباب کے لئے تو ہو گا اس لئے مسح کرنا مستحب ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عیؑ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے مسافروں کے لئے تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن رات کی رخصت دی ہے یہ روایت ابن خزیمہؒ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، ورنہ حضرت سفیانؒ کی روایت میں ہے کہ ہمیں اس بات کی رخصت دی گئی ہے کہ ہم اپنے موزے اتاریں، آخر تک اس کی روایت نسائیؒ نے کی ہے۔

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ مسح کا حکم رخصت پر ہے اور رخصت میں عزیمت ادا ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بندوں کی مجبوریوں پر جو رخصت دی جاتی ہے ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک رخصت رفہیت جس میں عزیمت بھی ثابت ہو جیسے سفر کی حالت میں روزہ رکھنا دوسری وہ رخصت جو عزیمت کو ختم کر دے جیسے سفر میں چار رکعت کی جگہ دو رکعت پڑھنا یہ رخصت اسقاط ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص دو رکعت کی جگہ چار رکعت پڑھ لے گا تو ہمارے نزدیک اس کو ثواب بھی نہیں ملے گا اسی طرح موزے پر مسح کا بھی حکم ہے اور اس کا حکم بھی رخصت اسقاط کا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں اس بات کی تصریح کر دی گئی ہے کہ موزوں پر مسح کرنا رخصت اسقاط ہے جیسے کہ سفر میں بجائے چار رکعت کے دو رکعت اس طرح پاؤں کے دھونے میں ثواب کس طرح ہو سکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ رخصت، کسی وقت تک کے لئے ہے۔

جب تک کہ کوئی موزہ پہنے ہوئے ہو در موزہ اتار دینا اس کے اختیار میں ہے ایسے ہی جیسا کہ سفر کے ارادے کو ختم کر دینا یا مقیم ہو جانا اس کے اختیار میں ہے اس طرح معنی یہ ہوئے کہ موزہ اتار دے تو اس کو دھونے میں زیادہ اجر ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ مسح کے مقابلے میں دھونے میں تکلیف زیادہ ہے اور اس کا ثبوت نص سے ہے، مع۔

واضح ہو کہ موزوں پر مسح کے صحیح ہونے کے لئے یہ چند باتیں ضروری ہیں، (۱) موزہ دیا ہو جیسا کہ شریعت میں معتبر ہے یعنی اس میں یہ تین خصوصیتیں پائی جا رہی ہوں، (۱) اس کو پاؤں کر سفر طے کرنا اور پے در پے رفتار رکھنا ممکن ہو، محیط وہ رفتار عادات کے مطابق ہو ایک یا فتح یا زیادہ بھی، (۲) اس لئے وہ موزہ جو کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہو اہم تو اس پر مسح جائز نہ ہوگا، لہذا ہر یہ دوسرے یہ کہ وہ موزہ کم از کم دونوں ٹخنوں کو چھپا رہا ہو اس سے اوپر چھپانا شرط نہیں ہے، محیط، تیسری بات یہ

ہے کہ وہ موزہ پاؤں کے ساتھ سا ہوا ہو یعنی بیچ میں زیادہ خلاء نہ ہو تاکہ گندگی کے اثر کو اندر جانے سے روکتا رہے، د۔
پنڈلی کی طرف سے بیچ کی طرف جما کٹنے میں اگر پاؤں نظر آجاتے ہوں تو اس سے کوئی نقصان نہیں، لہذا در، بلکہ پاؤں سے اگر موزہ زائد بھی ہو تو بھی حرج نہیں ہے البتہ اگر پاؤں سے بڑھے ہوئے موزے کے حصے پر مسح کیا اور پاؤں کو بڑھا کر وہاں تک نہیں لے گیا تو مسح جائز نہ ہوگا اسی لئے اگر پاؤں کو بڑھا کر خالی جگہ پر بے گیا اور اوپر سے مسح کر لیا تو مسح جائز ہو جائے گا البتہ اگر پاؤں کو پھر پیچھے ہٹا لیا تو مسح کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، السراج، مگر حلی نے اپنے استاد سے نقل کیا ہے کہ مسح کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے، ط، ان میں پہلا قول اظہر ہے، واللہ اعلم، م۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ہر موزے کے اوپر کی طرف سے تین، نگلی کی مقدار مسح کیا گیا ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ تین انگلیوں یا اس کے قائم مقام حصے سے مسح ہو، چوتھی شرط یہ ہے کہ حدیث سے کامل جہارت حاصل کر کے موزے پہنے گئے ہوں پانچویں شرط یہ ہے کہ مسح مقررہ مدت کے اندر ہو چھٹی شرط یہ ہے کہ موزوں میں زیادہ پھن نہ ہو انہی باتوں کو مصنف ہدایہ نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے جو سامنے آ رہی ہے۔

و یحوز من کل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما علی طہارۃ کاملۃ ثم احدث، خصہ بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الحنابة علی مانین ان شاء اللہ، و بحدث مناخو، لان الخف عہد مانعا، ولو جوزناہ بحدث سابق، کالمستحاضۃ اذا لبست ثم خرج الوقت، والمتمیم اذا لبس ثم رأى الماء، کان رافعا، وقوله اذا لبسهما علی طہارۃ کاملۃ لایفید اشتراط الکمال وقت اللبس، بل وقت الحدث، وهذا المذهب عندنا حتی لو غسل رجليه، و لبس خفيه، ثم اكمل الطہارۃ، ثم احدث یجزیه المسح، وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم، فیراعی کمال الطہارۃ وقت المنع، حتی لو كانت ناقصۃ عند ذلك کان الخف رافعا

ترجمہ :- مسح جائز ہے ہر اس حدث سے جس سے وضوء لازم آتا ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس کو طہارت کی حالت میں پہنا ہو اور اس کے بعد اس کو حدث ہوا ہو، مانع نے اس کو مخصوص کیا ہے ایسے حدث کے ساتھ جس سے وضوء لازم آتا ہے، اس لئے کہ غسل جنابت لازم آنے کی صورت میں مسح جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم عنقریب انشاء اللہ بیان کریں گے، اسی طرح مخصوص کیا ہے مسح کو اس حدث کے ساتھ جو وضوء کے بعد ہوا ہو اس لئے کہ موزے کو شریعت نے حدث کی شرائط سے مانع تسلیم کیا ہے، اور اگر ہم موزے پر مسح کو سابق حدث پر مان لیں مثلاً مستحاضہ عورت نے موزے پہنے پھر وقت نکل گیا اور تیمم کرنے دلی نے موزے کو پہنا اس کے بعد پانی پیا تو موزے رافع مانے جائیں گے، اور، تن کا یہ قول کہ جب ان دونوں کو پوری طہارت کی حالت میں پہنا ہو، اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ پہننے وقت مکمل طہارت ضرور ہو بلکہ حدث ہونے کے وقت یہ ضروری ہوگا کہ مکمل جہارت پر موزوں کو پہنا ہو، یہی طریقہ ہمارا مذہب ہے، اسی لئے اگر کسی نے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھو لیں پھر دونوں موزے پہن لئے پھر بقیہ جہارت پوری کی اس کے بعد حدث ہوا تو اس کے لئے موزوں پر مسح کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ موزے قدم میں حدث کے سرائیت کرنے کو روکتے ہیں۔

توضیح :- مسح جائز ہونے کی شرط، مستحاضہ اور تیمم والے نے موزہ پہنا ہو

وضوء میں ترتیب کا لحاظ نہ رکھا اور موزہ پہن لیا تو کیا حکم ہوگا

و یحوز من کل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما علی طہارۃ کاملۃ ثم احدث الخ
اور ہر ایسے حدث سے وضوء کرنا جائز ہے جس سے وضوء لازم آتا ہے جب کہ دونوں موزوں کو طہارت کی حالت میں پہنا ہو اس کے بعد حدث ہو، واضح ہو کہ وضوء کو لازم کرنے والی اصل چیز نماز کا ارادہ ہے جیسا کہ باب الطہارات کے شروع

میں گذر چکا ہے اور حدیث مسح کے لئے شرط ہے اس لئے حدیث کو وضو لازم کرنے والا کہنا مجاز ہے اور مبسوط اور غیر مبسوط میں حدیث کو جو سبب کہا ہے وہ صحیح نہیں ہے، اس جگہ وضو لازم کرنے والا کہنے سے وہ حدیث خارج ہو گیا جس سے غسل لازم آتا ہو، اور طہارت کاملہ پر پہننے کی شرط لگانے سے وہ صورت اس سے خارج ہو گئی جب کہ شک کی بناء پر وضو کر کے پہننا ہو، حاکم شہید نے کہا ہے کہ گدھے کو مٹھونے سے وضو کرنے والا مسح کرے کیونکہ جس وقت پانی سے طہارت حاصل کی جا رہی ہے اس وقت وہ مطلق پانی ہے، مع، دوسرے کو اپنے موزے پر مسح کا حکم دینا جائز ہے، الخلاصہ۔

حصہ بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الحباۃ علی ما بین ان شاء اللہ الح
مذکورہ صورت میں مسح کے جائز ہونے کو ایسے حدیث کے ساتھ خاص کیا ہے جس سے فقط وضو لازم آتا ہو اس لئے کہ اگر کوئی شخص مکمل طہارت کی حالت میں موزے پہنے اور اس کے بعد اسے ایسا حدیث لاحق ہو جس سے غسل جنابت لازم آتا ہو تو اسے موزوں پر غسل کرنا جائز نہ ہوگا، اس بحث کو ان شاء اللہ ہم دوبارہ بیان کریں گے، اگر کسی نے وضو پر وضو کیا ہو تو وہ بھی مسح کر سکتا ہے، مگر چہ وضو لازم کرنے والی یہاں پر کوئی چیز نہیں ہے مگر ثواب کے حاصل کرنے میں یہ فرض کرنا ہوتا ہے کہ گویا یہ لازم کرنے والا ہے، م۔

وبحدث متأخر، لان المحف عہد مانعا الخ
مسح کو ایسے حدیث کے ساتھ خاص کیا ہے جو کامل طہارت کی حالت میں موزے پہننے کے بعد واقع ہوئی ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ موزہ حدیث کو سرایت کرنے نہیں دیتا ہے، نفع ہوتا ہے، اسی سے معلوم ہوا کہ موزہ حدیث کو سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدیث ختم کر دینے والا نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدیث کو دور کرنا پانی وغیرہ سے ہوتا ہے موزے سے نہیں ہوتا ہے۔

ولوجود ما بہ حدیث سابق، کالمستحاضۃ اذا لمست ثم خرج الوقت الخ
اگر ہم موزے پر مسح کو اس حدیث کے بعد فرض کریں جو پہلے ہو چکا ہے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنا اور وقت نکل گیا اور تیمم کرنے والے نے موزہ پہنا اور پانی پالیا تو اس وقت یہ موزے مسح کے لئے رافع ہو جائیں گے یعنی مسح کے حکم کو ختم کر دیں گے، ف، کیونکہ وہ مستحاضہ جس کا خون جاری ہوا ہو وضو کے وقت یا موزے پہننے کے وقت یا ان دونوں کے درمیان تو اس پر صرف وقت رہنے تک کے واسطے طہارت کافی ہے لہذا وہ وقت کے اندر مسح کر سکتی ہے اور جب وقت نکل گیا تو اب ہمارے نزدیک اس کی طہارت باقی نہ رہی، لہذا وہ دوسرے وقت کے وضو میں مسح نہیں کر سکتی، اور اہم زفر کے نزدیک جس طرح دوسرے تندرست آدمی مسح کر سکتے ہیں اسی طرح یہ مستحاضہ بھی مسح کر سکتی ہے، ہمری دلیل یہ ہے کہ وقت نکلنے ہی اس کا پہلا حدیث لوٹ آیا ہے اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ موزے پر مسح کافی ہے، و۔

تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ موزہ شاید پیروں کے حدیث کو دور کرنے والا ہو حالانکہ موزہ دور کرنے والا ہوتا ہے رافع نہیں ہوتا ہے اسی طرح تیمم کرنے والے نے اگر موزہ پہنا اور اس کے بعد اسے پانی نظر آگیا تو اس کا پہلا حدیث لوٹ آئے گا اب اگر موزے پر مسح جائز ہو تو یہ سمجھ جائے گا کہ موزے حدیث کے لئے رافع ہیں حالانکہ یہ باطل ہے، واضح ہو کہ اس جگہ مستحاضہ سے مراد وہ ہے جس کو وضو کے وقت یا موزے پہننے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری ہو گیا ہو اور اگر وضو کرنے کے بعد سے موزے پہننے تک خون نہیں آیا ہو تو اس کو تندرست کے حکم میں رکھ جائے گا، مع۔

وقوله اذا لبسهما علی طہارۃ کاملۃ لایفید اشتراط الکمال وقت اللبس الخ
اور ماتن کا یہ کہنا کہ دونوں موزوں کو پوری طہارت کی حالت میں پہنا ہو، اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس صورت میں جبکہ پہننے وقت مکمل طہارت ہو بلکہ حدیث کے وقت یہ بات درست ہو رہی ہو کہ مکمل طہارت کی حالت میں موزوں کو پہنا ہو
هذا مذهب عدنا الح ہمارے نزدیک یہی صورت مذہب ہے حتیٰ لو غسل رجلیہ الخ یعنی اگر ایسے شخص نے پہلے دونوں

باتھ دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ بے ترتیبی کے ساتھ دونوں پاؤں دھوئے ہوں اور موزے پہنے ہوں، م) اس کے بعد طہارت کا کام پورا کیا ہو (اور ابھی تک حدث نہیں ہوا ہو) اس کے بعد حدث ہوا تو اس کو موزوں پر مسح کرنا جائز ہے۔

وهذا لان الحف مانع حلول الحدث بالقدم الح

مذکورہ حکم اس وجہ سے ہے کہ یہ موزے قدم میں حدث کے اثر کو داخل ہونے سے روکتے ہیں اس لئے اس کمال طہارت کی ضرورت اور نگہداشت کی وقت ہوگی جبکہ اس میں رکاوٹ آتی ہو یعنی حدث پایا گیا اس لئے سی وقت کماں طہارت چاہئے، چنانچہ اگر اس وقت طہارت ناقص ہوگی تو موزہ رافع حدث ہوگا، اگر ہم اس صورت میں مسح کو جائز قرار دیں لیکن ہم اسی وجہ سے جواز مسح کے قائل نہیں ہیں اور امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے جسے یحییٰ نے ذکر کیا ہے، م، حاصل یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد جس وقت بھی حدث ہو طہارت کاملہ کی حالت میں خود طہارت موزے پہننے سے پہلے پوری ہوگئی ہو یا پہننے کے بعد پوری ہوئی ہو، یہی ہمارے نزدیک معتبر ہے، الحفیہ، اگر دونوں پاؤں دھو کر کسی نے موزے پہنے اور طہارت پوری ہونے سے پہلے اسے حدث ہو گیا ہو تو موزوں پر مسح جائز نہیں ہوگا، الکافی۔

اگر کسی محدث نے موزے پہنے اور وہ پانی میں چد گیا یہاں تک کہ موزوں میں پانی داخل ہو کر اس کے پاؤں دھل گئے اس کے بعد باقی اعضاء کی طہارت حاصل کی اور اس کے بعد سے حدث ہو تو موزوں پر مسح جائز ہے، الحشیں، موزے پہننے کے بعد کسی کو جنابت ہوئی تو اسکے مسح کرنا جائز نہیں ہوگا لیکن اگر نہانے کے لئے پانی نہیں ملایا غسل کرنا ممکن نہ ہو سکا اس لئے اس نے تیمم کر لیا اس کے بعد وضو کیا اور پاؤں دھو کر پھر موزے پہنے تو مدت مسح کے اندر جب بھی وضو کرے گا مسح کر سکے گا اس کے بعد نہانے کا پانی پائینے یا پانی پر قدرت حاصل ہو جانے کے صورت میں مسح نہیں کر سکے گا یہ سمجھ کر کہ وہ ابھی جنبی ہو ہے، المضمومات

کسی جنبی نے غسل کیا اور اس کے بدن پر کہیں پر پٹی لگی رہ گئی، سی صورت میں اس نے موزے پہنے اور وہ پٹی دھولی اس کے بعد اسے حدث ہوا تو وہ مسح کر سکتا ہے، الخلاصہ، یہ لازم ہے کہ یہ پٹی اعضائے وضو کے علاوہ کسی اور جگہ پر لگی ہوئی ہو، م، کیونکہ اگر اعضائے وضو میں پٹی لگی رہ گئی ہو اور اس کے دھونے سے پہلے حدث ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں مسح جائز نہیں ہوگا، مسح کرنے کے مسئلہ جو مصنف نے ذکر کئے ان پر مسح کرنے کی صورت میں شریعت کی طرف سے ایک وقت معین کیا گیا ہے جسے اب صاحب بدایہ بیان فرما رہے ہیں۔

ویجوز للمقیم یوما وليلة، و للمسافر ثلثة ايام و لیلایہا، لقوله عليه السلام: یمسح المقیم یوما وليلة و المسافر ثلثة ايام و لیلایہا

ترجمہ - اور جائز ہے مسح کرنا مقیم کے لئے ایک دن، ایک رات تک، اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک، اس حدیث کی وجہ سے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مقیم یک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن اور تین رات تک، اور مسح کی ابتداء حدث کے بعد سے ہوگی اس لئے کہ موزہ حدث کے اثر کرنے سے مانع ہوتا ہے، اس لئے مدت کا اعتبار کیا جائے گا منع کے وقت سے۔

توضیح :- موزے کے مسح کی مدت مقیم اور مسافر کے لئے، موزے کے مسح کی ابتدائی مدت

ویجوز للمقیم یوما وليلة، و للمسافر ثلثة ايام و لیلایہا الح

مقیم کے لئے ایک دن اور یک رات تک اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک موزے پر مسح کرنا جائز ہوگا، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مقیم ایک دن اور ایک رات و مسافر تین دن اور تین رات تک مسح کر سکتا ہے اس

حدیث کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، جابرؓ، خزیمہؓ، صفوانؓ، عوف بن مالکؓ، ابو بکرہؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے بھی کی ہے، عنایہ، اور ان سب کی سندیں صحیح ہیں، م، واضح ہو کہ کچھ لوگ اس سے مختلف ہو گئے کہ ان کی رائے میں مسح کی کوئی محدویت نہیں ہے لیکن عام علماء تابعین اور صحابہ کرام کے نزدیک وقت محدود ہے، خطابی نے کہا ہے کہ عام فقہاء کا یہی قول ہے، اگرچہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے لئے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ قول قدیم اور ضعیف ہے اس پر کسی مسئلے کی بنیاد نہیں رکھی گئی ہے، ابو داؤد، دارقطنی و بیہقی نے ابن ابی عمارہؒ سے سات دن اور اس سے زیادہ پر دلالت کرنے والی مرفوع حدیث کی روایت کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود ابو داؤد نے اس کو ضعیف کہا ہے اور دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند ثابت نہیں ہے وراہن القطان نے کہا ہے کہ اس روایت میں محمد بن زید بن ابی زیدؒ راوی کو ابن حاتم نے مجہول کہا ہے اور ابن عربیؒ نے کہا ہے کہ اس میں ضعیفوں اور جابل و دیور کی بھرمار ہے، بخاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مجہول ہے مستدرک میں کہا ہے کہ صحیح ہے بخاریؒ مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا ہے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ نے جب اس حدیث کو مجہول اور غیر صحیح کہہ دیا تو پھر کس طرح سے اسے ذکر فرماتے اس لئے حکم کا قول قابل قبول نہیں ہے، ابو زرہؒ نے کہا ہے کہ ایک صحیح اثر بھی ان کے پاس موجود ہے جو صحیح سند سے ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ابن عمرؓ موزوں پر مسح کرنے میں کسی وقت کی قید نہیں کرتے تھے اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت حضرت بن خطابؓ سعد بن ابی وقاصؓ، عقبہ بن عامرؓ، عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے مستذکار میں بیان کیا ہے حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی اثر بھی دلیل میں پیش نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ دل تو یہ ہے کہ یہ آثار صحیح حدیث کے مقابلے میں ہیں دوم یہ کہ ان میں کثر سندیں معلول ہیں، ن پر اعتراض ہے۔

سوم یہ کہ انہی صحابہ کرام سے وہ دوسری روایت بھی منقول ہے جس میں مسافر کے تین دن ورتین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کا حکم ہے اس لئے بالفرض اگر ان روایتوں کے ثبوت کو مان لیا جائے تو ان میں توفیق پیدا کرنے کی یہ صورت ہوگی کہ ان حضرات نے اس قول سے جس میں وقت کی تحدید نہیں ہے رجوع کر کے وقت کی تحدید کے قائل ہو گئے ہوں، اس کے علاوہ دوسری صحیح حدیثوں سے موافقت کا ہونا خود قابل ترجیح ہے اور صاحب ہدایہؒ نے جو حدیث لکھی ہے وہ صحیح ہے اور اس مضمون کی بہت سی دوسری صحیح حدیثیں موجود ہیں چنانچہ طبرانیؒ نے براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کرنے کے سلسلے میں مسافر کے لئے تین رات تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مدت مقرر کی ہے، حافظ ابو نعیمؒ نے مالک بن سعدؒ کی حدیث قوی اور مالک بن ربیعہؒ کی فعلی حدیث روایت کی ہے اور مسلمؒ نے شرح ابن ابی شیبہؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح کے وقت کے سلسلے میں دریافت کیا تو فرمانے لگیں کہ حضرت علیؓ کے پاس جا کر دریافت کرو کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں رہتے تھے تب ہم نے حضرت علیؓ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ مسافر کے لئے تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، ابن خزیمہؒ نے حضرت علیؓ سے بھی روایت کی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ابو داؤد نے خزیمہ بن ثابتؓ سے اسی جیسی ایک مرفوع روایت کی ہے اسی کو ابن ماجہؒ اور ترمذیؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے اور ابو بکر نیشاپوریؒ نے عمرو بن امیہ ضممریؒ سے اور بزارؒ نے عوف بن مالکؓ سے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے اور دارقطنیؒ نے ابو بکرہؓ سے مرفوع حدیثیں روایت کی ہیں، ابن خزیمہؒ نے ابو بکرہؓ کی حدیث کو اپنے صحیح میں روایت کیا ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور بخاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت مغیرہؓ سے حدیث روایت کی کہ وہ آخری غزوہ جو ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ادا کیا تھا اس میں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اپنے موزوں پر مسح کریں مسافر ہونے کی صورت میں تین دن تین راتیں ورتین

مقیم ہونے کی صورت میں ایک دن ایک رات جبکہ انہیں پاؤں سے نہ اتارا گیا ہو، ترمذی نے صفوان بن عساکل سے حدیث روایت کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے اس کو نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اس طرح یہ سب حدیثیں صحیح ہیں اور سب میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسافر کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، یہاں تک اس وقت کا بیان تھا جو صبح کی آخر مدت ہو سکتی ہے۔

اب یہ سوال کہ مدت کی ابتداء کب سے مانی جائے گی اس کے جواب میں صاحب ہدایہ نے فرمایا وابتداؤها عقیب الحدث الحج صبح کی ابتداء حدث کے بعد ہوگی کیونکہ موزہ حدث کے اثر کرنے سے روکتا ہے لہذا یہ وقت اسی وقت سے شمار ہوگا جس وقت سے اس نے حدث کے اثر کرنے کو روکا ہے اور وہ وقت حدث کے بعد سے شروع ہوتا ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی وجہ سے طہارت حاصل تھی، یہی قول امام شافعی اور ثوری اور جمہور علماء کا بھی ہے اور امام احمد اور داؤد کی روایت میں سے یہی اصح روایت ہے، اور امام اوزاعی اور ابو ثور نے کہا ہے کہ ابتداء مدت اس وقت سے ہوگی کہ حدث کے بعد جب صبح کیا ہو، یہی ایک روایت امام احمد اور ابو داؤد سے بھی ہے اور دلیل کے اعتبار سے یہی قوی مختار اور زیادہ رائج ہے یہی بات امام نووی نے ذکر کی ہے، ابن ہشام اس قول کو اختیار کیا ہے اور عام علماء کا صحیح قول بھی یہی ہے، مع، لہذا مسافر کو جس وقت حدث ہوا اس وقت سے تین دن اور تین راتیں شمار کرنی چاہئے، م، سفر خواہ کوئی نیکی کرنے کے موقع کا ہو یا کسی معصیت سے کرنے کا ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں کے لئے، ایک ہی حکم ہے، السراجیہ۔

اسی طرح مقیم بھی حدث کے وقت سے ایک دن اور ایک رات تک صبح کر سکتا ہے، م، اسی بناء پر اگر کسی نے فجر کے وقت وضو کر کے موزے پہنے اور اسے عصر کے وقت حدث ہوا اس وقت اس نے وضو کر کے صبح کر تو صبح کی مدت اسی وقت سے اعتبار کر کے دوسرے دن کے اسی وقت تک باقی رہے گی جس وقت حدث ہوا تھا اگر وہ مقیم ہو، الحیط، اگر مسافر ہو تو چوتھے دن اسی وقت تک مدت ہوگی، السراجی، اور واضح ہو کہ وہ صبح جو طہارت کی حالت میں کیا گیا ہو وہ معتبر نہیں ہوگا اسی بناء پر اس مذکور صورت میں اس شخص نے اپنی طہارت کے باوجود ظہر کے وقت دوبارہ وضو کر کے موزے پر صبح کیا تو اس وقت سے مدت شروع نہ ہوگی، م، مقیم نے اگر اپنے مدت کے اندر سفر شروع کر دیا تو اب وہ اپنے سفر کی مدت پوری کرے گا، الخلاصہ، اگر اقامت کی مدت پوری کر کے سفر شروع کیا ہو تو موزے اتار کر وہ پاؤں دھوئے گا، الحیط، اور اگر کوئی سفر اقامت کی مدت گزار کر مقیم ہوا تو وہ اپنے موزے اتار لے اور اگر ایسی حالت ہی میں مقیم ہوا کہ اقامت کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو وہ صرف اقامت کی مدت پوری کرے گا، الخلاصہ۔

اگر کسی شخص کو موزے اتارنے سے اپنے پاؤں پر خطرہ محسوس ہو تو وہ ضرورت کی بناء پر کسی وقت کی تحدید کئے بغیر موزوں پر صبح کر تا رہے، الحیط، ع، اور مسافر کے لئے سردی کے خوف کی وجہ سے یہ جائز ہے کہ ضرورت کی بناء پر تین دن اور تین رات سے زیادہ موزوں پر صبح کر سکتا ہے، جوامع الفقہ، ع، اب یہ بات باقی رہی کہ صبح کرنے کا طریقہ کیا ہے تو اس کا جواب مصنف نے اس طرح دیا ہے جو آئندہ بیان کیا جا رہا ہے۔

والمسح علی ظاہرهما خطوطاً بالاصابع، يبدأ من قیل الاصابع الی الساق، لحدیث مغیرۃ ان النبی علیہ السلام وضع یدیه علی خفیه، ومدھما من الاصابع الی أعلاھما مسحۃ واحدة، وکانی انظر الی اثر المسح علی خف رسول اللہ ﷺ خطوطاً بالاصابع، ثم المسح علی الظاہر حتم، حتی لا یجوز علی باطن الحف، و عقبہ و ساقہ، لانه معدول بہ عن القیاس، فیراعی جمع ما ورد بہ الشرع

ترجمہ - اور وہ صبح دونوں موزوں کے ظاہری حصے پر ہوتا ہے اسی جال میں کہ وہ انگلیوں کی لکیر بن جائیں اس طریقے سے پاؤں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف صبح کر لے جائے، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت مغیرہ کہ ہاتھ کی انگلیوں کو

بن شعبہؒ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھ کر پیروں کی انگلیوں سے کھینچے ہوئے اوپر حصے کی طرف لے گئے اس طرح سے ایک بار مسح کیا، اس مسح کو جو رسول اللہ ﷺ نے اپنے موزوں پر ہاتھوں کی انگلیوں سے لکیر کھینچ کر کیا ہے گویا اب بھی دیکھ رہا ہوں، پھر ظاہری حصے پر مسح کرنا یہ اتلازی ہے کہ اس سے عدادہ موزے کے باطنی حصے پر یا س کی ایزی پر اور اس کی پنڈلی پر مسح کرنا جائز ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ حکم قیاس سے باہر ہے، اس بناء پر اس کی رعایت کی جائے گی جتنا شریعت میں حکم دیا گیا ہے۔

توضیح :- موزے پر مسح کی کیفیت

والمسح علی ظاہرهما حطوطاً بالاصابع، يبدأ من قیل الاصابع الی السبق الح
موزوں پر مسح کرتے وقت ان موزوں کے دہر کے ظاہری حصے پر کرنا چاہئے، اس طرح پر کہ بیسوں انگلیوں سے ہاتھوں کی انگلیوں کھینچتا ہو پنڈلی تک لے جائے جس سے موزوں کے ظاہر پر لکیر پڑ جائیں، اس حدیث کی بناء پر جو حضرت مغیرہ بن شعبہؒ سے منقول ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور ان کو انگلیوں سے اوپر کو کھینچ کر اس طرح ایک بار مسح کیا یہ واقعہ میرے سامنے میں ایسے گزرا گویا میں آپ کی انگلیوں کی لکیر کو بھی موزوں پر دیکھ رہا ہوں۔

مصنفؒ نے حضرت مغیرہؒ کی جو حدیث ذکر کی ہے اس میں حدیث کے مفہوم کو بیان کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث نئی الفاظ سے مروی ہو، م، وہ روایت اس طرح بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں موزوں پر اس طرح مسح کیا کہ اپنا دایا ہاتھ دائیں موزے پر اور بایا ہاتھ بائیں موزے پر رکھا اور دونوں کو اوپر کی طرف ایک بار کھینچ کر مسح کیا گویا میں اب بھی رسول اللہ ﷺ کی انگلیوں کو آپ کے دونوں موزوں پر دیکھ رہا ہوں، یہ روایت ابن ابی شیبہ نے بیان کی ہے مگر اس کی سند غریب ہے، اگرچہ اس کی سند غریب ہے مگر اس سے یہ چند احکام ثابت ہوتے ہیں نمبر ایک موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا بھی سنت ہے۔
دوم یہ کہ سنت یہ ہے دائیں ہاتھ کو دائیں موزے پر اور بائیں ہاتھ کو بائیں موزے پر رکھا جائے سوم یہ کہ ایک بار مسح کرنا مسنون ہے، م۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر رکھنا مسنون نہیں ثابت ہوتا کیونکہ یہ ایک محاورے کے مطابق کہا گیا ہے یہاں ہمیں بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں تصریح ہے کہ موزوں پر انگلیاں دیکھتا ہوں اس کا مطلب یہ نکلا آپ کی انگلیوں سے جو نشان پیدا ہوئے تھے وہ دیکھتا ہوں یہ مقصود نہیں ہے نہ یہ کہ حقیقت میں انگلیاں دیکھتا ہوں کیونکہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی اسی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یعنی نے اس بار کی پر غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے حدیث کو پورے غلط کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ اس کا اصل مطلب اس طرح بیان کر دیا جس سے حدیث کا مقصود ظاہر ہو جائے، م۔

فقہاء نے اس حدیث سے یہ بات اخذ کی ہے کہ دھونے کے مانند مسح خفین میں نگرار یعنی تین بار مسح کرنا ثابت نہیں ہے اور بار بار مسح کرنے سے نشانات باقی نہیں رہ سکتے، طبرانی نے کتاب اوسط میں حضرت جابرؓ سے ایک مرفوع روایت کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح کر کے دیکھا یا اس طرح پر کہ موزوں کے اگلے حصے سے انگلیاں رکھ کر پنڈلیوں کی جڑ تک ایک بار لے گئے اور اس وقت انگلیوں میں فاصلہ باقی رکھا، طبرانی نے کہا ہے کہ حضرت جابرؓ سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے، اور کتاب امام میں کہا ہے کہ ابن السنذر نے عمر بن خطابؓ سے حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر اس طرح مسح کیا تھا کہ انگلیوں کے نشانات موزوں پر لکیر کی شکل میں دیکھائی دیتے تھے، اور یہ روایت

کی کہ قیس بن سعدؓ کی انگلیوں کے نشانات ان کے موزے پر دیکھے جاتے تھے، عہد، میں مترجم کہتے ہیں کہ اس مسکے میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ مسح جس طرح سے ہوا ہو جائے گا اور مسنون ہونے کے واسطے معقول طریقے سے اتنا ہی ثبوت کافی ہے، ابن ابی شیبہ اور طبرانی دونوں کی روایت کی معنوی غرابت دور ہو گئی اگرچہ حضرت مغیرہؓ و حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد کی غرابت پائی ہو بالخصوص صحابہ کے آثار سے زیادہ تعلق ظاہر ہوا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس طرح مسح کرنا مستحب ہے۔

ثم المسح علی الظاہر حتم، حتی لا یجوز علی باطن الحف، و عقبہ و ساقہ الحج موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا لازم ہے اس لئے باطن یعنی نیچے کے حصے پر مسح کرنا جائز نہ ہو گا اسی طرح اس کے ایزبوں پر اور پنڈلیوں پر بھی مسح جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ حکم ایسا ہے جس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے لہذا اثر بیعت سے جو باتیں ثابت ہو چکی وہی باتیں باقی رکھی جائیں گی اور انہی پر عمل ہو گا، حاصل مطلب یہ نکلا کہ یہ بات جائز نہیں کہ سر کے مسح کی طرح موزے کے ظاہری حصے پر مسح کا ایک انداز کر کے موزے کے نچلے حصے پر یا اسی کے ایزب یا دائیں بائیں کسی جگہ بھی مسح کرنا جائز ہو جائے جیسا کہ سر کے مسح کرنے میں جائز ہے بلکہ موزے کے مسح کا حکم چونکہ قیاس سے خارج ہے اس لئے یہ حکم جس طرح ثابت ہو رہا ہے اس طرح یعنی موزے کے ظاہری حصے پر ہی مسح کرنا ضروری ہو گا اس کے علاوہ اور کسی جگہ مسح کرنا بیکار ہو گا لیکن اگر ضروری حصے پر مسح کرنے کے بعد زائد حصے پر مسح کر لیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

والبداية من الاصابع استحباب، اعتبارا بالاصل، وهو الغسل، وحرص ذلك مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد، وقال الكرخي من اصابع الرجل، والاول اصح اعتبارا لآلة المسح ترجمہ :- اور انگلیوں کی طرف سے مسح شروع کرنا مستحب ہے اصل یعنی دھونے پر قیاس کرتے ہوئے اور ہاتھ کی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا فرض ہے، اہم کرختی نے فرمایا ہے پاؤں کی انگلیوں سے لیکن پہلا قول اصح ہے آلہ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے۔

توضیح :- مسح شروع کرنے کی جگہ، موزے پر مسح کرنے میں کتنی مقدار فرض ہے

والبداية من الاصابع الحج موزوں پر مسح کرتے ہوئے انگلیوں کی طرف سے شروع کرنا کوئی حکم لازمی نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، اصل حکم یعنی دھونے پر قیاس کرتے ہوئے، یعنی پیروں کو دھونے میں جس طرح انگلیوں کی طرف سے دھونے کو شروع کرنا مستحب ہے اسی طرح اس کے بدل یعنی مسح میں بھی اسی جگہ سے شروع کرنا مستحب ہے اس بات کی وضاحت ہو چکی ہے کہ جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ مکمل، اصل نہیں ہے بلکہ مجمل بیان ہے لہذا موزے کے دوپڑے سے مسح کرنے کا حکم تو قطعی ہو گا لیکن سروں کی طرف سے ابتدا کرنا یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی نہیں ہے صرف مستحب ہے یہ اصولی بات ہے اور ہرے شیخ الاسلام عینیؒ نے اپنی شرح میں جو فرمایا ہے کہ اس حکم کا مدار حدیث پر ہے یہ سمجھنا ایک وہم ہے، فافہم۔

شروع کے نزدیک بھی کتاب الہام جیسی دوسری کتابوں میں اس بات پر نص ہے کہ صرف نچلے حصے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ جو لوگ موزوں پر مسح کے قائل ہیں ان میں سے کوئی یہ کہتا ہو کہ موزے میں اوپر کی طرف مسح کر لینا کافی نہیں، ابن بطالؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس پر اجماع کیا ہے کہ اگر کسی نے موزے کے نچلے حصے کی طرف مسح کر لیا اور اوپر کی طرف مسح نہ کیا تو اس کا مسح جائز نہیں ہو گا، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، صاحب ہدایہؒ کے فرمان کا بھی یہی مطلب ہے، اجماع سے یہی بات قطعی طور پر معلوم ہو گئی کہ مسح کے ظاہر پر مسح کرنا چاہئے لہذا اس مفہوم کو چھوڑ کر اپنے قیاس سے ظاہری حصے کی مقدار کسی اور مقام سے مسح کر لینا جائز نہیں ہو گا جبکہ ظاہری حصے کو چھوڑ دیا گیا ہو، لہذا اشارہ ہیں کی اس مضمون

کے خلاف تشریح کرنا اور علامہ عینی کا اعتراض یہ سب بیکار بحث ہے، م۔

یعنی نے کہا ہے کہ قوله والممسح علی ظاہرهما الح یعنی موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا یہی ہمارے نزدیک مستحب ہے اور موزوں کے نچلے حصے پر مسح کرنا مستحب نہیں ہے، میں ترجمہ کرتا ہوں کہ یہ مطلب نکالنا غلط ہے بلکہ یہ کہ موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا فرض کی مقدار تو ضروری اور لازم ہے اس پر مسح کرنا کسی طرح نہیں چھوڑا جاسکتا یہاں تک کہ اگر کسی نے مسح نہیں کیا اور چھوڑ دیا کسی اور جگہ مسح کر لیا تو وہ مسح جائز نہ ہوگا، اس عبارت کی غرض یہ نہیں ہے کہ نچلے حصے کا مسح کرنا مستحب نہیں ہے یا مستحب ہے، اس سے کوئی بحث نہیں کی ہے لہذا بدائع میں جو یہ لکھا ہے غلط نہیں ہے کہ ہمارے نزدیک موزے کے ظاہر اور باطن سب پر مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ نیچے حصے میں نجاست لگی ہوئی نہ ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ ایک درہم کی مقدار سے کم نجاست ہو، اور عینی نے لکھا کہ امام شافعی کا قول بھی یہ ہے اور ان کے نزدیک چھوٹے سے چھوٹے حصے پر مسح کرنا واجب ہے کیونکہ یہ بات اجماع سے ثابت اور قطعی ہے امام سرخسی نے مبسوط میں لکھا کہ اگر صرف موزے کے نچلے حصے پر مسح کیا ظاہری حصے پر مسح نہیں کیا تو یہ مسح جائز نہ ہوگا اور بدائع میں جو کچھ باتیں لکھی ہوئی ہیں انہی باتوں کو صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے بھی بیان کیا ہے اور امام نووی اور اوزعی و رحمہما کا بھی مذہب بیان کیا ہے، امام نووی اور ابن المنذر نے ذکر کیا ہے کہ موزے کے نچلے حصے کا مسح کرنا ہرے بزرگوں کے نزدیک مستحب ہے، امام شافعی و امام مالک کا بھی یہی قول ہے پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی یہ حدیث حجت ہے جس میں فرمایا ہے کہ اگر دین عقل اور رائے کے ساتھ ہو تا تو موزوں پر نچلے حصے کی طرف مسح کرنا اس کے اوپر کے حصے کے مقابلے میں اون ہوتا حالانکہ میں نے توروں ﷺ کو دیکھا کہ آپ موزوں کے اوپر کے حصے کی طرف مسح کیا کرتے تھے، یہ روایت ابو داؤد احمد اور ترمذی نے روایت کی ہے، امام ترمذی نے اس کی روایت کے بعد لکھا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابو داؤد نے یہی روایت دوسرے صحیح طریقوں سے بھی روایت کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ بات صراحتہ معلوم ہوئی کہ رسول ﷺ نے موزوں کے صرف ظاہری حصے پر مسح فرمایا ہے ورنہ یہ کلام بے ربط ہوگا اور اس میں اس فائدے کی بھی تصریح ہے کہ رسول ﷺ اکثر و بیشتر عادت کے مطابق صرف ظاہری حصے پر مسح فرمایا کرتے تھے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے کبھی کبھی باطنی حصے پر بھی مسح کر لیا ہو جس سے اس میں اتنی قوت نہیں آجاتی کہ اسے سنت کہا جاسکے، کیونکہ سنت کہنے کے لئے اس پر بیشکی اور مداومت کرنا بھی پایا جائے بلکہ سنت طریقہ یہی ہو کہ اکثر و بیشتر صرف ظاہری حصے پر مسح میں اکتفا کیا جائے اور اتفاقاً شاذ و نادر باطنی حصے پر بھی مسح کر لیا جائے بشرطیکہ باطنی حصے پر مسح کرنے کی حدیث درجہ ثبوت تک پہنچ چکی ہو، حدیث میں تو وہ عبارت ہے جو ابو داؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے ثولان بن یزید عن رجا بن حیوہ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ سے روایت کی ہے کہ غزوہ تبوک میں رسول ﷺ کو وضو کر لیا تو آپ نے موزے کے اوپر اور نیچے مسح کیا، اس سلسلے میں ابو داؤد نے کہا ہے کہ ثور بن یزید نے رجا بن حیوہ سے نہیں سنا ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ روایت معلوم ہے اس لئے میں نے محمد السعلی بخاری اور ابو ذر رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونوں نے کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، دارقطنی نے غل میں کہا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، سی طرح احمد نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے، عینی نے ان اعتراضات کے جواب نقل کئے ہیں پھر کہا ہے کہ اس حدیث سے شوافع نے استدلال کیا ہے اسی وجہ سے بدائع میں کہا گیا ہے کہ اعلیٰ اور اسفل پر مسح کرنا مستحب ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بات کہاں سے ثابت ہوئی کہ ایسا کرنا سنت ہے حالانکہ یہ طریقہ عام حالت کے خلاف ہے پھر اس میں اس کی بھی وضاحت نہیں ہو سکی اور یہ بات معلوم ہو سکی کہ آپ نے موزے کے نچلے حصے پر جو ہاتھ پھیرا تھا وہ موزے کے مسح کی نیت سے تھا یا اگر دو غبار کی صفائی کی نیت سے تھا، اسی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصح قول یہی ہے کہ موزے

کے ظاہری حصے پر مسح کرنا فرض ہے اسی لئے اکثر اوقات صرف اسی پر بس کیا گیا ہے اور اتنا قانگاہے گا ہے باطنی حصے کو بھی مسح کر سکتے ہیں جبکہ اس میں کچھ بھی نجاست لگی نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وہر ص ذلك مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد، وقال المکرهی من اصابع الرجل الح
موزے پر مسح کرنے میں ہاتھ کی صرف تین انگلیوں کے مقدار مسح کرنا فرض ہے لیکن امام کرختی نے کہا ہے کہ پیر کی تین انگلیوں کے مقدار مسح کرنا فرض ہے، لیکن پہلا قول یعنی ہاتھ کی انگلیوں سے اندازے میں تین انگلیوں کے برابر ہونا ہی اصح ہے آہ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے، کیونکہ ہاتھ آہ مسح ہے اور پاؤں مسح ہے جبکہ ہاتھ سے مسح کیا ہے تو اسی کا اعتبار بھی ہونا چاہئے، امام سرخسی نے محیط میں اسی کو، صح کہا ہے، ع، ہاتھ کی انگلیوں میں تین چھوٹی انگلیوں کا اعتبار ہوگا، قاضی خان۔

اگر دونوں پاؤں میں سے ایک پاؤں پر زخم ہو جس کے دھونے اور مسح کرنے پر قدرت نہ ہو تو دوسرے پاؤں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح ایک پاؤں نچنے کے اوپر کٹا ہوا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر ٹخنوں کے نیچے سے کٹا ہوا ہوتا نیچے ہو کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے اس پر مسح ہو سکتا ہو تو پھر دونوں موزوں پر مسح جائز ہوگا ورنہ نہیں، الحیط، انگلیاں پانچ ہوتی ہیں اور نص میں، صایع کا لفظ مذکور ہے اس لئے جمع کا اعتبار کرتے ہوئے تین انگلیاں لازمی ہوئیں ان سے کم نہیں ہو سکتی ہیں لہذا یہ تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا واجب ہوا جیسا کہ اصول میں اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے لہذا تین سے زائد انگلیاں رکھنا بہتر ہے، م، امام احمد کے نزدیک اکثر حصے پر ہونا امام مالک کے نزدیک سارے حصے پر سوائے انگلیوں کے درمیان، و امام شافعی کے نزدیک و پر حصے کے تھوڑے پر بھی مسح کر لینا کافی ہے، اگر نچلے حصے سے کچھ چھوٹ گیا ہو تو کافی نہیں ہوگا جیس کہ ابو یسلی اور الحرمی نے مختصر میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں یہ بیان دلیل ہے، اس پر کہ امام شافعی کے نزدیک موزے کے باطنی حصے پر مسح کرنا واجب ہے لیکن مسئلہ ان کے مختار مذہب کے خلاف ہے ورنہ اجماع کے خلاف لازم آئے گا اور ابن اسعدؒ اور ابن بطلالؒ کا وہ قول جو اوپر گذر گیا اس کی تردید کرتا ہے، م، اگر موزے کا کچھ حصہ پاؤں سے خالی ہو (یعنی پیر سے اتنا بڑا ہو کہ پیر داخل کرنے کے بعد بھی موزہ خالی رہ جاتا ہو ایسی صورت میں) اور موزے کے اپنے حصے پر مسح کیا جہاں پر قدم موجود ہوے تو درست ہوگا اور اگر اس حصے پر مسح کیا جو قدم سے خالی ہے تو درست نہیں ہوگا، الحیط، ع، اگر ایک موزے پر دو انگلیوں کے برابر اور دوسرے پر پانچ انگلیوں کے برابر بھی مسح کیا تو جائز نہ ہوگا، جوامع الفقہ، ع، ف، امام محمدؒ نے اس بات کی تصریح ہے کہ آہ مسح میں سے زیادہ ہونے کا اعتبار ہوگا، الحیط و الزیادات، تین انگلیوں سے مسح کرنا بھی صحیح ہے، الکافی، اسی طرح اگر ایک انگلی سے تین جگہ تین مرتبہ مسح کیا و ہر بار نیا پانی لیا تو مسح جائز ہوگا، التنبیہیں، اور اگر انگوٹھے و رکٹے کی انگلیوں سے اس طرح مسح کیا کہ درمیان کی جگہ کھلی ہوئی ہو تو جائز ہوگا، قاضی خان، اگر تین انگلیاں رکھ دیں اور ان کو، و پر نہیں کھینچی تو مسح جائز ہوگا مگر خلاف سنت ہوگا، المنیہ۔

اگر موزے پر انگلیوں کے پوروں سے مسح کیا تو ایسی صورت میں اگر پانی ٹپک رہا ہو تو وہ مسح جائز ہوگا ورنہ نہیں، مذخرہ، اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ نہ پہنچا تو تین انگلیوں کے انداز سے یا بارش سے بھیگی ہوئی گاس پر چد تو وہ کافی ہوگا، و اصح قول میں اوکا حکم برش کے حکم کے مطابق ہے، التنبیہیں، اگر اس جگہ پر اس پر جائے تو کافی ہوگا، مرغینانی نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، ع، مسح میں لکیروں کے نشان کو ظاہر کرنا ظاہری روایت کے مطابق شرط نہیں ہے، شرح الصمدی اور المنجینی، لیکن مستحب ہے، المنیہ۔

کسی عضو کو دھویا اور اس کی تری باقی رہ گئی تو اس سے مسح کرنا جائز ہے خواہ اس کی تری نیکی ہو یا نہ نیکی ہو اور اگر مسح کرنے کے بعد تری رہ گئی ہو تو اس سے موزے پر مسح جائز نہ ہوگا، الحیط، اگر کوئی شخص پنڈلیوں کی طرف سے مسح شروع کرتے ہوئے پیروں کی انگلیوں کی طرف ہاتھ لے گیا یا دونوں موزوں پر چوڑائی میں مسح کیا تو یہ مسح جائز ہوگا مگر خلاف سنت، الجوہرہ، اگر

ہتھیلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچی تو اچھا کیا، بہتر تھا پورا ہاتھ رکھنا اور اگر ہاتھ کی پیٹھ کی طرف سے مسح کیا تو جائز ہوگا لیکن مستحب ہے ہتھیلی کی طرف سے مسح کرنا، الخلاصہ۔

اگر انگلیاں کھینچی اور ان کی جڑیں الگ رکھیں تو جائز نہ ہوگا، موزے پر مسح کرتے ہوئے تکرار یعنی بار بار کرنا مسنون نہیں ہے، قاضی خان، موزے کی مسح کے لئے نیت کرنا شرط نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے، الفتح، اسی لئے اگر کسی نے اس نیت سے موزے پر مسح کیا تاکہ دوسروں کو تعلیم دے لیکن طہارت صحیح ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ اب یہ سوال کہ کس قدر پشہا ہونا نقصان دہ نہیں اس کا جواب مصنف آئندہ دے رہے ہیں۔

ولا يحوز المسح على خف فيه حرق كثير يتبين منه قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل، وان كان اقل من ذلك جار، وقال زفر والشافعي: لا يحوز وإن قل، لانه لما وجب غسل البادى يجب غسل الباقي، ولما ان الخفاف لا تحلو عن قليل حرق عادة، فيلحقهم الحرج في النزاع، وتخلو عن الكثير، فلا حرج، والكثير ان ينكشف قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها هو الصحيح، لان الاصل في القدم هو الاصابع، والثلاث اكثرها، فتقام مقام الكل، واعتبار الاصغر للاحتياط، ولا معتبر بدخول الانامل اذا كان لا ينفرج عند المشي، ويعتبر هذا المقدار في، محل خضف على حدة فيجمع الخثر في خف واحد۔

ولا يجمع في خفين، لان الخرق في احدهما لا يمنع قطع السفر بالآخر، بحلاف النجاسة المتفرقة، لانه حامل للكل، وانكشف العودة نظير النجاسة

ترجمہ :- ایسے موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جس میں پھن بہت زیادہ ہو اتنی زیادہ کہ اس سے پاؤں کی تین انگلیوں کے انداز سے ظاہر ہو جاتی ہوں اور اگر اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے، امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پھن تھوڑی ہونے سے بھی مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ جب ظاہری حصے کو دھونا ضروری ہو تو باقی حصے کا بھی دھونا واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عام طریقے سے عده موزے پھن سے خالی نہیں ہوتے ایسی صورتوں میں موزے کے اتار دینے میں موزے والے پر سختی لازم آجائے گی اور زیادہ پھن ہونے کی صورت میں اتارنے میں کوئی حرج نہ ہوگا، کثیر مقدار سے مراد یہ ہے کہ پاؤں کی چھوٹی تین انگلیوں کے برابر پاؤں کھل جاتے ہوں یہی قول صحیح ہے کیونکہ قدم میں اصل انگلیوں کا ہونا ہے اور انگلیوں میں تین انگلیں مجموعوں کے لحاظ سے اکثر ہیں اس لئے یہ پوری انگلیوں کے قائم مقام ہو جائیگی اور اعتبار کا خیال کرتے ہوئے چھوٹی انگلیوں کا اعتبار کیا گیا ہے، اگر پھن کچھ ایسی ہو کہ چلتے وقت انگلیاں نظر نہ آتی ہوں تو ان میں انگلیوں کے داخل ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، پر موزے میں، اتنی مقدار کا علیحدہ اعتبار ہوگا لہذا ایک موزے کے پھن کا اعتبار کیا جاسکتا ہے اور دونوں موزوں کے پھن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایک موزے میں پھن کا ہونا دوسرے موزے پہن کر سفر کرنے میں رکاوٹ نہیں ڈالتی ہے بر خلاف اس نجاست کے جو متفرق جگہوں میں لگی ہوئی ہو کیونکہ یہی شخص تمام نجاست کو اپنے ساتھ لئے ہوئے اور ستر کھل جانے کا حکم نجاست جیسے

توضیح :- پھنے موزے پر مسح، ہر ہر موزے میں پھننے کی مقدار

ولا يحوز المسح على خف فيه حرق كثير يتبين منه قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل الخ ایسے موزے پر مسح جائز نہیں ہے جس میں پھن بہت زیادہ ہو کیونکہ کم شکاف تو اکثر و بیشتر موزوں میں ہوا کرتا ہے اس لئے اسے قائل معافی سمجھا گیا البتہ زیادہ شکاف کا ہونا نقصان دہ ہے، زیادہ سے مراد یہ ہے جس سے پاؤں کی انگلیوں سے تین انگلیوں کے برابر شکاف پایا جائے اس جگہ پاؤں کی تین چھوٹی انگلیں مراد ہیں، ت، کہ اگر اس سے کم ہو تو وہ قائل معافی ہے اور پھر اس سے مسح جائز ہے۔

وقال زفر والشافعی، لایجوز وإن قل، لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقي الخ
 امام زفر اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کم شکاف بھی قابل معافی نہیں ہے لہذا اس پر مسح جائز نہیں ہوگا کیونکہ کھلے ہوئے
 حصے کا دھونا واجب ہوتا ہے اور وہ حصہ بھی کھل چکا ہے لہذا اس کا دھونا بھی واجب ہوگا، لیکن اس کا یہ فرمانا ایک سرسری ساقی س
 ہے اس کے برخلاف ہمارے نزدیک کم کے معاف ہونے میں اور زیادہ کے معاف نہ ہونے میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ
 عموماً موزے تھوڑے بہت پھٹے ہوئے ہوتے ہیں اگر ان کو بھی معاف نہ کیا جائے اور ان کے اتارنے کا حکم دیا جائے تو حرج لازم
 آئے گا لیکن زیادہ پھٹن کی بناء پر اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے در یہ مسلم ہے کہ شریعت میں انسان پر حرج کو لازم نہیں کیا
 ہے بلکہ ختم کر دیا ہے لہذا حرج ختم کرنے کی وجہ سے کم پھٹے ہوئے موزے پر مسح کرنا جائز ہوگا لیکن زیادہ پھٹے ہوئے پر مسح جائز
 نہ ہوگا۔

والکثیر ان ینکشف قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها هو الصحيح الخ
 زیادہ مقدار اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ پاؤں کی انگلیوں میں سے تین چھوٹی انگلیوں کے برابر پھنا ہوا ہو، یہی قول صحیح
 ہے غیر صحیح روایت میں حضرت حسنؓ کے واسطے سے ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں کی مقدار معاف ہے، اور
 شمس الاممہ حوائی سے غیر صحیح قول یہ ہے کہ اگر بڑی انگلیوں پر پھٹن ہو تو تین بڑی انگلیوں کے برابر ہونے سے، اور چھوٹی
 انگلیوں پر پھٹن ہو تو چھوٹی تین انگلیوں کے برابر ہونے سے زیادہ سمجھا جائے گا۔ النہار۔

اور صحیح قول میں پیر ہی کا اعتبار ہے ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار نہیں کیونکہ قدم میں انگلیوں ہی کا اعتبار اصل ہے اسی بناء پر کسی
 نے کسی کے پاؤں کی انگلیاں کاٹ دیں تو اس کے عوض پورے پاؤں کی دیت لازم آئے گی، کفایہ، کیونکہ انگلیاں ہی اصل ہیں اور
 انگلیاں کل پانچ ہو کر رہتی ہیں جن میں سے تین کو نصف سے زیادہ ہونے کی وجہ سے کل ہونے کا حکم دیا گیا ہے اسی بناء پر تین ہی
 انگلیاں پانچوں انگلیوں کے برابر سمجھی جائیں گی، اور صرف تین انگلیوں کے کھلنے سے ہی یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کا پورا پاؤں کھل
 گیا ہے اس لئے اس کا دھونا لازم ہو جائے گا، اب یہ سوال کہ تین انگلیاں جس طرح بڑی ہونے کا احتمال رکھتی ہیں اس طرح
 چھوٹی تین کا بھی احتمال پایا جاتا ہے اور احتیاط کی بناء پر اعتبار کرنے میں چھوٹی تین انگلیوں پر ہی مسح واجب کیا گیا ہے اور جب ایسے
 مقام پر احتیاط کرنا واجب کیا گیا تو تینوں چھوٹی پر ہی مسح کا اعتبار کرنا صحیح پڑا، اگر موزے اس طرح سے پھٹے ہوئے ہوں کہ ان
 میں تین پوریں چلی جاتی ہوں تو اس سلسلے میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں کہ چلتے
 وقت وہ حصہ کھلتا نہ ہو کیونکہ شکاف کے نقصانہ ہونے میں اس حصہ کے کھل جانے، در چلتے میں دقت محسوس کرنے کا اعتبار کیا
 جاتا ہے، یہی قول اصح ہے، نہایت، اور اگر شکاف اس طرح ہو گیا ہو کہ صرف ایک میں ایک ساتھ تین انگلیوں کے برابر شکاف نہ
 ہو بلکہ دونوں ملا کر ہو تو اس کا جواب منصف نے اس طرح دیا ہے۔

ويعتبر هذا المقدار الخ

کہ ہر موزے میں عینہ اس شکاف کا اعتبار ہوگا اور اگر ایک ہی موزے میں ہو مگر ایک ہی جگہ شکاف نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ
 جگہوں میں پھٹن ہو تو ایک موزے کے تمام شکاف اکٹھا کر کے دیکھا جائے گا اور اگر شکاف ٹخنوں کے نیچے تک نہ ہو بلکہ پنڈلی
 میں ہو تو اس کی وجہ سے مسح کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا اور اس شکاف کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا جیسا کہ غلطہ میں ہے، اور
 پھٹن کچھ ایسے ہوں جن میں سو جا سما جاتا ہو کیونکہ اگر اس سے کم ہو تو اس پھٹن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ التنبیہ میں ہے۔

ولا یجمع فی خفین الخ

یعنی دونوں موزوں کے پھٹن کو اکٹھا کر کے دیکھنے کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ ایک میں پھٹن ہونے سے دوسرے کو پھٹن کر
 راستہ طے کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں آتی، اگر یہ وہم کیا جائے کہ نجاسات کے معاملے میں تو اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ

موزوں میں اگر متفرق جگہوں پر نجاستیں لگی ہوں مثلاً ایک میں یک درہم کی مقدار سے کم مگر دوسری جگہوں کو مانے سے ایک درہم کی مقدار سے زیادہ ہو جاتی ہے تو سب کو ملا کر پورے کو ناپاک کہتے ہوئے یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اس موزے پر نماز جائز نہیں ہوگی اور بظاہر ان میں پھین کا ہونا بھی جب کہ مختلف جگہوں میں ہوں تو انہیں یہی اکٹھے کر کے نماز کو جائز کہنا چاہئے، آخر دونوں میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے جواب دیا جائے گا کہ دونوں کا حکم برابر نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک پاؤں کے موزے کی رفتار عینہہ عینہہ ہوتی ہے اور ان کا تحقق بھی مختلف ہے۔

مخلاف الحاسة المتفرقة الح

برخلاف اس نجاست کے جو تھوڑی تھوڑی مختلف جگہوں میں ہوں تو اگر وہ سب مل کر ایک درہم سے زائد ہو جائے تو تین جگہوں کو جمع کیا جائے گا اور اس بناء پر کہ ساری ناپاکی نمازی کے بدن پر ہیں جو یک درہم کے مقدار سے زائد ہیں گرچہ مختلف جگہوں میں ہے، اس لئے ناپاک کہا جائے گا پھر اگر یہ عرض کیا جائے کہ نجاست کے عداوہ ستر عورت ہونے کی صورت میں بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ گر تھوڑی تھوڑی بے ستری مختلف جگہوں میں ہو لیکن ان کے جمع کر لینے سے اتنی مقدار ہو جاتی ہو جس سے نماز درست نہیں ہوتی یا بدن کے کسی حصے چوتھائی کے برابر ہو جاتی ہے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی، اس سوال کا جواب اس طرح دیا، والکشاف العورة الح، یعنی عورت یا وہ جگہ جس کا چھپانا نماز میں فرض ہے اس کے کھنسنے کی صورت میں نماز ہی طرح خراب ہوگی جس طرح نجاست لگ جانے سے نماز خراب ہوتی ہے، اور جیسا کہ کسی احرام والے کا اپنے کپڑے پر یا بدن پر تھوڑی تھوڑی خوشبو مختلف جگہوں میں اس طرح لگانا کہ اگر ان کو جمع کیا جائے اور کسی عضو کے مقدار ہو جائے تو اس کے جمانے میں اس پر قربانی آجائے گی اسی طرح اگر کسی کپڑے پر پر شیم کی چھوٹی چھوٹی بوئیں اتنی بنی ہوئی ہو کہ اگر وہ سب جمع کی جائیں تو اس مجموعہ چار انگلیوں سے زائد ہو جائیں تو وہ کپڑا مرد کے لئے حرام ہو جائے گا اسی طرح قربانی کے جانور کے کانوں میں تھوڑی تھوڑی پھین مختلف جگہوں میں ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان تمام شکافوں کو اکٹھا کر کے دیکھ جائے کہ اگر وہ مجموعی طور سے کان کی ایک تہائی سے ہو جائیں تو اس جانور کی قربانی جائز نہیں ہوگی، ط۔

واضح ہو کہ موزے کے پھین میں جو تین انگلیوں کے اعتبار کرنے کو کہا گیا ہے اس کی مراد یہ ہے کہ پوری تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہوتی ہو اور یہی قول صحیح ہے نیز یہ شکاف موزے کے نیچے ہوا یا اوپر ہوا یا بڑی کے کنارے میں ہو سب کا حکم ایک ہوگا، الحیط، ٹخنے میں تین انگلیوں کی مقدار ہونے سے مانع سمجھا جائے گا اور اس سے کم ہونے میں نہیں، ع، اگر وہ شکاف ٹخنوں سے اوپر ہو خواہ جتنی زائد ہو وہ مانع نہیں ہے یہی مختار مذہب ہے، چھوٹی انگلیوں سے حساب کرنے کا اعتبار اس وقت ہے جب کہ انگلیوں کی جگہ چھوڑ کر کسی اور جگہ شکاف ہو لیکن اگر خود انگلی ہی کھل گئی ہو تو جس جگہ کھلی ہیں سی جگہ انگلی معتبر ہوں گی خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی ہو چنانچہ پھر بھی اس پر مسح جائز ہے اور اگر ٹگوٹھا اور اس کے پاس ولی انگلی اور اس سے متصل انگلی کی تینوں انگلیاں کھل جائیں تو اس پر مسح جائز نہ ہوگا، گر کسی کی انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو، سی جیسے دوسرے شخص کی انگلیوں سے اس کا حساب ہوگا، الجوہرہ، یہ صحیح نہیں ہے، م، اگر موزے کے سامنے حصے میں ایک انگلی کی مقدار پہلو میں ایک انگلی اس طرح ایڑی میں بھی ایک انگلی کی مقدار کھلا ہو تو اس صورت میں مسح جائز نہیں، الحیط، جس شکاف کی وجہ سے مسح جائز نہیں ہے اس سے مراد یہاں شکاف ہے کہ اس کے نیچے کی جگہ کھلی ہوئی ہو یا چلنے میں بھی کھل جاتی ہو کیونکہ اگر یہاں شکاف ہے کہ چنے میں اس کے نیچے کی جگہ نہیں کھلتی تو پھر یہ شکاف مسح سے مانع نہیں ہے اگرچہ وہ شکاف کافی بڑا ہو، التیمیہ، الحیط، لہد، نفع، ال، سیمانی، ع، اور گر موزہ تہ دار ہو، در اس کے اوپر کا حصہ کھل گیا اور نیچے کا حصہ خواہ چڑے کا ہو یا معمولی کپڑے کا سلا ہو تو اوپر کا حصہ کھل جانے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ ہوگا اور مسح کرنا جائز ہوگا، التیمیہ، اللہ فیہ، ع۔

موزہ پیانے تا یہ یا جادوق جس میں قدم کے، اوپر سے کاٹ کر کے گھنٹیاں یا تسے لگادئے ہوں اس طرح پر کہ ان کے باندھ

دینے وہ جس کو ڈھانک لیتا ہو تو یہ نہ کٹے ہوئے کے حکم میں ہے، اگر قدم کے اوپر سے کچھ ظاہر ہو تو اس میں موزے کے شکاف کا اعتبار ہوگا، اگر بدی، یہ سارے احکام موزے پر مسح کرنے کے اس وقت ہیں کہ طہارت کی حالت میں موزے پہننے کے بعد ایسا حدث ہو، اور جس سے وضو کرنا لازم آتا ہو تو مذکورہ بالا احکام کے مطابق موزے پر مسح کرنا جائز ہے اور اگر موزے پہننے کے بعد ایسا حدث لاحق ہو جس سے غسل لازم آتا ہو تو مصنف اس کی ان الفاظ سے وضاحت کے ساتھ احکام بیان کر رہے ہیں۔

ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل، لحديث صفوان بن عسال قال: كان رسول الله ﷺ يأمرنا اذا كنا سفرنا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها، لا عن جنابة، ولكن عن بول او غائط او نوم، ولا عن الجنابة لا تتكرر عادة، فلا حرج في النزع، بخلاف الحدث لانه يتكرر، وينقض المسح كل شيء ينقض الوضوء، لانه بعض الوضوء، وينقضه ايضا نزع الخف لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع، وكذا نزع احدهما لتعدد الجمع بين الغسل والمسح في وظيفة واحدة، وكذا مضى المدة لما روي

ترجمہ - اور موزے پر مسح کرنا اس شخص کے لئے جائز نہیں ہے جس پر غسل لازم ہو اور اس حدیث کی بناء پر جو حضرت صفوان بن عسال سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول ﷺ اس وقت جب کہ ہم سفر کی حالت میں ہوتے ہمیں آپ حکم دیتے کہ ہم تین دن اور تین رات تک اپنے موزے نہ اتاریں، مگر جنابت سے لیکن پیشاب یا پاخانہ یا نیند سے (نہ اتاریں اور جنابت کی صورت میں اتاریں) اور اس وجہ سے کہ غسل کی ضرورت عموماً بار بار نہیں ہوتی اس لئے اس کو اتار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جہت وضو، لازم آتا ہو کیونکہ یہ ضرورت بار بار ہوتی رہتی ہے، اس مسح کو وہ تمام چیزیں توڑ دیتی ہیں جو وضو کو توڑتی ہیں کیونکہ یہ بھی وضو کا حصہ ہے، اسی طرح اس مسح کو ختم کر دیتا ہے موزے کا اتار دینا بھی، کیونکہ یہ موزے جو حدث کو پھنڈی تک پہنچنے سے روکتے تھے ان کے اتار دینے کے بعد حدث کو پھنڈی تک پہنچنے میں کوئی اسی طرح چیز مانع نہیں رہی، اسی طرح دونوں موزوں میں سے کسی ایک کو اتار دینا بھی مسح باطل کر دیتا ہے کیونکہ صرف ایک موزے کو اتار دینے سے ایک عضو (پاؤں) کے ایک حصہ پر مسح کرنا اور دوسرے کو دھونا ہوگا حالانکہ ایک عضو میں بیک وقت مسح کرنا اور دھونا لازم آئے گا جو شرعاً ممنوع ہے، اسی طرح مدت مسح گزر جانا نقص ہے، اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے،

توضیح :- جس پر غسل واجب ہو اس کا مسح کرنا کیسا ہے، مسح کب ٹوٹ جاتا ہے

ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل، لحديث صفوان بن عسال الح
اور جس پر غسل کرنا واجب ہو اسے موزے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس جگہ پر غسل واجب ہو، اس سے مراد جنبی ہی ہو سکتا ہے اور دوسرے حیض وغسل والی عورتیں وہ مراد نہیں ہیں کیونکہ ان کی مدت ہی تو مدت مسح اکثر زیادہ ہوتی ہے، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت صفوان بن عسال سے مروی ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ وضو کرتے وقت رسول ﷺ نے ہم لوگوں کو ہرے مسافر ہونے کی صورت میں حکم فرمایا ہے کہ ہم اپنے پاؤں کو دھونے کے لئے موزے کو نہ اتاریں تین دن تین راتیں، ہاں جنابت کی حالت میں اتارنا ہوگا لیکن حدیث یعنی ایسے اسباب جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس میں اپنے موزوں کو نہ اتاریں اور جب غسل کی ضرورت ہو تب اتار دیں، سفر پہلے حرف کو زبر اور دوسرے حرف یعنی ف کو سکون، مسافر کی جمع ہے، یہ روایت بیان کی ہے بن ماجہ، نسائی، ابن خزيمة، ابن حبان، ابن خزيمة، شافعی، بیہقی، دارقطنی اور ترمذی نے، ترمذی نے روایت کرنے کے بعد روایت کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

مٹھے کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے وضو کر کے موزے پہنے اور سے جنابت ہو گئی اس وجہ سے اس پر غسل لازم ہوا

مگر اس کو صرف اتنی ہی پانی میسر ہو وہ وضو کے لئے کافی ہے اور اس پانی سے غسل نہیں کر سکتا ہے تو اس کے لئے لازم ہے کہ غسل کے عوض تیمم کرے اور جب وضو کرے تو اپنے پاؤں بھی دھوے کیونکہ اس کے لئے فی الحال موزوں پر مسح جائز نہیں ہوگا، منتفی میں اسی طرح مذکور ہے، ع، اس کے بعد مدت مسح کے اندر جب بھی وضو کرے گا موزوں پر صرف مسح کر سکتا ہے اب ان کو دھونے کی ضرورت نہ ہوگی ورنہ اس کے بعد جب بھی غسل کے واسطے پورا پانی پالے گا تو اس کی جنابت کا حکم وٹ آئے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص ابھی جنبی ہوا ہے، المضمحرات۔

اس کے بعد یعنی پانی پر قدر ہو جانے کے باوجود اگر غسل نہیں کیا اور پانی ختم ہو گیا تو وہ اب پھر موزے سے پاؤں نکال کر پاؤں دھوے یعنی مسح نہ کرے، مدت مسح کے اندر جب تک اس کو غسل کا پانی نہ ملے اسی طرح موزوں پر مسح کرتا رہے پھر جب اسے پانی مل جائے گا تو اس کی جنابت کو وٹ آنے کا حکم دیا جائے گا، ف، اگر جنبی نے غسل کیا، اور اعضائے وضو کے سوا اس کے بدن پر کوئی پٹی خشک نہ رہی اور پھر اس نے موزے پہنے اور وہ پٹی دھولی اس کے بعد اسے حدث ہو، تو وہ مسح کر سکتا ہے، الخ ص۔ اگر اعضائے وضو میں سے کوئی جگہ خشک رہ گئی اور اس کو دھونے سے پہلے حدث ہو گیا تو وہ مسح نہ کرے، ا، قضیہ، خلاصہ یہ ہے کہ جنبی کے لئے موزوں پر مسح کی ممانعت کا ہونا ایک صراحتہ حدیث سے ثابت ہے دوسرے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے

ولان الحباۃ لاتنکر عاده، فلا حرج فی النزاع، بخلاف الحدث لانه یتکدر الخ
یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں موزوں پر مسح جائز نہ ہو کیونکہ جنابت کی ضرورت بہت کم ہوا کرتی ہے اور جلد جلد یا بار بار نہیں ہوتی، لہذا جنابت کی وجہ سے غسل کرنے کی صورت میں موزوں کو نکال کر پاؤں دھولینے میں کسی قسم کا حرج نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف وضو لازم ہونے کی صورت میں کہ وہ تو مکرر ہوتا رہتا ہے اور اکثر و بیشتر پایا جاتا ہے، ف، اور حدیث میں جو حرج کی وجہ سے مسح کو جائز کہا گیا ہے وہ وجہ غسل جنابت میں موجود نہیں ہے۔

اب یہاں سے یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ کن وجوہ سے موزوں پر مسح ٹوٹ جاتا ہے، اس سوال کے جواب میں صاحب بدیہ نے فرمایا ویقض المسح الخ موزے پر مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو توڑتی ہے کیونکہ وضو کے ناقص پائے جانے سے تمام وضو کرنا لازم آئے گا اس لئے مسح کرنا لازم آئے گا کیونکہ موزے کا مسح بھی وضو کا حصہ ہے جو پیر کے دھونے کے قائم مقام ہو گیا ہے، اس لئے وضو لازم ہونے کی صورت میں پیر پر مسح کرنا بھی لازم آئے گا اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو چیز ناقض وضو ہے وہی ناقض مسح بھی، مذکورہ ناقضات وضو اور ناقضات مسح کے علاوہ بعض وہ چیز بھی ہیں جس سے وضو ہونے کے باوجود صرف مسح ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہے۔

وبنقضه ایضا نزوع الخف لسراۃ الحدث الی القدم حیث زال المانع الخ
یعنی وضو کو توڑنے والی چیزوں میں ایک موزہ کا پاؤں سے اتار دینا بھی ہے، کیونکہ ایک موزے کو اتارنے سے ہی پیروں کو دھونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ یہی موزہ حدث کے قدم تک سرایت کرنے سے مانع تھا لہذا موزہ کے اتارتے ہی اس پاؤں کا دھونا ضروری ہو گیا اور جب ایک کا دھونا ضروری ہو تو دوسرے کا دھونا ضروری ہو جائے گا کیونکہ اس سے یہ بات بتادی گئی ہے کہ ایک عضو کے اندر دھونے اور مسح کرنے دونوں کاموں کو جمع کرنا شریعت سے ثابت نہیں ہے، (دونوں پاؤں اگرچہ بظاہر دو اعضاء ہیں لیکن حکماً ایک ہی مانے گئے ہیں مثلاً دونوں ہاتھوں کے) یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ درحقیقت موزوں کو اتارنا ناقض مسح نہیں ہے اور درحقیقت ناقض مسح وہ حدث ہے جو پہلے سرزد ہو چکا ہے اب موزے کے اتارنے کو ناقض اس لئے کہا گیا ہے کہ اب اس حدث کا اثر ظاہر ہوا ہے، نزاع کے مانے اگرچہ اتارنے کے ہیں کہ اپنے ارادے سے موزے کو اتار آگیا ہے اگر بغیر ارادہ موزہ زخود اتر گیا ہو تو اس کا یہی حکم ہوگا جیسا کہ عینی میں ہے، اور جب موزے اتر گئے ہوں تو اس صورت میں دونوں

پاؤں کو دھو کر موزہ پہن لینا کافی ہو گا اس کے بعد جب بھی حدث ہو گا اسی وقت سے مسح کی مدت کی ابتدا ہو جائے گی جو مقیم کے لئے ایک دن، اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین راتوں کی مقرر ہے، م، مصنف نے انہی مسائل کو اس طرح تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔

و کذا نزع احدهما لتعذر الجمع بین الغسل و المسح فی وظیفۃ واحدة الخ
اور اسی طرح دونوں موزوں میں سے ایک کا اتارنا ناقض ہے، بہت ممکن ہے کہ مصنف کی مراد اس جگہ یہ ہو کہ ایک موزے کا از خود نکل جانا ہی ناقض ہے کیونکہ دھونا اور مسح کرنا جو احکام ہیں ان کو ایک ہی پر بیک وقت جمع کرنا شرعی طور پر ثابت نہیں ہے، یعنی اگر دھونا لازم ہے تو دونوں حصوں کو اور اگر مسح کرنا ہے تو دونوں حصوں کو، جیسا کہ کافی میں ہے، ع، اب جب کہ دونوں کا جمع کرنا مشکل ہو گیا تو لا محالہ دونوں کا دھونا لازم ہو جائے گا، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر دونوں پاؤں کو مسح کے مسئلے میں ایک سمجھا گیا ہے تو کیوں نہیں دونوں موزوں کی پھن بھی جمع کرنے کے بعد ناقض کہا گیا، اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایضاً میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح کا عمل اگرچہ ایک ہے بیان تک کہ ایک کو اتارنے سے ہی دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن دھونے کے معاملے میں دونوں دو عضو ہیں، م۔

و کذا مضی المدة لماروینا الخ
اور اسی طرح موزے کے مسح کو توڑنے والی مدت مسح کا ختم ہو جانا بھی ہے اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے یعنی موزوں پر مسح کرنا مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات جبکہ مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک جائز ہے، اور جب اس بات کی تصریح ہے کہ اس کے بعد مسح جائز نہیں ہے تو یقینی طور سے اس کا دھونا لازم ہو گیا اس وقت پاؤں میں حدث اثر کر گئی اور مسح ٹوٹ گیا اگرچہ وضو کے باقی اعضاء میں هنوز وضو کا اثر موجود ہے اس لئے صرف انہی دونوں پاؤں کو دھونا کافی ہو گا، م، یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ مسح کرنے والے نے پاؤں دھونے کے لائق پورا پائی پالیا ہو کیونکہ اگر اسے انتہائی میسر نہ ہو تو اس کا مسح باقی رہ جائے گا اور اسی حالت میں اس کی نماز جائز ہو جائے گی یہاں تک کہ اگر نماز کے اندر ہی مسح کی مدت پوری ہو گئی اور اسے پانی میسر نہیں ہو اتو وہ شخص اپنی نماز پوری کر لے، یہی اصح قول ہے، الحیط، قاضی خان، الذہبی، الجوہرہ۔

مسئلے کی صورت یہ ہو گی کسی نے فجر کی نماز کا وقت آتے ہی وضو کر کے موزے پہن لئے اور ظہر کے وقت اسے حدث ہو اس لئے اس نے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے زور اسی وقت جب اس کو حدث ہوا تھا نماز شروع کر دی اسی حالت میں اس کو یہ یاد آیا کہ یہ وقت تو مدت مسح کے ختم ہونے کا ہے ساتھ ہی اسے یہ بات بھی معلوم ہے کہ اس علاقے میں پانی نہیں ہے تو اس صبح قوس کی بناء پر اسے چاہئے کہ اپنی نماز پوری کر لے، م، بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور یہی قول فقہ کے قریب ترین ہے، الفح، التلمیسیں، د۔

واذا تمت المدة نزع خفيه، وغسل رجلیه، و صلی و لیس علیہ اعادۃ بقیۃ الوضوء، و کذا اذا نزع قبل المدة، لان عند النزع یسری الحدث السابق الی القدمین، کانه لم یغسلہما، وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق، لانه لا معتبر بہ فی حق المسح، و کذا باکثر القدم، هو الصحیح

ترجمہ :- اور جب مدت پوری ہو جائے تو وہ اپنے دونوں موزے اتارے اور اپنے دونوں پاؤں کو دھو کر نماز پڑھ لے، اب اس کے اوپر وضو کے بقیہ کام کو دوبارہ ضروری نہیں ہو گا اور ایسا ہی جب مدت ختم ہونے سے پہلے از خود اپنا موزہ نکال لیا ہو اس لئے کہ پاؤں سے موزہ جدا کرنے اور اتارنے کے وقت پہلا حدث اس کے قدموں تک اثر کر جائے گا تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے ان دونوں کو دھویا ہی نہیں ہے، اتارنے کا حکم اس وقت ثابت ہو جائے گا جب قدم کی پنڈلی تک موزہ نکال دیا گیا ہو کیونکہ موزے کی پنڈلی کا مسح کے بارے میں کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح قدم کا زیادہ حصہ موزے کی پنڈلی تک نکلنے یا نکالنے

سے بھی موزہ ڈالنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ یہی صحیح ہے۔

توضیح - موزے کی مدت پوری ہو گئی نہ لکنہ وضو باقی ہو، موزہ اتارنے کا ثبوت

واذا تمت المدة برع حصه، وعسل رجليه، وصلى وليس عليه إعادة بقية الوضوء الخ
در جب مدت مسح کی ختم ہو جائے تو دونوں موزے نکال کر دونوں پاؤں دھو کر نماز پڑھ سکتے ہیں، اس وقت جب کہ باقی وضو موجود ہو ایسی صورت میں باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ مسح کرنے والے نے مدت گزرنے سے پہلے خود ہی موزہ نکال دیا ہو کہ اس پر بھی وضو کے بقیہ کاموں کا عادہ کرنا واجب نہیں بلکہ صرف پاؤں دھوینا ضروری ہیں۔

لان عند النزاع يسرى الحدث السابق الى القدمين، كانه لم يعسلهما الخ
اس دلیل کی بناء پر کہ موزے کو پاؤں سے نکالتے ہی پہلا حدث قدموں تک پہنچ جائے گا اور ایسا ہو جائے گا گویا اس نے ان دونوں کو دھویا ہی نہیں ہے ہند صرف پیروں کو ہی دھونا واجب ہو، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پاؤں دھونے سے کوئی چیز مانع نہ ہو درگر موزہ اتارنے والے کو سردی کی زیادتی کی وجہ سے پاؤں کے سردی سے متاثر ہو جانے کا خوف ہو تو دوبارہ موزے پہن کر ن مسح کرنا جائز ہو گا اگرچہ جتنی بھی مدت گزر جائے جیسا کہ پٹی پر مسح کرنے کا حکم ہے، اہل بیتین، البحر و جوامع الفقہ مع۔
یعنی جبر سے کی طرح و پر نیچے سب جگہ مسح کرے ورنہ صرف موزے کی تہہ تک مسح کرنے میں شبہ ہے کیونکہ سردی کو سرایت سے روکنے میں کوئی تحقق نہیں ہے اس لئے یہ کہنا ہو گا کہ موزے نہ اتارے لیکن مسح نہیں کرے بلکہ سردی کے خوف سے تیمم کر لے پٹی پر مسح کرنا مسح کی تعمیل کی وجہ سے ہو گا لیکن اس صورت میں ظاہر و باطن سب پر مسح کرنا ہو گا صرف موزے کی طرح مسح کرنا کافی نہ ہو گا، مفتی مختصر کے ساتھ۔

وحكم السرعة بحيث يحويح القدم الى الساق، لانه لا يعتبر به في حق المسح الخ
یعنی پاؤں کی پنڈلیں تک موزے اتر جانے سے اس کے اترنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کسی طرح موزے کو پنڈلی تک نکلنے سے بھی موزے اتارنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ موزے کی پنڈلی کا اس کے مسح کے معنی میں کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے بغیر پنڈلی کا ایسا موزہ پہنا جس سے صرف ٹخنہ ڈھک سکتا ہو تو اس پر مسح جائز ہو گا ورنہ جس حصے کا مسح میں اعتبار نہیں ہے وہاں تک پاؤں آجانے سے مسح کے ٹوٹ جانے کا حکم نہ جائے گا، مع، یہ بناء پر شیخ اسد م نے مبسوط میں کہا ہے کہ اگر کسی نے وضوء کرے موزے پہنے پھر اس کے دس میں یا کہ ان کو نکال دے ورنہ اس نے اپنے پاؤں کو موزے کے پنڈلی تک نکال دیا پھر فوراً ہی اس کی رائے بدل گئی، اور پاؤں اندر داخل کر لیا تو اس کے بعد ب سے مسح نہیں کرنا چاہئے بلکہ دونوں پاؤں دھو کر موزے پہن لے، نہایت، یہ قوس مام بو حنیفہ کا ہے ورنہ یہی دن ہے، الفتخ، یہی حکم قدم موزے کی پنڈلی کے اکثر حصے کو باہر لینے یا ان کے زخود نکل جانے سے بھی موزہ کے اتر جانے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، یہی قوس صحیح ہے، یہی اصح ہے، ت۔

کس جگہ موزے سے مراد صرف شرعی موزہ ہے، (یہ روایت مام ابو یوسف اور حسن کی ہے، اور شرح سخاوی میں ہے کہ اگر موزے سے یزی کا زیادہ حصہ نکل آیا تو مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد سے مروی ہے کہ جب تک موزے میں قدم کا اتنا حصہ باقی ہے کہ اس پر مسح جائز ہے تو مسح کرنا جائز ہو گا ورنہ نہیں، یہ حکم اس وقت ہے کہ اس نے موزے اتارنے کا ارادہ کیا پھر اس کے اس میں یا کہ نہ اتارے، اور اگر موزے کے چوڑے ہو جانے یا بڑے ہو جانے کی وجہ سے یزی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو مسح نہیں ڈالنے کا اور کافی میں لکھا ہے کہ کثر مشائخ امام محمد کے قول پر عامل ہیں کیونکہ اعتبار تو صرف اس جگہ کا ہے جس پر مسح فرض ہے کسی نے جب تک وہ رہ جائے گا مسح نہیں ڈالے گا، مع۔

اور اگر موزہ، تٹاؤھیلا ہو کہ قدم ٹھانے سے اس سے ایڑی نکل آتی ہو اور قدم رکھنے سے ایڑی، پنی جگہ پر چلی جاتی ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے، درگزر آدمی لنگڑا ہو یا اس کا پاؤں میڑھا ہو کہ اس کی وجہ سے وہ پنجوں کے تل پر چلتا ہو اور موزے کی ایڑی اپنی جگہ سے ٹھک جاتی ہو تو اس کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اس وقت تک وہ مسح کرتا رہے جب تک اس کا قدم موزے کی پندلی تک نہ نکلتا ہو، قاضی خان، ع، الذخیرہ، ع، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہی دن ہے، الفتح۔

ایڑی کے نکلنے و راندہ ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں، ایڑی کا، پنی جگہ سے ہٹ جانے سے مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ اس صورت میں ہے جب اس نے موزہ اتارنے کے ارادہ سے ایسا کیا ہو ورنہ اگر موزہ اتارنے کا ارادہ نہ ہو بلکہ موزے کے ڈھبے ہونے یا کسی دوسری وجہ سے، یہ ہو تو بالاتفاق مسح نہیں ٹوٹے گا جیسے کہ برہندی کی نقل ہنہ سے معلوم ہوتا ہے، ت، د، اور اگر کسی نے دوہرے موزے پر مسح کیا اور ایک کو اتار دیا تو دوسرے تہہ پر دوبارہ مسح کرنے کی ضرورت نہیں سی طرح گر کسی نے پہلے موزے پر مسح کیا جس پر پاں لگے ہوئے ہوں اس کے بعد اس کے بال ختم کر دے گئے تو وہ اس کا وعدہ ضروری نہیں ہے، الحبیہ، اسی طرح اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھان کے چھلکے نکال دیئے تو بھی مسح دوبارہ کرنا ضروری نہیں، محیہ سرخسی۔

مسح توڑنے والے مذکورہ اسباب کے علاوہ ایک سبب، در بھی ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں ہے یعنی موزے میں پانی بھر جانا، ع، اس لئے کہ اگر موزے میں پانی بھر گیا اور وہ ٹخنوں تک پہنچ گیا اس طرح پر کہ اس کا ایک پاؤں پورا دھل گیا تو اس پر لازم ہے کہ دوسرے پاؤں کو بھی دھو ڈالے، اختصاص، اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، یہی، صبح ہے، الظہر یہ، بہت سے فقہاء نے اس کی تصحیح کی ہے اور تنویر میں اسی قول کو لیا ہے پھر مینی کی نقل کے مطابق بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس سے مسح نہیں ٹوٹے گا اگرچہ گھٹنے تک پانی پہنچ جائے اور کہا ہے کہ یہی اظہر ہے، در مختار میں بھی ہے کہ بحر اراک نے یہی قول سراج سے نقل کیا ہے کیونکہ موزے قدم کا چھپا ہوا حادث کو پاؤں تک سرایت کرنے سے مانع ہے لہذا دھونے یا دھونے کا قول معتبر نہ ہوگا اور مسح کے باطل ہونے کا سبب نہ ہوگا جیسا کہ نہر میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول اس بات ہر دلائل کرتا ہے جس کی یہ روایت ہے کہ کوئی شخص موزے پر مسح کرنا بھول گیا ورنہ بتہ پانی میں داخل ہو گیا تو فرض ادا ہو گیا بشرطیکہ موزے کے اوپر کا حصہ بھیگ گیا ہو، امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا پانی مستعمل نہ ہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا اور اگر پانی تھوڑا اور بہتا ہو نہ ہو تو اس پر مسح ادا نہ ہوگا، م۔

یہ مسئلہ یعنی کی شرح میں قوله من ابتداء المسح وهو مقیم آہ کی تشریح میں مذکور ہے، اب نو، قض میں سے ایک مسئلہ باقی رہ گیا یعنی معذور کا وقت نکل جانا یعنی، اگر ایسے معذور نے جس کو ہر وقت کیلئے تازہ وضو کرنے کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا وہ شخص جسے پیشاب جاری رہنے یا ناک سے خون جاری رہنے یا ناسور جاری رہنے کی بیماری ہو اگر ان میں سے کسی نے وضو کر کے موزہ پہنا اور وضو شروع کرنے سے موزہ پہننے تک اس کا عذر بھی باقی رہا تو اس وقت کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے گا تو وہ مسح کرے گا، مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو مسح نہیں کر سکتا ہے، اگر وضو شروع کرنے سے موزہ پہننے تک اس کا عذر ظاہر نہیں ہو اور اس کو عذر سے طہارت باقی رہی تو تندرست آدمی کی طرح سے بھی مسح کی معینہ مدت تک مسح کرنے کا اختیار ہوگا اگرچہ ہر وقت کے لئے وضو کرے گا، م، گر کسی نے وضو کیا ورنہ پنی باندھی ہو پنی پر مسح کیا اور دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے اس کے بعد اسے حادث ہو اتوا سے چاہئے کہ وضو کر کے پنی اور موزوں پر مسح کر لے اب اگر وہ پاکی جس پر اس نے موزہ پہنا ہے اسکے ٹوٹنے سے پہلے زخم چھا ہو گیا تو اس جگہ کو دھو کر موزوں پر مسح کرنا چاہئے، ورنہ اگر طہارت ختم ہونے کے بعد زخم اچھا ہوا ہو تو اس پر موزے اتارنا واجب ہوگا، الظہیر یہ، السراج، یہ مسئلہ پوری طہارت کی حالتوں میں موزے پہننے کی شرط پر بیان کیا گیا ہے، فافہم، م۔

اگر ایک شخص کے ایک پاؤں میں زخم ہو اور اس پر پٹی موجود ہو اور اس نے وضوء کیا اور پٹی پر مسح کیا ورنہ دوسرے پاؤں دھو کر موزہ پہنا تو اس کے سنے موزے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، مگر پٹی پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہوگا، محیطہ لیسر خسی اگر ایک شخص کے، ایک پاؤں میں دن ہو اور اس شخص نے دونوں پاؤں دھو کر دونوں موزے پہنے پھر اسے حادث ہو اور وضوء میں موزوں پر مسح کیا ورنہ نمازیں پڑھ لیں لیکن موزہ اتار کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ دن پھٹ کر اس سے خون ورمواد نکلا ہے مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ کب یہ دائہ پھٹا ہے، مگر ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ اگر زخم کا اوپر حصہ خشک ہو اور اس شخص نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور عشاء کے وقت موزہ اتار تو فجر کی نماز کا ماذنہ کرے مگر اس کے بعد کی نمازوں کو دوبارہ پڑھے اور اگر زخم کا اوپر حصہ تر ہو تو اس کو دوبارہ پڑھنا لازم نہیں ہے، الحیط۔

ومن ابتداء المسح وهو مقيم، فمسافر قبل تمام يوم وليلة، مسح ثلاثة ايام ولياليها، عملا باطلاق الحديث، ولانه حكم متعلق بالوقت، فيعتبر فيه آخره، بخلاف ما اذا استكمل المدة للإقامة ثم سافر، لان الحدث قد سري الى القدم، والحق ليس برافع، ولو اقام وهو مسافر، ان استكمل مدة الإقامة نوع، لان رحصة السفر لا تبقى بدونه، وان لم يستكمل اتمها، لان هذه مدة الإقامة وهو مقيم

ترجمہ - ورنہ جس شخص نے حالت قامت میں موزے پر مسح کرنا شروع کیا اور ایک دن اور ایک رات پوری ہونے سے پہلے اس نے سفر اختیار کیا تو اب وہ تین دن اور تین راتوں تک مسح کر سکتا ہے حدیث کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے نیز اس مسح کے حکم کا تحقق وقت کے ساتھ ہے لہذا اس میں آخری وقت کا اعتبار ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے اقامت کی مدت یعنی ایک دن اور ایک رات پوری کر کے سفر شروع کیا تو اب وہ تین دن اور تین رات پوری نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کا حادث اس کے قدم تک سرایت کر چکا ہے ورنہ اس کے موزے حادث کو روکنے والے نہیں رہے اسی طرح اگر حالت سفر میں اقامت کر لی اور اس وقت اس نے قامت کی مدت پوری کر لی تھی تو اب وہ اپنے موزے اتار دے اس لئے کہ سفر کی وجہ سے جو رخصت ملی تھی وہ سفر باقی نہ رہنے کی وجہ سے اب باقی نہیں رہے گی اور اگر اس نے ایک دن اور ایک رات کی مدت پوری نہیں کی تھی تو اسی کو پورا کر لے کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقيم ہے

توضیح :- مقيم نے موزے پر مسح کیا پھر مسافر ہو گیا اور اس کے برعکس مسافر نے اقامت کر لی

ومن ابتداء المسح وهو مقيم، فمسافر قبل تمام يوم وليلة، مسح ثلاثة ايام ولياليها الح
اگر مقيم نے موزے پر مسح کرنا شروع ورنہ مدت مسح یعنی ایک دن اور رات پوری ہونے سے پہلے سفر کیا تو جس وقت سے حادث ہوا تھا اس وقت سے تین دن اور تین رات کا حساب کر کے مسح کر لے جائز ہونے کا یہ حکم حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے ہے یعنی حدیث میں ہر مسافر کے لئے تین دن اور تین رات کی جازت ہے اور چونکہ یہ شخص بھی سفر کرتے ہی مسافر ہو چکا ہے لہذا وہ اجازت اسے بھی حاصل ہو جائے گی، اس مسئلے میں کہ اگر حالت اقامت میں کسی نے موزے پہنے اور حادث سے پہلے اس نے سفر شروع کر دیا ہے تو اہم شافعی بھی اس بات سے متفق ہیں کہ وہ مسافر کی حیثیت سے مسح کرے گا لیکن ان کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اس نے حالت اقامت میں حادث ہونے کے بعد سفر شروع کیا ہو یا سفر میں حادث ہونے کے بعد قامت کی ہون کے خلاف ہماری دلیل ایک تو یہی حدیث ہے جو مطلق ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ مسح کے حکم کا تعلق وقت سے ہے لہذا اس میں سفر وقت کا اعتبار ہوگا۔

بخلاف ما اذا استكمل المدة للإقامة ثم سافر، لان الحدث قد سري الى القدم الح
بخلاف اس دوسری صورت کے جب کہ اس نے اقامت کی مدت، ایک دن اور ایک رات پوری کر لی اس کے بعد سفر کیا ہو تو اب

وہ تین دن اور تین رات تک، ابتدائی حدیث سے پوری نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وقت گزرتے ہی حدیث قدم تک سرایت کر چکا ہے اور مقیم ہونے کی بناء پر اس کے موزے صرف ایک دن اور ایک رات تک کے لئے حدیث کو روکنے کی صلاحیت رکھتے تھے یہ موزے حدیث کو ختم کرنے والے تو نہیں تھے لہذا مجبوراً حدیث کو ختم کرنے کے لئے دونوں پاؤں کا دھونا لازم ہو گا۔

ولو اقام وهو مسافر، ان استكمل مدة الإقامة، الح

یعنی حالت سفر میں اس نے قامت کی نیت کر لی اس طرح اس کے مدت اقامت پوری ہو گئی تو واقعہً اگر وہ ایک دن اور ایک رات یا اس سے کچھ زیادہ بھی مسح کی مدت پوری کر چکا ہے تو اب وہ موزے تارے کیونکہ سفر کی جائزت یعنی تین دن اور تین رات تک مسح کرنے کی سہولت بغیر حالت سفر کے باقی نہیں رہ سکتی ہے، وان لم يستكمل الح یعنی اگر اس نے ایک دن و رات یا ایک رات بھی پوری نہیں کی تو اس مدت میں جو کچھ بھی باقی ہو اسی کو پورا کرے کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص مقیم ہے۔

ومن لبس الحر موق فوق الخف، مسح عليه، خلافاً للشافعي، فانه يقول: البدل لا يكون له بدل، ولنا ان السی عليه السلام مسح على الجرموقین، ولانه تبع للحنف استعمالاً وعرضاً، فصار كخف دی طاقین، وهو بدل عن الرجل لا عن الحنف، بخلاف ما اذا لبس الحر موق من كرماس، لا يجوز المسح عليه، لا له لا يصلح بدلا عن الرجل لا ان تعد البلة الى الحنف۔

ترجمہ :- اور جس نے موزے کے اوپر جرموق پہنا ہو وہ اس پر بھی مسح کر سکتا ہے لیکن امام شافعی کا اس مسئلے میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں وہ جو چیز خود کسی چیز کی بدل ہو اس کے لئے کوئی دوسری چیز بدل نہیں بن سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں جرموق پر مسح کیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ یہ جرموق استعمال و مقصد دونوں میں موزے کے تابع ہوتا ہے لہذا اسے اس موزے کی طرح سمجھا جائے گا جو دو تہہ والا ہو نیز یہ جرموق پیر کا بدل ہوتا ہے موزے کا بدل نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے حدیث ہو جانے کے بعد جرموق پہنا ہو کیونکہ حدیث موزے کے اندر اثر کر چکا ہے لہذا موزوں سے بدل کر دوسری چیز کی طرف نہیں جاسکتا ہے، اور اگر جرموق سود کا ہو تو اس پر ہمارے نزدیک بھی مسح جائز نہیں ہو گا کیونکہ یہ پیر کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر اس صورت میں کہ ہاتھوں کی تری موزے تک پہنچ جاتی ہو۔

توضیح :- موزوں پر (۱) جرموق پہننا۔ حدیث کے بعد جرموق پہننا۔ کپڑے کی جرموق

جرموق وہ موزہ ہے جو موزے کے اوپر پہنے جاتے ہیں تاکہ موزوں کے اوپر کچھ اور نجاست نہ لگے، الصور، جرموق کی سرق موزے کی ساق سے چھوٹی ہوتی ہے، ع، اسی کو موق بھی کہتے ہیں، ایک مرتبہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے بلالؓ سے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کے بارے میں دریافت کیا تو جواب دیا کہ آپ اپنی قضائے حاجت کو تشریف لے جاتے اور میں پانی لاتا تو آپ وضوء کرتے پھر علامہ اور موقین پر مسح کرتے تھے یہ روایت ابو داؤد کی ہے، اس روایت میں موقین کی ہے لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلالؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ٹھنیں اور حمار پر مسح کرتے، یہ روایت ابن خزیمہ اور طبرانی اور ابو داؤد میں خولانی نے بدل سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ ٹھنیں اور حمار پر مسح کرتے تھے یہ روایت بھی ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، اور، نس کی روایت ہے کہ آپ ﷺ موقین اور حمار پر مسح کرتے یہی ہے اس کی روایت کی ہے اور بوذرؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ موقین و حمار پر مسح کرتے تھے اس کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ حدیث میں موقین وہی چیز ہے جو ٹھنیں ہے جرموقین نہیں کیونکہ موق عربی لفظ

(۱) جرموق۔ نیم کوچی راء کو جزم۔ موزہ وہ چیز جو موزہ کے اوپر اس کی حفاظت کے لئے پہنی جاتی ہے۔ عوام اسے کالوش کہتے ہیں، مصباح اللغات انوار الحق۔

ہے اور جر موق نجی غلط ہے جو عربی میں مستعمل ہے اس کے علاوہ حجاز میں جر موق کی ضرورت بھی نہیں پڑتی ہے، ان علامہ سروجی نے بد یہ کی شرح میں اس مسئلے کی تردید کی ہے کہ جوہری و رمضری اور عکبری نے کہا ہے کہ جر موق ورم موق دونوں موزے پر پہنے جاتے ہیں، اس سے یہ بات صاف طریقے سے معلوم ہوئی کہ جر موق خف کے علاوہ کوئی اور چیز ہے، لیکن البقاء عکبری ورمضری نے کہا ہے کہ موق وہی جر موق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے ورمضری نے کہا کہ اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی تھی یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی، اور صنفی نے عباب میں حرف "جیم" کے بیان میں کہا ہے کہ جر موق وہ چیز ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے، یہ لفظ موز فارسی ہے اس کو عربی میں منتقل کیا گیا ہے، مع، اسی سے مصنف نے فرمایا ہے ومن لبس جر موق الحج، جو شخص کہ موزوں پر جر موق پہنے تو وہ جر موق پر مسح کرے یعنی اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

اہم نوٹی نے نقل کیا ہے کہ جو حاتم نے کہا کہ ترمذی کا یہی قول ہے اور حاتم نے کہا ہے کہ میں عہد کے درمیان اس کے جواز کے بارے میں کسی کا ختلاف نہیں جانتا ہوں، اہم شافعی کا بھی یہی قول قدیم تھا لیکن قوی جدید میں ختلاف کیا ہے اسی بنا پر صاحب بد یہ نے فرمایا ہے خلافا للشافعی الحج، یعنی اس مسئلے میں امام شافعی نے اختلاف کرتے ہوئے یوں فرمایا ہے کہ بدن نہیں ہوتا ہے، پاؤں دھونے کا بدل موزے پر مسح کرنا ہے اس موزے کا بدن جر موق نہ ہوگا۔

ولما لا السی علیہ السلام مسح علی الحرقین الحج اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ایک تورسول اللہ ﷺ کے بارے میں ایک نص صریح ہے کہ آپ نے جر موقین پر مسح کیا جیسا کہ یہ حدیث وضاحت کے ساتھ اوپر گزر چکی ہے، اور دوسری قیسی دلیل یہ ہے کہ جر موق استعاب ورم مقصد کے غلط سے خف کے تابع ہوتا ہے ہذا خف پر جر موق کا ہونا ایسا ہو گیا جیسے دو تہہ والہ موزہ ہوتا ہے، حالانکہ دو تہہ والے موزے کے اوپر جیسے پر مسح کرنا بالاتفاق جائز ہے اور اسے بدن کا بدل کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جر موق موزے کا بدن نہیں ہے بلکہ پاؤں کا بدن ہے، کیونکہ موزے پہننے کی جو غرض تھی وہی غرض جر موق پہننے کی بھی ہے بدتہ استعمال کے وقت موزے کے تابع کر کے سے استعمال کیا جاتا ہے اس سے مقصود یہی ہو کہ بجائے پاؤں دھونے کے اسی پر مسح کر لیا جائے، اس میں سب سے زیادہ قوی دلیل مزبور کی حدیث ہے۔

یعنی نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر موق ورم جر موق دونوں ہی ایک چیز ہو اور خف کے علاوہ ہو جب تو استدلال صحیح ہے لیکن اگر خف ہی کو موق بھی کہتے ہو جیسا کہ ازہری، ہروئی ورمقرئ سے نوٹی نے نقل کیا ہے سے دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ ہوگا کسی طرح سروجی کا جواب بھی صحیح نہ ہوگا، مع، اعتراض کا، حاصل یہ ہو کہ حدیث میں لفظ موق ہے ورم ازہری وغیرہ کی نقل کے موق خف ہے تو خف ہی پر محمول کیا جائے کیونکہ خف کے مسئلے میں سب کا اتفاق ہے۔

(میں یہ کہتا ہوں حق بات یہ ہے کہ یہ استدلال صحیح ہے اور اس پر اعتراض غلط ہے اس طرح پر کہ اہل لغت کے درمیان اس کے بارے میں ان کے آپس میں ختلاف نہیں ہے اس لئے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا ہے اور جر موق ورم موق موزے کی ایک قسم ہے اور جوہری وغیرہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے جو موزوں کے اوپر پہنا جاتا ہے اور اس کی پندلی نہیں ہوتی ہے ہذا موق ورم جر موق کے یہی معنی حقیقی ہیں ویسے یہ ممکن ہے کہ مجازاً کبھی خف کے معنی میں استعمال ہوتا ہو، اور ابن الصائم نے لکھا ہے کہ جوہری اور رمضری نے کہا ہے کہ موق چھوٹا موزہ ہوتا ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ لفظ فارسی سے عربی میں منتقل کیا گیا ہے، انتہی۔

ہذا حقیقت کو چھوڑ کر اس لفظ کو مجاز پر محمول کرنا درست نہ ہوگا جب کہ اس سے منتقل کرنے پر کوئی قرینہ موجود نہیں بلکہ خصوص اس صورت میں جب کہ سروجی نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے دو موزے تھے اور کسی مضمون

کو طہارت کرنا مقدم ہوا کرتا ہے اس کے انکار کر دینے پر، امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے نبیوں نے حدیث لائیں انہوں نے ابو نعیم بن خثعمی سے روایت کی ہے آپ رسول اللہ ﷺ جرموق پر مسح کیا کرتے تھے ہند اس کو دلیل بنا صحیح ہو اور اعتراض ختم ہوا اور مترجم کو بھی یہی بات ظاہر ہوئی، اس توجیہ کو یاد رکھو کہ یہ بہت ہی مادر ہے، واللہ تعالیٰ سم۔

یہ سارے مسئلے اس صورت میں ہوں گے جب کہ حدیث سے پہلے جرموق کو موزوں کے اوپر پہنا گیا ہو، بخلاف اذالۃ، بخلاف اس صورت کے جب کہ حدیث ہونے کے بعد جرموق کو موزوں کے اوپر پہنا ہو کہ جرموق پر مسح جائز نہ ہوگا، کیونکہ حدیث تو موزوں پر سرایت کر چکا ہے، اب وہ حدیث موزوں سے منتقل ہو کر اس جرموق پر اپنا اثر نہیں کرے گا۔

ولو كان الحرموق الح

اور اگر جرموق کر باس (سوئی کپڑے کے ہوں) تو ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ سوئی جرموق اس لائق نہیں ہوتے کہ انہیں پاؤں کا بدل کہا جاسکے، ہذا ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ ایسے جرموق پر مسح کرنا جائز ہو سکتا ہے جب کہ ان پر مسح کرنے سے ہاتھ کی تری موزوں تک پہنچ جاتی ہو، اس صورت میں جائز کہنے کی وجہ یہ نہیں مانی جاسکے گی کہ یہ جرموق موزوں کے قائم مقام ہو تو مسح کے لائق ہو گئے بلکہ اس وجہ سے جائز ہو گیا ہے کہ موزہ پر مسح ہو گیا ہے، اور یہ جرموق پسے اور نرم ہونے کی وجہ سے موزوں پر تری پہنچنے سے مانع اور حائل نہ بن سکے، م۔

اور اگر دونوں جرموق چمڑے کے یا س جیسی دوسری چیز کے بنے ہوئے ہوں خواہ وہ موزوں کے اوپر پہنے گئے ہوں یا وہ بغیر موزے کے پہنے گئے ہوں تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس چیز کے بنے ہوئے ہیں کیونکہ اگر وہ سوئی کپڑے یا س جیسی کسی اور چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا، اور اگر چمڑے یا س جیسی کسی مضبوط چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز ہوگا، اور اگر وہ موزوں کے اوپر پہنے گئے ہوں تو پھر یہ دیکھ جائے گا کہ وہ سوئی کپڑے، در اس جیسے کسی چیز کے ہیں یا نہیں، اگر سوئی کپڑے کے ہو تو ان کے اوپر سے مسح کرنا جائز نہ ہوگا اب اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ انتہائی یا باریک ہو کہ ہاتھوں کی تری ان کے نیچے تک پہنچ جاتی ہو اور اگر چمڑے اور اس جیسے کسی چیز کے بنے ہوئے ہوں تو اگر وہ حدیث کے بعد پہنے گئے ہوں خواہ اس سے پہلے ان موزوں پر مسح کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو دونوں صورتوں میں دور جرموق پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر حدیث ہونے سے پہلے ہی دونوں جرموق اوپر پہن گئے ہوں تو ہرے نزدیک ان پر مسح جائز ہوگا مخط۔

اور اگر موزے پہنے اور صرف ایک موزے پر ایک جرموق پہنا تو یہ بات جائز ہے کہ اس ایک جرموق پر در دوسرے خالی موزے پر مسح کر لیا جائے، قاضی خان، یہ اس صورت میں جب کہ جرموق چمڑے کا یا اس جیسا اور کسی چیز کا بنا ہوا ہو، موزوں پر موزوں کا حکم ایسا ہی ہے جیسے موزے پر جرموق کا حکم ہے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ چمڑے کے جرموق پر بلکہ موزے کے اوپر کے تہہ پر بھی اس وقت مسح کرنا جائز ہے جب کہ حدیث سے پہلے پہنا گیا ہو اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے محیط، م، اگر وہ تہوں والے موزہ پہنا ہو تو اوپر کی تہہ پر مسح کرنا جائز ہے، الکانی، تر کی عمدے سے جو موزے بنائے جاتے ہیں صحیح قول کے مطابق ان پر مسح کرنا جائز ہے کیونکہ وہ ایسے بنے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان کو پہن کر کافی دور تک پیدل چلنا ممکن ہے، شرح مبسوط امام سرخسی کے، ع امام سرخسی کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ ان پر اس وقت مسح کرنا جائز ہے جب ان کے نیچے چمڑا ہو، جیسا کہ جرم میں ہے، ع۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ پہلا قول ہی صحیح ہے سی طرح بہر اپنی عمدے کی یا سخت اون کے بنے ہوئے چیزوں میں سوراخ نظر نہیں آتے ان پر مسح جائز ہونا چاہئے واللہ، علم، م۔

ایسا جو روق جو قدم کو چھپاتا ہو اور ٹخنہ اور قدم کی پیٹھ سے ایک یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آتا ہو تو اس پر مسح جائز ہے، در اگر بیانا نہ ہو لیکن چمڑے سے قدم ڈھکا ہوا ہو اور چمڑا جروق کے ساتھ سلا ہوا ہو تو اس پر بھی مسح جائز ہے، اور اگر کسی چیز سے بندھا

ہوا ہو تو جائز نہ ہو گا، الخلاصہ۔

جارق میں اوپر سے کٹا ہوا ہوتا ہے جسے تسمے اور گھنڈیوں سے باندھ دیا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے پٹی کے طور پر چڑے کی ایک تہہ لگا دیتے ہیں جو چھپاتا ہے، م، اگر کسی نے مکعب پہنا اور وہ ایسا ہو کہ جیسے کعب یعنی ٹخنہ اور قدم کا کوئی حصہ سوائے ایک دو انگلیوں کی مقدار کے اور کچھ نظر نہ آتا ہو تو اس پر مسح جائز ہے اور وہ ایسے موزے کے قائم مقام ہے جس میں ساق نہیں، القنیہ، ع، جواب۔ ایک قسم کا موزہ ہے جو فارسی سے عربی میں مستعمل ہوا ہے اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جواب وہ ایک قسم کا موزہ ہے جسے شامی باشندے سخت چڑے میں پہنتے ہیں اور بنے ہوئے سوت سے بننا ہے قدم سے ٹخنے تک ہوتا ہے، در متعل ایسا جواب جس میں ٹخنے تک کی نعل لگی ہوتی ہے۔

ولا يجوز المسح على الجوربين عند أبي حنيفة رحمه الله، الا ان يكونا مجلدين او متعلين، وقالا: يجوز اذا كانا ثخينين لا يشفان، لما روى ان النبي عليه السلام مسح على جوربيه، ولانه يمكنه المشى فيه اذا كان ثخيبا، وهو ان يستمسك على الساق من غير ان يربط بشئ، فافشاه الخف، وله انه ليس في معنى الحف، لانه لا يمكن مواطئة المشى فيه الا اذا كان منعلا، وهو محمل الحديث، وعنه انه رجع الى قولهما، وعليه الفتوى ترجمہ:- جوربین پر مسح کرنا جائز نہیں ہے ابو حنیفہ کے نزدیک مگر اس صورت میں جب کہ جوربین چڑے کے ہوں یا چڑے کی تہہ لگی ہوئی ہو اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اگر وہ دونوں بہت موٹے ہوں اس روایت کی بناء پر جس میں یہ کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں جورب پر مسح کیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ جب وہ موٹے ہوں اور بغیر باندھے ہوئے پنڈلی تک اونچے اور کھڑے رہ سکتے ہوں اور اسے پہن کر کچھ دور تک چلنا ممکن ہو کہ ان شرطوں کے ساتھ وہ موزے کے مشابہ ہو جاتے ہیں، اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ جورب موزے کے معنی میں نہیں آتے کیونکہ صرف ان کو پہن کر دور تک پیدل متواتر چلنا ممکن نہیں ہو سکتا مگر صرف اس صورت میں جائز ہو گا جب کہ ان پر نعل لگا ہوا ہو اور حدیث سے بھی یہ مراد ہے مگر امام اعظم سے یہ منقول ہے کہ، نہوں نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

توضیح:- جورب پر مسح کرنے کا حکم اور اس کی تفصیل

ولا يجوز المسح على الجوربين عند أبي حنيفة رحمه الله . الخ
امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر قسم کے جوربین (پائے تاجے) پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مکمل چڑے کے بنے ہوں یا یہ کہ نیچے کی تہہ چڑے کی ہو، مجلدا مکمل چڑے کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اوپر اور نیچے ہر طرف چڑا لگا ہوا ہو، الکافی۔

اور متعل کا مطلب یہ ہے جس کے صرف نیچے چڑا لگایا گیا ہو جیسے کہ نعل یعنی عربی جوتی جو پیروں کے نیچے ہوتی ہے، اساج، یعنی تلوے پر ایک تلہ لگا ہوا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ ایسے پاتا ہے جو مجلد ہوں یا متعل ہوں یعنی مکمل چوڑے کے ہو یا صرف نیچے کا تلہ چڑے کا ہو بالا خاق اس پر مسح جائز ہے اور خالی پاتا ہے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبین نے کہا کہ خالی پاتا ہے پر بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ دونوں سخت گاڑھے ہوں نرم اور پتے نہ ہوں تمام صحابہ کرام اور تابعین کا بھی یہی قول ہے اور سفیان ثوری ابن المبارک، اسحاق، احمد اور داؤد کا مذہب بھی یہی ہے، اور رحیمہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہی امام شافعی کے بھی فرمایا ہے اسی طرح صاحبین کے قول کے مطابق امام احمد نے فرمایا ہے، اور جورب (پائے تاجے) جو کہ مرغری یا باریک سوت یا بال سے بنائے جاتے ہیں کسی اختلاف کے بغیر ان پر مسح جائز ہے لیکن یہ اگر اس قدر گاڑھے ہوں کہ ان کو پہن کر ایک فرسخ یا اس سے زیادہ چلنا ممکن ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر پتلی کھال سے بنی ہوئی ہو تو بھی اس میں اختلاف ہے، مع، صاحبین اور جمہور کے قول کی دلیل ایک حدیث اور ایک قیاس ہے عقلی دلیل یعنی نص یہ ہے ”لِمَا رَوَى أَنَّ السَّيِّئَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَسَحَ عَلَى خَوْرَتَيْهِ“ اس میں بتلایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بڑے تین پر مسح کیا ہے۔ یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ، ابو موسیٰ و ربیع نے روایت کی ہے اور حضرت مغیرہ کی حدیث جو بحوالہ ابو قیس عن ہذیل ابن شریح صلیب عن مغیرہ ابن شعبہ ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور اپنے اپنے پائے تابوں پر اور اپنے نعل لگے ہوئے پائے تابوں پر مسح کیا ہے۔ پھر امام ترمذی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ورنہ سنی نے کہا ہے کہ ابو قیس کا کوئی موافق نہیں ہے اور حضرت مغیرہ سے بروایت صحیح یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کیا ہے۔ بیہقی نے کہا ہے کہ سفیان ثوری، عبد الرحمن بن مہدی، احمد، یحییٰ بن معین، عیسیٰ بن امدی، اور مسلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔ نووی نے کہا ہے کہ ہم ترمذی کے اس دعویٰ کو کہ یہ حسن صحیح ہے تسلیم نہیں کرتے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دققی العید نے امام میں کہا ہے کہ ابو قیس کا نام عبد الرحمن بن مروان ہے۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے استدلال کیا ہے اور یحییٰ ابن معین نے اس کی پر زور تائید کی ہے۔ اور بعضی نے کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہے، اور عجل نے ہذیل کی توثیق کی اور ان دونوں سے بخاری نے روایت بیان کی ہے۔ نیز ان دونوں راویوں نے دوسرے محدثین کے مخالف روایت بھی نہیں کی ہے بلکہ اپنی ایک مستقل روایت کے اندر ایک زائد بات کی روایت کی ہے۔

اس طرح موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جو رہین اور نعلین پر مسح کرنے کی حدیث دور وایتیں نہیں ہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں۔ اسی لئے ابوداؤد نے اپنی روایت کے بعد خاموشی اختیار کی ہے۔ ورنہ کوئی تبصرہ نہیں فرمایا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ پھر بن حبان اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کے بعد امام ترمذی کے حق میں امام نووی کا قول کیوں کرمقبول ہو سکتا ہے، اور ابو موسیٰ سے ابن ماجہ اور طبرانی نے بلال سے طبرانی نے جو رہین پر مسح کرنے کی حدیث روایت کی ہے۔ ہذا حدیث حجت اور قابل استدلال ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث اگرچہ ثابت ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال بھی ہے، اس طرح پر کہ وہ جو رہ پر نعل لگے ہوئے تھے، اور معنی یہ ہو جائیں گے کہ رسول اللہ ﷺ نے نعل لگے ہوئے پائے تابوں میں نعل لگے ہوئے پائے تابوں پر مسح کیا ہے، اور یہ تاویل کیوں نہیں کی جائے، کیونکہ صرف نعل پر مسح کرنا کسی کا قول نہیں لہذا نعل سے مراد وہ نعل ہے جو جو رہ میں لگا ہوا ہو اس طرح یہ حدیث امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے لئے اس بات کی دلیل ہے کہ جس جو رہ پر نعل لگا ہوا ہو اس پر مسح کرنا جائز ہے، فافہم، م۔

اور صاحبین کے قول کی عقلی دلیل یہ ہے وَلَا تَلْبَسُ بِمَكَّةَ الْمَشْيِ الْخِ اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسا جو رہ پہن کر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ بہت زیادہ گاڑھے ہوں اور وہ پنڈلی پر اس طرح سیدھے رہیں کہ ان کے باندھنے کی کوئی ضرورت نہ پڑے اور وہ خف یعنی موزے کے مشابہہ ہو جائیں گے اور اسی مشابہت کی وجہ سے موزوں کا حکم بھی اس پر جاری ہوگا، اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ انگریزی سوتی موزے بھی بغیر کسی بندھن کے پنڈلی پر کھڑے رہتے ہیں تو اس پر بھی مسح جائز ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ گاڑھے نہیں بلکہ پستے ہوتے ہیں دوسرے یہ کہ بندھن کے بغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنے طور پر اتنے سخت اور ٹھوس ہوں کہ بغیر بندھن کے بھی سیدھے رہتے ہوں لیکن یہ انگریزی موزے گاڑھے ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنی بناوٹ کی وجہ سے پنڈلی کے اوپر کھڑے نظر آتے ہیں لہذا ان پر مسح جائز نہ ہوگا۔

وَلَا تَلْبَسُ فِي مَعْنَى الْخَفِّ، لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ مَوَاطِئَةَ الْمَشْيِ فِيهِ إِلَّا إِذَا كَانَ مُتَعَلًّا الْخِ
امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ جو رہ خف کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ اس کو پہن کر ایک فاصلے تک چلتے رہنا صرف اسی

صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب کہ اس کے نیچے نعل کی تہہ لگی ہو۔
اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ معنی تو عقلی ہیں نہ ہی جواب کی ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ قیاس و دلیل نہیں ہے بلکہ مذکورہ حدیث کا مقصد بھی یہی ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس جورب میں نعل کی تہہ لگی ہوئی تھی۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث کے اس مطلب کو میں نے اس سے پہلے بہت اچھے طریقے سے بیان کر دیا ہے بلکہ حدیث کے معنی یہی ہیں اس قصید کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ امام اعظم کا قول بہت زیادہ ضابطہ پر مبنی ہے اور صاحبین کا قول بہت زیادہ آسان اور حدیث سے موافق ہے۔

وعنه انه رجع الى قولهما، وعليه الفتوى الح

درہم صاحب سے روایت یہ ہے کہ انہوں نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مبسوط میں مذکور ہے کہ امام اعظم مرض موت کی حالت میں اپنے جوربن پر مسح کیا پھر یہ بھی کہا کہ میں جس کام سے منع فرمایا تھا خود میں نے اس کام کو کیا اس سے آپ کے شاگردوں نے یہ استدلال کیا کہ جیسے اس قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، ویسے بعض شاگردوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ وفات سے سات دن پہلے ورنہ قویٰ کرنی میں ہے کہ تین روز پہلے آپ نے رجوع کیا ہے، اللہ تعالیٰ علم، مع۔

اس جگہ تخمین سے مراد وہ جورب ہے جو چڑے کا نہ ہو، ورنہ ان کے نیچے نعل بھی نہ ہو اس پر اس شرط کے ساتھ مسح کرنا جائز ہو گا کہ تہہ باندھے بغیر بھی چوٹی کے پر سیدھا کھڑ نظر آئے اور اس کے نیچے کی چیز نظر نہ آئے ورنہ اسی قول پر فتویٰ ہے، انظر۔

ولا يحوز المسح على العمامة والقلسوة والرقع والفقارین، لانه لا حرج في سرح هذه الاشياء والرحضة لدفع الحرج، ويحوز المسح على الحائز وان شذها على غير وصوء، لانه عليه السلام فعل ذلك وامر علياً به، ولان الحرج فيه فوق الحرج في سرح الحف، فكان اولى بشرع المسح، ويكتفى بالمسح على اكثرها، ذكره الحسن، ولا يتوقف لعدم التوقيف بالتوقيت

ترجمہ - ورنہ مسح کرنا جائز نہیں ہے عمامہ پر ٹوپی پر، برقعے پر اور دستاروں پر، اس لئے کہ ان چیزوں کو تار دینے میں کوئی تکلیف نہیں ہے اور تکلیف دور کرنے کی غرض سے ہی مسح کی رخصت دی جاتی ہے، اس طرح زخم کی بیڑوں اور جبیروں پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ بغیر وضو کئے ہوئے ہی پٹی باندھی گئی ہو کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے اور حضرت علیؓ کو بھی اس مسح کا حکم دیا ہے اور اس لئے بھی کہ ان چیزوں کے نکالنے میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ کہیں زیادہ ہوتی ہے اس تکلیف سے جو موزے کو اتار کر مسح کرنے سے تکلیف ہو سکتی ہے لہذا بدرجہ اولیٰ اس پر مسح کرنا جائز ہونا چاہئے، ورنہ پر مسح کرنے میں اتنی بات کافی ہے کہ ان کے اکثر حصے پر مسح کر لیا جائے یہ بات حضرت حسنؓ نے بیان کی ہے ورنہ اس کے لئے کسی وقت کی بھی پابندی نہیں ہے کیونکہ کسی وقت کی پابندی کی خبر نہیں ملی ہے۔

توضیح - عمامہ، ٹوپی، برقعہ اور دستار پر مسح، جبیر سے پر مسح

ولا يحوز المسح على العمامة الح

مسح کرنا ان چیزوں پر جائز نہیں ہے یعنی پگڑی، برقعہ جو عورتیں پہنے چہرے پر ڈالتی ہیں اور قفاز جتنی دستار، کیونکہ ان چیزوں کے تارے میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ تکلیف دور کرنے کی غرض سے ہی مسح کی اجازت دی جاتی ہے۔ اگر یہ سواں ہو کہ حضرت جلالؓ ورنہ ان کی حدیث میں عمامہ پر مسح کرنے کا ثبوت ملتا ہے اور یہ روایت بخاری، بوداؤد اور ان کے مدوہ

دوسری کتابوں میں صحیح سندوں سے مروی ہیں تو پھر ناجائز ہونے کا حکم کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ روایت کرنے میں نظر کا یا سمجھ کا دھوکہ ہوا ہے اس طرح پر کہ رسول اللہ ﷺ نے تھوڑے سر پر مسح کیا اور سر پر لگے ہوئے عمامے پر ہاتھ پھیر لیا۔ اس تفسیر کے مطابق جو حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ناصیہ یعنی سر کے اگلے حصے پر اور عمامے پر مسح کیا ہے اور یہ بطریقہ استحباب ہے لیکن صرف عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے یہی قول امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے جیسا کہ الحلیہ میں ہے۔ اور خطابؒ نے کہا ہے کہ جمہور کا بھی یہی قول ہے اور باقی چیزوں پر مسح کرنے میں تمام فقہاء ناجائز ہونے پر متفق ہیں۔

وہ مسائل جن کا تعلق جمیرہ پر مسح کرنے سے ہے ان کی تفصیل یہ ہے۔ یعنی نے لکھا ہے کہ محیط میں ہے کہ اگر جمیرہ دس پر مسح کرنے سے نقصان ہوتا ہو اس لئے اگر ان پر مسح کرنا چھوڑ دیا تو جائز ہو گا لیکن اگر مسح کرنے میں نقصان نہ ہوتا ہو تو جائز نہ ہو گا۔ صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہ ہو گی اور ہم نے اصل یعنی کتاب مبسوط میں ابو حنیفہؒ کا قول بھی دیا، ویسے یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان کا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جمیرہ دس پر مسح کرنا واجب ہے فرض نہیں ہے اسی بناء پر بغیر مسح کے بھی نماز جائز ہو جائے گا۔ اور ابو یعلیٰ نے کہا ہے کہ جمیرہ دس پر مسح اس وقت جائز ہے جب زخم پر مسح نقصان نہ ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم قصد لینے والے کی پٹی کا ہے اور مصحفی میں ہے کہ مذکورہ اختلاف زخمی کے بارے میں ہے کیونکہ جس کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو اس کے لئے بالاتفاق مسح کرنا واجب ہے۔

اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام اعظمؒ کا صاحبین کے قول کی طرف کہ مسح کرنا فرض ہے رجوع کرنا صحیح ہے۔ تجرید القدوری میں ہے کہ امام اعظمؒ کا مسح مذہب صحیح ہے کہ جمیرہ دس پر مسح کرنا فرض نہیں ہے، مع، امام صاحب کے نزدیک جمیرہ دس پر مسح کرنا نہ فرض ہے اور نہ واجب ہے، یہی قول صحیح ہے، محیط السرخسی اور البحر، مع، لیکن ابھی کچھ پہلے جوامع الفقہ کے حوالہ سے گذرا ہے کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، م، یہی قول عتاقیہ ہے کہ ابوالکارمؒ اور صاحبین کے قول کی طرف امام صاحب نے رجوع کیا ہے، الخلاصہ، اور اسی پر فتویٰ ہے، شرح الجمع، ر، عیدون اور حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے، ابوالکارم، اسی بناء پر صاحب ہدایہ نے لکھا ہے۔

وبحوز المسح علی الجبانہ وان شدھا علی غیر وضوء الخ
جمیرہ (پٹیوں) پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ بغیر وضوء کی حالت میں ہی باندھی گئی ہوں، اس جگہ جائز ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ شریعت کی طرف سے ثابت ہے اور شریعت کی طرف سے اس کی اجازت ہے جیسا کہ موزے کے مسح کو جائز کہا گیا ہے کیونکہ مسح تو اپنی جگہ پر فرض ہے اسی طرح جمیرہ دس پر بھی مسح کرنا فرض ہے کہ بوقت ضرورت اگر مسح نہ کہا گیا تو نماز جائز ہی نہ ہو گی اور اوپر گذر چکا ہے کہ اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیاً بہ الخ
کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے اور حضرت علیؓ کو بھی اس کا حکم دیا ہے، یعنی اور دوسرے نے بھی اس سلسلے میں بڑی طویل بحث کی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ خود مسح کرنے میں دار قطنی نے ابن عمرؓ سے اور طبرانی نے ابو عمامہؓ سے روایت کی ہے لیکن اس روایت میں دونوں ضمیریں استعمال کی گئی ہیں البتہ ابن عمرؓ سے ان کا یہ عمل صحیح ثابت ہوا ہے جیسا کہ الفتح اور یعنی میں ابو بکر الحسین الحافظ سے مروی ہے اور یہ روایت مرفوع کے درجے میں ہو سکتی ہے، حضرت علیؓ کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ دار قطنی اور دوسروں نے روایت کی مگر وہ صحیح نہیں ہے۔

یعنی نے کہا ہے کہ اس بحث میں حضرت جابرؓ کی حدیث اصل ہے جیسے ابو داؤد نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ ہم لوگ ایک مرتبہ سفر میں گئے وہاں ہم میں سے کسی ایک کے سر میں ایک پتھر آکر لگا جس سے سر زخمی ہو گیا پھر اس شخص کو جنابت کے عمل

کی ضرورت پڑی تو اس نے اپنے ساتھیوں سے سوال کیا کہ آپ لوگوں کے خیال میں مجھے تیمم کرنے کی رخصت حاصل ہے تو لوگوں نے جواب دیا نہیں، ہمارے خیال میں تیمم کرنے کی رخصت نہیں ہے کیونکہ تیمم پانی کے استعمال کرنے پر قادر ہو مجبوراً اس شخص نے غسل کیا جس سے اس کی وفات ہو گئی اس کے بعد جب ہم رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور آپ کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو فرمایا کہ انہی لوگوں نے اسے مار ڈالا ہے کیونکہ جب انہیں حکم نہیں معلوم تھا تو بغیر معلوم کئے ہوئے کیوں منع کیا وہ لاکھ مسکے سے ناواقف کے لئے مسکے کا دریافت کر لینا ضروری ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس شخص کے لئے تیمم کر لینا کافی تھا اور زخم پر پٹی باندھ لینا اس کے بعد پھر مسح کرنا باقی بدن دھو ڈالتا، بیہوشی نے کہا ہے کہ اس بحث میں تمام روایتوں کے مقابلے میں یہی حدیث صحیح ترین ہے۔ غلطی دلیل کے علاوہ اس جگہ قوی قیاس بھی موجود ہے جسے مصنف حدیث نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔

ولان الحرح فيه فوق الحرج في نزع الحف، فكان اولی بشرع المسح الح
یعنی اس پٹی کے کھولنے میں جو تکلیف ہوئی ہے اس تکلیف سے بہت بڑھی ہوئی ہے وہ تکلیف جو موزے اتارنے میں ہوتی ہے لہذا مسح کے ثابت ہونے میں یہ دلیل بہت ہی قوی ہے، واضح ہو کہ جبیر سے کا مسح اس کے پورے حصے پر ہونا ضروری ہے اور یہ مسند موزے پر مسح کے خلاف ہے۔

ویکتفی بالمسح الح
لیکن حضرت حسنؓ نے کہا ہے کہ جبیر سے کا مسح پر مسح کر لینا کافی ہو جاتا ہے، کسی پر فتویٰ دینا چاہئے، المضر ت
ع، اور دھو یا اس سے کم پر مسح کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اسراج۔

ولا ینوقت لعدم التوقیف بالتوقيت الح
اور چونکہ زخم کے اچھے ہونے کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے اس لئے اس کے مسح کے لئے بھی کوئی وقت محدود نہیں کیا گیا ہے اسی بناء پر ہم بھی اپنی عقل و رائے سے وقت محدود نہیں کر سکتے، اس کے علاوہ مسح کا جائز ہونا تو پٹی کی ضرورت تک ہے تو جب تک پٹی کی ضرورت باقی رہے گی مسح کا حکم بھی باقی رہ جائے گا ورنہ اگر شریعت کے طور سے کوئی بات معلوم ہوتی تو یہ دوسری بات بھی حارکہ اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں ہے، م، حاصل بیان یہ کہ مسح کے لئے وقت معین نہیں ہے، کسی طرح وضو کی حالت باندھنے اور بغیر وضو کے باندھنے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے جتنی جس حال میں بھی پٹی باندھی گئی ہو اس پر مسح جائز ہے، الخلاصہ، اسی طرح حدیث چھوٹا ہوا یا بڑا یعنی وضو کی ضرورت ہو یا غسل کی سب کا حکم یکساں ہے نیز اس بات پر اتفاق ہے کہ اس مسح میں نیت کی شرط نہیں ہے، المحرر۔

اس طرح ایک بار ہاتھ پھیر کر مسح کر لینا ہی کافی ہو گا اور یہی صحیح ہے، المحیط، اسی طرح اگر پٹی پر پٹی بندھی ہو اور مسح کے بعد اوپر کی پٹی گر گئی ہو تو نیچے کی پٹی پر دوبارہ مسح کرنا ضروری نہیں ہے، المحرر، نوٹی ہوئی ہڈی پر پٹی یا زخم کے پر بندھی ہوئی پٹی یا خود زخم پر مسح کر لینا ایسا ہے گویا اس کے پچھلے حصے کو دھو دیا گیا ہو اور وہ مسح کسی دوسری چیز کا بدل نہیں ہوا اسی بناء پر اگر ایک پاؤں پر پٹی بندھی ہو تو صرف اسی پر مسح کرنا اور دوسرے پاؤں کو دھو لینا کافی ہے بلکہ ضروری ہے، التبعین

واضح ہو کہ پٹی کے اوپر مسح کرنے کا حکم کسی وقت ہو گا جب کہ پٹی کے دھونے یا اس کے مسح کرنے کی قدرت نہ ہو مثلاً پانی پہنچنے سے نقصان ہو یا پٹی کھولنے سے نقصان ہوتا ہے، الصدر، کھولنے سے نقصان ہونے میں یہ بھی ایک صورت ہے کہ وہ پٹی کسی جگہ پر ہو کہ اس کے کھول دینے کے بعد اس کو دوبارہ باندھنے والا کوئی دوسرا موجود نہ ہو ورنہ وہ باندھ سکتا ہو، الخ، اگر ٹخنہ سے پانی سے دھونا نقصان دہ ہو مگر گرم سے دھونا نقصان دہ نہ ہو تو گرم پانی سے ہی دھونا لازم ہے، شرح الجامع الصغیر، قاضی خان کی، اور یہی ظاہر ہے، المحرر۔

اگر پٹی اصل جگہ سے زائد جگہ بندھی ہوئی ہو اگر اس کو کھولنے اور مسح کرنے میں نقصان ہو تو زخم کی جگہ اور صحیح جگہ دونوں کے اوپر کئی پٹی پر مسح کر لینا چاہیے اور اگر پٹی کھول کر مسح کرنے میں نقصان نہ ہو ایسی صورت میں اس پٹی کے اوپر مسح کر لینا چاہیے جو زخم کے اوپر بندھی ہوئی ہے لیکن وہ پٹی جو زخم کے باہر حصے پر بندھی ہو اسے دھونا ہوگا، اس حکم میں زخم اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں مثلاً نوٹ پھوٹ اور جھنے کٹنے وغیرہ کی برابر ہیں، الفتح، اگر اوپر سے مسح کرنے میں بھی نقصان ہو تو وہ بھی معاف ہے، د، اگر قصد لینے والے نے نہ پٹی پر مسح کیا اور نہ گدی پر تو بھی جائز ہے، اور اسی پر اعتماد ہے قاضی خان، اور اسی پر فتویٰ ہے المصنعات، اور پٹی کی دو گرہوں کے درمیان جو جگہ چھوٹی ہوئی رہ جاتی ہے اس پر مسح کر دینا کافی ہے، یہی اصح ہے، الصدر، اور صغریٰ میں ہے کہ یہی اصح ہے اور اس پر فتویٰ ہے، تاتار خانیہ۔

وان سقطت الجبيرة عن غير براء، لا يبطل المسح، لان العذر قائم، والمسح عليها كالغسل لما تحتها مادام العذر باقيا، وان سقطت عن براء بطل الزوال العذر، وان كان في الصلوة استقبل، لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل ترجمہ ۱۰۔ اور اگر زخم اچھے ہونے سے پہلے ہی پٹی گر گئی تو مسح باطل نہ ہوگا کیونکہ اب تک مجبوری باقی ہے اور پٹی پر مسح کرنے کا حکم وہی ہے جو اس کے نیچے کے حصے کو دھو دینے کا ہے جب تک کہ مجبوری باقی ہو، اور اگر پٹی اس وقت گری جب کہ مجبوری ختم ہو گئی ہو تو مسح کا حکم باطل ہو جائے گا مجبوری کے ختم ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر نماز کی حالت میں پٹی گری ہو تو نماز پھر سے شروع کرنی چاہئے کیونکہ وہ شخص اصل پر قادر ہو چکا ہے بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے۔

توضیح: جبیرے یا پٹی کے گر جانے کا حکم

وان سقطت الجبيرة عن غير براء، لا يبطل المسح . الخ اور اگر چوٹ یا زخم کے اچھے ہونے سے (جبیرہ) ہی پٹی گر گئی ہو تو مسح باطل نہ ہوگا، یہی قول محیط، کافی اور دوسرے متون میں ہے، کیونکہ ابھی تک عذر باقی ہے، اور جس طرح پٹی کے نیچے کا حصہ پہلے واجب تھا اسی طرح اس عذر یعنی زخم کے باقی رہنے تک اس کے اوپر مسح کرنا بھی واجب ہوگا، وان سقطت الحج اور اگر زخم اچھا ہونے کے بعد پٹی گری ہو تو مسح باطل ہو جائے گا کیونکہ اب اس کی مجبوری ختم ہو چکی ہے، اس لئے اس جگہ کا دھونا حسب دستور لازم ہو جائے گا۔

وان كان في الصلوة استقبل، لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل الحج اور اگر پٹی نماز کی حالت میں گری ہو تو اس نماز کو پھر سے پڑھنا لازم ہوگا، کیونکہ وضو کے قائم مقام یعنی مسح سے مقصود پورا ہونے سے پہلے وہ شخص اصل عمل یعنی وضو پر قادر ہو گیا ہے، یعنی مسح سے ابھی تک پوری نماز پڑھ کر فارغ نہیں ہو سکا تھا کہ اصل عمل یعنی وضو پر قدرت حاصل ہو گئی ہے کہ اب وہ شخص اس جگہ باضابطہ دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے لہذا اب بدل یعنی اس پر مسح کرنا بے فائدہ ہوگا، اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ باضابطہ دھو کر یا وضو کر کے نماز کو شروع سے پڑھ لے، م، اور اگر زخم اچھا ہو کر اس کی پٹی گری ہو تو صرف اسی جگہ کو دھو لینا لازم ہے، محیط، الکافی۔

اگر وضو کرتے وقت یا اس کے بعد دوا پر پانی بہا دیا پھر زخم اچھے ہونے کی بناء پر دوا بھی گر گئی ہو تو اس جگہ کو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ محیط، اگر کسی کا ناخن نوٹ گیا اس لئے اس پر دوا لگائی گئی ایسی صورت میں اگر اس دوا کو چھوڑنے میں نقصان کا ڈر ہو تو اس پر مسح کرنا چاہئے، اور اگر مسح کرنا بھی نقصان دہ ہو تو ویسا ہی چھوڑ دینا چاہئے، ہاتھوں اور پیروں میں کبھی پھنسن آ جاتی ہے تو اگر ان پر پانی بہانے میں تکلیف نہ ہو تو پانی بہالے ورنہ ان پر مسح کرے صرف اس کے چاروں طرف کو دھو دے، التعلیین۔ اگر پٹی پر مسح کیا پھر صرف پٹی گر گئی اس لئے دوسری پٹی بدلی تو بہتر یہ ہے کہ اس پر دوبارہ مسح کرے، الذخیرہ، ایک شخص

کی انگلی میں زخم ہو گیا اس نے، اس میں مرہم ڈال اور وہ زخم کے حلقہ سے زائد بھی لگ گیا، اس کے بعد اس نے وضوء کیا اور اس حصہ پر مسح کیا تو جائز ہو جائے گا بشرطیکہ پوری پٹی پر مسح کر لیا ہو، قصہ لینے والے کا بھی یہی حکم ہے، اسی پر فتویٰ ہے، ایک شخص کے ہاتھ میں کلائی کے اوپر (بائیں) دانے ہو گئے اس نے اس حصہ کو ان پر مسح کرنے کی نیت سے پانی میں ڈبو دیا تو مسح صحیح نہیں ہوا بلکہ برتن کا پانی بھی ناپاک ہو گیا، البتہ اگر ہتھیلی یا انگلی میں دانے ہوں اور مسح کرنے کا ارادہ ہو تو ڈبو دینا کافی ہو جائے گا، الخ۔

اس مسئلہ کی بناءً مستعمل پانی کے ناپاک ہو جانے یا پاک رہ جانے کے اصول پر ہے، اس کے پاک رہنے پر یہی فتویٰ ہے البتہ اگر پانی کم ہو اور مستعمل پانی غیر مستعمل کے مقابلہ میں زیادہ ہو تو وہ پانی دوسرے کو پاک کرنے والا یعنی مطہر باقی نہ رہیگا، مگر کسی زخم پر پٹی گور وہ اندر کے پیپ یا خون سے تر ہو گئی تو اگر وہ تری باہر کی طرف نکل آئی ہو تو وضوء ٹوٹ گیا ورنہ نہیں، اور پٹی پر پٹی ہو اور وہ تری بعض پٹی پر آئی سب پر نہیں آئی تو بھی وضوء ٹوٹ گیا، البتہ تاریخیہ مگر جرموق کے اوپر کا حصہ اتنا جوڑ ہو کہ اس میں ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کر لیا تو مسح جائز نہ ہو، القنیہ، یہاں پر موزوں پر مسح کا باب ختم ہوا، اب حیض اور استحاضہ کا بیان آتا ہے۔

باب الحيض والاستحاضة

اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها، وما نقص من ذلك فهو استحاضة، لقوله عليه السلام. اقل الحيض للحجامة البكر واللبث ثلاثة ايام ولياليها، واكثره عشرة ايام، وهو حجة على الشافعي هي التقدير بيوم وليلة، وعن ابي يوسف انه يومان والاكثر من اليوم الثالث اقامة للاكثر مقام الكل، فلهذا نقص عن تقدير الشرع ترجمہ - حیض، در نفاس کے باب میں یہ ہے۔ حیض کی کم از کم مدت تین دن اور سمیت، اور اس سے جو کم مقد رہو وہ استحاضہ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت کنواری لڑکی اور ثیبہ دونوں کے لئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں یہ حدیث امام شافعی کے فیصلہ کے خلاف حجت ہے جس سے انہوں نے ایک دن اور یک رات کا وقت مقرر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم از کم مدت دو دن پورے ہو کر تیسرے دن کا آدھے سے زیادہ ہونا کافی ہے، اس لئے کہ تیسرے دن آدھے سے زیادہ کو پورے دن کے برابر پورا دن ہونے کے برابر مان لیا گیا ہے، کہ کثیر احکام میں ایسا ہوتا رہتا ہے، مگر ہم، حنفی کے نزدیک اس طرح مان لینے سے شرعی متعین مقدار کو کم کرنا لازم آتا ہے۔

توضیح: حیض اور استحاضہ کا بیان، مدت حیض

حیض اور استحاضہ میں نفاس بھی حیض میں شامل ہے گویا دونوں ایک ہی ہے، اس لئے نفاس کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے، حاکم اور ابن اسعدؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت حواءؑ عیہا السلام پر حیض کی ابتداء اس وقت سے ہوئی جب کہ وہ جنت سے اتار دی گئیں، ایک اور حدیث میں ہے کہ جینی حیض ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر مقرر کر دیا ہے بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ حیض کا ثبوت سب سے پہلے بنی اسرائیل پر ہوا، اسے بخاریؒ نے تعلیقاً بیان کیا ہے۔

میں مترجم مذکورہ دونوں روایات میں تطبیق دیتے ہوئے یہ کہتا ہوں کہ اس دوسری حدیث کا مطلب غالباً یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے کچھ باتوں سے جو ممانعت کے احکام نازل ہوئے وہ بنو اسرائیل پر نازل ہوئے، جب کہ عبدالرزاقؒ نے اسناد صحیح کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اسرائیل کے زمانہ میں اولاد عورتیں اور مرد سب ایک ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے، ان میں سے ہی کچھ عورتیں ایسے وقت میں کچھ مردوں کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے تاک جھانک کر تھیں اور اپنے

کو غہر کرتیں اس لئے اللہ تعالیٰ نے بطور سزا ان میں حیض کا سلسلہ قائم کر دیا اور ان کو مسجدوں میں آنے سے روک دیا، اسی طرح کی ایک دوسری روایت بھی ہے جو حضرات ام المؤمنین عائشہؓ سے منقول ہے، اس بحث میں دس چیزوں سے متعلق گفتگو ہوگی جو یہ ہیں۔

نمبر ۱۔ غلط حیض کی تفسیر لغوی۔ نمبر ۲۔ تفسیر شرعی، نمبر ۳۔ سبب، نمبر ۴۔ رکن، نمبر ۵۔ شرط، نمبر ۶۔ مقدار، نمبر ۷۔ رنگ، نمبر ۸۔ زمانہ عمر، نمبر ۹۔ وقت ثبوت، نمبر ۱۰۔ حکم
نمبر ۱۱۔ حیض کے لغوی معنی سیلان بہنے کے ہیں، مع۔

نمبر ۱۲۔ شرعی معنی ہیں رحم (بچہ دانی) سے خون کا نکل کر بہنا جو ولادت کے بغیر ہو۔ اس فتح، لہذا اگر خون کا بہاؤ رحم سے نہ ہو بلکہ مقعد (پاخانہ نکلنے کے مقام) سے ہو تو یہ حیض نہ ہوگا، لیکن اس کے نکلنے کے بعد نہانا مستحب ہے، الخلاصہ، اگر رحم سے نہ ہو وہ استحاضہ ہوگا، ف د، اور جو خون ولادت کے بعد ہو وہ نفاس ہوگا، اس طرح اس قسم خون کی تین قسمیں ہوں گی، حیض، استحاضہ، نفاس، اور ہر ایک کے احکام بھی علیحدہ اور مستقل ہوں گے، م۔

حیض کی مذکورہ تعریف اس وقت درست ہوگی جب بعض مشائخ کے قول کے مطابق شریعت میں حیض خون نجس کا نام ہو، اور، گردوسرے مشائخ کے قول کے مطابق اس کیفیت کا نام ہو جو اس خون کے آنے پر ہوتی ہے تو اس کی تعریف بدل کریں ہو جائے گی کہ حیض ایک ایسے شرعی معنی کا نام ہے جو رحم سے ولادت کے بغیر خون بہنے سے پیدا ہوتا ہے، اس فتح، یہاں تک کہ اس خون کے بہنے میں جو ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کو شریعت نے مانع کہا ہے، کہ وہ کیفیت جب تک رہے گی اس وقت تک عورت نماز، روزہ، مسجد میں جانے، قرآن پاک پھونے اور اس کی تلاوت کرنے سے باز رہے یہاں تک کہ ہر وہ کام جس میں طہارت کی شرط ہوتی ہے وہ نہ کرے، اور مرد اس سے وطی بھی نہ کرے، م، خون کی وہ قسم جو گاہے گاہے نو برس سے کم کی لڑکی یا بچپن برس کی بوڑھی عورت دیکھتی ہے وہ بھی استحاضہ ہے۔

نمبر ۱۳۔ سبب اس کا اللہ تعالیٰ کے امتحان کے موقع پر حضرت خواء کا جنت کے درخت سے کچھ کھا لینا ہے۔
نمبر ۱۴۔ رکن، رحم سے خون کا ظہور ہونا۔

نمبر ۱۵۔ شرط اس خون سے پہلے پورے چند روزہ دن پاکی کے گزر چکے ہوں اور یہ خون تین دن سے کم نہ ہو۔
نمبر ۱۶۔ مقدار میں زیادتی ہوتی رہتی ہے (کہ تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ نہ ہو پھر کبھی معمولی طور سے برائے نام اور کبھی زیادتی کے ساتھ ہوتا ہے)۔

نمبر ۱۷۔ رنگ اس کا بیان مستقل آئے گا۔

نمبر ۱۸۔ زمانہ عمر لڑکی کے نو برس پورے ہو جانے کے بعد ہونا، نمبر ۱۹۔ وقت ثبوت حکم یعنی یہ کہ کس وقت سے اس کے ثابت ہونے کا حکم دیا جائے گا؟ تو وہ اس وقت ہے جب خون خارج میں ظاہر ہو جائے۔ مع، اگرچہ اس عورت کا یہ پہلا موقع ہو یا پہلی بار شروع ہوا ہو۔ یہ اصح قول کے مطابق ہے، کیونکہ اس میں اصل صحت ہے، اور حیض مدت کا خون ہوتا ہے، اس معنی، مصنف ہدایہ نے اس جگہ مذکورہ دس باتوں میں سے صرف تین باتوں کو ذکر کیا ہے یعنی قدر، رنگ اور احکام، چنانچہ فرمایا اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها يعني حيض كي كم از كم مدت تين دن ان كي راتون كي ساتھ يعني تين بي راتين بھی، یہی حکم ظاہر الروایہ میں مذکور ہے۔ ع۔ التبيين۔ مگر اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ خون کے دنوں میں ہر وقت خون جاری رہے اور کسی وقت بند نہ ہو کیونکہ اس طرح بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے، ع۔

وما نقص من ذلك . الخ

اور جو خون اس مذکورہ مدت سے کم ہو وہ استحاضہ کا ہوگا۔ اگرچہ تھوڑا وقت ہی کم ہو۔ صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی بات

پر فتویٰ ہے کیونکہ "ثلاثة أيام" میں غلط ایام جمع ہے اور اس سے مراد متواتر مکمل تین دن ہے، اس بناء پر اگر اس میں تھوڑی بھی کمی ہوگی تو اس کے خلاف ہو جائے گا۔ لحاصل وقت میں کسی بھی کمی کے بغیر پورے تین دن اور تین راتیں ہوں یا اس سے بھی زیادہ وقت ہو، ع۔

لقوله عليه السلام: اقل الحيض للمجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها الخ
کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے نوجوان کنواری لڑکی کے حق میں ہو یا شیبہ عورت کے حق میں ہو حیض کی کم سے کم مقدار تین دن اور ان کی راتیں (تین) بھی ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن اور ان کی راتیں ہیں۔

وهو حجة على الشافعي في التقدير بيوم وليلة الخ
دریہ نص امام شافعی کے خلاف حجت ہے ان کے اس دعویٰ پر کہ حیض کی مدت صرف ایک دن اور ایک رات ہی کافی ہے جبکہ اس دعویٰ پر کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اس مذہب میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ حیض کے دو دن مکمل اور تیسرے دن میں سے اکثر وقت میں ہونا ہی کافی ہے۔ اس وجہ سے کہ کسی بھی مقدار کا اکثر حصہ اس کے کل حصہ کے برابر تقسیم کیا جاتا ہے۔

قلنا هذا نقص الخ
امام ابو یوسفؒ کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح کہنے سے شریعت کی مقرر کردہ مقدار میں کمی کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ جب شریعت نے ایک عدد کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا تو اس میں اپنی طرف سے کمی کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر کمی کی گنجائش پیدا کر دی جائے گی تو یہ سلسلہ قائم ہو جائے گا، ورنہ دو دن ڈیڑھ دن سے کچھ بھی زیادہ ہونا کافی سمجھا جائے گا کیونکہ کبھی کبھی نصف سے زیادہ کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔

واكثره عشرة ايام، والرائد استحاضة، لما روينا الخ
ترجمہ :- اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں کہ اس سے زیادہ ہونے سے استحاضہ ہوگا اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے

توضیح :- حیض کی مدت، استحاضہ

ہر حیض کی زیادہ مدت دس دن ہیں ان کی دس راتوں کے ساتھ، الخلاصہ، خلاصہ یہ ہوا کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں اور زیادہ سے زیادہ دس دن اور دس راتیں ہوں، اس سلسلہ کی حدیث جو ذکر کی گئی وہ اس جگہ کئی صحیحہ کرام سے مروی ہے، پہلی حدیث حضرت ابوامامہؓ سے مروی ہے کہ عورت باکرہ ہو یا شیبہ اس کے حیض کی کم از کم مدت تین دن اور تین راتیں ہیں، اور اس کی اکثر مدت دس دن مع ان کی راتوں کے ہے، اور اس سے جو زیادہ خون ہوگا وہ استحاضہ کا ہوگا، یہ حدیث جبرائی اور دارقطنی نے روایت کی ہے، دوسری حدیث واثلہ بن السقیع سے مرفوعاً منقول ہے، البتہ اس میں یہ جملہ مذکور نہیں ہے کہ اس سے زیادہ ہونے سے استحاضہ ہوگا، یہ حدیث بھی دارقطنی نے روایت کی ہے۔

تیسری حدیث جو حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حیض تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ نہیں ہے اور اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے، ایسی عورت ہر نماز کے لئے وضو کرے، سوئے حیض کے (مقررہ) دنوں کے ورپا کی کا زمانہ دو ہفتہ سے کم نہیں ہے اور نفاس چالیس دنوں سے زیادہ نہیں ہے، لحدیث۔ یہ حدیث ابن عدی نے بیان کی ہے۔

چوتھی حدیث جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ حیض کے کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں

اور دو حیض کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں، یہ حدیث ابن جوزی نے العمل لمقتاہبہ میں روایت کی ہے۔ پانچویں حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے اور وہ حضرت وائلؓ کی حدیث کی مانند ہے، ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، چھٹی حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے جس سے ابن جوزی نے تحقیق میں ذکر کیا ہے، یعنی الفتح القدیر میں ان کی سندیں اور ان کے راویوں پر جرح و تعدیل سب کچھ تفصیل سے مذکور ہے، اس میں شک نہیں ہے کہ ان کی سندیں ضعیف ہیں پھر بھی بعض سندیں چھٹی ہیں، نیز چونکہ روایتیں مختلف سندوں سے منقول ہیں، اور مختلف سندوں سے مروی روایتیں اگرچہ ضعیف ہوں ان میں قوت آجاتی ہے۔ پھر صاحب قدوریؒ روایوں پر مبہم اور تحمل جرحوں کو قبول نہیں فرماتے ہیں، پھر بھی کچھ بات درست یہ ہے کہ فن کے اہل مول کا جرح و تعدیل یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے۔

اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مہذب میں کہا ہے کہ کوئی حدیث جب کئی سندوں سے مروی ہو وہ اگرچہ فرد افراد ضعیف ہو پھر بھی وہ اس لائق ہو جاتی ہے کہ اسے حجت میں پیش کیا جائے۔ اس موقع پر دوسرے ائمہ کے یہاں کچھ ایسے واقعات منقول ہیں کہ بعض عورتوں کو تین دن سے کم و دس دنوں سے زیادہ بھی حیض ہو ہے۔ مگر یحییٰ نے ان حکایتوں کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے تا معصوم عورتوں کے واقعات اور روایات سے شرعی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے اور ثابت شدہ حکم بدلنا نہیں چاہئے۔ مگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے تو اضطراب اور انتشار لازم آجائے گا۔ مع ابن ابہامؒ نے فرمایا ہے کہ ان حضرات کو اپنے مسک کے اثبات کے سلسلہ میں سب سے بڑی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو عورتوں کی صفت کے بارے میں فرمایا ہے کہ تمکث احداکں شطر عمروھا لا فصلی یعنی تم عورتوں کے دین کی کمی میں سے ایک بات یہ ہے کہ تم اپنی شطر عمر (اکثر و بیشتر وقت) اپنی مجبوری سے نماز نہیں پڑھ سکتی ہو۔ ف۔ اس حدیث کے پیش نظر وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ حفظ شطر کے معنی کدھے کے ہیں، اس لئے ہر ماہ پندرہ دن حیض کے ہوئے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اول تو لفظ شطر کے معنی صرف آدھے ہی کے نہیں ہیں۔ اسی بناء پر عشاء کی نماز کے سلسلہ میں شطر میں مذکور ہے، حالانکہ بالاتفاق اس سے نصف شب مروی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب حیض آئے وہ پندرہ دنوں تک نماز نہ پڑھے، اور یہ بہت کم سے کم ہوگی، اسے اکثر مدت نہیں کہا جاسکتا ہے، حالانکہ یہ مدت اکثر مدت کے سلسلہ میں حجت کے طور پر پیش کی جاتی ہے، نیز اس کے فاسد ہونے کی اس کے علاوہ دوسری وجہیں بھی ہیں۔ میں نے ان کی طرف اس لئے اشارہ کر دیا ہے کہ ابن ابہامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ لفظ صحیح بھی ثابت ہو جائے تو اس سے کوئی حجت حاصل نہیں کی جاسکتی ہے۔ امام بیہقیؒ نے تو یہ بھی کہہ دیا ہے کہ میں نے یہ روایت پائی ہے۔ اسی طرح ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں کہا ہے یہ حدیث غیر معروف ہے۔ صاحب تصحیح نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ف۔

یحییٰ نے کہا ہے کہ ابن مندہؒ نے کہا ہے کہ کسی طرح بھی یہ ثابت نہیں ہے۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ باطل ہے کسی طرح معصوم و معروف نہیں ہے۔ یحییٰ نے کہا ہے کہ اکثر مدت دس دن جو ہمارا مذہب ہے اس کے سلسلہ میں جن حدیث سے ہم استدلال کرتے ہیں اسے تو ان میں سے بعض سندیں خود اپنی جگہ صحیح ہیں، دوم یہ کہ ہم صحابہ کرامؓ کے صحیح آثار سے استدلال کرتے ہیں جو عورتوں سے متعلق ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے جہد بن یوب عن معاذ یہ ابن قرحہ عن انسؓ روایت کی ہے کہ عورت کا حیض تین یا چار حتیٰ کہ دس دنوں تک ہے۔ دوسری روایت میں اس سے کچھ زیادہ یہ بھی ہے کہ پھر غسل کر کے وہ عورت نماز پڑھے اور روزے رکھے۔ دوسرے دوگوں نے اس سے بھی زیادہ یہ بات روایت کی ہے کہ اگر ان دنوں سے زیادہ خون آجائے تو وہ استحاضہ کا خون ہے اور وہ عورت مستحاضہ ہے۔

شیخ تفتی لدین شافعیؒ نے م میں لکھا ہے کہ یہ روایت مشہور ہے بہت سے اکابرین محدثین نے اس کی روایت کی ہے۔ ان میں سے ایک سفیان ثوریؒ بھی ہیں جن کی سند سے دارقطنی نے روایت کی ہے۔ چنانچہ ابو احمد لڑبیرؒ نے ثوریؒ سے جو روایت

کی ہے اس میں اس طرح ہے کہ کم سے کم حیض تین اور زیادہ دس دن ہیں۔ درو کیج کی روایت سفین ثورٹی سے ہے کہ حیض تین سے دس دنوں تک ہے اور جو زائد خون آجائے وہ استحاضہ ہے۔ اور ان میں سے حماد بن زائد نے حضرت انسؓ کی روایت میں کہا ہے کہ حیض تین چاروپانچ و چھ و سات و آٹھ دنوں اور دس دن ہیں۔ اور ان راویوں میں اسمعیل بن علیہ و ہشام ابن حسان در سعید بھی ہیں۔

دار قطنی نے ربیع بن صلیح عن من سمع اکسا اور عبد الرزاق نے ربیع بن صلیح عن معاویہ بن قرہ عن انسؓ روایت کی اور یہ سند صحیح ہے۔ دار قطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت کی ہے کہ عائضہ کا حیض جب دس دنوں سے تجاوز کر جائے تو وہ استحاضہ کے حکم میں ہو جاتا ہے، لہذا وہ غسل کر لے اور نماز پڑھنے لگے، بیہیٹی نے کہا ہے کہ اس کی سند مناسب ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہمارے قول کے مانند حضرت عمرو بن عثمانؓ و ابن عباسؓ و انسؓ و ابن مسعودؓ و عثمان بن ابی العاصؓ سے بھی مروی ہے در کسی صحابی سے ان کے قول کے مخالف ثابت نہیں ہے، لہذا ان کی تقلید واجب ہوگی اور ہم یہ بات بھی دلیل کے طور پر کہتے ہیں کہ جو چیز عقل و قیاس سے معصوم نہ ہوتی ہو اس میں صحابی کا قول مثل مرفوع کے ہوتا ہے کہ گویا یہ قول بر است رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کیونکہ ایسی حدیث یقینی طور سے سن کر بیان کی گئی ہوگی۔

در امام طحاویؒ نے بھی ایک طریقہ بتایا ہے جو ہمارے لئے حجت ہے جو حضرت ام سلمہؓ میں ہے کہ ایک عورت کو مستقل خون آنے لگا یعنی وہ اس طرح استحاضہ ہو گئی اس لئے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ وہ اپنے حیض کے دنوں اور راتوں کو جو اس کے حیض کے زمانہ میں ہوتے تھے شمار کر لے اور اتنے وقت کی نماز چھوڑ دے پھر غسل کر کے نماز پڑھنے لگے، اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں سے اس کے حیض کے دنوں کے مقدار دریافت نہیں فرمائی بلکہ صرف دن اور رات کے ذکر پر اکتفا فرمایا، اس جملہ میں لفظ یام کا ذکر ہوا جو کہ لفظ یوم کی جمع قلت ہے، اس طرح حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ دس دن اور کم سے کم تین دن کی ہو گئی اس طرح مذکورہ دنوں کے متعین ہونے کی صورت میں اس سوال کی ہی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، یہ حدیث امام احمد، امام ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دوسرے محدثین کرامؒ نے بھی روایت کی ہے بیہیٹی نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے، امام ابوبکر رازیؒ نے شرح مختصر الطحاوی میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتے ہوں اس استدلال کی اصل یہ ہے کہ اس مذکورہ حدیث میں لفظ یام صیغہ جمع سے ذکر کیا گیا ہے جس کی مقدار میں کم سے کم تین دن تو متعین ہو گئے، اس کے بعد زیادہ کی مدت کے بارے میں دیکھا جائے کہ وہ جمع قلت ہے یا جمع کثرت کہ اگر یہ جمع کثرت ہے تو اس کی کوئی انتہاء اور حد نہ ہوگی، اور اگر جمع قلت ہے تو اس کی انتہاء زیادہ سے زیادہ دس متعین رہے گی، کیونکہ صوں الفقہ کی کتابوں میں یہ مسلمہ قاعدہ مذکور ہے، چنانچہ اس جگہ بھی لفظ یام اور لفظ لہالی دونوں ہی جمع قلت ہیں لہذا ان میں کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہو گئے، لہذا اگر تین دن سے کم خون آئے تو حیض کا نہیں بلکہ استحاضہ کا ہوگا اس بناء پر ان اوقات کی نمازوں اور روزوں کی قضاء کرنی ہوگی، اسی پر فتویٰ بھی ہے، اسی طرح اگر دس دنوں سے زیادہ خون آئے تو وہ حیض کا نہیں بلکہ استحاضہ کا ہوگا، مصنف ہدایہؒ نے اسی مسئلہ کو تین میں اس طرح ذکر کیا ہے، والزائد استحاضہ کہ دس سے زیادہ استحاضہ ہے، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے۔

وهو حجة على الشافعي في التقدير بحمسة عشرة يوما، ثم الزائد والنقص استحاضة، لان تقدير الشرع يجمع الحاق غيره به، وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدره حبص حتى ترى البياض خالصا ترجمہ - وہ فرمان رسول اللہ ﷺ ام شافعی کے اس قول کے خلاف ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہیں، پھر اس سے زائد اور کم ہونے والا خون استحاضہ کا ہے، اس وجہ سے کہ شرعی تقدیر اس بات سے منع کرتی ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور چیز ملائی جائے اور عورت خون کے جو یہ مختلف رنگ یعنی سرخ، زرد اور مکدر پانی کے دیکھتی ہے وہ حیض ہے، یہاں تک کہ وہ خالص سپید پانی

دیکھ لے،

توضیح: حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل

وہو حجة علی الشافعی الخ مذکورہ حدیث جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مدت حیض کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں وہ امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے کہ حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہیں۔

ثم الزائد الخ پھر وہ خون جو تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ آئے وہ استحاضہ کا ہو گا کیونکہ شریعت نے مدت حیض کی مقدار کو تصریح کے ساتھ اور متعین کر کے بتا دیا ہے لہذا اس کے خلاف کہنا منع ہو گا، اس طرح جو خون اس سے کم یا زیادہ ہو گا وہ حیض کا نہ ہو گا بلکہ استحاضہ کا ہو گا، واضح ہو کہ خون کی کمی اور زیادتی کو جاننے کے لئے عورت کو ساعات اور اوقات سے حساب کرنا ہو گا مثلاً خون کی ابتداء کے وقت آفتاب کا نصف دائرہ نکل آیا تھا اور چوتھے دن اس وقت خون بند ہوا جب کہ اس کا نصف حصہ نہیں نکلا تھا ابھی نکل ہی رہا ہے، ایسی صورت میں چونکہ اس کے پورے تین دن نہیں ہوئے لہذا اسے حیض نہیں مانا جائے گا اس بناء پر اسے وضو کر کے قضاء کرنی ہوں گی لیکن اگر آفتاب کا پورا دائرہ نکل آیا تھا تو وہ حیض شمار ہو گا اس بناء پر اسے غسل کرنا ہو گا مگر نمازوں کی قضاء ضروری نہ ہو گی۔

اور اگر کسی عورت کو پانچ دنوں کو عادت تھی اور اس نے آفتاب کی آدمی نکلے نکلے وقت خون کی ابتداء دیکھی وہ خون پانچ دنوں سے زیادہ آتا رہا یہاں تک کہ گیارہویں دن آفتاب کی پوری نکلے نکلے آنے پر اس نے اپنا خون بند پایا، اس طرح مجموعہ اس کا خون دس دنوں سے زیادہ پایا گیا اب وہ ان دنوں میں سے اپنی ماہواری عادت میں سے پانچ دنوں کو حیض مان کر بقیہ پانچ دنوں کی نمازیں قضاء کریگی، اور اگر آفتاب پورا نہیں نکلا تھا بلکہ نصف نکلے ہی خون بند ہو گیا اور اس کے پورے دس ہی دن پر اس کا خون بند ہو گیا تو یہ پورے دس دن ہی اس کے حیض کے ہوں گے، یہ قول ابو اسحاق الحافظ کا ہے، حساب کا یہ طریقہ کم از کم حیض اور کم از کم طہر کے جاننے کے لئے ہو گا، اور بقیہ والا عادت میں اوقات کا اتنا حساب ضروری نہ ہو گا، اسی پر فتویٰ ہے، مع۔

حیض کے احکام جاننے کے سلسلہ میں وقت جاننے کے علاوہ اور بھی چند باتوں کا جتنا ضروری ہے، مثلاً عمر کا خیال رکھنا کہ کم از کم نو برس سے لیاں تک کا ہونا، البدائع، نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازی کا ہے، اکثر مشائخ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، الحیط، مع، یہی مختار ہے، الفتح، لیکن ابو علی دقاق کا قول ہے کہ بارہ برس ہونا جیسا کہ ہمارے علاقوں میں ہوا کرتا ہے، الحیط، اور لیاں یعنی عورت حیض سے یا یوس ہو جانے کی عمر پچیس برس ہے، اور قول مختار ہے، الخلاصہ، اس کی مزید تحقیق اس فصل میں مستحاضہ کی بحث میں انشاء اللہ آئے گی، م۔

اسی طرح طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے کہ اس کے بعد خون آیا ہو، اسی طرح رحم (بچہ دانی) کا حمل سے خالی ہونا، السراج، اسی طرح حیض کا حکم اس وقت سے شروع ہو گا کہ خون فرج کے اندر رونی حصہ سے نکل کر باہر کے حصہ کی طرف آگیا ہو، اگرچہ اس طرح ہو کہ خون سے بھرا ہوا کپڑا (کرسف) گر پڑے، پس جب تک کہ فرج کے اوپری حصہ اور خون کے درمیان کچھ بھی کرسف حائل ہو گا اس وقت تک حیض کا حکم نہ ہو گا، الحیط۔

اگر کسی پاک عورت نے شرم گاہ میں کرسف رکھا پھر کسی وقت اسے اٹھا کر دیکھا تو دیکھنے کے وقت سے اس کا حیض شمار ہو گا، اور اگر حائض نے کرسف رکھا اور بعد میں اسے کھول کر دیکھا تو اس پر خون کا اثر نہ تھا تو جس وقت اسے رکھا تھا اسی وقت سے اسے پاک سمجھا جائے گا، شرح الوقایہ۔

اگر کوئی عورت پاکی کی حالت میں سوئی مگر حائضہ اٹھی تو اٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی اور پاکی کی حالت میں اٹھی تو احتیاطاً سونے کے وقت سے اسے پاک سمجھا جائے گا، الفیض، د، حیض کے خون میں اس کا بہنا شرط نہیں ہے، الخلاصہ۔

بقیہ شریعت میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس خون کا رنگ، ان چھ رنگوں میں سے کوئی ایک رنگ ہو جن میں سے چند کو مصنفؒ نے اس طرح ذکر فرمایا ہے و ما تراه المرأة الحی اور عورت، نمبر ۱۔ سرخ، نمبر ۲۔ زرد اور نمبر ۳۔ گدلا رنگوں میں سے جو بھی دیکھے گی وہ حیض کا ہی خون ہوگا، اسی طرح، نمبر ۴۔ سیاہ، نمبر ۵۔ سبز اور، نمبر ۶۔ نیلا رنگ بھی حیض کا ہی رنگ ہے، انہی میں سے۔

ان میں سے سیاہ و سرخ رنگ تو بالافتاق حیض کا ہے، اسی طرح گہرا زرد بھی اصح قول میں حیض ہی کا ہے، ورنہ بکا زرد اور نیلا بھی ہمارے نزدیک حیض ہے۔ صدر، اگرچہ یہ رنگ کرسف اٹھاتے وقت اس پر نظر آیا ہو، لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اس وقت ہوگا جب اس کے اٹھاتے وقت خون تازہ ہو، خشک نہ ہو چکا ہو، محیط۔

ورگر کرسف پر تری کی حالت میں رہتے وقت تک سپید معلوم ہوتا ہو لیکن خشک ہو جانے پر زرد رنگ ہو گیا ہو تو تری کے وقت کے رنگ کا اعتبار ہوگا۔ اس کے بعد رنگ کے بدل جانے کا اعتبار نہ ہوگا، انجنیس، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ مصنفؒ نے سیاہ رنگ کو ذکر کیوں نہیں کیا، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ نسائی وغیرہ میں تو اس کی تصریح موجود ہے، عداوہ، زین سرخ رنگ ہی سوداء کی زیادتی کی وجہ سے سیاہی مائل ہو جاتا ہے، البتہ زرد رنگ میں چونکہ بعض فقہاء نے، خلاف کیا تھا اس لئے اس کی تصریح فرمادی ہے، اور بقیہ رنگ کو اس میں شامل کرنے کے لئے مصنفؒ نے اس طرح عام الفاظ میں کہہ دیا کہ عورت ایام حیض میں جو نہ بھی رنگ دیکھے گی وہ حیض ہی کا سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ وہ خالص سپیدی کو دیکھ لے، اس مسئلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ سپید دوری کے مشابہ ہوتی ہے،

وقال ابو یوسف: لا تكون الكدرة من الحيض الا بعد الدم، لانه لو كان من الرحم لئاخر خروج الكدر عن المصافی، ولهما ماروی ان عائشة جعلت ما سوى البياض الخالص حیضاً، وهذا لا يعرف الا سماعاً، وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر أولاً، كما لجرة اذا ثقب اسفلها، واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من دوات الأقراء، تكون حیضاً، ويحمل على فساد الغذاء، وان كانت كبيرة لا تری غیر الخضرة، تحمل على فساد المنبت، فلا تكون حیضاً

ترجمہ - اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ گدلا رنگ حیض میں سے نہ ہوگا مگر خون کے بعد، اس لئے کہ اگر یہ رحم سے نکل کر آیا تو صاف رنگ کے بعد ہی نکلتا، اور طریقین کی دلیل وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے علاوہ تمام رنگوں کو حیض بتایا ہے اور یہ ان باتوں میں سے ایک ہے جو صرف اپنی عقل سے نہیں بتائی جاسکتی ہے یعنی یہ بات آنحضرت ﷺ سے سن کر ہی کہی گئی ہوگی، اور رحم کا منہ نیچے کی طرف اوندھا ہوتا ہے اس لئے اگر گدلا رنگ بھی اسی جگہ سے نکلتا تو سب سے پہلے گدلا رنگ ہی نکلتا، اس کے بعد صاف رنگ نکلتا، جیسا کہ اگر کسی گھڑے کے نچلے حصہ میں سورج گر دیا جائے، لیکن اگر سبز رنگ نکلے تو اس میں صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر عورت حیض والی ہو تو اس کے لئے یہ رنگ بھی حیض ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسے غذا کی بدہضمی پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عورت بڑی عمر کی یعنی بوڑھی ہو چکی ہو کہ سوائے سبز رنگ کے دوسرا کوئی رنگ اسے نہ آتا ہو تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اصل جگہ یعنی رحم میں خرابی آگئی ہے لہذا یہ حیض کا رنگ نہ ہوگا۔

توضیح: حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل

وقال ابو یوسف: لا تكون الكدرة من الحيض الا بعد الدم الخ

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے گدلا رنگ کو اس وقت حیض سمجھا جائے گا جب کہ اس سے پہلے خون نکل چکا ہو، ابن السمندرؒ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے، اور ابو ثورؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، کیونکہ اگر یہ مکدر رنگ بھی رحم سے ہی نکلتا تو صاف رنگ کے بعد یہ نکلتا، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ ول ایام میں یہ رنگ حیض کا نہ ہوگا، لیکن اگر ماہواری کے آخری دنوں میں ہو تو اس وقت وہ

حیض کا ہوگا۔

ولہما ماروی ان عائشہ جعلت ما سوی البیاض الخالص حیضا الخ
اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے ماسوا تمام رنگوں کو حیض کا خون ہی بتایا ہے، چونکہ
عائشہ بن ابی علقمہؓ نے اپنی والدہ سے روایت کی ہے کہ عورتیں تحقیق کے لئے اپنے کرسف کو کسی ڈبہ میں رکھ کر ام المومنین
حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجتیں اور ان سے پوچھتیں کہ کیا اس حالت میں مجھ پر نماز فرض ہوگئی اور مجھے نماز پڑھنی چاہئے؟ تو وہ
فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک خالص سفید رنگ دیکھ لو تو گویا تم اس وقت پاک ہو جاؤ گی، یہ روایت عبد الرزقؒ نے مسند یعنی
سند کے ساتھ اور بخاریؒ نے تعلیقات یعنی بغیر سند کے بیان کی ہے، کرسف سے مراد وہ روئی پاکیزہ وغیرہ ہے جسے عورتیں اپنی
شرم گاہ میں اس لئے رکھ دیتی ہیں تاکہ یہ دیکھیں کہ حیض کا کچھ اثر باقی رہے یا نہیں۔ ایسے موقع پر مستحب یہ ہے کہ اس ٹکڑے
پر مشک یا غالیہ وغیرہ قسم کی کوئی خوشبو لگا دی جائے تاکہ اس کی بدبو ختم ہو جائے اور باعث تکلیف نہ ہو۔

وهذا لا يعرف الا سماعا، وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر أولاً الخ
اور حضرت عائشہؓ جو یہ فرماتیں چونکہ عقلی چیز نہیں ہے اس لئے یہ ماننا بڑے گناہ کا کہ آپ نے آنحضرت ﷺ سے براہ
رست سن کر ہی فیصلہ سنایا، اور عورتوں کو یہ بتادیا کہ جب تک سفید رنگ نہ دیکھ لیں اس وقت وہ نمازیں نہ پڑھیں اور دوسرے
کام نہ کریں، مع فن اصول الفقہ میں یہ بات مسلم اور طے شدہ ہے کہ اگر کوئی صحابی ایسی کوئی بات کہہ دیں جو قیاسی اور عقلی نہ ہو تو
یسی صورت میں یہ یقین کر لینا ہوگا کہ انہوں نے وہ خبر رسوا اللہ ﷺ سے ہی سن کر بیان کی ہے، اور وہ روایت مرفوع کے حکم
میں ہوگی۔

وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر أولاً، كالجرة اذا ثق اسفلها الخ
یعنی رحم کا منہ اوندھا ہے، اس عبارت سے امام ابو یوسفؒ کے اس استدلال کا جواب دینا مقصود ہے کہ اگر وہ گدلارنگ رحم
میں سے آتا تو اس سے پہلے خون آتا، جواب کی تفصیل یہ ہے کہ رحم کی مثال ایک گھڑے کی ہے اور رحم کا منہ چونکہ اوندھا ہوتا
ہے اس لئے اس سے سب سے پہلے گدلاپانی ہی نکلے گا جس طرح گھڑے کی تہہ میں اگر سوراخ کر دیا جائے تو اس سے نکلنے والا
سب سے پہلے گدلاپانی ہی نکلے گا، عنایہ۔

واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الأقرء، تكون حیضا الخ
اور اگر سبز رنگ نکلا ہو تو ایسی صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ اگر عورت، ہواری والی ہو یعنی عروالی ہو کہ اسے ماہواری
آسکے تو اس کا یہ رنگ بھی حیض سے ہی شمار ہوگا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کے معدہ کی خرابی کی وجہ سے اس رنگ کا خون آیا
ہے۔

وان كانت كبيرة لاترى غير الخضرة، تحمل على فساد المبت، فلا تكون حیضا الخ
اور اگر زیادہ عمر کی ہو چکی ہو اور وہ سوائے سبز رنگ کے اور کچھ نہ دیکھتی ہو تو اس وقت یہ ماننا ہوگا کہ اس کی اصل جگہ
خراب ہوگئی ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے لہذا یہ حیض نہ ہوگا، اس جگہ شرح میں لفظ لاتری کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کوئی رنگ ہی نہ
دیکھتی ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ حیض نہ دیکھتی ہو، جیسا کہ صدر شہید حسام الدین نے اسے بیان کر دیا ہے، مگر یہ کہ وہ خالص
خون دیکھے، الفتح، واضح ہو کہ دو خون کے درمیان جو طہر مختلف ہوتا ہے وہ اگر چند روزوں کا نہ ہو جب بھی مفتی بہ قول کے مطابق
حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا، اگرچہ آخر میں بھی طہر ہی ہو۔ اور اس مسئلہ کی تفصیل عنقریب آئیگی، م۔
اس کے بعد مصنف ہدایہؒ نے حیض کے احکام بیان کئے ہیں، اور نہایہ وغیرہ میں ہے کہ حیض کے بارہ احکام ہیں، ان میں

سے آٹھ تو حیض اور نفاس دونوں میں مشترک ہیں، اور چار احکام صرف حیض کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ آٹھ مشترک احکام یہ ہیں، نمبر ۱۔ نماز چھوڑنی ہوگی اور اس کی قضاء بھی نہ ہوگی، نمبر ۲۔ روزہ چھوڑنا ہوگا مگر اس کی قضاء کرنی ہوگی، نمبر ۳۔ حرم ہے مسجد میں جانا، نمبر ۴۔ خانہ کعبہ کا حوض تک نہ جانا، نمبر ۵۔ قرآن مجید پڑھنا، نمبر ۶۔ بغیر غلاف کے قرآن پاک چھونا، نمبر ۷۔ ایسی عورت سے جماع کرنا، نمبر ۸۔ در جب پاک ہو جائے یعنی حیض و نفاس کا خون آنا بند ہو جائے تو عورت کو غسل کرنا فرض ہے۔ اور وہ چار احکام جو صرف حیض کے ساتھ مخصوص ہیں یہ ہیں، نمبر ۱۔ عدت کے احکام کا اعتبار حیض سے ہی کیا جاتا ہے، نمبر ۲۔ استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم کا پاک ہونا اسی حیض سے معلوم کیا جاتا ہے۔ نمبر ۳۔ اسی سے لڑکی کے بونٹ کا حکم ہوتا ہے، نمبر ۴۔ اسی سے طلاق بدی اور سنی میں فرق کیا جاتا ہے، (بدی اور سنی کی بحث انشاء اللہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے بیان کی جائے گی)۔

ان میں سے پہلے سات احکام تو شیخینؒ کے نزدیک اس وقت جاری ہوتے ہیں جب کہ خون ظاہر ہو جائے یعنی پردہ بکارت کی جگہ سے وپر آگیا ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف خون محسوس ہونے سے ہی متعلق ہو جاتے ہیں، یعنی اگر کسی عورت نے فجر کے وقت اپنی شرم گاہ پر کرسف رکھا، ساتھ ہی روزہ کی نیت بھی کر لی، مگر غروب آفتاب سے کچھ پہلے اسے محسوس ہوا کہ اس کے رحم سے خون نیچے اتر آیا ہے لیکن آفتاب غروب ہو جانے کے بعد اس نے اس کرسف کو نکالا تو شیخینؒ کے نزدیک اس روزہ کی قضاء کرے گی، اور آٹھواں حکم حیض کے نصاب سے متعلق ہے مگر بتداء سے اس کا حکم متعلق ہوتا ہے، اور بقیہ چاروں احکام حیض کے ختم ہونے سے متعلق ہیں، عنایہ رع۔

والحیض یسقط عن الحائض الصلوٰۃ، ویحرم علیہا الصوم، وتقضى الصوم، ولا تقضى الصلوات، لقول عائشةؓ: كانت احداً علی عهد رسول اللہ ﷺ اذا طهرت من حیضها تقضى الصیام ولا تقضى الصلوات، ولان فی قضاء الصلوات حرجاً لتضاعفها، ولا حرج فی قضاء الصوم، ولا تدخل المسجد، وكذا الجنب، لقوله علیہ السلام: فانی لا اهل المسجد لحائض ولا جنب

ترجمہ - اور حیض حائضہ عورت سے نماز کو ساقط کر دیتا ہے، اور اس پر روزہ کو حرام کر دیتا ہے، اور وہ عورت اس روزہ کو تو قضاء کرے گی ان نمازوں کو قضاء نہیں کرے گی، حضرت عائشہؓ کے قول کی وجہ سے کہ ہماری عورتوں میں سے اگر کوئی عورت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزوں کی قضاء کرتی تھی مگر نمازوں کی قضاء نہیں کرتی تھی، اور دوسری عقلی وجہ یہ بھی ہے کہ نمازوں کی قضاء کرنے سے کوئی خاص حرج لازم نہیں آتا ہے، اور یہی حکم جنبی کا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میں حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد کو حلال نہیں کر سکتا ہوں

توضیح: حالت حیض کے احکام

والحیض یسقط عن الحائض الصلوٰۃ، ویحرم علیہا الصوم، وتقضى الصوم الخ
حیض حائضہ سے نماز یہاں تک کہ سجدہ شکر کو بھی ختم کر دیتا ہے، یعنی اس پر نماز ادا کرنا واجب ہی نہیں ہوتا ہے، اب نہیں ہے کہ وقتی طور سے نماز معاف کی گئی ہو کہ بعد میں اس کی ادا کرنی پڑے، عام مشائخ کا یہی قول ہے۔

ویحرم علیہا الصوم الخ اور اس پر روزہ کو حرام کر دیتا ہے، یعنی وقتی طور سے اس پر روزہ رکھنا حرام ہوتا ہے مگر بعد میں قضاء کرنی لازم ہوتی ہے۔ وتقضى الصوم الخ یعنی حائضہ روزہ کی قضاء کرے گی اگرچہ نفل ہو، لیکن فرض اور واجب نمازوں کی بھی قضاء نہیں کریگی اگر کبھی آخر وقت میں کسی عورت نے نماز شروع کی اور اسی دور ان اسے حیض آگیا تو اس پر اس نماز کی قضاء لازم نہیں ہوگی، بخلاف نفل نماز کے، الخلاصہ، (بعد میں اس کی قضاء کرے گی) الخ، اور اس سے قبل یہ بتایا

چاہتا ہے کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے، پختی میں ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد فوراً ہی روزے کی قضاء لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اکثر مشائخ کے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ اطمینان کے ساتھ اس کی قضاء کر سکتی ہے اور گنہگار نہ ہوگی، مع، عورت خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے، فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم ایسے قول کو پسند کرتے ہیں، تاہم خانہ، یہی قول صحیح ہے، اطمینان، ایک نوجوان لڑکی نے جب ابتداء خون دیکھا ہو تو اکثر مشائخ بخارا کے نزدیک وہ نماز روزہ چھوڑ دے گی، اور امام اعظم کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک متواتر تین دن نہ جائیں وہ نماز نہیں چھوڑے، مع۔

لقول عائشہ: کانت احدانا علی عہد رسول اللہ ﷺ اذا طهرت من حیضها تقضى الصیام الخ
اس دلیل کی وجہ سے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ ہم میں سے یعنی امہات المومنین اور زوجات النبی ﷺ میں سے جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزہ قضاء کرتی لیکن نمازیں قضاء نہیں کرتیں، یہ حدیث صحیح بخاری صحیح مسلم کے علاوہ بقیہ کتب صحاح ستہ میں بھی موجود ہے یہ تو دلیل نقلی تھی، اس کے علاوہ اس کی دلیل عقلی یہ ہے۔

ولان فی قضاء الصلوات الخ

یعنی اس لئے کہ نمازوں کی قضاء کا حکم کرنے میں بڑا حرج لازم آئے گا کیونکہ وہ بہت زیادہ جمع ہو جائے گی لیکن روزے کے قضاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ فرض روزے تو صرف ماہ رمضان میں ایک ماہ کے ہوتے ہیں اس بناء پر اگر حائضہ رمضان میں پورے دس دن بھی روزے نہیں رکھے گی تو آئندہ گیارہ مہینوں میں حسب خواہش رکھ لینے سے ان کی ادائیگی ہو جائے گی، اس کے برخلاف نماز ہے کہ دس دنوں میں ناپاک رہنے کی وجہ سے یومیہ پانچ وقت کے حساب سے پچاس وقتوں کی نمازیں اس کے ذمہ باقی رہ جائیں گی، پھر پاک ہونے کے بعد حسب معمول پانچ وقت کی وقفہ نمازیں اسے پڑھنی ہیں اب جب وہ بقیہ نمازوں کو ادا کرنا شروع کرے گی تو دو گنی تین گنی نمازیں روزانہ اسے ادا کرنی ہوں گی اور ان سے فارغ ہوتے ہی پھر اس کے حیض کے دن آجائیں گے اس طرح وہ ہمیشہ نمازوں کے ادائیگی کے لئے سخت پریشان رہے گی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾ کی آیت سے یہ اعلان کر دیا ہے کہ دین میں حرج پیدا کرنے والی کوئی بات نہیں ہے، اس قسم کی اور بھی آیتیں ہیں۔

ماحصل یہ ہوا کہ اگر روزے کی طرح نماز کی بھی قضاء لازم کر دی جاتی تو بڑا حرج لازم آتا حالانکہ شریعت سے حرج ختم کر دیا گیا ہے لہذا نمازوں کی قضاء لازم نہیں ہوتی، اس طرح یہ دلیل صرف عقلی نہیں ہے بلکہ یہ ایک قیاس شرعی ہے جو نص کے موافق ہے یہ سمجھ بڑے بڑے علماء کو ہی اللہ کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، اور اب نص معلوم ہو جانے کے بعد کسی قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اسی لئے بعض فقہانے اس کو دلیل عقلی کہہ دیا ہے، م، حائضہ کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ وقت پر وضو کر کے اپنے گھر کی کسی پاک جگہ بیٹھ کر تسبیح و تہلیل میں مشغول رہا کرے تاکہ اس کی عادت چھوٹنے نہ پائے، الراجیہ الخ۔

ولا تدخل المسجد الخ

حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی ہے، مسجد کی چھت بھی مسجد کے حکم میں ہے، الجوبہ، جنازہ کا مصلیٰ اور عید گاہ کے بارے میں اصح قول یہ ہے کہ یہ مسجد کے زمرے میں نہیں ہیں، البحر، جس عورت کو بچہ ہو (زچہ) کا بھی یہی حکم ہے، وکذا الجنب، اور جنبی کا بھی یہی حکم ہے، وہ خواہ مرد ہو یا عورت سب برابر ہیں، اس طرح اس حکم میں مذکورہ تینوں برابر ہیں، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ استحاضہ والی عورت یا وہ شخص جسے برابر نکسیر جاری ہو وہ خواہ مرد ہو یا عورت یا وہ مرد یا عورت جسے پیشاب کے قطرہوں کے گرنے کی بیماری ہو یعنی فرض ادا کرنے کی مہلت نہ ملتی ہو اور فرض ادا کرتے کرتے مسجد کے ناپاک اور گندہ ہو جانے کا بھی خطرہ ہو تو ان کا حکم عنقریب آئے گا، م۔

لقلولہ علیہ السلام: فامی لا أحل المسجد لحائض ولا حنب . الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ میں مسجد کو نہ کسی حائض کے لئے اور نہ ہی جنبی کے لئے حلال رکھتا ہوں، یہ پوری حدیث ابو داؤد نے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے، اور اس کے آخر میں کہ وحجوا هذه البيوت عن المسجد فامی لا أحل المسجد لحائض ولا حنب کہ ان گھروں کے دروازے مسجد کے رخ سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو نہ کسی جنبی کے واسطے حلال نہیں رکھتا ہوں، بخاری نے بھی اس روایت کو تاریخ کبیر میں ذکر کیا ہے، مولانا عبدالحق صاحب نے حکام میں اس کو ضعیف بتلایا ہے، اور بن القطان نے اس کا رد کیا ہے کہ بغیر وضاحت اسے ضعیف کہا ہے (یعنی جب کہنے کے لئے کوئی وجہ بھی بتائی جائے تھی)۔

لیکن میں نہیں کہتا ہوں کہ یہ صحت کے اعلیٰ معیار پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث حسن ہے، خطاب نے اس روایت کے ایک راوی اہلالت کو مجہول کہا ہے مگر اس مجہول کہنے کو منذرؓ نے رد کیا ہے اس طرح پر کہ یہ اہلالت بن خلیفہ ہیں اور ان کی کنیت ابو حسان ہے، ان سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زیادؓ نے بھی روایت کی ہے، بن القطان نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اہلالت راوی میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا ہوں، اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ وہ تو صاحب قدر و منزلت اور شیخ ہیں، مع، اور امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ انہوں نے جرہ راوی سے سنا ہے، اور امام درقطنیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ صالح شخص ہیں اور بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ جرہ تابعی اور ثقہ ہے، الفتح۔

اس روایت کی تائید حضرت ام سلمہؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن ماجہ اور طبرانی نے بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلند آواز سے فرمایا ہے کہ مسجد کسی جنبی و حائض کے لئے حلال نہیں ہے، اور امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اے علی میرے اور تمہارے سو کسی اور کے لئے یہ بات حلال نہیں ہے کہ اس مسجد سے جنابت کی حامت میں گزرے، اس کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا قصہ یہ ہے کہ بہت سے صحابہ کرامؓ کے گھروں کے دروازے مسجد کی طرف کھتے تھے مگر آخر میں آنحضرت ﷺ نے ان سبھوں کو بند کروا کر ان سبھوں کا رخ دوسری طرف کر دیا تھا، جیسا کہ ابو داؤد کی اس حدیث میں ہے جو ابھی تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے، لیکن حضرت ابو بکرؓ کا دروازہ چھوڑ دیا جب کہ حدیث میں ہے سدوا هذه الابواب الا باب ابی بکر، یعنی سوئے ابو بکر کے ان تمام دروازوں کو بند کر دو، یہ حدیث صحیح اور صحاح میں مروی ہے، اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت علیؓ کے لئے خویہ یعنی روشن ان کھلارہنے کا حکم دیا تھا جب کہ حضرت علیؓ نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر غدر پیش کیا تھا کہ میرے نکلنے کے لئے دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے، چنانچہ ترمذیؒ کی روایت اسی بنیاد پر ہے فاحفظہ، م۔

وهو باطلاقة حجة على الشافعي في اباحة الدخول على وجه العبور والمروء، ولا تطوف بالبيت لان الطواف في المسجد

ترجمہ - یہ فرمان رسول اللہ ﷺ اپنے مطلق ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے کہ جنبی اور حائض کا مسجد سے اس طرح سے گذر جانا جائز ہے کہ اس میں ٹھہرنا اور رکنانہ ہو، اسی طرح خانہ کعبہ کا طواف بھی نہ کرے، کیونکہ طواف مسجد حرام میں ہوتا ہے۔

توضیح :- احکام حیض

وهو باطلاقة حجة على الشافعي في اباحة الدخول على وجه العبور والمروء الخ
وہ فرمان رسول اللہ ﷺ چونکہ بالکل مطلق ہے یعنی اس میں کسی قسم کی کوئی قید لگی ہوئی نہیں اس لئے امام شافعیؒ کے قول

کے خلاف حجت ہے کہ جنبی اور حائض کا مسجد سے صرف گزر جانا اس طرح سے کہ اس میں رکنے کی نوبت نہ ہو تو جائز ہے حالانکہ ہم حنفیہ کے ہاں یہ بھی جائز نہیں ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ آیت پاک میں ہے ﴿وَلَا حُضًا إِلَّا غَابِرًا سَبِيلَ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ کہ نماز کے قریب بھی نہ ہو جب کی حالت میں مگر اس صورت میں کہ تم رہے گزر جانے والے ہو یہاں تک کہ تم غسل کرو، (اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے جنبی صرف گزر سکتا ہے، اس طرح امام شافعی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے)، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ آیت اس طرح ہے ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا حُضًا إِلَّا غَابِرًا سَبِيلَ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ الآیہ پ ۵۵-ع ۳۔

اور یہ نماز سے متعلق مگر آپ تو اسے مسجد اور جائے نماز سے متعلق کر دیتے ہیں جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس جگہ عابری سبیل کے معنی مسافر کے ہیں اور یہ محاورہ مشہور ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان میں بھی ہے سُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ كَعَامِرٍ سَبِيلَ لَحْدِ يَتٍ، یعنی تم دنیا میں اس طرح رہو جس طرح کوئی اجنبی اور پردیسی ہے یا راہ چلتا مسافر ہے۔ بو بکر الرازی نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہوتا ہے اور یہ حضرت عیسیٰ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اس طرح اس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ تم نماز کے قریب بھی نہ جاؤ جنابت کی حالت میں مگر یہ کہ مسافر اور راہی ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو ایسی مسافرت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

اور زجاج نے کہا کہ اس سے مراد ہے کہ رہ گیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا ہے اس لئے تیمم کر کے نماز پڑھو، اس طرح یہ حکم مسافروں کے لئے مخصوص ہے، در زحشرؑ نے کہا ہے کہ لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ کے جملہ سے نماز ہی کے معنی مراد مینے ہوں گے اور اس سے مسجد مراد نہیں لی جاسکتی ہے اس دلیل سے کہ اسی میں دوسرا جملہ ہے حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ کہ زبان سے اس وقت جو تم کہ رہے ہو اسے سمجھنے لگو، کیونکہ اگر لفظ صلوٰۃ سے نماز مراد نہ لیا جائے بلکہ مسجد مراد لی جائے تو اس طرح ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا جمع کرنا لازم آئے گا۔ واضح ہو کہ شافعیہ کے کتاب شرح الوجیز میں مذکور ہے کہ حائض کا مسجد سے نکلنے اور عبور کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں اس طرح پر کہ نہ اس کو اس بات کا خوف ہو کہ خون کی زیادتی یا اچھی طرح کرسف یا کپڑا بندھے نہ ہونے کی وجہ سے مسجد ناپاک اور خون آلود ہو جائیگی تو اس کو مسجد سے گزرنا بالکل جائز نہیں ہے، یہی حکم عورت مستحاضہ اور اس شخص کا بھی ہے جسے پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو۔

۲۔ مسجد کے ناپاک یا خون آلود ہونے کا خوف نہ ہو تو اس صورت میں دو قول ہیں نمبر ۱۔ اس صورت میں بھی جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث مطلق ہے اور نمبر ۲۔ یہ ہے کہ جائز ہے اور یہی قول، صحیح ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حائضہ کا مسجد میں جانے سے منع ہونے کا حکم بہت سی احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ ایک صحیح روایت میں ہے کہ یک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ سے مسجد کی چٹائی مانگی تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائضہ ہوں لانے سے معذور ہوں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہاتھ بڑھا کر لینے سے کیا حرج ہے ہاتھ میں تو گندگی اور ناپاک نہیں لگی ہے، اب اگر مسجد سے گزرنا جائز ہوتا تو اس طرح سوال وجواب کی نوبت نہ آتی کیونکہ جواب تو یہی ہے کہ ہاتھ بڑھا کر باہر سے ہی لے لو، م۔

مبسوط میں ہے کہ اگر کسی مسافر کو غسل کی ضرورت ہو جائے اور پانی کہیں نہ ملتا ہو البتہ مسجد میں چشمہ جاری ہو جس سے غسل کیا جاسکتا ہو تو اسے چاہئے کہ مسجد میں جانے کے لئے تیمم کر لے کیونکہ جنابت اسے مسجد میں جانے سے مانع ہے، خواہ اس میں ٹھہرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، نہایت صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز جماعت قائم کئی گئی اور صفیں برابر کی گئیں تو رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے تشریف لائے، جب آپ مصلیٰ پر کھڑے ہو گئے تو آپ کو یاد آیا کہ حالت جنابت سے ہوں اسی وقت آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ اپنی جگہ پر رہو، پھر واپس جا کر غسل فرما کر دوبارہ ہماری طرف اس طرح

تشریف لے آئے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپک رہا تھا اس وقت ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی، ابن بطالؒ نے کہا کہ یہ حدیث ابو حنیفہؒ کے قول کے خلاف دلالت کرتی ہے، یعنی نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے باہر ہونے میں وارد ہوئی ہے، مسجد میں داخل ہونے سے متعلق نہیں ہے، اور بہت ممکن ہے کہ آپ تیمم کر کے باہر تشریف لائے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس سے پہلے حضرت علیؓ کی حدیث گزر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ اور خود اپنے لئے استنشاء فرمایا دیا تھا، لہذا اس جگہ کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے، م، سعید بن منصور نے صحیح سندوں سے صحابہ آثار اور ان کے واقعات نقل کئے ہیں کہ صحابہ کرام وضو کر کے مسجد میں جنابت کی حالت میں بیٹھا کرتے تھے، یعنی نے کہا ہے کہ کہیں یہ منقول نہیں ہے کہ اس واقعہ کی خبر رسول اللہ ﷺ کو ہوئی اور آپ نے ان کو اجازت دی ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ آثار صحابہ میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ ایسی حالت میں ان کو نہانے کی قدرت ہونے کے باوجود بے غسل مسجد میں بیٹھا کرتے تھے، ورنہ صرف تیمم کر لینا ہی تو ان کے حق میں طہارت کے لئے کافی تھا ورنہ اس زمانہ میں اصحاب صفہ بلکہ اکثر صحابہ کرام کے لئے پانی نایاب ہوتا تھا الحاصل ان مبہم اور مجمل احادیث سے استنباط کرنا اور انہیں حجت میں پیش کرنا درست نہیں ہے، م، جس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو وہ مسجد میں داخل نہ ہو، اسی طرح اگر مسجد میں خروج ریح کا احتمال ہو تو اسے ہونا کالے کے لئے خود مسجد سے باہر نکل جانا چاہئے، یہی قول اصح ہے۔ اور اگر مسجد میں رہتے ہوئے احتلام ہو جائے تو تیمم کر کے باہر نکلنا چاہئے، اگر مسجد سے نکلنے کی صورت میں کسی درندے وغیرہ کا خوف ہو تو وہیں رہنے کے لئے تیمم کرنا واجب ہے، ط۔

ولا تطوف بالبيت لان الطواف في المسجد . الخ

حیض کا تیسرا حکم یہ ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے اگرچہ مسجد حرام سے باہر طواف کرنا ہو، کفایہ، اگرچہ طواف شروع کرتے وقت حیض نہ ہو، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد لاحق ہو، اور اگر اس نے طواف کر لیا تو گنہگار ہوگی، اور مجرمہ ہوگی لیکن اس کا احرام ختم ہو جائے گا، جیسے طواف زیارت اور اس پر بدنہ یعنی اونٹ لازم آئے گا، جیسے جنسی کے طواف سے لازم آتا ہے، لفتح۔ لان الطواف الخ اس لئے کہ طواف مسجد الحرام میں واقع ہوتا ہے، ف، اس جگہ اولیٰ طریقہ یہ ہے کہ اس طرح بھی کہا جائے کہ اور اس وجہ سے بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے، یہاں تک کہ اگر وہاں مسجد نہ ہوتی تو بھی حائضہ پر اس کا طواف حرام ہوتا، لفتح۔

ولا يأتيها زوجها لقوله تعالى ﴿ولا تقربوا من حتى يطهرن﴾

ترجمہ - اور اسکے پاس اس کا شوہر نہ آئے اس فرمان باری تعالیٰ کی طرف سے کہ حیض والی عورتوں سے قربت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔

توضیح :- احکام حیض

ولا يأتيها زوجها لقوله تعالى الخ

حیض کا چوتھا حکم یہ ہے کہ اس عورت کے پاس اس کا شوہر نہ آئے یعنی اس سے جماعت نہ کرے لقوله تعالیٰ اس آیت پاک کی وجہ سے کہ ان عورتوں سے اس وقت ہرگز جماعت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، اس بناء پر اگر کسی نے حلال سمجھتے ہوئے اس وقت جماعت کر لی تو وہ کافر ہو گیا، اسی قول پر اعتماد ہے، ت، لفتح، دع، بہت سے فقہاء نے اس قول کو اختیار کیا ہے، یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو پانچنہ کے مقام میں وطی کو حلال سمجھتا ہو، انجہی، مگر یہ قول بھی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یہی قول صحیح ہے، خلاصہ، د۔

اور اگر حرام جانے کے باوجود ایسی حرکتیں کیں تو کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا، اور اس پر توبہ واجب ہے، یعنی توبہ واستغفار سے ہی ایسے گناہ کے معاف ہونے کی امید ہے، یہی قول تابعین کی ایک جماعت اور امام شافعی کا فہم جدید اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، امام حنبل نے لکھا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، رع، اور مستحب یہ ہوگا کہ ایک یا نصف دینار صدقہ کر دیا جائے، محیط سرخس میں ایسا ہی مذکور ہے، اور زکوٰۃ کا جو مصرف ہے وہی اس کا مصرف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر ابتدائے حیض کے زمانہ میں وطی کی ہو تو ایک درہم اور اگر آخری دنوں میں وطی کی ہو تو نصف دینار دینا ہوگا، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت بیان کی ہے کہ جو کوئی اپنی بیہ سے حالت حیض میں وطی کرے، اسے چاہئے کہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کر دے، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ اس کی روایت کی ہے، اور حاکم اور ابن قطن نے اس کی روایت کی تصحیح کی ہے، در محمد نے عبد الحمید کے حوالہ سے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر خون سرخ ہو اور، ابتدائے حیض کا زمانہ ہو تو ایک دینار اور اگر خون کارنگ زرد ہو اور زمانہ حیض آخر ہو تو نصف دینار دینا ہوگا، بیہقی۔

ایک سو اس جگہ یہ ہوتا ہے کہ یہ کفارہ دینا واجب ہے یا سنت یعنی اس کا کیا حکم ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ حکم وجوب پر محمول نہیں ہے بلکہ استحباب پر ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جو کوئی بغیر عذر جمعہ کی نماز چھوڑ دے تو اسے چاہئے کہ ایک دینار صدقہ کر دے، اور اگر دوسری بار پھر جمعہ سے تو نصف دینار دے، یہ حدیث ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمد نے روایت کی ہے، استحباب کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس کی تھوڑی، دو زیادہ چیزوں میں اختیار نہیں دیا جاتا ہے، مع، مگر اس بات کا اس مسئلہ میں احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید فرق ہونے کی وجہ یہ ہو کہ ایک دینار اس وقت دینا ہوگا جب کہ مالی استطاعت ہو ورنہ نصف دینار میں واجب ہوگا، مع، ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اس صورت میں صرف استغفار کا حکم دیا ہے، اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے، مع، مذکورہ صورت میں عورت پر بھی صدقہ لازم ہو گا یا نہیں؟ تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ عورت پر صدقہ نہیں ہے جیسا کہ الضیاء میں ہے، د۔

یہ احکام تو اس وقت کے ہیں جب کہ عدا اطفال سمجھا ہو، لیکن اگر بھولے سے ایسا کیا ہو یا اسے حرام ہونے کی اطلاع نہ ہو یا عورت کا حائضہ ہونا معلوم نہ ہو، تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، مع، اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں لیکن شوہر نے کہا تو جھوٹی ہے اور یہ کہہ کر اس سے وطی کی تو یہ حرکت جان بوجھ کر، ورنہ عدا ہوئی کیونکہ اس شخص کا اپنی اہلیہ کو جھوٹا کہنے سے وہ جھوٹی نہیں ہوئی، بلکہ اس کی خبر دینے کی بناء پر حرام ہونا ثابت ہو چکا، المحیط، ف۔

البتہ جماع کے ماسوا مذت کی دوسری باتیں مسئلہ بوسہ لینا یا تھ لگانا وغیرہ کا فائدہ اٹھانا جو وطی کے علاوہ ہو، وہ سب جائز ہیں بشرطیکہ ناف اور گھٹنے کے درمیان نہ ہو کہ مردوں کے لئے یہ حرام ہیں، یہ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف و امام شافعی اور امام مالکؒ سب کا مسلک ہے، اور یہی مراد اس حدیث کی بھی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ازار کے نیچے میں نفع حاصل نہ کرے، ف، لہذا یہ ممنوع ہے اگرچہ اس وقت شہوت بھی نہ ہو، امام بخاری نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، رع۔

لیکن امام محمد بن الحسنؒ کا مذہب یہ ہے کہ حرج کے ماسوا بدن کا کوئی حصہ بھی اس وقت مرد پر حرام نہیں ہوتا ہے اس حدیث کے پیش نظر جسے امام بخاریؒ کے ماسوا دوسری پوری جماعت محدثین نے روایت کی ہے کہ جب کوئی یہودیہ عورت حائضہ ہوتی تو نہ اس کے ساتھ لوگ کھاتے نہ ایک کمرہ میں اس کو ساتھ رکھتے تو صحیحہ کراٹھ نے رسول اللہ سے اس بارے میں سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب نازل فرمایا ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحْضِيِّ﴾ الایہ، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سوائے نکاح کے سارے کام کر دو دوسری روایت میں ہے کہ سوائے جماع کے سارے کام کر دو، یہ حدیث بھی بہت سے محدثین نے روایت کی ہے، اور لغت میں نکاح کے معنی جماع کے ہیں۔

اور شخصین کی دلیل وہ حدیث ہے جو عبد اللہ بن سعدؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ جب حائضہ حیض میں ہو اس وقت وہ میرے لئے کس حد تک حدل ہے تو آپؐ نے فرمایا کہ ازار کے دپر سے سب حلاں ہے، ابو داؤد نے اس کی روایت کر کے سکوت اختیار کیا ہے یعنی کسی کمزور یا عیب کا ظہار نہیں فرمایا ہے لہذا یہ حدیث قابل حجت ہے۔ جنہوں نے اسے حسن بھی کہا ہے لیکن بوزرعہ عراقی نے سنن ابو داؤد کی شرح میں تصریح کی ہے، اس حدیث کو صحیح ہونا چاہئے یعنی رجال اسناد کے موافق صحیح ہونا چاہئے، اس سے یہ ثابت ہو کہ یہ حدیث صحیح ہے کسی بناء پر یہ حدیث اس روایت کی معارض ہو جائے گی جو امام محمدؒ کی دلیل ہے جسے امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے، ف۔

نیز شخصین کی دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی تو حضرت ﷺ سے پنہاں ملانا چاہتے تو، نہیں حکم دیتے کہ اپنا ازار مضبوطی سے باندھو اور اسی طرح باندھ لیتیں تو آپ ان سے اپنا بدن ماییتے، اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم دونوں نے کی ہے، اسی طرح امام مؤمنین حضرت میمونہؓ کی وہ حدیث بھی ہے جسے ان دونوں محدثین نے روایت کی ہے، مسلم میں روایت کردہ حدیث کی مراد یہ ہے بوسہ لینا چہرہ چھونا وغیرہ، مع، اور اگر معارضہ مان لیا جائے جب بھی ابو داؤد کی روایت کردہ حدیث ہے، کیونکہ اس حدیث سے ممانعت اور مسلم کی حدیث سے باحت ثابت ہوتی ہے اس لئے احتیاط عمل کرتے ہوئے اسے مقام پر ممانعت کو ترجیح دی جائے گی لیکن مروی نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اس طور پر کہ ہماری سے مطلب نکال جاتا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جو منطوق ہے وہی مراد ہے، مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ ف۔

بن الہمامؒ نے بھی اپنی حدیث کے منطوق ہونے کے بارے میں بہت زیادہ بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہی چیز بہت زیادہ مفید ہے اور ازار کے اوپر سے نفع حاصل کرتا بھی اس کا منطوق ہے اور اس دعویٰ کی تائید اس طرح کی ہے کہ حضرت امام مؤمنین عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ کی حدیث جو بخاری و مسلم میں مذکور ہیں وہ خود رسول اللہ ﷺ کا فعل و بیان ہیں، مگر حق بات تو وہی ہے جو سرورِ جنتی نے بیان کی ہے کیونکہ امام محمدؒ کی حدیث منطوق ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اب یہ ایک بات رہ جاتی ہے کہ اس جگہ منطوق سے ترجیح کامل ہوگی یا نہیں، اس بحث میں طویل کلام کرنے کی ضرورت ہوگی، جس کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ شخصین کے قول کو ہی ترجیح ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م، اور مرد کو اختیار ہے کہ وہ عورت کی ناف و رگھنوں کے درمیان کپڑے ڈال کر بدن کے باقی حصہ سے بوسہ کرے، ساتھ لٹ کر جس طرح چاہئے مذت حاصل کرے۔

ولیس للحائض والحب والفساء قراءة القرآن لقوله ﷺ لا تقراء الحائض والحب شئاً من القرآن،

وهو حجة على مالك في الحائض، وهو باطل لافه يتناول مادون الآية، فيكون حجة على الطحاوی فی اباحتہ ترجمہ - اور حیض آنے والی اور جنبی اور نفاس والی عورت کو تلاوت قرآن پاک کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حائضہ و جنبی قرآن کا کچھ حصہ بھی تلاوت نہ کریں، اور یہ روایت حائضہ کے بارے میں امام مالک کے خلاف دلیل ہے، اور یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام طحاوی کے خلاف حجت ہے آیت سے کم حصہ کی تلاوت کو جائز کرنے میں۔

توضیح۔ جنبی اور حائض کے احکام

ولیس للحائض والحب والفساء قراءة القرآن الخ

حائضہ عورت و جنبی شخص خواہ وہ مرد ہو یا عورت اسی طرح اس عورت کو جیسے نفاس یعنی ولادت کے بعد کا خون آرہا ہو قرآن مجید کا پڑھنا جائز نہیں ہے، وہ تلاوت خود پوری سورہ اور پوری آیت کی ہو یا آیت سے کم کی ہو حکم میں برابر ہے، امام

کرتی سے یہی مقول ہے، اور اکثر کتابوں میں بھی یہی حکم مذکور ہے یہی قول، صحیح ہے، الجوہرہ، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پڑھتے وقت تلاوت کرنے کا ارادہ بھی ہو، کیونکہ اگر تعریف کے طور پر یا شکر یہ میں یا کام کرنے کی ابتداء میں یا دعاء کی نیت سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، الجوہرہ، یہی قول، صحیح ہے، اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی قول مختار ہے، ع، حائض و جنب کو دعائیں اذان کا جو ب اور اس جیسی چیزیں جائز ہیں، السراجیہ، لیکن صاحب ہدایہ نے باب الاذان میں فرمایا ہے کہ اذکار و وظائف میں وضو کر لینا مستحب ہے، ف، اور ظاہر الروایت میں دعاء قنوت کی تلاوت بلا وضو مکروہ نہیں ہے، التنبیہین، اسی پر فتویٰ ہے، جنحیس والتطہیر یہ، دف۔

اور اگر جنبی شخص نے پڑھنے کی نیت سے منہ دھو ڈالا ہو جب بھی اس کے لئے قرأت حلال نہیں ہے، محیط السرخسی، اور یہی صحیح ہے، السراج، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے لَا تَقْرَأُوا الْحَائِضُ وَالْحَبْثُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ، یعنی حائض اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں، اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا ہے مگر یہ ضعیف ہے، لیکن سنن اربعہ میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قرآن میں سے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی تھی سوائے جنابت کے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اصل حدیث اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ، اس روایت کا مد ار عبد اللہ بن سلمہ پر ہے اور پڑھا ہے میں ان کی عقل کمزور ہو گئی تھی، شعبہؒ نے کہا ہے کہ یہ بڑھا پنے کی روایت ہے، لیکن ان تمام اقوال میں تامل ہے کیونکہ ترمذیؒ نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن حبان اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے جنبی کے لئے قرأت کو مکروہ کہا ہے، ف، حضرت علیؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کر کے قرآن پاک کی تلاوت کی پھر فرمایا کہ یہ طریقہ اس شخص کے لئے ہے جو جنبی نہ ہو، کیونکہ جو جنبی ہے وہ قرآن نہ پڑھے نہ ایک آیت پڑھے، ابو بکری الموصلیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

یعنی نے کہا ہے کہ اس روایت کے سب راوی ثقہ ہیں، اور یہ حدیث حضرت علیؓ پر موقوف مروی بھی ہے، جیسا کہ امام احمد اور طحاویؒ نے روایت کی ہے، دارقطنی کی روایت میں ہے کہ جب تک تم لوگ جنبی نہ ہو جاؤ اس وقت تک قرآن کی تلاوت کرتے رہو، اور اگر کوئی جنبی ہو جائے تو وہ تلاوت نہ کرے اور نہ ایک حرف پڑھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس سے متعلق بہت سے حدیثیں اور آثار موجود ہیں، جو تیسیر الوصول، یعنی، فتح الباری وغیرہ میں ہیں، جتنی بیان کر دی گئیں وہ بہت کافی ہیں اس موقع پر چونکہ امام مالکؒ نے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائض کے درمیان تلاوت قرآن کے سلسلے میں فرق ہے اس طور پر کہ حائض بغیر غسل بھی تلاوت کر سکتی ہے، کیونکہ وہ معذور ہے مگر جنبی کے لئے غسل کر کے پاک ہو جانا آسان ہے لہذا وہ قبل غسل تلاوت نہیں کر سکتا ہے یہی قول سعید بن المسیب اور حماد بن ابی سلیمان سے بھی مروی ہے، یہ قول چونکہ نص کے خلاف ہے اس لئے مصنف ہدایہ نے اس کی تردید میں فرمایا ہے، وهو حجة على مالك في الحائض یعنی یہ حدیث حائض کے بارے میں امام مالکؒ کے خلاف ہمارے لئے حجت ہے، کیونکہ وہ حائض عورت کو معذور سمجھتے ہوئے اس کے لئے قرأت قرآن کو جائز فرماتے ہیں حالانکہ نص صریح کے خلاف ہے اس لئے عار ایضاً کے بارے میں گمان ہے کہ غالباً کسی سند قوی سے روایت، نہیں نہیں ملی ہوگی اس لئے فرق کر دیا ہے، واللہ اعلم۔

وهو باطلا فیه يتناول مادون الآية، فيكون حجة على الطحاوي في ابحاثه . الخ
یعنی حدیث مذکور چونکہ مطلق ہے اس لئے حرمت تلاوت کا حکم ایک آیت سے کم کے لئے بھی قائم رہے گا اس وجہ سے امام طحاویؒ کے خلاف بھی یہی حدیث ہماری دلیل ہو جائے گی کہ وہ آیت سے کم کی تلاوت کو مباح سمجھتے ہیں، حدیث مذکور کی بعض روایتوں میں حرف واحد تک کی ممانعت کی تصریح ہے، لہذا مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی سے وہ اپنے مطلق ہونے کی

وجہ سے میت سے کم کی حدود کو بھی مانع ہوگی، اور در قطنی کی رویت میں بھی تصریح ہے کہ ایک حرفت اہل نہ پڑھے، اسی بناء پر جو برہ، نیرہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں ممانعت کے حکم میں برابر ہیں کہ حائض، جنبی اور غاس و ان عورت سب کے لئے حدود قرآن حرام ہے لیکن خلاصہ میں لکھا ہے کہ ایسی جھوٹی آیت جو بوس چل میں زبان پر جاری رہتی ہیں مثلاً غم نظر اور جیسے ولم یولد کہ اس کا پڑھنا حرام نہیں ہے، اور آیت سے کم کا پڑھنا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ کہ اگر اس سے حدود قرآن کی نیت ہو تو مکروہ ہو گا اور اگر اظہار شکر یہ نعمت پر باری تعالیٰ کی ثنا مقصود ہو تو مکروہ نہیں ہے، اور آیت کا بچے کرنا اور دعائے قنوت پڑھنا مکروہ نہیں، یہاں تک خدا کا قول ختم ہوا۔

ورداء قنوت کے مسئلہ میں یہی قول ظاہر المذہب وری پر نفوی ہے، الفتح یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آیت سے کم کی حدود کا جائز ہونا طحاوی کا اصل قول نہیں ہے بلکہ قول مختار ہے اسی بناء پر عظیم الدین زابدی نے ذکر کیا کہ ابن سماء سے ابو حنیفہؒ سے رویت کی ہے کہ میت سے کم جائز ہے، وری یہ بھی بیان کیا ہے کہ کثر مشائخ کا یہی قول ہے، الفتح، اور فقہ، ابوالیث نے عیون میں کہا ہے کہ میت سے کم جائز ہے، اور غیہ ابین میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، وری اس کی وجہ یہ ہے کہ میت سے کم پڑھنے میں پڑھنے والا قاری شمار نہیں کیا جاتا ہے، حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فَافْقَهُوا مَا تَقْرَءُونَ﴾ الباقی جس طرح آیت سے کم پڑھنے میں اس فرمان مذکور کی تعمیل نہیں سمجھی گئی یہاں تک کہ اتنی قرائت کے لئے نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح اسے قاری قرآن بھی نہیں کہا جائے گا، لہذا جنبی اور حائض پر اتنا پڑھنا جو میت سے کم ہو حرام بھی نہ ہو گا، اور مشائخ نے کہا ہے کہ اگر پڑھنے والی عورت حائضہ ہو تو، سے چاہئے کہ وہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھائے اس طرح سے ہر دو کلموں کے درمیان ٹھہر جائے، نیز اسے آیات کا بچے کرنا بھی مکروہ نہ ہو گا، الحیط، اور طحاوی کے قول کے مطابق آدمی آدمی آیت کر کے پڑھائے، الفتح، حائض وری جنبی کو تو ریت انجیل اور زبور کی قرأت مکروہ نہیں، التبعین۔

بعضوں نے قید لگائی ہے کہ یہ کتابیں ایسی ہوں کہ ان میں تحریف نہیں ہوئی ہو، مگر یہ بات غلط ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ مطلقاً ان کی قرأت جنبی اور حائض کو ممنوع ہے اس وجہ سے وہ کلمات جن میں تحریف نہیں ہوئی ہے ان کی بھی قرأت تو زبان پر ہوگی اور وہ بھی جائز نہیں ہے یہی حال ان کے چھوٹے کے بارے میں بھی ہے، کہ چھوٹا جائز نہیں ہے، یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہمارے زمانے میں تو ریت، زبور اور انجیل سب مفقود اور نایاب ہیں، البتہ ان کے ترجمے مختلف زبانوں میں تحریف کے ساتھ ہیں، جن کے ترجموں کے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی لاکھ غلطیاں ظاہر ہوئیں، اگر وہ سب، اصل ترجمے بھی ہوتے تو ان کے لئے بھی اس حرمت کا حکم نہ ہوتا جو اصل کا ہے یہ چیز صرف قرآن مجید اور اس کے ترجمے کے ساتھ خاص ہے، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ محدث کو بغیر ہاتھ لگائے ہوئے صرف زبان پڑھنا جائز ہے اور جنبی اور حائض اور نفاس والی کو جائز نہیں ہے، اب آئندہ مصنف قرآن پاک کے چھوٹے کے بارے میں حکم بیان فرما رہے ہیں۔

ولیس لهم مس المصحف الا بغلافه، ولا اخذ درهم فيه سورة من القرآن الا بصرته، وكذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا يمس القرآن الا طاهر ثم الحدث والجنابة حلا اليد فيستويان في حكم المس والجنابة حلت القدم دون الحدث فيفتقر فان في حكم القراءة وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشموز هو الصحيح

ترجمہ - درن وگوں کو بغیر غلاف قرآن پاک کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ایسے درہم کو بھی ہاتھ میں لینا جائز نہیں ہے جس میں قرآن کی کوئی سورہ لکھی ہوئی ہو، ہاں حسیل میں رکھ کر، سی طرح محدث کو بھی بغیر غلاف کے چھوٹا جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سوائے پاک آدمی کے کوئی بھی قرآن کو ہاتھ نہ لگائے، پھر جب کہ حدیث اور جنابت دونوں میں ہاتھ میں طہول کر جاتے ہیں اس لئے چھوٹے کے حکم میں دونوں ہی برابر ہوئے لیکن منہ میں صوں کر جاتے ہیں اور

حدیث مند میں حلال نہیں کرتا ہے اس لئے یہ دونوں باتیں قرآن کے معاملہ میں مختلف ہو گئیں، اور اس جگہ غلاف سے وہ خلاف مراد ہے جو قرآن سے ہسانی دور ہو سکتا ہو ورنہ غلاف مراد نہیں ہے جو اس سے مد ہو اہو جیسے جلد مشر۔

توضیح :- جس درہم یا ورق میں آیت قرآنی لکھی ہو اس کا چھونا

ولیس لہم من المصحف الحج

اور ان حائض، نفاس والی، جنبی اور بے وضو کو بھی قرآن پاک ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، اور اگر غیر عربی، فارسی وغیرہ میں لکھا ہو تو بھی نام عظیم اور صحیح قول میں صاحبین کے نزدیک بھی ہاتھ لگانا مکروہ تحریمی ہے، اختلاصہ۔ الا بعلافہ مگر غلاف کے ساتھ مکروہ نہیں ہے اس سے وہ غلاف مراد ہے جو اس کے ساتھ مستقل لگا ہوا نہ ہو بلکہ ایسا ہو کہ وہ ہسانی جدا ہو جاتا ہو جیسا کہ جزو ان ہوتا ہے، ولا خذ درہم، اور ان لوگوں کو ایسے درہم، سکے (برتن وغیرہ) کا چھونا بھی جائز نہیں ہے جس میں کوئی سورہ یا آیت لکھی ہوئی ہو، اسی طرح کسی ایسی سختی یا کاغذ کا اٹھانا، لانا، جس میں کوئی آیت یا سورہ لکھی ہو ایسا کرنا مکروہ ہے، لیکن جو برہنہ میں قید لگائی ہے کہ مکروہ اس وقت ہو گا جب کہ وہ پوری آیت ہو، مگر ہاں اگر درہم کسی تھیل میں ہو تو سے چھونا یا لانا مکروہ نہیں ہے، لیکن لکھے ہوئے کاغذ یا سختی ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہو سکتی ہو، اس کے ساتھ لگی ہوئی یا چسپاں نہ ہو۔

وکذا المحدث لا یمس المصحف الا بعلافہ لقولہ علیہ السلام لا یمس القرآن الا طاهر الحج
اسی طرح بے وضو شخص بھی قرآن پاک کو بغیر غلاف ہاتھ نہ لگائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا یمس القرآن الا طاهر کہ بغیر طہریات شخص کے دوسرا کوئی بھی قرآن پاک کو ہاتھ نہ لگائے یہ حدیث پانچ صحابہ کرم سے مروی ہے، ان میں سے ایک عمرو بن حزم ہیں حسن سے نسائی نے اپنی سنن میں ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں بن حبان حاکم طبرانی، دار قطنی، بیہقی، امام احمد و راسخ بن راہویہ نے مرفوع روایت کی ہے، ان کی اسناد صحیح اور بعض سندوں سے مرسل صحیح ہے، اسی طرح ان میں سے دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے جسے طبرانی، دار قطنی و بیہقی نے روایت کی ہے، ان میں سے تیسری روایت حکیم بن حزام سے ہے، اور حاکم، طبرانی، دار قطنی نے روایت کی ہے کہ مجھے فرمایا کہ قرآن کو ہاتھ نہ لگاؤ مگر اس وقت جب کہ تم پاک ہو، حاکم نے اس بارے میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، ان میں سے چوتھی حدیث حضرت عثمان بن لی العاص سے ہے و طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مصنف نے اس آیت پاک ﴿وَلَا تَقْرَأُوا الْقُرْآنَ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ کی کتاب مکوں لا ینسلہ الا المطہرون سے استدلال کیوں نہیں کیا حالانکہ یہ آیت پاک قرآن پاک کو کوئی ہاتھ نہ لگانے کے بیان میں ظاہر الدلالت ہے، تو یہ جواب دیا جائیگا کہ چونکہ بعض علماء نے اس کے لفظ مطہرون سے مد نکال کر ام پر مد لائے ہیں اسی احتمال کی بناء پر اس آیت سے استدلال نہیں کیا ہے۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ احتمال انتہائی کمزور ہے کیونکہ سارے فرشتے ہی مطہر ہیں اس لئے ان میں سے صرف چند کو مخصوص کر لینا خلاف اصل ہو گا، مع، بلکہ اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ وہ حاملان قرآن جو وحی لانے والے ہیں وہ ظہر باطن ہر اعتبار سے پاکیزہ ہیں اور وہ شیاطین وغیرہ جیسے نہیں ہے لہذا رسول اللہ ﷺ کی رسالت و وحی سب برحق ہے نیز اس میں کسی قسم کا احتمال و شک نہیں ہے اسی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ بغیر جہارت قرآن مجید کو ہاتھ لگانا حرام نہیں ہے بلکہ حرم عملی ہے اور یہی بات صحیح ہے، م، ثم الحدیث، اب جب کہ حدیث سبے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں ناپاکی کا اثر کر لیا تو قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے حکم میں دونوں باتیں برہر ہو گئیں، اگرچہ حدیث اور جنابت کی ناپاکی میں کمی اور زیادتی

ہوا کرتی ہے مگر ہاتھ دھونے میں دونوں یکساں واجب ہیں۔

والجامة حلت الید فیستویان فی حکم المس الح

ن دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ جنابت کی ناپاکی منہ میں اثر کرتی ہے مگر حدث صرف ظاہر کے اندر اپنا کرتی ہے اس لئے قرن مجید کے پڑھنے میں دونوں صورتوں کے حکم میں اس طرح فرق ہو گیا کہ محدث کو ہاتھ لگائے بغیر زبانی تلاوت کرنی جائز ہے کیونکہ وضوء کرتے وقت منہ کے اندر دھونا فرض نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدث نے اندر کے حصہ میں اثر نہیں کیا ہے مگر جنبی کو ایسی زبانی تلاوت سے بھی منع کر دیا گیا ہے کیونکہ غسل جنابت میں کلی کرنا بھی فرض ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جنابت نے منہ کے اندر بھی اثر کیا ہے، اور یہی حال حیض اور نفاس و یوں کا بھی ہے، م، صیح یہ ہے کہ چھونا مکروہ ہے، ہ۔

مصنف کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جنبی کا کھنکھارنا ضرر ہے کو قرن مجید پر نفوذ جائز ہے، الجواب یہ، کیونکہ اس کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جنابت یا حیض آنکھ کے اندر اثر نہیں ڈالتی ہے، فتح القدیر میں اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے، م، قرن کریم کے کنرے، حاشیہ، درمیانی خان جگہوں کو جہاں پر کتابت نہیں ہے ان سب کو چھونا صحیح قوں کے مطابق ممنوع ہے، التبتین۔

وعلا فہ ما یکون متحافیا عنہ دون ما و هو متصل بہ کما لحد المشرز هو الصحيح الح
جس عناق کے ساتھ قرآن کریم کو چھونا جائز ہے اس سے وہ غلاف مراد ہے جو کتاب سے جد اور علیحدہ ہو اور وہ غلاف مرد نہیں جو جد کے طور پر اس پر لگا ہوا ہو، حلد مشرور، شیرازہ ہندھی ہوئی اور مصحف مشرورہ مصحف جس کے جزء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہو اور کنرہ بھی ملے ہوئے ہوں، اگر کنرہ اس کے ملے ہوئے نہ ہوں تو مشرورہ دونوں تین نقطوں کے ساتھ شین ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جد کی طرح مستقل اس کا حصہ بناء ہونا ہو بلکہ اس پر علیحدہ سے غلاف ہو، یہی قول صحیح ہے، اور ای پر فتویٰ ہے اجوبہ۔

ویکرہ مسہ بالکم هو الصحيح، لانه تابع له بخلاف کتب الشریعة لاهلها، حیث یرخص فی مسہا بالکم، لان فیہ صرورة، ولا بأس بدفع المصحف الی الصیان، لان فی المع تصبیع حفظ القرآن، وفی الامر بالتطہیر حوا بہم، وهذا هو الصحيح

ترجمہ - اور مکروہ ہے اس قرآن مجید کو اپنی آستین سے چھونا، یہی قوں صحیح ہے کیونکہ آستین اس کے تابع ہے، بخلاف شرعی کتابوں کے جو اپنے مستحق لوگوں کے پاس ہوں کہ ان لوگوں کو اس بات کی اجازت ہے کہ ان کتابوں کو اپنی آستینوں سے چھو سکتے ہیں کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور بچوں کو قرآن پاک دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ان کو کتاب ہاتھ میں نہ دینے سے حفظ قرآن کے ضائع ہونے کا اندیشہ رہتا ہے، نیز ان لوگوں کو پاک رکھنے کا حکم دینے میں ان کو تنگی میں ڈالنا لازم آتا ہے، یہی قول صحیح ہے۔

توضیح :- بغیر وضوء کے لڑکوں کا قرآن پاک کو چھونا

ویکرہ مسہ بالکم هو الصحيح، لانه تابع له الح
اور آستین سے قرآن پاک کو چھونا مکروہ یعنی مکروہ تحریمی ہے، اسی لئے فتاویٰ میں کہا ہے کہ جائز ہی نہیں ہے، لفتح، هو الصحيح الح مذکورہ قوں صحیح ہے کیونکہ آستین اس کے تابع ہے، یہی قول بہت محتاط ہے، اور جنبی، حاکم، زچہ اور محدث کو یہ جائز نہیں ہے کہ قرآن پاک کو ایسے کپڑے سے ہاتھ لگائے کہ سے وہ خود پہنے ہوئے ہے، التبتین، درمیان میں ہے کہ عامہ مشائخ کا قوں ہے کہ آستین سے چھونا مکروہ نہیں ہے، ع، تنویر میں بھی یہی قول پسندیدہ ہے، لیکن صحیح قول وہی ہے جو

مصنف ہدیہ نے ذکر کیا ہے، اور یہی قول قرآن مجید کے مطابق ہے۔

بحلاف کتب الشریعۃ لاهلہا، حیث یرخص فی مسحہ بالکم، لان فیہ ضرورۃ الخ
بخلاف ان شرعی کتابوں کے جو عماء طبقہ کے پاس ہوں کہ ان لوگوں کو ان کی استیعوں سے ان کتابوں کے ہاتھ لگانے کی اجازت ہے کیونکہ انہیں اس بات کی مجبوری اور ضرورت ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اور ذخیرہ میں ہے کہ بلا اختلاف ایسا کرنا جائز ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ بغیر کسی سڑیا آستین کے ہاتھ سے فقہ، تفسیر اور حدیث کی کتابوں کا چھونا مکروہ ہے کیونکہ وہ تو قرآنی آیات سے خالی نہیں ہوتی ہیں، ع، اس علت کو بیان کرنے کا تو یہ مطلب اور نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف، نحو، معانی اور بیان جیسے علوم کی کتابوں کا چھونا بھی ممنوع ہو کیونکہ یہ بھی آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہیں، تف۔

ور ایسے رومال سے جو گردن میں لپٹا ہوا ہو اس کے ذریعہ سے قرن پاک کو چھونا یا پکڑنا محدث یا جنسی کے لئے جائز ہے یا نہیں اس بارے میں ابن لہمام نے فرمایا ہے کہ مجھ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تھا تو میں نے جواب دیا تھا کہ مجھے اس خاص مسئلہ کا جواب معلوم نہیں ہے، ویسے بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر اس شخص نے آستین کے ایسے کونے سے چھوا ہو تو اس کی حرکت سے حرکت کرتا ہو تو جائز نہیں ہونا چاہئے اگرچہ اس کی حرکت سے حرکت نہ کرتا ہو تو جائز ہونا چاہئے، الخ، مف۔

کافر کو قرآن پر ہاتھ لگانے سے منع کرنا چاہئے اگرچہ اس نے غسل کر لیا ہو، ایضاح، ع، جنسی اور حائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جس میں کہیں کہیں قرآنی آیات ہوں اگر وہ انہیں پڑھتے بھی نہ ہوں، اند ذخیرہ، امام محمد کے نزدیک محدث کو قرآن لکھنا مکروہ ہے، یہی قول مجہد، شعبی اور ابن المبارک کا ہے۔ فقیہ ابوالیث نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ اگرچہ اس وقت صفحہ کاغذ زمین پر ہو جب بھی مکروہ ہے۔ اس طرح اگرچہ آیت سے کم لکھ ہو۔ مشائخ بخارانے، اسی قول کو پسند کیا ہے جیسا کہ اند ذخیرہ میں ہے۔ اور تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ مگر ابویوسف سے ایک قول منقول ہے کہ اگر کاغذ زمین پر رکھا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ محیط میں یہ ذکر کیا گیا ہے۔ ع۔ قد درئی نے بھی اسی قول کو ذکر کیا ہے۔ قیاس کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ زیادہ مناسب اور قیاس کے بہت قریب ہے کیونکہ جب کاغذ زمین وغیرہ پر ہو تو اس کے چھونے کی نوبت نہیں آتی ہے صرف قسم کی نوک سے اس کا تعلق رہتا ہے، جبکہ قسم ایک علیحدہ اور جدا چیز ہے، اس لئے اس وقت ایسا حکم ہو گا گویا اس نے علیحدہ کپڑے سے ہاتھ لگایا ہے، البتہ اگر وہ اقتضا ہاتھ لگ جائے تو یقیناً ممنوع ہو گا۔ الخ۔

اور وہ چیز جس میں قرآن پاک کی آیتوں کے ماسوا کسی اور طرح کا ذکر اللہ ہو تو ہمارے مشائخ نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ نہ یہ، ہ۔ بعض فقہاء نے اذکار کو ہاتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں مانتا ہے، مگر عامہ مشائخ کے نزدیک، ولی یہ ہے کہ بغیر حائل کے ہاتھ نہیں لگانا چاہئے۔ ع۔ مگر یہ روایت صحیح نہیں ہے، بلکہ تو اس صحیح یہ ہے کہ مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ الفح کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔ آیات قرآنی کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا درہم، دینار دوسرے سکوں اور محراب، درودیوار، بستر و اور ان جیسی چیزوں پر لکھنا مکروہ ہے۔

پاخانوں، غسل خانوں اور حماموں میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔ امام محمد کے نزدیک حمام کے اندر پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہے۔ الخ۔

مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر حمام میں تلاوت قرآن کے جواز کی دلیل حمام کے پانی کا پاک ہونا تقسیم کر لیا جائے تو پھر مفتی بہ قول کے مطابق وہاں قرائت مکروہ نہیں ہونی چاہئے، اور اگر یہ کہا جائے کہ وہاں جنابت کی ناپاکی وغیرہ بھی دور کی جاتی ہے اور اس نجاست کی وجہ سے تلاوت مکروہ ہے تو اس میں اتفاق ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اگر قرآن پاک یا حدیث وغیرہ سے لکھ ہوا تعویذ ایسے خلاف کے اندر ہو جو تعویذ سے علیحدہ ہو تو اس کو لے کر پانچخانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے، لیکن ایسے کاموں سے احتراز کرنا ہی افضل ہے۔ ف۔

ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان، لان في المصنع تصحيح حفظ القرآن الخ
اور بچوں کو پڑھنے کے لئے قرآن پاک دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، گرچہ وہ بے وضو ہوں۔ سرانجہ۔ کیونکہ نہ کو
قرآن پاک نہ دینے سے حفظ قرآن ہی میں دقت ہوگی بلکہ اس کا سلسلہ ہی ختم ہونے کا اندیشہ ہوگا۔ اگر بڑے حضرات اس خیال
سے بچوں کو نہ دیں کہ یہ تو بچے، اور غیر مکلف ہیں مگر ہم لوگوں کا فرض یہ ہونا چاہئے کہ جب تک وہ غسل نہ کر لیں انہیں نہیں
دینا چاہئے، جیسے انہیں شراب پلانا، ریشمی کپڑے پہنانا یا سونے کے زیورات یا برتن استعمال کرنے کو نہیں دینا چاہئے کہ دینے
والے ہی مجرم ٹھہرے جاتے ہیں، یہاں تک کہ بعض مشائخ نے، کسی خیال کی وجہ سے منع کرنے کا حکم دیا ہے۔

وفي الامور بالنظهير حواہم، وهذا هو الصحيح الخ
اور بچوں کو ہر وقت پاک رہنے کا حکم دینے میں ان کے حق میں سخت تکلیف ہوگی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم کی
بناء پر ان کو مشقت میں ڈالنے سے نفی کا اظہار کر دیا ہے۔ لہذا ان کو ہر وقت با وضو رہنا لازم نہیں رہا۔ اور باغ بھی گنہگار نہ ہوگا،
کیونکہ قرآن کو طہارت کا ہر وقت حکم دینے سے سہستہ آہستہ لڑکے حفظ کرنا ہی چھوڑ دیں گے اور یہ بات تو ناقابل برداشت
ہوگی۔ مگر ان کو شراب پلانا اور ریشمی کپڑے استعمال کرانا اور ایسے دوسرے کام چونکہ بغیر کسی خاص ضرورت کے ہیں لہذا وہ
ممنوع ہی رہیں گے، یہی قول اصح ہے۔ اور بچوں کے بارے میں یہی قول صحیح ہے۔ اس بحث سے یہ فائدہ بھی حاصل ہوا کہ
بچوں کا وضو صحیح ہوتا ہے، یہی قول فصیح ہے۔ اس بناء پر ان کے والدین کو ان بچوں کے با وضو رہنے پر ثواب ملتا ہے، اب آئندہ
حائضہ سے وطی کرنے کے حکام مصنف ذکر کرتے ہیں۔

واذا انقطع دم الحيض لاقبل من عشرة ايام، لم تحل وطبها حتى تغتسل، لان الدم يدر تارة وتقطع
اخرى، فلا بد من الاغتسال ليتروح جاب الانقطاع، ولو لم تغتسل، ومضى عليها ادى وقت الصلوة، بقدر
ان تقدر على الاغتسال والتحريم، حل وطبها، لان الصلوة صارت دينا في دمتها، فطهرت حكما، ولو كان
انقطع الدم دون عادتھا فوق الثلاث، لم يقربھا حتى تمضي عادتھا وان اغتسلت، لان العود في العادة عاقل،
فكان الاحتياط في الاجتناب

ترجمہ - اور جب حائضہ کا خون آٹا دس دنوں سے کم میں بند ہو جائے تو اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ
غسل کر لے، کیونکہ خون تو کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی رک جایا کرتا ہے اس لئے اس کے لئے غسل کرنا ضروری ہوگا تاکہ بند
ہو جانے کا پہلو غالب آجائے (اور بند ہو جانا یقینی ہو جائے) اور اگر اس نے غسل تو نہیں کیا مگر وقفہ نماز کا اتنا وقت گزر گیا کہ
اس میں وہ غسل کرے کم از کم نماز کا تحریمہ بھی باندھ سکتی ہو جب بھی اس سے وطی حل ہو جائے گی کیونکہ اس کے ذمہ نماز
فرض کے طور پر لازم ہوگئی لہذا وہ حکم پاک مانی جائے گی اور اگر اس کی عادت سے کم مگر تین دنوں سے زیادہ پر اس کا خون بند ہو
ہو تو جب تک کہ عادت کے دن نہ گزر جائیں گرچہ اس نے غسل بھی کر لیا ہو کیونکہ عادت کی مدت کے اندر دوبارہ خون آنے
لگتا کثرت ہوتا ہے، اس طرح اس سے بچے رہنے میں ہی احتیاط عمل ہوگا۔

توضیح: کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے وطی جائز ہوگی

واذا انقطع دم الحيض لاقبل من عشرة ايام، لم تحل وطبها حتى تغتسل الخ
یعنی اگر حائضہ کا خون اس کی عادت سبقت سے مطابق دس دنوں سے کم میں بند ہو گیا تو جب تک کہ اس کے بعد وہ غسل
نہیں کرے گی اس وقت تک اس سے وطی جائز نہ ہوگی، کیونکہ خون کبھی جاری ہو جاتا ہے اور کبھی بند ہو جاتا ہے تو اس وقت دس
دنوں سے کم پر بند ہو جانے کی صورت میں اس بات کا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ دوبارہ خون آنے لگے۔

فلانہ من الاعتسال الخ

اس لئے سے غسل کر دینا ضروری ہو، تاکہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اب مزید خون نہیں آئے گا، اور جانب انقطاع کو ترجیح ہو جائے گی، ورنہ انقطاع مکمل ہے ہند اوہ پاک ہو چکی ہے اس وقت، اس سے وطی جائز ہو جائے گی اور اگر غسل نہ کر سکے تو غسل کے قائم مقام دوسری علامت پائی جائے یعنی۔ ولو لم تغتسل الخ اگر عورت نے غسل نہیں کیا اور اس پر نماز کا تھوڑا سا وقت گزر گیا، یعنی نماز کا وہ آخری وقت جس کے بعد وقت نہیں رہتا ہے۔

بقدر ان تقدر علی الاعتسال الخ

یعنی اتنا وقت کہ عورت اس میں غسل کر کے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ غسل کرنے کا وقت بھی اسی وقت میں سے شمار ہوتا ہے اور بعضوں نے کہا ہے ضرورت کے مطابق کپڑا پہننا کا وقت بھی اس میں شمار ہوگا، ورنہ صرف نماز میں سے اتنا سا وقت پایا جانا کافی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ باندھی جاسکے، اگرچہ اس کے بعد نماز کا کوئی کام ادا نہ کیا جاسکے تو اتنا وقت گزر جانے سے بھی اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ اس وقت کو غسل حکم مانا جائے گا۔

لان الصلوۃ صارت دیما فی دمتھا، فطہرت حکما الخ

کیونکہ اس کے ذمہ نماز باقی ہو گئی ہے لہذا وہ حکماً پاک ہو گئی ہے اس وجہ سے کہ کسی کے ذمہ میں نماز اس وقت مانی جاتی ہے جب کہ وہ پاک ہو اس لئے وطی کے معاملہ میں وہ پاک ہو گئی ہے اور درمیان میں ہے کہ اگر کوئی عورت عید کی نماز کے وقت پاک ہوئی تو اس پر قہر کا وقت گزر جانا ضروری ہے جیسا کہ السراج میں ہے، ورنہ واجب ہونے کے لئے صرف مقدار تحریمہ باندھنے کے پاک ہونے کی شرط نہیں ہے یہی اصح قول ہے، مصعب یہ کہ پورے طور پر غسل کر لینے اور کپڑے بدل لینے کی مقدار پاک ہونا ضروری ہے، اگر دس دنوں سے کم میں خون رکا ہو تو غسل وغیرہ کا وقت بھی حیض ہی میں شمار کیا جائے گا، ورنہ کسی بھی صورت میں تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت حیض میں سے شمار نہیں ہوتا ہے بلکہ حیض میں سے ہوتا ہے اور دس دنوں کے بعد خون بند ہونے کی صورت میں غسل کا وقت بھی طہارت سے شمار ہوتا ہے، اس بنا پر دس دن پورے ہو جانے کے بعد نماز قضاء واجب ہونے کے لئے صرف مقدار تحریمہ کا وقت ہونا ہی کافی ہوگا، اس کے علاوہ غسل کر لینے کی مہبت کا ہونا ضروری نہ ہوگا، تاکہ ایام حیض دس دن سے زیادہ نہ ہو جائیں۔

ولو كان انقطع الدم دون عاداتها فوق الثلاث، لم یقر بها حتی تمضی عاداتها وان اعتسلت الخ

اور اگر عادت کے خلاف کم دنوں میں ہی خون بند ہو گیا ہو مگر تین دنوں سے زیادہ ہو چکے ہوں تو عورت سے مہبستری جائز نہ ہوگی جب تک کہ عادت کے مقررہ دن نہ گزر جائیں اگرچہ اس عرصہ میں عورت نے غسل بھی کر لیا ہو، پھر بعد مقررہ دن گزر جانے کے بعد بھی خون نہ آیا ہو تو اب اس کا حکم بھی پہلے مسئلہ جیسا ہو جائیگا۔ لان العود الخ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عادت کے دنوں میں خون اچانک بند ہو کر پھر شروع ہو جاتا ہے، اس لئے احتیاط اسی بات میں ہے کہ ایسے وقت میں مہبستری سے انسان بچا رہے، اور ایسے موقع پر تو احتیاط واجب بھی ہوتی ہے جہاں کسی حرام کام میں پڑ جانے کا احتمال ہو۔

وان انقطع الدم لعشرة ایام، حل وطیها قبل العسل، لان الحيض لا مزید له علی العشرة، الا انه لا

يستحب قبل الاعتسال، للنهی فی القراءۃ بالشدید الخ

ترجمہ۔ اور اگر دس دن پورے ہو کر خون آنا بند ہو گیا ہو تو اس کے غسل کرنے سے پہلے ہی اس سے مہبستری کرنا جائز ہوگا کیونکہ حیض کا خون اب دس دنوں سے زائد اور بھی آنے کا احتمال باقی نہ رہا، بدتہ مستحب یہ ہوگا کہ غسل سے پہلے اس سے وطی نہ کی جائے اس آیت پاک کی وجہ سے جو تشدید کے ساتھ (یظہرون) پڑھی گئی۔

توضیح:- کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے احتضہ سے وحلی جائز ہوگی

وان اقطع الدم لعشرة ايام، حل وطیها قبل الغسل الخ
در آرد: دس روزے ہونے کے بعد خون رک گیا ہو تو اس کے غسل سے پہلے ہی اس سے وحلی جائز ہوگی کیونکہ حیض کے دن مکمل ہو چکے ہیں ورنہ کسی مزید ایک قطرہ کے آنے کا بھی احتمال باقی نہیں رہا کیونکہ زیادہ سے زیادہ دس ہی دن ہو سکتے ہیں ورنہ ہو چکے ہیں، البتہ اس کے غسل کر لینے سے پہلے اس سے وحلی خلاف مستحب ہوگی۔ اس ممانعت کی وجہ سے جو آیت پاک ﴿فلا تقربوہن﴾ میں ہے کہ اس میں طہارہ و دنوں کو تشدید پڑھی گئی ہے اس میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے یعنی جب تک کہ وہ خوب پاک نہ ہو جائیں۔ ویسے دوسری قرأت میں بغیر تشدید کے بطہرن ہے یعنی وہ صرف پاک ہو جائیں، دھر ظاہر ہے کہ دس دن گزر جانے سے وہ پاک ہو چکی ہیں، اس طرح دونوں قرائتوں میں عمل کے اعتبار سے موافقت ہوگئی کہ بغیر تشدید کی قراءت کے مطہقت صرف دس دن پورے ہو جانے سے ہمبستری ہو جائے گی اور دوسری تشدید کی قرائت کی وجہ سے دس دن پورے ہونے کے بعد مستحب طور پر غسل کر لینے سے پاک ہو جائے گی اور ہمبستری درست ہوگی۔ مگر کسی کی بیوی یا بویہ یا نصرانیہ ہو اور دس دنوں سے کم میں اس کا خون بند ہو گیا اور وقت اس قدر ہو کہ وہ صرف غسل کر سکے تو اس کے غسل کرنے سے قبل ہی اس سے ہمبستری جائز ہوگی، ورنہ اگر اسے طلاق دی گئی ہو ورنہ یہ تیسرا حیض ہو تو اس کا آخری دن کا خون بند ہوتے ہی اس سے رجعت کا اختیار شوہر کو نہ ہوگا، نیز عورت کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ کسی اور سے شادی کرے، کیونکہ خون بند ہوتے ہی وہ حیض سے پاک ہو گئی ہے ورنہ اس پر غسل کرنا واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ احکام شریعہ کے بچانے کی مکلف نہیں ہے، لیکن اگر وہ اس وقت اسلام لے آئے تو جب تک وہ غسل نہ کر لے، اس کے لئے تلاوت قرآن جائز نہ ہوگی، کیونکہ وہ بھی تک جنہی کے حکم میں ہے۔

مذکورہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کافرہ جنہی ہو ورنہ اسلام لے آئے تو اس پر غسل کرنا لازم ہوگا۔ مع۔ ابن لہمام نے مذکورہ مسائل متن کی تشریح کرتے ہوئے لکھے ہیں، اور یہ کہ ان کا حاصل یہ ہے کہ حیض کا خون یا تو پورے دس دنوں کے بعد بند ہو ہو گیا اس سے کم پر پھر کم کی صورت میں یا تو اس کی اپنی پرانی عادت کے مطابق ہو گا، اس کے خلاف، مگر تین دنوں سے زیادہ پر، ان میں سے پہلی صورت میں یعنی دن پورے ہوتے ہی ہمبستری جائز ہو جائے گی مگر چھ غسل تک انتظار کر لینا مستحب ہوگا۔

در تیسری صورت یعنی جبکہ دس سے کم در عادت سے بھی کم میں بند ہوا ہو تو جب تک اس کی عادت کے دن نہ گزر جائیں اس سے ہمبستری جائز نہ ہوگی اگرچہ اس عرصہ میں غسل بھی کر لیا ہو۔

در دوسری صورت میں یعنی جبکہ دس سے کم مگر عادت کے مطابق خون بند ہوا ہو تو اس کے بعد غسل کر لینے یا نماز کا وقت گزر جانے یعنی نماز کا وقت اس طرح نکل جانے سے کہ اس پر نماز کی قضاء لازم آگئی ہو تو وہ حلال ہوگی ورنہ نہیں۔

نفس میں بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر بچہ پیدا ہونے کے بعد خون آنے کے دن معلوم ہوں مگر کسی وقت اس سے کم دنوں میں خون بند ہو جائے تو جب تک کہ اس کی عادت کے دن نہیں گزر جاتے، اس سے ہمبستری جائز نہ ہوگی، اور اگر عادت کے مطابق خون بند ہو ہو تو جس میں وہ پاک ہوئی ہے اس وقت کے گزر جانے کے بعد وہ حلال ہوگی، اور اگر پورے چھ یا دس دن گزرنے کے بعد خون بند ہوا ہو تو وہ مطلق حلال ہوگی، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ دینی وقت نماز سے وہ وقت مر دے جو خون بند ہونے کا آخری جزو ہو کہ اس جزو سے وقت نکل جانے تک اتنا وقت ہو کہ اس میں غسل کر کے تحریمہ کی نیت کر سکے، اور اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ گروہ اول وقت میں پاک ہو تو اس سے اتنا وقت گزر جائے کہ اس میں غسل اور تحریمہ کرنا ممکن ہو کیونکہ اس

سے وہ شرعاً پاک نہ ہوگی، اس دلیل کی بناء پر کہ فقہاء نے اس کا سبب بیان کیا ہے کہ وہ نماز اس کے ذمہ بطور قرض کے ہو گئی ہو، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ وہ وقت پورا نکل جائے، اس لئے کافی میں اس طرح کہا ہے کہ یا نماز اس کے ذمہ دین ہو جائے، اس طور پر کہ نماز اولیٰ وقت جو غسل اور تحریمہ کو کافی تھا گذر جائے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت میں خون آنے سے پاک ہو۔

تجنیس میں ہے کہ یک عورت حالت سفر میں حیض سے پاک ہوئی، اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے اس نے تیمم کر لیا اس کے بعد پانی بھی اسے مل گیا تو اس کے شوہر کو اس سے ہمبستری جائز ہوگی لیکن وہ قرآن پاک کی تلاوت نہیں کر سکی گی، ”فتح، فتح، فتح“ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے، السراج، کیونکہ اس عورت نے جب تیمم کر لیا تو وہ حیض سے پاک ہو گئی پھر جب اس نے پانی پالیا تو اب اس پر غسل واجب ہو گیا، اور وہ جسی کے حکم میں ہو گئی۔ یہ قرآن کے حق میں ہے، ”فتح، اور زہدی نے نماز کے بارے میں لکھا ہے کہ جس عورت کو بالکل پہلی مرتبہ حیض آیا ہو اور دس دنوں سے کم میں خون بند ہو گیا ہو یا عادت والی تھی مگر اس کی عادت سے کم میں خون رک گیا ہو تو وہ آخر وقت تک غسل میں تاخیر کرے اس بات کا خیال رکھتے ہوئے کہ نماز کا مکروہ وقت نہ آجائے۔ ہ۔ اور اگر تین دنوں سے کم میں خون بند ہو جائے تو نماز کے لئے آخر وقت تک انتظار کرے یہاں تک کہ جب نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہونے لگے تو صرف وضو کر کے نماز پڑھے۔ الصدر۔ م۔

اور خدصہ میں ہے کہ جب عورت کا خون اس کی پرانی عادت سے پہلے ہی بند ہو جائے خواہ حیض میں ہو یا نفاس میں تو جب نماز کے فوت ہونے کا خوف ہونے لگے تو غسل کر کے نماز پڑھے مگر احتیاطاً شوہر اس سے ہمبستری نہ کرے یہاں تک کہ عادت کے دن گذر جائیں لیکن ایسے دنوں میں وہ احتیاطاً روزہ رکھے، نیز اگر وہ مطلقہ رجعیہ ہو، اور یہ تیسرا حیض کا زمانہ ہو تو احتیاطاً رجعت کا حق باطل سمجھا جائے گا اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرے گی، لیکن اگر اس نے اس وقت دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، مگر دس دن پورے ہونے تک دوبارہ خون نہ نھر نہیں آیا تو اس کا نکاح صحیح مانا جائے گا، لیکن اگر دس دن کے اندر ہی خون نظر آگیا تو دوسرا نکاح فاسد ہو جائے گا، یہی حکم استبراء رحم میں بھی ہے کہ جس کی وجہ سے، استبراء کرنے کی ضرورت پڑی ہے اسے چاہئے کہ ان دنوں ہمبستری سے احتیاط کرے۔ انہی۔

اس سے قبل جو یہ قید لگائی گئی ہے کہ دس دنوں سے زیادہ وقت نہ گذرے اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر دس دنوں سے زیادہ ہو جانے کے بعد دوبارہ خون آنا شروع ہو گیا ہو تو قول اصح کے مطابق یہ دوسرا نکاح فاسد نہ ہوگا، اسی طرح اگر پرانی عادت پوری ہو جانے کے بعد مگر دس دنوں کے اندر ہی خون آگیا تو یہ سب خون بھی حیض ہی شمار کیا جائے گا لیکن اگر بارہویں یا گیارہویں دن خون آیا تو ۱۶ دنوں تک کا خون حیض میں شمار ہوگا اور باقی کو استحاضہ کہا جائے گا، اس لئے اس صورت میں عادت کے مطابق دن پورے ہونے سے پہلے نکاح ہونے کی وجہ سے نکاح فاسد ہوگا، کیونکہ بعد میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حیض کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح ہوا تھا، واللہ اس مسئلہ میں تردد رہ گیا ہے کہ خالص سفید رنگ آنے سے پہلے خون کا بند ہونا معتبر ہو گا یا نہیں، ف، اس سلسلہ میں مذہب حق یہ ہے کہ وہ رنگ خون کے بند ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ پاکی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اگر دس دنوں سے زیادہ خون آجائے پھر کبھی خاص سفید رنگ نظر نہ آئے حیض کا زمانہ ختم ہو جائے، لیکن اگر دس دنوں کے اندر ہی خون دوبارہ آنے لگے تو سب کو حیض کہہ جائے گا جبکہ دس دنوں سے زیادہ نہ ہو گیا ہو، اور اگر عادت سے پہلے خون رک گیا ہو تو عادت تک حیض ہو گا بشرطیکہ اس سے زیادہ نہ ہو گیا ہو، لیکن اگر عادت سے پہلے یا عادت تک خاص سفیدی نہ ہو تو اسے منقطع نہیں کہہ جائے گا یہاں تک کہ دس دن گذر جائیں، م، پھر اگر عادت سے پہلے خون بند ہو تو آخر وقت تک انتظار کرنا واجب ہوگا، و، مگر عادت کے دن پورے ہو جانے کے بعد خون بند ہو تو بھی آخر وقت تک انتظار کرنا چاہئے مگر انتظار کرنا مستحب ہوگا، اس کا شوہر اس سے جماع کر سکتا ہے، دس دن پورے ہونے کا انتظار ضروری نہیں ہے، ”فتح۔“

ابو جعفر ہندوئی نے عادت سے کم پر بند ہو جانے کی صورت میں تاخیر کے واجب اور عادت پوری ہو جانے پر تاخیر کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے، ع، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی عورت نے پہلی مرتبہ خون دیکھا اور اس کا حیض مثلاً پانچ روز پر یا س کا نفاس بیس روز پر ختم ہو گیا، اور اس نے غسل کیا تو بھی اس کے لئے سارے احکام کا خیال رکھنا ہوگا، فتح، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی مرتبہ کے خون سے عادت کا حکم نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ کم از کم دوبار ایک طرح نہ ہو، لہذا پہلی مرتبہ کے معاملہ میں وہ عورت اس جیسی عورت کی طرح ہے جس کو کسی عادت سے کم میں خون بند ہو گیا ہو، م، پھر جب خون دس دنوں سے کم میں بند ہو خواہ عادت کے مطابق ہو یا اس سے کم ہو دونوں صورتوں میں غسل کرنے کی مدت بھی حیض میں ہی شمار ہوگی، فتح، اسی بناء پر اگر یہ آخری حیض عادت کا ہو اور شوہر نے اس کے غسل کرتے وقت اس سے رجعت کر لی تو اس کی رجعت صحیح ہونی چاہئے، م۔

بخلاف اس صورت کے جبکہ دس دن پورے ہو جانے کے بعد خون بند ہوا ہو اور ایسے وقت میں کہ صرف اس قدر وقت باقی رہ گیا ہو کہ وہ غسل کر کے تحریمہ باندھ لے تو اس پر اس نماز کی قضاء واجب ہوگی، فتح، درمختار میں غسل کر لینے کے بعد کپڑے پہننے کے وقت کا بھی اعتبار کیا ہے، لیکن غسل کا وقت حیض کی مدت میں شمار ہوگا اس بناء پر اس میں رجعت صحیح ہونی چاہئے، در کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے معاملہ میں معتبر ہوگا، س بناء پر کپڑے پہننے کا وقت رجعت بالکل نہیں ہو سکتا ہے نماز کے بارے میں مذکورہ حکم صرف درمختار میں مذکور ہے دوسری مشہور کتابوں میں نہیں ہے، اور تکبیر تحریمہ سے متعلق عینی نے لکھا ہے کہ حرفین کے نزدیک صرف (اللہ) کہ سکے، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورا اللہ اکبر کہہ سکے، م، اور نوادر میں لکھا ہے کہ اگر پورے دس دن ہو جانے کے بعد پاک ہوئی ہو تو اس کے بعد غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہیں ہے بلکہ صرف اتنا وقت ہونا کافی ہے کہ تحریمہ باندھ سکے تو اس پر اس وقت کی نماز فرض کی قضاء کرنی واجب ہوگی، وروہ اسے قضاء کر لے، فتح، لیکن تحریمہ کا یہ وقت ایام میں داخل نہ ہوگا بلکہ اس وقت کے فرض کی قضاء واجب ہوگی، جب ہونے کے لئے شرط ہے، م، اس بات پر اجماع ہے کہ اگر عورت ایسے وقت میں پاک ہوئی ہو کہ تحریمہ بھی نہیں باندھ سکتی ہو تو اس پر اس نماز کی قضاء نہیں ہے، فتح، ورجب تحریمہ باندھنے کی گنجائش ہے تو درمختار کے بیان کے مطابق کپڑے پہننے کا وقت بھی نماز فرض ہونے کے لئے شرط ہوگی، گرچہ ایام خون میں اس کا حساب نہیں ہوتا ہے ورنہ خون کے دن دس سے زائد ہو جائیں گے، م۔

گر کسی عورت کو نماز کے وقت کے اندر حیض کا خون آنا شروع ہو تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اگرچہ یہ خون اس وقت شروع ہوا کہ اس نے فرض نماز پڑھنی شروع کر دی ہو لیکن اگر نفل نماز کے لئے تحریمہ صحیح کرنے کے بعد حیض آنا شروع ہوا ہو تو ہمارے، نمہ ثلاثہ کے نزدیک اس تفصیل کی قضاء بعد میں کرنی واجب ہوگی، فتح، یہ حکم پہلے گذر چکا ہے، م، گر کوئی لڑکا احتلام کے ساتھ باغ ہوا، مگر اس کی سکتھ نہیں کھلی یہاں تک فجر ہو گئی تو مذہب مختار کے مطابق اس پر عشاء کی نماز کی قضاء لازم ہوگی اگر اس نے سونے سے پہلے پڑھ لی ہو، مگر دوسرا قول یہ ہے اس عشاء کی نماز کی قضاء لازم نہ ہوگی پھر اگر وہ فجر سے پہلے فجر کے ساتھ ہی جاگا تو اس پر عشاء کی نماز لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، فتح۔

اس مسئلہ کی نیوی وجہ یہ ہے کہ یونگ یا خواب سے پہلے جو اس نے فرض نماز پڑھی تھی وہ اس وقت تک اس پر فرض نہ تھی اب بعد احتلام اس پر وہ فرض ہوئی ہے ورنہ فجر کے پہلے اب بھی اس کی دانگی کا وقت باقی ہے اس لئے قضاء لازم ہوگی۔ فافہم۔

والطہر اذا تحلل بین الدمین فی مدة الحیض، فهو کالدم المتوالی، قال ہذا احدی الروایات عن ابی حنیفہ، ووجه ان استیعاب الدم مدة الحیض لیس بشرط بالاجماع، فیتعتبر اولہ و آخرہ کالصاب فی باب الرکوة، وعن ابی یوسف وهو رواۃ عن ابی حنیفہ وقیل هو آخر اقوالہ ان الطہر اذا کان اقل من حمسة عشر یوما، لا یفصل، وهو کله کالدم المتوالی، لانه طہر فاسد، فیکون بمنزلة الدم

ترجمہ :- اور پاکی کا زمانہ جب حیض کے دنوں میں دو خون کے درمیان آجائے تو وہ بھی متواتر خون کے دنوں کے حکم میں ہوگا، صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت بھی امام ابو حنیفہ کی روایتوں میں سے ایک ہے، اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حیض کے دنوں میں خون کا ہر وقت جاری رہنا بالاتفاق شرط نہیں ہے، لہذا اس کا اول اور آخر ایسا ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ کے مسئلہ میں نصاب ہوتا ہے، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے جو ابو حنیفہ کا ہی ایک قوس ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہی ان کا آخری قول ہے کہ جب پاکی پندرہ دنوں سے کم ہو تو وہ دو خون کے درمیان فاصل نہیں ہوتا ہے لہذا وہ پورا خون متولی اور ایک ساتھ سمجھا جائے گا اس لئے کہ یہ طہر فاسد ہے، لہذا یہ طہر بھی خون کے حکم میں ہی ہوگا۔

توضیح: طہر متخلل وغیرہ

والطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض، فهو كالدم المتوالي الخ

اور مدت حیض میں دو خونوں کے درمیان جب کچھ دن یا کچھ وقت خون نہ آئے تو وہ مدت بھی پے درپے اور متواتر خون کے مانند ہوتا ہے، اس جگہ لفظ ”طہر“ سے مراد شرعی طہر مراد نہیں ہے یعنی متواتر پندرہ خون کا نہ آتا ہے، بلکہ اس سے مراد خون کا ظاہر نہ ہونا ہے، اس بناء پر جب حیض کی مدت یعنی دس دنوں کے اندر مثلاً چار یا پانچ دن شروع میں خون آیا اور دو دن بند رہا پھر دو تین دن خون آگیا تو خون نظر نہ آنے والے وقت کو طہر نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس وقت میں بھی حکماً خون آتا ہی تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ حیض کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ خون متواتر ہی آتا رہے بلکہ اول اور آخر خون کا مدت میں آجانا ہی کافی سمجھا جائے گا، چونکہ متن کی کتابوں میں اس طرح مسئلہ ذکر کیا گیا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمام متن کی کتاب والوں نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے در مختار میں کہا ہے کہ اس کو یاد رکھنا چاہئے، مگر صاحب ہدایہ نے فرمایا ہذا احدی الروایات الخ کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے جو چند روایتیں منقول ہیں ان میں سے یہ قوس بھی مروی ہے اس روایت کے ماسوا دوسری چار روایتیں امام صاحب سے اور بھی مروی ہیں، ع۔

ووجه ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع الخ

اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ بالاتفاق حیض ہونے کے لئے اس کی پوری مدت میں بھر پور خون کا آتے رہنا کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس مدت کی ابتداء اور انتہا میں ہو جانا ہی کافی ہے، یہ روایت امام اعظم کی امام محمد کے توسط سے منقول ہوئی ہے، اس روایت کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حیض کی ابتداء یا انتہا ایسے وقت سے نہ ہو کہ اس وقت خون نہ آ رہا ہو بخلاف آنے والی دوسری روایتوں کے چنانچہ مذکورہ روایت کے مطابق ایک عورت کو ابتداء حیض آیا اور ایک دن خون آکر بند ہو گیا اور آٹھ دنوں تک بند ہی رہا آخر میں پھر ایک دن آکر بند ہو گیا اس طرح یہ پورے دن حیض کے مانے جائیں گے، جیسا کہ المبسوط میں ہے اس طرح اس لڑکی کو بالغ ہونے کا حکم دیا جائیگا، اور اگر کسی کو عادت ہو چکی ہو اور وہ اپنی عادت سے ایک دن پہلے خون دیکھے مگر اس کے بعد اسے نو دنوں تک خون بالکل نہ آئے آخر میں دسویں دن خون دیکھ لے تو اسے حیض بالکل نہیں کہا جائیگا، جیسا کہ المبسوط میں ہے، کیونکہ ایام حیض کے دس دنوں کے دونوں طرف خون نہیں پایا گیا، ابن المبارک نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ دس دنوں میں تین دن خون ہوتا بھی معتبر ہے، امام زفر کا بھی یہی قول ہے، ف، متن میں جو قول گزرا ہے اس کی اصل وجہ گزر چکی ہے کہ حیض کے تمام دنوں میں خون کا متواتر آتے رہنا شرط نہیں ہے صرف اول اور آخر میں نظر آجانا کافی ہے۔

فيعتبر اوله وآخره كالنصاب في باب الزكوة الخ

جیسے زکوٰۃ کے معاملہ میں نصاب کا حکم ہے چنانچہ مثلاً دو سو درہم پر زکوٰۃ لازم آنے کی صورت میں پورے سال بھر ہر وقت اتنا موجود رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتداء زکوٰۃ شروع ہونے کے وقت پائے جانے کے بعد درمیان میں خواہ جتنے دن بھی

کم ہو جائیں مگر سال کے اختتام پر اتنے ہو جانے سے ہی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی، یہی بات حیض میں بھی ہے کہ پہلی مرتبہ خون دیکھنے سے حیض شروع ہو کر بند ہو جائے مگر سحری دنوں میں یہ آخری وقت میں آجائے تو پورے عشرہ میں سے حصہ تصور کیا جائیگا۔

وعن ابی یوسف وهو رواۃ عن ابی حنیفۃ الح

اور ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے یہ بھی امام ابو حنیفہ کا ایک قول مروی ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کا سحری قول ہے کہ جب پندرہ دنوں سے کم طہر ہو یعنی خون نہ آئے تو اسے فصل مانا نہیں جائے گا، اور پورے دنوں کو متواتر خون کے مانند کہا جائے گا، کیونکہ جب یہ پورے دن پکی کے نہیں ہوئے تو خون کے یہی یہ مانے جائینگے کہ قوں کی بنیادی وجہ یہ بیون کی گئی ہے کہ حیض کی ابتدا، اور انتہاء طہر پر بھی جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ طہر پندرہ دن سے کم ہو اور اس سے دونوں طرف خون ہو اس سے مبتدء یعنی وہ لڑکی جسے ابھی پہلی مرتبہ خون آیا ہو اس نے ایک روز خون اور چودہ روز طہر کے دیکھے تو اس کے پہلے عشرہ کو جس میں ایک دن خون اور بقیہ نوان طہر کے ہیں مجموعہ دس دن حیض کے مانے جائیں گے، اور اسے بالغہ کا حکم دیا جائے گا، اور اگر عورت معتدہ ہو یعنی کم از کم اسے دوبار ایک مقرر دن مثلاً دونوں مرتبے چھ دن خون آچکا ہو اس کے بعد اس نے وقت مقرر سے پہلے ایک دن خون و در دس روز طہر پھر ایک روز خون دیکھا (جس کی صورت یہ ہوگی سترہ دن خون حیض۔ استحضار۔۔۔ طططططططط۔۔) تو اس میں عادت کے دس روز حیض کے مانے جائیں یعنی دونوں خونوں کے درمیان جو مشرہ ہے جس میں خون بالکل نہیں آیا ہے وہ حیض کا ہے اور عادات سے اول و در سترہ دنوں دن جس میں خون آیا ہے دونوں سترہ دن کا ہے یہ مسدس وقت کا ہے جبکہ اس کی عادت دس روز کی ہو لیکن اگر اس کی عادت سات یا پانچ دنوں کی ہو تو صرف سات یا پانچ دن حیض کے ہوں گے اور بقیہ دن سترہ دن کے ہوں گے۔

والا حد یهذا القول ایسر، وتمامہ یعرف فی کتاب الحیض

ترجمہ۔ اس قول کو قبول کرنا بہت آسان ہے۔ ورس کی پوری بحث اور تفصیل کتاب حیض سے جانی جاسکتی ہے۔

توضیح طہر متخلل وغیرہ

والا حد یهذا القول ایسر الح

طہر متخلل کے مسئلہ کی مذکورہ صورت کو قبول کرنا عمل کے لئے۔ غورتوں کی سمجھ میں آنے کے لئے اور فتوے دینے کے لئے بھی بہت آسان ہے ورس کی پوری بحث امام محمد کی کتاب حیض میں مذکور ہے (جس کا جی چاہئے وہاں دیکھ لے) اسی قول پر بہت سے متخرین نے فتویٰ دیا ہے۔ الصدر۔ العیین، اور اس پر فتویٰ ہے، الفتح، اور اس پر صدر شہید حسام الدین کی رائے قیام ہوئی ہے، ورس کی پر فتویٰ دیا جائے۔ الحیظ، معلوم ہونا چاہئے کہ وہ طہر جو حیض کی بحث میں معتبر ہے اس سے مراد وہ طہر ہے جس میں کم از کم پورے پندرہ دنوں تک خون آتا بند ہو گیا ہو۔ کیونکہ اگر اس سے کم ہو تو اسے طہر ناقص کہا جاتا ہے جو حقیقت میں طہر نہیں ہوتا ہے، اس طرح جب دو خون کے درمیان ایسا طہر ناقص ہو تو وہ ایک دن سے چودہ دنوں تک کا ہو سکتا ہے۔ اگر تین دن سے کم ایک یا دو دن ہو تو بالافتقار اسے طہر فاصل نہیں کہا جاتا ہے بلکہ وہ جاری رہنے والے خون کے حکم میں ہوتا ہے۔ وراثر تین دنوں سے کم ہو تو اس میں فتنہاء کا اختلاف ہے۔

میں مناسب سمجھتا ہوں یہاں اس بحث کا ترجمہ کر دوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ خوب واضح ہو جائے اگرچہ یہ کام میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتویٰ تو اسی قول پر ہے جو پہلے بیان کیا چکا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے جتنے اقوال ہیں ان میں پہر قوں جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے بیان کیا ہے یہ کہ اگر طہر ناقص کو آگے اور پیچھے دونوں طرف سے خون گھیرے ہوئے

ہو۔ خواہ ایک دن ہو یا زیادہ دس دنوں سے کم ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو۔ اب اگر عورت مبتدیہ ہو یعنی پہلی مرتبہ خون آ رہا ہو تو پہلے دن سے دسویں تک پورے دس دن حیض کے ہیں مثلاً پہلی تاریخ خون آیا اس کے بعد چودہ دن طہر ناقص رہا یعنی خون نہیں آیا پھر ۱۶ سوہویں تاریخ خون آیا۔ تو اگر لڑکی کا یہ پہلا خون ہو یعنی وہ مبتدیہ ہو تو پہلی تاریخ سے دسویں تک دس روز تک حیض اور باقی سترہ دن سے ورچھ نہیں ہے۔ اس صورت میں اس حیض کا خاتمہ طہر پر ہوا۔ اور اگر عادت دلی عورت ہو اس کی عادت پہلی تاریخ سے تھی تو اس کا حکم بھی یہی ہے کہ پہلی تاریخ سے اس کا حساب شروع ہوا پھر اگر عادت سات دن کی تھی تو سات ہی تک اس کا حیض ہو گا کیونکہ اس کا خون دس دن سے زیادہ ہو چکا ہے بخلاف اس صورت کے کہ اگر دسویں ہی تک خون آتا تو باوجود اس کے کہ اس کی عادت سات دنوں کی تھی اس وقت دس دن حیض کے ہوں گے اور یہ نتیجہ پہلے گذر چکی ہے اور اگر اس کی عادت دوسری تاریخ سے ہو تو پہلا دن استحاضہ ہے سبباً پر اس دن کی نمازیں اگر نہیں پڑھی ہیں تو ان کی قضاء لازم آئے گی پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہو گا، اس صورت میں اس کی ابتداء طہر سے ہو گی، اب اگر اس کی عادت سات دنوں کی تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس دنوں کی عادت تھی تو گیارہویں کو حیض ختم ہو گا، اور یہ خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرہویں تک بند ہے اور بقیہ ایام جونویں سے یا بارہویں سے ہیں استحاضہ کے ہوں گے، اگر ان دنوں ہر وقت تازہ وضو سے نمازیں پڑھی تھیں تو وہ ادا مان جائیں گی ورنہ اگر مذکورہ طریقہ سے نہیں پڑھی تھیں تو ان کی قضاء کرنی ہو گی۔ مذکورہ قول پر عمل کرنا تو ضرور آسان ہے مگر اس میں ایک یہ پریشانی بھی ہے کہ قول اصح کے مطابق خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دیا کرے اس صورت میں وہ کب تک چھوڑی رہے گی جبکہ اس کا طہر پندرہویں تاریخ تک تھا، فلیعلم

اور اگر اس صورت میں اس عورت کی عادت ساتویں تاریخ سے ہو تو بغیر خون کے ہی اس کا حیض شروع ہو گا اور سولہویں تاریخ کو خون سے خاتمہ ہو گا، یہ روایت ابو یوسف نے امام اعظم سے نقل کی ہے اور خود بھی سی کو قبول کیا ہے۔

احاصل اس قول کے مطابق سولہ دنوں میں اول اور ستر ایک ایک دن خون ہے ورنہ درمیان میں چودہ دن طہر ناقص ہے، سبباً پر دس دن یا عادت کے مطابق دن حیض کے ہوں گے۔ اس صورت میں جبکہ پورے پندرہ دن طہر ہونے کے بعد یہ صورت ہوتی ہے، دوسرا قول وہ ہے جو امام محمد نے امام اعظم سے کیا ہے کہ یہ شرط ہے کہ حیض کے دس ورکام میں یہ صورت ہو کہ دونوں طرف خون ہو سبباً گر مہینہ کی پہلی تاریخ خون پھر دوسری سے نویں تک طہر پھر دسویں کو خون دیکھا ہو تو ایسی صورت میں وہ عورت مبتدیہ ہو یا عادت والی اس کے لئے یہ دس دن حیض میں شمار ہوں گے۔ اور اگر ساتویں تک طہر پھر آٹھویں خون دیکھا تو آٹھویں دن حیض کے نہ جائیں گے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ نویں تاریخ کو خالص سفید رنگ نظر آگیا ہو ورنہ دسویں تاریخ تک حیض کے دن ہوں گے خواہ وہ عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ بشرطیکہ گیارہویں کو سپیدی نظر آئی ہو ورنہ مبتدیہ میں دس دن حیض کے ہو کر گیارہویں سے استحاضہ کا حکم ہو گا۔ اور معتادہ میں اس کی عادت کے پورے حیض کے مان کر اس کے بعد استحاضہ کا حکم ہو گا۔ ورنہ اگر دسویں تاریخ تک طہر رہا گیارہویں کو خون ہو تو حیض کا کوئی دن نہ ہو گا، یہی روایت متن ہدایہ اور متن کی دوسری کتابوں میں ذکر کی گئی ہے۔

حاصل کلام یہ ہو کہ یہ قول پہلے قول کے مقابلہ میں خاص ہے یعنی دس دنوں میں دونوں طرف خون موجود ہو اگرچہ صرف ایک ہی دن خون نظر آیا ہو، تیسرا قول جو ابن البہار کے توسط سے امام اعظم سے منقول ہے یہ ہے کہ دس دنوں میں اس کیفیت کے باوجود مزید ایک شرط یہ ہے کہ دونوں خون اقل مدت حیض کا نصاب یعنی تین دنوں سے کم نہ ہو، چنانچہ اگر صرف پہلی اور دسویں تاریخ کو خون آیا مگر بقیہ دنوں میں خون نہیں آیا تو حیض کا کوئی دن نہ ہو گا، اور اگر پہلی اور دوسری دونوں اور آخری ایک دن یا پہلی تاریخ ایک دن اور نویں دسویں دونوں مجموعہ تین دن ہو جائیں تو اس مجموعہ تین دن کا خون حیض کا ہو گا اور بقیہ سات دن طہر کے ہوں گے اور چوتھا قول جو امام محمد کا مذہب ہے وہ یہ کہ تیسرے قول کی شرطوں کے علاوہ ایک شرط یہ

بھی ہے کہ خون کا مجموعہ جتنے دن ہوں اتنے ہی دن درمیان طہر کے ہوں یا اس سے کم ہو، اس پر تیسرے قول میں جو مثال دی گئی ہے وہ اس قول کے مطلق حیض کی مثال نہ ہوگی کیونکہ اس میں خون تین دن اور طہر سات دن ہے ابت اگر درمیان میں پانچ دن طہر ہو ورنہ دونوں طرف خون کا مجموعہ پانچ دن ہو تو دونوں کا مجموعہ دس دن حیض کے ہوں گے ورنہ تین دن حیض ورنہ تین دن استحاضہ کے ہوں گے، بشرطیکہ پورے پندرہ دنوں کے بعد حیض آیا ہو۔

اور اگر دس دنوں میں اس صورت سے دو طہر جمع ہو جائیں کہ ایک کے دونوں طرف کا خون اس طہر کے برابر ہو مگر دوسرے میں برہنہ ہو مثلاً پہلی ورد دوسری تاریخوں کو خون آیا اور تیسری چوتھی پایا پنجویں کو طہر رہا پھر چھٹی تاریخ کو خون آیا اس کے بعد ساتویں آٹھویں اور نویں کو طہر رہا پھر دسویں کو خون گیا جس کی مثال یہ ہوگی۔ ح ح ط ط ط ط ط ط ط۔ اس میں چھٹی تاریخ تک مجموعہ تین دن خون ورتین دن صہر ہے لیکن چھٹی تاریخ سے دو دن خون ورتین دن صہر ہے، ان میں سے گر پہلے چھ دنوں کو خون مانا جاے تو ساتویں آٹھویں اور نویں تین دنوں کا طہر خون کے مجموعہ ۶ دنوں سے بہت کم ہو جاتا ہے اس لئے ابو زید نے کہا ہے کہ سب کو خون مانا کر پورے دس دنوں کو حیض مانا جائے گا۔ لیکن ابو سہیل نے کہا ہے کہ صرف پہلے چھ روز حیض کے ہوں گے، محیط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے جیسا کہ فتح وراحنی میں ہے۔

اور اگر پہلے دن خون اور دوسری تیسری چوتھی کو طہر پھر پانچویں کو خون پھر چھٹی ساتھیوں اور آٹھویں کو طہر دیکھا۔ اس کے بعد خون بربر جاری رہا یہاں تک کہ دس سے زیادہ ہو گیا اس طرح خلطاطخ لطلطخ خخخ۔ تو بوسنبیل کے طریقہ پر پانچویں تاریخ کے خون سے حیض شمار کیا جائے تو متواتر آنے والے خون میں سے چھ دن حیض کے ہوئے لہذا پانچویں سے چودھویں تک پورے دس دن حیض کے ہوئے۔ پانچواں قوس حسن بن زیاد نے کہا ہے کہ جو طہر تین دن یا زیادہ کا ہوگا سے فاصل سمجھ جا بیگ۔ اس کی روایت ابو حنیفہ سے بھی بتائی ہے، عیسیٰ نے کبھی ہے کہ تاج الشریعہ نے اپنی کتاب شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ اس کی ایک مثال ایسی دی جاسکتی ہے جو مذکورہ پانچوں اقوال کی جامع ہے، اس طرح پر کہ یک عورت کے ساتھ اس طرح معاملہ پیش آیا کہ اس نے ایک دن خون دیکھا اور چودھ دن طہر، پھر ایک دن خون اور آٹھ دن طہر پھر ایک دن خون اور سات دن طہر پھر دو دن خون اور تین دن طہر پھر ایک دن خون اور دو دن طہر اور ایک دن خون اس طرح مجموعہ پینتالیس دن ہوئے۔ جس کا نقشہ یہ ہے۔

-Ç bbÇ -bbbÇ bbbÇ Ç bbbmbbbÇ bbbbbbÇ bbbbbbÇ

اس میں امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق شروع سے دسویں تک حیض ہے۔ اس کے بعد چوتھا عشرہ یعنی سات دن طہر میں سے آخری دن کے طہر جو تیسویں سے اکتالیسویں دن تک ہے یہ بھی حیض ہے اس کی ابتداء اور انتہاء دونوں طہر سے ہے، اور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق جو قمریٰ میں مذکورہ ہے اس میں سوہویں سے پچیسویں تک عشرہ جس کی ابتداء اور انتہاء دونوں خون سے ہے حیض ہے، اور ابن المبارکؒ کی روایت کے مطابق پچیسویں سے چونتیسویں تک دس دن حیض ہے۔ اور امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق تینتیسویں سے اڑتیسویں تک چھ دن بقول اصح حیض ہے۔ اور ابو زیدؒ کے قول کی بناء پر بیالیسویں تک دس دن حیض ہے اور حسن بن زیادؒ کی روایت کے مطابق صرف آخری چار دن (۳۵۴۲) حیض باقی سب استخاصہ ہے۔ البتہ اگر کوئی تین دن خون کا نصب ہو، طہر مختل کا بھی مسئلہ ہے، یہ بیان طہر ناقص کا تھا اور اب طہر صحیح کا مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے جو ہر صورت میں دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے۔

واقف الطهر خمسة عشر يوما، هكذا نقل عن ابراهيم السحبي، وانه لا يعرف الا توقيفا، ولا غاية لكثره، لانه يمتد الى ستة وستين، فلا يتقدر بقدير الا اذا استمر بها الدم، يعرف ذلك في كتاب الحيض ترجمه - اور طهر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے، ابراہیم سحبی سے ایسا ہی منقول ہے، اور یہ بات اطلاع پاکر ہی کہی جاسکتی

ہیں، اور اس طہر کی کثرت کی کوئی انتہاء نہیں ہے کیونکہ طہر سات دو سال تک بھی جاری رہتا ہے ہذا کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے، بہت سے صورت میں کہ خون ہمیشہ جاری رہتا ہو اس کی تفصیل کتاب حیض سے (جو کہ امام محمد کی تصنیف کردہ ہے) جانی جاسکتی ہے۔

توضیح: طہر متحمل

واقف الطہر حمسة عشر يوما، هكذا نقل عن ابراهيم الحمي الح
اور صحیح طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے، ابراہیم نخعیؒ سے جو ثقہ ہیں ایسا ہی منقول ہے۔ اور یہ بات ایسی ہے جو عقل و قیاس سے نہیں کہی جاسکتی ہے بلکہ یہ تو وہ مسئلہ ہے جو اللہ و رسول کے تائید سے ہی جانی جاسکتی ہے، لہذا راوی یعنی ابراہیم نخعیؒ نے یہ بات اپنی رائے سے نہیں کہی ہوگی بلکہ کسی صحابی سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر کہی ہوگی۔ حدیث و آثار کی کتابوں سے اگرچہ یہ بات ابراہیم نخعیؒ سے مروی و منقول ہونے کا پتہ نہیں چلتا ہے اسی لئے یعنی وراثن الہام نے اس روایت کو چھوڑ کر دوسرے طریقہ سے اس مسئلہ کو ثابت کیا ہے، یعنی نے لکھا ہے کہ طہر کم سے کم پندرہ دنوں کا ہوتا ہے، یہی قوس سفین ثورنی ورام شافعی وغیرہ کا ہے، وراثن المسند نے ذکر کیا ہے کہ ابو ثور نے کہا ہے کہ میری سمجھ کے مطابق اس بارہ میں ان فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

مہذب میں لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے۔ کامل میں کہا ہے کہ بالاتفاق طہر کم از کم پندرہ دنوں کا ہوتا ہے تب میں بھی اسی قسم کا بیان ہے۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس میں جماع کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں امام محمدؒ حق، لک اور دوسروں کا اختلاف مشہور ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ بظاہر اختلاف کا نکار کرنے والوں کی مراد یہ ہے کہ صحیحہ اور تابعین کے اندر اس میں کوئی اختلاف معصوم نہیں ہے، لہذا بعد کے علماء کا اختلاف اس کے منافی نہیں ہو، م۔ وراثن الہام نے لکھا ہے کہ حدیث میں ہے کہ کم از کم حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دنوں کا ہوتا ہے۔ ورو حیض کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں، اس مسئلہ کو غایۃ ابیان میں ذکر کیا ہے اور قاضی قضاۃ ابو لہاسؒ اس قول کو امام عظیمؒ کی طرف منسوب کیا ہے اس سے پہلے حضرت ابو سعید خدریؒ سے مطلق تناہیہ کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ صحیحہ کرام نے اس پر اجماع کیا ہے اور یہ بھی دلیل ہے لزوم کی مدت پندرہ ہے جو مدت اقامت جیسی ہے۔، مفتاح۔ اس قیاسی دلیل میں تامل ہے، مع، ان اصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ صحیح طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔

ولا غاية لاكثره لأنه يمتد الى سنة الح

ور طہر کی اکثریت کی کوئی انتہاء نہیں ہے، برخلاف حیض کے (کہ اس کی کثرت دس دن ہیں)۔ لہذا یمتد الی سنة الخ یعنی طہر کی مدت صحیح جاتی ہے جو کہ ایک سال اور دو سال کی بھی ہو سکتی ہے بلکہ کبھی ساری عمر بھی اسی طرح گزر جاتی ہے ہذا کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ کبھی کسی خاص ضرورت کے موقع پر، سی لئے مصنف نے اپنے اس قول الا اذا استمر الخ سے استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت کا خون ہمیشہ ہی جاری رہتا ہو اور کبھی بند نہ ہوتا ہو، یہ مسئلہ امام محمد کی مصنفہ کتاب، کتاب حیض سے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ایک عورت کا خون بالکل ابتداء سے ہی بہنا شروع ہو اور بہتا ہی رہا تو اس کی کسی قسم کی عادت کا پتہ نہیں چل سکتا ہے اس بناء پر اس کے حیض کی بتدویر احتتام کا حکم کیونکر لگایا جاسکتا ہے، یہی عورت کی نماز اور روزے وغیرہ کے مسائل جو حیض سے متغیر ہوتے رہتے ہیں ان کے لئے کچھ تو اجتہاد سے فیصلہ کرنا پڑے گا اس کے لئے ابن الہمام نے کئی صورتیں لکھی ہیں ول یہ ہے کہ مشد کسی کو بالکل پہلی مرتبہ خون آنا شروع ہو اور وہ

بند نہ ہوا تو وہ ستحاضہ کے حالت میں بالغ ہوئی۔

دوم یہ کہ مشدوس دن حیض کا خون دیکھ کر بالغ ہوئی پھر یک سانس تک ایک قطرہ خون بھی اس نے نہیں دیکھا، پھر خون تا شروع ہوا اور آتا ہی رہا، اس طرح صرف یک مرتبہ اس نے حیض کا زمانہ پایا مگر یک مرتبہ سے عادت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے۔

سوم یہ کہ کسی کو بارہا خون حیض آچکا ہے اور اس کو اپنی عادت معلوم ہو چکی تھی پھر چانک خون مستقلاً بہنے لگا ورنہ اپنی پرانی عادت بھی بالکل بھول گئی، پس اگر پہلی صورت ہو یعنی ستحاضہ کی حالت ہی میں بالغ ہوئی تو اس کے سبب ہر مہینہ میں سے دس روز حیض نہ مانے جائیں گے، ورنہ باقی ایام طہر کے ہوں گے، مہینہ پورا ہونے سے تیس روز طہر کے ہوں گے، ورنہ اگر تیس کا مہینہ ہو گا تیس روز طہر کے ہوں گے، ورنہ دوسری صورت میں جبکہ دس روز حیض آکر سال پھر خون نہ آیا ہو تو قاضی ابو حازم کے نزدیک جتنے دن ورنہ نہاء حیض دھیر کے دیکھے ہیں وہی رہیں گے۔

اور تیسری صورت میں جبکہ عادت ہو کر وہ اپنی پرانی عادت میں سے حیض کے دن اور ابتداء ورنہ نہاء بھول گئی ہو تو اگر تین باتوں سے کچھ وہ بھول اور کچھ یاد ہو تو اگر اسے طہر یا حیض ہونے کے بارے میں سے شک ہو رہا ہو تو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر اسے اس بات میں تردد ہو کہ وہ بھی طہر سے فارغ ہوئی ہے یا حیض سے تو ستحاضہ نماز کے وقت کے لئے وہ غسل کرے ورنہ نجس لاشیٰ نے کہا ہے کہ ہر وقت نہیں بلکہ نماز کے لئے غسل کرے، المیوط، ورنہ یہی اصح ہے، مہسوط السرخسی، یہی صحیح ہے، البحر الرق۔

اور ہر رمضان میں کسی دن بھی روزہ ترک نہ کرے، اور مہینہ گزرنے کے بعد یا مہینہ حیض کے اندازے سے قضاء کرے، اگر اسے یہ یاد ہو کہ حیض رات کے وقت شروع ہوتا تھا تو اس پر تیس روزوں کی قضاء لازم ہوگی، ورنہ اگر دن کے وقت سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً تیس دنوں کی قضاء لازم ہوگی اور اگر رات یا دن کا کچھ بھی یاد نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک اس پر تیس روزوں کی قضاء لازم ہوگی مگر فقیہ ابو جعفر کے نزدیک احتیاطاً تیس روزوں کی قضاء ہوگی، پھر وہ جو ہر رمضان یک ساتھ ہی قضاء کرے یا تھوڑا تھوڑا، ہاں اس سرخسی کی کتاب المہسوط میں ایسا ہی ہے۔

اور اگر سے دنوں کی تعداد اور ابتداء ورنہ انتہاء سب مشتبہ ہو جائے تو اسے وجہ ہے کہ وہ تحریر کرے یعنی اپنے دس میں غور کر کے کسی جانب بھی رائے قائم کرنے کی کوشش کرے اور جو گمان غائب ہو اسی پر وہ عمل کرے، ورنہ اگر کسی بات پر اس کی رائے غائب نہ ہو سکے تو کسی کو بخیرہ کہتے ہیں اس کے واسطے کسی بات کو متعین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، اس بناء پر اپنے تمام شرعی حکام پر عمل کرتے ہوئے حوط یا احتیاط پر عمل کرے چنانچہ قرن پاک کی تلاوت، اس کے چھونے، مسجد میں جانے، ورنہ شوہر کے ساتھ وطنی کرنے میں حیطہ اپنے آپ کو حاضہ سمجھے، یعنی ان میں سے اس کے لئے کوئی چیز بھی جائز نہ ہوگی ورنہ نماز کے لئے وہ غسل کر لیا کرے، فتح، دع، یہی اصح ہے۔

وقت نماز کے لئے غسل نہ کرے جیسا کہ مہسوط السرخسی کے حوالے سے گزرنے چکا ہے، م، اس غسل سے وہ فرض و روتر پڑھے، فتح، ورنہ سنن مؤکدہ پڑھے، البحر، اور صرف اس قدر قرن پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہے، اور کہا گیا ہے کہ سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے کہ یہ واجب ہیں، فتح، دع، ورنہ یہی صحیح ہے ورنہ دونوں کو تحریر کئے تو میں پڑھے بقول صحیح، البحر، ورنہ رمضان کے روزے رکھے، پھر پچیس روزے قضا کر لے، ورنہ عادت کے بارے اصح قول یہ ہے چھ مہینوں سے کچھ کم ہے، ص، اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، اور حکم شہید نے منتہی میں کہا ہے کہ اس کا طہر دوہ کا ہوگا، اور برہان مدین لمرغبتی نے ذکر کیا ہے کہ حکم شہید کے قول پر فتویٰ ہے، فغ، ورنہ عادت کے ماسو دوسرے احکام کے بارے میں اس کا طہر کچھ بھی مقرر نہیں ہے، بلکہ ایک حاضہ جن کاموں سے پرہیز کیا کرتی ہے یہ بھی اس سے پرہیز کرتی رہا رہے مثلاً عذوت قرآن و دخول مسجد وغیرہ، اور اس کا

شوہر اس سے کبھی وطنی نہ کرے، مع، یہاں تک حیض کے خون کی بحث تھی اب، استحاضہ کے خون پر تنبیہ کی جاری ہے، چنانچہ فرمایا ہے، (آئندہ)

وَدَمُ الاستحاضَةِ كَالرَّعَافِ لَا يَمِيعُ الصَّوْمُ وَالصَّلَاةُ، وَلَا الْوُطَى، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَوَضَّأَ وَصَلَّى وَانْقَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ، وَلَمَّا عُرِفَ حَكْمُ الصَّلَاةِ ثَبَتَ حَكْمُ الصَّوْمِ وَالْوُطَى بِبَيِّنَةِ الْإِجْمَاعِ.

ترجمہ - اور استحاضہ کے خون کا حکم نکسیر کی طرح ہے جو روزے، نماز اور وطنی کسی کو بھی منع نہیں کرتا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس کی فرمان کی وجہ سے کہ تم وضوء کرو اور نماز پڑھو اگرچہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہو، اور جبکہ نماز کا حکم جان لیا گیا تو اس سے روزے کا حکم بھی اور وطنی کا حکم بھی اجماع کے نتیجہ سے ثابت ہو گیا۔

توضیح: استحاضہ کے احکام

وَدَمُ الاستحاضَةِ كَالرَّعَافِ لَا يَمِيعُ الصَّوْمُ وَالصَّلَاةُ، وَلَا الْوُطَى الْح

یعنی حیض کا خون تو نماز روزہ اور وطنی کو روک دیتا ہے مگر استحاضہ کا خون ان میں سے کسی چیز کو بھی نہیں روکتا ہے کیونکہ وہ نکسیر کے خون کا حکم رکھتا ہے اور استحاضہ رگ سے آتا ہے، اس لئے مستحاضہ عورت روزے رکھے، نمازیں پڑھے اور اس کا شوہر اس سے وطنی کرے، اگرچہ استحاضہ کے عارضہ کی وجہ سے اس کے احکام دوسری بیماریوں کی طرح خاص بھی ہیں جو عنقریب مذکور ہوں گے، یہاں پر صرف اجمالاً ان باتوں کی طرح اشارہ کر دیا ہے۔ یہی قول اکثر علماء کا ہے، ع۔

لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَوَضَّأَ وَصَلَّى وَانْقَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ الْح

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے مستحاضہ عورت کو فرمایا تھا کہ تو وضوء کر اور نماز پڑھ کرچہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہے، ابن ماجہ میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حمیش رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور کہا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پھر پاک نہیں ہوتی ہوں، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ تو آپ نے فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز سے الگ رہو پھر غسل کر کے ہر نماز کے لئے وضوء کر کے نماز پڑھ لو، اگرچہ چٹائی پر خون ٹپکتا ہو، اور اس کی روایت ابو داؤد نے بھی کی ہے، ان دونوں کی سندوں میں حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہؓ ہے، ابن ماجہ نے اس کی تفسیر اس طرح ہے کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں، ابو داؤد نے کہا ہے کہ یحییٰ بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور علی بن امدینی نے کہا ہے کہ حبیب بن ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہیں دیکھا ہے، اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے بیان میں نہیں بلکہ عروہ مزنی کے بیان میں ام المومنین عائشہؓ سے روایت کرنا ذکر کیا ہے، یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہے لیکن اس میں اس زیادتی کا بیان نہیں اگرچہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہو۔

امام حمد نے بھی ابن ماجہ کی روایت کے مانند روایت کیا ہے، اور اسحق و بزار اور ابن ابی شیبہ نے بھی اسے روایت کیا ہے لیکن عروہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی، وفی نے کچھ نہیں کہا ہے لیکن ابن ماجہ اور بزار نے ابن الزبیر عن عائشہؓ کے بیان میں اس حدیث کو بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ عروہ بن الزبیر ہی ہوئے، اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ چٹائی پر خون ٹپکے، اور دارقطنی نے اس کو سنن میں روایت کیا ہے، ابو داؤد سے منقول ہے کہ حفص بن غیاث نے اس کو اعمش سے روایت کیا ہے، اور صرف ام المومنین عائشہؓ پر موقوف کیا ہے، اور مرفوع ہونے سے انکار کیا ہے، اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوف روایت کیا ہے، اب ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ ہے کہ پہلا اعتراض یہ کہ اس میں یہ جملہ ”اگرچہ چٹائی پر خون ٹپکے“ نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ خود ابن ابی شیبہ

اور در قطنی کی روایت میں بھی یہ ثابت ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کہ عروہ سوائے بن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا۔
جواب یہ ہے کہ یک روایت میں دار قطنی نے اور ایک روایت میں بزار نے منسوب کیا ہے۔
تیسرا اعتراض یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا ہے۔

جواب یہ ہے کہ ابو عمرو بن عبد البر نے کہا ہے کہ بذشبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا ہے اور ابوود نے اپنی کتاب سنن میں حمزہ الزیاتی عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہؓ ایک صحیح روایت کی ہے، اس طرح یہ ایک قوی دلیل ہے، اس بات پر کہ حبیب نے عروہ سے سنا وہ یہ حدیث یونکر صحیح ہوتی حالانکہ اس کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے، ساتھ ہی یہ منفی نہیں بلکہ مثبت ہے اور اصول حدیث میں متفقہ یہ قاعدہ ہے کہ مثبت کو منفی پر مقدم کرتے ہیں۔
اور چوتھا اعتراض کہ مذکورہ روایت موقوف ہے مرفوع نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر کچھ شے مثل وکعب وغیرہ نے، اسے موقوف روایت کیا ہے تو ان ہی جیسے دوسرے شے محدثین مثل جریری، سعید بن محمد، یورق اور عبد اللہ بن نمیر نے اعمش سے، اسے مرفوع بھی روایت کیا ہے، اور یہ بھی مسلمہ قاعدہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی قائل قبول ہوتی ہے لہذا اس بات میں کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ ام المؤمنینؓ نے ایک بات رسول اللہ ﷺ کے حوالہ سے ذکر کی اور دوسری مرتبہ بغیر حوالہ کے اس کا حکم خود کر دیا اور ایسا کرنے میں بالاتفاق کوئی ممانعت نہیں ہے۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔

جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا اور اس میں روزہ اور وحلی کا حکم بھی موجود ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ولما عرف الصلوۃ المع کہ جب حدیث سے نماز کا حکم نکلا تو روزہ اور وحلی کرنے کا حکم بھی بطریق جمع ثابت ہو گیا، یعنی ہم سب دو گوں کا جب اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز، روزہ اور وحلی کرنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے اور نماز کا حکم ثابت ہو گیا تو بالاتفاق بقیہ باتوں کا بھی حکم ثابت ہو گیا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دونوں کے حکم میں اس طرح فرق ثابت ہوتا ہے کہ عورت جس کے حیض آنے کی عادت مقرر ہو کسی وقت عادت سے پہلے ہی اس کا حیض رک جائے تو وہ غسل کرنے کے بعد نماز پڑھا کرے مگر وحلی نہ کرے، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں حکموں میں فرق بھی ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ حکم تو حیض کے بارے میں ہوا، مگر اس جگہ مراد یہ ہے کہ جو خون مانع نماز ہے وہ روزہ اور وحلی کے بھی مانع ہوتا ہے، اور جو مانع نہیں ہے وہ کسی کا مانع نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ وحلی کے بارے میں دوسری نص بھی موجود ہے۔ م۔ ابو داؤد نے ایک حدیث عکرمہ عن حمزہ بنت عیث سے روایت کی ہے کہ وہ مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے ہمبستری کرتے تھے۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ام حنیث مستحاضہ تھیں ورنہ ان کے شوہر ان سے وحلی کرتے تھے۔ یہ حدیث بھی غیرہ نے روایت کی ہے۔ حمزہ کے شوہر طلحہ بن عبید اللہ ہیں۔ مع۔

ولو راد الدم علی عشرة أيام، ولها عادة معروفة دونها، ردت إلى أيام عاداتها، والدی راد استحاضة، لقوله عليه السلام، المستحاضة تدع الصلوة أيام أقرانها، ولأن الرائد على العادة يحانس ما راد على العشرة، ويلحق به

ترجمہ اور اگر خون دس دن سے زیادہ ہو جائے حالانکہ اسے اپنی پرانی عادت میں سے کم کی معلوم تھی، تو وہ اس کی پرانی عادت پر لوٹائی جائے گی، اور جو خون عادت سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ اپنے حیض کے دنوں کی نماز چھوڑ دے گی، اور اس لئے بھی کہ عادت سے جو زیادہ ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو دس سے زیادہ ہے،

لہذا اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائے گا۔

توضیح: استحاضہ کے احکام

ولو زاد الدم على عشرة أيام، ولها عادة معروفة دونها، ردت إلى أيام عادتها الخ
اگر کسی عورت کے حیض کے دس دنوں سے کم کی عادت پرانی اور معلوم بھی اور اس کا خون کسی مہینہ میں دس دنوں سے زیادہ سگی تو اسے اس کی اپنی پرانی عادت پر لوٹا دیا جائے گا۔ اس جگہ اس عورت کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) مبتدئہ ہوگی کہ خون آنے کی ابھی ابتداء ہوئی ہے۔ (۲) معقودہ ہوگی کہ (کم از کم دو بار) اسے حیض آچکا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ ہے کہ اس کے خون آنے کا دن اور وقت مقرر ہے کہ مثلاً ۳۱ مئی ۵ دن خون آتا ہے۔ (۳) پایہ کہ اس کی عادت کوئی مقرر نہیں ہے مثلاً کبھی ۵ دن کبھی ۶ اور کبھی ۷ دن خون آتا ہے ان تین صورتوں میں سے دوسری صورت کہ ہر مہینہ خون آنے کا وقت بھی مقرر ہے اور دن بھی متعین ہے اور اگر کسی وقت اس کا خون اس دنوں سے بھی زائد آتا رہے تو ہمارے احتیاف اس سلسلہ میں اس بات پر متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً اگر اس کی عادت پانچ دن خون آنے کی تھی تو اب چونکہ دس سے بھی زیادہ خون آگیا ہے لہذا وہ صرف ان مقررہ تاریخوں کے پانچ دنوں کو حیض شمار کرے گی۔

والذی زاد استحاضة، لقوله عليه السلام: المستحاضة تدع الصلوة أيام أقرائها الخ
اور جو وقت اس کی عادت مقررہ سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے اگرچہ دس دنوں سے کم ہو اس صورت میں اس کے پانچ دن حیض کے ہوں گے اور باقی دن استحاضہ کے ہوں گے، اسی لئے اتنے دنوں کی نمازوں کی وہ قضاء کرے۔

اور اگر خون دس دن سے زیادہ نہیں آیا بلکہ دس پر ہی ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دس دن حیض کے ہوں گے خواہ اس کی عادت معلوم ہو یا نہ ہو اور وہ خواہ مبتدئہ ہو یا مختلفہ ہو۔ اور یہ فرض کر لیا جائیگا کہ اب اس کی عادت بدل گئی ہے۔ اور اگر اس کا خون دس دنوں سے زیادہ آیا مگر وہ عورت مبتدئہ ہو تو بالاتفاق دس دن اس کے حیض کے مانے جائیں گے، اور باقی کو استحاضہ کہا جائیگا، اس جگہ مختلفہ کا مسئلہ آگے ذکر کیا جائیگا، یہ تو ظاہر ہے، لیکن صرف اس مذکورہ مسئلہ کی صورت کہ ان پر عادت معلوم نہ ہو اور خون دس دنوں سے زیادہ آگیا ہو اس میں عادت معلوم نہ تو حیض صرف اس کی مقررہ عادت تک ہو گا اور باقی ایام استحاضہ ہوں گے، یہ صورت دلیل کی محتاج ہے۔

اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے لقوله عليه السلام الخ رسول الله ﷺ کے اس حکم کی بناء پر کہ مستحاضہ اپنے ایام حیض کی نماز کو چھوڑ دے (اگلی قضاء بھی نہ کرے) اس میں صرف ایام حیض تک کی نماز چھوڑنے کا حکم دیا ہے اور پورے دس دنوں کی قضاء کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اور جب ہر کی مفروضہ صورت میں عورت کا خون دس دنوں سے زیادہ ہو گیا تو وہ مستحاضہ ہو چکی لہذا صرف اپنے متعین دنوں کی نماز چھوڑ دے جبکہ اس کی عادت کی دن معلوم ہیں اتنے ہی دن کی نماز چھوڑ دے۔ اور یہی ہمارا مطلب ہے، چنانچہ اگر اس عورت کے ایام شروع ہی نہ ہوئے ہوں یعنی وہ ابھی خون دیکھ کر بالغ ہوئی ہو اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہوگئی یا یہ کہ اس کی عادت معلوم نہ تھی، تو اس کے حق میں حیض کے پورے دس دن مانے جائیں گے، یہ حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے مستحاضہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے پھر ایک بار غسل کرے اور ہر نماز کے وقت وضو کر لیا کرے۔

دارقطنی نے اس حدیث کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے، اور ام سلمہؓ نے فاطمہ بنت ابی حشیشؓ کے واسطے دریافت کیا تھا کیونکہ وہ مستحاضہ ہو چکی تھیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز کو چھوڑ دے۔ اور غسل کر لے اور کپڑے سے استدفع کرے یعنی اپنی شرمگاہ پر کپڑے رکھ کر مغبوطی سے باندھ لے اور نماز پڑھ لے۔ دارقطنی نے اس کی روایت

کرنے کے بعد کہہ ہے کہ اس کے سبب روکی شقہ ہے۔

در ابن ابی شیبہ نے بھی سی طرح کی ایک حدیث روایت کی ہے، اس کی ایک عمدہ دلیل جو ابوود نے روایت کی ہے جو یہ ہے احبرنا عبد اللہ بن مسلمہ عن مالک عن نافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمۃ ان امراة کانت تہراق الدم الحدیث یعنی رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ایک عورت کو استحاضہ کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ نے ان کے وسطے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسے چاہئے کہ مہینہ میں سے ان راتوں اور دنوں کا خیال کرے جن میں اسے حیض آتا تھا موجودہ کیفیت طاری ہونے سے پہلے، اور مہینہ میں سے اتنے وقتوں اور دنوں کی نمازیں چھوڑ دے، پھر جب یہ دن گزر جائیں تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے استدفاء کرے پھر نماز پڑھے۔ یہ روایت مالک، احمد، ورنسکی نے ذکر کی ہے اور بخاری و مسلم کی شرطوں کے مطابق اس کی سندیں ہیں، اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جب دس دنوں سے خون تہاؤز کر جائے تو پنی جانی ہوئی عادت تک حیض میں شمار کرے، باقی دن استحضہ کے ہوں گے۔

ولأن الموائد علی العادة یحاسب ما زاد علی العشرة، فیلحق به الح

در اس قیاس کی بناء پر کہ عادت سے جو زائد ہو، اس کا ہم جنس ہے جو قیاس سے زائد ہے لہذا اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائیگا اس سے اس قیاس پر تنبیہ ہے جو نص کے موافق ہو، اس بناء پر یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ کوئی قیاس نص کے مخالف نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ نص تو قیاس کے موافق ہے اور اس کی ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی قیاس نص کے مخالف نہیں ہو سکتا اپنے رسوخ علم اور اجتہاد کے ذریعہ حکمتیں بیان کرتے ہیں اور کوئی بھی اسے ناجائز نہیں کہتے۔

وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة، فحیصھا عشرة ايام من کل شهر، والباقی استحاضة، لانا عرفناه حیضا، فلا یحرج عہ بالمشک، واللہ اعلم۔

ترجمہ :- اور اگر وہ عورت، ایک ہو کہ پہلی مرتبہ جو اسے خون آیا اور وہ بانڈ ہوئی وہ استحضہ سے ہی ہوئی تو اس کے حیض کے ایام پر مہینہ میں دس مانے جائینگے۔ اور باقی تمام استحضہ کے ایام ہوں گے کیونکہ ان دس دنوں کے خون کو ہم نے حیض کے خون سے پہچون لیا ہے، لہذا اس میں کوئی شک ذل کر اس سے نہیں نکال جاسکتا ہے واللہ اعلم
توضیح :- ابتداء بلوغ سے استحضہ ہونا

وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة، فحیصھا عشرة ايام من کل شهر الخ
در اگر ایسی عورت ہو ابھی پہلی مرتبہ سے خون آنا شروع ہوا اور وہ بالغ ہوئی مگر خون مسلسل آتا رہا یہاں تک کہ دس دنوں سے بھی زیادہ آتا رہا تو اس کے ہر ماہ پورے دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی خون استحضہ کا ہوگا۔ کیونکہ اس کے خون کو جو اپنی کثرت دس دنوں تک آتا رہا ہے اسی سے حیض سے ہی پہچانا ہے، لہذا اس جگہ یہ احتیاط نکالنا کہ اگر دس دن سے کم حیض ہوتا تو وہ مستحاضہ نہ ہوتی اس شک کی وجہ سے اسے اس حیض سے نہیں نکالا جائے گا اور دس دن حیض کے ہی شمار کئے جائینگے۔ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ جس عورت کی عادت معلوم ہے اس نے گر اپنی عادت سے زائد خون دیکھا کیا وہ زائد خون دیکھتے ہی اپنی نماز چھوڑ دیا کرے تو اس مسئلہ کے جواب میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ ہاں چھوڑ دے کیونکہ اصل بات تو یہی ہے کہ حیض کا خون مضر کا نہیں بلکہ صحت کی عداوت ہے اور ابھی باری کی وجہ سے اسے استحضہ پر محمول کرنا جید ہے یہی قول اصح ہے، مف، اور مجتبیٰ میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور اگر خون دس دنوں پر ہی ختم ہو گیا تو بالا تفاق یہ دس دن پورے حیض کے ہوں گے۔

اب سوں یہ ہوتا ہے کہ اس حیض کے بعد کیا مستقل طور سے اس کے حیض کی مدت یہی دس دن کی ہوگی یا ایک بار در بھی ہونے کا نظار کیا جائے گا، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ عادت کا بننا ایک بار سے معلوم ہو جاتا ہے، تو طہر فین کے نزدیک ایک بار سے عادت نہیں جانی جاتی ہے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک بار سے بھی جانی جاسکتی، مف، یہی قوس امام شافعیؒ کا بھی ہے در امام مالکؒ کا قول اس کے قریب ہے۔ ع، اور خلاصہ در کافی میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قوس پر فتویٰ ہے، یہ اختلاف اصل عادت کے بارے میں ہے عارضی اور جعلی عادت کے بارے میں نہیں ہے، الفتح۔

صلی عادت کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ متواتر دو بار خون یکسانیت کے ساتھ اسی طرح طہر بھی دوبار یکسانیت کے ساتھ ہوں، ع، میں مترجم کہتے ہوں کہ در مختار نے وہم کے طور پر کہا ہے اصلی عادت ثابت ہونے کے لئے صرف ایک بار ہونا کافی ہے، حار، نیکہ یہ بات عادت بدلنے کے سلسلہ میں ہے اس لئے جب دوبار یکساں طریقہ سے حیض اور طہر دونوں ہو جائیں تو وہ اصلی عادت ہوگی، م، مثلاً تین دن حیض و در پندرہ دن طہر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی طرح سے ہوں، دوسری قسم یہ کہ دوبار خون در دوبار طہر مختلف طور پر نظر آئے پھر مستقل خون آتا ہی رہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کہ آخری بار جیسا بھی خون اور طہر دیکھا ہے سی کو اس کے طہر اور حیض کے دن سمجھا جائیگا، اور طہر فین کے قول میں اختلاف ہے اس وجہ سے کہ مبتدئہ میں ایک بار سے عادت ثابت ہو جاتی ہے ورنہ عادت عارضی یا جعلی کا مصدب یہ ہوتا ہے کہ تین بار خون در طہر مختلف طور پر دیکھ جائے، اس کے بعد خون مستقلاً بننے لگے۔ مع۔

اور عادت جعلی سے یہ مراد کہ اس کی کوئی عادت فرض کر لی جائے، مثلاً کسی نے شروع میں پانچ دن خون اور سترہ دن طہر کے دیکھے دوبارہ چار دن خون و در سو دن طہر پھر سہ بارے میں تین دن خون اور پندرہ دن طہر دیکھے اس کے بعد خون مستقل جاری ہو گیا، ورنہ محمد بن ابراہیم میدانی کے قوس کے مطابق تینوں کے وسط پر اعتماد کیا جائیگا (۵، ۴، ۳، ۱۲، ۳، ۱۴ اس طرح اوسط ۴ دن ہونگے) ورنہ عثمان سعید بن مزحمت کے قوس کے مطابق سخری دومرتبوں میں سے جو کم ہوگا اس کو اصل فرض کیا جائیگا اس طرح مذکورہ صورت میں قول اول کے مطابق ۴ دنوں کی نماز چھوڑے اور سو دنوں کی نمازیں پڑھتی رہے، سی حساب سے وہ ہمیشہ نماز پڑھتی رہے۔ اور قوس ثانی کے مطابق وہ صرف تین روز چھوڑ کر پندرہ دنوں کی نمازیں پڑھتی رہے، اس کو جعلی عادت کہتے ہیں جو ضرورت کی بناء پر بند دی گئی ہے، مصفیٰ میں اسی طرح مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتویٰ اسی آخری قول پر ہے، کیونکہ عورتوں کے لئے اس کا حسب آسان ہے، ع۔

اس بناء پر اگر کسی عورت نے تین دن خون اور پندرہ دن طہر اور چار دن خون و در سو دن طہر پھر پانچ دن خون اور سترہ دن طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ دن خون اور سو دن طہر کے ہوں گے، پھر اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت غالب آجائے تو کیا اصلی عادت ختم سمجھی جائیگی۔

جواب میں ائمہ نے فرمایا ہے کہ۔ نہیں۔ کیونکہ جعلی عادت، صلی عادت سے کمتر سمجھی جاتی ہے لیکن ائمہ بخارانے کہا ہے کہ ہاں ختم سمجھی جائیگی، کیونکہ برخلاف صلی کے جعلی میں منکر ہونا چاہئے جیسا کہ گذشتہ مثال میں بتایا گیا ہے، الفتح، اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ اگر ایک عورت کی اصل عادت میں حیض کی پانچ دن ہو تو جعلی ثابت نہ ہوگی، مگر چھ یا سات یا آٹھ دن دیکھتے سے، اور اس میں مکرر ہوگا، بخلاف عادت اصلیہ کے جو کوئی بار ہو، کیونکہ سات یا آٹھ تکرار کی صورت میں چھ ہو جاتے ہیں، اور تکرار ہونے کی صورت میں عادت اصلیہ ٹوٹ جاتی ہے، برخلاف جمعیہ کے، کیونکہ وہ خود ہی مختلف اور متفاوت ہوتی ہے، مع، پھر جعلی عادت میں اگر ایک بار بھی اس کے خلاف پایا تو بالاتفاق یہ عادت بھی ختم ہو جاتی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ عادت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) صلی (۲) جعلی۔ پھر صلی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) متعینہ متفقہ (۲) مختلفہ۔ م۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس موقع پر گفتگو اس بات میں ہو رہی ہے کہ مستحاضہ کے کہتے ہیں ورنہ وجہوں سے استحضاد کا حکم

ہوتا ہے، تو یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ حیض و نفاس کے علاوہ جو خون عورت کو آتا ہے وہ استیضہ کہلاتا ہے، اس استیضہ کے حکام سکنہ فصل میں مصنف نے بیان فرمائے ہیں۔ اس سے متعلق کچھ ضروری باتیں جان لینا مناسب ہے ورنہ کئی صورتوں سے ہیں مثلاً نو برس سے کم عمر کی لڑکی کو جو خون آجائے وہ بھی استیضہ ہے مگر اس پر نماز فرض نہیں ہوگی، اور معتد قوں کے مطابق نو برس کی لڑکی کو خون آجانے سے باندھ مان لیا جائے گا اور تمام شرعی احکام اس سے متعلق ہو جائیں گے، اور عمر کے اعتبار سے پندرہ برس کی ہو جانے پر بھی بلوغ کا حکم ہو جاتا ہے خواہ دوسری کوئی عداست حیض یا استحاضہ کی پائی جائے یا نہ پائی جائے، فاضلہ۔

اور نو برس کی لڑکی کو جب خون آنا شروع ہو ورنہ دس دنوں سے زیادہ جاری رہے تو دس سے زیادہ دن کا خون استیضہ کا ہوگا، ورنہ اگر تجربہ کے بعد مثلاً سات دنوں کی عادت معلوم ہو گئی تو اس سے زیادہ بھی استیضہ ہوگا، اور اگر کبھی پانچ دن کبھی سات دن خون آتا رہا پھر مستقل جاری رہا تو دس سے چاہئے کہ پانچ دن ہو جانے کے بعد غسل کر کے نماز پڑھتی رہے مگر ہمبستری نہ کرے ورنہ روز تک استیضہ کے طور پر پڑھے، ورنہ ٹھوہر دن غسل کر کے اب مستقل طور سے مستیضہ کے طور پر نماز پڑھتی رہے، ورنہ اب وہی صاب ہوگی اور اگر ایک دن خون آیا اور چودہ دنوں تک خون بند رہا پھر ایک دن خون دیکھا تو سے مبتدئہ کہہ جایگا ہندس کے دس دن تک حیض کے ہوں گے اور باقی دنوں میں وہ مستیضہ کے حکم میں ہوگی۔ سی پر فتویٰ ہے، ورنہ اگر وہ پرانی عادت و معتادہ ہو تو عادت کے دنوں تک اس صورت میں حیض ہوگا ورنہ جتنے دن دل و رستخ کے ہوں گے وہ دن دنوں میں مستیضہ کے حکم میں رہے گی۔

اور اگر یہ اتفاق دس ہی دنوں میں ہو تو کل حیض ہوگا، ورنہ گزشتہ کلام کی بہت سی صورتیں فتح قدیر سے معلوم ہوئیں، ان میں سے جس صورت میں حیض کا حکم نہ ہوگا وہ استیضہ کا حکم ہوگا، ب سن یاس سن ایاس۔ (حیض سے ماہی کا زمانہ) کے بعد عورت جو خون بھی دیکھے گی وہ استیضہ ہوگا لیکن ب سن یاس میں امام اعظم سے ایک روایت یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہیں کرنی چاہئے، عورت خود اپنے متعلق سمجھنے لگے ورنہ سے گمان غالب ہو جائے کہ وہ آسہ ہو چکی ہے تب وہ کہہ ہو جائیگی، یعنی وہ کسی عمر کو پہنچ چکی ہے کہ عموماً سن عمر میں عورت کو حیض نہیں آتا ہے، لہذا ایسی عورت اب بجائے حیض کے مہینوں کے اعتبار سے اپنی عادت گزارے گی، لیکن اس کے بعد بھی اگر کبھی وہ خون دیکھ لے تو وہ حیض کا ہی ہوگا، ورنہ اس کے بعد مہینوں کے اعتبار سے جتنے مہینے بھی اس نے عادت کے گزرنے میں سب بیکار ہو جائیں گے ورنہ اگر اس عرصہ میں دوسرے کسی سے نکاح کر لیا ہے تو وہ فاسد ہو جائیگا۔ کفایہ عادت۔

اور اگر کسی کو کبھی خون یا کسی نہیں یہاں تک کہ وہ اس حد تک پہنچ جاتی کہ اس کی عمر کی تقریباً تمام عورتوں کو حیض چکا ہے تو اب اس کے یاس کا حکم دیا جائے گا، ورنہ جمع صغیر میں ہے کہ جب وہ تیس برس کی ہو جائے اور حیض نہ آئے تو اس کو آسہ کہا جائیگا اور محمد بن مقاتل نے کہا ہے کہ ایاس کی حد پچیس برس ہے، اگر اس کے بعد کوئی خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا یہی قوں ابو عبد اللہ زعفرانی و ثوری و ابن امبرک کا ہے، سی قوں کو فقیہ بوالیث اور نصیر بن حکیم نے اختیار کیا ہے، ورنہ یہی قوں امام احمد کا بھی ہے، سی پر عثمان ورنہ دوسرے، ت، اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے، اجتہاد وغیرہ۔

عدت کے معاملہ میں آسہ ہونے کی حد پچیس برس ہے، ضیاء میں کہا ہے کہ سی پر اعتقاد ہے، ورنہ محیط میں کہا ہے کہ عامہ مشائخ نے پچیس برس کا فتویٰ دیا ہے، تمام قوں میں یہی قول سب سے مناسب ورنہ قوں کرنے کے قریب ہے، مع، یہی مختار ہے، لہذا ص، سی پر عثمان ہے، النبیہ، لسان، اور سی پر فتویٰ ہے، معراج، لہذا پچیس برس میں عورت جو خون دیکھے گی وہ ظاہر مذہب کے مطابق حیض نہ ہوگا، ورنہ مختار مذہب یہ ہے کہ اگر خاص خون سیاہ یا گہرے سرخ کے مانند دیکھ تو حیض ہوگا، مصدر شرح مجمع ابن مکیف، ایسی صورت میں مہینوں سے عادت گزارنا بہ کار ورنہ اعتبار ہو جائیگا، لیکن اگر عادت گزارنے کے

بعد دیکھ بھولت ہے کار نہیں ہوگی، یہی مختار ہے، الصدر، ر.ع، یہی صدر شہید کا فتویٰ محیط میں ہے۔ قصص الکفایہ۔

در غیر سے نکاح کیا ہو نہ وہ، نہ نہ ہوگا اور نہ ہی فرما، فتوٰی لئے پسندیدہ ہے۔ المجرہ۔ وہ یہ۔ اس احکام اس وقت ہیں۔ جب کہ آسہ ہونے کا حکم اسے نہیں سنا گیا ہو یعنی یہاں ہو ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے آسہ ہونے کا حکم دیدیا ہو، کیونکہ اگر قاضی نے کسی کے آسہ ہونے کا حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد وہ عورت جو خون بھی دیکھے گی وہ حیض نہ ہوگا، حیض میں کہا ہے کہ یہی توں صحیح ہے، ر.ع۔

فصل والمستحاضة ومن به سلس البول والرغاف لدائم والجرح لدى لا يوقا يتوصنون لوقت كن صوة، فيصلون بدلت الوضوء في الوقت ماشاءوا من الفرائض والوافل، وقال الشافعي، تنو صا المستحاضة لكل مكتوبة، لقوله عليه السلام المستحاضة تنو صا لكل صلوة، ولان اعتبار طهرتها ضرورة اداء المكتوبة، فلا تبقى بعد الفراغ منها.

ترجمہ۔ فصل۔ اور مستحاضہ اور وہ شخص جسے پیشاب نکلتے رہنے کی بیماری ہو اور جسے نکسیر یعنی ناک سے ہمیشہ خون جاری رہنے اور جسے زخم ہو جو اچھا نہ ہوتا ہو یہ سب نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کرینگے، ر.ع، وضو سے اس وقت میں جتنی اور جیسی فرض اور نوافل پڑھنی چاہیں پڑھیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرے گی رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، وراس وجہ سے کہ اس عورت کے پاک ہونے کا اعتبار فرض نماز کی ادائیگی کے لئے ضروری ہے، اس لئے اس سے فارغ ہونے کے بعد کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

توضیح:- مستحاضہ، معذور، پیشاب کا قطرہ جاری رہنے والے اور نکسیر وغیرہ کے احکام

فصل والمستحاضة ومن به سلس البول والرغاف الداء الخ
یہ فصل مستحاضہ اور معذورین کے بعض احکام کے بیان میں ہے۔ معذور کا سب سے پہلے عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عذر فرض نماز کے تمام وقت میں پایا جائے یا وقت کا استیعاب کر لے عام کتابوں میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے، اس کی تفسیر وہ ہو سکتی ہے جو کافی میں لکھی ہوئی ہے کہ صاحب عذر انسان اسی وقت ہوگا کہ جب نماز کے پورے وقت میں اس کو عذر سے خالی نہ رہے نہ مٹے کہ وہ وضو کرے اس عذر کے بغیر نماز پڑھ لے بلکہ وضو کر کے نماز پڑھنے کے زمانہ میں ضروریہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات کم ہی ہو سکتی ہے کہ پورا وقت اس طرح گزرے کہ ایک سکند کے لئے بھی وہ عذر ختم نہ ہو، پس اس کا مطلب یہ نکد کہ پورے وقت میں کوئی زمانہ عذر سے اتنا خالی نہ نکلے کہ کوئی وضو کر کے نماز پڑھ لے، لہذا تمام وقت کے استیعاب کر لینے کا مطلب یہی ہوا، اگرچہ یہ استیعاب حکی ہو کیونکہ صرف معموں سے وقت کے لئے عذر کا نہ ہونا بالکل نہ ہونے کے برابر ہے، م۔

چونکہ عذر کے بتداء ثابت ہونے کے لئے استیعاب وقت شرط ہے اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی کی نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہو تو وہ اس وقت نماز کے آخر تک انتظار کرے آخر اس وقت بھی وہ عذر ختم نہ ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھ لے، جیسا کہ اخیرہ میں ہے، اگر کسی نے اس طرح نماز پڑھ لی، و دوسری نماز کا وقت آگیا اور اس میں وہ عذر ختم ہو گیا تو پہلی نماز کا اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا اور اگر دوسری نماز کے وقت عذر ختم نہ ہو تو پہلی نماز دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ استیعاب پایا گیا، یہاں عذر ختم ہونے کی صورت میں بھی ایک کامل وقت کا استیعاب شرط ہے، سی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خون بہتے ہوئے حالت میں وضو کیا پھر عذر ختم ہوتے ہی یا نماز پڑھتے ہوئے حاست میں عذر ختم ہو گیا، اب اگر دوسرے وقت میں عذر دوبارہ پایا گیا تو دوبارہ نماز پڑھنی لازم نہ ہوگی کیونکہ پورے وقت میں عذر کا انقطاع نہیں ہوا

، و رد دوسرے وقت میں وہ دوبارہ ظاہر نہیں ہوا تو پورے وقت اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے پہلی نماز دوبارہ پڑھنی لازم ہوگی، ف، د، ا، مضمر است۔

خلاصہ یہ ہو کہ عذر ثابت ہونے کے لئے ایک فرض نماز کے کامل وقت میں عذر کا پورے طور پر پایا جانا ضروری ہے، اگرچہ حکماً ہی ہو۔ اسی طرح عذر ختم ہونے کے لئے بھی ایک کامل وقت میں عذر نہ پایا جائے، مگر یہ نہ پایا جانا حقیقہ ہو ورنہ حکماً نہ ہو، اس بات کی تصریح تنویر میں کی ہے، م۔

یہ تو ابتداء کے ثابت ہونے کے لئے شرط ہوئی اور عذر کے باقی رہنے کے لئے شرط یہ ہے کہ ہر فرض نماز کا وقت گزرے کہ وہ جس عذر میں مبتلا ہے وہ ضرور پایا جائے، اخصیین، اگرچہ وقت کے کسی جزء میں ہو، اب یہاں سے معذور کا حکم مصنفؒ اس طرح بیان فرما رہے ہیں المستحاضۃ ومن بہ سلس البول الخ۔ یعنی مستحاضہ کے علاوہ وہ شخص بھی جس کو پیشاب ہمیشہ ٹپکتے رہنے یا ناک سے خون بہتے رہنے یا ایسا زخم ہو جس سے خون تھمتا نہ ہو یہ نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کر کے اس وضو سے وقت کے اندر فرض اور نفل نمازوں میں سے جتنی چاہے نماز پڑھ سکتا ہے۔ وہ فرض وقتی ہو یا قضاء ہو اور سنن موکدہ ورنہ نوافل مستحبہ بھی پڑھ سکتا ہے۔

وقال الشافعی: تنوضاً المستحاضۃ لكل مكتوبة الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرے۔ یعنی ہر فرض نماز کے وقت کے لئے نہیں بلکہ ہر نماز فرض کے لئے وضو کرے۔ اس بناء پر اگر ظہر کے وقت وضو کیا اور فرض نماز پڑھ کر سنن اور نوافل وغیرہ نمازیں بھی داکیں تو سب درست ہوگی کیونکہ ہمارے نزدیک جب تک ظہر کا وقت باقی ہے وضو بھی باقی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض پڑھتے ہی اس کی طہارت ختم ہوگئی۔

لقوله عليه السلام تنوضاً المستحاضۃ لكل صلاة الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کی ہے، اس میں ضعف ہے، اور ابو داؤد اور ابن ماجہ نے فاطمہ بنت ابی حنیس سے متعلق مالمومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے جس کے آخر میں ہے کہ تو غس کر اور ہر نماز کے لئے وضو کر، یہ روایت ابن حبان اور بویعلیٰ نے بھی روایت کی ہے، بعض روایتوں میں عند کل صلوۃ ہر نماز کے نزدیک وقع ہے، لہذا یہ حدیث ہر نماز کے لئے وضو کی دلیل ہے ولان اعتبار طہار تھا الخ اور اس دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار فرض کی ادائیگی کی ضرورت ورنہ مجبوری ہے اس لئے فرض سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہیں رہے گی۔

ولما قوله عليه السلام: المستحاضۃ تنوضاً لوقت كل صلوۃ، وهو المراد بالاول، لان اللام تستعار للوقت، يقال: آتيتك لصلوة الظهر، اي وقتها، ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيراً، فیدار الحكم عليه۔ ترجمہ۔ اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی اور پہلی حدیث سے بھی یہی بات مر رہے، اس لئے کہ لام کو وقت کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے چنانچہ محاورہ میں بولا کرتے ہیں میں تمہارے پاس نماز کے وقت آؤں گا یعنی نماز کے لئے آؤں گا اور اس لئے کہ آسانی کے لئے وقت کو اداء کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، اس لئے اس پر حکم کا مدار ہوگا۔

توضیح: مستحاضہ اور معذورین وغیرہم کے احکام

ولما قوله عليه السلام: المستحاضۃ تنوضاً لوقت كل صلوۃ الخ

اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے، یہ حدیث ان الفاظ سے حضرت فاطمہ بنت ابی حمیش کی بعض روایتوں میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے معنی میں ذکر کیا ہے، ع، اور سبط ابن الجوزی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے، انتہی، اور شرح مختصر الطحاوی میں کہا کہ ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے ہشام سے انہوں نے اپنے والد عروہ بن الزبیرؒ سے اور انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے کہ حضرت عائشہؓ نے فاطمہ بنت ابی حمیشؒ سے فرمایا کہ تو وضو کر نماز کے وقت امام محمدؒ نے یہ روایت اصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے اور ابن قدامہؒ نے معنی میں اس کا اقرار کیا ہے، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو حنیفہؒ کی یہ اسناد صحیح ہے، کیونکہ ابو حنیفہؒ کے ثقہ اور امام مسلم ہونے میں کوئی شک نہیں ہے جن کے بہترین فضائل بہت مشہور ہیں اور ہشام بن عروہ راوی بھی ثقہ اور معروف ہیں اسی طرح عروہ بھی ثقہ اور مشہور و معروف تاجی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح ہے، بس جب یہ روایت ثابت ہوگئی تو لکل صلوٰۃ اور وقت کل صلوٰۃ کے ایک ہی معنی ہوئے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا وهو المراد بالاول اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں۔

وهو المراد بالاول، لان اللام تستعار للوقت، يقال: آتيت لصلوة الظهر، اي وقتها الخ
کیونکہ حرف لام معنی وقت سے مستعار لیا جاتا ہے لہذا لکل صلوٰۃ بمعنی وقت کل صلوٰۃ ہوئے، جیسے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِلَّهِ إِنَّكَ لَتَذْكُرُ الْمَوَاعِدَ﴾ یعنی زوال آفتاب کے وقت نماز قائم کرو مفسرین یہ معنی بالاتفاق مراد ہیں، اسی طرح یہ بھی بولا کرتے ہیں آتيت لصلوة الظهر یعنی میں تیرے پاس نماز ظہر کے وقت آؤں گا، لہذا لکل صلوٰۃ کی روایت کے معنی ہوئے وقت کل صلوٰۃ تاکہ دونوں روایتوں میں موافقت ہو جائے اور بلاشبہ وقت کل صلوٰۃ بہ نسبت لکل صلوٰۃ کے بہتر و زیادہ مناسب ہے کیونکہ وقت کل صلوٰۃ کے صرف ایک معنی ہیں یعنی ہر نماز کے وقت کے لئے، لیکن لکل صلوٰۃ کے دو معنی ہیں یعنی ہر نماز کے لئے اور ہر نماز کے وقت کے لئے، پھر محاورہ میں وقت کے معنی کا استعمال بہت زیادہ ہے، کیونکہ صلوٰۃ کا لفظ شریعت کے محاورہ و عرف کے محاورہ دونوں میں وقت کے معنی میں مشہور ہے، شرع کی مثال ہے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ادا الصلوٰۃ اولاً و آخراً یعنی نماز کے لئے اول اور آخر دونوں ہے، حالانکہ مراد وقت نماز کے لئے اول اور آخر دونوں ہے اور رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان آتيت لصلوة لکل صلوٰۃ جس کسی کو نماز پڑھ لے حالانکہ اس کی مراد ہے جس کسی کو نماز پڑھنے کا وقت پالے، اس جیسی بہت سی مثالیں ہیں۔ ف۔

اسی طرح اس فرمان باری تعالیٰ ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ﴾ کے یہی معنی واضح اور بہت صحیح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے بعد ایسے ان کے قائم مقام ہوئے جنہوں نے نماز کے اوقات کو ضائع کر دیا، نہایہ، علاوہ ازیں بالاتفاق فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضو مراد نہیں، پس جب معنی حقیقی مراد نہ ہوئے تو لا محالہ معنی مجازی مراد ہوں گے کیونکہ نفل تو فرض کے تابع ہوتا ہے، لیکن دوسرا مجاز کہ وقت نماز کے لئے وضو کرے یہ شرعی اور عرفی دونوں معنوں پر مشہور ہے لہذا یہی معنی زیادہ رائج ہوئے، مف، واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے حیض کے یام سے گزر جائے تو اس پر ایک بار غسل کرنا لازم ہے، یہی قول اکثر علماء سلف و خلف کا ہے اور ہمارا امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اور ایک روایت میں امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے، ابراہیم حنفیؒ نے فرمایا ہے کہ ظہر کے آخر میں غسل کر کے ظہر کے آخر وقت اور عصر کے اول وقت نماز پڑھ لے، اسی طرح مغرب اور عشاء میں اور فجر کے واسطے غسل کر کے نماز پڑھا کرے۔

یہ طریقہ بعض حدیثوں میں بھی موجود ہے، لیکن اس سے یہ بات نہیں سمجھی جاتی ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے بعد مستحاضہ کے بارے میں ہر نماز کے لئے وضو کرنا روایت کیا ہے اور اس کی تائید میں خود حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ، انسؓ اور سعید بن المسیبؓ سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک بار غسل کرے اس سے معوم

ہو کہ مذکورہ حکم استحباب کے طور پر ہے، ابن عبدالبر نے استدکار میں کہا ہے کہ یہ مذہب سعید بن المسیب کا مشہور مذہب ہے کہ مستحیضہ ہر زور ایک ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لئے ایک غسل کرے، اس بیان سے سب سے بڑی کام کی بات یہ بھی معلوم ہوئی ہے کہ سب دوگوں نے جو ہر نماز کے لئے غسل یا ہر دن کے لئے ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل کرنے کو کہا ہے اس میں سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ غسل وقت کے واسطے ہے نماز کے لئے نہیں ہے، گویا تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ مستحیضہ کے حق میں طہارت کا اعتبار وقت کے لحاظ سے ہے نماز کے لحاظ سے نہیں ہے، پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے پھر المستحیضہ تنوہا لكل صلوٰۃ کی تفسیر مذکورہ طریقہ سے صاف بتلائی ہے کہ وہ نماز کے وقت وضو کرے۔

ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا، ليدار الحكم عليه الخ

اور اس شرعی قیاس سے بھی کہ وقت کو مقرر کیا گیا ہے ادا میں آسانی دینے کی جگہ پر لہذا حکم کا مدار وقت پر ہوگا، اور نفس نماز پر نہ ہوگا، خدصہ کلام یہ ہوا کہ ادا کرنے کا حکم بالاتفاق وقت سے متعلق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ وقت کے اندر جس جزء میں بھی ادا کی جائے وہ ادا مقبول ہوتی ہے اگرچہ زید دل وقت میں اور عمرو وسط وقت، ورحمہ آخر وقت میں ادا کرے مگر ادا کا حکم جو سب پر لازم ہو تھا اس طرح کرنے سے سب سے تعمیل حکم مان لی جاتی ہے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے وقت کو ادا کے قائم مقام بنا کر آسانی پیدا کر دی ہے لہذا حکم کا رومہ رو وقت پر ہی رہا لہذا مستحیضہ بھی اسی وقت کے لئے وضو کرے گی۔ م۔

واذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى، وهذا عند اصحابنا الثلاثة، وقال زفر استأنفوا اذا دخل الوقت، فان توضؤا حين تطلع الشمس، اجزأهم حتى يذهب وقت الظهر، وهذا عند ابی حنیفہ ومحمد، وقال ابو يوسف وزفر: اجزأهم حتى يدخل وقت الظهر، وحاصله ان طهارة الوضوء معدور تنقص بحروح الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفہ ومحمد، وبدخول الوقت عند زفر، وبإيهما كان عند ابی يوسف، وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضؤا قبل الزوال، كما ذكرنا، او قبل طلوع الشمس.

ترجمہ۔ اور وقت نکل جانے پر ان لوگوں کا وضو باطل ہو جائے گا، اور وہ دوسری نماز کے لئے دوبارہ وضو کرینگے یہ حکم ہمارے تینوں فقہائے احناف کا ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب دوسرا وقت داخل ہو اس وقت وہ وضو کرینگے، چنانچہ اگر انہوں نے آفتاب طلوع ہوتے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہو جائے تک ان کا وضو باقی رہے گا، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک معذور کی طہارت پرانے ناقص سے وقت نکلنے سے ختم ہوتی ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دوسرا وقت داخل ہونے سے ختم ہوتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک سے بھی طہارت ختم ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ صرف اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ کسی نے زواں سے پہلے وضو کیا ہو جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے یا آفتاب نکلنے سے قبل کیا ہو۔

توضیح: معذورین کے احکام

واذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى الخ

ہمارے آئمہ ثلاثہ کے نزدیک معذوروں کا وضو اس وقت باطل ہو جاتا ہے جبکہ فرض نماز کا وقت نکل جاتا ہے لہذا وہ لوگ دوسری فرض نماز کے لئے دوبارہ وضو کریں، ورنہ اگر ایسی صورت ہو کہ جس وقت سے وضو شروع کیا سی وقت خون وغیرہ جو عذر ہے اس کا بہنا اور لگنا بند ہو گیا یہاں تک کہ وقت نماز ختم ہو گیا تو اس وقت بھی وضو باقی رہے گا، باطل نہ ہوگا جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہ ہو جائے یا دوسرا کوئی حادثہ نہ پیا جائے، الخ، اور جب دوسرا کوئی حادثہ پیش نہ آیا تو وہ معذور اپنے پہلے وضو سے دوسری نماز پڑھ سکتا ہے، التبتین، اس کی صورت موزوں پر مسح کرنے کی جیسی ہے کہ اگر وضو شروع

کرنے سے موزے پہننے تک عذر جاری نہیں ہوا کارہا یہاں تک کہ پورے حور پر موزے پہننے کے لئے تو اس کے بعد موزوں پر مسح کرنے کے حق میں ایک تندرست کی طرح ہے، اس لئے دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم ہو جائے مگر موزوں پر مسح کرنا ہی کافی ہو گا پیروں کو دھونا لازم نہ ہو گا۔

وقال زفر استأنفوا اذا دخل الوقت، فان توضؤا حين تطلع الشمس الح
اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب وقت داخل ہو اس وقت جدید وضو کرنا چاہئے، اس مسئلہ میں صرف امام زفرؒ مخالف ہیں گویا ان کے نزدیک دوسرے وقت کا داخل ہونا اس معذور کے لئے ناقص ہے پہلے وقت کا خارج ہونا ناقص نہیں ہے، فان توضؤوا الخ، اب اگر ان معذوروں نے آفتاب نکلنے کے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہونے تک وہی وضو باقی اور کافی رہیگا کیونکہ سورج نکلنے کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فرض نماز کا وقت نہیں آتا ہے بلکہ چاشت اور اشراق جیسی نفل اور سنت نمازوں کا یا عید کے دن عید کی نماز کا وقت رہتا ہے اس طرح ظہر کا وقت داخل تو ہوا مگر کسی فرض نماز کا وقت نہیں نکلا اس لئے وضو باقی رہ جائے گا، بشرطیکہ کسی اور وجہ سے اس وقت تک وضو نہ ٹوٹا ہو، یہاں تک کہ ظہر کا وقت خارج ہو جائے۔

هذا عند ابی حنیفہ الح یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، وقال ابو یوسف وروى الح اور امام ابو یوسف اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ظہر کا وقت داخل ہونے تک ان معذوروں کا وضو باقی رہے گا وحا صله ان طهارة المعذور الح مختصر یہ کہ امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک معذور کی طہارت پرانے عارض کی بناء پر وقت نکلنے سے اس کی طہارت باطل ہو جاتی ہے یعنی صرف وقت نکلنے سے ہی، اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو وضو کرتے وقت پہلے سے موجود تھا، اسی حدیث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹے گا، کیونکہ اس کی پرانی بیماری ناقص وضو ہونے کے باوجود شارع نے ایک محدہ وقت تک اس کے وضو کو باقی رہنے کا حکم دیا تھا، لہذا حدیث کا اعتبار ہو گا، اس بناء پر اگر وضو کرتے وقت حدیث نہ ہو اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا ہو تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اس لئے اگر نفل نماز شروع کر کے توڑ دے تو اس کی قضاء اس پر لازم ہوگی۔ حاصل یہ ہوا کہ عذر سابق رہتے ہوئے اگر معذور وضو کر لے تو یہ طہارت وقت نکل جانے کے بعد پرانے حدیث کی وجہ سے ختم ہو جائیگی، امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کا یہی مسلک ہے، م، اور یہی صحیح ہے الحیظ، ھ۔

وبدحول الوقت عند زفر، وبایہما کان عند ابی یوسف الح
اور امام زفرؒ کے نزدیک فرض نماز کا وقت داخل ہونے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے، یہ روایت شیخ المصلح زہد سے منقول ہے، وبایہما کان الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بھی بات ہو یعنی وقت خارج ہوا ہو یا وقت داخل ہوا ہو اس سے معذور کی طہارت باطل ہو جاتی ہے اگر کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو کہ ایک وقت کے نکلنے سے ہی تو دوسرا وقت داخل ہو جاتا ہے، اس لئے اس اختلاف کا تو کوئی فائدہ نظر نہیں آتا ہے، اسی شبہ کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وفائدة الاختلاف لا تظهر الا یمن تو ضا قبل الزوال، كما ذكرنا، او قبل طلوع الشمس الخ
یعنی اس اختلاف کا فائدہ صرف اس معذور کی صورت میں نکلے گا جبکہ معذور نے زوال سے پہلے وضو کیا ہو، اگر کسی نے آفتاب نکلنے کے بعد اور زوال سے پہلے کسی وقت وضو کیا تو اس کے بعد صرف ظہر کا داخل تو ہو گا مگر کوئی فرض نماز کا وقت خارج نہ ہو گا، اس لئے امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ظہر کا وقت داخل ہوتے ہی اس کا وضو باطل ہو جائے گا، لیکن امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک وضو باطل نہ ہو گا، یا اس معذور کے حق میں ظاہر ہو گا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے وضو کیا، اس سے آفتاب نکلنے پر امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک وقت خارج ہونے سے اس کی جہرت زائل ہو جائیگی، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی وضو باطل ہو جائے گا، مگر امام زفرؒ کے قول کے مطابق چونکہ ابھی کسی فرض نماز کا وقت داخل نہیں

ہوا ہے اس لئے اس کا وضو باقی رہے گا شیخ اسماعیل الزاهدؒ کے قول کے مطابق۔

لَوْ هُوَ اِنْ اَعْتَبَرَ الطَّهَارَةَ مَعَ الْمَسَافِي لِلْحَاجَةِ اِلَى الْاَدَاءِ، وَلَا حَاجَةَ قَبْلَ الْوَقْتِ، فَلَا تَعْتَبِرُ، وَلَا يُبَىٰ يَوْسُفُ اِنْ الْحَاجَةُ مَقْصُورَةٌ عَلَى الْوَقْتِ، فَلَا يَعْتَبِرُ قَلْبَهُ، وَلَا بَعْدَهُ، وَلَهُمَا اَنْ لَا يَدَّ مِنْ تَقْدِيمِ الطَّهَارَةِ عَلَى الْوَقْتِ، لِيَتِمَّكَ مِنَ الْاَدَاءِ كَمَا دَحَلَ الْوَقْتِ، وَخَرُوحِ الْوَقْتِ دَلِيلُ زَوَالِ الْحَاجَةِ، فَظَهَرَ اَعْتِبَارُ الْحَدَثِ عَدَهُ، وَالْمُرَادُ بِالْوَقْتِ الْمَعْرُوضَةِ، حَتَّىٰ لَوْ تَوَضَّاءُ الْمَعْذُورُ لَصَلَاةِ الْعِيدِ، لَهُ اِنْ يَصَلِّيَ الظُّهْرَ بِهِ عَدَهُمَا، وَهُوَ الصَّحِيحُ، لِأَنَّهَا بِمِزْلَةِ صَلَاةِ الصُّحْرِ، وَلَوْ تَوَضَّاءُ مَرَّةً لِلظُّهْرِ فِي وَقْتِهِ، وَآخَرَىٰ فِيهِ لِلْعَصْرِ، فَعِنْدَهُمَا لَيْسَ لَهُ اِنْ يَصَلِّيَ الْعَصْرَ بِهِ، لِاتِّعَاضِهِ بِخُرُوحِ وَقْتِ الْمَعْرُوضَةِ.

ترجمہ۔ اور اہم زفر کی دلیل یہ ہے کہ ناقض وضو کی موجودگی کے باوجود اس کے پاک ہونے کا اعتبار صرف دلائل کی فرض کی مجبوری کی وجہ سے ہے، اور وقت آنے سے پہلے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہذا اس طہارت کا اعتبار نہ ہوگا، اور ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت آنے پر ہی ضرورت ضرورت طہارت ہوتی ہے ہذا وقت سے نہ پہلے اس کا اعتبار ہوگا اور نہ وقت کے بعد اس کا اعتبار ہوگا۔

اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے ہی طہارت حاصل کر لینا ضروری ہے تاکہ وقت داخل ہوتے ہی فرض کی دلائل کی ممکن ہو سکے، اور وقت کا ٹکنا تو ضرورت کے ختم ہونے کی دلیل ہے اس لئے خروج وقت کے ساتھ ہی ناقض وضو کا اعتبار ظاہر ہوگا، اس جگہ وقت سے فرض نماز کے وقت کا اعتبار ہوگا، اسی بناء پر اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لئے وضو کیا تو طرفین کے نزدیک اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز بھی پڑھ لے، یہی مسک صحیح ہے کیونکہ عید کی نماز چاشت کی نماز کے برابر ہے اور اگر اس نے ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز کے لئے وضو کیا پھر اسی وقت عصر کے لئے بھی وضو کر لیا تو طرفین کے نزدیک اس کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھ لے کیونکہ فرض کا وقت نکل جانے سے اس کا وضو باطل ہو چکا ہے۔

توضیح:- معذورین کے احکام

لَوْ هُوَ اِنْ اَعْتَبَرَ الطَّهَارَةَ مَعَ الْمَسَافِي لِلْحَاجَةِ اِلَى الْاَدَاءِ، وَلَا حَاجَةَ قَبْلَ الْوَقْتِ، فَلَا تَعْتَبِرُ الْح

م زفر کی دلیل یہ ہے کہ خون وغیرہ جو طہارت کے منافی ہے اس کے ہوتے ہوئے طہارت کا معتبر ہونا صرف اس مجبوری کی وجہ سے ہے کہ فرض نماز کی ادائیگی کرنی ہے، اور وقت کے اندر حتیٰ مہبت نہیں پائی جا رہی ہے کہ اس میں فرض کی ادائیگی کر کے سبکدوشی ہو سکے اور ادائیگی فرض سے پہلے طہارت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اس لئے وقت سے پہلے طہارت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور جب وقت آئے گا طہارت حاصل کر لی جائے گی، پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت باطل ہو جاتی ہے، ولابی یوسف الخ، اور اہم، ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کی ضرورت صرف وقت آنے پر ہوتی ہے، اس لئے وقت آنے سے نہ پہلے اور نہ اس کے بعد اس کی ضرورت ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے بھی در وقت کے خارج ہونے سے بھی طہارت باطل ہو جائے گی، اس پر گریہ اعتراض کیا جائے کہ اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ وقت سے پہلے طہارت باقی نہیں رہی تھی، گویا اہم زفر اور ابویوسفؒ کے نزدیک وقت سے پہلے معذور کی طہارت صحیح نہیں ہے، لہذا اختلاف یہ ہونا چاہئے کہ اہم ابو حنیفہؒ اور اہم محمدؒ کے نزدیک وقت سے پہلے طہارت صحیح ہے، مزید تحقیق عنقریب آئے گی۔

وَلَهُمَا اَنْ لَا يَدَّ مِنْ تَقْدِيمِ الطَّهَارَةِ عَلَى الْوَقْتِ، لِيَتِمَّكَ مِنَ الْاَدَاءِ كَمَا دَحَلَ الْوَقْتِ الْح

اور طرفین یعنی امام، بو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے طہارت حاصل کر لینا ضروری ہے تاکہ وقت شروع ہوتے ہی نماز پڑھ سکے، کیونکہ یہ بات تو بال اتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی بھی وقت آتے ہی نماز پڑھ سکتا ہے، اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھا بیٹھے کہ آج عصر کا وقت آتے ہی بلا تاخیر مصی پر جا کر نماز پڑھوں گا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وقت آنے سے پہلے ہی وہ وضو کر کے تیار رہے تاکہ ابتدائے وقت میں نماز شروع کر سکے، لیکن اگر پہلا وقت کسی دوسرے فرض کا وقت ہو تو وہ طہارت اس وقت کے لئے ہوگی۔

وخرج الوقت دلیل دوال الحاجة، فظهر اعتبار الحدث عندہ الح
اور وقت کا نکل جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی ضرورت ختم ہو گئی ہے۔ اب یہ بات معصوم ہو گئی کہ پرانے عذر، ناقض وضو کا اثر باقی تھا۔ اس ناقض وضو کا اعتبار ہونے سے طہارت ختم ہو گئی ہے۔ اس مسئلہ کی، صل وہ حدیث ہے جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ہر وقت طہارت سے رہنا چاہئے، اور اس سے یہ حکم نکالا گیا ہے۔ فخر الاسلام اور دوسرے علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ سب اس بات پر متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف وقت کا نکلنے سے ختم ہوتی ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک آفتاب نکلنے سے طہارت ختم نہ ہونے اور باقی رہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ طہارت قائم رہنے کے لئے وقت کا قائم رہنا شریعت میں معتبر عذر ہے۔ اب ایک شبہ یہ ہوتا ہے صبح کی فرض نماز آفتاب نکلنے کے بعد قضاء کرنے سے سنت کی بھی قضاء کرنی پڑتی ہے حالانکہ سنت تو صرف اپنے وقت کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔ اس سے معصوم ہو کہ وقت کا پورے طور پر اسی وقت درست مانا جاتا ہے جبکہ دوسرا وقت داخل ہو۔ سی بناء پر فجر کی سنت ظہر کے وقت قضاء نہیں کی جاتی ہے۔ اس سے معصوم ہو کہ آفتاب نکلنے کے بعد بھی شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس وجہ سے مناسبت ہے کہ آسانی کے لئے عذر کی طہارت باقی رہے، اور اس صورت میں جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت حاصل کرنا لازم ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے اور وقت سے پہلے طہارت حاصل کرنا غیر ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وقت آنے سے طہارت باطل ہو جاتی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب وقت سے پہلے طہارت کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے تو یہ بات کس طرح درست ہوگی کہ وقت آ جانے کے بعد طہارت ختم ہو گئی؟ جواب یہ دیا جائے گا کہ اعتبار نہ کئے جانے کا مطلب یہ ہو گا کہ وقتیہ فرض ادا کرنے کے لئے جیسی طہارت کی ضرورت تھی ویسی طہارت یہ نہیں ہے۔ اور اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ طہارت مطلقاً نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ اس سے نوافل کی ادائیگی اور پہلے کے باقی فرائض درست ہونے میں، التباہیہ۔

والمراد بالوقت الخ، اور وقت سے مراد یعنی جس کے داخل اور خارج ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔
وقت المفروضہ الخ، بعض فرض نماز کا وقت ہے۔ نفل اور واجب نمازوں کا وقت نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لئے وضو کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ لے۔
وهو الصحيح الخ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ عید کی نماز چاشت کی نماز جیسی ہے یعنی ان دونوں میں سے کوئی بھی فرض نہیں ہے اگرچہ نماز عید واجب ہوتی ہے۔

ولو نوصا مرة للطهر في وقته، واخرى فيه للعصر الخ
اور اگر معذور نے ظہر کی نماز کے لئے ظہر کے وقت میں وضو کیا پھر دوبارہ اسی وقت عصر کے لئے وضو کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ فرض نماز ظہر کے نکل جانے سے وہ وضو باطل ہو گیا ہے، یہی قول صحیح ہے، السراج، تمام اماموں کے نزدیک یہی حکم ہے، اور ان دونوں آئمہ یعنی طرفین کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں دخول وقت کے ساتھ خروج وقت بھی پایا جا رہا ہے، الفتح۔

والمستحاضۃ ھی التي لا یمصی علیہا وقت صلوة الا والحدث الذی ابتلیت بہ یوحده فیہ، وکذا کل من هو فی معاہا، وهو من ذکرناہ، ومن بہ استطلاق بطل، وانفلات ریح، لان الضرورة بهذا یتحقق، وھی نعم الكل

ترجمہ - والمستحاضہ وہ عورت ہے جسے ایک یا عارضہ حدث لگ گیا ہو جو ہر فرض نماز کے وقت پایا جاتا ہو اور کوئی وقت بھی اس عارضہ سے خالی نہ جاتا ہو، اور یہی حکم ہر مس معذور کا ہے جو مستحاضہ کے معنی میں ہو، اور مستحاضہ کے حکم میں وہ ہر ایک ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، اور اسی کے حکم میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جن کو پیٹ چھنے یعنی دست آنے، اور ہوا نکلنے رہنے کی بیماری لگی ہوئی ہو، کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ ہوتی ہے، اور ضرورت بھی سب کو عام ہوتی ہے۔

توضیح: جزوی مسائل

والمستحاضۃ ھی التي لا یمصی علیہا وقت صلوة الا والحدث الذی ابتلیت بہ یوحده فیہ الح
مستحاضہ (ترجمہ میں اس کی تعریف گزر چکی ہے) وہ وہ معذورین جن کا تذکرہ کیا گیا ہے، یعنی جس کا پیشاب نہ ٹھہرتا ہو اور جس کی نکسیر نہ رکے اور جس کا زخم نہ بھرتا ہو، اس سے خون رستار بہتا ہو۔ ومن بہ استطلاق الح در جسے پیٹ چھنے جتنی دست آنے کی بیماری ہو اور انفلات الریح بے اختیار ریح نکلنے کی بیماری ہو۔ لان الضرورة کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے، اور ضرورت کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ہر ایک کو ہوتی ہے لہذا ان میں ہر شخص حکماً معذور ہو، اور مختار وغیرہ میں معذورین میں سے ان لوگوں کو بھی شمار کیا ہے، جس کی تکھیں سرخ ورن میں درد کے ساتھ سنسو بھی ان سے جاری ہو، یا چوندھے کی بیماری ہو کہ درد کے ساتھ کچھ بھری رہتی ہو یا آنکھ کے کونے میں ناسور ہو سی طرح ہر وہ شخص جس کے درد کے ساتھ کوئی چیز نکلتی ہو، گرچہ کان یا پستان یا ناف سے نکلتی ہو تبیین میں کہا ہے کہ ان لوگوں کو ہر وقت نماز کے لئے وضو کرنے کا حکم اس لئے دیا جائے گا کیونکہ اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ نکلنے والی چیز پیپ ہو۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ تباہیوں سے وضو ٹوٹا اور وضو کا اعادہ کرنا ہم نے کتاب زہدی وغیرہ سے نقل کر دیا ہے لیکن شیخ ابن ابراہیم نے کہا ہے کہ شاید وہ پیپ ہو اس بات کی مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبائی ہو کیونکہ ختم اور شک کے ساتھ سے پیپ ماننے سے اس میں ناقض ہونے کی اتنی قوت باقی نہیں رہتی ہے کہ اس کی وجہ ناقض ہونے کا قطعی حکم دیا جائے کیونکہ یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر حیسوں، درؤ اکثروں کی خبر دینے سے گمان غالب ہو یا خود شخص (مریض) کو اپنے تجربہ اور علامات سے یہی گمان غالب ہو تو ایسی صورت میں وضو کا اعادہ واجب ہوگا، مف۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر فرض نماز کے وقت میں کسی نے بلا ضرورت وضو کیا پھر خون وغیرہ عذر کے طور پر بہنے لگا تو وہ وضو کر لے، اسی طرح اگر کسی قسم کے سیلان اور ناقض کے علاوہ کوئی دوسرا ناقض پائے جانے کی وجہ سے وضو کیا پھر مقررہ حادث پایا گیا تو دوبارہ وضو کرے۔ اکافی۔

(۲) ایک شخص کے چپک کے دانوں میں سے بعض دانے بہتے تھے اور بعض نہیں بہتے تھے اسی حالت میں اس نے وضو کر لیا، وضو کرنے کے بعد اب وہ دانے بھی بہنے لگے جو پہلے نہیں بہتے تھے تو وضو ٹوٹ گیا، السراج۔

(۳) اور اگر کئی زخم ہوں اور ان میں بھی یہی کیفیت ہو تو ان کا بھی یہی حکم ہوگا۔

(۴) ان کی صل میں یہ حکم ہے کہ اگر کسی کے دو تھنوں میں سے ایک سے خون جاری تھا اسی حالت میں اس نے وضو کیا پھر دوسرے تھن سے بھی خون بہنے لگا تو اس پر دوبارہ وضو لازم ہوگا مفت۔ المحر۔

(۵) مستحاضہ نے اگر وضو کر کے نفل نماز شروع کی جب ایک رکعت پڑھ لی تو وقت نکل گیا تو وہ نماز فاسد ہو گئی اور احتیاطاً اس پر قضاء لازم ہو گئی۔ لظہیر یہ۔

(۶) اس کی اصل یہ کہ معذور نے جس عذر کی وجہ سے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر دوسرا کوئی حادثہ پیدا ہو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

(۷) اور اگر دوسرا حادثہ بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو در اور دونوں کی وجہ سے وضو ہو تو کسی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اگرچہ کئی عذر ہوں۔ م۔

(۸) اگر معذور کا زخم ایسا ہو کہ اس پر پٹی باندھ دینے سے یا زخم کے اندر کچھ ڈال دینے سے اس کا خون بہنا وقتی طور سے رک جاتا ہو یا عذر ہو کہ بیٹھ کر پڑھنے سے وہ رک جاتا ہو مگر کھڑے ہو کر پڑھنے سے عذر جاری ہو جاتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ جس طور پر ہو سکے اسے روک دے، اس کے بعد وہ معذور کے حکم سے خارج ہو جائے گا۔

(۹) البتہ حائضہ کا خون اگر تیزی کے ساتھ بہتا ہو اور وہ کچھ کپڑے وغیرہ سے اس طرح روک دے کہ خون باہر نہ آئے پھر بھی وہ حائضہ باقی رہے گی اور اگر ادھر ادھر حرکت سے خون بہتا ہو تو اس پر واجب ہے کہ بیٹھ کر اشارے سے نماز پڑھے کیونکہ اشارے سے پڑھنا حادثہ کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے، کیونکہ بعض مواقع میں حالت اختیاری میں بھی بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے، مثلاً سواری کے جانور کی پیٹھ پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن حالت اختیاری میں حادثہ کے باوجود نماز کا ثبوت نہیں ہے، اسی بناء پر ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر ایسی حالت ہو کہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پڑھنے سے خون جاری رہتا ہے لیکن جب لیٹ کر پڑھنے سے خون کا بہنا بند ہو جاتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ کھڑے ہو کر مکمل نماز پڑھے کیونکہ جس طرح حادثہ کے ساتھ خاص ضرورت کی صورت میں پڑھنا جائز ہے اسی طرح خاص ضرورت کے وقت کے لئے لیٹے نماز جائز ہے اس لئے دونوں مجبوریوں اور دونوں خرابیوں برابر ہوئیں پھر بھی ایسی حالت میں کھڑے ہو کر پڑھنے کو ترجیح ہوگی، کیونکہ نماز کے تمام ارکان حاصل ہوں گے۔

(۱۰) انوازل میں ہے کہ کسی کے زخم سے خون بہتا تھا اس لئے اس پر پٹی باندھ دی اور اس عرصہ میں ایک درہم سے زیادہ اسے خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے میں خون لگ گیا، اور ایسی حالت میں خون دھوے بغیر اس نے نماز پڑھ لی، تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اگر اس خون کو دھو کر نماز پڑھنے کے درمیان پھر اتنا ہی خون اس میں لگ جاتا تو اس کا نہ دھونا جائز ہو اور نماز صحیح ہو گئی لیکن اگر یہ حالت نہ ہو تو اس کا دھونا واجب ہے۔ یہی مختار مذہب ہے، الفتح، مضمرات میں بھی یہی لکھا ہے۔ م۔

(۱۱) اسی طرح اگر کوئی مریض ایسا ہو کہ وہ نماز کے لئے جس کپڑے کو بچھاتا ہے وہ فوراً ناپک ہو جاتا ہے تو اس کا دھونا ضروری نہیں ہے۔ د۔

مبسوط اور ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ (۱۲) اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اس پر لازم ہے کہ اسے دھو ڈالے مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کا دھونا مفید ہو یعنی اسے دوبارہ خون نہیں لگے گا، چنانچہ اسے نہیں دھویا حالانکہ ایک درہم سے وہ خون زیادہ تھا تو جائز نہ ہو گا۔

(۱۳) اور اگر اس کا دھونا مفید نہ ہو یعنی دوبارہ خون لگ جاتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ اسے دھو ڈالے مگر اس شخص بھی جسے مسلسل پیشاب پکڑتے رہنے کی بیماری ہو یا وہ شخص جس کا خون رستا ہو اہو۔

(۱۴) حاوی میں ہے کہ اگر گدی میں خون جذب ہو تو وہ بہتے خون کے حکم میں ہے۔

(۱۵) اور محمد بن مقاتل کہتے ہیں کہ خون وغیرہ میں معذور کو ہر فرض نماز کے وقت ایک بار دھونا ایسا ہی لازم ہے جیسا کہ وضو لازم ہے، لیکن دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ لازم نہیں ہے۔

(۱۶) کسی طرح زخم کے بندھن کو دوبارہ باندھنا اور گدی وغیرہ بدن در ہر نماز کے موقع پر استنجاء کرنا بھی حرج کی وجہ سے لازم نہیں ہے۔

(۱۷) معلوم ہونا چاہئے کہ خون بہنے یا کسی عارضہ کی وجہ سے جو طہارت حاصل کی گئی ہو وہ وقت کے اندر اس عارضہ کے پائے جانے سے نہیں ٹوٹتی ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے حادث کے پائے جانے سے ٹوٹ جاتی ہے، اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہے۔

(۱۸) خون کے بہتے رہنے کی وجہ سے طہارت کرنے کا مقصد یہ ہے کہ وضو کے وقت اس کا بہنا پایا جا رہا ہو یا بعد کو پایا گیا ہو، اور اسی خاص مرض کی وجہ سے ہی وضو کرنے پر مجبور ہوا ہو، پھر وقت نکل جانے پر سابق حدت کا حکم ظاہر ہو جائے گا۔

(۱۹) اسی بناء پر اگر وہ وضو کر کے نماز میں مشغول ہو جائے تو اس نماز کو ابتداء سے پڑھے، پڑھی ہوئی نماز پر بناء نہ کرے، اور اگر وہ نماز نفل ہو تو چونکہ اسے شروع کرنا صحیح تھا اس لئے اس کی قضاء واجب ہوگی۔

(۲۰) اور اگر تاک کے ایک نیتھنے سے خون بہنے کے لئے وضو کیا پھر دوسرے نیتھنے سے بھی خون بہنا شروع ہو گیا تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔

(۲۱) لیکن اگر دونوں نیتھنوں سے خون بہنے کی وجہ سے وضو کیا بعد میں ایک نیتھنے سے بہنا بند ہو گیا، تو اس کا وضو باقی رہ جائے گا جب تک کہ وقت باقی ہو، اسی طرح اگر پھوڑے پھسیاں ہوں، اور وضو کی حالت سے ان میں زیادتی ہوئی یا بعض سے خون بہنا بند ہو گیا تو اس میں بھی یہی تفصیلی حکم ہے، مع۔

(۲۲) جس شخص کو بے اختیاری کے ساتھ ہو نکل جانے کا عذر ہو وہ یہ شخص کے پیچھے نہ نماز پڑھے جسے پیشاب نہ تھینے کا عذر ہو، کیونکہ ہوا تو فی نفسہ پاک ہے اور کپڑے پر لگتی بھی نہیں ہے، اس کے برخلاف پیشاب خود ناپاک بھی ہے اور کپڑے میں لگ بھی جاتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ نجاست کو حتی لامکان کم کرنا واجب ہے اس لحاظ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیشاب کا قطرہ ٹپکنے والے کے پیچھے نماز نہ پڑھنا واجب ہے، لیکن میرے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ اس کے پیچھے نہ پڑھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، کیونکہ اس شخص کو اپنے حق میں کمی کی کوشش کرنا واجب ہے پھر اس کی نماز اللہ کے دربار میں مقبول ہوئی ہے، بلکہ اس کے لئے دو گن ثواب کا وعدہ ہے ایک طاعت کرنے کا دوسرے مرض پر صبر کرنے کا، اور جب شریعت نے وقت کے اندر اس کے عذر کو کالعدم مان لیا ہے تو اس پر نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہے، اس سے معلوم ہو کہ حق کی بات یہی ہے کہ بین کردہ حکم مستحبی ہے۔ فہم۔

(۲۳) اس سے یہ معلوم ہوا کہ معذورین کے احکام ان کے حق میں مشقت، آزمائش، امتحان کے بڑھے ہوئے ہیں، ساتھ ہی فرمان برادری کرنے پر ان کا ثواب بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کی مجبوریات سہانی ہوتی ہیں، اور صحیح حدیث میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ سزا کشیں اور بدائیں انبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ وسیع اور نیک بندوں کے لئے لازم ہیں، اور حضرت ایوب علیہ السلام کے سزا کشی قصہ کو بروقت پیش نظر رکھنا چاہئے غور کرتے رہنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل فی النفاس

والنفاس هو الدم الخارج عقیب الولادة، لانه مأخوذ من تنفس الرحم بالدم، او من خروج النفس، بمعنی الولد، او بمعنی الدم.

ترجمہ: یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، نفاس وہ خون ہے جو بچہ کے پیدائش کے بعد نکلتا ہے کیونکہ یہ لفظ مشتق ہے۔ تنفس الرحم بالدم کے محاورہ سے یعنی رحم نے خون کو تھوک نکالا ہے، یا نفاس، خود ہے محاورہ خروج النفس سے جب کہ اس

میں لفظ نفس لڑکے کے معنی میں ہے یا خون کے معنی میں ہے۔

توضیح: نفاس کے احکام

فصل فی النفاس الخ یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہونے والے تین خون میں سے ایک ہے، نفاس اور استحاضہ کی طرح، اب تک حیض اور استحاضہ کے بیان گذر چکے ہیں اور ان کے ساتھ ہی تکبیر اور تصور اور معذور کے احکام اور ان کے مسائل بھی گذر گئے ہیں، یہاں سے اب نفاس کو جو کہ تیسری قسم ہے، اس کے احکام اور مسائل بیان کرتے ہیں۔

والنفاس هو الدم الخارج عقب الولادة الخ

نفاس وہ خون ہے جو ولادت کے بعد ہی آتا ہے۔ فقہ کی متون میں یہی تعریف ذکر کی گئی ہے، الصبیحین، مصنف نے ایک خون کا نام نفاس قرار دیا ہے یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض کی بحث میں ایک قول گذر رہا ہے لہذا ماحوذ الخ نفاس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لفظ نفاس قَنَسُ الرحم بالدم سے مشتق ہے یعنی رحم نے خون کو تھوک کر پھینک دیا یا خروج النفس سے مشتق ہے اس میں لفظ نفاس کے فاء کو سکون ہے اس جگہ نفاس سے مراد خواہ بچہ ہو یا خون ہو کیونکہ دونوں معنوں کی ہی گنجائش ہے احاصل نفاس اس خون کا نام ہے جو ولادت کے بعد نکلتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر عورت کو بچہ ہو مگر اس موقع پر خون نہیں نکلا تو وہ زچہ نہ ہوگی۔ الخ۔

یعنی اس پر غسل فرض نہ ہوگا، اور صاحبین سے بھی یہی مروی ہے، اور مفید اور حاوی میں بھی اسی بات کو صحیح کہا ہے، لیکن وضو ضرور واجب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا، محیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے امام اعظمؒ کے قول کو قبول کیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاقؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قوس کو مانتے ہیں، اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ فتاویٰ میں لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، یعنی نے کہا کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہی صحیح ہے، مقع، ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ نے مصنف ہدایہ کے کلام سے جو اس بات کا فائدہ نکدہ، خذ کیا ہے کہ ”عورت نے ولادت کے بعد اگر خون نہ دیکھا ہو تو وہ زچہ نہ ہوگی“ میرے نزدیک یہ افادہ نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ نفاس خون دیکھنے کا نام ہے، (النفاس روية الدم) اگر یہ عبارت ہوتی تو یہ سمجھا جاتا کہ خون نہ دیکھنے سے زچہ نہ ہوگی بلکہ یہ کہا ہے هو الدم الخ، اور یہ بات عام ہے کہ عورت خون دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ تو برعکس ہو رہا ہے کہ اگر عورت نے خون نہیں دیکھا تو بھی اسے احتیاطاً غسل کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ولادت کے موقع پر معمولی سا بھی تو خون لازمی طور سے ہوتا ہے اگرچہ کچھ زیادہ نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ کا بیعت یہی قول ہے۔ فافہم۔

شیخ ابن الہمامؒ نے اس بات کا اپنے فوائد میں اضافہ فرمایا ہے کہ نفاس کی تعریف کرتے ہوئے بعد الولادة کے بعد لفظ من لفرج بھی بڑھانا چاہئے، یعنی پیشاب گاہ سے ولادت کے بعد جو خون آتا ہے وہ نفاس ہے کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف (سے) بچہ نکلا گیا آپریشن کے ذریعہ یا کوئی بڑا ساز ختم ہو گیا تھا وہ اس موقع پر از خود پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ نفاس والی نہ ہوگی بلکہ زخم کا خون نکلنے سے زخمی کہلائے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظہیر یہ اور، حبیبین میں بھی یہی مذکور ہے، اور در مختار اور طحاوی میں اس قید کا بھی اضافہ کیا ہے کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو، البتہ اس کے معاملہ میں بچہ کے احکام نافذ ہوں گے اسی بناء پر اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ اگر تجھے بچہ پیدا ہو تو تجھے حلاق ہے اس لئے وہ موجودہ صورت میں مطلقہ ہو جائے گی اسی طرح اگر وہ باندی ہو اور اس کے مالک سے یہی اسے یہ

بچہ پیدا ہوا ہو تو وہ باندی ام ولد ہو جائے گا، اور اگر حالت حمل میں طلاق دی ہوئی ہو اس ولادت سے وہ عدت سے فارغ ہو جائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ ظہیر سے فتح القدیر میں ذکر کیا گیا ہے مگر اس طرح استثناء کیا ہے کہ مگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اس کی پیشاب گاہ سے خون آگیا تو وہ نساء بھی ہو جائے گی، جیسا کہ زیلعی میں ہے۔ منف۔ و در مختار میں فرج کی بجائے رحم سے خون آیا ہو نکھا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی صورت اس وقت کو بھی شامل ہوگی جبکہ ناف کی راہ سے ہی رحم کا خون بھی آیا ہو، لیکن وہ نساء ہوگی یا نہیں مجھے اس کا جواب معلوم نہیں ہے، اور فتح القدیر اور تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

پھر میں یہ بھی کہتا ہوں کہ من الفرج کا غلط بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ عموماً ولادت تو پیشاب گاہ سے ہی ہوتی ہے، ابستہ ناف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت ہے اس طرح پر کہ عورت کی طلاق مگر بچہ نکل آنے پر موقوف ہو تو اس صورت میں وہ پالی جائے گی، یہ قید وضاحت کی غرض سے اچھی ہے۔ م۔

والدم الذی تراه الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة، وان كان معتدا، وقال الشافعی حیض اعتبارا بالنفاس، اذ هما حمیعا من الرحم، ولما ان بالحبل یسد فم الرحم، کذا العادة، والنفاس بعد افتتاحه بخروج الولد، ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفہ ومحمد، لانه ینفتح فیتنفس به .

ترجمہ - اور وہ خون جسے حاملہ ابتدائی دنوں میں یا ولادت کے وقت بچہ کے نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے وہ استحاضہ ہے، اگرچہ دیر تک وہ موجود رہا ہو، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ حیض ہے نفاس پر اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ یہ دونوں خون رحم سے ہی آتے ہیں، اور ہر دلیل یہ ہے کہ حمل قرار پانے سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے عادت یوں ہی جاری ہے، اور بچہ نکل جانے کے ساتھ رحم کا منہ کھل جانے سے نفاس آتا ہے، اسی طرح تھوڑا بچہ نکل جانے کے بعد بھی نفاس ہوتا ہے، امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ سے ایسا ہی مروی ہے، کیونکہ اس سے منہ کھل جاتا ہے تو نفاس آنے لگتا ہے۔

توضیح: بچہ جننے سے پہلے خون

والدم الذی تراه الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة الح اور وہ خون جسے حاملہ اپنے ابتدائی دنوں میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے وہ بھی نفاس ہے، اگرچہ وہ مستند ہو، یعنی اگرچہ وہ خون تین دن یا اس سے بھی زیادہ دنوں تک جاری ہو جو کہ حیض کے پائے جانے کی علامت بلکہ شرط تب بھی وہ استحاضہ کا خون ہوگا، حاصل یہ ہے کہ جب حمل ثابت ہو جائے تو ابتدائے حمل سے ولادت ہو جانے تک جو بھی خون نظر آئے وہ استحاضہ ہے اگرچہ وہ تین دنوں تک یا اس سے بھی زیادہ ہو، اور ولادت کی حالت میں جب تک بچہ پورا یا اس کا اکثر حصہ نہ نکل آئے وہ بھی حیض یا نفاس نہیں ہے اس بناء پر یہ خون نماز کے لئے نہ مانع ہے نہ محرم ہے۔

وقال الشافعی حیض اعتبارا بالنفاس، اذ هما حمیعا من الرحم الح اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی حیض کا خون ہے یہی قول ان کے مذہب میں اصح ہے، اعتباراً بالنفاس کی دلیل اس خون کو نفاس پر قیاس کرنا ہے کیونکہ یہ خون اور نفاس دونوں رحم سے ہیں، اور رحم میں لڑکا ہو ناخون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے، یہاں تک کہ ایک حمل میں دو بچہ کے درمیان جو خون آتا ہے وہ بھی امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔

احتمال باقی رہتا تو طہی حلال نہ ہوتی، کیونکہ اس معاملہ میں احتیاط لازم ہوتی ہے۔ مع۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بچہ کی پیدائش کے بعد بقیہ نفاس کا خون ہوتا ہے، یہ بات بھی بیان کی جا چکی ہے کہ بچہ کا زیادہ حصہ نکل آنے سے ہی اس کا نکلنا ثابت ہو جاتا ہے، اب یہ ایک سوال باقی رہتا ہے کہ کس حالت کی ولادت کو بچہ کا پیدائش ہونا کہا جاسکتا ہے اس لئے اس کا جواب اس طرح دیا ہے۔

والسقط الذی استبان بعض خلقه ولد حتی تصیر به نفساء، وتصیر الامه ام ولد به، وكذا العدة تنقضی به، واقل النفاس لا حد له، لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم، فاغنی عن امتداد جعل علما علیه بخلاف الحيض

ترجمہ:- اور وہ ضائع شدہ جس کے بدن کا کچھ حصہ بھی بناوٹ سے ظاہر ہو چکا ہو وہ بھی بچہ ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ عورت نفاس والی کہلائے گی، اور اگر وہ اپنی باندی ہو تو وہ ام ولد ہو جائیگی، اسی طرح اس سے اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی، اور نفاس کی کم سے کم کوئی مدت اور حد نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ کا پہلے نکل آنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خون رحم سے آیا ہے، لہذا اس بات سے اب استغناء ہو گیا کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو دیر تک قائم رہ کر اس نفاس کیلئے علامت قائم ہو جائے، بخلاف حیض کے۔

توضیح: ضائع شدہ بچہ، نفاس کی مدت

والسقط الذی استبان بعض خلقه ولد حتی تصیر به نفساء . الخ
اور اگر ایسا ضائع شدہ بچہ ایسا جس کے بدن کے حصہ کی بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو، وہ بھی بچہ کے حکم میں ہے، اس بناء پر وہ عورت نفساء کہلاتی ہے، اور وہ اگر باندی ہے اور شوہر سے بچہ ہوا ہے تو اس کی وجہ سے اب ام ولد ہو جائے گی اور ام ولد کے حقوق اسے حاصل ہو جائیں گے، مثلاً اس آقا کے مرنے کے بعد وہ زندہ داروں کے لئے میراث نہ ہوگی بلکہ آزاد ہو جائے گی، اور فروخت بھی نہ ہو سکے گی اگر وہ بچہ زندہ بچ جاتا تو وہ اپنے باپ کی طرح آزاد اور باپ کا وارث بھی ہوتا۔

وكذا العدة تنقضی به، . الخ
اسی طرح اس بچہ کے ضائع ہو جانے کے باوجود اگر عورت عدت حمل گزار رہی ہو تو اب وہ آزاد اور اس کی عدت ختم ہو جائے گی، اور اسے وضع حمل کہنا درست ہوگا۔ م۔

بچہ کی بناوٹ ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کوئی انگلی پاناخن یا بال وغیرہ کی صورت بن گئی ہو، اور اگر صرف نو تھڑا ہو اور اس کی بناوٹ ظاہر نہ ہوتی ہو تو عورت کے حق میں نفاس کا حکم نہ ہوگا، پھر جو خون اس نے دیکھا ہے اگر اسے حیض قرار دینا ممکن ہو تو اسے حیض قرار دیا جائے گا، ورنہ وہ استحاضہ کے حکم میں ہوگا، نہایت، اگر خون تین دن یا اس سے زیادہ ہو اور اس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو اسے حیض کہا جائے گا، م، اور اگر عورت نے اس اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد بھی خون دیکھا اب اگر وہ ضائع شدہ ایسا ہو کہ اس کی کچھ بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو تو جتنا اس نے پہلے دیکھا ہے وہ حیض نہ ہوگا مگر جتنا بعد میں دیکھا ہے وہ نفاس ہے اور عورت نفاس والی کہلائے گی اور اگر اس کی بناوٹ ظاہر نہ ہوئی ہو تو اسقاط سے پہلے اس نے جتنا خون دیکھا ہے اگر اسے حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائے گا۔ النہایہ۔

اور فتویٰ میں ہے اگر ایک عورت دو مہینے پاک رہی اس لئے اسے شیبہ ہوا کہ اس کا پیٹ رہ گیا ہے یعنی حاملہ ہے پھر دو مہینے بعد وہ بر باد ہو گیا، اس صورت سے کہ اس کی کچھ بناوٹ ظاہر نہیں ہوئی تھی اور اس نے اس اسقاط سے پہلے دس دن خون دیکھا تھا تو یہ خون حیض کہلائے گا، کیونکہ یہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا نو تھڑا کر لیا ہے کہ اس کی بناوٹ ظاہر نہ تھی

تو کسی حکم میں اس کی وردت ثابت نہ ہوگی، اس لئے اس کی توجیہ یوں کی جائے گی کہ اس کے پیٹ میں خون جم کر پھیل گیا ہے اور وہ حمل کا خون نہ تھا، فتح۔

واقف المساس لا حد له، لان تقدم الولد علم الحروج من الرحم الخ
ورغم اس کی کم سے کم کوئی بھی مدت نہیں ہے، کیونکہ جب بچہ پہلے ہو چکا ہے وہ سب بات کے لئے کافی دلیل ہے کہ یہ خون رحم سے ہی آ رہا ہے، لہذا یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ فاعسی عن اعتداد الخ اس لئے اس بات کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی کہ دیر پا کوئی ایسی علامت پائی جائے کہ یہ خون رحم سے ہی آیا ہے، لہذا تین دن یا اس سے زیادہ کی کوئی شرط باقی نہیں رہی۔

بجلاف الحيض الخ بخلاف حیض کے کہ اس میں پہلے سے کسی کوئی دلیل معوم نہیں ہوتی ہے کہ یہ خون رحم سے ہی آ رہا ہے، اس لئے اس میں سب بات کی شرط لگائی گئی ہے کہ زیادہ دنوں تک وہ خون جاری رہے جس میں کم از کم تین دن ہونا ضروری ہے اور اس سے یہ بات معوم ہو جاتی ہے کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ اس کے عداوہ و رعادت پہلے سے نہیں پائی جاتی ہے، اور نفاس میں اس سے پہلے بچہ پیدا ہونے کی وجہ سے یہ یقین آ جاتا ہے کہ خون رحم سے ہی آیا ہے کیونکہ بچہ کی پیدائش کے بعد خون آتا ہے، دیر پا رعادت باقی رہنے کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی یہاں تک کہ اگر چند ساعت کے لئے بھی خون آیا ہو یہی کہا جائے گا کہ یہ تو رحم سے ہی آیا ہے۔

واكثره اربعون يوما، والرائد عليه استحاصة، لحديث ام سلمة ان السی عليه السلام وقت للنساء اربعين يوما، وهو حجة على الشافعي في اعتبار الستين
ترجمہ اور اس نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہیں اور اس سے زیادہ وہ، متحضر ہے، حضرت ام سلمہ کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے النساء کے لئے چالیس دنوں کا وقت مقرر فرمایا ہے، وہ یہی حدیث امام شافعی کے ساتھ دن مقرر کرنے کے معاملہ میں ان کے خلاف دلیل ہے۔

توضیح مدت نفاس مع دل کل

واكثره اربعون يوما، والرائد عليه استحاصة الخ

ور اس نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے کثر عدا کا یہی قول ہے۔ ع، سراجیہ میں ہے کہ نفاس کم از کم اتنا ہی ہے جتنا وہ پایا جائے، اگرچہ ایک ساعت میں ہو، اس پر فتویٰ ہے، ہمارے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہیں، ہ، چالیس دنوں کے اندر وہ خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ چند روزہ یا اس سے زیادہ ہو، اسی پر فتویٰ ہے، اگر نفاس کی کسی کو کوئی مدت ہو اس کے بعد ایک دفعہ بھی اس کے خلاف پانے سے عادت کا حکم بدل جاتا ہے، یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، الخاصہ۔ ہ۔

اس مسئلہ میں گھنٹہ دو گھنٹہ خون جاری رہنے کی بھی کوئی قید نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مختصر وقت در لحظہ بھر ہے، جیسا کہ جمہور نے کہا ہے، اور یہی قول صحیح ہے اس بناء پر ایک ساعت بھی اگر عورت نے خون دیکھا پھر وہ بند ہو گیا تو وہ نماز پڑھنے لگے، ورنہ نہیں بھی رکھے، اس نے مختصر وقت میں بھی جو کچھ دیکھا ہے وہ نفاس ہے، ہمارے ائمہ کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر کچھ اختلاف ہے بھی تو اس صورت میں جب کہ عادت گزرنے میں کم سے کم نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو، مثلاً کسی فشوہر نے اپنی اہلیہ سے کہا کہ جب تمہیں بچہ ہو تم کو طلاق ہے، اس موقع پر عورت نے کہا کہ میری عادت گزر گئی، تو اس صورت میں نفاس کے لئے کم سے کم کتنی مقدار تین حیض کے ساتھ اعتبار کرنا ہوگا، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک

اس صورت میں عورت کی تصدیق کے لئے کم از کم پچیس دن اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گیارہ دن اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ساعت ضروری ہے، اور نماز روزے کے سلسلہ میں نفاس کی کم سے کم خون کی مقدار وہ ہے جو نظر آجائے۔ مع۔
اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ مصنفؒ نے نماز روزے وغیرہ جو مدت کے سلسلہ میں بیان کیا ہے کہ کم از کم کی کوئی حد نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ چالیس دن ہوں گے وہ مدت کی ضرورت کے سوا ہے۔

والزائد علیہ استحاضہ، لحديث ام سلمة ان النبي عليه السلام وقت للنساء اربعين يوما الح
اور چالیس روز سے جتنا ہو گا وہ، استحاضہ ہو گا، یعنی وہ عورت جسے پہلی مرتبہ ولادت ہوئی ہو اس کے لئے پورے چالیس دن نفاس کے اور اس سے زیادہ استحاضہ کے ہیں، لیکن وہ عورت جسے کئی مرتبہ ولادت ہو چکی ہو اس کے چالیس دن سے زیادہ کا خون استحاضہ ہی ہو گا اسی طرح اس کی اپنی عادت سے بھی جو زیادہ ہو گا وہ بھی استحاضہ ہو گا، اب نفاس کی زیادہ سے زیادہ چالیس دن کی مدت ہونے کی دلیل مصنفؒ نے اس طرح دی ہے۔ لحديث ام سلمة المخ اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نفاس والی کے لئے چالیس دن کا وقت مقرر کیا ہے، ابو داؤد نے مسند ازدیہ کی حدیث سے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نفاس والی عورتیں نفاس کے بعد چالیس دن اور چالیس راتیں بیٹھ کر اپنے وقت گزارتیں اور ہم لوگ اپنے چہروں پر جھائیں کی وجہ سے دیں ملتے تھے، یہ روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے اور حاکم نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور دارقطنی اور بیہقی نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ محمد بن اسماعیل بخاریؒ نے اس حدیث کی خوبی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بہت اچھی ہے۔

مولانا عبدالحقؒ نے احکام میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث احسن ہے اور ابن القطان کے کلام پر کہ مسند کو مجہول کہا اور ابن حبان کے کلام پر کہ کثیر بن زیاد کو ضعیف کہا ہے کوئی توجہ نہیں دی ہے کیونکہ بخاریؒ نے اس حدیث کی بہت تعریف کی ہے اور یہ کہا ہے کہ مسند ازدیہ عورت ہے اور کثیر بن زیاد ثقہ ہیں، ابن معینؒ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ حدیث ام سلمہؓ عمدہ اور جید ہے اور اسے ضعیف بتانے کا قول مردود ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسند میں میم کو پیش اور بغیر نقطہ والے سین کو تشدید ہے یہ قبیلہ ازد کی عورت ہیں ان کی کنیت ام سلمہؓ (ایک نقطہ کے ساتھ باکو زیر اور سین بغیر نقطہ کو تشدید کے ساتھ) ہے اسی نام کے ساتھ یہی عورت ابو داؤد کی دوسری روایت میں بھی موجود ہے، چنانچہ ابو داؤد نے کہا ہے، حدثنا الحسن بن يحيى، حدثنا محمد بن حاتم، حدثنا عبد الله بن المبارك عن يونس عن مافع عن كثير بن زياد بن سهيل قال: حدثني مسة الازدية قالت: مصبت فدخلت على ام سلمة فقلت يا ام المؤمنين ان سميرة بنت جندب تأمر الفساء تقضين صلوة الحيض المخ، یعنی مسہ ازدیہ نے کہا ہے کہ میں حاضر ہوئی تو میں ام سلمہؓ کے پاس گئی اور میں نے عرض کیا کہ اے ام المؤمنین سمیرہ جو جندب کی بیٹی ہے وہ عورتوں کو حکم دیتی ہے کہ وہ حیض کی نماز قضاء کرتی رہیں، تو ام المؤمنینؓ نے فرمایا کہ آں حضرت ﷺ کی عورتوں میں سے عورت اپنے نفاس کے زمانہ میں عورتیں یوں ہی رہتیں اور رسول اللہ ﷺ انہیں نمازوں کے قضاء کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس حدیث سے ایک بہت عمدہ فائدہ حاصل ہوا ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں جو چالیس دن رات کا تذکرہ ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ تمام عورتیں اتنے ہی دن بیٹھتی تھیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ نفاس میں اس کی آخری مدت تک رہتیں اور ان کو نماز کی قضاء کا حکم نہیں ہوتا تھا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کی کوئی بھی عورت نفاس میں نہیں بیٹھتی تھیں سوائے خدیجہؓ کے اور ان کا تو بہت پہلے ہی انتقال ہو چکا تھا تو جواب یہ ہو گا کہ اس جگہ عورت سے مراد وہ عورت ہے

جو حورہ میں شامل ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے کنیز کی کوئی بھی ہو علاوہ زکریا حضرت ماریہ قطیبہؓ کو رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادے براہیمؑ کی ولادت کے موقع پر غصا ہوا تھا۔

پھر سب بات میں در بھی دوسری حدیثیں ہیں چنانچہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نفس کے لئے چالیس دن مقرر کیے تھے مگر اس صورت میں کہ اس سے پہلے طہریا جائے، یہ روایت بن ماجہ اور دارقطنی نے روایت کی ہے، مگر مسلم بن سلیم راوی کی وجہ سے درقطنی نے اسے ضعیف کہا ہے، اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی ہے کہ یہ مرسل ہے، ورنہ دارقطنی وحاکم نے عبد اللہ بن عمرؓ سے اور دارقطنی نے سنن میں ورا بن حبان نے کتاب الضعفاء میں حضرت عائشہؓ سے اور طبرانی نے جامع سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء اور بوہریرہؓ سے روایتیں کی ہیں مگر ضعیف ہیں، اس کے باوجود یہ حدیثیں ایک دوسرے کی تقویت کرتی ہیں، مع، اور زیادہ سندوں کی وجہ سے حدیث حسن کے درجہ تک پہنچ گئی ہے، ف۔

ابن اسعدؒ نے یہی قول حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، انسؓ، عثمان بن ابی العاصؓ، عائذ بن عمروؓ اور ام سلمہؓ سے نقل کیا ہے، اور ان کے زمانہ میں کسی سے اس کا خلاف ثابت نہیں ہوا ہے، ورنہ ابو عبیدہؓ نے کہا ہے جماعت مسلمین سی پر ہیں، اور احناف نے کہا ہے کہ اس سنت پر جماع واقع ہوا ہے، ورنہ جس نے نفس کو دو مہینہ تک کاٹا ہے اس کے لئے اس کی دلیل میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، بلکہ بعض تابعین سے مروی ہے ورنہ وہی نے کہا ہے کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں، بلکہ ان کے بعد کسی تابعی کا ہے، ہمارے مذہب کی طرح ابوالدرداء ورنہ ابوہریرہؓ سے قول منقول ہے، مع، لہذا صحیح بات یہی ٹھہری کہ نفس کے کم کی کوئی حد نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ چالیس روز ہے، حضرت ام سلمہؓ کی صحیح حدیث کی وجہ سے۔

وهو حجة على الشافعي في اعتبار الستين الح

اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس قول میں جس میں وہ ساٹھ دن کہتے ہیں، کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں ہے، اور نہ کسی صحابی کا قول ہے، صرف بعض تابعین کا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ نص کے ثابت رہتے ہوئے دوسرے کوئی قول قابل قبول نہیں ہوتا ہے، یہاں تک مصنفؒ نے یہ تو فرما دیا ہے کہ چالیس دن سے زیادہ استفاضہ ہوتا ہے، اب اس سلسلہ میں گفتگو ہے کہ کبھی چالیس سے کم میں بھی تواستفاضہ ہو جاتا ہے، اس لئے آئندہ فرما رہے ہیں۔

ولو حاوَزَ الدَّمُ الاربعين، وكادت ولدت قبل ذلك، ولها عادة في النفاس، ردت الى ايام عادتها، لما بيسا في الحيض، وان لم تكن لها عادة، فابتداء نفاسها اربعون يوما، لانه امكن جعله نفاسا، فان ولدت ولدين في بطن واحد فنفسها من الولد الاول عند ابى حنيفة وابى يوسف، وان كان بين الولدين اربعون يوما، وقال محمد من الولد الاحير، وهو قول زهري، لانها حامل بعد وضع الاول، فلا تصير نفساء، كما انها لا تحيض، ولهذا تنقضى العدة بالاحير بالاجماع، ولهما ان الحامل انما لا تحيض لاسداد فم الرحم على ما ذكرنا، وقد

افتتح بخروج الاول، وتنفس باند، فكان نفاسا، والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف اليها فيتناول الجميع ترجمہ - ورنہ اگر خون چالیس دنوں سے زیادہ ہو جائے جب کہ اس سے پہلے بھی ورت ہو چکی ہو، ورنہ اس کے نفاس کی عادت معلوم ہو تو ان دونوں میں سے عادت پر حکم جاری کیا جائے گا، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے حیض کی بحث میں ذکر کر دی ہیں، اور مگر اس کی عادت پہلے سے نہ ہو تو اس کا سب سے پہلے نفاس چالیس دن ہو گا کیونکہ اس کے لئے چالیس کو غصا ٹھہرانا ممکن ہے، ورنہ اگر وہ ایک حمل سے دو بچے جنتی ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے نفاس کی ابتدا پہلے بچے سے ہوگی اگرچہ دو بچوں میں چالیس دنوں کا فاصلہ ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے بچے سے، اعتبار ہوگا، یہی قول امام زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ پہلے بچے کی ولادت کے بعد بھی تو وہ حاملہ ہے لہذا وہ نفاس والی نہیں کہی جاسکتی، جیسا کہ اسے حیض نہیں آتا ہے، اس بناء پر بالافاق اس کی عادت آخری بچے کے پیدا ہونے سے ہی ختم ہوتی ہے ورنہ تحقیق کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض اس لئے

نہیں آتا ہے کہ حمل قرار پاتے ہی رحم کامنہ بند ہو جاتا ہے، جبکہ پہلے بچہ کی ولادت سے اس کامنہ کھل چکا ہے، اور اسے خون بھی آچکا ہے، لہذا وہ نفاس والی ٹہنی جائے گی اور عدت کا تعلق وضع حمل سے ہوتا ہے اسی لئے بال تفاق اسی کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔

توضیح: دو بچہ جننے کی صورت میں نفاس اور عدت کا بیان

ولو حاوٰز الدم الاربعین، وکانت ولدت قبل ذلک، ولہا عادیۃ فی النفاس، ردت الی ایام عادتها الخ
یعنی اگر عورت پہلے بھی ورت ہوئے کی وجہ سے اپنے نفاس کی عادت اور اس کے دن معلوم ہوں مگر اس مرتبہ اسے چالیس دنوں سے زیادہ خون جاری رہا تو اس کے نفاس کے دن اس مرتبہ بھی وہی مانے جائیں گے جن کی اسے پہلے سے عادت ہو، (مثلاً ۱۰۔ ۲۰۔ ۳۰ وغیرہ) ان کے بعد چالیس میں جتنے دن باقی رہ جائیں گے وہ اور اس کے بعد کے بھی سب استحاضہ کے مانے جائیں گے، اس قول کی دلیل اس سے پہلے حیض کے بیان میں گذر چکی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ نفاس کا عادت کے دنوں تک جاری رہنے کے لئے دو باتوں کی شرط ہوتی ہے (۱) عورت کی عادت اسے پہلے سے، چھٹی طرح معلوم ہو۔ (۲) وہ خون اس مرتبہ چالیس دنوں سے بھی زیادہ بڑھ گیا ہو اس لئے اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہ ہو تو یہ حکم نہ ہوگا۔

وان لم تکن لہا عادیۃ، فابتداء نفاسہا اربعون یوما، لانہ امکن جعلہ نفاسا الخ
اور اگر اس عورت کی خود پہلے سے کوئی عادت یاد نہ ہو تو ابتداء میں اسے چالیس دنوں کا نفاس ماننا ہوگا، کیونکہ ابتدائی چالیس دن تو ایسے ہیں کہ انہیں نفاس ماننا ممکن ہے، یعنی بقدر ایسا ہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دن نفاس کے ہیں اور اس سے کم کر دینے میں نفاس ہونے نہ ہونے کے معاملہ میں شک ہے اس لئے چالیس ہی کو نفاس مانا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جب خون چالیس دن سے زیادہ ہو جائے تو اگر پہلی بار اسے آرہا ہو تو اس کے لئے چالیس دن اور، مگر اس کی عادت ہو اور اس کے آنے کے دن یاد ہوں تو صرف عادت والے دن نفاس کے ہوں گے، ایسا ہی محیط میں ہے، اور اگر چالیس دن پر ہی خون بند ہو جائے تو اب وہ خواہ نئی ہو یا پرانی ہو عادت والی ہو سب نفاس ہیں اس لئے وہ غسل کر کے روزہ رکھے، نماز پڑھے، اگر اس کے بعد بھی چالیس دن کے اندر خون آجائے تو وہ روزوں کی قضاء کرے، تو چالیس دن جبکہ اس سے خون زیادہ بڑھا ہو اکتالیس دن نہ ہوئے ہوں تو ایسے چالیس دن ہر عورت کے حق میں نفاس ہیں، مع۔

فان ولدت ولدین اربعون یوما الخ

اب اگر ایک ہی حمل سے دو بچے کسی عورت کے ہو جائیں، تو اس کا نفاس شیخین کے نزدیک پہلے بچہ کے بعد سے ہی شروع ہوگا اگرچہ دونوں بچوں کے درمیان چالیس دنوں کا فاصلہ ہو، ایک حمل سے مراد یہ ہے کہ دونوں بچوں کے درمیان حمل کی پوری مدت جو کم از کم چھ مہینے ہیں ان دونوں کے درمیان نہ ہوں، اس لئے اگر کسی کے دو بچے اس طرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہو پھر اس وقت سے چھ مہینے کے اندر ہی دوسرا بھی پیدا ہو گیا اول سے ایک ہی حمل یا ایک پیٹ سے کہا جائے گا، اس لئے اس کا نفاس پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد سے شمار ہوگا، اگرچہ دوسرے بچہ کے پیدائش تک چالیس دنوں کا وقفہ ہو، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس وقفہ میں امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس شروع ہوگا، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح مسلک وہی ہے جسے مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے کیونکہ مدت نفاس کی آخری حد چالیس دن ہیں، اب اگر یہ مدت گذر جائے تو پھر نفاس کا حکم نہ ہوگا، اور اگر دونوں بچوں میں فاصلہ تیس دن کا ہو تو دوسرے بچے کے بعد نفاس کے دس دن ہوں گے۔ ع۔ اور یہی صحیح ہے، المحر۔

در اگر تین بچے پیدا ہوں اس طرح سے کہ پہلے اور دوسرے کے درمیان چھ ماہ سے کم اور دوسرے اور تیسرے کے

درمیان بھی چھ مہینے سے کم ہیں لیکن پہلے اور تیسرے کے درمیان چھ مہینے سے زائد ہیں تو صحیح قول یہی ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ اور حمل سے ہوں گے اور پہلے بچہ سے نفاس شروع ہونا یسٹین کا قول ہے، اور یہی قول امام مالک کا بھی ہے، اور امام احمد اور شافعی کے نزدیک بھی صحیح قول یہی ہے جیسا کہ امام ابن ابراہیم اور امام غزالی نے صحیح کی ہے۔

وقل محمد من الولد الا حیر، وهو قول زفر، لا یها حمل بعد وضع الاول، فلا تصیر نساء الح
 و امام محمد نے فرمایا ہے کہ آخری بچہ سے نفاس کا حساب ہوگا، اور اگر ایک ہی قول ہے، اور امام شافعی و امام احمد کا بھی ایک ایک قول یہی ہے، اور یہی قول زفر کا بھی ہے کیونکہ پہلے بچہ جنم کے بعد وہ حاملہ ہوئی ہے، لہذا اسے نفاس نہ ہوگا جیسا کہ سے حیض نہیں ہوتا ہے۔

ولهذا تنقصی العدة بالاحیر بالاحماع الح
 کی وجہ سے عورت کی عدت آخری بچہ جنم کے بعد پوری ہو جاتی ہے اور پہلے بچے سے عدت پوری نہیں ہوتی ہے لہذا آخری بچہ سے ہی نفاس بھی شروع ہوگا، ولھذا انما احمل الخ در یسٹین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو حیض صرف اس وجہ سے نہیں آتا ہے کہ حمل قرار پاتے ہی رحم کا منہ ہو جاتا ہے جب کہ یہاں پہلے بچہ پیدا ہونے سے اس کا منہ کھل گیا ہے، اور اس کے بعد خون بھی نکلے ہے ہذا یقیناً وہ نفاس کا ہی ہوگا، کیونکہ رحم کا خون نفاس کرنا ہی نفاس ہے اب اس سے عدت کے پورا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے۔

والعدة تعدت بوضع حمل مصاف الیہا فیما نزل الحمیع الح
 کہ عدت کا تحقق یہ وضع حمل سے ہے جس کی نسبت عورت کی طرف ہو لہذا وہ وضع کل حمل کو شامل ہوگا، کیونکہ قرآن پاک میں ہے، واولات الاحمال احلھن ان یضعن حملھن، حمل ولی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ پنا حاصل ضائع کریں، اس سے معصوم ہو کہ ان کی عدت اس وقت پوری ہو جب تک وضع ہو، اور ان کا حمل صرف بچہ ہی نہیں ہے بلکہ جو بچہ بھی ان کے پیٹ میں ہے وہ سب حمل ہے خواہ وہ ایک بچہ ہو یا اس سے زیادہ دو یا تین ہوں ہذا جب سب بچہ پیدا ہو جائیں گے تو عدت پوری ہو جائے گی ورنہ نہیں، مگر باغرض اگر پہلی رمضان میں کسی عورت کو بچہ پیدا ہو اس کے بعد اس نے پورا روزہ رکھا پھر دوسرے بچہ رمضان کے بعد چھ مہینوں سے کم وقفے میں ہو مگر دونوں بچوں کے درمیان چھ مہینوں کا وقفہ ہے اس لئے وہ پہلے نصف مہینے کے روزوں اور آخری نصف مہینے کی نماز قضا کرے گی، ع، حیض یا نفاس کے ثبوت کا حکم صرف خون کے نکلنے اور ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، ہمارے ائمہ کرام کا یہی ظاہر کی مذہب ہے، اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں، اور سی پر فتویٰ ہے، لکھنؤ، عورت نے جب خون دیکھا تو دیکھتے ہی فوراً وہ نماز چھوڑ دے، اور فقیر نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، یہی صحیح ہے، تصحیح، التاثر خانیہ، واللہ تعالیٰ علم۔

باب الانحاس وتطہیر ہا: تطہیر الجاسة واح من بدن المصلی وثوبه والمكان الذی یصلی علیہ
 ترجمہ - یہ باب نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کے بیان میں ہیں نجاست کو پاک کرنا وہ جب ہے، نمازی کے بدن سے اور اس کے کپڑے سے اور اس کی اس جگہ سے جس پر وہ نماز پڑھ رہا ہے۔

توضیح نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کا بیان

نپاک کپڑوں میں نماز، کپڑے میں نجاست کا مخفی ہونا

باب الانحاس الح، یہاں تک مصنف نے نجاست حکم یعنی حدث وضو ورجائت غسل، تیمم، مسح، حیض ورنفاس کا تفصیلی بیان کیا اور اب حقیقی نجاست اور اس سے پاکی کی بحث شروع کی، تاج الشریعہ نے فرمایا ہے کہ انجاس نجس (نون کے زیر

اور جیم کے زیر کے ساتھ) کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں ایسی چیز جسے ناپاکی لگ گئی ہو، اور نجس جیم کے زیر کے ساتھ ایسی جو خود بذاتہ ناپاک ہو یعنی عین نجاست، اس جگہ مراد ہے نجاست کی جگہ پاک کرنے کا بیان جیسے بدن، کپڑا اور جگہ، تو جب ان چیزوں سے ناپاکی دور ہو گئی تو ان کی اصل حالت یعنی پاکی ان میں لوٹ آئی، نجاست ایسے معنی کو کہتے ہیں، کہ وہ جب کسی جگہ پائے جائیں تو اللہ تعالیٰ جل شانہ کے دربار میں نزدیکی اور اس کی پوری پوری تعظیم سے مانع ہو جائیں۔ مع۔

اس جگہ چند باتوں سے بحث کی جا رہی ہے (۱) وہ دلیل جس سے پاکی حاصل کرنا واجب ہو۔ (۲) ایسی چیز جس سے پاکی حاصل کی جاتی ہے۔ (۳) ناپاکیوں کی قسمیں۔ (۴) پاک کرنے کی کیفیت۔ (۵) ہر قسم سے اتنی مقدار جو کسی چیز کو ناپاک کر دیتی ہے۔ (۶) جس جگہ کو پاک کرنا مشکل یا ناممکن ہو۔ انتہایہ۔

تطہیر النجاسة واجب من بدن المصلی و ثوبه و المكان الذی یصلی علیہ الح
مصلی بدن سے اور کپڑے سے اور اس جگہ سے جس میں وہ نماز پڑھ رہا ہے ان سب کو پاک کرنا واجب ہے، اس جگہ واجب سے مراد فرض ہے، ع، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز اور جس مقدار کو شریعت نے ناپاک کہا ہے اور اس کی نجاست کا اعتبار کیا ہے اور معاف رکھا ہے اس کو دور کرنا فرض ہے۔ م۔

نجاست اگر غیظہ ہو تو ایک درہم سے زائد ہو جانے سے اسے دھونا فرض ہے اس بناء پر اس کے ساتھ نماز باطل ہوگی، اور اگر ایک درہم کے برابر ہو تو دھونا واجب ہے اگرچہ اس کے ساتھ نماز پڑھ لینے سے نماز ہو جاتی ہے اور اگر درہم کے انداز سے بھی کم ہو تو اس کا دھونا سنت ہے، اور اگر نجاست خفیہ ہو تو جب تک وہ فاحش (بہت زیادہ) نہ ہو وہ نماز کے لئے مانع نہیں ہے، المضمات۔

اور جگہ سے مراد صرف اتنی جگہ جس میں نماز ادا کر رہا ہے، م، ناپاکی کو دور کرنا جو فرض ہے اس کے لئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) اس ناپاکی کو دور کرنا ناممکن ہو۔ (۲) اس ناپاکی کو دور کرتے ہوئے نمازی کو ایسا کام کرنے پر مجبور نہ ہو جو نجاست کے پڑھ لینے سے بھی زیادہ خراب ہو، جیسا کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہو کہ بغیر بے پردہ اور منسکے ہونے کے ناپاکی دور کرنا ناممکن نہ ہو تو ایسا آدمی ننگا نہ ہو بلکہ ناپاکی کے ساتھ ہی نماز پڑھ لے کیونکہ سب کے سامنے ننگا ہونا بڑا فسق ہے، اور مسلمہ بات ہے کہ انسان دو بلاؤں میں اس طرح پھنس جائے کہ ایک کو اختیار کرنا ہی پڑے گا تو اس پر واجب ہے کہ ان دونوں میں سے جو آسان اور کم ہو اس کو اختیار کرے، اسی طرح اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہوئی ہو خواہ کپڑے میں یا بدن میں اور حدت بھی ہو اہو کہ وضو کرنے کا وہ محتاج بھی ہو اور اس کے پاس پانی صرف اتنا ہو کہ وہ طہارت کے لئے کافی ہے کہ اس سے بچا کر وضو نہیں کر سکتا ہے، تو اس پر لازم ہو گا کہ ناپاکی کو دھو کر پاک کرے اور وضو کے قائم مقام تیمم کر لے تاکہ دونوں پاکیاں اسے حاصل ہو جائیں، اس جگہ ہم نے ابھی یہ کہا ہے بعد میں تیمم کر لے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا ہونے سے بالاتفاق درست ہو گا ویسے ابو یوسف کے نزدیک پہلے بھی تیمم کر لینا جائز ہے، اخت۔

اور اگر اس نے اس پانی سے وضو کر کے ناپاک کپڑوں میں ہی نماز پڑھ لی تو بھی نماز درست ہو جائے گی البتہ گتھار ہو گا، م، اور اگر کوئی شخص اپنے کپڑے کی ناپاکی دور کرنے میں اس وجہ سے معذور ہے ہو کہ اس ناپاک جگہ کا اسے علم نہ ہو یا یاد نہ ہو حالانکہ ناپاکی لگنا اسے بالیقین معلوم ہو تو کہا گیا ہے کہ اس پر یہ واجب ہے کہ اس کپڑے میں سے کوئی بھی جگہ ایک انداز سے دھو ڈالے، تحری کے بعد یا بغیر تحری کے بھی جگہ دھو ڈالی گئی تو اب وہ کپڑا پاک ہو گیا، غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس جگہ طہارت میں تحری کرنے کو کوئی دخل نہیں ہے، یعنی اس موقع پر تحری کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، صرف کنارے کو دھو ڈالنا کافی ہے، کیونکہ کپڑا اصل پاک تھا اور اس کے ناپاک ہونے میں شک دشبہ پیدا ہو گیا ہے، اس لئے اس شک سے اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، امام اسماعیلی نے جامع کبیر کی شرح میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

اگر کسی کپڑے کا کوئی کنارہ ناپاک ہو گیا اور اس نے بغیر سوچے سمجھے اس کا کوئی ایک کنارہ پکڑ کر دھو ڈالا تو وہ کپڑا پاک سمجھ جائے گا، ورنہ یہی قول مختار ہے، اگلا حصہ، اگرچہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا کپڑا دھو ڈالے، محیط سرخسی، ظہیر یہ میں بھی یہی ہے، لہذا اس میں حفظ احتیاط نہیں ہے، جیسا کہ اس فتح میں ہے، اگر کسی نے ایسے کپڑے سے کئی وقتوں کی نماز پڑھ لی اور بعد میں کسی طرح یہ بات یاد آئی کہ جس کو نے دھو دیا گیا ہے وہ ناپاک نہ تھا بلکہ کوئی دوسرا کو نہ ناپاک تھا ایسی صورت میں پڑھی ہوئی نمازوں کا اعادہ کرنا واجب ہے، اگلا حصہ، لیکن ظہیر یہ میں ہے کہ مذہب مختار یہ ہے کہ پہلی نمازوں کا اعادہ واجب نہ ہو گا صرف نماز کو وہ پڑھ رہا ہے اس کا اعادہ کر لے، جیسا کہ لدر میں ہے، اگر بعد میں کسی طرح اس بات کا یقین آجائے کہ یہ وہی ناپاک ہے جو ذہن سے تر گئی تھی تو خاصہ کا حکم جو ذکر کیا گیا ہے (کہ اعادہ کرنا واجب ہے) ظاہر ہے، اور اگر اس نجاست کے بارے میں یہ شبہ ہو کہ معلوم نہیں کب یہ ناپاک لگی تھی تو اس کا صحیح حکم یہ ہے کہ دیکھنے سے وہ ناپاک، اگر پرانی معلوم ہوتی ہو تو تین دن و رات کی نمازوں کی قضاء کرے اور نئی معلوم ہوتی ہو تو ایک رات و دو دن کی نماز قضاء کرے، جیسا کہ کنوئیں میں ناپاک پائی جانے کی صورت میں حکم ہے، لیکن اس سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ اس کے برخلاف ہے کہ جب پرانی نجاست ظاہر ہوئی ہو تو اس وقت سے اب تک کی جتنی نمازیں اس کپڑے کے ساتھ پڑھی ہیں ان کا اعادہ کرے، جیسا کہ خاصہ میں ہے، م۔

لیکن ہند یہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے کپڑے میں ایک درہم سے زائد نجاست غلیظ لگی ہوئی دیکھی مگر سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کب لگی ہے تو بجا اتفاق کسی بھی نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے، محیط جوہرہ۔

پھر ناپاک میں ظاہری بدن کا اعتبار ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی آنکھوں میں ناپاک سرمہ لگایا ہو تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، لہذا نماز میں قدموں کے نیچے ناپاک کا ہونا، کپڑے کا ایک کو ناپاک دوسرا کو ناپاک ہونا، ایسا دوہرا کپڑا کہ اس کی تہہ پاک اور دوسری ناپاک ہو، اگر کسی نے اس حال میں نماز شروع کر دی کہ اس کے دونوں قدموں کے نیچے مقدردہم سے زائد نجاست ہے تو اس کی نماز فاسد ہوگی، کسی طرح گردونوں میں سے ایک قدم کے نیچے ہو تو بھی یہی حکم ہے، اور یہی اصح ہے، ورنہ نجاست پر کھڑا ہو اور اس کے پیروں میں جو رہین یا نعلین ہیں تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اور اگر اس نے پٹی دونوں جو تیاں بچھ دیں اور ان پر نماز پڑھی تو نماز جائز ہو جائے گی یعنی۔

ورنہ اگر کپڑے نے ناپاک تری چوس لی تو نماز جائز نہ ہوگی، ورنہ ناپاک کپڑے میں یک طرفہ ہو ورنہ اس کے دوسری طرف نماز پڑھی تو جائز ہوگی، خواہ ہلانے سے اس کا کوئی نہایت ہو یا نہایت ہو، یہی صحیح ہے، ف، یہی صحیح ہے، اس کے برخلاف اگر کسی نے ایسا کپڑا پہن کر نماز پڑھی کہ اس کا ایک کونازمین پر پڑا ہو تو اگر اس کی حرکت سے پڑے ہوئے کو نے کو بھی حرکت ہوئی ہو تو نماز جائز نہ ہوگی ورنہ جائز ہوگی، ورنہ اگر ایسے دوہرے کپڑے پر نماز پڑھی کہ اس کپڑے کے نیچے کی تہہ یا استریا ندر کی چیز ناپاک ہے ورنہ خواہ وپر کی تہہ یا استریا پر کسی جگہ کھڑے ہو کہ اس کے نیچے کے وہ ناپاک حصہ یا چیز موجود ہے، تو گردہ کپڑا سلا ہوا یا ناکا ہوا نہ ہو تو با اتفاق نماز جائز ہوگی، یہی صحیح ہے، بخاری، محیط سرخسی، ورنہ اگر کپڑا جوڑا ہو ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہوگی، م، اور امام محمدؒ کا حوط قوس ہے، قاضیخان۔

چوپایہ پر نماز اس طرح کہ اس کے زین یا رکاب میں نجاست لگی ہوئی ہو، کچی پکی اینٹیں ایک طرف پاک دوسری طرف ناپاک ہلے۔

اگر چوپایہ کے زین یا رکاب میں ایک طرف نجاست ہوئی ہو اور سے اسٹ کر دوسرے رخ پر نماز پڑھی جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، اور اگر سواری پر کوئی نماز پڑھے ورنہ اس کے زین یا رکاب پر اتنی نجاست لگی ہوئی ہو جس سے نماز درست نہیں ہوتی ہے تو مہسوط میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک جائز ہوگی، فتح، اور یہی صحیح ہے، محیط سرخسی، اگر پکی یا پکی اینٹیں، یک طرف سے پاک اور دوسری طرف سے ناپاک ہوں اور ان پر کھڑے ہو کر

کوئی نماز پڑھے تو اگر فرش جی ہوئی ہو تو نماز جائز ہوگی، اور اگر وہ کچھی ہوئی نہ ہوں تو امام محمدؒ سے جائز ہونے اور امام ابو یوسفؒ سے ناجائز ہونے کی روایت ہے، ع، لیکن قاضیان میں مطلقاً جواز کا حکم ثابت ہے۔

پاک جگہ پر نماز ہو لیکن اس کا کپڑا نجاست پر ہو، پاک جگہ پر نماز شروع کر کے

ناپاک جگہ پر ہٹنا، سجدہ میں ناک رکھنے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک ہو

اگر کوئی شخص پاک جگہ پر نماز پڑھے اور اسی پر سجدہ بھی کرے لیکن سجدہ میں جاتے وقت اس کا کچھ کپڑا ناپاک جگہ پر پڑتا ہو تو بھی نماز جائز ہوگی، المحیط، اور اگر پاک پر کسی نے نماز شروع کی پھر ناپاک جگہ منتقل ہو ا وہاں سے پھر پاک جگہ پر منتقل ہو گیا تو نماز صحیح ہوگی، البتہ اگر ناپاک جگہ پر اتنی دیر ٹھہرا ہو جس میں کوئی بھی چھوٹا رکن ادا کر سکتا ہو تو صحیح نہ ہوگی۔ قاضیان، اور اگر ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد دوبارہ پاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو نماز درست ہو جائے گی، ع، اور اگر زیادہ مقدار میں ناپاک سجدہ کی جگہ پر ہو تو واضح قول یہ ہے کہ بالاتفاق جائز نہ ہوگی، م، فح۔

دونوں ہاتھوں کو اور دونوں گھٹنوں کے نیچے اس وقت نجاست کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جبکہ نمازی ان دونوں کو زمین پر رکھے ہوئے نہ ہو اس وجہ سے کہ ان کو زمین پر رکھنا واجب نہیں ہے، لیکن جب اس نے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھ لیا تو ان کی جگہوں کا پاک ہونا شرط ہے، م، لیکن فقیہ ابو الیث اور مصنفؒ نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ سجدوں میں دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمین پر رکھنا واجب ہیں، مگر ہمارے مشائخ کا فتویٰ یہ ہے کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ ناپاک ہو تو جائز ہے، لیکن فقیہ ابو الیث اس روایت سے انکار کرتے تھے، اور عیون میں اسی کو صحیح کہا ہے، السراج۔

اور اگر ناک رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا اختلاف نماز جائز ہے، اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک اور پیشانی رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور اس نے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا اختلاف جائز ہے، اور اگر دونوں کی جگہ ناپاک ہو تو زند و یسئ نے ذکر کیا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ناک پر سجدہ کرنے سے نماز جائز ہو جائے گی اگرچہ پیشانی میں کوئی عذر نہ ہو، لیکن صاحبین کے نزدیک بغیر عذر کے صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، المحیط۔

اور اگر موجودہ صورت میں ناک اور پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو واضح قول کے مطابق جائز نہ ہوگی، محیط السرخسی، اگر نماز میں اپنے کپڑے پر مقدار درہم سے کم نجاست پائے اور وقت میں گنجائش ہے تو افضل یہ ہے کہ اسے دھو کر از سر نو نماز پڑھ لے، اور اگر اسی صورت میں یعنی دھو کر نماز پڑھنے میں یہ خوف ہو کہ یہاں کی جماعت جاتی رہے گی البتہ کسی دوسری جگہ جماعت مل جائے گی تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس بات کا خوف ہو کہ جماعت مل نہیں پائے گی یا وقت نکل جائے گا تو نماز پوری کر لے، الذخیرہ۔

اگر مقدار درہم سے کم کسی کے کپڑے میں ناپاک لگی ہوئی ہو اور وہ مسجد میں اس وقت پہنچا کہ لوگ جماعت سے نماز پڑھ رہے ہیں، اب اسے یہ خوف ہوتا ہے کہ اگر میں اس ناپاک کو دھو تا ہوں تو جماعت ختم ہو جائیگی، تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ وہ جماعت میں شریک ہو جائے، الخلد صہ۔

دوہرے کپڑے میں ایک کی ناپاک دوسرے کپڑے میں پھوٹ جائے، کپڑوں میں اور قدموں کے نیچے ناپاک، ناپاک جگہ نماز شروع کر کے پاک جگہ پر منتقل ہونا، چٹائی اور بچھونے پر نماز کہ اس کا ایک کونا ناپاک ہو بچھونے میں ناپاک ہے مگر ناپاک جگہ لاپتہ ہے، ترنجاست پر کپڑا بچھا کر نماز پڑھنا، خشک نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز۔

اگر دوہرے کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر پھوٹ جائے اور وہ ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر نماز جائز نہیں ہوگی، اور یہ قول احوط ہے، القاضی خان، اگر ایک درہم دونوں طرف سے ناپاک ہو تو مختار

نہ ہب یہ ہے نماز کے جائز ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی اس پر نماز جائز ہے، لخلاصہ۔

اگر ہر قدم کے نیچے ناپاکی ایک درہم سے کم ہو مگر جمع کرنے میں درہم سے زیادہ ہو تو نماز نہ ہوگی قاضی ن، یہی قول مختار ہے، اضمحنت، اسی طرح سجدہ کی جگہ و قدم کی جگہ کی ناپاکیوں کو جمع کیا جائے گا، لغتاً یہ، و اگر کپڑوں میں درہم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے بھی درہم سے کم، لیکن ان کا مجموعہ درہم سے زیادہ ہو تو وہ نجاست جمع نہیں کی جائے گی، اخلاصہ، اگر ناپاک جگہ پر نماز شروع کی پھر پاک جگہ پر منتقل ہو گیا تو نماز صحیح نہ ہوگی، اخلاصہ، اگر بچھونے پر نماز پڑھی اور اس کا ایک کونا نجس ہے، اگر اس کے قدموں و سجدے کی جگہ ناپاک نہ ہو تو نماز جائز ہوگی خواہ بچھوٹا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی حرکت سے دوسری طرف بھی متحرک ہو، یہی قول مختار ہے، اخلاصہ، کپڑے، و رچنی کا بھی یہی حکم ہے، لسرائج۔

کتاب جنت میں ہے اگر ناپاکی لگ جائے اور یہ معصوم نہ ہو سکے کہ وہ کہاں پر ہے تو جائز ہے کہ تخری کر کے ایسی جگہ نماز پڑھے جب پر اس کا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے، تاتار خانہ، اگر کسی نے ترنجبست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھی، اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو اہم محمد کے نزدیک جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر خشک نجاست ہو تو اس وقت جائز ہوگی جبکہ کپڑا اڑھانے کے لائق ہو، اخلاصہ۔

ایک کپڑے کو دوہر کر کے پاک حصہ اوپر و ناپاک کو نیچے رکھ کر نماز، کو اڑیا پتھر یا گاڑھے بچھونے پر نماز در نیچے کا حصہ ناپاک ہو، ناپاک زمین کی مٹی چھیل ڈال، بچھونے پر ناپاکی تھی اس پر مٹی بچھادی و نماز پڑھ لی، ناپاک جگہ پر دامن یا آستین بچھ کر سجدہ کیا۔

اگر ایک کپڑے کو دوہر کر کے و پر کارخ پاک و نیچے کا ناپاک بچھا کر اس پر نماز پڑھی جائے تو نماز جائز ہوگی، لبعنی اور اسراج، اگر ایسی جگہ کے پاٹ پر یا کو اڑے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی جس کا پٹنی حصہ ناپاک ہے تو امام محمد کے نزدیک نماز جائز ہوگی، و ربو بکر امکاف اسی پر فتویٰ دیتے تھے اور ترجیح کے لائق یہی ہے، جیسا کہ امیر الحج کی شرح منیہ میں ہے، و یہی حکم عمدہ و رگندہ کا بھی ہے، المحیط، اور یہی حکم ایسی لکڑی کا جس کی موٹائی، تنی ہو کہ وہ بیچ سے چیری جاسکے، اخلاصہ۔

اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے چھیل کر اس پر کوئی نماز پڑھے تو اگر نیچے کی مٹی سوگننے سے بو آتی ہو تو نماز جائز نہ ہوگی اور بو معصوم نہ ہوتی ہو بہت چھیل گئی ہو تو جائز ہوگی، تاتار خانہ، اگر بچھونے پر نجاست ہو اور اس پر مٹی بچھادی جائے تو اس پر نماز جائز نہ ہوگی، لسرائج۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تھوڑی مٹی ہوگی اس لئے ناجائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے ورنہ اگر مٹی کی پوری ایک تہہ بچھادی جائے تو اظہر یہ ہے کہ نماز جائز ہوگی، م۔

اگر ناپاک جگہ پر پانی آستین یا دامن بچھا کر اس پر سجدہ کیا تو نماز جائز نہ ہوگی، تاتار خانہ، یہاں تک جو مسائل ذکر گئے ہیں وہ مقدم کے لحاظ سے مناسب سمجھ کر بیان کئے گئے ہیں، اور باقی شرطیں نماز کے بیان میں ذکر کی جائیں گی، حاصل یہ نکلا کہ مصلیٰ کے بدن دیکپڑے و جائے نماز سے نجاست کا زائل کرنا فرض ہے۔

لقولہ تعالیٰ ﴿وَيَا بَنِي إِسْرَٰءِيلَ فَطَهِّرُوا﴾ وقال عليه السلام حَتَّىٰ تَمَ اَقْرَصِيْهُ ثُمَّ اَعْلَسِيْهِ بِالْمَاءِ، وَلَا تَصْرُكْ اَتْرَهُ، وَاَدَا وَحَبَّ التَّطْهِيرِ فِي الثُّوْبِ وَحَبَّ فِي الْبَدَنِ وَالْمَكَانِ، لِانَّ الاسْتِعْمَالَ فِي حَالَةِ الصَّلَاةِ يَشْمَلُ الْكُلَّ، وَيَحْوزُ تَطْهِيرَهَا بِالْمَاءِ، وَبِكُلِّ مَانِعٍ طَاهِرٍ يُمْكِنُ اَزَالَتُهَا بِهِ، كَالخَلِّ وَمَاءِ الْوَرْدِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا اِذَا عَصَرَ اَنْعَصَرَ، وَهَذَا عَمْدُ ابْنِ حَنِيفَةَ وَابْنِ يُوْسُفَ

ترجمہ - اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم اپنے کپڑوں کو پاک کرو، و ررسو اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اس کو چھیل ڈالو پھر ناخن سے اسے کھز دو پھر پانی سے اسے دھو ڈالو، اور اس کا داغ یا نشان تم کو کچھ نقصان نہیں پہنچائے گا

اب جب کہ کپڑے کی پاکی لازم ہوئی تو بدن اور جگہ میں بھی لازم ہوگی اس لئے کہ نماز کی حاست میں استعمال ان تمام چیزوں کا ہوتا ہے، اور صحیح ہے نجاستوں کو دور کرنا پانی سے اور ہر ایسی چیز سے جو بہتی ہوئی ہو، اور اس سے نجاست کا دور کرنا ممکن ہو جیسے سر کہ درگاہ کا پانی اور اس جیسی ایسی کوئی چیز کہ جب وہ نیچڑی جائے تو وہ ٹھوٹھ جائے یہ امام اعظم اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔

توضیح:- ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں

لَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَتِيَابُكَ فَطْهُرٌ﴾ الخ، فرمان باری تعالیٰ وَتِيَابُكَ فَطْهُرٌ کی وجہ سے اپنے کپڑوں کو پاک کر دے، یہ حکم امر و جواب کے لئے ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے اس قرآن کے وجہ سے جنہ لم اقر صیہ الخ کہ اس ناپاک خون کو چھیل دو پھر ناخن سے کھرچ دو پھر پانی سے، سے دھو ڈالو، اس دھونے میں اگر ناپاکی کا داغ لگا ہوا رہ جائے یا نظر آجائے تو وہ تم کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون لگ جاتا ہے وہ کیا کرے تو آپ نے فرمایا حَتَّمْتُمْ تَقْرُصَهُ بِالْمَاءِ تَمْ تَنْصَحُهُ تَمْ تَنْصِلُ فِيهِ صَاحِبُ سِتْرَةٍ عَنِ مَامِ بَخَارِي وَمُسْلِم کے علاوہ چاروں سنن نے بھی یہ روایت کی ہے اس کا مصب یہ ہے کہ اس خون کو حت کرے پھر اس کو پانی قرص کرے پھر اس کو نصح کرے پھر اس کو استعمال کر کے نماز پڑھ لے، حت کے معنی ہیں لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالنا، قرص کے معنی ہیں ناخن سے کھرچتی جانا اور پانی ڈالتے جانا، اور خطاب نے کہا ہے کہ قرص کے اصل معنی ہیں چنگی سے خوب ملکر دھونا، نصح کے معنی ہیں چھڑکنے اور کبھی پانی بہا کر دھونا بھی مستعمل ہوتا ہے، ظاہر یہاں یہی مراد ہے، منع۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالو پھر پانی ڈاں کرناخن سے دھو ڈالو پھر خالی پانی سے پاک کر دو، م، اس روایت میں ثم اغسلہ بالماء ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ حدیث ام قیس بنت مھن میں ہے کہ حَتَّيْهِ بِطَلْعٍ وَاعْسَلِيْهِ بِمَاءٍ وَاسْبِدِرٍ، یعنی طلّع (کھجور کے سوکھے گاہے) سے اس کو کھرچ ڈالو اور پانی اور سدر (بیر کے پتے) سے اس کو دھو ڈالو، اور حدیث سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ خون ناپاک ہے، اسی پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے، اور یہ بھی واضح ہے کہ پاک کرنے میں کوئی حد و شرط نہیں ہوتی بلکہ صاف ستھرا کرنا مقصود ہوتا ہے، اس جگہ وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث میں بھی امر کے صیغہ سے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے لہذا یہ واجب ہوا، منع۔

وَإِذَا وَجَبَ التَّطَهُّرُ فِي الثَّوْبِ وَجَبَ فِي الْبَدَنِ وَالْمَكَانِ الخ

اور جب کپڑے کو پاک کرنا واجب ہو تو بدن اور جائے نماز کو بھی پاک کرنا واجب ہوا، کیونکہ نماز میں صرف کپڑا نہیں بلکہ ان تینوں چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے، وجہ یہ ہے کہ کھلی عبارت میں آیت پاک کے اندر اس بات کا حکم دیا گیا ہے وَتِيَابُكَ فَطْهُرٌ کہ جناب باری تعالیٰ کے دربار میں اچھی اور پاکیزہ حاست میں نماز میں داخل ہو، حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں رہتا ہے بلکہ بغیر کپڑے کے بھی کبھی نماز صحیح ہو جاتی ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ نماز کے بدن اور جائے نماز کو پاک کرنا دلالت نص سے ثابت ہوا ہے، منع، پھر یہ بات معوم کرنی ضروری ہے کہ طہارت اور پاکی حاصل کرنے کے کئی طریقے ہوتے ہیں دھونا، رگڑنا، مل ڈالنا، کھرچ ڈالنا، فرک کرنا، خشک ہو جانا، جل جانا، ہیٹ بدن جانا، مثلاً شراب کا سر کہ بن جانا، لیکن یہ کام ہر ناپاکی اور ہر صورت میں کافی نہیں ہوتی ہے، البتہ پانی بالاتفاق عام ہے، جس کی تفصیل مصنف نے مسائل کے اصول کے ماتحت آرہی ہے۔

قَالَ الْمَصْنُفُ وَيَجُوزُ تَطْهِرُهَا الخ

اور جائز ہے یا صحیح ہے نجاستوں کو پاک کرنا یا زائل کرنا پانی کے ساتھ بال اتفاق اور ہر ایسی چیز سے جو بہتی ہوئی ہو، بشرطیکہ

اس میں دو صفتیں ہوں۔ (۱) طہر یعنی خود پاک ہو۔ (۲) اس سے نجاست کو دور کرنا ممکن ہو جیسے کہ سرکہ اور گلاب اور ن جیسی چیزیں جو یہی ہوں کہ ان کو نچوڑنے سے وہ نچوڑی جاسکیں، یعنی تیل و دودھ کی طرح نہ ہوں، کہ نچوڑنے سے نہ نچوڑیں، اور جو چیز نچوڑنے سے نہ نچوڑے گرچہ وہ بہتی ہوئی و رپاک ہو اس سے صہارت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے تیل جیسا کہ کافی میں ہے، اور جیسے تازی و دودھ اور گور کا شیرہ جیسا کہ اخصبین میں ہے، و ہذا عند ابی حنیفۃ الح یہ قائدہ کلیہ امام ابو حنیفہ درامام یوسف کے نزدیک ہے۔

وقال محمد ورفر والشافعی لا یجوز الا بالماء، لا ین یسجس باول الملاقاة والحس لا یفید الطہارت، الا ان ہذا القیاس ترک فی الماء للضرورة، ولہما ان المائع قانع والطہوریۃ نعمة القمع والارالة، والحاسة للمحاورۃ، فاد انتہت احراء الحس یقی طاهرا، و جواب الكتاب لا یفرق بین الثوب والبدن، و ہذا قول ابی حنیفۃ واحدی الروایتین عن ابی یوسف، وعنه انه فرق بینہا، فلم یجوز فی البدن بغير الماء ترجمہ۔ اور امام محمد و امام زفر اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ پانی کے سوکھی اور چیز سے جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ چیزیں ناپاک سے ملتے ہی خود ہی ناپاک ہو جاتی ہیں، اور ناپاک چیز دوسرے کو پاک کرنے کا کس طرح فائدہ دے سکتی ہے البتہ نہایتی مجبوری کی بناء پر پانی کے بارے میں اس قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے، اور ان دونوں شیخیں کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیز دوسری چیز کو اکھیڑنے والی ہوتی ہے، و رپانی میں پاک کرنے والی صفت نجاست کو نکال پھینکنے اور دور کرنے کی وجہ سے ہے اور پانی وغیرہ کا ناپاک ہو جانا نجاست کے اجزاء کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، پھر جب نجس کے اجزاء بہہ کر ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک ہو گیا، اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے اور بدن میں فرق نہیں کرتا ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا، و ابو یوسف کا بھی دو قولوں میں سے ایک قول ہے اور ابو یوسف کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے بدن و کپڑے میں فرق کیا ہے لہذا ہدث کے پاک کرنے میں پانی کے سوا کسی دوسری چیز کو جائز نہیں رکھا ہے۔

توضیح۔ ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں

وقال محمد ورفر والشافعی لا یجوز الا بالماء الح اور امام محمد و زفر و شافعی اور مالک اور امام فقہاء نے بھی کہا ہے، یعنی، کہ صرف پانی سے پاکی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ پانی کے سوا دوسری بہنے والی پاک چیزوں سے جو گندگی کو دور بھی کر دیتی ہیں پاکی حاصل نہیں ہوتی ہے۔

لا ین یسجس باول الملاقاة الحس لا یفید الطہارت الح کیونکہ یہ ساری چیزیں ناپاک چیزوں سے ملتے ہی خود ناپاک ہو جاتی ہیں یعنی جب کہ پانی یا دوسری چیزوں کو نجاست پر ڈالا جائیگا اور نجاست کے کچھ اجزاء اس میں آئیں گے تو یہ چیزیں خود ناپاک ہو جائیں گی، و انجس الح اور جو چیز خود نجس ہو گئی ہو وہ دوسرے کو کس طرح فائدہ پہنچائے گی، اب ایک سوال یہ کیا جاسکتا ہے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے، اس کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی؟ جواب دیبیت درست ہے۔

الا ان ہذا القیاس ترک فی الماء للضرورة الح مگر ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے یہ قیاس پانی کے معاملہ میں ترک کر دیا گیا ہے، اس جواب پر پھر یہ، اعتراض کیا گیا ہے کہ جس بناء پر پانی میں یہ قیاس چھوڑا گیا ہے اسی بناء پر پانی کے سوا دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں بھی چھوڑ دینا بجا ہے، ”نہایہ، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَيُوسِّلْ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ كُمْ﴾ لہذا ایہ، کہ تمہارے لئے آسمان سے پانی برسایا تاکہ تم کو اس کے ذریعہ پاک کر دے، اس سے معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود پاک کر دینا ہے، ع، جواب

یہ ہے کہ خصوصیت نہیں ہے، م۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ جس طرح نجاست حکمی کے ساتھ نماز درست نہیں ہوتی اسی طرح نجاست حقیقی کے ساتھ بھی درست نہیں ہوتی اور جس طرح نجاست حکمی وضو کر کے پانی سے ہی زائل ہوتی ہے اسی طرح یہ نجاست حقیقی بھی اسی پانی سے زائل ہوگی، اور دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ اگر پانی کے سوا دوسری چیزوں سے بھی ناپاکی دور کی جاسکتی ہو تو ان چیزوں سے وضو بھی جائز ہونا چاہئے، السراج المکمر، جواب یہ ہے کہ نجاست حکمی یعنی حدث سے جو ہمیں شریعت نے بتایا ہے، برخلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسے حدث پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، م۔

ولهما ان المائع قلع الطهورية بعله القلع والازالة، والنحاسة للمجاورة الخ

اور ان دونوں یعنی مائع ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ پاک بننے والی چیز جو نجاست کو زائل کرنے والی ہوتی ہے وہ دراصل اس ناپاکی کو قلع کرنے والی یعنی اکھیز کر دور کرنے والی ہوتی ہے والنحاسة الخ اور پانی میں پاک کرنے کی صفت بھی نجاست کو قلع اور زائل کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہی بات دوسری ان جیسی چیزوں میں بھی موجود ہوتی ہے، بلکہ پانی تو بعض رنگ دار ناپاکی کے رنگ کو اس طرح دور نہیں کرتی ہے جس طرح سرکہ ہے کہ وہ رنگ کو بھی کاٹ دیتا ہے، اب رہا وہ سوال جو ہم سے کیا گیا ہے مطہر چیز خود ہی نجاست مل کر ناپاک ہو جاتی ہے تو یہ بات ہمیشہ کے واسطے نہیں ہے۔

والنحاسة للمجاورة الخ

اور پانی وغیرہ کے ناپاک ہو جانے کی وجہ ان سے اجزائے نجاست کا ملنا ہے اس لئے اگر کپڑے پر لگی ہوئی ناپاکی گائے بکری وغیرہ ماکول اللحم جانور کے پیشاب سے دھوئی جائے تو اس کپڑے کا وہی حکم ہوگا جو اس کے پیشاب سے ناپاک کپڑے کا ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر ایسی ناپاکی چوتھائی کپڑے سے کم لگی ہوئی ہو، اور نماز پڑنی جائے تو نماز درست ہو جائے گی، تاج الشریعہ، در صحیح بات یہ ہے کہ وہ پاک نہیں کرتا ہے جیسا کہ سرحشی نے ذکر کیا ہے، مف، بلکہ اصح قول الشریعہ کا ہے، م، مستعمل پانی سے نجاست خفیہ کو پاک کرنا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، الزاہدی، ع، ف۔

اور اس طرح سب اور اس کے جیسے دوسرے پھول کا نچوڑا ہوا پانی، اور درختوں کا پانی اور خر بوزہ، گلکڑی، تر بوزہ، صابون، بقاء (لوبیہ) کا پانی، اور ہر وہ پانی جس سے کوئی پاک چیز مل کر اس پر غالب ہو گئی ہو تو وہ بھی مانع (بہتے ہوئے پانی) کے حکم میں ہے، جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا ہے یہاں تک کہ تھوک بھی پاک کرنے والی ایک چیز ہے، اسی بناء پر اگر بچے نے ماں کی چھاتی پر تہ کر دی اس کے بعد اس سے دودھ پیتا رہا یہاں تک کہ اس پر سے تہ کا اثر جاتا رہا تو وہ جگہ پاک ہو گئی، اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں شراب کی ناپاکی لگ گئی اور کسی شراب خوار نے اس کی انگلی چوس لی یہاں تک کہ اس کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گئی، اگر کسی نے شراب پی اور بار بار منہ میں تھوک جمع کر کے نگلتا رہا تو منہ پاک ہو گیا، یہاں تک کہ اگر وہ نماز پڑھ لے تو صحیح ہو جائے گی مگر امام محمد کے قول کے مطابق صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ وہ پانی نہیں ہے، مف۔

خدا صہ کلام یہ ہوا کہ پچاس بات ثابت ہو گئی کہ پانی کے علاوہ وہ پاک چیزیں بھی جو اثرات کو دور کرتی ہیں وہ بھی پاک کر دیتی ہیں، یہی بات صحیح ہے، اور متحجین کے پاس بھی منقول دلیلیں موجود ہیں کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے منقول حدیث میں ہے کہ ہم میں سے کسی کے پاس بھی ایک ایک کپڑے کے سوا دوسرا کپڑا نہیں ہوتا تھا اسی کپڑے میں حیض بھی آتا تھا، اس کپڑے میں اگر کسی کا خون لگ جاتا تو اپنا تھوک لگا کر اس کو ناخن سے پھینک دیتی تھی بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اور ایک روایت میں کہا ہے کہ اسے تھوک سے تر کر کے ناخن سے کھرچ دیتی تھی، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، نیز اگر تھوک سے پاک نہ ہو تا تو ناپاکی اس سے مزید پھیل جاتی۔

اب ایک سوال رہتا ہے کہ پانی اور اس کے جیسی دوسری وہ مائعات جو نجاست کے اثرات کو دور کر دیتی ہیں کیا یہ چیزیں

بدن اور کپڑے سب کو پاک کر دیتی ہیں یہ صرف کپڑے کو پاک کرتی ہیں اور بدن کو پاک نہیں کرتیں، جو اب یہ ہے کہ اس میں اختلاف اقوال ہے چنانچہ مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے، وجواب الکتاب لا یفرق الخ و کتاب میں حکم مذکور ہے وہ کپڑے اور بدن میں تفریق نہیں کرتا ہے، کیونکہ حکم جواز کو عام رکھا ہے اور بدن کا استثناء نہیں کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پانی اور اس کے علاوہ مائعات جن کا ابھی ذکر ہوا ان سے بھی بدن اور کپڑا سب کو پاک کرنا جائز ہے۔

وهذا قول ابی حنیفہ واحدی الروایتین عن ابی یوسف الح

یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور امام ابو یوسف کے بھی دو قیوس میں سے ایک قول ہے، چنانچہ اس قول کی بناء پر ناپاک چھائی کو بچہ کے چومنے سے اور ناپاک انگلی کو کسی کے چٹ لینے سے اور دوسرے مسائل میں پاک ہو جانے کا حکم دیا گیا ہے، اور ابو یوسف کا دوسرا قیوس یہ ہے کہ انہوں نے بدن اور کپڑے کی پکی کے سلسلہ میں فرق کیا ہے کہ بدن کے پاک کرنے میں پانی کے علاوہ دوسری مائعات کو جائز قرار نہیں دیا ہے، اب آئندہ موزہ میں آدمی کے پیٹخانہ وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر کیا جا رہا ہے۔

واذا اصاب الحف نجاسة لها حرم كالروث والعدرة والدم والمسي، فجفت فدلک بالارض جاز، وهذا استحسان، وقال محمد لا يجوز، وهو القياس الا هي المني خاصة، لان المتداخل في الحف لا يزيله الحفاف والدلك، بخلاف المني على ما ذكره، ولهما قوله عليه السلام: فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض، فان الارض لهما طهور، ولان الجلد لصلابته لا يتداخله اجزاء الحاسة الا قليل، ثم يعتد به الجرم اذا حاف فاذا زال ما قام به، وفي الرطب لا يجوز حتى يغسله، لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره

ترجمہ :- اور جب موزہ کو کوئی ایسی نجاست لگ جائے جس کے لئے کوئی جرم ہو جیسے گوبر اور آدمی کا پیٹخانہ اور خون اور منی پھر وہ سوکھ جائے، اور اسے زمین پر کوئی رگڑ دے تو درست ہو گا (وہ پاک ہو جائیگی، اور یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، اور امام محمد نے فرمایا ہے یہ کام جائز نہ ہو گا، اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، البتہ خاص کر صرف منی میں جائز ہو گا، اس لئے کہ موزے میں ناپاکی اس طرح داخل ہو جاتی ہے کہ اس کا سوکھ جانا اور اس کا رگڑ دینا اس کی ناپاکی کو دور نہیں کر سکتا ہے بخلاف منی کے جیسا کہ ہم اس مسئلہ کو عنقریب ذکر کریں گے، اور ان دونوں (تینوں) کی دلیل کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر ان دونوں (جو توں) میں ذی (گندگی) لگی ہو تو ان دونوں کو زمین سے پونچھ دو، اس لئے کہ زمین ان کو پاک کرنے والی چیز ہے، اور اس لئے بھی کہ چیزے میں ان کی سختی کی وجہ سے ناپاکی کے اجزاء داخل نہیں ہوتے سوائے تھوڑے اجزاء کے، پھر یہ جزاء بھی جب خشک ہو جاتے ہیں تو ان کا جرم خود ان کو جذب کر لیتا ہے، پھر جب وہ اجزاء رمل ہو گئے تو جتنے اجزاء ان کے ساتھ تھے وہ بھی دور ہو گئے ورنہ نجاست میں اس کے دھوئے بغیر نہ ہو گا، اس لئے کہ اسے زمین سے رگڑنے سے اجزاء پھیل جاتے ہیں اور زیادہ ہو جاتے ہیں ورنہ رگڑنے سے پاک نہیں کرتی ہے۔

توضیح :- جرم دار نجاست موزہ میں لگی

واذا اصاب الحف نجاسة لها حرم كالروث والعدرة والدم والمني الح

اور جب نجاست لگ گئی موزہ کو، جو بالکل چمڑے کا ہے یا اس جیسا ہے جیسے جوتہ وغیرہ، ایسی نجاست جس کا جرم ہے خواہ وہ نجاست خفیفہ ہو یا ثقیلہ، جرم سے مراد وہ چیز جس کا جسد خشکی پر نظر آتا ہو، وہ جسد خواہ عین نجاست کا ہو یہ مٹی وغیرہ ڈال کر اس کو جرم دور کر دیا ہو، یہی صحیح قیوس ہے، جیسے اسٹ یعنی ہر طرح کا گوبر، غذرہ آدمی کا پیٹخانہ، اور دم، منی، بہتا خون اور منی مذکورہ وہ نجاست لگ کر خشک ہو گئی اور اس کو زمین سے مل دیا، رگڑ دیا، تو وہ پاک ہو گیا اور اس سے نماز صحیح ہو گی، اور اگر بجائے رگڑنے کے اسے دھو دیا ہو تو بالاتفاق جائز ہے، رگڑنے اور ملنے سے پاک کرنے کا طریقہ ایسا ہے جس میں نہ پانی کی ضرورت ہوتی ہے اور

نہ کسی مانع کی۔

وهذا استحسان، پاک ہو جانے کا حکم استحسان کے قبیل سے ہے۔

وقال محمد لا يجوز، وهو القياس الا في المنى خاصة الخ

مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے ابنتہ صرف منی لگنے کی صورت میں جائز ہوگی، کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو چیزیں ہو جاتی ہیں وہ نہ خشک ہونے سے اور نہ اس کے رگڑنے سے زائل ہوتا ہے، برخلاف منی کے، جس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا، ع، اور شیخین کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو ان کو زمین سے مل دو کہ زمین ان سب کو پاک کر دیتی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ سے روایت کی ہے کہ اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه الطهور لهما التراب یعنی تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست رو نہ ڈالے تو ان کے پاک کرنے والی چیز مٹی ہے، ابو داؤد نے اور بن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط صحیح ہے۔ اور امام نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ ابو داؤد کی اسناد صحیح ہے، مع۔

ابو داؤد نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی جب مسجد آئے تو دیکھے کہ اگر اس کے جوتوں میں پلیدی یا گندگی ہو تو اسے رگڑ دے اور ان میں نماز پڑھ لے، یعنی ان کو کچھ پہنے ہوئے پڑھ لے، چنانچہ اس قصہ میں یہ حدیث ہے، اور بن خزیمہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو تم میں سے کوئی اپنے جوتوں میں موزوں سے نجاست کو رو نہ ڈالے تو ان دونوں کو پاک کرنے والی مٹی ہے۔

واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں خشک وتر، گاڑھی اور پٹلی ہونے کا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ دونوں مطلق ہیں اور ہر نجاست کو شامل ہیں، اس لئے ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا ہے سوائے پٹلی ناپاکی کے، اور امام اعظمؒ نے اس کو جرم اور خشکی کے ساتھ مقید کر دیا ہے، ہاں جزیہ بیان کرتے ہوئے اس میں عموم پیدا کر دیا ہے کہ وہ جرم و جسامت خواہ خود نجاست کی ہو یا دوسری چیز سے مل کر ہوئی ہو مثلاً موزہ پر شراب بہت زیادہ لگ گئی اور اسے پہنے ہوئے بالویا مٹی میں اتنا چلا کہ اس میں مٹی لگ کر اس کی تہہ بن کر بیٹھ گئی اور جرم بن گیا، اس کے بعد اسے زمین سے رگڑ دیا جس سے وہ ساری تہہ گر گئی تو اب وہ موزہ پاک ہو گیا۔

ولان الحلة لصلابته لا يتداخله اجزاء النجاسة الا قليل الخ

اور اس وجہ سے کہ کھال سختی کی وجہ سے اس میں اجزاء نجاست نہیں ساتے مگر تھوڑے سے پھر یہ کم بھی خشک ہو جانے سے ان کا جرم خود ان کو جذب کر لیتا ہے، پھر جرم کے زائل ہوتے ہی نجاست کے اجزاء جو اس کے ساتھ موجود تھے خود زائل ہو گئے اور تر نجاست بغیر دھوئے پاک نہیں ہوتی ہے، یہی ظاہر الروایت ہے، قاضیان، کیونکہ تر نجاست کو رگڑنے سے وہ اور زیادہ بھیل جائے گی، کیونکہ ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ جوتوں اور موزوں نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح کرنے سے وہ ختم نہ ہوگی، یہاں تک کہ اگر بالویا مٹی سے شراب یا پیشاب پر تہہ جمادی اور وہ خشک ہو گئی تو رگڑنے سے وہ پاک ہو جائیگی، جیسا کہ شمس الاممہؒ نے کہا ہے اور یہی صحیح ہے، مگر امام ابو یوسفؒ نے خشک ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، مع۔

وعن ابی یوسف انه اذا مسح بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة يطهر لعموم البلوى، واطلاق ما يروى، وعليه مشائخنا، فان اصابه بول فييس لم يجز حتى يغسله، وكذا كل ما لاجرم له، كالخمر، لان الاجزاء تتشرب فيه، ولا جاذب يجذبها، وقيل ما يتصل به من الرمل جرم له، والثوب يجريء فيه الا الغسل، وان ييس لان الثوب لتدخله يتداخله كثير من اجزاء النجاسة، فلا يخرجه الا الغسل

ترجمہ - در امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ترنجبست ہونے کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین پر تار گزارا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا عموم ہوئی اور حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے، ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا اور وہ خشک ہو گیا تو جب تک سے نہ دھویا جائے پاک نہ ہوگا ورنہ نماز اس میں جائز نہ ہوگی، یہی حکم ہر س چیز کا ہے جس کا جرم نہ ہو مثلاً شراب، اس لئے کہ نجاست کے جزاء اس میں جذب ہو جاتے ہیں، ورنہ جزاء کو اندر سے باہر لانے والی کوئی چیز نہیں ہے، ورنہ کہا گیا ہے کہ اس کے ساتھ جو کچھ مٹی یا بالو سے لگی ہے وہی اس کا جرم ہے، ورنہ کپڑے کے معاملہ میں سوائے دھونے دوسری کوئی چیز جائز نہ ہوگی، اگرچہ وہ نجاست خشک ہو گئی ہو، کیونکہ کپڑے میں ڈھیل پن رہنے کی وجہ سے نجاست کے بہت سے اجزاء اس میں داخل ہو جاتے ہیں جنہیں نکال باہر کرنے کی دھونے کے سوائے دوسری کوئی صورت نہیں۔

توضیح - موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست لگی جس کا جرم نہیں ہے۔

چند جزوی مسائل

وعن ابی یوسفؒ انه اذا مسح بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة يطهر لعموم البلوی الح
ور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ناپاکی جو تلوں اور موزوں میں لگتے رہنا ایک عام بات ہے اور مجبوری کی کیفیت ہے اس لحاظ سے بھی نیز حدیث مطلق ہے جتنی اس میں خشک وتر ہونے کی قید نہیں ہے اس لئے وہ بھیسی بھی ہو رگڑ دینے سے پاک ہو جائے گی، ہمارے مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، اور سی پر فتویٰ ہے، قاضیخان، ملتشی الابحر اور یہی مختار ہے۔

حاصل مسئلہ یہ ہو کہ موزہ کو جو نجاست لگی ہے وہ جرم دار ہو یا جرم دار ہو گئی ہو یعنی پہلے تر تھی یا خشک جیسی بھی ہو، ب رگڑ دینے سے بھی موزہ پاک ہو جائے گا، اور اگر نجاست جرم دار نہ ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو اس کے بارے میں فرمایا ہے ہاں اصابہ بول الح یعنی موزہ کو پیشاب لگا اور وہ خشک ہو گیا تو بغیر دھوئے وہ پاک نہ ہوگا، ورنہ یہی حکم ہر ایسی چیز کا بھی ہے جس کا کوئی جرم نہ ہو مثلاً شراب وغیرہ، فرق یہ ہے کہ جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر نہ آئے وہ جرم ہے، ج۔

لان الاحزاء تنتشر فيه، ولا حادب يجذبها الح

وجہ یہ ہے کہ نجاست کے اجزاء اس میں پیوست ہو جاتے ہیں ورنہ کوئی چیز جذب کرنے والی کیسے نہیں ہے جو انہیں کرے، بخلاف جرم دار نجاست کے کہ جیسے جیسے اس کا جرم خشکی پر آتا گیا وہ اندر سے اجزاء کو چوستا اور خشک ہو تا گیا۔ وقیل ما يتصل به الح اور کہا گیا ہے کہ اس نجاست کے ساتھ جو کچھ مٹی وغیرہ لگی ہے وہی اس کا جرم ہے یہی صحیح ہے، امتین، اور اسی پر ضرورت کی وجہ سے فتویٰ بھی ہے، معراج اندر ایہ۔ حق بات یہ ہے کہ حدیث خشک اور ترکوعام ہے سی طرح پتلی اور گاڑھی کو بھی عام ہے، سی موقع پر شریعت نے مطلقاً مسح کو اس کے لئے حاکم کرنے والا مان لیا ہے، اور یہ بات جو کہی گئی ہے کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے، یہ وجہ عنایہ وغیرہ میں ہے، اس کو فتح تقدیر میں رد کر دیا ہے، اس کے علاوہ موزہ پانچ نہ میں تھنر گیا اور خشک ہونے سے پہلے اس کے ڈھیے، از خود گر گئے تو بغیر یہ لازم آتا ہے کہ وہ مسح سے پاک نہ ہو حالانکہ مسئلہ نہ کورہ کے خلاف ہے۔

چند جزوی مسائل

اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگائی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس وجہ سے کہ فتویٰ ہندیہ میں ہے کہ ایک موزہ کے اندرونی ساق کے حصہ کا بستر کپڑے کا ہے، اس کے شاگفوں سے کسی طرح پانی ندرد خض ہو گیا ورنہ موزے کو ہاتھ سے مل کر دھو دیا، ورتین بار پانی ڈال کر بھر کر بہا دیا مگر کپڑے کو نچوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا، الحیط۔

نوازل میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ پانی گر کر ہر بار چھوڑ دے اتنی دیر کہ اس سے قطرہ ٹپکنا بند ہو جائیں۔ تاتار خانہ۔
جس موزے کے چمڑے پر سوئی ڈورے کا بال دے کر اتنا خوشن بناتے ہیں کہ اوپر سے تمام سوئی بن جاتا ہے، اگر نجاست
اس کے نیچے پہنچے تو اسے تین بار دھویا جائے اور ہر بار چھوڑا جائے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ یکبار دھو کر چھوڑ دیا جائے یہاں
تک کہ اس سے ٹپکنا موقوف ہو جائے پھر دوبارہ اور سہ بارہ بھی اسی طرح کیا جائے، یہی قول اصح ہے مگر پہلی صورت میں احتیاط
زیادہ ہے، الخلاصہ۔

موزہ کو منی لگ گئی

اگر خشک ہو تو اسے فرک یعنی مل کر جھاڑ دینا چاہئے۔ لکانی۔ جس طرح موزہ پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اگر پوستین میں
یہی نجاست لگ گئی جو جرم دار ہے، در خشک ہو گئی تو مل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی، المضمات۔

والثوب یجزیء فیہ الا الغسل، وان بیس لان الثوب لتخلخلہ الخ
اور کپڑا دھونے کے ماسوا کسی دوسرے طریقہ سے پاک نہیں کیا جاتا ہے اگرچہ اس کی نجاست خشک ہو چکی ہو، یہ حکم منی
کے عدوہ دوسری ناپاکیوں کا ہے کیونکہ منی کا حکم بعد میں بالتفصیل آ رہا ہے، کیونکہ کپڑے میں اس کے ٹھوس نہ ہونے کی وجہ
سے بہت سے اجزائے نجاست داخل ہو جاتے ہیں، اس لئے ان اجزاء کو دھونے کے ماسوا دوسری کوئی چیز نہیں نکال سکتی
ہے، اس میں اصل دلیل نصوص ہیں جن میں دھونے کا تذکرہ موجود ہے، مگر کپڑے کو زبان سے اتنا چٹا جائے کہ نجاست کے
اثرات ختم ہو جائیں تو وہ پاک ہو جائے گا، المحیط، ھ۔

والمنی نجس یحب غسلہ رطباً، فاذا جف علی الثوب اجزاء فیہ الفرق، لقولہ علیہ السلام لعائشۃ
فاغسلیہ ان کان رطباً، وافرکیہ ان کان یا بسا، وقال الشافعی المنی طاهر
ترجمہ۔ اور منی ناپاک ہے، جب تک کہ وہ تر ہو اسے دھونا فرض ہے اور جب وہ خشک ہو جائے تو اسے فرک کرنا کافی ہے کیونکہ
رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ اسے دھو ڈالو اگر وہ تر ہو اور اسے فرک کر دو اگر وہ خشک ہو چکی ہو، اور امام شافعیؒ
نے فرمایا ہے کہ منی پاک ہوتی ہے۔

توضیح: منی کا دھونا اور مل کر جھاڑ دینا۔ سرخ خون لگ کر خشک ہو گیا

والمنی نجس یحب غسلہ رطباً، فاذا جف علی الثوب اجزاء فیہ الفرق الخ
اور منی جب تک تر ہو اس کا دھونا فرض ہے جیسے دوسری نجاستیں دھوئی جاتی ہیں، پھر جب وہ کپڑے پر خشک ہو جائے تو
اسے فرک کرنا کافی ہے، یعنی مل کر اسے جھاڑ دینا، یہ بطریق استحسان ہے، العنایہ، بشرطیکہ ذکر کا بالائی حصہ پہلے سے پاک ہو اس
طرح سے کہ پہلے پیشاب کرنے کے بعد پانی سے اسے دھو دیا ہو، کیونکہ اگر پہلے سے پہلے پیشاب سے ناپاک ہو تو موجودہ
صورت میں منی کو صرف جھاڑ دینا کافی نہ ہوگا، محیط السرخسی، صحیح مسلک یہ ہے کہ مرد و عورت کی منی کے درمیان کوئی فرق
نہیں ہے، اور فرک کے بعد بھی اگر کچھ اثر باقی رہ جائے تو کوئی نقصان نہ ہوگا، الزائدی، دوع، اور اگر تازہ خون سرخ رنگ ہو تو
بموسط بکڑ میں ہے کہ جب خشک ہو جائے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یہی اظہر ہے، مگر لیکن مشہور یہ
ہے کہ بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا اور یہی احوط طریقہ ہے اور اگر منی استر تک نکل آئی ہو تو بھی فرک کافی ہے، یہی صحیح
ہے، الجوبہ، التلمیحین۔

لقولہ علیہ السلام لعائشۃ فاغسلیہ ان کان رطباً، وافرکیہ ان کان یا بسا الخ
اگر جگہ حدیث بیان کرنے سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کے لئے حکم

فرمایا ہے، ابن بہائمؒ نے لکھا ہے کہ صحیح ابو عوانہ میں ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ اور رگڑ دیا کرتی تھی جب وہ خشک ہوتی اور وہ جب تر ہوتی تو اسے مسح کر دیتی یا دھو دیتی، اس جگہ مسح کرنے اور دھونے میں حمیدی راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ فرمایا ہے، اور در قطعی نے بغیر کس شک کے صرف دھونا رویت کیا ہے، یہاں تک تو ام المومنین صدیقہ کا فعل اور عمل مذکور ہوا، اب یہ بات کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ویسا ہی حکم فرمایا تھا جیسا کہ مصنف نے بیان فرمایا ہے تو ممکن ہے کہ اس کی بھی کوئی روایت موجود ہو۔

لیکن وہ یہ ہے کہ حدیث میں یہ بات ظاہر ہے کہ جو کچھ ام المومنین کرتی تھیں رسول اللہ ﷺ کو بھی اس کی خبر ہو کرتی تھی آپ کسی عمل سے بے خبر نہیں رہتے تھے اور آپ جان کر اس کو برقرار رکھتے گویا اس کی تائید و تصدیق فرمادیا کرتے تھے اور صحیح مسلم میں ام المومنینؓ کی حدیث ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر سی کپڑے میں نماز کو باہر تشریف لے آتے، در میں کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔

اس حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ اپنے ہاتھ سے دھولیا کرتے، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے منی ناپاک تھی، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آپ کے حکم سے دھویا گیا اور آپ نے خود نہیں دھویا تھا تو بھی ظاہر ہے، معذرت۔
در صحیح مسلم میں ام المومنینؓ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کو رگڑا اور کھرچ دیتی تھی اور آپ اسی کپڑے کو پہن کر نماز پڑھتے تھے، یہ روایت ابو داؤد نے بھی بیان کی ہے، و در دوسری صحیح روایت میں ہیں کہ میں نے خود کو دیکھا کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیا کرتی تھی، اس مفہوم کی بہت سی آثار و حدیث موجود ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ اور طحوی کے علاوہ اوروں نے بھی حضرت عمرؓ و عائشہؓ اور جابرؓ و تابعین کی ایک جماعت سے روایت بیان کی ہیں، ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صحابہ کرام کے علاوہ تابعین نے بھی منی کو دھویا اور اس کے دھونے کا حکم دیا، یہاں تک کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو جب منی کی جگہ کا علم نہ ہو سکا تو پورے کپڑے کو دھونے کا حکم فرمایا، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ منی نجس ہے جیسا کہ مصنف نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث

وقال الشافعی المسی طاهر الح

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ منی پاک ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ کے اختلاف میں صحیح یہ ہے کہ عورت اور مرد دونوں کی منی پاک ہے، ان سب میں قوی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی اس حالت میں کہ آپ نماز میں ہوتے تھے، یہ روایت ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، بیہقی نے کہا ہے کہ اگر منی نجس ہوتی تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوتی، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ام المومنینؓ نے خود منی کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب کپڑے میں لگ جائے اور وہ تم کو نظر آجائے تو اس کو دھو ڈالو اور اگر نظر نہ آئے تو اس کو نضح کرو، طحوی نے اس حدیث کی روایت کی ہے، در اس کی سند صحیح ہے۔

اس جگہ اگر یہ عتر ضعیف کیا جائے کہ نضح کے معنی ہیں پانی چھڑک دینا، مگر وہ ناپاک ہوتی تو پورے کپڑے کو دھونے کا حکم ہو تا اس کا جواب یہ ہے کہ نضح کے معنی دھونے کے ہیں در صحیح احادیث میں بھی موجود ہے، معذرت، اور امام شافعیؒ کی دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے منی کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ جب کپڑے کو لگ جائے تو فرمایا کہ وہ تو ناک کے رینٹ و رتھوک کے جیسی چیز ہے پھر فرمایا کہ اس کے لئے یہی کافی ہے کہ اس کو کسی چیز سے

انفر گھاس سے صاف کر دے، بیہقی نے کہا ہے کہ صحیح ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر ہی ختم ہو جاتی ہے اور رسول اللہ ﷺ تک نہیں پہنچتی ہے یعنی ابن عباسؓ نے خود اپنی سمجھ سے فتویٰ دیا ہے لیکن بن الجوزیؒ نے تحقیق میں کہا ہے کہ اس حدیث نے اس کو ابن عباسؓ سے مرفوع بیان کیا ہے اور جس روایت سے صحیحین میں روایت آئی ہے وہ راوی ثقہ ہے لہذا اس کی زیادتی قابل قبول ہے، نفع۔

جواب یہ ہے کہ سوا ابن عباسؓ سے کچھ دور ہو اور جواب دوسرا دیا، اور، خلق ارزق نے رسول اللہ ﷺ سے سوا جواب کو ذکر کیا اور اس جملہ کو زیادتی نہیں کہا جائے گا بلکہ تغیر، بات بدل دینا کہا جائے گا، اسی بناء پر باوجود اس کے کہ بیہقی نے پر زور تاکید کرنی چاہی مگر صرف یہی کہ اس میں وقف ہی صحیح یعنی ابن عباسؓ نے ز خود جواب دیا ہے، لہذا بن الجوزی کے کہنے پر توجہ نہیں دی جائیگی۔ م۔

دوسری عقلی دلیل یہ پیش کی کہ انسان کی پیدائش کا مبداء اور اصل منی ہے اس سے معلوم ہو کہ انسان کی اصل نجس نہیں ہو سکتی ہے جواب یہ ہے کہ ان کی بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ انسان کی پیدائش منی کے بعد خون پھر لوتھڑا، وغیرہ مختلف حالات سے گزرنے کے بعد انسان پیدا ہوتا ہے اس میں خون جما ہوا بھی تو منی سے ہی پیدا ہوا ہے حالانکہ خون بالاتفاق ناپاک ہے، پھر اگر اس حدیث کو مرفوع صحیح مان لیا جائے تو ہماری روایت کردہ حدیث کے معارض ہوگی اس وقت ہماری روایت ترجیح ہوگی کیونکہ اس سے منی ناپاک ہونے کو ترجیح دی جاتی ہے، نفع، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

والحجة عليه ما روينا، وقال عليه السلام انما يعسل الثوب من حمس، وذكر منها المني، ولو اصاب البدن قال مشائخنا يطهر بالفرک، لان اللوى فيه اشد، وعن أبي حنيفة انه لا يطهر الا بالغسل، لان حرارة البدن حادثة، فلا يعود الى الحرم والبدن لا يمكن فركه

ترجمہ - اور ان کے خلاف ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے، نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ پانچ چیزوں سے کپڑا دھویا جاتا ہے ان میں سے ایک منی بھی ہے اور اگر بدن کو منی لگ جائے تو ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہرچ کر پاک کیا جائے، کیونکہ لوگ اس میں بہت مبتلا ہوتے ہیں، ورا ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ بغیر دھوئے ہوئے بدن پاک نہیں کیا جاسکتا ہے، اس سے کہ بدن کی گرمی منی کو جذب کر لیتی ہے اس لئے وہ دوبارہ جرم نہیں بن سکتی ہے، و بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح :- منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث

والحجة عليه ما روينا، وقال عليه السلام انما يعسل الثوب من حمس، وذكر منها المني، والح اور امام شافعیؒ کے خلاف ہماری وہ دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کپڑا پانچ چیزوں سے دھویا جاتا ہے، ان میں سے ایک منی کو بھی ذکر فرمایا ہے اس حدیث کو دار قطنی نے عمار بن یاسرؓ سے روایت کیا ہے کہ میں ایک کنوئیں پر پار کیا (پانی والے کنوئیں) پر تھا کہ آنحضرت ﷺ میری طرف تشریف لائے اور فرمایا اے عمار! کیا کر رہے ہو؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میرے والدین آپ پر فدا ہوں، میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی ہے میں اسے دھو رہا ہوں، تو آپ نے فرمایا کہ کپڑا تو پانچ چیزوں سے دھویا جاتا ہے (۱) پانچخانہ (۲) پیشاب۔ (۳) قہقہ۔ (۴) خون اور منی سے، اے عمار تمہاری ناک اور رینٹ ورتہماری آنکھوں کے آنسو اور تمہارے کنوئیں کا پانی یہ سب برابر ہیں، دار قطنی نے کہا ہے کہ اس روایت کے راوی ثابت بن حماد ضعیف ہیں اور وہی اس کی روایت کرتے ہیں۔

جواب دیا گیا ہے کہ ایسی بات نہیں بلکہ طہرائی نے معجم کبیر میں اس کو برہیم بن زکریا عجمی کی متابعت سے بھی نقل کیا ہے، اور اس روئی کی دوسروں نے کمزور اور ضعف کا اظہار کیا ہے، اور براز نے اس کی توثیق کی ہے دارقطنی نے کہا ہے کہ سی بن زید بن جعدان راوی حجت کے لائق نہیں ہے۔

ور یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ ترمذی نے کہا ہے کہ وہ صدوق ہے اور اس کی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے، عجمی نے کہا ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، مامسٹم نے اس سے دوسرے کو مدکر روایت کی ہے، ورحکم نے اس سے روایت کی ہے، مف، بلکہ امام احمد نے مسند میں اس سے اور بھی تو نہیں ہے مگر صفائی کے خیال سے اس کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ اس میں داغ بھی ہوتا ہے اور ایک خاص بدبو بھی ہوتی ہے۔

جواب یہ دیا جائے گا کہ اس طرح احادیث میں توافق پیدا کرنا شرعی تو، نین کی محنت کرنی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں دھونے کا حکم وجوب اور لزوم کے طور پر نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس منی کے دھونے کو پیشاب اور پائخانہ میں بھی وہی احتمال نکالا جاسکتا ہے، حالانکہ شریعت نے اسے پانی کے حکم میں رکھا ہے، اس اعتبار سے کہ اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، اب ایک بات یہ قابل غور ہے کہ عام قعدہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اختلاف ہو جاتا ہے تو اس کی شدت خفت سے بدل جاتی ہے تو منی کے بارے میں سب جگہ جب اختلاف ہو گیا ہے اس سے لازم آتا ہے کہ اس کی نجاست بھی ثقیلہ باقی نہ رہے بلکہ خفیفہ ہو جائے۔ جواب یہ ہے کہ مامعظم کے نزدیک اس مسئلہ میں ان کے اسلاف کا ختلاف ثابت نہیں ہو سکا ہے لہذا ان کے نزدیک نجاست پر اجتہاد باقی رہ گیا ہے، فافہم۔

ولو اصاب البدن الحمر منی بدن میں لگ کر خشک ہو گئی تو ہمارے مشرک نے فرمایا ہے کہ وہ بدن بھی فرک کھرچنے اور رگڑنے سے پاک ہو جائیگا، کیونکہ آدمی اس میں اکثر مبتلا ہوتا رہتا ہے، یہی ظاہر مذہب ہے، ات۔

وعن ابی حنیفۃ انہ لا یطہر الا بالغسل، لان حرارة البدن حاذیۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کا یہ مذہب ہے کہ بدن صرف دھونے سے ہی پاک ہوگا، دوسرے کسی طریقہ سے پاک نہ ہوگا، وہ منی خواہ تر ہو یا خشک ہو، جب کہ کافی میں اصل سے منقول ہے اور قاضیخانہ و خلاصہ میں ہے، ہ، کیونکہ بدن کی گرمی منی کو جذب کر لیتی ہے اس کے بعد دوبارہ وہ جذب شدہ منی جرم نہیں بن سکتی ہے یعنی جو اجزاء منی بدن میں جذب ہو چکے ہیں وہ بدن سے نکل کر خشکی پر منی کے جرم دوبارہ نہیں بنیں گے، لہذا ان کا دھونا ہی لازم ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دلیل قابل غور ہے، کیونکہ بدن کی حرارت اگر ایسی ہی جاذب ہے تو وہ جو اجزاء اس میں داخل ہو چکے ہیں وہ جس طرح کھرچنے سے نہیں نکل سکتے ہیں دھلنے سے بھی نہیں نکل سکتے ہیں نیز بدن کا فرک بھی اس معنی کے اعتبار سے ممکن ہے کہ کھرچ کر جھٹک دیا جائے، ور یہ جواب شاید درست ہو جائے کہ شریعت نے پانی کا یہ خاصہ تسلیم کیا ہے کہ وہ ناپاکی دور کرنے کی صحت رکھتا ہے اس لئے جذب شدہ اجزاء منی کو بھی پانی پاک کر دے گا، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حاصل کلام، ظاہر مذہب اور فتویٰ بھی سی پر ہے کہ خشک منی کے فرک کرنے یعنی کھرچنے اور رگڑنے سے بدن بھی پاک ہو جائے گا، لیکن اس ایک شرط کے ساتھ کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پہلے پیشاب کر کے دھو دیں گی ہو جب کہ کپڑوں میں ہوا کرتا ہے، م، یک قول یہ بھی ہے کہ اس سے پہلے منی نہ آئی ہو، اور اگر پہلے منی لگی ہو تو اس صورت میں بغیر دھوئے ہوئے وہ حصہ پاک نہ ہوگا، ان ہی مسائل کی بناء پر شمس الامت نے کہا ہے کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر یک مذکر، ورمرد کو منی آتی ہے پھر منی نکلتی ہے، البتہ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر تھوڑی منی مغلوب اور منی میں گم ہو گئی ہو تو اس صورت میں منی کے تابع کر کے پاک قرار دی جائے گی۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ جواب ظاہر اور واضح ہے، اور جب خشک منی کو شریعت نے صرف فرک یعنی کھرچ دینے سے

پاک قرار دیا ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ مذی کو ضرورت کی بناء پر منی کے تابع اور اس میں لاپتہ قرار دیا جائے، اس کے برخلاف آدمی نے جب پیشاب کر کے پانی سے استنجاء نہیں کیا ہو اور منی نکل آئی ہو تو یہ بغیر دھوئے پاک نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ضرورت اور مجبوری کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اس طرح پیشاب کیا کہ وہ پیشاب اپنے سوراخ سے نکل کر سیدھا بہ گیا اس شرمگاہ پر ذرہ برابر بھی کہیں نہیں لگا اس کے بعد ہی کسی وقت منی بھی نکل آئی تو اس کے نجس ہونے کا حکم نہیں دیا جائیگا اسی طرح اگر پیشاب تو نکل کر ادھر ادھر منتشر ہو گیا لیکن اس کے بعد منی اس طرح کوڑ کر جھینکے کے ساتھ نکلی کہ شرمگاہ کے سرے پر منتشر نہیں ہوئی تو بھی پاک رہی کہ پیشاب سے مخلوط نہیں ہوئی، اور اگر کپڑے میں استر ہو اور وہاں تک منی پھوٹ گئی تو تر تاشیٰ نے کہا ہے کہ صحیح مسلک یہ ہے کہ یہ موزہ بھی رگڑنے اور فرک کرنے سے پاک ہو جائیگا، اللہ اعلم۔

اگر منی کو کھرچ کر کپڑے کو پاک کیا گیا پھر اس کپڑے پر کہیں سے تری پہنچ گئی تو مختار مذہب یہ ہے کہ اس کی ناپاکی لوٹ کر کپڑا ناپاک نہ ہوگا، الخلاصہ۔

والنجاسة اذا اصاب المرأة او السيف، اكتفى بمسحهما، لانه لا تتداخلهما النجاسة، وما على ظاهره يزول بالمسح، وان اصاب الارض نجاسة، فحفت بالشمس، وذهب اثرها، جارت الصلوة على مكانها، وقال زفر والشافعي: لا تجوز، لانه لم يوجد المزيل، ولهذا لا يجوز التيمم بها، ولنا قوله عليه السلام: ذكاة الارض يسها

ترجمہ:- اور ناپاکی جب آئینہ یا تلوار میں لگ جائے تو ان دونوں کو پوچھ لینا ہی کافی ہے، کیونکہ ان دونوں میں ناپاکی اندر داخل نہیں ہوتی ہے اور جو کچھ اوپر لگی تھی وہ پوچھ لینے سے ختم ہو گئی اور اگر ناپاکی زمین میں لگ جائے اور دھوپ سے وہ ناپاکی سوکھ جائے اور اس کا اثر و نشان ختم ہو جائے تو اس جگہ پر نماز جائز ہو جائیگی، اور ابام زفر اور شافعی نے فرمایا ہے کہ جائز نہ ہوگی کیونکہ اسے دور کرنے والی کوئی چیز وہاں پر نہیں پائی گئی ہے اسی بناء پر اس زمین پر تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ زمین کی پاکیزگی اس کا خشک ہو جانا ہے۔

توضیح:- آئینہ اور تلوار کو نجاست لگنا، پچھنے لگانے کی جگہ کو پوچھنا

چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے دھار دار بنانا، چھری کا ناپاک ہونا۔

والنجاسة اذا اصاب المرأة الخ

اور ناپاکی خواہ خشک ہو یا تر ہو اور اس میں جرم ہو یا نہ ہو، الصبیحین، جیسا کہ فتویٰ دینے میں مناسب و پسندیدہ ہے، الغناء، جب آئینہ یا تلوار یا چھری یا اس جیسی صیقل اور صاف ستھری چمکدار کی ہوئی چیز کو جو کھر در ی نہ ہو البتہ اس کے اوپر ناپاک پانی کا لمس یا چڑھاؤ نہ ہو تو جس طرح یہ سب چیزیں دھونے سے پاک ہو جاتی ہیں اسی طرح یہ سب مسح کر دینے اور پوچھ دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہیں، مثلاً پاک کپڑے سے پوچھ دی جائیں، محیط، کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پست نہیں ہوتی ہیں، اور جو نجاست ان کے اوپر لگی رہ جاتی ہے وہ رگڑ دینے سے دور ہو جاتی ہے، مختصر کرفی میں یہی مذکور ہے، اور صاحب قدوری و صاحب ہدایہ کا مذہب مختار ہے، اور فتویٰ کے لئے مختار ہے، ج، اور اگر ان میں سے کوئی چیز کھر در ی یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہوگی۔

اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین بار پاک بھیکے کپڑے سے پوچھ دیا جائے تو پھر اس کے دھونے کی ضرورت نہیں ہے، دھونے

کی بجائے کافی ہے، کیونکہ یہ پکڑے بھی دھونے کا کام دیتے ہیں، محیط الارضی، اگر چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے مع کیا گیا یعنی اس کی چمک و مضبوطی بڑھائی گئی ہو تو اس پر تین بار ناپاک پانی سے نئی طرح مع کر دینے سے پاک ہو جائیگی، جیسا کہ محیط میں ہے۔ مگر چھری ناپاک ہو گئی اور کسی نے سے زبان سے چاٹ لیا تو کھوک سے پوچھ لیا تو وہ پاک ہو جائیگی، قاضیخان، ۷۷، واضح ہو کہ صیقل ہونے یا دھار دینے کی قید اس مسئلہ میں معتبر ہے، اسی بناء پر اگر کسی چھری یا تلوار پر تری لگی ہوئی ہو تو وہ بغیر دھونے پاک نہ ہوگی، در مصنف نے تجنیس میں کہا ہے کہ یہ بات صحت کے معیار پر پہنچ چکی یا تحقیق ہو چکی ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کا فروں کو اپنی تلوار سے قتل کرتے پھر ان تلواروں کو رگڑ کر بدن میں لٹکائے ہوئے نمازیں پڑھا کرتے تھے، اس سے یہ مسئلہ نکالے گئے ہیں کہ اگر آدمی کے ناخن پر ناپاکی لگی ہو اور وہ سے زمین پر رگڑ دے تو وہ پاک ہو جائیگا، اسی طرح رنگ و روغن کئے ہوئے برتنوں و چھلی ہوئی یا ترشی ہوئی ٹکڑی و رز کل کی چٹائی کا بھی یہی حال ہے (کہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگی)، انفتح، اس طرح صیقل کیا ہوا ٹکڑا یا وہاں وغیرہ بھی پاک ہو جائیگا، مگر ی ذبح کر کے وہ خون آلود چھری اس کے بالوں یا کھالوں پر رگڑ دی گئی ہو تو وہ پاک ہو گئی، ر۔

وان اصابت الارض محاسة، فحفت بالشمس، وذهب اثرها، حارث الصلوۃ علی مکانها الخ
در گر کسی قسم کی بھی ناپاکی زمین پر گر گئی و ردہ آفتاب کی روشنی آگ ہو یا ہو یا سایہ یا کسی و طریقہ سے وہ خشک ہو گئی، رفع البحو، و اس کی نجاست کا اثر بھی جاتا رہا یعنی رنگ و بو جاتی رہی، فح، لبحر، و، و مرزہ بھی جاتا رہا، ج، تو اس جگہ پر نماز پڑھنی درست ہو جائیگی، اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تیمم کرنا اس مٹی سے جائز نہ ہوگا، یہی خبر اروایت ہے، اور شافعیہ میں سے امام نووی بھی ہمارے موافق ہیں اور خود امام شافعی کا بھی ایک قول ہمارے موافق ہے۔

وقال زفر والشافعی، لا تجوز، لانه لم یوحّد المريل الخ
در امام زفر و شافعی نے کہا ہے کہ اس پر نماز بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ سے زائل کرنے والی کوئی دوسری چیز نہیں پائی گئی ہے، کی وجہ سے اس مٹی سے تیمم جائز نہیں ہے، جو یہ ہے کہ آگ سے جلتا بھی پاک کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، اسی طرح حررت بھی خود تھوڑی ہو یا زیادہ سب نجاست کو دور کرتی ہے و ردہ پائی گئی ہے، م۔

ولما قوله عليه السلام ذكاة الارض يسها الخ
اور ہماری دیس رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے ذكاة الارض يسها کہ زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے، یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی ہے، بعض مشائخ نے اسے ام امونین حضرت عائشہ کا ثبوت بیان کیا ہے، اور حضوں نے محمد بن حفصہ کا و ابن ابی شیبہ نے بھی محمد بن حفصہ سے روایت کیا اور ابو قلہبہ سے بھی، و عبد الرزاق نے مصنف میں ابو قلابہ سے ن لفاظ سے روایت کیا ہے حصوف الارض طهور ہا زمین کا خشک ہو جانا اس کی پاکی ہے، اور مبسوط میں مصنف کے مانند مرفوع حدیث ذکر کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور یحییٰ نے کہا ہے کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہؓ نے ان کا فتویٰ قبول کیا ہے، اب جبکہ انہوں نے زمین کے بارے میں یہ فتویٰ دیا اذاحفت الارض فقد ذکت اور ان کے اس فیصلہ کے خلاف کسی دوسرے صحابی سے کوئی روایت مروی نہیں ہے، لہذا یہ ایک طرح سے اجماع سکوتی ہو یعنی خاموشی کے ساتھ سمجھوں نے ان کے فیصلہ کو تسلیم کر لیا، بلکہ ابو جعفر محمد بن علی بن محسن اور ابو قلابہ سے بھی اس کے موافق مروی ہے، بالخصوص جب کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے لہذا اسی پر اورداد ہو، اس کے علاوہ ہمارے بہت سے فقہاء نے ابو داؤد کی روایت سے، اس مسئلہ کا استدلال کیا ہے، کہ بن عمرؓ نے کہا ہے کہ اس حضرت ﷺ کے زمانے میں ہم رات مسجد میں سوتے تھے اور میں کنورہ فوجوان تھا، و مسجد میں کتے پیشاب کرتے و مسجد میں وہ آیا جایا کرتے تھے، اور صحابہ کرام ان کی وجہ سے مسجد کی کسی چیز کو پانی سے چھڑکتے نہیں تھے۔

ابودود نے سنن میں باب طہور الارض اذا بیست یعنی زمین جب خشک ہو جائے تو اس کے پاک ہونے کے باب میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے، اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا ہے، الحاصل زمین کے پاک ہونے کا خشکی کی وجہ سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اس کو ناپاک ہی چھوڑ دیا، حالانکہ اول تو مسجد کے پاک رکھنے کا ایک واجب اور عمومی حکم تھا، اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ مسجد نبوی میں جو اس وقت چھوٹی سی مسجد تھی اسی میں سب کو نماز پڑھنے کا حکم تھا تو یقیناً وہ لوگ ایسی جگہ پر بھی کھڑے ہوتے ہوں گے جہاں کتوں کی آمد و رفت رہتی تھی، ان کی حرکت آمد و رفت کسی مخصوص جگہ پر نہ تھی بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی جیسا کہ ان کی عادت مسلم ہے، اور الفاظ روایت سے بھی اسی کا پتہ چلتا ہے، خطائی نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ کتوں کا محل مسجد سے باہر ہوتا تھا، مگر ادنیٰ غور سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد ہونے کی تصریح موجود ہے، اگر یہی بات تھی تو پھر پانی چھڑکنے یا دھونے کے الفاظ کے کیا معنی اور کیا ضرورت تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اس پر ایک ڈول پانی ڈالنے کا حکم روایتوں میں موجود ہے، عینی نے جواب دیا ہے کہ یہ کچھ اختلاف کی بات نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک زمین جس طرح خشک ہونے سے پاک ہوتی ہے اسی طرح پانی سے بھی پاک ہوتی ہے، اسی لئے ہمارا عمل دونوں صورتوں پر ہے ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس وجہ سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن کے وقت متواتر اور مختلف جماعتیں ہوتی تھیں اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے سوکنے کے لئے وقت کافی نہ سمجھا گیا ہو اس لئے اس کو پانی سے دھونے کا حکم دیدیا، برخلاف رات کے وقت کے کیونکہ اس میں ایک جماعت سے دوسری جماعت کے وقت میں کافی فاصلہ ہوتا ہے اس لئے کتوں کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا، یا یہ وجہ ہو کہ نماز کا وقت قریب آچکا ہو، یا اس وجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارتوں میں یعنی خشک ہونے اور دھونے میں بہتر طہارت کا ارادہ کیا گیا ہو، الفتح، اب ایک سوال اور اس کا جواب باقی رہ گیا ہے، سوال یہ ہے کہ اگر خشک ہو جانے سے زمین پاک ہو جاتی ہے تو اس پر تیمم کرنا جائز کیوں نہیں ہوتا ہے، جواب سامنے مذکور ہے۔

وانما لا یجوز التیمم لأن طہارۃ المصعد ثبت شرطاً بنص الكتاب، فلا تنادی بما ثبت بالحديث . الخ ترجمہ :- اور ویسی مٹی سے تیمم اس لئے ناجائز ہے کہ تیمم میں پاک مٹی کی قید بطور شرط نص کتاب سے ثابت ہوتی ہے اس لئے جو طہارت حدیث (غیر مشہور) سے ثابت ہوتی ہو اس سے جائز نہ ہوگا۔

توضیح :- ناپاک زمین کو پاک مٹی سے چھپا دینا، زمین کے حکم میں اس قسم کی چیزیں آتی ہیں زمین

پر آئی ہوئی چیز، سوکھی گھاس کاٹی ہوئی، لکڑی، نرکل وغیرہ، چھتوں پر کی نجاست کا حکم، وغیرہ

وانما لا یجوز التیمم الخ ناپاک زمین خشک ہونے سے اگرچہ پاک ہو جاتی ہے اور اس پر نماز بھی جائز ہوتی ہے مگر اس سے تیمم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ تیمم کے لئے سطح زمین کے بالکل پاک ہونے کا حکم کتاب اللہ میں بطور شرط بصورت نص مذکور ہے، اور اس کی طہارت کا ثبوت جس حدیث سے ہوا ہے وہ غیر مشہور ہے اس لئے ایسی حدیث نص قرآنی کے مقابلہ میں نہیں آئیگی، اور اس سے تیمم درست نہ ہوگا، اور سب سے بہتر دلیل یہ ہے کہ آیت تیمم میں جس پاک مٹی یا صعیب طیب کی شرط لگائی گئی ہے وہ اپنے ناپاک ہونے سے پہلے خود بھی پاک تھی اور دوسرے کو پاک کرنے والی بھی تھی اس فرمان نبوی کی وجہ سے کہ جعلت لہی الارض مسجداً وطہوراً کہ روئے زمین میرے لئے مسجد اور پاک مٹی کا سامان بھی بنائی گئی ہے پھر اس کے ناپاک ہونے کے وجہ سے اس کی دونوں صفتیں یعنی پاک رہنے اور پاک کرنے کی ختم ہو گئیں، پھر خشک ہو جانے کے بعد خشک ہونے کی دلیل سے اس

کے وصف کے پائے جانے کا علم ہوا، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ پاک کرنے والی بھی ہوئی یا نہیں، لہذا یہ وصف مجہول رہا، اور جب اس کے پاک کرنے یعنی صہور ہونے کی صفت معلوم نہ ہو سکی تو اس سے تیمم بھی جائز نہیں ہوا، افق میں یہاں ہے۔

گر ناپاک زمین کے اوپر کافی مقدار میں پاک مٹی ڈال دی گئی تو اگر وہ پر سے نجاست کی بو معلوم نہ ہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہوگی ورنہ نہیں، جو چیز زمین پر آگے اور اس سے متصل بھی ہو جیسے درخت و چھال تو اس میں اختلاف ہے، ف، مگر لائق عتدایہ قوس ہے کہ ان کا حکم زمین کے حکم کے مانند ہے، چنانچہ فتویٰ ہندیہ میں ہے کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز ہے جو زمین پر قائم اور موجود ہو جیسے دیواریں، درخت، ترگھس اور نرکل جب تک زمین پر لگی ہوں اور جب سوکھی گھاس، لکڑی، نرکل کاٹ لی گئی ہو، در اس کو نجاست مگ گئی ہو تو بغیر دھوئے ہوئے یہ چیزیں پاک نہ ہوں گی، البجورہ، ورتویر میں اس پر عتدایہ کیا ہے۔

در نرکل یا نرسل سے چھتوں کے اوپر بعض مقامات میں چہار دیواروں کے طور پر بناتے ہیں اس کو بھی دیوار کے حکم میں شمار کیا گیا ہے، ودر حقیر میں کھر درے پتھر کو اگرچہ جد ہوزمین کے حکم میں تصور کیا گیا ہے، م، گرچہ کی مینٹیں بچھی ہوئی ہوں تو وہ زمین کے حکم میں ہوں گی، اور اگر وہ اس طرح رکھی ہوئی ہوں کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہوں تو ان کا دھونا واجب ہے، الحیض، اور کچی اینٹوں ورتھروں کا بھی یہی حکم ہے، اہمندیہ۔

در بچھی ہوئی کچی مینٹیں اکھاڑی گئی ہوں تو کیا ان کی ناپاکی پٹی جگہ لوٹ آئے گی، اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، قاضیان، اگر کنکریاں زمین میں ہوں تو وہ زمین ہی کے حکم میں ہوں گی، اور اگر اوپر ہوں تو بغیر دھوئے صرف خشک ہو جانے سے پاک نہ ہوں گی، الحیض، اہمندیہ، جب زمین خشک ہو کر پاک ہوئی پھر اسے پانی لگ گیا تو صحیح یہ ہے کہ اس کی ناپاکی نہیں لوٹے گی، اگر اس پر پانی چھڑک کر بیٹھیں تو کوئی حرج نہیں ہوگا، قاضیان، لیکن مصنف کے نزدیک ناپاکی وٹ آئیگی، وریہی محتاط قوس ہے، وریزادہ بہتر ہے، واللہ اعلم، م۔

گر نیا برتن، نئی پاک کچی ہوئی، مینٹ ناپاک ہو جائے اور تین بار وہ پانی سے دھوئی جائے اور ہر بار وہ سکھائے بھی گئی تو وہ پاک ہوگئی، الحیض، وراگر پرانی مینٹ ہو تو اسے ایک بار ہی دھو دینا کافی ہے، الخصاصہ، اگر بارش سے زمین، درخت اور لکڑی کی ناپاکی دور ہوگئی تو وہ پاک ہوگئی، اگر ناپاک زمین کو دھونے کی ضرورت ہو وروہ نرم ہو تو اس پر سے تین بار پانی بہا دینے سے وہ پاک ہو جائیگی، وراگر سخت ہو تو کبھی گیسے کہ اس پر پانی ڈال کر ملنا چاہئے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہئے، اس طرح تین بار کرنا چاہئے، اور اگر اس پر بہت سا پانی ڈال گیا تاکہ ناپاکی منتشر ہوگئی اور اس کا رنگ و بو پانی نہ رہا، ودر زمین خشک بھی ہوگئی تو وہ پاک ہوگئی، قاضیان۔

چٹائی ناپاک ہوگئی، ستنجے کا ڈھیدا تھوڑے پانی میں گرا، بکری کا جو سر خون میں لتھڑا ہوا اسے جل دیا گیا، نجس گارے سے پیالہ، ہانڈی وغیرہ بنا کر پکایا گیا، تنور کو بھگے ناپاک کپڑے سے پوچھا گیا، تنور کو لید و گوہر سے گرم کیا گیا، کمرہ میں پانچخانہ جلایا گیا، لوکھلی کے توڑے پر پلٹ کر ٹپکا

گر چٹائی ناپاک ہوگئی اب اگر وہ ناپاکی خشک ہو تو اس کو منہ ضروری ہے تاکہ وہ نرم ہو جائے، اور اگر تر ہو پھر اگر وہ چٹائی، بانس یا اس جیسی چیز کی بنی ہوئی ہو تو اس کو دھو دینے سے بغیر کسی اختلاف کے وہ پاک ہو جائیگی، اور مزید کسی کام کی ضرورت باقی نہ رہے گی کیونکہ وہ نجاست کو نہیں چوستی ہے، الحیض، قاضیان، وراگر وہ چٹائی خرم کی چھال یا سی جیسی چیز کی ہو تو م، ب یوسف کے نزدیک تین بار اور ہر بار دھو کر خشک کیا جائے، اسی پر فتویٰ ہے، شرح المندیہ، جب بداء میں ناپاک پانی میں چٹائی ڈال دی جائے تو پوچھی پاک ہو جائیگی، مشائخ اسی کے قائل ہیں، قاضیان، الخصاصہ۔

بن لہما تم نے کہا ہے کہ ب تک یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی چیز کو پاک کرنے کے چار طریقہ میں سے ایک طریقہ ہوتا

ہے، دھونا، مل ڈالنا، خشک کر ڈالنا، صیقل کرنے میں مسح کرنا، اسی مل ڈالنے میں فرک کرنا یعنی کھرچنا بھی داخل ہے، اور چھپنے کی جگہ تین پاک کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے اس کی وجہ محل فصد پر قیاس کرنا ہے، کیونکہ پانی بہانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔

اور پاک ہونے کا پانچواں طریقہ ہے کسی چیز کی اصل کا بدن جانا جیسے شراب کا سرکہ ہو جانا کہ اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اجماع ہے البتہ شراب کے علاوہ دوسری چیز میں ماہیت کے بدل جانے سے پاک ہونے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف، مصنفؒ نے تجنیس میں لکھا ہے کہ کسی لکڑی کو پیشاب لگ جانے کے بعد وہ جل گئی اور جل جانے کے بعد اس کی راکھ کنوئیں میں گر گئی تو اس کا پانی خراب ہو گیا، اور یہی حال آدمی کے پٹخانہ کا بھی ہے۔

اسی طرح، اگر سوراگدھا نمک کی کان میں گر کر مر کر نمک ہو گیا تو یہ نمک نہیں کھایا جائے، یہ سارے مسائل امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے ہیں، لیکن امام محمدؒ کا ان سب میں اختلاف ہے، وجہ یہ ہے کہ راکھ نجاست کے اجزاء ہیں، اور جب ایک جہت سے وہ نجس ہے تو ہر جہت سے اسے نجس مانا گیا ہے، کیونکہ احتیاط کا یہی تقاضا ہے، اتنی کلام۔ ترجمہ۔

لیکن دوسرے اکثر مشائخؒ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور یہی مختار ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ تاج الشریعہ نے اپنی کتاب وقایہ میں اسی قول کو لیا ہے، م، کیونکہ جب ان چیزوں کی اصل اور عین باقی نہیں ہے تو ان میں وصف نجاست بھی باقی نہیں رہا، کیونکہ نمک بن جانے کے بعد اب وہ گوشت یا ہڈی نہیں ہے، اسی بناء پر اب اس پر نمک کا حکم جاری ہو گا شریعت میں اس کی نظیر یہ ہے کہ نطفہ بھی ناپاک اس سے جی ہوئی شکل علقہ وہ بھی نجس ہے لیکن جیسے ہی وہ گوشت کالو تھڑا بنا تو وہ پاک ہو گیا، اسی طرح انگور کا شیرہ ہے کہ وہ پاک ہے مگر شراب ہو جانے کے بعد وہ نجس ہے ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ چیز کی حالت بدل جانے سے وصف بدل جاتا ہے، لیکن بعضوں نے اس پر ایک تفریع کرنے میں غلطی کی ہے کہ ناپاک پانی اور ناپاک مٹی ملا کر گاربانے سے وہ پاک ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ دونوں میں سے اگر ایک بھی ناپاک ہو تو اس کا اعتبار ہو گا، چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر دونوں چیزوں میں سے ایک بھی ناپاک ہو گا تو گار بھی ناپاک ہو گا، اسی قول کو فقیہ ابو الیث نے اختیار کیا ہے، لفتح، قاضیان میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، م۔

ایک سوال یہ ہے کہ جب زمین خشک ہو جانے سے اور موزہ پر لگی ناپاکی ملنے سے اور چھری پوچھنے اور ناپاک کنوئیں کا سار پانی نکال دینے سے یا اس کا پہلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا مٹی لگا کر سکھلا کر دباغت دینے سے پاک ہو جانے کے بعد اگر پھر یہ چیزیں پانی سے بھیک جائیں تو کیا ان کی ناپاکی دوبارہ لوٹ آئے گی۔

تو اس کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ سے دو اقوال منقول ہیں، اسی طرح پچھلی ہوئی اثبتیں، اگر ناپاکی لگنے سے ناپاک ہو گئیں پھر خشک ہونے کے بعد وہ اکھاڑی گئیں تو کیا ان کی ناپاکی لوٹ آئے گی اس میں بھی دو اقوال ہیں، معف، اور علماء کے اپنے اپنے اقوال پسندیدہ ہیں اور وہ مختلف ہیں، مصنفؒ پانی اور کھانے کے سلسلہ کے مسائل میں احوط کو قبول کرتے ہیں، اور منی کے کھرچنے، در چھری کے مسئلہ میں پوچھ کر اور کھرچ کر پاک کرنے کو دھونے کے قائم مقام سمجھتے ہیں، اسی بناء پر قاضیان نے ابھی دوسرے مسئلہ کو جس طرح صحیح قرار دیا ہے وہ مسلک کے مخالف نہیں ہے، شارح کنز نے کہا ہے کہ بظاہر سب مسائل میں نجاست معتبر ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ سارے مسائل میں طہارت کا ہی اعتبار کیا جائے جیسا کہ شارح مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا ہے، اس کے برخلاف اگر پانی کے علاوہ ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کیا اور تھوڑے سے پانی میں داخل ہو تو مشائخؒ نے کہا ہے کہ پانی ناپاک ہو گا، معف، ان مسائل میں صحیح کرنے اور اختیار کرنے پر بات میں اختلاف مشائخؒ ہے، کنز کے شارح اور ابن الہمامؒ کا دلی میدان طہارت کے اختیار کرنے میں ہے، اور بحر الرائق نے اسی کی اتباع کی ہے یہ بات یاد رکھ لیں۔

اور ہند یہ میں ہے کہ گو بر جل کر راکھ ہو جانے سے امام محمدؒ کے نزدیک اس کے پاک ہونے کا حکم ہوتا ہے، اسی پر فتویٰ ہے

، اخلاصہ، وقیہ، و آدمی کا پانچا نہ کا بھی یہی حکم ہے، لہذا، پھر مصنف کی تجنیس کے کلام سے ظاہر ہو کہ اس میں استعمال کے لئے توپاک کا حکم ہو گا لیکن اس کے کھانے اور اس کے پانی میں حکم نجاست کے شبہ کی بناء پر اہم ہو یوسف کا قول لینا چاہئے اسی وجہ سے تھوڑا پانی ناپاک ہوتا ہے، ورنہ نمک کھانا مکروہ ہے اور دوسرے مشائخ نے طہارت کے عام حکم کو قبول کیا ہے اور یہی قول مختار ہے، مگر کی کاسر جو خون سے تھڑا ہوا تھا جلا یا گیا اتنا کہ اس کا خون بالکل ختم ہو گیا تو اس کے پاک ہونے کا حکم ہو گا، ناپاک مٹی کے گارے سے جو پیلا یا باندی وغیرہ بنائی گئی تو وہ پاک ہوگی، محیط، ناپاک گارے سے چکی اینٹیں بنا کر پکائی گئیں تو وہ پاک ہو گئیں، غرائب، کسی شخص نے تور کو ناپاک پانی سے بھیجے ہوئے کپڑے سے پوچھا اگر اس میں روئی لگانے سے پہلے اس کا پانی جھل گیا تو اس میں روئی لگانے سے وہ ناپاک نہ ہوگی، محیط۔

اگر تور لید و گو بر وغیرہ سے گرم کیا گیا ہو تو اس میں روئی پکانا مکروہ ہے، اور اگر اس پر پانی چھڑک دیا گیا ہو تو اس کی کراہت جاتی رہیگی، القنیہ، یہ کراہت بغیر ہر تنزیہی سے، اس دلیل کی وجہ سے کہ اگر ناپاک چیز کا دھواں بدن یا کپڑے میں لگا تو صحیح یہ ہے کہ کسی کو بھی وہ ناپاک نہیں کرے گا، السراج، اگر کوٹھری میں گودھیا پانچا نہ جلا یا گیا اور اس کا دھواں، ٹھڈ کر اوپر جا کر قطرہ ہو کر پیٹ کر ٹپک گیا، کسی کپڑے کو لگا تو استحساناً، ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ نجاست کا اثر اس سے ظاہر نہ ہو ورنہ اس پر امام محمد بن الفضل نے فتویٰ دیا ہے، احتیاطاً قاضیان میں حمام یا بخانا (وہ جگہ جہاں روئی پکانے کا تور گڑا ہو) کا حکم مذکور ہے۔

نئے منکے میں شراب ڈالی اور وہ سرکہ بن گئی، شراب میں روئی ملی پھر دھولی، شراب میں پیاز

شراب میں پانی پڑ کر سرکہ ہو گیا، شوربا میں شراب پھر سرکہ پڑ کر ترش ہو گیا

شراب میں چوہا مر گیا، کتے کا عاب پڑ کر شراب سرکہ ہو گئی

ہیئت بدل جانے کی صورتوں میں سے چند یہ ہے۔ نئے منکے میں شراب ڈالی گئی اور وہ اس میں سرکہ ہو گئی تو وہ بال اتفاق پاک ہو گئی، القنیہ، یعنی صاحبین کا اس پر اتفاق ہے جیسا کہ گذر گیا، مگر شراب میں روئی مل دینے سے صحیح قول یہ ہے کہ وہ دھوئے پاک نہ گی، اور اگر سرکہ ڈال گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی، الظہیر یہ، یہی صحیح ہے، اسی طرح اگر بجائے روئی کے شراب کی پیاز ہو تو پاک ہو جائیگی، قاضیان، پانی میں شراب یا شراب میں پانی پڑا اور وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہے، اخلاصہ، اگر شوربہ میں شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش ہے اثر شراب ہو تو پاک ہے، الظہیر یہ۔

شراب میں چوہا مر اور پھولنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہو گئی تو حلال ہے، اور اگر اسی صورت میں پھنسنے کے بعد نکلا تو حرام، اسی طرح کتے کا عاب پڑ کر شیرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام، جیسا کہ قاضیان میں ہے، اسی طرح پیٹھ کا قطرہ گرنے کے بعد شراب سرکہ ہو گئی تو حرام ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اسی طرح ناپاک سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی گئی تو حرام ہے کیونکہ ناپاک میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی، جیسا کہ قاضیان میں ہے۔

سوریا گدھا نمک کی جھیل میں گر کر نمک ہو گیا، چہ بچہ گسی مٹی ہو گیا، انگور کا شیرہ جوش کھ کر گاڑھا

ہوا، جھاگ اٹھی اور شراب بن گیا، شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا، ناپاک تیل صابون میں ڈالا، عضو بدن

میں ناپاک لگی اور اسے گائے بکری وغیرہ نے چاٹ لیا، کپڑے میں نجاست لگی اور اس کو چاٹ لیا، نجس

روئی، کھلیان ناپاک ہو گیا، نجس رائگ، نجس موم، گھی میں چوہا گر اور مر گیا

سوریا گدھا ایسی جھیل میں گر ا جہاں وہ نمک بن گیا، بچہ گسی مٹی ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہو گیا، محیط السرخسی، اگر انگور کے شیرہ کا مٹکا جوش میں آیا، گاڑھا ہو اور جھاگ پھینکے پھر اس کا جوش ٹھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی اب

اگر وہ اتنی دیر چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر مکے کے منہ پر پہنچے تو وہ پاک ہو گیا، اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سر کے سے دھویا گیا تو پاک ہو گیا، قاضیان، ناپاک تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ وہ بدل چکا ہے، الزامی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ صابون میں تیل اپنی حالت پر باقی ہے، اور بظاہر اس کا قیاس اس مسئلہ پر ہے کہ ناپاک سر کے شراب میں پڑنے، یا ناپاک تیل مع سر کے کے شراب میں پڑ کر سر کے ہو جائے، لیکن ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس کو نقل کر کے کچھ بحث نہیں کی، اور تنویر میں اسی کی اتباع کی ہے، اور شارح نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے، کیونکہ عام ہوی ہے یعنی لوگ عموماً اس میں مبتلا ہیں، اور تنویر میں اسے ایسے گارے پر قیاس کیا ہے جو ناپاک ہو اور اس سے پیالہ بنا کر آگ میں ڈال گیا ہو کہ وہ پاک ہو جاتا ہے، صحتی نے شرح منیہ میں شرط لگائی ہے کہ جلنے کے بعد نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو،۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آگ سے ناپاک اجزاء اور ناپاک پانی سب جل گئے، اور صرف پاک مٹی باقی رہ گئی، اس کے برخلاف صابون بنانے کے اس کے ناپاک اجزاء اپنی جگہ باقی رہ گئے ہیں، اور ان میں تغیر و تبدل بھی نہیں آیا ہے، ہاں اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان میں بھی تغیر و تبدل ہو جائے یہ اس کے علاوہ میرے ذہن میں ایک بات اور بھی آتی ہے ویسے حقیقی علم تو اللہ پاک کو ہے کہ پانی کی ناپاکی تو پانی کے جوش کھانے سے اڑ جاتی ہے اور جرمی نجاست مانند پاٹھن، گوہر گوہر وغیرہ کے رہ جاتی ہے، برخلاف پیالہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ صحتی نے اس میں بھی شرط لگائی ہے کہ اثر ظاہر نہ ہو، قابل غور ہے کہ شش کی ضرورت ہے، لہذا اسی بات میں زیادہ احتیاط ہے کہ فتویٰ دینے میں جدی نہ کی جائے، واللہ اعلم، م۔

یہ بات مزید معلوم ہونی چاہئے کہ مذکورہ طریقوں کے علاوہ پاک کرنے کے اور بھی طریقے ہیں جو نیچے دئے گئے مثالوں سے معلوم ہوں گے، بدن کے کسی حصہ میں نجاست لگ گئی اور اس کو بکری وغیرہ نے چاٹ لیا اتنا کہ اس کا اثر ختم ہو گیا تو وہ پاک ہو گیا، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، کپڑا اس طرح چاٹا تو بھی پاک ہوا، لکھنوی، خود چاٹ لے تو بھی پاک ہو جائے گا، لیکن ممنوع ہے اور بلی چاٹنے تو اختلاف ہے اور بقول اصح طہارت ہے، مگر روئی نجس ہو گئی اور اس میں نصف تک نجس ہو تو اس کے دھن دینے سے بھی وہ پاک نہ ہوگی، اور اگر اس سے کم ہو اور اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ اس طرح دھننے سے وہ جاتی رہے گی تو اس کی پائی کا حکم ہو گا، الخلاصہ، اس سے معلوم ہوا کہ دھنا بھی ایک طہارت ہے، جیسے کھلیاں پر جانور پھرایا گیا اور وہ نجس ہو گیا، اس کے بعد وہ غلہ اور سامان کا شکار اور زمیندار کے درمیان تقسیم کیا گیا تو سب کی طہارت کا حکم ہو گا، سارا غلہ پاک سمجھا جائے گا، الخلاصہ، اسی طرح مطلق مذکور ہے، اور لیکن یہ بات زیادہ ظاہر ہے کہ کھلیاں میں جانور کی ناپاک پڑنے سے سارا غلہ ناپاک نہیں ہو گا، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے گیہوں کو گدھوں سے روندایا جاتا ہے اور ان پر گدھے اور بیل گھمائے جاتے ہیں، اور وہ جانور عموماً ایسے وقت میں پیشاب لید اور گوبر بھی کرتے ہیں جو کچھ گیہوں اور غلے کو لگ جاتے ہیں، اس طرح ناپاک ہو جانے والا غلہ دوسرے پاک غلوں سے مل جاتے ہیں، اس موقع پر مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے کچھ غلے نکال کر دھو کر بقیہ میں ملادے جائیں تو سب پاک ہو جائینگے اور سب کا کھانا جائز ہو جائیگا، اس طرح ان میں سے کچھ نکال کر کسی کو ہبہ یا صدقہ میں دیدے جائیں تو باقی مباح ہو جائینگے، ہ۔

ناپاک رنگ کو اگر پھلایا گیا تو پاک ہو جائیگا، لیکن موم پکھلانے سے پاک نہ ہو گا، القنیہ۔

گھی میں چوہا مر گیا، اگر گھی جما ہو تو چوہے کے آس پاس سے گڈھا کر کے نکال کر پھینک دینے سے بقیہ حصہ پاک ہو جائیگا، اور وہ کھایا جاسکتا ہے، اور اگر گھی پتلا بنے والا ہو تو وہ کھایا نہیں جاسکتا ہے لیکن اس سے دوسرے طریقہ سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے جیسے چراغ میں جلانا اور کھال کی دباغت میں استعمال کرنا، الخلاصہ۔

اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اس کے آس پاس گڈھا کرنے سے پاک ہو گیا ہے، اب یہ بات کہ اس سے چراغ روشن کیا

یاد باغت کی تو وہ چیز نچوڑنے سے نچڑ سکتی ہو تو وہ دھو کر نچوڑی بھی جائے، اور تین بار بیا کیا جائے، اور اگر نچوڑی نہیں جاسکتی ہو تو لام بویوسف کے نزدیک اسے تین بار دھویا جائے، اور وہ ہر بار خشک بھی کی جائے، البتہ اگر خشکی میں سے تھوڑا سا بہا پھر ہی وقت مل گیا تو پتلہ ہے ورنہ گاڑھا ہے، اب کچھ مزید نئے مسائل بیان کئے جا رہے ہیں۔

وقدر الدرهم وما دونه من النجس المعلق كالدم والبول والحمر وخرء الدجاج وبول الحمار، حارث الصلوة معه، وان راد لم تحر، وقال زهر والشافعي قليل النجاسة وكثيرها سواء، لان النص الموحى للتطهير لم يفصل، ولما ان القليل لا يمكن التحور عنه، فيجعل عفوا، وقد رناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع الاستحشاء، ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة، وهو قدر عرض الكف في الصحيح، ويروى من حيث الوزن، وهو الدرهم الكبير المتقال، وهو ما يبلغ ورنه مثقالا، وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى في الرقيق، والثانية في الكثيف

ترجمہ - اور مقدار درہم اور اس سے کم نجاست غلیظہ مثلاً خون، پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ اور گدھے کا پیشاب ہونے کی صورت میں ان کے ساتھ نماز جائز ہوگی، اور اگر اس سے زائد ہو تو جائز نہ ہوگی، اور امام زفر اور شافعی نے فرمایا ہے کہ ناپاکی تھوڑی اور زیادہ سب برابر ہے اس لئے کہ وہ واضح دلائل جو اس بارے میں ہیں، انہوں نے اس میں کوئی تفصیل نہیں کی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی ناپاکی سے بھی بچنا عملاً ممکن نہیں ہے لہذا اس مقدار کو معاف سمجھا جائیگا، اور ہم نے اس تھوڑی مقدار کا اندازہ مقدار درہم سے کیا استنجاء کے مقام سے۔ اندازہ لے کر، پھر درہم سے اندازہ لینے میں کبھی پھیلاؤ کے اعتبار سے اندازہ کیا جاتا ہے جو ہاتھ کی پھیلنے کے پھیلاؤ کے برابر ہو اور کبھی وزن کے اعتبار سے روایت کی گئی ہے، در اس درہم سے مراد ہے بڑا درہم یعنی مثقال اور اس سے مراد وہ درہم ہے جس کا وزن مثقال کے برابر ہوا کرتا ہے، اور دونوں قولوں میں موافقت کرنے کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ پہلا قول اس صورت میں ہو گا جب کہ نجاست پتلی ہو اور دوسری صورت اس صورت میں ہوگی جب کہ نجاست گاڑھی ہو۔

توضیح :- نجاست غلیظہ اور خفیفہ، کتنی مقدار معاف ہے

وقدر الدرهم وما دونه من النجس المعلق الح۔
در نجاست غلیظہ پیشاب اور خون جیسی ہونے کی صورت میں مقدار درہم اور اس سے کم ہونے میں معاف ہوگی یعنی اگر بدن یا کپڑے میں نماز کی حالت میں اتنی مقدار ناپاکی لگی رہ جائے تو وہ معاف سمجھی جائیگی اور نماز صحیح مانی جائیگی اور اگر اس مقدار سے بھی زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔

اس مسئلہ کی تحقیق و توضیح میں یہ چند باتیں ضروری ہیں۔ (۱) درہم کی مقدار کتنی ہونی چاہئے اور اس سے کیا مراد ہے تو مصنف نے خود یہ باتیں بتادی ہیں۔ (۲) خون اور پیشاب میں سے ہر ایک کی مراد۔ (۳) نماز کے جائز ہونے سے کیا مراد ہے، تو یہ معلوم ہونا چاہئے الدم خون سے مراد بہت ہو خون ہے خواہ آدمی کا ہو یا کسی حیوان کا لبتہ اس سے دو خون مستثنیٰ ہیں، (۱) شہید کا خون و ردیے کا خون، رگوب کا، کلیجہ، تلی اور دل کا خون زنج کر دینے کے بعد، مصنف نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، اور نہ بننے وال خون، مچھلی کا خون، جوں، پسو، چھمور و رکھن کا ہے، اس کی وجہ سامنے آتی ہے۔

البول۔ آدمی کا پیشاب مطلق خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف دودھ پیتا پچھ ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دوسرے وہ حیوان جن کا پیشاب نجس غلیظ ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کا بیان آئندہ ہو گا، انشاء اللہ، سوائے چمگاڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے جیسا کہ مسئلہ گذر چکا ہے، اور سوائے چوہے کے پیشاب کے کہ اس سے بچنا بہت مشکل ہے، اسی پر فتویٰ

ہے، التارخانیہ۔

اور اشہد میں ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوئے پانی کے برتنوں کے در چیزوں میں غلو ہے، وراس پر فتویٰ ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہئے، تیسری چیز ہے نماز کا جائز ہونا، تو اس کی مراد یہ ہے کہ نماز کی فرضیت ختم ہو جائیگی، بالکل باطل نہ ہوگی، ویسے تنی مقدار کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے وراس کا دھونا واجب ہے، ورجب درہم کی مقدار سے زیادہ ہو تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین درہم فتاویٰ نے اس کی تصریح کی ہے۔

وقال رفو والشافعی: قیل الجاسة وکثیرها سوء، لان الص الموح للتلطیر لم یفصل الح ورمام زفر اور شافعی نے کہا ہے کہ نجاست خواہ تھوڑی ہو یہ زیادہ حکم میں برابر ہے، کیونکہ وہ دل مک حدیث، قرآن کے جن کی وجہ سے نجاست سے پاکی حاصل کرنا واجب ثابت ہوتا ہے وہ عام ہیں ان میں کمی و بیشی کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ ان میں حکم مطلق ہے سب سے تھوڑے و زیادہ سب کو پاک کرنا واجب ہوگا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر ہر قسم کی نجاست خواہ غلیظہ ہو یا خفیضہ سب سے پاکی حاصل کرنا واجب ہے۔

ولما ان القلیل لا یمکن التحوز عنه، فیمجعل عموا، وقدرناه بقدر الدرهم الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی ناپاکی تو ایسی چیز ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے لہذا معاف مانی جائیگی، یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں ہے، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حکم میں داخل تو ہے مگر مجبوری کی بناء پر حکم سے باہر کر دی گئی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اپنے فضل سے انسان کے امکان کی حد تک مکلف کیا ہے، اور یہاں تھوڑے سے غلطی پر بچنا امکان سے خارج ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے بچنے اور پاک رہنے کا حکم ہی نہیں ہے۔

وقدرناه الح ورجم نے اس تھوڑی سی جگہ کا اندازہ ایک درہم کے برابر کیا ہے کہ استبراء کی جگہ بھی تقریباً اتنی ہی ہوتی ہے یعنی بالفاق موضع الاستبراء معاف ہے تو ہم نے اسی کی مقدار کا اندازہ کر کے ایک درہم کے اندازہ کو بیان کیا ہے، مع، اسی طرح اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہو سکتا ہے کہ مکھی کی بیٹ کے برابر نجاست کے ریزے جو عموماً بگاڑ میں نہیں آتے اگرچہ دور بین سے نظر آجاتے ہیں وہ بالفاق معاف ہیں۔

اصل پاک کرنے کے سلسلہ کے حکام یقیناً مطلق ورجم نہیں بلکہ مخصوص ہیں ان ریزوں سے جو نضرہ آئیں کہ ان کا پاک کرنا واجب نہیں ہے اس طرح جب آیت پاک ایک بار کسی حد تک بھی مخصوص ثابت ہو گئی تو ہمارے لئے یہ ممکن ہو گیا مقد درہم تک اسے مخصوص مان میں، اس نص کی بناء پر جو ڈھیلوں اور پتھروں سے استبراء کرنے کے جواز سے متعلق ہیں ﴿ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ کیونکہ استبراء کا مقام یک درہم کے برابر ہے جب کہ ڈھیلوں سے استبراء کرنے والے پورے طور پر پاک نہیں آتا کیونکہ گر ڈھیلا استعمال کرنے کے بعد کوئی شخص تھوڑے پانی میں حد تک چدا جائے تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا وراس پر جمع ہے، مع،

ثم یروی اعتبار الدرهم من حیث المساحة الح پھر مقد درہم کے سلسلہ میں یک مطلب یہ یا گیا ہے کہ ناپاکی درہم کے اندازہ سے پھیل ہوئی ہو جو صحیح قول کے مطابق پھیل کے عرض کے برابر ہے، پھیل سے مراد انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہراؤ ہے، ورجم بعضوں نے کہا ہے کہ یہی معنی ورجم ہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ پھیلاؤ کے اعتبار سے دوسرا کوئی قول نہیں ہے۔

ویروی من حیث الوزن، وهو الدرهم الکبیر المثلقال، وهو ما یسع ورجم متقالا الح ورجم مقد درہم کے سلسلہ میں دوسرا قول، اس کے وزن کے برابر ہونے کا ہے جو درہم کبیر مثقال ہے یعنی وہ تباہ درہم جس کا وزن یک مثقال کے برابر ہے، ایک مثقال ۲۰ قیراط کا ہوتا ہے (گویا اگر نجاست ایک مثقال وزن کے برابر ہو تو اس حد

تک معافی ہوگی اور اس سے زیادہ ہونے سے معافی نہ ہوگی۔

وقیل فی التوفیق بیہما ان الاولی فی الرقیق، والثانیۃ فی الکثیف الخ
 و ان دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دی ہے، (دونوں پر عمل کرنے کی کوشش کی گئی ہے) کہ دونوں روایتیں ہی
 ٹھیک ہیں نجاست کے پتلے ہونے کی صورت میں پھیلنا کا اعتبار ہوگا اور گاڑھی ہونے کی صورت میں وزن کا اعتبار ہوگا، چنانچہ
 مثلاً اگر آدمی کا پیشاب ہو تو ایک درہم کے پھیلاؤ یعنی پھیلنے کے گہراؤ اور پھیلاؤ کے معاف ہوگا، ورنہ اس سے زیادہ معاف نہ
 ہوگا، نماز درست نہ ہوگی، ورنہ اگر نجاست گاڑھی مثلاً آدمی کا پٹخانہ ہو تو ایک درہم کے وزن سے زیادہ جائز نہ ہوگا، دونوں اقوال
 میں توفیق کا یہ طریقہ فقہ ابو جعفرؒ نے بتایا ہے درمیان میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے ورنہ جامع کرداری میں کہا ہے کہ یہی مختار قول
 ہے، اسی کو یمنین، کافی، ورنہ کثر فتاویٰ کی کتابوں میں قبول کیا گیا ہے، ہذا الخ میں اسی کو مختار مشائخ ماوراء النہر نے کہا ہے، اور
 زیلعی و زاہدی نے صحیح کہا ہے، ورنہ تو یہ میں اسی پر عمل کیا ہے۔

وانما کانت نجاسة هذه الاشياء معطلة لانها تثبت بدلیل مقطوع به، وان کانت محصنة کبول ما یؤکل
 لحمه، حارث الصلوٰۃ معہ حتی یدخل ربع الثوب، یروی ذلک عن ابی حبیبة، لان التقدير فیہ بالكثیر العاشر
 والربع مدحوق بالکل فی بعض الاحکام، وعہ ربع ادنی ثوب تجوز فیہ الصلوٰۃ، کالمیرور، وقیل ربع الموضع
 الدی اصابه، کالذیل والدحریص

ترجمہ - ورنہ کورہ چیزوں کی نجاست غلیظہ اس لئے بتائی گئی ہے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہوئی ہے، ورنہ اگر نجاست
 خفیفہ ہو جیسے ان جانوروں کا پیشاب جن کا گوشت کھیا جاتا ہو، تو اس ناپاکی کے ساتھ بھی نماز جائز ہوگی یہاں تک کہ کپڑے کی
 چوتھائی مقدار تک پہنچ جائے، یہ تو ابوجحیفہ سے مروی ہے کیونکہ اس میں زیادہ کا تخمینہ کیا گیا ہے فحش سے، اور چوتھا حصہ
 بعض احکام میں کل کے برابر سمجھا جاتا ہے، اور ان سے ہی دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد اس کم از کم مقدار کی چوتھائی جس
 سے نماز جائز ہو جاتی ہو جیسے نہ بند اور کہہ گیا ہے کہ اس کی مراد ہے اس کپڑے کی چوتھائی جس میں وہ نجاست لگی ہو جیسے دامن اور
 کلی۔

توضیح - خون و پیشاب وغیرہ کے نجاست غلیظہ ہونے کی دلیل

وانما کانت نجاسة هذه الاشياء معطلة لانها تثبت بدلیل مقطوع به الخ
 پیشاب وغیرہ نہ کور چیزوں کی نجاست غلیظہ ہونے کی وجہ دلیل قطعی سے اس کا ثبوت ہے، یعنی نے کھا ہے کہ دلیل
 قطعی یعنی کسی نص سے ثابت ہو جس سے معارض و مقابل کوئی دوسری نص نہیں ہے، خبزیہ میں ہے کہ قطعی سے مراد یہ ہے
 کہ ایسے سبب وہ نہ ہوں جن سے تخفیف آجاتی ہے جنی ایک حکم کے بارے میں دو متعارض درمیان نص جمع نہ ہوں مثلاً
 ایک سے نجاست اور دوسری سے طہارت ثابت ہوتی ہو، اور اس وقت کے مجتہدین اس کے بارہ مختلف رائے نہ ہوں اور کسی
 ضرورت بھی نہ ہو جس سے نیچنے کی وجہ سے حرج درپیش ہو تاہو۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ اگر کوئی نجاست اس طرح نجس ہو کہ جو نص اور دلیل اس کے حق میں ہے اس کے معارضہ اور
 مقابلہ میں دوسری کوئی دلیل اور نص نہ ہو ورنہ اس زمانہ کے مجتہدین بھی اس میں مختلف نہ ہوں ورنہ اس سے نیچنے میں کوئی حرج
 بھی نہ ہو، (یعنی نہ کورہ ساری شرطیں پائی جارہی ہوں) پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ نجاست قطعی دلیل سے ثابت
 ہو، کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست کا ثبوت ہو اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہ ہو تو اس سے ثبوت قطعی نہ ہوگا، اسی اصل در
 بنیاد پر امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہو ہے کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک نجاست کا غلیظہ ہونا کسی نص سے

ثابت ہے جس کے مقابلہ میں دوسری ایسی نص نہ ہو جو طہارت کو ثابت کرنے والی ہو۔

اور مخففہ ہونا اس طرح سے کہ دو نص آپس میں ایک دوسرے کی معارض موجود ہوں، اور صاحبین کے نزدیک مغلفہ ہونا ایسی نجاست کے بارے میں کہ جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہو، اور مخففہ ہونا ایسی نجاست کے بارے میں کہ اس میں اختلاف واقع ہو۔

اس اختلاف کا فائدہ ایسی نجاستوں میں ہے جیسے گوہر، کیونکہ امام اعظم کے نزدیک یہ نجاست غلیظہ ہے اس حدیث کی بناء پر جو عبد اللہ بن مسعود سے لیلۃ الجن کے قصہ میں منقول ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی فرمائش پر رسول اللہ ﷺ کے استنجاء کے لئے دو پتھر اور ایک گوہر لے آئے تو رسول اللہ ﷺ نے گوہر کو پھینک دیا یہ کہتے ہوئے کہ یہ تو جس پر کس یعنی بلید اور ناپاک ہے اور دوسری کوئی نص اس کے مقابلہ میں موجود نہیں ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک گوہر نجاست خفیفہ ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہے۔

پھر مصنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا ہے ان میں سے بہتا ہوا خون ہے جو نص قرآنی سے حرام ثابت ہے اور اس کی نجاست اجماعی اور بغیر کسی اختلاف کے ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس خون کے کھانے پر جماعی طریقہ سے حرام ہونا ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن اس کے نجاست غلیظہ ہونے میں شوافع کے نزدیک دو اقواس ہیں، اور نو، قض وضو میں سے اس کے ہونے کے بارے میں مسلم کی حدیث جو غزوہ ذات الرقاع میں سے گزر چکی ہے، لہذا اس پر نظر ثانی کر لیں، اسی طرح نجاستوں میں سے ایک پیشاب، البول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب تمام مسلمانوں کے نزدیک متفقہ طریقہ سے ناپاک ہے ابن امسذر نے خفیفہ اور شافعیہ کے بارے میں بھی غلیظہ ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے سوئے داؤد ظاہری کے، ان کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، لیکن امام شافعی کے نزدیک یہ نجاست خفیفہ ہے، اور اوزاعی نے کہا ہے کہ اس کے پیشاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جب تک کہ وہ کھانا شرب نہ کر دے، یہی قول عبد اللہ بن وہب کا بھی ہے اور ایسے جانور کا پیشاب جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے تو ہمارے اور شافعی اور مالک اور عامہ فقہاء کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے جو جانی چاہئے کہ جو جانور اپنی ناپاکی کی وجہ سے نہیں کھایا جاتا ہے اس کا حکم کچھ دوسرا ہے اس جانور کے مقابلہ میں جو اس کی کرامت اور بزرگی کی وجہ سے نہیں کھایا جاتا ہو جیسے گھوڑا، اسی وجہ سے مصنف نے گدھے کے پیشاب کو خاص طریقے سے بیان کیا ہے کہ گھوڑے کا حکم اس کے مخالف ہے، اسی طرح شراب کے حرام ہونے پر بھی اجماع اور اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے لہذا اس کی نجاست غلیظہ ہے، مع، لیکن شراب کے علاوہ پینے کی دوسری چیزوں کے بارے میں روایات مختلف ہیں بعض میں مغلفہ ہیں شراب کی طرح اور مخففہ ہیں اور بعض میں طہارت ہے، بحر الرائق نے مغلفہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی ہے، و۔

وان كانت محففة كبول ما يؤكل لحمه، حازت الصلوة معه حتى يبلغ ربيع الثوب الخ

اور اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ایسے جانور کا پیشاب جس کا گوشت کھایا جاتا ہے تو اس کے ساتھ نماز جائز ہے یہاں تک کہ وہ چوتھائی کپڑے تک پہنچ جائے، معلوم ہونا چاہئے کہ جس کا گوشت کھایا جاتا ہو اس سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا گوشت حرام نہ ہو لہذا یہ حکم گھوڑے کو بھی شامل ہوگا، اگرچہ اس کی بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے گھوڑے کو ذبح کرنا، در اسے ذبح کر کے جہاد کا عمدہ سامان اور ذریعہ کھونا مکروہ ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نجاست خفیفہ چوتھائی کپڑے سے کم پر ہو تو معاف ہے۔

یروی ذلک عن ابی حنیفۃ، لان التقدير فيه بالكثير الفاحش الخ

امام ابو حنیفہ سے ایسی ہی روایت پائی گئی ہے یعنی مطلقاً چوتھائی کپڑا کیونکہ نجاست خفیفہ کے بارہ میں اندازہ کثیر فاحش یعنی

بہت زیادہ ہونے پر کیا گیا ہے کہ اتنا ہونے سے نماز جائز نہ ہوگی، اور اس جگہ چوتھائی کا اندازہ کرنا اس بناء پر ہے کہ بعض حکام میں چوتھائی حصہ کو پورے حصہ کے برابر مانا گیا ہے جیسا کہ سر پر مسح کرتے وقت چوتھائی حصہ پر مسح کر لینے سے پورے سر کے مسح کا حکم مان لیا جاتا ہے اس لحاظ سے چوتھائی کپڑا کھل کپڑا اور کثیر فاحش ہو گیا، اس روایت کے مطابق پورے بدن کا چوتھا حصہ سی طرح بدن کے پورے کپڑے کی چوتھائی مراد ہوگی اگرچہ کپڑا بڑا ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم احسن اور بہتر ہے اور طبعی نے شرح المعیہ میں اسی قول کو مختار کہا ہے، اور نہر الفائق میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے۔ و۔

وعنه ربع ادنیٰ بنوب تجوز فیہ الصلوۃ، کالمیزر الخ
لیکن امام ابو حنیفہؒ سے ہی اس بارے میں دوسری روایت بھی ہے کہ اس سے مراد بدن کا وہ کم سے کم کپڑا جس کو پہن کر نماز پڑھی جاسکتی ہو جیسے میز راس کی چوتھائی معتبر ہوگی، میز یعنی تہہ بند، اس میں احتیاط ہے، اور ابو ہریرہؓ نے کہا ہے کہ جیسے زار، لہذا اگر تہہ بند کے چوتھائی حصہ میں نجاست خفیفہ لگ گئی ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، محیط و تحفہ میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، بدائع، فقہی و سراج میں اسی کو صحیح کہا ہے، اور حقائق میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، البحر، فتویٰ کا لفظ رائج اور مختار سے بہتر اور مقدم ہوتا ہے، حط۔

وعن ابی یوسفؒ شبر فی شبر، وانما کان مخففا عند ابی حنیفہؒ وابی یوسفؒ لمکان الاختلاف فی نجاستہ، اولتعارض النصین علی اختلاف الاصلین

ترجمہ - اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایک بالشت لائباتی اور ایک بالشت چوڑائی ہے، اور یہ یعنی حلال جانوروں کا پیشاب امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کے بچس ہونے کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہے، یا اس لئے کہ اس کے بارے میں دونوں آپس میں متعارض ہیں دونوں اصولوں میں اختلاف ہونے کی بناء پر۔

توضیح :- خفیفہ و غلیظہ کا جمع ہونا، غلیظہ و خفیفہ کی تفصیل، کنوئیں میں نجاست خفیفہ کا گرنا

شہید کا خون، ذبح کئے ہوئے جانور کی رگوں میں خون، گوشت میں خون، گوشت میں بہتا ہوا خون کا لگنا

کلیجہ اور تلی کا خون، پسو، چمھر، کھٹل، جوں کا خون، مچھلی اور پانی میں رہنے والے جانور کا خون

سانپ کی کھال سانپ کی کچلی، سوتے ہوئے آدمی کا لعاب

وعن ابی یوسفؒ شبر فی شبر . الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر ایک بالشت لائباتی اور ایک ہی بالشت چوڑائی میں کسی کپڑے کے نجاست خفیفہ لگ جائے تو اس کپڑے کے بدن پر رہتے ہوئی نماز صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس سے کم میں ہو تو جائز ہو جائیگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ جس قول پر فتویٰ ہے یعنی جس جگہ نجاست لگ جائے اسی ٹکڑے کی چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن اور ٹکلی تو اس قول کے مطابق اس کپڑے کی مقدار مختلف ہو جائیگی اور چونکہ اور گریبان وغیرہ میں بہت زیادہ فرق ہو جائے گا کیونکہ یہ ٹکڑے تو خود ہی بہت چھوٹے ہوتے ہیں، سمجھنے کی ضرورت ہے۔

وانما کان مخففا عند ابی حنیفہ . الخ

اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے ان جانوروں کے پیشاب جن کا گوشت کھایا جاتا ہے نجاست خفیفہ ہوگا کیونکہ اس کے ناپاک ہونے کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، یا اس کے بارے میں دونوں کے درمیان تعارض ہے، دونوں کے اصل کے مختلف ہونے کی وجہ سے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجتہدین کے اختلاف کی وجہ سے اس میں تخفیف ہے لیکن امام اعظم کے دو احادیث کے درمیان اختلاف ہونے کی وجہ سے تخفیف ہے، کیونکہ عربین کی حدیث تو

انت کے پیشاب کے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور استسزہوا من البول کی حدیث دلاست کرتی ہے کہ اس کا بھی پیشاب ناپاک ہے، اور قعدہ ہے کہ جب نجاست غلیظہ اور خفیفہ ایک ساتھ جمع ہو جائیں تو احتیاطاً خفیفہ کو بھی غلیظہ کے تابع کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ الظہیر یہ اور التئور میں ہے، اسی بناء پر یہ حکم ہے کہ اگر نجاست غلیظہ ایک درہم سے کم ہو مگر خفیفہ سے مل کر ایک درہم سے زائد یا ایک درہم تک ہو جائے تو ملایا جائیگا اور اسے ناپاک کہہ دیا جائیگا۔ م۔

بدن سے ایسی کوئی چیز نکلی جس سے وضو یا غسل لازم آیا ہو وہ نجاست غلیظہ ہے جیسے پانچھنہ، پیشاب، منی، منی، ودی، پیپ، کچھ ہو اور منہ بھر کر قہی، الحمر، اور حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون، السراج۔

اور بچہ اور بچی کا پیشاب خواہ وہ کھانا کھاتے ہو یا نہیں، لا اختیار، شراب، بہت ہوا خون، مردر، جس جانور کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو اس کا پیشاب لید، گوبر، کتے کی گود، مرغی، بٹ، کی بیٹ یہ سب نجس غلیظہ ہیں، قاضیبن، درندوں، بلی، اور چوہے کا گود، السراج، بلی و چوہے کا پیشاب اگر کپڑے پر لگ جائے اور ایک درہم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز فاسد ہوگی، یہی ظاہر ہے، قاضیبن، الخلد صہ، اوپر گزر چکا ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے، م۔

سانپ کی بیٹ، پیشاب نجاست غلیظہ ہیں، اور جو تک کا گود بھی، التاتار خانہ، چیچری، چھپکلی کا خون جب کہ پہنے والا ہو تو نجس ہے، الظہیر یہ، یہاں تک کہ اگر ایک درہم کے برابر کپڑے میں لگ جائے تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوگی، الخیط، وہ جانور جس کا گوشت کھایا جاتا ہو اور گھوڑے کا پیشاب اور ایسے پرندے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو ان کی بیٹ نجاست خفیفہ ہے، الکفر، اور ہر جانور کی پت اس کے پیشاب کے برابر ہے، الظہیر یہ، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کسی نجاست کو خفیفہ کہنے کا اثر پانی کے ماسوا کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی، الکافی، چنانچہ اگر کنوئیں میں نجاست خفیفہ گر جائے تو سار اپانی ٹکانا ہوگا، اب وہ خون جو ناپاک نہیں ہیں یہ ہیں، م، شہید کا خون جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے، اور جب اس کے بدن سے جدا ہو گیا ناپاک ہو گیا، الظہیر یہ۔

ذبح کئے ہوئے جانور کی رگوں میں جو خون رہ گیا وہ کپڑے کو ناپاک نہیں کرتا ہے اگرچہ زائد مقدار میں ہو، قاضیبن، اسی طرح جو خون اس کے بدن میں رہ گیا وہ بھی ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ بہتا ہوا خون نہیں رہا، محیط السرخسی، بہتا ہوا جو خون گوشت کو لگ گیا ہو وہ ناپاک ہے، السنیہ، کلیجہ اور تلی کا خون ناپاک نہیں ہے، خزائنہ الفتاویٰ، پسو، چھھر، جوں اور کھٹل کا خون پاک ہے اگرچہ زیادہ ہو، السراج، اور مچھلی اور جو جانور پانی میں رہنے والے ہیں ان کا خون طرفین کے نزدیک کپڑے کو خراب نہیں کرتا، قاضیبن، سانپ کی کھال ناپاک ہے اگرچہ ذبح کیا ہوا ہو، الظہیر یہ، سانپ کی کچھلی کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ پاک ہے، الخلد صہ، سوتے ہوئی آدمی کا لعاب اگرچہ پیٹ سے آئے یا سر کی طرف سے آئے طرفین کے نزدیک پاک ہے، اسی پر فتویٰ ہے، اور مردے کے منہ سے جو لعاب نکلے کہا گیا ہے کہ ناپاک ہے، السراج۔

ریشم کے کیڑوں کا پانی اور ان کی ذات اور بیٹ، وہ چرنے والے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کی بیٹ اور میٹنی وغیرہ، گدھی کا دودھ، چوہے کی میٹنی جو غصہ کے ساتھ پس گئی ہو، یا تیل میں گر گئی ہو، یا سر کہ یارب میں گری ہو، نجس تیل ایک درہم سے کم کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بڑھا، مقدار نجاست کے مقدار کا وقت نجاست مغلفہ کا کنوئیں میں گر کر سیاہ مٹی بن جانا، ناپاک بھیکے کپڑے کو پاک سوکھے کپڑے میں لپیٹنا، بھیکا پاؤں ناپاک مقام پر، خشک پیر ناپاک مقام پر، گارے میں گوبر اور کھمگل لگائی جب خشک ہوئی اس پر بھیگا رومال رکھنا، خشک گوبر یا نجس مٹی ہو اسے اڑ کر کپڑے میں لگی، ہو اسے پانچھنہ وغیرہ ناپاک چیز اڑ کر بھیکے کپڑے میں

لگ جائے، پانی سے استنجاء کرنے کے بعد رومال سے پوچھنے سے پہلے ہوا کا ٹکٹن، سید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سینکنا، بستر پر سوکھی منی اس پر سونے والے کو پسینہ، گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھر بھینکا، اس سے کپڑے پر چھینٹیں، پانچ خانہ کی کھپیاں کپڑے پر

ریشم کے کیڑوں کا پانی، ان کی ذات اور ان کی بیٹ پاک ہے، القنیہ، جو پرندے کھائے جاتے ہیں مثلاً کبوتر، گوریاں ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہے، السراج، صحیح مسلک یہ ہے کہ گدھی کا دودھ پاک ہے، اخصین، المنیہ، یہی اصح ہے اہدایہ، مگر کھیا نہ جائیگا، نہہیہ، لحد صہ، گیہوں کی نوکری میں چوہے کی میٹنگی گری پھر وہ بیس ڈالی گئی حالانکہ اس میں میٹنگی تھی، یا ایک منگہ تیل میں میٹنگی گرے تو آٹا یا تیل خراب نہ ہوگا، جب تک کہ ان کا مزہ نہ بدل جائے، فقیہ ابو الیث نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، مسائل ابو حفص میں ہے کہ اگر سر کہ یاراب میں چوہے کی میٹنگی گر جائے تو سے خراب اور ناپاک نہیں کرے گی، لحد صہ، راب نچوڑی ہو جو گاڑھی کر دی جائے خواہ، ٹکور کی ہو یا سیب وغیرہ کی ہو، م۔

گر کسی کپڑے کو ایک درہم سے کم ناپاک تیل لگا اور وہ پھیل کر ایک درہم سے زیادہ ہو گیا تو حضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز جائز نہ ہوگی، کثرو گوں نے اسی قول کو قبول کیا ہے، سراج، اور یہی قبوس کیا جائے، لمنیہ، بقول کثرت نجاست کی مقدار میں نماز پڑھنے کے وقت کا اعتبار ہے نجاست کے ٹکٹن کے وقت کا اعتبار نہیں ہے، المنہرہ، جو نجاست مغلظہ کنوئیں میں گر کر اس کی تہہ میں پڑی پڑی سیہ مٹی ہو گئی ہو تو وہ ناپاک نہ رہی کیونکہ اس کی ذات بدل گئی ہے، سی پر فتویٰ دیا جائے، د۔

اگر ناپاک کپڑے کو جو بھیگا ہوا ہو پاک خشک کپڑے میں پیٹ کر رکھا گیا، اور اس کی تراوٹ پاک کپڑے میں ظاہر ہو گئی لیکن تہہ نہیں کہ سے نچوڑنے سے کچھ بے یا ٹپکے تو اصح قول یہ ہے کہ دوسرا کپڑا ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر پاک کپڑے کو اس کی تری کی حالت میں خشک ناپاک کپڑے میں پیٹ رکھا یا سوکھی ہوئی ناپاک زمین پر بچھایا، در نجاست کا اثر کپڑے میں آیا لیکن تہہ زیادہ نہیں کہ نچوڑنے سے کچھ بے یا ٹپکے مگر تری کی جگہ معصوم ہوئی ہو تو اصح یہ ہے کہ وہ نجس نہ ہوگا، اخلاصہ، اس مسئلہ کو وقایہ میں بھی بیان کیا ہے، م۔

اگر کسی نے اپنے بھیکے ہوئے پاؤں کو ناپاک زمین یا ناپاک بچھونے پر رکھا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، اور اگر سوکھے ہوئے پاؤں کو ناپاک بھیکے ہوئے بچھونے پر رکھنے سے پاؤں بھیگ گیا تو وہ ناپاک ہو جائیگا، لیکن صرف نرم ہو جانے کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہی مختار مسلک ہے، السراج الاخلاصہ وغیرہ سے، اگر گارے میں گوبر ڈال اس سے چھت پر کھنگل (پداستر) کیا، اور وہ خشک ہو گئی، پھر اس پر بھیگا ہو اور مال وغیرہ رکھا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، سوکھی ہوئی ناپاک مٹی یا سوکھے ہوئے گوبر کو ہوانے اڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو وہ کپڑا ناپاک نہ ہوگا، قاضیان، ہو، اگر ناپاک چیزوں مثلاً گوبر کو اڑ لے اور وہ بھیکے ہوئے کپڑے کو لگے، اس میں اگر نجاست کی بو پائی جائے تو وہ ناپاک ہو گیا، اور ناپاک کے بخارات اڑ کر جو کپڑوں کو لگتے ہیں ان سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا ہے، اور یہی اصح ہے، الظہیر یہ، اگر کسی نے پانی سے استنجاء کیا اور رومال سے نہیں پوچھا کہ اس کی ہوا خارج ہو گئی، تو عام علماء کے نزدیک اس کا گرد ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر استنجاء نہیں کیا لیکن اس کا پانچخانہ پسینہ یا پانی سے بھیگ گیا پھر اس کی ہوا خارج ہوئی تو بھی یہی حکم ہوگا، لحد صہ۔

اسی طرح کوئی جاڑوں میں مریض میں یعنی جہاں لید گوبر سے آگ جلد کی جارہی ہو، خل ہو اس حال میں کہ اس کا بدن بھیگا ہو ہے یا کوئی کپڑا اس کی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ ناپاک نہ ہوگا البتہ اس صورت میں ناپاک ہو جائیگا جب کہ سوکھنے پر اس کا اثر مثلاً زردی وغیرہ کے بھیکے ازار اور پانچخانہ وغیرہ پر ظاہر ہو، الذخیرہ، اگر بسترے پر مٹی لگ گئی اور خشک ہو گئی پھر اس پر سو گیا اور تہہ پسینہ آ گیا، اس سے وہ بستر بھیگ گیا، اگر تری کا اثر اس کے بدن پر ظاہر نہ ہو تو ناپاک نہ ہوگا، اور اگر بستر تر ہو کر اس کی تری بدن کو

اتنی لمگ گئی کہ اس سے اثر ظاہر ہو گیا تو بدن ناپاک ہو گیا، قاضیخان۔

اگر گدھے نے پانی پر پیشاب کیا یا پانی میں کسی نے پانچلنہ پھینکا اور اس سے بھی نہیں اڑ کر کپڑے کو لمگ گئیں تو اگر کپڑے پر نجاست کا اثر ظاہر ہو تو وہ ناپاک ہو گا ورنہ نہیں، یہی مذہب مختار ہے، اور اسی کو فقیہ ابو الیث نے اختیار کیا ہے، وہ پانی خواہ جاری ہو یا نہر اہوا ہو، حلّی کی شرح منیہ میں ہے، پانچلنہ کی کھیاں کپڑے پر بیٹھیں تو اس سے کپڑا اس وقت خراب اور ناپاک ہو گا جب کہ بہت زیادہ ہوں، قاضیخان۔

کچھڑ میں چل کر پیر دھوئے بغیر نماز، نجس بھوسا گارہ میں، کتے نے آدمی کا بدن یا کپڑا پکڑا، ناپاک چٹائی پر کتا کھڑا ہوا، ہاتھی کی ہڈی، ہاتھی کا لعاب، شیر چیتے کا لعاب، ہاتھی نے اپنی سونڈ کپڑے میں لگائی، کتے کے بالوں کی گھنڈی، تکتہ، ایسی ناپاکی جس کے ساتھ نماز درست نہ ہو اور اس کی نسبت نماز کی طرف ہو، ناپاکی سے بھرا ہوا لڑکا نماز کے گود میں، یا ناپاکی سے بھری ہوئی کبوتری نماز کے بدن پر بیٹھی ہو، دبلے پتلے کا گوشت، مترجم کی چند باتیں

اگر کوئی شخص کچھڑ میں چل کر بغیر پاؤں دھوئے نماز پڑھے اگر اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو تو نماز جائز ہوگی لیکن احتیاط اولیٰ ہے، ہا، فتاویٰ کے واسطے سے حسامیہ سے، ناپاک بھوسا اگر گارہ میں ڈالا گیا تو اگر وہ بھوسہ صحیح و سالم موجود نظر آتا ہو تو وہ ناپاک ہو گا اس شرط کے ساتھ وہ بہت زیادہ ہو ورنہ نہیں، قاضیخان، پھر جب وہ بھوسہ بالکل سوکھ گیا تو اس کے پاک ہونے کا حکم ہو جائیگا، الحیط، اگر کتے نے آدمی کے بدن یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جب تک اس پر تری ظاہر نہ ہو ناپاک نہ ہو گا، خواہ کتے نے غصہ میں پکڑا ہو یا کھیل میں، المنیہ اور صریفہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، حلّی کی شرح منیہ میں ہے۔

مسجد کی چٹائی پر کتا کھڑا ہوا تو اگر سوکھا ہو ہو تو ناپاک نہ ہو گا، اور اگر بھیگا ہو ہو اور چٹائی پر اثر ظاہر نہ ہو تو بھی ناپاک نہ ہوگی، قاضیخان، ہاتھی کی ہڈی پاک ہے یہی اصح قول ہے، الحیط، ہاتھی کا لعاب ناپاک ہے جیسا کہ چیتے اور شیر کا لعاب ہے، اگر ہاتھی نے اپنی سونڈ سے کسی کپڑے کو پکڑا تو وہ ناپاک ہو جائیگا، قاضیخان، کتے کے بالوں سے اگر گھنڈی بنائی گئی تو نماز میں اس سے کوئی حرج نہ ہو گا، الخلاصہ۔

واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے مصنف ہدایہ کی اس عبارت ولو اصاب الثوب قدر الدرهم الخ کے متعلق لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اس بات کا فائدہ ظاہر فرمایا ہے کہ نجاست غلیظہ ایک درہم کے اندازے اور نجاست خفیفہ جب تک کہ بہت زیادہ (فاحش) نہ ہو نماز کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، اور درہم اور حد سے زائد کے اندازہ کا بیان اور نجاست غلیظہ و خفیفہ کے قاعدہ کا بیان، پھر نجاست غلیظہ میں وہ وقت معتبر ہو گا جس میں نجاست لگی ہو اس لئے اگر کسی کو ناپاک تیل ایک درہم کے اندازے لگا پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغیانی (صاحب ہدایہ) اور نجی کافی لوگوں کا یہ مذہب مختار ہے کہ ناپاک نہ ہو گا اور نماز صحیح ہو جائیگی مگر دوسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کپڑا ناپاک ہو جائیگا، لیکن اگر پھیلنے سے پہلے پڑھ لے تو جائز ہوگی اور پھیلنے کے بعد جائز نہ ہوگی، اور اگر ایک ہی کپڑے کی دوسری طرف نجاست پھوٹ گئی تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ ایک ہی نجاست دونوں طرف نظر آرہی ہے۔

اور اگر کپڑے میں دو استریادو نہیں ہو اور دوسری طرف ناپاکی پھوٹ گئی ہو تو مانع ہو جائیگا، اسی طرح اگر درہم کی دونوں پشت ناپاک ہو گئی ہو تو اس کے ساتھ نماز درست نہ ہوگی، پھر نماز سے روکنے والی وہی ناپاکی ہوگی جو خود نماز کی طرف منسوب ہو اسی وجہ سے وہ بچہ جو از خود ادرہ حرکت اور آمد و رفت کر سکتا ہو اور اس کا بدن اور اس کے کپڑے ناپاک ہوں وہ اپنی ماں

پاپ کی گود میں سکر اس وقت بیٹھ گیا جب کہ وہ نماز کی حالت میں ہو یا ناپاکی سے لت پت کوئی کبوتر نمازی کے بدن پر آکر بیٹھ گیا تو نماز کی نماز صحیح مانی جائیگی، اس کے برخلاف وہ صورت ہے کہ نماز کی حالت میں ایسے کسی بچہ کو گود میں لے لیا ہو جو ناپاک ہو اور اپنے بل بوتہ سے اوھر اوھر آمد و رفت نہ کو سکتا ہو تو اس کی ناپاکی نماز کی طرف منسوب ہوگی، اور نماز جائز نہ ہوگی جب تک کہ ایک درہم سے زائد ہو، مقدمہ درہم ہونے سے نماز اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ اگر وقت کے ختم ہو جانے کا خوف نہ ہو یا کہیں بھی جماعت مٹنے کی امید باقی ہو در نماز ہی کی حالت میں اس ناپاکی کی خبر ہو جائے تو اس نماز کو توڑ دے۔

نجاست غلیظہ اور خفیفہ کے جاننے کا قاعدہ

اس کے لئے صاحبین نے یہ بتلایا ہے کہ جس نجاست کے بارے میں علماء کا اختلاف ہو رہا ہو وہ خفیفہ ہے، درہم اعظم نے یہ صلی مقرر فرمایا ہے کہ جس نجاست کے بارے میں نص کے درمیان اختلاف ہو وہ خفیفہ ہے، مذکورہ اصول کی بناء پر خون، شراب، مرغی، بظ، مرغابی، کی بیٹ، آدمی اور اس جانور کا پانچ نہ جس کا گوشت نہیں کھیا جاتا ہو، آدمی اور اس جانور کا پیشاب جس کا گوشت نہیں کھیا جاتا ہو سوائے گھوڑے کے ورنے کہ یہ ساری چیزیں بال غلاق نجاست غلیظہ ہیں، کیونکہ ان چیزوں کے مغضہ ہونے میں نہ اختلاف ہے ورنہ کے درمیان نصوص کا اختلاف ہے، در خون سے وہ مستثنیٰ ہے جو ذبح کے بعد رگوں میں باقی رہ گیا ہو، کسی حکم میں دے جانور کا گوشت بھی داخل ہے کہ اس کے کاٹنے کے بعد جو خون رہ جاتا ہے وہ ناپاک نہیں ہے، کسی طرح کبچہ میں ایسا خون جو خود کبچہ کا ہو، ایسا ہی کہا گیا ہے، مگر مصنف نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ اس جگہ تامل ہے کیونکہ اگر وہ حقیقتہً خون نہ بھی ہو جب بھی بلاشبہ وہ بہتے ہوئے خون کے متصل تو ضرور رہا ہے، اور ناپاک چیز کے ساتھ رہنے سے بھی چیز ناپاک ہو جاتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے اس خون کے متعلق روایت ہے جو باقی رہ گیا ہے کہ وہ کھانے کے معاملہ میں معاف ہے لیکن کپڑے پر لگنے میں معاف نہیں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مصنف ہادیہ نے جو دلیل بیان فرمائی ہے وہی قوی ہے کیونکہ وہ خون جو رگوں میں باقی رہ جاتا ہے وہ تو بہتے ہوئے خون کا ہی بچا ہوا ہے، اور اگر اس سے بچا ہوا خون نہیں ہے تو کم از کم بہتے ہوئے خون سے بد ہو تو ضرور ہے لہذا اسے ناپاک ہو جائے لبتہ اس کو ناپاک مان لینے کی صورت میں شدید حرج اور سخت تکلیف ہوگی، اگر یہ وجہ صحیح مانی جائے تو یہی عذر کافی ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مستثنیٰ خون میں سے ایک شہید کا خون بھی بشرطیکہ وہ شہید کے بدن پر لگا ہوا ہو، اسی بناء پر اگر شہید کو نماز کے لئے اس حاس میں یہ لگا ہو کہ اس کے بدن پر خون لگا ہوا ہو تو نماز صحیح ہو جائیگی، اس کے برخلاف اگر یہ مقتول کو لایا گیا جو شہید شرعی نہ ہو اور اسے غسل نہیں دیا گیا ہو یا کافر اگرچہ اسے غسل دیا گیا ہو کہ یہ غسل سے پاک نہ ہوگا، بخلاف مسلم کے کہ وہ غسل کے بعد پاک ہو گیا ہے، اور مشک بھی ایک مستثنیٰ خون ہے کیونکہ وہ ہرن کا خون ہے، فقہانے کہا ہے کہ مشک کا کھانا اور اس سے نفع ٹھانا جائز ہے، حالانکہ قول مشہور کے مطابق وہ خون سے مگر اس کی علت مجھے معلوم نہ ہو سکی، لیکن میں نے اپنے کسی مغربی دوست

سے (۱) زباد کا متعلق دریافت کیا اس طرح پر کہ مشہور ہے کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہے جس کا کھانا حرام ہے تو جواب دیا کہ جس چیز کو بدن انسان نچی صحت کے ماقبلاً بنالے وہ ناپاک نہیں رہتی ہے جیسے مشک، مترجم کا کہنا ہے کہ مشک و زباد کے بارے میں دلیل کا خلاصہ یہ ہو کہ یہ دونوں چیزیں اگرچہ در حقیقت ناپاکی تھیں مگر ان کی صیت اب بدن گئی ہے، اس لئے ممکن ہے کہ اس میں

(حاشیہ) زباد، ایک قسم کی خوشبو جو ایک جانور سے حاصل کی جاتی ہے در یہ جانور بھی کی مانند اس سے چم بڑا ہوتا ہے ورنہ اس جانور کو بھی زباد اور قط زباد کہا جاتا ہے، (المصباح، نوار الحق قاسم ۹۰، ۴)۔

صاحبین کے درمیان اختلاف ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اتفاقی اور اجماعی ہو جیسے کہ شراب کہ وہ سرکہ سے بدل جائے تو بالاتفاق جائز اور حلال ہے اور یہی صحیح بھی ہے، کیونکہ مشک اور زباد سے بدل جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ خون کا گوشت سے بدل جانا ہوتا ہے، اسی طرح غبر وغیرہ بھی اسی حکم میں ہے۔ م۔

پسو، مچھر، مچھلی وغیرہ کے خون کی کوئی اصلیت نہیں ہے یعنی یہ درحقیقت خون ہی نہیں ہے اس لئے اسے مستثنیٰ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، اور فنی اگر منہ بھر کر ہو تو نجیست غلیظہ ہے، اور اگر اس سے کم ہو تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق پاک ہے اور یہ مختار ہے، بچہ نے اگر دودھ پی کر فنی کر دی اور وہ ماں کے کپڑوں میں لگی تو، اگر وہ منہ بھر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو حسنؒ نے اس سے متعلق امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک وہ بہت زیادہ، کثیر فاحش نہ ہو اس سے نماز میں کوئی خرابی نہ ہوگی، کیونکہ اس میں پورے طور پر تغیر نہیں ہوا ہے، یہی بات ابو جعفرؒ کی غریب الادبیہ میں مذکور ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، مصنف ہدایہؒ نے بھی تجنیس میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اور نواقص وضو کی بحث میں ہم نے جو ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ فنی پاک ہو خواہ کثیر فاحش ہو یا نہ ہو۔

اس موقع پر مصنفؒ نے جو فرمایا ہے کہ نجاستیں دلیل قطعی سے ثابت ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی دلیل سے ثابت ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی واجب ہے کیونکہ جزوی احکام میں ظنی دلیل پر بھی عمل کرنا قطعی واجب ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل کی بناء پر غلیظہ اور خفیفہ میں فرق کرنا بہت مشکل ہو گا اس لئے شیخؒ نے کہا ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ دلیل قطعی سے مراد اس جگہ اجماع ہو، مگر گوبر اور بید وغیرہ میں اختلاف ظاہر ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، م۔

امام محمدؒ آخری عمر میں جب کہ ”زری“ میں خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ گئے اور بازاروں اور سرائے کو لید گوبر سے بھر لایا اور لوگوں کو عموماً بتلادیکھا تو لید گوبر کو نجاست خفیفہ کہنے سے بھی رجوع کر لیا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس موقع پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ عموم ابتلاء کی وجہ سے جواز کا فتویٰ دیدیا گیا ہے تو کیا شریعت میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار دیا گیا ہے کہ جہاں چاہیں جواز کا فتویٰ دیدے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس طرح کہنے میں بات مختصر اور تساہل کی جاتی ہے اس کا مطلب اور تحقیق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے دور رہنے کا حکم دیا ہے اس لئے اس سے بچنا بلاشبہ واجب ہو لیکن اس کے ساتھ اس بات کی شرط بھی رکھی گئی ہے کہ اس پر عمل کرنا ممکن بھی ہو اسی بناء پر دین میں حرج اور مشقت کو ختم کر دیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا کہ حرج نہ ہو، اب جب کہ گوبر ولید کی اتنی زیادتی دیکھی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اسے نجس نہیں رکھا گیا ہے کیونکہ اگر وہ نجس ہو تو سخت مشکل اور پریشانی لازم آئیگی، اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے اس طرح معلوم ہوا کہ اسے نجس ہی نہیں رکھا گیا ہے، اس بناء پر مجتہد کو ایک شرعی قوی دلیل ہاتھ آئی اور یہ کہدیا کہ تمہارے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اسے نجس باقی نہیں رکھا ہے، اس جگہ ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ مجتہد کی رائے کو اختیار حاصل ہے۔

اسی بناء پر گوبر کے کٹڑے اور اُپے جائز ہیں اور مسلمان گھوسیوں (یعنی گوالوں) کے حق میں بھینسوں کا پیشاب اور گوبر وغیرہ ناپاک نہیں ہے، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، م، اسی قول کی بناء پر مشائخؒ نے بخارا کی کچڑ کو قیاس کیا ہے کیونکہ وہاں کے راستے پر آدمی اور جانور چوپائے وغیرہ سب چلتے ہیں، اس کے برخلاف ایسے شہر جہاں آدمیوں کی سڑک علیحدہ اور جانوروں کی راہ علیحدہ ہو، س۔

در مختار میں پرند کی بیٹ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو پرندے ہوا میں بیٹ نہیں کرتے ان کی بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی اور پالتو بٹ، اور جو ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اگر ان کا گوشت کھایا جاتا ہو تو ان کی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیفہ ہے اور پرندوں کے ماسواہ ہر حیوان کی لید و گوبر امام اعظمؒ کے نزدیک غلیظہ اور صاحبینؒ کے نزدیک خفیفہ ہے اور

شرعیہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے، اور امام محمدؒ نے تو آخری عمر میں اسے پاک ہی کہہ دیا ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے اور وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاسکتا ہو ان کا پیشاب انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے، نجاست خفیفہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے، اور جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہوان کی بیٹ خواہ وہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خفیفہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ پاک ہے اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے، درگدھے و خچر کا لعاب مذہب میں پاک ہے۔

وإذا أصاب الثوب من الروث أو من إحتاء البقر أكثر من قدر الدرهم، لم تجز الصلوة فيه عند أبي حنيفة، لأن النص الوارد في نجاسته وهو ما روى أنه عليه السلام رمى بالروث، وقال هذا رحس، أو ركس، لم يعارضه غيره، وبهذا يثبت التغليب عنده، والتخفيف بالتعارض، وقالوا: يجوز به حتى يفحش، لأن للاجتهاد فيه مساعا، وبهذا يثبت التخفيف عندهما، ولأن فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها، وهي مؤثرة في التخفيف، بخلاف بول الحمار، لأن الأرض تشفه، قلنا الضرورة في العال، وقد أثر في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح، فتكفي مؤنتها، ولا فرق بين مأكول اللحم وغير مأكول اللحم، وزفر^۱ فرق بينهما، فوافق أبا حنيفة في غير مأكول اللحم، ووافقهما في المأكول، وعن محمد^۲ أنه لما دخل الري، ورأى البلوى، أفتى أن الكثير الفاحش لا يمنع أيضا، وقاسوا عليها طين بخارا، وعند ذلك رجوعه في الخف يروى

ترجمہ :- اور جب کپڑے کو لید یا گائے کے گوبر سے ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو اس کپڑے میں نماز جائز نہ ہوگی، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ اس کی تاپاکی کے بارے میں نص موجود ہے، یعنی وہ روایت جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مید کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ تو جس یار گس یعنی پلید ہے اور کوئی دوسری حدیث اس کے مخالف بھی نہیں ہے، اسی وجہ سے ایک صورت میں ان کے نزدیک غلط ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اور تعارض کی صورت میں خفیفہ ہونے کا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کپڑے میں نماز صحیح ہو جائیگی، یہاں تک کہ وہ بہت زیادہ ہو جائے کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش نکل آتی ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کے نزدیک تخفیف کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ضرورت اور مجبوری بھی ہے کیونکہ راستے اس سے بھرے پڑے ہوتے ہیں اور یہ وجہ بھی تخفیف کے لئے موثر ہوتی ہے بخلاف گدھے کے پیشاب کے اس لئے کہ زمین اسے جذب کر لیتی ہے، ہم نے کہا ہے کہ مجبوری تو جو توبہ کے بارے میں ہے، اور اس نے ایک مرتبہ تخفیف کے معاملہ اپنا اثر دکھایا ہے کہ انہیں رگڑ دینے اور پوچھ دینے سے وہ پاک ہو جاتے ہیں پس ضرورت کی نوبت میں وہ کافی ہو جائیگی، اور جانوروں میں کوئی فرق نہ ہو گا کہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہیں کھایا جاتا ہو، اور امام زفرؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے اس طرح پر کہ وہ امام اعظمؒ کے مسلک کے موافق ہوئے ہیں ان جانوروں کے بارے میں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ وہ جب مقام زری میں پہنچے اور عام لوگوں کو ان چیزوں میں مبتلا پایا تو یہ فتویٰ دے دیا کہ کثیر فاحش بھی نماز سے مانع نہیں ہے، اس کے بعد مشائخ نے اس مسئلہ پر بخاری کی مٹی کو بھی قیاس کر لیا ہے، وراسی واقعہ کے وقت امام محمدؒ کا موزے کے مسئلہ میں رجوع کرنے کی روایت کی جاتی ہے۔

توضیح :- لید، گائے بھینس کا گوبر، گدھے کا پیشاب، جس راستہ میں آدمی جانور بہت چلتے ہو اس کی مٹی

وإذا أصاب الثوب من الروث أو من إحتاء البقر أكثر من قدر الدرهم الخ
جب کسی کپڑے میں مقدار درہم سے زیادہ لید یا گائے کا گوبر لگ جائے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز نہ ہوگی کیونکہ ان کا مقررہ قاعدہ (کہ نص بغیر تعارض کے ہو تو وہ نجاست غلیظہ ہوگی) اس جگہ پایا جا رہا ہے لان النص الوارد الخ

کیونکہ وہ نص جو سید کی نجاست کے بارے میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید کو پھینک دیا اور کہا کہ یہ رجس یار کس یعنی پلید ہے اس نص کے معارض کوئی دوسری حدیث نہیں ہے، یہ حدیث بخاری شریف میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے استبراء کے واسطے منگوائے ہوئے ڈھیلوں، ورا یک لید میں سے لید کو یہ کہہ کر پھینک دیا کہ یہ تو پلید ہے، لہذا اس سے ناپاک ہونا ثابت ہو گیا مگر اس سے، سوا دوسری ایسی نص نہیں ہے جس سے اس کا پاک ہونا بھی ثابت ہوتا ہو۔

وبہذا یثبت التغلیظ عندہ، والتخفیف بالتعارض الخ

اور ایسی ہی نص جس کے لئے معارض دوسری نہ ہو اس سے ان کے اصول کے مطابق نجاست کا غلیظ ہونا ثابت ہوتا ہے، اور خفیف کا ثبوت اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ کوئی نص اس کے معارض و مخالف موجود ہو، اگر یہ سوال کیا جائے کہ نصوص میں کسی طرح تعارض ہوا ہے تو جواب یہ ہے کہ حقیقت میں تو کوئی تعارض نہیں ہے لیکن جو روایتیں ہم تک پہنچی ہیں ان سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔

وقالایجزیہ حتی یفحش الخ

اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ لید وغیرہ چونکہ نجاست خفیفہ ہیں اس لئے کپڑے میں ان کے لگے رہنے کے باوجود نماز جائز ہوگی، البتہ بہت زیادہ ہو جانے کی صورت میں جائز نہ ہوگی۔

لان للاجتهاد فیہ مساعا الخ

کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اور اسی گنجائش کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تخفیف کا ثبوت ہوتا ہے اور یہی بات ان کے ہاں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے۔

ولان فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بہا الخ

اور تخفیف کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں ضرورت اور مجبوری کی بات بھی پائی جاتی ہے کہ اس سے چلنے پھرنے کے سارے راستے بھر جاتے ہیں، اس مجبوری کی وجہ سے بھی سختی اور تھلیل کی جگہ نرمی اور تخفیف کا حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ بالاتفاق عموم بلوی ہونے کی صورت میں تخفیف کا حکم دیا جاتا ہے لہذا امید اور گور کی ناپاکی میں بھی تخفیف پیدا ہو جائیگی۔

بحلاف بول الحمار، لان الاراض تنشفہ الخ

بخلاف گدھے کے پیشاب کے (کہ وہ نجاست غلیظہ ہی ہے) کیونکہ زمین اپنے اندر اسے جذب کر لیتی ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ عموم بلوی اور مجبوری و ضرورت کی بناء پر تو صرف تخفیف ہی نہیں بلکہ اس کے نجاست ہی ختم ہو کر بالکل پاک ہو جانا چاہئے بلی کے جھوٹے کی طرح، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ شبہ اپنی جگہ بالکل درست ہے البتہ بلی کے جھوٹے کی مجبوری تو ہر وقت اور ہر جگہ رہتی ہے اور اس کے برخلاف لید و گور کی ضرورت اس جھوٹے کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے، اسی لئے اس لید وغیرہ میں صرف تخفیف کا حکم دیا گیا ہے اور مطلقاً پاک نہیں کہا گیا ہے، جیسا کہ شیخ الاسلام کی کتاب مبسوط میں ہے، التہاہیہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک گھوسی (گوالا) کو تولید و گور سے بلی کی بہ نسبت زیادہ سابقہ پڑنے کی وجہ سے مجبوری ہوتی ہے، غور کریں

قلنا الضرورة فی النعال، وقد اثر فی التخفیف مرة الخ

ہم یہ کہتے ہیں ضرورت اور مجبوری اگرچہ مسلم ہے لیکن یہ مجبوری تو جو توتوں کی حد تک موثر ہے اسی وجہ سے اس نے اپنا اثر کیا بھی ہے کہ جو توتوں کو رگڑ دینے سے ہی بغیر دھوے وہ پاک ہو جاتے ہیں، اس طرح ضرورت کی حد تک تو تخفیف ہوگئی، الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جس جگہ حرج تھا اس کی تطہیر میں تخفیف ہو، نجاست تو اپنی جگہ باقی رہ گئی لیکن جو توتوں کے پاک کرنے میں آسانی کردی تو یہی بات محنت دور کرنے کے معاملہ میں کافی ہے

یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت صرف جو توں کے بارے میں ہی مخصوص نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ گھوسیوں اور گوالوں کے معاملہ میں مجبوری ظاہر ہے بلکہ ہندوستان جیسے بعض ملکوں میں ہر گھر میں بالخصوص دیہاتوں میں ضرورت موجود ہے، اس بناء پر ہی کے جھوٹے سے اس کی ضرورت کم نہیں ہے اسی بناء پر شریعہ الیہ میں کہا ہے صاحبین کا توں واضح ہے جیسا کہ درمیں ہے، بلکہ امام محمد نے آخری میں عام ابتلاء دیکھ کر اسے پاک ہی مان لیا ہے، جیسا کہ امام مالک کا توں ہے، پھر مزید یہ سمجھ لینے کی بات ہے کہ ہندوستان (و پاکستان وغیرہ) کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس اور بکری جیسے دودھ کے جانوروں اور گھوڑوں میں بھی ہے۔

اس کے بعد مصنف نے فرمایا ہے ولا فرق بین الخ اس معاملہ میں ماکول اللحم در غیر ماکول اللحم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یعنی جس طرح غیر ماکول اللحم مثلاً پالتو گدھے کی مید اور گوبر وغیرہ نجس ہیں اسی طرح جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی لید و گوبر وغیرہ بھی ناپاک ہیں، لیکن ہمارے یہاں مجبوری کے فرق کے ساتھ حکم میں بھی فرق ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

و ذفر فرق بینہما، فوافق اما حنیفۃ فی غیر ماکول اللحم الخ
درام زفر نے دونوں قسموں میں حکم کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی غیر ماکول اللحم کی لید و گوبر وغیرہ کو تو لام اعظم کے توں کے مطابق نجس غیفہ کہا ہے، و ماکول اللحم کی لید و گوبر کو صاحبین کی موافقت میں نجاست خفیہ کہا ہے۔

وعن محمد انه لما دخل الموی، ورأى الموی، اثنى ان الكثير الفاحش لا يمنع ايضا الخ
درام محمد جب مکزی میں خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ تشریف لے گئے اور وہاں کے لوگوں کو زیادہ تر ان ناپاکیوں میں مبتلا پایا کیونکہ وہاں کے راستے گھر کے صحن اور سرین لید و گوبر سے بھری تھیں جیسا کہ ہمارے (پاکستان و) ہندوستان وغیرہ میں (بالخصوص دیہاتوں میں) اکثر جگہ یہی کیفیت ہوتی ہے تو امام محمد نے فتویٰ دیا کہ یہ اگر بہت زیادہ کثیر فاحش ہو جائیں تو بھی نماز سے مانع نہیں ہیں، سی توں کو مشائخ نے پسند کیا ہے۔

وقاسوا علیہا طین بخارا الخ
در اسی پر مشائخ نے بخار کی کچھ کو بھی قیاس کیا ہے، مصعب یہ ہے کہ ایسے راستے جن میں آدمی اور جانور ملے جلے آمد و رفت کرتے ہوں جس کی وجہ سے راستے کی مٹی گوبر وغیرہ سے بالکل بھر جاتی ہو تو وہ بھی جتنی زیادہ ہو نماز سے روکنے والی نہ ہوگی۔

وعد ذلك رجوعه فی الخف بروی الخ
در اسی واقعہ کے وقت امام محمد کا موزوں کے مسئلہ میں بھی رجوع کرنے کی روایت بیان کی جاتی ہے، یعنی وہ پہلے کہتے تھے کہ موزے رگڑ دینے سے ان پر لگی ناپاکی ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ ناپاک ہی رہتے ہیں اور اب موافقت کر لی ہے یعنی ان کے پاک ہو جانے کے قائل ہو گئے ہیں، بلکہ میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کے نزدیک تو لید و گوبر سے ناپاک نہیں ہوا ہے، اسی بناء پر الہدٰی نے یہ سمجھا کہ انہوں نے پہلے موزوں کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا پھر مطلقاً عام فتویٰ کہ یہ چیزیں ناپاک نہیں بلکہ پاک ہیں، اور یہ اعتراض کیا کہ مانع نماز نہ ہونے کی وجہ سے ان کا پاک ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ شاید ناپاک ہو کر بھی معاف ہو، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ کلام تحقیق کے بالکل خلاف ہے، اور فتویٰ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ شرعاً حرج میں مبتلا کرنا ممنوع ہے لہذا جہد کے حکم میں یہ چیزیں ناپاک ہی نہیں ثابت ہوئی ہیں جیسا کہ مفصلاً گذر چکا ہے، م۔

وان اصابه بول الفرس، لم یفسده حتی یفحش عند ابی حنیفۃ وابی یوسف، وعند محمد لا تمنع، وان فحش، لان بول ما یؤکل لحمہ طاهر عنده مخفف نجاسته عند ابی یوسف، ولحمہ ماکول عندهما، واما عند ابی حنیفۃ فالتخفيف لتعارض الآثار

ترجمہ - اور اگر نمازی کو گھوڑے کے پیشاب کی چھٹیں لگیں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ بہت زیادہ مقدار کو

بہنچ جائے، یہ مذہب شیخین کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پیشاب کتنی ہی زیادہ مقدر میں ہو پھر بھی نماز کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ ان کے نزدیک گھوڑے کا پیشاب پاک ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کا گوشت کھانا حلال بھی ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس پیشاب کا خفیفہ ہونا اس بناء پر ہے کہ اس کے بارے میں احادیث میں تعارض پایا جاتا ہے۔

توضیح :- گھوڑے کے پیشاب اور گوشت کا حکم

وان اصابہ بول الفرس، لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفۃؒ و ابی یوسف، الخ
نمازی کو گھوڑے کا پیشاب لگ جانے سے امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز کو فاسد نہ کرے گا بہت زیادہ ہونے سے فاسد کر دے گا، مگر امام محمدؒ کے نزدیک بہت زیادہ ہونے سے بھی نماز کے لئے مانع نہ ہوگا، کیونکہ ان امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے، اور ان دونوں حضرات صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت پاک ہے اور کھایا بھی جاسکتا ہے، اور جمہور عماء کے نزدیک بھی اس کا گوشت کھانا جائز ہے یعنی کھانا حلال ہے اس مسئلہ کل حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ان جانوروں میں ہے جن کا گوشت کھایا جاسکتا ہے اور ہر ایسے جانور کا پیشاب امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے لہذا وہ جتنا بھی لگ جائے ناپاک نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے لہذا جب تک بہت زیادہ نہ ہو نماز کے لئے مانع نہ ہوگا۔

واھا عند ابی حنیفۃؒ فالتخفیف لتعارض الآثار . الخ
اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کے سلسلہ میں احادیث آپس میں متعارض ہیں، اب اگر سوال کیا جائے کہ یہ وجہ کیوں نہیں بتائی کہ گھوڑے کا گوشت امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ ہے تو جواب یہ ہوگا کہ صحیح قول یہ ہے کہ گوشت کی کراہت اس کی نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ آدمی کی طرح اس کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے، اور وہ بالاتفاق پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کر دی ہے مگر اس کے پاک ہونے کے باوجود یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا پیشاب پاک بھی ہو کیونکہ آدمی بالاتفاق پاک ہے پھر بھی اس کا پیشاب ناپاک ہے، اس لئے امام اعظمؒ نے خفیفہ و لقیلہ ہونے کے سلسلہ میں جو تعارض ہو رہا ہے ایک حدیث استنزہا من البول الخ اور دوسری حدیث عنین کی ہے جس میں ان لوگوں کو اونٹوں کا پیشاب پینے کا حکم دیا گیا تھا، ان میں استنزہا من البول الخ سے پیشاب سے مطلقاً پرہیز کا حکم ثابت ہوتا ہے وہ خواہ اونٹ کا ہو یعنی ایسے جانور کا جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کسی اور جانور کا ہو اسی طرح وہ جانور پاک ہو یا ناپاک ہو مگر دوسری حدیث سے اونٹوں کے پیشاب کے پاک ہونے کا حکم معلوم ہوتا ہے، اس بناء پر ماکول اللحم اونٹ وغیرہ کے پیشاب کے بارے میں تعارض ثابت ہو گیا اور اس کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہو گئی۔

لیکن یہاں تو نفس تعارض میں گفتگو ہے کیونکہ تعارض کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ دونوں نص اپنے ثبوت اور دلالت وغیرہ دوسری جہتوں میں مساوات ہونا ضروری ہے، مگر اس جگہ بہت فرق ہے اس لئے کہ عنین کی حدیث جس میں اونٹ کا پیشاب ان عربیوں کو پینے کا حکم دیا گیا تھا سب سے اعلیٰ مرتبہ کی صحیح ہے کیونکہ یہ روایت صحیح کی تمام کتابوں میں موجود ہے اور اپنے معنی و مطلب کے اعتبار سے واضح محکم ہے، اور استنزہا من البول کی اسناد میں بلکہ اسی بات میں کلام ہے کہ یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً اور براہ راست منقول ہونا ثابت ہے بھی یا نہیں، اگرچہ حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے اس طرح سناد کے معاملہ میں یہ انتہائی معمولی درجہ کی ہوئی، اور معنی کے اعتبار سے بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استنزہا من البول الخ میں اس بات کا احتمال ہے کہ البول سے کوئی خاص اور معبود پیشاب مراد ہے، اور الف لام میں بھی اصل یہی ہے کہ وہ عہد کا ہو،

اس احتماں کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ دو قبروں کے پاس سے گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہو رہا ہے اور ان کا یہ عذاب کسی کبیرہ گنہ کی وجہ سے نہیں ہے، پھر دونوں کی تفصیل اس طرح بیان فرمائی کہ ان میں سے ایک پیشاب سے بچتا تھا، اور بعض روایت میں ہے کہ پیشاب کرنے میں پردہ نہ کرتا تھا، اسی طرح غسل خانہ میں پیشاب نہ کرنے کی ممانعت دوسری حدیث میں مروی ہے اس طرح ذکر کردہ احتماں کی وجہ سے اس بات کا احتماں ہے کہ ابولہ سے کسی خاص قسم کا پیشاب مراد ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ابولہ سے عام در ہر قسم کا ہر جانور کا پیشاب مراد ہو تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ چمگادڑ، چوہے اور اس کے مانند جو بیان ہو چکے ہیں ان کے پیشاب اس حکم سے مخصوص ہیں جب کہ اس عام سے تخصیص ہو گئی تو اس کی دلالت قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی، اور جب ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ ورس کی طرح وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے خاص کر دے جائیں جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس مسئلہ کو تصریح سے بیان کیا گیا ہے۔

امام اعظمؒ کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ عمل کے موقع میں صحیح خواہ اعلیٰ درجہ کی ہو یا درجہ حسن کی ہو دونوں پر عمل واجب ہوتا ہے تو اس لحاظ سے مذکورہ دونوں حدیثیں مساوی ہوئیں، اور اس عام کی دلالت قطعی ہے اس طرح سے کہ چمگادڑ ورسوں وغیرہ کا پیشاب امام صاحب کے نزدیک نجس ہی ہے، اور اگر اس کی طہارت کا حکم ہے تو ضرورت کی بناء پر ہے جب کہ امام اعظمؒ کا قول ان کی طہارت کے بارے میں ثابت ہو کیونکہ تجنیس میں ہے کہ اگر بلی کنوئیں میں پیشاب کر دے تو بالاتفاق اس کا سر پانی نکالنا چاہئے، اسی طرح اگر کپڑے میں پیشاب لگ جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا جیسا کہ صحیح میں ہے۔
 اور خلاصہ میں ہے اگر بلی برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اور یہی حکم چوہے کے پیشاب کا بھی ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ برتن ناپاک ہو جائیگا مگر کپڑا نجس نہ ہوگا، انتہی، یہ سارے مسائل اس بات کی دلیل ہیں کہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ پیشاب ناپاک ہیں، اس طرح یہ تخصیص ال مذہب کے نزدیک ہے لہذا امام اعظمؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا، غور کرنے کا مقام ہے، م۔

وان اصابہ حرء ما لایؤکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرہم، أجزأت الصلوۃ فیہ عبد ابی حنیفۃ وابی یوسف، وقال محمد: لا یجوز فقد قیل إن الاختلاف فی النحاسة، وقد قیل فی المقدار، وهو الأصح، هو یقول إن التخفیف للضرورة، ولا ضرورة لعدم المخالطة، فلا یخفف، ولہما أہما تدرق من الهواء، والتحامی عنہ متعذر، فتحققت الضرورة، ولو وقع فی الإناء قبل یفسدہ لتعذر صون الأوانی عنہ

ترجمہ :- اور اگر نمازی کے کپڑے میں ان پرندوں میں سے کسی کی بیٹ ایک درہم سے زائد لگ جائے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے تو امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کپڑے کے ساتھ نماز صحیح ہوگی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، اس موقع پر کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف نجاست کے بارے میں ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اختلاف مقدار کے بارے میں ہے اور یہی قول اصح ہے، وہ یعنی امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تخفیف تو ضرورت کی بناء پر ہوتی ہے مگر اس جگہ کوئی جگہ ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمیوں کے ساتھ مخالطت اور تعلق نہیں ہے لہذا تخفیف نہیں کی جائیگی اور ان دونوں یعنی سنجین کی دلیل یہ ہے کہ پرندے تو فضاء میں بیٹ کر رہتے ہیں جن سے بچنا بہت مشکل کام ہے اس طرح ضرورت ثابت ہو گئی، اور اگر برتن میں پڑ جائے تو کہا گیا ہے اسے فاسد کر دے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے فاسد نہیں کرے گی کیونکہ برتنوں کو بھی اس سے بچنا مشکل ہے۔

توضیح :- ایسے جانور جو زمین میں چرنے والے ہیں اور ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کی بیٹ کا حکم جب کہ بدن میں لگ جائے یا برتن میں گر جائے۔

وان اصابہ خراء ما لا یؤکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرہم الخ
ایسے پرندوں کی بیٹ کا حکم جو غیر ماکول اللحم ہیں یہ ہے کہ اگر مقدار درہم سے زائد نمازی کے کپڑے میں لگ جائے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز ہے، مگر امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ مجمع الانہر میں لکھا ہے کہ اس کپڑے میں نماز جائز ہونے کا حکم صرف امام اعظمؒ کے نزدیک ہے کیونکہ جن پرندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے وہ بھی ہوا میں اڑتے ہیں اور ان کی بیٹ سے بچنا بہت مشکل ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوئی کی روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک وہ نجاست غلیظہ ہے اور یہی صحیح ہے، اور کرنی کی روایت کے مطابق شیخینؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، اور شمس الانمہ سرخسؒ کے نزدیک پرندوں میں خواہ ان کے گوشت کھائے جاتے ہوں یا نہیں کھائے جاتے ہوں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس بناء پر غیر ماکول اللحم کی بیٹ بھی پاک ہے، عنہ میں کہا ہے کہ مصنفؒ نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ اپنی دونوں روایتوں میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، فخر الاسلامؒ نے یہی بات شرح جامع صغیر میں ذکر کی ہے، م، خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ہمارے فقہاء کے درمیان کافی اختلاف ہے۔

فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسة، وقد قیل فی المقدار، وهو الاصح الخ
چنانچہ اس اختلاف کے موقع پر سب سے پہلا قول یہ ہے اس کے پاک ہونے یا نہ ہونے یا اس کی نجاست میں اختلاف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے ہے کہ صرف مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ درہم کی قول زیادہ صحیح ہے، یعنی مشائخ نے اختلاف کیا ہے شیخینؒ کا قول حرام چیزوں کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز ہونے میں اس بناء پر ہے کہ ان کی بیٹ پاک ہے یا اس بناء پر کہ نجس تو ہے مگر ثقیلہ نہیں بلکہ خفیفہ ہے، اسی بناء پر اگر مقدار میں بہت زیادہ ہو جائے تو پھر نماز جائز نہ ہوگی، پس شیخ کرنی نے کہا ہے کہ نماز اس لئے جائز ہوگی کہ ان چیزوں کی بیٹ شیخینؒ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوئی نے کہا ہے کہ نجاست خفیفہ ہونے کی بناء پر پاک ہے، اور امام محمدؒ کے قول کی بناء پر مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ نجاست غلیظہ ہے، پھر کرنی کی روایت کے مطابق ابو یوسفؒ امام اعظمؒ کے ساتھ ہیں، اور فقیہ ابو جعفرؒ کی روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، لیکن ہدایہ کی عبارت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے، ف۔

اور فخر الاسلامؒ نے جامع صغیر میں ابو یوسفؒ کو نجاست اور طہارت دونوں قسم کی روایت میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ رکھا ہے، مصنفؒ نے اسی بات کو اصح قرار دیا ہے کہ مقدار کے بارے میں اختلاف ہے اور یہی بات جامع قاضیان اور محیط میں بھی صراحت بیان کی گئی ہے کیونکہ حرام پرندوں کی بیٹ ایسی چیز ہے کہ صیعت حیوانیہ نے اس کو بدبو اور خرابی کی طرف بڑھا دیا ہے، لیکن مسبو طین اور محیط سرخسی میں اس کے خلاف ذکر کیا گیا ہے اس میں کہا گیا ہے کہ پرندوں سے جو بیٹ نکلتی ہے اس میں کوئی زیادہ بدبو بھی نہیں ہوتی اور اس سے کوئی خرابی بھی نہیں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ مسجدوں سے پرندوں کو بھگایا نہیں جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سب کی بیٹ پاک ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان پرندوں کی بیٹ میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے خواہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کھایا نہیں جاتا ہو، مع۔

حقیقت حال تو اللہ ہی جانتا ہے مگر بظاہر وجہ یہ ہے کہ ہر ایک قول کے مطابق اس کے موافق روایتیں ہیں، اور ان کی بیٹوں میں فرق نہ ہونے کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں حلال و حرام ہونے کا فرق معلوم ہے، اور اس میں ظاہر ہونے اور نجس ہونے کا ہی اعتبار ہے، لہذا دونوں کی بیٹوں میں بھی فرق ہے، اسی بناء پر حرام چیزوں کی بیٹ نجس ہے۔

هو يقول إن التحميف للضرورة، ولا ضرورة لعدم المخالطة الخ
امام محمد فرماتے ہیں کہ بیٹ تو بالاعاق نجس ہی ہے اور اس میں خفیفہ ہونے کا حکم ضرورت کی بناء پر ہے چونکہ س جگہ کوئی ضرورت اور مجبوری نہیں ہے کیونکہ آدمیوں کے ساتھ ان کی رہائش اور آمد و رفت نہیں ہوتی ہے اس لئے تخفیف کا حکم نہ ہو گا۔

ولهيما ألبها تدرى من الهواء، والتحامى عنه متعذر الخ
اور تنجیس کی دلیل یہ ہے کہ یہ چڑیاں فضاء ہی میں بیٹ کر دیتی ہیں ورنہ ان سے ہمیں بچنا بھی محال ہے اس لئے بہر صورت مجبوری باقی رہتی ہے، اور یہ مجبوری اس حد تک نہیں ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے اس کی نجاست کو کالعدم مان لیا جائے کیونکہ اختلاط اور ساتھ رہن سہن اور آمد و رفت نہیں ہے، اس لئے نجاست کا حکم اپنی جگہ باقی رہیگا یعنی نجاست میں تخفیف رہے گی۔ نیز میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اسی بناء پر کہا ہے کہ س چانور کا پیشاب جس کا گوشت کھایا جاتا ہے درگھوڑے کا ورنہ چڑیوں کی بیٹ جو کھائی نہیں جاتی ہیں نجاست خفیفہ ہے، ترجمہ ختم ہو گیا، پھر مذہب میں ایک قوس یہ بھی ہے کہ ن چڑیوں کی بیٹ پاک ہے اور سی قول کو صحیح کہا گیا ہے، جیسا کہ درر میں ہے۔

ولو وقع في الإناء قبل يفسده لتعذر صون الأواني عنه الخ
اور اگر اس قسم کی بیٹ کسی برتن میں گر جائے تو کہا گیا ہے اس برتن کو ناپاک کر دیگی اور دوسرے قول ہے کہ برتن پاک رہ جائے گا ناپاک نہ ہو گا، کیونکہ برتنوں کو بھی اس سے بچنا مشکل کام ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ امام محمد سے روایت ہے کہ بلی کی چونکہ عادت ہے کہ بچھونوں اور کپڑوں میں پیشاب کر دیتی ہے اس لئے اس کا پیشاب پاک ہے، اس قول کو ابو نصر نے اختیار کیا ہے۔ ع۔

اور اس جگہ حرام چیزوں کی بیٹ کو نجس کہا تو ایسا فرق کیوں ہو، جواب یہ ہے کہ ان چیزوں کی بیٹ میں مجبوری نہیں ہے، کیونکہ بیٹ تو نظر آ جاتی ہے ہر کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، بلی میں مجبوری ثابت ہے کیونکہ وہ ہر وقت ساتھ اور بلی ٹپ رہتی ہے، لیکن یہ بحث اس وقت کی ہے جب کہ بلی کے لئے امام محمد سے مروی روایت میں طہارت کا جو حکم ہے وہ صحیح ہو ورنہ نجس میں ہے کہ اگر بلی نے کنوئیں میں پیشاب کر دیا تو اس کا سار اپنی نکال پھینکنا چاہئے، کیونکہ اس مسئلہ میں تمام روایتیں متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب ناپاک ہے، ورنہ گر کپڑے میں لگ جائے تو، سے ناپاک کر دے گا، لیکن اس جگہ بلی سے مراد ایسی بلی ہونی چاہئے جس کی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی نہ ہو کیونکہ نجس ہی میں دوسرے مقام پر نقل کیا ہے کہ پیشاب کرنے کی عادت والی بلی میں مشابحہ کا اختلاف ہے۔

اور خلاصہ میں ہے اگر بلی برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اور چوہے کے پیشاب کا بھی حکم ہے، ورنہ فقہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ برتن تو ناپاک ہو جائیگا مگر کپڑا ناپاک نہ ہو گا، اتنی، ابو جعفر کا قول زیادہ عمدہ اور مناسب ہے کیونکہ برتنوں کو ڈھانکنے کی عادت جاری ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ چوہے کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن مشابحہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ناپاک ہو گا مگر مجبوری کی بناء پر اسے خفیف کا حکم دیا گیا ہے، لیکن بیٹگی کا حکم اس کے برخلاف ہے کیونکہ گہیوں اور اناج وغیرہ میں اس کی مجبوری ہے اسی بناء پر مشابحہ نے کہا ہے کہ اگر غلہ میں بیٹگی گر گئی ورنہ غلہ کے ساتھ پس گئی تو آنا کھانا جائز ہے جب تک کہ بیٹگی کا اثر یعنی بو، ورنہ وغیرہ اس میں ظاہر نہ ہو، معاف، اور فتویٰ بھی یہی ہے، جیسا کہ محیط کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اسی طرح بلی اور چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے جب کہ مقدار درہم سے زائد کپڑے کو لگ جائے، تو خلاصہ ورنہ قاضیان میں کہا ہے کہ ظہر روایت یہ ہے کہ اسے ناپاک کر دے گا جیسا کہ الفتح میں ہے، ہذا اسی پر فتویٰ ہو گا، لیکن اشباہ کے حوالہ سے گذر رہے کہ پانی کے برتن کے سوا اور چیزوں میں معاف ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، م۔

اور ایضاً میں ہے کہ چگادڑ کا پیشاب اور اس کی بہت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور قاضیان میں ہے کہ چونکہ اس سے بچنا سخت مشکل ہے اس لئے یہ چیزیں ناپاک نہیں کرتی ہیں، التفت، میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضیان نے جو عست بیان کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حقیقت میں ناپاک ہے، مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

وان اصابہ من دم السمک، او من لعاب البعل او الحمار اکثر من قدر الدرهم، اجرات الصلوة فيه، اما دم السمک فلائہ لیس بدم علی التحقیق، فلا یکون محسا، وعن ابی یوسف انه اعتبر فيه الكثير الماحش، فاعتبره محسا، واما لعاب البغل والحمار فلائہ مشکوک فيه، فلا يتحس به اظاھر، فان انتضح علیه البول مثل رؤس لابر، فد لك لیس بشیء، لانه لا يستطاع الامتناع عہ

ترجمہ:- اور اگر نمازی کے کپڑے میں مچھلی کا خون یا خچر اور گدھے کا لعاب مقدار درہم سے زیادہ لگ جائے جب بھی نماز صحیح ہوگی کیونکہ تحقیق کے مطابق وہ خون نہیں ہے، لہذا وہ ناپاک نہ ہوگا، اور ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس میں بہت زیادہ مقدار میں ہونے کا اعتبار کیا جائیگا اس بناء پر انہوں نے اسے خون مان لیا ہے، لیکن خچر اور گدھے کا لعاب تو اس لئے کہ وہ مشکوک ہے اس لئے اس سے یقینی پاک چیز ناپاک نہ ہوگی، اور اگر آدمی پر پیشاب کی چھینٹیں سوئی کے تاکے برابر پڑ جائیں تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح:- مچھلی کا خون اور گدھے و خچر کا لعاب، سوئی کے ناکوں کے

برابر پیشاب کی چھینٹوں کا نمازی کے بدن پر پڑنا

وان اصابہ من دم السمک، او من لعاب البغل او الحمار اکثر من قدر الدرهم الخ کپڑے میں مچھلی کا خون یا گدھے اور خچر کا لعاب مقدار درہم سے زیادہ بھی لگ جائے تو بھی نماز صحیح ہوگی البتہ اس خون اور لعاب کے درمیان ناپاک نہ ہونے کی وجہ میں فرق ہے۔

امام السمک الخ وہ ہے کہ مچھلی کے خون کے متعلق تحقیق سے یہ پتہ چلا ہے کہ اصل میں یہ خون ہی نہیں ہے لہذا کسی طرح وہ ناپاک ہوگا گرچہ غیر متحقق قول میں اسے بھی خون کہا گیا ہے

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ نبیوں نے مچھلی کے خون ناپاک ہونے کے لئے بہت زیادہ مقدار کا اعتبار کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے اسے نجس مانا ہے، اگر خفیف ہو، جتنی سے خون مانتے ہوئے سے ناپاک کہا ہے یا بغیر خون کہے ہوئے بھی ناپاک کہا ہے۔

اما لعاب العل الخ لیکن گدھے اور خچر کے لعاب سے ناپاک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے لعاب کے ناپاک ہونے میں شک و شبہ ہے جس کی وجہ سے وہ طہارت جو پہلے سے یقینی طور پر تھی زائل نہیں ہو سکتی ہے، یہ تو ان کے متعلق ایک روایت سے مگر ان کا اصل مذہب یہ ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے، وراثی نے اس مسئلہ میں کافی بحث کی ہے، اور دیل میں جو عست بیان کی گئی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہاتھی کے لعاب میں بھی بھیجہ بھی حکم ہونا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم

اور بلاشبہ (پاکستان و ہندوستان وغیرہ ممالک میں ان جانوروں کی جتنی ضرورت ہے اس کا تقاضا ہے کہ اس کے لعاب کو ناپاک نہیں، مانا جائے اور اگر باغرض نجس مانا بھی جائے تو نجاست خفیفہ سے زیادہ نہیں، دلیل کے اعتبار سے قول دس زیادہ قوی ہے مگر یہ قول زیادہ قابل احتیاط ہے، م۔

فان انتضح علیہ الح

اب اگر آدمی پر سوئی کے ناکوں کے برابر پیشاب کی مہینٹیں آکر پڑ جائیں تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ وہ مہینٹیں کپڑے کو بھر جائیں، اسی طرح اگر سوئی کے سرے اور ناک کے برابر مہینٹیں پڑیں تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں ہوں گی، حرج سے بچنے کے خیال سے، الکافی وغیرہ، لیکن معنی میں ہے کہ اگر اسی مہینٹیں پڑیں ورنہ ان کا اثر دیکھ جاتا ہو تو ان کا دھونا ضروری ہے، بعضی۔

اور اگر وہ نہ دھولی جائیں اور اسی حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو اگر وہ مہینٹیں اتنی ہوں کہ باغرض اگر وہ سب اکٹھی کر لی جائیں تو مقدار درہم سے زیادہ ہو جائیں تو نماز دہرائی ہوگی، ایسا ہی بقبلی اور لام ام الحویلی ذکر کیا ہے، ع۔ اور اس صورت میں جب کہ وہ مہینٹیں بے اعتبار ہو رہی ہوں اگر ان میں پانی لگ کر وہ پھیل جائیں اور بہت زیادہ جگہ گھیر لیں تو بھی نہ کا دھونا ضروری نہ ہوگا، لفتح، ورقنیہ میں ہے کہ اگر یہ مہینٹیں مل کر پھیل جائیں اور مقدار درہم سے زیادہ ہو جائیں تو ن کا وہی حکم ہونا چاہئے جو یک درہم سے کم مقدار ناپاک تیل لگ کر پھیل جانے کا ہوتا ہے، یعنی پھینے سے پہلے نماز جائز و راس کے بعد جائز نہیں ہے، م۔ د۔ یہ اس وقت ہے کہ ایسی مہینٹیں کپڑے، بدن یا جے نماز یعنی جگہ پڑیں، ورنہ اگر پانی میں پڑیں تو اسح قول یہ ہے کہ پانی کو ناپاک کر دینگی اور معاف نہ ہوں گی، کیونکہ پانی کی پاکی میں بدن، کپڑے اور جگہ کی نسبت سے زیادہ تاکید ہے، الجوہرہ، اسراج۔

ور اگر یہ مہینٹیں سوئی کے سروں کے برابر نہیں بلکہ مونے سووں کے سروں کے برابر ہوں تو عدم ضرورت کی وجہ سے مانع ہوں گی، الکافی، ع، البحر، جتنی جب مقدار درہم سے زائد ہوں، اور مشائخ کہہ رہے ہیں کہ اگر پانی میں پانچ یا پیشاب ڈال گیا ورنہ گرنے سے پانی اڑ کر کسی کو لگ گیا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہ ہو کپڑے کو ناپاک نہیں کرے گا، یا اسے یقین ہو جائے کہ یہ پیشاب ہی ہے، لفتح، رنگ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ اثر ظاہر نہ ہو جیسا کہ گذر گیا ہے اور یہی قول مختار اور زیادہ صحیح ہے، م۔ ورنہ مردے کے نہلنے والے پر اس صورت میں کہ مردہ کو نہلانے سے نہ کی مہینٹیں ایسی پڑی ہوں کہ ان سے بچنا ممکن نہ ہو تو وہ بھی ناپاک نہ کر سکیں گی، کیونکہ یہ عام مصیبت اور ضرورت ہے لفتح، نمازی کے نہانے سے جو مہینٹیں برتن پڑیں جن کے گرنے کا پتہ نہ چلتا ہو تو وہ معاف ہیں، جیسے راستہ کی کچڑ، ناپاک دھواں، گوہر کا غبار و رکتوں کے بیٹھنے اور رہنے کی جگہ کا غبار معاف ہے، م۔ د۔

والمحاسة صر بان مرثیة وغیر مرثیة، فما كان منها مرثیا فطهارتها بروال عینها، لان المحاسة حلت المحل باعتبار العین، فتروال بزواله الا ان یبقی من اثرها ما یثیق ازالته، لان الحرج مدفوع، وهذا یشیر الی انه لا یشرط العسل بعد روال العین، وان رال بالغسل مرة واحدة، وفيه كلام

ترجمہ - اور ناپاکی دو قسمیں ہیں (۱) نظر آنے والی، (مرثیہ) (۲) نظر نہ آنے والی (غیر مرثیہ) اب جو مرثیہ ہو اس کی پاکی اس کی ذات اور نفس ناپاکی کے ختم ہو جانے سے حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ ناپاکی اپنی اس جگہ پر سریت کر چکی ہے اس لئے اس جگہ سے دور ہو جانے سے وہ دور ہو جائیگی مگر یہ کہ اس کا کوئی ایسا نشان باقی رہ جاتی کہ اس کو دور کرنا مشکل ہو کیونکہ ہمارے لئے حرج کو دور کر دیا گیا ہے، اور یہ بات اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ عین ناپاکی کے ختم ہو جانے کے بعد اس کا دھونا پاک ہونے کے لئے شرط نہیں ہے اگرچہ ایک ہی مرتبہ دھونے سے وہ نجست دور ہو جائے۔

توضیح :- نظر آنے والی اور نظر نہ آنے والی ناپاکی اور اس کے پاک کرنے کا طریقہ

کپڑے یا ہاتھ کو ناپاک رنگ سے رنگنے کے بعد پاک کرنا، ناپاک شہید کو پاک کرنا، شرب کا مشکاپاک کرنا

والمحاسة صر بان مرثیة وغیر مرثیة، الح

نجاست کی دو قسمیں ہیں، (۱) مرئیہ (۲) غیر مرئیہ، مرئیہ وہ نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد جم جائے اور نظر آئے جیسے خون، پائیکانہ وغیرہ، عنایہ، فلما کان الخ نجاست مرئیہ جو بھی ہو اس کے دور کر دینے سے جس چیز پر وہ نجاست ہو وہ پاک ہو جائیگی، یعنی اس نجاست کا جرم و جسم اور اس کی ذات کے ختم ہونے سے چیز پاک ہو جائیگی اگرچہ کوئی صفت مثلاً رنگ و بو وغیرہ رہ جائے۔

لان المجاسة حلت المحل باعتبار العین، فزول بروالہ الخ
کیونکہ نجاست نے اپنی ذات کے اعتبار سے محل اور مقام پر اثر کیا ہے اور اسے ناپاک بنایا ہے، اس لئے اس ذات کے دور ہو جانے سے اس جگہ سے نجاست کا اثر بھی دور ہو جائیگا۔

الا ان یبقی من اثرها ما یشق ازالته، لان المحرج مدفوع الخ
لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جائے جس کے دور کرنے میں اچھی خاصی محنت کرنی پڑے، معوم ہونا چاہئے کہ الا ان یبقی الخ میں اثر کا استثناء ہے اور عین نجاست میں اثر داخل نہیں ہے، اس بناء یہ استثناء منقطع ہے اور معنی لیکن کا ہے، اور نہ یہ میں عین نجاست اور اس کے اثر کو مستثنیٰ منہ قرار دے کر اس سے ایسے اثر کو مشقت سے دور ہو مستثنیٰ کہا ہے، لیکن عین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مستثنیٰ منہ اثر نہیں صرف عین نجاست ہے اور حذف جائز نہیں ہے۔

مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ لفظ عین کے دو معنی ہوتے ہیں ایک بمعنی ذات ہے اس کے مقابلہ میں لفظ اثر آتا ہے، اکثر شارحوں نے یہاں پر یہی معنی مراد لئے ہیں، اسی موقع پر استثناء کا اشکال پیش آیا ہے، اور دوسرے معنی عین سے بعینہ وہی چیز ہوتی ہے، یہاں مراد ہے کہ مثلاً کپڑا جو پہلے نجاست سے پاک و صاف تھا بعد میں اسے نجاست کی ذات اپنے رنگ و بو وغیرہ کے ساتھ لگی اب جس طرح وہ نجاست لگی ہے بعینہ اسی طرح ختم ہو جائے اور کچھ باقی نہ رہے تو اس کا یہ زوال ذات اور اثر سب کے ساتھ ہو گا لہذا عین نجاست کے بعینہ دور ہو جانے ہی کا نام جہرت ہے، مگر یہ کہ اس کا کوئی اثر ایسا باقی رہ جائے کہ جس کو دور کرنے میں مشقت ہو، اس بناء پر نہ یہ میں جو عین و اثر کو مستثنیٰ کہا ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ عین سے مراد یہ ہے کہ بعینہ وہی نجاست زائل ہو، یعنی اس نجاست کی ذات و اثر سب زائل ہو۔

اگر یہ اعتراض ہو کہ اس صورت میں تو مسئلہ بدل جائے گا کیونکہ فقہاء کے نزدیک عین بمعنی ذات کے زائل ہو جانے سے طہارت ہو جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ مسئلہ نہیں بدلے گا کیونکہ محیط میں ہے کہ اگر نظر آنے والی ناپاکی ہو تو اس کے عین و اثر کے دور کرنے سے ہی نجاست دور ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ ایسی چیز ہو کہ اس کا اثر دور ہو سکتا ہو، مسئلہ کا محصل یہ ہوا کہ عین و اثر یعنی بعینہ نجاست کے دور ہو جانے سے نجاست مرئیہ ختم ہو جاتی ہے البتہ اگر ایسی نجاست ہو کہ دس کے اثر کو دور کرنے میں کافی محنت کرنی پڑے تو اثر رہ جانے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا۔

لان المحرج مدفوع، و هذا یثیر الی انه لا یشرط الغسل بعد زوال العین الخ
کیونکہ شریعت نے حرج کو امت سے ختم کر دیا ہے، اور مشقت برداشت کرنا بھی حرج کا کلام ہے، اور مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے کے لئے پانی کے علاوہ اور بھی کسی دوسری چیز کی ضرورت ہوتی ہو مثلاً صابون اور لیموں وغیرہ، الکافی، ف، غ وغیرہ۔

اسی طرح گر مہ پانی سے بھی دھونے کی ذمہ داری نہیں دی گئی ہے، السراج، اس دعویٰ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ خولہ بنت میسران نے رسول اللہ ﷺ سے حیض کے خون کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ اسے دھو ڈالو، انہوں نے پھر کہا کہ دھونے کے بعد بھی اثر باقی رہ جاتا ہے، تو آپ نے فرمایا کہ تم کو اس اثر کے باقی رہنے سے کوئی نقصان نہیں ہے، احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے سند حسن کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، لیکن منقطع ہے، اور طبرانی نے معجم کبیر میں خولہ بنت

حکیم سے اس کی رویت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں پانی کے علاوہ بھی کسی چیز کے استسنا کرنے کا تذکرہ ہے وہ سحاب پر محمول ہے، اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب اثر زائل نہ ہو تو مجبوری کی وجہ سے اس کا اعتبار باقی نہ رہا، در یہ دلیل بھی ہے کہ اثر رنگ ہوتا ہے جب کہ نجاست میں جرم ہوتی ہے اور رنگ نہیں ہے اور نجاست ختم ہو چکی ہے، مع، ب جب کہ اثر کا اعتبار نہیں رہا مشائخ نے کہا ہے کہ گر کسی نے اپنے کپڑے کو یا ہاتھ کو یا پاک رنگ یا ناپاک مہندی سے رنگا پھر دھویا تا کہ صاف پانی گرنے لگا تو وہ پاک ہو جائے گا، اگرچہ رنگ باقی رہ گیا ہو، فقہ، وریکی صحیح ہے، مع، بعضوں نے کہا ہے کہ اس کے بعد بھی تین مرتبہ دھولینا چاہئے، فقہ، اس اختلاف کی بحث مزید آئے گی، م۔

در گر کسی نے، پنا ہاتھ ناپاک تیل یا ناپاک چربی میں ڈالیا کپڑے میں ناپکی لگ گئی بھر ہاتھ یا کپڑے کو صابون وغیرہ کے بغیر ہی، دھویا اور تیل یا چربی کا اثر ہاتھ پر باقی رہا تو بھی پاک ہو گیا، فقہ، و الیث نے اسی قول کو قبول کیا ہے، وریکی اصح ہے، اندخیرہ، تجنیس میں اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس طرح دھونے سے تیل پاک ہو گیا، اس لئے ہاتھ پر جو اثر باقی رہا وہ بھی پاک ہو گیا، جیسا کہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی تیل ناپاک ہو جائے اور اسے ایک برتن میں رکھ کر، تنہا پانی ڈال جائے کہ وہ تیل اوپر بننے لگے وریکی طرح اس تیل کو اوپر سے نکال دیا جائے یا چھن دیا جائے، وریکی طرح تین بار کیا جائے تو وہ تیل پاک ہو جائے گا، یہاں تک تجنیس کا کلام ختم ہوا، فتح۔

ب میں مترجم کہتے ہیں کہ زہدی میں بھی اسی طرح مذکور ہے، م، لیکن مردار کی چربی اس طرح پاک نہ ہوگی، کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے، سی بناء پر کہ وہ خود عین نجاست ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے کھال کی دباغت جائز نہیں ہوتی ہے، اس تیل کو روشنی کے لئے چراغ میں جانے کے کام میں۔ یا جاسکتا ہے پھر بھی مسجد میں نہیں جلا نا چاہئے۔

میں مترجم کہتے ہیں کہ مردار کی چربی جیسا کہ حرام ہے تو اس سے کسی طرح بھی نفع حاصل کرنا نہیں چاہئے کیونکہ حدیث میں ہے یہودیوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے اسے پگھلا کر بیچا ورنفع اٹھایا، جیسا کہ صحیح وغیرہ میں ہے، اب اگر کوئی دوسری دلیل اس کے مقابل ہو تو بھی ہمارے مسندہ اصول کے مطابق حقیقہ کا تقاضا یہی ہوگا کہ حرام کہا جائے اور اس سے منع کیا جائے، اسی پر اعتماد کرتے ہوئے، اس پر فتویٰ بھی دیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ناپاک شہد کپاک کرنے کا طریقہ ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ ہے کہ اس میں پانی دے کر تاجوش دیا جائے کہ پہلی مقدار کے برابر ہو جائے اس طرح تین بار کرنے سے پاک ہو جائے گا، ف، زہدی نے اس طرح ذکر کیا ہے، وریکہ ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ دس چینی پکائے ہوئے شیرہ کا ہے خواہ خرما کا ہو یا انگور کا، یہاں تک حکم ذکر کیا گیا مگر بعض صورتوں سے اس پر اعتراض ہوتا ہے، اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کے ٹکے کو تین بار دھونے سے وہ پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ اس میں شراب کی بدبو نہ رہے، وجہ یہ ہے کہ اس میں شراب کا اثر نہیں رہا پھر بھی گرد بدبو رہ جائے تو اس میں سوائے سرکہ کے کوئی دوسری مائع درسیں کار کھنچا جائے نہ ہوگا، اور سرکہ بھی اس سے جزا ہے کہ شراب کے ٹکے میں بغیر دھوئے ہوئے بھی شراب ڈالنے سے پاک ہو جاتا ہے، اس وجہ سے کہ اب بھی گر اس میں شراب کے جو کچھ اجزاء باقی رہ گئے ہیں ان میں سرکہ ڈالنے سے وہ سرکہ بن جائیں گے، اس آخری جملہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اجزاء شراب کے باقی رہ جانے کی وجہ سے ہی باقی رہ جاتی ہے، سی بناء پر جس چیز کی باقی رہ جائے اس کا یہی حکم ہے، فتح۔

میں مترجم کہتے ہیں کہ آخر بات کا حلق صرف بوسے نہیں ہے جیسا کہ شیخ محقق نے سمجھا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ بغیر دھوئے ہوئے میں جو کچھ شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جائیں گے، اب جب کہ بغیر دھوئے برتن میں سرکہ رکھنا جائز ہے تو دھونے کے بعد بد رجہ اوں جائز ہوگا، اور یہ معنی نہیں ہیں کہ دھونے کے بعد سرکہ رکھنا جائز ہے اس بناء پر کہ

اس میں شراب کے جو کچھ اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جائیں گا جس سے یہ لازم آئے کہ جو بوباقی تھی وہ اجزاء کی وجہ سے تھی، سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ آخری بوباقی نہ رہنے کی قید کیوں لگائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ فتاویٰ قاضی خان میں یہ مسئلہ اس طرح ہے کہ شراب کھلکھلے جو پرانا مستعمل ہو تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا، اور یہ کہ جب اس میں شراب کی بوباقی نہ رہے، تاہم خانیہ الکبریٰ کے حوالہ سے، مترجم کو تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ پاکی تو اسی صورت میں ہو جاتی ہے جو قاضی خان میں بیان کی گئی ہے، اور زیادہ بوند نہ رہنے کی بات بڑی مصلحت کے ساتھ ہے کہ ایسی چیزوں کا استعمال نہ ہو جس میں شراب کی بوسے اغشت پیدا ہو جائے، اس طرح سے کہ ابتدائے سلام میں شراب کے برتنوں کے استعمال سے ممانعت کی گئی تھی۔ اس سے یہ بات واجب ہوئی کہ ویسی حالت نہ ہو، پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ہے لیکن اگر بوباقی ہو تو اسے استعمال میں لانا مکروہ تحریمی ہوگا، الحاصل یہی تحقیق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور خلاصہ میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پیالہ جس میں شراب ہو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں تین مرتبہ پانی بھرا جائے اور ہر بار تھوڑی دیر کے لئے چھوڑ دیا جائے، بشرطیکہ وہ پیالہ نیا ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پیالہ بھی نہیں ہو سکتا، ف، اس مسئلہ میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ اس میں بوباقی رہے یا نہ رہے، لیکن زیادہ احتیاط کا تقاضا یہ تھا کہ تفصیل ہونی چاہئے، الخ۔

میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ پاک تو اسی مقدار میں ہو جائے گا بہت استعمال میں اسی وقت لانا ہوگا جب کہ بوباقی نہ ہو، جیسا کہ مسئلہ کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے۔ درمیان میں یہ بھی کہتا ہوں کہ گیسوں کا مسئلہ بھی اسی طرح ہے کہ اگر شراب میں گیسوں گر پڑے اور وہ شراب میں پڑا پھول جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے گیسوں کو پانی میں پھولنے کے لئے چھوڑ دیا جائے اور جس طرح شراب کو چوس کر گیسوں پھول گیا تھا پانی کو چوس کر بھی ویسا ہی ہو جائے پھر نکال کر اسے خشک کر لیا جائے اور اسی طرح تین بار کیا جائے اس کے بعد اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ گیسوں شراب میں گر کر پھولانہ ہو تو تین مرتبہ دھو کر اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جائے گا، مگر شرط یہ ہے کہ اس میں شراب کی بو اور مزہ محسوس نہ ہو، الخ۔

میں کہتا ہوں کہ پہلی اس صورت میں جب کہ گیسوں شراب میں بالکل پھول گئے ہوں یہ لازم ہے کہ ان کے خشک ہونے کے بعد انہیں پانی میں بھگوایا جائے، اور خشک ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے پانی ٹپکانا موقوف ہو جائے جیسا کہ موزے پاک کرنے میں مختار ہے بلکہ خشک ہونے کے معنی حقیقی بالکل سوکھ جانا مراد ہے، اور بظاہر ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ نہیں ہے جیسا کہ نصاب اور کبریٰ میں ہے کہ ایک عورت نے شراب میں گیسوں یا گوشت پکایا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ پانی میں تین بار اس پکانے سے کہ ہر بار خشک ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، مگر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی پاک نہ ہوگا، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، المختصرات، ہ، اور تجنیس میں ہے وہ بے یقینی یعنی اس پر فتویٰ دیا جائے، الخ، اور در مختار میں گوشت کے معاملہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر اکتفاء کیا ہے، اور یہ مخالف فتویٰ ہے، م۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ پاک کرنے کے لئے نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہے سوائے ایسے اثر کے جس کے دور کرنے میں مشقت ہو تو اس کے لئے صابون اور گرم پانی وغیرہ استعمال کرنے کی تکلیف واجب نہیں بلکہ مستحب ہوگی

وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين الخ

اور یہ کلام اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عین نجاست کے بعد دھونا شرط نہیں ہے، اگرچہ نجاست ایک ہی بار دھونے سے دور ہو جائے، مطلب یہ ہے کہ عین نجاست مرئیہ ایک بار دھونے سے دور ہو جائے تو وہی کافی ہے، اور اگر دو تین بار بھی دھونے سے دور ہو تو اس وقت تک دھویا جائے کہ وہ دور ہو جائے، السراجیہ، اور اس مسئلہ میں تین باباؤں وغیرہ کسی عدد

پر اکتفاء کرنے کا اعتبار نہیں ہے، الحیض، اور یہی قیس ہے، ف، اور یہی، صحیح ہے۔

وفیہ کلام، مشحون کو اس بحث میں، اختلاف ہے، یعنی بعضوں نے کہا ہے عین نجاست کے دور ہونے کے بعد بھی تین مرتبہ دھویا جائے اسے نجاست غیر مرئیہ سمجھتے ہوئے، اور فقہ ابو جعفر و طحاوی نے کہا ہے کہ دو مرتبہ دھویا جائے، ف، اور جو نجاست غیر مرئیہ ہو اسے تین بار دھویا جائے، الحیض، لیکن تحقیقی بات وہی ہے جو مصنف نے بیان کی ہے۔

وما لیس بمرئی فطہارہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغسل انہ قد طہر، لان التکرار لابد منہ للاستحراح، ولا یقطع بزوالہ، فاعتبر غالب الظن، کما فی امر القبۃ، وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن یحصل عنده، فاقیم السبب الطاهر مقامہ تیسیراً، ویتأید ذلک بحديث المستیقط من مامہ

ترجمہ :- دور جو ناپاکی ایسی ہو کہ نظر آنے والی نہ ہو تو اس کے پاک ہونے کی صورت یہ ہے کہ سے اتنا دھویا جائے کہ دھونے والے کو گمان غالب ہو جائے کہ یہ اب پاک ہو گئی ہے، کیونکہ گندگی کو دور کرنے کے لئے دھونے کے کام کو بار بار کرنا ضروری ہے ورنہ اس کے دور ہو جانے کا کسی وقت بھی قطعی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے اس لئے صرف گمان غالب ہونے پر کتفاء کیا گیا جیسا کہ قبلہ کے بارے میں حکم ہے، ورفقہاء نے تین مرتبہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ اتنی مرتبہ سے نجاست دور ہو جاتی ہے، اس لئے سہنی کی غرض سے ظاہری سبب کو غلبہ ظن کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، ورنہ اس بات کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو نیند سے جاگنے والے سے متعلق ہے۔

توضیح :- نظر نہ آنے والی ناپاکی کے پاک کرنے کا طریقہ

وما لیس بمرئی فطہارہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغسل انہ قد طہر الخ
ورہی نجاست جو نظر آنے والی نہ ہو، جیسے پیشاب (سوکنے کے بعد) تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے اتنا دھویا جائیکہ غالب گمان ہو جائے کہ وہ پاک ہو چکی ہے، گرچہ اسے کسی بچہ یا پاگل نے اتنی بار دھویا ہو کہ غالب گمان میں پاک ہو گیا ہو، مع۔

لان التکرار لابد منہ للاستحراح، ولا یقطع بزوالہ الخ
اس لئے کہ اس نجاست کو دور کرنے کے لئے تو بار بار دھونے کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن نظر نہ آنے والی ناپاکی ہونے کی وجہ سے اس کے عین کے نکل جانے کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا ہے، ورنہ اس نجاست کے زائل ہونے کا قطعی و یوراثین بھی نہیں ہو سکتا ہے

فاعتبر غالب الظن الخ
اسی لئے غالب گمان کا اعتبار کر لیا گیا جیسا کہ جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہے، یعنی اس صورت میں جب کہ مسافر کو قبلہ کا سمت معلوم نہ ہو اور تینے والا بھی کوئی موجود نہ ہو تو وہ دل سے تحری کرے ورنہ جس جانب کون کی گواہی و غالب ظن ہو، اس کے لئے وہی سمت قبلہ کا معتبر ہوگا، اسی بناء پر اس طرح نماز پڑھ لینے کے بعد یہ تحقیق ہو جائے کہ سمت قبلہ دراصل دوسرا ہے اور یہ غلط تھ تو نماز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، مگر کوئی کہی کہ تین مرتبہ کا کہن تو معروف و مشہور بات ہے جیسا کہ محیط سے معلوم ہوا، جو یہ ہوگا تین کی قید کوئی ضروری اور لازم نہیں ہے

وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن یحصل عنده الخ
فقہاء کرام نے تین مرتبہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ تین مرتبہ سے غالب گمان حاصل ہو جاتا ہے اس لئے آسانی کی غرض سے سبب ظاہری کو غلبہ ظن کے قائم مقام کر لیا گیا ہے، چنانچہ تین بار دھونے کے بعد پاکی کا حکم گادیا جاتا ہے جیسا کہ

طہارت پر غلبہ ظن ہونے سے ہی پاک ہو جانے کا حکم صل تھا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ غلبہ ظن کی بجائے تین بار کو متعین کرنا صرف اپنی رائے سے ہو رہا ہے حالانکہ اسباب میں رائے کو دخل نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صرف رائے سے یہ حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ حدیث سے بھی اس خیال کی تائید، وبتائید ذلك الملح اس حدیث سے ہوئی ہے جو نیند سے بیدار ہونے والے کے بارے میں ہے، کہ وہ جب نیند سے بیدار ہو تو بغیر تین بار ہاتھ دھوئے بغیر پنا ہاتھ پانی میں نہ ڈالے، تو اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ تین مرتبہ دھو لینے سے گمان غالب ہو جاتا ہے، م، اور اس بات کا یقین ہے کہ یہ حدیث نجاست غیر مرئیہ کے بارے میں ہوگی، کیونکہ نجاست ہونے کا وہم ہونے کی وجہ سے دھونے کا حکم استحباً ہے اور اگر نجاست نظر آئی یہ وہ نجاست مرئیہ ہوتی تو اس کا دھونا واجب ہوتا۔ ف۔

مگر اس استدلال میں یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے تو نجاست کے صرف وہم ہونے پر ہی تین بار دھونے کا حکم ہے۔ ب نجاست کے یقینی محقق ہونے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ دھونے کی مقدار تین سے زائد بڑھا دی جائے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہ تائید، ورا استدلال چھوڑ دیا جائے۔ مجمع الانہر۔

میں مترجم اس اعتراض کا جواب یہ دیتا ہوں کہ جب ہاتھ میں نجاست لگنے کا وہم ہو تو تین بار دھونا مستحب ہوگا، لیکن جب نجاست لگنے کا یقین ہو تو تین بار دھونا واجب ہو جائے گا۔ اس وقت یہ لازم نہیں آتا کہ تین بار سے مقدار بڑھا کر پانچ یا سات بار کر دی جائے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے، کیونکہ نجاست کا وہم ہونے سے دھونا اس بناء پر ہے کہ اگر نجاست ہو تو وہ دور ہو جائے۔ اس سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ اگر نجاست ہوتی تو تین مرتبہ سے دور ہو جاتی۔

ای ص استدلال بہت صحیح ہے، اور نجاست کے وہم ہونے اور اس کے یقینی ہونے کی صورت میں صرف اس قدر فرق ہوگا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی، موہوم ہونے میں مستحب ہوگا۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس مسئلہ میں، صل غلبہ ظن ہی ہے۔ اور اس کے قائم مقام تین بار دھونا ہے۔ ابتہ اگر کسی کو غلبہ ظن ہی نہ ہو تو اس کی دوسری وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس کے واسطے کچھ خاص نشانات ظاہر ہوں یا یہ کہ ایسا کبھی اتفاق ہو جاتا ہو تو ایسا شخص غلبہ ظن ہونے تک دھوئے یا وہ دوسرے کے مرض میں گرفتار ہو تو اس کے لئے تین مرتبہ کی قید ضروری ہے۔ جیسا کہ التتویر میں ہے۔ یا اس کو سات مرتبہ تک کی اجازت ہے۔ الدر۔ ورنہ تین مرتبہ کافی ہے۔

ثم لابد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية، لأنه هو المستخرج

ترجمہ۔ پھر ظاہر الرویہ کے مطابق ہر مرتبہ نچوڑنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ نچوڑنا ہی تو اس غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہے۔

توضیح: دھوتے وقت نچوڑنا، ناپاک فرش، بڑی دری اور ناٹ، ناپاک چیز کے پہلے بار کے دھوؤں کی

مٹھیں، گائے، بکری وغیرہ کے پاگرہ کا چارہ، پرانے مستعمل برتن کی ناپاک حالت میں پاکی کی شرط، شراب میں گیہوں پکائے گئے، مرغی کو ذبح کر کے اس کے پردور کرنے کے لئے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالنا، اگر انگور کے

شیرہ میں کتا اگر پھر وہ شراب ہو کر سرکہ ہو گیا

ثم لابد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية، لأنه هو المستخرج

پھر ظاہر الرویہ کے مطابق ہر مرتبہ ان چیزوں کو نچوڑنا ضروری ہے کیونکہ اس طرح نظر نہ آنے والی ناپاکی دور کی جاسکتی ہے۔ ناپاک چیزیں دو قسم کی ہوتی ہیں، ایک وہ جو نچوڑی جاسکیں جیسے کپڑے وغیرہ، دوسری وہ جو نچوڑی نہ جاسکیں جیسے جوتے وغیرہ جو چیزیں نچوڑی جاسکتی ہوں انہیں ہر بار نچوڑنا بھی ضروری ہے اور تیسری مرتبہ کچھ زیادہ نچوڑنا چاہئے اتنا کہ اسے دوبارہ

نچوڑنے سے پانی نہ ہے، اس وقت ہر شخص کی اپنی قوت و طاقت کا اعتبار ہوگا۔ الکافی۔ و اگر اپنی قوت کے اعتبار سے کپڑے کے پھٹنے، و اس کے بچاؤ کے خیال سے آہستہ سے نچوڑا تو جائز نہ ہوگا۔ قاضی خان۔ لیکن در مختار میں کہا ہے کہ اگر کپڑا پتلا ہو تو اظہار یہ ہے کہ ضرور ڈھبغہ نہ کرنا چاہیے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ یہ بات غور طلب ہے۔ اور اگر ہر بار نچوڑ اور تیسری بار اتہ مبالغہ بھی کیا کہ دوبارہ نچوڑنے سے پانی نہ ہے، پھر بھی اس میں سے کوئی قطرہ نکلا و کسی چیز کو لگ گیا تو پہلا کپڑا اور ہاتھ اور دوسری چیز جسے قطرہ لگا ہے سب پاک ہیں۔ و اگر ایسا نہیں کیا تو ساری چیزیں ناپاک ہو گئی۔ الحیط۔ پھر مصنف ہدایہ نے تنبیہ کر دی کہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر ارادہ میں ہے، یعنی اصولی کتب کی روایت ہے، و محیط میں کہا ہے کہ یہی احوط ہے، لیکن ابن الہمام نے کہا ہے کہ امام محمد سے مروی ہے کہ فقط۔ آخری بار نچوڑنا کافی ہے۔ مفتاح، اور عینی میں بھی یہی ہے، لیکن کافی میں لکھا ہے کہ روایت الاصل کے علاوہ دوسری کتابوں میں ہے کہ فقط ایک بار نچوڑنا کافی ہے، اور یہ بات عام ہے کہ ایک بار نچوڑنے کا کام پہلی مرتبہ میں ہو یا دوسری یا تیسری میں۔ اور کہا ہے کہ یہ روایت ارفق و آسان ہے، اور تاتار خانیہ میں نوازش سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ہ۔

یہ ساری گفتگو ایسی چیزوں کے بارے میں تھی جو نچوڑنے کے لئے قوت ہوں، و اب ایسی چیزوں کا حکم جو نچوڑی نہ جاسکتی ہوں یہ ہے کہ وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوں گی، کیونکہ نجاست کے نکلنے میں نچوڑنے کی طرح خشک کرنے کو بھی دخل اور اثر ہے۔ اور خشک کرنے کی حد یہاں یہ ہے کہ اسے اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ پانی ٹپکنے موقوف ہو جائے۔ اس کا بالکل سوکھ جانا شرط نہیں ہے۔ التنبیہ۔ اور نچوڑنے کی یہ قید اس وقت کی ہے کہ جب اس میں نجاست بہت اثر کی ہوئی ہو اور چوس گئی ہو، کیونکہ اگر تھوڑا اثر کیا ہو یا مطلقاً اثر نہ کیا ہو تو صرف تین مرتبہ دھونا ہی کافی ہے، محیط اسرخصی۔

ناپاک کپڑے، گر تین برتنوں میں دھویا گیا اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ پاک ہو گیا۔ کیونکہ دھونے کا عام طریقہ یہی ہے۔ اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائے گی۔ الکافی۔ ناپاک فرش یا بڑی دری وغیرہ اگر نہر میں ڈال کر کسی نے چھوڑ دی، و اس پر ایک رات پانی بہت رہا تو وہ پاک ہو گئی۔ الخلاصہ۔ اس کے درمیان اسے خشک کرنے کی قید نہیں ہے لیکن پانی جاری رہنا ضروری ہے۔ م۔

گر ناپاک چیز کو دھوتے ہوئے پہلی بار میں اس سے کچھ پھینکیں، و اگر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر مذہب میں اس کپڑے کو تین بار دھونا واجب ہے۔ اور طحاوی کی روایت اسے دوبارہ دھونا واجب ہے۔ ع۔ مکرری وغیرہ کو بھی جانور جگالی کرتے وقت اپنے پیٹ سے نکال کر جو منہ میں نکالتا ہے، اس نکالی ہوئی یا گال کی ہوئی چیز کا حکم اس کی لید و گوبر کا ہے۔ تجنیس میں کہا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ گال پیٹ میں شکل بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ انسان کے پیٹ میں جا کر جو چیز شکل بدلتی ہے مثلاً پانی پیا اور اس کی قے کر دی تو اس کا حکم پیشاب کا ہوگا۔ تنبیہ۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر کوئی چیز کھانسی یا پی کر فوراً قے کر دی جائے تو وہ بھی نجس ہے، حالانکہ نواقض وضو میں صلوٰۃ الحسن سے ہم نے احسن نقل کیا ہے۔ اور خود مصنف نے دو ورق کے بعد لکھ کر تصحیح کی ہے کہ بچہ نے (دودھ پینے کے) فوراً بعد اگر قے کر دی جب تک کہ بہت زیادہ نہ ہو نماز کے لئے وہ مانع نہیں ہے۔ مفتاح۔ پھر شیخ ابن الہمام اور عینی نے اس موقع پر بہت سے جزئی مسائل بیان کئے ہیں جن کو بندہ مترجم نے دوسری معتبر کتابوں کے حوالہ سے اوپر نقل کر دیا ہے۔

اب اور مزید کچھ مسائل، اس جگہ نقل کرتا ہوں، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جس ازار لنگی کو پہن کر آدمی غسل خانہ میں نہا رہا ہو اس پر بہت زیادہ پانی بہا دینے سے وہ پاک ہو جائے گی اگرچہ اسے اتار کر مستطآنہ دھویا ہو اور اس کے نچوڑنے کی بھی شرط نہ ہوگی۔ شمس الدائرہ حلوئی نے غسل خانہ کی اسی لنگی کے مذکورہ مسئلہ پر قیاس کر کے کہا ہے کہ اگر نجاست خون یا پیشاب ہو، و اس پر پانی بہا دینا تو کافی ہے۔

بن الہمام نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مذکورہ لنگی میں صرف پانی بہا دینے سے بغیر نچوڑے ہوئے اس لئے کافی سمجھ گیا

ہے کہ وہاں ستر عورت کی ضرورت اور مجبوری تھی اسے اس پر دوسرے مسائل کا قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور نہ ظاہری روایتوں پر عمل چھوڑا جائے گا جن میں ہر بار نچرنا شرط ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی بات صحیح ہے، کیونکہ مجبوری کا حکم محدود ہوتا ہے۔ م۔ مصنف ہدایہ نے لکھا ہے کہ پرانی پختہ پینٹ ایک ساتھ تین بار دھونے سے پاک ہو جاتی ہے۔ اس طرح مٹی کا وہ برتن بھی پاک ہو جاتا ہے جو پرانا اور مستعمل ہو۔ لیکن اس مسئلہ کو اتنا مقید کر دینا چاہئے کہ ایسا برتن تری کی حالت میں ناپاک ہو، کیونکہ اگر اس کا استعمال چھوڑ دینے کی وجہ سے وہ خشک ہو گیا ہو تو وہ بالکل برتن کے حکم میں ہو گیا کیونکہ وہ ظاہری طور پر چیزوں کو جذب کرتا ہوگا۔

تجنیس میں ہے کہ اگر گہوے شراب میں پکائے گئے ہوں تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تین بار پانی میں پکائے جائیں اور ہر بار خشک کر دئے جائیں۔ ورنہ گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ شراب میں پکائے ہوئے گہوے بھی پاک نہ ہوں گے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی کا پیٹ چاک کر کے صاف کرنے سے پہلے پانی کا ادھو دھونے سے پہلے اس کے پر صاف کرنے کی غرض سے اسے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالا گیا تو وہ کبھی پاک نہ ہوگی۔ صحیح۔ اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے۔ م۔ اگر انگور کے شیرہ میں کتا گرا پھر شراب ہو کر سرکہ ہو گیا تو اس کا ناپاک ہونا لازم ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہو گا جبکہ کتا کسی گندگی سے بھرا ہوا یا کتے کا منہ شیرہ میں اس سے بھر گئی ہو۔ ورنہ مفتی بہ قوں کے مطابق ناپاک نہیں ہونا چاہئے۔ اگرچہ شیرہ باقی رہ گیا ہو۔ م۔

متفرق مسائل

آنا شراب میں بھیگا ہوا، مشک پاک ہے۔ چہ بچہ کا کھودا جانا، انگور کے شیرہ سے بھرے ہوئے حوض میں نجاست کا گرنا، مرغی کے پیٹ سے، نڈایا جانور کے پیٹ سے بچہ پانی یا شور بہ میں گرا، گھٹ پر پانی تک تختے جڑے ہیں کوئی اس پر وضو کر کے نجاست آلودہ پیر کے بعد چلا، کسی کا دانت گر اس نے خود اپنا یا دوسرے کا دانت لگوا لیا، فستقوں کے کپڑوں میں نر، کفار کے گھر میں پکی ہوئی کھانے کی چیزیں، دوائیں جن میں شراب کا جزء ہے، مچھلی کے جگر کا تیل، مردار کی ہڈیوں سے صاف کی ہوئی شکر وغیرہ۔

آنا اگر شراب میں بھیگا تو اسے نہیں کھانا چاہئے اور اس کے لئے کوئی حیلہ بھی نہیں ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا حیلہ یہ ہے کہ اسے سرکہ میں خمیر کیا جائے اتنا کہ شراب کا اثر اس میں باقی نہ رہے۔ تو اسے پاک ہونا چاہئے مگر بھلیاں امام ابی یوسفؒ۔ ورنہ صحیح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ م۔

مشک ہر حال میں حلال ہے۔ یعنی اسے کھایا جائے یا دوائی میں ڈالا جائے، اگرچہ وہ اصل میں خون ہو۔ ع، ہم نے پہلے لکھ دیا ہے کہ مشک کا نافہ اگر ایسا ہو کہ پانی لگنے سے خراب نہ ہو گا تو پاک ہے ورنہ ناپاک ہے، مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ نافہ مرے ہوئے ہرن سے نکلا ہو، اور اگر ذبح کئے ہوئے جانور سے نکلا ہو تو ہر حال میں پاک ہے۔ ف، نس، الئمہ حوائی کے اشارہ کے مطابق اصح یہ ہے کہ سانپ کی کچھلی پاک ہے۔ ع۔

سوتے ہوئے آدمی کے منہ کے رال اصح قول کے مطابق پاک ہے۔ ع۔ اور ہم نے پہلے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ اگر وہ رال بدبودار یا زرد ہو اور منہ بھر کر ہو تو ناقض وضو ہے۔

اور ظہر یہ میں ہے کہ کہا گیا ہے کہ مردے کے منہ کا پانی ناپاک ہے، وہ چہ بچہ یا گدھا جس میں وضو وغیرہ کا پانی وغیرہ جمع ہوتا ہے اگر اسے اتنا کھود دیا گیا جہاں تک وہ پانی پہنچتا تھا تو وہ گدھا پاک ہو گیا مگر اس کے چاروں طرف کی مٹی ناپاک رہے گی۔

جائے گی ابنتہ چوڑی میں بھی چاروں طرف سے کھودا گیا تو سب پاک ہو گیا، اسے پانی کا کنوڑ بنایا جاسکتا ہے، اگر کسی حوض میں انگور کا شیرہ بھرا ہو دس دس میں نجاست گر جائے اب اگر وہ حوض دہرہ یعنی دس ہاتھ نہ ہو دس ہاتھ چوڑا ہو یعنی تیار ہوا ہو کہ اگر بجائے شیرہ کے پانی ہو تا دس دس میں ناپاکی کی گرجائی تو وہ شیرہ بھی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

گر مرغی سے انڈہ یا بڑا جانور کے پیٹ سے بچہ نکل کر پانی یا شور بہ میں گرے تو وہ ناپاک نہ ہوگا، گھٹا پر پانی تک تھختے جڑے ہوئے ہیں اس پر کوئی ایسا شخص گزر جس کے پاؤں میں نجاست بھری ہوئی تھی اس کے بعد اس پر کسی نے وضو کیا اور اس پر ننگے پاؤں چلے تو مجبوری کی وجہ سے یہ حکم ہے کہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہو جائے کہ اس نے بھی ان ہی جگہوں پر پاؤں رکھے ہیں جہاں اس گندے آدمی نے رکھے تھے اس کے پاؤں کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اسی طرح جو شخص حمام کے پانی میں چلا تو اس کے پاؤں ناپاک نہ ہوں گے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ناپاک کا دھوا ہوا پانی ہے۔

تجنیس میں ہے کہ کچھڑ میں چنے سے کسی کو جو کچھڑ لگی اور بغیر دھوئے ہوئے نماز پڑھ لی تو وہ نماز جائز ہوگی جب تک نجاست کا اثر معلوم نہ ہو مگر احتیاطاً سے دھو دینا چاہئے، کسی کا دانت گر گیا، دس دس نے دانت بنوایا تو اس سے نماز میں کوئی خصل نہ ہوگا خواہ اپنا ہی دانت لگولیا ہو یا کسی دوسرے کا لگولیا ہو، یہی اصح ہے فاسقوں کے کپڑوں میں بعضوں کے نزدیک نماز مکروہ ہے کیونکہ وہ شراب سے پرہیز نہیں کرتے ہیں، مصنف نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ کافر ذمیوں کے کپڑوں میں ان کے پامچہ اور لنگی کو پھوڑ کر دوسرے کپڑوں میں نماز جائز ہوتی ہے باوجودیکہ وہ شراب کو حلال جانتے ہیں لہذا فاسقوں کے کپڑوں میں بدرجہ اول جائز ہوگی، تعبی۔

میں مترجم کہتے ہیں کہ ہندوستانی پاکستانی وغیرہ بے نمازی مسلمانوں کے کپڑوں سے بھی من کے پامچہ اور لنگیوں کا تشناہ کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ لوگ پیشاب کے بعد کبھی پانی استعمال نہیں کرتے ہیں، م، یہ خبر موجب کے برخلاف ہے، فتح، اگر کسی ذبح کئے ہوئے جانور کے متعلق حرام ہونے کی خبر دی جائے تو اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور کھانے پینے کی چیزوں میں حلال ہونے کی خبر پر عمل کیا جائے، و، فارس والے جو طلحہ و دیہان بنتے ہیں ان کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ من میں چمک بڑھانے کو شراب لگاتے ہیں، اس لئے ان کپڑوں میں نماز جائز نہیں ہے، جیسا کہ تجنیس میں ہے، فتح، اس طرح مگریزوں کے عداقوں سے جتنی چیزیں بن کر سکتی ہیں اگر ان کی ناپاکی کی خبر ملے اور خبر پر غائب گن ہو تو ان کا استعمال جائز نہ ہوگا ایسی دوائیں جن میں شراب کا جزو ہے ناپاک اور حرام ہیں، البتہ اگر کسی خاص دواء کی بدن نہیں ملتی ہو تو اس میں مشرک کا ختلف ہے، منع کرنے میں احتیاط اور جائز کہنے میں نرمی کا پہلو ہے، مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا جائز ہے جب تک کہ اس میں کسی اور نجاست کا علم نہ ہو، مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کی جاتی ہے وہ مکروہ تحریمی ہے اس وقت جب کہ ہڈیوں کی چمکانہٹ اور سور کی ہڈیوں کے عداوت ہو۔

غیر ملکی صابون، باتھ میں تر نجاست ہو اور پانی ڈالتے وقت ہاتھ برتن کے دستہ پر ہو، پگھلے ہوئے روغن میں چوبہا مر گیا، نجاست کے بخارات کا حکم، پاؤں سے انگور پھوڑے گئے اور پاؤں خون آلود ہو گیا، منکہ میں پانی یا شیرہ ہے اس سے کسی برتن میں نکال اور دوسرے برتن سے بھی اس برتن میں نکال پھر برتن میں مرا ہو، چوبہا، لولے میں مرا ہو، چوبہا، لولہ، جو دانہ میٹھی میں یا سخت لید میں مایہ بودار گوشت، بدبودار روغن اور دودھ، فرج کی رحوبت، بکری کا تھن میٹھی سے بھرا چڑ ہے نے بھیکے ہاتھ سے اسے دودھ

مگریزی صابون جو کہ چربی سے بنتا ہے، چونکہ اس میں حرام اور مرے ہوئے جانوروں کی چربی بھی ملی ہوئی رہتی ہے اس لئے ناپاک ہے، و، جو تیل سے بنتا ہے وہ پاک ہے، اور صحیح قول کے مطابق تیل کا اعتبار نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ہاتھ پر تر نجاست لگی ہوئی ہے جب ہاتھ ڈالتا ہے ہاتھ پیاں یا جگ پر ہوتا ہے ایسی صورت میں تین بار ہاتھ دھونے سے

پیارہ بھی پاک ہو جائے گا، ترکیز پر اگر خشک گو بر گرا تو ناپاک نہ ہو گا جب تک اس کا اثر ظاہر نہ ہو، پگھلے ہوئے گھی، تیل میں چوبا کرنے سے ناپاک ہو جائے گا جب تک کہ وہ کثیر مقدار میں نہ ہو یعنی دودھ یا خود اس کی رائے میں کثیر ہو، اور اس سے کم ہو تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ بیان کیا جا چکا ہے، نجاست کے بخارات سے صحیح قوس کے مطابق کپڑا ناپاک نہیں ہوتا ہے، مرغ، جب تک کہ خود اس کی غالب رائے میں نجاست نہ ہو، پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا، پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی تو صحیح یہ ہے کہ ناپاک ہے، اس کے برخلاف جب سرکہ ہونے سے پہلے نکال گیا ہو، فق، اگر چوبہ پھولا پھٹا ہوا تھا پھر شراب سرکہ ہوئی تو نجس سے ورنہ نہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، م۔

اگر کسی نے پاؤں سے انگور، نخوڑے اور پاؤں سے خون کی طرح نکل کر شیرہ کے ساتھ بہہ گیا تو شیخین کے نزدیک بہتے ہوئے پانی کی طرح ناپاک نہیں ہے، مسئلہ میں پانی یا شیرہ ہے اس سے کسی برتن میں نکالا اور دوسرے مسئلے میں سے بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مرا ہو چو ہاملا، ب، اگر وہ شخص اس کے درمیان تھوڑی دیر کے لئے بھی غائب ہو، تھا تو یہ کہا جائے گا کہ چوبہ اسی برتن میں مرا ہے، اور اگر بالکل غائب نہ ہوا ہو اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ دونوں مشکوں میں سے کسی مرا ہے تو فقط دوسرے مسئلے کو ناپاک قرار دیا جائے گا یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پہلے تحری کی مگر کسی ایک کی طرف رجحان نہ ہو ہو اور اگر کسی ایک کی طرف رجحان ہو گیا ہو تو وہی مسئلہ ناپاک سمجھا جائے گا، اور اگر دونوں مسئلے دو آدمیوں کے ہوں اور ہر ایک یہی کہتا ہو کہ میرے مسئلہ کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہوں، فق۔

لوٹے میں مرا ہو چو ہاملا، ورنہ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ لوٹے میں مرا ہے یا گھڑے میں یا کنوئیں میں تو لوٹے میں مرا سمجھا جائے گا، و، میٹگی یا لید میں جو سخت ہوتی ہے اس میں دانہ پلایا گیا تو اسے دھو کہ کھیا جاسکتا ہے، اور اگر گوبر میں ہو تو نہیں کھیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ نرم ہوتا ہے، انجیس، فق۔

گوشت جب بدبودار ہو جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، لیکن گھی اور دودھ جیسی چیزیں بدبودار ہو جائیں تو حرام نہیں ہوتی ہیں، امام اعظمؒ کے نزدیک فرج کی رطوبت پاک ہے، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، و، امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دینا چاہئے، م۔

بکری کا تھن اس کی میٹگی سے لتھڑا ہوا اور دوہنے والے نے بھیگے ہاتھ سے دودھ دوہ لیا، تو اس کے ناپاک ہونے کے بارے میں دور و بیتیں ہیں، الفق، رفق قوس یہ ہے کہ اسے پاک مانا جائے خواہ اس کے اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے یا مجبوری کی بناء پر ہو، اور مزید احتیاط کا قضا ہے یہ کہ اگر اثر ظاہر ہو تو نجس ہو گا ورنہ نہیں، م، اگر کسی نے پانی سے استنجاء کیا، ورنہ سے رومال سے نہیں پوچھا فوراً ہی ہوا خارج ہو گئی تو عام مشائخ کے قول کے مطابق جو گردے نجس نہ ہوگا، اسی طرح اگر، استنجاء سے نہیں بلکہ پسینے سے پاپائی سے لگی تر ہو گئی پھر ہوا خارج ہو گئی تو بھی یہی حکم ہوگا، اخلاص۔

فصل: فی الاستنجاء، الاستنجاء سنة، لان السی علیہ السلام واطب علیہ

ترجمہ - یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے، استنجاء کرنا سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر بھیکلی فرمائی ہے۔

توضیح :- استنجاء کے بیان میں، کاغذ کپڑے وغیرہ احترام والی قیمتی چیز سے استنجاء کرنا، آداب استنجاء، قضائے حاجت، گھاٹ پر، راستہ میں، سایہ میں پانچخانہ پھرنا، سوراخ میں پیشاب کرنا، پردہ کرنا، پیشاب کے واسطے نرم جگہ کا انتخاب، ہوا کے رخ پر، مہر والی انگوٹھی اتارنا، اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچخانہ میں

فصل: فی الاستنجاء، الاستنجاء سنة، الحج

یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے، سنن وضو میں نہیں، بلکہ جس طرح صاحب قدورتی نے امام محمدؒ کی اتباع میں کیا ہے اسی

طرح نبوں نے بھی کیا ہے، کیونکہ استنجاء کے معنی ہیں عین نجاست حقیقہ کو دور کرنا، ان تین الفاظ استنجاء، استطابہ اور استخجار کے معنی ہیں سببیں پیشاب و پاخانہ نکلنے کی جگہ سے جو کچھ نکلے اس کو اس کی جگہ سے دور کر دینا، پھر استنجاء اور استطابہ تو علم ہے کہ پانی سے ہو یا کسی اور پاک کرنے والی چیز سے ہو، لیکن استخجار کے معنی خاص ہیں یعنی پتھروں اور ڈھیلوں سے پاک کرنا، اور استنجاء کے معنی ہیں پتھر وغیرہ سے پاک کر لینا اور استبراء کے معنی ہیں زمین پر پاؤں پٹکنا یا کچھ اور کرنا تاکہ قطرہ وغیرہ جو کچھ آتا ہو وہ صاف ہو جائے، اور استزہ کے معنی ہیں پیشاب سے نراحت یعنی صفائی چاہنا، مع۔

حاصل ہر ایسی چیز کو دور کرنا جو سببیں پر نجس چیز میں سے ظاہر ہو اسے دور کرنا، لفتح، تو معلوم ہوا کہ ہوا کے نکلنے یا نیند آنے سے استنجاء کا حکم نہیں ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ پائخانہ یا پیشاب کی ہی کچھ خصوصیت نہیں ہے بلکہ خون نکلنے سے استنجاء کرنا ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مقام مخصوص پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو یا کہیں باہر سے لگ گئی ہو اب مزید تفصیل سیکھ آئے گی۔

ب ن چیزوں کے بارے میں گفتگو ہے جن سے نجاست زائل کی جائے، کسی ایک چیز سے جو احترام کے لائق ہو یا قیمتی ہو اس سے اس قسم کا کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ، کپڑا اور روئی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان چیزوں کے استعمال سے محتاجی سنی ہے، ف۔

پانی اگرچہ قیمتی و قابل حرام چیز ہے مگر وہ مستثنیٰ ہے، اور بقیہ مکروہ چیزوں کا بیان بعد میں آئے گا، م، استنجاء و قضاے حاجت کے آداب بہت سے ہیں۔

اول (۱) بہت دور نکل جانا یعنی نظر دھکتے اور جھل ہو جانا ہے، حضرت مغیرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جیسے یہاں تک کہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو کر قضاے حاجت فرمائی، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے، اس کی روایت ابو داؤد و ترمذی اور دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ گھروں کے پانچانے بھی کسی حکم میں ہیں جب کہ نظروں سے غائب ہوتے ہیں۔

دوئم (۲) حضرت معاذ بن جبلؓ سے ایک مرفوع حدیث ہے کہ حنت کی تین جگہوں سے بچو گھٹ پر راستوں کے درمیان دور کسی کے سایہ میں پاخانہ کرنے سے، ابو داؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مطلب یہ ہے کہ ان جگہوں میں پاخانہ کرنے والوں پر عوام جو ان سے فائدہ حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ لعنت کرتے ہیں کیونکہ انہیں تکلیف پہنچتی ہے، اور لعنت کرنے میں وہ حق بجانب بھی ہیں اس لئے بچنے کی کوشش کرو۔

سوئم (۳) کسی سواری میں پیشاب کرنا کیونکہ حضرت عبداللہؓ سے روایت کردہ ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ سواری میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے قتادہؓ نے، اس سلسلہ میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ وہ سواری جنوں کے ٹھکانے ہوتے ہیں۔

چہارم (۴) پردہ کرنے کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے روایت کردہ مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قضاے حاجت کے موقع پر اونچے ٹیوں یا جھنڈ کے درختوں سے پردہ کرنا بہت پسند تھا، مسلم اس کی روایت کی ہے۔

پنجم (۵) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب قضاے حاجت کا ارادہ فرماتے تو جب تک کہ آپ زمین سے قریب نہ ہو جاتے اپنا دامن نہ اٹھاتے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے۔

ششم (۶) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے کوئی جب پیشاب کرنا چاہے تو وہ نرم زمین تلاش کرے (کہ سخت زمین ہونے سے اڑ کر پھینٹیں پڑیں گی)۔

ہفتم (۷) حضرت ابو ہریرہؓ اور حضریؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو ہو، کے رخ پر نہ کرے کہ پیشاب اڑ کر اس کو پڑے گا۔

ہشتم (۸) حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ جب آپ بیت الخلاء جاتے تو مہر کی انگوٹھی اتار دیتے، ترمذی نے اس روایت کو حسن صحیح کہا ہے۔

نہم (۹) بیت الخلاء میں اللہ تعالیٰ کا ذکر مکروہ ہے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، عطاءؓ، مجاہدؓ، شعبیؓ اور عکرمہؓ کا یہی قول ہے، دور ہمارے اصحاب نے اسی قول کو قبول کیا ہے اور اسی قول میں زیادہ احتیاط ہے اور اسی میں زیادہ تعظیم اللہ عزوجل کی مبارک نام کی ہے، مع، اور امام بخاریؒ نے حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر حین یعنی آن و ہر وقت اللہ تعالیٰ کی یاد میں لگے رہتے تو اس سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ یا کھانہ میں یا الہی کرنا مکروہ نہیں ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ استدلال تحقیقی ورواقعی نہیں ہے، تحقیق یہ ہے کہ یہ لہجہ عزوجل کے دو معنی ہیں یک زبان سے ذکر کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ بات معرفت کاملہ کی حالت کا نتیجہ ہے، کہ اس وقت سہو کرنا بھی محسوس ہو جاتا ہے یہاں تک کہ غفلت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور حضرت ام المومنینؓ کی حدیث کا بھی یہی مطلب ہے، اسے یاد رکھیں، م۔

مسجد کے دروازہ پر پیشاب کرنا، استنجاء کی حالت میں قبلہ رخ ہونا یا اس کی طرف پیٹھ کرنا، ٹھہرے ہوئے پانی میں، غسل کی جگہ، قبر پر پیشاب کرنا، مقامات میں جاتے اور نکلتے وقت دعاء کرنا، کسی ضرورت سے برتن میں پیشاب کرنا، استنجاء کرنا، مسنون ہوتا۔

دہم (۱۰) حضرت کھول کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسجدوں کے دروازوں پر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے یہ روایت مرسل ہے۔

یازدہم (۱۱) ابو جہل سے مرسل روایت ہے کہ قبلہ رخ پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ قبلہ کی طرف قضاے حاجت کے وقت منہ کرنا یا پیٹھ کرنا صحیح روایت میں موجود ہے، اس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

دوازدہم (۱۲) ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔

سیزدہم (۱۳) مرفوع حدیث ہے کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔

چہارم دہم (۱۴) حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ جو کوئی قبر پر بیٹھ یا پیشاب یا کھانہ کرتا ہے گویا وہ انگارے پر بیٹھا ہے، بغوی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

پانزدہم (۱۵) بیت الخلاء میں جاتے وقت بسم اللہ کہ کر جانا کہ یہ انسانوں کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے، جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اور یہ دعاء بھی ہے اللھم ایمی اعوذ بک من الخبث والخبائث، جیسا کہ صحیح ستہ میں ہے۔

شترزدہم (۱۶) نکلتے وقت بھی دعاء کرنا اور وہ یہ ہے۔ غفرانک ربنا والیک المصیر جیسا کہ بیہقی کی سنن میں ہے۔

ہفتدہم (۱۷) حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لکڑی کا ایک پیالہ تھا آپ اس میں پیشاب کر کے اپنے تحت کے نیچے رکھ دیتے جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مع، یعنی یہ بات جائز ہے کہ سردی گرمی یا کسی اور وجہ سے ایسا کرنا جائز ہے، مذکورہ مکروہ بات کے علاوہ کچھ اور بھی مکروہات ہیں جن کو آخر میں ذکر کیا جائے گا، م۔

الاستنجاء سبب استنجاء کرنا سنت ہے یہی قول امام مالک درمزی کا ہے، مع۔

لا الہ الا اللہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر اہمیت اور ہیبت فرمائی ہے، اسی وجہ سے اصل میں مذکور ہے کہ استنجاء سنت مکروہ ہے، اور اگر اسے چھوڑا تو نماز ہو جائے گی، ف، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ واجب ہے، مع، اس مواظبت کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب استنجاء کے لئے تشریف لے جاتے تو میں اور میرے منہ

ایک لڑکا برتن کاپنی اور بوری ورا یک عصا آپ کے ساتھ لئے پھرتے، آپ پانی سے استنجاء کیا کرتے تھے، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ آپ پانی سے مداومت فرماتے تھے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پانی ترک کرنا اور استعمال نہ کرنا مکروہ ہے، ابن ماجہ نے بھی اسی طرح حضرت ام المومنینؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ جب کبھی آپ بیت الخلاء سے تشریف لاتے تو پانی ضرور استعمال کرتے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ پہلی حدیث سے استدلال پورا ہو رہا ہے، مگر یہ حدیث صرف استنجاء کے لئے مخصوص نہیں ہو رہی ہے کیونکہ اس سے وضو کا بیان ہو رہا ہے، چنی آپ وہاں سے نکل کر ہمیشہ وضو کیا کرتے تھے، الفتح، اگرچہ بعض احادیث میں یہ بھی ہے کہ آپ نے وضو نہیں کیا، ورنہ فرمایا کہ مجھے ہر بار استنجاء کے بعد وضو کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ماجہ کی حدیث اور اس حدیث دونوں کو مل کر بھی معنی ظاہر ہوتے ہیں کہ اس سے وضو کا بیان نہیں ہے بلکہ استنجاء کا ہی بیان ہے۔ اور ابن ماجہ کی دوسری روایت میں اس کی تصریح بھی ہے۔ اور ام المومنینؓ کی دوسری حدیث بھی سامنے آئی۔ م۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ مواعظت کی حدیث سے سنت نہیں بلکہ وجوب کا ثبوت ہوتا ہے حالانکہ مصنف نے صرف سنت کہا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مصنف کی عادت ہے کہ ایسا لفظ جو ثبوت کے لحاظ سے واجب ہو وہ اس سے سنت مودکہ مرادیتے ہیں۔ اور استنجاء مضائقہ جب نہیں ہے بلکہ مختلف حالات میں فرض، واجب، سنت، مستحب اور بدعت بھی ہے چنانچہ جب نجاست مقدار درہم سے زائد ہو تو فرض، و مقدار درہم ہونے سے واجب، و اس سے کم میں سنت اور جب صرف پیشاب کی تو دھونا سنت ہے، و اگر کسی نے صرف ہوا نکلنے پر استنجاء کیا تو بدعت ہے، اور مبسوط الشیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم پتھر اور ڈھیلے سے، و دوسری قسم پانی سے ان میں سے پہلی قسم سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مواعظت فرمائی ہے، اس کے بعد کبھی پانی لیا اور کبھی نہیں لیا ہند یہ مستحب ہوا۔ مع۔ اور یعنی کا میدان یہ ہے کہ پہلی قسم واجب ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ یہ سنت مودکہ واجب کے قریب ہے، اور ہرے علماء نے اس میں اس طرح تفصیل فرمائی ہے کہ وہ نجاست جو صرف مقدار مخصوص پر ہو۔ سے چھوڑ دینا جائز ہو گا لیکن وہ نجاست جو مقدار مخصوص سے زائد ہو اسے رہنے دینا مکروہ ہوگا۔ اس فتح میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ مکروہ سے تحریری مراد ہے، بشرطیکہ مقدار درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ سے دھونا فرض ہے و اگر مقدار مخصوص پر بھی مقدار درہم ہو تو اسے چھوڑنا بھی مکروہ تحریمی ہے اس کے باوجود اس کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے گی، یعنی نماز کی فرضیت ذمہ سے ختم ہو جائے گی، م۔ اب یہ بحث ذکر کی جائے گی کہ مقدار مخصوص پر لگی ہوئی نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ جائز ہوگا (بقیہ آئندہ)۔

ویجوز فیہ الحجر وما قام مقامہ، یمسحہ حتی یقیہ، لان المقصود هو الالقاء، فیمتر ما هو المقصود،

ولیس فیہ عدد مسون

ترجمہ - اور، استنجاء میں پتھر یا اس کے علاوہ ہر وہ چیز جو اس کے قائم مقام ہو، و اس جگہ کو بالکل صاف سے استعمال کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس کا مقصد ہی پاک صاف کرنا ہے لہذا جو مقصود ہے وہی معتبر ہوگا، اور اس کام کے لئے کوئی عدد مسنون نہیں ہے۔

توضیح - استنجاء کے واسطے پتھر اور اس جیسی چیز کافی ہے، استنجاء کے ڈھیلوں کی تعداد ڈھیلوں سے استنجاء کی کیفیت، استنجاء کے بعد جو نجاست لگی رہی پسینے میں اس کا اعتبار استنجاء کے وقت پانچخانہ کے مقام اور پیشاب گاہ کی تقدیم اور تاخیر

ویجوز فیہ الحجر الح

اور، استنجاء میں پتھر اور اس کے قائم مقام ایسی چیز کا استعمال کرنا جائز ہے جو مقام مخصوص کو صاف کر کے پاک کر دے، کیونکہ استنجاء سے مقصود انقاء ہے یعنی پاک صاف کر دینا لہذا جو مقصود ہے اسی کا اعتبار ہوگا، صاف اور چکنے پتھر اتنے استعمال کرنا چاہئے جن سے پاک ہو جانے کا طمینان ہو جائے

ولیس فیہ عدد مسنون الح

اس کام کے لئے کوئی عدد کہ مثلاً دو ہو یا تین ہی ہو مسنون نہیں ہے اسی وجہ سے اگر ایک ہی عدد سے پورا طمینان ہو جائے تو بھی سنت ادا ہو جائے گی، نیز اگر تین پتھروں سے بھی پوری صفائی نہ ہو اور اس کو طمینان نہ ہو تو اس میں سے بھی سنت کی ادائیگی نہ ہوگی، المضمومات، لیکن اگر کسی وسوسہ ہوتا ہو اور اس سے کم میں بلا وجہ طمینان نہ ہوتا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، الحاصل جن چیزوں سے صفائی کرنا جائز ہے وہ یہ ہیں ڈھیلے، مٹی، لکڑی، کپڑا، کھان وغیرہ، التعمین، لیکن ایسی چیز جو احترام کے لائق ہو مثلاً اچھے کاغذ کہ اس کی توہین ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال مکروہ ہوگا، اسی طرح کپڑا اور کھان وغیرہ کہ ان کے استعمال میں بلا وجہ قیمتی چیز کا استعمال آتا ہے لہذا ان کا استعمال بھی مکروہ ہوگا جیسا کہ گذر گیا، م۔

اور پتھر کے قائم مقام ایسی چیزوں سے جن سے کسی وجہ سے پوری صفائی حاصل نہ ہوتی ہو مثلاً چکن شیشہ، برف، پستہ اینٹ، پھٹکری، کوئلہ، یہ سب اس حکم سے خارج ہیں، مصنف نے "المقصود" کا اضافہ فرما کر یہ بتا دیا ہے کہ کتابوں میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ، استنجاء کی کیفیت ہونی چاہئے مثلاً جاڑوں میں پیچھے سے آگے کی طرف اور گرمیوں میں آگے سے پیچھے کی طرف ڈھیلے کو لے جانا چاہئے حقیقت میں یہ کوئی قید نہیں ہے، اور جمعی میں ہے کہ جب استنجاء سے مقصود صفائی ہے تو ایسے ہی کام کرنے چاہئے جن سے خوب صفائی ہو ساتھ ہی نجاست میں لتھڑنے کی بھی نوبت نہ آئے، انتہی۔

لہذا بہتر صورت یہ ہوگی کہ مقام کو خوب ڈھیلہ اور نرم کر کے بیٹھے، بتہ روزے کی حالت میں ایسا نہ کرے، اسی طرح پانی سے استنجاء کرے، روزے میں سانس نہ لے، ہنگلی انگلی اندر داخل ہونے سے بچے، کیونکہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ روزہ سب وقت ٹوٹے گا جبکہ اس جگہ تک پہنچ جائے جو حقن کی جگہ ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے، انتہی، اٹھتے وقت پانی پوچھ لے، شلخ، اور صبح قوں میں اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جو چیز دو نوں شر مگاہوں سے نکلے وہ عادت کے مطابق ہو مثلاً پائخانہ اور پیشاب یا عادت کے خدف ہو جیسے خون، پیپ وغیرہ، چنانچہ اگر استنجاء کے مقام سے خون یا پیپ نکلا تو وہ بھی ان پتھروں سے پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر استنجاء کے مقام میں اوپر سے کوئی نجاست لگ جائے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائے گی، اگرچہ وہ نجاست لگ جانے کی وجہ سے، ٹھہ گیا ہو، التعمین، مستحظات میں بھی اسی طرح بیان کیا گیا ہے، لیکن مرغیائی نے ذکر کیا ہے کہ پھر سے لگی ہوئی نجاست کی صورت میں صحیح یہ ہے کہ ڈھیلوں سے پاک نہ ہوگی، غ، غور کرنے کے بعد یہی بات قوی معلوم ہوتی ہے، اللہ اعلم، م۔

پتھروں سے استنجاء کی صورت یہ ہے کہ بائیں جانب زور دے کر اور قبد کی طرف رخ بدوں کر در ہوا کے رخ سے پھر کر اور چاند و سورج کے سامنے سے ستر عورت کر کے آدمی بیٹھے تین ڈھیلے پاس رکھ لے، ان میں ایک سے آگے سے پیچھے کی طرف بجائے، پھر دوسرے سے پیچھے سے آگے کی طرف لائے، اور عورت ہمیشہ اسی طرح کرے جس طرح مرد جاڑوں میں کرتا ہے اس کے متاخرین فقہاء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استنجاء کے بعد جو کچھ نجاست لگی رہ گئی اس سے پسینے پر کوئی اثر نہ پڑے گا، اسی وجہ سے اگر بیٹھے بیٹھے پسینہ مقام مخصوص تک لگ گیا یا پہنچ گیا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، لیکن پانی کے معاملہ میں اس لگی ہوئی نجاست کا اثر ہوگا، چنانچہ اگر وہ شخص تھوڑے پانی میں بیٹھ گیا تو وہ ناپاک ہو جائے گا، التعمین، اور یہی بات صحیح ہے، اند خیر۔

پھر اپنے ہاتھوں کو استنجاء سے پہلے اور بعد میں دھو لے، اور مناسب یہ ہے کہ استنجاء سے پہلے چند قدم چلے، اس کا مقصد

ہے ستر (یعنی پوری صفائی) معنی میں ہے کہ استبراء واجب ہے، الفتح، استبراء کے معنی ہوئے یہ معلوم کر لینا کہ پیشاب کا قطرہ سرستہ میں اب بھی کچھ باقی ہے یا نہیں، م، ہندیہ میں ہے کہ استبراء واجب ہے اتنی دیر تک کرنا چاہئے کہ دل کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ قطرہ آتا بند ہو گیا، الظہیر یہ، استبراء کی آخری حد یہی صحیح ہے، کیونکہ لوگوں کی فکیریں مختلف ہیں لہذا جس کے دل کو اس بات کا اطمینان ہو جائے وہ استبراء کرے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو خوب جانتا ہے، لہذا تارخانیہ، الظہیر یہ، ع، المصنوعات، شرح المہنیہ لا میر لاج، ھ۔

در تحقیق یہ ہے کہ ستر، ع سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے پر اطمینان ہو جائے تو ایسا کرنا واجب ہے جیسا کہ ظہیر یہ وغیرہ کی مراد ہے، اور اگر استبراء کی مراد یہ ہو کہ س کے لئے چند قدم چننا یا زمین پر پاؤں مارنا، کھنکھارنا وغیرہ، تو ن میں سے کوئی بات واجب نہیں ہے۔ ورنہ اس بارے میں کوئی روایت منقول ہے، اس معنی میں شیخ ابن الہمام نے وجہ ہونے کا انکار کیا ہے، کیونکہ ستر، ع کو وجہ پیشاب کے قطرہ کا باقی رہنا ہے اور صرف اس کا احتمال ہونا موجب نہیں ہے، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ شک کی وجہ سے کسی حکم کو ثابت نہیں کیا جاتا ہے، م۔

ن تمام باتوں کے باوجود اگر شیطان دل میں کسی قسم کی ناپاکی کا دوسوہ پیدا کرے تو اس پر دھیٹ نہ دے، جیسا کہ نماز میں حکم ہے، اور پیشاب کی جگہ پر پانی چھڑک دے تاکہ اگر کسی قسم کی تری ہو تو یہ سمجھے کہ میرے چھڑکے ہوئے پانی کی تری ہے، الظہیر یہ، جب تک اس کے برعکس کا یقین نہ ہو، ف، یہ طریقہ حدیث میں بھی موجود منقول ہے، م۔

استبراء کرنے میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگائے، تین انگلیوں کی چوڑائی سے استبراء کرے ن کے سروں سے نہ کرے، محیط السرخسی، نرمی سے پانی کا چھڑکاؤ کرے سختی سے نہیں، المصنوعات، اور آہستگی سے طے، تمام مشائخ نے کہا ہے کہ انگلی اونچی کئے بغیر ہتھیلی سے کر لینا کافی ہے، اور عام مشائخ نے یہ بھی کہا ہے کہ عورت کشادہ ہو کر بیٹھے جس قدر ظہر ہو سکے اور ہتھیلی سے دھوئے اور اپنی انگلی اندر داخل نہ کرے، السراج، اور یہی مختار مسک ہے، التارخانیہ صیرفیہ کے حوالہ سے، امام محمد کے نزدیک اس پاخانہ کے مقام پھر پیشاب کے مقام کو دھوئے، اور صاحبین کے نزدیک س کا برعکس کرے، اور غزنوی کے کسی قول کو اختیار کیا ہے، ورمی شہ ہے، امیر الحاج کی شرح المہنیہ، استبراء کا مقام پاک ہوتے ہی ہاتھ بھی پاک ہو جاتا ہے، السراج، ب دوسرے مستحبات کا بیان ہو گا۔ م۔

اصل اس سلسلہ میں کوئی عدد مسنون نہیں ہے صرف یہ مسنون ہے کہ اتنے ذہیے استعمال کرے جن سے خوب صفائی اور پاکیزگی ہو کر دل کو اطمینان ہو جائے۔

وقال الشافعی لا بد من الثلاث لقلو له عليه السلام وليستح محكم بثلاثة احجار، وما قوله عليه السلام من استحجر فليوتر، فمن فعل فحس، ومن لا فلا حرج، وما رواه متروك الطاهر، فانه لو استحجر محجر له ثلاثة احرف، حاز بالاجماع

ترجمہ - در امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تین عدد کا ہونا ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تین پتھروں سے ستر کیا کرو، ورمی دیکھو رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص پتھر استعمال کرے تو حلق عدد استعمال کرے، جس نے اس پر عمل کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے ایسا نہیں کیا اس نے حرج کا کام نہیں کیا، اور امام شافعی نے جو روایت پیش کی ہے وہ ظہر کے اعتبار سے متروک ہے کیونکہ اگر کسی نے ایک ہی ایسا پتھر لیا جس کے تین کوئے تھے تو یہ باتفاق جائز ہو گا۔

توضیح :- استنجاء میں تین ڈھیے استعمال کرے

وقال الشافعی: لا بد من الثلاث لقوله عليه السلام وليستح مسكماً بثلاثة أحجار الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین عدد پتھروں وغیرہ کا ہونا استنجاء میں ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی استنجاء کرنا چاہئے وہ تین پتھروں سے استنجاء کرے، اس میں لفظ "ليستح" فعل امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، اس کی وجہ سے تین سے کم پر عمل درست نہیں ہو سکتا ہے، حدیث کا یہ ٹکڑا اور اصل لفظی حدیث کا ٹکڑا ہے جیسے بیہقی، احمد، ابن حبان اور احادیث سنن والوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میں تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پانچھانہ جائے تو پیشاب و پانچھانہ میں قبہ کو نہ سامنے رکھے اور نہ پیچھے رکھے، اور تین پتھروں سے استنجاء کرے اور گوبر، مید اور بڑی سے منع کیا، ورس بات سے بھی منع کیا ہے کہ آدمی اپنے ہاتھ سے استنجاء کرے۔

اور صحیح مسلم میں حضرت سلمانؓ کی حدیث سے ہے کہ ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم پانچھانہ یا پیشاب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دائیں ہاتھ سے استنجاء کریں یا ہم کم سے کم تین پتھروں سے استنجاء کریں، اسی طرح ابو داؤد کی حدیث سے ہے کہ حدیث میں صحیح اسناد میں تین پتھروں کا حکم ہے اور بخاری کی حدیث میں ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔

ولما قوله عليه السلام من استجمر فليوتر، فمن فعل فحسن، ومن لا فلا حرج الخ اور ہمارے دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو استنجاء کرے وہ طاق مرتبہ کرے سو جس نے ایسا کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اس حدیث کو امام محمد، ابو داؤد، ابن ماجہ، بیہقی اور ابن حبان نے روایت کیا ہے البتہ بجائے لفظ "فحسن" کے لفظ "فقد احسن" ہے یعنی تو اس نے بہت اچھا کیا، اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف اس قدر ہے من استجمر فليوتر یعنی جو استنجاء کرے وہ طاق عدد سے کرے، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ طاق عدد خواہ ایک ہو یا تین ہو یا پانچ ہوں اس طرح تین تک کسی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ایک ایسے پتھر سے جس کے تین کونے ہوں استنجاء کیا تو بالافتاق امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جائز ہے۔

وما رواه متروك المظاهر، فانه لو استنجى بحجر له ثلاثة احرف، حار بالاجماع الخ اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی ہے وہ بالافتاق ایسی ہے کہ اس کے ظاہری معنی متروک ہیں، اسی بناء پر اگر ایک ایسے پتھر سے جس کے تین کونے ہوں استنجاء کیا تو بالافتاق جائز ہے، بیہقی نے اول تو اس حدیث کے صحیح ہونے کے بارے میں کہہ ہی گفتگو کی ہے جو ہری جنت ہے، حالانکہ ان کی گفتگو اور کلام بہت ہی تعجب خیز ہے ایسی صورت میں کہ ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کلام کے بعد انہوں نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ تین پتھروں سے زیادہ استعمال کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے، مگر یہ تاویل کسی طرح، سننے کے قابل نہیں ہے، اسی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھی انقاء (مکمل صفائی) ہو جانے کے بعد زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کس طرح تین پتھروں کے استعمال کے بعد طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر تین پتھروں کا ہی استعمال واجب ہو تو جن ملکوں میں پتھر کیاب یا مایاب ہیں وہ سب گنہ گار ہوں، حالانکہ کوئی بھی فقیہ اس مسلک کا ماننے والا یا قائل نہیں ہے لہذا اس کا ظاہر قابل عمل نہ ہوا بلکہ متروک ہو گیا۔

اور بیہقی نے جس طرح ان احادیث میں توفیق دینے کی کوشش کی ہے وہ درست نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اکاون (۵۱) ڈھیلوں سے استنجاء کرے جو طاق عدد ہے تو کسی کے نزدیک بھی پسندیدہ عمل نہیں ہوگا، حالانکہ ان کی اس طرح توفیق

دینے کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ یہ عمل مستحب ہو، وہ حدیث پوری اس طرح ہے کہ ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی سرمہ لگائے وہ طاق مرتبہ لگائے جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں ہے اور جس نے استنجاء کیا وہ طاق مرتبہ کرے، جس نے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں اور جس نے گناہ نہیں اور جس نے کھایا تو جو خذل سے نکالے اسے پھینک دے، ورنہ جو زبان سے نکالے اسے نگل جائے، جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں ہے، اور جو پانچاںہ جائے اس کو چاہئے کہ پردہ کرے پھر اگر کوئی پردہ کی چیز نہ پا کر ریت کا ڈھیر کرے اور اسے اپنے پیچھے رکھ لے کیونکہ شیطان آدمیوں کے پانچاںہ کے مقام (مقعد) سے کھیلتا ہے جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، یہ حدیث ابن حبانؓ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، اور حدیث کے صحیح ہونے کی صورت میں اس کے معنی بالکل ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے اور استنجاء کرنے میں طاق مرتبہ کرنا کسی طرح خذل کے سلسلہ کا حکم وغیرہ سب مستحب ہیں اور ان میں سے کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے، اور پانچاںہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے لیکن یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل میں شیطان سے پردہ کرنے کا حکم واضح ہے اور وہ مستحب ہے اور اس مستحب کا حکم خود حدیث میں منصوص ہے کہ جب کہ یہ فرمادیا کہ نہ کرے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔

ابن الہدیٰؒ نے کہا ہے کہ صرف ایک مرتبہ بھی استنجاء کر لینے پر طاق کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، اور جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں ہے تو مطلقاً استنجاء نہ کرنے میں بھی گناہ نہیں ہونا چاہئے، مگر یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ حدیث کی اصل مراد تو یہ ہے کہ جو کوئی استنجاء کرے اس کے باوجود طاق مرتبہ نہ کرے تو گناہ نہیں ہے اور ایک مرتبہ بھی نہ کرنے میں تو استنجاء کرنا ہی ثابت نہ ہو گا تو یہ بات لازم ہوئی کہ ایک مرتبہ سے زیادہ بار استنجاء کرنا چاہئے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر دو سے استنجاء کیا تو گناہ بھی نہ ہو اور طاق مرتبہ بھی نہ ہو، م، دہیل کے مکمل ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور جس میں اصل استنجاء بھی داخل ہے اگر نہ کیا جائے تو گناہ نہیں ہونا چاہئے اور جس حدیث کو امام شافعیؒ نے اپنے لئے دلیل بنائی ہے اس کا ظاہر مراد نہیں ہے کیونکہ ایک پتھر کے تین طرف سے استنجاء کرنے سے استنجاء ہو جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ تین کا عدد مقرر کرنا صرف غالب گمان حاصل ہو جانے کی وجہ سے ہے، ورنہ تین ہی مرتبہ ہونا اصل مقصود نہیں ہے، الفتح۔

اور عیسیٰؑ نے لکھا ہے کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے رسول اللہ ﷺ نے استنجاء کے لئے پتھر مانگے تو وہ دو ہی لائے اور تیسرا نہ لایا تو ایک سوکھی ہوئی لید کا ٹکڑا لیتے آئے، آپ نے دونوں پتھر لے لئے اور لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ تو پلیدی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر تین ہی عدد کا ہونا اگر ضروری ہو تا تو آپ دوبارہ حکم فرما کر ایک اور بھی منگوا لیتے کیونکہ بخاریؒ کی روایت میں صرف اتنا ہی ہے، البتہ دارقطنیؒ نے جو روایت کی ہے اس کے آخر میں ہے کہ میرے واسطے تیسرا پتھر تلاش کرو، عیسیٰؑ نے کہا ہے کہ بخاریؒ کی روایت میں یہ زیادتی مذکور نہیں ہے، اختصار کے ساتھ روایت ختم ہوئی لیکن ابن حجرؒ نے درقطنیؒ کی روایت کی تصحیح کی ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں بھی سی طرح مذکور ہے، اور روایت کی اسناد صحیح ثابت ہو جانے کے بعد ابن القصار کا اسے ضعیف کہنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

اس جگہ اصل تحقیقی جواب یہ ہے کہ نص سے صرف اتنی ہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انقاء اور صفائی حاصل ہونی چاہئے البتہ تین پتھروں سے یہ بات غالب گمان کی حد تک حاصل ہو جاتی ہے، اب اگر تین پتھروں سے کم سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جائے تو وہ کافی ہے یہاں تک کہ شوافع کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہیں ہے، اسی طرح اگر تین پتھروں سے انقاء حاصل نہ ہو تو شوافع کے نزدیک زیادتی واجب ہے جیسا کہ عیسیٰؑ نے ذکر کیا ہے، لی اصل تین کا حکم نصیحت، تعلیم اور اختیار کے طور پر ہے کہ صفائی میں کمی بھی نہ ہو اور استنجاء پر عمل ہو۔

وغسلہ بالماء افضل، لقوله تعالى ﴿فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ نزلت فی اقوام کا نوا يتبعون الحجارۃ الماء، ثم هو ادب، وقيل سنة في زماننا، ويستعمل الماء الى ان يقع في غالب ظنه انه قد طهر، ولا يقدر بالمرات الا اذا كان موسوسا، فيقدر بالثلاث هي حقه، وقيل بالسبع

ترجمہ :- اور اسے پانی سے دھونا زیادہ بہتر ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اس میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو بہت زیادہ پاک رہنا پسند کرتے ہیں، یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جو پتھر استعمال کرنے کے بعد پانی بھی استعمال کرتے تھے، پھر یہ مستحب ہے اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں سنت ہے، اپنی اتنا استعمال کیا جائے کہ استعمال کرنے والے کے دل میں غالب ہو جائے اس بات کا وہ پاک ہو گیا ہے، اس میں بار اور تعدد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، مگر صرف اس صورت میں جب کہ دوسرے کی بیماری ہو تو اس کے حق میں تین مرتبہ ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور یہ بھی کہا گیا کہ سات مرتبہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

توضیح :- پانی سے استنجاء، پانی استعمال کرنے کی مقدار

وغسلہ بالماء افضل، لقوله تعالى ﴿فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ الح
پیشاب و پاخانہ کے مقام کو پانی سے دھونا آیت پاک ﴿فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ الآیۃ نازل ہونے کے بعد سے افضل ہے اس کے معنی ہیں اس مسجد میں لوگ ایسے بھی ہیں جو خوب پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں، اس آیت کا نزول ایسے لوگوں کے بارے میں ہوا جو پتھروں سے استنجاء کرنے کے بعد پانی بھی استعمال کرتے تھے، مصنف ہدایہ کی اس جگہ یہ مراد نہیں ہے کہ صرف پانی سے دھونا ہی افضل ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ ڈھیلوں کے استعمال کر لینے کے بعد پانی سے دھونا افضل ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ڈھیلوں اور پانی دونوں کو جمع کرنا یا استعمال کرنا افضل ہے، جیسا کہ دلیل سے واضح ہے، م۔

یہ حدیث بزار نے روایت کی ہے مگر ضعیف ہے، اور روایت کے لائق دلس ابن ماجہ کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے جماعت انصار! اللہ تعالیٰ نے تمہارے بارے میں طہارت کے بارے میں تعریف کی ہے تو پاکی حاصل کرنے کے سلسلہ میں تمہارا کیا طریقہ عمل ہے، انہوں نے کہا کہ ہم نماز کے لئے وضو کرتے اور جنابت کی صورت میں غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہی وہ بات ہے، اس لئے تم اپنی اس عادت پر قائم رہو، اس کی اسد و حسن ہے، اگرچہ اس کے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم کے بارے میں گفتگو ہے، چنانچہ نسائی نے اسے ضعیف کہا ہے، اور ابن معین سے دور روایتیں ہیں، لیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے، اور ابن عدی نے کہا ہے کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی خلل نہیں ہے، اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد صحیح کہا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں اور پانی کا جمع کرنا سب سے بہتر ہے، آخر میں صرف ڈھیلے استعمال کرنا وغیرہ، الفح، طحاوی نے فرمان باری تعالیٰ ﴿وَيُحِبُّ الْمُنْتَطَهِّرِينَ﴾ سے استدلال کیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ خوب صاف رہنے والوں کو محبوب رکھتا ہے، یعنی پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کو، جیسا کہ یہ تفسیر حضرت علیؓ و عطاء سے مروی ہے، ع۔

(ثم هو ادب) پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے، یعنی پتھروں سے پاک ہو جانے کے بعد، کیونکہ ام المومنین حضرت صدیقہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین بار پانی سے دھوتے تھے، یہ روایت ابن ماجہ نے بیان کیا ہے، اور ام المومنینؓ سے مروی ہے کہ اے عورتوں! تم اپنے شوہروں کو کہو کہ پاخانہ اور پیشاب کے اثر کو پانی سے دھو ڈالیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کیا کرتے تھے، یہ روایت احمد اور ترمذی نے بیان کی ہے اور اسے صحیح بھی کہا ہے۔

وقيل سنة في زماننا . الخ

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے، حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو

ایک طرح کی سینکڑیوں پٹخانہ میں ڈالتے تھے مگر تم پتل کرتے ہو، اس لئے تم پتھروں کو استعمال کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کرنا کر دو، پہنچتی سے یہ روایت سنن میں مذکور ہے، اسی طرح حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، ف، اور کہا گیا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا مطلقاً ہمیشہ سے سنت ہے، ورنہ یہی صحیح ہے، اور سی پر فتویٰ ہے، سر ج۔

اور حضرت اس وعائشہؓ سے جو حدیثیں ذکر کی جا چکی ہیں ان سے اسی بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا ہر زمانہ میں سنت مؤکدہ ہے کیونکہ دونوں حدیثوں سے موخبت اور ہمیشہ کا عمل ثابت ہوتا ہے، پانی سے اسی وقت استنجاء کرنا صحیح ہے جب کہ ایسی جگہ میسر ہو جائے جہاں پر دگی کے بغیر بھی استنجاء کرنے کا موقع ہو، ورنہ صرف ڈھیلوں سے ہی استنجاء کر لینا کافی ہوگا، جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔

اور اگر بے پردہ ہو کر کھلی ہوئی ستر کی حالت میں استنجاء کیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ ایسا شخص فسق کہ جائے گا، افح، یہاں تک کہ اس کی گوہی قابل قبول نہ ہوگی، م، اور اگر پٹخانہ کرنے یا جنابت سے نہانے کے لئے مجبور ہوئی بے پردہ ہو تو اس کے فسق ہونے کے بارے میں ابن اسحق نے گفتگو کی ہے، د، محیط میں ہے کہ پانی سے استنجاء کرنے میں کوئی تعدد اور مرتبہ ہونا مقرر نہیں ہے۔

وَيَسْتَعْمِلُ الْمَاءَ إِلَى أَنْ يَقَعَ فِي غَالِبِ طَهْلِهِ قَدْ طَهَّرَ الْحَدِيثُ
دہی اپنی صفائی اور پاک کے خیال سے پانی اتنا استعمال کرتا رہے کہ اسے غالب گت ہو جائے کہ ب وہ پاک ہو گیا ہے، و، اس میں تین پانچ وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے ہاں اس وقت جب کہ کسی کو دوسرے کی بیماری ہو جائے تو اس کے لئے تین بار دھونا لازم کر دیا گیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سات بار لازم ہے، و، خلاصہ میں ہے کہ بعضوں نے پیشاب کے لئے استنجاء میں تین بار و پٹخانہ کے استنجاء میں پانچ مرتبے کی شرط کی گئی ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ دھونے والے کی رائے کے مطابق ہو گا یعنی وہ دھوتا رہے یہاں تک کہ اس کے دل کو پورا پاک و صاف ہو جانے پر طمینان ہو جائے، ترجمہ ختم، اس میں تردد ہے کہ دوسرے ایک بیماری ہے تو اس وجہ سے اس کے لئے ایک مرتبہ کا ہونا مناسب ہے ورنہ تین بار ہونا درمیانی انداز ہے، م۔

اس شرط کے لازم کرنا مقصد ہے سنت کی ادا، مٹکی، کیونکہ اگر ایک بار بھی کوئی نہ دھوئے تو اتنی مقدار معاف ہونے کی وجہ سے نقصان دہ نہیں ہے، افح، میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ یہ شرط جہارت حاصل کرنے کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ان کے نزدیک نماز ساقط ہونے کے باوجود دھونا مقدم رہتا ہے، ورنہ ہونے کی صورت میں وجہ ہے، اور گرم ہو تو گرچہ واجب نہیں ہے لیکن تھوڑا پانی اس سے ناپاک ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ پانی سے استنجاء کرنے کی صورت میں خواہ ڈھیلے بھی استعمال کئے جائیں جو کہ افضل صورت ہے یا صرف پانی سے ہی ہو یہ حکم ان دونوں صورتوں کو شامل ہے اور صرف ڈھیلوں سے بھی استنجاء کرنا گرچہ جائز ہے ورنہ پسینے وغیرہ کے معائنے میں جہارت مانی جاتی ہے لیکن پانی کے بارے میں متاخرین کا قول تو یہی ہے کہ صرف ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا اگر تھوڑے پانی میں بیٹھ جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا، مبسوط میں بھی یہی مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اور فقیہ بدیع نے کہا ہے کہ اگر کوئی اس کے خلاف یہ کہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا تو اس کی کوئی وجہ ہے، جیسا کہ مینی میں ہے۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ اگر کوئی دلیل دے ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والے سے تھوڑا پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو ڈھیلوں سے پاک حاصل ہی نہیں ہوتی، تو جواب دیا جائے گا کہ یہ بات ماننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ شریعت نے مسح کرنے اور رگڑنے سے بھی پاک ہو جانے کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے پاک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔

و، رگڑ زمین ناپاک ہو کر خشک ہو جائے اس کے بعد وہاں پانی لگ جائے یا کپڑے کو خشک مٹی کو رگڑ دیا جائے پھر وہاں پانی لگ جائے، ان جیسے دوسرے مسائل میں بھی ناپاکی کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور یہاں قیاس بھی یہی ہے کہ استنجاء کرنے میں ڈھیلوں

سے بھی مکمل طہارت حاصل ہو اور وہ ناپاکی پانی میں لوٹ کر نہ آجائے، اس میں کوئی جواب نہیں ہے سوائے اس بات کے یہاں یہ ثابت ہو جائے کہ تھوڑا پانی اس سے ناپاک ہو جاتا ہے، ان مثالوں میں اکثر متاخرین کے نزدیک یہی مختار ہے کہ ناپاکی نہیں لوٹے گی، ان کے قوس کا استنجاء کے بارے میں بھی یہی قیاس ہے کہ نجاست نہیں لوٹے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ تھوڑا پانی بھی ناپاک نہ ہو، لیکن اس کے خلاف ہونے پر تصریح موجود ہے۔

اور جس روایت سے یہ دلیل ثابت ہوتی ہے کہ شریعت میں پتھر اور اس جیسی چیز سے طہارت صحیح ہو جاتی ہے وہ روایت در قطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید و گوہر اور ندی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں پاک نہیں کرتی ہیں، دار قطنی نے یہ کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جن چیزوں سے استنجاء کی اجازت ہے وہ پاک کر دیتی ہے ورنہ ان سے بھی استنجاء کرنا جائز نہ ہوتا، ارح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس طرح نص سے مفہوم نکال کر استدلال کیا گیا ہے حالانکہ اصول میں یہ بات مسلم ہے کہ نصوص میں مفہوم کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ شریعت میں پتھروں سے طہارت معتبر ہے لیکن صرف کپڑے، درپینے وغیرہ کے بارے میں، لیکن پانی میں چونکہ پکی کی بہت زیادہ تاکید ہوتی ہے اس لئے احتیاطاً اس پانی کے بارے میں طہارت معتبر نہیں ہے، اور اس کو صحیح کہا گیا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ نجاست نکل کر اپنی ہی جگہ پر اور آگے بڑھ نہ ہو۔

ولو جاورت النجاسة محرجهما، لم یجز الا الماء، وفي بعض النسخ الا المائع، وهذا يحقق اختلاف الروایتین فی تطہیر العضو بغير الماء علی ما بینا، وهذا لان المسح غیر مزیل الا انه اکتفی به فی موضع الاستنجاء، فلا یتعداه ثم یعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابی حنیفہ وابی یوسف، لسقوط اعتبار ذلك الموضع، وعند محمد مع موضع الاستنجاء، اعتبارا بسائر المواضع

ترجمہ :- اور اگر نجاست اپنی جگہ سے آگے پھیل جائے اس وقت پانی کے علاوہ دوسری چیز سے جائز نہ ہوگی، اور دوسرے نسخہ میں بجائے ماء کی مانع ہے، اور یہ لفظ تحقیق کرتا ہے ان دونوں روایتوں کے درمیان اختلاف کی جو پانی کے بغیر عضو کے پاک کرنے کے سلسلہ میں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ مسح کرنا اور پوچھنا نجاست کو دور کرنے والا نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ اس سے اکتفاء کیا ہے استنجاء کے مقام میں لہذا اس سے تجاوز نہیں کرے گا، پھر وہ مقدار جو نماز سے روکنے والی ہے اس میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کا اعتبار ہے جو استنجاء کی جگہ کے ماسوا ہو اس مقام استنجاء اور مخصوص جگہ کا اعتبار ختم ہو جانے کی وجہ سے، لیکن امام محمد کے نزدیک مقام استنجاء کے ساتھ اعتبار ہو گا دوسری جگہوں پر قیاس کرتے ہوئے۔

توضیح :- مخرج سے نجاست کا تجاوز کر جانا

ولو جاوزت النجاسة محرجهما، لم یجز الا الماء الخ اور اگر نجاست اپنے نکلنے کی جگہ سے بڑھ جائے تو پانی کا استعمال کرنا یعنی دھونا ضروری ہے، وفي بعض النسخ المسح الخ اور بعض نسخوں میں اس جگہ بجائے ”الماء“ کے ”المائع“ ہے یعنی سوائے بننے والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مثلاً سرکہ وغیرہ کے دوسری چیز سے جائز نہیں ہے (الحاصل ایک نسخہ میں صرف پانی سے اور دوسرے نسخہ کے مطابق پانی اور اس کے علاوہ کچھ دوسری چیزوں سے بھی نجاست دور کی جاسکتی ہے البتہ غیر مائع سے نجاست دور نہیں کی جاسکتی ہے۔

و هذا يحقق اختلاف الروایتین فی تطہیر العضو بعیر الماء علی ما یبای الخ
یہ نفاذ مانع جو ہدایہ کے کچھ نسخوں میں موجود ہے یہ ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سوا دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا
عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف روایتیں موجود ہیں جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے باب الانجاس کے شروع میں
بیان کر دیا ہے، اب اس بات کی دلیل کہ پانخانہ وغیرہ کا اس کی اپنی جگہ سے نکل کر پھیل جانے کی صورت میں دھونا واجب یعنی
فرض کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کے برخلاف استنجاء طہارت ہے۔

وهذا لان المسح غیر مزیل الا انه اکتفی به فی موضع الاستنجاء الخ
اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ پوچھنے اور مسح کرنے سے نجاست بالکل ختم نہیں ہو جاتی ہے مگر استنجاء کے موقع میں اسی
مسح پر اکتفاء کیا گیا ہے یعنی نماز پڑھنے کے لئے شریعت نے اسی پر اکتفاء کرنے کی اجازت دے دی ہے اس وجہ سے یہ حکم اس
خاص مقام سے نجاست آگے بڑھ جانے کی صورت میں متعدی نہیں ہو گا کیونکہ عام قاعدہ یہ ہے کہ وہ حکم جو مجبوری کی وجہ
سے ہو اور خلاف قیاس ہو وہ اپنی اس جگہ پر باقی رہتا ہے اور اس سے آگے نہیں بڑھتا ہے، اس بناء پر جب نجاست استنجاء کے
مقام سے بڑھ گئی ہو وہاں پانی کا اصل حکم لوٹ آئے گا

ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف الخ
پھر وہ مقدار جو نماز پڑھنے میں مانع ہو وہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک
درہم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ استنجاء کی جگہ کا اعتبار کرنا ختم کر دیا گیا ہے، اور اب اس کا سول ہی نہیں ہے، لیکن امام محمد کے
ز نزدیک استنجاء کے مقام کے ساتھ اگر مقدار درہم سے زائد ہو تو وہ بھی نماز کے لئے مانع ہے، دوسرے مواقع کے قیاس کے
مطابق، یعنی دوسرے مواقع میں مقدار درہم معاف ہوتا ہے اور جب اس سے زائد ہو تو نماز کے لئے مانع ہوتا ہے اسی طرح
جب موضع استنجاء میں ہو تو قاعدہ کے مطابق مقدار درہم معاف اور اس سے زائد ہو تو مانع ہونا چاہئے، ع۔

اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ پیشاب و پانخانہ کے راستہ کے علاوہ مقدار درہم سے زائد ہو تو اسے پانی سے دھونا فرض ہوتا
ہے، اور پتھر اور ڈھبے اس کی پکی کے لئے کافی نہیں ہوتے، جیسے پیشاب زائد اگر پانخانہ یا پیشاب کی راہ سے مقدار درہم سے کم ہو
یا مقدار درہم ہو لیکن جب اس کے ساتھ خاص جگہ کی نجاست بھی ملائی جائے تو مقدار درہم سے زائد ہو تو امام ابو حنیفہ اور
ابو یوسف کے نزدیک پتھر اور اس چیز سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں ہے، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، الزاویہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بیان میں سہو ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اگر مخرج کے علاوہ درہم سے کم ہو مگر مخرج ملا کر نجاست
درہم سے زائد ہو تو پتھروں سے استنجاء جائز ہے مکروہ بھی نہیں ہے، اور اگر مخرج کے ساتھ مل کر درہم سے زائد ہو تو جائز لیکن
مکروہ ہے کیونکہ یہ بات بار بار گزری ہے کہ مقدار درہم کو دھونا واجب ہے، اسی لئے عینی نے ذخیرہ سے اس طرح نقل کیا ہے کہ
جو نجاست مقعد کی راہ سے بڑھ گئی اور مقدار درہم سے زائد ہے تو بال اتفاق اسے دھونا ضروری ہے وہاں پتھر وغیرہ کا استعمال کافی
نہیں ہے، اسی طرح مرد کے پیشاب گاہ کے سوراخ کے چاروں طرف میں مقدار درہم سے زائد پیشاب ہو تو اسے بھی بال اتفاق
دھونا چاہئے۔

اور اگر مقدار درہم سے زائد نجاست پانخانہ یا پیشاب کی راہ سے مل کر ہو تو شیخین کے نزدیک اس کے لئے پتھر کا استعمال
جائز ہے لیکن امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے بلکہ صرف پانی کا استعمال جائز ہے، ع، اور امام محمد کے قول میں احتیاط بہت زیادہ
ہے، الاختیار، ع۔

واضح ہو کہ مقدار درہم نجاست کے معاف ہونے کا جو مسئلہ گزرا ہے اس کی اصل یہی مقام استنجاء ہے، کہ اس کی نجاست
کا اندازہ ایک درہم مقرر کیا گیا ہے، اب موجودہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقعد کی راہ پر نجاست تجاوز کئے بغیر ایک درہم سے زیادہ ہو تو

شرح طحاوی میں ہے کہ اس میں اس طرح اختلاف ہے کہ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ اگر پتھروں سے مسح کر کے پاک کر دیا جائے تو جائز ہے، طحاوی نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے، اور فقیہ ابو اللیث نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، الحیظ، اور یہی مختار ہے، السراجیہ، امام ابو حنیفہ سے یہی مروی ہے، الفتح۔

اگر کسی کی مقعد ہی بڑی ہوائی کہ اس پر مقدار درہم سے زائد ہو حالانکہ اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھی ہو تو اختلاف ہے، اور امام طحاوی اور ابو شجاع سے روایت ہے کہ پتھروں سے استنجاء جائز ہے، اور یہی قول شیخین کے قول کے زیادہ مشابہ ہے، اور ہم اس قول کو قبول کرتے ہیں، الصننیین میں ایسا ہی ہے۔

مستحاضہ پر استنجاء، بیمار مرد کو استنجاء اور وضو کی طاقت نہیں ہے اور اس کے لئے ایسی کوئی

عورت بھی نہیں جو اس کے لئے حلال ہو، بیمار عورت کا شوہر مگر بہن یا بیٹی ہے

مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں ہے اگر اس عرصہ میں اس نے پیشاب یا پائخانہ نہ کیا ہو، السراجیہ، بیمار مرد جس کی باندی یا بیوی نہ ہو یعنی وہ جس سے جماع حلال ہو وہ موجود نہ ہو مگر بیٹا یا بھائی موجود ہو اور مریض کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں ہے تو بیٹا یا بھائی صرف وضو کرائے استنجاء نہ کرائے کہ اس کو مریض کی شرم گاہ چھونا جائز نہیں ہے، اور استنجاء کا حکم اس سے ساقط ہو گیا ہے، الحیظ۔

اور اگر بیمار عورت کا شوہر نہ ہو اور وضو کرنے سے معذور ہو مگر اس کی بہن یا بیٹی ہو تو اسے وضو کرا دے اور استنجاء کا حکم اس سے ساقط ہو گیا، قاضی خان، اب آئندہ استنجاء کے مکروہات اور مستحبات کا ذکر شروع ہوتا ہے، اس لئے مصنف نے مکروہات میں سے صرف ہڈی، لید، گوبر، کھانا اور دانے ہاتھ کا بیان شروع کر دیا ہے۔

ولا یستنجی بعظم ولا بروث، لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلك، ولو فعل یجزیہ، لحصول المقصود، ومعنی النهی فی الروث النجاسة، وفی العظم کو نہ زاد الجن، ولا بطعام، لانه اضاعة واسراف، ولا بیمنہ، لان النبی علیہ السلام نہی عن الاستنجاء بالیمین ترجمہ۔

اور ہڈی اور گوبر سے استنجاء نہ کرے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، لیکن اگر ایسی چیز سے استنجاء کر لیا تو بھی جائز ہو جائے گا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور گوبر سے منع کرنے کی وجہ اس کی ناپاکی ہے اور ہڈی سے منع کرنے کی وجہ اس کا جنوں کا توشہ ہونا ہے، اور کھانے کی چیزوں سے بھی استنجاء نہ کرے کیونکہ اس میں بربادی اور فضول خرچی لازم آتی ہے اور دانے ہاتھ سے بھی استنجاء نہ کرے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے دانے ہاتھ سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے۔

توضیح:- ہڈی اور گوبر سے استنجاء، غلہ اور روٹی وغیرہ سے استنجاء

دانے ہاتھ سے استنجاء، بایاں ہاتھ شل ہو یا نی الحال عذر ہو، گھر اور جنگل میں منہ اور پیٹھ کرنا

ولا یستنجی بعظم ولا بروث، لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلك الخ

اور ہڈی لید سے استنجاء نہیں کرنا چاہئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت سلمانؓ کی حدیث میں ہے کہ رجیع یا ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے، بخاری کے علاوہ دوسرے بہت سے محدثین نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ تم لوگ لید اور ہڈی سے استنجاء نہ کرو کہ وہ تمہارے جن بھائیوں کا توشہ ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، یعنی لید گوبر تو جنوں کے جانوروں کے لئے اور ہڈی خود ان کے لئے ہے۔ ولو فعل الخ اور اگر کسی نے باوجود ممانعت کے استنجاء کر لیا تو استنجاء ہو جائے گا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے یعنی صفائی ستھرائی حاصل ہو جانے

کی وجہ سے، امام مامک کا یہی قوس ہے، ع، و اگرچہ کافی ہو گیا لیکن مکروہ ہے، ف، لیکن مکمل طور پر سنت ادا نہ ہوئی، م،

ومعنی الہی فی الروث النجاسة، وفي العظم کونہ زاد الجن الخ

ور لید میں ممانعت کی وجہ اس کی نجاست ہے، اور ہڈی میں وجہ یہ ہے کہ وہ جنوں کے سئے توشہ ہے، بلکہ بخاری اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ دونوں چیزیں جن کا توشہ ہیں جیسا کہ گذر گیا، م، اس جگہ کوئی یہ استدلال کر سکتا ہے کہ مید پاک ہے جیسا کہ امام مامک کا قول ہے کیونکہ ناپاک ہونے کی صورت میں وہ جنوں کا کھانا نہ ہوتا، کیونکہ عام شریعت جن اور انسان کسی کے حق میں مختلف نہیں ہے، جواب یہ ہو گا کہ لید کے ناپاک ہونے کی دلیل پائی گئی ہے اور وہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ ر جس یعنی پلیدی ہے، الخ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سوال و جواب دونوں تحقیق کے خلاف ہیں سواں میں تو یہ عیب ہے روٹ یعنی مید خود جنوں کا کھانا اور خوراک نہیں ہے بلکہ ان کے جانوروں کا کھانا ہونے کی تصریح ہے، پھر بھی دوسری حدیث میں ثابت ہے کہ جب جنوں نے رسول اللہ ﷺ سے پنا توشہ اور کھانا مانگا تو آپ نے دعا کرنے کے بعد فرمایا کہ جب تم ہڈیوں کے پاس سے گذر دو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے، اس سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ نہ ہڈی خود ان کا رزق ہے اور نہ لید کو ان کے جانور کھاتے ہیں، اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر یہی ای ہو تا تو ہڈی اور لید وغیرہ کوئی چیز بھی پھینکی ہوئی نظر نہ آئی بلکہ ہڈی کے پاس معنوی طور پر کوئی چیز ان کے واسطے رزق ہوتی ہے اور جس طرح جنوں کی ذات ہماری نظروں سے چھپی ہوتی ہے اسی طرح وہ رزق بھی ہمارے نظروں سے مخفی ہے، سوال سے متعلق اتنی ہی بات کافی ہے اس سے زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

اور جواب سے متعلق یہ گفتگو ہوتی ہے کہ ”ر جس“ کا غلط ایسے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جس سے نفرت اور گھن معلوم ہو اگرچہ وہ چیز اپنے طور پر حقیقتاً ناپاک اور نجس نہ ہو اسی بناء پر انصاب و ازلام کو بھی قرآن پاک میں ر جس فرمایا گیا ہے حالانکہ ان میں حقیقی نجاست نظر تک نہیں آتی ہے، اس لئے یہ ر جس کی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ بھی ایسے جانوروں کی مید گو بر میٹگی کو پاک کہتے ہیں، اچھی طرح سمجھو، پھر ناپاک چیزوں سے بھی استنجاء کرنا منع ہے اسی طرح جس پتھر سے یک مرتبہ ایک شخص نے استنجاء کر لیا خواہ استعمال کرنے والا خود ہو یا کوئی دوسرا وہ دوبارہ استعمال کرنا منع ہے، لیکن اگر اس پتھر کا کوئی کونہ ایسا ہو جسے استمس نہیں کیا گیا ہو تو اس سے بلا کر اہت جائز ہے

ولا بطعام، لانه اضاعة واسراف الخ

اور نہ کسی کھانے کے لائق یا کھانے سے استنجاء کرے، مثلاً غلہ روٹی وغیرہ سے، کیونکہ غلہ کی بربادی اور فضول خرچی ہے اور یہ دونوں باتیں ہی حرام ہیں، ع، اس طرح یہ عمل مکروہ تحریمی ثابت ہوا، م، اور اس طرح اس کی اہانت بھی ہوتی ہے اور جبکہ فقہاء کرام روٹی پر نمکدان رکھنے کو بھی مکروہ کہتے ہیں تو یہ عمل بدرجہ اولیٰ مکروہ ہو گا، مگر اس دلیل سے کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے سی لئے مصنفؒ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا ہے، مگر ضائع کرنے اور بے جا خرچ کا ذکر فرمادیا ہے اس طرح ایک قاعدہ کی طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ وہ چیز جو کھانے کی قسم سے ہو خواہ انسان کے لئے ہو یا حیوان کے سئے جس میں بربادی لازم آتی ہو یا اسراف ہو اس سے استنجاء مکروہ ہے، م۔

اسی بناء پر استنجاء کرنا مکروہ ہو گا گوشت سے آگینہ، مٹی کے برتن، درختوں کی پتیاں اور بالیوں سے، لھسین، اور جانوروں کے چہرہ سے، اور پختہ اینٹ اور کونکہ سے اور ایسی چیز سے جس کی خاص قیمت ہو یا احترام ہو جیسے دیباچ قیمتی ریشمیں کپڑے، المہبوط، ع، اور کاغذ سے، اگرچہ بغیر کھانا ہو، مضمورات، ایک عبارت ہے، پانی سے استنجاء کرنے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو تین مٹھی خاک سے، ان کے علاوہ روٹی اور اس جیسی چیز سے، استنجاء نہ کرے، امام محمدؒ کے نزدیک لکڑی کے ٹکڑے سے استنجاء جائز ہے، اور دور درتوں میں سے اظہر روایت کے مطابق سونے در چاندی سے جائز ہے، جیسے دیباچ کے ٹکڑے سے جائز

ہے، یعنی جائز مگر مکروہ ہے، م

ولا یبیمہ، لان البی علیہ السلام نہی عن الاستنجاء بالیمین الخ

اور اپنے داہنے ہاتھ سے نہ چھوئے، اور جب پائخانہ کرے تو داہنے سے استنجاء نہ کرے، اور جب پانی پیئے تو ایک سانس میں نہ پیئے، بخاری اور مسلم اور دوسرے ائمہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور حضرت سلمانؓ کی حدیث میں بھی ممانعت کا حکم گزر چکا ہے، یہ تو خصوصی طور سے پاخانہ اور پیشاب کے بارے میں ممانعت ہے، اور حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے انہوں نے کہا ہے کہ جب سے میں نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی ہے کبھی اپنے ذکر اپنے داہنے ہاتھ سے نہیں پکڑا ہے، مع، مگر کسی کا یا یاں ہاتھ شل ہو یا معذور ہو چکا ہو اور پائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کی طاقت نہ ہو، اور ایسا آدمی بھی نہ ہو جو بے پردگی کے بغیر اس پر پانی ڈال سکے تو وہ، استنجاء نہ کرے، اور اگر مذی وغیرہ کا پانی مل جائے تو وہ داہنے ہاتھ سے ہی استنجاء کر لے، الخ، صہ، ایسی مجبوری میں بلا کر اہت جائز ہے، السراج۔

پیشاب و پاخانہ کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا پیٹھ کرنا مکروہ ہے، الو قایہ، خواہ بنے ہوئے مکان میں ہو یا میدان میں ہو ہمارے نزدیک سب برابر ہے شرح الو قایہ، امام احمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے البتہ ان کے نزدیک بنے ہوئے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر کہ میں ام المومنین حضرت حفصہؓ کے کوٹھے پر چڑھا تو میں نے رسول اللہ ﷺ کو قبلہ کی طرف پیٹھ کئے اور شام کی طرف منہ کئے ہوئے دو اینٹوں پر پاخانہ کرتے ہوئے دیکھا، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حدیث سے بنے ہوئے پاخانہ میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہے، اور ہماری دلیل حضرت سلمانؓ کی حدیث ہے جو گزر گئی کہ پاخانہ اور پیشاب کی حالت میں قبلہ رخ نہ کرے، جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ میں ہے، اور نسائی و ترمذی وغیرہ کی مختلف صورتوں اور متعدد سندوں سے احادیث ہیں کہ پاخانہ اور پیشاب میں قبلہ کی طرف منہ نہ کرو، اور پیٹھ بھی نہ کرو لیکن مشرق اور مغرب کی طرف گھوم جاؤ، چونکہ مدینہ منورہ سے خانہ کعبہ جنوب کی طرف پڑتا ہے اس لئے مشرق یا مغرب کا حکم دیا ہے اور ہمارے علاقہ کے لحاظ سے شمال یا جنوب کو پھرے گا، اور رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد حضرت ابویوب انصاریؓ جو اس روایت کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم مکہ شام میں گئے تو ہم نے وہاں پاخانے قبلہ رخ بنے ہوئے پائے اس لئے ان پر بیٹھ کر اپنا رخ گھما کر بیٹھے، اور اللہ تعالیٰ کے پاس استغفار کرتے تھے۔

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ ہماری دلیل قوی ہے (کہ رسول اللہ ﷺ نے رخ پھرنے کا حکم دیا) اور حضرت ابویوب انصاریؓ کا رسول اللہ ﷺ کے بعد اسی قول پر عمل پایا گیا، اور دوسرے ائمہ کی ایک دلیل فعل پر ہے اور زبانی اجازت کچھ نہیں، اور یہ بھی اس حدیث ابن عمرؓ میں نہیں ملایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا اس طرح بیٹھنا عذر کے بغیر تھا کیونکہ یہ بات بہت ممکن ہے کہ آپ کا اسی طرح بیٹھنا شاید کسی مجبوری کی بناء پر ہو، جب کہ عذر کی حالت ہمیشہ مستثنیٰ ہوا کرتی ہے، اسی بناء پر ہمارے نزدیک بھی یہ حکم ہے کہ اگر کوئی بھول کر قبلہ رو بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ اگر ممکن ہو تو اسی حالت میں اپنا رخ بدل لے، جیسا کہ اطمینان میں ہے، اور اگر رخ بدلنا ممکن نہ ہو تو پھر مجبوری ہے کوئی حرج نہیں ہے، ت، خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے مذہب میں بہت زیادہ احتیاط ہے اور زیادہ مدلل ہے، م، عورتوں کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ اپنے بچوں کو پیشاب یا پاخانہ کراتے وقت قبلہ کی طرف بٹھادیں، السراج۔

نیچے زمین میں بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، کھڑے ہو کر یا لیٹے یا ننگے کرنا، پیشاب کی جگہ پر وضو اور غسل کرنا، جن کپڑوں میں نماز پڑھنی ہو ان کے ماسوا دوسرے میں استنجاء کرنا، سر ڈھانکنا، بایاں پیر پہلے بڑھانا، پیروں کے درمیان کشادگی رکھنا، پائیں طرف زور دینا، بات کرنا، چھینکنے والے کو جواب دینا، سلام کا

جواب دینا، اذان کا جواب دینا، خود چھینکنے پر کھٹکھارنا، ادھر ادھر دیکھنا، اپنے بدن سے کھیلنا، آسمان کی طرف دیکھنا، دیر تک پاخانہ میں ٹھہرنا، جس کی کانچ نکل آئے، روزہ دار ہونا، مٹی سے ہاتھ ملنا

یسی انگوٹھی جس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا کچھ آیات قرآنی ہو یا ٹخنہ میں ساتھ لے جانا مکروہ ہے، صف سراج، اور بحر الرائق میں ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب یا پاخانہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن بہتے پانی میں مکروہ تنزیہی ہے، پانی میں پیشاب یا پاخانہ کرنا خواہ بہت ہو یا ٹھہر ہو، مکروہ ہے۔

نہر، کنوئیں، حوض، چشمہ کے کنارے اور پھمد، درخت کے نیچے، کھیتی میں، اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھ کر نفع اٹھائیں، یہ سب مکروہ ہیں، مسجد کے بغل میں، عید گاہ میں، مقبروں میں، چار پاؤں کے درمیان میں، مسلمانوں کے آنے جانے کے راستوں میں بھی مکروہ ہے، اور پتلی زمین پر بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، چوہے ورسپ کے بوں میں یا کسی بھی سوراخ میں بھی پیشاب کرنا مکروہ ہے، اسی طرح کھڑے کھڑے، لیٹے ہوئے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر بھی پیشاب کرنا مکروہ ہے، اور اگر کسی مجبوری کی وجہ سے یہ کام ہو تو حرج نہیں ہے، اس وقت جب کہ لوگوں میں سے کسی کی نظروں کے سامنے نہ ہو، م۔

یہ بھی مکروہ ہے کہ آدمی جہاں وضو یا غسل کرے وہیں پیشاب کرے، السراج، اور یہ بات مستحب ہے کہ اگر آسانی کے ساتھ ممکن ہو تو نماز والے کپڑوں کو بدل کر دوسرے کپڑے میں پاخانہ کرنے جائے، ورنہ کپڑوں کا خاص خیال رکھے اور سر بھی ڈھانک کر جائے، السراج۔

دخل ہوتے وقت آدمی یوں کہے اللھم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث، در بایاں پاؤں پہلے بڑھائے، ورنہ نکتے وقت دایاں پاؤں پہلے بڑھائے، الخبثین، اور دونوں پاؤں میں کافی فاصلہ رکھے، اور بائیں پاؤں پر زور دے، بائیں نہ کرے، اور اللہ تعالیٰ کا (زبان سے) ذکر نہ کرے، کسی چھینکنے والے کو یوحملک اللہ کا جواب نہ دے اور نہ سلام کا جواب دے، اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینک آئے تو دل میں الحمد للہ کہہ لے زبان سے کچھ نہ کہے، بغیر ضرورت اپنی شرم گاہ نہ دیکھے، اور جو کچھ نکلتا ہو اسے بھی نہ دیکھے، نہ تھو کے نہ ناک صاف کرے، نہ کھٹکھارے، نہ ادھر ادھر تارکے، نہ اپنے بدن سے کھیلے، اور نہ آسمان کی طرف نظر اٹھائے، اور جہاں تک ممکن ہو دیر تک پیشاب یا پاخانہ میں دیر تک بیٹھنے کی عادت ڈالے، السراج۔

اور وہاں سے نکلتے وقت یوں کہے الحمد للہ الذی اخرج عتی ما فی ذینہ وابق ما یففعی، یہ دعاء حدیث میں منقول ہے، م، پاخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ ملنا حدیث میں مروی ہے، ایسا ہی الجینیس میں ہے، اور یہ بیج اور مستحب ہے، م، نہر کے کنارے استنجاء کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز ہے اور مشائخ عراق کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر کسی کی کانچ (پاخانہ کے) قدم کا کچھ حصہ باہر نکل آتا) نکل آئی اور اس نے دھوئی تو کپڑے سے پوچھ کر کھڑا ہو، ع، اگر روزہ دار ہو تو ضروری ہے، یہاں صہرہ کی بحث ختم ہوئی، اب صلوٰۃ کی بحث شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلاة (نماز کا بیان)

توضیح :- نماز کا بیان، نماز کی فرضیت، نماز سے انکار، عمد نماز کا چھوڑنے والا

کافر نے اگر نماز پڑھ لی، بعد حکم اگر مرتد ہو، ہر مومن پر نماز فرض اگرچہ اسے وقت نہ ملے طہارت نماز کی شرطوں میں سے ہے اور وہ نماز سے پہلے ہو کرتی ہیں اسی لئے انہیں پہلے بیان کر کے اب مقصود اصلی یعنی نماز کی بحث شروع کی گئی ہے، لغت میں صلوٰۃ دعاء کے معنی میں ہے، قرآن پاک کے لکھنے کا جو مخصوص طریقہ ہے اس کے مطابق صلوٰۃ کو دو کے ساتھ لکھا جاتا ہے لیکن دوسرے مقامات میں لکھتے وقت صلوٰۃ زکاة الف کے ساتھ لکھنا چاہئے، امام رازیؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے، یحییٰ نے کہا ہے کہ نماز شرعی کو صلوٰۃ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں دعاء کے معنی بھی پائے جاتے ہیں، تمام لغت والوں نے اسی کو صحیح کہا ہے، نماز کا ثبوت قرآن و حدیث اور اجماع سے ہے، قرآن سے ثبوت میں یہ آیت ہے ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ یعنی نماز مومنوں پر فرض وقت کے ساتھ ہو چکی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وح محفوظ اور ام الکتاب میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کر دی ہے، اس آیت کے علاوہ اور بھی دوسری بہت سی آیتوں سے فرضیت کا ثبوت ہوتا ہے، اور حدیث سے فرضیت کا ثبوت اس طرح ہے کہ فرمایا گیا ہے اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے لا الہ الا اللہ کی گواہی دینا، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا، اور جس کو طاقت اور حیثیت ہو اسے خانہ کعبہ کج کرنا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اجماع کے ثبوت کے لئے یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے اب تک امت میں سے کسی نے بھی انکار نہیں کیا ہے، مع نماز فرض عین ہے اس کو ترک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، الخلاصہ۔

یہ ہر اس شخص پر فرض ہے جو عاقل و بالغ ہو، یعنی اسلام لانے کے بعد نماز ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو، اگر کوئی یہ کہے کہ بالغ ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز کے لئے مرد و جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی نے سبرہ بن معبدؒ، جعفیؒ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ مارنے کا حکم نیکی کی عادت ڈالنے اور نماز سے نفرت اور گھبراہٹ کی عادت پیدا نہ ہونے کے لئے ہے، جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے، نیز دوسری قطعی دلیلوں سے اس کا ثبوت ہوا کہ بوغ شرط ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جامع، رموز میں زاہدی کے حوالہ سے ہے کہ جیسے بچہ کو نماز کے لئے مارا جائے اسی طرح روزے کے لئے مارا جائے، اور یہی صحیح ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ بچہ کی قوت اور برداشت کی صلاحیت کو دیکھنا ضروری ہے مگر اصل مقصود روزہ رکھنے کا وہی ہے، جو اختیار میں ہے، م۔

نماز کا انکار کرنے والا کافر ہے، الخلاصہ، م، جو شخص نماز کی فرضیت کا ماننے والا تو ہو مگر نفس کی سستی وغیرہ سے قصد انہیں پڑھتا ہے وہ فاسق ہے، م، ایسا شخص قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید کر لیا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کر لے، شرح الجمع لابن

الملک، ت، ر نماز کی فریضت کا انکار کر کے مرتد ہوا تو اسے قتل کیا جائے گا، اس صورت میں جب کہ پہلے اس کا اسلام ظاہر ہو چکا ہو خواہ اس کے اقرار سے یا نماز پڑھنے سے یا کسی اور طرح سے مسلمان ہونا معلوم ہو ہو، مہ۔

اگر کسی کافر نے زبان سے مسلمان ہونے کا اقرار نہیں کیا مگر (۱) وقت کے اندر، (۲) جماعت کے ساتھ، ورنہ (۳) مقتدی بن کر، (۴) نماز پوری پڑھ لی تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، ورنہ اگر ان چار شرطوں میں سے کوئی نہ ہو یعنی وقت نہ ہو جماعت نہ ہو مقتدی نہ ہو، یا نہ ہو بلکہ مام ہو یا تھوڑی پڑھ کر چھوڑ دی ہو تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر وقت کے اندر اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا، یا جانوروں کی زکوٰۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور دوسری عبادتیں کرنے سے حکم نہیں لگایا جائے گا، مگر۔

مسلمان ہونے کا حکم لگا دیے جانے کے بعد اگر مرتد ہو تو قتل کیا جائے گا، واضح ہو کہ ایمان لانے میں یہ مانا بھی لازم آتا ہے کہ نماز بھی ایک فرض ہے دوسرے فرائض کے ساتھ، اور یہی سب سے پہلے اور اصل فرض ہے اس وجہ سے ہر مومن پر نماز فرض ہے گرچہ ادا کرنے کا وقت نہ ملے، مثلاً آفتاب نکلنے پر کوئی مسلمان ہو اور اس کی نیت یہ رہی کہ اپنی بقیہ پوری زندگی عبادت کی ادائیگی میں گزاروں گا تو اس کا یہ عمل اس کے لئے موجب ثواب ہے، اسے چاہئے کہ ظہر کا وقت آنے پر تمام شرائط کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کر لے، اور اگر ظہر کا وقت آنے سے پہلے اسے موت سبگئی تو پچھلی خاص نیت ہونے کی بناء پر ہمیشہ کے لئے سے ثواب ہو جائے گا، اور اس دن کے ظہر ادا نہ کرنے کا اس سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا، یہی تحقیق ہے، م، اس کے بعد سے ہر روز ہر نماز کا وقت مومن کے لئے نماز واجب ہونے کا سبب ہوگا، نماز کا وجوب تو بالکل اول وقت سے شروع ہوگا مگر گنجائش کے ساتھ ور جب وقت آخر ہونے پر آئے گا تو وہ وقت رزئی سبب ہوگا، مزید تفصیل عنقریب آئے گی، بیانی کی شرح میں ہے کہ پانچوں نمازوں کے واجب ہونے کا سبب ان کا وقت ہے۔

شرائط نماز، ارکان نماز، ادائے نماز کا نتیجہ، وجوب ادائے نماز کا وقت

نماز کی شرطیں چھ ہیں، (۱) صہارت، (۲) ستر عورت یعنی شرم گاہ ڈھنپنا، (۳) استقبول قبلہ، (۴) وقت، (۵) نیت، (۶) تکبیر تحریرہ، وقت کے اندر دونوں باتیں ہیں ایک تو وہ شرط ادا ہے اسی بناء پر اگر ظہر کا وقت موجود نہ ہو تو ظہر کی ادائیگی درست نہ ہوگی، دوسرے یہ کہ وہ وجوب کے لئے سبب بھی ہے اسی بناء پر مسندہ کل کے ظہر کی نماز سچ کے ظہر کے وقت میں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ وہ نماز اسی وقت واجب ہوگی جب اس کا وقت آئے گا۔

نماز کے ارکان پانچ ہیں (۱) کھڑا ہونا، (۲) قرأت کرنا، (۳) رکوع کرنا، (۴) سجدہ کرنا، (۵) مقدمہ ار تشہد قعدہ اخیرہ کرنا۔ نماز دا کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا میں اس پر نماز کا جو کام لازم تھا وہ ادا ہو گیا، اور آخرت میں اس کا ثواب بہت زیادہ ہو گا، پانچوں نمازوں کا لازم ہونا اس آیت پاک کی وجہ سے ہے ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (پ ۲، ع ۵) اور ان کا سجدہ سجدہ عین ہونا اس آیت پاک کی وجہ سے ہے ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعِشَاءً وَنَحْسًا وَحِينَ تَضَعُونَ﴾ (پ ۲۱، رکوع ۵) اور ان کی فرضیت کے سلسلہ کی حدیثیں مشہور ہیں اور ان پر عمل متواتر ہے، حکیم ترمذی نے فرمایا ہے کہ اس امت پر سب سے پہلے جو چیز فرض ہوئی ہے وہ نماز ہے، اور حربی نے ذکر کیا ہے کہ معراج سے قبل فجر، عصر کی نمازیں فرض تھیں، صبح، ظہر، عصر، عشاء، صرف اتنی ہی فرض رہی پھر ان میں زیادتی ہوئی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ نماز جب سب سے پہلے فرض ہوئی تو حضور و سفر ہر حالت میں دو دور رکعت فرض ہوئی پھر حضور کی نماز کی رکعتیں زیادہ ہوئیں مگر سفر کی اتنی ہی باقی رہیں، نیز صحاح میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ سفر کی نماز میں کوئی کمی نہیں ہوئی بلکہ وہ پوری ہے، اور صحیح میں ہے کہ مکہ میں دو رکعت فرض ہوئی پھر مدینہ میں ہجرت

کے بعد حضر کی نماز چار رکعت ہو گئی اور سفر کی نماز اپنی جگہ باقی رہی، مسند احمد میں ہے کہ مغرب کے، سو نماز دو دور رکعت ہے کیونکہ مغرب کی شروع میں بھی تین ہی رکعت تھی۔

میں کہتے ہوں کہ اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ معراج میں پانچ وقتی نمازیں فرض ہوئیں، لیکن رکعتوں کی تعداد میں اس وقت تغیر نہیں ہوا، عیناً نے لکھا ہے کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانچوں نمازیں شب معراج میں فرض ہوئی ہیں، اور سہات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے نماز فرض ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی ہے، حالانکہ مدینہ میں ہجرت سے تین برس پہلے ان کا انتقال ہو چکا تھا۔

میں کہتے ہوں کہ ہجرت سے ایک سال یا اٹھارہ مہینے پہلے سترہویں رمضان دو شنبہ کی رات کو معراج کا واقعہ ہوا اس سے ظاہر ہو کہ واقعہ معراج سے پہلے سے نماز فرض تھی، اور دو دور رکعت تھی، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فجر و عصر کے علاوہ مغرب کی بھی تھی، جیسا کہ امام احمدؒ کی دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور ہجرت کے بعد رکعتوں کی تعداد بڑھی ہے، اس کے بعد نبوت کے وقت سے وحی کے ذریعہ وضوء اس کے ساتھ کچھ اور فرض نمازیں بڑھی ہیں۔

اور بحث سے قبل آپ کا غار حراء میں جانا اور عبادت کرنا صحیح ثابت ہے اس لئے قول مختار کے مطابق آپ پچھلی شریعت کے پابند نہ تھے، بلکہ کشف شریعت ابراہیمی علیہ السلام جس طرح اللہ کی مرضی ہوئی آپ عبادت فرماتے تھے، غلامہ بحث یہ ہے کہ اب یہ بات متعین ہو چکی ہے کہ پانچ وقتی نمازیں فرض ہوئیں اور ان کی رکعتیں توفیقی یعنی منجانب اللہ مقرر ہیں ان میں اجتہاد اور قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، ورنہ آپ کو اللہ کی طرف سے ہر وقت کی رکعتوں کی تعداد بتادی گئی ہے، ان کا ثبوت قطعی اور ان پر عمل متواتر ہے، اور ان کا انکار کفر ہے، اور اقرار کے ساتھ ان پر عمل ترک کرنا حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔

حضرت چاہرؒ نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ترک نماز آدمی اور شرک کے درمیان ہے، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے لیکن ترمذی کی روایت میں اس طرح ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان ترک نماز ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس نے عہد ایک نماز بھی چھوڑی وہ کافر اور واجب قتل ہے، اس سے ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ اسے فوراً قتل کر دیا جائے، اس کے باوجود وہ اسے کفر پر باقی رکھتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا شخص اگر منکر نماز نہیں ہے تو وہ کافر نہیں ہے البتہ وہ فاسق ہے، اور یہی تحقیق ہے۔

کسی کو اس بات کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ یہ بات تو خلاف حدیث ہے کیونکہ یہ حدیث کے عین مطابق ہے، میرے نزدیک اس کی تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بہت سے لوگ جہاد کے ذریعے منافقت کے ساتھ پناہ ایمان ظاہر کرتے اور دوسری حدیث میں ہے کہ کوئی جب لا الہ الا اللہ کہہ دے تو اس نے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیا، ہذا اتفاق کے طور پر کلمہ توحید کہتے ورنہ نمازوں کی ادائے گی میں بے پرواہی کرتے کیونکہ انہیں دل سے اعتقاد تو نہیں تھا، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نیس الرجل و بین الشُّرک ترک الصلوٰۃ کہ آدمی اور شرک کے درمیان علامت نماز چھوڑ دینا ہے، مطلب یہ ہے کہ حالت اسلام اور حالت شرک میں بظاہر یکسانیت ہی ہے کوئی فرق نہیں ہے فرق صرف نماز کا ہے کہ جب نماز کو ترک کر دے تو وہی صورت شرک کی ہے۔

اسی لئے یہ یاد رکھنی حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ العہد الذی بیننا و بینہم الصلوٰۃ فمن ترکها فقد کفر ہمارے اور ان کے درمیان جو عہد ہے وہ نماز ہے اس لئے جس نے نماز چھوڑی اس نے کفر کیا ترمذی نے یہ روایت بیان کی ہے اور اس کو صحیح بھی قرار دیا ہے اور نسائی نے بھی روایت کی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان نام ہے دل سے اللہ کو ایک جاننے والا اس کی تصدیق کرنے اور زبان سے اسی بات کا اظہار و اقرار کرنا، تاکہ دوسرے مسلمان اس کے ساتھ اچھا سلوک کریں اور لوگ اسے کافر نہ سمجھیں اور نہ اس کے ساتھ جہاد کریں بلکہ اس

کے ساتھ نکاح و بیاہ کے تعلقات قائم کریں، انہیں بھائی جانیں، اس بناء پر اگر کسی کے دس میں ایسی تصدیق ہو مگر کافروں کے خوف سے اس کا اظہار نہیں کیا تو بالاتفاق ایسا شخص اللہ کے نزدیک مومن ہے، صرف اس صورت میں اختلاف ہو گا کہ بدوہ اور بغیر خوف کے اپنے ایمان کا اظہار نہیں کیا، اور جس شخص نے زبان سے تو ظہار اور اقرار کیا مگر دس میں کوئی یقین نہ ہو تو وہ منافق کہلائے گا، اور اس کی صورت اور کافروں کی صورت اور حالات میں صرف نماز کا فرق ہے کہ منافق بظاہر نماز بھی پڑھتا ہے اور جب اس نے نماز بھی چھوڑی تو اب کچھ فرق باقی نہ رہا، اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور نماز چھوڑی تو ظاہری صورت میں اس کے اور کافر کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اس کے دل کی کیفیت تو صرف خدا کو ہی معلوم ہے۔

مختصر بات یہ ہوئی کہ نماز کے ذریعہ ہی ایمان و کفر کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، اور جب نماز ہی نہیں رہی تو کچھ فرق باقی نہ رہا، مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فی الحقیقت باطن میں بھی وہ کافر ہو جائے گا، بلکہ یہ مطلب ہو گا کہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں بھی ایمان ہے لیکن ظاہر میں بھی فسق ہے، البتہ تنبیہ ضرور ہے کہ جس شخص نے عمدہ وجہ نماز چھوڑی تو اس کے نور تصدیق پر تار کی جھانکی۔

اور حدیث میں ہے کہ بندہ جب گناہ کرتا ہے اور توبہ نہیں کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ پڑ جاتا ہے اس کے بعد کے ہر ایسے گناہ سے جس کے بعد توبہ نہ ہو وہ نقطہ بڑھتا جاتا ہے اس کے بعد ایسا وقت آتا ہے کہ اس کا سارا دل سیاہ ہو جاتا ہے پھر اس میں نیکی کرنے کی بالکل صلاحیت باقی نہیں رہتی، یہ حدیث صحیح و غیرہ میں ہے، اور نماز نہ پڑھنے کا گناہ بہت بڑا ہے کیونکہ نماز ہی چیز ہے کہ دوسرے گناہوں کو بالکل مٹا دیتی ہے جیسا کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم و غیرہ میں حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آکر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اس کی سزا حد ہے ہندسپ مجھ پر وہ حد جاری فرمائیں اس کے بعد اس شخص نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جماعت سے نماز پڑھی پھر فراغت کے فوراً بعد رسول اللہ ﷺ سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا اس خیل سے کہ دنیا میں سزا پا کر جان جاتی ہے تو جائے لیکن مذاہب جہنم سے تو نجات ملے، اس نے کہا آپ مجھے قرآن کے قانون کے مطابق سزا دیں جو بھی ہو، تب آپ نے فرمایا کیا تم نے ہماری ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے انہوں نے کہا جی ہاں پڑھ لی ہے، آپ نے فرمایا تو پھر جاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارا گناہ بخش دیا ہے یا یہ فرمایا ہے کہ تمہاری حد بخش دی ہے۔

اسی قسم کی صحیح مسلم میں حضرت ابو امامہؓ سے بھی روایت ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ﴿إِنَّ الْحَسَابَ بِذُنُوبِهِ السَّيِّئَاتِ﴾ یعنی نیکیاں گناہوں کو دور کرتی ہیں، اور ایک حدیث میں ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے سوچا کہ یہ نفس و احسان صرف اسی شخص کے لئے ہے یا ہر شخص کے لئے ہے تو آپ نے فرمایا کہ یہ میری امت کے ہر فرد کے لئے ہے، یہ بھی صحیح کی حدیث میں ہے، اور ابو ہریرہؓ سے بخاری اور مسلم کے علاوہ کچھ اور کتابوں میں روایت ہے کہ نمازوں سے گناہوں کے دھل جانے کی مثال تھری نہر میں پانچ وقت نہانے سے میل نکلیں کے دور ہو جانے سے دی ہے۔

در صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ پانچوں نمازیں اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنی درمیانی مدت کے لئے گناہوں سے کفارے ہیں، بشرطیکہ ان اوقات میں بڑے گناہ سرزد نہ ہوئے ہوں، یہ روایت مسلم اور ترمذی نے بیان کی ہے، اس روایت کا مطلب یہ ہو گا کہ مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو یہ دونوں نمازیں ان کے درمیانی وقت کے لئے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں اس طرح ظہر کی نماز کے بعد عصر کی نماز تک جتنے گناہ بشریت اور انسانیت کی بناء پر صادر ہو گئے ہوں گے عصر کی نماز پڑھ لینے سے معاف ہو گئے، اس طرح سے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ، ان سب میں ایک شرط یہ ہے کہ اس عرصہ میں کبیرہ گناہ اس سے سرزد نہ ہوا ہو، کبیرہ کے سرزد ہونے کے بارے اور اس تفصیل میں کچھ اختلاف علماء ہے مگر شرک سرزد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ ایمان لانے کے بعد سب سے بڑی عبادت نماز ہے، اور ہر نماز کے لئے بے شمار فضیلتیں منقول ہیں، میں نے ان میں سے مختصر جامع

فضائل کردی ہیں، م۔

یہ معلوم ہوتا چاہئے کہ نماز کی ادائیگی کا وجوب ہمارے نزدیک آخری وقت سے متعلق ہے، یعنی ابتداء سے کم ہوتا ہو واجب کہ اتار دیا جائے کہ اب اس میں صرف فرض ادا کرنے کا وقت باقی رہ گیا ہو تو ہرے نزدیک اس کی ادا واجب ہو جائے گی اور مزید تاخیر جائز نہ ہوگی، چنانچہ ایک شخص کو صرف اتنا وقت ملا کہ اس میں وہ تحریمہ باندھ سکے تو ہمارے نزدیک اس فرض کی ادائیگی ضروری ہوگی، ہذا فتاویٰ ہند یہ ہیں کہ مقدار تحریمہ کے اندازے سے بچے ہوئے آخری وقت کے ساتھ ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر ایسے وقت میں جب کہ صرف مقدار تحریمہ باندھنے کے وقت باقی رہ گیا ہو کوئی کافر اسلام لایا اور بچہ بالغ ہو گیا یا دیوانہ کو ہوش آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ہمارے نزدیک ان وگوں پر اس وقت کی نماز واجب ہو جائے گی، انصاف سے۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کی قضاء اس پر لازم ہوگی، م، اسی طرح مذکورہ باتیں نماز کے ایسے ہی وقت میں پیدا ہو جائیں اور اس وقت تک نماز ادا نہ کی ہو تو بالاتفاق وہ فرض اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، مختار الفتاویٰ، اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ نرس یا بچہ جنانے والی دائی نماز میں مشغول ہوتی ہے تو بچہ مر جائے گا تو اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ اس نماز کو مؤخر کر دے، اگر چوروں، بڑکیتوں اور ان جیسے دشمنوں کے وجہ سے نماز میں تاخیر کرنا پڑے تو جائز ہوگا، الخلد ص۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میں نے اس کی وجہ اور علت کسی کتاب میں نہیں دیکھی ہے، لیکن میرے نزدیک اس کا ظاہری سبب غزوہ خندق کا واقعہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صحابہ کرام کی چار نمازیں فوت ہو گئیں تھیں، جس کی وجہ کفار قریش کے ظلم و زیادتی اور قتل و غارت گری سے بچاؤ کی فکر تھی اس لئے جہاں کہیں یہ وجہ پائے جائے گی وہاں تاخیر سے پڑھنا جائز ہو جائے گا، مثلاً بچہ جنانے والی کی تاخیر بچہ یا زچہ کی مدت کے خطرہ کے وقت اور چوروں یا ڈاکوؤں کے خطرہ سے دربانوں اور محافظوں کی تاخیر، خوب سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب چونکہ وقت یہی نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اس مسئلہ کو اچھی طرح جاننا ضروری ہو اور اسی کو پہلے بیان کرنا بھی لازم ہوا، اسی بناء پر مصنف نے آئندہ عبارت باب المواقیت سے شروع کی ہے۔

باب المواقیت

(یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے)

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثاني وهو المعترض في الافق، و آخر وقتها ما لم تطلع الشمس، لحديث إمامة حبريل عليه السلام انه أم رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول حين طلع الفجر، وفي اليوم الثاني حين أسفر حياء، وكادت الشمس تطلع، ثم قال في آخر الحديث. ما بين هذين الوقتين وقت لك ولأمك ترجمہ۔ یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے، فجر کا پہلا وقت اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب کہ دوسری فجر شروع ہو جائے اس سے مراد وہ فجر ہے جو افق کی چوڑائی میں پھیلتی ہے اور اس کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک آفتاب طلوع نہ ہو امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث کی وجہ سے، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی امامت فرمائی پہلے دن میں اس وقت جب کہ فجر طلوع ہوئی تھی، اور دوسرے دن میں اس وقت جب کہ اتنی روشنی آگئی تھی کہ قریب تھا کہ آفتاب نکل آئے، پھر اس حدیث کے آخر میں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان جو وقت ہے وہ آپ کے لئے اور آپ کے امت کے لئے ہے۔

توضیح :- نمازوں کے اوقات، فجر کا اول و آخر وقت

باب المواقیت الخ، یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے مواقیت میقات کی جمع ہے، ایسی چیز جس سے کسی چیز کی حد مقرر کی جائے خواہ زمانہ سے ہو جیسے مواقیت نماز یا جگہ سے ہو جیسے حج میں مواقیت احرام، مع

اول وقت الصحر اذا طلع الصحر الثاني وهو المعترض فی الافق الخ

وقت فجر اس وقت سے شروع ہوتا ہے جبکہ دوسری فجر شروع ہو، اور اس دوسری فجر سے مردہ فجر ہے جو افق کی چوڑائی میں پھیلتی ہے ورا اس کا آخر اس وقت ہے جب تک کہ آفتاب طلوع نہ ہو، اس وقت کی ابتداء دہنہ کے بارے میں کسی امام کا کوئی اختلاف نہیں ہے ورمعراج میں نمازیں فرض ہونے کے بعد یہی پہلی نماز ہے کیونکہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ ﷺ پر پچاس نمازیں فرض کی گئیں پھر گھٹ کر پانچ تک کر دی گئیں پھر اللہ کی طرف سے آواز لگائی گئی کہ اے محمد! میرے یہاں بات بدلتی نہیں ہے، اس لئے اب پانچ نمازوں ہی کے عوض پچاس نمازوں کا ثواب ہے، یہ حدیث احمد وترمذی نے بیان کی ہے ساتھ ہی ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ فجر اول سے مردہ روشنی ہے جو رنبالی میں بھیڑنے کی دم کی طرح بلند ہوتی ہے اس کے بعد تاریکی ہو جاتی ہے پھر افق کی چوڑائی یعنی پورب میں اتر سے دکھن کی طرف پھیلتی ہے (اور روشنی بڑھتی جاتی ہے) اس کو فجر ثانی فرمایا گیا ہے، اور بالاتفاق یہی معتبر ہے اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا کامل وقت ہے، طلوع آفتاب سے مراد ایک جزو ہے اسی بناء پر اگر آفتاب کا ایک جزو طلوع ہو تو گویا پورا آفتاب طلوع ہو گیا

لحدیث إمامہ حمرل علیہ السلام انه أم رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول الخ

اس حدیث کی بناء پر جس میں حضرت جبرئیل کا رسول اللہ ﷺ کو مام بن کر نماز پڑھانے کی تفصیل ہے، اس طرح سے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے امام بن کر دونوں میں سے پہلے دن میں فجر کے وقت میں نماز پڑھائی فجر اول کے شروع ہوتے ہی، اور دوسرے دن اس وقت جب کہ خوب سپیدی ہو گئی اور آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر حدیث کے آخر میں کہا کہ ان دونوں دنوں کے درمیان جو وقت ہے وہی آپ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے، یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں میں پہلے دن طلوع فجر سے دوسرے دن کے طلوع آفتاب کے درمیان فجر کی نماز کا وقت ہے، مصنف ہدیہ نے اس کی تفسیر اس طرح کر دی کہ یہ وقت آپ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے ہے اس تفسیر کی غرض یہ ہے کہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ شاید یہ وقت صرف رسول اللہ ﷺ کے لئے مخصوص ہے، اہد مصنف نے یہ تفسیر اس انداز سے بیان کی ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں داخل ہے۔

اسی بناء پر شرح حین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ لفظ حدیث میں مذکور نہیں ہے، م، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جبرئیل نے دو بار میری امامت خانہ کعبہ کے پاس کی ہے، ان میں سے پہلی بار مجھے ظہر کی نماز پڑھائی، جب کہ جوتے کے سمہ کے برابر سایہ تھا، پھر عصر کی نماز پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ اس کے برابر تھا پھر آفتاب ڈوبتے ہی مغرب کی نماز پڑھائی اور روزہ دار نے روزہ کھول لیا، پھر شفق غائب ہوتے ہی عشاء کی نماز پڑھائی، پھر فجر ثانی کے چمکتے ہی اور روزہ دار پر کھانا حرام ہوتے ہی پھر ظہر کی دوسری بار نماز پڑھائی اس وقت جب کہ ہر چیز کا سایہ اس چیز کے برابر تھا جیسے گذشتہ روز عصر کا وقت تھا، پھر جب ہر چیز کا سایہ دوگنا ہو گیا تو عصر کی نماز پڑھائی، پھر پہلے دن کے وقت کے مانند ہی مغرب کی نماز پڑھائی، پھر جب تہائی رات گذر گئی تو عشاء کی نماز پڑھائی، پھر جب زمین پر خوب روشنی پھیل گئی تو فجر کی نماز پڑھائی، پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ بتایا ہوا وقت گذشتہ انبیاء کرام کا وقت ہے اور دونوں وقتوں کے درمیان نماز کا وقت ہے، یہ

رویت ابو داؤد و ترمذی نے بیان کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے یہ حدیث حسن ہے، مع، اور یہ حدیث حسن صحیح ہے، ف، اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں، ف، اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، مع، و حاکم نے مستدرک میں رویت کیا ہے، و حاکم نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن بخاری ہے جس کے بارے میں امام احمد نے کہا ہے وہ مترک احدیث ہے، ورنہ ناسی، ابن معین اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ لیکن احمدیث (کمزور ہے)، جواب یہ ہو گا کہ مگر ابن حبان اور ابن سعید نے انہیں ثقہ کہا ہے، اور ترمذی و ابو داؤد وغیرہم نمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، ابن عبد بر نے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے بدوہ اس میں گفتگو کی ہے حالانکہ اس کے سارے راوی سہم کے ساتھ مشہور ہیں، و اس حدیث کو عبد لرزاق نے دو طریقوں سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، مع، شیخ قلی الدین نے امام میں کہا ہے کہ گویا عبد الرحمن کی روایت کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت کی وجہ سے قریبی ہے، ایسے یہ متابعت چھی ہے، مع۔

اس بارہ میں حضرت ابو ہریرہؓ اور جابرؓ وغیرہم صحابہ کی یک جماعت سے روایت کیا ہے، مع، ان میں سے جابرؓ کی حدیث بھی مذکور حدیث کے معنی میں ہے، اور اس میں دوسرے روز کی فجر میں اس طرح ہے پھر جبریل علیہ السلام صبح کو اس وقت آئے جب کہ روشنی خوب پھیل گئی، اور کہا کہ اے محمد (ﷺ) کھڑے ہو کر سب نماز پڑھ لیں اس کے بعد صبح کی نماز پڑھی اور کہا کہ ہ (دونوں کے) وقتوں کے درمیان میں نماز کا کل وقت ہے، یہ روایت، ابن حبان، حاکم، احمد، الحقی نے بیان کی ہے و ترمذی نے کہا ہے کہ موافقت کے سلسلہ میں جابرؓ کی حدیث سب سے صحیح ہے، مع۔

پھر انبیائے سابقین کی نمازوں کا وقت جو ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے اس کی مراد یہ ہے کہ ان میں سے جس نبی پر جو نماز فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی کیونکہ ان پانچ نمازوں کا مجموعہ ہمارے زمانہ میں ہیں یہ تو کسی امت کا خاصہ ہے، مع، بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف صبح کی نماز کے بارے میں ہے کیونکہ یہ نماز تمام انبیاء پر لازم تھی، م، ”ن دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے“ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے آخر کے ساتھ جتنی پورا مکمل وقت کیونکہ اول سحر اوقات میں تو خود ہی نماز پڑھی ان کے ساتھ درمیانی وقت ملا لیا گیا ہے، مع، اور عصر صرف دو مثل تک مستحب وقت کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس کا کمزور وقت تو مغرب تک باقی رہتا ہے۔

ولا معتبر بالفجر الکاذب، وهو الیاض الذی یدو طولا، ثم یعقبه الظلام، لقوله علیه السلام لا یعزکم اذان بلال، ولا الفجر المستطیل، واسما الفجر المستطیر فی الافق، ای المستشر فیہا، واول وقت الطھر اذان رالت الشمس، لإمامة جبریل علیہ السلام فی الیوم الاول حین رالت الشمس، و آخر وقتہا عند ابی حنیفہ اذان صار ظل کل شیء مثبہ سوی فی الروال

ترجمہ۔ اور فجر کاذب کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس سے مراد وہ سفیدی ہے جو لگائی میں (پورب سے پچھم کی طرف) ظاہر ہوتی ہے، اس کے بعد پھر تاریکی چھا جاتی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہاں کی اذان تمہیں دھوکہ میں نہ ڈالے ورنہ لانی صبح، اور حقیقی فجر تو وہ ہے جو افق میں مستطیر یعنی س میں منتشر ہوتی ہے، اور ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے جب کہ آفتاب ڈھل گیا ہو اس دلیل سے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے پہلے دن ظہر کی امامت اس وقت فرمائی تھی کہ آفتاب ڈھل گیا تھا، اور اس کا آخری وقت ابو حنیفہ کے نزدیک اس وقت ہوتا ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ فنی زواں کے عدد دو گن ہوتا ہے۔

توضیح:- فجر صادق اور کاذب، ظہر کا اوس اور آخر وقت

سایہ زوال کے پچانے کا طریقہ، سایہ زوال کی تعریف

ولا معتبر بالفجر الکاذب، وهو الیاض الذی یدو طولا، ثم یعقبه الظلام

اور صبح کا ذب کا کوئی اعتبار نہیں ہے، (رات کے آخری حصہ میں پہلے سپیدی نمودار ہوتی ہے پھر ب سے چچم کی طرف جس سے عموماً صبح ہو جانے کا شبہ ہو جاتا ہے مگر یہ تھوڑی دیر کے بعد رفت رفتہ ختم ہو جاتی ہے اسی لئے یہ صبح جھوٹی ہوتی اور اسے جھوٹی صبح کہہ جاتا ہے) اور حقیقی اور سچی صبح تو وہ ہے جو اترے دھن کی طرف پھیل جاتی ہے (اور یہی روشنی بڑھتے بڑھتے دن نکل آتا ہے اسی سنے یہ صبح صادق کہلاتی ہے) اس حدیث کی بناء پر کہ تمہیں بلال کی اذان دھوکہ میں نہ ڈالے، یہ حدیث صحیح مسلم، سنن ترمذی اور نسائی کی کتاب الصوم میں ہے البتہ ان کے الفاظ تھوڑے سے بدلے ہوئے ہیں مگر مفہوم میں قریب قریب ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ تم سحری کھاتے رہو، بلال کی اذان سے دھوکہ نہ کھو، اور صحیح بخاری میں ہے کہ وہ رات سے ہی اذان دیتے ہیں، ابوہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ کی ذمہ داری میں ہے اس ترمذی وغیرہ میں یہ روایت ہے، حضرت عمارہ بن ربیعہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ ایسا کوئی آدمی بھی جہنم کی آگ میں داخل نہ ہو گا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب ڈوبنے سے پہلے نماز پڑھی ہو، اس کی روایت مسلم وغیرہ نے کی ہے، ان دونوں نمازوں سے مراد فجر اور عصر کی نمازیں ہیں، نماز فجر مشہور و ملامتگاہ ہے کہ فرشتے خصوصیت کے ساتھ اس وقت حاضر ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نماز فجر کا پورا وقت کامل ہے، اس وقت کوئی بھی مکروہ حصہ نہیں ہے بخلاف عصر کے دو مثل جس کا ذکر کر رہے ہو چکا ہے کہ اس کے بعد مکروہ وقت آجاتا ہے جس کا بیان عنقریب ہو گا، م

اول وقت الظهر اذا زالت الشمس، لإمامة جبریل علیہ السلام الح
اور ظہر کا اول وقت اس وقت ہوتا ہے جب کہ آفتاب کو زوال ہو جاتا ہے یعنی ٹھیک دوپہر سے چچم کی طرف تھوڑا سا ڈھل جاتا ہے، لامامہ جبریل پہلے دن حضرت جبریلؑ کے امامت کرنے کی وجہ سے جو اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی، جس زالت الشمس آفتاب ڈھلتے ہی، اس سے معلوم ہوا کہ یہی اول وقت ہے، بمسوط میں ہے کہ اس ابتداء وقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مگر بعض دگوں کہنا ہے کہ پہلا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ سایہ قدر شرک (جوتے کے تسمہ) کے برابر ہے، نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ اتفاق کا دعویٰ فقہاء کے قول کے خلاف ہے، مع، اگر کہا جائے کہ امامت جبریلؑ کا واقعہ جو حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے اور اوپر ذکر کی گئی ہے، خود اس میں بقدر شرک کی تصریح ہے، جواب کہ وہ وقت نماز سے فارغ ہونے کا بیان ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ اسی وقت زوال شروع ہو رہا تھا اور اس وقت سایہ بقدر شرک تھا، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ زوال کے بعد تہی تاخیر کی گئی کہ سایہ اتنا ہو گیا تھا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس تاویل کی وجہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی دوسری روایت میں اور حضرت جابر، عمرو بن حزم، بریدہ، عبداللہ بن عمرو بن العاص، ابوہریرہ، اور ابو موسیٰؓ کی احادیث میں جو صحاح اور سنن میں ہیں سب میں مذکور ہے کہ ظہر کی ابتداء اس وقت سے جب کہ زوال آفتاب ہو، اور آیت پاک ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ یعنی نماز زوال آفتاب کے وقت پر قائم کرو صحیح تفسیر واقع ہو رہی ہے

و آخر وقتها عند ابی حنیفۃ اذا صار ظل کل شیء مثلیہ سوی فی الزوال الخ
اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظہر کا آخری وقت اس وقت ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ دو گنا ہو جائے اس کے فنی زوال (سایہ اصلی) کے علاوہ، یہ وقت اتنا آخری ہوتا ہے کہ اس وقت کے آتے ہی وقت ختم ہو جاتا ہے، اگر یہ سوال ہو کہ مذکور حدیث میں تو یک مثل سایہ تک کا بیان ہے، اس کا جواب یہ ہو گا کہ ایک مثل کا حکم خانہ کعبہ کے علاقہ کے لئے ہے جو عین خط استوا پر ہے اور وہاں دوپہر کے وقت سایہ بالکل نہیں ہوتا ہے اور شمالی ملکوں میں ہوتا ہے جو زوال پر بڑھتا ہے، اس لئے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جب خانہ کعبہ کے علاقہ میں سایہ زوال کے علاوہ ایک مثل ہو تو جن علاقوں میں دوپہر کے وقت مثل کے قریب سایہ ہو وہاں آخر

وقت میں دو گنا ہو جائے گا، اس حساب سے ان احادیث میں مطابقت پوری پائی جا رہی ہے کوئی قوں حدیث کے مخالف نہیں ہے، بلکہ مفہوم حدیث کے مطابق ہے، یہ بحث اس مقام کی بہترین و اعلیٰ ہے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ اس بحث میں کوئی کلام نہیں ہے، بلکہ کلام تو سایہ اصلی کے عدوہ دو گنا ہونے میں ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، سایہ زوال کے پچھاننے کا طریقہ محمد بن شجاع لکھی سے اس طرح مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جائے، اور اس لکڑی کا سایہ جہاں پر پڑے وہاں پر ایک گول لکیر یا دائرہ بنایا جائے، اس لکڑی کا سایہ گھٹ کر جہاں پہونچے اس جگہ پر کوئی نشان لگادیا جائے، اس کے بعد جب تک سایہ خط اور علامت سے کم ہوتا رہے تب تک زوال نہ ہوگا، اور جب ٹھہر جائے اور کبھی بیشی نہ ہو تو وہ وقت استواء کا ہوگا، پھر وہ سایہ جب بڑھنے لگے اس وقت زوال ہوگا، اور سایہ زوال کا کہنا تا ہے، سرخسی اور مرغینانی نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، مع، صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ بند یہ بنایا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ برابر زمین پر ایک گول دائرہ بنا کر اس کے مرکز پر اس دائرہ کے قطرہ سے چوتھائی مقدار کی ایک لکڑی کھڑی کر دی جائے صبح کے وقت آفتاب کے نکلنے ہی اس لکڑی کا سایہ اس دائرہ سے باہر ہوگا، اور جیسے جیسے آفتاب بلند ہوتا جائے گا وہ سایہ کم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ ایک وقت آیا آئے گا کہ اس سایہ کا آخری حصہ دائرے پر ہوگا، جب سایہ باہر سے کم ہو کر ٹھیک گول دائرہ پر ہو اس جگہ ایک نشان یا نقطہ ڈال دیا جائے، اور اس نقطہ کی جگہ سے ایک سیدھی لکیر مرکز تک کھینچ دی جائے، پھر وہ سایہ ٹھٹھن ہو اور دائرہ کے اندر آجائے گا، اور سایہ کم ہوتا ہوا آخر ایک جگہ پر پہونچ کر رک جائے گا، ٹھیک وہی وقت آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہوگا، اس کے بعد آفتاب چپھم کی طرف ڈھل کر آگے بڑھے گا، وہ سایہ جس جگہ پہونچ کر رک گیا تھا اس سایہ کو اندازہ کرنا ہوگا کہ مثلاً اس لکڑی کا چوتھائی یا تہائی یا کم و بیش ہے اگر چوتھائی تھا تو اس پر بھی نشان لگادیا جائے پھر وہ سایہ بڑھتے بڑھتے دائرے کے دوسرے حصہ پر پہونچ جائے گا تو وہاں بھی نقطہ دین چاہئے اور وہ سایہ کچھ دیر بعد دائرے سے آگے بڑھتا جائے گا اس وقت دائرے کے دو کناروں پر جو ایک ایک نقطہ لگایا گیا تھا دونوں کو سیدھی لکیر سے ملا دیا جائے، یہی کیر نصف، انہر کی لکیر سوگی، معنوم ہوتا چہئے کہ اس مذکورہ روایت کے مطابق امام عظیمؒ کے نزدیک جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دو گنا اور اس کی چوتھائی کے برابر ہو گا وہی وقت ظہر کے ختم ہونے کا ہوگا، اور ظہر کی نماز کا وقت ختم ہو جائے گا۔

وقالا اذا صار الظل مثله، وهو رواية عن ابي حنيفة، وفي الزوال هو المقيء لدى يكون للاشياء وقت الروال. لهما مائة حصيل في ليوم الاول للعصر في هذا الوقت، ولاسي حنيفة قوله عليه السلام ابردوا بالطهر فان شدة الحر من فيح حهم، واسند الحر في دبرهم في هذا الوقت، وادا تعارصت الآثار لايقضى الوقت بالشك

ترجمہ - اور صاحبین نے کہا ہے کہ جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو، یہی ایک روایت امام ابو حنیفہؒ کی بھی ہے، و زوال کا سایہ وہ ہوتا ہے جو ہر چیز کے لئے زوال کے وقت باقی رہتا ہے، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے پہلے دن عصر کی نماز میں اسی وقت امامت کی تھی، اور ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو کیونکہ گرمی کی زیادتی جہنم کے سانس لینے کی وجہ سے ہے، و ان علاقوں میں سخت ترین گرمی کی وقت ہوتی ہے اب جب کہ احادیث میں تعارض ہو رہا ہے اس لئے شک کی وجہ سے وقت خارج نہ ہوگا۔

توضیح - ظہر کے وقت میں فقہاء کا اختلاف اور ان کے دلائل

وقالا اذا صار الظل مثله، وهو رواية عن ابي حنيفة الح

اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جائے تو ظہر کا وقت اس وقت ختم ہو جائے گا جتنی سایہ زور

کے علاوہ ساریہ اس کے برابر ہو رہا ہو، یہی ایک روایت ابو حنیفہؒ سے بھی مروی ہے اور یہی قول امام زکریاؒ شافعی، احمد اور مالکؒ کا بھی ہے۔

وفی الزوال هو الفیء الذی یکون للأنشاء وقت الروال الح
فنی زوال وہ سایہ ہے جو سایہ والی چیزوں کا زوال کے وقت ہوتا ہے، لہذا یہ سایہ معتبر نہیں ہے، اس کے علاوہ جب سایہ دو گن
امام اعظمؒ کے نزدیک اور ایک گن صاحبین اور بقیہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

لہذا امامہ جبریل فی الیوم الاول للعصر فی هذا الوقت الح
صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے پہلے روز عصر کی نماز کیلئے اسی وقت امامت کی تھی، یعنی پہلے روز
عصر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس وقت عصر کا وقت شروع ہو جاتا
ہے، اس طرح ظہر کا وقت ختم ہوتا یعنی ہو گیا

ولای حیفہ قولہ علیہ السلام ابردوا بالطہر فان شدة الحر من فحجھنم الح
اور ام ابو حیفہ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ابردوا بالطہر ہے یعنی ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھو کیونکہ
حرارت کی زیادتی کی ابتداء جہنم کی حرارت کی زیادتی کی وجہ سے ہے، یہ حدیث صحیحین اور سنن وغیرہ میں مختلف طریقوں سندوں
سے اور بہت سے صحابہ کرام سے مروی ہے، یہ صریح دلالت ہے کہ ظہر کی نماز ایسے وقت میں پڑھی جائے کہ وقت ٹھنڈا
ہو جائے۔

واشد الحر في ديارهم في هذا الوقت الح
اور صحبہ کرام کے زمانہ اور علاقہ میں اسی وقت سخت گرمی ہوتی تھی، یعنی ایک گونا تک سایہ ہونے پر بھی سخت گرمی موجود ہوتی اس لئے وقت اس کے بعد ہی ہو گا اور صرف ایک مثل پر وقت ختم نہ ہو گا۔

واذا تعارضت الآثار لا يتقضى الوقت بالشك الخ
اور جب آثار میں تعارض ہو گیا یعنی ایک قسم کی حدیثیں دو ہیں جن میں دو مثل ہونے پر وقت کا پتہ چلتا ہے اور یہ وہ ہیں جن میں ابرؤا بالظہر کا حکم پید ہوتا ہے، تو دونوں میں تعارض اور اس کی وجہ سے شک پیدا ہو گیا اور شک کی وجہ سے دو مثل کا وقت خارج نہ ہوگا، بلکہ ظہری حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث امامت جبرئیل مقدم اور ابرؤا کی حدیث مؤخر ہے اس لئے یہ دوسری حدیث پہلی حدیث کیسے ناخ ہوگی۔

اور بہتر بات تو یہ ہے کہ ابراہیم کی حدیث سے مراد ٹھنڈک کے وقت میں پڑھنا ہے کیونکہ گرمی یا سردی کی زیادتی ضانی چیز ہوتی ہے کہ ایک کی نسبت سے کم اور دوسری کی نسبت سے زیادہ معوم ہوتی ہے، مثلاً ٹھیک دوپہر کے وقت کی گرمی بہت تیز ہوتی ہے لیکن وہ بھی آگ کی گرمی کی نسبت سے کم معوم ہوتی ہے، اسی طرح اس دنیا کی آگ کی گرمی جہنم کی آگ کی گرمی کی نسبت سے بہت کم ہوتی ہے، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ دوزخ کی آگ ستر بار سرد کر کے دنیا میں بھیجی گئی ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ ظہر کی نماز اول وقت میں بہت سخت تھی اس لئے اس کو تاخیر کر کے آخر وقت میں پڑھی کہ یہ آخر وقت کی نماز اول وقت کے مقابلہ میں ٹھنڈی ہے، اگرچہ فی نفسہ یہ سخت وقت کی نماز بھی بعد والے وقت کی نماز کے مقابلہ میں سخت گرم ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت مشہور ہے کہ ظہر کا آخری وقت دو منٹل سایہ ہونے تک رہتا ہے، اور متن کی کتابوں میں بھی مذکور ہے، محیط السرخسی میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا ہے کہ یہی صحیح اور ظاہر الروایۃ ہے، اور معیہ میں اس کو صحیح کہا ہے، اور محبوبی نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا ہے، صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح الجمع میں ہے کہ متن کی کتابوں میں

بھی اسی قول کو نقل کیا گیا ہے، اور شارحین نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، ط۔

اور در اختیار میں ہے کہ امام صاحب سے ایک مثل کی بھی روایت ہے چنانچہ وہی روایت صاحبین زفر اور باقی تینوں اماموں کا قول ہے، امام طحاوی نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں، اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول قبول کیا گیا ہے، اور برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے، کیونکہ جبریل علیہ السلام کا قول موجود ہے، اور وہی قول اس مسئلہ میں نص کا حکم رکھتا ہے، اور فیض میں ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے، والدہ ترجمہ، بحر الرائق میں کہا ہے کہ جن معتبر کتابوں کے حوالہ سے اوپر میں دو مثل کو صحیح بتایا گیا ہے ان کے بعد امام طحاوی کا قول بالکل منفرد اور تنہا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایک مثل کا قول ہی صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح اور سچی بات یہ ہے کہ جن حضرات نے صحیح ہونے کا دعویٰ کیا ہے انہوں نے اپنے دعویٰ پر کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے صرف ”صحیح ہے“ کہہ دیا ہے، اس لئے اگر بد دلیل کے بات مان لینے کی بات ہو اور تقلید پر مدار ہو تو مقلد کو اختیار ہے کہ بات مان کر عمل کرے، لیکن اگر دلیل ضروری ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ امام اعظمؒ کی ایک مثل کی روایت جس پر صاحبین اور دوسرے ائمہ نے عمل کیا ہے صحیح کہلانے کی زیادہ مستحق ہے، جیسے کہ در الخفاری میں کہا ہے۔

اور کبیری کی تعدیل الدکان کی بحث میں ابن الہمام کا قول بہت عمدہ ہے کہ لا یسعی العدول عن الدراية اذا وافقتها رواية، یعنی روایت اور شرعی ثبوت کے ساتھ اگر مذہب کی کوئی روایت بھی اس کے موافق پائی جائے تو اس کو نہیں چھوڑنا چاہئے بلکہ اس پر عمل کرنا چاہئے، اس کے قبل مقدمہ ہدایہ میں ایک حد تک اس پر بحث گزر چکی ہے، ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اب ہمیں اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ ظہر کی نماز کو ایک مثل کے بعد نہیں اور عصر کو دو مثل سے پہلے نہیں پڑھنا چاہئے اس طرح احتیاط پر عمل اور اختلاف سے بچنے کی صورت ہوگی، شرح الجمع، فہم، فہم، از مبسوط و سراج، ط۔

اول وقت العصر اذا حرج وقت الظہر علی القولین، وآخر وقتها ما لم تغرب الشمس، لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکھا۔

ترجمہ :- اور جب ظہر کا وقت دونوں قول کے مطابق نکل جائے اس وقت سے عصر کے وقت کی ابتداء ہوتی ہے، اور اس کا آخر وقت وہ ہوتا ہے جب تک آفتاب غروب نہ ہو جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی آفتاب غروب ہونے سے پہلے تو اس نے عصر کی نماز پائی۔

توضیح :- عصر کا اول و آخر وقت، جس نے آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی

اول وقت العصر اذا حرج وقت الظہر علی القولین الخ

اور عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے دونوں قولوں میں اپنے اپنے مذہب کے مطابق جنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام اعظمؒ کے نزدیک دو مثل کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔

وآخر وقتها ما لم تغرب الشمس الخ اور اس کا آخری وقت یعنی ختم وقت جب تک وقت ختم نہ ہو، در مختار میں لکھا ہے کہ آفتاب ڈوبنے سے ایک لمحہ پہلے تک وقت باقی رہتا ہے، یہ شاید اس وجہ سے ہے کہ غروب کے قریب کا وقت کمزور اوقات میں سے ہے، مگر اس خیال میں تامل ہے، اصح بات یہ ہے کہ جب تک آفتاب بالکل نہ ڈوبے مطلقاً وقت باقی رہتا ہے کیونکہ اسی بناء پر عصر اور فجر کی نمازوں میں فرق کیا جاتا ہے، ہم یہی قول اکثر اہل کاعلم کا ہے اور امام شافعیؒ سے بھی یہی صحیح روایت ہے، مع۔

لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکھا الخ

رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ آفتاب غروب ہو جانے سے پہلے جس نے بھی عصر کی ایک رکعت پائی اس نے

عصر کی نمازیلی، اور ہمارے نزدیک اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ اس نے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ذکر کرنا، اس کے ذمہ لازم ہو گیا، اسی بناء پر اگر کافر اسلام پایا یا بالغ بالغ ہو یا دیوانہ کو ہوش آیا یا حاکمہ پاک ہوئی ایسے وقت میں کہ صرف ایک رکعت ادا کرتے ہوئے آفتاب غروب ہو جائے گا تو ان سب پر اس عصر کی نماز کی قضاء لازم ہوگی۔

اس جگہ رکعت کا بیان صرف سمجھانے اور آسانی کے لئے ہوا ہے کیونکہ پوری رکعت پانے اور رکعت کا کچھ پانے سب کا حکم برابر ہے یہاں تک کہ بعض شافع نے کہا ہے کہ اس سے نماز کا کوئی جزو مراد ہے، تکمیل تحریمہ کا حکم ایک رکعت کے برابر ہے، امام محمد نے ابو ہریرہؓ اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے جو روایت کی ہے اس میں بجائے نماز رکعت کے عجبہ بیان کیا ہے، اور عجبہ سے رکعت مراد ہوتی ہے، تو اس طرح بھی بعض جزو مراد سوا اسی بنا پر امام شافعی کے نزدیک بھی جب کہ رکعت سے کم پانے کی امید ہو تو اس وقت بھی نماز لازم ہو جائے گی، ورنہ حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی اور مسام سے پہلے ہی وقت بھی آفتاب ڈوب گیا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اس پر جماع ہے۔

لیکن اگر صبح کی نماز میں ایک رکعت پڑھنے کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی اس لئے طلوع آفتاب ہونے کے بعد اس کی قضاء کرنی ہوگی، لیکن امام مالک، امام شافعی، اور امام محمد کے نزدیک وہ نماز باطل نہ ہوگی اسے چاہے کہ سے پوری کرے، ان حضرات کی دلیل وہی حدیث ہے جو مصنف نے بیان کی ہے، کیونکہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے صبح ستہ میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت فجر کی نماز پائی اس نے صبح کی نماز پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے ایک رکعت عصر کی پائی اس نے نماز عصر پائی۔

اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ نمازیں اس کے ذمہ ہوں گی جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ یہ تاویل اس حدیث کی موجودگی میں درست نہیں ہو سکتی ہے، جو نسائی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی نے صبح کی نماز کی رکعت پڑھی آفتاب نکل آیا تو وہ اس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور ملے، ورنہ نسائی نے ہاتھ سے روایت کی ہے کہ قدوہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے صبح کی ایک رکعت نماز پڑھی تھی کہ آفتاب نکل آیا تو اس کے لئے یہ حکم ہے، قدوہ نے بلا عن ابی رافع عن ابی ہریرہؓ روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ وہ اپنی نماز پوری کر لے۔

تو ان حدیث کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ اس کے متباد میں دوسری حدیثیں ہیں مثلاً ایک حدیث عبد اللہ بن عمرؓ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے آفتاب نہ نکلنے تک ہے پھر جب آفتاب نکلنے لگے اس وقت نماز پڑھنے سے رک جاؤ کیونکہ آفتاب شیطان کے دو قرونوں کے درمیان نکلتا ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آفتاب نکلنے وقت نماز پڑھنے سے رک جانا چاہئے، اس بناء پر دونوں حدیثیں یک دوسرے کے مخالف ہوئیں لہذا جس سے کراہت یا ممانعت ثابت اسے اس حدیث ترجیح ہوگی جس سے جواز اور اباحت معلوم ہوتی ہے۔

اس کا بھی اس طرح جواب دیا گیا کہ اس جگہ معارضہ اور مقابلہ نہیں ہے کیونکہ دونوں حدیثوں میں اس طرح موافقت پیدا کرنا ممکن ہے کہ جس نے ابھی نماز شروع نہ کی ہو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز شروع نہ کرے رکاوٹ جیسا کہ عبد اللہ بن عمرؓ ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھ لی ہو وہ پوری کر لے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے سمجھا جاتا ہے، اس کے مطابق عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے کہ لا یتحرى احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها، بخاری، مسلم، ابوداؤد کے علاوہ نسائی نے بھی اس کی روایت کی ہے یعنی تم سے کوئی بھی باعقد آفتاب نکلنے اور آفتاب ڈوبنے وقت نماز نہ پڑھے، یہی حدیث ام المومنین حضرت عائشہؓ کی بھی ہے کہ لا یتحرى احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بین قرون الشیطان، مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اس بات پر سب متفق ہیں کہ اگر کسی نے عصر کی نماز کامل وقت میں جتنی

مکروہ وقت سے پہلے شروع کی ورنہ اس طرح پڑھتا رہا کہ آفتاب ڈوب گیا تو اس کی نماز ہو جائے گی، امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث مقدم ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ کی حدیثیں موخر ہیں جن سے اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت ثابت ہو گئی ہے۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ طحاوی کے کلام میں دو طریقہ سے گفتگو ہے اول یہ ہے کہ مقدم و مؤخر کہنے کا جب ثبوت نہیں ہے تو ناخ اور منسوخ کس طرح طے کیا جاسکتا ہے، سادہ زیں نسخ کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب کہ دونوں میں توفیق دینے کی کوئی صورت ممکن نہ ہو مگر یہاں تو توفیق کی صورت پہلے بتادی گئی ہے اگرچہ تخصیص بھی شیخ کی بعض صورت ہے مگر بالاجماع وہی مقدم ہے، دوسرے یہ کہ اگر اسے منسوخ مان بھی لیا جائے تو غروب کا وقت بھی طلوع کی طرح مکروہ ہے اس لئے غروب کے وقت بھی ناجائز ہونا چاہئے، صدر الشریعہؒ نے (شرح وقایہ میں) اس طرح دونوں میں فرق کیا ہے کہ فجر سے طلوع آفتاب تک پورا وقت کامل ہے اس میں کوئی جزو مکروہ نہیں ہے، برخلاف عصر کے وقت کے کہ اس میں آفتاب کی روشنی میں زردی آجانے سے ڈوبنے تک کا وقت مکروہ ہے، اور ہمارے نزدیک نماز کو واجب کرنے والا وقت، آخری وقت ہوا کرتا ہے اس لئے جب کسی نے مکروہ وقت میں نماز شروع کی تو غروب ہونے تک کا وقت مکروہ ہوا ہند نماز جیسی مکروہ شروع کی تھی ویسی ہی مکروہ ختم کی اس لئے ادا ہو گئی اگرچہ تاخیر کرنے کی وجہ سے گناہ کا مستحق ہو، اور اگر مکروہ وقت میں نماز عصر شروع کی اور تھوڑی ہی دیر میں آفتاب غروب بھی ہو گیا اس کے بعد مغرب کا اچھا وقت سمجھا تو ایسی صورت میں بھی نماز ہو گئی لیکن فجر میں چونکہ کوئی جزو بھی ناقص نہیں ہوتا ہے اس لئے اگر نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا جو کہ مکروہ تحریمی و ممنوع وقت ہے اس لئے یہ نماز باطل ہو گئی، صرف فجر کی نماز میں ہم نے نماز کو اس لئے باطل کہا ہے کہ شارع نے اس وقت کے کسی حصہ کو مکروہ نہیں کہا ہے برخلاف عصر کی نماز کے کہ اس وقت روشنی میں زردی آجانے سے مکروہ وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے باوجود آفتاب ڈوبنے تک اس کا وقت باقی رہتا ہے۔

یہاں تک کی بحث صدر الشریعہؒ وغیرہ کے کلام سے اختصار کے ساتھ ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ نص صریح جو کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نسائی میں مذکور ہے کہ مقابلہ میں یہ قیاس اور توجیہ مقبول نہ ہوگی، کیونکہ اصول فقہ کے مسئلہ قواعد اسے تقسیم نہیں کرتے ہیں، ہند مترجم کے نزدیک اصول مذہب کے مطابق اس مقام کی تحقیق اس طرح ہے کہ وہ حدیثیں جن سے تین مکروہ اوقات میں نماز کی ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ معروف، مقبول و مشہور ہیں اس لئے ان کی قوت کے لحاظ سے ان پر عمل قطعی اور یقینی ہونی چاہئے چنانچہ ہم نے عصر کی نماز میں دیکھا کہ مکروہ وقت میں نماز کی اجازت دی گئی ہے اس لئے ہم نے یہ کہا کہ وہ ادا ہو جاتی اس کی تائید میں یہ حدیث من ادرك رکعتين من العصر بھی پائی گئی ہے اور ہم نے فجر میں دیکھا اس میں کوئی جزو مکروہ نہیں ہے کہ اس میں نماز کی اجازت کا احتمال ہو اس لئے ہم نے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا، اور نسائی کی روایت آحاد میں سے ہے اس کا معارضہ باقبل کی احادیث ممانعت سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے ہم نے نسائی کی اس روایت کو معارضہ تقسیم نہیں کیا یہ بحث اصول کے قواعد کے موافق ہے۔

لیکن اب یہاں دوسری گفتگو ہوتی ہے اس طرح سے کہ نسائی کی وہ روایت آحاد میں سے ہے جس میں ہے کہ کسی نے ایک رکعت فجر کی پڑھی اور آفتاب نکل آیا تو وہ دوسری رکعت ملے، لیکن جب یہی روایت من ادرك رکعتين من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقند ادرك الصبح کی تفسیر ہو یعنی جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح کی پائی تو اس نے صبح پان، اس کے یہی معنی ہیں جو نسائی کی روایت میں مذکور ہے، اس طرح اس میں معارضہ کی قوت پان گئی، البتہ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہیں اور اس کے برخلاف اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی حدیث تو وہ بہت سے صحابہ سے مروی ہے لہذا یہ زیادہ قوی ہوئی، واللہ اعلم، میرے نزدیک یہ بحث بہت قوی ہے اور یہی آخری کلام ہے۔

اول وقت المغرب اذا غربت الشمس، و آخر وقتها ما لم يغيب الشفق، وقال الشافعی "مقدار ما یصلی فیہ ثلاث رکعات، لان حریل علیہ السلام اتم فی یومین فی وقت واحد، ولما قوله علیہ السلام اول وقت المغرب حين تعرب الشمس، و آخر وقتها حين یغیب الشفق، وما رواه كان للتححرر عن الکراهة ترجمہ - اور مغرب کے وقت کی ابتدا اس وقت سے ہے جب کہ آفتاب غروب ہو چکا ہو ورنہ اس کا آخری وقت جب تک کہ شفق غائب نہ ہو جائے، اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں تین رکعتیں پڑھی جاسکیں کیونکہ جبریل علیہ السلام نے دو دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کے وقت کا پہلا حصہ اس وقت ہے جب کہ آفتاب غروب ہو جائے اور اس کا آخر اس وقت ہے جب کہ شفق غائب ہو جائے، اور امام شافعی نے جو روایت کی ہے وہ کراہت سے بچنے کے لئے ہے۔

توضیح - مغرب کا اول اور آخر وقت

اول وقت المغرب اذا غربت الشمس الح
اور مغرب کا وقت جب کہ آفتاب غروب ہو جائے، بعض شارحین نے لکھا ہے کہ اس وقت پر سب کا جماع ہے، رسول اللہ ﷺ سے اتنی حدیثیں مروی ہیں جو تواتر کے مرتبہ تک پہنچ گئی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مغرب کی نماز اس وقت پڑھتے جب کہ آفتاب پردے میں چھپ جاتا تھا، اور بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جن میں آپ نے نماز مغرب میں جدی کرنے کی ترغیب دینی ہے کہ میری امت بھڑی پر اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ نماز مغرب میں اتنی تاخیر نہ کریں کہ تارے چمکنے لگے، یہ روایت ابو داؤد ورحمہم نے مسند کی شرط کے مطابق روایت کی ہے، مع

و آخر وقتها ما لم یغیب الشفق الح
اور مغرب کا آخری وقت شفق غائب نہ ہونے تک ہے، یہی قول سفیان ثوری، احمد، ابو ثوری، اسحق، داؤد اور ابن المنذر کا ہے، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور اسی قول کو شافعیہ میں سے اہل حدیث مثلاً بن خزیمہ، خطابی، بیہقی، بغوی، اور غزالی نے قبول کیا ہے، ورنہ علی ابن الصلاح اور نووی نے اس قول کو صحیح کہا ہے۔

وقال الشافعی "مقدار ما یصلی فیہ ثلاث رکعات، لان حریل علیہ السلام اتم فی یومین الح
اور امام شافعی نے پنے قول جدید میں فرمایا ہے کہ مغرب کا وقت صرف اس قدر ہے کہ جس میں تین رکعتیں نماز پڑھی جاسکیں کیونکہ جبریل علیہ السلام نے دو دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی، اب اگر اوروں کا آخر وقت ہوتا تو وہ بھی فرق کر کے بتا دیتے کیونکہ جبریل علیہ السلام تو اسی حکیم پر مقرر کئے گئے تھے، مع، مغرب کی دو رکعت سنت ہو کہ وہ غالباً فرض کے تابع ہیں، لیکن یہ دلیل اس کے لئے مقوی ورمفید نہیں ہے، نیز حدیث کے آخر میں یہ لفظ کہ وقت دونوں وقتوں کے درمیان ہے اس سے بھی کس بات کی تائید حاصل ہوتی ہے کہ مغرب کی نماز میں بھی دس اور آخر دو اوقات تھے۔

ولما قوله علیہ السلام اول وقت المغرب حين تعرب الشمس، و آخر وقتها حين یغیب الشفق الح
اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا اول وقت وہ لحظہ ہے، جو آفتاب غروب ہونے کے بعد ہوتا ہے، ورنہ اس کا آخر وقت وہ ہے جو شفق غائب ہونے کے بعد ہوتا ہے، محمد بن فضیل نے اعشش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نماز کے لئے اول اور آخر ہے، ورنہ اول وقت ظہر کا جس وقت آفتاب ڈھے اور اس کا آخر وقت جب کہ عصر کا وقت آئے اور عصر کا اول وقت جب کہ اس کا وقت سہا جائے اور آخر وقت جب کہ آفتاب زرد ہو جائے، اور مغرب کا دس وقت جب کہ آفتاب غروب ہو ورنہ اس کا آخر وقت جب کہ فجر چھپ جائے ورنہ عشاء کا اول وقت جب کہ فجر

چھپ جائے اور اس کا آخر وقت جب کہ آفتاب طلوع ہو، یہ روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بیان کی ہے، اس میں مستحب اوقات کا بیان ہے، آفتاب کی زردی کے بعد عصر کا مکروہ وقت ہے جیسے آدھی رات کے بعد عشاء کا مکروہ وقت ہے۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بخاری اور دارقطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا ہے کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردوں نے اس طرح روایت کی ہے اعمش نے مجاہد سے مرسل روایت کی، ابن الجوزی اور ابن النحطان نے جواب دیا ہے کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء میں سے ہیں، لہذا صورت حال یوں ہوگی کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل اسناد اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا لہذا یہ حدیث دو سندوں سے مروی ہوئی، ف وغیرہ، یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مغرب کے اوس اور آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے، یاد رکھ لیں۔

وما رواہ کان للتحور عن الکراہۃ الخ

اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے یعنی امامت جبرئیل کی حدیث تو اس میں کراہت سے بچنے کی وجہ سے تاخیر کا بیان نہیں ہے، ف، نووی نے یہی کہا ہے کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اس لئے جبرئیل علیہ السلام نے تاخیر نہیں کی کیونکہ وہ مباح وقت سکھانے کو آئے تھے، اس بناء پر یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ عصر کی نماز انہوں نے مؤخر کر کے نماز نہیں پڑھائی حالانکہ تاخیر کرنے کے لئے وقت باقی تھا، اور مغرب کا وقت غروب شفق تک باقی رہنا ہی صحیح ہے، اس کے سوا دوسری کوئی صورت درست نہیں ہے، مع۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت کی وجہ اگر یہ بات ہے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا آدھی رات کے بعد تو یہ صحیح نہیں ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ مغرب کی نماز کو اول وقت سے تاخیر کر کے پڑھنا مکروہ ہے تو صحیح ہے لیکن لوگوں کی تعظیم کی نیت سے بھی تاخیر کرنا مکروہ ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مغرب سے غروب شفق تک کا وقت زیادہ نہیں ہے اس لئے امامت کی حدیث میں گویا دونوں کو ایک ہی وقت بیان کر دیا، اور دوسری حدیث میں اس کی وضاحت بھی موجود ہے، چنانچہ حضرت ابو موسیٰ اشعرئ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص نے نماز چنانے کے لئے آیا تو آپ نے لفظوں میں اس کا جواب نہ دے کر حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے فجر کی اقامت کہی طلوع فجر کے فوراً بعد کہی اس وقت لوگوں کو ایک دوسرے کو پہچاننے میں وقت ہوا ہی تھا، پھر ظہر کے وقت حکم دیا تو انہوں نے آفتاب ڈھلتے ہی اقامت کہی، اس وقت بعض صحابہ یہ بھی کہنے لگے کہ ابھی تو دوپہر ہے ظہر کا وقت بھی نہیں ہوا ہے حالانکہ اس معاملہ کو سب سے زیادہ جاننے والے رسول اللہ ﷺ خود ان میں موجود تھے (کہ اگر وقت نہ ہوتا تو آپ فوراً منع فرمادیتے) پھر آپ نے حکم دیا تو بجا نے عصر کے لئے اقامت کہی جبکہ آفتاب اونچائی پر تھا، پھر حکم دیا تو بال نے اس وقت مغرب کیلئے آفتاب ڈوبتے ہی اقامت کہی، پھر حکم دیا تو بجا نے شفق کے چھٹے ہی عشاء کی اقامت کہی، اس کے بعد دوسرے دن آپ نے فجر کی نماز میں اتنی تاخیر کی کہ بعض نمازی یہ کہنے لگے کہ شاید آفتاب نکل آیا نکلنے ہی والا ہے، پھر ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کی اس وقت گزشتہ روز کے عصر کے قریب کا وقت ہو گیا، پھر عصر کی نماز میں اتنی تاخیر کی نماز سے فارغ ہونے کی فوراً بعد کہنے والے یہ کہنے لگے کہ آفتاب میں سرخی آچکی ہے، پھر مغرب میں اتنی تاخیر کی کہ شفق بالکل غائب ہونے کے قریب ہو گئی تھی، اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب کی نماز پڑھی، پھر عشاء میں اتنی تاخیر کی رات کے پہلی تہائی کا وقت آگیا، اس کے بعد صبح کے وقت اس شخص کو بلوایا جس نے وہ وقت نماز کے متعلق دریافت کیا تھا اور فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان وقت ہے، یہ روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بیان کی ہے۔

اس طرح حضرت بریدہؓ نے بھی روایت کی ہے کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ کر دیکھ لو، اس حدیث میں یہ ہے کہ پہلے دن مغرب غروب کے وقت اور عشاء کی نماز شفق ختم ہونے کے وقت

پڑھی، ورنہ دوسرے دن ظہر کی نماز ابراہیم میں یعنی ٹھنڈے وقت میں پڑھی، اور وقت کو خوب ٹھنڈا کر دیا، اور مغرب کو غروب شفق سے پہلے پڑھا، مسہم، ترمذی و نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور سخت گرمی میں ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنے کی حدیث صحیحہ وغیرہ میں بھی مذکور ہے، اس طرح حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر کر رہے تھے، راستے میں وہ مؤذن نے اذان کہنی چاہی تو سب نے فرمایا ذرا وقت ٹھنڈا کر کے دے دو، انہوں نے پھر اذان کہنی چاہی تو رسول اللہ ﷺ نے دوبارہ بھی اسی طرح تاخیر کرنے کے لئے کہا، یہاں تک کہ ہم نے نبیوں سے سایہ ہوتے دیکھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ گرمی کی زیادتی جہنم کے سانس لینے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لئے تم جب گرمی میں زیادتی پاؤ تو نماز کو ظہر کر ٹھنڈے وقت میں پڑھنے کی کوشش کرو، صحیحہ میں سے نہائی کے علاوہ سب نے یہ روایت کی ہے۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ اتنی دیر تک نماز میں تاخیر کی کہ وقت میں کچھ ٹھنڈا بھی آئی اور ٹیلوں سے سایہ بھی ہونے لگا، اور چونکہ ریگستانی علاقہ کے ٹیلے مٹی کے ڈھیر کی طرح ہوتے ہیں، ورنہ اوپر سے چوٹی کی طرح ہوتے ہیں اس لئے چوٹی کا سایہ خود سی پھڑی ورنیلے پر ہی ہوتا ہے یہاں تک کہ چوٹی سے سایہ ڈھلان کی طرف پھر زمین پر سایہ آجاتا ہے، جس میں کافی وقت گزر جاتا ہے، حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ سے بڑھ کر ظہر کے واسطے جلدی کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا، اور نہ حضرت ابو بکر سے بڑھ کر اور نہ حضرت عمر فاروق سے بڑھ کر دیکھا، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے، اور مسہم سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو ظہر کی نماز میں بہت جلدی کرتے تھے مگر تم لوگ عصر میں جلدی کرتے ہو، ترمذی نے یہ روایت کی ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے عاموں کو خطوط لکھے تھے کہ تمہاری ذمہ داریوں میں میرے نزدیک سب سے زیادہ ذمہ داری نماز کی ہے جس نے نماز کی فکر کی اور اس کا پورا پورا خیال رکھا اس اپنی دین کی حفاظت کر لی جس نے اپنی نماز ضائع کی وہ اپنے کاموں کو سب سے زیادہ ضائع کرنے والا ہو گا، اس کے بعد یہ بھی لکھا کہ ظہر کی نماز اپنے ایک ہاتھ سایہ سے بچنے کے برابر سایہ تک پڑھو، ورنہ عصر کی نماز اس وقت جب کہ آفتاب سپید نکھر اہوا اتنا اونچا رہے کہ سوار آفتاب غروب ہونے سے پہلے دو یا تین فرسنگ چلا جائے، اور مغرب کی نماز آفتاب غروب ہوتے ہی پڑھو، اور عشاء کی نماز شفق چھب جانے کے بعد سے تہی رات تک پڑھو، اگر اس سے پہلے کوئی سو جائے تو اس کی آنکھوں کو سونا نصیب نہ ہو، تین بار فرمایا، اور صبح کی نماز اس وقت پڑھو جب ستارے جگمگا رہے ہو، مالک نے اس کی روایت کی ہے، احوال ایسی بہت سی حدیثیں موجود ہیں جن میں غروب شفق تک مغرب کے وقت کا ثبوت ملتا ہے، ب شفق کی تفصیل آ رہی ہے کیونکہ فقہاء کے درمیان شفق کی مراد میں اختلاف ہے۔

ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفة، وعندهما هو الحمرة، وهو رواية عن ابي حنيفة، وهو قول الشافعي، لقوله عليه السلام الشفق الحمرة، ولا يبي حنيفة قوله عليه السلام و آخر وقت المعرب اذا اسود الافق، وما رواه موقوف على ابن عمر، ذكره مالك في الموطا

ترجمہ - پھر شفق سے مراد وہ سفیدی ہے جو افق میں سرخی کے ختم ہونے کے بعد چھاتی ہے یہ مسک امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک شفق سے وہ سرخی ہی مراد ہوتی ہے، یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ شفق سرخی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا آخری وقت اس وقت ہے جب کہ افق سیاہ ہو جائے، اور اوپر کی روایت کردہ حدیث حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہو رہی ہے اور امام مالکؒ نے اسے اپنی موطا میں ذکر کیا ہے۔

توضیح: شفق کی تعریف

ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفة الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے مراد وہ سپیدی ہے جو غروب کے بعد مغرب کی کی جانب میں سرخی ختم ہونے کے بعد نظر آتی ہے، اس بناء پر جب تک سپیدی کے ختم ہونے کے بعد سیاہی نہ آئے تب تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اور اس سے پہلے عشاء کی نماز درست نہیں ہوتی ہے، م، یہی قول حضرت ابو بکر الصديقؓ و انسؓ و معاذ بن جبلؓ اور ام۔ لمو منین عائشہؓ کا ہے اور ایک روایت ابن عباسؓ و ابو ہریرہؓ سے ہے، اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و اوزاعی و زفر و مزنی و ابن المنذر و الخطابی کا ہے اور اسی قول کو مبرر اور شعبؒ نے بھی اختیار کیا ہے، مع۔

وعندهما هو الحمرة، وهو رواية عن ابی حنیفہ الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک شفق سے مراد سرخی ہے، ف، اور یہ قول حضرت عمرؓ، عبد اللہ بن عمروؓ و شداد بن اوسؓ و عبادہ بن الصامتؓ کا ہے، اور سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو زردی ہوتی ہے وہ ان کے مذہب میں سپیدی میں شمار ہوتی ہے، مع، و هو رواية الخ اور یہ روایت بھی امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، ف، اسد بن عمروؓ نے ابو حنیفہؒ سے یہی روایت کی ہے کہ شفق سرخی ہے، تاج الشریعہ نے وقایہ میں کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، یعنی اسی پر فتویٰ ہے، وراہی پر فتویٰ ہوگا۔

وهو قول الشافعي، لقوله عليه السلام الشفق الحمرة الخ

۔ م شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے، ف، بلکہ یہی قول امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی ہے، اور شرح الجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے، لہذا یہی قول احناف کا مذہب قرار پایا ہے، اور، لقوله عليه السلام الخ اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شفق سرخی ہے، ف، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے سنن میں حدیث عتیق بن یعقوب عن مالک عن مافع عن ابن عمرؓ عن النبی ﷺ الشفق الحمرة، اسی طرح کتاب غرائب مالک میں ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اس کے ساری راوی ثقہ ہیں، اور سنن میں اسے ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے، یہ بھی نے معرفت میں لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرات عمرؓ علیؓ و ابن عباسؓ و عبادہ بن الصامتؓ و شداد بن اوسؓ اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے مگر حضرت ﷺ سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے، نوویؒ نے ایسا ہی کہا ہے، اور غلیل و فرائس سے نقل کرتے ہیں کہ شفق سرخی ہے اور ازہریؒ نے کہا ہے کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے، مع۔

ولابی حنیفہؒ قوله عليه السلام. و آخر وقت المغرب اذا اسود الافق الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ مغرب کا آخر وقت جب کہ افق سیاہ ہو جائے، ف، ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبریل علیہ السلام نے آکر مجھے اوقات نماز کی خبر دی، اسی میں ہے ویصلی العشاء حين اسود الافق یعنی عشاء کی نماز اس وقت پڑھی جب کہ افق سیاہ ہو گیا، یعنی سپیدی جاتی رہی، اور اس حدیث کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اور بعض شارحین نے کہا ہے کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ منسوب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت (بارکی) ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب شفیق یعنی باریک کپڑا۔ مع۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ توجیہ تو نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ پہلے بتایا جا چکا ہے الشفق الحمرة، جواب یہ ہے کہ وہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ہے۔

ومارواه موقوف علی ابن عمرؓ، ذكره مالك في الموطا الخ

اور وہ جو روایت ہے کہ الشفق الحمرة تو وہ ابن عمرؓ پر موقوف ہے، اس روایت کو امام مالکؒ نے مؤطا میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت موطاء جو موجود اور مشہور نسخہ یحییٰ بن یحییٰ المصودیؒ ان لکھی یا نسخہ محمد بن الحسن کے کسی اور نسخہ میں ہے اگرچہ ان متداول نسخوں میں یہ روایت نہیں ہے عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ کلام بعید ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگرچہ یہ دلیل نہیں ہے مگر امام اعظمؒ کے نزدیک تو دلیل ہے، اور یہ موقوف تو ہے مگر مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہمیں تمام صحابہ کرام پر پورا اعتماد ہے ان کی روایت ہی ہمارے عمل و یقین کے لئے کافی ہے۔ مع۔

ہد اُنے جو ب دیا ہے کہ صیہ کرام کے متعلق یہ گمان کرنا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر روایت کی ہے اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ بات ایسی ہو کہ سنے بغیر کسی اور طرح معصوم نہ ہو سکتی ہو، مگر شفق کا پہچانا تو اس سننے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے شفق کے معنی اور محل استعمال کا علم حاصل ہو سکتا ہے، ترجمہ ختم، میں مترجم کہتے ہوں کہ اہل زبان سے شفق کے معنی اور استعمال کا محل ضرور معصوم ہو گا مگر یہ بات کہ اس جگہ سرفی مراد ہے یا سپیدی اہل زبان سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے، اس جگہ اس پر بحث ہے کیونکہ اگر سرفی مراد ہے تو سپیدی کا وقت مغرب سے خارج اور عشاء میں داخل ہوگی، ورنہ سپیدی کے معنی میں ہو تو مسئلہ برعکس ہو جائے گا، اب جب کہ وقت کا اعتبار عقل سے نہیں بلکہ شارع کی طرف سے ہوتا ہے اور وہ معامد توقیفی ہے تو اس میں رائے اور زبان کو دخل نہیں ہو سکتا ہے، ہذا صیہ کی بقول یقیناً سرفی کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ ظہر کو ختم کے معنی میں کہ آفتاب قائم الظہیر ہو نہیں لیا گیا ہے، ا حاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہمارے نزدیک یہ قوں صحابی یقیناً حجت ہے ہذا اس کے موقوف ہونے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا۔ مصنف ہدایہ نے اس مسئلہ کو مزید اس طرح واضح کیا ہے۔

وفیہ اختلاف الصحابة، واول وقت العشاء اذا عاب الشفق. و آخر وقتها ما لم يطلع الفجر ترجمہ - اور اس شفق کے بارے میں صیہ کرام کا اختلاف ہے، اور عشاء کا اول وقت وہ ہے جب کہ شفق غائب ہو گیا ہو، اور اس کا آخر وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر صادق طلوع نہ ہو۔

توضیح :- شفق کے بارے میں صحابہ کا اختلاف، عشاء کا اول اور آخر وقت

وفیہ اختلاف الصحابة الخ

در شفق کی مراد کے بارے میں صیہ کرام کا اختلاف ہے۔ ف۔ تو یہ اختلاف صحابہ ایک مستثنیٰ دلیل ہو گئی، کیونکہ کچھ صحابہ کا یہ کہنا کہ شفق سپیدی کے معنی میں ہے یہ بھی سرفی کے حکم میں ہے، اس طرح دونوں اقوال بمعنی سرفی اور بمعنی سپیدی متعارض ہو گئے اور اس بناء پر کہ شفق یعنی سرفی صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول ہے دونوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے عمل دونوں ساقط ہو گئے۔

اور امام اعظمؒ کی دلیل حدیث حین اسود الالفق باقی رہ گئی اور اس کا معارضہ کسی سے نہیں ہے ہذا یہ قابل حجت باقی رہی اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث سے تو صرف اس بات کا ثبوت ہوا کہ عشاء کی نماز اس وقت پڑھے جب کہ فقی سیاہ ہو جائے مگر اس بات کا ثبوت نہ ہو کہ اب وقت آیا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ سرفی کے بعد ہی وقت سگیا ہو مگر عشاء کی نماز اب پڑھی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حدیث تو وقت کی ابتداء اور نہتاء بتلانے کے موقع کی ہے ہذا اثر واد کا یہی وقت ہو اس بناء پر سپیدی تک مغرب کا وقت تھا تو وہی شفق ہے، اس لحاظ سے یہ ترجیح امام اعظمؒ کے مذہب میں قوی دلیل ہے، اسی سے شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ کی روایت پر جو صاحبین کے موافق ہے فتویٰ دینا پسند کیا ہے۔ اب یہ بات نہ عقل تقسیم کرتی ہے اور نہ ہی کوئی روایت اس کی تائید کرتی ہے، روایت کی تائید اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ روایت ظاہرہ کے خلاف ہے اور عقل کی تائید اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہم نے محمد بن فضیل کی حدیث ذکر کر دی ہے اس میں ہے کہ مغرب کا وقت اس وقت ہے کہ افق غائب ہو، اور یہ کیفیت سپیدی کے ختم ہونے کے بعد ہوگی، اور جب احادیث میں تعارض ہو تو شک ہونے کی وجہ سے وقت نکل جانے کا حکم نہ ہوگا، اور جب سرفی یا سپیدی کے ہونے میں تردد پیدا ہو گیا تو زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ شک ہونے کی وجہ سے وقت ختم نہ ہو اور تاخیر کرنے میں ہی احتیاط بھی ہے تاکہ مغرب کا وقت یقینی طور سے ختم ہو جائے کیونکہ مغرب کا وقت باقی رہتے ہوئے عشاء کا وقت داخل ہو سکتا ہے، ورنہ عشاء کا وقت اپنے مقررہ وقت سے نہیں سکتا ہے۔ شفق۔

شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح قدوری میں امام صاحبؒ ہی کے قول کو ترجیح دی اور آخر میں کہا کہ اس سے ثابت ہوا کہ امام صاحب کا ہی قول اصح ہے۔ ع۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ امام صاحب کے مسلک کی دلیل اور تائید میں میرے نزدیک سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے اور حدیث سے بالکل ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی ہے (جو چوبیس رکوع کی طویل سورہ ہے) اسے مسنون طریقہ سے پڑھتے ہوئے شفق بمعتدی سپیدی یقیناً ختم ہوگی، مترجم، مبسوط میں ہے کہ صاحبین کا قول اوسیع یعنی زیادہ گنجائش کا ہے اور امام صاحب کا قول احتیاط پر مبنی ہے۔ ع۔ السراج۔ البحر۔ ط۔

معلوم ہونا چاہئے کہ وقایہ اور دروغہ میں صاحبین کے قول پر زور دیا ہے اور تنویر میں مذہب قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ شفق سرخی ہے، نوح آقندی نے کہا ہے کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کی یہ چار وجہیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو امام صاحب کی دلیل کمزور ہو یا کوئی خاص ضرورت شرعیہ آن پڑی ہو یا لوگوں کا عام عمل ہو یا اختلاف زمانہ کی وجہ سے رواج میں فرق آگیا ہو، اور یہاں ایسی کوئی نہیں ہے، بلکہ امام صاحب کے قول میں احتیاط زیادہ ہے محدثی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے خلاف دو گوں کا عمل موجود ہے۔ ط۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ تعامل کا دعویٰ تعجب خیز ہے، کیونکہ تعامل کا مطلب یہ ہوتا ہے لوگوں کے آپس کے معاملات کا ان کی رضامندی کے ساتھ عام ہو جانا، مثلاً کسی کارگیر سے کوئی چیز بوائی تو اسے شرعی قیاس کے مطابق آپس کے اختلاف اور دوسرے فتنوں کے خوف کی وجہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے لیکن عوام کا اس پر عام عمل ہونے اور فریقین کو اس طرح مل لینے اور دینے کا معصوم ہونے اور اس پر راضی رہنے کی وجہ سے شرعاً اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے، اور موجودہ مسئلہ میں تعامل کے معنی ہیں دو گوں کا عملدرآمد، ملو وہ ازبیں یہ تعامل بھی نہیں ہے، بلکہ فتویٰ دینے کی بناء پر اس پر عمل ہے، صحیح بات یہ ہے کہ نوح آقندی نے جیسا کہ کہا ہے کہ یہاں ان چار باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔

اس جگہ ایک تحقیقی بات یہ ہے کہ جس مقلد کو غور و فکر اور دلائل میں غور کرنے کی صداہیت ہے وہ اپنے خلوص نظر اور خلوص دل کے ساتھ جس کو قوی سمجھے اسی پر عمل کرے وہ مختار ہے، اور جو شخص محض مقدمہ یعنی احادیث کے دلائل میں غور و فکر کی صداہیت نہیں ہے وہ امام صاحب کا قول دریافت کر لے اس پر عمل کرے یا جس کے مسلک کا پہلے سے مقدمہ ہے اسی پر اعتماد کرے اور عمل کرے اس صورت میں دونوں قسم کے مقدمہ تصدیق سے باہر نہیں سمجھے جائیں گے۔ مصنف ہدایہ نے تجنیس میں کہا ہے کہ میرے نزدیک تو بہر حال امام صاحب کے قول پر ہی فتویٰ دینا چاہئے۔ انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اعمال کا تعلق چونکہ نیت کے ساتھ ہے، اس لئے اگر کسی مقلد کے دل میں اس کے غور و فکر کے بعد یہ بات جم گئی اور یقین ہو گیا کہ یہی بات قوی ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بات پر عمل کرنے میں گناہ کا خوف ہے اور ایسے شخص کے بارہ میں سخت وعید آئی ہے، اور ترک کر دینے میں یعنی دوسری بات پر عمل نہ کرنے بلکہ اپنے یقین پر عمل کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور ہمارے مذہب میں مسئلہ قاعدہ ہے کہ حلال و حرام یا حذر و اباحت کے درمیان کسی مسئلہ میں تعارض ہونے کی صورت میں حذر اور حرمت کو ترجیح دینا واجب ہے، پس مذہب کے تقاضے کے مطابق اس پر یہ لازم ہو گا کہ اپنے یقین پر عمل کرے اور چونکہ یہ یقین اسی شخص کو حاصل ہوا ہے لہذا اس پر یہ واجب بھی نہیں ہے کہ دوسروں کو بھی اسی پر عمل کرنے کے لئے فتویٰ دے، بلکہ اصل مذہب بیان کر کے صرف یہ ظاہر کر دے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

میں نے اس شفق کے مسئلہ کو پورے دلائل کے ساتھ یہ واضح کر دیا ہے کہ میرے نزدیک امام اعظم کا مذہب بہت قوی ہے اور جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو اس میں یہ لازم ہوتا ہے کہ ایسے اختلاف سے حتی الامکان بچنے کی کوشش کی جائے، اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں یہ بہتر ہو گا کہ مغرب کی نماز تو سرخی غائب ہونے سے پہلے پڑھی جائے مگر عشاء کی نماز سپیدی ختم ہونے

کے بعد پڑھی جائے، اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں سچ فلاں مسجد میں جا کر مغرب کی نماز ادا کروں گا، وہاں پہنچنے پر سرخی جاتی رہی مگر سبیدی موجود تھی تو امام اعظم کے قول کے مطابق وہ حادثہ نہ ہو گا لیکن صاحبین اور دوسرے ائمہ کے نزدیک وہ حادثہ ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ فتویٰ تو صاحبین کے قول پر دیا گیا ہے، تو جواب یہ ہو گا کہ نوحہ فقہی نے کہا کہ اس فتویٰ پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہے۔ ط۔ اور ابن عثیم نے کہا ہے کہ قول صحیح اور مفتی بہ امام صاحب کا قول ہے، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ مشائخ کی ایک جماعت نے امام اعظم کے قول کو احوط کہا ہے اور خود مصنف ہدایہ بھی امام صاحب کے قول پر ہی فتویٰ دیتے ہیں، اور ابن الہمام واران کے شاگرد قاسم نے امام صاحب کے قول کو ارجح و احوط اور اصح کہا ہے، پس اب اس کے خلاف فتویٰ نہیں دینا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وال وقت العشاء اذا عاب الشفق الخ

عشاء کا اول وقت جب شفق چھپ جائے، یعنی صاحبین کے قول پر جب سرخی جاتی رہے، اور امام صاحب کے قول پر جو قول صحیح ہے جب کہ سبیدی جاتی رہے، اس وقت عشاء کا اس وقت شروع ہو گا۔

وا آخر وقتها ما لم يطلع الفجر الخ

ور عشاء کا آخری وقت اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہ ہو، ف، ظہر کی کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے طلوع ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ صبح دوم یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے کا اعتبار ہے یا اس کے پھیل جانے اور منتشر ہو جانے کا اعتبار ہوتا ہے۔ المحیط۔

جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ہے ان کے قول میں زیادہ وسعت ہے، ورا سی قول کی طرف اکثر علماء کار حجان ہے۔ مختار الفتویٰ۔ لیکن زیادہ حقیقہ اس بات پر ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول دل کا اعتبار کیا جائے اور نماز فجر میں قول دوم پر عمل کیا جائے، ابو عکرم فی شرح التقیہ، صاحب ہدایہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہوتے ہی ختم ہو جائیگا، اس لئے اگر اس وقت کچھ کھایا پییا تو اس دن کا روزہ نہ ہو گا، اس جگہ الفجر سے مراد صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظہر ہونے سے روزہ دار کے لئے کھانا پینا ممنوع نہیں ہوتا ہے جیسا کہ نماز فجر کے وقت کے بین میں گذر چکا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھئے کہ لائق ہے کہ فجر والظہر وغیرہ اغاظ کا طلاق (جس طرح ان کے اوقات پر ہوتا ہے) ہی طرح ان کی نماز پر ہوتا ہے (کی طرح) جیسے فقہاء کے کلام میں ہوتا ہے اسی طرح احادیث میں بھی ہوتا ہے، چنانچہ یوں کہا جاتا ہے اقام الفجر اور اقام الظہر وغیرہ۔ م۔

لقوله عليه السلام وا آخر وقت العشاء حين لم يطلع الفجر، وهو حجة على الشافعي في تقديره بدهاب ثلث الليل، واول وقت الوتر بعد العشاء، وا آخره ما لم يطلع الفجر، لقوله عليه السلام في الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر، قال: "هذا عندهما".

ترجمہ۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عشاء کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو، وریبی فرمان امام شافعی کے خلاف دلیل ہے اس بات میں کہ انہوں نے عشاء کے وقت کے لئے ایک تہائی شب کے ختم ہونے کو متعین کیا ہے، اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد ہے اور اس کا آخری وقت بھی اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو وتر کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اس نماز کو عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھو۔ مصنف نے کہا ہے کہ یہ حکم صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے۔

توضیح: وتر کا اولیٰ اور آخری وقت عشاء اول اور عشاء آخرہ

لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حين لم يطلع الفجر الخ
رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عشاء کا آخری وقت اس وقت تک ہے کہ فجر طلوع نہ ہو۔ ف۔ یہ عبارت کسی حدیث میں نہیں پائی گئی ہے، اور یہ غریب ہے، مبسوط میں ابو ہریرہؓ کی روایت کا حوالہ دیا گیا ہے، مگر کسی بھی شارح نے اسے بیان نہیں کیا ہے، اور یہ حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

طحاویؒ نے شرح الآثار میں بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموعہ احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ ہے جب طلوع فجر ہو، اس لئے کہ ابن عباسؓ و ابو موسیٰؓ اور ابو سعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عشاء کی نماز تہائی رات تک مؤخر کی ہے، اور ابو ہریرہؓ اور انسؓ بھی رات تک تاخیر کی روایت کی ہے، اور ابن عمرؓ دو تہائی رات تک تاخیر کرتا بیان کیا ہے، اور امام المؤمنین عاصمؓ نے عامۃ اللیل تک کی روایت کی ہے، یعنی انہوں نے غلط عامۃ اللیل فرمایا ہے اور مذکورہ یہ تمام روایتیں صحیح احادیث میں موجود اور مروی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پوری رات اس عشاء کا وقت ہے، لیکن اول وقت سے تہائی رات تک افضل اور نصف شب تک کم اور نصف شب کے بعد اس سے بھی کم ہے، یہ پوری بحث عینی اور الفتح میں موجود ہے۔ پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کلام اور تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رات کے ان اوقات میں سے کوئی وقت بھی نماز مکروہ نہ ہو، اور مکروہ کس طرح ہو سکتا ہے جب کہ صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے نصف رات دو تہائی رات بلکہ اس کے بعد بھی نماز پڑھی ہے اس بناء پر کچھ لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ نصف شب کے بعد وقت مکروہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے البتہ کراہت اس اعتبار سے ہوگی کہ جماعت میں افراد کی تعداد کم ہوگی یا ان کو ناگواری یا سستی ہو تو کراہت کی یہ وجہیں وقت کے لحاظ سے نہیں بلکہ دوسری وجہوں سے ہیں، اس کی مزید بحث انشاء اللہ جلد آئیں گی، م۔

وهو حجة على الشافعي في تقديره بذهاب ثلث الليل الخ
امام شافعیؒ نے اپنے طور پر عشاء کے آخر وقت کو تہائی شب ہونے پر ختم کر دیا ہے تو ان کے اس خیال کے خلاف ہمارا قول جہت ہے۔ ف۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہم میں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن شارح اکملؒ اور دوسروں نے بھی یہ کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے حدیث الامامۃ سے تہائی رات عشاء کے وقت کی حد مقرر کی ہے، اور یحییٰؒ نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کا مذہب جو حید میں مذکور ہے یہ ہے کہ عشاء کا مستحب وقت جو قول قدیم میں ہے نصف شب تک ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے لیکن جدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے اور امام احمدؒ کی یہ دوسری روایت ہے، لیکن عشاء کی نماز کے جائز ہونے کا وقت جب تک فجر صادق طلوع نہ ہو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور سرور جنی نے ہدایہ کی شرح میں لکھا ہے کہ طلوع فجر تک عشاء کے وقت کے باقی رہنے پر سب کا اجماع ہے۔

و اول وقت الوتر بعد العشاء، و آخره ما لم يطلع الفجر الخ
اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد کا ہے، اور وتر کا آخری وقت جب تک طلوع فجر نہ ہو۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد کے لحاظ سے اس کا ثبوت عشاء کے ثبوت کی طرح قطعی نہیں ہے، مگر عمل کے اعتبار سے وتر بھی مثل عشاء کے فرض ہے، جیسا کہ المناسخ والمنافع والتمسکی کے حوالہ سے عینی میں ہے، اور صاحبینؒ اور ان کے علاوہ باقی تینوں ائمہؒ کے نزدیک وتر سنت ہے، اس وتر کی مکمل بحث انشاء اللہ باب الوتر میں آئیں گی، مصنفؒ نے ابھی ذکر کیا تھا کہ وتر کا وقت بعد عشاء یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے۔

لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلوها ما بین العشاء الی طلوع الفجر الخ

ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے اس کو عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان کسی وقت بھی پڑھ لو۔ ف۔ یہ مکمل حدیث ابوبصرہ غفاریؓ سے اس طرح مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے ایک نماز زیادہ کی ہے جو وتر ہے، تم اس کو پڑھا کرو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں ابن لہیعہ کی سند سے کی ہے۔ ع۔ اور خارجہ بن حذافہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم دیا ہے جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ تر ہے، اس کو تمہارے لئے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے درمیان کر دیا ہے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، تیسرا دوصوں میں ہے کہ عشاء آخرہ سے مراد نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ سے مراد نماز مغرب ہے۔

قال: "هذا عدهما الخ

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے، ف، یعنی وتر کا وقت عشاء کی نماز کے بعد ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے اس لئے یہ عشاء کے تابع ہوئی، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وتر کے بارے میں صاحبین کا مذہب مرجح ہے، واللہ اعلم

وعند ابی حنیفۃ وقتہ وقت العشاء الا انه لا يقدم عليه عند التذکیر للترتیب.

ترجمہ - اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے، ابترتیب ہوتے ہوئے اسے عشاء پر مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے، ترتیب ضروری ہونے کی وجہ سے۔

توضیح:- نماز وتر اور نماز عشاء کے درمیان ترتیب ہے

وعند ابی حنیفۃ وقتہ وقت العشاء الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے، ف، امام صاحبؒ کی دلیل یہی روایت ہے اس طرح سے کہ بعض روایتوں میں یوں منقول ہے فجعلها لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر، وتر کو تمہارے لئے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان کر دیا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت عشاء سے طلوع فجر تک وتر کا وقت ہے۔ م۔ اور ایک وقت میں جب دو نمازیں واجب ہوں تو وہ وقت ان دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

لیکن ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ گروہ وقت دونوں کے لئے ہے تو عشاء کی نماز پر وتر کو مقدم کرنا جائز ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک وقت ہونا اور بات ہے اور مقدم و مؤخر ہونے میں ترتیب کا غلط رکھنا اور بات ہے اس طرح دونوں کا وقت ایک ہی ہوا۔

الا انه لا يقدم عليه عند التذکیر للترتیب الخ

مگر یاد رہے ہوئے وتر کو عشاء پر مقدم کرنا ترتیب واجب ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وتر فرض اعتقادی ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان ترتیب واجب ہوئی، لیکن ترتیب واجب ہونے کے لئے کئی شرطیں بھی ہوتی ہیں اس کی تفصیل قضاء نمازوں کی بحث میں سنیگی، ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ یاد بھی ہو، اسی سے یہاں یہ بات بتادی گئی کہ یاد ہونے کی حالت میں بے ترتیبی جائز نہ ہوگی، م، اسی لئے مبسوط شیخ لاسلام میں ہیں کہ اگر کسی نے وتر کو عشاء سے پہلے قصد اپڑھا تو بغیر کسی اختلاف کے اس پر اس نماز کو دہرا داجب ہوگا۔ النہایہ۔

امام صاحبؒ کے نزدیک اعادہ اس لئے واجب ہوگا کہ اس نے ترتیب واجب کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس کا اعادہ واجب ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ ان کے نزدیک وتر عشاء کے تابع ہے اس لئے یہ ہر حال میں عشاء کے بعد ہوگی

اس سے پہلے وتر کی نماز اگرچہ سنت تھی مگر اس کو شروع کر دینے کی وجہ سے اب اس کی قضاء واجب ہوگی۔ فی فہم۔ م۔ اگر کوئی بھول کر وتر کی نماز عشاء سے پہلے پڑھ لے یا کوئی بے وضو صرف عشاء کی نماز پڑھ کر سو گیا پھر اٹھ کر تازہ وضو کر کے وتر کی نماز پڑھی۔ اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میں نے بے وضو عشاء کی نماز پڑھی تھی اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک وتر کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہ ہوگی (کہ بھول کر یہ نماز عشاء سے پہلے ہو گئی ہے) لیکن صہبیین کے نزدیک عبادہ کرے (کیونکہ عشاء سے پہلے ہونے کی وجہ سے اس کا وقت ہی نہیں ہو تھا) لہذا یہ۔

اگر تہجد کی نماز پڑھنے کے بعد کسی نے وتر کی نماز پڑھی اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میری عشاء کی نماز بغیر وضو کے ہو گئی تھی تو قوں فقہاء کے ظاہر کی بناء پر تہجد کی نماز کا عہدہ ضروری نہ ہوگا، لیکن محققین کے قوں کی بناء پر جن میں سے شیخ عارف ہیں تہجد کی نماز بے جوڑ رکعتیں ہوتی ہیں جب کہ صحیح کتب کی حدیثوں سے یہی ظاہر بھی ہوتا ہے تو صہبیین کے قول کے مطابق عہدہ ہونا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جن ملکوں میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا

یعنی غروب شفق سے پہلے صبح ہو جاتی ہے تو کیا ان وگوں پر عشاء کی نماز لازم ہوگی یا نہیں، نیز امام صاحب کے قوں کے مطابق وتر بھی واجب ہوتی نہیں، تو اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں ایک یہ کہ ہاں دونوں لازم ہیں اس لئے صبح طلوع ہوتے وقت ہی اندازہ کر کے جس میں دونوں نمازیں ہو سکتی ہو اس وقت کو عشاء و وتر کا وقت مان کر دونوں نمازیں پڑھ لی جائیں اس کے بعد سے صبح کی نماز کا وقت سمجھ جائے، بعض فقہاء نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، دوسرا قوں یہ ہے کہ دونوں نمازیں لازم نہ ہوں گی اور کچھ فقہاء نے اسی قوں کو ترجیح دی ہے، در صحیح کہا ہے۔

اب میں مترجم مناسب سمجھتا ہوں کہ ان دونوں قوں کی تحقیق و توضیح سردوں، ولا حول ولا قوة الا بالله العزیز الحکیم، معلوم ہونا چاہئے کہ بہت دور شمالی علاقوں میں ملک صقالیہ میں ایک شہر بلغار ہے، بحر الرائق۔

اند د الفتاح میں ہے کہ گرمی کے ابتدائی دنوں میں تحویل سقیب برج سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۴ گھنٹوں میں سے ۲۳ گھنٹے آفتاب نظر آتا ہے، در صرف ایک گھنٹہ غائب رہتا ہے۔ ح ط۔

اور مجھے ایک یلغار کی شخص نے کہا ہے کہ ہماری ہاں سخت گرمی میں لال شفق غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع ہو جاتی ہے اور وہاں کے لوگ روزہ کے دنوں میں رات کا اندازہ فرض کر کے ایک دو بار کھاتے ہیں، اور س جگہ سے دور رہنے والے نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ وہاں اندھیرہ بالکل نہیں ہوتا ہے سی طرح بعض دوسرے ملک ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں صرف چراغ وغیرہ روشنی ہوتی ہے در سقیب کی روشنی بالکل نہیں ہوتی ہے۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بیانات علم ہیأت کے بہت قریب ہیں، در قطب کے علاقوں میں آفتاب بہت کم وقت کے لئے غائب ہوتا ہے، بہر صورت اگر ایسی جی بات ہو کہ وہاں عشاء اور وتر کا وقت نہیں ملتا ہو تو بھی یہ دونوں نمازیں پڑھی جائیں اور ان کے لئے اندازہ کر کے ایک وقت مقرر کر لیا جائے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضاء بھی نہیں کریں گے کیونکہ ان کو اداء کا بھی وقت نہیں ملتا ہے، برہان کبیرؒ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے اسی قوں کو اختیار کیا ہے ابن الشثبہؒ نے سی کو صحیح کہا ہے، اور تنویر میں اسی کو مذہب قرار دیا ہے، در لکھ ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں کے لوگوں پر نہ عشاء فرض اور نہ وتر، زم ہے۔ ت۔ کیونکہ ان دونوں کا وقت ہی نہیں ہوتا ہے جو نماز کی فرضیت کا سبب ہوتا ہے کثر میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے یہی قول دور اور ملحق البحر میں ہے، اور بقائی نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور حلوائی نے اس کی موافقت کی اور مرغینانی نے بھی اسی پر اتفاق کیا، اور شربہالی اور صبی نے سی کو ترجیح دی ہے۔ د۔

مجتہبی شرح قدوری میں ہے کہ برہان الائمہ کے وقت میں ان کے پاس ایک استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشاء کی نماز لازم ہے تو جواب دیا کہ ہاں تم پر عشاء کی نماز لازم ہے، مگر ظہر الدین مرغینانی نے فتویٰ دیا کہ واجب نہیں ہے پھر یلغار سے اسی مضمون کا استفتاء نفس الائمہ حواشی کے پاس آیا تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے، اور وسیع السنہ بقائی سے بھی خوارزم میں اسی سوال کا جواب مانگا گیا تو انہوں نے لکھا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب نہیں ہے، جب یہ جواب حواشی کو پہونچا تو انہوں نے اپنے شاگرد کو لکھ بھیجا، انہوں نے یہ سوال کیا تھا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرما کیٹے جو پانچوں وقت کی فرض نمازوں سے کسی ایک کا انکار کرتا ہو بقائی اس سوال کا مطلب سمجھ گئے پھر فرمایا کہ تم ایسے شخص کے بارے میں کیا کہو گے جس کے دونوں ہاتھ کہنوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہوں کہ اس پر وضو کے چار فرائض میں سے اب کتنے فرائض باقی ہیں شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرائض باقی رہ گئے ہیں کیونکہ جو تھے فرض کی ادائیگی کا محل اس کے پاس باقی نہیں رہا اس جواب کے بعد انہوں نے فرمایا کہ یہی بات اس جگہ بھی ہے کہ اس کے پاس عشاء کا وقت ہی نہیں ملتا ہے لہذا عشاء کی نماز لازم نہ ہوگی۔

جب یہ جواب نفس الائمہ حواشی کو پہونچا تو انہوں نے اسے بہت پسند کیا اس کے بعد اس مسئلہ میں اپنے پیسے توں سے انہوں نے رجوع کر کے بقائی کے ساتھ موافقت کر لی۔

ابن ابہم نے تمام اقوال کے نقل کرنے کے بعد امام برہان الکبیر کے قول کو ترجیح دی اور بقائی کے جواب میں کہا کہ جو شخص تحقیقی نظر سے غور کے ساتھ دیکھے گا اس کو اس بات میں شک باقی نہیں رہے گا کہ وضو کے فرض کے محل میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہ ہونے میں بہت فرق ہے کیونکہ نماز کا نفس وجوب دراصل سبب خفی سے ثابت ہے اور وقت کو اس سبب خفی کی علت اور ظاہری سبب مقرر کر دیا گیا ہے اس لئے اس سبب ظہری وجعلی کے نہ ہونے سے اصلی اور حقیقی سبب جو نفس الامر میں ہے وہ ختم اور معدوم نہ ہو گا جب کہ اس کے پائے جانے پر دوسری دلیل پائی جا رہی ہو، جیسا کہ اس جگہ دوسری دلیلیں موجود ہیں، یعنی واقعہ معراج کی حدیثیں جو مشہور اور مستفیض ہیں کہ پہلے پانچ نمازیں فرض کی گئی تھیں پھر آہستہ آہستہ کم کرتے ہوئے وہ پانچ ہی نمازیں رکھی گئی ہیں اب ساری دنیا والوں کے لئے صرف پانچ نمازوں کی فرضیت اسی طرح باقی رہ گئی ہے کہ ان میں کسی ایک علاقہ یا زمانہ کی کوئی تفصیل اور تفریق نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ کی رسالت تو ہمیشہ کے لئے اور ساری دنیا کے لئے عام ہے اور ان میں کوئی تفصیل نہیں بتائی گئی ہے کہ کن ملکوں کے لئے پانچ اور کن ملکوں یا کس زمانہ والوں کے لئے چار نمازیں ہو گئی۔

اور جب کوئی شخص اسلام لے آتا ہے تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوبیس گھنٹے میں پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں۔ م۔ در خردج و جاں کی حدیثوں میں ہے کہ صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ وہ دجال زمین میں کتنے دنوں تک رہے گا فرمایا کہ وہ بیسے چالیس دنوں تک رہے گا کہ ان میں سے ایک دن ایک سال کے برابر اور ایک دن ایک ماہ کے برابر اور ایک دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی دن تمام دنوں کے برابر ہوں گے۔

اس پر پھر سوال کیا گیا ہے کہ یا رسول اللہ ﷺ وہ جو ایک سال کے برابر ہو گا کیا ہمیں اس میں ایک ہی دن کی نمازیں پڑھنی ہوگی اور ایک ہی روز کی نمازیں کافی ہوگی آپ نے فرمایا کہ نہیں اس کے لئے تمہیں اندازہ کرنا ہو گا مسموم وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سال کے ساڑھے تین سو سے زائد دنوں میں ہر روز ایک عدد کی نماز کا اندازہ تو اس خاص دن کی عصر کے شروع ہونے سے پہلے کرنا ہو گا خواہ ایک مثل کے اعتبار سے ہو یا دوش کے اعتبار سے، اس طرح وقت کے پائے جانے کے وجہ سے وجوب کے معنی تو اس وقت محقق نہیں ہو سکتے۔ م۔ اسی طرح اس پر دوسری نمازوں فجر ظہر وغیرہ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح ہر نماز ساڑھے تین سو سے زائد نمازیں دس دن ادا کر لی ہوگی، حالانکہ تقاب غروب ہوا ہی نہیں

ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ مقرر اوقات وجوب نماز کے ایسے اصلی سبب ثابت نہیں ہوئے جن کے نہ ہونے سے نماز لازم ہی نہ ہو، نہ محالہ وجوب نماز کا اصلی سبب حقیقت میں ایک معنی تفسی ہیں، اور یہ اوقات خمسہ ان کے لئے صرف عداۃ مقرر کر دئے گئے ہیں۔

اس تفصیل کے چاہنے سے یہ بات وضاحت کے ساتھ معلوم ہو گئی کہ پانچوں نمازیں حقیقت میں عموماً ہر شخص پر اور ہر حال میں لازم ہیں اور ان میں ایسی کوئی تقسیم نہیں ہے کہ جب یہ اوقات نہ ہوں جب بھی ان نمازوں کا وجوب ختم نہ ہوگا، بلکہ عمومی طریقہ سے واجب ہیں، حد یہ ہے کہ اگر یہ اوقات نہ ہوں جب بھی ان نمازوں کا وجوب ختم نہ ہوگا اسی طرح خود رسول اللہ ﷺ نے بھی فرمایا ہے کہ پانچ نمازیں ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کر رکھا ہے۔ اس میں رسول اللہ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ پانچ اوقات ایسے ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ نے نمازیں فرض کی ہیں، بلکہ نماز کی اصلی فرضیت اوقات کی قید کے بغیر ہی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ پانچوں نمازیں وجوب کی اصل سبب کی بناء پر لازم ہیں اگرچہ اوقات میں تغیر و تبدل ہوتا رہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کی قضاء بھی لازم ہوتی ہے، حالانکہ کسی چیز کا ذمہ اس کے سبب ادا کے ختم ہوجانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔

ب سوال کا جواب کہ اہل بلغار جن کا ذکر گذر چکا ہے اور ان کے جیسے دوسرے وہ لوگ جو کسی نماز کا وقت نہیں پاتے ہیں وہ ان نمازوں کو پڑھتے وقت قضاء کی نیت کرینگے یا ادا کی نیت کرینگے، تو اس میں صحیح قول یہی ہے کہ وہ قضاء کی نیت نہیں کرینگے کیونکہ ادا کرنے کا وقت ہی نہیں پایا گیا ہے، اس فتح۔

اس موقع پر صحت نے اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پانچوں نمازوں کی فرضیت تو ہم نے مان لی لیکن ان کے واسطے کچھ سہاب اور شروط بھی تو فرض کئے گئے ہیں، اب اگر اس جگہ یہ مراد ہو کہ پانچوں نمازیں اپنے اسباب اور شروط کے ساتھ واجب ہیں تو بات صحیح ہے، لیکن اہل بلغار جیسے لوگوں کے ہاں وقت جو یک سبب ہے وہ نہیں پایا جا رہا ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ سہاب کا یہ شرط ہر شخص پر مطلقاً لازم ہیں تو یہ بات تسبیح نہیں ہے کیونکہ مثلاً اگر کوئی حائضہ عورت طلوع آفتاب کے بعد پاک ہوتی ہے تو اس پر اس فجر کو چھوڑ کر صرف چار نمازیں ہی فرض ہوتی ہیں، اور دجل کی حدیث خلاف قیاس ہے اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ ط۔

نقصہ کے ساتھ جواب یہ ہے کہ اسباب و شروط کے ساتھ مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہے بلکہ صرف علامت ہے جیسا کہ حدیث دجاں میں اس بات کی تائید موجود ہے کہ اوقات اصلی سبب نہیں ہیں، اور یہ بات قیاس کے کچھ خلاف بھی نہیں ہے۔ م۔

علامہ حاکمی نے خلاف قیاس کے اعتراض کو چھوڑ کر اس طرح اعتراض کیا ہے کہ حدیث دجاں کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے، البتہ علامت موجود نہیں ہے، وراں مسئلہ میں زمانہ و علامت دونوں غیر موجود ہیں۔ لہذا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اعتراض تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو مسلسل چل رہا ہے ایک وقت آتا ہے تو دوسرے وقت جاتا ہے بلکہ دجاں کے دن میں تو سینکڑوں عصر تک کوئی علامت نہ ہوگی، اور اہل بلغار کے یہاں تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ عداۃ میں پائی جاتی ہیں اس لئے محوئی وغیرہ نے بھی اعتراض کو رد کر دیا ہے اور اقرار کر لیا کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت ہی واضح ہے، میں بھی کہتا ہوں کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

یہاں تک متعلق اوقات کا بیان تھا اب ان اوقات میں سے مستحب وقت کا بیان شروع ہوگا۔

فصل ويستحب الإسفار بالفجر، لقوله عليه السلام أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر

ترجمہ۔ اور فجر کے وقت میں اسفار کرنا مستحب ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے فجر میں اسفار کرو کیونکہ یہ

عمل اجر کو بہت زیادہ کرنے والا ہے۔

توضیح :- فصل مستحب اوقات

فصل : ويستحب الإسفار بالفجر الخ

یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے فجر کی نماز کو اسفار کے وقت میں پڑھنا فجر کی نماز کو اسفار کرنا مستحب ہے۔ ف۔ اسفار کے معنی ہیں روشن کرنا اور اسفار بالفجر کے معنی ہوئے نماز فجر کو اسفار کے وقت میں ادا کرنا، مبسوط، مفید، تحفہ، فنیہ میں ہے کہ ہمیشہ ہر زمانے میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تغلیس (اندھیرے) میں ادا کرنے سے بہتر ہے مصنف کے کلام سے یہی ظاہر ہے محیط اور بدائع میں لکھا ہے کہ جب آسمان صاف یعنی ابر وغیرہ نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے اس صورت کے کہ حاجی مزدلفہ میں ہو کہ وہاں تغلیس ہی افضل ہے، ع، جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہے اور نماز فجر کے علاوہ دوسرے اوقات میں عورت کے لئے یہ مستحب ہے کہ مردوں کے جماعت سے فارغ ہو جانے کا انتظار کرے، القنیہ۔ ع۔

اور اتنی تاخیر بھی نہ کریں کہ آفتاب کے طلوع ہونے میں بلکہ اس میں زردی ظاہر ہونے کا شبہ ہونے لگے یہاں تک کہ اگر کسی وجہ سے نماز میں کوئی ایسی خرابی ظاہر ہو جس سے نماز لوٹنا ضروری ہو تو مسنون قرأت کے ساتھ اسے دوبارہ پڑھنا ممکن ہو، اور قاضی خان کے جامع میں ہے کہ چالیس آیتوں سے ساٹھ آیتوں تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ آخری حد تک تاخیر کی جائیگی اور فساد نماز کا اندیشہ دل میں نہیں لایا جائے گا کہ یہ وہی بات ہے اس وہم کی وجہ سے تاخیر مستحب ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور طحاوی نے سائب بن یزید سے روایت کی ہے کہ میں عمرؓ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی ہے انہوں نے سورہ بقرہ کی تلاوت کی اور اتنی تاخیر کی کہ جب نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں نے سورج کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا شروع کیا اور کہا کہ آفتاب طلوع ہو چکا ہے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو چکا ہے تو اس نے ہمیں غافلوں میں سے نہیں پایا (کہ ہم عبادت میں مشغول تھے نیند کی حالت میں نہ تھے) اور مبسوط و بدائع میں ہے کہ طحاوی نے کہا ہے کہ جس کا ارادہ قرأت طویل کرنے کا ہو اسے چاہئے کہ تغلیس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور کہا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ سب کا یہی قول ہے، لیکن ظاہر الروایۃ تو یہ ہے کہ اسفار ہی میں شروع کرے اور اسفار ہی میں ختم بھی کرے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔ د۔

اسفار بالفجر کے معنی یہی ہیں کہ نماز کو اسفار میں ادا کرے تو مکمل نماز کو اسفار ہی میں ہونا چاہئے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ طحاویؒ ائمہ ثقات میں سے جلیل القدر ہیں ان کی روایت بھی بہت زیادہ قابل اعتماد ہے، اور ان کی روایت اور ظاہر الروایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور میں عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تحقیق کروں گا جس سے ظاہر ہو گا کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث میں کچھ بھی تعارض نہیں ہے، م۔

لقوله عليه السلام أسفروا بالفجر، فإنه اعظم للاجر الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ فجر کی نماز کو اسفار میں پڑھو کہ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے۔

وقال الشافعي يستحب التعجيل في كل صلوة، والمحبة عليه ما رويها، وما نرويه.

ترجمہ :- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے ان کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں اور جو ہم روایت کریں گے۔

توضیح :- فجر کی نماز میں جلدی کرنے کی امام شافعیؒ کی دلیل

وقال الشافعي يستحب التعجيل في كل صلوة الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر نماز میں تعجیل کرنا یعنی دل وقت میں پڑھنا اور تاخیر نہ کرنا مستحب ہے، ان کے خلاف ہماری دس دہ حدیث ہے جو ہم نے فجر کے بارے میں روایت کی ہے اور وہ حدیث بھی ہے جو ہم آئندہ روایت کریں گے، یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر کی نماز میں ابراہیمؑ کی حدیث وغیرہ ہے، اختلاف کا حاصل نماز فجر کے بارے میں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اسفار تک تاخیر کرنا مستحب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کو مقدم کرنا اور غلٹس یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے، بلکہ ہر نماز کو دس وقت میں پڑھنا مستحب ہے، مصنفؒ نے ان کے خلاف وہی حدیث قرار دی ہے جو اسفار بالغجر میں روایت کی ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تعجیل کی حدیث عموماً صحیح کلیہ نہیں ہے بلکہ بعض میں تعجیل کرنا مستحب ہے اور بعض میں کچھ تاخیر سے پڑھنا ہی مستحب ہے جیسے کہ اس حدیث سے فجر کی نماز میں دیر کرنا ہی مستحب ہے۔

ان دونوں فقہاء کرام (شافعی اور حنفی) کے واکل مختصر طریقے سے یہ ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے اس عام دعویٰ پر کہ کل نمازوں میں تعجیل مستحب ہے اس طرح استدلال فرمایا ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ الْمَغْفِرَةِ مِّنْ ذٰلِكُمْ﴾ ایہ، یعنی طاعت کی ادائیگی میں جلدی کرو کہ یہ مغفرت کرانے کے اسباب ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ تم اپنے فرائض کی ادائیگی میں کاہلی اور لا پرواہی کو رہنا اور وقت جانے سے پہلے ادا کر لو ورنہ اس میں جلدی کرو ایسا نہ ہو کہ موت آجائے اور محروم ہو جانا پڑے چنانچہ احادیث میں بھی فرصت کے اوقات کو غنیمت جاننے کی تاکید اور ان میں طاعات کے ذخیرہ کرنے میں جلدی کرنے کے بہت سے احکام موجود ہیں، اور نماز فجر میں کاہلی اور بے پرواہی کی تاخیر مقصود نہیں ہے بلکہ حکم کی تعمیل تعجیل مقصود ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ اور وقت میں نماز پڑھنا تمام اعمال میں افضل عمل ہے اس کی روایت ترمذی، ابن حبان، ابن خزیمہ، اور حاکم نے کی ہے اور سبھوں نے اس کو صحیح کہا ہے اور ابوداؤد اور ترمذیؒ میں ام فردہ سے بھی حدیث مروی ہے، اور ابن السکن نے اسے صحیح کہا ہے جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اگرچہ مطلقاً اور وقت میں ادائیگی کا حکم ہے مگر اس سے اول وقت کا آخر وقت سے مقابہ مقصود ہے وہ آخر وقت جو مکروہ ہوا کرتا ہے، جیسے نماز تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی مستحب وقت سے تاخیر کرنا مکروہ ہے یہی معنی حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے دوبارہ کبھی بھی نماز کو آخر وقت میں ادا نہیں کیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے اور یہی معنی حضرت علیؓ کی اس حدیث کے بھی ہیں کہ ے علیؓ تین باتیں ایسی ہیں کہ تم ان میں تاخیر نہ کرو ان میں سے ایک نماز ہے کہ جب اس کا وقت آجائے۔ الخ۔

ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اس کے علاوہ حمد و تحکم اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا جو عمدہ اور مستحب وقت ہے اس سے تاخیر نہ کرو اور دوسری حدیثوں سے ہمیں معلوم ہے کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر ممنوع ہے، ہم نے ابھی جو کچھ کہا کہ اول وقت اور تاخیر نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو تم اول وقت کے افضل ہونے کی دلیل لاتے ہو اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بھی ایک صحیح روایت ہے کہ فجر کی نماز وقت اسفار میں مستحب ہے اس سے صاف معلوم ہوا اول وقت سے مراد وقت مستحب ہو اور آخر وقت مکروہ نہ ہو جیسا کہ صحیحین میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی بھی اپنے وقت کے ماسوا دوسرے وقت میں نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے سوائے دو نمازوں کے حج کے زمانہ میں کہ عرفات میں عشاء اور مغرب کو غیر وقت میں پڑھا اور اس دن کی فجر کی نماز بھی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔

اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے ہی پڑھی ہو، تو جواب یہ ہے کہ ایسی بات ہرگز نہیں ہوئی ہے کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہوتی ہے اور بخاریؒ کی روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس دن کی فجر کی نماز پڑھ لی جو ہی فجر کا وقت

شروع ہوا اس سے زیادہ تصریح مسم کی رویت میں ہے۔ اس دن اپنے وقت سے پہلے غلّس میں ہی فجر کی نماز پڑھ لی، اس سے یہ بات وضاحت کے ساتھ معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے غلّس میں پڑھنا ہمیشہ کا معمول نہ تھا اس طرح یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ہاں جماع طلوع فجر ہوتے ہی فجر کا اول وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے ہاں جو اس وقت نماز پڑھنے کو افضل نہیں کہا اور معمول کے خلاف قرار دیا اب یہ بات صاف طریقہ سے معلوم ہو گئی کہ اس جگہ اس وقت کا مقابلہ تاخیر نماز اور آخر وقت کا مقابلہ وقت مکروہ سے ہے اور وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔

اب ایک بات یہ باقی رہی کہ باخصوص فجر کے بارے میں تغلیس یعنی اندھیرے میں پڑھنا مستحب ہے یا اسفار یعنی روشن کر کے تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے یک بار صبح کی نماز غلّس میں پڑھی اور دوسری بار اس کو اسفار میں داکیا اس کے بعد سے آخر تک یعنی دنیا کو دواغ کہنے تک تغلیس میں آپ کی نماز رہی اس کی روایت ابو داؤد، دار ابن حبان نے کی ہے، اور خطابؓ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز پڑھ کر جب فارغ ہوتے تو عورتیں اپنی اوڑھنیوں میں پٹی ہوئی اپنے گھروں کو واپس ہوتیں کہ تاریکی غلّس کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

دوسری دلیل کی وجہ سے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث کی طرح ہے جیسے طبرانی اور عبد الرزاق نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، اور اس دلیل کی وجہ سے بھی کہ حضرت جابرؓ اور ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ صبح کی نماز غلّس میں پڑھا کرتے تھے، اور اس دلیل کی وجہ سے بھی کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ عبد اللہ بن الزبیرؓ کے پیچھے صبح کی نماز غلّس میں پڑھی پھر انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اور ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ ہماری نماز اس طرح ہوتی تھی پھر جب عمرؓ شبہید ہو گئے تو حضرت عثمانؓ نے صبح کو اسفار میں داکیا، اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔

اور امام بو حنیفہؒ کے نزدیک اسفار مستحب ہے اس حدیث کی وجہ سے ”اسفروا بالفجر فانہ اعظم للإحقر“ یعنی رسول اللہ ﷺ نے فجر کی نماز کو اسفار میں ادا کرنے کا حکم دیا ہے اتنی زیادتی کے ساتھ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے۔

یہ حدیث صحیحہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مختلف الفاظ سے مروی ہے، چنانچہ رافع بن خدیج سے ترمذی، طبرانی فی الکبیر و طحاوی و ابو داؤد و صحیح ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ہلال و محمد بن اسد و قحطہ بن النعمان سارے راوی ثقہ ہیں و ابن مسعودؓ و ابوداؤد و اعمان کے چند اور بھی انصار صحابہؓ اور ان کے علاوہ دوسروں سے بھی مروی ہے، و ابو ہریرہؓ الاسلمیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز سے اس حال میں فارغ ہوتے اور سلام پھیرتے کہ آدمی اپنے ساتھی آدمی کو جس کو پہلے سے پہچانتا اس وقت پہچان لیتا، یہ روایت نسائی طبرانی اور طحاوی نے کی ہے۔

اور طحاوی نے یہ روایت بھی کی ہے حدثنا محمد بن حزمہ حدثنا القعنبي حدثنا عيسى بن يونس عن الاعمش عن ابراهيم قال ما اجمع اصحاب رسول الله ﷺ على شيء ما اجمعوا على التسويء، یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ جس طرح مسئلہ تنویر یعنی اسفار و فجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے، یہ اسناد صحیح ہے اور اسے ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اس طرح پہلی حدیث تو حکم اسفار کی قوی ہے، اور یہ حدیث اجماع صحابہؓ کو ثابت کرتی ہے، اور ان احادیث سے جو شوافع کے استدلال کے سلسلہ میں مذکور ہوئیں تغلیس ثابت ہوتی ہے، اور اس حدیث سے صحیحین کی حدیث ابن مسعودؓ سے جو صبح، جمع یعنی مزدلفہ کی نماز کے سلسلہ میں اوپر ذکر کی گئیں اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیمؓ سے اس پر جماع کا ثبوت ہوتا ہے۔

پس حنفیہ نے کئی طرح سے جو بات دئے، دل یہ کہ تغلیس سے مرد وقت کی وجہ سے تغلیس مراد نہیں ہے بلکہ مسجد کے

اندر کی تاریکی مراد ہے کیونکہ باہر اسفار تھا، چنانچہ ہم اب بھی یہ دیکھتے ہیں کہ چھوٹی مسجد کے اندر چھت کے نیچے تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے، یہ تاویل اس لئے کرنی پڑتی ہے کہ اسفار کے راوی لائق ترجیح ہیں بالخصوص حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے جیسے آدمی کہ جماعت اور نماز کے حال سے بہت زیادہ واقف تھے فتح القدر میں ایسا ہی لکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اوقات نماز تو ایسے ہوتے ہیں جن پر عام و خاص سب کو واقفیت ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہئے ایسے میں فجر کے اول وقت اور حالت غلصہ کو اکثر نہیں پہچان سکتے ہیں لہذا اسفار ہی زیادہ مناسب اور معتبر ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اسفار قوی حدیث ہے یعنی زبان سے اس کا صراحتہ حکم دیا گیا ہے اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے، بلکہ فعلی روایت ہے کہ ایسا ہوا ہے، اور اب جو کام کیا جائے یا عمل میں آئے اس کے متعلق یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ مستحب ہونے کی وجہ سے تھا کہ کسی خاص ضرورت کی وجہ سے، اسی بناء پر اصول حدیث میں یہ بات طے پا چکی ہے کہ قوی حدیث کو فعلی حدیث پر ترجیح ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان جوابات میں کئی طرح کا تردد ہے، جواب اول میں اس لئے کہ مذکورہ تغلیس کو مسجد پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ بحث اوقات نماز کے سلسلہ کی ہے، اور مسجد کے بحث نہیں ہے کہ اس میں روشنی تھی یا تاریکی، یہ بات تو بالکل واضح ہو رہی ہے اس میں کوئی کلام کرنا انصاف سے بعید ہے، اور اہل ایمان، اہل صدق و عدل انصاف ہوتے ہیں ان کے دلوں میں آپس میں کینہ و طرفداری اور تعصب کا مرض نہیں ہوتا، اور دوسرے جواب میں تردد اس وجہ سے ہے کہ طلوع فجر کو تو ہر شخص جانتا اور پہچانتا ہے کیونکہ اسی پر ہر عام و خاص روزہ دار کا کھانا پینا موقوف ہے اس لئے ہر شخص طلوع فجر کو جانتا ہے بلکہ اس میں تو جاننے کی بہت زیادہ ضرورت اور اہمیت ہے، اور نماز طلوع فجر کے بعد ذرا اطمینان سے شروع کرنی ہوتی ہے اس میں تو کوئی دقت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بال اتفاق غلصہ میں اور طلوع فجر کے ابتدائی حصہ میں بھی نماز جائز ہے، اس جگہ تو صرف استحباب وقت میں گفتگو ہے۔

تیسرے جواب میں تردد اس وجہ سے ہے کہ بلاشبہ حدیث قوی کو فعلی پر ترجیح ہو ا کرتی ہے مگر ایسے فعل پر جو اتفاقہ اور اچانک واقع ہوا ہو جب کہ اس بحث میں تغلیس کا رسول اللہ ﷺ سے وفات تک کے لئے حضرت ابو مسعود انصاری اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ سے حدیث ثابت ہوتی ہے، اور ایسے دائمی فعل پر قول کو ترجیح دینا صحیح نہیں ہے، اور ایسی ہی بے راہ روی بعض شافعیہ نے بھی اسفار کی حدیث میں کی ہے، چنانچہ خطابیؒ سے منقول ہے کہ انہوں اسفار کے معنی میں کہا ہے کہ صبح اول یعنی فجر کا صبح اور صبح صادق میں اس طرح فرق کر لو کہ اچھی طرح صادق ظاہر ہو جائے اور کوئی شک باقی نہ رہے، ان کی یہ تاویل بالکل مہمل اور لغو معلوم ہوتی ہے کیونکہ جب تک کہ صبح صادق ہونا واضح نہ ہوگی نماز صبح صحیح نہ ہوگی، پھر اس کے ثواب کے زیادہ ہونے کا خیال ہی بہت دور کی بات ہوگی، اس سے زیادہ تعجب خیر بات امام نوویؒ کی ہے کہ صبح صادق سے پہلے جلدی کرنے کی نیت پر ثواب ہو گا مگر نماز صبح نہ ہوگی۔

جواب یہ ہو گا کہ اعظم الاجر یعنی بہت زیادہ ثواب تو نماز فجر کا عوض ہے نہ کہ نیت کرنے کا، جب نماز صبح صحیح نہ ہوگی تو نماز ہمیشہ کے لئے باقی رہ جائے گی اس وجہ سے اس پر گناہ عائد ہو گا، اور ثواب کی امید بھی نہیں کی جاسکتی ہے، اس قسم کی تاویل کرنے سے اعتدال پسندی اور فرمان باری تعالیٰ ﴿اعْبُدُوا هُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ کے خلاف کرنا لازم آتا ہے۔

چوتھا جواب بعض حنفی علماء نے اس طرح تکلف سے کام لیا ہے کہ تغلیس کی اکثر روایتیں ضعیف ہیں، اور جن سے تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں مگر یہ جواب بھی انصاف پسندی سے بہت دور ہے اس مسئلہ میں حق بات یہی ہے کہ تغلیس کا حکم بلاشبہ ثابت ہے۔

پانچواں جواب یہ ہے کہ روایات تغلیس بھی ثابت ہیں اور روایات اسفار بھی ثابت ہیں جب دونوں ثابت ہوئیں تو آپس

میں متعارض ہو گئیں اس لئے ہم نے مجبوراً قیاس سے کام لیا اس طرح پر کہ تغلیس کے مقابلہ میں اسفار کرنے میں جماعت کے افراد کی زیادتی ہو جاتی ہے اور ہر طاقتور اور کمزور کو جماعت میں شریک ہو جانے کی سہولت اور گنجائش ہو جاتی ہیں میں کہتا ہوں کہ اس جواب پر دو قسم کا الزام عائد ہوتا ہے اول یہ کہ اس مسئلہ میں قیاس کو دخل نہیں ہے اور بالفرض اگر قیاس کو صحیح بھی مان لیں تو ان فوائد کی بناء پر زیادہ سے زیادہ اسفار کی بہتری ثابت ہوئی مگر اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

دوم یہ کہ جب تغلیس اور اسفار کی حدیثوں میں جب توفیق دینا ممکن ہی نہ ہو تو مجبوراً قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے مگر یہاں تو توفیق بھی ممکن ہے اس طرح سے کہ ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث جس سے تغلیس پر عمل کرنے کا ثبوت واضح طریقہ سے ہے، اسی طرح دوسری حدیثیں جیسے کہ ام المؤمنینؓ اور دوسروں کی حدیثیں جو تغلیس کے حکم کو لازم کرتی ہیں ان کے معنی یہ ہوں گے کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور اسفار کی حدیثیں اسی طرح ابراہیمؓ کے اجماع کا اس بات پر دعویٰ کہ ہمیشہ اسفار ہی میں نماز ہو کرتی تھی ان کے معنی یہ ہوں گے کہ نماز کو مسنون قراءت کے ساتھ پڑھتے ہوئے نماز کی ادائیگی اور اس کا خاتمہ اسفار میں ہوتا تھا اس طرح کی تاویل سے کوئی تعارض باقی نہیں رہا اور دونوں قسم کی حدیثوں پر عمل ممکن ہو گیا، طحاویؒ نے ہمارے تینوں اموں کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور ہمیں یہ بات بھی معلوم ہوئی ہے کہ تغلیس کی یہ مراد نہیں ہے کہ فجر ثانی طلوع ہوتے ہی نماز شروع کی جائے اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حج کے دنوں میں ایک مرتبہ فجر کی نماز کو وقت سے قبل خلاف معمول قرار دیا ہے حالانکہ بخاریؒ کی روایت یہ اس بات کی تصریح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت فجر کی نماز پڑھی، اس روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ طوع فجر کے ساتھ ہی نماز کی ادائیگی کی عادت نہیں تھی، اس سے زیادہ تصریح خود ابن مسعودؓ کا ایک قول جو صحیح بخاریؒ کی ایک روایت میں اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز صبح فجر صدق کے ساتھ مصلوا اور نہیں فرماتے تھے سوائے حج کے اس خاص دن کے۔

اس تفصیل سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ تغلیس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ طوع فجر کے فوراً بعد ہی نماز شروع کر دی جائے بلکہ روشنی ہو جائے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر ہوں اور جہاں وہ ستارے ایک ساتھ ہوں ان کی چمک معلوم ہو رہی ہو، یہی معنی حضرت عمرؓ کے اس قول کے ہیں "والنجوم بادية مشيكة" کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اس وقت بھی جہاں ستارے اکٹھے ہوں اپنے اجتماع کی وجہ سے اپنی چمک کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔

دوسری بات بھی اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ پہلی حدیث جو نمز کسلسلہ میں ہے اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے اس کے معنی بھی یہ نہیں ہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت آتے ہی نماز شروع کر دی جائے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی فجر کی نماز وقت شروع ہوتے ہی حج کے موسم میں بھی پڑھنے کو خلاف معمول فرمایا ہے، اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جب طوع فجر ہوتے ہی فجر کی نماز نہیں پڑھتے تھے تو روشنی پھیل جانے پر پڑھنا ہی ابتدائے اسفار ہے اور اس کے ختم ہونے پر انتہائے اسفار ہے۔

اسی وجہ سے بدائع وغیرہ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے ظہر الروایۃ یہ بیان کی کہ ابتدائے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ طحاویؒ کی روایت میں اور ظہر الروایۃ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اسفار کے آخری وقت کے مقابلہ میں اس کے ابتدائی وقت میں ایک تاریکی رہتی ہے، چنانچہ طحاویؒ نے اسی کو غس کہا ہے، اور اشارہ کیا کہ ابن مسعودؓ مہاجرؓ وغیرہ کی حدیث میں یہی غس مراد ہے، اور وہ غس مراد نہیں ہے جو طوع فجر کے ابتدائی وقت میں ہوتا ہے، کیونکہ وہ تو ابن مسعودؓ کی تصریح کے مطابق خلاف معمول وقت ہے، اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی یہ فرمان اسفروا بالفجر الخ اسی کو بعض صحابہؓ نے

غلط کہا ہے کیونکہ اس وقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے، اور اسفروا ابا الفجر الخ کی حدیث سے یہ مراد ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو اور اول وقت اسفار میں شروع کرو، اس طرح اسفار کامل کے آخر میں نماز ختم ہوگی اور اس وقت کچھ بھی تاریکی نہ ہوگی، برخلاف اسفار کے ابتدائی حصہ کے کہ اس وقت کچھ تاریکی بھی ہوگی اور اسی کو ابو مسعود انصاری اور دوسروں نے غلٹ سے تعبیر کیا ہے، حق سبحانہ و تعالیٰ نے ایسی عمدہ تحقیق اس بندہ مترجم عفا اللہ عنہ فی الدنیا والاخرۃ کو محض اپنے فضل سے ابھام فرمائی ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ فجر کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ نماز طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کی جائے بلکہ اسفار ہونے پہلے حصہ کا انتظار کیا جائے، کہ اس وقت ایک طرح کا غلٹ بھی رہتا ہے، اور احادیث غلٹ میں اسی کو غلٹ کہا گیا ہے، اور اسفار کی احادیث میں اسی کو اسفار کہا گیا ہے، اور اسی غلٹ پر رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ عمل رہا، اور اسی اسفار پر صحابہ کرام نے اجتماع کیا ہے اور علمائے شافعیہ نے جو غلٹ مراد لیا ہے اس سے وہ غلٹ لیا ہے جو فجر کے طلوع ہوتے ہی فجر کی نماز کے بالکل ابتداء میں ہوتا ہے کہ وہ وقت مستحب نہیں ہے اور خلاف تحقیق بھی ہے، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

والا براد بالظہر فی الصیف وتقدمہ فی الشتاء لما روینا. ولوایۃ انسؓ قال کان رسول اللہ ﷺ اذا کان فی الشتاء بکرو بالظہر، واد کان فی الصیف ابردیہا

ترجمہ - اور مستحب ہے گرمی کے دنوں میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا اور چڑے کے دنوں میں اسے مقدم کرنا، اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اپر بیان کر دی ہے، اور اس کی روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ جب چڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کو ٹھنڈک میں ادا فرماتے۔

توضیح :- ظہر کی نماز کو گرمی کے دنوں میں ٹھنڈے وقت میں اور چڑے کے دنوں میں جلدی ادا کرنا

والا براد بالظہر فی الصیف وتقدمہ فی الشتاء لما روینا الخ اور مستحب ہے گرمی کے دنوں میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا، یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت پوری ہو یا روئی، خاف، اور تاپنے کی کچھ حاجت نہ ہو. وتقدمہ فی الشتاء اور چڑے میں اسے مقدم کرنا، یعنی ایسے موسم میں کہ پورا اجازا ہو یا روئی اور آگ تاپنے دونوں کی ضرورت ہو، برخلاف موسم ربیع اور خریف کے کہ ان میں صرف ایک چیز کی ضرورت ہے، الخلاصہ ط، خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے، شرح الجمع لابن علق۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ گرمی سخت ہو یا نہ ہو، اور ملک گرم ہو یا نہ ہو، اور جماعت کا قصد ہو یا نہ ہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ الجمع وغیرہ میں ہے، اور جو ہرہ نیرہ میں اس شرط کے ساتھ تاخیر کو مستحب کہا ہے، مگر یہ غور طلب بات ہے۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ مصنف اور دوسروں کے ظاہر کلام میں علی الاطلاق ہے اور یہی بات زیادہ صحیح ہے اگر کہا جائے کہ جو ہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص کی دلیل اسی کی تائید کرتی ہے، کیونکہ مصنف نے لما روینا فرمایا ہے یعنی اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، اور اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے ابردو ابا للظہر فان شدة الحر من فیج حہم. کہ ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں ادا کرو کیونکہ گرمی کی زیادتی جہنم کی بہت زیادہ حرارت کی وجہ سے ہے، یہ روایت بخاری کی ہے، اور کئی صحابہ کرام سے یہ روایت پائی گئی ہے، اور اس میں حرارت کی زیادتی کی قید ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہو گا کہ مطلق ہونے پر دوسری دلیل بھی موجود ہے، جو مصنف نے اس طرح اپنے الفاظ میں بیان فرمائی ہے ولوایۃ انسؓ الخ اور اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ چڑے کے موسم میں ظہر کی نماز کو جلدی ادا فرماتے تھے اور گرمی کے دنوں میں اس وقت ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا فرماتے تھے۔ ف۔

اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو یہ کہ اس میں شدت حرارت کی قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً گرمی اور حرارت میں ادا فرماتے تھے، دوم یہ کہ جاڑے اور ٹھنڈے دنوں میں ظہر کو جلدی سے ادا کرنا مستحب ہے، اس دلیل کی وجہ سے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث روایت کی کہ ہم نے آپ سے سخت گرمی کی شکایت کرتے ہوئے عذر خواہی کی تو آپ نے اسے قبول نہیں کیا، نہ ہیر نے ابواسحاق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں، فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی جماعت جہداً ادا کر لینے کے سلسلہ میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ موسم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے ورام المؤمنین ام سلمہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں تم سے زیادہ جلد فکر کرنے والے تھے، اور تم عصر کی نماز میں رسول اللہ ﷺ سے زیادہ جلدی کرنے والے ہو، ترمذی، ورام المؤمنین صدیقہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ سے بڑھ کر بہت جلدی کرنے والے کسی کو نہیں دیکھا ہے، الترمذی۔

جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث منسوخ ہے حضرت مغیرہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ ظہر کی نماز جلدی پڑھنے ویر کر کے پڑھنے کے سلسلہ میں دونوں کاموں سے سختی کام رسول اللہ ﷺ کا ابراہاد یعنی ٹھنڈا کر کے دیر سے پڑھنے کا تھا، احمد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، بخاریؓ سے اس حدیث کی بابت دریافت کیا گیا، تو بتایا کہ یہ حدیث محفوظ (قابل قبول) ہے، اور امام احمدؒ نے بھی کہا ہے کہ اسے صحیح ماننے کی کو ترجیح دی جاتی ہے، اس طرح یہ نسخ کی کھلی ہوئی دلیل ہے، اور بیہوشی نے خود بھی اسے منسوخ قرار دیا ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ مغیرہؓ سے ایک روایت میں ہے کہ ہم لوگ ہجرہ (شروع زوال، ٹھیک دوپہر) میں ظہر کی نماز پڑھا کرتے تھے، اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراہاد کرو (ٹھنڈے وقت میں نماز پڑھو) اس سے معلوم ہوا تجیر (ٹھیک دوپہر) میں نماز پڑھنے کا حکم پہلے تھا جو منسوخ کر دیا گیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خود ابراہاد بالصلوٰۃ کی حدیث بھی نسخ کی حکم کھل دلیل ہے، اور دونوں ام المؤمنین (ام سلمہ و صدیقہؓ) کی حدیثوں سے تو صرف تعجیل کا حکم معلوم ہوتا ہے لیکن ہمیشہ تعجیل کا حکم نہیں معلوم ہوتا ہے چنانچہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراہاد مستحب ہے حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بناء پر جو پہلے بیان کی جا چکی ہے اور وہ روایت صحیح بخاریؓ کی ہے، اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث اِذَا كَانَ الْحَرُّ اَبْرَادَ بِالصَّلَاةِ وَاِذَا كَانَ الْبَرْدُ عَجَلَ دَجَہ سے یعنی جب گرمی ہوتی تو رسول اللہ ﷺ نماز ظہر کو ٹھنڈک کے وقت میں ادا کرتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اس طرح تمام احادیث میں اتفاق ہو گیا کوئی اختلاف باقی نہ رہا، م۔

صیف کا غفظ کر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس موسم کے علاوہ دوسرے موسم ربیع و خریف میں جاڑے کے موسم کی طرح ظہر کی تعجیل مستحب ہے۔ ط۔ ابراہاد کی حدیث یہ ہے کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جائے، کیونکہ خزانہ میں ہے کہ مکروہ وقت وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو، ورا یک مثل سایہ ہو جانے پر ظہر کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے اس لئے اتنی تاخیر ہونے سے مکروہ وقت ہو جائے گا، لہذا ابراہاد کے حکم پر اسی حد تک عمل ہو کہ نماز ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جائے۔ ط۔ م۔

مسند جمعہ کا حکم اصل اور استقباب کے بارے میں مثل ظہر کے ہے۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر کے وقت ہے اور جمعہ کا مستحب وقت بھی مثل ظہر کے ہے، اس لئے جس موسم اور وقت میں ظہر کا ابراہاد اور تعجیل کا حکم ہے جمعہ کا حکم بھی اسی کے مثل ہے۔ م۔ مگر شبہ میں ہے کہ جمعہ کو ابراہاد کرنا سنت نہیں ہے، شاید کہ اصل مسئلہ میں یہی دو روایتیں ہوں، پھر مشہور قول یہ ہے کہ جمعہ بھی ایک مستقل فرض ہے ورا اس کی تاکید ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔

و تاخیر العصر مالم تتغير الشمس في الصيف والشتاء، لما فيه من تكثير الواوئل لكرهاتها بعده.

ترجمہ۔ اور عصر نماز موخر کرنا جب تک کہ آفتاب کارنگ نہ بدلے گرمی میں بھی اور جاڑے میں بھی کیونکہ اس تاخیر کی

وجہ سے نوافل کا زیادہ موقع ہے کیونکہ عصر کے بعد نفل نمازیں مکروہ ہیں۔

توضیح:- نماز عصر میں تاخیر

و تاخیر العصر مالم تتغير الشمس فی الصیف والشتاء الخ

گرمی اور چارے یعنی ہر موسم میں جب تک کہ آفتاب کا رنگ نہ بدلے اس وقت تک موخر کرنا مستحب ہے، یعنی ہر موسم مستحب ہے کہ عصر کی نماز اتنی تاخیر سے ادا کی جائے کہ مسنون قراءت کرتے ہوئے نماز سے فارغ ہونے پر آفتاب کا رنگ نہ بدلے۔

لما فیہ من تکثیر النوافل لکراحتها بعدہ الخ

کیونکہ اتنی تاخیر کر لینے سے چاہنے والے لوگوں کو زیادہ سے زیادہ نوافل کی ادائیگی کا موقع مل جائے گا، کیونکہ عصر کے بعد تو نوافل پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ مصنف کی یہ مراد نہیں ہے کہ نماز کو دیر سے پڑھنا کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوا ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین اس قسم کی صرف عقلی باتوں سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی تاخیر کے مستحب ہونے کا حکم تو احادیث سے ہی ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس طرح زیادہ سے زیادہ نوافل کی گنجائش نکلتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس وقت سے غروب آفتاب تک ذکر الہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسا کہ فجر کی نماز کے بعد آفتاب نکلنے تک عبادت میں مشغول رہنا بڑی فضیلت کی بات ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسے لوگ جو اللہ تعالیٰ کی یاد میں نماز فجر میں طلوع آفتاب تک لگے ہوں ان کے ساتھ میرا بیٹھنا ایسے چار غلاموں کو جو اولاد اسعیل سے ہوں آزاد کرنے کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے، ابو داؤد اور ابویعلیٰ نے اس کی روایت کی ہے اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ حس۔

لہذا بیچ کے اوقات ان میں زیادہ بہتر ہیں، اور اس پر دلیل ابو داؤد کی یہ روایت ہے کہ ہم مدینہ میں آئے تو رسول اللہ ﷺ عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید رہا (رنگ میں زردی نہیں آئی)، رافع بن خدیج نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس نماز یعنی عصر کی تاخیر فرماتے تھے، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے مگر خود ہی اسے ضعیف بھی بتلایا ہے اور بخاری نے بھی اپنی تاریخ میں اسے ذکر کیا ہے، حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں تم سے زیادہ غلت کرتے تھے اور تم عصر کی نماز میں آنحضرت ﷺ سے زیادہ غلت کرتے ہو ترندی نے اس کی روایت کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ عصر کی نماز میں تاخیر فرماتے تھے، اور یہی قول حضرت ابن مسعود اور ابو ہریرہؓ کا اور ابو قتادہؓ و ابراہیم نخعیؓ و ثوریؓ اور ابن شبرمہؓ کا اور ایک روایت امام احمدؓ کی بھی ہے، اور لیث واوزاعی و شافعی و اسحاق کے نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے، اور امام احمدؓ کا بھی ظاہر یہی قول یہی ہے، اور وہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ والا سلمیٰؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عصر کی نماز پڑھتے پھر ہم میں سے اپنے گھر جانے والا واپس چلا جاتا اور اس وقت تک آفتاب زندہ (روشن، بلند) رہتا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، جواب یہ ہے کہ اس سے یہ بات تو معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ وقت شروع ہوتے ہی نماز پڑھ لیتے تھے، بلکہ تاخیر سے پڑھتے پھر آدمی وہاں سے نکل کر اپنے گھر آجاتا اور آفتاب زندہ رہتا۔

(۲) حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم سے عوالی کا جانے والا وہاں اس حال میں پہنچتا کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور بریدہؓ کی روایت میں ہے کہ اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھر اہوتا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور جواب یہ ہے کہ عموماً وغیرہ نے کہا ہے کہ ادنیٰ عوالی کی دوری دو یا تین میل ہے، اور میل سے مراد وہ دوری ہے جو خیم میں گذری جب کہ یہ دوری کچھ زیادہ نہیں ہے، اتنا آنا جانا تو اوسط وقت میں بھی ہوگا، اس شروع وقت میں نماز

پڑھنا کسی طرح ثابت ہوا۔

(۳) حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث سے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھتے تھے پھر اونٹ ذبح کر کے اس کے دس حصہ لگائے جاتے پھر پکائے جاتے، پھر آفتاب ڈوبنے سے پہلے ہم ان کا پکا ہوا گوشت کھا لیتے تھے، اس کا جواب ابن ابیہائمؒ اس طرح دیا ہے کہ اچھے ماہرین بدارشہ یہ سب کام آفتاب کا رنگ بدینے سے پہلے شروع ہونے سے اس کے ڈوبنے تک میں کر سکتے ہیں جیسا کہ امیروں کے ساتھ سفر کرنے میں اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

میں حرم کہتا ہوں کہ حدیث میں ایسی عمدہ مہارت رکھنے والے باورچی مراد نہیں ہیں، اس لئے میرے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ رفع کی حدیث سے ایک خاص واقعہ کی نماز کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ ہر روز عصر کے بعد اونٹ ذبح نہیں کئے جاتے تھے، اور صبح میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ بنو سسد کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ ذبح کرتے ہیں اور خواہشمند ہیں کہ آپ بھی تشریف لائیں، اس لئے آپ عصر کی نماز پڑھ کر وہاں تشریف لے گئے، اس کے بعد کا واقعہ حضرت رافعؓ کے واقعہ کے، نند بیان کیا گیا ہے، اس لئے یہ ممکن ہے کہ جب ایسے واقعات ہوتے ہوں تو آپ جدی ادا کر دیتے ہوں۔ اور ہماری گفتگو عام حالات میں مستحب وقت کے سلسلہ میں ہے، پھر میں نے دیکھا کہ عینی نے مبسوط میں سے اسی جیسا جواب نقل کیا ہے، الحمد للہ علی ذلک۔

اور طحطاویؒ نے کہا ہے کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ سے متعلق متواتر خبریں معلوم ہوئی ہیں کہ وہ عصر کی نماز کو آفتاب متغیر نہ ہونے تک موخر کرتے تھے، میں کہتا ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اتنی تاخیر سے نماز شروع کرتے تھے کہ فارغ ہونے پر آفتاب کا رنگ نہیں بدلتا تھا، اور اس میں شک نہیں ہے کہ ایک شخص سایہ ہونے پر عصر کا وقت شروع ہوا اور کوئی نفل نمازیں پڑھتا رہا اور کچھ دیر گزر گئی پھر جماعت سے عصر ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا صاف اور نکھر رہا ہے گا، امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تھوڑی تاخیر مستحب ہے، اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اتنی تاخیر کرنا کہ آفتاب کا رنگ بدل جائے مکروہ ہے۔

والمعتبر تغير القرص، وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الا عين، هو الصحيح والتأخير اليه مكروه، ويستحب تعجيل المغرب، لان تأخيرها مكروه، لما فيه من التشبه باليهود، وقال عليه السلام لا يزال امتي بحير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء.

ترجمہ۔ اور تغیر سے مراد آفتاب کی تکیہ کا بدل جانا ہے اس طرح پر کہ اس میں آنکھ چکا چوند نہ ہو، یہی صحیح ہے، اتنی دیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے، اور مستحب ہے مغرب میں جدی کرنا، کیونکہ اسے موخر کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت ہوتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت اس وقت تک بہتری کے ساتھ رہے گی جب تک کہ وہ مغرب میں جدی اور عشاء کو موخر کرتی رہے گی۔

توضیح:- تاخیر عصر کی حد۔ مغرب کی نماز میں جلدی کرنا

والمعتبر تعير القرص، وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الا عين، هو الصحيح الخ بدینے سے مراد آفتاب کی تکیہ اور اس کی روشنی کا بدل نہ معتبر ہے یعنی ایسی حالت ہو جائے کہ اس پر نظر کرنے سے آنکھ چکا چوند نہ ہو، یہی تعریف صحیح ہے اور اتنی دیر تک نماز مؤخر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ اور مشایخ نے کہا ہے کہ اس وقت نفل نماز مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ بندہ کو اس وقت حکم ہے اور کسی چیز کا حکم ہوتا ہے اس کی دیکھی مکروہ نہیں ہوتی ہے، ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی اور اتنی دیر نماز میں لگا دی کہ مکروہ وقت سگیا تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، البحر غایہ کے حوالہ سے، عمارہ بن رویہؒ

سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے پہلے نماز پڑھ لی وہ دو روز کی آگ میں کبھی داخل نہ ہوگا، ان نمازوں سے فجر اور عصر کی نماز مراد ہے، مسلم و ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

و یستحب تعجیل المغرب، لان تاخیرھا مکروہ الخ
اور مغرب کی نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے۔ ف۔ خواہ جاڑا ہو یا گرمی، کیونکہ اس نماز کو تاخیر سے پڑھنا مکروہ ہے، اس بناء کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ ف۔ ایسا ہی روافض کے ساتھ بھی مشابہت ہوتی ہے۔ ع۔
تجلیل کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وقت پر اذان اور اقامت کے درمیان سوائے ایک معمولی ہیشک یا سکوت کے دوسرا کوئی فعل نہیں کرنا چاہئے، اتنی تاخیر کرنی کہ اس میں دو رکعت نماز پڑھیں جاسکے مکروہ ہے ابنتہ اس میں اختلاف بھی ہے۔ ف۔ ورنہ یہ میں ہے کہ سفر کی حالت میں تاخیر کرنا بہت زیادہ بھوک لگی ہوئی حالت میں کھانے کے لئے تاخیر کرنا، یا بدلی کے دن میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے، اور اگر قراءت طویل کرنے کے لئے تاخیر کی تو اس میں اختلاف ہے، اور حسن نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک شفق غائب نہ ہو تاخیر مکروہ نہیں ہے، مفع۔

معلوم ہونا چاہئے کہ حج کے موسم میں لیلۃ النحر (دسویں تاریخ کی رات) میں مزدغہ جانے کے ارادہ میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے، مبسوط میں ہے کہ عیسیٰ بن ابان کہتے ہیں کہ مغرب میں جلدی کرنا تو مستحب ہے لیکن دیر کرنا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ بیمار اور مسافر کے لئے یہ بات جائز ہے کہ مغرب کو دیر کر کے اس کے آخری وقت میں اور عشاء کو ابتدائے وقت میں ملا کر ایک ساتھ پڑھ لے تو اگر مطلقاً تاخیر کرنا ہمارا مذہب ہی ہو تو سفر و مرض میں تاخیر کرنا کیوں جائز ہوتا، حالانکہ عصر کی نماز کو اتنی دیر سے پڑھنا کہ روشنی میں زردی آجائے جائز نہیں ہے۔ ع۔

وقال علیہ السلام. لا یزال امتی بحیر ما عطلوا المغرب و احمر و العشاء الخ
اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت اس وقت تک ہمیشہ بہتری کے ساتھ رہے گی جب تک کہ مغرب کی نماز میں جلدی اور عشاء پڑھنے میں دیر کرے گی۔ ف۔ یہ روایت ابوداؤد نے مرثد بن عبد اللہ سے اس طرح روایت کی ہے، ابویوب انصاریؒ جہد میں جانے کی نیت سے ہمارے ہاں آکر اترے، اس وقت مصر کے حاکم عقبہ بن عامر تھے، عقبہ نے مغرب میں تاخیر کی تو ابویوب انصاریؒ نے ان کو فرمایا کہ اے عقبہ یہ کون سی کیسی نماز ہے، انہوں نے کہا ہم کام میں مشغول تھے، ابویوب انصاریؒ نے ان کے جواب پر کہا کہ کیا آپ نے یہ نہیں سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا تروا الامتی بحیر، او قال علی الفطرة مالک یوحى المغرب الی ان تشتبك النجوم یعنی میری امت ہمیشہ بھلائی پر اس وقت تک رہے گی یا یہ فرمایا کہ فطرت پر یا سنت پر رہے گی جب تک کہ وہ مغرب کی نماز میں تاخیر نہ کرے، یہاں تک کہ ستارے گمنجان چمکیں، اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط کے مطابق یہ صحیح ہے، اور ابن ماجہ نے اسے عباس بن عبد المطلب سے روایت کی ہے۔ مع۔

ابوداؤد کی روایت کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہیں اور حق بات یہ ہے کہ یہ محمد بن اسحق ثقہ ہیں، ان کے سلسلہ میں جو یہ بات مشہور ہے کہ امام مالکؒ نے محمد بن اسحق کے بارے میں کلام کیا ہے تو یہ ثابت نہیں ہے باغرض اگر یہ ثابت بھی ہو تو بھی ماہرین فن اسے قبول نہیں کریں گے، کیونکہ شعبہ نے فرمایا ہے کہ محمد بن اسحق توفیق حدیث میں مومنوں کے سردار ہیں، اور ثوری و شافعی و حماد بن زید اور یزید بن زریع اور ابن علیہ اور عبد الوارث اور ابن البکر ان کے علاوہ دوسرے اور امام بخاریؒ نے کتاب اقرءة خلف الامام میں طویل بحث کر کے ابن اسحق کو ثقہ کہا ہے، ابن حبانؒ نے بھی انہیں ثقات میں سے شمار کیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ امام مالکؒ نے ابن اسحق کے خلاف گفتگو کرنے سے رجوع کر لیا ہے۔ اور دونوں نے ایک دوسرے سے مصالحت کر لی ہے

پھر ابن اسحق کو ہدیہ بھی بھیجی ہے، الفتح، اب جب کہ حدیث صحیح ہوئی تو اس سے صاف طور سے مغرب میں جلدی کرنے کا ثبوت ملا۔

بعضوں نے اسی حدیث سے مغرب میں تاخیر کے مکروہ ہونے پر دلیل حاصل کی ہے، مگر ابن الہمام نے کہا ہے کہ حدیث کے تقاضا کے مطابق جلدی کرنا اگرچہ مستحب ہے مگر مستحب کے ترک کرنے سے مکروہ ہونا تو لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ وہ مباح ہو سکتا ہے جیسا کہ عشاء کی تاخیر تہائی رات تک اگرچہ مستحب ہے لیکن تاخیر نہ کرنا کوئی مکروہ کام نہیں ہے، اور نماز مکروہ نہیں ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات درست ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ ابوالیوب انصاریؒ نے عقبہ بن عامر پر تاخیر کرنے میں اعتراض اور انکار کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر کرنا مکروہ ہے، جواب یہ ہے کہ مستحب کام کو چھوڑنے پر بھی انکار اور اعتراض کرنا مناسب ہے۔ م۔

وتأخیر العشاء الی ما قبل ثلث اللیل، لقوله علیہ السلام: لو لا أن أشقّ علی امتی لأخبرت العشاء الی ثلث اللیل، ولان فیہ قطع السمر المنہی عنہ بعدہ، وقیل فی الصیف تعحل کیلاً لتقلل الجماعۃ۔ ترجمہ۔ اور مستحب ہے عشاء کو تہائی رات آنے سے پہلے تک مؤخر کرنا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر میں اپنی امت پر شاق محسوس نہ کرتا تو عشاء کی نماز کو تہائی رات تک مؤخر کرتا اور اس لئے کہ اس میں عشاء کے بعد قصہ گوئی کے سلسلہ کو ختم کرنا ہے جس کی ممانعت حدیث میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ گرمی کے موسم میں جلدی کی جائے تاکہ جماعت تھوڑی نہ ہو۔

توضیح عشاء کی نماز میں تاخیر کی حد

وتأخیر العشاء الی ما قبل ثلث اللیل الح عشاء کی نماز کو تہائی رات سے پہلے تک مؤخر کرنا مستحب ہے، لقوله علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر میں اپنی امت پر شاق محسوس نہ کرتا تو اس کے لئے عشاء کی نماز کو تہائی رات تک مؤخر کرتا۔ ف۔ یعنی اس قدر کی بناء پر تاخیر لازم کی کہ لازم نہیں کرنے میں امت پر مشقت ہو جائے گی جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے مشقت دور کر دی ہے، اس لئے آپ نے تاخیر کرنے کو مستحب رکھا، یعنی اس حدیث میں تاخیر کی فضیلت بیان کر دی۔ م۔

یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ، یزید بن خالد جہنیؓ، علی بن ابی طالبؓ اور ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، اور ابو بردہؓ سے اس مضمون کی حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز جس کو لوگ عتہ کی نماز کہتے ہیں مؤخر کرنے کو پسند فرماتے تھے، یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے، حضرت جابر بن سلمہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عتہ (عشاء) کو تاخیر سے ادا فرماتے تھے، یہ روایت مسلم کی ہے۔

ان دونوں حدیثوں سے اگرچہ یہ بات ثابت ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ تاخیر عشاء کو پسند کرتے تھے اور خود بھی تاخیر کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر کرنا معصوم نہ ہو سکا پھر بھی شوافع کے خلاف ہمارے لئے یہ حجت ہیں کہ وہ اول وقت میں شروع کرنے کو مستحب فرماتے ہیں کیونکہ آپ ﷺ تو تاخیر کیا کرتے تھے، اب تہائی رات تک تاخیر کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوعا روایت کردہ اس حدیث سے ہوتا ہے کہ اگر میں اپنی امت کو مشقت میں ڈالنا گوارہ کرتا تو عشاء کو تہائی رات تک یا آدھی رات تک مؤخر کرتا، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے ساتھ اسے حسن صحیح بھی کہا ہے اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور یزید بن خالدؓ کی مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت سوا کہ اور تہائی رات عشاء کی تاخیر مذکور ہے، نسائی نے اس کی روایت کی ہے اور

ترمذی نے بھی ساتھ ہی اسے حسن صحیح بھی کہا ہے، اس جیسی بڑاڑ نے حضرت علیؓ سے مرفوع روایت کی ہے، اور ابن ماجہ نے حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث روایت کی اس میں شطر اللیل کا لفظ مذکور ہے یعنی نصف شب کے قریب۔

اور بخاری و مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی آپ ﷺ نے عشاء کی نماز میں اتنی تاخیر کی کہ رات میں سے اللہ نے جتنی چاہی گزر گئی۔ الخ۔ اس میں ہے کہ اگر شاق نہ ہوتا تو اس وقت ان لوگوں کو نماز کا (ہمیشہ کے لئے) حکم دیتا، اور مسلم کی حدیث جو ابن عمرؓ سے مروی ہے اس میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گزرنا مذکور ہے، اور صحیحین کی حدیث جو انسؓ سے مروی ہے اس میں آدھی رات تک تاخیر کا ذکر ہے، تخصیص اچھی۔ م۔

یہ ساری روایتیں حجت ہیں، لیکن تہائی رات تک تو جماعت قائم کرنا ہے اور آدھی رات تک جو تاخیر کرنا مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت ہوتی رہے، چنانچہ اس بات کی طرف اشارہ خود حدیث میں پایا جاتا ہے کہ میں لوگوں کو حکم دیتا، اب تہائی رات ہونے میں چونکہ جماعت میں کمی کا احتمال ہے اس لئے ہمارے فقہاء نے بعد کے حصہ کو ذکر نہیں کیا ہے، اچھی طرح سمجھو۔ لیصل۔ نص صحیح کی دلیل سے تاخیر عشاء کا مستحب ہونا ثابت ہو گیا۔

ولان فیہ قطع السمر المنہی عنہ بعدہ الخ

اور اس وجہ سے بھی کہ اس تاخیر کی وجہ سے وہ قصہ گوئی جو بعد نماز عشاء ممنوع ہے وہ ختم ہو جائیگی، ف، کیونکہ تہائی رات کے بعد غینہ کا غلبہ ہو جائیگا، اور عوام قصہ گوئی نہ کر سکیں گے بلکہ سب سو رہیں گے اور ابو بردہؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز کو دیر سے پڑھنا پسند فرماتے تھے، وہ عشاء کہ عوام اس کا نام عتمہ رکھتے ہیں، اور آپ عشاء سے پہلے سو رہنے کو اور عشاء کے بعد باتیں کرنے کو نا پسند فرماتے تھے، حدیث کے ائمہ ست سبھوں نے اپنی کتابوں میں اس رویت کو ذکر کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ محاذائی نے فرمایا ہے کہ عشاء سے پہلے ایسے شخص کو سونا مکروہ ہے جس کے بارے میں وقت کے یا جماعت کے جاتے رہنے کا خوف ہو، اور اگر کسی کو جگانے وال کوئی آدمی موجود ہو اسے عشاء سے پہلے سونا جائز ہے، ہمارے علماء نے عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنے اور بھلائی کے سلسلہ میں گفتگو کرنے کو مباح قرار دیا ہے اس حدیث کی دلیل سے جو ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی آخری زندگی میں عشاء کی نماز کے بعد سلام پھیرنے کے بعد فرمایا ہے کہ بھلا کیا تم اپنی یہ رات دیکھی ہے کہ فی الحال روئے زمین پر جو شخص موجود ہے وہ ایک سو سال بعد باقی نہ رہے گا، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، یعنی جو ہوگا اس وقت دنیا میں موجود ہیں، ان میں سے کوئی بھی اس صدی کے ختم ہونے پر زندہ نہیں رہے گا، ہذا یہ حکم ان لوگوں پر صادق نہ ہوگا جو اس رات کے بعد پیدا ہوں گے۔

اس روایت سے یہ نتیجہ نکلا کہ عشاء کے بعد بھی عبرت و نصیحت اور بھلائی کے سلسلہ میں گفتگو کرنا منع نہیں ہے، اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات تک ابو بکرؓ کے ساتھ مومنوں کے بارے میں گفتگو فرماتے رہتے تھے، اور میں بھی ان دونوں کے ساتھ ہوتا تھا، ترمذی اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

وقیل فی النصف تعجل کیلا تتقلل الجماعة الخ

اور کہا گیا ہے کہ گرمی کے موسم میں عشاء کی نماز میں جدی کی جائے تاکہ جماعت میں لوگوں کی شرکت کم نہ ہو۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے کے موسم میں عشاء کو تہائی رات تک موخر کرنا افضل ہے، اور گرمی میں تاخیر کرنے کے مقابلہ میں تعجل کرنا افضل ہے اور اسی طرح جامع قاضی خان میں جاڑے اور گرمی کی تفصیل مذکور ہے۔ ع۔

والتأخیر الی نصف اللیل ماح، لان دلیل الکراہۃ وهو تقلیل الجماعة عارضہ دلیل الندب، وهو قطع السمر بواحد، فثبت الاناحۃ الی النصف، والی النصف الاخیر مکروہ، لما فیہ من تقلیل الجماعة، وقد انقطع

السمر قبلہ۔

ترجمہ۔ اور عشاء کو آدھی رات تک مؤخر کرنا مباح ہے اس لئے کہ کراہت کی دلیل یعنی جماعت کا کم ہونا کا مقابلہ کیا ہے مستحب ہونے کی دلیل نے یعنی ایک شخص سے بھی قصہ گوئی کا نہ ہونا ہے اس طرح مباح ہونا ثابت ہوتا ہے آدھی رات تک، اور آدھی آخری رات تک مؤخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح جماعت کو تھوڑا کر دینا ہے جب کہ اس سے پہلے ہی قصہ گوئی ختم ہو چکی ہے۔

توضیح: تاخیر عشاء کا مباح وقت۔ تاخیر مکروہ

والتاخیر الی نصف اللیل مباح، لان دلیل الکراہۃ وهو تقلیل الجماعۃ عارضہ دلیل التذہب الح ف حاصل یہ ہے کہ آدھی رات تک عشاء کی نماز کو مؤخر کرنے میں ایک بھی باتیں کرنے والا نہ ملے گا اس سے زیادہ افراد کا تو احتمال بھی نہ رہے گا اور قصہ گوئی بالکل ختم ہو جائے گی، ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی پس جماعت کی کمی کا ہونا تو کراہت کی دلیل ہوگی، اور اتنی تاخیر سے قصہ گوئی کا معاملہ ختم ہونا استحباب کی دلیل ہوگی۔ اور جب آدھی رات عشاء کی نماز کو مؤخر کرنے سے ایک دلیل کراہت کی ہو اور دوسری دلیل استحباب کی اس طرح کی دو دلیلیں جمع ہو گئیں تو نہ مکروہ رہی اور نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہ گئی۔ م۔ لیکن مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایسی صورت میں کراہت ہی کو ترجیح دی جاتی ہے لہذا اسے مباح بھی نہیں ہونا چاہئے کیونکہ مباح میں کوئی جانب بھی مرجح نہیں ہوتی ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ نصف شب تک تاخیر کرنا تو حدیث سے ثابت ہے لہذا یہ مستحب ہو گئی البتہ لوگوں کی کم ہمتی یا بیہاروں اور کمزوروں میں قوت برداشت کا نہ ہونا جماعت کی کمی کا سبب ہو گا جو کہ مکروہ ہے اور اس کا مقابلہ قصہ گوئی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استحباب موجود ہے اس لئے دونوں باتیں کراہت اور استحباب برابر ہو کر پائی گئیں لیکن چھوڑنا مرجح ہو البتہ اصل میں سنت ہونے کیے ثبوت نے اس کراہت کی ترجیح کو مغلوب کر دیا اس طرح آخر میں اس کا مباح ہونا باقی رہ گیا، یا یوں کہا جائے کہ اصل میں نصف شب تک تاخیر کرنا مرغوب مسنون مستحب ہے، اور لوگوں کی پست ہمتی سے اس کا استحباب ختم نہیں ہو سکتا ہے، ساتھ ہی ہمیں اس بات کا حکم بھی ہے کہ قصہ گوئی اور دوسری ممنوعات و منہیات کو روکنے کی کوشش کرتے رہیں اس بناء پر اس حکم کی بجا آوری بغیر جماعت کی کمی کے ممکن بھی نہیں ہوگی، اس لئے ہمارے لئے یہ مباح کر دیا گیا اسی بناء پر اس استحباب اور فعل مسنون پر عمل نہ کرنے سے مستحق ملامت یا بے پرواہی میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

والی النصف الاخیر مکروہ، لما فیہ من تقلیل الجماعۃ الح

اور عشاء کی نماز کو آخری آدھی رات تک مؤخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح کم لوگوں کو جماعت میں شریک ہونے کا موقع دینا ہے، حالانکہ قصہ گوئی کا سلسلہ تو پہلے ہی بند کیا جا چکا ہے، یعنی پہلی آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہو ہی گئی کہ جماعت میں کمی آگئی ساتھ ہی اس طرح تاخیر کرنے سے قصہ گوئی کے ختم ہونے کا فائدہ جو پہلے ہوتا تھا وہ بھی اب نہ ہو گا کیونکہ اس کا فائدہ تو اسی صورت میں معصوم ہوتا کہ اس وقت اکثر یا کچھ لوگ بھی اپنے شغل میں مشغول پائے جاتے حالانکہ اتنی رات گزر جانے کے بعد تک لوگوں میں اس قصہ گوئی کی عادت نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ اس تاخیر سے کوئی مفید یا مستحب بات نہیں پائی گئی، اس کے برعکس جماعت کی کمی کا مکروہ سبب پالیا گیا اور جب کہ مستحب بات کے ہوتے ہوئے بھی مکروہ کو ترجیح ہوتی ہے اب تو مستحب بات کچھ بھی نہیں رہی اور صرف مکروہ سبب تنہا پالیا گیا اس سے بدرجہ اولیٰ اس کراہت کو ترجیح حاصل ہوگی، اس سے یقینیٰ نے نقل کیا ہے فقہ میں کہا ہے کہ یہ تاخیر مکروہ تحریمی ہے، اس طرح۔ ط۔ ح۔ میں المحرر کے حوالہ سے ہے

اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس وقت نفس وقت میں کوئی کراہت نہیں ہے اسی وجہ سے اس وقت میں وتر کی نماز

مستحب ہے حالانکہ بالاتفاق وتر اور عشاء دونوں کا ایک ہی وقت ہے، مگر عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ فرض ہے اور جماعت میں کی یا جماعت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں عارضی کراہت آگئی لیکن اس کراہت کو تحریمی کہنا مشکل ہے کیونکہ ان کے نزدیک جماعت واجب نہیں البتہ سنت مؤکدہ ہے پھر اگر یہ جماعت واجب ہونے کے قریب بھی ہو جب بھی کراہت تحریمی صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ جماعت بالکل نہ ہو لیکن تھوڑی جماعت ہونے سے بھی تو جماعت کا وجود پاتی ہے اور بالاتفاق جماعت میں زیادتی مستحب ہے البتہ اگر کسی مسجد میں ہمیشہ آدھی رات کے بعد بھی نماز یا جماعت کی عادت بنالی جائے تو ایسی صورت میں کراہت تحریمی کا دعویٰ کرنے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی و يستحب فی الوتر لمن یألف صلاة اللیل آخر اللیل، فان لم یثق بالانتباه، او تر قبل النوم، لقوله علیہ السلام: من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیوتر اوله، ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔

ترجمہ :- اور وتر کی نماز کے لئے وقت آخر رات مستحب ہے اس شخص کے لئے جو رات کی نماز (تہجد) کو آخر رات میں پڑھنے کا عادی ہو، اور اگر بروقت اٹھ جانے پر اطمینان نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے ہی وتر کی نماز پڑھ لے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص کو آخر رات میں نہ اٹھنے کا خوف ہو وہ سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لے، اور جس شخص کو آخر رات میں اٹھنے کی طمع ہو وہ آخر رات ہی میں وتر پڑھے۔

توضیح :- نماز وتر کا مستحب وقت

و يستحب فی الوتر لمن یألف صلاة اللیل آخر اللیل الخ اور جو شخص پرانی عادت رکھتا ہو اور عادت مالوف ہو رات میں نماز کی، اس جملہ میں اس بات کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ رات میں تہجد کی نماز محبوب اور مالوف چیز ہے، اور اس بات کی طرف بھی واضح اشارہ ہے کہ تہجد کی نماز کسی قدر سو کر اٹھنے کے بعد ہونی چاہئے، اور اسی طرح مسنون طریقہ ثابت بھی ہے۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ امام ابو حنیفہؒ کے فضائل و مناقب میں یہ بات بھی ذکر کی جاتی ہے کہ وہ عشاء کی نماز کے وضوء سے ہی فجر کی نماز بھی پڑھتے تھے تو اس کا کیا مطلب ہو گا تو میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ بالاتفاق وضوء ہر نماز کے لئے افضل ہے لہذا اس کے معنی یہ نہیں ہوئے کہ امام اعظمؒ ہر نماز کا وضوء نہیں کرتے تھے بلکہ اس سے عبادت و طاعت کی زیادتی مراد ہے، اور یہ بات بھی ممکن ہے کہ عشاء کی نماز کے بعد غافلوں کی طرح پاؤں پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ اس طرح سے سوتے جس سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے، جیسا کہ روایت میں ہے کہ آپ حاضر و غائب (سفر و حضر میں، کبھی بھی) پاؤں دراز نہیں کرتے تھے اور اس سے یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اتنی تھوڑی دیر سوتے تھے گویا بالکل نہیں سوتے، فافہم۔

اب اصل مسائل بیان کرتے ہیں، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس شخص کو رات میں نماز کی عادت ہو اور اسے جاگنے پر پورا بھروسہ بھی ہے تو اس کے حق میں مستحب یہ ہے کہ وتر کو آخر رات میں تہجد کے بعد پڑھے، اور اگر جاگنے پر پورا اطمینان نہ ہو یا رات کو اٹھ کر نماز پڑھنے کی عادت نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لے

لقوله علیہ السلام: من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیوتر اوله الخ۔

ف۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو بکرؓ سے فرمایا کہ آپ وتر کی نماز کس وقت پڑھتے ہیں جواب دیا کہ رات کے پہلے حصہ میں عشاء کے بعد، جب آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ نے قربت کو اختیار کیا ہے، پھر عمرؓ سے پوچھا کہ آپ کس وقت وتر پڑھتے ہیں، عرض کیا کہ آخر رات میں، آپ نے فرمایا کہ آپ نے قوت (محنت) کو قبول کیا ہے، یہ روایت مکمل کہ ہے۔ حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسل روایت جو کہ مرفوع کے حکم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اور منافقین کے درمیان فرق عشاء اور فجر میں حاضر ہونا ہے کہ منافقین ان دونوں میں حاضر ہونے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں، مالکؒ

نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا وہ آدمی رات عبادت میں مشغول رہا اور جس نے صبح کی نماز جماعت سے پڑھی گویا وہ پوری رات عبادت میں مشغول رہا، مسلم و مالک و ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، ایک اور حدیث میں ہے کہ من صلی البو دین دخل الجنة، جس نے دونوں ٹھنڈے وقت کی نمازوں کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوگا، جیسا کہ صحیح میں ہے، بظاہر لفظ ”بر دین“ سے عشاء اور فجر کی نماز مراد ہے اور یہی قول صحیح ہے، واللہ اعلم۔ م۔

استحب کے مذکورہ اوقات اس صورت کے بیان کئے گئے ہیں جبکہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو، اور جب آسمان پر ابر ہو تو اس میں استحب کا حکم اس قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ جس وقت کے نام کے شروع میں حرف عین ہو، یعنی عصر اور عشاء تو ان وقتوں میں جلدی اور بقیہ وقتوں میں تاخیر کرنی چاہئے۔ ع۔ جیسا کہ مصنف نے اس کے بعد لکھا ہے۔

واذا كان يوم غيم، فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب تأخيرها، وفي العصر والعشاء تعجيلها، لان في تأخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر، وفي تأخير العصر توهم الوقوع في الوقت المكروه، ولا توهم في الفجر، لان تلك المدة مديدة، وعن ابي حنيفة التأخير في الكل للاحتياط، الا ترى انه يحوز الاداء بعد الوقت لا قبله.

ترجمہ :- اور جب ایر کا دن ہو تو فجر و ظہر اور مغرب کی نمازوں کی جماعت میں تاخیر کرنا اور عصر اور عشاء کی جماعتوں میں تعجیل کرنا مستحب ہے کیونکہ عشاء کو مؤخر کرنے کی صورت میں بارش ہونے کے احتمال کی بناء پر جماعت کو مختصر کرنا لازم آئے گا اور عصر کو مؤخر کرنے کی صورت میں مکروہ وقت کے داخل ہونے کا احتمال ہو جائے گا اور فجر کے وقت میں اس قسم کا کوئی وہم پیدا نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ وقت طویل ہوتا ہے، اور ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ احتیاطاً تمام نمازوں میں تاخیر کرنا چاہئے، کیونکہ وقت کے بعد بھی نماز کی ادائیگی جائز ہوتی ہے لیکن اس سے پہلے تو مطلقاً جائز نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: ابر کے دنوں میں نمازوں میں جلدی اور دیر کرنا

واذا كان يوم غيم، فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب تأخيرها الخ
ابر کے دنوں میں عصر اور عشاء کی نمازوں میں جلدی کرنا اور بقیہ نمازوں میں دیر کرنا مستحب ہے۔ ف۔ کنز اور وقایہ وغیرہ میں یہی لکھا ہے۔ م۔ اور ینایج، تحفہ اور محیط وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے۔ اور مبسوط میں ہر موسم کی مغرب میں جلدی کرنا نقل کیا ہے۔ ابر کے دن تاخیر کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ع۔

لان في تأخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر الخ
کیونکہ عشاء کی جماعت سے مؤخر کرنے میں بارش ہونے کے خطرے کی وجہ سے جماعت میں کمی کرنی لازم آئے گی۔ ف۔ اور بادل جب بھیگ جائے تو اس کے بارش کا سبب ہو جانے کی وجہ سے لوگ سستی کریں گے، اور گھروں میں پڑھ لینے کی رخصت پر عمل کریں گے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب جوئے تر ہو جائیں تو گھروں میں ہی نماز پڑھ لو۔ ع۔ ان۔ جب بارش کا دن ہو تا تو رسول اللہ ﷺ اذان ہی میں یہ اعلان کر دیتے الا صلوا فی رحالکم یعنی خبردار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانوں میں نمازیں پڑھ لو، جیسا کہ صحیح میں موجود ہے۔ م۔

وفي تأخير العصر توهم الوقوع في الوقت المكروه الخ
اور عصر کی نماز مؤخر کرنے میں اس بات کا وہم ہو جاتا ہے کہ نماز مکروہ وقت میں ادا ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہوتا ہے۔ برخلاف فجر کے (کہ اس کا پورا وقت صحیح اور کامل ہوتا ہے)۔ م۔ اور فجر میں اس کا وہم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس

فجر کا وقت دراز ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے اس بات کا خوف نہیں ہوگا کہ آفتاب نکلنے وقت جماعت ہو رہی ہو۔ م۔

وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الكل للاحتياط... الخ

اور ابو حنیفہؒ سے احتیاطاً تمام نمازوں میں تاخیر کرنے کی روایت ہے۔ ف۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ابر کے دن تمام نمازوں میں تاخیر کے مستحب ہونے کی روایت کی ہے۔ مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ اور اسی قول کو فقیہ ابو احمد عیاضی نے اختیار کیا ہے۔ اور نماز کے صحیح اور فاسد کا خیال کرنے کے اعتبار سے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔

الا تری انه یجوز الاداء بعد الوقت لا قبله . الخ

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وقت کے بعد بھی نماز کی الواجبگی ہو جاتی ہے لیکن وقت سے پہلے کوئی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مگر اس بحث میں تھوڑا سا مل ہے کیونکہ عصر کی نماز میں تاخیر کرنے سے اس بات کا احتمال ہو جاتا ہے کہ مکروہ وقت ہو گیا ہو یا آفتاب ڈوب رہا ہو۔ اور فتاویٰ بھیجے میں ہے کہ ابر کے دن بھی فجر کو ویسے ہی روشنی میں ادا کرے جیسا کہ صاف دن میں ہوتا ہے۔ اور ظہر کی نماز میں تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نماز نہ ہو جائے، اور عصر میں جلدی کرے تاکہ نماز مکروہ وقت میں داخل نہ ہو جائے۔ اور مغرب میں تاخیر کرے تاکہ غروب سے پہلے نماز نہ ہو جائے۔ اور عشاء میں جلدی کرے تاکہ بارش ہو جانے سے نماز کی جماعت میں کمی نہ آئے۔ محیط السرخسی۔

یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہے کہ اکثر مقامات میں اکثر یہی حالات ہوتے ہیں۔ اس لئے جن ملکوں میں جاڑا بہت زیادہ اور اسی طرح ابر بھی اکثر چھائی رہتی ہے اور اوقات نماز کی پوری دیکھ بھال یا اس کا پورا پورا اندازہ نہیں ہو تا وہاں ابر کے اوقات کا خیال رکھنا ہوگا۔ لیکن ہمارے ان علاقوں میں جہاں اکثر فضاء آسمانی صاف رہتی ہے وہاں جلدی اور دیر کرنے میں انہیں احکام پر عمل کرنا ہو گا جو صاف فضاء ہونے کی صورت میں بیان کئے جا چکے ہیں۔ مع۔ اور یہی قول پسندیدہ ہے۔ التہر۔ ط۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقوں میں سال کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم رہتا ہے اس لئے یہاں کے اوقات میں ابر کے دنوں کے احکام کی رعایت زیادہ مناسب بات ہے۔ م۔

فصل: فی الأوقات التي تکره فيها الصلاة، لا تجوز الصلاة عند طلوع الشمس، ولا عند قيامها فی الظهيرة، ولا عند غروبها، لحديث عقبة ابن عامر قال: ثلاثة أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي وأن نقبر فيها موتانا، عند طلوع الشمس حتى ترتفع، وعند زوالها حتى تزول، وحين تصيف للغروب حتى تغرب، والمراد بقوله: وأن نقبر صلاة الجنائز، لأن الدفن غير مكروه.

ترجمہ۔۔ فصل۔ ان اوقات کے بیان میں جن میں نماز مکروہ ہوتی ہے، نماز جائز نہیں ہوتی ہے آفتاب نکلنے وقت اور نہ اس وقت جبکہ دوپہر میں آفتاب سر پر ہو اور نہ ہی اس کے ڈوبنے وقت، حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی اس حدیث کی بناء پر کہ جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو ان میں قبر میں ڈالنے سے منع فرمایا ہے، آفتاب نکلنے وقت یہاں تک کہ وہ اونچا ہو جائے اور اس کے زوال کے وقت یہاں تک کہ پورا ڈھل جائے اور اس وقت جب کہ وہ ڈوبنے لگے یہاں تک کہ وہ ڈوب جائے اور آپ کے اس قول ”وان نقبر“ کہ ہم قبر میں ڈالیں سے مراد جنازے کی نماز ہے کیونکہ اس وقت دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔

توضیح:- فصل۔ جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے

فصل: فی الأوقات التي تکره فيها الصلاة الخ

جن اوقات میں نماز مکروہ ہے۔ ف۔ قیام فی الظہیرہ سے ٹھیک دوپہر کا وقت مراد ہے، ان تینوں اوقات میں نماز پڑھنا

جائز نہیں ہے۔ لحدیث عقبہ الخ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی مروی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا ہے کہ ہم ان تین اوقات میں نماز پڑھیں اور اپنے مردوں کو دفن کریں آفتاب طلوع ہونے کے وقت یہاں تک کہ وہ بلند ہو جائے اور زوال آفتاب کے وقت یہاں تک کہ ڈھل جائے، اور جبکہ غروب ہونے لگے یہاں تک کہ غروب ہو جائے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے بخاری کے ماسو اور سرے تمام ائمہ نے روایت کی ہے۔ ع۔

ان اوقات کے مکروہ ہونے کے سلسلہ میں کئی صحابہ کرام سے احادیث مروی ہیں ان میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ جن سے صحیحین، موطا، اور نسائی نے اور عبداللہ الصناحیؓ سے موطا، نسائی نے اور عمرو بن عبیدہؓ سے سنن ابوداؤد اور نسائی نے بیان کیا ہے جن میں یہ بات بھی ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت اس لئے مکروہ ہے کہ وہ شیطان کے دو قرن (سینگ) کے درمیان طلوع ہوتا ہے اور وہ کفر کی نماز (عبادت) کا وقت ہے، لہذا اس وقت نماز چھوڑ دینی چاہئے اتنی دیر کہ آفتاب ایک نیزہ کے اندازہ کے برابر اونچی ہو جائے اور اس کی شعاع جاتی رہے۔ الحدیث۔ اور حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم اور نسائی میں حدیث مروی ہے، اور ن تینوں اوقات مذکورہ کے علاوہ دوسرے مکروہ اوقات کے بارے میں بھی کئی صحابہ کرام سے احادیث مذکور ہیں اور یہ غریب مشہور ہیں۔ م۔

پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزے آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے۔ ع۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گولے پر نظر رکھنے کی قدرت ہو اس وقت تک وہ طلوع کی حالت میں ہو گا۔ الخلاصہ۔ ایک نیزہ بند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عبیدہؓ میں گزری ہے۔ م۔ مگر اس طلوع کے وقت عوام کو نماز وغیرہ سے نہیں روکنا چاہئے، کیونکہ وہ اس وقت نہ پڑھنے سے پھر دوبارہ کبھی نہیں پڑھیں گے اور مطلقاً چھوڑ دیں گے، اور یہ مکروہ نماز جو اموں کے نزدیک جائز بھی ہیں بالکل چھوڑ دینے سے بہتر ہے، جیسا کہ التقیہ دغیرہا میں ہے۔

والمراد بقوله: وأن مقبر صلاة الجمار، لأن الدفن غير مكروه الخ

اس حدیث میں ”مردے دفن کرنے سے“ مراد نماز جنازہ ہے کیونکہ صرف دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں علماء کی مختلف رائیں ہیں، ایک جماعت نے ظاہری حدیث پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے، بیہیجی نے کہا ہے کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور ابوداؤد نے ایک باب باندھا ہے کہ وہ حدیث جو طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے کے سلسلہ میں مروی ہے پھر یہی حدیث عقبہؓ کی روایت کی ہے، اور اکثر علماء ان اوقات میں نماز جنازہ کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں، حضرت ابن عمرؓ سے یہی قول منقول ہے، اور یہی قول عطاء، ثوری، نخعی اور اوزاعی کا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام احمد و اسحق کا بھی ہے، اور امام ترمذی نے اسی پر حدیث کو محمول کر کے باب باندھا ہے کہ جو حدیثیں طلوع و غروب و آفتاب کے وقت نماز جنازہ کی کراہت کے بارے میں مروی ہیں، اور ابن السہارکؒ سے ان فقہاء کے متنی نماز جنازہ کے بیان کئے ہیں، بیہیجی کے کلام کا ترجمہ ختم ہوا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ قبر میں دینے کو نماز جنازہ پر کیوں محمول کیا ہے، تو جواب یہ ہو گا کہ امام ابو حفص عمر بن شہین نے کتاب الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم اپنی مردوں کی ان تین اوقات میں نماز پڑھیں، طلوع آفتاب۔ الحدیث۔ بیہیجی نے کتاب المعرفہ میں کہا ہے کہ اس روایت کو روح بن القاسم نے لیث کی روایت کی مانند روایت کیا ہے، اس میں اتنی بات اور بھی زیادہ کی ہے کہ علیؓ نے کہا ہے کہ میں نے عقبہؓ سے پوچھا کہ اگر رات کے وقت دفن کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکرؓ تو راستہ ہی کے وقت دفن کئے گئے۔ ن۔ ع۔ ف۔

والحدیث ما طلاقه حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض بمكة

ترجمہ: اور حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام شافعیؒ کے اس مسئلہ کے خلاف ہماری دلیل ہے کہ یہ حکم فرائض اور مکہ معظمہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح:- امام شافعیؒ کے نزدیک اوقات منہیہ میں بھی فرائض کی اور مکہ معظمہ میں اجازت ہے

والحدیث باطلاقہ حجه علی الشافعیؒ فی تخصیص الفرائض وبمكة الخ

یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے ہماری دلیل اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً ان تینوں اوقات میں نماز سے ممانعت ہے کہ وہ نمازیں فرائض ہوں یا نوافل اور ہر جگہ کی ممانعت ہے کہ خواہ مکہ معظمہ میں نماز ہو یا کہیں اور ہو۔ م۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث مذکور سے ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ فرائض کے سوا دوسری نمازوں کے لئے ہے کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ جو کوئی نماز سے غافل ہو کر سو گیا یا نماز پڑھنی بھول گیا تو جس وقت بھی یاد آئے وہ اسی وقت نماز پڑھ لے کہ یہی اس کا وقت ہے، یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فرض کی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ ان اوقات مکروہہ میں بھی ہر شہر میں فرض نمازیں جائز ہیں، نفل نمازیں تو وہ مکہ معظمہ کے ماسواہ دوسری تمام جگہوں میں مکروہہ ہیں جس کی دلیل ابوداؤد کی وہ حدیث ہے جس میں ان اوقات میں نماز کا مکروہہ ہونا بیان فرمایا ہے مگر مکہ یعنی سوائے مکہ کے۔ مفع۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت جبر بن مطعمؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اے بنو عبد المناف! تم کسی بھی ایسے شخص کو منع نہ کرو جو اس بیت یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرے اور اس میں نماز پڑھے جس وقت چاہے رات ہو یا دن میں۔ ف۔ اور ابوقادۃؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ٹھیک دوپہر نماز پڑھنے کو مکروہہ جانتے تھے سوائے جمعہ کے دن کے اور فرمایا کہ جہنم جمعہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں بھڑکائی جاتی ہے، یہ روایت ابوداؤد کی ہے، اور نوویؒ نے روضۃ میں فرمایا ہے کہ ان مکروہہ اوقات میں فرائض اور ان کی قضاء اور ایسے سنن و نوافل جن کو کسی نے پڑھنے کے لئے اپنا روزانہ کا معمول بنالیا ہو جائز ہیں، اور نماز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و طواف کعبہ کی دو رکعتیں اور نماز کسوف (سورج گرہن کی نماز) جائز ہیں، اور قول اصح کے مطابق نماز استسقاء بھی مکروہہ نہیں ہے۔ انتہی۔

نوافل مطلقہ یعنی جن کا کوئی سبب نہ ہو مکروہہ ہیں، اور مکہ معظمہ میں نوافل مطلقہ بھی جائز ہیں

امام شافعیؒ کے ان مسائل کے جواب تفصیل طلب ہے لیکن اختصار کے ساتھ ان کا جواب یہ ہے، کہ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَوةٍ یعنی جو کوئی نماز کے وقت سوتا رہا یا کئی وجوہوں سے ان دعوے میں مفید نہیں ہے (۱) اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ جب بھی اسے یاد آئے خواہ رات میں ہو یا دن میں اسی طرح اوقات مکروہہ میں ہو یا صحیحہ میں تو حضرت عقبہ بن عامرؓ سے اس کو خاص کر لینا ہو گا کیونکہ من نام عن صلاۃ کی حدیث عام ہے اور عقبہ بن عامرؓ کی حدیث جس میں تین اوقات کی ممانعت ہے خاص ہے تو اس عام کی تخصیص کیوں نہیں کی گئی۔ مفع۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جو شخص نیند سے آفتاب نکلنے کے بعد جاگا تو یہ وقت اس کے لئے ادا کا ہو گیا قضاء کا، اگر ادا ہے تو اوقات کی تخصیص نہیں ہوئی کیونکہ یہ بھی نماز فجر کی ادا کا وقت ہے، اور اگر قضاء ہے تو بالاتفاق اس کے لئے یہ بھی نہیں ہے ایسی صورت میں اوقات مکروہہ کی حدیث کو ترک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس کے علاوہ ”جو نماز سے سویا“ یہ حکم عام ہے جو نماز فرض اور ان نوافل کو بھی شامل ہے جو روزانہ کے معمول میں داخل ہوں ایسی صورت میں اس حدیث کو ایسے نوافل پر کیوں محمول نہیں کیا، چنانچہ دوسری صحیح حدیث میں موجود ہے کہ جس کو رات کے وقت کسی شیخ و لفظ وغیرہ پڑھنے کی عادت ہو اور وہ کسی رات کو سوتا رہ گیا اور نہ کر سکا تو اسے چاہئے کہ وہ طلوع آفتاب سے دوپہر کے درمیان اسے ادا کرے، اور رسول اللہ ﷺ کسی وجہ سے کسی رات تہجد کی نماز نہ پڑھتے تو اسی طرح آفتاب نکلنے کے بعد پڑھ لیتے، اس سے ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال

میں الزام ہے، بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے من غام کی حدیث سے یہ حکم نکالا کہ جو شخص آفتاب نکلنے وقت نیند سے جاگا تو اس حدیث کی بناء پر اس فرض نماز کو اسی وقت پڑھ سکتا ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ اس کے مقابل صحیحین وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث اور صحیح مسلم میں ام المومنین عائشہؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ایسا نہ کرے کہ بالقصد آفتاب نکلنے وقت یا ذویعہ وقت نماز پڑھے اس حدیث میں صراحت کے ساتھ ممانعت ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا تو وہ شخص اسی وقت نماز پڑھنے سے عمدہ نہیں پڑھیں گا، اس صورت میں ہمارے واسطے حضرت عقبہؓ کی حدیث بلا معارضہ باقی رہ گئی جس سے ثابت ہوا کہ فرض نماز ہو یا نفل تینوں اوقات میں مکروہ ہے، مترجم۔

دوم حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث جو طواف اور مکہ معظمہ میں نماز کے سلسلہ میں ہے، کہ اس حدیث کو ترمذی نے صحیح کہا ہے اور ابن حبان اور ابن خزیمہؒ نے بھی اپنی اپنی کتاب صحیح میں اور حاکم و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی نے اس کی روایت کی ہے لہذا اس حدیث کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن یہ عام اوقات کے بارے میں ہے اور عقبہؓ کی حدیث خاص ہے لہذا اس عام کے لئے شخص ہوگی بالخصوص امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق، ویسے ہم یہ بھی فرض کر لیتے ہیں کہ شخصیں نہیں ہے پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حدیث اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور عقبہؓ کی حدیث سے صراحت یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز کو حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنے والی نص اور صراحت کے ساتھ حرام کرنے والی نص میں کسی جگہ تعارض ہو تو حرام کرنے والی نص کو دوسری پر ترجیح ہوتی ہے، اس طرح حضرت عقبہؓ کی حدیث مقدم ہوگی، اور چونکہ عقبہؓ کی حدیث اور اوقات ثلاثہ میں ممانعت کی حدیث کا قوی ہونا اور مشہور ہونا معلوم ہے اس بناء پر بعض روایات میں جو سوائے مکہ کہنے کے ساتھ استثنایا جاتا ہے اس کو ترجیح نہیں دی جائیگی۔ م۔ ملحق۔

وحجة على ابي يوسف في اباحه النفل يوم الجمعة وقت الزوال

ترجمہ - اور مذکورہ حدیث جو ہمارے حق میں ہے ابو یوسفؒ کے خلاف بھی دلیل ہے جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز کے مباح ہونے میں۔

توضیح :- جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کا حکم

وحجة على ابي يوسف في اباحه النفل يوم الجمعة وقت الزوال

اور جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کو امام ابو یوسفؒ جاز فرماتے ہیں ان کے خلاف بھی مذکورہ حدیث ہماری دلیل ہوئی۔ ف۔ امام ابو یوسفؒ کی مستدل حدیث ابو داؤد میں حضرت ابو قتادہؓ اور حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے مروی ہے، جواب اس کا یہ ہے کہ ہم بھی آپ کے مستدل حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود یہ حدیث ممانعت کی معارض نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ دونوں حدیثیں درجہ میں برابر نہیں ہیں بالفرض اگر درجہ میں بھی مساوی ہوں تو عام قاعدہ کے مطابق حلت کی حدیث کو جو ہماری مستدل ہے ترجیح ہوگی، ایک قول یہ بھی ہے کہ حکم اور واقعہ ایک ہونے کی صورت میں دونوں حدیثوں سے ایک ہی مطلب نکالنا چاہئے لہذا جمعہ کے دن کو ممانعت کی حدیث سے مستثنیٰ کرنا ہوگا۔ م۔

اسی بناء پر ایشہ میں ہے کہ جمعہ کے دن زوال کے وقت ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نفل نماز جائز ہے، یہی قول صحیح اور لائق اعتماد ہے، اور منیہ کے شارح طبریؒ نے حاوی سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قوت دلیل کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول اصح ہے، یعنی زوال کے وقت نفل نماز جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ ہدایہ میں بھی مذکور ہے اور تمام متون میں بھی یہی ہے، لہذا ایشہ وغیرہ کی ممانعت قابل قبول نہ ہوگی۔ ف۔ فہم۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ متون یعنی وہ کتابیں جو اصول اور متون مانی جاتی ہیں ان کا کسی حدیث کو صحیح کہنا التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح کی ہے ایسی صورت میں صریح زیادہ قوی ہوتی ہے۔ جیسا کہ شافعی نے در مختار کے فرائض کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے۔ جواب یہ ہو گا کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہیں کہ دلالت منطقیہ لالت صریحی سے نہیں دلالت التزامی سے ان کی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو اس معنی کے لحاظ سے تصحیح التزامی سے دلالت صریحی قوی ہوتی، بلکہ التزامی کہنے سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ متون دلوں نے اپنے اپنے اوپر یہ لازم کیا ہے کہ صحیح اقوال واحادیث لائیں، تو اس میں دو خوبیاں ہو گی کہ اول خود صحیح دوسرے التزام کر لینے کی وجہ سے تصحیح ہے اور شافعی کا قول عجب سے خالی نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ حاصل یہ ہوا کہ قوی دلیلیں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ تین اوقات طلوع، غروب اور استواء کے وقت نماز جائز نہیں ہے۔

اب اس سوال کا جواب کہ صاحب ہدایہ نے اوقات مکروہہ سے کیا مراد لی ہے، تو ابن الہمام نے لکھا ہے کہ اس جگہ کراہت سے لغوی معنی مراد ہیں جو ناجائز وغیرہ ایسے تمام کاموں کو شامل ہے جن کو نہ کرنا اور نہ ہونا چاہئے، یا مکروہہ سے فقہاء کے اصطلاحی معنی مراد ہیں، اور کراہت تحریمی مراد ہے، کیونکہ اصول الفقہ کی کتابوں میں یہ بات متعین ہو چکی ہے کہ کوئی ایسی ممانعت جو قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو اگر کسی وجہ سے اس کے دوسرے معنی متعین نہ کئے گئے ہوں تو اس سے کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے، اور اگر دلیل قطعی سے ممانعت ثابت ہوئی ہو تو اس سے حرام ثابت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہوتا ہے، جیسا کہ کراہت تحریمی واجب کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ اور کراہت تنزیہی مندوب کے مقابلہ میں ہے۔ اور یہاں جس نئی کا ذکر ہوا ہے وہ پہلی قسم یعنی ظنی ہے لہذا اس سے جس کراہت کا ثبوت ہو گا وہ کراہت تحریمی ہو گی اور وہ اس وقت جب کہ نماز میں ہو۔ اور اگر وقت میں کسی خرابی کی وجہ سے تو جس نماز کا ثبوت وقت کامل کی وجہ سے ہوا ہو (مثلاً ظہر کی نماز) وہ صحیح نہ ہو گی۔ اس وجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ جو نماز کامل واجب ہوئی ہے وہ ناقص ادا نہ ہو گی۔ اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے لا یجوز الصلوۃ

الح

اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ ناجائز ہونے سے کیا مراد ہے؟ تو ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی نماز ان مکروہہ اوقات میں بالکل درست ہی نہ ہو تو یہ بات صحیح نہ ہو گی، کیونکہ اگر کسی نے ان مکروہہ اوقات میں نفل نماز شروع کی تو شروع کرنا صحیح ہے، اسی بناء پر اسے قصد فاسد کر دینے سے کسی غیر مکروہہ وقت میں اس کی قضاء لازم آئے گی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور اگر مکروہہ اوقات میں نماز شروع کر دینے کے بعد اسے فاسد نہیں کی بلکہ مکمل ادا کر ڈالی تو اس کے شروع کرنے کی وجہ سے جو نماز اس پر لازم ہوئی تھی وہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی اور وہ بری الذمہ ہو گیا۔ الفتح۔ لیکن اس نے برا کام کیا اور کوئی جرمانہ وغیرہ اس پر لازم نہیں ہو گا۔ شرح الطحاوی۔ م۔ اور اگر ناجائز ہونے کی وجہ سے حلال نہ ہونا مراد ہو تو یہ عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لا یجوز کے معنی یہ ہوں گے کہ شرعاً اس کا کرنا حلال نہیں ہے۔ پھر بھی اگر ایسے کام کو شروع کر دیا تو وہ لازم ہو جائے گا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرعاً یہ کام حلال نہیں ہے۔ لیکن اگر بیع فاسد کر لی تو چیز اس طرح خریدی ہے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ النہایہ۔ پس ان اوقات منہیہ میں اگر کسی نے نفل نماز شروع کر دی تو وہ لازم ہو جائے گی اور ادا کر لینے سے وہ صحیح بھی ہو گی اگرچہ کام برا کیا ہے۔

حاصل بحث یہ ہوئی کہ لا یجوز کے معنی یہ ہوئے کہ ان اوقات میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے خواہ نماز نفل ہو یا فرض ہو، اسی طرح وہ نماز وتر ہو یا نذر ہو۔

قال ولا صلوۃ جنازۃ لما روینا، ولا سجدة تلاوة، لأنها فی معنى الصلوۃ إلا عصر یومہ عند الغروب، لأن السبب هو الجزء القائم من الوقت، لأنه لو تعلق بالکل لوجب الأداء بعده، ولو تعلق بالجزء الماضي فالمراد فی آخر الوقت قاض، وإذا کان كذلك فقد أداها کما وجبت

ترجمہ۔ اور نہیں جائز ہوگی نماز جنازہ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ اور سجدہ تلاوت بھی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ بھی نماز کے حکم میں ہے۔ مگر اسی دن کی عصر کی نماز آفتاب ڈوبتے وقت، اس لئے کہ اس کا سبب وہی وقت ہے جو تمام اوقات میں سے اس وقت موجود ہو۔ اس لئے کہ اگر اس کے وجوب کا سبب کل وقت سے تعلق رکھتا ہو تو وہ نماز وقت کے بعد واجب ہوگی۔ اور اگر اس کا تعلق گذرے ہوئے وقت سے ہو تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا تو ایسا شخص اس نماز کو ادا کرنے والا نہ ہو بلکہ وہ اس کی قضاء کرنے والا ہو۔ اور اگر ایسا ہی ثابت ہوا کہ موجود وقت ہی سبب ہو تو جیسی اس پر واجب ہوئی اس نے ادا کر دی۔

توضیح۔ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کا حکم

ولا صلوة جنازة لما روينا الخ
مذکورہ حدیث کی بناء پر نماز جنازہ بھی نہیں پڑھنی چاہئے۔ ف۔ یعنی حضرت عقبہ بن عامرؓ کی وہ حدیث جس میں تین اوقات ممنوعہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت گذر چکی ہے، کیونکہ اس میں اولاً مطلقاً نماز سے ممانعت ہے ثانیاً اس میں مردے دفن کرنے کی بھی ممانعت ہے، پھر دفن سے مراد نماز جنازہ ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔

ولا سجدة تلاوة، لأنها في معنى الصلوة إلا عصر يومه عند الغروب . الخ
اور سجدہ تلاوت بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے، ف۔ نماز کے معنی یا حکم میں اس طرح ہے کہ نماز میں جو شرطیں لازم ہوتی ہیں مثلاً پاکی، ستر عورت، استقبال قبلہ وغیرہ سب اس سجدہ میں بھی شرط ہوتی ہیں، اگرچہ ایک قول اس میں ممانعت کا یہ ہے کہ اس میں آفتاب پرستوں سے مشابہت ہوتی ہے، جیسا کہ مبسوط میں ہے۔

اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سجدہ تلاوت نماز کے حکم میں ہے تو سجدہ تلاوت میں قہقہہ کرنے سے وضوء کیوں نہیں ٹوٹتا ہے جب کہ نماز میں قہقہہ ہونے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے جواب یہ ہوگا کہ حدیث سے جس نماز میں قہقہہ کرنے سے وضوء ٹوٹتا معصوم ہوتا ہے اس سے رکوع و سجود والی نماز مراد ہے کیونکہ الصلوة سے اسی قسم کی نماز مراد ہے، جیسا کہ النہایہ میں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قہقہہ سے وضوء ٹوٹنا قیاس کے خلاف ہے اس لئے جس موقع پر قہقہہ سے نوٹنے کا حکم دیا گیا ہے اسی موقع کے لئے اس کے حکم کو باقی رکھا جائے گا، اور سجدہ تلاوت تو نماز کی طرح سورت اور معنی میں نہیں ہے اور صرف معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہیں ہو سکتا ہے لہذا یہ سوال معقول نہیں ہے، کیونکہ اس میں قہقہہ سے غفلت کی بناء پر حکم ہے۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ان مذکورہ اوقات میں نماز اور جو چیز نماز کے حکم میں ہے وہ بھی جائز نہیں ہے،

عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت

إلا عصر يومه عند الغروب، لأن السبب هو الجزء القائم من الوقت الخ
سوائے اسی روز کی عصر کی نماز کے کہ وہ غروب کے وقت جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر کی وصیۃ نماز غروب آفتاب کے وقت پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ غروب کا وقت ہو گیا تو وہ اس وقت پڑھ لے۔ (قضاء نہ ہونے دے) اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا دوسرے دن کی عصر کی قضاء اس پر باقی ہو تو ایسے مکروہ وقت میں اس کی قضاء جائز نہ ہوگی، اسی لئے اس جگہ من عصر يومه اس دن کی قید لگادی ہے۔ لان السبب الخ کیونکہ نماز واجب ہونے کا سبب تو پورے وقت میں سے وہی جزء ہوتا ہے جو اس وقت موجود ہو۔ ف۔ پورا وقت سبب نہیں ہوتا ہے۔

لأنه لو تعلق بالكل لوجب الأداء بعده الخ

کیونکہ اگر کل وقت نماز کے واجب ہونے کا سبب ہو تو وقت کے ختم پر اس واجب کو ادا کرنا لازم ہوگا۔ ف۔ کیونکہ سبب

ہمیشہ مسبب سے پہلے ہوا کرتا ہے اور جب پورے وقت کو سبب مانا جائے تو پورا وقت ختم ہونے کے بعد اداۓ نماز واجب ہونا چاہئے۔ حالانکہ بالاتفاق یہ باطل ہے، پھر نماز قضاء بھی ہو جائیگی۔

ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدی فی آخر الوقت قاضی الخ
اور اگر اس جزء کو سبب مانو جو گزر گیا ہے تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزء میں ادا کیا تو وہ ادا نہیں بلکہ قضاء کرنے والا ہوا۔ نہ۔ کیونکہ جو سبب تھا اس کے ساتھ نماز ادا نہ ہوئی، اور جب وہ وقت گزر گیا تو اس کے بعد ایسے وقت میں ادا ہوئی جو واجب کرنے والی نہیں ہے، بلکہ واجب کرنے والے جزء کی وجہ سے جو نماز لازم ہوئی تھی اسے اب ادا کیا ہے، اور قضاء نماز کے معنی بھی یہی ہیں، اور اگر اس نماز کا تعلق اور سبب اس جزء سے ہے جواب آنے والا ہے تو وہ سبب اب تک نہیں آیا ہے اور جب وہ آئے گا تب اس میں گفتگو ہوگی کہ اس کے گزرنے کے بعد ہی وہ سبب بنے گا یا اپنی موجودگی ہی میں سبب ہے، پھر اگر گزر جائے تو بھی وہی جزء اس نماز کا سبب بنتا ہے۔

ف۔ تو جس نے عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ بالکل آخری وقت آگیا تو یہی آخری جزء اس کے لئے واجب ہونے کا سبب ہو گا اور اب مزید تاخیر کی گنجائش نہ ہوگی، اور اسی وقت اس پر اس نماز کی ادائیگی کا حکم ہو گا اور جب اس نے نماز ادا کر لی جیسی اس پر واجب ہوئی تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا۔ نہ۔ وہ نماز ناقص وقت میں اس پر لازم ہوئی اور اس نے اسی وقت ادا کر دی، حالانکہ اس کے حق میں شریعت نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ لہذا اب کراہت جو یائے گئی وہ تاخیر کرنے میں ہوئی نفس نماز میں کراہت نہ ہوئی کیونکہ وہ تو اس نے حکماً شریعت کے مطابق ادا کی ہے، جیسا کہ عینی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ م۔

بخلاف غیرها من الصلوات، لانها وجبت كاملة، فلا تتأدى بالنقص، قال: والمراد بالنقص المذکور فی صلاة الجنائز وسجدة التلاوة الکراهة، حتی لو صلاها فیہ، او تلا سجدة فیہ، وسجدها، جاز لانها ادیت ناقصة کما وجبت، اذ الوجوب بحضور الجنائز والتلاوة .

ترجمہ:- اور اسی دن کی عصر کی نماز کے علاوہ دوسری جتنی نمازیں ہیں وہ سب اس کے برخلاف ہیں، کیونکہ وہ تو کامل لازم ہوئی ہیں اس لئے ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہوگی۔ مصنف نے کہا ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں جو ناجائز ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے اسی بناء پر اگر اسی وقت اس جنازہ کی نماز پڑھ کے یا آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ بھی کر لیا تو دونوں کام جائز ہوں گے کیونکہ وہ جیسی ناقص واجب ہوئی تھیں ویسی ہی ادا کی گئیں۔ کیونکہ جنازہ آجانے اور سجدہ تلاوت کر لینے سے یہ واجب ہو جاتی ہیں۔

توضیح:- غروب آفتاب کے وقت و قستیہ عصر کے علاوہ دوسری نمازوں کا حکم

قال: والمراد بالنقص المذکور فی صلاة الجنائز وسجدة التلاوة الکراهة الخ
مصنف نے (خود کو غائب کرتے ہوئے) فرمایا ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں جو ناجائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے، یعنی یہ دونوں کام ان اوقات میں مکروہ ہیں (بالکل حرام نہیں ہیں) اسی بناء پر اگر مکروہ وقت میں ہی جنازہ تیار ہو کر آگیا اور مکروہ وقت میں ہی اس کی نماز پڑھ لی گئی یا مکروہ وقت میں آیت سجدہ تلاوت کر کے اسی وقت سجدہ ادا بھی کر لیا تو دونوں کام صحیح اور ادا ہو جائیں گے، کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت جس طرح ناقص وقت میں واجب ہوئی ویسی ہی ادا کر دی گئی، کیونکہ جنازہ کے حاضر ہونے پر یا سجدہ تلاوت کرنے پر ہی ان کا وجوب ہوا تھا۔ نہ۔ اور جب جنازہ کا حاضر ہونا یا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو وجوب بھی اسی وقت ہوا، پس جس طرح ناقص وقت میں وجوب ہوا اسی طرح ناقص ادائیگی بھی ہوئی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف خود قال کہہ کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نمازوں کے فرائض و واجبات کے بارے میں ناجائز کہنے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان ممنوعہ اوقات میں وہ چیزیں منعقد ہی نہ ہوں گی، سوائے وضعیہ عصر کی نماز (عصر یومہ) کے، لہذا کوئی فرض یا واجب نماز اس وقت جب منعقد ہی نہ ہوگی تو اس کی ادائیگی کے باوجود وہ ادا نہ ہوگی، اسی طرح ان چیزوں کے علاوہ وہ تمام چیزیں بھی جو فرض کے معنی میں شامل ہیں جیسے نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت، اس بناء پر اگر یہ دونوں چیزیں مباح وقت میں واجب ہوں مثلاً مکروہ وقت سے پہلے جنازہ حاضر ہو جائے، یا ایسے وقت سے پہلے تلاوت قرآن کے دوران آیت سجدہ کی تلاوت کی، مگر ان کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ مکروہ وقت آگیا اور اس وقت ان کی ادائیگی کرنی چاہی تو ہرگز ادا نہ ہوگی بلکہ وہ تو منعقد ہی نہ ہوگی، اور اگر اسی مکروہ وقت میں تلاوت کے دوران آیت سجدہ کی تلاوت کی یا اسی وقت جنازہ حاضر ہو گیا تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں ہے، جیسا کہ السراج، الکافی، المستمین، دست میں ہے۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ مکروہ تنزیہی ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کے بعد اتنی تاخیر کر لی جائے کہ مباح وقت آجائے اس کے بعد یہ سجدہ ادا کیا جائے لیکن نماز جنازہ کی ادائیگی میں تاخیر کئے بغیر فی الفور ادا کر لی جائے کہ اس میں تاخیر کرنی مکروہ ہے، جیسا کہ الحنفیہ میں ہے، ف، ع، المستمین، البحر، النہر۔ اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز مثلاً وتر شروع کی اور قہقہہ مار تو وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ نماز تو منعقد ہی نہیں ہوئی تھی، اور اگر ایسے وقت میں نفل نماز شروع کر کے قہقہہ مارا تو وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ نفل ایسے وقت میں منعقد ہو جاتی ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے ان اوقات میں نفل نماز جائز لیکن مکروہ ہے، الکافی، شرح الطحاوی یعنی اس وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، بلکہ نیت توڑ کر مباح وقت میں قضاء کرنا واجب ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اس مکروہ وقت میں ادا کر دے تو جائز ہے مگر گناہ کا کام کیا۔ محیط السرخسی۔

اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں اپنے اوپر نذر مانی، اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے، و واجب یہ ہے کہ غیر مکروہ وقت میں بغیر نذر مانی کر دے، البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر مانی تھی یعنی کسی مکروہ وقت میں ادا کرنے کی قید نہیں لگائی تھی، یا مکروہ اوقات کے سوا کسی مباح وقت کی قید لگائی تھی پھر اسے مکروہ وقت میں ادا کیا تو ادا نہ ہوگی، اور یہی صورت اوجہ ہے، اور امیر اخراج کی شرح المنہیہ۔

خاصہ کلام یہ ہے کہ جس عمل کو نماز کہا جاتا ہے خواہ وہ نماز جنازہ ہی ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فرض (۲) واجب (۳) نفل۔ پھر پہلی قسم یعنی فرض کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فرض قطعی جیسے پنجوقتی نماز اور جمعہ کی نماز اور (۲) فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ اور (۳) فرض عملی جیسے وتر بقول امام ابو حنیفہ، اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہو پس جو مکروہ اوقات بیان کئے گئے جتنی وقت طلوع، ٹھیک دوپہر اور غروب ان اوقات میں ان فرائض میں سے کوئی بھی منعقد ہی نہیں ہوتا ہے تو کوئی کبھی ادا نہ ہوگا البتہ وہ جنازہ جو اسی وقت حاضر ہو اہو اس کی نماز اس وقت صحیح ہوگی اس لئے فی الفور بلا تاخیر اسے ادا کر دینا چاہئے، اسی طرح اسی عصر کی نماز بھی صحیح ہوگی جو اسی دن کی ہو جتنی پہلے کسی دن کی قضاء نہ ہو اسی طرح اسی دن کی کوئی دوسری نماز نہ ہو، لہذا اسی دن کی عصر تو غروب آفتاب کے دن بھی منعقد ہو جائیگی، اور اس نماز کا توڑنا بھی جائز نہیں ہے ہاں اتنی دیر تک قصد اتنا خیر کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

دوسری قسم یعنی نماز واجب کی بھی دو قسمیں ہیں اول واجب ذاتی یعنی جس کا وجوب شریعت کی طرف سے ثابت ہو جیسے بقول امام اعظم نماز و تراویح عیدین اسی میں سجدہ تلاوت بھی داخل ہے، ثانی واجب غیری جو غیر کی وجہ سے واجب ہوئی ہو مثلاً بندہ نے آپ کو کوئی چیز واجب کی اور شریعت نے بھی اس کی خواہش پوری کر کے وہ چیز اس پر لازم کر دی جیسا کہ نذر کی نماز ہے، اب اس نے نذر اس طرح کی ہو کہ فلاں کام ہو جانے کی صورت میں مجھ پر دو رکعت نماز لازم ہے اس میں کسی وقت کی قید نہیں لگائی بلکہ وقت کو مطلق رکھا اور خواہ اس طرح نیت کی ہو کہ مجھ پر ظہر کی نماز کے بعد دو رکعت نماز لازم ہے اس صورت میں وقت متعین

کر دیا ہے جب کہ وقت مباح تھا، اور خواہ اس طرح کی نذر مانی ہو کہ غروب آفتاب کے وقت دو رکعت نماز مجھ پر لازم ہے اس صورت میں وقت مکروہ متعین کر کے اپنے اوپر لازم کی ہے۔

الحاصل واجب غیر کی میں یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل نماز یعنی شروع کر کے توڑ دینے کی ممانعت ہونے کی وجہ سے اس پر اس کی قضاء لازم آئی ہے، اب وقت مکروہ میں شروع کر کے نماز توڑی ہو یا وقت مباح میں توڑی ہو دو صورتیں ہیں، اس طرح طواف کے موقع پر دو رکعت نماز بھی واجب غیر کی ہے اسی حکم میں سجدہ سہو بھی داخل ہے پس قسم واجب خواہ ذاتی ہو یا غیر کی ان اوقات میں عمل شروع کرنے سے منع نہیں ہوگا، البتہ ان اوقات میں ایسا عمل منع ہو جائیگا جس کو انہیں اوقات میں ادا کرنے کی نذر کی ہو اور ایسی نفل نماز جس کو اسی ممنوع وقت میں شروع کر کے توڑا ہو اس کی واجب قضاء اور وہ سجدہ تلاوت جو انہیں اوقات میں تلاوت کرنے سے واجب ہو، یہ تینوں صورتیں (۱) نذر (۲) قضاء کے نفل (۳) سجدہ جو تلاوت کرنے کی وجہ سے ہو کر اہت تحریمی کے ساتھ ادا ہوگی مکروہ قصص گنہگار ہوگا، اسی بناء پر یہ واجب ہے کہ غیر مکروہ یعنی صحیح وقت میں ان کو ادا کرے۔

قسم سوم نماز نفل خواہ وہ سنت مؤکدہ ہو یا غیر مؤکدہ یا عام نفل یہ سب ان اوقات میں منع بھی ہو جائیگی اور ادا بھی ہو جائیگی لیکن مکروہ تحریمی ہوں گی، اس لئے ان کو توڑ کر مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہے، انتخاب از حواش۔ م۔ ان اوقات میں قرآن پاک کی تلاوت کرنے سے رسول اللہ ﷺ پر دو رکعت بھیجنا بہتر ہے، گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اس کو بھی نہ کرنا بہتر ہے البحر منیہ کے حوالہ سے، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ اوقات کے سواء دوسرے اوقات اور اسباب بھی ہیں جن کے ساتھ نماز کی کچھ قسموں میں کراہت آتی ہے، ان میں سے بعض کو مصنف نے کتاب میں ذکر کیا، اور اس طرح کہا۔

ویکروہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس، وبعد العصر حتی تغرب، لما روی انه علیہ السلام نہی عن ذلك .

ترجمہ :- اور مکروہ ہے فجر کے بعد نفل پڑھنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد بھی یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے اس روایت کے بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

توضیح :- طلوع فجر کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد نفل نماز کا مکروہ ہونا

ویکروہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس الخ
فجر کے بعد نفل پڑھنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد بھی یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو۔ ف۔ یعنی فجر کی نماز کے بعد اور عصر کے نماز کے بعد کسی قسم کی نفل خواہ مؤکدہ ہو یا کوئی اور ہو پڑھنا مکروہ ہے۔

لما روی انه علیہ السلام نہی عن ذلك . الخ
کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس مسئلہ کے بارے حضرت ابن عباسؓ سے ایک حدیث مروی ہے کہ مجھے پسندیدہ ہند گان حق نے اس بات شہادت دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کے بعد آفتاب طلوع ہونے تک اور عصر کے بعد آفتاب غروب ہونے تک نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، اور میرے نزدیک ان تمام ہند گان حق میں سب سے زیادہ پسندیدہ حضرت عمر بن الخطابؓ ہیں، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

ف۔ اس روایت جیسی صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ و ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے، اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی روایت کے بعد فرمایا ہے کہ اس باب میں حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ و ابو سعیدؓ و ابو ہریرہؓ و عقبہ بن عامرؓ و ابن عمرؓ و سمرہ بن جندبؓ و سلمہ بن الاکوعؓ و زید بن ثابتؓ و معاذ بن عفرہؓ و کعب بن عجرہؓ و ابوامامہؓ و عمر بن عبدہؓ و یحییٰ بن امیہؓ و معاویہؓ اور ضابطہؓ سے مروی ہے، اور ابن حجرؒ نے

ان کے علاوہ اور بھی چند صحابہ کرامؓ کے ناموں کا اضافہ کیا ہے، اس طرح یہ حدیث بہت مشہور قوی اور اعلیٰ ہے۔ م۔
 اور کوئی حدیث اس سے متعارض بھی نہیں ہے لیکن وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ دو رکعتیں ایسی ہیں کہ
 رسول اللہ ﷺ ان کو نہیں چھوڑتے تھے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ یعنی نماز صبح سے قبل اور نماز عصر کے بعد دو رکعتیں، بخاری اور
 مسلمؒ نے اس کی روایت کی ہے، ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کبھی میرے پاس عصر کے بعد تشریف مائے تو
 آپؐ نے اس وقت دو رکعتیں پڑھیں، اس کی روایت بھی بخاری اور مسلمؒ نے کی ہے، اور مسلمؒ کی ایک روایت میں ام المومنینؓ سے
 منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو یہی فرمایا ہے کہ تم آفتاب کے طلوع یا غروب ہونے کے لئے انتظار کر کے اس وقت نماز نہ
 پڑھا کرو، اور صحیح بخاری میں ام ایمنؓ سے روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکعتوں کو
 نہیں چھوڑا یہاں تک کہ وفات فرمائی اور وفات اس کے بعد فرمائی کہ آپؐ پر نماز پڑھنی گراں معلوم ہونے لگی آپؐ ان دونوں
 رکعتوں کو ضرور پڑھتے مگر مسجد میں نہ پڑھتے اس خوف کی وجہ سے کہ آپؐ کی امت پر ان کا اضافہ ہو کر یہ بھاری ہو جائیں حالانکہ
 آپؐ ہمیشہ اپنی امت پر تخفیف اور سہولت کو پسند فرماتے تھے۔

اس تفصیلی بحث سے جو حضرت عائشہؓ مروی ہے یہ بات معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتوں کے
 پڑھنے پر اترام فرمایا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ دو رکعتیں آپؐ کے لئے مخصوص کر دی گئی تھیں جیسا کہ الفتح سے
 معلوم ہوا ہے۔ طحاویؒ نے خالد بن جثیمؒ سے بھی مثل عائشہؓ کے قول کبریت کی ہے۔ اور حضرت عائشہؓ و ام سلمہؓ و معاویہؓ سے
 مرفوع روایتیں کی ہیں جن میں ممانعت کی تصریح ہے۔ اور عینیؒ نے مارودی و خطابیؒ شافعیہ سے بھی نقل کیا ہے کہ یہ دو رکعتیں
 رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت سے تھیں۔ م۔

اور اس دعویٰ پر دلیل یہ ہے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار وہ سنتیں جو ظہر کے فرض کے بعد پڑھی
 جاتی ہیں وفد عبد القیس کے آنے کی وجہ سے بروقت نہیں پڑھ سکے تھے اس لئے آپؐ نے ان کے عوض عصر کے بعد گویا ان کی
 قضاء فرمائی تھی۔ اور چونکہ آپؐ کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے ساتھ ہی دوسروں کو
 ان رکعتوں کے پڑھنے سے منع بھی فرمایا کرتے تھے۔ جیسا کہ صحیح مسلمؒ اور بخاری میں کریمؓ سے منقول ہے کہ عبد اللہ ابن عباسؓ
 و عبد الرحمن و مسعد بن حزمہؓ نے مجھے ام المومنینؓ عائشہؓ کی خدمت میں یہ کہہ کر بھیجا کہ میں ان سب کی طرف سے آپؐ کو
 سلام پہنچاؤں اور عصر کے بعد کی دو رکعتوں کا حال آپؐ سے دریافت کروں، اور عرض کروں کہ ہم لوگوں کو یہ خبر ملی ہے کہ
 آپؐ بھی ان رکعتوں کو پڑھ کرتی ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے پڑھنے سے منع فرمایا ہے، کریمؓ نے کہا کہ میں نے ان
 لوگوں کے کہنے کے مطابق ام المومنین صدیقہؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ تم ام سلمہؓ کے پاس جاؤ اور
 ان سے دریافت کرو۔ میں نے واپس کر ان کو جواب سنایا تو انہوں نے مجھے ام سلمہؓ کی خدمت میں بھیجا، وہاں میرے سوال کرنے
 پر ام سلمہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پہلے سنا کہ آپؐ نے عصر کے بعد نماز سے ممانعت فرمائی ہے، پھر میں نے دیکھا
 کہ آپؐ نے اس وقت دو رکعتیں پڑھی ہیں تو آپؐ سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس
 کے لوگ آئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لائے ہوئے اس لئے ظہر کی دو رکعتوں کے پڑھنے کا مجھے موقع نہیں مل سکا، اور اب یہ
 دو رکعتیں وہی ہیں (یعنی ان دو رکعتوں کو اس وقت ادا کر رہا ہوں)۔ اس روایت کو بخاریؒ نے مفازی میں ذکر کیا ہے۔

اور ابو سلمہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ام المومنین صدیقہؓ سے ان دو رکعتوں کے بارے میں دریافت کیا جن کو
 حضرت عائشہؓ عصر کے بعد پڑھا کرتے تھے، تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ ان کو عصر سے پہلے پڑھا کرتے تھے، پھر ایک
 مرتبہ کسی مشغولیت کی بناء پر انہیں نہ پڑھ سکے یا آپؐ انہیں پڑھنا بھوس گئے اس لئے ان کو عصر کے بعد پڑھا۔ پھر ان دونوں کو ہمیشہ
 عصر کے بعد آپؐ پڑھتے ہی رہے۔ آپؐ کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے۔ مسلمؒ نے اس کی

روایت کی ہے۔

اس طرح ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں رکعتوں کی اصل وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں۔ اور جب ان کو عصر کے بعد ایک بار پڑھ لیا تو ان پر مداومت فرمائی۔

اب یہ بات باقی رہی کہ ان کو آپ نے اپنے ہی لئے مخصوص رکھا، تو اس کی دلیل حضرت ذکوان کی حدیث کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود تو عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھتے مگر دوسروں کو ان سے منع فرماتے اور آپ خود تو پے در پے روزے رکھتے مگر دوسروں کو ایسے روزوں سے منع فرماتے تھے۔ ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید میں سائب بن یزید نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو دیکھا کہ وہ منکدر کو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے مارتے تھے۔ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور واقعہ صحابہ کرام کے سامنے ہوا اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا، لہذا اس پر اجماع صحابہ ثابت ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد اسی پر منفقہ عمل ہو گیا کہ عصر کے بعد نماز جائز نہیں ہے۔ اور حضرت انسؓ سے جب عصر کے بعد نوافل پڑھنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ کہ حضرت عمرؓ تو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کا یہ طریقہ ہی تھا، اب یہ وہم باقی نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر اپنے عمل سے رجوع کر لیا ہو۔ اور شاید بعض صحابہ کو یہ بات معلوم ہوئی ہو اور دوسروں کو معلوم نہ ہوئی ہو، جیسا کہ الفتح میں ہے۔ یہ بات عصر کے بعد کے سلسلہ میں بہت زیادہ قابل اعتماد ہے، اب صرف اس بات میں گفتگو باقی رہی کہ ظاہری نصوص، اور احادیث میں تو فجر اور عصر کے بعد تو مطلقاً ممنوع ہے مگر فقہاء کے درمیان اس میں کلام ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک بھی فرائض کی قضاء ممنوع نہیں ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

پھر فجر کی سنت میں ایک اختلاف ہے، چنانچہ قیسؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے حجرے سے تشریف لائے تو نماز کے لئے اقامت کہی گئی، میں نے بھی رسول اللہ ﷺ کے ساتھ یہ نماز صحیح پڑھی، جب آپ فارغ ہو کر واپس تشریف لے جانے لگے اور مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اے قیس! بھلا یہ نماز کیسی ہے دو نمازیں ایک ساتھ کیوں؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، فرمایا کہ ”تو اب نہیں“ یہ روایت ابو داؤد اور ترمذی کی ہے۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فجر کی دو رکعت سنت فجر کے بعد ادا کی جاسکتی ہے۔ بعضوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ حدیث میں حضور ﷺ کا جو یہ مقولہ ہے ”فلا اذن“ جس کا ترجمہ ”تو اب نہیں“ ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب نہیں پڑھو۔

میں کہتا ہوں کہ اس طرح ترجمہ کرنا تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے، کیونکہ عرب کے محاورہ میں اس کے معنی یہی ہیں کہ فلا باس اذن یعنی إذا كان كذلك فلا باس مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ بات ہے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ عتقیؒ نے یہ جواب دیا کہ دوسری احادیث تو منع پر دلالت کرتی ہے اور یہ حدیث جواز پر۔ اور یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ جب حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص کے درمیان تعارض ہو تو حرام کرنے والی نص کو ترجیح دی جائے گی۔ اور ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ کراہت تحریمی کی حدیثیں بہت زیادہ ہیں۔ ترجمہ ختم ہوا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے ائمہ کی بھی اس میں روایات موجود ہیں۔ اس مسئلہ کی مزید بحث انشاء اللہ آئندہ آئے گی۔

اب ایک مسئلہ یہ باقی رہا کہ اگر کسی کی فجر کی سنت چھوٹ گئی اور کسی فتویٰ یا قیسؒ کی حدیث کی بناء پر فجر کے بعد سنت پڑھی تو کیا اسے اس نماز سے منع کیا جائے گا؟ تو جواب یہ ہوگا کہ میں نے اس کا واضح جواب کسی کتاب میں نہیں دیکھا ہے۔ البتہ سراج کی اس روایت کی بناء پر جو پہلے گزر چکی ہے جواب یہ ہوگا کہ اسے نماز سے روکا نہ جائے، کیونکہ سراج میں ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو نماز سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس وقت منع کرنے سے وہ اس نماز کو پھر کبھی نہیں پڑھیں گے۔ اس طرح ان کا

نماز کو کلیۃً چھوڑ دینے کے مقابلہ میں مکروہ ادا کر لینے سے بہتر ہو گا جو بعض فقہاء کے نزدیک درست بھی ہے۔ پھر جب ٹھیک طلوع ہوتے وقت منع نہ ہو تو طلوع سے پہلے بدرجہ اولیٰ اس کی ممانعت نہ ہوگی۔ یہی بات میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولا بأس بأن یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت ویسجد للتلاوة، ویصلی علی الجنائزۃ، لأن الکراہۃ کانت لحق العرض لیصیر الوقت کالمشغول بہ، لا المعنی فی الوقت، فلم تظهر فی حق الفرائض، وفیما وجب لعینہ کسجدۃ التلاوة، وظہر فی حق المنذور، لأنه تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ فی حق رکعتی الطواف، وفی الذی شرع فیہ ثم أفسدہ، لأن الوحوب لغيرہ، وهو ختم الطواف وصیانة المؤدی عن البطلان.

ترجمہ :- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ان دونوں وقتوں میں فوت شدہ نمازیں پڑھی جائیں اور تلاوت کا سجدہ ادا کیا جائے اور جنازہ کی نماز پڑھی جائے، کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی بناء پر تھی تاکہ پورا وقت اسی وقت سے فرض کی ادائیگی میں مشغول رہے، اور خاص وقت میں کسی بات کے پائے جانے کی وجہ سے نہ تھی، اس بناء پر اس کراہت کا ظہور فرائض کے حق میں نہ ہوا، اور ان چیزوں میں بھی نہ ہوا جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدہ تلاوت، اسی طرح وہ کراہت مذکورہ نذر مانی ہوئی نماز میں بھی ظاہر ہوئی کیونکہ نذر مانی ہوئی نماز کا وجوب نذر ماننے والے کے اعتبار سے متعلق ہے اسی طرح کراہت ظاہر ہوئی طواف کے دونوں رکعتوں میں، اسی طرح ایسی نماز کے بارے میں بھی کراہت ظاہر ہوئی جس کو اس نمازی نے شروع کر کے ناسد کیا ہو کیونکہ اس کا وجوب اپنی ذات کے وجہ سے نہیں بلکہ دوسری وجہ سے ہے یعنی طواف کو ختم کرنا ہے، اس طرح شروع کئے ہوئے عمل کو برپا ہونے سے بچنا ہے۔

توضیح :- فجر اور عصر کی نماز کے بعد نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت اور ان دونوں وقتوں میں نذر کی نماز

ولا بأس بأن یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت ویسجد للتلاوة الخ
مذکورہ دونوں وقتوں میں قضاء نمازوں کو پڑھنے اور سجدہ تلاوت کرنے اور جنازہ کی نماز پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔
ف۔ اگرچہ احادیث میں فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد مطلقاً نماز پڑھنے کی ممانعت موجود ہے، مگر قضاء وغیرہ کی اجازت بھی پائی گئی ہے۔

لأن الکراہۃ کانت لحق العرض لیصیر الوقت کالمشغول بہ الخ
کیونکہ ان کی کراہت تو نماز فجر اور عصر کے فرض کا حق ادا کرنے کی بناء پر تھی تاکہ پورا وقت گویا اسی وقت کے فرض (یعنی وقت سے فرض) کی ادائیگی میں مشغول رہے، اور اس کی مشغولیت کو کم کر کے دوسری نماز کی مشغولیت کو مکروہ سمجھا گیا۔

لا لمعنی فی الوقت، فلم تظهر فی حق الفرائض الخ
یہ کراہت کسی ایک وجہ سے نہیں ہے جو خاص اس وقت میں پائی جاتی ہو۔ ف۔ یعنی خود اس وقت میں کراہت کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص عصر کی نماز بالکل ابتداء کی وقت میں پڑھنا شروع کرے اور اطمینان کے ساتھ اس طرح پڑھتا رہے کہ غروب کا وقت قریب ہو جائے تو بالا اتفاق اس میں کوئی کراہت نہ ہوگی، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر واقعہ وقت میں کوئی کراہت ہوتی تو اس نماز عصر کو اتنا طول دینا بھی مکروہ ہوتا، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اس کی کراہت فرض کی اہمیت کی بناء پر ہے۔ ع۔ البتہ عین غروب یا طلوع کے وقت کی کراہت خود وقت میں نقص پائے جانے کی وجہ سے ہے کہ شیطان کے دو سیتلوں کے درمیان سورج ان وقتوں میں طلوع و غروب کرتا ہے لیکن اس طلوع و غروب سے پہلے اور فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد کے درمیان خود وقت میں کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ ان میں کراہت صرف اس لئے ہے کہ ان میں وقت سے فرض نمازوں میں

مشغول رکھنے کی اہمیت ہے۔

فلم تظهر فی حق الفرائض، ولیمّا وجب لعینہ کسجدۃ التلاوة . الخ
اسی بناء پر فرائض کے بارے میں یعنی قضاء فرائض میں کراہت کا ظہور نہیں ہوا ہے، وہ فرائض خواہ قطعی ہوں یا عمل جیسے کہ وتر اور ان چیزوں میں بھی جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدہ تلاوت۔ ف۔ ذاتی واجب سے مراد ایسا واجب ہے جو پہلے تو نفل تھا مگر کسی سبب اور عارض کے بغیر ہی اس کا وجوب ثابت ہو گیا ہو۔ ف۔ چنانچہ سجدہ تلاوت کہ اس کا وجوب دلیل سمعی (یعنی احادیث) سے ہوا ہے (دلیل عقلی سے نہیں ہوا ہے)

اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ سجدہ تلاوت کا وجوب قربت مقصودہ (ایسی نیکی جو مقصود ہلذات ہے دوسرے کے لئے ذریعہ نہیں ہے) کی وجہ سے ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی جگہ پر رکوع بھی کیا جاسکتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ کے کہ اگر کوئی شخص رکوع کہے بجائے نماز ہی میں سجدہ کر لینا چاہے تو نہیں کر سکتا ہے کیونکہ رکوع کے بدلہ نماز کا سجدہ نہیں کیا جاسکتا ہے، اس بناء پر اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیری ہے یعنی اس کا وجوب کسی دوسری وجہ سے ہے یعنی قربت مقصودہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہاں واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کا وجوب ابتدائی ثابت ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ شروع میں تو وہ نفل تھی پھر کسی خاص وجہ سے واجب ہو گئی ہو مثلاً نماز ظہر کے بعد دو رکعت نماز نفل پڑھنے کی نذر مانی تو نذر ماننے کی وجہ سے یہ نماز واجب ہوئی پھر اس جگہ جو واجب ذاتی مراد ہے کبھی تو وہ خود اپنی ذات میں اپنے طور پر قربت مقصودہ ہوگی جیسے فرض نماز اور فرض روزے وغیرہ، اور کبھی اپنے طور پر قربت مقصودہ نہ ہوگی جیسے سجدہ تلاوت کہ وہ اس اعتبار سے کہ وہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا وجوب انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ وغیرہ کی موافقت اور کفار اور فجار کی مخالفت کے لئے ہوا ہے لہذا یہ خود مقصود نہ ہوا، اسی قسم سے نماز جنازہ بھی ہے، کیونکہ یہ مردے کا حق ہونے کی وجہ سے واجب ہے مگر چونکہ واجب ہو کر ہی سجدہ تلاوت ثابت ہوا ہے اس لئے اس کا شمار واجب ذاتی میں ہے۔ مع۔

وظھر فی حق المنذور، لانه تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ . الخ
اور نذر کی ہوئی نماز میں کراہت مذکور ظاہر ہوئی کیونکہ اس نذر کی ہوئی نماز کے وجوب کا تعلق نذر کرنے والے کی طرف سے ہے۔ ف۔ کیونکہ نذر ماننے ہی کی وجہ سے وہ نماز اس شخص پر واجب ہوئی ہے جیسا کہ کوئی نفل کو شروع کر کے اپنے اوپر لازم کرتا ہے، اس حیثیت سے ان اوقات میں منذور کو ادا کرنا مکروہ ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ ع۔

وفي حق رکعتی الطواف، وفي الذی شرع فیہ ثم افسدہ . الخ
اور طواف کی دونوں رکعتوں میں بھی کراہت ظاہر ہوئی۔ ف۔ یہاں تک کہ فجر اور عصر کے بعد بھی ان کا ادا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس کے اپنے فعل یعنی طواف کو ختم کرنے کی وجہ سے ان کا وجوب ہوا ہے۔ وفي الذی شرع فیہ الخ اور ایسی نماز کے بارے میں بھی ظاہر ہوئی جس کو اس نے شروع کر کے فاسد کر دیا۔ ف۔ اس بناء پر بعضوں نے فجر کی سنت کے سلسلہ میں جو یہ ایک حیثیت بتایا ہے کہ وقت کے اندر اسے شروع کر کے فاسد کر دے تاکہ وہ اس شخص پر واجب ہو جائے اور اس وجوب کی بناء پر فرض کے بعد اسے پڑھ لے، مگر یہ حیلہ مفید نہیں ہوگا کیونکہ آفتاب کے نکلنے سے پہلے تو اس لئے ادا نہیں کر سکتا تھا کہ وہ واجب ذاتی نہیں اور طلوع کے بعد ادا کرے گا، لیکن کسی عمل کو شخص اس لئے شروع کرنا کہ اسے فاسد کر دیتا ہے یہ عمل خود ممنوع اور مکروہ ہے اور عینی میں ہے کہ اگر سنت فجر کو کسی نے شروع کر کے فاسد کیا پھر نماز کے بعد اسے قضاء کیا تو جائز نہ ہوگا، الحیظ، خلاصہ یہ ہوا کہ طواف کی دونوں رکعتیں اور جن نمازوں کو شروع کر کے فاسد کیا اور خود پر اسے لازم کیا دونوں کو ان دونوں وقتوں میں ادا

کرنا مکروہ ہے لان الوجوب الخ کیونکہ ان کا واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہے۔

وہو یحتمل الطواف وصیانة المؤدی عن البطلان الخ

اور وہ ختم طواف ہے۔ ف۔ طواف کی دونوں رکعتوں میں جو کہ طواف کرنے والے کا عمل ہے۔ وصیانة المؤدی الخ اور جیسے شروع کیا تھا اسے برباد ہونے سے بچاتا ہے۔ ف۔ اس نماز میں جسے شروع کر کے توڑ دیا ہو، پھر یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اسے مستحب وقت میں شروع کیا ہے، یا مکروہ وقت میں شروع کیا پھر توڑ دیا ہو۔

اب خاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ وہ نماز تحیۃ المسجد ہو اور وہ نماز جو واجب غیر کی ہو یعنی واجب ذاتی نہ ہو جیسے نذر کی ہوئی نماز اور طواف کی دو رکعت اور سجدہ سہو اور وہ نماز جسے مستحب یا مکروہ وقت میں شروع خراب کیا ہو اگر وہ فجر کی سنت ہی ہو کہ یہ سب کام مکروہ ہیں، واضح ہو کہ اس بحث کا حاصل یہ نکلا کہ فجر و عصر کی نماز کے بعد کی نماز میں تفصیل ہے کہ فرائض کی قضاء اور واجب ذاتی کی ادائیگی تو مکروہ نہیں ہے، البتہ واجب غیر کی اور نفل مکروہ ہے۔

میں نے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جن احادیث میں ان باتوں کا ذکر ہے ان میں صراحت کے ساتھ اس بات کی مطلقہ ممانعت ہے کہ عصر و فجر کے بعد کوئی نماز جائز نہیں ہے اور کسی قسم کی اس سلسلہ میں تفصیل نہیں لیکن صاحب ہدایہ نے تفصیل کی وجہ یہ بتائی ہے کہ کراہت کی وجہ کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں ہے بلکہ اس واسطے ہے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے وقتی فرض میں مشغول ہو جائے اس لئے اس کے بعد دوسری نماز مکروہ ہے، اسی وجہ سے یہ کراہت ایسی نمازوں میں بھی پائی گئی جو محض نفل ہیں یا کسی غیر سے اس میں وجوب آگیا ہے، اور ایسی نمازوں کو شامل نہیں ہوئی جو فرض ہیں اگرچہ قضاء ہوں یا واجب ذاتی ہوں۔

اس توجیہ پر ابن الہمام نے اعتراض کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ اس کے اختیار کرنے کی کیا دلیل ہے مجھے معلوم نہیں ہے اور جب اس میں غور کرتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فقہاء نے اپنے قول کے خلاف کیا ہے کیونکہ ان کا قول تو یہ ہے کہ حکم منصوص علیہ میں عین نص کا اعتبار ہوتا ہے اور معنی نص کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، مگر نص میں مطلقاً خواہ وہ فرض ہو یا نفل اور قضاء ہو یا دستیہ پر نماز سے ممانعت ہونے کے باوجود فقہاء تو اس میں تفصیلی معنی لیتے ہیں اور ان نمازوں کے درمیان تفریق کرتے ہیں اس طرح وہ معارضہ کرتے ہیں اور یہ بات جائز نہیں ہے پھر جب ہم منصوص میں غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ فجر اور عصر کی نماز کے بعد فرائض کی قضاء بھی ممنوع ہے کیونکہ ممانعت تو عام ہے اس میں کسی قسم کی تخصیص نہیں ہے، اور ان اوقات میں دوسری کسی نماز کے جائز ہونے کے بارے میں جو روایتیں ذکر کی جاتی ہیں اگر انہیں صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی عام قاعدے کے مطابق ممانعت کو جواز پر ترجیح ہوگی اس لئے ان نمازوں کی ممانعت کا ہی حکم دیا جائیگا البتہ عصر اور فجر کی نمازوں کے بعد نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کو تو اس لئے جائز کہا جاتا ہے کہ ممانعت مکمل نماز سے ہے جب کہ ان دونوں میں کوئی بھی مکمل نماز نہیں ہے کیونکہ نماز جنازہ صرف ایک دعا ہے حقیقۃً نماز نہیں ہے، اور دوسری فرض نمازوں کی قضاء اس وجہ سے جائز ہوتی ہے کہ ان وقتوں میں اپنے طور پر کراہت کے کوئی معنی نہیں پائے جاتے ہیں البتہ جائز ہو کر مکروہ بھی ہوگی، کیونکہ ممانعت کی حدیث میں مطلقاً نماز سے ممانعت ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہماری یہ گفتگو بہت بہتر ہے مگر بہت باریک اور نازک ہے، اس مقدم پر فقہاء اور ائمہ نے جو تفصیل پیش کی ہے اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ عمر بن عبد اللہ کی مروی حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وقت میں بالذات عہدگی و بہتری ہے جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی کی روایتوں میں ہے، اس مسئلہ کی اصل عصر کی بعد کی وہ دور رکعت ہے جو رسول اللہ ﷺ پر واجب ہو گئی تھی (کہ آپ اسی بناء پر بعد عصر نفل ادا فرماتے تھے) اور ہم امت محمدیہ کے لئے نفل شروع کر کے توڑ دینے کی وجہ سے اس کا وجوب ہو اوجوب بالعیر ہے مگر خود رسول اللہ ﷺ کے حق میں اس وقت وجوب ذاتی ہو گیا تھا، اس طرح یہ تفریق اور اس

طرح توجیہ بہت بہتر ہے جو اس مترجم کو اللہ کی توفیق خاص سے سمجھ میں آئی ہے، اللہ اعلم

ویکروہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر، لانه علیہ السلام لم یورد علیہما مع حوصہ علی الصلاۃ، ولا یتنفل بعد الغروب، قبل الفرض لما فیہ من تأخیر المغرب، ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعة الی ان یفرغ من خطبہ، لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ.

ترجمہ :- اور فجر صادق کے طلوع ہو جانے کے بعد فجر کی دو رکعت سنت سے زائد نفل پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے زائد کوئی نماز نہیں ادا فرمائی تھی باوجودیکہ آپ ایسے نوافل کے پڑھنے کے بہت زیادہ حریص تھے، اور آفتاب کے غروب ہو جانے کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے کوئی نفل نماز ادا نہ کی جائے، کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے فرض کی ادائیگی میں تاخیر ہو جائیگی، اسی طرح جمعہ کے دن امام جب خطبہ کے لئے نکل آئے تو اس وقت سے خطبہ سے فارغ ہو جانے تک نفل نماز نہ پڑھی جائے کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے منہ موڑ کر دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آئیگا۔

توضیح :- غروب آفتاب کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے نفل نماز پڑھنی

اور نفل نماز یعنی جب کہ امام جمعہ کے خطبہ کے لئے نکلے خطبہ کے ختم ہونے تک

ویکروہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر الح

باوجودیکہ رسول اللہ ﷺ اکثر و بیشتر نوافل ادا فرماتے بلکہ حرص کی حد تک شوق تھا پھر بھی آپ نے صبح صادق ہونے سے طلوع آفتاب کے درمیان صبح کی دو رکعت سنت اور دو رکعت فرض کے عدہ کوئی دوسری نماز نہیں پڑھی اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی روایت ہے کہ طلوع فجر کے بعد صرف دو رکعت نماز ثابت ہے، یہ روایت ترمذی اور ابوداؤد کی ہے، حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ فجر کے طلوع ہو جانے کے بعد رسول اللہ ﷺ بلکہ دو رکعت نماز سے زیادہ نہیں پڑھتے، یہ روایت مسلم کی ہے اگر کسی نے آخری شب میں نماز شروع کی اور صرف ایک رکعت کے بعد ہی فجر طلوع ہو گئی تو ایک رکعت ماکرا سے پورا کر لینا افضل کیونکہ یہ نفل بغیر نیت کے ادا ہو رہی ہے، الجنتیس لم یصف۔ غ۔ اور یہ دو رکعتیں بقول اصح فجر کی سنت کے قائم مقام نہ ہوگی، السراج المستبین، اور اگر پہلے سے چار رکعتوں کی نیت کی ہو تو طلوع فجر کے بعد جو دو رکعتیں ادا ہوئیں وہ قول فقہاء کے مطابق فجر کی سنت کے قائم مقام ہو گئی۔ الخزانہ۔

طلوع فجر کے بعد جو بھی نفل پڑھی جائے گی وہ بغیر نیت بھی فجر کی سنت شمار ہوگی، اسی طرح واجب غیری مکروہ ہے لیکن فرض اور واجب شدہ کی ادائیگی اس وقت مکروہ نہیں ہے، جیسا درر میں ہے، طلوع فجر کے بعد بھلائی کے سوا کوئی بھی بات کرنی مکروہ ہے جب تک کہ نماز ادا نہ کرے، نماز کے بعد کلام کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، مگر ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت میں جانا مکروہ ہے، بھلائی سے مراد وہ کلام ہے جس میں کچھ ثواب ہو ورنہ اگر مباح ہو تو نہ عذاب ہو گانہ ثواب، الفتح۔

ولا یتنفل بعد الغروب، قبل الفرض لما فیہ من تأخیر المغرب الخ

اور آفتاب غروب ہونے کے بعد فرض کی ادائیگی سے پہلے نفل نہ پڑھے۔ ف۔ کہ یہ مکروہ ہے۔ ت۔ کیونکہ اس وقت نفل پڑھنے سے فرض کی ادائیگی میں تاخیر لازم آئیگی۔ ف۔ مگر یہ تاخیر مکروہ تنزیہی ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔ سراج۔ ابن العربی نے کہا ہے کہ صحابہ کرام کے بعد کسی نے اس وقت نہیں پڑھی اور خود صحابہ کرام کے بارے میں بھی اختلاف روایات ہیں، ولا اذا خرج الخ اسی طرح جب امام جمعہ کے دن خطبہ کے لئے نکلے اس وقت سے خطبہ سے فارغ ہونے تک نفل نہ پڑھے، کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے خطبہ کے سننے میں فرق اور ضل لازم آئیگا۔ ف۔ اور یہ مکروہ تحریمی ہے، ابن العربی نے کہا ہے کہ جمہور کا

یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے۔

مگر امام شافعی و احمد و احنبل نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں چار رکھی ہیں حدیث جابر کے پیش نظر جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حضرت ﷺ کے خطبہ کے دوران سنیک غطفانی آئے تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں مختصر سی دو رکعتیں پڑھ بیٹے کا حکم دیا یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے، اس حدیث کے کئی جوابات دے گئے ہیں۔

(۱) خطبہ میں کلام کرنا ممنوع ہے کیونکہ خطبہ بمنزہ نماز کے ہے اس لئے ممکن ہے کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے یہ واقعہ ہوا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جو ب صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرت غطفانی کا ایمان لانا اور اسی دوران کلام سے منع کرنا دونوں ظاہری باتیں ہیں، نیز حضرت عمرؓ کا اپنے دور خلافت میں حضرت عثمانؓ سے اس موقع میں کلام کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ بخاری میں ہے۔

(۲) یہ کہ دوران خطبہ کلام کرنے، اور خطبہ کے سننے کی حدیثیں مشہور و معروف ہیں لہذا حضرت سنیک کی مذکورہ حدیث ان کے مقابلہ میں دو وجوہوں سے متعارض ہونے کے لائق نہیں ہوگی اول اس لئے کہ معارضہ برابر نہیں ہے، دوم یہ کہ ممانعت کو ابحاث پر تقدیم ہے (یعنی تعارض مان لینے کی صورت میں بھی ابحاث کے مقابلہ میں ممانعت ہی کو ترجیح دی جائیگی)۔

(۳) یہ کہ جب خود رسول اللہ ﷺ نے سنت پڑھنے کی اجازت دے دی تو اس وقت خطبہ کا سننا واجب باقی نہ رہا، بلکہ بظاہر ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ آپ خود اتنی دیر تک خاموش رہے اور خطبہ نہیں دیا اسے جلد سے جلد یعنی تخفیف کے ساتھ ادا کر لینے کو فرمایا۔ مع۔ خد صہ یہ ہو کہ ظاہر مذہب یہی ہے کہ جمعہ کے خطبہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر کسی نے خطبہ سے پہلے کی چار رکعتیں شروع کیں اس کے بعد امام خطبہ کے لئے نکلا تو اسے چاہئے کہ وہ چاروں رکعتیں پوری کرے (اور اپنی نماز باطل نہ کرے) اور یہی قول صحیح ہے، صدر لاجل حسام الدین شہید کامیلان اسی قول کی طرف ہے۔ الظہیر یہ۔

خطبہ کے دوران نماز سے ممانعت نفل کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن فائزہ اور قضاء نمازوں کا حکم یہ ہے کہ اگر فائزہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے ہی اسے ترتیب کی وجہ سے مقدم کر لینا ضروری ہو تو اس کو اسی وقت پڑھ لینا مکروہ نہیں ہے ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صدر اصغر کے نزدیک بالتفصیل مطلقاً مکروہ ہے جیسا کہ نفل نماز مکروہ ہے، اور یہی قول اقویٰ ہے، کیونکہ ترتیب اگرچہ پہلے سے واجب ہو مگر وہ بھی ایسے موقع پر ختم ہو جاتی ہے، لہذا خطبہ کے سننے کا وجوب اس سے ساقط نہ ہوگا، واللہ اعلم۔ م۔

جمعہ کے لئے جب اقامت کہی جائے اس وقت بھی مکروہ ہے، اسی طرح کسوف اور دونوں عید اور استقراء کے خطبہ کے وقت بھی نماز مکروہ ہے۔ النہایہ۔ الکفایہ۔ دف۔ اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی نفل پڑھنا ممنوع ہے، امیر احاج کی شرح المنیہ۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہے۔ ت۔ حج کے تین خطبہ اور خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس مواقع ہوئے۔ وہ۔ حج

جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہے سوائے فجر کی سنت کے بشرطیکہ جماعت کے چھوٹ جانے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ جس کی دلیل یہ حدیث ہے ادا اقيمت الصلوة فلا صلاة الا المکتوبة الا سعة العجر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ فجر کی سنت کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ اسی لئے نہر الفائق میں ظاہر مذہب کو اختیار کیا ہے کہ اقامت کے بعد وہ سنت نہیں پڑھی جائے، ط، میں مترجم کہتے ہیں کہ وہ قیہ وغیرہ میں فجر کی سنت کا استثناء کیا گیا ہے اور یہ سنت عملی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے استثناء کی یہ ایک خاص وجہ موجود ہے، ظاہر مذہب تو یہی ہے کہ جماعت کے فوت ہو جانے کا خوف نہ ہو فجر کی سنت ادا کرینی چاہئے، بالخصوص عوام اور ان لوگوں کو جو محنت و مزدوری کر کے روزی کھاتے ہیں (کہ محنت میں لگ جانے کے بعد انہیں سنت کی داغ بیل مشکل ہو جائیگی) واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

لیکن اگر جماعت کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو سنت نہیں پڑھنی چاہئے، درمختار میں ہے کہ سنت کو بالکل ترک کر دے جتنی

فرض کے بعد یا طلوع شمس کے بعد کسی وقت بھی نہ پڑھے، ویسے میں نے پہلے کہہ دیا ہے کہ عوام کو فرض کے بعد پڑھ لینے سے منع نہیں کرنا چاہئے، اس مسئلہ پر قیاس کر کے جو سراج میں ہے کہ مکروہ اوقات میں عوام کو منع نہیں کیا جائے، تو اس صورت میں بدرجہ اولیٰ سنت کی ادائیگی جائز ہوگی، اور فرض اور قضاء میں قیاس سے فرق کر کے تفریق کرنا باطل ہے، فافہم، اور عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں ہو یا عید گاہ میں نفل پڑھنا مکروہ ہے، لیکن بعد نماز عید گھر پر مکروہ نہیں ہے البتہ عید گاہ میں پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ اور یہی اصح قول ہے۔ د۔

اور عرفہ و مزدلفہ کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے درمیان نفل پڑھنا مکروہ ہے جیسا کہ بعضوں نے لکھا ہے۔ ف۔ البحر۔ اس طرح جمع کرنے کے بعد مکروہ ہے۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت ٹک ہو جائے تو دستیعی نماز کے ماسوا تمام نمازیں مکروہ ہوں گی، شرح المنیہ لمامیر بحوالہ حاوی۔

جب پیشاب یا بخار کی ضرورت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگرچہ وقتی فرض ہی کیوں نہ ہو، اور یہی حکم ہوا نکلنے کے تقاضا کا ہے، اور جب کھانا موجود ہو اور اس کے کھانے کی خواہش بہت ہو نیز ایسے وقت میں بھی جب کہ کوئی ایسی بات پیدا ہو گئی ہو جس سے نماز کی ادائیگی میں دل اچاٹ ہو کر خشوع اور خضوع میں ضل ہوئے کا احتمال ہو خواہ کسی کوئی بھی چیز ہو اس وقت نماز مکروہ ہے، اور عشاء کی نماز آدھی رات کے بعد ادا کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔

جس طرح اوقات کے لحاظ سے یہ نمازیں مکروہ بیان کی گئی ہیں اسی طرح مکان اور جگہ کے اعتبار سے بھی ایسی جگہیں ہیں جہاں نماز پڑھنی مکروہ ہے مثلاً کعبہ کی چھت پر، موگوں کی عام گزر گاہ پر، گھوڑے کی پیٹھ پر، جانوروں کے ذبح کئے جانے کی جگہوں (ذبح) میں، مقبرہ میں، غسل کی جگہ میں، خاص حمام میں، وادی کے نیچے، اصطبل و جانوروں کے باندھنے کی جگہ میں، جہاں جھکی ہو، یا اونٹ تیل گدھے وغیرہ کی چکی گھر یعنی اس کے آس پاس پائیکانہ میں یا اس کی چھت پر، وادی کے نالہ میں، زبردستی غصب کی ہوئی زمین میں، یا غیر کی ایسی زمین میں جس میں کوئی چیز بوئی اور لگائی گئی ہو یا جوتی ہوئی زمین ہو اور کسی میدان میں ایسی جگہ کہ گزرنے والے سے پردہ کا انتظام نہ ہو، یا ایسی جگہ جہاں اونٹ گائے بکری وغیرہ پانی پلا کر ٹھلائی جائیں۔ الکافی وغیرہ۔ د۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اونٹوں کے بیٹھنے جگہ (مبارک اماثل) میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے لیکن (مرايض الغنم) یعنی جہاں بکریاں بیٹھتی ہوں اس میں اجازت دی ہے، اس بناء پر بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں ہے اس بناء پر بجائے بکریوں کے بھیٹوں کو شمار کرنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ - ایک وقت میں دو فرضوں کو کسی عذر کی وجہ سے بھی جمع کرنا جائز نہیں ہے سوائے موسم حج کے عرفہ اور مزدلفہ میں، و قایہ۔ ت۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ کا ہو، اور احادیث میں جو اس بارے میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمع کی ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ عذر سفر میں مغرب میں اتنی تاخیر کی کہ شفق جب غروب ہونے کے قریب ہو تو مغرب کی نماز پڑھی اور اس سے فارغ ہونے تک مغرب کا وقت ختم ہو کر عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء کی نماز بھی پڑھ لی پھر وہاں سے آگے روانہ ہو گئے، اس طرح ہر ایک نماز اپنے اپنے وقت پر ہی ادا کی گئی ایب کرنا بھی صرف عذر کی بناء پر جائز ہو کہ ایک کو اس کے وقت کے بالکل آخر میں اور دوسری کو اول وقت میں ادا کیا جائے اس بناء پر یہ صورت فجر کی نماز میں ممکن نہ ہوگی۔ م۔

اگر کوئی مثلاً عصر کی نماز کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں ادا کر لے تو اس عصر کی نماز ادا نہ ہوگی، اور اگر بقصد ظہر کو موخر کر کے عصر کے وقت ادا کر لے تو حرام ہوگا اور ظہر کی نماز بطور قضاء ادا ہوگی، جیسا کہ الدر اور التوہیر میں ہے، حایوں کے لئے عرفہ اور مزدلفہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔

مسئلہ - اگر کوئی حنفی ضرورت کی بناء پر کسی مسئلہ میں کسی دوسرے امام مثلاً امام شافعی کی تقلید کر لے تو جائز ہوگا اس شرط کے

ساتھ کہ دوسرے امام کا اس مسئلہ میں جو کچھ اجتہاد ہو سب کو پورے طور پر مان لے، الدر، مثل امام شافعی کی تقلید میں حالت سفر میں بالخصوص سفر حجاز میں جمع بین الصلوٰتین کرے تو جائز ہوگا کیونکہ قافلہ والے وہاں نہیں ٹھہرتے ہیں، اور ٹہنا ہو جانے کی صورت میں جان اور مال دونوں کا خطرہ ہوتا ہے۔ م۔ امام شافعی کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یہ ہے کہ آنے والی نماز مثلاً نماز پڑھی جائے اور ظہر کی نماز سے فارغ ہونے سے پہلے ہی عصر کی نماز کو فوراً اس کے ساتھ بھی جمع کرنے کی نیت کی جائے، اور ان دونوں نمازوں میں اتنا فاصلہ نہ ہو کہ عام لوگ اسے فاصلہ کرنا یا جدا کرنا سمجھ لیں۔

(۲) یہ ہے کہ مثلاً ظہر کی نماز میں اگر تاخیر کرنی ہو تو وہ عصر کے وقت میں عصر کی نماز کے ساتھ پڑھ لی جائے اس صورت میں فقہ اتنی سی شرط ہے کہ ظہر کے وقت ہی میں اس طرح تاخیر کر کے پڑھنے کی نیت کر لی جائے، مسافر کو چاہئے کہ وہ اپنی منزل میں رہتے ہوئے جمع تقدیم کرے کہ اس کے لئے بھی افضل ہے اور سفر کے دوران جمع تاخیر کرے کہ اس کے لئے بھی افضل ہے، مسافر کو اکثر ایسی صورت درپیش ہوتی ہے، بالخصوص حجاز کے سفر میں، اور اس کے لئے دوسرے کی تقلید کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہر۔ اس جگہ ضرورت کی قید لگانے سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت دوسرے امام کی تقلید جائز ہے حالانکہ یہ تو ایک قول ہے، کیونکہ دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ بغیر ضرورت کے بھی دوسرے امام کی تقلید جائز ہے، اگرچہ ایک ایک امام کے قول پر عمل کرنے کے بعد ہی ہوا اسی طرح کسی جگہ قیام کر لینے کے بعد بھی ہو، ط۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر بد ضرورت کے قول سے ایک وہم پیدا ہوتا ہے اور اس سے یہ تشویش بھی ہوتی ہے کہ اس صورت میں جب کہ کسی حلال اور حرام میں اختلاف ہو تو ضرورت کے مطابق ہر ایک کام حلال اور جائز ہونا چاہئے اور اس پر شریعت کی جانب سے کسی ایک کے کرنے کی تکلیف نہیں ہونی چاہئے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس بات کی مزید تفصیل آئندہ کتاب القضاء وغیرہ میں آئیں گی، ساتھ ہی ابن الہمام کا کلام بھی ہم بیان کرینگے، اللہ تعالیٰ سے ہی توفیق کی درخواست ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔

باب الأذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے

توضیح :- فضائل اذان، دعاء بعد اذان

یوں تو اذان کے فضائل بہت سے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک مرفوع روایت میں ہے انہوں نے حضرت بلالؓ کی اذان بیان کرنے کی بعد فرمایا مَنْ قَالَ مِثْلَ هَذَا يَقْبَلُ الْجَنَّةَ یعنی جس شخص نے اس اذان کی مانند یقین کے ساتھ کہا وہ جنت میں داخل ہوا، نساہی، اسی طرح مسلم اور ابوداؤد میں ہے، اذان کی آواز سے شیطان کو سول دور بھاگتا ہے یہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت میں ہے حضرت عبد اللہ بن عمر بن العاصؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ جب تم اذان سنو جو وہ کہتا ہے اسی کی طرح تم بھی کہو پھر مجھ پر درود پڑھو کیونکہ جو شخص ایک بار مجھ پر درود پڑھتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے عوض اس پر دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے لئے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کیونکہ وسیلہ جنت میں ایک ایسا درجہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے صرف کسی ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ شخص میں ہی ہونگا جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اس کے لئے میری شفاعت حلال ہوگئی، یہ روایت مسلم کے علاوہ اور چاروں سنن میں بھی ہے، وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اس طرح مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے اذان سن کر یہ دعا پڑھی

اللہم رب هذه الدعوة الثامة والصلوة القائمة، آت محمدًا الوسيلة والفصيلة، واعنه مقامًا محمودًا
الدى وعدته، تواس کے واسطے قیمت کے روز میری شفاعت حل ہوگی۔

بخاری کے علاوہ چاروں سنن نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور عام عرف میں یہ دعا اس طرح جو پڑھی جاتی ہے، والدرحة
لرفیعه واعنه مقامًا محمودًا الدى وعدته، وارزقنا شفاعته يوم القيمة (کچھ الفاظ کو بڑھ کر) حدیث میں یہ منقول
نہیں ہے لیکن یہ پڑھ لینا پسندیدہ ہے کیونکہ اذان کے بعد کادقت دعا کی مقبولیت کے اوقات میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ بھی ہے، اور
حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتے ہیں تم بھی اسی طرح کہو یہ روایت صحیح ستہی
میں موجود ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس شخص نے سات برس تک ثواب کی نیت سے اذان دی
اند تلے نے اس کے لئے دوزخ سے برأت لکھ دی، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت معاویہؓ سے مرفوعاً منقول ہے
کہ قیمت کے دن سب لوگوں میں مؤذنین کی گردنیں سب سے بند ہو گئی، یہ روایت مسلم کی ہے، حضرت ابو سعید خدریؓ سے
مرفوعاً منقول ہے کہ مؤذن کی بند آواز کو جن و انس کے عدوہ جو چیز بھی سنے گی وہ قیامت کے دن اس کے واسطے گواہ ہوگی یہ
روایت بخاری مؤطا امام مالک اور نسائی میں بھی موجود ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ امام ضامن (ذمہ دار) ہے
اور مؤذن امانت دار ہے اس لئے اے اللہ امانوں کو ہدایت دے اور مؤذنین کو بخش دے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی
ہے یہاں تک فضائل اذان کی چند مختصر حدیثیں ذکر کی گئیں۔

مصنف ہدایہ نے اوقات نماز کے بیان کے بعد اذان کا بیان شروع کیا ہے کیونکہ اوقات نماز حقیقت میں نماز کے لئے
علامت اور گویا سبب ہیں اور اذان وقت ہو جانے کے اطلاق دینے کے لئے دی جاتی ہے، غت میں اذان کے معنی مطلقاً خبر دینے
کے ہیں، لیکن شریعت میں اس کے معنی میں خاص قسم کی خبر دینی جو مخصوص طریقہ و مخصوص الفاظ سے ہو۔ مت۔ ہذا زبان
عربی کے عدوہ کسی بھی دوسری زبان اردو فارسی وغیرہ میں اذان دینا درست نہیں ہے، قاضی خان، وریبی اظہر اور اصح ہے،
ابو ہریرہؓ، اگرچہ سب دگ یہ جان لیں کہ یہ اذان ہے، سراج۔ ث۔

اذان دینے کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ مدینہ منورہ میں ہجرت کر جانے کے بعد مسلمانوں کی تعداد جب کچھ زیادہ ہو گئی اور
سموں کو نماز باجماعت پڑھنے کے لئے ایک مخصوص وقت میں از خود جمع ہونا مشکل ہو گیا و اس کام کے لئے یہودیوں کی طرح
گھنٹہ بجا دینا نصاریٰ کی طرح ناقوس یا سینگھ بجانا بھی پسند نہ آیا اور مومنوں کا ایک دوسرے کو نالے کر پکارنا بھی پسند نہ آیا یہ
ظاہر یہ ہوتا ہے کہ عام دگوں کا میدان قوس پدینے پر ہو رہا تھا، جیسا کہ ابوداؤد نے عبد اللہ بن زیدؓ سے روایت کی ہے کہ جب
رسالت مآب ﷺ نے ناقوس کا حکم دیا کہ اس کام کے لئے ایک ناقوس تیار کیا جائے اور نماز کے لئے دگوں کو جمع کرنے کے لئے اسے
بجایا جائے تو مجھے خواب میں نظر آیا کہ ایک شخص اپنے ہاتھ میں ایک ناقوس لئے ہوئے ہے میں نے اس سے کہا کہ کیا تم یہ ناقوس
میرے ہاتھ پیچھے گئے تو اس نے کہا تم لیکر کیا کرو گے، میں نے کہا کہ اس کو بج کر دگوں کو نماز کے لئے جمع کروں گا، تب اس نے
کہا میں تم کو اس سے بہتر بات نہ بتا دوں، میں نے کہا کیوں نہیں ضرور بتاؤ، پس اس نے اذان کے پورے کلمات اس طرح کہے

اللہ اکبر اللہ اکبر، اشہد ان لا الہ الا اللہ، اشہد ان لا الہ الا اللہ، اشہد ان محمدًا رسول اللہ، اشہد ان محمد
رسول اللہ

اس طرح باقی کلمات ترجیع کے بغیر ہی بیان کئے راوی عبد اللہ بن زیدؓ نے کہا کہ اس شخص نے تھوڑی دیر کے بعد مجھ سے کہا
ہے کہ جب تم نماز قائم کرنے لگو اس وقت اللہ اکبر اللہ اکبر یعنی اقامت کہو، اور اس اقامت کے الفاظ کو بیان کرتے وقت مفرد بیان
کیا ابنتہ قد قامت الصلوٰۃ کو دوبارہ کہہ، عبد اللہ بن زیدؓ نے کہا کہ جب صبح ہو گئی تو میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور
اپنا خواب بیان کیا، آپ نے فرمایا بفضلہ تعالیٰ یہ خواب بالکل سچ ہے اس لئے تم بدل کے ساتھ کھڑے ہو کر ان کو یہ اذان بتاتے جاؤ

ایک دوسری روایت میں ذان دو دو بار اقامت ایک ایک بار ہے ایک اور روایت میں اذان دو مت دونوں ہی ایک ایک بار ہے، حضرت ابو حمزہؓ سے روایت ہے کہ ایک بار میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ آپ مجھے اذان کی سنت سکھادیں تو آپ نے میرے سر کے اگلے حصہ پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا کہ تم اس طرح کہو اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر، اس کے ساتھ ہی تم اپنی آواز بھی بلند کرو پھر یوں کہو

اشھد ان لا الہ الا اللہ، اشھد ان لا الہ الا اللہ، اشھد ان محمدنا رسول اللہ، اشھد ان محمدنا رسول اللہ۔
اور ان کے ساتھ اپنی آواز پست کرو، پھر بلند آواز سے کہو اشھد ان لا الہ الا اللہ، اشھد ان لا الہ الا اللہ، اشھد ان
محمدنا رسول اللہ، اشھد ان محمدنا رسول اللہ، حی علی الصلاة حی علی الصلاة، حی علی الفلاح، حی علی
الفلاح، اور فجر کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم دوبار کہہ کر، پھر اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر کہو۔
یہ روایت صحیح مسلم اور سنن اربعہ میں ہے۔ التیسیر۔ ابن البہائم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا
ہے کہ امام ابن خزیمہؒ نے اپنی صحیح میں اس کو روایت کر کے کہا ہے کہ میں نے محمد بن یحییٰ الذہلیؒ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ عبداللہ
بن زیدؓ کی حدیثوں میں اس روایت سے زیادہ صحیح دوسری کوئی نہیں ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ محمد بن اخطبؒ کی یہ روایت صحیح ثابت
ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ میں نے محمد بن اسماعیل بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک صحیح
حدیث ہے، مف۔

اس حدیث کو احمدؒ نے روایت کیا اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ابو عمرو بن عبد اسر نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن زید کے اس قصہ میں رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے مختلف الفاظ سے اس کی روایت کی ہے مگر ان کے معنی قریب قریب ہیں، پھر ان ساری روایتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی وقت اذان کا غم دیا، اس سلسلہ کی ساری روایتیں حسن متواتر کے درجہ میں ہیں، مع، اور بزارؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے جو یہ روایت کی ہے کہ اذان کی ابتداء شب معراج میں ہوئی ہے تو یہ روایت خبر صحیح کی معرض ہے، اور امام شیخ تقی الدینؒ نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اذان کی ابتداء مدینہ منورہ میں ہوئی ہے۔ منع۔

اور صحیح مسلم میں ہے کہ مسلمان جب مدینہ میں آئے تو جماعت سے نماز پڑھنے کے لئے وقت کا اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے، نماز کے لئے کوئی بھی اذان نہیں کہتے تھے، ایک مرتبہ انہوں نے اکٹھے جمع ہو کر اس سلسلہ میں آپس میں مشورہ کیا۔ احد بیٹ۔ اور شیخ ابو بکر ارازمی نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ شب معراج کا واقعہ تو مکہ معظمہ میں پیش آیا تھا، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں بھی بغیر اذان کے نماز پڑھی ہے، مع، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تنویر میں جو اذان کی ابتداء کا وقت شب معراج کا وقت مقرر کیا ہے وہ ضعیف ہے۔ م۔

الأذان ستة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها، للسقل المتواتر، وصيغة الأذان معروفة، وهو كما أذن الملك السازل من السماء، ولا ترجيع فيه، وهو أن يرفع صوته بالشهادتين بعدما خفض بهما، وقال الشافعي فيه ذلك لحديث أبي محذورة أن النبي ﷺ أمره بالترجيع

ترجمہ ۱۔ اذان دینا سنت ہے پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے، اس کے سوا کسی اور نماز کے لئے سنت نہیں ہے، کیونکہ متواتر نقل ہونے والی روایتوں سے یہی ثابت ہے، اور اذان دینے کا طریقہ مشہور ہے، اور اس کا طریقہ ٹھیک وہی ہے جو آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے اذان دے کر سکھلایا ہے، اذان دینے میں ترجیح کرنے کا حکم نہیں ہے یعنی تکبیر کے بعد دوبارہ کہنا اس طرح پر کہ شہداتین کو ایک مرتبہ پست آواز سے کہے پھر دوسری مرتبہ بلند آواز سے، مگر امام شافعیؒ نے ترجیح کرنے کو کہا ہے حضرت ابو محمدؒ مروی حدیث کی وجہ سے کہ انہیں رسول اللہ ﷺ نے اس بات کا حکم دیا ہے۔

توضیح۔ ۱۔ بجگانہ نمازوں اور جمعہ کی نماز کے واسطے اذان کا مستنون ہونا، اذان میں ترجیح نہ کرنا

الاداء سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها الخ

اذان دینا صرف پانچوں وقتوں کی نماز اور جمعہ کی نماز کے لئے سنت ہے کسی اور نماز کے لئے ثابت نہیں ہے، اس موقع پر یہ چند باتیں ذکر کی گئی ہیں

(۱) اذان دینا سنت ہے اور واجب نہیں ہے۔

(۲) صرف پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے ہے اور اوقات کی نہیں ہے۔

(۳) یہ حکم مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے یا صرف مردوں کی خصوصیت ہے۔

(۴) مذکورہ چھ اوقات کے علاوہ کے لئے سنت نہیں ہے تو کیا جاز بھی ہے یا نہیں۔ تو مذکورہ عبارت سے صرف یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ سنت نہیں ہے۔

للسل المتواتر الخ

نقل متواتر کی دلیل سے، ف، یعنی اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے اور آپ کے بعد تمام اماموں اور فقہاء سے اب تک یہی بات متواتر طریقہ سے منقول ہوتی چلی آئی ہے کہ صرف پانچوں دقیق نمازوں اور جمعہ کے لئے اذان دلوائی جاتی رہی ان کے علاوہ کسی اور نماز کے لئے نہیں دلوائی گئی ہے۔ مع۔

وصفة الاذان معروفة، وهو كما اذن الملك المارل من السماء الخ

اذان کے الفاظ اور ان کے کہنے کا طریقہ تو وہی ہے جو معروف و مشہور ہے کیونکہ آسمان سے اترنے والے فرشتے نے بھی اسی طرح اذان دی تھی ف یعنی حضرت عبداللہ بن زیدؒ کی حدیث میں جو کچھ پہلے ذکر کی گئی ہے، ورنہ یہ اس سلسلہ کے چند ضروری مسائل بھی ہم عنقریب بیان کریں گے۔ م۔

مسئلہ اذان سنت ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ مع۔ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے۔ امام محمدؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی گاؤں یا شہر والے اذان نہ دینے پر متفق ہو جائیں تو میں ان سے قتال کروں گا، ان کا یہ فرمان اذان کے واجب ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کسی واجب کے ترک پر ہی قتال کا حکم دیا جاتا ہے، تحفہ و محیط میں ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے اور بدائع میں کہا ہے کہ ہمارے عام مشائخ کے قول کے مطابق اذان واقامت دونوں سنت مؤکدہ ہیں، مع، لیکن امام محمدؒ کا قول بظاہر اس کے واجب ہونے سے متعلق ہے۔ ف۔

امام محمدؒ کے قول کا جواب یہ ہے، تاریکین اذان سے قتال کرنا اذان کے واجب ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اذان اسلام کے شعائر میں سے ہے جیسا کہ قاضی خان میں لکھا ہے کہ اذان و جماعت دونوں شعائر اسلام میں سے ہیں اسی بناء پر اگر کسی شہر یا گاؤں یا محضے کے باشندے متفقہ طور پر ان دونوں چیزوں کو چھوڑ دیں تو مسلمانوں کے امام کو لازم ہے کہ ایسے لوگوں کو دھمکی دے اور اگر اس سے بھی وہ نہ ماین تو ان سے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، الکافی، المنہ

مشائخ اسی کے قائل ہیں۔ الحیظ۔

دوسری بات یہ ہے کہ اذان کا سنت ہونا نمازیوں کے واسطے ہے وقت کے واسطے نہیں اسی بناء پر ظہر کے وقت کو ٹھنڈا کر دینے یعنی ابراہ کے بعد نماز کے لئے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اس کے واسطے بھی جماعت میں اذان و اقامت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی نماز کی قضاء اذان و اقامت کے ساتھ پڑھی۔ م۔

تیسری بات یہ ہے کہ اذان مردوں کے واسطے سنت مؤکدہ ہے۔ حج۔ اور عورتوں پر اذان و اقامت کچھ نہیں ہے اور اگر عورتیں جماعت سے نماز اذان و اقامت کے ساتھ پڑھیں تو نماز چار ہوگی مگر برائی کے ساتھ جب کہ الخصاصہ میں ہے، اور یہ اذان صرف آزاد مردوں کے واسطے سنت مؤکدہ ہے۔ م۔ غلاموں پر اذان و اقامت کچھ لازم نہیں ہے، التسمین۔

چوتھی بات یہ ہے کہ پانچوں فرض نمازوں اور جمعہ کے سوا دوسری نمازوں کے لئے نہیں ہے یعنی مسنون نہیں ہے، مثلاً سنتوں اور وتر اور نوافل اور تراویح اور عیدین وغیرہ ان کے واسطے نہ اذان ہے اور نہ اقامت ہے، الحیظ، اسی طرح نذر در نماز جنازہ اور استسقاء اور چاشت اور کسی خوفناک بات کی نماز ہے التسمین، اسی طرح چند گہن اور سورج گہن کی نماز کا حکم ہے، یعنی علی الکفر۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت مؤکدہ ہے صرف آزاد مردوں کے لئے پانچوں نمازوں اور جمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں ان کے سوا کسی اور نماز کے لئے اذان دینے کا حکم نہیں ہے۔ م۔

ولا ترجیع فیہ، وهو ان یرجع فیرفع صوته بالشہادتین بعد ما خفض بہما الخ
ف۔ کیونکہ مکروہ ہے۔ التسمی۔ و ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ تکبیر کے بعد دوٹان، یعنی دونوں شہادتوں کو اپنی آہستہ آواز سے ادا کرنا پھر زور سے کہنا۔ ف۔ یعنی پہلے لفظ اللہ اکبر کو چار بار، اور امام شافعی کے مسلک کے مطابق دوبار کہہ کر پہلے دوبار اشہد ان لا الہ الا اللہ اور دوبار اشہد ان محمد رسول اللہ پست آواز سے کہہ کر دوبارہ دوبار اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمد رسول اللہ کو بلند آواز سے کہنا کہ یہ ہمارے نزدیک ترجیع ثابت نہیں ہے۔

وقال الشافعی فیہ ذلک لحديث ابی محذورة ان النبی ﷺ امرہ بالترجیع الخ
اور شافعی نے فرمایا ہے کہ اذان میں ترجیع کرنا ثابت ہے۔ ف۔ یعنی جو طریقہ اوپر بیان ہوا اس طرح کہنا حدیث سے ثابت ہے، البتہ اگر کوئی ترجیع نہ کرے تو امام شافعی کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں ہے، ترجیع کا ثبوت حضرت ابو محذورہ کے حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انھیں یعنی ابو محذورہ کو اس ترجیع کا حکم دیا ہے۔ ف۔ حضرت ابو محذورہ کی حدیث ابھی اوپر ذکر کی جا چکی ہے لیکن صحیح مسلم میں پہلی مرتبہ کی تکبیر بھی دو ہی مرتبہ منقول ہے البتہ ابو داؤد اور نسائی میں چار بار منقول ہے اور اس کی اسناد بھی صحیح ہیں، جیسا کہ الفتح میں ہے، اور بعض روایتوں میں ہے ارجع فمد بھا صوتک، یعنی ابو محذورہ کو رسول اللہ ﷺ نے امر کے صیغہ کے ساتھ فرمایا کہ تم دوبارہ کہو اور شہادتیں کہتے وقت اپنی آواز بلند کرو اور یہی معنی ہیں رسول اللہ ﷺ کے حکم دینے کے۔

ولما لا ترجیع فی المشاہیر وکان مارواہ تعلیمًا، فظنہ ترجیعًا
ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور حدیثوں میں ترجیع کا بیان نہیں ہے اور ابو محذورہ کی حدیث تعلیم کے طور پر تھی لیکن ابو محذورہ نے ترجیع خیل کیا ہے۔

توضیح:۔ اذان میں ترجیع کا بیان

ولما لا ترجیع فی المشاہیر وکان مارواہ تعلیمًا، فظنہ ترجیعًا الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور حدیثوں میں ترجیع کا ثبوت نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ابو محذورہؓ کو اذان کا طریقہ سکھاتے وقت بطور تعلیم کے یہ بات کہی تھی جسے ابو محذورہؓ نے اپنے طور پر ترجیع خیال کر لیا۔ ف۔ یعنی ابو محذورہؓ نے شہادتین کہتے وقت آواز اتنی بلند نہیں کی تھی جتنی رسول اللہ ﷺ نے چاہی تھی اس لئے ان سے دوبارہ وٹانے کے لئے کہا تاکہ وہ بلند آواز سے کہیں اور اسی بات کو انھوں نے یہ گمان کر لیا کہ مجھے ہمیشہ کے لئے پہلے آنگلی کے ساتھ پھر زور سے کہنے کے حکم دیا گیا ہے، امام طحاوی اور ابن الجوزیؒ نے اسی طرح کی تعلیل بیان کی ہے، لیکن یہ بات جاننے کے لئے لائق ہے کہ ابو محذورہؓ کی وہ روایت جو میں نے اوپر ذکر کی ہے اس میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ ان کھوں کو پہلے پست آواز سے پھر بلند آواز سے کہو، یہ اعتراض فتح القدیر میں بھی موجود ہے۔

اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ مصنفؒ یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت تو ضرور ہے لیکن ابو محذورہؓ نے اپنے گمان کے مطابق یہ معنی بیان کئے ہیں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ابو محذورہؓ معنی بیان کرتے وقت رسول اللہ ﷺ کے متبرک فرمان کا ضرور خیال رکھتے اس کے علاوہ وہ مکہ معظمہ میں حضرت عطاء بن اسیدؓ کے ساتھ مؤذن کی حیثیت سے رہے ہیں اسی بناء پر شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ خود ابو محذورہؓ سے ایک دوسری روایت جو ترجیع کے معارض ہے موجود ہے اس طرح سے کہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی ہے حدثنا أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله البغدادي حدثنا ابو جعفر الفيلسي حدثنا ابراهيم بن اسمعيل بن عبد الملك بن ابي محذورہ قال سمعت جدي عبد الملك بن ابي محذورہ يقول انه سمع اباہ ابا محذورہ يقول القى على رسول الله ﷺ الاذان حرفاً حرفاً قال الله اكبر الله اكبر الله اكبر الح یعنی ابو محذورہؓ سے سنا ہے وہ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک ایک حرف کہہ کر مثلاً الله اكبر الله اكبر آخر تک اس طرح مجھے اذان دینے کا طریقہ سکھایا ہے، اس روایت میں تو ترجیع کا کچھ بھی تذکرہ نہیں ہے لہذا یہ روایت ترجیع کی روایت کے معارض ہوئی اور اس تعرض کی وجہ سے یہ دونوں روایتیں ساقط ہو گئیں اور ہماری وہ دلیل جو عبد اللہ بن زید اور ابن عمرؓ وغیرہم کی حدیثیں ہیں بغیر اختلاف اور معرضہ کے باقی رہ گئیں جن میں ترجیع کا تذکرہ نہیں ہے۔ م۔ ف۔ لیکن ابن حجرؒ نے جواب دیا ہے کہ طبرانی نے ابو محذورہؓ کی یہ روایت کچھ کمی کے ساتھ بیان کی ہے کیونکہ مکمل روایت وہ ہے جو ابوداؤد نے بیان کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ روایت میں اختصار کرنے کا طریقہ اگرچہ جاری ہے لیکن طبرانی نے ایسے طریقے سے روایت بیان کی ہے جو اس روایت میں کمی اور اختصار کرنے کا انکار کرتی ہے کیونکہ اس میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک ایک حرف کہہ کر اذان کی تعلیم دی ہے اس صورت میں یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ صرف ترجیع کو ذکر کر کے درمیان سے ساقط

کردیں اور یہ ظاہر ہے کہ ابوداؤد کی روایت میں دو احتمال ہیں نمبر ایک یہ کہ اس سے ترجیع بھی مراد ہو دوسری یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے جس کیفیت سے تعلیم فرمائی ہے ابو محذورہؓ نے اسے بیان کیا ہے لہذا شہادتین کے الفاظ میں تکرار نہیں ہے ہاں تعلیم کے وقت البتہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے آہستہ کہوائی پھر بلند آواز سے کہلوائی۔

اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ طبرانی کی روایت دوسرے احتمال کی تائید کرتی ہے کیونکہ پہلے احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے پس دونوں روایتیں بلا وجہ کیوں متعارض سمجھی جائیں اسی لئے ہم سے نزدیک دونوں روایتوں کا مطلب ایک ہے البتہ پہلی روایت میں اس کیفیت کا بھی بیان ہے جس کیفیت سے مسنون اذان کی رسول اللہ ﷺ نے تعلیم فرمائی ہے اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے یعنی کیفیت کا تذکرہ نہیں ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے جو ابن الہمامؒ اور ان کے علاوہ دوسروں نے کہی ہے کہ عبد اللہ بن زید بن عبد ربہؓ کی منقول حدیث اذان کے باب میں اصل ہے اور وہ کئی طریقوں سے مروی ہیں اسے ابوداؤد، نسائی، ابن خذیمہ اور ابن حبان نے روایت کیا ہے اس میں ترجیع کا کوئی ذکر نہیں ہے اور ابن عمرؓ کی حدیث

جو صحیح ابن عساکر و دارقطنی میں ہے اور حضرت بلالؓ کی حدیث ان میں سے کسی میں بھی ترجیح منقوش نہیں ہے اس طرح ابو محذورہؓ کی حدیث حضرت بلالؓ کے معارض ہوئی جب کہ حضرت بلالؓ مدینے میں رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں اذان کہتے اور حضرت ابو محذورہؓ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مکہ معظمہ میں کہتے تھے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن زید کی حدیث اصل ہونے کی بناء پر اور حضرت بلالؓ کی حدیث رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں ہونے کی بناء پر حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث کے مقابلے میں زیادہ بہتر اور قابل ترجیح ہے، اس مضمون کو، چھی طرح سمجھ لینا چاہئے، سب سے زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اذان بغیر ترجیح کے ہے اور ابو محذورہؓ کی حدیث میں وہی بات ہے جو ابن الجوزیؒ نے تحقیق کرتے ہوئے کہی ہے کہ اس وقت تک ابو محذورہؓ کو بھی وحدانیت خداوندی کا یقین نہ تھا اسی طرح کلمہ و اوں کو بھی توحید کا یقین نہ تھا اس لئے ان لوگوں کے دلوں میں عقیدہ توحید الہی اور رسالت کی شہادت کے عقیدے کو ان کے دلوں میں راسخ کرنے اور جمانے کے لئے شہادت توحید و رسالت کو مکرر کیا ہے، فضائل کی بحث میں یہ بات گزری ہے کہ ان باتوں پر یقین کرنے سے انسان جنت میں داخل ہوتا ہے۔

اس موقع پر ایک پتیلی کے طور پر علماء سوال کرتے ہیں کہ وہ کون سی سنت ہے جسے خود رسول اللہ ﷺ نے بھی نہ کیا ہو، اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سنت اذان ہے مگر اس پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک حدیث سے رسول اللہ ﷺ کا اذان دینا بھی ثابت ہے ہذا یہ جواب درست نہ ہوا مگر یہ اعتراض درست نہیں ہے کیونکہ سنت کے لئے مواظبت اور مداومت ضروری ہے اس کے بغیر کوئی سنت نہیں ہو سکتی، اگر اس اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ اگرچہ رسول اللہ ﷺ سے عملی طور سے مداومت نہیں پائی گئی حکمی مداومت تو پائی گئی کہ آپ برابر اذان کے لئے ارشاد فرماتے تھے اس طرح اس کا مسنون ہونا ثابت ہو گیا اور اس پتیلی میں تامل ہو گیا۔ م۔

ویرید فی اذان الفجر بعد الفلاح. الصلاة حیر من النوم مرتین، لان بلالاً قال: الصلاة حیر من النوم حیر و حد السی علیہ السلام راقدا، فقال علیہ السلام ما احسن هذا يا بلال، احعله فی اذانك، وحصل الفجر به لانه وقت نوم وعمدة، والاقامة مثل الاذان الا انه یرید فیها بعد الفلاح. قد قامت الصلوة مرتین، هكذا فعل الملك السارل من السماء، وهو المشهور، ثم هو حجة علی الشافعی فی قوله انها فرادی فرادی الا قوله قد قامت الصلاة

ترجمہ - اور فجر کی اذان میں حی الفلاح کے بعد الصلوة خیر من النوم دوبار زیادہ کرے، کیونکہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے رسول اللہ ﷺ کو سوئے ہوئے پا کر الصلوة حیر من النوم کہا یہ جملہ کتنا ہی عمدہ ہے اس لئے اے بلال تم اسے اپنی اذان میں داخل کرو اور فجر کی اذان کو اس کے لئے مخصوص کر لو کیونکہ یہ وقت نیند کے آنے اور غفلت کے طاری ہونے کا وقت ہے، اور اقامت بھی اذان ہی کی طرح ہوگی اب یہ اس اقامت کے کہتے وقت حی علی الفلاح کہنے کے بعد قد قامت الصلوة بھی دوبار زیادہ کہہ دے، اسی طرح آسمان سے اتر کر سننے والے فرشتے نے کیا ہے اور یہ مشہور بات ہے، پھر یہ روایت امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل ہے اس بات میں کہ اقامت ایک ایک مرتبہ ہی کہنی چاہئے سوائے جمدہ قد قامت الصلوة کے۔

توضیح۔ - اذان فجر، اقامت نماز

ویرید فی اذان الفجر بعد الفلاح. الصلاة خیر من النوم مرتین الح

فجر کی اذان بھی دوسری اذانوں کی طرح کہی جاتی ہے اب یہ اس میں حی الفلاح کے بعد دوسرے الصلوة خیر من النوم کہنا ہوتا ہے کیونکہ صحیح مسلم اور چاروں سنن کی کتابوں کے حوالہ سے حضرت ابو محذورہؓ کی روایت گزر چکی ہے۔ م۔ اور اس کے اضافہ

کرنے کی وجہ حضرت بلالؓ کا وہ واقعہ ہے کہ وہ بعد اذان فجر رسول اللہ ﷺ کی آنکھ نہ کھلنے کی وجہ سے جب بیدار کرنے کے لئے حاضر ہوئے تو یہی جملہ کہہ کر آپ کو بیدار کیا تو آنحضرت ﷺ کو ان کی بات بہت پسند آئی اور فرمایا کہ اے بلال آئندہ اسے اپنی اذان کے جملوں میں شامل کر لو۔ ف۔ جبرائی نے یہ روایت حضرت جلالؒ سے روایت کی ہے اس طرح ابن ماجہ نے بھی حضرت بلالؒ سے روایت کی ہے۔

وحص الصحربہ لانه وقت يوم وعمله الح

اس (الصلوٰۃ حیر من الصوم نیند نماز سے بہتر) زائد جملہ کو فجر ہی کی اذان میں مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فجر کا وقت ہی عموماً نیند اور غفلت کا ہوتا ہے۔ ف۔ بعض احادیث میں اسی جملہ کے کہنے کو تنبیہ کہا گیا ہے، یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔ م۔

والاقامة مثل الادان الا انه یزید فیہا بعد الصلاح قد قامت الصلوٰۃ مرتین الح

اور اقامت کے کلمات بھی اذان کے جیسے ہی ہوتے ہیں، اور اس کا حکم بھی اذان کے مثل ہوتا ہے کہ یہ بھی مثل اذان فقط فرض نمازوں کے واسطے مسنون ہے۔ البحر۔ الا انہ الخ البتہ اتنی بات کا فرق ہوتا ہے کہ اقامت میں حی علی الفلاح کے بعد جملہ قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ کہنا ہوتا ہے، ف، اس طرح اذان میں عموماً پندرہ کلمے اور اقامت میں سترہ کلمے ہوتے ہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اور اذان فجر اور اقامت فجر دونوں کے کلمے برابر ہی ہوتے ہیں، لیکن اگر اذان میں ترجیع کی جائے یعنی شہدائین دودو مرتبہ دہرائی جائیں تو کل انیس (۱۹) کلمے ہو جائیں گے۔ م۔

ہکذا فعل الملک المازل من السماء، وهو المشہور الح

آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے خواب میں ایسا ہی کیا تھا، اور یہی مشہور ہے۔ ف۔ ابن ابی شیبہؒ نے عبد الرحمن بن ابی یحییٰؒ سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے ہم سے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؒ نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر عرض کیا کہ ایک ایسا شخص جس پر سبز رنگ کی دو چادریں تھیں وہ ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور دودو مرتبہ اذان کے کلمات اور دودو مرتبہ اقامت کے کلمات کہے، امام میں لکھا ہے کہ اس اسناد کے وہی راوی ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ابن ماجہ میں حضرت ابو مخنفؒ سے روایت ہے کہ اقامت کے سترہ کلمات سکھائے اور ترمذی کی روایت میں بھی ہے کہ سترہ کلمے گن کر بتائے۔ م۔

ثم هو حجة علی الشافعی فی قوله انها فرادی فرادی الا قوله قد قامت الصلوٰۃ الح

مذکورہ روایت ہمارے موافق اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے جس میں وہ اقامت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کے کلمات ایک ایک مرتبہ ہی کہے جاتے ہیں سوائے کلمہ قد قامت الصلوٰۃ کے کہ وہ دو مرتبہ کہا جاتا ہے، اس کے بارے میں امام شافعیؒ کی دلیل بخاری کی یہ حدیث ہے کہ بلالؓ کو حکم دیا کہ اذان کے کلمات جفت یعنی دودو بار کہے اور اقامت کے کلمات حاق مرتبہ کہے، سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے، اسی طرح صحیحین کی ایک اور روایت میں تو قد قامت الصلوٰۃ کا استثناء بھی نہیں ہے، اسی کے پیش نظر امام مالکؒ نے یہاں اس کلمے کو بھی بقیہ کلموں کی طرح ایک ہی مرتبہ کہا جاتا ہے، اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ہماری مذکورہ حدیث جو حجت میں پیش کی گئی اس سے عدد کلمات کے سترہ ہونے کی تصریح ہے اور اس میں کلمات اذان بھی بیان کئے گئے ہیں اس کی وجہ سے دوسرے کسی معنی کے لینے کا احتمال نہیں ہے برخلاف امام شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث کے کہ اس میں طاق کرنے کا بھی احتمال ہے کہ اس کی مراد صرف ایک مرتبہ کہنے کی ہو معنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ سوا میں اتار ہو یعنی جد جہد کہو جیسا کہ اقامت میں جد جہد کہنے پر عمل بھی ہے ہذا اسی معنی پر محمول کرنا چاہئے تاکہ دونوں حدیثوں میں موافقت ہو جائے۔ م۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ ایسی تاویل کرنی بہت بعید ہے کیونکہ طاق میں یہ ایک احتمال کہ اقامت پوری ایک ہو یہ باطل ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اذان دوم تہ نہیں کہی جاتی لہذا یہ احتمال لین باطل ہے اسی طرح دوسرا احتمال نکال کہ طاق سے مراد آواز کو جہدی سے نکالنے کے معنی یہ ہوئے کہ سوائے قد قامت الصلوۃ قد قامت الصلوۃ کے بقیہ کلموں کو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں، اور شیخ الاسلام عینی نے زور دے کر کہا ہے کہ بلال کی حدیث منسوخ ہے اور صحابی کی احادیث اور آثار اقامت کے دوبار کہنے کے سلسلے میں بہت طوالت کے ساتھ بیان کئے ہیں، ابن ابیہائم نے لکھا ہے کہ امام صحابی نے کہا ہے کہ حضرت بلالؓ سے متواتر طریقے سے حدیثیں وارد ہوئیں ہیں کہ اقامت اذان کی طرح ہوتی تھی یہاں تک کہ نبی اُمیہ کے بادشاہوں نے اقامت کو ایک ایک بار کہنے کا حکم دیا تاکہ وہ جلدی سے فارغ ہو جائیں، ابن الجوزیؒ نے بھی تحقیق میں یہی کہا ہے، عینی نے سند کے ساتھ اسی طرح مجاہد کی طرح روایت کیا ہے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ میرے نزدیک اس مقام پر حق بات یہ ہے کہ اذان کو جفت اور اقامت کو طاق کہنے والی حدیث صحیح ہے لیکن وہ اس بات پر محمول ہے کہ کسی خاص وقت مثلاً سفر وغیرہ میں حکم دیا ہے ہذا اس سے مواظبت یعنی ہمیشہ عمل کرنے کا حکم نہیں پایا جاتا اور سنت وہ عمل ہے جس پر پختگی ہو، اس مفہوم پر محمول کرنے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث میں ہے کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھے اذان دینی سکھلائے اور اس میں اقامت کو دو دو بار کہنے کا ذکر ہے لہذا یہی اذان مسنون ثابت ہوئی۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ نے اقامت کے کہتے ہوئے کلمات سترہ بتائے ہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خذیمہ میں موجود ہے اس کے بعد امام بیہقی کا یہ فرمانا کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے کیونکہ امام مسلمؒ نے اس کو روایت نہیں کیا ہے، ابخ۔ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ انصاف پسندوں کے نظر میں پوشیدہ نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ مسنون اقامت دو دو بار کہنا ہے اور ابو داؤد کی دوسری روایت میں جو ابو محذورہؓ سے مروی ہے اس میں صراحت کے ساتھ ہے رسول اللہ ﷺ نے مجھے اقامت دو دو بار سکھلائی ہے پھر تفسیر کے ساتھ بیان کیا ہے امام طحاویؒ نے عبد العزیز بن رفیعؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو محذورہؓ کو دو دو بار اذان دیتے ہوئے اور اقامت کہتے ہوئے سنا ہے، عبد العزیز بن رفیع ثقہ ہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بلالؓ کو اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار کہنے کا حکم ہمیشہ کے لئے ہوتا تو بلالؓ کا عمل اسی طرح ثابت ہوتا حالانکہ ان کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے جیسا کہ عبد الرزاقؒ نے اپنے مصنف میں روایت کیا ہے احبوا معمار عن حماد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالاً کان یثنی الإقامة، وکان یبدأ بالتکبیر ویختم بالتکبیر، یعنی اسودؒ نے کہا ہے کہ بلالؓ دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر ہی پر ختم بھی کرتے تھے یہ سب راوی ثقہ ہیں۔

اور ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں جو کہا ہے کہ اسودؒ نے حضرت بلالؓ کو نہیں پایا ہے صاحب تنقیح نے اس کو رد کر دیا ہے کہ نسبی نے اسودؒ سے یوں روایت کی ہے کہ حد ثابلاً، یعنی بلالؓ نے ہم لوگوں سے حدیث بیان کی ہے، دارقطنیؒ نے ایسی اسد دیکھا تھا جس میں ایک راوی زید البرکائیؒ بھی ہیں حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے کہ بلالؓ سے رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں دو دو بار اذان اور دو دو بار اقامت کہتے، زیاد البرکائیؒ کو امام احمدؒ نے ثقہ کہا ہے اور ابو زرؒ نے صدوق کہا ہے اور امام مسلمؒ نے انہیں حجت میں پیش کیا ہے اس طرح یہ اسناد صحیح اور درست ہے، اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت بلالؓ سے متواتر روایتوں سے دو دو بار اقامت کہنے کا ثبوت ملتا ہے، اور طحاویؒ نے عمدہ سندوں سے حضرت سہم بن الاکوعؒ اور ثوبانؒ وغیرہا سے دو دو بار کی روایات ذکر کی ہیں اس طرح امام نوویؒ کا صحیح مسلم کی شرح میں یہ فرمانا کہ "اقامت میں سترہ کلموں کا ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے یہ مذہب شاذ ہے" امام نوویؒ سے انتہائی تعجب خیز بات ہے، کیونکہ اتنی احادیث اور آثار صحیحہ کے پائے جانے کے باوجود مذہب کو شاذ کہنا کیا معنی

ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حضرت بلالؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے روایات متواتر کے پائے جانے کے علاوہ تابعینؓ کے مذکورہ بالا اقوال سے یہ بات واضح طریقہ سے ثابت ہوتی ہے کہ اذان و اقامت میں مسنون طریقہ وہی ہے جو ہر انداز میں ہے، البتہ حضرت بلالؓ کی اس حدیث سے جس میں اقامت کو ایک ایک بار کہنے کا ذکر ہے وہ کسی خاص وقت اور حالت کے پیش نظر کہا گیا ہے اس روایت سے دوام اور بیہنگی کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے، اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہے کہ ایسا بھی کہنا جائز ہے، جبکہ ہر ری گفتگو سنت معمولہ یا مؤکدہ میں ہے کہ آپ اکثر و بیشتر اس پر عمل کرتے رہے ہوں اور گاہے گاہے اسے ترک بھی کر دیا ہو، کیونکہ بغیر ترک مواظبت سے وجوب کا حکم ثابت ہوتا ہے، بلکہ حضرت بلالؓ کی حدیث سے یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ کبھی کبھی دوبار کہنے کو ترک کر کے صرف ایک بار پُر اکتفاء کیا گیا ہے، اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اقامت دوبار کہی جاتی تھی، اور سب سے پہلے جس نے اقامت کو ایک ایک بار کہا ہے وہ حضرت معاویہؓ ہیں، ساتھ ہی یہ فعل حضرت معاویہؓ کا بدعت نہیں کیونکہ اس کی ایک اصل حضرت بلالؓ کی حدیث ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے سنت اعلیٰ کو ترک کیا ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ سنت کے جتنے افعال کئی طرح سے مروی ہوں ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ منسوخ ہوں اور صرف ایک طریقہ باقی ہو، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سارے ہی طریقے باقی ہوں اس وقت ہمیں ان طریقوں میں سے صرف اس طریقے کو تلاش کرنا ہوگا جو عام حالت میں معمول تھا چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حج کے احرام کی حالت اگر سر پر جو پڑ جائے اتنی کہ اس کی تکلیف سے بال منڈوانا پڑ جائے تو اس کا کفارہ کئی طریقوں سے دیا جاسکتا ہے، جب واجب احکام میں یہ موجود ہے تو مسنون احکام میں کیوں نہیں ہو سکتی اسی لئے ہمارے لئے بغیر کسی دلیل کے یہ دعویٰ کرنا درست نہیں ہے کہ حضرت بلالؓ کی حدیث جو حاق مرتبہ اقامت کہنے کے سلسلے میں ہیں وہ منسوخ ہے بلکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ تمام احادیث اور آثار کے درمیان توفیق دینے سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عموماً دو بار اقامت کہنے کا طریقہ رائج تھا اور یہی ہمارا مطلب ہے۔ ہ۔

چند مختلف مسائل

مسجد میں اذان و اقامت کے بغیر فرض نماز کی ادائیگی۔ مؤذن کی صفیتیں

مؤذن کی موجودگی میں اقامت۔ اذان میں ترسیل کرنا اور اقامت میں حد رکھنا۔

مسجد میں جماعت کے ساتھ فرض کی ادائیگی اذان و اقامت کے بغیر مکروہ ہے، قاضی خان۔

مؤذن کے لائق یا نالائق ہونے میں قبلے کی رخ کو اچھی طرح پہچاننے اور نماز کے اوقات کو پہچاننے کا اعتبار ہوتا ہے۔ ق۔ مؤذن کو مرد، عاقل، صالح، متقی اور سنت سے واقف ہونا چاہئے۔ انتہائی۔ اور مناسب ہے کہ مؤذن رب دار اور لوگوں کے حالات کی خبر گیری کرنے والا اور جو لوگ جماعت سے سستی کرنے والے ہوں ان کو جھڑکنے والا ہو۔ التندیہ۔ اور اذان دینے میں ہمیشہ پابندی کرنے والا ہو۔ البدائع۔ اذان دے کر ثواب رکھنے کی امید رکھتا ہو۔ النہر۔ یعنی صرف ثواب کی نیت رکھتا ہو دینوی عوض یا لالچ نہ رکھتا ہو۔ یہ ساری باتیں مستحب ہیں۔ م۔ بہتر ہے کہ وہی نماز کا امام ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ الکافی۔ اگر اس کی عدم موجودگی میں کسی دوسرے نے اقامت کہہ دی تو بلا کر اہت جائز ہے اور وہ اگر موجود ہو اور دوسرے کی اقامت سے راضی ہو تو بھی درست ہے لیکن اگر اس کو ناگواری ہو تو ہمارے نزدیک بغیر کی اقامت مکروہ ہے۔ الحیط۔ سمجھ دار بچے کی اذان کو ظہر الروایہ میں بلا کر اہت صحیح کہا ہے اور نا سمجھ بچہ پگل کی طرح ہے کہ اس کی اذان جائز نہیں ہے۔ انتہائی۔ اس شخص کی اذان بھی مکروہ ہے جو نشہ میں مست ہو۔ المستبیین۔

عورت کی اذان مکروہ اور اس کا اعدہ مستحب ہے۔ انکافی۔ فاسق کی اذان بھی مکروہ ہے مگر اس کے اعدہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اند خیرہ۔ غلام، دیہاتی، حرامی لڑکے اور اندھے اور اس شخص کی بھی اذان جو صرف بعض اوقات میں دیتا ہو کسی کراہت کے بغیر درست ہے۔ مگر بہتر نہیں ہے۔ الحیظ۔ اگر اندھے کا کوئی ایسا ساتھی ہو جو اس کو نماز کے اوقات برابر بتاتا رہتا ہو تو اس معاملہ میں وہ مذہا، تنگھوں والوں جیسا ہے، انتہایہ، اول وقت میں اذان دے کر اوسط وقت میں اقامت کہنا چاہئے تاکہ جسے وضوء کرنا ہو وہ وضوء کرے، اور جو نوافل ادا کر رہا ہو جسے استنجاء وغیرہ کرنے کی ضرورت ہو سب فارغ ہو جائیں۔ التارخانیہ عن ائچیہ۔ عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں اذان نہیں کہنی چاہئے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر اور اصح ہے۔ الجوہرہ۔

اذان کے پندرہ اور اقامت کے سترہ کلمے ہوتے ہیں۔ قاضی خان۔ اذان و اقامت میں آواز بلند کرنا سنت ہے مگر اقامت میں بہ نسبت اذان کے پست ہونی چاہئے، البدائع وانھیہ، مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہے، المصعرات، سنت یہ ہے کہ اذان اونچی جگہ پر دی جائے۔ البحر۔ مگر مسجد کے اندر نہیں بلکہ معبد نہ جہن اس بلند جگہ پر جو اسی کام کے لئے بنائی گئی ہو، یہ مسجد سے باہر ہونا چاہئے۔ قاضی خان۔ اقامت مسجد کے اندر برابر جگہ پر ہونی چاہئے۔ البحر۔ القنیہ۔

ویرسل فی الادان، ویحدر فی الاقامۃ، لقولہ علیہ السلام: اذا اذنت فترسل، واداء اقامت فاحذر، وهذا بیان الاستحباب، ویستقبل بہما القبلة، لان السائل من السماء اذن مستقبل القبلة، ولو ترك الاستقبال حار، لحصول المقصود، ویکرہ لمخالفة السۃ، ویحول وجہہ للصلوۃ والصلاح یمنے ویسرة، لانه حطاب للقوم فیوا جہہم ترجمہ۔ اور اذان کہنے میں ترسل کرے اور اقامت کہنے میں صدر کرے اس بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب اذان دو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو صدر کرو، مگر بین تنبائی ہے، اور ان دونوں اوقات میں کہنے والا اپنے چہرہ کو قبلہ کی طرف رکھے۔ کیونکہ آسمان سے اتر کر آنے والے فرشتے نے بھی اذان کہتے وقت اپنا منہ قبلہ کی طرف ہی رکھا تھا، اور اگر قبلہ کی طرف منہ نہ کرے تو بھی اذان صحیح ہوگی کیونکہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے البتہ سنت کی مخالفت کی بناء پر یہ عمل مکروہ ہوگا، اور حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الغلح کہتے وقت اپنے چہرہ کو دلہنے اور بائیں طرف پھیر دیا کرے کیونکہ اس میں قوم کو خطاب کرنا ہوتا ہے، لہذا ان کی طرف منہ کر لینا چاہئے۔

توضیح۔ ترسل اور صدر کی تعریف۔ اشد اکبر کہتے وقت شروع میں مد کے ساتھ کہن

حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کہتے وقت چہرہ کو بھی گھمالین

ویرسل فی الادان، ویحدر فی الاقامۃ الخ

اذان کہتے وقت مستحب طریق ترسل کرنا چاہئے یعنی ہر دو کلمہ ایک ساتھ کہہ کر ذرا ٹھہر جانا چاہئے یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کہہ کر ٹھہر جائے پھر اللہ اکبر اللہ اکبر کہہ کر ٹھہر جائے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ، اشہد ان لا الہ الا اللہ کہہ کر ٹھہر جائے اسی طرح کلمہ تک کرتا جائے، اور اقامت میں ”صدر“ کہنا مستحب ہے یعنی ان کلموں کو ملا کر ایک ساتھ کہہ کر ختم کر دینا چاہئے۔ التارخانیہ، ینایح کے حوالہ سے۔ اذان میں ہر کلمہ کے آخر میں ظاہر اور باطن ہر طرح سے جزم دے کر کہنا چاہئے مثلاً اللہ اکبر، اللہ اکبر۔ لیکن اقامت میں صرف جزم کرنے کی نیت رکھنی چاہئے، المستبیین، ترسل اور صدر کرنے کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے۔

لقولہ علیہ السلام اذا اذنت فترسل، واداء اقامت فاحذر، وهذا بیان الاستحباب الخ

یعنی وہ حکم رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ تم جب اذان کہو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو صدر کرو، یہ خطاب حضرت بلالؓ کو تھا، ف، ترمذی نے اس حدیث کی روایت کرنے کے بعد خود اسے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اس کی اسناد

مجہول ہے، اور امام دارقطنی نے حضرت عمرؓ کا قول نقل کیا ہے جب کہ بیہوشی نے ابن عمرؓ کا عمل نقل کیا

وهذا بيان الاستحباب الخ

یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے، ف، یہ احکام چونکہ مستحب ہیں اس لئے اذان میں حذر اور اقامت میں ترسل یا دونوں میں حذر کرنا بد کرہ است جائز ہے جیسا کہ انکانی سے، ویسے ایسے کلمے کو مکروہ ہی کہا گیا ہے، اور قاضی خان نے اقامت کو دوبارہ کہنے کا بھی حکم دیا ہے ابن الہمام نے اسی حکم کو حق کہا ہے کیونکہ اسی پر تمام مسلمانوں کا عمل ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اختلاف کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس جگہ کرہ است تحریمی کا حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ کرہ است تنزیہی ہے اس وجہ سے کہ بدائع اور غایت اسروہی میں دوبارہ کہنے کو افضل کہا گیا ہے، اور دلیل تنزیہی پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعدہ کا حکم صرف اذان میں صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ ف۔ الحیط۔ غ۔ م۔

تکبیر یعنی اللہ اکبر کہتے وقت اللہ کی لف کو مد توے کر آئندہ کہنا کفر ہے اور آخر میں اکبر کو مد دے کر اکبر کہنا بہت بڑی غلطی ہے، الزام دی کیونکہ اللہ کہنے سے معنی ہو گئے کیا اللہ بڑا ہے؟ اس طرح شبہ کرنے سے کفر ہوتا ہے اور اکبار کہنے سے اگرچہ کفر نہیں ہوتا مگر بڑی غلطی ہے کفر کہنے کا حکم اس وقت ہو گا جب کہ قصد اکبر ہو لیکن اگر کسی سمجھ مؤذن کی زبان سے ایسا نکل جائے تو اگرچہ بڑی غلطی ہوگی مگر کافر نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھو۔ م۔ اذان اور اقامت کے کلمات جس طرح ثابت ہیں اور ان پر عمل ہے اسی طرح کہنا چاہئے۔ محیط السرخسی۔ اگر بعض کلمات کو کسی نے آگے پیچھے کر دیا افضل یہ ہے کہ جس کلمے کو مقدم کیا ہے اس کا اعتبار نہ کر کے آگے اس کا عہدہ کر لینا چاہئے اور اگر نہ کیا تو بھی نماز جائز ہو جائیگی۔ الحیط۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلمات کی ترتیب کا خیال رکھنا مستحب ہے۔ م۔ اذان و اقامت کہتے وقت ایسے انداز اور آواز سے کہ جس سے ان کلموں میں تغیر آجائے مکروہ ہے، شرح الجمع لا بن ملک۔ یہ کرہ است تحریمی ہے جیسا کہ الدر میں ہے۔ لیکن اذان کو خوش آوازی کے ساتھ کہنا اچھا ہے۔ السراجیہ اور الصدر۔

ويستقبل بهما القبلة، لان المازل من السماء اذن مستقبل القبلة الخ

یعنی اذان و اقامت کہتے وقت قبلے کی طرف منہ کرنا۔ ف۔ یہ حکم مسافروں کے سوا دوسرے کے لئے ہیں، م، کیونکہ آسمان سے آنے والے فرشتے نے قبے کی طرف منہ کر کے ہی اذان کہی تھی۔ ف۔ جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے۔

ولو ترك الاستقبال حاز، لحصول المقصود الخ

یعنی اگر قبے کی طرف منہ کے بغیر ہی اذان دے دی تو بھی اذان جائز ہو جائیگی کیونکہ اذان کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے البتہ سنت طریقے کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی ہے۔ و۔ ابن امین نے کہا ہے کہ عمار نے اذان میں قبلہ رو ہونے پر اجماع کیا ہے۔ غ۔ مسافر کو سواری پر اذان کہنا اگرچہ قبلہ رو نہ ہو جائز ہے لیکن اقامت کے وقت سواری سے اتر جانا چاہئے جیسا کہ قاضی خان اور الخلاء، اور اگر نہ اتر تو بھی صحیح ہے، الحیط، حالت حذر میں سواری پر اذان دینا ظاہر اروایہ کے مطابق مکروہ ہے مگر دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ الخلاء۔ بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔

ويحول وجهه للصلاة والفلاح يمة ويسرة الخ

یعنی حی علی الصلوٰۃ کہتے وقت صرف اپنے چہرے کو داہنی طرف اور حی علی الفلاح کہتے وقت صرف اپنے چہرے کو بائیں طرف پھیرنا چاہئے، ف، مگر دونوں قدم اپنی جگہ پر رہیں خواہ نماز تنہا پڑھ رہا ہو یا جمعہ کے ساتھ اور یہی بات صحیح ہے یہاں تک کہ مشائخ نے کہا ہے کہ چھوٹے بچے کے کان میں اذان کہتے وقت بھی ان دونوں کلموں پر اسی طرح چہرہ گھم لینا چاہئے۔ الحیط۔

لايه خطاب للقوم فيواحيهم الخ

کیونکہ اس جملہ کا مخاطب قوم ہے لہذا ان کی طرف منہ کرنا چاہئے۔ ف۔ اس میں خطاب اس بات پر ہے کہ نماز کی طرف آؤ

اور دونوں جہوں کی کامیابی کی طرف مسم۔ اس کا طریقہ وہی ہے کہ حی علی الصلاح پر دائیں طرف در فلاح پر بائیں طرف منہ پھیر جائے۔ یہی صحیح ہے۔ استسبین۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہر ایک کلمے میں دونوں طرف منہ پھیر جائے اور یہی اوجہ ہے۔
الفح۔

وان استدار فی صومعته فحسن، و مراده اذا لم يستطع تحول الوجه يمينا وشمالا مع ثبات قدميه مكانهما، كما هو السنة بان كانت الصومعة متسعة، فاما من غير حاجة فلا، والافضل للموذن ان يجعل اصبعه في اذنيه، بذلك امر النبي عليه السلام بلالا، ولانه ابلغ في الاعلام، وان لم يفعل فحسن، لانها ليست بسنة اصلية

ترجمہ - در اگر مؤذن اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ مؤذن کے لئے اپنے دونوں قدم کو زمین پر جما کر رکھتے ہوئے چہرے کو دائیں بائیں طرف منہ پھیرنا جو کہ مسنون طریقہ ہے ممکن نہ ہو اس وجہ سے کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہو، لیکن بغیر ضرورت کے اپنے قدموں کو ہٹانا اور گھمنا نہیں چاہئے، مؤذن کے لئے افضل یہ ہے کہ اذان دیتے وقت اپنی دونوں انگلیوں کو اپنے دونوں کانوں میں ڈال لے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اس بات کا حکم دیا تھا اور اس لئے کہ ایسا کرنے سے آواز دور تک جاتی ہیں، اور اگر ایسا نہ کیا تو بھی درست ہے کیونکہ یہ سنت اصلہ نہیں ہے۔

توضیح :- اذان بند آواز سے ہوئی چاہئے، اذان پر اجرت لینا

وان استدار فی صومعته فحسن، و مراده اذا لم يستطع تحول الوجه يمينا وشمالا الح
اور اگر مؤذن اذان کے وقت اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے، ف، جب کہ وہ کافی کشادہ ہو، اسدائع، لہذا اس کے دائیں روشندان سے اپنا سر نکال کر دوبارہ حی علی الصلاۃ کہے پھر بائیں روشندان سے سر نکال کر دوبارہ حی علی الصلاۃ کہے، ابو المکارم۔ و مراده المحمدی میں امام احمدؒ کے کلام مذکور کا مطلب یہ ہے کہ صومعہ جب اس طرح بنا ہوا ہو مثلاً کافی کشادہ ہو اور ایک جگہ کھڑے ہو کر اذان دینے سے ہر طرف آواز نہ جاتی ہو تو اس بات میں کوئی حرج نہیں بلکہ بہتر ہی ہے کہ اس میں گھوم گھوم کر اس کے دائیں اور بائیں طرف پہنچے ہوئے روشندانوں سے منہ نکال کر حی علی الصلاۃ حی علی الصلاۃ کہے بلکہ یہاں کرنا اچھا ہے ضرورت کی بناء پر۔ م۔ لیکن بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے قدم ہٹانا اچھا نہیں ہے بلکہ سیدھے کھڑے ہو کر اور قدم جما کر ہی کہنا چاہئے۔ ف۔

اقامت کہنے میں ان کلمات پر منہ پھیرنا مذکور نہیں ہے مگر بعض قوم کے لئے جو دیکھتے ہیں۔ تر تا شیخ۔ صومعہ کے معنی عبادت خانے کے ہیں جو راہبوں کے لئے بنایا جاتا ہے یہاں پر اس سے مراد وہ بلند مقام ہے جس پر کھڑے ہو کر اذان دی جائے یہ صومعہ کبھی تنگ کو ٹھری اور کبھی کشادہ کو ٹھری کی طرح ہوتا ہے اور انزارئی نے کہا ہے کہ منارہ اذان کی چوٹی پر ہوتا ہے۔ ط۔ بلندی پر اذان کا ثبوت جو ابو داؤد اور بیہقی وغیرہ نے بنو نجار کی ایک عورت سے حضرت بلالؓ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی ہے اور ابو ہریرہؓ وغیرہ سے منارہ پر اذان کا مسنون ہونا ابو شیخ وغیرہ نے روایت کی ہے اور بد ضرورت اپنی جگہ سے نہ پھرنا صحیحین وغیرہ کی روایت میں مشہور ہے البتہ ضرورت کے وقت قدم کو گھمنے کا ثبوت ابو حنیفہؒ کی حدیث سے ثابت ہے جو یہ ہے رأیت ملالاً یودن ویدور ویبتع فاه ههنا وههنا واصبعاه فی اذنيه۔ یعنی میں نے بدلؓ کو دیکھا کہ اذان دیتے اور چکر لگاتے اور دائیں بائیں کی طرف منہ بڑھاتے اس حالت میں کہ ان کی دونوں انگلیاں کانوں میں تھیں، اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا ہے حسن صحیح ہے۔

اور بیہقی کا یہ اعتراض کہ اس میں عبدالرزاق نے وہم کیا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ عبدالرزاق جو صاحب مصنف ہیں

ثقت اور حجت ہیں اور دوسری وہ روایت جو ابو ذریہ کی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے چکر نہیں لگایا وہ دوسرے وقت پر محمول ہے جب کہ اس کی ضرورت نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ غ۔ م۔

والا فضل للمؤذن ان يجعل اصبعه في اذنيه الخ

مؤذن کے واسطے یعنی اذان دیتے وقت افضل ہے، ف، اقامت کہتے وقت نہیں، اللہ۔ ان يجعل کہ اپنی دونوں انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں ڈالے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرت بدل کو اسی بات کا حکم دیا ہے اور اس لئے بھی کہ عام لوگوں کو خبر دینا جو اذان کا مقصود ہے اس طرح کہنے سے پورا ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن ماجہ و طبرانی و حاکم نے یہ حدیث روایت کی ہے اس جملے کی زیادتی کے ساتھ کہ ایسا کرنا کہ تیری آواز کو بلند کرنے والا ہے، بلکہ ابو شیخ نے کتاب الاذان میں عبد اللہ بن زید کی حدیث میں فرشتے کا بھی اس طرح کرنا روایت کیا ہے۔

الحاصل اذان میں یہ کام یعنی کان میں انگلی ڈالنا بہتر ہے تاکہ آواز بلند ہو، اور اگر مؤذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان میں کوئی خرابی نہ ہوگی، صحیح ہوگی، مفیع کیونکہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔ ف۔ انزاری نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سنن الہدی میں سے نہیں ہے بلکہ سنن الزوائد میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ آواز دور تک پہنچنے کے لئے یہ ایک اچھا طریقہ ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھے تو بھی اچھا ہے، المستعین، کیونکہ امام احمد کی حدیث جو ابو محذورہ سے مروی ہے اس میں چاروں انگلیاں ملا کر کانوں پر رکھنا منقول ہے۔ غ۔

اگر اذان یا اقامت میں تھوڑی دیر کے لئے غشی طاری ہو جائے یا بھول کر کہنا بند کر دیا تو اسے از سر نو کہنا افضل ہے، دونوں کے کہتے وقت درمیان میں باتیں کرنا، سلام کا جواب دینا اور بغیر عذر کے بیٹھنا مکروہ ہے، اقامت شروع کرنے کے بعد ایک ہی جگہ پر ختم کرنا چاہئے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی اصح ہے، جیسا کہ اسباق میں ہے، ایک مؤذن کو دو مسجدوں میں اذان دینا مکروہ ہے، ایک حدیث میں ہے من اذن فهو یقیم یعنی جو اذان دے وہی اقامت کہے، اس کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، عینی نے کہا ہے کہ اس کے ایک راوی عبد الرحمن افریقی ہیں جو ضعیف ہیں، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ یہ راوی ثقہ ہیں، اسی بناء پر شیخ دبرئی نے کہا ہے کہ مؤذن کی اجازت سے کوئی دوسرا اقامت کہے تو جائز ہیں۔ م۔

مؤذن کیسا ہونا چاہئے

چاہئے کہ مؤذن مرد، عاقل، بالغ، تندرست، متقی، سنت اور اوقات نماز کا عالم ہو اور اس کی آواز بلند اور ہمیشہ یعنی پانچوں وقت کا مؤذن ہو اور اس پر اجرت نہ ملے، اور اگر اجرت مقرر کر لی تو وہ اس کا مستحق نہ ہوگا، حدیث میں ہے کہ ایسا مؤذن مقرر کرے جو اپنی اذان پر اجرت نہ ملے، اس کی روایت ترمذی، ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کی ہے، یہی قول امام اوزاعی، احمد اور ابن المنذر کا ہے، لیکن امام مالک اور کچھ شوافع نے بھی اجرت لینے کو جائز کہا ہے۔ مع۔ اور بہتر یہ ہے کہ اگر وہ محتاج اور ضرورت مند معصوم ہو تو بغیر شرط کے از خود اس کی مدد کرنی چاہئے، اور جس نے اذان کہنے پر اجرت مقرر کر لی وہ فاسق ہے، اور اس کی اذان بھی مکروہ ہے، محیط میں ذخیرہ اور بدائع کے برخلاف مؤذن کی اذان کو مکروہ لکھا ہے، مع۔

واضح ہو کہ حدیث میں جو تعویب کرنے کا بیان ہے اس سے مراد الصلوٰۃ خیر من النوم دوبار کہنا ہے، اور صحیح یہ ہے کہ تعویب کا وقت اذان کے درمیان میں تھا جیسا کہ اب بھی اس پر عمل ہے اور اذان ختم ہو جانے کے بعد کہنے کا نہیں ہے، یاد رکھ لیں۔

والثوب فی الفجر حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان والاقامة حسن، لانه وقت يوم وغفلة، وكره فی سائر الصلوات، ومعناه العود الی الاعلام، وهو علی حسب ماتعارفوه، وهذا تثویب احداثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس، وخصوص الفجر به لما ذكرناه، والمتأخرون استحسوه فی

الصلوات کلہا، لظہور التواشی فی الامور الدینیۃ.

ترجمہ - اور فجر میں اذان و اقامت کے درمیان دوبارہ تحویب کرنا یعنی حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کہنا بہتر ہے کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، لیکن دوسری نمازوں میں مکروہ ہے، اس تحویب کے معنی ہیں دوبارہ خبر دینا، اور یہ کام آئی طرح سے ہونا چاہئے جیسا کہ اس وقت لوگوں میں معمول ہو، اس تحویب کے عمل کو صحیحہ کرام کے زمانہ کے بعد کوفہ کے علماء نے جاری کیا تھا کیونکہ اس وقت لوگوں کے حالات (عبادت کے بارے میں) بدل چکے تھے بالخصوص فجر کے بارے میں کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، اور متاخرین نے تمام نمازوں میں ہی تحویب کرنے کو بہتر سمجھا ہے، کیونکہ دینی (اعمال کی ادائیگی میں) عام لوگوں میں سستی غائب آگئی ہے۔

توضیح - اذان کے بعد تحویب

والنویب فی الفجر حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح مرتین بین الادان والاقامۃ حسن الخ
یعنی اذان کہہ کر کچھ توقف کر لینے کے بعد اقامت اور اذان کے درمیان دوبارہ حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کہہ کر تحویب کر لینا بہتر ہے اس بناء پر کہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اور بقیہ نمازوں میں ایسا کرنا مکروہ ہے، ف، آئندہ یہ بحث شقی ہے کہ متاخرین نے تمام نمازوں میں تحویب کو بہت خیال کیا ہے اور تنویر میں اسی قول کو مذہب قرار دیا ہے۔

ومعہ العود الی الاعلام، وهو علی حسب ما تعارفہ الخ

اس تحویب کے معنی ہیں دوبارہ خیال دلانا اس کے لئے لوگوں میں جو بھی طریقہ جاری ہو جائے جو متعارف ہو چکا ہو تو وہی کافی ہو گا۔ ف۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تحویب باتفاق اذان کا حصہ نہیں بلکہ اذان کا جو مقصد اصلی ہے یعنی عام لوگوں کو مطلع کر دینا اسی کو حاصل کرنے کے لئے اذان کے علاوہ اپنی طرف سے اس کا اضافہ کیا گیا ہے، اس بناء پر یہ بات جائز ہوگی کہ ہندوستان کی ہر جگہ کی اپنی اپنی زبان یا اصطلاح میں ان کے مروج طریقہ سے ادا ہو جائے، البتہ صرف اذان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عربی زبان میں کہی جائے، اور پہلی تحویب یعنی الصلوٰۃ حیر من الوم کے متعلق فخر الاسلام کا قول صحیح ہے کہ یہ جملہ اذان کے بعد کہ جاتا تھا، اور امام محمد کا وہ قول جو کتاب الآثار میں ہے وہ بھی صریحاً قول مذکور پر دلالت کرتا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ وہ کلمہ اذان کے اندر اور حی علی الفلاح کے بعد ہوتا تھا جیسا کہ متن کی کتابوں میں مذکور ہے، اور اسی پر آج تک عمل بھی جاری ہے، خود حدیث کا یہ نقل ابھی اجمعلہ فی ادابک کہ اس جملہ کو تم اپنی اذان میں داخل کرو ہمارے دعویٰ کی دلیل ہے، اب جب کہ رسول خدا ﷺ کے فرمان کے مطابق مذکورہ جملہ اذان کا ایک حصہ ثابت ہوا تو یہ کوئی نیا کام یا نئی بات کا ایجاد کرنا نہیں ہوا بلکہ یہ مشروع ہوا لہذا اسے بھی دوسرے کلموں کی طرح سوائے عربی کے دوسری زبان میں کہنا جائز نہ ہو گا، ذہن نشیں کرو، م۔

وهذا تنویب احداثہ علماء الکوفۃ بعد عہد الصحابۃ لتغیر احوال الناس الخ

اور وہ تحویب جس میں فی حال ہماری گفتگو ہو رہی ہے یعنی اذان و اقامت کے درمیان تو اسے علماء کوفہ نے صحیحہ کرام کے بہت بعد اپنایا اور گڑھا ہے کیونکہ اعمال کی ادائیگی میں پہلی سی بات اور مستعدی باقی نہیں رہی تھی، پھر فجر کے وقت کی تخصیص اس وجہ سے ہوئی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، اور شاید کہ یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ پہلے سے اس وقت میں ایک مرتبہ اس کا ثبوت اور اس پر عمل بھی جاری ہے

والمناخرون استحسوه فی الصلوات کلہا، لظہور التواشی فی الامور الدینیۃ الخ

اور بعد کے فقہاء کرام نے نماز کے دوسرے اوقات کی بھی اچھا سمجھا ہے، کیونکہ تمام دینی کاموں کی ادائیگی میں پہلے زمانہ کے باعقاب سستی بہت بڑھ گئی ہے، ف، سوائے مغرب کی نماز کے جیسا کہ شرح النقایہ میں ہے، ہذا نیند کی غفلت کی بناء پر

تجویب درست ہوئی تو کام کاج کی زیادتی کی وجہ سے غفلت اور سستی زیادہ لاحق ہو جانے کی بناء پر تجویب صرف جائز ہی نہیں بلکہ بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔

لیکن اس دلیل میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ سونے کے وقت غفلت کا طاری ہونا تو غیر اختیاری بات ہے کیونکہ اس میں کوئی کوتاہی اور سرکشی نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر لیلۃ التعریس (حالت سفر کی وہ رات جس میں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے شریک سفر عام صحابہ کرام صبح کی نماز کے وقت سوتے رہے اور کافی دیر بعد اٹھے) کی حدیث میں ہے کہ جب صبح کی نماز میں سب سو گئے تھے تو جاگنے کے بعد تمام صحابہ کرام کو بہت شرمندگی تھی کہ ہم نے بہت ہی سستی اور تفریط سے کام لیا ہے اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لا تفریط فی النوم الخ یعنی سونے میں اپنی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ساری روحوں تو قدرت کے قبضہ میں ہیں، اس نے جب جاپان کو چھوڑا (اور انسان نیند سے جاگا) اور تفریط تو صرف جاگنے اور بیداری کی حالت میں ہوتی ہے، اب جب کہ یہ بات معصوم ہو گئی کہ پہلی تجویب (یعنی اذان کے اندر) کا شروع ہونا اس صورت میں تھا جب کہ تفریط کی حالت نہیں تھی بلکہ بالکل بے اختیاری کی کیفیت تھی، اس پر قیاس کر کے دوسرے اوقات میں بھی تجویب کرنا جب کہ ان میں تفریط کی صورت اور اختیاری حالت ہو قیاس مع الفارق ہے بلکہ بالکل برعکس ہے تو یہ کس طرح درست ہو گا۔ فہم۔ م۔

متاخرین فقہاء نے احداث پر احداث کیا ہے کیونکہ اصل میں پہلی تجویب تو فجر کی اذان کے درمیان ہی علی الافلاح کے بعد شروع ہوئی تھی اور علماء کونہ نے اذان کے بعد اور اقامت سے پہلے ایک اور تجویب کا طریقہ جاری کیا اور پہلی تجویب کو بھی باقی رکھا اور متاخرین فقہاء نے تو تمام نمازوں میں تجویب کا اضافہ کر دیا لہذا یہ احداث پر احداث ہوا، النہیہ وغیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ بلکہ امام ابو یوسفؒ نے جو تھا احداث بھی کیا جیسا کہ صاحب ہدایہؒ نے اگلے جملے میں فرمایا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ: لا اری بأساً ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلھا: السلام علیک ایہا الامیر ورحمة اللہ وبرکاتہ، حی علی الصلوۃ، حی علی الفلاح یرحمک اللہ، واستبعده محمدؐ، لان الناس سواسیۃ فی امر الجماعة، و ابو یوسفؒ خصہم بذلك لزیادۃ اشتغالہم بامور المسلمین کیلا تفوتہم الجماعة، و علی هذا القاصی والمفتی۔

ترجمہ۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں پاتا ہوں کہ مؤذن تمام نمازوں میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سردار اور حاکم کو یہ جملہ کہے السلام علیک ایہا الامیر ورحمة اللہ وبرکاتہ حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح، لیکن امام محمدؒ نے اس کہنے کے جائز ہونے کو بہت ہی مستبعد سمجھا ہے کیونکہ انہوں نے جماعت کے مسئلہ میں تمام انسانوں کو برابر سمجھا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے ان امراء کے لئے تجویب کو مخصوص سمجھا ہے کیونکہ یہ لوگ مسلمانوں ہی کے کاموں میں بہت ہی مشغول رہتے ہیں، اس طرح کہنا چاہئے تاکہ ان لوگوں کی جماعت فوت نہ ہو، اور یہی حکم قاضی اور مفتی کا بھی ہے۔

توضیح:- مخصوصین کے لئے تجویب کا نماز میں حکم

وقال ابو یوسفؒ: لا اری بأساً ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلھا الخ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مخصوص امراء کے لئے اگر مؤذن ان کی یاد دہانی کے خیال سے یہ جملہ کہ دیا کرے اے امیر! آپ برا اللہ کی طرف سے سلامتی اور اس کی رحمت نازل ہو نماز اور کامیابی حاصل کرنے کے واسطے تشریف لے آئیں تو ایسا کہنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا ہوں۔ اور ان کا یہ کہنا تیسری تجویب ہو گی۔

واستبعده محمدؐ، لان الناس سواسیۃ فی امر الجماعة الخ امام محمدؒ نے اسے ناجائز سمجھا ہے کیونکہ نمازوں کی ادائیگی اور جماعت کی پابندی میں امیر ہو یا مامور اور حاکم ہو یا مملوم سب

برابر ہوتے ہیں۔ ف۔ پھر امیر کی کیا خصوصیت ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص اہتمام کیا جائے۔

وابو یوسفؒ خصم بذلت لزيادة اشتغالهم بامور المسلمين كيلا تفوتهم الجماعة الخ لیکن امام ابو یوسفؒ نے امراء کو ان کے عام مسلمانوں کے سلسلہ میں مشغول رہنے کی وجہ سے مستثنیٰ کیا ہے اس لئے مخصوص طور سے انہیں جماعت کھڑی ہونے کی اطلاع دیدی جائے تاکہ وہ بھی جماعت میں شریک ہو جائیں اور جماعت کی نماز سے وہ محروم نہ رہیں۔ ف۔ صاحب ہدایہؒ نے ابو یوسفؒ کے فرمان کی روشنی میں اور بھی چند صورتوں میں مخصوص ہونے کا حکم لگایا ہے جو یہ ہیں۔

وعلى هذا القاصي والمعنى الخ

اور وہی حکم قاضی اور مفتی کا بھی ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ لوگ بھی حاکموں ہی کی طرف مسلمانوں کے فلاحی کاموں میں بہت مشغول رہتے ہیں۔ قاضیوں نے فتاویٰ میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ان کے اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے بارے میں تھا مگر اب ہمارے زمانے کے امراء تو مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ ان پر حکمرانی کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔ ع۔ پھر مصنفؒ کے کلام سے اسی طرح قاضی خان وغیرہ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ ف۔ تحویب اذان کے بعد تقریباً تیس آیتوں کی تلاوت کر لینے کے اندازے سے ظہر کر کرنی چاہئے پھر اتنی ہی دیر کے بعد اقامت کہی جائے۔ ف۔ بعضوں نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید میں کہا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کو بھی جماعت تیار ہونے کی خبر دینے کو حضرت بلالؓ جاتے تھے، مگر اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، پھر امراء کی تخصیص کرنے میں عام مومنوں کو بدگمان کرنا اور بڑائی حکومت اور امامت حاصل کرنے کے لئے ان کے دلوں میں بیج بونا لازم آتا ہے، پھر رسول اللہ ﷺ کی تخصیص نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں موطا امام مالک میں روایت موجود ہے کہ مؤذن انہیں بلانے گئے اور انہیں سوتے ہوئے دیکھ کر الصلوٰۃ خیر من النوم کہا ہے، اس استدلال کا جواب اسی طرح دیا گیا ہے کہ یہ جملہ تو مرفوع حدیث میں موجود ہے، علاوہ ازیں حضرت عمرؓ پر بھی کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، اور صحیح احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے کہ عنقریب تم پر ایسے امراء مقرر ہوں گے جو نمازوں میں تاخیر کریں گے، اس کے باوجود میں کسی طرح بھی تحویب کا حکم نہیں دیا ہے۔

یعنیؒ نے اس تحویب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ احداث تو برا کام اور مذموم ہے، پھر یہ جواب دیا ہے کہ یہ بدعت حسنة ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ ماراہ المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن یعنی مومنین جس چیز کو بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے لہذا یہ تحویب بہتر ہوئی اور بدعت حسنة بھی ہوئی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مقام کی پوری تحقیق کے لئے تو ایک دفتر چاہئے اور وہ ہاری ذمہ داری سے باہر بھی ہے، پھر بھی اسے مختصر آئین کرنا اس لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اکثر گفتگو اور علماء میں بحث ہوتی رہتی ہے۔

واضح ہو کہ علامہ عینیؒ نے ماراہ المؤمنون حسنا الخ سے جو استدلال پیش کیا ہے، اس میں المؤمنون سے بعض مومن مراد ہیں یا سب، اگر بعض مومن مراد ہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ فرقہ معتزلہ کے وہ اقوال بھی جو ہمارے نزدیک باطل ہیں صحیح مانے چاہئیں کیونکہ ہمارے نزدیک قول صحیح یا مسلک صحیح میں معتزلہ کی تکفیر صحیح نہیں ہیں، لہذا وہ بھی بعض مومن ثابت ہو گئے، اور اس مقولہ کے مطابق کہ جیسے بعض مومن الجھماکھیں وہ اچھا ہے اس لئے ان کی وہ باتیں بھی جو ہمارے نزدیک غلط ہیں صحیح اور اچھی ہو جائیں، حالانکہ یہ بات باطل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ المؤمنون سے مومن کامل مراد ہیں تو ہمارے لئے ان کی تحقیق مشکل ہے، کیونکہ فی الواقع کون کیسا ہے اس کا ہمیں علم نہیں ہے ہمارے لئے ظاہر شریعت پر عمل کر لینا ہی کافی ہے اس بناء

پر ظاہر اوجو بھی کلمہ توحید کا اقرار کرے گا ہم اسے مسلمان تسلیم کر لیتے اور حقیقی فیصلہ اللہ کے ہاتھوں میں ہے اسی پر سب کا اتفاق نہیں ہے، سوائے صحابہ کرام کے جن کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ نے ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ اور ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ کبر دیا ہے اور ان جیسی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں جن سے ان کے سچے اور کامل مومن ہونے کا ہمیں علم حاصل ہوتا ہے، اس بناء پر صحابہ کرامؓ نے جس بات پر اجماع کر لیا ہے وہ قطعی ہے، اسی لئے حدیث مزارہ المومنون حسنا الحج کی تفسیر کرتے ہوئے خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے اولئک اصحاب محمد یعنی وہ لوگ اصحاب محمد اور صحابہ کرام ہی ہیں ان کے بعد کسی مسئلہ میں سارے مسلمان اجماع کر لیں تو وہ حسن ہو گا کیونکہ تمام مسلمانوں میں تو صادقین و کامین بھی یقیناً داخل ہو جائیں گے اگرچہ ہم فرد افراد کسی کے متعلق اس یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، اور یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ کون کون سے ہیں، لہذا یہ اجماع بھی یقینی ہو گا۔

اب اصل یعنی تحویب میں بحث شروع ہوتی ہے اس طرح سے کہ افعال دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ افعال ہیں جو مشروعات میں سے ہیں ان کی ادائیگی میں ثواب ہوتا ہے دوسری قسم کے وہ افعال ہیں جو عام اور مباحت میں سے ہیں کہ اگرچہ ان کا جائز و مباح ہونا بھی ہمیں شروع سے ہی معلوم ہوا ہے، پس جو افعال مباحت میں سے ہیں اگر ان میں سے کسی کو کسی فعل مشروع سے مدیا جائے تو اس کے لئے اجازت کی ضرورت ہوگی اس صورت میں جب کہ اس کی وجہ سے فعل مشروع میں کچھ اور فرق اور تغیر ہو رہا ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر تحویب فعل کو شرائع کی قسم سے کہا جائے تو اس کے لئے کسی شرعی دلیل کی ضرورت ہوگی، جبکہ مذکورہ حدیث مزارہ المومنون حسنا الخ بطور دلیل کے مکمل نہیں ہے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے اس کا ثبوت نہیں ہے اور ان کے بعد عام مومنین نے بھی اس پر اجماع نہیں کیا ہے اس لئے اسے زیادہ مباحت کی قسم سے شمار کیا جائیگا، اور اس کا بڑا مقصد یہ ہو گا کہ محد کے زیادہ سے زیادہ افراد جماعت میں شامل ہو کر فرض ادا کریں جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اذان کے اندر ہی کسی جملہ کا اضافہ کر دیا جائے تو بالاجماع ناجائز ہے، اسی وجہ سے کوفہ کے علماء نے بھی ایسا نہیں کیا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر سے لوگوں کو آواز دے کر بجایا جائے اس طرح پکارنے سے اذان سے ایک خاص مناسبت پائی گئی کہ وہ بھی مسجد کے اندر سے دی جاتی ہے۔

اسی بناء پر یحییٰ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک مؤذن کو دیکھا کہ اس نے عشاء کی نماز کے لئے تحویب کہی تو انہوں نے فرمایا ہے کہ اس بدعتی کو مسجد سے نکال دو، اور مجاہدؓ نے کہا ہے کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دے دی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے، اتنے میں انہوں نے مؤذن کو تحویب کرتے ہوئے سنا جس سے وہ سخت ناراض ہو گئے اور فرمایا اٹھو یہاں سے چلو تاکہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جائیں، بالآخر وہاں سے نکل گئے اور نماز نہ ادا کی، ابوداؤد و الترمذی۔

اور دوسری روایت میں ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ، اور تحویب تو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صرف فجر کی نماز کے لئے ہوا کرتی تھی، اس سے صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں مسجد کے اندر سے تحویب کرنے کا حال معلوم ہوا، اور مسجد سے باہر ہو کر تحویب کرنے کے بارے میں یہ بات معلوم ہوئی کہ مؤذن نے باہر جا کر حضرت عمرؓ کو جمعہ کے تیار ہونے کی اطلاع دی ہے، اس طرح یہ حکم دوسروں کے لئے بھی ثابت ہو گیا، اور صحابہؓ میں سے کسی نے بھی اس سے منع نہیں کیا کہ منع کا کھٹو سے ثبوت نہیں ہے۔

کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جا کر اطلاع دینا ان کی خصوصیت میں سے ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ اس میں خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں ہے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ کوفہ کے متاخرین علماء نے تحویب کو شرائع کی قسم سے شمار نہیں کیا ہے بلکہ مباحت کی قسم میں سے شمار کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس تحویب کو اذان سے باہر کہتے ہیں اور اس کہنے میں لفظ حی علی الصلاۃ کہنے

کی بھی کوئی خصوصیت نہیں رکھی ہے، بلکہ مطلقاً غلط کی بھی تخصیص نہیں کی گئی، لہذا اگر ناو غیرہ جو کسی جگہ معمولی طریقہ ہو اس میں سے بھی کام لیا جاتا ہے، جیسا کہ معنی میں ہے۔

اتنی باتیں معلوم ہونے کے بعد اب صرف یہ بات معلوم کرنی باقی ہے کہ کیا مسجد کے اندر سے بھی ایسا کرنا درست ہے یا نہیں کیونکہ مسجد کے باہر سے جماعت کے تیار ہو جانے کا تو ثبوت ہے اور اس میں کوئی اختلاف ہونا بھی نہیں چاہئے، لیکن مسجد سے باہر جا کر تہویب کرنا مشکل اور اس کا فائدہ کم ہے، اس لئے مسجد کے خاص حدود سے نکل کر عام اعلان کرنا زیادہ مفید ہوگا، عشاء نے بھی اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے۔

اگر کسی کے دل میں یہ وہم پیدا ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہاں سے لگائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اوپر یہ مسئلہ لکھا جا چکا ہے کہ اذان مسجد کے اندر سے نہیں بلکہ باہر ہو کر دینی چاہئے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، در منارہ، میذنہ، صومعہ مسجد سے باہر ہوتے ہیں، صحیح بخاری میں حضرت عثمانؓ سے مقام زوراء میں تیسری بار نداء دینے کی زیادتی کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے جب جمعہ میں نمازیوں کی زیادتی ہوئی تو حضرت عثمانؓ نے تیسری بار آواز لگانے یعنی اذان دینے کا مقام زوراء پر حکم دیا اور یہ جگہ زوراء مسجد سے خارج ہے اور جب کہ منارہ، میذنہ اور صومعہ سب مسجد سے باہر ہوتے ہیں تو یہ تہویب بھی مسجد سے باہر ہی ہوئی، پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ جائز طریقہ ہے۔

اگر کوئی پھر یہ وہم کرے کہ اسے مباحات میں سے کیونکر کہہ گیا ہے حالانکہ اصل عبادت تو یوں ہے استحسوه یعنی اس کو اچھا سمجھ ہے اور وہ مستحب ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ استحسوه کے وہ معنی نہیں کئے گئے بلکہ اس کی مراد ہے دلیل استحسان سے اسے اخذ کیا گیا ہے، در کبھی مباح کو بھی مستحسن اس وجہ سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں کوئی مستحب حکم نکل آتا ہے، جیسے اس جگہ جماعت کی زیادتی وغیرہ، اسی بناء پر تہویب اس معنی کے اعتبار سے مستحسن ہوئی، اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ تہویب کرنے سے ثواب زیادہ ملے گا، یہ ساری تحقیق ہماری اپنی، اللہ تعالیٰ سیدھی اور صحیح راہ پر چلنے کی توفیق دینے والا ہے، والیہ المرحع والمآب۔

ويجلس بين الاذان والاقامة الا في المغرب، وهذا عند ابی حنیفہ، وقالوا یجلس فی المغرب ایضا جلسۃ حنیفہ، لانہ لاند من الفصل، اذ الوصل مکروہ، ولا یقع الفصل بالسکنة لوجودھا بین کلمات الاذان، فیحصل بالجلسۃ، کما بین الخطبتین، ولابی حنیفہ ان التأخیر مکروہ، فیکفی بادنئ الفصل احترازا عنه، والمکان فی مسائلنا مختلف، وكذا النعمۃ، فیقع الفصل بالسکنة، ولا كذلك الحطبة، وقال الشافعی: فیصل برکعتین اعتبارا سائر الصلوات، والفرق قد ذکرناه، قال یعقوب رأیت ابا حنیفہ یؤذن فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان والاقامة، وهذا یعید ما قلناه، وان المستحب کون المؤذن عالما باللسۃ، لقوله علیہ السلام: ویؤذن لکم حیارکم

ترجمہ - مغرب کے سوا دوسری نمازوں کے لئے اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھے، اور یہ مسک ابو حنیفہ کا ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مغرب کی نماز میں بھی تھوڑی دیر بیٹھے، کیونکہ دونوں میں فصل کرنا ضروری ہے، اور دونوں میں وصل کرنا مکروہ ہے، صرف سکتہ کرنے سے فصل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اذان کے کلموں میں تو فصل ہوتا ہی ہے، اس لئے تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرے جتنی دیر دو خطبوں کے درمیان بیٹھتے ہیں، ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے اس لئے اس کراہت سے بچنے کے لئے معمولی سا فرق اور فصل کر لینا کافی ہوگا اور ہمارے اس مسئلہ میں (ذان و اقامت کی) جگہ اور آواز میں بھی اختلاف ہے لہذا تھوڑے سے سکتہ سے بھی فصل سمجھا جاسکتا ہے لیکن یہ بات خطبہ میں نہیں ہے، (کہ دونوں خطبے اور دونوں کی آواز ایک ہی جگہ اور ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں) اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے اس میں

بھی دور کعتوں سے فصل کرنا چاہئے، مگر ہم نے ان کے درمیان فرق کو بیان کر دیا ہے، اور یعقوبؒ (ابویوسفؒ) نے فرمایا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو دیکھا ہے کہ وہ مغرب میں اذان دینے کے بعد ہی اقامت کا حکم فرمادیتے اور ان دونوں کے درمیان کچھ فصل نہیں کرتے، یہ بیان ہمارے اس قول کی تائید کرتا ہے اور یہ بات مستحب ہے کہ مؤذن سنت کا عالم ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں جو بہتر ہو وہی تمہارے لئے اذان دیا کرے۔

توضیح:- اذان و اقامت کے درمیان بیٹھنا، جواب اذان

و یجلس بین الاذان والاقامة الا فی المغرب، وهذا عند ابی حنیفہ الخ

یعنی سوائے مغرب کے ہر نماز میں اذان و اقامت کے درمیان کچھ دیر بیٹھنا چاہئے۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق اذان سے اقامت کو ملا دینا مکروہ ہے، المعراج، یہاں تک کہ مغرب میں بھی فصل کرنا ضروری ہے۔ الغابہ۔ اس لئے مغرب کے ماسواقیہ نمازوں میں ایک دو یا چار رکعتوں کے اندازے سے فاصلہ ہونا چاہئے کہ ہر رکعت میں دس آیتوں کی قرأت ممکن ہو۔ الزاہدی۔ اور مؤذن کو اس کے درمیان سنت یا نفل پڑھنا اولیٰ ہے۔ الحیظ۔ مگر مغرب میں امام اعظمؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ ایک بڑی آیت کے اندازے سے کھڑے ہو کر فصل کرے ویسے بیٹھ جانا بھی جائز ہے، اور صاحبینؒ نے نزدیک اس کے برعکس ہے، جیسا کہ نہایت میں ہے، اس بناء پر مغرب میں نہ بیٹھنا ہی افضل ہے۔ وهذا عند ابی حنیفہؒ مذکورہ حکم امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔

وقال: یجلس فی المغرب ایضا جلوس خفیة، لانه لا ید من الفصل، اذ الوصل مکروه الخ
اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے مگر مختصر سا اس لئے کہ اذان و اقامت کے درمیان فصل کرنا ضروری ہے کیونکہ ان دونوں کو ملا دینا مکروہ ہے، اور صرف خاموش رہ جانے سے فاصلہ شمار نہیں ہوتا ہے کیونکہ اذان کے کلمات میں بھی تو سکتہ پایا جاتا ہے، لہذا تھوڑی بیٹھک سے فاصلہ کرنا چاہئے جیسا کہ دو خطبوں کے درمیان ہوتا ہے۔

ولابی حنیفہ ان التاخیر مکروه، فیکفی بادن فی الفصل احترازا عند الخ
اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مغرب میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی معمولی تاخیر تو کر سکتے ہیں اس سے زیادہ نہیں اس لئے کم سے کم فاصلہ پر اکتفاء کر کے تاخیر سے بچنا چاہئے، اور ہمارے اس مسئلہ میں اذان اور اقامت کی جگہ علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اور دونوں کی آواز اور اندازے میں بھی فرق ہوتا ہے اس لئے صرف سکتہ سے فاصلہ ہو جائیگا، مگر خطبہ میں یہ صورت نہیں ہوتی ہے اس لئے بیٹھنا ضروری ہے۔ ف۔ یعنی صرف سکتہ سے خطبہ کے مسئلہ میں فاصلہ نہ ہوگا۔ م۔

وقال الشافعی: یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات، والفرق قد ذکرناه. الخ
اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بقیہ نمازوں کے مطابق اس نماز میں بھی اذان و اقامت کے درمیان دور کعتوں کے اندازے سے فاصلہ کرنا چاہئے، مگر ان نمازوں اور مغرب کی نماز میں فرق کرنے کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی امام شافعیؒ کا باقی نمازوں پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری نمازوں میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن مغرب میں تاخیر مکروہ ہے، لہذا مغرب کو دوسری نمازوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ م۔

قال یعقوب: رأیت ابا حنیفہؒ یؤد فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان والاقامة الخ
یعقوب یعنی امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو دیکھا ہے کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور ان دونوں کے درمیان نہیں بیٹھتے تھے امام ابو یوسفؒ کے اس بیان سے دو باتوں کا فائدہ حاصل ہوا ایک وہ جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے، ثانیہ، دوم یہ کہ وان المستحب الخ یعنی مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالانہ ہو۔ ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ ع۔

لقولہ علیہ السلام لیؤذن لکم حیارکم ولیؤمکم، قرأکم الح

اس کی دلیل یہ ہے کہ لقولہ علیہ السلام الح یعنی اس حدیث کی وجہ سے جسے ابوداؤد، بن ماجہ اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعہ روایت کی ہے یعنی لیؤذن لکم حیارکم ولیؤمکم، قرأکم کہ تمہارے لئے اذان وہ شخص دے جو تم میں سے بہتر ہو اور تمہاری ہمت وہ کرے جو تم میں سے اقرأ ہو یعنی کتاب الہی کو چھی طرح پڑھا ہو اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ عام با عمل ہو کیونکہ فاسق عالم دونوں میں سے بہتر قول میں ہے کہ فاسق جاہل سے بھی زیادہ مستحق عذاب ہے اس لئے ایسا شخص خیر یعنی اچھوں میں شمار نہ ہوگا، جیسا کہ بہت سی صحیح حدیثوں سے اس کی شہادت ہوتی ہے، اور فقہاء نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے، اس قول میں فاسق کو عام رکھنے کی وجہ سے عالم اور جاہل دونوں قسم کے فاسق اس حکم میں داخل رہے۔ ف۔ اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ تمہارا کوئی ایسا لڑکا تمہارا مؤذن نہ ہو جو بالغ نہ ہو، ابن ابیہمّ نے کہا ہے کہ ظاہر ارویہ میں اسے جائز رکھا گیا ہے۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ میں نے نہ یہی کے حوالہ سے بلا کر اہت جواز کو نقل کیا ہے، اور بظاہر کراہت کے ساتھ جائز ہونا ظاہر الروایت کی مراد ہوگی جیسا کہ غیر ظاہر ارویہ سے منقول ہے، اس میں مصمحت اور بنیادی بات یہ ہے کہ کلمہ توحید کا اثر صالح اور اچھے کردار کے مؤذن کی زبان سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے نابغ شخص کو مؤذن نہیں ہونا چاہئے، اچھی طرح اس مضمون کو سمجھو۔ واللہ اعلم۔

سی لئے اذان پر اجرت لینے کی ممانعت آئی، جیسا کہ حدیث میں بھی موجود ہے، اور بحر الرائق سے نقل کر کے در مختار میں کہا ہے کہ اجرت لینے سے ثواب کا مستحق ہوگا، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسے احمال کے طور پر لکھا ہے اور دوسرے مشائخ کے کلام کے مخالف بھی ہے، اور مؤذن جب نماز کے اوقات کا عالم نہ ہوگا تو مؤذنین کے لئے جس ثواب کا استحقاق بتایا جاتا ہے اس کا وہ مستحق نہ ہوگا۔ اتنی۔

اور فتح القدیر میں ہے کہ صبرنی نے اوسط نے عمدہ سند سے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعہ روایت کی ہے کہ تین قسم کے وہ لوگ ہوں گے کہ قیامت کے فزع اول سب سے بڑھی ہوئی اور پہلی عام پریشانی کے وقت بھی انہیں گھبراہٹ اور ہول محسوس نہ ہوگا، اور قیامت میں حساب و کتاب کا انہیں کوئی ڈر نہ ہوگا، اور وہ مشک کے اونچے مقام میں ہوں گے یہاں تک کہ ساری مخلوق کے حساب و کتاب سے فراغت ہو جائے، ان میں سے ایک وہ شخص ہے جس نے خالص اللہ کی رضامندی حاصل کرنے کی نیت سے قرآن کی تعلیم حاصل کی ہو، اور ساتھ ہی لوگوں کی امامت بھی اس طرح کی ہو کہ وہ اس سے راضی بھی ہوں، دوسرا شخص وہ مؤذن ہے جو محض اللہ کی رضامندی کے لئے نمازوں کے اوقات میں اذان دیتا ہو، تیسرا شخص وہ غلام ہے جس نے اپنے اور اپنے اللہ کے درمیان اور اپنے اور اپنے ان دنیاوی تقاضوں کے درمیان اچھا معاملہ رکھا، اس کی روایت معجم کبیر نے بھی کی ہے، اس روایت میں قرآن وے کی امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف رضائے الہی کا بیان ہے۔

فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اذان و اقامت کے وقت کھٹکھارنا لگ صاف کرنے کی غرض سے مکروہ اور بدعت ہے، لیکن بحر الرائق میں ہے کہ سوز و رست کرنے کی غرض سے مؤذن کے لئے یہ جائز ہے، درحقیقت یہ قول سراج کا ہے۔ م۔ اور فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ مؤذن و گوں کا انتظار کرے، اور نمازیوں میں ان کمزوروں اور بوڑھوں کی رعایت کرتے ہوئے اقامت کہے جو نماز میں جلدی چاہتے ہوں اور محلہ کے رئیسوں و بڑے آدمیوں کا انتظار نہ کرے، المعراج، وکذا فی الفتح۔

اور اپنی جگہ پر ہی اقامت کہے، پھر اگر قدح اقامت الصلوۃ کہتے وقت نماز کی جگہ چائے تو جائز ہوگا اگر وہ امام ہو ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ امام ہو یا نہ ہو مطلقاً جائز ہوگا، اگر اذان کے درمیان بات کرنی تو اذان دوہرا دینی چاہئے، اور مختلف جگہوں میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ اگر اذان دیتے ہوئے اسے کسی نے سلام کیا، یا اسی حالت میں کسی کو چھینک آئی اور اس موقع پر اس نے الحمد للہ کہا یا

کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو یا تلاوت قرآن کریم کر رہا ہو یا خطبہ دے رہا ہو تو مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لوگ جواب نہ دیں نہ فارغ ہوئے سے پہلے اور نہ فارغ ہونے کے بعد نہ زبان سے اور نہ دل میں۔ ف۔ مؤذن فارغ ہو کر بھی جواب نہ دے کہ یہی اصح قول ہے۔ الزاہدی۔ پاخانہ پھرنے والے کو سلام کرنا حرام ہے اس لئے بالا غلق اور بالا جماع اس پر سلام کا جواب واجب نہیں ہے نہ فوراً اور نہ فراغت کے بعد، اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ اگر قاضی کو بوقت قضاء اور مدرس کو بوقت درس کسی نے سلام کیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر جواب واجب نہیں ہے۔ اتھی۔ اسی طرح فقیر کے سلام کا بھی جواب واجب نہیں ہے۔

اذان کا جواب

جو شخص اذان سنے وہ جواب دے اس لئے مؤذن جو کلمے کہتا ہو سننے والا بھی اسے کہے البتہ حی علی الصلوٰۃ، اور حی علی الفلاح کے جواب میں لا حول ولا قوۃ الا باللہ کہے، الفتح، یعنی مجھے کچھ بھی قدرت اور طاقت نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ۔ یعنی اللہ کی مرضی اور قدرت کے ساتھ ہی نماز اور فلاح میں حاضر ہوں گا، کہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے، یہ حکم حضرت عمرؓ سے صحیح مسلم کی حدیث میں مذکور ہے، اور غرائب میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور الصلوٰۃ خیر من النوم کے جواب میں کہے صدقت ووردت۔ یعنی تم نے سچ کہا اور اچھی اور عمدہ نصیحت کی، محیط السرخسی، اور حدیث میں ہے اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول یعنی تم جب مؤذن کی اذان سنو تو تم بھی اس کے کہنے کے مطابق کہتے رہو اس بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ اذان کا جواب دینا چاہئے، اس کے بعد ان میں یہ اختلاف ہے کہ زبان سے جواب دینا واجب ہے یا مستحب، تو ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے وجوب کا حکم سمجھا جاتا ہے اور اس وجوب کو چھوڑ کر دوسرا حکم ماننے کے لئے کوئی قرینہ بھی اس حدیث میں نہیں ہے، پھر یہ بھی لکھا ہے کہ خلاصہ اور تحفہ سے بھی یہی حکم سمجھا جاتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نہایہ اور محیط سرخسی کے ظاہر سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے، اور غرائب میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حکم کا فیصلہ کر لینا مشکل ہے کیونکہ ایک مرتبہ ایک مؤذن نے جب اللہ اکبر کہا اور رسول اللہ ﷺ نے سن تو فرمایا علی الفطرۃ کہ یہ اقرار فطرت کے مطابق ہے پھر مؤذن نے کہا اشہد ان لا الہ الا اللہ تو آپ ﷺ نے سن کر فرمایا کہ یہ آگ سے نکل گیا، آخر حدیث تک، علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ امام طحطاویؒ نے کہا ہے دیکھو کہ خود رسول اللہ ﷺ نے مؤذن سے اذان کے کلمات سن کر انہیں دہرایا نہیں بلکہ دوسرا جواب دیا اس سے یہ معلوم ہوا کہ مؤذن کا جواب دینا استحباب کے طور پر ہے فضیلت حاصل کرنے کے لئے اور قاضی خان کے فتاویٰ میں ہے کہ جس نے اذان سنی اس کے لئے یہ بابت مستحب ہے کہ مؤذن کی طرح کلمات کہتا رہے، مگر جب وہ حی علی الصلوٰۃ والفلاح کہے، اور بخاریؒ نے حضرت معاویہؓ سے روایت کی ہے کہ جب مؤذن نے حی علی الصلوٰۃ کہا تو جواب میں لا حول ولا قوۃ الا باللہ کہا۔ مع۔

اور شمس الاممہ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کا جواب زبان سے نہیں بلکہ قدم سے دینا یعنی جماعت میں شرکت کے لئے مسجد کی طرف روانہ ہو جانا ضروری ہے، اسی بناء پر اگر زبان سے کوئی جواب دے مگر چل کر نہ جائے تو اسے جواب دینے والا نہیں کہا جائیگا، اور اگر سننے والا مسجد ہی میں ہو تو اس پر زبان سے جواب دینا واجب نہیں ہے، اور مشائخ کی ایک جماعت نے اسی بات کی تصریح کی ہے، اور کہا ہے کہ زبانی جواب دینا مستحب ہے یعنی اگر کہے گا تو ثواب پائے گا ورنہ گناہ نہ ہوگا۔ مف۔ حدیث میں جس ثواب کا تذکرہ ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے سچے دل سے کہا وہ جنت میں داخل ہوا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے اور یہی صحیح ہے، اور تنویر میں اسی قول کو پسند کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر گھر میں کوئی قرآن کی تلاوت کرتا ہو تو تلاوت بند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو تلاوت بند کرنے کی ضرورت نہیں ہے میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قول کے مطابق سلام کا جواب واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب بتایا ہے جب کہ جواب سلام

واجب ہوتا ہے لیکن خود سلام کرنے والے کو چاہئے کہ ایسی حالت میں سلام کرنے سے احتراز کرے، اور علامہ عینی نے کہا ہے کہ مؤذن کے کہنے کے مطابق ہر شخص کو زبانی جواب دینا چاہئے خواہ وہ بے وضوء ہو یا جھٹی ہو یا عورت حائضہ یا بچہ والی ہو یعنی نفس والی ہو کیونکہ یہ کلمات تو ذکر اللہ ہیں مگر اس حکم سے یہ لوگ مستثنیٰ ہیں یعنی وہ شخص جو نماز پڑھ رہا ہو یہ جو پانچگانہ کے لئے بیٹھا ہو ہو یا وہ جو ہمبستری میں مشغول ہو، اور فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ سننے والے کو اذان و اقامت کے درمیان گفتگو نہیں کرنی چاہئے، اور اگر قرآن کی تلاوت کر رہا ہو تو تلاوت روک کر کان لگا کر سننے اور اسے قبول کرنے میں مشغول ہونا چاہئے، اہدایہ، اور اقامت کے وقت دعاء میں مشغول ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، الخلاصہ۔

اور اقامت کا جواب مستحب ہے، ف، چنانچہ ابو داؤد میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی روایت ہے کہ حضرت جلالؓ کی اقامت کے وقت اسی طرح جواب دیا جیسا کہ حضرت عمرؓ کی روایت میں اذان کا جواب مذکور ہے البتہ قد قامت الصلوٰۃ کے جواب میں اقامتہا للہ وادامہا ما دامت السموات والارض کہا، یعنی اللہ تعالیٰ اسے قائم و دائم رکھے جب تک آسمان و زمین قائم ہیں، جیسا کہ التیسیر میں ہے، اور غرائب میں بھی اس روایت کو مختار سمجھا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شنی نے اعتماد کیا ہے۔ د۔ یہ سب کچھ صرف جواب کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے پسندیدہ جواب ہے۔ م۔

پھر قدم سے چل کر اذان کا جواب دینے کے سلسلہ میں مذکورہ حکم وجوب صرف اپنی مسجد کی اذان کے لئے ہے، جیسا کہ التاتارخانیہ میں ہے، جمعہ کی پہلی اذان کا جواب بالاتفاق عملی طور سے قدم سے چل کر جانے سے ہے۔ التہر وغیرہ۔ خیب کے سامنے جو اذان کہی جاتی ہے اس کا جواب دینا اس وقت مکروہ ہو جاتا ہے جب وہ خطبہ شروع کر دیتا ہے، اس لئے یہ جواب اور دعا وغیرہ سب چھوڑ کر صرف خطبہ سننے میں حاضرین کو مشغول رہنا چاہئے۔ م۔ تہریق میں ہے کہ جب ایک مسجد میں یکے بعد دیگرے کئی مؤذن اذان دیں تو اس میں صرف پہلی اذان کے احترام کا حکم ہے۔ ک۔ ف۔ اور اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سننے میں آئے تو ظہیر الدین نے فرمایا ہے کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا عملاً یعنی چل کر جانا لازم ہے۔ ف۔ د۔ اور اذان کے جواب کا ثواب حاصل کرنے کے لئے عینی نے فرمایا ہے کہ ہر ایک سنی ہوئی اذان کا جواب دے کر وہ ثواب پایا جاسکتا ہے جس کا حدیث میں وعدہ کیا گیا ہے، اس طرح ہر ایک جواب کا مستقل اور عیحدہ ثواب ملے گا، اور یہی حکم ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص اذان کے بعد اقامت کے وقت مسجد میں آیا تو اسے کھڑے رہ کر انتظار کرنا مکروہ ہے اسلئے اسے بیٹھ جانا چاہئے اسکے بعد جب مکرم جی علی الفلاح پر پہنچے تو وہ شخص کھڑا ہو جائے، المضمرا ت۔

اگر امام اور نمازی پہلے سے مسجد میں موجود ہوں تو جب مکبر اقامت میں حی علی الفلاح پڑھوئے اس وقت سب کھڑے ہو جائیں، یہی صحیح ہے، اور اگر امام مسجد سے باہر ہو اور اقامت کے وقت صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو وہ جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی ہو جائے، اسی قول کی طرف شمس الانوار طوائی اور خواہر زادہ کامیلاں ہے، اور اگر امام صفوں کے سامنے سے آ رہا ہو تو امام کو دیکھتے ہی سب کھڑے ہو جائیں، اور اگر مؤذن ہی امام ہو تو وہ جب مسجد میں اقامت کہے تو جب تک وہ اقامت سے فارغ نہ ہو ہوگ کھڑے نہ ہوں، اور جب وہ مسجد کے باہر اقامت کہے تمام مشائخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ جب تک اندر نہ آئے لوگ کھڑے نہ ہوں، اگر مؤذن خود امامت نہ کر رہا ہو بلکہ کوئی دوسرا شخص امامت کر رہا ہو تو وہ قد قامت الصلوٰۃ کہے جانے سے ذرا پہلے تکبیر کہے، امام طوائی نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔

محلہ والوں نے جب اپنی مسجد میں اذان اور جماعت سے نماز پڑھ لی ہو تو اس میں دوبارہ اذان اور جماعت سے نماز پڑھنی مکروہ ہے، اگر محلہ کے کچھ نمازیوں نے مسجد میں آکر اقامت اور جماعت کر لی اس کے بعد مؤذن اور امام کے ساتھ دوسرے بقیہ نمازیوں نے آکر جماعت سے نماز پڑھی تو مستحب جماعت بعد والوں کی ہوگی اور پہلی جماعت مکروہ ہوگی، المضمرا ت۔

اور اگر محلہ کے باہر کے لوگوں نے اس مسجد میں اپنی نماز جماعت سے ادا کر لی تو محلہ والوں کو اپنی نماز دوبارہ جماعت سے ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

مسجد کے نمازیوں میں سے کچھ لوگوں نے اتنی آہستہ اذان دی کہ ان کے سوا کسی نے نہیں سنی پھر بقیہ نمازی آئے جنہیں ایک مرتبہ اذان دی جانے کی خبر نہ تھی اس لئے انہوں نے باز بلند اذان دی اس اذان کے ختم ہونے کے بعد انہیں پہلی اذان کی خبر مل گئی تو ان لوگوں کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جس طرح چاہیں نماز پڑھیں، کیونکہ پہلی جماعت کا اس وقت کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ قاضی خان۔

اگر ایسی کوئی مسجد ہو جس کے لئے نہ کوئی مؤذن متعین ہو اور نہ امام متعین ہو بلکہ وقفہ وقفہ سے لوگ آکر اس میں جماعت سے نماز پڑھ کر جاتے رہتے ہیں تو اس صورت میں افضل یہ ہے کہ ہر فریق علیحدہ علیحدہ اپنی اذان و اقامت کہے۔ قاضی خان۔ اگر ان لوگوں کو اذان اور جماعت کے بعد مگر وقت کے اندر نماز کے فاسد ہونے کا پتہ چلا تو دوبارہ اذان و اقامت کہے بغیر ہی جماعت کے ساتھ نماز ادا کریں، لیکن اگر وقت ختم ہو جانے کے بعد نماز کی خرابی کا علم ہوا ہو تو دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے ساتھ جماعت سے نماز قضاء کریں، الزاہدی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور عام مشائخ کے کلام سے اسی مسجد میں نماز ادا کر لینا جائز ثابت ہوتا ہے، اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم

ویؤذن للفائتہ و یقیم، لانه علیہ السلام قضی الفجر غداة ليلة التعریس باذان واقامة، وهو حجة علی الشافعی فی اکتفائه بالاقامة.

ترجمہ :- اور فوت شدہ نماز کے لئے اذان و اقامت دونوں کہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے لیلۃ التعریس میں فجر کی نماز اذان اور اقامت کے ساتھ قضاء فرمائی، اور یہ حدیث امام شافعی کے خلاف ہرے دلیل ہے اس مسئلہ میں کہ صرف اقامت پر اکتفاء کر لینا ہی کافی ہے۔

توضیح :- قضاء نماز کے لئے اذان و اقامت کہنا

ویؤذن للفائتہ و یقیم، لانه علیہ السلام قضی الفجر غداة ليلة التعریس باذان واقامة الخ
ایسی نماز جو وقت پر اذان کی جا سکی ہو اس کو وقت کے بعد ادا کرنے کے لئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی کہی جائے
ف۔ خواہ تنہا سے کوئی ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ، الحیظ۔ لانه علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کے موقع پر دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ ف۔ تعریس کے معنی ہیں رات کے آخری حصہ میں کسی جگہ میں قیام کر کے آرام کرنا، چونکہ خود رسول اللہ ﷺ کو آپ کے صحابہ کرام کے ساتھ بھی ایسا واقعہ ایک مرتبہ پیش آیا تھا اس لئے واقعہ لیلۃ التعریس کے نام سے مشہور ہو گیا ہے، اس طرح ہر کہ ایک موقع پر رات کے آخری حصہ میں کچھ صحابہ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ہمیں اب ذرا ٹھہرنے اور آرام لینے کا موقع عنایت فرماتے تو اچھا ہوتا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہے کہ تم اپنی نمازوں سے غافل ہو کر سو جاؤ گے، یہ سن کر حضرت بلالؓ نے فرمایا کہ میں جاگتا رہوں گا اور وقت پر سب کو جگا دوں گا، بالآخر سب سو رہے، لیکن حضرت بلالؓ کو شیطان نے آکر اس طرح تھپتھپایا جس طرح بچوں کو تھپتھایا جاتا ہے یہاں تک کہ انہیں نیند آگئی ایسی صورت سے کہ ان کی پیٹھ کباہہ سے لگی ہوئی تھی، اور اتنی دیر تک سوتے رہ گئے کہ آخر آفتاب کی دھوپ اور اس کی گرمی بدن پر لگنے سے جاگے، اور ایک روایت میں ہے کہ جب آفتاب کا کونہ مثل ابرو کے نکلا، اور ایک روایت میں ہے کہ ان سب سونے والوں میں سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ جاگے اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ سب سے پہلے جاگے، اور چونکہ یہ بلند آواز کے تھے اس لئے اسی انداز سے تکبیر کہنے لگے یہ سن کر رسول

اللہ ﷺ بھی جائے۔

یہ واقعہ کس سفر میں پیش آیا تھا اس سلسلہ میں بعض روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ صبح حدیبیہ سے واپسی میں، اور ایک روایت میں ہے کہ غزوہ تبوک سے واپسی میں اور دوسری روایت میں ہے کہ خیبر سے واپسی کے وقت پیش آیا تھا، اسی بناء پر بعض علماء نے کہا ہے کہ ایسا واقعہ تین بار مذکورہ تفصیل سے پیش آیا تھا، لیکن اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک ہی مرتبہ ہوا، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ خیبر سے واپسی میں ہوا ہے۔

بہر صورت رسول اللہ ﷺ نے اس سلسلہ میں حضرت بلالؓ کی کوتاہی ہو جانے کے باوجود انہیں کوئی عاصمت نہیں فرمائی، بلکہ جاگنے کے بعد حضرت بلال کے کچھ کہنے سے پہلے آپ نے خود ہی ساری باتیں بتادیں کہ ان کے ساتھ یہ صورت پیش آئی تھی، اس کے بعد بلالؓ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو انہوں نے عذر خواہی کرتے ہوئے وہی واقعہ بیان کر دیا، پھر صحابہ کو تسکین دل تے ہوئے فرمایا کہ نیند کی حالت میں قضاء ہو جانے میں کوتاہی نہیں ہوتی ہے، یہ کوتاہی تو جاگتے ہوئے بروقت ادا نہ کرنے کی صورت میں ہوا کرتی ہے، پھر اس جگہ سے جہاں شیطان نے ان پر اپنا اثر ڈال تھا نفل جانے کا حکم دیا، اور وہ لشکر آگے اترا اور بلالؓ کو اذان دینے کے لئے حکم دیا گیا، وہیں پر سبھوں نے پہلے سنتیں پڑھیں پھر رسول اللہ ﷺ نے جماعت کی امامت فرمائی اس طرح اذان و اقامت کے ساتھ جماعت کرنے کی روایت کئی صحابہ کرام سے مختلف سندوں سے موجود ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ابو داؤد میں اس طرح عمران بن حصینؓ سے بھی ابو داؤد اور ابن خزیمہ اور ابن حبان اور حاکم میں ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ سے ابو داؤد، ابن حبان میں ہے، ان کے علاوہ اور بھی دوسرے صحابہ مثلاً حضرت بلالؓ وغیرہ سے منقول ہے، ان میں سے ہر ایک کی حدیث میں اذان و اقامت کا حکم ہے اور یہ ساری سندیں صحیح بھی ہیں۔ م۔

وهو حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة الخ

یہ حدیث امام شافعی کے خلاف حجت ہیں اس مسئلہ میں کہ وہ صرف اقامت کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں، اس دلیل سے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک ایسی روایت بھی ہے جس میں صرف اقامت کا بیان ہے اور وہ مسلم میں موجود ہے، اس روایت کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ راوی نے اذان کا ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسری صحیح روایتوں میں اذان بھی مذکور ہے، اس لئے اسی اذان کی زیدتی کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، اور اگر بعض علماء کے کہنے کے مطابق یہ واقعہ کئی بار ہوا ہو تو اس صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ صرف اقامت ہی پر اکتفاء کیا ہو، اور اس صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اذان نہ ہونے کے بارے میں یقین نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ صرف اقامت پر بھی اکتفاء کرنا جائز ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ اذان اقامت کے ساتھ بہر حال اولیٰ ہے بالخصوص امام شافعیؒ کے اس صل کے مطابق کہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور زیادتیوں کو ایک دوسرے میں ملا دیتے ہیں۔

فان فاتته صلوات، اذن للاولی و اقام، لما روينا، وكان مخيرا في الباقي، ان شاء اذن و اقام ليكون القضاء على حسب الاداء، وان شاء اقتصر على الاقامة، لان الاذان للاستحضار، وهم حضور، قال: وعن محمد انه يقام لما بعدهما، قالوا يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا

ترجمہ - اب اگر کسی کی کئی وقتوں کی نماز فوت ہو جائیں تو پہلی نماز کے لئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی کہی جائے اور بقیہ اوقات میں اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اذان و اقامت دونوں کہے تاکہ قضاء ادا کے مطابق ہو اور اگر چاہے تو صرف اقامت پر اکتفاء کرے، کیونکہ اذان کا مقصد دور کے لوگوں کو بلانا اور حاضر کرنا ہے، اور وہ پہلے سے حاضر ہیں اور صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پہلی نماز کے بعد کی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی جائے (اذان کی ضرورت نہیں ہے) فقہاء نے کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ مذکورہ قول صرف امام محمدؒ کا نہ ہو بلکہ ان تینوں ائمہ احناف کا ہو۔

توضیح :- کئی وقتوں کی فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان و اقامت

فان فاتتہ صلوات، اذن للاولی و اقام، لما روینا الخ
اب اگر کئی وقتوں کی نمازیں فوت ہو جائیں تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان و اقامت کہے، لیلۃ التعلیس کی حدیث کی بناء پر جو ابھی اوپر ذکر ہو چکی ہے، اور اس کے بعد کی دوسری نمازوں کے پڑھتے وقت آدمی کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اذان و اقامت دونوں کہے تاکہ اداء کے مطابق ہی قضاء بھی ہو جائیں اور اگر وہ چاہے تو صرف اقامت کہہ لینے پر اکتفاء کرے کیونکہ اذان دینے کی غرض ہے دور کے لوگوں کو حاضر کر لینا، جبکہ یہاں سارے مصلی پہلے سے موجود ہیں۔

وعن محمد انه یقام لما بعدهما، قالوا ینجوز ان یکون هذا قولهم جمیعاً الخ
خود مصنف حدیث نے کہا ہے کہ امام محمد نے فرمایا ہے کہ پہلی نماز کے بعد دوسری نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی جائیگی یعنی اذان کہنے کی ضرورت نہیں ہے یا اس کا اختیار نہیں ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ یہ مذکورہ قول صرف امام محمد کا نہ ہو بلکہ ان کے علاوہ امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ سب کا ہو، ف، چنانچہ ابو بکر ارازیؒ سے اس بات کی تصریح بھی موجود ہے، جیسے کہ معنی میں ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ سے سندوں کے ساتھ ”الاء“ میں مذکور ہے کہ جنگ خندق کے موقع پر چار نمازیں قضاء ہو جانے کی وجہ سے آپؐ نے ان میں سے ہر ایک نماز کو اذان اور اقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ مف۔

اور نسائی نے حضرت ابو سعیدؓ کی سند سے غزوہ خندق کے سلسلہ کی حدیث روایت کی ہے اس میں ہے کہ پھر آپؐ نے بلالؓ کو حکم دیا اور انہوں نے ظہر کی نماز کے لئے اقامت کہی اقامت کے بعد آپؐ نے وہ نماز اسی طرح ادا کی جس طرح آپؐ ہمیشہ وقت کے اندر پڑھا کرتے تھے، اس کے بعد نماز عصر کے لئے اقامت کہی اور اسے بھی آپؐ نے اسی طرح ادا کیا جس طرح ہمیشہ وقت کے اندر پڑھا کرتے تھے، آخر حدیث تک، یعنی نے اس موقع پر کہا ہے کہ چونکہ ہر نماز کو اپنے وقت میں اذان و اقامت کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اسی طرح اس وقت بھی اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں ہے کہ یہ مطلب بیان کرنا مشکل ہے کیونکہ پہلی نماز کی کیفیت تو اس طرح بیان کر دی ہے کہ اقامت کہی اس کے بعد کی کیفیت حسب معمول رہی یعنی ظہر و عصر کی نماز چار چار رکعتیں آہستگی کے ساتھ اور مغرب کی نماز زور سے تین رکعت ادا کی کیونکہ مسجد نبویؐ میں سنن و نوافل ادا کر نیکی پوری کیفیت تو یہیں قطعاً مراد نہیں ہے، لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ خندق کی لڑائی کے دن آنحضرت ﷺ کی چار نمازیں قضاء ہوئیں یہاں تک کہ رات کے وقت میں سے جس قدر اللہ نے چاہا گذر گیا، اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اذان دی پھر اقامت کہی اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھی، آخر حدیث تک، اس حدیث میں پہلی نماز کے لئے اذان اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہنے کا تذکرہ ہے، لیکن مختصر روایتوں میں اس طرح آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قضاء نمازوں کو اذان و اقامت کے ساتھ ادا کیا ہے، اور بعض روایتوں میں اس طرح مروی ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان و اقامت اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی گئی ہے، لہذا اسی اختلاف روایت کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ پہلی نماز میں اذان اور باقی نمازوں میں اختیار ہے یعنی اذان و اقامت دونوں یا صرف اقامت کہہ دینی چاہئے، مع۔

مگر حق بات یہ ہے کہ اس اختلاف روایت کے ذریعہ مذکورہ توفیق لازم نہیں آتی، اس لئے جس حدیث میں باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہنے کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ اس میں بھی اذان کا بیان تھا البتہ اسے ذکر نہیں کیا گیا ہے، یا یوں کہا جائے کہ جس حدیث میں اذان و اقامت دونوں مذکور ہیں اس کی تفسیر دوسری حدیث سے اس طرح کی جائے کہ پہلی نماز کے لئے

اذان کہی گئی مگر بقیہ نمازوں کے واسطے صرف اقامت پر اکتفاء کیا ہے، اسی بناء پر ابو بکر الرازی ابھصاؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہی قول سارے علماء کا ہے، خود مصنف ہدایہؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور شوافع کا یہی مذہب مختار ہے، لیکن ہمارا مذہب وہی ہے جو ابھی اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، فتویٰ ہندیہ میں ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان و اقامت بہتر ہے تاکہ قضاء نمازیں ادا کے طریقے سے ہو جائیں، المیسوط مسرخی۔

پہلی نماز کے بعد دوسری بقیہ نمازوں کے لئے صرف اقامت پر اکتفاء کرنے کا حکم اس وقت ہے جبکہ سب کی ادائیگی ایک ہی مجلس میں ہو، اس لئے کہ اگر مختلف اوقات میں وہ ادا کی جائیں تو اذان و اقامت دونوں کہنی ہوگی، البخر، ہمارے نزدیک ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر فرض نماز خواہ وہ اداء ہو یا قضاء اس کے لئے اذان و اقامت دونوں کہنی چاہئے، خواہ اسے تنہا ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ، اس قاعدہ سے یہ حکم مستثنیٰ ہے کہ جمعہ کے دن شہر کے اندر بجائے جمعہ کے کوئی ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہو کیونکہ ایسی صورت میں اذان و اقامت سے پڑھنا مکروہ ہے، المستعین، کیونکہ اس کی جماعت مکروہ ہے، اسی طرح مزدفقہ اور عرف کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنیٰ ہیں، کیونکہ دوسری نماز کے لئے اذان دینے کا حکم نہیں ہے، جیسا کہ فتویٰ قاضی خان وغیرہ میں ہے۔ م۔

اگر کسی نے گھر میں تنہا نماز پڑھی اور اس نے مسجد کی اذان و اقامت پر اکتفاء کیا یعنی خود نہ اذان کہی اور نہ اقامت تو بھی جائز ہوگی، لیکن اگر صرف اقامت کہدی تو بہتر ہے، یہ مسئلہ کتاب الاصل میں مذکور ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک روایت ہے کہ ہم نے حضرت علقمہؓ و اسودؓ کے ساتھ بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھی ہے ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہمارے لئے محلہ ہی کی اذان و اقامت کافی ہے، مع۔

وینبھی ان یؤذن و یقیم علی طہر، فان اذن علی غیر وضوء حاز، لانه ذکر و لیس بصلوۃ، فکان الوضوء فیہ استحبابا کما فی القراءۃ و یکرہ ان یقیم علی غیر وضوء لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ و الصلوۃ، و یروی انہ لا تکرہ الاقامۃ ایضا، لانه احد الادانین، و یروی انہ یکرہ الادان ایضا، لانه یصیر داعیا الی مالا یجیب بسفہ ترجمہ - اور منسب ہے کہ طہارت کی حالت میں اذان و اقامت کہی جائے، اس بناء پر اگر کسی نے وضوء نہ ہونے کی حالت میں اذان دی تو بھی جائز ہو جائے گی، کیونکہ اذان یا الہی یا صرف ذکر سے اور وہ نماز نہیں ہے، اس بناء پر اس کے لئے اذان کا ہونا ایک مستحب کام ہے جیسا کہ تلاوت قرآن میں وضوء کا ہونا مستحب ہے، لیکن بغیر وضوء کے اقامت کہنی مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے اقامت اور اذان میں فصل لازم آئے گا، اور یہ بھی روایت بیان کی گئی ہے کہ اقامت بھی (مثل اذان) مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ بھی دو اذانوں میں سے ایک ہے، اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ خود اذان دینی بھی (بد وضوء) مکروہ ہے کیونکہ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ وہ دوسروں کو ایسی چیز کی دعوت دیتا ہے جسے خود نہیں کرتا ہے۔

توضیح :- اذان و اقامت کے لئے طہارت کا ہونا

وینبھی ان یؤذن و یقیم علی طہر، فان اذن علی غیر وضوء حاز الخ اذان و اقامت دونوں با وضوء ہونے کی حالت میں دینی چاہئے، لیکن اگر کوئی بد وضوء اذان دے ڈالے تو بھی اذان صحیح اور جائز ہوگی، کیونکہ اذان کا درجہ صرف ذکر الہی کا ہے جس کے لئے وضوء کا ہونا شرط نہیں ہے البتہ مستحب ہے جیسا کہ زبانی تلاوت قرآن کے لئے وضوء کا ہونا ضروری نہیں ہے، صرف مستحب ہے، ف، امام شافعیؒ، احمدؒ اور عام اہل علم کا بھی یہی مذہب ہے، لیکن بعض شوافع اور اہم اوزاعی کے نزدیک طہارت کا ہونا شرط ہے، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ لا یؤذن الا متوضی کہ اذان وہی شخص دے جو با وضوء ہو، مگر اس کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ ایسا کرنا مستحب ہے، اور ابوالشیخ نے واکل سے

روایت کی ہے حق اوستہ ان لا یؤذن الا وهو طاهر یعنی حق ہے یا یہ کہا کہ حلت ہے یہ بات کہ حالت طہارت ہی میں اذان دے مگر یہ روایت بھی مستحب ہونے کا ہی تقاضا کرتی ہے، مع۔

اگر کسی کو اذان یا اقامت کہنے کی حالت میں ہے اختیار حدت ہو جائے اور وہ وضوء کرنے جائے تو چاہئے کہ دوسرا شخص از سر نو کہدے یا خود واپس آکر پھر سے کہے، قاضی خاں، اور ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ حدت ہو جانے کی صورت میں بہتر یہ ہے کہ اذان یا اقامت جو بھی ہو اسے پورا کر کے وضوء کرنے کو جائے، الحیظ۔

ویکروہ ان یقیم علی غیر وضوء لما فیہ من الفصل بین الاقامة والصلوة الخ
اور ہے وضوء ہو کر اقامت کہنی مکروہ ہے، ف، یعنی ہے وضوء شروع کرنا مکروہ ہے کیونکہ اگر درمیان میں حدت ہو جائے تو مشائخ کے قول کے مطابق اولیٰ یہ ہے کہ اسے پورا کر کے وضوء کیے جائے، جیسا کہ ابھی الحیظ کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔ لما فیہ الخ کیونکہ بغیر وضوء اقامت میں اقامت اور نماز کے درمیان فصل کرنا لازم آئے گا، کیونکہ اسے نماز کے لئے وضوء کرنے کو جانا ہوگا۔

ویروی انه لا تکرہ الاقامة ایضا، لانه احد الاذنین، ویروی انه یکرہ الادان ایضا الخ
اور یحییٰ کے حوالہ سے ہے کہ امام کریمؒ نے روایت کی ہے کہ مگر ایسا کرنے میں یہ خرابی تو ضرور لازم آئے گی کہ اقامت اور نماز کے درمیان فصل لازم آجائے گا حالانکہ فصل نہیں ہونا چاہئے، اس بناء پر اس روایت کو اس صورت میں محمول کرنا مناسب ہے کہ حالت اقامت میں ہے اختیار حدت ہو گیا ہو تاکہ دوسری روایت سے اس کی موافقت ہو جائے، جسے اس طرح بیان کیا ہے ویروی انه یکرہ الخ اور یحییٰ کے حوالہ سے ہے کہ امام کریمؒ نے یہ بھی روایت کی ہے کہ اذان بھی ہے وضوء مکروہ ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ لازم آئے گا کہ وہ لوگوں کو ایسی چیز کی طرف بلاتا ہے جس پر وہ خود غفل نہیں کرتا ہے۔ ف۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ علت لازم نہیں آتی ہے کیونکہ یہ شخص اقامت کہہ کر نماز سے غافل ہو کر نہیں جا رہا ہے بلکہ یہ خود دوسروں کی طرح وضوء کر کے دوبارہ آنے والا ہے، البتہ فی الحال وہ نماز میں شرکت سے معذور ہو رہا ہے۔

ویکروہ ان یؤذن وهو حنب روایۃ واحدة، ووجه الفرق علی احدى الروایتین هو ان للأذان شبها بالصلوة، فیشرط الطهارة عن اغلط الحدیث دون اخفهما عملا بالشبهی، و فی الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لا یعید، والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجراه، اما الاول فللخفة الحدیث، واما الثاني فلهی الاعادة بسبب الجسامة روایتان، والاشبه ان یعاد الادان دون الاقامة، لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامة، وقوله ان لم یعد اجراه یعنی الصلوة، لانها حائزۃ بدون الادان والاقامة

ترجمہ۔ اور یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی حالت جنابت میں اذان دے یہ ایک روایت ہے، اور دوسری روایتوں میں سے ایک روایت کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ اذان کو نماز کے ساتھ ایک طرح کی مشابہت بھی ہے، اس لئے دو حدتوں میں جو زیادہ غلیظ ہے یعنی جنابت ہونے کی صورت میں طہارت کی شرط لگائی گئی ہے مگر جو خفیف ہے اس میں شرط نہیں لگائی گئی ہے تاکہ دونوں قسموں کی مشابہت پر عمل ہو جائے، اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے بغیر وضوء اذان و اقامت کہدی تو اسے نہ دہرائے، اور جنبی ہونے کی صورت میں مجھے یہ بات بہت پسند ہے کہ اسے دہرائے لیکن اگر نہ دہرائے تو بھی جائز ہوگی، کیونکہ پہلی صورت یعنی حدت کی اذان ہونے کی صورت میں حدت خفیف ہے، اور دوسری صورت یعنی جنبی کی اذان ہونے کی صورت میں اعادہ کرنے میں دو روایتیں ہیں، لیکن اشیہ اور اولیٰ قول یہ ہے کہ صرف اذان کا اعادہ کیا جائے اور اقامت کا اعادہ نہ کیا جائے، کیونکہ اذان کا دوبارہ ہونا ثابت اور مشروع ہے لیکن اقامت دوبارہ کہنی مشروع نہیں ہے، اور ان کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ان لم یعد اجزاه اگر اعادہ نہ کیا تو وہ نماز جائز ہو جائے گی، کیونکہ نماز تو بغیر اذان و اقامت کے بھی جائز ہے۔

توضیح :- جنبی کی اذان و اقامت

ویکبرہ ان یؤذن وهو حنب روایۃ واحده، ووجه الفرق علی احدى الروایتین الح
اور جنبی کے اذان مکروہ ہے یہ ایک ہی روایت ہے۔ ف۔ یعنی جنبی سندوں سے یہ روایت ہے ان کا مضمون یہ ایک ہی ہے،
اس لئے کافی میں کہا ہے کہ یہ حکم اتفاق روایت سے ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مختلف روایتیں ہونے کے باوجود سب ایک ہی
ہوئیں۔ م۔ ووجه الفرق الح محدث کے بارے میں دو روایتوں میں سے ایک روایت کہ بلا کراہت کے جائز ہے اس میں اور
جنبی کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہ ہے ہو ان للاذان الح کہ اذان کو نماز سے ایک اعتبار سے مشابہت ہے مگر دوسرے
اعتبار سے مشابہت نہیں ہے اس لئے حدیث میں سے جو زیادہ غلیظ ہے یعنی جنابت اس سے پاک ہونے کی ہم نے شرط لگائی ہے تاکہ
دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جائے۔

ف۔ اس لئے ہم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اذان چونکہ نماز کے مشابہ ہے اس لئے جنابت کی نپاکی کی حالت میں اذان نہ دی
جائے، کہ یہ مکروہ ہے، اگرچہ اس سے بھی اذان کا مقصد جنبی اطلاع عام حاصل ہو جاتا ہے، اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ جنبی
کی اذان کا اعادہ کیا جائے، اور اذان کو چونکہ ایک اعتبار سے نماز سے مشابہت نہیں ہے بلکہ یہ بھی دوسرے اذکار کی طرح ہے اس
لئے نہیست حدیث کی حالت میں اذان دینا جائز ہے، کافی میں کہا ہے کہ ظاہر الروایت میں مکروہ نہیں ہے اور جوہرہ میں ہے کہ یہی
قول صحیح ہے، اور اس کی اقامت اگرچہ مکروہ ہے مگر اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور کافی میں ہے کہ اشبہ قول یہ ہے کہ جنبی کی
اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، ذخیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ
کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور در مختار میں کہا ہے کہ جاہل شقی سے عالم فاسق کی اذان و اقامت اولیٰ ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ عالم کی اقامت اس لئے
اولیٰ ہے کہ اس سے صحیح قراءۃ ہوتی ہے، لیکن عالم فاسق کی اذان کے اوں کہنے میں یہ قول مرجوح ہے راجح نہیں ہے، چنانچہ فتح
القدر کے حوالہ سے گزرا ہے کہ دو قولوں میں سے بہتر قول یہ ہے کہ ایسے عالم فاسق جاہل سے بھی بدتر ہے۔ م۔ اور تبیین میں ہے
کہ نشر میں مست انسان کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ کرنا مستحب ہے۔

وفي الجامع الصغير اذا اذن على غير وضوء واقام لا يعيد الح

یعنی جامع صغیر میں ہے کہ اگر کوئی بغیر وضوء اذان دے اور اقامت کہے تو اس کو دوبارہ نہ کہے اور اگر کوئی جنبی اپنی ناپاکی کی
حالت میں اذان دے اور اقامت کہے تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ دوبارہ کہے، اور اگر دوبارہ نہ کہی تو بھی نماز درست ہو جائے گی، اھا
الاول الح پہلا مسئلہ جنبی ہے وضوء اذان و اقامت کا جائز ہونا تو حدیث کے خفیف یا تمرد پر ہونے کی وجہ سے ہے۔ ع۔

واما الثاني فهي الاعادة بسبب الحنطة روايتان، والاشبه ان يعاد الاذان دون الاقامة الح

اور دوسرا مسئلہ یعنی غسل کی حاجت ہونے کے باوجود اذان و اقامت کہنے سے اس سے اس کو دوبارہ کہنے کے سلسلہ میں دو
روایتیں ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ دوبارہ کہنی چاہئے اور دوسری روایت میں ہے کہ دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ع۔
والاشبه الح یعنی فقہ کے زیادہ قریب یہ بات ہے کہ غسل کی حاجت ہونے کی حالت میں اذان دوبارہ کہی جائے لیکن اقامت
دوبارہ نہ کہی جائے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ کرفیؒ نے بھی اسی قول کی اتباع کی ہے، اور تنویر نے بھی اسی قول کو اپنا مذہب بنایا
ہے۔

لان تكرار الاذان مشروع دون الاقامة، وقوله ان لم يعد اجزاء يعنى الصلوة الخ

کیونکہ ایک سے زائد بار اذان کہنا تو شریعت میں ثابت ہے لیکن اقامت کو کئی بار کہنے کا ثبوت نہیں ہے۔ ف۔ اذان کا ایک

سے زائد کہنا اس طرح ثابت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مقام زوراء سے جو کہ حضرت عثمانؓ کا حلقہ تھا اس معمول سے زائد دوسری بار اذان دینے کا اضافہ فرمادیا تھا، جیسا کہ بخاری میں ہے، تاج الشریعہ، در مختار، یعنی۔ وان لم یعید الخ اور اگر اذان کا اعادہ نہیں کیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس نے اعادہ نہیں کیا تو بھی کافی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر بھی نماز کافی ہے کیونکہ اذان و اقامت کے بغیر بھی نماز جائز ہوتی ہے۔ ف۔ ہذا بغیر اعادہ بدرجہ اولیٰ نماز جائز ہوگی لیکن اذان کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ بغیر اذان و اقامت نماز پڑھنی اگرچہ جائز ہے لیکن قاضی خان میں ہے کہ جماعت کے ساتھ مسجد کے اندر فرض نماز کی ادائیگی اذان و اقامت کے بغیر مکروہ ہے۔

اور تبیین میں ہے کہ شہر میں رہتے ہوئے اگر کوئی شخص بغیر اذان و اقامت کے نماز تہا پڑھے یا جماعت سے بشرطیکہ محلہ کی مسجد میں ایک بار اذان اقامت ہو چکی ہو تو نماز مکروہ نہ ہوگی، اور تہر تاشی میں ہے کہ اذان و اقامت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔ ہ۔ اور اگر اس محلہ میں اذان و اقامت نہ ہوئی ہو تو ان دونوں کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، اور صرف اذان چھوڑنا مکروہ نہیں ہے۔ الحیظ۔ اور صرف اقامت چھوڑنا مکروہ ہے۔ التہر تاشی۔

قال وكذلك المرأة تؤذن، معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة، ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها، ويعاد في الوقت، لان الاذان للاعلام، وقبل الوقت تجهيل، وقال ابو يوسف وهو قول الشافعي يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل، لتوارث اهل الحرمين.

ترجمہ - اور صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ عورت نے جو اذان دی ہو اس کا بھی یہی حکم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس اذان کو دوبارہ کہنا مستحب ہے تاکہ سنت کے مطابق اذان واقع ہو جائے، اور کسی نماز کا وقت ہونے سے پہلے اس کے لئے اذان نہیں دی جائے اور (اگر اذان دی گئی ہو تو) وقت آنے پر دوبارہ کہی جائے، کیونکہ اذان دی جاتی ہے خبر پہنچانے کے لئے جبکہ قبل از وقت اذان تو جہالت میں مبتلاء کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی کہ رات کے دوسرے آدھے حصے میں صبح کے لئے اذان دینا جائز ہے کیونکہ حرمین والوں میں اس پر عمل جاری ہے۔

توضیح :- عورت کی اذان اور قبل از وقت اذان کا حکم

وكذلك المرأة تؤذن، معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة الخ اور جس جنبی کی اذان دوبارہ کہنے کا حکم ہے اسی طرح اگر کوئی عورت اذان دے تو اس کی اذان بھی دوبارہ کہنے کا حکم ہے، مطلب یہ ہے کہ عورت کی اذان کو دوبارہ کہہ لینا مستحب ہے تاکہ اذان سنت کے مطابق ادا ہو جائے کیونکہ مردوں کی اذان کا ہونا مسنون ہے، الحاصل عورت کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ چونکہ کسی عورت کی آواز بند کرنا ایک حرام کام ہے اس لئے اس کی اذان کی کراہت شدید ہوگی، پھر بھی اس کے جائز کہنے کی وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ بہر صورت اذان کا مقصود (اعلام) حاصل ہو جاتا ہے، البتہ غور کرنے کی بات یہ ہوگی کہ یہ اعلام ایک فعل حرام کے ذریعہ حاصل ہوا ہے ہذا بہتر صورت یہ ہوتی ہے کہ ایسی اذان کو کالعدم (نہ ہونے کے برابر) مان کر دوبارہ اذان دینے کا حکم بطور واجب کہنا چاہئے بالخصوص اس بناء پر کہ یوں بھی اذان کو دوبارہ کہنا مشروع ہے۔ م۔

علامہ ابن اہمامؒ نے فرمایا ہے حاصل یہ ہے کہ نا سمجھ بچہ، عورت، جہی، نشہ میں مست، مجنون اور معتوہ سب کی اذان مکروہ ہوتی ہے اس لئے ان سب کی اذان دوبارہ کہی جائے، کیونکہ ان لوگوں کی اذان پر لوگوں کا اعتماد نہیں ہوگا اور لوگ ان لوگوں کی اذان پر توجہ نہ دینگے، البتہ یہ دلیل جنبی شخص کی اذان کے بارے میں درست نہیں ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اسے فاسق کہا جائے گا، حالانکہ اس بات کی تصریح ہو چکی ہے کہ فاسق کی اذان اگرچہ مکروہ ہوتی ہے مگر دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

اور خلاصہ میں ہے کہ جس اذان یا اقامت میں ان پانچ باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے اسے از سر نو کہنا واجب ہو تا ہے جو یہ ہیں۔

نمبر ۱۔ اذان یا اقامت کہتے ہوئے کسی پر بھی غشی طاری ہو جائے۔

نمبر ۲۔ موت آجائے۔

نمبر ۳۔ یا بے اختیار کوئی حدیث ہو جائے اور وہ وضوء کرنے چلا جائے۔

نمبر ۴۔ یا بھول جانے کی وجہ سے کہنا بند کر دے اور وہاں پر اسے بتانے والا کوئی موجود نہ ہو۔

نمبر ۵۔ یا وہ گونگا ہو گیا ہو، اور قاضی خان میں بھی اس طرح ہے، اس بناء پر غور طلب یہ بات ہے کہ اعادہ کو واجب کہنے کا مطلب ہو ا کیونکہ اگر یہ واجب لائق ہونے کے معنی میں ہو جب تو خیر ہے اور اس وجوب سے شرعی وجوب ہو تو شاید کہ مراد یہ ہو کہ شروع کر دینے کی وجہ سے واجب ہو ا ہو۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے تو خود اس بات کی تصریح کی ہے کہ وہ شخص خود یا کوئی دوسرا شخص ہی اس اذان یا اقامت کو از سر نو دوبارہ کہدے، اب اگر شروع کر کے تمام نہ کرنے کی وجہ سے اعادہ واجب ہو تا جیسا کہ نقل کا حکم ہے تو اس کا تقاضا یہ ہونا چاہئے کہ خود اسی شخص پر اعادہ لازم ہو گا اور کسی دوسرے پر اس کا الزام نہ ہو۔

ہاں دوبارہ کہنے کی یہ وجہ ہو سکتی ہے جو بیان کی گئی ہے کہ لوگ تھوڑی اذان سن کر شبہ میں پڑ گئے ہوں گے ہذا ان کا شبہ دور کرنا لازم ہو ا لہذا یہ بات ضروری ہو گئی کہ صحیح طریقہ سے پھر سے اذان دی جائے، لیکن اس کے جواب میں بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ لوگوں کا شبہ تو اس صورت سے بھی دور ہو سکتا ہے کہ صرف بقیہ اذان دوبارہ کہی جائے، الی صل حتی بات یہ نکلتی ہے کہ اس کا وجوب لائق ہونے کے معنی میں ہو اور شرعی وجوب نہ ہو، چنانچہ در مختار میں سراج سے نقل کیا ہے کہ از سر نو کہنا مستحب ہے، اور یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ ان میں سے کسی بھی اقامت کا اعادہ نہیں کرنا چاہئے، در مختار میں یہ بھی مصنف تویر نے صاف طور سے کہا ہے کہ مجنون، معتوہ اور نا سمجھ بچہ کی اذان صحیح نہیں ہوتی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول بہت عمدہ ہے البتہ اس صورت میں جبکہ لوگوں کو اصل حال معلوم ہو جائے، اسی بناء پر شیخ محقق ابن الہمام کا فرمان ہے کہ اولی یہ ہے کہ اگر لوگوں کو موذن کا حال معلوم ہو جائے تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ مسنون طریقہ پر اذان ثابت ہو جائے۔ م۔ ولا یؤذن الحج اور نماز کا وقت ہونے سے پہلے اذان نہیں دینی چاہئے۔

ف۔ چنانچہ اگر کسی نے وقت سے پہلے اذان کہدی ہو تو اس کا اعادہ کرنا چاہئے۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التذاریع عن الحج۔ اور بالاتفاق از وقت اقامت کہنی جائز نہیں ہے۔ الحیط۔ اور صرف فجر کے وقت کی اذان میں اختلاف ہے، کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قبل از وقت جائز نہیں ہے۔

لان الاذان للاعلام، وقبل الوقت تجهیل الح

کیونکہ اذان کا مقصد نماز کی ادائیگی کے لئے وقت آنے کی لوگوں کو مطلع کرنا ہے، اور قبل از وقت اذان ہونے سے لوگوں کو جاہل بنانا اور دھوکہ دینا ہے، مگر امام ابو یوسف کا قول اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے کہ رات کے آخری نصف حصہ میں فجر کے لئے اذان دینا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالک اور امام احمد کا بھی ہے۔

لتوارث اهل الحرمین الح

کیونکہ حرمین یعنی مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے باشندگان کا ہمیشہ سے یہی معمول ہے کہ فجر کی نماز کے واسطے اخیر رات ہی میں اذان دیدیتے ہیں اور اس حدیث کی بناء پر بھی جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوع ہے کہ بلالؓ رات ہی کو اذان دیتے ہیں اس لئے تم روزے کے لئے سحر کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ عبداللہ بن مکتوم اذان دیں (تو کھانا بند کر دو) اگرچہ شیخ تقی الدین

شافعیؒ نے لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث مرسل قابل حجت نہیں ہے، مگر ہمارے نزدیک حجت ہے، اور صحیحین میں بھی اسی جیسی ایک روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے، اس میں اتنی بات کی زیادتی بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دو مؤذن یعنی بلالؓ اور عبداللہ بن مکتومؓ ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن قیس یا عبداللہ بن قیس تھا اور وہ آنکھوں سے اندھے تھے، انہیں رسول اللہ ﷺ نے اپنے جہد میں جانے کے موقع پر تیرہ مرتبہ مدینہ منورہ پر اپنا خلیفہ مقرر کیا تھا اور یہ حضرت عمرؓ کی خلافت میں قادیسیہ کی لڑائی میں شہید ہوئے، جیسا کہ یثقی میں ہے۔

والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا، والمسافر يؤذن ويقوم لقوله عليه السلام لاسى ابي مليكة اذا سافر تما فاذنا واقبما.

ترجمہ: "تمام عشاء کے خلاف ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ فجر کا وقت تم پر بالکل ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک فجر کی اذان نہ دو، اور یہ فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ چوڑان میں پھیل دئے، اور مسافر اذان بھی دے گا اور اقامت بھی کہے گا، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو کہ آپ ﷺ نے ابو ملیکہؓ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تم دونوں سفر میں جاؤ تو تم اذان و اقامت کہہ لیا کرو۔"

توضیح:- مسافر کو اذان و اقامت کا حکم

والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر الخ
اذان فجر کو قبل از وقت کہنے کی ممانعت میں دوسرے تمام ائمہ کے خلاف امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت بلالؓ سے منقول ہوئی۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤدؒ نے روایت کر کے سکوت کیا یعنی اس کی کوئی برائی نہیں کی ہے، لیکن پہچانی نے کہا ہے کہ راوی شدادؒ نے بلالؓ کو نہیں پایا ہے اس بناء پر یہ استاد منقطع ہوئی، اور ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ یہ شدادؒ بھی مجہول ہیں، یعنی نے کہا ہے کہ ابو داؤدؒ نے حماد بن سلمہ عن ابوب عن نافع عن ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیدی تھی تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ تم تین بار پکار کر یہ کہو: "يا ايها الذين آمنوا الصلوا" یعنی خبردار ہو کہ یہ بندہ آجی سو گیا تھا (طلعتی سے اذان قبل از وقت کہہ دی گئی ہے)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ استدلال صحیح ہے، اگر اس موقع پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث مذکورہ بالا جس میں رات کے وقت ہی اذان دینے کا ثبوت ہے وہ تو خود صحیحین کی روایت ہے اس کے خلاف یہ دوسری حدیث حجت کس طرح ہو گئی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث حجت ہو سکتی ہے اس تفصیل کے ساتھ کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ اور دوسرے صحابہ کرام سب دو گروہوں میں منقسم تھے یعنی ان کا عمل دو قسم کا تھا کچھ تو وہ تھے جو تہجد کی نماز رات نصف دی میں پڑھ لیتے تھے اور کچھ وہ تھے جو آخری حصہ میں پڑھتے تھے اور دونوں گروہوں کو وقت بتانے اور چگانے کے لئے دو مؤذنین یعنی حضرت بلالؓ اور حضرت ابن ام مکتومؓ نے باری باری آپؐ نے اذان کی ذمہ داری اپنے اوپر لے رکھی تھی ان دونوں کی اذانوں میں معمول سی شناخت ہوتی تھی، پس حضرت بلالؓ کے اذان ہوتے ہی وہ لوگ جو پہلے سے تہجد میں مشغول ہوتے تھے وہ آرام لینے کے لئے بیٹ جاتے اور جو لوگ اس وقت تک سوئے ہوئے تھے وہ اٹھ کر تہجد میں مشغول ہو جاتے تھے۔

اس دعویٰ کی دلیل صحیحین کی وہی مذکورہ حدیث ہے کہ بلالؓ کی اذان سے تم لوگ دھوکے میں نہ آؤ کیونکہ وہ رات ہی کے وقت میں اذان دیتے ہیں تاکہ تم میں سے جو لوگ عبادت میں مشغول رہے ہوں وہ لیٹ کر بدن کو آرام پہنچالیں اور جو لوگ اب

تک سورہ ہوں وہ اٹھ کر تہجد کی نماز پڑھ لیں، اور دوسری حدیث میں ہے کہ بلالؓ کی اذان تم روزے کے لئے سحری کھانے سے منع نہ ہو جائے یعنی یہ سمجھ کر کھانا نہ چھوڑ دو کہ فجر کا وقت ہو چکا ہے لہذا تم سحری پوری کھا کر فارغ ہو جاؤ، کیونکہ بلالؓ رات کے وقت میں ہی اذان دیتے ہیں تہجد گزاروں کے لئے دونوں گروہوں کے لئے، مگر جب ام مکتوم اذان دیں تب سحری کھانا چھوڑ دو۔

پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ یہ مخصوص واقعہ رمضان کے مہینہ کا تھا، اور اس رمضان میں رات کو اذان دینے کی باری بلالؓ کی تھی اور فجر کی نماز کے لئے اذان دینے کی باری اس وقت ام مکتوم کی تھی، اور دوسرے سال کے رمضان میں اس کے برعکس ہوا تھا، جیسا کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ابن ام مکتوم تو رات ہی کے وقت میں اذان دیتے ہیں اس لئے تم لوگ سحری کے لئے کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ بلالؓ اذان دیں اور بلالؓ جب تک کہ فجر کا وقت واضح طور پر نہیں دیکھ لیتے اس وقت تک وہ اذان نہیں دیتے ہیں، اور یہی روایت ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں بیان کی ہے، بس یہ واقعہ دوسرے سال رمضان کا ہے اور اس میں رات کے وقت اذان دینے کی باری ابن ام مکتوم کی تھی، اور انیسہ بنت حبیب سے مروی روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دیں تب تم لوگ کھاؤ پو مگر جب بلالؓ اذان دیں تو پھر تم نہ کھاؤ نہ پو، یہی یہ روایت ابن خزیمہ، ابن حبانؒ اور احمدؒ نے بھی بیان کی ہے حاصل یہ ہوا کہ اسی معنی مذکور کے اعتبار سے رسول اللہ ﷺ کے دو مستقل مؤذن تھے اور اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ بلالؓ کبھی کبھی اذان دینے کا کام چھوڑ دیا کرتے تھے، نماز فجر کی اذان کا بیان تو اس حدیث میں ہے جو مصنف نے بیان کی ہے اور وہ روایت بھی ہے جو ابو داؤد نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔

حالانکہ ابن عمرؓ سے یہ روایت بھی ہے کہ بلالؓ رات ہی کے وقت میں اذان دیتے تھے مگر اصل بات وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے کہ رات کے وقت انہوں نے تہجد کے واسطے اذان دینے کی روایت کی ہے، اور فجر کے فرض نماز کے لئے اذان کی یہ روایت بیان کی ہے، اور بیہی کی مرفوع حدیث میں ہے کہ اسے بدل جب فجر طلوع ہو جائے تب اذان دو اس سے پہلے نہیں، نقل ابن نے ام میں کہا ہے کہ اس روایت میں اسناد کے سارے راوی ثقہ ہے، اور شیبانی کی روایت کردہ وہ حدیث جس کے آخر میں یہ بلالؓ کے بارے میں ہے کہ ہمارے اس مؤذن کی نظر میں خرابی ہے کہ وہ طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیتے ہیں آخر تک، اسی میں اس بات کا بھی بیان ہے کہ جب تک صاف طریقہ سے صبح نہیں ہو جاتی ہے بلال اذان نہیں دیتے، یہ روایت اسناد صحیح کے ساتھ طبرانی نے بیان کی ہے، اسی طرح ام المؤمنین حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ جب مؤذن فجر کی اذان دیتا تو رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر فجر کی دو رکعت پڑھ کر مسجد تشریف لے جاتے اور وہ وقت کھانے پینے کے (روزے دار کے لئے) حرام ہونے کا تھا، اور جب تک کہ صبح نہ ہو جاتی مؤذن اذان نہ دیتا، یہ روایت طحاوی کی ہے، اسی طرح ام المؤمنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ جب تک فجر طلوع نہ ہو جائے مؤذن اذان نہیں دیتا، اس کی روایت ابوالشیخ نے سند صحیح سے اس طرح روایت کی ہے عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحق۔ ت۔ ف۔ فتح الباری۔

اور ابن عبد البرؒ نے ابراہیم تائمیؒ سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ جب کوئی مؤذن (یہ وقت) رات میں اذان دیدیتا تو اس سے وہ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور اپنی اذان کا اعادہ کرو، اس روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ بات ان لوگوں میں عام تھی کہ رات کے وقت فجر کی اذان دینے سے اظہار ناراضگی فرماتے اور اسی لئے قبل فجر اذان دینے پر رسول اللہ ﷺ نے بدل کی اذان پر غصہ کا اظہار فرمایا تھا۔ ف۔ مذکورہ احادیث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام ابو یوسفؒ و شافعیؒ کی جیسی حضرت بلالؓ کی وہ حدیث جس میں رات کے وقت اذان دینے کا بیان ہے، صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے جو ان کی مراد ہے اس کے برعکس مصنف ہدایہ نے جو روایت بیان کی ہے اس سے وہ بات ثابت ہو جاتی ہے جو ہماری مراد ہے لہذا یہی حدیث دوسری حدیث کے خلاف حجت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اقامت و نماز کے درمیان فاصلہ نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذرا، اور فتاویٰ ہند یہ میں ہے کہ اگر اقامت

کے تھوڑی دیر کے بعد امام آئے یا اس کے بعد سنت فجر پڑھ کر آئے تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے، القنیہ۔

والمسافر یؤذن ویقیم لقلولہ علیہ السلام لابنی ابی ملیکۃ: اذا سافر تما فاذا و اقیما الخ
مسافر کو اذان و اقامت دونوں کہنی چاہئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان اور دونوں اقامت کہو۔ ف۔

میں حرجم کہتا ہوں کہ اس کی جگہ صاحب ہدایہ کا یہ فرمانا کہ یہ جملہ رسول اللہ ﷺ نے ابو ملیکہ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب کر کے فرمایا ہے، تو بات غلط ہے، کیونکہ میرا گمان یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہ کتاب اپنے شاگردوں کو لکھوائی ہے یعنی وہ بولنے لگے اور ان کے تلامذہ لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں اس کی تصریح موجود ہے، اسی پر جا بجا قال یعنی مصنفؒ نے فرمایا ہے کا جملہ اس کتاب میں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ جملہ خود مصنفؒ کا فرمودہ نہیں ہے بلکہ شاگرد کی طرف سے بڑھایا ہوا ہے، اس کے برعکس مصنفؒ نے کتاب الصلوات میں اس حدیث کو صحیح طور سے اس طرح بیان کیا ہے مکمل حدیث یہ ہے کہ مالک بن الحویرثؒ نے کہا ہے کہ میں اور ایک میرا ساتھی دونوں رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے، جب ہم آپ ﷺ کی خدمت سے واپس ہونے لگے تو آپ ﷺ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آئے تو تم دونوں اذان کہو اور دونوں ہی اقامت بھی کہو اور تم میں جو بڑا ہو وہ امامت کرے، اس کی روایت بخاری، مسلم نے کی ہے۔

اور ترمذی کی روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ ان کا ساتھی ان کا چچا زاد بھی کی تھا، اور دونوں کو اذان و اقامت کا حکم دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں اپنی اپنی اذان و اقامت کہا کریں بلکہ صرف ان دونوں کو مخاطب کرنا مقصود تھا یعنی تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نمازیں ادا کرنا، اور دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا ساتھ سفر میں رہنا کچھ ضروری تو نہیں تھا لہذا یہ حکم ہر ایک کو ہو گیا کہ اگر تنہا ہو تب بھی اذان و اقامت کہہ لیا کرو، اور اس کی وجہ سے امامت کا حکم بجالانے کے لئے تشبیہ کا صیغہ نہیں فرمایا ہے۔ م۔ ف۔ ع۔ الحاصل اگر مسافر نے اذان دی اور اقامت بھی کہی تو اچھا کیا، اسی طرح اگر اذان نہیں کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا کیا۔ المسموط۔ یعنی مکروہ نہیں، الحیظ، اور اگر اذان کہی اور اقامت چھوڑ دی تو کراہت کے ساتھ درست ہے، شرح الطحاوی۔

فان ترکھما جمیعاً یکرہ، ولو اکفی بالاقامة جاز، لان الاذان لاستحصار الغائبین، والرفقة حاضرون، والاقامة لاعلام الافتتاح، وهم الیہ محتاجون، فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان واقامة لیكون الاداء علی ہیأة الجماعة، وان ترکھما جاز، لقول ابن مسعود اذان الحی یکفینا۔

ترجمہ :- اور اگر ان دونوں کو چھوڑ دیا تو مکروہ ہوگا، اور اگر صرف اقامت کہنے پر اکتفاء کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ اذان دینے کی غرض غائب لوگوں کو خبر دے کر حاضر کرنا ہے، جبکہ مسافر کے ساتھی حاضر اور قریب ہی میں ہوتے ہیں، اور اقامت کہنے کی غرض نماز کے شروع ہو جانے کی خبر دینا ہے اور اس کام کے حسب محتاج ہیں، اور اگر شہر کے اندر اپنے گھر میں نماز پڑھنی ہو تو بھی اذان و اقامت کے ساتھ پڑھے کیونکہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ محلہ کی اذان ہی ہمارے لئے کافی ہے۔

توضیح :- اگر مسافر نے اذان نہ کہی یا اقامت نہ کہی، گھر میں نماز پڑھنے کے لئے اذان و اقامت کا حکم

فان ترکھما جمیعاً یکرہ، ولو اکفی بالاقامة جاز الخ

مسافر کے لئے غیر آباد علاقوں میں اذان و اقامت دونوں کو ترک کرنا مکروہ ہے، اور صرف اقامت کہنا کافی ہے، کیونکہ مقصد اذان یعنی غائبوں کو حاضر کرنا پہلے سے موجود ہے کہ وہ سب قریب قریب ہوں گے، اور مقصد اقامت جماعت قائم ہونے پر متنبہ کرنا ہے تو اس کے سب محتاج ہوتے ہیں۔ ف۔ لہذا ترک اذان جائز اور ترک اقامت مکروہ ہے۔

واضح ہو کہ ترک اذان کی اجازت انسان ساتھیوں کے خیال سے ہے ورنہ انسان کے علاوہ دوسری مخلوقات اور جنات وغیرہ کے لحاظ سے بہتر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ موذن کی اذان جہاں تک پہنچتی ہے اتنی جگہ کی ہر چیز اس کے واسطے گواہ ہوتی ہے، اسی بناء پر ابو سعیدؓ نے عبد اللہ بن عبد الرحمنؓ کو جنگل میں بلند آواز سے اذان کہنے کی تاکید فرمائی تھی، جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے، اور ابو داؤد اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ میرے رب کو وہ چرواہا محبوب ہے جو پہاڑ کے چوٹی پر اذان دے کر نماز قائم کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہے، وہ مجھ سے ڈرتا ہے اس لئے میں نے اپنے اس بندہ کے گناہوں کو بخش کر کے جنت میں داخل کر دیا۔

اور سلمان فارسیؓ سے مروی روایت ہے کہ آدمی جب کسی میدان میں تنہا ہو اور نماز کا وقت آجائے تو وہ وضوء کرے اور اگر پانی نہ پائے تو تیمم کرے پھر اگر اس نے صرف اقامت کہہ کر تنہا نماز پڑھی تو اس کے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور اگر اس نے اذان دے کر اقامت کہی تو اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے لشکروں کی شکل میں اتنی زیادہ تعداد میں پڑھتے ہیں کہ جن کے دونوں کناروں کو وہ دیکھ بھی نہیں سکتا ہے یہ روایت مصنف عبد الرزاق میں ہے، اس جیسی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کا مقصد صرف عام انسانوں اور مسلمانوں کو خبر دینا ہی نہیں بلکہ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام اور اس کی وحدانیت کی تعلیم عام اور بلند ہو، اور جنگلوں اور میدانوں وغیرہ میں اس کے بندوں میں سے جن و انسان وغیرہ جن کو وہ موذن اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھتا ہے سب کو توحید یاد دلانی ہے۔ کمائی افش۔

اور ترک اذان کے جواز کے سلسلہ میں ناٹھ نے ابن عمرؓ کے اثر کی روایت کی ہے کہ آپ حالت سفر میں صرف اقامت پر اکتفاء کرتے البتہ فجر کی اذان میں اذان و اقامت دونوں کہتے تھے، اور یوں فرماتے تھے کہ اذان تو اس امام کے لئے ہے جس کے پیچھے لوگ زیادہ جمع ہوں گے اس کی روایت مالک نے کی ہے۔

فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان واقامة لیکون الاداء علی ہیاء الجماعة الخ
اگر کوئی شہر کے اندر اپنے گھر میں پڑھے تو وہ بھی اذان و اقامت کہہ کر پڑھے تاکہ جماعت کی طرح اس کی نماز کی ادائیگی ہو۔ ف۔ اور یہ افضل ہے، جیسا کہ الترمذی میں ہے، برابر ہے کہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے، استسبین، اور اگر دونوں کو چھوڑ دیا تو بھی جائز ہو گا حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ ہماری قوم کی اذان ہرے لئے کافی ہے۔ ف۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جس گاؤں میں مسجد ہے وہاں بھی گھر میں پڑھنے کا یہی حکم ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر مسجد نہ ہو اس کا حکم مسافر کا ہے جیسا کہ الترمذی میں ہے۔

نمبر ۳۔ اور اگر کھیت یا باغ میں ہو تو گاؤں اور آبادی کی اذان کافی ہے بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہیں۔

نمبر ۴۔ قریب سے مراد اتنا فاصلہ ہے کہ وہاں تک گاؤں کی اذان کی آواز جاتی ہو، مختار الفتاویٰ۔

نمبر ۵۔ اور اگر یہ لوگ بھی اذان دیتے تو بہتر ہوتا، الخلاصہ۔

نمبر ۶۔ امامت اذان دینے سے افضل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدینؓ نے ہمیشہ امامت ہی کی ہے، اور ظہیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ اقامت اذان کی نسبت سے زیادہ مؤکد ہے، الفتح سے منقول ہے۔

نمبر ۷۔ جس شخص نے مسجد بنائی ہو اس کو اذان و اقامت کہنے کا پورا حق ہے خواہ وہ عادی ہو یا فاسق، اور اسی کو امامت کا حق ہے بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔

نمبر ۸۔ حضرت ابوامامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص خوب پاک صاف ہو کر نماز کے لئے نکلا

تو اس کا ثواب احرام باندھ کر حج ادا کرنے والے کے مثل ہے اللہ بیٹا، ابو داؤد۔

نمبر ۹۔ ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ جماعت کے ساتھ مرد کی نماز گھر یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہے اس طرح سے کہ جب اس نے وضوء کیا اور اچھی طرح پاکی حاصل کی پھر مسجد کی طرف چلا اس نیت سے کہ نماز پڑھنے کے علاوہ اس کی دوسری کوئی نیت نہ تھی جو اس فاصلہ کے طے کرنے میں اس نے جتنے قدم اٹھائے ہر ایک سے اس کا ایک درجہ بڑھایا گیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا، پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو تکلیف نہ دے گا اور اپنی جائے نماز پر موجود رہے گا، فرشتے اس کے لئے برابر دعاء رحمت و مغفرت کرتے رہیں گے ان الفاظ میں اللھم صلی علیہ، اللھم ارحمہ، اللھم تب علیہ، یعنی اے اللہ! اس پر درود بھیج، اس پر رحم کر، الہی اس کے حال پر توجہ فرما، اور اس کی توبہ قبول کر، جب تک حدیث نہ ہو یعنی آہستگی سے ہو یا آواز کے ساتھ ریاح خارج نہ ہو۔

نمبر ۱۰۔ اور جب تک تم میں سے کوئی بھی نماز کے انتظار میں ہو وہ نماز کے ہی کے حکم میں ہو گا، نسائی کے علاوہ صحاح ستہ کے محدثین نے اس کی روایت کی ہے۔

باب شروط الصلاۃ التي تتقدمها

يجب على المصلي ان يقدم الطهارة من الاحداث والانجاس على ماقد مناه، قال الله تعالى ﴿و ثيابك فطهر و قال الله تعالى و ان كنتم جنبا فاطهروا﴾.

ترجمہ - یہ باب نماز کی ان شرطوں کے بیان میں ہے جو نماز سے پہلے ہی لازم ہوتی ہیں، نمازی کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ احداث اور انجاس سے طہارت یعنی پاکی حاصل کرنے کو مقدم کرے اسی طریقہ سے جسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا ہے و ثيابك فطهر یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر لو، اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر تم جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ۔

توضیح:- شروط نماز

باب شروط الصلوة التي تتقدمها الخ

وہ شرطیں جو نماز سے پہلے ہی لازم ہو جاتی ہیں۔

ف۔ ایسی شرطیں ہمارے نزدیک سات ہیں، نمبر ۱۔ طہارت حاصل کرنا حدیث سے، نمبر ۲۔ طہارت حاصل کرنا نجس سے، نمبر ۳۔ ستر عورت، نمبر ۴۔ استقبال قبلہ، نمبر ۵۔ وقت کا ہونا، نمبر ۶۔ نیت کرنا، نمبر ۷۔ تحریم۔ اصطلاح میں شرط ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور وہ چیز اس دوسری چیز میں داخل نہ ہو، نماز کی شرطیں تین قسم کی ہیں۔

نمبر ۱۔ منعقد ہونے کی مثلاً نیت، تحریم، وقت، جمعہ کا خطبہ، اور جماعت،

نمبر ۲۔ جنی سختی تک باقی رہنا طہارت، استقبال قبلہ اور جمعہ کا وقت۔

نمبر ۳۔ جس کا ستر وقت تک باقی رہنا ضروری ہے لیکن نماز کے شروع سے ہی پایا جانا یا دوام ضروری نہیں ہے، اور وہ قراءت ہے کیونکہ یہ بذات خود رکن ہے اور بقیہ تمام ارکان میں اس کا پایا جانا شرط ہے اگرچہ تقدیر آئی ہو اور ھیچ نہ ہو، اس بناء پر اگر قاری یعنی ایسے امام نے جسے قرأت قرآن پاک کی صلاحیت ہو اخیر کی دو رکعتوں میں (جن میں قراءت فرض نہیں ہے) کسی ای کو اپنا قائم مقام بنادیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگرچہ حکماء ہو کیونکہ جو قراءت امام کی ہوتی ہے وہی مقتدی کی قراءت ہے۔ م۔

يجب على المصلي ان يقدم الطهارة من الاحداث والانجاس الخ

مصی پر واجب یعنی لازم اور فرض ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے طہارت حاصل کر لے من الاحداث ہر قسم کی حدت سے۔ ف۔ وہ حدت ایسا ہو جس سے وضوء لازم آتا ہو یا غسل لازم آتا ہو، جیسے پیشاب و پاخانہ اور حیض و نفاس اور جماع وغیرہ کہ ان سے وضوء یا غسل کی پاکی حاصل کر لے من الانجاس یا نجس سے یعنی طہارت اس طرح سے جو ہم طہارت کے بیان میں تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ف۔ یعنی وضوء، غسل یا تیمم اور نجاستوں کا پاک کرنا پس طہارت بدنی سے مراد ظاہر بدن کی پاکی ہے، بدن کے اندرونی حصہ کی پاکی ضروری نہیں ہے اسی بناء پر اگر آنکھ میں ناپاک سرمہ لگایا ہوا ہو تو اسے دھونا ضروری نہیں ہوگا، حدت اصغر و اکبر سے طہارت خواہ وضوء سے ہو یا غسل یا پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم سے ہو اور چہرہ پر زخم ہو یا ہاتھ پاؤں بے کار ہوں تو یہ طہارت ساقط ہو جائے گی صرف نیت باقی رہے گی، اور خبث یعنی نجاست غلیظہ سے پاک ہونا جبکہ وہ قابل معافی مقدار سے زائد ہو یا ایک درہم کے پھیلے ہوئے کے برابر ہو بشرطیکہ کسی ارکاب قبیح یا بڑی خرابی میں مبتلاء ہوئے بغیر دھونا ممکن ہو مثلاً ننگے ہو کر سب کے سامنے استنجاء کرنا منع ہے تو ایسی نجاست کو چھوڑ دے۔

بدن کی پاکی کے علاوہ کپڑے کا پاک ہونا کہ وضوء سے پہلے ہی اسے دھو کر پاک کر لینا ضروری ہے، کپڑے سے مراد اتنا کپڑا ہے جو مصی کے بدن پر ہو یا تھک کہ اس کی حرکت سے وہ بھی حرکت کرتا ہو وہ بھی اس دھونے میں شامل ہوگا، اور اتنا چھوٹا بچہ جو اپنے قدموں پر کھڑا نہ ہو سکتا ہو وہ بچہ اس کے بدن کے لباس کے حکم میں مانا جائے گا۔

اگر کتے کا منہ بندھا ہوا ہو اس طرح پر کہ اس کا لعاب وغیرہ نہ بہتا ہو تو بقول اصح وہ مثل گندے انڈے کے حکم میں ہے جسے وہ ہاتھوں میں لئے ہوئے ہو کہ وہ پاک ہوگا، ورنہ نہیں، ایسا ہوگا جیسے پیشاب کا قارورہ، اور جائے نماز کی پاکی بھی ضروری ہے یعنی مصی کے دونوں قدموں کے نیچے یہ سجدہ کی جگہ پر اتنی نجاست نہ ہو جو مانع نماز ہے اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کے رکھنے کی جگہ پر نجاست ہونے کا اعتبار نہ ہوگا لیکن فقہ ابو الیث کے نزدیک اعتبار ہے، چنانچہ عیون میں اس کی تصریح موجود ہے، اور متن کی کتابوں میں الفاظ کے مطلق ہونے سے اسی کی تائید ہوتی ہے، اور یہی قول ابوالسعود کا مذہب مختار ہے، اور اگر کوئی اپنے ہاتھوں پر سجدہ کرتا ہو تو بغیر خلاف ان کے نیچے کی جگہ کا بھی پاک ہونا ضروری ہے، یہ مسئلہ بالتفصیل پہلے ہی گذر چکے ہیں۔ م۔

قال اللہ تعالیٰ ﴿وَلْيَأْتِكُمْ مَطَهَّرٌ﴾ الح
یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کپڑوں کو بھی پاک کر دو، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَیْهِ جُنُبًا فَمَا مَلَاحِظُوا عَلَيْهِمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ، وہ پاکی خواہ پانی سے حاصل ہو یا تیمم سے۔

ف۔ اس جملہ سے اس اصل نص کی طرف اشارہ ہے جس سے یہ شرط ماخوذ ہے، اور تمام نصوص میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ اصل یہ ہے کہ اپنے دل و دماغ کو ناپاک اور گندے خیالات اور اعتقادات سے اس طرح پاک کر لینا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ اور سلف و خلف صالحین کی جماعت جس توحید اور عقائد پر گزرتے ہیں ان پر خود یقین اور پختگی کر لے اس کے بعد نماز کے لئے ظاہری چیزوں کی پاکی شرط ہے، اور دوسری (سامنے آتی ہے)۔

ویستر عورتہ لقولہ تعالیٰ ﴿حَذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ ای ما یواری عورتکم عند کل صلوٰۃ، و قال علیہ السلام: لا صلوٰۃ للحنائض الا بخمار، ای لبالغۃ، و عورة الرجل ما تحت السرة الی الرکبة، لقولہ علیہ السلام: عورة الرجل ما بین سرتہ الی رکتہ، و پروی ما دون سرتہ حتی تجاوز رکتہو بهذا یتبین ان السرة لیست من العورة، خلافاً لھا یقولہ الشافعی

ترجمہ۔ اور ستر عورت کرے، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ وہ اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے یعنی وہ چیز جو

تہماری عورت کو چھپائے ہر نماز کے نزدیک (یا نماز کے لئے) اور اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حائضہ یعنی بالغہ کے لئے بغیر اوڑھنی کے نماز نہیں ہے، اور مرد کے لئے عورت یعنی بدن کے جس حصہ کو چھپانا ہے وہ ناف کے نیچے سے گھٹنہ تک کا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مرد کے لئے عورت وہ حصہ ہے جو اس کے ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان ہے، اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ حصہ جو ناف کے نیچے سے ہے یہاں تک کہ اس کے گھٹنے سے آگے بڑھ جائے اس روایت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ناف ستر عورت میں داخل نہیں ہے، برخلاف قول شافعی کے کہ وہ عورت ہے۔

توضیح:- مرد کے ستر عورت کی مقدار

وبستر عودتہ لقولہ تعالیٰ ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ الخ اور مرد اپنے بدن کے اس حصہ کو چھپائے جس کا کھل جانا انتہائی بے شرمی کی بات ہے۔ ف۔ یہ احناف شوافع احمد اور دوسرے تمام فقہاء اور اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ ع۔ لقولہ تعالیٰ ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ الایہ اپنی زینت کو لو یعنی وہ چیز استعمال کرو جو تہماری عورت کو چھپائے ہر نماز کے لئے۔ ف۔ اس سے قبل یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس جگہ غلط عورت سے مراد بدن کا وہ حصہ ہے جس کا کھلنا بے شرمی کی بات ہے، اور یہ عورت مرد کے مقابلہ میں نہیں ہے، بلکہ جس طرح مرد کے لئے کچھ حصہ بدن عورت ہے اسی طرح ضعیف عورت میں بھی کچھ حصہ بدن عورت ہے، لیکن دونوں کی مقدار میں فرق ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔ م۔

الحاصل اس آیت کے مطابق مرد اپنے جسم عورت کی مقدار اور عورت بھی اپنے جسم عورت کی مقدار نماز کے وقت ضرور چھپائے۔

و قال علیہ السلام: لا صلوة للعائض الا بخمار، ای لبالة الخ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی حائضہ کی نماز بغیر اوڑھنی کے نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حائضہ سے حالت حیض کی عورت مراد نہیں ہے بلکہ وہ عورت ہے جس کی عمر حیض آنے کی ہے یعنی بالغہ۔ ف۔ جیسے لڑکا محض شرم سے مراد بالغ ہے، پس بالغہ عورت کی نماز بغیر اوڑھنی کے درست نہیں ہے، یہ حدیث ان تمام کتابوں میں مروی ہے، سنن ابی داؤد، ابن ماجہ، ترمذی، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، مسند احمد، التلخیص، طحاوی وغیرہ میں صحیح ہے۔ مفع۔

اور جسم کے حصہ عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے بشرطیکہ اس کی قدرت بھی ہو، محیط السرخسی، اس حصہ کو دوسروں کی نظروں سے چھپانا بالاجماع فرض ہے، اور عام مشائخ کے نزدیک اپنی نظر سے چھپانا فرض نہیں ہے، الشاہان، اور یہی صحیح ہے، ازہلی، اور در مختار میں ہے کہ صحیح قول کے مطابق اپنی ذات سے بھی چھپانا فرض ہے، لیکن پہلا قول معتد اور اسی پر یقین ہے۔ م۔

یہاں تک کہ اگر کسی نے لنگی یا پاجامہ کے بغیر صرف لانے کرتے میں نماز پڑھی اور اس کے چاک سے اور اس ممنوعہ حصہ کو دیکھ لیا تو عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہی قول صحیح ہے، اور اگر کسی نے اپنا کپڑا یا اس میں رکھے ہوئے ہونے کے باوجود اندھیری کو ٹھری میں بھی ننگے ہو کر نماز پڑھی تو بالاجماع یہ نماز جائز نہ ہوگی۔ السراج۔

ایسا باریک کپڑا جس سے بدن ظاہر ہو تا ہو اس سے ستر عورت کر کے نماز پڑھنے سے وہ جائز نہیں ہوتی ہے، الصمیمین، اور گندہ کپڑا ایسا چست اور تنگ کہ اس سے اندرونی عضو کا پتہ چلتا ہو اس سے نماز درست ہو جائے گی، ناجائز نہ ہوگی، اگرچہ یہ خلاف سنت اور مکروہ ہیأت ہے۔ م۔ ستر کرنے سے مراد چاروں طرف سے ہے نیچے کی طرف سے بھی ستر ہونا ضروری نہیں ہے۔ ط۔ ازار کے بغیر صرف لانے کرتے میں سجدہ کے وقت نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ محیط۔

مرد اور عورت کے درمیان جسم عورت میں فرق ہے جس کی تفصیل یہ ہے عودۃ الرجل الحمر کا جسم عورت کی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ ف۔ اس بناء پر ہمارے ائمہ عشا کے نزدیک مرد کے لئے ناف عورت نہیں ہے لیکن گھٹنا عورت ہے۔ محیط۔ مگر گھٹنا عورت خفیہ ہے اس سے بڑھ کر ان ہے اور اس سے بڑھ کر آگہ تاسل اور مقعد عورت غلیظہ ہے۔ ہ۔ ط۔ حکم باغ کے بارے میں ہے، بچہ کا بیان بعد میں آئے گا۔ م۔

لقولہ علیہ السلام۔ عودۃ الرجل ما بین سرۃ الی ركبۃ الخ
اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ مرد کا جسم عورت ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان ہے، اور دوسری روایت بھی ہے کہ جو اس کے ناف کے درمیان ہے یہاں تک کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جائے، اس روایت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ناف عورت میں شامل نہیں ہے، امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ناف بھی عورت میں شامل ہے۔

والركبة من العورة خلافاً أيضاً، وكلمة الی نعملها علی كلمة مع عملاً بكلمة حتی، و عملاً بقولہ علیہ السلام: الركبة من العورة.

ترجمہ:- اور گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے، اس مسئلہ میں بھی ان کا اختلاف ہے، اور کلمہ ”الی“ کو ہم کلمہ ”مع“ پر محمول کرتے ہیں، کلمہ ”حتی“ پر محمول کرتے ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ گھٹنا عورت میں داخل ہے۔

توضیح:- گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے

والركبة من العورة خلافاً أيضاً، وكلمة الی نعملها علی كلمة مع عملاً بكلمة حتی الخ
ہمارے نزدیک مرد کے عورت میں داخل ہے اور اس مسئلہ میں بھی امام شافعی کا اختلاف ہے۔ ف۔ اس جگہ اگر یہ شبہ ہو کہ لفظ الی رکبتہ میں تو لفظ الی حد و انتهاء ہے جیسے کہ ناف سے ابتداء ہونے کی وجہ سے ناف عورت میں داخل نہیں ہے لہذا گھٹنا بھی داخل عورت نہیں ہو سکتا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ اس مقام میں احتیاط کی بناء پر گھٹنے اور ناف کے حکم میں فرق کیا گیا ہے اور اس بناء پر بھی کہ دوسری روایت میں فرق ہے، و کلمہ ”الی“ کو ہم ”مع“ کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی یہ کہ الی رکبتہ معنی میں مع رکبتہ کے ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مع دونوں گھٹنوں کے عورت ہے تاکہ یہ روایت اس روایت کے موافق ہو جائے جس میں حتی رکبتہ موجود ہے اسی طرح اس روایت پر بھی عمل ہو جائے جس میں الركبة من العورة ہے یعنی گھٹنا عورت میں داخل ہے۔

ف۔ واضح ہو کہ یہ ساری بحثیں اس بات پر موقوف ہے کہ مذکورہ دونوں حدیثیں ہی لائق حجت ہوں، کیونکہ پہلی حدیث کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا ہے اور اس میں اسحاق بن واصل اور اصرم بن حوشب کذاب اور متروک اور اس پر حدیث وضع کرنے کا بھی الزام ہے، اسی بناء پر ذہبی نے کہا ہے کہ میں اس حدیث کو موضوع خیاں کرتا ہوں، لیکن ابویوبؓ سے مرفوع روایت ہے کہ گھٹنوں کے اوپر قائم حصہ عورت ہے اور ناف سے نیچے جو حصہ ہے وہ عورت ہے، یہ روایت دارقطنی نے بیان کی ہے۔

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع روایت ہے کہ تم میں سے جو کوئی پٹی باندھی کی اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ شادی کر دے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف کے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک عورت ہے، یہ روایت دارقطنی کی ہے، اس کی اسناد بھی چھٹی ہے، اس روایت کو ابوداؤد اور احمد نے مختصر روایت کیا ہے، لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ عورت نہ ہونا بھی لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ اس کلام سے اس بات کا کنہ یہ ہے کہ

دوسرے سے باندی کی شادی کر دینے کے بعد اب خود اس کے ساتھ جماع نہ کرے اور اس کی ران وغیرہ سے لطف اندوزی نہ کرے کیونکہ عرب کا دستور تھا کہ وہ ران کو چھو کر اور اس سے تعلق رکھ کر لطف اندوزی کرتے، پس گھٹنے کے اوپر کے حصہ سے لطف اندوزی منع کیا گیا ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؑ سے مروی روایت ہے کہ المركبة من العودۃ یعنی گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے، لیکن اس کا راولی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے، اور دوسری روایت حتیٰ تجاوز رکبتیہ بھی غیر معروف ہے، لہذا گذشتہ ساری بحثیں ختم ہو گئیں، کیونکہ وہ سب اس بات پر موقوف ہیں کہ حدیث المركبة حجت کے لائق بھی ہو، البتہ اس حکم کا ثبوت اس طرح سے ہوتا ہے کہ رکبہ وہ ہڈی ہے جہاں پر عورت اور غیر عورت یعنی ران اور پنڈلی کی جوڑیا ملان ہے اس بناء پر وہ حلال و حرام کے درمیان کی جگہ ہے، اور حقیقی حد فاصل وہاں پر کوئی چیز نہیں ہے اس لئے یہ جگہ احتیاط کے لائق ہوئی اور ایسی رکبتین میں شک ہے کیونکہ کبھی انتہاء ماقبل میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اسے حرام یعنی ران کے حکم میں داخل کر لیا ہے۔ مف۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ گھٹنوں سے اوپر تو صراحتہ ممانعت ثابت ہے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک تو عورت بتایا ہی گیا ہے اور جب ان سے تلذذ کی ممانعت ہوئی تو رانوں سے تلذذ کی ممانعت از خود ہو گئی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ گھٹنا عورت نہ ہو چنانچہ ہم نے احتیاطاً اسے بھی عورت کا حکم دیا اس کے ساتھ ہی حضرت علیؑ کی مروی حدیث جو اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو اس سے بھی تائید حاصل ہوتی ہے، ران کے عورت ہونے کے بارے میں حضرت علیؑ سے مروی روایت ہے کہ ان سے کہا گیا ہے کہ اے علیؑ اپنی ران ڈھکی رکھو اور نہ کسی زمرہ کی ران کو دیکھو نہ کسی مردہ کی ران کو دیکھو، ابو اودہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن عباسؓ سے بھی مروی روایت ہے کہ ران عورت ہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔

ہاں یہ بات بھی جان لینے کی ہے کہ ان روایتوں کے خلاف بھی قوی روایتیں موجود ہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں ایک مرفوع روایت میں حضرت عائشہؓ سے یہ قصہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے اسے میں ابو بکرؓ نے آنے کی اجازت چاہی تو اسی حالت میں انہیں آنے کی اجازت دیدی، آخر حدیث تک۔

اور صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے ایک مرفوع روایت میں ہے کہ پھر آپؐ نے اپنی چادر اپنی ران سے ہٹادی اس طرح کہ گویا آپؐ کی ران کی سپیدی کو اب بھی دیکھ رہا ہوں، اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حضرت ابو موسیٰؓ اور ابو الدرداءؓ کی حدیثوں میں ہے، لیکن طحاویؒ نے اس کے مقابلہ میں حضرت عائشہؓ وغیرہما سے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر ان میں ران کھولنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

حق بات یہ ہے کہ ان روایات میں اس کے ذکر نہ ہونے سے نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور اگر کسی ایک روایت میں زیادتی ہو اور دوسری میں زیادتی نہ ہو تو اس کو معارض نہیں کہا جاتا ہے، البتہ اس روایت سے معارض ہو سکتی ہے جو اوپر میں حضرت علیؑ اور حضرت ابن عباسؓ کی مذکور ہوئی ہیں، اگر اس واقعہ پر یہ کہا جائے کہ اس تعارض کو اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے کہ رانوں کو ڈھانپنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ ان دونوں حضرات یعنی علیؑ اور ابن عباسؓ کی روایت سے تو ران کا عورت ہونا ثابت ہے اور اس کے دیکھنے کی ممانعت بھی ہے، اس طرح عورت کے ستر کا حکم تو اسی سے لازم ہو جاتا ہے، اور حدیث قولی پر عمل بجا کر ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس کے معارض جو روایتیں ہیں وہ فعلی ہیں، اور اس کو کھول کر رکھنے میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کسی مجبوری سے ایسا کیا گیا ہو، اس کے علاوہ قولی حدیث کو ہم نے نماز پر محمول کیا ہے، اسی بناء پر تمام علماء کرام کے نزدیک نماز میں ستر عورت ضروری اور واجب ہے، اور اس کے معارض جو روایتیں ہیں ان کو خارج نماز پر محمول کیا گیا ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لو، الحمد للہ کہ اس مسئلہ میں دلیل کو دوسرے شارحین نے ضعیف کہہ کر چھوڑ دیا ہے مگر میں نے اس کی بہت

عہدہ توجیہ کر دی ہے۔ م۔

و بدن الحرة کلها عورة الا وجهها وکفها، لقوله عليه السلام: المرأة عورة مستورة، واستثناء العصوين لابتناء بابتناهما، قال: و هذا تصبص على ان القدم عورة، ویروی ابها لیست بعورة، وهو الاصح ترجمہ - اور آزاد عورت کا پورا بدن ہی عورت ہے سوائے اس کے چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیوں کے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صنف عورت عورت مستورہ ہے، اور اس کے بدن سے دونوں عضوں کو مستثنیٰ کرنا ان دونوں کے ظاہر کرنے پر مجبور رہنے کی وجہ سے ہے، صاحب بدایہ نے فرمایا ہے کہ اس دعویٰ کی واضح دلیل ہے کہ قدم بھی عورت ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ یہ قدم عورت نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے۔

توضیح. آزاد عورت کا کتنے بدن ستر ہے؟

و بدن الحرة کلها عورة الا وجهها وکفها الح

آزاد عورت کے سوائے اس کے چہرہ و اس کے دونوں ہتھیلیوں کے ماسوا سر بدن عورت ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ المرأة عورة مستورة صنف عورت عورة مستورہ ہے، واستثناء العصوين و ان دونوں عضوں کا استثناء اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ ان کے ظاہر کرنے میں مجبوری ہے۔ ف۔ یعنی بوقت ضرورت دونوں اعضاء کے ظاہر کرنے میں مبتلاء ہونا پڑتا ہے کیونکہ لوگوں کے ساتھ لین دین اور کام کاج کرنے کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، اس حدیث کو ابن مسعود سے ترمذی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ المرأة عورة فاذا حاحت استتر بها الشیطان (کہ عورت سر لپا رہی ہے جب وہ نکلتی ہے تو شیطان اس کی تاک جھانک میں لگ جاتا ہے) اس روایت کے بارے میں ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح غریب ہے اور یہی روایت ابن خزیمہ، ابن حبان، بزار نے بھی کی ہے، مصنف کی روایت میں مستورہ کا لفظ زلیلیٰ کو کہیں نہیں ملتا ہے۔

اور حضرت عائشہ صدیقہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسماء کو فرمایا ہے کہ اے اسماء! جب لڑکی جوان ہو جائے یا حد ہوغ کو پہنچ جائے تو اس کے بدن کے کسی حصہ کو سوائے اس کے اور اس کے نہیں دیکھنا چاہئے، یہ کہتے ہوئے اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ منقطع ہو کر بھی ہمارے نزدیک حجت ہے، اور قتادہ کی ایک مرفوع حدیث میں دونوں ہتھیلیوں کی بجائے دونوں ہاتھ پہنچے تک کا جملہ ہے، اسے ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں ذکر کیا ہے، اسی بناء پر مصنف کی عبارت استثناء العصوين الح کو ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کیونکہ بعض احادیث میں دونوں عضوں کا استثناء اسی مصلحت سے ہے کہ ان دونوں کھونے کی ضرورت اور ان کے پردہ میں حرج و مشقت ہے، اس کے علاوہ لوگوں سے حرج و تکلیف کو دور کرنا نصوص سے ثابت ہے۔

قال: و هذا تصبص على ان القدم عورة، ویروی ابها لیست بعورة، وهو الاصح الح

مصنف نے فرمایا ہے کہ تین کا یہ قول س بات پر نص صریح ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ اور ہتھیلیوں کا استثناء ہے، وریہ بھی روایت کی جاتی ہے یعنی حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے۔ ع۔ کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور اقطع نے بھی ظاہر حدیث کی بناء پر پہلے قول کو صحیح کہا ہے، یہی قول مرغیانی اور اسپجی کا بھی ہے۔ مع۔

مگر حق بات یہ ہے کہ جبکہ عام نص کم سر بدن عورت سے ہے دوسرے نص کی وجہ سے کہ ہتھیلیوں اور چہرہ کو مخصوص کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ لوگوں کے سامنے ان کے ظاہر کرنے پر انسانی مجبوری مسم ہے تو یہ مجبوری قدموں میں بھی بلکہ زیادہ ہی پائی جاتی ہے ہذا بدرجہ اولیٰ یہ بھی مستثنیٰ ہیں، پس یہی قول زیادہ صحیح ہوا اور اسی پر تنویر میں اعتماد کیا گیا ہے، اور متن

کی دوسری کتابوں میں بھی یہی مذکور ہے، ابن ابہامؒ نے کہا ہے کہ متن کے ظاہر قول سے یہ بات صاف طور سے معلوم ہوتی ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے مگر حق بات یہ ہے کہ کف سے صرف ہتھیلی ہی مراد ہو کرتی ہے، اس کی پشت مرد نہیں ہوتی ہے۔

اور قاضی خان کے ختمات میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہتھیلی کی پشت عورت ہے، لیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ صف۔ اس طرح قاضی خانؒ نے ظاہر الروایۃ کے خلاف یہ اختیار کیا ہے کہ وہ عورت نہیں ہے، اور یہی اصح و اظہر ہے حضرت قتادہؒ کی، اس حدیث مرفوعہ کی وجہ سے جو اوپر گزری ہے جس میں دونوں ہاتھ پہونچو تک مستثنیٰ ہیں، اور حرج و مشقت میں پڑنے کی دلیل کی وجہ سے بھی کہ صرف ہتھیلی کو ظاہر کرنا اور اس کی پشت کو چھپانا بالخصوص مین دین کے معاملات و رخصت دکھانے اور بھی دوسری خاص ضرورتوں میں مشقت اور حرج سے خالی نہیں ہے۔

اور تعجب کی بات یہ ہے کہ کلائی کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن ابہامؒ نے لکھا ہے کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ وہ عورت ہے، اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر آزاد عورت کی کلائی نماز میں کھل گئی تو وہ جائز ہوگی کیونکہ وہ بھی ظاہری زینت کی جگہ ہے یعنی کنگن کے استعمال کی جگہ ہے، اور عورت کو اپنے کام کاج اور ضروریات کی وجہ سے اس کے کھولنے کی ضرورت ہوتی رہتی ہے، مگر اس کا ڈھکن فضل ہے، اور بعض فقہاء نے ہی بات کو صحیح کہا ہے کہ وہ نماز کی حالت میں تو عورت ہے مگر نماز کے علاوہ عام حالات میں عورت نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

ابن ابہامؒ نے لکھا ہے کہ یہ واضح رہے کہ نمبر ۱ جو عضو عورت نہ ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ سے عمدہ دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کے حلال ہونے کی بنیاد ان دو باتوں پر ہے۔

نمبر ۱۔ شہوت کا خوف نہ ہو۔

نمبر ۲۔ اور وہ عضو بھی عورت نہ ہو، اسی بناء عورت کا چہرہ دیکھنا بشرطیکہ شہوت کا خوف ہو حرام ہے کیونکہ وہ محل شہوت ہے، اسی طرح وہ جوان یا نابالغ جس کی داڑھی اور مونچھ نہ ہو، اگر اس کے دیکھنے سے شہوت کا خوف ہو تو اسے بھی دیکھنا حرام ہے اگرچہ یہ عضو عورت نہ ہو، یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرؤ (یعنی قریب البلوغ) کا چہرہ، اب اگر شہوت کا خوف ہو تو حرام ہے۔ نمبر ۳۔ اور عورت کے بال جو سر سے لگے ہوئے ہوں تو بال، تھاق عورت ہیں لیکن جو بڑھ کر لٹکے ہوئے ہوں تو ان میں دو روایتیں ہیں، ان میں اصح قول یہ ہے کہ لٹکے ہوئے بھی عورت ہیں، احمط۔ ف۔ یہی اصح ہے، اسی پر فتویٰ ہے، المعراج۔

نمبر ۴۔ نازل میں بالتصريح ہے کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ فتح۔ اسی لئے یہ کہا گیا ہے۔

نمبر ۵۔ کہ عورت کو عورت سے ہی قرآن پڑھنا بہتر ہے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے

نمبر ۶۔ التمسیح لمرحال والنصیق للنساء یعنی نماز میں مثلاً اہم بھول کر بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ جائے تو اس کو تنبیہ کرنے کے لئے مرد تو باواز سبحان اللہ کہیں مگر عورت آواز نہ نکالے بلکہ تصفیق کرے یعنی اپنے ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارے، خدصہ یہ ہے کہ یہ بات بہتر نہیں ہے کہ اجنبی مرد اس کی آواز سنے۔ ترجمہ ختم۔ ف۔

نمبر ۷۔ عورت کا ہاتھ بھی مفید ہے کہ ضرورت کی بناء پر عورت کا مرد سے بھی قرآن پڑھ جائے۔ م۔ اسی بناء پر اگر

نمبر ۸۔ کہا جائے کہ بلند آواز سے عورت کے نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی تو غلط نہ ہوگا، بلکہ قول مدلل مانا جائے گا۔ فتح۔ کیونکہ اسے آواز سے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، جس سے نماز میں کراہت ضرور لازم آئے گی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ

نمبر ۹۔ بدترین اور سب سے بڑھی ہوئی کراہت عورت کی اذان ہے، اسی بناء پر میں نے عورت کی اذان کے مسئلہ میں اس بات کی تنبیہ کر دی ہے کہ اسے کالعدم مانتے ہوئے اذان دوسری بار دینی ہوگی، اور بحر الرائق وغیرہ کی اتباع کرتے ہوئے درمختار میں لکھا ہے کہ عورت کی آواز عورت نہیں ہے، اور طحاوی نے لکھا ہے کہ عورت کی آواز کا بلند کرنا جو حرام ہے وہ فتنہ کے خوف سے حرام ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ مسئلہ ایک عام اصولی بات کے موافق ہے۔

نمبر ۱۰۔ کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد کے زمانے میں بے پردگی، عورتوں کا مسجد میں آنے اور جماعت میں شریک ہونے کی طرح آواز بلند کرنے میں بھی ایک حد تک جواز تھا، مگر جب عورتوں کی طرف سے فتنہ کا خوف زیادہ ہو گیا تو جماعت کی شرکت کی ممانعت کر دی گئی، اور یہی علت اس کی آواز میں بھی پائی جانے کی وجہ سے اس سے بھی منع کر دیا گیا، لہذا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا جو نوازل میں مذکور ہیں، اور یقینہً مسائل بھی اسی پر متفرع ہوں گے جیسا کہ اذان، نماز کی قراءت سے اتنی بلند آواز سے کہ اجنبی شخص اسے سن سکے، اسی طرح مطلقاً آواز بلند کرنا، یہ مسائل اچھی طرح سمجھ لو۔

نمبر ۱۱۔ اگر کوئی ایسا ہو جس کے اندر عورت اور مرد دونوں کی عدمت ہو اگر بالغ ہو کر وہ عورت ثابت ہو تو اس کا حکم بھی مثل عورت کے ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے بالتصریح بیان کیا گیا ہے۔ م۔

فان صلت و ربع ساقها مكشوف، او ثلثها، تعيد الصلوة عند ابی حنیفة و محمد، و ان كان اقل من الربع لاتعید، و قال ابو یوسف، لاتعید ان كان اقل من الصف، لان النبیء اما یوصف بالكثرة اذا كان ما یقابله اقل منه، اذ هما من اسماء المقابلة، و فی الصف عہ روایتان، فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول فی صده، ولهما ان الربع یحکی حکایة الکمال، کما فی مسح الرأس والحلق فی الاحرام، ومن رأى وجه غیره یحیر عن رؤیة، و ان لم یز الا احد حوائیه الاربعة

ترجمہ۔ اس لئے اگر کسی عورت نے اس طرح نماز پڑھی کہ اس کی پنڈلی چوتھائی یا تہائی کھلی رہ گئی ہو تو وہ اپنی نماز دوبارہ پڑھے گی، امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک، لیکن اگر چوتھائی سے بھی کم کھلی ہو تو وہ اعادہ نہیں کرے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے کم ہو تو بھی اعادہ نہیں کرے گی، کسی مقدار یا عدد کو کثیر اسی وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں قلیل ہو کیونکہ یہ دونوں الفاظ مقابلہ میں سے ہیں، اور اگر نصف ہی ہو تو اس مسئلہ میں ان سے دو روایتیں ہیں یعنی اعادہ کرے یا نہ کرے اس طرح قلت کی حد سے نکل جانے کا یا اس کی ضد یعنی قلیل میں داخل نہ ہونے کا، اور ان طرفین کی دلیل یہ ہے کہ رابع کو بھی کامل کہہ کر بیان کیا جاتا ہے جیسے کہ سر پر مسح کرنے میں یا حاست احرام میں سر کا حلق کرنے میں اور دیکھنے کے بارے میں کہنا اگرچہ اس نے دوسرے کو چاروں طرف سے نہیں دیکھا ہو بلکہ صرف ایک رخ یعنی سامنے سے دیکھ لیا ہو۔

توضیح۔ آزاد عورت کی نماز میں تہائی پنڈلی کا کھل جانا

فان صلت و ربع ساقها مكشوف، او ثلثها، تعيد الصلوة عند ابی حنیفة و محمد الح
آزاد عورت کی نماز میں تہائی یا چوتھائی پنڈلی رہ جانے سے نماز کے بعد اس نماز کو دوبارہ پڑھے گی۔ ف۔ کہا گیا ہے کہ امام محمدؒ کی کتاب میں تہائی کا حفظ کاتب کی غلطی سے لکھا گیا ہے، اسی بناء پر فخر الاسلام وغیرہ اکثر مشائخ نے نقل نہیں کیا ہے، یہ امام محمدؒ کے شاگردوں میں سے کسی راوی کو اس بات کا شبہ ہو گیا تھا کہ امام محمدؒ نے چوتھائی کا حفظ فرمایا ہے یا تہائی کا۔ ع۔ اور یہی جواب زیادہ صحیح ہے اس کے علاوہ اور دوسرے بھی جواب دئے گئے ہیں، انہیں یہاں بیان کرنا غیر مفید ہے، الح صل ایک چوتھائی پنڈلی کھل جانے سے اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، یہ مسلک طرفین کا ہے، اور اگر پنڈلی ایک چوتھائی سے بھی کم کھلی ہو تو اعادہ نہیں کرے گی یعنی اعادہ واجب نہیں ہے۔

و قال ابو يوسف: لا تعيد ان كان اقل من النصف الح
لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے کم کھلی ہو تو اعادہ واجب نہیں ہے، کیونکہ کسی مقدار کو کثیر اسی وقت کہا جاسکتا ہے جبکہ اس کا مقابل اس سے قلیل ہو کیونکہ قلیل و کثیر دونوں نام اضافی ہیں یعنی ایک کے مقابلہ میں دوسرا ہوتا ہے۔ ف۔ کم ہونا یا زیادہ ہونا ایک دوسرے کے مقابل ہیں اس لئے جب ایک کے مقابلہ میں دوسرا زیادہ ہو تو دوسرے کو زائد کہا جائے گا، اب اگر کوئی تیسری چیز اس سے بھی زائد ہو گئی تو پہلے کی زائد چیز کو اب کم اور دوسری کو زائد کہیں گے جیسا کہ مثلاً چار کے مقابلہ میں چھ کو پیش کرتے ہیں لیکن آٹھ کے مقابلہ میں چھ کو کم کہتے ہیں، اس مثال سے معلوم ہو گیا کہ قلیل و کثیر آپس میں مقابلہ کے نام ہیں اس لئے پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے جسے کثرت کی صفت سے متصف نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا مقابل اس سے کم نہیں ہے۔

وفي النصف عنه روايتان، فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدحول في صده الح
اور اگر بالکل نصف ہو تو اس صورت میں ان کے دو قول منقول ہیں۔ ف۔ ایک یہ کہ جب نصف ہو تو اعادہ واجب ہو گا اس دلیل سے کہ وہ قلت کے حد سے نکل گئی ہے کیونکہ جس قدر نہیں کھل ہے وہ بھی نصف ہے اس لئے جتنی کھلی ہے وہ نہ کھلنے والے کے مقابلہ میں کم نہیں ہے، جب اسے کم نہیں کہا جاسکتا ہے تو اتنا کھل جانے سے اس کا اعادہ واجب ہو گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ نصف کھل جانے سے بھی اعادہ واجب نہ ہو گا، اس قاعدہ کی بناء پر کہ جتنا حصہ چھپا ہوا ہے اس کے مقابلہ میں کھلا ہوا زائد نہیں ہے بلکہ وہ ابھی تک برابر ہی ہے اس لئے وہ حصہ اکثر نہ ہو سکا لہذا اس کا اعادہ بھی واجب نہ ہو۔ ع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس عضو کا ڈھکن واجب ہے جب وہ سب یا اتنا کھل جائے جسے کل حصہ کے قائم مقام سمجھا جاسکتا ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

ولهما ان الربع يحكي حكاية الكمال الخ
اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مسائل میں چوتھائی حصہ کو بھی کل کے حکم میں رکھا جاتا ہے مثلاً پورے سر کے مسح کے لئے صرف چوتھائی سر کا مسح بھی کافی ہے، اسی طرح حالت احرام میں چوتھائی سر کا منڈانا بھی ہے۔ ف۔ اس طرح سر کے مسح میں چوتھائی سر کا بھی کل کے مسح کے برابر ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پورے سر کا مسح تو واجب ہی نہیں ہے کہ اس کی چوتھائی کو کل کے قائم مقام کافی سمجھا جاسکے، لہذا یہ مثال درست نہیں ہوئی۔ ف۔ ع۔

تو مترجم کی طرف سے یہ جواب ہے کہ مصنفؒ نے تو صرف اتنا فرمایا ہے کہ چوتھائی کو بیان کرتے وقت بھی کامل ہی بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ سر کے مسح میں چوتھائی حصہ پر مسح فرض اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے **وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** اس جگہ ربع کا ذکر بغیر کامل ذکر کیا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر محرم کے احرام کی حالت میں پورا سر منڈانے سے جس طرح قربانی کرنی واجب ہوتی ہے اسی طرح صرف چوتھائی سر منڈانے سے بھی قربانی واجب ہو جائے گی، اسی طرح محاورات میں بھی چوتھائی کو کل کے قائم مقام استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً کسی نے کسی کے صرف چہرہ کو دیکھا اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ میں نے اسے دیکھا ہے حالانکہ اس نے سوائے سامنے کے ایک سمت کے دوسرے سمتوں کی طرف نہیں دیکھا ہے۔ ف۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس نے چوتھائی کو دیکھ کر کل کے دیکھنے کا حکم لگایا ہے۔ م۔ یہ مسئلہ پنڈلی کے بارہ میں تھا، اب کچھ دوسرے اعضاء کا حکم آتا ہے۔

والشعر والبطن والفخذ كذلك، یعنی علیٰ هذا الاختلاف، لان كل واحد عضو علی حدة، والمراد به الازل من الرأس، هو الصحيح، و اما وضع غسله في الحنابة لمكان الحرج، والعورة الغليظة علی هذا

الاختلاف، والدکر باعتبار بافراده، وکذا الانثیان، وهذا هو الصحيح دون المضم.

ترجمہ۔ اور بال اور پیٹ اور ران کا بھی یہی حکم ہے یعنی اسی اختلاف کے مطابق ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عضو علی حدہ ہے، بال سے مراد وہ ہے جو سر پر سے لٹکا ہوا ہو، وہی صحیح ہے، اور جنابت کی صورت میں اس کے دھونے کے حکم کو سختی اور مجبوری ہونے کی بنا پر ساقط کیا گیا ہے اور عورت غلیظہ کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہے، اور آگہ تناسل کو مستقل ایک عضو شمار کیا جائے گا اسی طرح بیضتیں کا بھی حکم ہے (کہ یہ بھی مستقل عضو ہیں) یہی قول صحیح ہے، دونوں (کہ تناسل اور بیضتیں) کو ایک ساتھ نہیں ملایا جائیگا۔

توضیح:- سر کے بال اور ران کا حکم

والشعر والبط والفضد كذلك، یعنی علی هذا الاختلاف الخ

سر کے بال، پیٹ اور ران بھی حکم مذکور کے مطابق ہیں، یعنی اختلاف مذکور کی بنیاد پر ہیں۔ ف۔ کہ طرفین کے نزدیک چوتھائی حصہ کے کھل جانے سے بھی نماز کے فاسد ہونے کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ حصہ کے کھل جانے پر فساد کا حکم لگایا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف یا اس سے زائد کے کھلنے سے کل کے کھلنے کا حکم لگایا جائے گا اور نماز فاسد ہو جائے گی، لہذا اگر مذکورہ اعضاء میں سے چوتھائی حصہ بھی کھل گیا تو طرفین کے نزدیک اس نماز کا اعادہ واجب ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف سے زائد یا نصف ہونے سے بھی اعادہ نماز کا حکم ہو گا اس سے کم پر اعادہ نہ ہو گا۔

لان کل واحد عضو علی حدة الخ

کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ ف۔ ہذا پندلی کی طرح ہر ایک میں طرفین اور ابو یوسفؒ کا اختلاف باقی رہے گا، پھر سر کے بال دو قسم کے مانے گئے ہیں ایک تو وہ جو سر سے بالکل ملے ہوئے ہوں تو یہ بالاتفاق ستر ہیں، دوسرے وہ جو سر سے لٹکے ہوئے ہوں، لیکن اس جگہ بالوں سے مراد وہ ہیں جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہوں کہ ان ہی کی مقدار آئینہ کا اختلاف مذکور ہے، اور یہی صحیح ہے، سر سے ملے ہوئے بال مراد نہیں ہونے چاہئے، کیونکہ غسل میں تو ان کا دھونا لازم نہیں ہے، تو جواب یہ ہے کہ ملے ہوئے بال ہی مراد ہیں، بہتہ غسل جنابت میں ان کے دھونے کے باوجود صرف عوام کے مشقت میں پڑ جانے کی وجہ سے ختم کیا گیا ہے۔ ف۔ اور اس وجہ سے معاف نہیں کیا گیا ہے کہ وہ سر کے بال نہیں ہے۔

عورة غلیظہ کا حکم

والعورة العلیظة علی هذا الاختلاف الخ

اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ ف۔ یعنی پیشاب و پمختانہ کے مقام بھی طرفین کے نزدیک چوتھائی کھلنے سے نماز کا اعادہ لازم ہو گا، لیکن ابو یوسفؒ کا اس میں بھی اختلاف ہو گا۔

والدکر باعتبار بافراده، وکذا الانثیان، وهذا هو الصحيح دون المضم الخ

اور مردوں کے آگہ تناسل کو اسی طرح ان کے حصتین کو بھی علیحدہ علیحدہ مستقل عضو سمجھا جائے گا، یہی حکم صحیح ہے، اور ایسا نہ ہو گا کہ ان دونوں آگہ تناسل اور حصتین کو ملا کر ایک عضو کہا جائے۔ ف۔ ان تمام باتوں سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عورت کی پندلی جو خفیف (ابتدائی) شرم گاہ ہے اور اس کی پیشاب گاہ جو ثقیل (آخری حد کی) شرم گاہ ہے، دونوں قسموں میں چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے۔ م۔ یعنی تھوڑا سا کھلنا قابل معافی ہے، اور اس تھوڑی کی مقدار چوتھائی سے کم ہے، یہی صحیح ہے، الحیظ، چوتھائی معتبر ہے خواہ عورت غلیظہ (انتہائی درجہ کی) ہو یا خفیفہ (ابتدائی درجہ کی) ہو یہی اصح ہے، الخلاصہ یعنی چوتھائی عضو نہیں ہے۔ م۔ ایک عضو میں چوتھائی سے کم معاف ہے، اور اگر دو عضو یا زیادہ میں فی نفسہ تو کم ہو مگر ان کے جمع کرنے سے ان دو میں سے

چھوٹے عضو کی چوٹھائی ہو جائے تو نماز جائز نہ ہوگی، شرح الجمع لابن الملک، مثلاً پنڈلی ایک عضو ہے اس میں چوٹھائی سے کم کا کھل جانا قابل معافی ہے۔

اگر اس کے علاوہ تھوڑا سا عضو عورت کے پیٹ سے اور کچھ حصہ گردن سے بھی کھل کر اتنا ہو کہ وہ گردن کی ایک چوٹھائی کے برابر ہو جائے تو اتنی مقدار بھی مانع نماز ہوگی۔ م۔ اگر نماز میں عورت کی چوٹھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی مگر اس نے فوراً چھپالی تو بالاتفاق ایسی نماز جائز ہوگی، اور اگر کھلی ہوئی حالت میں نماز کا کوئی ایک رکن ادا کر لیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی اور اگر کوئی رکن ادا تو نہیں کیا مگر اتنی دیر کر دی کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکتا تھا، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، اور امام اعظمؒ سے کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، صاحبین کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ شرح ابوالکارم میں ہے، رکن ادا ہونے کی مقدار اتنی مدت ہے جس میں تین بار سبحان اللہ کہا جاسکے۔ ط۔ اگر نماز شروع کرتے وقت چوٹھائی حصہ کھلا ہو تو نماز معتقد ہی نہ ہوگی، اور درمیان میں عمد اکھول دے تو فوراً فاسد ہو جائے گی۔ ط۔ بدن کے دوسرین (چوڑے) میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے، اسی طرح مقعد بھی علیحدہ عضو ہے، یہی صحیح ہے، شرح الجمع لابن الملک والستسبین۔

گھٹنے سے ران کے آخر تک ایک عضو ہے، اسی بنا پر اگر رانیں ڈھکی ہوئی اور گھٹنے کھلے ہوئے حالت میں نماز پڑھی جائے تو قول اصح کے مطابق نماز جائز ہوگی۔ اکتیس۔ اس سے معلوم ہوا کہ ستر میں سے ٹخنہ پنڈلی کے ساتھ ایک عضو ہے، شرح الجمع لابن الملک۔ ناف اور عانہ (پیرو) کے درمیان علیحدہ عضو ہے۔ الخلاصہ۔ پیٹ، پیٹ اور سینہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے، التا تاریخانیہ بحوالہ عثمایی، پہلو پیٹ کے تابع ہوتا ہے۔ التقیہ۔ لڑکی کی چھتیاں اگر ابھار (یا ابتدائی حالت) میں ہوں تو وہ سینے کے تابع مانی جائے گی، اور اگر ابھار پوری ہو چکی ہو یا بڑھ چکی ہوں تو ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ الخلاصہ۔

ہر کان ایک علیحدہ عضو ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی کے بدن میں کوئی ستر نہیں ہے، وہ جب ذرا بڑی ہو جائے اور قابل شہوت نہ ہو تو دس کے پیشاب و پاخانہ کی جگہ چھپائی چاہئے، پھر دس برس کی عمر میں صرف اندرونی جگہوں کو چھپانا واجب ہے، اس کے بعد سارے بدن ہی قابل ستر ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی کی حد چار برس تک ہے۔ اٹھلی۔ ط۔

اگر قریب البلوغ لڑکی نکلی ہو کر یا بے وضوء کے نماز پڑھ لے تو وہ نماز کا اعادہ کرے گی، اور اگر وہ بغیر اوڑھنی کے پڑھ لے تو استحباب اس کی نماز صحیح ہوگی۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ ہے کہ ایسی لڑکی جو قبل جماع ہو اس کا پورا بدن قابل ستر ہو، جس لڑکی کو احتدام ہو گیا ہو یا اس کی عمر پندرہ برس کی ہو گئی ہو وہ اجنبی عورتوں میں نہ جائے۔ د۔ ط۔ یہاں تک کہ مردوں اور آزاد عورتوں کی ستر کا بیان ہو چکا ہے، آئندہ باندی کی ستر کا بیان کیا جائے گا۔

وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة، و بطنها وظهرها عورة، و ما سوى ذلك من بدنها ليس بعورة، لقول عمر: الق علك الخمار يادافار انتشهي بالحرارة؟ ولانها تخرج لحاجة مولاهما هي ثياب مهنتها عادة، فاعتبر حالها بذوات المعجرام في حق جميع الرجال دفعا للحرج

ترجمہ۔ اور بدن کا جتنا حصہ مردوں کے لئے ستر ہے وہی حصہ باندی کے لئے بھی ستر ہے، اس کے علاوہ اس کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی ستر ہے، اتنے حصہ کے علاوہ اس کے بدن کا کوئی حصہ ستر نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اولو نظیاتم اپنی اوڑھنی اتار ڈالو کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنی چاہتی ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ اپنے آقا کے کام اور اپنے فرائض کی انجام دہی کے لئے عموماً اپنے روزمرہ کے استعمالی کپڑوں ہی میں گھر سے باہر نکلا کرتی ہے، اس لئے دفع حرج کے خیال سے باندی کو تمام مردوں کے حق میں ان عورتوں میں سے سمجھا گیا ہے جو مردوں پر حرام ہوتی ہیں۔

توضیح - لونڈی کے ستر کی تفصیل، لونڈیوں کے اپنے آقا کی ضرورت کے لئے اپنے استعمال کے کپڑوں میں نکلا

وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة الح

ایک مرد کا جتنا بدن ستر ہے وہ باندی کے لئے بھی ستر ہے اس کے علاوہ اس کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی ستر ہے۔ ف۔ بدن کا پہلو پیٹ کے تابع ہوتا ہے۔ س۔ مذکورہ اعضاء کے علاوہ بدن کا کوئی حصہ بدن ستر نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے اس قول کی بناء پر جو آپ نے کسی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ اولو نڈیا اپنے بدن سے اپنا دوپٹہ اتار دو کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنا چاہتی ہو۔

ف۔ یاد دار آنتشہیں بالحوائر کے الفاظ تو کہیں نہیں مے ہیں البتہ اس کے معنی اور یہ مفہوم مصنف عبد الرزاق میں انسؓ سے منقولہ روایت میں ہے کہ ایک باندی کو حضرت عمرؓ نے اس لئے مارا کہ وہ اوڑھنی اوڑھے ہوئے تھی اس کے بعد فرمایا کہ تم اپنا سر کھول دو، اور آزاد عورتوں کی مشابہت اختیار نہ کرو، بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبیدہ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت اوڑھنی اور چادر بدن پر ڈال کر نکلی تو عمرؓ نے حاضرین سے پوچھا کہ یہ کون ہے؟ جواب دیا گیا کہ یہ فداں شخص کی باندی ہے، یعنی عمرؓ کی وادہی میں سے کسی ایک کا نام یہ گیا تو آپ نے حضرت حفصہؓ کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ تم نے اس عورت کو چادر اور اوڑھنی اوڑھ کر آزاد عورت کے مشابہہ بنا دیا ہے یہاں تک کہ میں نے اس کو ایک آزاد عورت اس حال میں خیال کر کے سزا دینے کا ارادہ کر لیا تھا، تم اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں کے مشابہہ نہ بناؤ، بیہقی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ سے اس بارہ میں صحیح آثار موجود ہیں۔ مفہ۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ باندیوں کو اوڑھنیوں سے اس خیال سے حضرت عمرؓ منع فرماتے کہ ان کو تو ننگے سر بھی اپنے کام پورے کرنے کے لئے ننگے کی اجازت ہے، اس کے برخلاف کوئی آزاد عورت اس طرح اگر بے پردہ ہو کر ننگے کی تو وہ سزا کے مستحق ہوگی، اس طرح آزاد اور باوی کے درمیان فرق باقی رکھنے کی تاکید معلوم ہوئی، حاصل یہ نکلا کہ صحابہؓ کا اس بات پر اجماع ہو گیا تھا کہ باندیوں کے سنے گردن سے گھٹنے کے درمیان کا حصہ بدن ستر ہے اس کے ماسوا کچھ نہیں ہے۔

ولا یلھا تحرج لحاجة مولاھا فی ثیاب مہتھا عادة الح

اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ عموماً باندیاں اپنے آقا کی ضرورتوں کے لئے اپنے استعمالی کپڑوں ہی میں نکلتی ہیں یہی عام عادت ہے، حاصل باندیوں کے حق میں عام مرد و مخرم جیسے ہوں گے تاکہ عام لوگوں کو تکلیف اور حرج نہ ہونے پائے۔ ف۔ اس طرح باندیاں ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے بارے میں ایسی کبھی جائیں گی گویا وہ ماں بہن جیسی محرمات کے حکم میں ہیں، اس حکم میں ہر قسم کی باندیاں داخل ہیں خواہ وہ رقیقہ یعنی مطلق باندیاں ہوں یا ام الولد ہوں کہ ان کے آقا سے انہیں اولاد ہوئی ہو یا نہ ہو، یعنی جن کو ان کے آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم سب میرے مرنے کے بعد آزاد ہوں گی یا مکاتبہ ہوں یعنی ان کے آقا نے ان سے یہ کہہ دیا ہو کہ قیمت کے اتنے روپے مجھے دے کر آزاد ہو جاؤ، جیسا کہ المستمیین میں ہے، اور جو باندی اس طرح آزاد ہو گئی ہو کہ مزدوری کر کے مال ادا کرنا اس پر لازم آتا ہو وہ بھی ام صحب کے نزدیک اسی مکاتبہ کے حکم میں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور جب مذکورہ کوئی باندی بھی آزاد ہو جائے گی اس پر وہی حکم لازم آئے گا جو ایک آزاد پر لازم آتا ہو، م۔

ور یہا کوئی شخص جس میں عورت اور مرد دونوں کو معا میں پائی جاتی ہو اور وہ مرد عورت اس کی شہخت ممکن نہ ہو تو اگر وہ باندی ہو تو اس پر باندی کا حکم ہو گا اور اگر آزاد ہو تو آزاد کا حکم ہو گا، لیکن بعضوں کے نزدیک اگر اس نے باندی کے لباس کے برابر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اس نماز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، السراج۔ اور بظاہر یہ اختلاف وجوب میں نہیں ہے بلکہ اعادہ

کے افضل ہونے میں ہے، النہر۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت اور اختیار کی حد تک ستر پوشی کرنی فرض ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اسی بناء پر اگر کسی کو کوئی ایسی کھال ملی جو کسی مردار کی ہے مثلاً سری ہوئی گائے کی جو ابھی تک دباغت نہیں دی گئی ہے مقصد یہ ہے کہ وہ ابھی تک اصل حکم کے اعتبار سے ناپاک ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ ضرورت کے مطابق پاک کپڑے نہ پانے کی صورت میں اسی سے ستر پوشی کرتا رہے اور بدن کو اسی سے چھپائے رکھے، ننگے بدن نہ پھرے، مگر بالاتفاق اس کو پہن کر نماز نہ پڑھے۔ وغیرہ، اور اگر ستر پوشی کا لباس اصل حکم میں نجس نہ ہو البتہ نجاست لگ جانے کی وجہ سے وہ ناپاک ہو گیا ہو، تو اسے پہن کر نماز پڑھنے میں اختلاف ہے۔

قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة، صلى معها ولم يعد، وهذا على وجهين ان كان ربع الثوب او اكثر منه طاهرا يصلى فيه، ولو صلى عربانا لا يحريه، لان ربع الشيء يقوم مقام كله، وان كان الطاهر اقل من الربع، فكذلك عند محمد، وهو احد قولي الشافعي، لان في الصلوة فيه ترك فرص واحد، وفي الصلوة عربانا ترك الصلوة، وعند ابى حنيفة و ابى يوسف يتخير بين ان يصلى عربانا وبين ان يصلى فيه، وهو الافضل، لان كل واحد منهما مانع جوار الصلوة حالة الاختيار، ويستويان في حق المقدار فيستويان في حكم الصلوة وترك الشي الى حذف لا يكون تركا والافصلية لعدم واحتصاص الطهارة بها

ترجمہ - مصنف نے کہا ہے کہ اگر نماز کی کوئی ایسی چیز نہ پائے جس سے وہ ناپاکی کو دور کر سکے تو وہ اسی ناپاکی کے ساتھ نماز پڑھ لے پھر اسے دوبارہ نہ پڑھے، اور اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس کپڑے کا چوتھائی حصہ یا اس سے زیادہ پاک ہو تو لازمی طور سے اسے پہن کر نماز پڑھے اور اگر اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہی نماز پڑھ لے گا تو وہ نماز صحیح نہ ہوگی، کیونکہ بہت سے مقامات میں چوتھائی کو کل کے مقام مانا جاتا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ کپڑا چوتھائی حصہ سے بھی کم پاک ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اور امام شافعیؒ کے بھی دو اقوال میں سے ایک قول میں وہی حکم مذکور ہوگا، کیونکہ اس ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنے سے صرف ایک فرض یعنی طہارت کا ترک کرنا لازم آتا ہے، لیکن اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہو کر نماز پڑھنے سے کئی فرضوں کا ترک کرنا لازم آئے گا، اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نماز کی دو دوسری صورت ہی افضل اختیار دیا جائے گا کہ نمبر ۱۔ ننگے بدن ہی نماز پڑھے، نمبر ۲۔ اس کپڑے کو پہن کر نماز پڑھے، اور یہ دوسری صورت ہی افضل ہے، کیونکہ دونوں صورتوں ہی پاک کپڑے پہن کر یا ننگے اور بے ستر ہو کر نماز پڑھ لینے میں حالت اختیار ہونے میں مانع ہیں اور مقدار کے حق میں دونوں برابر ہیں اس بناء پر نماز کے حکم میں دونوں برابر ہیں، اور کسی چیز کو اس طرح چھوڑنا کہ اس کا قائم مقام موجود ہو اسے چھوڑنا نہیں کہا جاتا ہے اور افضل ہونا اس بناء پر ہے کہ ستر پوشی کا عمل صرف نماز کی حالت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، لیکن پاکی کے لازم ہونے کا حکم نماز کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح - ستر پوشی کے لائق کپڑا تو نہ ہو مگر رد دار

کی کھال موجود ہو ناپاک کپڑے میں نماز، ننگے نماز پڑھنا

قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة، صلى معها ولم يعد الخ

اس عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔ ف۔ حکم مذکور اس صورت میں ہو گا جبکہ اس کے علاوہ دوسرا کپڑا نہ ہو، وهذا علی وجهین الح یعنی ناپاک کپڑا ایسا ہو کہ اس کی چوتھائی یا اس سے زیادہ پاک ہو تو اسی کو پہن کر پڑھنی ہوگی یعنی اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہو کر نماز صحیح نہ ہوگی۔

ف۔ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، کیونکہ ریح اکثر کل کے حکم میں ہوا کرتا ہے تو گویا یہ پورا کپڑا ہی پاک ہے، اور پاک کپڑا اس میں رہتے ہوئے ننگے ہو کر نماز پڑھنا کبھی صحیح نہیں ہوتا، ان کا ان اقل الحج اور اگر چوتھائی سے بھی کم پاک ہو تو۔ ف۔ تو ایسے ہی ناپاک کپڑے کو پاؤں کر نماز پڑھنے کے واجب ہونے میں اختلاف ہے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک پہلا ہی حکم ہو گا۔ ف۔ کہ اسی کو پاؤں کر نماز پڑھنی واجب ہے، ننگے پڑھنا جائز نہیں ہے اور بعد میں اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ ف۔ اور اسرار میں لکھا ہے کہ یہی قول احسن ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے اس کی دلیل پر اعتراض کیا ہے، اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے چھوڑ کر ننگے ہو کر نماز پڑھے، اور یہی قول ان کا ظہر المذہب ہے۔ ع

لان فی الصلوٰۃ فیہ ترک فرض واحد، وفی الصلوٰۃ عربانا ترک الفروض الخ
امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنے سے صرف ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک کرنا لازم آتا ہے، اور ننگے ہو کر نماز پڑھنے سے کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگے ہو کر پڑھنے سے بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھنی ہوتی ہے ایسی صورت میں (۱) قیام (۲) رکوع (۳) سجود تین فرضوں کا ترک لازم آ جاتا ہے۔ م۔

ابن الہمامؒ نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی ہے کہ پانی نہ پائے جانے کی مجبوری کی بناء پر ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کا حکم ساقط ہوا ہے، لہذا یہ ناپاک کپڑا پاک کپڑا پاک کرنے کے حکم میں ہو گیا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ جب صرف ایک چوتھائی پاک ہونے سے تین چوتھائی کی نجاست ہونے کے باوجود اس کی ناپاکی مانع اور نقصان دہ نہیں ہوتی ہے تو اس کا پورا ناپاک ہونا بھی مانع نہ ہو گا کیونکہ حالت اختیار میں یعنی پانی پر قدرت ہونے کی صورت میں دونوں صورتیں یعنی کم ہو یا زیادہ برابر ہیں، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ نمازی کو ستر پوشی کا جو اصل حکم تھا وہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی صورت میں ساقط ہو گیا اس لئے اس کے حق میں ننگا ہونا کپڑا پہننے کے حکم میں ہو گیا اس کے بعد جب چوتھائی کپڑے کا پاک ہونا ثابت ہو گیا تو اسی انداز سے اسے پردہ پوشی کا پھر حکم ہوا ساتھ ہی اس کے ناپاکی کے انداز سے پہننے کا حکم ساقط بھی رہا تو اب پہننے اور ننگے رہنے میں اشتباہ ہو گیا، اور پاؤں کر پڑھنے میں چونکہ ایک حد تک احتیاط پائی جاتی ہے اس لئے اسی حکم کو ترجیح دے کر پہننے کو واجب رکھا۔

ابن الہمامؒ نے جواب کا جواب یہ دیا ہے کہ ایک مرتبہ جب پاک کپڑے سے بدن کے ڈھانکنے کا حکم ساقط ہو گیا تو ناپاک کپڑے سے بدن ڈھانکنے کے لئے ایک دوسرا حکم ہونا چاہئے اور وہ موجود نہیں ہے لہذا پہننے کی نفی یعنی نہ پہننے کا حکم باقی رہ گیا، یہ سب فقہ القدیر سے مختصر کر کے بیان کیا گیا ہے، اور حق بات یہ ہے (واللہ اعلم) کہ (مُحَذِّذُ زَيْتُكُمْ) سے خطاب تو صرف بدن کے ڈھانکنے کا ہے، اور اس کا پاک ہونا تو اس کی شرط مقرر کی گئی ہے بشرطیکہ اس کی قدرت حاصل ہو، اور جب یہ قدرت نہیں پائی گئی تو یہ شرط بھی ساقط ہو گئی مگر ڈھانکنے کا حکم برقرار رہا، یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ بھی بدن ڈھانکنے رہنا واجب ہے اگرچہ کپڑا ناپاک بلکہ نجس اصلی ہی کیوں نہ ہو، اسی بناء پر اسرار میں اسی قول کو اچھا کہا گیا ہے۔ م۔

وعید ابی حنیفہ و ابی یوسف یتحییٰ بین ان یصلی عربانا و بین ان یصلی فیہ، وهو الافضل الخ
اور شیخین کے نزدیک ایسے شخص کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو ننگے ہی نماز پڑھ لے اور اگر چاہے تو اسی ناپاک کپڑے کو پاؤں کر نماز پڑھ لے بلکہ یہی افضل ہے۔

لان کل واحد مہما مانع حوازل الصلوٰۃ حالۃ الاختیار الخ
کیونکہ جس طرح ستر بدن کا نماز میں کھلنا مانع نماز سے اسی طرح بدن کے کپڑے کا نجس ہونا بھی مانع صلوٰۃ ہے اس وقت جبکہ بدن کا ڈھانکنا اور کپڑے کا ڈھونڈنا ممکن اور آسان ہو، اور مقدار میں بھی یہ دونوں چیزیں برابر ہیں یعنی تھوڑا سا بدن کا کھل جانا اس طرح تھوڑا سا کپڑے کا ناپاک رہنا قابل معافی ہے اور زیادہ ہونے کی صورت میں کوئی بھی قابل معافی نہیں ہے۔

ف۔ اب ایک شبہ یہ رہ گیا کہ یہ دونوں خرابیوں برابر کسی طرح ہو سکتی ہیں جبکہ ننگے پڑھنے میں کئی فرضوں کا ترک کرنا لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ فرضوں کا ترک کرنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ قول الشی الخ کس چیز کا اس طرح ترک کرنا کہ اس کا قائم مقام موجود ہو اسے ترک کرنا نہیں کہا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اسے مکمل طور پر ترک کرنا نہیں ہو گا، اب اس سوال کا جواب کہ پھر بدن کو ڈھانکنا بھی افضل کیوں ہے۔ والافصلیۃ الخ یعنی الفضلیت کا حکم اس لئے ہے کہ ستر بدن کا ڈھانکنا صرف نماز کی حالت ہی میں لازم نہیں ہے، بلکہ ہر حال میں لازم ہے لیکن بدن کے پاک رکھنے کا حکم تو نماز کے لئے مخصوص ہے۔ ف۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ ناپاک کپڑے سے ہی ڈھانکنا افضل ہے۔ م۔ ظ۔

پھر ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ ناپاک کا دور کرنا کپڑے، بدن اور جائے نماز سب کے لئے اس صورت میں شرط ہے جبکہ اس کی قدرت بھی حاصل ہو، اور اس بات میں کچھ فرق نہیں ہے کہ یہ جان بوجھ کر ہو یا بھول کر ہو اسی طرح وہ نماز فرض ہو یا نفل ہو اسی طرح نماز جنازہ کی ہو اور سجدہ تلاوت ہو یا سجدہ شکر ہو ہر حال میں شرط ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ، احمدؒ، سلف و خلف کے تمام فقہاء کا ہے۔ ع۔ ستر عورت اس صورت میں واجب ہے جبکہ ایسی چیز پالے جس سے بدن کا حصہ ڈھک جائے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو لیکن نماز کی حالت میں اس کا پاک ہونا بھی شرط ہے۔ م۔

ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یؤمی بالركوع والسجود، هكذا فعله اصحاب رسول الله ﷺ، فان صلی قائما اجزاه، لان فی القعود ستر العورة الغلیظة، و فی القيام اداء هذه الارکان، فیمیل الی ایہما شاء، الا ان الاول افضل، لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس، ولانه لا یخف له، خلف عن الارکان.

ترجمہ:- اور جو کوئی کپڑا نہ پائے وہ بیٹھ کر اس طرح نماز پڑھے کہ رکوع اور سجود کے لئے صرف اشارہ کرتا رہے، کیونکہ بعض صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح نماز پڑھی ہے، اور اگر کھڑے ہو کر ہی پڑھے تو بھی نماز اس لئے صحیح ہوگی، کیونکہ بیٹھ کر پڑھ لینے میں عورت غلیظہ کو چھپانا ہوتا ہے اور کھڑے ہو کر پڑھ لینے میں نماز کے لئے بقیہ تمام ارکان کو ادا کرنا پایا جاتا ہے اس لئے جس کی طرف دل کا میدان ہو وہی کرے، البتہ پہلی صورت افضل ہے، کیونکہ پردہ کا حکم حق نماز اور حق انسان دونوں کا خیال کر کے کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حکم پردہ کا کوئی قائم مقام نہیں ہے جبکہ اشارہ سے پڑھنا تمام ارکان کے قائم مقام ہوتا ہے۔

توضیح۔۔ ننگے نماز پڑھنا، ننگے کو کپڑا مانگنا، اگر نماز کے بعد کپڑا مل جائے
اگر کپڑے مانگنے میں حرج اور ذلت محسوس ہو، کپڑے ملنے کی امید ہو

ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یؤمی بالركوع والسجود الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ہکذا فعلہ الخ چنانچہ کچھ صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح نماز پڑھی ہے۔ ف۔ چنانچہ خلافت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو وہ لوگ کسی طرح سمندر سے ننگے باہر آئے اور وہ اسی طرح بیٹھ کر نماز پڑھتے کہ رکوع اور سجود کا اپنے سروں سے اشارہ کرتے تھے۔ ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اس کو خدائ کی روایت بیان کیا ہے۔ ف۔

یعنی نے لکھا ہے کہ اس کے خلاف کوئی اثر مروی نہیں ہے، اور یہی روایت ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، عطاءؓ، عکرمہؓ، قتادہؓ، اوزاعیؓ اور احمدؓ سے مروی ہے، اور عبدالرزاقؒ نے مصنف میں اس طرح کہا ہے کہ اخبرنا ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عکرمہ عن ابن عباسؓ قال الذی یصلی فی السفیة والذی یصلی عریانا یصلی جالسا، یعنی ابن

عباسؑ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی کشتی میں نماز پڑھے اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھ کر پڑھے، اور ابراہیم بن محمدؑ نے ابن عباسؑ سے روایت کی ہے کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ ہوگ اسے دیکھتے ہوں تو وہ بیٹھ کر پڑھے اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں لوگ اسے نہیں دیکھتے تو وہ کھڑے ہو کر پڑھے۔ ع۔

فان صلی قائما احراہ، لان فی القعود ستر العریظۃ، و فی القيام اداء هذه الارکان الح
اگر ننگے نے کھڑے ہو کر ہی نماز پڑھ لی تو اس کے لئے جائز ہے۔ ف۔ یعنی کھڑے ہو کر رکوع اور سجود کے ساتھ، بیٹھ کر پڑھنے کا حکم اس لئے ہے کہ اس طرح سے عورت غلیظہ کی حتی الامکان پردہ پوشی ہوتی ہے، اور کھڑے ہو کر پڑھنے سے قیام، رکوع اور سجود، اہم ارکان کی ادائیگی ہو جاتی ہے ہند اول کامیلان جس کام کی طرف ہو وہی کرے اسے اختیار ہوگا، مگر پہلی صورت افضل ہے، کیونکہ پردہ کرنا نماز کے حق میں اور لوگوں کے حق میں دونوں طرح واجب ہے، برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں پاک رہنا ضروری نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ پردہ کا کوئی قائم مقام نہیں ہے مگر اشارہ کرنا تو تمام ارکان کا خلیفہ موجود ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنا بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز پڑھنے کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ ت۔ اکائی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو کو ٹھہری ہو یا میدان ہو، کہیں اور کسی حال میں فرق نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔ المحر۔

اصل مسئلہ میں اوپر جو یہ کہا گیا ہے کہ جس نے کپڑا نہیں پایا، سے مراد یہ ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جس سے بدن ڈھانکا جاسکے، یہاں تک کہ اگر کسی نے وقتی طور سے پہننے کے لئے کپڑے کی پیشکش کی ہو تو قول اصح یہ ہے کہ اسے قبول کرنا واجب ہے۔ الجواب۔ اگر اس کے پاس ایسا کوئی شخص ہو جس کے پاس اس کے استعمال اور ستر پوشی کے لئے کپڑا موجود ہو تو اسے چاہئے کہ اس سے عاریتہ مانگ لے اگر وہ نہ دے تو ننگے ہی پڑھے، اگر درمیان نماز میں کپڑا مل جائے تو از سر نو نماز پڑھنی ہوگی، تاہم خانیہ بخوانہ سراجیہ، اس میں اس بات کی وضاحت کی ضرورت ہے کہ اگر نماز کے بعد کپڑا ملے تو عاودہ کی ضرورت نہ ہوگی اگرچہ اس نماز کا وقت باقی بچ گیا ہو۔ م۔ گردوسرے سے کپڑا مانگنے میں ذلت یا حرج محسوس کرتا ہو تو پھر اس پر کپڑا مانگنا ضروری نہیں ہے۔ م۔ اگر از خود کہیں سے مل جائے کی امید ہو تو اس وقت تک نماز میں تاخیر کرنی چاہئے جب تک کہ وقت نکل جانے کا خطرہ نہ ہو جائے۔ تقنیہ۔

اگر کئی ننگے نماز پڑھنے والے ہوں، اگر ننگا چٹائی یا سوکھی یا ہری گھاس پتی یا کچھ پائے، یا ایک چیز پائے جس ستر کا کچھ حصہ چھپ سکے، یا کسی مخلوق کے خوف سے وہ چیز حاصل نہ کر سکے جس سے نجاست دور کی جاسکے، یا پانی ایک میل دور ہو یا خود پیاس میں ضرورت ہو، کپڑا ناپاک ہو۔

جب ننگے پڑھنے والے کئی افراد ہوں تو سب ایک دوسرے سے دور دور ہو کر تنہا تنہا نماز پڑھیں، اور اگر جماعت سے پڑھیں تو امام صف کے اندر درمیان میں رہے، اگر آگے ہو کر کھڑے ہو جائے تو بھی نماز جائز ہوگی، اور ان میں سے ہر ایک اپنے پاؤں کو قبلہ کی طرف پھیر دے اور دونوں ہاتھ دونوں رانوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے، اور اگر اس کے برخلاف کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع و سجدہ کیا تو بھی جائز ہے۔ ف۔ انتہی۔

یہ باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ کوئی ایسی چیز نہ ملے جس سے بدن چھپا جاسکے۔ ف۔ ورنہ ننگے نہ پڑھے، اگر چٹائی، فرش، ٹاٹ یا سوکھی گھاس، التا تار خانیہ، یا ہری گھاس۔ ف۔ یا درخت کے پتے، یہاں تک کہ کچھ جبکہ اس کے متعلق یقین ہو کہ وہ گانے سے لگی رہ جائے گی، تو اسی سے چھپانا واجب ہے، قنیہ، اگر ایسی چیز پائے جس سے کچھ ستر پوشی ہو سکتی ہو اس کا استعمال واجب ہوگا، اور اس سے آگے سامنے کی شرمگاہ چھپانی چاہئے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ در یہ میں ہے، اور اگر اس سے صرف ایک حصہ چھپ سکتا ہو تو بعضوں کے نزدیک سامنے کے حصہ کو دوسروں کے نزدیک پچھلی شرمگاہ چھپانی

چاہئے۔ السراج۔

اس موقع پر ایک ضابطہ یہ ہے کہ دونوں میں سے جو کم ہو اسی کو اختیار کرنا واجب ہے اور اگر دونوں ہی برابر ہوں تو جسے چاہئے اختیار کرے، اس جگہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے کیونکہ آگے پیچھے دونوں مقام برابر ہیں، اس مقام سے متعلق کچھ مسائل باب الانحسار میں مذکور ہو چکے ہیں۔ م۔

اگر کسی مخلوق کی رکاوٹ یا خوف کی وجہ سے ایسی چیز پانی وغیرہ کے حاصل کرنے سے معذوری ہو جس سے کپڑے سے ناپاکی دور کی جاسکتی ہو تو صاحب بحر الرائق نے اس پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کرے جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر گیا ہے۔ ط۔ اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی مجبوری ہو تو وہ نہ ملنے کے حکم میں ہے کہ ایسی صورت میں ناپاک کپڑے کے ساتھ ہی نماز صحیح ہو جائے گی، اور اگر ایسی چیز سے ملے جس سے لگی ہوئی نجاست کم کی جاسکتی ہو تو کم کر لینی چاہئے۔ د۔ (اگر نجاست حقیقیہ لگی ہو اور وضوء بھی کرنا ہو اور پانی سے صرف کوئی ایک کام کیا جاسکتا ہو تو) نجاست حقیقیہ کو دھونا وضوء کرنے سے مقدم سمجھا جائے گا، جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر چکا ہے۔ م۔

اگر ننگے کے پاس ریشمی کپڑا ہو تو اگرچہ اس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے مگر جب اس کے ماسوا دوسرے ملے تو اسی کو پہن کر نماز پڑھ لے۔ ف۔ اگر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے اتنا سر کھل جاتا ہو جو مانع نماز ہو اور بیٹھ کر پڑھنے سے ستر نہ کھلتا ہو تو بیٹھ کر ہی نماز پڑھے۔ التسمین۔ اگر سجدہ کرنے سے ستر کا چوتھائی حصہ کھل جاتا ہو تو سجدہ نہ کرے۔ الخلاء۔

مستحب ہے کہ مرد تین کپڑے ازار، قمیض اور عمامہ میں نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے سے تمام بدن ڈھانک کر نماز پڑھے تو بھی بلا کرہت جائز ہے، اور صرف ازار کے ساتھ نماز پڑھی اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے، الخلاء۔ یعنی اس وقت جبکہ اس کپڑے کے علاوہ دوسرا کپڑا موجود ہو، زیادہ بہتر قول یہ ہے کہ اس کی کرہت تنزیہی ہے۔ م۔

عورت کے لئے تین کپڑے ازار، قمیض اور اوڑھنی میں نماز مستحب ہے اور دو میں جائز ہے، الخلاء۔ د۔ اور صرف ایک کپڑے میں اس وقت جائز ہے جبکہ اس سے تمام بدن اور سر بھی ڈھنک جائے ورنہ حالت اختیار میں جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

دو مرد ایک کپڑے میں اس طرح نماز پڑھیں کہ ہر ایک اس کے ایک کونہ سے اپنا بدن ڈھانکے رکھے تو جائز اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص اپنے بدن کی چادر کے ایک حصہ سے نزدیک کے کسی سونے والے شخص کو ڈھانک رکھا ہو۔ الجوہرہ۔ اگر کسی عورت کا کپڑا اس کے بدن اور چوتھائی سر کو ڈھانکنا ہو مگر اس نے اپنا سر نہیں ڈھانکا تو نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر چوتھائی سر سے بھی کم کو ڈھانکنا ہو مگر اس نے سر کھلا رکھا تو ایسا کرنا مضر نہیں ہے البتہ ڈھانکنا افضل ہے۔ التسمین۔

اگر کسی ننگے شخص نے اتنا چھوٹا کپڑا لیا جس سے وہ نماز کے لئے اپنے بدن کے سب سے چھوٹے عضو کو ڈھانک سکتا ہو مگر اس نے نہیں ڈھانکا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اتنا بھی نہ ڈھانک سکتا ہو تو فاسد نہ ہوگی۔ القنیہ۔ اگر کوئی ننگا شخص اتنے گندے پانی میں نماز پڑھتا ہو کہ اس میں اس کا ستر بدن نظر نہیں آتا ہو تو جائز ہے، اور اگر نظر آتا ہو تو جائز نہیں ہے۔ السراج۔

اگر کسی کے کپڑے پاک اور ناپاک سب مل گئے اس طرح سے کہ ان میں تمیز مشکل ہو گئی ہو تو وہ تحریمی کے انتخاب کے اور انہیں پہن کر نماز پڑھ لے، اگرچہ ناپاک کپڑے مقدار میں زیادہ ہوں۔ السراجیہ۔ اگر کسی کے پاس ایک جوڑا ریشمی کپڑا ہے اور دوسرا جوڑا سوتلی ہے مگر ایک درہم کے پھیلاؤ سے زیادہ ناپاک ہو تو وہ ریشمی ہی کو ماہن کو نماز پڑھ لے۔ الخلاء۔

اگر کسی کے کپڑے میں مقدار درہم سے زیادہ نجاست مغلظہ لگی ہوئی ہو مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کب لگی ہو تو وہ بالا جماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے، یہی اصح ہے، محیط السرخسی۔ الجوہرہ۔

اگر امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں مقدار درہم نجاست لگی ہوئی ہو تو ان دونوں میں سے جس کسی کا یہ مذہب ہو کہ مقدار درہم نجاست معاف ہے تو اسی کی نماز صحیح ہوگی، قاضی خان، اور شیخ نصیرؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔
الذخیرہ۔

لباس اور بدن کے مختلف مقامات کی نجاست جمع کی جائیگی اس کے بعد اگر نجاست ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو جائے تو نماز کے لئے مانع ہوگی، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ بخلاف ایسے کپڑے کے جس کی دو تہیں ہوں اور ایک کی نجاست کی چھاپ دوسرے پر لگ گئی ہو تو بالاتفاق وہ جمع نہیں کی جائے گی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، جیسے ایک درہم کے دو رخ یا دو تہیں نجس ہیں۔ السراجیہ۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر کپڑے پر مقدار درہم سے کم ہو، اور قدم کے نیچے بھی درہم سے کم ہو لیکن مجموعہ ایک درہم سے زائد ہو تو دونوں کو جمع کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

قال ویبوی الصلوۃ التي یدخل فیہا بنیۃ لا یفصل بینہا و بین التحریمة بعمل، و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام۔ الاعمال بالنیات، ولان ابتداء الصلوۃ بالقیام، و هو متردد بین العادة والعبادة، ولا یقع التمزیز الا بالنیۃ، ولتقدم علی التکبیر کالقائم عنده اذا لم یوجد ما یقطعہ، و هو عمل لا یلیق بالصلوۃ، ولا معتبر بالمتاخرۃ منہا عنہ، لان مامضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ و فی الصوم حوزت للضرورۃ۔

ترجمہ :-۔۔۔ تن نے کہا ہے: اور جس نماز میں داخل ہونے یعنی پڑھنے کا ارادہ کرتا ہو اس کی نیت کرے اس طرح سے کہ اس نیت اور اس کے تحریرہ کے درمیان کسی بھی کام سے فصل نہ کرتا ہو، اس نیت کے سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان الاعمال بالنیات ہے اور اس وجہ سے بھی کہ نماز کی ابتداء تو کھڑے ہو جانے سے ہی ہو جاتی ہے مگر یہ کھڑا ہونا بطور عادت اور بطور عبادت ہر طرح ہو سکتا ہے اور ان دونوں میں نیت کے عدادہ کسی اور طرح فرق نہیں کیا جاسکتا ہے، اور تکبیر سے پہلے ہونے والی چیز ایسی سمجھی جاتی ہے گویا تکبیر کے وقت قائم ہے جبکہ ایسی کوئی چیز نہیں پائی گئی ہو جو اسے ختم کر دے اس سے مراد ایسا عمل ہے جو نماز کے مناسب نہ ہو رہا ہو، اور اس عمل کا اعتبار نہ ہوگا اس نیت کے بعد ہو رہا ہو، اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جو اس تکبیر کے بعد ہو رہی ہو کیونکہ نیت کے پہلے جتنا عمل گزر گیا ہے وہ عبادت نہیں کہی جاسکتی ہے نیت کے نہ پائے جانے کی بناء پر، البتہ ضرورت کی بناء پر روزہ میں ایسا کرنے کو جائز رکھا گیا ہے۔

توضیح :-۔۔۔ نماز کی نیت، توضیح مترجم

قال ویبوی الصلوۃ التي یدخل فیہا بنیۃ لا یفصل بینہا و بین التحریمة بعمل الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، نیت اور تحریرہ کے درمیان کسی اور کام کا فصل نہ کرنا۔ ف۔ یعنی وہی نیت اور تحریرہ کو اس طرح ملانا کہ ان کے درمیان اور کوئی کام نہ ہو والا اصل اس نیت کے لازم ہونے کی اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، الاعمال بالنیات۔

ف۔ یہ حدیث صحیح صحیح ستہ میں سے مشہور اور متواتر کے قریب ہے لفظ انما الاعمال بالنیات بھی صحاح میں ہے اور الاعمال بالنیات بھی صحیح مسلم کی روایت ہے، جیسا کہ پیش میں ہے، اسی طرح صحیح ابن حبان اور ابن ماجہ اور مسند امام ابی حنیفہؒ میں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، امام صاغانیؒ نے بھی مشارق میں اسی قول کا انتخاب کیا ہے، حالانکہ انہوں نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ اس کتاب میں صرف رسول اللہ ﷺ کے الفاظ اور اقوال پر ہی اس میں اکتفاء کروں گا، اس بناء پر کہ الاعمال بالنیات میں الف لام استغراق کے لئے ہونے کی وجہ سے انما الاعمال پر شمرہ پانی کے لئے اصل ہے مطلب یہ ہے کہ اعمال کا ثواب پانا نیت درست ہونے پر موقوف ہے، یہاں تک کہ وضوء کرنے میں ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، اور اس کے بغیر

عبادت بھی نہیں ہے، اس طرح قرآن پاک میں جس وضوء کا حکم ہے اس کی تعمیل بھی نہ ہوگی، لیکن اس کا صحیح ہونا نیت پر ہی موقوف نہیں ہے، اسی بناء پر ایسا وضوء جس کی نیت نہ ہو صحیح ہوتا اس حد تک کہ اس سے نماز صحیح ہوگی اور اس کی فرضیت ادا ہو جائے گی، کیونکہ وضوء جب بغیر نیت کے عبادت نہ ہو سکا تو وہ دوسرے ایک کے لائق ہو گیا یعنی نماز درست ہونے کے لئے ایک چابی یا سامان بن گیا، برخلاف نماز کے کیونکہ اگر کوئی نماز بغیر نیت کے ہوگی تو وہ کسی کام کی نہ ہوگی، یہاں تک صدر الشریعہ وغیرہ کے کلام کا خلاصہ ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں صرف ثواب اعمال کو مقدر ماننا بڑی کوتاہی ہے کیونکہ اگر کسی نے وضوء صرف اس نیت سے کیا کہ لوگ اسے اچھا سمجھیں یا نمازی خیل کریں تو اس کا وبال اسی شخص پر ہوگا اسی حدیث کی وجہ سے کہ اعمال نیت سے ہیں اور اس جیسے دوسرے مسائل میں بھی یہی بات ہوگی اس بات سے یہ ثابت ہوا کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اس معنی کے اعتبار سے کہ اس کا نتیجہ اثر اور مال اگرچہ بظاہر صحیح ہو اس میں یہ بھید ہے کہ فعل عبد بھی ایک مخلوق جو ایک مخلوق یعنی انسان وغیرہ سے اس طرح پیدا کی جاتی ہے جیسے کسی درخت سے اس کے پتے نکلتے ہیں، اور جب وہ فعل اللہ تعالیٰ کے لئے نہ ہو تو وہ بے روح کے ایک جسم ہے جیسا کہ ایک کافر، منکر توحید، معرفت الہی سے خالی بے روح کے مردہ ہے، اس سے اعمال کی جو صورت ظاہر ہوگی وہ مثل بے روح کے ایک جسم کے ہے، اور جو نیت صالحہ ہوگی وہ سانپ، موذی اور درندہ کے مثل ہے، اور اگر نیت گندہ، فحش اور ناپاک ہو تو وہ مثل نجس سور کے ہے، اسی جیسی اور بھی مثالیں نکال لو کہ یہ تو صرف سمجھانے کے لئے ایک نظیر ہے، اس جگہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ نماز کسی دوسری عبادت کی شرط نہیں ہے بلکہ یہ خود ہی مقصود ہے لہذا اس کا مدار نیت پر ہے اور فعل الصلوٰۃ یعنی عمل نماز کو عبادت بنا کر غیر عبادت سے ممتاز کرنے کے لئے نیت شرط ہے۔

ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقيام، وهو متردد بين العادة والعبادة الخ

اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہو جاتی ہے۔ ف۔ قیام سے مراد نماز کے لئے پہلی مرتبہ کھڑا ہو جانا، اور کھڑا ہونا عادت اور عبادت دونوں غرض سے ہو سکتا ہے یعنی کھڑا ہونا کبھی اپنی عادت اور ضرورت اور خواہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے ہوتا ہے، تو اس بات کو متعین کرنے کے لئے کہ اس وقت کا کھڑا ہونا کس لئے ہے اس کی تمیز چاہئے۔

ولایقع التميز الا بالنیة الخ

اور مذکورہ دونوں قسم کے کھڑے ہونے میں سوائے نیت کے کسی اور چیز سے ایک دوسرے سے تمیز نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ بظاہر دونوں ایک ہی طرح کے ہیں، اب ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کس وقت سے اس نیت کا اعتبار ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ وہ قیام جو تکبیر سے متصل ہو۔

ولم تقدم علمي التكبير كالقائم عنده اذا لم يوجد ما يقطعه الخ

اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے ہو چکی ہے وہ تکبیر کے متصل ہی سمجھی جائے گی، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان ایسا کوئی کام نہیں پایا گیا ہو جو اس میں حائل مانا جاسکے، یعنی ایسا عمل جو نماز کے مناسب نہ ہو۔ ف۔ اس جگہ کا یہ جملہ کہ عمل لا یطیق بالصلوٰۃ بہتر ان جملوں کے مقابلہ میں جو دوسرے مشائخ نے اس جگہ بیان کیا ہے یعنی ایسا عمل جو جس نماز سے نہ ہو، کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ مثلاً اگر کسی نے وضوء کرتے وقت ہی نیت کر لی اور بعد وضوء وہ چل کر صف تک یا مسجد تک آیا تو یہ چلنا ایسا عمل پایا گیا جو جس نماز سے نہیں ہے اس کے باوجود ہی نیت کافی سمجھی جاتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس جگہ مراد یہ ہے کہ وہ عمل نماز کے لائق نہ ہو جیسے کھانا، پینا، ہنسنا وغیرہ۔

اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد سے روایت ہے کہ اگر کسی نے وضوء کے وقت یہ نیت کی کہ ظہر کی نماز یا عصر کی نماز امام کے ساتھ پڑھوں گا اور وضوء کے بعد کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جو جنس نماز سے نہیں ہے، پھر وہ مسجد گیا لیکن جب نماز شروع کی تو اس وقت اس کے دل میں نیت موجود نہ تھی اب عین وقت کی یا لگتی نیت سے نماز جائز ہو جائے گی۔ ایسا ہی قول امام ابو یوسف اور امام اعظم سے بھی منقول ہے، اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں امام محمد کا رقیات سے یہی قول نقل کیا ہے اس سے یہ بات صراحۃ معلوم ہو گئی کہ درمیان میں چل کر آنا وغیرہ یا عمل نہیں ہے جو اثناء نماز نہ ہو، بخلاف کھانے پینے وغیرہ اس کے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، بلکہ مسجد کی طرف نماز کے لئے جانا بھی جنس نماز سے ہے اس دلیل کی بناء پر کہ اس میں ہر قدم چھنے کا مستقل ثواب کا وعدہ ہے، جیسا کہ حدیث میں پایا جاتا ہے، برخلاف اس کے کہ اگر وضوء کے بعد کسی اور کام کے لئے جا کر پھر مسجد کی طرف گیا تو درمیان میں قاطع نماز پیا گیا، بالاتفاق افضل عمل یہ ہے کہ شروع سے ہی نیت نماز پائی جائے۔ الخلاصہ

والمعتمر بالمحتاج: مہمہ، عہ، لان مامضی لا یقع عبادة لعدم البتة الح

اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہو گا جو تکبیر کے بعد کی گئی ہو، کیونکہ نیت سے پہلے جو عمل گذرا وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبارات شمار نہ ہو گا۔ ف۔

وفی الصوم حودت للصورة الح

اور روزہ میں پہلے کی نیت کیوں جائز مانی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ ضرور جائز مانی گئی ہے، ف، کیونکہ طلوع فجر صادق کا وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اسی وقت نیت کو لازم کرنا تکلیف دہ اور سخت تکلیف کا کام، اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے مشقت کو ہم سے دور کر دیا ہے اس سے ہمیں قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت کرنا شرط نہیں ہے، اخلاص اس ضرورت کی بناء پر اس نیت کو جائز رکھا گیا ہے برخلاف نماز کی نیت کے کیونکہ یہ نماز تو بیداری کے عالم میں پڑھی جاتی ہے۔ ع۔ م۔ لیکن امام کرشی نے نماز میں بھی کچھ تاخیر نیت کو جائز رکھا ہے، اور مشائخ نے کرشی کے قول کی بناء پر اختلاف کیا ہے، یہاں تک کہ رکوع کرنے تک نیت کے موخر کرنے کو جائز رکھا ہے۔ مف۔ تمام عبادتوں میں نیت کو مقدم کرنا واضح قول کے مطابق جائز ہے۔ ط۔

والیہ ہی الارادة، والشرط ان یعلم بقلہ ای صوة یصلی، أما الذکر ناللسان فلا معتبر به، ویحس دلت

لاحتماع عویمتہ

ترجمہ۔ اور نیت راہ ہے، اور شرط یہ ہے کہ اپنے دل سے یہ جان لے کہ کون سی نماز پڑھنا چاہتا ہے، لیکن زبان سے بولنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے لیکن اس کو اچھا سمجھا جاتا ہے کہ اس کا عزم قطعی مجتمع ہو جائے۔

توضیح شرط نیت، زبان سے نیت

والیہ ہی الارادة، والشرط ان یعلم بقلہ ای صوة یصلی الح

نیت سے مراد صرف ارادہ کے ہیں یعنی خاص کام کا ارادہ ہے۔ ف۔ ت۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے نماز کا ارادہ۔ د۔ صرف جان لینے کا نام نیت نہیں، شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، کیونکہ کفر کو صرف جان لینے سے انسان کافر نہیں ہو جاتا سہندہ کفر کرنے کی نیت رکھ کر ہے بلکہ فوری طور سے مرتکب کفر ہو جاتا ہے۔ مع۔ لیصل کسی چیز کا جان کچھ اور بات ہے اور اس کا ارادہ کر لینا کچھ اور بات ہے، ہاں اس کا جاننا اس کے واسطے شرط ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے۔

والشرط ان یعلم بقلہ ای صوة یصلی الح

در نیت کی شرط یہ ہے کہ اس کے دل کو یہ پتہ ہو کہ فی الحال کون سی نماز پڑھنا چاہتا ہے۔ ف۔ اس شرط کا مقصد یہ ہے کہ تمیز ہو جائے کہ اس کا عمل جہض عبادت ہی سے اور یہ تیر بغیر جاننے کے نہیں ہو سکتی ہے، اور جاننے کی شانی یہ ہوگی کہ اس سے چونکہ یہ واضح ہے۔ تو بدنام صحیح غرض بتائے۔ ع۔ ف۔ مرنی امور جو بد نام تو یہ یہ دیکھ ہو گا کہ اس سے پہلے بوقت وضوء اس

نے نیت کی تھی یا نہیں اگر نیت کر لی ہو اور درمیان میں کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی جس سے نیت کا قطع کرنا لازم آتا ہو، مگر اب اس کے دل میں نیت باقی نہ ہو تو بھی پہلی نیت مفید اور نماز صحیح ہو جائے گی، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر یہ بھی نہ تھا تو نماز صحیح نہ ہوگی، الحاصل نیت دن ارادہ کا نام ہے۔

أما الذکر باللسان فلا معتبر به، ویحسن ذلك لاحتیاج عریضته الح
اور زبان سے اس کی نیت کرنا یا ظاہر کرنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً یوں کہن مویت ان اھللی یار دو میں کہ میں نے نیت کی اس بات کی کہ میں فلاں نماز پڑھوں، الخ۔ م۔ یہاں تک دلی ارادہ تو صحیح ہو مگر لفظوں میں زبان سے یوں کہہ دیا کہ ظہر کی نیت کرتا ہوں حالانکہ عصر کی نیت کر لی چاہت ہو، تو اس سے کچھ نقصان نہ ہوگا، شرح مقدمۃ ابی الیث۔ القنیہ۔ کیونکہ زبانی ذکر تو زبان کا فعل ہو، اور نیت تو قسمی فعل کا نام ہے، لہذا نہ کوہ نیت بالکل غیر معتبر ہوگی، البتہ دلی نیت کا اظہار ہوا ہے، اب اگر فی الواقع دل میں نیت ہو تو اس کا اظہار صحیح ہے، ورنہ جھوٹ ہے، پھر اگر سچ کی صورت پائی گئی تو یہ دیکھ ہوگا کہ اس اظہار کا کیا مقصد ہوا، کیونکہ عالم الغیب تو ذات خداوندی ہے، اور اس فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہئے کیونکہ نماز کے بارے میں اپنی رائے سے دخل دینا صحیح نہیں ہے۔

ابن الہمام نے لکھا ہے کہ کچھ حفاظ نے فرمایا ہے کہ زبان سے نیت نماز کو ظاہر کرنے کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے کسی طرح بھی نہیں پایا گیا ہے، نہ کسی صحیح حدیث سے و نہ ضعیف حدیث سے، اور نہ صحابہ اور تابعین سے ثبوت ملا ہے، رسول اللہ ﷺ سے صرف یہ روایت منقول ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوئے تو تکبیر کہی زبان سے کہنا فعل بدعت ہوا۔ تھی۔ ف۔ چار مع کردی میں ہے کہ زبانی ذکر و الفاظ نیت دائرنا جھنوں کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمرؓ اس سے منع فرماتے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ نیت کرنا قلب کا کام ہے، اس کی خبر کہ س کے دل میں نیت ہے یا نہیں اللہ تعالیٰ کو ہے کیونکہ وہ عالم الغیب ہے لہذا پھر زبان سے کہنا مکروہ ہوا۔ مع۔ چونکہ یہ روایت عقل کے بھی مطابق ہے اس لئے بقول ابن الہمام کے جس روایت سے موافقت روایت عقل سے بھی ہو جائے گی کی مخالفت نہیں کرنی چاہئے، اس قاعدہ کا بھی تقاضا یہ ہوا کہ اسی روایت کو قبول کر کے اسی پر عمل کیا جائے۔ م۔

ابت۔ اگر کسی کے دل پر پریشانی ہو یا خاطر جمعی نہ ہو وہ اگر یہ چاہے کہ زبانی نیت بھی کر لے تاکہ ظاہر و باطن میں موافقت ہو جائے تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہوگا، اسی بناء پر یہ کہا ہے۔

ویحسن ذلك لاحتیاج عریضته الح
اور زبان سے کہہ لینا اس مقصد سے بہتر ہے کہ خاطر جمعی حاصل ہو جائے۔ ف۔ تجنیس میں کہا ہے کہ جس نے مشایخ کے اس قول کو کہ زبانی نیت کر لے قبول کیا ہے وہ اسی لئے قبول کیا ہے تاکہ اسے جمعیت خاطر حاصل ہو جائے۔ اتھی۔ اور کافی میں بھی یہی مذکور ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو کہنا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ ہندیہ اور در مختار میں لکھا ہے کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسے زبان سے کہہ لینا کافی ہے، الزاہدی فی النکحی، شیخ ابوسعودؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس خیال سے کہ اپنی رائے سے نیت کا بدل مقرر کرنا ہے، جبکہ یہ ممنوع ہے، اور مغلطاویٰ نے کہ یہ نیت کا بدل نہیں ہے بلکہ زبان پر اکتفاء کرنا ہے۔

مگر مترجم کہتا ہے کہ یہ خیال غلط ہے، صحیح بات وہی ہے جو شیخ ابوسعودؒ نے فرمائی ہے کیونکہ کوئی نیت بھی زبان سے نہیں ہوتی ہے، اس طرح فعل نیت کے عوض زبان کے کلام کو قائم مقام بنایا ہے، ابن الہمام نے اس مسئلہ میں کہ گونگے کے لئے تکبیر کہنے کی بجائے صرف زبان کو حرکت دینا ہی کافی ہے، یوں کہا ہے کہ جب اصل وجہ یعنی زبان سے تکبیر کہنا مشکل اور محذور ہو گیا تو کسی اور چیز کو بغیر دلیل قوی کے اس کا عوض مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

واضح ہو کہ نماز کے لئے نیت جزو اعظم ہے، اور چونکہ کوئی کام بغیر ارادہ کے صادر نہیں ہوتا ہے اس لئے مذکورہ مہمل بھی ہوئی اس کے علاوہ معتزلی زہدی کے قول کے مطابق نماز کے لئے ایک بہت بڑا رکن ہے ایسا کہ اس کے بغیر نماز ہو نہیں سکتی ہے، اس لئے یہ بات کسی طرح جائز نہیں ہوگی کہ مسئلہ پر اعتقاد کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے اہل سنت میں سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے، اور زہادی معتزلی سے یہ بات قابل تعجب نہیں ہے کیونکہ وہ امام اعظمؒ کو اپنے اعتقاد کے موافق جانتا ہے، لیکن مقلدین کے اس حلقہ سے تعجب ہے جنہوں نے زہادی معتزلی کے قول کو بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیا ہے، جیسا کہ قبستانی وغیرہ ہیں۔

میں نے قنوی ہندیہ کے مقدمہ میں زہادی کا یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ جادو کرنے کے لئے تعویذ لکھنے کی مزدوری یعنی جائز ہے، اس طبقہ کے بہت سے لوگوں نے اس مسئلہ کو تقسیم کر لیا ہے، حالانکہ زہادی کا یہ فتویٰ اس کے اعتراض کی وجہ سے ہے، کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو مہمل و ایک ہے حقیقت چیز ہے اس لئے یہ شعر اور مثنوی وغیرہ لکھ کر اجرت لینے کی برابر ہے، جبکہ اہل سنت کے نزدیک اس کی مزدوری باطل ہے، اسی طرح سلام میں زہانی اقرار کو اعتبار کر کے اس پر نیت کے مسئلہ کا استخراج کیا ہے، اور اسی پر بعضوں نے یقین کر لیا ہے حالانکہ اس زہانی اقرار بالکل صحیح نہیں ہے، اب تم عقیدہ حق پر قائم رہو، اللہ تعالیٰ ہی سچے اور سیدھے راستہ پر قائم رہنے کی توفیق دینے والا ہے۔ م۔

گر کوئی مسجد میں یا درام کو رکوع کی حاست میں پایا اس سے اس نے کھڑے ہو کر اللہ کہہ کر رکوع میں جا کر، کبر کہا تو اس کی نماز شروع نہ ہوگی، ورنہ اس بات پر حجاج ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہہ کر فارغ ہو گیا تو ظہر اروقہ کے مطابق اس کی نماز شروع نہ ہوگی، جیسا کہ خاصہ اور قاضی خان میں ہے۔

ثم ان كانت الصلوة نفلا، يكفيه مطلق الية، وكذا اذا كانت سنة في الصحيح، وان كانت فرضا، فلا بد من تعيين فرض كالظہر مثلاً، لاحتلاف الفروض

ترجمہ - پھر اگر نفل نماز ہو تو اس کے لئے مطلق نیت کافی ہے، ایسا ہی جبکہ وہ نماز سنت ہو تو قول صحیح ہے، ورنہ اگر نماز فرض ہو تو اس فرض کو متعین کرنا ضروری ہے، مثلاً ظہر کی نماز، کیونکہ فرض مختلف اوقات کے ہوتے ہیں۔

توضیح: نماز نفل اور سنت میں مطلق نیت

ثم ان كانت الصلوة نفلا، يكفيه مطلق الية الح
اور اگر نیت نفل نماز کے لئے مطلق نیت نماز کی نیت (کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں) کافی ہے، اسی طرح مطلق نماز کی نیت سنت نماز کے لئے بھی کافی ہوگی، (یعنی میں نفل پڑھتا یا سنت پڑھتا ہوں کہنا ضروری نہ ہوگا) ف۔ اور یہی حکم تراویح نماز کے لئے بھی ہوگا، اور ظاہر الجواب یہی ہے اور عام مشائخ نے بھی سی کو اختیار کیا ہے، انجمنیس۔ اور سنت نماز کی نیت کے لئے رسول اللہ ﷺ کی اتباع کی نیت کرنے میں احتیاط ہے، اند خیرہ، اور تراویح کی نماز کی نیت کے لئے سنت وقتی، یا سنت تراویح یا قیام شب کی نیت کرنی چاہئے۔ لسنیہ۔

ادائے جمعہ میں شک، نماز فرض میں تعین نیت، وقت نفل جانے کا شک اور نیت

واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ کے صحیح ہونے میں شک ہو وہاں جمعہ کے بعد جو چار رکعتیں (سنت) پڑھی جاتی ہیں ان کے لئے یہ اس طرح نیت کرنی چاہئے کہ میں آخر ظہر کی نماز پڑھتا ہوں وہ ظہر جس کا میں نے وقت پڑھا بھی ابھی تک نہیں پڑھی ہے، اس طرح نیت کرنے سے اگر جمعہ کی نماز صحیح ہو چکی ہوگی تو یہ سنت ہو جائے گی ورنہ پڑھنے والا ظہر کے فرض سے اب سبکدوش ہو جائے گا، ہتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ کسی ظہر کی نماز اس پر اب تک قضاء باقی نہ ہو۔ ف۔

وان كانت فرضاً، فلا بد من تعيين فرض كالظہر مثلاً، لاختلاف الفروض الخ
اور اگر فرض نماز ہو تو اس کی تعیین کی نیت کرنی ضروری ہے مثلاً میں ظہر کی یا عصر کی نماز پڑھ رہا ہوں۔ ف۔ اور صرف نماز کی نیت کرنے سے کہ میں نماز پڑھنا چاہتا ہوں فرض اسی طرح واجب کی بھی ادائیگی نہیں ہوتی ہے۔ الغایت۔ پھر اگر ظہر کے ساتھ آج کی بھی قید لگا دی تو بالاتفاق آج کے ظہر کی نماز ادا ہو جائے گی، اگرچہ ظہر کا وقت نکل چکا ہو، کیونکہ اگر اس میں کوتاہی یا شبہ ہو سکتا ہے تو صرف اس لئے کہ اس نے ادا کے بجائے نیت میں لفظ قضاء کہہ دیا ہے جبکہ اپنی گتہ بھی جائز ہے۔ ف۔ جس شخص کو ادائیگی نماز میں وقت کے رہنے اور ختم ہو جائے کا اشتباہ ہو رہا ہو اسے چاہئے کہ نیت کرتے وقت یوں کہے مثلاً آج کے ظہر کی نماز پڑھتا ہوں اس طرح ادا و قضاء کے اشتباہ سے اسے چھٹکارا ہو جائے گا۔ المستنبط۔

اور اگر اس طرح کہہ دیا اس وقت کے ظہر کی نماز تو بھی اس کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ اس شرط کے ساتھ کہ ظہر کا وقت باقی ہو کیونکہ اگر وقت نکل چکا ہو گا تو صحیح قول کے مطابق صحیح نہ ہوگی، اور اگر وقت نیت فرض نماز کی نیت کی ہو تو بھی جائز ہوگی سوائے جمعہ کے کہ وہ وقتی فرض کا عوض ہے خود کوئی نیا فرض نہیں ہے، البتہ اگر اس کا اعتقاد یہ ہو کہ جمعہ ہی وقتی فرض ہے تو جائز ہے۔ ف۔ مذکورہ صورتیں اتفاقی ہیں، اب اگر کسی نے صرف ظہر کی نیت کی جیسا کہ کتاب میں ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ م۔ اور فتاویٰ عثماني میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ جائز ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس کی ظہر قضاء ہو گئی اور اس نے عصر کے وقت میں ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی بھی صحیح نہ ہوگی، اور مشتقی میں ہے کہ اگر وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو ظہر کی صحیح ہو جائے گی، خلاصہ میں ہے کہ اگر دو فرضوں کی قضاء کی نیت کی تو ان میں سے پہلے کی نیت کر لی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ادا ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک نیت ہی باطل ہوگی۔ ف۔

نمازیوں کی چھ قسمیں ہیں

نمبر ۱۔ وہ جو فرض اور سنت تمام نمازوں کے فرق کو جانتا ہو اور یہ ہر ایک کے حکم اور انجام کو بھی سمجھتا ہو، یعنی فرض کے کرنے میں ثواب عظیم اور نہ کرنے میں عذاب الیم ہے، اور سنت کے کرنے میں ثواب جمیل تو ہے مگر نہ کرنے میں عذاب نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرض و سنت کو پہچانتا ہو، تو اگر ایسے شخص نے ظہر کی یا عصر کی نیت کی تو یہ نیت اس کے لئے کافی ہوگی۔
نمبر ۲۔ فرض اور سنت کو تو جانتا ہو اور فرض میں فرض اور سنت میں سنت کی نیت بھی کرتا ہو لیکن اسے یہ خبر نہ ہو کہ کون سی نماز فرض اور کون سی سنت ہے تو بھی پہلی نیت کافی ہوگی۔

نمبر ۳۔ فرض کی نیت تو کر لیتا ہے یعنی زبان سے کہہ لیتا ہے مگر اس کے معنی نہیں جانتا ہے تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی۔
نمبر ۴۔ وہ صرف اتنا جانتا کہ لوگ جو نمازیں پڑھتے ہیں ان میں کچھ فرض اور کچھ نفل ہیں، اور لوگوں کو دیکھا دیکھی وہ نمازیں پڑھتا رہتا ہے، لیکن فرض اور نفل کی شناخت یا اسے تفریق نہیں ہے تو نماز اس کے لئے نہیں ہے۔

نمبر ۵۔ وہ تمام نمازوں کو ہی فرائض جانتا ہو تو اس کی بھی نماز صحیح ہوگی، نمبر ۶۔ اسے یہ خبر ہی نہ ہو ہم بندوں پر اللہ کے کچھ فرائض بھی ہیں اس کے باوجود وہ فرض نمازوں اپنے وقت پر ادا کرتا ہو تو یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ ف۔ القنیہ۔ ھ۔ اور الاشباہ۔

جو شخص فرض اور نمازوں کے درمیان تفریق نہ کرتا ہو لیکن اپنی ہر نماز میں فرض ہی کی نیت کرتا ہو تو اس کی اقتداء ایسی نمازوں میں درست ہوگی جن کے پہلے ان کی جیسی سنتیں نہ ہوں مثلاً نماز عصر، مغرب اور عشاء اور ایسی نمازوں میں اقتداء درست نہ ہوگی جن کے لئے پہلے ویسی ہی سنتیں ہوں مثلاً فجر اور ظہر، جیسا کہ قاضیخان اور شرح منیہ (اللا میر) میں ہے، نماز جنازہ کی نیت اس طرح کرنی چاہئے: نماز خالص اللہ کے لئے اور دعاء میت کے لئے ہے۔ اور عیدیں نماز عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نیت

اور وتر میں صرف نماز وتر کی نیت کرنی چاہئے، الزامہ دی۔

جامع کروری میں ہے کہ جمعہ کے لئے جمعہ کی نیت کرنی چاہئے، وقتی فرض کی نیت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس میں اختلاف ہے، اسی طرح وتر کے لئے صرف وتر کی نیت کرنی چاہئے اور وتر واجب کی نہیں کیونکہ اس میں بھی اختلاف ہے۔ ع۔ الاستبیین۔ الغایہ کے حوالہ سے، اور نماز طواف اور نذر میں تعین شرط ہے، الحمر، اور جس طرح نماز اداء میں تعین شرط ہے ویسے ہی نماز قضاء میں بھی شرط ہے، یہاں تک کہ اگر بہت سی نمازیں قضاء ہو جائیں تو اس وقت اس بات کی بھی ضرورت ہوگی کہ نیت کرتے ہوئے کے ساتھ دن کی بھی تعین کی جائے، مثلاً فلاں روز کے ظہر کی، جیسا کہ قاضی خان ظہیر یہ میں ہے، اور یہی اصح ہے، الاستبیین، یا آسانی کے لئے یوں کہے کہ میرے ذمہ مثلاً ظہر کی جتنی نمازیں باقی ہیں ان میں سے سب سے پہلی یا سب سے پہچنی نماز کی نیت کرتا ہوں، کیونکہ ان میں سے جو ادا کر چکا ہے اس کے بعد والی نماز اول اور اس سے پہلے کی نماز ستر ہو جائے گی، اور اگر قضاء نماز میں معین نہ کیا تو بھی جائز ہوگی، الفتوح المہدیہ۔

روزے کی قضاء کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ اگر ایک رمضان کے دنوں کے روزے باقی رہ گئے ہوں اور ان میں سے ایک کو بغیر تعین کے بھی ادا کر لیا تو یہ صحیح ہو جائے گا، لیکن نماز میں روزہ اول یا روز دوم کو معین کر دیا جائے کیونکہ وجوب نماز کا سبب مختلف ہے، لیکن رمضان کے روزے کا سبب صرف ماہ رمضان ہوتا ہی ہے، البتہ رمضان کے روزے ہوں تو رمضان اول یا ثانی کہہ کر تعین واجب ہوگی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، مگر کتاب الصوم میں اختلاف کے ذکر کے بعد کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ بلا تعین بھی جائز ہے اگرچہ دور رمضان کے ہوں، الفتوح، نماز میں تعدد اور کعات دو یا چار وغیرہ نیت میں کہنا شرط نہیں ہے، الصدر یہاں تک کہ اگر ظہر کی نیت میں بجائے چار کہنے کے پانچ رکعتیں کہیں اور چوتھی پر قعدہ کر لیا تو نماز صحیح ہو جائے گی اور وہ نیت لغو ہو جائے گی، شرح المہدیہ للامیر، اور نیت کعبہ شرط نہیں ہے، یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، المصنعات۔ ع۔ ابدالع۔ مگر اختلاف ہونے کی وجہ سے نیت کر لینی اولیٰ ہے۔ الخلاصہ۔ ہ۔

اور عمارت کعبہ اور حجر اسود کی نیت کرنے سے نماز جائز نہیں ہے۔ ع۔ اگر مقام ابراہیم کی نیت کی ہو تو صحیح یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہوگی، مگر اس وقت جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو۔ الفتوح۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ ح۔ ص۔ یہ ہے کہ قعدہ کا استقبال بھی فرض ہے، اور اس کی موجودگی میں استقبال کی نیت کرنی ضروری نہیں ہے، کما فی العینی عن السبوط۔ اسی کو صحیح کہا گیا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، در مظنہ نیت نہ کرنی تو جائز ہے لیکن قعدہ کے خلاف کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد کی نیت کرنا مفسد صلوٰۃ ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ نیت نہ کرنے میں تو بغیر نیت کے بھی موافقت ہے، در خلاف قبلہ کی نیت کرنا اصل نیت کی مخالفت ہے، یہاں تک کہ اس میں کفر کا خوف ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا، اس وجہ سے جن لوگوں کے نزدیک استقبال قبلہ ہونا ہی نیت سے مستغنی کر دیتا ہے اور نیت کی ان کے نزدیک شرط نہ تھی ان کے نزدیک بھی خلاف قعدہ کی نیت کرنے کی صورتوں میں نماز کا فساد لازم آتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ در المختار میں جو یہ سمجھا گیا ہے کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم اور محراب مسجد کی نیت کے مسائل میں مرجوح اور ضعیف قول سے متفرق ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے، ایسا سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل تو متفق علیہ ہیں، جیسا کہ اوپر میں دلائل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اگر کسی نے فرض کی نیت کر کے نماز شروع کی مگر اسے خیال نہ رہا اور نفل کا گمان کرتے ہوئے نماز ختم کی تو فرض ہی ادا ہوگی، اور اگر برعکس نفل کی نیت سے نماز شروع کی اور بد خیالی کی وجہ سے فرض پر نماز ختم کی تو وہ نفل ہوگی، قاضی خان۔ ف۔ اگر ظہر یا نفل کی نیت سے نماز شروع کی، پھر عصر کی یا جنازہ کی یا نفل کی نیت کر لی تو اگر تکبیر بھی کہدی تو پہلی نیت سے بدل گیا اور نہ پہلی نیت ہی باقی رہے گی، التاتارخانیہ وغیرہ۔

اگر ظہر کی رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت کی اور تکبیر بھی کہہ دی تو بھی پہلی نیت پر باقی ہے اور پہلی رکعت شمار بھی ہوگی، یہ اس صورت میں جبکہ صرف قہمی نیت کی ہو، اور اگر ایک رکعت کے بعد زبان سے بھی اس طرح کہا کہ میں ظہر کی نیت کرتا ہوں تو وہ تکبیر کہے یا نہ کہے وہ نماز ختم ہو گئی اور رکعت بھی بے اعتبار ہو گئی، الخلاصہ، اب یہاں سے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر مقتدی ہو تو اسے اپنے اقتداء کی اور اگر امام ہو تو اسے اپنی امامت کی بھی نیت کرنی چاہئے یا نہیں تو آئندہ یہ بحث آ رہی ہے۔

وان كان مقتديا بغيره يسوي الصلوة ومتابعته، لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته، فلا بد من التزامه ترجمہ - اور اگر وہ دوسرے کی اقتداء کرنے والا ہو تو وہ اپنی نماز کی نیت کے ساتھ اس کی اقتداء کی بھی نیت کرے گا، کیونکہ اس مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے اس لئے امام کی متابعت کو لازم کر لینا بھی اس پر ضروری ہوا۔

توضیح :- مقتدی کی نیت، تنہا پڑھنے والا، نیت اقتداء، امام کی نماز میں شروع کرنے کی نیت، اور وقت نامعلوم، صرف اقتداء امام کی نیت، غیر معین شخص کی اقتداء کی نیت، معین شخص کی اقتداء کی نیت

وان كان مقتديا بغيره يسوي الصلوة ومتابعته الح
اگر نماز پڑھنے والا تنہا نہ ہو بلکہ دوسرے کی اقتداء میں جماعت سے پڑھ رہا ہو تو وہ اپنی نماز کی نیت کے علاوہ دوسرے کی اقتداء کی بھی نیت کرے۔ ف۔ مقتدی پر لازم ہے کہ وہ دو باتوں کی نیت کرے ایک اپنی نماز دوسری امام کی اقتداء۔

لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته، فلا بد من التزامه الح
کیونکہ امام کی نماز کے فاسد ہونے سے جب اس کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے تو اس پر یہ ہوا کہ اس کی اقتداء کو اپنے اوپر لازم کر لے۔ ف۔ تاکہ اس کی نماز میں جو فساد لازم ہے اس کا ضرر اس پر اس کے قبول کرنے اور اہم کرنے سے ہو، نہ یہ جیسے اسے شیخ امام کی طرف سے حاصل ہوتا ہے کہ اس کی نماز میں کمال آجاتا ہے، تو فسخ و نقصان دونوں امام کی جانب سے ہونے کی بناء پر اقتداء لازم ہوئی۔ م۔ لہذا بغیر نیت کے اقتداء جائز نہ ہوگی، قاضی خان، اور تنہا پڑھنے والا صرف اللہ تعالیٰ کی خاص بندگی اور نماز کے متعین کرنے کا فائدہ دہ ہوگا، اور وہ قبلہ کی بھی نیت کر لے تاکہ کسی کا اختلاف باقی نہ رہے اور سب کی نزدیک اس کی نماز صحیح ہو جائے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے برخلاف شرح طحاوی کے کیونکہ یہ نماز بغیر امام کے تنہا بھی پڑھی جاسکتی ہے اس کے باوجود اس نے اقتداء کی نیت نہیں کی ہے، اسی سے جمعہ جنازہ اور عیدین میں بقول مختار نیت ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ نمازیں بغیر جماعت کے تنہا نہیں پڑھی جاتی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر اس کی نیت ہی متابعت ہے تو پھر زبان سے کہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہئے اگرچہ وہ امام کی نماز کا ہی قصد کرتا ہو، یا زبان سے کہے بشرطیکہ اس کے دل میں اقتداء کا خیال ہو، اور اگر اقتداء امام کا قصد نہیں ہے تو وہ زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور معنی میں ہے کہ اگرچہ مخصوص اشارہ کر کے اس امام کی اقتداء کی نیت کی اور وقت نماز مثلاً ظہر کی تعیین نہیں کی یا متعین امام کی نماز میں شریک ہونے کی نیت کی تو اسے قول کے مطابق نماز صحیح ہوگی، اقتداء کرنے کی نیت اس طرح کرنی چاہئے کہ یا اللہ میں وقتی فرض نماز کو قبضہ رہو کہ اس امام کی اتباع و اقتداء میں پڑھنا چاہتا ہوں، الحفیہ، اگر امام کی نماز میں شرکت کی نیت کی مگر اسے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ نماز ظہر ہے یا جمعہ کی نماز ہے تو جہاز ہو جائے گی۔ او۔

ام کی نماز کی نیت نہیں کی بلکہ ظہر کی نماز پڑھے میں اقتداء کرنے کی نیت کی حالانکہ امام جمعہ کی نماز پڑھ رہا تھا تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، میں اگر جمعہ کی نماز کی نیت کی حالانکہ امام ظہر کی نماز پڑھ رہا تھا تو نماز صحیح ہو جائیگی، درحقیقت صحیح ہے، جیسا کہ مسودہ اور ذخیرہ میں ہے، اور اگر صرف امام کی اقتداء کی نیت کی ہو تو قول صحیح میں صحیح ہوگی، معرانی مدد یہ۔

اور اگر صرف امام کے اقتداء کی نیت کی مگر اس میں اس کا خیال نہیں رکھا کہ وہ زید ہے یا عمرو یا کوئی اور تو بھی نماز صحیح ہوگی۔

اسی طرح اگر یہ گمان کیا کہ شاید وہ زید ہے مگر بعد کو معلوم ہوا کہ وہ بکر ہے تو بھی صحیح ہے، اور اگر زید کے اقتداء کی نیت کی مگر وہ بکر نکلا تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ مع۔ بہتر یہ ہے کہ امام کو متعین نہ کرے بلکہ مطلق امام کی نیت کرے کہ وہ خواہ کوئی بھی ہو، جیسا کہ ظہیر یہ میں ہے، اسی طرح روزہ کی قضاء میں بھی دن کا تعین نہ کرے کیونکہ اگر قضا روزہ میں بدھ کی نیت کی مگر درحقیقت وہ جمعرات تھی تو روزہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے بہتر یہی ہے کہ قضا روزہ کی یا پہلے دن کی قضا کی نیت کر لے، اسی طرح جنازہ کی نماز میں میت کی تعین نہیں کرنی چاہئے کہ وہ زید ہے یا بکر یا وہ مرد ہے یا عورت بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ امام جس کی نماز پڑھتا ہے میں بھی اسی کے پڑھتا ہوں۔ مف۔

وقت اقتداء، نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر کی نیت، امام قعدہ میں ہو، اور نیت میں قعدہ اولیٰ کی نیت یا قعدہ فرض یا نفل کی نیت، ایسی نیت کے اگر عشاء کی نماز ہو تو اقتداء ہے اور اگر تراویح میں ہو تو نہیں، امام کو امامت کی نیت، عورت کی امامت۔

ذخیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک قعدہ کا بہتر وقت یہ ہے کہ امام تکبیر سے فارغ ہو جائے، اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا ہوا اور اسی وقت مقتدی نیت کرے تو ہمارے عام علماء کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ مقتدی کے لئے بہتر صورت یہ ہے کہ امام کی نماز اور اس کی اقتداء کی نیت کرے، یا امام جو پڑھتا ہے اس کی اقتداء کرے، الحیط، اگر نماز جمعہ میں جمعہ اور ظہر دونوں کی نیت کی تو بعضوں نے اسے جائز کہا ہے، مگر نماز جمعہ کو ترجیح دی ہے، قاضی، اگر کسی نے امام کو قعدہ میں دیکھ کر یہ نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اولیٰ میں ہے تو میں نے قعدہ کی ورنہ نہیں، تو اقتداء صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس طرح نیت کی کہ اگر قعدہ اولیٰ میں ہے تو میں نے فرض کی اقتداء کی ورنہ نفل کی تو فرض کی اقتداء صحیح نہیں ہے، انجمنیس۔

اور اگر عشاء کی نماز میں ہے تو میں نے اقتداء کی اور اگر تراویح میں ہے تو نہیں، تو اگرچہ امام عشاء کی نماز میں ہو پھر بھی اقتداء صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس طرح نیت کی کہ اگر امام عشاء میں ہو تب بھی میں نے اقتداء کی اور اگر تراویح میں ہے جب بھی میں نے اقتداء تو کوئی بھی نماز ہو اقتداء صحیح ہوگی، الخلاصہ، امام کو اپنی امامت کی نیت کرنی عام فقہاء کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ یہاں تک کہ اگر یہ نیت کی کہ میں فلاں شخص کی امامت نہ کروں گا، پھر بھی دوسرے شخص نے اس کی اقتداء کر لی تو بھی جائز ہے، قاضی خان، لیکن عورتوں کی امامت بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگی، الحیط، بعضوں نے کہا ہے کہ صحیح ہوگی۔ ت۔ جیسا کہ جنازہ کی نماز میں عورتوں کا اقتداء کرنا بغیر اس کی امامت کی نیت کے بھی بالاتفاق صحیح ہوگی، د، جمہور کے نزدیک جمعہ اور عیدین میں بغیر نیت کے درست نہیں ہے۔ ط۔ اور اصح قول میں درست ہے، الخلاصہ۔ د۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی (یا متصل) ہو کر اقتداء نہ کی ہو ہذا اصح قول کے مطابق اس کی نماز درست ہوگی، اور اگر سوائے جنازہ کی نماز کے دوسری نماز میں عورت نے مرد کے متصل (محاذی) ہو کر اقتداء کی تو یہ بات بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت بھی کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ کسی کے لئے بھی یہ بات جائز نہیں ہے کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ میں قبلہ رخ ہوئے بغیر کسی اور رخ کی طرف نماز ادا کرے۔ السراج۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مذکور معتزلہ کا ہے، اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کی تفصیل ابھی استقبال قبلہ کی بحث میں آ رہی ہے۔

قال و يستقبل القبلة لقوله تعالى ﴿فَلَوْلُوا وَحَوْهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ ثم من كان بمكة ففرصه اصابة عينها، ومن كان عائنا ففرصه اصابة حهتها هو الصحيح، لان التكليف بحسب الوضوء.

ترجمہ۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہو، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اپنی چہروں کو اس مسجد حرام کی طرف پھیرو، اب جو شخص مکہ ہی میں ہو اس کے لئے عین مسجد کی طرف رخ کرنا فرض ہے، اور جو شخص عین کعبہ سے دور ہو تو اس کے لئے

صرف اس کی جہت کی طرف منہ کرنا فرض ہے یہی قول صحیح ہے، اس لئے شریعت میں وسعت کے مطابق ہی تکلیف دی جاتی ہے۔

توضیح:- استقبال قبلہ فرض، نفل، سجدہ تداوت اور نماز جنازہ میں بھی ہے، قرآن پاک سے دلیل، باندی نماز میں سر کھولے ہوئے تھی کہ آقا نے اسے آزاد کر دیا، قبلہ کے بارہ میں ایک آدمی کی خبر، بالقصد قبلہ رخ ہونے کو چھوڑ دینا، نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا، مکہ میں نماز، جہت کعبہ کا پہچاننا، بیت اللہ کے اندر اور اس کی چھت پر نماز پڑھنا

قال ويستقبل القبلة لقوله تعالى ﴿قُولُوا وَحُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ الح

یعنی شرط نماز یہ بھی ہے کہ قبلہ کی طرف نماز متوجہ ہو۔ ف۔ یہ توجہ خواہ حقیقتاً ہو یا حکماً جیسا کہ عجز اور مجبور حکماً متوجہ ہوتے ہیں۔ د۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنے والے کا رخ شریعت کی نظر میں قبلہ ہی کی طرف ہوتا ہے، قبلہ کی طرف متوجہ رہنے کا حکم حقیقت میں نماز کی ایک امتحان ہوتا ہے کہ اس بات کے باوجود کہ اس کے اعتقاد میں اللہ عزوجل کے لئے کوئی جہت نہیں ہوتی ہے وہ ہر جگہ ہوتا ہے ایک ہی طرف متوجہ رہتا ہے، وہی توجہ یہی شریعت یعنی یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس کی طرف تھی، در شریعت حنیفیہ (محمدیہ) میں کعبہ ہے، اس سے اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرنا ہے، اور کعبہ تو صرف جہت عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ عین کعبہ کو سجدہ کرنا کفر ہے۔ د۔ ش۔ ط۔ اور یہ استقبال واجب (مزم) ہے اس حکم خداوندی ﴿قُولُوا وَحُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ کہ تم اپنے چہروں کو المسجد الحرام کی جانب کرو۔ ف۔ اس آیت سے نماز میں استقبال فرض ہو گیا نمازی جہاں کہیں بھی ہو۔

اور حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سوہ یا سترہ مہینے بیت المقدس کی طرف متوجہ رہ کر نماز ادا کرتے رہے، مگر آپ کی طبعی خواہش ہوتی تھی کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہو جاتا، بعد میں آپ کی یہ دلی مراد پوری ہو گئی، پھر سب سے پہلی نماز جو خانہ کعبہ کی طرف منہ کر کے مدینہ منورہ میں ادا کی گئی وہ عصر کی نماز ہوئی، آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک شخص باہر کی طرف گیا راستہ میں ایک مسجد میں نمازیوں کو بیت المقدس کی طرف منہ کر کے رکوع کرتے ہوئے پایا تو اس نے باوازا بلند کہا میں اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کعبہ کے رخ پر نماز پڑھی ہے، یہ سن کر وہ لوگ اسی حالت میں رکوع کئے ہوئے جانب کعبہ پھر گئے، بخاری و مسلم دونوں نے اس کی روایت کی ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ اس وقت صبح کی نماز میں تھے۔ ع۔

رسول اللہ ﷺ پر خانہ کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم ظہر عصر میں نازل ہوا تھا مگر اہل قبائل کو اس کی خبر اس شخص کی شہادت پر صبح کی نماز میں ہوئی تھی، میں نے اس بحث کو کافی وضاحت کے ساتھ رد و تفسیر میں لکھا ہے۔ م۔ اس سے یہ فائدہ معلوم ہوا کہ ایک معتمد علیہ ثقہ شخص کی خبر بھی قبول کرینی چاہئے، جیسے خبر اتحاد قبوس کر لی جاتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باندی اگر کھلے سر نماز پڑھ رہی ہو اور اس کا مالک اسی وقت آزاد کر دے اور وہ فوراً یا ستر ڈھانکے تو نماز پوری ہو جائے گی، اور یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی خبر پر قبلہ کے بارے میں عمل درست ہے۔ مع۔

اور آیت پاک ﴿قُولُوا وَحُوهَكُمْ﴾ الح سے استقبال کی فرضیت ثابت ہوئی، اسی بناء پر اگر کوئی شخص قصد قبلہ کی طرف استقبال نہ کرے تو اب حنیفہ کے نزدیک اس پر کفر کا حکم صادر ہو گا اس شرط کے ساتھ کہ اس نے ایسا تحقیر اور استخفاف کے طور پر کیا ہو، اور اگر یہ نیت نہ ہو تو صرف فرض کو عمد ترک کرنے کی وجہ سے کفر یا زم نہیں آئے گا، ہاں اگر فرضیت سے ہی انکار کر دے، یہی حکم اس شخص کے لئے بھی ہے جس نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھی ہو، یا ناپاک کپڑوں میں نماز پڑھی ہو، مگر قاضی

ابو علی سعدی نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھنے پر کفر کا حکم دیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے۔ ف۔ مگر حق بات یہ ہے کہ استہزاء اور استخفاف کے بغیر مذکورہ کسی صورت میں بھی کفر لازم نہیں آئے گا۔ م۔

اگر قبلہ کی طرف سے صرف چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر سینہ بھی پھیر دیا تو فاسد ہو جائے گی، مگر کہا گیا ہے کہ یہ قول امام اعظمؒ کا نہیں ہے بلکہ صاحبینؒ کا ہے کیونکہ نمازی جب تک مسجد میں اور چھوڑ دینے کی نیت سے منہ نہ پھیرا ہو اس وقت تک اس کی نماز نہیں ٹوٹتی ہے، چنانچہ اگر اس نے نماز مکمل کر لینے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے منہ پھیرا اور اسے خیال آگیا کہ ابھی تک نماز مکمل نہیں ہوئی بلکہ دو ایک رکعت باقی رہ گئی ہے، امام اعظمؒ کے نزدیک وہ جب تک مسجد میں ہو اسی پر بناء کر کے باقی نماز مکمل کر لے، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ یہ تو عذر کی وجہ سے ہے کہ اسے یہ گمان تھا کہ میری نماز مکمل ہو چکی ہے، بخلاف قصد قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینے کے کہ یہ تو بالاتفاق مفسد نماز ہے۔ من الفتح۔ الحاصل مذاق اڑاتے ہوئے استقبال قبلہ نہ کرنا کفر ہے، اور اس کے بغیر چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے، خواہ جہت کعبہ ہو یا عین کعبہ کی طرف ہو، اس تفصیل کے ساتھ۔

عن کان بمكة ففرصه اصابه عينها الخ

جو شخص مکہ معظمہ میں موجود ہو اس کا فرض ہے کہ عین کعبہ کو قبلہ بنائے اسی طرف توجہ کرے۔ ف۔ اس بات پر اتفاق ہے اور مکہ والوں کو عین کعبہ کی طرف توجہ کرنا لازم ہے، قاضی خان، خواہ اس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیو رو غیرہ حائل ہو یا نہ ہو، استہین، یہاں تک کہ اگر مکہ والے نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو اس پر لازم ہے کہ اس طرح پڑھے کہ درمیان مکان و دیوار دور کر دی جائے تو کعبہ کا حصہ اس کے سامنے آئے۔ الکافی۔ اور عظیم کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا جائز نہیں ہے، الحیط۔

ومن كان غائبا ففرضه اصابه جهتها هو الصحيح الخ

اور جو کوئی مکہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو اس طور سے کہ وہ نظر نہ آتا ہو تو اس کا فرض ہے جہت کعبہ کی طرف رخ کرے۔ ف۔ یہی قول عام مشائخؒ کا ہے۔ البہین۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ الحاصل جو شخص کعبہ کو دیکھ سکتا ہو اس پر لازم ہے کہ عین کعبہ کی طرف رخ کرے، اور جو دیکھ نہ سکتا ہو وہ جہت کعبہ کی طرف رخ کرے، اور یہی مختار ہے، البہین۔

لان التكليف بحسب الوسع الخ

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کی طاقت کے مطابق مکلف بنایا ہے۔ ف۔ اور دور میں رہنے والوں کو اتنی ہی طاقت ہو سکتی ہے کہ کعبہ کے رخ کو پانے کی کوشش کریں لیکن عین کعبہ کی طرف رخ کر لینا طاقت سے باہر ہے۔ م۔ اور جمہور علماء کا یہی قول ہے ان ہی میں سفیان ثوریؒ، ابن البرک، احمد، اسحق، داؤد، مزنی اور امام شافعیؒ ہیں اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے یہی روایت کی ہے۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جو مکہ میں ہے اس کے لئے عین کعبہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے، اور متون میں یہی مذکور ہے۔ م۔ اور دہلیہ میں کہا کہ جس شخص کے لئے اس کے اور خانہ کعبہ کے درمیان کوئی چیز حائل ہو تو اس کا قول یہ ہے کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے، الفتح، اور اسی کو بخبر اراقت میں قوی کہا ہے، پھر جو شخص مکہ سے خارج ہو اس پر جہت کعبہ کو دیکھنے کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے، شہر دل میں جہت کعبہ پہچاننے کی دلیل وہ محرابیں ہیں جو صحابہ کرام اور تابعینؒ نے بنا رکھی ہیں، ہم پر ان کی اتباع لازم ہے، اور اگر محرابیں کسی جگہ نہ ہوں تو وہاں کے باشندوں سے پوچھنا لازم ہے، البتہ جنگلوں اور پہاڑوں وغیرہ میں قبلہ کی دلیل سترے ہیں، قاضی خان، قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں اس جگہ کا اعتبار ہے جہاں بیت اللہ (کعبہ) کی عمارت بنی ہوئی ہے جتنی خالی فضا تو پس زمین سے عرش تک کی جگہ، اس لئے جس جگہ بھی نماز پڑھی جائے گی خواہ وہ جگہ اونچی ہو یا نیچی ہو وہ فضا سامنے میں آجائے گی، ایسا ہی مضرعات میں ہے، لہذا عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کرنا نماز کے لئے مفسد ہے، کیونکہ اگر عمارت کعبہ کو اٹھا کر کسی اور جگہ رکھ دی جائے تو اس کی طرف توجہ نہ ہوگی بلکہ اس میدان اور فضاء کی طرف ہوگی، اس سے یہ بات صاف

معلوم ہوئی کہ اگر کسی نے عمارت کعبہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اس نے استقبال قبلہ کا خیال محو کر دیا اس لئے اس کی نماز نہ ہوگی۔ ۴۔ خانہ کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر جس طرف بھی ہونہ کرنے سے نماز ہو جائے گی، اور دیوار کعبہ پر صرف اس کے اندرونی حصہ کی طرف منہ کرنا صحیح ہے۔ الحظ۔

ومن كان حائفا يصلي الى اى جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحصرته من يسأله عنها اجتهد لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ينكروا عليهم رسول الله عليه السلام ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه والاستخبار لوق التحرى.

ترجمہ - اور جو شخص ڈرنے والا ہو اسے جس طرف بھی موقع اور قدرت ہو اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لے کیونکہ اس کا عذر ثابت ہے، لہذا اس کے مشابہہ ہو گیا جسے اشتباہ کی حالت ہو، اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور سامنے ایسا کوئی بھی نہ ہو جس سے قبلہ کے متعلق دریافت کر سکے تو وہ اجتہاد سے کام لے کیونکہ صحابہ کرام بھی تحری کر کے نماز پڑھی اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے اس پر کوئی تارائشگی کا اظہار نہیں فرمایا اور اس وجہ سے بھی کہ ظاہری دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو اور دوسرے سے دریافت کر لینا تحری کر لینے سے بھی بڑھ کر دلیل ہے۔

توضیح :- خوف کی حالت میں نماز، قبلہ میں شبہ ہونا، اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو، دلیل

قبلہ بتلانے والے کی شرط، تحری کا واجب ہونا

ومن كان حائفا يصلي الى اى جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه الح
 ورجو شخص خائف ہو وہ جس طرف قدرت پائے نماز پڑھ لے۔ ف۔ وہ خوف خواہ جان کا ہو یا۔ کا۔ وہ خواہ کسی انسان دشمن کا خوف ہو یا درندہ کا یا ڈکیتوں کا یا چوروں کا، المستعین، اور خائف کے ہی حکم میں بروہ شخص بھی ہے جس سے نماز کے ارکان مثلاً قیام رکوع ساقط ہو گئے ہوں بڑھاپے وغیرہ کی وجہ سے۔ ش۔ وہ۔ لتحقق العذر الخ یعنی جس طرح قبلہ مشتبہ ہونے کی معذوری صورت میں حقیقی توجہ اور استقبال کعبہ کا حکم باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح اس شخص کے لئے بھی حقیقی استقبال کا حکم لازم اور باقی نہیں رہتا ہے جسے اس کی طرف متوجہ رہنے کی صورت میں اپنی جان اور مال کے سلسلہ میں خطرہ لاحق ہو۔ مع۔ اگر کوئی شخص اپنی اس کشتی کے ٹوٹ جانے کی صورت میں جس پر وہ سوار تھا صرف ایک تختہ پر سوار رہ گیا، اور اب نماز میں قبلہ رخ ہونے کی صورت میں اسے غرق ہو جانے کا خوف ہو تو وہ جدھر قادر ہو رخ کر کے نماز پڑھ لے۔ المستعین۔ مفع۔

کوئی شخص اتنا زیادہ بیمار ہو کر بستر پر پڑ گیا کہ وہ از خود قبلہ رو نہیں ہو سکتا ہے، اور اس کے پاس ایسا کوئی شخص بھی نہیں ہے جو اسے قبلہ رو کر سکے تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ جس طرف چاہے منہ کر کے نماز پڑھ لے، الخلاصہ، اور اگر اس کے پاس آدمی ہو اور وہ اس کی مدد بھی کر سکتا ہو مگر رخ درست کرنے میں اسے تکلیف اور نقصان ہو تو بھی یہی حکم ہے، الظہیر یہ۔

اگر کوئی فرض نماز کو عذر کی وجہ سے اور نفل نماز کو بغیر عذر بھی سواری پر پڑھتا ہو تو وہ جدھر بھی متوجہ ہو جائز ہے۔ المنیہ۔
 کچھ وغیرہ کا عذر استقبال کے سلسلہ میں قابل قبول نہیں ہے، اس پر استقبال لازم ہے، اور ظہیر یہ میں ہے کہ میرے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جبکہ چانور کھڑا ہو اور اگر چل رہا ہو تو وہ جدھر چاہے پڑھ سکتا ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر نماز کے لئے سواری کو روک لینے سے اپنے سفر کے ساتھیوں سے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو جائز ہے، اور اگر ایسا خوف نہ ہو تو جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے ایسے خوف میں جیم کا جائز ہونا مروی ہے، اور مشائخ نے اس قول کو عمدہ کہا ہے۔ مفع۔ کشتی میں فرض یا نفل نماز پڑھنے والے کے لئے استقبال قبلہ واجب ہے، الخلاصہ، یہاں تک کہ اگر نماز کی حالت میں کشتی محسوس ہو جائے تو اسے بھی قبلہ کی طرف ٹھونسن ضروری ہے۔ شرح المنیہ للامیر۔

فان شسہت علیہ القلۃ ولیس بحصرته من یسألہ علیہا احتہد الح

پھر اگر نمازی کے لئے قبلہ مشتبہ ہو جائے کہ کس رخ پر ہے اور اس کے سامنے ایسا کوئی موجود نہ ہو جس سے سمت قبلہ معلوم کر سکے تو دل سے پوچھے اور کوشش کرے۔ ف۔ یعنی سنجیدگی کے ساتھ غور کرے اور عدالت سے سمت قبلہ معلوم کرنے کی پوری کوشش کرے۔

لان الصحۃ تحروا وصلوا ولم یسکر علیہم رسول اللہ علیہ الصلاۃ السلام الح

اس دلیل کی وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح تخری کر کے نماز پڑھی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس پر کوئی اعتراض نہیں فرمایا۔ ف۔ در چونکہ رسول اللہ ﷺ پر یہ حکم لازم تھا کہ غلط کاموں پر تنکیر فرمائیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے۔

ولان العمل بالدلیل الظاہر واجب عند عدم دلیل فوقہ والاستحار فوق التحری

اور اس وجہ سے بھی کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے کہ اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو۔ ف۔ پس جب کسی سے دریافت کرنے کا موقع نہ ہو۔ والاستحار الح اور دریافت کرنے کی اہمیت تخری کرنے سے زیادہ ہے۔ ف۔ لیکن اسی شخص کی خبر زیادہ قابل قبول ہوگی جو وہاں کا باشندہ ہو مسافر نہ ہو اگرچہ وہ عدل بھی ہو، اس اختلاف کا نتیجہ مندرجہ ذیل مسئل میں ظاہر ہوگا۔ لہذا تخری کا حکم سی وقت صحیح ہوگا جبکہ قبلہ مشتبہ ہو، دوم وہاں ایسا کوئی آدمی نہ ملے جو اسے قبلہ بتا سکے، در جو ہر نیرہ میں ہے کہ وہاں موجود رہنے پر آدمی ملنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اتنی دور میں ہو کہ اسے آواز دینے سے وہ سنے۔ اتنی۔ ہ۔ اور تمیز میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ خبر دینے والوں میں کا باشندہ ہو اور قبلہ کا رخ بھی پیچھے نہ ہو، ویسے یہ قید چھٹی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ اگر خود قبلہ کو ستروں کی مدد سے نہ پہچانے تب تخری کرے اور گردہاں کا باشندہ کوئی موجود ہو اور اس سے دریافت کئے بغیر نماز پڑھ لی تو اگر قبلہ کی صحیح ثابت ہو جائے تو وہ نماز صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ المنیہ۔

لیکن اگر کسی نے بغیر تخری اور کوشش کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز نہ ہوگی بلکہ امام عظیمؒ سے ایک روایت میں کافر ہو جانا بھی منقول ہے، در نورل میں ہے کہ اگر قصد اختلف قبلہ نماز پڑھنے کا خیال کر کے نماز پڑھی تو امام عظیمؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کافر ہے اگرچہ جہت قبلہ صحیح ہو جائے، اور فقیہ ابو الیث نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ عقدہ کے ساتھ ایسا کیا ہو۔ ع۔ ابن الہمام نے کہا ہے کہ اگر محراب موجود ہو تو تب بھی تخری جائز نہ ہوگی، اگر کوئی متقی باشندہ نہ ہو یا قبلہ جاننے والے نہ ہو یا مسجد عرب کے بغیر ہو یا وہاں کے لوگوں نے نہیں بتایا ہو تو تخری کرنی چاہئے، مصنفؒ نے اپنے اس قید سے کہ وہاں کوئی حاضر نہ ہو اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حاضر نہ ہونے کی صورت میں ادھر ادھر سے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، واجب نہیں ہے۔ منع۔

یعنی زیادہ قابل قبول صورت یہ ہے کہ اگر اس مسجد کے نمازی اس گاؤں میں رہتے ہوں اگرچہ فی الحال وہاں موجود نہ ہوں پھر بھی ان کو تلاش کر کے ان سے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تخری اسی صورت میں جائز ہوتی ہے کہ قبلہ کو دریافت کرنے سے عاجز ہو۔ جیسے کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے، در ایک مسند ذکر کیا ہے جس میں امام محمدؒ نے تخری کے لئے عاجز ہونے کی یہی شرط ذکر کی ہے، مگر مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی ہے، اب جبکہ دو گائب ہیں تو یہ شخص عاجز نہ ہو گیا ہے لہذا اس کی تخری ایسے ہی وقت میں پائی گئی جبکہ وہ عاجز ہو چکا ہے، اور قاضی خانؒ نے ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے محمدؒ کی مسجد میں تخری کر کے نماز پڑھی اور وہ مخالف قبلہ ہوئی تو بھی نماز جائز ہو جائے گی، کیونکہ قبلہ پوچھنے سے نئے لوگوں کے دروازے کھٹکھٹان واجب نہیں ہے۔ تھی۔ اس مسند سے اس بات کا فائدہ حاصل ہو کہ گھر کے لوگ جو اپنی دوری پر ہوں کہ آواز سن سکتے ہوں وہ بھی غائب کے حکم میں ہیں۔ م۔ ہذا تخری کر کے پڑھنے سے نماز جائز ہو جائے گی۔

فان علمہ بالخطا بعد مصلی، لایعیدھا، و قال لشفعی یعیدھا اذا استدبر لنبقہ بالخطا، و حسن بقول

لیس فی وسعہ الا التوجہ الی جہۃ التحری، والتکلیف مقید بالوسع، وان علم ذلك فی الصلوٰۃ استدار الی القبلة، لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة استداروا کھیا تھم فی الصلوٰۃ، واستحسنہ السی علیہ السلام۔
ترجمہ:- اگر تحری کر کے نماز پڑھ لینے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ استقبال قبلہ میں اس نے غلطی کی ہے تب بھی اس نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بعد میں یہ معلوم ہوا ہو کہ نماز کی حالت میں اس نے قبلہ کی طرف پشت کر لی تھی تو اس نماز کو دوبارہ پڑھے گا کیونکہ اس صورت میں اس کی غلطی یقینی طور سے ثابت ہوئی ہے، مگر ہم احناف کہتے ہیں کہ اس کے اختیار میں صرف اتنی بات تھی کہ وہ اپنی تحری کے مطابق ہی متوجہ ہوا اور اس کی تکلیف کو اس کی طاقت اور اختیار پر ہی مقید کیا گیا ہے، اور اگر اس غلطی کا نماز کی حالت ہی میں عم ہوا ہو تو اسی وقت قبلہ کی طرف گھوم جائے کیونکہ قبۃ کی مسجد والوں نے اپنی نماز کی جس حالت میں قبلہ بدل جانے کے متعلق سنا اسی حالت میں وہ قبلہ کی طرف گھوم گئے، اور نبی کریم ﷺ نے بھی اسے پسند فرمایا۔

توضیح:- نماز ختم ہو جانے کے بعد جہت قبلہ میں غلطی کا علم ہونا،

نماز کی حالت میں جہت قبلہ معلوم ہونا

فان علم انه اخطأ بعد ما صلی، لا یعیذھا الخ
نماز پڑھنے کے بعد اگر نمازی کو معلوم ہوا کہ میں نے قبلہ کی تعیین میں غلطی کی تھی تو اب اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شرعاً اس وقت اس کے لئے قبلہ تو وہی جہت ہے جو اس کے تحری میں آئے، چنانچہ اس شرعی حکم کے مطابق ہی اپنی نماز پوری کی ہے۔ م۔ اسی بناء پر اگر اس نے بغیر تحری کے ہی نماز پڑھی تو اس نماز کا اعادہ کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر بغیر تحری کے نماز پڑھ کر فارغ ہو جانے کے بعد یہ معلوم ہو کہ نماز قبلہ ہی کے سمت میں ادا ہوئی ہے تو اس کی نماز ہو گئی کیونکہ وہ چیز خود فرض نہ ہو بلکہ دوسرے فرض کے لئے لازم کی گئی ہو اس کا کسی طرح پایا جائے ہی کافی ہوتا ہے، جیسے کہ نماز جمعہ فرض ہے اور اس کے لئے چل کر جانا بھی فرض کیا گیا ہے۔ ف۔ اسی طرح اگر کوئی شخص خشعی پر سوار ہو کر نماز جمعہ کے جا رہا ہو اگر اسی میں سوار دوسرے شخص سے اسی دوران کوئی کاروباری معاملہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ اصل مقصود کے حصول میں کوئی نقصان نہیں ہو رہا ہے۔ م۔

اگر تحری کرنے کے بعد جو جہت سمجھ میں آئی اسے چھوڑ کر دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی تو نماز صحیح نہ ہوگی اگرچہ نماز کے بعد معلوم ہو کہ یہی جہت ٹھیک ہے، جیسے کہ کسی نمازی کو یہ خیال ہو کہ اسے وضوء نہیں ہے یا اس کا کپڑا ناپاک ہے یا ابھی فرض کا وقت نہیں آیا ہے، اس کے باوجود نماز پڑھ لی تو یہ نماز درست نہ ہوگی، اگرچہ اصل واقعہ اس کے خیال کے خلاف ہو، اور قوی عتابی میں ہے کہ اگر اس نے تحری کی مگر تحری میں بھی کوئی جہت متعین نہ ہو سکی، تو ایک قول میں وہ ٹھیک کر مزید انتظار کرے، ایک اور قول میں وہ چاروں طرف پڑھ لے، اور ایک تیسرے قول میں ہے کہ اسے اختیار ہے۔ الف۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے۔ م۔ مگر سب سے بہتر یہ ہے کہ نماز ادا کر لے۔ المضمومات۔ اس کے بعد اگر کسی رخ پر نماز پڑھی پھر اگر یہ ظاہر ہوا کہ وہ قبلہ ٹھیک تھا تو جائز ہے، اسی طرح اگر یہ ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک نہ تھا تو کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تو بھی جائز ہے، الظہیر یہ۔

و قال الشافعی: یعیذھا اذا استدبر لنیقہ بالخطأ الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تحری کرنے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ نماز میں اس کی پیٹھ قبلہ کی طرف تھی تو اسے دوبارہ پڑھنا واجب ہے، کیونکہ اپنی غلطی کا یقین ہو چکا ہے۔ ف۔ امام شافعیؒ کا یہی ظاہر مذہب ہے، مگر ان کا دوسرا قول ہم احناف کے قول کے مطابق ہے، اور یہی ان کا مذہب مختار ہے، جیسے کہ الحلیۃ للشافعیہ میں ہے، اور جب اپنی غلطی کا یقین ہو جائے اور اسے

دوبارہ پڑھنا ممکن ہو تو دوبارہ پڑھ لے، جیسے دو کپڑوں یا دو برتنوں میں سے ایک کے پاک رہنے اور دوسرے کے ناپاک رہنے میں اشتباہ ہو جائے، اور تحری کر کے ایک کی طرف دل کا میلان پاکر اسی میں نماز پڑھ لی اور بعد میں اپنی غلطی کا یقین ہو گیا یعنی نماز کا یہ برتن یا کپڑا اپنی سب ناپاک تھا تو بالافتق اس نماز کا اعادہ واجب ہے تو یہی حکم تحری کی تمام صورتوں میں ہو گا۔

و نحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحرى. المح

اور ہم کہتے ہیں۔ ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری کرنے سے عین قبلہ پانے کا اعتبار ہو گا۔ ليس في وسعه المح اس شخص کے اختیار میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ تحری کے بعد جس طرف دل کا میل پائے اسی طرف نماز میں استقبال کرے، اور اللہ کی طرف سے بھی تکلیف و عاقبت اور اختیار کے مطابق ہی دی جاتی ہے۔ ف۔ اس لئے اس بندہ نے بھی اپنی وسعت کے مطابق حق ادا کیا ہے اس لئے اب دوبارہ اسے نماز پڑھنا لازم نہ ہو گی۔ م۔ مگر کپڑے اور برتن وغیرہ میں اس کی تحری کرنے سے حقیقت میں وہ چیزیں پاک نہیں ہو جاتی ہیں، ابتداً وقتی طور سے اس کے حق میں ان چیزوں کو پاک مان لیا گیا ہے، اسی وجہ سے غلط ثابت ہونے کی صورت میں اس پر گناہ لازم نہیں آتا ہے، لیکن جب غلطی ظہور ہو جائے تو اسے دوبارہ ادا کرنا ضروری ہے، اور پانی ناپاک ہونے کی صورت میں تحری کے علاوہ بجائے وضوء کرنے کے تیمم کر لینے کی بھی گنجائش موجود تھی، اس طرح سے ہر ایک صورت میں تحری کو قائم مقام مان لینا صرف اس لئے تھا کہ وہی قدرت اور اختیار میں تھا۔ ع۔ م۔ اس کے علاوہ برتن اور کپڑے کی صورت میں اس کی غفقت بھی مجبوری اور تفسیر کی ایک وجہ تھی، لیکن قبلہ کے معاملہ میں تو بالکل ہی بے اختیاری اور پورے طور پر مجبوری ہے، اس لئے قبلہ کے معاملہ کو ان دونوں چیزوں پر قیاس نہیں کہا جاسکتا ہے، اس کے علاوہ جس طرح قبۃ کو پیٹھ کی طرف ہوجانے کی صورت میں غلطی پر یقین ہوتا ہے اسی طرح دائیں یا بائیں ہاتھ پر قبلہ ہونے کی صورت میں بھی غلطی کا ہونا یقینی ہو جاتا ہے۔ مف۔

وان علم ذلك في الصلوة استدار الى القبلة، لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة المح

اگر تحری کرنے والے کو نماز کی حالت ہی میں اپنی غلطی کا علم ہو جائے تو وہ فوراً اسی حالت میں قبلہ کی طرف پھر جائے۔ لان اهل قباء المح کیونکہ اہل مسجد قباء نے نماز کی حالت میں جب یہ سن لیا کہ اب ہمارا قبلہ شام میں بیت المقدس نہیں رہا بلکہ خانہ کعبہ ہو گیا ہے تو وہ اسی حالت یعنی رکوع کی ہی حالت میں کعبہ کی طرف گھوم گئے تھے، اور رسول اللہ ﷺ نے اس حکم پر انکار بھی نہ کر کے اسے ہمیشہ کے لئے صحیح قرار دیا۔ ف۔ جیسا کہ صحیحین یعنی بخاری و مسلم کی حدیث کے حوالہ سے اوپر میں واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ م۔ گھومنے کی صورت یہ ہونی چاہئے کہ دائیں کی طرف سے انسان گھومے بائیں طرف سے نہ گھومے۔ الکافی۔

وكذا اذا تحول رايه الى جهة اخرى، توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقص المؤذى قبله

ترجمہ۔ اور ایسا ہی اس قوت بھی جبکہ تحری کرنے والے کی رائے دوسری سمت کی طرف بدل جائے تو اسی سمت کی طرف متوجہ ہو جائے، کیونکہ ادا کی ہوئی نماز کو برہاد کئے بغیر نماز کے بقیہ میں اپنے اجتہاد اور تحری کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔

توضیح:- چند جزوی مسائل جو تحری سے متعلق ہیں

وكذا اذا تحول رايه الى جهة اخرى المح

اگر نماز ہی حالت میں اس کی رائے استقبال کے سلسلہ میں بدل گئی تو وہ فوراً اسی طرف اپنا رخ بدل لے۔ ف۔ کیونکہ اگر اس نے کچھ تاخیر کی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقص المؤذى قبله المح

کیونکہ نماز کے بقیہ حصہ میں اپنے نئے خیال اور تحری کے فیصلہ پر عمل کرنا اس کے لئے واجب ہو گیا ہے، اور اس وقت تک ادا کی ہوئی نماز کو بر باد بھی نہیں کرنا ہے۔ ف۔ اگر سجدہ سہو واجب ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے رائے بدل دیا جائے تو بھی اپنا رخ بدل کر سجدہ ادا کرے یہاں تک کہ اگر نماز میں ایک ایک رکعت پر اس کی رائے بدلتی رہی تو بھی وہ اپنا رخ بدلتا رہے اور یہ صحیح ہے۔ د۔

چند ضروری مسائل

اگر کسی کو ستاروں کی مدد سے قبلہ کا رخ پیچھنا آتا ہو اور فضاء بھی صاف ہو تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے۔ مسجد سرخسی۔ اگر کوئی ایسی مسجد میں گیا جہاں محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھی بعد میں اپنی غلطی کا اسے علم ہو گیا تو اس نماز کا اس پر اعادہ واجب ہو گا کیونکہ اس نے وہاں کے باشندوں سے تحقیق کیوں نہیں کی، لیکن اگر بعد میں جہت قبلہ صحیح ہونا معلوم ہوا ہو تو وہ نماز درست مانی جائے گی۔ قاضی خان۔ اور اگر اس نے محلہ والوں سے دریافت تو کیا مگر انہوں نے نہیں بتلایا اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی تو اگرچہ اپنی غلطی کا بعد میں علم ہو پھر بھی اس کی نماز صحیح ہوگی۔ مسجد سرخسی۔ اگر تحری کر کے ایک رکعت ایک سمت میں پڑھی پھر دوسرے سمت کی طرف اس کی رائے بدل گئی تو دوسری رکعت اس دوسری طرف پڑھ لی، پھر اسے پہلا سمت ہی صحیح معلوم ہوا تو مشائخ کا اس صورت میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ وہ از سر نو نماز پڑھے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ پہلے رخ پر اپنی نماز مکمل کرے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ ایک شخص نے ایک طرف نماز پڑھی اور دوسرے شخص نے کچھ تحری کئے بغیر اس کی اقتداء کر لی اسی صورت میں اگر قبلہ درست ہو تو دونوں کی نماز درست ہوگی اور اگر غلط ثابت ہو تو امام کی نماز درست ہو جائے گی مگر اس مقتدی کی درست نہ ہوگی۔

اختصاصہ۔

مکہ معظمہ میں کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو مثلاً وہ کسی کمرہ میں مقید ہو اور رات بھی تاریک ہو اور وہاں ایسا کوئی نہ ہو جس سے وہ دریافت کر سکے اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں معلوم ہوا کہ قبلہ درست نہیں تھا تو امام محمد سے مروی ہے کہ اس پر اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے، اور قیاس کے بھی یہی قول بہت قریب ہے، یہی حکم مدینہ منورہ میں رہ کر پڑھنے کا ہو گا، الظہیر یہ، اگر تحری کر کے ایک طرف ایک رکعت پڑھ لی، پھر رائے بدل گئی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی اسی طرح تیسری اور چوتھی رکعت بھی گھوم گھوم کر پڑھی تو جائز ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر دوسری یا تیسری پاؤں بھی رکعت میں کسی کو یاد آیا کہ میں اس سے پہلے رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ دیا ہے تو مشائخ میں اختلاف ہے مگر صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ القنیہ۔ اظہر یہ ہے کہ فاسد نہ ہو۔ م۔

کسی نے تحری کر کے ایک رکعت ایک طرف منہ کر کے نماز پڑھی جو درحقیقت غلط تھی اور اسے اس کا خیال آگیا اس لئے نماز ہی میں اس نے اپنا رخ قبلہ کی طرف کر لیا، اس کے بعد ایک شخص آیا جس کو اس کا پہلا حال معلوم ہے اس کے باوجود اس کی اقتداء کرن تو صرف امام کی نماز صحیح ہوگی درمقتدی کی درست نہ ہوگی۔ ایسے ہی اگر کسی اندھے نے غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر کسی نے سکر اسے قبلہ رو کر دیا اس کے بعد دوسرے شخص نے اس کی اقتداء کرن تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی در اگر اس اندھے نے وہاں کسی کو پانے کے باوجود اس سے پوچھے بغیر نماز شروع کر دی تھی تو اس کی بھی نماز فاسد ہوگی ورنہ اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ قاضی خان اگر کچھ پر قبلہ مشتبہ ہو اس پر کہ وہ لوگ ایسے گھر میں ہوں جہاں ایسا ذمہ دار کوئی شخص نہ ہو جس سے وہ دریافت کر سکیں، اور نہ کسی دوسری علامت سے خود قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہوں یا وہ لوگ جنگل میں ہوں اس لئے ہر شخص نے اپنے طور پر تحری کی، اس کے بعد اگر ہر ایک نے اپنے خیال کے مطابق تہ تہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہوگی خواہ حقیقت میں ان کا قبلہ درست

رہا ہو یا غلط ہو گیا ہو، اور اگر سب نے جماعت سے نماز پڑھی تو بھی سب کی جائز ہوگی سوائے اس شخص کے جو اپنے امام سے آگے بڑھا ہو یا اسے نماز کی حالت ہی میں اپنے امام کے قبلہ سے مخالفت کا علم ہو گیا ہو، یا نماز کی حالت میں ہی اس بات کا یقین ہو گیا ہو کہ میں امام سے آگے ہوں، یا امام کے مخالف ہو کر دوسرے رخ پر نماز پڑھی ہے۔

اگر کچھ لوگوں نے جنگل میں تحری کر کے نماز پڑھی اور ان لوگوں میں مسبوق اور لاحق بھی ہوں، اور امام کے فارغ ہونے کے بعد مسبوق اور لاحق اپنی اپنی نماز ادا کرنے کے لئے کھڑے ہو گئے اسی وقت ان کو یہ معلوم ہو گیا کہ امام کے قبلہ کے مخالف سمت میں نماز پڑھی ہے تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ وہ قبلہ کی طرف اپنا رخ کرے مگر لاحق کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

ومن أمّ قوماً في ليلة مظلمة، فتحرى القبلة، وصلى إلى المشرق، وتحرى من حلقه، فصلى كل واحد منهم إلى جهة، وكلهم حلقه، ولا يعلمون ما صنع الإمام، أحزاهم لوجود التوجه إلى جهة التحرى، وهذه المخالفة غير مانعة، كما في جوف الكعبة، ومن علم منهم بحال إمامه، تفسد صلاته، لانه اعتقد إمامه على الخطأ، وكذا لو كان متقدماً على الإمام، لتركه فرض المقام.

ترجمہ۔ اگر کسی نے اندھیری رات میں کچھ لوگوں کی امامت کی اور امام نے تحری کر کے مشرق کی جانب نماز پڑھی، اور امام کے پیچھے کے لوگوں نے بھی اپنے اپنے طور پر تحری کی اور ان میں سے ہر ایک نے اپنی تحری کے مطابق جہت پر نماز پڑھی اس طرح سے کہ وہ حقیقت میں تو امام کے پیچھے ہی ہیں مگر انہیں یہ نہیں معلوم کہ امام نے کیا کیا ہے یعنی کس طرف رخ کیا ہے تو سب کی نماز صحیح ہو جائے گی، کیونکہ ہر ایک کی توجہ اپنی تحری کی طرف پائی گئی ہے، اور امام کی مخالفت جہت قبلہ میں نقصان دہ نہ ہوگی جیسا کہ خانہ کعبہ کے مسئلہ میں ہے، اور جس کسی کو اپنے امام کا حال معلوم ہو گیا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ اسے اس بات کا علم ہو چکا ہے کہ اس کا امام غلطی پر ہے، اور اسی طرح فاسد ہوگی اگر وہ امام سے آگے ہو کیونکہ اس نے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا ہے۔

توضیح:- امام نے اندھیری رات میں تحری کر کے مشرق کی طرف متوجہ ہو کر نماز پڑھائی

اور قوم اس کے حال سے بے خبر تھی، یا ان میں سے صرف چند لوگوں کو امام کا حال معلوم ہو سکا

ومن أمّ قوماً في ليلة مظلمة الح
اگر کسی شخص نے اندھیری رات میں کچھ لوگوں کی امامت کی۔ ف۔ خواہ کسی مکان میں ہو یا جنگل میں اور وہاں کوئی ایسا کوئی شخص نہ ہو جس سے قبلہ کے متعلق دریافت کیا جاسکے یا ستاروں سے یا کسی اور چیز سے بھی کوئی سمت متعین کرنے وار نہ ہو جیسا خلاصہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے اور ایسی مجبوری متعین ہو چکی ہو جس کی بناء پر تحری کرنی جائز ہو گئی ہو۔

فتحرى القبلة، وصلى إلى المشرق، وتحرى من حلقه الخ
اس لئے امام نے تحری کر کے ایک جہت مشرق کی جانب متعین کر لی ہو۔ ف۔ خواہ وہ جگہ ایسی ہو کہ حقیقت میں قبلہ وہاں سے مشرق کی جانب ہو یا نہ ہو و تحرى من الح اور امام کے پیچھے جتنے ہیں انہوں نے بھی تحری کر لی، ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور اس کے باوجود سب امام کے پیچھے رہے۔

فصلی کل واحد منهم إلى جهة، وكلهم حلقه الخ
اور ان میں سے ہر ایک نے ایک سمت کی طرف نماز پڑھ لی۔ ف۔ یعنی جس کی جس طرف تحری واقع ہوئی تھی مگر امام کی اتباع میں، (فرد افراد نہیں بلکہ جماعت کے ساتھ) و کلهم خلفه الخ اس حال میں کہ یہ سب امام کے پیچھے ہی رہے۔ ف۔ یعنی

کوئی بھی امام سے آگے نہ ہو خواہ وہ امام سے آگے نہ ہونے کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہو البتہ انہیں اتنا یقین ضرور ہو کہ امام ہمارے آگے ہے۔

وكلهم خلفه، ولا يعلمون ما صنع الامام، احزابهم لوجود التوجه الى جهة التحرى الح
مگر یہ نہیں جانتے ہیں کہ امام نے کیا کیا ہے یعنی کس طرف رخ کیا ہے۔ ف۔ اس موقع پر اگر کوئی کہے کہ رات کی جماعت میں تو امام قراءت باذان بند کرتا ہے جس سے امام کا سمت اس کے مقتدی کو معلوم ہونا چاہئے تو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قضاء نماز ہو یا وقتی نماز ہی ہو مگر امام قراءت کرنا بھول گیا ہو یا توڑے صرف اتنا معلوم ہو سکا ہو کہ وہ آگے تو ہے مگر اس کا رخ کس طرف ہے یہ معلوم نہ ہو سکتا ہو۔ غ۔ زیادہ تر گمان یہ ہوتا ہے کہ دشمنوں یا ڈکویوں کے ڈر کے ہمارے امام نے انتہائی آہستگی سے قراءت میں چر کیا ہو جس سے صرف جہر کی تعریف صادق آجائے، اور لوگوں نے بھی آہستگی سے پڑھنے کی کوشش کی۔ م۔ تو ان کی نماز جائز ہو جائے گی۔ لوجود التوجه الخ کیونکہ تحریر کے رخ پر ان کی توجہ پائی گئی۔ ف۔ اور صرف مذکورہ بات یعنی تحریر اور اس پر عمل ضروری تھا۔

وهذه المحالفة غير مانعة، كما في جوف الكعبة الح

اور اس مخالفت کا ہونا کہ۔ ف۔ امام کا رخ کس طرف ہے اور مقتدی کا رخ کس طرف ہے تو اس سے کوئی ممانعت یا نقصان نہیں ہے۔ کما فی الجیسے جوف کعبہ کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ کیونکہ ہم احناف کے نزدیک کعبہ کے اندر ہر قسم کی نماز یعنی فرض ہو خواہ نفل ہو سب جائز ہے اسی لئے جب لوگوں نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی اور امام کے چاروں طرف اقتداء کر لی تو جس کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہو گئی یا اس کا منہ امام کی پیٹھ کی طرف ہو گا اس کی نماز جائز ہوگی، اسی طرح جس کا منہ امام کے منہ کی طرف ہو گا اس کی بھی نماز جائز ہوگی مگر مکر وہ ہوگی اس صورت میں کہ اس کے اور امام کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر اپنی پیٹھ امام کے منہ کی طرف کسی نے کی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ الجوہرہ۔ اسراج۔

اور جو شخص امام کے دائیں یا بائیں ہو گا اس کی نماز صحیح ہے بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا چہرہ ہو اس کی طرف کی صفہ میں سے کوئی شخص امام کے اعتبار سے دیوار سے زیادہ قریب نہ ہو۔ ازاد۔ مبسوط اسرہی۔ اگر کسی نے خانہ کعبہ کے اندر ایک رکعت پڑھی اور دوسری رکعت دوسری طرف پڑھی تو نماز جائز نہ ہوگی کیونکہ پہلی رکعت کا قبلہ درست رہنے کے باوجود بلا ضرورت دوسری طرف رخ مہیر لیا ہے۔ البدائع۔ مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے اندر امام کے رخ کے مخالف جان بوجھ کر عہدہ دوسری طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے صحیح ہوتی ہے تو اس مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہ ہوگی۔ م۔

ومن علم مهم بحال امامه، تفسد صلاته الح

اور ان مقتدیوں میں سے جس کسی کو امام کا حال اور اس کا رخ معلوم ہو اور جان بوجھ کر رخ اس کے مخالفت سمت پر رکھ ہو تو اس کی نماز فاسد ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جس کسی نے تحریر کر کے اپنا رخ جس طرف رکھا ہے اس نے اسی سمت کو صحیح جانا ہے اور باقی کو غلط تو ایسی صورت میں امام کے غلط رخ کی تقلید درست نہ ہوگی۔

لاہ اعتقد امامه على الخطأ، وكذا لو كان متقدما على الامام، لشركه فرض المقام الح

کیونکہ اس نے اپنے امام کو غلطی پر مان لیا ہے۔ ف۔ اور اگر امام کے رخ کا پتہ تو معلوم نہ ہو مگر اس کے دس میں یہ بات جم گئی ہو کہ امام کے رخ کی مخالفت ہو رہی ہے، پھر بھی نماز فاسد ہوگی، یہ ساری صورتیں اس وقت کی جب نماز کے اندر پائی گئی ہوں کیونکہ اگر نماز سے ف۔ رخ ہونے کے بعد یہ صورتیں پائی گئی ہوں تو نماز میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ وکذا لو كان الح اس طرح اگر وہ امام سے آگے ہو جب بھی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اس نے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا ہے۔

چند ضروری مسائل

جس طرح نماز کے لئے تحریر کا رخ صحیح ہے اسی طرح سجدہ سہو کے لئے بھی تحریر کا رخ مان لینا بھی صحیح ہے۔ السراج۔ اگر قبلہ رخ ہونے کی صورت میں شک میں پڑے ایک رخ پر نماز شروع کر دی اس کے بعد اسے شک ہوا تو اسے درست ہی سمجھا جائے گا یہاں تک کہ اس کو اس رخ کے خلاف دوسرے رخ کا یقین ہو جب اس نماز کا اعادہ واجب ہو گا۔ خلاصہ۔ اگر درمیان نماز میں اسے اپنی غلطی کا علم ہو گیا تو اسے نماز پڑھے، اور اگر یہ معلوم ہوا کہ جہت قبلہ ٹھیک ہے تو صحیح قوں یہ ہے کہ اپنی نماز پوری کرے۔ قاضی خان۔ اور اگر شک ہو ابھر بھی تحریر کے بغیر ہی نماز شروع کر دی مگر نماز کے اندر وہ شک ختم ہو گیا اس طرح سے کہ جتنی رکعت پڑھی صحیح پڑھی ہے یا اس طرح سے کہ غلط پڑھی ہے، تو دونوں صورتوں میں اپنی نماز دہرا دے، اور اگر نماز کے آخر تک شک ختم نہ ہوا مگر فراغت کے بعد اپنی غلطی کا علم ہو گیا یا کچھ معلوم نہ ہو سکا تو بھی اسے نماز پڑھے، اور اگر اپنی صحت کا یقین ہو گیا تو نماز پوری درست ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

۱۱۔ اگر جنگل میں تحریر کر کے ایک جانب کو متعین کر لیں اور بعد میں دو عادل آدمیوں نے آکر اسے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے تو اگر وہ دونوں صاف ہوں تو ان کی بات پر توجہ نہ دے، اور اگر وہ دونوں وہیں کے باشندے ہوں تو انہیں کی بات پر عمل کرنا ضروری ہو گا۔ الخلاصہ۔

اس مسئلہ سے اس بات کی تصریح معلوم ہو گئی کہ ایسی خبر جسے تحریر پر ترجیح دی جاتی ہے وہی خبر ہوتی ہے جس کا خبر دینے والا اوّل کا مقامی باشندہ ہو۔ م۔ فتاویٰ کی کتابوں میں اس بات کی تصریح ہے کہ قبلہ سے منحرف ہونے سے نماز فاسد ہوتی ہے اس سے مراد اس طرح منحرف ہونا ہے جس میں مغرب کی طرف سے مشرق کی طرف ہو جائے۔ ف۔ ہمارے نزدیک تمام عبادتوں میں نیت کرنا شرط ہے رکن نہیں ہے، اسی طرح ایسی نیت جس میں خصوص نہ ہو وہ درحقیقت عبادت ہی نہیں ہے، گرچہ وضوء کے مانند مقصد صلوٰۃ ہو جاتی ہے یعنی صرف اتنی صحیح ہو جاتی ہے کہ اس سے نماز درست ہو جائے۔ م۔ در۔ ش۔ فرائض میں یہ بات کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ الخ۔ اس بناء پر رباء کے خوف سے فرائض نہیں چھوڑے جاسکتے ہیں۔ م۔

اگر کوئی عبادت خصوص کے ساتھ شروع کی گئی بعد میں یہاں کاری کا خیال دل میں آ گیا تو اس سے نقصان نہ ہو گا، اور جس خصوص کے ساتھ شروع کی گئی تھی وہ اپنی جگہ باقی رہے گا، رباء کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر تنہائی میں ہو تو بالکل نہ پڑھے لیکن وگوں کی موجودگی کی وجہ سے پڑھ لیا کرے، اور اگر یہ صورت ہو کہ وگوں کی موجودگی میں بہتر طریقہ سے ادا کرتا ہے اور تنہا میں اچھی طرح نہیں پڑھتا ہے تو یہ مکمل رہا نہیں ہے اس لئے صرف نماز پڑھنے کا ثواب مل جائے گا لیکن اچھی طرح کا پورا ثواب نہیں ملے گا۔ مضمّنات عن لغویہ۔

اگر کسی نے کسی کہہ کہ تم گر ظہر کی نماز پڑھو تو تم کو ایک روپیہ دوں گا، اور اس نے ایک روپے کی لالچ میں نماز پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جاتی چاہے اور دو روپیہ کا مستحق بھی نہیں ہو گا، کیونکہ یہ نماز تو اس پر فرض تھی، جیسا کہ باپ نے اپنے بیٹے کو اپنی خدمت کے لئے عازم رکھا ہو تو اس کی اجرت باپ پر لازم نہ ہو گی۔ ش۔ مختارات النوازل میں ہے کہ اس نیت سے نماز پڑھنی کہ اللہ تعالیٰ میرے حقداروں کو راضی کر دے تو یہ بدعت ہے اور درست نہیں ہے۔ ش۔ ایک نماز کے لئے دو قسم کی نیتیں کر ڈالیں تو ان میں سے جسے ترجیح ہو گی اسی کی نیت صحیح مانی جائے گی، اور اگر دونوں برابر ہوں تو وہ نماز لغو ہو جائے گی گویا نماز شروع ہی نہیں ہوئی۔ ط۔ نماز میں وقتی نماز اور جنازہ کی نماز کی دو قسمیں کیں تو وقتی فرض نماز کی اہمیت کے پیش نظر اسی کو ترجیح ہو گی، اور

فرض و نفل کی نیتوں میں فرض کی اہمیت کی بناء پر فرض کی نیت ہوگی، اسی طرح ایک وقتی فرض اور دوسرا کوئی اور فرض میں وقتی فرض کی، اسی طرح دو قضاء نمازوں میں سے جو مقدم ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا، اچھی طرح سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

وهكذا تم المجلد الأول من عین الہدایة الجديدة بعون الله تعالى وحسن توفيقه،
وبلیه المجلد الثاني،

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تفسیر

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں



عین الہدایۃ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی ظہیم

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قسمی نسیم
ستادہ ایدہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریفات، مولانا احسان اللہ شائق بامدنی دیر نوری و مولانا عبد اللہ شوکت حصا بامدنی دیر نوری

ڈھاکہ، مکتبہ رحمت آباد

کمرچیا سٹاپ 2213768

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال آفریح

عین البرداجیہ

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں

جلد دوم
کتاب الصلوٰۃ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس، عربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی علیہ

افادہ اش، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل، تمثیل جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی علیہم
استاد مدرسہ عالیہ حاکمہ

تقریفات، مولانا احسان اللہ شائق، استاد برائے
مولانا عبد اللہ شوکت صاحب، مدرسہ عربیہ اسلامیہ

ادو و بازار کیم اے جیل روڈ
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

ترجمہ جدید، سہیل دشریکجی نوٹس، عنوانات کے جملہ حقوق
ملکیت بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں۔

خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی	باہتمام
مولانا طاہر صدیق صاحب	کمپوزنگ
۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔	مطبوعات
۶۸۰ صفحات	ضخمت

﴿ مئے کے پتے . . . ﴾

دورۃ المعارف ج ۱ معروضہ علوم کراچی	بیت قرآن روڈ مارا رچی
دارہ سلامیت ۱۹۰، انارکلی، ہور	بیت العلوم 20 نا پھر روڈ، ہور
مکتبہ سید محمد شہید، اوہارا، ہور	تشریف ملڈ پو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
مکتبہ مدائین ٹی اسپتال روڈ ملتان	کتب خانہ رشیدیہ مدینہ رکیت راجہ بارہ روڈ لہندی
دارۃ سلامیت موہن چوک اردو بازار کراچی	پرنٹورشی بک پبلیکیشنز راجہ بارہ روڈ لہندی
دارۃ اقرآن و العلوم الاسد میہ B-437 ویب روڈ لہندی کراچی	بیت ملت ہائٹ مل شرف احمد روڈ کشمکش قرب راجہ

فہرست مضامین

عین الہدایہ جلد دوم (کتاب الصلوٰۃ)

نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر
۱	باب صفة الصلاة	۲۷	۱۱	توضیح - مسنون طریقہ سے نماز ادا کرنے کا پورا طریقہ، تکبیر تحریر	۳۰
۲	توضیح - باب نماز کی صفت میں، نماز کے فرائض، تحریر، قیام، قراۃ	۶	۱۲	توضیح - نماز کی شرطوں کی رعایت کرنا	۳۱
۳	توضیح - رکوع اور سجود قعدہ اخیرہ، ترتیب ارکان، نماز کا مکمل ہونا، ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا، مقتدی کا امام کی متابعت، امام کو صحیح جاننا، مقتدی کا امام سے پیچھے رہنا، وقت اقتداء امام اور مقتدی کا رخ اب کچھ اور فرائض بھی قابل ذکر ہیں	۲۹	۱۳	توضیح - تکبیر کہنے کے ساتھ ہی دونوں ہاتھوں کو ٹھکانا بھی ہے	۳۳
۴	نماز وقتی اور قضاء	۳۲	۱۴	توضیح - رفع یدین مع تکبیر	۳۵
۵	توضیح از مترجم -	۳۳	۱۵	تکبیر تحریر کے وقت عورت کہاں تک ہاتھ اٹھائے	۳۷
۶	توضیح - سنن اور واجبات نماز، اے وہ نماز میں نئے مقتدی کی اقتداء سورۃ فاتحہ کو چھوڑ کر قرآن پڑھنا، سورۃ فاتحہ میں کچھ چھوٹ جانا، کچھ دوسری سورۃ ملانا، دوسری سورۃ ملانے کے لئے رکعتوں کو متعین کرنا، فرض نماز کی آخری رکعتوں میں سورۃ مدنا، فرض کی رکعت میں فاتحہ کو کمر کرنا، سورۃ فاتحہ بھول کر کوئی دوسری سورۃ پڑھنا۔	۳۴	۱۶	توضیح - تکبیر تحریر کے وقت عورت کہاں تک ہاتھ اٹھائے	۳۸
۸	توضیح - قعدہ اولیٰ، قراۃ تشہد، نصف سے کم تشہد چھوڑ دیا، لفظ سلام، دعائے قنوت، تکبیرات عیدین قرأت آہستہ اور زور سے پڑھنا، دن کے نوافل، تنہا نماز پڑھنے والا، اور اس کی اقتداء، وجوب سجدہ ہو۔	۲۶	۱۷	توضیح - کن کن لفظ سے نماز شروع کی جا سکتی ہے؟ اس میں اماموں کا اختلاف اور ان کے دلائل	۵۰
۹	توضیح - بقیہ واجبات نماز، درجات کو سننا کہنے کی وجہ، واجب اور فرض قرأت کو پورا کر کے نماز میں سوچنا رہا پھر رکوع کیا، رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورۃ نہیں ملتی، رکوع دو اور سجدہ تین کئے دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے قعدہ، دو فرض یا فرض واجب کے درمیان زیادتی، مقتدی کا چپ رہنا متابعت امام۔	۳۸	۱۸	توضیح - قاری میں نماز شروع کی یا قرأت کی یا شروع کے وقت فارسی میں بسم اللہ کا ترجمہ ادا کیا	۵۲
۱۰	نماز میں سنتوں کی تفصیل	۳۹	۱۹	توضیح - قرأت وغیرہ فارسی زبان میں کہنے کے سلسلہ میں ائمہ کے دلائل	۵۲
			۲۰	توضیح - خطبہ و تشہد و اذان عربی کے سوا دوسری زبان میں دینا، فارسی میں قرآن پڑھنا۔	■
			۲۱	توضیح - اللھم اعصم لسی سے نماز شروع کرنے کا حکم، نماز میں دیں ہاتھ بائیں ہاتھ برائے کے نیچے رکھنا، حدیث سے ثبوت	۵۷
			۲۲	توضیح - عورتوں کا سینہ پر ہاتھ باندھنا، قنوت میں ہاتھ باندھنا، نماز جنازہ میں، تکبیرات عیدین میں ہاتھ چھوڑنا۔	۵۸
			۲۳	توضیح - بعد تکبیر تحریر سبحانک اللھم پڑھنا، اسی وجہت و جہی پڑھنا	۶۰
			۲۴	توضیح - حنفیہ کے دلائل	۶۲
			۲۵	توضیح - اسی وجہت - سختی کی دعا فرائض میں نہیں بندہ نوافل میں پڑھنی چاہئے	۶۳
			۲۶	توضیح - ثناء کے فوراً بعد اعمود باللہ پڑھنا چاہئے	۶۴

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۷	میں سبحان ربی العظیم کہنا، حدیث سے دلیل	۲۷	۲۷	توضیح - تعوذ کے بعد تسمیہ بھی کہنا، اور دونوں کو آہستہ کہنا، آہستہ یا زور سے کہنے کے دلائل	۲۷
۲۸	توضیح رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے سمع اللہ لمن حمدہ کہنا، مقصدی کا ربا لك الحمد کہنا	۲۸	۲۸	توضیح اہم شافعی کے نزدیک تسمیہ میں جہر کرنا	۲۸
۲۹	توضیح - تہ پڑھنے والا دونوں کہے، رکوع سے اٹھنے کی حالت، سجدہ کی کیفیت، و سجدوں کے درمیان بیٹھنا، حدیث سے دلیل	۲۹	۲۹	توضیح - احناف نے نزیک بسم اللہ کو جہر نہ کہنے کے دلائل	۲۹
۳۰	توضیح دلیل حدیث سے، قومہ و جلسہ	۳۰	۳۰	توضیح بسم اللہ کو ہر رکعت کے شروع میں کہنا، ثناء کے بعد کسی دوسری سورہ کا پڑھنا	۳۰
۳۱	توضیح - طہائنت کے بارے میں جرحی اور کرفی کی تحقیق	۳۱	۳۱	توضیح اہم شافعی اور اہل مالک کا مسک اور ان کی دلیل	۳۱
۳۲	توضیح - رکوع سے سجدہ میں جانے کی کیفیت سجدہ میں زمین پر ہاتھ بچھانا دران کے درمیان چہرہ رکھنا	۳۲	۳۲	توضیح - احناف کی دلیل، جس کسی کو سورہ فاتحہ اور دوسری کوئی سورت یاد نہ ہو	۳۲
۳۳	توضیح - ناک اور پیشانی پر سجدہ، صرف ناک پر سجدہ کرنا، حدیث سے دلیل	۳۳	۳۳	توضیح آمین کہنا، اس کی حدیث سے دلیل، آہستہ آمین کہنا، حدیث سے دلیل	۳۳
۳۴	توضیح - سجدہ میں قدموں کو رکھنا	۳۴	۳۴	توضیح - سمین کو آہستہ کہنے کی دلیل حدیث سے اور عقل سے	۳۴
۳۵	توضیح - عمامہ کے بیچ یا فاضل کپڑے پر سجدہ کرنا، حدیث سے دلیل	۳۵	۳۵	توضیح - رکوع کرتے وقت تکبیر کہنا، تکبیر کے اول یا آخر میں مد نہ کرنا رکوع کے وقت گھٹنوں کو پکڑ لینا، اور انگلیوں کو کشادہ رکھنا، حدیث سے دلیل رکوع کے وقت دونوں پہلوؤں سے ہاتھوں کو عیسیدہ رکھنا، حالت سجدہ میں انگلیوں کو مانا	۳۵
۳۶	توضیح - انگلیوں کے سرے قبہ رخ رہیں، حدیث سے دلیل سجدہ میں سبحان دبی الاعلیٰ کہنا، دلیل	۳۶	۳۶	توضیح - رکوع میں پیٹھ ہموار رکھنا، حدیث سے اس کی دلیل، سر کو اونچیا نیچا نہ رکھنا حدیث سے دلیل، رکوع	۳۶
۳۷	توضیح سجدہ سے اٹھ کر دوسرے سجدہ میں جانے کی صورت	۳۷	۳۷		
۳۸	توضیح دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا	۳۸	۳۸		

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۰	کی مقدار توضیح سجدہ سے قیام کی طرف جانے کی کیفیت، دلیل شافعیہ، دلیل حنفیہ	۱۰۹	۶۳	کراۓ کیسا ہے؟ چند ضروری مسائل	۱۳۸
۵۱	توضیح دوسری رکعت مکمل کرتی صورت، حدیث سے دلیل، رفیع یدین کی بحث	۱۱۱	۶۴	توضیح - دائیں بائیں سلام کہن حضرت واکھ بن حجر کی حدیث سے دلیل، گر پہلے بائیں جانب، سلام کیا یا سامنے سدم کیا یا پیچھے کی یادوں سلام ایک ہی طرف کر دئے، چند مسائل	۱۳۹
۵۲	اب یزید بن ابی زیاد کے بارے میں گفتگو کرنی ہے	۸	۶۵	چند مسائل	۱۳۹
۵۳	اب رفیع یدین کا ثبوت	۱۱۹	۶۶	توضیح - امام واپس طرف کے سلام میں اس طرف جتنے مرد، عورت و فرشتے ہوں سب کی نیت کرے، اسی طرح بائیں طرف کے سدم میں بھی نیت کرے، اس زمانہ میں عورتوں کا مسجد میں نماز کے لئے جانا، مقتدی کی نیت سدم کے وقت	۱۴۰
۵۴	توضیح قعدہ کی کیفیت، تشہد میں انگلی اٹھانا	۱۲۱	۶۷	توضیح - سلام کرتے وقت تنہا نماز پڑھنے وال کی نیت کرے گا سلام کے ساتھ نماز سے فارغ ہونا، شوافع کی دلیل	۱۴۲
۵۵	توضیح قعدہ میں عورت کے بیٹھنے کا طریقہ، کلمات تشہد	۱۲۲	۶۸	چند ضروری مسائل	۱۴۳
۵۶	توضیح - تشہد ابن مسعود و تشہد ابن عباس کا فرق	۱۳۴	۶۹	توضیح تحصیل و تسبیح کے بارے میں مترجم کی طرف سے وضاحت چند ضروری مسائل، امام کے سلام کے بعد توقف، امام کے سلام سے پہلے اٹھن نماز کا اپنے عمل سے نکلنا، نماز ظہر و عصر اور عشاء کے بعد دیر تک دعا مانگنا سلام کے بعد امام کا منہ پھیرنا، نماز کے بعد اور لو دو خائف فرض کے ادائیگی کے بعد امام کے لئے سنت پڑھنے کی جگہ، مقتدی کی جگہ	۱۴۴
۵۷	توضیح - قعدہ اولیٰ میں تشہد سے کچھ بھی زیادہ نہیں پڑھنا چاہئے	۱۳۶	۷۰	چند ضروری مسائل	۱۴۴
۵۸	توضیح - اخیر کی دو رکعتوں میں صرف کمرہ فاتحہ قعدہ آخر کی کیفیت حدیث سے دلیل تو ان کی کوئی دلیل نہیں ہے دفعوں پر دایہ حق نکلنا حدیث سے دلیل -	۲۸	۷۱	توضیح - نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں درود شریف پڑھنا، نہ پڑھنے پر وعید، درود شریف پڑھنے کے مستحب اوقات، تشہد درود کے بعد دعا، حدیث سے دلیل	۱۴۵
۵۹	توضیح درود پڑھنا قعدہ اخیر میں دو رکعت احکام درود	۱۳۰ ۱۳۱	۷۲	توضیح - منقولہ اور ماثورہ دعائیں، وہ دعائیں جو انسان کے کلام کے مشابہ توضیح - نماز کے اندر یہ دعا مانگی کہ اے اللہ فلاں عورت سے میری شادی	۱۳۶

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۵۷	نفل نماز میں قراءت، فائزہ عشاء کو دن میں ادا کرنا	۸۷	۱۳۶	توضیح فصل قراءت کی، قاری کی چوک، اعراب کے بدلنے سے معنی میں فساد آنا حروف کا بدل جانا، مترجم کی حرف سے وضاحت، ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ کہنا کلمہ کے نکلنے کرنا، کلمہ اور حرف کو گے پیچھے کرنا، ایک آیت کی جگہ دوسری آیت پڑھ لینا بے جگہ وقف اور وصل کرنا، غلطی کے بعد درست کر لینا، فجر کی دونوں رکعتوں میں قراءت اور مغرب و عشاء کی پہلی دور رکعتوں میں قراءت	۱۳۶
۱۵۹	توضیح - عشاء کی پہلی دور رکعتوں میں کوئی فاتحہ پڑھنا بھول گیا یا پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لے مگر سورہ نہیں مانی	۸۸	۱۳۷	اعراب کا بیان	۱۳۷
۱۶۰	توضیح - اگر کوئی پہلی دور رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لے مگر سورہ مدنا چھوڑ دے	۸۹	۱۳۸	اب یہاں سے حروف کی تقدیم و تاخیر کا بیان ہے	۱۳۸
۱۶۲	توضیح سر ۱۲ ہجر کی تعریف	۹۰	۱۳۹	حروف کی زیادتی اور کمی کا بیان	۱۳۹
۱۶۵	توضیح - ہر ایسے امر کا حکم جس کا تعلق نطق سے ہو	۹۱	۱۴۰	ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ پڑھنا	۱۴۰
۱۶۶	توضیح نماز میں قراءت کی کتنی مقدار فرض ہے	۹۲	۱۴۱	کلمہ کے نکلنے کرنے کا بیان	۱۴۱
۱۶۸	ایک اشکال اور اس کا حل	۹۳	۱۴۲	کلمہ زیادتی بغیر عوض	۱۴۲
۱۷۰	توضیح - قراءت مسنونہ، سفر کی حالت میں تخفیف قراءت	۹۴	۱۴۳	ایک حرف یا ایک کلمہ کو مکرر کرنا	۱۴۳
۱۷۱	توضیح اقامت کی حالت میں فجر کی نماز میں مسنون قراءت کی مقدار و فرائض و تراویح اور تہجد میں پڑھنے کا طریقہ، فرض کی ایک رکعت میں فاتحہ کے بعد دو سورتیں جمع کرنا	۹۵	۱۴۴	اگر کلمہ کو مکرر کرنا	۱۴۴
۱۷۳	توضیح - ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کے اوقات میں قراءت مسنون	۹۶	۱۴۵	کلمہ اور حروف کا مقدم اور موخر ہونا	۱۴۵
۱۷۵	توضیح فجر کی پہلی رکعت کو دوسری کے بالمقابل طویل کرنا، تین آیتوں سے کم اور زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے	۹۷	۱۴۶	ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بے موقع وقف و وصل کرنا	۱۴۶
۱۷۸	توضیح - نمازوں میں سورتوں کا مقرر	۹۸	۱۴۷	ایسی قراءت جو اس مصنف اجماعی میں نہ ہو	۱۴۷
			۱۴۸	خط پڑھنے کے بعد اس کی اصلاح کر لینا	۱۴۸
			۱۴۹	ایک بہت مفید قاعدہ	۱۴۹
			۱۵۰	توضیح تنہا نماز پڑھنے وال، ظہر و عصر میں آہستہ پڑھنا، حدیث سے دلیل، عرفہ میں قراءت	۱۵۰
			۱۵۱	توضیح - جمعہ اور عیدین کی قراءت	۱۵۱

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	کر لینا کسی وقت کے لئے کسی سورہ کو،			مترجم کی طرف سے وضاحت، حنفی کا	
۹۹	چند ضروری مسائل	۱۸۰		شافعی کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے	
	توضیح - امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا،	۱۸۱		پیچھے نماز پڑھنے کا حکم	
۱۰۰	امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کی اپنی دلیلیں		۱۰۷	توضیح - امام کا نماز میں طول دینا،	۲۱۱
	چند ضروری مسائل	۱۹۳		عورتوں کی جماعت	
۱-۱	توضیح - مقتدی کا کان لگا کر سننا و	۱۹۵	۱۰۸	توضیح - ایک مرد کے ساتھ دوسرے	۲۱۳
	خاموش رہنا، خطبہ کے وقت چپ			مرد کی نماز، حدیث سے دلیل دو	
	رہنا جب خطیب یہ آیت یا ایہا اللہین			مردوں کا امام، حدیث سے دلیل	
	آموا صلوا الخ پڑھے، جو شخص منبر		۱۰۹	توضیح - عورت اور لڑکے کی اقتداء	۲۱۶
	سے دور ہو چند ضروری مسائل، نفل			مردوں کو، حدیث سے دلیل	
	نماز پڑھتے وقت رحمت کی ہر آیت پر		۱۱۰	توضیح - مردوں کو نابالغ کی اقتداء کا	۲۱۷
	سوال، اور عذاب کی آیت پر پناہ مانگنا			حکم، حدیث سے دلیل، نابالغ کی	
۱۰۲	چند ضروری مسائل	۱۹۷		اہمیت نابالغ کے لئے	
۱۰۳	امامت کا باب	۹۸	۱۱۱	توضیح - صف بندی کی کیفیت جبکہ	۲۱۹
۱۰۴	توضیح - امامت کا بیان	۱۹۹		نمازیوں میں مرد لڑکے اور عورتیں	
۱۰۵	توضیح - امامت کے لئے اولیٰ کون ہے،	۲۰۱		بھی موجود ہوں، حدیث سے دلیل	
	اگر ایک ہی قسم کے چند اشخاص ہوں،		۱۱۲	توضیح - نماز میں کوئی عورت مرد کے	۲۲۱
	حدیث سے دلیل			محاذی ہو گئی اور امامت کے وقت مرد	
۱۰۶	توضیح - مسافر، مقیم، گھر میں مہمان و	۲۰۲		نے اس عورت کی امامت کی نیت بھی	
	صاحب خانہ، مالک مکان، وکرایہ دار و		۱۱۳	کی تھی	
	مہمان امام محلہ اور اس سے بہتر			توضیح - اگر امام نے محاذیہ عورت کی	۲۲۲
	آدمی، امی و گونگے، محلہ میں ایک ہی			امامت کی نیت نہ کی ہو تو اس کا حکم	
	آدمی امامت کے قابل ہو		۱۱۴	توضیح - عورت محاذیہ کی امامت کی	۲۲۳
	جس شخص کی			نیت کی شرطیں مگر حنفی مشکل	
	امامت سے قوم کو نفرت اور کراہت			ہو، عورتوں کی جماعت میں حاضر ہونا	
	ہو، مکروہ اور ناجائز امامتوں کا بیان		۱۱۵	توضیح - عورتوں کے لئے جماعت میں	۲۲۵
	توضیح - غلام، دیہاتی، فاسق، اندھے	۲۰۶		حاضر ہونے کا حکم	
	اور حرامی کی امامت مکروہ ہے حدیث		۱۱۶	توضیح - پاک آدمی کی نماز معذور کے	۲۲۷
	سے دلیل، اہل قہد کو کافر کہنا، اعتقاد			پیچھے و قاری کی نماز امی کے پیچھے اور	
	میں خرابی، رافضی، جمعی، قدری مشبہ اور			کپڑے والے کی نماز ننگے آدمی کے	
	خطابیہ کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم			پیچھے پڑھنے کا حکم	

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۷۷	توضیح - تنہا کرنے والے کے پیچھے وضوء کرنے والے کی نماز اسی طرح موزوں پر مسح کرنے والے کی پیروں ہونے والوں کے پیچھے نماز کا حکم	۲۳۸	۱۷۸	توضیح :- کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے حدیث سے دلیل، اشارہ کرنے والے کی نماز اسی جیسے کے پیچھے پڑھنے کا حکم	۲۳۹
۱۷۹	توضیح :- رکوع و سجود کرنے والے کی نماز اشارہ کرنے والے کے پیچھے اور فرض نماز پڑھنے والے کی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے پڑھنے کا حکم	۲۴۰	۱۸۰	توضیح - امام شافعی کا مسک اور ان کی دلیل نیز امام ابو حنیفہ کی دلیل	۲۴۱
۱۸۱	توضیح - فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز پڑھنے کا حکم محدث امام کی اقتداء کر لینے کے بعد کیا حکم ہے، حدیث سے دلیل	۲۴۲	۱۸۲	توضیح - امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی تو کیا حکم ہوگا	۲۴۳
۱۸۳	توضیح :- قاری نے تنہا نماز پڑھی اور امی نے بھی ایک جگہ تنہا نماز پڑھی تو کیا حکم ہوگا اگر امام نے پہلی دور کعتوں میں قرأت کی پھر امی کو اپنا قائم مقام بنادیا تو کیا حکم ہوگا تشہد کی حالت میں امی کو آگے بڑھایا	۲۴۴	۱۸۴	توضیح - مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا، مقیم نے عصر کی دو رکعتیں پڑھیں اور آفتاب غروب ہو گیا، پھر مسافر نے اگر اقتداء کی، اقتداء مسبوق کی مسبوق کو، ناحق کی	۲۴۵
۱۸۵	لاحق کے ساتھ اور اتاری ہوئی سواری کے ساتھ، تنہا کی اقتداء تنہا کے ساتھ، امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی ہوئی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں ہو، اصلی امام گمان کر کے اقتداء کی اور وہ خلیفہ نکلا، چار مقامات میں امام کی متابعت نہیں کی جاتی ہے، نو چیزیں ایسی ہیں کہ اگر امام انہیں نہ کرے تو مقتدی کرے	۲۴۶	۱۸۶	چند ضروری مسائل	۲۴۷
۱۸۷	لاحق، مسبوق، مدرک، ان کی تفصیل، لاحق اور مسبوق کے احکام، امام اور قوم میں رکعات کی تعداد میں اختلاف، امام نے نماز دہرائی، اور انہیں مقتدیوں نے اس کی اقتداء کی، قوم میں ایک شخص کو تین اور ایک شخص کو چار رکعتوں کے ہونے کا یقین ہے، اور باقی افراد اور خود امام کو تردد ہے، امام کو تین رکعتوں کا یقین ہے، اور ایک مقتدی کو پوری نماز ہو جانے کا یقین ہے، ایک کو نقصان ہونے کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک ہے، امام پڑھا کر چلا گیا پھر کسی نے ظہر کا اور کسی نے عصر کے وقت کا دعویٰ کیا، مترجم کی طرف سے وضاحت، ان چیزوں کا بیان جن سے اقتداء صحیح نہیں ہوتی ہے	۲۴۸	۱۸۸	وہ کون سی باتیں ہیں جن سے اقتداء صحیح نہیں ہوتی ہے	۲۴۹
۱۸۹	توضیح :- نماز میں حدیث واقع ہونے کا بیان، مقتدی کو حدیث امام کو حدیث	۲۵۰	۱۹۰	توضیح :- مقتدی کو حدیث امام کو حدیث	۲۵۱

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۲۹	توضیح - تنہا نماز پڑھنے والے محدث کا حکم صحیح ہونے کی چند شرطیں یہ ہیں	۲۵۰	۱۳۸	توضیح - امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کی دلیل	۲۷۱
۱۳۰	خليفة بنائے کا طریقہ	۲۵۱	۱۳۹	توضیح - رکوع اور سجدہ میں حدت ہونا، رکوع کی حالت میں دوسرے کو	۲۷۲
۱۳۱	توضیح - غازی نمازی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے رخ پھیرنا،	۲۵۲		خليفة مقرر کرنے کا حکم	
۱۳۲	حدت کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا، نماز میں بے وضوء نماز شروع کرنے کا شبہ	۲۵۵	۱۴۰	توضیح - امام محدث کے پیچھے بچہ یا عورت کے سوا دوسرا کوئی شخص نہ ہو،	۲۷۳
۱۳۳	توضیح :- جنگل میں مسجد کا حکم، امام حدت کی حالت میں آگے کی طرف بڑھا، مفرد کو اگر گن ہو تو اس کی حد، جنون یا احتلام یا بیہوشی کی حالت میں حدت ہو، یا قہقہہ کے ساتھ ہنسا	۲۵۷		لہام محدث کے پیچھے ایک کے ساتھ جماعت، امام نے کسی کو اور قوم نے دوسرے کو آگے بڑھادیا ہو، بغیر نیت کے خليفة بنانا نمازی کی تکسیر	
۱۳۴	توضیح - امام قراءت کرنے سے عاجز ہو گیا، ایسی صورت میں اس نے دوسرے کو آگے بڑھادیا، تشہد کے بعد حدت کیا، یا منافی نماز کوئی عمل کیا	۲۵۹	۱۴۱	توضیح :- مفصلات اور مکروہات نماز کا بیان، کلام مفسد اور غیر مفسد کی تفصیل، امام شافعیؒ کی دلیل	۲۷۶
۱۳۵	توضیح :- تشہد کے بعد منافی نماز کے پائے جانے کی چند صورتیں جن میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک نماز کے جائز ہونے یا فاسد ہونے میں اختلاف ہے، اور ان کی تفصیل	۲۶۰	۱۴۲	توضیح :- حقیقہ کی دلیل، بھول کر یا ارادہ کے ساتھ سلام کرنے کا حکم	۲۷۸
۱۳۶	توضیح - مذکورہ متعدد مسائل میں ائمہ کے اختلاف کی صورت میں امام اعظمؒ کی قیاسی دلیل	۲۶۵	۱۴۳	توضیح - نماز میں رونے، آہ، ادھ کہنے کا حکم	۲۸۱
۱۳۷	توضیح - امام کو حدت ہو جانے پر اس نے مسبوق کو اپنا خليفة بنایا، مسبوق خليفة نے اگر زور سے ہنس دیا یا قصد اُحدت کیا، امام کا قصد اہستایا حدت کرنا مقدار تشہد کے بعد، اور مسبوق کی نماز	۲۶۹	۱۴۴	توضیح - حروف زوائد، اور نماز میں ان کے ساتھ کلام کرنا	۲۸۲
			۱۴۵	توضیح - نماز میں تنہا کرنا، تنہا کی تعریف، نماز میں چھینکنا، ڈکار لینا، چھینک کا جواب نماز میں	۲۸۳
			۱۴۶	توضیح - نماز میں لقمہ غیر کو، مترجم کی طرف سے توضیح، امام کو قہقہہ	۲۸۵
			۱۴۷	توضیح - اپنے امام کو لقمہ دینا، لقمہ کی نیت	۲۸۶
			۱۴۸	توضیح - قہقہہ دینے میں جہد بازی نہ کرنا، بلکہ توقف سے کام لینا	۲۸۸
			۱۴۹	توضیح - نماز میں لا الہ الا اللہ و سبحان اللہ واللہ اکبر وغیرہ کہنا،	۲۸۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۵۰	دلائل حنفیہ و شافعیہ، توضیح مترجم، نمازی نے دوسرے کا حکم مانا، قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار، نماز میں شعر، یا خطبہ نماز میں فکر توضیح - اگر ثنائیا قرآن پڑھنا نماز پڑھنے کی اطلاع دینے کے لئے ہو، حدیث سے دلیل، قعدہ اولی کے بغیر تیسری رکعت، مصلی کے سامنے عورت کا آنا اور اس کو روکنا، نماز کی حالت میں اذان کا جواب دینا، نماز کی حالت میں رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، ہاں، یا نعم وغیرہ کی عادت نماز میں، فارسی میں دعا و استغاثہ، نماز میں احرام کی حالت اور لبیک کہنا، نماز میں اذان، لا حول ولا قوۃ الا باللہ، آخر نماز میں تشہد بھون، اور سلام پھیر کر پڑھنا، پھر قبل تمام سلام، فاتحہ اور سورہ کو بھون، اور رکوع میں یاد آنا، قراءت کے لئے اٹھنے کے بعد سجدہ کرن، مرض کی تکلیف میں بسم اللہ کہنا، امام کے علاوہ دوسرے کی دعا پر آمین کہنا	۲۹۱	۱۵۱	توضیح - ظہر کی ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد عصر کی نماز یا نفل نماز شروع کرنے کا حکم، تہہ مصلی، اور دخول جماعت کے واسطے تکبیر، گھر سے تنہا فرض پڑھ کر جماعت کی اس فرض میں شرکت کرنے کا حکم	۲۹۳
۱۵۲	توضیح - ایک نماز شروع کر کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اسی نماز کو پھر سے شروع کرنا، چار رکعتی نماز مکمل	۲۹۳	۱۵۳	قرآن شریف دیکھ کر پڑھنا	۲۹۵
			۱۵۴	توضیح - قرآن مجید میں دیکھ کر قراءت کرنا	۲۹۶
			۱۵۵	توضیح - نماز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطب مصلی کے سامنے سے عورت کا گذرنا، حدیث سے دلیل، مترجم کی توضیح	۲۹۸
			۱۵۶	توضیح - نمازی کے آگے گذرنا، حدیث سے دلیل، گذرنے کی حد، چوتھرہ پر نماز، اور آگے سے گذرنے والا	۳۰۱
			۱۵۷	توضیح - سترہ، حدیث سے دلیل - مترجم کی توضیح	۳۰۲
			۱۵۸	توضیح - سترہ سے قریب اور سامنے ہونا، امام کا سترہ ہی مقتدی کے لئے سترہ ہوتا ہے، سترہ کو گاڑنا	۳۰۳
			۱۵۹	توضیح - نمازی کے سامنے سے گذرنے والے کو منع کرنا، حدیث سے دلیل بقیہ، مقصدات نماز، تعریف عمل کثیر، مختلف ضروری مسائل	۳۰۶
			۱۶۰	چند ضروری مسائل	۳۰۶
			۱۶۱	توضیح - فصل، نماز کی مکروہات کا بیان، کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیلنا، حدیث سے دلیل، کنکریاں دھنا	۳۰۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۶۲	توضیح:- نماز میں انگلیاں جھٹکانا، حدیث سے دلیل	۳۱۱	۱۶۸	توضیح:- بات کرنے والے آدمی کے پیچھے نماز، حدیث سے دلیل سامنے قرآن لٹکا ہوا ہو یا تلوار لٹکی ہوئی ہو، تصویر والے بچھونے پر، تصویر پر سجدہ	۳۲۰
۱۶۳	توضیح:- آغواء کرنا یعنی کتے کی بیشک، ہاتھ بچھانا، آغواء کی تعریف، زبان سے سلام کا جواب دینا، قسم کھانی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا اس کے بعد سلام کیا، ہاتھ سے سلام کا جواب دینا، مصافحہ کرنا، مترجم کی طرف سے وضاحت	۳۱۲	۱۶۹	توضیح:- نماز میں چار زانوں ہو کر بیٹھنا، دلیل، بالوں کا جوڑا کرنا، حدیث سے دلیل، کپڑا پھینکا، کپڑا جھٹکانا، پیشانی کا گرد و غبار صاف کرنا، پسینہ پونچھنا، بے قاعدہ کپڑا لٹکانا، نیچے سر نماز پڑھنا، تمیض ہوتے ہوئے صرف پانچامہ پہننا، برنس پہن کر، کہنیوں تک آستین چڑھا کر، ایک ہی کپڑے میں، مترجم کی توضیح، سر کا بیچ کھلا ہو اور کناہٹیں عمامہ ہو، خراب کپڑوں میں، کمر باندھ کر، نمازی عورت اور مرد کا مستحب لباس، جہائی آنا	۳۱۳
۱۶۵	توضیح:- نماز میں کھانا پینا، عمل کثیر کی توضیح میں تفصیل اقوال	۳۱۶	۱۷۰	چند ضروری مسائل	۳۲۳
۱۶۶	توضیح:- امام مسجد میں اور سجدہ محراب میں، محراب میں تنہا امام کا کھڑا ہونا امام تنہا بلند جگہ پر، تمام مقتدی تو اونچی جگہ پر ہوں اور امام نیچے ہو	۳۱۸	۱۷۱	توضیح:- نماز میں ہر قسم کے سانپ اور بچھو کے مار ڈالنے کا حکم حدیث سے دلیل، گھر کے سانپوں کو مارنا	۳۲۴
			۱۷۲	توضیح:- نماز میں آیتوں اور تسبیحوں کو ہاتھ سے شمار کرنا، ہاتھ میں تسبیح رکھنا، انگڑائی لینا، پیشاب و پاخانہ روکنا، پتھک	۳۲۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۴۳	جھنڈا مکروہات نماز کے سلسلہ کے چند ضروری مسائل	۳۲۶	۱۸۰	۳۳۳	۳۳۳
۱۴۴	جزئیات	۳۲۷	۱۸۱	۳۳۹	۳۳۹
۱۴۵	فصل، قبلہ و طہارت و مسجد کے متعلق بعض احکام کا بیان	۳۲۷	۱۸۲	۳۴۰	۳۴۰
۱۴۶	توضیح - قید و جہارت و مسجد کے متعلق احکام، شرمگاہ کے ساتھ غلاء میں قید کا سامنا کرنا، حدیث سے دلیل، قبلہ رو پیشاب و پانچاں کرنا، یاد کر کے تعظیم سے سنے پھرنا، چھوٹے بچے کو قبلہ رو پیشاب و پانچاں کرنا، خواب میں یاد کرنا، چاند و سورج سے سامنے شرمگاہ کرنا، ہوا کی طرف شرمگاہ کرنا، توضیح - مسجد کی چھت پر جمنا کرنا، پیشاب و پانچاں کرنا، استکاف کی حالت میں مسجد پر چڑھنا، جنبی در مسجد کی چھت، کمر میں نماز کی جگہ اور اس کی چھت پر پیشاب، چوڑے راستوں کی مسجدیں، عید کی نماز کی جگہ اور جنازہ کی نماز کی جگہ میں حاضری اور جنبی کا داخل ہونا، نماز مسجد کا حکم	۳۲۸	۱۸۳	۳۴۱	۳۴۱
۱۴۷	توضیح - مسجد کے دروازہ کو بند کرنے کا حکم، مسجد میں نقش و نگار اور ترسیم کرنا، مترجم کی طرف سے توضیح، قرآن شریف پر سونا چڑھانے اور منقش کرنا	۳۲۸	۱۸۴	۳۴۲	۳۴۲
۱۴۸	توضیح - متولی اور وقف کا مال، افضلیت مسجد با تریب، مسجد میں سوال کرنا گم شدہ جانور کا پتہ	۳۳۳	۱۸۵	۳۴۳	۳۴۳
			۱۸۶	۳۴۴	۳۴۴
			۱۸۷	۳۴۵	۳۴۵
			۱۸۸	۳۴۶	۳۴۶
			۱۸۹	۳۴۷	۳۴۷
			۱۹۰	۳۴۸	۳۴۸
			۱۹۱	۳۴۹	۳۴۹
			۱۹۲	۳۵۰	۳۵۰
			۱۹۳	۳۵۱	۳۵۱
			۱۹۴	۳۵۲	۳۵۲
			۱۹۵	۳۵۳	۳۵۳
			۱۹۶	۳۵۴	۳۵۴
			۱۹۷	۳۵۵	۳۵۵
			۱۹۸	۳۵۶	۳۵۶
			۱۹۹	۳۵۷	۳۵۷
			۲۰۰	۳۵۸	۳۵۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۸۹	مغرب کے بعد، عشاء سے پہلے، عشاء کے بعد توضیح :- ان مذکور نمازوں کو سنت کہنے کے بارے میں اصل حدیث	۳۶۲	۲۰۱	فرض نماز میں قراءت، دلائل، صفت قراءت، مقدار قراءت توضیح :- فرض کی آخری دونوں رکعتوں میں نمازی کیا کرے گا، حدیث سے دلیل	۳۶۶
۱۹۰	توضیح :- ظہر کے قبل ایک سلام سے چار رکعتیں سنت ہیں، اختلاف ائمہ، احادیث سے دلیلیں	۳۶۳	۲۰۲	توضیح :- نوافل اور وتر میں قراءت کا حکم، نوافل کو شروع کر کے توڑنے کا حکم	۳۷۷
۱۹۱	توضیح :- دن کے وقت نفل نمازیں، رات کی نفل نمازیں، دلیل	۳۶۵	۲۰۳	توضیح :- چار رکعت نفل شروع کر کے قعدہ اولیٰ کر کے کھڑے ہونے کے بعد اسے توڑ دینے کا حکم، چار رکعت نفل شروع کر کے شفع ثانی شروع کرنے سے پہلے اسے توڑ دینے کا حکم، قبل ظہر کی سنت کے احکام	۳۷۹
۱۹۲	توضیح :- دن اور رات میں سنت کی افضل مقدار اس میں ائمہ کا اختلاف ان کے دلائل، چاشت کی نماز	۳۶۶	۲۰۴	توضیح :- نفل کی چار رکعتیں کسی نے شروع کیں مگر کسی میں قراءت نہیں کی تو کیا حکم ہوگا، مزید تفصیل	۳۸۲
۱۹۳	توضیح :- چاشت کی نماز، امام صاحب اور صاحبین کے دعوے اور ان کی دلیلیں	۳۶۸	۲۰۵	توضیح :- اول دونوں میں قراءت کی، آخر دونوں رکعتوں میں قراءت کی، اول شفعہ کے ساتھ آخری دونوں میں سے ایک میں قراءت کی، اول اور آخری شفعہ میں سے ایک ایک میں قراءت کی	۳۸۵
۱۹۴	توضیح :- نماز ترواج، طلوع فجر سے فرض کی ادائیگی تک کلام کرنا، طول قیام، کثرت سجد تحیۃ الوضوء، سفر کی تیاری کے وقت دو رکعت نماز، اس سے واپسی پر دو رکعت، استخارہ کی نماز، صلوۃ التبیح، دعاء استخارہ، نوافل کے اوقات، سنت اور فجر، اور چار رکعت ظہر سے پہلے خرید و فروخت میں مشغول، چار رکعت والی نماز میں دو رکعت کے بعد بیٹھنا	۳۷۰	۲۰۶	توضیح :- اگر کسی نے چار رکعت نفل میں سے صرف پہلی دو رکعتوں میں سے کسی ایک میں قراءت کی یا آخری دو رکعتوں میں سے کسی ایک میں تو کیا حکم ہوگا۔ نفل کی ہر رکعت میں قراءت کا فرض ہوتا	۳۸۶
۱۹۵	چند ضروری مسائل	۳۷۰	۲۰۷	توضیح :- نفل نماز بیٹھ کر۔ حدیث سے دلیل پیش کی کیا کیفیت ہونی چاہئے	۳۸۸
۱۹۶	نماز استخارہ	۳۷۱			
۱۹۷	نماز حاجت	۳۷۲			
۱۹۸	صلوۃ التبیح				
۱۹۹	مختلف مسائل	۳۷۳			
۲۰۰	توضیح :- قراءت کے بیان میں،	۳۷۳			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۰۸	توضیح۔ نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کرنے کے بعد بیٹھ کر پڑھنے کا حکم سواری پر نفل نماز پڑھنے کا حکم اور حدیث سے دلیل	۳۹۰	۳۱۹	توضیح۔ سنتوں اور نفلوں کے پڑھنے کی بہترین جگہ، فجر کی سنت کا چھوٹ جانا حدیث سے دلیل، فجر کی سنت کے قضاء کا وقت	۳۰۹
۲۰۹	توضیح۔ فرض اور سنت موکدہ کو سواری پر ادا کرنے کا حکم، مجبوریاں، چند ضروری مسائل	۳۹۲	۳۲۰	توضیح۔ فجر کی سنت کے علاوہ دوسری سنتوں کو قضاء ہو جانے کی صورت میں ادا کرنے کا حکم، ظہر کی ایک رکعت جماعت سے پانے اور تین رکعت نہ پانے کی صورت میں کہہ جایگا کہ اس نے جماعت نہیں پائی ہے	۳۱۱
۲۱۰	توضیح۔ سواری سے نماز کی حالت میں نیچے اترنا، چند ضروری مسائل	۳۹۳	۳۲۱	توضیح۔ جماعت ہو جانے کے بعد مسجد میں آنے والا نفل پڑھے یا نہیں فجر اور ظہر کی سنتوں کی فضیلت، تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں	۳۱۳
۲۱۱	چند ضروری مسائل	۳۹۴	۳۲۲	توضیح۔ امام کو رکوع کی حالت میں پانا، امام کو قیام کی حالت میں پانا اور رکوع میں نہیں گیا، قیاس سے دلیل، امام سے پہلے رکوع، قیاس سے دلیل، فروغ، امام رکوع میں اور تکبیر امام سے پہلے سر اٹھانا، امام کے دوسرے گمان سے سجدہ، مقتدی کی تین تسبیح سے پہلے امام نے سر اٹھایا، نماز عید میں امام کو رکوع میں پانا، امام سے پہلے سلام، امام نے قنوت چھوڑ دیا، کافر کو نماز جماعت میں	۳۱۵
۲۱۲	توضیح۔ فصل قیام رمضان کی، تعداد رکعات، جماعت تراویح، دلیل	۳۹۵	۳۲۳	چند ضروری مسائل	۳۱۶
۲۱۳	توضیح۔ تراویح کی جماعت، دلیل، دو تراویح کے درمیان بیٹھنا، وقت تراویح، مقدار تراویح	۳۹۹	۳۲۴	چھوٹی ہوئی نمازوں کو قضاء کرنے کا باب	۳۱۷
۲۱۴	چند ضروری مسائل	۴۰۰	۳۲۵	توضیح۔ چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء کا باب۔ چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کرنے کا وقت۔ چھوٹی ہوئی نمازوں کے	۳۱۸
۲۱۵	توضیح۔ باب فریضہ پانے کے بیان میں نماز ظہر کسی نے تنہا شروع کی پھر اس کے لئے اقامت کہی گئی ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی تھی کہ جماعت کھڑی ہو گئی، اقامت کی مراد	۴۰۲			
۲۱۶	توضیح۔ کوئی شخص ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو جماعت میں شریک ہونے کی صورت تنہا نماز پڑھ کر جماعت میں شریک ہونا، فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت کھڑی ہوئی	۴۰۳			
۲۱۷	توضیح۔ اذان کے بعد مسجد سے نکلنا، حدیث سے دلیل	۴۰۶			
۲۱۸	توضیح۔ فجر کی سنت مسجد میں فجر کی جماعت کے وقت ظہر سے پہلے کی سنت اور ظہر کی جماعت	۴۰۷			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۳۶	درمیان اور وقتی فرض کے درمیان ترتیب۔ حدیث سے دلیل	۲۳۶	۲۳۶	بجہ سہو کے بعد سلام کی تعداد۔ درود اور دعاء کا مقام	۲۳۶
۲۳۷	توضیح - فائسہ نماز کے ذمہ میں باقی رہتے ہوئے وضعیہ کو ادا کرنا جب کہ وقت کے نکل جانے کا خوف ہو، اور اس صورت میں جب کہ وقت میں گنجائش ہو	۲۳۷	۲۳۷	توضیح - سہو کی تفصیل	۲۳۷
۲۳۸	چند ضروری مسائل	۲۳۸	۲۳۸	توضیح - چند ضروری مسائل	۲۳۸
۲۳۹	توضیح - زیادتی کی وہ حد جس سے فائسہ کے درمیان ترتیب ختم ہو جاتی ہے	۲۳۹	۲۳۹	توضیح - فرض نفل جمعہ وعیدیں میں	۲۳۹
۲۴۰	توضیح - پرانی اور نئی قضاء نمازیں کسی کے ذمہ جمع ہو سکیں قضاء نمازوں میں سے بعض کو ادا کیا یہاں تک کہ وہ چھ سے کم ہو سکیں	۲۴۰	۲۴۰	بجہ سہو لازم آئے۔ امام کا سہو۔ مقتدی مسبوق اور امام کو سہو۔ مقتدی مقیم کو سہو۔ امام کو نماز خوف میں سہو۔ امام کو سہو کے بعد حدیث اور خلیفہ مسبوق	۲۴۰
۲۴۱	توضیح - ظہر کی نماز باقی رہ جانے کے خیال رہتے ہوئے بھی عصر کی نماز کسی نے پڑھ لی، اختلاف ائمہ، ان کے دلائل	۲۴۱	۲۴۱	توضیح اگر قعدہ اولیٰ کو بھول کر اٹھنے لگا اور اسے خیال آگیا قعدہ اخیرہ کو بھول کر اٹھا اور خیال آگیا۔ خیال نہیں آیا	۲۴۱
۲۴۲	توضیح - فجر کی نماز میں وتر کے باقی رہ جانے کا خیال آنا، عشاء کی نماز پڑھ کسی نے وضوء کیا پھر سنت اور وتر پڑھی بعد کو یاد آئی کہ بلا وضوء عشاء پڑھی تھی تو کسی نماز کو دوبارہ پڑھنا ضروری ہے یا نہیں	۲۴۲	۲۴۲	توضیح اگر قعدہ اخیرہ کے بغیر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا یہاں تک کہ اس کا بجہ بھی کر لیا۔ اختلاف ائمہ۔ ان کے دلائل	۲۴۲
۲۴۳	چند ضروری مسائل	۲۴۳	۲۴۳	توضیح اگر چہ نھی رکعت میں بیٹھ کر بھی سلام پھیرے بغیر کھڑا ہو گیا پانچویں رکعت کا بجہ نہیں کیا یا کر لیا	۲۴۳
۲۴۴	بجہ سہو کا باب	۲۴۴	۲۴۴	توضیح - اگر نفل مظنون کو کسی نے قطع کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہو گی نفل مظنون میں اگر کسی نے اقتداء کی تو کتنی رکعتیں پڑھنی ہو گی	۲۴۴
۲۴۵	توضیح - مترجم کی طرف سے توضیح	۲۴۵	۲۴۵	توضیح - مسافر نے بجہ سہو کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لی ہو تب بھی اس پر بناء کر سکتا ہے نمازی نے	۲۴۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۳۶	سلام پھیر اور اس پر سجدہ سہو باقی ہے، اسی حالت میں دوسرے نے اس کی اقتداء کر لی دلیل قیاسی	۲۳۹	۲۳۷	توضیح:- امام پر سجدہ سہو باقی رہنے کی صورت میں دوسرے کا اس کی اقتداء کرنا اس میں امام محمد اور شیخین کے درمیان اختلاف اور ان کی دلیلیں	۲۴۰
۲۳۷	توضیح:- ایسے شخص نے کہ جس پر سجدہ سہو باقی ہے اگر نماز سے فراغت کے لئے سلام پھیر دیا ہو، نماز عشاء میں سہو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہیں کیا ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑ کر سلام پھیر دیا، شک اور اس کی قسمیں	۲۴۱	۲۳۸	چند ضروری مسائل	۲۴۱
۲۳۸	شک کا بیان	۲۴۲	۲۳۹	توضیح شک کا بیان۔ نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار۔ حدیث سے دلیل	۲۴۰
۲۳۹	توضیح:- آخری قعدہ اور تشہد سے فارغ ہو کر شک۔ سلام کے بعد نماز سے باہر ظہر اور عصر ہونے میں شک۔ نماز فجر میں شک۔ سجدہ کی حالت میں اول اور دوم رکعت ہونے میں شک، چار رکعت والی نماز میں شک۔ شک کی حالت میں غور و فکر۔ نماز میں حدیث یا سر کا مسح نہ کرنے میں شک۔ رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدیث ہو کہ نہیں، کپڑے کو نجاست لگی یا نہیں، سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ مقیم و مسافر ہونے میں شک۔ امام کو	۲۴۲	۲۴۰	توضیح:- آخری قعدہ اور تشہد سے فارغ ہو کر شک۔ سلام کے بعد نماز سے باہر ظہر اور عصر ہونے میں شک۔ نماز فجر میں شک۔ سجدہ کی حالت میں اول اور دوم رکعت ہونے میں شک، چار رکعت والی نماز میں شک۔ شک کی حالت میں غور و فکر۔ نماز میں حدیث یا سر کا مسح نہ کرنے میں شک۔ رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدیث ہو کہ نہیں، کپڑے کو نجاست لگی یا نہیں، سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ مقیم و مسافر ہونے میں شک۔ امام کو	۲۴۱
۲۴۰	توضیح:- قیام سے عاجز۔ حدیث سے دلیل رکوع و سجود سے عاجز بیٹھ کر اور اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریقہ	۲۴۲	۲۴۱	توضیح:- قیام سے عاجز۔ حدیث سے دلیل رکوع و سجود سے عاجز بیٹھ کر اور اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریقہ	۲۴۱
۲۴۱	توضیح:- مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اونچی کرنی۔ حدیث سے دلیل پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت تو ہے مگر پیشانی پر زخم ہے	۲۴۳	۲۴۲	توضیح:- لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ۔ حدیث سے دلیل۔ کروٹ پر مریض لینا	۲۴۲
۲۴۲	توضیح:- لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ، حدیث سے دلیل، کروٹ پر لیٹ کر سر کے اشارہ سے عاجز، آنکھ اور دل اور بھودوں سے اشارہ کرنا، عاجز رہنے کی مدت، اس کا اندازہ، مترجم کی طرف سے وضاحت	۲۴۵	۲۴۳	توضیح:- لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ، حدیث سے دلیل، کروٹ پر لیٹ کر سر کے اشارہ سے عاجز، آنکھ اور دل اور بھودوں سے اشارہ کرنا، عاجز رہنے کی مدت، اس کا اندازہ، مترجم کی طرف سے وضاحت	۲۴۲
۲۴۳	توضیح:- کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی طاقت ہو مگر رکوع و سجود کی نہ ہو، اور اگر تندرست آدمی نے کچھ نماز کھڑے ہو کر پڑھی اچانک بیمار ہو گیا ہو، بیماری میں بیٹھ کر کوئی نماز پڑھتا تھا کہ اچانک کھڑے ہونے کی طاقت ہو گئی	۲۴۷	۲۴۴	توضیح:- بیمار نے کچھ نماز اشارہ سے	۲۴۸
۲۴۴	توضیح:- قیام سے عاجز۔ حدیث سے دلیل رکوع و سجود سے عاجز بیٹھ کر اور اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریقہ	۲۴۷	۲۴۵	توضیح:- قیام سے عاجز۔ حدیث سے دلیل رکوع و سجود سے عاجز بیٹھ کر اور اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریقہ	۲۴۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۵۸	پڑھی تھی کہ اسے رکوع اور سجدہ کرنے پر قدرت ہو گئی توضح - چلتی ہوئی کشتی میں نماز، بندھی ہوئی کشتی میں نماز، دریا کے بیچ میں کشتی ٹھہری اور ہوا سے اسے حرکت ہونے لگی، کشتی کے اندر جماعت، دو کشتیوں میں جماعت، امام کشتی کے اندر اور مقتدی زمین کے کنارے پر یا اس کے برعکس ہونے کی صورت میں، کشتی کا گھوم جانا، کتاہ پر نماز اور کشتی کے گھومنے سے سامان کے برباد ہونے کا خوف	۳۷۰	۲۵۹	توضیح - پانچ یا اس سے کم نمازوں کے وقت میں بیہوشی پانچ نمازوں کے وقت سے زائد بیہوشی، جنون ہونا، اثر سے دلیل	۳۷۳
۲۶۰	باب - سجدہ تلاوت کے بیان میں	۳۷۵	۲۶۱	توضیح - باب تلاوت کے سجدوں کا بیان، شرط وجوب، آیت سجدہ محدث، جہمی اور مریض نے پڑھی یا سنی، پرندہ سے یا آواز سے سنی، سوتے میں سنی، سوتے میں پڑھی، دوسرے نے خبر دی، آیت سجدہ لکھنے سے، فارسی میں آیت سجدہ پڑھی، بہرے شخص نے پڑھی، سجدہ تلاوت کی تعداد، سجدہ کے مقامات، صرف لفظ اسجد کسی نے پڑھا بغیر اقرب پڑھنے کے، جبوں سے بغیر ملانے والے حروف کے پڑھنا	۳۷۷
۲۶۲	توضیح - کن لوگوں پر سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے، واجب ہونے کی دلیل جب امام نے آیت سجدہ تلاوت	۳۷۷	۲۶۳	کی ہو توضح - اور جب مقتدی نے آیت سجدہ کی تلاوت کی، جب اور حائض نے نماز میں تلاوت کی، نابالغ نے تلاوت کی، نشہ سے مست انسان نے رکوع یا سجدہ میں تلاوت کی، نقل نماز میں آیت سجدہ پڑھی، پھر نماز فاسد ہو گئی، نماز کے باہر سے آیت سجدہ کی تلاوت سنی تو کیا احکام ہوں گے	۲۶۳
۲۶۴	توضیح - کسی نے نماز کی حالت میں غیر نمازی سے آیت سجدہ سنی یا ایسے نمازی سے سنی جو دوسری نماز میں ہے، تنہا شخص نے یا امام نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ کیا، پھر باہر سے بھی سنی، سجدہ کا بہتر وقت کون سا ہے، آیت سجدہ اور رکوع، سجدہ تلاوت کو رکوع کی حالت میں ادا کرنے کی نیت	۲۶۵	۲۶۵	توضیح - اگر کسی ایسے شخص نے جو ابھی تک نماز میں داخل نہیں ہوا ہے امام سے آیت سجدہ سنی اور امام کے سجدہ تلاوت کو ادا کر لینے کے بعد نماز میں شریک ہو گیا، یا امام کے سجدہ کرنے سے پہلے شریک ہوا، امام سے خارج نماز آیت سجدہ سنی اور پھر اقتداء نہیں کی، نماز میں سجدہ واجب ہوا اور اس میں سجدہ ادا نہیں کیا دلیل ایک نماز میں آیت سجدہ سنی اور دوسری نماز میں اسے ادا کیا وقت وجوب آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا	۲۶۶
۲۶۶	توضیح - خارج نماز آیت سجدہ پڑھ کر	۲۶۶	۲۶۷	توضیح - خارج نماز آیت سجدہ پڑھ کر	۲۶۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۹۸	توضیح - مسافر کے چھوڑے ہوئے روزوں کی قضاء واجب ہوتی ہے جبکہ نماز کی قصر کی دور کعتوں کی قضاء نہیں ہوتی ہے، مسافر دور کعتوں کے بعد بیٹھ جبکہ تنہا چار رکعتیں پڑھ لیں	۲۹۳	۲۶۷	توضیح - سننے والے کئی افراد ہوں، ایک مجلس میں ایک ہی نیت کئی بار پڑھی گئی ہو، مجلس بدلی ہوئی ہو	۳۸۸
۵۰۰	توضیح - مسافر نے چار رکعتیں پوری پڑھ لی، اور قعدہ اولیٰ میں نہیں بیٹھا، مترجم کی توضیح، چار رکعت نماز میں مسافر کا فرض، مغرب میں قصر کیا، اور عشاء پڑھی، سنتوں میں قصر، نماز کے دسے وقت محض قصد، سفر بانیث، نیت اقامت، ریل پر سفر، مقام شروع قصر، دلیل، حکم سفر کی مدت، اعتبار نیت اقامت	۲۹۵	۲۶۸	توضیح - مجلس بدنے کی صورتیں، سننے والے کی مجلس بدلی	۳۸۹
۵۰۲	توضیح - اقامت کے واسطے معتبر مدت، اتر سے دلیل، جنگل و میدان میں اقامت کی نیت، نیت اقامت کی شرط	۲۹۶	۲۶۹	توضیح - جدہ تلاوت بجالانے کا طریقہ	۳۹۱
۵۰۵	توضیح - اگر کوئی شخص کسی شہر میں نیت قامت کے بغیر برسوں رہ گیا۔ صحابہ کرامؓ کے فعل سے دلیل، لشکر اسلام در الکفر میں اقامت کی نیت کے ساتھ	۲۹۷	۲۷۰	توضیح - صرف آیت جدہ پڑھ کر بقیہ کو چھوڑ دینا، آیت جدہ کو آنگلی کے ساتھ پڑھنا، کسی مشغولیت کی وجہ سے آیت جدہ کسی نے نہیں سنی، دعائے جدہ تلاوت، جدہ کی ابتداء میں نیت، جدہ کے واسطے طہارت، امام جدہ پڑھ کر بھول گیا پھر رکوع میں یاد آیا، جدہ شکر، جدہ بے سبب، نماز کی ادائیگی کے بعد جدہ	۳۹۳
۵۰۶	توضیح - اگر سلامی شکر نے دارالاسلام میں شہر سے باہر باغیوں کا محاصرہ کیا ہو خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت	۲۹۸	۲۷۱	چند ضروری مسائل	۳۹۴
۵۰۸	توضیح - مسافر مقتدی اور امام مقیم وقتیہ نماز میں، فائزہ نماز میں	۲۹۹	۲۷۲	توضیح - باب، مسافر کی نماز، مقدار مدت، معتبر سفر کے واسطے، شمار روز موسم کے اعتبار سے، رفتار کا وقت، حدیث سے دلیل عمومیت، دنوں کے اعتبار سے رخصت	۳۹۵
۵۰۹	چند ضروری مسائل	۳۸۰	۲۷۳	توضیح - تری میں مسافت کا اعتبار، مسافر کی نماز حقیقہ کی قیاسی دلیل	۳۹۷
۵۱۰	توضیح - مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کا	۳۸۱			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۸۱	توضیح - منی اور عرفات میں جمعہ کی نماز پڑھنی ضروری ہے یا نہیں ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل	۲۸۹	۲۸۲	توضیح - مسافر کا وطن میں آنا، حدیث سے دلیل، وطن کی تفصیل، وطن اصلی کی تعریف، وطن اقامت کی تعریف	۵۱۲
۵۲۹	توضیح - اقامت جمعہ کے لئے سلطان یا جسے وہ حکم دے کہ رہنے کی شرط وقت جمعہ، حدیث سے دلیل	۲۹۰	۲۸۳	توضیح - جس نے وطن اصلی کو چھوڑ کر دوسری جگہ کو وطن بنالیا ہو پھر کسی وقت وہ پرانے وطن میں آئے، حدیث سے دلیل، وطن اصلی کے باطل ہونے کا حکم، وطن اقامت کے باطل ہونے کا حکم، مکہ یا منی میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کرنی، دلیل	۵۱۳
۵۳۲	توضیح - اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت ختم ہو جائے اور انگلی جمعہ کی ایک شرط خطبہ ہے، حدیث سے دلیل	۲۹۱	۲۸۴	توضیح - سفر کی فوت شدہ نماز کو حضر میں ادا کرنا، حضر کی فوت شدہ نماز کو سفر میں ادا کرنا، نماز کی ادائیگی کے لئے وقت کا اعتبار	۵۱۴
۵۳۳	توضیح - خطبہ پڑھنے کی حالت، خطبہ کی سنتیں اور آداب جمعہ، ضروری مسائل، خطیب کے عدوہ کسی دوسرے کو امامت کرنی، امام کو خطبہ کے بعد حدث ہوا اور دوسرے کو خلیفہ بنایا، نماز شروع کرنے کے بعد حدث ہوا، جمعہ کے لئے جانا	۲۹۲	۲۸۵	توضیح - رخصت سفر کے بارے میں نافرمان اور فرمان بردار کا حکم، قرآن کریم اور حدیث سے دلیل، چند مسائل سفر کی قسمیں، سفر واجب کی تعریف، سفر مستحب کی تعریف، سفر مباح، سفر مکروہ، سفر حرام	۵۱۵
۵۳۵	چند ضروری مسائل	۲۹۳	۲۸۶	چند ضروری مسائل	۵۲۰
۵۳۷	توضیح - خطبہ کی مقدار - قرآن سے دلیل	۲۹۴	۲۸۷	توضیح باب جمعہ کی نماز کا، جمعہ کی وجہ تسمیہ، جمعہ کے صحیح ہونے کی شرطیں، جامع شہر میں جمعہ گاؤں میں جمعہ	۵۲۱
۵۳۹	توضیح - جماعت، جماعت کی تعداد، ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل	۲۹۵	۲۸۸	توضیح - حنفیہ کی دلیل، مصر جامع کی تعریف	۵۲۲
۵۴۰	توضیح - جمعہ میں لوگ امام کو چھوڑ کر ادھر ادھر چلے گئے ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل	۲۹۶			
۵۴۲	توضیح - جن لوگوں پر جمعہ ضروری نہیں ہے اور اگر وہ پڑھ لے تو کیا حکم ہوگا	۲۹۷			
۵۴۳	توضیح - مسافر، غلام اور مریض کا جمعہ کی امامت کرنا امامت کی صلاحیت، جمعہ کے دن گھر میں ظہر کی نماز، دلیل	۲۹۸			
۵۴۶	توضیح - اگر ظہر کی نماز گھر میں پڑھنے	۲۹۹			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۶۵	توضیح - عید کی زائد تکبیروں کے بارہ میں مذاہب کی تفصیل	۳۱۱		کے بعد جمعہ بھی پڑھنے کا خیال آیا اور اس کے لئے گھر سے روانہ ہو گیا	
۵۶۷	توضیح - عیدین کی کل زائد تکبیروں اور ان کے کہنے کے مواقع، اس میں اختلاف ائمہ	۳۱۲	۵۲۸	توضیح - معذور اور قیدیوں کا جمعہ کا دن ظہر کو جماعت سے پڑھنا ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ کی نماز ہوتا	۳۰۰
۵۶۸	توضیح - تکبیرات عیدین میں دونوں ہاتھوں کو اٹھانا، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل ہو، دو تکبیر کے درمیان مستحب ذکر، تکبیرات کے درمیان فصل کرنا، اگر مقتدی نے امام کے ساتھ کچھ تکبیریں نہیں پائی ہو، امام کو پہلی رکعت کی قراءت میں پیلا، لاحق کا حکم، مترجم کی طرف سے وضاحت، مسبوق کا حکم، اگر امام کو رکوع میں پیلا ہو، مقتدی اور امام کی متابعت، تشہد میں پیلا، پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی، اور یاد آیا کہ تکبیر نہیں کی، خطبہ اور سورہ پڑھ کر یاد آیا، ایک رکعت چھوٹی، نماز میں رائے بدلتا	۳۱۳	۵۲۹	توضیح - جمعہ کی نماز میں امام کو پیلا، جمعہ کی رکعتوں کی تعداد	۳۰۱
			۵۵۱	توضیح - جب امام منبر کی طرف جانے لگے تو صلوٰۃ وکلام امام ابوحنیفہ کی دلیل، چند ضروری مسائل	۳۰۲
			۵۵۲	چند ضروری مسائل	۳۰۳
			۵۵۳	توضیح - جمعہ کے دن کس اذان پر خرید و فروخت منع ہے کشتی پر جمعہ کیسے مسجد جاتے ہوئے خرید و فروخت، منبر پر خطیب کے جاتے وقت اذان	۳۰۴
			۵۵۵	توضیح - قول اصح یہ ہے کہ پہلی اذان ہی معتبر ہوتی ہے، کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ بیٹھ جانا	۳۰۵
			۵۵۷	توضیح - باب عیدین، عید الفطر و عید الاضحیٰ کی نماز، عید کی نماز کا وجوب، دلیل	۳۰۶
۵۶۹	چند ضروری مسائل	۳۱۴	۵۵۹	توضیح - عید الفطر کی نماز سے پہلے کچھ کھانا، عید کے دن کی سنتیں اور آداب	۳۰۷
۵۷۰	توضیح - خطبہ، مضمون خطبہ، عربی کے سوا دوسری زبان میں خطبہ نماز کے بعد عید گاہ سے واپسی کا راستہ، دلیل، کسی نے امام کے ساتھ نماز نہ پائی ہو	۳۱۵	۵۶۰	توضیح - عید گاہ جاتے ہوئے راستہ میں تکبیر کہنا، ائمہ کا اختلاف اور ان کی دلیلیں	۳۰۸
۵۷۲	توضیح - چاند نکلنے کی تاریخ میں اہرام کے سامنے چادر دیکھنے کی گواہی، کسی عذر کی بناء پر دوسرے دن بھی نماز نہ ہو سکی	۳۱۶	۵۶۲	توضیح - عید کی نماز کے قبل نفل پڑھنی، حدیث سے دلیل عید کی نماز کا وقت، حدیث سے دلیل	۳۰۹
۵۷۳	توضیح - عید الاضحیٰ میں نماز کے بعد کھانا، عید گاہ کے راستہ میں تکبیر کہنا، حدیث سے دلیل	۳۱۷	۵۶۳	توضیح - تعداد رکعت، نماز کی کیفیت، قراءت اور تکبیر	۳۱۰

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۱۸	توضیح :- عید الاضحیٰ کا خطبہ، اور اس کا مضمون، اگر کسی مجبوری سے عید الاضحیٰ کے دن اس کی نماز نہ ہو سکی، امام نے عید الفطر کی نماز بغیر وضوء کے پڑھائی، اور اگر عید الاضحیٰ کی نماز بغیر وضوء کے پڑھائی	۵۷۳	۳۱۹	چند ضروری مسائل	۵۷۵
۳۲۰	توضیح :- وقوف عرفہ کی مش بہت کرنا، عرفات کے علاوہ کسی اور جگہ میں توضیح :- فصل، تکبیرات تشریق، ان کے شروع کرنے اور ختم کرنے کا وقت	۵۷۷	۳۲۱	توضیح :- تکبیر تشریق کیا ہے، اس کے عمل کا کیا طریقہ ہے، نمازی نے قصداً حدث کیا یا وہ مسجد سے نکلا، قبلہ کی طرف پیٹھ پھیری ہے ارادہ حدث ہو گیا، تکبیرات کے وجوب اور اس کی سندیت کی بحث	۵۷۸
۳۲۲	توضیح :- احناف کی دلیل احادیث سے	۵۸۲	۳۲۳	توضیح :- نماز کسوف میں قراءت، جہر و اخفاء، احادیث سے دلیل	۵۸۷
۳۲۴	توضیح :- نماز کسوف کے بعد دعا، حدیث سے دلیل، شرط امامت و جماعت	۵۸۷	۳۲۵	توضیح :- چاند گہن اور خطبہ، چند ضروری مسائل، اجتماع کے بعد نماز سے پہلے گہن باقی نہ رہا، گہن کچھ کم ہو گیا، گہن لگا پھر بادل چھا گیا، کسوف کی حالت میں غروب، کسوف کے وقت جنازہ آگیا، نماز کے ممنوع اوقات میں گہن لگنا، آفتاب نکلنے وقت	۵۸۸
۳۲۶	چند ضروری مسائل	۳۲۶	۳۲۷	توضیح :- باب استسقاء کے احکام، استسقاء کے معنی، استسقاء کا طریقہ، مسجد میں، میدان میں جانے کی مدت، حالت، امام کا نہ جانا، استسقاء میں نماز، دعاء کے واسطے ہاتھ اٹھانا	۳۲۷
۳۲۸	توضیح :- دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا، تعداد رکعت، قراءت، خطبہ	۳۲۸	۳۲۹	توضیح :- دعاء کے وقت استقبال قبلہ کرنا، چادر پلٹنا، اس کا طریقہ	۳۲۹
۳۳۰	توضیح :- دعا کے وقت قبلہ رخ ہونا، چادر پلٹنا، اس کا طریقہ، قوم کا چادر پلٹنا، استسقاء میں ذمیوں کا حکم	۳۳۰	۳۳۱	ترجمہ و توضیح باب، خوف کی نماز، نماز خوف کی کیفیت، تعداد رکعت سفر و اقامت کی حالت میں	۳۳۱
۳۳۲	توضیح :- حدیث سے دلیل	۳۳۲	۳۳۳	توضیح :- اگر امام مقیم ہو تو کس طرح نماز پڑھا دے، حدیث سے دلیل	۳۳۳
۳۳۴	توضیح :- خوف کی حالت میں مغرب کی نماز کی جماعت نماز کی حالت میں قیام، حدیث سے دلیل	۳۳۴	۳۳۵	توضیح :- خوف بہت زیادہ بڑھ جانے کے وقت میں نماز کی کیفیت، پیدل و سوار، جماعت و دشمن سے بھاگنے کے وقت، دشمن کا پیچھا کرتے وقت سواری پر فرض نماز تین آدمی اور خوف کی نماز گناہ کے مقصد میں سفر کرتے وقت نماز خوف، حدیث سے دلیل	۳۳۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۳۶	توضیح - باب جنزوں کا بیان، مختصر	۶۰۳	۳۳۱	کے ساتھ جوش دے ہوئے پانی یا صاف پانی سے، سر اور ڈاڑھی کو دھونا	۶۱۳
	قریب المرگ یعنی جس کی موت قریب ہو اس کے احکام، قبلہ کی طرف رخ کر دینا، داہنی کروٹ پر سنا، تلقین شہادتین، تلقین کا طریقہ، مختصر کے پاس حائضہ و جنبی کا رہنا، تلقین کا مستحب ہونا، مختصر اور کلمات کفر کہنا، غرغره کے وقت کا ایمان، لگنا ہوں سے توبہ، نیک لوگوں کا موجود ہونا، سورہ یسن پڑھنا، خوشبو لگانا، دفن کے وقت مردہ کی تلقین سنا، موت کے وقت پانی اور شربت حق میں پکانا		۳۳۲	توضیح - بالوں اور ڈاڑھی میں لگانا، بال و ناخون کاٹنا، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل، غسل مردہ مرد کو، مردہ عورت کو، بڑے اور بڑی کو، اپنی بیوی کو، اپنے شوہر کو، مردہ بیوی کو، غسل دینے والے پر غسل، غسل دینے پر اجرت، جنازہ اٹھانے پر، مردہ کا سر جانا، مرد اور عورت کے غسل میں فرق، حائضہ و جنبی نہ ہونے والا، بے وضوء، ثقہ ہونا، مردہ مرد اور صرف عورتیں، مردہ عورت اور صرف مرد، سفر کی حالت میں مردہ، اور پانی نہیں، مردہ مسافر نے تیمم کر کے نماز پڑھی، اس کے بعد پانی ملا، کافر اور مسلمان مردے سے جملے، اور کوئی پیچن نہیں	۶۱۳
۳۳۷	توضیح - روح نکل جانے کے بعد اس کے جہیزے باندھنا، نکھیں بند کرنا، جوڑو بند نرم کرنا، انتقال کے بعد حائضہ اور جنبی کو مردے کے پاس سے ہٹا دینا، پیٹ پر تلوار یا آئینہ رکھنا، موت کے وقت کے کپڑے اتار کر پورا کپڑا اٹھانا، زمین سے تختہ پر لٹانا، اچانک مرنے والے کا حکم، میت کے پاس قرآن، اس کے دوست و احباب کو مطلع کرنا، بازاروں میں آواز، دائیں فرض تجہیز و تکفین میں جلدی، مری ہوئی عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ ہونا	۶۰۶	۳۳۳	فصل مردہ کے نہلانے کے بیان میں	
	توضیح - زندہ غسل میت، مردہ پر غسل واجب ہونے کی وجہ غسل کی کیفیت، تختہ پر لٹانا، سر عورت	۶۰۷	۳۳۴	فصل کفنانے کے بیان میں	۶۱۵
۳۳۸	توضیح - مردے کے کپڑے اتارنا، وضو کرنا	۶۱۰	۳۳۵	توضیح - فصل کفنانے کے بارے میں، مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کفن دینا، شوہر کی ذمہ داری ہے بیوی کو	۶۱۶
۳۳۹	توضیح - تختہ کو دھونی دینا، پیر کی پتیوں	۶۱۱			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۶۲۵	توضیح - اگر سلطان یا ولی نے نماز پڑھ لی ہو تو غیر کے لئے نماز کا حکم	۳۵۱۰		کفن دینا، اگر بیوی، والد اور ہو اور مردہ شوہر مفلس ہو، مردے کے کفن کے واسطے سواں، لوگوں کے مال سے کفن، اگر کفن میسر نہ ہو، کفن چار اور کفن ناجائز، نیا پرانا، مرد اور عورت کے کفن میں فرق، مرد کا مسنون کفن، دلیل، کفن کی قسمیں، کفن کفایت، دلیل	
۶۲۶	توضیح - اگر نماز جنازہ پڑھے بغیر مردہ کو قبر میں داخل کر دیا گیا ہو، حدیث سے دلیل	۳۵۲	۶۱۷	ترجمہ - توضیح - کفن لپیٹنے کی کیفیت، کفن بچھانے کی کیفیت، میت کو خوشبو، کفن باندھنا کفن کی ضرورت، میت کے لئے عمامہ، قریب البلوغ لڑکے کا کفن، چھوٹے لڑکے اور لڑکی کا کفن	۳۴۶
۶۲۸	توضیح - قبر پر کب تک نماز پڑھی جاسکتی ہے	۳۵۳	۶۱۹	توضیح - عورت کا کفن سنت، حدیث سے دلیل، عورت کا کفن کفایت، کفن مکروہ، کفن ضرورت، ایک ہی کپڑے میں کفن، عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت، عورت کے بال، کفن کو دھونی دینے کا وقت، کفن کو کتنی بار دھونی دی جائے، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل، قرض خواہوں کا کفن سنت سے روکنا، ایک مردہ اور ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا، ایک کفن میں چند مردے، مردے کے اس وحی نے جسے ترکہ کے بارے میں کہا گیا ہے ہے جا تصرف کر دیا	۳۴۷
۶۲۹	توضیح - نماز جنازہ کی کیفیت، نماز جنازہ کی دعا	۳۵۴		چند ضروری مسائل	۳۴۸
۶۳۲	توضیح - نابالغ کے جنازہ کی دعا، شروع سے جو پگل رہا ہو اس کی دعاء	۳۵۵	۶۲۱	توضیح - فصل، جنازے کی نماز کے بیان میں، نماز کی فرضیت امامت کے لئے سب سے زیادہ مستحق شخص	۳۴۹
۶۳۳	توضیح - امام کی تکبیر کہہ لینے کے بعد شریک ہونے والا	۳۵۶	۶۲۳	توضیح - اگر ولی یا بادشاہ وقت کے علاوہ کسی دوسرے نے نماز پڑھا دی ہو	۳۵۰
۶۳۶	توضیح - جنازے کی نماز کے لئے امام کہاں کھڑا ہو	۳۵۷			
۶۳۷	توضیح - جنازہ کی نماز سوار ہو کر، ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر حق	۳۵۸			
۶۳۷	توضیح - مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھنا، حدیث سے دلیل، میت مسجد سے باہر اور نمازی مسجد کے اندر	۳۵۹			
۶۴۰	توضیح - بچہ کی نماز، حدیث سے دلیل، بے جان بچہ پیدا ہوا، اس کا کفن، اور اس کا غسل	۳۶۰			
۶۴۲	توضیح - جس لڑکے کے ماں باپ میں سے ایک بھی اسلام لے آیا ہو اور وہ بچہ مر گیا ہو، بیادارث پڑا ہو امر ایچہ ملا ہو	۳۶۱			
۶۴۳	توضیح - میت کا فرار ولی مسلمان ہو، میت مسلمان لیکن اس کے قریب رشتہ دار کافر ہو	۳۶۲			
۶۴۵	توضیح - فصل، جنازہ کو اٹھا کر لے جانے کا بیان، جنازہ اٹھانے کی کیفیت	۳۶۳			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۶۴	توضیح - جنازہ لے چنے کی کیفیت، حدیث سے دلیل، جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر، دھونی، رونے والی عورت کا ساتھ چلنا، نوحہ کرنا، دامن پھاڑنا، پینٹنا، آنسو بہانا، جنازہ کے واسطے کھڑے ہونا، جنازہ کے پیچھے ذکر و قرائت کرنا، ہنسنا، دنیاوی معاملات کی باتیں کرنا، قبر پر پہنچ کر اسے اتارنے سے پہلے بیٹھنا، جنازہ کے اٹھانے میں ترتیب	۶۳۷	۳۶۵	توضیح - فص، میت کے دفن میں، دفن کا فرض ہونا، لحد، حدیث سے دلیل، قبر کی گہرائی کی حد، قبر کی درازی، قبر کی چوڑائی، میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ، عورت کا میت کو اتارنا، مردہ عورت کو اتارنا	۶۳۹
۳۶۶	توضیح - قبر میں قبلہ کی طرف سے داخل کرنے کی ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کو قبر میں داخل کرنے کے سلسلہ کی روایتیں	۶۵۰	۳۶۷	توضیح - مردہ کو رکھتے وقت کیا کہنا چاہئے، اسے قبلہ رخ کرنا، کفن کی گرہ کھولنا، مردہ عورت کے کام کرنے والے، قبر میں مٹی بچھانی، قبر سے مردہ کو نکالنا اس کے مٹی ہو جانے کے بعد، دوسرے مردہ کو اسی جگہ دفن کرنا، اس جگہ کھیتی وغیرہ کرنا، مردہ کے سر ہانے میں تکیہ رکھنا، اس کے نیچے بستر دینا	۶۵۱
۳۶۸	چند ضروری مسائل	۶۵۲	۳۶۹	توضیح - لحد پر کچی اینٹ، عورت کی قبر	۶۵۳
۳۷۰	توضیح - کچی اینٹ و لکڑی لحد پر توڑنا - قبر پر کچی اینٹ اور بانس استعمال کرنا، قبر میں مٹی ڈالنا	۶۵۴	۳۷۱	چند ضروری مسائل	۶۵۶
۳۷۲	توضیح - باب، شہید کے بیان میں، شہید کی وجہ تسمیہ، شہادت کی قسمیں، شہید کی تعریف، شہید ہونے کی شرط، شہادت کی صورتیں	۶۶۰	۳۷۳	توضیح - شہید پر نماز نہ پڑھنے میں شافعیہ کی قیاسی دلیل، اور احناف کا جواب	۶۶۲
۳۷۴	توضیح - ذمی اور مستامن کی تعریف، ذمی یا مستامن نے کسی مسلمان کو ظلم مار ڈالا، اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان بچاتے ہوئے کوئی ناحق مارا گیا، ایک جہاز پر کافروں نے آگ بھینگی جس سے اس کے اور دوسرے جہاز کے لوگ بھی مر گئے، کافروں نے مسلمانوں کو بھگا دیا اور وہ دریا میں گر گئے اور مر گئے، کافروں نے اپنے چاروں طرف گونہ و بھگادے جن سے کوئی مسلمان مر گیا، شہید کا کفن، شہید کے کپڑوں میں نجاست، شہید کا خون، حالت جنابت میں شہید، دلیل	۶۶۳	۳۷۵	توضیح - کفن اور نفض کا شہید ہونا، شہید بچے کا حکم، شہید کے کپڑے، حدیث سے دلیل، پوستین، ہتھیار، موزہ ٹوپی پانجامہ اور روئی دار	۶۶۵

صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار
	میں، س، دق میں، ط، عون و بیگ میں، ذوب کر، جل کر، گر کر، کچل کر، غلطی سے قتل ہو گیا۔ حد لکھائی کے کسی حد مرے۔		۶۶۷	۳۷۶	کپڑا، شہید کے کفن میں زیادتی وکی توضیح۔ اگر زخمی ہونے کے بعد مرث ہوا، کھایا پیا، آرام پایا، نماز کا وقت گزرا۔
۶۷۲	توضیح۔ باب، کعبہ میں نماز پڑھنے کا بیان، حد بیٹ سے دلیل، دلیل صحت۔	۳۷۹	۶۶۹	۳۷۷	توضیح۔ اگر کچھ وصیت کر کے مرا، شہر میں مقتول۔
۶۷۳	توضیح۔ کعبہ کے اندر نماز پاجما عت۔	۳۸۰	۶۷۰	۳۷۸	توضیح۔ کوئی شخص حد شرعی میں مارا گیا، امام وقت کی بغاوت میں مارا گیا، ڈکیتی کرتے ہوئے مارا گیا، خودکشی کرنی، گلا گھونٹ کر، دھتورا کھا کر، یا پھنسی کے پھندے سے مارا گیا، دریا میں ڈوب کر مر گیا، دیوار کے نیچے دب کر مر گیا، درندہ نے مار ڈالا، رات کے وقت شہر میں قتل کفار یا قصد جہد میں، دست کی بیماری میں، ہیضہ میں، پبلی کی بیماری
۶۷۴	توضیح۔ کعبہ کی چھت پر نماز، دلیل، کعبہ کی دیوار پر کھڑے ہو کر نماز، امام نے عورتوں کی نیت کی اور ایک عورت امام کی محاذی ہو گئی، سجدہ کا محل و غیر محل میں ہونا، رکعت و سجدہ کے چھوٹنے میں شک، دلیل واجب و بدعت یا سنت و بدعت ہونے میں شک۔	۳۸۱			
۶۷۵	چند ضروری مسائل۔	۳۸۲			



باب صفة الصلاة

فرائض الصلاة ستة التحريمة لقوله تعالى ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ والمراد به تكسرة الافتتاح، والقيام لقوله تعالى ﴿وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ والقراءة لقوله تعالى ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.

ترجمہ - صفت نماز کا باب، نماز میں فرائض چھ ہیں، نمبر ۱۔ تحریمہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے اور تم اپنے رب کی بڑائی بیان کرو، اس تکبیر سے مراد نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے، نمبر ۲۔ قیام کرنا ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع یا خاموشی کی حالت میں کھڑے ہو جاؤ، نمبر ۳۔ قراءت کرنا ہے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ قرآن سے تم اتنا پڑھو جتنا تم کو سہان معلوم ہو۔

توضیح :- باب نماز کی صفت میں، نماز کے فرائض، تحریمہ، قیام، قراءۃ

باب صفة الصلوة الح

یہ باب نماز کی صفت کے بیان میں ہے۔ ف۔ یہاں صفت سے مراد نماز کے ذاتی اوصاف ہے۔ ف۔ اس صفت کے بیان میں فرائض، واجبات اور سنتیں (یعنی ہر وہ کام جو نماز میں کرنے کے ہیں)۔

فرائض الصلاة ستة التحريمة لقوله تعالى ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ الح

نماز کے فرائض چھ ہیں۔ ف۔ جو یہ ہیں (۱) تحریمہ (۲) قیام (۳) قراءت (۴) رکوع (۵) سجود (۶) تعدہ اخیر، ان فرائض میں سے کچھ افعال تو رکن ہیں جو اصل نماز کے داخلی اجزاء ہیں اور کچھ افعال شرائط فرضی ہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی فرضیت کی دلیل اور تفصیل ذکر کی جا رہی ہے۔ م۔

اول تحریمہ جو عام مشائخ کے نزدیک رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے۔ م۔ مگر جنازہ کی نماز میں رکن ہی ہے۔ ش۔ بظاہر اسے شرائط نماز میں شمار کرنا چاہئے تھ مگر اس کا بہت زیادہ تعلق قیام کی حالت سے ہوتا ہے اس لئے وہاں ذکر نہیں کیا گیا ہے، اس تکبیر کو تحریمہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے نماز میں اپنے اوپر بہت سی چیزوں کو حرام کرنا ہوتا ہے اس کی فرضیت اس فرمان باری تعالیٰ سے ہے ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ خاص اپنے رب کی تم بزرگی اور بڑائی بیان کرو، اس سے مراد تکبیر افتتاح یا افتتاحی تکبیر یعنی نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ اسی بناء مفسرین نے اس پر اجماع کیا ہے۔ ع۔ تکبیر کو تحریمہ کہنا محاذ ہے، کیونکہ تحریم خود تکبیر نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہوتی ہے، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ بالاجماع تکبیر کا حکم خارج نماز فرض نہیں ہوا ہے لہذا نماز کے اندر کی فرضیت مراد ہوئی، اس طرح جہاں تک ممکن ہو اس نص کو اپنی حقیقت پر باقی رکھا گیا ہے اور یہی لازم ہے۔

اور اس کی دوسری ابوداؤد کی یہ حدیث ہے مفتاح الصلوة الطهور و تحریمها التکبیر و تحلیلها التسليم، یعنی نماز کی کنبی طہور اور تحریم اس کی تکبیر ہے تحلیل اس کی تسليم ہے، امام نووی نے احکام میں اس حدیث کی اسناد کو اچھا کہا ہے۔ ف۔ اس طرح تکبیر تحریمہ ایسا فرض ہے جو شرط ہے ہر نمازی پر خواہ نمازی امام کی حیثیت سے ہو یا مقتدی ہو، یا منفرد ہو، بشرطیکہ اس کے کہنے پر وہ قدرت بھی رکھتا ہو، اسی بناء پر گوگلے اور امی ۔ پر کہنا واجب نہیں ہے، اور معتبر یہ ہے اس تکبیر کے کہنے وقت عظمت خداوندی کا ردہ کرے، و فرض نمازوں میں جب کھڑے ہونے کی حاکت ہو تو اس تکبیر کے کہنے کے لئے معتبر یہ ہے کہ کھڑے ہونے کے ساتھ تکبیر کہی جائے (بیٹھے ہوئے نہیں) اور فرض نماز میں کھڑے ہونے کی حاکت نہ ہو یا نفل نماز ہو تو بیٹھ کر بھی

تکبیر کہنی جائز ہے اور یہ تکبیر خواہ عربی زبان میں ہو یا فارسی وغیرہ کسی بھی زبان میں ہو اصح قول یہی ہے، مگر اس میں اللہ کا نام ہونا ضروری ہے اگرچہ صرف اللہ کا نام ہی ہو، اصح قول کے مطابق، اور عربی زبان میں لفظ تکبیر سے ہو یا تسبیح اور تہلیل سے (مثلاً سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ) ہو، اگرچہ (ان الفاظ سے کہنا اللہ اکبر کی بہ نسبت) مکروہ بھی ہے، اسی طرح اللہ کا کوئی سا بھی پاک نام لینا اصح قول کے مطابق کافی ہے، اگرچہ صرف لفظ اللھم ہو، لیکن اللھم اعصلی یا بسم اللہ الرحمن الرحیم سے انتہاج نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان سے خالص ذکر مراد نہیں ہوتی ہے، مزید ضروری مسائل بعد میں ان شاء اللہ ذکر کئے جائیں گے۔ م۔

دوم القیام دوسرا فرض قیام ہے۔ ف۔ جینی کھڑے ہو کر پڑھنا جینی اس کے لئے جو کھڑے ہونے اور سجدہ کرنے پر قادر ہو۔ ت۔ فرض نمازوں میں (کھڑے ہو کر پڑھنا فرض)۔ ج۔ اور وتر میں۔ الجوہرہ۔ اسی طرح اس نماز میں بھی جو فرض کے حکم میں (ملحق بفرض) ہو جیسے نماز نذر میں۔ د۔ اور فجر کی سنتوں میں بالاتفاق جیسا کہ اخلاصہ میں ہے۔ ث۔ اور جو شخص قیام تو کر سکتا ہو مگر سجدہ نہیں کر سکتا ہو، یا سجدہ کر سکتا ہو مگر زخم بہتا ہو اور معذور نہ ہو تو اس کے لئے بیٹھ کر اشارہ کرنا بہتر ہے، اور کبھی بیٹھنا ہی واجب ہوتا ہے جیسے کسی معذور کے کھڑے ہونے کی صورت میں طہارت ختم ہو جاتی ہو اور بیٹھنے سے ختم نہ ہوتی ہو مثلاً کھڑے ہونے سے پیشاب آجاتا ہو یا کھڑے ہونے سے چوتھائی جسم ستر کا کھل جاتا ہو، یا کوئی شخص کھڑے ہو کر کچھ قرأت نہ کر سکتا ہو یا اس سے وہ رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اس پر بیٹھ کر پڑھنا واجب ہے، اگر مسجد میں جماعت سے پڑھنے کی نیت سے جانے کی صورت میں کھڑے ہو کر پڑھنے کی صدا حیت نہ رہتی ہو اور بیٹھنے پر مجبور ہو تو گھر ہی میں کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے، اسی قول پر فتویٰ دینا چاہئے۔ د۔ مگر مجتہبی میں کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ جائے اور بیٹھ کر پڑھے۔ ط۔ س۔

خلاصہ یہ ہے کہ اصل قیام فرض ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے خضوع یا خاموشی کی حالت میں کھڑے ہو۔ ف۔ لہذا قیام کا حکم فرض ہے اور چونکہ بالاجماع نماز کے مساو کسی اور موقع میں کھڑا ہونا فرض نہیں ہے لہذا اس حکم کو نماز ہی کے لئے خاص کر کے فرض ہونے کا حکم کیا جائے گا، اور نفل نماز اس حکم میں نہیں ہے کیونکہ وہ تو بندہ پر لازم ہی نہیں ہے، حضرت زید بن ارقم سے روایت ہے کہ ہم لوگ نماز میں باتیں بھی کرتے تھے یہاں تک کہ ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ کا حکم نازل ہوا، اور ہم لوگ کلام کرنے سے روک دیئے گئے، سوائے ابن ماجہ کے تمام صحیح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ص۔ قیام سے مراد اتنا کھڑا ہونا ہے کہ اس کی حالت میں دونوں ہاتھ سیدھے کرنے سے گھٹنے نہ پائے جائیں، بغیر عذر کے ایک پاؤں پر کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور عذر کی حالت میں مکروہ ہے۔ الجوہرہ۔ السراج۔

سوم القراءۃ تیسرا فرض قرءۃ قرآن پاک ہے، اس فرمان خداوندی کی وجہ سے ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَسَرُّوْنَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ یعنی قرآن سے اتنا پڑھو جتنے تمہارے لئے پڑھنا آسان ہو۔ ف۔ اس سے دو باتیں معلوم ہوئی، نمبر ۱۔ یہ ہے کہ پڑھو، اس سے نماز ہی میں فرض ہوا کیونکہ بالاجماع نماز کے علاوہ کسی دوسرے موقع میں فرض نہیں ہے، نمبر ۲۔ یہ ہے کہ فرض اسی قدر ہے کہ وہ سنا ہو۔ م۔

قرءۃ قرآن صرف اسی شخص پر فرض ہے جو پڑھنے پر قادر ہو، اور یہ قراءۃ امام اور منفرد کی نماز میں رکن ہے اور متقی کی نماز میں زائد ہے، کیونکہ اس کا کوئی خفیہ نہیں ہے، جیسا کہ شمی میں ہے، کتنی قراءت آسان سمجھی جائے گی تو امام اعظمؒ کے نزدیک قول اصح کے مطابق ایک چھوٹی آیت ہے، جیسا کہ اخلاصہ میں ہے، مگر شرط یہ ہے کہ ایک ہی کلمہ نہ ہو، مثلاً مدھامتان، کیونکہ قول اصح میں یہ کافی اور جائز نہیں ہے، جیسا کہ ظہیر یہ اور شرح الجمع لابن الملک اور السراج میں ہے، پھر صرف مقدار فرض پر ہی اکتفاء کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الصدر۔ کیونکہ پوری سورہ فاتحہ اور کچھ دوسری بھی واجب ہے۔ م۔

اگر کوئی یہ الکرسی جیسی ایک بڑی سیت کو تھوڑا تھوڑا کر کے دور کھتوں میں پڑھے تو عام مشائخ کے نزدیک اصح قول کے مطابق جائز ہے۔ الکافی۔ اسنید۔ قراءۃ کی حد یہ ہے کہ صحیح حروف زبان سے ادا کرے اور خود اسے سنے، کیونکہ عام مشائخ کے

نزدیک جائز نہیں ہے۔ الحیط۔ اور یہی مختار ہے السراجیہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ النہایہ۔

سی انداز سے ذبیحہ پر رسم اہند پڑھنا، اور طلاق اور عتاق کے مسئلہ میں انشاء اللہ کہہ کر استثناء کرنا اور ایلاء، اور بیع میں بھی ضروری ہے، الحیط، یہاں تک کہ اگر حروف تو صحیح ہوں مگر خود بھی نہ سن سکے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہ ہوگا۔ م۔ پھر فرض نماز میں قراءۃ کرنے کی جگہ صرف دور کعتیں ہیں الحیط، خواہ وہ فجر نماز کی ہوں یا مغرب کی، یا بانی اور نمازوں کی ہوں، اسی طرح وہ دور کعتیں پہلی ہوں یا آخری ہوں یا پہلی دور کعتوں میں سے کوئی ایک ہو اور دوسری دور میں سے کوئی ایک ہو، ابو الکلام۔ یہاں تک کہ اگر ایک ہی رکعت میں قراءۃ کی تو نماز فاسد ہوگی، النہی، اور تردد نفل کی تمام رکعتوں میں قراءۃ فرض ہے، الحیط، سوتے ہوئے قراءت کرنی صحیح قول میں جائز نہیں ہے، الظہیر، یہ، سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بلا تعلق محققین بالاجماع جائز نہیں ہے، یہی قول اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، جبکہ الجمع وغیرہ میں ہے، ظاہر المذہب میں صرف دور کعتوں میں قراءت فرض ہے اور باقی رکعتوں میں فرض نہیں ہے، لیکن دلیل کے اعتبار سے باقی رکعتوں میں وجوب کا قضا ہے، مزید تفصیل بیان کی جائے گی۔ م۔

والرکوع والسجود لقوله تعالى ﴿وَأَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ والقعدة فی آخر الصلوة مقدار التشهد، لقوله عليه السلام لابس مسعود حين علمه التشهد: اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك، علق التمام بالفعل قرأ اوله بقرا

ترجمہ۔ اور رکوع و سجدہ کرنا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے ﴿وَأَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ کہ تم رکوع کرو سجدہ ادا کرو، اور نماز کے آخر میں تشہد کی مقدمہ، رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی وجہ سے جو آپ نے عبد اللہ بن مسعود کو فرمایا تھا اس وقت جبکہ نہیں تشہد سکھایا تھا کہ تم نے جب یہ کہہ لیا کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی، اس میں آپ نے نماز کے تمام ہونے کو فعل تشہد پر محقق کیا ہے کہ وہ تشہد کو پڑھیں یا نہ پڑھیں۔

توضیح:۔ رکوع اور سجدہ، قعدہ اخیرہ، ترتیب ارکان، نماز کا مکمل ہونا، ایک رکن سے

دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا، مقتدی کا امام کی متابعت، امام کو صحیح جاننا

مقتدی کا امام سے پیچھے رہنا، وقت اقتداء امام اور مقتدی کا رخ

والرکوع والسجود لقوله تعالى ﴿وَأَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ الح

اور چوتھ فرض رکوع کرنا اور پانچواں سجدہ کرنا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے ﴿وَأَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو۔ ف۔ بعض نسخوں میں ﴿وَأَرْكَعُوا﴾ کی ابتداء کے ساتھ ہے مگر یہ کاتب کی غلطی کی وجہ سے ہوا ہے، اور اس سے حکم بالاتفاق نماز میں فرضیت کا ہے۔ م۔ رکوع کی حد یہ ہے کہ ہاتھوں کو بڑھانے سے گھٹنے پائیں جائیں۔ السراج۔ اور بیٹھنے کی صورت میں سر زانو کے مقابل ہو جائے، ابو السعد۔ د۔ ش۔ اور مکمل سجدہ یہ ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں رکھی جائیں، اور اگر کوئی کسی عذر کی وجہ سے صرف کوئی ایک رکھے تو بجا کر اہت جائز ہے، اور اگر کسی عذر کے بغیر فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق جائز ہے مگر مکروہ ہے، اور صرف ناک پر سجدہ کرنا، حنین کے قول کے مطابق جائز نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو اس سے سجدہ ساقط ہو جائے گا وہ صرف اشارہ سے سجدہ کرے، جیسا کہ خزانۃ المفتنین میں ہے، سجدہ کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر پاؤں میں سے کم از کم ایک انگلی زمین پر ضرور رہے۔ د۔ ورنہ سجدہ بالکل باطل ہو جائے گا۔ م۔

ساری امت کا اس بات پر اتفاق اور اجماع ہے کہ پہلے سجدہ کی طرح دوسرا بھی فرض ہے، الزاہدی۔ جیسا کہ ساری امت کا ہر نماز کی قعدہ رکعت کے بارے میں جماع ثابت ہے، الفجر، ایسی گھس در روئی وغیرہ جس پر پیشانی اور ناک جم جائے اور اس کا حجم معصوم ہو تاہو تو اس پر سجدہ کرنا جائز ہے ورنہ نہیں، عرابہ اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ کرنا جائز نہ ہو گا اور اگر زمین پر ہو تو جائز ہوگا،

جیسے کہ تخت پر جائز ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، گیسوں اور جو پر سجدہ کرنا جائز ہے، لیکن کاکن، چنوں، درکودوں، گر بورے میں بند ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں، السراج، نمازی کی پیٹھ پر سجدہ جائز ہے اور غیر کی پیٹھ پر نہیں ہے، نمازی کی ران پر سجدہ کرنے کے بارے میں مختار یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں، نمازی کے گھٹنے پر کسی حال میں بھی سجدہ جائز نہیں ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، نمازی کی پتیلی اگر زمین پر ہو تو قول! صبح میں جائز ہے۔ المستعین۔

مردہ کی پیٹھ پر رکھے ہوئے مردہ پر سجدہ کرنا اس وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ میت کا حجم محسوس نہ ہو تاہو ورنہ صحیح نہ ہوگا، محیط السرخسی۔ اگر قدموں کی جگہ سے سجدہ کی جگہ سے ایک یا دو کچی کھڑی اینٹوں تک اونچی ہو تو اس پر سجدہ جائز ہوگا ورنہ جائز نہ ہوگا، الزاہدی، چکی اینٹ کا اندازہ ایک ہاتھ کی چوٹائی ہے۔ السراج۔ ہاتھ سے مراد کتنی تک ہے۔ م۔ حجت میں ہے کہ اگر کسی کے سجدہ کی جگہ پر کانٹے یا شیشے کے ٹکڑے پڑے ہوں اس سے وہ اپنا سرواہ سے اٹھ کر دوسری جگہ رکھ کر سجدہ کرے تو جائز ہوگا اور اسے ایک ہی سجدہ شمار کیا جائے گا، اتنا تاریخیہ، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر پہلی جگہ پر تین بار تسبیح کہنے کے انداز سے پورا سجدہ نہ کیا ہو تو ایک سجدہ شمار ہی ورنہ دو سجدے شمار ہونے چاہئے۔ م۔

اگر سجدہ کرتے وقت دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے گئے تو سجدہ صحیح نہ ہوگا، پاؤں کی انگلی بھی رکھی نہ گئی ہو تو ادا نہ ہوگا اور اگر ایک پاؤں رکھ دیا تو باعذر مکروہ ہوگا، شرح المنیہ للامیر، قدم رکھنے میں انگلیوں کے ساتھ رکھنا مراد ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو، اور اگر جگہ کی تنگی کی وجہ سے کوئی انگلیوں کے بجائے صرف ایک پشت قدم رکھ دے دوسری نہ رکھے تو تمام نماز صحیح ہوگی جیسے ایک قدم پر کھڑا ہونا جائز ہوتا ہے، الخلاصہ یعنی عذر کی وجہ سے جائز ہے ورنہ مکروہ ہے، السراج۔ م۔ اگر کسی نے سوتے ہوئے سجدہ کیا تو وہ سجدہ کا عہدہ کرے، اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو اس کی اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

والقعدة هي آخر الصلوة مقدار التشهد، لقوله عليه السلام لا ين مسعود حين علمه التشهد الح
اور چھ فرض وہ تشہد کی مقدار میں قعدہ ہے جو نماز کے آخر میں ہو۔ ف۔ خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو، تشہد یعنی التحیات سے عہدہ و رسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے، یعنی تشہد سے مراد اس کی ابتداء سے آخر تک ہے اور صرف شہادتیں نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی تنہا م سے پہلے عہدہ و رسولہ تک پڑھ کر گفتگو کرے تو اس کی نماز پوری ہوگی۔ الجواب۔ لقوله عليه السلام اس دلیل کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو تحیات (عہدہ و رسولہ تک) سکھائی تو فرمایا کہ تم نے جب یہ کہہ لیا اسے کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ اس سے معلوم ہو کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہو گئی یا کر لیا تو بھی پوری ہو گئی۔ ف۔

علق التمام بالفعل قرأ اوله بقرأ الح

اس فرمان میں آپ نے اس کے کرنے پر نماز کے پورا ہونے کو معنی کر دیا ہے خواہ اس کا کچھ حصہ بڑھا ہو یا پڑھا ہو۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی مقدار بیٹھنا فرض ہے، واضح ہو کہ مصنف ہدایہ نے یقین کے ساتھ کہا ہے کہ ادا قلت ہدا و فعلت ہدا کا جملہ رسول اللہ ﷺ کا مبارک کلام ہے، اور بعضوں نے یقین کے ساتھ کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف التحیات پڑھائی ہے، اس کے بعد ابن مسعود نے لوگوں سے اس حدیث کو بیان کرتے وقت مذکورہ جملہ اپنی طرف سے بڑھا کر کہا ہے، لیکن ہم یہ واضح کر دینگے کہ اول تو بڑھا کر کہنا اس بات کی دلیل نہیں ہوتی ہے کہ واقعہ حدیث میں یہ جملہ موجود نہیں ہے، دوسرے یہ کہ بڑھا کر بیان کرنے سے کچھ نقصان بھی نہیں ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابو داؤد کی حدیث جو عبداللہ بن محمد انصاری سے مروی ہے اور امام احمد کی حدیث جو الفضل بن دکین سے مروی ہے اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث التحیات کے آخر میں اضافہ کر کے ساتھ اس طرح ہے کہ ادا قلت ہذا او قضیت ہذا فقد قضیت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ یعنی التحیات اللہ سے عہدہ

ورسولہ کے بعد یہ جملہ بھی زائد ہے کہ جب تم نے یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو تم نے اپنی نماز پوری کر لی، اس کے بعد اگر کھڑے ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ اور گر بیٹھے رہنا چاہو تو بیٹھے رہو، اس حدیث میں کہیں اس بات کا کوئی اشارہ نہیں ہے کہ ادا قلت ہذا اوقصیت ہذا الح کا جملہ خود حضرت عبداللہ بن مسعود کا مقولہ ہے، اور دارقطنی کی روایت میں اوقصیت کی جگہ اوقعت ہے جب مصنف نے لکھا ہے، البتہ شبید بن سوا نے زہیر بن حلاویہ سے عبدالرحمن بن ثابت نے جس سے مفصل روایت کی ہے کہ یہ جملہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے کلام کا حصہ ہے۔

اور نووی نے کہا ہے کہ تمام حفاظ حدیث اس بات پر متفق ہیں کہ یہ جملہ مدرج ہے یعنی عبداللہ بن مسعود کے کلام کا حصہ ہے جو حدیث کے کلمات سے مل گیا ہے، یعنی نے اس مدرج کا جواب دیا ہے کہ اس طرح بھی تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ کلام خود آن حضرت ﷺ کا بھی مقولہ ہے اور بن مسعود نے کبھی تو حضرت ﷺ کا کلام بیان فرمایا ہے، اور کبھی اسی کو اپنی طرف سے بیان فرمایا ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے تمام روایت میں مطابقت اور موافقت اچھی طرح ہو جاتی ہے، اور کسی طرح کی خارجی مخالفت باقی نہیں رہ جاتی ہے، ابن الہمام نے اس کی تائید میں کہا ہے کہ اگر یہ جملہ مدرج بھی ہو یعنی ان کی اپنی طرف سے بڑھایا ہوا ہو تو اس پر زیادہ سے زیادہ یہی کہنا ہو گا کہ یہ جملہ موقوف ہے یعنی خود ابن مسعود کا مقولہ ہے، جبکہ ایسے مسائل میں موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

ف۔ اور اس سے استدلال کا طریقہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس جملہ پر نماز کا مکمل ہونا متعلق کیا ہے یعنی جب یہ ہو جائے تب نماز تمام ہے تو اس عبادت کو اس طرح مقدر مانا جائے گا کہ ادا قلت ہذا والت قاعدہ او فعلت القعود ولم تغل فقد تمت صلاتک یعنی جب تم نے التحیات للہ الح کو کہا اس حالت میں کہ تم بیٹھے رہو یا تم بیٹھے ہی رہے جا مانا کہ کچھ نہیں کیا تو بھی تمہاری نماز پوری ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ (لفظی) قول سے متعلق ہے یعنی کہا یا نہ کہا؟ اور فعل سے متعلق نہیں ہے، کیونکہ فعل تو بہر حال ثابت ہے خواہ پڑھے یا نہ پڑھے تو بہر حال ثابت ہے، لہذا نماز کا تمام ہونا بھی دو باتوں پر موقوف ہو پڑھے یا پڑھے، لیکن بیٹھنا تو پڑھنے کی حالت میں بھی موجود ہے، اس طرح بیٹھ جانا ہی حقیقتاً مشرودہ ہے کیونکہ بیٹھ کر پڑھنا تو اجماع کی دلیل سے ثابت ہے، اب نماز کا تمام ہونا اسی فعل پر موقوف ہوا، اور اس کی فرضیت اس حدیث مذکور کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ فرض تو وہ ہے جو کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جبکہ یہ حدیث خبر واحدہ ہے، بلکہ اس کی فرضیت اس دلیل قطعی یعنی فرمان باری تعالیٰ ﴿اقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ سے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم نماز کو اس کی تمام شرائط اور رکان کے ساتھ ادا کرو، اور چونکہ یہ بیان و فرمان مجمل ہے اور یہ حدیث مذکور اس کے ایک جزو یعنی قعدہ اخیر کا بیان ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب مجمل قرآن کا بیان کسی حدیث واحدہ سے ہوتا ہے تو اس سے حاصل شدہ تفصیل بھی قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتی ہے، یہی صحیح ہے، اس طرح یہ ہوا کہ قعدہ جو نماز میں فرض ہے یہ بھی قرآن ہی سے ثابت ہوا۔

اس بات پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مذکور دلیل کی وجہ سے تو التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائے، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس کا پڑھنا فرض نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ قراءت کا فرض ہونا قرآن میں مجمل نہیں ہے کیونکہ اس کی فرضیت کی آیت ﴿فَاَقْرَءُوا مَا تَسْمَعُونَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ میں خود من بیان یہ موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا فرض ہے (کسی اور چیز کا پڑھنا فرض نہیں ہے)۔ مع۔ ب قعدہ اولی کو فرض نہ ماننے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی حدیثیں پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے قطعی سے قعدہ چھوٹ جانے کی صورت میں آپ اس کی ادائیگی کے دوبارہ نہیں لوٹے ہیں اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ فرض نہ تھا اگر ایسا ہوتا تو یاد آتے ہی آپ اس کی ادائیگی کے لئے دوبارہ ضرور لوٹ آتے۔

اسی طرح قراءت فاتحہ اور طہانیت کو فرض نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے فرض کہنے کی وجہ سے قراءت قرآن میں جو

سہولت من جانب اللہ دی گئی ہے اس کا منسوخ ہونا لازم آجاتا، ایسی طرح بہت سے ایسے افعال جنہیں سنت کہا جاتا ان کو فرض نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ثبوت میں جتنے دلائل ہیں ان میں سنتوں کے ہی دلائل پائے گئے ہیں اور دل کٹ قطعہ نہیں پائے گئے اس لئے ہم انہیں بھی فرض نہ کہہ کر سنت کہتے ہیں۔ مع۔ واضح ہو (کہ رکن اور فرض میں کچھ فرق ہے اس طرح سے) کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے مگر ہر فرض کا رکن ہونا ضروری نہیں ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہو کر رکن بھی ہے یا نہیں تو محیط اور ایضاً میں ہے کہ یہ قعدہ بھی دوسرے فرضوں کی طرح ایک رکن نہیں ہے، یہی قول امام شافعی اور احمد وغیرہم رحمہم اللہ کا ہے، امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سنت ہے، کیونکہ کسی چیز کا رکن وہ ہوتا ہے جس سے اس چیز کی تفسیر ہوتی ہے جبکہ نماز کی تفسیر میں صرف قیام، قراءت، رکوع و سجود آتا ہے اور قعدہ سے اس کی تفسیر نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ مینی میں ہے۔

اور نہ یہ میں ہے کہ اسی بناء پر اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں نماز نہیں پڑھوں گا تو قیام، قراءت، رکوع و سجود کے بعد سر اٹھاتے ہی وہ حادث ہو جائے گا، قعدہ اخیرہ کی ادائیگی پر موقوف نہ ہوگا، اور سراجہ میں ہے کہ جو کوئی اس کی فرضیت کا منکر ہو گا وہ کافر نہ ہوگا، مگر بدائع میں کہا ہے کہ وہ رکن تو ہے مگر رکن اصلی نہیں ہے بلکہ رکن زائد ہے، اور صحیح یہ ہے واللہ اعلم کہ وہ فرض ہی ہے بلکہ نہایہ میں کہا ہے کہ اس کی تحقیق اس طرح ہے کہ یہ قعدہ عمل کے اعتبار سے تو فرض ہے مگر اعتقاد کے اعتبار سے فرض نہیں ہے کیونکہ خبر الواحد سے اس کا ثبوت ہوا ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر ہے، اور چونکہ قعدہ واجب کے درجہ میں ہے اسی لئے اس کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ امام مالکؒ، زہری اور ابو بکر الازہم کے نزدیک یہ سنت ہے سوائے سلام کے اندازے کے۔ مع۔

اور متون کی بعض کتابوں میں بعض مسائل سے استنباط کر کے امام صاحب کے نزدیک خروج بھنہ کو بھی فرض شمار کیا گیا ہے، یعنی نماز کے تمام کام ختم کرنے کے بعد اپنے کسی اختیاری کام سے نماز سے باہر ہو جانا، تو یہ میں بھی اس کو فرض ہی کہا ہے، لیکن ہندیہ میں ہے کہ خروج بھنہ کسی طرح فرض نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے، المستبین، العینی، اور بہت سی کتابیں، اور زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ امام اعظمؒ اور صاحبین سب کے نزدیک وہ بالاتفاق فرض نہیں ہے، مجتبیٰ میں کہا ہے محققین اسی کے قائل ہیں۔ د۔

اب کچھ اور فرائض بھی قابل ذکر ہیں:

نمبر ۱۔ مثلاً قیام کو رکوع سے اور رکوع کو سجود سے مقدم کرنا یعنی فرائض میں ترتیب کرنا بھی فرض ہے۔

نمبر ۲۔ نماز کو مکمل کرنا۔

نمبر ۳۔ ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا کیونکہ ان چیزوں کے بغیر نماز نہیں ہوتی ہے اس لئے یہ چیزیں بھی فرض ہوئیں۔ مع۔

نمبر ۴۔ مقتدی پر فرض ہے کہ فرائض میں اپنے امام کی اتباع کرے۔ د۔ اگر واجب اور سنت کاموں میں امام کی اتباع نہ ہو سکے بلکہ چھوٹ جائے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی۔ ث۔

نمبر ۵۔ مقتدی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے امام کی نماز کے صحیح ہونے کا یقین رکھے۔ د۔ اسی بناء پر اگر امام نماز تو حقیقت میں صحیح ہو رہی ہو مگر کسی وجہ سے مقتدی امام کی نماز کے غلط ہونے کا یقین کرتے ہوئے بھی اس کی اتباع کر رہا ہو تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی، مثلاً امام نے تحریر کر کے ایک رخ پر نماز شروع کی مگر مقتدی کی رائے میں وہ غلطی رہو تو فقط کسی مقتدی کی نماز فاسد ہوگی، حقیقی مقتدی کی اقتداء شافعی امام کے پیچھے صحیح ہوگی یہ نہیں اس کی بحث انشاء اللہ عنقریب بالتفصیل آئے گی۔

نمبر ۶۔ مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جائے یعنی ایڑیاں امام سے آگے بڑھی ہوئی نہ ہو۔
نمبر ۷۔ اقتداء کرتے وقت اسے یہ معلوم نہ ہو کہ امام کا رخ اس کے رخ کے خلاف ہے۔ د۔ یہ بات پہلے گذر چکی ہے۔

نماز وقتی اور قضاء

نمبر ۸۔ جو شخص وقتی نماز پڑھ رہا ہو اس پر قضاء کا پیہبہ ادا کرنا اس وقت رزم نہ ہو۔

نمبر ۹۔ عورت اس کے قریب اس طرح نہ ہو جس سے نماز فسد ہوتی ہے۔

نمبر ۱۰۔ تعدیل ارکان رکوع میں اس کے بعد اس سے کھڑے ہونے میں، سجدہ کرنے میں، دونوں سجدوں کے درمیان (بیٹھنے) جسہ کرنے میں فرض عملی ہے، یہ قول امام ابو یوسف امام شافعی امام مالک اور امام احمد کا ہے اور عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور اسی کو ابن الہمام نے بھی قبول کیا ہے، تعدیل کرنے سے مراد یہ ہے کہ تمام اعضاء میں سکون آجائے اور بندھن اور جوڑوں کی حرکت ختم ہو جائے اس کے پائے جانے کے لئے کم از کم ایک مرتبہ تسبیح کی گنجائش ہو، تسبیح سے مراد مثلاً سبحان ربی الاعلیٰ کہنا ہے، جیسا کہ عینی اور النہر میں ہے، اور امام اعظم و امام محمد کے نزدیک رکوع وجود اور ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب ہے، اور یہی صحیح ہے، اہمیت یہ ہے، اور رکوع سے اٹھتے وقت اور سجدوں کے درمیان جسہ میں ان کے نزدیک واجب نہیں ہے، فقہاء کا اسی پر اتفاق ہے، جیسا کہ الظہیر یہ اور الکافی میں ہے، مگر محیط میں رکوع کے بعد قیام ترک کرنے کی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے سجدہ سہو کرنے کو واجب بتایا ہے۔ ع۔ م۔

توضیح از مترجم

اب بندہ مترجم کے نزدیک مذکورہ فرائض میں سے اکثر واجبات ہیں، اور ان کے فرض کہنے پر دلائل پیش کرنا مشکل ہے، جس کا کچھ بیان آئندہ آئے گا، واضح ہو کہ فرائض کے ادا کرتے وقت ہوش گوش کار ہونا بھی ضروری ہے یعنی ادا کرنے والا بیدار و ہوشیار ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے سوتے ہوئے کوئی فرض ادا کیا تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، صبح قول کے مطابق اگرچہ وہ فرض قراءت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو، در مختار میں ہے کہ اس میں غفلت سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اسی بناء پر اگر جاگتے ہوئے مگر بد خیالی کے عالم میں بھی کوئی فرض ادا کر لیا تو کوئی نقصان نہ ہوگا۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ اس طرح بد خیالی میں پورے فرائض بھی کوئی ادا کر لے تو بھی نقصان نہ ہوگا، لیکن یہ فتویٰ صرف ظاہری طور پر ہے یعنی ظاہر میں اس کے ذمہ سے فرض ساقط کا فتویٰ دیا جائے گا، مگر دیانتداری کے فتویٰ کے مطابق اس کے حصہ میں وہی ہوگا جو اس نے ہوش اور عقل و سمجھ کے ساتھ کیا ہوگا، جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے، اس کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، لہذا بہتر اور صحیح یہی ہے کہ غفلت کے ساتھ نماز ادا ہونے کے جواز کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہئے، یہاں یہ حکم دینا سہو ٹکھل چاہئے۔ م۔

سوتے ہوئے میں جو رکن ادا کیا گیا ہو اس کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہے ورنہ نماز باطل ہوگی، لہذا اگر سوتے ہوئے میں رکوع یا سجدہ ادا کیا ہو تو اسے دوبارہ کرنا چاہئے، اور اگر رکوع یا سجدہ کرتے ہوئے کوئی سو گیا ہو تو اس کے اعدہ کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ محیط السرخسی کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ جو کوئی بندہ نماز میں بے اختیار ہو کر سو جاتا ہے تو اتنے تعدی فرشتوں پر بڑائی اور خوشی کا اظہار کرتا ہے، واضح ہو کہ رکن ہو یا واجب ہو دونوں کے ترک ہونے کی صورت میں اس کا اعدہ واجب ہے، مگر رکن کو نمازی میں اعدہ کرنا ضروری ہے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی، واجب چھوٹ جانے کی کمی سجدہ سہو ادا کرینے سے پوری ہو جاتی ہے، اور اگر سجدہ سہو کے ذریعہ نقصان کی کمی پوری نہ کی جاسکی تو چونکہ ارکان ادا کئے جا چکے ہیں اس لئے نماز کا کچھ وجود مانا جائے اس کا اعدہ کرنا واجب ہوگا ورنہ وہ گنہگار ہوگا۔ م۔ یہاں تک فرائض کا بیان ہوا۔

قال وما سوى ذلك فهو سنة، اطلق اسم السنة وفيها واجبات كقراءة الفاتحة وصم السورة معها ومواعات الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال

ترجمہ اور فرمایا کہ نماز کے مذکورہ افعال کے سوا جو کچھ ہیں وہ سب سنتیں ہیں، یہاں پر باتق نے غلط سنت ذکر فرمایا ہے جبکہ ان میں کچھ واجبات بھی ہیں، مثلاً سورۃ فاتحہ پڑھنا، اس کے ساتھ کوئی سورۃ ملانا، اور ایسے افعال کے درمیان جو مکرر مشروع ہیں ان میں ترتیب کا بھی خیال رکھنا۔

توضیح - سنن ورواجبات نماز، اعادہ نماز میں نئے مقتدی کے اقتداء، سورہ فاتحہ کو

چھوڑ کر قرآن پڑھنا، سورہ فاتحہ میں سے کچھ چھوٹ جانا، کچھ دوسری سورہ ملانا، دوسری

سورہ ملانے کے لئے رکعتوں کو متعین کرنا، فرض نماز کی آخری رکعتوں میں سورہ ملانا

قال وما سوى ذلك فهو سنة الح

مذکورہ افعال کے سوا دوسرے افعال سنت ہیں۔ ف۔ یعنی وہ فرض اور ارکان نہیں ہیں، بلکہ وہ سب سنت سے ثابت شدہ ہیں اگرچہ وہ واجب اور سنت ہوں، اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے اطلق اسم السنة الح باتق نے لفظ سنت کہا ہے اگرچہ ان افعال میں سنتوں کے علاوہ واجبات بھی ہیں۔ ف۔ یعنی وہ افعال جن کے چھوٹ جانے سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے مگر سجدہ سہولاً لازم آتا ہے خواہ قصداً چھوڑا ہو یا بھول کر، اور سجدہ سہولاً نہیں کیا تو نماز کا اعادہ کرنا واجب ہے، اور یہی حکم مکروہ تحریمی ہونے کی صورت میں بھی ہوتا ہے یعنی دائرے ہوئے فرض کا اعادہ کرنا ضروری ہوتا ہے، قول مختار یہی ہے۔ د۔ تن۔ اگر کسی نئے شخص نے ایسے شخص کی اقتداء کر لی جو اپنی نماز کا اعادہ کر رہا ہو تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی۔ ع۔

كقراءة الفاتحة الح

جیسا کہ پوری سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔ ف۔ یہ حکم م۔ و منفرد یعنی تنہا پڑھنے والے کے لئے بھی، ہذا اگر کسی نے قرآن پاک میں سے ایک پوری رکوع یا اس سے بھی زیادہ قراءت کر لی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو اس پر سجدہ سہولاً لازم ہوگا، لہذا، ایک قول یہ ہے کہ اگر سورۃ فاتحہ سے زائد آیتیں چھوڑ دے گا تب سجدہ سہولاً واجب ہوگا اس بناء پر نصف سے کم چھوڑنے سے واجب نہ ہوگا، لیکن قول اوں ہے۔ م۔ د۔

وصم السورة اور سورہ فاتحہ کے ساتھ کوئی دوسری سورہ بھی ملانا واجب ہے۔ ف۔ اگر کوئی سورہ ہو تو بہتر ہے، و۔ اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا ان کے برابر ایک آیت بھی ہو تو بھی کافی ہے، جیسا کہ انہر میں ہے، اس سے بھی کم ملانا مکروہ تحریمی ہے، سورہ فاتحہ کو دوسری تمام سورتوں سے پہلے پڑھنا بھی واجب ہے، انہر، یہاں تک کہ دوسری سورہ کا کوئی حرف بھی سورہ فاتحہ سے اتنا پہلے پڑھے جس میں ایک رکن دہا ہو سکے تو سجدہ سہولاً لازم ہوگا۔ ط۔ نیز سورہ فاتحہ اور دوسری سورہ کو بھی فرض کی پہلی رکعتوں میں متعین کرنا واجب ہے، مگر سنت و در ترکی تمام رکعتوں میں پڑھنا واجب ہے، احر۔ ت۔ د۔ فرض نمازوں کی آخری رکعتوں میں سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہیں ہے، و یہی قول مختار ہے۔ د۔

فرض کی رکعت میں فاتحہ کو مکرر کرنا، سورہ فاتحہ بھول کر کوئی دوسری سورہ پڑھنا

فرض کی پہلی دور رکعتوں میں سورہ ملانے سے پہلے دوبارہ سورہ فاتحہ پڑھنے سے سجدہ سہولاً واجب ہوگا۔ ط۔ لیکن امامت کرتے ہوئے کسی مجبوری سے ایسا ہو جائے تو چاہئے، جیسا کہ اسی فصل میں اس کے متعلق بیان آتا ہے۔ م۔ اور اگر سورہ پڑھنے کے بعد سورہ فاتحہ کو بار بار پڑھایا پیچھی دور رکعتوں میں سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہولاً لازم نہ ہوگا، ط، اگر کوئی شخص پہلی یا دوسری رکعت

میں بھول کر سورہ فاتحہ نہ پڑھ کر کوئی دوسری سورہ پڑھ گیا بعد میں اسے یاد آیا تو وہ از سر نو سورہ فاتحہ پڑھ کر کوئی اور سورہ ملائے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، الحیظ، جس نے عشاء کی پہلی دونوں رکعتوں میں سورہ پڑھی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو آخری رکعتوں میں سے اسے فاتحہ دوبارہ نہیں پڑھنی چاہئے، اور اگر پہلی دونوں رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھی تو آخری رکعتوں میں فاتحہ اور سورہ دونوں بلند آواز کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے، الہدیہ، اور اگر پہلی رکعتوں میں کچھ نہیں پڑھا ہو تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے لیکن سجدہ سہو ادا کر لے، قاضی خان

ومراعات الترتیب فیما شرع مکروا من الافعال الح

اور ترتیب کی رعایت رکھنی واجب ہے یعنی قراءت اور رکوع کے درمیان۔ د۔ فیما شرع مکروا الخ ان افعال میں جو مکرر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ وہ افعال خواہ رکعت میں مکرر ہوں جیسے دو سجدے۔ ف۔ د۔ ط۔ خواہ پوری نماز میں مکرر ہو جاتے ہوں، جیسے نماز کی رکعتیں کہ ان رکعتوں کی شمار ترتیب واجب ہے جبکہ جماعت سے ادا کی جا رہی ہو کیونکہ مقتدی ہونے کی صورت میں مجبوراً یہ ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، جیسے کہ مسبوق کی نماز میں۔ الف۔ مسبوق اپنے امام کی فراغت کے بعد اپنی نماز پوری کرتا ہے تو ہمارے نزدیک اس کی پہلی رکعت ہوتی ہے، اگر اس کے لئے بھی دوسروں کی طرح ترتیب فرض ہوتی تو وہ آخری نماز ہوتی، المستحبین، اسی بناء پر چار رکعتوں کی نماز میں ایک رکعت ملنے سے پہلی دور رکعتوں میں سورہ ملا کر پڑھنی ہوتی ہے، اور آخر میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے، ش۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ترتیب کے مسئلہ میں چار صورتیں ہوتی ہیں

نمبر ۱۔ پوری نماز میں صرف ایک مرتبہ فرض ہو جیسے قعدہ اخیرہ۔

نمبر ۲۔ ہر رکعت میں ایک بار فرض ہو جیسے قیام۔

نمبر ۳۔ پوری نماز میں متعدد بار ہو جیسے رکعتیں۔

نمبر ۴۔ ہر رکعت میں متعدد بار ہو جیسے سجود۔ اس بناء پر پہلی صورت میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے لہذا قعدہ اخیرہ کے سلام سے پہلے یا سلام کے بعد مگر ایسا کوئی کام کرنے سے پہلے جس سے نماز فاسد ہوتی ہو مثلاً گفتگو کرنی یاد آجائے کہ میں نے آیت سجدہ تلاوت کی ہے مگر سجدہ ادا نہیں کیا ہے تو وہ اسی وقت اسے یعنی سجدہ ادا کر لے اور قعدہ کا بھی اعادہ کر لے اور سجدہ سہو بھی کر لے، اور اگر رکوع یاد آیا تو اسے اور اس کے بعد کے تمام کام کر لے، اور اگر قیام یا قراءت یاد آجائے کہ اسے کرنا بھولی گیا ہو تو پوری رکعت ادا کر لے۔ الف۔

اور قعدہ کے بعد یاد آنے کی صورت میں قعدہ کا بھی اعادہ ضروری ہے کیونکہ جو سجدہ نماز کے اندر ادا کیا جاتا ہے خواہ وہ نماز کا سجدہ ہو یا تلاوت کا ہو اس کو ادا کرنے کی وجہ سے اس سے قبل کا پڑھا ہوا تشہد بے اعتبار ہو جاتا ہے، البتہ سہو کا سجدہ کرنے سے تشہد کو بے اعتبار کر دیتا ہے لیکن اس کا قعدہ باقی رہ جاتا ہے اور باطل نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی سجدہ سہو سے فارغ ہوتے ہی اگر سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی بخلاف نماز یا تلاوت کا سجدہ کرنے کے بعد از سر نو قعدہ کئے بغیر فوراً ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ د۔ کیونکہ اس صورت میں قعدہ اخیرہ نہیں پایا گیا جو کہ فرض ہے۔ ش۔ اور دوسری صورت میں کہ ہر رکعت میں صرف ایک بار فرض ہو ان میں بھی ترتیب شرط ہے یعنی فرض ہے جیسے قیام اور رکوع سے سر نہیں اٹھایا تھا تو پہلا سجدہ فی الفور ادا کر کے اس رکوع کو بھی دہرا لے جس میں سجدہ نہ کرنا یاد آیا ہے، اور اگر سر اٹھانے کے بعد یاد ہو تو یہ رکوع ادا ہو چکا اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں رہی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، مخلص الف۔

احاصل جو افعال کے ہر رکعت میں مکرر نہیں ہیں جیسے قیام اور رکوع یا پوری نماز میں مکرر نہیں ہے، مثلاً اخیر کا قعدہ تو ان میں باہم ترتیب رکھنا فرض ہے، اسی بناء پر قیام سے پہلے رکوع، رکوع سے پہلے سجدہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی

تشہد کی مقدار بیٹھ پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ یا اس طرح کی دوسری چیز واجب باقی ہے تو وہ قعدہ بیکار ہو جائے گا۔ استسین۔ اور جو کام مکرر ہی ثابت اور مشروع ہو خواہ پوری نماز میں مکرر ہو مثلاً رکعتیں یہ ہر رکعت میں مکرر ہو مثلاً سجدے تو ان میں بھی یقیناً ترتیب واجب ہوگی، جبکہ بیان کیا جا چکا ہے۔

والقعدة الاولى وقراءة التشهد في الاخيرة والقنوت في الوتر وتكبيرات العیدین والجهر فیما یجہدہ والمخافتة فیما تحافت فیہ، ولہذا یجب علیہ سجدتا السہو یترکھا، ہذا هو الصحیح.

ترجمہ - اور قعدہ اولیٰ، اور قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنا، اور نماز وتر میں دعائے قنوت اور عیدین کی زائد تکبیریں، اور جن میں قراءت جہر سے ادا کی جاتی ہیں ان کو جہر سے ادا کرنا، اور جن میں آہستہ قراءت کی جاتی ہے انہیں آہستہ ہی ادا کرنا (چونکہ یہ سب واجب ہیں) اسی لئے ان کے ترک کر دینے سے سہو کے دو سجدے کرنے واجب ہوتے ہیں، یہی قول صحیح ہے۔

توضیح - قعدہ اولیٰ، قراءت تشہد، نصف سے کم تشہد چھوڑ دیا، حفظ سلام، دعائے قنوت، تکبیرات عیدین

قراءت آہستہ اور زور سے پڑھنا، دن کے نوافل، تنہا نماز پڑھنے والا، اور اس کی اقتداء، وجوب سجدہ سہو

والقعدة الاولى وقراءة التشهد في الاخيرة الخ

اور واجبات میں سے ہے پہلے قعدہ، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ سنت ہے، اور یہی قیاس کا زیادہ تر تقاضا بھی ہے، اور وہ قول امام طحاوی اور کاشانی کا ہے، اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے، اور محیط میں کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے۔ غ۔ نفل نماز میں بھی اصح قول کے مطابق واجب ہے، د، یعنی کسی نے ایک ساتھ چار یا چھ رکعتوں کی نفل کے لئے نیت کی اور سب کو ادا کیا تو اصح قول کے مطابق آخری قعدہ تو فرض ہے کیونکہ نفل کی دور رکعت ایک مستقل نماز ہے۔

اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ نفل نماز خود شے زائد اور غیر لازم ہوتی ہے مگر شروع کرنے سے وہ لازم ہوتی ہے تو اس میں فرض قعدہ کس طرح آگیا، تو جواب یہ ہوگا کہ اس کے فرض ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس فرض یا رکن کا وجود نہ ہو تو اس نفل کا وجود ہی نہ ہو گا اور اس نماز کا وجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ م۔ اس جگہ مصنف نے صرف قعدہ اولیٰ کا ذکر فرمایا ہے مگر اس میں کچھ پڑھنے یا قراءت کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں کچھ بھی تذکرہ تک نہیں فرمایا ہے، مگر سجدہ سہو کے بیان میں اس کا ذکر فرمایا ہے کہ التحیات کی قراءت بھی اس قعدہ میں واجب ہے، اور سراج میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور بیچ السرخسی میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ د۔

اگر کسی نے التحیات سے عیدہ و رسولہ تک پڑھ کر اللھم صلی علی محمد تک اور بھی پڑھ دیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا، اگر کوئی مسافر امامت کر رہا ہو، اور حدیث ہو جانے کی وجہ سے اس نے کسی مقیم کو اپنا قائم مقام امام بنا دیا تو اس مقیم کے لیے اس کا درمیانی قعدہ اپنے امام کی نیت کی وجہ سے بجائے واجب کے اب فرض ہو گیا۔ مگر یہ عذر خاص کی وجہ سے ہوا ہے۔ د۔

وقراءة التشهد في الاخيرة الخ

اور قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے مگر اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے۔ ف۔ جیسا کہ اصح قول کے مطابق قعدہ اولیٰ میں تشہد پڑھنا واجب ہے، زائد ہی نے کہا ہے کہ تشہد کے پڑھتے وقت اس کے معانی کا اپنی طرف سے نیت رکھنا ضروری ہے، گویا وہ خود اپنی طرف سے اللہ تعالیٰ کے لئے التحیات کہتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور اولیاء اللہ پر اپنی جانب سے سلام کہتا ہے، حدیث میں ہے کہ جو نبی نمازی السلام علیا وعلی عباد اللہ الصالحین کہتا ہے تو زمین و آسمان میں جتنے بھی صالح بندے ہوتے ہیں ان سب کو یہ سلام پہنچ جاتا ہے، اور صالحین میں فرشتے وغیرہ بھی شامل ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کو وہ ضرور پہنچتا ہے لہذا ادب بجا آوری کا پورا پورا خیال رکھنا چاہئے۔ م۔

اگر تشہد پڑھتے وقت اس کے نصف سے کم کو نہیں پڑھا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا، اور یہ حکم جیسے فرائض واجبات کے لئے ہے ویسے ہی نوافل کے لئے بھی ہے، یعنی ہر قعدہ کے لئے ہے، یہی حکم ہے، یہی اصح ہے، الحرح۔ ط۔ د۔ ع۔ واضح ہو کہ لفظ سلام استعمال کرنا واجب ہے، الکفر۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کوئی سلام عینکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا کوئی لفظ اس کے قائم مقام نہیں کہا جاسکتا ہے۔ ش۔ اصح قول کے مطابق دوسرا سلام واجب ہے، البرہان۔

پہلی مرتبہ سلام عینکم کہنے میں غلط سلام کہتے ہی یعنی عینکم کہنے سے پہلے نماز کا تحریم ختم ہو جاتا ہے اس بناء اس وقت اگر کوئی اس کی اقتداء کی نیت کر لے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، یہی قول مشہور اور اسی پر جوہرہ اور برہان میں اعتماد کیا ہے، اور شرح نمکہ میں دوسرے سلام پر تحریم ختم ہونے کو صحیح کہا ہے۔ م۔ د۔

والقنوت فی الوتر الح

وتر میں قنوت پڑھنا واجب ہے۔ ف۔ قنوت سے مراد مطلق دعاء ہے۔ د۔ اسی بناء پر اگر اللہم انا مستعینک الخ۔ دنہ ہو تو اللہم اعصر یومیہ اور کوئی دعا بھی کہہ لینا کافی ہے۔ م۔ ش۔ قنوت کے واسطے بھی تکبیر کہنا واجب ہے، اسی بناء پر اس کے چھوٹ جانے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے، الزلیح ش۔

وتکبیرات العیدین والجہر فیما یجہر الخ

اور عیدین میں زائد تکبیریں بھی واجب ہیں۔ ف۔ جو کہ قول مختار کے مطابق چھ ہیں۔ م۔ اور قول صحیح میں یہ چھ واجب ہیں اسی بناء پر ان کے چھوٹ جانے سے سجدہ سہو واجب ہوگا، المستنبین، اسی طرح ان میں ہر ایک مستقل واجب ہے۔ د۔ اور ایام تشریق کی تکبیریں بھی واجب ہیں، الطحاوی۔ والمجہر فیما یجہر فیہ والمخافتۃ فیما تخافت فیہ۔ الخ

جن نمازوں میں جہر کرنا واجب ہے، ان میں جہر کرنا یعنی با آواز بلند سے قراءت کرنا واجب ہے۔ ف۔ امام کے لئے ان نمازوں

میں جہر کرنا واجب ہے۔ فجر نماز کی دونوں رکعتوں میں، اور مغرب و عشاء کی پہلی دور رکعتوں میں، اسی طرح جب ان نمازوں کی قضاء جماعت کے ساتھ ادا ہو رہی ہو، اس بناء پر ان میں سے کسی کو بھی آہستہ سے پڑھنے سے اور جمعہ عیدین میں اسی طرح تراویح اور وتر جماعت سے پڑھنے کی صورت میں جہر کرنا واجب ہے، زور سے پڑھنے کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ عام عادت کے مطابق پڑھنے سے دوسرے کو سنا سکے، اور اس کی کم سے کم مقدار خود سنانا ہے، اسی قول پر اعتماد ہے، الحلیط، اور یہی صحیح ہے، ابو قلابہ، اور عام مشائخ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، الزاہدی، بندہ مترجم نے عام عادت کے مطابق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کے منہ کے پاس لگا کر بے تکلف سن لے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور تعریف میں فرق نہ آئے گا۔

والمخافتۃ فیما تخافت فیہ الح

اور جن نمازوں میں اخفاء واجب ہے ان میں اخفاء کرنا ہی واجب ہے۔ ف۔ جن کی تفصیل یہ ہے کہ امام کے لئے مغرب کی تیسری رکعت، اور عشاء و ظہر اور عصر کی آخری دونوں رکعتوں میں اگرچہ حج کے دنوں کے عرفہ کے مقام میں ہو، اسی طرح اگر ان کی قضاء میں بھی آہستہ پڑھنا واجب ہے، اسی بناء پر ان میں اگر کسی نے کسی حال میں قراءت جہر سے کی تو بھی سجدہ سہو لازم آئے گا، قاضی خان، اسی طرح دن کے وقت میں نفل نمازوں میں بھی اخفاء واجب ہے، الزاہدی، یہاں تک امام کے لئے احکام بیان کئے گئے، اور تنہا پڑھنے والے کے لئے یہ حکم ہے کہ جن نمازوں میں امام پر اخفاء واجب ہے ان میں تنہا پڑھنے والے پر بھی اخفاء واجب ہے، اور جن نمازوں میں امام پر جہر کرنا واجب ہے تو تنہا پڑھنے والے کے لئے ان میں اختیار ہے یعنی وہ جس طرح آہستہ یا زور سے پڑھنا چاہئے اسی طرح ہے پڑھے لیکن جہر کرنا ہی افضل ہے، یہی صحیح قول ہے، جیسا کہ قاضی میں ہے۔

اور خلاصہ میں اصل سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص جہری نماز مثلاً فجر کی آہستہ آہستہ پڑھ رہا تھا، اس نے پوری سورہ فاتحہ یا تھوڑی سی پڑھی تھی کہ کسی دوسری شخص نے اگر اس کی اقتداء کر لی، تو اب اس پر یہ لازم ہو گیا کہ وہ سورہ فاتحہ

کو دوبارہ زور سے پڑھے، لہذا یہ مسئلہ اس بات کی دلیل بنتی ہے کہ فرائض کی پہلی رکعتوں میں سورہ مد نے سے پہلے سورہ فاتحہ کو دوبارہ کر پڑھنا اس مجبوری میں چرتے ہیں، اسے اچھی طرح ذہن نشین کریں۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جتنی باتیں اب تک ذکر کی گئیں وہ سب واجبات میں سے ہیں، اور صرف سنت نہیں ہیں۔

ولهذا يجب عليه سجدتنا السهو نتركها، هذا هو الصحيح الح

اسی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے چھوٹ جانے سے مصلیٰ پر سہو کے دو سجدے واجب ہو جاتے ہیں، ف۔ پس مبسوط کا قیاس غیر صحیح قول ہوا کہ عیدین کی تکبیروں اور قنوت کے ترک سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا، اسی طرح قعدہ اولیٰ تشہد بھی چھوڑنے سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ یہ سب (ادعیہ اور) اذکار ہیں، مذکورہ مسئلہ نے اس بات کو دفع کر دیا کہ قیاس کرنا اس مقام پر بے محل اور متروک ہے، اور صحیح قول استحسان کا ہے یعنی یہ کہ واجبات میں سے ہیں، اور ان کے ترک سے سجدہ سہو بھی لازم آتا ہے، اور محیط میں بصراحت کہا ہے کہ اگر کوئی شخص رکوع سے نہ اٹھے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے اور اس مسئلہ میں کسی اختلاف کو بھی ذکر نہیں کیا ہے۔ مع۔

یہ روایت بھی اس قول کے موافق ہے کہ تعدیل ارکان واجب ہے، اسی مسئلہ میں قومہ یعنی رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا اور جسہ یعنی دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا بھی داخل ہے، اس کا بیان گذر چکا ہے، البتہ جمعہ اور عیدین کے سجود سہو میں۔ بہت بھینر ہونے کی وجہ سے اس کی داغ بیل سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ م۔ اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جب مذکورہ باتیں واجبات میں سے ہیں تو ان باتوں کو سنت کیوں کہا گیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ لفظ سنت اصطلاحی حقیقی معنی میں نہیں کہا گیا ہے۔

وتسميتها سنة في الكتاب لما اهتدت وحوها بالسنة

ترجمہ۔ اور متن کتاب میں مذکورہ واجبات کہنا سبب بنا ہے کہ ان کا وجوب سنت سے ہی ثابت ہے۔

توضیح۔ بقیہ واجبات نماز، واجبات کو سنت کہنے کی وجہ، واجب اور فرض کو اپنے مواقع میں ادا کرنا، فرض قراءت کو پورا کر کے نماز سوچتا رہا پھر رکوع کیا، رکوع کیا اور یہ آیا کہ سورہ نہیں ملائی رکوع دو اور سجدہ تین کئے دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے قعدہ، دو فرض یا فرض واجب کے درمیان زیادتی، مقتہی کا چپ رہنا متاجت امام

وتسميتها سنة في الكتاب لما اهتدت وحوها بالسنة الح

اور مؤمن کتاب میں واجبات کو سنت کا نام دینا عموم مجز کے طور پر ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ ف۔ اسی لئے مذکورہ واجبات کو سنت کی طرف منسوب کر دیا ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ متن نے کتاب میں سب سے پہلے چھ فرائض مثلاً تحریم وغیرہ شمار کئے جو قرآن و حدیث سے قطعی طور پر ثابت ہیں، ان کے بیان کرنے کے بعد نماز میں تمام کئے جانے والے افعال کو سنت کہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ وہ افعال ہیں جو دلیل سنت سے ثابت ہوئے ہیں، اور ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جو سنت کی دلیل سے ہی واجب ہوئے ہیں جیسے کہ ان کے چھوڑ دینے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور نہ کرنے کی صورت میں نماز دوبارہ پڑھنی ہوگی تاکہ پہلی ناقص پڑھی ہوئی نماز کامل ہو جائے ورنہ وہ فاسق اور گنہگار ہوگا، در کچھ افعال مسنون اور کچھ آداب ثابت ہونے میں یعنی ان کے کرنے میں ثواب ہوتا ہے اور نہ کرنے میں گناہ بھی نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی حد نہ بنائے اور معصوم بھی نہ سمجھے، واضح ہو کہ فی حال فعل مسنونہ کا بیان شروع نہیں ہوا ہے کیونکہ ابھی تک کئی وجہات کا بیان باقی رہ گیا ہے۔ میں مترجم ان بقیہ وجہات کو ذکر کر رہا ہوں تاکہ سجدہ جب نماز کی پوری کیفیت بیان کی جائے اس میں ہر فعل کو فرض،

واجب، سنت اور ادب کی حیثیت سے سمجھ لیا جائے، وہ باقی واجبات یہ ہیں
نمبر ۱۔ ہر فرض اور ہر واجب کام کو اپنے موقع اور محل پر ادا کرنا، اس بناء پر اگر کوئی فرض قراءت کر لینے کے بعد کسی سوچ
میں پڑ گیا پھر دیر سے رکوع کر لیا تو رکوع میں تاخیر کرنے کی وجہ سے اس پر سجدہ سہو واجب ہو جائے گا، اسی طرح اگر رکوع کر لیا
اس کے بعد اسے یاد کہ میں نے سورہ نہیں ملائی ہے، اس لئے کھڑے ہو کر اس نے سورہ معالیٰ تو اسے دوبارہ رکوع کر کے سجدہ سہو
کرنا ہو گا۔

۲۔ یہ ہے کہ دو رکوع اور تین سجدہ نہ ہوں ورنہ سجدہ سہو واجب ہو گا، لیکن اگر کوئی رکوع پورا نہ ہو سکا اس لئے اسے دوبارہ ادا
کیا ہو تو وہ ایک ہی شمار ہو گا، اسی طرح اگر سجدہ کی جگہ کنگریا کاٹنے ہوں اس لئے وہاں سے سر اٹھا کر دوسری جگہ رکھ کر سجدہ کیا تو یہ
بھی ایک ہی شمار کیا جائے گا۔

نمبر ۳۔ دو رکعت یا چار رکعت ہونے سے پہلے قعدہ نہ کرنا کیونکہ اگر ادائے رکعت کی مقدار قعدہ کر لیا تو سجدہ سہو مازم
ہو جائے گا۔

نمبر ۴۔ دو فرض یا ایک واجب اور ایک فرض کے درمیان کسی قسم کی زیادتی نہ کرنا یہاں تک کہ بالکل خاموش بھی نہ رہنا اتنی
دیر جو قیل اعتبار ہو سکے۔

نمبر ۵۔ مقتدی کو خاموش رہنا واجب ہے یعنی قراءت نہ کرنی اگر اپنے ارادہ سے قراءت کر لی تو بقول اصح اس کی نماز فاسد نہ
ہو گی، اسی طرح اگر سہو اقراءت کرنے تو اس پر سجدہ سہو بھی لازم نہ ہو گا۔

نمبر ۶۔ ایسی تمام باتوں میں جن میں ائمہ کرام کے نزدیک اجتہاد شرعی محجبات ہو تو ان میں مقتدی پر امام کی اتباع لازم ہے،
مثلاً امام نے عیدین کی نماز میں ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں کہیں یا سلام کرنے سے پہلے سجدہ سہو ادا کر دیا تو میں رکوع کے بعد
قنوت پڑھی تو ایسی تمام باتوں میں امام کی اتباع واجب ہے، مگر جن باتوں کے منسوخ ہونے کا قطعی طور سے ثبوت موجود ہو ان
میں اس کی اتباع ضروری نہیں ہے مثلاً امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا اس سے زیادہ تکبیریں کہیں تو چار سے زائد میں متابعت نہیں
کرنی چاہئے، یا اس کام کی سنت نہ ہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو بھی متابعت نہیں کرنی چاہئے، میں
مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کوئی خاص واقعہ پیش نہ آگیا ہو جیسا کہ آئندہ اپنے مقام میں اس پر بحث ہو گی، نمبر ۷۔
ہاتھوں اور گھٹنوں کو رکھ کر سجدہ کرنا، جبکہ ابن ابیہائم اور النضر کا قول ہے۔

نماز میں سنتوں کی تفصیل

یہ سنتیں بہت سی ہیں جن میں چند یہ ہیں، نمبر ۱۔ تحریم کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کوئی ہاتھ نہ
اٹھانے کی عادت بنائے تو وہ گناہگار ہو گا، نمبر ۲۔ انگلیوں کو ان کی عام حالت پر کھلی چھوڑنا۔

نمبر ۳۔ تکبیر کہتے وقت سر نہ جھکانا، نمبر ۴۔ امام کو ضرورت کے مطابق بلند آواز سے تکبیر اور سمع اللہ لمن حمدہ اور
سلام کہنا، بلا ضرورت زور سے چلنا مکروہ ہے، اگر پہلی تکبیر یعنی افتتاحی تکبیر کہتے وقت اگر صرف عوام کو مطلع کرنا ہی مقصود ہو تو
کسی کی نماز نہ ہو گی، نمبر ۵۔ ثانی سبھاک اللہم وبحمدک الح کہنا، نمبر ۶۔ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کہنا، نمبر ۷۔
بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔

نمبر ۸۔ سیمین کہنا، نمبر ۹۔ ثا سے آئین تک چاروں چیزوں کو آہستہ کہنا، نمبر ۱۰۔ داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا نمبر ۱۱۔ ہاتھوں کو
اسی طرح ناف کے نیچے باندھنا، نمبر ۱۲۔ رکوع کی تسبیح کہنا، نمبر ۱۳۔ رکوع میں دونوں گھٹنوں کو پکڑنا، نمبر ۱۴۔ انگلیوں کو کھلی رکھنا،
نمبر ۱۵۔ سجدوں کو تکبیر سے اٹھتے وقت تکبیر کہنا، نمبر ۱۶۔ ہاتھوں کی انگلیوں کو سجدوں میں ملا کر رکھنا، نمبر ۱۷۔ مردوں کو تشہد

پڑھنے میں بیس پادیں بچھ کر رکھنا، نمبر ۱۸۔ درود پڑھنا، اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق ادنیٰ مقدار فرض ہے، نمبر ۱۹۔ ایسی دعا مانگنا جو بندوں سے مانگی جاسکتی ہو۔

نمبر ۲۰۔ سلام کرتے وقت دائیں وریاکیں طرف منہ پھیرنا، ان کے علاوہ اور بھی سنتیں ہیں۔

مسنون کے علاوہ کچھ آداب بھی ہیں یعنی ایسے کام جن کے نہ کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے لیکن ان کا کرنا بہت بہتر اور افضل ہے، ان میں سے چند یہ ہیں، نمبر ۱۔ کھڑے ہونے کی حالت میں سجدہ کی جگہ پر رکوع کی حالت میں قدم کی پشت پر اور سجدوں کی حالت میں ناک کے تختوں پر ور بیٹھے رہنے کی حالت میں اپنی گود پر اور سلام پھیرتے وقت، ادھر ادھر دونوں مؤذنوں پر نظر رکھنی اور، نمبر ۲۔ جہتی روکن گرچہ دھتوں سے ہونٹ پکڑ کر ہو، ورنہ پائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ کر، نمبر ۳۔ تحریمہ کے لئے مردوں کو سستینوں کو ہاتھوں سے ٹکان، جبکہ سردی کے مجبوری نہ ہو۔

نمبر ۴۔ حتی الامکان کھانسی کو روکن کیونکہ بلا عذر کھانسا مفید صلوٰۃ ہے، اس لئے عذر کی حالت میں بھی احتیاط کر کے روکنا، نمبر ۵۔ امام اس وقت نماز شروع کرے جبکہ اقامت پوری ہو جائے، اور یہی مذہب معتدل ہے۔ شرح الجمع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ الخلاصہ۔ البحر وغیرہ۔ ت۔ م۔ د۔ آئندہ نماز کی پوری کیفیت جس میں فراغ، واجب، سنن اور آداب کا پورا خیال رکھتے ہوئے نماز ادا کرنے کا طریقہ مذکور ہے، چنانچہ اس طرح کہا ہے۔

وإذا شرع في الصلوة، كسر لما تلونا، وقال عليه السلام: تحريمها التكبير، وهو شرط عندنا خلافاً للشافعي حتى أن يحرم للمصرص كان له أن يؤدى بها التطوع، وهو يقول انه يشترط لها ما يشترط لسانر الاركان وهذا اية الركنية

ترجمہ۔ اور جب نماز شروع کرنا چاہے تو تکبیر کہے اس آیت پاک کی وجہ سے جس کی تلاوت ہم پہلے کر چکے ہیں، اور اس بناء پر بھی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ اس نماز کی تحریم تکبیر ہے، اور یہ تکبیر ہرے نزدیک شرط ہے، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اسی بناء پر اگر کسی شخص نے فرض نماز ادا کرنے کے لئے احرام باندھنا تب بھی اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اسی نیت سے نفل ادا کر لے، اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کے لئے بھی وہ تمام شرطیں ضروری ہیں جو دوسرے ارکان کے لئے ہوتی ہیں، اور یہ چیز اس کے رکن ہونے کی عادت ہے۔

توضیح۔ مسنون طریقہ سے نماز ادا کرنے کا پورا طریقہ، تکبیر تحریمہ

وإذا شرع في الصلوة، كسر لما تلونا

اور جب نماز خواہ فرض ہو یا نفل شروع کرنا چاہے۔ ع۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ عام علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ اور دونوں قدموں کے درمیان چار انگلیوں کا فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ ہ۔ اس آیت کی دیل کے پیش نظر جو ہم نے پہلے تلاوت کی ہے، ذکر کی ہے، یعنی وَرَبِّكَ تَكْبِيرٌ، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تحریم نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، جیسا کہ ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کی حدیث جو حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس باب میں اصح و احسن ہے، اور عبد اللہ بن عقیل راوی کی امام بخاریؒ سے توثیق نقل کی ہے، ورنہ نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور ابی حاتم نے بھی حضرت ابوسعید خدریؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ مسلم کی شرط کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے۔ مع۔ اگر نماز کی امام کی حیثیت سے ہو تو یہ تکبیر زور سے کہے۔ م۔

و هو شرط عندنا خلافاً للشافعي حتى أن يحرم للمصرص

یہ تکبیر ہم احناف کے نزدیک شرط ہے، یعنی ان چیزوں میں سے ہے جو نماز کے لئے نماز سے پہلے ہی فرض ہوتی ہے،

برخلاف امام شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک رکن ہے، مگر ہم احناف اس کی رکیت کے لئے کوئی دلیل نہیں پاتے ہیں اس لئے اسے فرض شرط قرار دیتے ہیں۔

حتیٰ ان یحرم للفرض کان له ان یؤدی بها التطوع الخ
یہا تک کہ جو کوئی فرض نماز کی نیت سے تحریمہ باندھے تو اس کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اسی تحریمہ سے نفل ادا کر لے۔ ف۔ اگرچہ اس طرح فرض سے اپنی نیت بدلنا اور خارج ہونا مکروہ ہے، السراج، اور نفل کی نیت سے تحریمہ باندھ کر دوسری نفل ادا کرنی بلا کر ہت جائز ہے۔ د۔ لیکن فرض کے تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا بالاجماع نہیں ہے یا نفل کے تحریمہ پر فرض ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ السراج۔

لہذا اگر تحریمہ رکن ہی ہو تا تو فرض کے تحریمہ سے نفل نماز ادا نہ ہوتی، الحاصل تحریمہ ایسا رکن نہیں ہوا جو نماز کے اندر داخل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایسی حالت میں تکبیر کہی کہ اس کے ہاتھ میں نجاست تھی، اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہی وہ پھینک دی، یا ستر کھلا ہوا تھا اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہی معمولی عمل سے اسے چھپا لیا یا زوال آفتاب ظاہر ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور اس سے فارغ ہوتے ہی زوال ظاہر ہو گیا، یا قبلہ سے دوسری طرف منہ پھیرا ہوا تھا اور اس سے فارغ ہوتے ہیں قبلہ رو ہو گیا تو تمام صورتوں میں نماز جائز ہوگی، اور شرح الاممؒ نے کہا ہے کہ ظہر کے تحریمہ پر عصر کی بناء کرنا اور نفل کے تحریمہ پر فرض کی بناء کرنا اس کے برعکس، اور لوا کے تحریمہ پر قضاء کا تحریمہ کرنا جائز ہے۔ غ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تحریمہ کے رکن نماز کے ہونے کی وجہ سے کوئی صورت بھی جائز نہ ہوگی۔

وهو يقول انه يشترط لها ما يشترط لساكن الاركان وهذا اية الركنية. الخ
وہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کہنے کے لئے وہ تمام باتیں شرط ہیں جو دوسرے ارکان کے لئے شرط ہوتی ہیں۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ، اور ستر عورت اور پاک ہونا، نیت کا ہونا، وقت کا ہونا۔ غ۔ و هذا آية الخ اور یہ دلیل اس بات کے لئے کافی ہے کہ اس میں بھی رکن کی علامت پائی جاتی ہے۔ ف۔ اس مذکورہ شبہ کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ شرطیں تحریمہ کے واسطے نہیں ہیں، جیسا کہ مذکورہ مسائل سے معلوم ہو چکا ہے۔ م۔

ولنا انه عطف الصلوة عليه في قوله تعالى ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ ومقتضاه المغايرة، ولهذا لا يتكرر كشكر الاركان ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام.

ترجمہ :- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس آیت پاک و ذکر اسم ربہ فصلی کہ اپنے رب کا نام ذکر کیا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی اس میں تکبیر پر نماز کا عطف کیا گیا ہے، اور اس عطف کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں میں یعنی معطوف کے درمیان مغایرت پائی جائے، اسی لئے تکبیر بار بار نہیں کہی جاتی ہے جیسا کہ دوسرے ارکان مکرر کئے جاتے ہیں، اور شرطوں کی رعایت صرف اس کے واسطے کی جاتی ہے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی نماز کا قائم ہونا۔

توضیح :- نماز کی شرطوں کی رعایت کرنا

ولنا انه عطف الصلوة عليه في قوله تعالى ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ الخ

ترجمہ سے مفہوم ظاہر ہے، ومقتضاه الخ اور عطف کا تقاضا یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں دو چیزیں ہوں ایک نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ اگر دونوں ایک ہی ہوں تو عطف بے فائدہ ہوگا، مثلاً زید اور زید آیا تو زید اول معطوف علیہ اور زید معطوف ہے مگر بے فائدہ کل ہے، بلکہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہونا چاہئے۔ ت۔ یہاں اور خاص پر عام کا محض بھی نہیں ہو رہا ہے، اس طرح یہ بات معصوم ہو گئی کہ تکبیر اور چیز ہے اور نماز علیحدہ چیز ہے، مگر شرط ہے۔

ولهذا لا يتكرر كشكر الادراك

الح

اسی بناء پر یہ پہلی تکبیر (تخریمہ) مکرر نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ دوسرے ارکان مکرر ہوتے ہیں۔ ف۔ یہ اس بات کی علامت ہے کہ تکبیر تخریمہ رکن نہیں ہے، یہاں یہ ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ ارکان کا مکرر ہونا تو ضروری نہیں ہے، تو مترجم کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ ارکان ہر رکعت میں قیام، رکوع اور سجود اپنے اپنے محل و موقع میں مکرر ہوتے ہیں جبکہ تکبیر اپنا محل پائے جانے کے باوجود مکرر نہیں ہوتی ہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ تخریمہ رکن نہیں ہے، اور اس میں دوسرے ارکان کی شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے اسے رکن کہنا تو اس شبہ کا جواب گذر چکا ہے کہ یہ شرطیں تخریمہ کے واسطے نہیں ہوتی ہیں

ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام الح

اور شرائط کی نگہداشت صرف قیام نماز کے لئے ہے جو تکبیر سے متصل ہے۔ ف۔ اس لئے اگر پہلے سے طہارت اور ستر عورت وغیرہ شرطوں کا خیال نہ رکھا گیا ہو تو تکبیر کے بعد قیام نہیں ہو سکتا ہے اس لئے فاصلہ اور فرق کرنا پڑے، اس لئے قیام سے پہلے ان شرطوں کا خیال رکھا گیا ہے، خاص تکبیر کیلئے وہ شرطیں عائد نہیں کی گئی ہیں، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ تکبیر شرط ہے اور رکن نہیں ہے، ابن ابہامؒ نے کہا ہے کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے، اس شخص پر جو قدرت رکھتا ہو، اور محیط میں ہے کہ اسی اور گونگے نے اگر نیت سے ہی نماز شروع کر دی تو ان کے لئے یہ جائز ہے کیونکہ ان کے اختیار میں جو چیز تھی وہ انہوں نے پوری کر دی۔ انتہی۔ اور ان دونوں کے لئے زبان ہلانا بھی واجب نہیں ہے کیونکہ الفاظ مخصوصہ کے ساتھ زبان ہلانا تو واجب ہے، اور وہ دونوں جب سے مجبور مان لئے گئے تو اس کی جگہ پر اب کسی دلیل کے بغیر زبان ہلانے کو واجب کہنے کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے۔ افتح۔

حاصل یہ ہے کہ اصل واجب نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا ورنہ جب اسی اور گونگے اس کو ادا نہیں کر سکتے ہیں تو ان کے لئے صرف نیت ہی بانی رہ گئی ہے، اور نیت کے ساتھ صرف زبان ہلانے کو بھی واجب نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ اس کے لئے ایک مستقل حکم چاہئے، جو موجود نہیں ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ دلی ارادہ سے ہی نیت کرنا واجب ہے اسی بناء پر اگر کسی کے دل میں ارادہ کی پختگی نہ ہو اس کے لئے صرف زبان سے الفاظ کہہ لینے کو جائز کہنا بلکہ دلیل ہے جیسا کہ در مختار وغیرہ نے مجتبیٰ سے سنا ہے، اچھی طرح سمجھو، اور جس شخص کو فرض کی ادائیگی کے وقت کھڑے ہونے کی قدرت حاصل ہو اس کے لئے کھڑے ہونے کی حالت میں ہی تکبیر ضروری ہے، اور اس کے بغیر جائز نہ ہوگی، اگر کسی نے امام کو رکوع کی حالت میں پیاس لئے وہ شخص جھکے ہوئے تکبیر کہتے ہوئے رکوع میں چلا گیا، تو اگر اس نے اتنی جھکاؤ کی حالت میں تکبیر پوری کی کہ وہ قیام سے زیادہ قریب تھا اور رکوع کی حالت سے زیادہ دور تھا تو اس کی نیت صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔ افتح۔

ور اگر تکبیر سے رکوع کی تکبیر کی نیت کی ہو تو نیت لغو قرار دی جائے گی۔ د۔ اور اگر حفظ اللہ قیام کی حالت میں کہا اور حفظ کبر رکوع کی حالت میں تو بالاتفاق اس سے نماز شروع نہ ہوگی۔ ی۔ ج۔ اور اگر اقتداء کی نیت کرتے ہوئے حفظ اللہ تو امام کے ساتھ کہا مگر لفظ اکبر اس سے پہلے کہہ دیا تو قول اصح کے مطابق اقتداء صحیح نہیں ہوئی۔ د۔ اگر امام کی تکبیر سے بے خبری کے عالم میں کسی نے تکبیر کہی تو اگر اس کے گمان میں یہ تکبیر امام کی تکبیر سے پہلے ہو گئی ہے تو اقتداء صحیح نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ المحیط۔

لفظ اللہ لفظ اکبر کے حروف اول الف میں تصدائد کے ساتھ کہن کفر ہے ورنہ مفید صلوٰۃ ہے جیسا کہ اصح قول کے مطابق لفظ اکبر کی باء کو مد کر کے اکبار کہنا ہے۔ د۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں کفر کا حکم لگانا مشکل ہے بالخصوص اسی صورت میں کہ عام طور سے پاک و ہنوف وغیرہ کے لوگ کو اس کے اصل معنی یاد لے ہوئے معنی کچھ پتہ نہیں ہے، اور معنی معلوم ہونے کی صورت میں اگر اس طرح کہنے سے مقصود خوش آوازی وغیرہ ہو تو مکروہ تحریمی ہے، ورنہ کفر ہے، کہ کہنے والے کو حقیقت میں اللہ

تعالیٰ کے بارے میں شک ہو لیا اس کے اکبر ہونے کے بارے میں یعنی مکمل اعلیٰ ہونے کے بارے میں شک ہوا ہے، لہذا اس سلسلہ میں اس طرح کہنا بہتر ہے کہ اگر کسی نے مد سے شک کا ارادہ کیا ہو تو کفر اور گمراہی کا خطا ہو تو مقصد نماز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، ۴۔ نماز کے شروع ہونے کا تعلق نیت کے ساتھ ہی تکبیر کہنے سے بھی ہے، کسی ایک کے پائے جانے سے نہیں ہے، اس شخص کے لئے جو قدرت رکھنے والا ہو، اور عاجز اور گونگے اور امی اس سے مستثنیٰ ہیں، ت، گونگے اور امی کو قراءت کے بارے میں زبان بلدنا بھی لازم نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے، وہ خلاصہ مسائل کا یہ ہوا کہ جب کوئی نماز کا ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بتائے ہوئے صحیح طریقہ سے تکبیر بھی کہے۔

ویرفع یدیه مع التکبیر و هو سنة لان النسب علیہ السلام و اطلب علیہ و هذا اللفظ یشیر الی اشتراط المقارنۃ و هو المروی عن ابی یوسف و المحکی عن الطحاوی و الاصح انہ ویرفع یدیه اولاً ثم یکبر، لان فعله نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالیٰ، و النفی مقدم

ترجمہ - اور تکبیر کہنے کے ساتھ ہی اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے، اور یہ سنت ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اس پر ہمیشگی کی ہے، مذکورہ لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دونوں کاموں کو ایک ساتھ ہونا شرط ہے، اور یہی قول ابو یوسف سے مروی اور امام طحاوی سے منقول ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھالے اس کے بعد تکبیر کہے کیونکہ اس کے ہاتھوں کے اٹھانے کا عمل اللہ تعالیٰ کے غیر سے بڑائی کی نفی کرتا ہے، اور نفی مقدم ہوا کرتی ہے اثبات سے۔

توضیح - تکبیر کہنے کے ساتھ ہی دونوں ہاتھوں کو اٹھانا بھی ہے

ویرفع یدیه اولاً ثم یکبر، لان فعله نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالیٰ، و النفی مقدم الح اور مرد تکبیر کہتے ہو۔ اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے، اور یہ کام یعنی ہاتھوں کو اٹھانا سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ و هذا اللفظ الح اور یہ یعنی مع التکبیر کا لفظ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ دونوں کام یعنی تکبیر کہنی اور ہاتھوں کو اٹھانا ایک ساتھ ہونا شرط ہے۔ ف۔ یعنی دونوں ملے ہوئے اور ایک ساتھ ہوں، مگر اس شرط کہنے پر خواہر زردہ اور امام صفار نے اسے کمزور قویٰ بتایا ہے۔ ع۔

و هو المروی الح

اور امام ابو یوسف سے بھی یہی مروی ہے۔ ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم سے جو کہ امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے، اور امام طحاوی سے بھی یہی قول مروی ہے۔ ف۔ الطحاوی سے مراد امام ابو جعفر احمد بن محمد سلامہ ازدی الطحاوی ہیں، اور محکی سے مراد یہ ہے کہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ طحاوی ایسا کرتے تھے یعنی تکبیر کے ساتھ ہی اپنے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے، اور یہی قول امام احمد کا اور امام مالک کا یہی مشہور مذہب ہے۔

والاصح الح

لیکن اصح مذہب یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے اس کے بعد تکبیر کہے۔ ف۔ عام مشائخ کا اسی پر عمل ہے۔ ف۔ مبسوط میں کہا ہے کہ اکثر مشائخ اسی پر عامل ہیں۔ ع۔ کیونکہ اس نماز کی ہاتھ اٹھانے کا فعل اللہ تعالیٰ کے ماسواہر چیز سے کبریائی کی نفی ہے۔ ف۔ یعنی کانوں پر ہاتھ رکھنے والے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسواہر تمام چیزوں میں سے کسی میں بھی بڑائی نہیں ہے، پھر تکبیر کہنے سے اللہ تعالیٰ کے لئے کبریائی کا اثبات ہے۔ ع۔

و النفی مقدم الح

اور یہ بات صعب کے نزدیک تسلیم شدہ ہے کہ نفی اثبات سے پہلے ہوتی ہے۔ ف۔ جب کہ کلمہ توحید میں ہے، کہ پہلے لا الہ سے نفی ہے پھر الا اللہ سے اثبات ہے، ا، ط، ح، م، ہ، ع۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کھلم توحید میں تو نفی و اثبات دونوں کو زبان سے ادا کرنا پڑتا ہے اس لئے مجبوراً بقدر ضرورت نفی مقدم کی گئی ہے کیونکہ دونوں کو بیک وقت بولنا ممکن نہیں ہے، مگر موجودہ مسئلہ میں تو فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے اس طرح بیک وقت نفی و اثبات دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ مع۔

اور جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ بندہ سب سے پہلے، سوائے ذات خداوندی کے تمام چیزوں سے کنارہ ہو جائے اور ساری چیزیں اس پر حرام ہو جائیں، کسی چیز کا بھی اس میں دخل اور تعلق باقی نہ رہے، پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی بڑائی اور عظمت بھر جائے، اور اسی کی موجودگی اور اسی کے دربار میں اپنی عبادت ادا کرے، یہاں یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ یہاں گفتگو صرف اس بات میں ہے کہ اس میں کون سا طریقہ اولیٰ ہے، کیونکہ کسی بھی صورت کے جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہو جائے گا۔

اب چند باتیں اور بھی قابل ذکر ہیں، نمبر ۱۔ کیا ہاتھ اٹھانا سنت ہے، نمبر ۲۔ اس کی کیفیت ہے، نمبر ۳۔ مرد کہاں تک ہاتھ اٹھائے اور عورت کہاں تک اٹھائے، نمبر ۴۔ تکبیر کے الفاظ کیا ہیں، نمبر ۵۔ یہ تکبیر زبان عربی کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں، نمبر ۶۔ کن اغاظ سے تکبیر جائز نہیں ہے، اس مقام پر یہی صحیح ہے کیونکہ اسی تکبیر سے نماز کی ابتداء ہوتی ہے، اگر یہی تکبیر درست نہ ہوگی تو پوری نماز ہی باطل ہو جائے گی۔ م۔

اب بیان کی ہوئی باتوں کی تفصیل اس طرح ہوتی ہے کہ نمبر ۱۔ ہاتھ اٹھانا سنت ہے، اور یہی صحیح قول ہے، اور ابو حنیفہؒ سے اس کی تصریح بھی پائی گئی ہے، اور جمہور علماء کا یہی قول ہے، اگرچہ بعض فقہاء اس کے وجوب کے بھی قائل ہوئے ہیں، یہاں تک کہ خود ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ابن ابراہیمؒ نے خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اس کے ترک کر دینے سے بعضوں کے نزدیک نماز کی گنہگار ہوگا، لیکن قول مختار یہ ہے کہ اگر ہاتھ نہ اٹھانے کی کوئی عادت بنالے تو گنہگار ہوگا، ورنہ نہیں۔ اتنی۔

گویا اس طرح دونوں قولوں میں توفیق و تطبیق ہوگئی۔ مف۔ پھر دائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جس حدیث میں بھی رسول اللہ ﷺ کی نماز کا بیان ہے اس میں ہاتھوں کے اٹھانے کا بیان ہے، یہاں تک کہ ابن المذہب نے دعویٰ کے ساتھ کہا ہے کہ سارے علماء اس بات پر متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ ہاتھ اٹھاتے تھے، اور اس بیعتی کے باوجود یہ واجب نہیں ہے، جیسا کہ امام السرخسی کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعرابی کو اذیات نماز بتاتے ہوئے ہاتھوں کو اٹھانا نہیں بتایا ہے۔ ع۔ اور مقررہ قاعدہ ہے کہ ضرورت کے وقت بیان نہ کرنا یا اس میں کوتاہی کرنی جائز نہیں ہے، تو اگر یہ رفع بدین واجب ہو تو اس اعرابی کو بھی ضرور بتاتے۔ ف۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ عینی نے اس دلیل کو کمزور بتلایا ہے، لیکن اس کمزوری کی کوئی وجہ نہیں بتائی ہے، اس طرح بیعتی سنت کی دلیل ثابت ہوئی، اور وجوب ثابت نہ ہوا، لیکن کافی کے حوالہ سے عنقریب فتح القدیر میں وجوب کی ترجیح کا بیان ہوگا، نمبر ۲۔ ہاتھوں کے اٹھانے کی کیفیت اس طرح ہوگی کہ ہاتھوں کو کانوں کے مقابل تک اٹھانا چاہئے، یہاں تک کہ دونوں انگوٹھے دونوں کانوں کے نوک کے مقابل ہو جائیں، المستمیعین، اسی حالت میں تکبیر کہنی چاہئے، عام مشائخ کا یہی قول ہے۔ الحیط۔

انگلیوں کے پوروں کے حصہ کانوں کے حوالہ کے مقابل ہوں، المستمیعین، تکبیر کے وقت سر نہ جھکائے۔ الخلاصہ۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر کہتے تو انگلیوں کو کشدہ چھوڑ دیتے تھے، اس کی روایت ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں کی ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ انگلیوں کو اپنی عام حالت پر ڈھیلا چھوڑ دینا چاہئے اور ملنا نہیں چاہئے، جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے۔ ع۔ یہی معتد ہے۔ الحیط۔

اگر کوئی تکبیر کہنے کے بعد ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوگا، اگر کسی وجہ سے بتائی ہوئی مسنون حد تک ہاتھوں کو نہ اٹھائے تو کانوں سے اونچا نیچا جس قدر ممکن ہو اٹھانا چاہئے۔ المستمیعین۔ حدیث میں روایت اس طرح سے بھی ہے کہ کان یکسر عند کل خفض و رفع،

یعنی رسول اللہ ﷺ جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہتے تھے، اس روایت کی تائید ابو یوسفؒ کی روایت سے ہوتی ہے کہ ہاتھوں کا اٹھانا اور تکبیر کہنا دونوں ایک ساتھ ہی ہونی چاہئے، اسی قول کو شیخ الاسلام اور صاحب الفقہ اور قاضی خانؒ نے بھی پسند کیا ہے۔

اور نسائی کی حضرت ابن عمرؓ سے مروی حدیث میں اس طرح سے کان یرفع یدیدہ حدو منکیہ ثم یکبر، یعنی رسول اللہ ﷺ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک لاتے پھر تکبیر کہتے تھے، یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانا مقدم اور تکبیر کہنا مؤخر ہے، عام مشیخ کا یہی قول ہے، اسی قول کو مصنفؒ نے صحیح کہا ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے، اور حدیث کا یہی ظاہر مفہوم حضرت براء بن عازب اور ابوداؤدؒ سے بھی مروی ہے ابن الہمامؒ نے ان تینوں احادیث میں اس طرح توفیق دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ تینوں کام کئے ہیں مگر مصنفؒ نے جو صورت بیان فرمائی ہے اس کے مقابلہ میں دوسری صورت اولیٰ قرار پائی ہے، ابھی مختصر۔

اور ترجیح کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے، اگرچہ اس سے ہاتھوں کو پہلے اٹھانے کا ثبوت نہیں ملتا ہے مگر نسائی کی روایت کے بیان سے باقی کتابوں کی روایتوں سے بھی یہی مراد ظاہر ہو گئی، غور کر لیں، سب کا حاصل یہ ہوا کہ تینوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت کا جائز اور مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے البتہ مصنفؒ نے جو صورت بیان فرمائی ہے وہ سب میں اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اب تیسری بات کی تفصیل باقی ہے کہ ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں، تو جواب اولیٰ یہ ہے کہ اس حکم میں عورت اور مرد کے لئے علیحدہ علیحدہ حکم ہے، اور مزید تفصیل آ رہی ہے۔

ویرفع یدیدہ حتیٰ یحاذی بابہامہ شحمة اذنیہ، وعند الشافعی یرفع الی منکیہ، وعلى هذا تکبیرة القنوت والاعیاد والجازة، له حدیث ابی حمید الساعدی قال: کان النبی علیہ السلام اذا کتب رفع یدیدہ الی منکیہ، ولما رواة وائل بن حجر والبراء والنس ان النبی علیہ السلام کان اذا کتب رفع یدیدہ حذاء اذنیہ.

ترجمہ:- اور مرد اپنے ہاتھوں کو اتنا اٹھائے کہ اس کے دونوں انگوٹھے اس کے دونوں کانوں کے لوہوں تک پہنچ جائیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں مونڈھوں تک پہنچ جائیں، یہی اختلاف قنوت، عیدین اور جنازہ سب کی تکبیروں میں ہے، ان امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حمید اسعدیؒ سے یہ منقول حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں تک اٹھاتے تھے، اور ہمدانیؒ کی دلیل حضرت وائل بن حجرؒ اور البراءؒ اور انسؓ کی مروی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ جب تکبیر کہتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے مقابل تک اٹھاتے۔

توضیح۔ رفع یدین مع تکبیر

ویرفع یدیدہ حتیٰ یحاذی بابہامہ شحمة اذنیہ الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ محاذی ہونے یا لوہوں تک پہنچنے کا مطلب یہ ہے کہ کان کی لوہے انگوٹھا چھو جائے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض حدیث میں محاذات سر سے اور کسی میں کان سے اور کسی میں کدھے سے ہونی معلوم ہوتی ہے جس سے اختلاف ظاہر ہوتا ہے مگر ان میں موافقت اور توجیہ کی آسان صورت یہ ہے کہ ہاتھوں کے انگوٹھے جب لوہے کے مقابل ہوں گے تو یقیناً انگلیاں اوپر کے سر کے مقابل ہوں گی اور ہاتھ کا نچل حصہ کندھوں کے مقابل ہو جائے گا، مزید تفصیل بعد میں آتی ہے، اس توجیہ سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ محاذی ہونے کے معنی اپنے ظاہر پر باقی ہیں اور اس سے چھوٹنے یا انگلی گانے کا جو طریقہ رائج ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ م۔

وعند الشافعی یرفع الی منکیہ، وعلى هذا تکبیرة القنوت والاعیاد والجازة الخ

اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کا نہ ہوں تک ہاتھوں کو ٹھیکہ جائے، مصطفیٰ نماز کے رفع یدین کے سلسلہ میں جو اختلاف ابھی احناف و شوافع کا گذرا، یہی اختلاف دعاء قنوت، عیدین اور جنازہ کی تمیزوں کی تکبیروں کے موقع میں بھی ہے۔

لہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی علیہ السلام اذا کثر رفع یدیه الی مسکبہ الح امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حمید الساعدیؒ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر فرماتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے۔ ف۔ دوسری حدیث میں ہے جعل یدیه حداء مسکبہ یعنی اپنے ہاتھوں کو اپنے کندھوں کے مقابل کر دیتے تھے، اور جب رکوع کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں کے پکڑنے کا پور موقع دیتے (مضبوطی سے پکڑ بیٹے) پھر پیٹھ کو حصر کر لیتے (جھکا دیتے) پھر جب سر اٹھاتے تو بالکل سیدھے کھڑے ہو جاتے یہاں تک کہ ریزہ کی ہر ایک گرہ پنی پنی جگہ پر پہنچ جاتی۔ پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ غیر بچھائے ہوئے رکھتے پاؤں کی ٹکلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے، پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور دایں پاؤں کھڑا رکھتے، پھر جب تخری رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پاؤں آگے کرتے اور دوسرے کو کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھ جاتے تھے۔ اس طرح اس حدیث کو مسم کے علاوہ تمام صحاح و ابواب نے ذکر کیا ہے، اب اگر اس حدیث سے یہ مراد لیں جائے کہ ہاتھ کا نچل حصہ کندھے کے مقابل تھا تب صحیح ہے، اور اگر یہ مراد ہو کہ انگوٹھا کندھے کے مقابل تھا تو اس کی مقابل دوسری حدیثیں بھی ہیں جن سے مصنف نے استدلال کیا ہے۔

ولما رواہ ابن مسیحور والبراء والنسائی علیہ السلام کان اذا کثر رفع یدیه حداء ادبہ الح اور ہماری دلیل حضرت وال بن حجرؒ کی حدیث ہے۔ ف۔ کہ آپ ﷺ نے تکبیر کہی ہے اور دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا، اس کی روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی، طبرانی، اور دارقطنی نے کی ہے۔ ع۔ وبراء۔۔۔ اور براء بن عازبؓ ہے۔ ف۔ کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اتنا اٹھاتے کہ دونوں کانوں کے مقابل ہو جائے، حمد، اسحق، دارقطنی و رطوی نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ ع۔ وبراء اور حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل تک اٹھاتے۔ ف۔ درحقیقت یہ روایت حضرت براءؓ کی ہے، اور حضرت انسؓ کی روایت اس طرح ہے آپ نے تکبیر کہی اور اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے محاذی کر دیا، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے، اس میں کوئی عیب یا غیب نہیں جانتا ہوں۔ ع۔

در بیہمی نے حضرت انسؓ کی حدیث کی روایت سنن کبریٰ میں اس طرح کی ہے، کان اذ فتح الصلوٰۃ کبر ثم رفع یدیه حتی یجدی بابہا مہ ادبہ یعنی جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو اتنا بند کرتے کہ دونوں کانوں کے محاذی کر دیتے، و اگر ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ اس اسناد کے سارے راوی ثقہ ہیں، و درحقیقت راویوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ انگوٹھوں کو کان کی لوسے محاذی کرنے کو بھی اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں کے محاذی کیا ورنہ بھی اس طرح کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ ہتھیلی کے تخری حصہ پہنچے سمیت کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا ورنہ خود ہتھیلی کان کے مقابل ہوگی، پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی لوسے مقابل کہا اس نے بہت سی تحقیق کے ساتھ روایتوں میں مطابقت پیدا کر دی ہے، لہذا اسی کا اعتبار واجب ہوگا، ورمعارضہ ختم ہو جائے گا۔ ف۔

ولان رفع الذل لإعلام لاصم، وهو بما قدہ، ومارواه یحمل علی حالة العدر، والمرأۃ ترفع یدیه حداء مسکبہا هو الصحیح، لانه أسیر لها

ترجمہ۔ اور اس لئے بھی کہ ہاتھ کو بند کرنا کان کے برابر کو خبر دینے کے لئے ہے، ورنہ یہ خبر اسی طرح بہتر طریقہ سے ہوگی جو ہم نے بیان کی ہے، ورنہ جو دوسرے نے روایت کی ہے وہ مندرجہ کی حالت پر محمول ہوگی، اور عورت اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک اٹھائے گی، یہی قول صحیح ہے، یہ اس لئے کہ یہی طریقہ عورت کے لئے زیادہ ستر پوشی کرنے والا ہے۔

توضیح:- تکبیر تحریمہ کے وقت عورت کہاں تک ہاتھ اٹھائے

ولان رفع اليد لإعلام الاصم، وهو بما قلناه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ جب امام اپنے ہاتھوں کو کانوں تک اٹھائے گا تو کانوں سے نہ سننے والا آنکھ سے یہ کیفیت دیکھ کر جان لے گا کہ امام نے نماز شروع کر دی ہے اور اسے دیکھ کر وہ خود بھی تکبیر کہے گا، اس جگہ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ اس سے پہلے مصنفؒ نے ہاتھوں کے اٹھانے کا فائدہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسواہر چیز سے کبریائی کی نفی کرتی ہے، اور اب فائدہ کی دوسری بات فرما رہے ہیں جو اب یہ ہے کہ کبریائی کی نفی تو اس کا باطنی فائدہ ہے جبکہ ہاتھ اٹھانا بہرے شخص کو خبر دینا اس کا ظاہری فائدہ ہے، اسی لئے خود اس بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا لازم کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ شاید وہ خود ہی امام ہو یا اس لئے کہ شاید اس کے پیچھے والے اسے دیکھ کر مطلع ہو سکیں جیسے کہ زور سے تکبیر کا سب سے بڑا فائدہ تو اللہ تعالیٰ کی بڑائی کا اظہار ہے عداۃ ازیں یہ بھی فائدہ ہے کہ مقتدیوں کو نماز شروع کئے جانے کی۔ امام کے تحریمہ باندھنے کی اطلاع دینی ہے، حالانکہ اس کی اصل غرض ہرگز یہ نہیں ہوتی ہے، یہاں تک کہ اگر کسی کی یہی غرض ہو تو اس کا تحریمہ درست نہ ہو گا، جیسا کہ گذر گیا ہے، اس تفصیلی بیان سے نہایت اور تاج الشریعہ کے سوالات اور اعتراضات ختم ہو گئے، فاحفظہ۔ م۔

ومارواه یحمل علی حالة العذر الخ

اور امام شافعیؒ نے اپنے استدلال میں ابو حمیدؒ کی روایت جو نقل کی ہے کہ کندھے تک ہاتھوں کو اٹھائے وہ عذر کی حالت پر محمول ہوگی۔ ف۔ یعنی کسی مجبوری کی وجہ سے ہاتھ پورا نہ اٹھایا اور کسی کی اگرچہ کانوں تک اٹھانا ہی کامل ہے۔ م۔ طحاویؒ نے بیان کیا ہے کہ وائل بن حجرؒ نے بیان کیا ہے کہ پھر میں دوسرے سال رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے دیکھا کہ لوگ گاڑھی چادریں مکمل کی قسم کے دستے پہنے ہوئے تھے اور وہ لوگ کسبوں کے اندر سے ہی ہاتھ اٹھاتے تھے، اس حدیث میں وائلؒ نے یہ بتادیا ہے کہ ان لوگوں کا صرف احدیث کے درمیان مطابقت بیان کر دی، جس کی وجہ سے سارا اختلاف ختم ہو گیا، اور عذر پر محمول کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ مف۔

اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ ضرورت نہیں ہے کیونکہ احادیث دونوں طرح کی ثابت ہیں بلکہ ابن عبد البرؒ کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ و تابعین بھی ہر ایک طور پر محفوظ مشہور ہیں جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہر طرح کی گنجائش ہے۔ مع۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی اظہر ہے، لیکن ان طریقوں میں کون سا طریقہ اولیٰ ہے تو ہمارے نزدیک وہی طریقہ اولیٰ ہے جو بیان کیا گیا ہے جس کی پہلی وجہ وہ ہے جو مصنفؒ نے توجیہ کرتے ہوئے بیان کی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں ساری صورتیں آ جاتی ہیں، پھر آستینوں وغیرہ سے ہاتھوں کو نکالنا مستحب ہے اس روایت کی وجہ سے جو طحاویؒ نے وائل بن حجرؒ سے ذکر کی ہے۔ م۔ اب عورتوں کے سلسلہ میں بحث کی جاتی ہے کہ وہ کہاں تک ہاتھ اٹھائیں گی۔ اس لئے منسرایا والمسماة الخ اور عورت ————— اپنے ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک اٹھائے گی۔ ف۔ محمد بن مقاتلؒ نے ہم احناف سے یہ روایت کی ہے، اور شوافع کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔

هو الصحيح، لانه أستر لها الخ

یہی طریقہ عورت کے لئے زیادہ پردہ ہونے کے مناسب ہے، اور غیر صحیح روایت میں جو کہ حسنؒ سے اور امام اعظمؒ سے ہے کہ عورت بھی مردوں کی طرح کانوں تک ہاتھ اٹھائے، اور تحفہ میں ہے کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے۔ مع۔ اب امچہارم کا بیان ہے کہ تکبیر کے الفاظ کیا ہوں۔

فان قال بدل التكبير الله احل، او اعظم، او الرحمن اكبر، او لا اله الا الله، او غيره من اسماء الله تعالى،

اجراه عبد ابي حيفة و محمد

ترجمہ - اب اگر نمازی نے تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے کی بجائے اللہ اجل یا اللہ اعظم یا الرحمن اکبر یا لا الہ الا اللہ یا اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی کے عدادہ کہہ دیا تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائے گی، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک۔

توضیح - تحریر کے وقت تکبیر کہنے کی بجائے

اللہ اجل یا اعظم یا لا الہ الا اللہ کہنا

فان قال بدل التكبير الله احل، او اعظم، او الرحمن اكبر الح

اگر اللہ اکبر کے عوض اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا۔ ف۔ یعنی اسم ذات خداوندی کو اپنے حال پر مبتدأ رکھ اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیفی کلمہ مثلاً اجل، اعظم، اور اعلیٰ وغیرہ کے کہ تو طرفین کے نزدیک جائز ہے، واللہ الرحمن اکبر اللہ اکبر کے عوض الرحمن اکبر کہا۔ ف۔ یعنی اللہ جو اسم ذات ہے اس کے عوض الرحمن یا الرحمن وغیرہ اسمائے صفات میں سے لیا کہ جو کو اللہ کا صفتی نام ہے اپنی جگہ پر رکھ تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہوگا، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مبتدأ اور خبر موجود ہو مثلاً اللہ اکبر، اللہ اعظم، الرحمن اکبر یعنی اللہ برتر ہے یا الرحمن برتر ہے، اور اگر فقط اللہ یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس میں زیادہ کچھ نہیں کہا تو در الحقائق میں لکھا ہے کہ نماز شروع نہ ہوگی، یہی مختار ہے، اور ہندوستان میں لکھا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک شروع ہو جائے گی۔ استنبین۔ اور یہی صحیح ہے۔ از ہدی۔ تحریر میں یہ روایت حسن کی بیان کی گئی جو انہوں نے امام اعظمؒ سے بیان کی ہے، اور ظاہر الروایۃ کی بناء پر یہ خبر معتبر ہے۔

اور اگر کوئی حد نصف عورت پاک ہوئی ایک نذک وقت میں کہ اس میں وہ صرف اللہ کہہ سکے تو ظاہر الروایۃ کی بناء پر اس وقت کی نماز اس پر فرض نہ ہوگی، لیکن حسن کی روایت کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک فرض ہو جائے گا۔ مف۔ اور اگر کسی نے صرف خبر اکبر یا اعظم یا اجل کہا یعنی اس سے پہلے فقط اللہ مبتدأ نہیں کہہ تو بالا جماع اس نماز کا شروع ہونا نہیں مانا جائے گا، الجواب۔

اولا الہ الا اللہ الح یا نمازی نے تکبیر کہنے کی بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ تو بھی طرفین کے نزدیک نماز صحیح ہوگی، اسی طرح تسبیح یا تحمید سے یعنی سبحان اللہ یا الحمد للہ کہنے سے بھی اور دوسرے ایسے کلمات سے بھی جن سے صرف اللہ تعالیٰ کی صرف بزرگی کا اظہار ہوتا ہے کہ ان سے بھی یہی حکم ہوگا۔ استنبین وغیرہ۔ اور یا کلمہ تکبیر کے علاوہ دوسرے کلمات مثلاً کلمہ تمہیل، تسبیح، تحمید اور تبارک وغیرہ جیسے کلمات سے جو خاص تعظیفی کلمات ہیں ان سے نماز شروع کرنی مکروہ ہے یا نہیں، تو امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اور تحفہ ذخیرہ میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ ہے کیونکہ اس نے عام مشہور و معمول یہ سنت کو چھوڑ دیا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اوں ہے، لیکن عینیؒ نے کہا ہے کہ قدرتی نے بھی مکروہ کہا ہے، اور ہندیہ میں محیط و ظہیر یہ سے یہی نقل کیا ہے، اور قاضی خانؒ میں اس کو حسن کی روایت سے امام اعظمؒ کا قول بیان کیا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ذخیرہ کی دلیل کہ اس نے سنت متواتر کو چھوڑ دیا ہے، غور کرنے کے قابل ہے، کیونکہ اس نے لا الہ الا اللہ کہہ کر سنت مشہور اللہ اکبر کہنے کو بالکل چھوڑ کر بھلا نہیں دیا ہے بلکہ اس کی جگہ پر ایسا جملہ استعمال کر رہا ہے جو جائز ہے، پھر اسے مکروہ کہنے کی صورت میں کیا تحریری ہے، چنانچہ در مختار میں اسے ظاہر کی دلیل کی بناء پر مکروہ تحریری کہا ہے لیکن استنبین میں حذف اوں ثابت کیا ہے، یعنی یہ کہ مکروہ تنزیہی ہے، اور یہی قول وفق و اظہر ہے، و متداہم۔ م۔

اور غیرہ الح یا نہ کہہ کر ہا لا ناموں کے علاوہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی اور نام سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ ف۔ اور اظہر واضح بھی یہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ہر ایسے نام سے نماز شروع ہو جاتی ہے، جو اللہ تعالیٰ کے

خاص ناموں میں سے ہو مثلاً اللہ الرحمن وغیرہ یا ایسے ناموں میں سے ہو جو مشترک نام ہو مثلاً الکریم، الرحیم وغیرہ، کشتی نے یہی ذکر کیا ہے، مرعینی نے اسی کا فتویٰ دیا ہے، ازراہدی، اور مصنف کا قول اور غیرہ من اسماء اللہ تعالیٰ عام ہے کہ وہ نام مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاص ہو جو صرف اسی کے لئے بول جاتا ہو یا مشترک ہو کہ اس کے علاوہ کسی مخلوق کے لئے بھی بولا جاتا ہو، صرف ایسا نام ہی ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا اور خواہ مبتد اور خبر دونوں کے ساتھ کہہ ہو جیسے ارجم اعظم، اللہ اکبر، تو اسی طرح عام کہنے کا تقاضا یہ ہوا کہ اگر صرف اللہ کہا یا صرف الرب بغیر زیدتی کے کہا تو لام بوحفیہ کے قول کے مطابق نماز شروع ہو جائیگی مگر صاحبین کے نزدیک شروع نہ ہوگی۔ الخ

میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام کا یہ مطلب نکالنا کہ نام صرف مفرد ہو یا خبر کے ساتھ ہو نماز شروع ہو جاتی ہے، اور ظاہر الروایت کے مطابق نہیں ہوتی ہے اور صاحبین اس کے مخالف ہیں، پھر مصنف کہا ہے کہ امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک جائز ہوتی ہے تو قطعی طور سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ معنی مفرد کے مراد نہیں ہیں کیونکہ مفرد تو امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اب یہ سوال کہ مفرد نام سے نماز شروع ہوتی ہے یا نہیں؟ تو ازراہدی نے جائز کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن درمختار میں ناجائز ہونے کو قول مختار کہا ہے، اور یہی اقویٰ ہے۔ لیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اللہم کہا تو فقہاء کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی۔ الخلاصہ و قاضی خان اور یہی اصح ہے۔ الخیطن۔ توشید اللہم کو اسم جامع تعظیم کے واسطے اور معنی کے اعتبار سے مرکب جملہ قرار دیا گیا ہے، اسی بناء پر محیط السرخسی میں ہے کہ اگر مصلیٰ نے اللہم اغفر لی کہ تو چونکہ یہ خالص تعظیمی کلمہ نہیں ہے بلکہ اس میں بندہ کی اپنی حاجت بھی لٹی ہوئی ہے اس لئے اس سے ابتداء صحیح نہ ہوگی، اور محیط میں کہا ہے کہ اگر استغفر اللہ یا عوذ باللہ یا انا للہ یا ما حولہ ولقوۃ لا باللہ یا شاء اللہ کہا تو نماز شروع نہ ہوگی۔ ہ۔ د۔

پھر کلمہ تعظیم خاص ہونے کے باوجود ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کی مراد بھی تعظیم کی ہو، اسی بناء پر ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے تعجب کے طور پر سبحن اللہ کہا اور اس میں خلوص تعظیم کا ارادہ نہیں کیا یا تکبیر وغیرہ سے مراد مودن کا جواب دینا تو بھی کافی نہ ہوگی، التاتارخانیہ، اور اگر باسم اللہ الرحمن الرحیم کہ تو نماز شروع نہ ہوگی، استنبین، و اگر اللہ اکبر کہتے ہوئے شروع میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہ ہوگی۔ التاتارخانیہ بحوالہ الصیرفیہ، اور اگر اللہ اکبر کافی فارسی کے ساتھ کہا تو شروع صحیح ہو جائے گی۔ الخیطن۔

پھر تکبیر کہنے میں جو کھڑے ہونے کی بھی شرط ہے وہ فرض نمازوں کے لئے اور وہ قدرت اور اختیار کی صورت میں ہے کیونکہ نوافل میں قدرت کے باوجود بیٹھ کر بھی تکبیر کہنی درست ہے، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اور مقتدی کو چاہئے کہ امام کے تحریرہ کے ساتھ ساتھ تحریرہ باندھے، یہ امام اعظم کے مسلک میں ہے مگر صاحبین کے نزدیک امام کے تحریرہ کے بعد اپنا تحریرہ باندھے درمختار پر فتویٰ بھی ہے، المعدن، اور صحیح قول یہ ہے کہ بالاتفاق دونوں طریقے جائز ہیں، اور یہ اختلاف صرف اولیٰ ہونے میں ہے۔ استنبین۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا لیکن امام سے پہلے اکبر کہہ دیا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ بالاتفاق نماز شروع نہ ہوگی، اسی طرح اگر امام کو رکوع میں پیا، پھر اللہ توفیق کی حالت میں مگر اکبر رکوع کی حالت میں کہہ تو اس کی نماز بھی شروع نہ ہوگی، اور اس بات پر اجماع ہے کہ اگر امام کے کہنے سے پہلے مقتدی نے اللہ کہہ دیا تو اظہر الروایات میں اس کی نماز شروع نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

اگر امام سے پہلے تکبیر کہہ دی ہو، اس حافظ سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر اقتداء کی نیت کی ہو تو نماز شروع نہ ہوئی اور، اقتداء کی نیت نہ ہو تو اس کی ذاتی نماز شروع ہو جائے گی، محیط السرخسی، اس سے پہلے جن کلمات سے تکبیر کا جائز ہونا بیان کیا گیا ہے وہ سب امام اعظم اور محمد کا قول تھا، امام ابو یوسف کا قول اب ذکر کیا جا رہا ہے۔

وقال ابو یوسف ان کان یحس التکبیر لم یحز الا قوله اللہ اکبر، و اللہ الاکبر، و اللہ المکبر، وقال

الشافعی: لا يجوز الا بالاولين، وقال مالك لا يجوز الا بالاول، لانه هو المنقول، والاصل فيه التوقيف، والشافعی يقول ادخال الالف واللام ابلغ في الشاء، فقام مقامه، وابويوسف يقول ان الفعل ولعل في صفات الله تعالى سواء، بخلاف ما اذا كان لا يحسن، لانه لا يقدر الا على المعنى.

ترجمہ :- اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تکبیر کو پورے طور پر ادا کر سکتا ہو تو سوائے تین جملے اللہ اکبر یا اللہ اکبر کسی دوسرے جملہ سے جائز نہ ہوگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف پہلے دونوں جملوں سے ابتداء صحیح ہوگی اس کے علاوہ کسی اور سے نہیں، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف پہلے ہی جیسے سے نماز شروع ہوگی کسی اور جملے سے نہ ہوگی کیونکہ صرف یہی منقول ہے، اور اصل اس میں سماع پر ہی موقوف ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس جملہ میں الف اور لام کا داخل کرنا شاء کے موقع میں بہت زیادہ بلیغ ہے، لہذا یہی بات منقول ہونے کے قائم مقام سمجھی جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وزن افضل اور تفصیل دونوں اللہ تعالیٰ کے صفات کے موقع میں برابر ہیں، بخلاف اس شخص کے جو زبان سے تکبیر کو اچھی طرح ادا کرنے پر قادر نہ ہو، اور وہ صرف اس کے معنی ادا کر سکتا ہو۔

توضیح :- کن کن الفاظ سے نماز شروع کی جاسکتی ہے؟ اس میں اماموں کا اختلاف اور ان کے دلائل

وقال ابو يوسف: ان كان يحسن التكبير لم يجوز الا قوله الله اكبر الح
امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس شخص کے لئے جو تکبیر کو عمدہ طریقہ سے ادا کر سکتا ہو اس کے لئے صرف مذکورہ تین جملوں سے ابتداء صحیح ہے۔ اور اگر اچھی طرح نہ کہہ سکتا ہو تو اللہ کے کسی بھی نام اور تسبیح و تہلیل سے جائز ہے، یہاں مصنفؒ نے ابو یوسفؒ کے قول میں تکبیر کے صرف تین جملے بیان کئے ہیں اور یہی تین بدائع، مفید، استیجابی، تحفہ اور یتایع میں مذکور ہیں، لیکن مبسوط میں ایک چوتھا جملہ اللہ اکبر بھی کہا ہے، اور یہی تحقیق ہے، اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بھی کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اصح یہ ہے کہ اگر تکبیر کہہ سکتا ہو تو اسے چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے ابتداء کرنی مکروہ ہے، اور سرخصیؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ ع۔

وقال الشافعی: لا يجوز الا بالاولين الح

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا چار میں سے صرف پہلے دو سے جائز ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو یوسفؒ کے چار میں سے صرف پہلے دو اللہ اکبر یا اللہ اکبر سے جائز ہے، باقی کسی سے جائز نہیں اور شوافع کے نزدیک یہی قول اصح ہے، اور اگر اس طرح کہا اللہ اجل یا اعظم یا اللہ اکبر کبیر یا اللہ اکبر من کل شئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح اس قول اصح کے مطابق اللہ الجلیل اکبر بھی جائز ہے، اور اگر یوں کہا اللہ الذی لا اله الا هو الملك القدوس الاکبر تو شوافع کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے جائز نہیں ہے۔ ع۔

وقال مالك لا يجوز الا بالاول، والاصل فيه التوقيف الح

اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اول لفظ یعنی اللہ اکبر سے جائز ہے اور کسی دوسرے سے جائز نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہری کا بھی ہے۔ ع۔ کیونکہ یہی منقول ہے اور اس میں اصل توقيف ہے۔ ف۔ یعنی منقول میں واثق کرانے سے معلوم ہوتا یہی اصل ہے، اور نقل سے صرف اللہ اکبر کا ہی علم دو قوف ہوا ہے لہذا اسی لفظ سے جواز ہوا ہے، اس قول کی تائید کرنے والی طبرانی میں رفاعہ بن رافعؒ کی حدیث ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور اس نے نماز پڑھی۔ آخر تک۔ یہ وہ حدیث ہے کہ جس نے بری طرح نماز پڑھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو تعظیم دی، پس اس روایت میں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی آدمی کی نماز پوری نہیں ہوتی یہاں تک کہ وہ وضوء کرے اور وضوء کو اپنے گواضع میں رکھے یعنی جہاں جس طرح دھونا چاہئے

اس طرح دھوئے پھر قبلہ کے سامنے ہو کر کہے اللہ اکبر اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے اللہ اکبر آخر حدیث تک۔ فتح۔

یعنی نے جواب دیا ہے کہ اس سے تو نماز کے قبول ہونے کی نفی ہے مگر جواز ثابت ہے کیونکہ اسے نماز تسلیم کیا گیا ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس بناء پر تکبیر واجب ہوگی، مزید گفتگو باقی ہے۔ م۔

والشافعی يقول ادحال الالف واللام ابلغ في الشاء، فقام مقامه الخ
اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ۔ ف۔ کہ بیشک منقول اللہ اکبر ہی ہے مگر اللہ اکبر بھی جائز ہے کیونکہ لفظ اکبر کے شروع میں لام تعریف یعنی الف رام لگانے سے مقصود اللہ کی تعریف اور مبالغہ کرنا ہے لہذا اللہ اکبر بھی کبر کے قائم مقام ہو، اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ تفصیل اور افضل دونوں وزن اللہ تعالیٰ کی صفات میں برابر ہیں۔

ف۔ یعنی افضل کے وزن پر اسم تفصیل ہے اور فاعیل فعل کے معنی میں ہے اس لئے اکبر اسم تفصیل اور کبر فاعیل کے وزن پر ہونے کی بناء پر معنی ہوں گے کہ اکبر سب سے بڑا اور کبر بڑا اس طرح اگرچہ فرق ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کی صفات میں افضل سے مراد یہ نہیں ہو سکتی ہے کہ دوسروں میں بھی اگرچہ بڑائی ہے مگر اللہ تعالیٰ میں ان سب سے زیادہ بڑائی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفات سے کسی کو کوئی مناسبت ہی نہیں ہے، اور زیادتی اور کسی کا اعتبار مخلوقات میں ایک دوسرے کے درمیان ہوتا ہے جیسے زیادہ افضل ہے یعنی کبر سے اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے جو صفت ہے اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس میں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اس صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے پس جبکہ کسی بھی چیز کو اس سے کچھ منسوب نہ ہوئی تو اس کی شان میں افضل تفصیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہوگی کہ اس میں یہ صفت ہے ایسی خاص صفت ہے کہ کسی مخلوق کو اس میں اس کے ساتھ کچھ بھی مناسبت ہی نہیں ہے، اور یہی معنی جب تفصیل یعنی کبر عظیم و خیر وغیرہ کہے تو اس کی مراد ہو جاتی ہے اس کی ایسی بزرگی و علم و آگاہی و واقفیت ہے کہ کسی مخلوق کو اس کی اس صفت میں اس کے ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے لہذا دونوں الفاظ کے معنی اللہ تعالیٰ کی صفات میں برابر ٹھہرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عالم و کریم و عظیم و حکیم وغیرہ الفاظ تو مشترک ہیں کہ انہیں اللہ تعالیٰ کی شان میں بھی بولتے ہیں اور مخلوقات کے حق میں بھی بولتے ہیں، تو جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے صرف یہ مراد ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے اور اس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ اس کے معنی میں بھی کچھ شرکت ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی ان میں اللہ اور اس کی مخلوق کے درمیان معنی میں شرکت کا خیال کرے گا تو وہ کافر ہوگا، اس بناء پر جب کسی مخلوق کو عظیم کہا جاتا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَتُوقَّحُ كُلُّ ذِي عِلْمٍ عِلْمُهُ تُوَاسٍ میں وہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان مشہور ہے اور ہے، اور جب اللہ کی شان میں عظیم کہتے ہیں تو یہ اس کی ایک صفت خاصہ ہے کہ اس صفت میں اس کے ساتھ کسی کو کوئی مشابہت نہیں ہے، اور یہی مکمل تحقیق ہے جس پر سارے اولیاء سلف و خلف قائم ہیں۔

وابو یوسف يقول ان افعلا وفعيلا في صفات الله تعالى سواء الخ
اور امام ابو یوسف کی مراد اس جملہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات یکساں ہیں یہ ہے کہ ان میں کمی و بیشی نہیں ہے اور نہ کسی مخلوق سے کوئی مشابہت ہے، اس لئے اس کی شان میں کبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبر سے بھی مراد ہے، اس میں کوئی فرق و کمی بیشی نہیں ہے، البتہ مخلوق سے متعلق یوں کہا جائے کہ زیادہ کی تین اور ادا میں سے عمرو اکبر ہے تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ وہ اس صفت میں اپنے تمام بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے، اور یہ بات جب معلوم ہو گئی تو اللہ تعالیٰ کی شان میں اکبر و کبر دونوں صفتیں برابر ہوئیں، لہذا دونوں کا استعمال جائز ہو۔

بحلاف ما اذا كان لا يحسن، لانه لا يقدر الا على المعنى الخ

بر خلاف اس شخص کے جو اسے اچھی طرح ادا نہ کر سکتا ہو۔ ف۔ یعنی اللہ اکبر یا اللہ الاکبر یا اللہ کبیر یا اللہ الکبیر نہیں کہہ سکتا ہو تو وہ اس غلطی کے کہنے پر قادر نہ ہو اس لئے اس کے حق میں صرف معنی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اس کو معنی کے سوا غلطی کی ادائیگی پر قدرت نہیں ہے۔ ف۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے بندے پر صرف اس کی قدرت کے مطابق ہی کسی وجہ کا حکم دیا ہے، لہذا ایسے بندے پر یہی لازم ہوا کہ تعظیم کے معنی ادا کرے اس سے جس طرح بھی ممکن ہو، اس لئے اس حالت میں اہم الخفیۃ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق تسبیح و تہلیل وغیرہ جن کا ذکر ہوا سب جائز ہو جائے گی، اور جب تک قدرت ہو اس وقت تک کبیر کے ماسوا دوسرا کوئی لفظ جائز نہ ہوگا، اور طرفین کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہی ہو۔

ولہما ان التکبیر هو التعظیم لغة، وهو حاصل، فان افتتح الصلوٰۃ بالفارسیۃ، او قرأ فیہا بالفارسیۃ، او ذبح وسمی بالفارسیۃ، وهو يحسن العربیۃ اجزاء عند أبی حنیفۃ، وقال لا یجزیہ الا فی الذبیحۃ، وان لم یحسن العربیۃ اجزاء۔

ترجمہ :- اور ان دونوں (طرفین) کی دلیل یہ ہے کہ تکبیر کے لغوی معنی تعظیم کے ہیں اور وہ حاصل ہے، اس لئے اگر فارسی زبان میں نماز شروع کی یا فارسی میں قراءت کی یا ذبح کرتے وقت فارسی میں بسم اللہ کہی، جبکہ وہ عربی میں بھی اچھی طرح کہہ سکتا ہو تب بھی ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سب چیزیں جائز ہوں گی، لیکن صاحبین کے نزدیک فارسی میں کہنا صرف ذبح کے موقع میں جائز ہوگا البتہ عربی میں اچھی طرح نہ کہہ سکتا ہو تو صحیح ہوگا۔

توضیح :- فارسی میں نماز شروع کی یا قراءت کی، یا ذبح کے وقت فارسی میں بسم اللہ کا ترجمہ ادا کیا

ولہما ان التکبیر هو التعظیم لغة، وهو حاصل۔ الح اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ تکبیر لغت میں فقط تعظیم ہے۔ ف۔ اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَلَمَّا رَآیْنَا اَکْبَرُنَّہُ یعنی جب مصری عورتوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کو دیکھا تو اس کی تکبیر کی یعنی اس کی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا، اسی طرح دوسرے موقع میں فرماں باری تعالیٰ ہے، وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ یعنی اپنے رب کی خالص تعظیم کرو، وہو حاصل اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایسے لفظ سے جو تعظیم کا فائدہ دیتا ہو یہ معنی حاصل ہیں اس لئے اس سے شروع کرنا جائز ہے، پھر نفس تکبیر کا ہونا اور پایا جاننا ہی واجب نہیں ہے کہ اللہ کے بعد صرف اکبر ہی اس کی صفت لازمی ضروری ہو بلکہ دراصل واجب تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے جو تمام جسم و جان و زبان سے ہو جائے۔

اس سے ہم نے یہ بات جان لی کہ ایسے تمام اعقاد جو شفاء و عظمت کے لئے مفید ہوں ان سے نماز شروع ہوگی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّہٖ فَصَلَّى یعنی اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھ لی، اور نام الہی کو ذکر کرنے کے لئے اللہ اکبر کہنا ضروری نہیں ہے بلکہ یور، بھی کہہ جاسکتا ہے اللہ اکبر یا الرحمن اکبر یا الرب اعظم کیونکہ ان سبوں میں یہ بات درست پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے وَیْلَہٗ اَلْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْہُ بِہَا، یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء حسنی ہیں اس لئے ان میں سے کوئی بھی نام لے کر پکارو، اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اموت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ، مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں اس وقت تک کہ وہ کہیں لا الہ الا اللہ، مکمل حدیث صحیح حدیث کی کتابوں (صحاح) میں موجود ہے۔

اب اگر کسی نے لا الہ الا الرحمن، کہا تو وہ مسلمان ہے، جب اصل ایمان میں کسی بھی نام کو پینا صحیح ہے تو فروع نماز وغیرہ میں دوسرا نام لینا کیوں صحیح نہ ہوگا، اور مصنف ابو بکر بن ابی شیبہؒ کہ ابو العالیہؒ سے پوچھا گیا کہ انبیاء کرام علیہم السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے تو فرمایا کہ توحید و تہلیل و تسبیح سے، معنی سے ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے

جس نام سے بھی تم نماز شروع کرو تمہارے لئے کافی ہے، اس کی طرح ابراہیمؑ غمی سے بھی روایت کی گئی ہے، اور ابراہیمؑ غمی سے مروی ہے کہ جنہیں یا تسبیح یا تکبیر جس کسی سے نماز کا افتتاح کیا جائے کافی ہے اور حکم نے اتنا اور زیادہ کیا ہے کہ ان میں سے کسی سے بھی تکبیر کی بجائے افتتاح کیا جائے کافی ہے، مع، لیکن یہ بات بھولی نہیں چاہئے کہ ان باتوں سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ فی نفسہ ان الفاظ سے افتتاح کر لینا جائز ہے، جیسا کہ فرمان خداوندی ﴿فَأَقْرُؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ سے مطلق قراءت قرآن کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، اس کے باوجود سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے، اسی لئے کافی میں ہے کہ نص سے اللہ اکبر ہی کہنے کی کوئی خصوصیت نہیں معلوم ہوتی ہے، البتہ حدیث سے یہی ثابت ہے، اسی لئے اس پر عمل واجب ہے، یہاں تک کہ ایسے شخص کے لئے اس کا ترک مکروہ ہے جو صحیح طریقہ سے عربی میں کہہ سکتا ہو جیسے کہ قراءۃ کے ساتھ سورہ فاتحہ اور رکوع و سجود کے ساتھ تعدیل کا حکم ہے، الفتح کا خلاصہ ختم ہوا۔

اس کلام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ تکبیر سے ہی افتتاح کیا ہے اس کی مخالفت کبھی نہیں کی لہذا اسی سے افتتاح واجب ہے، تو اسی پر اعتماد کرنا لائق ہے۔ الفتح۔ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ فقط مخصوص سے تکبیر کرنا واجب ہے، اور اسے چھوڑنا مکروہ تحریمی ہے۔ م۔

اب پانچویں بحث یہ کرتی ہے کہ کس زبان میں تکبیر جائز ہے تو ابو یوسفؒ کا قول اس بارے میں ظاہر ہے کہ وہ تکبیر کی تخصیص فرماتے ہیں، اور مصنفؒ نے فرمایا فان الفتح الخ یعنی اگر فارسی زبان میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً یوں کہا خدائے بزرگ، یا فارسی ہی میں قراءت قرآن کی۔ ف۔ یعنی فارسی زبان میں لفظاً لفظاً اور حرفاً حرفاً مثلاً ضنک کا ترجمہ تنگ اور جزاء کا ترجمہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا، و ذبح الخ یا جانور ذبح کرتے ہوئے فارسی میں ترجمہ۔ ف۔ مثلاً نام خدائے بزرگ کیا۔

وهو يحسن العربية اجزاء عند أبي حنيفة الخ

حالانکہ وہ فقط عربی میں کہہ سکتا تھا۔ ف۔ یعنی وہ عربی میں تکبیر و قراءت اور تسمیہ سے عاجز نہیں تھا، تو کیا اس طرح کرنے سے ایسی نماز صحیح ہوگی یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ ذبح کرنے کے لئے فارسی اور اس کے علاوہ ہر زبان میں بالاتفاق جائز ہے۔ م۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عربی زبان میں کہہ سکتا ہو، کیونکہ اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا ہو تو بالاتفاق فارسی ہی میں مذکورہ ساری باتیں جائز ہوں گی۔ ف۔ اب ایک سوال یہ باقی رہ گیا کہ امام ابو حنیفہؒ کیا اسی قول پر آخر تک قائم تھے جو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے یا کسی وقت اس سے رجوع بھی کر لیا تھا، تو عنقریب اس کی بحث آئے گی۔

اما الکلام فی الافتتاح فمحمّد مع ابی حنیفۃ فی العربیۃ، ومع ابی یوسف فی الفارسیۃ، لان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها، واما الکلام فی القراءۃ فوجه قولهما ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق به النص، الا ان عبد العزیز یکتفی بالمعنی کالایماء، بخلاف التسمیۃ لان الذکر یحصل بكل لسان.

ترجمہ :- تو نماز شروع کرنے کے سلسلہ میں تفصیلی گفتگو یہ ہے کہ زبان عربی میں کہنے کی صورت میں امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور فارسی زبان سے کہنے میں وہ یعنی امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، کیونکہ زبان عربی کو ایک خاص فضیلت حاصل ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے، اور تلاوت قرآن کے سلسلہ میں گفتگو اس طرح ہے کہ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام ہے عربی کلام کا، جیسا کہ خود قرآن نے اس کو واضح الفاظ (نص) میں بیان کیا ہے، البتہ عاجزی اور مجبوری کی صورت میں صرف معنی پر ہی اکتفاء کر لیا جاسکتا ہے جیسا کہ اشارہ بخلاف بسم اللہ کہنے کے کیونکہ ذکر تو پر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔

توضیح :- قراءت وغیرہ فارسی زبان میں کہنے کے سلسلہ میں ائمہ کے دلائل

اما الکلام فی الافتتاح فمحمّد مع امی حنیفۃ فی العربیۃ النح
افتتاح یعنی تکبیر تحریر کے بارے میں تفصیلی گفتگو اس طرح سے ہوئی ہے کہ امام محمدؒ عربی زبان سے ادا کرنے میں امام
اعظمؒ کے شریک ہیں اس طرح سے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی ہر تعظیسی کلمہ کے ساتھ عربی میں افتتاح جائز ہے، لیکن فارسی
زبان سے ادا کرنے میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، یہاں تک کہ عربی کے سوا کسی بھی دوسری زبان میں تکبیر کہنی امام محمدؒ کے
دیکھنے میں جائز نہیں ہے، کیونکہ عربی زبان کو جو خصوصی فضیلت حاصل ہے وہ کسی دوسری زبان کو نہیں ہے۔ ف۔ محیط میں ہے
کہ قرآن کے نظم و ترتیب کے مطابق اس کو فارسی میں پڑھنا جہی اور حائضہ کو جائز نہیں ہے، امام ابو بکر محمد بن الفضلؒ نے فرمایا
ہے کہ ائمہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کوئی شخص بے اختیار طور پر عربی کے سوا کسی بھی دوسری زبان میں پڑھ گیا ہو تو
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، اور اگر کوئی شخص عربی نظم والفاظ کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قراءت کرے تو وہ زندیق و بددین
ہے جو قتل کا مستحق ہے یا دیوانہ ہے جس کے علاج کی ضرورت ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تاویل بہت عمدہ ہے اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ وہ شخص اگر اپنے دین کے معاملات میں متہم نہ
بھی ہو تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا، اس اختلافی بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نماز میں تلاوت قرآن کر رہا ہو اور بے اختیار
اس کی زبان پر قرآنی الفاظ و ترتیب کے مطابق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی
بشرطیکہ یہ شخص ایک سچا مسلمان معلوم ہو تا ہو اور اس کے متعلق غلط و غیرہ کی تہمت نہ ہو، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کی نماز
فسد ہو جائے گی۔ م۔

تمام ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ ایمان لانے کے لئے توحید و رسالت وغیرہ کا اقرار اور فوج کے وقت اللہ کا نام لینا اور
سلام اور جواب سلام پر زبان میں جائز ہے، جیسا کہ ایما بخ میں ہے، اسی طرح حج کے احرام وغیرہ کا تلبیہ اور آمین کا بھی حکم
ہے۔ ت۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں دیا جائے بلا تا مل جائز ہے۔ م۔

واضح ہو کہ عینیت نے روضہ سے نقل کیا ہے کہ اگر توریت، انجیل اور زبور میں سے تسبیح و تحمید و تہلیل کی جگہوں کو پڑھا تو بھی
جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے، درمختار میں اسی قول کو ذکر کیا ہے، لیکن شافعیہ کے قول کے مطابق یہ عاجزی کے وقت کا حکم ہے، اور
ہمارے نزدیک صحیح قول وہی ہے جو عینیت نے نقل کیا ہے کہ توریت و انجیل و زبور سے پڑھنا مطلقاً جائز نہیں ہے خواہ عربی میں پڑھ
سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ کتابیں قرآن نہیں ہیں، امام محمدؒ نے بھی اسی قسم کی تعمیل بیان کی ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے علماء
اصول اس بات پر متفق ہیں کہ قول اصح کے مطابق قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور وہی قرآن ہے جو ہمارے
رسول حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے، اس بناء پر اب کسی دوسری کتاب سے پڑھنا جائز نہیں رہا، علاوہ ازیں چونکہ ان کتابوں
میں رد و بدل اور تحریف بھی کافی ہو چکی ہے اس لئے اب ان میں سے کسی پر اعتماد باقی نہیں رہا، لہذا کسی طرح بھی دوسری کتابوں کا
کوئی حصہ پڑھنا جائز نہیں ہے۔ م۔

کافی میں ہے کہ وہ قراءتیں جو متواتر نہیں بلکہ شاذ ہیں ان کو بھی نماز میں پڑھنے سے نماز فاسد نہ ہوگی، فہم کیونکہ ان کے
قرآن ہونے میں شک ہے اور شک کی وجہ سے فسد نہیں ہوتا ہے، النہر، اور چونکہ وہ قراءت بے اعتبار ہوئی اس لئے علاوہ دوسری
قراءت کرنی ہوگی۔ الفتح۔

اور اگر ایسی قراءت پڑھی جو موجودہ عام قرآن پاک میں نہیں ہے جیسے قراءۃ ابن مسعودؓ یا قراءۃ ابی بن کعبؓ تو قول اصح یہ
ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن یہ قراءت شمار میں نہ آئے گی۔ ع۔ یعنی اس کے علاوہ اور بھی قراءت ہوئی چاہئے۔ الفتح۔

قراءة سبعہ بلکہ عشرہ (مشہور سات قاریوں والی یا دس قاریوں والی) تو مشہور اور متواتر ہیں ان کا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، اور ان کے علاوہ جو دوسری قراءتیں ہیں وہ قراءہ شاذہ ہیں، اور بالاتفاق ان پر کوئی حکم جاری نہیں ہوتا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ اگر امام اعظمؒ سے ان کے اپنے قول سے رجوع کرنا ثابت نہ ہو تو ان کے قول کے مطابق فارسی کی قراءت اور دوسرے لوگوں میں یہ تفصیل ہے جو ذکر کی گئی، لیکن تحقیق یہ ہے کہ امام اعظمؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

واما الکلام فی القراءة الخ اور قراءت کے سلسلہ میں تفصیلی گفتگو یہ ہے کہ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام ہے عربی کلام کا جیسا کہ خود قرآن نے اس کی تصریح کی ہے۔ یعنی فرمان باری تعالیٰ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غیری عجمی، اور اسی طرح کی دوسری آیتیں بھی ہیں، جن میں سب سے زیادہ تصریح یہ ہے کہ وہ آیت پاک ہے ﴿لِسَانَ الَّذِي يُلْعَدُّوْنَ اِلَيْهِ اَعَجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّفْتِنٌ﴾، اس میں قرآن کو خلاف اجمعی بیان فرمایا ہے، نیز نماز میں فرض قرآن کی قراءت ہے اور قرآن عربی صحیح ہے لہذا عربی ہی کی قراءت فرض ہوئی ہے۔

الا ان عند العجز يكتفى بالمعنى كالإيماء، بخلاف التسمية لان الذكر يحصل بكل لسان الخ
البتہ مجبوری اور عاجزی کے وقت بخلاف جانور کے ذبح کرنے میں اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنے کے، کہ اگرچہ قدرت ہو پھر بھی ہر زبان میں ذکر ہو سکتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں، اسی طرح حاکموں کے دربار میں ہر زبان میں گواہی دی جاسکتی ہے، آپس کے وہ معاملات جو شرعی قسم کے ہوں اسی طرح قرآن پاک میں شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان جو لعان کا معاملہ بھی سامنے آجاتا ہے وہ بھی غیر عربی میں کیا جاسکتا ہے۔ ر۔

ولابی حنیفہ قولہ تعالیٰ ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ ولم يكن فيها بهذه اللغة، ولهذا يجوز عند العجز، إلا أنه يصير مسياً لمخالفة السنة المشرفة، ويجوز بأي لسان كان على الفارسية هو الصحيح، لما تلونا، والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات، والخلاف في الاعتداد، ولا خلاف في أنه لا فساد، ويروى رجوعه في أصل المسئلة إلى قولهم، وعليه الاعتماد، والخطبة والشهد على هذا الاختلاف، وفي الإذان يعتبر التعارف.

ترجمہ:- اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ قول خداوندی ہے وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ یعنی یہ قرآن اگلی کتابوں میں موجود تھا، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ ان کتابوں میں یہ عربی نکتہ نہ تھی، اسی لئے مجبوری کے وقت میں بالاتفاق جائز ہے، مگر یہ کہ ایسا کرنے سے سنیہ جاریہ کی مخالفت کی وجہ سے مکروہ تحریمی سے کم برآ کر نے والا ہو گا، اور فارسی زبان کے سوا جس زبان میں بھی ہو تو جائز ہے، یہی صحیح ہے اس آیت پاک کی وجہ سے جو ہم نے تلاوت کی، اور زبان کے بدل جانے سے معنی نہیں بدلا کرتے ہیں، ان ائمہ کرام کے آپس کا اختلاف اس نماز کے شمار میں آنے کے بارے میں ہے کیونکہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ان میں نہیں ہے کہ اس سے فساد نہیں ہو گا، اور یہ روایت بھی کی گئی ہے کہ امام اعظمؒ نے اصل مسئلہ میں اپنے دونوں شاگردوں (صاحبین) کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، اور اسی پر اعتماد ہے، اور خطبہ دینے اور التیات پڑھنے کے معاملہ میں اسی قسم کا اختلاف ہے، اور اذان کے بارے میں تعارف کا اعتبار کیا جائے گا۔

توضیح:- خطبہ و تشہد و اذان عربی کے سوا دوسری زبان میں دینا، فارسی میں قرآن پڑھنا

ولابی حنیفہ قولہ تعالیٰ ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ ولم يكن فيها بهذه اللغة. الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، قرآن پاک اگلی کتابوں میں الفاظ کے اعتبار سے نہ تھا لہذا بلاشبہ ان میں معنی کے اعتبار سے تھا یعنی مفہوم سب کا ایک ہی تھا، البتہ یہ قرآن نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام اعظمؒ نے صاحبین کی طرف رجوع کر لیا تھا، الفتح، پھر امام اعظمؒ کے فرمان کے مطابق کیا فارسی ہی کی خصوصیت ہے جواب یہ ہے کہ خصوصیت نہیں۔

و بجور نامی لسان کان سوی الفارسیۃ هو الصحیح، لہما تلونا، والمعنی لایختلف باختلاف اللغات الخ
 و ہر زبان خواہ وہ کوئی بھی ہو جائز ہے سوائے فارسی کے، اور یہی قول صحیح اس دلیل آیت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان
 کر دی ہے۔ ف۔ اس سے مراد یہ آیت پاک ﴿وَابْتَغِ الْفَعْلَ دُبُرَ الْأَوَّلِينَ﴾ ہے۔ والمعنی لایختلف اور معنی مختلف نہیں ہوتے
 ہیں اگرچہ الفاظ بدلے ہوئے ہوں۔ ف۔ اس بناء پر ترکی ہندی وغیرہ ہر زبان میں جائز ہے۔ ع۔ حسنی وغیرہ نے یہی ذکر کیا ہے،
 اور محققین بھی اسی کے قائل ہیں، اسی سے مصنف نے فرمایا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

والمحلاف فی الاعتداد، ولا خلاف فی اہل لافساد الخ
 اور اختلاف تو صرف اس کے شمار میں آنے (اہمیت اور مرتبے) میں ہے کیونکہ نماز کے اندر فساد آنے میں کوئی اختلاف
 نہیں ہے۔ ف۔ یعنی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان غیر زبان میں قراءت کرنے کے سلسلہ میں جواز و عدم جواز کا جو
 اختلاف ذکر کیا گیا ہے یہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ غیر زبان میں قراءت معتبر ہوگی یا نہیں حتیٰ کہ امام صاحب کے نزدیک
 فرض قراءۃ ادا ہو جائے گا، البتہ براہوگا، لیکن صاحبین کے نزدیک فرض ادا نہ ہوگا، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غیر
 زبان میں قراءت سے نماز فاسد نہ ہوگی، ابن الہمام نے لکھا ہے کہ نجم الدین نسفی اور قاضی خاں نے لکھا ہے کہ صاحبین کے
 نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی۔

ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہا، وعلیہ الاعتماد الخ
 اور شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کی ہے کہ امام اعظمؒ نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے
 اور اسی پر اعتماد ہے۔ ف۔ اور اسرار میں ہے کہ میرا بھی قول مختار یہی ہے، اور تحقیق میں ہے کہ عام محققین نے یہی اختیار کیا
 ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ابو الکلام رحمہ اللہ اور یہی اصح ہے۔ الخ۔ کیونکہ ابو حنیفہ کا قول بظاہر قرآن کے مخالف ہے کیونکہ خود نص
 میں قرآن کھ صاف عربی مذکور ہے۔ البتہ الخ۔

والمحطۃ والتشہد علی هذا الاختلاف الخ
 اور خطبہ اور تشہد میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام اعظمؒ کے نزدیک عربی کے علاوہ دوسری زبان میں بھی جائز ہے
 لیکن صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وفی الادان یعتبر التعارف الخ
 اور اذان میں تعارف معتبر ہے۔ ف۔ اگر فارسی اذان کو سننے والے یہ سمجھیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں، اس کی
 روایت حسن نے ابو حنیفہ سے کی ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ یہ اذان مطلق صحیح نہیں ہے، اور خطبہ کی طرح دعائے قنوت اور نماز
 کے تمام اذکار میں اختلاف ہے جیسا کہ عینی وغیرہ میں ہے، در مختار میں دعویٰ کیا ہے کہ ہر زبان میں تکبیر کا جواز تاتار خانہ سے
 معلوم ہوتا ہے جیسا کہ تبیہ کہنا جائز ہے، اور یہی اظہر ہے، مگر مکروہ تحریمی ہے، جیسا کہ کافی کے حوالہ سے فتح القدیر سے معلوم
 ہوا، اور قول معتبر یہ ہے کہ فارسی زبان میں قراءت بالاجماع جائز نہیں ہے، اور اظہر واضح یہ ہے کہ اگر قراءت کرنی تو نماز فاسد
 ہو جائے گی، البتہ اگر عربی میں بالکل نہ پڑھ سکتا ہو۔

مسئلہ ۱۰۔ اگر کوئی شخص فارسی میں مکمل کلام پاک لکھنا چاہے تو اسے منع کیا جائے گا، مگر ایک درودایت لکھنے میں منع کرنے
 کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر قرآن پاک لکھ کر اس کے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے، جیسا کہ الکافی کے حوالہ سے فتح
 القدیر میں ہے، اصل کلام تکبیر میں تھا۔

وان افتتح الصلوۃ باللہم اغفر لی لاتحوز، لانه مشوب بحاجتہ، فلم یکن تعظیما خالصا، وان افتتح بقولہ
 اللہم، فقد قیل یجزیہ، لان معناه یا اللہ، وقد قیل لایجزیہ، لان معناه یا اللہ انا بخیر، فکان سؤالا، قال ویعتمد

بیدہ الیمنی علی الیسری تحت السرة، لقوله عليه السلام من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة۔ ترجمہ - اور اگر الہم اغفر لی کہہ کر نماز شروع کی تو نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس کہنے میں تعظیم کے ساتھ اپنی غرض (مغفرت) بھی ملی ہوئی ہے، اس لئے یہ جملہ خاص تعظیم کا نہ ہوا، اور اگر صرف الہم کہہ کر نماز شروع کی تو ایک قول میں جائز ہو جائے گی اس لئے یہ لفظ معنی کے اعتبار سے یا اللہ کے ہے، اور ایک قول میں جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ یا اللہ آمن بخیر کے معنی میں ہے (یعنی یا اللہ ہماری بھلائی کا ارادہ کر لے) اس طرح یہ سوال ہو گیا، در مصنف نے کہا اس کے بعد اپنے داہنے ہاتھ کو اپنے بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھ لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سنت میں سے ہے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ کے اوپر ناف کے نیچے رکھنا۔

توضیح :- الہم اغفر لی سے نماز شروع کرنے کا حکم، نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھنا، حدیث سے ثبوت

وان افتتح الصلوة باللهم اغفر لی لاتحور، لانه مشروب بحاجته، فلم یکن تعظیما حالصا الح اور اگر الہم اغفر لی سے نماز شروع کی تو جائز نہ ہوگی۔ ف۔ جیسا کہ استغفر اللہ واعدو باللہ وانا للہ وماشاء اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ وبسم اللہ سے جائز نہیں ہوتی ہے۔ الحیط۔ ع۔ ف۔ تہ غیر۔ لانه مشروب الخ کیونکہ اس میں کہنے والے کی حاجت بھی ملی ہوئی ہے اس لئے یہ کلمہ خالص تعظیم کے نہ ہوئے۔ ف۔ اسی لئے اگر ذبح کے وقت یہی اپنی حاجت کے الفاظ ملا کر کہے تو ذبح صحیح نہ ہوگا۔ ت۔ اور اگر صرف الہم سے نماز شروع کی تو کہا گیا ہے کہ اس سے شروع کرنا صحیح ہے۔ ف۔ جیسا کہ یا اللہ سے صحیح ہے۔ ت۔

وقد قبل لایجزیہ، لان معناه یا اللہ امنا بخیر، فكان سؤالا، قال ويعتمد بیدہ الیمنی الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے، صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی ہیں کہ اے اللہ ہمارے لئے خیر کا قصد کرے، ہذا یہ جملہ سوال کا ہوا، ف۔ اس طرح اس سے خالص تعظیم نہیں پائی گئی، لیکن پہلا قول اصح یعنی جائز ہونے کا ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، ع۔ قال ويعتمد الخ اور مصنف نے فرمایا کہ رفع یدین اور تکبیر سے فارغ ہونے کے بعد يعتمد اعتماد کرے یعنی یدک و تکبیر کر لے۔ ف۔ تاکہ آرام ہو تکبیر سے فارغ ہونے کے فوراً بعد۔ الحیط۔ د۔ ن۔ ہ۔ بیدہ الیمنی الخ دایاں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس طرح رکھے کہ وہ ناف کے نیچے رہیں۔ ف۔ مصنف بدایہ نے لفظ يعتمد فرمایا ہے یعنی اعتماد یا ٹیک رکھے اور ہند یہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے اس بات کو بہتر سمجھا ہے کہ اس سے گرفت بھی ہو در رکھنا بھی پایا جائے۔ الخ۔ ص۔ اور یہی صحیح ہے۔ المصنفی۔ اس کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہتھیلی کو بائیں ہتھیلی کی پشت پر رکھے اور دائیں انگوٹھے و کلمہ کی انگلی سے چو نچا پکڑ لے۔ الخ۔ ص۔ ن۔

لقوله عليه السلام من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة الح رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سنت سے ہے ناف کے نیچے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا۔ ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ بظاہر یہ عبارت اس طرح تھی لقول علی ان من سنة الخ اس جگہ نا سمجھ کا تبوں نے علی کو حرف جار سمجھ کر بے ربط جان کر لقولہ علیہ السلام کر دیا، کیونکہ یہ کلام خود ظاہر ہے کہ یہ صحابی کا ہے اس طرح سے کہ یہ بات سنت سے ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کی سنت سے ہے نہ یہ کہ حضور ﷺ نے خود ہی فرمایا ہے، اب حضرت علیؓ سے جو قول مروی ہے اس کا بیان یہ ہے کہ یہ روایت سنن ابی داؤد کے اس نسخہ میں ہے جو ابن داسمہ کی روایت سے موجود ہے۔ زیلعی۔ اور اسے امام احمد، دار قطنی اور بیہقی نے بھی روایت کیا ہے، نووی نے کہا ہے کہ اس روایت کے ضعیف ہونے پر تمامئمہ متفق ہیں۔ مفع۔

لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم بن ادہم لکھتی جو اولیاء مشائخ میں سے ہیں کے واسطے سے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے، اور اس کی سند میں کوئی کلام نہیں ہے البتہ صرف اتنی سی بات ہے کہ عقیقہؑ نے ابن مسعودؓ سے سنا ہے یا نہیں، تاہم اس میں ترمذیؒ کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت صحیح ہے، اور حق بات یہ ہے کہ صرف ہاتھ باندھنا ہی مسنون ہے البتہ کہاں اور کس طرح باندھا جائے کہ وہ ناف کے نیچے رہیں یا سینہ پر رہیں تو قول مختار کے مطابق ناف کے نیچے باندھنا ہی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ترمذیؒ نے قبیسہ بن ہلب عن ابیہؓ روایت کی ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ ہماری امت فرماتے تو بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ سے پکڑ لیتے تھے، اس کے بعد ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور اس پر صحابہ و تابعینؓ اور ان کے بعد کے اہل علم کا عمل ہے، کہ ان کے نزدیک آدمی نماز میں اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھے، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ناف کے اوپر رکھے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ان کو ناف کے نیچے رکھے، ان سب باتوں کی ان کے نزدیک اجازت و رخصت ہے، ترجمہ ختم ہوا، اس تفصیل میں ترمذیؒ نے گویا اس بات کی شہادت دی ہے کہ صحابہ و تابعینؓ میں سے اہل انعم کا عمل اس طرح تھا کہ اپنے علم سے وہ لوگ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کو دیکھتے تھے۔ م۔

وهو حجة على مالك في الارسال، وعلى الشافعي في الوضع على الصدر، ولا ان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم، وهو المقصود، ثم الاعتماد سنة القيام عبد ابی حنیفہ و ابی یوسف حتی لا یوسل حالة الشاء، والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه، ومالا فلا، هو الصحيح فيعمد في حالة القنوت وصلوة الجساره ويوسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد

ترجمہ ۱۰۔ اور یہ حدیث ہماری دلیل ہے امام مالکؒ کے خلاف ارسل یعنی ہاتھ چھوڑ کر کھڑے رہنے میں، اسی طرح امام شافعیؒ کے بھی خلاف دلیل ہے سینے پر ہاتھ باندھنے میں، اور اس لئے بھی کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا تعظیم کے بہت زیادہ قریب ہے جبکہ یہی مقصود ہے، پھر اعتماد یعنی ہاتھ کو ہاتھ پر رکھنا یہ کھڑے ہونے کی سنت ہے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک، یہاں تک کہ ثناء کی حالت میں بھی ارسل نہیں کیا جائے گا، اس سلسلہ میں قاعدہ یہ مقرر ہوا ہے کہ ہر وہ قیام جس میں ذکر مسنون ہو اس میں اعتماد کیا جائے اور جس میں ذکر مسنون نہ ہو اس میں اعتماد نہ کیا جائے، یہی مسلک صحیح ہے، اس بناء پر قنوت کی حالت میں اور جنزہ کی نماز میں بھی اعتماد کیا جائے گا اور قومہ میں اور عیدین کی تکبیروں کے درمیان ارسل کیا جائے گا۔

توضیح :- عورتوں کا سینہ پر ہاتھ باندھنا، قنوت میں ہاتھ باندھنا،

نماز جنزہ میں، تکبیرات عیدین میں ہاتھ چھوڑنا

وهو حجة على مالك في الارسال الح
امام مالک جو کہ تکبیر کے بعد ہاتھ باندھنے کے لئے نہیں بلکہ اس کو چھوڑ لٹکا کر کھڑے رہنے کے قائل ہیں ان کے اس مسلک کے خلاف احناف کے حق میں مذکورہ اثر ہے جو کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ہاتھ چھوڑ دینا چاہئے، مگر ابن المنذرؒ نے مالکؒ سے ہاتھ باندھنا نقل کیا ہے لہذا ان کے نزدیک ہاتھ لٹکانا پسندیدہ اور مختار ہے لیکن باندھنا بھی جائز ہے، اور اوزاعیؒ کے نزدیک چھوڑنا اور باندھنا دونوں طریقے برابر ہیں، لیکن عام علماء کے نزدیک باندھنا ہی مختار ہے، ہاتھوں کے باندھنے کی دلیل میں دوسری بھی صحیح مرفوع حدیثیں موجود ہیں، مثلاً بخاری میں حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث اور دار قطنی وغیرہ میں حضرت عباسؓ اور ابن عباسؓ کی حدیث اور ترمذی و ابن ماجہ وغیرہ میں قبیسہ بن ہلبؓ کی حدیث

ہے۔

وعلى الشافعى فى الوضوء على الصدر الخ

اور اثر مذکور امام شافعی کے مسک کے خلاف بھی ہماری دلیل ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے کے سلسلہ میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے نص صریح کے طور پر مسنون ہونا ثابت ہے جس کی تائید اہل علم صحابہ اور تابعین کرام کی شہادت سے ہوتی ہے، اس کے علاوہ ابن ابی شیبہ کی حدیث بھی ہے جس کی اسناد بالکل صحیح ہے اور اس میں کوئی ایسا ضعف نہیں ہے جس کا جواب اور دفاع نہ ہوتا ہو، یہ تک کہ امام حمد نے بھی اس کی روایت کی ہے، ہاں سینہ پر ہاتھ باندھنا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت واکل بن جسر کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھے ہوئے سینہ پر رکھا، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ حضرت واکل کی یہ حدیث تو یقینی طور پر صرف ایک نماز اور ایک واقعہ کا اظہار ہے، اور صرف اس قدر ثبوت سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، جبکہ اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح موجود ہے، لیکن سینہ پر ہاتھ رکھنے کی حدیث کی اسناد قوی ہے، چنانچہ معمولات مظہر یہ میں مذکور ہے کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اس کی حدیث قوی ہے۔

ولان الوضوء تحت السرّة اقرب الى التعظيم، وهو المقصود الخ

اور عقلی دلیل ایک یہ بھی ہے کہ ہاتھوں کو ناف کے نیچے رکھنے میں تعظیم کی زیادتی کا اظہار ہے، اور اس موقع میں تعظیم ہی مقصود ہے۔ ف۔ ہا اتفاق عورتوں کو ان کی چھاتیوں یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہئے، جیسا کہ منیہ میں ہے۔ ہ۔ ت وغیرہ۔ اور یہی حکم مسک کا بھی ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں طریقے ہی ثابت ہیں اور دونوں طریقوں پر صحابہ اور تابعین کرام کے زمانہ میں عمل ثابت ہے، اس بناء پر جس نے جس عمل سے زیادہ تعظیم سمجھی اسی پر عمل کیا اور اسے ترجیح دی ہے اور اب بھی جس طریقہ میں زیادہ تعظیم سمجھے اسی پر عمل کرے، البتہ ائمہ احناف سے ان کا مختار اور پسندیدہ مسلک ناف کے نیچے ہی ہاتھوں کا باندھنا ثابت ہوا ہے، لہذا جہاں آدمی چاہے اپنا ہاتھ رکھے وہ مختار ہے۔

لیکن اصل سنت وہی طریقہ ہے جس کا ذکر ہوا یعنی زیر ناف باندھنا، اور مصنف بدایہ کے کلام سے بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے، چنانچہ اس کی عبارت یہ ہے ثم الاعتماد الخ کہ ہاتھوں کے باندھنے کا جو طریقہ ذکر کیا گیا ہے وہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کھڑے ہونے کی سنت ہے، اسی لئے ثناء پڑھنے کی حالت میں بھی ہاتھوں کو چھوڑنا چاہئے۔ ف۔ اور امام محمد کے نزدیک یہ سنت قراءت کی ہے (یعنی قراءت کے وقت ہاتھ باندھنا سنت ہے) اس لئے قراءت سے پہلے ثناء پڑھتے وقت ہاتھ چھوڑے رہنا چاہئے۔

والاصل ان كل قیام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه، ومالا فلا الخ

اس ہاتھ باندھنے میں اصل یہ ہے کہ ہر قیام۔ ف۔ خواہ حقیقی ہو جیسے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والا یا حکما ہو جیسے مجبوری کی وجہ سے بیٹھ کر پڑھنے والا، یا نفل نماز پڑھنے والا جو بیٹھ کر پڑھ رہا ہو، کہ یہ سب بیٹھنے کی صورت میں بھی کھڑے ہو کر پڑھنے والے کے حکم میں ہیں، لہذا ایسا جو بھی قیام ہو فیہ ذکر الخ جس میں کوئی ذکر مسنون ہو۔ ف۔ اور اس قیام کو قرار بھی ہو (کہ کچھ دیر تک کھڑا رہنا پڑے)۔ ت۔ تو ایسے قیام میں ہاتھ باندھنا مسنون ہے اور جس قیام میں کسی صفت نہیں پائی جاتی ہو اس میں ہاتھ باندھنا مسنون نہیں ہو الصحيح الخ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ شمس ائمہ حوالی نے یہی بیان کیا ہے۔

فيتمتع في حالة القنوت وصلوة الجنائز ويوسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد الخ

لہذا قنوت پڑھنے کی حالت میں ہاتھ باندھے رہنا چاہئے۔ ف۔ کیونکہ یہ قیام ہے اور اس میں قرار بھی، اور اس میں دعاء قنوت ذکر مسنون بھی ہے، لیکن اگر کسی کو قنوت نہ آتی ہو تو صرف اللهم اغفر لی ہی، کسے تو ایسی صورت میں چونکہ دیر تک کھڑا

ہونا نہیں ہو گیا قرار نہ ہو گا اس لئے اب ہاتھ بھی چھوڑے باندھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ وصلوۃ الجسارۃ الخ اور جنازہ میں ہاتھ باندھ لے۔ ف۔ یعنی چاروں تکبیروں میں ہاتھ باندھے رکھے، لیکن قومہ یعنی رکوع سے اٹھنے کے بعد ہاتھ چھوڑ دے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ تھوڑی سی تسبیح ہے مگر قرار نہیں ہے اس لئے ہاتھ چھوڑے رکھے، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ صلوۃ التسبیح کی ہر نقل و حرکت میں تسبیح دیر تک پڑھی جاتی ہیں تو کیا ہاتھ باندھ لئے جائیں، جواب، چونکہ صوں کے مطابق قرار پایا گیا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ہاتھ باندھ لئے جائیں۔

ویرسل فی القومۃ وین تکبیرات الاعیاد الخ
اور عید کی تکبیروں کے درمیان بھی ہاتھ چھوڑے رکھے۔ ف۔ یعنی چھ زائد تکبیروں کے کہتے وقت ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑ دے، کیونکہ ان کے درمیان ذکر مسنون نہیں ہے، لیکن اگر ذکر تو نہ ہو مگر قیوم طویل ہو تو بھی باندھے جائیں، السراج، د، اس بیان سے صلوۃ التسبیح کے قومہ میں ہاتھ باندھنے کی تائید ہوتی ہے، اور جمعہ کے خطبہ کے وقت ہاتھ باندھنے کی دلیل میں کوئی حدیث موجود ہے اور نہ کوئی اثر ہے، اگرچہ طحاوی نے داخل کیا ہے، الحاصل ہاتھ اٹھ کر تکبیر کہہ کر ہاتھ باندھ لے۔

ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی اخرہ، وعن ابی یوسف انه یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی اخرہ، لروایۃ علی ان البی علیہ السلام کان یقول ذلک۔

ترجمہ۔ پھر کہے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک اور ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس کے ساتھ اسی وجہت وجہی آخر تک کو بھی ملائے، حضرت علیؓ کی اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کہا کرتے تھے۔

توضیح۔ بعد تکبیر تحریمہ سبحانک اللہم پڑھنا، انی وجہت وجہی پڑھنا

ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی اخرہ الخ
ہاتھ باندھنے کے بعد یہ مکمل دعایا پڑھے سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جددک ولا الہ غیرک، اور بعض روایات میں یور بھی ہے وتعالیٰ جددک وحل شاءک ولا الہ غیرک، لیکن جل شاءک کا جمد نہ اصل میں ہے اور نہ نوادر میں ہے۔ الحیظ۔ لہذا اس جمد کو فرائض میں نہیں پڑھنا چاہئے۔ ہ۔ لیکن امام محمدؒ نے اپنی کتاب الجمع علی الہل امندیۃ میں جل شاءک کا جمد بڑھایا ہے۔ ع۔ سی کا نام شا ہے، یہ شاہر ایک نمازی پڑھے خواہ وہ امام ہو یا مقتدی ہو یا مفرد ہو، جیسا کہ التاتاریخانیہ میں ہے، لیکن جب امام قراءت کرنا شروع کرے تو پھر مقتدی خاموش رہے کچھ نہ پڑھے۔ ت۔ اکثر بڑے علمائے کرام کا یہی قول ہے، جن میں سے چند کے نام یہ ہیں حضرت ابو بکر الصدیقؓ و عمر، ابن مسعود، خنی اور احمد وغیرہم رحمہم اللہ اور ترمذی نے کہا ہے کہ تابعین وغیرہم میں سے اہل علم کا اسی پر عمل ہے۔ ع۔

وعن ابی یوسف انه یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی اخرہ الخ
ابو یوسف سے مروی ہے کہ مصلیٰ اس شاء کے ساتھ یہ دعاء بھی ملائے الی وجہت وجہی الخ۔ ف۔ اس دعا کا نام توجہ ہے اور اس کی پوری تفصیل عنقریب آئے گی، مصنف ہدایہ کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اولیٰ یہ ہے کہ سب سے پہلے شا کہے پھر توجہ (اسی وجہت) کہے، اور صاحب الداریہ نے بھی اس قول کی تصریح کر دی ہے۔

لروایۃ علی ان البی علیہ السلام کان یقول ذلک الخ
حضرت علیؓ کی اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ یہ کہا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اس کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ آپ ﷺ ان دونوں نمبر ۱۔ ث، نمبر ۲۔ توجہ کو ایک ساتھ کہا کرتے تھے۔ ف۔ مگر میں کہت ہوں کہ جب اس بات کی

روایت ثابت ہو گئی کہ شاء بھی کہنی چاہئے، اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو از خود ان دونوں کو جمع کرنا لازم آگیا۔
البتہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ فرائض اس کے کہنے کا تو ذکر نہیں پایا گیا ہے اس لئے شاید تہجد کی نماز میں کہا کرتے ہوں گے، جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہے کہ محمد بن مسلمہ کی حدیث میں ہے کہ جب نفل پڑھنے کو کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، لیکن صحیح ابن حبان و سنن ترمذی اور طبرانی میں حضرت ابو رافع کی حدیث ہے اس کو نماز مکتوبہ یعنی فرض نماز میں نفل کیا ہے، جیسا کہ انھن میں ہے، اس سے اس بات کی تصریح ہو گئی کہ نفل ہی کی کوئی تخصیص نہ تھی، اور یہ پوری حدیث مسلم اور ترمذی نے حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح روایت کی ہے کہ تکبیر کے بعد کہتے تھے۔

﴿وَجْهَتُ وَجْهِي لِلذِّى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، اِنْ صَلَوَتِي وَ سَكْنِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أَمَرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (بعض روایتوں میں انا اور المسلمین) اللهم انت الملك لا اله الا انت ربى وانا عبدك ظلمت نفسى واعتزفت بدبى، فاعفولى دوى جميعا انه لا يغفر الذنوب الا انت، واهدنى لاحسن الاخلاق، لا يهدى لاحسنها الا انت، واصرف عنى سينا لا يصرف عنى سينا الا انت، لييك وسعديك والخير كله فى يديك والشر ليس اليك، انا بك واليك تبارك وتعالى استغفرك واتوب اليك

بعض مشائخ نے کہا ہے کہ (انا اول المسلمین) کہنے سے نماز فاسد ہوگی کیونکہ یہ جھوٹ ہے، بحر الرائق میں کہا ہے کہ یہ قول مردود ہے کیونکہ بعض صحیح روایت میں انا اول المسلمین بھی آیا ہے، اور فتح القدیر میں صحیح حدیث سے ذکر کیا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ رکوع کرتے تو یوں فرماتے، اللهم ركعت وبك امت ولك اسلمت حشع لك سمعى وبصرى ومحى وعطى وعصى۔ ف۔ اس روایت کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے۔ ع۔

اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو فرماتے سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه م ع۔ اور فرماتے اللهم ربنا لك الحمد ملاء السموات والارض وملاء ما بينهما وملاء ما شئت من شئ بعد۔ ف۔ اهل الثناء والمجد احق ما قال العبد وكلنا لك عبد لا مانع لما اعطيت ولا معطى لما منعت ولا يجمع ذا الجد منك الحد، اس کو بھی مسلم، ابوداؤد اور نسائی سے روایت کیا ہے۔ ع۔

اور جب سجدہ کرتے تو کم از کم تین بار تسبیح کہتے۔ م۔ اور فرماتے اللهم لك سجدت وبك امت ولك اسلمت سجد وجهى للذى خلقه وصوره وشفى سمعه وبصره تبارك الله احسن الحاقين۔ ف۔ مسلم و ابوداؤد و نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔ ع۔

میں کہتا ہوں کہ تکبیر افتتاح کے بعد یہ بھی وارد ہے کہ اللهم باعد بينى وبين خطاياى كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم اغسل خطاياى بالماء والثلج والبرد، اس کی روایت بخاری و مسلم و ابوداؤد و نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اس کی مزید تفصیل آئندہ آتی ہے، بعض صحیح روایتوں میں ان دعاؤں کی زیادتی بھی آئی ہے اللهم نقنى من اللبوس كما ينقى الثوب الابيض من الدس۔ م۔

اور جب دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھتے تو فرماتے اللهم اعفولى وارحمنى وعافى واهدنى واررقنى واحيبنى، ترمذی وغیرہ۔ ع۔ م۔ اس کے بعد التحیات اور درود صحیح حدیث میں متعدد الفاظ سے مروی ہیں، اور آخر میں سلام سے پہلے اس طرح کہتے اللهم اعفولى ما قدمت وما احترت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم به مى انت المقدم وانت الموحى لا اله الا انت۔ ف۔ ع۔ مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کچھ کلمات کو تبرک کے خیال سے ذکر کرتا ہوں، تاکہ انہیں فرائض میں

نہیں بلکہ نوافل میں پڑھ کر ان سے برکت حاصل کی جائے الحاصل ثناء اور توجہ کو ایک ساتھ جمع کرتے تو کہتے سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الہ غیرک، وجہت وجہی الی اللہ رب العالمین، لہذا اسی طرح کہنا اولیٰ ہے۔ الفتح۔ جس طرح ابو یوسف جمع کرتے ہیں اسی طرح احنف کے نزدیک بھی ثناء اور توجہ کو جمع کرنا بہتر ہے۔

ولہما رواۃ انس ان النبی علیہ السلام کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرأ سبحانک اللہم وبحمدک الی اخر ولم یرد علی ہذا

ترجمہ۔ اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور یہ پڑھتے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک اور اس سے زیادہ نہیں کیا۔

توضیح:- حنیفہ کے دلائل

ولہما رواۃ انس ان النبی علیہ السلام کان اذا افتتح الصلوۃ کبر الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، زیادہ نہیں کیا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت انسؓ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے بعد کچھ اور جملہ نہیں ہے، پھر اس میں دو طرح سے گفتگو ہوتی ہے
نمبر۔ یہ کہ اگر حضرت انسؓ نے اس سے زیادہ بیان نہیں کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ رسول اللہ ﷺ زیادہ پڑھتے بھی نہ تھے۔

نمبر ۲۔ یہ کہ دارقطنیؒ نے حدیث کو مرفوعاً روایت کیا ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اس کے راوی ثقہ ہیں، حالانکہ اس کا اس طرح انکار کیا گیا ہے کہ اس میں حسن بن علی بن الاسود ہیں جو ایک ضعیف راوی ہیں، نیز ابن ابی حاتم نے اپنے والد ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹی ہے اس کی کچھ اصلیت نہیں ہے، لیکن طبرانی کی کتاب الاعیاء میں اس کی متابعت موجود ہے، وراہن حجر نے اس کی پڑھ کر تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ متابعت بہت عمدہ ہے۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اسے بیہقیؒ نے حضرت انسؓ و عائشہؓ و ابو سعید خدریؓ و جابر و عمرؓ اور ابن مسعودؓ سب سے مرفوعاً روایت کی ہے، البتہ عمر و ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے، اور دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ عمرؓ سے انہیں کا قول محفوظ ہے، اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ حضرت عمرؓ سبحانک اللہم الخ بندہ آواز سے پڑھتے تھے، اور ابو داؤد اور ترمذیؒ نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً روایت کر کے کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے، اور دارقطنیؒ نے حضرت عثمانؓ سے نیز سعید بن منصورؒ نے حضرت ابو بکرؓ سے موقوفاً روایت کی ہے۔ الفتح۔

پس حق یہ ہے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے موقوف روایت بھی صحیح ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو داؤد نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کے وقت اٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللہم وبحمدک، تین بار اور تبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الہ غیرک، پھر کہتے لا الہ الا اللہ، تین بار، پھر اللہ اکبر کبیرا تین بار، پھر اعوذ باللہ السميع العليم من الشيطان الرجيم من همرة ونفحة وفسنة، پھر قراءت پڑھتے، اس کی روایت ترمذیؒ، نسائیؒ اور ابن ماجہؒ کی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث اصح اور بہت زیادہ مشہور ہے۔ ختم۔ علی بن علی بن یحییٰ دین رقعہ کو کعب اور ابن مہین اور ابو زرؒ نے ثقہ کہا ہے، ان کا ثقہ کہہ دینا بہت ہی کافی ہے۔ الفتح۔

اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اصل میں سبحانک اللہم وبحمدک الخ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے اگرچہ تہجد ہی میں ہو۔ م۔ اور جب حضرت ابو بکر و عمرؓ جیسے اکابر صحابہ کرام سے فرض میں ثابت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع کرتے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ اس کی تحیم کی غرض سے اسے زور سے پڑھتے، لہذا یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری

اور اکثری عمل بھی تھا، چنانچہ اسی پر اعتماد ہے اگرچہ سند کے اعتبار سے دوسرے اذکار کا ثبوت قوی ہو، پس کبھی اسناد کے اعتبار سے غیر مرفوع پر بھی ترجیح دی جاتی ہے، اس وقت جبکہ ایسے قرینے موجود ہوں کہ یہ عمل واقعاً رسول اللہ ﷺ سے ثابت اور اس پر مداومت بھی رہی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر کے بعد تھوڑا سا کھڑے پھر قراءت کرتے ایک موقع پر میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر اور قرأت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو آپ اس موقع میں کیا پڑھتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں یہ کہتا ہوں اللھم باعد بینی وبين خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللھم نقنی من خطایای کما یقنی الثوب الابيض من الدنس، اللھم اغسلنی من خطایای بالماء والثلج والبرد، اس کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، لہذا یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہوئی، کیونکہ صحیحین یعنی بخاری اور مسلم دونوں کی یہ روایت ہے، پھر بھی چاروں اماموں میں سے کسی نے بھی صرف اسی ذکر کو معین سنت نہیں کہا ہے، بحوالہ الفتح۔

ومارواه محمول علی التہجد، وقولہ وجل ثناؤک یذکر فی المشاہیر فلا یاتی بہ فی الفرائض والاولی ان لا یاتی بالنوجہ قبل التکبیر لیتصل السیۃ بہ، ہو المصحح۔

ترجمہ۔ - و امام ابو یوسفؒ نے جو روایت پیش کی ہے وہ تہجد کی نماز (نوافل) پر محمول ہے، اور ثنائیں وجل ثناءک کا جملہ احادیث مشہور میں نہیں پایا جاتا ہے اس لئے اسے فرض نمازوں میں نہیں کہنا چاہئے، اور اولیٰ یہ ہے کہ تکبیر سے پہلے توجہ نہ کہے تاکہ نیت تکبیر سے مل جائے، یہی صحیح ہے۔

توضیح:- انی وجہت آخر تک کی دعا فرائض میں نہیں بلکہ نوافل میں پڑھنی چاہئے

ومارواه محمول علی التہجد، وقولہ وجل ثناؤک یذکر فی المشاہیر الخ امام ابو یوسفؒ نے جو روایت کی ہے وہ تہجد پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی نفل میں اسی وجہت وجہی الخ پڑھتے تھے۔ ف۔ اب تحقیق بات یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے ثناء مذکورہ کے علاوہ جو دوسرے اذکار منقول اور صحیح ثابت ہوئے ہیں وہ بھی فرائض میں پڑھے جاسکتے ہیں مگر کبھی بھی کیونکہ جماعت کی نماز میں ان پر بیٹھنے کی کرنی مکروہ ہے، یہ کراہت اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ ثابت نہیں ہیں، بلکہ اس لئے مختصر سی دعا پڑھنے کا جو حکم مسنون ہے اس کی مخالفت لازم آتی ہے، اسی طرح اگر فرض نماز تہا پڑھتے ہوئے بھی ان اذکار کو پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ احناف ان اذکار کو فرائض میں اس لئے نہیں پڑھتے ہیں کہ ان کے خیال میں ان کا ثبوت صحیح نہیں ہے (حالانکہ ان کا بھی بعض روایات سے ثبوت ملتا ہے) تو لوگوں کا ایسا خیال صحیح نہیں ہے بلکہ ان کا وہم ہے بلکہ جس طرح اتفاق پڑھنے کا ثبوت ہے اسی طرح اتفاق پڑھنے کو ہم بھی مانتے ہیں، البتہ اس پر التزام کرنے کو ہم منع کرتے ہیں اس وجہ سے کہ یہ خلاف سنت ہے ہاں سنن اور نوافل میں پڑھنا مستحب ہے۔

صحیح ابو عوانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب نماز نفل پڑھنے کو کھڑے ہوتے تو فرماتے اللھ اکبر وجہت وجہی للذی الح۔ مف۔ اور صحیح ابن حبان و ترمذی کی حدیث جو ابورافع سے مروی ہے اس میں لفظ فرض موجود ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب فرض نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو وجہت وجہی للذی الخ پڑھتے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فرض و نفل دونوں نمازوں میں پڑھتے تھے اس لئے میری بیان کی ہوئی تحقیق سے سارے اوہام ختم ہو گئے۔

حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہمیں صحیح حدیثوں سے کئی اذکار معلوم ہوئے جنہیں رسول اللہ ﷺ تکبیر کے بعد پڑھتے تھے ہم

نے دوبارہ تحقیق کی کہ ان میں سے کون سا ذکر ایسا تھا جسے ہمیشہ کہتے ہوں تو معلوم ہوا کہ خلفائے راشدین اور دوسرے صحابہ کرامؓ کے قول و فعل سے فقط سبحانک اللہم الخ ملا اسی کی تصریح ابو سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے مل گئی تو یہ معلوم ہو گیا کہ اسی پر آپ کی مداومت تھی اور یہی آپ کا معمول تھا تو لامحاذہ دوسرے اذکار اس کے ساتھ اتنا تھے اور ہم ہمیشہ ایسا نہیں کر سکتے کہ ان اذکار کو بھی اس سبحانک کے ساتھ ملا لیں کیونکہ جماعت کی قراءت میں احادیث کثیرہ سے تخفیف کرنا ثابت ہوتا ہے، پس قراءت میں تحقیق کا حکم ہے تو یقینی طور سے ذکر و دعاء کو حویل کرنا مکروہ اور خلاف سنت ہوا ساتھ ہی بعض صحیح حدیثوں میں آپ کا فرائض میں بھی وجہ و جہی پڑھنا ثابت ہوا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کبھی کبھی جماعت میں بھی پڑھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن ان اذکار کا سبحانک اللہم الخ کے ساتھ جمع کرنے کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اولیٰ یہ ہوا کہ صرف وحہت و حہی الخ پڑھے فقط اللہم باعد بیسی الخ پڑھے اور جب تنہا ہو یعنی جماعت نہ ہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

واضح ہو کہ متن کے کلام میں پوری شاء اس طرح کی تھی سبحانک اللہم وبحمدک وبارک اسمک و تعالیٰ جددک وحل شاءک ولا الہ غیرک، اسی بناء پر ماتنؒ یہ بھی فرمایا و قوله وحل شاء الخ اور اس کا قول وحل شاءک مشہور روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ امام محمدؒ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں تصریح کے ساتھ لکھا ہے فلا یتانی بہ کہ اس کو فرض نمازوں میں نہ کہے۔ ف۔ یعنی فرض نمازوں میں شاء پڑھتے وقت یہ لفظ حل شاءک نہ پڑھے کیونکہ اتنا پڑھ لینے سے اتنی مقدار پر عمل ہو جاتا جتنی مقدار سنت ہے اور قیل اعتماد بھی ہے ساتھ ہی تخفیف کے حکم کی رعایت جو اولیٰ اور احوط ہے اس پر بھی عمل ہو جاتا ہے، لیکن جنازہ کی نماز میں اس زائد کو ذکر کر لینا جائز ہے، جیسا کہ در مختار میں ہے والاولیٰ الخ اور اولیٰ یہی ہے کہ تکبیر سے پہلے توجہ نہ پڑھی جائے، تاکہ نیت اور تکبیر میں اتصال ہو جائے یعنی درمیان میں انی وجہت فاصل نہ ہو خ الخ یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض مترخرین کے نزدیک جائز اور ابوالیث فقیہ کا یہی مذہب مختار ہے، و فی نظر، م، کیونکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بالاجماع اسے نفل میں پڑھنا جائز ہے، م، پھر شاء مذکور پڑھنے کے بعد فرمایا۔ (آئیدہ)

و یستعید باللہ من الشیطان الرجیم، لقوله تعالیٰ ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ معناه اذا اردت قراءۃ القرآن، والاولیٰ ان یقول استعید باللہ لیوافق القرآن، و یقرب منه اعوذ باللہ، ثم التعوذ تبع للقراءۃ دون الشاء عند ابی حنیفہ و محمدؒ، لما تلونا حتی یأتی بہ المسبوق دون المقتدی، ویؤخر عن تکبیرات العید خلافا لابی یوسفؒ۔

ترجمہ۔ اور عوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ تم جب قرآن پڑھو تو شیطان الرجیم سے اللہ کی پناہ چاہو اس کے معنی یہ ہیں کہ تم جب قرآن کے پڑھنے کا ارادہ کرو اس موقع میں بہتر یہ ہے کہ یوں کہو استعید باللہ تاکہ الفاظ قرآن کی موافقت پائی جائے اور اسی کے قریب اعوذ باللہ کہنا بھی ہے پھر یہ تعوذ قراءۃ کے تابع مانی گئی، اور شاء کے تابع نہیں مانی گئی ہے امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس نیت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اس بناء پر اس تعوذ کو مسبوق تو کہے گا لیکن مقتدی نہیں کہے گا، اور عید کی تکبیروں سے اسے مؤخر کرے گا، اس میں ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔

توضیح:- شاء کے فوراً بعد اعوذ باللہ پڑھنا چاہئے

و یستعید باللہ من الشیطان الرجیم، لقوله تعالیٰ ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ الخ اور اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہئے شیطان مردود سے اس جملہ سے کس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کام کے لئے کوئی خاص غلط مقرر نہیں ہے بلکہ معروف و معلوم جو طریقہ ہے اسی کے مطابق اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کہے، اس فرمان الہی کی وجہ

سے کہ فاذا قرات الخ کہ جب تم قرآن پڑھو تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ پناہ تلاش کرو شیطان مردود سے۔

معناہ اذا اردت قراءۃ القرآن الخ

یعنی اذا قراءت کے معنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو۔

ف۔ کن افظ سے استعاذہ کرنا چاہئے؟ تو ائمہ قراءت میں سے ابو عمرو اور عاصم اور ابن کثیرؒ نے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا پسند کیا ہے، ہمارے ائمہ احناف نے اور اکثر اہل علم نے اسی قراءت کو قبول کیا ہے اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی افضل ہے، لیکن حفصؒ نے اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم پڑھنا پسند کیا ہے، اور امام احمدؒ نے اسی کے آخر میں ہو السميع العليم بڑھادیا ہے، درحزہ نے استعید باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنے کو پسند کیا ہے، اور اور ابن سیرینؒ کا بھی یہی قول ہے، ان اقوال میں سے ہر قول کی دلیل میں آثار موجود ہیں، اور تحقیق میں ہے کہ حمزہ کے قول پر فتویٰ ہوگا، اور مصنفؒ نے کہا ہے ولود الخ، استعاذہ کرنے میں اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہے استعید باللہ من الشیطان الرجیم، تاکہ قرآن کے موافق ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ فستعذ باللہ فرمایا گیا ہے، لیکن اکثر اخبار اور آثار میں اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم منقول ہے، اسی پر مصنفؒ نے کہا ہے۔

و یقرب مہ اعوذ باللہ الخ

اور استعید کہنے کے قریب ہی اعوذ کہنا بھی ہے۔ ف۔ لحد صد کا مذہب مختار یہی ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے، الزہادی، اس سے پہلے حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعوذ باللہ السميع العليم من الشیطان الرجیم پڑھا ہے، بعض مشائخ نے اسی طرح پڑھنا پسند کیا ہے، اس کے پڑھتے وقت آہستہ پڑھنا سنت ہے، اگر شاگرد استاد کو سنا ہو تو اس کے لئے استعاذہ کرنا مسنون نہیں۔ اند خیرہ۔ یہ (آہستہ پڑھنا بھی) اکثر اسلاف کے نزدیک سنت ہے۔

ثم التعوذ تبع لقراءة دون الثناء عند اسی حیثۃ ومحمد الخ

پھر تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا تراقرن کے تابع ہے ثنا کے تابع نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس آیت پاک کی بناء پر جسے ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی فاذا قراءت القرآن الخ یعنی خود پڑھنے کا ارادہ کرے وہ تعوذ پڑھے لہذا تعوذ قراءۃ کے تابع ہوا، حتیٰ یاتی بہ یہاں تک کہ اسے مسبوق تو پڑھے گا مگر مقتدی نہیں پڑھے گا۔ ف۔ مقتدی سے ایسا شخص مراد ہے جس کے امام کے پیچھے کوئی رکعت نہ چھوٹی ہو، اور چونکہ ہمارے نزدیک مقتدی پر قراءت لازم نہیں ہے اس لئے یہ تعوذ بھی نہیں پڑھے گا بلکہ صرف ثناء پڑھ کر خاموش ہو جائے گا، اور مسبوق وہ شخص ہے جو امام کے پیچھے اس وقت شریک ہوا ہو جبکہ کم از کم ایک رکعت امام پڑھ چکا ہو اور امام سبقت کر چکا ہو، تو ایسا شخص امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرے گا، اور اپنی قراءت کے واسطے تعوذ پڑھے گا۔

ویؤحر عن تکبیرات العید حلاق لابی یوسف الخ

اور امام عید کی تکبیروں کے بعد تعوذ پڑھے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا ہے، کہ بعض کتابوں میں ہے، مگر عام کتابوں میں مثلاً مبسوط اور منظوم وغیرہ میں امام ابو حنیفہؒ کا ذکر نہیں ہے، بلکہ صرف امام محمدؒ کا قول مذکور اور متن کی کتابوں میں بھی یہی قول مذکور ہے۔ ہ۔ حلاق لابی یوسف ابو یوسف کا قول اس کے مخالف ہے، ف۔ کیونکہ ان کے نزدیک تعوذ ثناء کے تابع ہے، یعنی جو شخص مسحاک اللہم الخ پڑھے گا وہ تعوذ بھی کرے گا، کیونکہ تعوذ کرنے کا مقصد وسوسہ کو دور کرنا ہے، بعض مشائخ نے اسی قول کو اصح کہا ہے، مثلاً خلاصہ کے مصنفؒ نے کہا ہے، اسی قاعدہ کے مطابق مقتدی بھی تعوذ کرے گا، اور مسبوق دوبارہ کہے گا، پہلی بار نماز میں شریک ہوتے وقت دوسری بار اس وقت جب وہ اپنی بقیہ نماز پوری کرنے لگے، یہ بات خلاصہ میں مذکور ہے، اشیخ۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات غور طلب ہے کہ مسبوق اسے دوبارہ پڑھے، کہ اس کو دوسری بار پڑھنے کی ضرورت ہے، اس نے صحیح قول وہی ہے جو ہندیہ میں نقل کیا گیا ہے کہ تعوذ کرنے کا موقع ابتداء نماز ہے، در دوسرا کوئی موقع نہیں ہے، اس نے اگر کسی نے نماز شروع کی اور وہ تعوذ کرنا بھول گیا یہاں تک کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا، تو اب وہ تعوذ نہیں کرے گا، الحمد صدہ، نماز کے مددہ دوسرے مقام میں تلاوت کرتے وقت با اتفاق زور سے تعوذ کرنا چاہئے۔ ع۔ پھر تعوذ کرنے کے بعد تاخیر نہیں کرنی چاہئے بلکہ بسم اللہ بھی فوراً کہہ دینا چاہئے۔ ت۔

وَقْرَأْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَكَذَا نَقَلَ فِي الْمَشَاهِيرِ وَيُسْرِبُهُمَا لِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَرْبَعُ يَحْفِصُهُنَّ الْأَمَامُ وَدَكْرَمُ حَمَلَتَهَا التَّعْوِذُ وَالتَّسْمِيَةُ وَأَمِينَ.

ترجمہ - اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم، مشہور احادیث میں ایسا ہی منقول ہے، در ان دونوں کو آہستہ کہے، حضرت عبد اللہ بن مسعود کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چار باتیں ایسی ہیں جنہیں امام آہستہ کہے، ان میں سے تعوذ، تسمیہ اور آمین کو ذکر کیا۔

توضیح :- تعوذ کے بعد تسمیہ بھی کہنا، اور دونوں کو آہستہ کہنا،

آہستہ یا زور سے کہنے کے دلائل

وَقْرَأْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَكَذَا نَقَلَ فِي الْمَشَاهِيرِ الح
تعوذ کے بعد بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نماز پڑھے۔ ف۔ سوئے مقتدی کے معنی ان ہی الفاظ سے کہے، اس میں کوئی تغیر نہ کرے۔ م۔ ہکذا نقل الخ، مشہور حدیثوں میں ایسا ہی مروی ہے۔ ف۔ کہ رسول اللہ ﷺ خود بھی آپ کے صحابہ کرم بھی پڑھا کرتے تھے، واضح ہو کہ آئندہ جو یہ بحث آتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بسم اللہ کو زور سے پڑھتے تھے یا آہستگی کے ساتھ یہی احادیث اس بات کو بھی ضرور ثابت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ خود بھی پڑھتے تھے، لہذا دلائل میں احادیث کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر بسم اللہ کہنے کے سلسلہ میں چار بحثیں آتی ہیں

نمبر ۱۔ بسم اللہ قرآن میں سے ہے یا نہیں، نمبر ۲۔ یہ سورہ فاتحہ میں سے ایک آیت ہے یا نہیں، نمبر ۳۔ اس کے علاوہ اور دوسری سورتوں کی بھی آیت ہے یا نہیں، نمبر ۴۔ اس کو سورہ فاتحہ کے ساتھ زور سے پڑھنا چاہئے یا نہیں۔ ع۔ در حقیقت یہ چوتھی صورت دوسرے مسئلہ کی شاخ ہے کیونکہ اگر یہ سورہ فاتحہ کی آیت ہے تو جب بھی سورہ فاتحہ زور سے پڑھی جائے گی، اس سے بھی زور سے ہی پڑھنا چاہئے، کیونکہ اس بات کے کوئی معنی نہیں نکلتے ہیں کہ ساری صورتیں زور سے پڑھی جائیں اور یہی آیت آہستہ پڑھی جائے۔

واضح ہو کہ سورہ نمل کی آیت وَإِنَّ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بال اتفاق آیت کا جزء ہے اور پوری آیت نہیں ہے، نیز باجماع قرآن کا حصہ ہے، اس کے سوا ہر سورہ کی ابتداء بھی بسم اللہ لکھی ہوئی ہوتی ہے، اس طرح یعنی کے کلام کا حصہ یہ ہے کہ ہمارے علمائے احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ بھی قرآن کا حصہ ہی ہے لیکن وہ صرف ایک آیت ہے جو تمام سورتوں کی ابتداء میں یک سورہ کو دوسرے سے ممتاز رکھنے اور فصل دینے کے لئے لکھی جاتی ہے لیکن کسی سورہ کی جزء نہیں ہے، ظہیر یہ، اور چونکہ اس کے متعلق یہ شبہ پایا جاتا ہے کہ یہ پوری آیت نہ ہو اس لئے صرف اسی کو نماز میں پڑھنے اور اس پر اکتفاء کرنے سے امام صاحب کے نزدیک بھی فرض قراءت ادا نہ ہوگی۔ الجواب وہ شک کی وجہ سے، اور جبھی اور حنظلہ کو قرآن کی نیت سے اسے پڑھنے سے احتیاط کی بناء پر اور حرمت کو صحت پر ترجیح دینے کے خیال سے ممانعت کا حکم دیا جاتا

ہے۔ میں کہتے ہوں کہ تنویر میں اسی قول کو مذہب قرار دیا ہے، اور تحقیقی نظر میں یہی قول صحیح اور محقق ہے جبکہ آئندہ معلوم ہو جائے گا۔

اس بناء پر پہلے دوسرے اور تیسرے مسئلوں کا جواب ہو گیا کہ یہ ایک سہیت ہے اور قرآن کا حصہ ہے صحیح قول کے مطابق۔ مگر فاتحہ یا کسی اور سورت میں سے نہیں ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ان کے صحیح مذہب کے مطابق یہ فاتحہ اور اس کے علاوہ سورہ کا ایک جزء ہے، یہی قول عطاء، زہری، ابن البرک، ابن کثیر، صم، اور کسائی کا ہے، درحزہ نے کہا ہے کہ یہ خاص کر سورہ فاتحہ کا جزء ہے، جیسا کہ یحییٰ نے بیان کیا ہے، مختصر اے کہ حرزہ کا مذہب یہ ہوا کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم ایک مستقل آیت ہے اور فاتحہ کا جزء بھی ہے، مگر باقی سورتوں سے پہلے اس سے پہلے کی سورت سے علیحدہ کر کے بتانے کے لئے ہے، کسی سورہ کا جزء نہیں ہے، اور بختی میں بیان کیا ہے کہ اس بیانی نے کہا ہے کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزء ہے۔ مع۔ لیکن یہ دعویٰ تحقیق کے خلاف اور غیر صحیح ہے، اور قول صحیح وہی ہے جو ہم نے ماقبل میں ذکر کر دیا ہے۔ م۔

بسم اللہ کو ہر رکعت کے پہلے پڑھنا چاہئے۔ الحیط۔ اسی پر فتویٰ ہے، الحج، فاتحہ اور سورہ کے درمیان نہیں پڑھنا چاہئے۔ اوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ اسد الخ والجوہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لئے ہے جبکہ سورہ کو مَدَنے کا حکم ہے، ایسا ہی کہا گیا ہے، لہذا سورہ سے پہلے بسم اللہ نہیں کہنا چاہئے، کیونکہ اس وقت سورہ کو ممتاز کرنا مقصود نہیں ہے، اب اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی۔ م۔ اب صرف جو تھے مسئلہ کا جواب باقی رہا لیکن وہ بھی اس بحث کے ضمن میں خود بخود نکل آیا، کہ ہمارے نزدیک بسم اللہ کو بھی تعوذ کی طرح زور سے نہیں بلکہ آہستہ ہی کہنا چاہئے، مگر شافعی کے نزدیک زور سے کہنا چاہئے، اسی بناء پر مصنف نے کہا ہے۔

وبسربہما لقول ابن مسعود۔ اربع یخفیہن الامام و ذکر من حملتھا التعوذ والتسمیۃ و آمین الخ
کہ بسم اللہ اور تعوذ دونوں کو آہستگی کے ساتھ پڑھنا چاہئے، بقول ابن مسعود حضرت عبداللہ بن مسعود کے اس قول کی بناء پر کہ چار چیزیں ایسی ہیں جن کو امام آہستہ کہے ان میں سے تین یہ ہیں تعوذ، تسمیہ، اور آمین، ف۔ اور چوتھی چیز تحمید ہے، یعنی ربنا و لك الحمد، مگر اس کا بیان کہیں بھی ابن مسعود کے قول سے نہیں ملا ہے، البتہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ وہ تعوذ، بسم اللہ و ربنا الحمد کو آہستہ پڑھتے۔ زیلعی۔ ہاں ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے ان چاروں چیزوں کے آہستہ کہنے کو بیان کیا ہے۔ ف۔ اور عبدالرزاق نے پانچویں چیز سبحانک اللہم الخ کو زیادہ بیان کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ ان چاروں چیزوں کو ثابت کرنے کے لئے اس اثر مذکور کے علاوہ صحیح احادیث اور بھی موجود ہیں جنہیں بعد میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے گا۔

وقال الشافعی یجہر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ لمروی ان السی علیہ السلام جہر فی صلوٰتہ التسمیۃ ترجمہ۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ نماز میں قراءت کو زور سے پڑھنے کی صورت میں بسم اللہ کو بھی زور سے کہنا چاہئے اس روایت کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی نماز میں بسم اللہ کو زور سے کہا ہے۔

توضیح۔ امام شافعی کے نزدیک تسمیہ میں جہر کرنا

وقال الشافعی یجہر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ الخ
امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جب قراءت میں جہر کرے تو تسمیہ میں بھی جہر کرے۔ ف۔ مبسوط میں کہا ہے کہ یہ اس بناء پر کہ ان کے نزدیک تسمیہ فاتحہ کا جزء ہے، اور باقی سورتوں کا جزء ہے یا نہیں اس میں دو قول ہیں۔ ن۔ ان کے مذہب میں قول اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے، جیسا کہ یحییٰ نے بیان کیا ہے کہ قراءت خلو سورہ فاتحہ کی ہو یا

کسی اور سورہ کی بسم اللہ کو جبر سے پڑھنے ہی کا حکم بیون کیا ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطی نے اتفاق میں اور ابن حجر نے فتح الباری میں بہت سی روایتیں ذکر کی ہیں جن میں سورہ فاتحہ کی سات آیتوں میں بسم اللہ بھی ایک آیت شمار کی گئی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان روایتوں میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ بسم اللہ جو آیت ہے وہ ساتویں آیت ہے بلکہ صرف اتنا ہے کہ یہ بھی ایک آیت ہے، اس لئے اس روایت کی مناسب تاویل کرنی ضروری ہوئی جو یہ ہے کہ بسم اللہ ایک آیت ہے، اور سورہ فاتحہ عینہ سات آیتیں ہیں کیونکہ جن احادیث سے آہستہ یا زور سے پڑھنے کے حکم کا ثبوت ہوتا ہے ان میں سے بسم اللہ کو آہستہ اور سورہ فاتحہ کو زور سے پڑھنے کا ثبوت ہو اس سے یہ بات بالتصریح معلوم ہوئی کہ بسم اللہ اس سورہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، پھر بھی امام شافعیؒ نے بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کا حکم دیا ہے، اس حدیث کے پیش نظر کہ ابی السی علیہ السلام جہر فی صلواتہ بالتسمیہ یعنی نبی کریم ﷺ کی اپنی نماز میں بسم اللہ کو زور سے پڑھا ہے۔ ف۔

لیکن اگر یہ روایت صحیح بھی ہو جائے تو بھی اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے ہمیشہ ہی یہاں کیا ہے، اب اگر ایک مرتبہ بھی آہستہ سے پڑھنے کا ثبوت ہو جائے تو لازم آئے گا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ میں داخل نہیں ہے، حالانکہ یہاں تو بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کی روایت کے ثابت ہونے میں بھی تاویل ہے اور گفتگو ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایسی کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے جس سے بسم اللہ کو زور سے پڑھنا ثابت ہوتا ہو، اور ابن حجرؒ نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے، اس موقع کی تحقیق اور تفصیل یہ ہے کہ بسم اللہ کو جبر کے ساتھ پڑھنے کے سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہ، ابن عباسؓ، علیؓ، ام سلمہؓ، عائشہؓ، ابن عمرؓ، بریدہؓ، عمارؓ، جابرؓ سے نیچے طبقہ کی کتابوں میں چند احادیث موجود ہیں، یعنی نے ان تمام کو تفصیل کے ساتھ ذکر کر کے سب میں بحث کی ہے، اور ابن حجرؒ نے بھی ان سکھوں کو نصب الرایہ وغیرہ میں ذکر کیا ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ صحابہ میں سے کوئی اہل علم حضرات کا جبر بسم پر عمل بھی ہے۔ الخ۔

اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ، ابن حبان اور نسائی میں نعیم الحجر سے روایت ہے کہ میں نے ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے پہلے بسم اللہ پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی یہاں تک کہ ولا الضالین پر پہنچے تو آمین کہی پھر سلام کے بعد فریاد قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں اپنی اس نماز کی ادائیگی میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کے بہت زیادہ مشابہہ ہوں، میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو حکم دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا ہے، جیسا کہ یعنی میں ہے۔ م۔ اور ابن خزیمہؒ نے کہا ہے کہ اہل معرفت کے نزدیک اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی نے جواب دیا ہے کہ نعیم الحجرؒ نے ابو ہریرہؓ کے تقریباً آٹھ سو شاگردوں میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی ہے۔ مع۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حقیقت میں ابو ہریرہؓ نے زور سے بسم اللہ کہی ہو کیونکہ آہستہ کہنے کی صورت میں بھی قریب کے مقتدی کو آواز سنائی دیتی ہے۔

ف۔ جب کہ صحیح مسلم میں ظہر کی نماز کے تذکرہ میں ہے راوی نے کہا ہے کہ آپ نے مسح اسم رکۃ الا علی پڑھی، اور اس پر مزید یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ مقتدیوں میں سے کسی نے پیچھے کچھ پڑھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا حال حیا (اس نماز میں کسی نے مجھے خلل میں ڈال دیا ہے) اس سے یہ بات صراحتہ یہ معلوم ہوئی کہ کسی نے کچھ پڑھا تھا اور آپ نے اس کی قراءت سنی تھی، ایک دوسری روایت اور بھی ہے جس میں صراحتہ جبر کرنے کا ذکر ہے، وہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جبر کے ساتھ بسم اللہ کہی ہے، حکم اور دارقطنی دونوں نے اسے صحیح کہا ہے۔

ف۔ لیکن یہ مرسل صحیح ہے، ورنہ دوسری مرفوع روایت میں عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہیں، اور دارقطنی کی دوسری روایت میں ابوالصلت راوی ضعیف ہیں، بہر صورت کسی صورت سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ رسول اللہ

ﷺ نے ہمیشہ ہی بسم اللہ زور سے کہی ہے بلکہ صرف اتنا ثبوت ملتا ہے کہ کبھی کبھی زور سے بھی کہہ لینا جائز ہے، تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جہر کرینا لوگوں کو سکھانے اور بتانے کے لئے جائز ہے یا نہی کے طور پر بھی جائز ہے، جواب یہ ہے کہ ہمیں آپ کا عام طریقہ یہ معلوم ہوا کہ بسم اللہ کو آہستہ ہی پڑھا کرتے اور جہر نہیں کرتے تو اس حدیث کو تعلیم پر محمول کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ م۔

بعض حفاظ (حدیث) نے تو یہ بھی کہہ دیا ہے کہ بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کے سلسلہ میں جتنی حدیشیں مروی ہیں ان میں سے ہر ایک حدیث ایسی ہے جس کی سند میں گفتگو ہوئی ہے (یعنی ان پر پورا اعتماد نہیں ہے) اسی لئے مسند احادیث کی چاروں کتب والوں اور امام احمدؒ نے بھی بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کی کوئی حدیث بھی اپنی کتابوں میں روایت نہیں کی ہے، حالانکہ ان کی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی موجود ہیں، شیخ ابن تیمیہؒ نے کہا ہے کہ روایت دار قطنی کا یہ قول ہم تک پہنچا ہے کہ جہر بسم اللہ میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث بھی صحیح نہیں ہے، اور دار قطنی سے مروی ہے کہ انہوں نے مصر میں جہر بسم اللہ کے بارے میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض مالکی عالم نے انہیں قسم دلائے ہوئے یہ بات کہی کہ اگر ان احادیث میں کوئی بھی درجہ صحت تک پہنچی ہوئی ہو تو آپ ہمیں وہ بتادیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ بسم اللہ کو جہر ادا کرنے کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے تو ہمیں کوئی صحیح حدیث ملی ہی نہیں، البتہ صحیح بہ کرامؓ سے جو روایتیں ملی ہیں ان میں سے کچھ صحیح اور کچھ ضعیف ہیں۔ ع۔ ابن حجرؒ نے ان آثار کو بیان کر دیا ہے اور دار قطنی کے قول کو باقی رکھا۔ م۔

حازمیؒ نے کہا ہے جہر بسم اللہ کی روایت اگرچہ کئی افراد صحابہ سے مروی ہیں مگر ان میں سے اکثر ایسی ہیں کہ ان میں ایک نہ ایک علت ضرور موجود ہے، اور محاذیؒ اور ابن عبد البرؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بسم اللہ کو جہر ادا پڑھنا اعراب کی قرائت ہے۔ اور ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی بھی جہر بسم اللہ نہیں پڑھی ہے یہاں تک کہ آپ کی وفات ہو گئی، اس کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تنازع پیدا گیا۔ ف۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی بھی بطور قراءت بسم اللہ جہر نہیں پڑھی ہے، البتہ تعلیم کی غرض سے کبھی کبھی اس کا جہر کیا ہے، اس طرح دونوں روایتوں کا تنازع ختم ہو گیا، اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے (آئندہ)۔

قلنا هو محمول علی التعلیم، لان انسا اخبار انه علیه السلام كان لا يجهر بها ترجمہ :- ہم نے (امام شافعیؒ کے جواب میں) کہا کہ وہ روایت تعلیم پر محمول ہے کیونکہ حضرت انسؓ نے خبر دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بسم اللہ کو نماز میں جہر انہیں پڑھتے تھے۔

توضیح :- احناف کے نزدیک بسم اللہ کو جہر نہ کہنے کے دلائل

قلنا هو محمول علی التعلیم، لان انسا اخبار انه الخ ہم یہ کہتے ہیں کہ بسم اللہ کو جہر ادا پڑھنا لوگوں کو سکھانے کی غرض سے تھا۔ ف۔ اول تو جہر پڑھنے کا مکمل ثبوت نہیں ملتا ہے اور اگر اس کا ثبوت ہو جائے تو بھی اسے تعلیم پر محمول کیا جائے گا یعنی آپ کے جہر کرنے کا مقصد یہ بتانا تھا کہ عوام یہ جان لیں کہ اس موقع پر بسم اللہ پڑھی جاتی ہے۔

ف۔ اگر یہ اعتراف کیا جائے کہ اس کے برعکس کیوں نہیں کہا جاتا ہے کہ آپ عوام کو بتانے کے لئے آہستگی کے ساتھ بسم اللہ کہہ دیا کرتے تھے کہ آہستہ پڑھنا بھی جائز اور صحیح ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اخفاء کا ثبوت نہایت صحیح کثیر احادیث سے ہوتا ہے اس لئے اس کی تاویل نہیں کی جاسکتی ہے، حازمیؒ نے کہا ہے کہ بسم اللہ کے اخفاء کی حدیثیں ایسی نصوص صریحہ ہیں کہ جن میں تاویل کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے لان انسا الخ کیونکہ حضرت انسؓ نے ہمیں بتایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بسم اللہ الخ

کو جہر کے ساتھ نہیں پڑھتے تھے۔

ف۔ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے صریح روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور حضرت عثمانؓ سب کے پیچھے نماز پڑھی مگر میں نے ان میں سے کسی کو بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہوئے نہیں سنا، میں مترجم کہتے ہوں کہ بخاریؓ نے بھی ایسی ہی روایت کی ہے۔ م۔

اس روایت کا مطلب ہر گز یہ نہیں ہے کہ وہ بسم اللہ پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ ان کی مراد یہ تھی کہ اس طرح بسم اللہ نہیں پڑھی کہ میں سن بیٹا یعنی انہوں نے بسم اللہ میں جہر نہیں کیا، کیونکہ حضرت انسؓ سے ہی دوسری روایت میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ فکانوا لا یجہرون بسم اللہ الرحمن الرحیم، یعنی یہ حضرات بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنے میں جہر نہیں کرتے تھے، یہ روایت امام حنبلؓ کی ہے، مگر سند میں امام بخاریؓ کی شرط کے مطابق ہے، اور اس سے بھی زیادہ روایت یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ اور حضرات ابو بکر و عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی اور وہ سب بسم اللہ الرحمن الرحیم کو آہستگی کے ساتھ کہتے تھے، یہ ابن ماجہ کی روایت ہے، اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمرؓ بسم اللہ الرحمن الرحیم میں اسرار کرتے تھے جی آہستہ پڑھتے تھے۔

اور طبرانیؓ نے کہا ہے کہ حدثنا عبد اللہ بن وہیب حدثنا معتبر بن سلیمان عن ایہ عن الحسن عن انسؓ ان رسول اللہ ﷺ کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم و ابابکر و عمر و عثمان و علیؓ یعنی انسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر و عمر و عثمان و علیؓ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو سر آہستہ کرتے تھے۔ ف۔ یہ اسناد بہت عمدہ ہے۔ م۔ ابن عبد البر اور ابن السکندر نے کہا ہے کہ یہی قول حضرات ابن مسعود، ابن الزبیر، عمار بن یاسر اور عبد اللہ بن مغفلؓ اور حکم و حسن بن ابی الحسن و شعبی و نخعی و عیسیٰ و زہری و یحییٰ و قتادہ و عمر بن عبد العزیز و ازاعی و حماد و عبد اللہ بن المبارک و ابو عبیدہ و احمد و اسحاق کا ہے۔

ف۔ اور ترمذیؓ نے عبد اللہ بن مغفلؓ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے جن میں ابو بکر و عمر و عثمان اور علیؓ اور دوسرے بھی ہیں، الخ، اور عبد اللہ بن مغفلؓ نے اپنے بیٹے کو زور سے بسم اللہ کہتے ہوئے نہ تو فرمایا خبر دار اسلام میں بدعت مت نکالو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمر اور عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور ان میں سے کسی کو بھی جہر بسم اللہ پڑھتے ہوئے میں نے نہیں سنا ہے، اس کی روایت ترمذیؓ، نسائیؓ اور ابن ماجہؓ نے کی ہے۔

واضح ہو کہ حاکم و دارقطنیؓ نے صحیحین کی اس حدیث کی مخالفت کی ہے جو کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے اربعہ سب بسم اللہ کو زور سے پڑھا کرتے تھے، پوشیدہ نہ رہے کہ اگر اس کی اسناد صحیح ہوتی تو یہ حدیث، کہ حضرت انسؓ کی اس حدیث کے مخالف نہ ہوتی جس میں جہر نہ کرنے کی روایت ہے اور اسے صحیحین یعنی بخاری و مسلم، نسائی، احمد، صحیح ابن خزیمہ، ابن حبان، دارقطنی، طبرانی، ابویعلیٰ اور دوسروں نے صحیح سندوں کے ساتھ کئی کئی سندوں سے روایت کی ہے، اس کے مقابلہ میں جو جہر کی روایت ہے اس کی اسناد ہی معلول ہے، اس سے اس دعویٰ کی تحقیق ہو گئی کہ بسم اللہ کو جہر نہ کرنا ہی اصل ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سورتوں کے درمیان حد اور فصل نہیں پہنچتے تھے یہاں تک کہ آپ پر بسم اللہ نازل ہوئی (اس سے یہ معلوم ہو جاتا تھا کہ اس سے پہلے کی سورہ ختم ہو کر اس کے بعد نئی سورہ شروع ہو گئی ہے) اس اثر صحیح سے یہ معلوم ہوا کہ اس آیت بسم اللہ کا نزول ہوا ہے لہذا یہ قرآن کی ایک آیت ضرور ہے اور چونکہ سورتوں کو فصل کرنے اور ایک کو دوسرے سے امتیاز کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے اس لئے یہ آیت کسی سورہ کی جزء نہیں ہے اسی لئے اسے جہر سے پڑھنا بھی نہیں ہے۔

یعنی میں ہے کہ ایسی حدیثیں جو استدلال کے قابل ہیں وہ بہت ہیں ان میں سے ایک حدیث صحیح مسلم میں حضرت

ابو ہریرہؓ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے اور میرے بندوں کے درمیان نصفانصف تقسیم کی گئی ہے یعنی اس کا نصف میرے بندے کا ہے، اور میرے بندے کے لئے وہی ہے جو اس نے مانگا، بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری حمد کی، بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم، اللہ فرماتا ہے بندہ نے میری ثناء کی بندہ کہتا ہے مالک یوم الدین اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری بندگی کی، بندہ کہتا ہے ایاک بعد و ایاک نستعین، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ میرے اور میرے بندے نے میری بندگی کی، بندہ کہتا ہے اهدنا الصراط المستقیم صراط الدین اعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ سب آیات میرے بندہ کے واسطے ہیں۔

بن عبد ہر نے فرماتے ہیں کہ اس حدیث نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزو نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے، اور یہ حدیث ایسی صریح ہے جو کسی تادل کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے، اور بسم کا فاتحہ سے خارج ہونے کے بارے میں مجھے اس سے بڑھ کر اس سے زیادہ واضح حدیث معلوم نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اس سورہ کو دو حصوں میں اس طرح تقسیم کیا گیا ہے کہ اس کی ابتداء بسم اللہ سے نہیں بلکہ الحمد للہ سے ہے اور ایاک نعبد و ایاک نستعین یا مجموعۃ تین آیتیں ہوئیں جو اللہ تعالیٰ کی تعریف میں ہیں، اور درمیان کی ایک آیت ایاک نعبد اللہ اور بندے کے درمیان کی مشترک ہے اور آخر کی تین آیتیں خالص بندہ کے لئے ہوئیں، جن کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا ہے ہؤلاء لعبدی کہ یہ سب آیتیں میرے بندے کے واسطے ہیں، اس میں لفظ ہؤلاء جمع کے لئے جو کم سے کم تین کے لئے بولا جاتا ہے، ایسی ہی روایت ابو داؤد اور نسائی میں صحیح اسناد کے ساتھ موجود ہے، اس میں امر شفعی کے مسلک کے مطابق تقسیم صحیح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اگر اعمت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو درباقی چار سب اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوں گی، اور اگر اعمت علیہم پر آیت شمار کریں تو آیتیں کل سٹھ ہو جائیں گی، بہرحال حدیث میں تو نصفانصف کی تصریح موجود ہے، یہ سب اس کے خلاف صورتیں ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دارقطنی میں بسم اللہ سے شروع ہے اس طرح سے کہ جب بندہ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ نے مجھے یاد کیا، آخر تک، اس کا جواب یحییٰ نے اس طرح دیا ہے کہ اس روایت میں عبد اللہ زید بن سعد ایک راوی ہے جو کذاب ہے، مالک، ہشام بن عروہ، احمد، ابن معین، ابن حبان، ابو داؤد اور نسائی اور دوسرے ائمہ نے اس کو کذاب اور متروک ہے ایسی صورت میں یہ کس طرح جائز ہو گا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس روایت سے بدل دیا جائے، اسی طرح استدلال کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ سورہ تبارک الذی کی فضیلت کے سلسلہ میں صحیح میں ایک روایت ہے کہ ایک روایت ہے کہ ایک ایسی سورہ ہے جس میں تین آیتیں ہیں اس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہاں تک جھگڑا کیا کہ اسے چھڑیا، اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ تمام سورتوں میں آیتیں شمار کرنے والے تمام لوگوں نے سورہ ملک کو بغیر بسم اللہ کے تین آیتیں ہی شمار کی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ اس کا جزو نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ہم نے احادیث میں جن سے جہرا پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے اور ان احادیث میں جن سے سراپڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے اس طرح تحقیق نہیں دی کہ اس سے نقلی مقصد کے بغیر بھی جہر کرنا جائز ہو، کیونکہ ایسا کرنا اسی وقت ممکن ہوتا کہ جہر کرنے کے سلسلہ کی ایک بھی حدیث اس درجہ صحت تک پہنچتی اور اب میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جہر کرنے کے سلسلہ کی وہ ساری حدیثیں جن کو ابن حجر اور دوسروں نے اکٹھا کر دیا ان کا کثرت طرق یا بہت سی اسناد کے ساتھ پائی جانے والی یہاں اس لئے سود مند نہیں ہو سکتی ہیں کہ وہ سب صحیح در صریح حدیثوں کی مخالفت ہیں، مثلاً حضرت انسؓ نے خضراء اشدین کے بارے میں یہ خبر دی ہے کہ انہوں نے کبھی بھی جہر نہیں کیا ہے، اور یہ روایت صحیح ہے، لیکن حاکم اور دارقطنی نے حضرت انسؓ سے ہی یہی

روایت کی ہے کہ خفائے راشدین کبھی بھی بسم اللہ کو جہر ادا نہیں کرتے تھے، اور یہ روایت صحیح ہے اور انسؓ سے ہی حاکم و دارقطنی نے ان خفائے راشدین سے ہی ہمیشہ جہر کرنے کی روایت کی ہے حالانکہ ان کا راوی کذاب ہے ایسی صورت میں اس میں قوت کس طرح آسکتی ہے، جبکہ روافض کا کذب اور ان کا غلو اس میں مشہور ہو چکا ہے۔

اس مسئلہ میں حاکم نے انتہائی سستی سے کام لیا ہے، ورنہ یہ ظاہر بھی ہے، ان کی اسی کوتاہی برتنے کی بناء پر ابن دبیہؓ نے حاکم کی روایت قبول کرنے سے احتراز کرنے پر سخت تاکید کی ہے کیونکہ وہ صریحاً غلطی کیا کرتے بلکہ موضوع روایتوں کو بھی صحیح کہہ دیا کرتے اس لئے ان کی تقلید کرنے والے آفتوں اور فتنوں میں مبتلاء ہو جاتے، اسی طرح سے دارقطنی نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی ضعیف وغیرہ روایتیں بھر دی ہیں، جو کسی دور میں نہیں پائی جاتی ہیں، ایک مرتبہ انہوں نے مصر میں رہ کر اپنے دوستوں اور ماننے والوں کی فرمائش پر بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کے متعلق مکمل ایک رسالہ مرتب کر دیا تو کسی مالکی عالم نے انہیں قسم دیتے ہوئے کہا کہ اس پر رے رسالہ میں کوئی بھی حدیث اگر صحیح ہو تو ہمیں بتا دیں تو جواب دیا کہ اس سے متعلق ہمیں رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت نہیں ملی ہے، حالانکہ یہی حدیثیں ہیں جو حضرت انسؓ و ابن عباسؓ و علیؓ و عمار و ابن عمرؓ و ابوہریرہؓ و ام سلمہؓ و جابرؓ اور عائشہؓ سے مروی ہیں جو حضرت انسؓ اور دوسروں سے مروی صحیح حدیثوں کے معارض ہیں، اور خطیبؒ نے تعصب اور تجاہل کرنے میں حد کر دی ہے کہ جان بوجھ کر موضوع احادیث کو بھی بغیر بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا ہے۔

سروجی نے ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ خطیب بغدادیؒ کی جرح و تعدیل پر کسی کو اعتبار نہیں ہے، اسی طرح نوویؒ سے بھی تعجب ہے کہ انہوں نے کس طرح ایسی احادیث سے استدلال کیا ہے، حالانکہ ایسے ہی لوگوں کی احادیث کے بارے میں یہ کہنا ہی عمدہ شعر کہا گیا ہے ان کنت لاتدری فلتک مصیبة، وان کنت تدری فالمصیبة اعظم، یعنی اگر تم ایسی مجہول روایتوں پر مطلع نہ ہو سکتے تو یہ ایک ہی مصیبت ہے، اور اگر تم ان کی خرابیوں پر واقف ہو گئے تو تمہاری مصیبت بہت بڑھ گئی، یہاں تک مثنیٰ کی عبارت کا خد صہ ذکر کیا گیا ہے۔

اور میں مترجم نے اپنے مقدمہ میں حدیث کے طبقات و درجات بیان کر دئے ہیں ان کے سمجھنے سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہو جائے گی کہ ایسی احادیث پر واقف ہونے کی صورت میں مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے متقدمین محدثین نے ان کی باطنی خرابیاں اور ان کی بیماریاں جان لینے کے بعد انہیں چھوڑ دیا تھا، مگر بعد والے جوان کی خرابیوں سے غافل ہوں اگر ان احادیث کو چھوڑ دیں تو ایک شکل اور نہ چھوڑیں تو دوسری شکل ہے، اسی لئے شیخ المشائخ مولانا عبدالعزیزؒ نے اور ان کے والد شاہ ولی اللہؒ نے تنبیہ کر دی ہے کہ اس طبقہ کی حدیثوں کو لے کر صحیح حدیثوں کے مسائل میں تغیر نہیں کرنا چاہئے، بالخصوص اعتقادی مسائل میں ان سے کسی مسئلہ کو ثابت کرنا بڑی غلطی ہے اور علامہ سیوطیؒ اور دوسرے کے لئے یہی کتبیں ماخذ ہیں۔

الحاصل بسم اللہ میں جہر کا نہ ہونا ثابت ہے، یہاں تک کہ محدثی نے غحنیؒ سے روایت کی ہے کہ بسم اللہ کو زور سے پڑھنا بدعت ہے، میں کہتا ہوں کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث میں بھی یہی مذکور ہے، اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر جہر کرنے کی کوئی روایت ثابت ہو تو اس بات پر محمول کیا جائے گی کہ یہ تعلیم کی غرض سے ہے، اور اس مسئلہ میں آخری تحقیق یہی ہوگی کہ اس کو ہستہ پڑھنا ہی سنت ہے، اس تحقیق کو اچھی طرح یاد رکھو، واللہ اعلم، دوسری بات یہ ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزو نہیں ہے، اور نہ ہی کسی بھی سورہ کا جزء ہے البتہ قرآن کی آیت ضرور ہے اور بسم اللہ کو ہستہ پڑھنا ہی سنت ہے۔

ثم عن ابی حنیفہ امہ لایاتی بها فی اول رکعة کالتعود، وعہ انہ یاتی بها احتیاطا، وهو قولہما ولایاتی بها بین السورة والفاتحة الاعد محمد، فامہ یاتی بها فی صلوة المخافتة، ثم یقرأ فاتحة الكتاب وسورة، او ثلاث آیات من ای سورة شاء، فقراءة الفاتحة لاتتبع رکعاتنا، وكذا ضم السورة اليها

ترجمہ - پھر ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ بسم اللہ کو ہر رکعت کے شروع میں کہے جیسے کہ تعوذ کو ہر رکعت کی ابتداء میں کہتے

ہیں، اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ احتیاط ہر رکعت میں کہہ دیا کرے، یہی قول صاحبین کا ہے، اور بسم اللہ کو سورہ فاتحہ اور سورہ کے درمیان کہے، ابوت امام محمدؒ کے نزدیک اسے سر یہ نمازوں میں کہنا چاہئے، پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور اس کے ساتھ کوئی ایک سورہ یا کسی بھی سورہ کی تین آیتیں پڑھے۔ اس طرح ہر سورہ فاتحہ کا پڑھنا ہمارے نزدیک رکن کی حیثیت سے لازم نہیں ہے، کی طرح اس کے ساتھ سورہ ملنا بھی ہے۔

توضیح :- بسم اللہ کو ہر رکعت کے شروع میں کہنا، شاء کے بعد کسی دوسری سورہ کا پڑھنا

ثم عن ابي حنيفة انه لا ياتي بها في اول ركعة كالنعوذ الح
پھر امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے۔ ف۔ جو حسنؒ کے واسطے سے ہے۔ ف۔ کہ بسم اللہ کو صرف ایک مرتبہ نماز شروع کرتے وقت پڑھے۔ امہ لایاتی الح یعنی بسم اللہ کو اعوذ بسم اللہ کی طرح ہر رکعت کے شروع میں نہ کہے۔

وعنه انه ياتي بها احتياطاً الح
اور ابو یوسفؒ کی روایت سے ہے۔ فتح۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ بسم اللہ کو ہر رکعت کی ابتداء میں حقیق کہہ دیا جائے۔ ف۔ کیونکہ اس کے بارے میں مختلف احادیث اور آثار موجود ہیں، کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز ہے یا نہیں، یہاں تک کہ علماء اجتہادات بھی بہت مختلف ہیں، اس لئے اگر فی الواقع وہ فاتحہ کا حصہ ہو تو اس کے نہ پڑھنے سے سورہ فاتحہ بھی پوری ادا نہ ہوگی اور اس کا عداد وہ جب ہوگا۔ ف۔ گرچہ قول صحیح و محقق یہی ہے کہ یہ جزو فاتحہ نہیں ہے، مگر یہ فیصلہ اجتہادی ہے اس لئے اس کے خلاف یہ حتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اس تحقیق میں تھوڑی سی خطا باقی رہ گئی ہو۔

وهو سريها الح

اور صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ اور عینی نے فقہ زہدی کا قول نقل کیا ہے کہ با اتفاق اسے پڑھنا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک احتیاط واجب ہے، اور امام عظیمؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن حسنؒ سے جو روایت موجود ہے اس کے مطابق واجب نہیں۔ مع۔ لیکن بخلاف میں اس روایت کو اس لئے ضعیف کہا ہے کہ اس سے متون کی مخالفت ہوتی ہے، اور تحقیق زہدی میں ہے کہ نماز کے عداد وہ بھی یہی صحیح ہے کہ بسم اللہ پڑھنا واجب ہے۔

میں کہتے ہوں کہ دلیل کا تقاضا تو یہی ہے کہ احتیاط مذکور واجب ہو، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، پھر میں نے نہر الخلق میں دیکھا ہے اس میں لکھا دیکھا ہے کہ حق بات تو یہ ہے کہ دلیل میں غور کرنے سے یہی بات واضح ہے، لیکن سرسری طور پر مذہب اور متن کی کتابوں میں دیکھنے سے واجب نہ ہوتا ہی زیادہ رنج ہے، اور ابن ہمام نے کہا ہے کہ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ سورہ کے ساتھ بھی بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے، عینی نے کہا ہے کہ حسنؒ کی روایت جو امام عظیمؒ سے ہے یہی ہے، کیونکہ جس طرح سورہ فاتحہ ابتداء سے انتہا تک پڑھی جاتی ہے دوسری سورتیں اس طرح نہیں پڑھی جاتی ہیں، اور سورتوں میں سے کچھ حصوں یا آیتوں کا چھوڑ دینا مضر نہیں ہے، لیکن اختلاف کے خیال سے اور قرآن پاک کی رعایت سے مستحب ہے، اور تنویر میں کہا ہے کہ نماز ہر رکعت کی ابتداء میں بسم اللہ پڑھ لیا کرے، اگرچہ جہر کی نماز ہو، لیکن سورہ اور فاتحہ کے درمیان بسم اللہ کہنا مسنون نہیں ہے گرچہ سرسری نماز ہو، اور اگر پڑھ لے تو بھی بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔

ولا ياتي بها بين السورة والماتحة الا عند محمد الح

اور بسم اللہ کو سورہ فاتحہ کے درمیان نمازی نہ کہے،، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک سرسری نماز میں بسم اللہ کہہ لینا چاہئے۔ ف۔ اور حسنؒ نے امام عظیمؒ سے روایت کی ہے کہ سورہ سے پہلے پڑھنا بہتر ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور یہ بات عام ہے کہ جہر کی نماز ہو یا سرسری سب میں پڑھنا اولیٰ ہے اس صورت میں جبکہ سورہ شروع سے پڑھی جائے، لیکن ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب رسول

اللہ ﷺ دوسری رکعت کے لئے اٹھتے تو بغیر سکوت کئے ہوئے الحمد للہ سے قراءت شروع کر دیتے یہ روایت مسلم کی ہے، بظاہر اس روایت کی مراد یہ ہے کہ آپ اتنی دیر سکوت نہیں کرتے جس میں سبحانک وغیرہ پڑھی جاسکتی ہے، جبکہ بسم اللہ کے لئے سکوت کرنے کے کوئی خاص مقدار نہیں ہوتے ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

الخ

ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة،

پھر بسم اللہ سے فارغ ہوتے ہی بغیر توقف کے نمازی سورہ فاتحہ شروع کر دے۔ ف۔ جبکہ وہ مقتدی نہ ہو (یعنی امام ہو یا تنہا پڑھ رہا ہو) یعنی جتنی قراءت کرنی واجب ہے اسے مکمل اور پوری پڑھے ایک تشدید بھی اس کی نہ چھوڑے، اس بناء پر اگر ”ایک“ بعد میں کوئی شخص بغیر تشدید کے تخفیف کے ساتھ ایک پڑھ لے گا تو عام مشائخ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، مگر مختار مذہب یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخ۔ ع۔ پھر آمین کہے، اور اس کے کہنے میں سنت یہی ہے کہ آہستہ کہے، آمین مد کے ساتھ اور تشدید کے ساتھ پڑھن سخت اور بڑی غلطی ہے، اس کے باوجود ایسا پڑھ لینے سے نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ یہ قرآن کا لفظ نہیں ہے، اسی پر فتویٰ بھی ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل اور مصلی امام ہو یا مقتدی۔ التسمین۔ السراج۔ م۔ وسورة اور کوئی سورہ پڑھ لے۔

او ثلاث آیات من ای سورة شاء الخ

یا جس کسی سورہ میں سے چاہے تین آیتیں پڑھ لے۔ ف۔ لیکن اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر بڑی ایک یا دو آیتیں ہوں تو کراہت تحریمی نہیں رہے گی لیکن کراہت تنزیہی باقی رہے گی اور یہ کراہت اسی وقت دور ہوگی جب مقدار مسنون پڑھی جائے۔ ع۔ د۔

فقرأة الفاتحة لاتنعين دكما عندنا، وكذا ضم السورة اليها الخ

قراءة قرآن اگرچہ رکن ہے مگر اس کے لئے سورہ فاتحہ کو ہی پڑھنا بحیثیت رکن کے متعین نہیں ہے اور اسی حال اس کے ساتھ سورہ مانے کا بھی۔ ف۔ بلکہ یہ دونوں چیزیں واجب ہیں، اسی بناء پر ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے، برخلاف رکن کے کہ اس کے چھوٹ جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ کسی چیز کے لئے جو چیز رکن ہوتی ہے وہ اس کی ذات کا قوام ہوتی ہے یعنی اس کی اصیت اور بناوٹ میں شامل ہوتی ہے، لہذا جیسا کسی رکن کا وجود نہ ہوگا تو وہ شئی ہی نہ ہوگی، لیکن واجب کے نہ ہونے یا اس کے چھوٹ جانے سے اصل شئی پوری ہو جائے۔ م۔

شیخ ابو بکر ارازمی نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صرف سورہ فاتحہ پڑھ لینے سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے صرف سورہ فاتحہ پر نماز میں اکتفاء کر لینے کے مطابق پوچھا تو جواب دیا کہ یہ سوال خود رسول اللہ ﷺ سے بھی کیا گیا تھا تو فرمایا تھا کہ جب سورہ فاتحہ پوری کرو تو وہی کافی ہے اور اگر اس سے کچھ زیادہ کرو تو افضل ہے، جیسا کہ رزین کی روایت تیسیر میں ہے، چنانچہ سورہ فاتحہ یا کوئی بھی سورہ کوئی رکن نہیں ہے۔

حلافا للشافعی فی الفاتحة، ولما لک فیہ لہ قوله علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وسورة معہا، وللشافعی قوله علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

ترجمہ۔ امام شافعی کا اختلاف ہے سورہ فاتحہ کے بارے میں اور امام مالک کا اختلاف ہے فاتحہ اور سورہ دونوں کے بارے میں، امام مالک کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ نماز نہیں ہوتی ہے مگر فاتحہ الكتاب اور اس کے ساتھ ایک اور سورہ ملانے سے، اور امام شافعی کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ نماز نہیں ہوتی ہے مگر فاتحہ الكتاب سے۔

توضیح۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک اور ان کی دلیل

الحج

خلافا للشافعی فی العاتحة،

فتح کے بارے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کوئی ایک کو عدا یعنی جان کر بغیر تشدید کے پڑھے گا تو اس پر کفر کا فتویٰ ہوگا، کیونکہ بغیر تشدید کے ”ایک“ کاف خطاب کے بغیر ایا و ایا و ایا و ایا کے معنی آفتاب کی روشنی کے ہیں مصباح اللغات، انوار الحق قاسمی، سورج بدھوپ کے ہیں، اور اگر کوئی بھول کر یہ معنی سے ناواقفیت کی بناء پر پڑھے گا تو اس پر مجہد سہولازمؒ نے گاہتمہ اش فعیہ۔ ع۔

واضح ہو کہ امام شافعیؒ جو فتح کو رکن کہتے ہیں وہ اسی معنی میں ہے جسے ہم وجوب کہتے ہیں، یہاں تک کہ وہ ثبوت فتح کو قطعی نہیں کہتے ہیں، البتہ اتنی بات ہے کہ وہ فرض یا رکن کو کچھ قطعی ہونے کے ساتھ مخصوص نہیں کرتے، اس طرح ہم میں اور ان میں تحقیق کے مطابق اختلاف کی اصل جگہ یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہے کیا اس چیز کا ایسا ہونا ضروری ہے جس کا ثبوت قطعی دلیل سے ہو یا ایسا ہونا ضروری نہیں ہے تو شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ نماز مجمل ہے، اسی بناء پر اگر کسی حدیث سے کوئی چیز اس میں ثابت ہو اور کوئی دوسری دلیل اسکی نہ ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ چیز اس کی حقیقت میں سے نہیں ہے تو وہ چیز اس کی حقیقت میں سے رکن ٹھہرائی جائے گی، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نماز اصلی قطعی ہے اس قطعی کے ساتھ ایسی جہر ملائی جائے جو قطعی ثبوت نہ ہو بلکہ ظنی ثبوت ہو اس کے ترک سے فساد ہونا ظنی ہوگا، حالانکہ جب نماز شروع ہوئی اس وقت وہ صحیح شروع ہوئی، وراعد للیقینی ہوئے اس لئے اس ظنی سے اس قطعی کا بطلان نہ ہوگا۔

ولمائل فیہا الحج

ورامامؒ نے فتح اور سورہ دونوں میں اختلاف کیا ہے۔ ف۔ یہ نسبت امام مالکؒ کی طرف درست نہیں ہے، کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتابوں میں سے ایک کتاب، کتاب الجواہر ہے اس میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک سورہ مانا سنت ہے، اور مجھے یہ بات معلوم نہیں ہے کہ کسی نے بھی سورہ مانے کو رکن کہا ہو۔ مع۔

لہ قوله علیہ السلام: لا صلوة الا بصلتہ المکتب وسورة معہا الحج

امام مالکؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نماز نہیں ہے مگر قراءت فتح اور اس کے ساتھ سورہ مانے سے، یہ حدیث ابن عدیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؒ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ فتح اور جو میسر ہو، اور ایک روایت میں ہے کہ فتح کتاب اور اس کے ساتھ کچھ اور کے بغیر نماز کافی نہیں ہے، ایک روایت میں ہے کہ فتح و سورہ خواہ فرض نماز ہو یا کچھ اور ہو، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے، مگر محدث عبدالحق دہویؒ نے اسے ضعیف کہا ہے کیونکہ اس کے ایک راوی طریف بن شہاب السعدیؒ ہیں، اور ابوداؤد کی روایت میں ابوسعیدؒ سے اس طرح مرفوعاً ہے کہ ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم فتح کتاب اور جو میسر ہو پڑھیں، وراس کی روایت کی ہے ابن حبان و احمد و ابویعلیٰ اور دارقطنیؒ نے، اور سی معنی میں بن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ اور طبرانی وغیرہ نے بھی روایت کی ہے، وراسی کے مانند طبرانی سے عبدہ بن اصامت سے اور ابن عدیؒ نے عمران بن حصین سے، وراہ بن نعیم نے تاریخ اصحابان میں ابوسعیدؒ سے روایت کی ہے۔

اور ابوداؤد کی وہ حدیث جس میں رفاعة بن رافع کی جس میں اس اعرابی کی نماز کا بیان ہے جس نے مسجد میں آکر رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں بری طرح نماز پڑھی، اس سے آپؐ نے آخر میں اس کو تعلیم فرمائی اس طرح کہ پھر تکبیر کہو پھر پڑھو ام القرآن اور جو چاہو، اور احمدؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اور صحیح میں فتح کے بعد وادو نہیں ہے بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فتح اور اس سے زیادہ ہے، احوال ابوسعیدؒ کی حدیث یعنی سندوں سے خود درجہ حسن پر ہے اور زیادتی اسناد کی وجہ سے اس میں اتنی

توت سگئی کہ صحت کے درجہ پر پہونچ گئی ہے، لیکن امام شافعی ذبح کی طرح سورہ کو رکن نہیں کہتے ہیں اسی لئے اس کے ترک ہو جانے پر نماز میں فساد نہیں مانتے۔ م۔ ولشافعی الخ اور امام شافعی کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نماز تو فاتحہ الکتاب ہی ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ کے عدوہ ابن حبان اور سنن دارقطنی وغیرہ میں صحیح سندوں سے مروی ہے۔

ولما قوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ والزيادة عليه بحبر الواحد لا يجوز، لکھ یوحب العمل فقلنا بوجوبهما

ترجمہ - اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن میں سے جتن تم کو آسان معلوم ہو پڑھو، اور اس فرمان صریح پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی جائز نہ ہوگی، لیکن خبر واحد ہے، عمل کرنے کو واجب کر دیا ہے، اس لئے ہم نے دونوں کے وجوب کو کہا ہے۔

توضیح - احناف کی دلیل، جس کسی کو سورہ فاتحہ اور دوسری کوئی سورت یاد نہ ہو

ولما قوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ الخ
یعنی قراءت قرآن کے مسئلہ میں ہم نے قطعی دلائل میں غور کیا تو قرآن پاک میں یہ آیت ملی ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن میں سے جو آسان ہو پڑھو۔ ف۔ اس سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ قرآن ہی سے پڑھو کسی اور جگہ سے نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ جو آسان معلوم ہو، اور یہ ایک آیت بھی ہے اور تین آیتیں بھی ہیں، یہاں تک کہ قرآن ہوتا ثابت ہو جائے، جس اس آیت میں کوئی بات بھی مجمل نہیں ہے، اس کے علاوہ ہمیں حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ سورہ فاتحہ پوری اور کچھ زکد کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہے، لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔

والزيادة عليه بحبر الواحد لا يجوز الخ
اور خبر واحد یعنی غیر مشہور حدیث کے ذریعہ قرآن پر زیادتی کرنی جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ زیادتی جائز مان لینے سے پورا قرآن متغیر ہو جاتا ہے، اس طرح علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے۔ لکن الخ لیکن حدیث نے عمل کو واجب کیا ہے۔ ف۔ یعنی پوری قراءت سورہ فاتحہ پڑھا کرو۔

فقلنا بوجوبهما الخ

اس بناء پر ہم نے کہا کہ پوری فاتحہ اور کچھ زائد سورت پڑھنے پر عمل کرنا واجب ہے، اس حد تک کہ اگر یہ واجب ترک ہو جائے تو سجدہ سہو کر کے کمی پوری کرو، اور امام شافعی نے کہا ہے کہ پوری سورہ فاتحہ اگرچہ دلیل قطعی سے ثابت ہے لیکن وہ رکن قراءت ہو گئی، اس لئے اس کے ترک ہو جانے سے نماز نہ ہوگی، اور ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ قطعی رکن سے قطعی باطل نہیں ہو سکتا ہے، اس کے عدوہ حضرت ابو سعید کی حدیث سے تو فاتحہ سے بھی زائد پڑھنا واجب ثابت ہوتا ہے تو اس کو بھی رکن کہنا چاہئے، وہ کیوں رکن نہیں ہوا، ہذا حق اور صحیح بات یہ ہوئی کہ آسان مقدار میں پڑھنا فرض ہے خواہ وہ مقدار فاتحہ میں سے ہو یا قرآن کے کسی بھی حصہ سے ہو، اور عملی واجب پوری سورہ فاتحہ اور تین آیت کی مقدار پڑھنا ہے۔

اگر یہ وہم ہو کہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحه الكتاب یعنی اس شخص کی نماز نہیں ہے جس نے فاتحہ الکتاب نہیں پڑھی تو اس بات پر دالت کرتی ہے کہ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز ہی نہیں ہوئی (تو اس نماز کے اعادہ کرنے کا کیا فائدہ ہوگا) جواب یہ ہے کہ ایک نماز کے نہ ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ مکمل نہیں ہوئی ہے، اسی لئے اس کا اعادہ کرنا واجب ہوتا ہے، اور اعادہ نہ کرنے والا فاسق ہوتا ہے، پس ایسی نماز کا پڑھنا اور نہ پڑھنا برابر ہے۔

اس تفصیل کی بناء پر تو وہ نماز ہی نہیں ہوئی، اسی پر دوسری حدیث ہے لا ايمان لمن عهد له یعنی جس کا عہد نہ ہو اس کا

ایمان نہیں ہے، حالانکہ اہل اسنیہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عہد توڑنے بلکہ کسی کو قتل کرنے سے بھی کوئی کافر نہیں ہوتا ہے، تو جس طرح اس جگہ ایمان کا ہونے سے اس کا مکمل نہ ہونا مراد ہے اسی طرح نماز میں بھی فاتحہ نہ پائے جانے سے مکمل نہ ہونا مراد ہے، پس اس سے نماز کا نقصان مراد ہوا، اس جگہ یہ مراد ہرگز نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ نماز ناقص طور پر بھی ادا نہ ہوئی کیونکہ یہ بات ابوداؤد اور صحیح مسلم کی حدیث کے صحیح مخرج خلاف ہے۔

اس حدیث میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن ہی حجاج غیر تمام الخ یعنی جس نے فاتحہ کے بغیر نماز پڑھی تو وہ نماز ناقص ہوگی اور پوری نہ ہوگی، یہ سن کر ہم نے پوچھا اے ابو ہریرہؓ ہم تو اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں (اس لئے فاتحہ نہیں پڑھ سکتے ہیں) تو انہوں نے فرمایا اے ذری انسان! تم اسے اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے اور میرے بندے کے درمیان نصفانصف تقسیم کی گئی ہے، آخر حدیث تک۔

یہ وہی حدیث ہے جسے ہم نے بسم اللہ کے جزء فاتحہ نہ ہونے میں بیان کی ہے، یہ حدیث بخاری کے علاوہ پنجوں ائمہ محدثین نے بیان کی ہے، اس حدیث سے تین باتیں ثابت ہوئیں، اول یہ کہ فاتحہ چھوٹ جانے سے نماز ناقص ہوتی اور بالکل باطل نہیں ہوتی ہے، دوم یہ کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، سوم یہ کہ صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں ہر شخص کو یہ بات معلوم تھی، کہ امام کے پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں، اور ابو ہریرہؓ کا جواب یہ نہیں ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے، امام کے پیچھے تو پڑھا کرتے ہیں، بلکہ یہ کہا کہ اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، اس سلسلہ میں ہم آئندہ بحث کریں گے، اللہ سے ہی توفیق کے ہم طالب ہیں۔

اگر کسی کو فاتحہ اور سورہ یاد نہ ہو اس کے باوجود وہ یاد کرنے کی کوشش نہ کرے تو اسے معذور نہیں کہا جائے گا، لیکن جب تک یاد نہ ہو جائے اس وقت تک ظاہر اس کا حکم یہ ہوگا کہ وہ لا الہ الا اللہ واللہ اکبر پڑھا کرے، ابوداؤد کی اس روایت کی بناء پر کہ اعرابی سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس طرح اللہ نے تمہیں وضوء کرنے کا حکم دیا ہے اسی طرح وضوء کرو پھر تکبیر کہو پھر اگر تمہیں کچھ قرآن یاد ہو تو اسے پڑھو ورنہ اللہ تعالیٰ کی حمد کرو تکبیر کرو اور تہلیل کرو، الحدیث۔ م۔

واذا قال الامام وَالصَّالِّينَ قَالَ آمِينَ، ويقولها المؤتم لقوله عليه السلام: اذا امن الامام فامنوا، ولا متمسك لما لك في قوله عليه السلام: اذا قال الامام ولا الصالين فقولوا آمين من حيث القسمة، لانه قال في آخره فان الامام يقولها، قال ويخفونها لما روينا من حديث ابن مسعود.

ترجمہ :- اور جب امام ولا الصالین کہے تو خود بھی آمین کہے، اور مقتدی بھی وہی کہے، رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب امام ولا الصالین کہے تو تم آمین کہو، اور امام، لک کے لئے اس حدیث میں کوئی دلیل نہیں ہے جس میں فرمایا ہے کہ جب امام کہے ولا الصالین تو تم لوگ آمین کہو تقسیم کے اعتبار سے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے آخر میں یہ بھی فرمایا ہے کہ امام بھی تو یہی کہتا ہے، کہ، اور وہ لوگ آمین کو آہستہ کہیں گے حضرت عبداللہ ابن مسعود کی اس حدیث کی وجہ سے جس کی ہم نے روایت کی ہے۔

توضیح :- آمین کہنا، اس کی حدیث سے دلیل، آہستہ آمین کہنا، حدیث سے دلیل

واذا قال الامام ولا الصالين قال آمين الخ

اور جب امام ولا الصالین کہے تو خود بھی آمین کہے۔ ف۔ تو بلا توقف آہستگی کے ساتھ، اور مقتدی بھی آمین کہے۔ ف۔ آہستہ کہے اگرچہ سری نماز میں سنے۔ الحیط۔ اگر جمعہ اور عیدین کی جیسی نمازوں کی واسطہ سے سنے یا دوسرے مقتدی سے سنے، السراج۔

لقلولہ علیہ السلام ادا امس الامام فامنوا الح

اس حدیث کی بناء پر۔ ف۔ یہ حدیث پوری اس طرح ہے ادا امس الامام فامنوا فہ من وافق تامیہ تامیہ الملائکۃ عفرلہ متقدم من دسہ، یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جس کا آمین کہنا مالک کے آمین کے موافق ہو جائے گا، اس کے گلے سارے گنہ بخش دئے جائیں گے، اس کی روایت اس نے کی ہے۔

امام مالک نے کہا ہے کہ فقط مقتدی آمین کہے اور امام نہیں کہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرا فاصتوا واذا قال ولا الصالحین فقولوا آمین یعنی امام تو اس واسطے سے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے اس نے تم اس کی محافت نہ کرو، اور وہ جب تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور وہ جب پڑھے تو تم خاموش رہو اور وہ جب واہلین کہے تو تم آمین کہو، مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اس حدیث سے امام مالک نے یہ دلیل نکال ہے کہ اس میں امام اور مقتدی دونوں کے عمل تقسیم کر دئے گئے ہیں اور ہر ایک اپنا اپنا کام کرے چنانچہ امام کا کام قراعت مکمل کرنی ہے اور مقتدی کا کام ہے آمین کہنا، لیکن مصنف نے اس تقسیم کے عمل کو قبول نہیں کیا بلکہ رد کر دیا ہے، دوسری حدیث کی موجودگی کی بناء پر وہ یہ ہے کہ ادا امس الامام فامنوا کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو اس میں مقتدی کے ساتھ امام کا کام بھی آمین کہنا بتایا گیا ہے۔

ولا متمسک لما لک فی قولہ علیہ السلام اذا قال الامام ولا الصالحین فقولوا آمین الح

اور امام مالک نے اس حدیث سے جو دلیل اخذ کی ہے تقسیم عمل کی وہ منسب نہیں ہے کیونکہ جس حدیث میں ہے ادا قال الامام ولا الصالحین فقولوا آمین کہ امام جب واہلین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ اس کے سخر میں فرمایا ہے فان الامام یقولہا، کہ امام بھی آمین کہتا ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ تقسیم عمل کا دعویٰ مرد نہیں ہے۔

ابن لہمام نے اس پر یہ ایک اعتراض کیا ہے کہ سی طرح رسول اللہ ﷺ نے جو یہ فرمایا ہے واذا قال یسمع اللہ لیس حمدہ فقولوا ربنا ولك الحمد، یعنی جب امام سمع اللہ لیس حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولك الحمد، اس میں بھی تقسیم مراد نہیں ہونی چاہئے کہ امام صرف سمع اللہ لیس حمدہ کہے اور مقتدی صرف ربنا ولك الحمد کہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ سے ربنا ولك الحمد بھی کہنا ثابت ہے اس بناء پر امام کو دونوں جیسے کہنا ثابت ہوتا ہے ابقتہ مقتدی کے لئے صرف ایک جملہ ربنا ولك الحمد کہنا ثابت ہے، حالانکہ اس موقع پر یہی کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر بھی تقسیم عمل ہے، اس کی مزید تفصیل عنقریب آئے گی، ان صل ذتہ کے ختم پر ہر ایک کو خواہ امام ہو یا مقتدی یہ تنہا پڑھنے والے آمین کہنا چاہئے۔

قال ویحضرہ

اور سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ ف۔ آمین کہنے پر تو سب کا اتفاق ہے، کہ ہر ایک کو کہنا چاہئے، بہت کیفیت میں اختلاف ہے کہ آہستہ کہنا چاہئے یا تو زور سے چنانچہ ہمارے نزدیک آہستہ ہی کہنا سنت ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ کا عمل اور آپ کا حکم آہستہ کہنے کا تھا، اور یہی اصل ہے۔ م۔

اور امام شافعی کا قول جدید یہی ہے اسی طرح امام مالک کا بھی ایک قول یہی ہے۔ ع۔ لہذا روایا الح اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے ابن مسعود کے کلام کی روایت کی ہے۔ ف۔ بسم اللہ کو آہستہ کہنے کے سلسلہ میں، لیکن بن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمد نے آثار میں ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن بن ابی مسعود کی سند سے روایت کی ہے، کہ جو شخص بسم اللہ کو جہر کہے، یہ سن کر ابن مسعود نے فرمایا کہ یہ فعل تو گنواروں کا ہے، اور نہ ابن مسعود خود جہر کرتے اور نہ ان کے شاگردوں میں سے کوئی جہر کرتا، یہ اثر اس بات کو بتا رہی ہے کہ ابراہیم نے اسے ابن مسعود سے قبول کیا ہے، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ابن مسعود نے بسم اللہ کو جہر کہنے پر اسے گنواروں کا کام اس لئے کہا ہے کہ عراقی اور دیہاتی کو تعلیم دینے کی غرض سے آپ نے

کبھی کبھی جہر اکہدیا ہے تاکہ یہ لوگ ہر دعا و کلام کے کہنے کے موقع کو یعنی کب کون سی دعا کرنی اور پڑھنی چاہئے، بعد میں ان دیہاتیوں نے ان باتوں کو ہی اپنا معمول بنالیا ہے۔

اور عبدالرزاق نے بھی اپنے مصنف میں ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کو امام آہستگی کے ساتھ پڑھے وہ یہ ہیں: 'سبحانک اللہم الخ، تعوذ، تسبیح، آمین اور ربنا لک الحمد، یہ اثر صحیح اور قوی ہے، اور یہی اثر یہ بات بھی بتاتی ہے کہ ان چیزوں میں امام کے لئے یہی اصل ہے اگرچہ دوسرے آثار اس کے مخالف بھی ہیں، جیسا کہ بخاریؒ نے تعلیقاً عطاء سے یہ ذکر کیا ہے کہ ابن الزبیرؓ اور ان کے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کو جہر سے کہتے ہوئے سنا ہے، یہ اثر فعلی اور عملی ہے، لیکن جہر کرنے کے جائز ہونے میں کسی کو گفتگوی اختلاف نہیں ہے، مگر اصل آہستہ کہنا ہے۔ م۔

ولانہ دعاء فیکون میناہ علی الاخفاء والمد والقصر فیہ وجہان والتشدید فیہ حطاء فاحش۔

ترجمہ:- اور اس لئے بھی آمین کو آہستہ کہنا چاہئے کہ یہ ایک دعاء بھی ہے اس لئے اس بنیاد خفاء پر ہوگی اس کے پڑھنے کے دونوں ہی طریقے ہیں یعنی الف کو مد اور قصر، لیکن میم کی تشدید بڑی غلطی ہے۔

توضیح:- آمین کو آہستہ کہنے کی دلیل حدیث سے اور عقل سے

ولانہ دعاء فیکون میناہ علی الاخفاء الخ

اور اس وجہ سے آمین دعاء ہے، لہذا اسے آہستہ ہونا ہی چاہئے۔ ف۔ مگر امام شافعیؒ کے قول قدیم میں جو کہ شواہد کا مذہب بھی ہے، اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے کہ ام اور مقتدی سب زور سے آمین کہیں، واضح ہو کہ ابن الہمامؒ نے فقط واکل بن حجر کی وہ حدیث جس میں شعبہؒ سے آمین کو آہستہ کہنے اور سفیانؒ سے آمین کو بالجہر ذکر کے حضرت شعبہؒ کی روایت کی خطا اور دارقطنیؒ کا سفیانؒ کی روایت کو ترجیح دینا ذکر کر کے کہا ہے کہ اگر اجتہاد کرنے کا مجھے کچھ بھی حق ہو تا تو میں ان دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دیتا کہ شعبہؒ کی روایت میں آہستہ کہنے کا جو ذکر ہے اس کے معنی واقعہ بالکل آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز کو ذرہ پست کر لینے کے ہیں یعنی آمین کو کچھ پست آواز سے اس طرح کہا کہ اسے صرف پہلی صف والوں نے سنا مگر زور سے نہیں چلائے، اور سفیانؒ کی روایت میں بلند آواز سے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ آواز بالکل آہستگی سے نہیں نکالی بلکہ اتنی آواز سے کہی جسے فقط پہلی صف والوں نے سنا اس طرح دونوں روایتوں سے ایک ہی مفہوم نکل آیا اور آپس میں کوئی اختلاف نہیں رہا، اور اصلی طرح دونوں روایتیں ہی صحیح ہو گئیں، فتح القدیرؒ کی عبارت کا یہ مختصر ہے۔

اس تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی ہے کہ واکلؒ کی دونوں روایتوں سے جہر کرنا ہی ثابت ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مذکورہ توجیہ صرف اسی صورت میں درست ہوگی جبکہ روایت میں (خفص بہما صوقہ) کے الفاظ ہوں کیونکہ اس کے معنی ہوئے آواز پست کی لیکن ان روایتوں میں جہاں احفی بہا صوقہ کے الفاظ ہیں ان میں توجیہ مذکور درست نہ ہوگی، کیونکہ اس میں صراحۃً اخفاء کا لفظ ہے، پھر میں انتہائی افسوس کے ساتھ کہتا ہوں کہ آج کل اس مسئلہ میں انتہائی افسوس کی حد تک فساد برپا ہے اور بجائے ایمان اخوت والفت پائی جانے اور اتفاق واتحاد قائم رکھنے کے جو ہمارے لئے واجب ہے ہم صرف ایسی حرکتوں میں مبتلا ہیں جن پر غیر قومیں ہمارا مذاق اڑاتی ہیں آپس میں ایک دوسرے پر کفر کے فتویٰ جاری کرتے ہیں اور جہر و اخفاء پر حرام اور اتفاق وغیرہ کے فتوے جاری کرتے ہیں، اس لئے میں یہ چاہتا ہوں کہ اللہ کی توفیق کے ساتھ اس مسئلہ کی حتی الامکان تحقیق کروں، معلوم ہونا چاہئے کہ نماز میں فاتحہ کے بعد آمین کہنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۲۔ اس کے زور سے کہنے یا آہستہ کہنے کے جواز میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۳۔ اگر جاہلوں اور گنواروں اور سیکھنے والوں کی تعلیم کی غرض سے زور سے کہا جائے تو بھی اس میں کسی کا اختلاف نہیں

ہے۔

نمبر ۴۔ اب اختلاف صرف اس صورت میں باقی رہے گا کہ اگر کسی وقت تعلیم اور کسی ضرورت کے بغیر زور سے کہا جائے، اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کا عمل اور اصل عمل جبر کا تھا یا خفاء کا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ س بات میں اختلاف نہیں ہے کہ غلط سنین قرآن کا غلط نہیں ہے یہاں تک کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ غلط سنین قرآن کا غلط ہے تو وہ مرتد ہے، ورنہ اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ اس کا پڑھنا مسنون اور صرف مسنون و مرغوب ہے ورنہ واجب نہیں ہے، سی بنا پر اگر کوئی نماز کی اپنی نماز میں اسے نہ کہے بلکہ چھوڑے تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، اور اسے انتہائی اہتمام کے ساتھ کہنا بھی مسنون ہے۔ ورنہ یہ کہ یہ دعویٰ میں سے بلکہ ایک دعویٰ ہے کیونکہ اس کے غلطی معنی میں قبول کرے، اور سورہ فاتحہ بھی ایک مستقل دعا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حدیث قدسی کہہ کر فرمایا ہے ولعبدی ما سألنی یعنی فاتحہ کی تقسیم کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور میرے بندے کے لئے وہ ہے جو اس نے مانگا یعنی اس نے جو دعا کی، اور فاتحہ کی آخر میں آمین کہنا قبولیت کی گنجی ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص بہت سی گز گزاکر دعا کر رہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنی اس دعا پر مہر لگا دو آپ سے سوال کیا گیا کہ کس چیز سے اور کس طرح؟ تو آپ نے فرمایا آمین کہہ کر، ورنہ جب اس نے آمین کہہ کر ختم کی تو آپ ﷺ نے فرمایا اب قبولیت واجب ہو گئی۔

پھر نفس دماء کی صل ورس کا ثبوت یہ نص قرآن ہے ﴿ادْعُوا زُرَّكُمْ تَضَرَّعُوا وَحُفَّيْ﴾ ہے، اور ہم سے مفسرین کے متعلق کچھ کہنا نہیں چاہتے ہیں جو اپنے مذہب کی تاکید کے لئے قرآن پاک کے معانی میں تکلفات سے کام لیں، کیونکہ آیت مذکورہ ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا اجہاں نہیں ہے، اگر آمین کے بارے میں بھی صرف اسی آیت پر مدار ہو تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ آمین کو آہستہ ہی کہنا چاہئے۔

نیز حدیث میں ہے کہ حج کے دنوں میں رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو جو زور سے تکبیر اور تہلیل کہتے تھے نہ ہٹائی تھی نہ اظہار کے طور پر ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے یہ وجہ تاتے ہوئے کہ انکم لا تدعون اصم ولا عائبہ کہ تم اپنی دعا میں کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو، حالانکہ حج کے دنوں میں تہلیل کہنا ایک عام اعلان ورتبانہ ہے تاکہ محرم اور غیر محرم میں کوئی فرق اور امتیاز باقی نہ رہ جائے اسی لئے اسے جبر کہنا مطلوب ہے اس کے باوجود باوانیا چلا کر کہنے سے روک دیا گیا ہے، پھر کئی تہلیل سے تنگی سے مناجات کرنے کا حکم پایا جاتا ہے، اس طرح حدیث بھی بے شمار اسی مضمون کی پائی جاتی ہیں، پھر بھی جب ان حدیثوں سے جبر آمین کہنے کا ثبوت قائم کیا جاتا ہے تو یہ بات لازم آتی کہ ان تمام احادیث جبر یہ اور سریہ کے درمیان مطابقت پیدا کی جائے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دعاء کی مقبولیت بڑی سی اہم بات ہے، اور اس کے لئے بڑے ہی اہتمام کی بھی ضرورت ہے، رسول اللہ ﷺ نے جو کہ اپنی ساری امت کے لئے بہت سی شفیق ورحیم تھے اس لئے آپ کی خواہش تھی کہ ساری امت جنتی ہو جائے، اسی لئے آپ ﷺ نے امت کی تمام عبادتوں میں چھی بی باتوں کی تعلیم فرمایا کرتے تھے، ان ہی باتوں میں آمین کے بارے میں اپنے عمل و قول دونوں سے ترغیب و تحریض اور تحمید کو جمع فرمادیا۔

جیسا کہ صحاح ستہ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے قول رسول اللہ ﷺ ادا من الامام فاموا (صحاح ستہ) فان الملائكة تقول امين (بحاری) فان الامام يقول امين (عبداللہ راق) فانہ من وافق تاملہ من الملائكة عمر لہ ماتقدم من دہ (صحاح ستہ) یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ فرشتے آمین کہتے ہیں اس لئے جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے موافق ہوتا ہے اس کے اگلے سارے گناہ بخش دئے جاتے ہیں اس حدیث میں تو فرمایا ہے اس کا فائدہ ایک بڑی نعمت ہے، ورنہ کچھ ائمہ کرام نے اپنے اجتہاد سے یہ سمجھا کہ اس فرمان رسول سے آپ کی مراد یہ ہے کہ آمین کو آہستہ کہو اور بعض نے یہ سمجھا کہ آہستہ نہیں بلکہ زور سے کہنا چاہئے، ان کی دلیل یہ کہ حدیث میں صراحت فرمائی گئی ہے ان من

امام جب آمین کہے، اور یہ بات اسی وقت معلوم ہو گئی کہ امام زور سے آمین کہے۔

تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہے، توجہ سے سنا چاہئے کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں بہ سند ازہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ مروی ہے، اور سنن نسائی و مصنف عبدالرزاق و صحیح ابن حبان میں صحیح سندوں سے اسی کی مانند یعنی ازہری عن ابی ہریرہ اس طرح ہے کہ قال رسول اللہ ﷺ اذا قال الامام غير المعصوب عليهم ولا الصالحين تقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين وان الامام يقول آمين فمن وافق تامينه تامين الملائكة عصر له ماتقدم من ديه، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المعصوب علیہم ولا الصالحین، تو تم کہو آمین کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتے ہیں اس لئے جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے کے موافق ہو جاتا ہے اس کے اگلے گزہ بخش دئے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ولا الصالحین تک زور سے پڑھے گا کہ وہی آہستہ سے آمین کہے گا تو وہ جب ولا الصالحین کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلاد یہ کہ امام بھی آمین کہے گا، اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا اس لئے دوسری روایت میں تصریح کر دی ہے کہ اس کے کہنے کا وہی وقت ہے جب وہ ولا الصالحین پورا کرے۔

حاصل یہ ہے کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت مقرر کیا کہ جب وہ امام سے ولا الصالحین سن میں تو اس وقت امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا آمین کہنا ایک وقت ہو جائے گا کہ وہ آہستہ سے آمین کہے گا، یہی مراد پہلی روایت کی بھی ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس روایت کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ زور سے آمین کہے گا تو تم بھی سن کر آمین کہو، بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ آمین کہنے سے موافقت کرو کہ جس وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا ہے تو کس طرح معلوم ہوتا اسی کو بتلاد کہ جب وہ ولا الصالحین کہے، اگر یہ مرد نہ ہو تو دونوں روایتیں ایک دوسرے کی مخالف ہو جائیں گی، اس طرح سے کہ اذا امن الامام سے یہ مطلب نکالے گا کہ جب اس کے آمین کہنے کی آواز سنو تب تم کہو، اور ولا الصالحین سے یہ مطلب نکالے گا کہ جب ولا الصالحین سنو تو آمین کہو، اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں معتدہ، تو قطعی بات یہ ہی ٹھہری جو ہم نے بیان کر دی ہے، ورنہ جب یہ فرمایا کہ دان الامام یقول آمین تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہے گا اگرچہ سنائی نہ دے، اور اگر ظاہری لفظ اذا اس امام فمناہو تو مراد امام کی متابعت آمین کے کہنے میں ہوگی لیکن دوسری حدیث کے یہ خلاف ہے جس میں فرمایا گیا ہے اما جعل الامام لیؤتم بہ المبح پھر آخر میں ہے واذا قل ولا الصالحین فقولوا آمین، اور وہ جب ولا الصالحین کہے تو تم آمین کہو، یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے جو پر گزر چکی ہے۔

اس طرح یقینی طور سے یہ دلیل ختم اور باطل ہو گئی کہ امام کا کام آمین یا پھر کہنا اس حدیث سے صراحتہ ثابت ہے، بلکہ امام کا آمین یا پھر (آہستہ کہنا) اس حدیث سے یقینی ثابت ہے، کیونکہ امام کی آمین کہنے کی آواز سے موافقت کرنا نہیں بیان کیا ہے حالانکہ آمین کی مد کے سنتے ہی موافقت ہو سکتی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ آمین کہنے میں امام سے سبقت کرنا بے ادبی ہے، پس امام اخفاء کرے گا، تو ولا الصالحین کے بعد مقتدی آمین کہے گا اگرچہ امام کہنے سے پہلے ہی فارغ ہو جائے، اور اس بات پر صراحتہ تنبیہ فرمادی ہے کہ امام بالکل خاموش کھڑا نہیں رہتا ہے بلکہ وہ آہستگی کے ساتھ آمین کہتا ہے، اور اگر امام کا جہر ہی کہنا مقصود ہوتا تو اس کی تائید کہنے کی یعنی یہ کہنے کی مطلقاً ضرورت نہ تھی کہ وہ بھی آمین کہے گا، اور صرف فرشتوں کا آمین کہنا بیان فرما دیتے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث سے بھی بالتحریح یہ بات ظاہر ہو گئی کہ آمین آہستہ ہی کہنی چاہئے، اور اصل آیت سے بھی اس کی تحقیق ہو گئی، ورنہ یہی اصل حکم ہے، لیکن اس بات سے بالکل انکار نہیں ہے کہ جہر کرنا بھی جائز ہے بالخصوص تعلیم کے وقت، یہاں تک کہ اگر مقتدیوں کی کئی صفیں ہوں اور وہ سب نئے نمازی ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سننا مقصود ہو تو اتنے زور سے امام آمین کہے کہ سب سن لیں، چنانچہ ابن ام الحسین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی ہے کہ اس عورت نے رسول اللہ ﷺ

کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ ﷺ نے ولا الضالین پڑھا تو اس قدر بند آواز سے آمین کہی کہ اس عورت نے خود بھی جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا، اس کی روایت اسحاق بن راہویہ نے کی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ اس چھوٹی سی مسجد میں مردوں کی بڑی جماعت کے بعد عورتوں کی صفیں یقیناً بہت دور ہونگی۔

ابو ہریرہؓ سے ایک اور روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب غیر امغضوب مہم ولا اضامین کی تلاوت کی تو اس کے بعد آمین کہا، یہاں تک کہ پہلی صف میں جتنے صحابہ تھے سبھوں نے یہ آواز سن لی، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن ماجہ نے اس روایت کے بعد اور اتنی زیادہ روایت کی ہے کہ ان کی آواز سے مسجد گونج جاتی تھی، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے دردار قطنی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور بیہقی نے سب سے بڑھ کر اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن اس سے پہلے ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ عیسیٰ نے بشیر بن رافع راوی کے ضعف کی وجہ سے اس حدیث میں بحث کی ہے، اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ واکل بن حجر کی حدیث روایت کی ہے، پھر بیان سے فارغ ہونے کے بعد کہا "تین" اس کے ساتھ ہی اپنی آواز بھی بند کی، ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، مگر یہ بعض اوقات لوگوں کی تعظیم اور موافقت کی غرض سے ہے، اور خود واکلؓ نے آمین کے آہستہ کہنے کی روایت ہے، چنانچہ ترمذی نے اسکی شعبہ عن سلمہ بن ہسیل عن جرابی العنبر کی سند سے کی ہے کہ واکلؓ آمین کہا کہ اس کے کہتے ہوئے اپنی آواز پست کی، وراہیک روایت میں ہے کہ آمین کہتے ہوئے اپنی آواز میں اخفاء کیا، ترمذی نے بخاری سے اس حدیث کی روایت کے بعد سفیانؓ کی حدیث کا صحیح ہونا اور شعبہ کی حدیث کا کئی جگہ سے خطا کرنا بیان کیا ہے۔

اس میں پہلا اعتراض یہ ہے کہ جرابی العنبر کہا جبکہ حجر بن عنبس صحیح ہے جیسا کہ سفیانؓ کی روایت میں ہے عیسیٰ نے جواب دیا ہے حجر بن عنبس کی ابو العنبر اور ابو السکن دونوں ہی کنیتیں ہیں، اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں دعویٰ کے ساتھ کہا ہے حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ کے نام کے ہے۔

میں کہتے ہوں کہ ابن حجر نے اصحابہ فی اسماء الصحابہ میں اس کا اقرار کیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ حجر کو ابن قیس کہتے ہیں اور کنیت ابو السکن تھی اور اس کو جرابی العنبر بھی کہتے تھے، وہ ثقہ ہے اور کوئی وحضریٰ ہے، اس کو ابن حبان نے ثقات (معتمد علیہ لوگوں) میں شمار کیا ہے، اور ابن معین نے کہا ہے کہ وہ شیخ ثقہ اور کوئی ہے، اس سے ابو داؤد و ترمذی اور بخاری نے روایت قبول کی ہے، اور تمام محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ یہ صحابی نہیں ہے۔ اتنی مختصر۔ اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ شعبہ نے اس کے بارے میں کوئی غلطی نہیں کی ہے۔

دوسرا یہ اعتراض کہ حجر ابو العنبر و واکل بن حجر کے درمیان علقہ بن واکل کو زیادہ کیا، حالانکہ علقہ درمیان میں نہیں ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ چونکہ حجر ابو العنبر کی خود واکلؓ سے ملاقات ثابت ہے اس لئے علقہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیدتی ہے، اور اس میں کوئی نقصان نہیں ہے (کہ بغیر ملاقات اور ذکر کے بھی روایت درست تھی)۔ ابن ابہامؓ نے کہا ہے کہ علقہ کبیر میں بخاری سے نقل کیا کہ علقہ اپنے والد کی وفات سے چھ ماہ پیدا ہوئے ہیں، ابن ابہامؓ نے کہا اگر یہی بات درست ہے تو اس سے انقطاع لازم آتا ہے۔

مگر میں کہتے ہوں کہ یہ اعتراض بھی درست نہیں ہے، کیونکہ علقہ ثقہ ہیں اور عام عماء ان کو حجت کہتے ہیں بلکہ یہ بھی ثابت ہے کہ ابو العنبر نے شعبہ سے یہ اور دوسری روایت واکلؓ سے علقہ کے واسطے سے آمین کے اخفاء کی روایت کی ہے، اس کی تائید کرنے والی یہ ہے کہ ابو داؤد ہی کسی نے شعبہ سے دوسری روایت سفیان ثوریؓ کی روایت کے بیان کی ہے، بس حاصل کلام یہ ہوا کہ ایک تو یہ ابو العنبر نے واکلؓ سے جدا واسطے سے حجر کی روایت میں ذکر کیا ہے، دوا ابو العنبر نے علقہ کے واسطے سے واکلؓ سے اس اخفاء کی روایت کی جس کو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد، دارقطنی و حاکم و ابویعلیٰ الموصلی و جرابی و ابو داؤد

ہیہ کی روایتوں میں ذکر کیا ہے، اس طرح یہ بات بالتصریح معلوم ہو گئی کہ واکل کا مطلب آمین بالجہر کی روایت سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو کبھی بالجہر کہتے سنا اور کبھی باسر سنا ہے، اور شعبہ نے کوئی غلطی نہیں کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ شعبہ نے ”واضحیٰ بھا صوتہ“ کہا، نکلہ اصل میں وہ ”مد بھا صوتہ“ ہے۔

جو یہ ہے کہ اس کی تعمین اور تحقیق کا معوم ہونا تو روایتوں پر ہی موقوف ہے، اس کے بغیر یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد اخفاء نہیں ہے اور صرف جہر کرنا ہی ہے، ہم نے تو ابھی یہ وضاحت کے ساتھ یہ بات کہہ دی ہے کہ دونوں ہی مراد ہیں، اور یہ بات کیوں کر کہی جاسکتی ہے کہ صرف ایک ہی اخفاء جہر مراد ہے، البتہ ایک ہی نماز میں دونوں باتیں ادا نہیں ہو سکتی ہیں، اور واکل نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مختلف دنوں میں اور مختلف نمازوں کی جماعت میں شرکت کی درجہ اور سر کی دونوں یہی باتیں دیکھیں اور سنیں اس لئے کبھی ایک کی اور کبھی دوسری کی روایت کی۔

اب اس شبہ کا جواب کہ ابن ابیہم نے جو یہ کہا ہے کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دی ہے اس طرح سے شعبہ کے مقابلہ میں سفیان کا حفظ زیادہ تھا اس نے سفیان کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے، تو میں جواب دیتے ہوں کہ یہ شبہ دو طرح سے غلط ہے اول یہ کہ ترجیح کی ضرورت تو تعارض ہونے اور بے وقت میں پیش آتی ہے جبکہ نہ میں تطبیق کی صورت نہ ہو، ہاں جو مذہب اختیار کر لے س کی تاکید اور حمیت کے لئے زبردستی تعارض کر لینا ہماری دینی تعلیم اور علماء ربانی سے بہت دور کی بات ہے، دین تو اللہ تعالیٰ کا ہے اور اس کے رسول پاک ﷺ کی ہدایت سے ہے اور مجتہدوں کے اجتہادات تو صرف اس لئے ہوتے ہیں کہ ان سے رسول اللہ ﷺ کی اصل سنت و ہدایت معلوم ہو جائے، اسی لئے یہ بات جانتی بہت ضروری ہے کہ مجتہد نے کسی مسئلہ میں کسی حد یا قرآن سے حاصل کیا ہے، یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ میں صحیح، خذ معلوم نہ ہو سکے تو جو صحیح ہو اس کو بسر و چشم مان لینا چاہئے، ہمارے تمام علماء متقدمین اور متخرین وائمہ و ادویاء و رمث صحیح کا بھی یہی مسلک رہا ہے، اور باقی باتیں تعصب اور حمیت کی تو اپنے نفس کی خوشنودی اور خود رانی ہے س کو اگر کسی نے نہ پہچانا تو اب عزوجل کو وہ کیا پیچنے کا، نعوذ باللہ من شرور انفسا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شعبہ فن حدیث میں امیر المؤمنین ہیں اس کی تحقیق کے لئے وکیع وغیرہ کے اقوال علیٰ ترمذی میں دیکھیں، مجھے تو یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی ہے (کہ سفیان کو شعبہ پر ترجیح حاصل ہے) اللہ تعالیٰ ہی تو علیم و رخبیر ہے۔

اب ساری بحث کا محصل یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کو آہستہ کہنا ہی ثابت ہوتا ہے، اور صحیح ستہ کی قولی حدیث کہ ادا امس الامام فاصوا اور صحیح مسلم وغیرہ کی قولی حدیث و ادا فال ولا الصالین فقلوا آمین سے بھی اخفاء ہے کا حکم ثابت ہوتا ہے، اور واکل بن حجر کی فعلی حدیث اور ابراہیم نخعی وغیرہ کی قولی حدیث سے بھی وہی حکم ثابت ہوتا ہے، البتہ آمین بالجہر کے سلسلہ میں ابو ہریرہ و واکل بن حجر کی فعلی حدیث اور ابن الزبیر کا فعل اثر موجود ہے البتہ مجھے کسی ذریعہ سے بھی اس کے لئے کوئی صحیح حدیث قولی نہیں ملی ہے، اس لئے حق اور انصاف کا تقاضا یہی ہے کہ آمین باسر کو ہی ترجیح دینی چاہئے، البتہ بالجہر کہنا بھی ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے بخصوص ایسی صورت میں جہاں جاہلوں کو تعلیم دینی اور بتانا مقصود ہو، یا کوئی نیک و دیندار امام کسی سے اپنی موافقت چاہتا ہو، اس بات کے کہنے کا مجھ پر انکشاف ہوا ہے، اللہ تعالیٰ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ وهو اعلم بالصواب م

والمد والقصر فیہ وحہد الح

آمین میں مد اور قصر دونوں صورتیں جائز ہیں۔ یعنی نخت میں لفظ آمین کو دونوں طرح سے پڑھنا صحیح ہے، نمبر ۱ آمین اغف کو مد کے ساتھ پڑھنے میں یا سین کے وزن پر ہے، خذہ میں کہا ہے کہ فقہاء نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ہ۔ نمبر ۲۔ اور بغیر مد کے قرآن کے وزن پر ہے، اس موقع پر کہا گیا ہے کہ میم کو الف اور ماء کے درمیان امالہ کر کے بھی پڑھنا جائز ہے۔

والتشديد فيه خطأ فاحش الح

اور میم کو تشدید کے ساتھ پڑھنا بڑی سخت غلطی ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر الف کو مد اور میم کو تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کے معنی ہوں گے قصد اور ارادہ کرنے والے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ میں ایک جگہ ہے آمین البیت المحلوہ (شروع سورہ انعام) اس طرح پڑھنے سے آمین کہنے کی سنت ادا نہ ہوگی، تو کیا نماز فاسد ہو جائے گی، جواب یہ ہوگا اگر یہ ضامین کے وزن پر الف کے مد اور میم کی تشدید کے ساتھ ہو تو صحت میں کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اور اگر ضامن کے وزن پر ہو یعنی الف مد کے ساتھ اور میم بغیر تشدید کے کسرہ کے ساتھ اور یا مد کو حذف کر کے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر الف بغیر مد کے ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح اگر یا مد کو حذف کرتے ہوئے میم کو تشدید کے ساتھ خواہ الف کو مد ہو یا نہ ہو تو نماز فاسد ہوگی۔ م۔ د۔ ش۔

نماز پڑھتے وقت نمازی کو ایک قدم پر بوجھ دے کر کھڑا ہونا چاہئے پھر دوسرے قدم پر بوجھ دینا چاہئے کہ ایسا کرنا افضل ہے اس بات کے مقابہ میں کہ دونوں قدموں پر بیک وقت وزن دیا جائے، کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد سے صلوٰۃ الاثر میں ایسا ہی بالتصریح مذکور ہے، اور ابو یوسف سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے۔ ع۔ اور یہی قول اصح ہے، علی المذہب۔ م۔ اس کے بعد مصنف نے کہا ہے۔

قال ثم يكثر ويركع، وفي الجامع الصغير ويكثر مع الاحتياط، لان السی عليه السلام يكثر عند كل حفص ورفع، ويحذف التكبير حدفا، لان المذہبی اوله خطأ من حیث الدین لکونه استهما، وفي اخره لحن من حیث اللغة، ويعتمد ببديہ علی رکعتیه، ويفرح بین اصابعه، لقوله عليه السلام لانس اذا ركعت فضع يديك علی ركنيك وفرح بین اصابعك. ولا يندب الی التنزیج الا فی هذه الحالة لیكون امکن من الاخذ، ولا الی الضم الا فی حالة السجود، وفيما وراء ذلك یترك علی العدة

ترجمہ۔ مصنف نے کہا، پھر تکبیر کہے اور رکوع کرے، در جامع صغیر میں ہے کہ جھکنے کے ساتھ ساتھ تکبیر کہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ ہر جھکنے اور اٹھتے وقت تکبیر فرماتے تھے، اور تکبیر کو اچھی طرح حذف (قصر) کرے کیونکہ تکبیر کے شروع میں مد کے ساتھ بہن دین کے اعتبار سے بڑی خطا ہے، کیونکہ ایسا ہونے سے معنی کے اعتبار سے وہ جہد سوا یہ ہو جاتا ہے اور آخر میں مد دینے سے غت کے اعتبار سے غلطی ہو جاتی ہے، اور رکوع میں اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں پر زور دے اور اپنی انگلیوں کے درمیان کشدگی رکھے، اور سوا اس حالت کے کسی وقت بھی اپنی انگلیوں کو کشادہ نہ رکھے کیونکہ اس وقت انگلیوں کی کشادگی سے گھٹنوں کو پکڑنے میں زیادہ قوت ملتی ہے، اسی طرح سوا سجدہ کی حالت کے کبھی انگلیوں کو ملا کر نہ رکھے، اور ان حالتوں کے علاوہ بقیہ حالتوں میں انگلیوں کو ان کی عام حالت پر چھوڑ دے۔

توضیح:- رکوع کرتے وقت تکبیر کہن، تکبیر کے اول یا آخر میں مد نہ کرنا

رکوع کے وقت گھٹنوں کو پکڑ لینا، اور انگلیوں کو کشادہ رکھنا، حدیث سے دلیل

رکوع کے وقت دونوں پہلوؤں سے ہاتھوں کو عینہ رکھنا، حالت سجدہ میں انگلیوں کو ملانا

قال ثم يكثر ويركع، وفي الجامع الصغير ويكثر مع الاحتياط الح
مصنف نے کہا تم، پھر میں قرأت مکمل کر لینے کے بعد، قوس اصح کے مطابق۔ چوتھی۔ کسی توقف کے بغیر، یکسر۔ تکبیر کہے اور رکوع کرے۔ ف۔ سیدھے تکبیر کہنی اور بعد میں رکوع کرنا، یہی صحیح مذہب ہے۔ الخ۔ ص۔ و فی اجماع غ، اور جامع صغیر میں ہے کہ جھکنے ہوئے تکبیر کہے۔ ف۔ اس طرح تکبیر کہنے کی ابتداء ہو جھکاؤ شروع کرتے ہوئے، اور رکوع میں پہنچتے ہی اس کی

انتہاء ہو جائے یعنی تکبیر کئی ختم کر دے۔ الحظ۔ طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، معراج الہدیہ۔

لان النبی علیہ السلام یکبر عند کل حفص ورفع الخ

یہ حدیث کہ کان النبی علیہ السلام یکبر عند کل حفص ورفع و قیام و قعود و ابوبکر و عمر کے الفاظ کے ساتھ عبد اللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ تکبیر کہا کرتے ہر جھکتے، اٹھتے اور کھڑے ہوتے اور بیٹھتے وقت اسی طرح حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ بھی، نسائی اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ان کے علاوہ احمد، اسحق، دارقطنی، ابن ابی شیبہ اور طبرانی نے بھی روایت کی ہے، اس کی تائید صحیحین کی حدیث ابوبکرؓ سے اور موطا کی مرسل حدیث حضرت علی بن النخعیؓ یعنی زین العابدینؓ سے ہوتی ہے، اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وفات تک بغیر کسی تغیر و تبدل کے آپ کا طریقہ عمل یہی رہا۔ مع۔

اور یہ اس بات پر نص ہے کہ جامع صغیر کا قول صحیح ہے جیسا کہ طحاویؒ نے کہا ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، اور میں نے کہ در مختار نے بھی اسی کو قبول کیا ہے، اگر قراءت کے آخر میں کچھ لفظ یا حرف باقی تھا اور رکوع میں جاتے ہوئے اسے پورا کر لیا تو واضح قول کے مطابق ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ ش۔ قراءت کرتے ہوئے اس کے آخری حرف کو حفظ اکبر سے نہیں ملانا چاہئے، لیکن اگر ملالیا تو مکروہ نہ ہوگا۔ التاثر خانیہ۔ امام کو چاہئے کہ رکوع وغیرہ کی تکبیر کہتے ہوئے اپنی آواز بلند کرے، یہی ظاہر الروایت ہے، اور واضح ہے۔ الخاصہ۔

ویحذف التکبیر حذفاً الخ

تکبیر کہنے میں اچھی طرح حذف یعنی قصر کرے۔ ف۔ یعنی اس طرح کہے کہ لفظ اللہ میں سب سے پہلے حرف الف کو صرف فتح کی آواز دے (مد نہ کرے) اور لام کو مد کرے (ذرا بکھینچے) کہ یہی طریقہ صحیح ہے۔ ف۔ اور باء کو صرف پیش کی آواز دے (واو کی آواز نہ ہونے پائے) اس حرف پر جزم یا سکون کرنا غلط ہے، پھر لفظ اکبر میں بھی پہلے حرف کو معمولی سا فتح دے (مد نہ کرے) اور کاف کو بھی صرف سکون دے کہ تشدید کی آواز پیدا نہ ہو، قاسمی) اور ایک نقطہ والے حرف باء کو بھی صرف فتح کی آواز دے (کہ مد کی آواز پیدا نہ ہو) اور آخری حرف راء کو جزم دے۔ م۔

لان المد فی اولہ خطأ من حیث الدین لکونہ استفہاما الخ

کیونکہ تکبیر کی ابتداء یعنی حفظ اللہ کے پہلے حرف کو مد کرنا دینی اعتبار سے غلط فعل ہے، کیونکہ اس سے استفہام یعنی سوالیہ جملہ بن جاتا ہے۔ ف۔ اس آواز کی وجہ سے معنی ہوں گے کیا اللہ ہے اسی طرح اکبر میں بھی پہلے حرف کو مد دینے سے سوالیہ جملہ معنی ہوں گے کیا وہ اللہ بڑا ہے، اگر ایسا عمدہ اُکھے گا تو مشایخ اس کے بارے میں کفر کا اندیشہ کریں گے یہی حکم لفظ اکبر کے پہلے حرف کو مد کے ساتھ پڑھنے میں معنی ہوں گے کہ کیا وہ بڑا ہے، اور نماز میں ایسا پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخاصہ۔ مگر حق بات وہی ہے جو مصنفؒ نے کہی ہے کہ ایسا کہنے سے غلطی تو لازم آئے گی مگر کفر لازم نہ آئے گی۔ یعنی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے، جیسا کہ میں نے اس سلسلہ میں اوپر مکمل بحث کر لی ہے، جواب میں ہمارے اور مصنفؒ کے درمیان موافقت پائے جانے کی بناء پر اللہ کی حمد ادا کرتا ہوں۔

وفی اخرہ لحن من حیث اللغة الخ

اور تکبیر کے آخر میں مد کرنا لغت کے اعتبار سے لحن ہے۔ ف۔ یعنی خطا ہے، کہ اکبر کو اکبار پڑھنے سے نماز فاسد ہوگی، اصح قول کے مطابق یہی حکم ہے۔ م۔ ع۔ اور باء راء کو مد کرنا خطا ہے۔ ف۔ پھر یہ بات معلوم ہوئی ضرور ہے کہ تمام صحابہ کرام، تابعین اور دوسرے تمام علماء کرامؓ کے نزدیک یہ ساری تکبیریں سنت ہیں، مگر ایک روایت میں ہے کہ احمد اور ظاہریہ کے نزدیک واجب ہیں، بغویؒ نے کہا ہے کہ ساری امت میں بالاتفاق یہ سب سنت ہیں۔ مع۔

ويعتمد بسديه على ركنته، ويخرج بين اصابعه الخ
اور اپنے دونوں ہاتھوں سے دونوں گھٹنوں (پر ٹیک لگانے یعنی مضبوطی کے ساتھ پکڑے)۔ ف۔ کہ یہی سنت ہے۔ م۔ یہی صحیح ہے۔ ابداع۔ و یخرج الخ اور اپنی انگلیوں میں کشدگی رکھے۔ ف۔ کہ یہ مستحب ہے لیکن حضرت عبد بن مسعودؓ کے نزدیک دونوں ہاتھ ماکر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے، اور جمہور کے نزدیک کسی دقت یہی طریقہ تھا مگر بعد میں منسوخ کر دیا گیا ہے۔

لقوله عليه السلام لأحسن أداركعت فصع يدك على ركنتك وخرج بين اصابعك الخ
یعنی رسول اللہ ﷺ نے اپنے خاص مسلمانوں سے فرمایا کہ اے بڑے اتم جب رکوع کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھو اور اپنی انگلیوں کے درمیان میں کشدگی کرو۔ م۔ و ارفع يدك عن حسيك اور اپنے ہاتھوں اپنے بازوؤں سے اٹھا دو، جبرئی نے اس کی بہت تفصیل کے ساتھ روایت کی ہے، اور احمد، ترمذی، اور ابوداؤد نے اسے بحوالہ ابو مسعود بیان کیا ہے، اور طبرانی و ابن حبان میں بن عمر کے توسط سے ہے، و بخاری میں ابو حمید الساعدي سے یہ حدیث ہے، اور ابوداؤد میں ابن رافع سے ہے، اس مسئلہ میں ائمہ رجبہ و دوسروں کے درمیان بھی اختلاف نہیں ہے، و معصوب بن ابی سعد نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ میں نے رکوع میں اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے درمیان رکھا تو میرے والد سعد بن ابی وقاصؓ نے مجھے ایسا کرنے سے منع کیا و رکھا کہ ہم لوگ یہاں کرتے تھے مگر اس سے ہمیں منع کر دیا گیا و حکم دیا گیا کہ ہم اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

ولا يبدب الي التعريج الا في هذه الحالة ليكون صك من الاحد الخ
اور اس جانب یعنی انگلیوں کو کھل رکھنے کی ترغیب صرف اسی حالت یعنی رکوع میں گھٹنے پکڑے ہوئے حالت میں دی گئی ہے تاکہ اچھے طرح ان گھٹنوں کو یکساں کر سکے، و لا الی الخ اسی طرح انگلیوں کو ماکر رکھنے کی بھی ترغیب نہیں دی گئی ہے مگر صرف ائمہ محدثین کی حالت میں۔

وسا وراء ذلك يترك على العادة الخ
اور ان دو حالتوں کے مدو و بقیہ تمام حالتوں میں انگلیوں کو ان کی اپنی عام حالت پر رکھا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی عام عادات کے مطابق انگلیوں جس حالت میں رہتی ہیں وہ یہی رہی رکھی جائیں، مرنے یا کھولنے کی بہتری کی ترغیب نہیں دی گئی ہے، اور تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث میں جو آیا ہے کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مضنی نہیں پاندھتے تھے۔ مع۔

ويستط طهره لان السی عليه السلام كان ادا ركع سبط طهره، ولا يرفع رأسه ولا يكسه، لان السی عليه السلام كان لا يصوب رأسه ولا يقعه، و يقول سبحان ربی العظيم ثلاثا، وذلك ادناه لقوله عليه السلام اذا ركع احدكم لفيل في ركوعه سبحان ربی العظيم ثلاثا وذلك ادناه، ای دبی کمال الجمع۔ ترجمہ۔ اور اپنی پیٹھ کو ہموار یا راز کرے کیونکہ نبی کریم ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو برابر و ہموار کر لیتے تھے، اور اپنے سر کو نہ تواٹھا کر رکھے و نہ ہی نیچے کی طرف جھکاے، کیونکہ نبی کریم ﷺ جب رکوع فرماتے تو اپنے سر کو نہ تو جھکا دیتے و نہ ہی اسے اٹھا کر رکھتے، اور سر کو نہ ہی نمازیوں کے سبحان ربی العظيم تین بار دہرے کم سے کم مقدار ہے یعنی کس جمع کی کوئی مقدار ہے۔

توضیح۔ رکوع میں پیٹھ ہموار رکھنا، حدیث سے اس کی دلیل، سر کو اونچی یا نیچی نہ رکھنا

حدیث سے دلیل، رکوع میں سبحان ربی العظيم کہنا، حدیث سے دلیل

ويستط طهره لان السی عليه السلام كان ادا ركع سبط طهره الخ

اور اپنی پیٹھ کو ہموار رکھے۔ ف۔ یہاں تک کہ اس کی پیٹھ پر پانی کا بھرا ہوا پیلا نہ رکھ دیا جائے تو وہ ٹھہرا ہے، اخلاص۔ لاں النبی الح کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو مبسوط یعنی برابر ہموار کرتے تھے۔ ف۔ وایضہ ابن معبد کی حدیث میں ہے سوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر یعنی آپ اپنی پیٹھ کو اتنی ہموار رکھتے کہ اگر اس پر پانی بہایا جاتا تو ٹھہر جاتا، ابن ماجہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، اور حضرت براءؓ کی حدیث میں ہے ادا رکع بسط ظہرہ و اذا سجد وحہ اصابعہ قبل القبلة، یعنی جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو ہموار کر لیتے اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں قبلہ کی جانب متوجہ کر لیتے تھے، اس کی روایت ابوالعباس محمد بن اسحق نے کی ہے۔ السراج۔ اور جبرانی نے حدیث وایضہ کی طرح ابن عباس اور ابو ہریرہؓ کی سے روایت کی ہے۔ ف۔ وہ انگلیاں خواہ ہاتھ کی ہوں یا پاؤں کی۔ م۔ اس رکوع کی حالت میں سر کو کس طرح رکھنا چاہئے، اس کے جواب میں فرمایا ہے

ولا یرفع رأسہ ولا یکسہ، لاں النبی علیہ السلام کان ادا رکع لایصوب رأسہ ولا یقعہ الخ کہ اپنے سر کو نہ اونچا کر رکھے اور نہ جھکائے۔ ف۔ یعنی سر میں یا چوتڑے سر تک پورے حصہ کو ہموار رکھے، اخلاص۔ لاں النبی الح کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنے سر کو نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھاتے۔ ف۔ یہ بات ابو حمید سعدیؓ کی طویل حدیث میں ہے، اس کی روایت ترمذی نے ساتھ ہی اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور ابن حبان نے بھی روایت کی اور صحیح مسلم میں ام المؤمنین صدیقہؓ کی حدیث میں اور بخاری میں بھی یہ معنی موجود ہیں۔ مع۔ اور یہ بات مکروہ ہے کہ مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی طرح جھکا ہوا رکھے، لیکن عورت اپنے رکوع میں تھوڑی سی جھکی ہوئی میڑھی رہے گی، اور ہاتھوں کو عمود یا ستون کی طرح سیدھا نہ رکھے، اور نہ انگلیاں کھول کر اپنے گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف دبا کر اور گھٹنوں پر رکھے۔ اور انہیں جھکا دے، اور بازوؤں کو پہلو اور بغل سے عیبہ کر کے نہ رکھے۔ الزاہدی وغیرہ۔

ویقول سبحان ربی العظیم ثلاثا، وذلک ادناہ الخ اور رکوع کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم کہے۔ ف۔ یعنی میرا رب پاک اور بڑی عظمت والا ہے، یہ تسبیح ہر شخص پڑھے خواہ مرد ہو یا عورت، وذلک الخ اور اتنا پڑھنا تسبیح کی کم سے کم مقدار ہے۔ ف۔ عام اہل علم کے نزدیک رکوع میں ہی تسبیح پڑھنے کا طریقہ ہے جو تین مرتبہ سے کم نہ ہو۔

لقولہ علیہ السلام ادا رکع احدکم فلیقل ربی العظیم ثلاثا وذلک ادناہ الخ مذکورہ تسبیح اور مقدار ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ میں روایت پائے جانے کی بناء پر ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک مرفوعہ حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی جب رکوع کرے تو اپنے رکوع میں اس طرح کہے سبحان ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔ ف۔ وادا سجد فلیقل سبحان ربی العظیم ثلاث مرات وذلک ادناہ، اور جب سجدہ کرے تو تین مرتبہ سبحان ربی العظیم کہے اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔

ای ادنی کمال الجمع الخ یعنی کمال جمع کی کم سے کم مقدار ہے۔ ف۔ مبسوط سرخشی میں ہے کہ حدیث میں وذلک ادناہ جو کہا گیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس سے کم مقدار کہنا جائز نہیں ہے، کیونکہ رکوع اور سجدہ تو اس تسبیح کے بغیر بھی صحیح اور جائز ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو مکمل کرنے یا اس میں کمال حاصل کرنے کی کم سے کم مقدار یہی تین بار کہنا ہے، اور مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ اس سے مراد جمع کی کم سے کم مقدار ہے، کیونکہ جمع کا کم سے کم عدد تین ہے، اور یعنی اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے حدیث میں اس بات کا تو کوئی اثر و دلالت نہیں ہے کہ اس سے جمع مراد ہے، لہذا صحیح بات یہی ہے کہ اس سے سنت کامل ہونا مراد ہے، البتہ اس کمال میں کمتر کا عدد تین ہے یا کمال تسبیح کا کم از کم تین بار ہونا ہے، (اور زیادہ کی حد نہیں ہے) مع۔

میں مترجم یہ کہتے ہیں کہ گہری نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ذکراۓ مذکورہ میں ضمیر مذکور وہ نہیں ہے جس نے نماز قبل از ذکر کہا جس کے مترجم نے اسے بغیر ضمیر استعمال کی گئی ہے جیسا کہ قوس مذکور کا حکلف یہی مطلب نکال کر مترجم نے کیا ہے، بلکہ ضمیر کا مترجم رکوع یا جہ ہے جس کی بحث ہو رہی ہے، یعنی رکوع میں تین مرتبہ کی تسبیح دینی مقدار ہے، اب اس سے یہ لازم آتا ہے کہ رکوع میں یہی مقدار عند کے لئے ضروری ہے، اس لئے ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ قوس تسبیح کے مطابق امام ابو یوسف کا یہی قول ہے، اور یہی قول مذکور بھی ہے، اس موقع پر عام طور سے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اعتدال کی کم رکوع مقدار صرف ایک تسبیح کی مقدار ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رکوع و سجدہ کے علاوہ دوسرے مقام میں کوئی مقدار، ایک تسبیح ہے، کیونکہ دونوں سجدوں کے درمیان جسے رکوع یا سجدہ جیسا کوئی فرض رکن نہیں ہے بلکہ دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا جسے جلسہ کہا جاتا ہے وہ تو شخص سے لئے ضروری بلکہ دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان اور اعتدال پانے جانے کی وجہ سے ایک بڑے سجدہ کو دو سجدہ کہا جاسکے، یہی بات بہ تکلف حق ہے۔ واللہ اعلم۔

دیر یہ تسبیح بتا رہے ہیں، اور تین بار تسبیح کہنا تو صرف فرض رکوع کی مقدار کامل کا نذرہ کرنے کے لئے ہے۔ م۔ اگر کسی نے تسبیح ایک بار کہی یا بالکل نہیں کہی تو مکروہ ہوئی، امام محمدؒ سے ایسا ہی منقول ہے۔ ف۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خاصہ میں بھی ایسا مذکور ہے۔ ہ۔ اب مذکورہ جملہ سے یہ مراد ہو کہ نماز میں تسبیح کی مقدار ٹھہرا ہوا اگر ایک بار بھی تسبیح نہیں ہے تو صرف ایک بار دو بار تسبیح کہی تو ترک سنت ہو جس سے کراہت تنزیہی لازم آئے گی، و اگر یہ مراد ہو کہ اتنی دیر ٹھہرا بھی نہیں بلکہ پہلے سجدہ سے اٹھنے کے بعد فوراً دوسرے سجدہ میں چد گیا تو کراہت تحریمی لازم آئے گی، اسی بناء امام ابو یوسف کے قول مختار کے مطابق اسے دوبارہ ادا کرنا واجب ہوگا، لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے سے کراہت تنزیہی لازم ہوگی۔

مگر میں مترجم کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت دیا جائے گا جبکہ رکوع اتنی دیر کریں جو بخشی دیر رکوع کرنا واجب ہے، کیونکہ اس قول کی اس قول سے مخالفت لازم آئے گی جس میں طہائیت کو فرض قرار دیا گیا ہے۔ م۔ اور لکھا ہے کہ رکوع یا سجدہ کو اس خیال سے طویل کرنا کہ آنے والے نمازی بھی اس رکوع یا سجدہ میں شرکت کریں، مگر اس نیت سے ہو کر نمازی یا جماعت میں شرکاء کی شرکت سے خدا کی رضا مندی ہوگی و رشوب زیادہ ملے گا تو بالاتفاق یہ کرنا مکروہ نہ ہوگا، مگر ایسا کرنا بہت ہی کم در شاؤ و نہر ہوتا ہے جبکہ ریاکاری کہلائی جاتی ہے، اور اگر کسی جاننے والے شخص کی شرکت کے لئے ایسا کیا ہو تو مکروہ تحریمی ہے ورنہ نہیں۔ د۔

میں کہتے ہوں کہ اس مسئلہ میں عین نے بہت سے اختلافات ذکر کئے ہیں، اور در مختار سے جو قول نقل کیا گیا ہے وہ فقہ ابو حنیفہ کا ہے کہ آنے والے شخص کو پہچان کر اس کی شرکت کے خیال سے نماز کو طویل کیا ہو تو مکروہ ہے ورنہ مضائقہ نہیں ہے، شری نے اس میں "مضائقہ نہیں" ہے کے جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ دیا جاتا ہے، کہ یہ نہ کرنا یعنی طویل نہ دینا ہی افضل ہے، اور اخیر میں ابو حنیفہ بن ابی سنیہ و رحمہما قوس یہ آئے کہ مضائقہ نہ ہے، لیکن کتب صحیحہ میں بعض احادیث ایسی منقول ہیں جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جیسی پہلی رعت کو زفر ماتے تھے خود ان راوی صحابی نے اس کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک آپ ایسا اس واسطے کرتے تاکہ آنے والے بھی اس میں شامل ہو جائیں تو اس قسم کی حدیث بھی اس بات پر محمول ہے کہ اگر خصوصاً قرب اللہ مقصود ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ م۔

امام مالک کی طرف جو یہ بات منسوب ہے کہ وہ رکوع و سجود میں تسبیح پڑھنے کے قائل نہیں ہیں، یہ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ ان سے توفریقیت کے قائل ہونے کی بھی روایت ہے، شرح الکفر سبسی میں ایسا ہی منقول ہے، اور امام اعظم کے شاگرد ابو مطیع الکلی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں، رکوع و سجود میں قرآن پاک پڑھنا چاروں عمدہ کے نزدیک مکروہ ہے، اخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر تین پہنچ، سات و غیرہ حاق عدد ہونا چاہئے، لیکن یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو تنہا نماز پڑھا ہو، کیونکہ امام کو زیادہ، یر تک نہیں پڑھنا چاہئے کہ مقتدیوں کو اکٹھا اور پریشانی محسوس ہونے لگے، شرح السیوطی

میں ہے کہ امام تین چار بار کہے، مگر میں کہتا ہوں کہ چار کی بجائے پانچ بار ہی کہہ سے تو زیادہ بہتر ہوتا کہ طاق عدد بھی ہو جائے۔ م۔ تحفہ میں ہے کہ امام جب تک سر نہ اٹھائے اس وقت تک مقتدی تسبیح پڑھتا رہے، اور اگر مقتدی تین بار بھی تسبیح کہنے نہ پائے اور امام سر اٹھا تو امام ابو الیث نے کہا ہے کہ وہ امام کے تابع ہے۔ جتنی وہ بھی فوراً سر اٹھا دے میں پوری کرنے کی کوشش نہ کرے۔ مع۔ اسی طرح جمود میں بھی امام کی اتباع واجب ہے۔ ت۔

اور اگر مقتدی ہی نے پہلے اپنا سر اٹھا لیا تو وہ امام کی متابعت کے خیال سے دوبارہ رکوع کرنا ضروری ہے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا، ایسی صورت میں بقدر دور رکوع ہو جانے سے بھی ایک ہی رکوع شمار ہوگا، دونہ ہوں گے، اور اگر مقتدی نے اپنا تشہد پورا نہیں کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا یا آخری قعدہ میں ہونے کی وجہ سے سلام پھیر دیا تو مقتدی اس تشہد کو پورا کرے۔ اور اس نے بھی امام کا ساتھ یہ یعنی تشہد کو ناقص ہی چھوڑ دیا مکمل نہیں کیا تو بھی جائز اور درست ہے، اور اگر مقتدی تشہد کے بعد درود اور دعا میں مشغول تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً اس کی اتباع میں سلام پھیر دینا چاہئے۔ ت۔

اگر کوئی شخص شریعہ اور ضرر و رساں ہوا اس کے ظلم و شر سے بچنے کے لئے امام رکوع کو طویل کر دے تاکہ وہ بھی شریک ہو کر خوش ہو اور ضرر نہ ہو نچائے تو مکروہ نہ ہوگا، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ غور طلب ہے، جس نے امام کو رکوع کی حالت میں پایا اسے دو رکعت مل گئی، اور قعدہ یعنی رکوع سے کھڑے ہونے کی حالت میں مالتو وہ رکعت نہیں ملے بلکہ چھوٹ گئی، میں کہتا ہوں کہ حدیث سے یہی ثابت ہے، اور عنقریب یہ بحث آئے گی، امام کو رکوع میں پانے والے مقتدی کو چاہئے کہ پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو جانے کے لئے دوسری بار تکبیر کہے، اور اگر صرف تکبیر تحریمہ یعنی پہلی تکبیر پر ہی اکتفاء کیا اور رکوع میں جانے کی دوسری تکبیر نہیں کہی تو بھی نماز صحیح ہوگی۔ کیونکہ رکوع میں جانے کی تکبیر تو مستحب ہے، صحابہ کرام کی ایک جماعت مثلاً عمرؓ وغیرہ اور تابعین میں مثلاً سعید بن المسیبؓ وغیرہ کی اور باقی تینوں فقہاء کرام وغیرہم سے بھی یہی امر ردی ہے۔

مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس نے پہلی تکبیر سے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو، اگر اس نے اس تکبیر سے رکوع میں شریک ہونے کی ہی نیت کی ہو تو ہمارے نزدیک یہ بھی جائز سمجھی جائے گی، یعنی اس کی نیت لغو قرار دی جائے گی اور وہی تکبیر تحریمی فرض کی جائے گی، الحظ والمرغین، لیکن امام احمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، لیکن اگر مقتدی نے اپنی اس تکبیر سے رکوع یا تکبیر تحریمہ میں سے کسی بھی نیت نہیں کی تو امام احمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، اور اگر دونوں باتوں کی نیت کی ہو تو باقی اتفاق جائز ہوگی، ذخیرہ میں ہے کہ اگر مقتدی اپنے امام کو پہلے یا دوسرے سجدہ میں پائے تو اسے چاہئے کہ ثناء پڑھ کر سیدھا سجدہ میں چلا جائے۔ مع۔ تاکہ شیطان ذلیل ہو، اگر کسی نے رکوع میں اعتدال و طمانینت نہیں کی تو ہر فیمن کے نزدیک نماز جائز ہوگی، لیکن یہ قول حق نہیں ہے، اور طبقہ مقلدین میں اکثر کے قول کے مطابق طمانینت کی مقدار صرف ایک تسبیح ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ تین تسبیح کی مقدار ہے، اس قسم کے سرے مکمل گنڈر چکے ہیں۔

ثم يرفع رأسه ويقول سمع الله لمن حمده. ويقول المؤتم ربنا لك الحمد، ولا يقولها الامام عند ابي حيفة، وقالوا يقولها في نفسه لما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام كان يجمع بين الدكرين، ولانه حرص غيره فلا يسي نفسه، ولا يبي حيفة قوله عليه السلام اد. قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد، هذه قسمة وانها تهاهي الشراكة، ولهذا لا ياتي المؤتم بالتسميع عبدا، خلافا للشافعي، ولانه يقع تحميد بعد تحميد المقتدى، وهو خلاف موضوع الامامة، وما رواه محمود على حالة الانفراد.

ترجمہ - پھر امام (رکوع سے) اپنا سر اٹھائے اور کہے سمع الله لمن حمده، اور مقتدی کہے ربنا لك الحمد، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سجدہ کو امام نہیں کہے گا، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ امام بھی یہ جملہ (ربنا لك الحمد) کو کہے گا مگر آہستگی

کے ساتھ اپنے دل میں، اس بناء پر کہ ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ دونوں ذکروں کو جمع کرتے اور ایک ساتھ کہا کرتے اور دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ جبکہ امام نے اپنے مقتدیوں کو اس ذکر کے کہنے پر آمادہ کیا تو وہ خود کو نہیں بھول سکتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا لک الحمد اس طرح یہ تقسیم عمل ہوئی جو شرکت کے منافی ہے، اسی بناء پر ہمارے نزدیک مقتدی (سمع اللہ لمن حمدہ) نہیں کہتا ہے، اور اس وجہ سے بھی (امام نہیں کہتا ہے) کہ امام کی تحمید مقتدی کی تحمید کے بعد ہی واقع ہوگی جو شان امام کے خلاف ہے، اور ایسی جو روایت موجود ہے وہ انفرادی حالت پر محمول ہے۔

توضیح ۱۰۔ رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے سمع اللہ لمن حمدہ کہنا، مقتدی کا ربنا لک الحمد کہنا

ثم یرفع رأسه ویقول سمع اللہ لمن حمدہ الخ

رکوع اطمینان سے کر لینے کے بعد اپنا سر اٹھائے اور سمع اللہ لمن حمدہ کہے۔ ف۔ حمدہ میں ڈ کو سکتے کے ساتھ کہے جیسا کہ فائدہ حیدر میں یہ ثقات سے منقول ہے یا ہاء کنیہ ہے۔ ع۔ اگر کہنے والا امام ہے تو بال اتفاق امام اسے کہے۔ الحیظ۔ اور جہر بھی کرے۔ م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ باخلاف فقط ربنا لک الحمد کہے۔ الحیظ۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر تنہا پڑھنے والا (منفرد) ہو تو قول اصح یہ ہے کہ سمع پور اور رہا پور دونوں کو کہے۔ الحیظ۔ سی قول پر اعتماد ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور زور سے یا آہستہ میں دونوں باتوں کا اسے اختیار ہے کہ جس طرح چاہے کہے۔ م۔ رکوع سے اٹھتے ہوئے ابتداء کرے لیکن جب سیدھا کھڑا ہو جائے تب ربنا لک الحمد کہے، یہی قول اصح ہے، القنیہ۔ ن دونوں ذکروں میں سے ہر ایک کو اپنی مقررہ جگہ پر کہے اگر کوئی چھوٹ جائے تو اسے بعد میں نہ کہے، جیسا کہ التتمہ کے حوالہ سے التاتارخانیہ میں ہے۔ ہ۔ اگر کسی نے لمن کو لمید کہہ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ والواجبہ۔ د۔ حمدہ کے ہاء کو جزم کرے۔ التاتارخانیہ بخوہ الحجہ۔

ویقول المزمع ربنا لک الحمد الخ

اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ آہستہ۔ م۔ احادیث صحیحہ میں ایسا ہی مروی ہے، اس کے الفاظ کئی طرح منقول ہیں چنانچہ ربنا لک الحمد اور ربنا و لک الحمد اور اللہم ربنا لک الحمد اور اللہم ربنا و لک الحمد بھی منقول ہیں، ذخیرہ میں ہے کہ اللہم ربنا و لک الحمد کا حمد افضل ہے۔ مع۔ اس کے بعد بغیر واو کے پھر بغیر اللہم کے افضل ہے۔

ولا یقولہا الامام عداہی حنیفۃ الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذکر کو امام نہ کہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام بھی اسے آہستگی کے ساتھ کہے۔ ف۔ یہی قول اصح ہے۔ القنیہ۔ لما روی الخ کیونکہ ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ آں حضرت ﷺ دونوں ذکر کو جمع کرتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ کہا ہے کہ پھر رکوع سے سر اٹھانے کے وقت کہتے۔ سمع اللہ لمن حمدہ، پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے ربنا و لک الحمد، پھر تکبیر کہتے اس وقت جب سجدہ کے لئے جھکتے، جیسا کہ صحیح میں ہے، یہی مفہوم صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عمرؓ سے اور صحیح مسلم میں عبد اللہ بن ابی اویس سے ثابت ہیں۔ مع۔

ولانہ حرّض غیرہ فلا ینسی نفسہ الخ

اور اس کی عقلی وجہ یہ تھی کہ جب امام نے دوسرے معنی اپنے مقتدی کو اس ذکر کے کہنے پر آمادہ کیا تو وہ خود کو کیوں بھولے گا۔ ف۔ یعنی امام نے جب سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس نے اللہ کی حمد کی اللہ تعالیٰ نے اس کی تعریف سن لی، کہنے کا مقصد یہ ثابت ہوا کہ تم لوگ ایسا ضرور کہو، ہذا وہ خود بھی اسے ضرور کہے گا، اور خود کو اس فضیلت سے محروم نہ رکھے گا۔ ع۔ م۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ کہنے سے مراد رسول اللہ ﷺ کا فرمانا ہو کہ خود آپ نے دوسروں کو رغبت دلائی چنانچہ میں کی

فضیلت بھیجی اس میں بھی فضیلت مروی ہے کہ ملائکہ کی موافقت کی وجہ سے بخشش ہو جاتی ہے۔ اس لئے وہ خود بھی کہتے ہیں۔ ت۔

ولای حیفة قوله علیہ السلام اذا قال الامام سمع الله لمن حمدہ قولوا ربنا لك الحمد الخ
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام سمع الله لمن حمدہ کہے تو تم رہا لك الحمد کہو، کیونکہ جس کا کہنا ملائکہ کے کہنے کے موافق ہے تو اس کے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے ابو ہریرہ سے کی ہے۔ ف۔ اور یہ امام اور مقتدی کے درمیان تقسیم ہے، اور تقسیم ہونا شرکت کے سنائی ہوئی ہے، لہذا امام کی اس میں شرکت نہ ہوگی۔

ولہذا لا یاتی المؤتم بالتسمیع عدما، خلافا للشافعی الخ
اسی وجہ سے ہمارے نزدیک مقتدی سمع الله لمن حمدہ نہیں کہے گا، برخلاف امام شافعی کے۔ ف۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اسی طرح حدیث میں یوں بھی ہے اذا قال الامام ولا الصالحین فقولوا آمین میں بھی تو تقسیم عمل لازم آتا ہے اس لئے چاہئے کہ امام ولا الصالحین تک کہے تو مقتدی آمین کہے، اور امام نہ کہے، جیسا کہ امام مالک کا مسلک ہے، جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ امام نہ کہے مگر دوسری حدیث سے چونکہ یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ امام کو بھی کہنا چاہئے اس لئے امام بھی کہتا ہے، مترجم کہتا ہے کہ پھر یہاں بھی دوسری دلیل مذکور بالا سے معلوم ہوا۔

ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی، وهو خلاف موضوع الامامۃ الخ
اور یہ وجہ بھی ہے کہ امام کا حمد (ربنا لك الحمد) کہنا مقتدی کے کہہ لینے کے بعد ہی ہو گا اور یہ وضع امام یعنی شان امامت کے خلاف ہے۔ ف۔ چاہئے کہ پہلے امام کہتا، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے جیسے کہ سمع اللہ بلا تفاق متابعت کی چیز ہے کہ اس کی اتباع ہی میں ربنا لك الحمد کہا جاتا ہے، لہذا امامت کو دخل نہ ہوا، ومارواہ الخ اور ابو ہریرہ جو حضرت علیؓ سے جمع کرنے کی روایت کی ہے، کہ آپ دونوں کو کہا کرتے تھے، تو یہ روایت اس صورت پر محمول ہوگی جب آپ تنہا نماز پڑھ رہے ہوں گے۔

والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح، وان کان یروی الاکثفاء بالتسمیع، ویروی بالتحمید والامام بالدلالۃ علیہ اتی بہ معی، قال ثم اذا استوی قانما کثر وسجد، اما التکبیر والسجود فلما بینا، واما الاستواء قائما فلیس بمرص، وکذا الحدیث بین السجدتین والطمأنیۃ فی الركوع والسجود، وهذا عند ابی حنیفۃ ومحمد، وقال ابو یوسف یقتضی ذلك کثہ، وهو قول الشافعی، لقوله علیہ السلام: قم فصل فانک تبصل، قالہ لاعرابی حین احف الصلوۃ

ترجمہ۔ اور تنہا نماز پڑھنے والے دونوں کو جمع کرے گا، قول صحیح کے مطابق، اگرچہ صرف سمع اللہ کہنے کی روایت بھی مروی ہے، اسی طرح صرف ربنا لك الحمد کہنے کی بھی روایت موجود ہے، درہم بھی اسے کہے گا کیونکہ اسی نے دوسروں کو کہنے پر آمادہ کیا ہے۔ کہا۔ پھر امام جب رکوع سے سیدھا کھڑا ہو جائے تو وہ تکبیر کہے اور سجدہ میں چلا جائے، اس موقع پر تکبیر کہنے اور سجدہ کرنے کی وجہ وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، لیکن سیدھا کھڑا ہونا تو فرض نہیں ہے، اسی طرح دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا، اور رکوع و سجدہ میں صمٹیت اختیار کرنا، یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے، لیکن امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ یہ سارے کام فرض ہیں، یہی قول امام شافعی کا بھی ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کھڑے ہو اور نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، یہ حکم آپؐ ایک ایسے عربی کو دیا جس نے نماز پڑھی تھی مگر نماز میں تخفیف کی تھی (یعنی جلدی جلدی پڑھ

لی تھی۔

توضیح۔ تنہا پڑھنے والا دونوں کہے، رکوع سے اٹھنے کی حالت،
سجدہ کی کیفیت، و سجدوں کے درمیان بیٹھنا، حدیث سے دلیل

و المنفرد یجمع بینہما فی الاصح، وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع الخ
اور تنہا نماز پڑھنے والا ان دونوں ذکر کو جمع کرے اصح روایت کے مطابق۔ ف۔ یہ روایت حسن نے ابو حنیفہ کے حوالہ سے
ذکر کی ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، اور مصنف نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ فقط ربنا لك
الحمد پڑھے، قاضی خان نے کہا ہے کہ اکثر مہانخی کے قائل ہیں، اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور شرح الاقطع
میں کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ منفرد دونوں کو جمع نہ کرے، اور صدر شہید نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ منفرد سمع اللہ
الخ کہے۔ مع۔ مصنف نے امام اعظم کی طرف اس روایت کو اصح کہا ہے جس میں جمع کرنے کا بیان ہے، وان کان الخ اگرچہ امام
اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ منفرد فقط سمع اللہ لمس حمدہ کہنے پر اکتفاء کرے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ فقط ربنا
لك الحمد پر اکتفاء کرے۔

والامام بالدلالة عليه اتى به معنى الخ
اور خود امام نے بھی حمد کو ادا کیا ہے اگرچہ لفظ نہیں کہا بلکہ معنی کہا ہے اس طرح سے کہ مقتدی کو کہنے پر آمادہ کیا ہے۔ ف۔
کیونکہ نیکی کو بتانے والا اس کے کرنے والے کے مثل سمجھا جاتا ہے الدال علی الخیر کھا علہ کے قاعدہ کے مطابق، پھر اس
بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ ذکر مسنون ہے، اور قوم یعنی رکوع کے بعد کھڑا ہو جانا اور کھڑا رہنا، اور رکوع کرنے میں
اعتدال کرنا تو اس میں اختلاف ہے، کیونکہ امام ابو یوسف کا قول اظہر یہ ہے کہ ایک تسبیح کے اندازے سے قوم کرنا واجب ہے لیکن
اعتدال کرنا فرض ہے۔ واللہ اعلم۔

قال ثم اذا استوى قانما کبر وسجد، اما التکبیر والسجود فلما بینا الخ
مصنف نے کہا ہے کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ یعنی رکوع سے اٹھ کر جسے قوم کہا جاتا ہے تو ربنا لك الحمد
کہے اگرچہ امام ہوا اصح قول کے مطابق۔ ع۔ د۔ پھر تکبیر کہے سجدہ میں جاتے ہوئے۔ محیط۔ د۔ اور سجدہ کرے۔ ف۔ یعنی مشہور
طریقہ کے مطابق پیشانی زمین پر رکھے۔ اما التکبیر الخ تکبیر کہنے اور سجدہ کرنے کی دلیل تو وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی
ہے۔ ف۔ کہ رسول اللہ ﷺ ہر جگہ کھڑا اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے، اور وارکھوا اور سجدوا کی آیت سے رکوع اور سجدہ فرض ہوا ہے۔

واما الاستواء قانما قدیس بصر ص الخ
اور رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے، اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان جسے جسہ کہا جاتا ہے، اور خود رکوع
و سجود میں طہریت بھی فرض نہیں ہے، در یہ سب امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک فرض نہیں ہیں۔ ف۔ لیکن قول محقق کے
مطابق اس کے نزدیک واجبہ میں سے ہیں، اور یہی صحیح ہے۔ م۔

وقال ابو یوسف یفترض ذلك كله، وهو قول الشافعی الخ
اور ابو یوسف نے کہا ہے کہ یہ سب باتیں فرض ہیں اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ ف۔ فقیہ ابو الیث نے فرمایا ہے کہ یہ
اختلاف امام محمد کی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔ اور نہ اسرار میں ہے، لیکن ہم نے یہ بات فقیہ ابو جعفر سے حاصل کی ہے کہ یہ
ابو یوسف کے نزدیک فرض ہیں۔ ع۔

لقوله عليه السلام: قم فصل فانك لم تصل، قاله لاعرابی حين اخف الصلوة الخ

اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے اعرابی سے فرمایا تھا جس نے نماز بہت تخفیف (یعنی جلد بازی) کیے ساتھ پڑھی تھی، کہ تم پھر جا کر نماز پڑھ لو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، اس نے جسکی نماز پہلے پڑھی تھی ویسی ہی پھر پڑھی تھی، پھر رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر سلام کیا تو آپ ﷺ نے پھر فرمایا کہ تم پھر سے نماز پڑھ لو کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے، پھر تیسری اس نے کہا کہ اس ذات پاک کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں اس سے بہتر اور نہیں جانتا ہوں اس لئے آپ بہتر پڑھنے کا طریقہ مجھے سکھادیں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ تم جب نماز کے لئے کھڑے ہو تو تکبیر کہو پھر قرآن سے جو تمہیں یاد ہو اس میں سے جو آسان معلوم ہو پڑھو پھر رکوع کرو یہاں تک کہ رکوع کی حالت میں اطمینان حاصل ہو جائے، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ کھڑے ہونے کی حالت میں اعتدال حاصل ہو جائے، پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں تم مطمئن ہو جاؤ، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ بیٹھنے کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ، پھر پوری نماز اسی طرح ادا کرو، یہاں تک کہ مکمل ہو جائے۔^۱

یہ حدیث ابوداؤد، ترمذی اور نسائی بھی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک روایت کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے فان فعلت هذا فقد تمت صلوٰتک وما انتقصت من هذا فانما انتقصته من صلوٰتک یعنی اگر تم نے اس طرح نماز پڑھ لی تو تماری نماز پوری ہو گئی، اور جو کچھ تم نے اس میں سے کم کیا وہی اس نماز میں سے کم کیا۔ الزیلعی۔ ان روایات میں سے بعض میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے، اور وہ سلام کے بعد بیٹھ گیا تھا۔ اسی روایت کی بناء پر مصنف نے لکھا کہ کھڑے ہو کر پڑھو الخ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ حدیث اس بات پر صراحت دلت کرتی ہے کہ اعتدال و طہائنت کرنا ضروری ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ ضروری فرض کی حد تک ہے یا واجب، اس بناء پر امام ابو یوسف وشافعی کا قول ہے کہ یہ فرض ہیں۔

ولهما ان الركوع هو الانحاء والسجود هو الانخفاض لغة فيتعلق الركبة بالادنى فيهما وكذا في الانتقال اد هو غير مقصود و في اخر ما روى تسميته اياه صلوٰۃ حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلاتك ثم القوم والحلقة سنة عندهما

ترجمہ - اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ رکوع کے معنی جھکنا ہیں اور سجود نام ہے جھکنے کا باعتبار لغت کے، اس لئے رکعت کا تعلق ان دونوں میں کم سے کم مقدار سے ہوگا، اسی طرح ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے میں بھی کیونکہ یہ بات مقصود اصلی نہیں ہے، اور سماعہ ریش میں جو ابھی آخر میں بیان کی گئی ہے اس میں بھی ایسی حالت کا نام نماز ہی رکھا ہے اس طرح سے کہ اس میں یہ فرمایا ہے کہ بتائے ہوئے طریقہ میں سے جتنا بھی تم نے کم کیا وہ تم نے اپنی نماز میں سے کم کیا ہے، پھر قومہ اور جلسہ سنت ہے ان دو ائمہ کے نزدیک۔

توضیح:- دلیل حدیث سے، قومہ و جلسہ

ولهما ان الركوع هو الانحاء والسجود هو الانخفاض لغة الح

ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ۔ ف۔ آیت پاک وَاذْكُرُوا اَن تَسْجُدُوا میں نماز کے دو اجزاء یعنی رکوع اور سجود کے کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے، اور ان دونوں کے مفہوم میں کسی قسم کا ایسا اجمل نہیں ہے جسے بیان کرنا ضروری ہو کیونکہ۔ ف۔ ان الركوع الخ یعنی لغت میں رکوع یعنی جھک جانا اور سجود بمعنی پست ہو جانا ہے۔ ف۔ پست ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ سر زمین سے لگ جائے، اسی لئے لغت صراح میں لکھا ہے سجود، سر بر زمین نہ دن۔ الہدایہ۔ یعنی سر زمین پر رکھنا، اس طرح اس کے غوی معنی بالکل واضح ہیں۔ م۔ اسی بناء پر صرف جھک جانے اور چہرے کا کچھ حصہ زمین پر قبلہ رو رکھ دینے سے اس

کے معنی تحقیق ہو جائیں گے۔ ف۔

فی تعلق الرکبة لا لادسی فیہما الح

پس دونوں ارکان کے تھوڑے تھوڑے حصے کا پیا جانی کافی ہو گا۔ ف۔ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ حصے بھی نہ پائے جائیں تو رکوع و سجود کا سونا ہی نہ پایا جائے، اس کے بعد رکوع یا سجود میں طہائیت کا ہونا تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس پر عمل کو تھوڑی دیر تک کرتے رہنے کا نام طہائیت ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نفس رکوع و سجود اور شکی ہے ورنہ میں طہائیت کا پیا جانا دوسری شکی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ نفس فعل رکوع و سجود بغیر طہائیت کے پایا جاسکتا ہے، اور وہی فعل نماز میں فرض رکن ہے، اور طہائیت اس سے کچھ زائد عمل ہے، پس نص کے مطلق ہونے سے جس قدر ثابت ہے وہ صحیح ہو جائے اور حدیث سے جس طہائیت کا ثبوت ہوتا ہے اس پر وہ عمل موقوف نہ ہو اور نہ یہ لازم آئے گا کہ اس حدیث سے نص سے ثابت شدہ عمل رکوع وغیرہ منسوخ ہو جائے۔ تاکہ یہ بات غلط نہ ہو۔

ابنہ امام ابو یوسف یہ کہہ سکتے ہیں کہ نماز اپنے غوی معنی میں نہیں ہے، اس لئے شرعی مراویں جہاں سے، اور اس اجمال کا بیان حدیث سے اس طرح ہو رہا ہے کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک اس حالت پر رہنا کہ اس میں تین بار تسبیح کہہ سکے، اس طرح اس حدیث سے نص کا منسوخ ہونا، لازم نہیں آتا بلکہ صرف یہ لازم آتا ہے کہ یہ حدیث اس کے لئے بیان ہے جس سے نص کی وضاحت ہوتی ہے، اس شبہ کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے اس روایت کا تقرر نص لازم آتا ہے، پس اس مقصد کے لئے جو اصل ہے وہ غلط ہے وراہی پر حکم کی بنیاد پائی رہی۔ م۔

وکذا فی الاسفال ادھو غیر مقصود الح

دوسری حالت انتقال کا ہے کیونکہ وہ خود مقصود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کے لئے اور ایک سجدہ سے دوسرے سجدہ کے لئے منتقل ہونا خود مقصود نہیں ہے۔ بلکہ یہ انتقال معنی تو سجدہ، رکوع کے معنی کے واسطے سے ہے، پس معلوم ہوا کہ توہم و جہہ فرض نہیں ہیں۔

وہی احمر روی تسمیہ یاہ صلوٰۃ حیث قال وما نقصت من ہذا شیا فقد نقصت من صلاتک الح

اور خود وہ حدیث ابو یوسف نے روایت کی۔ اس کے آخر میں اس عمل صلوٰۃ کو بھی صلوٰۃ ہی کہا ہے جس میں اعتدال و طہائیت نہیں ہے، کیونکہ اس کے آخر میں یہ جملہ ہے وما نقصت من ہذا الح۔ ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے آخر میں اس اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی ہے، ورنہ سنن کی اعرابی ولی حدیث میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے اعرابی سے پہلے یہ فرمایا کہ واپس جاؤ اور نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی تو رفیعہ بن رافع نے کہا کہ دوسرے صحابہ کے لئے یہ بات بہت پریشان کن رہی کہ جو شخص غفلت کے ساتھ نماز پڑھے تو اس کی نماز بالکل دانہ ہو، مگر آخر میں جب یہ فرمایا کہ فاد، انقصت مہ شیا فقد انقصت من صلوٰۃ کہ تم نے ان اعمال میں جتنی کمی کی اتنی ہی کمی نماز میں کر لی، تو رفیعہ نے کہا کہ اس فرمان سے صحابہ کو بہت اطمینان ہو گیا کہ جس نے نماز میں ان چیزوں کی کمی کی تو اس کی نماز میں سے اتنی کمی ہوئی ورنہ نماز کا نہیں گئی، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تحقیق کے بعد یہ بات تحقیق ہو گئی کہ معنی اور بن ابیہام کا، ابو یوسف کے مسلک کو ثابت کرنے کے سے طویل بحث کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، بہت مام شافعی کے مسلک کے مطابق اعتدال اور طہائیت کو رکن ثابت کرنا کسی حد تک درست ہو سکتا ہے لیکن امام ابو یوسف کے حق میں مشکل ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ان چیزوں کا ثبوت واجب کے درجہ میں

ہے جبکہ مہاشنفی بعض وجوہ کو رکن قرار دیتے ہیں لیکن تو امام اعظمؒ کے اس اصول سے متفق ہیں کہ کسی چیز کو رکن ماننے کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے ایک تو یہ کہ اس کا ثبوت قطعی سے ہو دوسری یہ کہ دوسری کوئی دلیل اسکی معارض اس طرح کی نہ ہو وہ نفس فعل میں سے نہ ہو، جبکہ اس بحث میں ان دونوں چیزوں کا ثبوت دلیل قطعی سے بہت مشکل ہے، اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ کرام سے کوئی صریح روایت ثابت نہیں ہے۔ م۔

ثم القومہ والحلۃ سنة عدھما الح

پھر رکوع کے بعد کھڑا ہونا یعنی قومہ کرنا اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا یعنی جسد کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ یعنی ایک بار تسبیح کہنے کے اندازے سے۔ م۔ یعنی تمام مشائخ میں متفق علیہ ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ مجھ میں قومہ کے ترک ہو جانے سے سجدہ سہو کو واجب کہا ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی بیان نہیں کیا ہے، جیسا کہ دوسری واجب چیزوں کے بیان میں گزرا۔ فافہم۔ م

وکذا الطمائیۃ فی تحریج الحجر حاشیٰ وفی تحریج الکروحیٰ واحۃ حتی تجب سجدۃ السہو وترکھا

عندہ

ترجمہ۔ اور جر جاتی کے تحقیق کے مطابق طمانیت کا بھی یہی حال ہے، لیکن کرخی کی تحقیق میں واجب ہے یہاں تک کہ ان کے مذہب کے مطابق اس طمانیت کے ترک سے بھی سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔

توضیح۔ طمانیت کے بارے میں جر جاتی اور کرخی کی تحقیق

وکذا الطمائیۃ فی تحریج الحجر حاشیٰ وفی تحریج الکروحیٰ واحۃ الح
اور جر جاتی کی تحقیق میں طمانیت کا بھی یہی حال ہے۔ ف۔ یعنی طمانیت کے مسئلہ میں مشائخ کی تحقیق میں اختلاف ہو ہے، چنانچہ ابو عبد اللہ الجرجانی (جو کہ ابو بکر ارزائی کے شاگرد ہیں اور وہ کرخی کے شاگرد ہیں) کی تحقیق میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانیت کا عمل تو رکن نماز رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے کے ہے، ہذا وہ سنت ہوئی۔ مع۔ لیکن کرخی کی تحقیق میں طمانیت واجب ہے، اسی بناء پر ان کے نزدیک اس کے ترک ہو جانے سے سہو کے دو سجدے لازم ہوتے ہیں۔

ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اولیٰ ہے کیونکہ حدیث میں جو یہ فرمان ہے انک لم تصل یعنی تم نے تو نماز ہی نہیں پڑھی، یہ اگرچہ طرفین کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے یعنی تم نے نقص سے خالی اچھی اور مکمل نماز نہیں پڑھی، لیکن اتنی ناقص پڑھی کہ گویا کچھ نہیں پڑھی، اور اس کا اعادہ واجب ہے اس لئے یہ ایسا مجز ہو جو حقیقت کے بالکل قریب ہے، و اس وجہ سے بھی کہ طمانیت پر ہمیشگی کرنا اور ہمیشہ اسی طرح پڑھنا تو وجوب کی دلیل ہے۔

امام محمدؒ سے ایک بار سوال کیا گیا کہ جو شخص نماز میں طمانیت نہ کرے اس کی نماز کا کیا حکم ہوگا، تو فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ اس کی نماز ہی جائز نہ ہو، اور امام سرحسیؒ اور ابو لیثؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے ترک ہونے سے نماز کا اعادہ لازم ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دوسری بار دہانے سے ہی اس کی ادائیگی سے سبکدوشی ہوگی اس سے پہلے نہیں، اس کے بعد اس کے اعادہ کے واجب ہونے میں کوئی شبہ بھی باقی نہیں رہا، کیونکہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو رکعت تحریمی کے ساتھ ادا ہوئی ہو، ساتھ ہی فرض نماز دوبارہ، نہیں کی جاسکتی ہے، بلکہ دوسری بار دہانے کی ہوئی نماز پہلی نماز کی کمی کو پورا کرنے والی ہو جائے گی، مگر بعض مشائخ نے جو یہ حکم دیا ہے کہ دوسری بار ایسی نماز کو ادا کرنا فرض ہے، تو اس کہنے کا مطلب یہ نکلا کہ پہلی بار کی ادائیگی سے فرض ساقط نہیں ہوا تھا بلکہ باقی رہ گیا تھا، اور یہ حکم اسی وقت دیا جاتا ہے جبکہ کوئی رکن چھوٹا ہو اور واجب نہ چھوٹا ہو، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک قومہ و جلسہ و طمانیت سب فرض ہیں، اس دلیل کی وجہ سے کہ یہ تمام کام ہمیشہ کئے

جاتے تھے ان پر مواظبت تھی، جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ ترجمہ ختم ہوا۔

یعنی آیت میں اَقِمُوا الصَّلَاةَ کا حکم مجمل ہے، اب جبکہ رسول اللہ ﷺ نے قوم اور جلسہ میں اعتدال اور رکوع و سجود میں طمانینت پر پیشگی فرمائی تو اس عمل سے اس بات کی وضاحت ہو گئی کہ یہ بھی ان ارکان میں شامل ہیں جو مفروض ہیں، ایسا ہی کہا گیا ہے۔ بلکہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ رکوع و سجود سے ان کے لغوی معنی مقصود نہیں ہیں بلکہ شرعی معنی مقصود ہیں، پس جب فرمان باری تعالیٰ میں حفظ اَقِمُوا جو امر کا صیغہ ہے اس سے مفہوم شرعی کا قصد ہوا ہے تو یہی فرض ہوا، اور اس مفہوم شرعی میں معنی اعتدال بھی داخل ہیں۔ م۔ اور ابن ابیہم نے کہا ہے کہ طمانینت کے متعلق یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ قول اصح میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے قول کے مطابق واجب ہے، اس لئے قوم و جلسہ بھی رسول اللہ ﷺ کی مواظبت اور مداومت کرنے کی وجہ سے واجب ہی ہونا چاہئے۔ الفتح۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بخاری نے ایک حدیث میں بیان کی ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے ایک ایسے شخص کو دیکھا تھا جو اپنا رکوع و سجود پورا ادا نہیں کرتا تھا اور اس نے یہ بتایا تھا کہ ایک زمانہ سے اس طرح پڑھتا چلا آ رہا ہے تو حضرت حذیفہؓ نے اس سے فرمایا کہ تم نے اب تک اللہ کے واسطے نماز نہیں پڑھی ہے، اور اگر تم اس حال میں مر جاتے تو صحیح طریقہ پر نہیں مرنے۔ ع۔

وعن ابن ابی السیوطی قال اَقِمُوا لِرُكُوعِ وَالسُّجُودِ فَوَاللّٰهِ اَلِیْ لَا رَاکُمْ مِّنْ بَعْدِ ظَهْرِیْ اِذَا رُکَعْتُمْ وَسُجِدْتُمْ، متفق علیہ اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم رکوع اور سجود کو قائم کرو یعنی ٹھہر ٹھہر کر ادا کرو، کیونکہ اللہ کی قسم تم جب رکوع اور سجدہ کرتے ہو تو میں تم کو اپنی پیٹھ پیچھے سے دیکھتا ہوں، بخاری اور مسلم دونوں نے اس کی روایت کی ہے، وعنه مرفوعاً اعتدلوا فی السُّجُودِ وَلَا یَسْطِنِ أَحَدُکُمْ دِرَاعِیْهِ اِبْطَاطِ الْکَلْبِ رَوَاهُ الْحَمْسَةُ۔ م۔ یعنی ان سے ہی یہ دوسری روایت بھی مرفوعاً منقول ہے کہ تم سجدہ میں اعتدال کرو، اور تم میں سے ایک بھی اپنے دونوں ہاتھوں کو کتوں کی طرح ہرگز نہ پھیلانے صحیح ست میں سے پانچ نے اس کی روایت کی ہے۔ م۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت ابو مسعود بدریؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لَا تَحْزِیْ صَلَاةَ لَا یَقِیْمُ الرَّجُلُ فِیْهَا طَهْرَهُ فِی الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، یعنی کسی کی ایسی نماز ادا نہیں ہوتی جس میں آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع و سجود میں ٹھیک قائم نہ کرے، اس کی روایت ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس میں امید کرتا ہوں کہ اس کا یہی حکم امام ابو حنیفہؓ اور امام محمدؓ کے نزدیک بھی ہے۔ الفتح۔ یعنی مشائخ نے جو اپنی تحقیقات کے بعد فیصلہ کیا ہے اس کے برخلاف ہم یہ یہ میدان کرتے ہیں کہ طرفین کے نزدیک وہی حکم ہے جو حدیث میں مذکور ہے۔ م۔

اور قاضی خان کا یہ قول بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی نمازی رکوع کرنے کے بعد فوراً وہیں سے سر اٹھائے بغیر سجدہ میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہؓ اور امام محمدؓ کے قول کے مطابق اس کی نماز جائز ہوگی البتہ سجدہ سہو لازم ہوگا حالانکہ حدیث میں تو صاف صاف یہ فیصلہ دیا گیا ہے لَا یَحْزِیْ صَلَاةَ الْحَجَّ، نماز جائز نہ ہوگی، جواب یہ دیا جائے گا حدیث کا غلط لاہجری فعل منفی ہے جو اجزاء سے مشتق ہے اور اس مصدر کے معنی کے بارے میں بیضاویؒ نے اصول میں کہا ہے کہ اجزاء ایسے ادا کرنے کو کہتے ہیں جو پورے طور پر مکمل تو نہ ہو مگر کافی ہو، اس سے مکمل ادائیگی میں کمی ثابت ہوتی ہے جس کی تلافی سجدہ سہو کی تلافی سے ہو جاتی ہے، اسی جواب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ رکوع و سجود میں جو رکن نماز ہیں ان میں طمانینت فرض نہیں ہے، اور اس سے لغوی معنی مراد ہیں ورنہ حدیث میں لَا یَحْزِیْ کی بجائے لَا یَحْزُونَ ہوتا، یعنی جائز نہیں ہوگی، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق بھی جائز ہی ہونا چاہئے اجزاء یعنی کافی کہنے کی تو کوئی بات ہی نہیں ہے، اس لئے اس اصل کے خلاف ان کا قول نہیں ہونا چاہئے، اسی طرح امام بو یوسفؒ کے متعلق ابن ابیہم نے کہا ہے کہ ان کے نزدیک فرض سے مراد یہ ہے کہ عملی طور سے ہونا ضروری ہے جتنی واجب قوی ہے، اس تفسیر کی بناء پر ہمارے ائمہ ثلاثہ میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، اور بات

اچھی طرح واضح ہو گئی کہ دلیل کی روشنی میں طہائیت، قومہ اور جلسہ تینوں میں سے ہر ایک عمل واجب ثابت ہے۔

ف۔ پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ آیت پاک **اقِیْمُوا الصَّلٰوةَ** اور **ارْکَعُوْا وَاَسْجُدُوْا** میں اصل مطلوب رکوع اور سجود ہے اور ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ رکن اپنے لغوی معنی میں ہے، اور لغت ہی استعمال میں اصل ہے، اور طہائیت واجب اور اعرابی کی حدیث میں بھی چیز مطلوب ہے، اس طرح یہ سب باتیں واجب ثابت ہوئیں، اسی اشکال کی بناء پر ہم نے اس فصل کی ابتداء میں فرائض ذکر کرتے ہوئے کہا تھا کہ ان میں سے اکثر باتیں واجبات سے ہیں، اور یہ کہ دلیل کی روشنی میں ہمیں ان باتوں کو فرائض کہنے میں اشکال ہے، اس بحث میں اچھی طرح غور کرنے کی ضرورت ہے۔ م۔ اب یہ معصوم ہونا چاہئے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ نمازی جب سجدہ کرنے کا ارادہ کرے۔ ہ۔ تو سب سے پہلے اپنے گھٹنے رکھے اور اگر موزے پہنے ہو تو پھر پیشانی رکھے، اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل اور انگلیوں کو قبلہ رخ رکھے، اور ہتھیلیوں پر زور دے، اور ہاتھوں کو دونوں بغل سے جدا رکھے، اور کہنیوں کو زمین پر نہ بچھائے، اور پیٹ کو رانوں سے جدا رکھے، مگر عورت اپنے ہاتھوں جدا رکھے، اور پیٹ کو ران پر بچھا دے، الخاصہ وغیرہ۔

ويعتمد بيديه على الارض، لان وائل بن حجرٌ وصف صلاة رسول الله ﷺ فسجد وادعم على راحتيه ورفع عجزته، ووضع وجهه بين كفيه ويديه حذاء أذنيه، لما روى انه عليه السلام فعل كذلك. ترجمہ۔ اور سجدہ میں جانے کے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے زمین پر ٹیک لگائے، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجرؓ نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کی کیفیت اپنے عمل سے اس طرح بیان کی کہ سجدہ میں گئے اس طرح سے کہ اپنی ہتھیلیوں پر زور دیا اور اپنے سرین کو اٹھایا، اور اپنے چہرہ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے بالمقابل رکھا، کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی طرح کیا ہے۔

توضیح:- رکوع سے سجدہ میں جانے کی کیفیت

سجدہ میں زمین پر ہاتھ بچھانا اور ان کے درمیان چہرہ رکھنا

ويعتمد بيديه على الارض، لان وائل بن حجرٌ وصف صلاة رسول الله ﷺ فسجد الخ اور سجدہ کرتے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے زمین پر ٹیک لگائے۔ ف۔ مگر حق یہ ہے کہ پہلے گھٹنے رکھنا ادنیٰ ہے البتہ جب عمر زیادہ ہو جائے یا موزے پہنے ہوئے ہو تب پہلے ہاتھوں سے ٹیک دے بعد میں گھٹنے رکھے، اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ م۔ لان وائل الخ کیونکہ وائل بن حجرؓ نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کی نقل دکھاتے ہوئے سجدہ کیا تو دونوں ہتھیلیوں پر ٹیک لگایا اور سرین کو اونچا رکھا۔

ف۔ یہ حدیث وائلؓ سے نہیں لی مگر ابو یعلیٰ الموصلی نے براء بن عازبؓ سے روایت کی جس کے الفاظ اس طرح ہیں حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شريك عن ابي اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد وادعم على كفيه ورفع عجزته وقال هكذا كان رسول الله ﷺ يسجد، یعنی ابواحقؓ نے کہا کہ براء بن عازبؓ نے سجدہ کی نقل کی اس طرح سے کہ سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا، اور سرین اونچی کی اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ اسی طرح سجدہ کرتے تھے، اس کی روایت ابی داؤد اور نسائی نے کی ہے، اور نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اس کو بیہی و ابن حبان نے بھی روایت کیا ہے، اور یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ ف۔

ووضع وجهه بين كفيه ويديه حذاء أذنيه، لما روى انه عليه السلام فعل كذلك الخ

اور اپنے چہرہ کو دونوں ہتھیلیوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے بیچ میں رکھے۔ ف۔ یہی قول احمد کا

ہے۔ لہذا روئے النح کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھا، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اور اسحق بن اس طرح روایت کی ہے کہ احبنا النوری عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر قال رقت النبی ﷺ فلما سجد وضع یدیه حداء اذیہ یعنی میں رسول اللہ کو دیکھتا رہا، یہاں تک کہ جب آپ نے سجدہ کیا تو دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل میں رکھا۔ اس کی روایت عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں کی ہے، اور صحیحی نے حفص بن غریث عن ابی الجراح عن ابی اسحق روایت کی ہے کہ ابوالحسن نے کہا ہے کہ میں نے براء بن عازب سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں اپنی پیشانی کہاں رکھتے تھے، تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ نفع۔ اس قسم کی حدیثیں جنت ہیں، اور امام شافعی کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو اس طرح کندھوں کو سامنے رکھے، جس کی دلیل بوسعید بن سعد کی حدیث ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے۔ ورسی بنی روایت ابو داؤد اور ترمذی میں بھی ہے، لیکن بخاری کی اس حد میں قلیح بن سیمان جو راوی ہیں وہ اگر کبار علماء میں سے ہیں اور تمام صحاح ستہ و اربعہ نے ان سے روایت کی ہے اس کے باوجود ذہبی نے میزان میں ذکر کیا ہے کہ نسائی و ابن معین و ابو حاتم و ابو داؤد و ابویکی بن سعید القطن و رسی بنی انہیں ضعیف کہا ہے۔ مف۔

اسی بناء پر ابن معین اور ابو حاتم و رسی بنی نے کہا ہے قلیح بن سلیمان قوی نہیں ہیں، اور بخاری سے مروی ہے کہ وہ ثقہ نہیں ہیں و دوسری روایت میں کہا ہے کہ وہ ضعیف ہیں و تیسری روایت میں کہا ہے کہ انہیں جنت میں پیش نہیں کیا جائے، ابن معین نے کہا ہے کہ یہ تین شخص ایسے ہیں کہ ان کی حدیث قبول کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے، ۱۔ تویل بن مصرف۔ ۲۔ ایوب بن عسیمیہ، ۳۔ قلیح بن سیمان، ساجی نے کہا ہے کہ قلیح کو وہم ہوتا ہے، اور ابن معین نے ابو کامل سے نقل کیا ہے کہ ہم قلیح پر اتہام رکھتے تھے، ابو داؤد نے کہا ہے کہ قلیح جنت میں لانے کے لائق نہیں ہیں، دارقطنی نے کہا ہے کہ معتبراً موسیٰ نے قلیح کے بارے میں اختلاف کیا ہے، لیکن فی تحقیق ان میں کچھ بات نہیں ہے۔ م۔

ابن الہم نے کہا ہے کہ قلیح کے بارے میں اگرچہ یہ اقوال مذکورہ موجود ہیں مگر قول راجح یہی ہے کہ یہ قابل جنت ہیں، اسی بیان کی وجہ سے حضرت وائل کی وہ حدیث جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی ہے، یعنی نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔

وضوح ہو کہ بندہ مترجم کے لئے یہ بات مشکل معلوم ہوتی ہے کہ ایسے واقعات اور افعال میں سے کسی ایک پر ہی اکتفاء و رخصت کرنا چاہئے کہ یہی فعل صحیح ہے کیونکہ ایسے مواقع میں سب بات کا اتمام باقی رہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں طرح وہ عمل کیا ہو، یعنی کبھی اپنی ہتھیلیاں کندھوں کے مقابل اور کبھی کانوں کے برابر رکھی ہوں، اور آپ کے تمام ایسے افعال میں اسی طرح ہونا ممکن ہے ہاں اگر کوئی فعل اس طرح کا نقل کیا گیا ہو کہ اسی طرز پر آپ نے ہمیشہ عمل کیا ہو، اسی بناء پر ابن الہم نے یہ بات بہت اچھی کہی ہے کہ اس طرح کہنا چاہئے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں طریقوں میں سے جس طریقہ پر عمل آسان ہو وہ کرے تاکہ ساری مرویات میں اتفاق ہو جائے اور کوئی اختلاف باقی نہ رہے، اس طرح سے کہ آپ ﷺ کبھی اس طرح کرتے اور کبھی اس طرح کرتے تابتہ اتنا فرق ہے کہ کانوں کے مقابل ہتھیلیوں کے رکھنے میں ہاتھوں کا اپنے پہلو سے جدا رکھنے پر سنانی سے عمل ہو جاتا ہے جو کہ خود ایک مسنون عمل ہے، بیان ختم ہوا، اور میں مترجم بھی یہی کہتا ہے کہ یہی فیصد معقول ہے۔

قال وسجد علی افعہ وحشہ، لان النبی علیہ السلام واطب علیہ، فان اقتصر علی احدہما حار عند ابن حبیہ، وقال لا یجوز الاقتصار علی الایف الا من عذر، وهو رواية عنہ، لقوله علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعة اعظم، وعدہا الحیة، ولا یبى حیفۃ ال السجود یتحقق بوضع بعض الوحدۃ المأمور بہ، الا ان الحد والدق حارح بالا جماع، والمدکور فیما روی الوحۃ فی المشہور

ترجمہ۔ اور کہا کہ اپنے ناک اور اپنے پیشانی پر سجدہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر بھیگی کی ہے، اس لئے ان دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرے گا تو بھی اہم ابو حنیفہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہوگا، لیکن صاحبین نے کہا ہے کہ بغیر عذر

کے صرف ناک پر اکتفاء کرنا صحیح نہ ہوگا اور یہی خود امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ایک روایت ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ میں سات ہڈیوں پر سجدہ کروں اور ان سات میں سے ایک پیشانی کو بھی شمار کیا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ چہرہ کے کچھ حصہ کو زمین پر رکھنے سے ہی سجدہ ثابت ہو جاتا ہے، اور اس کا ہمیں حکم دیا گیا ہے البتہ اجماع کی وجہ سے رخسار اور ٹھوڑی چہرے سے خارج ہیں اور وہ روایت جو اوپر مذکور ہوئی اس کی مشہور روایت میں غلط اوجہ یعنی چہرہ ہے۔

توضیح:- ناک اور پیشانی پر سجدہ، صرف ناک پر سجدہ کرنا، حدیث سے دلیل

قال وسجد علی انفہ وجہتہ الخ

اپنی ناک اور پیشانی پر سجدہ کرے۔ ف۔ ناک سے مراد وہ جگہ ہے جو سخت ہے اور سامنے کا حصہ جو حصہ ہوتا ہے مراد نہیں ہے۔ ف۔ اور پیشانی کی حد یہ ہے کہ ایک کنٹی سے دوسری کنٹی تک اور بھنوں کے نیچے سے سر کے پیالہ تک۔ د۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان تمام حصوں کا رکھنا واجب نہیں ہے۔ مفع۔ کہا گیا ہے کہ پیشانی کے اکثر حصہ کو رکھنا واجب ہے، اور دوسرا قول ہے کہ یہ فرض ہے جیسا کہ بعض پیشانی کو رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ د۔

لان النبی علیہ السلام واطب علیہ الخ

کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ ف۔ یعنی سجدہ میں ناک اور پیشانی دونوں رکھتے تھے، جیسا کہ ابو حمید ساعدی کی حدیث میں ہے، پھر سجدہ کیا اور اس میں اپنی ناک اور پیشانی کو زمین پر رکھا، صحیح بخاری والبود اوڈ اور نسائی، اسی کی مانند واکل کی حدیث ہے، طبرانی اور ابویعلیٰ نے اس کی روایت کی ہے۔

فان اقتصر علی احدہما جاز عند ابی حنیفہ الخ

اگر سجدہ میں فقط ناک پر یا فقط پیشانی پر اکتفاء کیا، تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ف۔ لیکن اس میں قول پر وفالا لایجوز الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مجبوری کے علاوہ عام حالات میں صرف ناک پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً پیشانی میں زخم ہو، اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی صرف پیشانی پر اکتفاء کرنا جائز ہے، اور نہایہ میں اس بات کی تصریح کر دی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، لیکن تحفہ اور بدائع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ بھی نہیں ہے، اور المفید اور المزید کی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے، برخلاف ناک پر اکتفاء کرنے کے کہ بلاعذر ناک پر اقتصار کرنا جائز ہی نہیں ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے، اور درر میں ہے کہ امام صاحب نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اور مصنفؒ نے فرمایا ہے ہو رواۃ عنہ الخ یہی امام صاحب سے ایک روایت ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میں اس بات کا حکم دیا گیا ہوں کہ میں سات ہڈیوں پر سجدہ کروں، اور ان میں سے پیشانی کو بھی شمار کیا ہے۔ ف۔ چنانچہ فرمایا ہے پیشانی پر، اور دونوں ہاتھوں پر اور دونوں گھٹنوں پر اور دونوں قدموں کے کناروں پر، یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ سے صحاح کی مروی ہے۔ ف۔ اس کی توجیہ اس طرح سے ہے کہ ان اعضاء میں پیشانی کا شمار ہے، لیکن ناک شمار نہیں ہے، اس لئے صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہوگا، سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا۔ اس چہرہ سے اس کا پورا حصہ رکھنا مراد ہے، اور اس کا پورا اجزاء بھی مراد نہیں ہے۔ بالاتفاق۔ اسی بناء پر گال وغیرہ اس سے خارج ہیں، لہذا چہرہ جو ایک کل ہے اس کے اس جز کو متعین کرنا ضروری ہے جس کے رکھنے سے سجدہ ادا ہو جائے چنانچہ اس مجمل کو اس حدیث سے واضح کر دیا گیا، اور نقص کا مفہوم ظاہر ہو گیا، اور ناک پر سجدہ کرنے کا یقیناً مداومت پائی گئی ہے اس لئے اس کا ترک کرنا مکروہ ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے اس بیان کی ہوئی

حدیث میں جن ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم ہے ان میں دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کا بھی ذکر ہے، اگرچہ قرآن پاک پر ان کا ذکر نہیں ہے، اس میں مزید گفتگو عنقریب آئے گی۔ م۔

ولابی حنیفة ان السجود یتحقق بوصع بعض الوجه المأمور به الخ
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ چہرہ کے بعض حصہ کو زمین پر رکھنے سے ہی سجدہ متحقق ہو جاتا ہے، اور قرآن پاک میں اسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ احاصل قرآن میں جو حکم ہے وہ مطلق ہے اور مجمل نہیں ہے ان اعدا الخ البتہ چہرہ کے جزء میں سے کچھ مثلاً گال اور ٹھوڑی تو با اتفاق اس حکم سے خارج ہیں۔ ف۔ مطلب یہ ہے کہ آیت مطلق ہونے کی وجہ سے ان حصوں پر حکم لاحق ہو تا تھا لیکن جماع امت سے یہ اجزاء اس حکم میں داخل نہیں ہیں، یعنی ساری امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آیت میں یہ اجزاء مراد نہیں ہیں۔

اصل چہرہ میں سے ٹھوڑی اور گال کے مابقی اجزاء پر سجدہ کرنا جائز ہے، اور جس حدیث میں جبہ (پیشانی) کا ذکر ہے وہ مشہور ہے والمدکور فیہما روی الخ کیونکہ مشہور روایت میں جو مذکور ہے وہ وجہ یعنی چہرہ ہے۔ ف۔ اس طرح یہ روایت بھی اس بات میں متفق ہوئی کہ گال اور ٹھوڑی کے مابقی تمام چہرہ سے، سجدہ جائز ہے، حضرت عباس بن عبدالمطلب کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء بدن سجدہ کرتے ہیں چہرہ، دونوں ہتھیلیاں، دونوں گھٹنے، دونوں قدم، ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم، ابویعلیٰ اور طحاوی نے اس اس کی روایت کی ہے، یعنی "نہ" یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کہ مشہور روایت میں لفظ وجہ یعنی چہرہ ہے، کیونکہ مشہور روایت میں لفظ جبہ ہی ہے، اور صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ ان سات ہڈیوں پر سجدہ کرو یعنی پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں قدم اس حدیث میں ناک پیشانی کے تابع ہے ورنہ تعدا بجائے سات کے آٹھ ہو جائے گی، اور صحیح ست کی سند مذکور روایت میں جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول اس میں جبہ کے بیان کے وقت ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے، اور حق بات یہ ہے کہ عباس بن عبدالمطلب کی حدیث میں لفظ چہرہ یا راب کی مراد یہ معصوم ہو گئی کہ وہ چہرہ ہی ہے، کیونکہ اس میں کسی طرح بھی پورا چہرہ مراد نہیں ہے۔

ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ الواجہ یعنی چہرہ سے مراد جبہ کا بیان ہے تو وہ آیت جو مجمل ہے اس کا بیان بھی اسی سے ہو گیا، اور اسی وجہ سے کہ حق بات یہی ہے کہ آیت جمہدہ تو مشایخ نے صاحبین کے قول پر ہی فتویٰ دیا ہے، اسی لئے امام اعظمؒ کا اسی طرح رجوع کرنا بھی اسد بن عمرو کی روایت کے موافق صحیح ثابت کیا ہے، اور یہ بات بھی معصوم ہوئی چاہئے کہ جب یہ حدیث آیت کے لئے بیان ٹھہری تو لازم ہو گا کہ دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں پر بھی سجدہ کرنا فرض ہو کیونکہ یہ بات تو کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ حدیث کے ایک جزو کو بیان رکھا جائے اور باقی اجزاء کو ترک کر دیا جائے، لیکن ہمارے ائمہ کرام سے اس کے خلاف تصریح پائی گئی ہے، جبکہ مصنف نے آئندہ کہا ہے۔

ووصع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقيق السجود دوسہا وما وصع القدمین فقد ذکر القدوری انه
فریضة فی السجود

ترجمہ۔ اور ہمارے نزدیک دونوں ہتھیلیوں اور گھٹنوں کو رکھنا سنت ہے کیونکہ اس کے رکھے بغیر بھی سجدہ (ماہو) سکتا ہے، البتہ دونوں قدموں کو رکھنا تو اس کے متعلق صاحب قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ سجدہ میں فرض ہے۔

توضیح۔ سجدہ میں قدموں کو رکھنا

ووصع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقيق السجود دوسہ الخ

اور ہاتھوں اور گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امرت ان اسجد کے فرمان میں یعنی مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ میں اس طرح سجدہ کروں، اے، حدیث میں حکم سے مراد یہ ہے کہ مجھے اس بات کا مطالبہ ہوا ہے، اور یہ خاص کر مطالبہ بطور واجب مراد نہیں ہے بلکہ بطور استحباب و سنت ہے، پھر ابن الہمامؒ نے اس مسئلہ کو شافعیہ کے مسلک کے مطابق قرار دیا ہے اور اپنے یہاں ایسی صورت میں وجوب مراد لیا ہے، البتہ اس وجوب سے سنت مراد یہاں اس طرح ہے کہ ہاتھ اور گھٹنے رکھے بغیر بھی سجدہ ادا ہو سکتا ہے، لیکن ان کو رکھ کر سجدہ کرنے میں زیادہ طور سے ادا ہوتا ہے، لہذا اسی طرح سجدہ کرنا سنت ہوا، پھر خود ہی یہ احتمال بھی پیدا کیا اس بہتری کے ساتھ ہی ادا کرنا مطلوب ہو تو ایسی صورت میں وہ سنت باقی نہ رہے گا بلکہ واجب ہوگا، بہر صورت فرض نہ ہوگا (مختصر)۔

اور مصنفؒ نے اس کی صورت ہونے پر خود اس طرح دلیل قائم کی ہے کہ لتحقق السجود الخ کیونکہ ان دونوں کے رکھے بغیر بھی سجدہ کرنا ممکن ہے۔ ف۔ اور ان کے ساتھ اس میں بہتری پائی گئی اس لئے یہ سنت ہے، بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ صاحبینؒ کی دلیل کی متعلق بہتر طریقہ یہ ہے کہ ان کے فرمان کے مطابق چہرہ سے سجدہ کرنے حکم مجمل ہے اور اس کے بیان کے لئے یہ حدیث ہے امرت ان اسجد الخ سے جبہ کا غلط آیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جبہ یعنی پیشانی پر تو سجدہ کرنا فرض ہوا اور ناک پر سجدہ کرنے آپ کی مدامت پائی گئی نیز یہ ناک تابع ہونے کی وجہ سے اس پر سجدہ کرنا واجب ہوا، پھر مجمل سجود میں چونکہ ہاتھ اور گھٹنے داخل نہ تھے لیکن ان کی تفسیر بھی نہ ہوئی بلکہ ان کا رکھنا صرف بطور سنت ہوا۔

لیکن اس بیان پر یہ اعتراض وارد ہوتا کہ انسان کی فطری تحقیق کے برخلاف سجدہ کرنا ممکن ہو جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس بناء پر یہ بات لازم آتی ہے کہ حدیث آیت کی تفسیر قرار دی جائے اس طرح ہاتھ اور گھٹنا رکھنا بھی واجب ہو جائے، لیکن اسے فرض اس لئے نہیں کہا جائے گا کہ اس حدیث میں تھور اساشک بھی باقی رہ جاتا یعنی اس میں قطعیت نہیں پائی جاتی ہے۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہاتھوں اور گھٹنوں کو بھی رکھنا کیوں واجب نہیں کہا جائے جبکہ حدیث کے ظاہر سے اور رسول اللہ ﷺ کا ان کاموں پر مواظبت کرنے سے بھی وجوب سمجھا جاتا ہے، اور فقیہ ابواللیثؒ بھی اسی قول وجوب کو اختیار کیا ہے۔ الفتح۔

اور واقعت میں ہے کہ اگر مصلیٰ نے دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمین پر نہیں رکھے تو سجدہ پورا ادا نہ ہوا، یہی قول فقیہ ابواللیثؒ کا بھی ہے، اور یہ بھی ہے کہ ہمارے مشنخ ایسے سجدہ پر بھی جائز ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں، یہاں تک کہ اگر اس شخص کے ہاتھوں اور گھٹنوں کے نیچے نجاست موجود ہو تو بھی جائز ہے، ذخیرہ میں ہے کہ فقیہ ابواللیثؒ نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا ہے، اور عمدۃ الفتاویٰ میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے نیچے اگر نجاست پڑی ہوئی ہو تو سجدہ صحیح نہ ہوگا۔ مع۔ احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس پر فتویٰ ہو، پہلے بھی بات بیان کر چکے ہیں۔ م۔

واما وضع القدمین فقد ذکر القدوری انه فريضة في السجود الح

اور سجدہ کے وقت قدموں کو زمین پر رکھنے کے بارے میں قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایسا کرنا فرض ہے۔ ف۔ اگر کسی نے ایک پاؤں اٹھایا اور دوسرا زمین پر رہنے دیا تو سجدہ جائز مگر مکروہ ہوگا۔ ف۔ اور اگر ایک پاؤں کے نیچے مقدار درہم سے زائد ہو تو جائز نہ ہوگا، عمدۃ الفتاویٰ، اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں ہے، کرنی اور بھامصؒ نے مختصرات میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔ مع۔ اور اگر ایک انگلی بھی لگی ہو تو کافی ہے۔ ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی رکھنی کافی ہے، ورنہ مکروہ ہوگا، جیسا کہ پاؤں اٹھانے میں کراہت ہے۔ اخصا سجدہ کرنا پیشانی پر فرض اور ناک اور ہاتھ اور گھٹنوں پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔ م۔

فان سجد علی کور عمامتہ او فاصل ثوبہ جاز، لان السی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ، ویری انہ علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بمصولة حر الارض وبردھا

ترجمہ۔ اگر کسی مصلیٰ نے عمامہ کے پیچ پر یا اپنے زائد کپڑے سجدہ کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، اور بیان کیا جاتا ہے کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھتے تھے اور اس کے زائد حصہ سے زمین کی گرمی اور ٹھنڈک سے بچتے تھے۔

توضیح۔ عمامہ کے پیچ یا فاضل کپڑے پر سجدہ کرنا، حدیث سے دلیل

فان مسجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز الخ

اگر نمازی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یہی مذہب ایک جماعت ائمہ تابعین اور اعلیٰ و مالک و اسحق کا ہے اور امام احمد کے مذہب میں بھی یہی صحیح روایت ہے، اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ عام عمامہ کا یہی قول ہے، مگر بال اتفاق اس میں ایک شرط یہ ہے کہ پیشانی رکھنے سے زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان النبی ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اس جگہ ایک قید ضروری ہوگی کہ عمامہ کا پیچ پیشانی پر ہو، اگرچہ پیشانی کے تھوڑے سے حصہ پر ہو، کیونکہ اگر وہ پیچ صرف سر پر ہوا اور اسی پر سجدہ ہو اور پیشانی کچھ نہیں ملتی ہو تو وہ سجدہ جائز نہ ہوگا۔ ت۔ اور فتح القدیر میں تجنیس کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہوگا، بیہیٰ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں عبد اللہ بن محرز ضعیف ہے اور جابرؓ کی سند میں عمرو بن شمر ضعیف ہے، اور ابو جہم نے کہا ہے کہ اس کی حدیث منکر ہے، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت ابن عباسؓ اور ابن ابی اوفیٰؓ دونوں کی اسناد عمدہ اور جدید ہیں، اور ان کی وجہ سے جو روایت ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔ مع۔

ابن ابیہام نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث اس طرح نقل کی ہے، کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا ہے حدیث ابو یعلیٰ الحسین بن محمد الزبیری حدیث ابو الحسن عبد اللہ بن موسیٰ الحافظ الصوفی الحدادی حدثنا لاحق حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن فیروز المصری حدثنا بقیہ بن الولید حدثنا ابراہیم بن اوہم عن ابیہ اوہم بن منصور العلجی عن سعید بن حبیر عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ کان یسجد علی کور عمامتہ، یعنی رسول اللہ ﷺ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، اور طبرانی کی ابن ابی اوفیٰؓ کی روایت میں ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ آپ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، ابن عدی نے کمال میں حضرت جابرؓ سے اسکی اسناد سے روایت کی ہے جس میں عمرو بن شمر عن جابر انحضری ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اور حافظ ابوالقاسم تمام بن محمد ارازی نے فوائد میں کہا ہے حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن اخینا ابو بکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سدید بن عبد العزیز بن عمر عن دافع ابن عمرؓ ان النبی ﷺ کان، یسجد علی کور العمامة، و مصنف نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا ہے ویروی انه علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبرذھا، اور یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ﷺ نے ایک ایسے کپڑے میں نماز پڑھی کہ اس کے زائد حصے سے زمین کی گرمی اور ٹھنڈک سے خود کو بچاتے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شعیبہ نے روایت کی ہے حدثنا شریک عن حسین بن عبد اللہ عن عکرمۃ عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ صلی فی ثوب الخ، اور اس حدیث کو احمد و ابو یعلیٰ و طبرانی اور ابن عدیؓ نے روایت کیا ہے، لیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کیا اور کہا ہے کہ میرے نزدیک اس کی حدیث کمبھی جائے کیونکہ اس کی کوئی حدیث بھی منکر نہیں پائی گئی۔

میں کہتا ہوں کہ بیہیٰ نے سنن میں حسن بن بصریؓ سے روایت کی ہے صحابہ کرامؓ اس طرح سجدہ کرتے تھے کہ ان کے ہاتھ ان کے کپڑوں میں ہوتے تھے، اور ان میں سے کچھ اپنے عمامہ پر بھی سجدہ کرتے تھے، بخاریؒ نے تعقیبات ذکر کیا ہے کہ حسنؒ نے

کہا ہے کہ قوم یعنی صحابہ کرامؓ اپنے عماموں اور ٹوپوں پر سجدہ کرتے تھے اور اس طرح سے بھی کہ ان کے ہاتھ ان کی آستینوں میں ہوتے، اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس طرح جو کچھ نماز پڑھی وہ سب رسول اللہ ﷺ سے معلوم کر کے اور آپ کی اجازت سے پڑھی ہوگی اور یہ عمل ان کا خاص نہیں بلکہ عام تھا۔

صحاح ستہ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ انتہائی گرمی کی حالت میں نماز پڑھتے اور جب ہم میں سے کوئی اپنے چہرہ کو زمین پر گرمی کی وجہ سے نہیں رکھ سکتا تھا تو اپنا کپڑا اس پر بچھا کر سجدہ کرتا اس تفصیل کی بناء پر وہ ضعیف حدیثیں بھی قوی ہو گئیں کیونکہ ان کے ضعیف ہونے کی معنی یہ نہیں تھی کہ وہ بے اصل اور باطل تھی بلکہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو معتبر شرطیں ہو کر تھیں ان کے نہ ہونے سے اس بات پر یقین نہ ہو سکا کہ واقعہ ایسا ہی تھا مثلاً رسول اللہ ﷺ نے عمامہ کے بیچ پہ سجدہ کیا اور روایت بھی کئی طریقوں سے پائی گئی اور صحاح ستہ میں حضرت انسؓ کی یہ روایت آئی اور حضرت حسنؓ سے صحابہ کرامؓ کے یہ افعال عمومی طریقے سے پائے گئے ان روایتوں کی بناء پر یہ گمان قوی ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت ثابت ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہوا ہو تو ایسے کپڑے پر سجدہ جائز ہے، پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاضل حصے پر نماز پڑھنے میں کوئی چیز جواز سے مانع نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اعضاء سجود میں سے صرف پیشانی کے بارے میں یہ حکم ہے نہ کہ وہ زمین سے متصل ہو باقی میں نہیں، اس مسئلے پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ نعلین میں نماز پڑھنا صحیحین میں ہے، اور ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک پاؤں کی طرح ہاتھوں میں بھی زمین سے ملا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک پیشانی میں ضروری ہے، پہلی حدیث کی بناء پر الصق جھٹک و انك من الارص یعنی زمین سے اپنی پیشانی اور ناک کو ملا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اپنی پیشانی کو زمین سے اونچی اس لئے نہ رکھو کہ اس میں مٹی نہ لگ جائے بلکہ اس کا خیال کئے بغیر زمین سے لگا دو جیسا کہ حضرت ربیعؓ کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسی میں حضور ﷺ نے فرمایا توب جیسک یعنی اپنی پیشانی میں مٹی لگاؤ اور دوسری دلیل میں حضرت خیابؓ کی حدیث ہے کہ ہم لوگوں نے ریت کے جلنے کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے پہلے ہی وقت میں نماز پڑھنے کا حکم باقی رکھا اور اس سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر وقت میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کیا ہے اس کا تعلق پیشانی کو بغیر کسی حائل چیز کے زمین سے لگانے میں کچھ نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ ایک کپڑا تہہ کر کے بچھالیا جاتا تو امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہوتا۔ م۔

اور اگر آستین سے کسی نے کلام پاک کو چھوا تو جائز نہیں ہوگا جیسا کہ براہ راست ہاتھ سے چھونا جائز نہیں ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو بقول اصح یہ جائز نہیں ہے اگرچہ مرغیائی نے اس کے جائز ہونے کو صحیح کہا ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اگر زمین پر ہاتھ رکھ کر اس پر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوگی، لیکن جائز نہ ہونا ہی ترجیح کے لائق ہے۔ تجنیس میں ہے کہ اگر چھوئے پتھر پر سجدہ کیا اس طرح سے کہ پیشانی کا زیادہ حصہ زمین پر ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، اور گھٹنے کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی میں سے جتنی مقدار واجب ہے وہ اس پر نہیں لگے گی۔ مختصر الفتح۔

ویدی ضعیفہ لقولہ علیہ السلام: وابد صعیک، وروی وابد من الإبداد، وهو المذ، والأول من الإبداء وهو الإظهار، ویجافی بطلہ عن فخذیہ، انه علیہ السلام کان إذا سجد جافی حتی ان یہمة لو ارادت ان تمر بین یدیه لممرت، وقیل: إذا کان فی صف لا یجافی کیلا یؤذی جاره

ترجمہ اور اپنے دونوں بازو ظاہر کرے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اپنے دونوں بازو کو ظہر کرو۔ اور دوسری روایت یہ بھی ہے ابد صعیک یعنی یہ ابداد مصدر سے جس کے معنی کھینچ کر رکھنے کے ہیں، کہ اپنے بازو کو ظاہر کرو۔ اور

اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے دور رکھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو دور کر دیتے یہاں تک کہ اگر بکری کا بچہ اس کے درمیان سے گزرتا چاہے تو گزر جائے، اور یہ کہا گیا کہ جب جماعت کی صف میں ہو تو بازو کو دور نہ کرے تاکہ پڑوسی کو تکلیف نہ پہنچائے۔

توضیح۔ سجدہ میں دونوں بازو کشادہ رکھے، حدیث سے استدلال، پیٹ کو رانوں سے دور رکھے

ویدی صبیحہ لقولہ علیہ السلام وابد صبیح الح

کہ اپنے دونوں بازو ظاہر کرے یعنی کشادہ کر دے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ابد صبیح کہ اپنے دونوں بازو ظاہر کر دے۔ یہ حدیث نہیں ہے۔ لیکن عبدالرزاق نے کہا ہے أخبرنا سفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال: رأی ابن عمر وأنا أصلي لا اتجافی عن الأرض بدراعی، فقال یا ابن أخی! لا تبسط بسط السبع وادعم علی راحتیک، وابد صبیح، فإنک إذا فعلت ذلك سجد کل عضو مک، یعنی آدم ابن علی البکری نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ مجھے اس حال میں دیکھا کہ میں اس طرح نماز پڑھتا تھا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشادگی نہیں دیتا تھا تو فرمایا اسے ہتھکچے اور بندوں کی طرح مت بچھاؤ۔ اور اپنی ہتھکیوں پر ٹیک لگاؤ اور اپنے بازوؤں کو کشادہ کر دو کیونکہ جب تم نے اس طرح کر لیا تو تمہارا ہر عضو سجدہ کی حالت میں ہو گیا۔ اس حدیث کے بن حبان وحکم نے لا تبسط سے مرفوع کر دیا، اور بجائے ابد صبیح کے حاف عن صبیح ہے ان دونوں کے معنی ایک ہی ہیں۔ فح۔

ویروی وابد من الإبداء، وهو المذ، والأول من الإبداء وهو الإظهار الح

اور بعض مشائخ نے دوسری طرح بھی اس کی روایت کی ہے، یعنی پہلے روایت میں الإبداء سے ابداء ہے یعنی ظاہر کرو۔ اور اس دوسری روایت میں ابداء سے ابداء بتشدید ابدال ہے جس کے معنی امد کے ہیں یعنی اپنی بازو کھینچے ہوئے رکھو۔ ف۔ اس جگہ مراد حدیث کی روایت کرنی نہیں ہے، لہذا مثنیٰ کا یہ اعتراض کہ یہ کسی حدیث میں نہیں ہے ختم ہو گیا۔ م۔

ویحافی بطه عن فحديه، لأنه عليه السلام كان إذا سجد جافى حتى الح

اور اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے جوف دے یعنی دور کر دے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اس کی جوف خلافتی پیدا کر دیتے کہ اگر بکری کا بچہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گزرتا چاہتا تو گزر جاتا۔ ف۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ جہ۔ چھوٹی بکری یا بھیڑی کو کہتے ہیں۔ اور حاکم و طبرانی کی روایت میں بھیمۃ ہے۔ پہلے حرف کے پیش اور دوسرے کے زبر کے ساتھ بصیغہ تغیر یعنی بھیڑی بکری کا بچہ اور کہا گیا ہے کہ قول صحیح ہے۔ مفع۔

وقبل إذا كان في صف لا يحافی کیلا یؤدی حاره الح

اور کہا گیا ہے کہ اگر نمازی صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو پھیل کر یا جوف دے کر نہ رکھے تاکہ پڑوسی کو اس سے تنگی اور تکلیف نہ ہو۔ ف۔ اس میں استدلال بہتر طریقہ سے یوں ہے کہ برائے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب سجدہ کرو تو دونوں ہتھکیاں رکھو اور دونوں کہنیں اونچی کر دے۔ اس کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے۔ عبد اللہ ابن مک، یعنی ابن محسن نے کہا ہے کہ جب نماز پڑھتے ہیں سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں کے درمیان اتنا فاصلہ کر دیتے کہ دونوں ہاتھوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ اس کی روایت بخاری و مسلم دونوں نے کی ہے۔ اور حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث میں ہے ادا صلی حیح یعنی جب نماز پڑھتے (یا سجدہ کرتے) تو اپنے دونوں ہاتھوں کو پہلوؤں سے جدا کر کے، نند بازو کے کر دیتے تھے۔ اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب سجدہ کرے تو

کتنے کی طرح اپنی بازو نہیں نہ بچھائے۔ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔

اور ہاتھوں کو بغل سے علیحدہ کر کے رکھنے کے بارے میں حضرت ابو حمید ساعدی کی سند سے ترمذی اور نسائی میں مذکور ہے۔ اور وائلؒ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے تھے۔ اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے، جیسا کہ چاروں سنن میں ہے۔ اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور حضرت ابن عمرؓ سے ابو داؤد میں ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ آدمی اٹھتے وقت زمین پر ہاتھوں کو ٹیکے۔ اور بخاری میں ایک صحابی کا حال بیان کیا ہے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے سجدہ کرتے وقت گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے۔ اور ابن عمرؓ سے مرفوعاً ایک روایت ابو داؤد اور نسائی میں ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں۔ اس لئے جب چہرہ رکھے تو انہیں بھی رکھے اور جب اٹھائے تو انہیں بھی اٹھائے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس باب میں اتنی باتیں اور دلیلیں کافی ہیں۔ یہ بات جاننے کے مآق ہے کہ مذکورہ احادیث سے کچھ ثبوت ہو اور مختلف حالات میں ہیں۔ ائمہ مجتہدین کو حالات کا علم ہوا ہے۔ لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک مجتہد نے بعض حالت اولے قرار دیا ہے اور اسی کو اختیار کر لیا مثلاً پہلے گھٹنوں کو رکھنا پھر ہاتھوں کو رکھنا سجدہ کرتے وقت اولیٰ ہے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے مطابق کہ اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع کیا ہے۔ لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ یہ منافعت طاقت والوں کے لئے اور تنزیہی طور پر ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا ثابت ہے اس زمانہ میں جب کہ آپ کی عمر زیادہ ہو گئی تھی۔ لہذا مذہب مختار یہ ہوا کہ طاقتور شخص پہلے گھٹنے پھر ہاتھ رکھے۔ لیکن کمزور شخص کے حق میں دونوں باتیں برابر ہیں بلکہ کمزوری کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کے فعل کے مطابق عمل کرنا ہی اولیٰ ہے۔ اتنی باتیں معلوم ہونے کے بعد یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ گذشتہ علماء نے ان معنوں کے بغیر ہی اپنے امام کے قول مختار کے علاوہ دوسری باتوں کو مکروہ، متروک اور ناجائز قرار دیا اور صرف ایک ہی حالت پر اکتفاء کر لیا جو اپنی جگہ غلطی ہے۔ م۔

ويوحه أصابع رجليه نحو القبلة، لقوله عليه السلام إذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه، فليوجه من أعصانه القبلة ما استطاع، ويقول في سجوده سبحان ربى الأعلى ثلاثاً، وذلك أدناه لقوله عليه السلام: وإذا سجد أحدكم فليقل فى سجوده سبحان ربى الأعلى ثلاثاً وذلك أدناه، أى أدنى إكمال الجمع، ويستحب أن يزيد على الثلاث فى الركوع والسجود بعد أن يختم بالوتر، أنه عليه السلام كان يختم بالوتر، وإن كان إماماً لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدى إلى التسفير

ترجمہ:- اور اپنے پیروں کی انگلیوں کو قیوں کی طرف موڑ دے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مؤمن سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو اپنے اعضاء بدن کو قبلہ کی طرف رکھے۔ اور سجدہ کی حالت میں کہے سبحان ربى الأعلى تین بار اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔ اور یہ بات مستحب ہے کہ رکوع اور سجود میں تین بار سے زیادہ کہے مگر طاق عدد پر ہی ختم کرے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ بھی طاق عدد پر ختم کرتے تھے، لیکن اگر نمازی امام ہو تو وہ اتنا زیادہ نہ کہے کہ مقتدیوں کو جبر محسوس ہو پھر وہ بھاگنے لگیں گے

توضیح:- انگلیوں کے سرے قبلہ رخ رہیں، حدیث سے دلیل سجدہ میں سبحان ربى الأعلى کہنا، دلیل

ويوحه أصابع رجليه نحو القبلة الح

اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو قبلہ کی طرف موڑ دے۔ ف۔ جیسا کہ ابو حمید ساعدی اور ابن عمرؓ اور دوسروں کی سند بخاری میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ فعل ثابت ہے۔ اس جگہ مصنفؒ یہ قول ذکر کیا ہے۔

لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا سَجَدَ الْمُؤْمِنُ سَجْدَةً كُلُّ عَضْوَةٍ مِنْهُ
يَعْنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ اس فرماں کی وجہ سے کہ مؤمن جب سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے اس لئے جہاں تک
ممکن ہو اپنے اعضاء کو قبلہ کی طرف متوجہ رکھو۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔

وَيَقُولُ فِي سَجْدَةٍ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَىٰ وَلِذَلِكَ أَدْنَاهُ الْخ
اور سجود کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کمتر مقدار ہے۔ ف۔ علماء نے کہا ہے کہ اس سے کم کر دینا
یا بالکل چھوڑ دینا بھی مکروہ ہے۔ ف۔ لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخ، رسول اللہ ﷺ کے اس فرماں کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی
جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربی الاعلیٰ تین بار کہے اور یہ کمتر مقدار ہے۔ ف۔ لیکن اس جگہ اعتراض ہوا کہ حدیث مذکور
میں تو کہیں بھی جمع اور کمال جمع ہونے کا کوئی ذکر نہیں ہے پھر بھی ایسی تفسیر کیوں کی گئی۔ تو اس کا جواب اور مزید تحقیق رکوع کی
بحث میں پہلے گزر چکا ہے اسی کا یہ ٹکڑا ہے لہذا اوپر ہی کی بحث یہاں بھی ہوگی۔ واضح ہو کہ حدیث میں وَلِذَلِكَ أَدْنَاهُ میں ۴ کی
ضمیر او فی السجود کی طرف موٹ رہی ہے اور یہ ظاہر ہے مگر اس لئے نہیں پھیری گئی ہے کہ بالاتفاق تمام تسبیحات سنت
ہیں۔ ذیہ مافیہ۔ م۔

وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يَزِيدَ عَلَى الثَّلَاثِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ بَعْدَ أَنْ يَخْتِمَ بِالْوُتْرِ الْخ
اور مستحب یہ ہے کہ رکوع و سجود میں تین تین بار سے زائد تسبیحیں پڑھی جائیں مگر عدد طاق پر ختم کی جائیں۔ ف۔ یعنی اس
طرح ختم کرنا بھی مستحب ہے۔ اور اس زیادتی کے جائز ہونے میں تمام ائمہ متفق ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی نماز
رسول اللہ ﷺ کی نماز سے زیادہ مشابہ بتائی گئی ہے جن کی زیادتی کا انداز دس تک لگایا گیا ہے۔ اور طاق عدد پر ختم کرنے کی دلیل یہ
حدیث ہے کہ لَآئِهَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَخْتِمُ بِالْوُتْرِ كَهَ خُودِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عِدَّةً طَاقًا پُر ہی ختم کرتے تھے۔
ف۔ لیکن اس حدیث کا پتہ معلوم نہ ہو سکا۔ ف۔ ابتہ عدد طاق کے مستحب ہونے میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ
طاق عدد کو پسند کرتا ہے۔ اس بات کا بھی غلط ہونا چاہئے کہ تسبیحات تو خود ہی عموماً طاق بار پڑھی جاتی ہیں اور یہ عام احادیث کے
حکم میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے حکم میں داخل نہیں ہے جیسے نفل نمازیں دور کعتیں چار کعتیں غور
کا مقام ہے۔ اور یہ حضرت عمر ابن عبدالعزیزؒ جو رکوع میں دس تک کہتے تھے تو یہ دراصل گننے والے کا اپنا اندازہ ہے کیونکہ یہ ممکن
ہے کہ وہ آہستہ آہستہ خشوع و خضوع کے ساتھ پانچ بار ہی کہتے ہوں۔ م۔

وَأِنْ كَانَ إِمَامًا لَا يَزِيدُ عَلَى وَجْهِ يَمَلُّ الْقَوْمَ حَتَّى لَا يُزِيدَ إِلَى التَّسْفِيرِ الْخ
یعنی زیادتی کی کوئی حد نہ ہونڈ تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے، کیونکہ امام اگر دیر تک پڑھتا رہے گا تو مقتدی حضرات اپنی
مجبوریوں سے گھبرا کر جماعت سے بھگنے لگیں گے بالآخر جماعت میں مختصر افراد رہ جائیں گے۔ اور یہ فعل حرام ہوگا۔ جو ایک
مستحب پر عمل کرنے کے نتیجے میں ہوگا۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ کے مسلمانوں پر اور ان کے احوال پر صد افسوس ہے کہ
آپس میں تقلید و عدم تقلید کے مسائل سے مستحبات تلاش کر کے آپس میں نفرت حرام اور نفق حرام اور اگلے بزرگور کی غیبت
اور آپس میں حرام غیبت کے علاوہ مختلف اقسام کے اتنے فساد پکارتے رہتے ہیں۔ حالانکہ اگر کسی نے ان کے ارشاد و ہدایت کرنے
کو مان لیا تو اس نے مستحب فعل کا ثواب پایا۔ اور اگر ان کے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و نفرت میں شرکت کی تو مختلف حرام کاموں
کے کرنے پر عذاب پانے کا مستحق بھی ہوا۔ اور یہ حرکتیں علم و ثقافت میں شامل نہیں ہیں بلکہ جہالت اور غبوت کا نتیجہ ہے۔
فالعياذ باللہ۔

ثُمَّ تَسْبِيحَاتُ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ سَنَةٌ، لَأَنَّ النَّصَّ تَسْبِيحَاتَهُمَا دُونَ تَسْبِيحَاتِهِمَا، فَلَا يَزَادُ عَلَى النَّصِّ، وَالْمَرْأَةُ
تَحْتَضُّ فِي سَجْدَتِهَا وَتَلْزُقُ بَطْنَهَا بِحُذْيِهَا، لَأَنَّ ذَلِكَ اسْتَرْلَهَا، قَالَ ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ، وَيَكْبِرُ لِمَا رَوَيْنَا، فَاذَا اطْمَأَنَّ

حالسا کبر وسجد لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي. ثم ارفع راسك حتى تستوي جالسا ولولم يستوي حالسا وكبر وسجد احري احراہ عند أبي حنیفہ و محمدؑ، وقد ذكرناه.

ترجمہ - پھر رکوع اور سجود کی تسبیحات کہنا سنت ہے کیونکہ حدیث ان دونوں (رکوع و سجود) ہی کو شامل ہے، اور ان کی تسبیحات کو شامل نہیں ہے، اس لئے نص سے شامل شدہ مضمون پر زیادتی نہیں کی جائے گی، اور عورت پست ہو جائے گی اپنا سجدہ ادا کرتے وقت، اور اپنی پیٹ کو اپنی رانوں سے ملے گی، کیونکہ ایسا کرنا اس کے حق میں زیادہ پردہ ہے، مصنفؒ نے کہا، پھر نمازی اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کہے اس حدیث کی بناء پر جو کہنے پہلے بیان کر دی ہے، پھر جب اطمینان کئے ساتھ بیٹھ جائے تو تکبیر کہے اور سجدہ کرے رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی بناء پر جو اعرابی کی حدیث میں گزر چکا ہے کہ تم اپنا سر اٹھ دو یہاں تک کہ سیدھے بیٹھ جاؤ، لیکن اگر سیدھا نہیں بیٹھا اور فوراً تکبیر کہدی اور دوسرا سجدہ کر لیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہو گا اور یہ بات ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

توضیح :- سجدہ سے اٹھ کر دوسرے سجدہ میں جانے کی صورت

ثم تسبیحات الركوع والسجود ستة، لان النص تناولهما دون تسبیحاتهما الح رکوع اور سجود میں ان کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ ف۔ اکثر علماء کے نزدیک۔ ع۔ لان النص الخ کیونکہ نص رکوع و سجود کو شامل ہے، ان کی تسبیحات کو نہیں۔ ف۔ اس لئے ان دونوں کی تسبیحات فرض نہیں ہوئیں، اس بناء پر امام اعظمؒ کے شاگرد ابو مطیع بھی کا یہ قول ضعیف ہو گیا کہ تین تین تسبیحات کہنا بھی فرض ہیں، کیونکہ نص میں تو صرف رکوع اور سجود کا حکم ہے جبکہ یہ تسبیحات ان سے زائد عمل ہیں۔

فلا یزاد علی النص الح لہذا نص پر زیادتی نہیں کی جائے گی۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے مذکورہ دلیل کی بناء پر ہم نے یہ فرض کر لیا کہ یہ تسبیحات فرض نہیں ہیں مگر اس سے یہ بات کس طرح ثابت ہوئی کہ یہ سنت ہیں کیونکہ یہ تو ممکن ہے کہ یہ واجب ہوں جس کی یہ دو دلیلیں ہو سکتی ہیں

نمبر ۱۔ رسول اللہ ﷺ نے ان پر بھیجی فرمائی ہے اور یہ بات واجب ہونے کی دلیل ہے۔
نمبر ۲۔ آپ ﷺ نے اس کا حکم فرمایا ہے اجعلوها کہہ کر، یعنی مسحان ربی العظیم کے بارے میں فرمایا کہ اسے رکوع میں کرو (رکوع کی حالت میں ادا کرو) اور مسحان ربی الاعلیٰ کی بارے میں فرمایا کہ اسے سجدہ میں رکھو (سجدہ کی حالت میں کہو) ہذا یہ امر کا صیغہ ہوا جس کا اثر وجوب کا ہے، ہاں اس وقت وجوب نہ ہو گا جبکہ خلاف کے لئے کوئی دوسری دلیل موجود ہو، اور اس جگہ وجوب کے خلاف کی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعظیم دیتے وقت سے بیان نہیں کیا گیا ہے اس طرح یہ بات معصوم ہوئی کہ مذکورہ حکم استحباب کے طور پر ہے، علماء نے کہا ہے تین بار سے کم کرنا بالکل چھوڑ دینا مکروہ ہے، اب اس جگہ اس کے مستحب ہونے کی تصریح کر دی تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ اس کراہت سے مراد تنزیہی ہے۔ الخ۔

اس جگہ تحقیق یہ ہے کہ مذکورہ اذانہ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ سجود کی کمتر مقدار ہے، پھر یہاں احتمال نمبر ۱۔ یہ تین تسبیحات ہی شرط ہیں اور یا نمبر ۲۔ تسبیحات کی مقدار کا ہونا ہی کافی ہے تو جب ہم نے اعرابی کی حدیث میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس میں صرف یہی بات مذکور ہے کہ تین تسبیحات کی مقدار عتدال واجب ہے، اس سے ثابت ہوا کہ یہ تسبیحات خود سنت ہیں، اور حدیث السعدی میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین مرتبہ مسحان اللہ و محمدہ کہنے کی مقدار ٹھہرتے تھے جیسا کہ ابو داؤد نے روایت کی ہے۔

والمرأة تنقص في سجودها وتلزم بطلها بفحديها الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لان ذلك الح کیونکہ ایسا کرنا اس کے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ ف۔ یعنی عورت کو ایسے حکم دینے کی مصحت یہ ہے، یہاں تک ایک سجدہ ہو۔

قال ثم يرفع رأسه، ويكبر لما روينا الح

پھر سجدہ سے پٹا سر اٹھائے اور تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی سر اٹھاتے ہوئے کہے، لما روينا اس دلیل سے جو ہم نے حدیث بیان کر دی ہے۔ ف۔ یعنی جھکے ہوئے تکبیر کہتے ہوئے لقوله عليه السلام الح اس دلیل کی وجہ سے جو رسول اللہ ﷺ نے حدیث اعرابی میں فرمایا ہے۔

لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي ثم ارفع رأسك حتى تستوي حالسا الح

یعنی اعرابی کو اس طرح تعلیم دی کہ پھر سجدہ سے تم پٹا سر اٹھو کہ سیدھے بیٹھ جاؤ، اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ یہ قوم کہلاتا ہے، اور قول صحیح کے مطابق یہ وجہ ہے، لیکن مشائخ نے امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اسے واجب نہیں جانا ہے، اس بناء پر مصنف نے فرمایا ہے ولولم يستوي الح یعنی اگر نمازی پورا نہیں بیٹھ بلکہ تکبیر کہہ کر دوسرا سجدہ بھی کر لیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اتنا ہی اس کے سنے کافی ہو گیا، یہ بات ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ بلکہ اگر تکبیر بھی نہیں کہی تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی کافی ہو گا کیونکہ یہ قوم سنت ہے۔

وتكلموا في مقدار الرفع، والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لايحور، لانه بعد ساحدا وان كان الى الحلو اقرب حار، لانه بعد حالسا، فتحقق الثابتة. قال فاذا اطمأن ساحدا كبيرا، وقد ذكرناه، واستوى قائما على صدور قدميه، ولا يقعد ولا يعتمد بيديه على الارض

ترجمہ۔ اور مشائخ نے اس بات میں کلام کیا ہے کہ کس قدر سر اٹھائے، تو اس میں قول اصح یہ ہے کہ اگر سر اٹھ کر سجود سے زیادہ قریب ہو تو یہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ اسے سجدہ کرنے کی حالت ہی میں شمار کیا جاتا ہے، اور گروہ بیٹھنے کی زیادہ قریب ہو تو صحیح ہو گا کیونکہ سے بیٹھنے والا شمار کیا جاتا ہے، لہذا دوسرا سجدہ ثابت ہو گیا، پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کر لے تو تکبیر کہے، اور یہ بات ہم نے پہلے بھی بتادی ہے، اور اپنے پنجوں کے بل سیدھا کھڑ ہو جائے، اور اپنے ہاتھوں کو زمین پر رکھ کر ٹیک نہ لگائے۔

توضیح۔ دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی مقدار

وتكلموا في مقدار الرفع، والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لايحور الح

اور مشائخ نے سر کے اٹھانے کی مقدار کے بارے میں کلام کیا۔ ف۔ یعنی کوئی شخص سجدہ سے اٹھ کر پورا ٹھیک نہیں بیٹھنے مگر پہلے سجدے سے دوسرے سجدے میں جاتے وقت امتیاز کے سنے کس قدر سر اٹھ کر دوسرا سجدہ کرے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ والاصح انه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ شرح اصطحاوی میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت بھی ہے۔ ف۔ یہی قول اصح ہے۔ لکھنؤ۔ بن اہمام نے کہا ہے کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر قوم یا جلسہ میں نمازی نے اپنی پیٹھ سیدھی نہیں کی تو وہ گنہگار ہے، جیسے کہ اس سے پہلے مدلل گندہ چکا ہے۔ ف۔ اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم سجود میں اعتدال کرو اور تم میں سے کوئی بھی اپنے بازو کتے کی طرح نہ بچھائے، پانچوں ائمہ حدیث نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت براء بن عازبؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا رکوع کرنا اور سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کے درمیان کا وقفہ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب تقریباً برابر ہوا کرتے تھے سوائے قیام اور قعدہ کے (ان میں بہت دیر ہوتی) بخاری اور مسند دونوں نے اس کی روایت کی ہے، ہذا بھی واجب ہوا کہ اعتدال کے ساتھ بیٹھ کر ہی دوسرا سجدہ کرے۔

قال فاذا اطمأن ساجدا كبيرا، وقد ذكرناه الح

پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کر لے تو تکبیر کہے۔ ف۔ پھر یہ کس طرح معلوم ہو کہ اس حالت میں اطمینان ہو گیا تو اس کے نئے تسبیح کی مقدار کا اندازہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہی مقدار سب سے کمتر ہے، پھر جبکہ سجود اور جلسہ تقریباً برابر تھے تو اس میں بہتر یہ ہے کہ جلسہ میں دو تسبیح تک انتظار کرے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ایک تسبیح کی مقدار ضروری ہے، یہاں تک کہ ایک رکعت پوری ہو گئی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ نماز کے نئے پہلے تکبیر تحریمہ پھر شاہ پھر تعوذ، اس کے بعد رکعت پوری کرنے کے لئے پہلے تسبیہ پھر قراءت قرآن پھر تکبیر کے ساتھ رکوع اس میں تسبیحات رکوع پھر سمع اللہ کہتے ہوئے سر اٹھا کر قومہ اور ربنا للک الحمد، پھر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ پھر اس میں اس کی تسبیحات پھر اٹھ کر جلسہ پھر دوسرا سجدہ، پھر تکبیر کہتا ہوا سر اٹھائے، دوسری رکعت میں کھڑے ہوتے وقت یہ صورتیں ہوتی ہیں کہ اٹھ کر کچھ دیر بیٹھ کر کھڑا ہوا بغیر بیٹھے ہوئے سیدھا کھڑا ہوئے، پھر زمین پر ہاتھ ٹیک کر اٹھے یہ زمین پر ہاتھ نہ ٹیکے، ان دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوئے اٹھے۔

و استوی قانما علی صدور قدمیه، ولا یقع ولا یعتمد بیدیه علی الارض الح

اپنے پنجوں کے بل سیدھا کھڑا ہو جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ سجدہ سے سر اٹھا کر ہاتھوں کو گھٹنوں کے اوپر رکھے اور پنجوں کے بل سیدھا کھڑا ہو جائے، اور یہ بہتر صورت ہے اس شخص کے لئے جس میں جسمانی طاقت موجود ہو وہ نہ بیٹھے، جیسا کہ شوافع کے نزدیک جسہ استراحت ہے، اور اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر نہ ٹیکے۔ ف۔ یہ صورت مستحب ہے اس وقت جبکہ عذر نہ ہو۔ الحجر۔ بلکہ ٹیک کے لئے رانوں پر ہاتھ رکھ لے۔ الحیظ۔

وقال الشافعی یجلس حلۃ حقیفة ثم یمسح معتمد اعلی الارض لان النبی علیہ السلام فعل ذلک ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی علیہ السلام کان یمسح فی الصلوۃ علی صدور قدمیه ومارواه محمود علی حالۃ الکبر ولان هذه قعدة استراحة والصلاة ما وضعت لها۔

ترجمہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑی سی بیٹھ کر کے زمین پر ٹیک لگا کر اٹھے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے، اور ہماری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں پنجوں کے بل اٹھا کرتے تھے، اور امام شافعیؒ نے جو روایت بیان کی ہے وہ بڑھاپے کے دنوں پر محمول ہے، اور اس جسہ کا مختار نہ ہونا اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ استراحت اور آرام کا قاعدہ ہے، جبکہ نماز استراحت کے لئے وضع نہیں کی گئی ہے۔

توضیح:- سجدہ سے قیام کی طرف جانے کی کیفیت، دلیل شافعیہ، دلیل حنفیہ

وقال الشافعی یجلس حلۃ خفیفة ثم یمسح معتمد اعلی الارض الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ ف۔ جس کو ملک بن الحویرثؓ نے روایت کیا ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کے علاوہ سنن اربعہ کے محدثین نے بھی روایت کیا ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہیں ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس وقت بیٹھنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، اختلاف اس معاملہ میں ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کون سی بہتر اور مختار ہے، تو اس میں تحقیق یہ ہے کہ جو شخص قوی و جوان ہو وہ سجدہ ثانیہ کر کے پہلی یا تیسری رکعت کے جدران پر ہاتھ رکھ کر ٹیک دے کر کھڑا ہو، اور یہ زمین پر ہاتھ نہ رکھے، جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے، نہی ان یعتمد الرجل علی بیدیه اذا بهض فی الصلوۃ، یعنی حضرت ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا

ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان السبی علیہ السلام کان یہض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ الخ

اور ہماری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں بچوں کے بل اٹھا کرتے تھے۔ ف۔ ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اسے خالد بن یاس عن صالح مولی الثومہ عن ابی ہریرہؓ روایت کیا ہے، لیکن خالد بن یاس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ان کی سخری زندگی میں ان کے حفظ میں خلل آگیا تھا، ترمذی نے اس کی روایت کے بعد کہا ہے کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے، یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے، اس قول کی تائید بھی ہوئی ہے اس طرح سے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو یہ کہ اسی پر اہل علم کا عمل ہے، دوسرے یہ کہ ابن ابی شیبہؒ نے ابن مسعودؓ سے کی کہ یہ ابن مسعودؓ اپنے بچوں کے بل اٹھتے اور کچھ بیٹھتے نہ تھے، اسی طرح حضرت علیؓ و عمرو بن عمروؓ و ابن الزبیرؓ سے روایت کی ہے، اور شعبیؒ سے روایت کی کہ حضرت عمروؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ نماز میں اپنے بچوں کے بل اٹھا کرتے تھے، اور ابو عیاشؓ سے روایت کی کہ میں نے بہت سے صحابہ کرامؓ کو پایا کہ وہ جب پہلی رکعت یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے سر اٹھاتے تو کچھ دیر بھی نہ بیٹھتے اور ویسے ہی کھڑے ہو جاتے، عبد الرزاقؒ نے اسی کی حضرات ابن مسعودؓ ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اکابر صحابہ کرامؓ سب اسی پر متفق ہیں، اور مالک بن الحویرثؒ کی یہ نسبت یہ حضرات رسول اللہ ﷺ کے ساتھ زیادہ حاضر باش تھے، لہذا ان ہی حضرات کی بات مقدم مانی جائے گی، اور اسی وجہ سے اہل علم کا اسی پر عمل بھی رہا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی ابھی بتادی گئی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے منع فرماتے تھے، جب کہ ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت وائل بن حجرؒ کی حدیث میں یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے، اس بناء پر مذکورہ تمام روایتوں میں توفیق دینا لازم ہے۔ ف۔

وما رواہ محمود علی حالۃ الکبر ولان ہذہ قعدۃ استراحة والصلوۃ ما وضعت لہا الخ

اور امام شافعیؒ نے مالک بن الحویرثؒ کی حدیث میں جو روایت کی ہے، یعنی یہ کہ جلسہ خفیفہ کا ثابت ہونا تو وہ رسول اللہ ﷺ کے بڑھاپے کی حالت پر محمول ہے۔ ف۔ اس کی تائید میں یہ جہد بھی ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کی بجائے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا آپ ﷺ کی آخری زندگی میں بدن میں تغیر آجانے کی صورت میں ثابت ہے۔ م۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم مجھ سے رکوع و سجود میں بڑھنے کی کوشش نہ کرو اور جدی نہ کرو کیونکہ میرا بدن ڈھیدا ہو گیا ہے ایسی صورت میں میں تم سے کہوں بڑھ سکتا ہوں، میں جس حالت میں بھی ہوں گا تم مجھے بالو گے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، صحابہ اور تابعینؒ کے علاوہ ابن المنذرؒ نے فقہاء میں سے ابو الزناد و ثوری و مالک و احمد و انطقیؒ کا بھی یہی قول بیان کیا ہے، اور ابو انطقیؒ مروزی و شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر نمازی کمزور ہو تو جلسہ استراحت کر لے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مذکور کے بعد پھر کچھ اختلاف باقی نہ رہا، حمید الدینؒ نے شمس الائمہؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے جواز میں نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہرے نزدیک جائز ہو گا اور اگر نہیں کیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جائز ہو گا۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ظہیر یہ میں تو اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے۔ ہ۔ اب یہ بات صاف ہو گئی کہ اس جلسہ استراحت کرنے کی وجہ سے جس کسی نے بھی سجدہ سہو کو لازم ہونے کو کہا ہے وہ بالکل ضعیف قول ہے، اور یہ سجدہ کیوں کر لازم آسکتا ہے حالانکہ بالاجماع رسول اللہ ﷺ سے یہ جسے ثابت ہے، اگرچہ اس کی یہ تاویل بھی کی جاتی ہے کہ یہ شخص کی وجہ سے تھا، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ جلسہ ضعیف آدمی کے لئے سنت کے طور پر جائز ہے اور قوی آدمی کے لئے استراحت کا جلسہ نہ ہوتا ہی اوں ہے۔ م۔

ولان ہذہ قعدۃ استراحة والصلوۃ ما وضعت لہا الخ

اور جلسہ استراحت کا مختار نہ ہونا اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ قعدہ استراحت اور آرام کا ہے جبکہ آرام کے لئے موضوع ہی

نہیں ہے۔ ف۔ لیکن بدن میں تھکاوٹ کا آجانا بے اختیار ہی معاملہ ہے اسی لئے شریعت نے عام لوگوں کی رعایت کرتے ہوئے دو رکعت پر قعدہ استراحت کا حکم دیا ہے، بدتہ اگر واقعہ ضعف بدن ہو تو دوسری رکعت داکرنے کے لئے بھی تھوڑی سی دیر بیٹھ جائے تو جائز ہے، تاکہ اجانک اٹھنے کی تکلیف اٹھانی نہ پڑے، یہ بات ذہن نشین کر لینے کی ہے، اور ام قیس بنت محسنؓ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کی عمر مبارک زیادہ ہو گئی اور بدن پر گوشت بھری ہو گیا تو اپنی جائے نماز پر ایک عمود^(۱) بنا لیا کہ اس پر ٹیک لیٹتے تھے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، اور یہ حکم نوافل میں محمول ہے مگر اس سے ضعیف جنسی کا ہونا ظاہر ہے، ایسا ہی صحیح ستہ اور ام سلمہ وغیرہ کی حدیث میں ہے، ہذا کسی شخص کا یہ کہنا کہ آپ کی عمر مبارک ایسی نہ تھی اس کا اعتبار نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھو۔ م۔ یہاں تک ایک رکعت پوری ہونے کا بیان ہو گیا ورا ب دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہونے کا بیان ہے۔

ويفعل فی الركعة الثانية مثل ما فعل فی الركعة الأولى، لأنه تکرار الأثران إلا أنه لا يستفتح ولا يتعود، لأنهما لم يشرعا إلا مرة واحدة، ولا يرفع يديه إلا فی النكبة الأولى خلافا للشافعي فی الركوع وفي الرفع منه لقوله عليه السلام لا ترفع الأيدي إلا فی سبع مواطن تكميرة الافتتاح وتكميرة القنوت وتكميرات العیدین وذكر الأربع فی الحج، والدي بروی من الرفع محمول علی الابتداء كذا نقل عن ابن الربير

ترجمہ۔ اور دوسری رکعت میں بھی ویسا ہی کرے جیسا کہ پہلی رکعت میں کیا ہے، کیونکہ دوسری رکعت میں رکان نماز کو ہی دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ لیکن، تہ فرق ہے کہ اس دوسری رکعت میں افتتاح پڑھے اور نہ تعوذ کرے۔ کیونکہ یہ دونوں کام صرف ایک مرتبہ ہی کے لئے مشروع ہیں۔ اور اپنے دونوں ہاتھوں کو نہ اٹھائے مگر صرف پہلی تکبیر میں۔ لیکن امام شافعی کا رکوع کی تکبیر میں اختلاف ہے اسی طرح اس سے اٹھتے وقت بھی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ صرف سات مواقع میں ہاتھ اٹھائے جائیں جو یہ ہیں۔ ۱۔ تکبیر افتتاح ۲۔ تکبیر قنوت ۳۔ عیدین کی نمازوں کی تکبیریں اور باقی چار کوچ کے باب میں ذکر کیا ہے۔ اور جو حدیث کہ رفع ایدین میں روایت کی جاتی ہے وہ ابتدائے اسلام میں ہونے پر محمول ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے ایسا ہی منقول ہے۔

توضیح:- دوسری رکعت مکمل کرنیکی صورت، حدیث سے دلیل، رفیع یدین کی بحث

ويفعل فی الركعة الثانية مثل ما فعل فی الركعة الأولى، لأنه تکرار الأثران إلا أنه لا يستفتح الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ إلا أنه الخ لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت میں افتتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سبحانك اللهم الح۔ ولا يتعود اور تعوذ یعنی أعوذ بالله من الشيطان الرجيم نہ پڑھے۔

لأنهما لم يشرعا إلا مرة واحدة الح کیونکہ یہ دونوں کام صرف ایک بار ہی مشروع ہوئے ہیں۔ ف یعنی ان میں تکرار مستحب نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب دوسری رکعت کے لئے اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے قرأت شروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے، مسم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس حدیث کے ظہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحيم بھی نہ پڑھتے تھے، اور ظہر نہ بسم بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی ہے کہ بسم اللہ کہنا چاہئے۔ م۔ اس جگہ اور باقی رہ گیا جو پہلی رکعت سے ہی متعلق ہے۔ چنانچہ فرمایا ولا يرفع الح اور کسی تکبیر میں ہاتھ نہ اٹھائے سوائے پہلی تکبیر تحریرہ میں۔

خلافا للشافعي فی الركوع وفي الرفع منه الخ اس مسئلہ میں امام شافعی کا خلاف ہے یعنی رکوع میں جانے اور رکوع سے سر اٹھانے میں کہ ف ان دونوں تکبیروں میں بھی

پہلی تکبیر کی طرح ہاتھ اٹھائے۔ ان احادیث کی بناء پر جن کا عنقریب ذکر آئے گا۔ اور اپنے مذہب کی دلیل مصنف نے یہ بیان کی ہے۔

لقوله عليه السلام لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن تكبيرة الافتتاح الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، و ذکر الحج الح مذکورہ تین کے بعد باقی چار کو حج کے بیان میں ذکر کیا ہے، ف تکبیرات
العرفات اور تکبیر الجحرقین اور تکبیر الصفا وامرؤۃ اور تکبیر ال سلام۔

والدی یروی من الرفع محمول علی الاستداء کذا نقل عن ابن دبر ال
اور رفع یدین کے بارے میں جو روایتیں بیان کی جاتی ہیں وہ محمول ہے ابتدائے اسلام کے زمانے پر جبکہ ابن الزبیرؓ سے
منقول ہے۔ ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ موجودہ زمانہ میں اس مسئلہ کے سلسلہ میں بھی عوام میں ہنگامہ اور فساد رہا ہے۔ اور سنت
کے قائم کرنے کے بہانے سے اسلام کی بنیاد ہدئی جا رہی ہے۔ اس لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اللہ پاک کی توفیق سے
اس مسئلہ کی خوب وضاحت کر دی جائے تاکہ اصل اور حق بات ظاہر ہو جائے۔ ولا حول ولا قوة الا بالله العزیز الحکیم۔
سب سے پہلے اس بات کو متعین کر لینا ہے کہ آپس میں کس بات اور کس محل میں اختلاف ہے۔

وضیح ہو کہ اصطلاح میں لفظ سنت کا استعمال ایسے کام پر ہوتا ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے برابر کیا ہو مگر کبھی ترک بھی کر دیا
ہو۔ اور کبھی ایسے کام کو بھی سنت کہہ دیا جاتا ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو یا نہ کیا ہو اس کے متعلق یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ
اسے ہمیشہ کیا گیا ہے۔ اس جگہ پہلی صورت میں گفتگو ہو رہی ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا مسنون طریقہ یہی تھا کہ تکبیر تحریرہ
کے بعد باقی مواقع میں رسول اللہ ﷺ بغیر ہاتھ اٹھائے ہمیشہ نماز پڑھتے رہے یا رکوع میں جاتے اور کھڑے سے سر اٹھاتے وقت
ہمیشہ ہاتھ اٹھ کر نماز پڑھتے رہے۔

ائمہ حنفیہ کو اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ان مواقع میں رسول اللہ ﷺ سے ہاتھ کا اٹھانا ثابت ہے۔ مگر اس بات کی
تحقیق نہیں ہے کہ آپ کا وہ عمل صرف ابتدائے اسلام میں تھا یا آخر تک آپ کا عمل یہی رہا ہے۔ اور اس بات میں بھی کسی کا کوئی
اختلاف نہیں ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانا یا رفع یدین کرنا فعل مسنون ہے۔ فعل واجب نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان
مسلم ہے کہ نماز کے عمل میں بہت ہی احتیاط کی ضرورت ہے۔ اسی لئے اس عمل کے وقت کوئی بھی ایسا کام نہیں کرنا چاہئے جو نماز
میں سے نہ ہو، ایسا کرنے سے نماز میں خرابی پیدا ہوتی ہے، پھر اگرچہ عمل رفع یدین سے اہم اعظم وصہ حسین اور مشایخ فقہاء میں
کسی کے نزدیک بھی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، اور یہی صحیح بھی ہے۔

مذکورہ جمہوریت کے بعد اس جگہ دو بھل باتوں میں غور کرنا میرا فرض ہے، اول رفع یدین کا ثبوت، پھر مقامات رفع یعنی کن
کن مواقع میں ہاتھ اٹھائے جاتے تھے، اور کس حد تک یا کس طرح، اس کے ثبوت کے سلسلہ میں ان کے موافق اور مخالف سندوں
میں گفتگو، دوم ہاتھوں کو نہ اٹھانے اور ان کے سلسلہ کی سندوں میں کلام و در آخر میں صحابہ کرامؓ کے آثار اور ان کے عمل کے
بارے میں بھی گفتگو، پہلی بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب فرض نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو
تکبیر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے اور جب قراءت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو بھی ایسا ہی کرتے، اور
رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی ایسا ہی کرتے، اور جب کسی نماز کو بیٹھ کر پڑھتے تو اس میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، اور جب دونوں
سجدوں سے سر اٹھاتے تو بھی یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی اور اس کی تصحیح بھی کی
ہے، اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان بھی ہاتھ اٹھانے کی روایت موجود ہے، اور وہ مالک بن انحریرؓ کی حدیث ہے کہ میں
نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ وہ ہاتھ اٹھاتے اس وقت بھی تکبیر کہتے، اور اس وقت بھی جبکہ رکوع سے سر اٹھاتے، یہاں تک کہ کان
کی لو تک پہنچاتے، سو اسے ترمذی کے پیچوں ائمہ محدثین نے اس کی روایت کی ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے کہ ہاتھ اٹھاتے

جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح عبد اللہ بن حاکم کا فعل مع روایت کے ابو داؤد اور نسائی میں مذکور ہے، بلکہ سیوطی اور ابن حجر وغیرہ نے تو رسول اللہ ﷺ کا رفع یدین کرنا ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں صحابہ کرام کی ایک جماعت سے ذکر کیا ہے جس میں حضرت عبد اللہ بن عمر و ابو موسیٰ و ابوسعید خدری و ابوالدرداء و انس و ابن عباس و جابر ہیں اور ابن طاؤس کے شر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی کچھ خاص لوگوں کا اس پر عمل رہا ہے، کیونکہ نصر بن کثیر نے کہا ہے میں نے ابن طاؤس کے س عمل پر اعتراض کیا کہ یہ عمل کہیں نے سیکھا اور کس طرح حاصل کیا تو میں نے ویسب بن خالد سے بیان کیا اور اظہار خیال کیا کہ میرے بغل میں رہتے ہوئے ابن طاؤس نے اس طرح رفع یدین کی حرکت کی ہے تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تم نے وہ حرکت کی ہے جو ہم نے کسی اور کو کرتے نہیں دیکھی، تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے والد طاؤس کو ایسا ہی کرتے دیکھا، اور میرے والد نے ابن عباسؓ کو ایسا ہی کرتے دیکھا، اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے، اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے۔

اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی خاص خاص حضرات ایسا کیا کرتے تھے، بلکہ دوسری روایت میمونؓ کی کی شاہد ہے کہ عبد اللہ بن الزبیرؓ نے ہمیں نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ بہتہ اشارہ کے ساتھ رفع یدین کرتے تھے جب وہ کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے اور جب قیام کو اٹھتے تو کھڑے ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرتے، میمونؓ نے کہا کہ پھر میں ابن عباسؓ کے پاس آیا اور ان سے یہ کیفیت بیان کی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تمہیں یہ بات پسند ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز کو دیکھو تو عبد اللہ بن الزبیرؓ کے پیچھے مقتدی بن کر نماز پڑھو، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اس روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس وقت بھی عبد اللہ بن الزبیرؓ نے دونوں سجدوں کے درمیان میں بلکہ ہر جھکے اور اٹھتے وقت رفع یدین کیا تھا، مگر چونکہ صرف ایک یہی ابن الزبیرؓ کا ایسا عمل تھا اسی لئے میمونؓ کی کو اعتراض نہ ہوا، مگر بن عباسؓ نے اس عمل کو درست قرار دیا کہ رسول اللہ ﷺ کا بھی ایسا عمل تھا۔

لیکن یہ بات واضح رہے کہ ہر حرکت جھکاؤ اور اٹھاؤ سے رفع یدین کم ہوتے ہوئے صرف تحریمہ، رکوع، قومہ اور دونوں سجدوں کے درمیان چار موقع میں رہا جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث سے ثابت ہے، پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے درمیان کا بھی دفع یدین منسوخ ہو گیا حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ جب نماز کو کھڑے ہوتے تو کندھوں کے سامنے تک دونوں ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کی طرح کرتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی اسی طرح کرتے، اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو ایسا نہیں کرتے، اور ایک روایت میں ہے کہ جب سجدہ کو جاتے تو ایسا نہیں کرتے، اس کی روایت بخاری، مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ محدثین نے کی ہے، چونکہ حضرت علیؓ کی حدیث بھی صحیح تھی، اور یہ حدیث ابن عمرؓ بھی صحیح ہے تو یقینی طور سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں، حالانکہ اس پر بھی ابن الزبیرؓ کا عمل رہا اور رسول اللہ ﷺ کے بعد ابن عباسؓ کی تائید و تقریر اور عمل بھی باقی رہا، بہت ممکن ہے کہ ان کے نزدیک ان اوقات کے رفع یدین کا ثبوت نہ ہو ہو، ترمذی نے کہا ہے کہ اس باب میں مالک بن الحویرثؓ سے بھی روایت موجود ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرثؓ روایت صحیحین و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی میں بہت ہی اختصار کے ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ اس میں رکوع تکبیر بھی شامل کر دئے، اور نسائی کی دوسری روایت میں مالک بن الحویرثؓ سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی موجود ہے، حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کے موافق ہی وہ روایتیں بھی ہیں جو منسوخ شدہ احادیث میں ہیں، ترمذی نے دوسرے صحابہ کرام کی ایک جماعت کے نام

گنوائے ہیں جن سے اس مسئلہ کے بارے میں روایتیں موجود ہیں، ان میں سے وائل بن حجر ہیں جن کی روایت مسلم میں ہے، اور حضرت علیؓ سے سنن اربعہ میں روایت موجود ہے، اور حضرت علیؓ کے سنن اربعہ کی روایت سے، اور سہل بن سعد وابن الزبیر و ابن عباس و محمد بن سمہ والی اسید و ابو قتادہ و ابو ہریرہؓ سے ابو داؤد میں روایت ہے، اور انس و جابر و عمر لیثی سے ابن ماجہ میں روایت ہے اور حکم بن عمیر سے احمد میں روایت ہے اور ابو بکر و برائہؓ سے بیہقی میں روایت موجود ہے اور عمر و ابو موسیٰ سے دار قطنی کے سند سے اور قتیبہ بن عامر اور معاذ بن جبل سے طبرانی کی سند سے، مقصد یہ ہے کہ ان صحابہ کرام سے رفع الیدین کے بارہ میں روایت ہیں مگر اس سے بحث نہیں کہ وہ اس طور سے ہوں جو منسوخ ہیں یا اس طرح سے کہ وہ ناسخ ہیں، اور یہ بات اس سے پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ابن عمر و ابن عباسؓ سے ہر جھٹکنے اور ٹھننے کے موقع پر بھی رفع الیدین کی روایت پائی گئی ہے، جو منسوخ ہو چکی ہے لہذا جن سندوں سے ایسی روایتیں ہوں گی وہ سب منسوخ ہوں گی، مثلاً ابو موسیٰ و خدری و ابو الدرداء و انس اور جابرؓ میں، در حضرت علیؓ کی جو دو سندوں کے درمیان کی ہے وہ بھی منسوخ ہے، اور باقی حضرات کی احادیث کو تلاش کرنا بہت مشکل اور دقت طلب ہے۔

اب یہ بات کہ رفع الیدین کی کیا کیفیت ہوتی تھی یہ ہونی چاہئے تو اس میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ مالک و ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ جب نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے بہت کم ہاتھ اٹھاتے، اور میں کہتا ہوں کہ کم ہو کر شاید سینہ تک ہوتے ہوں گے یا بطور اشارہ کے ہوں گے، جیسا کہ میمونؓ کی کے اثر میں ابن الزبیرؓ سے اشارہ کا غلط آیا ہے، اور مالکؓ کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ ہر جھٹکنے اور اٹھتے وقت رفع الیدین کرتے تھے، مگر اول تو یہ روایت پہلی روایت کے مخالف ہے، دوسرے یہ کہ ابن جریجؓ نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے میں زیادہ اونچے کرتے تھے، تو نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر ہی کرتے تھے، تو ابن جریجؓ نے کہا ذرا ایک بار مجھے دیکھ کر کے دیکھاویں، تو نافع نے دونوں ہتھن تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھائے، یہ روایت کو امام مالکؓ کی سند سے صحیح ہے، لیکن اس کی کیفیت بہت زیادہ مضطرب ہے، ابو ہریرہؓ وغیرہ روایتوں میں ٹکالوں کی نو تک ہے، اور یہ بھی معوم ہونا چاہئے کہ ہر جھٹکنے اور اٹھنے میں رفع الیدین کا منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین اور باقی چاروں سنن میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ابو ہریرہؓ نے لوگوں کو نماز پڑھانی اس طرح سے کہ ہر جھٹکنے اور اٹھتے وقت تکبیر کہتے، تو ان سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہؓ یہ کیسی تکبیر ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی نماز ہے، میں کہتا ہوں کہ اس تکبیر سے وہی رفع الیدین مراد ہے کیونکہ صرف تکبیر ہونے پر تو کوئی انکار یا اعتراض نہ تھا، اور اس خیال کی تائید نسائی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ ایک ابو ہریرہؓ نوذریق کی مسجد میں آئے در کہنے لگے کہ تم باتیں ایسی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ انہیں کرتے مگر لوگوں نے انہیں چھوڑ دیے، نمبر ۱۔ رسول اللہ ﷺ نماز میں رفع الیدین کرتے۔

نمبر ۲۔ بہت معمولی سا سکوت کرتے، نمبر ۳۔ اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے، میں کہتا ہوں کہ سجدہ کی تکبیر معروف نہ تھی اور نہ اس کا انکار ہوا ہے، اس کے علاوہ خود ابن عمرؓ سے ہر جھٹکنے اور اٹھتے وقت میں رفع الیدین کرنا مالکؓ کی روایت میں گزر چکا ہے، ابن الجوزیؒ نے اپنی تحقیق میں اس بات پر طعن کیا ہے کہ حنفیہ ابن الزبیر اور ابن عباسؓ سے رفع الیدین کے منسوخ ہونے کی روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان دونوں حضرات سے اس کے خلاف ایسی روایت موجود ہے، جو سند کے اعتبار سے قوی اور محفوظ ہے، چنانچہ ابن داؤد نے میمونؓ کی سے روایت کی ہے کہ میمونؓ نے ابن الزبیرؓ کو ایسی حالت میں دیکھا ہے کہ وہ لوگوں کو اس طرح نماز پڑھا رہے تھے کہ وہ جب بھی رکوع کرتے اور سجدہ کرتے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کرتے، میمونؓ نے کہا کہ میں نے جاکر ابن عباسؓ کو اس بات کی اطلاع دی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تمہیں رسول اللہ ﷺ کی نماز دیکھنی ہو تو ابن الزبیرؓ کی اقتداء کر کے دیکھ لو، ترجمہ ختم ہوا۔

لیکن یہ بات نوٹ کرنے کے لائق ہے کہ اس میں سجدہ کے وقت بھی رفع الیدین کا بیان ہے، اور رکوع سے کھڑے ہوتے

وقت کا تذکرہ نہیں ہے، اور اس سے زیادہ کے بارے میں بھی سکوت ہے، مگر سجدہ نہ کرنے پر تو اتفاق کیا ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس حالت میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، ہذا یا تو ابن عباسؓ کا یہ اثر صحیح نہیں ہے یا منسوخ ہے اور اس نسخ کی اطلاع ان دونوں حضرات کو اس وقت تک نہ ہوئی ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ ان باتوں سے بڑھ کر اشکال کی بات یہ ہے کہ ان تمام آثار میں یہ تصریح ہے کہ عام طور سے اس وقت صحابہ کرام اور تابعین کرام میں رفع یدین کا عمل ترک ہو چکا تھا۔

اس اشکال کے جواب میں کسی کو یہ نہیں کہنا چاہئے، ترک کا ثبوت آثار سے ہو رہا ہے جبکہ عمل کا ثبوت ہم نے احادیث سے کیا ہے، کیونکہ گفتگو احادیث کے ثابت کرنے کے سلسلہ میں نہیں ہے، بلکہ یہ بات متعین ہو چکی ہے اور بلاشبہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے، اور صرف اس بات کا سوال باقی رہ گیا ہے کہ آپ ﷺ کی آخری زندگی میں بھی اس رفع یدین پر عمل باقی رہ گیا تھا یا نہیں، تو ابن حناؤس کے اثر میں یہ عام انکار ہے کہ ہم نے کسی کو بھی ایسا کرتے ہوئے نہیں دیکھا، اور خود میمونؓ نے بھی اس سے انکار کیا ہے، اور ان سب میں سب سے زیادہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ تصریح کہ لوگوں نے اسے ترک کر دیا ہے، جیسا کہ نسائی میں ہے۔

پس ان آثار سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اس وقت عام طریقہ سے لوگوں نے رفع یدین کرنا چھوڑ دیا تھا، اور بڑے اور مشہور صحابہ کرامؓ خاص کر امامت کی حاست میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، اب یہ بات تحقیق طلب یہ ہے کہ کیا حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ گمان کرنا صحیح ہے کہ لوگوں نے رفع یدین کرنے کو سستی کی بناء پر ترک کر دیا ہے تو میرے نزدیک یہ کسی طرح بھی وہم و گمان میں آنے کی نہیں ہے کہ سارے بڑے بڑے صحابہ کرامؓ بھی محض سستی کی وجہ سے ایک سنت یعنی رفع یدین کو بغیر کسی معقول وجہ کے ترک کر دیں، نیز ابن عباسؓ سجدہ کے وقت بھی اس رفع یدین کو باقی رکھیں، حالانکہ یہ تو بالاتفاق متروک و منسوخ ہو چکا تھا۔ اس لئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ یقیناً صحابہ کرامؓ نے اسے متروک و منسوخ ہو جانے کی بناء پر ہی ترک کیا تھا۔

اب میں رفع یدین کی کچھ حدیثوں میں گفتگو شروع کرتا ہوں، اور جن صحابہ کرامؓ سے رفع یدین کے ثبوت میں روایتیں پائی گئی ہیں انہی میں سے اس کے ترک کرنے کے بھی آثار بیان کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے رفع یدین کی حدیث کی اسناد میں اسماعیل بن عیاشؓ عن صالح بن کیسانؓ ہے جن میں صالح بن کیسان امام عقبہ مدنی ہیں، جبکہ اسماعیل بن عیاشؓ کی روایت جو شامیوں کے عدادہ کسی اور سے ہو وہ ضعیف اور لائق حجت نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ النسائی، ابن حبان، اور ابن خزیمہؒ نے کہا ہے اور ابن حجرؒ نے بھی اپنی کتاب تقریب میں اس فیصلہ کو برقرار رکھا ہے، مذکورہ بناء پر ابو ہریرہؓ کی حدیث مذکور حجت کے لائق باقی نہیں رہی، ابو حمید الساعدیؒ کی حدیث کئی اسناد سے مروی ہے لیکن ان میں سے بعض پورے طور سے رسول اللہ ﷺ تک نہیں پہنچائی گئی ہے، پھر محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدیؒ اور ابو قتادہ سے نہیں سنا ہے کیونکہ ہشیم بن عدی نے کہا ہے کہ ابو قتادہ تو حضرت علیؓ کی جمعیت میں شہید ہوئے، اور حضرت علیؓ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی، ابن عبد البر نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات سنہ ۲۵۰ء کے بعد ہے، اس بناء پر ابن حزم نے اسے عبد الحمید کا وہم بتایا ہے، لیکن بیہقیؒ نے اس روایت کے متعلق کہا ہے کہ یا شاذ ہے، اور اہل تاریخ کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ وہ سنہ ۵۴ تک رہے، میں کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے بھی اسی قول کو اصح کہا ہے۔

لیکن بیہقیؒ نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے کہ شعبی اور ہشیم کے قول کے خلاف کسی دوسرے کے قول کو ترجیح نہیں ہوگی، اگرچہ وہ بخاری ہی ہوں، اور ابن حبان و طیحاوی کی روایتوں میں سے محمد بن عمرو اور ابو حمیدؒ کے درمیان ایک نامعلوم و مجہول شخص کا واسطہ ثابت کیا ہے، اور ابو داؤد کا بھی یہی طریق بیان کیا ہے، اور یہ نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع اور مضطرب ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ اس بحث کو زیادہ طویل کرنا بے فائدہ ہے، اور حق بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ہر جھگڑے اور اٹھتے وقت رفع یدین ثابت تو ضرور ہے لیکن تصریح کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ آپ ﷺ کی آخری زندگی تک آپ کا یہ معمول باقی رہا ہو، اور بیہقیؒ کی ابن عمرؓ سے وہ روایت جس کے آخر میں ہے کہ یہی نماز آپ کی باقی رہی یہاں تک کہ آپ اللہ تعالیٰ سے حاطے، تو وہ روایت اگرچہ

استاد کے اعتبار سے صحیح ضرور ہے، لیکن اس میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ نماز کے متعلق ہے، اس کے ہر جزو اور ہر ذکر کے سنے یہ حکم عام نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ ہر جزو کے آخر تک دائمی حکم کا تقاضا تو یہ تھا کہ شاع اور تعوذ وغیرہ تمام اعمال و اذکار کو واجب کہنا چاہئے تھا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، نیز جن صحابہ کرام سے رفع یدین مروی ہے ان سے ہی ترک بھی مروی ہے، چنانچہ حضرت علیؓ سے عاصم بن کلیب نے اپنے والد کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ صرف ابتداء کی تکبیر میں ہاتھ اٹھاتے پھر نہیں اٹھاتے تھے، ابو بکر بن ابی شیبہ اور طحاوی نے اس کو روایت کی ہے، عاصم بن کلیب چونکہ ثقہ راوی ہیں اس سنے طحاوی کا انہیں سند میں لانا مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اس موقع پر اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اس سنت یعنی رفع یدین کو حضرت علیؓ نے یوسای بادجہ چھوڑ دیا ہو، اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی ہے ابانما احمد بن عبد اللہ بن یونس حدثنا ابو بکر بن عیاش عن حصی عن مجاهد قال صلیت خلف اس عمر فلم یکن یرفع یدیه الا فی التکیبۃ الاولى۔

جتنی مجاہد نے کہا ہے کہ میں نے عبد اللہ بن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، اور انہوں نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی دوسرے موقع پر ہاتھ نہیں اٹھائے، یہ اسناد صحیح ہے، اسی کی مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، طحاوی نے کہا ہے کہ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ابن عمرؓ نے حدیث روایت کی اور خود ہی اس پر عمل نہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک وہ روایت منسوخ ہو چکی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نسخ کہے بغیر بھی دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق ممکن ہے اس طرح سے کہ رفع یدین کرنا سنت عزیزہ میں سے نہیں ہے اس سنے اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں کبھی کیا اور کبھی نہ کیا، اسی بات پر رفع یدین نہ کرنے کی روایتیں بھی دالت کرتی ہیں، اور اسی بات پر میمون کی وابن طائس کے آثار اور حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول دالت کرتا ہے کہ لوگوں نے اس پر عمل چھوڑ دیا ہے، ابنت میمون کی کی حدیث اس بات پر دالت کرتی ہے کہ سجدہ کی حالت میں بھی رفع یدین کرنا جائز ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اس حالت میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ عام روایتیں اسی طرح کی ہیں اس سے ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ سجدہ کی حالت میں رفع یدین کا حکم منسوخ ہو گیا ہے تو ایسی صورت میں نسخ کہنے کی دلیل چاہئے، جبکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ صرف اس وقت رفع یدین نہیں کیا۔

خلاصہ یہ ہو گا کہ رفع یدین کے ثبوت کی ایک صورت تو یہ ہو کہ ہر جھکے اور اٹھتے وقت رفع ہوتا تھا، پھر رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی حضرت ابن الزبیرؓ کا اس پر عمل رہا اور ابن عباسؓ کی تصدیق بھی پائی گئی لیکن عموماً تمام حضرات کا اس سے انکار ہی رہا، دوسری صورت یہ ہے کہ صرف رکوع و قومہ اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین کا حکم ثابت ہو اور اس پر بھی رسول اللہ ﷺ کے بعد کچھ لوگوں کا عمل باقی رہا ہو چنانچہ ترمذی نے لکھا ہے کہ بعض اہل علم صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے، لیکن عموماً اس پر عمل نہیں تھا، اور وہیب بن خالد اور میمون کی وغیرہ کے آثار اور ابو ہریرہؓ کے قول سے عام انکار ظاہر ہے، اور خود رفع یدین کی روایت کرنے والے صحابہؓ سے اس کے خلاف عمل صحیح سندوں سے ثابت ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ بہت سے اہل علم صحابہ کرام اور تابعین کا عمل صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے پر ہے اس کے بعد نہیں۔

ابوداؤد و ترمذی نے دیکھ کر روایت سے عن سفیان الثوری عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ کیا میں تمہیں لے کر رسول اللہ ﷺ کی نماز نہ پڑھوں، یہ کہہ کر انہوں نے اس طرح نماز پڑھائی کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھائے پھر نہیں اٹھائے، اور ابوداؤد میں ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو صرف پہلی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھایا کرتے تھے، پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، اس حدیث کو طحاوی وابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، ترمذی نے ابن مسعودؓ کی حدیث کو حسن کہا ہے، اور نسائی نے دیکھ کر روایت کی مانند ابن السہاک عن سفیان

روایت کی ہے، اور یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز رفع یدین کے بغیر ہی ہوتی تھی۔
البتہ اس حدیث کے ثبوت میں اس طرح کی بحث کی گئی ہے کہ نمبر ۱۔ عاصم بن کلیب ضعیف راوی ہیں مگر یہ اعتراض بالکل بے اعتبار ہے، کیونکہ ابن معین نے ان کی توثیق کی ہے اور اچھا سمجھ ہے، اور مسلم نے بھی اپنی تصحیح میں ان سے احادیث ذکر کی ہیں، ان باتوں کے باوجود ان پر الزام لگانا خوف کا مقام ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ ازام لگانا کہ عبدالرحمن نے عقلم سے نہیں سنا ہے یہ بھی بالکل غلط اور مہمل بات ہے کیونکہ خطیب بغدادی نے ان کے سماع کی تصریح کی ہے، اور ابراہیم نخعی اور عبدالرحمن بن دو نوس ہم عمر تھے، اور با لائق ابراہیم نے سنا ہے تو عبدالرحمن نے کیوں نہیں سنا، نہ سننے کی کیا وجہ ہوئی۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ کہنا کہ اسناد تو ٹھیک ہے مگر و کچھ ثوری نے بقول دار قطنی و بخاری وغیرہ اس حدیث میں اپنی طرف سے یہ جملہ بڑھادیا کہ پھر ہاتھ نہ اٹھاتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف گمان بے دلیل ہے جو قابل تسلیم نہیں ہوتا ہے۔

اور یہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ اس جملہ کے بغیر ہی روایت پائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہاں وہ مختصر ہے اور یہ مہمل ہے، ورا اس بات پر اتفاق ہے کہ ثقہ راوی جو غلط یا جملہ بھی بڑھاتا ہے وہ مقبول ہوتا ہے، تو اس بات کے باوجود اس پر اعتراض کرنے کی کیا وجہ ہوئی، اور حق بات یہ ہے کہ حدیث صحیح ہے، اور ابن حزم نے محلے میں اس کی تصحیح کی ہے، بلکہ اس کے صحیح ہونے کی قوی دلیل یہ ہے کہ حضرت بن مسعودؓ سے رفع یدین نہ کرنا صحیح و ثابت ہے، بلکہ دار قطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ قال صلیت مع رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و عمرؓ فلم یرفعوا ایدیہم الا بعد استفتاح الصلوۃ، یعنی عبد اللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ نماز پڑھی مگر ان میں سے کسی نے بھی تکبیر تحریمہ کے موقع کے علاوہ اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے، دار قطنی نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ ابراہیم کی روایت بن مسعودؓ سے مرسل صحیح ہے۔

اور تحقیق یہ ہے کہ محمد بن جابر ثقہ ہیں، ترمذی نے ابن المبارکؒ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث ثابت نہیں ہوئی، یعنی اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابن المبارکؒ کو جس انداز سے یہ روایت ملی تھی اس کا ثبوت نہ ہوا ہو گا، مگر اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ ترمذی کی تصحیح نہ ہو اور ابن حزم نے اس کی تصحیح کی ہو، اور حاکمؒ کہا ہے کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویوں میں سے نہیں ہیں مگر یہ بات غلط ہے کیونکہ صحیح مسلم کے باب ابہدی کے راویوں میں ان کا نام موجود ہے، اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن اعمش عن الشعبي کہ شعبي صرف پہلی بار تکبیر تحریمہ میں ہاتھ اٹھاتے پھر باقی مواقع میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، اور عن شعبہ عن ابی احق روایت کی ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ دونوں کے شاگردوں میں سے کوئی بھی تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، و کچھ نے کہا ہے کہ پھر دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی کہ ابراہیمؒ کہا کرتے تھے کہ تم جب تکبیر تحریمہ کہو تو ہاتھ اٹھاؤ پھر باقی مواقع میں مت اٹھاؤ، اور دوسری روایت میں ابراہیمؒ نے کہا کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے اور کبھی رفع یدین نہ کرو، اور صرف تحریمہ کے وقت خیشمہ و قیس سے رفع یدین کرنے اور باقی نہ کرنے کی روایت کی ہے، اور عبد الملکؒ نے کہا ہے کہ میں نے شعبي و ابراہیم نخعیؒ و ابو احقؒ کو دیکھا ہے کہ وہ سوائے تکبیر تحریمہ کے کبھی ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، یہ سب باتیں ابو بکر بن ابی شیبہ نے بیان کی ہیں۔

اور عینیؒ نے کہا ہے کہ برعاء بن عازبؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع یدین کرتے تھے، یعنی دونوں کانوں کی لو کے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس کی روایت ابو داؤد اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور طحاوی نے تین سندوں سے اسے ذکر کیا ہے۔ ابو داؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث ہشیم اور خالد بن ادريس نے یزید بن ابی زید سے روایت کی اور اس میں ”پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے“ کا جملہ نہیں ہے۔ خطابیؒ نے کہا ہے کہ یہ جملہ فقط شریکؒ نے ذکر کیا ہے۔ یعنی اس جملہ کی

روایت کرنے والے صرف شریک ہیں۔ اور ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اس کے راوی صرف شریک نہیں بلکہ صرف یزید ہیں۔ یحییٰ نے کہا ہے کہ یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عدی نے کامل میں کہا ہے کہ ہشیم، شریک اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی ہے۔ اور سمحوں نے کہا ہے کہ پھر دوبارہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس بیان سے ابوداؤد کا یہ دعویٰ غلط ہو گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ براء وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ لیکن شاید اس کا وہی جواب ہو جو ابن الہمام نے ابن مسعود کی حدیث میں ذکر کیا ہے کہ یہ ایک فرض گمان ہے۔ صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بیان ہونی چاہئے، یہ وجہ کہ شاید یزید بن ابی زیاد کو ضعیف کہتا ہو، یا ان کا منفرد ہونا ہو۔ یحییٰ نے کہا ہے کہ شریک کے منفرد ہونے کا دعویٰ تو باطل ہو گیا کیونکہ دارقطنی ہیں۔ یحییٰ نے کہا ہے کہ یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عدی نے کامل میں کہا ہے کہ ہشیم، شریک، اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی ہے۔ اور سمحوں نے کہا ہے کہ پھر دوبارہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس بیان سے ابوداؤد کا یہ دعویٰ غلط ہو گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ براء وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ لیکن شاید اس کا وہی جواب ہو جو ابن الہمام نے ابن مسعود کی حدیث میں ذکر کیا ہے کہ یہ ایک فرضی گمان ہے۔ صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بیان ہونی چاہئے، یہ وجہ کہ شاید یزید بن ابی زیاد کو ضعیف کہتا ہو، یا ان کا منفرد ہونا ہو۔ یحییٰ نے کہا ہے کہ شریک کے منفرد ہونے کا دعویٰ تو باطل ہو گیا کیونکہ دارقطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریک کے اسماعیل بن زکریا سے اور یحییٰ نے اسرائیل بن یوس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزہ الزیات سے اسی کے موافق روایت یا متابعت کی ہے۔

اب یزید بن ابی زیاد کے بارے میں گفتگو کرتی ہے

اس طرح سے کہ یحییٰ نے کہا ہے کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی ہے جیسا کہ طحاوی نے روایت کی ہے، دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان کی حدیث جائز قبول ہے، اور یحیٰ نے کہا ہے کہ وہ مقبول عدل اور ثقہ ہیں، ابوداؤد نے کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں اور جو کوئی ان کے بارے میں کوئی بات نامناسب کہتا ہے تو مجھے پسند نہیں آتی ناگواری ہوتی ہے، ابن خزیمہ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی ہے، ساجی نے کہا ہے کہ وہ صدوق ہیں اور ابن حبان نے بھی یہی کہا ہے، اسی طرح مسلم نے اپنی صحیح میں ان حدیث کی روایت کی ہے، اور بخاری نے ان سے استشہاد کیا ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب میں لکھا ہے کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جنہیں یزید بن ابی زیاد کہا جاتا ہے بنو مخزوم کے مولیٰ مدنی اور ثقہ ہیں، اور یزید بن ابی زیاد جو ہاشمی کوئی ہیں ضعیف ہیں، اور اسی نام کے شامی بھی ہیں وہ متردک ہیں، اس موقع پر اس فرق کو خیال رکھنا ضروری ہے، اس جگہ اصل گفتگو دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوئی میں ہے، لیکن تہذیب میں لکھا ہے کہ ابوداؤد نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ ہیں میں نہیں جانتا کہ کسی نے ان کی حدیث ترک کی ہو، اور ابوزرہ وابن عدی نے بھی ان کی حدیث لکھنے کے بارے میں کہا ہے، اس طرح ان کی حدیث کی جب دوسری حدیث ابن مسعود سے تائید ہو گئی تو اب کسی طرح بھی حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، خاص کر اسی صورت میں جبکہ اسی کے متابعت بھی موجود ہو۔

اصل کلام یہ ہوا کہ حضرت براء وابن مسعود کی حدیثوں سے رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین کا ترک ضرور ثابت ہے اور حضرت ابن مسعود اور ان کے سیکڑوں شاگردوں سے بھی رفع یدین کا ترک ثابت ہے اسی طرح حضرت علیؓ اور ان کے بے شمار شاگردوں سے بھی رفع یدین کو چھوڑ دینا ثابت ہے اور ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ نسائی کی روایت کے

موافق بقول ابو ہریرہؓ سب مگوں سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار ہے اور وہیب بن خالد و میمون الہکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کے موافق حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ سے بھی ترک رفع ثابت ہے، پھر اس بات میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ جیسے بڑے صحابہ کرامؓ ایسے نہ تھے کہ ایک ایسی سنت کو جس پر متواتر عمل ہو رہا ہو وہ خود اپنے سینکڑوں شاگردوں کے ساتھ بدوجہ بالکل ترک کر دیں۔

اب رفع یدین کا ثبوت

تو وہ بھی کئی صحابہ کرامؓ سے مروی ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ کسی روایت سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری فعل تھا، اور یہ بات پہلے بھی بیان کی جا چکی ہے کہ پہلے تو جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کے ساتھ دونوں ہاتھ بھی اٹھائے جاتے تھے، بعد میں بقیہ کو چھوڑ کر تکبیر تحریر کے علاوہ رکوع میں جاتے وقت، اس سے اٹھتے وقت اور بعدے میں جانے کے وقت باقی رہا، پھر مجدد جانے کے وقت بھی ہاتھ اٹھانا چھوڑ دیا گیا اور صرف رکوع میں جانے اور اس سے اٹھنے کا باقی رہ گیا، پھر اس بات میں اضطراب ہے کہ ہاتھ کس طرح اٹھائے جاتے تھے، اس لئے تحقیق کے ساتھ یہ کہا جائے گا کہ آخر میں جب رکوع و قومہ کا متردک ہون حضرت براء و ابن مسعودؓ سے ثابت ہو گیا تو کیا وجہ ہے کہ یہ بات نہیں کہی جائے، اس کے علاوہ خود رفع یدین کی حدیث روایت کرنے والے صحابہ کرامؓ سے خود ان کے شاگردوں سمیت اس کا ترک کرنا بھی ثابت ہو چکا ہے، لہذا واللہ اعلم بالصواب، حق بات یہی ہے کہ رفع یدین ترک ہو چکا تھا، بہت یہ مسئلہ محل اجتہاد ہے اور اس میں اس قدر مباحث ہیں اس لئے جو کوئی رفع یدین کرے تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور اس سے کسی قسم کا مباحثہ جائز نہ ہوگا، بلکہ یہ بھی کہنا درست نہ ہوگا اس کا ترک بطور منسوخ کے ہوا ہے، ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ اصطلاحی معنی میں رفع یدین سنت نہیں رہا، واضح ہو کہ اس مقام پر یہ کہنا کہ رفع یدین کی حدیثیں ترک رفع کی نسبت سے قوی ہیں اس لئے ترک رفع کا ثبوت نہیں ہے اور صرف رفع یدین کی ثابت ہیں، اور یہ کہنا کہ ہمیں حدیث صحابہ سے مطلب ہے آثار سے مطلب نہیں ہے بالکل ہی سرسری سی بات ہے، اور صحیح بھی نہیں ہے، صرف ادبام کی بناء پر احادیث ترک نہیں کی جاتی ہیں۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث تو ابھی تک نئی پر قائم ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جبکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ مثبت اور منفی میں تعارض کی صورت میں مثبت کو مقدم مانا جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا رفع یدین کے دیکھنے سے انکار کا مطلب یہ نہ تھا کہ کبھی یہ ہوا ہی نہیں اور کبھی دیکھا ہی نہیں ہے، اس کے برخلاف حضرت بلالؓ کی حدیث خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے سلسلہ کی کہ جس دن مکہ فتح ہوا اس دن رسول اللہ ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی، کیونکہ حضرت بن عمرؓ سے بروایت صحیح ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی ہے، تو دونوں کو اس طرح جمع کر کے کہا جائے گا کہ ابن عمرؓ نے نماز پڑھتے ہو اٹھ کیا تھا، جبکہ کسی وجہ سے حضرت بلالؓ نہیں دیکھ سکے تھے، اس کے برخلاف رفع یدین کا مسئلہ ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تحریر کے سوا پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔

اس جگہ یہ بات طے شدہ ہے کہ دونوں باتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں ان دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کی صرف یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے پر نے عمل کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں آخری دنوں کے عمل کا ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ جس طرح ہر جھکنے اور اٹھنے کی حالت میں رفع یدین کا عمل متردک ہوا ہے پھر دو سجدوں کے درمیان کا متردک ہو اسی طرح رکوع و قومہ میں بھی ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ عام صحابہ کرامؓ کا بالخصوص حضرت ابو بکر و عمر و علیؓ و ابن مسعودؓ اور ان کے شاگردوں سے اس کا ترک کرنا ثابت ہو چکا ہے، بلکہ ابن الزبیرؓ نے جو رفع یدین میں آہستہ

سے اشارہ کیا تو عام طور سے انکار کیا گیا اور ابو ہریرہؓ نے خود سے متروک العمل ہونا فرمایا ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل ترک رفع یدین ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے برعکس کہنے سے کہ پہلے ترک رفع کا عمل تھا اور آخر میں رفع ہونے لگا دونوں روایتوں میں توفیق نہیں ہو سکتی ہے، اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جن حضرات صحابہ کرامؓ سے رفع یدین کو ثابت کیا گیا ہے راوی نے ان کے اس وقت کے عمل کو بیان کیا ہے جبکہ رفع یدین پر عمل باقی تھا ترک نہ ہوا تھا، اور آثار سے یہ بات بھی محقق ہو گئی کہ بعض بعض صحابہ کرام کا رفع یدین پر عمل باقی بھی تھا، گویا ان کے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ اس پر عمل ہمیشہ ہوتا رہا ہو، نہیں تھا، مگر وہ لوگ بطور ادب یا مستحب اس پر عمل کرتے تھے، کیونکہ وہ اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں سمجھتے تھے۔

اور میں مترجم کہتا ہوں یہ بھی احادیث میں توفیق دینے کی ایک صورت ہے، اگرچہ عام طریقہ سے رفع یدین کو چھوڑ دینے سے اسی بات کی تائید ہوتی ہے کہ جمہور صحابہ اور تابعین کی موافقت ہی زیادہ بہتر صورت ہے، یہاں تک کہ ابن عباسؓ نے رفع یدین کو صرف چند مواقع کے لئے شمار کیا ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے رفع یدین نامی اپنے رسالہ میں تعقیق ذکر کیا ہے کہ وکھنے نے ابن ابی لیلیٰ عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ صرف ان سات مواقع میں ہاتھ اٹھایا کرتے تھے ۱۔ نماز شروع کرتے وقت، ۲۔ استقبال کعبہ کے وقت، ۳۔ صفاد مردہ پر، ۴۔ نماز میں، ۵۔ مزدغہ میں جمع ہونے کے وقت، ۶۔ عیدین میں، ۷۔ اور دونوں جہروں میں، اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا ہے، اور یزائر نے نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ روایت کی ہے، پس یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ کرامؓ میں ہاتھ اٹھانے کا اٹھانا محدود تھا، اور اس بات کی بھی دلیل ہے کہ نماز کی رفع یدین کو ذکر کر کے صرف تکبیر تحریمہ کو ذکر کیا اور رکوع و قومہ کے رفع یدین کو ذکر نہ کیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ان مواقع میں ان کے درمیان متروک ہو چکا تھا، اور کسی ایک کو ذکر کر کے بقیہ کو ذکر نہ کرنے کے کیا معنی ہیں، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالکؒ سے رفع کی روایتیں پائی جانے کے باوجود صحیح روایت میں ان سے ترک رفع یدین ثابت ہے، اور یہی قول سفیان ثوریؒ کا ہے، اور صحابہ اور تابعین میں سے ترمذیؒ کے ظاہری قول کے مطابق جمہور اسی قول پر ہیں، اور نظر تحقیق میں بھی یہی قول اقویٰ ہے، جبکہ میں تحقیق کے ساتھ مختصر بیان کر دیا ہے۔ واللہ الحمد۔ موجودہ زمانہ میں اکثر حضرات حنفیہ کے اجتہاد کی تقلید کرتے ہیں اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہیں، مگر صد افسوس کے یہ سب ایک دوسرے سے عداوت رکھتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو کافر اور فاسق بھی کہتے ہیں مگر یہ بات سخت تعجب کی ہے کیونکہ اصل ایمان و اعتقاد ہے در یہ باتیں قواعد عمل کی فروغ میں سے جو اضافہ ثواب کے واسطے ہوتی ہیں، جن میں کسی جانب بھی قطعی دلیل اور قطعیت نہیں ہوتی ہے، (کہ صرف اپنی ہی مسلک صحیح اور دوسروں کا باطل غلط ہے) اعمال میں اختلاف تو صحابہ کرامؓ میں بھی موجود تھا، اس کے باوجود سب ایک دوسرے کے بھائی بھائی تھے، بلکہ اس بھی زیادہ ان کے دل متفق تھے، اور محزون کشان بھی یہی ہے اور یہی ہونی چاہئے، اور اگر دونوں فریقوں میں ایمان ہے تو ان میں محبت و ایمان جو ایمان کی پہچان ہے وہ بھی ہونی چاہئے جیسے ہمارے اسلاف میں رفع یدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک ہی قلب پر متحد تھے، علمائے اہل سنت تو معتزلہ کو بھی کافر نہیں کہتے جو صحیح حدیثوں کا انکار کرتے ہیں اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں تم پھر تم کیوں اپنی نادانی سے اہل سنت کی تکفیر کو جائز سمجھتے ہو، اللہ ہمیں اور تمہیں سب کو اچھی سمجھ کی توفیق دے وہو العزیز الحکیم، یہاں تک نماز کی دور کعتیں مکمل ہو گئیں۔

وإذا رفع رأسه من السجدة الثانية في الركعة افترض رجاءه اليسرى فجلس عليها وصب اليمينى نصا ووجه اصابعه نحو القبلة هكذا وصفت عائشة قعود رسول الله ﷺ في الصلوة ووضع يديه على فخذيها وبسط اصابعه وتشهد ويروى ذلك في حديث وائل ولا في توجيه اصابع يديه الى القبلة.

ترجمہ ۱۰- اور جب نمازی دوسرے رکعت کے دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دائیں پاؤں کو سیدھا کھڑا رکھے اور اپنی انگلیوں کو قبلہ کی جانب متوجہ کر دے، کیونکہ ام المؤمنین عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ کا نماز میں اسی طرح بیٹھنا بیان فرمایا ہے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر رکھے اور اپنی ہاتھوں کی انگلیوں کو بچھا دے، اور تشہد پڑھے، اور بیٹھنے کا یہ طریقہ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس طرح رکھنے میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔

توضیح :- قعدہ کی کیفیت، تشہد میں انگلی اٹھانا

وإذا رفع رأسه من السجدة الثانية في الركعة افترض رجله اليسرى فجلس عليها الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنینؓ کی حدیث سے صرف بایاں پاؤں بچھانا اور دایاں پاؤں کھڑا کرنا ثابت ہے، لیکن قبلہ کی جانب انگلیوں کو متوجہ کرنا تو نسائی میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ کہ نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کرے اور انگلیوں کو قبلہ کی طرف متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ ف۔ ترمذی نے کہا ہے کہ بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم ہے۔ ع۔

ووضع يديه على فحديه وبسط أصابعه وتشهد الخ
اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر یعنی داہنے کو داہنی ران پر اور بائیں کو بائیں ران پر تقسیم کر کے رکھے اور اپنے ہاتھوں کو انگلیوں بچھا دے۔ ف۔ یعنی جس حد پر ہوں اسی پر چھوڑ دے، اور انہیں ایک دوسرے سے نہ ملائے۔ ع۔ اور ہاتھوں سے گھٹنے نہ پکڑے یہی صحیح قول ہے۔ الخلاصہ۔ ہ۔ وتشہد الخ اور تشہد یعنی اتحیات پڑھے۔ ف۔ یعنی وجوب قول اصح کے مطابق۔ م۔

ويروى ذلك في حديث وائل ولا في توجيه أصابع يديه إلى القبلة الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ جہاں تک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولیٰ ہے۔ م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کے حدیث جو وائلؓ سے مروی ہے اس میں تو صرف اتنا ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بایاں پاؤں بچھا اور دایاں ہاتھ بائیں ران پر رکھا، اور دایاں پاؤں کھڑا کیا۔ ف۔ اور وائلؓ کی حدیثوں میں انگلیوں کا ذکر نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے، لیکن اس میں انگلیوں کے پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھی باندھنے کا ذکر ہے۔ ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت رسول اللہ ﷺ نماز میں بیٹھتے تو دائیں ہتھیلی کو دائیں ران پر رکھتے اور سب انگلیاں بند کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل (تشہد کی) انگلی سے اشارہ کرتے اور بائیں ہتھیلی کو بائیں ران پر رکھتے۔

واضح ہو کہ ہتھیلی کو ران پر رکھنا انگلیوں کو قبض کرنے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ ہونا ممکن نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس کی مراد یہی ہو سکتا ہے، واللہ اعلم، کہ پہلے انگلیوں کو کھلی رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے، اور امام محمدؒ سے بھی اشارہ کی یہی کیفیت مروی ہے، کہ چھنگلیاں اور اس کے پاس والی انگلی کو باندھ دے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو مٹھا کر حصہ کر لو اور کلہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرو، اور امام ابو یوسفؒ سے لابی میں یہی مذکور ہے، اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے، اور حلوائی نے کہا ہے کہ لابی پر انگلی کھڑی کرے اور اللہ کے وقت گرا دے، تاکہ اٹھانا انکار کے لئے اور رکھنا اقرار کے لئے ہو، انگلیوں کے کناروں کو گھٹنوں کے کناروں کے اوپر رکھنا چاہئے، اس سے دور نہ ہوں۔

یہ تفصیل اس بناء پر ہے کہ اشارہ کرنے کو صحیح کہا گیا ہے، لیکن کئی مشائخ وہ بھی ہیں جنہوں نے اشارہ کرنے سے منع کیا ہے، لیکن ایسا کہنا نقل و عقل دونوں کے خلاف ہے، افسح ذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے، اور منیہ اور واقعات میں اسی پر فتویٰ

ہے۔ ع۔ در مختار میں اسی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ معتد وہ ہے جسے شرعین نے صحیح کہا یا مخصوص متاخرین نے جیسا کہ شیخ ابن الہمام اور صلی ہیں، اور ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ اشارہ کر لے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، المصنوعات عن الکبریٰ۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ سے اشارہ کرنے کے ثبوت میں بہت سی حدیثیں ہیں مثلاً ابن عمرو وائل بن حجر اور ابو حمید ساعدی ان کے علاوہ بھی بہت سی احادیث اور آثار ہیں، اس کی برخلاف اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت سے معلوم نہ ہو سکا، اور یحییٰ اور ابن الہمام نے تینوں اماموں سے اشارہ کرنے کی روایت ذکر کی ہے، اور خود امام محمدؒ کے مؤطا میں بھی موجود ہے، لہذا اس بات میں کوئی شک نہیں رہا کہ اشارہ کرنا سنت ہے، اور ماعلیٰ قاریؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کے برخلاف یہ منقول ہوتا کہ اشارہ نہ کرے مگر رسول اللہ ﷺ سے اشارہ کرنے کا ثبوت مل جاتا تو اسی کو مقدم سمجھتے ہوئے اس پر عمل کرنا اور ابو حنیفہؒ کے قول کو چھوڑنا لازم ہوتا، علمائے ہند میں و متاخرین سب کا یہی طرز عمل رہا ہے، ان کے رسالہ میں سے مختصر ذکر کیا گیا ہے۔

پھر اشارہ کرنے کی کیفیت دو طرح کی منقول ہے، نمبر ۱۔ ساری انگلیوں سے مٹھی باندھ کر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھے کو بھی داب کر یا چھوڑ کر جیسا کہ ابن عمرو ابن الزبیرؓ کی حدیث میں ہے، نمبر ۲۔ اس طرح جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ بیچ و انگوٹھے کو ملا کر حلقہ باندھ کر اور چھوٹی دونوں کو بند کر کے ہو، یعنی نے کہا ہے ہر طرح جائز ہے۔ اتنی۔ اور اس کے سوا وہ صورت جو در مختار میں نقل کی گئی ہے کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کیا جائے، تو شافعیؒ نے جمہور کے طریقہ کے خلاف قرار دیا ہے، اگرچہ عوام میں یہی صورت رائج ہے، یعنی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں انگلیوں سے اشارہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے احد احد، ایک ایک اور انگلی کو اٹھانے کے اسے حرکت بھی دینا مستحب ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث میں موجود ہے، اس بناء پر یہ جو کہا گیا ہے کہ انکار کے وقت انگلی کو اٹھائے اور اقرار کے وقت جھکا دے صراحت حدیث میں موجود نہیں ہے۔ م۔

وان كانت امرأة جلست على التيهاء اليسرى واخرجت رجليها من الجانِب الایمن، لانه أستر لها، و التَّشْهَدُ التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَ الصَّلَوَاتُ وَ الطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا السَّبِي إِلَى آخِرِهِ، وَ هَذَا تَشْهَدُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ فَانْه قَالَ أَحَدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِيَدِي وَ عَلِمَنِي التَّشْهَدُ كَمَا كَانَ يَعْلَمُنِي سُورَةُ مِنَ الْقُرْآنِ، وَقَالَ فَلِ التَّحِيَّاتِ لِلَّهِ إِلَى آخِرِهِ

ترجمہ۔ اور اگر نمازی عورت ہو تو وہ اپنے بائیں سرین پر بیٹھنے لگی اور اپنے دونوں پاؤں کو دائیں جانب سے نکالے گی، کیونکہ اس صورت میں عورت کے لئے زیادہ پردہ پوشی ہوتی ہے، اور جس تشہد کے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے وہ ہے جو التحیات سے رسولؐ تک (متن میں مذکور) ہے (اور ترجمہ توضیح کے ضمن میں آئے گا) اور یہ تشہد حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا ہے، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار میرا ہاتھ پکڑا، اور یہ تشہد مجھے سکھایا اسی طرح جس طرح وہ مجھے قرآن پاک سکھایا کرتے تھے، اور فرمایا تم کہو التحیات اللہ آخر تک۔

توضیح۔ قعدہ میں عورت کے بیٹھنے کا طریقہ، کلمات تشہد

وان كانت امرأة جلست على التيهاء اليسرى واخرجت رجليها من الجانِب الایمن الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک مرد بھی دونوں قاعدوں میں عورتوں کی طرح تورک کرے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگرچہ صرف درمیانی قعدہ میں تورک کا قول منقول ہے لیکن شاید ایسے وقت میں کہ لوگوں کے پاس

کپڑوں کی کمی سے پردہ اور ستر پوشی کی ضرورت سے یہ حکم تھا، سی لئے اکثر علماء سلف کا ہمارے مذہب کے مطابق سی حدیث پر عمل ہے۔ م۔ ابن بطا نے ذکر کیا ہے کہ ام احمد رداء مردوں کی طرح بیٹھتی تھیں، حالانکہ وہ فقیہ تھیں، اور حضرت صفیہؓ اور حضرت عمرؓ کی بیویاں زیادہ پردہ پوشی کے خیال سے چاروں زانوں ہو کر بیٹھتی تھیں، اور باندی مردوں کی طرح ہاتھ اٹھ کر گی، لیکن رکوع، سجود اور قعدہ میں ستر و عورت کی طرح کام کرے گی۔ مع۔ تشہد کے لئے کوئی غظ متعین اور واجب نہیں ہے۔ الجمع۔ مگر جتنی التحیات منقوس ہے اس سے زیادہ اپنی طرف سے نہ کرے، محیط اسرخصی، کیونکہ نماز کی دعائیں اور اذکار محدود و متعین ہیں۔ ث۔

التشهد التحیات لله والصلوات والطیبات علیک ایہا النبی الی آخرہ الح اور تشہد جس کسے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے یہ ہے التحیات سے ورسولہ تک۔ ف۔ قول صح کے مطابق قعدہ اولیٰ میں اس کا پڑھنا واجب ہے۔ م۔ اس کا ترجمہ اور توضیح یہ ہے التحیات لله تمام کی تمام عبادتیں جو زبان سے کہنے کی ہیں، سب اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں کوئی دوسرا ان کا مستحق نہیں ہے والصلوات اور وہ تمام عبادتیں جن کا تعلق بدن سے ہے سب اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں کوئی ان کے رائق نہیں ہے، والطیبات اور وہ تمام عبادتیں جن کا تعلق مال خرچ کرنے سے ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں کوئی دوسرا ان کے سزاور نہیں ہے السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، اسلام تجھ پر اے نبی محمد ﷺ و اللہ تعالیٰ کی رحمت واس کی برکتیں۔

ف۔ مروی ہے کہ جب معراج میں رسول اللہ ﷺ نے التحیات لله والصلوات والطیبات حضور الہی میں پیش کی تو جواب میں یہ تحفہ عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ تو رسول اللہ ﷺ نے عرض کیا السلام علیک وعلیٰ عباد اللہ الصالحین، یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالیٰ کے سب نیک بندوں پر، روایت میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے یہ کہ توجہ رکھ کر علیہ السلام نے کہا اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمداً عبده ورسوله، میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی الہ نہیں ہے مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اس کے بندہ اور رسول ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عینی نے مذکورہ باتیں زمین الائمہ فردوسی کے ثواب عبادات سے نقل کی ہیں مگر مجھے یہ بات یاد نہیں آتی ہے کہ میں نے معراج کے سلسلہ کی حدیث میں یہ باتیں پائی ہوں، حالانکہ بندہ مترجم نے اردو تفسیر میں امام حماد وغیرہ سے سجون الذی کی تفسیر میں تقریباً بڑے تین جزاء کا تفصیل مطالعہ کیا ہے، واللہ اعلم، بہر صورت روایت کچھ بھی ہو لیکن اب اس تشہد کے پڑھنے میں وجہ ہے کہ تشہد کے الفاظ سے ان کے معانی پر اس طرح توجہ دی جائے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھتا ہے اور رسول اللہ ﷺ پر السلام علیک کہتا ہے اور اپنے اوپر اور تمام صالحین پر بھی یہ مخصوص السلام بھیجتا ہے، اور آخر میں کلمہ شہادت پر ختم کرے، اور اب نہیں کرنا چاہئے کہ ان الفاظ کو خبر کے طور پر ادا کرے، یہ بات مجتہبی وغیرہ میں مذکور ہے، اور تنویر میں تو اس کی تصریح ہے۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ بھی التحیات میں سی طرح السلام علیک ایہا النبی الح، اسی طرح اشہد ان محمد عبده ورسوله، بھی فرمایا کرتے، در اس طرح نہیں فرماتے تھے کہ میں رسول اللہ ہوں، اسی بناء پر شیخ ابن حجرؒ اس کی تصریح کر دی ہے، ابنتہ صحیح بخاری کی حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث میں مذکور ہے کہ نماز کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں آپ ﷺ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد انی رسول اللہ فرمایا ہے، جیسا کہ شامی وغیرہ میں ہے، اور واضح ہو کہ تمام نماز میں معانی کا خیال رکھنا واجب ہے، بالخصوص فرض قراءت قرآن میں سے الحمد کا، اس کے لئے کوئی عذر نہ ہوگا، ہاں اگر سیکھنے کی کوشش کے باوجود قدرت نہ ہو تو مجبوری ہے اس بحث میں قراءت کے مسئلہ میں انشاء اللہ مزید تفصیلی گفتگو کریں گے۔

الحاصل۔ تشہد کے الفاظ رسول اللہ ﷺ سے کئی طرح سے سند صحیح منقول ہوئے ہیں، ان تمام میں ہمارے نزدیک بہتر کلمات دی

ہیں جو ذکر کئے گئے ہیں وہی پڑھے جائیں، امام ترمذی نے کہا ہے کہ اسی پر علماء صحابہ و تابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔ م۔ جملہ محدثین کا بھی اسی پر عمل ہے۔ غ۔

وهذا تشهد عبد الله بن مسعود فانه قال اخذ رسول الله ﷺ يدي و علمني التشهد الخ
اور یہ عبد اللہ بن مسعود کا تشهد ہے۔ ف۔ حدیث کی روایت میں یہ تشهد حضرت ابن مسعود کی سند سے مذکور ہے، اسی لئے یہ ابن مسعود کے نام سے مشہور ہوا ہے، حالانکہ اس پر تو اکثر صحابہ کرام کا عمل تھا، م۔ فانه قال الخ چنانچہ ابن مسعود نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑا، و علمنی الخ اور آپ ﷺ نے مجھے تشهد کی تعلیم اسی طرح دی جس طرح مجھے قرآن پاک کی تعلیم دیتے تھے۔ ف۔ یعنی بغیر کی ویشی کے ایک ایک حرف کی تصحیح کے ساتھ۔ وقال قل الخ، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہو۔ ف۔ صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ تم میں سے کوئی جب نماز کے اندر قعدہ کرے تو وہ کہے۔ فغ۔ سنائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ ف۔ التحیات للہ الی اخرہ، التحیات للہ آخر تک۔ ف۔ یعنی عہدہ و رسولہ تک اسی طرح جس طرح ذکر کرنا چاہتا ہے، اور حضرت ابن مسعود کے شاگرد علمائے تابعین کہتے ہیں کہ ابن مسعود ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر ہم سے (راضی نہیں ہوتے اور) قبول نہیں کرتے تھے، اور اسی حدیث میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ یہاں تک پہنچے السلام علیا و علی عباد اللہ الصالحین تو فرمایا کہ اس کو کہتے ہی اللہ تعالیٰ کے ہر نیک بندہ کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو سلام پہنچ گیا، اور تشهد کے ختم کے بعد فرمایا کہ پھر تم سے ہر شخص کوئی ایسی دعا مانگے جو اسے پسند ہو پس اس سے دعا کرے، جیسا کہ جامع ترمذی اور سنن نسائی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تشهد پڑھنے میں ان ہی الفاظ کو کہے ابدت دعا میں اختیار ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے درود کی دعا کرے اور اس سے کچھ زیادہ کر کے عذاب سے پناہ مانگے، اور جنت مانگے، اور اسی بات پر عام دعاء و فقہاء کا اب بھی عمل ہے۔ م۔

والأخذ بهذا أولى من الأخذ بتشهد ابن عباس وهو قوله التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الى اخره، لان فيه الامر واقله الاستحباب، والالف واللام وهما للاستغراق، وزيادة الواو، وهي لتجديد الكلام كما في القسم وتأكيد التعليم.

ترجمہ۔ اور اسی تشهد کو پڑھنا زیادہ بہتر ہے تشهد ابن عباسؓ پڑھنے کے مقابلہ میں، جس کے الفاظ یوں ہیں (جو متن میں مذکور ہے) اور اولی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پہلے میں لفظ قل موجود ہے کہو جو امر کا صیغہ ہے جس کا مطلب کم سے کم استحباب ہوتا ہے، نمبر ۲۔ اور س میں اف لام کے حروف بھی ہیں جو استغراق کے لئے ہیں، نمبر ۳۔ اور واو بھی موجود ہے جو دوسرے میں نہیں ہے جو نئے کلام کے لئے آتا ہے جیسے قسم ہے، نمبر ۴۔ اور اس میں تشهد کی تعلیم موجود ہے۔

توضیح۔ تشهد ابن مسعود و تشهد ابن عباس کا فرق

والأخذ بهذا أولى من الأخذ بتشهد ابن عباس الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اور ولی کہنے سے معلوم ہوا کہ تشهد ابن عباسؓ کو کہنا بھی جائز ہے، یہی قول صحیح ہے، اس میں بحر الرائق کی یہ بحث کہ پہلا تشهد ہی واجب ہے اس کو کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ کسی بھی تشهد کا پڑھنا واجب ہے، جیسا کہ دعاء قنوت کا پڑھنا تو واجب ہے مگر خاص کر اللهم انا نستعينك الخ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، امام اعظمؒ کے قول کے مطابق جیسا کہ شافعیؒ نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے، تشهد کے الفاظ مختلف اور متعدد ہیں مثلاً تشهد حضرت عمرؓ و ابو موسیٰ اشعریؓ و جابر بن عبد اللہؓ وغیرہم، چنانچہ یحییٰ نے نو طریقوں سے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک یہ تشهد ابن

عباسؑ بھی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام علینا، اس کے بعد بھی عیدہ ورسولہ تک۔

ف۔ اس تشہد کو ترمذی و نسائی نے سلام کے لفظ سے روایت کیا ہے، اس میں ایک تو نمبر ۱۔ التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر بغیر واو کے ہیں، نمبر ۲۔ سلام الف و لام کے بغیر ہے، اسی واسطے یحییٰ نے کہا ہے کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں دونوں جگہ اسلام الف و لام کے ساتھ ہے، ان ہی وجوہ سے مصنفؒ نے کہا ہے کہ ابن مسعودؓ کے تشہد کو اختیار کرنا اولیٰ ہے، لان فیہ الخ کیونکہ اس کے پڑھنے کو صیغہ امر سے کہا گیا ہے۔ ف۔ یعنی قل تم کہو، یا فلیقل ہر شخص کہے، یہ قول تو تم سب کہو، جیسا کہ اوپر کی روایات میں گذرا کہ وہ امر کے صیغہ سے امر ہیں۔

الخ

واقلة الاستحباب

اور امر کے صیغہ میں کم سے کم انتخاب کا مرتبہ ہوتا ہے۔

ف۔ یعنی عموماً صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر وجوب نہ ہو تو یہاں کم از کم مستحب کا درجہ ضرور ثابت ہوگا، اور ابن عباسؑ کی روایت میں یہ حکم نہیں ہے، اس لئے جس حکم میں ہے اسی کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اور اب اس کے ترجیح کی دوسری وجہ یہ ہے۔

والالف واللام وهما للاستعراق، وریادة الواو وهی لتجديد الکلام کما فی القسم و الح

کہ اس پہلی روایت میں الف و لام ہے اور یہ دونوں استعراق (یعنی تمام افراد کو اپنے اندر داخل کر لینے) کے لئے تھیں۔ ف۔ معنی یہ ہیں کہ تمام سلام ہر وجہ سے، اور تشہد ابن سلام میں جو سلام ہے وہ نکرہ ہے اس میں ایک سلام بھی شامل ہو سکتا ہے۔ وریادة الواو الح در تیسری وجہ یہ ہے کہ اس تشہد ابن مسعودؓ میں واو کی زیادتی ہے وروہ نئے کلام کے لئے آتا ہے جیسے قسم میں۔ ف۔ التحیات للہ کے بعد جب والصوت کہہ گیا تو داو سے پھر نیا کلام شروع ہو گیا اس طرح کئی تحیات و صلوات اور عیبات ہوئیں اس کے برخلاف جب براواو ہو سب صفتیں ہو گئیں اور موصوف صفت مل کر یک ہی رہ گیا جیسے کسی نے قسم میں کہا واللہ الرحمن الرحیم میں نماز پڑھو گا تو یہ ایک ہی قسم ہوگی (یعنی ایسے اللہ کی قسم جو رحمن و رحیم ہے) اور اگر یوں کہا واللہ والرحمن والرحیم میں نماز پڑھو گا تو یہ تین قسم ہوئیں (یعنی قسم ہے اللہ کی قسم ہے رحمن کی قسم ہے رحیم کی) اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر نماز نہیں پڑھی تو تین کفارے ادا کرنے واجب ہوں گے، اس سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعودؓ میں التحیات کی بہت زیادتی ہے۔ ع۔ م۔

وهی لتجديد الکلام کما فی القسم و تاکید التعليم الخ

اور چونکہ وجہ اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہے۔ ف تعلیم کرنا تو۔ ابن مسعودؓ و ابن عباسؑ دونوں کو ہی ہے کیونکہ تشہد ابن عباسؑ میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو تشہد کی بھی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جیسے قرآن کی صورت کی تعلیم کرتے تھے، اس طرح نفس تعلیم میں تو دونوں روایتیں برابر ہوں گی، مگر ابن مسعودؓ کے تشہد میں یہ طریقہ تاکید کے ساتھ ہے اس طرح کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن مسعودؓ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد کی تعلیم اس صورت سے فرمائی کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں مہرک تھیلیوں کے درمیان تھی، اور معلوم ہونا چاہئے کہ ابن مسعودؓ نے تعلیم دیتے وقت بھی یہی صورت تبرکاً باقی رکھی تھی چنانچہ اپنی شاگرد علقمہؓ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کر سکھلایا، اور علقمہؓ نے بھی اپنے شاگرد ابراہیم غنئیؓ کو اور ابراہیم غنئیؓ نے بھی اپنے شاگرد محمد بن ابی سلیمان کو ورحمہما نے بھی اپنے شاگرد ابو حنیفہؓ کو اس طرح ہاتھ پکڑ کر تشہد کی تعلیم دی۔

الحاصل اس میں زیادہ تاکید ہے، یعنی نے تو تشہد ابن مسعودؓ کے دس سے زیادہ ترجیح کی وجہیں بیان کی ہیں، اور ابن ابیہائمؒ نے

کہا ہے ترجیح کی مزید وجہوں میں سے ایک یہ بھی ہے صحاح ستہ کے تمام ماموں نے اس تشہد کی روایت میں غلطو معنی اتفاق کیا ہے، اور یہ صورت بہت ہی کیہ ہے، اور ابن عباس کا تشہد نام مسلم کے افراد میں شمار کیا گیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابھی معصوم ہو چکا ہے کہ صحیح مسلم میں اسلام کا لفظ موجود ہے۔ م۔

پھر اگرچہ بخاری کے علاوہ دوسروں نے تشہد ابن عباس کی روایت کی ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی حدیث تو وہ ہوتی ہے جس میں امام بخاری و مسلم دونوں ہی متفق ہوں اگرچہ الفاظ میں اتفاق نہ ہو مگر معنی میں اتفاق ہو، اس بناء پر اس روایت کا درجہ کتنا اعلیٰ ہو گیا کہ اس کے الفاظ میں بھی اتفاق نہ ہو بلکہ دوسرے ائمہ بھی متفق ہیں، اور علماء نے اجماع کیا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے، بلکہ دوسرے ائمہ نے اس کی تصریح کر دی ہے، اور کہا ہے کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے، اور خطابی اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے، اور اسی تشہد ابن مسعود کے نقل معصوم نے ممبر پر تعلیم دی ہے، یہ روایت طبرانی کی ہے، اور حضرت عائشہ نے اسی تشہد کو رسول اللہ ﷺ کا تشہد کہا ہے، جیسا کہ بیہقی نے روایت کی ہے، اور نووی نے روضہ میں کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے، اس سے یہ بات معصوم ہوئی کہ اسی تشہد کو رسول اللہ ﷺ بھی پڑھا کرتے تھے، اور عبد اللہ بن مسعود نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد اس طرح سکھلادیا ہے جس طرح قرآن کی کوئی سورت سکھاتے تھے، ورنہ آپ ہم سے داد اور الف و لام کے کہنے پر اصرار کرتے نہ کہنے پر مواخذہ کرتے، تاکہ رسول اللہ ﷺ کے بتائے ہوئے الفاظ سے پوری موافقت رہے، اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا ہے کہ ہم لوگ تشہد کو ابن مسعود سے اس طرح حفظ کرتے تھے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کے یاد کرنے کا اعلیٰ درجہ کا اہتمام تھا جس کی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے۔ مع۔

ولا یبرید علی ہذا فی القعدة الاولى لقول ابن مسعود علمي رسول الله ﷺ التشهد فی وسط الصلوة و احدها فاذا كان وسط الصلوة بهض اذا فرغ من التشهد و اذا كان اخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء۔
ترجمہ - اور پہلے قعدہ میں اس سے زیادہ نہ بڑھائے، حضرت عبد اللہ ابن مسعود کے اس کہنے کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے درمیان نماز اور آخر نماز میں تشہد پڑھنا بتلایا ہے، پھر جب نماز کے درمیان ہوتی تو تشہد سے فارغ ہوتے ہی اٹھ کھڑے ہوتے، اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو چاہتے دعا کرتے۔

توضیح :- قعدہ اولیٰ میں تشہد سے کچھ بھی زیادہ نہیں پڑھنا چاہئے

ولا یبرید علی ہذا فی القعدة الاولى لقول ابن مسعود علمي رسول الله ﷺ التشهد الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف اور یہ حکم بالاتفاق فرض نمازوں کے لئے ہے، و، لقول ابن مسعود الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

و اذا كان اخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء الح

ف۔ امام احمد نے اپنی مسند میں ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن مسعود کو تشہد سکھلادیا تو ابن مسعود اسے پڑھا کرتے جب درمیان نماز میں بیٹھتے، ورنہ آخر نماز میں بائیں کولھے پر اس طرح التحیات اللہ سے عہدہ و رسولہ تک، کہا کہ اگر درمیان نماز ہوتی اٹھ کھڑے ہوتے جیسے ہی تشہد سے فراغت ہوتی، اور اگر آخر نماز ہوتی تو تشہد کے بعد دعا کرتے جس کے ساتھ اللہ چاہتا جتنی دعا کرتے جس میں مرضی مولیٰ ہوتی۔ پھر سلام پھیر دیتے۔ ابن الہمام نے آخر نماز میں تشہد کے بعد دعائیں صحیحین وغیرہ میں بہت سی مشہور ہیں۔ ف۔ اور صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ابو ہریرہ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو وہ اللہ سے چار چیزوں سے پناہ مانگے، ۱۔ عذاب جہنم، ۲۔ عذاب قبر، ۳۔ قنہ

زندگی و موت، ۴۔ فتنہ مسیح الدجال کے شر سے۔ ع۔

الحاصل یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پہلے قعدہ میں نمازی تشہد کے سوا کچھ نہ پڑھے۔ یہی مذہب امام احمدؒ اور اسحاقؒ کا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اللہم صل علی محمد بھی زیادہ کرے۔ اس روایت کی وجہ سے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور رسولوں اور ان کے تابعین نیک بندوں پر سلام بھی ہے۔ عیسیٰؑ نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ یہ فرائض کے عدوہ نوافل پر محمول ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت میں درود کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں تو تشہد یعنی التحیات لله والصلوات والطیبات تک ہے۔ اور رسولوں پر سلام وہ السلام علیک ایہا النبی سے رسول اللہ پر سلام ہوا اور السلام علیہ سے رسول، نیک تابعین پر اور علی عباد اللہ الصالحین سے تمام رسولوں پر ہو گیا۔ یہاں تک کہ فرشتوں کے رسولوں اور ان کے تابعین فرشتوں پر بھی ہو گیا۔ اب کوئی بتائے اس روایت سے مستقل درود کا ثبوت کہاں سے ہوا۔ اور اس سے زیادہ نہ کہنا تو ابن مسعودؓ سے معلوم ہو چکا ہے۔

الحیصل دونوں روایتیں موافق ہیں ان میں کوئی تعارض نہیں۔ م۔ ہمارے جتنی احناف کے نزدیک تشہد سے کچھ پڑھنے کی صورت میں اگر عمدہ اہل دین ہو تو مکروہ ہو گا اور مادہ نماز واجب ہو گا۔ اور اگر سہو اہل دین ہے تو سجدہ سہو واجب ہوں گے خواہ یہ زیادتی درود کی ہو یا کسی اور چیز کی ہو کیونکہ اس کے پڑھنے سے فرض یعنی قیام میں تاخیر ہوئی ہے۔ ت۔ و۔ تشہد کے بعد کتنا زیادہ ہونے سے سجدہ واجب ہو گا تو جواب میں اختلاف ہے۔ در مختار میں ہے کہ مذہب میں مفتی بہ قول کے مطابق فقط اللہم صل علی محمد کہنے سے۔ اور شامی نے لکھا ہے کہ صبی نے کہا ہے کہ اکثر کے نزدیک اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کہنے سے سجدہ لازم ہو گا، ورنہ نہیں، دربی قول اصح ہے۔ اور حضوں کے نزدیک جب اتنی تاخیر ہو جس میں کسی رکن کو ادا کرنا ممکن ہو، اور یہ قول امام اعظمؒ کے مطابق ہے۔ صاحبین کے نزدیک جب تک حمید مجید تک درود نہ پڑھے سجدہ سہو واجب نہ ہو گا۔ ث۔ اس سے پہلے یہ بتایا چکا ہے کہ رکن کی ادائیگی کی مقدار تین تسبیح ہے یا ایک تسبیح۔ م۔ مسئلہ مقتدی اگر تشہد پڑھ کر امام سے پہلے فارغ ہو جائے تو بالاتفاق وہ خاموش رہے۔

مسئلہ مسبوق جس کی کوئی رکعت چھوٹ گئی ہو وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پورا پڑھ کر خاموش ہو جائے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلمہ شہادت بار بار پڑھتا رہے۔ د۔ تمام اقوال کو صحیح کہا گیا ہے۔ ث۔ اگر اس درمیان قعدہ و تشہد کے بعد اٹھے تو جلالی میں ہے کہ سجدہ سے اٹھنے کی طرح پنجوں کے بل اٹھے۔ اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدیؒ میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں ہاتھ ٹیک کر اٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدیؒ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صورت میں ہاتھ ٹیک کر اٹھنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حدیث سے بھی یہی ثابت ہے۔ م۔

و یقرأ فی الرکعتین الاخیرین بعائحة الکتاب وحدها لحديث أبی قتادة أن النبی ﷺ قرأ فی الاخیرین بعائحة الکتاب، وهذا بیان الافصل هو الصحيح، لأن القراءة فرص فی الرکعتین علی ما یأتیک من بعد إن شاء الله، وجلس فی الاخیرة کما جلس فی الأولى لما روینا من حديث وائل وعائشة ولأنها أشق علی البدن، فكان أولى من التورک الذی یمیل إلیه مالک، والذی یروی أنه علیه السلام قعد متورکا وضعه الطحاوی، أو یحمل علی حالة الکبر، ويتشهد وهو واجب علما۔

ترجمہ :- اور نمازی آخری دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے، حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے آخری دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھی۔ یہ بیان افضلیت کا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ قرأت قرآن صریح (مطلی) دو رکعتوں میں فرض ہے۔ جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب اس کی بحث آئے گی۔ اور آخری قعدہ میں بھی اسی طرح بیٹھے جیسا کہ پہلے قعدہ میں بیٹھا ہے۔ اس روایت کی وجہ سے جو ہم نے حضرت داؤدؒ اور حضرت عائشہؓ سے بیان کی ہے۔ اور اس

وجہ سے بھی کہ اس طرح بیٹھنا بدن کے لئے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ لہذا اس بیٹھنے سے بہتر ہے جو تورک کہلاتا ہے اور اس کی طرف امام مالکؒ مائل ہوئے ہیں۔ اور وہ جو ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تورک کی حالت میں بیٹھے تھے۔ اسے امام طحاویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے۔ یا اسے بڑھاپے کی عمر اور حالت پر محمول کیا جائے گا، اور تشہد پڑھے اور اس کا پڑھنا ہر لمحے نزدیک واجب ہے۔

توضیح:- اخیر کی دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ، قعدہ اخیرہ کی کیفیت، حدیث سے دلیل

تورک یعنی کولھے پر بیٹھ کر دونوں پیر داہنی طرف نکالنا، حدیث سے دلیل

و یقرأ فی الرکعتین الاخیرین بفتح الکتاب وحدهما الخ

اور اخیر کی دونوں رکعتوں میں اور مغرب کی آخری ایک رکعت میں صرف فاتحہ الکتاب یعنی سورہ الحمد پڑھے، حدیث ابی قتادہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے اخیر کی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھی۔ ف۔ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ پڑھا کرتے تھے، اور پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھتے گاہے گاہے ہمیں بھی کوئی آیت سنا دیتے، اور رکعت کو جتنی طویل کرتے دوسری کو اتنی طویل نہیں کرتے، اسی طرح صبح کی نماز میں بھی کرتے، یہ روایت سوائے ترمذی کے بقیہ ائمہ ستہ نے بیان کی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ آخری دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے۔

وهذا بیان الأفضل هو الصحيح الخ

یہ افضلیت کا بیان ہے، اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور یہی ذخیرہ میں ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، قاضی خان، یہی قول اصح ہے، الحیظ، یہی صحیح اور ظاہر الروایۃ ہے، اور خاموش رہنا مکروہ ہے، الخلاصہ۔ ہ۔ حسن کی وہ روایت جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اس سے احتراز ہے، وہ قول یہ ہے کہ آخری رکعتوں میں سورہ فاتحہ کی قراءت واجب ہے، اس بناء پر اس کے ترک سے سجدہ سہولاً زم ہوگا۔ ف۔ لیکن عیسیٰ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے کہ اخیرین میں فاتحہ کی قراءت واجب ہے۔ د۔ اس کی مزید بحث ان شاء اللہ قراءت کی بحث میں آئے گی۔ م۔ اور مذہب کے موافق، آخری رکعتوں میں خاموش رہنا مکروہ نہیں ہے۔ د۔

لأن القراءة فرض فی الرکعتین علی ما یأتیک من بعد ان شاء الله الخ

کیونکہ دو ہی رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، اس کی دلیل بھی ان شاء اللہ ذکر کی جائے گی۔ ف۔ اس کے بعد رکوع و سجود پرانے طریقے کے مطابق کرے، اور آخری دونوں رکعتیں پوری کرے۔ م۔

وحلس فی الاحیوة کما جلس فی الاولى لما رویا من حدیث وائل وعائشة الخ

اور قعدہ اخیرہ میں بھی قعدہ اولی کے مطابق بیٹھے۔ ف۔ ان میں سرے کام پہلی دو رکعتوں کی طرح کرے، انہی میں سے بیٹھنے کی حالت بھی ہے۔ لما رویا الخ حضرت وائل بن حجر اور حضرت عائشہؓ ان حدیثوں کی وجہ سے جن کی روایت ہم نے پہلے ہی کر دی ہے۔ ف۔ چنانچہ اس جسد کے کچھ حالات کا بیان تو وائلؓ کی حدیث میں تھا اور حالات یعنی بائیں پاؤں کو بچھانا اور دائیں کو کھڑا کرنا حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے، لہذا قعدہ اخیرہ میں بھی اس طرح بیٹھے، گدشتہ حدیث کی بناء پر۔ مع۔

ولامها أشق علی البدن، فكان أولى من التورک الذی یعمیل إلیه مالک الخ

اور اس کی عقلی اس دلیل کی وجہ سے کہ یہ بیٹھنا بدن کے لئے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ ف۔ جبکہ یہ بات احادیث سے ثابت ہے کہ جس عبادات میں بدن کو زیادہ تکلیف ہوتی ہو وہ افضل ہوا کرتی ہے۔ ع۔ فكان الخ پس تشدت کی یہ کیفیت تورک کی نشست سے بہتر ہوگی۔ ف۔ اگرچہ تورک کی کیفیت بھی یعنی کولھے پر بیٹھ کر دونوں پاؤں دائیں طرف نکالنا، جیسا کہ عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ الذی یعمیل الخ یہ وہی تورک ہے جس کی طرف امام مالکؒ میلان کرتے ہیں۔ ف۔ بلکہ امام مالکؒ کی مذہب ہے کہ قعدہ میں

مرد بھی اسی طرح بیٹھے کیونکہ یہ بیٹھک حدیث سے بھی ثابت ہے، اور امام شافعی پہلے قعدہ میں ہم سوگوں کے مانند بیٹھنے کو فرماتے ہیں لیکن دوسرے قعدہ میں امام مالک کی طرح تورك کو پسند کرتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے، اس کی دو وجہیں ہیں، نمبر ۱۔ عورتوں سے فرق ہو گا جو شریعت میں پسندیدہ عمل ہے، اور نمبر ۲۔ حضرت عائشہ کی حدیث بہت ہی قوی ہے۔

والدی یروی أنه عليه السلام قعد متوركا صفة الطحاوی الح

اور وہ حدیث جو تورك کے سلسلہ میں روایت کی جاتی ہے۔ ف۔ اس سند کے ساتھ عبد الحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ابی حمید اسعدی، یعنی ابی حمیدؒ نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کی کیفیت پر یہی بیان کیا اور آخر میں یہ کہا کہ علیہ السلام قعد متورکا۔ یعنی رسول اللہ ﷺ تورك کی حالت میں بیٹھے، ف۔ تو اس روایت کا حل یہ ہے کہ ضعف الطحاوی کی اسے طحاوی نے ضعیف کہا ہے، ف۔ کئی وجہ سے اول یہ کہ عبد الحمید بن جعفر ضعیف راوی ہے، ورنہ عبد الحق نے احکام میں فرمایا ہے کہ وہ مطعون ہیں، ابن ابی شیبہ نے کہا ہے کہ یحیی القطان اور سفیان ثوری نے انہیں ضعیف کہا ہے، لیکن ابن معین وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے، اور اس حدیث کو مسلم کے علاوہ بخاری اور باقی چاروں سنن والوں نے روایت کی ہے، دوسری وجہ طحاوی کا اسے ضعیف کہنا ہے، وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید سے نہیں سنا ہے، اور محمد بن عمرو کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مرجیہ تھا واکثر اسے وہم کی بیماری ہو جایا کرتی تھی، اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزم نے بوداؤد کی شرح میں کہا ہے کہ شاید یہ عبد الحمید کا وہم ہے۔

لیکن بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس جگہ تاریخ کے علماء کا آپس میں اختلاف ہے، چنانچہ امام بخاری اور ان کے علاوہ ایک جماعت کا سننا ثابت ہے، لیکن عینی نے امام بیہق کے قول سے مقدم سمجھا ہے اور واقعہ یہ بات قائل لیظ بھی ہے، اور ابن حزم نے بھی اسی پر یقین کیا ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ طحاوی نے دوسری سند سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی ہے کہ ہم سے ایک بزرگ نے روایت کی ہے کہ ابو حمید ساعدی صحابہ کرام کے ایک مجمع میں تھے جن کی تعداد دس تھی اس بعد آخر تک یہی حدیث بیان کی ہے اس بناء پر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ محمد بن عمرو نے خود ابو حمید سے نہیں سنا ہے۔ مع۔ پھر امام طحاوی نے جو اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اسے امام بیہقی نے تسلیم نہیں کیا ہے، اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھتے ہیں کہ طحاوی کے قول پر توجہ نہیں دینی چاہئے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں خیال کرنا بہت بہت دور کی بات ہے اسی بناء پر شیخ محقق قلی امین بن دین العبد نے امام میں طحاوی کے قول کو قوی قرار دیا ہے، جیسا کہ فتح الباقی میں ہے، اور امام نسیم نے سے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس روایت میں کلام ہے کہ ابو یحییٰ الح یا یہ کہ اس تورك کی بیٹھک کو عمر کی زیادتی یا بدن کے کمزور ہونے پر محمول کیا جائے۔ ف۔ جتنی جب آپ کی عمر زیادہ ہو گئی تھی۔

ف۔ مصنف نے انتہائی ادب کی بناء پر بوڑھا نہیں کہا ہے، شیخ ابن حجر نے کہا ہے کہ ابو حمید کی حدیث میں اس عمر کی زیادتوں کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں ہے لہذا اسے ظاہر لفظ پر محمول کیا جائے گا، میں مترجم بتا ہوں کہ دوسری حدیث میں اس کی بیٹھک کا ثبوت ہے جو عورتوں کی بیٹھک کے مخالف ہے، اور تورك میں ایک طرح کا ضعف ہے اس کے ہم نے دونوں میں توفیق کی کوشش کرتے ہوئے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ آپ ﷺ یوں تو ہمیشہ اس طرح بیٹھے جو مرد نہ بیٹھک کہلاتی ہے البتہ کبھی مجبوراً اور ضرورتاً دوسری طرح بھی بیٹھ جاتے تھے جس میں آسانی ہوتی، اور امام مسلمہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی وفات سے پہلے تک آپ کی اکثر نماز بیٹھ کر ہوا کرتی تھی، ورنہ آپ ایسے ہی اہل کو پسند فرماتے تھے جس پر مداومت اور بیٹھکی ہوتی گرچہ وہ عمل تھوڑا ہی ہو، جیسا کہ نسائی نے روایت کی ہے، یہ طریقہ بظاہر فرض کے علاوہ نفل نمازوں کے لئے ہے، لیکن کمزوری کے زمانہ میں اٹھتے وقت استراحت کرنے کا اس سے ثبوت ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت حصہ سے بھی ثابت ہے، یہ حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سوگوں کو جب نماز اور اس میں بیٹھنے کا طریقہ سکھاتے تو اسی طرح جیسا کہ ہمارا اس پر عمل ہے، لیکن اس

کے باوجود خود جب بیٹھتے تو چار زانو ہو کر بیٹھتے، اس لئے پوچھنے پر فرمایا ہے کہ میرے پیر مجھے نہیں اٹھاتے ہیں یعنی ان میں اتنی طاقت نہیں ہے کہ میں ان پر زور دے کر بیٹھ سکوں، یہ روایت صحیح بخاری و مالک و نسائی میں ہے، اس۔
حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بیاب پاؤں بچھ کر اور دایاں پاؤں کھڑا کر کے بیٹھنا اولیٰ ہے، لیکن اگر قراءت طویل کرنے کی وجہ سے تھکاوٹ آگئی یا بڑھاپے کی وجہ سے اس طرح بیٹھنا برداشت نہ ہو تو اس وقت تورک کرنا بہتر ہے اور اگر بلا کسی عذر کے تورک کیا تو بھی جائز ہوگا، اس حدیث میں دوسری قسم کا بیان ہے، یعنی عذر کی حالت میں بیٹھک جو حکم کے اعتبار سے پہلی قسم کی بیٹھک کے مساوی ہے، اچھی طرح سمجھو۔

وینشہد وهو واجب عندنا الح

اور تشہد پڑھے، ف، یعنی دونوں قعدوں میں پڑھنا واجب ہے، الفتح۔ اور نفس کے ہر قعدہ میں بھی۔ م۔ اور یہی قول امام احمد کا ہے، اور امام مالک نے کہا ہے کہ دونوں قعدوں میں سنت ہے۔ مع۔
اور اگر تشہد کا کچھ حصہ پڑھے اور باقی چھوڑ دے تو بھی ظاہر الروایۃ میں جائز ہے، اور کہا گیا ہے کہ جائز ہونا تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ہے، اور ناجائز ہونا امام محمد کے قول کے مطابق ہے، یہ بات امام مرغینانی نے کہی ہے، جیسا کہ بیٹی میں ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ جب تشہد پڑھنا واجب ہو تو اس کا کچھ نہ پڑھنے سے یا چھوڑ دینے سے عیدہ سہو واجب ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز باطل نہ ہوگی، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ واجب کو چھوڑ دینا جائز ہوگا، م۔ پھر تشہد کے ختم کر لینے کے بعد درود اور دعاء مسنون ہے، اور سلام کرنا واجب ہے، پھر درود کو دعاء سے پہلے پڑھنا بہتر ہے اسی لئے فرمایا ہے (آئندہ)۔

وصلی علی النبی علیہ السلام، وهو لیس بقریۃ عندنا حلافاً للشافعی فیہما، لقولہ علیہ السلام ادا فلت ہذا او فعلت فقد تمت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم و ان شئت ان تعبد فاعبد

ترجمہ۔ اور حضرت محمد رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے، اور یہ پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے، لیکن امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے، فرض نہ ہونا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ جب تم نے یہ کہہ دیا کریا تو تماری نماز مکمل ہوگئی، اب اگر تم کھڑے ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ، اور اگر تم چاہو کہ بیٹھو رہو تو بیٹھ جاؤ۔

توضیح۔ درود پڑھنا قعدہ اخیرہ میں، درود کے کلمات

وصلی علی النبی علیہ السلام الح

درود رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے۔ ف۔ یعنی سنت طریقہ سے۔ ع۔ عام عدا کا یہی قول ہے، درود کے صیغے اور الفاظ بہت مختلف ہیں، ان میں سے کچھ تبرکات بیان کئے جائیں گے، ان میں سے جو بہت زیادہ مشہور ہے وہ بھی بیان کیا جاتا ہے، اور کچھ زیادتیاں جو دوسری روایتوں میں پائی جاتی ہیں ان کے ذکر کرتے ہوئے قوس دے کر مترجم کا غلط بڑھادیا جائے گا، صحیحین النہج فق میں عین کی طرح امام محمد سے یہ درود منقول ہے

اللہم صلی علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم (الک حمید حمید النہم) بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم (فی العالمین) انک حمید حمید

یہ الفاظ صحیحین میں بھی ہیں، مگر اول میں انک حمید حمید بھی ہے لیکن آخر میں فی العالمین کا غلط نہیں ہے، اگر کوئی اس کی بھی زیدتی کرے تو جائز ہے، جیسا کہ درمختار میں ہے، بلکہ جو الفاظ ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے ہر غلط کو، پنی جگہ پر اسی طرح

دونوں کو فرض کہتے ہیں، ہرے نزدیک چونکہ التحیات کا حکم نماز میں خبر واحد سے ثابت ہے، اور خبر واحد سے قطعی فرض کا ثبوت نہیں ہوتا البتہ واصبھا ثبوت ہو سکتا ہے اس لئے ہم بھی اس کے وجوب کے قائل ہیں، اور نماز میں درود پڑھنے سے مسند میں چونکہ اس کے وجوب کی کوئی دلیل ہے نہیں ہمہ بقدر اس کے وجوب نہ ہونے پر دالمت ہے۔

لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا قُلْتَ هَذَا اَوْ فَعَلْتَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ اِنْ شِئْتَ اَنْ تَقْرَأَ فَمِنْ الْمَحْ

یونکہ رسول اللہ ﷺ نے (التحیات عہدہ ورسو۔ تک پڑھنے سے بعد فرمایا کہ) جب تم نے یہ کہیا کی تو تمہاری نماز پوری ہوئی، اگر تمہارا جی اٹھنے کو چاہے تو ٹھہر جاؤ اور اگر بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ جاؤ۔

ف۔ اس جہد کی گرچہ پہلے بھی تحقیق گذر گئی ہے کہ ممکن ہے کہ یہ خود حضرت ابن مسعود کا بھی ہو سکتا ہے، ورسول اللہ ﷺ کا یہ قول مرفوع بھی ہو سکتا ہے، ویسے یہی صورت معنی بن مسعود کا قول ہونے بھی مرفوع سے علم ہی میں ہوگا، بہر صورت یہ جہد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ التحیات کے بعد درود اور دعاء کچھ بھی واجب نہیں ہے، ورنہ کھڑے ہونے کی حاجت نہ ہوتی، اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے کہ تشہد کے بعد حدت ہونے پر رسول اللہ ﷺ نے نماز کے پوری ہو جانے کا حکم دیا ہے۔

اگر یہ احتمال نکالا جائے کہ شاید التحیات کے واجب ہونے سے بعد درود واجب ہوا ہو اس دلیل سے کہ یہ روایت ہے۔ لاصوة لمن لم یصل علیٰ کہ جس نے مجھ پر درود نہیں بھیجا اس کی نماز نہیں ہوئی، اسی طرح سے دوسری روایتیں بھی ہیں ابن ماجہ میں ہے جابر جعفی، عبدالحمین کی روایت سے، اور طبرانی میں ابن عباسؓ کی سند سے درستی میں مجہول روایت سے، تو ان کا جو یہ ہے کہ یہ روایتیں جہت نہیں ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ ضعیف ہیں اسی سے قاضی عیاضؒ نے کہا ہے کہ شافعی کا یہ قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے، ان سے پہلے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا ہے، اور نہ اس میں ایسی کوئی حدیث ہے جس کی تواتر واجب ہو، اور اس کہنے پر پوری جماعت نے اعتراض کیا ہے اور برا کہا ہے، جن میں طبرانی و دشیری بھی ہیں، اور خود علمائے شافعیہ میں سے خطابی بھی مخالف ہیں۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس مسئلہ میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ اس سے پہلے کسی نے بھی یہ کہا ہو، اور وہ تشہد میں جو حضرات ابن مسعود ابن عباسؓ و ابوہریرہؓ و سعیدہ و بوموی و ابن لریجہؓ سے مروی ہیں ان میں سے کسی میں درود سے فرض ہونے کا ذکر نہیں ہوا ہے، اور لاصوة لمن لم یصل علیٰ کی حدیث کو سارے محدثین نے ضعیف کہا ہے، اور بالفرض اگر صحیح بھی ہو جائے تو اس کے معنی ہوں گے کہ بغیر درود سے نماز میں کمال نہیں آتا ہے، اور اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ اس کے بغیر نماز فاسد ہوگی یا اس کے معنی یہ بھی لے جا سکتے ہیں کہ جس نے اپنی زندگی میں کبھی بھی درود نہیں پڑھا اس کی نماز نہیں ہوئی، لی آخرہ۔ مفع۔

شیخ ابن حجرؒ نے ترمذی و ابن خزیمہ و ابن حبان و غیر ہم سے درود سے واجب ہونے کے سلسلہ کی احادیث میں بڑی عفتیں لی ہیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ تذقون پر اس قدر زور دینا اور بحث کرنا غیر ضروری ہے، اس کے باوجود میں یہ کہتا ہوں کہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ کوئی شخص نماز کو درود کے بغیر نہ پڑھے، البتہ اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب کل آئے گا تو درود چھوڑ کر اسے نماز مختصر رتینی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وَالصَّلَاةُ عَنِ السَّيِّئَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَارِجَ الصَّلَاةِ وَاحِدَةً اَمَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، كَمَا قَالَهُ الْكِرْحَى، اَوْ كَلِمًا ذَكَرَ السَّيِّئَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَمَا اخْبَارَهُ الطَّحَاوِيُّ، فَكَفَيْهَا مَرَّةً اَمَّا مَرَّةً وَاحِدَةً اَوْ مَرَّةً وَاحِدَةً، كَمَا قَالَهُ الْكِرْحَى، اَوْ كَلِمًا ذَكَرَ

ترجمہ۔ اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں واجب ہے، یہ تو صرف ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخی نے کہا ہے، یہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کا نام ذکر کیا جائے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا ہے، اس طرح حکم بار عظیم ہم

سے کفایت کیا گیا، اور تشہد کے بارے میں جو فرض کا حکم ہے وہ تقدیر کے معنی میں ہے۔

توضیح۔ نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں درود شریف پڑھنا، نہ پڑھنے پر وعید درود شریف پڑھنے کے مستحب اوقات، تشہد درود کے بعد دعاء، حدیث سے دلیل

والصلوة علی السبی علیہ السلام خارج الصلوة واحدا امامرة واحدة، کما قالہ الکوحی الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ف، اجماع ہے کہ تمام عمر میں ایک بار درود پڑھنا فرض ہے، اس سے زیادہ پڑھنے کے لئے اصل آیت صَلُّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا ہے اور مکرر واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے، اور جب کبھی آپ کا مبارک نام لیا جائے ہر بار درود پڑھنے کے بارے میں دو قوں ہیں، اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے عاصرة الح یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرختی نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی نماز کے علاوہ کسی مجلس میں آپ کا نام کئی بار لیا جائے تو کرختی کے نزدیک ایک بار تو آپ ﷺ پر درود پڑھ دینا واجب ہے، اور باقی مرتبوں میں مستحب ہے، یعنی نے لکھا ہے کہ اسی پر عام علماء کا فتویٰ ہے، جیسا کہ شرح الجمع اور تنویر میں ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔

او کلما ذکر السبی علیہ السلام، کما احتارہ الطحاوی الخ یا ہر بار واجب ہے جب بھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر کیا جائے جیسا کہ طحاوی نے سند کیا ہے۔ ف۔ تحفہ میں اسی کو اصح کہا ہے۔ ن۔ بختمی زاہدی و باقانی میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور بحر الرائق نے اسے ترجیح دی ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ آیت پاک یعنی صَلُّوْا عَلَیْہِ الح سے تو تمام عمر میں ایک بار کہنا فرض ثابت ہوتا ہے پھر ایک ہی مجلس میں مکرر ذکر کرنے سے ایک بار تو واجب اور باقی میں ان احادیث کی وجہ سے استحباب ہوتا ہے جن میں درود پڑھنے کی تاکید اور نہ پڑھنے پر بخیل ہونے کی بناء پر برائی و جھاکاری و ذلت و بدبختی کا ذکر ہے اس لئے جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ثابت ہوا تو ہر بار کے ذکر پر وجوب ہی ہو گا یہ نہیں کہ مجلس میں صرف ایک بار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہ ہو، کیونکہ خواری و ذلت کی یہ وعید کہ دعم انف رحل ذکرت عنده فلم یصل علی، یعنی جس کے پاس میرا ذکر کیا جائے اور وہ مجھ پر درود نہ پڑھے تو وہ خواری ہے، اس لئے اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ وہ خود پڑھے یا دوسرے کا سنے، کیونکہ وجوب کا سبب تو ذکر ہے اس لئے جب بھی یہ سبب مکرر ہو گا وجوب میں مکرر ہو گا۔

اس طرح بحر کے کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ پوری عمر میں ایک بار فرض، در ہر بار واجب بھی ذکر ہو تو قول صحیح کے مطابق واجب ہے، اور نہر میں ہے کہ التحیات کے اندر ذکر میں واجب نہیں ہے، اور شامی نے لکھا ہے کہ آخر تشہد کے بعد ایک بار پڑھنے کے علاوہ نماز میں دوسری بار درود مکروہ تحریمی ہے، اور تاجریا و قاعی اپنے اسباب کی شہرت کے لئے یا ایسے ہی کسی اور مقصد سے درود پڑھے تو حرام ہوگا، طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا ہے کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر خالص نہ ہو تو وہ ثواب سے محروم ہوگا، لیکن رسول اللہ ﷺ کے واسطے اللہ تعالیٰ اسے رد نہیں کرتا ہے، باقی کے حوالہ سے در میں ہے، درود کے وقت جھومنا اور گردن و اعضاء بدن ہلا کر چلنا جہالت ہے، چونکہ یہ دعاء ہے اس لئے درمیان آواز سے نہ چلا کر نہ آہستگی سے ہو، ہندہ مترجم کہتے ہیں کہ ایک صحابی کو آپ ﷺ نے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا ہے، جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں ہے، اور اس میں شک نہیں ہے کہ یہ وظیفہ بہت ہی افضل ہے، کیونکہ ذکر اور کلام الہی اور درود کے بعد بقیہ چیزوں کا مرتبہ ہے۔ م۔ پھر جب کبھی موقع ملے اور پڑھنا مستحب ہے۔ د۔

جن اوقات کی تصریح آئی ہے وہ یہ ہیں جمعہ کا دن، اس کی رات، صبح و شام کے وقت، مسجد میں داخل ہونے اور اس سے نکلنے کے وقت، رسول اللہ ﷺ کے مزار کی زیارت کے وقت، صفا مردہ پر، امام کو جمعہ وغیرہ کا خطبہ دیتے وقت، اذان کے بعد، دعاء

کے شروع، درمیان اور آخر میں، قنوت کے بعد اگرچہ قنوت وتر ہو، تلبیہ کے بعد، کسی مسلمان سے ملاقات کے بعد، کان بچتے وقت، کوئی چیز بھول جانے پر، وغیرہ کہنے اور حدیث پڑھنے کی ابتداء و انتہاء میں، فتویٰ لکھنے، تصنیف اور درس دینے اور درس لینے کے وقت، منگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھانے والے پر، سب چار کاموں کے شروع میں، رسول اللہ ﷺ کا نام لکھنے کے وقت درود پڑھنا مستحب ہے، اور سات مواقع میں مکروہ ہے، جماع، پیشاب اور پانچھانہ کرنے کی حالت میں اور کاروباری چیزوں کے تشہیر کے لئے، پھسلنے وقت، تعجب کے موقع میں، ذبح کرتے وقت اور پھٹکلتے وقت مکروہ ہے۔ اشرب۔ اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا جب ذکر کیا جائے تو سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔

پھر یہ سوال کے ہر وہ شخص جو مجلس میں موجود ہو سب پر درود واجب ہے تو مقدمہ ابو الیث کی شرح میں ہے کہ یہ واجب علی الکفایہ ہے کہ اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہوں گے، ورنہ جہنمی میں کہا ہے کہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے یعنی اس کو قضاء کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے، اس کے برخلاف اگر اللہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد ادا نہ کی تو اس کی قضاء لازم نہیں ہے، اس موقع پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ایک مجلس میں بار بار ذکر اہی ہو تو ایک بار ذکر کافی ہے، ورنہ اگر بالکل ترک کر دے تو اس کی قضاء نہیں ہے ایسے کیوں، تو جہتبی میں شاد درود میں فرق بیان کیا ہے، لیکن ابن الہمام نے کہا ہے کہ فرق ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فرق یہ ہے کہ درود کے واسطے حکم ہے لیکن ثناء کے لئے حکم نہیں ہے، یعنی نے کہا ہے کہ بلکہ ثناء کے لئے بدرجہ اولیٰ حکم ہے، اور طحاوی نے کہا ہے کہ جس طرح بندہ کی حق کی قضاء ہوتی ہے ویسے ہی حق اللہ تعالیٰ کی بھی قضاء ہوتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ان دونوں میں فرق ظاہر نہیں ہے، اور یہ واضح ہو کہ المہم ارحم محمد اکہنا اگرچہ نماز کے علاوہ دوسرے مقام میں کہنا بقول بعض چار بھی ہو لیکن نماز کے درود میں صرف اس کو پڑھنا مشہور درود کے ساتھ ہو نوٹی کے قول کے مطابق بدعت ہے، جیسا کہ مینی میں ہے۔ ط۔ ہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ درود جو مشہور ہے اور جس کی اسناد صحیح ثابت ہوئی ہے اسی کو پڑھے اور اپنی رائے سے کچھ نہ پڑھے، ورنہ احتیاطاً ضرور پڑھے، جیسا کہ اس کی تصریح گذر گئی ہے، اور امام شافعیؒ تو آیت کریمہ کے مر کا صیغہ صلوا سے فرضیت کا استدلال کرتے ہی، جس کا جو ب گزر چکا ہے کہ مر کے بعد اس پر یک مرتبہ عمل کرینے سے اس کی ادائیگی ہو جاتی ہے، ورنہ ہم تمام عمر میں ایک بار کے فرض ہونے کو مان چکے ہیں۔

فکھباً مؤذرا الامر والعروض المروی فی الشہد هو التقدير الح
پس حکم کا بار عظیم ہم سے کفایت کیا گیا۔ ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ گذشتہ تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ آیت کریمہ کے حکم سے ایک مرتبہ درود کہنے سے جو فرض، زہم ہوتا ہے وہ ادا ہو گیا اگرچہ ساری عمر میں ایک ہی مرتبہ کہا گیا ہو، اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے، اور نماز کے علاوہ جب کبھی ذکر ہو تو دوسری حدیثوں کی بناء پر درود پڑھنا واجب ہے، ورنہ اگر بار بار ذکر ہو تو صحیح قول کے مطابق واجب علی الکفایہ ہے، لیکن اس مترجم کے نزدیک نماز کے باہر اور نماز کے اندر حکم میں فرق کرنا دلیل کی بناء پر مشکل ہے، اچھی طرح سمجھو۔ م۔ خاصہ یہ کہ درود کے فرض ہونے کی کوئی دلیل تو نہیں ہے، بہتہ اہم شافعی کا یہ قول کہ تشہد فرض ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت ابن مسعودؓ فرمایا کرتے تھے کہ ہم لوگ تشہد فرض ہونے سے پہلے کہا کرتے تھے اے، جیسا کہ سنن نسائی میں ہے، تو اس میں فرض ہونے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب مصنف نے اس طرح دیا ہے کہ والعروض الح جہتی فرض جو تشہد کے بارے میں مروی ہے وہ تقدیر کے معنی ہے۔ ف۔ تو حدیث مذکور کے معنی یہ ہونے کہ تشہد کا حکم نافذ ہونے یا مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ اس طرح کہا کرتے تھے السلام علی اللہ و السلام علی حبیبہ و میکائیل و یسوع و ابراہیم و اسماعیل و یونس و ہارون و موسیٰ و سلیمان و داود و عیسیٰ و محمد و آلہم و سلم تو خود اللہ ہے، البتہ اس طرح کیو النبیات اللہ و الصلوٰۃ و الطیبات الح پورا تشہد ابن مسعودؓ کہا، شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ روایت صرف نسائی کی ایک سند ہے، اور دوسری سند سے یہی حدیث اس طرح ہے کہ ہم لوگ جب رسول اللہ ﷺ کی ساتھ نماز پڑھتے

تو کہتے السلام علی اللہ السلام الح و رہا باقی صحیح میں بھی یہ حدیث مروی ہے اور کسی میں بھی لفظ فرض نہیں ہے، پھر اگر ہم فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لیں تو بھی لفظ فرض سے جو مذکورہ روایت میں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اصطلاحی تو وہ ہوتا ہے جو نص نصی سے کسی احتمال کے بغیر ثابت ہو، اور اس جگہ حدیث مذکورہ خبر واحد ہے جو غنی ہوتی ہے، اس طرح زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ اس خبر واحد صحیح سے وجوب ثابت ہو جبکہ ہم خود یہ بات کہتے ہیں کہ تشہید پڑھنا واجب ہے۔ م۔ اور جب رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنے سے فارغ ہوتے تو اپنے لئے در اپنے والدین و تمام مومنین اور مومنات کے لئے استغفار کرے خدا صریح ہے کہ دعا میں صرف اپنی ذات کی تخصیص نہ کرے، اور یہ سنت ہے۔ مستحبین۔

قال ودعا بما يشبه العاطف القرآن والادعية الماثورة، لما روي عن حديث ابن مسعود قال له النبي عليه السلام، ثم احتر من الدعاء اطيبها و اعلمها الليث، وبدأ بالصلاة على النبي عليه السلام ليكون اقرب الى الاحابة، ولا يدعوا بما يشبه كلام الناس تحررا عن الفساد و لهذا يأتي بالمأثور المحفوظ

ترجمہ - اور دعا کرے ایسے الفاظ سے جو قرآن کے الفاظ کے مشابہ ہوں، اور وہ دعا مأثور و منقولہ دعاؤں میں سے ہو۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث کی وجہ سے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ دعاؤں میں ایسی دعا کا انتخاب کرو جو تمہارے نزدیک بہت عمدہ اور پسندیدہ ہو، در دعاؤں کو شروع کرے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے سے تاکہ مقبولیت کے زیادہ قریب ہو، و ایسی دعاؤں میں سے نہ مانگے جو انسان کے کلام کے مشابہ ہو، فسد نماز سے بچنے کے خیال سے، اسی لئے ایسی دعا میں پڑھے جو منقولہ میں سے اسے یاد ہو۔

توضیح - منقولہ و مأثورہ دعائیں، وہ دعائیں جو انسان کے کلام کے مشابہ ہوں

قال ودعا بما يشبه العاطف القرآن والادعية الماثورة الح

کہا مصنف نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی عربی زبان میں کیونکہ نماز کی حالت میں عربی کے مسودہ سری زبان میں دعا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ش۔ پھر دعا کرے عربی میں ایسے الفاظ سے جو قرآن کے الفاظ اور دعا مأثورہ کے مشابہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر قرآن کی آیت سے ہی ہو مثلاً ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ الایہ تو اس سے صرف دعا کا قصد کرے یعنی تلاوت کا ارادہ نہ کرے، اس کے لئے معنی سمجھنا شرط ہے، یا ایسے الفاظ سے دعا مانگے جو قرآن پاک میں کسی نہ کسی جگہ موجود ہوں، مثلاً ﴿رَبَّنَا آتِنَا حَسَنَةً وَآخِرًا مِنْ النَّارِ﴾، یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کئے گئے ہیں یا ان سے مشابہ ہیں۔

لما روي عن حديث ابن مسعود قال له النبي عليه السلام، ثم احتر من الدعاء اطيبها الح
اس حدیث کی بناء پر جو ہم تک پہنچی ہے حضرت بن مسعود سے کہ ان سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں دعاؤں میں سے جو زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ معلوم ہوں انہیں اختیار کرو۔

ف۔ یعنی حضرت بن مسعود کو تشہید سکھانے میں تشہید کے بعد یوں فرمایا لیحتر احدکم من الدعاء اعلمه اليه فيدعو به پھر آدمی دعاؤں میں سے ایسی دعا کو پسند کرے جو خود اسے بہت زیادہ پسندیدہ ہو، یہ روایت صحیحین و ابوداؤد و نسائی میں موجود ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس سے تو ہر دعا کی جازت معلوم ہوتی ہے خواہ قرآن وحدیث کے الفاظ کے مشابہ ہو یا نہ ہو جبکہ امام شافعی کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے کہ آدمی کہے اللھم روحی امراة حسية، وبستانا ابقا، یعنی اللہ کسی خوبصورت عورت سے میرا نکاح کرادے۔ اور مجھے میوہ دار باغ دے۔

جواب یہ ہے کہ صحیح حدیث میں مروی ہے ان صوت هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس الح یعنی ہر کی اس نماز میں ایسی کوئی بات مناسب نہیں ہے جو لوگوں کی باتوں میں سے ہو۔ غ۔ اسی لئے امام احمد نے کہا ہے کہ نماز میں صرف وہی

دعا مانگی جائز ہے جو احادیث یا آثار میں موجود ہوں یا قرآن کے موافق ہوں، اگرچہ قرآن میں نہ ہوں، یہی قول امام غزالی اور حاکم کا ہے اور بعض شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح امام الحرمین نے اپنے والد کا میلانا ذکر کیا ہے، ابن سیرین نے فرمایا ہے کہ فرض نمازوں میں اور آخرت کے سوا اور دنیا میں سے کوئی دعا جائز نہیں ہے، اور امام حنفیہ نے فرمایا ہے کہ قرآن کے الفاظ کے مشابہ اور دعائے ماثورہ میں سے ہو، پھر بہتر یہ ہے کہ تشہد کے فوراً بعد نہ ہو بلکہ درود کے بعد ہو اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے۔

وببدأ بالصلاة على النبي عليه السلام ليكون اقرب الى الاجابة، ولا يدعو بما يشبه كلام الناس الحج
کہ پہلے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے سے ابتداء کر لے پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے زیادہ قریب ہو۔ ولا يدعو الحج اور ایسے الفاظ سے دعا نہ کرے جو لوگوں کے کلام کے مشابہ ہو، اپنی نماز کے فاسد ہو جانے سے بچنے کے لئے۔ ف۔ یعنی لوگوں کی باتوں سے مشابہ دعا اس لئے نہ ہو کہ نماز فاسد ہونے سے محفوظ رہے، اسی لئے مصلیٰ ایک دعا میں پڑھے جو ماثور اور منقول ہوں۔
ف۔ دعاء ماثورہ سے مراد وہ دعا ہے جس کی روایت کی گئی یا حدیث و آثار میں منقول ہو اسی دعائیں بہت ہیں ان میں سے وہ دعا بھی ہے جو رسول اللہ ﷺ نے ابو بکر صدیق کو تعلیم فرمائی ہے یعنی اللهم اني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاعف عني مغفرة من عندك وارحمني انك انت الغفور الرحيم اور ابن مسعود کی دعاء یہ ہے اللهم اني اسألك من الجبر كله ما علمت منه وما لم اعلم واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم اعلم، یہ نہایت میں مذکور ہے، یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ م۔

اور مستحب ہے کہ یہ دعا کرے رب اجعلني مقيم الصلوة ومن دريتي ربنا و تقبل دعا، ربنا اعف عني ولوالدي يوم يقوم الحساب، یہ تاتار خانہ میں ہے، یہ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا میں سے ہے، پھر در مختار میں دعویٰ کیا ہے کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب اور مختلف ہیں کہ کیسی دعاء قرآن کے مشابہ ہوتی ہے، اور کیسی دعا کلام الناس کے مشابہ ہوتی ہے، یعنی نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید تو معجز ہے اس کے مشابہ کسی کلام کا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، تو اس کی مراد یہ ہوئی کہ جس کے الفاظ قرآن میں موجود ہوں، بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس صورت میں اللهم زوجني بامرأة حسنة جائز ہونا چاہئے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں، امام طہی نے مصنف کے قول کو مختار کہا ہے۔

وما لا يستجیل سوالہ من العباد قوله اللهم زوجني فلامنة يشبه كلامهم وما يستجیل كقوله اللهم اعف عني ليس من كلامهم وقوله اللهم ارددني من قبيل الاول لاستعمالها فيما بين العباد، يقال رزق الامير الحيش۔
ترجمہ۔ اور جس چیز کا مانگنا بندوں سے محال نہ ہو جیسے کسی کا یہ کہنا کہ اے اللہ فلاں عورت سے میری شادی کرادے۔ تو یہ کلام انسان کے کلام کے مشابہ ہے، اور جس چیز کا بندوں سے مانگنا محال ہو جیسے نمازی کا یہ کہنا کہ اے اللہ میری مغفرت کر دے تو یہ انسانوں کے کلام سے نہیں ہو گا، اور لوگوں کا یہ کہنا اللهم ارددني اے اللہ مجھے رزق دے تو یہ پہلی قسم سے ہے کیونکہ ایسے جملے انسانوں کے درمیان مستعمل ہوتے رہتے ہیں، جیسا کہ یوں کہا جاتا ہے رزق الامير الحيش امیر نے لشکر کو رزق دیا۔

توضیح:- نماز کے اندر یہ دعا مانگی کہ اے اللہ فلاں عورت سے میری شادی کرادے کیسا ہے؟

وما لا يستجیل سوالہ من العباد قوله اللهم زوجني فلامنة يشبه كلامهم الحج
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اگر کسی نے کہا اللهم اعف عني ليريد اے اللہ زید کی مغفرت فرمایا کہ اللهم اعف عني اے اللہ میرے چچا کی مغفرت فرمایا اور کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح بات یہ ہے کہ یہ انسانوں کے کلام کے مشابہ نہیں ہے۔ م۔

وقوله اللهم ارزقني من قليل الاول لاستعمالها فيما بين العباد، يقال رزق الامير الجيش الخ اور نمازی کا اس طرح کہنا کہ اے اللہ مجھے رزق دے پہلی قسم سے ہے۔ ف۔ یعنی انسانی کلام کی قسم سے ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہ لفظ ہدایہ کے کچھ نسخوں میں ہے اور کچھ نسخوں میں نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے لاستعمالها الخ کیونکہ یہ کلام لوگوں میں آپس میں مستعمل ہے، جیسا کہ یوں کہا جاتا ہے رزق الامیر الجيش کہ امیر نے لشکر کو رزق بہم پہنچایا۔ ف۔ یعنی بادشاہ نے لشکر کو ان کا رزق یعنی تنخواہ دی، اور مصنف نے اس واسطے صحیح کہا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعضوں کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی مصنف نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، کیونکہ رزق دینے والا حقیقت میں اللہ ہی ہے، اور رزق دینے کی نسبت امیر کی طرف کرنی نسبت مجازی ہے۔ الف۔ در مختار میں بھی اسی قول کو قبول کیا ہے پھر یہ لکھا ہے کہ اگر اس دعاء کے ساتھ مال وغیرہ کی قید لگا دے مثلاً یوں کہے کہ اللہ مجھے مال سے رزق دے یا اسی جیسی دعا کرے تو یقیناً نماز فاسد ہوگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ نماز فاسد ہونے اور نہ ہونے کی بنیاد نسبت حقیقی اور مجزی ہونے نہ ہونے کی نہیں ہے بلکہ اس بات پر بنیاد ہے کہ ایسے جملہ کو بندوں سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں، اور جب کہہ سکتے ہیں تو اگرچہ مجزاً ہو وہ کلام اناس سے ہوا یعنی ایسا کلام جو لوگوں سے کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ مشہور و معروف صورت ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ لوگوں سے یہ کلمہ کہا جاسکتا ہے تو یقیناً فاسد ہوگا۔

اسی لئے خاصہ میں ہے کہ اگر کوئی کہے اللهم ارزقنی فلا نقاے اللہ فلاں عورت مجھے دیدے تو قول اصح یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور کہا اللهم ارزقنی الحج اے اللہ مجھے حج اور وزی کر تو اصح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ الف۔ اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہقیقہ روزی دینے کا تو اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرا کوئی بھی نہیں ہے، اور اس کے لئے ارادہ اسباب مہیا کرنا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے، اور یہ بات بھی اللہ کی قدرت میں ہے کہ اس عورت مخصوصہ سے نکاح ہو جائے اگر مشیت الہی اس کے لئے نہ ہوگی تو اس سے نکاح نہ ہو سکے گا، اس کے باوجود اس کے کہنے سے نماز فاسد ہونے کا حکم دیا ہے، اسی طرح یہ جملہ بھی ہے الہی مجھے مال نصیب کر، کہ در حقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے روزی دینے سے تحقق ہوگا، اس کے باوجود اس کے فاسد ہونے کا یقین کیا ہے، اور یہ بات یقینی طور سے معلوم ہے کہ قدرت الہی میں اللهم ارزقنی فلائہ اور اللهم ارزقنی الحج، دونوں جملے بالکل مساوی ہیں اور آپس میں ان میں کوئی فرق نہیں ہے پھر بھی پہلے جملہ فاسد کر دیتا ہے اور دوسرا جملہ فاسد نہیں کرتا۔

اس سے واضح طور سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں چار صورتیں ہوتی ہیں
نمبر ۱۔ یہ کہ مانگی ہوئی دعاء قرآن یا حدیث میں موجود ہو تو وہ کسی اختلاف کے بغیر مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے وہ بولی جاتی ہو یا نہیں۔

نمبر ۲۔ ایسی دعاء ہو جسے بندوں سے مانگنا محال ہو جیسے اللهم اغفر لی
نمبر ۳۔ ایسی دعاء ہو کہ فی نفسہ بندوں سے مانگنا محال نہ ہو پھر بندوں سے مانگنے کی عادت نہ ہو، جیسے اللهم ارزقنی الحج تو ان صورتوں میں نماز فاسد نہ ہوگی۔

نمبر ۴۔ اللهم ارزقنی مالا الہی مجھے مال عطاء کر یہ جملہ نماز کو فاسد کر دے گا، اگرچہ یہ حقیقت ہے مال کا رزق دینے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے، اس لئے کہ اگر کوئی انسان کسی کام کے لئے فاعل حقیقی خدا کے علاوہ کسی اور کو سمجھے تو یہ کہا جائیگا ہنوز اس کے ایمان میں خلل ہے، اور ہم کسی بھی مومن کے بارے میں ایسے ایمان کا گمان تک نہیں کر سکتے ہیں، اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اختلاف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یقینی طور سے اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہو مگر ایسے مجاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ شرعاً وہ عیوہ یا بھی گفتگو میں جائز سمجھا گیا ہو اگرچہ اس نے مومن ہونے کی بناء پر اعتقاد کے لحاظ سے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف یقینی ہو تو ہمارے نزدیک اس کا کہنا جائز نہیں ہے، مگر امام شافعی کے نزدیک جائز ہے، اسی بناء پر

خدا صمد میں ہے۔ ہر جملہ سے کہ اللہم افص دیوبسی۔ اللہ میرے قرضے واکر دے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس بند و متبرک کو اس موقع پر منجانب اللہ تحقیق اثناء کی گئی ہے، واللہ تعالیٰ هو العلم الحسب

وضوح ہو کہ صحیح احادیث سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ ہر چیز جو مانگی ہو وہ خدا سے ہی مانگی چاہئے خواہ وہ معصوم یا قیمتی اور تھوڑی ہو یا زیادہ، پھر یہ بات ذہن نشین کرنے کی ہے کہ نماز تو اللہ تعالیٰ سے بہت ہی قریب ہونے اور اس سے سرگوشی کرنے رحمت چاہنے کا مقدم ہے اور مومن کی معراج ہے ورنہ نفس کے خیالات، یا خصوصاً ممانوں سے اکثر اوقات میں چیزوں کی طرف مٹے ہوئے ہوتے ہیں جو ان کے پسندیدہ ہوں مگر اللہ سے زیادہ پسندیدہ ہوں، وراہی چیز میں تمیز کرنے، اور بچی نہ بہت مشکل ہے اس سے منع کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ صرف ایسی چیز کی دعا مانگئے جس میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم موافقت پائی جائے تاکہ مانگنے والا اپنے رحمت کی درخواست میں ایسی کسی چیز کو داخل نہ کر دے جس سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے عنت ہو، اب جب نمازی نے اپنی نماز میں صحابہ کرام کی اتباع ہی کو مد نظر رکھ کر تو اس سے ایک دوست کی اتباع کی شرف و برکت حاصل ہوئی اور دوسرے بڑے فتنہ و خطرہ سے وہ بچ گیا، اس فتنہ کو ابھی حرم سمجھو، واللہ تعالیٰ علم۔

پھر یہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ ظلم و جبر میں ہے کہ فرض نمازوں میں اپنی دعاؤں کا خاص خیال اور احتیاط رکھنا چاہئے یہاں نہ ہو کہ زبان سے ایسی بات نکل جائے جس سے نماز دوسد ہو جاتی ہو، تاہنا خانہ، پھر جس دعا سے نماز میں پڑھنے سے نماز فاسد ہوتی ہے اس سے اسی صورت میں نماز فاسد ہوگی، بعد آخر کی قعدہ میں ابھی تشہد لی مقدمہ روئے بیٹھ ہو یا یہ کہ ابھی تشہد نہ پڑھ لگا ہو، اور اس سے پہلے ہی دعا پڑھ لی، یونکہ مقدمہ تشہد بیٹھ جانے یا تشہد پڑھ لینے کے بعد وہ دعا مانگی ہو تو اس سے قبل چونکہ آخری قعدہ ہوتے ہی نماز کے فرض منسل ہو چکے ہیں اس سے اس دعا کے پڑھنے ہی وہ نماز سے فارغ بھی ہو جائے گا۔ استنبیہا۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ کافر کے لئے دعا خیر رنی حرام ہے، اس سے فرائض نہیں آتات۔

نمبر ۲۔ تمام مومنوں کے لئے تمام گناہوں سے مغفرت دعا مانگی جائز ہے، حرم۔

نمبر ۳۔ ساری زندگی کے لئے دعا مانگنا مانگی یا دونوں جہوں کی بہتری مانگنی یا دونوں جہوں کے شر کا دور ہونا، یہ جو چیزیں حادۃ مانگنا کچھ بھی حرام نہیں ہے، یونکہ ترمذی وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ دنیا و آخرت کی عافیت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں ہے، اور دونوں جہوں کی بہتری مانگنی بھی حدیث میں موجود ہے اور اللہ تعالیٰ عزوجل ارحم الراحمین تمام چیزوں پر قادر ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے بندہ کو دونوں جہوں میں عافیت دے اور مرض وغیرہ سے نجات بھی دیدے، اور اگر فرض اس نے دنیا میں اس دعا قبول نہیں کی تو اس کے لئے آخرت میں ذخیرہ جمع ہو چکی بناتا۔

اور دونوں جہوں کی بھلائی اور خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے، اور یہ بھی معصوم ہے کہ کوئی مومن بھی یہ خیال نہیں رکھتا ہے کہ اللہ کی طرف سے اور زلزلے میں جو فیصلہ اس کے بارے میں لیا جا چکا ہے اسے کسی طرح ختم کر لے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو اور اس کی موت مقدم ہو چکی ہو پھر بھی اس کی بیماری میں اس کی شفایابی دعا لڑنی بغیر کسی خوف و خطر سے لے جائز ہے، اور اس وقت اس سے ہرگز یہ بات مقصود نہیں ہوتی ہے کہ اللہ کا فیصلہ ازل سے ختم ہو جائے بلکہ ایسی چیزیں جن کا ہونا جو عقاباً حادۃ محالات میں سے ہوا ان کی دعائیں مانگنا ایک حد تک بے ادبی ہے، ایسی بات نہیں ہے کہ واقعہ وہ اللہ کی قدرت سے باہر ہیں، یونہی اللہ تعالیٰ تو بڑی قوت اور قدرت کا مالک ہے، اور یہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ ہمیشہ صرف ایک ہی دعا مانگتے رہنے سے دل سخت ہو جاتا ہے جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، ہذا فرض نمازوں میں تو خاص احتیاط کرنی چاہئے ان کے علاوہ اور ساری نمازوں میں پورے ذوق و شوق اور خشوع و خضوع اور دل کی گہرائیوں سے اپنی مرغوب و پسندیدہ دعا مانگنے، و دعاؤں کی شرائط و آداب کا خاص

خیال رکھے کہ یہ دعا خود بھی ایک عبادت بلکہ عبادت کا مغز ہے، یہ بحث ہم نے تفسیر میں خوب وضاحت کے ساتھ بیان کر دی ہے، واللہ تعالیٰ ہو اعلم بالصواب م اب دعاء کے بعد دونوں طرف سلام پھیرے اس کے بارے میں مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

ثم یسلم عن یمینہ فیقول السلام علیکم ورحمة اللہ وعن یسارۃ مثل ذلك لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتی یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ حتی یری بیاض خدہ الایسر۔

ترجمہ پھر دائنی طرف سلام پھیرے اور کہے السلام علیکم ورحمة اللہ اور بائیں طرف بھی اسی طرح سلام پھیرے اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ دائنی طرف سلام پھیرتے تھے یہاں تک کہ آپ کے دائنی طرف کے رخسار مبارک کی سفیدی دیکھی جاتی تھی، اور بائیں طرف بھی یہاں تک کہ آپ کے بائیں جانب رخسار کی سفیدی دیکھی جاتی تھی۔

توضیح۔ دائیں بائیں سلام کہنا حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث سے دلیل، اگر پہلے بائیں جانب

سلام کیا یا سامنے سلام کیا یا پیٹھ دی یا دونوں سلام ایک ہی طرف کر دئے، چند مسائل

ثم یسلم عن یمینہ فیقول السلام علیکم ورحمة اللہ وعن یسارۃ مثل ذلك الخ

پھر اپنے دائنے طرف سلام پھیرے۔ ف۔ چہرہ گھمالے، یہاں تک کہ اس کے دائنے رخسار کی رنگت لوگ دیکھ سکیں، یہی قول صحیح ہے۔ القنیہ۔ فیقول الح اور یوں کہے۔ ف قول مختار کے مطابق ان سلام کے ساتھ سلام علیکم ورحمة اللہ تم پر اسلام ہے اور اللہ تعالیٰ کی رحمت، ف۔ اس موقع پر دو رکعت زیادہ نہ کرے۔ الحیظ۔ لیکن حاوی قدسی میں کہا ہے کہ بڑھانا اچھا ہے، حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث کی بناء پر جو صحیح اسناد کے ساتھ ابوداؤد میں ہے جس سے امام نوویؒ کا قول رد ہو گیا کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ اور بائیں طرف بھی اسی کی مانند سلام پھیرے۔ ف۔ یہاں تک کہ بائیں رخسار کی سفیدی نظر آجائے، اور پہلے کی طرح کہے، لیکن محیط میں ہے کہ پہلے سلام کی یہ نسبت آواز پست کرے، تنہین میں کہا ہے کہ یہی احسن ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ سنت ہے۔ م۔

لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتی یری بیاض خدہ الایمن الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف یہی قول اکثر علماء صحابہ و تابعین و مجتہدین کا ہے ان کے علاوہ امام شافعیؒ کا قول جدید بھی ہے، یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے، اور یہی معنی صحیح مسلم میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، بعض بزرگوں کے نزدیک ایک سلام سامنے کی طرف کسی قدر دائیں طرف جھکی ہوئی حالت میں بھی ہونا چاہئے، اس بارے میں کئی حدیثیں مروی ہیں مگر وہ ضعف سے خالی نہیں ہیں، البتہ ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت جو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور اسے حاکم نے مستحکم کی شرط کے مطابق صحیح کہا ہے تنقیح میں اس قول کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس راوی زبیر بن محمد ہے جو اگرچہ صحیحین کے راویوں میں سے ہے مگر اس کی روایات میں منکر احادیث ہیں، اور طیوٹی و ابن عبد البر نے بھی اسے صحیح نہیں کہا ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ حاکم کا اسے صحیح کہنا قابل تسلیم نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ سے ایک ہی سلام کے بارہ میں کوئی روایت ثابت نہیں ہے۔ مع۔ اور بالفرض اگر اسے ہم درست بھی مان لیں تو بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ابن مسعودؓ کی حدیث زیادہ رائج ہے کیونکہ عورتیں پیچھے ہوتی تھیں اس لئے مردوں کو اگلی صف میں ہوتے تھے رسول اللہ ﷺ کے حالات سے زیادہ واقفیت رہتی تھی، بالخصوص جبکہ دوسرا سلام پہلے سلام کی یہ نسبت بہت پست ہوتا تھا۔

چند مسائل

اگر کسی نے نے بائیں طرف پہلے سلام کر دیا تو جب تک گفتگو نہ کی ہو دائیں طرف سلام کر دے، پھر بائیں سلام کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر سامنے کی طرف پہلے سلام کیا تو دوسرا سلام بائیں طرف کر دے، پھر بائیں سلام کو دوبارہ کہنے کی

ضرورت نہیں ہے، اور اگر سامنے کی طرف پہلے سلام کیا تو دوسرا سلام بائیں طرف کر دے،۔ فح۔ اور اگر پیٹھ پھیر دی ہو تو پھر سلام نہ کرے قول اصح یہی ہے۔ النقیہ۔

اور اگر ایک ہی جانب دوبارہ سلام کر دے تو جائز ہو گا مگر سنت کی مخالفت ہوئی، اگر نمازی صرف اسلام کہنے پایا تھا کہ کسی دوسرے نے اس کی اقتدا کی نیت کی تو یہ اقتدا صحیح نہیں ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نماز سے فارغ ہو جانے کے لئے پورے طور پر اسلام عین کہنا ضروری نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ مقتدی از خود سلام نہ پھیرے بلکہ انتظار کرے کہ جب امام دائیں طرف سلام پھیرے، تو مقتدی بھی دائیں طرف سلام پھیرے اور امام جب بائیں طرف سلام پھیرے تو مقتدی بھی بائیں طرف سلام پھیرے۔ قاضی خان۔

مقتدی اپنا التحیات مکمل کر لے تب سلام پھیرے، اور امام نے تہنہ وغیرہ کے مانند عدا کوئی مفسد صلوٰۃ کام کیا تو وہ نماز سے فارغ ہو گیا اب مقتدی بھی سلام نہ پھیرے، بلکہ مسبوق بھی نماز سے نکل گیا، اور اگر مقتدی نے امام سے پہلے اپنی نماز پوری کر کے کلام کر لیا تو اس کی نماز تو ہو گئی مگر مکروہ ہوئی، اور امام اپنی جگہ میں باقی رہ گیا ایسی بناء پر اگر اس سے کوئی مفسد صلوٰۃ پایا جائے تو امام ہی کی نماز فاسد ہوگی، اور اس نمازی پر جو فارغ ہو چکا ہے کوئی اثر مرتب نہ ہو گا۔ م۔ د۔ ش۔

ونوی بالتسلیم الاولی من علی یمینہ من الرجال والنساء والحفظة كذلك فی الثانیة، لان الاعمال بالبیات، ولابوی النساء فی رماسا، ولان لاشرکة لہ فی صلاتہ، هو الصحیح، لان الخطاب حظ الحاصرین، ولابد للمقتدی من نية امامه، فان كان الامام من الحائض الايمس او الايسر نواه فيهم، وان كان بحدانہ نواه فی الاولی عند ابی یوسف تر حیا لخاص الايمس، وعند محمد وهو رواية عن ابی حنیفة نواه فيهما، لانه ذو حظ من الجابین.

ترجمہ - اور امام پہلے سلام سے نیت کرے ہر اس نمازی کی جو اس کے دائیں جانب ہو مردوں عورتوں اور فرشتوں میں سے، اسی طرح دوسرے سلام سے بھی، کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے، اور آج کل ہمارے زمانہ میں عورتوں کی نیت نہ کرے، ایسے کسی شخص کی بھی نیت نہ کرے جو اس کی نماز میں شریک نہ ہو، یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ خطاب تو حاضرین کا حصہ ہے، اور مقتدی کے لئے ضروری ہے اپنے امام کی نیت کرنی تو امام اس کے دائیں جانب ہو یا بائیں جانب ہو جدھر بھی ہو اسی طرف کے سلام میں دوسرے لوگوں کے ساتھ امام کی بھی نیت کرے، اور اگر بالکل سامنے ہو تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق صرف پہلے سلام میں امام کی نیت کرے دائیں جانب کو ترجیح دیتے ہوئے اور امام محمد کے نزدیک اور یہی امام ابو حنیفہ کی بھی روایت ہے کہ اس امام کی دونوں سلاموں میں نیت کرے گا، کیونکہ امام اس کے دونوں جانب سے حصہ دار ہے۔

توضیح۔ امام داہنے طرف کے سلام میں اس طرف جتنے مرد، عورت اور فرشتے ہوں

سب کی نیت کرے، اسی طرح بائیں طرف کے سلام میں بھی نیت کرے

اس زمانہ میں عورتوں کا مسجد میں نماز کے لئے جانا، مقتدی کی نیت سلام کے وقت

ونوی بالتسلیم الاولی من علی یمینہ من الرجال والنساء والحفظة الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اور چاہئے کہ حضرات شوافع کی طرح اپنے سلام میں ان جنات کی بھی نیت کرے جو مومن ہوں۔ مع۔

کذلك فی الثانیة، لان الاعمال بالبیات الح

اسی طرح دوسرے سلام کرنے میں بھی۔ ف۔ یعنی بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے مذکور میں سے خواہ کوئی بھی ہو

کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتوں پر ہے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں مروی ہے، اور وضوء کے مسئلہ میں اس حدیث سے نیت شرط قرار نہیں دی تاکہ کتاب اللہ پر زیادتی، زہم نہ آئے۔ مع۔ اور اصل میں تو عورتوں کے لئے بھی مسجد میں حاضر ہونا ہے، مگر اس زمانہ میں فتنہ کے خوف سے ان عورتوں کو روکا گیا ہے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتیں فتنہ کے خوف سے روکی گئی ہیں، اسی سے مصنفؒ نے فرمایا ہے

ولا یوی الساء فی دماننا، ولا من لاشرکۃ لہ فی صلاتہ، ہو، لصحیح الح

کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کو سلام کرنے کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ اب تو انہیں جماعت میں شرکت سے ہی منع کیا جاتا ہے۔ ولا من لاشرکۃ الح اور ایسے شخص کو سلام کرنے کی نیت نہ کرے جس کو اس نماز کی نماز میں شرکت نہ ہو۔ ف۔ اگرچہ وہ لوگ اس جگہ موجود ہوں۔ ہو، لصحیح الح یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ بخلاف اس قول کے جو حاکم شیبہ نے اختیار کیا ہے کہ تمام مومن مردوں اور عورتوں کی نیت کرے، کہ یہ ضعیف قول ہے۔

لا ان الحطاب حظ الحاصرین الح

کیونکہ خطاب تو حاضرین کو ہی کیا جاتا ہے اور حاضرین ہی کا حصہ ہے۔ ف۔ لہذا اس نیت میں یہ افراد شامل ہوں گے جو وہاں موجود نہ ہوں گے، کیونکہ وہ تو حاضر باشندوں کا حصہ ہے۔ ف۔ اب تک سلام سے متعلق جو گفتگو ہوئی وہ اس سلام سے متعلق ہے جو نماز سے فارغ ہونے کے لئے کیا جاتا ہے، اور اب اس سلام سے متعلق گفتگو ہو رہی جو نماز کے اندر تحیّات میں السلام علیا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین پڑھتے وقت کیا جاتا ہے، تو اس میں تمام مومنین و مومنات کی نیت کرنی چاہئے، جیسا کہ شمس الممۃؒ نے اس کی تصریح کی ہے، بلکہ شافعیہ کی تصریح کے مطابق جنّت کی بھی نیت کرنی چاہئے۔ ع۔ بلکہ تمام آسمان و زمین میں جو کوئی بھی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ جائے گا، جیسا کہ حدیث میں ہے، اس جگہ گفتگو صرف لفظ عینائی مراد میں ہے کہ اس سے صرف حاضرین مراد لئے جائیں یا سارے مومنین و مومنات خواہ وہ انہوں میں سے ہوں یا جنّت میں سے، اس میں دوسرا قول صحیح ہے، حاضرین سے مراد صرف وہ لوگ ہیں جو نماز میں شریک ہوں، م، اور جس تفصیل کے ساتھ امام نیت اس کی تفصیل کے ساتھ مقتدی بھی نیت کرے۔

والابد للمقتدی من بید امامہ، فان کان الامام من الحاحب الایمن او الایسر نواہ فیہم الح

مقتدی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے سلام میں امام کی نیت کرے، ف، مقتدی کے لئے ضروری ہے کہ امام کو سلام کرنے کی نیت کرے۔ فان کان الامام الخ کہ اگر مقتدی سے امام دائیں جانب ہو، ف، تو دائیں طرف کے لوگوں کے ساتھ امام کی بھی نیت کر لے، اور اگر امام بائیں طرف ہو تو بائیں طرف کے لوگوں میں میں امام کی بھی نیت کرے۔

وان کان بحدانہ نواہ فی الاولیٰ عمد ابی یوسف ترجیحاً لحاحب الایمن الح

اور اگر امام مقتدی کے بالکل سامنے ہو۔ ف۔ اس لئے کہ مقتدی ٹھیک امام کی پیٹھ کے پیچھے ہو، تو مقتدی امام کی اپنے پہلے سلام یعنی دائیں سلام میں نیت کرے کیونکہ دائیں جانب کو بائیں کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہے اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی قول امام، بو حنیفہ سے بھی مروی ہے، کہ مقتدی اپنے دونوں سلام میں نیت کرے یونہی امام اس مقتدی کے دونوں سلام میں برابر کا حقدار ہے، ف، یہی قول صحیح ہے، التامار خانہ، سی طرح حضرت سمرہ بن جندبؓ کی یہ حدیث بھی دلیل ہے امر ما لسی ﷺ ان یرد علی الامام وان تحاحب وان یسلم بعضا علی بعض، یعنی رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ امام کے سلام کا جواب دیں اور آپس کی محبت بڑھائیں ہم میں سے ایک دوسرے کو سلام کرے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، اس روایت کے ظاہر سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ مقتدی پر سلام کا جواب دینا واجب ہے کیونکہ جواب دینا بہر صورت واجب ہی ہوتا ہے، چھٹی طرح سمجھو۔

والمنفرد بنوی الحفظة لا غیر، لانه ليس معه سواهم، والامام بنوی بالتسليمتين هو الصحيح، ولا یوی فی الملائكة عددا محصورا، لان الاحبار فی عددهم قد اختلفت، فاشه الايمان بالانبياء عليهم السلام، ثم اصابة لفظة السلام واحدة عددا وليس بفرص حلاق للشافعي، هو يتمسك بقوله عليه اسلام تحريمها التكبير و تحليلها التسليم

ترجمہ - اور تنہا نماز پڑھنے والا شخص صرف اپنے محافظ فرشتوں کی نیت کرے گا، اس کے علاوہ کسی اور کی نہیں، چونکہ ان فرشتوں کے علاوہ اس کے ساتھ دوسرا کوئی بھی نہیں ہے، اور امام اپنے دونوں سلاموں میں نیت کرے گا، اور یہی قول صحیح ہے، اور فرشتوں کی نیت لڑتے وقت متعین افراد کی نیت نہیں کرے گا، کیونکہ احادیث میں ایسے فرشتوں کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے، لہذا تعداد کے اعتبار سے یہ فرشتے انبیاء سابقین کی تعداد جیسے ہوئے کہ کتنے انبیاء پر ایمان مانا پڑے، پھر خاص لفظ سلام استعمال کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور فرض نہیں ہے، ورنہ یہ قول امام شافعی کے قول کے مخالف ہے وہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے حجت چڑاتے ہیں کہ اس نماز کو حرام کرنے والی چیز تکمیل، ورنہ اسے حلال کرنے والی چیز سلام ہے۔

توضیح - سلام کرتے وقت تنہا نماز پڑھنے والا کیا نیت کرے گا

سلام کے ساتھ نماز سے فارغ ہونا، شوافع کی دلیل

والمنفرد بنوی الحفظة لا غیر، لانه ليس معه سواهم الح

ف۔ حفظ سے مراد وہ فرشتے ہیں جو انسان کی ذات و اس کے اعمال کی حفاظت کے علاوہ اللہ کی مرضی کے مطابق کام لیتے رہتے ہیں، ان کے بارے میں قرآن پاک میں ہے ﴿وَيُؤَسِّلُ عَلَيْكُمْ جُفَّةً﴾ یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حفظ بھیجتا ہے، ان کے بارے میں کئی آیتیں اور حدیثیں موجود ہیں، حق بات یہ ہے کہ ان کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے، اور منفرد اپنی نماز میں بوقت سلام صرف ان ہی کی نیت کرے۔

لانه ليس معه سواهم الح

کیونکہ منفرد کے ساتھ ان حفظ کے علاوہ دوسرا کوئی نہیں ہے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس دعویٰ میں تاثر ہے کہ کھڑا کاٹھن صحیح نہیں ہے ان صحیح احادیث کی بناء پر کہ جو مومن جنگل میں اذان کے وقت امامت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اس کے مقتدی اتنے بے شمار فرشتے ہوتے ہیں کہ اس کی نظر ان کا احاطہ بھی نہیں کر سکتی ہے، جیسا کہ اذان کے باب میں گذر چکا ہے، ورنہ یہی بات ہر مومن کی نماز کے بارے میں بھی بیان کی گئی ہے، لہذا امن سب بات تو یہی ہے کہ نماز کی اپنے ساتھ تمام فرشتوں کی نیت کرے خواہ وہ حفظ میں ہے ہوں یا ان کے علاوہ کوئی اور ہو۔ م۔

والامام بنوی بالتسليمين هو الصحيح الح

ورامام نیت کرے دونوں سلاموں میں۔ ف۔ اپنے محافظ فرشتوں کی اور قوم کی بھی۔ ع۔ اسی طرح مقتدی بھی حفظ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ محافظین فرشتوں کے علاوہ ان تمام فرشتوں کی بھی جو اس وقت آگئے ہوں، جیسے رات کے فرشتے، دن کے فرشتے اور وہ فرشتے جو فجر کے وقت اور عصر کے وقت آمد و رفت کے وقت ایب دوسرے سے ملتے ہیں، اسی طرح ہوش و گوش والے در تمیز دار بچے بھی اپنے سلام میں اپنے حفظ کی نیت کریں گے، اور تمنا کی کہ یہ صحیح یہ ہے کہ نابالغوں کی نیلیاں بھی لکھی جاتی ہیں، اور ان ہی کو ان نیکوں کا ثواب ملے گا، البتہ ان کے والدین وغیرہما کو ان کی عہد دینے کا ثواب ملے گا، اخلاص یہ صورت فرشتوں کی نیت کرنی چاہئے، یہی قول صحیح ہے۔

ولا یوی فی الملائكة عددا محصورا، لان الاحبار فی عددهم قد اختلفت الح

اور فرشتوں کے بارے میں اپنے ذہن میں کوئی تعداد متعین نہ کرے۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے۔ اسدائع۔ کیونکہ احادیث اور آثار ان فرشتوں کے بارے میں مختلف ہیں۔ ف۔ اس لئے یہ نیت کرنی چاہئے کہ فی الحقیقت وہ جتنے بھی ہوں ہم نے سب پر سلام کیا ہے اس کہنے سے سارے فرشتے اس میں داخل ہو گئے ان میں نہ کسی کی کمی ہوئی اور نہ زیادتی۔

فائزہ الايمان بالانبياء عليهم السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم الخ
اس طرح یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے کے مشابہ ہو گا۔ ف۔ اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف بیان کی گئی ہے، اور کسی بھی نص قطعی اور یقینی طور پر ان کا کوئی شمار نہیں ہے، اسی لئے عقائد کی کتابوں میں اس طرح کی تصریح کی گئی ہے کہ ایمان اس طرح لائے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے، اور ہم کسی نبی کے بھی منکر نہیں ہیں۔

چند ضروری مسائل

حفظ یعنی محافظین فرشتوں کے بارے میں درمختار میں بہت کچھ جو بیان کیا گیا ہے، ان میں سے اکثر بے اعتبار ہیں، اور صحیح بات وہی ہے جو ابھی مصنف نے بیان فرمائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم اصابة لفظة السلام واحبة عندنا وليس بمرص خلافا للشافعي الخ
پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ ف۔ یعنی لفظ السلام علیکم کو دوسرے لفظ سے بدلے بغیر کہنا نماز کی حرمت ختم کرنے کے لئے واجب ہے، محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے، اور یہ کہنا فرض نہیں ہے،۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر نمازی نے سلام سے پہلے مثلاً حدث کر دیا تو نماز کا اعادہ واجب ہو گا، اور نماز باطل نہ ہو گی۔ م۔ خلافا للشافعي الخ اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ ف۔ اس اختلاف کے بارے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ جو امام شافعی کے نزدیک بھی یہ حکم ثبوت کے اعتبار سے قطعی نہیں ہے، بلکہ واجب ہی ہے، لیکن وہ اسے رکن قرار دے کر اس کے ترک کرنے کو مفید نماز کہتے ہیں۔

هو يتمسك بقوله عليه السلام : تحريمها التكبير وتحليلها التسليم الخ

امام شافعی اس حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ مفتاح الصلوة الطهور وتحليلها التكبير وتحريمها التسليم، جتنی نماز کی تحلیل تسلیم ہے اس میں سلام کرنے کی تصریح ہے جیسے کے تحریر کے بارے میں تکبیر کی تصریح ہے ہذا تسلیم بھی مثل تکبیر کے فرض ہو گی،، اگر کوئی مصنف پر یہ اعتراض کرے کہ اس حدیث مذکور سے تکبیر تحریر کے فرض ہونے پر تو استدلال کر لیا ہے مگر تسلیم کے فرض ہونے میں اس سے استدلال نہیں کیا ایسا کیوں ہے؟ تو بعض شارحین نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، مگر اس مترجم کو یہ جواب بالکل ہی پسند نہیں ہے، اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریر کی فرضیت اس آیت پاک و ربك فکبر سے ہے، اسی کی تفسیر میں یہ حدیث بیان کی گئی ہے، برخلاف سلام کے کہ اس کے فرض ہونے پر کوئی قطعی دلیل یا آیت نہیں ہے، اس وجہ سے صرف اسی حدیث سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ اس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ہی ہو سکتا ہے اسی بناء پر تسلیم کے واجب ہونے کے محقق ملے ہوئے ہیں، حالانکہ اس وجوب کے مقابل اور مخالف بھی دلیل موجود ہے، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے (آئندہ)۔

ولنا مازونا من حديث ابن مسعود، والتحجير يافى الفريضة والوجوب الا اما اثبات الوجوب بما رواه احتياطاً، وبمثله لا يثبت الفريضة، والله اعلم.

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل حضرت عبد اللہ بن مسعود کی وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے، اور کسی بات میں اختیار دینا اس کے فرض اور واجب ہونے دونوں کے خلاف ہوتا ہے، پھر بھی ہم نے اس کے واجب ہونے کا حکم دیا ہے احتیاطاً اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جو امام شافعی نے روایت کی ہے، اور اس جیسی روایت سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے، واللہ

اعلم۔

توضیح:- تحلیل و تسیم کے بارے میں مترجم کی طرف سے وضاحت
چند ضروری مسائل، امام کے سلام کے بعد توقف، امام کے سلام سے پہلے اٹھنا
نمازی کا اپنے عمل سے نکلنا، نماز ظہر و عصر اور عشاء کے بعد دیر تک دعا مانگنا
سلام کے بعد امام کا منہ پھیرنا، نماز کے بعد اوراد و وظائف
فرض کے ادائیگی کے بعد امام کے لئے سنت پڑھنے کی جگہ، مقتدی کی جگہ

ولنا مارویا من حدیث ابن مسعود الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ وہ روایت جو تشہد کے بارے میں وارد ہے جس کے آخر میں یہ جملہ ہے فاذا قلت
هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوٰتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد اس سے یہ بات صاف ظاہر
ہو رہی ہے کہ تشہد ختم کرنے پر یہ اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھ لے اور چاہے تو کھڑا ہو جائے والتخییر
الخ اور اختیار دینا فرضیت و وجوب کے منافی ہے۔ ف۔ یعنی اس کے بعد اب کوئی چیز واجب نہیں رہی، اگر کوئی واجب باقی رہتا تو
اس طرح کا اختیار نہ ہوتا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو، اس سے بظاہر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ تشہد کے بعد سلام کرنا بھی واجب نہیں
ہے۔

الا انا اثبتنا الوجوب معادوا احتیاطا الخ

البتہ ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس حدیث سے وجوب کو ثابت کیا جو امام شافعی نے روایت کی ہے، ف، اسی
تحلیلہا التسلیم کی حدیث سے ہم نے احتیاطا سلام کے واجب ثابت کیا ہے، اس معنی میں کہ اگر کسی نے سلام چھوڑ دیا تو گنہگار
ہوگا، اس کے برخلاف امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ سلام ایک واجب اور رکن نماز ہے کہ اگر کوئی اسے ترک کر دیا تو اس کی نماز
فاسد ہوگی، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ سلام کا ثبوت خبر واحد سے ہے، اور خبر واحد قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے۔

وبمثلہ لایثبت القریضۃ الخ

ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، ف، میں مترجم کہتا ہوں کہ جس طرح احتیاطا خبر واحد
سے سلام کے وجوب کو ثابت کیا ہے اسی طرح احتیاطا ہی اسی نص سے درود کے وجوب کو بھی ثابت کرنا چاہئے، جس سے رسول
اللہ ﷺ کا نام مبارک ذکر ہونے پر ہر بار درود واجب کہتے ہیں، میں نے یہ پہلے بحث پہلے ذکر کر دی ہے۔ م۔

چند ضروری مسائل

امام کے سلام پھیر دینے سے مقتدی کا تحریم باطل نہ ہو گا اسی بناء پر مقتدی اٹھ کر اپنی نماز پوری کرے گا، لیکن اگر امام نے
نماز کے خلاف کوئی کام کیا مثلاً قہقہہ لگایا تو مقتدی کا بھی تحریم باطل ہو جائے گا، ایسا مقتدی جس کی کوئی رکعت چھوٹ گئی ہو وہ
امام کے ساتھ قعدہ میں التحیات عیدہ و رسوہ تک پڑھے، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور زائد میں قدودی، کرنی اور
خواہر زادہ کے نزدیک امام کی اتباع ضروری نہیں ہے، اس لئے بعضوں کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھتا رہے، اور بعضوں کے
ز نزدیک التحیات بار بار پڑھتا رہے اور بعضوں کے نزدیک درود پڑھتا چاہئے اور بعضوں کے نزدیک خاموش بیٹھے رہنا چاہئے، امام
جب سلام پھیرے تو مسبوق جمعی نہ کرے بلکہ انتظار کر کے دیکھے کہ اس پر سجدہ سہو تو واجب نہیں ہے، اگر اس کا یقین ہو جائے
کہ وہ امام نماز قانع ہو جائے تب کھڑا ہو، اگر مسبوق امام کے سلام پھیرنے سے پہلے ہی کھڑا ہو گیا تو اس نے برا کیا پھر بھی اس کی نماز

جائز ہو جائے گی، امام شافعیؒ کے نزدیک مسبوق کو چاہئے کہ امام کے دونوں سلام کے بعد کھڑا ہو اس کے باوجود اگر اس کے ایک سلام کے بعد ہی کھڑا ہو جائے تو بھی جائز ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اپنے فعل سے نماز سے ٹکنا مصلیٰ پر فرض نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے۔ مع۔

یعنی نے بعض جو امع سے نقل کیا ہے کہ سلام پھیرتے وقت جن جن لوگوں یا چیزوں کی نیت کرنے کے لئے اس سے پہلے مسنون طریقہ بتایا گیا ہے لوگوں نے اس کی موافقت چھوڑ دی ہے، لہذا بہت ہی افسوس کی بات ہے، اور در مختار نے بھی اس کی اتباع کی ہے۔ م۔ حجت میں ہے کہ امام جب ظہر، مغرب و عشاء (جن کے بعد مسنون نماز ہے) کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو وہ لائنجی دعاؤں میں مشغول نہ ہو بلکہ سنت نماز شروع کر دے۔ التا نار خانہ۔

صحیح حدیث میں بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس دعا اللھم انت السلام و منك السلام تبارک یا ذالجلال والاكرام کے اندازہ کے مطابق بیٹھتے تھے، پھر نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں وہ دوسری حدیثوں سے توفیق دیتے ہوئے سنتوں کے بعد کی مانی جائے گی، اور شافعیؒ نے بھی اسی پر اعتماد کیا ہے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ مذکور دعا سے زیادہ دیر تک پڑھنے میں مشغول ہونا مکروہ ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور شمس الائمہ حواشی نے کہا ہے کہ کچھ زیادہ بیٹھنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اسی مسئلہ کو ابن الہمامؒ نے اختیار کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو جو سلام کے بعد سنتوں کے لئے کھڑا ہو گیا تھاروک کر کہا تھا سنت کو فرض نماز سے نہ ملاؤ کہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے، اور حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ کی اچھائی بیان کی تھی جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سنت اور فرض کے درمیان فرق کرنا چاہئے، اور حق بات یہ ہے کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ منع کرتے ہیں وہ دیر تک وظیفہ پڑھنے سے منع کرتے ہیں جیسا کہ حجت میں گذرا، اور جو فرق کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ بیٹھنے کو کہتے ہیں اور امید ہے کہ کراہت سے کراہت تنزیہی مراد ہوگی۔ م۔ اس کے بعد امام مقدیوں کی طرف رخ کرے اور اگر حنفیوں کی جانب کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں طرف پھر جائے، اور جاڑے و گرمی میں حکم میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ ہر موسم میں حکم برابر ہے۔ یہی صحیح ہے۔

الخلاصہ۔ پڑھنے کے اور ادو دو طائف بہت ہیں، اور مستحب ہے کہ استغفار تین بار، آیتہ الکرسی ایک بار، سبحان اللہ ۳۳ بار، الحمد للہ ۳۳ بار، لا الہ الا اللہ وحده لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وهو علی کل شیء قلیدو ایک بار پڑھے کہ ان کی فضیلتیں بہت زیادہ ہیں، اور انشاء اللہ اپنے موقع پر مختصر آدھ بیان کی جائیں گے۔ م۔ د۔ جن فرضوں کے بعد سنتیں ہیں (ظہر، مغرب، عشاء) ان میں اپنے فرض کی جگہ سے دائیں یا بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے، اور مقتدی یا منفرد جہاں چاہے پڑھے، اور جن فرائض کے بعد سنتیں نہیں ہیں (فجر، عصر) ان میں فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ اگر چاہے تو اٹھ کر چلا جائے، اور اگر چاہے تو آفتاب نکلنے تک محراب میں بیٹھا رہے اور ایسا کرنا افضل ہے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، فجر سے آفتاب نکلنے تک ذکر میں رہنے کا ثواب شب بیداری (رات بھر عبادت) کرنے کے برابر ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔ م۔

فصل فی القراءۃ

قال ويجهر بالقراءة الفجر والركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ان كان اما ما ويعفى في الاخيرين

هذا هو المتوارث

ترجمہ یہ فصل نماز کے اندر قرآن پاک کی قراءت کے بیان میں ہے، مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نمازی قرآن پاک کی قرأت

زور سے کرے گا فجر کے فرض میں اور مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں اس وقت جبکہ امام ہو اور ان کے بعد کی رکعتوں میں آہستہ کہے گا، اسی طرز پر عمل درآمد ہوتا چلا آیا ہے۔

توضیح:- فصل قراءت کی، قاری کی چوک، اعراب کے بدلنے سے معنی میں فساد آتا حروف کا بدل جانا، مترجم کی طرف سے وضاحت، ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ کہہ دینا کلمہ کے ٹکڑے کرنا، کلمہ اور حرف کو آگے پیچھے کرنا، ایک آیت کی جگہ دوسری آیت پڑھ لینا بے جگہ وقف اور وصل کرنا، غلطی کے بعد درست کر لینا، فجر کی دونوں رکعتوں میں قراءت اور مغرب و عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں قراءت

فصل فی القراءۃ، قال ویجہر بالقراءۃ الفجر والو رکعتین الاولیین الخ

ف۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ رکن قراءت کو دوسرے ارکان میں سے جدا کر کے ایک مستقل فصل میں قراءت کے احکام بہت زیادہ ہونے کی وجہ سے بیان کیا ہے، اور نوازل میں ہے کہ کسی شخص نے نماز شروع کی اور سو گیا اور اس سوتے ہوئے حالت میں اس نے قراءت قرآن کر لی تو اس کی قراءت ادا ہو گئی کیونکہ شریعت نے ایسی حالت میں سونے کو بیداری کے برابر رکھا ہے، نماز کی شان کی تعظیم حدیث سے ظاہر ہونے کی بناء پر، اسی بات سے نماز اور طلاق کے درمیان حکم میں فرق ظاہر ہو گیا، کہ اگر کوئی دیوانہ اور بچہ نماز پڑھ لے تو ان کی نماز مقبول ہوگی اور اگر ان میں سے کسی نے طلاق دی تو طلاق مقبول نہ ہوگی، مگر مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ مختار یہ ہے کہ سوتے ہوئے کوئی کی قراءت جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ عبادت کی ادائیگی کے لئے اختیار شرط ہے، اور وہ پائی نہیں گئی۔ انتہی۔

لیکن سب سے بہتر وجہ وہی ہے جو فقہ ابو الیثؒ نے نوازل میں بیان کی ہے کہ سونے والے کی بھی قراءت درست ہے، اور اختیار ہونے کی جو شرط ہے اس کا ہر وقت پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتدائے نماز میں ہونا کافی ہے وہ پائی گئی، اسی بناء پر اگر کسی نمازی نے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اسے اپنے عمل کا مطلق خیال نہیں ہے بلکہ ذہن سے بات نکلی ہوئی ہے پھر بھی یہ رکوع اور سجدہ درست مانا جاتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار نہیں پایا گیا۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ غفلت اور بیداری ایک دوسرے کے مقابل نہیں ہیں، کیونکہ ذہول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب بیداری کا مقابل ہے، ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے، پھر فقہ ابو الیثؒ نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ کوئی نمازی سجدہ کی حالت میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اس بندے کی وجہ سے فرشتوں پر اپنی خوشی اور فخر کا اظہار کرتا ہے، یہ حدیث اس بات پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے کہ اس کی قراءت اور نماز کے دوسرے سب کام ادا ہو گئے، بلکہ معنی تو صرف یہ ہوئے کہ اس انسان نے بشری رکاوٹوں کے باوجود قیام کیا اور عبادت کی، اس لئے بہتر بات وہی ہوئی جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، اسی لئے ظہیر یہ میں ہے کہ اگر سوتے ہوئے نمازی نے قراءت کی تو قول اصح یہ ہے کہ یہ درست نہیں ہوگی۔ ہ۔ م۔ پھر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قراءت سے متعلق ایک خاص مسئلہ ہے جس کی بہت سی شائیں ہیں، اور قراءت کرنے والے کو اکثر لغزش بھی ہوتی ہے، مگر اتنا زیادہ مسئلہ کے اہم ہونے کے باوجود مصنفؒ نے اسے بالکل ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے ہم اسے بیان کرتے ہیں، واضح ہو کہ قدرتی لغزش اور خطایا تو اعراب کی یا حروف کی یا کلمات کی یا آیات کی ہوتی ہے، حروف میں لغزش اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ ایک حرف کو دوسرے حرف کے بجائے رکھنا، یا مقدم کرنا یا مؤخر کر دینا یا بدھانا یا گھٹانا ہے۔

اعراب کا بیان

اگر اعراب میں تغیر ہونے سے معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ایسی غلطیوں سے بچنا بہت ہی مشکل ہے، اس لئے معذور

سمجھا جائے گا، اور اگر معنی بگڑ جائے ایسی صورت میں اگر اتنا زیادہ تغیر ہوا ہو کہ اس کے اعتقاد سے کفر لازم آتا ہو مثلاً الہاری المصور کو جو اصل میں اسم فاعل ہے اور واؤ کو زیر ہے، معنی تصویر بتانے والا، کوئی المصور اسم مفعول اور واؤ کو زیر کے ساتھ پڑھے اس کے معنی ہوں گے گڑھا ہوا، مورت بنایا ہوا، نعوذ باللہ من ذلك، یا مثلاً ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں سے علماء ہی ڈرتے ہیں، اس میں اگر لفظ اللہ کو رفع اور العلماء کو کسرہ کے ساتھ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ نمازی پڑھ لے تو اس کے معنی بالکل ہی بدل جائے گے اور یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے علماء سے ڈرتا ہے تو ایسے اعرابی تغیر سے متقدمین کے نزدیک فاسد ہوگی۔ لیکن متاخرین نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ ابن مقاتل، محمد بن سلام، ابو بکر بن سعید بخاری، ابو جعفر ہندی، محمد بن الفضل اور شمس العصماء حلاوی نے کہا ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی، مگر متقدمین کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اس لئے کہ اگر پڑھنے والا بالفرض ایسا عمدہ پڑھے گا تو اس پر کفر کا فتویٰ ہوگا، اس طرح یہ کفر یہ کلام ہو جو قرآن ہرگز نہ ہوا، کیونکہ اگر انہی کلام جو کفر یہ نہ ہو اسے بھی نماز کی حالت میں کہتے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، تو ایسا کلام جو کفر یہ ہو اس سے تو بدرجہ اولیٰ نماز فاسد ہوگی، اس بناء پر متقدمین کے کلام میں بہت زیادہ احتیاط پر عمل ہے، البتہ عوام کے لئے متاخرین کے کلام میں زیدہ آسانی ہے، کیونکہ عوام تو اعراب کے بدلنے اور اس کے تغیر سے ناواقف اور مجبور بھی ہوتے ہیں۔ قاضی خان۔ اور یہی شبہ ہے۔ الحیظ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ العتایہ والضمیر یہ۔ اور یہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ظاہر ہے، جیسا کہ چند مسئلے سے واضح ہوا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر کوئی شخص اتنی عربی جانتا ہو اعراب میں تغیر و تبدل کی وجہ سے کچھ سمجھتا ہو تو وہ معذور نہ ہوگا، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ م۔ حرکتوں کے تغیر و تبدل کی بحث کے بعد تشدید و تخفیف کی بحث ہوگی جس جگہ تشدید ہے وہاں اسے ظاہر نہ کرنا اور جس جگہ نہیں ہے وہاں تشدید کرنا، تو اگر کسی نے تشدید کو چھوڑ کر تخفیف کے ساتھ پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک یہ اور تشدید کا چھوڑنا ایسا ہی ہے جیسے اعراب میں غلطی کرنا ہے، اس طرح اعراب، مد اور تشدید، تخفیف سب کا حکم یکساں ہوا، اس لئے اگر کسی نے رب العالمین کی باء کو بغیر تشدید کے رب العلمین پڑھایا یا بَاکَ فَعَبْدُ میں اَیَاکَ کی تشدید کو چھوڑ کر اَیَاکَ پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ معنی بالکل بدل جاتے ہیں اس لئے کہ اَیَاکَ بغیر تشدید حرف باء کے معنی آفتاب کے ہیں، اس طرح اس کے معنی ہوں کہ ہم تیرے آفتاب کی عبادت کرتے ہیں، مگر قول اصح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی، یہی قول مختار ہے۔ الخلاصہ۔

کیونکہ ایاک میں یا کی تشدید کے بعض لغتوں میں تشدید کے بھی منقول ہے اگرچہ اس کے کہنے والے تھوڑے ہی ہیں، بعض متاخرین نحو یوں نے یہ بات نقل کی ہے، اس طرح ہمارے متقدمین اصحاب فقہاء کے قول کے مطابق بھی نماز فاسد نہ ہوگی، اور متاخرین فقہاء کے قول کے مطابق تو اس توجیہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، اسی وجہ سے مد کا بھی مسئلہ ہے چنانچہ یہ مسئلہ پہلے گذر چکا ہے کہ اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ تکبیر تحریمہ یعنی اللہ اکبر کی بحث میں گذر رہا ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد نہ کیا اور ایسا کرنے سے تغیر معنی ہو یا نہ ہو مختار یہ ہے کہ مفسد نماز نہیں ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ ﴿مَنْ أَظْلَمَ مِمَّنْ كَذَبَ﴾ میں اگر ذال کو تشدید دی اور کذب پڑھا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ العتایہ۔

بے جگہ امداد کرنے سے بھی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ الحیظ میں ہے، حرکت وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد اب حروف کا بیان ہوگا، اس کی بھی کئی صورتیں ہیں، ان میں بھی کئی صورتیں ہیں تو ایسا غلطی سے ہو گیا یا صحیح حرف کی ادائیگی سے مجبوری میں ہوا ہو، اگر غلطی نے ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف نکل گیا ہو پھر دیکھنا ہوگا کہ ایسا ہونے سے معنی میں خاص فرق ہوا یا نہیں، پس اگر معنی میں بھی فرق نہ ہوا ہو اور اس جیسا لفظ قرآن پاک میں کہیں موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی جیسے کوئی اَنْ الْمُسْلِمِیْنَ کی

جگہ ان المسلمون غلطی سے پڑھ لیا چونکہ المسلمین کی طرح المسلمون کا لفظ بھی قرآن پاک میں ہے تو کوئی فرق نہیں آیا لیکن وہ پورے قرآن میں کہیں نہ ہو جیسے کسی نے قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ کی بجائے قیامیں بالقسط پڑھ دیا، اسی طرح اگر تو ایس کی جگہ تباہیں پڑھ دیا، اسی طرح الحی القيوم کی جگہ الحی القیام پڑھا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہوگی، و اگر معنی بھی بدل گئے تو طرفین کے نزدیک فاسد ہوگی، اور ابو یوسف کے نزدیک اسی صورت میں فاسد ہوگی کہ اس جیسا لفظ قرآن میں نہ ہو، اس بناء پر اگر اصحاب اشعیر تین نقصوں کے ساتھ پڑھ لیا تو بالافتقار نماز فاسد ہو جائے گی۔

الحاصل طرفین کے نزدیک نماز کے فاسد نہ ہونے میں معنی کے متغیر ہونے کا اعتبار ہوگا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک قرآن میں پائے جانے کا اعتبار ہوگا، اس بناء پر ابو منصور عراقی نے جو کہہ ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا کہ جن دو حرفوں میں تمیز مشکل ہو ان میں حرف بدل جانے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور جہاں مشکل نہ ہو ان میں نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح ابن مقدس نے جو کہہ ہے اس کا بھی اعتبار نہ ہوگا کہ جن حرفوں میں مخرج قریب ہے ان میں ایک کی جگہ دوسرا حرف پڑھ لینے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور جن میں مخرج قریب نہ ہو ان میں فاسد ہو جائے گی۔

حاصل یہ ہوا کہ بغیر مشقت کے دو حرفوں میں تمیز ہو سکتی ہو جیسے ط اور ص اس میں صاحت کی جگہ طحت پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تمیز کرنے میں مشقت ہو جیسے ظ، ض، دونوں نقطہ دار ہیں یا ص، ص، دونوں بغیر نقطہ والے ہیں یا ت، و، ط میں بعضوں نے کہا ہے کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، مگر اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ قاضی خان میں بھی یہی ہے، اور وجہ کر در کی میں لکھا ہے کہ اکثر مشائخ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، و شیخ ابوالحسن و ابوعصم نے کہا ہے کہ اگر یہاں ہو تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر زبان پر بے اختیار جاری ہو گیا یا وہ فرق کرنا نہیں جانتا ہو تو فاسد نہ ہوگی، یہی قول درمیان اور مقبول و مختار ہے۔ مگر ان مشائخ کی جزئیات ایک جگہ اکٹھی پائی نہیں جاتی ہیں۔

وہ خاصہ میں جو مسائل ہیں ان میں غور کرنے سے آپس میں تضاد اور اختلاف معلوم ہوتا ہے، اس سے متقدمین کا قول اولیٰ ہوگا، اب اگر مجبوری کی وجہ سے حرف بدل ہو مثلاً کسی سے ادانہ ہو سکے اور وہ سے ادا کرے جیسے الحمد کی جگہ الحمد کہہ دے، یا اعود نہ کہے کہ اور عین کی آواز کی جگہ ہمزہ کی آواز نکال کر اؤذ کہہ، یا الصمد کی جگہ الصمد بجائے ص کے س سے کہہ، تو اگر وہ شخص شب و روز آواز درست کرنے کی کوشش کے باوجود آواز درستگی پر قادر نہ ہو سکے تو نماز درست ہو جائے گی، لیکن کوشش چھوڑ دینے کی صورت میں فاسد ہو جائے گی، اس طرح اسے ہمیشہ کوشش میں لگے رہنا ہوگا، اور ائع توسلے کا حکم جو بسم اللہ کوٹ کی آواز سے پڑھتا تو لام کی جگہ با پڑھتا ہو یا ان جیسا کوئی حرف ہو کہ اس کی زبان سے نہ نکلتا ہو، ایسی صورت میں اگر کلام بدل جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر نماز کے عدوہ تلاوت کی ہو تو وہ مستحق ثواب نہ ہوگا، اس کے لئے من سب یہ ہے کہ ایسی کوئی آیت تلاش کر لے جن میں اس کے یہ مشکل الفاظ نہ آئے ہوں اور ان ہی آیات کو پڑھ کرے اور اگر یہ بھی اس کے لئے مشکل ہو یعنی ایسی کوئی آیتیں اسے نہ ملتی ہوں یا یاد نہ ہوتی ہوں تو وہ خاموش رہے، ایسے عاجز شخص پر قیاس کرنے سے یہ حکم نکلتا ہے کہ یہ شخص جو اپنی بساط بھر کوشش کرتے رہنے کے باوجود کامیاب نہ ہو سکا تو بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ خلاصہ۔

اور اگر اس سے کلام نہیں بدل پھر اگر ایسی آیتیں اسے مل جائیں جن میں یہ حروف نہ ہوں تو ان ہی آیات کو یاد کر کے پڑھ کرے، البتہ سورہ فاتحہ کو چھوڑنے یا بدلنے کی اجازت نہ ہوگی، ایسی حالت میں دوسرے کسی کو یہ جائز نہ ہوگا کہ اسے اپنا نام بنائے۔ فالت کا بھی یہی حکم ہے، یعنی وہ شخص جس کی زبان سے ف کی آواز نکلتی رہتی ہو، اسی طرح اس شخص کا بھی یہی حال ہے یعنی وہ شخص جو حرف کو سینہ میں بہت گھما کر نکال سکتا ہو، اسی طرح محتام کا بھی یہی حال ہوگا جو کسی بھی حرف کے نکالنے پر قادر نہ ہو،

اب اگر اللع یعنی توتے کو ایسی آیتیں مل جائیں اور ان کے پڑھنے پر وہ قادر ہو جن میں اس کے مشکل حروف نہ ہوں پھر بھی وہ شخص ایسی آیتوں کو چھوڑ کر ایسی آیتیں پڑھے جن میں اس کے مشکل حروف موجود ہوں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر آسان آیتیں سے نہ میں تو نماز درست ہو جائے گی۔ الفتح۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ جس شخص کی زبان میں سے کچھ حروف ادا نہ ہوتے ہوں تو اس کے لئے یہ بات بہت مشکل ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے اوقات کی تلاوت میں اسے بالکل ثواب نہ ملے اگرچہ اس پر تلاوت فرض نہ ہو، اور ہند یہ میں ہے کہ اگر کچھ حروف کسی کی زبان پر ادا نہ ہوتے ہوں یہی صورت میں اس نے یہی آیت نہیں پائی جس میں یہ حروف نہ ہوں تو اس کی نماز جائز ہوگی، مگر ایسے شخص کو کسی دوسرے کی امامت نہیں کرنی چاہئے، اور اگر ان مشکل حروف سے خالی آیتیں مل جائیں تو ان سے بالتحق نماز درست ہوگی، اور اگر یہ ایسی آیتوں کے میسر ہو جانے کے باوجود اس نے ایسی آیتیں پڑھیں جن میں وہ مشکل حروف موجود ہوں تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ قاضی خان۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ الحیظ۔

وہ تو تلاوت شخص اور اسی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اپنے قرآن کو درست کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لئے اگر کوئی تو تلاوت اپنے ہی جیسے دوسرے کسی کی امامت کرے تو اس کی امامت درست ہوگی، اور اگر کوئی صحیح قراءت کرنے والا امام اسے میسر آجائے تو اسے اپنی تہ نماز جائز نہ ہوگی۔ ح۔ وابن الثنہ۔ د۔ اس کی نماز بغیر قراءت کے جائز ہوگی یا نہیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اب یہاں سے حروف کی تقدیم و تاخیر کا بیان ہے

اگر حروف کی تقدیم و تاخیر سے معنی میں تغیر ہو تا ہو جیسے کوئی فسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور معنی کا تغیر نہ ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی مگر امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف نہیں ہے۔

حروف کی زیادتی اور کمی کا بیان

ادغام کو توڑ دینا یعنی مد کرنے پڑھنا اس کا حکم ایسا ہے جیسا کہ حروف زیادہ کرنے کا ہے، اگر حروف کی زیادتی سے معنی میں فرق نہ آتا ہو جیسے بھی المنکر کی جگہ ابھی عن المنکرات کی زیادتی کے ساتھ، یا اذوہ (بالشہید) کو یا پانچ حرفی پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک فاسد نہ ہوگا، اور اگر تغیر معنی ہو جائے تو جیسے زربانی کو زرابیب۔

وَالْفَرَادِ الْحَكِيمُ اَبْلُ الْخِ پڑھتے ہوئے وَاَنْتَ، وَاوِیْ زِیَادَتِی کے ساتھ پڑھ دیا، اور اِنْ سَعِیْکُمْ لَشَتِی کَوْاِنْ سَعِیْکُمْ لَشَتِی واو کے ساتھ پڑھا تو فسورہ ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ یہی تفصیل حرف کے کم کر دینے میں بھی ہوگی جیسے جاء تھم کو جاء ہم پڑھا، تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ معنی میں فرق نہ ہوا، اور وَ النَّهَارِ اِذَا تَجَلَّى مَا خَلَقَ الذَّکُوْرَ پڑھا بغیر واو کے پڑھا کر معنی میں بھی فرق کر دیا اس لئے فاسد ہو جائے گی، اور اگر کم ہونے والا حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضی خان میں ہے کہ اگر وہ صرف اصلی میں سے ہو اور معنی بدل جائے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے رزقنا کو بغیر راء کے رزقا یا بغیر زاء کے رزف پڑھا ہو، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مشائخ نے کہا ہے کہ اس کے بعد جو کچھ پڑھا ہو اگر وہ قرآن میں موجود ہو تو فاسد نہ ہوگی، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ایسے کلمہ سے جس کے اصلی حروف تین ہوں ایک حذف کر دیا جیسے عربی کو عرب بغیر پاء کے پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر چار حرفی فظ سے آخر کے حرف کو گرا دیا جبکہ وہ اس کے حذف کے قاعدہ کو جیسے ترخیم کرنا کہتے ہیں جتنا ہو مثلاً نادوا یا مالک۔ میں کاف کے حذف کے ساتھ مادوا یا مال پڑھا تو فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ اور اگر حرف کے حذف کر دینے سے معنی میں تغیر آجاتا ہو جیسے بجائے لایومنون کے صرف یومنون پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ الحیظ۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ العنابیہ۔ و اگر لایظلمون افرایت میں ہمزہ کو حذف کر کے نون کو فاسد نہ کر لایظلمون افرایت پڑھا یا یحسبون انہم کی بجائے ہمزہ حذف کر کے یحسبون انہم پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اند خیرہ۔

ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ پڑھنا

اگر قرآن سے کلمہ کی جگہ جو کلمہ پڑھ دیا ہے اگر دونوں کے معنی قریب قریب ہوں اور جو پڑھا اس جیسا کلمہ قرآن میں موجود بھی ہو، جیسے حکیم کی جگہ عیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہ ہوگی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ یہ شرط بھی منسب معلوم ہوتی ہے کہ اس سے معنی فاسد پیدا نہ ہوں۔ م۔ اور اگر اس جیسا کلمہ قرآن پاک میں نہ ہو جیسے اشیم کی جگہ فاجر اور اواہ کی جگہ ایام پڑھ تو بھی طرفین کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، اور ابویوسفؒ سے دور روایتیں ہیں۔ الفتح۔

اور خلاصہ میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد ہو جائے گی جیسے تو ایس کی جگہ کوئی تباہین پڑھا اور اگر وہ کلمہ نہ قرآن میں ہو اور نہ دونوں کے معنی قریب قریب ہوں تو بواختلاف نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ کلمہ تسبیح و تحمید کا ذکر نہ ہو، اور اگر وہ لفظ قرآن میں تو ہو مگر دونوں کے معنی علیحدہ ہوں جیسے انا سنا فاعلم کی جگہ غافلین پڑھ دیا اس جیسا کوئی دوسرا لفظ پڑھا مگر ایسا کہ اگر اس کا اعتقاد بھی کرے یا اس کو صحیح جان کر کہے تو اس سے کفر لازم ہوتا ہو، ایسی صورت میں عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور ابو یوسفؒ کا حنفی مذہب یہی ہے۔ الخلاصہ۔

اگر فرمان باری تعالیٰ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰی عَلٰی قُلُوْبِہُمْ غَمٌّ دیا بھی فاسد ہو جائے گی، اگر آیت کے آخر میں تَصْنُوْنَ کی جگہ تَخْلُسُوْنَ پڑھا تو قول الظہیر یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گی، انت العزیز الکریم میں اگر العزیز الحکیم تو قول مختار یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گی، قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ الْغُرُوبِ میں عِنْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ الْغُرُوبِ پڑھنا بھی مفید ہے، کل صغیر و کبیر مضر کی جگہ اگر فی سفر یا و النازعات غرقا کی جگہ زعا پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر شفعاء کی بجائے شرعاً پڑھا تو بھی فاسد ہو جائے گی، مجمع النازل میں ہے کہ اگر یتغیر کے نسب میں دوسرے کلمہ سے پڑھا اور وہ کلمہ قرآن مجید میں موجود ہو جیسے موسیٰ بن لقمان تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق فاسد نہ ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کی بھی یہی روایت ہے اور عامہ متشیخ اسی کے قائل ہیں، اور اگر وہ کلمہ قرآن میں نہ ہو جیسے مریمؑ غیلان پڑھا تو بال تفاق فاسد ہوگی، اور ایسا ہی ہے نبی کا نسب بیان جسے بیان کرنا ہی صحیح نہ ہو تو بھی فاسد ہوگی، جیسے عیسیٰ بن لقمان پڑھ دیا تو اس سے فاسد ہوگی کیونکہ علم ایسا پڑھنے سے کفر لازم آ جاتا ہے۔ الفتح۔

کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا بیان

اگر ایک کلمہ ادا کرتے ہوئے کچھ ادا کیا پھر سانس اکڑ گئی پھر آخری حصہ ادا کر لیا، یا کچھ کلمہ پڑھا اور بھول گیا پھر باقی یاد آیا اور اتنا ہی پڑھایا اسے یہ خیال آیا کہ میں پڑھ چکا ہوں، اس وجہ سے باقی نہیں پڑھا، اور اس جیسی دوسری صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا ہو کہ پورا کلمہ اگر کہتا تو نماز فاسد ہو جاتی تو اس کلمہ کے ٹکڑے کے کہنے سے بھی نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں۔ الذخیرہ والمحیط۔ ٹکڑے کا حکم کل کا ہے، یہی قول صحیح ہے، قاضی خان، اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کلمہ کا ٹکڑا نسا اور بے معنی ہو یا معنی میں تغیر کر دے تو وہ مفسد ہے ورنہ نہیں، البتہ عام مشائخ کے نزدیک بہر حال مفسد نہیں ہے، کیونکہ ایسی غلطیوں سے بچنا انتہائی مشکل ہے، لہذا کھانسی کی مانند معاف ہے۔ المحیط والذخیرہ۔ اگر کلمہ کے کچھ حروف کو حذف کر دیا تو صحیح یہ ہے کہ اس سے فساد نہ ہوگا۔ المحیط۔ اگر قرآن کو ٹخن کر کے پڑھا تو اگر اس کلمہ میں تخییر آگیا ہو تو اس سے فساد ہوگا، اور اگر وہ الحان صرف مد ولین میں ہو تو اس سے فساد نہ ہوگا، ہاں اگر اس سے فاحش ہو جائے تو فساد ہوگا، سوائے نماز کے، الحان عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول صحیح ہے، الوجیز لکھ دردی۔ اور ان کے سننا بھی مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔

کلمہ زیادتی بغیر عوض

اگر قراءت میں کوئی کلمہ زیادہ کر دیا تو اس سے معنی میں فرق آجانے کی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ قرآن

مجید میں یہ کلمہ کہیں ہو یا نہ ہو، جیسے والذین آمنوا باللہ کی بجائے والذین آمنوا وکفروا باللہ، اور اگر زیادتی سے معنی میں فرق نہ آئے اور وہ کلمہ قرآن میں کہیں موجود بھی ہو مثلاً انہ کان بعبادہ حبیراً بصیراً، کی جگہ انہ کان بعبادہ خبیراً بصیراً علیہما تو بالثقاق نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر قرآن میں وہ کلمہ نہ ہو جیسے فاکھۃ و بخل و رماہ کی بجائے فاکھۃ و بخل و نعاہ و رماہ کہا تو عامہ مشنخ کے نزدیک مقصد نہیں ہے۔ المحیط۔

ایک حرف یا ایک کلمہ کو مکرر کرنا

اگر تشدید والے حرف کو علیحدہ علیحدہ کر کے پڑھا مثلاً من یوقد جو وال کی تشدید کے ساتھ ہے اگر اسے ہی یوقد تدد پڑھ کر وال ظاہر کر دی تو فہم نہ ہوگا، اور اگر الحمد للہ کولہ تین لام کے ساتھ پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

اگر کلمہ کو مکرر کر دیا

اور اس سے معنی متغیر نہ ہوئے بلکہ مثلاً تاکید پر جائے تو اس سے فائدہ ہوگا اور اگر متغیر ہو جائے، مثلاً رب العلمین میں رب کو مکرر رب العالمین کہہ دیا مثلاً مالک ما ملک یوم الدین کہہ دیا تو صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ الظہیر یہ۔

کلمہ اور حروف کا مقدم اور مؤخر ہونا

ایسی صورت میں اگر معنی میں فرق نہ آئے تو فاسد نہ ہوگی مثلاً لَہُمْ فِیہَا زَہِیْرٌ وَ شَہِیقٌ کی بجائے شہیق و زہیر کہا۔ الخلاصہ۔ اور اگر فرق آجائے جیسے اِنَّ الْاَبْرَارَ لَیْہِیْ بُعِیْمٌ وَاِنَّ الْفَاحِشَہَ لَیْہِیْ حَیْمٌ میں نعیم کی جگہ نعیم کی جگہ پڑھا تو اکثر مشنخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہی قول صحیح ہے۔ الظہیر یہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلموں پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلاتخافوہم و خافون کی جگہ فلاتخافون و خافوہم کر دیا تو معنی بدل جانے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یوم تَبَّضٌ وَجُوءٌ وَتَسُوْدٌ وَجُوءٌ کی جگہ یوم تسود و حوہ و تبص و جوہ کر دیا تو تغیر نہ ہونے کی وجہ سے فاسد نہ ہوگی، اگر کلمہ کے حرف کو دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً کعصف کو کعصص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر عشاء احوی میں احوی کر دیا تو تغیر نہ ہونے کی وجہ سے فساد لازم نہیں آئے گا، اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔

ایک آیت کی جگہ دوسری آیت

میں مترجم کہتا ہوں کہ قرآن کے علاوہ کوئی جملہ آیت نہیں ہے، اگر کوئی شخص نے ایسا جملہ کہا جو پورا کلام ہے مگر قرآن کا حصہ نہیں ہے تو اظہر یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، مگر میں نے کہیں یہ حکم نہیں دیکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

اگر ایک آیت سے بڑھ جانے کے بعد وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری کی، یا تھوڑی پڑھی تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی مثلاً والعصر ان الانسان پڑھ کر وقف کیا پھر ان الابوار لہی نعیم پڑھا، یا ان الذین آمنوا و عملوا الصلحت پر وقف کیا پھر اولئک ہم الکافرون پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر وقف نہیں کیا اور معنی بھی نہیں بدلے مثلاً ان الذین آمنوا و عملوا الصلحات پڑھ کر مدایہ فلہم جزاء الحسنی پڑھ دیا جبکہ کانت لہم جنت الفردوس پڑھنا چاہئے تھا، تو بھی فاسد نہ ہوگی، اور اگر معنی بدل گئے جیسے ان الذین آمنوا و عملوا الصلحات اولئک ہم الکافرون پڑھا تو عامہ علماء کے نزدیک فاسد ہو جائے گی اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔

اگر پوری ایک آیت پڑھ کر بھی دوسری آیت پڑھی تو اظہر یہ ہے کہ فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ہر آیت مفید ہے البتہ بعض ان صورتوں میں جبکہ عطف کیا جائے جس سے معنی بدل جائیں، مثلاً ان الذین آمنوا و عملوا الصلحات کانت لہم جنت الفردوس مولا پڑھ کر کہا واولئک لہم اللعنة ولہم سوء الدار، اسی صورت میں متقدمین کے اصول کے مطابق معنی کا

اعتبار رہوگا، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے ذکر کیا جا چکا ہے، پس اس موقع میں فساد ہونا ہی ظاہر ہے۔

واضح ہو کہ وقف اور وصل کے اعتبار سے فرق کرنا بہت ہی مشکل کام ہے اور مجھے اس میں تردد ہے، میرے نزدیک زیادہ احتیاط کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس صورت میں وصل کرنے سے معنی میں فساد آتا ہو وہاں وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا ہی اعتبار کیا جائے۔ البتہ آخر میں ایک غور طلب مسئلہ بھی ذکر کیا جا رہا ہے، انتظار کرنا چاہئے۔ م۔

بے موقع وقف اور وصل کرنا

اگر بے موقع وقف کیا یا ابتداء کی تو اگر معنی میں بہت زیادہ فرق نہ ہو اور مثل یوں کہا ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اور وقف کر دیا اس کے بعد اولئك هم خیر البریہ سے ابتداء کی تو بلا تعلق نماز فاسد نہ ہوگی۔ الحیط۔ اسی طرح بے موقع وصل کرنے میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ اس کے فوراً بعد پڑھ دیا الذین یحملون العرش تو اس سے فساد نہ ہوگی مگر برا ہے۔ الخلاصہ۔

اگر معنی میں بہت زیادہ فرق ہو جائے مثلاً شہد اللہ انہ لا الہ الاہ کہ وقف کر دیا لاہو کہا تو اس میں اختلاف ہے، مگر عام علماء کے نزدیک فساد نہ ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے کہ وقف اور وصل کی کسی صورت میں بھی فساد نہ ہوگا۔ الحیط۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وقف اور وصل کے اثر کا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ قاضی ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ قراءت ختم کرنے کے بعد جب رکوع کرنا چاہے اگر وہ قراءت اللہ تعالیٰ کی کسی ثناء و صفت پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر کہتے وقت اللہ اکبر سے ملانا اولیٰ ہے، اور اگر ثناء پر ختم نہ ہو مثلاً یہ پڑھا ان شانک ہو الا بتر تو اسے اللہ اکبر سے نہیں ملانا چاہئے یعنی اتر کر راء کو غفلت اللہ سے علیحدہ کرنا چاہئے۔ التارخانیہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ادب کا حکم اسی طرح کا ہے جیسا کہ تلاوت قرآن کے وقت ۲۵ بارہ الیہ یرود علم الساعة الخ میں کہا گیا ہے کہ اسے اعود باللہ من الشیطن الرجیم سے نہیں ملانا چاہئے، کیونکہ اس کی الیہ کی ضمیر میں اس بات کا شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ شیطن کی طرف لوٹ رہی ہے۔ م۔

ایسی قراءۃ جو اس مصنف اجماعی میں نہ ہو

معلوم ہوتا چاہئے کہ حضرت عثمان غنیؓ کے دور خلافت میں تمام صحابہ کرام کے اجماع سے موجودہ قرآن جو متواتر ہے تمام مروجہ قراءتوں کے ساتھ جمع کیا گیا ہے اب ایسی قراءۃ جو اس میں سے نہ ہو وہ قرآن نہیں ہے کیونکہ قرآن تو ایسی قراءۃ کا نام ہے جو متواتر قطعی اور مروجہ میں سے ہو، اور یہ صفت شذ قراءۃ کی نہیں ہے لہذا یہ قراءت قرآن کی صفت نہ ہوگی۔ م۔

اگر مصلیٰ نے ایسے آیتوں کی قراءت کی جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعبؓ وغیرہ کی طرف منسوب ہوتی ہوں تو ان کا اعتبار نہ ہوگا، اور قراءت کے نہ ہونے کے برابر ہوں گی، اس لئے اس کی قراءت سے نماز ادا نہ ہوگی البتہ اس سے وہ نماز فاسد نہ ہوگی اس طرح سے کہ ان کے علاوہ اگر اور بھی متواتر آیتوں میں سے بقدر ضرورت تلاوت کر لی تو نماز صحیح مانی جائے گی، یہی قول صحیح ہے۔ الحیط۔

غلط پڑھنے کے بعد اس کی اصلاح کر لینا

فوائد خیرہ میں ہے کہ اگر اس طرح قراءت کی جو بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے مگر فوراً اس کی اصلاح کر لی تو انہوں نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، اور اعراب کی غلطی کا بھی یہی حکم ہے، اگر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ مونث کا صیغہ استعمال کیا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور کچھ دوسرے مشائخ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ الحیط دامد خیرہ۔

ایک بہت مفید قاعدہ

امام ابو القاسم الصفارؒ سے منقول ہے کہ جب کئی وجہوں سے جائز مگر ایک وجہ سے فاسد ہو سکتی ہو احتیاطاً اس کے فاسد ہونے کا حکم دیا جائے، البتہ قراءت کے سلسلہ میں کہ اس میں عام لوگ مبتلا اور گرفتار ہوتے رہتے ہیں۔ اظہیر یہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ بندہ نے وقف اور وصل کی بحث میں فساد کا حکم دینے میں احتیاط سے کام لیا ہے، اس وجہ سے کہ ان میں صراحۃً فساد کا حکم ہو رہا تھا لیکن جائز ہونے کا حکم بہت ہی کم اور مجروح تھا، مگر ابھی مذکورہ قاعدہ اس صورت میں ہے کہ جبکہ جواز کا حکم بھی صراحۃً پایا جا رہا ہو، اور یہ فیصلہ اس بندہ کا اپنا اختیار کردہ ہے، مگر مشائخ کے اقوال تو بروقت ذکر کر دئے گئے ہیں، لہذا اس تفصیل کو ذہن نشین رکھنا چاہئے، اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہاں اختصار کے ساتھ قراءت کے مسئلہ کا بیان کیا گیا، اور یہ بحث اصل قراءت سے متعلق تھی اسی لئے اسے پہلے ذکر کیا گیا، تاکہ بالکل صحیح طریقہ کے ساتھ نمازی اپنی نماز میں قراءت کر سکے جیسا کہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔

قال ویجہر بالقراءة فی الفجر والركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ان كان اماما . الخ
اور نمازی قراءت جہر کرے۔ ف۔ واجب جان کر کرے، فجر کی نماز میں۔ ف۔ یعنی اس کی دو رکعتوں میں، اور مغرب و عشاء کی پہلی دونوں رکعتوں میں ان کا امام الخ جہر کرنے کا مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ نمازی امام ہو، ویضی الخ اور پچھلی رکعتوں میں۔ ف۔ یعنی باقی نمازوں میں کہ مغرب میں ایک اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔

هذا هو المتوارث . الخ

اسی طریقہ پر عمل درآمد ہے، متوارث ہے۔ ف۔ یعنی ہم نے اپنے اسلاف کرام سے نماز پڑھنے کا یہی طریقہ پایا ہے، اور ان لوگوں نے اپنے اسلاف سے اسی طرح تابعین اور تابعین نے صحابہ کرامؓ سے اسی طرح پایا ہے، اور صحابہ کرامؓ نے بھی یقیناً اسی طرح رسول اللہ ﷺ سے پایا ہے۔ الفتح۔ اور قاعدہ ہے کہ جو بات اس طرح عام متوارث طریقہ سے ثابت ہوتی ہے اس کو مزید ثابت کرنے کے لئے کسی نص کے مطلق ضرورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح متواتر ثبوت انتہائی قوی ہے، اور یہی راز ہے معلوم ہوتا ہے کہ اس بات میں بھی کہ قرآن پاک میں نماز کی ترکیب رکعتوں کی تعداد وغیرہ کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ م۔

اور عینی نے دارقطنیؒ کی روایت سے قاعدہ عن انسؓ کی حدیث جو حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت کے بیان میں ذکر کی گئی ہے اس میں قراءت کو جہر اور اخفاء کے ساتھ کرنے کا اسی طرح بیان کیا گیا ہے، اور ابو داؤد نے اس بیان کی دو روایتیں حسن اور زہریؒ سے ذکر کی ہیں، اور عبدالحقؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مرسل بھی احسن واضح ہے، پھر میں مترجم یہ بھی کہتا ہوں کہ ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیسے جہر کرنا واجب ہے ویسے ہی جہر کرنے میں اصل مغرب و عشاء کی پہلی دو رکعتیں ہیں، ایسی بات نہیں ہے کہ پہلی دونوں یا آخری دونوں میں سے کسی میں بھی پڑھ لینے کا اختیار ہو، جیسا کہ بعض مشائخ نے کہا ہے، اگرچہ اس جگہ تین اقوال ہیں اور ان میں طویل بحث ہے، جیسا کہ شامیؒ نے ذکر کیا ہے۔ م۔

وان كان منفرداً فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه، لانه امام في حق نفسه، وان شاء خافت، لانه ليس خلفه من يسمعه، والافضل هو الجهر، ليكون الاداء على حياة الجماعة، ويخفيها الامام في الظهر والعصر، وان كان بعرفة لقوله عليه السلام: صلوة النهار عجماء، اى ليست فيها قراءة مسموعة، وفي عرفة خلاف لما لك، والحجة عليه ماروناه.

ترجمہ:- اور اگر نمازی تنہا ہو تو اسے اختیار ہے کہ اگر چاہے تو جہر کرے یعنی اپنے آپ کو سنائے، کیونکہ وہ اپنی ذات کے

معادہ میں امام ہے، اور اگر چاہے تو آہستہ کہے کیونکہ اس کے پیچھے کوئی ایسا نہیں ہے جسے وہ سنائے، پھر بھی اس کے لئے جہر کرنا ہی افضل ہے تاکہ اس کی ادائیگی جماعت کی حالت پر ہو، لیکن امام ظہر اور عصر کی نمازوں میں آہستہ قراءت کرے گا اگرچہ مقام عرفہ میں ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دن کی نماز عجماء یعنی گوگلی ہے، یعنی دن کی نماز میں ایسی قراءت نہیں ہے جو سنی جائے، اور مقام عرفہ کے بارے میں امام مالک کا اختلاف ہے، ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔

توضیح :- تنہا نماز پڑھنے والا، ظہر اور عصر میں آہستہ پڑھنا، حدیث سے دلیل، عرفہ میں قراءت

وان كان منفرداً فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه، لانه امام في حق نفسه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے مخیر یعنی جہر یا خفاء کرنا اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، لانه امام الخ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہر کرنا اسی قدر ضروری ہے کہ وہ سن سکے، اس میں کم سے کم درجہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنا دے تو اسے جہر کرنا کہا جائے گا، اسی لئے جماعت کی نماز پڑھانے والے امام کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ضرورت سے زیادہ آواز بلند نہ کرے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنے نفس کو تکلیف اور پریشانی میں نہ ڈالے، جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر امام کو جماعت کی دور تک کی صفوں کو سنانے کی ضرورت ہو لیکن زور سے قراءت کرنے کی وجہ سے اسے تکلیف ہوتی ہو تو اسے زور نگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس سے اسے حضوری قلب میں پریشانی ہو جائے، بلکہ اسی انداز سے جہر کرے جس سے اسے تکلیف نہ ہوتی ہے، اس سلسلہ میں انشاء اللہ مزید گفتگو بعد میں ہوگی، اور حاصل یہ ہوا کہ منفرد کو اختیار ہے کہ وہ آہستہ پڑھے یا جہر کرے مگر اسی قدر جہر کرے کہ اپنے کو سنا دے، جیسا کہ یحییٰ میں ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ یہ تفسیر منفرد کے جہر کرنے کی ہے، فخر الاسلام نے کہا ہے کہ پوری طاقت سے جہر نہ کرے۔

وان كان منفرداً فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه الخ اور اگر چاہے تو خفاء کرے کیونکہ اس کے ساتھ ایسا کوئی نہیں ہے جسے وہ سن سکے۔ ف۔ یوں تو اللہ عزوجل تو پر آہستہ اور زور کی آواز کو سمجھتے ہیں۔ والافصل الخ اور ان دونوں اختیاری باتوں میں سے افضل جہر ہی کرنا ہے تاکہ منفرد شخص کا بھی جماعت کی طرح ادا کرنے کی صورت پائی جائے۔ ف۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے، مذکورہ اختیار منفرد کے لئے جس طرح جہری نماز میں ہے، اسی طرح بعضوں نے سری نماز میں بھی منفرد کو مختار سمجھا ہے، اور عصائم نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ منفرد اگر ظہر و عصر نماز میں جہر کرے تو اس پر بھی سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا ہے، مگر ابن الہمام نے کہا ہے کہ منفرد کو آہستگی کے ساتھ قراءت کرنا لازم ہے۔ الفتح۔ تبیین میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ وہ اپنی نماز وقت کے اندر ادا کر رہا ہو، لیکن اگر وقت کے بعد قضاء کرنا پڑتا ہو تو اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ م۔

ويخفيها الامام في الظهور والعصر..... الخ

اور امام ظہر و عصر کی نماز میں قراءت آہستگی کے ساتھ کرے۔ ف۔ اور جب جماعت ہونے کی صورت میں بھی جس میں جہر کیا جاتا ہے امام آہستگی کے ساتھ قراءت کرتا ہے تو منفرد بدرجہ اولیٰ ان دونوں نماز میں خفاء کرے گا، اس سے پہلے اس مسئلہ کو صحیح ثابت کیا جا چکا ہے، اور جس طرح جہریہ نمازوں میں تواتر پایا گیا ہے اسی طرح سریہ نمازوں میں بھی تواتر ہے، اس کی دلیل حضرت خباب بن الارتؓ کی حدیث ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ کیا رسول اللہ ﷺ ظہر اور عصر میں قراءت کرتے تھے فرمایا ہاں کرتے تھے، ان سے پھر پوچھا گیا کہ آپ لوگوں کو یہ کیسے معلوم ہوتا تھا، جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ کی ڈاڑھی مبارک ہتے رہنے سے، یہ روایت بخاری کی ہے، اور حضرات ابو سعید خدریؓ کی حدیث جو صحیح مسلم میں ہے کہ ظہر و عصر کی پہلی دور کعتوں میں

قراءۃ کا المجدد کے برابر ہوتی تھی، اور آخر دونوں رکعتوں میں اس کی نصف قراءۃ ہوتی تھی، اور دوسری روایت میں ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں کی ہر ایک رکعت میں تقریباً ۳۰ آیتیں ہوتیں تو ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوتی کہ قراءۃ سہرا ہوتی تھی، کیونکہ اگر جہرا ہوتی تو اس طرح تخمینہ لگانے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ ٹھیک آیتیں بتادی جاتیں۔

الحاصل ان مذکورہ احادیث کے علاوہ امام جبریل علیہ السلام کی حدیث جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اور نماز ظہر و عصر کے پڑھنے کا طریقہ بطریقہ تواتر اور توارث ہم تک پہنچا ہے ان سب میں قراءت کے اخفاء کا ثبوت ہے جس کی وجہ سے اس کا اخفاء کرنا ہی ہم پر لازم اور واجب ہوتا ہے۔

و ان كان بعرفة لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء الح

اگرچہ عرفہ کے مقام میں ہو۔ ف۔ یعنی حج کے مقام عرفہ میں جہاں ظہر اور عصر کی نمازیں بیک وقت ادا کی جاتی ہیں، چونکہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا اختلاف موجود ہے اس لئے اس کو صراحتاً ذکر کر دیا ہے۔ لقوله عليه السلام الخ رسول الله ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صلوة النهار عجماء، یعنی دن کی نماز گوئی ہے۔ انجم مذکور اور عجماء مونث ہے بمعنی گوئی

ای لیست فیہا قراءۃ مسموعۃ الح

یعنی دن کی نماز میں ایسی قراءت نہیں ہوتی جو سنی جائے۔ ف۔ گویا اس مذکورہ تعمیم سے اس بات پر استدلال ہے کہ عرفہ کا میدان ہوا کہیں بھی ہو ان نمازوں کی قراءت جبری نہ ہوگی، لیکن نوویؒ نے کہ روضہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث نہیں ہے۔ ع۔ اور علمائے نقل (محمد شین) نے اس کی حدیث نہ ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ ع۔ عبد الرزاقؒ نے اسے مجاہد ابو عبیدہ تابعین کا قول نقل کیا ہے۔ ف۔ ان اقوال کے باوجود اس میں سے جمعہ اور عیدین کی نمازیں مستثنیٰ ہیں، اس سے اولیٰ یہی ہے کہ امام مالکؒ کے قول کی بناء پر ان حضرات سے نص کا مطالبہ کیا جائے، اور اگر حجۃ اوداع میں رسول اللہ ﷺ سے جہر کا ثبوت ہو تو وہ دلیل ہوگی ورنہ نہیں۔ م۔

وفی عرفة خلاف لمالك، والحنة عليه ماروناه الح

اور مقام عرفہ میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ کہ وہ جمعہ پر قیاس کرتے ہوئے جہر کرنے کی قائل ہیں۔ والحنة الخ اور امام مالکؒ کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔ ف۔ مگر وہ مرفوع حدیث نہیں ہے، لہذا کسی دوسری نقلی دلیل کی ضرورت ہے کیونکہ یہاں صرف قیاس کرنا کافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ ساری بحثیں فرائض کی ادائیگی میں جہر و اخفاء کرنے سے متعلق تھیں۔

ويجهر في الجمعة والعیدین لورود النقل المستفیض بالجهر وفي التطوع بالنهار يخافت، وفي الليل يتخير اعتبارا بالعرض في حق المنفرد، وهذا لانه مكمل له فيكون تبعاً له، ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس، ان ام فيها جهر كما فعل رسول الله ﷺ حين قضى الفجر عداقة ليلة التعریس بجماعة .

ترجمہ۔ اور جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں جہر کرے گا، اس نقل کے پائے جانے کی وجہ سے جو جہر ہونے کے ساتھ عام شائع ہے، اور دن کی نقل نماز میں اخفاء کرے گا، اور رات کی نقل میں اختیار ہے، منفرد کے حق میں فرض نماز پر قیاس کرتے ہوئے، یہ اس لئے کہ نقل نماز فرض کو مکمل کرنے والی ہوتی ہے، لہذا نقل فرض کے تابع ہوگی، اور وہ شخص جس کی عشاء کی نماز چھوٹ گئی اور اسے آفتاب نکلنے کے بعد ادا کرنا چاہتا ہے تو چاہئے کہ اگر امامت کرتا ہو تو اس میں جہر کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کی صبح میں جماعت کے ساتھ فجر کی قضاء کی ہے۔

توضیح:- جمعہ اور عیدین کی قراءت، نقل نماز میں قراءت، فائتہ عشاء کو دن میں ادا کرنا

ویحجر فی الجمعة والعیدین لورود النقل المستفیض بالجمہر الخ

اور امام جمعہ وعیدین میں جہر کرے۔ ف۔ جہر کرنا واجب ہے لورود النقل الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ف۔ یعنی بطریق شہرت منقول ہے، کہ جمعہ اور عیدین میں قراءت جہر ادا کی جاتی ہے، لہذا یہ بھی ایک حد تک توارث کی دلیل ہے، روایتوں میں سے ایک روایت حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدین اور جمعہ میں صبح اسم ربك الاعلیٰ اور هل انک حدیث الغاشیہ پڑھتے تھے بخاری کے علاوہ ائمہ خمسہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابو داؤد اللیثی کی حدیث میں عیدین کی قراءت کے بارے میں ہے کہ فی القرآن المجید، اور اقتربت الساعہ الخ ہے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے، پس متوارث دلیلوں سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ان سورتوں کی قراءت باجمہر کرتے تھے، اور بیہی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ عیدین کی نماز میں جہر کرنا سنت ہے، اور عیدین میں جہر کرنا سنت سے ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جہانہ سے مراد محلہ سے نکل کر عید گاہ میں جا کر پڑھنا سنت ہے، یہ لفظ سنت کا ہے مگر اس پر بیہی اور اجماع پائے جانے کی وجہ سے قراءت باجمہر واجب ہوئی۔ ف۔ جماعت کے ساتھ تراویح اور رمضان کے وتر باجماعت میں بھی قراءت میں جہر کرنا ہے۔ ت۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو (پھر بھی وتر کا حکم یہی ہے) مجمع الانہار، اور کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ ان میں بھی جہر واجب ہے۔ ق۔ ش۔ ط۔ اور جس ذکر کو نماز میں ادا کرنا واجب ہو اسے بھی جہر کہنا چاہئے جیسے تکبیر افتتاح اور ایسا ذکر جو فرض نہیں ہے تو اگر وہ کسی علامت کے طور پر ہو تو اسے بھی امام جہر کہے، جیسے ہر اٹھتے اور جھکتے وقت کی تکبیریں، لیکن مقتدی اور منفرد جہر نہ کرے، اور ایسی تکبیریں جو کسی نماز کے ساتھ مخصوص ہو جیسے عید کی تکبیریں، تو ان میں بھی جہر کرے، اور قنوت کو بھی جہر ادا کرنا عراق کے مشائخ کا قول ہے، لیکن صاحب الہدایہ نے اس کو اخفاء کرنا مختار کہا ہے، ان کے علاوہ دوسرے اذکار کو جہر نہ کرنا چاہئے، جیسے تشہد، آمین اور تسبیح وغیرہ۔ البحر الرائق۔

وفی التطوع بالنہار یخاف الخ

اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ ف۔ یعنی اخفاء کرنا واجب ہے۔ الزاہدی۔ مگر رات کی نفل میں اختیار ہے۔ ف۔ کہ جہر کرے یا اخفاء کرے اعتباراً الخ منفرد کے حق میں فرض پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی جیسا کہ فرض نماز میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں اخفاء کرنا واجب ہے مگر جہری نماز میں اسے اختیار ہے، اسی طرح رات کی تہ نفل پڑھنے والے کا اس پر قیاس ہے، اس لئے جہر کرنا افضل ہے۔

وهذا لانه مکمل له فیکون تبعاً له الخ

یعنی نفل کا تہا فرض پڑھنے والے ہی پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نفل نمازیں فرض نمازوں کی کمی کو پورا کرنے والی ہوتی ہیں، اسی لئے نفل فرض کے تابع ہوگی، ف۔ اور رات کے وقت تہا فرض پڑھنے والے کو بھی اختیار ہے اس طرح تنہائی میں نفل پڑھنے میں بھی اختیار ہے۔ م۔ اور اگر نفل نماز جماعت سے سے پڑھی جائے تو امام اس میں بھی جہر کرے۔ الزیلعی۔ اور اب قضاء کا بیان ہے۔

ومن فاتته العشاء فصلاھا بعد طلوع الشمس، ان ام فیھا جمہر الخ

اور جس شخص کی عشاء کی (یا فجر یا مغرب کی) نماز فوت ہو گئی پھر آفتاب نکلنے کے بعد اسے قضاء کرنا چاہئے، اور اگر نہ مت کر رہا ہو تو اس میں جہر کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعلیس کی فجر کی نماز قضاء کرتے ہوئے جماعت سے جہر قراءت کی تھی، ف۔ تعریس کے معنی ہیں مسافر کا آخر رات میں چلنے سے اتر کر آرام کرنا، اس سے ایک واقعہ کی طرف اشارہ کا جو مختصر ایہ ہے، ایک مرتبہ جہاد کے سفر سے واپسی میں صحابہ کرامؓ کی درخواست پر رسول اللہ ﷺ پورے لشکر کے ساتھ ایک جگہ پڑاؤ ڈال، اور بالانے ساری رات جاگتے رہنے کی از خود ذمہ داری لی مگر وہ بھی سو گئے جاگ نہ سکے، وہ اس وقت جاگے جب ان پر دھوپ

پڑی، تو رسول اللہ ﷺ نے وہاں سے کوچ کرنے کا حکم فرمایا، اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہو گیا تو وہاں اتر کر وضوء کیا اور مؤذن کو اذان کا حکم پھر دو رکعتیں پڑھی۔ یعنی فجر کی سنت ادا کی، پھر معمول کے مطابق اقامت کے بعد جماعت سے نماز پڑھائی، جبکہ اسے مسلم اور احمدؒ نے ابو قتادہؓ و ملکؓ عن زید بن اسلمؓ مرسلہ روایت کی ہے، اور محمدؒ نے آثار میں عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیمؒ پر مرسلہ روایت کی ہے، اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، کہ جہری نماز کی قضا اگر جماعت کے ساتھ ہو تو امام جہر کرے، قاضی خان میں ہے کہ اگر امام نے بھولے سے اخفاء کر لیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے۔ ہ۔ یہ تفصیل تو امام کے ساتھ قضا کرنے کے بارے میں ہے، کیونکہ اگر ثناء قضا کرے تو اس میں اختلاف ہے، جبکہ ہندیہ میں ہے کہ اگر جہری قضا نماز کو کوئی تنہا پڑھے تو اصح قول یہ ہے کہ اسے جہر کرنا ہی افضل ہے۔ الحیط۔ الکافی۔ اند خیرہ و قاضی خان۔ شمس الممہ، فخر الاسلام، اور متاخرین فقہاء کا مختار مسلک یہی ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ جہر کے افضل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قضا میں ادا کے موافق ہو جائے، اور منفرد کو جب وقت یہ ادا کرنے میں اختیار ہے تو اسے قضا میں بھی اختیار ہے، لیکن جہر کرنا ہی افضل ہے، مگر ہمارے مصنف نے اس قول کو تسلیم نہیں کیا اور اس سے فرمایا۔

وان كان وحده خافت حتما ولا يتحير هو الصحيح، لان الجهر يحتص اما بالجماعة حتما أو بالوقت في حق المصرد علي وجه التخيير ولم يوجد احدهما.

ترجمہ۔ اور اگر نماز قضا نماز تنہا پڑھتا ہو تو وہ لازمی طور سے آہستہ قراءت کرے گا، اور اسے اختیار نہیں دیا جائے گا، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جہر کرنا مخصوص ہے ان دو صورتوں میں نمبر ۱۔ جماعت کے ساتھ ہو تو اس وقت جہر کرنا لازم ہے، نمبر ۲۔ یہ وقت نماز میں تنہا پڑھنے والا ہو تو وہ مختار بنایا جاتا ہے اور یہاں دونوں میں سے ایک صورت بھی نہیں پائی گئی۔

توضیح:- اگر نماز قضا نماز تنہا پڑھتا ہو تو وہ اخفاء ہی کرے گا

وان كان وحده خافت حتما ولا يتحير هو الصحيح الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، هو الصحيح الخ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ تابع الشریعہ نے وقایہ میں اسی قول کو متن قرار دیا ہے، اور تنویر میں اسی قول کی اتباع کی ہے

لان الجهر يحتص إما بالجماعة حتما أو بالوقت في حق المنفرد الخ
اس کا مطلب بھی ترجمہ سے واضح ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قراءت میں جہر یا اخفاء کرنا صرف شریعت کے فیصلہ پر موقوف ہے، جبکہ ہم نے حکم شرعی میں جہر کرنے کی دو صورتیں پائی ہیں ایک تو جہر واجب ہے جبکہ جہری نماز جماعت سے پڑھی جائے، خواہ ادا ہو یا قضا، یہ پوری بحث دلیل کے ساتھ پہلے گزر چکی ہے، دوسرا جہر جس میں اختیار بھی ہے کہ آہستہ پڑھے یا جہر کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ تنہا پڑھنے والا جہری نماز وقت کے اندر پڑھتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ جہر کرے، اور ایسا کرنا اخفاء کرنے سے افضل بھی ہے۔

ولم يوجد احدهما الخ
اور ان دونوں صورتوں میں سے ایک بھی یہاں نہیں پائی گئی۔ ف۔ اس وقت جبکہ جہری نماز کے بعد منفرد قضا کرتا ہو، اور یہ بات جو مشہور ہے کہ نماز میں اصل جہر ہی پڑھنا ہے، مگر مشرکین چونکہ دن میں ہنگامے اور شور کیا کرتے اس لئے دن کے وقت جہر کرنے سے منع کر دیا گیا ہے جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُتُمْ بِهَا وَابْتَغُوا ذَٰلِكَ سُبُلًا﴾ کہ تم اپنی نماز نہ تو زور کے ساتھ ادا کرو اور نہ ہی آہستگی کے ساتھ بلکہ دونوں کے درمیان کی راہ تلاش کرو، اور اس کی درمیانی راہ یہ ہوئی کہ دن میں اخفاء ہو اور رات میں جہر باقی رہا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تفسیر گویا برائے ہے، مگر صحیح تو یہ ہے کہ ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ مکہ میں چھپے رہتے تھے اور جب کبھی آپ قراۃ قرآن کے وقت آواز بلند کرتے تو مشرکین آپ کی آواز سن کر قرآن کو اور اس کے نازل کرنے والے کو اور اس کے لانے والے کو برا بھلا کہتے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿وَلَا تَخْهَرُ بَصَلَاتِكَ﴾ المنع، یعنی اپنی قراءت میں جبر نہ کیجئے کہ مشرکین اسے سنیں مگر حفاظت رکھنا اور اس کو اخفاء بھی نہ کیجئے، یعنی اتنا اخفاء نہ کیجئے کہ اپنے اصحاب کو بھی نہ سنا سکیں، ﴿وَأَنْتَعَبَ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ یعنی جبر و اخفاء کے درمیان کی راہ اختیار کیجئے، یہی روایت صحیحین، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں ہے، یا صحیح کی روایت جو حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دعا کے بارے میں ہے اور امامت جبرئیل کی حدیث سے جبر اور اخفاء کا ثبوت ہوتا ہے۔

اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر نماز میں پڑھتے، پھر آپ نے جو ہمیں سنا وہ تم کو سنایا، اور جو ہم سے مخفی کیا وہ ہم نے بھی تم سے مخفی کیا، اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے، اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ نماز کی ہیئت خشوع و خضوع اور تمسک کی ہے، جیسا کہ ترمذی میں فضل بن عباسؓ سے مرفوع مروی ہے، اور بیاضیؒ نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے حالات معلوم کرنے نکلے جبکہ وہ نماز پڑھتے تھے اور ان کی قراءت بلند آواز سے ہو رہی تھی تو آپ نے فرمایا کہ تم تو اپنے رب سے مناجات کر رہے ہو ذرا یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز سے مناجات کرتے ہو، اتنی بلند آوازی کے ساتھ قراءت میں مقابلہ نہ کرو۔ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی اصل سکون کے ساتھ مناجات کرنی ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اس میں اصل اخفاء کرنا ہی ہے، اور یہ فرمان ﴿وَلَا تَخْهَرُ بَصَلَاتِكَ﴾ کا عمل تو رات گئے نمازوں میں جاری ہے، الحاصل حق بات یہ ظاہر ہوئی کہ نماز میں اصل اخفاء ہے اور فرائض میں جبر کرنا مطلقاً ہے یعنی ادایا ہو یا قضاء اگر جماعت کے ساتھ ہو، یا تنہائی میں بھی جبر ہے بشرطیکہ وقت کے اندر ہو، مگر منفرد جبکہ قضاء پڑھ رہا ہو اس کے بارے میں جبر کرنے کی کوئی روایت نہیں ہے لہذا اخفاء پر عمل کرنا ہی واجب رہا، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ ایسے منفرد کو لازمی طور پر اخفاء کرنا ہے، مگر بندہ مترجم کو یہ بات نہیں معلوم ہو سکی کہ کس روایت کی بناء پر منفرد کو جبر کرنے کا اختیار ہے، یہ تو صرف قیاس سے ہے، اور حسب ہمارے سلف کی قضاء پڑھنے کی روایت میں جبر کا ذکر نہیں ہے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخفاء ہی ہوگا، اور چونکہ جبر اور اخفاء کا حکم منجانب شارع ہوتا ہے اس لئے اس میں قیاس کرنے کی گنجائش نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

-۲-

اگر کوئی شخص نماز تہاء پڑھ رہا تھا جب اس کی سورہ فاتحہ پوری ہو چکی یا تھوڑی پڑھ چکا تھا کہ دوسرے شخص نے آکر اس کی اقتداء کر لی تو اسے چاہئے کہ وہ اس سورہ فاتحہ کو از سر نو زور سے پڑھے، البحر عن الخلاصہ عن الاصل۔

ومن قرأ فی العشاء فی الاولیین السورۃ، ولم یقرأ بفاتحة الكتاب لم یعد فی الاخریین، وان قرأ الفاتحة ولم یرد علیہا، قرأ فی الاخریین الفاتحة والسورۃ وجہر، وهذا عند ابی حنیفہ و محمد، وقال ابو یوسف لا یقصری واحداً مہم۔ لان الواجب اذا فات عن وقته لا یقصری الابدلیل، ولہما وهو الفرق بین الوجهین ان قراۃ الفاتحة شرعت علی وجه یترتب علیہا السورۃ، فلو قضاہا فی الاخریین، تترتب الفاتحة علی السورۃ، وهذا خلاف الموضوع

ترجمہ - اگر کسی نے عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں سورت تو پڑھی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ آخری دونوں رکعتوں میں اس فاتحہ کا اعادہ نہ کرے، اور اگر صرف سورہ فاتحہ پڑھی یعنی اس کے ساتھ دوسری کوئی سورہ نہیں ملائی تو وہ آخری دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ بھی پڑھے اور جبر بھی کرے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کی بھی قضاء نہ کرے، کیونکہ واجب جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو اس کی قضاء نہیں ہاں اگر کسی

صورت میں کوئی دلیل موجود ہو، اور ان دونوں ائمہ یعنی طرفین کی دلیل اور یہی فرق بھی دونوں صورتوں میں کہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا اس طرح شروع اور ثابت ہوا ہے کہ اس پر سورہ کی ترتیب قائم کی جائے، اب اگر فاتحہ کو پچھلی رکعتوں میں قضاء کرے گا تو فاتحہ کی ترتیب سورہ کے بعد ہو جائے گی، اور یہ بات اصل موضوع کے خلاف ہے۔

توضیح:- عشاء کی پہلی دور رکعتوں میں کوئی فاتحہ پڑھنا بھول گیا یا پہلی دور رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لی مگر سورہ نہیں ملائی

ومن قرأ فی العشاء فی الاولین السورۃ، ولم یقرأ بفاتحة الكتاب لم یعد فی الاخرین الحج ترجمہ سے مطلب واضح ہے، عشاء کی نماز ہو یا مغرب کی یہ کوئی اور ہی ہو، سورہ نہیں ملنے کی اس میں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ بھول کر یا اگرچہ عمدہ ہی چھوڑ گیا ہو۔ لم یعد الحج تو آخری دور رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ ف۔ یعنی فاتحہ کی قضاء نہ کرے۔ الذخیرہ۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قصد سورہ فاتحہ کو چھوڑنا ہی قول میں جائز ہو گا جس میں نماز کی دور رکعتوں میں قرأت کرنا فرض کیا گیا ہے خواہ وہ پہلی رکعتیں ہوں یا آخری دور رکعتیں ہوں، اس بناء پر پہلی دور رکعتوں میں ترک فاتحہ سے سجدہ سہو لازم نہ ہو گا، اس میں دوسرے قول یہ بھی ہے کہ پہلی دور رکعتوں میں ہی قرأت کرنا لازم ہے لیکن اگر کوئی نہ کر سکے تو آخری دور رکعتوں میں اس کی قضاء کرے، اس بناء پر قصد اچھوڑنا گنہ کا کام ہو گا اور سجدہ سہو بھی لازم ہو گا، یہی قول اصح ہے۔ م۔ اور اگر رکوع سے پہلے سورہ فاتحہ کا چھوٹ جانا نماز کو یاد آئے تو وہ سورہ فاتحہ پڑھ کر دوبارہ سورہ پڑھ لے۔ د۔ بطور وجوب۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آئے تو بھی کھڑے ہو کر اسی ترتیب سے پڑھ کر دوبارہ رکوع کرے۔ ش۔

وان قرأ الفاتحة ولم یرد علیہا، قرأ فی الاخرین الفاتحة والسورۃ وحجر الحج ترجمہ سے مطلب واضح ہے، عشاء کی نماز ہو یا مغرب کی یہ کوئی اور ہی ہو، سورہ نہیں ملنے کی اس میں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ بھول کر یا اگرچہ عمدہ ہی چھوڑ گیا ہو۔ لم یعد الحج تو آخری دور رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ ف۔ یعنی فاتحہ کی قضاء نہ کرے۔ ذ۔ بطور وجوب۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آئے تو بھی کھڑے ہو کر اسی ترتیب سے پڑھ کر دوبارہ رکوع کرے۔ ش۔

وجہ الحج

وجہ حج کرے، یہ جہر کرنا ایک روایت کے مطابق وجہ اور دوسری روایت میں استحباً ہے، جس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ م۔ اور اگر رکوع کی حالت میں یہ بات یاد آئی کہ اس سے پہلے سورت نہیں پڑھی ہے تو اسے چاہیے کہ کھڑے ہو کر اسے رکوع کی حالت میں یہ بات یاد آئی کہ اس سے پہلے سورت نہیں پڑھی ہے تو اسے چاہیے کہ کھڑے ہو کر اسے پڑھ لے اور دوبارہ رکوع کرے۔ د۔ کیونکہ ترتیب فرض ہے چنانچہ اگر رکوع کا اعادہ نہ کرے تو نماز ہی فاسد ہو جائے گی۔ ش۔

وهذا عند ابی حنیفۃ و محمد، و قال ابو یوسف: لا یقصر فی واحدة منها الحج

اور یہ جو متن میں مذکور ہوا وہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے وقال ابو یوسف اور ابو یوسف نے کہا ہے کہ دونوں میں سے کسی کی قضاء نہ کرے۔ ف۔ نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو، جس کی دلیل یہ ہے۔

لان الواجب اذا فات عن وقته لا یقصر فی البدلیل الحج

کیونکہ واجب (مثلاً سورہ اور فاتحہ) جب اپنے وقت سے مؤخر ہو جائے تو اس کی قضاء نہیں کی جاتی ہے، مگر دلیل کے ساتھ۔ ف۔ اور موجودہ صورت میں قضاء کرنے کی ایسی کوئی دلیل نہیں پائی جا رہی ہے، کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اس کا مثل

موجود ہوتا کہ اس کے اصل ٹھکانے سے اٹھا کر اس پر رکھا جاسکے جہاں قضاء کرتی ہے، جبکہ آخری دور کعتوں میں سورت پڑھنا ثابت نہیں ہے اس لئے اس میں کس طرح پہلی رکعتوں سے اٹھا کر آخری رکعتوں میں ملائی جاسکے، چنانچہ یہ دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی نمازیں جو قضاء ہو چکی ہوں دوسرے اوقات میں بغیر تکبیر تشریق کے ہوتی ہیں اگرچہ ہر وقت پڑھنے یہ تکبیر واجب ہوتی ہے۔ مع۔ اس کا جواب نہیں دیا گیا ہے، بلکہ مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا قیاس بیان فرمایا۔

ولہما وهو المرق بین الوحہین ان قرأۃ الفاتحة شرعت علی وجہ یترب علیہا السورۃ الح
اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؐ کی دلیل، اور یہی دلیل دونوں صورتوں میں فرق بھی ہے یہ ہے کہ فاتحہ کا پڑھنا اس طرح پر شروع ہوا ہے کہ اس کے بعد سورہ بھی پڑھی جاسکے۔ ف۔ جتنی فاتحہ ایسے طور پر نماز میں پڑھی جائے جس کے بعد سورہ بھی پڑھی جاسکے۔ ف۔ اور پہلی صورت میں پہلی دور کعتوں میں بغیر سورہ فاتحہ کے صرف سورت پڑھی گئی۔

فہو قصاھا فی الاحریین، یترب الفاتحة علی السورۃ، وھذا خلاف الموضوع الح
اگر فاتحہ کو آخری دور کعتوں میں پڑھے۔ ف۔ تو حالت یہ ہو جائے گی کہ پہلے سورہ پڑھ لی اور بعد میں سورہ فاتحہ پڑھی ہے اس لئے سورت پر فاتحہ کی ترتیب پائی جائے گی وھذا جبکہ یہ بات شروع طریقہ کے خلاف ہو گی۔ ف۔ کیونکہ شروع طریقہ تو یہ ہے کہ پہلے فاتحہ اور بعد میں سورہ ملائی جائے، اس لئے پہلی صورت میں فاتحہ کے قضاء کرنے کا حکم نہیں کیا گیا ہے، البتہ دوسری صورت میں شروع طریقہ کے خلاف ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسا کہ کہا ہے (آئندہ)۔

بخلاف ما اذا ترك السورۃ، لانه امکن قضاؤها علی الوجه المشروع، ثم ذکرھا ما یدل علی الوجوب،
وفی الاصل بلفظة الاستحباب لانھا ان كانت مؤخرۃ فغیر موصولة بالفاتحة، فلم یمکن مراعاة موضوعھا من کل وجه

ترجمہ - بخلاف اس صورت کے جب سورہ چھوڑ دی ہو کیونکہ اسے اپنے مشروع طریقہ سے قضاء کر لینا ممکن ہے، پھر مصنفؒ نے اس جگہ ایسے طریقہ سے ذکر کیا ہے کہ وجوب پر دلالت کرتا ہے، لیکن اصل میں استحباب کے غلط سے ذکر کیا ہے، کیونکہ اگر سورہ مؤخر ہو جائے تو وہ فاتحہ سے ملنے والی نہ ہو گی اور ایسی صورت میں پورے طور پر اس کے موضوع کی رعایت کرنا ممکن نہ ہو گا۔

توضیح :- اگر کوئی پہلی دور کعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لے مگر سورہ ملانا چھوڑ دے

بخلاف ما اذا ترك السورۃ، لانه امکن قضاؤها علی الوجه المشروع الح
بخلاف اس دوسری صورت کہ پہلی دور کعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لی مگر سورہ نہیں ملائی ہو، کیونکہ سورہ کا قضاء کر لینا ممکن ہے۔ ف۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ آخری دور کعتوں میں سورہ فاتحہ کے بعد سورہ کی قضاء کرے، اسی طرح سے جو مشروع ہے۔ ف۔ کیونکہ مشروع طریقہ تو یہی ہے کہ فاتحہ پہلے اور سورہ بعد میں ملائی جائے، اور یہ صورت یہاں بآسانی ممکن ہے۔ م۔ اس مذکورہ دلیل سے امام ابو یوسفؒ کا جواب بن نہیں پڑا کیونکہ یہ تو اس سے نکلا کہ سورہ اپنے موقع پر نہیں پڑھی گئی، اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا جواب نہ ہوا کہ واجب کو جب اپنے موقع پر ادا نہ کیا جائے تو اس کی قضاء کے لئے مستقل دلیل پائے بغیر اس واجب کی قضاء نہیں کی جاتی ہے۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں، نمبر ۱۔ تو وہ ہے جو ابھی متن میں ذکر کیا گیا ہے، اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے، نمبر ۲۔ اس کے برعکس حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کیا جائے اور سورہ قضاء نہ کی جائے، یہ قول شیخ عیسیٰ بن ابان کا ہے، نمبر ۳۔ ابو یوسفؒ کا قول کہ دونوں سورتوں میں سے کسی کی قضاء نہ کی جائے، نمبر ۴۔ حسنؒ کے واسطے سے ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کی قضاء

کی جائے، اب کس طرح قضاء کی جائے، تو جواب میں مشائخ نے کہا ہے کہ سخری دونوں رکعتوں میں سورہ مقدم کی جائے اور بعضوں نے کہا ہے کہ فاتحہ مقدم کی جائے، یہی قول صحت کے بہت قریب ہے، اور مشروع طریقہ کے منسب بھی ہے۔ منع۔

اب یہ بات رہی کہ ان سورتوں کی قضاء واجب ہے یا مستحب، تو مصنفؒ نے فرمایا ہے ثم ذکر ہما الح پھر ظاہر الروایت میں اس مقام پر ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے۔ ع۔ یا مصنفؒ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے ما بدل علی الوجوب الخ وہ غلط جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ ف۔

اس طرح کہا کہ قرأ فی الاخریین الح یہ لفظ اگرچہ خبر کے طور پر مستعمل ہو رہا ہے، مگر حکم کے درجہ میں ہے، جیسا کہ اس موقع پر صول میں ذکر کیا گیا ہے۔ منع۔ اور مصنفؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ م۔ در مختار نے اسی قول کو واضح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ش۔ حاکم نے یہ قول ضعیف ہے۔ م۔

الح

وہی الاصل للمظلة الاستحباب

اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں لفظ استحباب سے ذکر کیا ہے۔ ف۔ بقوله الى ان يفصلي السورة في الاخرين یعنی میرے نزدیک مستحب یہ ہے کہ سورہ کو آخری دونوں رکعتوں میں قضاء کر لے۔ ع۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہو گی کہ وجوب تو صراحتہ نہیں ہے بلکہ سمجھا گیا ہے، اور مستحب ہونا تو بالکل صریح ہے، لہذا روایت میں اسی قول پر اعتماد کرنا چاہئے۔ الح۔ یعنی ظاہر الروایت کا خلاصہ یہی ہوا کہ قضاء کرنا مستحب ہے۔

لأنها ان كانت مؤخره فغير موصولة بالفتحة، فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه الخ
یعنی آخری دونوں رکعتوں میں جبکہ سورہ کی قضاء فاتحہ واجبہ سے متصل نہ رہی، پھر گئی تو وہ اپنی سورہ فاتحہ سے متصل نہ رہی۔ ف۔ کیونکہ اس کی سورہ فاتحہ تو پہلی دونوں رکعتوں میں ہے۔ ع۔ فلم یکن الح تو جس طرح اس کی ترتیب مقرر کی گئی تھی یا موضوع تھی یعنی یہ کہ اپنی فاتحہ کے فوراً بعد میں ہو اس کی پوری پوری رعایت ممکن نہ ہو سکی۔ ف۔ لہذا سورہ کو قضاء کرنا صرف مستحب باقی رہ گیا، اور اگر آخری رکعتوں میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کر دیں تو بھی کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ آخری رکعتوں میں ایسی حالت ہو جائے کہ اس کی سورہ کو فاتحہ اپنی جگہ پر باقی نہ رہ کر سورہ سے پیچھے پڑ جائے، در خلاف مشروع یعنی اصل مقررہ طریقہ کے خلاف بھی ہو جائے اس کے باوجود یہ قضاء شدہ سورہ اپنی سورہ فاتحہ کے ساتھ مکمل طور پر نہ ملے کیونکہ اس کی سورہ فاتحہ تو پہلی دونوں رکعتوں میں ہے، ان ہی خرابیوں کی وجہ سے مصنفؒ نے یہ وجہ ذکر کی ہی نہیں کی ہے۔ م۔
اب ایک بات اور رہی کہ سورہ کو قضاء کرنے کی صورت میں جبراً تھی اور آخری دونوں رکعتوں کی فاتحہ انشاء سے ہے اس لئے یہ بیان کیا۔

ویحجر بهما هو الصحيح، لان الجمع بين الجهر والمخافة في ركعة واحدة شنيع، و تعير النفل، وهو الفتحة اولی، ثم المخافة ان یسمع نفسه، والجهر ان یسمع غیره. وهذا عند الفقیہ ابی جعفر الہمدوانی، لان مجرد حركة اللسان لا یسمى قراءة بدون الصوت وقال الکرخی ادبى الجهر ان یسمع نفسه وادبى المخافة تصحیح الحروف لان القراءة فعل اللسان دون الصماح وفي لفظ الکتاب اشارة الى هذا

ترجمہ۔ اور ان دونوں یعنی سورہ فاتحہ اور سورہ میں جبر کرے، یہی صحیح قول ہے، کیونکہ سورہ کو جبر کر کے اور فاتحہ کو انشاء کر کے ایک رکعت میں جمع کرنا برابر طریقہ ہے، اور نفل یعنی آخری دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ کو بدن زیادہ بہتر ہے، پھر مخفی یعنی انشاء کی حد یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور جبر کی حد یہ ہے کہ دوسرے کو سنائے، یہ تعریف فقیہ ابو جعفر ہمدوانی کے نزدیک ہے، کیونکہ فقط زبان کی حرکت کرنے کو قراءت نام نہیں دیا جاتا ہے، اور امام کرخانیؒ نے فرمایا ہے کہ جبر کی ادنی مقدار یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور انشاء کی ادنی مقدار یہ ہے کہ محروف کو صحیح طریقہ سے ادا کرے کیونکہ قراءت تو زبان کا کام ہے کان کا کام

نہیں ہے، اور لفظ کتب میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے۔

توضیح: سر اور جہر کی تعریف

و یجھر بہما هو الصحيح، لان الجمع بین الجھر والمحافظة فی رکعة واحدة شیع الح
سورہ اور فتح دونوں میں جہر کرے کہ یہی قول صحیح ہے۔ لان الجمع الح کیونکہ ایک ہی رکعت میں سورہ اور ہر میں سے
ایک کو جہر کرنا اور دوسری کو اخفاء کرنا اچھا نہیں ہے، یہ مرشح ہے۔ ف۔ اب اگر دونوں کو اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھی اس
کی صفت بدلنا پڑے گی، اس کے برخلاف نقل کو بدلنا یعنی سورہ فتح جو آخری دونوں رکعتوں میں پڑھی جاتی ہے ایسا کرنا نقل اور
بہتر ہے۔ ف۔ یعنی آخری دور رکعتوں میں سورہ فتح نقل ہے اس سے اس کی اخفاء کی صفت کو جہر سے بدلنا بہتر ہے، اس نے یہی
قول صحیح ثابت ہوا۔ م۔ اور شمس امامہ سرخسی کی ميسوط اور جامع قاضی خان میں بھی یہی قول ہے۔ ع۔ و راہ ابو حنیفہ کی ایک
روایت میں یہ ہے کہ سورہ کو جہر پڑھے، اور فتح کو اخفاء کر کے اپنے حلق پر ربنے دے، اس کے باوجود جہر کرے اور اخفاء کا منع
کرنا۔ زم نہیں آئے گا کیونکہ سورہ اپنی فاتحہ سے جو پہلی دور رکعتوں میں تھی مٹی ہوئی ہے، اور تمر تاشی نے اسی قول کو صحیح کہا ہے،
اور خواہر زادہ نے اسی جواب کو ظاہر جو ب قرار دیا ہے۔ مف۔ اور فخر الاسلام نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ ع۔
اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب اصح قول کے مطابق یہی بات طے پائی کہ سورہ کی قضا مستحب ہے، اور اصح یہ ہے کہ پچھلی
رکعتوں میں فاتحہ واجب ہے، اس سے قول اصح یہ ہوا کہ آخری رکعتوں کی سورہ فتح اور سورہ دونوں میں اخفاء کرے۔ کیونکہ فتح
جو کہ واجب ہے اسے نقل اور مستحب کے لئے بدنام نہیں چاہئے، اچھی طرح سمجھو۔ م۔

ثم المحافظة ان يسمع نفسه، والجهر ان يسمع غيره الح
پھر اخفاء کی حد یہ ہے کہ اپنے آپ کو نہ سنے۔ ف۔ یہ اخفاء کا کم سے کم درجہ ہوا، یہی صورت میں گر کوئی کان گارسن۔
تو یہ ٹکج ہے۔ الخصاص۔ یعنی یہ قرأت نہیں ہے بلکہ اس طرح بات کہنی ہے جو کہ سمجھ میں نہ آئے۔ م۔ والجهر الح اور جہر کی
حد یہ ہے کہ دوسرے کو نہ سنے۔ ف۔ اور ایک یاد و فرد نہیں بلکہ تمام حاضرین سن لیں تو وہ جہر ہے۔ اخلاص۔ یہی قول صحیح ہے۔
الواقیہ۔ اسی قول کو شمس الائمہ صوائی نے اصح کہا ہے، و راہ مشائخ نے پسند کیا ہے، اور اسی پر اعتماد ہے۔ الحیث۔ ع۔ اور یہی مختار
ہے، السرجیہ اور یہی قول فقیہ ابو جعفر ہندوائی کے نزدیک ہے، الی صل فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سمجھوں نے پسند کیا اور قبول
کیا ہے۔

لان محرد حوكة اللسان لا يسمي قراءة بدول الصوت الح
کیونکہ صرف زبان کی حرکت کو قرأت کرنا نہیں کہا جاتا ہے جب تک کہ آواز نہ ہو۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی
وجہ فتح القدیر میں مذکور ہے، اور خود بھی ظاہر ہے، کہ آواز کے ساتھ حروف کا ٹکنا ضروری ہے پھر بھی ایسا بیان کرتا ہے کہ آواز
سننے کی بھی ایک حد ہوتی ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آیا ہے کہ پڑھنے والا خود اور اس کے قریب کانٹن نے، کیونکہ اگر واقعہ
سننے کی شرط لازم ہو تو اس صورت میں جبکہ نمازی کے قریب شور و غل ہو یا خود مصلیٰ بہرا شخص ہو یا بہر بہت تیز چل رہی ہو یا ان
جیسی کوئی دوسری مجبوری ہو جن کی بناء پر نہ سننے کی بناء پر قراءت کا فائدہ ہو نا لازم آئے گا اسی لئے ابن ابراہیم نے کہا ہے کہ قرأت
ت ہونے کے لئے زبان کی حرکت مع آواز سے یہ لازم نہیں آتا کہ کان کا سننا بھی قراءت کی تعریف میں داخل ہو بلکہ صرف اس
قدر لازم کہ وہ آواز اس انداز کی ہو جو سنی جاسکے، اور بہت ممکن ہے کہ فقیہ ابو جعفر کی مراد بھی اتنی ہی ہو، اس وجہ سے کہ آواز
بھی ہو رہی ہو اور اس کے سننے سے کوئی چیز مانع بھی نہ ہو ظاہر یہی ہے کہ وہ ضرور سنی جائے گی۔ الفتح۔

وقال الكرخي ادعى الجهر ان يسمع نفسه وادعى المحافظة تصحيح الحروف الح

اور امام کرختی نے فرمایا ہے کہ جہر کا کم سے کم مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور اخفاء کا کم از کم مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح ہو کر نکلیں۔ ف۔ اور اخفاء کا زیادہ مرتبہ یہ ہے کہ خود سنے اور اس سے زیادہ یہ ہے کہ بہت قریب کا انسان سنے، اس تعریف کی بناء پر جہر اور اخفاء میں کوئی فرق اور اختلاف باقی نہ رہا، اب جبکہ حروف صحیح ہو گئے تو یہ صرف زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حروف تو اپنے اپنے خراج کی آواز کی کیفیت ہے، اور حروف وہ نہیں ہے جو سمجھ گیا ہے کہ بغیر آواز کے زبان حرکت کیونکہ اس طرح تو حروف کی ادائیگی اور خروج ہی نہ ہوگا، اور جب حروف کی ادائیگی ہوئی تو ضرور وہ س۔ لق ہوگا کہ سنا جائے، مگر حرف کا کان تک پہنچنے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ آواز اتنی زور سے نکلے کہ کان تک پہنچ سکے، ورنہ یہ بھی ضروری ہے کہ سننے سے وہاں کوئی چیز مانع بھی نہ ہو، مثلاً خود کان میں بہر اپن کی بیماری نہ ہو، نیز اس جگہ دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ زور کے ساتھ نہ ہو، اور اس کے علاوہ دوسرے بھی بہت سے مانع ہو سکتے ہیں، اس طرح قراءت کے پائے جانے کے لئے اس کے سننے کی بھی شرط کوئی حیثیت نہیں ہے۔

لا ان القراءۃ فعل اللسان دون الصماح الخ

کیونکہ قراءت تو زبان کا فعل ہے اور کان کا فعل نہیں ہے، ف۔ یہی قول ابو بکر الا عمش فقیہ اور مالک کا ہے، اور مشائخ نے کہا ہے کہ کرختی کا قول قیاس کے زیادہ مطابق اور زیادہ صحیح ہے۔ ع۔ اور امام محمد کا قول بھی اس کی مانند ہے، جیسا کہ عینی نے ذکر کیا ہے۔

وهی لفظ الكتاب اشارة الى هذا الخ

ورفظ کتاب میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، سی بناء پر منفرد کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وقت کے اندر چاہے تو جہر کرے اور خود کو سنائے اس سے معوم ہو کہ خود سننے سے بھی جہر دیا جاتا ہے، عینی نے لکھا ہے کہ امام محمد نے اصل میں یہ فرمایا ہے ان شاء قوا ہی بفسہ وان شاء جهر واسمع بفسہ، عینی منفرد چاہے تو اپنے نفس میں پڑھے اور چاہے تو جہر کرے اور خود کو سنائے، پس اس عبارت میں اس بات کی تصریح پائی گئی کہ خود کو سننا، جہر ہے، اور اس کے مقابل میں اپنے نفس میں پڑھنا اخفاء ہے، اور قول امام کرختی کا ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ عرف میں سننے بغیر قراءت نہیں کہلاتی ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ مسئلہ قراءت امر شرعی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجات ہوتی ہے، اس لئے اس میں لوگوں کے عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لیکن طوائف و ابو جعفر نے کہا ہے کہ قراءت میں سننا ضروری۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی جیسی تحقیق کی ضرورت ہے میری نظر سے وہ نہیں گذری ہے، اور اس کی مکمل تحقیق کے لئے ایک مستقل رسالہ کی ضرورت ہے، اس تحقیق کا حاصل (واللہ اعلم) یہ ہے کہ اخفاء اور جہر کے علحدہ علحدہ دو مرتبے ہیں، مگر ان دونوں کے درمیان ایک درمیانی حالت بھی ہے، اب اگر ظہر کی نماز میں کسی نے قراءت میں اس طرح صحیح حروف کی کہ ان حروف کو خود نہیں سنا تو امام کرختی کے فرمان کے مطابق وہ جائز ہوگی مگر ہندوانی کے نزدیک فاسد ہوگی، جیسا کہ عینی میں ہے، اور اگر خود بھی وہ غلط سن لئے تو بالافتاق جائز ہوگی، البتہ ہندوانی کے نزدیک یہ اخفاء کا کمتر درجہ ہے، اور کرختی کے نزدیک یہ جہر کا کمتر درجہ ہے، لیکن یہ بہت مشہور مسئلہ ہے کہ اخفاء کے موقع پر جہر کرنے سے مجتہد سہو، زہم ہوتا ہے اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں امام کرختی کے نزدیک مجتہد سہو لازم ہونا چاہئے حالانکہ اس کے بارے میں کسی نے بھی نہیں لکھا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ جہر کمتر درجہ ہے اور اخفاء بھی ہے جبکہ صحیح حروف ہو جانے کی صورت میں نماز جائز بھی ہوتی ہے، اور اگر اس نے اس طرح قراءت کی کہ دوسروں نے بھی سن لی تو یہ بالتمام جہر ہے، اور حضرت خباب بن الارتؓ نے خود رسول اللہ ﷺ کے ظہر میں قراءت کے لئے اخفاء کرنے کی روایت کی ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کے حوالہ سے اوپر حدیث گذر چکی ہے، اور خود خبابؓ سے ظہر و عصر میں جہر ا قراءت کرنا مصنف ابن شیبہ میں مروی ہے، پس اس بات کا گمان میں آتا بھی ممکن نہیں ہے انہوں نے اپنی روایت کے خلاف خود

ی عمل کیا ہو بلکہ صحیح بات اس میں یہی ممکن ہے کہ انہوں نے اس طرح قراءت کی کہ سننے والے لو بآخر قراءت کرنے کا شبہ ہو گیا ہو، ساتھ ہی اس روایت میں سبھو بھی نہیں پایا گیا جس سے اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یہ بھی خفاء کا ایک درجہ ہے جسے لوگوں نے جبر کہہ دیا ہو، اس سے یہ معلوم ہوا کہ کرنی کے قول کے مطابق غیہ کو سننا اس وقت جبر مانا جائے گا جبکہ آواز نہ نہ کی ہو کہ بات سنی سمجھ میں آجائے، اور ہندوائی کے قول کے مطابق صرف ایک دو آدمی نہیں بلکہ حاضرین سب سن سکیں، جبکہ خلاصہ میں ہے۔

اور قہستانی نے اس تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر جمعیہ عیدین میں تمام مقتدی نہ سن سکیں تو اس قاعدہ کے مطابق ان کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس کا جواب شفی نے یہ دیا ہے کہ صرف پہلی صف وادوں کا سن لینا کافی ہے، مگر یہ جواب بھی اس سے درست نہیں ہے کہ کبھی صف اول بھی بہت بڑی اور دغیر بائیں بہت دور تک پھیلی ہوئی ہے اس میں سننا ممکن نہیں ہے، ورنہ اگر امام کی آواز خود بھی پست اور آہستہ ہو تو زیادہ افراد نہیں سنتے ہیں، اور صبی نے جو بدیا ہے کہ جو لوگ سننے کے موقع میں ہوں گا سننا کافی ہے، مگر یہ جواب بھی درست نہیں ہے کیونکہ ایسا سننا تو خفاء کی حالت میں بھی ہو سکتا ہے جبکہ کوئی امام کے ساتھ ہو، ہذا یہ بات کوئی قاعدہ کی صورت میں نہ ہوئی، اس سے علاوہ اس جگہ جتنے بہرے ہوں گے وہ بھی نہیں سنیں گے، اسی طرح اگر اس جگہ شور غل ہو رہا ہو تو کانوں والا انسان بھی سننے سے معذور ہو گا، اور حق جو اب یہ ہے کہ خلاصہ کے حکم کی مراد یہ ہے کہ وہ آواز اتنی بلند ہو کہ اس کے سننے سے معذور ہو گا۔

اور حق جو اب یہ ہے کہ خلاصہ کے کلام کی مراد یہ ہے کہ وہ آواز، اتنی بلند ہو کہ اس کے سننے میں افراد کی خصوصیت اس طرح کی نہ ہو کہ اسے فلاں فلاں سن دیتے ہیں بلکہ ایسی ہو کہ جو بھی سننے کی حیثیت میں ہو وہ سن سکے، اور غائب صبی کی مراد بھی یہی ہو، اس جگہ یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ قراءت خفاء ہونے کے باوجود سنی چا سکتی ہے اس بناء پر کہ امام و مقتدی کی جماعت کی شرط ہے، لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اگر امام کے پیچھے مستقل صف ہو ورنہ صف اول کے مقتدی جو سننے کی حیثیت میں ہوں اور ان میں سے کچھ سن لیں تو اسے جبر بھی کہنا چاہئے اور جبر کی تعریف اس پر صادق آجائے گی، اس بناء پر شمس لائے حوائی کا یہ قول ضعیف ہے کہ خفاء یہ ہے کہ خود پڑھنے والا اور اس کے قریب کے مقتدی سن میں۔ غ۔

ہاں اگر اس قریب کے غلط سے مراد بالکل متصل شخص ہو، پھر یہ بھی واضح ہو جانا چاہئے کہ جبر کی آواز سے سب کو قراءت سنانا بھی مقصود ہو، کیونکہ اگر پوری آیت نہیں بلکہ اس کا پچھلے حصہ سن لیں تو اس سے وہ قراءت سن نہیں ہو گی، چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ بھی کبھی خفاء کی صورت میں بھی آیتوں کے بعض ٹکڑے نہ دیتے تھے جس سے بعض صحابہ کرام کو یہ معلوم ہو جاتا کہ یہ اس سورہ کی کون سی آیت ہے، مگر صف اول کے پورے افراد نہیں سن پاتے تھے، لیکن ابن ابی تیبہ نے جو سعید بن جبیر کی ظہری قراءت سے متعلق یہ روایت کی ہے کہ صف دوم یہ قراءت سن سکتی تھی تو اس میں ابو محمد بن زحراروی ضعیف اور متردّد ہے پھر اس روایت کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا (بعض افراد کچھ سن پیا کرتے تھے) ہذا اگر جبر اس انداز کا ہو کہ صف اول کے جتنی صف اول کے مقتدی اس وقت جبکہ کوئی مانع نہ ہو سن سکتے ہوں تو با اتفاق اس پر جبر کی تعریف صادق آجائے گی، ہذا خفاء کے موقع پر اس حد تک جبر ہونے سے جحدہ سبوازم آجائے گا۔

خلاصہ یہ ہو کہ خفاء کے موقع پر ایسا جبر جس میں سبواجب ہو اس میں امام کرنی و رفیقہ ابو جعفر سب کا حلق ہے، ورنہ قاری خود اپنی قراءت سے تو وہ خفاء ہے اور ایسا ہونے سے بالحق جحدہ سبوازم نہ ہو گا، تو بان فقہاء کے درمیان صرف اس صورت میں جبکہ خود بھی قاری نے اپنی قراءت نہیں سنی اس بات میں اختلاف ہو گا کہ اس پر قراءت کی تعریف صادق آتی یا نہیں تو امام کرنی کے نزدیک یہ بھی قراءت ہو گی اور نماز درست ہو گی، مگر اس کے برخلاف فقیر ابو جعفر کے نزدیک یہ قراءت نہ ہو گی ہذا نماز باطل ہو گی، اور متردّدین فقہاء نے اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے قیاس کا زیادہ تقاضا ورنہ قول اصح نام رنی

کا قول ہے، اس تفصیل کو ذہن نشین کر لو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالطلاق والعنق والاستثناء وغير ذلك.
ترجمہ۔ اسی اصل کے مطابق ہر وہ حکم ہو گا جس کا تعلق بولنے سے ہو مثلاً طلاق، عنق اور استثناء وغیرہ۔

توضیح:- ہر ایسے امر کا حکم جس کا تعلق نطق سے ہو

وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعنق الخ

اور اسی اصل پر۔ ف۔ یعنی جبر اور اخفاء کی تعریف کے اختلاف مذکور کے مطابق ہی ایسے تمام مسائل میں بھی حکم مختلف ہو گا، کل ما يتعلق الخ ہر وہ مسئلہ جس کا تعلق گویائی اور نطق سے ہو مثلاً طلاق۔ ف۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا تجھے طلاق ہے، مگر اس طرح سے کہا کہ یہ حروف صحیح طریقہ سے ادا تو ہوئے البتہ خود نہیں سن سکا تو امام کرختی کے نزدیک بیوی مطلقہ ہو گئی لیکن فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک اسے طلاق نہ ہو گی بلکہ وہ بدستور اس کی بیوی رہے گی العنق اور غلام آزاد کرنا۔ ف۔ مثلاً کسی نے اپنے غلام یا باندی سے کہا کہ تم آزاد ہو مگر اس انداز سے کہا کہ یہ حروف صحیح طور پر ادا ہو گئے البتہ انہیں خود نہیں سن سکا تو اس کا حکم بھی اسی اختلاف مذکور کے مطابق ہو گا۔

كالطلاق والعنق والاستثناء وغير ذلك الخ

اور استثناء کرنا۔ ف۔ یعنی انشاء اللہ کہنا، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ طلاق یا عنق کے ساتھ انشاء اللہ کا جملہ استعمال کر لینے سے اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تجھے طلاق ہے انشاء اللہ یا غلام یا باندی سے کہا تو آزاد ہے انشاء اللہ تو نہ طلاق ہو گی اور نہ آزادی ہو گی، البتہ ان دونوں جملوں میں صرف جملہ انشاء اللہ کو اس طرح اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود بھی نہیں سنا پھر بھی امام کرختی کے نزدیک یہ استثناء لغو ہو گا اور کہنے کا اثر تب ہو جائے گا جتنی نے کہا ہے کہ شرط کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شرط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق یا عنق کا جملہ استعمال کیا اور ساتھ ہی اس کے لئے کوئی شرط بھی لگادی مگر اس میں اس طرح اخفاء کیا کہ خود بھی نہیں سنا مثلاً زور سے کہا تجھے طلاق اور اخفاء کے ساتھ کہا اگر یہ روئی کھائی، تو فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک یہ شرط پرکار ہو گی، اور بولن صحیح نہ ہو گا، جبکہ خود بھی شرط نہ سنی ہو، ایسی صورت میں عورت نے روئی کھائی ہو یا نہ کھائی ہو اسے طلاق واقع ہو جائے گی، اور امام کرختی کے نزدیک چونکہ جملہ صحیح طریقہ سے ادا ہو گیا لہذا شرط صحیح ہو گی، اور روئی کھالینے کی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی، واضح ہو کہ مذکورہ صورت میں اگر اس عورت نے اگرچہ شرط کے مطابق روئی نہیں کھائی پھر بھی قاضی کے پاس جا کر یہ دعویٰ کیا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی ہے جسے ان گواہوں نے سنایا خود مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعویٰ درست نہ ہو گا کہ میں نے تو اس کے ساتھ شرط بھی لگائی تھی اور وہ مطلقہ ہو جائے گی، اگرچہ عند اللہ وہ عورت اس مرد کے لئے حلال بھی ہو، اسے ذہن نشین کر لو۔ م۔

و غیر ذلك الخ

اور ان کے علاوہ دوسرے مسائل کے بارے میں بھی یہی اختلافی حکم ہو گا۔ ف۔ دوسرے ایسے مسائل جن کا تعلق نطق سے ہے ان میں سے چند یہ ہیں جیسے اپنی بیوی سے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھ سے ہمبستری نہ کروں گا اس طرح کہا کہ حروف کی صحیح تو کی مگر اتنا آہستہ کہا کہ خود بھی نہیں سنا تو امام کرختی کے نزدیک یہ ایلاء صحیح ہے اور اگر رجعت کر لے تو کفارہ دینا ہو گا، لیکن فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک اس کہنے کا اعتبار نہ ہو گا، اور مثلاً قسم کھانے کہ اللہ کی قسم میں گوشت نہ کھاؤں گا مگر اس طرح قسم کھائی کہ خود بھی نہ سنی تو اختلاف ہے، یا خود تو جملہ سن لیا ساتھ ہی یہ شرط لگادی کہ اگر ذبیحہ نہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی تو کرختی کے نزدیک اس ذبیحہ کو کھا سکتا ہے، اور ہندوائی کے نزدیک جھوٹا ہو جائے گا، اور مثلاً تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے، اور حج کے لئے

احرام باندھنا اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا، یعنی یہ باتیں اس طرح کہیں کہ جملے صحیح طریقہ سے ادا ہو گئے مگر خود نہ سنے تو ہندوائی کے نزدیک نماز اور احرام شروع نہیں ہوئے، اور وہ ذبیحہ حرام اور مردار ہے، اور امام کرنی کے نزدیک ساری چیزیں صحیح ہیں، اور مثلاً آیت سجدہ کی تلاوت ہے، اسی طرح دوسرے اور بھی بہت سے مسائل ہیں، مثلاً نماز کے دوران کلام کیا اس طرح پر کہ حرف صحیح ادا ہوئے مگر اس طرح کے خود بھی نہیں سنے تو کرنی کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی لیکن ہندوئی کے نزدیک نماز درست رہے گی، اب ایسے معاملات جن میں ایجاب و قبول کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً کسی چیز کی فروخت کے موقع پر مالک نے کہا یہ چیز میں نے تمہارے ہاتھ بیچ دی مگر اس انداز سے کہا کہ الفاظ صحیح طور سے ادا ہوئے البتہ خود نہیں سنے تو امام کرنی کے نزدیک اس کی طرف سے پیشکش ہو گئی یا ایجاب ہو گیا مگر فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک نہیں ہوا، اسی طرح نکاح وغیرہ میں بھی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ خریدار نے کچھ نہ سنا ہو پھر بھی اگر یہ کہہ دے کہ میں نے یہ چیز تم سے خرید لی ہے تو دیانت کے طور پر یہ بیع لازم ہو گئی امام کرنی کے نزدیک، اور اگر خود سن یا ہو تو ہندوئی کے نزدیک بھی وہ بیع لازم ہو جائے گی، عیسیٰ نے لکھا ہے کہ بیع کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ اس طرح کہنا شرط ہے کہ مشتری سن سکے، میں حترجم کہتا ہوں کہ اس قول کے مطابق کاروبار کے علاوہ ایسے جتنے بھی معاملات ہیں جن میں ایجاب و قبول کی ضرورت ہوتی ہے یہی شرط ہوگی، تصریح۔ د۔ ش کے مطابق، پھر ان مسائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کچھ مسائل میں امام کرنی کے قول میں احتیاط ہے مثلاً طلاق و ایلاء اور قسم میں اور کچھ دوسرے مسائل میں فقیہ ابو جعفرؒ کے قول میں احتیاط ہے مثلاً نماز اور ذبیحہ وغیرہ۔ م۔ اب قراءت کی مقدار میں ہوگی۔

وادنی مایجزیء من القراءۃ فی الصلوٰۃ آیت عند ابی حنیفہ، وقال ثلاث آیات قصار، او آیت طویلہ، لانہ لایسمی قارئاً بدو نہ، فاشبہ قراءۃ مادون الآیۃ، ولہ قولہ تعالیٰ ﴿فَاقْرَؤْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ من غیر فصل الا ان مادون الآیۃ خارج، والایۃ لیست فی معنایہ۔

ترجمہ۔ اور نماز کے اندر کم از کم جتنی مقدار کافی ہوتی ہے اس کی مقدار امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک آیت ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک بڑی آیت ہے، کیونکہ اس سے بھی کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے، پس اس مقدار سے کم پڑھنا ایک آیت سے پڑھنے کے مشابہ ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَاقْرَؤْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن سے جتنا بھی پڑھنا تمہارے لئے آسان ہوا اتنا ہی پڑھو، مگر ایک آیت سے بھی کم تو بالا جماع قراءت سے خارج ہے، اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔

توضیح:- نماز میں قراءت کی کتنی مقدار فرض ہے

وادنی مایجزیء من القراءۃ فی الصلوٰۃ آیت عند ابی حنیفہ الخ
ف۔ یعنی نماز میں قراءت قرآن ایک فرض رکن ہے اس طرح پر کہ یہ نہ ہو تو نماز باطل ہو جاتی ہے، اب یہ سوال ہے کہ اس کی کم سے کم کتنی مقدار فرض ہے کہ اگر وہ بھی نہ پائی جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، اس میں ائمہ کا اس طرح اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک آیت ہے۔ م۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں، نمبر ۱۔ ایک آیت سے فرض ادا ہو جائے گا، اگرچہ وہ بہت چھوٹی آیت ہو۔ الحید۔ اور یہی اصح ہے۔ الخاصہ۔ ہ۔ نمبر ۲۔ جتنی مقدار کو قراءت قرآن کہہ سکتے ہیں، قدر و کئی نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ ع۔ پھر اگر وہ آیت صرف ایک آیت جیسے مَذْهَبَانِ، یا جیسے ق۔ ن۔ ص۔ کہ بعض قراء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک ایک آیت ہے، تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق مثلاً کاس میں اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس سے فرض ادا نہ ہو گا۔ شرح الجمع لابن ملک۔ الظہیر۔ السراج اور السراج

القدیر۔ کیونکہ یہ تو صرف شمار کے لئے ہے اور قراءت نہیں ہے۔ ع۔ حلوائی۔

اور اگر ایک بڑی آیت ہو جیسے آیۃ الکرسی اور آیۃ المدینہ (یعنی سورہ بقرہ کی وہ آیت جس میں قرض کے لین دین کا بیان ہے) اور اگر نمازی نے اس میں سے تھوڑی ایک رکعت میں اور بقیہ دوسری رکعت میں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ الحظ۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی۔ المنیہ۔ نمبر ۳۰ اور تیسری روایت امام صاحب سے کتاب الاصل میں مذکور ہے اور وہ صاحبین کے قول کے مثل ہے۔ ع۔ وقال ثلث آیات الخ اور صاحبین نے کہا ہے کہ نماز کے جائز ہونے کے لئے کم از کم مقدار تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت ہے۔ ف۔ اور امام صاحب سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے، مگر کتاب میں یہی ہی روایت مذکور ہے۔ م۔

لأنه لا یسمى قارنا بحدونه، فاشبه قراءۃ مادون الآیۃ الخ

یعنی صاحبین کے قول کی فرضیت کی دلیل یہ ہے کہ اس مقدار سے کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جائے گا۔ فاشبہ الخ پس تین سے کم پڑھنے والا بھی ایک بھی ایک آیت سے کم پڑھنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے کافی نہیں ہے کہ اسے قاری نہیں کہا جاتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے قراءت کرنے کا حکم دیا ہے۔ م۔

وله قوله تعالیٰ ﴿فَأَقْرَأْ مَا تيسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ من غیر فصل الا ان مادون الآیۃ خارج الخ

اور امام صاحب کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اتنی مقدار پڑھو جو قرآن میں سے تمہارے لئے آسان ہو۔ ف۔ تو اس آیت میں آسان مقدار کا حکم دیا ہے۔ من غیر فصل، بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ وہ مقدار آیت ہو یا زیادہ، اور کلمہ ”ب“ قلیل و کثیر کی ہر مقدار کو شامل ہے الا ان الخ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق خارج ہے، اور آیت سے کم تو لوگوں کی زیادہ پر تو یوں بھی لوگوں کی زبان پر آتا رہتا ہے۔ مع۔

والآیۃ لیست فی معناہ الخ

اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ”مُدَّهَا قَتَانِق“ اور ص وغیرہ بھی تو لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں لہذا ان کے علاوہ جو آیتیں ہیں وہ ان کے معنی میں نہیں ہیں۔ م۔ پھر امام ابو حنیفہ سے یہ رجوع صحیح طور سے پایا گیا ہے کہ ایک آیت کی قراءت سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ سے تو یہی بات سمجھی جاتی ہے ایسی صورت میں متقن والوں نے یہ قول نقل ہی کیوں کیا ہے۔ م۔

ابن الہمام نے لکھا ہے کہ قراءت کی چار صورتیں ہیں، نمبر ۱۔ فرض۔ نمبر ۲۔ واجب، نمبر ۳۔ سنت، نمبر ۴۔ مکروہ، اور فرض کی مقدار میں امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں ان میں سے ایک تو صاحبین کے قول کی طرح ہے، میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے، جیسا کہ معنی نے ذکر کیا ہے۔ م۔ اور واجب قراءت یعنی جس کے نہ ہونے سے نماز کا اعادہ واجب ہو گا اور اعادہ نہ ہونے سے گناہ لازم لائے، وہ پوری سورہ فاتحہ اور چھوٹی تین آیتیں یا ایک بڑی آیت ہے جو آخری دور کعتوں اور مغرب کی تیسری رکعت کے ماسوا ہیں، اور مستنون قراءت حالت سفوحضر میں جس کی تفصیل خود اسی کتاب میں عنقریب آئے گی، اور مکروہ یہ ہے کہ جتنی قراءت واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑ دی جائے، شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھ کر ختم کرنا مکروہ ہے، مجتہبی میں ہے کہ اس طرح ایک بڑی آیت بھی سورہ فاتحہ کے ساتھ پڑھ لی جائے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز جائز ہوگی۔ الخ۔

معنی نے لکھا ہے کہ فتاویٰ مرغینانی یعنی ظہیر یہ میں ہے کہ اگر کسی نے سورہ فاتحہ کے بغیر صرف آیۃ الکرسی یا آیۃ المدینہ پڑھی تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق صحیح یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہوگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول گویا اصل کی روایت کے مطابق ہے، یا اس بناء پر ہے کہ امام صاحب نے ایک آیت کے قول سے رجوع کر لیا ہے، یا اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ واجب کی

مقدار ادا نہ ہوئی۔ م۔ یہ قول بعض مشائخ کا ہے، مگر عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے پھر اگر اس ایک بڑی کو تھوڑی تھوڑی مقدار کر کے دو رکعتوں میں ختم کیا تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ ایک میں مکمل آیت نہیں پڑھی گئی، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ وہ بھی چھوٹی تین آیت سے زیادہ ہوتی ہے اس لئے جائز ہوگی۔ مع۔ لیکن بہر صورت کراہت تحریمی باقی رہے گی، جب تک کہ مقدار واجب قراءت نہ کر لی جائے۔ فتح۔

اور اگر آدمی آیت یا ایک کلمہ کو اتنی بار دہرایا کہ وہ ایک آیت کے برابر ہو گئی تو بھی جائز نہ ہوگی۔ فتح۔ فتاویٰ نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیتوں اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا باجماع جائز ہے، اور امام اعظم کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہے۔ غ۔ در مختار میں لکھا ہے کہ اگر بڑی ایک آیت کو دو رکعتوں میں کسی نے پڑھا تو قول اصح یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک نماز صحیح ہوگی، کیونکہ اس کی آدمی آیت بھی چھوٹی تین آیتوں سے زیادہ ہے۔ الکملی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ سورہ فاتحہ پوری پڑھی ہو اور اس کے علاوہ بڑی آیت سے بھی نصف پڑھی ہو، کیونکہ پوری طویل آیت پڑھ لینے میں بھی اختلاف ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ م۔ نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص صرف الحمد للہ رب العالمین پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو بر رکعت میں ایک بار پڑھتا رہے، اور سے مکرر نہ پڑھے، ایسے شخص کی نماز جائز ہوگی، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے، ورمسوط بکرمیں ہے کہ سنت ادا ہونے میں بڑی ایک آیت تین آیتوں کے برابر ہوتی ہے۔ غ۔

ایک اشکال اور اس کا حل

جبکہ قراءت کی مذکورہ قسمیں صل میں موجود ہیں یعنی فرض، واجب اور مسنون کی مقدار تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں کہ پوری سورہ بقرہ پڑھ لینے سے بھی فرض ہی کی ادائیگی ہوگی، اسی طرح رکوع و سجود میں جتنی بھی دیر کی جائے وہ کل فرض ہی ہوگا، ایسی صورت فرض اور سنت کی ادائیگی کیونکر ہوگی، اکثر علماء کے کہنے کے مطابق جواب اصح یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ﴾ کا تفسیر یہ ہے کہ ایک آیت پڑھ لینے سے اس حکم کی تعمیل ہوگی، اس طرح ایک آیت پڑھی یا اس سے زائد پڑھیں بہر صورت فرض ادا ہوا، ورسنت کے معنی ہوں گے اس فرمان کی وہ حد جو رسول اللہ ﷺ نے مقرر کر دی ہے یعنی چالیس سے سو آیتوں تک۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب سے اشکال دور نہ ہوا کیونکہ امام کو مثلاً تین آیتوں کے بعد سہو ہو گیا اور غلطی بھی ایسی ہوئی جو مفسد صلوٰۃ ہو تو س حیثیت سے کہ فرض قراءت مقدار کے بعد ہوئی ہے نماز صحیح ہونی چاہئے، تو اگر پوری قراءت ہی فرض مان لی جائے تو ایسی صورت میں یہ مفسد نماز فرض کے درمیان پیدا کیے اس لئے نماز فاسد ہو جانی چاہئے، اس اشکال سے بچنے کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید تحقیقی جواب یہ ہو کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ﴾ سے مطلق قراءت مراد ہے اسی بناء پر ایک آیت پڑھنے سے بھی فرض ادا ہوا اور زیادہ پڑھنے سے بھی فرض ادا ہوا، ابستہ زیادہ پڑھنے کی صورت میں اگر تین آیتیں پڑھی ہیں تو جب بھی داہو گیا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے سو آیتیں پڑھیں تو سنت بھی داہو گئی، اس طرح تین صورتوں میں سے کسی بھی صورت پر عمل ہونے فرض کے حکم پر عمل ہو گیا، اس کے بعد مسنون قراءت پڑھنے سے سنت کی ادائیگی کے ساتھ فرض اور واجب کی بھی ادائیگی ہوگی، اور جب واجب قراءت کی تو اس سے فرض اور واجب کی ادائیگی ہو گئی ابستہ سنت باقی رہ گئی، اور اگر صرف مقدار فرض قراءت کی تو وہ جب ورسنت باقی رہ گئی صرف فرض کی ادائیگی ہوئی، چھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اور مکرر قراءتوں میں سے چند صورتیں یہ ہیں امام کے پیچھے قراءت کر لی، یہ کھڑے ہونے کی قدرت ہونے کے باوجود کچھ

بیٹھ کر پڑھنا، یا کسی نماز کے لئے کوئی خاص سورہ اس طرح متعین کر لینا کہ اس کے ماسوا دوسری کوئی قراءت نہ کی جائے۔ الفتح۔ اور یہ آیت پاک ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَنِيفِ﴾ الایکۃ جب مطلق مان لی گئی تو اس امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا فرد کامل ایک آیت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تین آیتیں ہوں گی، اور اسی قول میں احتیاط کا پہلو بہت زیادہ ہے، اس طرح بہر صورت فرض کی ادائیگی سے سبکدوشی ہو جاتی ہے۔

واضح ہو کہ صرف قیاس یا حد وغیرہ پڑھ لینے سے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی، اور قہستانی کی متابعت میں درمختار میں کہا گیا ہے کہ اگر کوئی حاکم ان کلمات کے پڑھنے پر بھی جو ازا کا حکم دیدے تو جائز مان لی جائے گی، اس طرح یہ صورت بنتی ہے کہ کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قراءت کی تو تم آزاد ہو، اس کے بعد اس نے صرف قیاس جیسے کلمات میں سے کچھ پڑھا اور سورہ فاتحہ نہیں پڑھی پھر وہ کسی ایسے قاضی کے پاس جا کر مدعا ظاہر کیا جس کے اجتہاد میں یہ ہو کہ اتنی قراءت سے بھی نماز جائز ہے اور اس نے غلام کو آزاد ہونے کا حکم لگادیا تو اس کا یہ حکم لگانا جائز مان لیا جائے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ غلطی کی گنجائش ہے، اور حق بات یہ ہے کہ اس اجتہادی مسئلہ میں قاضی کا حکم صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے، اس لئے ہر شخص پر آزادی کا حکم ماننا لازم ہے لیکن دینت داری کا تقاضا یہ ہے کہ اس شخص کا فتویٰ ہو یا اس نے اپنے اجتہاد سے یہ جانا ہو کہ اتنی قراءت سے نماز جائز نہیں ہوتی ہے تو اس پر اس نفل کی قضاء کرنی لازم ہوگی لیکن قاضی کا حکم بھی اس پر لازم ہوگا، اس پر وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کے مالک کو غلام کے بارے میں کچھ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا، یہی تحقیق صحیح ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

نماز میں جتنی قراءت کرنی فرض ہے اتنی یاد کرنا بھی ہر شخص کے لئے فرض عین ہے۔ ت۔ میں مترجم کہتا ہوں یہ حکم تو عمل کے لئے ہے اور عمل میں چونکہ فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ جتنی قراءت کرنی واجب ہے ہر شخص کے ذمہ اتنی یاد کر لینی لازم ہے، البتہ جب تک ایک ہی آیت ہو اس سے زیادہ یاد نہ ہو اسی ایک سے اس کی نماز جائز ہو جائے گی اور وہ گنہگار بھی نہ ہوگا، بشرطیکہ سورہ فاتحہ اور اس کے علاوہ کم از کم تین آیتیں یاد کرنا رہتا ہو۔ م۔ اور پورے کلام مجید کو یاد رکھنا فرض کفایہ ہے۔ ت۔ یہاں تک کہ اگر علاقہ کے لوگوں میں سے کسی نے بھی حفظ نہیں کیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر کسی نے بھی حفظ کر لیا تو بقیہ کسی سے بھی مطالبہ باقی نہ رہے گا۔ م۔ البتہ باقی لوگوں کے لئے حفظ کرنا نفل عمل سے بھی افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت زیادہ پسندیدہ سنت مؤکدہ ہے۔ م۔ فرض کے علاوہ باقی حصہ کو یاد کرنا نفل سے افضل ہے، اور باقی قرآن سیکھنے سے فقہ سیکھنا افضل ہے، اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہے۔ الفتح۔

قرآن پاک یاد کر کے بھول جانا بہت بری بات ہے، مگر حرام ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکے۔ ہ۔ وغیرہ، جن لوگوں کو قرآن حفظ کرنا سنت ہے مقدار فرض کے علاوہ ان کے لئے اس کے حفظ کرنے کے مقابلہ میں فقہ سیکھنا افضل ہے۔ د۔ فقہ کی کتابوں میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے، اس مسئلہ میں تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر شخص کو فقہ کے مسائل سیکھنے کی جتنی ضرورت ہے اس پر اتنا سیکھنا فرض ہے خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت ہو، لیکن نماز، روزہ، حج، و زکوٰۃ کے مسائل میں سے زکوٰۃ کے مسائل سیکھنے اسی وقت لازم ہوں گے جبکہ مال کا مالک ہو چکا ہو، اسی طرح حج کے مسائل کا جائنا اس وقت لازم ہوگا جبکہ مال کا مالک ہو چکا ہو، اس طرح مال کے پائے جانے سے پہلے صرف اتنا ہی جانا لازم ہوگا کہ اسلام کا رکن زکوٰۃ اور حج بھی ہے دوسرے ارکان کی طرح، مال آجانے کے بعد مقدار نصاب زکوٰۃ مقدار اور ادائیگی کی شرائط وغیرہ اور ان کے مسائل جاننے ہوں گے، اور اپنے متعلقہ ضروری مسائل سے زائد سیکھنا فرض کفایہ ہے، یہاں تک کہ اگر علاقہ کے سب لوگ سیکھنا چھوڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے،

اور اگر کسی نے بھی سیکھ لئے تو باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی ذمہ داری اور ان سے مطالبہ ختم ہو جائے گا، اور وہی فقیہ سب کی

ضرورتیں پوری کرے گا۔

پھر زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ ایسے مسائل بھی پیدا ہوتے رہتے ہیں جو پہلے نہیں تھے اور ان سے شریعت کے مسائل بھی متعلق ہوتے رہتے ہیں اس لئے مسائل کی بھی ضرورت ہوگی کہ ان کے حل کرنے کے لئے اجتہاد کی قوت بھی حاصل کی جائے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے اس لئے اگر حلاق کے سارے مسلمان اس کمال کے حاصل کرنے سے منہ موڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے، پس اس جگہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ علامہ نسفی پر اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے ان کا یہ قول قلیل تعجب ہے، اس طرح سے کہ انہوں نے علم غیب کا دعویٰ کیا ہے جیسا کہ مولانا خراصوم نے ارکان اربعہ میں لکھا ہے۔

دوسرے یہ کہ ان لوگوں نے پیچھوں کے ذمہ سے فرض کفایہ کو ساقط کر دیا ہے اور اب اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے ہذا اس کے حاصل کرنے کی کوشش نہ کر دینا کہہ کر سب کو گنہگار کر دیا ہے، تیسرے یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو اجتہاد کی ایک گونہ صلاحیت بھی دی ہے اور وہ اپنی اس صلاحیت سے کام لینے لگا تو عوام اس کے مخالف ہو گئے یہ کہتے ہوئے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانے کے بعد اب اجتہاد کرنے والا مدعی کاذب ہے، اور اس کی وجہ سے فتنہ و فساد برپا ہو گئے، جبکہ اس کا باعث صرف غلط دعویٰ اور بدترین قول ہے، اور مجھے سخت تعجب ہے کیونکہ اسلام کی جزاکانہ کے لئے خود ہی شیطان کے ہاتھ میں دھار اور ہتھیار دیدئے گئے ہیں، کیونکہ ایسے قول کے مفاسد بے شمار ہیں، اس لئے انا للہ وانا الیہ راجعون، ایسے موقع میں بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے اور وہی خدا سیدھی راہ کی ہدایت دینے والا ہے۔ م۔

اگر کسی جگہ کے تمام لوگوں نے قرآن حفظ کرنا چھوڑ دیا ہو تو اس جگہ فقہ حاصل کرنے سے کہیں بہتر حفظ کرنا ہے۔ ش۔ م۔ پوری سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی ایک سورہ چھوٹی تین آیتیں حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد اور عورت پر۔ ت۔ م۔ ہ۔ (اور اب آئندہ قراءۃ مسنونہ کا بیان ہوگا)۔

وفی السفر یقرأ فاتحۃ الكتاب وای سورة شاء، لما روی ان السی علیہ السلام قرأ فی صلوۃ الفجر فی سفرہ بالعمودین، ولان للسفر اثر فی اسقاط شطر الصلوۃ، فلان یؤثر فی تحفیف القراءۃ اولی، وهذا اذا کان علی عجلۃ من السیر، وان کان فی امة وقرر یقرأ فی الفجر نحو سورة البروج واشقت، لانه یمکھ مراعاة السیۃ مع التخفیف۔

ترجمہ - اور نمازی حالت سفر میں سورہ فاتحہ کے ساتھ جون کی سورہ چاہئے پڑھے، اس لئے یہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حالت سفر میں نماز فجر پڑھتے ہوئے قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْعَلَمِیْ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھی ہیں، اور اس لئے بھی کہ سفر کا ایک اثر ہے آدمی نماز کے ساقط کر دینے میں اس لئے یہ بات زیادہ بہتر ہے کہ قراءت کی کمی میں بھی اس کا اثر موجود ہو، یہ حکم اس حالت میں ہے کہ چلنے میں جلدی ہو، اور گرامن اور اطمینان حالت میں ہے تو وہ فجر کی نماز میں سورہ بروج اور انشاق جیسی سورتیں پڑھے، کیونکہ اس کے پڑھنے میں تخفیف کے ساتھ سنت کی رعایت بھی ممکن ہو جائے گی۔

توضیح - قراءت مسنونہ، سفر کی حالت میں تخفیف قراءت

وفی السفر یقرأ فاتحۃ الكتاب وای سورة شاء الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اگرچہ سورہ چھوٹی ہی ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائے گی لما روی الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ یعنی فاتحہ سے زائد پہلی رکعت میں سورہ فلق اور دوسری میں سورہ ناس پڑھی، یہ حدیث ابو داؤد و نسائی نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز کے لئے ٹھہرے تو لوگوں کو ن ہی

دونوں سورتوں سے نماز پڑھائی، اس کی سند میں ایک راوی قاسم ہیں جو معاویہ کے راوی ہیں اور امام یحییٰ بن معین وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے اگرچہ کچھ دوسرے لوگوں نے اس میں کلام بھی کیا ہے، اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی کتاب صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔ مطہر۔ اور حق بات یہ ہے کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث قراءت میں تخفیف کرنے پر دلالت کرتی ہے۔

ولان للسمر اثر في اسقاط شطر الصلوة، فلان يؤثر في تخفيف القراءة الاولى الخ
اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ جبکہ سفر آدمی نماز ختم کر دیتا ہے (یعنی چار رکعت والی کو دو رکعت میں قصر کر دیتا ہے) تو بدرجہ اولیٰ قراءت میں تخفیف کر دے گا۔ ف۔ اگرچہ ابتداء اسلام میں نماز میں دو ہی رکعتیں فرض ہوئی تھیں مگر بعد میں حضر یعنی اقامت کی حالت میں بڑھادی گئیں البتہ میں وہی دور کتیں باقی رکھی گئیں جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم میں ہے، اس لئے فرض میں زیادتی مسلم رہی، لیکن سفر کی احتمالی تکلیف نے اس میں تخفیف رکھی اس طرح پر کہ اس میں زیادتی نہیں کی گئی، لہذا بدرجہ اولیٰ سفر قراءت کی تخفیف کو لازم کرے گا۔

وهذا اذا كان على عجلة من السير، وان كان في امنة وقرار يقرأ في الفجر نحو الخ
اور تخفیف قراءت کا یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مسافر کو جانے کی جلدی ہو رہی ہو۔ ف۔ یعنی سفر میں جارہا ہو اور اثر کر نماز پڑھ لی وان كان الخ اور اگر حالت امن و حالت قرار میں۔ ف۔ یعنی کسی منزل پر ٹھہر گیا ہو کہ یہاں ٹھہر کر اطمینان سے سفر میں روانہ ہوگا تو یقرأ الخ تو فجر میں سورہ بروج اور سورہ انشقاق جیسی سورتیں پڑھے گا۔ ف۔ یعنی وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُجُوجِ الخ اور اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ .

لانه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف الخ

کیونکہ اس کے لئے یہ ممکن ہوگا کہ تخفیف قراءت کے ساتھ سنت کو بھی بجالائے۔ ف۔ اور بحر الرائق میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ جامع صغیر میں کہا ہے کہ سفر کی رفتار کی حالت میں اور امن و اقرار کی دونوں حالت میں قراءت کی تخفیف ہونی چاہئے کیونکہ مذکورہ حدیث کا حکم مطلق ہے اور اسی قول کو ترجیح حاصل ہے، لیکن نہر الرائق میں اس دلیل کو رد کر دیا ہے، اور مصنفؒ کی تفصیل ترجیح دی ہے۔ د۔ اسی قول پر تمام شارحین متفق ہیں، اور امیر الحاج نے بھی منیہ کی شرح میں اسی پر اتفاق کیا ہے۔ م۔

ويقرأ في الحضر في الركعتين باربعين اية او خمسين اية سوى فاتحة الكتاب ويروى من اربعين الى ستين ومن ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثر ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين وبالاوساط ما بين خمسين الى ستين وقيل ينظر الى طول الليالي وقصرها والى كثرة الاشغال وقلتها.

ترجمہ۔ اور اقامت کی حالت کی فجر کی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ کے علاوہ چالیس یا پچاس آیتیں پڑھے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ چالیس ساٹھ اور ساٹھ سے سو آیتوں تک پڑھے، ان میں سے ہر ایک قول کی دلیل میں اثر موجود ہے، ان سب میں توفیق دینے کی صورت یہ ہے کہ مقتدیوں میں جو لوگ قراءت سننے کے زیادہ راغب ہوں ان میں سو آیتیں اور جو لوگ سست ہوں ان میں چالیس آیتیں اور جو لوگ درمیانی قسم کے ہوں ان میں پچاس آیتوں سے ساٹھ آیتوں تک پڑھے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رات کے بڑے ہونے اور چھوٹے ہونے کو دیکھ کر اسی طرح نمازیوں کی مشغولیوں کے زیادہ اور کم ہونے کا خیال رکھ کر قراءت کرے۔

توضیح:- اقامت کی حالت میں فجر کی نماز میں مسنون قراءت کی مقدار و فرائض و تراویح

اور تہجد میں پڑھنے کا طریقہ، فرض کی ایک رکعت میں فاتحہ کے علاوہ دو سورتیں جمع کرنا

ويقرأ في الحضر في الركعتين باربعين اية او خمسين اية الخ

وقد يقعان بالتطويل في وقت غير مستحب، فبوقت فيهما بالواسط

ترجمہ - ظہر میں بھی اسی (فجر) کی طرح قراءت کرے کیونکہ یہ دونوں اوقات نماز کی گنجائش کے اعتبار سے برابر برابر ہیں، اور کہا ہے اصل میں کہ اس ظہر میں اس فجر سے کچھ کم پڑھے، کیونکہ یہ ظہر کا وقت کاموں میں مشغول رہنے کا وقت ہے اس لئے پہلے کے مقابلہ میں کچھ کم کرے ملاں اور گرانبہاری سے بچنے کے خیال سے، اور عصر اور عشاء کا حکم برابر ہے، ان دونوں وقتوں میں اوسط مفصل سے پڑھے، اور مغرب اس سے بھی کم ہے اس لئے اس میں قصار مفصل سے پڑھے، اس سلسلہ میں اصل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے جو حضرت موسیٰ اشعریؓ کو انہوں نے لکھا تھا کہ تم فجر اور ظہر میں طوال مفصل سے پڑھو، اور عصر اور عشاء میں اوسط مفصل سے اور مغرب میں قصار مفصل سے پڑھو، اور اس لئے بھی کہ مغرب کی بنیاد جلدی پر ہے، اور کبھی ان دونوں وقتوں میں طول دینے سے غیر مستحب وقت بھی آجاتا ہے اس لئے ان دونوں وقتوں کے لئے اوسط کو ہی مقرر کیا گیا ہے۔

توضیح: - ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کے اوقات میں قراءت مسنون

قال وفي الظهر مثل ذلك لاستوائها في سعة الوقت الخ

اور ظہر کی نماز میں اسی جیسی قراءت کرے۔ ف۔ یعنی جو قراءت فجر کی نماز میں ذکر کی گئی ہے۔ لاستوائهما الخ کیونکہ دونوں نمازیں وقت کی گنجائش کے اعتبار سے برابر ہیں۔

وقال في الاصل او دونه، لانه وقت الاشتغال، فينقص عنه تحريزا عن الملل الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے اصل یعنی کتاب مبسوط میں او دونه یا فجر سے کم پڑھے۔ ف۔ یعنی کی بھی جائز ہے، کیونکہ ظہر کا وقت کاموں میں مشغول ہونے کا ہے۔ فینقص الخ تو فجر کے مقابلہ میں کمی کر دے مقتدین کی گرانبہاری سے بچنے کے لئے۔ ف۔ کیونکہ عادت الہی میں دلوں پر ملالت اور گرانبہاری کا آنا بہت برا ہوتا ہے، اس لئے فقیہ امام کا فرض یہ ہے کہ مستحب قراءت میں زیدتی کرنے کے لئے کسی مسلمان کو گرانبہاری نہ بنائے، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر میں وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى پڑھا کرتے تھے، اور عصر میں بھی اس جیسی سورت، لیکن فجر میں اس سے طویل سورہ پڑھتے، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور براءؓ کی حدیث سے لقمان اور ذاریات کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے، نسائی۔ م۔

والعصر والعشاء سواء يقرأ فيهما بقصار المفصل الخ

اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ مسنون قراءت کی مقدار کے بارے میں، یعنی دونوں میں اوسط مفصل سے قراءت کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ قرآن کریم کی آخری حصہ کی کئی سورتیں مفصلات کہلاتی ہیں ان میں طوال، اوسط اور قصار مفصل تین قسموں میں منقسم ہوتی ہیں، اور طوال کی ابتداء کہاں سے ہوتی ہے اس میں دو اقوال ہیں، نمبر ۱۔ یہ کہ سورہ حجرات سے ابتداء ہوتی ہے، نمبر ۲۔ یہ کہ سورہ ق سے سورہ بروج تک ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورہ عبس تک ہے، اور اوسط مفصل سورہ إذا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ سے سورہ وَالصَّحْحٰی تک ہے اور اس کے بعد کی سورتیں قصار مفصل ہیں، قاضی خان وغیرہ۔ ع۔ ف۔ اور یہ تینوں نام ہمارے اسلاف میں بھی مشہور تھے، اور حضرت بریدہؓ کی مرفوع حدیث میں عشاء کی قراءت میں وَالشَّمْسُ تَخْجَعُ اور اس جیسی سورتوں کا بیان ہے، النسائی اور الترمذی، اور سفر کی ایک رکعت میں واستین والزیون پڑھتے تھے، یہ روایت حضرت براءؓ سے صحاح ستہ میں موجود ہے، اور حضرت جابر بن سمرہؓ سے ایک حدیث مرفوعہ ہے کہ ظہر و عصر میں سورۃ بروج و طارق کی قراءت کی ہے، النسائی، ابوداؤد اور الترمذی، اور ظہر ہی کی مانند فجر اور عصر بھی ہیں کہ ان میں وقت کی بہت گنجائش ہے، البتہ ضرورتیں زائد ہونے کی وجہ سے ان میں مشغولیت رہتی ہے۔ مع۔

وفي المغرب بقصار المفصل الخ

اور مغرب میں اس سے کم یعنی مغرب کی نماز میں قصر مفصل پڑھے۔ ف۔ حضرت بن عمرؓ سے مرفوعہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ مغرب میں قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ اور قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ پڑھا کرتے تھے، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن مسعودؓ نے بھی سورہ اخلاص پڑھی ہے، ابوداؤد، اور حضرت ابو بکرؓ نے قصر مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھی، موطا، مک۔

والاصل فيه كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري ان اقرأ في المحر والظهر بطوال المصطلح
 وراس برے میں صل خلیفہ امیر المومنین حضرت عمر بن الخطابؓ کا فرمان ہے جو انہوں نے اپنے صل بو موسیٰ اشعریؓ کو
 لکھ تھا۔ یہ روایت عبد الرزاقؒ و ابن شاذانؒ نے مختصر بیان کی ہے، اور ترمذیؒ نے اس کا حوالہ دیا ہے، ان اقوال الح یہ لکھ تھا
 کہ فجر میں پڑھ کرو۔ ع۔ (۱) ع۔ عبد الرزاق۔ ن۔ ابن شاذان۔ م۔ صرف مصنف کی روایت ہے۔ ن۔

والظہر بطوال المفصل الح
اور ظہر میں۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں اوسط مفصل کو۔ ن۔ اور عصر میں۔ اور عشاء میں۔ ع۔ ن۔ اوسط مفصل کو۔ فی المغرب
اور مغرب میں قصار مفصل کو۔ ف۔ ن۔ اسی سے معلوم ہوا کہ صاحب ہدایہ نے ظہر میں طوال مفصل کی۔
روایت کی ہے اور ابن شہین کی روایت میں اوسط مفصل ہے، لیکن عبدالرزاق اور ابن شہین کی روایت میں نماز مصر کا
بالکل ذکر نہیں ہے، ابن بہمان نے کہا ہے کہ میں نے ظہر میں طوال مفصل کی روایت نہیں دیکھی ہے بلکہ ترمذی نے اس فرمان کا
حوالہ دیا تو ظہر میں اوسط مفصل ذکر کیا ہے، البتہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں تقریباً تیس
آیتیں پڑھتے تھے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، اس پر یہ روایت طوال مفصل کے مطابق ہوگی۔ مع۔

بہر صورت مغرب میں قصر مفصل پر سب متفق پائے گئے، ابنتہ کچھ روایتوں میں اس کے خلاف بھی یہ گیا ہے، مثلاً نسائی کی روایت جو حضرت عائشہ صدیقہؓ سے ہے کہ سورہ اعراف پڑھی گئی ہے، اور بخاری کی روایت میں حضرت زید بن ثابتؓ سے ہے، اور سورہ واطر سات جو حضرت ام الفضلؓ کی حدیث میں ہے اور صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، و سورہ طور جو حضرت عبید بن معصومؓ کی حدیث میں ہے ترمذی کے علاوہ باقی تئمہ خمسہ کی کتابوں میں ہے، اور نسائی میں حضرت بن مسعودؓ کی حدیث میں سورہ تئمہ الدخان ہے، ان روایتوں کے سلسلہ میں یحییٰؒ نے جواب دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مومنوں کی خواہش کا اندازہ کر کے کبھی طویل قراتیں کر لیتے تھے، میں مترجم کہتوں کہ یہ روایتیں بہت واضح و لیلیں ہیں اس بات کی کہ مغرب کا وقت شفق ابیض یا سید لکیر کے ختم ہونے تک باقی رہتے ہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اور شفق احمر یا سرخ لکیر کے ختم ہونے باقی نہیں رہتا ہے جس پر بعض لوگوں نے فتویٰ دیا ہیں، اس بحث کو اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔

ولان مسی المعرب علی العحله، والتخفيف الیق بها الح
اور مغرب میں قصار مفصل س نئے بھی ہے کہ مغرب کی نماز کی بنیاد جلدی پر ہے اور جلدی کے منسب مختصر اور تھوڑے
پڑھنے پر ہے، اس لئے قصار مفصل ہی پڑھنی چاہئے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جلدی تو نماز شروع کرنے میں ہے۔ م۔ یتیمہ میں ہے
کہ اگر عصر کی نماز مکروہ وقت میں ادا کر لی ہو تو صحیح یہی ہے کہ پوری مسنون قراءت کی جائے، لہذا خانہ، اور بدائع میں ہے کہ
قراءت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ وقت اور مقتدیوں اور امام کے مختلف حالات کے مطابق ہونی چاہئے۔ د۔ مگر میں مترجم
کہتا ہوں کہ امیر المومنین حضرت عمرؓ کے قول کی اتباع اس قول سے بہتر ہے۔ م۔

والعصر والعشاء يستحب فيهما التأخير الخ
اور عصر وعشاء سے ہر ایک میں تاخیر مستحب ہے۔ ف۔ اس سے ان کی قراءت میں طویل دینا بہتر نہ ہوگا۔ اور طوں دینے سے کبھی یہ دونوں نمازیں غیر مستحب وقت میں بھی داخل ہو سکتی ہیں۔ ف۔ عصر میں آفتاب میں زردی آجانے سے اور عشاء میں نیند کے غلبہ کی وجہ سے غیر مستحب وقت آجائے گا جو خلاف اولیٰ ہوگا۔

وقد يقعان بالتطويل في وقت غير مستحب، فيوقت فيه ملال، ساط الح

اس بناء پر ان دونوں وقتوں میں اوسط مفصل کی حد مقرر کی جائے گی۔ ف۔ جیسا کہ گذشتہ آثار میں مقرر کی گئی ہے۔ م۔ وتر کی نماز میں فاتحہ کے بعد جو پڑھنا چاہے صحیح ہے۔ الحید۔ مگر تبرک کے طور پر کبھی کبھی سَبَّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰی اور قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ اور قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ پڑھ لینا چاہئے، اجتہاد۔ تمام نمازوں میں مستحب قراءت سے زیادہ امام نہ پڑھے ورنہ قوم کو پریشانی میں نہ ڈالے، بلکہ ان کے لئے قراءت میں تخفیف کرے جبکہ مستحب ادا ہو جائے۔ المصنعات عن الطحاوی۔

و۔ حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز ہلکی ہلکی معلوم ہوتی تھی، جبکہ مسلم نے روایت کی ہے، اور دلیل یہ ہے کہ فرائض میں قراءت اس طرح ہونی چاہئے کہ ایک ایک حرف ٹھہر ٹھہر کر، اور تراویح میں درمیان درجہ پر و رات کی نماز تہجد میں اتنی تیزی کے ساتھ پڑھنی جائز ہے جبکہ قراءت صاف سمجھ میں آتی ہو۔ د۔ اور دوسری نفل نمازوں کا بھی نائب الی حکم ہے۔ ش۔ فرض نمازوں کی ایک رکعت میں سورہ فاتحہ کے علاوہ دوسریں بھی پڑھنی جائز ہے، اس حدیث کی وجہ سے جو صحیحین میں ہے، مگر یہ ایسی کوئی سنت نہیں ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے جو کیا ہو یا فرمایا ہو، لیکن خود رسول اللہ ﷺ نے نوافل میں کئی کئی سورتیں تلاوت کی ہیں، جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔ س۔ کہ بعد چوتھی میں دیکھا ہے کہ ہمارے ایک رکعت میں دو سورتیں جمع کرنا مکروہ نہیں ہے۔ م۔

و یطیل الركعة الاولى من العشر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعات، قال و رکعت الطهر سواء، وهذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و قال محمد احب الی ان یطیل الركعة الاولى على الثانية فی الصلوة کلھا، لما روى ان النبی علیہ السلام کان یطیل الركعة الاولى على غیرھا فی الصلوة کلھا، ولھما ان الركعتین استویا فی استحقاق القراءة فیسویان فی المقدار بخلاف المجر لانه وقت نوم و علة، والحديث محمول على الإطالة من حیث الشاء و التعود و التسمية، و لا معتبر بالریادة و القصص بما دون ثلاث آیات لعدم امكان الاحتراز عنه من غیر حرج۔

ترجمہ۔ اور فجر کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت کے مقابلہ میں طویل کرے وگوں کو جماعت پالینے میں مدد دینے کی غرض سے، اور ظہر کی دونوں رکعتیں برابر ہیں، ورنہ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، لیکن یہ روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری رکعتوں کے بالمقابل طویل کیا کرتے تھے، اور صحیحین کی دلیل یہ ہے کہ قراءت کے استحقاق میں تو دونوں رکعتیں ہی برابر ہوا کرتی ہیں س بناء پر مقدار میں بھی دونوں برابر ہیں گی، بخلاف فجر کے اس کی پہلی رکعت اس لئے طویل کی جاتی ہے کہ وہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، ورنہ کور حدیث میں پہلی رکعت کے طویل ہونے کے مفہوم کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ صرف اس میں ثناء اور تہود اور تسمیہ بھی ہوتی ہے، اور تین آیتوں سے کم اور زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، کیونکہ بلا تکلیف اٹھائے دونوں رکعتوں کو بالکل برابر رکھنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح۔ فجر کی پہلی رکعت کو دوسری کے بالمقابل طویل کرنا،

تین آیتوں سے کم اور زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے

و یطیل الركعة الاولى من العشر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعات الح مطلب واضح ہے۔ ف۔ پہلی رکعت کو دوسری کے مقابلہ میں طویل دینا خود آیات کی زیادہ کی وجہ سے ہو (اگر وہ چھوٹی ہوں) یا کلمات کی زیادتی سے ہوں (اگر وہ بڑی ہوں) المستنبطین، اور یہ حکم بلا جماع ہے۔

اعانة للناس على ادراك الجماعات الح

اس فائدہ کے خیال سے کہ مقتدی کو پہلی رکعت پانے کے ساتھ پوری جماعت پالینے کا موقع مل جائے گا۔ ف۔ یہ بات حضرت بوقتہ کی مرفوع حدیث میں موجود ہے اور ابوداؤد میں اس کی تصریح ہے۔ م۔

قال وردكعتا الظھر سواء، وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف۔ الح
اور ظہر کی دونوں رکعتیں ہی برابر ہیں۔ ف۔ جی جن میں قراءت فرض ہے۔ وهذا الح یعنی ظہر کی دونوں رکعتوں کے برابر ہونے کا حکم امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور اکثر شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اور امام مالک نے کہا ہے کہ اس ظہر میں بھی پہلی رکعت کو دوسری پر طول دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مع۔

وقال محمد احب الی ان یطیل الركعة الاولى علی الثانية فی الصلوة کلھا۔ الح
اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ پہلی رکعت کو دوسری پر طول دینا ہی مجھے پسند ہے، جی مستحب ہے، کہ تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری کے مقابلہ میں طویل کیا جائے۔ ف۔ خواہ وہ ظہر ہو یا کوئی اور ہو، جیسا کہ فجر کی سنت ہے۔

لما روی ان النبی علیہ السلام کان یطیل الركعة الاولى علی غیرھا فی الصلوة کلھا۔ الح
کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ پہلی رکعت کو دوسری رکعتوں کے مقابلہ میں تمام نمازوں میں طویل کرتے تھے۔ ف۔ چنانچہ ابو قتادہؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی پہلی رکعتوں میں سورہ فاتحہ سورہ سمیت پڑھتے اور آخری دونوں میں صرف فاتحہ پڑھتے، اور پہلی رکعت کو جتنی طویل کرتے اتنی اور کسی کو طویل نہیں کرتے، ایسا ہی عصر اور صبح میں بھی کرتے تھے، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ، اس سے ہم لوگ اس نتیجہ پر پہنچے کہ پہلی رکعت کو طوں دینے سے رسول اللہ ﷺ کا مقصد یہی تھا کہ لوگ پہلی رکعت بھی پائیں۔ ابوداؤد۔ اور عیسیٰ نے بھی ذکر کیا ہے، اور عشاء میں بھی اسی طرح کرتے تھے۔ ابوداؤد۔ اسی قول کو نوویؒ نے اختیار کیا ہے۔ ع۔ خلاصہ میں اسی قول کو مستحب کہا ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الزاہدی و معراج الدریہ۔ اور فتاویٰ الحجہ میں ہے کہ اسی قول کو فتویٰ کے واسطے قبول کیا گیا ہے۔ اتنا تاریخیہ۔ ہ۔

اولھما ان الركعتین استویا فی استحقاق القراءة فیستویان فی المقدار۔ الح
اور تیخین کی دلیل۔ ف۔ بلکہ تمام شافعیہ کی بھی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ ظہر کی پہلی ہر رکعت میں قراءت تقریباً تیس آیتوں کی اور پچھلی ہر رکعت میں ۱۵ آیتوں کی اور عصر کی ہر پہلی رکعت میں پندرہ آیتوں کی اور پچھلی ہر رکعت میں اس کی نصف ہے، جیسا کہ مسلم اور احمدؒ نے اس کی روایت کی ہے، پس ایسی حدیث کا مفہوم یہ نکلا کہ ظہر و عصر دونوں کی پہلی دونوں رکعتیں برابر ہوتی تھیں، لیکن اس میں نہ اشکال ہوتا ہے کہ دوسری ایک حدیث میں ہے کہ ظہر کی قراءت اوسطا مفصل سے ہے اور بھی ایک روایت میں ہے کہ اس میں صرف سورہ فاتحہ کی قراءت ہے، اور وہ تو بالاتفاق صرف سات سمیتیں ہیں پندرہ نہیں ہیں، بہت ممکن ہے کہ آخری دونوں میں فاتحہ کے علاوہ کچھ اور بھی پڑھتے ہوں، بہر حال اس حدیث میں اشکال رہ جاتا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے ایک اور دلیل تیخین کی اس طرح دی ہے ان الركعتین الح قراءت کے استحقاق میں دونوں رکعتیں برابر ہیں لہذا دونوں کی مقدار بھی برابر ہوگی۔

بحلاف الفجر لانه وقت نوم وعقلة۔ الح
برخلاف فجر کے۔ ف۔ کہ اگرچہ دونوں قراءت کے بارے میں بالکل برابر کی مستحق ہیں لیکن ایک خاص مجبوری اور عارضی حالت کی وجہ سے دونوں حکموں میں فرق ہو گیا ہے یعنی عام نمازیوں کی بے اختیاری ہے۔ لانه وقت نوم الح کہ صبح کا وقت نیند اور غفلت کا ہے۔ ف۔ اس لئے یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ مجبوریاں ظہر وغیرہ میں دوسرے کاموں میں مشغول رہنے کی بھی تو ہو سکتی ہیں اس لئے کہ یہ اختیاری مجبوریاں ہیں، البتہ اس وقت اکثر قیلولہ اور تھوڑی دیر آرام کرنا ہو سکتا ہے، دوسرے یہ کہ نص کے مقابلہ میں ایسا قیاس رد کر دینے کے قابل ہے، مگر خود حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں یہ مذکور تاویل موجود ہو۔

والحدیث محمول علی الاطالة من حیث الشاء والتعوذ والتسمية۔ الح
حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث محمول ہے اس زیادتی پر جو صرف دلیل رکعت میں ثناء اور تعوذ اور تسمیہ کے پڑھنے سے ہوتی

ف۔ یعنی پہلی رکعت کو طویل کرنا اس طرح سے ہے کہ اس میں سبحانک اللہم الخ اور اعوذ باللہ الخ اور بسم اللہ الخ پڑھتے ہیں جو دوسری رکعتوں میں نہیں پڑھتے ہیں، اسی لئے پہلی رکعت دوسری رکعتوں سے طویل ہوتی ہے جبکہ دونوں رکعتوں کی قراءت برابر ہوتی ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ یہ تاویل ظہر و عصر میں کی جاسکتی ہے کیونکہ پڑھنے والے کی قراءت مخفی ہوتی ہے، مگر فجر و عشاء کی نماز میں تو زور سے ادا کی جاتی ہیں اور ان میں گزشتہ تاویل کرنے میں تاویل ہوتا ہے، بلکہ فجر کی نماز میں تو بالاتفاق قراءت طویل ہوتی ہے، اسی بناء پر فتح القدیر میں کہا ہے کہ یہ تاویل ناقابل فہم ہے، اور اسی وجہ سے خلاصہ میں کہا ہے کہ امام محمد ہی کا قول احب یعنی پسندیدہ ہے، پھر تینوں کا قول اس صورت میں ہے جبکہ آیتوں کے درمیان چھوٹی اور بڑی ہونے کا فرق ہو تو اس صورت میں کلمات اور حروف کے اعتبار سے برابر کا اعتبار ہوگا، ایسا ہی مرغینانی نے کہا ہے۔ المستبین۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ مقدار کا اعتبار آیتوں سے ہوتا ہے (حروف وغیرہ سے نہیں ہوتا ہے) اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے۔

ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث ايات الخ

مقدار کے بارے میں تین آیتوں سے کی و زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ البتہ پوری تین آیتیں زیادہ پڑھنے سے ایک زیادہ اور دوسری کم سمجھی جائے گی، اور صرف ایک آیت یا دو آیتیں زیادہ پڑھنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

لعدم امکان الاحتراز عنه من غیر حرج الخ

کیونکہ اتنی قراءت کی زیادتی یا کمی سے بچنا ممکن نہیں بہت مشکل ہوتا ہے۔ ف۔ جبکہ شریعت نے مشکل میں گرفتار ہونے سے درگزر کیا ہے، لہذا اتنی کمی و بیشی کے اعتبار کو بھی ختم کر دیا گیا ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ سے بھی صحیح روایت سے ثابت ہے کہ مغرب کی نماز میں قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَق اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاس پڑھی ہے حالانکہ ان میں ایک سورہ میں ایک آیت دوسری کے مقابلہ میں زیادہ ہے، اور یعنی میں ہے کہ فرض نمازوں میں تین آیتوں کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل و سنن میں مکروہ نہیں ہے۔ جامع المغربی۔ ع۔ لیکن یہ حکم ان سورتوں سے مستثنیٰ ہے جن کو سنت کے طور پر پڑھنا ثابت ہے، کیونکہ ان میں تین آیتوں کی زیادتی بھی مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ اس جگہ کراہت سے تنزیہی مراد ہے۔ البحر۔ یعنی یہ اختلاف ادویہ اور صرف بہتری کا ہے، کیونکہ اگر کوئی پہلی رکعت میں سورہ بقرہ اور دوسری میں صرف کوئی تین آیتیں ہی پڑھ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بالکل جائز ہے۔ الطہیر۔

پھر یہ اختلاف جیسا صرف فرائض کے درمیان اور نہایت کا ہے ایسا ہی جمعہ اور عیدین کے درمیان بھی ہے۔ ابدال۔ پھر یہ احتیاط صرف امام کے حق میں ہے کیونکہ تنہا پڑھنے والے کو اختیار ہے جس طرح چاہے پڑھے۔ جامع الترمذی۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے مجرد حسن بن زیاد میں منقول ہے کہ ہم نے اب تک قراءت کے بارے میں ابھی جو حکم بیان کیا ہے اس میں تنہا پڑھنے والا بھی امام کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ تنہا پڑھنے والے کے لئے جبر کرنا لازم نہیں ہے، قنویہ میں ہے کہ مسنون قراءت میں امام اور منفرد دونوں برابر ہیں مگر عموماً لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ طبری نے بھی یہی کہا ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ سنت تو رسول اللہ ﷺ کے عمل کا نام ہے، اس لئے آپ کا عمل صرف فرض کی ادائیگی میں کس طرح ہو سکتا تھا جو منفرد کے حق میں بھی مسنون قراءت کا حکم وہی ہو جو امام کی قراءت مسنونہ کا ہے کہ اس کے نہ کرنے سے اس کی برائی لازم آئے اور اگر کسی عذر کی بناء پر جماعت ترک ہو گئی ہو تو اپنی قراءت کے مطابق قراءت کرے، ورنہ مستحب ہے کہ قراءت مسنونہ پڑھے، اس بناء پر میرے نزدیک جامع الترمذی کا قول صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم اور مجرد حسن بن زیاد کا قول اس روایت کو شامل نہیں ہے، اور یہی قول اعتماد کرنے کے لائق بھی ہے۔ ظم۔

اور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی رکعت میں قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاس پڑھ لے تو دوسری رکعت میں بھی یہی پڑھے۔ ع۔ اس بناء پر منبوق کو بھی اسی طرح پڑھنا چاہئے۔ م۔ اسی طرح دونوں رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کسی ایک سورہ کو بھی

پڑھتا رہتا رہتا ہے، جیسا کہ مالک بن الحویرث کی مرفوع حدیث میں إِذَا رُكِبَتْ سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ میں ہے، جیسا کہ ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، ایک صحابی امامت کرتے ہوئے ہر رکعت میں فاتحہ وغیرہ پڑھ بیٹے کے بعد صرف قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ہی پڑھا کرتے تھے، اس بناء پر رسول اللہ ﷺ کے پاس اس مسئلہ کو پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس سے اس کی وجہ دریافت کرو، دریافت کرنے پر انہوں نے جواب دیا کہ یہ سورہ رب رحمن کی صفت ہے اس لئے مجھے اس سے بہت محبت ہے، اور یہی وجہ ہے کہ میں ہر ایک رکعت میں اسی کو پڑھتا ہوں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جاؤ اسے بھی یہ خبر پہنچو کہ خدائے رحمن بھی تجھ سے محبت رکھتا ہے، بخاری و مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، تو اس طرح رسول اللہ ﷺ نے ان کے اس عمل کو باقی رکھا اور اس کی مخالفت نہیں کی اس سے ایسا کرنا جائز ثابت ہوا، سورہ فاتحہ کے بعد ایک رکعت میں دو سورتوں کو جمع کرنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے، طحاوی نے کہا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی اسی پر عمل ثابت ہے۔ مع۔

مگر میرے نزدیک فرض نمازوں میں ایسا کرنا کوئی سنت مؤکدہ نہیں ہے، اور مکروہ بھی نہیں ہے بلکہ صرف جائز ہے، اور یہ مسئلہ اس سے پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ م۔

صدیۃ العماء میں لکھا ہے کہ چار حضرات ایسے بھی گذرے ہیں جنہوں نے ایک ہی رکعت میں پورا قرآن پاک ختم کیا ہے، اور وہ یہ ہیں، نمبر ۱۔ حضرت امیر المومنین عثمانؓ، نمبر ۲۔ حضرت تمیم دارمیؒ، نمبر ۳۔ حضرت سعید بن جبیرؒ اور امام ابو حنیفہؒ۔ ع۔ ان چاروں میں پہلے دو صحابی اور آخری دو تابعی ہیں۔ رحمہم اللہ۔ م۔

ولیس فی شیء من الصلوة قراءة سورة بعینها لایحوز غیرھا لا طلاق ماتلونھا، ویکوھ ان یوقت بشیء من القرآن لشیء من الصلوات لما فیہ من ہجر الباقی وایہام التفصیل

ترجمہ۔ اور کسی بھی نماز میں کوئی بھی سورہ اس طرح کی لازم نہیں ہوئی ہے کہ اس کے علاوہ کسی دوسری سورہ کو پڑھنا جائز نہ ہو، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جسے ہم نے پہلے ہی تلاوت کی ہے، اور یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی کسی نماز کے لئے قرآن کے کسی حصہ کو لازم کر دے، کیونکہ ایسا کرنے کی وجہ سے قرآن کے باقی حصہ کو چھوڑنا لازم آئے گا، اور دوسرے حصہ پر برتری دینی لازم آئے گی۔

توضیح۔ نمازوں میں سورتوں کا مقرر کر لینا یا کسی وقت کے لئے کسی سورہ کو، چند ضروری مسائل

ولیس فی شیء من الصلوة قراءة سورة بعینها لایحوز غیرھا لا طلاق ماتلونھا الح

اور نمازوں میں کسی معین سورہ کو پڑھنے کا حکم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی کسی نماز میں قراءت ادا ہونے کے لئے کسی معین سورہ کو پڑھنا فرض نہیں ہے، اس طور پر کہ سورہ کے علاوہ دوسری کوئی سورہ جائز ہی نہ ہو۔ ف۔ بلکہ قرآن میں سے مطلقاً کسی سورہ کو بھی پڑھ لینا فرض ہے، اور سورہ فاتحہ کا متعین ہونا فرض کے طور پر نہیں ہے بلکہ بطور واجب ہے، اسی بنا پر اگر کوئی سورہ فاتحہ کی جگہ دوسری کوئی سورہ پڑھ دی تو بھی فرض ادا ہو جائیگا۔

لا طلاق ماتلونھا الح

اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو اوپر تحریر کر دی گئی ہے۔ ف۔ یعنی ﴿فَافْرُوا مَا تَمْسُرُ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ الخ کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن سے جو بھی پڑھنا تمہارے آسان ہو پڑھ دو چنانچہ سورہ فاتحہ کے ترک ہو جانے سے نماز باطل نہ ہوگی، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے، اس دلیل کے پیش نظر کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے لا صلوة الا بفاتحة الكتاب یعنی سورہ فاتحہ کے ساتھ ہی نماز ہوگی اس کے بغیر نہ ہوگی۔ بخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث سے یہی بات سمجھی جاتی ہے کہ جس عمل کا نام نماز ہے اس کی صورت اسی سورہ فاتحہ سے پائی جائے گی، اور اس سے مکمل ہوگی، اسی بناء پر ہمارے اگلے اور پچھلے

تمام علماء کرام میں اس پر عمل جاری ہے، اسی لئے اگر یہ سورہ نماز میں نہیں پائی جائے تو جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خدا جل جلالہ اور غیر تام ہے یعنی ناقص ہے مکمل نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان علماء کرام کے نزدیک بھی فرض نہ تھی ورنہ اس فرض کے ترک ہو جانے سے صرف ناقص ہی نہ ہوتی بلکہ باطل ہو جاتی، اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ م۔

ویکروہ ان یوقت بشیء من القرآن لشیء من الصلوات لما فیہ من ہجر الباقی وایہام التفصیل الح
اور یہ بات مکروہ ہے کہ نماز کسی بھی نماز میں قرآن پاک کے کسی ٹکڑے اور حصے کو لازم کرے۔ ف۔ یعنی کسی نماز کے لئے کسی سورہ یا آیت کو خاص کر لینا مکروہ ہے، امام طحاویؒ اور اسبیاطیؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ کوئی اسی مقرر کردہ سورہ کو پڑھنا اپنے لئے ایسا واجب سمجھے کہ اس کے بغیر کچھ اور پڑھنا جائز ہی نہیں ہے، یہ بھی سمجھے کہ اس کے سوا کچھ اور پڑھنا مکروہ ہے۔ الاستئین۔ ف۔ بس حاصل یہ ہوا کہ نماز میں سورہ فاتحہ واجب ہے، اور اس کے علاوہ بھی قرآن میں سے کچھ اور پڑھنا چاہئے، مگر کسی سورہ یا چند آیتوں کو اس طرح حاصل کر لینا کہ اس کے علاوہ کچھ اور پڑھنے کو مکروہ سمجھا جائے یا اسی سورہ کو پڑھنا واجب کہا جائے، تو اس طرح خاص کرنا مکروہ ہو گا۔ م۔ اور اگر اس طرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ صرف آسان جاننے یا اس خیال سے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے پڑھا ہے اور فقط تبرکاً سے مقرر کر لیا تو کراہت نہ ہو گی، مگر اس میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ کبھی کبھی اس کے خلاف بھی کر لیا جائے تاکہ جاہل عوام یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ اسی سورہ کی قراءت ضروری ہے اور کسی دوسری سورہ کی قراءت جائز نہیں ہے۔ الاستئین۔

اسی بناء پر شافعیہ نے جمعہ کے دن فجر کی نماز میں سورہ سجدہ پڑھنے کو محض اس خیال سے لازم کیا ہے کہ اس کا پڑھنا سنت ہے تو عوام کے دل میں یہ عقیدہ قائم ہو گیا ہے کہ اس وقت میں یہی سورہ پڑھنی ضروری ہے، اتنی کہ اس کے علاوہ کچھ اور جائز ہی نہیں ہے۔ مع۔ پس حق بات یہ ہے کہ کسی نماز کے لئے کسی سورہ کو ہمیشہ کے لئے مقرر کر دینا مکروہ ہے، خواہ اسے ازلی سمجھے یا نہ سمجھے۔ ف۔

لما فیہ من ہجر الباقی وایہام التفصیل الخ
کیونکہ کسی سورہ کو مقرر کر لینے سے باقی قرآن کو چھوڑنا لازم آتا ہے۔ ف۔ مگر یہ شبہ تو اسی صورت میں لازم آئے گا جبکہ دوسری نمازوں میں اس سورہ کے علاوہ کچھ بھی نہ پڑھے۔ ف۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگرچہ دوسری نمازوں میں اسی طرح مخصوص نہ کرے جب بھی کم از کم اتنا تو ضرور خیال ہو گا اس نماز میں اسی سورہ کی قراءت ضروری ہے، پس باقی قرآن کو چھوڑنا لازم آئے گا، اس وہم کے علاوہ یہ بھی لازم آتا ہے۔

وایہام التفصیل الح
برتری اور افضلیت ثابت کرنے کا وہم لازم آتا ہے۔ ف۔ اس لئے سنت کی برکت کے خیال سے پڑھتا رہے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات میں کچھ دوسری قراءت بھی کر لیا کرے، تاکہ عوام کو مذکورہ شبہ نہ ہونے پائے جیسا کہ فتح القدیر اور الاستئین میں اس کی تصریح کر دی ہے، اور ایسا نہ کرے حدیث میں جن قراءتوں کا ثبوت موجود ہے انہیں گاہے گاہے اور دوسری قراءتوں کو اکثر و بیشتر پڑھتا رہے جیسا کہ در مختار میں سمجھا ہے، اور حدیث میں کچھ قراءتوں کا پہلے ذکر کیا چکا ہے، سوائے تہجد اور عیدین کی نمازوں کے کہ ان کا بیان عنقریب آئے گا۔ م۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مذکور خرابی کی وجہ سے کراہت لازم آتی ہے اس بناء پر ان میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہوا، بلکہ مسنون اور متبرک ہونے کے خیال سے خاص طور سے ان سورتوں کو پڑھتا رہے جن کا صحیح کتابوں میں بیان موجود ہے۔ بالاجماع۔

اور اگر کوئی ان مسنون قراءتوں کو ہی اس خیال سے پڑھتا رہے کہ ان کے علاوہ کسی اور کی قراءت جائز نہیں ہے تو بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر کبھی ایسا خیال ہونے لگے کہ ان قراءتوں کو سن کر عوام اس گمان میں پڑ جائیں گے، کہ ان کا ہی پڑھنا واجب ہے تو

اس وقت بھی یہی واجب ہے کہ کبھی کبھی دوسری سورتیں پڑھ لیا کرے، اب میں مترجم کہتے ہوں کہ امام کو یہ چاہئے کہ موقع پر موقع اپنے مقتدیوں کو یہ سمجھاتا رہے کہ ان سورتوں کا پڑھنا وہ جب نہیں بلکہ مسنون ہے اور ان کے علاوہ دوسری سورتیں بھی جائز ہیں تو ان کا وہم جاتا رہے گا اور غلط خیال جگہ نہ پکڑے گا، اوقات مخصوصہ میں مسنون سورتیں پڑھتے رہنے سے قرآن کے باقی ماندہ حصے کی قراءت چھوٹ جاتی ہے اس لئے بہتر ہو گا کہ گاہے گاہے خیال کر کے ادھر ادھر کی سورتیں بھی پڑھ لینی چاہئے، دوسرے بھی کسی حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ فداں سورتیں ہمیشہ پڑھتے اور ان کے علاوہ بھی کوئی دوسری سورہ نہیں پڑھتے تھے، نا فہم۔ م۔

چند ضروری مسئلے

ختم قرآن کے بعد دو رکعت پڑھتے وقت پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ اور سورہ ناس پڑھ کر رکوع کرے دوسری رکعت میں الحمد کے بعد اہم سے چند سورتیں پڑھ کر رکوع کرنا چاہئے۔ اخلاصہ۔ فتویٰ الحجہ میں ہے کہ قرآن مجید کی قراءت سورتوں قراءتوں اور ان کی روایتوں سے جائز ہے مگر میرے خیال میں بہتر بات یہ ہے کہ اہل اللہ وغیرہ سے متعلق جو نذر اور عجیب قراءتیں منقول ہیں یا سورتوں قراءتوں میں سے جو بعض روایتیں غریب ہیں وہ عوام کی موجودگی میں نہیں پڑھنی چاہئے۔ التارخانیہ مع التوضیح۔ م۔ فرض نمازوں کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے ساتھ پوری سورہ پڑھنی چاہئے لیکن مجبوری کی صورت میں دونوں رکعتوں میں ہی پوری سورہ ختم کر لینی چاہئے۔ اخلاصہ۔ سورہ کے تھوڑے تھوڑے حصہ کو ہر رکعت میں پڑھنا مکروہ نہیں ہے، یہی صحیح ہے۔ انصاریہ۔ پہلی رکعت میں سورہ بقرہ کے آخر ۱ من الرسول سے آخر تک پڑھ کر دوسری رکعت میں قل ھو اللہ کی سورہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ التارخانیہ۔ اگر کسی رکوع کے آخر حصہ میں سورتیں زیادہ ہوں تو کم آیتوں والی سورہ سے الفضل ہے ورنہ اگر رکوع کے آخر حصہ میں سورتیں کم ہوں تو ان کے مقابلہ میں کم آیتوں کی چھوٹی سورہ ہی افضل ہوگی۔ لذخیرہ۔

ایک بڑی آیت کے مقابلہ میں تین چھوٹی سورتیں افضل ہیں، یہی قول صحیح ہے۔ التارخانیہ۔ ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھنے کے بعد بھی ایک سورہ چھوڑ کر اس کے بعد کی سورہ پڑھنے کی صورت میں اختلاف ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک مطلق مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ ہے، مگر قول مختار یہ ہے کہ مسلسل ہی سورہ پڑھی جائے، ورمیان میں کچھ نہیں چھوڑنی چاہئے۔ لذخیرہ۔ اور اگر اوپر کی سورہ اسی رکعت میں یاد دوسری رکعت میں کوئی پڑھے، یہی طرح آیت چھوڑ کر اوپر کی سورت کوئی پڑھے تو مکروہ ہے۔ المحیط۔ جمہور فقہاء کا یہی قول ہے۔ ع۔ یہ احکام فرض نمازوں کے ہیں مسنون نمازوں کے نہیں ہیں۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہنے کے بعد کچھ ور بھی قراءت کرنے کا خیال ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جب تک کہ رکوع نہ کیا ہو۔ اخلاصہ۔ اب اس صورت کا بیان آتا ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ قراءت کرے یا نہ کرے۔

ولایقرأ المؤمن حلف الامام حلافاً للشافعی فی الفاتحة، لہ ان القراءۃ رکس من الارکان، فیشترکان فیہ، ولما قولہ علیہ السلام: من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ وعلیہ احماص الصحابۃ، وهو رکس مشترک بیہما لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع، قال علیہ السلام، واداً قرأ فانصتوا، ویستحسن علی سبیل الاحتیاط، فیما یروی عن محمد ویکرہ عدھما لما فیہ من الوعد

ترجمہ۔ اور مقتدی امام کے پیچھے کچھ بھی قراءت نہ کرے، لیکن امام شافعی کا فاتحہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں ان شوافع کی دلیل ہے کہ نماز میں دوسرے، رکات کی طرح قراءت بھی ایک رکعت ہے اس لئے اس کے پڑھنے میں مقتدی دونوں برابر ہوں گے، اور ہماری دلیل میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے من کان لہ الح وہ شخص جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قراءت ہی اس کی قراءت ہے، اور کسی بات پر صحابہ کا جماع بھی ہے، اور اس سورہ کی قراءت اگرچہ ان دونوں میں مشترک

ہے لیکن مقتدی کا حصہ صرف خاموش رہنا اور کان گانا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ وہ (امام) جب قراءت کرے تو خاموش رہو، اور وہ روایت جو امام محمد سے منقول ہے اس کے مطابق اس سورہ پڑھ لینا ہی احتیاطاً بہتر ہے، لیکن ان یسّخنین کے نزدیک اس کا پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اس پڑھنے میں وعبد وارد ہوئی ہے۔

توضیح - امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا، امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی اپنی دلیلیں

ولایقرأ المؤمن خلف الامام خلافاً للشافعی فی الفاتحة الخ

مقتدی امام کے پیچھے قراءت نہ کرے۔ ف۔ نہ فاتحہ پڑھے اور نہ سورہ معائے، یعنی قرآن مجید کے کسی حصہ کی قراءت نہ کرے۔ م۔ خواہ وہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ بڑے صحابہ کرام میں سے ایک بڑی جماعت کا یہی قول ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی۔ م۔ اسی طرح تابعین میں سے ان کے سردار سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، وسعید بن جبیر، وزہری، شعبی و نخعی اور اسود وغیرہم کا ابو ثور اور ابن ابی لیلیٰ حسن بن یحییٰ واوزعی و مالک و احمد و ابن المبارکؒ کا ہے، مگر امام اوزاعی و امام مالک اور امام ابن المبارکؒ جہریہ نماز میں منع کرتے ہیں، اور جو اہر مالکیہ میں ہے کہ عبد اللہ بن وہب و اشہب اور ابن حبیب وغیرہم مثلاً ائمہ احناف مطلقاً (جہریہ ہو یا سریہ سب میں) منع کرتے ہیں۔ مع و ابن کثیر۔

خلافاً للشافعی فی الفاتحة، لہ ان القراءۃ رکن من الارکان، فیشتد کان فیہ الخ

سورہ فاتحہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ ان کے نزدیک مقتدی بھی سورہ فاتحہ پڑھا کرے، مگر ان کے قول قدیم میں امام مالکؒ کے قول کے مطابق یہ تھا کہ فقط سری نماز میں فاتحہ پڑھے اور جہری میں نہ پڑھے، مگر قول جدید میں ہے کہ نماز جہری ہو یا سری ہو بہر صورت میں قراءت کر لے، اور شافعیؒ نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ سری میں بھی قراءت فاتحہ واجب نہیں ہے، یہی قول لیث و ابو ثور اور ثوری کا ہے مع لہ ان القراءۃ الخ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے ارکان میں سے قراءت بھی ایک رکن ہے اس لئے اس کی ادائیگی میں امام اور مقتدی دونوں ہی برابر کے ذمہ دار ہوں گے۔ ف۔ مثلاً نماز میں قیام۔ قعود۔ رکوع اور سجود کی ادائیگی میں تو سب برابر کے ذمہ دار ہیں۔

اور امام شافعیؒ کے قول کی پہلی نقلی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث مرفوع ہے کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب، دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے، اور ابن القطان نے اس کی تصحیح کی ہے، البیہقساوی فی الاصول میں ہے اجزاء بمعنی کافی ادا ہونا، اس بناء پر اس روایت کے معنی ہوئے کسی شخص کی ایسی نماز کافی ادا نہ ہوئی جس نے فاتحہ نہ پڑھی ہو، حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوع روایت ہے امرنا ان نقرأ بفاتحة الكتاب و ماتیسر ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ ہم فاتحہ اور اس کے ساتھ جو آسان ہو وہ بھی پڑھیں۔ ابو داؤد۔ ابن سید انسؓ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح اور اس کی روایت کرنے والے ثقہ ہیں، میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ فاتحہ اور اس کے ساتھ زائد سورہ بھی واجب ہے۔

اور حضرت ام المؤمنینؓ، عائشہؓ اور ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ من صلی صلوۃ لا یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تام یعنی جس نے کوئی ایسی نماز پڑھی جس میں ام القرآن (فاتحہ) نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص ہے، پوری نہیں ہے، صحیح مسلم اور ابن ماجہ وغیرہم نے اس روایت کی ہے، اس حکم میں مقتدی بھی شامل ہے، میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تصریح بھی ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تام نہیں ہے، اور بعضوں نے اپنی رائے سے یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہیں ہوتی ہے لہذا باطل ہوئی، مگر ان کا یہ کہنا سراسر جہالت کی بات ہے، کیونکہ جس اعرابی نے اعتدال وغیرہ کے بغیر ہی نماز پڑھی تھی اور رسول اللہ ﷺ نے آخر میں اس کی اصلاح فرمائی، اسی واقعہ کے اخیر میں نسائی وغیرہ کی روایت میں اس بات کی بھی تصریح ہے کہ صحابہ کرام کو ان کے اس

واقعہ سے بہت خوشی ہوئی تھی کیونکہ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان کاموں یعنی اعتدال وغیرہ میں کمی کی تو اس کی نماز میں کمی تو
آئی مگر مطلقاً نکل نہیں ہوئی، جیسا کہ میں نے بھی اس بحث کو فرائض وغیرہ کے بیان میں بالتفصیل بیان کر دیا ہے، امام شافعیؒ کے
اپنے ملک کے استدلال کی صورت یہ ہے کہ ان مذکورہ احادیث میں ہر شخص پر فاتحہ کی قراءت واجب کی گئی ہے اس سے بحث
نہیں کہ نمازی بحیثیت امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو کہ سب پر واجب ہے۔

ان کی دوسری دلیل خاص ہے، وہ بھی عبادہ بن الصامت سے مروی ہے کہ صلیٰ ما رسول اللہ ﷺ الصبح فنقلت
علیہ القراءۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لاتفعلوا الا امام
بالقراءۃ فانہ لاصلوۃ لیس لم یقرأ بها یعنی رسول اللہ ﷺ ہمیں صبح کی نماز پڑھائی مگر قراءت میں کچھ دشواری محسوس فرمائی
تو سام پھیرنے کے بعد آپؐ نے فرمایا کہ میں سمجھتا ہوں کہ اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو، تو ہم سب نے اقرار کرتے
ہوئے کہا جی ہاں یا رسول ہم تو قراءت کرتے ہیں، یہ سن کر آپؐ نے فرمایا کہ ایسا مت کرو، صرف فاتحہ پڑھو کہ جو فاتحہ نہیں
پڑھتا ہے اس کی نماز ہی نہیں ہوتی ہے، ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اس جیسی ابو داؤد و نسائی اور دارقطنی وغیرہم
نے بھی دوسری روایت بیان کی ہے۔

اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحق ایک راوی ہیں، جس کے بارے میں امام مالکؒ نے کہا ہے کہ وہ کذاب ہیں، اور امام احمدؒ
ابو حاتم و نسائی و یحییٰ بن معین نے انہیں ضعیف کہا ہے، اور ہشام بن عروہ و سلیمان التمیمی و یحییٰ القطان اور وہب بن خالد نے ان کو
کذاب کہا ہے، جبکہ کذاب کا عیب لگانا بہت سخت قسم کی جرح لگانا ہے، پھر بھی ترمذیؒ نے بخاریؒ سے اس ثقہ ہونے کی روایت کی
ہے، اور ذہبیؒ نے میزان میں امام مالکؒ نے اس کے پاس بدیہ بھی بھیجا ہے (جو محترم اور ثقہ ہونے کی علامت ہے) اور ابن الہمامؒ
نے فتح القدیر میں مختلف اقوال نقل کر لینے کے بعد اسی قول کو ترجیح دی ہے کہ وہ ثقہ ہیں، بہر صورت اس راوی کے بارے میں
مختلف اقوال منقول ہیں اس بناء پر یہ حدیث حسن کے درجہ میں ہوئی، جو حجت ہوتی ہے۔

پس اصل کلام یہ نکلا کہ جہری نماز میں مقتدی کو اپنے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ لینا چاہئے، یہاں تک امام شافعیؒ کی دلیل تھی
اگرچہ اس میں مجھے کچھ گفتگو کرنی ہے جو عنقریب کی جائے گی، اور اگر امام نماز پڑھ رہا ہو اور اس نے قراءت کرنے کے بعد رکوع
کر لیا اور اس رکوع میں آکر کوئی مقتدی شریک ہو اتو یہی حکم ہو گا کہ اسے یہ رکعت پوری مل گئی، یہی قول جمہور ائمہ کا ہے اور خود
امام شافعیؒ کا بھی ہے، اس طرح امام شافعیؒ نے عذر کی بناء پر مخصوص کرتے ہوئے خلاف ظاہر حکم دیا ہے، اگرچہ ہمارے زمانہ میں
بعض لوگوں کو ہمہ دانی کا خیال سوار ہوا ہے حالانکہ وہ جہل مرکب کے مرض میں گرفتار ہیں دعویٰ کرتے ہوئے اپنی کتاب میں امام
شافعیؒ کے وجوب فاتحہ کے مسلک کے سلسلہ میں جو یہ دلائل گزرے نہیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ رکوع میں شریک
ہو جانے پر پوری رکعت کے مل جانے کا جو قول جمہور ائمہ کا ہے یہ ضعیف قول ہے، اس کے جواب میں میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح
مسم میں ایک مرفوع حدیث موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ رکوع پایا اس نے پوری رکعت پائی، اس حدیث کے پیش نظر
جمہور کا استدلال قطعی طور سے بالکل صحیح ہے، اور اس مدعی باطل کی جہت صاف ظاہر ہے۔ م۔

ولنا قولہ علیہ السلام من کان لہ امام فقراء لہ الامام لہ قراءۃ الخ
اور ہماری دلیل۔ ف۔ اس بارے میں کہ امام کے پیچھے مقتدی خاموش رہے گا کچھ نہیں پڑھے گا، رسول اللہ ﷺ کا یہ قول
ہے من کان لہ امام فقراء لہ الامام لہ قراءۃ الخ یعنی جس نمازی کا کوئی امام بھی ہو تو اس امام کی قراءت ہی خود اس کی قراءت
ہے۔ ف۔ یعنی حسی اور ظاہری قراءت نہیں ہے بلکہ حکمی ہے، یعنی شریعت نے یہ فیصلہ سنایا ہے کہ امام کی قراءت کر لینے کی بناء پر
جس نے اس کی امامت میں نماز پڑھی ہے تو اس امام کی قراءت میں خود اس کی قراءت ہو گی، اب جبکہ مقتدی کی قراءت کا فرض
امام نے ادا کر دیا تو اب وہ دوبارہ نہیں پڑھے گا، کیونکہ کسی بھی صورت میں بھی دوبار قراءت کرنا شرعاً ثابت نہیں ہے، اس طرح

مقتدی کی بھی قراءت ادا ہو گئی۔ م۔

وعلیہ اجماع الصحابۃ الخ

اور اسی قول پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ ف۔ یعنی تمام صحابہ کرام سے یہی بات ثابت ہوئی، تو گویا یہی ثبوت اجماع ہے، اگرچہ بعض صحابہ کرام سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً عبادہ بن الصامت وغیرہ، پس جب ایسی دلیل اور نص موجود ہو (کہ مقتدی کے لئے امام ہی کی قراءت کافی ہو) تو امام شافعی کا طرف سے دوسرے ارکان کا قیاس کرتے ہوئے مقتدی پر قراءت فاتحہ بھی واجب کہنہ درست نہ ہوگا۔

وہو رکس مشترک بینہما لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع الخ

اور یہ قراءت ایک رکن ہے جو امام مقتدی کے درمیان مشترک ہے۔ ف۔ لیکن اس کی ادائیگی کے طریقہ میں تقسیم عمل ہے کہ امام کا کام زبان سے ادا کرنا ہے لیکن حظ المقتدی الخ اور مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، واذا قرء فاصتوا کہ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔ ف۔ یعنی خاموشی کے ساتھ سنو، اور یہ حدیث آئین کے مسئلہ میں گزر چکی ہے

ویستحسن علی سبیل الاحتیاط الخ

اگرچہ امام محمد سے روایت کردہ قول کے مطابق احتیاطاً قراءت فاتحہ کا بھی حکم اچھا ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد سے مروی ہے کہ بہتر یہ ہے کہ مقتدی بھی احتیاط کے طور پر سورہ فاتحہ پڑھ لیا کرے تاکہ فقہاء کے اختلاف سے بچ جائے، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ خود امام محمد کی موطا کی روایت اور آثار میں اس قول کے خلاف موجود ہے، لہذا مذکورہ روایت کا اعتبار ختم ہو گیا ہے۔

ویکبرہ عندہما لما فیہ من الوعد الخ

یعنی یخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ لما فیہ الخ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں وعید آئی ہے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد نے موطا وغیرہ میں بہت سے آثار ذکر کئے، اور مزید بیان آتا ہے، اس بناء پر جب ایک طرف اس بات کا جائز ہونا ثابت ہو کہ مقتدی بھی فاتحہ پڑھ سکتا ہے اور دوسری طرف اس کے پڑھنے پر سخت وعید بھی ثابت ہوئی اور ایسی صورت میں یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ وعید کے خوف سے نہ کرنا ہی ضروری ہے پس اس کا پڑھنا مکروہ تحریمی ثابت ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ میں اس زمانہ میں انتہائی فساد آمیز اختلاف برپا ہے اس لئے اس کی خوب تحقیق و توضیح کی ضرورت ہے، اس طور پر کہ آیت پاک ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ترجمہ یہ ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اسے کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اس امید کے ساتھ کہ تم پر رحم کیا جائے، یہ حکم ہر شخص کے لئے عام ہے کیونکہ مشرکین مکہ نے اس کے سننے سے پرہیز کیا اور اپنے لوگوں کو یہ کہا ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ الایہ یعنی اس قرآن کی طرف کان نہ لگاؤ اور اس کے پڑھنے کے وقت سب مل کر شہ و غوغا کرو۔ الخ۔ تاکہ لوگ نہ سن سکیں، کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور اس کی سچی اور صاف دلیلوں کو سن کر بوگ مسلمان ہو جاتے تھے اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے ان کو نصیحت کی کہ اس کلام حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو، اور یہ حکم بالکل عام کر دیا جس کی وجہ سے لازمی طور پر مومنوں کو بھی بدرجہ اولیٰ فرمانبرداری کرنی پڑی، بلکہ حقیقی طور پر اس پر عمل کرنے والے اہل اسلام ہی ہوئے، کیونکہ کفار تو ایمان ہی نہیں لائے، پھر ایمان والوں کے لئے تو ہر حالت میں اس پر عمل کرنا واجب ہوا، اور نماز کی حالات میں تو خصوصیت کے ساتھ اس کی تاکید بڑھ گئی، اور اس پر عمل کرنا واجب ہو گیا۔

شیخ اجل امام وقت عماد الدین ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے اور خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم و احترام کے واسطے حکم دیا ہے، لیکن یہ حکم بہت زیادہ تاکید کے ساتھ فرض نماز کی ادائیگی

کے وقت ہے جبکہ امام جبر اقرأت کر رہا ہو، اسی بناء پر امام مسلم نے حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: **انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واداء قرء فانصتوا للح یعنی امام تو اسی واسطے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے پس جب وہ تکبیر کہے تو ہم تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموشی کے ساتھ سنو۔** اسی قسم کے روایت اہل السنن نے بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، امام مسلم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ عماد۔

یعنی امام اپنے مقتدیوں کی طرف سے ان سبھوں کا ذمہ دار ہے کہ سارے مقتدیوں نے جمع ہو کر دربار خداوندی میں حمد و ثنا اور مناجات پیش کرنے کے لئے اسے منتخب کیا ہے، اس بات کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ **الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم ارشد الانمة واعصر للمؤدین**، یعنی امام ضامن ہے اور مؤذن امانت دار ہے، انہی تو اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنین کو بخش دے، یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی کی ہے۔

لوگوں نے مؤذن کو اس بات کے لئے لائنت دار مقرر کیا ہے کہ وہ سارے لوگوں کی نمازوں کو ٹھیک اوقات میں ادا کرنے اور ان کو روزوں کے رکھنے اور کھولنے کے لئے صحیح وقت کی اطلاع دے لہذا اسے ان مقاصد میں اور امانتوں میں خیانت نہیں کرنی چاہئے، اس کے ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے دعا فرمائی کہ اگر ان سے کچھ لغزش ہو جائے تو الہی انہیں تو بخش دے، اور امام تو مقتدیوں کا ذمہ دار ہے، کیونکہ اپنے سارے مقتدیوں کی جانب سے بارگاہ الہی میں مناجات پیش کرتا ہے، انہیں باتوں کا نام قرأت ہے، مقتدی اس قراءت کو سنتے جاتے اور دل میں اسی حمد و ثنا اور اسی طرح اس کے سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں، مثلاً امام نے پڑھا الحمد للہ رب العالمین، تو مقتدی بھی دل میں اسکی تصدیق کرتے جاتے ہیں، کہ بدشبہ ساری تحریفیں اور خوبیاں تو ہمارے رب ہی کے لئے ہیں، جو رب العلمین ہے، اور باری تعالیٰ کے دربار میں اس بات کا اقرار کرتے جاتے ہیں کہ ہمارا امام جس طرح عرض کر رہا ہے ہم سب بھی اس کے پیچھے اس کا اقرار کر رہے ہیں، اسی مفہوم کو حدیث میں بھی اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس کی نماز سے اس کے لئے اتنا ہی حصہ ہے جتنا اس نے سمجھ کر کہا اور کیا ہے، اسی بناء پر اگر امام صرف منہ سے کہتا جاتا ہو مگر دل سے غافل ہو تو وہ ہدایت پر نہیں ہے، حالانکہ وہ منہ سے **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** کہتا ہو، یعنی الہی میں صراط المستقیم کی ہدایت دے، پھر اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی بادشاہ کے دربار میں کوئی درخواست پیش کرتا ہو اور صرف زبان سے کہتا جاتا ہو کہ تو بادشاہ ہے مگر منہ اور آنکھوں سے اس مکان اور شاہی دربار کی جھانڈ فانوس اور اور بادشاہ کے نوکروں وغیرہ کی طرف دیکھتا رہتا ہو، اسی بناء حدیث میں ہے کہ اللہ کی رحمت نمازی بندے کی طرف متوجہ ہوتی ہے، کہ جب وہ کسی اور خیال میں جاتا ہے تو وہ رحمت اس سے منہ موڑ لیتی ہے، پھر جب وہ اپنی زبان اور دھیان کو اللہ کی طرف متوجہ کرتا ہے اس کی طرف رحمت بھی متوجہ ہو جاتی ہے۔

خدا صہ کلام یہ ہوا کہ امام اپنے مقتدیوں کا ضامن ہوتا ہے، اس لئے ان مقتدیوں پر یہ لازم آتا ہے کہ امام جو کچھ عرض کرتا جائے وہ سب اسے غور سے خاموشی کے ساتھ سنتے جائیں، اور اس کی تائید و موافقت کرتے جائیں، یہی فرما ہے اس حدیث **انما جعل الامام لیؤتم بہ کے**، واضح ہو کہ ابوداؤد و حاکم اور دارقطنی نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث میں ادا قرء فانصتوا کو سیماں اٹھائی نے زیادہ بیان کیا ہے، اور یہ محفوظ نہیں ہے، پھر امام نوویؒ نے بھی کہا ہے کہ ان حفاظ حدیث کا اسے ضعیف کہہ دینا مقدم اور اہم ہو گا۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کا کہنا سمجھ سے بعید بات ہے اور اصول کے بھی ہے، کیونکہ اگر دوسرے راویوں نے یہ جملہ ذکر نہیں کیا ہے تو اس سے کچھ لازم نہیں آتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ سیماں اٹھائی نے اس کی روایت کی ہو کیونکہ وہ خود بھی ثقہ ہیں اور صحیح وغیرہ کی بہت سی حدیثوں کے راوی بھی ہیں تو ایسے ثقہ راوی کی زیدتی قابل قبول ہوتی ہے، بالخصوص اس صورت میں کہ ان کی تائید میں ان جیسی روایت کرنے والے ابوسعید محمد بن سعد انصاری بھی ہیں، جیسا کہ سنائی میں سند صحیح سے موجود

ہے، بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے اس کے مثل قنّاد سے روایت کی ہے، جیسا کہ براء و ابن عدی اور ابن خزیمہ نے اسے ذکر کیا ہے، ساتھ ہی ابن خزیمہ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے اور خود امام ایک بڑے پایہ اور بڑی شان کے امام اور حافظ حدیث میں ہے، ان حالات میں یہ ثقہ راوی جو جملے زیادہ بیان کرتے ہیں انہیں ضعیف اور امام مسلم وغیرہ کی تصحیح و تائید سے انکار کرنا قابل تعجب ہے، اور امام مسلم نے اپنی تصحیح کی مقدمہ میں خود امام بخاری کے نہ ماننے پر جرح میں یہ حدیث پیش کی ہے، اور صرف امام بخاری کے قول کے بغیر کسی دلیل کے تقلید کرنا تو انتہائی تعجب خیز بات ہے، بالخصوص یہ حدیث صحیح ہے جسے شیخ حافظ ابن کثیر نے تائید کریمہ کے موافق ہونے میں پیش کیا ہے۔ م۔

پھر شیخ عروذ نے لکھا ہے کہ ابراہیم بن مسلم الکجری نے بواسطہ ابو عیاض حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ابو ہریرہؓ نے کہا ہے کہ لوگ نماز میں باتیں کیا کرتے تھے جب یہ آیت قری القرآن کی نازل ہوئی تو ان کو خاموش رہنے کا حکم دیدیا گیا، ابن جریر نے کہا ہے کہ حدثنا عن ابی بکر بن عیاض عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعودؓ انہوں نے فرمایا ہے کہ ہم لوگ نماز میں سلام کیا کرتے تھے اس لئے یہ آیت نازل ہوئی، اور ابن جریر نے کہا ہے حدثنا ابو کریب حدثنا المحارب عن داؤد بن ابی ہمد عن بشیر بن حابر قال صلی ابن مسعودؓ فسمع اناسا یقرؤن مع الامام، فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفہموا، اما ان لکم ان تعقلوا ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ کما امرکم اللہ، یعنی ابن مسعودؓ نے نماز پڑھائی تو یہ سن لیا کہ کچھ سوگ امام کے ساتھ بھی پڑھتے ہیں، جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ کیا اب بھی تمہارے سنے وقت نہیں آیا ہے کہ تم سمجھو، کیا اب بھی تمہارے سنے وقت نہیں آیا ہے کہ عقل سے کام دو، کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ، اور خاموش رہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو حکم دیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح ہے۔

ور ابن جریر نے کہا ہے حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الرھوی، زہری نے کہا ہے کہ یہ ایک جوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ ہر بار جب وہ کچھ پڑھتے وہ انصاری بھی پڑھتا، اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح ہے اور اگرچہ یہ مرسل ہے مگر حکم میں مرفوع کے ہے، اور یحییٰ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ یہ آیت ایک جوان انصاری کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔

شیخ عروذ نے لکھا ہے کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا الخ فرض نمازوں کے بارے میں ہے، اور عبداللہ بن مغفل سے بھی یہی روایت ہے، وقال ابن جریور حدثنا حمید بن مسعدة حدثنا بشر بن المفصل حدثنا الحویری عن طلحة بن عبید اللہ بن کویز قال الخ یعنی طلحہ بن عبید اللہ نے کہا کہ میں نے سعید بن عمیر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور داعظ وعظ کہتا تھا تو میں نے کہا کہ آپ دونوں وعظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لازم کرتے ہیں جو اس آیت پاک و ادا قری القرآن الایہ میں بطور وعید کہا گیا ہے، یہ سن کر ان دونوں نے میری طرف دیکھا پھر اپنی گفتگو میں مشغول ہو گئے، پھر میں نے اپنی بات ان سے دوہرائی تو انہوں نے بھی دوسری بار مجھے دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے، میں نے تیسری بار اپنا اعتراض دہرایا تو انہوں نے مجھے دیکھ کر فرمایا کہ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کا تعلق صرف نماز سے ہے۔ عماد۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح اور جید ہے، اور طلحہ بن عبیدہ بن کریم ثقہ ہیں اس جگہ غلط کرنا قتل کے وزن پر ہے اس کے علاوہ جہاں کہیں یہ نام مستعمل ہوتا ہے وہاں حسین کاف کے ضمہ کے ساتھ (یعنی مصرغ) ہے۔ م۔ اور سفیان الثوری نے ابو ہاشم السعفی بن کثیر کے واسطے سے مجاہد سے یہی روایت کی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے، اسی طرح در بھی نہت لوگوں نے مجاہد سے روایت کی ہے، اور سعید بن جبیر و ضحک و ابراہیم نخعی و قتادہ و شعبی و سدی و عبدالرحمن بن اسلم ان تمام

حضرت نے فرمایا ہے کہ اس سیت سے مراد نماز کے اندر تلاوت ہے۔ عباد۔

اور پہلی نے امام احمد سے روایت کی ہے کہ علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے، اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ ہے حدثنا ابو اسامہ عن سفیان عن اسی المقدم ہشام بن زیاد عن معاویہ بن قرہ قال سألت بعض الشیخا خمس اصحاب رسول اللہ ﷺ، احسبہ قال عبد اللہ بن معقل الح یعنی معویہ بن قرہ نے کہا ہے کہ میں نے اپنے شیوخ میں سے کسی شیخ صحابی سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن معقل کا نام لیا تھا، پوچھا کہ جو کوئی بھی قرآن سننے کی اس پر کان لگا کر سننا واجب ہے، تو فرمایا کہ یہ آیت ادا قرئی القرآن فاستمعوا للہ الخ امام کے پیچھے قراءت کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اسناد میں سوائے ہشام بن زیاد کے سب ثقہ ہیں، کیونکہ ہشام کو تو امام احمد و ابو زرہ وغیرہ نے ضعیف کہا ہے، لیکن صحیح سندوں سے جو بات ثابت ہوئی اس میں ان کا بھی صادق ہونا معلوم ہو گیا ہذا وہ ضعیف بھی جتا رہا، پھر شیخ عماد نے مجاہد و عطاء و حسن بصری و سعید بن جبیر سے آیت میں نماز اور جمعہ کے خطبہ کے سننے اور اسناد کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ مجاہد نے اس بات کو کمرہ دیا ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے رحمت یا عبد ب کی تلاوت کے وقت کچھ کہے کیونکہ اس موقع میں بھی صرف خاموش رہنا چاہئے، امام احمد نے کہ ہے حدثنا ابن سعید مولیٰ بسی ہاشم حدثنا عباد بن میسرة عن الحسن عن اسی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال من استمع الی ایه من کتاب اللہ کتب حسنة مصاعفة ومن تلاھا کانت لہ بورا یوم القیامة، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے کان لگا کر قرآن کی کسی آیت کو سننا تو اس کے مضاعفہ نیک کی گئی (یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے خود آیت تلاوت کی تو وہ اس کے لئے قیامت کے دن نور ہوگی، یہ حدیث صرف امام احمد کی سند سے ہے۔ عماد۔

امام محقق ایضاً ابن کثیر نے ایسا کوئی قول نقل نہیں کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں ہے، پس اس متعصب لوگوں پر تعجب ہوتا ہے کہ اپنی خواہش کی اتباع میں بزرگان دین پر اعتراض کرنے کے واسطے تفسیر کبیر وغیرہ سے اس سیت کے بارے میں مختلف اقوال نقل کرتے ہیں، درحق بات سے منہ موڑ کر گمراہی میں پڑتے ہیں، اس مسئلہ میں حق واضح یہی ہے جس کا ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ آیت مذکورہ کا تعلق نماز اور خطبہ سے ہی ہے، شیخ عماد نے کہا ہے کہ امام ابن جریر کا قول مختار یہی ہے کہ اس آیت کا تعلق نماز اور خطبہ سے ہے، جن کے واسطے خاموش رہنے کا بھی حکم وارد ہوا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حکم وارد ہونے سے مراد جمعہ کے خطبہ کو سننے میں بالکل خاموش رہنے کا حکم ہے جو صحیح کی حدیثوں میں پایا جاتا ہے، اور نماز قراءت میں خاموش رہنے کی حدیث جو اوپر ذکر کی گئی ہے وہ یہ واذا قرأ فاستمعوا، اس طرح مذکورہ آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب نماز میں قراءت قرآن ہو رہی ہو تو امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے لوگوں! تم کان لگا کر سننا اور خاموش رہو، اس طرح یہ بات ظاہر ہو گئی کہ لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب وہ حدیث جس سے امام شافعی نے یہ استدلال کیا ہے کہ سورہ فاتحہ کے بغیر کسی کی نماز درست نہیں ہوگی اور ہر شخص کو اس کا پڑھنا لازم ہے درحقیقت یہ مقتدی کے لئے عام نہیں ہے، کیونکہ اگر ہر مقتدی کے لئے لازم ہو تو اس وقت اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اے مقتدیوں! تم سورہ فاتحہ پڑھو اور خاموش رہو اور نہ سنو، جبکہ یہ مطلب اس آیت کے مقصد کے بالکل برعکس ہے، اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم تو مقتدی پر صرف فاتحہ کی قراءت کو واجب کہتے ہیں اس بناء پر آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ سورہ فاتحہ کے علاوہ جب قرآن کی قراءت کی جائے تو سننا اور خاموش رہو۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تم حدیث کے معنی میں ہی اس طرح تاویل کرو کہ اس حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب سے صرف ایسے لوگوں کے لئے پڑھنا لازم ہے جو بغیر خاموشی کے سنیں، کیونکہ جن پر سننا اور

خاموش رہنا واجب ہے وہ کس طرح پڑھ سکتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث کا مخاطب صرف امام اور منفرد ہے اور مقتدی نہیں ہے کہ ان پر تو قراءت سننا اور خاموش رہنا واجب ہے، پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ جس حدیث کو اسے شوافع تم نے عام سمجھا تھا کہ امام منفرد اور مقتدی سکھوں کو یہ حکم عام ہے حالانکہ وہ ظاہر قرآن کی بناء پر عام نہیں ہے، اسی بناء پر حدیث میں ایسی کوئی قید نہیں لگائی ہے کہ اس قرآن کا تو عام ہونا ہی ظاہر ہے، علاوہ ازیں اگر یہی بات ہو کہ صرف لفظوں میں قید نہ لگائی جانے کی وجہ سے حکم عام ہو گیا ہے تو دوسری حدیث میں صراحت مذکور ہے اھو ان لقروا بعاقبة الکتاب وما تیسو، اور یہ بھی صحیح ہے، اس میں بھی امام کی کوئی قید نہیں ہے لہذا یہ بھی عام ہو گی، البتہ اس میں فاتحہ کے ساتھ سورہ یا مائیسر کی قید ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ مقتدی پر صرف فاتحہ کا پڑھنا لازم نہیں ہے بلکہ مائیسر یا سورہ کا پڑھنا بھی لازم ہے۔

اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے جو متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی مقتدی نے براہ راست رکوع میں شرکت افتاء کی یہ پوری رکعت اسے مل گئی، حالانکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس نے اس رکعت میں فاتحہ نہیں پڑھی اور نہ سنی، تو جس طرح اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ امام کی اتباع کر لینے کی وجہ سے اس کے لئے بھی وہی قراءت کافی ہو گئی اور مان لی گئی ہے جو امام نے کی ہے، اسی طرح امام کے پیچھے ابتداء سے شریک ہونے والے نے حسا اور لفظاً اگرچہ قراءت نہیں کی ہے مگر اس کے لئے بھی وہی قراءت مان لی گئی ہے جو امام نے کی ہے، اور اس کی دلیل میں یہ حدیث بھی ہے من کان له امام فقراء له الامام له قراءۃ، اس صورت میں امام کی جو قراءت ہوئی وہی مقتدی کی بھی قراءت مان لی گئی ہے، اسی لئے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ مقتدی نے قراءت نہیں کی ہے، تو حدیث سے خلاف نہ ہوا، بلکہ حدیث کے معنی یہ واضح ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا تو ہر کسی کو ضروری ہے البتہ وہ خود اپنی زبان سے پڑھ لے یا اس کا امام اس کی طرف سے پڑھ لے، کیونکہ فاتحہ تو دعاء و ثناء ہی کا نام ہے، اس لئے امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی ہے اور سب کی طرف سے دعا کر دی ہے اھدینا الصراط المستقیم، کہہ کر، کہ اے خدا! ہم سکھوں کی راہ راست کی ہدایت دے، آخر تک، کیونکہ اس دعاء کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ادا کیا ہے اور ”اھدینا“ کہا ہے اور اہدینا بصیغہ منفرد نہیں کہا ہے کہ صرف مجھے ہدایت دے اس طرح یہ دعاء اور یہ قراءت سب کی طرف سے ادا ہو گئی۔

شوافع کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم لوگ حدیث کی تاویل اس طرح اس لئے نہیں کرتے کہ ہمارے پیش حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی وہ حدیث ہے جو پہلے گزر چکی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے صبح کے بعد تصریح فرمایا ہے کہ نماز میں تم لوگ بھی سورہ فاتحہ پڑھا کر، اس طرح مقتدیوں کو قراءت فاتحہ کرنے کا حکم ہے۔

ہماری طرف سے اس کے کئی طرح سے جواب دئے گئے ہیں اول یہ کہ ادا قوی القرآن کی آیت پاک بلاشبہ قطعی طور پر متواتر ہے اس وجہ سے اس کے ظاہری معنی کو ایسی منفرد روایت سے بدل دینا جائز نہیں ہے، جس کے صحیح ہونے کے بارے میں بھی کلام ہو، کیونکہ اس حدیث کا دار محمد بن اسحاق راوی پر ہے، اور ان کے سلسلہ میں گفتگو بھی گزر چکی ہے، کہ ان پر کذاب اور ضعیف وغیرہ کا الزام ہے، اور زیادہ سے زیادہ اس حدیث کو حسن کا درجہ دیا جاسکتا ہے، اس طرح اس کا مقابلہ قطعی اور متواتر آیت سے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا ہے، کہ اس سے نصف آیت کو منسوخ کرنا پڑے، پس اس روایت کے معنی میں غور کرنا ہوگا، کیونکہ یقینی طریقہ سے اس کے معنی ایسے نہیں ہو سکتے کہ وہ آیت کو منسوخ کر دیں، اس جگہ صرف سورہ فاتحہ کی تلاوت کی اجازت دینے کو تخصیص کہنا صرف غلط بدلتا کہلائے گا، اصل مقصد میں کوئی فرق نہیں آئے، اور اہل علم کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ قرآن پاک کو سننے اور خاموش رہنے میں جو مصلحت ہے وہ شرف سورہ فاتحہ کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی دوسری آیتوں اور سورتوں کے لئے بھی عام ہے، اس میں پورا قرآن یکساں ہے، بلکہ فاتحہ کی اہمیت کچھ دوسری آیتوں کی بہ نسبت زیادہ ہے کیونکہ اسے سبع مثانی اور قرآن عظیم کے خصوصی القاب سے نوازا گیا ہے، اس طرح ہمارے نزدیک حاصل مطلب یہ ہوا کہ قرآن کو اہمیت کے ساتھ سننا اور خاموش رہنا، برخلاف آپ لوگوں کے اے شوافع! کہ قرآن العظیم یعنی فاتحہ کو نہ سننا اور

نہ اس کے لئے خاموشی اختیار کرو، اس روایت کے معنی ہم عنقریب بیان کریں گے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس روایت سے الفاظ مختلف ہیں کہ ایک روایت میں ہے کہ لا تفعلوا الامام القوان فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بها، یعنی ایسا مت کرو مگر سورہ فاتحہ کے ساتھ کیونکہ اس کا مرتبہ یہ ہے کہ جس نے اسے نہیں پڑھا اس کی نماز ہی نہیں ہوتی، اس روایت میں تو مطلقاً قراءت کی ممانعت سے ام القوان کو مستثنیٰ رکھ گیا ہے، اس کا مستثنیٰ ہونا تو بالکل ظاہر ہو رہا ہے مگر یہ بات صاف طور سے معصوم نہیں ہو رہی ہے کہ یہ کس طرح اور کس وقت پڑھی جائے، جیسا کہ یہ کہا جائے کہ بادشاہ اپنی رعایا کو ان کی شرارتوں پر سزا دیتا ہے سوائے مجاہدین کے، اس جہد میں مجاہدین کو سزا دینے کا انکار نہیں ہے بلکہ اس سے خاموشی ہے، اس میں یہ تفصیل ہو سکتی ہے کہ اگر مجاہدین حالت جہاد میں خطا کرتے ہیں تو ان سے درگزر کر جاتا ہے، لیکن اگر وطن میں وہ خطا کرتے ہیں تو ان کو بھی سزا دیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس مثال سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ استثناء میں جس کو مستثنیٰ کیا جائے مثال مذکور کی طرح اس میں سکوت ہوتا ہے، اور دوسری صریح دلیل سے حکم معصوم کیا جاتا ہے، اور ایسی دلیل قرآن پاک میں بہت ہے، یہی صحیح اور تحقیق ہے، مگر شافعیہ کہتے ہیں کہ جو حکم اولاً تھا اس کے خلاف یہاں حکم لگانا چاہئے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فاتحہ پڑھو، اور اب میں یہ کہتا ہوں کہ اسے میں نے مان لیا، مگر دوسری روایت میں ہے فلا تقروا بشی من القوان اذا جہرت بہ الا بام القوان، یعنی جب میں قرآن کو جہرا پڑھو تو تم لوگ کچھ نہ پڑھو مگر سورہ فاتحہ کو، ابو داؤد، نسائی اور دارقطنی نے یہ روایت ذکر کی ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، میں کہتا ہوں کہ اوپر کے مخالف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہرا پڑھو، تیسری روایت میں لا یقرأ احد منکم شیئا من القوان اذا جہرت بالقراءة الا بام القوان، کہ جب میں قرآن کو جہرا پڑھوں تو تم میں سے کوئی بھی ہرگز کچھ بھی قرآن سے نہ پڑھے سوائے ام القوان کے اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے اور یہ بھی کہہ ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، ان کے علاوہ بخاری، احمد، ابن حبان اور حاکم وغیرہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس روایت کا مطلب یہ نکلا کہ تم بھی ام القوان کو جہرا پڑھو، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی بھی حکم کی تصریح نہیں پائی گئی، کیونکہ سب سے ممانعت پائی جا رہی ہے البتہ ایک اس سے استثناء ہے، جو جواز پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ اس چوتھی روایت میں ہے، کہ لعلکم تقرون والامام یقرأ قالوا انا لفعول، قال لا الا ان یقرأ احدکم بعاتحة الكتاب، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شہید تم اس حالت میں قراءت کرتے ہو کہ امام بھی قراءت کر رہا ہوتا ہے، لوگوں نے کہی ہاں ہم تو ایسا کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو البتہ تم میں سے کوئی فاتحہ پڑھ لے، اس کی روایت احمد نے کی ہے، اور ابن حجر وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن کے درجہ میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس روایت سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ فاتحہ کے علاوہ کچھ اور پڑھنا جائز نہیں ہے البتہ سورہ فاتحہ کے پڑھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کوئی پڑھنا چاہئے تو پڑھ سکتا ہے، جیسا کہ اس پانچویں روایت میں ہے فان کاں لا بد فالفاتحة، یعنی کچھ نہ پڑھو اور اگر کچھ پڑھنے کو ہی جی چاہتا ہو تو صرف فاتحہ پڑھ لو، اور چھٹی روایت میں ہے کہ اتقروا فی صلوتکم حلف الامام والامام یقرأ فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بعاتحة الكتاب فی نفسه، یعنی کیا تم امام کے پیچھے اپنی نماز میں قراءت قرآن کرتے ہو حالانکہ امام بھی پڑھتا ہے، تم ایسا ہرگز نہ کرو، تم صرف اپنے دل میں فاتحہ کتاب پڑھ سیکرو۔

ابن حبان وطبرانی اور بیہقی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس روایت سے امام کے پیچھے پڑھنے کی ممانعت اور اپنے دل میں خاموشی کے ساتھ پڑھنے کا حکم ثابت ہوتا ہے، ان مختلف روایتوں کے ذکر کے بعد میں یہ کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ میں اتنا زیادہ اختلاف اور اضطراب ہے کہ بعض الفاظ جہر کرنے کی اجازت دیتے ہیں تو بعض الفاظ اخفاء کو واجب قرار دیتے ہیں، اور بعض الفاظ سے صراحتاً جواز ثابت ہوتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے، پھر بعض میں اس طرح بھی ہے کہ نہ کرو تو اچھا ہے، اور بعض میں قول حق یہ ہے کہ وہاں سکوت کرنا چاہئے، پھر جب جواز وجوب اور جہر اخفاء میں تردد ہو رہا ہو وہاں تو صرف تکلف ہی ہوگا

اطمینان نہیں ہو سکتا ہے۔

علاوہ ازیں یہ معنی کیوں کر ہو سکتے ہیں ایسی روایت سے کسی قطعی آیت کے نصف حصہ کو منسوخ کر دیا جائے، اور چھٹی روایت جس میں صراحۃً پڑھنے کا حکم موجود ہے وہ ابن حبان کی روایت ہے کہ اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، اس کے بارے میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے ثبوت کو فرض کر لینے کے بعد پھر اس سے صرف جو ازکا مرتبہ ثابت ہوتا ہے، اور وہ بھی زور سے نہیں بلکہ دس ہی دل میں ثابت ہوتا ہے اس میں بھی یہ شرط ہوتی ہے کہ اس مقابلہ میں کوئی دوسری روایت نہ ہو، ان باتوں کی بناء پر یہ لازم آتا ہے کہ فی نفسہ یا دل ہی دل میں پڑھنے کے معنی میں ایسی تاویل سے کام لیا جائے جو کہ آیت کے معنی کے موافق ہو، اور یہ صورت نہ ہو کہ نصف آیت کو منسوخ کرتے ہوئے اسے مضطرب روایت کے موافق کر دیا جائے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ ”فی نفسہ“ کی تاویل کرنے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

نمبر ۱۔ یہ کہ سورہ فاتحہ کے معنی میں غور کیا جائے اس طرح پر کہ اس میں شعو دوعاء ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعا کرنا اس طرح ممکن ہے کہ اسے صرف دل سے کہہ لیا جائے اور زبان سے بالکل نہ کہا جائے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿فَاسْتَوْهَا يُوسُفُ فِیْ نَفْسِهِ وَلَمْ یُنْذِرْهَا لَهُمْ قَالَ اَنْتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَصِفُوْنَ﴾ یعنی یوسف نے اپنے نفس میں اس کلمہ کو چھپا کر رکھ رکھا اور انہیں ظاہر نہیں کیا، اور کہا تم قدر و منزلت کے اعتبار سے بدتر مکان میں ہو، اللہ تعالیٰ نے خوب جانتا ہے جو تم تہمت لگاتے ہو، اس آیت میں صاف ظاہر ہے کہ صرف دل ہی دل میں کہا ہے کہ اور زبان سے کوئی حرف ظاہر نہیں کیا، پس جس طرح اسماء کی بات کو ”فی نفسہ“ پر اطلاق کیا گیا ہے اس قراءت کے مسئلہ میں بھی اسی طرح ہو، بالخصوص اس صورت میں کہ امام توسب کی طرف سے ثناء کرتا ہی ہے ان مقتدیوں کا یہ سمجھ پیمانہ درست ہو سکتا ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں، اور ایسا کرنا ہی امام کے ساتھ موافقت کرنی ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ امام کی موافقت ہی مقصود ہو، اور یہ بات بھی اس جگہ مخفی نہیں ہے مذکورہ حدیث کے مقابل مفہوم کی حدیث بھی موجود ہے جو یہ ہے قراءۃ الامام له قراءۃ کہ مقتدی کے امام کی قرأت مقتدی کے لئے بھی قرأت ہے، شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث متعدد (افراد یا) طرق سے مروی ہے مثلاً جابر بن عبد اللہ و ابن عمرو ابو سعید خدری و ابو ہریرہ و ابن عباس اور انس بن مالک۔ غ۔

شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ فقط جابر بن عبد اللہ سے بھی مختلف سندوں کے ساتھ مرفوع روایت موجود ہے، لیکن دارقطنی و بیہقی اور ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کا حضرت جابرؓ سے مرفوع ہونا ضعیف ہے، کیونکہ سفیان و شریک و ابو خالد الدلائلی وغیرہ نے اس کو موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی ﷺ یعنی جابر کے بغیر ہی روایت کیا ہے، اور اقرار کیا ہے کہ عبد اللہ بن شداد سے مرسل روایت صحیح ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے بھی دعویٰ کیا ہے مختلف طریقوں سے مرفوع مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ بھی مرفوع روایت ثابت ہے، اور میں کہتا ہوں کہ شیخ امام حافظ ابن کثیرؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو امام احمدؒ نے اپنی سند میں جابرؓ سے روایت کی ہے اور موطا امام مالکؒ میں جابرؓ سے موقوفاً بھی روایت ہے اور یہی اصح ہے۔ ترجمہ ختم ہوا۔

اور محمد بن الحسنؒ نے اپنی کتاب موطا میں کہا ہے اخبرنا ابو حنیفہ حدثنا ابو الحسن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال قال من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام له قراءۃ اور احمد بن منیع نے اپنی سند میں کہا اخبرنا اسحق الاذرقی حدثنا سفیان و شریک عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ من کان له امام فقرأ الامام له قراءۃ اور بھی کہا حدثنا جریر عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی ﷺ الحدیث اس روایت میں جابر کا ذکر نہیں کیا ہے، اور عبد الحمید نے روایت کی حدثنا

ابو نعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الریبع عن جابر عن السیوطی عن الحدیث، دیکھنے کی بات یہ ہے کہ احمد بن منیع جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ میں ہیں ثقہ حافظ من العاشرہ۔ ت۔ کی پہلی اسناد جابر جو بخاری اور مسلم صحیح کی شرط پر ہے، اور اس میں سفیان و شریک نے مرفوع روایت کی ہے، اس طرح دارقطنی وغیرہ کا کہنا کہ ان لوگوں نے اسے مرفوعاً ذکر نہیں کیا غلط ثابت ہو گیا، اور عبد الحمید کی روایت جابر سے مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور اس میں ابوالزبیر نے مرفوع روایت کی ہے، پس مرفوع نہ کرنے کا دعویٰ جیسے کہ دارقطنی وغیرہ نے ذکر کیا ہے باطل ثابت ہو، پس سفیان و شریک اور ابوالزبیر جیسے ائمہ نے صحیح سندوں سے اسے مرفوع ذکر کیا ہے، بالفرض اگر کوئی ایک ہی ثقہ راوی کسی روایت کو مرفوعاً ذکر کرتا ہے تو اسے قبول کرنا واجب ہوتا ہے اب جبکہ ثقہ راویوں کی ایک جماعت نے مرفوعاً ذکر کیا ہو تو اسے قبول کیوں نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی قبولیت کا کتابند مقام ہوگا، پھر اگر ان حضرات نے مسلسلہ روایت کیا ہو جب بھی تو کوئی حرج نہیں ہوتا ہے بلکہ قابل قبول ہوتا ہے کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوعاً روایت کرتا ہے تو کبھی مسلسلہ بھی روایت کرتا ہے۔ الفتح۔

یہ بات تو اصول حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے اور صحاح حدیث میں موجود ہے جیسے صحیحہ کرام کے حالات میں ہے کہ وہ کبھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی رسول اللہ ﷺ کا نام ذکر کئے بغیر ہی صرف حکم کرتے ہیں، اس بات کی بھی تصریح اصول حدیث میں موجود ہے مثلاً حضرت جابرؓ نے کبھی تو رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کی جیسا کہ سند امام احمد اور مسند احمد بن منیع وغیرہ میں ہے، اور کبھی صرف اپنی جانب سے بات کہہ دی یا حکم بیان کر دیا، چنانچہ موصیٰ امام مالک میں ہے، اور جب سندیں صحیح ہیں تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف بھی اصل میں مرفوع ہی ہے، اور شیخ ابن کثیر نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ اصح ہے، یعنی مسند احمد کی بھی روایت بھی صحیح ہے، کیونکہ امام احمد نے بخاری کی روایت ثقہ راویوں کی سندوں سے بیان کی ہے، جن میں کسی بحث کی کوئی گنجائش نہیں، اس طرح اسناد صحیح ہوئی، اور اس کا انکار کر دینا دین کے خلاف اور ناقابل قبول ہے۔ م۔

ابن عدی نے اس بات کو امام ابو حنیفہ کے واقعہ میں ایک قصہ کے ساتھ بیان کیا ہے جیسے حاکم نے اس طرح ذکر کیا ہے حدثنا محمد بن بکر بن محمد بن حماد بن عبد الصمد بن الفضل البلخی ثنا المکی بن ابراہیم عن ابی حنیفہ عن موسیٰ بن أبی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبد اللہ أن للنسی ﷺ وحل حلقہ یقرأ، فجعل رجل من أصحاب السی ﷺ ینہاہ عن القراءة فی الصلوٰۃ، فلما انصرف أقبل علیہ الرجل، فقال أنتہانی عن القراءة حلف رسول اللہ ﷺ، فتنازعنا حتی ذکر ذلك السی ﷺ، فقال علیہ السلام من صلی خلف الإمام فإن قرأ الإمام له قرأ، اور دوسری روایت میں اس طرح ہے إن رجلاً قرأ حلف رسول اللہ ﷺ فی الظہر أو العصر، فأولیٰ إلیہ رجل، فہاہ، فلما انصرف قال أنتہانی، الحدیث

خلاصہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قرأت کرنے والے کو دوسرے شخص نے منع کیا تو جب آپ ﷺ نے سلام پھیرا تو اس نے کہا کیا تم مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے ہو۔ اس بناء پر دونوں میں بات بڑھ گئی یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے بھی یہ بات پہنچائی گئی تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قراءت اس کی قراءت ہے، اس پوری روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل حدیث یہ ہے، مگر جابرؓ نے کبھی اس میں سے صرف ضروری حصہ بغیر قصہ بیان کے روایت کر دیا ہے، اور کبھی حرفاً حرفاً قصہ ہی بیان کیا ہے، اور اس واقعہ کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے امام کے پیچھے قراءت کرنے سے ممانعت کر دی گئی ہے، خواہ وہ نماز سری ہو یا جہری ہو، خاص کر وہ روایت جو ابو حنیفہ کے واسطے سے ہے کہ منع کرنے کا یہ قصہ ظہر یا عصر کی نماز میں پیش آیا تھا اس طرح یہ روایت اس روایت کے صراحۃً معارض ہوئی جو عبادۃ بن الصامتؓ کی روایت سے نماز فجر کے بارے میں گذر چکی ہے، ان میں سے وہ حدیث جو جابرؓ سے مروی ہے اس روایت کی

بہ نسبت زیادہ قوی اور اصح ہے جو عبادہ سے مروی ہے۔ افتح۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جب یہ حدیث ثابت ہو گئی تو حضرت جابرؓ کے ماسوا جن صحابہ کرامؓ سے یہ مروی ہے مثلاً ابن عمرو ابن عباسؓ و ابو سعید خدریؓ و ابو ہریرہؓ اور انسؓ، یہ روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ضرور ہیں مگر حضرت جابرؓ کی روایت کے صحیح ہونے کی وجہ سے دوسری بھی قوی ہو گئیں پھر مختلف سند ہونے کی وجہ سے ان کا ضعف بھی ختم ہو کر حسن کے درجہ تک پہنچ گئیں ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ یہ حدیث جابرؓ سے صحیح سندوں سے مروی ہے، اور چوں کہ جابرؓ نے کہا ہے کہ جس نے صورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز ہی نہیں ہوئی البتہ اگر وہ لم کے پیچھے ہو، یہ روایت اگرچہ مرفوع ہے اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ امام کے پیچھے مطلقاً قراءت منع ہے خواہ قراءت فاتحہ کی ہو یا اس کے علاوہ کچھ بھی ہو، اور ابو ہریرہؓ نے جب لا صلوة لیس لم یقرأ بفاتحة الكتاب کی حدیث روایت کی تو ان سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہؓ تم تو اکثر اوقات امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں تو ابو ہریرہؓ نے فرمایا اے فرسی اسے اپنے دلی ہی دل میں پڑھ لو۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سوال و جواب سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اس وقت بھی عام طور پر یہ بات معلوم تھی کہ امام کے پیچھے قراءت نہیں ہونی چاہئے اسی بناء پر یہ سوال کرنا پڑا، نیز ابو ہریرہؓ نے اس کا انکار بھی نہیں کیا کہ امام کے پیچھے ہو کر قراءت منع نہیں ہے بلکہ کہا ہے کہ تم اسے اپنے دل میں پڑھ لو، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ سے پڑھو حالانکہ ابو ہریرہؓ حدیث اس طرح کی روایت نہیں کی کہ جو کوئی جہرافتہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی ہے۔

الحاصل فی نفسہ قراءت کے معنی وہ ہوئے جو میں مترجم پہلے ذکر کر چکا ہے، اس طرح آیت کریمہ یہ حدیث دونوں سے متفق اور قراءت کرنے سے منع ہیں، اور صرف حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قراءت فی نفسہ کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، اور قراءت حسی کا صراحۃً جواز نہیں نکلتا ہے، اور جبکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ثابت اور صحیح ہے اس بناء پر اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قراءت حسی ثابت ہو جائے تو مقتدی کے لئے دو قراءتیں جمع ہو جائیں گی جس کا ثبوت نہیں ہے، لہذا کچھ لوگوں کا کہنا ساقط ہو گیا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں جو ممانعت ہے اس سے مراد فاتحہ کے ماسوا قراءت ہے۔

البتہ ایک بات یہ باقی رہی کہ کچھ نا اہل جاہل امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف کہتے ہیں اور اس کی نسبت خطیب اور دارقطنی کی طرف کرتے ہیں، اس بناء پر میں مترجم نے اپنے شیخ محقق سے پوچھا کہ امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف نہیں ہوتی، تو وہ فرمائیے گئے کہ میاں مجھے تو یہ ایسی بات بھی پسند نہیں ہے، اس پر میں نے خطیب کا حوالہ دیا تو وہ سخت ناراض ہو گئے اور فرمایا کہ خطیب تو امام ابو حنیفہؒ کے سامنے (وندے) بچے ہیں ان کا یہ منہ نہیں ہے، اور میاں مجھے تو ایسی باتیں بالکل ہی پسند نہیں ہیں، پھر میں نے دیکھا کہ اسی قسم کی باتیں عینؒ نے پہلے ہی بیان فرمادی ہیں، اور ذہبیؒ نے میزان میں کئی اقوال ذکر کئے ہیں، اور حرج و تعدیل کے امام یحییٰ بن معینؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں فرمایا ہے کہ وہ تو ثقہ ہیں، میں نے کسی کو بھی ابو حنیفہؒ کے متعلق ضعیف کہتے ہوئے نہیں سنا ہے، شعبہ بن الحجاجؒ تو امام ابو حنیفہؒ کو خط لکھ کر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتے ہیں، ایک بار انہوں نے کہا کہ ابو حنیفہؒ ثقہ اور اہل الصدق میں سے ہیں، ان پر بھی کذب کی تہمت بھی نہیں لگائی گئی ہے، وہ دین الہی میں مامون اور حدیث کے معاملہ میں بڑے صادق تھے، عینیؒ نے بہت اختصار سے کام لیا ہے کہ بڑے بڑے ائمہ وقت مثلاً ائمہ ثلاثہ و عبد اللہ بن المبارک و سفیان بن عیینہ و غمش و ثوری و عبد الرزاق و حماد بن زید و کتب وغیرہم نے ابو حنیفہؒ کی بہت زیادہ تعریفیں بیان کی ہیں، مذکورہ بالا بیانات سے ہمیں دارقطنی کا ابو حنیفہؒ کے بارے میں متعصب ہونا ثابت اور واضح ہو گیا، انہیں اس بات کا کس طرح حق مل گیا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف قرار دیں، جبکہ وہ خود ہی ضعیف کہلانے کے لائق ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہؒ کے استاد کا بیان ہے کہ ابو حنیفہؒ ثقہ شست اور بڑے امام ہیں، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، تقریب ابن حجر کے صحیح نسخہ میں ہے کہ امام صاحب مشہور فقیہ ہیں، اور امام صاحب کے اوپر کے راوی ابو الحسن موسیٰ بن ابی

اور سعدؓ کے سارے فرزند ثقہ ہیں، تو اس روایت میں جو صاحبزادے بھی ہوں وہ ثقہ ہوں گے، اس اثر کو عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے اہل اتنا سافر قی ہے کہ عبدالرزاق کی روایت میں بجائے غلط انگارے کے لفظ پتھر ہے یعنی اس کے منہ میں پتھر ہے، اس میں توفیق کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ سعدؓ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور جو جہنم کا پتھر ہے وہ انگارہ ہی ہے، اور موطا میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمرؓ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن عجلان وہی محمد بن عجلان ہے جو ثقہ ہیں تو اسناد صحیح ہے، اور اس اثر کو عبدالرزاق نے بھی عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور طحاوی نے حماد بن سلمہ عن ابی حمزہ روایت کی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ اگر میرے آگے امام موجود ہو تو کیا میں اس حال میں قراءت کروں، تو فرمایا کہ نہیں، میں کہتا ہوں اس روایت کی اسناد بھی جید ہے، اور اس میں ابو حمزہ نقطہ کے ساتھ حرف جیم ہے در تابعین اور ثقہ ہیں، ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ امام کے پیچھے مت پڑھو وہ جہر کرتا ہوا انشاء، اور سنسن نسائی میں اسناد جید سے کثیر بن مرہ حضری سے روایت ہے کہ ابوالدعاءؒ سے میں نے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قراءت ہے فرمایا کہ ہاں تو ایک نصاریٰ شخص نے کہا یہ تو واجب ہو گئی، اس پر میری طرف توجہ فرمائی، اس وقت میں سب سے قریب تھا پس کہا کہ میں یہی جانتا ہوں کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو مقتدیوں کی طرف سے بھی کفایت کر دی، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابوالدعاءؒ نے یہ کلام رسول اللہ ﷺ سے سنا بغیر اپنی طرف سے بنا کر نہیں کہا ہے۔ الخ۔

اور حضرت جابرؓ نے حدیث لا صلوة لمن لم یقرء بعافہ الکتاب کے یہ معنی بیان کر دئے ہیں کہ یہ حکم اس وقت کا ہے جبکہ امام کے پیچھے نہ ہو، چنانچہ موصوف اور ترمذی میں سند صحیح کے ساتھ یہ بات موجود ہے، پھر اس بندہ مترجم کے نزدیک دل میں غور کرنے کے اعتبار سے حق بات یہی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ بھی قراءت نہ کرے، لیکن اس پر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ میں سے جو آیت ثناء پڑھے مقتدی اسے کان لگا کر خاموشی کے ساتھ سنے اور دل سے اس کی تصدیق کرے گویا خود بھی اسی کی طرح ادا کیا ہے، اور امام جو آیت سوال کی پڑھے تو مقتدی خود بھی دل سے اس کے، گنگے میں موافقت کرے، گویا خود بھی اس کی طرح ادا کیا اور مانگا ہے، کیونکہ وہ حدیث جس میں قسمت الصلوۃ بیسی و میں عبیدی مصمین پوری حدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جہر کرنے اور خفاء کرنے کے بیان میں مفصل گزر چکی ہے اس بات پر صراحت دے گا کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہے اور دعا ہے، اور دل سے حمد و ثناء اور دوسرے دعا کرنی شرط ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قب غافل کی دعا قبول نہیں کرتا ہے، جیسا کہ صحیح احادیث میں ہے، اور اس حدیث لیس العبد من صلاۃ الا ما عقل مہما، یعنی بندہ کے لئے اس کی نماز میں سے حصہ نہیں ہے مگر اتنا سا جس میں کچھ کر گیا ہو، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ غافل نہ ہو اور ہر ثناء و دعا پر بیدار و ہوشیار ہو، اور امام نے اللہ تعالیٰ کے دربار میں اپنی اور مقتدیوں کی طرف سے جو کچھ عرض کی ہے اس میں شریک ہو، اور اسی مفہوم کے پیش نظر بندہ مترجم نے اپنے واسطے احادیث میں تطبیق دینے کو اس مقدار اور مطلب قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

فاتحہ خلف الامام کے سلسلہ میں سارے دلائل اور مباحث بیان کرنے کے بعد یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص اپنے علم میں قراءت خلف الامام کے سلسلہ میں سارے دلائل اور مباحث بیان کرنے کے بعد یہ کہتا ہو کہ اگر کوئی شخص اپنے علم میں قراءت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو دوسرے کسی شخص کو اس سے ناراض ہونے یا دشمنی کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن افسوس تو ان لوگوں پر ہے جو خود تو جاہل مرکب ہیں پھر بھی اپنے خیال اور دعویٰ میں وجوب قراءت یا عدم قراءت خلف الامام کو نص حکام اور قراءت فی حکم سمجھ کر دوسروں پر طعن و عداوت کرتے ہیں، اسی لئے بندہ مترجم نے اس مسئلہ کو بہت زیادہ پھیل کر اور مبسوط کر کے بیان کیا ہے تاکہ ان پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ فاتحہ خلف الامام کا واجب ہونا رکنہ، اس کا ثابت ہونا ہی بہت ضعیف ہے، لیکن

اگر کسی کو معرفت الہی سے محرومی اور انصاف نظر میں کمی ہو تو اس کا کیا علاج ہے، یہی ہدایت اور اس کی توفیق تو صرف اللہ تعالیٰ ہی کے قبضہ و اختیار میں ہے، ہم اسی سے ہدایت اور راہیابی کی التجا کرتے ہیں، اور اسی سے عاجزانہ درخواست ہے کہ احمقوں کو ہم پر غالب نہ کرے، جو ایک ڈھیلے کے پیچھے ہی گھبرین کر رہنا پسند کرتے ہیں، اور اسی میں مصلحت سمجھتے ہیں، اور اسلام کو خوار و بے اعتبار اور بدنام اور مخالفوں کی نظروں میں اپنے کو ناکارہ اور بد اخلاق ظاہر کرتے ہیں، اللہم اغفر وارحم وانت ارحم الراحمین، پھر کہتے ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے بالکل موافق ہیں، یعنی ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کے پیچھے قراءت مکروہ ہے، چنانچہ آثار میں منع قراءت کی روایتیں بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ محمدؐ فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے قراءت بالکل نہیں کرنی چاہئے نہ سری نمازوں میں اور نہ جہری نمازوں میں اور صحابہ کرام کے عام آثار بھی اسی کے مطابق ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا قول بھی یہی ہے۔ اٹھی۔

اس طرح ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے کہ امام کے پیچھے کچھ نہیں پڑھنا چاہئے، کیونکہ احتیاط کرنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ جس بات میں دلیل قوی ہو اسی کی اتباع کرتے ہوئے عمل کیا جائے، اور یہاں قوی دلائل کا تقاضا یہی ہے کہ کچھ نہ پڑھا جائے، پڑھنے کا مطلب ہوگا ضعیف اقوال پر عمل کرنا، اب پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی نہ کورہ باتیں حق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چند ضروری مسائل

ہمارے بعض فقہاء کے کلام میں ہے کہ اگر کسی جگہ سے زور سے قرآن کی تلاوت کی آواز آتی ہو تو اس کا سننا مطلقاً واجب ہے، خلاصہ میں ہے کہ ایک شخص فقہی مسائل لکھ رہا ہو اور اس کے بغل میں کوئی زور سے تلاوت کرنے لگا ہو جبکہ وہ لکھنے والا نہ سننے پر مجبور ہو تو زور سے پڑھنے والا خود ہی گنہگار ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص رات کے وقت چھت پر زور سے تلاوت کر رہا ہو اور شوگ آس پاس سو رہے ہوں تو پڑھنے والا ہی گنہگار ہوگا، اس بات کی تصریح ہے کہ مطلقاً سننا واجب ہے کیونکہ اذا قرأ القرآن کی آیت کے الفاظ میں عموم ہے، اور سب نزول پر خاص کر کے انحصار کرنا درست نہیں ہے۔ اٹھی۔

اس مسئلہ کی بناء پر چند افراد لکھتے ہو کر جو اپنی اپنی تلاوت کرتے ہیں، اور کوئی بھی دوسرے کی قراءت نہیں سنتا ہے تو ایسا کرنا منع ہے، اگر کسی نے اسے جائز کہا ہے تو وہ قول ضعیف ہے، اور یہی ضعیفی کی وہ حدیث جو منفرد کی نماز کی حالت جبر و سرامیں ادا کرنے سے متعلق پہلے اپنی جگہ پر گذر گئی ہے، اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ تم میں سے ایک شخص بھی دوسرے شخص کی جبر یہ تلاوت کے مقابلہ میں جبر نہ کرے۔ م۔ نماز کے علاوہ دوسری حالت میں تلاوت کرنے والے چاہئے کہ وہ اچھے کپڑے پہن کر عمامہ باندھ کر قبلہ رخ ہو کر بیٹھے، اسی طرح ایک عالم کو بھی علم کے واسطے میں بیٹھنا چاہئے، ویسے کروٹ پر لیٹے ہوئے بھی قراءت کرنا منع نہیں ہے، مگر پاؤں سمیٹ لینا چاہئے، اگر کوئی شخص چلتے ہوئے تلاوت کرے، یا کپڑے بننے والے جولاہے یا کوئی مرد یا عورت سوت کاتتے ہوئے تلاوت کریں اور قلب حاضر ہو تو تلاوت مکروہ نہیں ہوگی، گرمیوں میں دن کے پہلے حصہ میں اور جازوں میں رات کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرنا چاہئے، پانچ ہزار بار سورہ اخلاص ختم کرنے کے مقابلہ میں ایک دن میں پورا قرآن ختم کرنا افضل ہے، نماز کے علاوہ دوسرے حالات میں تین بار قل ہو اللہ پڑھنے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، چنانچہ عراق کے مشائخ کے نزدیک مستحب ہے، لیکن فرض نماز کے اندر ایک بار سے زیادہ نہیں پڑھنا چاہئے، پانچونہ میں جا کر پڑھنا مکروہ ہے، اور قول مختار میں یہ بھی مکروہ ہے حمام میں جبراً پڑھنا جبکہ وہاں کوئی ننگا ہو، اور ننگے نہاتے وقت بھی اور جس جگہ کسی کی بیوی ننگی ہو، عورت کو عورت سے بہ نسبت اندھے مرد کے قرآن پڑھنا افضل ہے۔ اٹھی۔ آخری اور خلاصہ بحث یہ ہو کہ امام کے پیچھے مقتدی کو کچھ نہیں پڑھنا چاہئے۔

ويستمع وينصت وان قرأ الامام آية التريعيب والترهيب، لان الاستماع والانصات فرض بالص، والقراءة و سوال الجنة والتعوذ من النار كل ذلك مغل به، وكذلك في الخطبة، وكذلك ان صلى على النبي عليه السلام لفريضة الاستماع الا ان يقرأ الحطيب قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ الآية، فيصلّي السامع في نفسه، واحتلوا في الثاني عن المبر، والاحوط هو السكوت اقامة لفرض الانصات، والله اعلم بالصواب

ترجمہ :- اور کان لگائے اور خاموش رہے، اگرچہ امام ترغیب یا ترہیب کی آیت پڑھے، کیونکہ کان لگانے اور خاموش رہنے کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے، جبکہ تلاوت قرآن ہو یا جنت کا سوال ہو یا جہنم کی آگ سے تعوذ ہو یہ ساری چیزیں اس مقصد میں خلل انداز ہوتی ہیں، اسی طرح سے خطبہ کے دوران بھی، خاموشی کے ساتھ سننا چاہئے، اسی طرح اگر نبی کریم ﷺ پر درود پڑھ رہا ہو تو وہاں بھی خاموشی کے ساتھ سننا چاہئے، خطبہ کا سننا فرض ہونے کی وجہ سے، مگر اس وقت جبکہ خطیب اس فرمان باری تعالیٰ کو پڑھ رہا ہو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الخ اے ایمان والو ان نبی پر درود بھیجو الایہ، تو اس وقت اس کا سننے والا اپنے دل میں درود پڑھ لے، اور فقہاء نے اس شخص کے حکم کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو منبر سے دوری پر ہو، تو اس میں بھی خاموش رہنے کی فرضیت کو قائم رکھنے کی فرض سے واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح :- مقتدی کا کان لگا کر سننا و خاموش رہنا، خطبہ کے وقت چپ رہنا
جب خطیب یہ آیت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا﴾ الخ پڑھے، جو شخص منبر سے دور ہو
چند ضروری مسائل، نفل نماز پڑھتے وقت رحمت کی ہر آیت پر سوال، اور عذاب کی آیت پر پناہ مانگن

ويستمع وينصت وان قرأ الامام آية التريعيب والترهيب الح
امام نماز کی حالت میں اگرچہ ترغیب یا ترہیب کی آیتیں پڑھتا ہو پھر بھی مقتدی خاموشی کے ساتھ اس کی طرف کان لگائے رکھیں۔ ف۔ یعنی جنت کی نعمتوں اور اس کے انعامات کے متعلق آیت پڑھے تو اس وقت جنت کا سوال نہ کرے اسی طرح جہنم اور اس کے عذاب کا تذکرہ کرے جب بھی خاموش رہے اور اس سے پناہ نہ چاہے، کیونکہ نص قرآن سے یہ بات ثابت ہے کہ کان لگا کر سننا اور خاموش رہنا فرض ہے۔ ف۔ ساتھ ہی اس آیت کے آخر میں اللہ کی طرف سے ﴿لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ﴾ کہہ کر رحمت دینے کا وعدہ بھی کیا گیا ہے، پس فرماں برداری پر رحمت پانا یقینی ہوا۔

والقراءة و سوال الجنة والتعوذ من النار كل ذلك مغل به الخ
امام کے پیچھے تلاوت کرتا، جنت کا مطالبہ کرتا اور جہنم سے پناہ مانگنا خواہ مقبول ہو یا نہ ہو یہ سب باتیں خشوع اور کان لگا کر سننے میں خلل انداز ہوتی ہیں، اسی طرح خود امام بھی سوائے قراءت و تلاوت کرنے کے کسی دعا وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اسی طرح امانت خواہ فرض نماز کی ہو یا نفل نماز کی ہو، مگر تنہا پڑھنے والا بھی فرض نماز میں اس طرح کرے، البتہ نفل میں اسے اس بات کی اجازت ہے کہ جنت کا سوال اور جہنم سے پناہ مانگے، اس بات کی دلیل حضرت حذیفہؓ کی روایت کردہ اس حدیث میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رات کے وقت نماز پڑھی، اس میں آپ نے جب بھی کسی ایسی آیت کی تلاوت کی جس میں جنت کا تذکرہ ہو تا اس پر آپ ٹھہر کر اللہ سے جنت کا مطالبہ کیا، اور کسی جہنم کا تذکرہ ہو تا اس پر ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ امام کو بھی نفل نمازوں میں اس قسم کی دعائیں کرنی جائز ہے، حالانکہ فقہاء نے صراحتاً اس کی ممانعت کی ہے، لیکن اس کی وجہ یہ بیان کی ہے اس طرح دعائیں مانگنے سے مقتدیوں پر گراں گذرے گا اور نماز طویل ہو جائے گی، اس بناء پر اگر مقتدیوں پر گراں نہ گذرے اور وہ اس سے خوش ہوں تو امام ایسا کر سکتا ہے۔ الخ۔

و كذلك في الحظية الح

اسی طرح خطبہ میں بھی۔ ف۔ کہ خطیب پڑھے اور سننے والے خاموشی سے سنیں، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نے جب جمعہ کے دن خطبہ کے دوران اپنے ساتھی سے کہا کہ خاموش رہو تو تم نے غو کیا، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خاموش رہنا واجب ہے، اور عام عماء کا یہی قول ہے۔

و كذلك ان صلى على النبي عليه السلام لعريضة الاستماع الح

اسی طرح اگر خطیب نبی کریم ﷺ پر درود بھیجیں۔ لعريضة الاجتماع الح کیونکہ خطبہ سنا فرض ہے۔ ف۔ بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے، شرعاً زندگی میں صرف ایک بار درود بھیجنے فرض ہے، اور بقیہ زندگی میں درود بھیجنا صرف نفل ہے۔ اسی صورت میں خطبہ سنا جو فرض ہے اسے ترک کر کے نفل پڑھنا درست نہ ہوگا، امام طحاویؒ کے نزدیک جب کبھی کوئی رسول اللہ ﷺ کا نام سے اس پر درود بھیجنا واجب ہے، اسی بناء پر اس جگہ طحاویؒ امام ابو یوسفؒ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ خطبہ کے درمیان نام مبارک سننے سے اپنے دل میں درود پڑھنا چاہئے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے مراد دل میں پڑھنا ہے، اور آہستہ پڑھنا مراد نہیں ہے، کیونکہ تمام عماء کے نزدیک بال اتفاق خاموش رہنا اس وقت واجب ہے، جبکہ آہستہ پڑھنے سے بھی خاموشی نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر یہ قول اس تاویل کی تائید کرتا ہے جو بندہ مترجم نے امام کے پیچھے دل ہی دل میں فاتحہ پڑھنے میں تاویل کی ہے، کہ دل سے حمد و ثناء اور سوال مراد ہے، زبان سے کہنا مراد نہیں ہے، اچھی طرح یاد رکھو، ابن ابی شیبہؒ نے حضرات علی و ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ وہ دونوں خطبہ کے وقت درود پڑھنے کو مکروہ کہتے تھے، اور زہریؒ سے روایت کی ہے کہ حجرہ سے امام کا ٹکنا نماز کو ختم کر دیتا ہے، اور اس کا خطبہ شروع کر دینا گفتگو کو ختم کر دیتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ جمہور کے نزدیک خطبہ میں کلام کرنا ممنوع اور خاموش رہنا واجب ہے۔ مع۔ احاصل اس حالت خطبہ میں کوئی درود نہ بھیجے۔

الا ان يقرأ الحظية قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ الح

مگر یہ کہ خطیب یہ آیت پاک یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ پڑھے، یعنی اے ایمان والو! نبی محمد ﷺ پر درود بھیجو، اور کامل سلام بجو، تو اس آیت کا سننے والا اپنے دل میں درود پڑھے۔ ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ درود بھیجنا ممنوع ہے مگر جبکہ مذکورہ آیت پڑھے، ساتھ ہی اس اجازت کا مطلب نہیں ہے کہ اس وقت جس طرح جی چاہے درود بھیجے، درود بھیجتے وقت لوگوں کو چاہئے کہ وہ اپنے دل میں بھیجیں، اس جگہ بعض شارحین نے یہ لکھ دیا ہے کہ آہستہ سے درود بھیجے، اس لئے میں مترجم کہتا ہوں کہ آہستہ سے پڑھنے سے بھی اس حکم خاموشی کے بالکل برعکس ہو جاتا ہے، اور سکوت کی فرضیت کو منہ دیتا ہے، جبکہ اس آیت کی وجہ سے اس وقت سن کر درود بھیجنا فرض تو نہیں ہو جاتا ہے بلکہ نفل ہی رہتا ہے اسی صورت میں فرض خاموشی کے ساتھ اس کا پڑھنا اگرچہ آہستہ ہی کسی طرح جائز ہوگا، لہذا یہی صحیح بات ہوگی کہ اپنے دل میں پڑھے، کیونکہ درود دعا ہے، اسی لئے یہی میں کہتا ہوں کہ اس طرح بھی (دل میں پڑھنا) کان لگانے اور چپ رہنے کے مخالف ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ جب صرف دل میں پڑھا مگر زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنتا رہا تو مخالفت نہیں کی بلکہ صَلُّوا عَلَيْهِ الح حکم کی بھی فرمانبرداری کر لی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ قول اس بات پر صراحت دلیں ہے کہ اس جگہ دل سے پڑھنا ہی مراد ہے، اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ حدیث لا تفعلوا الا ان يقرأ احدكم بام القرآن فی نفسه اسی طرح سے واقع ہے، اسی بناء پر بندہ مترجم نے اس سے پہلے بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل میں پڑھ لے، یہ تاویل اگرچہ ایسی ہے کہ کسی دوسرے سے یہ سننے اور دیکھنے میں نہیں آتی ہے پھر بھی درست ہے، اس بات پر خدا کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس مترجم کو یہ تاویل اس طرح الہام فرمائی گئی ہے جس سے تمام نصوص میں موافقت بھی ہو جائے بڑی الجھن سے نجات بھی حاصل ہو جائے، اس لئے اچھی طرح خیال رکھو۔ م۔

واحتفظوا ہی الثانی عن المبرر الح

اور اس شخص کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ منبر سے دور ہو۔ ف۔ متقدمین سے اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں ہے، لیکن متاخرین نے آپس میں اختلاف کیا ہے کہ وہ شخص جو منبر سے اس قدر دور ہو کہ وہ خطبہ کی آواز نہیں سکتا ہو تو کیا اس پر بھی سکوت واجب ہے۔ فح۔ محمد بن سمنہ نے کہا ہے کہ خاموش رہنے میں ہی زیادہ احتیاط ہے، اسی قول کو صاحب ہدایہ نے اپنا لیا ہے۔ ع۔

والاحوط هو السکوت اقامة لفرض الانصات، والله اعلم بالصواب

اور خاموش رہنا ہی زیادہ محتاط طریقہ ہے اقامۃ الحج اس خاموشی کو بجالانے کے لئے جو کہ فرض ہے۔ واللہ اعلم۔ ف۔ یعنی سنا اور خاموش رہنا دو فرض تھے تو دوری کی وجہ سے اگرچہ سنا ممکن نہیں ہے مگر دوسرا فرض جو خاموش رہنا ہے اس پر عمل کرنا ممکن ہے، لہذا اسی کو قائم رکھے، ابن کثیرؒ نے مجاہدؒ سے یہی قول بیان کیا ہے، جیسا کہ گذر گیا۔ م۔ خود امام بھی خطبہ کی حالت میں گفتگو نہ کرے کیونکہ رونق جاتی رہتی ہے، خطبہ کے دوران سلام کرنا منع ہے اس لئے اس کا جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، یہی حکم مدرس، قاری اور وظیفہ خان کا ہے، اسی طرح مانگنے والے فقیر کے سلام کے جواب بھی واجب نہیں ہے۔ فح۔ واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے تہجد کی نماز میں حضرت جلال کو ایک سورہ کو پڑھتے ہوئے چھوڑ کر دوسری سورہ پڑھنے سے منع کیا ہے، اس لئے ابن اہمامؒ نے دوسری نفل نماز میں اس طرح پڑھنے کو مکروہ فرمایا ہے۔

چند ضروری مسائل

نفل نمازوں میں ہر آیت رحمت پر سوال کرنا اور ہر آیت عذاب پر پناہ مانگنا حضرت حذیفہؓ کی حدیث سے ثابت ہے، اور بوقت تلاوت خاص خاص آیتوں کے جواب اسی طرح منقول ہیں، مثلاً ایس دلت بقادر علی ان ینحی الموتی، کے جواب میں یہ کہنا بلی، وانا علی علی ذلک الشاہدین، اسی طرح منقول ہیں، ایس اللہ با حکم المحاکمین کے جواب میں بھی بلی، وانا علی ذلک من الشاہدین، اسی طرح قل اراہتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یناتیکم بماء معین، کے جواب میں اللہ رب العلمین، اسی طرح قباہی حدیث بعدہ یوموں، کے جواب میں آمست باللہ لا الہ الا ھو کہنا۔ ع۔ اور قباہی آلاء ربکمما نکدبان کے جواب میں یہ کہنا لا شیء من معملک ربنا نکذب۔ م اور سجدہ کی حالت میں دعا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اسے مقبول ہونے کے کفایت کیا گیا ہے۔ ع۔

کچھ مفید باتیں، حضرت ابویوب انصاریؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ جس نے حکم شرعی کے مطابق وضوء کیا اس طرح حکم کے مطابق ہی نماز پڑھی اس کے پچھلے گنہ جتنے بھی ہوں گے سب بخش دئے جائیں گے، نہائی۔ حضرت عبداللہ بن شقیق تابعی سے مروی حدیث میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نماز کے علاوہ عمل کو چھوڑنے کو کفر نہیں جانتے تھے۔ ترمذی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے کھڑے ہونے کی حالت میں ایک قدم پر زور دینا افضل اور سنت قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ نہائی میں ہے، حضرت عمر بن یاسرؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہے، مگر نتیجہ کے طور پر کسی کے حصہ میں ثواب کا دسواں حصہ، کسی کے حصہ میں نواں اسی طرح آٹھواں، ساتواں، چھٹا، پانچواں، یا چوتھا یا تہائی یا آدھا حصہ ملتا ہے (اس کے اخلاص کے مطابق اس لئے بہت ہی احتیاط اور خشوع و خضوع کے ساتھ نماز پڑھنی چاہئے تاکہ زیادہ سے زیادہ حصہ ثواب کا انسان مستحق ہو سکے) ابوداؤد اب امامت کا بیان اور اس کی تفصیلی بحث سنی ہے۔

باب الامامة

امامت کا باب

الجماعة سنة مؤكدة لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتحلف عليها الا صافق ترجمہ جماعت سنت مؤکدہ ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بہت سی سنن ہدی میں سے ایک جماعت بھی ہے، منافق کے علاوہ دوسرا کوئی بھی اس سے پیچھے نہیں رہتا۔

توضیح۔ امامت کا بیان

امام و مقتدی کی نماز کے متعلق کی شرطیں، جماعت کے بارے میں علماء کے اقوال، جماعت کن لوگوں سے ساقط ہوتی ہے، جماعت کا مسنون ہونا، حدیث سے دلیل، جمعہ اور عیدین کی جماعت، تراویح کی، رمضان میں وتر کی جماعت، جماعت کی تعداد، جماعت کی تعداد، مسجد میں دوسری جماعت اذان و اقامت کے ساتھ، مسجد محلہ اور جامع مسجد، محلہ میں دو مسجدیں، فقہ کی مشغولیت میں ترک جماعت، مترجم کی طرف سے وضاحت۔

باب الامامة۔ امام اور مقتدی کے درمیان دس شرطوں کے ساتھ تعلق قائم ہوتا ہے، نمبر ۱۔ اقتداء کی نیت اور عورت کی امامت کی نیت کرنا، نمبر ۲۔ دونوں کا ایک جگہ میں ہونا، نمبر ۳۔ دونوں کی نمازوں کا ایک ہونا، نمبر ۴۔ مقتدی کا یہ عقیدہ ہونا کہ امام کی نماز صحیح ہو رہی ہے، نمبر ۵۔ عورت کا مرد کے محذی (متصل نہ ہونا) نمبر ۶۔ مقتدی کی ایڑی کا امام سے آگے نہ ہونا، نمبر ۷۔ مقتدی کو یہ معلوم ہوتے رہنا کہ امام ایک رکن سے دوسرے رکن میں جا رہا ہے، نمبر ۸۔ امام کے مسافریا مقیم نہ پچھنے کی وجہ سے نماز کا خراب نہ ہونا، نمبر ۹۔ نماز کے ارکان میں امام کے ساتھ شریک ہونا، نمبر ۱۰۔ امام کا مقتدی کے لئے امامت کے لائق ہونا۔ م۔

یہ ابو ہریرہؓ سے مرفوع ثابت ہے، آدمی کی نماز جو جماعت کے ساتھ ادا کی ہو وہ اس نماز سے جو اس کے اپنے گھر میں ہو یا بازار میں پچیس گونہ افضل ہوتی ہے، نسائی کے علاوہ بقیہ صحاح خمسہ میں ہے، لیکن حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ ستائیس گونہ افضل ہوتی ہے، بخاری و مسلم، عثمانؓ سے مرفوع مروی ہے، جس نے عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی اس نے گویا آدمی رات تہجد پڑھتے ہوئے گزاری، اور جس نے صبح کی نماز بھی جماعت کے ساتھ ادا کی تو گویا اس نے پوری رات تہجد کی نماز پڑھی، مسلم، مالک، ابو داؤد، ترمذی، جس مسجد میں جماعت ادا کی جاتی ہو اس میں دور سے جا کر پڑھنے والے کو یا اندھیری رات میں جانے والے کو، اور وہاں انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ملتا ہے، جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ والی ابن کعبؓ سے صحیحین میں مروی ہے، جماعت کے حکم بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، جن کا تذکرہ طویل ہے، مختصر اُیہ ہیں

قول نمبر ۱۔ جماعت فرض عین ہے یعنی ہر شخص پر فرض ہے اور امام احمدؒ کا یہی قول ہے، مگر نماز کے صحیح ہونے کے لئے جماعت کا ہونا شرط نہیں ہے قول نمبر ۲۔ فرض کفایہ ہے یعنی اگر کچھ افراد بھی جماعت سے نماز پڑھ لیں تو باقی تمام لوگوں سے فرض ادا نہ کرنے کا گناہ معاف ہو جاتا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اور جمہور صحابہ کا یہی قول ہے، قول نمبر ۳۔ یہ ہے کہ واجب ہے، اور عام مشائخ حنفیہ کا بھی یہی قول ہے۔ الغایہ۔ اس جماعت کا ثبوت چونکہ سنت رسول سے ہوا ہے اسی بناء پر اس واجب کو سنت بھی کہا جاتا ہے۔ المفید۔

اور جماعت واجب ہوتی ہے ایسے عقلوں، بالغوں اور سزاوارگوں پر جو بغیر کسی حرج کے جماعت میں شرکت کر سکتے ہیں۔ ابدالغ۔ اور تھفہ میں ہے کہ اسی شخص پر جماعت میں شرکت واجب ہے جو بغیر کسی حرج کے شرکت کر سکتا ہو، عذر کی وجہ سے یہ ساقط ہو جاتی ہے، اسی بناء پر بیمار، اندھے اور لپاچ پر شرکت واجب نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ اندھے کو

جانے والا اور لپانچ کو لاد کر لے جانے والے پھر بھی اس پر شرکت جماعت واجب نہ ہوگی، لیکن صاحبین کے نزدیک ان صورتوں میں شرکت واجب ہوگی، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نہ جمعہ میں شرکت واجب ہے، نہ کسی دوسری جماعت میں بیمار پر، گھٹیا دوائے پر اور لپانچ لٹچے واندھے پر اسی طرح دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کٹے ہوئے شخص پر، اور جسے فوج کا مرض لگ گیا ہو، اور عجز اور بوڑھے پر بھی، اور جب کبھی بارش دیکچڑ کی زیادتی ہو تو بھی قول صحیح کے مطابق شرکت جماعت واجب نہیں ہے، اسی طرح جب بہت زیادہ سردی ہو یا تاریکی ہو تو بھی شرکت جماعت ساقط ہو جاتی ہے، اگر بادشاہ کے پاس پکڑے جانے کے خوف سے چھپ ہو یا ہو تو بھی شرکت واجب نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص کو ایک مسجد میں جماعت نہ ملے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس پر دوسری جماعت میں شرکت کے لئے جانا واجب نہیں ہے، جس الائمہ نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر محلہ کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو وہیں تنہا پڑھ لے، ورنہ اولیٰ یہ ہے کہ دوسری مسجد میں شرکت کی کوشش کرے۔ نفع۔ المستعین جماعت اس وقت ساقط ہوتی ہے جبکہ رات کے وقت میں تیز ہوا چل رہی ہو، مگر دن میں ساقط نہیں ہوتی ہے، اسی طرح شرکت ساقط ہوتی ہے جبکہ پانچواں یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے میں قرض خواہ کے گرفتار ہو جانے کا خوف ہو، یا سفر کی حالت میں قافہ کے چھوٹ جانے کا خوف ہو یا کسی بیمار کا محفظہ اور بیمار دار ہو یا اپنے مال کے برباد ہونے کا خوف ہو، یا عشاء کا کھانا تیار ہو اور اسے کھانے کے لئے دل کا شوق بڑھا ہو، اور اسی وقت اقامت کہی گئی ہو، یا عشاء کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں یہی صورت پیش آئی ہو، اور دل بھی اس کا مشتاق اور اس کی طرف راغب ہو۔ السراج۔ قول نمبر ۴۔ وہ ہے جو کہ مصنف ہدایہ نے اختیار کیا ہے، الجماعۃ سنتہ الخ، جماعت سنت مؤکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مردوں کے لئے یہ سنت قوت میں واجب کے ہے جس کے چھوڑنے کی وجہ سے بے ادبی اور برائی ہے۔ ن۔ نفع۔

لقولہ علیہ السلام: الجماعة من سنن الہدی لا یتحلف عنہا الا مافق۔

رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جماعت سنن ہدیٰ میں سے ایک ہے، متفق ہی اس سے پیچھے رہتا ہے۔ ف۔ یعنی جس کی خصلت منافقوں کی جیسی ہو۔ غ۔ یہ حدیث مرثوعاً ثابت نہیں ہے، بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ جس شخص کو یہ بات اچھی معلوم ہوتی ہو کہ کل کے دن اللہ تعالیٰ سے اسلام کی حالت میں ملے تو اسے چاہئے کہ نمازوں کا پورا خیال رکھے جب ان کے لئے اذان دی جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر ﷺ کے لئے سنن ہدیٰ مقرر فرمائی ہیں، آخر حدیث تک، اسی میں یہ جملہ بھی ہے کہ میں نے اپنے طور پر یہ دیکھا ہے کہ ایسا منافق جس کا ففاق بالکل ظاہر ہو تا وہی نماز پڑھنے سے بچھڑتا تھا، اور (نمازی) آدمیوں کو تو اس طرح بھی مسجد میں لایا جاتا تھا کہ دو آدمیوں کے کندھوں پر ہاتھ رکھے ہوتا تھا اور اسے لا کر صف میں کھڑا کر دیا جاتا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، الحاصل مذکورہ بیان ابن مسعودؓ کا اثر ہے، اسی بناء پر جماعت کو فرض کہنے والوں نے معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث کو جس میں جماعت سے نماز نہ پڑھنے والوں کے گھروں کو جلانے کو دھمکی ہے، بلا غدر گھر میں پڑھنے والوں اور جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کا ارادہ کیا ہے۔

لیکن یہ بھی نے کہا ہے کہ عام روایتوں کی تلاش اور مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث میں جماعت سے مراد صرف جمعہ کی نماز مراد ہے، جیسا کہ ایک دوسری روایت جو عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے اس کے الفاظ ہیں یتحلفون عن الجمعة، جو جمعہ کی مراد پر صریح ہے، مگر امام نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ مستقل دو حدیثیں ہیں، ایک جمعہ کے بارے میں دوسری پنجو قتی جماعتوں کے بارے میں ہے، بن الہمام نے کہا ہے کہ بہر حال یہ خبر واحد ہے اور ہمارے نزدیک خبر واحد سے کسی فرض کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، ابدتہ واجب کا ثبوت ہوتا ہے، اس طرح عامہ مشائخ کی دلیل یہی روایت ہوئی، اور مصنف نے عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر سے جو سنن اہدیٰ کا ذکر کیا ہے اس سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے نمازوں کو بھی سنن اہدیٰ کہا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ سنن الہدیٰ مطلقاً نماز کو نہیں کہا گیا ہے بلکہ جماعت کی نمازوں کو کہا گیا ہے، اس طرح جماعت کے

وصف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، نہایہ اور یحییٰ نے جماعت کے سنت موکدہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵ یا ۳۰ درجہ زیادہ فضیلت دی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تنہا نماز بھی درست ہوتی ہے، اور فساد نہیں ہوتی ہے، اور ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابی بن کعبؓ کی مرفوعہ روایت کی ہے کہ بالکل تنہا نماز پڑھنے والے کے مقابلے میں ایک اور ساتھی کے ساتھ نماز افضل ہے، اور ایک شخص کے ساتھ ہونے کے مقابلہ میں دو شخص کے ساتھ اور جس قدر نمازی زیادہ شریک ہوتے جائینگے وہ نماز اللہ کے نزدیک زیادہ محبوب ہوتی جائیگی، اس سے معلوم ہوا کہ تنہا شخص کی نماز بھی جائز ہے البتہ جماعت چونکہ شعار اسلام میں سے ہے اس لئے سنت موکدہ ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس دلیل کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ چونکہ جماعت نماز کے افعال میں سے نہیں ہے اس لئے بغیر جماعت بھی نماز صحیح ہو جائے گی، البتہ ترک واجب کا گناہ ہو گا لیکن فی الجملہ صحیح ہونے کو ایک بہت ہی مدلل اور اہم مضمون کے طور پر طویل گفتگو کے ساتھ بیان کیا ہے، اور اس کلام سے ظاہری طور پر سمجھ بھی جاتا ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ کا ذاتی میلان اس مسئلہ میں وجوب کی طرف ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان ”الحفاء کل الحفاء والكفر والنفاق من سمع مصادی اللہ الی الصلوٰۃ فلا یجیبہ“ اسی پر محمول کیا ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے یعنی جفاکاری پوری جفاء اور کفر و نفاق اس شخص کا ہے جو اللہ تعالیٰ کے مندی کو سنے کہ وہ نماز کی طرف بلاتا ہے پھر بھی جواب نہ دے (نماز کو نہ جائے) احمد و طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، و طبرانی کی ایک اور روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بد بخت ہونے اور خسارہ میں پڑ جانے کے لئے اتنی بات بہت کافی ہے کہ مومن کی یہ آواز سنے کہ وہ نماز کے لئے پکارتا ہے پھر بھی اس کا جواب نہ دے (نماز میں شریک نہ ہو)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے یہ مسئلہ گزر چکا ہے کہ اس جیسی حدیث میں جو ب دینے کا مطلب جانے کے بعد وہاں جانا ہوتا ہے، اگرچہ اس میں اختلاف بھی ہے (کہ کلمات اذان کو دہرانا اور دعاء کرنا مراد ہے) ابن ماجہ نے مرفوعاً ایک روایت بیان کی ہے کہ جس نے اذان سنی پھر بھی نماز کے لئے نہیں آیا تو اس کی نماز درست نہیں ہوئی البتہ اگر مجبوری ہو تو دوسری بات ہے، اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت بخاری اور مسلم دونوں کی شرط کے مطابق ہے۔

اور اس مسئلہ میں یحییٰ کا میلان سنت موکدہ کو ترجیح دینے کی طرف ہے، کیونکہ اس کے وجوب کے دلائل میں کافی گفتگو اور بحث ہے، ویسے اس کے وجوب اور سنت دونوں اقوال میں غور کرنے سے دونوں باتیں سمجھ میں آتی ہیں دونوں کے دل کے قوی ہے، لیکن حق یہ ہے کہ واجب کہنے والوں کے دلائل اظہر ہیں اور سنت کہنے والوں کی روایتیں قوی ہیں، چنانچہ یہی مذکورہ روایت تمام متون میں اور خلاصہ و محیط اور سرخسی کی محیط میں بھی ہے، البتہ بحر ارقم میں کہا ہے کہ اہل مذہب کے نزدیک وجوب ہی کا قول رائج ہے، زاہدؒ نے کہا ہے کہ جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں جماعت شرط ہے، اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے، اور رمضان میں وتر کی جماعت مستحب ہے۔ د۔

جماعت کے لئے امام کے علاوہ ایک کا ہونا بھی کافی ہے، السراجیہ۔ ف۔ وہ دوسرا اگرچہ چھوٹا ہو البتہ تمیز کرنے کی عمر آچکی ہو۔ السراجیہ۔ یہ وہ شخص جن ہو، اسی طرح وہ جگہ مسجد ہو یا کوئی دوسری جگہ ہو۔ د۔ لیکن جمعہ کی جماعت کے لئے امام کے ساتھ تین آدمی کا ہونا چار آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔ قدروی۔ محد کی مسجد میں ایک فرض نماز کے لئے اذان و اقامت کے ساتھ جماعت کے بعد دوسری جماعت کرنی مکروہ ہے، لیکن راستہ کی مسجد میں یا ایسی مسجد میں جس میں مولانا اور امام مقرر نہ ہو دوسری جماعت مکروہ نہیں ہے، اور بالاتفاق اذان و اقامت کے بغیر جماعت مکروہ نہیں ہے۔ شرح النجیح۔

صوفیؒ نے کہا ہے کہ اگر امام کے علاوہ تین آدمی تک ہوں تو مسجد کے گوشہ میں بھی باقی تھق مسجد محد فضل ہے یا مسجد افضل ہے اس میں دو اقوال ہیں، اگر محد میں دو مسجدیں ہوں تو پرانی میں جانا چاہئے، اور اگر دونوں ایک زمانہ کی بنی ہوئی ہوں تو زیادہ قریب میں جائے، اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو اس کے درس کے استاد کی مجلس یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے۔ ف۔ اگر کوئی

شخص دن اور رات فقہ کے حصوں میں مشغول رہنے کی وجہ سے جماعت میں شریک نہ ہوتا ہو تو نجم الائمہ نے کہا ہے کہ اس کی محنت ضائع اور لوگ اس کے معاملہ میں خاموش رہنے پر عند اللہ معذور نہیں سمجھے جائیں گے (ان سے بھی مواخذہ ہوگا)۔ غ۔ کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ شخص سستی اور کسمندی کا عادی ہو کر ہمیشہ جماعت ترک کرنے لگا ہو۔ م۔ اور نجم الائمہ نے یہ بھی کہا ہے لغت کی تکرار میں ترک جماعت میں معذور نہ ہوگا، لیکن فقہ کی تکرار اور اس کی کتابوں کے مطالعہ میں معذور سمجھا جائے۔ غ۔ یعنی اس وقت جبکہ کبھی کبھی جماعت ترک ہو جانے کی صورت میں۔ م۔

اگر کسی کو صرف فقہ میں ہی مشغولیت اور دلچسپی کے ساتھ مصروفیت ہو اس کے علاوہ کسی اور فن سے نہ ہو تو ترک جماعت میں وہ معذور ہوگا، ایسا ہی یحییٰ نے کہا ہے، اور باقائی اسی پر اعتماد کیا ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ تحقیق یہ ہے کہ جماعت واجب یا قریب واجب ہے، اور ضرورت کے مطابق فقہ حاصل کرنا فرض ہے، اور اس سے زائد سیکھنا نہ فرض عین ہے اور نہ واجب ہے، البتہ اس صورت میں واجب اور فرض ہو جائے گا جبکہ دوسروں نے اس کے سیکھنے سے منہ موڑ لیا ہو اور ایک ہی شخص اس کے لئے مناسب ہو تو واجب یا فرض ہو جائے گا، اس سے پہلے مدلل بیان کر چکے ہیں کہ اجتہاد کی صلاحیت حاصل کرنے تک فقہ سیکھنا فرض کفایہ ہے، اس کے علاوہ تمام علوم دینیہ کا حکم برابر ہے، بظاہر یہ مسند اس کا نتیجہ ہے کہ جماعت سے پڑھنا سنت ہے۔ سمجھو۔

اگر رات کے وقت مسجد میں جاتے ہوئے کسی کو ڈر لگے ہو تو شرف الائمہ کے قول کے مطابق وہ شرکت جماعت میں معذور سمجھا جائے گا۔ غ۔

واولی الناس بالامامة اعلمهم بالسنة، وعن ابی یوسف اقرؤهم، لانه لابد منها، والحاجة الى العلم اذا نابت نائبة، ونحن نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد والعلم لسان الاركان، فان تساوا فاقروهم لقوله عليه السلام يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله، فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة، واقروهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه باحكامه، فقدم بالحديث ولا كذلك في زماننا فقدما العلم

ترجمہ۔ اور تمام لوگوں (موجودہ نمازیوں) میں امامت کے لئے زیادہ مستحق وہ شخص ہے جو سنت کو زیادہ جانے والا ہو، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ شخص زیادہ مستحق ہے جو ان میں سب سے اقرأ ہو، کیونکہ نماز کے لئے قراءۃ کے بغیر چارہ نہیں ہے، اور زیدتی علم کی ضرورت ہو اس وقت ہوتی ہے جبکہ نماز میں کوئی حدیث پیش آجائے، اور ہم لوگ یہ کہتے ہیں کہ صرف ایک رکن کی ادائیگی کے لئے قراءۃ کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن علم کی ضرورت ارکان کے لئے ہوتی ہے، اگر وہ تمام بالکل برابر ہو جائیں تو اسے ترجیح دی جائے گی جو ان میں زیادہ اقرأ ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قوم کی امامت وہی شخص کرے گا جو انہیں کتاب اللہ کا زیادہ قاری ہو، اور اگر وہ لوگ اس میں بھی برابر ہوں تو پھر ترجیح ہوگی اس شخص کو جو ان میں سنت کا زیادہ عالم ہو، ویسے بھی ان لوگوں میں اقرأ شخص ہی سنت کا بھی زیادہ عالم ہو تا تھا کیونکہ وہ صحابہ کرام قرآن کو جتنا سیکھتے تھے ان کے احکام کے ساتھ سیکھتے تھے، اسی لئے حدیث میں بہتر قاری کو مقدم کیا گیا ہے، لیکن یہ بات اب ہمارے زمانہ میں نہیں ہے، اسی لئے ہم نے اعلم کو مقدم کیا ہے۔

توضیح:- امامت کے لئے اولی کون ہے، اگر ایک ہی قسم کے چند اشخاص ہوں، حدیث سے دلیل

واولی الناس بالامامة اعلمهم بالسنة الخ

جو شخص جماعت میں شریک ہو گوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہی امامت کا زیادہ مستحق ہے۔ ف۔ جمہور علماء کا یہی قول ہے، اور سنت سے مراد فقہ اور شرعی احکام ہیں۔ غ۔ یعنی فقط نماز کے احکام کا زیادہ عالم ہو۔ المصنعات۔ یہی قول ظاہر ہے۔ الخ۔

بشرطیکہ اچھی طرح قرأت قرسن بھی کر سکتا ہو، اتنی مقدار میں جس سے نماز جائز ہو یعنی فرض قرأت کی مقدار۔ ح۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد مقدار واجب ہے۔ د۔ اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ اولیٰ اور افضل کہنے کے لئے واجب کا ترک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ م۔ بلکہ مقدار مسنون مراد ہے۔ استنبین۔ بشرطیکہ اس کے اعتقاد کے بارے میں الزام موجود نہ ہو۔ نہ یہ۔ اگر کسی مسجد کا امام معمولی ہو اور کسی کو اس کے اعتقاد کے بارے میں اعتراض ہو اس لئے وہ شخص امام کے پیچھے نہ پڑھ کر تنہا پڑھتا ہو تو اسے معذور سمجھ جائے گا، بخلاف ایسے امام کے جس کے اہل فروع جیسے ہو۔ م۔ یہاں وہ امام سے مراد ایسا شخص ہے جو ظاہری فتنہ کاموں سے بچنے کی کوشش کرتا ہو، اور بظہر پر بیزگار ہو، گرچہ کوئی دوسرا شخص تقویٰ میں اس سے بڑھا ہو، موجود ہو۔ الحیظ۔ اگر وہ شخص نماز کے مسائل کے بارے میں تو دوسروں سے بڑھا ہو، لیکن دوسرے علوم نہ جانتا ہو تو بھی وہی شخص اولیٰ ہو گا۔ الخاص۔

وعن ابی یوسف افرؤهم، لانه لاند منها، والحاجة الى العلم ادا نابت مانبية الح اور ابو یوسف کا قول ہے ان میں اولیٰ وہ ہے جو اقرار ہو۔ ف۔ یعنی بہتر قرأت کرنے والا ہو، جبکہ نماز کے ضروری مسائل کا اسے علم بھی ہو لان القراءۃ الح کیونکہ قرأت سے چارہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ تو نماز کا مستحق رکن ہے، والحاجة الح اور زیادہ علم کی ضرورت تو کسی خاص واقعہ کے پیش آنے کی صورت میں ہوتی ہے، تو البتہ اس وقت زیادہ علم کی ضرورت ہوگی، یعنی نے لکھا ہے کہ دوسرے ائمہ کا بھی یہی قول ہے۔

وبعض بقول القراءۃ مفتقر الیہا لورکس واحد والعلم لسانو الارکان الح اور ہم لوگ طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی طرف سے کہتے ہیں کہ قرأت کی ضرورت تو اس لئے ہے کہ وہ ایک رکن ہے۔ ف۔ یعنی قرأت، والعلم لسانو الارکان الح اور علم کی ضرورت تمام ارکان کے لئے ہوتی ہے۔ ف۔ اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کسی کو نماز میں ضرورت کے مطابق ارکان نماز کا علم ہو، البتہ اگر کوئی اہم مسئلہ پیش آجائے تو اس کے جواب کا علم نہ ہو (تو پھر کون شخص افضل ہو گا) جو یہ ہو گا کہ قرأت اور علم دونوں میں افضل ہونے کی صلاحیت ہے اور دونوں چیزیں افضل بننے کی صفتیں ہیں، لہذا قرأت کے افضل کی صفت کا تعلق صرف ایک ہی رکن سے ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہے لیکن علم کی فضیلت کا تعلق تو نماز کے دوسرے ارکان سے بھی ہے، اس بناء پر جس میں یہ فضیلت موجود ہو وہ قاری سے افضل ہی ہو گا اس لئے اسے اولیٰ بالامتہ بھی کہا جائے گا۔ م۔

فان تساوا فافروهم لقوله عليه السلام يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله الح یعنی، اگر حاضرین علم میں برابر ہوں تو ان میں وہی بہتر ہو گا جو بہتر قاری ہو گا۔ لقوله الح رسول الله ﷺ کے اس قول سے کہ يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله یعنی قوم کی امامت وہی شخص کرے گا جو کتاب الہی کا بہتر قاری ہو گا فان كانوا الح پھر اگر اس اعتبار سے بھی سب برابر ہوں تو ان میں امامت کے لئے بہتر وہی ہو گا جو سنت کو زیادہ جاننے والا ہو گا۔ ف۔

فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة، فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما، ولا يؤم الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكبره الابادنه

ترجمہ پھر اگر سنتوں کے جاننے میں سب سہمی ہوں تو جو ہجرت کرنے یعنی مکہ سے مدینہ کی طرف جانے میں مقدم ہو، گر ہجرت کرنے میں بھی برابر ہوں تو جو اسلام لانے میں مقدم ہو (وہ دن ہو گا) اور کوئی شخص دوسرے شخص کے مقدم سلطنت میں امامت نہ کرے، اسی طرح اس کے تخت پر بھی نہ بیٹھے، اہتہ اس کی اجازت (یا پیشکش) سے بیٹھ سکتا ہے، بخاری کے عدوہ تمام صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن حبان کی روایت میں اسلام لانے کے لفظ کی جگہ ”سن“ کا غلط ہے یعنی جو سن یا عمر میں زیادہ ہے۔ ح۔

اس حدیث میں اقرا کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف اور دوسرے اہل سون کا بھی قول ہے، تو امام محمد نے آثار میں اس کا وہ جواب دیا ہے جو مصنفؒ بھی بیان کرتے ہیں اقرا ہم کان اعلمہم الخ یعنی صحابہ کرام میں جو اقرا تھے وہ اسم بھی تھے کیونکہ وہ لوگ جتن قرآن سیکھتے تھے اتنی ہی اس کے احکام بھی سیکھ سیتے تھے۔ ف۔ اس طرح وہ لوگ، حکام کے جاننے میں برابر تھے، البتہ قرأت میں بہتر ادائیگی کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تھا اس لئے حدیث میں قاری کو بہتر اور اولیٰ کہا گیا ہے، لیکن ہمارے زمانے میں یہ بات نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ بہت سے قاری تو وہ ہوتے ہیں جو صرف بہتر طریقہ سے ادائیگی کر سکتے ہیں مگر مطلب اور مسائل کے اعتبار سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔

فقدما الاعلم الخ

اس بناء پر ہم نے اعم کو فوقیت دی اور انہیں اولیٰ کہا ہے۔ ف۔ پس اگر سب لوگ عم قرآن میں برابر ہوں تو ان میں سے جو بہتر قاری ہو گا وہی مقدم مانا جائے گا، اس وقت اس حدیث فان كانوا سواء فاعلمہم بالسنة کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر جماعت میں شرکت کرنے والے تمام قراءت اور علم دونوں میں برابر ہوں تو ان میں جو شخص بھی سنت کا زیادہ عالم ہو گا وہی اولیٰ ہو گا، اس بناء پر سنت سے مراد رسول اللہ ﷺ کے طریقہ کی معرفت ہو گی، کیونکہ علم قرآن میں تو سب برابر ہیں، اور حاکم کی صحیح الاسناد روایت میں بجائے فاعلمہم بالسنة کے فافقہم فقہا کا جملہ ہے، یعنی فقہ میں سب سے زیادہ ہو، اور امین الہمام کو یہاں تردد ہوا ہے اس بناء پر کہ اس میں تو صراحت کے ساتھ قاری کو فقیہ پر ترجیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمام کی نظر لفظ فقہ سے اس کے مشہور اصطلاحی معنی کی طرف گئی ہے، اس لئے انہیں یہ تشویش پیدا ہوئی ہے، تحقیق تو یہ ہے کہ عام طریقہ سے نصوص کی عبارتوں میں عم سے فقہ مراد ہوتی ہے، کیا تم کو اس بات سے بھی حنبہ نہیں ہوتا ہے جو حدیث میں موجود ہے، کہ ہزار عابدوں سے ایک فقیہ شیطان کے لئے زیادہ سخت اور پریشان کن ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی میں ہے، حالانکہ علم کے بغیر تو ہونا ناممکن ہے، اس لئے اس میں فقیہ کو عالم پر ترجیح دی ہے۔

الحاصل فقیہ تو وہی ہوتا ہے جو اسرار عم پر واقف ہو، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے اما ان لكم تفقہوا الخ یعنی امام کے پیچھے قرأت کرنے والوں کو فرمایا ہے کہ تم کو تمہارے فقہ کا وقت نہیں آیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اعلمہم بالسنة سے مراد وہ حکمت ربانی ہے جو رسول اللہ ﷺ نے بتلائی ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ﴾ یعنی رسول اللہ ﷺ کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے، پس کتاب قرآن اور حکمت ہی سنت ہے اسی کو فقہ کہو، کہ وہ تو عین حکمت ربانی ہے، اس تفصیل کی بناء پر ابن الہمام نے اس جگہ جو طویل گفتگو فرمائی ہے وہ ساقط ہو گئی، اس کے علاوہ ایک عمدہ دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض وفات میں فرمایا تھا مروا ابانکر فليصل اس کے اے لوگو تم ابو بکر کو یہ پیغام پہونچا دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھا دیں، حالانکہ ان سے بہتر قاری قرآن اس وقت موجود تھے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے اقرا حکم ابی یعنی ابی ابن کعب تم سب سے بہتر قاری ہیں، پس ابو بکر کو امامت کے لئے منتخب کرنے کی وجہ یہی ہوئی کہ وہ زیادہ فقیہ تھے حضرت ابو سعیدؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ فکان ابو بکر اعلمنا یعنی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے اشارہ کو ہم میں سے سوائے ابو بکر کے کسی دوسرے نے نہیں سمجھا، اور ابو بکرؓ کے رونے پر لوگوں کو حیرت ہوئی تو ابو سعیدؓ اقرار فرماتے ہیں کہ ابو بکرؓ ہم سب میں زیادہ عالم تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دلیل بہت ہی قوی اور عمدہ ہے، اس میں یہ فقہ مضمر ہے کہ ابو بکر کا کمال حکمت ربانی کے علم کی وجہ سے تھا، اس جگہ جزئی مسائل کی زیادتی مراد نہیں ہے، اور یہی بات اظہر من الشمس ہے، اس سے زیادہ مزید گفتگو کی بالکل ضرورت نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔

فان تساوا فاورعہم، لقوله عليه السلام من صلى حلف عالم تقى فکانما صلى حلف بى، فان تساوا

فاسہم لقولہ علیہ السلام لاسی اسی مہیکۃ ولیؤ مہکما اکبر کما سنا، ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ ترجمہ۔ اگر وہ عزم اور قرأت میں بھی برابر ہوں تو ان میں جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو گا وہی مستحق امامت ہو گا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے پرہیزگار عالم کے پیچھے نماز پڑھی گویا اس نے ایک نبی کے پیچھے نماز پڑھی، اور اگر وہ پرہیزگاری کے اعتبار سے برابر ہوں تو ان میں زیادہ عمر والے زیادہ مستحق ہوں گے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ابو ملیکہ کے دو بیٹوں کو فرمایا کہ تم میں جو بڑا ہو وہی امامت کیا کرے، اور اس نے بھی کہ اس کو آگے بڑھانے سے جماعت کے افراد میں زیادتی ہوگی۔

توضیح۔ مسافر، مقیم، گھر میں مہمان و صاحب خانہ، ملک مکان، و کرایہ دار و مہمان امام محلہ اور اس سے بہتر آدمی، امی و گونگے، محلہ میں ایک ہی آدمی امامت کے قابل ہو، جس شخص کی امامت سے

قوم کو نفرت اور کراہت ہو، مکروہ اور ناجائز امامتوں کا بیان

فان تساوا فاوردعہم الح اگر جماعت میں شرکت کرنے والے تمام عزم و قرأت میں مساوی ہوں تو ان میں جو اور عزم و قرأت میں اولی ہو گا۔ ف۔ ورع سے ایسا شخص مراد ہے جسے ایسا کام جس میں شرعاً شبہ ہو اگرچہ اس کا کرنا جائز ہو تو اس سے بھی پرہیز کرے لہذا جس کام کا کرنا عموماً مباح ہو اس سے بھی وہ پرہیز کرے، ورع تقویٰ سے مراد ہے حرام چیزوں کے علاوہ مکروہ تحریمی جیسی چیزوں سے بھی بچنا۔

لقولہ علیہ السلام من صلی حلف عالم تقی فکانما صلی حلف سی الح رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے متقی عام کے پیچھے نماز پڑھی گویا اس نے نبی کے پیچھے نماز پڑھی۔ ف۔ یہ حدیث نہیں ہے۔ ع۔ یعنی کسی نے نہیں پائی ہے، چنانچہ سخاوی کو نہیں ملی، اور مدائلی قارئی نے کہا ہے کہ یہ موضوع ہے، میں کہتا ہوں کہ اسے حدیث نہیں کہنا چاہئے، مگر چ۔ اس کے معنی پائے جاتے ہیں، کیونکہ عالم جو اور عزم و قرأت میں اولی ہو گا اور اسے امامت دینا واجب ہے، اس لیے اس طرح گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی، اور ابن ابیہم اور عینی نے لکھا ہے کہ حاکم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر تمہیں یہ بات اچھی معلوم ہوتی ہو کہ تمہاری نماز مقبول ہو تو تم میں سے جو بھی بہتر ہو اسے اپنا امام بناؤ، یہ روایت بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن بیہقی وغیرہ کی روایتوں سے اس کی تائید ہوتی ہے، تو یہ اگرچہ ضعیف ہو مگر فضائل اعمال میں اس پر عمل ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحیح حدیث میں اس کے بعد ہجرت کے مقدم ہونے کو اولیٰ کہا گیا ہے (لہذا اب بھی یہی حکم ہونا چاہئے) جواب یہ ہے کہ اب باری تعالیٰ فتح مکہ کے بعد سے مذکورہ ہجرت کا حکم ختم ہو گیا ہے، البتہ اب اگر کوئی مسلمان دارالکفر میں ہو تو وہ دارالسلام میں ہجرت کر سکتا ہو یعنی وہ ہجرت جو اس حدیث میں ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ مہاجر کون ہے تو آپ نے فرمایا کہ جس نے اس کو چھوڑ دیا ہو جیسے اللہ نے مکہ کو رکھا، یعنی گناہوں اور خطاؤں کو چھوڑنے والا مہاجر ہے، جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے، اسی لئے ہمارے علماء کرام نے اس حدیث ہجرت کے پیش نظر یہ فرمایا ہے کہ اس ہجرت میں سب سے مقدم وہی ہو گا جس میں ورع کا وہ زیادہ ہو۔ م۔

فان تساوا فاسہم الح

اگر مذکورہ باتوں میں سب برابر ہوں تو وہ اولیٰ ہو گا جو ان میں عمر میں بڑا ہو۔ ف۔ کیونکہ قوم کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے

درمیان میں نمائندگی کرنے والا تو امام ہی ہوتا ہے، جیسا کہ طبرانی، دارقطنی اور بیہقی کی روایتوں میں ہے، اور جو عمر میں بڑا ہوتا ہے اسی کو درباروں میں مناجات اور مطلب پیش کرنے کے لئے بڑھانا سنت ہے صحیح روایتوں میں موجود ہے، اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز شفاء باری تعالیٰ، اظہار عجزی اور دعاء و اخراج ہے۔ م۔

لقولہ علیہ السلام لانی ابی ملیکۃ۔ ولیؤ مکما اکبر کما ساء الح
رسول اللہ ﷺ سے اس فرمان کی وجہ سے جس میں آپ نے ملیک کے دونوں بیٹوں کو مخاطب فرمایا ہے کہ۔ ف۔ ملیک کے بیٹوں کو نہیں بلکہ مالک بن الحارث کے ساتھی کو مخاطب فرمایا ہے جیسا کہ کتاب الزکوٰۃ میں کہا ہے، جس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے کہ دونوں اذان دیں اور اقامت کہیں، لیکن تم میں جو بڑا ہو وہی امامت کرے۔

ولان فی تقدیمہ تکبیر الجماعۃ الح
اور اس لئے بھی کہ بڑے، بزرگوں کو بڑھانے میں جماعت میں زیادتی ہوتی ہے۔ ف۔ پہلے گذر چکا ہے کہ جماعت کی زیادتی اللہ کے نزدیک محبوب ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے، نیز دوسری حدیث میں بھی یہ ہے کہ جس نے ہمارے بڑے، بزرگوں کی عزت افزائی نہیں کی وہ ہم میں سے نہیں ہے، بس امام بنانے سے اس کی عزت افزائی ہی تو ہوتی ہے، بے ادبی نہیں ہوتی، پھر اگر عمر میں بھی سب برابر ہوں تو جوان میں اخلاق میں بہتر ہو وہ امامت کے لئے اولیٰ ہوگا، کیونکہ حدیث میں ہے کہ حیار کم احسنکم اخلاقا یعنی تم میں جو لوگ اخلاق میں بہتر ہوں وہ تم میں اچھے ہیں، خلق سے مراد باقی طریقے اور باتیں ہیں، اور لوگوں کی شیطانی تکلفات مراد نہیں ہیں۔

یہ اچھی طرح یاد رکھو، پھر اگر سب برابر ہو تو ان میں جو سب میں بہتر ہو گا وہ مقدم ہوگا، اور اگر حسب کے اعتبار سے بھی سب برابر ہو تو ان میں جو حسب میں بہتر ہو گا وہ مقدم ہوگا، اور اگر اس حسب کے اعتبار سے بھی سب برابر ہوں تو ان میں خوبصورت ہو گا وہ اولیٰ ہوگا، اس موقع پر کافی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ جس کا چہرہ تہجد کی نماز کی زیادتی کی وجہ سے بڑھ گیا ہو، مگر اس تفسیر کی کوئی حقیقت اور روش اصلیت نہیں ہے، بلکہ اس کے ظاہری معنی مراد ہیں، پھر اگر خوبصورتی میں بھی سب برابر ہوں تو نسب کے اعتبار سے جو اشرف ہو گا وہ مقدم ہوگا، اور اگر سب اس میں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے کہ وہ جسے پسند کر لیں، یا قرعہ اندازی میں جس کا نام نکل آئے، اور کہا گیا ہے کہ مسافر امام کے مقابلہ میں مقیم اولیٰ ہوگا۔

خلاصہ میں ہے کہ قرأت کے وقت جسے کھانسی زیادہ آتی ہو اس سے بہتر وہ شخص ہوگا جسے کھانسی نہ آتی ہو، معمولی کھانسی آنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، البتہ اگر زیادہ کھانسنے والا شخص ہوگا تو اس میں ایسا ہو کہ اسے محترم اور متبرک سمجھتے ہوں وہی افضل اور اولیٰ ہوگا، اگر گھر میں صاحب خانہ کے ساتھ مہمان بھی موجود ہو تو صاحب خانہ امامت کے لئے زیادہ مستحق ہوگا البتہ اس صورت میں جبکہ ان میں بدشہ یا حاکم اعلیٰ یا قاضی ہو تو ان کو آگے بڑھادینا صاحب خانہ کے لئے اولیٰ ہوگا لیکن اگر خود ہی امامت کر لے یہ بھی جائز ہوگا، اگر مالک مکان کو راہ دار و باہر کے مہمان اکٹھے ہوں تو ان میں کرایہ پر لینے والا امامت کا مستحق ہوگا، التار خانہ، جیسے عاریت پر لینے والا اولیٰ ہوتا ہے۔ السراج۔ اگر امام محلہ سے بہتر آدمی جماعت میں موجود ہو تو بھی امام محلہ اولیٰ ہوگا۔
ہلقیہ۔

گوگنوں کے درمیان امی کی امامت بالاتفاق جائز ہے، کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اس کے برعکس ہونے کی صورت میں کسی جگہ لکھا ہے کہ ہمارے عمامے کے نزدیک جائز نہیں ہے، مگر خواہر زادہ نے لکھا ہے کہ خلاف اولیٰ ہے، التار خانہ، محلہ میں اگر ایک ہی شخص امامت کے لائق ہو اور وہ امامت نہ کرے تو گنہگار ہوگا۔ ہلقیہ۔ اگر کوئی شخص قوم کی مرضی کے خلاف زبردستی امامت کرے تو اگر واقعہ اس میں کوئی خرابی ہو یا مخالفت کرنے والے اس سے اچھے ہوں تو ایسے شخص کا امام بننا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر وہ مستحق امامت ہو تو قوم کا اس کی مخالفت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ت۔ در۔ آئندہ مکروہ اور ناجائز امامت کا بیان آتا ہے۔

ویکروہ تقدیم العبد، لانہ لا یتصرع للتعلم، والاعرابی لان العالب فیہم الجہل، والفاسق لانہ لایہتم لامر دینہ، والاعمی لانہ لا یتوقی المحاسن، وولد الرءاء لانہ لیس لہ اب یشفعہ فیعلب علیہ الجہل، ولان تقدیم هؤلاء تعزیر الجماعة، فیکروہ، وان تقدموا حار، لقوله عليه السلام صلوا حلف کل بر وفاجر

ترجمہ - اور مکروہ ہے غلام کو امامت کے لئے آگے بڑھانا، کیونکہ علم کے لئے وہ ذریعہ نہیں ہوتا ہے، اور دیہاتی اعرابی کو بھی آگے بڑھانا کیونکہ ان میں اکثر جہالت ہوتی ہے، اور فاسق کو بھی کیونکہ وہ اپنے دینی معاملات میں اہتمام نہیں کرتا ہے، اور اندھے کو بھی کیونکہ وہ نجاست سے نہیں بچتا ہے، اور حرامی شخص کو بھی کیونکہ عموماً ایسے لوگوں میں بھی جہالت غالب ہوتی ہے کیونکہ داندہ ہونے کی وجہ سے ان کی شفقت نہیں پاتا ہے جس کی وجہ سے اچھی تعلیم اور اچھی صحبت پاسکے، اور اس وجہ سے بھی کہ عوام ایسے لوگوں کی امامت سے نفرت کرتے ہیں جس کی وجہ سے جماعت میں کمی جاتی ہے، اسی لئے ان لوگوں کی امامت مکروہ ہوتی ہے، اور اگر ان میں سے کوئی امامت کرے تو صحیح ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر نیک اور صابر کے پیچھے نماز پڑھ کر دے۔

توضیح غلام، دیہاتی، فاسق، اندھے اور حرامی کی امامت مکروہ ہے حدیث سے دلیل، اہل قبلہ کو کافر کہنا، اعتقاد میں خرابی، رافضی، جہمی، قدری مشبہ اور خطیبہ کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم، مترجم کی طرف سے وضاحت، حنفی کا شافعی کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم

ویکروہ تقدیم العبد، لانہ لا یتصرع للتعلم الح
غلام کو امام بننے کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ اس وقت آزاد کیا جا چکا ہو۔ الخاصہ۔ ق۔ کیونکہ وہ حصول علم کے لئے فرصت نہیں پاتا ہے۔ ف۔ تاکہ نماز کے احکام و مسائل جان سکے، مگر یہ کہ بہت تنزیہی ہے، اور اگر وہ خود آگے بڑھ گیا ہو تو جائز ہے، کیونکہ اصل جائز ہوتا ہے، جیسا کہ خاصہ میں ہے

والاعرابی لان العالب فیہم الجہل الح
اور اعرابی دیہاتیوں کو آگے بڑھانا بھی کیونکہ ان میں اکثر جہالت پائی جاتی ہے۔ ف۔ اعراب سے بڑھ کر حیرکمان، ترکوں کی ایک قوم کر دے، اور بے پڑھے گنوار ہوتے ہیں۔ م۔ د۔ جیسے جاٹ اور دوسری بہت سی قومیں ہیں، لیکن خلاصہ میں غلام، اعرابی، فاسق، اندھے اور ولد الزنا کی امامت کو جائز لکھا ہے۔ ہ۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ یہ لوگ بھی ضروری مسائل و قرأت جانتے ہوں، کیونکہ اسی کے پیچھے قاری کی نماز جائز نہیں ہوتی ہے، البتہ اس صورت میں جائز ہوگی جبکہ اعرابی اپنے ہی جیسے اعرابی کی امامت کرتا ہو۔ م۔

والفاسق لانہ لایہتم لامر دینہ الخ
اور فاسق کو بھی امامت کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے، کیونکہ فاسق اپنے دینی امور میں کوئی اہتمام نہیں کرتا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ نام مالک نے فرمایا ہے کہ اس کے پیچھے جائز نہیں ہے، والاعمی الح اور اندھے کو بھی امام بنانا مکروہ ہے کیونکہ وہ دنیا کیوں سے احتیاط نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ اپنے اندھے ہونے کی وجہ سے، چونکہ اسے نجاست کے لگنے کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کہ بہت تنزیہی ہوتی ہے، اور اگر نجاست معصوم اور یقینی ہو تو مقتدی کی نماز صحیح نہ ہوگی، اس وقت جبکہ ایک درہم سے زیادہ نجاست لگی ہوئی ہو۔ م۔ عشی (جس کو رتوندھی ہو وہ) اندھے جیسا ہے۔ النہر۔ لیکن اگر اندھا تمام لوگوں میں زیادہ عالم ہو تو وہی امامت کا زیادہ مستحق ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور عتب بن مالک کو جو اندھے تھے انہیں رسول اللہ ﷺ نے جہاد کے لئے باہر جاتے وقت مدینے میں اپنا خیفہ مقرر کیا تھا، اور یہی حکم غلام کی امامت کا بھی ہے۔ البدائع۔ م۔

وولد الزناء لانه ليس له اب يشفقه فيعل عليه الجهل النخ

اس حرامی شخص یعنی ولد الزنا کو بھی امامت کے لئے آگے بڑھانے کا حکم ہے، کیونکہ اس کا باپ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شفقت پوری سے محروم ہو گا جس کی وجہ سے تعلیم و تربیت سے وہ محروم ہو گا۔ ف۔ امام شافعی کا یہی قول ہے اور امام مالک کی یہ ایک روایت ہے، لیکن ان سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ مکروہ بھی نہیں ہے، اور امام احمد اور امام منذر کا یہی قول ہے۔ ع۔ لیکن اگر ان میں جہالت نہ ہو جب بھی ان کی امامت کراہت سے خالی نہیں ہے۔

ولانہ یقلدہم هؤلاء تفسیر الجماعة، فیکرہ النخ

کیونکہ ان پانچوں قسموں میں سے کسی کو بھی امام بننے سے جماعت میں شریک ہونے والوں کو نفرت دلانا ہے۔ ف۔ لہذا ان کو امام بنانے میں کراہت ہو گی، پھر یہ کراہت بھی اسی صورت میں ہو گی جبکہ ان سے بہتر دوسرا کوئی امامت کے لائق مجمع میں موجود ہو، ورنہ کوئی کراہت بھی نہ ہو گی۔ بحث الجحر۔

وان تقدموا حار، لقوله عليه السلام: صلوا خلف كل بر وفاجر النخ

اور اگر یہ آگے بڑھ بھی جائیں تو جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے صلوا خلف كل بر وفاجر کہ ہر نیکو کار اور بدکار کے پیچھے نماز پڑھ لو۔ ف۔ یہ حدیث دار قطنی نے روایت کی ہے، اور راویوں کو شہدہ کہا ہے، لیکن منقطع ہے، اس لئے مذکورہ کراہت تنزیہی ہو گی، جیسا کہ مجتہبی میں اصل سے نقل کیا ہے، اور حضرت ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ کرام نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی ہے، اور حضرت ابن مسعود نے ولید بن عقبہ کے پیچھے نماز پڑھی جس نے ایک دن نشہ کی حالت میں نماز پڑھائی ہے، اور محیط میں ہے کہ فائق و مبتدع کے پیچھے بھی جماعت کا ثواب ملتا ہے۔ ع۔ لیکن متقی کے پیچھے پڑھنے سے جو ثواب ملتا ہے وہ ثواب ان کے پیچھے پڑھنے سے نہ ملے گا۔ الخلاصہ۔

اسلام کے اعتقادی مسائل میں جو فرقہ گمراہی میں مبتلا ہے اگر ان کی گمراہی کفر کی حد تک نہ پہنچی ہو تو ایسے بدعتیوں کے پیچھے بھی کراہت کے ساتھ نماز جائز ہے، ورنہ بالکل جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ و استنبین۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ابدالغ۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی سے اہل قبلہ کو کافر نہ کہنا مروی ہے، اہل قبلہ سے مراد وہ شخص ہے جس کی صفت وہ ہو جو حدیث میں آیا ہے کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قید کا استقبال کیا اور ہمارا بیچہ کھلایا، اور شمشکی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس دین حق کی تعظیم دی ہے اس کے خلاف صرف عارضی شبہ پیدا کر کے کوئی بات پیدا کر لینا خواہ اعتقاد سے متعلق ہو یا عمل سے متعلق ہو یا حال سے ہو اسے دین اور صراط مستقیم ٹھہرا لینا بدعت ہے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر اس شخص کا اعتقاد درست ہو لیکن عملی خیر کی قسم میں سے ایسا کوئی عمل اس نے نکالا ہو جو بدعت ہو تو اس شخص کے پیچھے نماز کے جائز ہونے میں سلسلہ میں میں نے اختلاف نہیں دیکھا ہے، البتہ کچھ غیر مقلدین اس زمانہ میں ایسے ہیں جو سم و فہم سے جا مل ہونے کے باوجود کافر قرار دیتے ہیں، اور اگر کسی کے اعتقاد میں خرابی ہو پھر وہ اگر ضروریات دین کا انکار کرتا ہو تو وہ شخص کافر ہو گا، اور اگر اس مسئلہ میں تھوڑا کسی قسم کا اشکال ہو لیکن توحید کے بارے میں خلل نہ ہو تو اس کو کافر کہنا جائز نہ ہو گا۔

پھر بہت سے ایسے بدعتی ہیں جن کے پیچھے نماز جائز نہ ہونا مروی ہے، اسے کچھ تفصیل سے ابھی ذکر کر دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہوں اس لئے ذکر کرتا ہوں وہ یہ ہے، ہند یہ میں ہے کہ رافضی، جمہی، قدری، ہشبیہ اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل ہوں ان کے پیچھے نماز جائز ہے۔ الخلاصہ۔ خطابیہ کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ یہاں رافضی سے وہ فرقہ مراد ہے جن نے ابو بکر صدیقؓ کی صحبت کا انکار کیا ہو، اور خطابیہ وہ عقیدے کے اعتبار سے انتہاء درجہ کے رافضی ہیں جو اپنوں کے لئے جھوٹ بولنے کو بھی جائز سمجھتے ہوں، اس لئے ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی ہے، قدری وہ لوگ ہیں جو اپنے آپ کو ہر کام پر قادر کہتے ہوں ہشبیہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ رکھنے میں مخلوق کے مشابہہ کہتے ہیں۔ م۔

ایسے بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے جو شفاعت یا دیدار الہی یا عذاب قبر یا کر اماک تین کا منکر ہو کیونکہ یہ کافر ہے کیونکہ یہ ساری باتیں شرع علیہ السلام سے بطریق توارث ثابت ہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ رب العزت عزوجل بروز قیامت اپنی بڑائی اور بزرگی کی وجہ سے دکھائی نہیں دے گا تو وہ بدعتی ہے، مگر میرے نزدیک دلیل کے اعتبار سے یہ مشکل ہے، اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں بند وں جیسے ہیں تو وہ کافر اور معون ہے، اور اگر کوئی کہے کہ اسے جسم ہے مگر کسی دوسرے جسم کی طرح نہیں ہے تو وہ بدعتی ہے کیونکہ جسم ثابت کرنے سے کچھ وہم پیدا ہوتا تو استثناء کر کے اس وہم کو دور کر دیا ہے کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے، اس طرح اس میں صرف ایک وہم باقی رہا جو عذاب کا سبب ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس طرح کہنے سے بھی وہ کافر ہو جائے گا، ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہی قول اچھا ہے اور ایسے بدعتی کو بدرجہ اولیٰ کافر کہنا چاہئے، ووافض میں سے جس کسی نے حضرت علیؓ کو دوسرے تیوں خضافہ پر فضیلت دی تو وہ بدعتی ہو گا، اور اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ یا حضرت عمرؓ کی خلافت کا انکار کیا تو وہ کافر ہے۔ فتح القدیر میں ایسا ہی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ نے لکھا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ یا عمر فاروقؓ کی خلافت کا جس نے انکار کیا وہ کافر ہے، اور شیخ الاسلام عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ عادل رافضی جسے کافر کہا جاتا ہے ایسا شخص ہے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کا منکر ہو، یہی قول اصحاب شافعی کا بھی ہے، لیکن قتال اور ان کے متبعین نے کہا ہے کہ ان لوگوں کو کافر نہیں کہنا چاہئے، اور امام شافعی کا ظاہر مذہب یہی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے، لیکن اصل قول یہ ہے کہ جو شخص حضرت ابو بکرؓ کو صحابی یا رسول اللہ ﷺ کی صحبت پانے کا منکر ہو وہ کافر ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿يَقُولُ لِمَا حَبَّهٖ لَا تَخَۡذُ﴾ الا یہ میں یقینی اور قطعی طور صحبت کا ثبوت ہے اس لئے اس کے انکار سے کفر لازم آئے گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ صحبت صدیق کی طرح خلافت صدیق پر بھی اجماع قطعی ہے لہذا دونوں میں فرق کرنا مشکل ہے، اس کے علاوہ آیات اور صفات الہی بھی قطعیت میں ہیں حالانکہ ان میں تاویل کرنے کو معتبر مانا گیا ہے تو یہاں بھی روافض میں انکار کرنے والے تاویل کرتے ہیں پس، ممکن ہے کہ کفار اور تکفیر کے دونوں میں فرق ہو، مزید بحث بعد میں آئے گی۔ م۔

معراج کا منکر اگر آیت ﴿سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی﴾ کا منکر ہو تو وہ کافر ہے یعنی مسجد احرام سے اقصیٰ تک سفر قطعی اور قرآن سے ثابت ہے، اور اس میں سے اوپر معراج کا انکار کرنے والا بدعتی ہے۔ اختلاصہ۔ میں کہتا ہوں کہ اوپر معراج کا بیان بھی مشہور اخبار میں موجود ہے اگرچہ ان کی تفصیل آحادیث میں ہے، جیسا کہ ہم نے ان کو اپنی تفسیر میں بیان کر دیا ہے اور یہی بات ایک سے زیادہ مفسرین نے بیان کی ہے، لہذا اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ امام محمد بن الحسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ خواہشوں کے بندوں یعنی بد اعتقاد یوں کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ متکلمین کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اگرچہ تکلم بحق کرتا ہو۔ فتح۔

متکلمین سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسلامی عقائد کو عقلی دلائل کے موافق کرتے ہوں، یا عقلی قیاس کرنے والوں کے مقابلہ میں ثابت کرتے ہوں، اس بناء پر جو کوئی دلائل سے حق کی حفاظت کرتا ہو وہ متکلم نہیں سمجھا جائے گا، جیسا کہ بہت سے بزرگان دین نے نفسانی خواہشات کے متبعین کے اقوال کا جواب دیا ہے، مزید یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کی امام شافعیؒ سے اہل قبلہ کو کافر نہ کہنے کی بھی روایت موجود ہے، اسی طرح کافر کہنے کی بھی روایت موجود ہے، اس لئے اختلاف کو دور کرنے کے لئے ابن الہمامؒ نے اس طرح توفیق دی ہے کہ ایسے جس معنی کا اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے، اس لئے اس کا قائل کفر کا قائل ہو، مگر اسے اس نے کافر نہیں کہا ہے کہ اس نے اپنے طور پر سمجھنے کی پوری کوشش کی اور آخر میں اسے یہی بات حق معلوم ہوئی ہے، اس کے بعد شیخؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ ان حضرات نے اس کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کو باطل قرار دیا ہے، پس اس کہہ لینے کی وجہ سے دو متضاد مفہوم میں توفیق دینے کی کوشش درست ثابت نہیں ہوئی ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ اگرچہ نماز

صحیح ہو جاتی ہے مگر ایسے شخص کے پیچھے پڑھنا صحیح بھی نہیں ہے۔ فتح القدیر کے مفہوم کا یہ خلاصہ ہوا۔

اور بحر اراق میں ابن نجیم نے یہ عہد کیا ہے کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی ہے میں ان میں سے کسی پر بھی فتویٰ نہیں دوں گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ واللہ اعلم بالصواب کہ رسول اللہ ﷺ نے کفر کے عہد کو ختم کرنے کے لئے جہاد کیا، اور کافروں کے سامنے یہ اعلان کیا کہ اگر وہ اسلام کی اطاعت کر لیں تو ان کی جان و مال کی حفاظت کی جائے گی، اس کے بعد ان میں کچھ لوگ منافق ہو گئے تھے جو ظاہر میں تو مسلمان تھے مگر اندرونی طور پر وہ کافر اور منافق تھے مگر انہیں عام مومنین پرچہ نیتے تھے اس کے باوجود ان سے نہ توجہد کیا گیا اور نہ ہی ان سے جزیہ لیا گیا، مسلمانوں کا مقصد ان سے ایک حد تک حاصل ہو رہا تھا کہ ان کے شر و فساد سے امن تھا، اور چونکہ انہیں ظاہری اسلام سے خارج نہیں کیا گیا تھا اس لئے ان کی طرف سے اختلاف اور پھوٹ کا ضرر اور فتنہ و غیرہ کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس شخص کو کافر نہیں کہا جائے گا جس کے بارے میں حدیث میں ہے کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا بیچہ کھایا تو وہ مسلم ہے اس کے لئے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، اسی فرمان کی اتباع میں امام ابو حنیفہ اور شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتویٰ نہیں دیا ہے، لیکن اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ وہ حقیقت میں بھی مومن ہے، اس کے علاوہ اس حدیث سے فقہاء کی مراد یہ ہے کہ وہ تمام امور جو اس دین کے ظاہری طور پر ضروری ہیں ان میں سے کسی امر کا بھی وہ مخالف نہ ہو، اس بناء پر اگر کسی فرقہ نے ایسے کسی امر میں اختلاف کیا جس کا اس دین میں ہونا ضروری ہے تو اس کی تکفیر کا حکم ہو گا اور کافر کہا جائے گا، اور کچھ امور ایسے بھی ہیں جن کی ضروری ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے تو مجموعی طور پر جب تک ضروریات دین پر قائم ہے اس کی تکفیر نہیں ہوگی، لیکن اس کے اسلام کا حکم ظاہری طور پر ہو گا، اور کچھ امور ایسے ہیں کہ ان کا دین توحید میں سے ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے اگرچہ ظاہری طور سے دین کی ضروریات میں سے نہ ہو تو ان کے انکار پر کفر کا حکم نافذ ہو گا، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ یہ امور کفریہ ہیں اور ان کا قائل کفر کا قائل ہے اگرچہ گذشتہ نص کی وجہ سے ظاہر ضروری نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تکفیر نہ کی جاتی ہو، یہ تفصیلی بحث اس مقصود کے پیش نظر ہے جو گذر چکی ہے۔

اب اسلام کا دوسرا مقصود رضائے الہی اور حقیقی معارف اور آخرت میں بڑے درجات کا حاصل ہونا ہے تو ان کے حاصل ہونے کے لئے صحیح اور سچے اعتقادات کے ساتھ طاعات کا ہونا ضروری ہے، جن میں اعلیٰ درجہ کی عبادت نماز ہے، اور اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اہم مقتدیوں کی طرف سے باری تعالیٰ کے دربار میں سربراہ اور اس کی قرأت مقتدی کی قراءت ہے بلکہ امام ان لوگوں کی نماز کا ضامن ہے، اس لئے وہی شخص اہم ہو گا جو سنت اور صراط مستقیم پر قائم ہو، اگر ایسا مکمل شخص نہ ملے تو اس سے قریب تر ہو کر آخر حد یہ ہو کہ اس میں صرف عملی طور سے فسق و فجور ہو جو ایک قسم کا کفران بھی ہے، مگر یہ حد تو نہ ہو کہ اس کے اعتقاد میں باطنی طور سے بھی کفر ہو، اس لئے جس شخص کے اعتقاد میں کفر ہو اس کو اہم بنا کر اپنی طرف سے بارگاہ الہی میں لانا جائز نہیں ہے حالانکہ فاجر کے پیچھے نماز جائز ہے، اور وہ روحانی توجہ جو صراط مستقیم اور سبل حادہ (دشوار گزار راستہ) میں فارق ہے وہ حق توحید ہے، پس معتقد توحید کا رخ قطعی طور سے صراط مستقیم ہے، اور اعمال تو نازل ہونے کے لئے توشہ و زاد راہ ہے، اور مخالف توحید کی توجہ روحی یقیناً اس کے برخلاف ہے، اگرچہ اس کے لئے زاد راہ بظاہر نماز و زہد بکثرت ہو، اور الحمد للہ کہنے کا حق اسی کو ہو گا جو معتقد توحید ہو گا، اور موحد کے لئے الحمد للہ کہنے کا حق برحق ہے، اور جو باطل عقیدہ کا قائل ہو جیسے کسی ایسے نصرانی کی توحید جس کا یہ عقیدہ ہو کہ عیسیٰ کا بھی باپ ہے اور اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف کرتا ہو وہ اس کی جناب میں عظمت کے لائق نہیں ہے ایسے شخص کا عقیدہ بالکل باطل ہے، اس جگہ آیت و احادیث سے استنباط کئے ہوئے بہت سے دلائل و قرائن علوم اور حقائق معارف ہیں لیکن اس کے لئے کافی غور و فکر اور تذکرہ و تدبر کی ضرورت ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ائمہ کرام کی دونوں روایتیں حق اور صحیح ہیں، اور بندہ مترجم کو بھی اللہ کی جانب سے

اس کی سمجھ عطا کی گئی ہے، اگر اس نے کوئی غلطی کرنی ہو، ویسے یہ بات بالکل صحیح ہے کہ فوق کل دی علم علیہم وان اللہ تعالیٰ ہو اعلم بالصواب، ہر جاننے والے سے دوسرا زیادہ جاننے والا ہے، اور صحیح بات کا خدا ہی عالم ہے، حنفی شخص کا شرفی المذہب کے پیچھے نماز پڑھنے کے بارے میں فتح القدیر میں ہے کہ کچھ ان شرطوں کے ساتھ جائز ہیں جنہیں ہم باب الوتر میں لکھیں گے، یعنی ان میں سے کچھ ذکر کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ جن باتوں میں اختلاف ہے مثلاً پیشاب و پاجانہ کے راستوں کے ملحدہ کسی اور جگہ سے اگر خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضوء ٹوٹ گیا اور اس پر وضوء یا تیمم کر کے دوبارہ پاک ہونا ضروری ہے، لیکن شوافع کے اجتہاد میں وضوء نہیں ٹوٹا، ایسی صورت میں اگر وہ وضوء کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو۔

ان حاصل اختلافی مسائل میں اگر وہ رعایت نہ رکھتا ہو تو قول اصح کے مطابق اسی کی اقتداء جائز نہ ہوگی، اور اگر رعایت کرتا ہو تو جائز ہوگی، لیکن کفایہ میں حرم تاشی سے نقل کیا ہے کہ رعایت کرنے کی صورت میں بھی مکروہ ہے، اور بحر الرائق میں کہا ہے کہ اگر اختلافی مواقع میں رعایت رکھنے کا یقین ہو تو اس کی اقتداء مکروہ بھی نہ ہوگی اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے، اور اگر رعایت نہ رکھنا ہی یقینی ہو تو اقتداء صحیح نہ ہوگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب الوتر میں آئے گی، اور شوافع نے بھی احتلاف کے پیچھے نماز پڑھنے کی ایسی ہی شرطیں لگائی ہیں، ملا علی قاری حنفی نے فرمایا ہے کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کریں گے ہم بھی ان کے ساتھ ویسا ہی برتاؤ کریں گے، میں مترجم انتہائی افسوس و حیرت کے ساتھ یہ اقوال دیکھتا ہوں اور باری تعالیٰ جل شانہ کے دربار میں درخواست کرتا ہوں کہ اسے ارحم الراحمین مجھے بخش دے اور ہدایت فرما کر دلی کجی اور زلفی سے محفوظ فرمائے اور ایمان پر خاتمہ بخیر فرمائے۔

اب اس مسئلہ کے متعلق میں مزید گفتگو کرتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ حق صریح تو یہ ہے کہ دونوں جماعتوں کی دلیل ایک ہی ہے یعنی وہی قرآن واحد اور وہی حدیث رسول ہے، اب اگر اختلاف ان میں ہے تو وہ صرف اجتہادی مواد میں ہے، جبکہ ظنی چیزوں پر عمل قطعی نہیں بلکہ واجب ہوتا ہے اور نتیجہ میں وہ صرف ثواب ملتا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ ہر اجتہاد میں غلط اور صحیح ہونے کا باقی رہتا ہے، تو اگر کسی حنفی یا شافعی نے صحیح اجتہاد کے بغیر کوئی فتویٰ دیا تو وہ باطل ہے اور اگر صحیح طور سے اجتہاد کر کے نماز ادا کی تو سب کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے مطلقاً ایک کا دوسرے کے پیچھے اقتداء کرنا بغیر کسی شرط کے صحیح ہوگا، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اختلافات تو صحابہ کرامؓ اور تابعین کرامؓ میں بھی تھے، پھر بھی ایک دوسرے کی اقتداء کرتے تھے، اور ان میں سے کسی نے بھی اس قسم کی شرطیں نہیں لگائی تھی، اسی طرح دونوں مجتہدوں کے طریقہ اجتہاد پر دونوں طرف ادب اللہ بھی ہوا کرتے تھے چنانچہ ان میں شیخ امام قطب جو سید عبدالقادر جیلانی کے نام سے مشہور ہیں وہ حنبلی تھے، تو کیا ہمارے حنفی علماء ان حضرات قطب گیلانی کی اقتداء کو مکروہ جانتے تھے، اور اب بھی مکروہ جانیں گے، تو جبکہ ان بزرگ ہستی کی دوسرے مسلک کے امام کی اقتداء میں درست ہو سکتی ہے تو اس پیرے مقتدی کی بھی نماز دوسرے مسلک کے امام کے پیچھے درست نہ ہوگی، اس لئے جو شخص اس اقتداء کا مخالف ہو وہ سلف صالحین کا مخالف ہوگا، کیا ایسے لوگ مومنوں کی جماعت میں پھوٹ ڈالنے سے نہیں ڈرتے کہ ایسا کرنا حرام ہے۔ فاتقوا اللہ لعلکم تفلحوا کہ تم اللہ سے ڈرو تاکہ تم فلاح پاؤ، انشاء اللہ اس مسئلہ میں عنقریب اور بھی آئندہ بحث ہوگی۔ م۔

خاصی اور بغیر ختمہ والے شخص اور مایون یعنی جسے لواطت کر لیں عادت ہو ایسے لوگوں کو امام بنانا مکروہ ہے۔ ع۔ امر دو کو بھی امام بنانا مکروہ ہے البتہ اس صورت میں صحیح ہے جبکہ وہ عالم اور افضل ہو۔ ش۔ اور سفیہ یعنی بے وقوف اور مضبوط اور جس کے بدن کے زیادہ حصے پر مرض یعنی سفیدی کی بیماری ہو اور شراب خور، سود خور، چغل خور، ریاکار، اور بننے والے، بناوٹ کرنے والے یعنی وہ شخص جو مثلاً وضوء وغیرہ میں بچکلف بناوٹ کرے، اور اجرت یا تنخواہ پر امامت کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھنی مکروہ ہے۔ حق۔ اسی طرح جس شخص سے دینی معاملات میں خصوصیت اس کو بھی امام نہیں بنانا چاہئے، البتہ وہ خود مقتدی بن جائے تو

چونکہ، ظہیر یہ میں ہے کہ سیدھے لوگوں کے لئے کبر الامام ہونا مکروہ ہے ورنہ یہی قول اصح ہے۔ مع۔ اور شیخین کے نزدیک جائز ہے۔ الکافیہ۔ اور اگر امام کا قدم اس طرح میڑھا ہو کہ اس کے کسی حصہ پر کھڑا ہو تو اس کا امام ہونا جائز ہے البتہ کوئی دوسرا شخص اس سے بہتر ہو تو اسی کی امامت بہتر ہوگی۔ المستبیین۔

ولا بطل الامام بهم الصلوٰۃ لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوٰۃ اصعقهم، فان فيهم المريض والكبير ودا الحاحه، ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة، لانهن لا تحلوا عن ارتكاب محرم، وهو قيام الامام وسط لصف فيكره كالعراة، وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشه فعلت كذلك، وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام، ولان في التقديم زيادة الكشف

ترجمہ۔ اور امام اپنے مقتدیوں کے ساتھ اپنی نماز کو زیادہ دراز نہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص لوگوں کی امامت کرے تو اسے چاہئے کہ ان میں سے کمزوروں کے انداز سے نماز پڑھائے کیونکہ ان میں بیمار، بوڑھے اور ضرورت مند بھی ہوتے ہیں، اور عورتوں کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ صف و بی جماعت کریں، کیونکہ عورتوں کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہیں ہوتی، اور اس کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ان کے امام کا ان کے صف کے بیچ میں کھڑا ہونا تو یہ جماعت کریں تو ان کی امام عورت ان کے بیچ میں کھڑی ہو، کیونکہ حضرت عائشہؓ نے اسی طرح کیا ہے، اور ان کی جماعت کے عمل کو ابتداء اسلام پر محمول کیا جائے گا، اور اس لئے کہ آگے بڑھنے میں کشف عورت زیادہ ہوتی ہے۔

توضیح۔ امام کا نماز میں طول دینا، عورتوں کی جماعت

ولا بطل الامام بهم الصلوٰۃ لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوٰۃ اصعقهم۔ الح
ام مقتدیوں کے ساتھ نماز کو طول نہ دے۔ ف۔ اس طرح سے کہ قرأت کو مقدار مسنون سے زیادہ نہ پڑھے، یہ کسی وقت اور کسی جگہ مختصر کرنے کی ضرورت ہو پھر بھی مختصر نہ کرے۔ الجواب۔ د۔ ف۔ اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے میں ام قوما الخ کہ جو شخص کسی قوم کا امام بنے تو ان نمازیوں میں جو سب سے کمزور ہوں ان کا لحاظ کر کے نماز پڑھائے۔ ف۔ در صحیح کی روایت میں ہے کہ جو لوگوں کو نماز پڑھائے وہ تخفیف کرے۔

فان فيهم المريض والكبير ودا الحاحه۔ الح

کیونکہ ان میں بیمار و بوڑھے اور ضرورت مند ہوتے ہیں۔ ف۔ اور جب تنہا پڑھے تو جس قدر چاہے طویل دے، امام کا نماز کو طول دینا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، یعنی خواہ اس سے قوم راضی ہو یا نہ ہو، کیونکہ تخفیف کا حکم مطلقاً ہے۔ النہر۔ مقدار مسنون میں تطویل نہیں ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، مگر کسی ضرورت کے موقع پر، کیونکہ نماز فجر میں قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْعَلَقِ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھ کر نماز ختم کر دی ہے، مف۔ حاصل یہ ہو کہ امام پر لازم ہے کہ اپنے مقتدیوں کی رعایت کرے، اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مع۔

ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة، لانهن لا تحلوا عن ارتكاب محرم۔ الح

اور مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ د۔ صرف عورتوں کو بغیر مرد کی موجودگی کے نماز جماعت کے ساتھ پڑھنی مکروہ ہے۔ ف۔ خواہ فرض نماز ہو یا نفل و تراویح ہو، لانهن الخ یعنی عورتوں کی ایسی جماعت مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے خالی نہیں ہے، یعنی یہ کہ عورتوں کی امام جو خود بھی عورت ہو وہ جماعت کی صورت ان کی صف میں بیچ میں کھڑی ہوگی ورنہ گئے نہیں پڑھے گی، حالانکہ رسول اللہ ﷺ کا معمول یہی تھا کہ آپ صف سے آگے ہو کر کھڑے ہوتے تھے، پس اس عمل سے امام کا آگے کھڑا ہونا واجب ثابت ہوا، ورنہ عورتوں کی امام اس عمل کے برخلاف درمیان صف کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتداء اسلام میں کھڑے

ہونے کا حکم تھا، تاکہ شرمگاہ پر دوسروں کی نظر نہ پڑے۔ الی اصل صرف عورتوں کی جماعت مکروہ ہوگی جیسا کہ ننگے مردوں کی جماعت مکروہ ہوتی ہے، اس لئے وہ تنہا تنہا نماز ادا کریں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، لیکن نماز جنہ میں مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ ت۔ بلکہ عورتیں بھی جنہ کی نماز جماعت سے پڑھیں۔ کیونکہ اس کی نماز بار بار پڑھنا شرعاً ثابت نہیں ہے، صرف ایک شخص کی ادائیگی سے فرض ادا ہو جائے گا، ورنہ اگر نماز جنہ میں مردوں کی امامت کوئی عورت کرے تو بھی فرض ادا ہو جائے گا، اور دوبارہ نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں ہوگی، لیکن اگر مرد امام ہو اور اس نے پیچھے مرد و عورت مقتدی ہوں تو صورت میں کسی عورت کی وجہ سے امام نے کسی عورت کو اپنے منہ میں بیٹھا تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔ د۔

وان فعل قامت الامام وسطه لاد عائشه فعنت كذلك الح

اور اگر عورتوں نے مکروہ تحریمی ہونے کے باوجود جماعت کرنی چاہی تو ان کی عورت امام ان کے پیچ میں کھڑی ہوگی۔ کیونکہ امام المؤمنین ؑ نے اسی طرح کیا ہے۔ ف۔ اس دلیل پر یہ عراض ہوتا ہے کہ پھر اس جماعت کو مکروہ کیونکہ کہا گیا ہے تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا گیا ہے۔

وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام الح

کہ امام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے عمل جماعت کو ابتداء اسلام پر محمول کیا گیا ہے۔ ف۔ جتنی بعد میں فتح کر دیا گیا ہے، ولان الح ورنہ اس وجہ سے بھی کہ امام کا صف کے پیچ میں کھڑی ہونے کی بجائے آگے بڑھ کر کھڑی ہونے میں زیادہ ستر کھینے کا بہت احتمال ہے۔ ف۔ جبکہ حتیٰ امکان سے کم کرنا واجب ہے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام اگر آگے بڑھ کر کھڑی ہو تو یہ فعل مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ ف۔ پھر بھی اگر امام آگے بڑھ کر کھڑی ہو جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ ابوہریرہ۔

اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک عورتوں کی جماعت مستحب ہے، اور ہمارے نزدیک مصنف نے ہدایہ میں مکروہ تحریمی کہا ہے، اور انصاری نے شرح غایۃ البیان میں اسے بدعت کہا ہے، لیکن شیخ الاسلام مینی اور محقق ابن الہمام نے اسے رد کر دیا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ حضرت ام ورقہ بنت عبد اللہ بنت امارث بن عیسٰی انصاریؓ کی حدیث جو ابو داؤد میں مروی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ عورت قرآن پاک پڑھی ہوئی تھی ان کی درخواست پر رسول اللہ ﷺ نے ان سے گھر کے لئے ایک موزن مقرر کر دیا ورنہ انہیں حکم دیا کہ اپنے گھر والوں کی امامت کریں، اور حکم کی روایت میں ہے نماز فرائض کے بیان میں عبدالرحمن راوی نے کہا ہے کہ میں نے ان کے موزن کو دیکھا ہے جو بہت بوڑھے آدمی تھے، اور ان عورت کو شہادت کی خوشخبری بھی آپ نے دیدی تھی اسی وجہ سے وہ شہیدہ کہلاتی تھی۔ چنانچہ وہ حضرت عمرؓ کی خدمت سے زمانہ میں اپنے مدبر نظام و باندی کے ہاتھوں طعنہ شہید ہو گئی تھی، دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور اس روایت کی سند میں ولید بن جمیع عن عبدالرحمن بن خلداء ہے۔ جنہوں نے کہا ہے کہ ابن حبان نے ولید کے بارے میں حکم کیا ہے، مگر یہ کلام مردود ہے، کیونکہ امام مسلم نے اس سے حدیث روایت کی ہے اور یہی کافی ہے، اور ابن معین و بخاری نے اسے ثقہ کہا ہے، اور احمد و ابو زرعہ نے کہا ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ یہ صالح حدیث ہے، اور خود ابن حبان نے دونوں کو ثقہ لکھا ہے۔

عبدالرزاق و شافعی اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ امام المؤمنین ام سلمہؓ نے عورتوں کی امامت کی ان کے پیچ میں کھڑے ہو کر اور یہی بات عبدالرزاق نے ابن عباسؓ سے اور ابن عدی نے، سماء بنت ابی بکرؓ سے روایت کی ہے، اور صحیح میں حضرت ام المؤمنین ؑ نے اپنے لئے ایک موزن لڑکے کا ہونا مذکور ہے، حکم نے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرض نمازوں میں عورتوں کی امامت کی ہے ان کے پیچ میں کھڑے ہو کر، لیث بن ابی سلیم ثقہ راوی ہیں، امام مسلم نے ان کے حوالہ سے روایت کی ہے، اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی سیل کی متابعت موجود ہے، ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ

نے عورتوں کو بلند آواز سے مغرب کی نماز پڑھائی ہے، اسی طرح ام سلمہؓ نے عصر کی نماز پڑھائی، امام محمدؒ نے آثار میں سند کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ رمضان میں عورتوں کی صف کے بیچ میں کھڑی ہو کر انہیں پڑھاتی تھیں، یعنی نے کہا ہے کہ امام کے بیچ میں کھڑا ہونا مردوں کے حق میں مکروہ ہے، عورتوں کے لئے مکروہ نہیں ہے، حالانکہ یہ آثار موجود ہیں، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ فعل ابتدائے اسلام کا تھا، یعنی نے کہا ہے کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت کی بنا پر ہے۔

سروجی نے کہا ہے کہ ابتدائے اسلام کہنا سمجھ بے بعید ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نبوت کے بعد ۱۳ برس تک مکہ میں رہے، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے، پھر مدینہ آکر حضرت عائشہؓ سے ان کی چھ سال کی عمر میں ان سے نکاح کیا پھر جب وہ ۹ برس کی ہوئیں تو ان سے ہمبستری ہوئی اور آپ کی زندگی میں کل نو برس رہیں، اسی طرح ان کا امام بننا تو ان کے بالغ ہونے کے بعد ہوا اس لئے یہ واقعہ امامت ابتدائے اسلام کا فعل کس طرح ہوا، کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اور ابن ابیہائم وغیرہ نے اس خیال کو بھی رد کر دیا ہے کیونکہ حاکم و محمد کی روایت اور ام ورقہ و ابو داؤد وغیرہ کی حدیثیں سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ صحیح طور پر کوئی نسخ بھی متعین نہیں ہے، اور اگر ہم یہ بات بھی مان لیں کہ حدیث میں جو آیا ہے کہ عورت کی نماز گھر کے اندرونی حصہ میں زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے، اگر ہم اسے نسخ مان بھی میں تو بھی اس سے صرف جماعت کا منسوخ ہونا نسخ ہوا مگر اس سے مکروہ تحریمی کا تو ثبوت نہیں ہوا، بلکہ زیادہ سے زیادہ مکروہ تنزیہی و خلاف اولیٰ ہونا معصوم ہو، پھر ابن ابیہائم نے کہا ہے کہ ہمارے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ہم اپنا مذہب بتائیں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ ہمارا مقصود تو حق کا اتباع ہے خواہ کہیں بھی ہو، فتح القدیر کا بیان ختم ہوا۔

اور شارح اکمل نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر عورتوں کی جماعت ثابت ہوتی تو اس کا ترک کرنا مکروہ ہوتا یعنی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ ہر ثابت شدہ یا مشروع شے کا ترک کرنا مکروہ نہیں ہوتا ہے، پھر یہ تو منسوخ نہیں بلکہ مستحب تھا لہذا اس کا ترک مکروہ نہیں ہوگا، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ خود اس جماعت کے ترک کا بھی تو ثبوت نہیں ہے، بلکہ حضرت ام ورقہؓ کی ظاہری حدیث سے تو اس عمل کے باقی رہنے کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ اس کے ترک کا۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ مذہب میں قول صحیح بھی یہی ہے کہ عورتوں کی جماعت بدکرہت جائز ہے اگرچہ خلاف اولیٰ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے آثار میں حضرت عائشہؓ کے اس اثر کے بعد کہ ”رمضان میں وہ عورتوں کی امامت کرتی تھیں“ یہ لکھا ہے کہ قال محمد یحبنا ان قوم المرأة الخ یعنی میں محمد کہتا ہوں کہ ہمیں یہ بات اچھی نہیں لگتی ہے کہ عورت امام بنے، یہ مقولہ اس بات پر صراحۃ دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے ایسی امامت کو خلاف اولیٰ قرار دیا ہے پھر یہ کہا ہے کہ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ صلواتہیں فورا دی افضل، یعنی عورتوں کا تنہا تنہا نماز پڑھنا افضل ہے، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جماعت مکروہ نہیں ہے بلکہ خلاف افضل ہے، پس جبکہ اپنے مذہب کی روایت درایت کے موافق بھی ہے تو اسی پر اعتماد کرنا

چاہئے، پس مذہب میں حکم صحیح یہ ہے کہ عورتوں کی جماعت بدکرہت جائز ہے، پھر ان میں جو عورت امام بنے وہ صف کے بیچ میں کھڑی ہو، اور اولیٰ یہ ہے کہ عورتیں تنہا پڑھیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورتوں کی جماعت بہتر ہے۔

بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ صحابہؓ کے زمانہ میں بھی ایک ایک گھر میں کئی کئی عورتیں ہوا کرتی تھیں اس کے باوجود روایت میں ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے رمضان کے مہینہ میں جماعت کی ہے، اس سے باقی دنوں میں تنہا تنہا پڑھنے کو ہی اولیٰ و افضل مانا جائے اور ترک اولیٰ پر محمول نہ کیا جائے، اور بہت ممکن ہے کہ رمضان میں بھی جو حضرت صدیقہ عائشہؓ نے عورتوں کو لے کر جماعت سے نماز پڑھائی وہ عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادہ کرنے کے لئے کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عورتوں کو مردوں کی جماعت میں شریک ہونا اگرچہ جماعت جمعہ و عیدین کی ہو اور عطا کی مجلس میں مطلقاً مکروہ تحریمی ہے

اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ف۔ الکافی وغیرہ۔ ہ۔ اور ابن الہمام نے بوڑھی پھوس عورتوں کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے۔ د۔ ایک کمرہ میں عورتوں کے واسطے مرد کا نام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہ ہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم عورتیں مانند بہن وغیرہ کے ہو اور نہ مرد کی بیوی یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے، اور اگر عورتوں کے ساتھ مذکورہ عورتوں میں سے کوئی ہو مسجد میں امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ ابھر۔ لیکن فتاویٰ ہندیہ میں ہے مرد کی امامت عورت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ امامت کی نیت کرے اور وضو میں نہ ہو، اور اگر امام وضو میں ہو، پس امام اگر اب ان سب عورتوں یا ان میں سے کسی کا محرم ہو تو امامت جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔ النہایہ عن شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونے مرد کے ساتھ نماز جمعہ صحیح ہے، اگرچہ امام نیت نہ کرے، اور عیدین کے لئے بھی یہی قول اصح ہے۔ الخلد۔

ومن صلی مع واحد أقامه عن یمنہ لحديث ابن عباسؓ فإنه علیه السلام صلی به واقامه عن یمینہ، ولا یتاخر عن الامام، وعن محمد انه یصح اصابعه عند عقب الامام، والاول هو الظاهر، وان صلی خلفه اوفی یساره حاز، وهو مسیء لانه خالف السنة، وان ام الثنین تقدم علیهما، وعن ابی یوسف یتوسطهما، ونقل ذلك عن عبد الله بن مسعودؓ، ولما انه علیه السلام تقدم علی ابی اسیم حین صلی بهما، فهذا للافضلیة، والاثیر دلیل الاماحة ترجمہ:- اور جو شخص صرف ایک شخص کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو وہ اس شخص کو اپنے دائیں طرف کھڑا کر لے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں نماز پڑھائی اور انہیں اپنے دائیں جانب کھڑا کیا، اور وہ شخص امام سے پیچھے نہ رہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ شخص اپنی انگلیوں کو ایڑی کے قریب رکھے گا، پہلے یہی قول ظاہر ہے، لیکن اگر وہ شخص امام کے پیچھے یا امام دائیں طرف کھڑا ہو جائے تو بھی جائز ہو گا، مگر یہ برائی اختیار کرنے والا ہو گا کیونکہ اس نے سنت کی مخالفت کی ہے، اور اگر دو آدمیوں کی امامت کرے تو خود ان دونوں سے آگے کھڑا ہو جائے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں کے بیچ میں کھڑا ہو گا، اور یہ قول ابن مسعودؓ سے منقول ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ آگے بڑھ گئے تھے حضرت انسؓ اور ان کے علاوہ ایک یتیم بچے کو پیچھے کر کے جبکہ ان دونوں کو آپ نے نماز پڑھائی تھی، لہذا یہ دلیل افضلیت کی ہوئی اور دوسرا اثر مباح ہونے کی دلیل ہوئی۔

توضیح:- ایک مرد کے ساتھ دوسرے مرد کی نماز، حدیث سے دلیل دو مردوں کا امام، حدیث سے دلیل

ومن صلی مع واحد أقامه عن یمینہ لحديث ابن عباسؓ فإنه علیه السلام صلی به واقامه عن یمینہ الح جو شخص ایک مرد کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو وہ اسے اپنے دائیں ہاتھ کی طرف کھڑا کرے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر۔ ع۔ اگرچہ سمجھ دار لڑکا ہی ہو، یہی قول مختار ہے۔ الحیط۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے کچھ پیچھے رکھنا مستحب ہے۔ ع۔ یہ خلاف ظاہر ہے۔ لحديث بن عباسؓ الح مذکورہ قول مختار کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین میمونہ کے یہاں رات کے وقت سویا، تو رسول اللہ ﷺ اٹھے تاکہ رات کی نماز پڑھیں، پس مشکیزہ سے آپ نے وضو کیا اور کھڑے ہو گئے تو میں نے اٹھ کر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا، تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھم کر دائیں طرف کھڑا کر دیا، تمام صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ابن عباسؓ کے ساتھ نماز پڑھی۔

فانه علیه السلام صلی به واقامه عن یمینہ الخ اور ان کو اپنی طرف کھڑا کر دیا۔ ف۔ ابن عباسؓ اس وقت اچھے برے میں تمیز کرنے والے ہو گئے تھے، اور اس لفظ دائیں سے، برابر کا کھڑا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ م۔ ولا یتاخر الح اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ پیچھے نہیں رہے گا۔ ف۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ الحیط۔ اس جگہ ایڑی کی برابری کا اعتبار ہے بچوں کے برابری کا اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ گذر گیا ہے۔ م۔ اور اگر

مقتدی کے قدم کا زیادہ حصہ آگے بڑھ گیا تو اس کا نماز فاسد ہو گئی۔ د۔ شاید کسی وجہ سے احتیاجاً پیچھے رکھنا بہتر ہے۔

وعن محمد ابنه يصع اصابعه عند عقب الامام الح

اور امام محمد سے مروی ہے کہ مقتدی اپنی انگلیوں کو امام کی پیزی کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسا کہ عوام میں اسی پر عام طور سے عمل جاری ہے۔ ع۔ والا اول الح قن اول ہی ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر الروایہ ہے۔ م۔ وان حلفه الح اور اگر اس مقتدی نے امام کے پیچھے بائیں نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی نماز فاسد نہ ہوگی وھو مسنی الح اور وہ برا کرنے وال ہوا کیونکہ اس نے سنت کے خلاف کیا ہے۔ ف۔ بعض مشائخ نے صراحتاً مکر وہ کہا ہے اور یہی صحیح بھی ہے۔ لہذا الخ۔ اور اگر ایک عورت جو تو وہ یقیناً پیچھے کھڑی ہو گئی۔ د۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو دائیں طرف اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔ الحیظ۔

وان ام اثنتين تقدم عليهما، وعن ابی يوسف يتوسطهما، ونقل ذلك عن عبد الله الح

اور اگر دو مردوں کا امام ہو تو دونوں کو پیچھے رکھ کر خود آگے بڑھ جائے۔ ف۔ اگرچہ ان دونوں میں سے ایک بڑا کا نا باغ ہو۔ الحیظ۔ یہ حضرت عمرؓ سے آثار میں مروی ہے، وعن ابی یوسف الح اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جائے، ونقل الح اور یہ ابو مسعودؓ سے منقول ہے۔ ف۔ کہ ابن مسعودؓ نے خود ایسا کیا تھا، مسم نے اس کی روایت کی ہے، ولما الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت انسؓ اور ایک یتیم کے آگے کھڑے ہوئے تھے۔ ف۔ یعنی انس بن مالکؓ اور یتیم یعنی ضمیرہ بن سعد البھیریؓ پر، ف۔ ن۔ اور ان دونوں کے پیچھے انسؓ کی واسطہ امام سیم جن کا نام ملیکہ تھا، کھڑی تھیں۔ حین صلی الح جبکہ دونوں کے ساتھ نماز پڑھی تھی۔

ف۔ یہ نماز اس وقت پڑھی گئی تھی جبکہ امام سیمؓ نے دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا، جیسا کہ سنن ابن ماجہ کے علاوہ بقیہ صحاح میں موجود ہے، تو یہ طریقہ فضیلت کے لئے ہے۔ ف۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا یہ عمل تھا۔

والاثر دليل الاماحة الح

اور اثر یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جو مروی ہے وہ مباح ہونے کی دلیل ہے۔ ف۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ابن مسعودؓ نے تنگ جگہ میں نماز پڑھی ہو، اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس روایت تو نفل نماز کو جماعت کے ساتھ پڑھنا معلوم ہوا، تو میں جواب دوں گا کہ ہاں اذان و اقامت کے بغیر نفل نماز کی جماعت کے ساتھ جائز ہے، لیکن اس روایت سے یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سب کو بلا کر نفل نماز جماعت کی ہے، جیسا کہ صحیح روایت میں ہے کہ تم لوگ کھڑے ہو کر پڑھو۔ م۔ اور اگر مقتدی دوسے زائد ہوں تو امام کے بیچ میں کھڑا ہونا مکروہ تحریمی ہے۔

ف۔ اور اگر ایک عورت اور دو مرد ہوں تو مردوں سے پیچھے عورت کھڑی کی جائے۔ الحیظ جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے۔ م۔ امام نے نماز شروع کی اس طرح سے کہ دائیں جانب صرف ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا شخص آیا اور اس نے مقتدی کو اپنی طرف کھینچ کر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابو بکر خان نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ الحیظ۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاثر خانیہ عن القابیہ۔ اور اگر امام اس صورت میں خود بڑھ گیا اور اتنا بڑھا کہ اپنی سجدہ گاہ سے آگے بڑھ گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہو جائیں تو بھی کوئی خرابی نہ ہوگی۔ الحیظ۔ اگر امام یہ کہے کہ تم اپنے کندھے ملو اور خالی جگہ نہ چھوڑو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ البخر۔ امام کو چاہئے کہ وہ ادھر ادھر کھڑا نہ ہو بلکہ محراب میں رہے۔ مائل۔ لجتبی۔ امام کے قریب اہل علم و فضل کھڑے ہوں، شرح الطحاوی دی۔ پھر امام کے دائیں۔ الحیظ۔

صفوں میں افضل پہلی صف ہے پھر دوسری اسی طرح آخر تک، اگر سامنے کی صف میں جگہ موجود ہو تو پچھلی صف کو چیرتا ہوا آگے بڑھے۔ القنیہ۔ امام کے برابر صرف ایک شخص ہو اور اس کے پیچھے پوری صف ہو تو باجماع ایسا کرنا مکروہ ہے، شرح الارشاد۔ ع۔ قول اصح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک یہ بات مکروہ ہے کہ امام دو ستونوں کے درمیان

کھڑا ہو، یا ایک گوشہ میں یا مسجد کے ایک کنارے میں ہو کہ ایسا کرنا اسلاف کے عمل کے خلاف ہے۔ الہدایہ۔ فتح۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جائز ہے مگر مکروہ ہے، جس کی دلیل بخاری کی حدیث ہے جو حضرت ابو بکرؓ سے مروی ہے، اور امام احمد کے نزدیک فاسد ہوگی، کیونکہ ابو داؤد، الترمذی اور ابن حبان کی حدیثوں میں اس کے اعادہ کا حکم دیا گیا ہے۔ منع۔

ولا یحور للرجال ان یقتدوا بامرأة اوصی، اما المرأة فلقوله علیه السلام احروهن من حدیث اخرهن الله،

فلا یحور تقدیمها

اور مردوں کے لئے کسی عورت یا بچوں کی اقتداء کرنی جائز نہیں ہے، لیکن عورت تو اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ انہیں پیچھے رکھو جیسا کہ اللہ نے پیچھے رکھا ہے۔

توضیح - عورت اور لڑکے کی اقتداء مردوں کو، حدیث سے دلیل

ولا یحور للرجال ان یقتدوا بامرأة اوصی فلا یحور تقدیمها الح

تو عورت کو آگے بڑھان جائز نہ ہو گا۔ ف۔ اور حلقی کا بھی یہی حکم ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ تین بحثیں ہیں، نمبر ۱۔ حدیث کو ثابت کرنا، اس کے معنی کو متعین کرنا، اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت اس طرح پر کہ اس کے خلاف کرنا جائز نہ ہو، اور ہر ایک میں اشکال ہے، چنانچہ تمام شارحین اس پر متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، بلکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے جو عبد الرزاق نے اور طبرانی نے روایت کی ہے، گرچہ یہ کہنا ممکن ہے کہ یہ قول حکم مرفوع ہو، نمبر ۲۔ اس کے اندر لفظ ”حیث“ کے معنی میں غور کرنا، یعنی لفظ حیث مکان کے معنی میں ہے، در چونکہ سوائے نماز کے کسی اور جگہ عورتوں کو مؤخر کرنا مشروع نہیں ہے، اس لئے معلوم ہو کہ نماز میں عورتوں کی جگہ آخر میں ہے، اس جگہ لفظ حیث سے یہ بتایا گیا ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی اور سبطن ہونے اور گواہی و میراث کے مسائل میں مؤخر کیا ہے یعنی مرتبہ کم کر دیا ہے اسی طرح تم نماز میں بھی انہیں مؤخر رکھو، اس وقت میں موافقت مستحب ہوئی، نمبر ۳۔ اور پہلے معنی کے تفسیر کرینے کی صورت میں یہ تو خبر واحد ہے، جو حدیث سے مرفوع بھی نہیں ہے، اس لئے اس سے فرضیت کس طرح ثابت ہوگی، انوار کی نے کہا ہے کہ خبر مشہور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنف ہ یہ نے بھی یہی کہا ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوا کہ جب خبر کے مرفوع ہونے کا ہی ثبوت نہیں ہے تو مشہور ہونے کا ثبوت کہاں سے ہوا، پتلی میں کہا ہے کہ اس مسئلہ میں مجتہدین کے اجماع کو دلیل میں پیش کیا جائے گا، لیکن ابن جریر وغیرہ نے عورت کی امامت کو تراویح میں جائز رکھا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک استدلال کی صورت میں اس طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾، اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الہی میں مقدم و مؤخر کے لئے معلوم ہیں، اور صحاح حدیث میں صحیح سندوں سے حضرت بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نماز میں بہت خوبصورت عورت بھی شامل ہوا کرتی تھی اس لئے کچھ مرد حضرات اپنے تقویٰ کی بناء پر بالکل بیٹھتے تاکہ خوبصورت عورت پر نظر نہ پڑے، اور کچھ لوگ اسے دیکھنے کی غرض سے پیچھے صف میں رہا کرتے، اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت کا تعلق نماز سے ہے کہ مقدم ہونا چاہئے اور کسے مؤخر ہونا چاہئے یہ بات علم الہی میں ہے جس کا بیان حدیث سے ہوا چنانچہ صحیحین کی حدیث میں اقیموا صفوفکم کا بیان ہے، یعنی اپنے موقع اور شان کے مطابق اپنی صفیں ٹھیک کرو۔

اس کی مزید وضاحت دوسری صحیح حدیث میں ہے کہ پہلے مردوں کی صف ہو پھر لڑکوں کی پھر عورتوں کی، اس میں رسول اللہ ﷺ نے صف کی ترتیب اور نمازیوں کی تقدیم و تاخیر کو واضح فرمایا، تو یہ بیان اس آیت کے علم کا ہو، اور عقرب ہم ان حدیث کی توضیح کریں گے، اور فن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ کسی مجلس آیت کا جب بیان ہو جائے تو اس کے حکم کی

نسبت اسی آیت کی طرف ہوگی، جیسے وضوء کرتے ہوئے سر کے مسح کرنے کی تفصیل میں چوتھی سر پر مسح کرنے کا حکم حدیث سے ثابت ہوا ہے مگر فرض عملی قرار پایا ہے، اسی طرح یہاں ہر ایک کا مقام اور محل جو حدیث میں بیان کیا گیا وہ حکم آیت پاک ہی کی طرف منسوب ہوگا، اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ علم الہی میں پہلے مردوں کی صف پھر عورتوں کی صف ٹھہری، تو یہی فرض ہوا، اور ابن مسعود کا قول اسی بات کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی علم الہی کی بناء پر تم اس کی فرمانبرداری کرو، اور ان کو مؤخر رکھو، اب اگر اپنی جگہ سے اسے بدلا یعنی مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، یہ استدلال عمدہ اور لطیف ہے اس لئے الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ کہتا ہوں، اور اسے شکر کے ساتھ قبول کرنا اور یاد رکھنا چاہئے۔

اس طرح آخری بات یہ ٹھہری کہ فلا یحوز تقدیمہا لہذا عورت کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ ف۔ یہی حکم حشری کا بھی ہے، کہ اس کی امامت مردوں اور اپنے مثل حشری کے بھی جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ جس حشری کے عورت یا مرد ہونے کی پہچان مشکل ہو تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عورتوں کی امامت کرے، بشرطیکہ وہ آگے ہو، اور اگر صف کے بیچ میں ہو تو عورتوں کی نماز فاسد ہوگی۔ محیط للسرخسی۔ ہ۔

واما الصبی فلا نہ متفل، فلا یحوز اقتداء المفترض بہ، وہی التراویح و السنن المطلقة حوزہ مشائخ بلخ، ولم یحوزہ مشائخنا، و سهم من حقق الخلاف فی الفعل المطلق بین ابی یوسف و بین محمد، والمختار انہ لا یحوز فی الصلوٰۃ کلہا، لان فعل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمہ القضاء بالافساد بالاحماع، ولایسی القوی علی الضعیف، بخلاف المظنون، لانه مجتہد فیہ، فاعتسر العارض عدما، بخلاف اقتداء الصبی بالصبی، لان الصلوٰۃ متحدۃ

ترجمہ۔ اور لڑکے کو آگے بڑھانا اس لئے جائز نہیں ہے کہ وہ تو نفل پڑھنے والا ہے، اس سے فرض پڑھنے والے کو اس کے پیچھے پڑھنا جائز نہ ہوگا، اور نفل اور مطلق سنتوں کے بارے میں بیخ کے علماء نے امامت کو جائز قرار دیا ہے، لیکن ہمارے مشائخ نے اسے جائز نہیں کہا ہے، اور بعض فقہاء نے نفل مطلق کے بارے میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان اختلاف ثابت کیا ہے، لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ کسی بھی نماز میں جائز نہیں ہے، کیونکہ نابالغ کی نفل نماز نابالغ کی نفل نماز سے کمتر ہوتی ہے اسی بناء پر بااقتناع نابالغ پر نفل کو فاسد کر دینے سے قضاء لازم نہیں آتی ہے، اور ضعیف پر قوی کی بناء نہیں کی جاتی ہے، بخلاف ایسی مظنون نماز کے کیونکہ اس میں اجتہاد کیا جاتا ہے، اس لئے اس عارض یعنی ظن کو معدوم سمجھا جائے گا، بخلاف نابالغ کی اقتداء نابالغ پیچھے کرنے کی صورت میں، کیونکہ دونوں کی نماز متحدہ اور ایک ہی ہے۔

توضیح:- مردوں کو نابالغ کی اقتداء کا حکم، حدیث سے دلیل، نابالغ کی امامت نابالغ کے لئے

واما الصبی فلا نہ متفل، فلا یحوز اقتداء المفترض بہ الح

نابالغ کی امامت بالغین کے لئے اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ نابالغ کی نماز اگرچہ فرض ہی ہو وہ نفل کے حکم میں ہے اس سے وہ نفل ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ نابالغ ہونے کی وجہ سے اس پر نماز فرض ہی نہ ہوگی، ہذا اس کا پڑھنا نفل ہے، اور مرد بالغ بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہوتی ہے۔ م۔ فلا یحوز الح اس لئے اس نابالغ کی اقتداء، ایسے شخص کے لئے جائز نہ ہوگی جو فرض ادا کرتا ہو۔ ف۔ اس لئے نابالغ مرد و عورت کی فرض نماز نابالغ کے پیچھے صحیح نہ ہوگی بلکہ بالغوں کی نفل نماز میں بھی شروع کرتے ہی واجب ہو جاتی ہیں، اس لئے نفل نمازوں میں بھی اقتداء درست نہ ہوگی، اس کی مزید تفصیل آئندہ آئے گی۔ م۔ البتہ اگر نابالغ اپنے ہی جیسے نابالغوں کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ ہ۔ پھر فرض نماز کے بارے میں ہمارے مذہب کے مطابق امام ابو ائی، ثوری، مالک، احمد اور اسحاق کا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک نابالغ کی امامت فرض نماز میں صحیح ہے، البتہ جمعہ کے بارے

میں دورِ وائیتیں ہیں، ان کی دلیل عمر بن ابی سلمہ کی حدیث ہے کہ میں نے چھ یا سات برس کی عمر میں رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں امامت کی ہے، جیسا کہ بخاری میں ہے، خطابی نے کہا ہے کہ حسنؑ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں، اور ایک بار اس کے بارے میں کچھ اس طرح فرمایا ہے کہ اس کو چھوڑ دینا کچھ کھستی چیز نہیں ہے۔

اور ابو داؤدؒ نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے، شاید عمر بن ابی سلمہ کے اس عمل کی خبر رسول اللہ ﷺ کو نہ پہنچی ہو، اور کہا ہے کہ بڑے صحابہ کرام نے تو اس کی مخالفت کی ہے، بہت تعجب کی بات ہے کہ شوافع نے اکابر صحابہ یہاں تک کہ ابو بکر صدیق و عمر فاروق کے افعال کو دلیل میں نہیں لے، اور دلیل میں پیش کیا ایک چھ سات برس کے بچے کے عمل اور قول کو جبکہ یہ بات معصوم ہو گئی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے بچے کی اقتداء نہیں کر سکتا ہے تو کیا نفل پڑھنے والے بچے کی اقتداء کر سکتا ہے یہ نہیں اس سلسلہ میں یہ فرمایا ہے وہی التواویح کہ تراویح اور سنن مطلقہ میں بچے کے علماء و مشائخ نے جائز رکھا ہے۔

ف۔ سنن مطلقہ سے مراد وہ سننیں ہیں جو فرائض کے ساتھ روزانہ کے لئے مقرر شدہ ہیں، اور ایک روایت میں عیدین کی نماز بھی سنت ہے، اور وتر بھی صاحبین کے قول کے مطابق، اسی طرح سورج گرہن، چاند گرہن اور استقراء کی نمازیں بھی صاحبین کے قول کے مطابق۔ ف۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سنن مطلقہ قید نہیں ہے، بلکہ اس میں تمام نوافل بھی داخل ہیں اگرچہ وہ کسی وقت کے ساتھ موقت اور مقید نہ ہوں ان تمام کو بخ کے مشابغ جائز مانتے ہیں۔

ان کا یہ کہنا صلوٰۃ مظنونہ پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہے، اور اس صلوٰۃ مظنونہ سے مراد وہ نماز ہے جس کا نمازی نے اپنے ذمہ میں ہونے کا گمان کیا ہے، اسی گمان کی بناء پر اس کو پڑھنا بھی شروع کر دیا پھر تھوڑی دیر بعد اس نماز میں کچھ فساد آگیا جس سے وہ ٹوٹ گئی اور اب اسے یہ یقین آیا کہ وہ نماز اس پر واجب نہ تھی، تو کیا اس کے شروع کرنے سے وہ ذمہ میں لازم ہو گئی اور اس کا قضاء کرنا واجب ہے یا نہیں، تو حکم یہ ہے کہ اس کی قضاء واجب نہیں ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک واجب ہے، پھر اگر بالغ آدمی مظنونہ نماز پر نفل کی بناء کرے یعنی اسے نفل کی حیثیت سے پڑھنا شروع کر دے تو جائز ہے، شیخ کے مشائخ نے کہا ہے کہ نفل نماز تو شروع کر دینے سے ذمہ میں لازم آجاتی ہے، لیکن مظنونہ نماز ذمہ میں لازم نہیں آتی، تو جس طرح مظنونہ پر نفل کی بناء کرنا جائز ہے اسی طرح نابالغ کی نماز پر بناء کرنا ہے، یعنی نابالغ کی اقتداء کر کے ادا کرنا جائز ہے۔ ملخص الفتح۔

ولم يجوزہ مشائخا، و منهم من حقق احوال فی الفل المطلق بین ابی یوسف الح
لیکن ہمارے مشائخ بخار اور رداء النہر نے اسے جائز نہیں کہا ہے و منهم من الح اور ہمارے مشائخ میں سے ابو یوسف و محمد
کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف بیان کیا ہے۔ ف۔ یعنی غیر موقت نفل نماز میں نابالغ کی اقتداء کرنے کی صورتیں
ان مسائل سے لگائی ہیں جن سے یہ معلوم ہوا کہ ابو یوسف اور محمد آپس میں اس مسئلہ میں اجتہادی بناء پر مختلف ہیں، یہاں تک کہ
امام محمدؒ کے نزدیک یہ حد ثابت ہو اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ثابت ہو۔

والمحتار انه لا يحور في الصلوة كلها الخ
لیکن فتویٰ کے واسطے مختار مسلک ابو یوسف کا قول ہے کہ نابالغ کی اقتداء جائز نہیں ہے۔ ف۔ نو نفل مطلقہ ہیں بلکہ بخار کے
جمہور مشائخ کے قول کے مطابق اقتداء جائز نہیں ہے، تمام نمازوں میں۔ ف۔ خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگرچہ نماز جنازہ
ہو۔ م۔ یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ البحر۔

لأن نفل الصبي دون نفل البالغ حيث لا يلزمه القضاء بالافساد بالاجماع الح
 یونکہ نابالغ کی نفل نماز بالغ کی نفل نماز سے کمتر ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اگر نابالغ نفل نماز پڑھ رہا ہو تو بالغ نفل پڑھنے والے کی
 اس کے پیچھے اقتداء جائز نہیں ہے کیونکہ نابالغ کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں ہوتی ہے بلکہ کمتر ہوتی ہے، کیونکہ تمام

لوگوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی نابالغ اگر اپنی نفل نماز کو فاسد کر دے تو اس کے غیر مکلف ہونے کی وجہ سے اس پر نماز فرض ہی نہیں ہے، برخلاف بالغ کے کہ اگر وہ اپنی نفل نماز فاسد کر دے تو اس کے ذمہ اس کی قضاء واجب ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بالغ کی نفل سے بھی نابالغ کی نماز کمتر ہے، پھر بالغ اپنی نفل کو مقتدی بن کر نابالغ کی ذمہ داری میں کس طرح دے سکتا ہے، جبکہ لایینی الخ قوی کی بناء ضعیف پر نہیں کی جاتی ہے۔ ف۔ لیکن جو ذمہ میں رزم آتی ہو اس کی بناء کرنی منظور نہ غیر واجب الذمہ نماز پر تو جائز ہے، پس نابالغ کی نماز اس کی جیسی نہیں ہوئی لہذا اس پر قیاس کرنا قیاس مع اذہارق ہے کیونکہ نابالغ کی نماز ہر صورت ضعیف ہے۔

بحلاف المظنون، لانه محتہد فیہ، فاعتبر العارض عدما الخ

بر خلاف مظنون نماز کے کہ نماز مظنون کے اندر وہ بات جس میں اجتہاد کو دخل نہیں ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس کے فاسد ہونے کے بعد اس کی قضاء واجب ہے، لہذا بالغ کی نفل قوی ہوئی نابالغ ہونے تک باقی رہنا لازمی بات ہے، اس لئے بالغ کی نماز اس نابالغ کی نماز پر مثل نہیں ہوگی، برخلاف مظنون نماز کے کہ اس میں وہم و گمان کا پیدا ہو جانا، ایک عارضی صفت ہے، اس لئے مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے جب نفل پڑھنے والے نے اقتداء کی تو دونوں ایک جیسی ہو سکتی ہے، بالخصوص امام زفرؒ کے اجتہاد کی بناء پر فاعتبر الخ اس لئے اس عارض یعنی ظن کو معدوم اور کالعدم سمجھ لیا گیا۔

ف۔ یعنی مقتدی کے حق میں (جو امام کے حق میں نہیں) کیونکہ مقتدی نے اس امام کی اقتداء یہ جان کر کی ہے کہ یہ نماز اس پر واجب الذمہ ہے، اور امام کو پہلے سے اس کا ظن نہ تھا، اب ہو گیا ہے، ہذا اس کی امامت بدستور باقی اور بحال رہی، اور مقتدی کے بارے میں معدوم سمجھ لیا گیا ہے بالخصوص امام زفرؒ کی اجتہاد کی وجہ سے، یعنی امام کو ظن ہو یا نہ ہو اس نماز کو فاسد کر دینے سے بہر صورت اس کی قضاء لازم آئے گی، اس سے معلوم ہوا کہ مظنون نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل پڑھنے والے مقتدی کی اقتداء کرنا صحیح ہوتا ہے کیونکہ دونوں کی نماز میں ایک ہی قسم کی ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں مقتدی کے ذمہ قضاء لازم آتی ہے، اور بالغ نفل پڑھنے والے کا نابالغ کی اقتداء صحیح نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ بہر صورت نابالغ کی نماز نفل ہی ہوگی، کسی صورت سے بھی وہ واجب نہیں ہو سکتی ہے، لہذا دونوں میں کسی طرح موافقت اور اتحاد نہیں ہے۔ م۔

بحلاف اقتداء الصبی بالصبی، لان الصلوۃ متحدة الخ

اس کے برخلاف اگر نابالغ اپنے جیسے نابالغ کی اقتداء کرے تو وہ صحیح ہے، کیونکہ دونوں کی نمازیں یکساں اور متحد ہیں۔ ف۔ اس لئے کہ جیسے اس امام کے لئے نفل ہے اس طرح سے مقتدی کے لئے بھی نفل ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کوئی نابالغ نفل کی نیت سے نماز پڑھتا ہو اور اسی جیب دوسرا نابالغ اس کے پیچھے وقتی فرض میں اقتداء کر لے تو نماز درست ہوگی کیونکہ وقتی فرض بھی تو اس کے لئے نفل ہی کے حکم میں ہے۔ م۔ اب آئندہ صفوں کی ترتیب کا بیان شروع ہوگا۔

و یصف الرجال ثم النساء لقوله عليه السلام لیلینی مکم اولوا الاحلام والہی ولان المحاذاة مفسدة فیؤحرن

پہلے جو مرد حاضر ہیں وہ صف باندھیں پھر لڑکے پھر عورتیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے تم میں سے میرے قریب وہ لوگ رہیں جو احلام و نہی والے ہوں اور اس لئے کہ عورتوں کی محاذاتہ مردوں کی نماز کو فاسد کر دیتی ہے لہذا وہ پیچھے رکھی جائیں گی۔

توضیح:- صف بندی کی کیفیت جبکہ نمازیوں میں مرد لڑکے

اور عورتیں بھی موجود ہوں، حدیث سے دلیل

و یصف الرجال ثم النساء الح

اور مرد صف باندھیں۔ ف۔ یعنی امام کے پیچھے مردوں کی صف باندھیں جائے، پھر لڑکے جو بلوغ کے بعد مرد ہی ہوں گے، اور اگر وہ مشتبہ ہوں مثلاً خنثی، تجڑے ہوں، یعنی جن میں مرد اور عورت دونوں کی علامت موجود ہو، تو وہ لڑکوں کی صف کے بعد صف باندھیں مگر عورتوں سے پہلے۔ م۔ پھر عورتیں صف باندھیں۔

لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِيَلْبِسِي مَكْمًا أَوْ لَوْ الْأَحْلَامَ وَالْهِي الح

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مجھے قریب رہیں تم میں کے صاحبان احلام و نہی۔ ف۔ احلام علم کی جمع ہے جس میں بغیر نقطہ کی حاء ہے (حاء حلی) اور لام جزم ہے، وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے، اسی معنی میں ہے وہ لفظ احلام جو مصر کے اس بادشاہ نے جو حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں تھا جبکہ یوسف علیہ السلام مصر کے جیل خانہ میں مقید تھے، اس نے نیند کی حالت میں دیکھ کر لوگوں سے اس کی تعبیر پوچھی تو انہوں نے احلام کہہ کر کوئی جواب نہیں دیا، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے وَمَا تَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ، لیکن اب اس کا زیدہ استعمال ایسے خواب پر ہونے لگا ہے جو بالغ ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ یہاں بھی صاحبان احلام یعنی بالغ مرد مراد ہوں، اور نہی جمع ہے نہیہ کی (نہیہ کی) نون کے ضمہ اور یا کے فتح کے ساتھ بمعنی عقل جس کے معنی ہوئے صاحبان نہی یعنی عقل والے، خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے قریب باغوں اور مقلوں کے رہنے کا حکم دیا ہے۔ ع۔ م۔

ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لیلِسی مکم او لو الاحلام والہی ثم الذین یلوہم یعنی تم میں سے میرے قریب صاحبان حم و عقل رہیں، پھر وہ لوگ جو ان لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں، مسلم، ابو اؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔ مردوں میں سے فقہ و علم والے زیدہ عقل ہوتے ہیں وہ بالکل مقابل میں ہوں گے، پھر ان سے کم درجہ بدرجہ پھر ان کے بعد نابالغین جو نہ کر ہوں، پھر عورتیں جو عقل میں کم ہیں، پس صف بندی میں یہی ترتیب ہونی چاہئے، اس سے بظاہر یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ ایک ہی صف میں سب کھڑے ہو مگر اس بتائی ہوئی ترتیب کے ساتھ، اور اس سے یہ بات نہیں سمجھی گئی کہ پہلی صف میں مرد دوسری میں بچے تیسری میں عورتیں ہوں، اسی بناء پر زیلعیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت سے صرف مردوں کے آگے ہونے کا حکم نکلتا ہے، اس لئے عیسیٰؑ نے فرمایا ہے کہ ابوامالکؓ کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو لڑکوں کے آگے صف میں اور لڑکیوں کو ان کے پیچھے صف میں اور عورتوں کو ان لڑکوں کے پیچھے صف میں رکھتے، اسے حارث نے اپنی سند میں بیان کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آیت پاک ﴿لَقَدْ عَلَّمْنَا الْبَشَرِ الْأَوَّلِينَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ لَقَدْ عَلَّمْنَا الْبَشَرِ الْأَوَّلِينَ ﴿الایۃ سے میں نے ہر ایک کے لئے ایک متعین مقام کا فرض ہونا پہلے بیان کر دیا ہے اور احادیث سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اسی پر ابتدا سے اب تک عمل جاری ہے، وہی بیان کافی ہے۔ واللہ تعالیٰ ہوالاعلم۔ م۔

ولان المحاذاة مفسدة فیہا خیر الح

اور چونکہ عورت کا مردوں کے متصل (محاذاتہ) ہونے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اس لئے بھی عورتوں کی صف بالکل آخر میں ہونی چاہئے۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے ساری بحثوں کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ نماز فاسد ہونے کی وجہ سے شہوت کا ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ نمازیوں کے لئے کھڑے ہونے کی جو متعین اور مفروض ہو چکی تھی اس کی خلاف ورزی ہوئی ہے اس سے نماز فاسد ہو گئی، اب مصنفؒ محاذاتہ کے مسئلہ کو ایک مستقل عنوان اور بحث کے ساتھ بیان کر رہے ہیں جو یہ ہے۔

وان حادثته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة، فسدت صلاته ان بوى الامام امامتها، والقياس ان لا تفسد، وهو قول الشافعى رحمة الله عليه، اعتارا بصلاتها حيث لا تفسد، ووجه الاستحسان ما روياه، وانه من المشاهير، وهو المحاط به دونها، فيكون هو النارك لمرص المضم، فتفسد صلاته دون صلاتها، كالمأموم اذا تقدم على الامام

ترجمہ - اور اگر محاذی ہو گئی کوئی عورت کسی مرد (نمازی) کے اور وہ دونوں ہی ایک نماز میں مشترک ہوں تو اس مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اگر امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو، لیکن قیاس تو یہ ہے کہ اس مرد کی نماز فاسد نہ ہو چنانچہ امام تفعی کا یہی قول ہے، اس عورت کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ اس محاذ سے عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، مگر استحسان کی وجہ سے وہ حدیث ہے جس کی روایت ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور یہ حدیث مشہور احادیث میں سے ہے، اس حدیث میں مخاطب مرد ہی ہے، عورت مخاطب نہیں ہے، ہذا یہی مرد اس پر عمل کرنے والی بیویاں کہ اس نے اس نماز میں مقدم کو چھوڑ دیا، ہذا اس مرد کی نماز فاسد ہو گئی نہ اس عورت کی، جیسا کہ کوئی مقتدی اپنے امام سے آگے کھڑا ہو گیا ہو۔

توضیح - نماز میں کوئی عورت مرد کے محاذی ہو گئی

اور امامت کے وقت مرد نے اس عورت کی امامت کی نیت بھی کی تھی

وان حادثته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة الح
اور اگر مرد سے کوئی عورت محاذی ہو گئی۔ ف۔ اس طرح سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے اس صف اور مقام کو چھوڑ دیا جو اس پر لازم تھا۔ م۔ وهما الخ جبکہ دونوں ایک ہی نماز پڑھنے میں مشترک ہوں۔ ف۔ یعنی ایک ہی نماز کے اندر تحریر اور اداء میں مشترک ہوں خواہ وہ حقیقتاً ہو یا حکم۔

فسدت صلاته ان بوى الامام امامتها الح
تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو،۔ ف۔ کیونکہ امامت کی نیت کرنے کی وجہ سے ہی وہ مقتدیہ بن سکی ہے، اور مرد کا جو مقام متعین تھا وہ باقی نہ رہا، اس لئے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس مسئلہ کی مزید وضاحت اور اس کی شرحیں انشاء اللہ ہم سمدہ بیان کریں گے۔ یہ مسئلہ خلاف قیاس ہے، استحسان کی بناء پر ہے۔ م۔

والقياس ان لا تفسد، وهو قول الشافعى رحمة الله عليه الح
جبکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ عورت کی طرح مرد کی بھی نماز فاسد نہ ہو، جیسا کہ امام شافعی کا یہی قیاس ہے، اعتباراً الخ عورت کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ اس عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ بالاتفاق عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، اس لئے مرد کی بھی نماز فاسد نہیں ہوتی چاہئے۔

وجه الاستحسان ما روياه، وانه من المشاهير، وهو المحاط به دونها الح
اس استحسان کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی احرؤھن من حیث احرؤھن اللہ، تو اس حدیث سے حکم فرض ہو جانا چاہئے تھا کیونکہ یہ حدیث مشہور اور احادیث میں سے ہے، جن کی دلالت قطعی ہوتی ہے، اب مرد ہی کی نماز کیوں فاسد ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ المحاط بہ الخ کہ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے، عورت نہیں ہے۔ ف۔ یہی مردوں کو چونکہ حکم ہے کہ تم عورتوں کو موخر کرو، فیکون الخ لہذا مرد ہی اس ذمہ داری کی ادائیگی کا تارک ہوا۔

فتفسد صلاته دون صلاتها، كالمأموم اذا تقدم على الامام الح

ہذا مرد ہی کی نماز فاسد ہو گئی اور عورت کی فاسد نہ ہوئی كالمأموم جیسا کہ مرد مقتدی۔ ف۔ جس کا اصل مقام امام کے

پیچھے رہنے کا، اور وہ امام سے آگے ہو جائے۔ ف۔ اور اپنا فرض مقدم چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اسی طرح جب عورت کے ساتھ اپنا فرض مقدم چھوڑ دے گا تو بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور حکم مذکور اس صورت میں ہے جبکہ اس کو فرض مقام اور فرض نماز میں شرکت درست پائی جائے جو امام کی نیت کرنے پر موقوف ہے۔

وان لم یو اعاتھا لم تصرہ، ولا تحوز صلاتھا، لان الاشتراك دونها لا یثبت عدما خلافا لرواہ، الاثری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام، فیتوقف علی التوامہ کالاتداء، وانما یشرط بقاء الامامة اذا ایتممت محادیۃ، وان لم یکن بجسھا رجل فقیہہ روایتان، والمرق علی احدھما ان الفساد فی الاول لارم، وھنی الثانی محتمل

ترجمہ - اور اگر امام نے عورت کی امامت کی نیت نہ کی ہو تو پھر عورت کی محاذافہ سے مرد کو کوئی نقصان نہ ہوگا، اور عورت کی نماز بھی صحیح نہ ہوگی، کیونکہ امامت کی نیت کے بغیر نماز میں اس عورت کی شرکت ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوگی، بخلاف امام زفر کے قول کے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر ہر ایک کے کھڑے ہونے کی جگہ کے لئے ترتیب دینا لازم ہے، تو یہ بات اس پر موقوف ہوگی کہ امام اس کے لزوم کو قبول کر لے، مانند اقتداء کر لینے کے، اور امام کی امامت کی نیت اسی صورت پر موقوف ہوگی جبکہ عورت کے بغل میں کھڑی ہو کر اقتداء کرے، اور اگر عورت کے بغل میں کوئی مرد نہ ہو تو ایسی صورت میں دو روایتیں ہیں، اور ان دونوں روایتوں میں فرق یہ ہوگا کہ پہلی روایت میں یقیناً نماز فاسد ہوگی اور دوسری صورت میں صرف احتمال ہوگا۔

توضیح - اگر امام نے محاذیہ عورت کی امامت کی نیت نہ کی ہو تو اس کا حکم

وان لم یو اعاتھا لم تصرہ، ولا تحوز صلاتھا الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے خلافاً الح اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کے نزدیک عورت کی اقتداء صحیح ہونا امام کی نیت ہونے پر موقوف نہیں ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ موقوف الاثری الح کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر یہ بھی لازم ہے کہ صف کی ترتیب میں ہر ایک کے کھڑے ہونے کی جگہ کو متعین کرے۔ ف۔ گذشتہ روایت کی بناء پر جس میں عورتوں کو پیچھے کرنا ضروری بتلایا گیا ہے، لیکن یہ بات اسی وقت ہوگی جبکہ امام عورت کا قبول ہونا بھی قبول کر لے فیتوقف الح تو یہ بات اس پر موقوف ہوگی کہ امام اس ذمہ داری کو عورتوں کے بھی امام بننے کو قبول کر لے۔ ف۔ اور اس کا قبول کرنا صرف نیت کر لینے سے ہوتا ہے۔

کالاتداء،

جیسے اقتداء کرنے کا حال ہے۔ ف۔ جیسے کہ مقتدی کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ اس امام کو اپنا امام تسلیم کرے یعنی اس کی اقتداء کی نیت کرے، کیونکہ وہ مقتدی اسی صورت میں اپنی نماز کو امام کی ضمانت میں دیکھا، تاکہ امام کی کسی حرکت سے اگر نماز میں کچھ کمی یا خرابی لازم آجائے تو مقتدی کی رضامندی اور قبولیت کی وجہ سے اس مقتدی پر بھی اس کا اثر آجائے، اسی طرح امام کی نیت بھی ہے تاکہ عورتوں سے اگر کوئی نقصان ہو تو امام کا قبول کیا ہو اس پر لازم آجائے، یہاں تک کہ کسی عورت کو یہ آزادی نہ رہی کہ جس مرد کی نماز کو بگاڑنا چاہئے تو اس کے بغل میں کھڑی ہو کر اس کی نماز بگاڑ دے، بلکہ اگر امام نے عورت کے امام بننے کی نیت کر لی اس کے بعد بڑھ کر اس کے برابر کھڑی ہوگی تو اس کی نماز فاسد ہوگی۔ م۔

وانما یشرط بقاء الامامة اذا ایتممت محادیۃ الح

امامت کی نیت کرنا امام کے لئے اس وقت شرط ہوگی جب عورت امام کے برابر ہو کر مقتدی بنی ہو۔ ف۔ تو امام کی نماز اسی صورت میں باطل ہوگی جبکہ امام نے نیت بھی نہ کی ہو، اور اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو اس کی یہ دو صورتیں ہوں گی، نمبر ۱۔ کسی مقتدی مرد کے برابر آکر کھڑی ہوئی، نمبر ۲۔ اس طرح برابر نہ کھڑی ہوئی ہو، تو اگر مرد کے برابر کھڑی ہوئی تو صحیح یہی ہے کہ

اہم کی نیت کے بغیر وہ عورت مقصد یہ نہ بنے گی۔ ع۔

وان لم یکن یجسہا رجل ففیہ روايتان، والفرق علی احدهما ان الفساده فی الاول لارم الح
اور اگر عورت کے بغل میں یعنی محاذی کوئی مرد نہ ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ کیونکہ فی الحال تو عورت محاذی نہیں
ہے ہذا اس کی ذات سے کوئی فساد نہیں ہوگا۔ مگر اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ وہ آگے بڑھ کر محاذی ہو جاے، پس احتمال
صورت کا موجودہ صورت پر اعتبار کر کے نیت شرط ہوگی اور اعتبار کرنے میں نیت شرط نہ ہوگی، اگر یہ وہم پیدا ہو کہ شرط ہونے
کی روایت پر اس صورت اور پہلی صورت میں کیا فرق ہوگا تو اس کا جواب دیوالفرق الح کہ پہلی اور دوسری صورت میں یہ فرق
ہوگا کہ دوسری صورت کی بنا پر اس روایت میں کہ جس میں بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ پہلی صورت میں نماز کا ————— فساد ہونا
لازم ہے، اور دوسری صورت میں فساد ہونے کا صرف احتمال ہے۔ ف۔ تو احتمالی صورت کو واقعی اور موجودہ صورت پر قیاس
کر کے نیت شرط ہے، یہاں تک کہ اگر وہ اعتبار نہ کریں تو نیت شرط نہ ہوگی، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے، بیان کردہ مطلب تو وہ
ہے جسے بندہ مترجم نے سمجھا ہے، لیکن جتنی نے پہلی صورت اور دوسری روایت شرط نہ ہونے کی صورت میں فرق قائم کیا ہے،
لیکن میرے نزدیک میرے بیان کردہ مطلب میں کوئی التباس باقی نہیں رہتا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

من شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مشتركة وان تكون مطلقة وان تكون المرأة من اهل الشهوة وان
لا يكون بينهما حائل لانها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القياس فيراعى جميع ماورد به النص
ترجمہ محاذات ہونے کے لئے شرطوں میں سے چند یہ ہیں نمازوں کی نماز مشترک ہو، نمبر ۲۔ نماز مطلق ہو، عورت
شہوت کے لائق ہو، نمبر ۳۔ اور دونوں کے درمیان کوئی حائل نہ ہو، کیونکہ محاذات جو نماز کے لئے مفسد ہے یہ بات نص سے جانی
گئی ہے مگر خلاف قیاس ہے، اس لئے ان تمام باتوں کی رعایت کرنی ہوگی جو نص میں بتائی گئی ہیں۔

توضیح :- عورت محاذیہ کی امامت کی نیت کی شرطیں

اگر ختنی مشکل ہو، عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا

من شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مشتركة الح
اور محاذات جو مفسد نماز ہو اس کی چند شرطیں یہ ہیں، نمبر ۱۔ دونوں کی نماز ایک ہی ہو، نمبر ۲۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ
ہو۔ ف۔ پورے ارکان والی ہو، جنازہ کی نماز نہ ہو، کیونکہ اس میں پورے ارکان نہیں ہوتے، نمبر ۳۔ عورت اہل شہوت سے ہو،
نمبر ۴۔ عورت اور مرد کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ ف۔ ان تمام شرطوں کے پائے جانے کے بعد ہی نماز فساد ہوگی۔

لانها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القياس فيراعى جميع ماورد به النص الح

کیونکہ محاذات جو نماز کے لئے مفسد ہے ایسے نص سے جانی گئی ہے جو خلاف قیاس ہے۔ ف۔ اس لئے نص میں جو صورت
مذکور ہے اسی صورت میں مفسد سمجھی جائے گی، لہذا ان تمام شرطوں کی رعایت رکھی جائے گی جو نص میں موجود ہیں۔ ف۔ کیونکہ
اس میں قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے، واضح ہو کہ محاذات کے مفسد ہونے کیسے اس شرط میں ہیں۔

نمبر ۱۔ محاذات مرد اور عورت کے درمیان ہو، اس لئے اگر مرد کی بجائے لڑکا ہو یا بجائے عورت کے لڑکی ہو یا مرد کے محاذی
خوبصورت لڑکا ہو تو نماز فساد نہ ہوگی، قول اصح کے مطابق۔ ف۔ اور اگر ختنی مشکل ہو تو بھی فساد نہ ہوگی، اتار خانہ۔

نمبر ۲۔ محاذات میں عورت مشتبہ ہو (شہوت کے لائق ہو) اس لئے کہا گیا ہے کہ نورس کی لڑکی بھی شہوت کے لائق ہے،
لیکن اصح یہ ہے کہ وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ گئی ہو، تو وہ مطلقہ مشتبہ ہے ورنہ وہ اس لائق ہو کہ اس سے جماع کیا جاسکے۔ ز۔ ع۔ مگر
اعتبار نہیں ہے، قول اصح کے مطابق استیعین۔ اگرچہ فی الحال بڑھاپے کی وجہ سے قابل شہوت نہ رہے، بلکہ قابل نفرت ہو گئی

ہو۔ الکفایہ۔ ع۔ خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزاد شدہ خواہ زوج ہو یا اجنبیہ ہو یا ماں بہن وغیرہ محرم ہو۔ ع۔ ف۔ ک۔
نمبر ۳۔ عورت عقل والی ہو۔ ع۔ ایسی ہو کہ اس کی نماز صحیح ہو، اس لئے مجنونہ اگر حیض سے پاک ہو تو فاسد نہ ہوگی۔ الکافی۔ عینی
نے کہا ہے کہ اسی طرح معتوہ (مدہوش اور پاگل) کا اعتبار نہ ہو گا لیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔ م۔

نمبر ۴۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل مثلاً پیر، ستون وغیرہ نہ ہو۔ ع۔ الکافی۔ اور اس کی موٹائی ایک انگلی کے انداز سے
ہو۔ المستمین۔ اور اس کی اونچائی مقدمۃ الرحل یا مقدمۃ الرحل (کجاہ کی کاٹھی کی سامنے یا پیچھے کی ٹکڑی) کے برابر ہو۔ الحیط۔ یا
اتنی جگہ خالی ہو کہ اس میں ایک مرد کھڑا ہو جائے۔ التحریر۔ المستمین۔ یا ان دونوں میں سے ایک چوتراہ اور دوسرا نیچے ہو، اور
دوکان ایک آدمی کے برابر اونچی ہو۔ الحیط۔ المفید۔ ع۔

نمبر ۵۔ محاذۃ ہونے میں میں پٹلی اور ٹخنہ کا اعتبار ہے، یعنی دونوں کے حصے برابر ہوں تو مفید صلوٰۃ ہے اور یہی قول صحیح
ہے۔ المستمین۔ کہا گیا کہ یہی قول اصح ہے۔ ع۔ اکثر قدم کا حیضۃ مفید ہے۔ مختصر الحیط۔ ابواللیث نے کہا ہے کہ یہی اصح
ہے۔ ع۔

نمبر ۶۔ اصل نماز رکوع و سجود والی ہو، اگرچہ اسے اشارہ سے ادا کرتے ہوں، یہی مطلقہ نماز ہے، اس بناء پر جنازہ کی نماز میں
محاذی ہو تا نماز کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

نمبر ۷۔ یہ محاذات ایک کامل رکن میں پایا گیا ہو، اور مختصر الحیط سے استنباط کیا ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک مقدمہ رکن کافی
ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ مردوں کی ایک صف میں باندھ پھر بڑھ کر
دوسری صف میں رکوع کیا پھر بڑھ کر تیسری صف میں سجدہ کیا تو اس نے ہر صف میں سے اپنے دائیں و بائیں اور پیچھے بھی صف ہو
تو اس کے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کر دی، جیسا کہ الحیط میں ہے، ایک عورت اپنی صف کو چھوڑ کر مرد کی صف میں جا کر صرف
تین مردوں کی نماز فاسد کرتی ہے دائیں والے بائیں والے کی اور اگر پیچھے کوئی ہو تو اس کی اور اس سے زیادہ کی فاسد نہیں کرتی ہے،
اور اسی پر فتویٰ ہے، التاتار خانیہ۔ اور اگر دو عورتیں ہوں تو ایک دایں اور ایک بائیں اور دو پیچھے والیوں کی اگر ہوگی فاسد کرے گی اور
اگر تین ہوں تو دایں و بائیں ایک اور پچھلے تین آخر صف تک، اور یہی جواب الظاہر ہے۔ المستمین۔

نمبر ۸۔ امام نے عورت کی امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتوں کی امامت کی نیت کی ہو، اور اگر اس طرح نیت کی کہ سوائے
ایسی عورت کے جو میرے یا دوسرے مرد کے محاذی ہو تو تمام عورتوں کی امامت کی نیت کرتا ہوں تو اس صورت میں محاذات کا پایا
جانا مفید نہیں ہے، شمس الامم نے کہا ہے کہ اگر ہم نیت کی شرط نہ لگائیں تو ہر عورت جب چاہے مرد کی نماز فاسد کر دے، اور اس
کا نقصان مخفی نہیں ہے، اگرچہ کتب المصنوعہ میں مطلقاً بیان کیا گیا ہے کہ جمعہ و عیدین میں عورت کی اقتداء مرد کے ساتھ جائز
ہے، لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ امام نے عورتوں کی نیت کر لی ہو، اور بعض مشائخ نے وقت یہ
فرائض اور جمعہ و عیدین میں فرق کیا ہے، اور مختصر الحیط میں ہے کہ عورتوں کی نیت کا اعتبار نماز شروع کرتے وقت ہے، اس کے
بعد کی نیت کا اعتبار نہیں ہے، اور عورتوں کا نیت کرتے وقت موجود ہونا شرط نہیں ہے۔

نمبر ۹۔ دونوں کا مشترک ہونا، اس لئے اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت میں امام کی اقتداء کی، پھر ان کو حدیث ہو اس
لئے وضوء کرنے گئے، پھر واپس سر نماز پڑھنے لگے، اور عورت اس کے محاذی کھڑی ہو گئی، پس اگر عورت اس مرد کی محاذی
ہوئی ایسی رکعت میں جو ان دونوں کے لئے تو یہی اور دوسری ہے مگر امام کے حق میں تیسری اور چوتھی ہے تو مرد کی نماز فاسد
ہو جائے گی، اور اگر یہ دونوں اپنی ان دونوں رکعتوں یعنی تیسری اور چوتھی کو پڑھنے کے بعد اپنی چھوٹی ہوئی رکعتوں کو جو امام کے
لئے پہلی اور دوسری میں مگر ان کے لئے تیسری اور چوتھی ہیں اس میں عورت مرد کے محاذی ہو کر کھڑی ہو گئی اور پڑھنے لگی تو
مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں رکعتوں میں اشتراک نہیں پایا گیا، الذخیرہ خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں جو رکعت اپنے واسطے

اگریں (یعنی جس میں مام نہ ہو نہ حقیقہ اور نہ حکم) اس میں فساد نہ ہو گا، اور جس رکعت میں حکماً امام مکے پیچھے ہوں تو اس میں محاذات ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ المستمیین میں ہے۔

نمبر ۱۰۔ جیسے ایک جگہ کا ہونا شرط ہے کہ دونوں زمین پر ہوں یا دونوں چوترہ پر ہوں اسی طرح ان دونوں کی جہت کا بھی ایک ہونا شرط ہے، اس صورت میں جہت مختلف ہو جاتی ہے جبکہ خانہ کعبہ کے اندر لوگ نماز پڑھتے ہوں (وہاں جس کا منہ جس طرف ہو صحیح ہوگا) اسی اندھیری رات میں جب کسی طرح قبلہ کا تعین نہ ہو سکے تو قبہ سے غری کرنا ہوگا (اس وقت بھی جس کا منہ جدھر ہو نماز صحیح ہوتی ہے، اس لئے لوگوں کی جہت مختلف ہو سکتی ہے) المستمیین۔ اگر امام نے نماز شروع کرتے وقت عورتوں کی امامت کی نیت کی، اور اس وقت امام کے لئے ایک دو قدم آگے بڑھنا ممکن نہ ہو یا کسی وجہ سے کراہت محسوس کی اور عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کا حکم دیا تو عورت پر پیچھے جانا واجب ہوگا، اگر پیچھے نہ جائے تو اس عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی مرد کی نہ ہوگی، جیسا کہ اند خیرہ در محیط میں ہے۔

ف۔ اس مسئلہ کا حاصل یہ ہوا کہ مرد کی نماز عورت سے محاذات کی صورت میں ان شرطوں کے ساتھ فاسد ہوگی جبکہ وہ عورت (۱) قائل شہوت ہو چکی ہے (۲) اور امام نے، اس کی امامت کی نیت کی ہو (۳) مرد کے ساتھ ہو (۴) نماز مطلقہ ہو (۵) نماز کے ایک مکمل رکن میں ہو اور دونوں (۶) تحریمہ اور (۷) اداء میں مشترک ہوں، اور دونوں کی (۸) جگہ ایک اور رخ ایک ہو، دونوں کے درمیان کوئی چیز حاصل نہ ہو یا جگہ خالی نہ ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

ویکرہ لہن حصور الجماعات، یعنی الشَّوَابِ مہل لما فیہ من حواف الفتنۃ ولا یأس للعجور ان تحرج فی الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابی حبیبة و قال لا یخرج فی الصلوة کلھا لانه لا فتنة لقلۃ الرعبۃ، فلا یکرہ کما فی العبد، وله ان فرط الشق حامل فتقع الفتنة غیر ان الفساق انتشارہم فی الظہر والعصر والجمعة، اما فی الفجر والعشاء ہم بائمون، وفي المغرب بالطعام مشغولون، والحیاة متسعة فیمكنہا الاعتزال عن الرجال، فلا یکرہ

ترجمہ۔ اور عورتوں کو جماعتوں میں حاضر ہونا مکروہ ہے، یعنی ان میں سے جو جوان ہوں، کیونکہ ان سے فتنوں کے بڑھنے کا خطرہ ہوتا ہے، اور بڑھیاؤں کو فجر، مغرب اور عشاء کی نمازوں کے لئے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے، اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ وہ تمام نمازوں کے لئے نکل سکتی ہیں کیونکہ ان کی طرف رغبت کم ہونے کی وجہ سے کوئی فتنہ نہیں ہے، لہذا انکرن مکروہ نہ ہوگا، جیسا کہ بالاتفاق عید کی نماز کے لئے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت کی زیادتی آمادہ کرتی ہے، اس لئے فتنہ واقع ہو سکتا ہے، ابنت فسق ظہر، عصر اور جمعہ کی نمازوں میں چلتے پھرتے رہتے ہیں مگر فجر اور عشاء میں وہ سوتے رہتے ہیں، اور مغرب میں وہ کھانے میں مشغول رہتے ہیں، اور جنگل و سبج ہوتا ہے اس لئے ان بڑھیاؤں کو مردوں سے ایک طرف کو ہو جانا ممکن ہوتا ہے، ہذا مکروہ نہ ہوگا۔

توضیح۔ عورتوں کے لئے جماعت میں حاضر ہونے کا حکم

ویکرہ لہن حصور الجماعات، یعنی الشَّوَابِ مہل لما فیہ من حواف الفتنۃ الح۔ عورتوں کو جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے، عورتوں سے مرد جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جن سے جماعت کی رغبت ہو، کیونکہ ان کی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ اسی حضرت عمرؓ نے منع فرمایا دیا ہے و جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہؓ سے شکایت کی تو انہوں نے بھی فرمایا کہ اگر رسول اللہ ﷺ اس وقت کے نماز کی حالت دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھیں تم کو بھی روک دیا جاتا۔ م۔

ولا بأس للعجور ان تحرج فی الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابی حنیفۃ الح
فجر، مغرب اور عشاء تین اوقات میں نکلنے میں بوڑھیوں کے لئے کوئی حرج نہیں ہے، مگر یہ حکم ابو حنیفہؒ کے مسلک میں
ہے۔ ف۔ کہ تین ہی وقتوں کے لئے وہ نکلیں، وقال الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ بوڑھیاں تمام نمازوں میں نکل سکتی ہیں،
کیونکہ ان کے بارے میں فتنہ کا خوف نہیں ہے، ان کی طرف رغبت کم ہونے کی وجہ سے، اس لئے ان کا نکلنا مکروہ نہ ہوگا، جیسا کہ
بالا اتفاق عیدین کی نماز کے لئے نکلنے میں جواز کا حکم ہے حالانکہ وہ وقت بہت روشن ہوتا ہے۔

وله ان فرط المشیق حاصل فتنع الفتۃ عبر ان الصفاق انتشارهم الطهر والعصر والجمعة الح
اور ان ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت کی زیادتی ہی جماع کا سبب بن جاتی ہے، اس لئے فتنہ واقع ہو سکتا ہے۔ ف۔ مگر جبکہ
فاسق لوگ ہوں غیر ان الصفاق الح البتہ بات اتنی ہے کہ فاسق ظہر، عصر اور جمعہ کے اوقات میں چلتے پھرتے رہتے ہیں۔ ف۔
اس لئے ان وقتوں میں بوڑھی عورتیں نہ نکلیں، اما فی الفجر الح لیکن فجر اور عشاء کے وقت وہ سوتے رہتے ہیں اور مغرب کے
وقت وہ کھاتے پینے میں مشغول رہتے ہیں۔ ف۔ اس لئے ان تین اوقات میں فاسقوں سے خطرہ نہیں ہو تا اور بوڑھیاں نماز کو
نکلیں، لیکن عید کی نماز کو اس پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

والجبانۃ متسعة فیمکھا الاعتزال عن الرجال، فلا یکرہ الخ
یعنی جنگل وسیع ہوتا ہے اس لئے وسیع میدان میں بوڑھی عورتوں کو مردوں سے کنارے ہو جانا اور بچ کر چلن ممکن ہے، اس
نئے عید گاہ میں ان کا جانا مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مسجدوں میں
جانے سے اللہ کے باندیوں کو منع مت کرو اور اسی جیسی دوسری حدیث ابن عمر وغیرہ سے مروی ہے، یہ حکم انتہائی حکم کے قبیل
سے ہے، کیونکہ فجور کی زیادتی ہو گئی ہے چنانچہ صحیح روایت میں ہے رسول اللہؐ نے فرمایا کہ ایسی عورت جس نے فجور کیا ہو یعنی برائی
کی ہو وہ ہمارے ساتھ عشاء نماز میں حاضر نہ ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور عورتوں کو خوشبو لگانے اور بناؤ سنگار کرنے کی بڑائی
کو تو خود رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی ایک جماعت نے بیان فرمایا ہے، چنانچہ بندہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸ میں اظہار زینت کے
بیان میں ان حدیثوں کو جمع کر دیا ہے۔

اور صحیح روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ ان چیزوں کو دیکھ لیتے جن کو آپ کے بعد
عورتوں نے اپنایا ہے تو ان کو مسجد جانے سے روک دیتے جیسے بنی اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں ام المؤمنین ام سلمہؓ نے کہا ہے کہ
رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے عورتوں کی بہتر مسجد ان کی کوٹھریوں کے گوشے میں ہے، اس کی روایت احمدؒ کی ہے، متاخرین
مشائخ کا فتویٰ ہے کہ بوڑھی عورتوں کو بھی ہر وقت مسجد میں جانے سے منع کیا جائے کیونکہ کھل ہوا فساد ظاہر ہے۔ الکافی۔ اور یہی
مقرر ہے۔ التتمین۔ اور اسی پر اعتماد ہے کہ ایسی بوڑھی جس میں کچھ بھی جان (جوانی) ہو اسے منع کیا جائے، البتہ بوڑھی کھسوٹ جو
ہو گئی ہو وہ مستثنیٰ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنفؒ نے دی ہے اس کا رد اجماع ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں ہوگا، اب نہ پنجوقت نماز میں فرق
ہے اور نہ عید گاہ میں۔ م۔ اور جب نماز کے لئے نکلنے کی ممانعت ثابت ہوئی تو وعظ اور علم کی مجلسوں کے لئے نکلنے میں بدرجہ اولیٰ
ممانعت ہوگی۔ مع۔

قال ولا یصلی الطاهر حلف من هو فی معنی المستحاضۃ ولا الطاهرۃ المستحاضۃ، لان الصحیح اقوی
حالا من المعذور، والشنی لا یتضمن ما هو فوقہ، والامام ضامن بمعنی تضمن صلوٰۃ صلوٰۃ المقتدی، ولا یصلی
القاری حلف الامی، ولا المکتسی خلف العاری لقوة حالہما۔

ترجمہ - اور نہ نماز پڑھے پاک آدمی ایسے شخص کے پیچھے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے، اور نہ نماز پڑھے پاک عورت مستحاضہ
کے پیچھے، اس لئے کہ تندرست شخص اولیٰ ہے معذور شخص سے، اور کوئی چیز اپنے سے بہتر اور اعلیٰ کی ضامن نہیں ہوتی ہے،

حالانکہ امام ضامن ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی مضمّن ہوتی ہے، اور قاری امی کے پیچھے نماز نہ پڑھے، اور نہ کپڑا پہنے والے انسان ننگے کے پیچھے، کیونکہ قاری اور ملکئی کا حال ان کے مقابل سے اقویٰ ہے۔

توضیح: پاک آدمی کی نماز معذور کے پیچھے اور قاری کی نماز امی کے پیچھے

اور کپڑے والے کی نماز ننگے آدمی کے پیچھے پڑھنے کا حکم

قال ولا یصلی الظاہر خلف من ہو فی معنی المستحاضۃ الخ

ایسا شخص جو پاک ہے ایسے شخص کے پیچھے جو مستحاضہ کے حکم میں ہے۔ ف۔ جیسے وہ شخص جس کو پیشاب کے جاری ہونے کا مرض ہو، یا ہمیشہ ناک سے خون جاری رہتا (نکسیر) ہو، اور بہت ہوا زخم ہو یا دست جاری ہونے کی بیماری ہو، یا ہوا نکلتی رہتی ہو، اس سے مراد یہ ہے کہ ایک نماز کا پورا وقت اس قسم کے عارضہ کے بغیر نہ پایا جاتا ہو، پس ایسے لوگوں کا وضوء اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کے نقص کی بناء پر پاک ہے لیکن حقیقی طور پر نہیں ہے بلکہ حاکمی ہے، کیونکہ ظاہری طور سے اور حساباً پاک نہ ہونے کی وجہ سے وہ پاک نہیں کہا جاسکتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ پاک مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے۔

ولا الظاہر خلف المستحاضۃ الخ

اور نہ پاک عورت مستحاضہ عورت کے پیچھے نماز پڑھے۔ ف۔ یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ وضوء کے وقت یا اس کے بعد عذر پایا گیا ہو، ورنہ اس کی طہارت کامل ہے۔ الزامی۔ اور یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے، معذور کی اقتداء اسی جیسے عذر والے شخص کے لئے جائز ہے، اور اگر عذر مختلف ہو تو جائز نہیں ہے۔ استنبین۔ اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ہوا نکلنے رہنا اور زخم سے خون کا جاری رہنا، تو اس کے پیچھے ایک عذر والے شخص مثلاً ہوا نکلنے والے شخص کی نماز جائز نہ ہوگی۔ الجواب۔ کیونکہ مقتدی امام کے مقابلہ میں تندرست ہے۔ م۔

لان الصحیح اقویٰ حالا من المعدور الخ

کیونکہ تندرست کا حال معذور کی نسبت سے اقویٰ ہے۔ ف۔ تو اقتداء کرنے سے ایسا ہوا کہ تندرست اور صحیح شخص نے اپنی نماز معذور امام کی ضمانت میں دے دی، وائشی الخ اور یہ بات معلوم ہے کہ کوئی چیز بھی اپنے سے اعلیٰ اور افضل کی ضامن نہیں ہوتی ہے۔

والامام ضامن بمعنی صلواتہ صلوٰۃ المقتدی الخ

حالانکہ امام اپنے مقتدی کی نماز کا ضامن ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ امام اپنے مقتدی کی نماز کا ذمہ دار یعنی مکلف ہے بلکہ تضمّن صلواتہ صلوٰۃ المقتدی اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی مضمّن ہے۔ ف۔ اس لئے امام کی نماز مقتدی کی نماز سے کمزور ہو کر اس کو مضمّن نہیں ہو سکتی ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مذکورہ بیان اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ نماز ناجائز یعنی باطل ہے بلکہ معنی کراہت ہے، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ اس تعمیل کا مطلب یہ ہے کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہے اسی معذور تک ہی علم رہے گا، جیسا کہ فتح القدیر میں لکھا ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ معذور کے حق میں نماز کا صحیح ہونا مقتدی کی رائے پر بھی ہے اس لئے جب نماز صحیح ہوئی تو امام کی صحیح نماز شامل ہے۔ ہوگی مقتدی کی صحیح نماز کو، اسی لئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی مقتدی کو امام کی ایسی کوئی بات معلوم ہوئی جو خود امام کے خیال میں اس کی نماز کے لئے مفید ہے جیسے کسی عورت چھوٹا، ذکر کو ہاتھ لگانا وغیرہ، مگر خود امام کو اس کی خبر نہیں ہے تو مقتدی کی نماز اکثر مشائخ کے قول کے مطابق جائز ہوگی، کیونکہ مقتدی کی رائے اور مسک کے مطابق امام کی نماز جائز ہے، اور اس کے حق میں اسی کی رائے کا اعتبار ہوگا، تو یہ لازم آیا کہ یہی کہا جائے کہ اس کی نماز جائز ہوگی، اور یہی قول اصح ہے، جیسا کہ

استیمین میں ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصح قول کے مطابق معذور شخص کے پیچھے تندرست کی نماز جائز ہے، اور امام زکریاؒ کا قول بھی یہی ہے کیونکہ اس نے امام کے حکم کی فرمانبرداری کی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، لیکن مکروہ ہونا اظہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم ولا یصلی القاری الخ اور قاری ائی کے پیچھے نہ پڑھے۔ ف۔ بقیہ ائمہ کا یہی مذہب ہے۔ مع۔ جس شخص کو ایک آیت بھی یاد ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے نہ پڑھے جسے ایک آیت بھی یاد نہ ہو، اسی کو ائی کہتے ہیں اور اگر ائی کسی گونگے کی اقتداء نہ کرے، کیونکہ ائی تحریم پر تو قادر ہے۔ الحیط۔ الذخیر۔ اور ان سب کا برعکس ہونا جائز ہے۔ ع۔ د۔

ولا المکسسی الخ اور لباس والا ننگے کے پیچھے نماز نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی جس کا ستر واجب چھپا ہوا ہو وہ ننگے ستر والے کے پیچھے نہ پڑھے لقولہ الخ کیونکہ قاری اور ستر ڈھاپنے والا، ائی اور ننگے سے بہتر اور قوی ہے۔

ويعوز ان يؤم المتيمم المتوصين وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف، وقال محمد لا يجوز، لانه طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية، ولهما انه طهارة مطلقة، ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة، ويؤم الماسح الغاسلين، لان الخف مانع سرایة الحدث الى القدم، وما حل بالخف يزيله المسح، بخلاف المستحاضة، لان الحدث لم يعتبر زواله شرعا مع قيامه حقيقة

اور یہ جائز ہے کہ تیمم کرنے والے امامت کرے وضوء کرنے والوں کی، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ تیمم ضرورت اور مجبوری کی طہارت ہے، جبکہ پانی کی طہارت اصلی ہے، اور ان دونوں میں تیمم کے نزدیک تیمم بھی اصلی طہارت اور مطلقاً طہارت ہے، اس لئے اس تیمم کو قدر ضرورت تک مقدر نہیں کیا جاتا ہے، اور موزے پر مسح کرنے والا بیدھونے والے کی امامت کر سکتا ہے، کیونکہ موزہ قدم تک حدت کو اثر کرنے سے منع کرنے والا ہوتا ہے، اور موزے پر جو کچھ لگ جاتا ہے اسے مسح دور کر دیتا ہے، بخلاف مستحاضہ کے معنی جس کے پیچھے معذور ہونے کی وجہ سے اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدت اس کی چیز ہے کہ اس کا زوال شرعاً معتبر نہیں ہوا ہے، حالانکہ وہ ہیئۃ قائم اور موجود ہے۔

توضیح:- تیمم کرنے والے کے پیچھے وضوء کرنے والے کی نماز اسی طرح موزوں پر مسح کرنے والے کی پیر دھونے والوں نماز کا حکم

ويعوز ان يؤم المتيمم المتوصين وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے وهذا عند ابی حنیفة الخ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔ ف۔ مجبور عمام فقیہ سلف وخف نیز ائمہ ثلاثہ کا قول بھی یہی ہے۔ مع۔ لانه طهارة الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے۔ ف۔ یعنی جب پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو اس وقت کے لئے تیمم کی اجازت ہے، مگر پانی سے طہارت حاصل کرنا تو اصلی ہے۔

ولهما انه طهارة مطلقة، ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة الخ اور تیمم کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے۔ ف۔ یعنی جب اس کی ضرورت ہو اس وقت مطلقہ اور مستحاضہ کی طہارت کی طرح وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے، اسی لئے تیمم ضرورت کے وقت تک کے لئے نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو، اور عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمروؓ کو ایک لشکر کا سردار مقرر کر کے روانہ کیا، جب ہوگ سفر سے واپس آئے تو آپ نے ان سے سردار عمروؓ کا حال پوچھا، تو لوگوں نے کہا کہ ویسے تو وہ نیک سیرت ہیں مگر

ایک دن انہوں نے ہمیں جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے خود عمرؓ سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ سرودی کی رات تھی اور مجھے اجتہاد ہو گیا تھا اس سے مجھے سخت خطرہ محسوس ہو کہ اگر میں غسل کروں گا تو مارا جاؤں گا، اس سے میں نے فرمان الہی ﴿لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ پر عمل کرتے ہوئے یتیم کر کے ان کو نماز پڑھائی، یہ سن کر آپ نے تبسم فرمایا اور کہا ہے کہ یالک من فقیہ عمرو بن العاص، اور لوگوں کو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم نہیں فرمایا اس کی روایت ابو داؤد اور بخاری نے تعلیق کی ہے اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ جو کہ یحییٰ بن کثیرؒ کہاتے ہیں ان کے نزدیک تیمم پانی کا وظیفہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وضو کا وظیفہ ہے، اس کہنے سے شاید امام محمدؒ کی مراد یہ ہو کہ پانی چونکہ افضل ہے اس کے برخلاف نہیں کرنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ اگر اتنی یا آخرس (گو نگے) نے قاری کے پیچھے نماز نہ پڑھ کر خود تنہا پڑھ لی تو قول صحیح کے مطابق اس کی نماز جائز ہوگی۔ الجمع۔

اور واضح یہ ہے کہ فاسد ہوگی، اگر قاری مسجد کے باطل قریب ہو یا اس کے دروازہ پر ہو ایسی حالت میں اگر اتنی مسجد کے اندر نماز پڑھ لے تو بالاتفاق جائز ہوگی، اگر قاری کوئی نماز پڑھ رہا ہو ورنہ اس کے علاوہ دوسری نماز بلا انتظار پڑھ لے تو بالاتفاق اس کی نماز جائز ہوگی۔ ن۔ اگر کوئی سواری پر سوار ہو کر نماز پڑھ رہا ہو اور پیدل شخص اس کی اقتداء کر کے نماز پڑھ لے تو نماز جائز نہ ہوگی، ایسا تندرست جس نے اپنے کپڑے کی ناپاکی نہیں دھوئی وہ اگر ایسے شخص کی اقتداء کر لے جسے کبھی بھی وضوء پانی نہ رہتا ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، حوامع الفقہ۔ ت۔ اگر قاری نے امی کی اقتداء کر کے نماز شروع کر دی تو اس کی نماز ورافہ ابھی صحیح نہیں ہوگی اس لیے اگر سے قیہہ اور زوردار ہلکی آجائے تو اس کا وضوء نہیں ٹوٹے گا۔ ف۔

اور اگر نفل نماز ہو تو اس کی قضاء لازم نہ آئے گی، یہی قول صحیح ہے، امام محمدؒ نے اصل میں اس کی تصریح کی ہے۔ الحیظ۔ ہ۔ مذکورہ مسائل میں بنیادی بات یہ قاعدہ نکلا کہ اگر امام کا حال مقتدی کے برابر اس سے بہتر ہو تو سب کی نماز صحیح ہوگی، اور اگر مقتدی سے گھٹی ہوئی حالت ہو تو امام کی نماز صحیح ہوگی

مگر مقتدی کی فاسد ہوگی۔ الحیظ۔ اس قاعدہ سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو، یا امام گونگا اور مقتدی امی ہو تو امام کی بھی نماز صحیح نہیں ہے۔ قاضی خان۔ خواہ گو نگے کو اپنے پیچھے امی ہو نا اور امی کو قاری ہو نا معصوم ہو یا نہ ہو، ظاہر لرواحیہ یہی ہے۔ النہایہ۔ مذکورہ حکم اس وقت ہو گا جب امی نے یا گو نگے نے جماعت سے نماز پڑھنے کی نیت کی ہو، اور اگر امی اور گونگا تنہا نماز پڑھیں، تو نماز جائز ہوگی، قول صحیح کے مطابق، جیسا کہ النہایہ میں ہے، مگر اگر گونگا بعد میں ہوگی۔ م۔

ویوم الماسح الغاسلین، لان الحف مایع سرایۃ الحدث الی القدم الح
اور مسح کرنے والا دھونے والے کی امامت کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی موزوں پر مسح کرنے والا پاؤں دھونے والوں کی امامت کر سکتا ہے۔ م۔ بلا خلاف۔ ع۔ لان الحف الخ کیونکہ موزے حدیث کو قدم تک سرایت کرنے سے روکتے ہیں۔ ف۔ اس طرح حدیث سے پیروں کی پاکی ختم نہیں ہوتی ہے۔ م۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر اثر کیا ہے اسے مسح دور کر دیتا ہے۔ ف۔ اس نے موزہ لے کر طہارت دھونے والے کی طرح باقی ہے۔ م۔

بحلاف المستحاضۃ، لان الحدث یعتبر دوالہ شرعاً مع قیامہ حقیقۃ الح
برخلاف مستحاضہ کے یعنی ایسے شخص کے پیچھے جس کے کسی بھی عذر کی وجہ سے اس کی اقتداء جائز نہ ہو، اس لئے کہ حدیث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اس کے زوال کا اعتبار نہ ہو اگر وہ حقیقت قائم نہ ہو، ف۔ کیونکہ معذور کا تو حقیقت اپنی جگہ موجود رہتا ہے، تو شریعت نے اس کے حدیث کے رہنے کے باوجود اسے معذور سمجھا ہے، ایسی بات نہیں ہے کہ اس کے حدیث کو معدوم اور ختم ہو جانے والا سمجھا ہو، جو لوگ معذور کے پیچھے پاک کی اقتداء کو جائز سمجھتے ہیں شاید کہ وہ یہ کہتے ہوں گے کہ اگرچہ حدیث حقیقتاً

ختم ہوا ہے مگر حکماً تو وہ پاک ہے اس لئے اس کی امامت جائز ہے اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ فصیح کی پٹی پر اور چہرہ پر مسح کرنے والا موزہ پر مسح کرنے والے کی طرح ہے۔ الخ۔ ص۔ والحیظ۔ ھ۔ ع۔

ویصلی القائم خلف القاعد و قال محمد لا یحوز وهو القیاس لقوة حال القائم ونحن تركناه بالنص وهو ما روی ان السبی علیہ السلام صلی اخر صلاته قاعدا والقوم حلقه قیام ویصلی المؤمنی حلف مثله لاستوائهما فی الحال الا ان یؤمی المؤمن قاعدا والا مضطجعا لان القعود معتبر فیثبت به القوة

ترجمہ :- اور کھڑا ہو کر پڑھنے والا بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ کھڑا ہونے والے بیٹھنے والے کے مقابلہ میں بہتر اور قوی حالت میں ہے، اور ہم نے اس قیاس کو نص موجود ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، اور وہ یہ ہے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر ادا فرمائی جبکہ پیچھے سب ہوگ کھڑے ہوئے تھے، اور اشارہ کرنے والا اپنے جیسے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے، کیونکہ دونوں ایک ہی حال کے ہیں، مگر یہ کہ بیٹھ کر اشارہ کرتا ہو اور امام لیٹے ہوئے اشارہ کرتا ہو (تو یہ جائز نہ ہوگا) کیونکہ قعود معتبر رکن ہے تو اس کی وجہ سے مقتدی کو قوت حاصل ہوتی ہے۔

توضیح :- کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے حدیث سے دلیل، اشارہ کرنے والے کی نماز اسی جیسے کے پیچھے پڑھنے کا حکم

ویصلی القائم خلف القاعد و قال محمد لا یحوز وهو القیاس لقوة حال القائم الخ

کھڑا ہونے والا بیٹھنے والے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے۔ ف۔ یعنی ایسے بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے جو رکوع و سجود کر سکتا ہو کیونکہ اشارہ کرنے والے کے پیچھے جائز نہیں ہے۔ ف۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتداء جائز نہیں ہے، اور قیاس بھی یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث میں ہے کہ وَاِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا، یعنی جب امام بیٹھ کر پڑھے تو تم بھی بیٹھ کر پڑھو۔ م۔

ونحن تركناه بالنص وهو ما روی ان السبی علیہ السلام صلی اخر صلاته قاعدا الخ

اور ہم نے قیاس کو نص کے مقابلہ میں ترک کر دیا ہے وهو الخ اور وہ نص یہ ہے جو مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر پڑھی۔ ف۔ یعنی سب سے آخر ظہر کی نماز اتوار کے دن پڑھی والقوم الخ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ ف۔ اس طرح سے کہ حضرت ابو بکرؓ جو پہلے سے نماز پڑھا رہے تھے رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کرنے گئے اور باقی لوگوں نے ابو بکرؓ کی اقتداء کی، پھر دو شنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابو بکرؓ کے پیچھے پڑھی ہے جیسا کہ بتاتی ہے تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، اور دونوں حدیثیں صحیحین میں موجود ہیں، بخاری نے اپنی اسناد صحیحہ سے نقل کی کہ حدیث ادا صلی حالسا فصلوا حلوسا منسوخ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا آخری فعل وہی تھا جو ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ م۔ مشائخ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اگر بیمار کسی رکن پر کھڑے ہونے پر قادر ہو اگر تکبیر تحریمہ کے کہنے تک وہ کھڑا ہو سکتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ اتنا کھڑے ہو کر ادا کر لے، اور نص مذکور سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر ہی وہ تکبیر کہی ہو، س لئے دلیل کے اعتبار سے یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے جس نے کھڑے ہو کر تحریمہ باندھ کر قعود کیا ہو، اور امام احمد کا مذہب یہی ہے۔ مختصر الخ سے، اس طرح دونوں روایتوں میں توفیق کی بہتر صورت یہ ہوگی کہ حدیث ادا صلی حالسا الخ اس وقت ہے جبکہ امام نے بیٹھ کر تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھ جائیں، اس صورت میں منسوخ نہیں ہے، اچھی طرح سمجھو۔ واللہ اعلم۔ م۔

پھر یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ سوگ نماز میں حضرت ابو بکرؓ کی اقتداء کرتے تھے، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ حضرت ابو بکرؓ رسول اللہ ﷺ کے بغل میں تھے، اس لئے یہ رسول اللہ ﷺ کی ساز لوگوں کو مکہ کی حیثیت سے سنا تھے، درایہ میں لکھا ہے کہ اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ عیدین اور جمعہ کی نماز میں جو سوگ مکہ بن کر لوگوں کو سناتے ہیں وہ جائز ہے، یعنی صحیح طریقہ سے ضرورت کے مطابق سننا، ورنہ ہمارے زمانہ میں سوگ گلے پھاڑ کر ضرورت سے زیادہ آواز سے اور اللہ اور اکبر دونوں کے ہمزہ کو خوب کھینچ کر کہتے ہیں تو یہ بات بعید نہیں ہے کہ ضرورت سے زیادہ آواز نکالنا اور چلانا ہوا جس سے نماز فاسد ہو جائے۔ فتح القدیر سے مختصر، پھر اسی بات کی بھی تصریح موجود ہے کہ حضرت ابو بکرؓ رسول اللہ ﷺ کے تھے اور باقی صفیں پیچھے تھیں، تو شاید اسے عذر پر محمول کیا گیا ہو، کیونکہ ابو بکرؓ نماز پڑھ رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے تشریف اکرام امت فرمائی ورنہ مشائخ نے اسی طرح پڑھنے کو بالاتفاق مکروہ کہا ہے، اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر امام نماز پڑھ رہا ہو اور اس سے اعلیٰ شخص سر پہلے امام کا امام بن جائے بشرطیکہ رکعت پوری نہ ہوئی ہو تو نماز صحیح ہوگی مکش مترجم نے یہ جزیہ کسی کتاب میں نہیں دیکھا ہے۔ م۔

و یصلی المؤمنی حلف مثله لاستوائهما فی الحال الا ان یؤمی الح

اور اشارہ کرنے والا اپنے جیسے اشارہ کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھ کر اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے ہو کر اشارہ کرتا ہو، کیونکہ اس طرح کھڑا ہونا رکن نہ رہا بلکہ اسے چھوڑ کر بیٹھ جانا ہے اولیٰ ہے۔ التمر تاشی۔ ع۔ لہذا جائز ہے۔ لاستوائہما الح کیونکہ حالت میں امام و مقتدی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ جبکہ حالت ہی برابری کا اعتبار ہے، جیسا کہ الحیط میں ہے الا ان یؤمی الح مگر یہ کہ مقتدی بیٹھ کر اشارہ کر سکتا ہو، اور امام لیٹے لیٹے۔ ف۔ تو اقتداء جائز نہیں ہے۔ الحیط۔ یہی مذہب مختار ہے۔ التسمین اور تمر تاشی کا قول مختار نہیں ہے، کیونکہ یہ تینوں اماموں کے قول کے مطابق علی الاصح جائز ہے۔ مع۔ لان العقود الح کیونکہ یہ قعود رکن معتبر ہے جس کی وجہ سے مقتدی کو قوت ثابت ہوگی، اور اس کا حال اقویٰ ہوگا لہذا ایسے مقتدی کے لئے ایسے امام کی اقتداء جائز نہ ہوگی۔ م۔

ولا یصلی الذی یرکع ویسجد حلف المؤمنی، لان حال المقتدی اقویٰ، وفیہ خلاف زفرؒ، ولا یصلی المقتصص حلف المنفل، لان الاقتداء بقاء ووصف الفریضة معدوم فی حق الامام، فلا یتحقق البقاء علی المعدوم، قال ولا من یصلی فرسا حلف من یصلی فرسا آخر، لان الاقتداء بشرکۃ وموافقة فلا بد من الاتحاد ترجمہ۔ اور وہ شخص جو رکوع اور سجدہ کر سکتا ہو اشارہ کرنے والے پیچھے نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ مقتدی کا حال اس کے امام سے بہتر ہے، اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، اور فرض پڑھنے والے بھی نفل پڑھنے والے کے پیچھے نہ پڑھے، اس لئے کہ اقتداء کرنا بقاء و ان سے جبکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف معدوم ہے، اس لئے معدوم شئی پر بقاء کرنا محقق نہ ہوگا، اور وہ شخص بھی نہیں اقتداء کر سکتا ہے جو کوئی فرض نماز پڑھتا ہو ایسے شخص کی جو دوسرا فرض پڑھ رہا ہو، کیونکہ اقتداء کے معنی میں شرکت اور موافقت دونوں ہی چاہیے، اس لئے اتحاد ضروری ہوا۔

توضیح۔ رکوع و سجود کرنے والے کی نماز اشارہ کرنے والے کے پیچھے اور فرض نماز پڑھنے والے کی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے پڑھنے کا حکم

ولا یصلی الذی یرکع ویسجد حلف المؤمنی، لان حال المقتدی اقویٰ الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لان حال المقتدی اس لئے کہ مقتدی کا حال اقویٰ ہے۔ ف۔ امام کے مقابلہ میں وفیہ خلاف الح اور اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک جائز ہے، جیسے امام شافعی کا قول ہے۔ ع۔ اگر امام بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرتا ہو اور اس کے پیچھے کچھ لوگ کھڑے ہو کر اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرتے ہوں تو بھی جائز ہے، اور اگر امام بھی

اشارہ سے رکوع و سجدہ کرتا ہو تو بھی جائز ہے، اگر امام کھڑا ہو کر رکوع و سجود سے نماز پڑھتا ہو اور پیچھے کچھ لوگ بھی اسی طرح پڑھتے ہوں، اور کچھ لوگ بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرتے ہوں، اور کچھ اشارہ سے رکوع و سجدہ کرتے ہوں، اور کچھ بیٹھے ہوئے اشارہ سے ادا کرتے ہوں تو سب کی نماز جائز ہے۔ الذخیرہ۔ ع۔

ولا یصلی المفترض حلف المتصل الح

فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے نہ پڑھے۔ ف۔ یہی امام مامک کی بھی روایت ہے، اور امام احمد کی روایت بھی یہی ہے ان کے مذہب میں اکثر اصحاب کا یہی مختار مسلک ہے، اور یہی قول سعید بن المسیب، ثعلبی، زہری، حسن، ابو قلابہ و یحییٰ بن سعید انصاری اور مجاہد کا قول ہے اور ایک روایت میں طحاوی کا بھی قول ہے۔ م۔

لان الاقتداء بساء و وصف الفریضة معدوم فی حق الامام، فلا یتحقق الباء علی المعدوم الح

کیونکہ اقتداء کرنا بناؤ ان ہے۔ ف۔ یعنی یہ ایک وجودی چیز ہے جتنی شئی معدوم نہیں ہے، اس لئے فرض میں اقتداء کرنے کے معنی یہ ہوئے کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتداء کے طور پر بنیاد بنائے و وصف الفریضة الح حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کی صفت نہیں پائی جا رہی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل پڑھ رہا ہے، اس لئے اقتداء کے وصف کو کس موجود چیز سے ملائے گا، فلا یتحقق الح اس لئے معدوم پر بناء کرنا ثابت نہ ہو گا۔ ف۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ فرض پڑھنے والا کسی غیر فرض پڑھنے والے یعنی نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء نہ کرے۔

ولا من یصلی فرضا حلف من یصلی فرضا آخر، لان الاقتداء شرکة و موافقة فلا بد من الاتحاد الح

ایک فرض پڑھنے والا کسی ایسے شخص کی اقتداء نہ کرے جو اس کے علاوہ دوسرا فرض پڑھ رہا ہو۔ ف۔ کیونکہ مقتدی میں اگرچہ امام کے فرض کا وصف پایا جا رہا ہے مگر دونوں میں موافقت نہیں ہے کہ مثلاً مقتدی عصر کا فرض پڑھتا ہے اور امام ظہر کا فرض پڑھ رہا ہے، لان الاقتداء الح کیونکہ اقتداء میں شرکت اور موافقت دونوں پائی جاتی ہیں۔ ف۔ کہ صرف شرکت نماز کے افعال میں نہیں ہے فلا بد الخ اس لئے اتحاد کا ہونا بھی ضروری ہو گا۔ ف۔ یعنی فرض نماز میں متحد ہونا تاکہ تحریم میں شرکت اور افعال میں موافقت پائی جائے، اور امام مقتدی کی طرف سے خدا من بنے اس طرح سے کہ مقتدی کی نماز اسی وقت صحیح ہو جبکہ امام کی بھی نماز صحیح ہو۔ م۔

حاصل یہ ہوا کہ دونوں کی نمازوں کا متحد ہونا شرط ہے اس لئے قداء صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس ظہر کی نماز پڑھنے والے کی اقتداء عصر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے یہ سچ کی ظہر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے کل ظہر کی نماز پڑھنے والے کی قداء یہ جمع پڑھنے والے کے پیچھے ظہر پڑھنے والے کی قضا یا ان سب کا برعکس جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ ع۔ اور یہی امام مالک اور احمد کا قول ہے۔ ف۔ نذر کی نماز پڑھنے والے کی اقتداء دوسرے نذر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جائز ہے جبکہ دونوں کی نذر بالکل متحد ہو رہی ہو۔ محیط السرخسی، اور اگر دوسروں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ اس جگہ ان کا مقصد قسم پورا ہونا ہے، اس وجہ سے وہ نماز نفل ہی کی حیثیت سے رہ گئی ہے، اس سے یہ بات معصوم ہوئی کہ ایک قسم لھانے والے کی اقتداء دوسرا قسم کھانے والا کر سکتا ہے۔ ف۔ اسی بناء پر اگر کوئی قسم لھانے والا نذر من کر پوری کرنے والے کی اقتداء کرے تو نماز جائز ہوگی اور اس کا برعکس ہونے سے جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔

اور طواف کے بعد جو دو رکعتیں پڑھی جاتی ہیں اس میں اس نماز کا سبب طواف ہوا اور ہر ایک کا طواف دوسرے کے طواف سے پیچھے ہوتا ہے اس لئے طواف کی نماز میں ایک دوسرے کی اقتداء کرے تو نماز جائز نہ ہوگی۔ ف۔ اگر نفل پڑھنے میں دو آدمی شریک ہوئے، اور امام کے قصد کی وجہ سے دونوں کی نماز فاسد ہو گئی اب اگر اس کی قضاء کرتے وقت ان میں سے ایک دوسرے کی

اقتداء کرے تو نماز جائز ہوگی، اور اگر دونوں اپنی نماز نفل تہی پڑھ رہے تھے پھر ایک نے اپنی نماز فاسد کر دی اس کے بعد اس کی قضاء کی نیت سے پڑھتے وقت ایک دوسرے کی اقتداء کرے تو نماز جائز نہ ہوگی۔ محیط اسر حسی۔ اور یہ ہوگ کہ کسی نذر ادا کرنے والے کے پیچھے بھی نہیں پڑھ سکتے ہیں، اگر دوسروں نے ظہر کی نماز پڑھنی چاہی اور ایک نے دوسرے کی مامت کی مگر دونوں نے ہی مامت کی نیت کی، اقتداء کی نیت کسی نے نہیں کی تو دونوں کی نماز جائز ہوگی اور اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ ہر ایک نے تنہا نماز ادا کی ہے، اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتداء کی نیت کی تو نماز فاسد ہوگی۔ ف۔ محیط اسر حسی۔

اگر ظہر کے بعد کی سنتیں پڑھنے والے نے اسے شخص کی اقتداء کی جو ظہر سے پہلے کی سنت پڑھتا ہو تو یہ اقتداء جائز ہوگی۔ الخداصہ۔ اگر عشاء کے بعد کی سنت پڑھنے والے ایسے شخص کی اقتداء کرے جو تراویح پڑھ رہا ہو تو یہ اقتداء جائز ہوگی۔ فغ۔ اور ایسے دوسرے شخص جو وتر کی نماز جماعت سے پڑھ رہے ہوں مگر ایک ابو حنیفہ کے خیال کا تابع ہو اور دوسرا صاحبین کا تابع ہو، یعنی ایک واجب اور دوسرا سنت، مابو، پھر بھی نماز صحیح ہوگی۔ ع۔ ہ۔ باب او تر میں مزید تفصیل آئے گی۔ م۔ اعاصی اتحاد شرط ہے، اسی لئے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نفل پڑھنے والے کے پیچھے یا ایک فرض پڑھنے والے کی اقتداء دوسرے فرض پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہ ہوگی۔ م۔

وعند الشافعی یصح فی جمیع دلت، لان الاقتداء عدہ اداء علی سبیل الموافقة، وعند ما معنی التضمن مراعی

ترجمہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں اقتداء صحیح ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک موافقت کی صورت میں اداء صحیح ہوتی ہے، اور ہمارے نزدیک تضمن کے معنی کی رعایت بھی ضروری ہے۔

توضیح:- امام شافعی کا مسلک اور ان کی دلیل نیز امام ابو حنیفہ کی دلیل

وعند الشافعی یصح فی جمیع دلت، لان الاقتداء عدہ اداء علی سبیل الموافقة الخ
اور امام شافعی کے نزدیک ان تمام صورتوں میں اقتداء درست ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں جبکہ مقتدی رکوع و سجود کرتا ہو اور امام اشارہ کرتا ہو اور دونوں میں مقتدی فرض ادا کرنے والے ہوں لان الاقتداء الخ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک ایک کا دوسرے کے موافق ادا کرنا۔ ف۔ یعنی صرف اعمال میں موافقت ہو، گویا ان کے نزدیک ہر شخص اپنی نماز تنہا ادا کرتا ہے اور جماعت میں صرف اتنی شرکت ہے کہ وہ جو بھی عمل کرتے ہیں ان کی ادائیگی میں ایک ساتھ ہوتے ہیں۔

وعند ما معنی التضمن مراعی الخ
اور ہمارے نزدیک اس میں تضمن کے معنی کا بھی لحاظ ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک اعمال کی موافقت کے ساتھ اتنی بات کا اور بھی لحاظ ہوتا ہے کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز کے ضمن میں ہے، اسی بناء پر امام کی نماز فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگی

اور امام کی نماز عمدہ ہونے کی وجہ سے اس کی بھی نماز عمدہ ہو جائے گی، جو اگر تنہا پڑھتا تو بالکل ناقص اور بھدی ہوتی، امام کے ضامن ہونے کی دلیل حضرت ابو ہریرہ کی وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اَلْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَدِّنُ مَوْثِقٌ الخ ابو داؤد و ترمذی نے اسی کی روایت کی ہے، اور بھی ایک صحیح حدیث ہے جس کا بیان آئندہ ہوگا، بالاجماع اس مذکورہ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ پوری قوم کی نمازوں کا نفیل و ذمہ دار و جواب و راءاء ہر چیز میں امام ہے، کیونکہ خود ہر شخص پر نماز فرض ہے تو یہ ضمانت نماز کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں ہوئی۔

پھر امام شافعی کا اس مسئلہ میں یہ استدلال کہ فرض پڑھنے کی نماز نفل پڑھنے والے کے پیچھے وہ حدیث ہے جس میں معاذ

عشاء کی نماز میں سورہ بقرہ کی طویل قرأت کرتے اور کسی نمازی نے شکایت کی تو رسول اللہ ﷺ نے معاذ کو ملامت کی کہ کیا فتنہ برپا کرنا چاہتے ہو اور دوسرے سورتیں مفصلت میں متعین کر دیں، لیکن میں حضرت چار سے روایت ہے کہ معاذ متاکی نماز رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم میں واپس جا کر ان کو بھی نماز پڑھاتے تھے، اس میں مسم کے الفاظ ہیں، ورنہ بخاری میں اس طرح ہے کہ واپس جا کر ان کو فرض نماز پڑھاتے، استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے فرض پڑھ کر سنے پھر امامت کرتے تو ظاہر کہ اس وقت نفل ہی کی نیت کرتے ہوں گے، جبکہ قوم فرض ہی پڑھتی تھی، اس طرح حنظل کے پیچھے مفترض کی نماز ثابت ہو گئی، لیکن معصوم ہونا چاہئے کہ یہ نفل خلاف قیاس ہے اس لئے اسے اسی موقع کے لئے منحصر کر دینا چاہئے۔

اسی طرح دوسری روایت ایک اعرابی کی بھی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی اس پر صدقہ کر دے تو ایک صحابی نے اس کو نماز پڑھادی تو یہ عین فرض نماز میں ہے، اس سے اس بات کا ثبوت نہیں ہوتا ہے کہ اگر کوئی تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار رکعت نفل پڑھتا ہو تو اس کے پیچھے ایک شخص عشاء کی فرض نماز ادا کر لے، کیونکہ اداء نماز کی جماعت بغیر نیت اور نماز و حد کے ثابت نہیں ہوئی ہے۔

اس استدلال میں ہمارے علماء نے اس طرح بحث کی ہے کہ حدیث اس لئے بیان نہیں کی گئی ہے کہ نفل کے پیچھے فرض نماز کی اقتداء صحیح ہے بلکہ اس کے بیان کرنے کا مقصد تو یہ ہے کہ یہ بتادیا جائے کہ امام کو مقتدیوں کی رعایت کے بغیر طویل قرأت ممنوع ہے، جیسے معاذ کرتے اور اسی لئے نہیں منع کیا گیا، پھر ہمارے علماء نے کہا کہ حضرت معاذ کا ایسا کرنا کیا رسول اللہ ﷺ کے علم میں تھا بھی یا نہیں۔ پھر اگر رسول اللہ ﷺ کو ایسا کرنا معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یہ نہیں پھر مقرر کرنا کیا قوم کی اعمی کی وجہ سے تھا یا علم کے ساتھ تھا، پھر اگر حدیث اسی مقصد کے لئے ہوتی تو وہ خلاف قیاس ہوتی وہاں پر قیاس ترک کر دیا جاتا جیسا کہ امام بیضاوی اور مقتدی کے کھڑے ہونے کی صورت میں کہا گیا ہے، چونکہ حدیث کا مقصد یہ نہیں ہے بلکہ حدیث سے اثر راہ سمجھ گیا ہے، اور وہ بھی اس طرح کہ جب رسول اللہ ﷺ کو حضرت معاذ کے طول قرأت کا علم ہوا تو آپ نے ان کو مختصر اقرأت کا حکم دیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ آپ نے انہیں دونوں جگہ نماز پڑھنے سے منع فرمایا، اب اس میں گفتگو اس طرح ہوتی ہے کہ منع کرنا اگرچہ اس روایت میں مذکور نہیں ہے، مگر بہت ممکن ہے کہ آپ نے انہیں اس بات سے بھی منع فرمایا ہو، کیونکہ دوسری روایت سے ثابت ہے کہ معاذ کی شکایت جس نمازی نے کی تھی ان کا نام سہیم ہے، ان سے ہی روایت ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے پاس جا کر عرض کیا کہ ہم لوگوں کے سوچنے کے بعد معاذ ہمارے پاس آتے ہیں اور ہم دن بھر کام کر کے تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں، اور اس وقت وہ اگر اذان دیتے ہیں تو ہم اٹھ کر نماز کو جاتے ہیں پھر وہ طویل نماز ہمیں پڑھاتے ہیں، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ ان کو فرمایا کہ تم فتنہ برپا کرنے والے نہ بنو، یہ تو میرے ساتھ نماز پڑھو یا اپنی قوم کو مختصر نماز پڑھاؤ، اس کی روایت احمد نے کی ہے۔

شیخ الاسلام عینی اور ابن الہیثم نے کہا ہے کہ یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا اس طرح پڑھنے کا علم رسول اللہ ﷺ کو نہیں تھا، اسی سے آپ نے دو باتوں میں سے ایک کے کرنے کی اجازت دی کہ وہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھیں پھر قوم کے ساتھ نہ پڑھیں، یہ قوم کی امامت کریں تو میرے ساتھ نہ پڑھیں، جس حقیقت اور مقصد کلام تو اس بات سے منع کرنا ہے کہ معاذ جب آپ کے ساتھ پڑھیں تو قوم کی امامت نہ کریں، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قوم کی شکایت ظاہر یہ تھی کہ اول تو معاذ آپ کے ساتھ نماز پڑھ کر اتنی دیر سے جاتے ہیں کہ ہم لوگ دن کے تھکے ماندے سو جاتے ہیں اور اس پر یہ زبانی کہ ہمارے جمع ہونے کے بعد طویل قرأت کرتے ہیں، اس کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے معاذ کو جو کچھ فرمایا اس کے معنی میں یہ دو احتمال نکلتے ہیں کہ (۱) میرے ساتھ نماز پڑھو اور قوم کی امامت چھوڑ دو، اور اگر نہیں چھوڑتے اور امامت بھی کرتے ہو تو تخفیف کرو، لیکن یہ معنی ایک قسم کے مجری معنی ہوئے، اس کے علاوہ اس معنی کی وجہ سے قوم کی ایک شکایت دور نہ ہوئی یعنی حضرت معاذ کا عشاء پڑھ کر

دیر سے جانا (۲) دوسرے معنی یہ بھی ہیں کہ یا تو تم میرے ساتھ نماز پڑھو اور امامت چھوڑ دو، یا امامت کرتے ہو تو تخفیف کرو، اور یہی حقیقی معنی ہیں، اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھو تو امامت چھوڑ دو، دوسرے یہ کہ امامت کرو تو بھی تخفیف کے ساتھ کرو، اس صورت میں قوم کی دونوں شکایتیں دور ہو گئیں۔

اس میں اگر یہ احتمال نکال جائے کہ اس میں احتمال تو اس بات کا بھی ہے کہ امامت چھوڑنے کا حکم اس وجہ سے ہو کہ عشاء پڑھ کر جانے تک تھکی ہوئی قوم انتظار نہیں کر سکتی ہے، ورنہ اگر متصل کے پیچھے مفترض کی نماز صحیح نہ ہوتی تو صاف طریقہ ہے منع کر دینا چاہئے تھا، اور جب منع نہیں کیا تو اس سے جائز ہونا ثابت ہو گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ منع کرنے کی دو صورتیں ہیں (۱) بات اپنے پیش نظر رکھ کر صاف طریقہ سے کی جائے مثلاً چونکہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی ہے اس لئے تمہاری قوم کی نماز تمہارے پیچھے نہ ہوگی کہ تمہاری نماز نفل اور ان کی نماز فرض ہوگی اس لئے تم امامت نہ کرو، ظاہر ہے کہ اس طرح کہنے سے کلام کافی طویل ہو جاتا ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ آپ کو جو امع الکلم عنایت ہو گئے تھے یعنی چند الفاظ میں بڑا سے بڑا مطلب ادا کر دینا، پس آپ نے مختصر سے الفاظ میں منع بھی فرما دیا، معاذ کے متعلق مقاصد اور قوم کے مطالب انہیں چند الفاظ میں ادا بھی کر دیا، کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یہ میرے ساتھ پڑھو، یعنی پھر قوم کی امامت نہ کرو، تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس کام سے منع بھی کر دیا اور معاذ کو اجازت بھی دیدی کہ چاہیں تو آپ کے ساتھ ہی نماز پڑھتے رہیں۔

حق یہ ہے کہ منع تو موجود ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں منع کی علت کیا تھی، کیا یہ علت تھی نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنا چاہئے نہیں ہے یا یہ علت نہ تھی تو بظاہر یہی بات ہے کہ یہ علت نہ تھی، جب تک کہ کسی دوسری سے مفترض کا متعلق کی اقتداء ثابت نہ ہو جائے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر ناجائز ہونا تو خود ہی قوم کو پڑھی ہوئی تمام نمازوں کے اعادہ کا حکم فرمادیتے، جواب یہ ہے کہ اس نص و اس سوال سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، کیونکہ اس کے واسطے تو اس کا بیان ہی نہ ہوا تھا، بلکہ اس کی اصل غرض لایق قرأت سے منع کرنا ہے، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ نفس روایت سے امام شافعی کا استدلال نہیں ہے بلکہ اس روایت میں معاذ کو منع کرنا ذکر نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس سے جواز کا حکم ثابت ہوا، پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثابت کر دیا تو استدلال جاتا رہا، اور علماء نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ شاید معاذ کے پیچھے نفل کی نیت سے نماز پڑھتے ہوں کیونکہ نیت کا حال تو دوسرے کو معلوم نہیں ہو سکتا ہے، اس احتمال کو اس طرح ختم کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے فرض نماز پڑھنے کی فضیلت کو چھوڑ کر وہ نفل نماز کیوں پڑھتے، پھر فرض نماز کو قوم کے ساتھ کیوں ادا کرتے کہ اس طرح بڑی فضیلت کو چھوڑ کر چھوٹی فضیلت حاصل کرنا ان سے بعید ہے۔

شیخ تقی الدین شافعی نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایسا سوچنا وہی بات ہے کیونکہ اپنی قوم کے ساتھ فرض کی ادائیگی بھی تو رسول اللہ ﷺ کے حکم اور آپ کی فرمانبرداری کی وجہ سے تھی اور یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے، اور اگر وہ مذکور کا خیال ہو تو لازم آتا ہے بدینہ منورہ اور اس لئے کسی بات کی تمام مسجدوں کے ائمہ پر بھی یہی اعتراض کیا جائے کہ انہوں نے حضور کی اقتداء چھوڑ کر بلکہ ہر شخص کو اس لئے ادا کئے ہیں، کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے اس حدیث کی روایت میں کہا ہے کہ ہر شخص نہ تطوع و لہم فریضۃ، یعنی معاذ جو قوم کو نماز پڑھاتے ہیں وہ معاذ کے لئے تو نفل ہوتی ہے مگر قوم کے لئے فرض ادا ہوتی ہے، اس سے یہ بات صراحتہ معلوم ہوئی کہ معاذ کی فرض نماز وہی ہوتی ہے جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پڑھتے تھے، شیخ تقی الدین وغیرہ نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا ہے، اور چونکہ تمام راویوں نے ذکر نہیں کیا ہے صرف شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اس جملہ کو امام شافعی نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہو۔

میں نے لکھا ہے کہ ابن قدامہ حنبلی اور ابن تیمیہ حنفی نے کہا ہے کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کہا ہے، ایک درود حدیث جائزہ جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوہ ذات الرقاع میں شکر کے ایک حصہ کو نماز خوف کی دو رکعتیں بڑھائیں، پھر دوسرے حصہ کو بھی دو رکعتیں ہوئیں، اور صلوٰۃ المسافر کی ہرے نزدیک دو ہی رکعتیں ہوتی ہیں اس طرح رسول اللہ ﷺ نے پہلے گروہ کو فرض کے طور پر نماز پڑھائی جبکہ دوسری جماعت کی نفل کی حیثیت سے پڑھائی ہے، اگرچہ امام شافعی کے نزدیک کل فرض ہیں۔

طحاویؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب ایک فرض کو دوبارہ بھی پڑھنا جائز تھا، پھر اس دعویٰ کو اسناد کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ لوگ ابتدائے اسلام میں ایک فرض کو دوبارہ پڑھ لیتے تھے یہاں تک کہ اس کی ممانعت کر دی گئی، اور ایسا ہی مہلب نے بھی ذکر کیا ہے، پھر یہ حکم حضرت ابن عمرؓ کی اہل حدیث سے منسوخ ہو گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع کر دیا ہے کہ کسی بھی فرض کو دن میں دوبارہ پڑھا جائے، شیخ نقی الدین بن دقیق العبد نے اغراض لیاکہ یہ تو احتیاج پر نسخ ہے۔

اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ طحاویؒ نے ایک حد تک اجتہاد کر کے ترجیح دے کر نسخ پر محمول کیا ہے، اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ دو صحیح نص متعارض میں جہد تک ممکن ہو سکے کسی ایک کو ترجیح دینی چاہئے، اور وہ یہاں اسے نسخ پر محمول کرنے سے ہی ممکن ہے، اور جب ہم یوں کہیں کہ ایک نص سے اباحت اور دوسری سے حرمت ہی کو ترجیح ہوتی ہے، تو اس کے بھی یہی معنی ہوئے کہ مباح منسوخ ہے، اور صحیح احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نماز خوف ایک ایک رکعت کر کے پڑھائی اور درمیان میں ہر وہ گروہ کو نماز کے مخالف کام کرنے پڑتے تھے، اب اگر نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز صحیح ہوتی تو آپؐ ہر گروہ کو پوری پوری نماز پڑھا دیتے اور اس طرح رکعات کی تقسیم نہ فرماتے جس سے مقتدیوں کو درمیان نماز کے مخالف کام کرنے کی ہرگز نوبت نہ آتی۔

و یصلی المتنفل خلف المفترض، لان الحاجة فی حقه الی اصل الصلوٰۃ، وهو موقوف فی حق الإمام، فیتحقق الباء، ومن اقتدی بامام ثم علم ان امامه محدث اعدا، لقوله علیه السلام من ام قوما ثم طهر انه كان محدثا او حنبا اعدا صلاته، واعادوا، وفيه خلاف الشافعی بقاء علی ما تقدم، ونحن نعتبر معنى التضمن، وذلك فی الحوار والفساد

ترجمہ اور نفل پڑھنے والا فرض پڑھنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے، کیونکہ نفل پڑھنے والے کو اصل نماز کی ضرورت ہے اور یہ بات امام کے حق میں موجود ہے اس لئے اس کے پیچھے اقتداء درست ہوگی، اور جس کسی نے کسی امام کے پیچھے پوری نماز پڑھ لی اور بعد نماز اسے معلوم ہوا کہ اس کا امام محدث تھا (اسے وضو یا غسل کی حاجت تھی) تو اسے چاہئے کہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جس نے کسی کی امامت کی اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ وہ محدث یا ضعیف تھا اسے چاہئے کہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے اسی طرح مقتدیوں کو بھی دوبارہ پڑھ لینی چاہئے، لیکن اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے، اس بناء پر جو گذر گیا ہے، اور ہم لوگ تضمن کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں، اور یہ تضمن جائز ہونے اور فساد ہونے دونوں صورتوں میں ہوتا ہے۔

توضیح :- فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز پڑھنے کا حکم محدث امام کی اقتداء کر لینے کے بعد کیا حکم ہے، حدیث سے دلیل

و یصلی المتنفل خلف المفترض، لان الحاجة فی حقه الی اصل الصلوٰۃ الح متنفل نمازی مفترض نماز کا کی اقتداء کر سکتا ہے۔ ف۔ اگرچہ فرض پڑھنے والا آخری دونوں رکعتوں میں قرأت نہ کرے،

التامہ خانیہ، لیکن قول اصح یہ ہے کہ آخری دونوں رکعتوں میں فاتحہ واجب ہے جیسا کہ صاحب درمختار نے عیناً سے مسئلہ متنبط کیا ہے، اس لئے اگر فرض پڑھنے والے نے قرأت نہیں کی تو اس نماز کو دوبارہ پڑھنا ضروری ہے۔ م۔ اور اگر نفل نماز شروع کرنے والے نے اس امام کی اقتداء کو توڑ کر پھر اسی فرض میں فرض پڑھنے والے کی اقتداء اس بہت سے کی کہ اس کی نیت توڑنے سے نفل نماز لازم آگئی ہے وہ ادا ہو جائے تو ایسی قضاء ہمارے نزدیک جائز ہے۔ انکانی۔ ھ۔

لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة، وهو موحود في حق الامام، فيتحقق البناء الح
کیونکہ متفضل کو اصل نماز کی ضرورت ہے، اور جس نماز امام کے حق میں جو فرض کی نیت سے پڑھتا ہو یا فرض کی نیت سے پورے ہو چکا ہو یا جاری ہے، لہذا متفضل کے لئے اس امام کی اقتداء درست ہوگی، ومن اقتداء الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ نماز ختم ہونے کے بعد امام کی حالت کا علم ہوا، اور اگر اقتداء کی نیت سے پہلے ہی امام کا حال معلوم ہو چکا ہو تو بالاجماع ایسے امام کی اقتداء جائز نہ ہوگی۔ ن۔ اور اقتداء کے بعد امام کا محدث ہونا معلوم ہوا تو مقتدی کی نیت اور اس کا اقتداء ہی درست نہ ہونے کی وجہ سے از سر نو نماز پڑھنی ہوگی اور اسے ادا کہن ہیئت نہیں ہے بلکہ صرف ظاہر اعادة کہا گیا ہے۔ ط۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی کی نماز تو امام کے زیر سایہ اس کے ضمن میں آتی ہے تو جب امام ہی کی نماز ہوتی تو مقتدی کی بھی از خود باطل ہوگئی، برخلاف امام شافعی کے مذہب کے کہ امام و مقتدی میں سے ہر ایک کی نماز مستقل اور علیحدہ ہے اس لئے ان کے نزدیک مقتدی کی نماز صحیح ہوگی، اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ دونوں کی نماز باطل ہوگی۔

لقوله عليه السلام من ام قوما ثم طهر الله كان محدثا او حيا اعاد صلاته الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وفيه خلاف الشافعي الح اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے جو بیان کیا جا چکا ہے۔ ف۔ کہ امام شافعی کے نزدیک اقتداء کا مطلب ہے دوسرے کے جاری کام کے موافق اپنے کام کو کر دینا، اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز کی بناء کرنا۔

وحن يعتبر معنى التضامن، وذلك في الجواز والفساد الح
اور ہم تضامن کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتداء کا مطلب ہے غیر کی نماز پر اپنی نماز کو مبنی کرنا وذاك في الجواز الخ اور یہ بات یعنی تضامن تو بہر صورت پائی جاتی ہے خواہ جائز ہونے کی صورت ہو یا باطل ہونے کی۔ ف۔ اگر حدیث مذکورہ من ام قوما الح درجہ صحت یا اس کے قریب بھی پہنچ جائے تو اس سے استدلال کافی ہے، ورنہ تضامن کے معنی کا ثبوت ہو تو کافی ہے، اس لئے یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ حدیث مذکور صحیح نہیں ہے بلکہ غریب ہے۔ ف۔ ر۔ ز۔ لیکن امام محمدؒ نے الآثار میں ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علیؓ کی حالت جنابت میں امامت کا واقعہ بیان کیا، جیسا کہ عینی اور فتح القدیر میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سند میں ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہے (یعنی ایسا شخص ہے جس کی روایت محدثین کے نزدیک قائل قبول نہیں ہوتی ہے) لہذا یہ اسناد صحیح نہیں ہوئی۔ م۔

اس موقع میں مصنف کے مناسب تھا کہ اس حدیث کو جہت میں پیش کرتے جسے ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمَوْذِنُ مَوْثِقٌ اَللّٰهُمَّ ارْشِدْ الْاِئِمَّةَ وَاعِيْزْ لِلْمَوْذِنِ، جنی امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے، اور موزن ان کا نایب دار ہے، انہی اماموں کو ہدایت کی توفیق عطا فرما، اور موزنوں کو بخش دے، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ امام ضامن ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ قوم کی نمازیں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے کوئی ایسا شخص ہے جو قوم کے ماسوا ہے (یعنی امام) کیونکہ نماز تو خود ہر شخص پر واجب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام قوم کی نمازوں کے صحیح اور فاسد ہونے کا ذمہ دار ہے، اسی لئے بالاجماع نمازی جب محدث یا جنسی ہوتا ہے تو اس کی نماز باطل ہوتی ہے، اس لئے جب آدمی جنسی ہوگا تو جن کی نمازوں کا وہ ضامن تھا ان کی نمازیں بھی خود اس کی نماز کے ساتھ فاسد ہوگی، یہی مطلوب ہے، کبھی نے

اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے، جو اب یہ ہے کہ امام احمدؒ نے یہ روایت عبدالحزیز بن محمد عن سمیل بن ابی صالح عن ابیہ ابی ہریرۃ مرفوعاً روایت کی ہے، اور یہ اسناد صحیح ہے، تصحیح میں کہا ہے کہ امام مسلم نے اپنی تصحیح میں تقریباً چودہ حدیثیں اسی اسناد سے روایت کی ہیں۔

پھر اعتراض ہو کہ ابو داؤد کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز فجر میں داخل ہوئے پھر دو گوں کو اشارہ فرمایا کہ اپنی جگہوں پر کھڑے رہو، تھوڑی دیر بعد آپ اس حال میں تشریف لائے کہ آپ کے سر سے پانی پٹکتا تھا، آکر آپ نے انہیں نماز پڑھائی، اور جب ذرغ ہوئے تو فرمایا کہ میں بھی بٹھ رہا ہوں اور میں اس وقت حالت جنابت میں تھا، اس کی اسناد صحیح ہے، پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریرہ منعقد نہ ہوتی تو کھڑے رہنا کیوں حکم دیتے۔

جو اب یہ ہے کہ اول تو اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ وہ تکبیر باقی رہی تھی، کیونکہ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ واپس آکر تکبیر کہی، دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ، اور صحیح مسلم میں ہے کہ آکر اپنے مصلیٰ پر کھڑے ہوئے اور تکبیر سے پہلے آپ کو بات یاد آگئی۔ آخر تک۔ جب یہ حال ہے کہ صرف تکبیر کہنے سے استدلال ہو اور وہ بھی ثابت نہ ہو سکی تو وہ کیوں کر حجت بن سکتی ہے، لہذا یہ دعویٰ بالکل صحیح ثابت ہوا کہ اعادہ واجب ہے۔ م۔ امام پر واجب ہے کہ قوم کو اس وقت کی نماز کے سلسلہ میں جنبی یا محدث ہونے سے مطلع کر دے جہاں تک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط سے کسی شخص کے ذریعہ سے، یہی قول اصح ہے، بشرطیکہ مقتدی محدود اور متعین ہوں، ورنہ امام پر لازم نہیں ہے۔ المحرر بحوالہ معراج الدہلیہ۔

اسی طرح اگر کوئی رکن یا شرط چھوٹ گئی ہو یا فوت ہو گئی ہو تو بھی خبر کرنا واجب ہے۔ د۔ تو بری الذمہ ہو جائے گا، اور مقتدیوں کے خیال میں اگر وہ حد یا سچا جانا جاتا ہو تب اعادہ واجب ہو گا ورنہ مستحب ہو گا۔ م۔ د۔ اگر کسی امام نے زمانہ تک پڑھائی اور آخر میں وہ کہتا ہے کہ میں نے بغیر وضو یا ناپاکی کی حالت میں یا نجاست کے ساتھ نماز پڑھائی تو مقتدیوں پر اس کا اعادہ واجب نہیں ہے کیونکہ وہ بلاشبہ فسق ہو اور ایسے شخص کا قول مقبول نہیں ہوتا، جیسا کہ اس نے یہ کہہ ہو کہ میں توجہ کی تھا تو بھی اس کا اعادہ نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں تو کفر کی تصریح ہے، اور اس کا حکم مرتد کا ہے، اس لئے اس پر اسلام پر باقی رہنے کے لئے جبر کیا جائے گا، اور سخت ترین سزا دی جائے گی۔ ع۔ اگر بخوس یا فسق غیر ذمہ دار لاپرواہ نہ ہو اور اس بات کا احتمال ہو کہ اس نے احتیاط اور پرہیزگاری کے طور پر کہہ ہو تو لوگ اپنی نمازیں دہرائیں، اسی طرح اگر یوں کہا ہو کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ الخلاصہ۔ ہ۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا، عہد ایسا نہیں کیا ہے۔ م۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جائے کہ امام کا فر یا مجنون یا عورت یا خنثی یا ای تھا، یا بغیر تحریرہ یا حادثہ میں یا جنابت میں پڑھائی۔ المستبین۔ واضح ہو کہ ایسا مجنون جس کا جنون مستقل ہو، اس کی اقتداء اور مست نہ کی اقتداء صحیح نہیں ہے، اور اگر ایسا ہو کہ اس میں کبھی کبھی افادہ بھی ہو تا رہتا ہو تو اس کے افادہ کے زمانہ میں اس کی اقتداء صحیح ہے۔ قاضی خان۔ خواہ افادہ کا وقت مقرر ہو یا نہ ہو، یہی روایتیں ظاہر ہیں، اور فقیہ ابوالیلیث نے ان ہی روایات کو اختیار کیا ہے۔ التاتارخانیہ۔

واذا صلى امة بقوم يقرؤن و قوم اميين فصلاتهم فاسدة عند ابي حنيفة، وفالا صلوة الامام ومن لم يقرأ تامّة، لانه معذور ام قوما معذوريں، فصار كما اذا ام العارى عراة ولايسين، وله ان الامام ترك فرص القراءة مع القدرة عليها فصعد صلوته، وهذا لانه لو اقتدى بالقارى تكون قراءته له، بخلاف تلك المسألة وامثالها، لان الموحود في حق الامام لا يكون موجودا في حق المقتدى.

ترجمہ۔ اور جبکہ نماز پڑھائی اسی نے ایسے لوگوں کو کہ کچھ ان میں قرأت کر سکتے ہوں اور کچھ ان میں قرأت نہیں کر سکتے ہوں، یعنی اسی ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تمام نمازیوں کی نماز فاسد ہوگی، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام کی اور ان لوگوں کی جو اسی ہوں نماز پوری ہو جائے گی، کیونکہ امام خود بھی اسی ہے اور اس نے امیوں کی اقتداء کی ہے لہذا یہ سب معذور سمجھے جائیں گے، تو

ایسا ہو جائے گا کہ ننگے امام نے نگوں و رکپڑ پہنے واوٹ ہر قسم کے وگوں کو نماز پڑھائی ہو، اور امام عظیمؒ کی دلیل یہ ہے کہ امام قدرت ہونے کے باوجود فرض قراۃ کو چھوڑ دیا ہے لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہ بات اس لئے ہے کہ اگر وہ قاری کی اقتداء کر لیتا تو اس امام کی قرأت اس کی قرأت ہو جاتی، بخلاف اس خاص مسئلہ اور اس جیسے دوسرے مسوئل کے کہ ان مسائل میں جو بات امام نے حاصل ہے وہ مقتدی کے لئے حاصل نہ ہو جائے گی۔

توضیح امی نے قاریوں اور امیوں کی مامت کی تو کیا حکم ہوگا

واذا صلى امي يقوم يقرأون وقوم اميين فصلاتهم فاسدة عند ابي حنيفة الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے لانه معدود فوما الح صائين کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ معذور امی نے اپنے جیسے معذوروں کی مامت کی ہے۔ ف۔ اور یہ صورت بالحق صحیح ہے فصار الح پس ایسا ہو گیا جیسے ننگے نے نگوں اور ستر ڈھکے ہوئے ہر قسم کی مامت کی ہو۔ ف۔ کہ اس صورت میں بالحق ننگے امام و ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے، اور ستر ڈھکے ہوئے وگوں کی نماز فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ ہ۔ اسی طرح یہاں بھی امی امام امی مقتدیوں کی نماز جائز اور قاریوں کی نماز فاسد ہونی چاہئے، میں مترجم کہتے ہیں کہ دونوں مسوئل میں فرق ہے، کیونکہ اگر امام ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جو ستر ڈھانے ہوئے ہو تو اس کی وجہ سے ننگے مقتدیوں کو بھی ڈھکا ہوا نہیں سمجھا جائے گا، اس کے برخلاف اگر قاری کو امام بنایا جائے تو اس کی قرأت اس کے تمام مقتدیوں کی طرف سے خواہ وہ بھی قرأت کر سکتے ہوں یا نہ ہو اس سے قرأت فرض کر لی جائے گی، اور وہی قرأت سب کے لئے ہو جائے گی، اسی لئے مصنف نے امام اعظمؒ کی دلیل لکھی ہے کہ ولہ ان الامام الخ اور امام عظیمؒ کی دلیل ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے فرض قرأت کو ترک کیا ہے، حالانکہ اسے (بالواسطہ) قرأت پر قدرت حاصل تھی تو اس امام کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اور اس کی وجہ سے تمام مقتدیوں کی بھی نماز فاسد ہوئی۔

وهذا لانه لو افتدى بالقارى تكون قراءته له الح

اور اس سوال کا جواب کہ امام کو کس قدر قدرت حاصل تھی جو اس نے ترک کی ہے یہ ہے کہ لانه لو افتدى الح اس لئے کہ اگر یہ امی امام کسی قاری کو امام بنا کر خود اس کی اقتداء کر لیتا تو اس امام قاری کی قرأت اس کے لئے بھی مان لی جاتی۔ ف۔ وایسا کرنا یعنی قاری کو امام بنانا اس کے اختیار میں تھا تو گویا اس نے اپنے اختیار سے فرض قرأت چھوڑی ہے، ورنہ قاری کی قرأت اس امی کی قرأت ہو جاتی۔

مخلاف تلك المسألة وامثالها، لان الموحود في حق الامام لا يكون موحودا في حق المقتدى الح

بخلاف اس مسئلہ۔ ف یعنی ننگے اور ستر ڈھکے ہونے کے وامثالها الح اور اس جیسے دوسرے مسائل کے۔ ف جیسے ایک زخمی نے دوسرے چند زخموں اور چند تندرستوں کی یا اشارہ کرنے والے نے چند اشارہ کرنے والوں اور کچھ قدرت رکھنے والوں کی مامت کی کہ ان تمام مسائل میں امام کی قوت اس کے مقتدیوں میں نہیں آتی ہے، لہذا الموحود الح کیونکہ ان مسائل میں جو بات امام کو حاصل ہے وہ مقتدیوں کو حاصل نہ ہوگی۔ ف اس طرح سے کہ ستر ڈھکے تندرست کو امام بنادینے سے مقتدی کے بارے میں شریعت نے یہ حکم نہیں دیا ہے کہ مقتدیوں کا بھی ستر ڈھک گیا، یا رکوع و سجدہ ادا ہو گیا، پس اس فرق کی بنا پر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب قاری کی وجہ سے امی کو قرأت کی قدرت ہوتی ہے، تو لازم آتا ہے کہ امی کی نماز بھی درست نہ ہو، جب تک کہ وہ کسی قاری کے پیچھے نہ پڑھ، حالانکہ تمہارا مسئلہ یہ ہے کہ یہ (الحی آئندہ)

ولو كان يصلي الامي وحده والقارى وحده حار هو الصحيح، لانه لم يظهر منهما رعة في الجماعة، فان قرا الامام في الاوليين ثم قدم في الاخرين اميا فسدت صلاتهم، وقال رفر لا تفسد لتأدى فرص القراءة

ترجمہ۔ اور اگر ایک ہی جگہ ای بھی تنہا نماز پڑھتا ہو اور قاری بھی تنہا نماز پڑھ رہا ہو تو ان میں سے ہر ایک کی نماز صحیح ہوگی اور یہی صحیح قول ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کی بھی جماعت کی رغبت ظاہر نہیں ہوئی، اور اگر امام نے اپنی پہلی دور کعتوں میں قرأت کی لیکن آخری دور کعتوں میں اس نے کسی ای کو اپنا قائم مقام بنادیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی، لیکن امام زقر نے فرمایا ہے کہ کسی کی بھی نماز فاسد نہیں ہوئی کیونکہ فرض قرأت ادا ہو چکی ہے۔

توضیح:- قاری نے تنہا نماز پڑھی اور امی نے بھی ایک جگہ تنہا نماز پڑھی تو کیا حکم ہوگا اگر امام نے پہلی دور کعتوں میں قرأت کی پھر امی کو اپنا قائم مقام بنادیا تو کیا حکم ہوگا تشہد کی حالت میں امی کو آگے بڑھایا

ولو كان يصلي الامي وحده والقاري وحده حاز هو الصحيح الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر امی قاری کی اقتداء کر لیتا تو اس کی نماز بھی قرأت کے ساتھ ادا ہو سکتی تھی اور اب تنہا پڑھنے کی وجہ سے اس کی نماز بلا قرأت کیوں جائز ہو گئی، جواب یہ ہے کہ اس صورت کی کوئی روایت ابو حنیفہ سے مروی نہیں ہے، جیسا کہ شرح الطحاوی میں مذکور ہے۔ ف۔ پھر یعنی مشائخ نے اس صورت میں بھی امی کو قرأت پر قادر سمجھ کر کہا ہے کہ امی کی تنہا نماز موجودہ صورت میں فاسد ہے، اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ امی کو قدرت اسی وقت میسر ہوئی ہے جب وہ جماعت پالے، اور اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ قاری جہاں بھی وہ اسے تلاش کر کے جماعت سے پڑھے، پس جب جماعت نہیں ہوئی تو امی کو قدرت نہیں پائی گئی اس لئے اس کی نماز صحیح ہو گئی۔

لانه لم يظهر مسمارعية في الجماعة الخ

کیونکہ امی وقاری دونوں میں سے ایک نے بھی جماعت کی رغبت نہیں کی، مصنف نے اسی کی تائید کی اور اسی کو صحیح کہا ہے، لیکن اگر قاری نے نماز شروع کر دی اس کے بعد امی آیا اور اس کی اقتداء نہ کر کے تنہا ہی نماز پڑھ لی تو قول اصح یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز فاسد ہوگی۔ النہایہ۔ پھر اس جگہ فتح القدیر اور النہایہ کے کلام میں اضطراب ہے، اور بندہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت سے پڑھنا واجب ہے، ان کے نزدیک اس امی پر جماعت سے پڑھنا لازم ہوگا، اور اس صورت میں اسے قرأت پر قدرت حاصل تھی، اور اس نے قصداً اسے چھوڑ دیا لہذا اس کی تنہا نماز درست نہ ہوگی، لیکن جن مشائخ کے نزدیک جماعت سے پڑھنا واجب نہیں مثلاً مصنف تو اسے قدرت اسی وقت مانی جائے گی جب جماعت اسے مل گئی ہو، اسی لئے رغبت نہ ہونے کی مصنف نے توجیہ کی ہے پس اس کی تنہا نماز صحیح ہو جائے گی، اسے اچھی طرح سے سمجھ لیں، میں مترجم نے یہ کلام کہیں نہیں پایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اگر کسی نے اس نیت کے ساتھ احرام باندھا کہ کسی کی امامت نہیں کروں گا مگر دوسرا کوئی آکر اس کی نماز میں شامل ہو گیا تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ ف۔ اگر کسی امی کے ساتھ آس پاس کوئی قاری ہو تو اس امی پر اس قاری کی طلب یا اس کا انتظار واجب نہیں ہے کیونکہ اس امی کو دوسرے کسی پر بھی حکومت حاصل نہیں ہے تاکہ طلب لازم ہو، اور قدرت اسی وقت مانی جائے گی جبکہ قاری موجود اور اس کے مطابق ہو۔ الکافی۔ اس جگہ مطالع سے مراد غالباً جماعت کا طلب ہونا ہے واللہ اعلم م

فان قرا الامام في الاوليين ثم قدم في الاخرين اميا فسدت صلاتهم الخ

اگر امام نے پہلی دونوں رکعتوں میں قرأت کی اور آخری دونوں رکعتوں کے لئے کسی امی کو اپنا خلیفہ بنادیا۔ ف۔ خواہ دونوں رکعتوں کے لئے یا ایک رکعت کے لئے، مثلاً مغرب کی نماز میں پہلی رکعتوں کے پڑھ لینے کے بعد تیسری رکعت کے لئے اسے خلیفہ بنادیا، اور مذہب کی معروف روایت یہ ہے کہ آخر رکعتوں میں قرأت لازم نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے یعنی فسدت

صلوٰتہم الح سب مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، جس طرح کسی بچے کو یا کسی عورت کو خیفہ بنادینے سے فاسد ہو جاتی ہے۔ ن۔ وقال دھو الخ اور زفر نے فرمایا ہے کہ فاسد نہ ہوگی کیونکہ فرض قرأت ادا ہو گیا ہے۔ ف۔ اور آخری رکعتوں میں تو قرأت فرض نہیں ہے بلکہ مستحب ہے ہذا اس میں قاری اور امی سب برابر ہوں گے۔

ولما ان کل رکعة صلوٰۃ فلا تحلو عن القراءة اما تحفيقا او تقديرًا ولا تقدير في حق الامي لا بعدا من الاهلية وكذا على هذا لو قدمه في الشهد والله تعالى اعلم بالصواب

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۂ نماز ہے، لہذا کوئی رکعت بھی قرأت سے خالی نہیں ہوگی، قرأت خواہ حقیقہ ہو یا صلہ ہو، اور امی کے حق میں قرأت حکماً نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس میں تو قرأت کی اہلیت ہی نہیں ہے، اسی طرح یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ قاری نے تشہد کی حالت میں امی کو خیفہ بنادیا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح۔ مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا، مقیم نے عصر کی دو رکعتیں پڑھیں اور آفتاب غروب ہو گیا، پھر مسافر نے سکر اقتداء کی، اقتداء مسبوق کی مسبوق کو، لاحق کی لاحق کے ساتھ وراثی ہوئی سواری کے ساتھ، متلے کی اقتداء متلے کے ساتھ، امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی ہوئی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں ہو، اصلی امام گن کر کے اقتداء کی اور وہ خیفہ نکلا، چار مقامات میں امام کی متابعت نہیں کی جاتی ہے، نو چیزیں ایسی ہیں کہ اگر امام انہیں نہ کرے تو مقتدی کرے

ولما ان کل رکعة صلوٰۃ فلا تحلو عن القراءة اما تحفيقا او تقديرًا الح

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۂ نماز ہے اس لئے قرأت سے خالی نہ ہوگی، خواہ قرأت حقیقہ ہو یا تقدیر ہو۔ ف۔ چنانچہ پہلی دو رکعتوں میں حقیقہ ہے اور آخری دو رکعتوں میں تقدیر ہے اس حدیث کی وجہ سے کہ اولین کی قرأت آخرین کی قرأت ہے، پس جبکہ سنخری دونوں رکعتوں میں تقدیر واجب ہے تو امی خیفہ کے حق میں بھی ازنا یہ تقدیر قرأت مقدر کرنی ہوگی ولا تقدير الح حالانکہ امی کے بارے میں قرأت کا مقدر کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر تو صاحت ہی نہیں ہے۔ ف۔ کسی چیز کا مقدر کرنا وہیں معتبر ہوتا ہے جہاں ممکن بھی ہو، وراہم کی قرأت جو امی مقتدی کی بھی قرأت مانی جاتی ہے وہ تقدیر انہیں اس پر ولایت اور امارت کی وجہ سے ہے، جیسا کہ کافی میں ہے، اور اگر ہم آخری رکعتوں میں بھی قرأت کو فرض مان کر کہیں جب تو اختلاف پورا واضح ہوگا، وکذا علی هذا الح اور اسی طرح اسی سبب سے اگر امام نے تشہد کی حالت میں کسی امی کو اپنا قائم مقام بنادیا ہو۔ ف۔ مثلاً امام کے سجدہ سے سر اٹھتے ہی اسے حدیث ہوگی تو اس نے کسی امی کو اپنا خیفہ بنادیا ایسی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف امام زفر کے، اور اگر امام کو مقدر تشہد بیٹھنے سے بعد حدیث ہو اور اس نے امی کو اپنا خیفہ بنادیا تو بلا جمع اس کی نماز پوری ہوگئی، فخرالسلام نے بھی یہی کہا ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔ ع۔

چند ضروری مسائل

کسی مقیم کا نماز کے وقت کے اندر یا وقت کے ختم ہونے کے بعد کسی مسافر کا مقتدی بننا صحیح ہے، لیکن مسافر کا مقیم کی اقتداء کرنا صرف وقت کے اندر صحیح ہے۔

نمبر ۲۔ کسی مقیم نے عصر کی دو رکعتیں پڑھی تھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا اس کے بعد مسافر نے اسی عصر کے وقت میں اقتداء کی تو اقتداء صحیح نہیں ہوگی۔ الخلاصہ۔

نمبر ۳۔ امام تمر تاشی نے ذکر کیا ہے کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات کوشش کر کے اتنا قرآن سیکھ لے جس سے نماز جائز

ہوتی ہے، اور اگر کوتاہی کی تو وہ عند اللہ معذور نہ ہوگا۔ انہیہ۔ نہ ثلاث کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔

نمبر ۴۔ مقدار فرض سیکھ لینے کے بعد اتنا اور بھی سیکھ لینے کی کوشش کرے جو مقدار واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔

نمبر ۵۔ اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے مسبوق کے ساتھ مسبوق کا، نمبر ۶۔ اور نہیں صحیح ہے الحق کے ساتھ لاحق کا۔

نمبر ۷۔ اور نہ اتنا ہوئے کا سوار کے ساتھ۔ اخلاصہ۔

نمبر ۸۔ اور نہ التبع کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتے ہو (مثلاً) بدتہ اگر ایک التبع (تتد) اپنے ہی جیسے التبع کی اقتداء

کرے تو درست ہوگی، بشرطیکہ اس جماعت میں کوئی بھی ان حروف کا ادا کرنے والا نہ ہو، اگر کوئی موجود ہو تو التبع کی امامت سے التبع سمیت سب کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

نمبر ۹۔ اور جو شخص کہ وقف کی جگہ وقف نہ کرتا ہو اور بے جگہ وقف کرتا ہو، پڑھتے وقت بہت کھنسا ہو، یا وہ حرف ت کو یا حرف ف کو کئی بار نکالتا ہو تو اسے امت نہیں کرنی چاہئے۔

نمبر ۱۰۔ اور اگر کوئی شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔

نمبر ۱۱۔ اگر امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درہم پر چھوٹی تصویر ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ قاضی

خان۔

نمبر ۱۲۔ اگر کسی نے اپنے امام کی اقتداء کے وقت یہ گمان کیا کہ اصلی امام ہے اس نماز میں کسی کا قائم مقام نہیں ہے مگر بعد میں

معلوم ہوا کہ یہ دوسرے کا قائم مقام ہے تو اس سے نماز درست ہوگی اور کوئی حرج نہ ہوگا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر کسی کی اقتداء اس خیال سے کی کہ یہ دوسرے کا قائم مقام ہے مگر بعد کو اسے یہ معلوم ہو کہ یہی اصل امام ہے

تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر اقتداء کی نیت کرتے وقت اسے یہ خیال تھا کہ امام فلاں شخص ہے مگر بعد کو معلوم ہوا کہ یہ کوئی دوسرا شخص

ہے تو اقتداء صحیح ہے اور اگر زیہ کا یقین کرتے ہوئے اقتداء کی اور وہ دوسرا شخص ثابت ہو تو یہ اقتداء صحیح نہیں ہے، جیسا کہ صغریٰ

میں ہے۔

نمبر ۱۵۔ چار مواقع میں امام کی موافقت نہیں کرنی چاہئے، نمبر ۱۔ جبکہ امام دو سجدوں کے بعد تیسرا سجدہ کر رہا ہو، نمبر ۲۔

عیدین کی تکبیرات میں اگر امام چھ سے زیادہ تکبیریں کہے تو بعضی تکبیریں حدیث اور اقوال صحابہ میں پائی گئی ہیں ان میں متابعت

کر لے اور اگر امام چھ سے زیادہ تکبیریں کہے تو ان میں متابعت نہ کرے، نمبر ۳۔ اگر نماز جنازہ میں امام چار سے زیادہ تکبیریں کہے تو

ان میں متابعت نہ کرے، نمبر ۴۔ گر چوتھی رکعت کے لئے سجدہ کرنے سے پہلے بیٹھ جائے تو امام کے ساتھ سلام پھیرے، ورنہ اگر

پانچویں کا سجدہ بھی کر لیا تو مقتدی سلام پھیرے، اور اگر امام چوتھی رکعت کے بعد مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہو گیا یہ تک کہ

پانچویں کا سجدہ بھی کر لیا مگر مقتدی نے تشہد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی۔

نمبر ۶۔ نو چیزیں وہ ہیں کہ اگر امام نہ کرے تب بھی مقتدی انہیں ادا کر لے

نمبر ۱۔ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھانا، نمبر ۲۔ رکوع کے لئے تکبیر کہنا، نمبر ۳۔ رکوع میں تسبیح کہنا، نمبر ۴۔ سجدہ میں

تسبیح کہنا، نمبر ۵۔ امام تسبیح یعنی سبح اللہ من حمدہ کہے یا نہ کہے مقتدی کو تحمید یعنی ربنا لک الحمد کہنا، نمبر ۶۔ سجدہ میں جاتے ہوئے تکبیر

کہنا، نمبر ۷۔ احتیاط پڑھنا، نمبر ۸۔ سلام کہنا، نمبر ۹۔ عید الاضحیٰ کے دنوں میں تکبیر تشریق کہنا۔ اخلاصہ و خزانہ المفتیین۔ مع۔

نمبر ۱۰۔ امی جیسی قرأت نہیں تھی کیونکہ نماز میں قرأت کے انداز سے صرف کھڑا ہی رہے، تو امام نصیر الدین نے کہا ہے

کہ نہیں، نمبر ۱۱۔ اور لاحق (جو ابتداء میں امام کے ساتھ مگر بعد میں کم از کم ایک رکعت اس کی چھوٹ گئی ہو) جو بعد میں اپنی چھوٹی

ہوئی نماز ادا کرتا ہو مگر قرأت کے بغیر تو اس کا حکم بھی شنی میں حکم کی طرح مذکور ہے۔ مفتی۔

لاحق، مسبوق، مد رک، ان کی تفصیل، لاحق اور مسبوق کے احکام، امام اور قوم میں رکعات کی تعداد میں اختلاف، امام نے نماز دہرائی، اور انہیں مقتدیوں نے اس کی اقتداء کی، قوم میں ایک شخص کو تین اور ایک شخص کو چار رکعتوں کے ہونے کا یقین ہے، اور باقی افراد اور خود امام کو تردد ہے، امام کو تین رکعتوں کا یقین ہے، اور ایک مقتدی کو پوری نماز ہو جانے کا یقین ہے، ایک کو نقصان ہونے کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک ہے، امام پڑھا کر چلا گیا پھر کسی نے ظہر کا اور کسی نے عصر کے وقت کا دعویٰ کیا، مترجم کی طرف سے

وضاحت، ان چیزوں کا بیان جن سے اقتداء صحیح نہیں ہوتی ہے

منہج ۱۹۔ واضح ہو کہ مقتدی کی تین قسمیں ہیں (۱) مد رک (۲) لاحق (۳) مسبوق، نمبر ۱۔ مد رک اس مقتدی کو کہتے ہیں جس نے شروع سے آخر تک امام کو نماز میں پایا ہو، نمبر ۲۔ لاحق اس مقتدی کو کہتے ہیں جس نے شروع سے امام کی اقتداء کی مگر اس کی کل رکعتیں یا بعض رکعتیں عذر کی بناء پر امام کے ساتھ پڑھنے سے چھوٹ گئی ہوں، پھر یہ عذر خواہ خود لاحق سب سے ہوا ہے جیسے حدیث یا غفلت یا نیند وغیرہ یا شریعت کی طرف سے مائدہ ہو مثلاً خوف کے وقت کی نماز میں امام تمام قوم کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پہلے ایک حصہ کو ایک رکعت پڑھا دے اور وہ جماعت بقیہ نماز چھوڑ کر دشمن کے مقابلہ میں چلی جائے اور دوسرا حصہ میدان سے امام کے پیچھے آکر دوسری ایک رکعت پڑھے، (تفصیل نماز خوف کے بیان میں آئے گی) تو اس صورت میں پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ مسبوق مانا جائے گا، یا جیسے چار رکعتوں والی نماز میں مقیم نے مسافر کے پیچھے شرکت کی تو آخری دو رکعتوں میں مقیم لاحق ہوگا، اور خواہ یہ عذر امام کی طرف سے پیدا ہو کہ امام رکوع و سجدہ میں مقتدی پر سبقت کر جائے اس لئے یہ شخص جھوٹی ہوئی رکعت کو بغیر قرأت کے پڑھے گا، اب لاحق اور مسبوق کے احکام یہ ہیں، تو لاحق کا حکم یہ ہے کہ پہلے وہ ان رکعتوں کو بغیر قرأت کے ادا کرے گا جو اس سے چھوٹ گئی ہوں، اور قیام کی حالت میں کچھ نہیں پڑھے گا بلکہ اتنی دیر بالکل خاموش رہے گا جتنی دیر میں امام پڑھ لیتا ہو، اس میں کچھ بھی یا زیادتی نقصان نہیں ہے، شرح الطحاوی، اور اگر اس عرصہ میں کوئی ایسی چیز بھول گیا ہو جس سے سجدہ سہول لازم ہوتا ہو پھر بھی اس پر سجدہ سہول لازم نہیں ہوگا۔ ت۔ اور اگر وہ شخص مسافر ہو مگر نماز کی حالت میں اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کا وہ فرض دور رکعت سے چار رکعت نہیں ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں کہ امام فارغ ہو چکا ہو، اور اگر اس وقت تک امام نماز سے فارغ نہ ہوا ہو تو بالاتفاق چار رکعتیں پڑھے گا۔ المصنفی۔

ان چاروں باتوں میں مسبوق لاحق کے برعکس ہوگا، پھر لاحق فوت شدہ کو پڑھ کر امام کی متابعت کرے بشرطیکہ وہ ابھی تک نماز میں مشغول ہو، ورنہ تمام رکعتیں بلا قرأت کے پڑھے جس طرح امام کے پیچھے پڑھتا ہے۔ ت۔ الوجیز۔ امام نے سجدہ سہول ادا کیا تو لاحق اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرنے سے پہلے اس کی اتباع نہیں کرے گا، مسبوق کے برخلاف۔ الخلاصہ۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کر لی پھر سلام کے بعد باقی نماز پڑھی تو ہرے نزدیک نماز جائز ہوگی۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق ایسے مقتدی کو کہتے ہیں جس نے امام کی اقتداء اس وقت کی جب اس نے ایک رکعت یا تمام رکعتیں پڑھ چکا ہو، (یادہ) شخص جس کی امام کے ساتھ کم از کم ایک رکعت چھوٹی ہو (اگر ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہو کر حدیث ہو جانے سے لاحق بھی ہو گیا تو جہرت حاصل کر کے پہلے لاحق کی طرح پڑھے پھر ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے، مسبوق کا حکم یہ ہے کہ جتنی رکعتیں اس کی پہلے چھوٹ گئی ہوں انہیں امام کے سلام کے بعد ادا کرے، اور اس ادا میں وہ منفرد کے حکم میں ہے سوائے ان چار مسائل کے۔

پہلا مسئلہ۔ وہ کسی دوسرے کی اقتداء نہیں کر سکتا ہے، اور نہ خود اس کی کوئی دوسرا شخص اقتداء کر سکتا ہے، چنانچہ اگر ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتداء کی نیت کی تو مقتدی کی نیت فاسد ہوگی۔ البحر۔ اور اگر اقتداء کی نیت کئے بغیر اس کے ساتھ

ساتھ پڑھتا رہا تو نماز صحیح ہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے سہو کے خیال سے سجدہ سہو کیا پھر اسے خیال آیا کہ وہ سہو نہیں تھا، لیکن مسبوق نے اس کی اتباع کی تھی تو مشہور ترین روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد ہوگی، اور ابو الیث نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فاسد نہیں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور اگر سہو ہونے کا اسے علم نہ ہو تو با اتفاق نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضیخان۔ سی قول مختار کو قبول کہا گیا ہے۔ الغیثیہ۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھ کر پانچویں کے لئے کھڑا ہو اور مسبوق بھی اس کی اتباع میں کھڑا ہو تو اس کی نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کرے تو سب کی نماز فاسد ہوگئی۔ قاضی خان۔

دوسرا مسئلہ۔ اگر مسبوق نے سنے سرے سے پڑھنے کے لئے تکبیر کہی تو پہلے کی پڑھی ہوئی نماز ختم ہو جائے گی، بخلاف تہہ پڑھنے والے شخص کے۔

تیسرا مسئلہ۔ اگر امام پر سجدہ سہو لازم ہو تو وٹ کر مسبوق بھی اس کے ساتھ سجدہ سہو کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کر لیا ہو، اور اگر اپنی نماز پڑھتا ہی رہا اور امام کے ساتھ نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ اپنی نماز کے آخر میں سجدہ کرے بخلاف منفرد کے کہ اس پر غیر کے سجدہ سے سجدہ لازم نہیں ہوتا ہے۔

چوتھا مسئلہ۔ مسبوق پر تکبیر تشریق واجب ہے، اور منفرد پر ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے۔ الفتح۔ البحر۔ پھر مسبوق کے رکعت سے احکام میں، ان میں سے چند یہ ہیں، (۱) اگر امام کو جہر نماز میں پائے تو ثناء مسحانک اللہم نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے۔ الجہنم۔ یہی اصح ہے، اوجیز، للکر دوری، خواہ امام سے وہ قریب ہو یا جید ہو یا بہرہ ہی ہو۔ الخلاصہ۔ پھر جب باقی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو تب ثناء تعوذ پڑھے، قرأت کے واسطے۔ قاضی خان۔ الظہیر یہ۔ اور اگر امام کو سری نماز میں پائے تو مسحانک اللہم الح پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر امام رکوع سجود میں ہو اور اس کی اپنی رائے میں ہو کہ ثناء پڑھ کر امام سے مل جائے گا تو کھڑے کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کر لے، اگر امام قعدہ میں ہو تو ثناء نہ پڑھے، بلکہ تکبیر تحریر کہہ کر جھکتے ہوئے تکبیر کہہ کر بیٹھ جائے۔ البحر۔ ان مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعتیں تہہ ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے اپنی چھوٹی ہوئی رکعتیں پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہیں کی، تو ایک قول میں اس کی نماز فاسد ہوگئی، یہی اصح ہے۔ الظہیر یہ۔ اور یہی اظہر ہے۔ البحر۔

دوسرا قول بعض متاخرین کا ہے کہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المصنعات۔ ان میں سے یہ بھی ہے کہ قعدہ میں امام کی مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا نہ ہو کیونکہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ الفتح۔ سوائے چند صورتوں کے اوس یہ کہ مسبوق موزوں پر مسح کرنے والا ہو اور اس کی مدت ختم ہونے کا خوف ہو یا ایسا معذور ہو کہ اسے وقت کے نکل جانے یا جمعہ میں وقت عصر یا عید میں ظہر کے وقت ہو جانے یا فجر میں آفتاب نکل جانے یا اس کو حادث ہو جانے کا خوف ہو تو اس کو بڑا کر بہت یہ بات جائز ہے کہ امام کے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرے، اسی طرح اگر خوف ہو کہ امام کے فارغ ہونے کے بعد لوگ میرے سامنے سے گزرنے لگیں گے تو بھی چھوٹی ہوئی رکعت ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے۔ اوجیز للکر دوری۔

اور اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر مسبوق امام کے سلام سے پہلے فارغ ہو اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی بات فتویٰ ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ ف۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اخیر تشہد اشہد ان لا الہ الا اللہ، دوبارہ پڑھے۔ الغیثیہ۔ اور صحیح یہ ہے کہ التحیات اس قدر آہستہ پڑھے کہ امام کے سلام کے وقت اس سے فارغ ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔ اوجیز۔ الفتح۔

اور اس مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اپنی تہہ نماز میں سہو کرنے سے اس مجتہد سہو ازم سے ہے، یہی مختار مذہب ہے، جیسا کہ الظہیر یہ اور الجاہر میں ہے، اور اگر یہ گمان کہہ کر مجھ پر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے اور سلام کی تو نماز فاسد ہوگئی۔ الظہیر یہ۔ اور ان میں ایک یہ ہے کہ مسبوق اپنی چھوٹی ہوئی نماز اس طرح ادا کرتا ہے کہ قرأت قرآن کے موقع میں اس کی حدیث

تہا پڑھنے والے کی ہوتی ہے، اور تشہد پڑھنے کے موقع میں اس کی حیثیت آخری نماز ادا کرنے والے کی ہوتی ہے، اسی بناء پر اگر کسی مغرب کی ایک رکعت جماعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت بعد قعدہ ادا کرے دوسری رکعت کے کچھ بھی قعدہ کرے اس طرح اس کے تین قعدے ہو جائیں گے اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں فاتحہ اور سورہ پڑھے، اگر وہ شخص کسی رکعت میں قرأت چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

یعنی مسبوق جو تہا نماز پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اس کی نماز کا پہلا حصہ ہے قرأت کے بارے میں حتیٰ کہ (گذشتہ مثال میں) مغرب کی ایک رکعت جو اس نے امام کے ساتھ پائی وہ دراصل مسبوق کی نماز کی تیسری رکعت ہے، لہذا وہ کھڑے ہو کر چھوٹی ہوئی دونوں رکعتیں فاتحہ اور سورہ طہ کر پڑھے گا، اور یہ پڑھنا اس پر واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی رکعت میں بالکل قرأت نہ کرے تو اس کی نماز فاسد اور اگر مقدار واجب نہ پڑھے تو نماز کا عہد واجب ہوگا، یہ بات قرأت کے اعتبار سے ہوئی اور قعدہ کے اعتبار سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے یہاں تک کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی، پھر مسبوق ایک رکعت بھری یعنی قرأت فاتحہ وغیرہ کے ساتھ پڑھ کر دوسری رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھ کر قعدہ اخیرہ کرے، پھر قرأت کے بارے میں یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری رکعت ہے، اس لئے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں مذہب کے موافق قرأت فرض نہیں ہے بلکہ افضل ہے۔ جبکہ یہاں قرأت فرض رکھی گئی ہے۔ م۔

اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رباعی میں سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا ہو کر ایک رکعت فاتحہ اور سورہ سمیت پڑھ کر قعدہ کرے، پھر ایک رکعت فاتحہ اور سورہ پڑھے پڑھے جو بھی رکعت میں اس کو اختیار ہے اگرچہ قرأت کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر امام نے چار رکعتوں کی پہلی دور رکعتوں میں قرأت چھوڑ دی، وہ اس کو دوسرے دو گانہ یعنی تیسری اور چوتھی رکعت میں قضاء کر رہا تھا، اور مسبوق نے اسی دوسرے دو گانہ یعنی تیسری یا چوتھی رکعت میں پا کر اسکی اقتداء کر لی، تو جب وہ تہا ہو کر باقی نماز کو پڑھے گا تو اس میں قرأت کرے گا، یہاں تک کہ اگر اسے چھوڑ دے گا تو اس کی نماز فاسد ہوگی، الوجیز للکردری، میں مترجم کہتا ہوں کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مسبوق نے اپنی پہلی دور رکعتیں (پہلی اور دوسری رکعت) میں قرأت نہیں کی لیکن آخری دور رکعتیں جو اس نے امام کے ساتھ پائی ہیں، ان میں چونکہ امام نے قرأت کر لی ہے اس لئے امام کی قرأت خود مقتدی کی قرأت بھی ہو گئی ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آخری دور رکعتیں تو قرأت کی ادائیگی کا محل نہیں ہیں، مگر یہ تو انتہائی غور طلب بات ہے۔ م۔

اور ان مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی مسبوق اپنے امام کی اتباع سجدہ سہو ادا کرتے وقت کرے اور سلام و تکبیر تشریف اور تنبیہ حج میں نہ کرے، پھر سلام و تنبیہ میں متابعت کر لے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تکبیر کہتے وقت یہ جان کر اتباع کی کہ میں مسبوق ہوں تو نماز فاسد نہ ہوگی، شمس الائمہ سرخسی کا اسی طرف میلان ہے۔ الظہیر یہ۔ اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر امام کو یہ بات یاد آگئی کہ میں نے بوقت قرأت آیت سجدہ تلاوت کر کے سجدہ ادا نہیں کیا ہے اس لئے اس سجدہ کو ادا کرنے لگا تو اگر مسبوق نے اپنی رکعت ادا کرتے وقت اس وقت تک رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اسے چاہئے کہ اس رکعت کو چھوڑ کر امام کی متابعت کر لے اور امام کے ساتھ سجدہ سہو بھی ادا کر لے، اس کے بعد اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے، کیونکہ ایسا نہ کرنے سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ ادا کرنے کے بعد امام کی اتباع کرے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس صورت میں یہی ایک روایت ہے، اور اگر امام متابعت نہیں کرے گا تو بھی کتاب الاصل کی روایت کے مطابق فاسد ہو جائے گی۔ الخ۔ البدائع۔ شرح الطحاوی۔ المصنعات۔ شرح المبسوط لمسرخی۔ الخلاصہ۔ السراج۔

اور سجدہ صلاتیہ میں بھی یہی حکم ہے، اس سلسلہ میں قاعدہ یہ ہو کہ تہائی میں پڑھنے کے موقع پر اگر امام کی اتباع کرے یا امام کی اتباع کرنے کے موقع پر تہا پڑھ لے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے، واضح ہو کہ اگر امام و قوم میں

تعداد کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اسی فریق کی بات مانی جائے جس کے موافق امام کی رائے ہو، اگرچہ امام کے ساتھ صرف ایک ہی شخص ہو۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے اپنی نماز دہرائی اور ان ہی لوگوں نے اس کی اقتداء کی جو پہلے سے شریک تھے تو یہ اقتداء صحیح ہے۔ الحیط۔ اور اگر نمازیوں میں سے ایک شخص کو تین رکعتوں کا اور ایک کو چار رکعتوں کے ہونے کا یقین ہے اور ان کے ماسوا سارے نمازی امام کے ساتھ تردد کی حالت میں ہوں تو ان تردد کرنے والوں پر کچھ بھی لازم نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اس کا اعادہ مستحب بھی نہیں ہے، مگر جس کسی کو کمی کا یقین ہو اس پر اعادہ کرنا واجب ہے، اور اگر امام کو تین رکعتوں کے ہونے کا یقین ہو اور ایک مقتدی کو پوری چار ہو جانے کا یقین ہو تو امام پر قوم سمیت اعادہ واجب سوائے اس شخص کے جس کو چار ہو جانے کا یقین ہو، کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہے۔ الحیط۔

اگر ایک نمازی کو رکعت کی کمی کا یقین ہو اور امام سمیت بقیہ نمازیوں کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اس کا اعادہ مستحب ہے، ورنہ کچھ بھی واجب نہیں ہے، اور اگر دو عادل آدمی یقین کے ساتھ رکعت کی کمی کی خبر دیں تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام نماز پڑھا کر چلا گیا اس کے بعد کچھ نمازیوں نے ظہر ہونے کا اور کچھ نے عصر کی نماز ہونے کا دعویٰ کیا، پس وہ وقت جس نماز کا ہو اسی وقت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وقت کے بارے میں لوگوں میں شبہ ہو تو دونوں کا اپنا اپنا خیال درست مانا جائے گا، جیسا کہ ظہیر یہ میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ پڑھی گئی تو ایک ہی ہے اسی کے بارے میں دورائیں ہوئیں وہ بھی بغیر کسی شک و شبہ بلکہ یقین کے ساتھ، اس لئے ہر ایک کے یقین کی بناء پر دونوں کی نمازوں کو جائز کہا گیا ہے، اور اس کا اثر اس طرح سے ظاہر ہو گا کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے اس نماز کے بارے میں قسم کھا کر کہا کہ یہ ظہر کی نماز تھی اور دوسرے نے اس طرح قسم کھا کر کہا کہ وہ عصر کی نماز تھی، اور دونوں کے درمیان یہ اختلاف وقت گذر جانے کے بعد یعنی مغرب کے وقت ظاہر ہو تو مشتبہ وقت کی صورت میں دونوں کی قسم کے سچ ہونے کا حکم ہو گا، البتہ دین داری کا تقاضا تو یہ ہے کہ دونوں ہی اعادہ کریں، اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

وہ کون سی باتیں ہیں جن سے اقتداء صحیح نہیں ہوتی ہے

اگر امام اور مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو جس میں گاڑی وغیرہ (یعنی سواری اور بڑا سامان) گذر جانے کی جگہ ہو تو اس میں اقتداء کرنا صحیح نہیں ہو گا، ورنہ صحیح ہو گا۔ الخلاصہ۔ قاضی خان۔ بشرطیکہ راستہ پر ملی ہوئی صفیں پیچھی ہوئی نہ ہو، اگر ملی ہوئی ہوں تو اقتداء صحیح ہے، اگر راستہ پر صرف ایک مرد کھڑا ہو تو اس سے اتصال نہیں سمجھا جائے گا، اور اگر راہ میں تین شخص کھڑے ہوئے ہوں تو بالاتفاق وہ صف ملی ہوئی مانی جائے گی، اور اگر دو افراد ہوں تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق متصل ہے، اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق متصل نہیں ہے۔ الحیط۔ اور اگر امام بھی راستہ پر ہو اور پیچھے میں قوم بھی راستہ ہی پر طول میں ملی ہوئی صفیں ہوں، پس اگر امام اور صف کے درمیان گاڑی گذرنے کے انداز سے راستہ نہ ہو تو ان کی نماز جائز ہو گی اور صف اول اور صف دوم اور سوم وغیرہ میں بھی اسی فاصلہ اور نسبت کا اعتبار ہو گا۔ قاضی خان۔

میدانوں میں اتنا فاصلہ معتبر ہو گا جس میں دو صفیں لگائی جا سکیں، لیکن عید گاہ میں کچھ زیادہ فاصلہ ہوتا بھی نقصان دہ نہیں ہے، اگرچہ اس میں دو صفیں یا ان سے بھی زیادہ صفیں سما سکیں، لیکن جنازہ کے مصلیٰ کی فاصلہ کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، نوازل میں اس کا حکم مسجد کے حکم کے جیسا بتلایا ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام اور مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو اقتداء کے لئے مانع ہے، بڑا دریا وہ جگہ مراد ہے جہاں سے کشتی اور بل اور تدبیر وغیرہ کے بغیر گذرنا سخت مشکل ہو۔ شرح الطحاوی۔ جس دریا میں کشتیاں اور ناؤں چلتی ہوں، اگر وہ اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں ناؤ کشتی وغیرہ نہ چلے تو اقتداء کے لئے یہ مانع نہیں ہے، اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح حکم ہے۔ جو اہر الاحسن لاطی۔ اسی طرح اگر جامع مسجد میں ہو تو ایسا ہی حکم ہو گا۔ قاضی خان۔ اور اگر

بڑے دریا پر پل ہو اور اس کے ایک طرف امام ہو اور دوسری طرف صف ہو اس طرح سے کہ درمیانی جگہ میں بھی جی ہوئی صفیں ہوں تو اقتداء صحیح ہے، ان میں اس بات کا خیال رکھنا ہو گا کہ اگر صف میں کسی جگہ صرف تین آدمی ہوں تو وہ درست ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی ہو تو باجماع درست نہ ہوگی، اور اگر کسی صف میں دو آدمی ہوں تو اس میں وہی اختلاف ہے جو راستہ کے بارے میں پہلے گزر چکا ہے۔ اگر امام اور مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر فاصلہ اس انداز کا ہو کہ ایک طرف نجاست گرنے سے دوسری طرف نجس ہو جائے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ الحیط۔

اگر امام کے پیچھے پوری صف عورتوں کی ہو اور اس کے پیچھے مردوں کی صفیں ہوں تو استحساناً تمام صفوف کی نماز فاسد ہوگی۔ الحیط۔ اگر تین عورتیں ہوں تو ظاہر الروایہ کے مطابق مردوں کی پہلی صف آخر تک ہر صف کے تین تین آدمیوں کی نمازیں فاسد ہوگی۔ قاضی خان۔ امام اور مقتدی کو درمیان اگر بڑی دیوار حائل ہو ایسی کہ امام تک پہنچنے سے وہ حائل ثابت ہوتی ہو تو اقتداء صحیح نہیں ہے، اگرچہ امام کا حال نمازیوں پر مشتبہ ہو یہ نہ ہو۔ الذخیرہ۔ اور اگر امام تک پہنچنا اس دیوار کی موجودگی کے باوجود ممکن ہو مثلاً دیوار پچی ہو یا درمیان میں بڑا سا سورخ ہو یا درمیان میں آمد و رفت کا راستہ ہو تو اقتداء صحیح ہے، اور سورخ اتنے چھوٹے ہوں کہ ان سے آنا جانا نہ ہو سکے لیکن امام کے دیکھنے اور اس کی آواز سنتے میں کچھ اشتباہ نہ ہو تو اقتداء جائز ہے اور یہی صحیح ہے، اور اگر چھوٹی دیوار ایسی ہو جس سے امام تک پہنچنا تو دشوار ہو مگر اس سے امام کا حال مخفی نہ رہتا ہو تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اقتداء جائز ہے، اور یہی صحیح ہے۔ الحیط۔

اور اگر دیوار میں دروازہ بند ہو تو اس میں مختلف اقوال ہیں، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، مسجد اگرچہ بڑی ہو تو اس میں کوئی فاصلہ چیز اقتداء سے مانع نہ ہوگی۔ الوجیز۔ یہاں تک کہ امام محراب میں اور مقتدی مسجد کے بالکل آخری کمرے پر ہو تو بھی اقتداء صحیح ہے، شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل کوئی اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتداء جائز نہیں ہے، اگرچہ امام کا حال اسے پورا معلوم ہو تا رہا ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اس دیوار پر ہو جو مسجد اور اس کے گھر کے درمیان ہے اور امام کا حال اس پر مشتبہ نہیں ہے تو اقتداء جائز ہے، اگر کوئی مسجد سے باہر ایک ایسے چبوترے پر کھڑا ہو جو مسجد سے متصل ہو تو اقتداء جائز ہے بشرطیکہ وہاں تک صفیں ملی ہوئی ہوں، الخلاصہ۔ اگر کوئی ایسی مسجد کی چھت پر ہو جس کا دروازہ مسجد میں ہو اور امام مسجد میں ہو تو اگر امام کا حال بالکل واضح ہو اور اسے کوئی اشتباہ نہ ہو تا ہو تو اقتداء جائز ہے ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ اور اگر چھت کا دروازہ مسجد میں نہ ہو، لیکن امام کا حال جاننے میں بھی اشتباہ نہیں ہو تا ہو تو بھی اقتداء جائز ہے، اسی طرح اگر ایسی حالت کے ساتھ اذان گاہ سے امام مسجد کا اقتداء کیا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ آئندہ نماز میں حدیث ہونے کا بیان ہو گا۔

باب الحدیث فی الصلاۃ

ومن سبقہ الحدیث فی الصلوۃ انصرف، فان کان اماماً استحلف و توصاً و بسی، والقیاس ان یتقبل، وهو قول الشافعی، لان الحدیث ینافیہا، والمشیء والانحراف یفسدانہا، فاشبہ الحدیث العمدة، ولنا قولہ علیہ السلام: من قاء او رعاء او امدی فی صلاتہ، فلینصرف ولین علی صلاتہ ما لم یتکلم، و قال علیہ السلام: اذا صلی احدکم فقاء او رعاء فلیضع یدہ علی فمہ، ولیقدم من لم یسبق بشیء، والبلوی فیما یسبق دون ما یتعمده، فلا یلحق بہ، والاستیناف الفضل تحرزاً عن شبهة الخلاف، و قیل المنفرد یتقبل والامام والمقتدی ینبئ صیانة لمضیلة الجماعة.

ترجمہ:- جس شخص کو نماز میں حدیث سبقت کر جائے، وہ فوراً نماز سے نکل آئے، اور اگر وہ امام ہو تو کسی کو اپنا قائم مقام بنادے، اور خود جا کر وضوء کرے، اور پڑھی ہوئی نماز پر بناء کرے، (اس کے بعد سے پڑھے) ویسے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ از سر

نویز ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ حدیث اس نماز کے مخالف ہے، چنانچہ پھر ناوڑ قبلہ سے نہ پھیرنا وغیرہ تو نماز کو فاسد بھی کر دیتے ہیں، اس بناء پر یہ تو حدیث اختیار کی کے مشابہ ہوا، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جس کسی کو نماز کی حاست میں قحی ہو یا نکسیر پھوٹ جائے یا ندی نکل جائے، تو وہ فوراً پھر جائے اور وضوء کرے اور پڑھے ہونے پر بناء کرے جبکہ کوئی بات نہ کرے اور بھی رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی نے نماز پڑھی اور اسے قحی آگئی یا نکسیر پھوٹ گئی تو وہ اپنے ہاتھ کو منہ پر رکھے ہوئے کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ پر بڑھادے جسے ایسا کچھ نہ ہوا ہو، اور ابتلاء تو اس حدیث میں ہے جو بے اختیار نکل آئے، نہ اس صورت میں جس میں قصد احدث کرنے، اس لئے اس عاعد کے حکم کو غیر عامہ سے نہیں ملایا جائے گا، بہتر صورت استئناف (از سر نو پڑھنا) افضل ہے، اختلافی شبہ سے بچنے کے لئے اور کہا گیا ہے کہ تنہا پڑھنے والا نئے سرے سے پڑھے، اور ابام اور مقتدی بناء کریں، جماعت کی فضیلت کو بچانے کے خیال سے۔

توضیح :- نماز میں حدیث واقع ہونے کا بیان، مقتدی کو حدیث امام کو حدیث

ومن سبقہ الحدث فی الصلوٰۃ انصرف، فان كان اماما استحلف و توضحا و بسی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے، و بسی اور بناء کرے۔ ف۔ یعنی جتنی نماز ہو چکی ہے اس کے بعد سے پڑھے، یعنی ایسا اگر کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کہ ایسا کرنا ضروری نہیں ہے، اس جگہ لفظ ”من“ کا فائدہ یہ ہوا کہ یہ حکم عورت اور مرد دونوں کے لئے ہے، کیونکہ ”من“ میں دونوں داخل ہوتے ہیں، اسی طرح نمازی جو بھی ہو خواہ تنہا پڑھنے والا ہو یا جماعت سے پھر امام ہو یا مقتدی سب کو شامل ہے، سبقہ الحدث الخ اس میں دو اشارے ہیں (۱) یہ کہ حدیث از خود بلا اختیار سبقت کر جائے، (۲) الحدث یعنی وہ حدیث جس سے وضوء واجب ہو جائے، اسی لئے پہلے ہی کہہ دیا ہے توضحا یعنی وضوء کرے، انصرف اس لفظ کو دوسرے الفاظ مثلاً استخلف وغیرہ سے پہلے لکھنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حدیث واقع ہوتے ہی اتنی کسی تاخیر کے بغیر کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکے فوراً پھر جائے، اس جگہ لفظ ہی کو مطلق رکھ گیا ہے یعنی کہیں بھی بناء کر لے یعنی جہاں وضوء کیا وہاں یا راستہ میں یا پر کی جگہ پر آکر، مگر یہ اطلاق صرف امام کے واسطے ہے، کیونکہ مقتدی کا حکم بعد میں آرہا ہے، گزشتہ ہر ایک قید اور اشارہ کے ساتھ کئی مسائل نکلتے ہیں جن کی وضاحت سامنے آتی ہے، چنانچہ نماز میں بناء کرنے کے لئے تیرہ شرطیں ہیں۔ م۔

والقیاس ان يستقبل، وهو قول الشافعی، لان الحدث یافیہا الخ

حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بالکل ابتداء سے پڑھے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول بھی ہے لان الحدث الخ اس دلیل کی وجہ سے کہ حدیث جو ہوا ہے وہ تو نماز کے بالکل منافی ہے، اس کے علاوہ اور بھی کی موانع پائے جاتے ہیں مثلاً وضوء کے لئے کچھ دور تک گئے پیر چل کر جانا، اور چلتے وقت قبلہ سے رخ کا بدل جانا تو یہ دونوں ہی عمل نماز کو فاسد کر دیا کرتے ہیں، تو وہ حدیث جو اب تک بے اختیار کی سمجھا جاتا تھا اب حدیث عمد کے مشابہہ سمجھ میں آرہا ہے۔ ف۔ اور حدیث عمد یعنی جان بوجھ کر حدیث کرنے میں بالاتفاق بناء جائز نہیں ہے، یہاں تک امام شافعیؒ کی دلیل بیان کی گئی ہے، اور اب اس کا جواب احتاف کی طرف سے یہ دیا جا رہا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا لیکن نص کی موجودگی کی وجہ سے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے جو یہ ہے۔

ولنا قوله عليه السلام: من قاء او رعى او امدى في صلاته، فليصرف وليتوضا وليس الخ

ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے من قاء الخ یعنی جس کی نماز میں قحی ہوئی یا نکسیر پھوٹی یا ندی نکل آئی تو وہ پھر جائے اور وضوء کرے اور بناء کرے اپنی نماز پر، جب تک کلام نہ کیا ہو۔ ف۔ یہ حدیث نوافض وضوء کے بحث میں گذر چکی ہے، اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح مانا ہے لہذا یہ حدیث بلاشبہ کلام صحیح ہے، اور مرسل ہر رے اور جمہور کے نزدیک بھی حجت ہوتی ہے، اور ابن ماجہ نے اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج سے متصل روایت کی ہے، اسمعیل کی روایت ابن جریج وغیرہ اہل اشام سے

صحیح ثابت ہے، چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا ہے، لہذا یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔ م۔

وقال علیہ السلام: اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یدہ علی فمہ الح

یعنی اور سنیئے نے کہا ہے کہ یہ الفاظ غریب ہیں، لیکن ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ام المؤمنین عائشہؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ اذا صلی احدکم فلیاخذہ بانفہ ثم لیصرف، یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے اور حدث ہو جائے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی ناک پکڑے پھر لوٹ جائے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دو کام کرے ایک تو یہ کہ وہ اپنی ناک پکڑے دوسرے یہ کہ پھر جائے لیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جائے، اور دار قطنی نے حضرت علیؓ کا قول روایت کیا ہے کہ جب کوئی اپنے قوم کی امامت کرے پھر اپنے پیٹ میں قراقر یعنی پیٹ کی حرکت سے ہوا نکلنے والی محسوس کرے یا اسے نکسیر چھوٹ جائے، یا قئی ہونے کی کیفیت محسوس کرے تو وہ اپنی ناک پر پکڑ کر رکھے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اسے آگے بڑھا دے، طبرانی نے ابن عمرؓ کی حدیث رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جو اپنے پیٹ میں قراقر پائے وہ پھر کرو وضوء کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اسمعیل بن عیاش کی حدیث متصل ہے، ورنہ مرسل حدیث بلا خلاف صحیح اور حجت ہے، اور حضرت علیؓ کے قول کے مانند جو دار قطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو بکر صدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے، اور دوسروں نے اسی جیسی حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انسؓ سے روایت کی ہے یہاں تک کہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے، اور نوویؒ نے پوری کوشش کر کے صرف مسعود بن مخزومؓ کا اختلاف نکالا ہے اگر بات صحیح ہو، اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ایرانیہم نخعی و عطاء و کحول و سعید بن المسیب اور حسن بصریؒ سے روایت کی ہے، اور ہمارے مذہب کی طرح امام اوزاعی و ثوری و ابن ابی لیلی و سلیمان بن یسار و ابو سلمہ بن عبدالرحمن کے بھی اقوال ہیں، پس اس قول مذکورہ پر تو صحابہ کرام کا اجماع ہے اور اکثر بیشتر تابعین اور فقہاء کرام کا بھی یہی قول ہے، شافعیؒ نے اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت علی بن طلحہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اگر تم میں سے کسی کو نماز کی حالت میں خروج رتج ہو تو وہ پھر سے وضوء کر کے نماز دوبارہ پڑھے، اس کی روایت ابو داؤد، ترمذی اور ابن حبانؒ کی ہے، اس میں اعادہ کا حکم ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس میں تو وضوء کے بعد نماز کے اعادہ کا ذکر ہے، اور اس بات کا بیان نہیں ہے کہ جب دوبارہ نماز پڑھے تو اس صورت میں از سر نو پڑھے یا پڑھی ہوئی نماز کے بعد سے پڑھ کر پورا کرے، اگر تھوڑی دیر کے لئے ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ اس کے معنی یہی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بناء سے اس میں ممانعت تو نہیں ہے جو دوسری حدیث اور صحابہ کرام کے اجماع سے ابھی ثابت ہوا ہے، پھر ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھ لینا ہی افضل ہے، اس کے علاوہ ابن القطن نے کہا ہے کہ یہ حدیث علی بن طلحہ کی صحت کو نہیں پہنچی ہے، کیونکہ اس میں مسلم بن مسلم الحنفی ابو عبد الملک مجہول شخص ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ابن عباسؓ نے بھی مرفوعاً روایت کی ہے کہ نماز میں نکسیر پھوٹ جانے کی صورت میں استقبال صلوۃ یعنی از سر نو پڑھنا چاہئے، اس کی روایت طبرانی، ابن عدی اور دار قطنی نے کی ہے، جواب یہ ہے کہ اس روایت کی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری، احمد ابو داؤد اور نسائی وغیرہ نے متروک کہا ہے، پھر تھوڑی دیر کے لئے اس بات کو مان لینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھ لینا افضل ہے اور بناء کرنا جائز ہے۔

اس بات پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مؤطا و سنن ابی داؤد میں وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو نکسیر تحریمہ کے بعد یہ یاد آیا تھا کہ آپ جیسی ہیں اور غسل کرنا ضروری ہے، یاد آتے ہی آپ نے لوگوں کو نہر کے اشارہ فرمایا، پھر جلد ہی غسل فرما کر تشریف لائے اور امامت کی، اس میں کسی کو غلیفہ نہیں بنایا، جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ سے صحیح کی ایک روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ نماز اس وقت تک شروع نہیں کی تھی، پھر نہانے کے بعد واپس آکر نکسیر کہی، اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں

ہے کہ منتظر تھے کہ آپ پھر گئے، اور گریہ بھی فرض کیا جائے کہ نماز بھی شروع کر دی تھی تو طہارت بتداء سے ہی نہ ہونے کی وجہ سے نماز شروع کرنے کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کی اقتداء میں نماز پڑھنے کی فضیلت اور برکت کا کیا کہنا، اسی وجہ سے لوگ آپ کے انتظار میں رہے کہ فوراً ہی تو تشریف لائیں گے، اسی سبب ایک دن ظہر کے وقت چونکہ آپس میں کافی تاخیر کا احتمال تھا تو آپ نے از خود پڑھنے کی نہیں جرات دیدی تھی، جیسا کہ صحیح میں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر نماز کی حالت میں کسی کو از خود حدث ہو جائے تو خلاف قیاس دلیل منصوص اور اجماع صحابہ کی وجہ سے بناء کرنا جائز ہے اور اس میں قیاس کو اب کوئی دخل نہیں ہے، متر وک ہے۔

اگر یہ کہ جائے کہ کوئی قصد احدث کر دے تو اسے بھی بے اختیار حدث کے حکم میں داخل کر لینا چاہئے، یہاں تک کہ یہ نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ البلوی فیما یسبق الح بتداء تو ایسی حدث میں ہے جو بے اختیار نکل جائے، اختیار و عمد کی صورت میں نہیں ہے، لہذا عمد اور اختیار کو غیر عمد اور غیر اختیار کے ساتھ نہیں ملا جا سکتا ہے۔ ف۔ اس کے علاوہ یہ حکم تو خلاف قیاس ہے اس لئے جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے انہیں تک بے اختیاری کی صورت میں بھی رہے گا اور اس حرکت تک متعدی نہ ہوگا جو عمد کی گئی ہو۔ م۔

والاستیفاء الفصل تحذیرا عن شبهة الخلاف الح

اور از سر پڑھنا افضل ہے تاکہ شبہ کے خلاف سے احتراز ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ خبر واحد سے اجماع قوی ہوتا ہے، یعنی نے اعتراض کیا ہے کہ بناء کرنے پر (یعنی صرف بقیہ نماز پڑھ لینے پر) تو صحابہ کرام کا اجماع ہے اور خلاف قیاس باتوں میں صحابہ کرام کا قول نص کے جیسا ہوتا ہے، اور حدیث میں امر اس کی تائید کرنے والی ہے اختصار کے ساتھ بیان ختم ہوا، میں مترجم کہتا ہوں کہ صحابہ کرام کا اس کے جو ز پر اجماع ہے کیونکہ اس کا مقصد غری ہے، اور حضرت علی بن صلیح کی حدیث استیفاء (از سر نو) کرنے پر محمول ہے، اسی لئے یہ دلیل نص ہونے کی وجہ سے افضل ہوا اس بات کا لحاظ رکھے بغیر کہ اس میں اختلاف ہے یا نہیں، اس کے علاوہ چونکہ بناء کرنے کے لئے بہت سی شرطیں متعین کی گئی ہیں، ان سب کی رعایت کرنے میں اس بات کا احتمال ہمیشہ باقی رہ جاتا ہے کہ کسی بھی شرط کے پائے جانے میں کوتاہی باقی رہ گئی ہو، اچھی طرح سمجھ میں۔ م۔

پھر واضح ہونا چاہئے کہ بناء کے جائز ہونے کی بہت سی شرطیں ہیں، اور مسئلہ اب اس جگہ ختم ہوتا ہے یہ بتا کر کہ بناء کے جائز ہونے میں مرد و عورت سب برابر ہیں ان میں کوئی تفریق نہیں ہے۔ لکھنؤ۔ جس رکن میں حدث واقع ہو اس کا شمار نہیں ہوگا، اس لئے اس رکن کو بھی دوبارہ ادا کرتے وقت بجا مانا واجب ہے۔ اہدایہ۔ لکائی۔ اور استیفاء افضل ہے۔ اہدایہ۔ التوت اور یہ حکم امام، مقتدی اور منفرد سب کے واسطے برابر ہے۔

والمصرف ان شاء اتم فی منزله، وان شاء عادالی مکانہ، والمقتدی یعود الی مکانہ الا ان یکون امامہ قد فرغ، او لایکون بیہما حامل

ترجمہ۔ اور تنہا پڑھنے والا اگر چاہے تو کسی جگہ نماز پڑھے جہاں اس نے وضوء کیا ہے، اور اگر چاہے تو وہاں سے اسی جگہ پر سوئے جہاں اس نے پہلے نماز پڑھی تھی اور مقتدی اپنی جگہ پر لوٹ کر آجائے مگر یہ کہ اس کا امام فارغ ہو چکا ہو، یا اس امام اور مقتدی کے درمیان کوئی حامل نہ ہو۔

توضیح:- تنہا نماز پڑھنے والے محدث کا حکم

والمصرف ان شاء اتم فی منزله، وان شاء عادالی مکانہ الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ ایسے شخص کو لوٹنے میں چلنے سے حرکت جتنی بھی ہو کوئی نقصان نہیں پہونچتی ہے، یہی

قول صحیح ہے۔ ف۔ بلکہ لوٹ کر پرانی جگہ پر آنا ہی افضل ہے۔ الکافی۔ والمقتدی الخ رازی طریقہ سے اپنی جگہ پر واپس آجائے۔ ف۔ یعنی اس پر بھی لوٹ کر آنا ضروری ہے۔ اس فتح اگرچہ وہ امام جس نے خلیفہ بنادیا ہو محدث ہو۔ الصدر۔

الا ان یكون امامه قد فرغ، او لا یكون بینہما حائل الخ

ابتنہ یہ شخص دو صورتوں میں مستثنیٰ رکھا جائے گا، جو یہ ہیں (۱) اس کا امام فارغ ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں اس کا ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن اس لئے جائز ہے کہ پوری نماز ایک ہی جگہ میں ادا ہو جائے، منفرد کی نماز کی طرح (۲) اور یہ امام اور اس کے مقتدی کے درمیان کوئی حائل نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۱۰ دوسری صورت ہے کہ مقتدی نے جہاں وضو کیا ہو وہاں سے امام کے ساتھ اقتداء کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو جو اقتداء کے لئے مانع ہو جیسے چوڑا راستہ اور بڑا دریا، اور بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے اونچی دیوار، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، توجب وضوء کی جگہ سے ہی اقتداء کرنا صحیح ہو لہذا وہیں سے بناء کرنا بھی جائز ہو ابھذا صاف میں ہو کر پڑھنا لازمی نہ ہوا۔

بناء صحیح ہونے کی چند شرطیں یہ ہیں

(۱) جو حدت ہو اور ایسا ہو کہ جس سے وضوء لازم آتا ہو

(۲) ایسا نہ ہو کہ وہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہو (۳) سہوی ہو یعنی اس حدت یا اس کے سبب میں بندہ کا کوئی اختیار نہ ہو۔ فح البحر۔ اگر شاذ و نادر الوقوع ہو جیسے لوندی (انگلی کے پوروں وغیرہ) سے پانی جاری ہونا، کہ اس میں از سر نو (استیفاء) کرنا ہو گا، اور بندہ سے مراد یہ ہے کہ اس میں مخلوق کا کوئی اختیار نہ ہو، پس مذکورہ شرطوں کی بناء یہ مسائل نکلتے ہیں۔ م۔ چنانچہ اگر حدت از خود نہ ہو بلکہ مصلیٰ نے قصد اہواہر کی ہو (گوز کر دیا) یا نکسیر پھوڑ دی ہو یا نکلانہ یا پیشاب نکال دیا تو اس کی نماز باطل ہو گئی اور آئندہ اس بناء کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر عمدہ حدت نہیں کیا بلکہ از خود حدت ہو گیا اور وہ حدت ایسا ہو جس سے غسل لازم ہو تاہو جیسے کسی عورت کو دیکھ کر انزال ہو گیا تو بھی یہ نماز باطل ہو گئی اور اس پر بناء بھی جائز نہیں ہو گا، اور اگر ایسا حدت ہو جس سے وضوء لازم آیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر کسی آدمی کے کرنے سے ہے تو بھی بناء درست نہ ہو گا، البتہ امام ابو یوسف کا اختلاف ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔ اگر کسی مصلیٰ کو کسی نے غلہ، گولی، پتھر یا تیر مار کر زخمی کر دیا یا مصلیٰ کے زخم کو دبا دیا جس سے خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بناء نہیں کر سکتا ہے، شرح الطحاوی، اگر کسی نے منہ بھر قہقہہ کی پس اگر بغیر ارادہ ہو تو وضوء کر کے بناء کر لے جب تک کلام نہ کیا ہو، اور اگر بالقصد قہقہہ کی ہو تو بناء نہ کرے۔ المحیط۔ اور اب مصلیٰ کے علاوہ کسی دوسرے سے حدت کا سبب پائے جانے کا بیان ہے، اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کسی نے مصلیٰ کے

اوپر چھت سے کوئی ذھیلا پتھر وغیرہ گر کر مصلیٰ کا خون نکال دیا، پس اگر اوپر کے آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہو تو بناء کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، اور اگر کسی آدمی نے چھلنے یا کسی حرکت کرنے سے وہ پتھر نہ گرا ہو تو اس صورت میں بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بناء جائز نہ ہو گا، اور یہی قول صحیح بھی ہے، اور اگر کسی درخت کا پھل کچھ اس طرح گرے کہ اس سے نیچے کا نمازی زخمی ہو گیا، تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر نمازی کے پاؤں میں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں بلا قصد کا ٹالکا اور خون بھی بہا تو بناء جائز نہ ہو گا، اور اگر زنبور، بھرنے اس طرح کا ٹالکا اس سے خون نکل آیا تو بھی بناء جائز نہیں ہے، اگر نمازی کے چھینکے یا کھنکھرنے کے زور پڑنے سے ہو انکل گئی تو بھی بناء جائز نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے۔ الظہیر یہ۔ اگر گدی جو کہ تر تھی اگر اس کے ارادہ کے بغیر از خود گری ہو تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے، اور اگر اس کی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بناء نہیں کر سکتا ہے۔ المستمیین۔ اگر مصلیٰ کے زخم اور ذہیل سے خون بہا تو دھو کر وضوء کر کے بناء کر لے، اور اگر اسے نچوڑ دیا ہو یا گھسنے پر تھا اور رکوع یا سجدہ کرتے وقت اس

پر باد پڑنے سے خون بہنے لگا تو وہ حدث عمد کے برابر ہو گا اسی وجہ سے اس پر بناء نہیں کر سکتا ہے۔ الحیظ۔
اگر مصلیٰ نماز پڑھتے ہوئے نشہ وغیرہ کے بغیر بیہوش ہو یا دیوانہ ہو یا قہقہہ مارا تو وضو کر کے استیناف کرے یعنی از سر نو پڑھے اور بناء نہیں کرے، اسی طرح اگر نماز میں سو گئی جس سے احتلام ہو گیا استسنا بناء نہیں ہے، اگر مصلیٰ کے کپڑے پر ایک درم سے زیادہ پیشاب کی پھینٹیں اڑ کر پڑ گئیں، اور اس نے نماز سے عیحدہ ہو کر دھو دیا تو ظاہر الروایت میں بناء کرنے کا حکم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔

بناء کرنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ حدث ہوتے ہی نماز سے پھر جائے، اس لئے اگر حدث ہونے کے بعد کوئی رکن ادا کر لیا، یا اتنی دیر ٹھہرا کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکے تو نماز فاسد ہو گئی، اگر وضوء کے سئے جاتے ہوئے کچھ پڑھیا آتے ہوئے کچھ پڑھا تو صحیح یہ ہے کہ جانے اور آنے دونوں طرح پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، یہی صحیح ہے۔ ع۔ البتہ اگر سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ پڑھنے سے صحیح قول کے مطابق اس پر بناء کے جائز ہونے کا قول باقی رہتا ہے۔ المستمیین۔ اگر رکوع میں لام کو حدث ہو اور اس نے رکن ادا کرنے کے ارادہ سے سبح اللہ لمن حمدہ کہا یہ سجدہ کی حالت میں ہو اور سر اٹھتے وقت اسی ارادہ سے اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہوگی، المستثنیٰ اس پر تصریح کی ہے۔ ع۔ اور اگر رکن کی ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں الکافی۔ یعنی ایک قول میں فساد اور دوسرے میں عدم فساد کا، اور وجہ کر دہی میں قول اول یعنی فساد پر حکم لگایا ہے۔ م۔

تیسری شرط یہ ہے کہ حدث ہو جانے کے بعد قصد کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے نماز فاسد ہوتی ہے، سو اے ان کاموں کے جن کے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، یا ایسے ضروری کام کے حوازا سے ہو یا اس کا آخری حصہ کے طور پر ہو اگر تاہو، اسی بناء پر اگر کسی نے حدث کے بعد کسی طرح کا کوئی کلام کر دیا، یا قصد قہقہہ مار کر ہنس دیا یا کچھ کھایا یا پیلا اسی طرح کا اور کوئی کام کیا تو سن گینے جائز نہ ہو گا۔ ابدالع۔ اگر وضوء کے لئے کنوئیں سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہو گا۔ ابدالع۔ اسی طرح رسی لانے کی ضرورت ہوئی ہو جب بھی، لیکن مضمرات میں کہا ہے کہ صحیح قول یہی ہے کہ کنوئیں سے پانی بھرنے سے بناء کرنا باطل ہو جائے گا، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرم گاہ کھول کر استنجاء کیا تو بناء جائز نہیں ہے۔ ابدالع۔ یہی ظاہر امدہب ہے۔ المستمیین۔ ابو علی نسفی نے کہا ہے کہ اگر شرم گاہ کھولنے کی ضرورت پڑ جائے تو بناء جائز ہے، النہایہ، یہی اشبہ ہے مگر بقیاس عورت۔ م۔

اگر عورت نے وضوء کرنے کے سئے اپنے بازو کھول دئے تو بناء جائز ہوگی، یہی صحیح ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ وضوء کرتے وقت اس کے تمام فرائض کے ساتھ اس کی سنتوں کو بھی بجالائے، یہی قول اصح ہے۔ المستمیین۔ مگر بعضوں نے کہا ہے کہ ضرورت کے مطابق صرف فرائض بجالائے۔ م۔ البتہ اگر تین کی بجائے چار بار کسی عضو کو دھویا تو بناء باطل ہو جائے گی۔ التاتارخانیہ۔ اگر کوئی شخص نزدیک کے پانی کو چھوڑ کر وضوء کرنے کے لئے دور چلا گیا تو اگر ایسا غلطی سے ہو گیا ہو یا دونوں جگہوں کی مقدار میں تھوڑا سا فرق ہو تو بناء جائز ہے، لیکن اگر زیادہ فاصلہ ہو تو بناء جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ مثلاً حوض میں وضوء کی مقررہ جگہ کو بلا عذر چھوڑ کر کوئی دوسری طرف چلا گیا اور اگر کسی خاص مجبوری مثلاً جگہ کی تنگی وغیرہ ہو تو بناء جائز ہے۔ او جیز۔

اگر وضوء کر کے آیا اور ابھی تک نماز کے لئے کھڑا نہیں ہوا تھا کہ اسے یہ بات یاد آگئی کہ اس نے مسح نہیں کیا ہے، پھر جا کر مسح کیا تو بناء کر سکتا ہے، لیکن اگر نماز کے لئے کھڑا ہو جانے کے بعد یاد آیا کہ مسح نہیں کیا ہے، ایسی صورت میں بنا باطل ہوگی۔ الخلد۔ م۔ اور اگر بھوں کر کپڑا اٹھانے چلا گیا تو بھی بناء باطل ہو جائے گی۔ التاتارخانیہ۔ اگر کسی برتن میں پانی مسجد میں رکھ دیا ہو اس سے وضوء کر کے ایک ہاتھ سے اس برتن کو لے جا کر جائے نماز تک چلا گیا تو بناء جائز ہے۔ الحیظ۔ اگر پانی سے بھرے برتن کو دونوں ہاتھوں سے اٹھایا تو اب بناء باطل ہوگی۔ الجوہرہ۔

اگر مصلیٰ کے کپڑے کو نجاست لگ گئی، اگر اسی وقت اسے اتار دینا ممکن ہو اس طرح سے کہ وہیں پر اس کے پاس دوسرا کپڑا

موجود تھا تو نماز صحیح رہے گی، اور اگر فوراً اتارنا ممکن ہو سکا اس لئے اسی نجس کپڑے کے ساتھ ایک رکن نماز ادا کر سکتا ہے تو باجماع اس کی نماز فاسد ہو گئی، اور اگر رکن ادا تو نہیں کیا لیکن اتنی دیر کر دی کہ اس وقت میں رکن ادا کر سکتا تھا تو فسد نہیں ہوئی، اگرچہ بہت دیر ہو گئی ہو، ورنہ دوسرا کپڑا پایا لیکن فوراً نہیں اتار اور نہ کوئی رکن ادا کیا تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک نماز فسد ہو گئی۔ الحیط۔

اور چونکہ شرط یہ ہے کہ نماز میں جو حدت ظاہر ہو اتھا اس کے بعد اس سے پہلے کا دوسرا حدت ظاہر نہ ہو گیا ہو۔ البخر۔ مثلاً موزوں پر مسح کئے ہوئے تھا کہ نماز کی حالت میں کوئی حدت اٹھ جائے تو وہ وضوء کرنے گیا، اور وہاں اتنی دیر ہو گئی کہ اس میں موزوں پر مسح کرنے کی مدت ختم ہو گئی، تو وہ اب از سر نو نماز پڑھے، یہی صحیح ہے، اور مثلاً تیمم کرنے والے کو نماز میں حدت کے بعد پانی استعمال کرنے پر قدرت ہو گئی اور جیسے مستحاضہ نے جس وقت کا وضوء کیا تھا حدت کے بعد وہ وقت گزر گیا۔ محیط السرخسی۔ اور مثلاً بہتے ہوئے زخم والے کا وقت ختم ہو گیا تو بنہ باطل ہو گئی۔ التارخانیہ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہر معذور کا وقت ختم ہو گیا۔ م۔ زخم کی پٹی (جمیرہ) پر مسح کرنے والے کھدکھ کے بعد زخم اچھا ہو گیا، تو بناء چار نہیں ہے۔ التارخانیہ۔

اور پانچویں شرط یہ ہے کہ حدت مذکور کے بعد اس کو اپنی قضاء نماز یاد نہ آئے جبکہ وہ صاحب ترتیب ہو۔ البخر۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ موجودہ صورت میں کسی عذر سے وہ ترتیب ساقط بھی نہ ہوئی ہو مثلاً وقت اتنا تک ہو گیا ہو جس سے ترتیب سے پڑھنے کا حکم ساقط ہو گیا ہو ایسی صورت میں یاد آنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا، اس سے بناء کرنا جائز ہو جائے گا۔ م۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ امام کسی ایسے شخص کو اپنا خلیفہ نہ بنائے جس کی امامت اس جگہ درست نہ ہو، مثلاً عورت کہ ایسی صورت میں بناء صحیح نہیں۔ البخر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہو گی اس وقت جبکہ کسی عورت یا نابالغ یا حدت والے کسی شخص کو امام خلیفہ بھی بن دے۔ م۔ اگر کسی نے حدت کے بعد گھر کا دروازہ کھول کر وضوء کیا پھر نکل کر نماز کے لئے جانے لگا تو اگر گھر میں چوروں کے داخل ہونے کا خوف ہو تو دروازہ بند کر لے ورنہ بند نہ کرے۔ التارخانیہ۔ اگر نمازی کو حدت ہو جانے سے اس کے کپڑے کو نجاست لگی ہو تو وہ اسے دھو کر بناء کر سکتا ہے، اور اگر کہیں باہر سے آکر اسے نجاست لگی ہو یا حدت سے بھی اور باہر سے بھی آکر نجاست لگی ہو تو بناء کرنا صحیح نہ ہو گا اگرچہ یہ دونوں ناپاکیاں ایک ہی جگہ آکر لگی ہوں۔ الترمذی۔

ف ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اب تک تیرہ شرطیں مقرر کر کے بتائی جاسکتی ہیں جو مختصر آئیہ ہیں (۱) حدت سادی ہو (بے اختیار ہو) (۲) مصلی کے بدن سے باہر ہو (۳) اس سے غسل لازم نہ آتا ہو (۴) اس کا وقوع بہت ہی کم ہو (۵) حدت کی حالت میں نماز کا کوئی رکن ادا نہ کرے (۶) آنے جانے میں رکن ادا نہ کرے (۷) کوئی ایسا کام درمیان میں کرے جو نماز کے مخالف ہو (۸) ایسا غیر ضروری کام ہو کہ جس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو نہ کرے (۹) بغیر عذر مثلاً بھیڑ وغیرہ کے انتظار نہ کرے بلکہ فوراً ہی اس جگہ سے نکل جائے (۱۰) حدت سابق ظاہر نہ ہو (۱۱) ترتیب والے شخص کو قضاء نماز یاد نہ ہو (۱۲) مقتدی اپنی جگہ کے علاوہ دوسری جگہ نماز ادا نہ کرے۔ سوائے مذکورہ صورتوں کے (۱۳) کسی ایسے شخص کو اپنا خلیفہ نہ بنائے جو اس وقت امامت کے لائق نہ ہو۔ فہم۔ یہ سارے احکام اس وقت ہوں گے جبکہ نماز میں حدت ہو جانے کے بعد وہاں سے نکلا ہو، کیونکہ اگر حدت ابھی تک نہیں ہو ا صرف خیال یا خطرہ ہو اور نماز سے پھر گیا اور اس کے بعد حدت ہو تو ظاہر الرولیۃ کے مطابق بناء جائز نہیں ہے۔ ف۔ فرائض میں جس طرح بناء کرنا جائز ہے، اسی طرح جنازہ کی نماز میں بھی جائز ہے البتہ خلیفہ بنانے میں اختلاف ہے، بحر الرائق سے اختصار کے ساتھ۔ الحیط۔ ع۔

ہر ایسی صورت میں جس میں نماز میں خلیفہ بنانا جائز ہے اس میں امام کو بناء کرنا جائز ہے، اور جس صورت میں بناء کرنا ناجائز ہے وہاں خلیفہ بنانا بھی ناجائز نہیں ہے اور جو شخص ابتداء امام کے بجائے امام ہو سکتا تھا وہ حدت بناء میں خلیفہ ہو سکتا ہے، اور جو شخص ابتداء میں موجودہ امام کا امام نہ ہو سکتا ہو وہ خلیفہ بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ الحیط۔ الحاصل امام کا اعتبار ہوتا ہے تو م کا نہیں، اسی بناء پر اگر امام قاری اور

مقتدی سب امی ہوں تو جماعت کا امام ان میں کا ایک امی ہو سکتا ہے مگر امام خلیفہ نہیں ہو سکتا ہے، اگر خلیفہ بنا دیا جائے تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ م۔

خلیفہ بنانے کا طریقہ

یہ ہے کہ کبزا بنا ہوا، اپنے ہاتھ سے ناک دابے ہوئے پیچھے بٹے تاکہ لوگوں کو یہ وہم ہو جائے کہ اس کی تکمیل پھوٹ گئی ہے، یہی سنت ہے۔ ف۔ اور اپنے متصل سب سے پہلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے، بغیر کوئی بات کہے ہوئے، صرف اشارہ سے۔ المستمیعین۔ اپنے خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر محراب کی طرف کھینچے۔ الخلاصہ۔ فغ۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہے، مگر خلیفہ بنانے کا پہلا حق اسی کو ہے۔ م۔ اور ایسا امام محدث کہ وہ صحر اء میں یعنی میدان میں جماعت بڑھا رہا ہو اسے اس بات کا اختیار ہے کہ جب تک وہ صفوف سے نہ نکل گیا ہو اس وقت تک کسی کو اپنا خلیفہ بنا سکتا ہے، اور جب مسجد میں ہو تو جب تک مسجد سے نہ نکل گیا ہو۔ المستمیعین۔ فغ۔ مسجد سے نکل جانے کے بعد نہیں بنا سکتا ہے خواہ صفیں یا ہر تک ملی ہوں یا ملی نہ ہوں، یہ قول شیعین کا ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے باہر کے آدمی کو خلیفہ بنانا صحیح نہیں ہے، اور شیعین کے قول کے مطابق تو قوم کی نماز ہی فاسد ہو جائے گی، ساتھ ہی امام کی بھی، اصح روایت پر فاسد ہوئی۔ قاضی خان۔ تحفہ۔ غ۔ مسبوق کو خلیفہ نہیں بنانا چاہئے، اور خود مسبوق کو بھی چاہئے کہ قید کئے اور اگر قبلہ کر لیا تو صحنہ کا نظریہ یہ ہے کہ امام جہاں تک پہنچا جائے بعد نماز پڑھنے کے درجہ سلام پھیر کر وقت کو نکلتا ہے اور خود بھیجے جائے اور مسبوق اپنی اور اگر سلام پر پہنچ کر بجائے سلام کے قہقہہ مار دیا یا قصد اُحد ث کر دیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی ایسا کوئی بھی کام کر دیا جو منافی صلوٰۃ ہے تو اسی کی نماز فاسد ہوگی لیکن قوم کی نماز پوری ہوگی، اور امام سابق اگر اس عرصہ میں فارغ ہو گیا ہو، اس طرح سے کہ اس کی درمیانی کچھ نماز جو چھوٹ گئی تھی اسے طہارت یعنی وضوء کر لینے کے اسے پوری کر کے جماعت کے ختم سے ذرا پہلے آگیا ہو تو اس کی بھی نماز پوری ہوگئی، اور اگر وہ فارغ نہ ہوا ہو تو قول اصح یہ ہے کہ اس کی نماز بھی فاسد ہوگئی۔ الہدایہ۔ اگر خلیفہ کو امام کا حال معلوم ہو تو اسے بتلانے کی ضرورت نہیں ہے۔ التا تاریخہ۔

اور اگر امام کا حال معلوم نہ ہو اور اشارہ سے اسے بتادے اس طرح سے کہ اگر ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور اگر دو رکعتیں ہوں تو دو انگلیوں سے اشارہ کرے، اور سجدہ تلاوت کے باقی رہنے کو زبان اور پیشانی پر انگلی رکھے اور سجدہ سہو باقی رہنے کو دل پر ہاتھ رکھے۔ الظہیر یہ، اور سجدہ نماز کو بتلانے کے لئے اگر ایک باقی ہو تو پیشانی پر ایک انگلی، ورنہ دو انگلیں رکھے، جو اصح لفظ۔ غ۔ اور اگر کوٹ باقی ہو تو اس کے بتلانے کے لئے گھٹنے پر ہاتھ رکھے، اور اگر قرأت باقی ہو تو ہاتھ منہ پر رکھ کر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر بات کرتے ہوئے خلیفہ بنایا تو سب کی نماز فاسد ہوگی خواہ جان کر ہو یا بھول کر یا نادانی سے۔ غ۔

اگر کوئی چار رکعتوں والی نماز پڑھ رہا ہو، اور کسی دوسرے نے آکر اس کی اقتداء کر لی، اس کے بعد امام کو حدیث ہوگئی، اور اس نے اسی مقتدی کو اپنا خلیفہ بنا دیا، حالانکہ اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ اب تک کتنی رکعت امام نے پڑھی تھی، تو یہ خلیفہ چار ہی رکعت پڑھے، اور احتیاط ہر رکعت کے بعد قعدہ کرتا جائے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی راجح کو خلیفہ بنایا تو وہ قوم کو اشارہ کر دے تاکہ اس پر جو نماز باقی رہ گئی ہو اسے پورے کر لے پھر قمر کو نماز پڑھا جسے اور اگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ امام کی نماز پوری کر دی، یہاں تک کہ سلام پھیرنے کے قریب ہو گیا، پھر اس نے کسی ایسے مددگار کو اپنا خلیفہ بنا دیا جس نے سلام پھیر دیا، تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ المضمرات۔ یعنی سلام کے بعد راجح اپنی نماز پوری کرے۔ م۔

امام محدث امام باقی رہتا ہے یہاں تک کہ وہ مسجد سے باہر ہو جائے یا کسی کو اپنا خلیفہ بنا دے جو اس جگہ اس نیت سے کھڑا ہو جائے کہ لوگوں کی امامت کرے گا، یا خود قوم کسی کو اپنا خلیفہ بنا دے، چنانچہ اگر ان دونوں باتوں سے کوئی بات نہ ہوئی، یہاں تک کہ محدث امام نے مسجد ہی کے ایک کونہ میں وضوء کر لیا اور لوگ اس کے انتظار میں کھڑے رہ گئے پھر امام نے آکر لوگوں کے ساتھ نماز مکمل کی تو اوہ ہوگئی۔ انکھٹ۔ اور اگر امام کے نکلنے سے پہلے کوئی شخص از خود آگے بڑھ جائے تو جائز ہوگا۔ قاضی خان۔

اور اگر دو شخص آگے بڑھ گئے تو کہا گیا ہے کہ جس کے سامنے دسے زیادہ ہوں گے وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہوگا، اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں تو دونوں جماعت فاسد ہوگی۔ المستبہن۔ اور قول اصح یہ ہے کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہوگی۔ المبسوط۔ ع۔

اگر امام کا صرف ایک ہی مقتدی ہو تو امام کی اور اس کی نیت کے بغیر وہ از خود خلیفہ متعین ہو جائے گا۔ المستبہن۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ از خود متعین ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ شخص خلافت کے لائق ہو۔ م۔ اگر امام کو حدث ہو گیا اور اس کے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اس کی اقتداء کر لی تو صحیح ہوگا، اگرچہ پہلے امام محدث نے منہ پھیر لیا ہو۔ ع۔ اگر کسی کو خلیفہ مقرر کر لینے کے بعد امام محدث کی اقتداء کسی نے کی تو یہ باطل ہوگی۔ م۔ خلیفہ کی نماز صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام محدث کے مسجد سے جانے سے پہلے خلیفہ امام کے محراب میں داخل ہو چکا ہو۔ عفو وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کی اقتداء کی تو امام کو حدث ہو گیا، اس کے بعد اس نے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا، اس صورت میں مسافر امام محدث پر مقیم امام کی اتباع میں چار رکعت لازم نہیں ہوگی، اور اگر مسافر کو خلیفہ مقرر کیا اور اس نے اقامت کی نیت کر لی تو قوم پر چار رکعت کا امام لازم نہیں۔ محیط السرخسی۔ یہ سارے احکام اس صورت میں ہیں جبکہ امام کو واقع میں حدث ہو گیا ہو، اور اگر صرف گمان ہو اور تو اس کے احکام ابھی بیان کئے جائیں گے۔

ومن ظن انه احدث، فخرج من المسجد، ثم علم انه لم يحدث، استقبل الصلوة، وان لم يكن خرج من المسجد، يصلي ما بقى، والقياس فيهما الاستقبال، وهو رواية عن محمد، لوجود الانصراف من غير عذر، وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح، الا ترى انه لو تحقق ما توهمه، بنى على صلاحه، فالحق قصد الاصلاح بحقيقته مالم يختلف المكان بالخروج، وان كان استخلف فسد، لانه عمل كثير من غير عذر، وهذا بخلاف اذا ظن انه افتح على غير وضوء، فانصرف ثم علم انه على وضوء، حيث تفسد، وان لم يخرج، لان الانصراف على سبيل الرفض، الا ترى انه لو تحقق ما توهمه، يستقبله، فهذا هو الحرف.

ترجمہ۔ اور جس نمازی کو یہ گمان ہو گیا ہو کہ اسے حدث ہو گیا ہے، اور اسی خیال سے وہ مسجد سے نکل گیا بعد میں اسے یہ یقین آ گیا کہ اسے حدث نہیں ہوا ہے تو وہ از سر نو نماز پڑھے (استقبال کرے) اور اگر ابھی تک وہ مسجد سے نہیں نکلا ہو تو صرف باقی نماز پڑھے، اور قیاس کا تقاضا دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ از سر نو پڑھے، اور امام محمدؒ سے یہی روایت ہے، کیونکہ اس نے باعذر قبلہ سے اپنا منہ پھیر لیا ہے، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نمازی بدوچہ نہیں بلکہ اپنی نماز کی اصلاح کے خیال سے پھرا تھا، کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ جس بات کا اسے وہم ہوا ہے اگر واقع میں یہی ثابت ہو جاتی تو وہ اپنی نماز بناء کرتا، اس لئے اصدح کے ارادے کو بھی حقیقی اصدح کے ساتھ ملا دیا گیا ہے، جب تک کہ نکل جانے سے جگہ نہ بدلی ہو، اور اگر اس نے کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ بنادیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، کیونکہ ایسا کہ تا بغیر عذر کے عمل کثیر ہے، یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ امام نے یہ گمان کیا ہو کہ اس نے بغیر وضوء کے نماز شروع کی ہے اس لئے اس نے اپنا رخ قبلہ سے پھیر لیا، اس کے بعد اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ وضوء کی حالت میں ہے تو اس صورت میں اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اگرچہ وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو، کیونکہ اس کا رخ بدل دینا نماز کے چھوڑنے کے طور پر ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جس بات کا اسے وہم ہوا تھا اگر وہ تحقق ہو جاتی ہو اس صورت میں از سر نو پڑھی ہوتی، تو یہی بات دونوں صورتوں میں اصل ہے۔

توضیح:- غازی نمازی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے رخ پھیرنا،

حدث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا، نماز میں بے وضوء نماز شروع کرنے کا شبہ

ومن ظن انه احدث، فخرج من المسجد، ثم علم انه لم يحدث، استقبل الصلوة الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے ثم علم الح پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے حدث نہیں ہوا تھا۔ ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ پیشاب کا قطرہ ٹپک گیا ہے اس لئے مسجد سے نکل گیا، پھر معلوم ہوا کہ نہیں ٹپکا تھا استقبال الح تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ مقرر کیا ہو یا نہیں وان لم یکس الخ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو۔ ف۔ کیونکہ اسے حدث نہ ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔

وان لم یکس حرج من المسجد، بصلی ما فی الح

تو وہ باقی نماز پڑھے،۔ تحنن کے طور پر، والقیاس الح اور دونوں صورتوں میں قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے، امام محمد کا یہی قول مروی ہے کیونکہ نماز میں بغیر عذر حقیقی کے قبلہ کی طرف سے منہ پھیرنا پیا گیا ہے۔ ف۔ اگرچہ چلتے ہوئے قبلہ کی طرف منہ کئے ہوئے ہو یا پیٹھ کئے ہوئے ہو، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ برخلاف اس صورت کے جبکہ حقیقت میں حدث ہو کر غدر پیا گیا ہو، تو اس صورت میں نص کی وجہ سے خلاف قیاس قبلہ سے اس کا منہ پھیرنا منفسد نہیں ہوا۔

وحہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح، الاثری انہ لو تحقق ما توہمہ الح

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نمازی نے اصلاح کے ارادہ سے اپنا رخ بدلتا تھا۔ ف۔ الاثری الح جیسا کہ اس نمازی نے خیال کیا تھا اگر وہ درست ہو جائے حقیقت میں حدث ہو تا تو کیا تم یہ نہیں سمجھتے کہ وہ اپنی نماز پر بناء کرتا اور پڑھی ہوئی نماز بے کار نہ جاتی فالحق الح اس لئے اصلاح کے ارادہ کو بھی اصلاح کا حکم دیدیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد سے باہر نکل جانے کے بعد نہیں ہوگی بلکہ عالم یختلف الح جب تک کہ مسجد سے نکل جانے کی وجہ سے جگہ نہ بدلے۔ ف۔ کیونکہ جگہ بدلنا تحریمہ کو باطل کر دیتا ہے، اور جب تک جگہ ایک رہتی ہے تحریمہ باقی رہتا ہے، اسی طرح نمازی کو مجاہد نے اگر یہ خیال کیا کہ دشمن دوسرے رخ سے آ رہا ہے اس لئے اس نے پناہ بھی بدل دیا، تاکہ یہ خیال غلط تھا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی جب تک کہ وہ اپنی جگہ سے نہ نکل جائے۔ جامع الترمذی۔ ع۔

وان کان استخلف فسدت، لانه عمل کثیر من غیر عمر الح

اور اگر اس وہم کرنے والے نمازی نے کسی کو اپنا خلیفہ بنادیا تو اس کی نماز فسد ہوگئی۔ ف۔ اگرچہ اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔ ف۔ لانه عمل الح کیونکہ یہ عمل کثیر ہے جبکہ کوئی عذر بھی نہیں ہے۔ ف۔ کہا گیا ہے کہ خلیفہ بنانے سے نماز کے فسد ہوجانے کا حکم صحابین کے قول کے مطابق ہے، متفرقات ابو جعفر میں لکھا ہے کہ اگر خلیفہ نے رکوع تک نماز پڑھ لی تب امام کی نماز فاسد ہوگی اس سے پہلے فسد نہ ہوگی، اور ابن سماع نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ خلیفہ اگر امام کی جگہ پر کھڑا ہو گیا تو بھی نماز فسد ہو جائے گی، اگرچہ اس نے کوئی رکن ادا نہ کیا ہو، اگر قوم نے خود خلیفہ بنالیا ہو تو امام کے مسواک تمام مقتدیوں ہی نماز فسد ہوگی۔ الح۔

وهذا بخلاف اذا طل انہ افتتح علی غیر و صوء، فانصرف ثم عم انہ علی و صوء الح

اور امام کا نماز سے پھر چہا نماز کی اصلاح کے خیال سے اس کا حکم اس صورت کے مخالف ہے جبکہ اس نے یہ گمان کیا ہو کہ بغیر و صوء کے نماز شروع کی تھی۔ ف۔ یہ موزہ پہن کر اس پر مسح کئے ہوئے تھا اور اسے گمان ہوا کہ مدت مسح ختم ہوگئی ہے۔ یہ تیمم کئے ہوئے تھا اور دور سے چمکدار زمین دیکھ کر اسے خیال ہوا کہ یہ پانی ہے یا ظہر کی نماز پڑھنے کی حالت میں اسے خیال کہ فجر کی نماز باقی ہے، اور وہ صاحب ترتیب ہے اس لئے ترتیب نماز کے ترک واجب کا خیال سمجھا، یا کپڑے پر سرخی دیکھ کر یہ گمان ہوا کہ خون ہے۔ الح۔

فانصرف ثم علم انہ علی و صوء، حیث تفسد الح

ان خیالات کی بناء پر اس نے اپنا رخ قبلہ سے پھیر لیا ثم علم الح پھر اس نے جان لیا کہ تمام خیالات غلط تھے اور وہ بہر صورت با و صوء ہے حیث الح کہ ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہوگی، اگرچہ وہ مسجد سے باہر نہ گیا ہو لان الانصرف الح کیونکہ

اس طرح پھر نماز کو ختم کر دینے کے ارادہ سے تھا۔ ف۔ یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھر ہے، اصلاح کے لئے نہیں پھر ہے الاثری الخ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس خیال سے اس نے رخ پھیرا ہے اگر وہ خیال درست ہو جاتا، تو یقیناً اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوتی۔ ف۔ وہ تو اسی خیال سے پھر تھا، برخلاف یہی صورت کے اس میں نماز کو ترک کرنا نہیں ہے بلکہ پختہ کرنا اور بناء کرنا ہے۔

الاثری انہ لو تحقیق ماتوہمہ، یستقبلہ، فہذا ہو المحرف الخ

پس یہی بات دونوں صورتوں میں اصل ہے۔ ف۔ جس سے دونوں کا فرق ظاہر ہے، حاصل یہ ہوا کہ جو گمان ایسا ہے کہ اس نے ترک درنقض اور چھوڑ دینے کے طور کیا ہو تو وہ منفسد نماز ہوگا، اور جس گمان نے ایسا نہیں کیا تو دیکھا جائے گا کہ اس کے بعد نمازی مسجد سے باہر گیا ہے یا نہیں، اگر باہر چلا گیا ہو تو اس کا تحریم ٹوٹ گیا، اور نہیں گیا ہو تو وہ بناء کر سکتا ہے یعنی پہلی پڑھی ہوئی نماز کے بعد سے پڑھ کر نماز مکمل کرے۔ م۔ پھر مرد نمازی کے لئے اس کا گھر، کمرہ، عید گاہ، جنازہ کی نماز کا میدان سب مسجد کے حکم میں ہے، لیکن عورت اگر اپنی نماز کی جگہ سے (جو اس کے کمرہ کے ایک کونہ میں ہوتی ہے) باہر ہوگی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ المستنبین۔

ومکان الصفوف فی الصحراء لہ حکم المسجد، ولو تقدم قدماہ فالحد السترة، وان لم تکن فمقدار الصفوف خلفہ، وان کان منفردا فموضع سجودہ من کل جانب، وان جنّ او نام فاحتلم او اغمی علیہ، استقبال لانہ یندر و حود هذه العوارض، فلم یکن فی معنی ما رود بہ النص، وکذلك اذا فہقہ، لانہ بمنزلۃ الکلام، وهو قاطع۔

ترجمہ :- اور صحراء میں صفوں کی جگہ کا وہی حکم ہے جو مسجد کا حکم ہے، اور وہ آگے کی طرف بڑھا ہو تو اس کی حد سترہ ہے، اور آگے سترہ نہ ہو تو پیچھے کی صفوں کی مقدار ہے، اور اگر گمان کرنے والا نمازی اکیلا، تنہا ہو تو اس کی حد اس کے سجدہ کی جگہ ہے ہر طرف سے، اور اگر نمازی دو یا نہ ہو گیا یا سونے کی وجہ سے اسے احتلام ہو گیا، یا اس پر بیہوشی طاری ہو گئی تو یہ الگ نماز پڑھتے وقت بالکل ابتداء سے پڑھیں گے کیونکہ ان بیماریوں کا وجود کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا یہ بیماریاں اپنی بیماریوں جیسی نہ ہوں گی جن کا بیان حدیث میں آیا ہے، اسی طرح اگر نماز قہقہہ مار دیا، کیونکہ قہقہہ کلام کے حکم میں ہے، اور وہ نماز کو قطع کرنے والا ہے۔

توضیح :- جنگل میں مسجد کا حکم، امام حدث کی حالت میں آگے کی طرف بڑھا

منفرد کو اگر گمان ہو تو اس کی حد، جنون یا احتلام یا بیہوشی کی حالت میں حدث ہو، یا قہقہہ کے ساتھ ہنسا

ومکان الصفوف فی الصحراء لہ حکم المسجد، ولو تقدم قدماہ فالحد السترة الخ

اور جنگل میں صفوں کی جگہ جہاں تک ہے وہاں تک مسجد کا حکم ہے ولو تقدم الخ اب اگر نمازی آگے کی طرف سے نکلنے کے لئے بڑھا۔ ف۔ اور آگے سترہ موجود ہو تو اس کی حد سترہ تک ہی ہے۔ ف۔ لہذا اگر سترہ سے بھی آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہو گئی۔ وان لم تکن الخ اور آگے سترہ نہ ہو تو اس کے پیچھے جتنی صفیں ہوں گی ان کے ہی مقدار سے آگے حد ہوگی۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر پانچ گز تک صفیں ہوں گی تو آگے کی حد بھی پانچ ہی گز ہے، اس لئے اس سے زیادہ آگے بڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اسی قول کو تبیین الحقائق میں یقین کے ساتھ کہا ہے، اور عینی میں بھی مذکور ہے، لیکن ابن الہمام نے کہا ہے کہ جب سترہ نہ ہو تو سب سے بہتر بات یہ ہے کہ اس کے سجدہ کی جگہ کو حد مقرر دیا جائے، کیونکہ امام اپنے بارے میں منفرد کے حکم میں ہے، اور منفر کو کا یہی حکم ہے، میں کہتا ہوں کہ بحر الرائق اور درمختار میں ابن الہمام کی اتباع کرتے ہوئے اسی اٹھکا دیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ پیچھے کی حد میں بھی یہی دلیل قائم ہوتی ہے کہ امام اپنے معاملہ میں منفرد ہے، اور میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ منفرد کی اداء قاصر ہے جیسا کہ صراحت کے ساتھ اس بات کو اصول کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، لہذا اس پر جماعت کا

قیس کرنا درست نہیں ہے، اسی کے مصنف نے فرمایا ہے۔

وان كان منفردا فموضع سجوده من كل جانب الح

اور اگر وضوء کے ٹوٹ جانے کا گن کرنے والا ایک منفرد ہو، فموضع سجودہ الح کہ اس کی حد ہر طرف سے اس کے سجدہ کا مقام ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ منفرد کے لئے دائیں، بائیں اور پیچھے اس کی مقدار حد ہے، ایسا ہی الحید۔ ہ۔ پس اگر ہم امام کو منفرد پر قیاس کریں تو پیچھے بھی صفوں تک حد نہیں ہونی چاہئے، بعینہ کی دلیل سے کہ امام اپنے موعودت میں منفرد کے حکم میں ہے، حالانکہ بالاتفاق پیچھے کی حد آخری صف تک ہونے کی امام اعظمؒ سے نص بیان کر دی ہے، لہذا معتد قوں وی ہوا جو مصنف بدیہ نے بیان کر دیا ہے۔ م۔

وان حنّ او نام فاحتمل او اعمی علیہ، استقبل لانه يسدر و حود هذه العوارض الح

در اگر نمازی مجنون ہو گیا۔ ف۔ وہ خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو سب کا ایک ہی حکم ہو گا، یا سونے سے اسے احتدام ہو جائے، یا اس پر بیہوشی طاری ہو گئی، استقبال تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے۔ ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھ ہو۔ ف۔ اغناء ایک مرض ہے جو دماغ میں سر دگاڑھے بطنہ کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ غ۔ جتنی روح دماغی کے راستے بند کر کے اس کے اس و حرکت کو بند کر دیتا ہے، یہ قوں حکیموں کا ہے۔ م۔ اور متکلمین کے نزدیک اغناء ایک سہو ہے جو انسان پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ اس حالت میں تمام اعضاء بدن میں کمزوری و سستی آ جاتی ہے، اور جنون اس کے خلاف ہے کیونکہ جنون کی وجہ سے عقل میں خرابی اور برہائی آ جاتی ہے، اسی کے کہا گیا ہے کہ نبی اکرام پر بیہوشی آ سکتی ہے لیکن جنون نہیں آ سکتا ہے۔ غ۔ احاصل اگر نماز میں وضوء ٹوٹ جانے کا حکم دیا گئی، بے ہوش یا خواب میں احتدام ہو جانے کی وجہ سے ہو تو اس میں بناء کرنا جائز نہ ہو گا بلکہ از سر نو پوری نماز پڑھنی ہو گی۔ م۔ لانه يسدر الح کیونکہ ایسی بیماریاں بہت ہی کم شذوذ و نادر ہوتی ہیں، اس وجہ سے عموم ہوئی نہیں ہوتا ہے۔ م۔

فلم يكن في معنى ما روده النص، وكذلك اذا قهقهه، لانه بصرة الكلام، وهو قاطع الح

اس بناء پر یہ عارضے ان عارضوں کے معنی میں نہ آسکے جو نص میں بیان کئے گئے ہیں۔ ف۔ یعنی ہوا کا خارج ہونا، قہقہ، نکسیر اور ندی کا ٹکٹنا کیونکہ یہ چیزیں اکثر و بیشتر پائی جاتی ہیں نادر و نایاب نہیں ہیں، اس لئے قلیل او جو حدت ہونے کی صورت میں بناء کرنے کا حکم نہیں ہو گا۔ م۔ وكذلك الح اسی طرح اگر نمازی نے قہقہہ مار دیا۔ ف۔ تو بناء نہیں ہو گا، کیونکہ نص میں جو عارضے بتائے گئے ہیں وہ بے اختیاری طور پر پائے جاتے ہیں، بخلاف قہقہہ کے کیونکہ قہقہہ تو کلام کرنے کے برابر ہے، اور یہ کلام تو نماز کو توڑ دیتا ہے۔ ف۔ اسی طرح قہقہہ بھی نماز کو ختم کرنے والا ہو گا، اسی لئے اس نماز کی بناء نہیں ہو سکتی جو کلام کرنے یا قہقہہ مارنے کی وجہ سے ٹوٹ گئی ہو، یہ احکام اس صورت میں ہوں گے جبکہ یہ باتیں تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے پائی گئی ہوں، کیونکہ اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد ہوئیں تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی۔ غ۔

وان حصر الامام عن القراءة، فقدم غيره اجرأهم عند أبي حنيفة، وقال لا يحريهم، لانه يسدر و حوده، فاشبه

الحانة، وله الاستحلاف بعله العجر، وهو ها الرم، والعجر عن القراءة غير نادر، فلا يلحق بالجماعة، ولو فرا مقدار ما نحور به الصلوة، لايحور بالاحماع، لعدم الحاجة الى الاستحلاف، وان سبقه الحدث بعد التشهد توصاً وسلم، لان التسليم واجب، فلا بد من التوصى ليأتى به، وان تعمد الحدث في هذه الحالة او تكلم او عمل عملاً ينافي الصلوة، تمت صلوته، لانه تعدد البناء لوجود القاطع، لكن لا اعادة عليه، لانه لم يبق عليه شيء من الاركان

ترجمہ۔ اگر امام قرأت کرتے ہوئے رک جائے اور کسی دوسرے کو اپنی جگہ پر بڑھ دے تو امام بوضیفہ کے نزدیک تمام

لوگوں کی نماز درست رہے گی، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کی نماز درست نہ رہے گی، کیونکہ ایسی مجبوری بہت ہی کم ہوتی ہے، تو یہ جنابت کے مشابہہ ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت دوسرے کو خلیفہ بنانا عاجز ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور یہ عاجزی یہاں اچھی طرح پائی جا رہی ہے، اور قرأت سے عاجز ہو جانا کوئی نادر واقعہ نہیں ہے اس لئے اسے جنابت کے ساتھ حکم میں نہیں بنایا جاسکتا ہے، اور اگر اس نے اتنی قرأت کر لی تھی جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے تو بالا جماع خلیفہ بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں خلیفہ مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اگر تشہد کے بعد حدث ہو گیا ہو تو وضوء کر کے صرف سلام کہہ لے، کیونکہ سلام کہنا اس وقت واجب ہے اس لئے وضوء کرنا اس کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہو گا، اور اگر اسی وقت اپنے ارادہ سے حدث کر لے یا گفتگو کر لے یا کوئی بھی ایسا کام کر لے جو نماز کے مخالف ہو تو اس نماز کو پوری ہو گئی، کیونکہ اس نے بناء کرنے کو ناممکن بنادیا ہے مخالف نماز پائے جانے کی وجہ سے، لیکن اب اس پر اس نماز کو دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہ ہو گی، کیونکہ اب اگلے پر کوئی رکن ادا کرنا باقی نہیں رہا۔

توضیح:- امام قرأت کرنے سے عاجز ہو گیا، ایسی صورت میں اس نے

دوسرے کو آگے بڑھادیا، تشہد کے بعد حدث کیا، یا منافی نماز کوئی عمل کیا

وان حصر الامام عن القراءة، فقدم غيره اجزا هم عند أبي حنيفة، وقال لا يجزيهم الخ
اگر امام قرأت سے عاجز ہو جائے اور چاہنے کے باوجود نہ پڑھ سکے۔ ف۔ یہاں تک کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے، کسی دہشت یا شرمندگی یا کسی اور وجہ سے حالانکہ وہ اس سورہ یا آیت کا حافظ ہے اور پڑھ سکتا ہے، اس مجبوری میں اس نے کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام بنادیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے لئے کافی ہے۔ ف۔ اور امام احمدؒ کا بھی معمول بھی ہے۔ مع۔ وقال الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ان کو یہ کافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسفؒ کا ہے، برخلاف المفید کے کہ جس میں ابو یوسفؒ کا قول ابو حنیفہؒ کے قول کے ساتھ ذکر کیا ہے مع۔

لانہ یندر وجودہ، فاشبه الجنابة الخ

کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے لہذا جہنی ہونے کے مشابہہ ہو گا، پھر صاحبینؒ کے نزدیک جب موجودہ صورت میں کسی کو خلیفہ نہیں بنا سکتا ہے تو امی کی طرح بغیر قرأت ہی کی نماز مکمل کر دے بشرطیکہ مقتدیوں میں کوئی بھی قاری نہ ہو سب ابی ہی ہو۔ ن۔

ف۔ غایۃ البیان میں کہا ہے کہ یہ کہنا بھول ہے، کیونکہ صاحبینؒ کا نہ یہی ہے کہ وہ از سر نو نماز پڑھے، جیسا کہ فخر الالامؒ نے شرح الجامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے بھی تو اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے یہ کہہ کر کہ جنابت کے مشابہہ ہے جبکہ جنابت میں از سر نو پڑھنے کا ہی حکم ہے۔ م۔

وله الاستخلاف بعله العجز، وهو هنا الزم، والعجز عن القراءة غیر مادر، فلا الخ

امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ تو اصل کے عاجز ہونے کی صورت میں ہی بنایا جاتا ہے، وہو ہنا الخ اور یہ بات اس جگہ اچھی طرح لازم آ رہی ہے والعجز الخ اور قرأت سے عاجز ہو جانا پڑھتے پڑھتے رک جانا نادر نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات رعب اور شرم وغیرہ کی وجہ سے پڑھنا موقوف ہو جاتا ہے، فلا یلحق الخ لہذا اسے جنابت کے حکم میں شامل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ف۔ البتہ یہ بات اور ہو گی کہ وہ بالکل ہی بھول کر امی ہو چکا ہو، ایسی صورت میں بالا جماع خلیفہ نہیں کیا جاسکتا ہے، شیخ الاسلام ابو الیسرؒ نے اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے۔ مع۔

ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة، لایجوز بالاجماع، لعدم الحاجة الى الاستخلاف الخ

اور اگر امام نے اتنی قرأت کر لی ہو جو نماز کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔ ف۔ جس کی مقدار ایک آیت ہے، جیسا کہ اس کی تصریح امام رازی وغیرہ نے کی ہے۔ ط۔ لایجوز الخ تو بالاجماع خلیفہ بنانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ف۔ بالفرض اگر اس صورت میں کسی کو اپنا خلیفہ بنالیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ الحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ د۔ پھر کتنی قرأت جائز اور کافی ہوتی ہے، اس کی تفسیر میں ایک آیت کہنا جیسا کہ ابھی مذکور ہوا غور طلب ہے، کیونکہ پوری فاتحہ اور اس کے ساتھ تین آیتوں کا ہونا قول اصح کے مطابق واجب ہے، جس کے نہ کرنے سے ایسی کمی لازم آتی ہے کہ اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہو جاتا ہے، اور ایک ہی آیت پر اکتفاء کرنا گناہ کا کام ہے، اس بناء پر شاید یہ کہا جاسکے کہ عذر کی مجبوری سے ایک آیت کافی ہے، غور کر لیں۔ م۔

وان سبقه الحدث بعد التشهد توضاً وسلم، لان التسليم واجب، فلا بد من التوضی الخ۔
اور اگر نمازی کو تشہد کے بعد حدث ہو گیا ہو تو وضوء کر کے صرف سلام کہہ دے۔ ف۔ یہ کہنے سے اگرچہ فرض ادا ہو گیا لیکن واجب باقی رہا، لان التسليم الخ اس لئے کے سلام کہنا واجب ہے اس لئے وضوء کرنا بھی ضروری ہوتا کہ سلام کہہ سکے۔ ف۔ کیونکہ طہارت کے بغیر نماز پوری فراغت نہیں ہو سکے گی وان تعمد الخ اور اگر تشہد کے بعد حدث ہو گیا ہو تو وضوء کرنا یا قصد الغسل کی یا قصد ایسا کرنا بھی کافرا کی جو نماز کے متعلق ہر توکل نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ اس کی نماز ختم ہو گئی اگرچہ وضوء کرنا واجب تھا مگر یہ گنہگار ہے۔ لیکن اب پہلے کی طرح وضوء کر کے صرف سلام نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ نماز کو ایک بار ختم کر کے اس پر بنا کرنا مشکل ہے۔

لكن لا اعادة عليه، لانه لم يبق عليه شيء من الاركان الخ

لیکن اسے اب دوبارہ نماز پڑھنی لازم بھی نہیں ہوگی، کیونکہ اب اس پر کوئی رکن باقی نہیں رہا ہے۔ ف۔ اور نماز سے جو یہ فارغ ہوا ہے وہ اپنے ارادہ سے ہوا ہے، اگرچہ لفظ سلام سے فارغ ہونا واجب تھا، لیکن اس کی وجہ اس کے پہلے کے ارکان میں کوئی خرابی نہیں ہوتی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث میں تشہد ختم کر کے فرمایا کہ تمہارا کھڑے ہونے کو اگر جی چاہے تو کھڑے ہو جاؤ، اس کا ظاہر اسی مفہوم کا تقاضا کرتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

فان رأى المقيم الماء فى صلاته بطلت، وقد مر من قبل، فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد، او كان ماسحاً فانقضت مدة مسحه، او خلع خفيه بعمل يسير، او كان امياً فتعلم سورة، او عريانا فوجد ثوباً، او مؤمياً فقد رعى الركوع والسجود، او تذكر فائتة عليه قبل هذه، او احدث الامام القارئ فاستخلف امياً، او طلعت الشمس فى العصر، او دخل وقت العصر وهو فى الجمعة، او كان ماسحاً على الحبيرة فسقطت عن براء، او كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها، بطلت الصلوة فى قول ابى حنيفة، وقالوا. تمت صلواته

ترجمہ:- اگر تیمم کر کے نماز پڑھنے والے نے نماز کی حالت میں پانی کو دیکھ لیا (قادر ہو گیا) تو اس کی نماز باطل ہو گئی، اور یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے، اگر اس تیمم نے مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد پانی کو دیکھا، یا موزہ پر مسح کرنے والا تھا اور اس کی مدت مسح ختم ہو گئی ہو، یا اپنے موزوں کو معمولی سی حرکت سے اتار دیا ہو، یا اس نے اپنے ذمہ اس سے پہلے کی باقی فرض نماز کو یاد کر لیا ہو، یا قاری امام نے حدث کیا پھر کسی امی کو اپنا خلیفہ بنادیا ہو، یا فجر کی نماز پڑھتے ہوئے سورج نکل آیا ہو، یا جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا وقت آگیا ہو، یا زخم وغیرہ کی پٹی پر مسح کرنے والا ہو اور وہ پٹی زخم کے اچھے ہونے کے بعد گر گئی ہو، یا وہ کسی وجہ سے صاحب عذر تھا لیکن اس کا عذر ختم ہو گیا ہو جیسا کہ استفاضہ والی عورت یا اس جیسی کسی عذر والا ہو تو ان تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو گئی لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی نماز پوری ہو گئی ہے۔

توضیح:- تشہد کے بعد منافی نماز کے پائے جانے کی چند صورتیں جن میں امام صاحبؒ

اور صاحبینؒ کے نزدیک نماز کے جائز ہونے یا فاسد ہونے میں اختلاف ہے، اور ان کی تفصیل

فان رأى المقيم الماء فى صلاته بطلت، وقد مر من قبل الخ

اگر متیم نے اپنی نماز میں پانی دیکھا۔ ف۔ یعنی تشہد سے پہلے اس حال میں کہ اسے اب پانی کے استعمال پر قدرت ہے، اور پانی پاک اور بقدر ضرورت ہے اور اس کے ملنے کا گمان مناسب ہے۔ بطلت الخ تو اس کی نماز بالا جماع باطل ہو گئی، اور یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ ف۔ یعنی تیمم کے بیان میں گذر چکا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ تیمم نے اپنی نماز کی حالت میں پانی ایسی صورت اور حالت میں دیکھا کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا، تو یہ حدث ایسا نہیں ہے کہ اس پر اپنی نماز کی بناء کرے کیونکہ اس کی نماز باطل ہو گئی ہے، نہایہ میں کہا گیا ہے کہ اس کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متیم جو پانی کا خلیفہ ہے اس سے اس کا مقصود یعنی نماز مکمل ہونے سے پہلے ہی اصل یعنی پانی پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، اور حدث سابق ظاہر ہونے سے نماز بناء کے قائل نہ رہی، بخلاف اس صورت کے کہ تیمم کو حدث ہو واجب وہاں سے نکلا تو اسے پانی مل گیا تو اسے چاہئے کہ اب وضوء کر کے بقیہ نماز پوری کرے، کیونکہ اس صورت میں اس نے حدث کے بعد پانی پایا ہے، اس لئے کہ اس پانی کی وجہ سے اس کا وضوء نہیں ٹوٹا ہے بلکہ پہلے ہی حدث ہوا ہے، لیکن پہلی صورت میں پانی سے ہی حدث سابق ظاہر ہے، میں کہتا ہوں کہ صحیح بات یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کے درمیان نماز باطل ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ م۔

شرح الکفر میں ہے کہ اگر کسی تیمم کرنے والے امام کے پیچھے وضوء کرنے والا مقتدی ہو اور اس نے پانی دیکھ کر یہ اعتقاد کیا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت حاصل ہے، اس بناء پر اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، اور اس اعتقاد کی وجہ سے اقتداء اور نماز سب باطل ہوئی، لیکن اگر امام کو پانی ہونے کا علم نہ ہو سکا تو اس کی نماز درست رہے گی، فتح القدیر میں ایسا ہی ہے، اگر تیمم کرنے والے مسافر نے نماز میں کسی شخص کے پاس کافی پانی دیکھ کر گمان یا شک کیا کہ مائتے سے بھی وہ پانی نہیں دے گا، اس کے باوجود اس نے نماز توڑ کر اشارہ سے اس سے پانی مانگا اب اگر اس نے پانی نہیں دیا تو اس کا تیمم حسب سابق باقی رہے گا، جیسا کہ صدر الشریعہ نے اس کی تصریح کی ہے، اس صورت میں نماز کے باطل ہونے کی وجہ حدث سابق نہیں ہے بلکہ ترک نماز کی نیت سے نماز سے باہر آنا ہے، اسی بناء پر اگر وہ انکار نہ کر تا بلکہ پانی دے دیتا تو بھی اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوتی۔

اب اسکی مثال ایسی ہو گئی کہ تیمم کرنے والے نے سراب (چمکدار بالو) کو پانی سمجھ کر اپنا رخ پھیر لیا تو اس صورت میں بالکل ابتداء سے نماز لازم ہو جاتی ہے جیسا کہ قولہ من ظن انه احدث الخ کی شرح میں گذر گیا ہے اس بناء پر اگر نماز کی حالت میں کسی کے پاس پانی دیکھ کر وضوء کے لئے پانی مانگن چاہا مگر ملنے کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے نہیں مانگا، پھر نماز پوری کر لینے کے بعد مانگا اور اس نے نہ دیا تو نماز پوری ہو گئی جیسا کہ صدر الشریعہ نے زیادات سے نقل کیا ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مصنف نے جس مسئلہ کو ذکر کیا ہے وہ دو قیدوں سے مشروط ہے (۱) تیمم کرنے والے نے پانی اس صورت سے دیکھا کہ اس کے استعمال پر اسے قدرت حاصل ہو گئی ہے (۲) اس نے نماز کے رخ سے اپنا منہ پھیر لیا ہے، ان قیدوں پر قرینہ یہ ہے کہ مسئلہ گو بناء جائز نہ ہونے کے تحت بیان کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم منہ پھیرنے پر ہے، مکمل کرنے پر موقوف نہیں ہے، اس مسئلہ کو اچھی طرح یاد کر لیں کیونکہ صرف میرے دل و دماغ پر اس کا انشراح ہوا ہے کسی دوسری جگہ اس بحث کے ملنے کی امید نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

فان راہ بعد ما قعد قدر التشهد، او كان ماسحاً فانقصت مدة مسح الخ

اور تیمم کرنے والے نے مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد پانی پایا۔ ف۔ تو نماز کے باطل ہونے میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، اس جگہ مسلسل بارہ مسائل کئے گئے ہیں کہ ان سبوں میں تشہد حرم کر لینے کے یا اتنی دیر بیٹھنے کے بعد سے متعلق ہے۔ ہیں۔

(۱) یہی ہے کہ متیم نے مقدار تشہد او بیٹھنے کے پانی دیکھا اور اس کے استعمال پر قادر بھی ہوا۔

(۲) او کان ماسحاً الخ یا وہ موزوں پر مسح کرنے والا تھا اور اس کے مسح کی مدت گذر گئی۔ ف۔ مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد

اور اس کے پاس پاؤں دھونے کی مقدار میں پانی بھی موجود ہے تو امام صاحب کے نزدیک اکل کی نماز باطل اور صاحبین کے نزدیک

پوری ہو جائے گی۔

اور شرح الکفر (یعنی زیلعی کی تبیین الحقائق) میں ہے کہ اگر پانی نہیں پایا تو امام اعظمؒ کے قول کی بناء پر بعض نے کہا ہے کہ نماز باطل نہ ہوگی، مگر بعضوں نے کہا ہے کہ باطل ہو جائے گی، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر حدث ہو اور وضوء کرنے کو گیا، اور وضوء کرتے ہوئے مسح کی مدت ختم ہوگئی تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی بلکہ وضوء کر کے پاؤں دھوے اور نماز پر بناء کرے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کر لے، کیونکہ اسکو صرف پاؤں دھونا ایسے حدث سے لازم آیا جو فی ایں اس کے پاؤں میں اثر کر گیا ہے تو ایسا سمجھ جائے گا گویا اس کو ایک حدث ہو گیا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ وہ بناء نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوگی، کیونکہ مدت کا ختم ہونا کوئی خود مستقل حدث نہیں ہے بلکہ اس سے وہ حدث ظاہر ہوگا جو شروع نماز سے پہلے منسوب ہو، اس لئے گویا اس نے بغیر طہارت نماز شروع کی ہے، اس کی مثال اس تہتم کرنے والے کی سی ہوگئی جو حدث ہو جانے پر وضوء کرنے کے لئے گیا اور اسے وہاں پانی مل گیا تو اب وہ پڑھنی ہوئی نماز پر بناء نہیں کر سکتا ہے بلکہ گذشتہ دلیل کی بناء پر از سر نو پڑھے گا، اور جیب کہ استیضہ ولی عورت کو نماز میں حدث ہو اور وضوء کر کے آنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بناء نہیں کر سکتی ہے۔ ف۔

او خلع حصیہ بعمل یسر، او کان امیا فتعلم سورة الخ

(۳) تیسرا مسئلہ او خلع حصیہ الخ یعنی مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد خفیف عمل سے اپنے موزوں کو اتار دیا۔ ف۔ کوئی بھی ایک موزہ نکالا، دونوں کو نکالنا قید ضروری نہیں ہے، خفیف عمل سے نکالنے کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے موزے بہت ہی ڈھیلے ڈھالے تھے جو پاؤں کو ذر حرکت دینے سے اتر گئے، اور دونوں ہاتھ لگانے کی ضرورت نہ پڑی، پھر پورے پاؤں کے نکالنے کی بھی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ قدم کا اکثر حصہ نکل جانا ہی اس مقصد کے لئے کافی ہے یعنی ان پاؤں کو دھونا، زم آگیا حالانکہ ابھی تک نماز سے فارغ نہیں ہوا ہے، اسی صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک نماز باطل اور صاحبین کے نزدیک نماز مکمل ہوگئی ہے، اس جگہ عمل خفیف کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر عمل کثیر سے یاد دونوں ہاتھ لگا کر اتار تو خود بخود وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، ورنہ چونکہ مقدار تشہد وہ بیٹھ چکا ہے لہذا باجماع نماز پوری ہو جائے گی۔ م۔ ع۔ ف۔ وغیرہ۔

او کان امیا فتعلم سورة الخ

(۴) چوتھا مسئلہ او کان امیا یا نمازی ای تھا۔ ف۔ جو تہ نماز پڑھا رہا تھا۔ الینائج۔ یا اپنے ہی جیسے امیوں کی اہمیت کر رہا تھا۔ المستعین۔ اسی حالت میں کوئی سورہ یاد ہوگئی۔ ف۔ تشہد کے بعد ایسا ہونے سے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی لیکن صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہوگی اس جگہ سورہ سے مراد صرف اتنی مقدار یاد ہونا کافی ہوگا جس سے قرأت جائز ہو جاتی ہو جو کہ امام صاحب کے نزدیک صرف ایک آیت ہے۔ م۔ اور یاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی پڑھنے والے انسان کی آواز کان میں گئی اور از خود بلا اختیار وہ آیت یاد ہوگئی یا وہ آیت حافظہ سے نکل گئی تھی اور اس موقع پر اچانک یاد آگئی، اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک باطل اور صاحبین کے نزدیک مکمل ہو جائے گی، اور اگر بار بار وہ نماز ہی کی حالت میں اس نے مقدار تشہد بیٹھنے بعد آہستہ یاد کر لی تو چونکہ یہ عمل نماز کے منافی اور عمل کثیر ہے اس لئے بالماحق نماز مکمل ہو جائے گی۔ المستعین۔ ع۔ اور اگر ایسا نمازی کسی قاری کے پیچھے پڑھا رہا ہو جب بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو جائے گی، لیکن بعض کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، امام ابواللیث نے اسی قول کو قبول کیا ہے۔ الینائج۔ ع۔ المستعین۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ الظہیر یہ۔ ہ۔

او عریانا فوجد ثوبا، او مؤب فقد علی الركوع والسجود الخ

پانچویں مسئلہ او عریانا الخ یا کوئی نمازی نکاح نماز پڑھا رہا تھا کہ اسی حالت میں اسے کپڑا مل گیا۔ ف۔ ایسا کپڑا لپٹا جس سے نماز صحیح ہو سکتی ہو، یعنی اس میں اتنی ناپاکی بھی نہ ہو جس سے نماز صحیح نہ ہو، یا اس میں اگر ناپاکی لگی ہوئی ہو مگر اس کے پاک کرنے کے لئے پانی وغیرہ موجود ہو، اور اگر پانی نہ ہو تو اس کپڑے کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو۔ المستعین۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ

مذکورہ قیود اور فوائد صرف کپڑوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں بلکہ ہر ایسی چیز کے لئے بھی جو بدن کے ڈھانکنے میں کام آسکتی ہو، اسی بناء پر جو نماز کی شرطوں کے بیان میں گذر چکا ہے، بالاصل اس مسئلہ میں بھی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان نماز کے باطل ہونے اور مکمل ہو جانے کے سلسلہ میں وہی اختلاف ہے جو دوسرے مسائل میں بیان کیا گیا ہے۔ م۔ چھٹا مسئلہ او مومنین نمازی اپنی نماز میں رکوع و سجود کو اشاروں سے ادا کر رہا ہو، لیکن مقدار تشہد کے بعد وہ رکوع و سجود پر اچانک قادر ہو گیا۔ ف۔ تو اس مسئلہ میں بھی دوسرے مسئلوں کی طرح اختلاف ائمہ ہوگا۔

او تذکر فائتہ علیہ قبل ہذہ الخ

ساتواں مسئلہ او تذکر فائتہ الخ یا مقدار تشہد تک پڑھ لینے کے بعد نماز کو وہ قضاء نماز یاد آگئی جسے اس نے اب تک ادا نہیں کیا اور وہ دمہ میں باقی ہے۔ ف۔ مثلاً ظہر کی نماز پڑھتے ہوئے قعدہ اخیرہ کے بعد اسے یہ بات یاد آگئی کہ آج کی فجر کی نماز قضاء ہوگئی تھی اور اب تک اسے ادا نہیں کر سکا ہے، جبکہ یہ نمازی صاحب ترتیب ہے ساتھ ہی قضاء نماز چھ نمازوں سے کم ہے اور وقت میں بھی اتنی گنجائش ہے کہ قضا نماز ادا کر لینے کے بعد پھر سے وقتیہ نماز بھی پڑھ لے، اس لحاظ سے اس پر یہ لازم تھا کہ پہلے فجر یا قضاء نماز ادا کر لینے کے بعد ظہر کی نماز پڑھتا، تو اس مسئلہ میں گذشتہ مسئلوں کی طرح ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ م۔ ان تمام شرطوں کے بعد بھی اگر فائتہ نماز یاد آئی تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی۔ المستعین۔

او احداث الامام القاریء فاستخلف امیا الخ

آٹھواں مسئلہ او احداث الامام الخ یا مقدار تشہد کے بعد قاری امام کو حدیث ہو گیا اس وجہ سے اس نے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنادیا جو امی ثابت ہوا۔ ف۔ تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، اور متون کی کتابوں میں بھی یہی بیان کیا گیا ہے، لیکن علامہ شیخ الاسلام نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی، اور کافی میں بھی لکھا ہے کہ یہی صحیح قول ہے، اور فساد نہ ہونا کشف الغوامض، مبسوطہ کور ہے۔ مع۔ د۔ م۔

او طلعت الشمس فی الفجر الخ

نواں مسئلہ او طلعت الشمس الخ یا فجر کی نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا۔ ف۔ یعنی مقدار تشہد کے بعد تو اس میں بھی حسب سابق ائمہ کا اختلاف ہے، اس بناء پر کہ تحریمہ سے وہ خارج نہیں ہوا ہے۔ ع۔ اس طرح جبکہ عیدین کی نمازوں میں آفتاب ڈھل گیا ہو، یا قضاء، نماز پڑھتے ہوئے ممنوعہ تین اوقات میں سے کوئی وقت آگیا ہو۔ د۔

او دخل وقت العصر وهو فی الجمعة الخ

دسواں مسئلہ او دخل وقت العصر الخ یا جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا ابتدائی وقت داخل ہو چکا ہو۔ ف۔ مقدار تشہد کے بعد ایسا ہو او تو دوسرے مسائل کی طرح اس میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوگا، ینایع میں کہا ہے کہ یہ مسئلہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ صاحبین کے قول کے مطابق ظہر کا آخری وقت کا سایہ ایک مثل کے برابر ہو۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امام اعظمؒ نے ایک دو مثل سایہ ہونے کے قول سے ایک مثل سایہ کی طرف رجوع کر لیا ہے۔ م۔ موجودہ مسئلہ میں جمعہ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، کیونکہ ظہر میں بھی یہی حکم ہے، اگرچہ بعض لوگوں کا قول یہ بھی ہے کہ جمعہ کی قید احترازی ہی ہے یعنی حکم مذکور صرف جمعہ کے لئے ہے، اور ظہر کے لئے نہیں ہے، کہ ظہر کا حکم جمعہ کے حکم کے مخالف ہے۔ ع۔ وغیرہ۔ اور یہی اظہر قول ہے۔ م۔

او کان ماسحا علی الجبيرة فسقطت عن بوء الخ

گیارہواں مسئلہ او کان ماسحا الخ یا ایسا نمازی جو رخم کی بنی پر مسح کر کے نماز پڑھ رہا تھا کہ مقدار تشہد کے بعد رخم بھر کر از خود وہ پٹی گر گئی۔ ف۔ کیونکہ اگر وہ رخم کچرہتے ہوئے پٹی کر جائے تو اس کی طہارت زائل نہ ہوگی، باقی رہ جائے گی۔

او کان صاحب عذر فانقطع عذره کالمستحاضۃ ومن بمعناھا الخ

بارہواں مسئلہ او مان صاحب عذر الخ یا ایسا معذور نمازی جس کا عذر وضوء کے ساتھ ہی ظاہر ہوا اور جاری رہا یہاں تک کہ مقدار تشہد کے بعد اس کا عذر ختم ہو گیا۔ ف۔ یعنی اگر اس کا عذر بالکل ختم ہو گیا تو حسب سابق اس میں بھی امر کرام کا اختلاف ہوگا، لیکن اس کے عذر کے ختم ہونے کا صحیح حال تو دوسری نماز کے وقت کے ختم ہونے کے بعد ہی معلوم ہوگا۔ کالمستحاضۃ الخ جیسے استحاضہ والی عورت یا ایسا کوئی بھی شخص خواہ وہ عورت ہو یا مرد جس کی بیماری ایسی ہو کہ جو استحاضہ کے حکم میں ہو۔ ف۔ مثلاً جس کا پیشاب ہر وقت گر تازہ ہو، یا پیٹ سے کچھ ناپاک مادہ نکلتا رہتا ہو، یا ایسا زخم جس سے پیپ یا خون ہر وقت رستارہتا ہو، یا اس کی ہوا ہمیشہ نکلتی رہتی ہو، یا ہمیشہ ناک سے خون نکلتا ہو، ان تمام صورتوں میں اگر کسی کی ظہر کی نماز میں مقدار تشہد کے بعد وہ بیماری جو اسے ہمیشہ لگی رہتی تھی اچانک رک گئی ہو، تو اس کی نماز ختم ہونے کے بعد عصر کے وقت میں پورے وقت اس کی بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ اس کے اندر عذر نہ کور پھر سے پایا گیا یا نہیں اگر ایک مرتبہ بھی پورے وقت میں پایا گیا ہو تو ظہر کے وقت میں اس عذر کے ختم ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اسے عذر مسلسل سمجھا جائے گا لہذا اس کے ظہر کی نماز صحیح مانی جائے گی، اور اگر پورے وقت عصر میں وہ عذر نہیں پایا گیا تو وہ نماز ظہر جس کے آخر میں قدر تشہد کے بعد عذر ختم ہو گیا تھا اس کے صحیح اور باطل ہونے میں احناف کا وہی اختلاف رہے گا جو دوسرے مسائل میں تھا یعنی بطلت صلوٰۃ نماز باطل ہو گئی یعنی اس کی فرضیت اب باقی نہ رہی۔

ف۔ نہ کورہ مسائل کے علاوہ اس جگہ اور بھی کئی مسائل الہ کے جیسے ہی ذکر کئے جا رہے ہیں

(۱) کوئی شخص پانی کی مجبوری سے ایسا کپڑا پہن کر نماز پڑھ رہا جس پر اتنی ناپاکی لگی ہوئی تھی جو عموماً معاف نہیں سمجھی جاتی بلکہ اسے دھونا ضروری ہوتا ہے، لیکن مقدار تشہد کے بعد وہ ناپاکی دور کرنے کے لائق پانی یا ایسی چیز پر وہ قادر ہو گیا جس سے اس ناپاکی کو دور کر سکے۔

(۲) کوئی شخص فجر کی نماز قضاء کر رہا تھا کہ مقدار تشہد قعدہ کے بعد زوال کا وقت ممنوع آگیا، اسی طرح صرف فجر ہی نماز نہیں بلکہ کسی بھی نماز کو قضاء کرتے ہوئے مکروہ اور ممنوع وقت آگیا، مثلاً عصر کے وقت میں کوئی ظہر کی قضاء نماز پڑھ رہا تھا کہ قعدہ کے بعد آفتاب غروب ہو گیا۔

(۳) ایک باندی کھلے سر نماز پڑھ رہی تھی کہ قعدہ کے بعد فوراً اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اگر باندی نے اس وقت اپنا سر نہیں چھپایا اور ننگے سر نماز پڑھتی رہی تو امام اعظمؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی لیکن صاحبین کے نزدیک نماز پوری ہو جائے گی، جیسا کہ امام استیعابی نے ذکر کیا ہے۔ ع۔ المستعین۔

ان مسائل میں مقدار تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں اس قسم کی کوئی بات پیدا ہو جائے اور نمازی تہہ ہو تو صرف اس کی اور اگر اہم ہو تو اس کے ساتھ مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی، اور نمازی نے سجدہ سہو ذمہ میں رہتے ہوئے سلام پھیر دیا اور کوئی عارض پیدا ہو گیا تو اگر سہو کا سجدہ اس نے ادا کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی ورنہ نہیں، اور اگر امام سے پہلے ہی مقتدیوں نے سلام پھیر دئے اس کے بعد امام کو کوئی عارض پیش آیا تو صرف امام ہی کی نماز فسد ہوگی اور مقتدیوں کی نماز فسد نہ ہوگی، جیسا کہ مقتدیوں نے امام کے سجدہ سہو کے ساتھ سجدہ ادا نہیں کیا، اور امام کو کوئی عارض پیش آگیا تو صرف امام ہی کی نماز باطل ہوگی۔ المستعین۔

اور اگر نمازی کو سلام کے بعد یاد آیا کہ اس پر سجدہ تلاوت ادا کرنا یا تشہد پڑھنا باقی رہ گیا ہے، تو اس کی بابت ذخیرہ میں لکھا کہ کتاب میں مذکور نہیں ہے، لیکن قاعدہ سے انہیں مسائل میں سے ہونا چاہئے، اور اگر سلام پھیر دینے کے فوراً بعد ہی اسے یہ بات یاد آگئی کہ نماز کا ایک سجدہ (سجدہ صلاتیہ) باقی رہ گیا ہے، پھر نماز قضاء کرتے وقت سجدہ کے اندر سورہ یاد آگئی تو بالاقاق اس کی نماز

فاسد ہوگی کیونکہ اس پر نماز کا ایک رکن باقی ہی تھا کہ اسے سورہ یاد آگئی۔ ع۔ الحاصل متن کے حکم کے مطابق ان مذکورہ مسائل میں نماز باطل ہو جانے کی وجہ سے اب بناء کرنا صحیح نہ ہوگا۔

بطلت الصلوٰۃ فی قول ابی حنیفہؒ، وقال: تمت صلوٰۃ الخ

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق۔ ف۔ یعنی فرض نماز نہیں رہی وقال: تمت الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نماز کی نماز پوری ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ مذکورہ سارے عوارض قعدہ اخیرہ کے بعد واقع ہوئے ہیں، اور فتح القدیر میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول کو ترجیح ہے، اور شریعتیہ لیسہ میں اس قول کو اظہر کہا ہے۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ متن کی کتابوں میں مسائل کے مذکورہ ہونے کا مطلب ان روایتوں کو صحیح قرار دینا ہے، یعنی مذکورہ مسئلہ میں امام اعظمؒ کی روایتوں میں یہی صحیح ہے کہ نماز فاسد ہوگئی ہے، اس بناء پر فتح القدیرؒ نے جو ترجیح کہا ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دلیل کے اعتبار سے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح ہے، لیکن اس بندہ مترجم کو تو اس بات میں اب تک تردد ہے کہ دلیل کے اعتبار سے ترجیح کس طرح دی جائے گی، کیونکہ امام اعظمؒ کی دلیل ان مسائل میں ابھی تک واضح اور محقق نہیں ہو سکتی ہے یعنی یہ بات ظاہر نہ ہو سکی کہ امام صاحب کی دلیل کیا ہے اسی بناء پر مصنفؒ نے لکھا ہے۔

وقیل: الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفہؒ، و لیس بفرض عندہما، فاعتراض هذه العوارض عنده فی هذه الحاجة كاعتراضها فی خلال الصلوٰۃ، وعندہما كاعتراضها بعد التسليم، لہما ما روينا من حدیث ابن مسعودؓ، وله انه لايمكہ اداء صلوٰۃ اخرى الا بالخروج من هذه، وما لايتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا، ومعنی قوله تمت قاربت التمام، والاستخلاف لیس بمفسد حتی يجوز فی حق القاری، وانما الفساد ضرورة حکم شرعی، وهو عدم صلاحية الامامة.

ترجمہ ۱۰۔ اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ مسائل میں اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز کی کا اپنے اختیار سے نماز سے فارغ ہوتا فرض ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، لہذا مقدار تشہد کے بعد بھی نماز کی حالت میں مذکورہ عوارض کا پیش آنے کا وہی حکم ہوگا جو اس سے پہلے نماز کے درمیان میں پیش آنے کا ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایسا بے اعتبار ہوگا جیسا کہ سلام پھیر دینے کے بعد ہوتا ہے، کیونکہ صاحبینؒ کی دلیل ۱۰۔ ت عبد اللہ بن مسعودؓ کی وہ روایت ہے جو اس سے پہلے ہی ہم بیان کر چکے ہیں، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقدار تشہد کے بعد بھی نماز کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ موجودہ نماز کے ختم ہوئے بغیر کوئی دوسری فرض پڑھ سکے، اور ہر وہ چیز جس کے بغیر کوئی فرض ادا نہیں کیا جاسکتا ہو وہ چیز بھی فرض ہو جاتی ہے، اور حدیث میں جو لفظ تمت ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اب نماز ختم ہونے کے قریب پہنچ چکے ہو، اور اس وقت کسی کو خلیفہ بنانا نماز کے لئے مفید نہیں ہوتا ہے، اسی لئے توقاری کے لئے بوقت ضرورت دوسرے کو خلیفہ بنادینا جائز ہوتا ہے، اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم تو صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ شریعت کا حکم ایسا ہی ہے یا شریعت کے حکم کا یہی تقاضا ہے کیونکہ اس وقت امام کے اندر صلاحیت کا نہ ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مذکورہ متعدد مسائل میں ائمہ کے اختلاف کی صورت میں امام اعظمؒ کی قیاسی دلیل

وقیل: الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفہؒ الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے فاعتراض هذه العوارض الخ لہذا امام اعظمؒ کے نزدیک مذکورہ مسائل میں سے ہر ہر مسئلہ میں مقدار تشہد کے بعد بھی جو عارضے آتے رہے ان کا وہی حکم ہوگا جو ان عوارض کے مقدار تشہد سے پہلے نماز کے درمیان کسی بھی وقت پیش آنے سے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی مقدار تشہد بیٹھ جانے کے باوجود نماز ابھی تک اپنی نماز سے فارغ نہیں ہوتا ہے، اس

وجہ سے اس حالت میں جتنے بھی عارضے ہوتے رہے سب کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ نماز کے درمیان پیش آئے بالآخر فسد ہو گئی و عندہما لیکن صاحبین کے نزدیک مقدار تشہد کے بعد عوارض کا پیش آنا ایسا ہے جیسے سلام پھیرنے اور نماز سے بالکل فارغ ہونے کے بعد عوارض کا ہونا ہے۔ ف۔ لہذا مقدار تشہد کے بعد کے عوارض نماز کے لئے مفسد نہیں ہوتے ہیں، یہ اصل مذکور ابو سعید بروعی نے بیان کی ہے، اور عامہ مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں۔ ع۔

لہما ما روینا من حدیث ابن مسعود الخ

یعنی صاحبین کی دلیل حضرت ابن مسعود کی وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتک، کہ جب تم نے یہ کہا یا یہ کیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی، اس کے بعد یہ فرمایا او فعلت ان تقوم فقم کہ اگر اٹھنے کو تمہارا جی چاہے تو کھڑے ہو جاؤ، آخر حدیث تک، جیسا کہ تشہد وغیرہ کی بحث میں بالتفصیل ذکر کی جا چکی ہے، اس روایت سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ مذکورہ مسائل میں قعدہ اخیرہ کے بعد ان عارضوں کا ذکر ہے اور جبکہ نماز قعدہ اخیرہ پر ہی تمام ہو جاتی ہے تو اس کے تمام ہو جانے کے بعد اس نماز کو باطل نہیں کہا جاسکتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ تحریمہا التکبیر و تحلیہا التسليم بھی حدیث ہے، اس سے پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تکبیر تحریمہ نماز کے اندر کا حصہ نہیں ہے، اسی طرح تحلیل تسلیم بھی نماز میں داخل نہیں ہے، اس لئے فقد تمت صلوٰۃ کی مراد یہ ہو گئی کہ نماز کی تحریم و تحلیل کے درمیان جتنے کام ہیں وہ سب پورے ہو چکے ہیں، جس کی دلیل خود یہ جملہ تحریمہا التکبیر ہے کہ اس کے لفظ تحریمہ میں تحریم مضاف اور با مضاف ایہ جو الصلوٰۃ کی طرف عائد ہے، ترکیب اضافی میں اصل یہ ہے کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے بالکل بےحدہ اور غیر ہے، اس بناء پر نماز سے تحریم اور تحلیل دونوں خارج رہی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ مقدار تشہد بیٹھ جانے کے بعد نماز تو پوری ہو گئی اگرچہ ابھی تک اس سے تحلیل یعنی نماز سے ایسی علیحدہ نہیں ہوئی جس کے بعد ساری چیزیں چلنا پھرنا، باتیں کرنا وغیرہ حلال ہو جائیں، فافہم۔

وله انه لا يمكنه أداء صلوٰۃ اخرى الا بالخروج من هذه الخ

اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ مصلیٰ کو اس نماز کے دوسری نماز پڑھنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ نماز اپنی نماز سے مکمل فارغ اور نماز کے احرام سے خارج ہو جائے۔ ف۔ جیسا کہ حج کے احرام سے نکل جانے سے دوسرے منع شدہ کاموں کا کرنا حلال ہو جاتا ہے، پھر دوسرے فرض کا تعلق ہے۔ م۔

وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا الخ

اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر دوسرے فرض تک نہ پہنچا جائے وہ بھی فرض ہوتی ہے۔ ف۔ الی صل موجودہ نماز سے نکلنا فرض ہوا، اس کی مثال اس طرح دی جاسکتی ہے کہ زید پر اپنی بیوی اور بچوں کا نفقہ فرض جسے وہ بغیر کمائے ادا نہیں کر سکتا ہے اس لئے اس پر کمانا، اور حاصل کرنا فرض ہو گا تجارت سے ہو یا ملازمت سے یا جہاد سے جس طرح بھی جائز طریقہ سے ممکن ہو، اور جیسے نماز میں قیام، رکوع اور سجود سب فرض ہیں مگر جب تک کہ رکوع سے فارغ ہو کر کھڑا نہ ہو جائے سجدہ ادا نہیں کر سکتا ہے اس لئے نماز میں ایک رکوع سے دوسرے رکوع کی طرف منتقل ہونا بھی فرض ہے، تو منتقل ہونے کا عمل اگرچہ فی نفسہ فرض نہیں ہے مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان میں سے ایک رکن ہو گا، یعنی نے کہا ہے کہ یہ نکتہ شیخ ابو المصور الماتریدی سے منقول ہے۔

اگر کوئی یہ وہم کرے کہ اگر ایک مرد اور ایک عورت قعدہ اخیرہ میں مقدار تشہد کے بعد محاذی ہو جائیں تو بالاتفاق ان کی نماز مکمل ہو جاتی ہے، حالانکہ مرد نماز کی طرف سے نماز سے فارغ ہونے کا کوئی عمل نہیں پایا گیا ہے، جو اب یہ ہو گا کہ محاذات کا عمل صرف ایک شخص سے نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ تو دونوں طرف سے ہوتی ہے، اور عورت کی طرف سے بلاشبہ ابتدائی عمل پایا گیا ہے، پھر جب وہ مرد کے دائیں یا بائیں طرف سے اس کی محاذی ہوئی اور اس طرح مرد بھی اس کی محاذی ہو گیا تو وہ عمل فراغ پایا گیا،

نیز حدیث میں جو لفظ تمت آیا ہے اس کے معنی قارب التمام کے ہیں یعنی تمام ہونے کے قریب ہو گئی۔ ف۔ جیسے کہ حج میں وقوف عرفہ کے متعلق فرمایا گیا ہے من وقف بعرفة فقد تم حجه کہ جس نے عرف کا وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا حالانکہ بالاتفاق عسراء کے بعد بھی صبح کے طواف فریادت کا فرض باقی رہتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ————— بقعدہ میں مقدار تشہد ہو جانے کے بعد بھی ایک فرض باقی رہ جاتا ہے، اور وہ فرض تحلیل ہے (اپنے کسی بھی عمل سے قصد نماز کی کیفیت سے فارغ ہو جانا ہے) اور اس تحلیل میں لفظ سلام سے فارغ ہونا واجب ہے اور اسی تحلیل کو ابو سعید بروعیؓ نے دوسرے لفظ سے یعنی خروج بصبح المصلیٰ کہا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اکثر مشائخ تو ابو سعید بروعیؓ کے ہم خیال ہیں یعنی نماز پر ایک فرض یہ بھی ہے کہ وہ اپنے عمل و فعل سے اپنی نماز سے فارغ ہو، لیکن مصنفؒ کے نزدیک امام کرختیؒ کا یہ قول مختار ہے کہ خروج بفضل المصلیٰ ہمارے ائمہ سے کسی کے نزدیک بھی فرض نہیں ہے، اور مذکورہ تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز کے باطل ہونے کی وجہ سے صرف یہی ایک بات ہے کہ یہ چیزیں نماز کو متغیر کر دیتی ہیں۔ ع۔ امام کرختیؒ نے کہا ہے کہ تینوں ائمہ کا اس مسئلہ میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہے کہ نماز کا اپنے عمل سے نماز سے فارغ ہونا فرض بالکل نہیں ہے، اور نہ وہ قول امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، بلکہ شیخ بروعیؓ نے از خود اسے بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف پایا، حاراً نکلے ان کا اس طرح قاعدہ کا استخراج غلط ہے، کیونکہ اگر خروج بھضہ فرض ہی ہوتا تو ایسے فعل کے ساتھ اس خروج کو مخصوص کرنا چاہیے تھا جو شاقوت ہوتا ہے۔ اب یہ سوال ہے کہ آخر مذکورہ مسائل میں امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کیونکہ باطل ہو جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ اس پر سلام کرنا واجب تھا اور وہ نماز کا آخری عمل بھی ہے اس سے قبل وہ چیزیں صادر ہوئیں اس طرح درمیان نماز میں واقع ہو گئیں اس لئے نماز باطل ہو گئی، یہی وجہ ہے کہ اگر دور رکعت کے قعدہ اخیرہ کے بعد مسافر اقامت کی نیت کر لے تو اس کا فرض بدل جاتا ہے یعنی قصر کی سہولت ختم ہو کر پوری پڑھنی ہوتی ہے۔ الف۔

حاصل یہ ہوا کہ ابو سعید بروعیؓ اور دوسرے عام مشائخ کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کے قول میں خروج بھضہ فرض ہے اور امام کرختیؒ اور ان کے علاوہ کچھ اور علماء کے نزدیک فرض ہے، اسی قول کو مصنفؒ نے اختیار کیا ہے، شرح الکفر زبیلی اور عینیؒ، اور اکثر کتابوں میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔

مختصر بحث یہ ہوئی کہ امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ افعال سب کے سب نماز کے دوران واقع ہوئے اور ایسی حالت میں نماز فاسد ہو جاتی ہے اس لئے نماز باطل ہوئی ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ مذکورہ مسائل میں سے اس مسئلہ میں کہ قاری امام نے مقدار تشہد کے بعد کسی امی کو اپنا خیفہ بنایا ہو اور یہ عمل چونکہ عمل کثیر ہے اس لئے امام کی نماز ناقص ادا ہو جانی چاہئے، اور باطل نہیں ہونی چاہئے، اس کا جواب خود مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری، وانما الفساد ضرورة حکم شرعی الخ اور خیفہ بنانا ایسا فعل نہیں ہے جو نماز کو فاسد کر دے، اسی بناء پر قاری کے بارے میں نماز کے جائز ہونے کا حکم ہوتا ہے۔ ف۔ اس جواب پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس کے باوجود اس مسئلہ میں نماز باطل ہونے کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ د۔ جواب یہ ہے کہ نماز کے فاسد ہونے کا حکم تو ایک شرعی تقاضے کے مطابق ہے۔ ف کیونکہ اگر خیفہ بنانے سے ہی نماز کے فاسد ہونے کا حکم ہوتا تو امی کی بجائے قاری کو کو خیفہ بنانا مفسد نہ ہوتا تو امی کو بھی خیفہ بنانا مفسد نہیں ہونا چاہئے اس سے معلوم ہوا کہ فساد کا حکم کسی دوسری وجہ سے دیا جاتا ہے، اسی کو ضرورت حکم شرعی کہا گیا ہے۔

وهو عدم صلاحية الامامة . الخ

اور امر شرعی یہ ہے کہ امی امام میں اس وقت امامت کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ ف۔ تو گویا نماز کے بعض حصہ میں حکم شرعی کے مطابق امام قاری رہا، اور آخری حصہ میں امام مخالف شرع ہوا جو مفسد ہے، اسی لئے مجبوراً نماز کے فاسد ہونے کا حکم

ہوگا، جبکہ درمیان نماز غیر صالح امام ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک گویا ختم نماز کے بعد غیر صالح امام آیا ہے۔ مع۔ پھر اس مسئلہ میں امام ترمذی و ہندوانی اور کاشانی نے کہا ہے کہ قاری اگر ای کو خلیفہ بنائے تو بالاتفاق نماز جائز ہوگی کیونکہ بد ضرورت خلیفہ مقرر کرنا عملی کثیر ہوتا ہے، جیسا کہ معنی میں ہے، اور یہ بحث پہلے بھی گذر چکی ہے۔

میں مترجم نے اس سے پہلے یہ بتا دیا ہے کہ مذکورہ تمام مسائل میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک تمام فرائض کی فرضیت باطل ہو گئی ہے، اس کے بعد اب سوال ہوتا ہے کہ وہ نمازیں کیا نفل ہو جائیں گی یا مطلقاً باطل ہو جائیں گی، تو جواب یہ ہے کہ صرف تین مسائل کے علاوہ تمام باطل ہو جائیں گی اور ان تین میں نفل ہو جائیں گی وہ یہ ہیں۔

(۱) پہلے کی کوئی قضاء نماز کا باقی رہنا نماز کی حالت میں یاد آگیا ہو (۲) فجر کی نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا ہو (۳) جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا وقت داخل ہو گیا ہو۔ الجواب۔ ت۔ (۴) جبکہ اشارہ سے نماز پڑھنے والا انسان رکوع و سجود پر قادر ہو گیا ہو۔ الحادی۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عید کی نماز پڑھتے ہوئے اگر زوال کا وقت آگیا ہو، اسی طرح قضاء نماز پڑھتے ہوئے اگر اوقات مکروہ میں سے کوئی بھی وقت داخل ہو گیا ہو تو بظاہر ان نمازوں کو بھی نفل سے بدل جانا چاہئے، مگر میں نے یہ جزئیہ کہیں نہیں دیکھا ہے۔ الدر۔ مگر یہ مسئلہ ظاہر ہے کسی جگہ دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ع۔

ومن اقتدی بالامام بعد ما صلی رکعة فاحداث الامام، ففقدہ اجزاء لوجود المشاركة فی التحریمة، والاولی للامام ان یقدم مدرکاً، لانه اقدر علی اتمام صلاته، وینبغی لهذا المسبوق ان لا یتقدم لعجزه عن التسليم، فلو تقدم یتبدیء من حیث انتہی الیہ الامام بقیامہ مقامہ، واذ انتہی الی السلام یقدم مدرکاً یسلم بہم، فلو انه حين اتم صلوۃ الامام فہقہ او احداث متعمداً، او تکلم او حرج من المسجد، فسدت صلوۃه وصلوۃ القوم تامۃ، لان المفسد فی حقہ وحده فی خلل الصلوۃ، و فی حقہم بعد تمام ارکائہا، والامام الاول ان کان فرغ لا تفسد صلاتہ، وان لم یفرغ تفسد، وهو الاصح، فان یحدث الامام الاول، وقعد قدر التشہد، ثم فہقہ او احداث متعمداً، فسدت صلوۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ عبد ابی حنیفۃ، وقال لا تفسد

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے امام کی اس وقت اقتداء کی جبکہ اس نے ایک رکعت پڑھ لی ہے، اور اس وقت امام کو حدث ہو گیا اس لئے امام نے اسی مقتدی کو آگے بڑھا دیا یعنی اپنا خلیفہ بنادیا تو اس کے لئے جائز ہو جائے گا، کیونکہ تحریمہ میں ان دونوں کی شرکت پائی گئی ہے، لیکن امام کے لئے یہ زیادہ مناسب تھا کہ کسی مدرک کو خلیفہ بناتا، کیونکہ وہ مسبوق کی بہ نسبت امام کی بقیہ نماز کو مکمل کرنے پر زیادہ قادر ہوتا ہے، اور خود اس مسبوق کے لئے بھی یہی مناسب ہے کہ خود آگے نہ بڑھے کیونکہ یہ آخر میں سدم پھیرنے سے عاجز ہوگا، اور اگر یہ مسبوق آگے بڑھ گیا تو اس جگہ سے نماز شروع کرے جہاں تک امام کی نماز ہو چکی ہے؛ کیونکہ اس کے قائم مقام ہے، اور جب سلام پھیرنے کے قریب پہنچ جائے تو کسی مدرک کو آگے بڑھا دے اور وہ تمام لوگوں کے ساتھ سلام پھیر دے، اور اگر یہ مسبوق اس وقت جبکہ امام کی بقیہ نماز پوری کر چکا ہے زور سے ہنس پڑھے یا قصد احدث کر دے یا کسی سے بات کرے یا مسجد سے نکل آئے تو خود اس کی فسد ہو جائے گی لیکن ساری قوم کی نماز پوری ہو جائے گی، کیونکہ جو چیزیں اس کی نماز کے لئے مفید ہو رہی ہیں وہ اس کی نماز کے درمیان پائی گئی ہیں وہ بقیہ نمازیوں کی نماز کے ارکان کے پورے ہونے کے بعد پائی جا رہی ہیں، اور اگر پہلا امام بھی اس وقت مقتدیوں کے ساتھ نماز سے فارغ ہو چکا ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر اب تک فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی نماز فسد ہو جائے گی، اور یہی قول اصح ہے، اور اگر پہلے امام کو حدث نہیں ہوا اور مقدر تشہد بیٹھ کر زور سے ہنس پڑا یا قصد احدث کر لیا تو ایسا مقتدی جو شروع نماز میں امام کے ساتھ شریک نہ ہوا ہو تو اس کی نماز امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق فاسد ہو جائے گی، لیکن صاحبین نے کہا ہے کہ فسد نہ ہوگی۔

توضیح :- امام کو حدث ہو جانے پر اس نے مسبوق کو اپنا خلیفہ بنالیا، مسبوق خلیفہ نے اگر زور سے ہنس دیا یا قصد احدث کیا، امام کا قصد اہسن یا حدث کرنا مقدر تشہد کے بعد، اور مسبوق کی نماز

ومن اقتدی بالامام بعد ما صلی رکعة فاحداث الامام، فقد مہ اجزاء لوجود الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے، فقد مہ الخ پھر امام نے اسی مسبوق کو اپنا خلیفہ بنادیا تو صحیح ہو گیا۔ ف۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ وہ امامت کی صلاحیت رکھتا ہو اگرچہ کچھ رکعت چھوٹنے سے وہ مسبوق ہو گیا ہے لوجود المشارکۃ الخ کیونکہ دونوں اماموں کے درمیان تحریر میں شرکت پائی جاتی ہے۔ ف۔ جبکہ خلیفہ ہونے کے لئے یہی ضروری ہے کہ امام اور اس کے خلیفہ کے درمیان تحریر میں شرکت پائی جائے خواہ کسی قسم کی ہو یعنی کامل ہو کہ تحریر اور اداء دونوں میں شرکت ہو یا ناقص ہو کہ فقط تحریر میں شرکت ہو، جیسا کہ مسبوق میں صرف تحریر میں شرکت ہو رہی ہے والا ولی الخ امام کے لئے بہتر تو یہی تھا کہ کسی ایسے شخص کو خلیفہ بنائے جو ابتداء سے اس کے ساتھ شریک ہو لہذا اقدر الخ کیونکہ مدرک کو امام کی نماز بالکل آخر تک پڑھانے کی پوری صلاحیت ہوتی ہے۔ ف۔ برخلاف مسبوق کے۔

ویسفی لهذا المسبوق ان لا یتقدم لعجزہ عن التسلم الخ اور مسبوق کے لئے مناسب یہی تھا کہ خلافت قبول کرنے کے لئے آگے نہ بڑھے، اور قبول نہ کرے، کیونکہ آخر وقت میں سلام پھیرنے سے عاجز ہوگا۔ ف۔ اس لئے کہ اگر آگے بڑھ ہی گیا تو سلام کے وقت کسی مدرک کو آگے بڑھادے گا تاکہ وہ ان تمام نمازیوں کے ساتھ پھیر دے جو ابتداء سے شریک ہوں، اور مدرک کو خلیفہ بنا کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرے گا، لیکن اسے ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہو کر بھی قبول کرنا جائز ہے، جیسا کہ خود امام، دل کے لئے یہ جائز ہوا کہ اس مسبوق کو اپنا خلیفہ بنادے، اسی طرح اگر امام کسی لاحق کو یا خود مسرفر ہونے کی صورت میں کسی مقیم کو امام بنادے تو جائز مگر خلاف اولیٰ ہوگا۔ ف۔ ع۔

فلو تقدم یتدیء من حیث انتھی الیہ الامام بقیامہ مقامہ الخ اگر مسبوق امام بنائے جانے کی صورت میں اسے قبول کرتے ہوئے آگے بڑھ جائے تو امام جہاں تک نماز پڑھا چکا ہے اس کے بعد سے ابتداء کرے لقیام مقامہ کیونکہ یہ مسبوق امام کا قائم مقام ہے۔ ف۔ اور اس عذر کے مسبوق کے حق میں خلاف ترتیب ہونا مضر نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک ترتیب شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے مسبوق امام کے سلام کے بعد چھوٹی ہوئی رکعتیں ادا کرتا ہے، جیسا کہ بالتصریح امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے۔ مع۔ البتہ اگر مسبوق کو امام کے متعلق یہ علم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں اور نماز کے درمیان کوئی خاص بات ہوئی ہے یا نہیں اور امام نے خود بھی نہیں بتلایا ہو تو ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرتا جائے، اور اگر یہ مسبوق دو رکعتوں کے بعد نماز میں شریک ہوا ہو تو اس پر دو قعدے لازم ہوں گے، اور اگر امام نے کسی طرح اسے یہ بتلایا ہو کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قرأت نہیں کی ہے تو مسبوق کو چاہئے کہ آخری دو رکعتوں میں قرأت کرے، پھر اس پر اپنی بقیہ دو رکعتوں میں بھی قرأت فرض ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ذکر وغیرہ کے حوالہ سے گزر چکا ہے۔ م۔

واذا انتھی الی السلام یقدم مدرکاً یسلم بہم الخ جب یہ مسبوق نماز پوری کر کے سلام تک پہنچے تو کسی مدرک کو آگے بڑھادے تاکہ وہ قوم کے ساتھ سلام پھیر دے۔ ف۔ لیکن مسبوق خود سلام نہیں پھیر سکتا ہے کیونکہ ابھی تک اس کے ذمہ اس کے چھوٹی ہوئی نماز باقی ہے، فلوا ید الخ پھر اگر خلیفہ مسبوق نے اپنے امام کی نماز پوری کر لینے کے بعد قہقہہ مار دیا یا قصد احدث کر دیا یا باتیں کر لیں یا مسجد سے نکل گیا تو صرف اس کی اپنی نماز فاسد ہو جائے گی۔ ف۔ ساتھ ہی اس شخص کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی جو اس مسبوق کے حکم میں

ہو۔ ت۔ جیسے کہ اور بھی دوسرا کوئی مقتدی مسبوق ہو یا امام اول نے جو محدث ہو چکا ہے ابھی تک اپنی نماز پوری نہ کی ہو۔ م۔

فسدت صلوٰۃ و صلوة القوم تامة، لان المفسد فی حقه وجد فی حلال الصلوٰۃ الح

اور مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ یعنی وہ تمام مقتدی جو جماعت میں شروع سے آخر تک شریک رہے ہوں، یا اگر درمیان میں کچھ چھوٹ گئی ہو تو سلام کے وقت تک اپنی نماز پوری کر لی ہو۔ م۔ برخلاف ان مقتدیوں کے جن کا حال مسبوق کے جیسا ہو لان المفسد الح کیونکہ نماز کو فاسد کرنے والی وہ تمام باتیں جو بیان کی گئی ہیں ان میں سے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اس نماز کے بیچ میں ختم سے پہلے ہی پائی گئی ہیں۔ ف۔ ہذا اس کی نماز فاسد ہو گئی۔

و فی حقہم بعد تمام ارکانہا، والامام الاول ان کان فرع لا تفسد صلاتہ الح

اور مدرک مقتدیوں کے حق میں نماز کے ارکان کے پورے ہو جانے کے بعد پائی گئی ہیں۔ ف۔ اس لئے ان کی نماز پوری ہو گئیں، اور وہ پہلا امام جس نے محدث ہو جانے کی وجہ سے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنایا تھا تو اس کا حکم یہ ہے الامام الاول الح اس سے پہلے امام کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں (۱) اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار کو خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فارغ ہو گیا ہو تو اس کی بھی نماز فاسد نہ ہو گی۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح اپنی پوری نماز اب تک پڑھ چکا ہے، اگرچہ درمیان میں اس کا کچھ حصہ پیسے چھوٹ گیا تھا (۲) دوسری صورت ان لم یفرع اگر وہ ابھی تک اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پڑھ کر فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔ ف۔ مسبوق کی طرح فاسد ہو گی، و هو الاصح الخ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ وہ صورت بیان کی گئی ہے جو خود پہلے امام سے پائی گئی ہو۔

فان لم یحدث الامام الاول، وقعد قدر التشہد، ثم قہقہ الح

اور اگر پہلے امام کو محدث نہیں ہوا۔ ف۔ بلکہ اس نے تمام رکعتیں پڑھادیں اور مقدار تشہد قعدہ اخیرہ میں بیٹھ گیا ثم قہقہ الح پھر قہقہ مار کر ہنسیا قصد احدث کر دیا۔ ف۔ مگر نہ تو کسی سے بات کی اور نہ مسجد سے باہر گیا، تو ایسے تمام لوگوں کی نماز فاسد ہو جائے گی جو امام کے ساتھ شروع نماز سے شریک نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ جو شخص جماعت میں شروع سے شریک ہوا ہو یعنی مدرک ہو تو اس کی نماز بھی امام کی نماز کی طرح فاسد نہ ہو گی اور الدی لم یدرک کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مدرک کے عداوہ جتنے بھی نماز میں شریک ہیں اور وہ مسبوق ہوں گے یا لاحق ہوں گے ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، حاصل یہ ہوا کہ مسبوق کی نماز تو بلا تفاق فاسد ہو گی، اسی طرح لاحق کے بارے میں بھی قول صحیح یہی ہے کہ فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ السراج میں ہے، اور یہی اصح قول ہے، جیسا کہ مصنف نے اشارہ کیا ہے، اگرچہ ظہیر یہ میں فاسد نہ ہونے کو ہی صحیح کہا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر لاحق نے امام کے قہقہ سے پہلے ہی اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کر لی ہو تو بلا خلاف فاسد نہیں ہونی چاہئے۔ م۔

فسدت صلوٰۃ الدی لم یدرک اول صلاتہ عند امی حیفة، وقال لا تفسد الح

یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے صحابین نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہو گی۔ ف۔ اور اگر مسبوق ثلث کے ساتھ کھڑے ہو کر امام کے قہقہ مارنے سے پہلے چھوٹی ہوئی رکعت رکوع و سجدہ وغیرہ کے فارغ ہو گیا اس کے بعد امام نے قہقہ مارا تو اس کی نماز بھی فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اس کے تہا پڑھ لینے سے منفرد ہونے کی تاکید ہو گئی، جیسا کہ ظہیر یہ وغیرہ میں ہے۔ م۔ ف۔ یہ اختلاف صرف قہقہ اور عمدہ احدث کرنے کے بارے میں ہے۔

وان تکلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولہم جمیعاً، لہما ان صلوٰۃ المقتدی بناء علی صلوٰۃ الامام حواراً و فساداً ولم تفسد صلوٰۃ الامام، فکذا صلوٰۃ وصار کالسلام والکلام ولہ ان القہقہ مفسدة للجرء الذی یلاقہ من صلوٰۃ الامام، فیفسد مثله من صلوٰۃ المقتدی لان الامام لا یحتاج الی الباء، و المسبوق محتاج الیہ والناء علی الفاسد فاسد، بخلاف السلام، لانه منہ والکلام فی معناه و ینقص وضوء الامام لوجود القہقہ فی

حرمة الصلوة

ترجمہ - اور اگر امام نے بات کر لی یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا تو ان تینوں ائمہ کے نزدیک بالاتفاق فاسد نہ ہوگی، صاحبین کی دلیل ان دونوں صورتوں میں یہ ہوگی کہ مقتدی کی نماز کی بناء امام کی نماز پر ہوگی نماز کے جائز ہونے کی صورت میں بھی اور فاسد ہونے کی صورت میں بھی، اور اس صورت میں امام کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے اس لئے مقتدی کی بھی فاسد نہ ہوگی اور قہقہہ اور قصد احدث کرنے کا حکم سلام اور کلام کرنے کا ہوگا، اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ قہقہہ اس جزو نماز کو فاسد کرتا ہے جو امام کی نماز سے ملا ہوتا ہے لہذا ویسا ہی جزو مقتدی کی نماز کا بھی فاسد ہوگا، البتہ اب امام کی نماز بناء کرنے کی محتاج نہیں رہی لیکن مسبوق اب بھی محتاج ہوتا ہے، اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے، بخلاف سلام کرنے کے کیونکہ سلام تو نماز کو منہی یعنی تمام کرنے والا ہے، اسے فاسد کرنے والا نہیں ہے، اور کلام بھی سلام ہی کے معنی میں ہے وبتقص الح اور بالاتفاق قہقہہ سے امام کا وضوء اسی نئے ٹوٹ جاتا ہے کہ قہقہہ رمت نماز میں پایا گیا ہے۔

توضیح :- امام اعظم اور صاحبین کی دلیل

وان تکلم او خرج من المسجد لم تصد فی قولہم جمیعاً الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی اب اختلاف ائمہ صرف قہقہہ اور عمدہ احدث کرنے میں رہ گیا ہے لہما الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق یہ بات طے شدہ ہے کہ مقتدی کی نماز کی بناء امام کی نماز پر ہے کہ اگر امام کی نماز درست ہوگی تو مقتدی کی بھی درست ہوگی اور اگر امام کی نماز فاسد ہوگی تو مقتدی کی بھی فاسد ہوگی جیسا کہ اس حدیث میں ہے امام ضامن، اس کی پوری بحث پہلے گذر بھی چکی ہے۔

ولم تصد صلوة الامام، فکذا صلوتہ وصار کالسلام والکلام الخ یعنی بالاتفاق جب کسی بھی صورت میں امام کی نماز فاسد نہیں ہوگی تو اس طرح مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوگی۔ ف۔ یہاں تک کہ قہقہہ اور حدث میں بھی وصار کالسلام الخ اور قہقہہ اور حدث جو قصد کیا گیا ہو ان میں سے ہر ایک کا حکم سلام اور کرنے کا ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی جس میں بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے، یہ بات مخفی نہیں ہوتی چاہئے، البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ امام کی نماز کے ارکان وغیرہ سب کے سب مکمل ہو چکے ہیں لیکن مسبوق کی نماز نامکمل رہی ہے۔

وله ان القہقہہ مفسدة للحرء الذی یلاقیہ من صلوة الامام، فیفسد مثله من صلوة المقتدی۔ الخ اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ قہقہہ نماز کے اسی حصہ اور جزو کو فاسد کرتا ہے جہاں پر امام نے قہقہہ مارا ہو اور اس میں مقتدی بھی شریک ہو۔ ف۔ یعنی امام کی نماز میں جس جزو سے قہقہہ متصل ہو اسی جزو کو قہقہہ فاسد کرتا ہے فیفسد الخ تو اسی جزو سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگی۔ ف۔ کیونکہ مقتدی کی نماز کی بناء امام کی نماز پر ہوا کرتی ہے، مشہور قاعدہ کے مطابق، اب جبکہ نماز کا ایک جزو بھی فاسد ہو گیا تو آئندہ کے تمام اجزاء کی بناء اسی فاسد حصہ پر نہیں رکھ سکتے، عموماً الح اب فرق یہ رہ جاتا ہے کہ امام کو مزید بناء کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ ف۔ کیونکہ اس کے سارے ارکان پورے ہو چکے ہیں، اور وقت بھی بالکل آخر ہے، اسی طرح اس کے تمام مقتدیوں کی بھی نماز پوری ہو چکی ہے جو شروع سے اس کے ساتھ ہیں۔

والمسبوق محتاج الیہ والبناء علی الفاسد فاسد الخ لیکن مسبوق ابھی تک بناء کرنے کا محتاج ہے۔ ف۔ کیونکہ ابتداء کی کچھ نماز اس کے ذمہ باقی ہے، اسی طرح اس لاحق کی بھی نماز کا کچھ باقی ہے جس نے ابھی تک اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا نہ کی ہو وہ بھی بناء کا محتاج ہے، اس سے پہلے یہ بات بتادی گئی ہے کہ جس جزو پر اپنی بقیہ نماز کو پورا کرتا ہے وہ جز امام کے قہقہہ کی وجہ سے فاسد ہو چکا اور فاسد جزو پر بناء کرتا بھی فاسد ہوتا ہے۔ ف۔

الحاصل بناء ممکن نہ ہونے کی وجہ سے نماز نامتمام اور فاسد ہو گئی، اگر اس موقع پر یہ سوال کیا جائے کہ قہقہہ سے فاسد ہونے کی صورت میں جو دلیل دی گئی ہے وہی دلیل تو کلام کرنے کی صورت میں بھی دی جاسکتی ہے پھر بھی اس میں بناء کرنے کو جائز کیوں کہا گیا ہے اس کا جواب مصنفؒ نے خود دیا ہے کہ بخلاف السلام الخ برخلاف سلام کے کیونکہ سلام تو نماز کو آخر تک پہنچانے دینے والا ہوتا ہے، کہ اسی سے نماز ختم کی جاتی ہے، اسی طرح کلام بھی سلام ہی کے حکم میں ہے۔ ف۔ اس بناء پر کلام بھی نماز کو تمام کرنے والا ہے اور فاسد کرنے والا نہیں ہے۔ ف۔ تو جس طرح مسبوق امام کے سلام کے بناء کر سکتا ہے اسی طرح اس کے کلام کر لینے کے بعد بھی بناء کر سکتا ہے، بخلاف اس کے جبکہ امام نے قہقہہ مار دیا ہو تو مد رک حضرات بغیر سلام کے ہی اٹھ جائیں، (کہ ان کی نماز ختم ہو گئی) الفتح۔

وينتقص وضوء الامام لوجود القهقهة في حرمة الصلوة الخ

قہقہہ سے امام کا وضوء بالاعتقاد ٹوٹ جائے گا۔ ع۔ کیونکہ نماز سے فارغ ہونے سے پہلے ہی درمیان نماز کے قہقہہ پایا گیا ہے۔ ف۔ نماز کے احرام سے فارغ ہونے سے پہلے ہی قہقہہ پایا گیا ہے، اور ہم نے نص میں قہقہہ کو ناقض وضوء اور ناقض نماز پایا ہے۔ م۔

ومن احدث في ركوعه او سجوده توجهاً وبسبب ولا يعتد بالتبني احدث فيها، لان اتمام الركع بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق، فلا بد من الاعادة، ولو كان اماماً فقدم غيره دام المقدم على الركوع، لانه يمكنه الاتمام بالاستدانة، ولو تذكر وهو راكع او ساجد ان عليه سجدة، فانحط من ركوعه لها، او رفع رأسه من سجوده، فسجدها يعيد الركوع والسجود، وهذا ببيان الاولى لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن، وان لم يعد اجزاء، لان الترتيب في افعال الصلوة ليس بشرط، ولان الانتقال مع الطهارة شرط، وقد وجد، وعن ابي يوسف انه يلزمه اعادة الركوع، لان القومة فرض عنده

ترجمہ :- اور جس شخص کو اس کے رکوع یا سجدہ میں حدث ہو گیا تو وہ وضوء کر کے اپنی نماز پر بناء کرے، اور جس رکن میں حدث ہو جائے وہ شمار نہ کیا جائے، کیونکہ رکن کا مکمل ہونا اس رکن کے بعد دوسرے رکن کی طرف منتقل ہو جانے سے ہوتا ہے، اور یہ بات حدث ہو جانے سے متحقق نہیں ہوتی ہے، اس لئے ایسے رکن کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اور اگر نمازی امام ہو اور اس نے دوسرے کو اسی حالت میں آگے بڑھایا تو اسے رکوع کی حالت ہی میں قائم سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کے لئے رکوع کو اسی حالت میں گھوم کر آخر تک باقی رکھنا ممکن ہوتا ہے، اور اگر رکوع یا سجدہ کی حالت میں اسے یاد آیا کہ اس پر سجدہ (خواہ نماز کا ہو یا تلاوت کا) باقی ہے اور فوراً اپنے رکوع سے اس سجدہ کیلئے جھک گیا یا اپنے سجدہ سے اس کے لئے اپنا سر اٹھایا، اور اس سجدہ کو ادا کر لیا تو اس رکوع اور سجود کو دوبارہ ادا کر لے، یہ بیان اولیٰ اور بہتر طور پر کرنے کے لئے ہے، تاکہ حتی الامکان سارے افعال ترتیب کے ساتھ ادا ہو جائیں، اور اگر رکوع اور سجدہ کو دوبارہ ادا نہیں کیا تو بھی کافی ہو گا، کیونکہ نماز کے افعال ادا کرنے میں ترتیب شرط نہیں ہے، کیونکہ طہارت کی حالت میں منتقل ہو جانا ہی شرط ہے جو پائی گئی ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ رکوع کا اعادہ کرنا ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک قومه کرنا فرض ہے۔

توضیح۔ رکوع اور سجدہ میں حدث ہونا، رکوع کی حالت میں دوسرے کو خلیفہ مقرر کرنے کا حکم

ومن احدث في ركوعه او سجوده توجهاً وبسبب ولا يعتد بالتبني فيها الخ

جس شخص کو حدث ہوا۔ ف۔ خواہ وہ منفرد ہو یا امام ہو یا مقتدی ہو فی رکوعہ الخ وہ حدث خواہ رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی حالت میں تو وہ وضوء کرے اور بناء کرے ولا يعتد الخ لیکن جس رکن میں حدث ہو اہو اسے شمار نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ وہ

رکن طہارت کے ساتھ پورا نہیں ہوا ہے۔

ان اتمام الرکن بالانتقال ومع الحدث لا یحقق، فلا بد من الاعادة الخ

کیونکہ ایک رکن سے دوسرے رکوع میں منتقل ہو جانے کے بعد ہی پہلا رکن تمام سمجھا جاتا ہے۔ ف۔ اور ایسا انتقال فرض ہے۔ ع۔ ومع الحدث الخ اور حدث کی حالت میں رہتے ہوئے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونے سے ایسے صحیح نہیں مانا جاتا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر رکوع کی حالت میں حدث ہو جائے اور اس کے منتقل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ابھی گزر گیا ہے، اور پھر نمازی دوسرے رکن کی طرف اسی حالت میں منتقل ہو گیا تو پھر رکن ابھی تک مکمل نہیں ہو سکا ہے، اس لئے اس رکن کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ اگر رکوع کی حالت میں حدث ہو گیا تھا تو وضوء کر کے آنے کے بعد رکوع کو دوبارہ ادا کرے۔

ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم على الركوع الخ

اگر محدث امام ہو اور اسے رکوع کی حالت میں حدث ہو گیا تو اس نے جھکے جھکے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنادیا، ف، تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ دام المقدم الخ خلیفہ رکوع کی حالت میں جھکا ہوا رہ جائے، اور اپنا رکوع مکمل کر کے اٹھ جائے، کیونکہ خلیفہ کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے رکوع کی حالت میں ہی برقرار رہ جائے اور کھڑا نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جائے اس کے متعلق یہ کہہ جا سکتا ہے کہ اس نے از سر نو شروع کر دیا ہے، دراصل اس مسئلہ کی بنیاد ایک قسم کے مسئلہ پر ہے کہ اگر کسی کے بدن پر ایک کپڑا موجود ہے اسی کے بارے میں قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں یہ کپڑا نہیں پہنوں گا، اور وہ اسی حالت میں اپنا کپڑا پہنے ہوئے رہ گیا تو اگرچہ اس نے قسم کھانے کے بعد اسے از سر نو نہیں پہنا ہے پھر بھی یہی کہا جائے گا کہ اس نے پہن لیا ہے اس طرح وہ جھوٹا ہو کر حاث ہو جائے گا، اور اسی طرح کسی نے کسی سواری پر سوار رہتے ہوئے یہ قسم کھائی کہ میں اس پر سوار نہ ہوں گا تو اگر وہ اس پر سے نیچے نہ اترے اور اوپر ہی رہ جائے تو اسے حاث کہا جائے گا۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ دوام اور ہمیشگی کا یہاں مطلب یہ ہے کہ جتنی دیر میں اس کپڑے کو اتارنا ممکن ہو وہ اسے نہ اتارے بلکہ اس کے بعد پہنے ہوئے رہ جائے، یا جتنی دیر میں سواری سے اترنا ممکن ہو اس سے زیادہ اسی پر سوار رہ جائے اور نہ اترے تو اسی کو استدامت اور ہمیشہ برقرار رہنا کہا جائے گا، جیسا کہ باب الایمان میں یہ بالتصریح بیان کیا گیا ہے۔ م۔ ولو تذکر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے فانحط من رکوعه الخ۔ ف۔ یعنی سجدہ کی قضاء کرنے کے لئے رکوع سے جھک گیا اور دفع الخ، ف یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اسے سجدہ قضاء یا د آیا خواہ سجدہ ثلاث ہو یا نماز کا باقی ہو اور اس نے سجدہ قضاء کو ادا کرنے کے لئے موجودہ سجدہ سے اپنا سر اٹھا کر سجدہ کیا تو یعید الركوع الخ تو وہ اپنے رکوع اور سجدہ کو دوبارہ ادا کیے۔ ف۔ یعنی جس رکوع میں یا سجدہ میں یاد کر کے قضاء سجدہ کو کیا ہے اس رکوع اور سجدہ کو استہابا ادا کرے۔

وهذا لیسان الاولى لتضع الافعال مرتبة بالقدر الممكن، وان لم يعد اجزاء الخ

اس طرح دوبارہ سجدہ ادا کرنے کا حکم اولی طریقہ کا بیان ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہو ترتیب کے ساتھ افعال ادا ہوں۔ ف۔ یعنی موجودہ رکوع سے پہلے کے باقی سجدہ کو پہلے ادا کرنا ممکن ہے اس لئے ایسا ہی کرنا اولی ہو گا، جس کی صورت یہ ہے کہ رکوع یا سجدہ قضاء کو ادا کرنے کے بعد جس رکوع یا سجدہ میں یاد آیا ہے اسے دوبارہ ادا کرے اور پہلے کے رکوع یا سجدہ کو شمار میں نہ لائے، اگرچہ حقیقت میں وہ پہلے ہی ادا ہو چکا ہے۔ م۔

وان لم يعد اجزاء، لان الترتیب فی افعال الصلوٰۃ لیس بشرط الخ

اسی بناء پر اگر رکوع یا سجدہ کو دوبارہ ادا نہ کیا تو بھی کافی ہو گا لان الترتیب الخ، کیونکہ نماز کے افعال میں ترتیب کو قائم رکھنا شرط نہیں ہے۔ ف۔ اگر ترتیب شرط ہوتی تو اعادہ مقننا واجب ہوتا، پھر جس رکوع یا سجدہ میں باقی رہنا یاد آیا وہ بھی اسی وقت پورا

ہو جاتا ہے جب سجدہ قضاء ادا کرنے کے لئے جھٹکنے لگا ہے لان الانتقال الخ کیونکہ اس میں صرف طہارت کی حالت میں دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا ہی شرط ہے، اور یہ شرط بھی پائی گئی ہے۔

وعن ابی یوسفؒ انه يلزمه اعادة الركوع، لان القومة فرض عنده الخ
لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ رکوع کا اعادہ کرنا لازم ہے۔ لان القومة الخ کیونکہ قومہ کرنا یعنی رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض عملی ہے۔ ف۔ حالانکہ مسئلہ میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ رکوع میں یاد آتے ہی اسی طرح سجدہ میں چلا گیا یعنی سجدہ قضاء کرنے کے لئے کھڑا نہیں ہوا ہے، اسی لئے اگر رکوع سے سیدھا کھڑا ہونے کے بعد قضاء کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ سجدہ کے مذکورہ صورت میں اعادہ کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ مترجم۔

ومن ام رجلا واحدا فاحداث، وخرج من المسجد، فالعالموم امام نووی اولم ینو، لما فيه من صيانة الصلوة،
و تعین الاول لقطع المزاحمة ولا محذوریتم الاول صلاحه مقتدیا بالثانی، کما اذا استخلفه حقيقة، ولو لم یکن خلفه الا
صبی او امرأة، قيل تفسد صلاحه لاستخلاف من لا یصلح للامامة، وقيل لا تفسد، لانه لم یوجد الاستخلاف
قصدا، وهو لا یصلح للامامة، والله اعلم.

ترجمہ :- جس شخص نے فقط ایک مرد کی امامت کی اور اس امام کو حدث ہو گیا اس بناء پر وہ مسجد سے باہر نکل آیا تو دوسرا شخص جو مقتدی ہے از خود امام بن جائے گا، پہلے امام نے اس کی امامت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، کیونکہ ایسا کرنے سے نماز کی حفاظت ہوگی، اور وہ شخص اس لئے از خود امام بن جائے گا کہ اس کا کوئی مقابل نہیں ہے، اور پہلا امام وضوء کر لینے کے بعد دوسرے امام یعنی اپنے خلیفہ کی اقتداء کر کے اپنی بقیہ نماز مکمل کر لے گا، اسی طرح جیسا کہ حلیۃ اپنے اختیار سے اسے اپنا خلیفہ بنایا ہوتا، اور اگر اس کے پیچھے سوائے لڑکے یا عورت کے دوسرا کوئی اہل یعنی مرد نہ ہو تو کہا گیا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ فی الحال اس کا خلیفہ از خود نہ لڑکا ہو گا یا عورت ہوگی اور ان میں سے کوئی بھی امامت کے لائق نہیں ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ اس نے کسی ایسے شخص کو اپنے پیچھے نہیں پایا ہے جسے یہ بالقصد اپنا خلیفہ بنا سکتا، اور جو موجود ہے وہ امامت کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، والله اعلم.

توضیح :- امام محدث کے پیچھے بچہ یا عورت کے سوا دوسرا کوئی شخص نہ ہو، امام محدث کے پیچھے ایک بے

ساتھ جماعت، امام نے کسی کو اور قوم نے دوسرے کو آگے بڑھا دیا ہو، بغیر نیت کے خلیفہ بننا نمازی کی تکلیف

ومن ام رجلا واحدا فاحداث، وخرج من المسجد، فالعالموم امام نووی اولم ینو الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ دوسرا شخص اسی وقت امام بنے گا جبکہ اس کے اندر امام بننے کی صلاحیت بھی موجود ہو۔ م۔ اس کے معنی میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اس مقتدی نے خود بھی امام بننے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ع۔
لما فيه الخ کیونکہ ایسا ہونے میں نماز کی حفاظت ہوتی ہے اور فاسد ہونے سے بچ جاتی ہے۔ ف۔ ح نے اس جگہ لفظ صوة کو مطلق رکھا ہے اس لئے اس شخص کی نماز مراد لی جائے گی جس کی نماز خلیفہ معین نہ ہونے کی بناء پر فاسد ہو جاتی ہے، خواہ وہ مقتدی ہو یا پہلا امام ہو، کیونکہ ایک روایت میں ہے کہ اگر امام خلیفہ مقرر کئے بغیر مسجد سے نکل جائے تو اس امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن دوسری روایت میں ہے کہ فاسد نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بہر حال مقتدی ہی کی نماز مراد ہے، مگر دوسری روایت کے مطابق امام محدث کی نماز مراد ہے۔ مگر نہایت میں امام کی نماز مراد لی گئی ہے اور بعد کی عبارت سے بھی یہی اظہر ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس جگہ پر تو یہ بات لازم تھی کہ کسی کو اپنا خلیفہ معین کر دے تو اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا ہے کہ امام اول پر کسی کو اپنا

خلیفہ متعین کرنا اس لئے لازم ہوتا ہے تاکہ مقتدیوں میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس کے مقتدیوں میں ایک سے زائد افراد اس کی اہلیت رکھتے ہیں مگر موجودہ صورت تک صرف ایک ہی شخص ہے جس کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔

وینم الاول صلاحہ مقتدیا بالثانی، کما اذا استخلفہ حقیقۃ الخ

اور پہلا امام وضوء کر لینے کے بعد اپنی بقیہ نماز دوسرے امام یعنی اپنے پرانے مقتدی کے پیچھے ادا کر لے۔ ف۔ یعنی اگرچہ امام نے اسے اپنا خلیفہ اپنے اختیار سے مقرر نہیں کیا ہے پھر بھی حکماء سے خلیفہ مان کر اس کی اقتداء کر لے، کما اذا الخ ٹھیک اسی طرح جس طرح حقیقت میں اسے اپنا خلیفہ متعین کر دیتا، پھر اس کے پیچھے اپنی نماز تمام کرتا۔

ولو لم یکن خلفہ الا صبی او امراة، قبل تفسد صلاحہ لاستخلاف من لا یصلح للامامۃ الخ

اور اگر امام محدث کے پیچھے نابالغ اور عورت کے ماسوا دوسرا کوئی بھی امامت کے لائق نہ ہو تو کہا گیا ہے کہ امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، لاستخلاف الخ اس وجہ سے کہ اس نے حکماء ایسے شخص کو اپنا خلیفہ بنایا ہے جس میں امامت کی صلاحیت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ صرف بچہ اور عورت ہی اس کے پیچھے موجود ہیں، اس لئے حکماء وہی از خود خلیفہ مقرر ہو گئے۔ العنایہ۔ اس جگہ پھر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ان کا خلیفہ بن جانا تو صرف نماز کی حفاظت کی غرض سے ہے، مگر یہاں تو برعکس فساد لازم آتا ہے۔ م۔

وقیل لا تفسد، لانه لم یوجد الاستخلاف قصدا، وهو لا یصلح للامامۃ، واللہ اعلم۔

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام محدث کی نماز فاسد نہ ہوگی، ف۔ کیونکہ اس جگہ خلیفہ ہو جانے کی صورت میں نماز فاسد ہوگی جبکہ یہاں خلافت کسی طور سے بھی نہیں پائی جا رہی ہے نہ ہیضہ اور نہ حکماء لانه لم یوجد الخ کیونکہ امام نے حقیقت کسی کو خلیفہ نہیں بنایا ہے۔ ف۔ لہذا خلافت ہیضہ نہیں پائی گئی ہو وہو لا یصلح الخ اور جو مقتدی تھے یعنی نابالغ بچہ اور عورت تو ان میں سے کوئی بھی امامت کے لائق نہیں ہے، اس لئے حکماء بھی خلافت نہیں پائی گئی۔

الحاصل کسی صورت سے بھی امام کی نماز فاسد نہ ہوئی، اور اگر واقعہ کسی کو بھی خلیفہ بنادے تو بالاتفاق سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور تیسرا قول یہ ہے کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان کا کوئی بھی امام باقی نہیں رہا ہے، اور امام کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہی صحیح قول ہے۔ العنایہ۔ علامہ فخر الاسلام اور انحر ثاقبی نے اسی قول کو اصح کہا ہے، امام اگر اپنے حالت سفر کی قضاء نماز کو پڑھ رہا ہے کہ مقیم نے اسی نماز کو قضاء کرتے ہوئے اس کی اقتداء کر لی بعد میں اس امام کو حدیث ہو گیا، تو وہ مقتدی امام نہیں بن سکتا ہے، امام کے پیچھے اگر کئی افراد مقتدی ہوں تو جب تک ان میں سے کسی ایک کو امام آگے نہ بڑھا دے یا خود کوئی بڑھ جائے اور لوگ بلاچوں وچر اس کی اقتداء کر لیں تو وہ امام متعین ہو گا ورنہ نہیں۔

اگر امام نے کسی ایک کو اپنا خلیفہ متعین کیا مگر قوم نے کسی دوسرے کو یا خود نمازیوں میں سے ایک جماعت نے ایک کو اور دوسری جماعت نے دوسرے کو تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اگر امام کسی کو اپنا خلیفہ متعین کرنے سے پہلے مسجد سے باہر ہو گیا یعنی مسجد کی جو حد مقرر ہے تو قوم کی نماز فاسد ہو جائے گی مگر امام کی نماز اپنی جگہ پر صحیح رہے گی، حسن نے کہا ہے کہ ساری روایتیں اس بات پر متفق ہیں کہ بغیر نیت کئے ہوئے خلیفہ امام نہیں ہو سکتا ہے، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مسبوق امام کے سلام کے بعد جو نماز ادا کرتا ہے وہ اس کی نماز کا پہلا حصہ شمار کیا جاتا ہے اور امام کے ساتھ جو نماز پائی ہے وہ نماز کا آخر حصہ ہوتا ہے، امام مالکؒ و ثوریؒ اور احمدؒ کا یہی مذہب ہے، اور ابن المنذرؒ نے اس قول کو ابن عمرؓ و مجاہد اور ابن سیرینؒ سے نقل کیا ہے، اور امام احمدؒ، ابن عباسؒ سے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، امام نوویؒ نے مذہب امام شافعیؒ اس کے برعکس بیان کیا ہے، اور حضرت عمروؒ علیؒ اور ابو الدرداءؒ سے بھی یہی روایت ذکر کی گئی ہے، لیکن ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ ان صحابہ کرامؓ سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے، واللہ اعلم، اگر کسی نمازی کی تکلیف پھوٹ گئی تو اس کے بند ہونے تک نماز نہ پڑھے، انتظار کرے، پھر وضوء کر کے

بقیہ نماز پوری کر لے۔ د۔

باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا

ومن تکلم فی صلوتہ عامدا او ساهیا بطلت صلوتہ خلافا للشافعی فی الخطاء والنسیان و معزہ الحدیث المعروف.

ترجمہ۔ جس شخص نے اپنی نماز میں قصد لیا بھول کر بات کر لی تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، لیکن غلطی سے اور بھول کر بات کرنے میں امام شافعی کا اختلاف ہے، اور امام شافعی کی مستدل مشہور حدیث ہے۔

توضیح:- مقصدات اور مکروہات نماز کا بیان، کلام مفسد اور غیر مفسد کی تفصیل، امام شافعی کی دلیل

باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا الخ

اس باب میں ان چیزوں کا بیان ہے جو نماز کو فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی ایسے افعال جن کا کرنا بندہ کے اختیار میں ہیں اور غیر اختیاری حدیث نہیں ہیں ان میں سے جو چیزیں نماز کو فاسد کرتی ہیں، اور فاسد نہ کرنے والی چیزوں میں سے اس جگہ ان چیزوں کا بیان ہے جن کا کرنا نماز میں ہو تا مکروہ ہے۔ مع۔

ومن تکلم فی صلوتہ عامدا او ساهیا بطلت صلوتہ الخ

جس شخص نے اپنی نماز کی حالت میں کلام کیا، کلام خواہ ارادہ سے ہو یا بھول سے ہو بہر صورت اس کی نماز باطل ہو گئی۔ ف۔ وہ چیزیں جو نماز کو فاسد کرتی ہیں وہ خواہ قوی ہوں یا فعلی ہوں ان کی دو قسمیں ہیں، مفسد قوی میں سے ایک کلام کرنا ہے اس سے مراد وہ آواز ہے جس میں حروف پائے جاتے ہوں اور اس سے کوئی مطلب بھی سمجھ میں آتا ہو، یہ بات سمجھی صرف ایک حرف میں بھی پائی جاتی ہے جیسے ق جو عربی میں امر حاضر کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں، بچو، اسی بناء پر اگر کسی نے اپنی سواری کے جانور کو نماز کی حالت میں ”ہر“ کہہ دیا یا کتے یا بلی کو لے لے کہہ کر بلایا، یا انہیں بھگایا، الخاصل ان جیسی آوازوں سے جس میں حروف ہجا موجود ہوں تو وہ نماز فاسد کر دیتگی اور اگر ایسا ہو کہ صرف آواز پائی جائے اور اس میں کوئی حرف ظاہر نہ ہو تو وہ آواز مفسد نہ ہوگی، جیسا کہ الذخیرہ میں موجود ہے۔ ہ۔ مگر نماز مکروہ ہوگی۔ ط۔

اگر ایک حرف ظاہر نہ ہو مگر اسی کے کوئی معنی نہ ہوں تو وہ کلام نہیں کہلائے گا۔ ش۔ پھر اگر ایک حرف ہو یا دو یا اس سے زیادہ حرف ہو اور ان سے مطلب بھی سمجھا جاتا ہو یہ اس وقت کلام کے حکم میں ہوں گے جبکہ وہ سنے جاتے ہوں اگرچہ خود ہی سن سکتا ہو تو بھی وہ کلام ہو جائے گا اور اسی سے نماز فاسد بھی ہو جائے گی۔ الحیظ۔ اور اگر حروف صحیح طور سے ادا تو ہو گئے مگر خود بھی نہیں سنے تو وہ مفسد نہیں ہیں، یہ حکم اس بناء پر ہے کہ صرف صحیح حروف سے کلام نہیں کہلاتا ہے جس کی بحث جبر اور مخافت کے بیان میں گذر چکی ہے، لیکن کثرتی کے قول کے مطابق یہ ضروری ہے کہ صحیح حروف ہو جانے کی صورت میں اسے کلام مانا جائے، اور چونکہ اس قول میں بھی وزن ہے اس لئے میرے نزدیک فتویٰ دیتے وقت کافی غور کر لینا چاہئے۔ م۔

پھر جب کلام مان لیا گیا تو خواہ اسے دوسروں نے سنا ہو یا کہنے والے نے خود سنا ہو ایک فتویٰ کے مطابق تو وہ مفسد ہے خواہ ارادہ ہو یا بھول سے ہو سوائے ان صورتوں میں کہ سلام کر دیا ہو یا بھول سے کلام ہو یا یہ بات نہیں جانتا ہو کہ نماز میں بولنا منع ہے یا کسی نے اسے زبردستی مجبور کیا ہو، اور اگر کوئی نماز میں اس طرح سویا کہ وضوء نہیں ٹوٹا مگر اسی حالت میں بول دیا تو بھی قول مخیر یہی ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ الحیظ۔ الخلاصہ۔ ہ۔ ع۔ د۔ اور کلام خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، خواہ نماز کی اصلاح کے لئے ہو، مثلاً مقتدی نے امام سے کہہ دیا کہ چار ہو گئیں، اس وقت جبکہ دفنانچوں کے لئے اٹھنا چاہتا ہو، یا اس لئے نہ ہو بہر صورت کلام مفسد ہوگا، جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ الحیظ۔ ہ۔ اور جب نماز باطل ہی مان لی گئی تو اسے ابتداء سے پڑھنا ہوگا مگر یہ اس صورت میں کہ

قعدہ اخیرہ میں مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے بولا ہو۔ قاضی خان۔

اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام نوویؒ نے شرح المذہب میں کہا ہے کہ اگر اصلاح نماز کے خیوں کے علاوہ عمد اکلام کیا ہو تو بالا جماع اس کی نماز فاسد ہوگی، ابن المذہبؒ وغیرہ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، اور اگر اصلاح نماز کے خیال سے بول ہو مثلاً امام جبکہ پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہونے لگا تو مقتدی نے کہہ دیا کہ چار پڑھ لی گئی ہیں، یا اس جیسا کچھ اور کہا ہو، تو بھی مفسد ہوگا، اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے، اور اگر زبردستی کرنے پر مجبور بولا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ نماز فاسد ہوگی، یا اگر بھول یا بد خیال سے بول اٹھا تو مفسد نہیں ہے ہاں اگر کلام طویل ہو، طویل ہونا کو عرف سے جانا جاتا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک کلام اگر اصلاح نماز کے لئے ہو تو وہ مفسد نہیں ہوتا ہے جیسے کہ بے اختیار زبان سے کچھ نکل جائے، اور اگر بھول کر کلام ہو یا جہالت کی وجہ سے تو ان کا حکم قصد اکلام کرنے کا ہوگا، اور امام احمدؒ کے مذہب میں اصلاح نماز کے سلسلہ کے کلام میں تین روایتیں ہیں (۱) یہ کہ مفسد ہے اور اسی روایت کو خلافت نے پسند کیا ہے، جیسا کہ المغنی مابین قدامہ میں ہے، اور فحشی تابعیؒ کے نزدیک بھول کر بولنا بھی مفسد ہے، یہی قول قتادہ بن دعامة تابعیؒ اور حماد بن سلیمان کا ہے، اور امام احمدؒ سے ایک قول مثل قول شافعیؒ کے ہے، اور ایک روایت مثل روایت ابو حنیفہؒ کے ہے۔ مع۔ مصنف نے صرف امام شافعیؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے، یہ کہتے ہوئے کہ خلافت للشافعیؒ یعنی بھول چوک کے ساتھ کلام کر لینے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے۔ ف۔ بشرطیکہ وہ کلام طویل نہ ہو، کیونکہ عرف واصطلاح میں طویل کلام بھول چوک نہیں ہوتا ہے۔ ع۔

ومعذرة الخ اور امام شافعیؒ کی مجبوری کی دلیل مشہور حدیث ہے۔ ف۔ یہ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشہور حدیث کی وجہ سے مجبور ہو کر امام شافعیؒ نے خطا و نسیان کے کلام کو مستثنیٰ کیا ہے، ابن عباسؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہاں اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکروا علیہ یعنی اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا و نسیان کو دور کر دیا ہے، اور اس چیز کو بھی جس پر ان کو بزور مجبور کر دیا جائے، اس کی روایت کی ہے ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے جعفر بن جعفر بن فرقد کے توسط سے، اسی کے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے کہا ہے کہ اسی راوی جعفر بن جبر کی منکرات سے ہے، ابن ماجہ ابو ذرؒ کی حدیث سے اور طبرانی نے حضرت ثوبانؒ کی حدیث سے اور ابوالدرداءؒ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور ابو نعیم نے حلب میں ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعاً روایت کی اور کہا کہ غریب ہے ابن حبان اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور عقبیٰ نے اسے موضوع قرار دیا ہے۔

اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ گویا یہ روایتیں موضوع ہیں، اور یہ حدیث اور اس کی سندیں صحیح نہیں ہیں، پھر صحیح فرضاً مان لینے کی صورت میں اس کے معنی میں بحث کرنا چاہئے، تو معصوم ہونا چاہئے کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت سے بھول چوک اور اگر اہ زبردستی کرنے کو دور کر دیا ہے کہ نہ کوئی بھولے گناہ کوئی چوکے کا اور نہ کسی پر زبردستی ہوگی، کیونکہ یہ تو صراحتہ ظاہر کے خلاف ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نماز میں بھول گئے تھے، تو معلوم ہوا کہ اس لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے، تو اب اس کا حکم مراد ہوگا یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم اٹھادیا گیا ہے، پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک دنیوی دوسرے اخروی، اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم بھی اٹھانا مراد نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی نے دوسرے کو خطا فعل کر دیا تو قرآنی نص کے مطابق اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوتا ہے اس سے معصوم ہوتا ہے کہ آخرت کا گناہ اٹھادیا گیا ہے، تو اب اگر کسی نے نماز میں بھول چوک سے کلام کر لیا تو اس پر گناہ نہ ہوگا، لیکن دنیا کے اعتبار سے اس کی نماز فاسد ہوگئی، جیسا کہ بھولے سے نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالا جماع نماز فاسد ہوگی اور گناہ نہ ہوگا، جیسا کہ کوئی گولی کا نشانہ سیکھتا تھا، اور نشانہ چوک کر کسی کو گولی لگ گئی تو گناہ نہ ہوگا مگر دیت اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔ مع۔

ولنا قوله عليه السلام ان صلاحنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، وانما هي التسييح والتلهيل و

قراءة القرآن ومارواه معمول علی رفع الاثم بخلاف السلام ماسہا، لانہ من الاذکار فیعتبر ذکرہ فی حالة النسیان، وکلاما فی حالة التعمد لما فیہ من کاف الخطاب۔

ترجمہ :- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہماری یہ نماز لوگوں کے کلام جیسی کسی چیز کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، یہ تسبیح و تہلیل اور قرأت قرآن کا نام ہے، اور جو روایت امام شافعیؒ نے بیان کی ہے وہ تو گناہ کے دور ہو جانے پر معمول ہے، بخلاف بھول کر سلام کرنے کے کہ یہ بھی تو اذکار میں سے ہے اس لئے نسیان کی حالت میں نکل جانے کی صورت میں اسے ذکر کا اعتبار کیا جائے گا، اور قصد اکہنہ کی صورت میں کلام پر محمول کیا جائے گا اس وجہ سے کہ اس میں کاف خطاب کا متصل ہے۔

توضیح :- حنفیہ کی دلیل، بھول کر یا ارادہ کے ساتھ سلام کرنے کا حکم

ولما قوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس الخ
نماز میں بھول کر سلام کرنے کے سلسلہ میں احتلاف ائمہ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہماری یہ نماز لوگوں کے کلام جیسی چیز کی صلاحیت بالکل نہیں رکھتی ہے یہ تو فقط تسبیح اور تہلیل اور قراءۃ قرآن کا مجموعہ ہے۔ ف۔ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح میں یہ باب قائم کیا ہے کہ ابتداء اسلام میں نماز کی حالت میں سلام کرنا جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، اور اس باب کے ماتحت حضرت معاویہ بن الحکم السلمیؓ کی یہ طویل حدیث روایت کی ہے اسی میں وہ جملہ بھی ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، طبرانی کی روایت میں ”یصلح“ کی جگہ طویل ”لا یصلح“ مذکور ہے، یعنی ہماری اس نماز میں لوگوں کا کچھ کلام بھی حلال نہیں ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں انسانوں کا کلام تھوڑا ہو یا زیادہ کچھ بھی حلال نہیں ہے اس وجہ سے نماز کا احرام ٹوٹ جاتا ہے۔ م۔

حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث میں ہے کہ آدمی نماز کی حالت میں اپنے برابر والے کے ساتھ باتیں کر لیتا تھا اور بعد میں جب یہ آیت نازل ہوئی ﴿وَقُولُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ اسی آیت سے ہم لوگوں کی خاموش رہنے کا حکم دے دیا گیا اور ہم کلام کرنے سے روک دئے گئے، اس کی روایت بخاری، مسلم و دونوں نے کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث بھی اس بات میں تصریح ہے کہ لوگ پہلے باتیں کیا کرتے تھے پھر جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت ہو گئی، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم نیا ہے کہ تم لوگ نماز میں باتیں نہ کرو، اسی روایت کو ابن حبانؒ نے بھی بیان کیا ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث سے معلوم ہوا کہ ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں نماز کے اندر کلام کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، کیونکہ بالاتفاق آیت ﴿وَقُولُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ بالا جماع مدینہ میں نازل ہوئی ہے، اور ابن مسعودؓ کی حدیث میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ حبشہ سے واپسی مدینہ منورہ میں ہوئی ہے، اس روایت سے خطابی کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ مکہ ہی میں کلام کرنا حرام ہو چکا تھا، کیونکہ ان کا وہ خیال ان صریح احادیث کے مخالف ہے، بلکہ مدینہ منورہ میں بھی کچھ دن تک جائز تھا، یہاں تک کہ ﴿وَقُولُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ کا نزول ہوا، لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حبشہ سے ہجرت کر کے مدینہ آئے سے پہلے ہو چکا ہے، اسی لئے ائمہ حنفیہ نے کہا ہے کہ حضرت ذوالیدینؒ کی حدیث کا واقعہ کلام کے حرام ہونے سے پہلے کا ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ظہر یا عصر کی نماز پڑھاٹی تو وہی رکعتوں پر سلام پھیر دیا تو ذوالیدینؒ نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ کیا نماز کم کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا ذوالیدینؒ نے سچ کہا ہے تو لوگوں نے جواب دیا جی ہاں انہوں نے سچ کہا ہے، اس کے بعد آپ نے دو رکعتیں اور بھی پڑھ لیں اور سجدہ سہوا کر لیا یہ حدیث بخاری اور مسلم کی صحیحین میں مذکور ہے۔

احاصل یہ اس واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ کلام کرنا ممنوع تھا۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذوالیدینؒ نے قصد اکلام کیا اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے نہ تو ان کو نماز کے لوٹانے کا حکم دیا اور نہ کسی دوسرے کو، اس جگہ یہ کہنا کہ ان کا یہ کلام چونکہ نماز کی اصلاح کے

لئے تھا اس لئے لوٹانے کا حکم نہیں دیا ہے، تو یہ بہت کمزور سی دلیل ہے کیونکہ اگر نماز کی اصلاح کے لئے باتیں کرنی جائز ہوئیں تو مردوں کو ایسے موقع پر سبحان اللہ کہنے اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنے (تصفیق) کا کیوں حکم دیا جاتا، بلکہ یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام کرنا منسوخ نہیں ہوا تھا کیونکہ ذوالیدین نے تصحیح نہیں کہی جبکہ حدیث میں آیا ہے کہ تصفیق عورتوں کے لئے ہے اور تصحیح مردوں کے لئے ہے، یعنی جب امام مثلاً چار رکعتوں کے بعد پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعتوں پر سلام پھیرنے لگے تو چاہئے کہ مردوں میں سے کوئی سبحان اللہ یا آواز بلند کہدے یا عورتوں میں سے کوئی تصفیق کرے یعنی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے تاکہ امام کو تنبیہ ہو جائے، کیونکہ قرأت میں تو بالافتاقی لقمہ دینا چاہئے، اب جبکہ ذوالیدین نے ایسا نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ اس وقت کلام کرنا ممنوع نہ تھا، اور اس کی ممانعت کے بعد ہی تصحیح کہنے یا تصفیق کرنے کا حکم دیا گیا، اس جگہ لوگوں کو ایک وہم اور ہوتا ہے وہ یہ کہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے ہے اور وہ تو ہجرت کے ساتویں برس فتح خیبر کے وقت ہوا ہے، اور حدیث کے الفاظ ہیں صلی بنا رسول اللہ ﷺ یعنی آپ نے ہمیں نماز پڑھائی، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں کلام کے منسوخ ہونے کا حکم بہت زمانہ بعد کا واقعہ ہے۔

اس وہم کا جواب یہ ہے کہ زبان کے محاورہ میں عموماً ایسے معاملہ کو جو اپنے ہم جنسوں کے ساتھ پیش آتا ہے اسے اپنی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے، تو اگر حضرت ابوہریرہؓ نے وہی الفاظ کہے ہوں جو بیان کے گئے ہیں یعنی راوی کو وہم نہ ہوا ہو کہ انہوں نے کچھ اور کہا ہو مگر راوی نے کچھ اور سمجھ لیا ہو ایسی صورت میں ابوہریرہؓ کے کہنے کی یہ مراد سمجھی جائے گی کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ ﷺ، جیسا کہ نزال بن سمرہؓ میں ہے کہ قال لنا رسول اللہ ﷺ وانا وایاکم کما ندعی بنی عبدمناف الخ اسی روایت میں نزال بن سمرہ اگرچہ تابعی میں اور رسول اللہ ﷺ کو دیکھا بھی نہیں ہے بھی کہہ رہے ہیں کہ ہم سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا پس اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ میری قوم سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، اور جیسا کہ طاؤسؓ میں تابعی کا یہ کہنا کہ قدم علينا معاذ بن جبل فلم ياخذ من الخضر اوات شئنا، یعنی معاذ بن جبل ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ سبزیوں وغیرہ سے کچھ بھی زکوٰۃ نہیں لی، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ملک پر سردار بن کر آئے، کیونکہ یہ طاؤسؓ تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوئے تھے جبکہ معاذؓ کو رسول اللہ ﷺ نے یمن پر حاکم بنا کر بھیجا تھا، روایت میں مذکور ذوالیدین کا اصل نام خرباق اور ان کی کنیت ابو الغمرہ تھی اور محققین کے نزدیک یہ رسول اللہ ﷺ کے انتقال کے بعد بھی زندہ تھے رضی اللہ عنہم وعتا، اور دوسرے ایک شخص کے ان سے بھی اسی قسم کی روایت پائی جاتی ہے وہ ذوالشمالین میں انہوں نے البتہ جنگ بدر میں شہادت پائی ہے، ان کا اصل نام عیر بن عمرو الخزاعی ہے اور حدیث نماز میں ٹھٹھکو کرنے والے یہ نہیں بلکہ پہلے (یعنی خرباق) ہیں مع۔ م۔

ومارواه محمود علی رفع الائم بخلاف السلام ساہبا الخ

اور امام شافعیؒ نے جو روایت کی ہے وہ گناہ دور ہونے پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی بھول وچوک اور جبر و انکراہ کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے گناہ معاف کر دیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ پچھلی امتوں پر ان صورتوں میں بھی گناہ ہوتا ہوگا، اور بظاہر یہ حکم یہودیوں کے لئے تھا، بشرطیکہ حدیث اس امت کی خصوصیات میں سے ہو، اور اگر صرف اظہار واقعہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بھول وچوک ہونے کی صورت میں گرفت نہیں کرتا ہے، اور یہ جواب اسی صورت میں ہوگا جبکہ روایت ان وضع عن امتی الخ صحیح بھی ہو، ورنہ ثبوت ہی نہیں ہے، پھر اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ یہ روایت دوسری روایت کے مقابل و معارض ہے تو بھی کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اس دوسری حدیث کی نسبت سے اصح اور عالی ہے اور وہ صریح مکنع ہے، اور یہ روایت اس سے کتر اور صریح نہیں ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہاری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کرنا مطلقاً ناجائز ہے، لیکن اس کے لئے یہ بات تو ضروری نہیں ہوتی ہے کہ اس سے نماز بالکل فاسد ہو جائے، جیسا کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سورہ نہ ملانا جائز تو ہے مگر نماز کے لئے

مفسد بھی نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ دو احکام حرام ہونا اور حلال ہونا کسی معاملہ میں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، اور جب کلام کو حلال قرار نہیں دیا گیا تو لا محالہ یہ حرام کو باطل کرنے والا ہوا، شیخ ابن الہمام نے اس کی تحقیق کی ہے۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ کوئی بھی ایسا کلام جو ذکر نہ ہو کسی طرح کا بھی ہو وہ مفسد نماز ہے۔

بغلاف السلام ماہیا، لانہ من الاذکار فیعتبر ذکر ا فی حالة النسیان الخ
بغلاف اس صورت جبکہ بھول کر سلام پھیر دے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ سلام ہر صورت میں کلام کے مثل نہیں ہے لانہ الخ کیونکہ یہ سلام تو نماز کے اذکار سے ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ سلام التحیات میں تو پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں پڑھ سکتے معلوم ہوا کہ اس کی دو حالتیں ہیں۔

فیعتبر ذکر ا فی حالة النسیان، وکلاما فی حالة التعمد لما فیہ من کاف الخطاب الخ
(۱) سلام کو ذکر اس صورت میں کہا جائے گا جبکہ وہ حالت نسیان میں ہو (۲) اور کلام اس وقت مانا جائے گا جبکہ قصد کیا گیا ہو، کیونکہ اس کے لفظ ”علیک“ میں کاف خطاب ہے۔

ف۔ حاصل یہ ہوا کہ السلام علیکم خطاب ہے اس لئے یہ لوگوں کے کلام سے ثابت ہوا، مگر وہ ذکر نماز بھی خطاب کے ساتھ ہے، پس ہم نے دونوں صفتوں کو دو حالتوں میں اعتبار کیا ہے، اس طور پر کہ جب نمازی نے بھول کر سلام پھیرا تو بے ارادہ ایک کلمہ زبان سے نکالا جو ذکر نماز ہے اور اس سے کسی کو سلام کرنے کا ارادہ بھی نہیں کیا ہے، لہذا یہ جملہ اس کا کلام نہیں ہے، اس لئے مفسد بھی نہیں ہے، اور جب بالا ارادہ سلام کیا تو جن سے خطاب کیا ان سے کلام پایا گیا، لہذا یہ مفسد ہوا۔ م۔ اگر یہ کہا جائے کہ تھوڑا سا کلام بھی معاف ہوتا ہے کیونکہ یہ قول بھی ہے تو دوسرے فعل قلیل کی طرح اسے مفسد نہیں ہونا چاہئے، جواب یہ ہے کہ آدمی کی ہر طبعی حرکت ہی ایک فعل ہے اور قلیل سے بچنا ممکن نہیں ہوتا ہے برخلاف کلام کرنے کے یہ کچھ بھی طبعی نہیں ہے، جیسا کہ شیخ رازی کے اسرار میں ہے۔ مع۔ اگر نماز کو اپنے اعتقادی سلام سے ختم نہیں کیا بلکہ کسی شخص کو بھول کر سلام کر دیا یا جواب دیا تو نماز بہر صورت فاسد ہوگی خواہ حرف خطاب علیک یا علیکم کہے یا نہ کہے۔ ن۔ و۔ اگر مسبوق نے امام کے ساتھ بھول کر سلام پھیرا تو نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر اپنی باقی نماز یاد ہوتے ہوئے سلام پھیرا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اس خیال کے ساتھ سلام کیا کہ مجھے تو امام کے ساتھ سلام کرنا چاہئے تو بے ارادتی سلام اور بھی زیادہ مفسد ہے کہ اس کی بنیاد انکار پر ہے۔ الخلاصہ۔

اگر مقیم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا ظہر کو جمعہ یا اپنے مسافر خیال کر کے پھیر دیا تو نماز فاسد ہو گئی، اس لئے از سر نو وہ پڑھے، اور اگر چوتھی رکعت گمان کر کے دوسری رکعت پر ہی سلام پھیر دیا تو (کلام کرنے سے پہلے یا پیٹھ کو قبلہ رخ کرنے یا کوئی اور مفسد نماز ادا کرنے سے پہلے) نماز پوری کر کے سجدہ سو کر لے۔ قاضی خان۔ قاعدہ یہ ہے کہ سلام کا سہواً اگر اصل نماز میں ہو تو وہ مفسد نماز ہے، اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہے۔ الحیظ۔ اگر کسی کو بھولے سے سلام کرتے ہوئے ”السلام“ کہا اور اتنا کہتے ہی اسے خیال آگیا اس لئے ”علیک“ نہیں کہا پھر بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الحیظ۔ اگر سلام کے ارادے سے مصافحہ کیا تو مفسد نماز ہے، اگر ہاتھ کے اشارے سے سلام کا جواب دیا، یا کسی کے مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، استنبین۔ لیکن مکر وہ ہوگی، شرح الامیر للمذنب، اب کلام سے متعلق کچھ مزید مسائل بیان کئے جائیں گے۔

فان ان فیہا او قاتوۃ او بکی فارفع بکاؤہ، فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعہا، لانہ یبدل علی زیادۃ الخشوع، وان کان من وجع او مصیبة قطعہا، لان فیہ ا ظہار الجزع والتاسف، فکان من کلام الناس، وعن ابی یوسف ان قوله لا لم یفسد فی الحالین واوہ یفسد۔

ترجمہ :- اگر نماز میں درد کا اظہار کیا، یا اوہ کیا یا رو یا اور آواز بلند ہو گئی، اگر یہ باتیں جنت یا دوزخ کو یاد کرنے کی وجہ سے ہو تو

نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ یہ باتیں خشوع کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں، اور اگر کسی درد یا مصیبت کی وجہ سے کیا ہو تو یہ باتیں نماز کو باطل کر دیں گی کیونکہ ان سے گھبراہٹ اور افسوس کا اظہار ہوتا ہے، لہذا انسان کے کلام سے یہ چیزیں شمار کی جائیں گی اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ نمازی کا آہ کہنا دو میں سے کسی حال میں بھی نماز کو فاسد نہیں کرے گا، لیکن لفظ آہ فاسد کر دے گا۔

توضیح:- نماز میں رونے، آہ، آہ کہنے کا حکم

فَانْ اَنْ لِّهٖا اَوْ تَاوَةً اَوْ بَکۡی فَاَرَفَعۡ بِکَاوۡہٗ، فَاِنْ کَانَ مِنْ ذِکْرِ الْجَنَّةِ اَوْ النَّارِ لَمْ یَقْطَعِہَا الخ
اور اگر نماز میں ایسا کیا یا آہ کہنا یا رونا اور آواز بلند ہو گئی۔ ف۔ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو ہی جاری نہیں ہوئے بلکہ اس نے بھی زیادہ ہوا یعنی اس طرح رونا کہ اس سے حروف بھی پیدا ہو گئے، جیسا کہ فتح القدیر میں مذکور ہے، اسی طرح کہا اور حروف صاف ادا ہو گئے تو یہی کافی ہوگا، امام کریمؒ کے قول کے مطابق یا قول مختار کے مطابق سننا بھی ضروری ہے، لیکن یہ صورت یہاں ممکن نہ ہوگی، کیونکہ اس نے قصد حروف کی ادائیگی کا ارادہ نہیں کیا ہے، ورنہ اس دوسری صورت میں بلا اختلاف نماز فاسد ہوگی، بلکہ رونے کی وجہ سے حروف پیدا ہو گئے ہیں، اس کا علم اسی صورت سے ہوگا کہ اپنی آواز کو وہ خود سننے یا دوسرے لوگ سن سکیں۔ م۔ انہی کے معنی ہیں اہ کہنا "الف" کو زبر اور "ہ" کو جزم کے ساتھ۔ ع۔ اور تاتار خانیہ میں ذکر کیا ہے کہ آہ کہے، لیکن یہی کا قول ہی صحیح ہے اور یہی معنی دوسری کتابوں میں بھی ہے۔ م۔

تاوۃ بوزن تصحیح کے معنی ہیں آہ کہنا ویسا اس میں کئی لغتیں ہیں (۱) آہ الف کو فتح واد کو جزم اور ہاء کو کسرہ (۲) الف کو مد اور ہاء کو جزم کے ساتھ یعنی واد کو الف کر کے الف میں ملا کر الف کو مد کر دیا (۳) آہ الف کو فتح واد کو تشدید ہاء کو جزم۔ ع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نمازی نے اپنی نماز میں انہیں کیا یا تاوہ کا کوئی لفظ کہا یا اس طرح رونا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے، تو اس میں دو صورتیں ہوں گی (۱) یہ کہ فان کان الخ کہ اگر مذکورہ کوئی صورت بھی جنت یا دوزخ کے یاد آنے کی وجہ سے ہوئی ہو تو نماز کے لئے مفید نہ ہوگی، لالہ بدل الخ کیونکہ یہ کیفیت خشوع و خضوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ ف۔ اس صورت میں رغبت یا خوف کی زیادتی ظاہر ہے، اور اگر صراحت یوں کہے، اللھم ادخلنی الجنۃ، الہی مجھے جنت میں داخل فرما، اللھم اجرنی من النار، اللہ مجھے دوزخ سے بچا، تو نماز قطع نہ ہوگی، ایسی صورت میں کنایہ کہتے ہیں تو بدرجہ اولیٰ قطع نہیں ہوگی۔ ف۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع۔

لان فیہ الخ کیونکہ اس میں غم و افسوس کا اظہار ہے لہذا فان الخ پس یہ انسانوں کے کلام سے ہو گیا۔ ف۔ جو مفید نماز ہوتا ہے، گویا اس نے صراحت اس طرح کہا ہے کہ میری مدد کر کہ مجھ پر مصیبت ہے۔ ع۔ اور یہ اللھم نجنی من الکرب العظیم کہ اسے اللہ مجھے بڑی مصیبت سے نجات دے، جیسی دعا نہیں ہے، کیونکہ بغیر دعاء کے بھی درد مصیبت سے چلانا اور رونا معروف طریقہ ہے تو گویا اس نے یوں کہا ہائے مجھ پر بڑی مصیبت آن پڑی ہے۔ یہ۔ وائے مجھے بڑی تکلیف ہو گئی ہے، اس لئے یہ بلاشبہ مفید ہوگی، اس کلام کے ظاہر سے یہی وہم ہوتا ہے کہ درد اختیاری ہو یا بے اختیاری بہر صورت مفید نماز ہے، لیکن محیط السرخسیؒ میں کہا ہے کہ اگر بیماری کے درد میں بے اختیاری طور سے آواز نکل جائے تو اگر بجائی وغیرہ جیسی صورت میں ہو تو مفید نہیں ہے، کیونکہ اس سے بچنا طاقت سے باہر ہے، یہی نے اسے امام محمد کا قول بتلایا ہے، لیکن اظہر یہ ہے کہ اس میں اتفاق ہے کوئی اختلاف نہیں ہے، واللہ اعلم۔ م۔

امام شافعیؒ کے نزدیک کسی صورت میں مفید نہیں ہے۔ ع۔ بظاہر مراد یہ ہے کہ بے اختیاری کی صورت ہو یا جس میں حروف پیدا نہ ہوں جس سے دلیل حالت کا اظہار ہو، کیونکہ یہی وجہ بیان ہوئی پس اس طرح عام قول کے مطابق اس مسئلہ میں اتفاق ہوگا۔ محیط السرخسیؒ، اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ آہ کہنا۔ ف۔ الف کو فتح واد کو جزم کے ساتھ لہذا یفسد الخ کسی صورت میں مفید نہیں ہے، خواہ جنت و دوزخ کی یاد کی وجہ سے ہو یا درد مصیبت کی

وجہ سے ہو، اور اوہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ ف۔ اس سے بظاہر یہ مراد ہے کہ تکلیف کی حالت میں مفسد ہے، ہذا اختلاف صرف اہل مد کے بغیر میں ہے۔ م۔

وقیل الاصل عنده ان الکلمۃ اذا اشتملت علی حرفین، وهما زائدتان او احدھما لاتفسد، وان کانتا اصلیتین تفسد، وحروف الزوائد جمعوهما فی قولهم ”الیوم تنسأه“ وهذا لا یقوی، لان کلام الناس فی متفاهم المعرف یتبع وجود حروف الہجاء، وافہام المعنی، ویتحقق ذلک فی حروف کلھا زوائد

ترجمہ۔ اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ کوئی کلمہ ایسا ہو کہ وہ دو حروف سے مرکب ہو اور وہ دونوں یا ان میں سے ایک حرف زائد ہو تو اس کی ادائیگی نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد ہو جائے گی زائد حروف وہی ہیں جنہیں لوگوں نے اس جملہ میں اکٹھا کر لیا ہے الیوم تنسأه، مگر یہ اصل قوی نہیں ہے کیونکہ لوگوں کا کلام ہوتا عرف کے باہمی سمجھوتہ میں ہے جو ان دو باتوں کے پائے جانے پر موقوف ہے (۱) اس میں حروف ہجائے جارہے ہوں (۲) اس میں معنی سمجھائے جارہے ہوں اور یہ بات ان حروف میں پائی جاتی ہے جو زائد ہوں۔

توضیح:- حروف زوائد، اور نماز میں ان کے ساتھ کلام کرنا

وقیل الاصل عنده ان الکلمۃ اذا اشتملت علی حرفین، وهما زائدتان او احدھما لاتفسد الخ

اور کہا گیا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بات اصل مانی گئی ہے کہ کوئی کلمہ جو دو حروف پر مشتمل ہوں اور وہ دونوں ہی یا ان میں سے کوئی ایک حرف زائد ہوں تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ کلام عرب میں کم سے کم تین حروف اصلی ہوتے ہیں، اور اگر دونوں حروف ہی اصلی ہوں تو وہ دونوں نماز کو فاسد کر دیں گے۔ ف۔ بظاہر اس وجہ سے کہ دو حروف اکثر ہونے کی وجہ سے تین حروف کے قائم مقام ہو جائیں گے، کیونکہ اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ م۔ ان زائد حروف کو اہل لغت نے اس جملہ میں جمع کر دیا ہے الیوم تنسأه، (آج کے دن تم اسے بھلا دو گے، الف، لام، می، وہ، ت، ن، س، ہ، و، ف، اس مجموعہ کو دوسری طرح اور تیسری بھی کہا جاسکتا ہے، مثلاً السمان ہویت خلاصہ یہ ہے مجموعہ کو جس طرح بھی ادا کیا جائے مگر یہ حروف جمع ہونے چاہئے، یہ تو ایک لطیفہ سا ہے، کہ ان کے مجموعہ کو معنی دار جملہ بنادیا گیا ہے۔

یہ واضح ہو کہ ان حروف کو زائد کہنے کا مطلب یہ ہے کہ الحاق اور تضعیف دو موقعوں کے علاوہ جہاں کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کی جاتی ہے تو کلام عرب میں تلاش کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ صرف ان ہی حروف سے زیادتی کی جاتی ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ حروف جہاں کہیں پائے جائیں وہ زائد ہی ہونگے، نحو یوں نے اس کی تصریح کر دی ہے۔ د۔ ع۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اہل علم کے دونوں حروف چونکہ ان ہی زوائد میں سے ہیں اس لئے یہ نماز کے لئے مفسد نہیں ہوں گے، برخلاف آہ کہنے کے کہ اس میں تین حروف جمع ہو گئے ہیں، اور تین حرفی کلمہ تو مفسد ہوا ہی کرتا ہے جیسا کہ دو حرفی جو کہ اصلی ہوں مفسد ہوتے ہیں، لیکن یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ اجماع اور اتفاق جس اصل پر ہے وہ یہ کہ جو بات لوگوں کے کلام سے ہو جائے اور ان کی گفتگو میں آجاتی ہو وہ مفسد ہوتی ہے، اس بناء پر خاص کر امام ابو یوسفؒ کا بیان کردہ یہ اصل نامناسب ہے، کیونکہ اس قاعدہ سے اجماعی قاعدہ توڑنا پڑتا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے وهذا الخ یعنی یہ کہ اصل قوی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی یہ اصل قوی نہیں ہے، اس جملہ کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ بتائی ہوئی وجہوں کے مطابق اسکے معنی قوی نہیں ہیں، اور دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔

لان کلام الناس فی متفاهم المعرف یتبع وجود حروف الہجاء، وافہام المعنی الخ

کیونکہ انسانی کلام ہوتا ہے۔ یہی چیز یعنی انسانی کلام نص صریح سے مفسد قرار پایا ہے اور یہ انسانی کلام عرف عام میں دو باتوں کے پائے جانے کے تابع ہوتا ہے، (۱) اس میں حروف بجا پایا جائے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر مصلیٰ کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو بالاتفاق کچھ نہیں ہے (۲) معنی سمجھانے کا وجود۔ ف۔ یعنی جو حرف نکلے اس سے آپس میں کچھ مطلب سمجھ میں آجائے، یہاں تک کہ اگر کچھ مفہوم نہ نکلے یا مفہوم ہو مگر باہمی نہ ہو یعنی کسی دوسرے اس کو تعلق نہ ہو، مثلاً نمازی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو، باری تعالیٰ کے دربار میں حمد و ثناء دعا ہو تو مفسد نماز نہیں ہے، اب جبکہ یہ قاعدہ طے پا گیا کہ منہ سے نکل ہوئی آواز سے حروف بجا نکلیں اور ان سے مطلب کا اظہار ہو تو وہ کلام ہے، اس لئے حروف زائد اور حروف اصلیہ کو اصل ماننا پہلی اصل کو نقصان کرنا لازم آئے گا۔

و یستحق ذلك في حروف كلها زواله الخ

کیونکہ اصل اول یعنی کلام ہونا ایسے حروف میں تحقق ہو جاتا ہے جو سب کے سب زائد ہوں۔ ف۔ حالانکہ وہ یقیناً انسانی کلام ہوتا ہے لہذا یہ دوسرا اصل باطل ٹھہرا، اس لئے آہ کاسد اس بناء پر باطل ہے، اس تقریر اور تفصیل سے شارحین نہایت غایت اور درایت وغیرہ کا اعتراض باطل ہو گیا، ساتھ فتح القدیر کے جواب کی بھی ضرورت نہ رہی۔ م۔ اگر اپنے گناہوں کی زیادتی کو یاد کر کے تاوہ کیا تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اگر روتے ہوئے بغیر آواز کے آنسو بہیں تو بھی فاسد نہ ہوگی، الٹا خانیہ، اگر اراخ یعنی نقطہ والے خاء کے ساتھ کہا تو بالاجماع فاسد ہوگی، لیکن آواز اگر سنائی نہیں دی تو فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی، کیونکہ یہ کوئی کلام نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول مختار کے مطابق ہے، کیونکہ جب مصلیٰ نے اس کو ادا کرنے کے واسطے حروف درست کر کے ادا کئے تو امام کرختی کے قول کے مطابق فاسد ہو جائے گی، اور میں مترجم نے جبر و اخیاء کے بیان میں بحث کر کے بتایا ہے کہ کرختی کے قول کی بھی اہمیت ہے، لہذا احتیاط ضروری ہے یہاں تک کہ بندہ مترجم کے نزدیک اس نے قصد امنہ سے اسے نکالنا چاہا تو فاسد نہ ہونے پر فتویٰ نہ دیا جائے، اس میں کچھ غور کر لیں۔ م۔

نمازی نے سجدہ گاہ کی مٹی کو پھونکا اور اس کے حرف سننے میں نہ آئے تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی۔ الذخیرہ۔ ع۔ جیسے سانس باہر لینا، لیکن عہد ایسا کرنا مکروہ ہے، اور اگر اسے اس طرح سنا گیا کہ اس میں حروف بجاء بھی پیدا ہو گئے تو وہ مفسد نماز اور مثل کلام ہے۔ الخلاصہ۔ یہی قول امام احمد کا ہے، لیکن امام شافعی کے دو قول ہیں، اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جس نے نماز کی حالت میں فتح کیا (یعنی پھونکا) تو اس نے کلام کیا، اس کی روایت سعید بن منصور سے کی ہے، اسی جیسی روایت سعید بن جبر نے روایت کی ہے، اور محیط میں ہے کہ اگر مصلیٰ نے اف کہا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک مفسد ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اف اگر تشدید کے ساتھ نہ کہا ہو تو مفسد نہیں ہے، اور تشدید کے ساتھ مفسد ہے، مشائخ کے نزدیک ایسا ہی ہوتا چاہئے۔ مح۔

وان لنحیح بغیر علیر بان لم یکن مدفوعا الیہ، وحصل بہ الحروف، ینبھی ان یفسد عندہما، وان کان بعدل فہو عفو کالعطاس والجشاء اذا حصل بہ حروف، ومن عطس فقال لہ آخر: یرحمک اللہ وهو فی الصلوۃ، فسدت صلوۃ، لانه یجری فی مخاطبات الناس، فکان من کلامہم، بخلاف ما اذا قال العطس او السامع الحمد لله علی ما قالوا، لانه لم یعارف جوابا۔

ترجمہ:- اور اگر بغیر مجبوری کے کھانسا، اس طور پر کہ اس کھانسنے پر مجبور نہ ہو اور اس سے حروف بھی حاصل ہو گئے تو مناسب یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے، اور اگر یہ کھانسی مجبوری کے ساتھ ہو تو اس کا حکم چھینکنے اور ڈکار لینے کا ہے جبکہ حرف پیدا ہو جائیں، اگر کسی کو چھینک آئی اور دوسرے کسی ایسے شخص نے جو نماز کی حالت میں ہے اس کے جواب میں کہا یرحمک اللہ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ جملہ لوگوں کے خطاب میں مستعمل ہوتا ہے، لہذا انسان کے کلام میں سے

ہو گیا بخلاف اس صورت کے کہ چھینکنے والے نے یا سننے والے نے الحمد للہ کہا ہو، مشائخ کے کہنے کے مطابق، کیونکہ یہ الحمد للہ جواب میں متعارف نہیں ہے۔

توضیح:- نماز میں تسبیح کرنا، تسبیح کی تعریف، نماز میں چھینکنا، ذکر لینا، چھینک کا جواب نماز میں

وان تسبح بغیر عذر بان لم یکن مدفوعا الیہ، وحصل بہ الحروف الخ اور اگر نمازی نے تسبیح کیا (کھانسا)۔ ف۔ تو یہ شرطوں کے ساتھ نماز کو فاسد کر دے گا (۱) یہ کہ بغیر عذر ہو، اس طور سے کہ وہ دفع الیہ نہ ہو۔ ف۔ یعنی اضطراب اور لا چاری کے طور پر نہ ہو، جس میں انسان بے اختیار ہو جاتا ہو، بلکہ اختیاری طور پر ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اختیاری کھانسی کرنے کے ساتھ حروف پیدا ہوئے ہوں۔ ف۔ یعنی دو حروف یا اس سے بھی زیادہ پائے گئے ہوں، تو تبھی ان یفسد الخ لائق ہے کہ طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے۔ ف۔ تسبیح کے معنی ہیں ا ح کہنا بے نقطہ کے حاء کے ساتھ۔ ع۔ اور اگر اس طرح کھانسنے میں حروف ظاہر نہ ہوں یعنی گلا صاف کرنے کے لئے صرف کھنکھار ہو اور اس میں کوئی حرف نہ نکلا ہو تو بار اتفاق فاسد نہیں ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔ لہٰذا۔ یہ احکام اس وقت ہوں گے جبکہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔

وان کان بعذر فهو عفو كالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف الخ اور اگر کھانسی عذر کی وجہ سے ہو۔ ف۔ خواہ طبعی عذر ہو کہ بے اختیار طبیعت کھانسا چاہتی ہو، یا عذر غرض صحیح ہو مثلاً آواز کو درست یا صاف کرنا فهو عفو الخ تو یہ معاف ہے۔ ف۔ اگرچہ حروف پیدا ہو گئے ہوں۔ ع۔ جیسے چھینک یا ذکر جبکہ ان میں سے کسی سے بھی حروف پیدا ہو گئے ہوں تو بھی معاف ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ عذر طبعی ہے۔ م۔ آواز صاف کرنے کے لئے کھانسا اگرچہ بھی اس سے حروف پیدا ہو جائیں تو اس سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اور یہی صحیح قول ہے، اسی طرح اگر امام نے غلطی کی اور مقتدی نے کھانسا دیا تاکہ ام ہو شمار ہو جائے تو اس طرح بھی نماز فاسد نہ ہوگی، اور غایۃ البیان میں ہے کہ اگر نماز میں کسی نے اس لئے کھانسا تاکہ لوگوں کو اور آنے والے کو اس کے نماز کے اندر رہنے کا علم ہو جائے تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ استیعین۔ ف۔

ومن عطس فقال له آخر: یو حمک اللہ وهو فی الصلوۃ، فسدت صلوٰتہ، لانه یجری فی الخ اور کسی کو چھینک آئی اس کے جواب میں نمازی نے کہا یرحمک اللہ تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ یہی حکم دونوں محیط میں قول مختار ہے۔ ہ۔ لانه یجری الخ کیونکہ لوگوں کے مخاطبات اور عام گفتگو کے درمیان ایسی گفتگو ہوتی رہتی ہے ہذا وہ جملہ بھی عام لوگوں کے کلام کا حصہ ثابت ہوا۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ کے جملہ میں خطاب کا کاف موجود ہے، اور لوگوں کے بول چال میں جاری بھی ہے، اس لئے یہ انسانی کلام تو ہوا، اگرچہ حدیث میں یہ حکم ہے کہ اگر کوئی مسلمان بھائی چھینکنے کے الحمد للہ کہے تو سننے والے مسلمانوں پر اس کا حق ہے کہ اس کے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔ م۔ اگر نمازی چھینک کر اسی حالت میں خود بھی یرحمک اللہ کہے تو نماز کو کوئی نقصان نہ ہوگا۔ الخلاصہ۔ ہ۔ مگر اس میں تامل معصوم ہوتا ہے کہ کیونکہ یہ بھی تو کلام الناس سے ہو گیا، اس لئے مصنفؒ کا کلام مقام غور ہے۔ م۔

بخلاف ما اذا قال العطاس او السامع الحمد لله علی ما قالوا، لانه لم يتعارف جوابا الخ اس کے برخلاف چھینکنے والے نمازی نے یا سننے والے نمازی نے خود الحمد للہ کہا۔ ف۔ تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، مشائخ کے کہنے کے مطابق، کیونکہ جواب میں الحمد للہ کہنا متعارف نہیں ہے۔ ف۔ ابو حنیفہؒ سے محیط میں ایک روایت ہے کہ مصلیٰ نے چھینک کر الحمد للہ کہا، پس اگر صرف دل سے نہیں بلکہ زبان سے بھی کہا ہو تو نماز فاسد ہو گئی، العنایۃ۔ ف۔ اگر مصلیٰ نے الحمد للہ

کہتے ہوئے چھینکنے والے کے جواب کا ارادہ کر لیا یا استفہام کا ارادہ کیا تو صحیح قول یہی ہے کہ نماز فاسد ہو گئی۔ اتر تاشی۔ ہ۔ اگر نمازی نے خود چھینکنے میں الحمد للہ کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی مگر فی نفسہ یعنی اس کو اپنے دل میں کہہ بیٹھا ہے، یعنی بغیر زبان کے بلائے ہوئے، ویسے بہتر یہی ہے کہ سکوت اختیار کرے۔ اخلاص۔ پھر صحیح یہ ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد کہہ لے، اور اگر مقتدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی طرح سے بھی با اتفاق نہ کہے۔ اتر تاشی۔ اگر نمازی کو چھینک ہونے پر کسی نے باہر سے یرحمک اللہ کہہ دیا، یہ سن کر نمازی نے آمین کہی تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ لحیط۔ المنیہ۔ اگر دو نمازیوں میں سے ایک نے چھینک لی اور باہر سے تیسرے شخص نے اسے یرحمک اللہ کہہ دیا تو چھینکنے والے شخص کی نماز فاسد ہو گئی۔ الظہیر یہ۔ القاضی خان۔ اور اگر نمازی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے نمازی نے آمین کہی تو اس آمین کہنے والے کی نماز کو کوئی نقصان نہ ہوگا۔ السراج۔ اگر نمازی کو خوش خبری سنائی گئی تو اس نے الحمد للہ کہہ کر جواب دیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی اور اگر جواب کا ارادہ نہ کیا ہو یہ ظاہر کیا ہو کہ میں نماز کی حالت میں ہوں تو بالا جماع نماز فاسد نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔

وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تفسد، ومعناه ان یفتح المصلی علی غیر امامہ، لانه تعلیم و تعلم، فکان من کلام الناس، ثم شرط التکرار فی الاصل، لانه لیس من اعمال الصلوۃ، فیعمی القلیل مہ، و لم یشرط فی الجامع الصغیر، لان الکلام بنصبہ قاطع وان قل۔

ترجمہ۔ اگر تلاوت کرنے والے نے کسی نمازی سے لقمہ چاہا تو اس نے نمازی کی حالت میں اسے لقمہ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، اس جہد کا یہ مطلب ہے کہ نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دیا ہو، وجہ یہ ہے کہ اس میں بھی سکھانے اور سیکھنے کا عمل ہے، اس طرح لوگوں کے کلام میں سے ہو گیا، پھر امام محمد نے اپنی کتاب الاصل یعنی مبسوط میں تکرار کی شرط لگائی ہے، کیونکہ یہ نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، لہذا ایسا تھوڑا سا عمل معاف سمجھا جائے گا، لیکن جامع صغیر میں اس کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ کلام از خود مفید ہوتا ہے اگرچہ تھوڑا ہی ہو۔

توضیح :- نماز میں لقمہ غیر کو، مترجم کی طرف سے توضیح، امام کو لقمہ

وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تفسد الخ
اگر قرآن شریف کی تلاوت کرنے والا کہیں پرانک گیا اور نمازی سے لقمہ چاہا تو اس نے نمازی کی حالت میں لقمہ دے دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ کہ نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دیا۔ ف۔ کیونکہ اس میں امام کو لقمہ دینا نہیں پایا گیا کیونکہ جائز صورت یہی ہے اس لئے غیر کو لقمہ دینے سے ہی نماز فاسد ہو جائے گی لہذا تعلیم الخ کیونکہ یہ سیکھانا اور سیکھنا ہے۔ ف۔ گویا نمازی نے سکھایا اور لقمہ چاہنے والے نے سیکھا، اس لئے یہ انسانی کلام میں سے شمار ہوگا۔ ف۔ اور ممکن ہے کہ یہ عمل کثیر میں سے شمار ہو جائے، تو بھی مفید ہوگا، اور شاید کہ اسی وجہ سے ایک مرتبہ کو عمل قلیل اور مکرر کرنے کو عمل کثیر قرار دیا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا کہ شرط الخ امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا ہے، یعنی جب مکرر واقع ہو تو مفید ہے، کیونکہ یہ فعل نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، اس لئے اس میں تھوڑا سا عمل معاف ہوگا۔ ف۔ اور ایک بار ایسا کرنا قلیل عمل ہے۔

و لم یشرط فی الجامع الصغیر، لان الکلام بمسہ قاطع وان قل الخ

لیکن الجامع الصغیر میں تکرار کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ کلام تو خود ہی مفسد ہوتا ہے، اگرچہ تھوڑا ہی ہو۔ ف۔ یہی اصل قول ہے، القاضی خان، یہی صحیح ہے، الفتح میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے خود کسی قول کو بھی ترجیح نہیں دی ہے، لیکن اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مبسوط کی روایت میں فعل کثیر ہونے کی بناء پر عمل کو مفسد قرار دیا ہے، اور یہ عمل تکرار ہونے کے بعد کثیر ہوگا، اور جامع صغیر میں جو علت بیان کی ہے وہ اس صورت میں ہے کہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام، اور کلام تو قلیل ہونے کی صورت میں بھی مفسد ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لقمہ دینے والے اور لقمہ لینے والے نے صرف قرآن پڑھا ہے اور یہ کسی حالت میں بھی کلام الناس نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ بلاشبہ کلام الہی ہے، اس کے باوجود اس کی یہ توجیہ کرنی کہ تعلیم و تعلم کی وجہ سے انسانی کلام ہو گیا ہے، عقل سے بہت بعید ہے، البتہ یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ جب سیکھنا اور سکھانا ہی مقصود ہو گیا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ نماز میں ایک ایسا عمل پایا گیا جو نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، اس لئے اس کے مفسد ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی بار بار ہو، لیکن جامع صغیر میں یہ شرط نہیں لگائی گئی ہے، اس بناء پر اسی اصل پر محمول کرنا چاہئے، پس قاضی خان نے اگرچہ جامع صغیر کی روایت کو اصح کہا ہے لیکن وہ محل تامل ہے، جیسا کہ ابھی تم نے سمجھ لیا ہے، اور اب اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔

اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا ارادہ نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ ہی باقی رکھا تو وہ مفسد نہیں ہے، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے۔ ہ۔ اگر لقمہ کی آیت مکمل ہونے سے پہلے ہی لقمہ لینے والے کو وہ یاد آجائے اور تلاوت شروع بھی کر دے تو اس کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی، کیونکہ لقمہ مکمل ہونے کے بعد یاد آنے سے بھی لقمہ ہی کی طرف منسوب ہوگا، قریب البلوغ کا لقمہ بھی بالغ کے لقمہ کے حکم میں ہے، الجو۔ بحوالہ قنیہ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ تعلیم و تعلم کی غرض سے لقمہ دینا اگرچہ کلام انسان نہیں ہے بلکہ قرآن ہی ہے، لیکن یہ فعل مفسد ہے، اس لئے فعل کثیر ہو کر مفسد ہوگا اور فعل کثیر ہونے کے لئے تکرار ہونا شرط ہے، اور اگر اسے کلام مان لیا جائے تو تھوڑا سا کلام بھی مفسد ہوگا، لیکن اس صورت میں قرآن کو کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلیف ہے۔ م۔ اگر نماز کے باہر سے کسی نے مصلیٰ کو لقمہ دیا اور اس نے اسے قبول کر لیا تو مصلیٰ کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ المنیہ۔ اگر کوئی کسی بالغ کو نماز سکھاتا ہو تو سیکھنے والے کو چاہئے کہ وہ فرض نمازوں کو امام کے ساتھ بغیر قرأت کے یا تنہا ہی پڑھ لے، اس سے فارغ ہونے کے بعد کوئی اسے کھڑا کر کے نماز سکھلا دے، کیونکہ فرائض کو اس طرح سیکھتے ہوئے پڑھنے سے وہ فاسد ہو جائے گی۔ م۔

وان فتح علی امامہ لم یکن کلاما استحسانا، لانه مضطر الی اصلاح صلاته، فکان هذا من اعمال صلاته معنی، وینوی الفتح امامہ دون القراءۃ هو الصحیح لانه مرخص فیہ و قراءۃ ممنوع عنها۔

ترجمہ۔ اور اگر مقتدی نے اپنے ہی امام کو لقمہ دیا تو استحسانا یہ کلام نہیں مانا جائے گا، کیونکہ مقتدی اپنی نماز کی اصلاح کے لئے اس بات پر مجبور ہے، لہذا یہ عمل معنی نماز کے اعمال میں سے ہو جائے گا، اور اس وقت لقمہ دینے والا صرف اپنے امام کو لقمہ دینے کی نیت کرے، قراءت کی نیت نہ کرے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ اسی بات کی اسے رخصت دی گئی ہے جبکہ اس قراءت سے نماز میں منع کیا گیا ہے۔

توضیح:۔ اپنے امام کو لقمہ دینا، لقمہ کی نیت

وان فتح علی امامہ لم یکن کلاما استحسانا، لانه مضطر الی اصلاح صلاته الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے استحسانا الخ یعنی لقمہ کے اس عمل کو استحسانا کلام نہیں مانا جائے گا۔ ف۔ ورنہ قیاس کا تو تقاضا یہ ہے کہ عمل بھی کلام ہو جائے، مگر قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ م۔ لانه مضطر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اور

نماز کا کوئی عمل بھی نماز کو فاسد نہیں کرتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے اسی حالت میں آپؐ کو قرأت میں اشتباہ پیدا ہو گیا، پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو حضرت ابی بن کعب کو مخاطب کر کے آپ نے فرمایا کیا آپ ہمارے ساتھ نماز میں تھے، انہوں نے عرض کیا جی ہاں میں موجود تھا، اس پر آپ نے فرمایا کہ آپ نے مجھے لقمہ کیوں نہیں دیا، اس کی روایت ابو داؤد اور ابن حبان نے کی ہے، اور حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنے اماموں کو لقمہ دیا کرتے تھے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ امام جب لقمہ چاہے تو تم اسے کھلاؤ، حسن اور ابن سیرین عطاءؓ سے جائز ہونا مذکور ہے، اور نافعؓ نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ہمیں نماز پڑھائی تو تردد میں پڑ گئے اس لئے میں نے لقمہ دیا تو انہوں نے اسے قبول کر لیا، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ مع۔

صحیح میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نماز میں کوئی آیت بھول گئے تو فراغت کے بعد فرمایا کہ تم نے مجھے لقمہ کیوں نہیں دیا، یعنی وغیرہ نے لکھا ہے کہ قیاس تو یہ تھا کہ لقمہ نماز کے لئے مفسد ہو کیونکہ لقمہ دینا گویا یہ قول ہے کہ آپ جب یہاں تک پہنچ چکے ہیں تو اس کے بعد اب یہ آیت ہے، پس جبکہ یہ قول مفسد نماز ہے تو لقمہ بھی جو اسی معنی میں ہے اسے بھی مفسد ہونا چاہئے، لیکن حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی موجودگی کی وجہ سے ہم نے لقمہ کو جائز کہتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مشکل مسئلہ ہے کیونکہ نماز تمام اذکار کی دو جہتیں ہیں، اسی لئے قرآن کریم عین کلام الہی ہے، اور لقمہ دینا ایک فعل ہے کہ قرآن کو اس طرح پڑھو، اس لئے اولیٰ یہی ہے کہ یہی فعل کثیر ہے جامع صغیر کی روایت کے مطابق لیکن مبسوط کی روایت کے مطابق قلیل ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔

الحاصل نصوص کثیرہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مقتدی کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنے امام کو لقمہ دے بلکہ اس بات کا اسے حکم بھی دیا گیا ہے دینوی ارج البتہ مقتدی اپنے امام کو اپنا لقمہ دیتے وقت صرف یہ نیت کرے کہ اپنے امام کی رکاوٹ دور کرنی ہے، قراءت قرآن کی نیت نہ کرے، ف۔ اگرچہ آیت پڑھ کر ہی اصلاح ہو، الصحیح المغربی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور اسی کو کافی میں اختیار کیا ہے لاندہ الخ کیونکہ لقمہ دینا ایک ایسا فعل ہے جس کی اجازت دی گئی ہے، اور مقتدی کے لئے تلاوت قرآن ایک ایسا فعل ہے جسے منع کیا گیا ہے۔

ف۔ اس کے برعکس اگر ہم یہ کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نص قطعی کے ذریعہ مقتدی کو قراءت سے منع کیا گیا ہے، اور ایک خبر واحد سے تم اسے جائز قرار دیتے ہو، اس طرح تو اس کی معارض نہ ہوگی، اسی وجہ سے ہم نے لقمہ دینے کی اجازت کا ثبوت حاصل کر لیا، اور اسی وجہ سے اس کی صحیح ہونے کو کہا گیا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور چونکہ ایک ضرورت یعنی اپنے امام کی رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے خلاف قیاس اسے جائز قرار دیا گیا ہے اس لئے ضرورت تک ہی اس کی اجازت رہے گی یعنی ہر کس و تا کس کو لقمہ دینا جائز نہیں سمجھا جائے گا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

ولو كان الامام انتقل الى آية اخرى، تفسد صلوٰۃ الفاتح، وتفسد صلوٰۃ الامام لو اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة، وينبغي للمقتدى ان لا يعجل بالفتح، وللإمام ان لا يلجئهم اليه، بل يركع اذا جاء أو انه، أو ينتقل الى آية اخرى.

ترجمہ :- اور اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو چکا ہو تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے اس کا لقمہ قبول کر لیا ہو تو اس امام کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ موجودہ صورت مقتدی کی طرف سے تلقین (سکھانا) اور امام کی طرف سے تلقین سیکھنا پایا گیا اور وہ بھی بلا ضرورت، اور مقتدی کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ لقمہ دینے میں جد بازی نہ کرے، اسی طرح امام کو چاہئے کہ بلا ضرورت اپنے مقتدی کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے، بلکہ رکوع کر لے، یا دوسرے آیت کی طرف منتقل ہو جائے (اور پڑھنے لگے)۔

نو ضیح:- لقمہ دینے میں جلد بازی نہ کرنا، بلکہ توقف سے کام لینا

ولو كان الامام انتقل الى آية اخرى، تفسد صلوة الفاتح الخ

اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو چکا تھا۔ ف۔ یعنی جس جگہ پر وہ انکا تھا اس سے آگے نہ بڑھ سکتے کی وجہ سے دوسری جگہ سے پڑھنا شروع کر دیا، اس کے بعد مقتدی نے پہلی ہی آیت کی اصلاح کے لقمہ دے دیا تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے بھی اس کا لقمہ قبول کر لیا تو امام کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔ ف۔ اور امام کی نماز فاسد ہونے کی وجہ سے سارے نمازیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی "اس کا لقمہ قبول کر لیا" اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ لقمہ اس وقت بمنزلہ قول کے ہو گیا ہے، اس لئے نماز فاسد ہو گی۔

لوجود التلقين والتلفق من غير ضرورة الخ

کیونکہ مقتدی کا لقمہ دینا اور امام کا لقمہ لینا یہاں بلا ضرورت ہے۔ ف۔ اس لئے استحسان نہ رہا بلکہ قیاس کے مطابق وہ مفسد ہوا ہے، قابل غلط ہے یہ بات کہ دلیل مذکور اسی کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اتنی قرات کرینے کے بعد کہ جس سے نماز جائز ہو جائے یہ دوسری آیت کی طرف منتقل ہونے کے بعد لقمہ دینے کی کوئی ضرورت باقی نہیں تھی، البتہ اگر بیان کی ہوئی دلیل چھوڑ دی جائے اور یہ کہا جائے کہ قول کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہو بلکہ فعل کی وجہ سے فاسد ہو، اور چونکہ یہ فعل صرف ایک بار پیا گیا ہے جو قلیل ہونے کی وجہ سے مفسد نہ ہو، اور لقمہ دینے کے ثبوت کی حدیث سے بھی مطلقاً جواز سمجھا جاتا ہے، اسی لئے محیط میں کہا ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک لقمہ دینے والے مقتدی اور لینے والے امام کی بھی نماز کسی حال میں فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ یعنی اور فتح القدیر میں ہے، اور کافی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ لقمہ دینے والے کی نماز کسی حالت میں فاسد نہیں ہوگی اسی طرح اگر امام نے لقمہ لے لیا تو بھی صحیح قول کے مطابق اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ ہ۔ اور قاضی خان و جامع ترمذی میں بھی اسی قول کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ یعنی میں ہے، اور غور کرنے والے کے لئے یہ بات غفی نہیں ہے کہ یہ مؤید ہے کیونکہ اصل مسئلہ میں مبسوط کی تعلیل قوی ہے، اور وہ قوی نہیں ہے جو جامع صغیر میں بیان کی گئی ہے، اچھی طرح سمجھ میں۔ م۔

و ينبغي للمقتدى ان لا يعجل بالفتح، وللامام ان لا يلجئهم اليه الخ

اور مقتدی کو چاہئے کہ لقمہ دینے میں جلد بازی نہ کرے یعنی فوراً لقمہ نہ دے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ امام کو خود اسی وقت یاد آجائے، اس طرح بے ضرورت امام کے پیچھے قرات تلاوت کرنے والا ہو جائے۔ محیط السرخسی۔ وللامام الخ اسی طرح امام کو بھی چاہئے کہ مقتدیوں کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے۔ ف۔ اس طرح سے کہ بار بار اسی بھولی ہوئی آیت کو دہرانے لگے، یا خاموش کھڑا رہ جائے۔ نفع۔ کیونکہ اس طرح وہ امام ان کو پیچھے پڑھنے پر مجبور کرے گا، حالانکہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ الکافی۔

بل يوكع اذا جاء او انه، او ينتقل الى آية اخرى الخ

بلکہ جب اس کا وقت آگیا ہو رکوع کر دے۔ ف۔ یعنی اس قدر پڑھ چکا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ الکافی۔ اور وہ مقدار بقول امام اعظم ایک آیت اور بقول صہبیین اور مفتی بہ تین آیتیں ہیں، اور بعض روایتوں میں مستحب قراءت کا اعتبار ہے۔ الکافی۔ یعنی لیکن قول اصح واللہ اعلم مقدار واجب ہے، اور وہ پوری سورہ فاتحہ اور اس کے علاوہ تین آیتیں ہیں کیونکہ لقمہ میں کوئی کراہت تحریمی نہیں ہے، بخلاف ترک واجب کے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے، چونکہ اس موقع کی روایتیں مختلف ہیں اسی لئے مصنف نے تفصیل سے کام نہیں لیا بلکہ "جب وقت آگیا ہو" کہہ کر اجمال سے کام لیا، اور اگر اتنی مقدار بھی نہیں ہو سکی اور امام کو اشتباہ ہو گیا تو اس کے متعلق لکھا ہے کہ او یستقل الخ یا امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جائے۔

ف۔ یعنی جس آیت پر اشتباہ ہوا ہو اسے چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے، یہاں تک کہ قرآن میں سے اس کے بعد

کسی جگہ سے بھی پڑھ دے، بہر حال اپنے مقتدیوں کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے، کافی میں اسی قول کو پسند کیا ہے، کیونکہ لقمہ دینے میں بظاہر سیکھنے اور سکھانے کی ہی صورت ہو جاتی ہے، اس لئے اس میں کراہت ہے، یعنی کراہت تنزیہی ہے۔ المحیط۔ قاضی خان۔ الترمذی۔ ع۔ اگر امام نے جماعت کے علاوہ کسی اور شخص کا لقمہ قبول کر لیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی، اگر مقتدی نے باہر کے کسی آدمی سے سن کر امام کو لقمہ دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہونی چاہئے، بشرطیکہ امام نے بھی اسے قبول کر لیا ہو، البحر عن التقیہ۔

فلو اجاب فی الصلوٰۃ رجلا بلا الہ الا اللہ فہذا کلام مفسد عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف لا ینکون مفسد او هذا الخلاف فیما اذا اراد بہ جوابہ لہ انہ شاء بصیغۃ فلا یتغیر بعزیمتہ ولہما انہ اخرج الکلام الجواب وهو یحتملہ فیجعل جوابا کالتشمیت والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح

ترجمہ۔ اگر کسی نمازی نے اپنی نماز میں کسی شخص کو لا الہ الا اللہ کہہ کر جواب دیا تو یہ کلام نماز کو فاسد کر دے گا، امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مفسد نہیں ہو گا یہ اختلاف اس صورت میں ہو گا جبکہ اس نے دوسرے کو جواب دینے کا ارادہ کیا ہو، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلمہ اپنی وضع کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی تعریف کے لئے ہے، اس لئے نمازی کے صرف ارادہ کی وجہ سے نہیں لے گا، اور طریقین کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے اس کلمہ کو جواب کے موقع میں استعمال کیا ہے ساتھ ہی یہ کلمہ جواب کا احتمال بھی رکھتا ہے، اس لئے اسے جواب ہی کا حکم دیا جائے گا، جیسے کہ چھینک کا جواب ہوتا ہے، اور انا اللہ وانا الیہ راجعون کے کہنے میں بھی صحیح قول کے مطابق یہی اختلاف ہے۔

توضیح:- نماز میں لا الہ الا اللہ و سبحان اللہ واللہ اکبر وغیرہ کہنا، دلائل حنفیہ و شافعیہ، توضیح مترجم، نمازی نے دوسرے کا حکم مانا، قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار، نماز میں شعر، یا خطبہ نماز میں فکر۔

فلو اجاب فی الصلوٰۃ رجلا بلا الہ الا اللہ فہذا کلام مفسد عند ابی حنیفہ و محمد الخ
اگر نمازی نے دوسرے کے سوال کے جواب میں لا الہ الا اللہ کہہ۔ ف۔ یا کسی کو کوئی اچھی خبر سنائی گئی اور اس نے نماز میں کہا سبحان اللہ یا اللہ اکبر، پس اگر اس کلام سے جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا ارادہ کیا یا اپنی نماز میں ہونے کا اظہار کیا تو بالاتفاق اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اگر اس نے جواب کا ارادہ کیا تو یہ کلام امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نماز کو فاسد کر دے گا۔ ف۔ ایسا ہی المختصر میں ہے۔

وقال ابو یوسف لا ینکون مفسد او هذا الخلاف فیما اذا اراد بہ جوابہ الخ
اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے۔ ف۔ اور امام شافعیؒ نے بھی۔ ع۔ کہ اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، وهذا الخلاف الخ اور یہ اختلاف اسی صورت میں ہے کہ اس کلام سے نمازی نے کہنے والے کے جواب کا ارادہ کیا ہو، لہٰذا الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الہ الا اللہ اور اس کے جیسے دوسرے جملے اپنے صیغے اپنی وضع میں خدا کی تعریف کے لئے ہے، اس بناء پر مصلیٰ نے جو کچھ دوسری باتوں کی اس میں نیت کر لی ہے اس نیت سے وہ متغیر نہ ہو گا۔ ف۔ جتنی یہ کلمہ اور اس جیسے دوسرے کلمہ سب اصل وضع کے معنی میں رہیں گے اور نمازی نے اگر ان سے جواب کا ارادہ کر لیا تو اس ارادہ کی وجہ سے شاء کے معنی سے نہیں بدلے گا اور نماز میں اللہ کی تعریف کر لینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔

ولہما انہ اخرج الکلام الجواب وهو یحتملہ فیجعل جوابا کالتشمیت والاسترجاع الخ
اور طریقین یعنی امام اعظمؒ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے لا الہ الا اللہ وغیرہ کلمات کو جواب کے طور پر استعمال کیا ہے، وهو یحتملہ الخ اور یہ جملہ اس کا احتمال بھی رکھتا ہے، لہٰذا اسے جواب ہی مان لیا جائے گا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اس جملہ میں جواب بننے کی صلاحیت نہ ہوئی اور کوئی دوسرا سوال و جواب اس پر صادق آسکتا ہے تب نماز کو فاسد نہ کرنا، جیسا کہ بعض حواشی

میں ہے، اس جملہ کی توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ ثناء یعنی اللہ کی تعریف کا کلمہ ہے، اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ کیا کوئی معبود ہے یا اللہ کے ماسوا کوئی اور معبود ہے تو اس کا جواب یہی ہو گا لا الہ الا اللہ، تو جب یہ ایک کلمہ دو معنوں ثناء اور توحید میں مشترک ہو تو اس موقع پر کسی قرینہ سے ہی ایک معنی کرنا واجب ہو، اس بناء پر ہم نے اس کے نقلی ارادہ کو قائل ترجیح سمجھ کر کلمہ کو جواب ہونے کا فیصلہ کیا، لہذا یہ کلام صرف جواب بنا اور نماز میں سوال و جواب نماز کے لئے مفید ہی ہوتا ہے۔ مع۔

کالتشمیت والاسترجاع علی الحلاف فی الصحيح الخ

جیسے چھینک کا جواب۔ ف۔ یعنی یوحنا اللہ، چونکہ جواب ہے اس لئے یہ انسانی کلام میں داخل ہو گیا، اگرچہ یہ اصل میں ذکر الہی ہے۔ ع۔ تو جس طرح چھینک کا جواب نماز کو فاسد کرتا ہے، اسی طرح جواب لا الہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی فاسد کر دیتے ہیں۔ م۔ والاسترجاع الخ اور استرجاع بھی صحیح روایت کے مطابق اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ ف۔ مصیبت کی خبر کا جواب اس آیت یعنی انا للہ وانا الیہ راجعون سے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مفید ہے۔ ع۔ صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے داخلہ کی اجازت چاہی اس وقت جبکہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے تو اس وقت آپ ﷺ نے یہ تلاوت فرمائی ادخلوها بسلام آمین، مکس الاثمہ سرخصی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ شاید پہلے سے تلاوت کرتے ہوئے اس آیت پر پہنچے، تو آپ نے یہ آیت زور سے تلاوت فرمادی ہو تاکہ آپ کا نماز کی حالت میں ہونا معلوم ہو جائے، یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی ہو۔ مع۔

اس مترجم کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی ضرورت ہے ورنہ نہیں۔ م۔ اگر سنی نامی طالب علم کو کتاب دینا مقصود ہو اور اسی ارادہ سے نماز میں یہ پڑھ دیا کہ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ تو نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے یوسف نام کو یہ فرمان الہی پڑھ دیا یُوسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هَذَا تُوَانِ صُورَتُوں میں نماز فاسد ہو جائے گی، اگر کسی قسم کی دعا پر مصلیٰ نے آمین کہی تو بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔ مع۔ اگر بچھونے کا تائید کوئی چھت سے گرا تو مصلیٰ نے کہا بسم اللہ تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے، البحر عن النصاب، اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا انا للہ کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ ع۔

اگر نمازی نے چاند دیکھ کر کہا ربی وربک اللہ، تو طرفین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اگر قرآن میں کسی آیت وغیرہ کو آئے آپ کو بخیر وغیرہ سے پناہ لینے کے لئے پڑھا تو بالا جماع نماز فاسد ہوگی۔ الظہیر یہ۔ بیمار نے نماز میں ہر جھٹکتے اور اٹھتے وقت تکلیف کی وجہ سے کہا بسم اللہ، تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ شرح جامع صغیر صدر الشہید کی کتاب میں ہے کہ اگر انا للہ وانا الیہ راجعون سے جواب کا ارادہ کیا ہو تو بالاتفاق نماز فاسد ہو جائے گی، اگر اللہم صلی علی محمد یا اللہ اکبر کہے سے جواب کا ارادہ نہیں کیا تو بالا جماع نماز فاسد نہ ہوگی، اگر نماز میں رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجا اگر اس سے جواب مقصود نہ ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر جواب کا ارادہ ہو مثلاً کسی نے رسول اللہ ﷺ کا نام مبارک لیا تب نمازی نے اس کے جواب میں درود پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اگر کسی نے یہ آیت ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ﴾ الایہ پڑھی، اور نمازی نے نماز میں درود پڑھی تو فاسد نہ ہوگی، اگر قرآن سے کسی نے شیطان کا ذکر پڑھا اور مصلیٰ نے نماز میں شیطان پر لعنت بھیجی یعنی قرآن میں جس طرح پڑھ کر ہے، تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے الخلاصہ۔ اگر ایک شخص نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور نمازی نے جواب میں عزوجل کہہ دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ د۔ انا صلی کوئی بھی ایسا قول جو اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو گا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ ت۔ ان جیسے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا قول صحیح ہے۔ یعنی۔

اگر نماز کی نماز کی حالت میں کسی دوسرے کا حکم مانا جیسا کہ اس سے کہا گیا کہ آگے کی طرف بڑھو اور وہ بڑھ گیا، یا صف کی خلی جگہ میں کوئی آیا اور نمازی نے اسے جگہ دیدی، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے اسے یہ چاہئے کہ تھوڑا ٹھہر کر اپنے ارادہ سے

آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن القنیہ۔ د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے امامت کی بحث میں گذرا ہے کہ صف کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے اس لئے چاہئے کہ کسی شخص کو صحیح کر اس جگہ لے آئے یا امام خود آگے بڑھ جائے جبکہ دوسرا مقتدی آجائے تو سب اپنے اختیار پر ہے، اور جگہ دینا اصلاح نماز کے لئے ہے، پس اصل بات یہ ہے کہ نماز کی اصلاح کے لئے جو کام ثابت شدہ ہیں ان میں درحقیقت شارع علیہ السلام کی فرماں برداری ہوتی ہے، یہاں تک کہ صف کی خالی جگہ کو بھرتا، اور صف والوں کے لئے اپنے بازوؤں کو نرم اور متواضع رکھنا کسی طرح مفسد نماز نہیں ہے، ان کے علاوہ البتہ نماز کی حالت میں کسی کی فرماں برداری جائز نہیں ہے، اسے سمجھ کر یاد کر لو۔ م۔

اگر کسی آیت کریمہ کو قصد شعر پڑھا تو نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز کے دوران کوئی شعر یا خطبہ بخایا مگر زبان سے ادا نہیں کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی پھر بھی اسنے برا کیا۔ المعیہ۔ اگر خاص فکر کرنے سے کوئی حدیث یاد آئی یا کوئی مسئلہ یاد کیا یا شعر یاد کیا تو نماز مکروہ ہوگی مگر نماز فاسد نہ ہوگی۔ السراج۔ مذہب حنبلیہ کی مشہور کتاب شیخ ابراہیم مطلوبہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت غوث اعظم السید عبدالقادر جیلانی نے کہا ہے کہ نماز کا ایک خاص رکن اختصار کلمات اور خشوع قلبی بھی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح احادیث سے بھی یہی ثابت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ قرآن کے الفاظ یا ثناء ہیں جب ان میں خطاب کا حرف ہو تو اس سے بالاتفاق نماز فاسد ہوگی، اور جب حرف خطاب نہ ہو اور اس سے جواب کا قصد کیا ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک مفسد نماز ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہونے یا ثناء ہونے سے جواب کا قصد بھی اسے متغیر نہ کرے گا اس لئے نماز کے لئے مفسد نہ ہوگا، یہی اختلاف انا للہ والیہ راجعون میں بھی ہے۔

وان اراد به اعلامه انه فی الصلوۃ لم تفسد بالاجماع لقوله علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبة فی الصلوۃ فلیسبح۔

ترجمہ:- اور اگر ثناء وغیرہ سے دوسروں کو یہ بتلانے کا ارادہ کیا ہو کہ وہ نماز میں ہے تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جب نماز کی حالت میں کسی کے سامنے کوئی خاص واقعہ پیش آجائے تو تسبیح کر لے۔

توضیح:- اگر ثناء یا قرآن پڑھنا نماز پڑھنے کی اطلاع دینے کے لئے ہو، حدیث سے دلیل، قعدہ اولیٰ کے بغیر تیسری رکعت، مصلیٰ کے سامنے عورت کا آنا اور اس کو روکنا، نماز کی حالت میں اذان کا جواب دینا، نماز کی حالت میں رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، ہاں، یا نعم وغیرہ کی عادت نماز میں، فارسی میں دعا و تسبیح، نماز میں احرام کی حالت اور لبیک کہنا، نماز میں اذان، لا حول ولا قوۃ الا باللہ، آخر نماز میں تشہد بھولنا، اور سلام پھیر کر پڑھنا، پھر قبل تمام سلام، فاتحہ اور سورہ کو بھولنا، اور رکوع میں یاد آنا، قراءت کے لئے اٹھنے کے بعد سجدہ کرنا، مرض کی تکلیف میں بسم اللہ کہنا، امام کے علاوہ دوسرے کی دعا پر آمین کہنا

وان اراد به اعلامه انه فی الصلوۃ لم تفسد بالاجماع الخ
یعنی کلمہ ثناء یا قرآن پڑھنے سے اگر غیر کو یہ بتلانے کا ارادہ کیا ہو کہ میں نماز میں ہوں۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا ہو، تو بالاتفاق نماز فاسد نہیں ہوگی، لقوله علیہ السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ جب نماز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آئے تو چاہئے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے، اور حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ مردوں کے لئے تسبیح اور عورتوں کے لئے تصفیق ہے، اسی لئے شیخ ابن العربی مالکی نے امام مالک کے اس قول کو کہ ہر مرد و عورت دونوں کو

تشیع پڑھنے چاہئے رد کر دیا ہے، کہ اصح و اعلیٰ حدیث کے یہ مخف ہے، خطابی نے کہا ہے کہ تصفیق یہ ہے کہ عورت اپنے دامن ہاتھ کو تھیلی کی طرف سے بائیں ہاتھ کی پشت پر رہے۔ محیط میں ہے کہ اگر نمازی سے کسی نے آنے کی اجازت چاہی پس اس نے تشیع پڑھ دی تاکہ ایسے اس بات کی خبر ہو جائے کہ وہ نماز میں ہے تو نماز میں کچھ بھی خرابی نہیں آئے گی، واقعات میں ہے کہ تلبیہ کا حکم یہی ہے، لیکن تشیع پڑھنا مستحب ہے۔ ع۔ فی البحر۔

اگر امام قعدہ سے بغیر تیسری رکعت کے لئے اتنا کھڑا ہو جائے کہ قیام سے زیادہ قرب ہو تو مقتدی کو تشیع نہیں ہونی چاہیے کیونکہ یہ فاسد ہو گا۔ ابدالع۔ سامنے سے عورت نے گدہ رنچا پھا تو نمازی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ سے اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں ہوئی، لیکن تشیع و اشارہ دونوں نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ایک ہی کافی ہے۔ محیط۔ جواب دینے کے ارادہ سے یہ بغیر کی نیت کے مؤذن کا جواب دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یہ ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فاسد نہ ہو گی۔ محیط اسرار۔ اگر نماز کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کا نام سن کر درود پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر نماز میں رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھا تو فاسد نہ ہو گی۔

اگر نماز کی زبان میں ہاں، درست ہے، سچ ہے، یا س جیسا اور کوئی لفظ کہیا عربی میں غمخیز کی میں آری جاری ہو اس کی عادت ہو تو نماز فاسد ہو گی ورنہ عربی میں نعم کہنے سے فاسد نہ ہو گی محیط اسرار کسی اور یہی حکم فرما ہے۔ آری کا ہے۔ قاضی خاں۔ اور یہی حکم اردو کا بھی ہے۔ م۔ اگر فارسی میں دعا و تشیع ہی تو عربی نے جامع الفقہ میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے، آیت یا ایہا الذین امنوا جنتی مرتبہ بھی نماز میں سنا جائے اور ہر مرتبہ نماز کی ایک یا سید کی جنتی اسے، تاکہ میں حاضر ہوں کہتے جائے تو ایک قول میں نماز فاسد ہو جائے گی اور ایک قول میں فاسد نہ ہو گی۔ مع۔ صحیح یہ ہے کہ فاسد تو نہیں ہو گی مگر نہ کہنا ہی بہتر ہے۔ القاضی خاں۔ اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا بیگ نماز میں کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ اختلاف۔

ابراہیم تشریق میں تکبیر تشریق نماز میں کہی تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ القاضی خاں۔ کہ نماز میں اذان کی نیت سے اذان دی تو فاسد ہو جائے گی۔ محیط۔ اگر نماز میں دعا کی تو اگر وہ کلام اللہ سے ہو جائے تو نماز فاسد ہو گی ورنہ نہیں، اس کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے۔ م۔ گرامر نے آیت ترغیب ترہیب پڑھی تو مقتدی نے کہا صدق اللہ و لعل رسالہ، جنتی اللہ حق کا کلام سچا ہے، اور اس کے رسولوں نے حکم ہو نچا دیا تو یہ مفید نہیں ہے، مگر اس نے کہہ کر برکات لیں۔ القاضی خاں۔ نظیر یہ۔ اگر شیعہ ان کے دوسرے دلائل پر مصلح نے کہا لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم

تو مگر سخت کے معاملہ میں ہو تو مفید نہیں ہے اور گردن داری معاملہ میں ہو تو مفید ہے۔ اتمر تاشی۔ اگر سفر میں تشہد بھول کر سلام پھیر دیا پھر فوراً ہی یاد آ گیا ورنہ تشہد پڑھنے کا پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا، تو امام ابو یوسف کے فرمان سے مطابق نماز فاسد ہوئی کیونکہ تشہد پڑھنا شروع کر دینے کی وجہ سے قعدہ اخیرہ ختم ہو گیا تھا پھر تھوڑا پڑھا کر سلام پھیر دیا تو قعدہ اخیرہ جو فرض تھا اس کے نامکمل رہ جانے کی وجہ سے نماز فاسد ہو گئی، اور امام محمد۔ قول۔ مطابق نماز فاسد نہیں ہوئی، کیونکہ پورا قعدہ نہیں یا بلکہ جتنا تشہد پڑھا، اور تشہد کے پڑھنے کی جگہ قعدہ ہے، ورنہ قعدہ ختم ہو جانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی قول پر فتویٰ ہے، کسی طرح اگر بھولے سے سورہ فاتحہ اور سورہ مان چھوٹ گیا اور کوغ میں چلا گیا، پھر کوغ میں یاد آ گیا اس سے قراءت کے لئے کھڑا ہو گیا پھر شرمندہ ہو کر سجدہ میں چلا گیا، تو اس مسئلہ کی کوئی روایت موجود نہیں ہے، بہت جو اختلاف پسے بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہونا چاہئے، جیسا کہ قاضی خاں میں ہے، یہاں کوغ نے بیٹھنے بھٹکنے میں تکلیف ہونے کی وجہ سے وہ بسم اللہ کہتا ہے، تو جو ب میں اختلاف ہے، اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی۔ نظیر یہ۔ ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المصنوع۔

۱۰۱

کر بچھو لے کاٹنے پر نماز نے بسم اللہ کہی تو حکم میں اختلاف ہے مگر فتویٰ یہ ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوئی، جیسا کہ اصحاب

میں ہے۔ البحر۔ اگر نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی اور سے ولا الصالین سن کر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن ابو حنیفہؒ سے اس کے خلاف مروی ہے، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، اگر نماز کے باہر کسی کی دعا پر نمازی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ ع۔

ومن صلی رکعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظهر لانه صبح شرعہ فی غیرہ فیحرج

عنه

ترجمہ۔ جس نے مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر عصر کی نماز یا نفل نماز شروع کر دی تو اس کی ظہر کی نماز باطل ہو گئی، کیونکہ دوسری کی ابتداء صحیح ہو گئی ہے، ہذا ظہر کی نماز سے وہ نکل آئے گا۔

توضیح:- ظہر کی ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد عصر کی نماز یا نفل نماز شروع کرنے کا حکم، تنہا مصلیٰ، اور دخول جماعت کے واسطے تکبیر، گھر سے تنہا فرض پڑھ کر جماعت کی اس فرض میں شرکت کرنے کا حکم

ومن صلی رکعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع الخ

اگر کسی نے ایک رکعت پڑھی۔ ف۔ کسی نماز کی مثلاً ظہر کے فرض کی پھر عصر کی فرض نماز شروع کر دی۔ ب۔ ایسی صورت میں کہ وہ یا تو صاحب ترتیب نہیں ہے یا ساقط ہے، یہ نفل نماز کی۔ ف۔ دوسری نماز شروع کرنے کی صورت یہ ہو گی کہ تکبیر اور نیت دونوں کی خواہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، اس طرح اس کا شروع کرنا صحیح ہو گی۔

لقد نقض الظهر لانه صبح شرعہ فی غیرہ فیحرج عنه الخ

تو اس نے ظہر کی نماز توڑ ڈالی، کیونکہ اس کا ظہر کے غیر کو خواہ عصر کی نماز یا نفل نماز کو شروع کرنا صحیح ہو گیا فیحرج عنه تو وہ ظہر کی نماز سے نکل آئے گا۔ ف۔

میں مترجم نے جتنی قیدیں بڑھائی ہیں ان کی تفصیل اس طرح ہے کہ ظہر کی فرض نماز پڑھنے والا، عصر کی نماز شروع کرنے والا اسی وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ اس شخص پر ترتیب سے پڑھنا لازم نہ رہا ہو، خواہ اس وجہ سے کہ اس کے ذمہ چھ نمازوں یا ان سے زیادہ باقی رہ گئی ہوں یہ وقت بہت تنگ رہ گیا ہو یا ان نمازوں کو بھول چکا ہو، یا کوئی اور وجہ ہو، ورنہ جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہو کر عصر کی نیت سے عصر میں داخل نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ وہ جو کچھ بھی پڑھے گا نفل ہو جائے گا، کیونکہ اس کی نماز ظہر سے پہلے عصر کی نماز اور نہیں ہو سکتی ہے۔ ع۔ پھر صرف تکبیر کہہ پینے سے عصر کی نماز میں داخل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے صحیح نیت کا یہاں بھی ضروری ہے حویہا نہیں ہو سکتی ہے۔ الکافی۔

اور جامع ترمذی وغیرہ میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کرنے کے بعد اس سے فرض وغیرہ کی نیت کر لی یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس جمعہ سے ظہر کو بدل ہو۔ ع۔ اور یہی بات تیمین الزیلعی میں بھی ہے۔ م۔

پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی شکل ہو وہ ثابت ہو جائے گا، چنانچہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی اس کے بعد جمعہ مت کھڑی ہو گئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے نکل کر امام کے ساتھ شروع کر دینے سے ظہر کی جماعت میں داخل ہو جائے گا، علیٰ ہذا القیاس اگر مقتدی تھا اور اس نے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی پہلی نماز سے نکل جائے گا۔ یہ سارے احکام ہمارے نزدیک ہیں، ای صلی جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ حساب میں نہیں آئے گا، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر تنہا پڑھنے والے (مفرد) نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہو گی اور وہ مقتدی بن جائے گا، اور جو پڑھ چکا ہے وہ بھی حساب میں آئے گا، اور پسند تحریمہ کافی ہو گا۔ مع۔ یہ اس قاعدہ کی بناء پر ہو گا کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی متضمن نہیں ہوتی ہے بلکہ ان میں کا ہر فرد علیحدہ علیحدہ ہے صرف رکوع و سجود وغیرہ ایک ساتھ داکر تے

ہیں، لیکن امام احمدؒ کے نزدیک یہ قاعدہ مشہور نہیں ہے، اس بناء پر ان کی طرف اس روایت کی نسبت قابل غور ہے۔ واللہ اعلم
 خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول تو تحریمہ کافی نہیں ہے اور جو کچھ اس وقت تک پڑھا ہے وہ حساب میں نہیں آئے گا، اور
 منفر داس تحریمہ سے نکل آئے گا۔ م۔ اور اگر تہ نماز پڑھت ہو پھر اس کے ساتھ کسی دوسرے شخص نے اقتداء کر لی اس بناء پر اس
 نے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ اپنے پہلے تحریمہ پر باقی رہے گا، البتہ اگر اقتداء کے لئے آنے والی عورت ہو۔ ع۔ ایسا ہی الٹہا یہ میں بھی
 ہے، اگر ظہر کے لئے تحریمہ باندھا پھر تکبیر کہہ کر ظہر میں امام کی اقتداء کی نیت کی تو پہلی نیت باطل ہو گئی اور اقتداء کرنا صحیح ہو گیا
 اگر کسی نے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی پھر مسجد جا کر ظہر کی جماعت میں شریک ہو گیا تو پہلی نماز جو ادا کر لی گئی تھی باطل نہ ہو گی۔
 الکافی۔

اور ہمارے نزدیک مشہور یہ ہے کہ پہلی پڑھی ہوئی فرض باقی رہی اور بعد میں جماعت کے ساتھ ادا کی ہوئی نقل ہوئی ساتھ
 ہی جماعت کا ثواب بھی ملے گا، اور سنن میں ہے کہ بعض صحابہ سے کسی نے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کسے فرض کی حیثیت سے
 باقی رکھا جائے تو انہوں نے فرمایا کہ یہ تمہارے اختیار میں نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے کہ جسے چاہے فرض
 قرار دے تحقیق یہ ہے کہ جو نماز پورے شرائط وارکان کے علاوہ خشوع و خضوع کے ساتھ ادا ہوئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اسی
 کو قبول فرمائے گا اور اسی کو تعمیل حکم قرار دے گا، لیکن بندہ کی ذمہ داری میں پہلے فرض کا درجہ ہے بعد میں نفس کا ہے، اور اسی پر
 احکام بھی مبنی ہوں گے، اسی سے ارشاد ہے کہ ایک دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو، اسی لئے دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل
 پڑھی ہے، اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج کے ظہر کی فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کروں گا تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ
 لازم آئے گا، اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔

ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة فهي هي و يجزئ بثلث الركعة لانه نوى الشروع في عين ما هو فيه
 فلعنت نيته و بقى المنوى على حاله۔

ترجمہ۔ اگر کسی نے ظہر کی ایک رکعت نماز پڑھ بیٹے پھر اسی کو شروع کر دیا تو یہ بعد کی نماز وہی پہلی نماز رہے گی، اور شمار
 کرے اس رکعت کو جسے پڑھ چکا ہے، کیونکہ اس رکعت کو جس کو پڑھ چکا ہے پھر شروع کرنے کی نیت کی ہے اس لئے اس کی نیت
 غو ہو گئی، اور اس کی نیت لغو ہو جائے گی، اور جس کی نیت کی ہے وہ اپنی حالت پر باقی رہے گی۔

توضیح:- ایک نماز شروع کر کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اسی نماز کو پھر سے شروع کرنا، چار رکعتی نماز
 مکمل کرنے پر سلام پھیرنا پھر سہو کا ہونا، اور دوبارہ نماز، مترجم کی توضیح، مغرب کے قعدہ اول پر خیال تکمیل،
 سلام اور تکبیر، مغرب کی دو رکعتوں پر سلام، پھر سے شروع کرنا، مغرب کی نماز میں ایک رکعت کے بعد
 شبہ، تکبیر تحریمہ، پھر سے نماز شروع کرنا

ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة الخ
 اگر ظہر کی نماز شروع کی۔ ف۔ دوبارہ نیت و تکبیر کے ساتھ، ظہر کی ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد۔ ف۔ یعنی ایک مرتبہ ظہر
 کی نماز شروع کر کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد، دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر تحریمہ کہے مگر زبان سے نیت کے الفاظ کہے
 بغیر۔ م۔ فہی الخ تو یہ دوسری نماز بھی پہلی ہی نماز ہے۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے باہر نہ ہو گا۔

و يجزئ بثلث الركعة لانه نوى الشروع في عين ما هو فيه الخ
 اور جتنی رکعت نماز کی پڑھ چکا ہے اسے بھی شمار کرے اور اپنے حساب میں رکھے۔ ف۔ یہاں تک کہ اس رکعت کے بعد اور
 تین رکعتیں ہو جانے پر نماز ختم کرنے کے لئے قعدہ اخیرہ کرے گا اور فرض کی نیت سے پڑھے گا، اور اگر اس نے پہلی رکعت کو

اپنے حساب میں نہ رکھ کر پھر سے چار رکعتیں پوری کرنے کے بعد قعدہ کرے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر مغرب کی نماز ہو تو صرف اور دو رکعتوں کے بعد، اور فجر کی ہو تو اور صرف ایک رکعت کے بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔

الحاصل پڑھی ہوئی پہلی رکعت کو حساب میں رکھتے ہوئے جب بھی قعدہ اخیرہ ہو وہاں قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی۔ جیسا کہ یحییٰ اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔ الحاصل بحث یہ ہوئی کہ جو نماز شروع کی گئی ہے اگر اس سے بعد میں پھر اسی نماز میں منتقل ہونا چاہیں تو منتقل ہونا صحیح نہ ہوگا۔ م۔

لَا نَوِي الشَّرْعَ فِي عَيْنِ مَا هُوَ فِيهِ فَلَمَّا نَبِهَتْهُ وَبَقِيَ الْمَنُوعُ عَلَى حَالِهِ الْخ

کیونکہ اس نے ایسے فرض کے شروع کرنے کی نیت کی ہے کہ بعینہ وہی ہے جسے وہ پڑھ رہا ہے۔ فلما نبهته الخ اس بناء پر اس کی نیت لغو ہو گئی اور جس کی نیت کی ہے وہ اپنی جگہ پر ہے۔ ف۔ پھر یہ باتیں اس وقت ہوں گی جبکہ اس نے اپنے طور پر دل ہی دل میں دوبارہ نیت کی ہو، کیونکہ اگر اس نے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر کہا لویت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی میں آج کے ظہر کی فرض نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں یا اسی جیسا کچھ اور جملہ کہے تو اس سے پہلے تک جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ کالعدم ہو جائے گی، اور شمار نہ ہوگی، جیسا کہ الخلاصہ اور الکافی میں ہے، اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ جب نیت کا تعلق ایسی چیز سے ہو کہ وہ موجود نہیں ہے تو نیت صحیح ہے، اور اگر موجود شئی کے ساتھ نیت کا تعلق ہو تو وہ صحیح نہیں ہے، بس اسی قاعدہ کی بناء پر کئی مسائل نکلے ہیں۔ ع۔

اگر ظہر کی چار رکعت پڑھ کر سلام کے بعد یاد کیا کہ بھولے سے ایک سجدہ چھوٹ گیا ہے پس اس نے کھڑے ہو کر دوبارہ شروع سے ظہر کی چار رکعت پڑھ کر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہ ہوگا، کیونکہ ظہر پڑھنے کے لئے دوبارہ کی ہوئی نیت لغو قرار دی گئی ہے، ایسی صورت میں جب اس نے کھڑے ہو کر ایک رکعت اور ملائی تو وہ نقل ہو کر ادا ہوئی اور پہلے کی پڑھی رکعتیں فرض کی حیثیت سے ادا ہوئی تھیں اس وجہ سے اب فرض اور نقل و سنتیں جمع ہو گئیں اس سے پہلے کہ وہ فرض نماز پڑھ کر فارغ ہوتا، الخلاصہ۔ اور البحر۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عوام اکثر ایسے سوال کرتے رہے ہیں کہ ان میں پہلے مسئلہ کو مکمل نہیں کرتے بلکہ پھر نئے طریقہ سے شروع کر دیتے ہیں، انہیں ایسا نہیں کرنا چاہئے، مذکورہ مسئلہ میں اہمیت اس لئے زیادہ ہو گئی کہ ایک سجدہ جو چھوٹ گیا تھا وہ بھی فرض تھا کیونکہ ہر رکعت میں دونوں سجدے فرض ہوتے ہیں، اچھی طرح سمجھ کر یاد رکھنا چاہئے۔

اگر کسی نے مغرب کی دو رکعت پڑھنے کے بعد قعدہ کر کے اس خیال سے کہ نماز پوری ہو چکی ہے یعنی تینوں رکعتیں ادا ہو چکی ہیں سلام پھیر دیا، پھر کھڑے ہو کر اس نیت سے تکبیر کہی کہ ابھی مغرب کی سنت پڑھنی ہے، یہاں تک کہ وہ سجدہ میں چلا گیا اور خواہ سجدہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو اس کے فرض نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اس نے فرض سے فراغت سے پہلے نقل شروع کر دیا ہے، اگر دو رکعت کے بعد سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آیا کہ نماز ابھی پوری نہیں ہوئی ہے مگر لاعلمی اور نادانی کی وجہ سے اس نے یہ گمان کیا کہ اسکی نماز برباد ہو گئی اس لئے کھڑے ہو کر اس نے دوبارہ مغرب کی نماز کیلئے تکبیر تحریمہ کہہ کر از سر نو تین رکعتیں پڑھ لیں تو اسکی نماز جائز ہو جائیگی۔ اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر اسے گمان ہوا کہ اس نے تکبیر تحریمہ نہیں کہی، اس لئے اس نے پھر سے نماز شروع کر کے تین رکعتیں پڑھیں تو نماز جائز نہ ہوگی، کتاب رزین میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ اس نے نماز شروع کرنے کے بعد ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کے مقدار نہ بیٹھا ہو، کیونکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر فرض نماز پوری کئے بغیر نقل نماز شروع کر دی ہے۔ الخلاصہ۔ ع۔

قرآن شریف دیکھ کر پڑھنا

اس کی متعدد صورتیں ہیں (۱) اس طرح سے کہ پڑھنے والے کو کچھ یاد نہیں ہے اس لئے دیکھ کر قراءت کی (۲) یا حفظ ہونے

کے باوجود دیکھ کر پڑھا (۳) قرآن مجید کو ہاتھ میں اٹھائے ہوئے ہے (۴) یار حل پر رکھا ہوا ہے پھر جن علماء نے اسے جائز کہا ہے ان کی دلیل حضرت ذکوان کی امامت کی روایت ہے، اسی بناء پر مصنف نے مسئلہ کو امام کے مسلک کے مطابق وضع کر کے کہا ہے (آئندہ بیان آتا ہے)۔

وإذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلاته عند أبي حنيفة وقالوا هي تامة، لانه عبادة انصاف الى عبادة الا انه يكره، لانه يشبه بصنع اهل الكتاب، ولا يبي حنيفة ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير، ولانه تلقن من المصحف، فصاركما اذا تلقن من غيره

وعلى هذا لا فرق بين المحمول والموضوع وعلى الاول يفترقان.

ترجمہ :- جبکہ امام نے قرآن مجید سے قراءت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن صاحبین نے کہا ہے کہ نماز پوری اور درست ہوگی کیونکہ یہ خود عبادت ہے پھر دوسری عبادت سے ملی ہے، مگر ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اہل کتاب کے عمل کے مشابہ ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید کو اٹھانا اور اس میں دیکھنا اور ورقوں کو الٹن عمل کثیر ہے، اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس طرح نماز کے اندر قرآن کریم سے سیکنا لازم آتا ہے تو یہ ایسا عمل ہوگا جیسا کہ کسی دوسرے سے سیکنے سے ہوتا ہے، اور اس دوسری دلیل کی بناء پر قرآن مجید کو ہاتھ میں لئے ہونے کی صورت اور رکھے ہوئے ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا، لیکن پہلی صورت میں فرق ہو جائے گا۔

توضیح :- قرآن مجید میں دیکھ کر قراءت کرنا

وإذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلاته عند أبي حنيفة وقالوا هي تامة الخ
اگر امام نے نماز میں قراءت کی۔ ف۔ اسی طرح منفرد نے بھی قراءت کی قرآن شریف دیکھ کر فسدت الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہوگئی۔ ف۔ اس سے تمام مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔
شیخ الاسلام عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس عبارت میں غلط امام قید استرازی نہیں بلکہ اتقی ہے، کیونکہ منفرد کا بھی یہی حکم ہے، اور امام محمدؒ نے اصل میں اور شیخ ابن حازم ظہریؒ نے محلی میں کہا ہے کہ یہی قول سعید بن المسیب اور حسن بصری اور شعبی و سلمی کا ہے۔

میں حرجم کہتا ہوں کہ علمائے ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے۔ ع۔ پھر جامع صغیر اور مختصر قدوری میں تفصیل نہیں ہے کہ تھوڑا اور زیادہ پڑھنے کا حکم مختلف ہے، مگر بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر پوری آیت یا زیادہ قرآن کریم سے دیکھ کر پڑھے تو امام اعظمؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور اگر تھوڑی مقدار ہو تو فاسد نہ ہوگی، اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر فتح کی مقدار ہو تو نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں، المستمین۔ ع۔

اور ظاہر یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک قلیل ہو یا کثیر مفسد ہونے اور صاحبین کے نزدیک مفسد نہ ہونے میں برابر ہے، اسی بناء پر مصنف نے اس عبارت کو مطلق رکھا ہے۔ العنایہ۔ وقال الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ دیکھ کر پڑھنے والے کی بھی نماز پوری ہے، کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی ہے، بلکہ بلکہ راہت جائز ہے، اس کے علاوہ ایک جماعت کا بھی قول ہے، اور اتفاقاً گاہے گاہے اس کے اور اق کو بھی نماز میں لوٹے تو بھی فساد نہیں ہے، جیسا کہ امام نوویؒ نے ذکر کیا ہے۔ ع۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ قراءت کرنی ایک مستقل عبادت ہے، اور قرآن کریم میں ڈالنے کا بھی ایک مستقل عبادت ہے، اور نماز میں ان دونوں عبادتوں کو اکٹھا کر لیا ہے، اس لئے نماز فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، ان کی دلیل اسی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ کے آزاد کردہ غلام جن کا نام ذکوان تھا وہ رمضان کے مہینہ میں حضرت ام المؤمنین عائشہؓ کی امامت کرتے اور قرآن

شریف دیکھ کر تلاوت کرتے۔ ع۔

لیکن اس روایت کی صحت پر دلیل کی ضرورت ہے، دوسرے یہ کہ محراب میں لکھی ہوئی آیت پر نظر کرنا بالاتفاق مفسد نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن میں نظر کرنا مفسد نہیں رہا، البتہ اسے اٹھانا ہاتھ میں رکھنا قابل غور ہے، تو آنحضرت ﷺ نے حضرت امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا پھر جب سجدہ کرتے تو انہیں اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے تھے پس جب یہ عمل کثیر نہیں ہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہ ہوا، الحاصل ایسی کوئی چیز مفسد نہیں ہوتی، اور عبادت کا عمل تو جائز ہی ہے۔

الاِنَّه بکمره، لانه يشبه بصنع اهل الكتاب الخ

مگر اتنی بات ضرور ہے کہ یہ عمل مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ یہ صورت اہل کتاب کے طریقہ کے مشابہ ہے۔ ف۔ کیونکہ اہل کتاب کے اندر حافظہ اور ذاتی دلچسپی نہیں ہے کہ وہ اپنی مذہبی کتابوں کو زبان کر سکیں اس لئے اپنے وظائف اور اذکار کو اسی طرح ہاتھوں میں لے کر پڑھتے ہیں اور ہمیں یہودیوں کی مشابہت سے صحیح احادیث کے ذریعہ ممانعت کی گئی ہے، اس لئے جس صورت میں شریعت بغیر مشابہت کے ہو اس میں مشابہت مکروہ ہوئی، اس وجہ سے امام شافعی کا یہ فرمانا کہ دیکھ کر پڑھنا صحیح ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا، لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہ ہونے کیلئے جو استدلال کیا گیا ہے خود وہ بھی ضعیف ہے، اس کی دود لیلیں بیان کی گئی ہیں۔

ان حمل المصحف والظر فيه وتقلب الاوراق عمل كثير الخ

یہ (۱) ان حمل المصحف الخ کہ قرآن پاک کو اٹھائے رہنا اور اس میں نظر کرنا، اس کے درتوں کو الٹنا یہ سب مل کر عمل کثیر ہوتا ہے۔ ف۔ پھر بلا ضرورت بھی ہے، لیکن اس علت پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر قرآن کریم کو ہاتھ میں اٹھائے نہ رہے بلکہ رطل پر یا کسی اور مناسب اونچی جگہ پر رکھ کر پڑھتا جائے، یا محراب پر لکھا ہوا ہو اسے دیکھ کر پڑھتا ہے تو نماز فاسد نہیں ہوتی چاہئے۔ الکافی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امامہ بنت ابی العاص کا کا قصہ جو اوپر بیان کیا گیا ہے صاف اور صحیح طریقہ سے اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ (۲) دلیل یہ ہے لانه تلقن الخ کہ مصحف کو دیکھ کر پڑھنا اس سے سیکھ لیتا ہے، اس لئے تو ایسا ہو گیا جسے کسی دوسرے آدمی سے نماز میں سیکھنا جائے۔ ف۔ اور ایسا کرنا بالاتفاق مفسد نماز ہے، لہذا مصحف سے استفادہ بھی مفسد ہونا چاہئے، کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔

وعلى هذا لا فرق بين الدخول والموضوع وعلى الاول يفترقان الخ

اس تعلیل کی بناء پر رطل پر رکھے ہوئے قرآن سے سیکھنے اور ہاتھ میں اٹھائے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دوسرے سے سیکھنا تو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے جبکہ یہی بات فساد کی وجہ ہے وعلى الاول الخ اور پہلی علت کے مطابق رکھے ہوئے قرآن پاک اور اٹھائے ہوئے میں فرق رہ جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں فساد کی بنیادی وجہ عمل کثیر کا پایا جاتا ہے جیسا کہ گذر! مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ تعلیل اول کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیونکہ اول تو یہ ہے کہ اس کے اندر کے عمل کو کثیر کہنا ہی قابل تامل اور محل نظر ہے، اور امامہ کے قصہ کے مخالف ہے۔

دوم یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے اصل کے مطابق عمل کثیر عمل قلیل کے درمیان فرق کرنا، اور کسی عمل کو کثیر کہنا خود مصلیٰ کی رائے پر موقوف ہے لہذا حقیقی اور اصل تعلیل دوم ہے کہ دیکھ کر پڑھنے سے نماز کے اندر سیکھنا لازم آتا ہے، اور یہ عمل مفسد ہے اس سے بحث نہیں کہ قرآن پاک کو ہاتھ میں اٹھائے ہوئے ہو یا وہ کسی چیز پر رکھا ہو یا محراب پر لکھا ہو، اسی لئے کافی میں لکھا ہوا ہے کہ ہر حال میں مفسد ہے، اور یہی صحیح بھی ہے۔

اگر قرآن حفظ ہو جتنی نماز میں پڑھنے کے لئے آیتیں اور سورتیں یاد ہوں اگر وہ کہیں پر لکھی ہوئی ہوں انہیں صرف دیکھ کر جتنی کتاب اور کاغذ کو ہاتھ میں لئے بغیر نماز میں پڑھتا ہوں تو مشائخ نے کہا ہے کہ نماز با اتحاق فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نہ سیکھنا پایا گیا اور نہ اٹھانا پایا گیا ہے۔ المستعین۔

اگر نماز کی حالت میں کسی لکھی ہوئی عبارت کو سمجھتا تو یہ سمجھنا دو قسم کا ہوگا، ایک تو یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو اور اسے سمجھتا تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہ ہوگا جیسا کہ ابھی اوپر میں ذکر کیا گیا ہے۔

ولو نظر الى مكتوب وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلاته بالا حجاج، بخلاف ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحث بالفهم عند محمد، لان المقصود هنالك الفهم اما فساد الصلاة فبالعمل الكثير ولم يوجد، وان مرت امرأة من بين يدي المصلي لم يقطع الصلاة لقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شيء.

ترجمہ:- اور اگر نماز کی حالت میں کچھ لکھا ہوا دیکھا، اور اسے زبان سے پڑھے بغیر سمجھ بھی لیا تو قول صحیح یہ ہے کہ اس سے بالا حجاج نماز فاسد نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ فلاں کی تحریر کو نہیں پڑھے گا، کہ اس کے صرف سمجھ لینے سے بھی امام محمدؒ کے نزدیک حادث ہو جائے گا، کیونکہ اس تحریر کے پڑھنے سے اصل مراد سمجھتا ہے، زبان کی حرکت ضروری نہیں ہوتی ہے، اور نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر سے ہوتا ہے اور وہ نہیں پایا گیا ہے، اور اگر کوئی عورت کسی نماز کی کے سامنے سے گذری تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز کو سامنے سے گذرنے والی کوئی چیز بھی توڑ نہیں سکتی ہے۔

توضیح:- نماز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب

مصلي کے سامنے سے عورت کا گذرنا، حدیث سے دلیل، مترجم کی توضیح

ولو نظر الى مكتوب وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلاته بالا حجاج الخ اور اگر کسی تحریر پر نظر ڈالی۔ ف۔ جو قرآن کے ماسوا ہو، مثلاً کتاب فقہ وغیرہ ہو، اور اسے سمجھ بھی لیا۔ ف۔ حالانکہ نماز کی حالت میں یہ فعل ہوا ہے لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ ع۔ تو قول صحیح یہ ہے کہ بالا حجاج اس سمجھنے والے کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ خواہ وہ تحریر خود بخود سمجھ میں آجائے یا سمجھنے کے ارادہ کرنے سے سمجھے ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے۔ المستعین۔

الحاصل سمجھ میں آنے کی وجہ سے صاحبین کا آپس میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے ما اذا حلف الخ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کی تحریر نہیں پڑھوں گا۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص کو عادت تھی کہ وہ دوسروں کا خط پڑھ لیا کرتا تھا، اس دن اس نے قسم کھائی کہ اب فلاں شخص کا خط نہیں پڑھوں گا، اس کے بعد اس کے خط کو زبان سے تو نہیں پڑھا مگر آنکھوں سے دیکھ کر سمجھ لیا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

بخلاف ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحث بالفهم عند محمد الخ چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے سمجھ لینے پر بھی وہ حادث ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے، اس لئے یہاں حادث ہو جائے گا، کیونکہ اس جگہ خط نہ پڑھنے کا مقصود سمجھنے سے ہے۔ ف۔ یعنی فلاں کی تحریر سے اس کا راز معلوم نہیں کروں گا، اور جب نظر ڈانے سے بھی راز معلوم کر لیا تو وہ حادث ہو گیا، اور نماز کے مسئلہ میں فساد اس لئے نہیں ہوا کہ فساد الصلوۃ الخ کہ اس نماز میں فساد عمل کثیر پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ نہیں پایا گیا۔ ف۔ کیونکہ مفہوم سمجھ لینا تو عمل خفیف ہے بلکہ یہ تو عمل ظاہری بھی نہیں ہے، بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہوا ہے اور یہ کلام نہ ہوا، اور سمجھنے کو بوسنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی

کی بیوی کی پیشانی پر یہ جملہ لکھا ہوا ہو کہ تجھے طلاق ہے، اور شوہر اسے دیکھ کر سمجھ کر خاموش رہا تو طلاق نہ ہوگی اور اگر اسے پڑھنے بول دے تو طلاق پڑ جائے گی۔ ل۔ اگر کسی نے توریت یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو بہر حال نماز فاسد ہوگی۔ القاضی خان۔

وان مرت امرأة من بین یدی المصلی لم یقطع الصلوة الخ
اگر کسی نمازی کے سامنے کوئی عورت گزری تو وہ نماز کو فاسد نہیں کرے گی۔ ف۔ یعنی مصلی کے سامنے یا بالکل ستر نہ ہو یا ہو مگر اس کے نمازی کے درمیان سے کوئی عورت گزری تو عورت جیسی بھی ہو یعنی حائضہ ہو یا نہ ہو مطلقاً کوئی عورت گزرے نماز میں فساد نہ ہوگا، اور کتاب و گدھا بھی نماز خراب نہیں کرتا ہے، عامہ فقہاء جمہور علماء سلف و خلف اور ان کے متبعین کا یہی قول ہے، البتہ کچھ علماء کا اس میں اختلاف بھی ہے چنانچہ حضرت انس، مکحول، ابوامامہ و حسن اور عکرمہ سے مروی ہے کہ کتاب اور گدھا نمازی کے سامنے سے گزر جائے تو نماز کو توڑ دیتا ہے، اور فقہاء میں سے امام احمد سے مشہور روایت ہے کہ بالکل سیاہ، کالے کتے کا گزرنا بھی نماز کو توڑ دیتا ہے، کتوں کی آنکھیں جیسی بھی ہوں کہ آنکھوں کے غیر الگ سیاہ ہونے کا اعتبار نہیں ہے، ایک روایت میں عورت اور گدھے کے گزرنے کا بھی بیان ہے، کہ نماز کے لئے قاطع ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ مصنف نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

لقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوة مرور شیء الخ
یعنی کسی چیز کا نمازی کے سامنے سے گزرنا نماز کو نہیں توڑتا ہے۔ ف۔ امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح میں کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث حضرت ابو خدریؓ و عبد اللہ بن عمرؓ و ابوامامہؓ و انسؓ اور جابرؓ سے ابوداؤد، طبرانی اور دارقطنی نے مختلف روایتیں بیان کی ہیں، ان کی مسنادوں میں کلام ہے، لیکن حضرت انسؓ کی حدیث میں جو دارقطنی کے روایت کی ہے اس کی متعلق ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں صحیح بن عبد اللہ ایک راوی ہیں جن کے بارے میں ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ یہ ثقہ لوگوں سے جھوٹی روایتیں بیان کرتے ہیں، اور ان کی مسابوہی روایتیں بنائی ہوئی ہوتی ہیں، اور منکرات ہیں، اور ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ ان سے روایت کرنا حلال نہیں ہے، صاحب اسحاح نے اسے رد کر دیا ہے کہ یہ وہم ہے کیونکہ ان کی اسناد میں جو صحیح بن عبد اللہ راوی ہیں وہ صحیح بن عبد اللہ بن حرمہ ہیں جنہوں نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی ہے، تو اس میں ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہیں کیا ہے، بلکہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے، اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ صالح ہیں، اور ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا ہے وہ تو صحیح بن عبد اللہ الکوفی ہیں جن کو حاجی کہا کرتے تھے اور صحیح بن عبد اللہ یعنی ابن حرمہ سے پیچھے پیدا ہوئے، اور انہوں نے مالک بن انس و لیث بن سعد وغیرہ سے روایتیں بیان کی ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ اسناد میں صحیح بن عبد اللہ عن عمر بن عبد العزیز عن انس بن مالک ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے، ان کے سامنے سے ایک گدھا گزرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا سبحان اللہ، جب رسول اللہ ﷺ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ تسبیح پڑھنے والا کون تھا، تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ یہ رسول اللہ ﷺ اٹھیں تھا کیونکہ میں نے سنا تھا کہ گدھا نماز کو توڑ دیتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لا یقطع الصلوۃ شیء، نماز کو کوئی چیز قطع نہیں کرتی ہے۔

الحاصل اس اسناد سے ظاہر ہے کہ صحیح بن عبد العزیز حرمہ راوی ہیں جو ثقہ تھے اور ان کا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہے، اور صحیح بن عبد اللہ کوئی جو حاجی سے مشہور تھے نہیں ہیں، جن کا زمانہ بعد کا ہے، یہاں تک کہ انہوں نے امام مالکؒ وغیرہ سے روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے رکھا ہے کہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث مذکور حسن کے درجہ سے نیچے کی نہیں ہے۔
پھر میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہیں کرتی ہے تو عورت اور کتاب اور گدھا بھی قاطع نہ ہوگا، جبکہ سامنے سے گزر جائے، لیکن اس میں اعتراض دو وجوہ سے ہوتا ہے، پہلی وجہ وہی ہے جو ابن الہمامؒ

نے بیان کی ہے کہ یہ حدیث اس حدیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے جس میں ان چیزوں سے نماز قطع کرنے کی روایت ہے۔
میں کہتا ہوں کہ حضرت ابو ذرؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مرد کی نماز کو عورت،
گدھا اور کتا قطع کر دیتے ہیں جبکہ اس کے سامنے کچھ کے پیچھے حصہ کے برابر کوئی چیز نہ ہو، اور آخر میں ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے،
مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ نماز کو عورت، کتا و گدھا قطع کرتے ہیں، اس کی
روایت بھی مسلم ہی نے کی ہے، اور ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نماز کو حائضہ عورت اور کتا قطع کرتے ہیں، اس کی روایت ابو داؤد
نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے جیسا کہ معنی میں ہے۔

الحاصل نماز کو قطع کرنے والے عورت کتا اور گدھا ہیں، اور اس کا ثبوت مسلم کی صحیح حدیث سے ہے، اور ان سے قطع نہ ہونا
ایسی روایت سے ثابت ہے جس کے ثبوت ہی میں تامل ہے، اس لئے ان دونوں کے درمیان تفرص نہیں ہو سکتا ہے، تفرص
کے لئے دونوں کے درمیان مساوات اور برابری شرط ہے، اس کے علاوہ نماز کو قطع کرنے والی حدیث اپنے مفہوم میں بالکل واضح
غیر مشتبہ ہے، اور قطع نہ کرنے والی اپنے مفہوم میں ناطق نہیں ہے بلکہ قطع کا مفہوم ہے، دوسری وجہ اس کی دلیل کو تسیم
کر لینے کی صورت میں ہم کہتے ہیں کہ لا یقطع الصلوۃ ہو و رشنی، عام ہے تو اس سے یہ تین چیزیں حاصل کر لی گئی ہیں، جو
ابو ذرؓ اور ابو ہریرہؓ کی حدیثوں میں بالکل واضح ہو کر ثابت ہوئی ہیں، جن کا حاصل یہ ہو گا نماز کے سامنے سے کسی چیز کے گزرنے
سے بھی نماز قطع نہیں سوائے ان تین چیزوں کے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا، بہت تحقیقی جواب یہ ہے کہ صحیح
مسلم کی دوسری حدیث جو ابو ذرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے بھی زیادہ صحیح اور زیادہ قوی ہے وہ حضرت ام المومنین عائشہ
صدیقہؓ کی یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے ہوئے اور میں آپ کے سامنے چوڑائی میں بیٹی ہوتی جیسے کہ
جنازہ رکھا جاتا ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، صحیحین کی ایک اور روایت میں ہے کہ میرے پاؤں آپ کے
سجدہ گاہ پر ہوتے، جب آپ سجدہ کرتے تو میرے پیر کو دبا کر اشارہ فرماتے تو میں اپنے پاؤں کھینچ لیتی، پھر آپ کھڑے ہوتے تو میں
اپنے پاؤں پھیلا دیتی، اس زمانہ میں گھروں میں چراغ نہ تھے، ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت ام المومنینؓ نے اکثر اوقات اپنے
حائضہ ہونے کی حالت میں بھی ایسی طرح بیان فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہما میں بہت سے سندوں سے مروی ہے، اس طرح یہ زیادہ واضح اور اقوی ثابت ہے،
اور اس سے بالکل صاف صاف یہ معلوم ہوا ہے کہ عورت قاطع نماز نہیں ہے برخلاف حضرت ابو ذرؓ اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کہ
وہاں قاطع کے معنی میں تاویل بھی ہو سکتی ہے، کہ قاطع نماز سے قاطع خشوع نماز ہے یعنی ان چیزوں کی وجہ سے نماز میں خشوع ختم
ہو جاتا ہے، چنانچہ عورت کے بارے میں یہ بات ظاہر میں مفہوم ہوتی ہے کہ جب عورت نمازی کے سامنے سے گزرتی ہے تو اس
کا دل منتشر ہو جاتا ہے، اور اس میں بھید شیطان کا ہے۔ واللہ اعلم۔

صحیح حدیث میں آیا ہے کہ جب عورت چلتی ہے تو شیطان اس کی بناؤ سنگار اور تزئین کرتے چلتے ہیں، کچھ اور تفصیل کے
ساتھ جو اصل حدیث میں متعدد روایات سے ثابت ہے، اس میں غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت کے سامنے عورت
یا مفرد کے سامنے احسنیہ عورت گزرنے میں منفرد کے سامنے اس کی منکوحہ زوجہ کے گزرنے میں کتنا فرق ہے، پھر گدھے
کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے، اسی طرح کاسے بھنگ کتے کے بارے میں خود اسی حدیث میں مذکور ہے کہ وہ شیطان ہے، اس
کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فی الحقیقت خود وہی شیطان ہے بلکہ اس سے مراد شیطان ظہور ہے، اور ممکن ہے کہ اس سے موذی اور
مکروہ صورت مراد ہو، جیسا کہ عورت میں جبکہ بنی گئی ہو ظہور شہوت ہے، مذکورہ بیان سمجھ لینے کے بعد عاقل شخص کے لئے یہ
جاننا بھی آسان ہے کہ نماز کی سیدھی راہ صراط مستقیم پر درحقیقت شیطان کے لئے گزرنامحال ہے البتہ اس کا فریب اور جال مصی
کے خشوع خضوع کی رجزی اور ذکیستی کر سکتا ہے جو دوسرے وغیرہ کی شکل میں ہو، ان اسباب رجزی میں ان چیزوں کا گزرنہ بھی بشرطیکہ

نمازی کے سامنے سے سترہ کے اندر ہو، سترہ نہ ہو تو قبلہ کی طرف ہو۔

یعنی نے لکھا ہے کہ شیخ نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ جمہور علماء نے حضرات ابو ذرؓ اور ابو ہریرہؓ کی حدیثوں میں قاطع نماز کو قاطع خشوع پر محسوس کیا ہے، یعنی ان چیزوں کے گزرنے سے نماز کا خشوع ختم ہو جاتا ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ یہ تو صرف عورت بارے میں ثابت ہوا، تو جواب دیا گیا ہے کہ نہیں بلکہ حضرات ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ حجتہ الوداع میں منیٰ کے مقام میں آپ جماعت سے نماز پڑھ رہے تھے اور ابن عباسؓ نے صفوں کے سامنے سے اپنا گدھا چھوڑ دیا، اور کچھ پرواہ نہیں کی، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ چونکہ عورت اور گدھے کے بارے میں یہ ثبوت ہے اسی لئے امام احمدؒ نے ان دونوں کے قاطع ہونے کے بارے میں تردید کیا ہے، البتہ یہ کہتے بارے میں قاطع صلوٰۃ ہونے کا قطعی حکم لگایا ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کسی احتمال اور خلاف کا ثبوت نہیں ہے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ قطع کرے والے کی حیثیت سے تین چیزیں کا ذکر ہوا ہے پھر ان میں سے دو یعنی عورت اور گدھے کے بارے میں قطع صلوٰۃ کے معنی قاطع خشوع کا ثبوت ہوا تو یہ کہتے کے بارے میں اسی قطع کے معنی صلوٰۃ کیوں کر ہوں گے، کیونکہ ایک ہی غلط سے دو مخالف مطلب مراد ایک ہی جملہ میں جائز نہیں ہے، جیسا کہ اصول کے بیان میں ہم نے اس کو اچھی طرح ثابت کر دیا ہے۔ پس جب اس حدیث میں قطع کے معنی نماز کے خشوع کا قطع یہ گئی تو یہی معنی عورت، گدھا اور کتے کے بارے میں ایک ہی مراد ہوگی اور کوئی بھی تحریرہ نماز کے لئے قاطع نہ ہوگا۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ساری حدیثیں اور آثار اگر بات پر متفق ہیں کہ ایسا نمازی جس کے سامنے سترہ نہ ہو اس کے سامنے سے عورت و گدھا اور کتا کے گزرنے سے نماز کا خشوع قطع ہوتا ہے لیکن نماز کا تحریرہ کسی بھی چیز کے گزرنے سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

الا ان المار آثم لقوله عليه السلام لو علم المار بين يدي المصلي ما داه عليه من الوزر لوقف اربعين، وانما ياتم ادا امر في موضع سجوده على ما قيل، ولا يكون بينهما حائل ويحاذي اعضاء المار اعصائه لو كان يصلي على الدكان

ترجمہ - البتہ گزرنے والا خود گنہگار ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر نمازی کے سامنے سے گزرنے والا شخص اس گنہ کو جان لے جو گزرنے کی وجہ سے اسے ہوگا تو وہ چالیس تک گھڑا رہ جائے گا، اور وہ اسی صورت میں گنہگار ہوگا جبکہ اس کی سجدہ گاہ کے اندر سے گزرا ہو، جیسا کہ کہا گیا ہے، اور نمازی اور گزرنے والے کے درمیان کچھ حائل نہ ہو، اور اگر نمازی کسی اونچی جگہ پر ہو تو گزرنے والے کے اعضاء بدن اس کے اعضاء کے مقابل ہوئے ہوں۔

توضیح - نمازی کے آگے گزرنا، حدیث سے دلیل

گزرنے کی حد، چوترا پر نماز، اور آگے سے گزرنے والا

الا ان المار آثم لقوله عليه السلام لو علم المار بين يدي المصلي ما داه عليه من الوزر الح
لیکن گزرنے والا گنہگار ہوگا۔ ف۔ یعنی عورت وغیرہ کسی چیز کے بھی گزرنے سے نماز ٹوٹی نہیں تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ گزرنے والے کو اختیار ہے کہ جس طرح چاہے آمد و رفت کرے بلکہ گزرنے والے کو یہ جائز نہ ہوگا کہ نمازی کے سامنے سے گزرنے جبکہ سترہ نہ ہو، اور اگر سترہ ہو تو جہت تک ہے اس کے اندر سے گزرنے۔ ورنہ حرام کا مرتکب ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد کیونکہ اگرچہ مرد کے گزرنے سے خشوع ختم نہ ہوگا پھر بھی نمازی کے آگے آنے سے وہ عاصی اور گنہگار ہوگا۔

لقوله عليه السلام لو علم المار بين يدي المصلي ما داه عليه من الوزر لوقف اربعين الح

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر نمازی کے سامنے سے گزرنے والا جانتا کہ اس کی وجہ سے اسے کتنا گناہ ہوگا تو وہ چالیس تک کھڑا رہ جاتا۔ ف۔ یعنی وہاں سے نہ گزرتا اور مسلسل چالیس اس پر کھڑا رہتا بھی آسان معلوم ہوتا، اس حدیث کے راوی ابو النصر نے اخیر میں غدر پیش کیا ہے مجھے یہ بات یاد نہیں رہی کہ چالیس کے بعد کیا فرمایا، دن مبینے یا سال، یہ حدیث صحیحین میں ہے، اور بزار کی روایت میں چالیس خریف کا ذکر ہے۔ واللہ اعلم لیکن ابن الہمام نے اس بات کی تائید کی ہے۔ م۔

وإنما یأثم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قبل الخ

گزرنے والا اسی صورت میں گنہگار ہوگا جبکہ یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو جائے کہ یہ گزرنے والا سجدہ گاہ سے اسی طرح سے گزرے گا جو بیان کیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی اس جگہ سے جس کے اندر سے گزرنہ حرام ہے، اور اس کی حد ہے نمازی کے قدم سے اس کے سجدہ کی جگہ تک یہی واضح قول ہے۔ استنبین۔ اسی قول کو شمس المائتہ سرخسی اور شیخ الاسلام نے پسند کیا ہے، اور اسی پر قاضی خان کو بھی اعتماد ہے۔ ع۔ یہی قول کافی۔ خزانہ اور ظہیر یہ میں بھی ہے۔ م۔

لیکن ہمارے مشائخ نے اس کی حد یہ بتائی ہے کہ جب مصی اپنی نظر سجدہ کی جگہ پر رکھ کر پڑھ رہا ہو اس وقت گزرنے والے پر اس کی نظر نہ پڑ رہی ہو۔ الخلاصہ۔ یعنی اس کی حد سجدہ کی جگہ سے بھی اتنی آگے ہے کہ وہاں تک سجدہ کی حالت میں نظر رکھنے پر بھی نظر آتا ہو، اور جہاں سے نظر آتا ہو وہاں گزرنہ مکروہ نہیں ہے۔ م۔ یہی قول فخر الاسلام کا ہے۔ ع۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی اصح ہے۔ الہدایہ۔ اور یہی اشہب بالصواب ہے۔ النہایہ۔ غالباً مصنف نے بھی اسی طرف لفظ قیل سے اشارہ کیا ہے، اور عنقریب واضح ہوگا۔ م۔

ولا یکون بیسہما حائل ویحاذی اعضاء المار اعضاءہ لو کان یصلی علی الدکان الخ

اور دوسری بات یہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، جیسے ستون یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ۔ ع۔ م۔ یہاں تک کہ اگر چھوٹی مسجد میں بھی کوئی چیز ہو تو بھی گزرنہ مکروہ نہ ہوگا۔ الکافی۔ ویجازی الخ اور اگر نمازی چوتھرہ پر نماز پڑھتا ہو تو گزرنے والے کے اعضاء نمازی کے اعضاء بدن کے مقابل ہوتے ہوں۔ ف۔ یعنی نمازی بلندی پر ہو لیکن قدم آدم نہ ہو، اسی لئے اگر اتنی بلندی پر ہو کہ گزرنے والے کے اعضاء بدن نمازی کے اعضاء کے برابر ہوں تو سامنے سے گزرنے والا گنہگار ہوگا، چوتھرہ اور چھوٹی مسجد میں سجدہ گاہ کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے، اور اگر بڑی مسجد یا میدان ہو تو اس میں سجدہ گاہ اور نظر آنے کی جگہ تک دونوں قول بیان بیان کئے گئے ہیں، اور جب نمازی نے اونچائی پر نماز پڑھی تو جو شخص چوتھرہ کے نیچے سے گزرے گا وہ بلاشبہ اس کی سجدہ گاہ پر حقیقت میں نہیں گزرے گا اس لئے پہلی روایت کے مطابق اسے گنہگار نہیں ہونا چاہئے اور دوسری روایت کے مطابق اگر ایسی جگہ سے گزرا کہ نمازی کے سجدہ کی جگہ پر نظر رکھنے کی حالت میں اس پر نظر پڑتی ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر گزرنے والے کے کچھ اعضاء نمازی کے کچھ اعضاء کے مقابل ہوتے ہیں تو وہ گنہگار ہوگا، ورنہ نہیں۔ مختصر من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چوتھرہ اگر اتنا اونچا ہو کہ گزرنے والے کا کوئی عضو نمازی کے مقابل نہ ہو تو کچھ گناہ نہ ہوگا۔ یعنی۔ التمر تاشی اور نہیہ۔ چھوٹی مسجد ایسی مسجد ہے جو چالیس ذراع سے کم ہو، اور یہی مذہب مختار ہے۔ ع۔

ویسفی لمن یصلی فی الصحراء أن یتخذ امامہ سترۃ لقولہ علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیجعل بین یدیه سترۃ ومقدارہا ذراع فصاعدا لقولہ علیہ السلام أبعجز احدکم اذا صلی فی الصحراء أن یکون امامہ مثل مؤخرۃ الرحل، وقیل ینبغی أن یکون فی غلط الاصبغ لأن ما دونہ لا یدو للماظرین من بعید، فلا یحصل المقصود

ترجمہ۔ اور جو شخص میدان میں نماز پڑھ رہا ہو، اس کے لئے مناسب ہے کہ اپنے سامنے کوئی سترہ بنا لے، رسول اللہ ﷺ

کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھائے، تو اسے چاہئے کہ اپنے سامنے سترہ بنا لے، ایسا سترہ جس کی مقدار ایک ذراع یا اس سے زیادہ ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھ رہا ہو کیا وہ اس سے بھی عاجز ہو گا کہ اس کے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کے مثل ہو، اور کہا گیا ہے کہ وہ سترہ موٹاپا میں انگلی کی موٹائی کے برابر ہو، کیونکہ اس سے کم ہونے سے دور سے دیکھنے والے کو نظر نہیں آئے گا لہذا جو اصل مقصود ہے وہ حاصل نہ ہو گا۔

توضیح - سترہ، حدیث سے دلیل - مترجم کی توضیح

وينبغي لمن يصلي في الصحراء أن يتخذ أمامه سترة لقوله عليه السلام . إذا صلى أحدكم الخ
اور جو شخص میدان میں نماز پڑھتا ہو اس کے لئے مناسب ہے کہ اپنے آگے سترہ بنا لے۔ ف۔ مناسب کے معنی یہ ہے کہ مندوب ہے۔ البدائع۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مستحب ہے۔ ع۔ لقوله عليه السلام الخ کیونکہ حدیث یہ ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز پڑھے تو اپنے سامنے سترہ بنا لے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں۔ لیکن یہ حکم حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گزرنے نہ دے پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرے کیونکہ اس کے ساتھ شیطان ہے، ابن حاکم اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور اسی جیسی حدیث حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے، ابو داؤد نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ م۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے حکم کو استنباط پر محمول کیا، لیکن جب بغیر سترہ کے عام گزر گاہ پر کوئی نماز پڑھے گا تو یقیناً وہ گنہگار ہو گا کیونکہ یہ خود اس کا ذمہ دار ہو گا اور اس کی سند بھی یقیناً یہی حدیث ہو گی۔ لہذا تحقیقی بات یہ ہو گی کہ حدیث کے حکم کی وجہ سے سترہ کھڑا کرنا واجب ہو گا، لیکن جس جگہ لوگوں کے گزرنے کا صرف احتمال ہو وہاں سترہ مستحب ہو گا اس قاعدہ کی وجہ سے کہ دفع الحکم برفع العلة، یعنی علت کے ختم ہو جانے سے حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔

چنانچہ مصنفؒ کی بعد میں آنے والی عبارت لا بأس بترك السترة الخ سے اسی کی تائید ہوتی ہے، اور واجب تو ہوتا ہی چاہئے کیونکہ ایسی جگہوں میں گزرنے کو حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔ م۔ ومقدارها الخ اور سترہ کی مقدار کم از کم ایک ذراع اور اس سے زیادہ جتنی بھی ہو، لقوله عليه السلام رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھ رہا ہو کیا وہ اس بات سے عاجز ہو جائے گا کہ اس کے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کے برابر ہو۔ ف۔ موخرہ سے مراد وہ لکڑی ہے جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے، یہ الفاظ غریب ہیں، بلکہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ جب تم نے اپنے سامنے موخرۃ الرحل کے مثل کر لیا تو پھر تمہارے سامنے کسی کے گزرنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا، مسلم نے حضرت طلحہؓ سے اس کی مرفوعاً روایت کی ہے، اسی جیسی ابو ذرؓ سے بھی ہے، اور صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے نمازی کے سترہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے مثل موخرۃ الرحل فرمایا، جیسا کہ عینی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث میں مثل موخرۃ الرحل سے مراد اتنی اونچی چیز ہے جو بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہو، یہ ایک ذراع سے زیادہ ہو گی، مبسوط میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول ذکر کیا ہے کہ تیر کا سترہ ہونا کافی ہے، ذخیرہ میں کہا ہے کہ تیر کی لائباتی ایک ذراع اور موٹائی انگلی کے برابر ہوتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا وقیل وينبغي الخ اور کہا گیا ہے کہ موٹائی میں ایک انگلی کے برابر ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو نظر نہیں آئے گی، اور مقصود حاصل نہ ہو گا۔ ف۔ شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں اس حدیث عنہ سے یہ استدلال کیا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا عنقریب کی لائباتی ایک ذراع

اور موٹائی ایک انگلی کے برابر ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عنزہ عصاء (ہاتھ کا ڈنڈا) ہوتا ہے جس کے نیچے کی طرف نوک دار پھل پر چھٹی لگی رہتی ہے، اور قرینہ سے یہ بات بعید ہے کہ وہ ایک ذراع کے برابر ہو اگرچہ موٹائی میں ایک انگلی کے برابر ہونے کا احتمال ہے، اس لئے مؤخرہ اصل کا اندازہ بہتر ہے، اور ایک آدمی کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے، لیکن بخاری نے تاریخ میں حضرت ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ آدمی نماز میں سترہ ضرور قائم کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو، یہ ذراع کے قول کے لئے مفید ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

اگر آدمی قبلہ رو بیٹھا ہو اسے سترہ کر لینا جائز ہے، اور کھڑا ہو تو اس میں اختلاف ہے، اگر سواری کے پایہ ہی کو سترہ بنالیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر اپنی قیادت رکش کو سامنے رکھ کر سترہ بنالیا جو ایک ذراع کے برابر اونچی ہو تو بول اختلاف جائز ہے، اور اگر ایک ذراع سے کم ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، غریب الروایہ ابو جعفرؒ میں ہے کہ بڑا دریا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے بڑا حوض، مختصر البحر الحیط میں ایسا ہی ہے، اونچی ٹوپی، گاؤں کی اور بستر کا سترہ جائز ہے، اور قنیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز ہے بخلاف خنجر و گدھے کے، مرد کی پیٹھ کا سترہ جائز اور منہ کا سترہ منع ہے، لیکن پہلو کو سترہ بنانے میں تردد ہے، اور عورت، پائل کو سترہ بنانا ممنوع ہے، اور سوتے ہوئے مرد کے ساتھ سترہ بنانے میں اختلاف ہے۔ مع۔

ویقرب من السترة لقوله عليه السلام: من صلى الى سترة فليدن منها، ويجعل السترة على حاجبه الايمس او على الايسر، به ورد الاثر، ولا بأس بترك السترة اذا امن الممرور، ولم يواحه الطريق، وسترة الامام سترة للقوم، لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنرة، ولم يكن للقوم سترة، ويعتبر الغرز دون الالتقاء والحط، لان المقصود لا يحصل به.

ترجمہ - اور سترہ سے قریب ہو جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جو سترہ کی طرف نماز پڑھے وہ اس کے قریب ہو جائے، اور سترہ کو اپنے دائیں اور بائیں کسی ایک کے سامنے کرے، اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے، اور اس صورت میں سترہ چھوڑ دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جبکہ دو گوں کے گزرنے سے اطمینان رہے، اور اس کے سامنے بھی نہ ہو، اور امام کا سترہ مقتدی کا بھی سترہ ہو جاتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بطحاء مکہ میں عنزہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی ہے، اور اس وقت قوم کے لئے کوئی سترہ نہ تھا، اور سترہ کے گڑے ہونے کا اعتبار ہو گا اس کے ڈالنے کا اعتبار نہ ہو گا یا کسی لکیر کھینچنے کا اعتبار نہ ہو گا کیونکہ ان چیزوں سے مقصود اصل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح - سترہ سے قریب اور سامنے ہونا، امام کا سترہ ہی مقتدی کے لئے سترہ ہوتا ہے، سترہ کو گاڑنا

ویقرب من السترة لقوله عليه السلام: من صلى الى سترة فليدن منها الح اور سترہ کے نزدیک رہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے قریب رہے۔ ف۔ تاکہ شیطان اس کے اور سترہ کے درمیان سے نہ گزرے یہ روایت بزار نے جہیر بن مطعمؓ سے مرفوعاً بیان کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے، اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور اسی جیسی سہل بن ابی شمعہ کی حدیث بھی ہے، جسے ابو داؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے بیان کیا ہے، اور حدیث ابو سعیدؓ سے منقول ہے، جس کی روایت ابن حبان نے کی ہے، اور سہل بن سعدؓ کی بھی ہے جسے طبرانی نے بیان کیا ہے، اور بریرہؓ کی بھی حدیث ہے جس کی روایت بزار نے کی ہے۔ مع۔

ویجعل السترة على حاجبه الايمس او على الايسر، به ورد الاثر الخ اور سترہ کو اپنے دائیں یا بائیں بھوں کے مقابل رکھے۔ ف۔ یعنی دونوں آنکھوں کے درمیان نہ رکھے۔ ع۔ اسی کیساتھ اثر وارد

ہوا ہے۔ ف۔ اثر یعنی حدیث ہے، جیسا کہ اسے ابو داؤد، احمد، طبرانی اور ابن عدی نے حضرت مقداد بن الاسود سے بیان کیا ہے، لیکن اس کی سند میں کلام ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور ابن الہمام نے کہا ہے کہ ایسے موقع پر ہمارے لئے ایسی اسناد بھی کافی ہے، ولا باس الخ اور ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سترہ رکھنے کی علت گذرنے والے کا یقینی طور سے گذرنا ہی نہیں ہے بلکہ درمیانی درجہ کا ہو کہ گذرنے کا احتمال رکھتا ہو، اسی لئے جہاں غالب گمان یہ ہو کہ اس جگہ کوئی نہیں گذرے گا وہاں سترہ چھوڑ دینے میں بھی کوئی گناہ کی بات نہیں ہے، اور اس سے اس بات کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ اطمینان کی صورت میں سترہ رکھنا مستحب ہے، تبیین الحقائق میں کہا ہے کہ دائیں بھوں کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے، اور عینی نے بھی یہی ذکر کیا ہے، لیکن ابن السکن کی روایت میں صرف دائیں بائیں بھوں کے مقابل رکھنے کا ذکر ہے، لہذا الفضلیت کے دعویٰ میں تامل ہے۔ م۔

وسترة الامام سترة للقوم، لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنرة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے ابوقحیفہ سے کی ہے، پھر فرض نماز سے فارغ ہو کر جب لوگ اپنی نمازوں میں نوافل اور سنن میں مشغول ہوں گے تو ظاہر ہے کہ اس وقت امام کا سترہ لوگوں کے لئے کافی نہ ہوگا، لیکن میں نے جزئیہ کہیں دیکھا نہیں ہے۔ م۔

ويعتبر الغرض دون الالتقاء والخط، لان المقصود لا يحصل به ... الخ سترہ رکھتے وقت اس کے گاڑ دینے کا اعتبار ہوتا ہے اس کے ڈال دینے یا لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی امام ہو یا تنہا ہو سترہ اس طرح بنائے کہ اسے کھڑا گاڑ دے، اور زمین پر ڈال نہ دے کہ کھڑا ہونے کا ہی اعتبار ہوتا ہے ڈال دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اور اگر کوئی سترہ بنا کر گاڑ دینے کے لائق نہ ہو تو سامنے صرف لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، لان المقصود الخ کیونکہ اس سے مقصود حاصل نہ ہوگا۔ ف۔ سترہ کو زمین میں تو ڈال دینے یا ایک لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ سترہ کا مقصود تو یہ ہے کہ گذرنے والا اسے دیکھ کر باہر سے گذرے اندر نہ آئے۔

اس جگہ دو مسئلے ذکر کئے گئے ہیں (۱) یہ لکڑی کا ڈال دینا کافی نہیں ہے۔ الکافی نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور اسی قول کو قاضی خان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول مختار ہے۔ الواقعات والفتاویٰ، شیخ الاسلام نے مبسوط میں سترہ کو طول میں یعنی مغرب کی طرف لانا ہی میں ڈال دینے کا اعتبار کیا ہے۔ ع۔ التبيين۔ خط کھینچنے کے مسئلہ میں امام اعظم سے دو روایتیں مروی ہیں، لیکن عامہ مشائخ کے نزدیک خط کا کوئی اعتبار نہیں ہے، مرغیانی نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، واقعات میں بھی یہی ہے، مصنف نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے۔ ع۔

اور ایک جماعت کے نزدیک لکیر خولہ لانا ہی میں ہو یا عراب کی شکل کا ہو معتبر ہے، جیسا کہ ابو داؤد نے دوسرے علماء سے نقل کیا ہے، ابو ہریرہ سے مروی حدیث کی وجہ سے جسے ابو داؤد، ابن ماجہ اور ابن ابی شیبہ نے بیان کیا ہے، اور ہم نے بھی یسعی لمن یصلی کے ماتحت اسے ذکر کر دیا ہے، اور ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہی سنت اتباع کے لئے زیادہ لائق بتایا ہے، لیکن عینی نے عبدالحق سے اسے ضعیف اور ابن حزم سے اسی کے متعلق ثابت نہ ہونے کا قول بھی ذکر کیا ہے، اور شاید ابن الہمام نے اس دعویٰ کو تسلیم ہی نہیں کیا ہے، اور کہا ہے کہ سترہ کا اصل مقصود تو منتشر خیالات کو روکنا ہوتا ہے، باوجودیکہ خط بھی نظر آ رہا ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا ہے کہ وہ سترہ جو پڑا ہوا ہو وہ بھی نظر آتی جاتا ہے، اس لئے اگر کسی کا جی چاہے تو اس قول کو قبول کر سکتا ہے۔ م۔

ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیه سترة، او مر بینہ و بین السترة، لقوله عليه السلام. فادروا ما استطعتم، ویدرأ بالاشارة كما فعل رسول الله ﷺ بولدی ام سلمة، او يدفع بالتسیح لما رواه عن قبل، ويكره الجمع

بینہما لان باحدہما کفایۃ

ترجمہ - اور جب مصلیٰ کے سامنے ستر نہ ہو تو سامنے سے گزرنے والے کو دفع کرے یا یہ کہ گزرنے والا اس نمازی اور اس کے درمیان سے گزر رہا ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جہاں تک ہو سکے تم اس کو دفع کرو، اور دفع کرے اشارہ سے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین ام سلمہؓ کے دونوں فرزندوں کو دفع کیا تھا، یا تسبیح کر کے دفع کرے، اس حدیث کی بناء پر جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور دونوں طریقوں کو جمع نہ کرے کیونکہ ان میں سے ایک بھی ضرورت پوری کرنے کے لئے کافی ہے۔

توضیح :- نمازی کے سامنے سے گزرنے والے کو منع کرنا، حدیث سے دلیل

بقیہ مفسدات نماز، تعریف عمل کثیر، مختلف ضروری مسائل

ویدراً المار اذا لم یکن بین یدیه سترۃ، او موبینہ و بین السترة، لقوله علیہ السلام: فادروا الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ما استطعتم جہاں تک تم سے ہو سکے۔ ف۔ حضرت ابو سعید خدریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھ رہا ہو اور اس کے سامنے سے کوئی گزر رہا ہو تو اس سے جہاں تک ممکن ہو کسی کو بھی سامنے سے جانے نہ دے، پھر بھی اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ توشیح پڑھتا ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی ایسا ہی مروی روایت ہے، مسلم نے اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اسی بناء پر بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایسے شخص سے قتال کرنا جائز ہے، اور اگر واقعہ اسے قتل کر دیا جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہ ہو پھر بھی دنیاوی احکام جاری ہوں گے، اسے کس طرح روکا جائے؟ تو فرمایا یدرا الخ اپنے اشارہ سے دفع کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین ام سلمہؓ کے دونوں بیٹوں کو منع کیا تھا۔ ف۔ جب کہ ام سلمہؓ کے کمرہ میں نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کے راوی محمد بن قیس وہی ہیں جنہیں عمر بن عبدالعزیزؒ نے قاضی بنایا تھا، ان سے امام مسلمؒ نے روایت بیان کی ہے۔ ف۔ ع۔ پھر سر یا آنکھ یا ہاتھ وغیرہ کے اشارے سے ہو۔ الکافی۔ ہ۔

او یدفع بالتسبیح لما دویما من قبل، ویکوہ الجمع بیہما لان باحدہما کفایۃ الخ
یا تسبیح کہہ کر اسے دفع کرے۔ ف۔ یوں کہے سبحان اللہ تاکہ وہ ہوشیار ہو جائے اور نمازی کے سامنے نہ آئے، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے ہی روایت کر دی ہے۔ ف۔ کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آئے تو تسبیح پڑھے، جیسا کہ صحاح میں ہے، لیکن یہ حکم مردوں کے لئے، اور عورتیں اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے، ویکوہ الجمع الخ اشارہ اور تسبیح دونوں کاموں کو ایک ساتھ جمع نہ کرے، کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس سے بھی تو ضرورت پوری ہو جاتی ہے، یعنی صرف اشارہ کر دے یہ تسبیح پڑھ دے، خلاصہ یہ ہے کہ نماز سے زائد از ضرورت کام جس قدر تھوڑے عمل سے پورا ہو جائے اسی پر بس کرے۔

چند ضروری مسائل

یہاں سے اب کچھ دوسرے مفسدات نماز کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔
(۱) اول تو یہ ہے کہ عمل کثیر مفسد نماز ہوتا ہے، اور عمل قلیل مفسد نہیں ہوتا ہے، محیط سر نحس، مصنف نے اسی چیز کو ضمناً ذکر کیا ہے۔ م۔

(۲) عمل کثیر ایسا عمل ہے جسے دور سے دیکھنے والا یہ یقین کر لے کہ یہ شخص نمازی نہیں ہے، تو یہ عمل مفسد نماز ہو گا، اور اگر اسے یقین نہ آئے یعنی شک ہو تو مفسد نہیں ہے، یہی اصح قول ہے۔ المستحسین۔ یہی احسن ہے۔ محیط السر نحس۔ اسی کو عامہ مشائخ

نے پسند کیا ہے، القاضی خان۔ الخدا صہ۔

(۳) اگر کوئی شخص تلوار پہنے یا بدن سے اتارے یا ٹھانے کی کوئی چیز ایک ہاتھ سے اٹھائے یا پیٹ یا کپڑے کو کندھے پر ٹھایا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ القاضی خان۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ پھر قرآن پاک کو اٹھا کر پڑھنے اور ورق اٹھانے میں نماز فاسد ہونے کی علت اسے اٹھانا نہیں ہو سکتا ہے بلکہ فساد کی علت کیسٹا اور حاصل کرنا ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

(۴) کھانا اور پینے دونوں ہی مفسد نماز ہے، خواہ بالقصد ہو یا بھول کر۔ القاضی خان۔ لصاب میں ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا یا پھر نماز شروع کی اور اس کے منہ میں کھانے یا پینے کا کچھ پی ہوا یا انکا ہو رہا گیا تھا جسے وہ نگل گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخدا صہ۔

(۵) دائرہ کے درمیان کا کھانا کوئی نمازی نگل گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اگرچہ چنے کے برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقائی نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ ہر جندی۔

(۶) انتوں کا خون نکلنا مفسد نہیں ہے جب تک کہ منہ بھر نہ ہو۔ قاضی خان۔ الخدا صہ۔ المحیط۔

(۷) اگر نماز میں ایک تل لے کر منہ میں ڈال کر نگل گیا تو مفسد نہیں ہوگا، یہی صحیح ہے۔

(۸) اور اگر شکر منہ میں ڈالے اور منہ بغیر چلے اس کی منہ اس پیٹ میں جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخدا صہ۔ یہی حق ہے۔

الطہر یہ۔

(۹) چراغ کی بتی ٹھانا مفسد نہیں ہے، چراغ میں فتیہ یا بتی ڈالنا مفسد نہیں ہے۔ لسان۔ القاضی خان (۱۰) اگر منہ بھر کر قتی ہوئی تو صہرت جاتی رہی، مگر نماز فاسد نہیں ہوئی، اور اگر منہ بھر نہ ہو تو صہرت بھی باقی رہی اور نماز بھی باقی رہی۔

(۱۱) اگر منہ بھر قتی کو تھوک سکتا تھا مگر نگل گیا، تو نماز فاسد ہوگی، اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد مفسد ہے اور یہی احوط ہے۔ قاضی خان۔

(۱۲) اگر قصد آفتی کی پس اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہوگی ورنہ نہیں۔ المحیط۔

(۲۳) اگر نماز کی حالت میں کوئی شخص چلا پس اگر قبلہ رخ رہا تو مفسد نہیں ہے بشرطیکہ گاتار نہ ہو اور مسجد سے باہر نہ ہو اور اگر میدان میں ہو تو جب تک صفوں سے نہ نکلے۔ اعمیہ۔

(۱۴) اگر نماز کی حالت میں دو صفوں کی مقدار چلا، اگر ایک ساتھ چلے ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا، پھر چل کر صف سے نکلے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ القاضی خان۔ درمیان میں ٹھہرنا ایک رکعت کے انداز سے ہو۔ و امام محمد بن

الحسن نے سیر کبیر میں اریق بن قیس سے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ابو بردہ کو دیکھا کہ وہ اپنے گھوڑے کی قبا پکڑے ہوئے نماز پڑھتے تھے یہاں تک کہ دو رکعتیں پڑھ میں، پھر وہ قبا ان کے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا قبلہ رخ چل رہا، پس ابو بردہ نے آگے

بڑھ کر اس کی قبا پکڑ لی، اور اٹھے پاؤں پھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھ لیں، امام محمد نے کہا کہ ہم سی حدیث سے استدلال کرتے ہیں،

بشرطیکہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ پھیرے، اس روایت میں تھوڑا اور زیادہ چنے کی کوئی تفصیل نہیں لکھی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ

قبلہ رخ چلنا کچھ مفسد نماز نہیں ہے، اس شروکو بخاری نے آدم عن شعبہ عن اریق بن قیس روایت کیا ہے، اس اثر کی بناء پر بہت

سے مشخ نے اس کی تاویل مختلف طور سے کی ہے، کہ ایک دو قدم چلا ہو، یا ایک صف یا درمیان میں ٹھہر ٹھہر کر ہو، اور مرغینانی

نے کہا ہے کہ مختار مذہب یہ ہے کہ جب زیادہ ہو تو مفسد ہے۔

(۱۵) درکن الاسلام سعدی نے اپنی اسناد سے نقل کیا ہے کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر مطیع و فرما بردار ہو تو اس کا قبلہ رخ

چلنا اگرچہ زیادہ مفسد نہیں ہوگا۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ فیصد بہت عمدہ ہے کہ اس طرح کے تمام آثار میں موافقت باقی رہ

گئی، اور اس کے سامان اختلاف باقی رہتا ہے۔ سمجھ میں۔

اب یہاں سے کچھ مسائل عمل کثیر کے بیان ہوں گے۔ م۔

(۱۶) اور دونوں ہاتھوں کے اٹھانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ الخلاصہ۔ اسی کو تنویر وغیرہ میں بھی ذکر کیا ہے، لیکن مرغیاتی نے اور کچھ دوسروں نے اتنے عمل کو مکروہ قرار دیا ہے، اب حق بات تو یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں مطلقاً کراہت نہیں ہوتی ہے، یہی حق ہے۔ م۔

(۱۷) سواری کے جانور کو ایک پاؤں کی ایڑ سے چلانا مفسد نہیں ہے۔ الخلاصہ الحیض۔ اور یہی اوجہ ہے۔ الحمر۔

(۱۸) اور اگر بار بار اور زیادہ ہو، اور کہا گیا ہے کہ دونوں پاؤں سے حرکت دینا مطلقاً کم ہو یا زیادہ) مفسد ہے۔ الخلاصہ۔

(۱۹) اگر قدرت و اختیار ہونے کے باوجود کوئی نمازی قبلہ سے اپنا سینہ پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

(۲۰) اور صرف چہرہ پھیرا ہو تو فاسد نہ ہوگی بشرطیکہ فوراً سیدھا کر لے۔ الذخیرہ۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ہو مثلاً حدث

کا گمان ہو گیا ہو تو اس کا جواب گزر چکا ہے۔ م۔

(۲۱) اگر کوئی شخص بغیر عذر امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ القاضی خان۔

(۲۲) جنگل میں جائے نماز میں کھڑے ہونے کی جگہ سے اگر کوئی اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ میں سجدہ کیا جاسکتا ہے تو اس سے

نماز فاسد نہ ہوگی اس طرح اس کے دائیں و بائیں بھی اتنی ہی جگہ معتبر ہے، اور اتنی جگہ کو مسجد کا حکم ہوگا، جیسے قبلہ کی جانب میں ہے، اس کے بعد باہر نکلنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں۔

(۲۳) اور اگر اپنے چاروں طرف لکیر کھینچ دی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ الحیض۔

(۲۴) اگر امام مغرب کی نماز میں بھول کر کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے جان بوجھ کر اس کی اتباع کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی۔

(۲۵) اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگی۔ م۔

(۲۶) عورت کے نماز پڑھتے ہوئے اس کے لڑکے نے اس کا دودھ چوسا یا اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں۔ محیط

السرخصی۔

(۲۷) اور اگر تین بار چوسا تو بھی فاسد ہوگی اگرچہ دودھ نہ نکلا ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔

(۲۸) عورت نماز پڑھ رہی تھی کہ اس کے شوہر نے اس کی رانوں کے درمیان فرج کے مقام کے علاوہ جگہ میں آکر تناسل

داخل کر دیا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، اگرچہ عورت کی تری نہ نکل ہو۔

(۲۹) اور اگر یوں ہی عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز فاسد ہے۔

(۳۰) اور اگر مرد نماز پڑھ رہا تھا اور عورت نے اس کا بوسہ لے لیا پس اگر مرد کو اس سے شہوت نہیں ہوئی تو نماز فاسد نہ

ہوگی۔

(۳۱) اگر مطلقہ رجبہ کی فرج کو شہوت کے ساتھ دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائے گی، اور نماز فاسد نہیں ہوگی، یہی

مذہب معتقد ہے۔ الخلاصہ۔

(۳۲) اگر اپنی نماز میں ایک رکوع یا ایک سجدہ زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ میں نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۳۳) اسی طرح جب دو سجدے یا زیادہ پڑھا دے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۳۴) اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری پڑھائی تو نماز فاسد ہوگی۔ الحیض۔

(۳۵) تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، یہی مذہب ہے۔

(۳۶) نماز کو فاسد کرنے والی چیزوں میں سے نجس شئی پر سجدہ کرنا بھی ہے اگرچہ فوراً ہی کسی پاک چیز پر اس کا اعادہ بھی کر لیا

جائے، قول اصح کے مطابق ہے۔

(۳۷) ایک رکن کا اندازہ تین بار تسبیح ادا کرنا ہے، مباحثنے کرنے کے اندازے سے ٹھہرنا شرم گاہ کھلے ہوئے ہونے کی حالت میں یا اتنی نجاست کے ساتھ جو نماز کے لئے مانع ہے، اور نماز پڑھی ایسے سہلے ہوئے کپڑے پر جس کا استرنا پاک ہو۔ ت۔

(۳۸) کیا مقصد ہونے کے لئے اختیار شرط ہے، تو خبازیہ میں کہا ہے کہ ہاں اور حلیٰ نے کہا ہے کہ نہیں۔ د۔ اور یہی اصح ہے۔ م۔ مفصلات میں سے یہ چیزیں بھی ہیں۔

(۳۹) بول سے مرتد ہو جانا، مر جانا، دیوانہ ہونا، بے ہوش ہونا، ہر وہ چیز جس سے غسل کرنا لازم آتا ہو۔

(۴۰) کسی رکن کو اس طرح چھوڑ دینا کہ اس کی قضاء نہ کی گئی ہو۔

(۴۱) بلا عذر کسی شرط کو چھوڑنا۔

(۴۲) مقتدی کا امام سے پہلے رکوع کرنا اور سر اٹھانا، جبکہ دوسری مرتبہ امام کے ساتھ ادا نہ کیا ہو۔

(۴۳) مسبوق کا مفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو میں متابعت کر کے شریک ہونا،

سلام کے بعد نماز کا سجدہ یا تلاوت کا سجدہ یاد کر کے اس کو قضاء کر کے پھر قعدہ چھوڑ دینا۔

(۴۴) خواب کی حالت میں جس رکن کو ادا کیا ہو جاگنے کے بعد اسے دوبارہ نہ کرنا۔

(۴۵) ایسے مسبوق کی نماز کے درمیان جو میمنہ ہو امام کا قہقہہ وغیرہ ایسا کوئی کام کر لینا جو مفسد نماز اور وضوء ہو، ان کے

علاوہ مفصلات میں سے قراءت میں کچھ مفسد صلوٰۃ کرنا جن کا بیان مفصلاً گذر چکا ہے۔

فصل: ویکره للمصلی ان یبعث بشوبہ او بجسدہ، لقولہ علیہ السلام: ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم فلاتا و ذکر منہا

العبث فی الصلوٰۃ، ولان العبث خارج الصلوٰۃ حرام، فما ظنک فی الصلوٰۃ، ولا یقلب الحصاء، لانه نوع عبث الا

ان لا یمكنه من السجود، فیسوہ مرة لقولہ علیہ السلام: مرة یا اباذر والا فلو، ولان فیہ اصلاح صلاتہ۔

ترجمہ:- نمازی کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ اپنے کپڑے یا اپنے بدن سے کام کرے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ

سے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تین چیزوں کو ناپسند کیا ہے، اور ان میں سے نماز میں غیر مفید کام کو بھی ذکر کیا ہے، اور اس وجہ

سے بھی کہ جب نماز کے باہر کھیلنا حرام ہے تو تمہارا نماز کے اندر بے فائدہ کام کرنے کے متعلق کیا گمان ہو سکتا ہے، اور کنکریوں

کو الٹ پلٹ نہ کرے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا بے فائدہ کام ہے، البتہ اگر کسی وقت سجدہ کرنا کسی زمین پر ممکن نہ ہو تو ایک مرتبہ

اسے برابر کر لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ فرمایا ہے، اے ابوذر! صرف ایک مرتبہ کر لو، ورنہ اسے بھی چھوڑ دو، اور

اس لئے کہ اس میں نمازی کی نماز کی اصلاح ہے۔

توضیح:- فصل، نماز کی مکروہات کا بیان، کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیلنا

حدیث سے دلیل، کنکریاں لوٹنا، انگلیاں جھٹکانا، حدیث سے دلیل

فصل: یہ فصل مکروہات نماز کے بیان میں ہے۔ ف۔ اس کے ماتحت عمل کثیر کے کچھ مسائل ذکر کئے جائینگے، کیونکہ اس کی

تعریف میں بہت زیادہ اختلاف اور اضطراب واقع ہے۔ م۔

ویکره للمصلی ان یبعث بشوبہ او بجسدہ، لقولہ علیہ السلام: ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم فلاتا الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ ممنوعہ تین چیزیں یہ ہیں العبث فی صلوٰۃ والرفث فی الصوم والضحک فی

المقابیر، نماز میں بیہودہ حرکت کرنا، روزہ کی حالت میں رفث (عورتوں سے دل لگی کی باتیں) کرنا، اور قبروں میں ہنستا، قضا کی

اس کی روایت اپنی سند میں اس طرح کی ہے، (۱) عبد اللہ بن المبارک سے انہوں نے (۲) اسماعیل بن عیاش سے انہوں نے (۳)

عبداللہ بن دینار سے انہوں نے (۴) یحییٰ بن کثیر سے مرسل روایت کی ہے، ذہبی نے میزان میں کہا ہے کہ یہ روایت اسماعیل بن عیاش کی منکرات میں سے ہے، ابن طاہر نے کہا ہے کہ یہ حدیث مقطوع ہے، اس الزام کا جواب یہ ہے کہ (۱) عبداللہ بن المبارک تو وہ ہیں جو تمام بڑے ائمہ محدثین کے نزدیک ثابت اور معتبر ہیں، اور (۲) اسماعیل بن عیاش کی وہ روایتیں جو اہل شام سے ہوسا وہ صحیح ہیں ان کے بارے میں ابن معین نے کہا ہے کہ یہ ثقہ ہیں، اور (۳) عبداللہ بن دینار کو ابو علی النیشاپوری اخاف نے کہا ہے کہ میرے نزدیک ثقہ ہیں (۴) یحییٰ بن کثیر ثقہ ہیں جنہوں نے انس کو دیکھا مگر کچھ سنا نہیں ہے لہذا یہ تاہی ہوئے، اور تاہی کی مرسل روایت حجت ہوتی ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یحییٰ نے ضرور کسی تاہی سے سن کر روایت کی ہے، لہذا بلاشبہ مقطوع ہے۔ م۔ ”رفعت“ جماع یا ہر وہ چیز جس کی خواہش عورت سے کی جائے۔ ع۔

وذكر منها العبث في الصلوة الخ

اس حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا بھی ذکر فرمایا ہے اس طرح عبث بھی مکروہ ٹھہرا ولان العبث الخ اور اس وجہ سے بھی کہ جب عبث نماز کے باہر حرام ہے تو بدرجہ اولیٰ نماز میں ممنوع ہوگا۔ ف۔ لہذا نماز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہوا، لیکن عیث وغیرہ نے کہا ہے کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے اس لئے نماز کے باہر حرام کیا گیا ہے یعنی مکروہ بھی نہیں ہے بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا، اور نماز کے باہر عبث کے حرام ہونے پر تو کوئی دلیل نہیں ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ عبث ہر وہ فعل ہے جس میں غرض صحیح نہ ہو۔ مع۔ پس اگر اس میں کوئی غرض صحیح ہو جیسے پیشانی سے پسینہ یا گرد و غبار جھاڑنا تو یہ عبث نہیں ہوگا۔ الخ۔

ولا يقلب الحصى، لانه نوع عبث الا ان لا يمكنه من السجود، فيسويه مرة الخ اور کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرے، کیونکہ یہ بھی ایک فعل عبث ہے، البتہ اگر کسی وقت اس کے بغیر سجدہ کرنا ممکن نہ ہو، تکلیف دہ ہو جائے۔ ف۔ کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت محسوس ہو فیسوہ مرة الخ تو صرف ایک مرتبہ برابر کر دے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایت ہے، اور غیر ظاہر الروایت میں دو مرتبہ کی بھی اجازت ہے۔ النہی۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو بہت بہتر ہے۔ الخلاصہ۔

لقوله عليه السلام: مرة يا اباذر والافذر، ولان فيه اصلاح صلاحه الخ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اے ابوذر! ایک بار، ورنہ وہ بھی چھوڑ دو۔ ف۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی گئی ہے، اور مبسوط وغیرہ میں فقط ذکر کی مناسبت سے یہ عبارت بتائی ہوئی ہے، ابوذرؓ سے مشہور ہے وہ یہ کہ جبکہ انہوں نے کنکریوں کو سمیٹنے کے بارے میں سوال کیا تھا تو حضور ﷺ نے فرمایا واحدة اودع، یعنی ایک بار کرو ورنہ اسے بھی چھوڑ دو، اس کی روایت احمد، عبدالرزاق، ابن شیبہ اور اصحاب السنن نے کی ہے، اسی کے مثل حذیفہؓ سے ہے جس کی روایت احمد اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے، اور معقیبؓ سے مرفوعا ہے کہ جب تم نماز کی حالت میں ہو تو کنکریوں کو ہاتھ نہ لگاؤ، اور اگر انتہائی ضروری ہو تو صرف ایک بار کرو، اس کی روایت صحاح ستہ یعنی بخاری، مسلم اور سنن کی چاروں کتابوں نے کی ہے۔ مع۔ ولان فیہ الخ اور اس لئے بھی کہ اس میں نماز کی نماز کی اصلاح ہے۔ ف۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایک بار جائز ہے۔

ولا يفرق اصابعه لقوله عليه السلام لا تفرق اصابعك وانت تصلي، ولا يتخصر، وهو وضع اليد على الحاصرة، لانه عليه السلام نهى عن الاختصار في الصلوة، ولان فيه ترك الوضع المستون، ولا يلتفت لقوله عليه السلام لو علم المصلي من ياجي ما التفت، ولو نظر بمؤخر عييه يمنة ويسرة من غير ان يلوى عنقه لا يكره، لانه عليه السلام كان يلاحظ اصحابه في صلاته بمؤخر عييه.

ترجمہ۔ اور اپنی انگلیوں کو نہ چٹکائے در رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم نماز پڑھتے ہوئے اپنی انگلیوں کو نہ

چٹا، اور کولھے پہا تھ نہ رکھے، مختصر کے معنی ہیں ہاتھ کو کولھے پر رکھنا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نماز کی حالت میں اختصار سے منع فرمایا ہے، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنے میں مسنون طریقہ اور ہیأت کو چھوڑنا پڑتا ہے، اور اوہر اوہر نہ دیکھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر نمازی یہ جان لے کہ کس ذات سے سرگوشی کر رہا ہے تو وہ اوہر اوہر نہ دیکھے اگر کسی وقت آنکھوں کے کناروں سے گردن موڑے بغیر دائیں بائیں دیکھ لے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کو اپنی آنکھوں کے کونوں سے اپنی نماز میں دیکھ لیا کرتے تھے۔

توضیح:- نماز میں انگلیاں ہچکنا، حدیث سے دلیل، کوکھ پہا تھ رکھنا، حدیث سے دلیل گردن موڑ کر دیکھنا، حدیث سے دلیل، آنکھوں کے کونوں سے دائیں بائیں دیکھنا، حدیث سے دلیل

ولا یفرق اصابعہ لقوله علیہ السلام لا یفرق اصابعک والت تصلی الخ
اپنی انگلیاں نماز میں نہ ہچکائے۔ ف۔ اسی طرح ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں نہ ڈالے (تشبیہ نہ کرے) قاضی خان۔ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ وغیرہم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ع۔ لقوله علیہ السلام الخ حضرت علیؓ کی حدیث کی دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم انگلیاں نماز کی حالت میں مت چٹھاؤ۔ یہ روایت ابن ماجہ احمد اور دارقطنی نے حضرت انسؓ سے بیان کی ہے اور دونوں سندیں مطول ہیں۔ مفع۔ بعضوں کے نزدیک نماز کے علاوہ دوسرے حالات میں بھی مکروہ ہے۔ شیخ الاسلام۔ اس کی کراہت کی وجہ یہ ہے کہ لوط علیہ السلام کی قوم کا یہ عمل تھا۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ اس بناء پر چونکہ یہ دینی معاملہ نہیں ہے لہذا مشابہت کی وجہ سے کراہت تزیینی ہوگی۔ ہ۔

ولا یختصر، وهو وضع اليد علی الحاصرة، لانه علیہ السلام نہی عن الاختصار فی الصلوٰۃ الخ
اور مختصر نہ کرے۔ ف۔ خلو مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا اس کے باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے۔ ع۔ اس کے معنی ہیں حاضرہ یعنی کوکھ پہا تھ رکھنا۔ ف۔ ابن سیرین کی بھی تفسیر ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے۔ ع۔ حدیث میں یہی مراد ہوتا صحیح ہے۔ ف۔ لانه علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں اختصار یعنی مختصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ کے علاوہ ائمہ خمسہ نے ابن سیرین عن ابی ہریرہ روایت کیا ہے۔ مع۔

ولان فیہ ترک الوضو المسنون، ولا یلغظ لقوله علیہ السلام لو علم المصلیٰ من یناجی ما التفت الخ
اور اس لئے بھی مکروہ ہے کہ ایسا کرنے سے سنت طریقہ چھوڑنا لازم آتا ہے۔ ف۔ لیکن اس سے صرف کراہت تزیینی ثابت ہوگی، یہ بھی کہا گیا ہے کہ نماز کی حالت میں تحریمی اور باہر تزیینی ہے۔ واللہ اعلم۔ ولا یلغظ الخ اور نماز میں التفات نہ کرے۔ ف۔ گردن تھما کر۔ المسبوط۔ کہ ایسا کرنا تمام اہل علم کے نزدیک بالاتفاق مکروہ ہے۔ ع۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر نمازی یہ جانتا کہ کس کے ساتھ سرگوشی کر رہا ہے تو التفات نہ کرتا۔ ف۔ یہ الفاظ حدیث میں نہیں آئے ہیں، لیکن طبرانی نے اوسط میں ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم نماز میں اوہر اوہر نہ کرنے سے بچو، کیونکہ تم میں کوئی بھی نماز میں اپنے رب سے مناجات کرتا ہے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے نماز میں التفات کرنے کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ تو اختلاف ہے کہ شیطان اس بندہ کو نماز میں اچک لیتا ہے، اس کی روایت کی ہے بخاری، ابوداؤد، نسائی اور احمد نے، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے، کرنا ہو تو نفل میں کرو، فرض میں نہیں، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے، اور اسے حسن کے ساتھ صحیح بھی کہا ہے۔

حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر نماز کی حالت میں برابر توجہ رکھتا ہے جبکہ وہ التفات نہ کرے، پھر جب وہ بندہ التفات کرتا ہے تو اللہ بھی اس سے اپنا چہرہ پھیر لیتا ہے، احمد، نسائی اور ابوداؤد نے اس

کی روایت کی ہے۔ ع۔

ولو نظر بمؤخر عينيه يمس ويسرة من غير ان يلوى عنقه لا يكره، لانه عليه السلام الح
اگر نمازی نے اپنی آنکھوں کے گوشے سے دائیں بائیں نظر کی اپنی گردن پھیرے بغیر تو مکروہ نہ ہو گا لانه عليه السلام
الح کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ اپنی نماز میں آنکھوں کے کناروں سے اپنے صحابہ کو دیکھا کرتے تھے۔ ف۔ چنانچہ ابن ماجہ، ابن
حباب، ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ درسمان کی طرف نظر نہ کرنا مکروہ ہے۔ المستبین۔

ولا يقعي ولا يعترض ذراعيه لقول ابي ذر: نهاني خليلي عن ثلاث ان انقر نقر الديك، وان اقمى اقعاء
الكلب، وان افترش افتراش الثعلب، والاقعاء ان يضع البنية على الارض ويصب ركبته نصبا، هو الصحيح،
ولا يورد السلام بلسانه، لانه كلام ولا يبداه، لانه سلام معني حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلوته

ترجمہ۔ اور اقعاء (کتے کی طرح نہ بیٹھے) نہ کرے، دراپنے ہاتھوں کو نہ بچھائے، حضرت ابو ذر کے اس فرمان کی وجہ سے کہ
میرے خلیل نے مجھے تین باتوں سے منع فرمایا ہے کہ میں مرغ کی طرح چوچ مار دوں اور (۲) میں کتے کی طرح اقعاء کروں اور یہ کہ
(۳) موڑی کی طرح اپنے ہاتھ بچھاؤں، اقعاء کے معنی ہیں کہ اپنے دونوں سرینوں کو زمین پر رکھے اور دونوں گھٹنوں کو کھڑا کرے،
یہی قول صحیح ہے، اور زبان سے کسی کے سلام کا جواب نہ دے، کیونکہ اس طرح یہ کلام ہو جاتا ہے، اور اپنے ہاتھ سے بھی نہیں
کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا سلام ہے، یہاں تک کہ اگر سلام کی نیت سے کسی سے مصافحہ کر لیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

توضیح: اقعاء کرنا یعنی کتے کی بیٹھک، ہاتھ بچھانا، اقعاء کی تعریف، زبان سے سلام کا جواب دینا، قسم
کھانی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا اس کے بعد سلام کیا، ہاتھ سے سلام کا جواب دینا، مصافحہ کرنا، مترجم کی

طرف سے وضاحت

ولا يقعي ولا يعترض ذراعيه لقول ابي ذر: نهاني خليلي عن ثلاث ان انقر نقر الديك الخ
اقعاء نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ یہ جمہور سلف و خلف کے نزدیک مکروہ ہے۔ ع۔ اور اپنے بازوؤں کو بھی نہ بچھائے۔ ف۔ یعنی
عجدہ کی حالت میں اس طرح ہاتھ نہ بچھائے جس طرح موڑی بچھاتی ہے، حضرت ابو ذر کی حدیث کی وجہ سے۔ ف۔ حضرت
ابو ہریرہ کی حدیث کی وجہ سے، کہ مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع کیا ہے، وان انقر نقر الديك (۱) کہ میں مرغ کی طرح چوچ
مار دوں۔ ف۔ یعنی عجدہ کرتے وقت اتنی جلدی اور اتنا آسان کروں کہ دیکھنے میں ایسا معلوم ہو کہ مرغ زمین سے دانہ چننے کے لئے
جدی جلدی چوچ رہا ہو۔

وان اقمى اقعاء الكلب، وان افترش افتراش الثعلب الخ

(۲) اور یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کروں۔ ف۔ استیحات اور دونوں عجدوں کے درمیان بیٹھنے وان افترش الح اور (۳) کہ
موڑی کی طرح ہاتھ بچھاؤں۔ ف۔ یہ روایت احمد اور بیہقی نے بیان کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے یہاں تک کہ نووی نے کہا ہے کہ
اقعاء کے بیان میں حضرت عائشہ کی حدیث کے ماسو کوئی بھی حدیث صحیح نہیں ہے، اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عقیۃ الشیطان
سے منع فرماتے اور درندے کی طرح ہاتھ بچھانے سے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے، عقیۃ الشیطان۔ یہی اقعاء ہے والاقعاء
الح وراقعاء کی صورت یہ ہے کہ نمازی اپنی دونوں سرینوں (چوتروں) کو زمین پر رکھ کر دونوں گھٹنے گھڑے کر دے، حدیث کی
مرد میں یہی معنی ہونا صحیح قول ہے۔ ف۔ فقہاء کی صحیح مراد یہی ہے اور اصح بھی ہے۔ المیسوط۔ نووی نے کہا ہے کہ یہی اصح
ہے۔ اور اقعاء کی دو صورتوں میں سے یہی صورت ممنوع ہے، اور دوسری صورت وہ ہے جو کہ طاہر بن عباسؓ نے بیان کی
ہے کہ دونوں قدموں پر اقعاء سنت انبیاء ہے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے۔ مقع۔ دونوں ایزدوں یا بچوں پر بیٹھنا یا گھٹنے سینوں

سے ملانا، یہ سب بھی مکروہ ہے۔ الزاہدی۔

ولایرد السلام بلسانہ، لانہ کلام الخ

اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے، کیونکہ یہ کلام ہے۔ ف۔ اسی لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا، پھر اس کو سلام کیا تو حائث ہو جائے گا یعنی قسم ٹوٹ جائے گی، اور سلام کا جواب دیا تو نماز باطل ہو جائے گی، یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و ابو ثور و اسحق اور اکثر علماء کرام کا ہے، پھر اس سلام کا جواب کب اور کس طرح دینا چاہئے یا جواب دینا ضروری نہ ہوگا؟ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دل میں جواب دیدیے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہ دل میں جواب دے اور نہ بعد میں، اور امام محمد کے نزدیک سلام پھیرنے کے بعد جواب دے، اور خطاب و طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابن مسعود کو سلام کے بعد جواب دیا ہے، اور مصلیٰ اور قاری اور واعظ اور قاضی کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ و۔

ولایبہدہ، لانہ سلام معنی حتیٰ لو صافح بنیۃ التسلیم تفسد صلوٰتہ الخ

اور اپنے ہاتھ سے سلام کا جواب نہ دے۔ ف۔ کیونکہ یہ بھی سلام کے معنی میں ہے، یہاں تک کہ اگر سلام کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد ہوگی۔ ف۔ اسی بناء پر اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہئے، یہ بات البقالی اور الحسام نے کہی ہے۔ ر۔ زلیلیٰ نے کہا ہے کہ ہمارے پاس ایک عمدہ حدیث ہے جو ابوداؤد نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ کیا جو سمجھا جاسکے یا جان لیا جائے تو اس نے اپنی نماز باطل کر دی، ابن الجوزی نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور ابو غطفان ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحاق قول اصح کے مطابق ثقہ ہیں اور ابو غطفان کی ابن معین اور نسائی نے توثیق کی ہے، اور امام مسلم نے اس کی روایت ذکر کی ہے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث میں نماز کے باطل اور قطع ہونے سے اس کے خشوع و خضوع کا قطع ہونا مراد ہو تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر واقعہ نماز ہی کا قطع ہونا مراد ہو تو اس کے خلاف یہ پیش کی جائے گی جو حضرت صہیب سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس سے گذرا اس وقت آپ نماز میں تھے تو میں نے آپ کو سلام کیا اس پر آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا، راوی نے کہا مجھے یاد آتا ہے کہ انگلی کے اشارہ سے جواب دیا، اس کی روایت ابوداؤد نسائی، اور ترمذی نے کی ہے اور ساتھ ہی اس کی تصحیح بھی کی ہے، حضرت ابن عمر سے روایت ہے کہ میں نے حضرت بلالؓ سے سوال کیا کہ جب آپ لوگ رسول اللہ ﷺ کو ان کی حالت نماز میں سلام کرتے تو آپ کس طرح جواب دیتے تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے، اس کی تصحیح ترمذی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے کی ہے، یعنی اس موقع میں احتمالات پیدا کئے ہیں کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ منع کا اشارہ ہو، اور شاید کلام کے منسوخ ہونے سے پہلے کا یہ واقعہ ہو۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ ہمارے لئے یہ جائز ہے کہ ہم اشارہ سے جواب کے محروم ہونے کے قائل نہ ہوں، اسی بناء پر خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی نے مصلیٰ کو سلام کیا تو اس نے سر یا ہاتھ سے جواب کا اشارہ کیا، یا اسے کوئی خبر دی گئی تو اس نے ہاں یا نہیں کے لئے سر سے اشارہ کیا یا اس سے پوچھا گیا کہ کتنی رکعتیں نماز پڑھی گئی ہیں تو اس نے انگلیوں سے دیا تین وغیرہ کا اشارہ کیا تو کسی صورت میں بھی نماز فاسد نہ ہوگی غلیۃ البیان میں نقل کیا ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی کسی نمازی سے کلام کرے اور وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ ف۔ ذخیرہ میں ہے کہ نمازی کے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کو سر کے اشارہ سے جواب دے، نمازی سے کہا گیا کہ تم آگے بڑھو اور وہ آگے بڑھ گیا، یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو نمازی نے اس کے لئے جگہ خالی کر دی تو اس نمازی کی نماز فاسد ہوگئی کیونکہ اس نے نماز میں غیر اللہ کی فرماں برداری کی ہے، اس لئے اسے چاہئے کہ ذرا غصہ کر اپنی رائے سے آگے بڑھے۔ ر۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث و قرآن میں جو اہل صف کے لئے باز و نرم کرنے کا حکم ہے تو اس سے مراد غیر کی فرماں

برداری نہیں ہے، غرض یہ کہ اصلاح نماز کے لئے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرماں برداری واجب ہے، بنا بریں میرے نزدیک یہ جزیئہ صحیح نہیں ہے یا اس کی یہ تاویل ہے کہ کوئی رکیں یا مالدار آیا اور صرف اس کی فرماں برداری کے واسطے مصلی آگے بڑھایا دھر ا دھر ہو گیا تو اس کی نماز فاسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہو گا اور یقیناً فاسد ہوگی۔ م۔

ولا یتربع الا من علز، لان فيه ترك سنة القعود، ولا يعقص شعره، وهو ان يجمع شعره على هامته ويشده بحيط، او بصمغ لیتلد، فقد روى انه عليه السلام نهى ان يصلی الرجل وهو معقوص، ولا يكف ثوبه، لانه نوع تجبر ولا یسدل ثوبه، لانه عليه السلام نهى عن السدل، وهو ان يجعل ثوبه على رأسه وكتفيه ثم یوصل اطرافه من جوانه

ترجمہ۔ - بغیر عذر چارزانوں ہو کر نہ بیٹھے کیونکہ اس طرح سے بیٹھنے سے سنت کو ترک کرنا لازم آتا ہے، اور اپنے سر کے بالوں کا جوڑا نہ بندھے، اس طرح پر کہ بالوں کو جوڑ کر جمع کر کے ڈور سے سے باندھ دے یا گوند سے جوڑا بنالے، تاکہ بلند ہو جائیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ آدمی اس طرح نماز پڑھے کہ وہ معقوص ہو، اور اپنے کپڑے کو نہ سینے کیونکہ اس میں ایک قسم کا تکبر ہے، اور اپنے کپڑے کو بے طریقہ سے استعمال نہ کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے سدل سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہو کہ کپڑے کو اپنے سر اور مونڈھ پر ڈال کر اس کے کناروں کو اپنے چاروں طرف چھوڑ دے۔

توضیح:- نماز میں چارزانوں ہو کر بیٹھنا، دلیل، بالوں کا جوڑا کرنا، حدیث سے دلیل، کپڑا چھٹنا، کپڑا جھٹکنا، پیشانی کا گرد و غبار صاف کرنا، پسینہ پونچھنا، بے قاعدہ کپڑا لٹکانا، ننگے سر نماز پڑھنا، قمیض ہوتے ہوئے صرف پانچجامہ پہننا، برنس پہن کر، کہنیوں تک آستین چڑھا کر، ایک ہی کپڑے میں، مترجم کی توضیح، سر کا بیچ کھلا ہوا کٹاؤں میں عمامہ ہو، خراب کپڑوں میں، کمر باندھ کر، نمازی عورت اور مرد کا مستحب لباس، جمائی آنا

ولا یتربع الا من علز، لان فيه ترك سنة القعود الخ

اور چارزانوں ہو کر نہ بیٹھے مگر مجبوری کی صورت میں کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹھک کی سنت کو ترک کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ اور بعضوں کا کہنا ہے کہ یہ بیٹھک متکبروں کی ہوتی ہے اس لئے مکروہ ہے، یہاں تک کہ خلاصہ میں نماز کے علاوہ بھی اس بیٹھک کو مکروہ کہا ہے، ابن الہمام نے اس کی اتباع کی ہے، اور حق یہ ہے کہ جو مصنف نے کہا ہے کہ سنت کے خلاف ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے کہ عبد اللہ بن عمر نماز میں چارزانوں بیٹھتے تو میں بھی اسی طرح بیٹھا، میں اس وقت کم عمر تھا تو مجھے اس طرح بیٹھنے سے منع فرمایا، اور کہا کہ بیٹھنے میں سنت طریقہ یہ ہے کہ بایاں پاؤں بچھاؤ اور دایاں کھڑا کرو، تو میں نے عرض کیا کہ آپ خود تو چارزانوں ہی بیٹھتے ہیں، جواب دیا کہ میرے پاؤں مجھے نہیں اٹھاتے (کہ کمزور ہو گئے ہیں) مالک اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔ م۔

ولا يعقص شعره، وهو ان يجمع شعره على هامته ويشده بخيط الخ

اور بالوں کو معقوص نہ کرے، اور عقص یہ ہے کہ بالوں کو سر پر جوڑا بنا کر ڈور سے سے باندھ دے، یا گوند سے جوڑا کر دے، تاکہ وہ بلند ہو جائیں، فقد روى الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ میں نے اس طرح نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے کہ معقوص ہو۔ ف۔ یہ حدیث ابورافع سے عبد الرزاق، ابن ماجہ، ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور ام سلمہ کی حدیث طبرانی اور اسحق بن راہویہ نے روایت کی ہے، اور یحییٰ معنی امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ مع۔ اور ائمہ ستہ نے ابن عباس کی روایت کی ہے کہ اموت ان اسجد علی سبعة وان لا

اکھٹ شعرا ولائوہا، یعنی مجھے حکم کیا گیا ہے کہ سات اعضاء پر سجدہ کروں، اور نہ بالوں کو اکھٹے کروں اور نہ کپڑے کو۔ ف۔ اس میں سجدہ یہ ہے کہ کھلے ہوئے بال بھی سجدہ کرنے میں اکھٹے ہو جائیں گے جو پلیٹ دئے جانے کی صورت میں نہ ہو گا۔ غ۔ یہ حکم مردوں کے لئے مخصوص ہے۔

ولا یحکف ثوبہ، لانه نوع تعجب الخ

اور کپڑے کو نہ سیٹے۔ ف۔ اس طرح سے کہ سجدہ میں جاتے وقت آگے یا پیچھے سے اکھٹے۔ معراج الدراہیہ۔ یہ حدیث ابن عباسؓ کی ہے جو ابھی گزر چکی ہے لانه نوع الخ کیونکہ اس میں ایک قسم کا تکبر ہے۔ ف۔ کپڑے سمٹ جانے کی صورت میں انہیں جھٹک دینا مناسب ہے تاکہ رکوع کرتے ہوئے اس کے بدن سے لپٹے ہوئے نہ رہ جائیں اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ پیشانی سے تنکے وغیرہ جھاڑ دے خواہ فارغ ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے اس صورت میں کہ ان سے کچھ تکلیف ہو رہی ہو، کیونکہ تکلیف نہ ہونے کی صورت میں درمیان نماز بوجھنا مکروہ ہے، اور نماز کے بعد مکروہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اور انہیں چھوڑ دینا ہی زیادہ اچھا ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیشانی کے پینے کو پونچھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ القاضی خان۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جو کام مفید ہو اس کے کر لینے میں نماز کے لئے حرج نہیں ہے، لیکن جو غیر مفید ہو وہ مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔

ولا یسدل ثوبہ، لانه علیہ السلام نہی عن السدل الخ

اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکا کر نہ چھوڑے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے سدل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابن ماجہ اور ابو ذرؓ اور ترمذی، ابی حبان، حاکم اور طبرانی نے اوسط میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے، جیسا کہ عینی نے اس کی تحقیق کی ہے۔

وهو ان یجعل ثوبہ علی رأسہ و کتفہ ثم یوسل اطرافہ من جوانبہ۔

سدل کی صورت یہ ہے کہ اپنا کپڑا سر اور کندھوں پر ڈال کر اس کے کنارے اپنے چاروں طرف ٹٹکا ہوا چھوڑ دے۔ ف۔ سدل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ قبائ (شیر دانی وغیرہ) کو آستینوں میں ہاتھ ڈالے بغیر پونچھی کندھوں پر ڈال دے۔ ت۔ خواہ نیچے قمیض ہو یا نہ ہو۔ ل۔ اگر کوئی فرجی کی آستینوں میں ہاتھ ڈالے بغیر استعمال کرے تو قول مختار یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔ المعظم است۔ قتیہ میں کہا ہے کہ صحیح ہے کہ نماز کے باہر سدل کرنا مکروہ نہیں ہے۔ المحر۔ عمامہ ہوتے ہوئے تنگے سر نماز پڑھنی اگرچہ صرف سستی اور کسندی کی وجہ سے ہو مکروہ ہے، اور اگر عاجزی اور خشوع کی وجہ سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے بلکہ بہت بہتر ہے۔ الذخیرہ۔ اسی بناء پر حضرت جابرؓ کا عمدہ لباس مشجب (کھونٹی یا آٹا) پر موجود رہتے ہوئے انہوں نے تنگے سر نماز پڑھی تھی، جیسا کہ بخاری میں ہے۔ م۔

اگر قمیض کے ہوتے ہوئے صرف پانچاے میں نماز پڑھے تو نماز مکروہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ عمامہ میں بیان کی ہوئی تفصیل یہاں بھی ہے۔ م۔ ہر نس نماز میں مکروہ ہے لیکن جنگ کی حالت میں مکروہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ کہنوں تک آستین چڑھائے ہوئے نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ القاضی۔ صماء مکروہ ہے یعنی صرف ایک کپڑے کو سر سے پیر تک اس طرح پلیٹنا کہ دونوں طرف سے ہاتھ نہ اٹھا سکے۔ المستحسین۔ ف۔ قاضی خان میں کہا ہے کہ صماء یہ ہے کہ دائیں بٹفل کے نیچے سے نکال کر بائیں موڑھے پر دونوں کنارے ڈال دے جائیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں قمیض صماء منوع ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے، صماء بظاہر ایسے طور ہوگا کہ رکوع اور سجدے کرتے ہوئے بیٹھنے کی حالت میں ستر نظر آئے، اور کہا ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ ازار نہ ہو۔ م۔ غ۔

اعتجار مکروہ ہے یعنی صرف سر کے کنارے عمامہ باندھا جائے اور بچ کا سر کھلا رہے۔ العین۔ ایسا کرنا تو نماز کے علاوہ بھی مکروہ ہے ولوالبیہ۔ المحر۔ بالکل عام کپڑوں میں جو ہر وقت مستعمل ہوتے ہوں ان میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ المعراج۔ اس صورت

میں جبکہ دوسرے اچھے کپڑے موجود ہوں۔ م۔ کمر باندھ کر پڑھنا مکروہ ہے، لیکن خلافت میں نہیں ہے، استعمالی کپڑوں میں مرد کے لئے مستحب ہے ازار، قمیض، اور عمامہ، لیکن عورت کے لئے ازار، قمیض، اوزھنی اور تقہ مستحب ہے۔ ع۔

حدیث میں ہے کہ جب کوئی تم میں سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لے کیونکہ شیطان ہو جاتا ہے، مسم نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔ اور بھی حدیث میں ہے کہ جمائی شیطان کے اثر سے ہوتی ہے، اس لئے جہانک ہو سکے اس کو آنے سے روکو۔ م۔ اور حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم میں ہے کہ جب کھانا تیار ہو تو اس وقت نماز نہیں ہے، اسی طرح پیشاب و پاخانہ کی ضرورت محسوس ہونے کی صورت میں نماز نہیں ہے، عامہ علماء کے نزدیک ان احادیث کا مطلب یہ ہے کہ بھوک کی زیادتی کی وجہ سے کھانے کی خواہش زیادہ ہونے کی صورت میں بیابا کھانہ اور پیشاب کے بعد وضوء کرنے سے وقت نکل جانے کا خطرہ ہو تو اسی وضوء سے نماز ادا کر لے کیونکہ ایسی نماز بھی اس کے قضاء کر دینے سے بہتر ہے، اگر نماز میں ٹوپی سر سے گر پڑے تو آسانی سے اٹھا کر سر پر رکھ لے مگر جب عمل کثیر کی ضرورت ہو تو چھوڑ دے۔ م۔ مگر مقام غور طلب ہے۔ م۔

ولا یا کل ولا یشرّب، لانه لیس من اعمال الصلوۃ، فان اکل او شرّب عامدا او ناسیا فسدت صلاۃ، لانه عمل کثیر، وحالة الصلوۃ مذکرة۔

ترجمہ۔ اور نہ کھائے اور نہ پیئے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہیں، اس لئے اگر کھا لیا یا پی لیا جان کر ہو یا بھول کر تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ کام عمل کثیر ہے جبکہ نماز کی حالت یاد دلانے والی ہوتی ہیں۔

توضیح:- نماز میں کھانا پینا، عمل کثیر کی توضیح میں تفصیل اقوال

ولا یا کل ولا یشرّب، لانه لیس من اعمال الصلوۃ الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ نماز میں کھانے پینے سے نماز فاسد ہونے کے سلسلہ کے کچھ مسائل گذر چکے ہیں لہذا عمل کثیر الخ کیونکہ نماز میں کھانا پینا عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور اس میں بھول جانے کا احتمال نہیں ہوتا ہے، کیونکہ نماز تو بیداری اور جاگنے میں ہوتی ہے اور اس کی خاص ہیأت اور حالت نماز میں ہونے کی یاد دلانے والی ہوتی ہے۔ ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ فعل کثیر تو نماز کو فاسد کر دیتی ہے، البتہ فعل کثیر کی تعریف اور تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، اور ہر قول پر بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن سے فساد کا حکم دیا جاتا ہے اور کچھ ایسے افعال بھی ہیں جو ایک میں مفسد ہیں اور دوسرے قول میں مفسد نہیں ہیں اس طرح زبردست اختلاف ہو گیا ہے، اس لئے اس مقام پر ان کی مختصر اچھ تفصیل بیان کی جاتی ہے، معلوم ہونا چاہئے عمل قلیل و کثیر کے درمیان فرق کرنے کے پانچ اقوال ہیں۔

(۱) جو کام عادیہ عموماً دو ہاتھوں سے ہوا کرتا ہے وہ کثیر اور مفسد ہے، اگرچہ نمازی نے اسے ایک ہی ہاتھ سے کر لیا ہو، اس کی مثال میں نسخہ ۱۰ میں جزیئے بیان کئے گئے ہیں کہ اگر قمیض پہنی یا پاجامہ باندھا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اتارا تو فاسد نہ ہوگی، اگر داڑھی میں کٹھن کی یا موزے پہنے۔

اتارایا اسے لگام لگائی یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈال کر سر میں لگایا، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اجناس میں ہے کہ اگر اونٹ کی ٹکیل لگائی یا اتاری یا تھامے رہا یا موزے اتارے جبکہ ڈھیلے ہوں یا جو تے اتارے یا قمیض و قباء میں گھنڈیاں لگائیں یا ٹوپی پہنی یا اتاری یا دروازہ کھولا یا بند کیا یا تالا لگایا کھنکایا یا چراغ میں بتی ڈالی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ یہ سب عمل قلیل میں شمار ہیں، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان لے کر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہوگی۔

مرغیبائی نے کہا ہے کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر تانت پر چڑھا ہوا ہو اور اس کو پھینکا تو فاسد نہ ہوگی، اسی قول کو شیخ محمد بن الفضل نے قبول کیا ہے، کثیر کی دوسری تعریف تین بار ہونے کے ہیں، اس دلیل سے کہ حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے

کہ نمازی نے اگر کسی چیز سے دوبار پٹکھا جھلا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر زیادہ جھلا تو فاسد ہو جائے گی، اسی طرح صدر شہید حسام الدینؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی نمازی بدن میں سے کسی جگہ تین بار متواتر کھلایا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر دوبار سے زیادہ کھلایا مگر متواتر نہیں تو فاسد نہ ہوگی، جوں مارنے کا بھی یہی حکم ہے، یہی حکم متواتر تین پتھر پھینکنے اور تین بال ٹوپنے کا بھی ہے، کہ متواتر ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ جوامع الفقہ میں ہے۔

کثیر کی (۳) تیسری تعریف یہ ہے کہ قلیل و کثیر ہوتا خود نمازی کی رائے پر ہے کہ اس نے خود اگر کثیر سمجھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں، شمس العلماء طوائفیؒ نے کہا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے سے زیادہ موافق ہے کیونکہ وہ تو ایسے تمام معاملات کو اصل معاملہ والے کی رائے پر چھوڑ دیتے ہیں، اسی قول کو بناء پر وہ تمام مسائل بیان کئے گئے ہیں جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہیں کہ اگر تین بار پٹکھا جھلا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر تین بال تین مرتبوں میں اکھاڑے تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر پرندے کو پتھر پھینک کر مارا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور مبسوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر تین بار مارا تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر ایک پاؤں سے ایڑ لگائی مگر ہمیشہ نہیں تو فاسد نہ ہوگی، اور اگر دونوں پاؤں سے ایڑ لگائی تو فاسد ہو جائے گی۔ غ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ سب احکام اس وقت ہوں گے جبکہ نمازی انہیں عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں۔

(۴) تعریف یہ ہے کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اس کے کرنے والے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لئے تنہا مجلس کرے (تنہائی چاہئے) اور ذخیرہ میں کہا ہے کہ اس قول پر ان مسائل سے استدلال کیا ہے کہ ایک عورت نماز میں تھی اسی حالت میں اس کے شوہر نے شہوت سے اس کا بوسہ لیا ہاتھ لگایا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح اگر بچہ نے اس نمازی عورت (ماں) کا سینہ چوسا اور اس سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، مصلیٰ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے عورت سے مباشرت قلیلہ مفید نہیں ہے، لیکن مباشرت کثیرہ مفید ہے، ابن سمانہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ نمازی عورت کا بوسہ لینے سے بہر صورت اس کی نماز فاسد ہو جائے گی خواہ شہوت ہو یا بغیر شہوت کے ہو، اسی طرح ابو یوسفؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ نمازی مرد کو اس کی عورت نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا لیکن مرد نے اس سے لذت حاصل نہ کیا عورت نے اس سے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۵) تعریف یہ ہے کہ دور سے دیکھنے والے کو یہ شک نہ ہو کہ یہ نماز کے سوا دوسرے کام میں ہے تو ایسا عمل کثیر ہے اور اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر دیکھنے والے کو نمازی ہونے کا شک ہو تو مفید نہیں ہے، مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور اگر عورت نے اپنے بچہ کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا اڑا یا اسے سیا تو یہ اعمال سارے اقوال کے مطابق عمل کثیر ہیں، اور اگر عمامہ اٹھا کر زمین سے سر پر یا سر سے زمین پر رکھایا تین کلمات لکھے تو نماز فاسد نہ ہوگی، مگر جب زیادہ لکھا ہو تو جو تین کلمات سے بڑھ جائے، اگر ہوا پر لکھا جو نظر نہیں آتا ہے جتنا بھی زیادہ ہو مفید نہیں ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پانچویں تعریف اصح ہے اور تنویر میں اسی پر اعتماد اور اکتفاء کیا ہے، کیونکہ اس کو سکھوں نے صحیح مانتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز نام ہے چند افعال و اقوال کا لہذا نماز خود افعال ہونے پر عذر کی صورت میں افعال زیادہ ہو جایا کرتے ہیں جیسے اتفاقی حادثات کی صورت میں پڑھی ہوئی نماز پر بناء کرنے کے لئے آمد و رفت کرنا پڑتا ہے جیسا کہ اس کے مسائل بیان کئے جا چکے ہیں، تو اب افعال کی کمی و بیشی کرنے والی بات یہی ہوئی کہ نماز سے لکھنا، یا بل ضرورت ایسے افعال جن کے کرنے سے یہ معلوم ہو کہ اب نماز کے علاوہ دوسرے کام میں مشغول ہونے کا ثبوت ہو وہ مفید ہوں گے ورنہ نہیں، چنانچہ احادیث صحیحہ سے یہ بات بھی معلوم ہوئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے منبر پر قرأت کی اور رکوع کیا اور نیچے اتر کر سجدہ کیا، یہ اتار چڑھاؤ کے افعال بھی نماز ہی کے کام میں شمار ہوئے، یا تہجد پڑھتے وقت حجرہ کا دروازہ بند تھا اس موقع پر حضرت ام المومنین عائشہؓ کے آجانے پر نماز ہی کی حالت

میں دروازہ کھول دیا، اس سے بھی نماز فاسد نہ ہوئی اس لئے یہ باتیں مفید نہیں ہوئیں، کیونکہ دیکھنے والا جب یہ دیکھتا ہے کہ نماز مسلسل ہو رہی ہے اور بعد کے افعال پہلے سے طے ہوئے ہیں یا پہلے پر بناء ہو رہی ہے تو اسے کسی صورت سے بھی اس بات کا شبہ نہ ہوگا کہ یہ نماز میں نہیں ہے، اس بارگاہی کو اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ اب اس کے بعد مصنف اس سلسلہ کے کچھ مسائل جامع صغیر سے ذکر کرنے والے ہیں۔

ولابأس بان یکون مقام الامام فی المسجد وسجوده فی الطاق، ویکره ان یقوم فی الطاق، لانه یشبه صبیح اهل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان، بخلاف ما اذا کان سجوده فی الطاق، ویکره ان یکون داکوا حده علی الدکان لما قلنا، وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ، لانه ازدراء بالامام

ترجمہ:- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ امام خود مسجد میں کھڑا ہو اور محراب میں سجدہ کرے، البتہ یہ بات مکروہ ہے کہ تنہا امام محراب میں کھڑا ہو اور اسی میں سجدہ بھی کرے، کیونکہ یہ اہل کتاب کے عمل کے مشابہہ عمل ہے، اس طرح یہ کہ وہ امام کی جگہ مخصوص کر دیتے ہیں، بخلاف اس صورت کے کہ اس کا صرف سجدہ طاق میں ہو، اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ تنہا امام کسی اونچی جگہ پر کھڑا ہو اسی مشابہت یہود کی بناء پر جو پہلے ہم بیان کر چکے ہیں، اسی طرح اس کا برعکس کرنا بھی ظاہر اورایت میں مکروہ ہے، کیونکہ اس طرح امام کو بیچ سمجھنا حقیر چنانچہ لازم آتا ہے۔

توضیح:- امام مسجد میں اور سجدہ محراب میں، محراب میں تنہا امام کا کھڑا ہونا

امام تنہا بلند جگہ پر، تمام مقتدی تو اونچی جگہ پر ہوں اور امام نیچے ہو

ولابأس بان یکون مقام الامام فی المسجد وسجوده فی الطاق الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ مقام امام سے مراد اس کے قدم ہیں، اور طاق سے مراد محراب ہے، کیونکہ کھڑے ہونے میں قدم ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اور جب اس کے قدم مسجد میں ہوں تو مقتدیوں کے برابر ہو گیا، اگرچہ سجدہ اس کا محراب کے اندر ہوتا ہے، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کوئی جنگلی جانور اس طرح کھڑا ہو کہ اس کے قدم حرم کی زمین پر ہوں لیکن اس کا سر حرم سے باہر ہو تو اس کے قتل کرنے سے حرم پر جرمانہ لازم ہوگا، اور اگر قسم کھائی کہ فلاں گھر میں داخل نہ ہوگا تو قدموں کے علاوہ دوسرے اعضاء اس میں داخل کرنے سے جھوٹ نہ ہوگا۔ ع۔

ویکوه ان یقوم فی الطاق، لانه یشبه صبیح اهل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان الخ

اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ ف۔ یعنی امام کے بقیہ اعضاء کے ساتھ اس کے قدم بھی محراب کے اندر موجود رہیں لانه یشبه الخ کیونکہ محراب میں کھڑے ہونے سے اہل کتاب کے طریقہ کی مشابہت لازم آتی ہے، کیونکہ وہ بھی اپنے امام کے لئے جگہ مخصوص کر دیتے ہیں، برخلاف اس کے کہ امام صرف سجدہ محراب میں کرتا ہو۔ ف۔ اور اس کے پاؤں محراب سے باہر ہوں تو مشابہت نہ ہوگی، اس میں کراہت کی اصل وجہ مشابہت ہے اسی بناء پر اعتبار مکروہ ہے، (اعتبار کے معنی ہیں عمامہ کو سر کے چاروں طرف اس طرح لپیٹنا کہ بیچ کا سر کھلا رہ جائے) اسی طرح منہ بند کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس طرح اہل کتاب سے مشابہت ہوتی ہے، اسی طرح نماز میں دائیں بائیں جھکنا یعنی جھومنا بھی مکروہ ہے، اسی وجہ سے حضرت ابو بکر صدیق اس سے منع فرماتے تھے یہ کہتے ہوئے کہ نماز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے مت جھومو، اس کی روایت صحیح ہے۔

الحاصل اگر امام تنہا طاق میں (محراب) میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے، مشابہت یہود کی وجہ سے، اور بعضوں نے اس کی کراہت کی وجہ یہ بتائی ہے کہ دور سے مقتدیوں کو امام کا حال معلوم نہ رہے گا، اسی بناء پر اگر محراب کچھ اس طرح بنا ہو کہ امام کا حال لوگوں سے مخفی نہ ہوتا ہو تو اس کا محراب میں بھی کھڑا ہونا مکروہ نہ ہوگا، امام طحاوی اسی کے قائل ہیں، اور سرحسنی نے بھی کہا ہے

کہ بجی صحیح ہے، واللہ العلی نے فتاویٰ میں کہا ہے کہ اگر مقتدیوں کے لئے مسجد میں جگہ ہو رہی ہو، تو ایسی صورت میں امام کا تنہا محراب میں کھڑا ہونا مکروہ نہ ہوگا۔ عذر کے اسباب میں سے تعلیم کا ارادہ کرنا بھی ہے۔ المکر۔ د۔ اور یہ قول امام شافعی کا ہے، حدیث المکر کی وجہ سے جیسا کہ عینی نے ذکر کیا ہے۔ م۔

دیکھو ان یکون الامام وحده علی الدکان لما قلنا الخ

اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ تنہا امام کسی اونچی جگہ پر کھڑا ہو یہودیوں کی مشابہت کے خیال سے۔ ف۔ اور اگر امام کے ساتھ کچھ مقتدیوں بھی ہو جائیں تو مکروہ نہ ہوگا، بجی صحیح قول ہے۔ محیط السرخسی۔ مکان سے مراد وہ اونچی جگہ ہے جس پر لوگ بیٹھیں، اس جگہ مصنف نے اونچائی کی مقدار بیان نہیں کی ہے، اونچائی کی تحدید میں یہ کئی اقوال ہیں (۱) درمیانی قد کے آدمی کے برابر ہو اس سے کم مکروہ نہیں ہے۔ محیط۔ الطحاوی۔ (۲) اتنی اونچی ہو کہ دوسروں سے خاص ممتاز نظر آتی ہو (۳) سترہ پر قیاس کرتے ہوئے ایک ذراع کے انداز سے ہو، قاضی خان نے کہا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے۔ ع۔ بجی قول مختار ہے، لیکن دوسرا قول اوجہ ہے، اس لئے کہ تخفیر کا شبہ صرف ایک ذراع ہونے پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ اس انداز پر ہے کہ جس سے ممتاز ہو سکے۔ الخ۔

لیکن ابن الہمام نے اصل مسئلہ میں کلام کیا ہے کہ امام کا ممتاز ہونا کسی خاص مقام میں شرعاً بھی مطلوب و مقصود ہوتا ہے، چنانچہ اس پر لازم ہے کہ تنہا آگے بڑھے اور محراب میں امام کا تنہا کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہونا چاہئے، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام کو اونچی جگہ پر کھڑا کرنا بلا ضرورت ہے، اس کام میں بلا ضرورت اہل کتاب سے مشابہت پائی جاتی ہے، اور صحابہ کے آثار اور روایتوں سے بھی ہمارے خیال کی تائید پائی جاتی ہے، چنانچہ ابو داؤد نے مدائن کے واقعہ میں ابو سعید و حذیفہ اور عمار بن یاسر کا اتفاق نقل کیا ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صحیحین میں حضرت کھل بن سعد سے تورسول اللہ ﷺ کا منبر پر نماز پڑھنا بھی ثابت ہے، جواب یہ ہوگا کہ اس وقت منبر پر نماز پڑھنا تعلیم کی غرض سے تھا، جبکہ جگہ کی تنگی اور تعلیم وغیرہ کی ضرورت پر کھڑے ہونے کو مستحب کیا جا چکا ہے۔ م۔

وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ، لانہ ازدرء بالامام الخ

اسی طرح اس کے برعکس بھی ظاہر الروایۃ میں مکروہ ہے۔ ف۔ برعکس یعنی نمازی تو سب اونچی جگہ پر ہو لیکن امام بغیر عذر کے نیچے کھڑا ہو، اور مصنف نے اس وجہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے لانہ ازدرء الخ یعنی اہل کتاب سے مشابہت کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ اس طرح امام کی تخفیر پائی جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ یہ بتایا گیا ہے کہ ہم امام کی تعظیم کیا کریں، اسی لئے ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا ہے۔ م۔ اور بجی قول صحیح ہے۔ د۔ یہ کراہت عذر نہ ہونے کی صورت میں ہے ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے، جیسا کہ جمعہ کی نماز میں کچھ لوگ اونچی جگہ پر بھی کھڑے ہو جاتے ہیں، یہ بات شیخ الاسلام نے بیان کی ہے۔ ع۔

ولا بأس ان یصنئ الی ظہر رجل قاعد یتحدث، لان ابن عمر یرما کان یستتر بنافع فی بعض اسفاره، ولا بأس بان یصلی و بین ینہ مصحف معلق، او سیف معلق، لانہما لا یعدان، وباعتبارہ تثبت الکراہۃ، ولا بأس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر، لان فیہ استہانۃ بالصور، ولا یسجد علی التصاویر، لانہ یشبہ عبادۃ الصوره، واطلق المکراہیۃ فی الاصل، لان المصلی معظم۔

ترجمہ :- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی ایسے بیٹھ جائے کہ اس کے پیچھے نماز پڑھو بیٹھا ہو باتیں کر رہا ہو، کیونکہ حضرت ابن عمر اکثر اوقات اپنے سفر کے دوران اپنے غلام نافع کو سترہ بنا لیتے تھے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اس طرح نماز پڑھے کہ اس کے سامنے کوئی قرآن یا تلوار لگی ہو، کیونکہ ان دونوں کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور عبادت کا اعتبار کر کے ہی کراہت ثابت کی جاتی ہے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ ایسے فرش جائے نماز پر نماز پڑھی جائے جس میں

تصویریں ہوں کیونکہ اس طرح تصویروں کی تحقیر ہوتی ہے، اور تصویروں پر سجدہ نہ کئے جائیں، کیونکہ اس سے صورت کی عبادت کی مشابہت ہوتی ہے، اور کتاب الاصل میں کراہت کو مطلق رکھا گیا ہے کیونکہ جائے نماز قابل تعظیم ہے۔

توضیح:- بات کرنے والے آدمی کے پیچھے نماز، حدیث سے دلیل

سامنے قرآن لٹکا ہوا ہو یا تلوار لٹکی ہوئی ہو، تصویر والے پچھونے پر، تصویر پر سجدہ

ولا باس ان یصلی الی ظہور رجل قاعد یتحدث الخ

ایسے مرد کے پیچھے جو بیٹھا ہوا ہاتھیں کر رہا ہو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ف۔ لیکن اگر ان کی آوازیں اتنی بلند ہوں کہ اس کے پیچھے نماز پڑھنے سے نمازی کو قرأت میں خلل کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور سوئے ہوئے کی طرف بھی پڑھنے میں مکروہ نہیں ہے، اگرچہ قاضی خان نے کراہت کا حکم لگایا ہے، اور ممکن ہے کہ ایسا کرنا مذاق اڑانے کے خوف سے ہو جیسا کہ معلوم ہو گا۔ م۔ اور باقی ائمہ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔

لان ابن عمر رہما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ الخ

اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے غلام نافعؓ کو حات سفر میں سترہ بنا لیتے۔ ف۔ جبکہ سفر میں نماز کے وقت کوئی درخت وغیرہ نہ پائے تو نافعؓ کو فرماتے کہ اپنی چٹھ پھیر کر بیٹھ جاؤ، ابن شیبہ نے اس کی روایت کی ہے، اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ سنن کی کتابوں میں سعد بن منصور نے حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے باتیں کرنے والوں اور سوئے ڈالنے والوں کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، جواب یہ ہے کہ اس وقت منع فرمایا ہو جبکہ ان کی آواز بلند ہو رہی ہے، یا سونے والے کی ہوا خارج ہو کر مذاق اڑانے کا خطرہ ہو، جیسا کہ محیط برہانی میں کہا ہے۔ ع۔ بلکہ بظاہر منع تنزیہی ہے، اور خطابی نے کہا ہے کہ ممانعت کی ابن ماجہ اور ابوداؤد وغیرہ کی کوئی حدیث بھی درجہ صحت کو نہیں پہنچی ہے، جبکہ یہ روایت صحیح ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایسی حالت میں نماز پڑھتے کہ حضرت عائشہؓ چوڑائی میں لیٹی رہتی تھیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے آخر میں ہے کہ پھر جب رسول اللہ ﷺ وتر پڑھنا چاہتے تو مجھے جگادیتے تو میں آپ کے ساتھ وتر پڑھتی، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ پہلے سوتی تھیں۔

ولا باس بان یصلی و بین یدیه مصحف معلق، او سیف معلق، لانہما لا یعبدان الخ

اگر آدمی نماز پڑھ رہا ہو اور اس کے سامنے قرآن مجید لٹکا ہوا ہو یا تلوار لٹک رہی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ف۔ اور جبہور کا بھی یہی قول ہے، لانہما الخ کیونکہ قرآن پاک اور تلوار کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور عبادت ہی کا اعتبار کر کے مکروہ کہا جاتا تھا۔

ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر، لان فیہ استہانۃ بالصویر الخ

اور ایسے پچھونے یا جائے نماز پر نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں۔ لانہ فیہ الخ کیونکہ اس پر پڑھنے میں تصویروں کو رند نہ تباؤ لگایا کرتا ہوتا ہے۔ ف۔ جبکہ ہمیں یہ حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر اپنی جہالت اور حماقت ظاہر کرتے ہیں، ہم ان تصویروں کو ذلیل سمجھیں، اور ان کی اہانت کریں، کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الہی کی کمی نہیں ہے، اور بخدا کی نقل اتارنا بڑی جہالت کی بات ہے، اس جگہ تصویر سے مراد یہ ہے کہ بے روح درخت وغیرہ کی تصویر نہ ہو بلکہ کسی جاندار کی ہو، جیسا کہ بخاری کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ م۔

ولا یسجد علی التصاویر، لانہ یشبہ عبادۃ الصویر الخ

اور تصویر پر سجدہ نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے صورت اور تصویر پوجنے سے مشابہت ہوتی ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ

تصویر والے بستر پر نماز پڑھنی جائز ہے لیکن اس تصویر پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، یہ تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے۔

واطلاق الکراہیۃ فی الاصل، لان المصلی معظم الخ
الاصول کتاب میں بغیر کسی تفصیل کے تصویر والے فرش پر نماز کو مکروہ لکھا ہے، کیونکہ نماز گاہ یا جائے نماز قابل احترام و لائق تعظیم چیز ہے۔ ف۔ اس لئے ایسے کپڑے کو جو تصویر کی وجہ سے خوار و ذلیل ہو چکا ہے اسے مصلی نہیں بنانا چاہئے، لیکن تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ جامع صغیر کی تفصیل ہی اصح ہے، جیسا کہ یحییٰ میں ہے۔

ویکروہ ان یکون فوق راسه فی السقف او بین یدیه او بحذانه تصاویر او صورة معلقة لحديث جبرئیل اما لاندخل بیتا فیه کلب او صورة ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لاتبدو للماظر لا یکروہ لان الصغار حدا لاتعبد واذا کان التمثال مقطوع الرأس ای ممحو الرأس فلیس بتمثال لانه لاتعبد بدون الرأس و صار کما اذا صلی الی شمع او سراج علی ما قالوا

ترجمہ۔ اور یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی کے سر کے اوپر چھت میں یا سامنے یا دائیں بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت لٹکی ہوئی ہو، اس حدیث جبرئیل کی وجہ کہ ہم فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا کوئی تصویر ہو، اور اگر تصویر اتنی چھوٹی ہو جو دیکھنے والے کو نظر نہ آتی ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگی، کیونکہ چھوٹی تصویروں کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور جب تصویر سر کٹی ہوئی ہو یعنی بغیر سر کے ہو تو وہ تصویر شمار نہ ہوگی، کیونکہ بغیر سر والی تصویر کی بھی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور اس وقت اس تصویر کا حکم ایسا ہوگا گویا کسی موم بتی یا چراغ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی ہو، جیسا کہ فقہاء کرام نے کہا ہے۔

توضیح:- تصویر والے بستر پر، تصویر پر سجدہ کرنا، سر کے اوپر چھت میں لٹکی ہوئی تصویر، سامنے، دائیں بائیں تصویر رہتے ہوئے نماز پڑھنی، حدیث سے دلیل، بہت چھوٹی تصویر، سر کٹی تصویر، سر مٹی ہوئی تصویر، موم بتی اور چراغ کے پیچھے، پڑے ہوئے تکیہ پر یا بچھونے پر تصویر ہوتے ہوئے نماز کا حکم

ویکروہ ان یکون فوق راسه فی السقف او بین یدیه او بحذانه تصاویر او صورة معلقة الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ وہ تصویر ایسی ہو کہ بے تکلف دیکھنے والے کو نظر آتی ہو۔ القاضی خاں۔ لحدیث جبرئیل ان حدیث یہ ہے کہ ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا ہو یا تصویر ہو۔ ف۔ اس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے اور مسلم نے حضرت میمونہ اور عائشہؓ سے کی ہے، اور بخاری نے اتنی اور زیادتی کی ہے کہ اس سے مراد چانداری کی تصویر ہے، اور حضرت علیؓ کی روایت میں لفظ جب کی زیادتی ہے یعنی جس گھر میں کتا ہو یا چانداری کی تصویر ہو یا جینی آدمی ہو، اس کی روایت ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور احمد نے کی ہے، اور ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ پھر جبریل علیہ السلام نے کہا کہ تصویر کے بارے میں آپ یہ حکم دیں کہ اس کا سر کاٹ دیا جائے، تو وہ درخت کے حکم میں ہو جائے گا، اور تصویر والے بچھونے کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے پھاڑ کر دو بستر میں ڈال دئے جائیں تاکہ وہ ادھر سے ادھر اٹھا کر ڈالے اور اٹھائے اور پچھائے جائیں، اور کتے کے بچے کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے نکال دیا جائے، ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ (اللہ ہی عہد کو زیادہ جاننے والا ہے) کہ ان فرشتوں کو یہ مذکورہ چیزیں بہت زیادہ ناپسندیدہ ہیں، اس لئے ان فرشتوں پر رحم کھاتے ہوئے اللہ تعالیٰ انہیں عام حالت میں ایسی جگہوں میں نہیں بھیجتا ہے، البتہ اگر غیظ و غضب کی جگہ بھیجتا مقدر ہو تو انہیں بھیج دیتا ہے، پس تصویر میں غضب کی وجہ اللہ عزوجل کی مخلوق سے مشابہہ بنانا ہے، اور بتوں کو تو براہ راست معبود بنا لیا جاتا ہے، حالانکہ وہ محض باطل تصویر اور بے معنی ہے، اور کتے میں وجہ غضب یہ ہے کہ اس سے شیطان جدا نہیں ہوتا ہے، یہاں تک کہ سیاہ کتے کو تو مجسم شیطان ہی کہہ دیا جاتا ہے، اور جینی اپنی ناپاکی کی وجہ سے فرشتوں کے لئے اذیت کا سبب

ہوتا ہے، بشرطیکہ اس پر نجاست لگی ہوئی ہو، یعنی مثلاً جب عذر کی وجہ سے نہیں نہایا اور تیمم کر یہ تو طہارت ہو گئی، پس یہ چیزیں کسی فرشتے کے لئے مانع نہیں ہیں، بلکہ اس باشندہ پر رحم کھاتے مہربانی کرتے ہوئے وہاں نہیں جاتے ہیں، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جس کمرہ میں یہ چیزیں ہوں وہاں فرشتے نہیں آتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں، اس فیصلہ کے بعد ایسے کمرہ میں یا ایسی جگہ میں نماز یقیناً مکروہ ہوگی جو رحمت کے فرشتے سے خالی ہو، ایسا ہی بزرگوں نے کہا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ مومن کے ساتھ فرشتے لگے رہتے ہیں اس لئے مومن کے لئے ایسی جگہ نماز مکروہ ہوگی۔ م۔

ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تبدو للناظر لا يكره لان الصغار جدا لاتعبد الح
اگر تصویر اتنی چھوٹی ہو کہ دیکھنے والے کو نظر نہ آتی ہو۔ ف۔ مگر تکلف اور کوشش کے ساتھ۔ القاضی خان۔ تو وہ مکروہ نہ ہوگی، کیونکہ بہت چھوٹی تصویریں نہیں پوچھی جاتی ہیں۔ ف۔ اس لئے وہ بت کے حکم میں نہ ہوگی۔ ف۔
میں مترجم یہ سوال کرتا ہوں کہ ایسی صورت میں کیا فرشتے واقعتاً داخل نہیں ہوتے ہیں، تو جواب یہ ہے کہ فی الواقع میں نے کہیں اس کی تصریح نہیں پائی ہے اظہر یہ ہے کہ وہ داخل نہیں ہوں گے، اس لئے کراہت کی وجہ صرف ایک معنی میں رہنی چاہئے۔ سمجھ لیں۔ م۔

و اذا كان التمثال مقطوع الرأس ای ممحو الرأس فليس بتمثال لانه لاتعبد بدون الرأس الح
اور جبکہ مجسمہ سر کن ہوا ہو۔ ف۔ اس جگہ بعضوں نے یہ سمجھا ہے کہ سر دھڑ سے جدا ہو، مگر یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اصل مراد یہ ہے کہ سر کو مٹا دیا گیا ہو، کیونکہ جو سورتی بغیر سر کے رہ گئی ہو تو وہ سورتی ہی نہیں ہے۔ ف۔ یا ایسا عضو مٹا دیا گیا ہو کہ جس کے بغیر زندگی باقی نہ رہتی ہو۔ د۔ کیونکہ کوئی سورتی بغیر سر کے نہیں پوچھی جاتی ہے۔ ف۔ ہذا اس میں کراہت کی کوئی وجہ باقی نہ رہی، وصادر کما انخ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے مومن بنی یا چرخی طرف منہ کر کے نماز پڑھی تو مشائخ کے قول کے مطابق وہ مکروہ نہیں ہوئی۔ ف۔ اور یہی قول اصح ہے، خزائنہ الفتاویٰ۔ یہ مختار ہے۔ الحیظ والقاضی خان۔

اس کے برخلاف آگ سے بھری ہوئی توریا یا ٹنگیٹھی کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی تو مکروہ ہوگی۔ محیط سرخصی۔ کیونکہ مجوس کے فعل کے مشابہہ ہے۔ ع۔ بعض کے نزدیک یہ کراہت اس وقت ہوگی جب کہ اس کا منہ کھلا ہوا ہو ورنہ کراہت نہ ہوگی، اور بعض فقہاء کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔ اند خیرہ۔ بخاریؒ نے آفتاب کے گہن کی حدیث بیان کی جس میں رسول اللہ ﷺ نے نماز کے بعد فرمایا کہ میں نے آج کا سا منظر نہیں دیکھا کہ مجھے اس دیوار کے پیچھے آگ دکھائی گئی، آخر حدیث تک۔ پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی کے سامنے ہونے میں کوئی کراہت نہیں ہے، لیکن کئی وجہوں سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلام اس آگ میں ہے جو پوچھی جاتی ہے، اور مجوسی پر تو جہالت جاری ہے، اور جہنم کی آگ تو محسوس نہیں ہوتی ہے، اور جس کو محسوس ہوئی وہ اسی کے ساتھ مخصوص ہے، اور جاہلوں کو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة او على بساط مفروش لا يكره لانها تداس و تو طاً يحلاف ما اذا
كانت الوسادة منصوبة او كانت على الستر لانه تعظیم لها واشدها كراهة ان تكون أمام المصلی ثم من فوق
راسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم حلقه ولو لبس ثوبا فيه تصاویر يكره لانه يشبه حامل الصم والصلوة جائزہ
فی جميع ذلك لاستجماع شرائطها و تعاد على وجه غیر مکروہ وهو الحكم فی کل صلوٰۃ ادیت مع الكراهة
ولا يكره تمثال غیر ذی الروح لانه لا یعبد.

ترجمہ۔ اگر تصویر کسی پڑے ہوئے تکیہ یا بچھے ہوئے بستر پر ہو تو مکروہ نہیں ہے، کیونکہ تکیہ اور بچھونا پیروں تلے روندے اور بچھائے جاتے ہیں، بخلاف اس کے کہ تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہے کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے، پھر سب سے بڑھ

کر کراہت اس میں ہے کہ تصویر نمازی کے سامنے ہو پھر اس سے کم اس میں ہے کہ نمازی کے سر کے اوپر ہو پھر اس سے کم اس میں ہے کہ اس دائیں جانب ہو پھر اس سے کم جبکہ اس کے بائیں جانب ہو اور اس سے کم جبکہ نمازی کے پیچھے کی طرف ہو، اور اگر ایسا کپڑا پہنا کہ اس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں تو وہ مکروہ ہوگی، کیونکہ یہ بت اٹھانے والے کے مشابہہ ہوگا، ویسے ان تمام صورتوں میں نماز جائز ہوگی کیونکہ نماز جائز ہونے کی تمام شرائط جمع کرنے والا ہے، اور ایسی تمام نمازیں دوبارہ پڑھی جائیں جن میں کراہت نہ پائی گئی ہو، اور یہی حکم باقی نمازوں میں ہے کہ کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہوں اور غیر روح والی (بے جان) تصویر مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ایسی تصویریں نہیں پوچھی جاتی ہیں۔

توضیح:- نمازی کے سامنے پڑے ہوئے تکیہ یا بستر پر تصویر، کس حالت کی تصویر کتنی بری ہے اس کے درجے، تصویر والا کپڑا پہن کر نماز، ایسی نماز کا حکم جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو، درخت اور پھول وغیرہ کی تصویر کے ساتھ نماز، جزوی مسائل، مکانات میں تصویر، تصویر والے کپڑے کو بیچنا، امام کے بدن پر تصویر، تصویر بنانے پر اجرت، رنگ دار تصویر کا گھر گرانے والے کا حکم، قبر کی طرف نماز

ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة او على بساط مفروش لا يكره لانهما تداس الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے لانه تعظیم لہا کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے۔ ف۔ یعنی اس کے ساتھ کوئی بے تعظیمی یا بد تمیزی نہیں ہو رہی ہے۔ م۔ واشدھا کواۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ سب سے زیادہ کراہت اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ تصویر نمازی کے سامنے ہو اور سب سے کم کراہت اس صورت میں ہے جبکہ تصویر پیچھے ہو۔ ف۔ اور قول اصل کے مطابق پیچھے ہونے میں بھی کراہت ہے۔ م۔ و لو لبس الخ اور اگر ایسا کپڑا پہنا جس میں تصویریں ہوں تو نماز مکروہ ہوگی، کیونکہ وہ شخص بت اٹھانے والے کے مشابہہ ہوگا، والصلوة جائزۃ الخ اور نماز تو تمام مکروہ صورتوں میں جائز ہوگی، کیونکہ اس صورت میں بھی نماز کی تمام شرطیں موجود ہیں۔ ف۔ لیکن ان شرطوں کے ساتھ ہی کراہت کی خارجی صورتیں بھی ان کے ساتھ پائی گئی۔

وتعاد علی وجه غیر مکروہ وهو الحکم فی کل صلوۃ ادیت مع الکراۃ الخ
پھر اس طرح نماز ادا کی جائے گی کہ اس میں کراہت نہیں پائی گئی ہو۔ ف۔ یعنی انتہائی احتیاط کے ساتھ نماز غیر مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی جس طرح انتہائی احتیاط کے ساتھ ترک واجب کی صورت میں ادا کی جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اس طرح ادا کی جائے کہ کسی قسم کی کراہت نہ ہونے پائے، وهو الحکم الخ اور یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ ف۔ کہ وہ اس طرح دوبارہ ادا کی جائے کہ اس میں کراہت کسی طرح کی نہیں پائی جائے، مذکورہ عبارت سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ پہلے مسئلہ میں کراہت تحریمی تھی، کیونکہ اگر تنزیہی کراہت ہوتی تو اسے دوبارہ ادا کرنا لازم نہ ہوتا۔ م۔ ولا یکرہ الخ اور بے جان بے روح کی چیزوں کا نقشہ بنا ہوا ہو مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی پوجا نہیں کی جاتی ہے۔ ف۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے تصویر بنانے والے کو اس کام سے منع فرمایا تو اس نے اسے اپنے حصول رزق کے لئے عذر کا اظہار کیا، تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر تمہیں یہی پیشہ اختیار کرنا ہی ہے تو بے جان چیزوں درخت وغیرہ کا نقشہ بنالیا کرو۔

چند ضروری مسائل

گھروں میں تصویریں بنانا اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا سب کام مکروہ ہے، تصویر والے کپڑے کو بیچنا مکروہ نہیں ہے، لیکن اقصیٰ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کپڑا بیچتا ہو یا بناتا ہو اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، جس کے بدن پر تصویر بنی ہوئی ہو اس کی

امت مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے چھپی ہوتی ہیں، امام محمدؒ سے نوادر ہشام میں روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ایک مزدور کو رنگ دیتے ہوئے کہا کہ آدمیوں کی تصویر بنادو، اگر وہ بنادے تو اس کی اجرت کا وہ مستحق نہ ہو گا کیونکہ یہ گناہ کا کام ہے۔ تفاریق میں ہے کہ اگر کسی نے رنگوں سے تصویریں بنی ہوئی دیوار کو گرا دیا تو وہ شخص صرف گھر اور رنگ کی قیمت کا ذمہ دار ہو گا، تصویر کی قیمت کا ذمہ دار نہ ہو گا۔ ع۔ قبر کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنی مکروہ ہے، لیکن اگر نمازی اور قبر کے درمیان اتنا فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے سے گذرنا چاہے تو منع نہ ہو تو یہاں بھی مکروہ نہ ہو گا۔ الحادی تاتار خانیہ۔

ولا بأس بقتل الحیة والعقرب فی الصلوۃ لقوله علیہ السلام اقلوا الاسودین ولو کنتم فی الصلوۃ ولان فیہ ازالة الشغل فاشبه درء العار ویستوی جمیع انواع الحیات هو الصحیح لا طلاق ماروینا ترجمہ۔ اور نماز کی حالت میں سانپ اور بچھو کے مار ڈالنے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دونوں کالوں (بچھو اور سانپ) کو مار ڈالا کرو اگرچہ تم نماز کی حالت میں ہو، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنے سے ان کی طرف دلی خیال لگے رہنے کو دور کرنا ہے، تو یہ سامنے سے گذرنے والے کو دفع کرنے کے مشابہہ ہو گیا، اس حکم میں ہر قسم کا سانپ داخل ہو گا اس میں مطلق حکم ہونے کی وجہ سے۔

توضیح:- نماز میں ہر قسم کے سانپ اور بچھو کے مار ڈالنے کا حکم حدیث سے دلیل، گھر کے سانپوں کو مارنا

ولا بأس بقتل الحیة والعقرب فی الصلوۃ لقوله علیہ السلام اقلوا الاسودین ولو کنتم فی الصلوۃ الخ نماز کی حالت میں بھی ہر قسم کے سانپ اور بچھو کے مارنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ اظہر یہ ہے کہ خواہ ایک ہی چوٹ میں مرے یا زیادہ سے اور اس سے کوئی خوف ہو یا نہ ہو مطلقاً اجازت ہے۔ المیسوط۔ اور امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، لقوله الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ دونوں کالوں کو قتل کر لو یعنی سانپ اور بچھو کو اگرچہ تم نماز کی حالت میں رہو۔ ف۔ اس کی روایت حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے اقلوا الاسودین فی الصلوۃ الحیة والعقرب کہ دونوں کالوں کو مار ڈالو نماز کی حالت میں بھی یعنی سانپ اور بچھو کو، اس کی روایت کی ہے ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ولان فیہ المنع اور ان کے مارنے کو اس وجہ سے بھی جائز کہا ہے کہ ان کو چھوڑ دینے سے ان سے نقصان کا ڈر لگا رہے گا اور مار ڈالنے سے وہ ڈر ختم ہو جائے گا، اس لئے یہ گذرنے والے انسان کے مشابہہ ہو گیا۔

ویستوی جمیع انواع الحیات هو الصحیح لا طلاق ماروینا الخ اس حکم میں تمام قسم کے سانپ داخل ہو گئے۔ ف۔ خواہ وہ سفید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہونے کی وجہ سے ہر قسم کو شامل ہے۔ ف۔ اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں ہیں بلکہ عرف عرب میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ وہ کسی رنگ کا ہو۔ م۔ اور فقیر ابو جعفر ہندوئی نے کہا ہے کہ بعضے سانپ گھروں میں پیدا ہو گیسو دار رہتے اور سیدھے چلتے ہیں وہ جنات ہوتے ہیں ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، جبکہ ان کو پہلے یہ نہ کہدیا جائے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم تمہیں مار ڈالیں گے، لیکن فقیر ابو جعفر الطحاویؒ نے اس قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنوں سے وعدہ لیا تھا کہ وہ کبھی بھی امت کے سامنے سانپ کی شکل میں ظاہر نہ ہوں اور نہ ان کے گھروں میں گھسیں تو اب جبکہ انہوں نے بد عہدی کی تو انہیں قتل کرنا مباح ہو گیا، قاضی خان نے کہا ہے کہ اولیٰ یہی ہے کہ ان کو پہلے مطلع کر دیا جائے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جب وہ نماز کی حالت میں سامنے آیا تو وہ شیطان ثابت ہوا، اس وقت اسے کس طرح مطلع کیا جائے گا،

اور عیسیٰ نے لکھا ہے کہ ابن عباسؓ سے صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے طلب کے ڈر سے سانپوں کو چھوڑ دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے، کیونکہ جب سے اس نے ہم سے لڑائی مول لی ہے کبھی مصالحت نہیں کی ہے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی بات مانتے ہوئے آدم علیہ السلام کو نقصان پہنچایا ہے۔

وبكره عدا الاى والتسبيحات باليد فى الصلوة وكذلك عدا السور لان ذلك ليس من اعمال الصلوة وعن ابي يوسف ومحمد انه لا باس بذلك فى الفراض والوافل جميعا مراعاة لسنة القراءة والعمل بما جاء به السنة فلنا يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع فيستغنى عن العد بعده والله اعلم.

ترجمہ :- اور مکروہ ہے نماز میں ہاتھ سے آیتوں اور تسبیحوں کو گنتا، اسی طرح سے سورتوں کو شمار کرنا بھی، کیونکہ یہ چیزیں نماز کے اعمال میں سے نہیں ہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ فرائض اور نوافل کسی میں بھی ان چیزوں کو شمار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، سنت قراءت کی رعایت کرتے ہوئے، اور سنت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے، اور ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ نمازی کے لئے یہ ممکن ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے ان چیزوں کو گن لیا کرے اس لئے بعد میں گنتے کی اسے کوئی ضرورت نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

توضیح :- نماز میں آیتوں اور تسبیحوں کو ہاتھ سے شمار کرنا،

ہاتھ میں تسبیح رکھنا، انگڑائی لینا، پیشاب و پانی بخانہ روکنا، پکھلا جھلنا

وبكره عدا الاى والتسبيحات باليد فى الصلوة ... الخ

نماز کی حالت میں آیتوں اور تسبیحات کو ہاتھ سے شمار کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ اور غیر نماز میں قول صحیح کے مطابق نہیں ہے، ہاتھ ہی کی طرح تسبیح کا بھی حکم ہے، لیکن انگلیوں کے پوروں کو دبا کر گنتے سے یا دل ہی دل میں شمار کرنے میں مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔ الخلاصہ۔ زبان سے گنتا تو مفید نماز ہے۔ محیط۔

وكذلك عدا السور لان ذلك ليس من اعمال الصلوة ... الخ

یہی حکم سورتوں کے شمار کرنے کا بھی ہے، وجہ یہ ہے کہ آیات یا تسبیحات یا سورتوں کو شمار کرنا نماز کے اعمال میں ضروری نہیں ہے، اور ظاہر الروایۃ بھی یہی ہے، لیکن غیر ظاہر الروایۃ میں صاحبین کا اختلاف مروی ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے وعن ابي يوسف الخ اسی بناء پر امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے روایت ہے۔ ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں کہ لا باس البع فرائض و نوافل کسی میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مراعاة الخ سنت قراءت کی نگہداشت کے خیال سے۔ ف۔ جو ہر نماز میں مثلاً فجر میں چالیس سے ساٹھ آیتوں تک شمار کا خیال رکھنا ہے، اس کے علاوہ اس بات پر عمل کرنا بھی جو سنت میں آئی ہے۔ ف۔ جیسے صلوٰۃ الخ کہ اس کے ہر رکوع اور سجود وغیرہ میں دس دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ پڑھنے کا حکم آیا۔

فلنا يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع فيستغنى عن العد بعده والله اعلم ... الخ

ہم جواب دیتے ہیں نمازی کے لئے ممکن ہے کہ ان چیزوں کو نماز شروع کرنے سے پہلے ہی شمار کر لے اس لئے وہ بعد میں شمار کرنے سے مستغنی ہو جائے۔ واللہ اعلم۔ ف۔ لیکن یہ بات بھولنی نہیں چاہئے کہ قرآن مجید میں تو یہ ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۵ آیات تک شمار کر کے نماز میں اسی آیت تک پڑھ لے، لیکن یہ بات صلوٰۃ الخ میں ممکن نہیں ہے، لہذا صحیح جواب دو طرح سے دئے جائیں گے، جواب (۱) دل ہی دل میں گن کر یا انگلیوں کو دبا کر اندازہ کر لے، لیکن ایضاً میں تو ایسا کرنے کو بھی دل کا شغل قرار دیا ہے (۲) جواب یہ ہے کہ بیان کیا ہوا ائمہ کا اختلاف صرف نمازوں کے اندر ہے کیونکہ بالاتفاق نوافل میں شمار کرنے کو جائز کہا گیا ہے، جیسا کہ مرغینانی اور محبوں نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ معنی میں ہے، اس بناء پر فرض

نمازوں کے لئے پہلے ہی شمار کر کے ذہن میں محفوظ رکھ لے، اور نوافل و صلوٰۃ التبیح وغیرہ میں گننا جائز بتایا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمار دانہ جسے آجکل عموماً تبیح یا سمہ کہتے ہیں قول اصح کے مطابق جائز ہے، جیسا کہ السبوح علی نے اس کی تحقیق کی ہے، البحر نے سے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، اور علامہ فضل لکھنوی نے التزیہ میں وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

مکروہات نماز کے سلسلہ کے چند ضروری مسائل

مکروہات نماز میں سے یہ بھی ہیں، انکڑائی لینا، ہوا خارج نہ ہونے دینا جی روک کر رکھنا، پیشاب و پاخانہ روک کر رکھنا، پٹکھ جھلنا بغیر زیادتی کئے ہوئے۔ استہمین۔ کھانا، کھنکھ رنا قصد بغیر کسی صحیح ضرورت کے، الزامہ ہی وغیرہ، تھوکن، رکوع و سجود اور رکوع سے اٹھنے، دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھنے کو چھوڑنا، شرح المنیہ للامیر علی، ہدایہ۔

طمأنیت واجب ہے، یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ فتح القدیر نے اس کی تحقیق کی ہے، صف واسے کھڑے ہوئے ہوں ان میں سے ایک کا بیٹھے رہنا، یا بیٹھے ہوئے ہوں اور ایک کا کھڑا ہونا۔ الحیط۔ میں مترجم کہتے ہوں کہ یہ کراہت تنزیہی تو ہو سکتی ہے لیکن تحریمی نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ اگلی صف میں مہنجاش کے باوجود پیچھے تنہا کھڑا ہونا، اور اگر مہنجاش نہ ہو تو حسن کی روایت کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔ د۔

دیئے اولیٰ یہ ہے کہ اگلی صف میں سے ایک کو کھینچ کر اپنے ساتھ کر لے۔ الحیط۔ فرض نمازوں میں ایک سورہ کو دوبارہ پڑھنا، لیکن نفل میں مکروہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔ آیات کو اپنے اختیار کے ساتھ فرض نمازوں میں بار بار پڑھنا مکروہ ہے، اور بھوں کر یا مجبوری کی صورت میں مکروہ نہیں ہے، جیسے نفل میں مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ الحیط۔ جمعہ کی نماز میں اور آہستہ سے پڑھی جانے والی نمازوں میں سجدہ کی سورت پڑھنا مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا، اٹھتے وقت بغیر عذر پہلے گھٹنے اٹھنا مکروہ ہے۔ المنیہ۔

کمزوری اور بڑھاپا عذر ہے اسی بناء پر حدیث میں دونوں باتیں ثابت ہیں، اور حق بات یہ ہے کہ طاقت و رجوان کے حق میں مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے حق میں مسنون ہے۔ م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع اور سجدہ میں پہونچ جانے، اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ محیط السر حسی۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث میں اس کے لئے وعید آنے کی وجہ سے یہ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ بسم اللہ اور آمین کو بلند آواز سے کہنا۔ الزامہ ہی۔ میں کہتا ہوں کہ آمین کو جہر کہنا جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے۔ م۔ قراءت کو رکوع میں پہونچ جانے کے بعد مکمل کرنا، پورے طور پر رکوع میں پہونچ جانے کے بعد تکبیر کہنا یا جو ذکر ہو، بلا ضرورت یا مجبوری کے فرض نمازوں میں لکڑی وغیرہ پر ٹیک گا کر کھڑا ہونا، لیکن نفل نمازوں میں مکروہ نہیں ہے، قول اصح کے مطابق۔ الزامہ ہی۔ قصد اپنے کو اٹھائے ہوئے پڑھنا، ورنہ مکروہ نہیں ہے۔ محیط السر حسی۔

عمامہ کو زمین سے اٹھ کر سر پر رکھنا، یا اس کے برعکس کرنا، السراج، عمامہ کے بیچ پر سجدہ کرنا۔ لذخیرہ۔ اپنے چہرہ کو منیٰ لگنے سے بچانے کے لئے ستین پر سجدہ کرنا۔ البحر۔ اور عمامہ کو منیٰ سے بچنے کے لئے یا پیشانی کو گرمی سے بچنے کے لئے ستین پر سجدہ کرنا مکروہ نہیں ہے۔ الظہیر یہ۔ سجدہ کی حالت میں پاؤں ڈھکنا، الخلاصہ، حصول جنت یا دوزخ سے بچنے کے لئے فرض نمازوں میں دعا کرنا، مگر منفرد کو نفل نمازوں میں جائز ہے۔ المنیہ۔ ایک قدم پر کھڑا ہو کر آرام کر لینا۔ الظہیر یہ۔ مگر عیسیٰ نے شرط الصلوٰۃ میں اسے سنت لکھا ہے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ یہی صحیح ہے، جیسا کہ نسائی نے ابن مسعود سے روایت کی ہے۔ م۔ خوشبو سو گھنا۔ لذخیرہ۔ سجدہ کی حالت میں انگلیوں کو قبلہ سے پھیر دینا۔ قاضی خان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا، مسجد میں اپنی جگہ خاص کر لینا۔ تاتار خانیہ۔ کسی

آدمی کے منہ کی طرف نماز پڑھنا۔ ف۔ کسی کے آنے کی آہٹ پہچان کر رکوع میں دیر تک رہنا تاکہ وہ بھی شریک ہو جائے۔ مختار الفتاویٰ۔ منہ میں درہم یا دینار رکھنا یا ہاتھ میں مال لئے رہنا۔ قاضی خان۔ غلیظ نجاست سامنے پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے ٹھہرتے ہوئے کئی قدم چلنا، مگر عذر کے ساتھ مکروہ نہیں ہے۔ الحیظ۔ بغیر عذر کے رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضی خان۔ یہ مکروہ تحریمی ہے، اور قول اصح کے مطابق اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قراءت کرنا مکروہ ہے۔ الہدایہ۔

سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا، مرد کو رانوں میں پیٹ ملانا، امام کی موجودگی کے بغیر صف کھڑی کرنا خلاف سنت ہے۔ خزانة الفقہ۔ امام کا اتنی جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ المنیہ۔ الحجہ۔ کھیاں یا چمچر بھگانا، مگر مجبوری میں تھوڑی دیر بھگانا، تاتار خانہ۔ کوئی بھی عمل قلیل ہو بغیر عذر، مکروہ ہے۔ البحر۔

تیسرے مکان لٹکائے ہوئے نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں اگر اس طرح لٹکایا ہو کہ اس سے نماز میں کسی طرح کا خلل ہو۔ السراج۔ یہی حکم پستول، ناشتہ دان، مال کی قھیلی، اور تلوار لٹکا کر پڑھنے کا بھی ہے، البتہ بدو ق کا حکم یہ نہیں ہے۔ م۔ دوسرے کی غصب کی ہوئی زمین میں نماز تو جائز ہوگی، البتہ اس میں جس قدر حق اللہ کا ہے اس کی ادائیگی میں ثواب ہو گا اور جتنا حق بندہ کا ہے اس میں مذاب ہو گا۔ مختار الفتاویٰ۔ جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اس کو دوبارہ پڑھنا واجب ہو گا، کیونکہ مکروہ تحریمی کا حکم کسی واجب چھوڑ دینے کے حکم میں ہوتا ہے، اور نماز کراہت تنزیہی کے ساتھ ادا ہو اسے دوبارہ پڑھنا مستحب ہے۔ اللہ۔

جزئیات

اگر کسی وقت والدین میں سے کوئی بھی مدد لینا چاہے یا فریاد کرتے ہوئے اسے آواز دیں تو نماز کی نیت توڑ دینی جائز ہے، اور اگر صرف پکاریں تو نہیں، کیونکہ ضرورت کی اہمیت کے مطابق قطع کا حکم ہو گا، السراج۔ ف۔ وغیرہ۔ یہ حکم فرض نمازوں میں تو بالاتفاق ہے، البتہ نوافل کے بارے میں کہا گیا کہ والد کے پکارنے پر نماز کو ختم کر دے، لیکن ہمارے اصول کی بناء پر اس میں تاہل ہے، البتہ کہے ہوئے کے مطابق ہی فتویٰ دینا چاہئے، پھر میں نے در مختار میں بھی یہی فتویٰ دیکھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسی طرح نماز ان صورتوں میں بھی توڑی جاسکتی ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرنا ہو یا آگ میں جلتا ہو یا ڈوبتا ہو یا اندھے کو کنویں میں گرنا ہو یا نظر آئے اور وہ مدد کے لئے پکار بھی رہا ہو۔ السراج۔ ف۔ مناسب ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو جبکہ یہ نمازی اس شخص کی فریاد سی کر سکتا ہو۔ م۔ اسی طرح اس وقت بھی نماز توڑ سکتا ہے جبکہ ایک درہم کی قیمت کی چیز چور لے بھاگے، یا عورت کی ہانڈی اٹل جائے، یا مسافر کی سواری بدک جائے، یا چرواہے کو بھیڑے کا خوف ہو۔ السراج۔ اور کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھا دو اس وقت فوراً فرض نماز بھی توڑ ڈالے۔ الخلاصہ۔ طلوع فجر کے بعد اچھی بات کے علاوہ کوئی بات نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ خصوصت اور لڑائی کی نیت سے نماز نہ پڑھی جائے۔ الخلاصہ۔

فصل ویکرہ استقبال القبلة بالفرج فی الخلاء لانه علیہ السلام نہی عن ذلك والاستدبار یکرہ فی رواۃ لما فیہ من ترک التعظیم ولا یکرہ فی رواۃ لان المستدبر فرحہ غیر موازی للقبلة وما ینحط منه ینحط الی الارض بخلاف المستقبل لان فرجہ موازلہا وما ینحط منه ینحط الیہا۔

فصل، قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق بعض احکام کا بیان

ترجمہ: مکروہ ہے خلاء میں مرد و عورت کے لئے شرم گاہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہونا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، اور ایک روایت میں اس کی طرف پیٹھ کرنا بھی کیونکہ اس میں بھی ترک تعظیم قبلہ ہے، لیکن دوسری روایت میں

پہنچ کر کے بیٹھنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ پہنچ کر کے بیٹھنے والا اپنی شرمگاہ کو قبلہ کے سامنے کرنے والا نہیں ہوتا ہے، اور شرمگاہ سے نکلنے والی چیز زمین کی طرف جاتی ہے، بخلاف اس قبلہ کی طرف رخ کر کے بیٹھنے والے کے کیونکہ بیٹھنے والے کی شرمگاہ اس قبلہ کے سامنے ہوتی ہے اور شرمگاہ سے نکلنے والی چیز بھی قبلہ کے رخ ہی جاتی ہے۔

توضیح:- قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق احکام، شرمگاہ کے ساتھ خلاء میں قبلہ کا سامنا کرنا، قبلہ کی طرف سے پیشہیز کر بیٹھنے کی حدیث سے دلیل، قبلہ رو پیشاب و پائیکھانہ کرنا، یاد کر کے تعظیم کے لئے پھرنا، چھوٹے بچے کو قبلہ رو پیشاب و پائیکھانہ کرنا، خواب میں پاؤں کرنا، چاند و سورج کے سامنے شرمگاہ کرنا، ہوا کی طرف شرمگاہ کرنا

بکروہ استقبال القبلة بالفرج لانہ علیہ السلام لہی عن ذلک .. الخ
مرد اور عورت کا میدان میں شرمگاہ سے قبلہ کا سامنا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی پیشاب و پائیکھانہ کرتے ہوئے قبلہ کی طرف شرمگاہ کو نکال کر کے اپنی پیٹ کی گندگی باہر کرنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ میدان میں ہو یا آڑ میں ہو یا نہ ہو، خواہ عمارت یا پائیکھانہ اور آبادی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، والاستدہار بکروہ الخ استبراء کرتے ہوئے قبلہ کی طرف پہنچ کرنا بھی امام ابو حنیفہ کی ایک روایت میں مکروہ ہے، کیونکہ اس میں بھی تعظیم قبلہ کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یہی روایت اصح ہے۔ ع۔ د

ولا بکروہ فی رواية لان المستدہر فرجہ غیر موازی للقبلة .. الخ
اور دوسری روایت میں استدہار (قبلہ کی طرف پہنچ کرنا) مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ اس حال میں ہوتا ہے کہ اس کی نیچے کی طرف کی شرمگاہ قبلہ کے سامنے نہیں ہوتی ہے، اور اس سے نکلنے والی ناپاکی بھی نیچے زمین کی طرف جاتی ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے بہر صورت قبلہ رخ نہیں ہے۔

بخلاف المستقبل لان فرجہ موازی لہا وما یسقط منہ یسقط لہا .. الخ
بخلاف قبلہ کی طرف منہ کرنے والے کے کیونکہ اس کی شرمگاہ قبلہ کے سامنے ہوتی ہے، اور اس سے نکلنے والا پیشاب بھی قبلہ رخ ہی جاتا ہے۔ ف۔ اس لئے اس کی طرف منہ کر کے استبراء کرنا (استقبال) مکروہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اول یہ کہ قبلہ کی طرف منہ کرنا اور پہنچ کرنا دونوں مکروہ ہیں، خواہ میدان میں ہو یا آبادی میں اور مکان میں آڑ اور پردہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی ممانعت ہے، چنانچہ ابویوب انصاریؓ جو بدری صحابی ہیں اور حضرت معاذؓ کے زمانہ میں انتقال فرمایا ہے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلو الغائط ولا تستدہروا ولکن شرفوا او غرہوا، یعنی جب تم پیشاب یا پائیکھانہ کو جاؤ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے اور پہنچ کر کے نہ بیٹھو لیکن مشرق یا مغرب کی طرف منہ کریں، اور پاکستان ہندوستان اور اس علاقہ کے دوسرے ملک والے اتر، شمال اور دکھن، جنوب کی طرف منہ کر کے بیٹھیں، حضرت ابویوبؓ سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام میں داخل ہوئے تو ہم نے وہاں لہرائیوں کے پائیکھانے قبلہ رخ بنے ہوئے پائے اس لئے ہم ان میں قبلہ رخ سے دوسری طرف مڑ کر بیٹھے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے، اس کی روایت نسائی وغیرہ نے کی ہے، یعنی دوسری طرف مڑ جانے کے باوجود ڈرتے کہ اس طرح بھی پھرنا جائز نہ ہو اس لئے استغفار کر لیتے۔ م۔ یہ روایت جس طرح صحاح ستہ میں حضرت ابویوب انصاریؓ سے مذکور ہے، اسی طرح حضرت سلمان فارسیؓ سے بھی بخاری کے علاوہ بقیہ ائمہ سے بھی منقول ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے معقل بن ابی معقلؓ سے ابوداؤد و ابن ماجہ نے، اور ایک انصاری صحابی سے موطا میں مالکؓ نے روایت کیں، لہذا حدیث نہایت اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوئی، اور اس کا مفہوم بالکل عام ہے کہ جنگل و آبادی میں آڑ

ہونے اور نہ ہونے کسی حال میں بھی استقبال یا استدبار نہ کرو، بالخصوص اس حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے ملک شام میں اسی فرمان پر عمل کیا، یہی قول مجاہد، ابراہیم قحطی اور ابو حنیفہ کا ہے، پھر اس حدیث کے مخالف و معارض بھی روایتیں موجود ہیں، چنانچہ مردان اصغر نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے اپنا اونٹ سامنے بٹھا کر قبلہ کی طرف پیشاب کیا تو میں نے کہا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں کی گئی ہے، فرمایا کہ ممانعت تو اسی صورت میں ہے کہ کھلا میدان ہو یا کچھ بھی آڑ (حائل) نہ ہو، اور جس جگہ آدمی اور قبلہ کے درمیان آڑ موجود ہو وہاں قبلہ رو ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کی روایت ابو داؤد، ابن خزیمہ اور حاکم نے کی ہے، اسی قول کو شعبی و شافعی نے اختیار کیا ہے، یعنی آڑ ہو تو استقبال و استدبار کسی حال میں بھی ہو، جائز ہے۔

اور ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ میں ایک روز اپنی بہن حفصہؓ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر رسول اللہ ﷺ پر پڑ گئی کہ آپ قبلہ رخ بیٹھ کر شام کی طرف منہ کئے ہوئے قضائے حاجت فرما رہے تھے، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور جابر بن عبد اللہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قضائے حاجت کے وقت قبلہ رو ہونے سے منع فرمایا تھا، پھر آپ کی وفات سے پہلے میں نے آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضائے حاجت فرما رہے تھے اس کی روایت ابو داؤد، الترمذی، ابن حبان، حاکم اور دارقطنی نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں (حضرت ابن عمر و جابر) میں اس بات کا احتمال ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا عمل اس وقت خواہ استقبال کا ہو یا استدبار کا کسی ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہو، مثلاً جگہ نہ ہو اور کوئی بھی وجہ ہو، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ مردان اصغر کی ابن عمرؓ سے روایت ممکن ہے کہ ان کا اجتہاد ہو اس بناء پر کہ انہوں نے جبکہ رسول اللہ ﷺ کو بیت المقدس کی طرف منہ کئے ہوئے دیکھا تو اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اس کی ممانعت عمارتوں میں آڑ اور پردہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں ہے، اور امام احمدؒ سے یہ مشہور ہے کہ استقبال تو ہر جگہ اور ہر حال میں منع ہے لیکن عمارت میں استدبار جائز ہے، بظاہر اس حدیث ابن عمرؓ کی وجہ سے ہو جو صحیحین کی ہے، اس میں ابن عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے استنباط کیا ہو پھر استقبال کیا ہو تو یہ حدیث فعلی ہوگی اور ماقبل میں ممانعت کی حدیث قولی ہوگی پس تعارض کے وقت قول کو ترجیح ہوگی، اور فعلی اس کے معارض نہ ہوگی، لیکن یہاں ایک حدیث اور بھی ہے جو محرک عن عائشہؓ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے کسی قوم کا ذکر نہ کرے اس طرح کیا گیا کہ وہ اپنی شرم گاہوں سے قبلہ کا سامنا کرنے کو نہ کہہ رہے تھے یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا ایسی ہی بات ہے؟ تو میری کھڑی (استنجاء کی جگہ) کو قبلہ رو کر دو، اس کی روایت ابن ماجہ، اور دارقطنی نے کی ہے، اور اس کی اسناد بھی صحیح ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں دو صورتیں نکلتی ہیں (۱) صورت یہ کہ ممانعت کی حدیث اپنے معنی میں بالکل واضح ہو اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو اس صورت میں لامحالہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ناخ ٹھہرائی جائے، اور ہمیں یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ممانعت والی حدیث اسناد کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے اس لئے یہ ناخ کسی طرح ممانعت کی حدیث کا معارضہ اور مقابلہ نہیں کر سکتی ہے، بنا بریں ناخن نہ ہونے کی، الحاصل ممانعت کا حکم عام باقی رہ گیا، اور غالباً وجہ بھی یہی ہے۔

(۲) صورت یہ ہے کہ پہلی حدیث مجمل ہو یا اس کو عام اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کو قصص قرار دینا اصل مانا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے اور یہ ان کے اصول میں سے ہے جو اپنے موقع پر ذکر کیا گیا ہے، اس طریقہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان ہوگی کہ ممانعت کا حکم کھلے میدان کے لئے ہے، یا یہ کہ بنی ہوئی عمارتیں اس سے خاص قرار دی جائیں اس احتمال کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں پاخانے یا استنجاء خانے مدینہ کے گھروں میں نہیں بنائے جاتے تھے، قضائے حاجت کے لئے تمام افراد خانہ کو میدانوں میں یا جنگلوں میں جانا پڑتا تھا، یہاں تک کہ جس زمانہ میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہؓ کو ناپاک منافقوں نے بہتان لگایا تھا اس وقت تک یہی طریقہ تھا جیسا کہ الٹک کی حدیث میں اس تصریح موجود ہے، اس بناء پر ممانعت کا حکم اس وقت بالکل عام تھا،

پھر گھروں میں استنجہ خانے بنائے جانے لگے جس کا بیان حضرات ابن عمرؓ و جابرؓ کی حدیث فعلی میں اور حضرت عائشہؓ کی حدیث قولی میں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ زیادہ احتیاط اسی بات میں ہے کہ ممانعت کے حکم کو مقدم رکھا جائے، نیز عینی نے لکھا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ جس ممانعت کا ذکر ہوا ہے وہ فرشتوں اور دوسروں کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ قبلہ کے احترام کی وجہ سے ہوا ہے جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سر ائہ بن مالک سے مرفوعاً ثابت ہے، اور ایک حدیث جو بزارؒ نے روایت کی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جو کوئی پیشاب کرنے کے لئے قبلہ رخ بیٹھ گیا پھر خیال آ جانے کے بعد قبلہ کی تعظیم کے خیال سے دوسری رخ پر پڑ گیا تو اس جگہ سے اٹھنے بھی نہیں پائے گا اس کی مغفرت کر دی جائے گی، اور فتح القدیر میں ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے کی ہے عمرو بن جعجع عن عبد اللہ بن الحسن عن جدہ، بالغ انسان (مرد ہو یا عورت) کے لئے یہ مکروہ ہے کہ چھوٹے بچے کو گود میں لے کر اسے قبلہ رخ پیشاب یا پاخانہ کرائے، اور یہ مکروہ ہے کہ خواب کے وقت اور دوسرے حالات میں قبلہ رخ اپنے پاؤں پھیلائے، اسی طرح قرآن پاک یا فقہ کی کتابوں کی طرف پاؤں پھیلاتا بھی مکروہ ہے، مگر جبکہ یہ کتابیں پیر کے کافی اوپر جانب ہوں، میں مترجم کہتا ہوں کہ شرعی اور دینی ساری کتابیں یہاں تک کہ حدیث و تفسیر کی ساری کتابیں بدرجہ اولیٰ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ ت۔ چاند و سورج کی طرف بھی شرمگاہ کرنا مکروہ ہے، اور ہوا کے رخ پر بھی نجاست کے ڈر سے مکروہ ہے۔ ع۔ م۔

وبكره المجامعة فوق المسجد والبول والتخلى، لان سطح المسجد له حكم المسجد، حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته، ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه، ولا يحل للجنب الوقوف عليه، ولا بأس بالبول فوق بيت فيه مسجد، والمراد ما اعد للصلوة في البيت، لانه لم يأخذ حكم المسجد وان ندبنا اليه

ترجمہ۔ مکروہ ہے مسجد کی چھت پر جماعت کرنا اور پیشاب کرنا اور پاخانہ کرنا کیونکہ مسجد کی چھت کا بھی حکم مسجد ہی کا ہے، یہاں تک کہ اس کی ٹخلی منزل کے امام کی اقتداء کرنا اوپر کی منزل کے نمازیوں کے لئے صحیح ہے، اسی طرح نیچے کی منزل میں اعتکاف کرنے والوں کا اعتکاف اس کی چھت پر جانے سے باطل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جنبی کے لئے چھت پر چڑھنا حلال نہیں ہوتا ہے، اور کوئی حرج نہیں ہے ایسے گھر کے اوپر پیشاب کرنے میں جس میں مسجد بنائی گئی ہو، اس میں مسجد سے مراد اصطلاحی مسجد نہیں ہے بلکہ وہ جگہ نماز کے لئے متعین کر لی گئی ہو، کیونکہ اس جگہ نے مسجد کا حکم حاصل نہیں کیا ہے، اگرچہ ہمیں ایسے مصلے بنالینے کی رغبت دلائی گئی ہے۔

توضیح:- مسجد کی چھت پر جماع کرنا، پیشاب اور پاخانہ کرنا، اعتکاف کی حالت میں مسجد پر چڑھنا، جنبی اور مسجد کی چھت، گھر میں نماز کی جگہ اور اس کی چھت پر پیشاب، چوڑے راستوں کی مسجدیں، عید کی نماز کی جگہ اور جنازہ کی نماز کی جگہ میں حائض اور جنبی کا داخل ہونا، فنائن مسجد کا حکم

وبكره المجامعة فوق المسجد والبول والتخلى الخ

مطلب واضح ہے۔ ف۔ یہ کراہت تحریمی ہے۔ ف۔ لان المسجد الخ کیونکہ مسجد کی چھت بھی مسجد کے حکم میں ہوتی ہے۔ ف۔ چھت سے آسمان تک ایک حکم ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ ف۔ ع۔ یہاں تک کہ مسجد کی چھت کے اوپر سے اس امام کی اقتداء جائز ہے جو مسجد کے نیچے حصہ میں ہے۔ ف۔ بشرطیکہ امام کا حال ان لوگوں سے چھپا ہوا نہ ہو۔ ع۔ اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل بھی نہیں ہوتا ہے۔

ولا يحل للجنب الوقوف عليه الخ

اور جنبی کو مسجد کی چھت پر چڑھنا، کھڑے ہونا جائز نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً مکان سے ملی ہوئی چھت سے مسجد کی چھت پر

آجائے اگر وہ جنبی ہو تو جائز نہیں ہو گا ورنہ جائز ہو گا۔ م۔ بغیر عذر مسجد کو گزر گاہ یا راستہ بنانا مکروہ ہے، اور اگر کوئی اس کی عادت بنائے تو وہ فاسق کہلائے گا۔ القیہ۔ جبکہ مسجد میں نجاست لے جانا جائز نہیں ہے اس لئے اس میں ناپاک تیل جلانا بھی جائز نہیں ہے، اسی طرح ناپاک چیز سے مسجد کو لینا بھی صحیح نہیں ہے، اسی طرح پیشاب یا فصد کا خون بھی لے جانا اگرچہ پیالہ میں ہو جائز نہیں ہے۔ ت۔ ایسی مسجدیں جو پانی کی نالیوں اور حوضوں کے پاس بنادیتے ہیں تو قول اصح یہ ہے کہ وہ مسجد کی طرح محترم نہیں ہوتی ہیں، یہاں تک کہ میت کو وہاں لے جانا جائز ہوتا ہے۔ ع۔

ولا بأس بالبول فوق بیت فیہ مسجد، والمراد ما اعد للصلوة فی البیت الخ

ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس میں مسجد بنی ہوئی ہو۔ ف۔ نماز کے لئے جگہ ہے، اس مسجد سے مراد وہ جگہ ہے جو گھر میں نماز پڑھنے کے لئے متعین کر دی گئی ہو۔ ف۔ لہذا وہ حقیقی مسجد نہیں ہوئی لامہ لم یاخذ الح کیونکہ اسے مسجد کا درجہ اور حکم مسجد حاصل نہیں ہے، اگرچہ ہمیں ایسی مسجد بنانے کی ترغیب دی گئی ہے۔ ف۔ جیسا کہ حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں مسجدیں بنانے اور انہیں پاک و صاف رکھنے کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، اس لئے مستحب ہے کہ ہر شخص اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بنائے، بلکہ اس میں نظائیں پڑھنے اور ذکر و اذکار کے لئے ایک نماز گاہ بنادے، یہ جگہ اسی کی ملکیت میں رہے گی، جب اسے مسجد کا حکم نہیں دیا گیا تو یہ جائز ہو گا کہ اس جگہ کے اوپر چھت پر پیشاب وغیرہ کر سکے۔ ع۔ بلکہ خود اس جگہ میں بھی کرنا جائز ہے۔ د۔ اور اس جگہ کے بدلے دوسری جگہ نماز کے لئے متعین کر لے۔ م۔ جو جگہ نماز عید و جنازہ کے لئے مقرر کی ہوئی ہو اس کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، صدر الشہید نے فرمایا ہے کہ قول مختار میں فتویٰ یہ ہے کہ اگرچہ اس کی صفیں ایک دوسرے سے ملی ہوئی نہ ہوں پھر بھی اقتداء صحیح ہونے کے لئے اسے مسجد کا حکم ہو گا، تاکہ لوگوں سے حرج دور ہو کر آسانی حاصل ہو، اس کے علاوہ دوسرے احکام میں وہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔ ع۔ یہی اصح ہے۔ المستبین۔ ف۔ اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ النہایہ۔

اور جو مسجدیں چوڑے اور عام راستوں پر ہیں ان کو مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن ان میں اعتکاف اس لئے جائز نہیں ہوتا کہ ان کا نہ کوئی امام مقرر ہوتا ہے اور نہ کوئی موزن۔ ع۔ عید گاہ اور جنازہ کی نماز کے لئے متعین جگہ میں جنبی اور حائض کا جانا جائز ہے۔ د۔ فنائے مسجد کو مسجد ہی کا حکم حاصل ہوتا ہے، یہاں تک کہ فنائے مسجد میں کھڑے ہو کر مسجد کے امام کی اقتداء بھی جائز ہوگی، اگرچہ ان کی صفیں ایک دوسرے سے ملی ہوئی نہ ہو، اور نہ مسجد بھری ہو، اسی مسئلہ کی طرف باب الجمعہ میں امام محمدؒ نے اشارہ کیا ہے کہ حا قات (مسجد کے دروازہ کے باہر چھجوں) میں اقتداء جائز ہے اگرچہ صفیں ملی ہوئی نہ ہوں، اور روپے پیسے کے لین دین کی جگہ سے اقتداء صحیح نہیں ہے، مگر اس وقت صحیح ہے جبکہ صفیں وہاں تک پہنچ جائیں، اسی طرح وہ دوکانیں جو مسجد کے دروازہ پر ہوتی ہیں ان سے بھی اقتداء صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ فنائے مسجد میں سے ملی ہوئی مسجدیں ہیں۔ القاضی خان۔

ویکرہ ان یغلق باب المسجد، لانه يشبه المنع من الصلوة، وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد فی غیر او ان الصلوة، ولا بأس بان یغلق المسجد بالجص والساح وماء الذهب، وقوله لا بأس یشیر الی انه لا یؤجر علیہ، لکنہ لا یأثم بہ، وقيل هو قریۃ، وهذا اذا فعل من مال نفسه.

ترجمہ :- اور مکروہ ہے مسجد کے دروازہ کو بند کرنا کیونکہ ایسا کرنے سے نماز سے روکنے سے مشابہت پیدا ہوتی ہے، اور کہا گیا کہ اگر مسجد کے سامان کے چوری ہو جانے کا خطرہ ہو تو اوقات نماز کے علاوہ اسے بند کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ مسجد کو چوند اور سوغوان کی قیمتی لکڑی اور سونے کے پانی سے مزین کیا جائے، اس میں لا بأس کے لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسا کرنے سے گنہگار تو نہیں ہو گا مگر ثواب بھی نہیں دیا جائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ بھی ایک نیکی اور ذریعہ قربت ہے، یہ اس صورت میں جبکہ کرنے والے نے اپنے مال سے خرچ کیا ہو۔

توضیح:- مسجد کے دروازہ کو بند کرنے کا حکم، مسجد میں نقش و نگار اور تزئین کرنا
مترجم کی طرف سے توضیح، قرآن شریف پر سونا چڑھانے اور منقش کرنا

ویکروہ ان یفلق باب المسجد، لانه يشبه المنع من الصلوة الخ
مطلب واضح ہے نماز سے روکنے کے مشابہہ ہے۔ ف۔ جبکہ نماز سے روکنا حرام ہے۔ ع۔ وقیل الخ مطلب واضح
ہے۔ ف۔ اس نئے اوقات نماز کے علاوہ بند کر دے، اور یہی صحیح قول ہے، المستعین۔ ف۔ اور اس کا انتظام محلہ والوں کے ذمہ
ہوگا۔ ع۔ ولا باس الخ اور مسجد میں نقش و نگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ف۔ محراب اور قبلہ کی دیوار کے علاوہ۔ ف۔
الحصص صحیح المساج سال کی لکڑی، یعنی ساکھو۔ ماء الذهب سونے کا پانی۔ ف۔ یعنی ان چیزوں سے مسجد کی چھت وغیرہ میں
نقش کرنا، سوائے قبلہ کی طرف کی دیوار کے کوئی حرج نہیں ہے۔

ولا باس بان یفلق المسجد بالحصص والمساج وماء الذهب الخ
مصنفؒ کے اس کہنے میں کہ مضافاً حرج نہیں ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اس پر ثواب نہ
ملے گا، لیکن اس سے گتہ نگار بھی نہ ہوگا۔ ف۔ نفس الائمہؒ نے یہ بھی کہا ہے، اخبار واحدیث میں موجود ہے کہ مسجدوں کی آرائش و
زیب و زینت کرنا قیامت کی نشانیوں میں سے ہے، حضرت علیؑ نے اسی آرائش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ (گر جا گھر) کہا ہے، ولید
بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبویؐ کی تزئین کے لئے مال بھیجو تو عمر بن عبد العزیزؒ نے اسے محتاجوں میں تقسیم کر دیا، محمد بن
الحسنؒ نے ظاہر اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے بہت روشن سرخ یا قوت اور دوسری بہت
سی چیزیں آرائش کی ہیں، اسی طرح خاند کعبہ میں بھی اندر سے سنہرا کام کیا ہو آراستہ اور باہر سے دیباچ کے قیمتی پردوں سے سجایا
ہو اس بناء پر مسجد کی تزئین اور رہائش میں تعظیم ہے۔

پھر کہا گیا ہے کہ باریک کام اور نقش و نگار اور انتشار خیال میں ڈالنے والی چیزیں مکروہ ہیں، اور کہا گیا ہے محراب اور قبلہ کی
دیوار میں نقش و نگار مکروہ ہے۔ ع۔ اور کراہت اس بناء پر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی دوسری سجاوٹ ہو، بالخصوص محراب
کی دیوار میں یا آرائشی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اس میں بیٹھ کر دنیا کی باتیں ہو اٹھ۔ بندہ مترجم کو ایسا مضموم ہوتا ہے کہ مسجد یاد
الہی، عبادت میں خلوص، آخرت کی طرف رغبت اور دنیا کی فحاشی کی جگہ ہے، اس لئے وہ ہر بات جو عبادت میں فحاشی اور
انہماک بڑھانے والی نمازی کو اس کی عبادت میں رخصت والی ہوں ان کے انتظام میں کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً سخت سردی سے بچاؤ اور ان
کے علاوہ ہر وہ کام جو نقش و نگار اور دنیاوی آرائش کی طرف مائل کرنے والے ہو وہ بلاشبہ مکروہ یا اس سے قریب ہیں یہاں تک کہ
عام لوگ بھی مسجد کی دیکھ دیکھی زینت کا شوق حاصل کریں، انہی وجوہ سے ہمارے سلاف کا انکار پایا جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم
تحقیق الحال۔ م۔ یہی بات قرآن پاک پر سونے کا پانی چڑھانے میں ہے، ابن البہائمؒ نے مذکورہ مسائل پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے
کہ کوئی حرج نہیں ہے۔

وقیل هو قربة، وهذا اذا فعل من مال نفسه الخ
کہا گیا ہے کہ مسجد میں نقش و نگار بنانا عبادت ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں تعظیم مسجد ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ تقرب و
عبادت ہے تو اس کے مقابلہ میں فقیر کو دنیا زیادہ بہتر ہے۔ ف۔ هذا اذا فعل الخ اس نقش و نگار میں حرج نہ ہونے یا مستحب
ہونے کا حکم اس وقت ہے جبکہ کوئی شخص اپنے ذاتی مال سے خرچ کر رہا ہو۔ ف۔ یعنی اپنا حلال مال لگائے، اور مسجد کے اس مال سے
نہ ہو جو اسکے بنانے والے نے اس کے خرچ کے لئے وقف کر دیا ہے۔

اما المتولى يفعل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل بضمن والله

اہلہم بالصواب۔

ترجمہ :- اور مسجد کا متولی وقف کے مال سے صرف وہی کام کرے گا جن سے مسجد کی مضبوطی اور پائیداری ہوتی ہو، اور اسے نقش و نگار میں خرچ نہیں کرے گا یہاں تک کہ اگر اس نے ایسے کام کر لئے تو ان کے اخراجات کا وہ خود ذمہ دار ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح :- متولی اور وقف کا مال، افضلیت مساجد بالترتیب، مسجد میں سوال کرنا گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈنا، اشعار، آواز بلند کرنا، وضوء کرنا، درخت لگانا کنواں کھودنا، کھانا، پیاسونا وغیرہ کئی ضروری متفرق مسائل

اما المتولی یفعل من مال الوقف ما یرجع الی احکام البناء دون ما یرجع الی النقش ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ یعنی متولی کو اپنے مال سے نادان دینا پڑے گا۔ م۔ شیخ ابو بکر رازیؒ سے مروی ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظالموں کے خوف سے بچا ہوا مال عمارت کی مضبوطی کے بعد اگر زینت وغیرہ خرچ کر دے تو جائز ہے۔ لکائی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ضمان دینا نہ ہو گا، اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کوئی بھی کام ہو۔ م۔ تمام مسجدوں میں افضل مسجد الحرام جو مکہ میں ہے، اس کے بعد نبوی جو مدینہ میں ہے، پھر بیت المقدس پھر مسجد قبا ہے، پھر وہ جو سب سے زیادہ پرمائی ہو، پھر جو سب سے بڑی ہو، پھر جو زیادہ قریب ہو، پھر اسناد کی وہ مسجد جس میں فقہ وحدیث اور شریعت سے متعلق چیزوں کا سبق ہوتا ہو، یہ بالاتفاق ہے، مسجد میں کچھ مانگنا حرام اور دینا مطلقاً مکروہ ہے، اور مکروہ باتوں میں سے ہے، گم شدہ جانور کا اعلان، نصیحت کے اشعار کے ماسوا اشعار پڑھنا، آواز بلند کرنا، مقرر کردہ جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ وضوء کرنا، درخت لگانا کنواں کھودنا، کھانا، سونا مختلف اور مسافر کے علاوہ دوسروں کے لئے، پیاز وغیرہ بدبودار چیز کھا کر مسجد جانا، جائز باتیں کرنا، کسی کو اس کی جگہ سے ہٹانا جائز نہیں ہے مگر جب کہ جگہ تنگ ہو تو جائز ہے، اگرچہ وہ تعلیم دے رہا ہو، یا قرآن کی تلاوت کر رہا ہو، محلہ والوں کے لئے یہ جائز ہے کہ دو مسجدوں کو ملا کر ایک بنادیں، مسجد کو پاک کرنے کے لئے اپنا تیل اور کپوتر کے گھونسلوں کو نکال کر پھینک دینا جائز ہے۔ و۔ اگر ان میں سے بچے ہوں تو ان کو ذبح کئے بغیر زندہ ہی پھینک دینا جائز نہیں ہونا چاہئے، اگرچہ اسے بھی جائز کہا گیا ہے۔ م۔ ل۔

مسجد کی دیوار اور محراب پر لکھنا اچھا نہیں ہے، جس جائے نماز میں اللہ کے نام لکھے ہوں اسے بچھانا اور استعمال کرنا، یا جو اسے استعمال کرے اس کے ہاتھ بچھنا مکروہ ہے، چاہیے کہ اسے کسی اونچی جگہ پر رکھ دے اسی طرح دعاؤں کے پرچے لکھ کر دروازوں پر چپکانا مکروہ ہے۔ الکفایہ۔ مسجد میں کلی اور وضوء کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر اس کے لئے کوئی جگہ متعین کر لی گئی ہو تو وہاں وضوء کر سکتے ہیں پھر وہاں نماز نہیں پڑھنی چاہئے، البتہ ترویجی وضوء کر سکتا ہے۔ قاضی خان۔ دیوار، چٹائی اور زمین پر اور سامنے نہیں تھوکتا چاہئے، اور اگر تھوک دیا تو اسے اٹھانا اور دبا دینا واجب ہے، اور یہی حکم ناک کے پانی اور رینٹ کا بھی ہے، ہونے سے اسے پکڑے پر لے لینا چاہئے، مسجد کی دیوار اور ستون میں پاؤں پونچھنا مکروہ ہے، چٹائی سے پونچھنے میں حرج نہیں ہے، جیسے رکھی ہوئی لکڑی سے یا مٹی کے ڈمیر سے، اور اگر مٹی پھیلی ہوئی ہو تو قول بخاری میں مکروہ ہے۔ محیط السر حسی۔

پرانے کنویں مثل زم زم کو چھوڑ کر نیا کنواں کھودنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔ چٹائی وغیرہ رکھنے کے لئے جگہ بنا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے بغیر عذر مسجد کو راستہ بنانا مکروہ ہے، اور عذر کے ساتھ جائز ہے، ایسی صورت میں ہر روز اس میں ایک بار نماز پڑھ لینی چاہئے، ہر آٹھ اور جانے میں پڑھنا ضروری نہیں ہے، اگر مسجد کی حفاظت کی نیت سے اس میں بیٹھنے والا درزی سینے کا کام

کرنے لگے تو مکروہ نہیں ہے لیکن اجرت کی نیت سے سینا مکروہ ہے اس میں بیٹھ کر کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، اگر استاد صوب و غیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھے تو مکروہ نہیں ہے، اور اقرار العیون میں اسے درزی اور کاتب کے حکم میں لکھا ہے۔
الخلاصہ۔

اگر مسجد ایک احاطہ میں ہو اگر اس احاطہ کے دروازہ کو بند کر دینے کے بعد احاطہ کے اندر والوں کی جماعت ہو تو وہ احاطہ مسجد کے حکم میں ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر لوگوں کو منع کرتے ہوں، اور اگر اسے بند کرنے کے بعد جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں ہے اگرچہ احاطہ والے کسی کو منع نہ کرتے ہوں۔ قاضی خان۔ مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا چراغ مسجد میں نہیں لانا چاہئے۔ الخلاصہ۔
تہائی رات سے زیادہ مسجد کے چراغ کو جلتا ہوا نہ چھوڑا جائے، البتہ اگر وقف کرنے والے نے اس کی شرط کر دی ہو یا اس علاقہ میں اس کا رواج ہو، کسی شخص نے محض بوجہ اللہ مسجد بنا کر اسے وقف کر دیا تو آئندہ اس کی ہر قسم کی نگہداشت اور انتظامات مثلاً اس کی مرمت تعمیر، چٹائی اور فرش بچھانے اور قندیل لٹکانے، اذان و اقامت اور امامت وغیرہ کا وہی زیادہ حقدار ہے، اور اگر وہ اس لائق نہ ہو تو اسی کی رائے کے مطابق دوسرا انتظام کرے۔ قاضی خان۔ نماز کے بغیر بھی مسجد میں بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر اس کی وجہ مسجد کا کچھ نقصان ہو وہ ذمہ دار ہوگا۔ الخلاصہ۔

باب صلوٰۃ الموتر

الموتر واجب عند ابی حنیفہ، وقال سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده، ولا يؤذن له، ولا يبي حنیفہ قوله عليه السلام: أن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الموتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر امر وهو للوجوب، ولهذا وجب القضاء بالإجماع، وإنما لا يكفر جاحده لأن وجوبه ثبت بالسنة وهو المعنى بما روى عنه انه سنة، وهو يؤدى في وقت العشاء، فاكفينا بأذانه وإقامته.

ترجمہ:- نماز وتر کا باب، نماز وتر واجب ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک، اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ یہ سنت ہے، اس میں سنت کی علامتیں پائی جانے کی وجہ سے اس طور پر کہ اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں کہا جاتا ہے، اور اس لئے اذان نہیں دی جاتی ہے، امام ابو حنیفہ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز زیادہ کی ہے، خبر دار ہو کہ وہ وتر کی نماز ہے، اس لئے تم اسے عشاء سے طلوع فجر کے درمیان، اور یہ ایک امر ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے بالاجماع اس کی قضاء واجب ہوئی ہے، اس کے منکر کو اس لئے کافر نہیں کہا جاتا ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہے، اور یہی معنی ہیں اس روایت کے جو آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ یہ سنت ہے، اور یہ عشاء کے وقت میں ادا کی جاتی ہے اس لئے اسی کی اذان اور اقامت پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

توضیح:- وتر کی نماز کا بیان، حنیفہ کی دلیل، وتر کی نماز کا وقت

باب صلوٰۃ الموتر الموتر واجب عند ابی حنیفہ، وقال سنة لظهور آثار السنن فيه الح وتر کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں منقول ہیں، (۱) قول وتر فرض ہے، اور یہی قول امام زفر اور مالکیہ میں سے سحنون واصغ و ابو بکر بن اعربلی کا ہے، اور ابن بطلان نے اسے حضرت ابن مسعود و حذیفہ اور ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے کہ اہل القرآن پر فرض ہے، اور شیخ علم الدین سخاوی نے اسی کو پسند کیا ہے، اور شرح الجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غل کے اعتبار سے وتر فرض ہے اور اعتقاد کے اعتبار سے واجب ہے، (۲) قول وہ ہے جو مصنف نے یہاں پر فرمایا ہے کہ الموتر واجب عند ابی حنیفہ وتر امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ ابو حنیفہ کا ظاہر مذہب یہی ہے۔ الدرر ایہ۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ یہی اصح ہے۔ القاضی خان، (۳) قول یہ ہے کہ وتر سنت مؤکدہ ہے، یہی قول اکثر علماء کا ہے وقال الح اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے لظهور الخ کیونکہ وتر میں سنت کی علامت ظاہر ہے، چنانچہ وتر کا منکر کافر

نہیں ہوتا ہے اور وتر کے لئے اذان بھی نہیں کہی جاتی ہے۔ ف۔

اور محدثی سے روایت ہے کہ شام کے ایک شخص نے کہا ہے جن کا نام ابو محمد ہے کہ وتر واجب ہے، تو میں لوٹ کر عبادہ بن الصامتؓ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد فرماتے ہیں کہ وتر واجب ہے، عبادہؓ نے فرمایا کہ انہوں نے جھوٹ کہا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ پانچ نمازیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے۔ آخر تک۔ اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے ”جھوٹ کہا“ کا مطلب ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد میں خطہ کی ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ نفی فرضیت کی دلیل ہے، اور فرض ہونے کا قول انصاف کی نظر میں اتنا کمزور ہے کہ اس مسئلہ میں اور گفتگو کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، مگر اس سے واجب کی نفی نہیں ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض کی ہیں تو یہ فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے جیسے عیدین کی نماز اور اسی بناء پر اس کا منکر کا فرض نہیں ہوتا ہے، اور نہ مثل عید کے اذان ہے، لیکن اس میں باعتبار معنی کے غور کرنے کے بعد وجوب ہی کے معنی معلوم ہوتے ہیں، یعنی اسے وجوب کہنا اس بناء پر ہے کہ دلیل کے ثبوت یا دلالت میں ایک نوع تصور ہوتا ہے ورنہ اصل میں یہ فرض ہے، پھر عبادت کی قسموں میں سے نمازوں کی فرضیت حقیقتاً پچاس ہے اگرچہ کم کر کے پانچ کی تعداد میں رکھی گئی ہیں، اس اعتبار سے کہ ہر ایک دس گنا کے برابر ہے اس طرح شکل میں پانچ برابر پچاس کے ہو گئیں، جیسا کہ معراج کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے، اور آخر میں اللہ تعالیٰ نے آخری فیصلہ سنایا بیدل القول لدی کہ میرے یہاں بات بدلی نہیں جاتی اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ اس نماز کے مسئلہ میں جتنی فرض نمازیں ہیں بس یہی ہیں، عملی وجوب کسی خاص بات کا خیال رکھتے ہوئے احتیاطاً ہے، پھر وہ باتیں آئندہ سامنے آئیں گی۔ م۔

ولایہ حنیفۃ قوله علیہ السلام: ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهی الوتر فصلوها الخ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ایک نماز زیادہ کر دی ہے اور سن لو کہ وہ وتر کی نماز ہے اس لئے اسے عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھو، اور یہ حدیث بصیغہ امر ہے یعنی فصلوا اور وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ ف۔ لہذا نماز وتر واجب ہوئی، ولہذا الخ اسی بناء پر وتر کی قضاء بالا جماع واجب ہے۔ ف۔ یعنی بالا جماع ثابت ہے، اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوباً نہیں ہے، بلکہ سنت کی قضاء واجب نہیں ہے اس طرح سنت سے فرق ہو گیا اور نتیجہ کے طور پر نماز وتر واجب ہوئی، واما لایکفرو الخ اس کے منکر کے اوپر کفر کا حکم اس لئے نہیں لگایا جاتا ہے کہ اس کا ثبوت سنت سے ہوتا ہے۔ ف۔ اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں ہے اور دلالت قطعی بھی نہیں ہے اس لئے یہ فرض نہیں ہوئی اور اسی وجہ سے اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

وهو المعنى بما روى عنه انه سنة الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت ہے کہ وتر سنت ہے اس کا مطلب یہی ہوا۔ ف۔ وتر کے واجب ہونے کا ثبوت سنت کی دلیل سے ہے وہو یودی الخ اور چونکہ وتر کی نماز عشاء کے وقت میں ادا کی جاتی ہے اس لئے عشاء کی اذان و اقامت پر اکتفاء کیا گیا۔ ف۔ اسی لئے وتر کے واسطے مستقل اذان و اقامت نہیں ہے، اس کے علاوہ عید کی نماز کے مانند وتر واجب کے لئے بھی اذان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

شیخ ابن الہمامؒ کے قول کے مطابق مختصر طور پر اس مسئلہ کی تحقیق اس طور پر ہے کہ حدیث مذکور کئی صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہے جو یہ ہیں عمرو بن العاصؓ و عقبہ بن عامرؓ و ابن عباسؓ و ابن عمرؓ و ابو سعید الخدریؓ اور عمر و بن شعیبؓ عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہؓ و ابوسرہ غفاریؓ، اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے یہ ساری روایتیں ضعیف ہیں، سوائے حدیث خارجہؓ کے جو یہ ہے خرج علينا رسول الله ﷺ فقال ان الله امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم فجعلنا لكم فيما بين العشاء الاخيرة الى طلوع الفجر، یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے، اس نے

میں نے اسے عشاء اور طلوع فجر کے درمیان کر دیا، اس کی روایت، احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، حاکم، طبرانی اور دارقطنی نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، لیکن کامل ابن عدی میں عبد اللہ بن ابی مرہ کے حالات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام بخاری نے فرمایا ہے کہ ان راویوں میں سے ایک کا دوسرے سے سننا معلوم نہیں ہو سکا ہے۔

جواب یہ ہے کہ صراحۃً بیان کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے، صرف ایک وقت میں پیا جانا اور ملاقات کا امکان کافی ہے، جیسا کہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح مسلم میں اس مسئلہ کو تحقیق کے ساتھ بیان کیا ہے، ابن الجوزی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق ضعیف اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے، جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحاق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہیں اس محققین میں سے بخاری ہیں جنہوں نے اس کی توثیق کی ہے، اور یہی کافی ہے، اس کے علاوہ محمد بن اسحاق کی متابعت لیث بن سعد عن زید بن ابی حبیب موجود ہے، اور عبد اللہ بن راشد جن کو دارقطنی نے ضعیف کہا ہے وہی عبد اللہ بن راشد ہیں جو حضرت عثمانؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں جنہوں نے ابوسعید خدریؓ سے حدیث کی روایت کی ہے، اور یہاں جو عبد اللہ بن راشد راوی ہیں وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری ہیں جنہوں نے خارجہ سے روایت کی ہے انہیں دارقطنی نے ضعیف نہیں کہا ہے بلکہ ابن حبان نے تو انہیں ثقہ میں سے لکھا ہے، صاحب المسیح نے ایسا ہی کہا ہے۔ م۔ ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے تقریب التہذیب میں عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری کو غیر معلوم مستور الحال لکھا ہے لیکن جبکہ ابن حبان نے ان کو ثقہ میں سے لکھا ہے تو اب یہ ایسے نہ رہے جن کو یہ کہا جاسکے کہ حال کا کسی کو پتہ نہیں ہے، اور نہ اب ان پر کسی قسم کا اعتراض باقی رہا۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور نسائی کی روایت میں عبد اللہ بن راشد الزوفی کی توثیق بن سعد کے ساتھ تائید اور متابعت کی تصریح موجود ہے، لہذا یہ حدیث درجہ صحت کو پہنچ کر صحیح ہو گئی اور اگر یہ بات بھی نہ ہوتی تو بھی مختلف سندوں اور متعدد طرق سے پائے جانے کی وجہ سے حسن کے درجہ سے کم نہ ہوتی۔ ف۔

اب یہ سوال ہے کہ یہ حدیث تو ثابت ہو گئی مگر اب یہ جاننا ہے کہ اس سے وجوب کس طرح ثابت ہوا، تو جواب یہ ہے کہ استدلال کا ایک طریقہ یہ ہے کہ لفظ زاد کم یعنی زیادہ کیا اس روایت میں نہیں ہے بلکہ امد کم ہے اور امد او کچھ زیادتی پر نص نہیں ہے جیسا کہ اس آیت پاک امدکم باموال و بنین او بعدکم اور اس جیسے الفاظ صرف نعمت کو بتلاتے ہیں اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس نماز کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے تم کو ایسی نعمت دی ہے جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور تحریص اور ترغیب استحباب کے لئے ہے جیسا کہ فجر کی سنت کے بارے میں حدیث ہے ان الله زادکم صلوۃ الی صلوۃکم ہی خیر لکم من حمر النعم الا وہی دکتنا قبل صلوۃ الفجر، یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے تمہاری نماز پر ایک اور نماز زیادہ کی ہے اور وہ تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بڑھ کر ہے، اور یہ جان لو کہ وہ نماز فجر سے پہلے دو رکعتیں ہیں، حاکم اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

اسی اعتراض کی وجہ سے اس طریقہ کے مشہور ہونے کے باوجود مصنفؒ نے اس طریقہ کو چھوڑ کر یہ دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ حدیث میں لفظ فصلوھا امر صیغہ سے کہا گیا ہے اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے، ابن الہمام نے کہا ہے کہ صحیح روایت میں یہ غلط نہیں ہے، اور جس روایت میں ہے وہ ضعیف ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر صحیح روایت میں ہو تا تو بھی اس کے یہ معنی ظاہر نہیں ہیں کہ تم اسے خواہ تخواہ پڑھو یعنی ضرور پڑھو بلکہ اس کی مراد تو یہ ہے کہ تمہارے لئے اس کے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہے، اور حق بات یہ ہے کہ یہ معنی ظاہر ہیں، ابن الہمام نے کہا ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث بریدہ سے جو مردی ہے اس سے استدلال کیا جاوے کہ الوتر حق فمن لم یوتر فلیس مسی یعنی وتر حق ہے جو اسے نہ پڑھے وہ مجھ سے نہیں ہے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور کہا ہے کہ اس کے راوی ابوالمقیب ثقہ ہیں

اور ابن معین نے بھی انہیں ثقہ کہا ہے، مگر بخاری وغیرہ نے اس میں کلام کیا ہے۔ الحاصل یہ حدیث حسن کے درجہ میں ہے، اور بزار نے ابن مسعود سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ الموقوف واجب علی کل مسلم یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ امر کبھی استحباب کیلئے مستعمل ہوتا ہے اور لفظ حق اور واجب دونوں کے معنی حاجت کے ہیں جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ دونوں میں ایسی ہی تاکید فرمائی گئی ہے، اس لئے یہی معنی لینا چاہئے تاکہ وہ اعتراض اور مقابلہ ختم ہو جائے جو ابن عمرؓ کی حدیث میں کہ انہ علیہ السلام کان یوتر علی البعیر، یعنی رسول اللہ ﷺ اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تو ایک واقعہ کا بیان ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ شاید کسی عذر کی وجہ سے ایسا کیا ہو، چنانچہ اب بھی اگر کچھ اور پانی ہو تو سواری پر فرض بھی جائز ہے جو ”فح“ میں ہے لیکن یہ بات واضح ہے کہ اس جگہ ان مسائل کا بیان ہے جو اکثر اوقات پیش آتے ہیں، اتفاقی واقعات اور مسائل کا نہیں ہے جیسا کہ خود ابن الہمام نے وضوء کی احادیث میں بیان کیا ہے، اور تمام روایتوں میں یہ صحیح ہے، پس طحاوی نے وتر کی روایت کو کمزور بتایا ہے وہ معارضہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ معاذ بن جبلؓ کو اپنی وفات سے صرف چند دن پہلے ملک یمن بھیجا اور چند نصیحتیں فرمائیں ہیں ان میں سے یہ بھی ہے کہ انہیں بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں۔ الخ۔ اس وقت اگر وتر پڑھنا فرض یا واجب ہوتا تو اسے بھی ان نمازوں کے ساتھ ہی ذکر فرما دیتے کیونکہ اس کی تاخیر کو جائز نہیں فرماتے۔

تیسرا اعتراض، ابن حبانؒ نے ایک مرفوع روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے مہینہ میں لوگوں کو تراویح کی نماز پڑھائی، چنانچہ آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر کی نماز پڑھائی، پھر دوسرے دن بھی لوگ اس کے لئے منتظر رہے مگر آپ نہیں نکلے اس لئے لوگوں نے بعد میں نہ نکلنے کی وجہ دریافت کی تو فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہوا کہ تم پر وتر لازم کر دی جائے، ابن الہمام نے کہا کہ صاحبینؒ کی طرف یہ عمدہ معارضہ ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس معارضہ کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ لکھا ہونے سے فرض کا حکم ہو جاتا ہے جبکہ وتر تو واجب ہے فرض نہیں ہے، مگر یہ جواب کچھ بھی وزن نہیں ہے کیونکہ فرض اور واجب میں فرق تو صرف اعتقاد کا ہے جبکہ عمل میں دونوں برابر مانے گئے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ وتر لازم واجب نہ تھا، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ شاید پہلے یہ وتر واجب نہ ہو اور بعد میں واجب کیا گیا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ یہ تو صرف احتمال ہے، مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ صلوٰۃ اللیل جس پر وتر کا اطلاق ہوا ہے شاید اس کی تیرہ یا گیارہ رکعتیں ہی پہلے وتر کی پڑھی جاتی ہوں کیونکہ اس کی تعداد پہلے متعین نہ تھی پھر یہی رکعتیں آہستہ آہستہ کم ہوتے ہوئے تین ہی رکعت باقی رہ گئی ہو، لیکن حق بات یہ ہے کہ اس قسم کے شبہ پیدا کرتے رہنا مناسب نہیں ہے، ابن الہمام نے لکھا ہے کہ وجوب کو لغوی معنی میں ہونے کی دلیل ترمذی کی حدیث ہے کہ ہر مسلمان پر وتر حق واجب ہے پس جو چاہے پانچ سے وتر کر لے، اور جو چاہے تین سے وتر کر لے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ ایک ہی پڑھے اس کے علاوہ اس کی روایت ابن حبان اور حبان نے بھی کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہیں ہے، ورنہ پانچ بھی واجب ہوں اور ایک بھی واجب ہو، حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے، اس لئے اس کی مراد الاتی، ضروری اور موکدہ ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ ابتداء میں رکعتوں کی تعداد متعین نہیں ہوئی تھی لیکن آخر میں تین رکعتیں متعین ہو چکی ہیں، لیکن اس سے یہ کہہ چکا ہوں کہ اس جواب میں کوئی پابندی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

یعنی نے لکھا ہے کہ مختلف دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ اے اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالیٰ خود وتر ہے، اور وتر کو دوست رکھتا ہے، اس کی روایت ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، لیکن خطابی نے کہا ہے کہ اس میں اہل القرآن کو خاص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وتر

واجب نہیں ہے ورنہ عام حالات میں واجب ہونا چاہئے تھا کیونکہ اہل القرآن عام محاورے میں عوام کو شامل نہیں ہوتا ہے، عیسیٰ نے اس جواب کو تسلیم نہیں کیا ہے، دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی ایک مرفوع حدیث یہ ہے کہ صبح ہونے سے پہلے پڑھ لو، اس کی روایت مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے تو صرف وقت کا بیان ہوا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ ان دلائل میں سے ایک یہ حدیث بھی ہے کہ جو شخص وتر پڑھے بغیر سو گیا یا بھول گیا تو اسے جب یاد آئے پڑھ لے، اس کی روایت ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے، میں کہتا ہوں کہ اسی قسم کا حکم رات کے معمول کے وظیفہ کے بارے میں بھی کہ جب نائند ہو جائے تو دو پہر تک قضاء کرنے کا حکم ہے، اس سے بھی وجوب کی دلیل نہیں نکلی، اسے بھی سمجھ لو، اور ابو جعفر الطحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ وتر کے واجب ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ کھل ہو تو یہی دلیل کافی ہو گئی۔ واللہ اعلم۔

میرے نزدیک اس سلسلہ کی تمام حدیثوں کو اکٹھا کرنے اور ان میں گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ بات تحقیقی پیدا ہوتی ہے کہ رات کی نماز کو دو تہ یعنی طاق اور بے جوڑ بنانے میں ایک خاص فضیلت کا وعدہ کیا گیا ہے، اس لئے جس کسی کو اپنے اوپر آخری شب میں بیدار ہونے کا یقین نہ ہو وہ رات کے پہلے حصہ ہی میں عشاء کے بعد پڑھ لے جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ پڑھ لیا کرتے تھے۔ مگر آخر میں وتر پڑھنے میں زیادہ فضیلت ہے اور اقویٰ فعل ہے حضرت عمرؓ کا معمول تھا، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فعل کو حذر اور احتیاط پر محمول کیا اور حضرت عمرؓ کے فعل کو قوت پر محمول کیا، جیسا کہ ام مالک اور ابو داؤد نے حضرت ابو قتادہؓ سے روایت کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کو رسول اللہ ﷺ نے رات کے پہلے ہی حصہ میں وتر پڑھنے کی وصیت فرمادی ہے، اور صحیح روایت سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ لا وتروا فی لیلة ایک رات میں دوبارہ وتر کی نماز نہیں ہے، اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ جب تم پہلے حصہ میں وتر ادا کرو تو آخری حصہ میں نہ پڑھو۔

اور سنن اربعہ میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ دن اور رات کی نمازیں دو دور کعتیں ہیں جو وتر سے طاق ہو جاتی تھی اور اس طاق کر لینے میں بڑی خاص فضیلت ہے، پس جن حدیثوں میں ام المؤمنین عائشہؓ سے تیرہ، گیارہ اور سات کو وتر کرنا مروی ہے ان کا مطلب یہی ہے کہ رات کی نمازیں وتر ملانے کے بعد اتنی رکعتیں ہو جایا کرتی تھی جیسا کہ ترمذی نے اسحق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا ہے، اسی طرح وہ حدیث جو کچھ پہلے بیان کی گئی ہے کہ جو پانچ کے ساتھ اہیار کرنا چاہتا ہے وہ کر لے اور جو تین کے ساتھ بیجوڑ کرنا چاہے کر لے اور جو ایک کے ساتھ طاق کرنا چاہے وہ کر لے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وتر بنانا ہی مقصود ہے، اور اہیار کا کام ایک سلام کرنے یعنی آخر میں ایک بار ہی سلام پھیرنے سے ہوتا ہے، یہاں تک کہ پانچ رکعتوں بلکہ ایک رکعت سے بھی ثابت ہے، اور وہ جو تیرہ گیارہ وغیرہ کو وتر بنانے کا ذکر ہوا ہے وہ ایک سلام سے کسی نے بھی ذکر نہیں کیا ہے، اس تفسیر کی بناء پر ساری حدیثیں بغیر کسی نسخ اور تغیر کے باقی اور اثر کو ثابت کرنے والی رہیں، برخلاف شیخ ابن الہمامؒ کے پہلے تو گیارہ وغیرہ رکعتوں پر وتر کا حکم مظہر رہا، اور کوئی تعداد متعین نہ تھی، مگر آخر میں ساری روایت منسوخ ہو کر تین ہی کی تعداد متعین رہ گئی، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عیبوں ایک اضطراب اور دوم نسخ کو کسی حکم پر بلادلیل لگانا کس طرح جائز ہو گا جبکہ اوپر کی دلیل میں لگائے گئے ہیں۔

ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ اہیار یعنی رات کے وقت نماز کو طاق کر لینے کا حکم کیسا تھا یعنی واجب ہو کر یا سنت ہو کر تو یہ پہلا مسئلہ ہے، اور حق تو یہ ہے واللہ اعلم کہ آثار و علامات جو کسی مجتہد کو نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہیں دونوں اقوال کے لئے موجود ہیں، جس کا اقرار خود ابن الہمامؒ نے بھی کیا ہے، اور امام ابو حنیہؒ سے تو فقط ایک اور یہی روایت ہے کہ وتر واجب ہے، اور اس کی کوئی مقررہ تعداد قابل اعتماد نہیں ہے، لہذا اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ قول کے بارے میں یہ تکلف کیا جائے کہ پہلے اس مسئلہ میں اضطراب تھا پھر سب منسوخ ہو کر تین رکعتیں باقی رہ گئیں، اور مصنفؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے،

چنانچہ مصنفؒ نے شروع میں صرف یہی لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے یعنی رات کی نماز کو طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں اوتقوا وصلوا وغیرہ ہے وجوب کے لئے ہے، خواہ اسے کسی بھی عدد سے طاق کر لیا جائے، اس بناء پر امام ابو حنیفہؒ کا قول کسی حدیث کے بھی خلاف نہیں ہے،

یعنی ایثار اور طاق کرنا پانچ رکعت سے ہو یا تین رکعت سے یا کسی اور عدد سے، البتہ امام اعظمؒ کے نزدیک قول مختار میں تین رکعتیں ہیں کیونکہ زیادہ تر احادیث اور آثار میں تین رکعتوں کا ہی تذکرہ ہے، اور مغرب کی نماز کے مطابق بھی یہی عدد ہے، اور ایک رکعت پانچ رکعتوں کی کوئی نظیر نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے تعداد بیان کر کے اور مستقلاً اس طرح کہا ہے۔

قال الوتر ثلاث رکعات لا یفصل بینہن بسلام لما روت عائشہؓ انہ علیہ السلام کان یوتر بثلاث وحکی الحسنؒ اجماع المسلمین علی الثلاث.

ترجمہ۔ وتر کی نماز کی تین رکعتیں، ان کے درمیان سلام پھیر کر فصل نہ کرے اس بناء پر کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں کے ساتھ وتر کی نماز پڑھتے تھے اور حضرت حسنؒ نے تین رکعتوں پر تمام لوگوں کا اجماع بیان کیا ہے۔

توضیح:- وتر کی رکعتوں کی تعداد، حدیث سے دلیل، حنفیہ کی دلیل

قال الوتر ثلاث رکعات لا یفصل بینہن بسلام الخ
وتر نماز کی تین رکعتیں ہیں، ان میں سلام سے جدا کی نہ کرے یعنی تین رکعتیں پڑھ کر آخر میں سلام پھیرے۔ ف۔ یعنی ایثار واجب ہے، اس کام کے لئے تین رکعتیں ہونی چاہئے کہ ان کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے، کیونکہ ایک رکعت کی دوسری کوئی نظیر نہیں ہے، جیسے کہ پانچ کی بھی دوسری کوئی نظیر ہے، اور قطعی روایتوں کو قطعی روایتوں سے جتنی موافقت ہو جائے وہ بہتر اور اقویٰ ہے۔

لما روت عائشہؓ انہ علیہ السلام کان یوتر بثلاث الخ
کیونکہ ام المومنین صدیقہؓ نے روایت فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں کے ساتھ وتر فرمایا کرتے تھے۔ ف۔ یعنی بغیر فصل کئے ہوئے مسلسل تین رکعتوں سے جیسا کہ نسائیؒ نے حضرت ام المومنینؓ سے روایت کی ہے کہ دور کعتوں پر رسول اللہ ﷺ سلام نہیں پھیرتے تھے، مصنفؒ کی بیان کی ہوئی حدیث حاکمؒ نے روایت کی ہے، اتنی اور بھی زیادتی کے ساتھ کہ صرف تینوں رکعتوں کے آخر میں سلام پھیرتے تھے اور دوسری رکعت میں نہیں پھیرتے تھے، ام المومنینؓ کی حدیث یہ ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ کے علاوہ سورہ اعلیٰ سبح اسم ربک الاعلیٰ اور دوسری میں فاتحہ کے علاوہ قل یا ایہا الکفرون اور تیسری رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ﴿قل هو اللہ احد﴾ اور ﴿قل اعوذ برب الفلق﴾ اور ﴿قل اعوذ برب الناس﴾ پڑھتے تھے، اس کی روایت ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، اور حاکم نے کی ہے، اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور ابن حبان اور ان کے مانند طحاویؒ نے ابن عباسؓ و سعید بن عبد الرحمنؓ سے اور ترمذیؒ و ابن ماجہ و نسائی و طحاویؒ نے علیؓ سے روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آخری رکعت میں تین سورتوں کو ملا کر کہا گیا ہے، اس بناء پر واجب نمازوں کی ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا مکروہ نہیں ہونی چاہئے، جیسا کہ محیط وغیرہ میں کہا ہے، کیونکہ اس حدیث کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ اور طحاویؒ نے وتر کی تین رکعتوں کی روایت میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کی ایک جماعت کا نام لیا ہے، جیسا کہ ان تمام کے نام یہی میں مذکور ہیں۔

وحکی الحسنؒ اجماع المسلمین علی الثلاث الخ

اور حسن بصری نے تین رکعتوں پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا ہے حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرهن۔ یعنی حسن بصری نے کہا ہے کہ صحابہؓ نے اجماع کیا ہے کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں ان کے درمیان سلام نہ پھیرے بلکہ آخر میں سلام پھیرے، اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کی ہے کہ میں نے ام المؤمنین عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کتنی رکعتوں سے وتر فرمایا کرتے تھے، فرمانے لگیں کہ چار اور تین کے ساتھ اور چھ اور تین کے ساتھ اور آٹھ اور تین کے ساتھ، اور سات سے کم وتر نہیں کرتے اور تیرہ سے زیادہ وتر نہیں کرتے تھے، اس حدیث میں وتر کی تین رکعتوں کی تصریح کر دی ہے، یعنی نے لکھا ہے کہ اکثر علماء نے اس قول کو اختیار کیا ہے، اور ابن بطلان نے مدینہ کے فقہاء سب سے اس کا یہی قول نقل کیا ہے۔ مع۔ بلکہ طحاوی نے سے عبد الرحمن بن ابی زید سے انہوں نے اپنے والد سے فقہاء سب سے اور دوسرے صلحاء سے روایت کی ہے، جب کہ فتح اللہ یر میں ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ الاسلام عینیؒ اور محقق ابن ابی ہاشمؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے، ورنہ کیونکہ پہلے زمانہ میں ہوتی تھی جبکہ آخری بات طے نہیں پائی تھی، لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی ہے، اور حسن بصری کے قول کی اسد ضعیف ہے، اس کے علاوہ اس سے تین رکعتوں کے اختیار کرنے کا ثبوت ہے، جبکہ وتر کی تین رکعتیں ہونے کے متعلق کوئی کلام نہیں ہے۔

وهذا احد اقوال الشافعي وفي قول يوتر بتسليمتين وهو قول مالك والحجة عليهما ما روينا
ترجمہ۔ اور یہ قول امام شافعی کے کئی اقوال میں سے ایک ہے، اور ایک قول میں ہے کہ دو سلاموں سے وتر پڑھے، اور یہی
قول امام مالک کا بھی ہے، اور ان دونوں کے خلاف ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔
توضیح۔ وتر کے بارے میں امام شافعی کے اقوال، امام مالک کا قول، ان کے دل ک

وهذا احد اقوال الشافعي الخ
امام شافعی کے اقوال میں سے ایک قول وہی ہے جو ابھی گزرا ہے۔ ف۔ کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں، اور روضہ میں ہے کہ امام
شافعی کی ایثار کی سنت ایک سے طاق ۳-۵-۷-۹- اور گیارہ تک حاصل ہو جاتی ہے۔ مع۔
وفي قول يوتر بتسليمتين وهو قول مالك الخ
اور امام شافعی کے ایک اور قول میں ہے کہ دو سلام سے تین رکعت وتر پڑھے۔ ف۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک
رکعت کے بعد سلام پھیرے وهو قول مالك الخ امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ ف۔ جو اہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک اور دو
سنت ہے، اور حدیث حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت ہے، ورنہ قول ابی بکر واجب ہے جو کم سے کم ایک رکعت ہوتی ہے، اور کامل ہونے
میں کم از کم تین رکعت اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعت تک ہے۔ مع۔

والحجة عليهما ما روينا الخ
اور ان دونوں کے مقابلہ میں ہماری دلیل وہ حدیث عائشہؓ ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ ف۔ اگر یہ اعتراض کیا
جائے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دو رکعتوں پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کر لیتے
تھے، اور ام سلمہؓ کی حدیث میں وتر پانچ رکعتوں کے ساتھ بھی آیا ہے، اور اس سے پہلے رسول اللہ ﷺ سے پانچ و تین اور ایک
رکعت کے ساتھ بھی وتر بنانے کی اجازت گزر گئی ہے، جواب یہ ہے کہ کئی روایتوں سے یہ بات ہمیں معلوم ہوئی ہے کہ وتر کے
بارے میں رکعتوں کی تعداد متعین ہونے سے پہلے یہ بات تھی کیونکہ جس نماز کی رکعتوں کی تعداد متعین نہیں ہو سکی بلکہ اس میں
اختیار ہو تو ان کی رکعتوں کا اعتبار نہ ہوگا، اب جبکہ آخر میں تعداد تین رکعتوں کے ہونے کی متعین ہو چکی تو بقیہ تمام تعداد منسوخ

مانی جائے گی۔ منع۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے رات کی نماز کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو رکعتیں ہیں اور آخر میں جب صبح صادق نکل آنے کا احتمال ہونے لگے اس وقت ایک رکعت اور پڑھ کر نماز ختم کر دو جس سے نماز وتر ہو جائے گی، اس کا جواب یحییٰ اور ابن الہمامؒ نے یہ دیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو اس وقت دو کے ساتھ ہی ایک اور ملاو تاکہ وہ وتر بن جائے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر اس روایت کو بھی تعداؤ کے تفسیر سے پہلے کے حکم پر محمول کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا، کیونکہ یہ تاویل دو طرح سے درست نہیں رہتی ہے، اول یہ کہ ابن عمرؓ سے صحیح مسلم میں مرفوعاً روایت موجود ہے کہ الوقوف رکعتہ آخر اللیل کہ وتر رات کے آخر میں ایک رکعت ہے، اس کے علاوہ اس کی روایت بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی کی ہے، بخاری میں ایک اور روایت اس طرح بھی ہے کہ رات کی نماز دو رکعت ہے پھر جب تم اسے ختم کر کے فارغ ہو جانا چاہو تو ایک رکعت اور بھی پڑھ لو کہ وہ چہاروی پڑھی ہوئی تمام رکعتوں کو وتر بنادے گی۔

یہ روایت اس مطلب کے بیان میں صریح ہے کہ ایک رکعت فردا اور بے جوڑ ہے، اور خود ابن عمرؓ کا اسی پر عمل بھی تھا، چنانچہ نافعؓ نے روایت کی ہے کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر چھایا ہوا تھا جس سے مجھے صبح صادق ہونے کا خطرہ محسوس ہوا تو ایک رکعت پڑھ کر اپنی نماز کو وتر بنالیا پھر جب بادل چھٹ جانے پر معلوم ہوا کہ ابھی تو رات باقی ہے تو ایک رکعت اور بھی پڑھ کر پہلی رکعت کو دو رکعت نفل میں دیا اس کے بعد اور بھی دو رکعتیں پڑھیں، آخر میں جب پھر صبح ہونے کا احتمال ہوا تو ایک اور رکعت پڑھ کر وتر بنالی، اس کی روایت مالکؒ نے کی ہے۔

نوویؒ نے کہا ہے کہ مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے، اس میں سوائے ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے کسی اختلاف نہیں ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوتی چاہئے کہ امام مالکؒ بھی ایک رکعت پڑھنے کو جائز کہتے ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس ایک رکعت سے پہلے بھی رات کی نفل نماز کچھ پڑھی گئی ہو ورنہ صرف ایک رکعت کو جائز نہیں کہتے ہیں، اور ابن عبد البرؒ نے تمہید میں ایک حدیث ابو سعیدؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بستر سے منع کیا ہے یعنی آدمی صرف ایک رکعت پڑھ کر ہی ایثار کرے، اسی مفہوم میں حسرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بستر سے ممانعت کی روایت مذکور ہے۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وتر کی ایک رکعت کے جائز ہونے کے سلسلہ میں دو باتوں کا بیان آیا ہے (۱) یہ کہ وہ آخر رات میں ہو (۲) یہ کہ وہ جواز قوی ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا اس پر عمل شاذ و نادر ہے، اور جو لوگ اس کے ماننے والے یا کہنے والے ہیں وہ اسے سنت کہتے ہیں، اور وتر کے تین رکعت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا اپنی اس سنت پر عمل بھی رہا ہے، اس طرح یہ سنت عمل بھی ہے اور سنت قوی بھی ہے، یہی زیادہ تر مشہور ہے اور اصح ہے اسی پر جمہور صحابہؓ و تابعین کا عمل بھی ہے، اور جتنے فقہاء ایک رکعت کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ حد جواز میں یہ کم سے کم درجہ ہے اور وہ بھی تین رکعت کو درجہ کمال میں داخل کرتے اب جبکہ امام صاحبؒ نے دلائل کی بناء پر احتیاط کرتے ہوئے اسے واجب قرار دیا تو تین رکعتوں کو مد اور اصل مان لینے میں زیادہ احتیاط ہے جس کے وجوہ ذکر کئے جا چکے ہیں، اور تین رکعت ہونے کی نظیر مغرب کی نماز ہے ایسے موقع پر احتیاط واجب ہوتی ہے اس لئے تین رکعت سے کم پر امام صاحبؒ کے قول کے مطابق احتیاط نہیں ہوگی، اسی قول پر اہل علم وصلاح کا عمل کرنا لازم ہے، پھر بھی اگر کوئی شخص ایک ہی رکعت وتر نماز کا قائل رہے تو اس سے کسی کو جھگڑا بھی نہیں کرنا چاہئے، سوائے اس کے کہ اس کے پیچھے نماز دو وتر نہ پڑھنا ہی بہتر ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وبقمت فی الثالثة قبل الركوع، وقال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قمت فی آخر الوقت، وهو بعد الركوع، ولما روی انه علیه السلام قمت قبل الركوع، وما زاد علی نصف الشیء آخره، ترجمہ:- تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ رکوع کے بعد پڑھے، کیونکہ روایت

کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قنوت پڑھی ہے آخر وقت میں کہ وہ تور کوغ کے بعد ہوتا ہے، اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رکوع سے پہلے قنوت پڑھی ہے، اور جو چیز نصف کے بعد ہوتی ہے وہ اس کا آخر کہل کی ہے۔

توضیح:- دعائے قنوت کی رکعت و مقام، شافعیہ کی دلیل، حنفیہ کی دلیل

ويقت في الثالثة قبل الركوع الخ

اور تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھے۔ ف۔ اس جگہ دو باتیں ہوئیں (۱) وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے (۲) تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے پڑھے، اور ان دونوں باتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وقال الشافعي الخ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ تیسری رکعت میں رکوع کے بعد قنوت پڑھے، کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخر وتر میں قنوت پڑھی ہے۔ ف۔ اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے، وهو الخ اور رکوع کے بعد ہی وتر کا آخر ہوگا۔ ف۔ لہذا رکوع کے بعد ہی پڑھنا چاہئے، شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی سے اس کے بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے، لیکن ان کے شاگردوں میں اختلاف ہے کہ کچھ رکوع کے قبل اور کچھ رکوع کے بعد کے قائل ہیں، اور ان کے مذہب میں قول صحیح ہے، اور امام محمد سے بھی یہی مقول ہے۔ مع۔ بلکہ دونوں باتیں ہی جائز ہیں۔ مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہماری گفتگو اس قنوت کے پڑھنے میں ہے جو وتر میں پڑھی جاتی ہے، کیونکہ ایک قنوت وہ دعا بھی ہے جو کبھی کبھی عام مسلمانوں پر کسی سختی یا حادثہ پیش آنے کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے، اس دعا کو نماز میں امام پڑھتا جاتا ہے اور سب مقتدی پیچھے سے آمین کہتے جاتے ہیں، جیسا کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے متواتر ایک ماہ ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور صبح کی ہر نماز میں آخر رکوع میں سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے بعد قبیلہ رعل، ذکوان اور مختلف کئی قبیلوں پر لعنت اور بدعاء کی ہے اور مقتدیوں نے آمین کہی ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ صبح کی نماز کے بعد آخر رکوع کے بعد مختلف قوموں پر دعائے قنوت پڑھی ہے، یہ صحیح مسلم میں ہے، اور بخاری میں مغرب اور فجر کے متعلق موجود ہے، اور ابو داؤد اور نسائی میں ایک مہینہ کے بعد اس کے چھوڑ دینے کی تصریح ہے، اور ابن عمرؓ سے فجر میں پڑھنے کا ثبوت ہے نیز اس آیت پاک ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ﴾ پوری آیت بخاری، ترمذی، اور نسائی میں موجود ہے، تو ان روایتوں سے وتر کی قنوت کے لئے کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جس طرح یہ قنوت رکوع کے بعد پڑھی گئی ہے اسی طرح قنوت وتر بھی رکوع کے بعد ہی پڑھنی چاہئے، کیونکہ دونوں ہی قنوت ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اس جگہ قیاس کو کوئی دخل نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے خلاف نص موجود ہے، ولنا ماروی الخ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رکوع کے قبل قنوت پڑھی ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعبؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں سے وتر کرتے، پہلی میں سبح اسم ربك الاعلیٰ، دوسری میں قل یا ایہا الکفرون اور تیسری رکعت میں قل هو اللہ احد پڑھتے اور رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے، اس کی روایت نسائی نے کی ہے اور ابن ماجہ نے مختصر کی ہے، اور حدیث کو ابن مسعودؓ سے ابن ابی شیبہ اور دارقطنی اور خطیب نے اور ابن عباسؓ کی حدیث کو ان سے خطیب، ابو نعیم اور حدیث ابن عمر و ابن مسعودؓ سے طبرانی نے روایتیں بیان کی ہیں۔ مع۔ اور آخر کی نماز کی روایت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے کہ رکوع کے بعد آخر ہوگی، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ وما زاد الخ اور کوئی بھی چیز جب اس کے آدھے کے بعد ہو تو اسے آخر ہی کہنا جاتا ہے۔ ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد جب دوسری رکعت آئی تو نماز آخر ہو گئی خواہ رکوع کے قبل ہی ہو، اور واضح ہو کہ انسؓ کی حدیث رعل و ذکوان پر لعنت کی حدیث میں قرأت کے بعد اور رکوع سے پہلے قنوت کا ہونا صحیح روایت

ہے، چنانچہ صحیحین، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ میں تصریح کے ساتھ ہے، اگرچہ دوسری روایت میں رکوع کے بعد بھی مذکور ہے، مگر وہ قنوت حادثہ اور نازلہ ہے، اور قنوت الوتر میں رکوع کے قبل ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے روایت ہے کہ میں نے انسؓ سے وتر نماز میں قنوت کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ ہاں، تو میں نے پھر سوال کیا کہ رکوع کے قبل یا رکوع کے بعد ہے فرمایا کہ رکوع کے قبل ہے، میں نے پھر کہا کہ فلاں شخص نے مجھے خبر دی ہے کہ رکوع کے بعد ہے جب انسؓ نے فرمایا کہ اس نے جھوٹی خبر دی ہے، کیونکہ رکوع کے بعد تو صرف ایک مہینہ رسول اللہ ﷺ نے قنوت پڑھی تھی۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس روایت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابن عمرؓ وغیرہ جتنے بھی صحابہ نے رکوع کے بعد کی روایت کی ہے ان کی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت صرف ایک ماہ تک قنوت حادثہ یا نازلہ میں واقع ہوئی ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ رکوع کے بعد قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علیؓ حاکم کی روایت سے ہے کہ اس دعاء کو اپنی نماز وتر میں کہتا ہوں اس وقت جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں، اور سجدہ کے سوا کچھ کام باقی نہیں رہتا ہے، آخر تک، جیسا کہ یہ روایت بھی سامنے آئے گی۔

پھر صحیح نے اس کا کچھ جواب نہیں دیا، لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک اس کا ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حضرت حسن بن علیؓ کا فعل تھا، اور خود رسول اللہ ﷺ نے اس کا کچھ بھی حکم نہیں فرمایا تھا، اور اوپر کے بیان سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قنوت پڑھنے کا ایک موقع رکوع کے بعد بھی تھا، شاید کہ وہاں سے مطلب نکال لیا ہو۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔

ابن الہمامؒ نے حدیث ابی بن کعب و عبد اللہ بن مسعودؓ و ابن عباسؓ و ابن عمرؓ و انس بن مالکؓ میں سے ہر ایک نے قنوت قبل الذکر ذکر کر کے کہا کہ اس کی تحقیق کرنے والی بات یہ ہے کہ صحابہ کل یا اکثر کا عمل بھی یہی تھا چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے کہا حدثنا یزید بن ہارون عن هشام الدستوانی عن حماد عن ابراہیم عن علقمة ان ابن مسعود و اصحاب النبی ﷺ كانوا یقنن فی الوتر قبل الركوع، یعنی ابن مسعودؓ اور رسول اللہ ﷺ کے دوسرے صحابہ کرام رکوع کرنے سے پہلے قنوت پڑھتے تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور جب کہ یہ بات قائل ترجیح ہو گئی تو رکوع کے بعد قنوت پڑھنے کا کوئی عمل باقی نہ رہا، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی بھول کر قنوت پڑھے بغیر رکوع میں پہنچ گیا اور وہاں یاد آگیا تو اب قنوت نہیں پڑھے گا اور نہ لوٹ کر کھڑا ہو گا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ التارخانیہ۔ ہ۔ وقاضی خان۔

اور اگر لوٹ کر کھڑا ہو گیا اور دعاء قنوت پڑھی اور رکوع دوبارہ نہ کیا تو قول صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضی خان۔ ف۔ اور اس پر سجدہ سہو واجب ہو گا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اس مسئلہ سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ رکوع کے بعد قیام کر کے قنوت پڑھنا بے عمل ہے۔ لیکن اگر وتر میں ایسے امام کی اقتداء کی جو رکوع کے بعد ہی وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اس کی متابعت کر لینی چاہئے۔ الف۔ وقاضی خان۔ اور اگر رکوع میں یہ یاد آیا کہ وہ کچھ ضروری اور واجب قرأت چھوڑ کر رکوع میں آگیا ہے تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہو جائے۔ المضمرات۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو بھی فوراً رکوع چھوڑ کر کھڑا ہو کر سورہ پڑھے پھر قنوت کرے پھر رکوع کرے اور سجدہ سہو ادا کر لے، اور اگر دوبارہ اس نے رکوع نہیں کیا تو جائز ہو گا۔ السراج۔ اگر امام کو رکوع میں یاد آیا کہ اس نے قنوت نہیں پڑھی تو واپس کھڑا نہیں ہونا چاہئے، اور اگر اس کے باوجود کھڑا ہو گیا اور مقتدیوں نے پہلے رکوع میں اس کا ساتھ نہیں دیا تھا اور اب اس رکوع میں ساتھ دیا یا اس کے برعکس پہلے رکوع میں ساتھ دیا اور دوسرے میں ساتھ نہ دیا تو کسی کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

قنوت کے موقع میں درود نہ پڑھے، ہمارے مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ الظہیر یہ۔ ہ۔ اور آئندہ معلوم ہو گا کہ ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ درود پڑھ لے، بلکہ قنوت کے مقبول ہونے کے لئے درود بہت بہتر ہے۔ م۔ اگر امام نے مقتدی کی دعائے قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو مقتدی امام کی متابعت کرتے ہوئے رکوع میں چلا جائے، اور اگر امام نے بغیر قنوت پڑھے رکوع کر دیا تو اگر مقتدی کو رکوع کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو رکوع کر دے، اور اگر خوف نہ ہو تو قنوت پڑھ کر

رکوع کر دے۔ الخلاص۔ اگر کسی کو شک ہو جائے کہ کون سی رکعت پڑھ رہا ہے تو موجودہ رکعت میں قنوت پڑھ کر قعدہ کرے، پھر دور کعتیں پڑھے، اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ اور قنوت پڑھے، یہی قول اصح ہے۔ محیط السرخسی۔
اگر مسبوق نے امام کے ساتھ قنوت پڑھ لی تو آئندہ نہ پڑھے، ہمارے تمام ائمہ کا اسی پر اتفاق ہے۔ المصنعات۔ قنوت پڑھنا قول صحیح کے مطابق واجب ہے۔ الجوبہرہ۔

وبقنت فی الثالثة قبل الركوع و قال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی اخر الوقت وهو بعد الركوع ولنا ما روی انه علیه السلام قنت قبل الركوع وما زاد علی نصف الشیء اخره
اور دعائے قنوت پورا اسل پڑھے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ صرف ماہ رمضان کے آخری نصف میں پڑھے ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن بن علیؓ کو فرمایا جبکہ انہیں قنوت کی تعلیم دی کہ تم اسے اپنی وتر نماز میں شامل کر لو، بغیر کسی فصل کئے ہوئے۔

توضیح :- قنوت صرف رمضان میں پڑھی جائے یا پورے سال

امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کا اختلاف اور ان کے دلائل حدیث سے

وبقنت فی الثالثة قبل الركوع و قال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی اخر الخ
اور نماز کی پورے سال وتر میں قنوت پڑھے خلافاً الخ برخلاف امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک ماہ رمضان کے آخری نصف کے علاوہ کبھی نہ پڑھے۔ ف۔ کہ امام شافعیؒ کے مذہب میں صحیح قول یہ ہے کہ صرف رمضان کے نصف اخیر میں پڑھنا مستحب ہے، اور بغیر کسی کراہت کے پورے سال پڑھنا جائز ہے۔ غ۔ اور ہمارے اور جمہور کے نزدیک پورے سال پڑھنا ہے لقولہ علیہ الخ اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے حسن بن علیؓ کو جب دعائے قنوت سکھائی ہے یہ فرمایا کہ اجعل هذا فی وترک اس دعاء کو تم اپنی وتر نماز میں شامل کر لو، من غیر فصل، یہ جملہ تفصیل کے بغیر فرمایا۔ ف۔ یعنی رمضان کے نصف اخیر کی قید نہیں لگائی، اس سے معلوم ہوا کہ قنوت وتر میں ہمیشہ ہے۔

واضح ہو کہ یہاں کئی باتیں تفصیل کے لائق ہیں (۱) حدیث کا بیان (۲) اجعل هذا الخ کا اس میں حکم ہونا (۳) قنوت کے واجب ہونے کی دلیل، واضح ہو کہ یہ حدیث امام احمد ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے روایت کی ہے، اور حاکم وغیرہ کی روایتوں میں کچھ جملوں اور الفاظ کی زیادتی ہے اس لئے ان زیادتیوں کو قوسین میں کر کے اس کے اخراج کرنے والے کے نام لکھ دوں گا، حسن بن علیؓ نے کہا ہے کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے کچھ کلمات سکھائے جن کو میں اپنی وتر کی نماز میں کہتا ہوں (جبکہ اپنا سر رکوع سے اٹھاتا ہوں اور سجدہ کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا ہے الحکم۔ ف۔) اور ایک روایت میں ہے قنوت وتر میں کہتا ہوں

اللهم اهدنی فیمن ھدیت، وعافنی فیمن عافیت، وتولنی فیمن تولیت، وبارک لی فیما اعطیت، وقنی شر ما قضیت، انک تقضی ولا یقضی علیک انه لا یدل من والیت، ولا یعز من عادیت، (البیہقی) تبارکت ربنا وتعالیت (وصلی اللہ علی النبی علیہ السلام) (النسائی) اور ایک روایت میں (تعالیت عما یقول الظالمون علواً کبیراً لا الہ الا انت، استغفرک واتوب الیک، ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان، ولا تجعل فی قلوبنا غلاً للذین آمنوا، ربنا انک رؤوف رحیم، اللهم انک عفو تحب العفو فاعف عنا، واغفر لنا وارحمنا وانت خیر الراحمین، واعوذ بعفوک من عقابک، وبرضاک عن سخطک، ولا احصی لئنا علیک، انت کما انیت علی نفسك) ع نووئی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح یا حسن ہے۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ نے جو اللہم اهدنا فیمن ھدیت وعافنا

فیمین عافیت النج یعنی جمع کے مہینہ سے بیان کیا ہے تو وہ منقول کے خلاف ہے اور مشائخ نے اسے تلفیق (خلط ملط) کر لیا ہے اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو مخصوص نہ کرے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو صرف جماعت کے ساتھ ہونے والی وتر کی نماز میں ہوا، اور تھا پڑھنے والے کو چاہئے کہ اھدنی دعافنی وغیرہ جیسا کہ بعینہ واحد منقول ہے پڑھے، خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث تو صحیح ہے لیکن اس میں حضرت حسنؑ نے کہا ہے کہ میں ان کو اپنی نماز وتر میں کہتا ہوں، یہ خود حضرت حسنؑ نے کیا اور رسول اللہ ﷺ کا حکم سمجھا نہیں جاتا ہے۔ م۔

اور امام مصنفؒ کا استدلال اجعل هذا فی وقوک، اس حدیث میں بالکل موجود نہیں ہے۔ ع۔ اور مجھے بھی یہ جملہ کہیں نہیں ملا۔ ف۔ زلیٰ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ حسنؑ کا یہ فرمانا کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے یہ کلمات سکھائے ان کو میں وتر میں کہتا ہوں، اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے وتر میں پڑھنے کو سکھائے، چنانچہ میں یہ کہتا ہوں، اس وجہ سے کہ اس دعاء کو وتر میں پڑھنا اپنی رائے اور خواہش نے نہیں ہو گا تو لا محالہ رسول اللہ ﷺ کا حکم ہی ہو گا۔

لیکن اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو عیسیٰ نے لکھا ہے کہ اس توجیہ کی بناء پر زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ اس دعاء کو وتر میں پڑھنا مستحب ہے، پھر پورے سال پڑھنے کا بھی ثبوت نہیں ملتا ہے، اور شافعیہ ایسی دلیل کو تسلیم نہیں کریں گے، ہاں ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں ہماری دلیل جو حضرت علیؑ کی حدیث ہے پیش کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی وتر کے آخر میں پڑھا کرتے تھے، اللھم انی اعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك، واعوذ بك منك لا احصى ثناء عليك، انت کما التیت علی نفسك، یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اس میں لفظ کما ن يقول واقع ہے جو استمرار اور مداومت پر دلالت کرتا ہے یعنی پڑھا کرتے تھے، اور جو مخالف ہو وہ اپنی دلیل پیش کرے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ دعاء وتر میں پڑھا کرتے تھے، اللھم انی اعوذ بك النج اور اس تقدیر سے حجت نہیں ہے، جیسا کہ غنی نہیں ہے، البتہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی حدیث اور ابی بن کعب کی روایات میں یقیناً لفظ استمرار ہے لہذا یہی کافی ہے، لیکن یہ بحث باقی ہے کہ قنوت واجب ہے، بہت ممکن ہے کہ اس پر مواظبت ادا کرتے رہنے کی وجہ سے ہی وجوب کا حکم دیا گیا ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مواظبت ثابت ہونے کے باوجود وجوب حکم اسی وقت ثابت ہو گا جبکہ یہ بھی ثابت ہو کہ ایسی مواظبت تھی کہ ایک بار بھی اسے نہیں چھوڑا، کیونکہ ان دو قسموں (گاہے گاہے چھوڑ دینے اور بالکل نہ چھوڑنے) پر مواظبت کا اطلاق ہوتا ہے، اور اگر حضرت حسنؑ کے کلمات کے متعلق کسی ناخد کے بغیر ہمیشہ ہی کرتے رہنا ثابت بھی ہو جائے تو یقیناً یہی وجہ واجب ہوگی حالانکہ ہمارے مشائخ کے نزدیک وہ دعاء مقرر ہے جو ابو داؤد نے مراسیل میں خالد بن ابی عمران سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ برابر قوم مضر پر لعنت اور بدعا کرتے رہتے تھے یہاں تک کہ آخر میں حضرت جبریل علیہ السلام آئے اور آپؐ کو اشارہ سے خاموش ہو جانے کے لئے کہا اس کے بعد انہوں نے کہاے محمد ﷺ! اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو لعنت کرنے والا نہیں بھیجا، اللہ تعالیٰ نے تو آپؐ کو فطر رحمۃ العالمین بنایا ہے، پھر یہ آیت لے کر آئے لَیْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ اَوْتُوبَ عَلَیْہُمْ پوری آیت پھر یہ دعاء قنوت سکھائی اللھم انا نستعینک و نستغفرک و نؤمن بک و نخضع لک و نخلع و نترک من یفجرک اللھم ایاک نعبد و لک نصلی و نسجد و الیک نسعی و نحفل و نر جو رحمک و نخشی عذابک ان عذابک المجد بالکفار ملحق۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سنن کبیر میں حضرت عمرؓ پر موقوف کرتے ہوئے مذکور ہے شروع میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم ایاک نعبد آخر تک ذکر کیا، اور مصنفؒ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ سے اسی طرح موقوف روایت ہے، اور عیسیٰ نے لکھا ہے کہ عامہ علماء کے نزدیک یہ قرآن تو نہیں ہے، پھر بھی احتیاطاً سے جہنمی اور حائض

نہ پڑھیں، اور لکھا ہے کہ ملحق حاء کے کسرہ کے ساتھ زیادہ بہتر ہے حاء کے فتح کے مقابلہ میں، اور بحر الراقی میں لکھا ہے کہ اسی قول کو امام سیبوی نے صحیح کہا ہے، اور جوہری نے حاء کے فتح کو بہتر بتلایا ہے، میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاریؒ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے، واللہ اعلم۔

اور محیط میں ہے کہ قنوت میں کوئی دعاء معین نہیں ہے، ویسے اولیٰ یہی ہے کہ اللھم انا نستعینک آخر تک پڑھے، اور اس کے بعد اللھم اھدنا فیمن ھدیت آخر تک پڑھے، اور جو کوئی قنوت نہ چاہتا ہو وہ دینا آتھا فی الدنیا حسنة وفي الآخرة حسنته وقنا عذاب النار پڑھے، سراجیہ میں کہا ہے کہ فقیر ابواللیث کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اللھم اغفر لنا تین بار مکرر پڑھے۔ ہر حال مطلق قنوت واجب ہے اور دعاء مذکور اللھم انا الخ اللھم اھدنا فیمن ھدیت الخ مستحب ہے، یعنی نے لکھا ہے کہ دعائے قنوت میں کئی طریقے منقول ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ رکوع کے بعد کہا کرتے تھے، اللھم اغفر لنا وللمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات والفر بین قلوبہم واصلح ذات بینہم واصرہم علی عدوک اللھم العن الکفرة من اهل الكتاب، الذین یصدون عم سبیلک و یکذبون رسولک و یقاتلون اولیائک اللھم خالف بین کلمتہم وانزل اقدامہم وانزل بہم باسک الذی لاتردہ عن القوم المجرمین، بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم انا نستعینک الخ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت میں تو یہ تصریح ہے کہ رکوع کے بعد پڑھتے تھے، اور جواب یہ ہے کہ اس قنوت میں حضرت عمرؓ نے مومنوں کے واسطے دعا اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے، اور آل حضرت علیؑ سے بھی ولید بن الولید اور کمزور مومنوں کے لئے نجات کی دعاء اور قبیلہ مضر پر لعنت کی جو اسی طرح رکوع کے بعد مروی ہے۔ م۔

اور مشیح کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ دعائے قنوت میں کوئی دعاء خاص نہ کرے، کیونکہ وہی زبان پر جاری ہو جائیگی، تو سچی رغبت کا مقصود حاصل نہ ہوگا، اور کچھ دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حکم اللھم انا نستعینک کے زائد دعاء میں ہے، کیونکہ اس دعاء پر تو صحابہ کرام کا اتفاق ہے، اور اگر اس دعاء کو مقرر نہ کرے تو ایسا نہ ہو کہ اس کی زبان پر ایسی دعاء جاری ہو جائے جو کہ انسانی کلام کے مشابہ ہے، جس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ ف۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ تم نے پوری سال میں وتر کے اندر دعائے قنوت کا دعویٰ کیا ہے حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصریؒ سے روایت کی ہے کہ عمرؓ نے لوگوں کو تراویح کے لئے ابی بن کعبؓ کی اقتدا میں جمع کر دیا، اس لئے ابی لوگوں کو بیس راتیں پڑھاتے تھے۔

ولایقنت بہم الا فی النصف الثانی، یعنی ان کے ساتھ صرف دوسرے نصف میں قنوت پڑھتے تھے، پھر جب اخیر عشرہ رہا تو جماعت کے لئے نہ آئے اور اپنے گھر میں نماز پڑھی، ابن عدی نے کامل میں انسؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ آخری نصف رمضان میں قنوت پڑھتے تھے، جواب یہ ہے کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے، جیسا کہ نوویؒ نے اقرار کیا ہے، اور ابو داؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسنؓ نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا ہے، لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے، اور اس کے معنی یہ ہیں کہ لایقنت بہم القنوت ای الوتر یعنی ان کو وتر نہیں پڑھاتے، تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی نے وتر کو پہلے نصف رمضان میں جماعت سے نہیں پڑھایا، اور یعنی وفتح القدر نے قنوت کے معنی دیر تک کھڑے رہنے کے لئے ہیں، جیسا کہ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ افضل نماز طول قنوت ہے، یعنی دیر تک کھڑا رہنا ہے، اب یہ معنی ہو جائیگے پہلے آدھے میں دیر تک کھڑے نہیں رہتے۔

واضح ہو کہ قنوت وتر تو آہستگی کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، اور قنوت نازلہ جو کسی سخت پریشانی کے عالم میں عام مسلمانوں کے واسطے دعا اور کافروں کے واسطے بد دعا وغیرہ ہوتی ہے وہ زور اور بلند آواز سے تاکہ مقتدی سب سن کر جواب میں آمین کہتے رہیں، اور اسی معنی میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے لایقنت الا اذا دعا لقوم اور دعا علیہم یعنی حضرت انسؓ نے

فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ قنوت صرف اسی وقت پڑھتے جب کسی قوم کے لئے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بددعا کرتے تھے، خطیب نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے، یہ بات صاحب المسیح نے کی ہے، جس کے معنی یہ نکلے کہ باواز بلند قنوت نہیں پڑھتے تھے اور یہ قنوت الوتر نہیں ہے، اچھی طرح یاد کر لیں۔

خلاصہ بحث یہ نکلا کہ پورے سال میں قنوت پڑھی جائے اور نصف اخیر رمضان کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ م۔ اور قول مختار یہ ہے کہ امام اور قوم دونوں ہی اسے آہستگی کے ساتھ پڑھیں۔ النہایہ۔ اور قنوت نازلہ میں مضبوط دلائل اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ امام باواز بلند دعا کرے اور مقتدین سب کے سب آمین کہیں۔ م۔ اور تنہا پڑھنے والے کے حق میں بھی یہی قول مختار ہے کہ قنوت کو آہستہ پڑھے، شرح الجمع لابن مالک۔ اور جب وتر کی نماز قضاء کی جائے تو قنوت بھی اسی طرح قضاء کرے۔ الحیظ۔ وتر کی قضاء واجب ہے، خواہ اسے عمدہ اچھوٹا ہو یا بھول کر اور خطا سے اگرچہ کافی وقت گزر جائیں، اور وتر کی نماز بغیر نیت کے ادا نہ ہوگی۔ الکفایہ۔ اور وتر کو کھڑے ہو کر پڑھنے کی صلاحیت ہو تو بیٹھ کر نہیں پڑھنی چاہئے، کہ جائز نہ ہوگی، اور بغیر عذر کے سوار ہو کر نہ پڑھے۔ محیط السرخسی۔ کہا گیا ہے کہ یہ قول متفق علیہ ہے، جیسا کہ عرف وغیرہ سے ظاہر ہے۔ م۔

ویقرأ فی کل رکعة من الوتر فاتحة الكتاب وسورة، لقوله تعالى ﴿فأقروا ما یسر من القرآن﴾ وان اراد ان یقنت کبر لان الحالة قد اختلف ورفع یدیه وقت لقوله علیه السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن و ذکر منها القنوت ولا یقنت فی صلوۃ غیرہا خلافاً للشافعی فی الفجر لما روی ابن مسعود انه علیه السلام قنت فی صلوۃ الفجر شہراً ثم ترکہ۔

ترجمہ:- اور وتر کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے اس فرمان باری تعالیٰ کی بناء پر کہ تم کو قرآن سے جو بھی آسان معلوم ہو اسے پڑھو، اور جب قنوت پڑھنے کا ارادہ کرے تو پہلے تکبیر کہے کیونکہ پہلی حالت مختلف ہو چکی ہے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے اور قنوت پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سات مواقع کے علاوہ دوسرے موقع میں ہاتھ نہ اٹھائے جائیں، اور ان میں سے ایک قنوت کو بھی ذکر کیا، اور اس کے علاوہ دوسری کسی نماز میں قنوت نہ پڑھے، فجر میں امام شافعی کا اختلاف ہے اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آپ نے ایک مہینہ تک فجر کی نماز میں قنوت پڑھ کر چھوڑ دی ہے۔

توضیح:- وتر کی ہر رکعت کی قرأت، دعائے قنوت کے واسطے تکبیر و رفع یدین، حدیث سے دلیل

ویقرأ فی کل رکعة من الوتر فاتحة الكتاب وسورة الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لقوله علیه السلام الخ اس آیت کی دلالت کی وجہ سے کہ جو قرآن سے آسان ہو پڑھو۔ ف۔ یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کیونکہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت میں قرأت ہے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شبہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قرأت کرنی چاہئے، اور کوئی سورہ متعین نہیں ہے، استیجابی نے کہا ہے کہ اگر سنت کے طور پر تہرک کے لئے کوئی سورہ اعلیٰ و کافرون و اخلاص پڑھے اور حتیٰ لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہیں ہے۔ مع۔

وان اراد ان یقنت کبر لان الحالة قد اختلف ورفع یدیه وقت الخ

اور اگر قنوت پڑھنا چاہے۔ ف۔ یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قرأت ختم ہونے لگے تو تکبیر کہے۔ ف۔ کہا گیا ہے کہ یہ تکبیر واجب ہے لان الخ کیونکہ حالت بدل گئی ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد کا بھی ہے، جبکہ رکوع سے قبل قنوت پڑھی جائے، ابو نصر الاقطع نے کہا ہے کہ حضرات علیؓ و ابن عمرؓ و ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے، یعنی نے کہا ہے کہ قنوت واجب اس لئے اس کا حکم

بھی علیحدہ ہے، برخلاف ثناء کے یعنی سبحانک اللہم الخ کے کہ وہ تو تکبیر تحریرہ کو مکمل کرنے والی ہے اس لئے اس کے بعد قرأت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہیں ہے، اور اس لئے کہ قنوت کے لئے ہاتھ اٹھانا تکبیر کے بغیر نہیں ہے۔ مع۔ و دفع یدیدہ الخ، اور دونوں ہاتھ اٹھائے۔ ف۔ سنت کے طور پر اور قنوت پڑھے۔ ف۔ وجوب کے طور پر۔ م۔ اور شافعی کے نزدیک دو طریقے ہیں ایک میں ہاتھ اٹھائے اور دوسرے میں نہیں اور اظہر قول یہی ہے، اور یہی قول امام مالکؒ و داؤد زائلیؒ اور لیث کا ہے۔ مع۔

لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن و ذکر منها القنوت الخ

کیونکہ حدیث میں ہے کہ صرف سات جگہوں میں ہاتھ اٹھائے جائیں، ان سات میں سے ایک قنوت کو بھی ذکر کیا ہے۔ ف۔ یہ حدیث نماز کی صفوں کے بیان میں گزر چکی ہے، اور ہم نے وہاں ذکر کر دیا ہے کہ حدیث میں قنوت کا ذکر نہیں ہے، جیسا کہ بخاریؒ کی جزء القراءة اور طبرانیؒ وغیرہ میں ہے، بلکہ خود مصنفؒ کی روایت میں ہے، اور اسی بناء پر یہاں استدلال کیا ہے۔ مع۔ اور اب چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فجر میں قنوت پڑھی جاتی ہے اس لئے کھل کر اس کی نفی کر رہے ہیں۔

ولا یقنت فی صلوۃ غیرہا خلافا للشافعی فی الفجر الخ

اور سوائے نماز وتر کے کسی اور نماز میں قنوت نہیں پڑھی جائے۔ ف۔ وتر میں پڑھی جانے والی قنوت وتر کے، مساوی اور نماز میں نہیں پڑھی جائے، خلافاً الخ فجر کی نماز میں امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف ہے۔ ف۔ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک فجر میں قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت نازلہ تھی جو ایک ماہ پڑھ کر بند کر دی گئی ہے لہذا وی الخ کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز فجر میں ایک مہینہ تک قنوت نازلہ پڑھ کر بند کر دی ہے۔ ف۔ کہ نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد پڑھی ہے، اس کے روایت بزار، طبرانی اور ابن ابی شیبہؒ سکھوں نے تحریک قاضیؒ سے انہوں نے ابی حمزہ مہمون القصاب عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعودؓ روایت کی ہے، اور طحاویؒ نے شریک القاضیؒ کی بجائے ابو معشر عن ابی حمزہ ان روایت کی ہے، اور اس میں تصریح ہے کہ یہ عصیہ اور زکوان پر بددعا تھی، اس کے بعد آپ کو مناجات اللہ اس سے منع کیا گیا تو پھر آپ نے پڑھنا چھوڑ دیا، اسی طرح ابن عمرؓ اور عبدالرحمن بن ابی بکرؓ نے بھی منسوخ ہو جانے کی روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ یہ قنوت نازلہ تھی اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی پڑھی جاتی تھی، جیسا کہ پہلے بھی مسلم، بخاری اور نسائی کے حوالہ سے گزر چکا ہے، اور ہم اس کے منسوخ ہو جانے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف متعینہ کافر گروہ پر لعنت کرنے سے منع کیا گیا ہے، لیکن اگر اب بھی عام مسلمانوں پر خدا نخواستہ مصیبت نازل ہو جائے تو اسی قنوت نازلہ کو پڑھنا جائز ہوگا، اس مسئلہ کی تحقیقی تفصیل جس میں شافعی کے دلائل نقل کر کے ان کے جوابات اور اپنے قول حق کو محقق تشریح کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے جسے شارح محقق ابن ابہام اور عینی وغیرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ حاضری نے کتاب النسخ و المنسوخ میں کہا ہے کہ نماز فجر میں پڑھنا چاروں خلفائے راشدین و عمار بن یسر و ابی بن کعب و ابو موسیٰ اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و سہل بن سعد و معاویہ و عائشہؓ سے ثابت ہے، اور اسی کی طرف اکثر صحابہ و تابعین کا رجحان ہے۔ ف۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو قنوت وتر نہ تھی بلکہ قنوت نازلہ تھی، جیسا کہ تحقیق کے ساتھ اس کا بیان گزر چکا ہے۔ م۔ اور صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ میں نماز میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ زیادہ مشابہہ ہوں، اس کے بعد ابو ہریرہؓ صبح کی آخری رکعت میں سمع اللہ حمدہ کہنے کے بعد قنوت پڑھتے اور عام مسلمانوں کے لئے دعا فرماتے اور کافروں پر لعنت فرماتے تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو قنوت نازلہ ہے، چنانچہ عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ ابو ہریرہؓ نماز ظہر و نماز عشاء و نماز صبح کی اخیر رکعت میں قنوت پڑھتے تھے، اس میں مومنوں کے لئے دعا اور کافروں پر لعنت کرتے تھے، اس کی روایت بخاری و مسلم و ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔ م۔ عبدالرزاقؒ نے کہا ہے کہ اخبونا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس عن انس بن مالکؓ

انسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر میں قنوت پڑھا کرتے تھے یہاں تک کہ دنیا سے تشریف لے گئے۔

اسحق بن زاہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے انس بن مالکؓ سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض قبائل عرب پر ایک مہینہ تک بددعا کی پھر چھوڑ دیا، تو انسؓ نے (ایک مسکراہٹ کا اظہار کیا) اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ فجر میں قنوت پڑھتے یہاں تک کہ دنیا سے تشریف لے گئے، اس میں ابو جعفر الرازی ہیں جن کے بارے میں امام احمد و یحییٰ و علی بن المدینی و ابو زرہ اور ابن حبان نے کلام کیا ہے، لیکن تنقیح میں کہا ہے کہ دوسروں نے ان کو ثقہ بھی کہا ہے، حاصل یہ نکلا یہ حدیث حسن کا درجہ پانے کے بعد حضرت انسؓ سے صحیحین وغیرہ میں قنوت فجر ایک مہینہ پڑھنا مروی ہے، اور ابو داؤد اور نسائی میں اس بات کی تصریح بھی ہے کہ ایک ماہ پڑھ کر اس کا پڑھنا بند کر دیا گیا ہے، اور قیس الرقیع نے عامر بن سلیمان سے روایت کی ہے کہ ہم نے انس بن مالکؓ سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے تو فرمایا کہ جھوٹے ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے تو صرف ایک ماہ تک عرب کے چند قبیلوں کے مشرکین پر بددعا کی تھی، یہ حدیث دوسرے سے ہر احاد مخالف ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ قیس بن الرقیع میں ابن معین اور نسائی اور دارقطنی وغیرہ نے تو کلام کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شعبہؒ نے توثیق کی ہے اور ابن معین کے بارے میں کہا ہے کہ ان کو قیس بن الرقیع کے بارے میں کلام کرنے کی تو کوئی وجہ نہیں ہے، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ شعبہؒ کی یہی بات درست ہے، تقریب میں انہیں صدوق لکھا ہے، اس لحاظ سے ابو جعفر راؤنیؒ سے مرتبہ میں کم نہیں بلکہ زیادہ ہوئے، جیسا کہ فتح القدیر میں کہا ہے، اس سے لازمی طور پر انسؓ کی مراد یہ ہوئی کہ فجر میں متواتر ایک ماہ تک قنوت کی قرأت ہوئی اس کے بعد بند کر دی گئی، لیکن قنوت النازلہ برابر باقی رہی، اور منسوخ نہیں ہوئی، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے، اس کی تائید میں وہ حدیث ہے جو خطیبؒ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ کسی قوم کے لئے دعا کرتے یا کسی قوم پر بددعا کرتے تھے، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور اس کی تائید میں وہ حدیث ہے جو مصنفؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے حوالہ سے ذکر کی ہے جسے بزار و طبرانی و ابن ابی شیبہ اور طحاویؒ نے روایت کی ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔

اور اگر یہ وہم ہو کہ اس کی سند میں ابو حمزہ القصاب کے بارے میں امام احمد و ابن معین، وفلاس اور ابو حاتم نے اس وجہ سے کلام کیا ہے کہ ان کو بہت وہم ہوا کہ تاہا، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو جعفر الرازی میں تو اس سے زیادہ جرح ہے، یہاں تک کہ ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ مشہور لوگوں کے حوالہ سے منکر باتیں بتاتے تھے، اور ابو حمزہ القصاب ان کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہیں، اور اس بات کی تصریح موجود ہے کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز فجر میں قنوت سے ممانعت کر دی ہے، طبرانیؒ نے کہا ہے کہ حدیثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز حدیثنا شیبان بن فروح حدیثنا غالب بن فرقد الطحان قال كنت عند ابن مالمك شهر بن قيس فلم يقست في صلاة العداة، یعنی غالب نے کہا ہے کہ میں دو مہینہ تک انس بن مالکؓ کے پاس رہا مگر انسؓ نے فجر کی نماز میں بھی قنوت نہیں پڑھی یہ روایت اس بیان میں صریح ہے کہ خود انسؓ فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے۔

ف۔ بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کے متعلق روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے صبح کی نماز پڑھی تو میں نے سوال کیا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے تو فرمایا کہ مجھے تو کسی صحابی کے متعلق یاد نہیں آتا کہ وہ بھی پڑھتے ہوں، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ سے یہ روایت صحیح ہے اور بیہقیؒ نے جو یہ بات کہی کہ ابن عمرؓ کو یاد نہیں رہا تو ذہبیؒ نے اسے یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ یہ بات بالکل محال ہے ہر روز صبح کے وقت پڑھی چیز کے بارے میں یہ کہیں کہ میں اسے بھول گیا اور اب قنوت پڑھنے سے متعلق بات تو ابو ہریرہؓ کا تو بیان یہ تھا کہ قنوت مومنوں کے لئے دعا اور کافروں کے لئے بددعا کا ہونا یقیناً رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، نہ یہ کہ فصل قنوت مستمر

اور مستقل تھا، ابن الہمام نے ایسا ہی کہا ہے۔

اور مترجم کے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ نے جو قنوت پڑھی وہ شاید کہ وہی موقع ہو جس میں مسلمانوں پر کوئی بڑی مصیبت نازل ہوئی ہو، اور شاید کہ وہ مسلمہ کذاب سے جنگ کا زمانہ ہو جس میں حضرت ابو بکرؓ سے قنوت کا ثبوت ہو یا شام میں نصاریٰ سے جنگ کے زمانہ میں حضرت عمرؓ سے قنوت پڑھنا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے، اور روایت میں اس کی تصریح ہے کہ قنوت میں مومنوں کے لئے دعا اور کافروں کے لئے بددعا ہوتی تھی، بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعید عن الزہری عن سعید والی سلمۃ عن ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز صبح میں قنوت نہیں پڑھتے تھے مگر اس وقت جبکہ کسی قوم کے لئے دعا اور کسی قوم کے لئے بدعا کرتے، یہ اسناد صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہؓ نے بھی کسی مصیبت کے زمانہ میں ہی ایسا کیا تھا، اور یہ مراد نہیں ہے کہ ہر روز صبح میں قنوت پڑھنے کا وظیفہ مقرر تھا۔

اور سب سے واضح دلیل ابو مالکؓ سعد بن طارقؓ اعمشؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے اپنے والد طارقؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی لیکن میں نے آپ کو قنوت پڑھتے نہیں دیکھا، اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پیچھے نماز پڑھی انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی اسی طرح حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے بھی نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی، اسی طرح حضرت علیؓ کے پیچھے بھی نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی، پھر کہا کہ اے میرے بیٹے اس طرح قنوت پڑھنا بدعت ہے، اس کی روایت نسائی، ابن ماجہ، اور ترمذی نے کی اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور ابن ماجہ کی روایت میں اس طرح ہے کہ میں نے اپنے والد سے کہا کہ اے اباجان! آپ نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور عثمان غنیؓ اور علیؓ کے پیچھے تقریباً بیس برس کو فہ میں نماز پڑھی ہے تو کیا یہ حضرات فجر کی نماز میں دعا قنوت پڑھا کرتے تھے، تو ان کے والد نے جواب دیا اے بیٹے! یہ تو بدعت ہے، ترمذی نے بغیر قنوت نماز پڑھنے پر اکثر صحابہ کرام کا عمل بیان کیا ہے، ابن ابی بثیر نے بھی ابو بکر و عمر و عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے قنوت پڑھی تو لوگوں نے یعنی صحابہؓ و تابعینؓ نے انکار کیا، تو آپ نے فرمایا کہ میں نے دشمن پر فتح پانے کے لئے پڑھی ہے، ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ و ابن مسعود و ابن عمرؓ و ابن الزبیرؓ سے قنوت فجر نہ پڑھنے کی روایت کی ہے، اور امام نے آثار میں ابو حنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم عن الاسودؒ روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا ہے کہ میں دو ماہ تک حضرت عمرؓ کے ساتھ سفر و حضر میں رہا مگر میں نے کبھی بھی فجر میں قنوت پڑھتے ہوئے آپ کو نہیں دیکھا، یہ اسناد بد شک و شبہ صحیح ہے۔

ف۔ رہی بات یہ جو کہی گئی ہے کہ کسی کو یاد رہی اور کوئی بھول گیا، تو بلاشبہ بقول ذہبیؒ یہ محال سی بات ہے کہ کوئی شخص خود ایک مخلوق عظیم جماعت کے ساتھ صبح کی نماز میں ایک کام کرے اور دوسری صبح کو اسے بھول جائے یہاں تک کہ دوسروں کو دیکھ کر بھی وہ بات یاد نہ آئے بلکہ اس کے نہ کرنے پر دوسرے اسے ٹوکیں اور اس کے ادا کرنے کو کہیں تو وہ انکار کر بیٹھے، بلکہ ایسے عمل کو متواترات میں سے ہونا چاہئے، لہذا ایسا کہنا بالکل مہمل بات ٹھہری، ہاں قنوت نازلہ میں یہ بات ہو سکتی ہے کیونکہ وہ متواتر نہیں پڑھی جاتی تھی، بلکہ کسی وقت اور عموم بلوئی کے وقت گاہے گاہے پڑھی جاتی تھی، اور یہی قنوت نازلہ حضرات خلفاء راشدین وغیرہم سے ثابت ہے، اور یہی معنی حضرات انسؓ و ابو ہریرہؓ میں ہیں، ابن الہمام نے کہا ہے کہ اس سے ہمارے لئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قنوت نازلہ برابر ثابت رہی اور وہ منسوخ نہیں ہوئی لیکن ابو حمزہ القصب اور حدیث ابو حنیفہؒ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے ممانعت کے بعد پھر بھی قنوت نازلہ نہیں پڑھی، اس طرح یہ مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔

ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ان سب میں موافقت کی صورت ہو سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ممانعت سے پہلے کفار مشرکین پر عموماً اور کسی گروہ یا افراد پر نام بہ نام لعنت فرماتے تھے اس لئے اس لعنت سے ممانعت کر دی گئی، نہ کہتے ہوئے کہ آپ

تور حتمہ للعالمین ہیں، چنانچہ اس کے بعد آپ نے کبھی لعنت نہیں کی، اور چونکہ حدیث انس والی ہریرہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ آپ قنوت پڑھتے تھے تو اس کی مراد یہ ہوئی کہ بغیر لعنت کے پڑھتے تھے اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہنگامی اور عموم بلوی کی صورت میں ہر نماز میں یا جہر یہ نماز میں قنوت پڑھتے اور اس طرح کہ وہ لعنت سے خالی ہوتی، اور اس میں راز یہ ہو سکتا ہے کہ لعن کے معنی ہیں ایمان اور رحمت سے مکمل طور پر دور رہنا، اور بالاجماع کسی شخص کے واسطے بھی مرتے وقت کفر کی حالت پر مرنے کی بددعا کرنی اگر خود کفر کی حرکت نہ ہو تو کم از کم حرام قبیح ضرور ہے۔ م۔

فان قنت الامام فی الصلوۃ الفجر یسکت من خلفه عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف یتبعہ لانہ تبع لامامہ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ ولہما انہ منسوخ ولامتباعۃ فیہ ثم قبل یقف قائما یتابعہ فیما تجب بمتابعۃ وقیل یقعد تحقیقا للمخالفة لان الساکت شریک الداعی، والاول اظہر، ودلت المسألة علی جواز الاقتداء بالشفعویۃ، وعلی المتابعۃ فی قراءۃ قنوت فی الوتر.

ترجمہ :- اگر امام فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھنے لگے تو اس کے پیچھے تمام افراد امام ابو حنیفہ اور محمدؐ کے نزدیک خاموش رہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ امام کی اتباع کر لے کیونکہ مقتدی نے تو اس امام کی اقتداء کو دیکھا ہے، جبکہ فجر میں قنوت کا پڑھنا بھی اجتہادی مسئلہ ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ قنوت کا پڑھنا قنوت منسوخ ہو چکا ہے، اور منسوخ شدہ چیز میں متابعت نہیں ہوتی ہے، پھر کہا گیا ہے کہ مقتدی کھڑا رہے گا تاکہ جہاں کہیں اس کی متابعت ضروری ہے وہاں متابعت کرے، اور کہا گیا ہے کہ بیٹھ جائے مخالفت کو محقق کرنے کے لئے، کیونکہ خاموش رہنے والا بھی شریک داعی ہی ہوتا ہے، لیکن پہلا قول اظہر ہے، اس مسئلہ نے شافعی امام کی اقتداء کے جائز ہونے پر دلالت کی ہے، اور اس بات پر بھی دلالت کی ہے کہ مقتدی وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔

توضیح :- نماز فجر میں قنوت پڑھنے والے امام کی اتباع کا حکم

قنوت آہستہ پڑھنا، شافعی مذہب کی اقتداء کرنی فجر نماز میں

فان قنت الامام فی الصلوۃ الفجر یسکت من خلفه عند ابی حنیفہ و محمد الخ
پھر اگر امام فجر میں قنوت پڑھے۔ ف۔ تو بالاتفاق اس کی اقتداء جائز ہے ویسکت الخ تو طرفین کے نزدیک مقتدی اس کے پیچھے خاموش رہے کچھ نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع کرے، وقال الخ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت پڑھے جیسا کہ اگر امام عید کی نماز میں عید کی تین تکبیروں سے زیادہ تکبیر کہے تو اس وقت مقتدی بھی اس کی اتباع میں زائد تکبیریں کہتا ہے۔ ف۔ اور اصل حکم میں مقتدی پر تو امام کی اتباع کرنی لازم ہے، تو اس وقت بھی اتباع کرے۔ م۔ لانہ الخ کیونکہ مقتدی تو یقینی طور پر امام کا تابع ہوتا ہے۔ غ۔ تو اس مقتدی پر امام کی اتباع کا حکم اصلی اور یقینی ہے۔

والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ الخ

اور فجر میں قنوت پڑھنا ایک اجتہادی معاملہ ہے۔ ف۔ یعنی فجر میں قنوت پڑھنے کا معاملہ ایسا ہے کہ اس کے پڑھنے اور نہ پڑھنے دونوں طرف ایسی حدیثیں اور دلیلیں موجود ہیں کہ کچھ مجتہدوں نے اسے پڑھنے کو سنت قرار دیا اور کچھ لوگوں نے اجتہاد کے بعد اسے منسوخ مانا لہذا دونوں جانب حکم ظنی ہے کسی جانب بھی قطعی دلیل نہیں ہے، اور چونکہ مقتدی کے لئے اس کے امام کی متابعت کرنی اصلی اور قطعی حکم ہے اس لئے ظنی حکم کی وجہ سے قطعی حکم کو نہیں چھوڑنا چاہئے لہذا اس مسئلہ میں امام کی متابعت کر لے۔ م۔ غ۔

ولہما انہ منسوخ ولامتباعۃ فیہ ثم قبل یقف قائما یتابعہ فیما تجب بمتابعۃ الخ

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قنوت کا حکم منسوخ ہے، اور منسوخ میں ممانعت نہیں ہے۔ ف۔ یاد رہے کہ ابو یوسف کہہ سکتے ہیں کہ ہم بھی تو اسے منسوخ کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا بھی تو بالافتقار اجتہاد ظنی ہے اس لئے فنی حکم کی وجہ سے قطعی متابعت کے حکم کو کیوں ترک کیا جائے، بندہ مترجم کے نزدیک اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہر ذکر میں بھی متابعت قطعی نہیں ہوتی ہے خود نوں برابر اور نسخ کا گمان مرجح ہوا، لیکن یہ بات تو مسلم ہے کہ قنوت قعدہ اول و تکبیر عید و سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو میں امام کی اتباع کرنی چاہئے، اور اگر امام عید کی تکبیر میں تین بار سے زیادہ کہے تو اس کی اتباع اس حد تک کر لینی چاہئے جتنی میں موجود ہے، پھر اگر وہ اس سے بھی زیادہ تکبیر کہے تو اس کی اتباع نہیں کرنی چاہئے جیسے جنازہ کی تکبیریں اور کسی رکن کے زیادہ کرنے یا پانچویں کے کھڑے ہونے میں امام کی اتباع نہیں کرنی چاہئے۔

اور آٹھ باتیں وہ ہیں جو بہر صورت کرنی چاہئے، (۱) تحریمہ کے لئے ہاتھ اٹھانا (۲) ثناء پڑھنا (۳) ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے لئے تکبیر کہنا (۴) سبح اللہ لمن حمدہ (۵) رکوع و سجدہ کی تسبیح (۶) تشہد پڑھنا (۷) سلام کرنا (۸) تکبیر تشریف کہنی یہاں تک کہ اگر امام نہ کہے تو بھی مقتدی بجالائے۔ ر۔ ہ۔ م۔ د۔ پھر امام صاحب کے کہنے کے مطابق جب مقتدی اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔

وقیل یقعد تحقیقا للمخالفة لان الساکت شریک الداعی الخ

ایک قول یہ ہے کہ مقتدی خاموش کھڑا رہے تاکہ جن چیزوں میں متابعت واجب ہے ان میں متابعت کرنے لگے۔ ف۔ یعنی قیام میں امام کھڑا ہو کر قنوت پڑھتا ہے اس لئے قنوت میں متابعت نہ کر کے صرف کھڑا رہے کیونکہ کھڑے رہنے میں تو متابعت کرنی ممکن ہے لہذا یہی کرے۔ م۔ وقیل یقعد اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کھڑا نہ رہے بلکہ بیٹھ جائے تحقیقا مخالفت کو محقق اور واضح کرنے کے لئے کیونکہ خاموش رہنے والا موافقت کرنے والا سمجھا جاتا ہے اور دعاء کرنے والے کا شریک ہوتا ہے۔

والاول اظہر، ودلت المسألة علی حواز الاقتداء بالشفعية الخ

اور قول اول یعنی خاموش کھڑا رہے تو یہی اظہر ہے۔ ف۔ قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، اسی بناء پر اگر امام نماز جنازہ میں چار تکبیروں سے زائد کہدے تو صحیح قول یہ ہے کہ اس موقع پر مقتدی خاموش کھڑا رہے۔ مع۔ اس قول کو اظہر اس لئے کہا گیا ہے کہ نماز میں امام کی مخالفت پیدا کرنا اگرچہ کسی رکن اور شرط میں نہ ہو دو وجہ سے خراب ہے اول تو یہ ہے کہ اختلاف کرائقہ اے کی شان کے خلاف ہے، کیونکہ حدیث میں ہے اما جعل الامام لیؤتم بہ یعنی امام تو اسی لئے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے، برخلاف اس کے مخالفت کرے بلکہ مخالفت کو واضح طور پر ثابت کرنے کے لئے بیٹھ جائے اور اجتماعی حالت کو درہم برہم کر دے دوم یہ ہے کہ یہ فعل اگرچہ کثیر ہونے سے بھی مفید نماز نہیں ہے مگر قلیل بھی مکروہ ہے، اسی لئے قاضی خان نے اس دوسرے قول کو غلط قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ قول اول ہی صحیح ہے۔ م۔

ودلت المسألة علی حواز الاقتداء بالشفعية الخ

اور اس مسئلہ نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ شافعی ائمہ ہب امام کے پیچھے کھڑا ہونا جائز ہے۔ ف۔ ایسے ہی مالکی و حنبلی کے پیچھے بھی۔ ف۔ کیونکہ خود ہی تو ایسے امام کو آگے بڑھایا ہے جو فجر کی نماز میں قنوت پڑھتا ہے۔ م۔ و علی المتابعة الخ اور اس بات پر بھی دلالت کی ہے کہ وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت ایسی دعاء ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہئے، اس پر دلالت کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ قنوت پڑھنا منسوخ ہے، اس لئے وتر میں یعنی ہر ایسی جگہ میں جہاں قنوت مسنون بلکہ واجب ہے وہاں بھی مقتدی خاموش نہ رہے گا، بلکہ پڑھے گا، یہاں تک کہ امام ابو یوسف کے نزدیک فجر میں بھی مقتدی اتباع کرتے ہوئے پڑھے۔ م۔

و اذا علم المقتدی مہ ما یروعہ نہ فساد صلاتہ، کالفصد وغیرہ، لایجزیہ الاقتداء بہ، والمختار فی

القنوت الاخفاء لانه دعاء۔

ترجمہ :- اور جب مقتدی کو اپنے امام کے بارے میں کوئی ایسی بات معلوم ہو جائے جو اس کے خیال میں نماز کو فاسد کر دیتی ہے جیسے فصد کھونا، وغیرہ تو اب اس کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ اس امام کی اقتداء کرے اور قنوت پڑھنے میں مختار مذہب ہے آہستہ پڑھنے کا، کیونکہ یہ تو دعاء ہے۔

توضیح :- اگر مقتدی کو اپنے امام کے متعلق ایسی باتیں معلوم ہو جائے جو اس کے خیال میں مفسد نماز ہے تو وہ کیا کرے

و اذا علم المقتدی منه ما یروع به فساد صلاحہ الح
اور جب حنفی مقتدی کو مثلاً شافعی المذہب امام کے متعلق کوئی ایسی بات معلوم ہو جس سے مقتدی کے خیال میں اس کی اپنی نماز فاسد ہو جاتی ہے، مثلاً فصد وغیرہ لیکن احناف کے نزدیک ان کاموں سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جبکہ شافعی حضرات کے مذہب میں ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، تو حنفی کو اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی۔ ف۔ یہ مسئلہ غیر مذہب وادوں کی اقتداء کا ہے، والمختار الخ اور قنوت پڑھنے میں مذہب مختار یہ ہے کہ اسے آہستہ پڑھنی چاہئے، کیونکہ حقیقت میں قنوت دعاء ہے۔ ف۔ اور دعاء کو آہستہ پڑھنا ہی اولیٰ ہے۔ ف۔ مذہب مختار یہ ہے کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضی خان۔ واضح ہو کہ اس جگہ دو مسئلے قابل بحث ہے (۱) وتر میں کس کی اقتداء کرنی (۲) شافعی المذہب وغیرہ کی اقتداء کرنی، وتر میں شافعی مذہب یا دوسرے مذہب کے امام کی اقتداء اقوال اصح کے مطابق جائز ہے بشرطیکہ ایک ساتھ تین رکعتیں امام پڑھتا ہو۔ ت۔

اور اگر فصل کرتا ہو یعنی دو سلام سے پڑھتا ہو تو قول اصح کے مطابق جائز نہیں ہے، اور جب وتر میں اقتداء جائز ہوئی تو دوسری نمازوں میں بھی قول اصح کے مطابق بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی بشرطیکہ اس مقتدی کے اپنے مسلک کے مطابق امام سے کوئی ایسا عمل نہ ہو جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسا کہ بحر الرائق میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ و۔ اس میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ وتر تو حنفی کے نزدیک واجب ہے جبکہ شافعی اماموں کے نزدیک سنت ہے، تو واجب پڑھنے والوں کی اقتداء سنت پڑھنے والے کے پیچھے کس طرح جائز ہوگی، اس کا جواب جلد ہی دیا جائے گا، اسی لئے نیت کے وقت صرف وتر کی نیت کرنی چاہئے اور وتر واجب نہیں کہنی چاہئے، جیسے کہ عیدین میں ہوتا ہے، اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام رکوع کے بعد پڑھے۔ ت۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ہی اہم اور ضروری اور قابل تحقیق ہے، اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اس ایمان پر قائم ہیں جس پر رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ و اہل بیت تھے، یہاں تک کہ فرقہ ناجیہ السنۃ والجماعۃ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں، یہ لوگ اصول یعنی عقائد کی ان باتوں میں متفق ہیں جن پر ایمان کاملہ ہے، اسی طرح فروغ یعنی ثواب کے اعمال میں تمام ضروری باتوں پر بھی متفق ہیں، اور دوسرے اعمال ثواب کے اعتبار سے قبول فرمایا ہے ان میں مجتہدوں کے اجتہاد پر کی اجازت دی ہے، اور ہر مجتہد کے لئے اس کا اجتہاد قبولیت اور ثواب کے اعتبار سے قبول فرمایا ہے ان میں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں، یعنی کسی بھی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً شافعی ہے تو کی نماز ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتداء کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں، تو ابن الہمام نے لکھا ہے کہ شیخ ابوالیسر نے فرمایا ہے کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے جائز نہیں ہے، کیونکہ مکحول نسفی نے کتاب الشعاع میں لکھا ہے کہ رکوع اور قومہ کے وقت رفع یدین کرنا ایک عمل کثیر ہے، مفسد نماز ہے، لیکن ابن الہمام نے کہا ہے کہ قول مختار کے مطابق یہ عمل کثیر نہیں ہے، اور صاحب ہدایہ نے قنوت فجر کے مسئلہ کی دلیل سے اقتداء کو جائز کہا ہے۔ الخ

لیکن قاضی خان وغیرہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء اسی صورت میں جائز ہوتی ہے جبکہ وہ اختلافی

صورتوں میں احتیاط کرتا ہو، مثلاً قبلہ کی جانب سے اپنا منہ موڑے ہوئے نہ ہو، اور فصد یا بچھنا لگانے کے بعد نیا وضوء کر لیا ہو، اور کپڑے پر لگی ہوئی منی کو پورے طور پر دھو چکا ہو، اور متعصب نہ ہو، اور اپنے ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہت ہوں کہ میں انشاء اللہ مومن ہوں بلکہ یقین کے ساتھ مومن ہوں، شیخ الاسلام عینی نے کہا ہے کہ ان شرطوں کا تو مطلب یہ ہو گا کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے تب اس کی اقتداء جائز ہو۔ ع۔ اور یہ جو شرط لگائی ہے کہ متعصب نہ ہو تو تعصب کا انتہائی درجہ تو یہ ہے کہ وہ فاسق ہو، مگر فاسق کے پیچھے بھی تو نماز جائز ہے۔ ع۔ اور قبلہ سے رخ موڑنا تو خود شافعی کا بھی مذہب نہیں ہے۔ مع۔ اور شافعیہ یقینی طور سے اہل السنہ میں داخل ہیں ان کے بارے میں ایمان میں شک کرنے والا کہنے کا کیا مطلب ہے۔ م۔ یوں تو جو کوئی اپنے ایمان میں شک کرے، ان کے انشاء اللہ کہنے کا تو مطلب اس جملہ سے برکت حاصل کرنا ہوتا ہے، یا ایمان پر ختمہ کی امید رکھنا ہوتا ہے۔ الفتح۔ اور عقائد میں یہ بات تحقیق کے ساتھ بتائی جا چکی ہے کہ ان میں اور ہم میں حقیقت میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، صرف لفظی وہم ہے۔ م۔

پھر محیط میں کہا ہے کہ وتر کی اقتداء میں یہ شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعتوں کے پڑھنے میں فصل نہ کرے یعنی ایک ہی سدا سے پڑھے اور دو سلام سے نہ پڑھے، امام ابو بکر الرازی نے کہا ہے کہ اگر وہ فصل کرے یعنی دو سلاموں سے نماز پڑھے جب بھی تو اقتداء جائز ہے، کیونکہ یہ مسئلہ ہے جس میں اجتہاد بھی کیا گیا ہے، جیسا کہ کسی ایسے امام کی کسی اقتداء کر لے جس کے اجتہاد میں تکسیر سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اس امام نے فصد پینے کے بعد دوسرا تازہ وضوء نہیں کیا تو اس کی اقتداء جائز ہے، کیونکہ یہ اجتہاد ہی مسئلہ ہے لہذا اس شخص کے حق میں طہارت باقی ہے، اور اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ تکسیر اور بچھنے کی صورت میں اقتداء جائز نہیں ہے۔ مفتح۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا ہے کہ ان صورتوں میں ناجائز ہونے کا حکم اسی وقت ہو گا جب کہ ان باتوں کے ہونے کا اس حنفی مقتدی کو علم یقینی حاصل ہو، یہاں تک کہ اگر اسے بچھنے لگاتے دیکھا گیا اس کے بعد وہ نضر سے غائب ہو گیا، اور اتنی دیر غائب رہا کہ اگر وضوء کرنا چاہتا تو کر لیتا تو ایسی صورت میں صحیح بات یہی ہے کہ اس کی اقتداء جائز ہے۔ الفتح۔ یہی قول اصح ہے۔ ع۔

اور اگر یہ صورت ہوئی کہ حنفی نے کسی شافعی شخص کو اپنا آلہ تاسل چھوتے یا عورت کو ہاتھ لگاتے دیکھا جس سے اس کے نزدیک وضوء ٹوٹ جاتا ہے، اس کے بعد نیا وضوء کے بغیر وہ شافعی امام بنا تو حنفی کے سنے اکثر مشائخ کے نزدیک اس کی اقتداء جائز ہے، کیونکہ مقتدی کی رائے میں اس کا وضوء باقی ہے، اور یہی قول اصح ہے، اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی اور ایک جماعت کے نزدیک مذہب مختاریہ ہے کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ امام کے اعتقاد کے مطابق امام بے وضوء ہے، اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین تو امام ابو بکر الرازی کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ الفتح۔ یعنی بہر حال اقتداء جائز ہے۔ م۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے کے معتبر ہونے کی مقتدین میں سے کسی کی روایت نہیں ہے، میں نے اس کے جواب میں یہ مسئلہ یاد دلایا کہ اندھیری رات میں تحریر کر کے نماز پڑھنے والے کے لئے اپنی ہی رائے پر عمل کرنے کا حکم شرعی ہے، چنانچہ اگر نماز کی حالت میں مقتدی کو امام کے لئے رخ پر ہونا معصوم ہو جائے تو اس مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ تحریر قبلہ کے مسئلہ سے یہ مسئلہ نکالا گیا ہے کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے، اس لئے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتداء شافعی، مالکی اور حنبلی کے پیچھے اسی وقت جائز ہوگی جبکہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی بات نہیں پائی جا رہی ہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہو، مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اگر شافعی المذہب امام نے نیا وضوء نہیں کیا تو حنفی کے لئے اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی، اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز ہے، اسی قول کو شیخ سراج الدین قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا ہے، اور علماء شافعیہ میں سے مقتدین وغیرہم کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ عینی نے مختصر المزنی سے نقل کیا ہے کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں متفق اور فردع عملیات میں

مختلف ہیں ان کے پیچھے اقتداء کرنا بلا کراہت جائز ہے، معنی صہبیہ میں اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ کسی رکن کو ترک بھی نہ کرتا ہو۔

اور میں مترجم کہتے ہوں کہ ہمارے مقتدین کے قول سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ مصنفؒ نے جو یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر امام فجر کی نماز میں قنوت پڑھے تو مقتدی خاموشی اختیار کر لے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ اقتداء جائز ہے، وراقضیٰ خٹ نے جتنی شرطیں لگائی ہیں ان میں سے کسی شرط کی بھی قید نہیں لگائی ہے کیونکہ ان تمام شرطوں کا تو مطلب یہ ہوا کہ وہ امام پہلے حنفی ہو جائے تب اس کی اقتداء جائز ہوگی، اس لئے حق وانصاف کی بات یہ ہے کہ اقتداء مطلقاً جائز ہے، اب اختلاف جو کچھ ہو گا وہ صرف اجتہادی مسئلہ میں ہو گا کیونکہ ہم نے تو لوگوں کا متعلق علیہ اور اجماع بتایا ہے کہ شافعی مالکیہ اور حنفی بلکہ تمام اہل حدیث مثلاً امام بخاری وغیرہ ابن جریر و طبرانی حتیٰ کہ علماء ظاہر یہ سب اہل السنۃ والجماعہ میں داخل اور برحق ہیں، اور یہ سب کے سب قرآن اور احادیث اہل السنۃ کو اپنی دلیل بناتے ہیں اور عقائد حقد کے ساتھ ہیں، پھر ان ہی اصول سے اجتہاد کرتے ہوئے کوئی ایک حکم پر پہونچا اور دوسرے کے اجتہاد دوسرے حکم پر ہوا، اور دونوں ہی کا اجتہاد اپنی اپنی جگہ مقبول اور سب کے لئے اجر و ثواب کا من اللہ وعدہ بھی ہے اس وقت تک کے لئے جب تک کہ ان کا اعتقاد برحق اور وہ سنت کی اتباع کرنے والے ہوں، لیکن اجتہادی مسئلہ تو ظنی ہیں اس بناء پر بالا جماع کسی بھی مجتہد کے متعلق قطعی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا ہے کہ دوسرے حضرات غلطی پر ہیں ایسا دعویٰ تو کسی نے بھی نہیں کیا ہے، کہ دوسرے سرے سے اجتہادی مسائل غلط اور مذہب شافعی مثلاً غلط باطل اور گمراہ ہے، بلکہ بالا جماع یہ سارے مذاہب برحق ہیں اور ہر ایک میں اجتہادی غلطی ہونے کا احتمال ہے، چنانچہ جس طرح شافعی کے اجتہادات ہیں اسی طرح حنفی کے بھی اجتہادات ہیں، صرف تقلید کے لئے اتنا کہا گیا ہے کہ اپنے گمان کو ایک طرف رکھنے سے قنوت اور مضبوطی حاصل ہوتی ہے، اس بناء پر یہ مسئلہ بالکل صاف ظاہر ہو گیا کہ وضوء میں خون نکلنے سے وضوء کے نہ ٹوٹنے کا بھی احتمال ہو سکتا ہے، اور یہ بھی احتمال ہو گیا کہ یہی اجتہاد صحیح ہو، یہاں تک کہ جس شخص نے اس کو اختیار کر لیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ صحیح ہونے کا احتمال رکھتا ہے، اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول اور مستحق ثواب ہے۔

الحاصل بندگی اور عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جس نے اپنے واسطے جو اختیار کیا وہی اس کے حق میں شریعت اور مذہب سے، یہاں تک کہ اگر کسی حنفی نے سردی کے سبب سے خون نکل آنے کے باوجود وضوء نہیں کیا اور امام شافعی کے اجتہاد کو بہانہ بنالیا کہ یہ تو صحیح ہے تو یقیناً وہ شخص گنہگار ہے اور جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک وضوء میں نیت کرنی فرض ہے تو کسی شافعی نے سردی کی زیادتی کی وجہ سے مستقلاً وضوء نہ کر کے یہ بہانہ بنالیا کہ غسل کرنے میں تو اعضاء وضوء پر پانی پہونچ گیا اور ایسی حالت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضوء ادا ہو جاتا ہے مستقلاً وضوء کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس نے بھی نیت کے ساتھ وضوء نہیں کیا تو وہ گنہگار ہو گا، لیکن اگر کوئی حنفی بغیر نیت وضوء اور بے ترتیبی کے ساتھ وضوء کر کے نماز میں حاضر ہو گیا تو اس کے متعلق بالاتفاق یہی کہا جائے گا کہ وہ ایسی طہارت کے ساتھ اللہ کے دربار میں حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے قبول کرنے کا فرشتوں کو حکم عام دے دیا ہے، یعنی اجتہاد کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے اسے ثواب ہے، اور اگر کسی شافعی نے وضوء کیا تھا اور خون نکل آیا اور وہ نپو وضوء کئے بغیر مسجد میں حاضر ہوا تو اس کے متعلق بالاتفاق یہی کہا جائے گا کہ وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا ہے جو مقبول ہوگی، پس دونوں آدمی نماز میں حاضر ہیں، اور ہر ایک کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی طہارت قبول کر لی ہے، یہاں تک کہ اس کی نماز اسی طہارت سے مقبول ہوگی، اور جزئی اور فردی اعمال میں تو یہی مقصود بھی ہے، پس جبکہ ہر ایک کی نماز اپنی جگہ صحیح ہو تو اس کے پیچھے نماز بھی یقیناً صحیح ہوگی، امام ابو بکر ارازیؒ کا یہی قول ہے۔

معتزین نے اس جگہ یہ اعتراض پیدا کیا ہے کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں ہے، تو اس کی رائے کا اعتبار ہو گا، لہذا کسی کی بھی اقتداء صحیح نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض مغالطہ کی بات ہے، صحیح بات یہ ہے کہ ہر ایک کے

نزدیک دوسرے کی طہارت اس کے اپنے حق میں صحیح نہیں ہے لیکن دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ پہلے ہی یہ بات کہی جا چکی ہے کہ مثلاً حنفی شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانتا ہے بلکہ یقینی طور سے وہ یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول اور اس پر ثواب کا وعدہ ہے، اور اپنے بارے میں عبودیت کے خلاف ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہے، تو مقتدی کی رائے اپنی بارے میں ہے، دوسرے کسی کے بارے میں نہیں ہے، اور جب وہ دوسرے کو مقبول طہارت پر دوسرے کے موافق جانتا ہے تو اس سے کچھ خرابی نہ ہوئی، اس کے علاوہ جب بالاتفاق دوسرا شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول طہارت پر ہے اور اس کی نماز صحیح ہے تو خود بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا خرابی لازم آتی ہے، بلکہ یہ تو عجب غلط و خرابی ہے کہ دوسرے کو اجتہادی طہارت پر جو مقبول ہو کر رہی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی کہتا ہے کہ وہ شخص بغیر طہارت کے ہے یعنی ناپاک ہے، اس کے علاوہ اس نے کس طرح یہ گمان کر لیا کہ دوسرا بغیر طہارت ہے، کیونکہ آج تک کسی کا مذہب یہ نہیں ہے کہ دوسرے کا اجتہاد ہمیشہ غلط ہوتا ہے تو اس نے کس طرح یہ یقین کر لیا کہ جس اجتہاد پر دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے، حد یہ ہے کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے تو صحیح جانے لیکن دوسرے کے اجتہاد کو اپنے ضعیف گمان سے صحیح جانے، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر تسلیم کرے گا، اور جمہور کو جو یہ اشتباہ ہوا ہے کہ مقتدی کی رائے اس کے حق میں معتبر ہے اور ابن الہمام نے اس کو اندھیری رات میں قبلہ کے واسطے تحری کر کے اپنی اپنی تحری کی جانب اس کے بغیر کے امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہے۔

اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف ہونا معلوم ہو تو جائز نہیں ہے، اس مسئلہ سے یہ نتیجہ نکالا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے، تو اس میں غلط ہے، یہ کہ قبلہ تو ہر شخص کے واسطے یقینی اور تحقیقی ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے، اسی لئے تو قبلہ کسی مجتہد کی صورت میں قبلہ عین جہت تحری ہے، اس لئے مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے دوسرے رخ پر ہے، پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا ایسی صورت میں اعتبار ہوا جو اجتہادی نہیں ہے اور تم ایسی صورت اختیار کرتے ہو جو اجتہادی ہے دونوں صورتوں میں بہت فرق ہوا کہاں یہ اور کہاں وہ، اس کا کچھ اعتبار نہیں، پس حق بات وہی ہے جو شیخ سراج الدینؒ نے کہی ہے کہ اس مسئلہ میں متقدمین سے کوئی روایت منقول نہیں ہے کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے۔

پس یہ بات صحیح ہوئی کہ ہر حالت میں اجتہادی مسائل میں کسی بھی شرط کے بغیر ہی اقتداء جائز ہے، جبکہ کوئی رکن فوت نہ ہو، اور جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے جبکہ خود صحابہ کرامؓ میں ایک کے نزدیک خون کے نکلنے سے وضوء ٹوٹتا ہے تو دوسرے کے نزدیک نہیں ٹوٹتا ہے اسی اجتہاد کی بناء پر جو وہ کرتے تھے، اس کے باوجود ان میں سے کسی نے بھی یہ خیال تک نہیں کیا کہ فداں کے پیچھے نماز صحیح ہوتی ہے اور فلاں کے پیچھے صحیح نہیں ہوتی ہے، اور اس طرح جماعت میں انتشار پھیلا کر اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہو، حالانکہ اصلی مجتہد تو وہی تھے، اور یہاں تو مجتہدوں میں اتنی شرائط ہیں، اور یہ بات کس طرح جائز ہو گی کہ اہل السنۃ والجماعۃ سے ہوتے ہوئے جماعت سے کناہ کش ہو جائیں، بالخصوص ایک رکن عظیم میں جو نماز ہے، اور یہ کس طرح ممکن ہے کہ مثلاً حضرت غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ جو بالاتفاق ضلی مذہب تھے کوئی حنفی ان کے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر یہ کہہ دے کہ میری رائے میں اس امام کی نماز فاسد ہے، اس لئے ان کے پیچھے میرا اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ مومنوں کے درمیان الفت کا ہونا ان کے ایک بڑے رکن یعنی نماز میں ہے، کیا کوئی یہ نہیں دیکھتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے صف بندی کراتے تو ان کے کندھے ملانے کو فرماتے اور ان کے درمیان شکاف اور خلار کھینے کو سختی کے ساتھ منع فرماتے، اور دھمکی دیتے کہ خلار ہنے سے تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دی جائے گی، پس جب ہوگ نماز کے بارے میں اتنے اختلافات رکھیں گے تو جماعت کس طرح قائم ہوگی، اور جس کسی نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ مختلف الخیال لوگوں کا مل کر ایک ساتھ جماعت کرنی جائز نہیں ہے، تو گویا اس نے یہی فتویٰ دیا مومنوں کے درمیان آپس میں اختلاف پیدا ہو اور بڑھتا رہے، جبکہ یہ قطعاً حرام ہے، اور مسلمانوں کا آپس میں متفق رہنا فرض ہے، اسی بناء پر بندہ مترجم نے اس مقام پر کافی بحث کی ہے، اور اپنے کلام کو طول دیا ہے، واللہ

تعدی ہو الموافق للصواب۔ ومنہ الہدایہ والرشاد۔ م۔

حنفی کا ایسے شخص کے پیچھے اقتداء کرنا جائز ہے جو در کو سنت جان ہو، کیونکہ وتر کا واجب ہونا قوی نہیں ہے بلکہ قول ضعیف ہے، اس مسئلہ کو مختصر البحر المحیط میں ذکر کیا ہے، یعنی میں ایسی ہی ہے، اس میں یہ اشکال ہے کہ تجنیس وغیرہ میں ذکر کیا ہے کہ فرض نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر کسی نے بر سہا بر س پانچوں نمازیں پڑھتا رہا مگر اسے یہ بھی خبر ہو کہ ان میں کچھ فرض بھی ہیں اور کچھ نفل بھی ہیں مگر یہ خبر نہ ہو کہ ان میں کون کون سا فرض ہے اور کون سی نفل ہے تو اس کی نماز بالکل نہیں ادا ہوئی، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اوقات اور نمازوں کی تعین ضروری ہے، اس مسئلہ کے مطابق حنفی کی وتر نماز ادا نہیں ہوتی چاہئے، کیونکہ اس کی نیت یا تو مطلق ہے یا نفل کی نیت ہے، اور جب مقتدی کی رائے کا اعتبار ہو تو اس کے خیال میں امام وتر ہی میں نہیں ہے، اس لئے نماز جائز نہیں ہوتی چاہئے، اور یہ بات صاف ظاہر ہے۔ مختصر الطریق۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اقتداء کے جائز ہونے پر توافق ہے، پس دونوں باتوں میں سے ایک بات پر بحث کی جائے، یا تو فرض کے لئے نیت کی تعین ضروری نہیں ہے، مگر یہ تو امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، پس دوسری بات یعنی یہ کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے، تو یہ قائل تسلیم نہیں ہے اور نہ اس میں امام اعظم صاحب اور متقدمین سے کوئی تصریح آئی ہے، جیسا کہ بندہ مترجم نے اوپر اس کی تحقیق کر دی ہے، تو جواز کی وجہ اب یہ ہے کہ وتر ایسا مسئلہ ہے جس میں مختلف پہلوؤں سے علماء نے اختلاف کیا ہے، جو شخص اسے سنت جانتا ہے وہ بھی اجتہاد سے وجوب ثابت ہو جانے کو سخت یا برا نہیں جانتا ہے، اس لئے اگر کوئی وتر میں وجوب کی نیت کرے تو بالکل یقین کے ساتھ یہ نیت نہیں کرے گا، کیونکہ وہ یہ جانتا ہے کہ اجتہاد سے سنت کا حکم ہونا بھی ممکن ہے لہذا وہ سنت کو بالکل غلط نہیں جانے گا، اسی طرح اگر امام وتر میں سنت کی نیت کرے تو یہ نیت بھی بالکل یقین کے ساتھ نہیں کرے گا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اجتہاد سے وجوب کا حکم ہونا بھی ممکن ہے، اس طرح یہ بات صاف طور سے معلوم ہو گئی کہ امام و مقتدی میں سے کسی کی نیت دوسرے کے مخالف نہیں ہے، صرف ایک جانب قوت میں کچھ زیادتی اور دوسری جانب میں کچھ کمی ہے، یعنی امام کے اعتقاد میں سنت اور وجوب دونوں میں سے ایک یعنی سنت کا رجحان ہے اس کے واجب ہونے کے گمان کے ساتھ، اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان ہے اس کے سنت گمان ہونے کے ساتھ، اس طرح دونوں میں اتحاد پایا گیا، اسی وجہ سے ایسی اقتداء جائز ہے، بخلاف ظہر کا فرض ادا کرنے والے کے کہ اس کے لئے نفل پڑھنے والے امام کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ متقدمین فقہاء سے تصریحاً منقول ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہاد سے ثابت نہیں ہوا ہے کہ ظنی ہو بلکہ مقتدی کو مکمل یقین کے ساتھ اپنا فرض ادا کرنا ہے، اور امام کو بھی یقین کے ساتھ نفل نماز پڑھنی ہے اسی لئے اس صورت میں اقتداء صحیح نہیں ہوگی۔ اچھی طرح یاد رکھیں۔ م۔ پھر قول صحیح یہ ہے کہ امام کی طرح مقتدی بھی قنوت پڑھے، قاضی خان۔ البتہ بلند آواز سے یا پست آواز سے کس طرح پڑھنی چاہئے تو اس کا جواب ظاہر الرولیتہ میں مذکور نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی کو اختیار ہے کہ چاہے آئین کہے یا زور سے یا آہستہ سے پڑھتا رہے، اور شیخ ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ دونوں ہی آہستہ پڑھیں۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جب امام بلند آواز سے پڑھے تو صحیح حدیث کے مطابق مقتدیوں کو آئین ہی کہنا چاہئے تھا، باخصوص اس وجہ سے کہ قنوت کو قرآن کریم کے مشابہہ کہتے ہیں، اور جب امام نے آہستہ پڑھا تو مقتدی بھی لا محالہ آہستہ پڑھے۔ م۔ ہاتھ باندھے رہے اور دعاء کی طرح ہاتھوں کو نہ اٹھائے، مبسوط میں اسی قول کو اصح کہا ہے۔ مع۔ پھر ظہر یہ میں کہلے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ درود نہیں پڑھے۔ ہ۔ بعضوں نے پڑھنے کو بھی کہا ہے، اور ابو الیث کا قول مختار یہی ہے۔ المحیط۔ م۔ ہم نے نسائی کی روایت سے ایک حدیث میں حضرت حسنؓ کی قنوت کے آخر میں بالتصریح درود کو ذکر کیا ہے۔ م۔ ابن

الہام نے کہا ہے کہ اس حدیث سے منہ نہیں موڑنا چاہئے۔ الفتح۔ اسی بناء پر بحر الرائق میں کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ م۔ حضرت ابن عمرؓ جب وتر کے بعد بھی نماز پڑھنا چاہتے تو اس میں مزید ایک رکعت مل کر وتر کو باقی نہ رکھتے، اور حسب خواہش نماز پڑھتے رہتے پھر جب اس سے فراغت حاصل کرتے تو وتر پر اپنی نماز وتر سے ہی ختم کرتے، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ رات کی نماز کو وتر پر ختم کرو۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت ابن عمرؓ کا عمل جامع ترمذی وغیرہ کی مرفوع حدیث کے موافق ہے۔ م۔ جمہور کے نزدیک وتر کی نماز نہیں ٹوٹی ہے۔ ع۔ کیونکہ کوئی نفل نماز ایک رکعت یا تین رکعتوں کی نہیں ہوتی ہے، اور ایک رات میں دو وتر نہیں پڑھی جاتی ہے۔ الفتح۔ جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں ہے، اور ترمذی نے اپنی اس روایت کو حسن بھی کہا ہے، لیکن مختلف حدیثوں میں توفیق دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ صرف ایک رکعت کو جائز نہیں کہا جائے، ابترہ گروتر کے آخر میں صرف ایک رکعت اور ملالی جائے تو ممکن ہو سکتا ہے، لیکن یہ بات ضروری ہے کہ وتر پڑھتے ہی صرف سو جائے اور بات چیت اور کوئی کام وغیرہ ایسا نہ کیا ہو جس سے نماز فسد ہو جاتی ہے، مگر حنفیہ کے قواعد اور اصول کے یہ خلاف ہے، جتنے صحابہ کرام رات کی ابتداء میں ہی وتر کی نماز پڑھتے تھے تو ان کا مقصد اس بات پر احتیاط ہو کہ وہ آخر شب میں بیدار ہونے پر یقین نہیں رکھتے تھے ایسا نہ ہو کہ ساری رات نیند میں گزر جائے اور وتر چھوٹ جائے یہاں تک کہ صبح ہو جائے، اس موقع کی مکمل بحث بہت طویل ہو سکتی ہے، فی الحال ترک کی جاتی ہے۔ م۔

بوعلی النفسیؒ کے نزدیک رمضان میں وتر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنی افضل ہے، اور دوسروں کے نزدیک گھر میں افضل ہے۔ ع۔ حضرت ابی بن کعبؓ کے عمل سے یہی حاصل ہوتا ہے۔ م۔ رمضان کے علاوہ بھی وتر کی جماعت جائز ہے۔ الذخیرہ۔ مکروہ ہے۔ القدوری۔ جماعت نہ کرے۔ المبسوط۔ اگر کسی نے غلطی سے پہلی دوسری رکعت میں قنوت پڑھ لی تو تیسری رکعت میں نہیں پڑھنی چاہئے۔ الذخیرہ۔ قنوت پڑھتے ہوئے اذا السماء انشقت پڑھنے کی مقدار کھڑا ہونا چاہئے۔ الحیظ۔ فح۔ صحیح حدیث ہے الفصل الصلوٰۃ طول القنوت۔ بمعنی قیام۔ یعنی بہتر نماز وہ ہے جس میں دیر تک قیام ہو، بعضوں نے سجدوں کی زیادتی کو افضل کہا ہے کیونکہ بندہ کو رب عزوجل سے سب سے زیادہ قربت سجدہ کی حالت میں ہوتی ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں موجود ہے، اور اولیٰ الصبح ہے۔ واللہ اعلم۔

باب النوافل

السنة ركعتان قبل الفجر و اربع قبل الظهر و بعدها ركعتان و اربع قبل العصر و ان شاء ركعتين و ركعتان بعد المغرب و اربع قبل العشاء و اربع بعدها و ان شاء ركعتين
ترجمہ۔ نفل نمازوں کا بیان۔ سنت نماز دو رکعت ہے فجر سے پہلے اور چار رکعت ظہر سے پہلے اور ظہر کے بعد دو رکعتیں، اور چار رکعتیں عصر سے پہلے اور اگر چاہے تو دو ہی رکعتیں، اور دو رکعتیں مغرب کے بعد، اور چار رکعتیں عشاء سے پہلے اور چار رکعتیں اس کے بعد، اور اگر چاہے تو دو ہی رکعتیں۔

توضیح:- باب نوافل نماز کا، سنت مؤکدہ، سنت فجر سے پہلے، ظہر سے پہلے

ظہر کے بعد، عصر کے پہلے، مغرب کے بعد، عشاء سے پہلے، عشاء کے بعد

باب النوافل الخ

باب نفل نمازوں کے بیان میں نفل سے مراد ہر وہ نماز ہے جو فرائض سے زائد ہو، اس بناء پر نفل میں وتر اور سنت نمازیں سب کی سب شامل تھیں، مگر چونکہ وتر ایک قول کے مطابق واجب ہے یا فرض عملی ہے اس لئے اسے پہلے بیان کر دیا گیا ہے، پھر اس جگہ سنن کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ان میں مؤکدات بھی داخل ہیں جو واجب کے قریب ہوتی ہیں، سنت سے مراد وہ عمل ہے

جسے رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ کیا مگر کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو۔ نفع۔ اگر کسی نے کسی بھی سنت کے ساتھ حقارت کا اظہار کیا تو وہ کافر ہو گا، اگر سنت کی کوئی تعظیم تو کرنا ہو مگر بلا عذر اسے چھوڑ بھی دیتا ہو تو قول صحیح کے مطابق گنہگار ہو گا۔ محیط السرخسی۔ ع۔ لیکن اس قبل پر میرے اعتراض ہوتا ہے کہ واجب کے ترک ہونے پر انسان گنہگار ہوتا ہے، اور حدیث صحیح میں ہے کہ جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو رسول برحق بنا کر بھیجا ہے کہ میں ان فرائض میں نہ زیادتی کروں گا اور نہ اس میں کمی کروں گا، تو اس کے جواب میں آپ نے فرمایا اقلع ان صدق یعنی یہ اگر اپنی بات میں سچا ہے تو وہ کامیاب ہو گیا۔ ف۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ صرف سنت کے ترک کرنے پر گنہ نہیں ہے لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہو گا اس کو پورا کرنے کے لئے جو سختی ادا کی جاتی ہیں ان سے قصور کی تلافی کی جائے گی، جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے اور اگر سنن نہیں ہوں گی تو عذاب ہو گا۔ م۔ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی ملک کا کوئی عالم ایسا ہو کہ اسی کے فتویٰ پر عمل ہو تا ہو تو اس مجبوری کی بناء پر فجر کی سنت کے علاوہ دوسری سنتوں کو چھوڑ دینا اور نہ پڑھنا جائز ہے۔ النہایہ۔ ع۔ ف۔

ہمارے نزدیک وہ تمام سنتیں جو فرائض کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں وہ یا نہیں ہیں، ان میں سے مؤکدہ ۱۲ ہیں ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے، السنۃ یعنی سنت مؤکدہ وغیرہ مؤکدہ مستحبہ یہ ہیں رکعتان قبل الفجر فجر کی فرض نماز سے پہلے دو رکعتیں ہیں۔ ف۔ جو صبح صادق کے بعد پڑھی جائیں گی، اور بالاتفاق یہ سب سے افضل ہیں، یہاں تک کہ فتاویٰ المرغنئی میں اہام اعظم سے اس کے متعلق واجب کی بھی روایت کی گئی ہے۔ ع۔ یہاں تک کہ حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص بلا عذر ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھے گا تو نماز جائز نہ ہو گی، اگر کوئی عالم اس قدر مشغول ہو کہ پورے علاقے کے فتووں کا جواب دہی دیتا ہو تو اس کو تمام سنتوں کو چھوڑ دینا جائز ہے سوائے فجر کی ان سنتوں کے۔ نفع۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ سنت واجب کے قریب ہے۔ المناہج۔ اسی طرح بلا عذر سواری پر اسے پڑھنا صحیح قول میں جائز نہیں ہے۔ ت۔ د۔

رسول اللہ ﷺ نے ان رکعتوں کو حضور سفر، سر اور علانیہ کبھی بھی نہیں چھوڑا ہے، جیسا کہ صحیحین اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور رسول اللہ ﷺ ان دو رکعتوں سے بڑھ کر کسی دوسری نفل کی گنبداشت نہیں فرماتے تھے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیحین اور دوسری احادیث میں مذکور ہے، اور فرمایا ہے کہ اگرچہ تم کو سوار یوں کے گھوڑے روند ڈالیں تم ان کو پڑھنا نہ چھوڑو، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ابوداؤد میں مروی ہے، یہ رکعتیں دنیا اور اس کی تمام چیزوں سے بہتر ہیں۔ التلانی۔ اگر کسی نے رات کا گمان کرتے ہوئے دو رکعتیں پڑھیں۔ بعد میں معلوم ہوا کہ صبح صادق ہو چکی ہے تو اس سلسلہ میں اگرچہ مقتدین فقہاء سے کوئی قول منقول نہیں ہے لیکن متاخرین نے کہا ہے کہ وہ رکعتیں فجر کی سنت کے قائم مقام ہو جائیں گی، الحیط۔ ہ۔ نفع۔ اور اصح یہ ہے کہ قائم مقام نہ ہوں گی۔ ابن جنیس۔ د۔ بندہ مترجم کے نزدیک قول اول اظہر ہے، اور قول دوم میں احتیاط کا پہلو زیادہ ہے، لیکن طلوع فجر کے بعد دو رکعت سنت فجر سے زیادہ پڑھنی مکروہ ہے، اس بناء پر قول اول ہی اصح ہو نا چاہئے، اسی لئے فتح القدیر اور عینی نے اسی قول کو قائم رکھا ہے۔ م۔

ان رکعتوں میں مسنون قراءت مختصر پڑھنا ہے اس دلیل سے کہ اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ سے جتنے اقوال منقول ہیں ان میں ہے کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان فجر صادق کے ظاہر ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ دو مختصر رکعتیں پڑھتے تھے، یہاں تک کہ میرے دل میں یہ بات آئی کہ شاید آپ نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کے بعد اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھ سے باتیں کرتے ورنہ دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے، یہاں تک کہ نماز کے لئے اقامت کی جاتی۔ الصحیحین وغیرہما۔

ان میں جو قراءت آپ فرماتے تھے ان میں سے اکثر پہلی رکعت میں ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ پوری آیت اور دوسری رکعت میں ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا﴾ پوری آیت پڑھتے تھے جس کا ثبوت مسلم کی وہ روایت ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَاتَّبِعُوا الْوَسْطَ الْأَمَارَاتِ مِنَ الْإِسْلَامِ﴾ اور دوسری رکعت میں بحوالہ حدیث ابو ہریرہؓ

جو ابوداؤد میں ہے، یا پہلی رکعت میں ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ اور دوسری میں قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ بحوالہ حدیث ابوہریرہؓ جو مسلم میں ہے اور حدیث ابن مسعودؓ جو ترمذی اور نسائی میں ہے، خلاصہ میں یہی اقوال لکھے ہیں۔ ہ۔ اور یہ فرمایا ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص سنت فجر پڑھ لے تو دائیں کروٹ پر لیٹ جائے، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، حضرات ام المؤمنینؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ سنت اور فرض کے درمیان اچھی باتیں کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک عمل سنت ہے، مگر عوام کو باتیں کرنے سے منع کرتا ہی بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

فجر کی سنت اول وقت اور گھر میں پڑھنی چاہئے، اگر صبح صادق ہونے کے بعد کسی نے دو رکعتیں دو مرتبہ پڑھیں تو عمل مکروہ ہوگا مگر فجر کی سنت آخری نماز مانی جائے گی، جب کوئی سنت وقت پر ادا نہ کی جاسکے تو اس کی قضاء نہیں کی جاتی ہے سوائے فجر کی سنت کے کہ جب فرض کے ساتھ قضاء ہوں تو آفتاب نکلنے کے بعد زوال تک فرض کے ساتھ قضاء کی جائے، اس کے بعد فرض کی قضاء تو واجب ہے لیکن سنت ساقط ہو جائے گی۔ محیط السرخسی۔ یہی قول صحیح ہے۔ ل۔ اور اگر فرض کے بغیر قضاء ہوں تو یحییٰ بن کے نزدیک ان کی قضاء نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک قضاء ہے۔ محیط السرخسی۔ حضرت قیسؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ باہر تشریف لائے اور نماز قائم کی تو میں نے آپ کے ساتھ فجر کی فرض نماز پڑھ لی، پھر جب آپ لوٹے تو بھی مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا اے قیس! کیا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھنی چاہتے ہو، میں نے عرض کیا کہ میں اس سے پہلے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں وہ اب پڑھنی چاہتا ہوں، آپ نے فرمایا کہ اب کچھ مضائقہ نہیں ہے، یہی صحیح معنی ہے۔ م۔

حضرت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے فجر کی دونوں رکعتیں نہ پڑھی ہوں وہ انہیں طلوع آفتاب کے بعد پڑھ لے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، امام مالکؒ نے ایک حدیث روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ سے فجر کی دونوں رکعتیں قضاء ہو گئیں تو انہوں نے آفتاب نکل جانے کے بعد انہیں ادا کر لی، ایک صحیح حدیث ہے کہ جب کسی نماز کی اقامت کہی جائے تو پھر سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہے۔ بخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ فجر کی دو رکعت سنت بھی نہیں، فرمایا دو رکعت سنت بھی نہیں، اس کی روایت اسناد حسن کے ساتھ ابن عدی نے کی ہے، اس کے برخلاف کسی نے انشاء اور بھی پڑھا یا لا رکعتی الفجرو مگر فجر کی دو رکعتیں، یعنی فجر کی اقامت کے وقت دو رکعت سنت جائز ہے، لیکن تیجانیؒ نے کہا ہے کہ اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے، اسے شیخ الاسلام اللہ حنفیؒ نے شرح موطا میں اور قسطلانیؒ نے شرح بخاری میں لکھا ہے، اور اس جملہ کو موضوعات میں داخل کیا ہے۔ م۔

عبد اللہ بن مالک بن بحیہؒ سے روایت ہے کہ نماز کی جب اقامت کہی جا رہی تھی اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دو رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعتیں پڑھو گے، بخاری، مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، عبد اللہ بن سر جس نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک کونہ میں دو رکعتیں پڑھیں پھر رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا، رسول اللہ ﷺ نے سلام پھیر کر فرمایا اے فلاں! تم نے دونوں نمازوں میں سے کس نماز کا اعتبار کیا ہے یعنی اپنی تنہا پڑھی ہوئی یا وہ جو میرے ساتھ پڑھی ہے، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

ابو سلمہؒ سے روایت ہے کہ کچھ لوگ اقامت سن کر بھی کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، اتنے میں رسول اللہ ﷺ باہر تشریف لائے تو انہیں دیکھ کر فرمایا کیا ایک ساتھ ہی دو نمازیں، کیا ایک ساتھ ہی دو نمازیں، اور یہ واقعہ صبح کی نماز کا ہے، مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، ان مذکورہ روایتوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فجر کی اقامت کے بعد سنت نہیں پڑھنی چاہئے، اگرچہ نماز پڑھ کر بھی جماعت میں شامل ہو سکے حالانکہ ہمارے میں اس کے خلاف تصریح موجود ہے، اور اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ اگر گھر میں پڑھ کر مسجد میں داخل ہو کر ایک ہی رکعت پالے تو بھی جائز ہے، اور انشاء اللہ اس کی مزید بحث بعد میں ہوگی۔ م۔

السنة رکعتان قبل الفجر و اربع قبل الظهر و بعدها رکعتان . الخ

اور چار رکعتیں ظہر سے پہلے۔ ف۔ سنت موکدہ ہیں ایک سلام سے جو مرتبہ میں فجر کی دو رکعت سنت سے کم ہیں، اور دوسری سنتوں سے افضل ہیں، قول اصح کے مطابق۔ فح۔ حدیث میں ہے کہ جس کسی نے ظہر سے پہلے کی چار رکعت اور ظہر کے بعد کی چار رکعت اور ظہر کی چار رکعتوں کی حفاظت کی یعنی انہیں ادا کرتا تو اللہ اس پر دوزخ کی آگ حرام فرمادے گا، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے ام حبیبہؓ سے مرفوعاً اس کی روایت کی ہے، اگر جماعت کھڑی ہو جانے کی وجہ سے کوئی ان رکعتوں کو پہلے نہ پڑھ سکے تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے اسے پڑھ لے۔ یہی قول صحیح ہے۔ الحیظ۔

اس کی دلیل حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ظہر سے پہلے چار رکعتیں نہیں پڑھیں تو ان کو ظہر کے بعد ادا کر لیا، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر حقائق میں ہے کہ یحییٰ بن یزید کے نزدیک ظہر کے بعد کی دو رکعتیں پڑھ لینے کے بعد ان چار رکعتوں کو ادا کر لے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دو رکعت سے پہلے ہی ان رکعتوں کو ادا کر لے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراج۔ اگر ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں سنت پڑھ لیں مگر دو رکعتوں کے بعد قعدہ نہیں کیا تو استسنا جائز ہے۔ الحیظ۔ یحییٰ بن یزید کا یہی قول مانا گیا ہے۔ ائمہ اربعہ۔ وبعدها رکعتان اور ظہر کے بعد دو رکعتیں۔ ف۔ سنت موکدہ ہیں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر فرض نماز کے بعد دو رکعتیں پڑھتے تھے، اس لئے یہ تمام دو رکعتیں سنت موکدہ ہوئیں۔ م۔

و اربع قبل العصر و ان شاء رکعتین . الخ

اور چار رکعتیں عصر سے پہلے۔ ف۔ یہ سنت غیر موکدہ ہیں۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے جو عصر سے پہلے چار رکعتیں پڑھے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ ان کے درمیان میں مقرب فرشتے اور مومنین پر سلام سے فصل کر کے دو دو رکعت کرتے، جیسا کہ ترمذی میں ہے، اور حضرت علیؓ سے دوسری حدیث میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ ف۔ یعنی دونوں ہی طریقوں سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ ابن الہمام کی تحقیق کے مطابق مغرب کے پہلے بھی دو رکعتیں مباح ہیں۔ م۔

ورکعتان بعد المغرب و اربع قبل العشاء و اربع بعدها و ان شاء رکعتین . الخ

اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ ف۔ سنت موکدہ ہیں، رسول اللہ ﷺ انہیں گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے، کعب بن عجرہ سے نسائی میں یہ روایت موجود ہے، باتیں کرنے سے پہلے پڑھنے کی جلدی کرے۔ الرزین والاربع قبل العشاء اور عشاء سے پہلے چار رکعتیں۔ ف۔ یہ مستحب ہیں سنت نہیں ہیں و اربع بعدها اور چار رکعتیں عشاء کے بعد و ان شاء الخ اور اگر چاہے تو دو رکعتیں پڑھے۔ ف۔ یہ سنت موکدہ ہیں، لیکن دو رکعتیں متعین ہیں، اور چار رکعتوں میں دو رکعتیں بھی داخل ہو جائے گی، اگر یہ کہا جائے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب عشاء کی نماز پڑھ کر میرے یہاں تشریف لاتے تو چار یا چھ رکعتیں پڑھتے، جب کہ سنن ابی داؤد میں ہے، میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے صرف یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہؓ کے یہاں اس طرح کیا ہے، مگر اس سے تنگی سمجھ میں نہیں آتی ہے، اس جگہ تو ان نمازوں کے ساتھ مواظبت ثابت کرنی چاہئے تھی، تاکہ سنت کے معنی ثابت ہوں، کیونکہ سنت تو بغیر مواظبت اور مداومت کے نہیں ہوتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے لکھا ہے۔

والاصل فيه قوله عليه السلام: من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة، وفسر على نحو ما ذكر في الكتاب غير انه لم يذكر الاربع قبل العصر، فلهذا سماه في الاصل حسنا وخير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع، ولم يذكر الاربع قبل العشاء، ولهذا كان مستحبا لعدم المواظبة، وذكر فيه

رکعتیں بعد العشاء وہی عبرہ ذکر الاربع فلہذا خیر الا ان الاربع افضل خصوصاً ابی حبیۃ علی ماعرف من مذهبہ

ترجمہ اور ان نمازوں کے سنت ماننے میں اصل یہ حدیث ہے کہ جس شخص نے دن اور رات میں بارہ رکعتوں پر مداومت کی اللہ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنا دے گا، اور اس کی تفسیر اسی طرح بیان کی جیسی کہ مصنف نے بھی بیان کی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ عصر سے پہلے کی چار رکعتوں کو ذکر نہیں فرمایا ہے، اسی لئے اس کا نام امام محمدؒ نے الاصل میں حسن رکھا ہے، اور آثار میں اختلاف ہونے کی وجہ سے اس میں اختیار دیا گیا ہے، لیکن افضل چار ہی رکعتیں ہیں، اور عشاء سے پہلے کی چار رکعتیں بھی ذکر نہیں کی گئی ہیں، اسی لئے چار رکعتیں مستحب ہوئیں، مواظبت نہیں پائی جانے کی وجہ سے، اور اس حدیث میں عشاء کے بعد کی دو رکعتوں کو ذکر کیا گیا ہے، اور اس حدیث کے ساتھ دوسری حدیث میں چار رکعتیں ذکر کی گئی ہیں، اسی لئے اس میں بھی اختیار دیا گیا ہے، مگر یہ کہ چار ہی رکعتیں افضل ہیں بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، جیسا کہ ان کے مذہب کے بارے میں معلوم ہوا ہے۔

توضیح: ان مذکور نمازوں کو سنت کہنے کے بارے میں اصل حدیث

والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بسی اللہ الخ ان نمازوں کے مسنون ہونے کے بارے میں یہ حدیث اصل ہے کہ جس نے دن و رات میں ان بارہ رکعتوں پر مداومت کی اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں گھر بنا کر دے گا، یہ حدیث امام المؤمنین ام حبیبہؓ سے بخاری کے علاوہ باقی ائمہ صحیح نے مختلف سندوں اور لفاظ سے روایت کی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے، ما من عبد مسلم یصلی للہ فی کل یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ تطوعاً من غیر الفریضۃ الا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنة، یعنی جو مسلمان بندہ خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہر روز بارہ رکعتیں فرض نمازوں سے زائد پڑھے گا تو با ضرور اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنا دے گا۔ ف۔ حاصل یہ ہے کہ وہ با ضرور بندہ مرتبوں کا مستحق ہے۔

اخلاص۔ مصنفؒ کی روایت میں ثابر بمعنی واجب سے موجب کا مفہوم نکلتا ہے دوسری روایت میں ان رکعتوں کا فرض نمازوں سے زائد ہونے کی تصریح بھی ہے، وفسر الخ اور رسول اللہ ﷺ نے بارہ رکعتوں کی تفسیر فرمائی ہے اسی کی مانند کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت میں ۱۲ کی تفسیر یہ ہے کہ اس طرح پڑھے ظہر سے پہلے چار رکعتیں اور ظہر کے بعد دو رکعتیں اور مغرب کے بعد دو رکعتیں اور عشاء کے بعد دو رکعتیں اور صبح کی نماز سے پہلے دو رکعتیں۔ غ۔ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ بیان کی گئی ہیں اس لئے مصنفؒ نے کہا ہے غیر انہ فرق صرف اتنا ہے کہ۔ ف۔ حدیث میں دو نمازوں کا ذکر نہیں ہے، اول لم یذکر الخ عصر سے پہلے کی چار رکعتوں کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی مواظبت کی حدیث میں مذکور نہیں ہے، ورنہ دوسری حدیث مترجم نے تو ذکر کر دی ہے، فلہذا الخ اسی لئے امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں قبل عصر کی چار رکعتوں کو حسن کہا ہے۔ ف۔ اور سنت نہیں کہا، وخیر کور روایت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا ہے۔ ف۔ کہ جی چاہے تو چار پڑھے یا دو ہی پڑھے، اسی بناء پر دونوں روایتیں اوپر ذکر کی ہیں۔

والافضل هو الاربع، ولم یذکر الاربع قبل العشاء، ولہذا کان مستحباً لعدم المواظبۃ الخ اور افضل یہی ہے کہ چار پڑھے۔ ف۔ دوسری نماز ولم یذکر الخ اور عشاء سے پہلے چار رکعتوں کا ذکر نہیں ہے، ولہذا الخ اس لئے یہ چار رکعتیں مستحب ہوئیں، اور سنت نہ ہوئیں لعدم الخ کیونکہ ان پر پختگی نہیں پائی گئی ہے۔ ف۔ السنۃ رکعتان سے جو کتاب کو شروع کیا ہے اس سے مسنون طریقہ مراد ہے، اور یہ مراد نہیں ہے کہ اس پر رسول اللہ ﷺ نے مواظبت فرمائی ہے، اس مثابہ کی حدیث میں تو عشاء کے بعد صرف دو رکعتوں کا ذکر ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے واذکر

فیہ الخ حدیث مذکور میں عشاء کے بعد دو رکعتیں بیان کی گئی ہیں مگر دوسری حدیث میں چار ذکر ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت براء بن عازبؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھیں گویا اس نے رات بھر عبادت کی، اور جس نے عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھیں گویا اس نے لیلۃ القدر میں چار رکعتیں پڑھیں، سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے، اسی طرح بیہقی نے عائشہؓ کا قول نقل کیا ہے، مگر یہ قول حضرت عائشہؓ کا اپنا نہیں ہو سکتا ہے اس لئے یہ کہنا ہو گا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر یہ کہا ہو گا۔ مٹح۔

فلہذا سمعہ فی الاصل حسنا وخیر لا اختلاف الاثار والافضل هو الاربع الخ
اسی لئے کتاب میں اختیار دیا ہے کہ چار رکعتیں پڑھے یا دو ہی پڑھ لے الا ان الاربع الخ لیکن پوری چار رکعتیں ہی پڑھنی افضل ہیں خصوصاً الخ بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس بناء پر جو ان کے مذہب کے متعلق معلوم ہوا ہے۔ ف۔ کہ رات میں چار رکعتیں پڑھنی افضل ہیں۔ ف۔ امام اعظمؒ کا یہ مذہب سنن کے علاوہ نوافل میں ہے، لیکن مصنفؒ نے یہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ چار رکعت سنت میں ثابت نہیں ہیں، کیونکہ حضرت براء اور عائشہؓ سے صرف لوگوں کو اس فضیلت پر آمادگی نقل ایسا نہیں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے بڑھ کر دلیل ام المومنین عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب عشاء کے بعد میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعتیں پڑھیں، جیسا کہ میں مترجم نے اوپر ذکر دیا ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے چھ رکعتوں پر ہی اعتماد کیا ہے، لیکن میرے نزدیک چار ہی قابل اعتماد ہیں، مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہوں اگرچہ ظاہر یہی ہے کہ آپ پڑھتے ہی ہوں گے، جیسا کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں اپنی خالہ میمونہؓ کے یہاں رات کو رہنے میں صحیح بخاریؒ میں بھی یہ چار رکعتیں ہی مذکور ہیں، اور یہی حدیث عبد اللہ بن الزبیرؓ سے بھی ہے، جیسا کہ اسے احمد، بزار اور طبرانی نے روایت کیا ہے، لیکن صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دو رکعتیں مذکور ہیں، سمجھ لیں۔

اگر کہا جائے کہ مثابہ کی مذکور حدیث سے بھی تو تحریض فضیلت پر آمادگی ظاہر ہوتی ہے، میں مترجم نے اس سے پہلے، ظہر مغرب اور عشاء کے بعد دو رکعتوں پر مد اومت ثابت کی ہے، اس طرح ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دس رکعتیں یاد رکھیں ظہر سے پہلے دو ظہر کے بعد دو مغرب کے بعد اپنے گھر میں دو اور عشاء کے بعد اپنے گھر میں دو اور نماز فجر سے پہلے دو، جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیثوں میں ہے، اور جمعہ کے بعد بھی دو رکعتوں کا ذکر ہے، ان میں محافظت کا لفظ مواظبت اور مد اومت کی دلیل ہے، اس پر امام شافعیؒ واجہؒ کے نزدیک دس رکعتیں ہیں، اور اعلیٰ درجہ میں بارہ رکعتیں ہیں، اور عبد اللہ بن سفیان نے حضرت عائشہؓ سے ابن عمرؓ کی حدیث کی طرح روایت کی ہے جسے ترمذیؒ نے صحیح کہا ہے، اور دوسری روایت حضرت عائشہؓ سے ظہر سے پہلے چار رکعتیں ہیں، صحیح مسلم اور ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ اصح ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن عمرؓ کی حدیث تو اس سے زیادہ اصح ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ نے ظہر سے پہلے دو رکعت تحیۃ المسجد روایت کی ہیں اور چار رکعتیں گھر میں پڑھی تھیں، میں کہتا ہوں کہ یہ بات قیاس سے بعید ہے کہ گھر کی سنن کو بھی ذکر فرمائیں، اور ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ظہر کے قبل دو سلام سے چار رکعتیں ہیں۔

والاربع قبل الظہر بتسلیمۃ واحدة عندنا کذا قالہ رسول اللہ ﷺ و فیہ خلاف الشافعی.
ترجمہ:- اور ظہر کے پہلے ایک سلام سے چار رکعتیں ہیں ہمارے نزدیک، اور ایسا ہی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

توضیح:- ظہر کے قبل ایک سلام سے چار رکعتیں سنت ہیں، اختلاف ائمہ، احادیث سے دلیلین
والاربع قبل الظہر بتسلیمۃ واحدة عندنا الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ و احمدؒ کا بھی اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک دو سلاموں سے ہیں، ابو ہریرہؓ کی حدیث کی بناء پر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک سلام وہ مراد ہے جو احتیاط میں ہے، کیونکہ حضرت ابو اکیوبؓ کی حدیث میں ہے کہ ان چار رکعتوں میں سلام نہیں ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے اور ترمذیؒ نے بھی اپنی شامل میں اور ابن ماجہؒ نے بھی روایت کی ہے، لیکن ابو داؤد اور ابن خزیمہؒ نے اسے ضعیف کہا ہے۔

اور یہ بات بھی بہت ممکن ہے کہ دونوں احادیث میں اس طرح توفیق دی جائے کہ چار رکعتیں کبھی ایک سلام سے اور کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی صرف دو ہی رکعتیں پڑھتے تو اس طرح اختلاف ختم ہو جائے گا، لیکن چار رکعتیں افضل ہوگی، اور شاید کہ دو رکعت میں اور دو سلام سے مشتمل تہمت ہے، اسی لئے صحیح مسلم کی حدیث میں جو حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ سے مروی ہیں ان پر ہی اعتماد کیا ہو، اور ایک سلام سے جو ناقص نظر قابل اعتماد ہے، البتہ اگر ابو ہریرہؓ کی حدیث تفسیر ہو تو دو سلام اور ایک سلام دونوں طرح سے پڑھنے سے سنت ادا ہوگئی، اور اسی پر شیخ ابن الہمامؒ نے اطمینان کیا ہے، میرے استاد شیخ دہوٹیؒ نے فرمایا ہے کہ دو رکعتیں اور چار رکعتیں دونوں میں ہی سنت عام ہے، یہی جواب ظاہر اور بہتر ہے، اور صرف چار کے قول میں زیادہ احتیاط ہے اللہ اعلم۔

ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ جس نے مغرب کے بعد چار رکعتیں پڑھیں اس کا نام ادا بین میں لکھا جائے گا، اس کے بعد یہ آیت تلاوت کی اِنَّهٗ كَانَ لِلّٰہِ اَبْنِ غُفُوًا، اور ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مغرب کی فرض نماز کے بعد دو رکعت سنت اور چار رکعتیں دوسری (نفل) پڑھے گا تو اس کے لئے یہ فضیلت پوری ہو جائے گی، اب مغرب کی فرض نماز سے پہلے کی دو رکعتیں تو اس کے متعلق ابن حبان کی روایت میں ہے کہ رسول اللہؐ نے انہیں پڑھی ہیں، اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے اس طرح فرمایا ہے کہ جو چاہے پڑھے اس کو سنت ٹھہرا دیں، اور حضرت انسؓ سے صحیحین میں ہے کہ مغرب کی اذان کے وقت کچھ صحابہ کرام اتنی تیزی کے ساتھ دو رکعت سنت پڑھ لیتے کہ اجنبی آنے والا یہ سمجھتا کہ جماعت ہوگئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ گمان اس وجہ سے ہے کہ لوگ مغرب کے بعد سنتیں پڑھتے ہیں، اور اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مغرب کے بعد مسجد میں سنتوں کے پڑھنے کی اجازت ہے حالانکہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے گھروں میں پڑھنے کا حکم دیا ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ خود رسول اللہؐ کا بھی ہمیشہ یہی عمل تھا، تو ممکن ہے کہ یہ حکم زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لئے دیا گیا ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس سے مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھنا مستحب معلوم ہوتا ہے، لیکن طاؤس نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہؐ کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور طاہاویؒ نے کئی صحیح سندوں سے اور ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جو کوئی مغرب سے پہلے سنت پڑھتا تو حضرت عمرؓ کو کوڑے مارتے تھے، اور ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہؐؐ والو بکڑ اور عمرؓ میں سے کوئی بھی یہ نماز نہیں پڑھتے تھے، لہذا حسن روایت پر عام صحابہ کرام کا عمل ہو گا اسی کو ترجیح ہوگی، اور طبرانی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ہم نے المؤمنین ازواج مطہراتؓ سے مغرب کے قبل نماز پڑھنے کے متعلق پوچھا تو سب نے جواب دیا کہ رسول اللہؐؐ نہیں پڑھتے تھے، کسی نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت انسؓ کی حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جس سے نفی کی حدیث پر ترجیح ہوگی تو اس جواب کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ تحقیق کا یہ کہنا ہے کہ ایسی نفی جس کی دلیل موجود ہو وہ اثبات کے برابر حکم میں ہوتی ہے، اور یہاں بھی یہی بات ظاہر ہے کہ اگر حکم ثابت ہی ہوتا تو عوام میں بھی اسے عاہر و برہن ثابت ہونا چاہیے تھا، اس بناء پر ابن الہمامؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مغرب سے پہلے کی یہ دو رکعتیں مباح ہیں، مکروہ نہیں ہیں، کیونکہ اگر تہمت کی لئے کوئی مستقل دلیل چاہئے، اور مغرب کے فرض کی تاخیر کی دلیل کوئی قوی نہیں ہے کیونکہ اتنی معمولی سی تاخیر نماز میں جائز ہے، جیسا کہ فقہاء میں ہے۔

میں مترجم جواب دیتا ہوں کہ حضرت عمرؓ کا منع کرنا اور مارتا ہی کراہت کے ثابت کرنے کے لئے کافی دلیل ہے، جبکہ اس پر عمل ترک کر دیا گیا تھا، یعنی نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ کا مذہب یہی ہے، اب اس سوال کا جواب باقی ہے کہ فرض کے فوراً بعد سنتیں ہیں یا دوسرے کچھ وظائف پڑھ لینے کے بعد ہیں، تو ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صرف اللہ انت اسلام و منک السلام و تعالیت یا ذوالجلال والا کرام کی مقدار فصل ہونا چاہئے، یا بقدر ان کلمات کے ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ مسجد میں فرائض پڑھ کر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے، اور اپنی تاخیر بھی مسنون ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

قال ونوافل النهار ان شاء صلی بتسلیمة رکعتین وان شاء اربعا و تکره الزیادة علی ذلك فامانافلة اللیل قال ابوحنیفة ان صلی ثمان رکعات بتسلیمة جاز و تکره الزیادة علی ذلك وقال لا یزید باللیل علی رکعتین بتسلیمة و فی الجامع الصغیر لم یذکر الثمانی فی صلوة اللیل و دلیل الکراهة انه علیہ السلام لم یزد علی ذلك ولو لا الکراهة لزد تعلیما للجوار۔

ترجمہ :- اور نوافل النہار یعنی دن کی نفل نمازوں کو اگر چاہے تو ایک سلام سے دو رکعتیں پڑھے اور اگر چاہے تو چار رکعتیں پڑھے، اور اس سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے، لیکن رات کی نفل نمازوں کے بارے میں ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چاہے تو ایک سلام سے آٹھ رکعتیں پڑھ لے کہ یہ بھی جائز ہے، لیکن اس سے زیادہ مکروہ ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ رات کے وقت ایک سلام سے دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے، اور جامع الصغیر میں رات کی نماز میں آٹھ رکعتوں کو ذکر نہیں کیا ہے، اور کراہت کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آٹھ رکعتوں پر زیادتی نہیں فرمائی ہے، اگر یہ زیادتی مکروہ نہ ہوتی تو جواز کی تعلیم کی غرض سے ضرور زیادتی فرماتے۔

توضیح :- دن کے وقت نفل نمازیں، رات کی نفل نمازیں، ولیل

قال ونوافل النهار ان شاء صلی بتسلیمة رکعتین وان شاء اربعا۔ الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ دن میں چار رکعتوں سے زیادہ نفل نماز مکروہ ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ کسی حدیث میں اس سے زیادہ ثبوت نہیں ہے۔ ع۔ فاما نافلة اللیل الخ رات کی نفل نمازوں کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک سلام سے آٹھ رکعتیں بھی جائز ہیں، مگر اس سے بھی زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ قدوری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے زیادہ بھی مکروہ نہیں ہے، قول اصح کے مطابق، اور نہ یہ میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ ع۔ لیکن چار رکعتیں ہی اولیٰ ہیں، وقال الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ایک سلام سے دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے۔ ف۔ کیونکہ یہی افضل سنت ہے، اور اگر ایک سلام سے چار رکعتیں بھی پڑھ لیں تو بھی بلا کراہت جائز ہے، لیکن اس سے زیادہ مکروہ ہے۔ الجامع۔ المصوب۔ عامۃ الکتب۔ اور قاضی خانؒ نے کہا ہے کہ اگر آٹھ رکعتیں ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک چار سلاموں کے قائم مقام ہوں گی، اور صاحبینؒ کے کے نزدیک چار رکعتوں تک تو بلا کراہت دو سلاموں کی قائم مقام ہیں، اور باقی مکروہ ہیں۔ مع۔ الحاصل چار رکعتیں امام اعظمؒ کے نزدیک افضل اور صاحبینؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ اور امام صاحب کے نزدیک آٹھ تک جائز ہیں۔ م۔

وفی الجامع الصغیر لم یذکر الثمانی فی صلوة اللیل الخ

اور جامع صغیر میں امام محمدؒ نے رات کی نماز میں آٹھ رکعت کے مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔ ف۔ بلکہ صرف چھ تک کو جائز لکھا ہے۔ ع۔ شاید اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے نو رکعت ایک سلام سے پڑھی ہیں اس میں چھ رکعتیں نفل اور تین رکعتیں وتر کی ہوتی ہیں، مزید بحث آئندہ آئے گی۔ م۔

و دلیل الکراہۃ انه علیہ السلام لم یزد علی ذلک ولو لا الکراہۃ لیزاد تعلیمًا للجوار الخ
 آٹھ سے زیادہ ہونے پر مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ساتھ ایک سلام سے آٹھ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھی تھی، اگر اس نے زیادہ مکروہ نہ ہوتی تو کم از کم جواز کو بتانے ہی کے لئے کچھ اور بڑھا کر دکھا دیتے۔ ف۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نور کعتیں اس طرح پڑھتے کہ ان میں صرف آٹھویں رکعت میں بیٹھ کر اللہ تعالیٰ کا ذکر و حمد و دعا کرتے اور بغیر سلام کے اٹھ کر نویں رکعت پڑھ کر قعدہ کرتے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء و دعا کر کے سلام پھیرتے کہ ہمیں نہ دیتے تھے۔ مفع۔ اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ مکروہ نہیں ہے، جس کو امام سرخسی نے صحیح کہا ہے لیکن اس سے استدلال مشکل ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ آٹھ میں بھی قعود نہیں کیا بلکہ آٹھویں کے بعد کیا ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آٹھویں میں قعدہ بھی نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ نفل میں ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہے، یہاں تک کہ اگر بھول کر بھی دوسروں میں بیٹھے بغیر کوئی کھڑا ہو جائے تو اس پر لازم آتا ہے کہ قیام پورا ہونے کے بعد قعدہ کرنے کے لئے لوٹ آئے، اور قعدہ کرے۔ الخ۔

والافضل فی اللیل عند ابی یوسف و محمد مثنی مثنی و فی النہار اربع اربع و عند الشافعی فیہما مثنی مثنی
 و عند ابی حنیفہ فیہما اربع اربع للشافعی قوله علیہ السلام صلوۃ اللیل والنہار مثنی مثنی
 ترجمہ۔ اور افضل ہے رات کے وقت امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک دو دو رکعتیں اور دن کے وقت چار چار رکعتیں، اور دونوں اوقات میں امام شافعیؒ کے نزدیک دو دو رکعتیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں اوقات میں چار چار رکعتیں، امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ رات اور دن دونوں وقتوں کی نماز دو دو رکعتیں ہیں۔

توضیح۔ دن اور رات میں سنت کی افضل مقدار اس میں ائمہ کا اختلاف ان کے دلائل، چاشت کی نماز

والافضل فی اللیل عند ابی یوسف و محمد مثنی مثنی و فی النہار اربع اربع الخ
 ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کو ائمہ اربعہ نے ذکر کیا ہے، لیکن ترمذیؒ نے کہا ہے کہ شعبہؒ کے شاگردوں میں کسی نے موقوفاً یعنی ابن عمرؓ کا یہ قول ذکر کیا ہے اور کسی نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے یعنی وہ روایت خود حضور ﷺ نے بیان فرمائی ہے، اور دوسرے ثقہ راویوں نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ والنہار کا حفظ نہیں کیا ہے، یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی ہے، اور صحیحین کی روایت میں بھی صرف صلوۃ اللیل مثنی مثنی ہے اس میں دن کا ذکر نہیں ہے، اور نسائیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ حدیث درست نہیں ہے اگرچہ سنن کبریٰ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد عمدہ ہے، کیونکہ اسناد کے عمدہ ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ اس حدیث میں کسی دوسری حیثیت سے کوئی خرابی نہیں ہے، اسی بناء پر علوم الحدیث میں حاکم نے اس حدیث کی مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے راوی تو ثقہ ہیں مگر اس میں علت ہے ایسی کہ اس کے بیان سے کلام بہت طویل ہو جائے گا اس لئے چھوڑ دیتا ہوں، ان کا کلام ختم ہو گیا، اور ابن عمرؓ سے امام طحاویؒ نے روایت کی ہے کہ وہ رات میں دو دو رکعت اور دن میں چار چار پڑھتے، اس لئے یہ تو بہت ہی عقل سے بعید بات ہے کہ خود اپنی روایت کی محافظت کریں۔ مفع۔

میں حرجم کہتا ہوں کہ کلام کا، حاصل یہ نکلا کہ اس حدیث سے استدلال درست ہی نہیں ہے، پھر میں کہتا ہوں کہ رات کی نماز دو دو رکعت کا تو دوسری حدیث سے ثبوت ہوتا ہے، ان میں سے حضرت عائشہؓ کی مرفوعاً حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے رات کو اٹھے تو دو مختصر رکعتوں سے اپنی نماز شروع کرے، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، پھر بعد کو جس قدر چاہے طویل کر دے۔ ابو داؤد۔ ان میں سے اور ایک حدیث یہ ہے کہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے

نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، یہ بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کے پہلے حصہ، درمیانی حصہ اور آخری حصہ یہاں تک کہ سحر تک ہر حصہ میں ایثار کیا ہے، اور شیخ استاد محققؒ نے فائدہ کی ایک بات یہ بھی بتائی ہے کہ رات کے پہلے حصہ میں ایثار یا دو تہ پڑھنا رمضان کے مہینہ سے تھا اس لئے تحقیق کے مطابق تراویح ہی تہجد ہے جو رمضان کی فضیلت کی وجہ سے اگلے حصہ سے ہی شروع ہو جاتی ہے، میں کہتا ہوں کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ یہی قول اصح ہے، واللہ اعلم۔ م۔

ابن اہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ پر تہجد کی نماز پڑھنی اور رات کی عبادت واجب تھی تو اب ہم لوگوں کے حق میں یہ نمازیں مستحب ہیں، ورنہ اگر آپؐ پر نفل تھیں تو ہمارے حق میں سنت ہیں، لیکن اس میں علماء کی رائے بہت مختلف ہے، مختصر فتح القدیر، اور اگر آپؐ پر واجب تھی پھر منسوخ ہو گئی اور اس کے باوجود پڑھتے رہے تو اب ہم لوگوں کے لئے سنت ہو گئی ہے، خلاصہ بحث یہ ہو کہ رات کی عبادت اور تہجد گزاری اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے اعلیٰ درجہ کا کام ہے، اللہ تعالیٰ ہی جسے ایسی نیک بختی حاصل کرنے کی توفیق دیتی کر سکتا ہے، پھر ان فوائد مذکورہ میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ تہجد کی نماز دو رکعت کر کے ہی ثابت ہے پھر بھی دو سے زیادہ کر کے پڑھنے میں کراہت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو کہ اسے انضیلت کا درجہ حاصل نہ ہو۔ م۔

ولهما الاعتبار بالتراویح ولاسی حیفة انه علیہ السلام کان یصلی بعد العشاء اربعاً روتہ عائشہؓ وکان یواظب علی الاربع فی الضحی ولانہ ادوم لحریمة فیکون اکثر مشقة وارید فضیلة

ترجمہ - اور صاحبینؒ کی دلیل دو رکعت کر کے پڑھنے میں تراویح کا اعتبار کرنا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھتے تھے اس کی روایت حضرت عائشہؓ نے کی ہے، اسی طرح یہ کہ آپؐ ہمیشہ چاشت کی نماز چار رکعتوں سے ہی پڑھتے تھے، اور اس لئے بھی کہ چار رکعت کے تحریم کا ثر کافی دیر تک رہتا ہے اس وجہ سے اس میں تکلیف زیادہ ہوتی ہے تو فضیلت بھی اس کی زیادہ ہوتی ہے۔

توضیح - چاشت کی نماز، امام صاحب اور صاحبین کے دعوے اور ان کی دلیلیں

ولهما الاعتبار بالتراویح الح

اور صاحبینؒ کے نزدیک رات کے وقت دو رکعت کر کے ہی نماز پڑھنی افضل ہے تراویح پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق تراویح کی نماز دو رکعت کر کے ہی پڑھی جاتی ہے اور یہی افضل بھی ہے، بلکہ اصل میں استدلال حضرت ابن عمرؓ و ابن عباسؓ کی احادیث سے ہے جو دو رکعت کر کے پڑھنے کے بارے میں پہلے روایت کی جا چکی ہیں۔ م۔ کیونکہ عبادت میں انضیلت کو ثابت کرنا قیاس سے نہیں ہوتا ہے بلکہ ثبوت سے ہے یا توقیفی ہے، عقلی نہیں ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے ہی معلوم کیا جاتا ہے۔ ع۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ رات میں دو رکعت کر کے پڑھنا ہی افضل ہے جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے۔

ولا سی حیفة انه علیہ السلام کان یصلی بعد العشاء اربعاً روتہ عائشہؓ الح

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کے بعد چار رکعت پڑھتے تھے، اس کی روایت ام المؤمنینؓ نے فرمائی ہے۔ ف۔ جیسا کہ اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے، اور اس کی پوری وضاحت اوپر گذر چکی ہے، لیکن صحیح مسلم میں عبد اللہ بن شقیقؒ کی روایت ام المؤمنینؓ سے ہے کہ بعد عشاء گھر میں آکر دو رکعتیں ہیں، عیسیٰؑ نے کہا ہے کہ یا توراویوں کو وہم ہوا ہے یا ام المؤمنینؓ نے مختلف اوقات کی بات بتائی ہے، واللہ اعلم۔ مع۔

وكان يواظب على الاربع في الضحى ولانه ادم تحريمه الخ

رسول اللہ ﷺ نے چاشت کی نماز چار رکعت ہی ہمیشہ پڑھی ہے۔ ف۔ اور جس قدر چاہتے زیادہ فرماتے، اس کی روایت عائشہؓ سے امام مسلمؒ نے کی ہے، اس سے تو دن میں چار رکعتوں کے پڑھنے کا ثبوت مل گیا۔ اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ چاروں رکعتوں میں فصل نہیں فرماتے تھے، جیسا کہ معنی میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سلام و کلام میں فرق ہے لیکن ایک حدیث میں ہے جسے عروہؓ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک کو خود چھوڑ دیتے مگر یہ چاہتے کہ لوگ اس پر عمل کریں، اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے چاشت کی نماز کبھی نہیں پڑھی ہے لیکن میں پڑھتی ہوں، ترمذی کے علاوہ بقیہ ائمہ حدیث نے اس کی روایت کی ہے، اور عبد اللہ بن شقیق کی روایت میں حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ ﷺ کی چاشت پڑھنے سے انکار ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس طرح موافقت کی بہتر صورت یہی ہے کہ آپ نے اسی نماز کو کچھ دنوں تک متواتر پڑھ کر چھوڑ دیا ہے، پھر نہیں پڑھا۔ لیکن ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم یہ کہنے لگے کہ اب کبھی نہیں چھوڑیں گے، پھر چھوڑ دیتے تو ہم پھر کہتے کہ اب کبھی نہ پڑھیں گے یہ روایت بھی ترمذی نے بیان کی اور اسے حسن بھی بتایا ہے، اور امام ہاشمیؒ کی حدیث میں آٹھ رکعتوں کا بیان ہے، جیسا کہ صحیحین وغیرہ میں ہے، امام احمدؒ اور دوسروں نے اسی پر بھروسہ کیا ہے، اور وصیت والی روایت میں ابو ہریرہؓ سے دور کعتیں ہیں، اس کی روایت بخاری کے علاوہ بقیہ ائمہ محدثین نے کی ہے، جیسے کہ ابو ذرؓ کی اس حدیث میں بھی دور کعتیں بیان کی گئی ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ انسان کے ہر عضو پر صدقہ لازم آتا ہے، مسلم اور ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے چاشت کی دور کعتوں کی پابندی کی اس کے گناہ بخش دیئے جائیں گے، اگرچہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں اس کی روایت بھی ترمذی نے کی ہے، اور جو لوگ صلوۃ الضحیٰ پر مداومت کریں گے، جنت کے باب الضحیٰ سے نکارے جائیں گے کہ وہ اللہ کی رحمت سے داخل ہوں، اس کی روایت بھی ابو ہریرہؓ نے مرفوعاً کی ہے، اس نماز کے لئے جو وقت مختار ہے وہ چوتھائی دن چڑھ جانے پر ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے جو اہل بیت کی نماز میں ظاہر ہے۔ م۔ ر۔ ت۔

منیہ میں لکھا ہے کہ اس کے لئے کم سے کم دو اور صحیح قول میں چار رکعتیں اور افضل آٹھ رکعتیں ہیں، اور آخری حد بارہ رکعتیں ہیں، معلوم ہوتا چاہئے کہ منیہ کی روایت بھی صحیح اور ثابت ہے، اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ چاشت کی نماز پر رسول اللہ ﷺ کی مداومت نہ تھی بلکہ کبھی کبھار دنوں تک برابر پڑھتے رہتے پھر کچھ دنوں کے لئے بالکل چھوڑ دیتے، اسی وجہ سے اسے سنت نہیں بلکہ مستحب کہتے ہیں، اور چونکہ اکثر اس میں چار رکعتوں کا بیان آیا ہے اس لئے دن میں چار رکعت ہی افضل ہے۔ م۔ ولانہ ادم الخ اور دن میں چار رکعت افضل ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کا تحریم بہت دیر تک پائی رہ جاتا ہے اس لئے درمیان میں فراغت نہ ہونے سے مشقت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ ف۔ اور جس عبادت میں مشقت زیادہ ہوتی ہے اس میں ثواب بھی زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ ایک حدیث سے یہ ثابت بھی ہے، لہذا چار رکعت ہی ثواب میں دو کی بہ نسبت زیادہ ثواب کی ہوگی اور فضیلت میں بھی بڑھ کر ہوگی۔

ولهذا لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمه لا يخرج عنه بتسليمتين، وعلى القلب يخرج والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير، ومعنى مارواه شفعاً لا تروا، والله اعلم.

ترجمہ:- اسی لئے اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ میں چار رکعتیں ایک سلام سے ادا کروں گا تو وہ شخص دو سلاموں سے پڑھنے سے اس نذر سے فارغ نہ ہوگا، لیکن اس کے برعکس کرنے سے فارغ ہو جائے گا، اور تراویح کی نماز چونکہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اس لئے اس میں عوام کی آسانی کا خیال رکھا جاتا ہے، اور امام شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ رات کی نماز جوڑ جوڑ یعنی جھٹ ہے طاق نہیں ہے۔

توضیح:- نماز تراویح، طلوع فجر سے فرض کی ادائیگی تک کلام کرنا، طول قیام، کثرت سجود تحیۃ الوضوء، سفر کی تیاری کے وقت دور رکعت نماز، اس سے واپسی پر دور رکعت، استخارہ کی نماز صلوۃ التبیح، دعاء استخارہ، نوافل کے اوقات، سنت اور فجر، اور چار رکعت ظہر سے پہلے خرید و فروخت میں مشغول، چار رکعت والی نماز میں دور رکعت کے بعد بیٹھنا

ولهذا لو نذر ان یصلی اربعاً بتسلیمۃ لایخرج عنہ بتسلیمتین الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ تراویح میں دور رکعت کر کے پڑھنے کی فضیلت جماعت سے پڑھنے کی وجہ سے ہے کہ اس سے عوام کو فائدہ ہوتا ہے۔ ف۔ اسی بناء پر اگر تراویح کو کوئی تنہا پڑھے تو اس کے لئے چار چار رکعتیں افضل ہیں، جب کہ اس طرح پڑھنے کی قوت بھی ہو۔ م۔ اور حدیث میں جو آیا ہے کہ صلوۃ اللیل مثنی مثنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدة تو ترک ماقد صلیت یعنی رات کی نماز دو دور رکعت ہے، جب تم پھرنا چاہو یعنی صبح کے خوف سے فراغت چاہو تو ایک رکعت پڑھ لو کہ وہ تمہاری پڑھی ہوئی نماز کو ترہنا دیگی، بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث سے یہ بات بتائی گئی ہے کہ رات کی نماز کو تو پر ختم کرنا چاہئے، یہ مراد نہیں ہے کہ تمام نماز طاق رکعت سے ہی پڑھی جائے، اسی لئے مصنف نے امام شافعی کے جواب میں کہا ہے۔

و معنى ما رواه شعبا لا وتر ا، والله اعلم.

اور امام شافعی نے جو حدیث بیان کی ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ رات کی نماز جوڑی جوڑی یعنی جفت ہے، طاق نہیں ہے، واللہ اعلم، ف۔ یعنی پہلے جفت، جوڑی جوڑی پڑھتے جائیں پھر آخر میں ایک پڑھ لے کہ اس سے سب طاق بن جائے گی، ابن الہمام نے اس جگہ یہ خیال کیا ہے کہ اس حدیث سے بہتر دلیل کی صورت اس حدیث سے ہے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن نے حضرت عائشہ سے حضرت ﷺ کی رات کی نماز کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ کبھی بھی گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اس طرح سے کہ چار رکعتیں پڑھتے اتنی عمدہ کہ ان کی خوبی و درازی کو نہ پوچھو، پھر چار پڑھتے اور ان کی خوبی و درازی کو بھی نہ پوچھو آخر حدیث تک، اس سے استدلال اس طرح سے ہے کہ چار چار عمدہ علیحدہ تھیں ورنہ ایک بار ہی یوں کہہ دیا جاتا کہ آٹھ ایسی پڑھتے کہ ان کی خوبی و درازی کو مت پوچھو، اور کبھی ایسا کرتے اور کبھی دودو کر کے پڑھتے، اور اس میں بہت بحث کی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور شافعیہ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ پہلے دور رکعت مختصر سی پڑھتے پھر چار دودو کر کے چار رکعت رکوع اور سجود کی خوبی اور طویل قراءت سے پڑھتے اس کے بعد پھر چار رکعت دودو کر کے پہلے سے بھی زیادہ طویل، اس میں پہلی چار اور دوسری چار میں درازی کا فرق ہے، اس کے علاوہ دوسری روایتیں قوی اور فعلی ہر قسم کی دودو رکعت ہونے پر نص ہیں۔ فائدہ تعالیٰ اعلم۔۔ م۔

چند ضروری مسائل

- (۱) طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک گفتگو مکروہ ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اچھی گفتگو کو اس سے مستثنیٰ کرنا چاہئے، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت عائشہ سے باتیں کرتے تھے جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے۔ م۔
- (۲) دیر تک کھڑے ہو کر نماز پڑھنی، زیادہ سجدہ کرنے سے بہتر ہے، یہی بہتر ہے۔ البدائع۔ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔
- (۳) نفل کو چھپا کر کرنا، اس کے ظاہر کرنے سے افضل ہے۔
- (۴) رات کی نفل نمازوں کی نفل نماز سے بہتر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ فرض کے بعد وہ نماز افضل ہے

جورات میں ادا کی گئی ہو، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

(۵) آخر رات اپنے پہلے حصہ سے ثواب میں زیادہ ہے۔

(۶) مسافر بلا عذر سنتوں کو نہ چھوڑے، مدینہ مفتی۔

(۷) کوئی شخص رات کو جاگے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ آنکھیں مل کر نیند دور کرے۔

(۸) سواک کرے اور آسمان کو دیکھ کر یہ آیت پڑھے اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْاَنْبِيَاۡتِ لَاۡوَلِيَّ اِلَّا اللّٰهُ الَّذِيْ يَوْمِیْ آیت، جیسا کہ صحیحین میں موجود ہے۔

(۹) رات کی عبادت میں اتنا ہی اختیار کرے جتنا وہ آخر تک نہانے کی صلاحیت رکھتا ہو، بغیر کسی کم و ترک کے۔

(۱۰) مستحب نمازوں میں تحیۃ الوضوء کی دو رکعتیں ہیں، ان کی فضیلت باب الوضوء میں گذر گئی ہے۔

(۱۱) اور ایک مستحب نماز تحیۃ السفر (سفر شروع کرنے سے پہلے دو رکعتیں) ابن ابی شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔

(۱۲) اور دو رکعتیں سفر سے واپس آنے پر مسجد میں، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔

(۱۳) اور دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اس کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ سنت ہیں۔

(۱۴) اور ہر روز نہ دو رکعتیں ایک مرتبہ کافی ہیں۔

(۱۵) اگر امام نماز فرض پڑھا رہا ہو یا مؤذن اذان کہنے لگا تو بالافتقار تحیۃ المسجد معاف ہے۔ مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر امام

خطبہ کی حالت میں ہو تو صحیح حدیث کی بناء پر مختصر سی دو رکعتیں جائز ہیں، مگر میرے نزدیک اس میں اشکال بھی ہوتا ہے البتہ اگر امام اتنی دیر خاموش ہو جائے (تو پھر کوئی حرج نہیں ہے) واللہ اعلم۔

(۱۶) اور مستحب نمازوں میں سے استخارہ کی دو رکعتیں۔

(۱۷) اور صلوۃ الصبح کی چار رکعتیں۔

(۱۸) اور ایک ضعیف حدیث میں صلوۃ الحاجۃ کی دو رکعتیں بھی ہیں۔ مع۔ البحر۔

(۱۹) اور لکھا ہے کہ شب براءت یعنی پانچ شعبان کی چند روئیں تاریخ میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے، جیسا کہ علم

الشمسور میں ہے، اور ابن وجیہ نے کہا ہے کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ صحیح روایت نہیں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ترمذی میں روایت موجود ہے لیکن اس کے موضوع ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، اور شاید کہ موضوع ہو جیسا کہ بیہقی نے فرمایا ہے، واللہ اعلم۔ م۔

(۲۰) دو دنوں عیدوں کی راتوں میں عبادت کرنی مستحب ہے۔ ع۔

(۲۱) میں کہتا ہوں کہ شب قدر میں رات کو جاگ کر عبادت میں مشغول رہنا صحیح اور معروف ہے، اور ان شاء اللہ اس کی

حدیث بحث کتاب الصوم میں آئے گی، واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابہ کرام کے یہاں ان کی برکت کی دعا کی خواہش پر دو رکعتیں پڑھی تھیں، اس میں احتمال ہے کہ شاید ان کے لئے یہ مخصوص ہوں، واللہ اعلم۔

نماز استخارہ

تمام نیک کاموں میں خواہ وہ ضروریات میں سے ہوں یا عبادات میں سے ہوں۔ المرقاۃ مگر عبادت میں مشائخ اور جہاد وغیرہ چونکہ خود ہی بلاشبہ بہت بہتر ہیں اس لئے نفس کام کے لئے تو استخارہ کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اس واسطے کرنا چاہئے کہ ابھی کرتا چاہئے یا نہیں، بغیر استسلی حکمی اور دوسرے کاموں میں جو اہتمام کے لائق اور کامیاب نادر الوجود ہو جیسے سفر کرنا، عمارت بنانا۔ وغیرہ۔ لیکن کھانے اور پینے وغیرہ جیسے کاموں کے لئے نہیں کرنا چاہئے۔ الملعات۔ کہ جب کوئی اہم کام پیش آئے تو فضل دو

رکعتیں پڑھ کر یہ کہے اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُكَ بِعِلْمِكَ وَ اَسْتَفْذِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَ اَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ، اَللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هَذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ اَوْ عَاجِلِ اَمْرِیْ اَوْ اَجَلِهِ فَاَصْرِفْهُ عَنِّیْ وَ اَصْرِفْنِیْ عَنْهُ وَ اَقْدِرْ لِّیْ الْخَیْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِهٖ مُسْلِم اور سنن اربعہ نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے، اس سے اتنا اور بھی زیادہ کیا ہے لا حول ولا قوۃ الا باللہ، ابن حبان اور حاکم خدری سے اور اگر نکاح میں استخارہ مقصود ہو تو عورت کے باپ کے نام کے ساتھ عورت کا نام بھی بیان کرے، ابن حبان اور حاکم نے ابوالیاب انصاری سے، صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنے کا حکم اور اس کے چھوڑ دینے پر بد بختی کی مذمت بیان کی گئی ہے۔ الحسن۔ استخارہ سات بار تک کرے، پھر دل میں جو بات جم جائے وہی بہتر ہوگی جیسے کہ اس کی روایت ابن السنی نے انس سے کی ہے، غنیۃ المستملیٰ محلی۔

نماز حاجت

اگر اللہ تعالیٰ کی طرف یا بظہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضوء کر کے دو رکعت نفل پڑھ کر اس طرح دعا مانگے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیج کر یوں کہے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْاَحَدُ الْحَمْدُ الْكَرِیْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، اَسْأَلُكَ مَوْجِبَاتِ رَحْمَتِكَ وَ غَرَائِمِ مَغْفِرَتِكَ وَ الْعِصْمَةِ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ وَ الْغَنِيْمَةِ مِنْ كُلِّ بَرٍّ وَ السَّلَامَةِ مِنْ كُلِّ اِلْمٍ (مض، ت) لَا تَدْعُ لِيْ ذِلًّا اِلَّا غَفْرَتَهُ وَ لَا هُمَا اِلَّا فَرْجَتَهُ وَ لَا حَاجَةَ هِيَ لَكَ رَحْمًا اِلَّا تَغْنِیْهَا يَا رَحِمَ الرَّحْمٰیْنَ۔ ت۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دو رکعت کے بعد یہ دعا پڑھے اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ وَ اَتُوْجِّهُ اِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِیِّ الرَّحْمَةِ يَا مُحَمَّدُ اِنِّیْ اَتُوْجِّهُ بِكَ اِلَیْ رَبِّیْ فِیْ حَاجَتِیْ هَذِهِ لِتَقْضِیَ لِّیْ اَللّٰهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِیْ۔ ت۔ م۔ ق۔

صلوۃ تسبیح

جو کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے چچ عباس بن مطلب کو بہت بڑا عطیہ رحمت فرماتے ہوئے کہا کہ جب آپ نے اسے کر لیا تو اللہ تعالیٰ آپ کے گناہوں کو اگلے اور پچھلے، پرانے اور نئے، بھولے اور چوکے اور عمدہ اگے ہوئے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ، خواہ پوشیدہ ہوں یا ظاہر سب بخش دے گا، وہ یہ ہے کہ آپ چار رکعتیں اس طرح پڑھیں کہ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ کر جب قراءت ختم کر لیں تو کھڑے کھڑے سبحان اللہ والحمد للہ واللا الہ الا اللہ واللہ اکبر پندرہ مرتبے پڑھیں، پھر رکوع کرے اور رکوع کی حالت میں اسی تسبیح کو دس بار پڑھیں (یعنی سبحان ربی العظیم پڑھ لینے کے بعد) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسے دس بار پڑھیں پھر سجدہ کریں اور اسی سجدہ میں دس بار اسے پڑھیں (یعنی سبحان ربی الاعلیٰ پڑھ لینے کے بعد) پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسے دس بار پڑھیں پھر دوسرا سجدہ کریں اسی حالت میں پھر اسے دس بار پڑھیں، پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے دس بار اسی کو پڑھیں یہاں تک ایک رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی، اسی طرح چاروں رکعتیں پڑھیں، اگر آپ سے ہو سکے تو ہر روز ایک بار پڑھ لیں، اور اگر نہ پڑھ سکیں تو ہر جمعہ میں ایک بار پڑھیں، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ہر مہینہ میں ایک بار پڑھیں اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ہر سال میں ایک بار پڑھیں، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو کم از کم عمر بھر میں ایک بار تو پڑھ لیں، اس کی روایت ابو داؤد، ابن ماجہ، حاکم، ابن حبان نے ابن عباس سے مروی ہے، اور اسی کی روایت ابن ماجہ اور ترمذی نے ابورافع سے کی ہے، اور اسی باب میں عبد اللہ بن عمر اور فضل بن عباس سے بھی روایتیں ہیں، ابن جریر نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور دارقطنی نے اسے اصح قرار دیا ہے۔

واضح ہو کہ اس طرح پڑھنے میں دوسرے سجدے سے سر اٹھانے کے بعد دس بار کہنا مذکور ہے، اور بعض حنفیہ نے فتاویٰ میں

اس سے بچنے کے لئے دس بار کو قراءت سے پہلے کہنے کے لئے لکھا ہے، مگر میں مترجم کے نزدیک یہ لغوات ہے، کیونکہ جلسہ استراحت کے بارے میں صحیح حدیث موجود ہے، لہذا یہ اجتہادی مسئلہ ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرائض میں احتیاطاً نہیں بیٹھنا چاہئے، اور میں مترجم نے افعال نماز میں اس طرف پہلے اشارہ کر دیا ہے کہ یہ استراحت بوڑھے آدمیوں اور ضعیفوں کے واسطے ہے، اس طرح یہ اختلاف درحقیقت صرف بہتر اور مختار ہونے کے بارے میں ہے، اس کے برخلاف جو حضرات صلوٰۃ التبیح میں اپنا اپنا قول پیش کرتے ہوئے مداخلت کرتے ہیں وہ تو امر توقیفی (شریعت کی طرف سے مقرر کردہ امر) کو بدل دیتے ہیں، لیکن حضرت عبداللہ بن المبارک اور دوسرے صالحینؒ سے یوں بھی منقول ہے، بہر صورت اصح طریقہ وہی ہے جو ابھی حدیث میں ذکر کیا گیا ہے۔ م۔ مطلق لعل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے، محیط السرخسی، یعنی مکروہ اوقات کے علاوہ یعنی بعد فجر بعد عصر اور وقت طلوع وغروب اور ٹھیک دوپہر کے وقت۔ م۔

مختلف مسائل

مُسْ اَلَا تَعْلَمُ طوائفی نے کہا ہے کہ (۱) افضل یہ ہے کہ تراویح کے ماسوا ساری سنتیں اور نوافل گھر ہی میں پڑھی جائیں۔ انتہائی۔ یہی صحیح ہے، لیکن زمانہ کے لحاظ سے عوام مسجد ہی میں فرائض کے بعد پڑھیں اور خواص بھی ان کے اطمینان کے لئے پڑھیں تو کوئی حرج نہ ہوگا، بظاہر اسی وجہ سے کافی میں اسے لکھا ہے۔ م۔

(۲) چار رکعت کی سنتوں میں جو ظہر اور جمعہ سے پہلے اور جمعہ کے بعد میں ہیں درمیان قعدہ میں (یعنی دوسری رکعت میں) درود نہ پڑھی جائے (۳) اسی طرح تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر ثنا سبحانک اللہم آخر تک نہ پڑھی جائے، بخلاف دوسری چار رکعت والی نفل نمازوں کے۔ الزاہدی۔ (۴) اگر فجر کی سنت یا ظہر سے پہلے کی سنت کے بعد کوئی خرید فروخت میں مشغول ہو تو اسے سنت دوبارہ پڑھنی چاہئے، (۵) اور ایک نفل یا کھونٹ کھانے پینے سے یہ سنت باطل نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

لیکن باتیں کرنے سے ثواب کم ہو جائے گا۔ انتہائی۔ اور صحیح یہ ہے کہ اچھی باتوں سے کچھ کمی نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔ م۔ (۶) اگر کوئی چار رکعت نفل میں دو رکعتوں کے بعد قصد انہیں بیٹھا تو سنیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہ ہوگی (۷) اور امام صفار نے ذکر کیا ہے کہ سجدہ سو کرے اور امام محمدؒ کے نزدیک قیاس کے مطابق نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تین رکعتیں ہوں تو اصح قول کے مطابق فاسد ہوگی (۸) اور وتر نماز امام اعظمؒ کے قول کے مطابق استحساناً فاسد نہیں ہوگی، لیکن قیاس کے مطابق فاسد ہوگی، اور اسی کو قبول کیا گیا ہے۔ الخلاصہ۔

فصل فی القراءۃ

والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین، وقال الشافعی فی الرکعات کلھا لقوله علیہ السلام: لا صلاۃ الا بقراءۃ، وکل رکعۃ صلاۃ، وقال مالک فی ثلاث رکعات اقامۃ للأکثر مقام الكل تیسرا، ولنا قوله تعالیٰ ﴿فأقرءوا ما تیسر من القرآن﴾ والأمر بالفعل لا یقتضی التکرار، وإنما أوجبنا فی الثانیۃ استدلالا بالأولی لأنھما تتشاکلان من کل وجه، فأمر الآخریان تغار قانھما فی حق السقوط بالسفر، وصفۃ القراءۃ وقدرھا فلا تلحقان بہما۔

ترجمہ :- فصل، قراءت کے بیان میں، فرض کی دو رکعتوں میں قراءت قرآن پاک واجب ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام رکعتوں میں واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بغیر قراءت کے نماز نہیں ہے، اور ہر رکعت نماز ہوئی ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ تین رکعتوں میں کافی ہے، اکثر رکعتوں کو کل کے قائم مقام کرتے ہوئے، آسانی کی غرض سے، اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم قرآن سے اتنا پڑھو جو آسان ہو، اور کسی کام کے کرنے کا حکم اس کے بار بار کرنے کا

تقاضا نہیں کرتا ہے، اور ہم نے دوسری رکعت میں بھی اس لئے ضروری کہا ہے کہ وہ تو بالکل پہلی جیسی ہوتی ہے، کیونکہ یہ دوسری رکعت ہر طرح سے پہلی کے مشابہہ ہوتی ہے، لیکن آخری دونوں پہلی سے بہت علیحدہ ہوتی ہیں، کہ وہ سفر میں ساقط ہو جاتی ہیں اسی طرح سنت قراءۃ میں بھی اور اس کی مقدار میں بھی پہلے سے مختلف ہوتی ہیں، اس لئے آخری دونوں رکعتیں پہلی دونوں رکعتوں کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی ہیں۔

توضیح :- قراءت کے بیان میں، فرض نماز میں قراءت، دلائل، صفت قراءت، مقدار قراءت

والقراءة فی الفرض واجبۃ فی الركعتین الخ
فرض نماز کی دو رکعتوں میں قراءت واجب ہے۔ ف۔ یعنی فرض کی دو رکعتوں میں قراءت قرآن تواصل میں فرض ہے، لیکن پہلی دو رکعتوں میں قراءت کرنی واجب ہے اپنے مذہب میں صحیح قول یہی ہے، اور اصل میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ الفتح اور تحفہ وغیرہ میں اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ مع۔ اور قدوری وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ بدعتین دو رکعتوں میں واجب ہے، ایسا ہی ابدالغ میں بھی ہے، اسی بناء پر اگر کوئی مکمل طریقہ سے قراءت ترک کر دے یا صرف ایک ہی رکعت میں قراءت کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر کوئی اولین کے بجائے آخرین میں قراءت کرے تو اس کی نماز صحیح ہوگی لیکن سجدہ سہو واجب ہوگا ایسا ہی فتح القدیر میں ہے، اور قدوری وغیرہ کے قول کے مطابق سجدہ سہو بھی لازم نہ ہوگا، اگرچہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کی تعیین نہیں کی ہے۔ م۔

وقال الشافعی فی الركعات کلھا لقولہ علیہ السلام: لا صلاة الا بقراءة، وکل رکعة صلاة الخ
اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ فرض نماز کی ہر رکعت میں قراءت واجب ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بغیر قراءت نماز نہیں ہے۔ ف۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اس لئے ہر نماز میں قراءت واجب ہوئی، یہ بات معلوم ہے کہ یہ حدیث آحاد کی قسم میں سے ہے اس لئے اس سے قطعی فرض کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے، ہاں وجوب ہو سکتا ہے، لیکن ہر رکعت کو مستقل نماز کہنا مشکل ہے۔ م۔ اور یہی دعویٰ اور دلیل امام مالک کی بھی ہے، لیکن دونوں امام کے قول میں جو فرق ہے اسے معصفت نے اس طرح ذکر کیا ہے۔

وقال مالک فی ثلاث رکعات اقامة للاکثر مقام الكل تیسرا الخ
اور امام مالک نے کہا ہے کہ صرف تین رکعتوں میں فرض ہے۔ ف۔ یعنی اصل میں تو چاروں رکعتوں میں فرض ہے لیکن تین رکعتوں میں ہونا کافی ہے، اقامة للاکثر الخ کیونکہ نمازیوں کو آسانی ہونے کے خیال سے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کا حکم دیا جائے گا۔ ف۔ اس لحاظ سے شاید مغرب میں دو ہی رکعت میں قراءت کافی ہو، یہ استدلال امام شافعی و مالک سے صراحت منقول نہیں ہے، بلکہ صریح حدیث وہ ہے جو صحیح بخاری اور مسلم اور دوسروں کی کتابوں میں وہ روایت ہے جو اعرابی کے بارے میں منقول ہے، جس نے نماز بری طرح ادا کی تھی، پھر تیسری مرتبہ خود رسول اللہ ﷺ نے تعیم کی تھی، چنانچہ اس روایت میں ہے کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو جاؤ تو تکبیر کہو پھر تمہیں جتن قرآن یاد ہے اس میں سے کچھ پڑھو، اور آخر حدیث میں کہ پوری نماز اسی طرح پڑھو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اول دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ سورہ واجب ہے اگر یہی حدیث دلیل ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ آخری دونوں رکعتوں میں بھی سورہ فاتحہ مع سورہ واجب ہو، اور اس کا کوئی جواب نہیں ہے سوائے ان حادیثوں کے جن میں آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھنا مروی ہے۔ م۔

ولنا قوله تعالى ﴿فأقراء﴾ واما تيسر من القرآن ﴿والأمر بالفعل لا يقتضي التكرار﴾ الخ

اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے **فَاَقْرَأُوا الْاٰیٰتِ** یعنی قرآن سے جو آسانی کے ساتھ پڑھ سکتے ہو پڑھو، ف۔ اس میں لفظ **اَقْرَأُوا** امر کا صیغہ ہے جس سے پڑھنا فرض ثابت ہوتا ہے، والا **مر** بالفعل **البح** اور جو حکم کسی کام کے لئے ہو وہ ایک بار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے مگر اگر کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے نماز میں ایک بار اتنا پڑھ لینے سے جس کو قراءت کہہ سکیں فرض ادا ہو گیا، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ لینے سے امر کی تکمیل ہو گئی اب دوسری رکعت میں بھی پڑھنا کیوں فرض کہا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ بالاتفاق نماز میں قرآن پڑھنا فرض ہے اس بناء پر ایک رکعت میں پڑھنا نص صریح سے ثابت ہوا۔

وَاِنَّمَا اَوْجِبْنَا لَیْ الطَّائِفَةِ اسْتِدْلَالًا بِالْاَوَّلِ لِاَنْهُمَا تَعْتَصِمَانِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ۔ الخ

اور دوسری رکعت میں بھی ہم نے اسی وجہ سے واجب یعنی فرض قرار دیا ہے کہ دلالت اصل پہلی رکعت کے ساتھ دوسری رکعت کو تقاضا کرتی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحۃً اصل سے قراءت فرض ہوئی اور دوسری رکعت میں دلالتہً اصل سے **لَا یُحْمَا** الخ کیونکہ پہلی دونوں رکعتیں ہر طرح سے ایک دوسری کی مشابہہ ہیں۔ ف۔ یعنی اصل ارکان میں دونوں بالکل ایک طرح ہیں۔ ع۔ اس سے ہم نے یہ جان لیا کہ شریعت کی مراد بھی یہی ہے کہ دوسری رکعت پہلی رکعت کے مثل ہو۔ ف۔ **فَاَمَّا الْاٰخِرِیٰنِ** الخ لیکن آخری دور کعتوں کو پہلی دونوں سے کئی باتوں میں مناسبت نہیں ہے، **فَیْ حَقَّ السَّقُوْطُ** الخ ان میں سے چند یہ ہیں (۱) کہ آخری دونوں حالت سفر میں ساقط ہو جاتی ہیں جبکہ دونوں ساقط نہیں ہوتی ہیں (۲) اور قراءت کی صفت میں۔ ف۔ کہ پہلی دونوں میں تو جہر اپڑھی جاتی ہے اور آخری دونوں میں سرا (آہستگی) کے ساتھ پڑھی جاتی ہے (۳) اور قراءت کی مقدار میں۔ ف۔ چنانچہ آخرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے جبکہ اولین میں سورہ بھی ملائی جاتی ہے، **فَلَا تُلْهٰطَانِ** الخ الحاصل آخری دونوں پہلی دونوں کے ساتھ ملائی نہیں جاسکتی ہیں۔ ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی رکعت تو صیغہ امر **فَاَقْرَأُوا** کے ماتحت صراحۃً داخل ہوئی جبکہ دوسری رکعت دلالتہً داخل ہوئی، لیکن آخری دونوں کو پہلی دونوں سے کوئی مناسبت نہ ہوئی، اور بہتر دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ پہلے پہل دور کعتیں فرض ہوئیں پھر حالت حضر یا اقامت میں دور کعتیں بڑھادی گئیں جبکہ حالت سفر میں وہی دونوں باقی رہ گئیں، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس بناء پر قراءت کے لئے پہلی دور کعتیں متعین ہو گئی تھیں، اور صیغہ امر کا اثر ان دونوں پر ظاہر ہو چکا تھا۔ لہذا آخری دونوں فرض ہونے کے قابل باقی نہ رہیں۔ م۔

اور وہ اعرابی صحابی جو نماز کو صحیح طریقہ سے نہیں پڑھ رہے تھے ان کی تعلیم کے سلسلہ میں جو اسی طرح کل نماز میں پڑھنے کی روایت ہے وہ خبر واحد ہے اس لئے اس سے فرضیت قراءت ثابت نہ ہوگی، پھر ہم نماز کو مجمل نہیں کہتے ہیں کہ اس حدیث کو اس اجمال کے لئے بیان کہہ سکیں۔ الخ۔ لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ قرآن کی قراءت ایک رکعت میں مطلوب ہے یا پوری رکعتوں میں اس لحاظ سے یہ ایک معنی مجمل ہیں، اور قراءت بلاشبہ رکن نماز ہے، اور حضرات ابوسعید خدریؓ و ابو قتادہؓ کی حدیث جن کی روایت صحاح نے کی ہے ان سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ آخرین میں قراءت کرتے تھے اس کے برعکس کوئی مرفوع حدیث ایسی نہیں ہے جس میں قراءت کے نہ ہونے کا ثبوت ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمیشہ پڑھنے کا ثبوت ہو جائے تو اس کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ فاتحہ آخرین میں واجب ہے، لیکن جب صحابہؓ کا قول اس کے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ واجب نہیں ہے، اس کی وضاحت اس طرح سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے کہ آپ ہمیشہ ہمیشہ قراءت کرتے تھے اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کسی روایت میں قراءت نہ کرنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے، اس کے برعکس ابن ابی شیبہ نے شریک بن ابی اسحق السہمی عن علیؓ و ابن مسعودؓ روایت کی ہے کہ ان دونوں صحابہؓ کرامؓ نے فرمایا ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کرو، اور آخری دونوں میں تسبیح پڑھو، ف۔ یہ اسناد اگرچہ ثقہ راویوں سے ہے مگر منقطع ہے۔ م۔ امام شافعیؒ کی دلیل اس وقت مکمل ہوگی جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ہر رکعت کو نماز کہتے ہیں۔

والصلوة فيما روى مذكورة تصريحاً فتصرف الى الكاملة، وهى الركعتان عرفاً كمن حلف لا يصلى صلاة بخلاف ما اذا حلف لا يصلى وهو متخير فى الاخيرين، معناه ان شاء سكت وان شاء قرأ وان شاء سبح، كذا روى عن ابى حنيفة وهو المأثور عن على وابن مسعود وعائشة الا ان الافضل ان يقرأ لانه عليه السلام داوم على ذلك، ولهذا لا يجب السهو بتركها فى ظاهر الرواية.

ترجمہ :- اور وہ روایت جو امام شافعیؒ کی دلیل میں ذکر کی گئی ہے اس میں لفظ ”الصلوة“ تصریحاً موجود ہے، اس لئے یہ لفظ صلوة کاملہ کی طرف پھیرا جائے گا، اور صلوة سے مراد عرف میں دو رکعتیں ہوا کرتی ہیں، جیسا کہ کسی شخص نے یہ قسم کھائی ہو کہ میں کوئی (صلوة) نماز نہیں پڑھوں گا، بخلاف اس صورت کے جبکہ قسم کھائی ہو میں نماز نہیں پڑھوں گا اور نمازی کو آخری دو رکعتوں میں اختیار ہو گا یعنی اگر وہ چاہے تو اتنی دیر خاموش رہے اور اگر چاہے تو قراءت کرے اور اگر چاہے تو تسبیح پڑھے، امام ابو حنیفہؒ سے ایسا ہی مروی ہے اور حضرت علیؓ وابن مسعودؓ وعائشہؓ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، مگر یہ کہ افضل یہی ہے کہ قراءت کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ اس پر مداومت فرمائی ہے، اسی لئے اس کے چھوٹ جانے سے ظاہر روایت کے مطابق سجدہ سہو لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح :- فرض کی آخری دونوں رکعتوں میں نمازی کیا کرے گا، حدیث سے دلیل

والصلوة فيما روى مذكورة تصريحاً فتصرف الى الكاملة، وهى الركعتان عرفاً الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لفظ الصلوة صلوة کاملہ کی طرف پھیرا جائے گا۔ ف۔ کیونکہ مطلق لفظ سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے، وہی الخ اور عرف میں کم از کم دو رکعتوں کو الصلوة بولتے ہیں، کمن حلف جیسے کہ کسی نے قسم کھائی ہو کہ وہ کوئی صلوة نہ پڑھے گا۔ ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے بھی وہ حائث ہو جائے گا، بخلاف الخ برخلاف اس کے قسم کھاتے ہوئے صرف ”لا يصلى“ کہا ہو یعنی اس میں لفظ الصلوة نہیں کہا تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پڑھنے سے وہ حائث ہو جائے گا، کیونکہ اس میں صراحۃً لفظ الصلوة نہیں ہے کہ اس سے صلوۃ کاملہ مراد لی جاسکے، اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں ہوتی ہے کیونکہ طاق ہے جو ذکر رکعت سے ممانعت ہے۔ مح۔

وهو متخير فى الاخيرين، معناه ان شاء سكت وان شاء قرأ وان شاء سبح الخ اور نمازی کو آخری دو رکعتوں میں اختیار دیا گیا ہے، معناه الخ اختیار کے معنی یہ ہیں کہ مصلیٰ اگر چاہے آخرین میں خاموش رہے اور چاہے قراءت کرے، اور چاہے تو تسبیح پڑھے، امام ابو حنیفہؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ وہو المأثور الخ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ سے تسبیح کرنا ہی مروی ہوا ہے۔ ف۔ جس کی روایت ابن ابی شیبہؒ نے کی ہے، جیسا کہ گذر گیا۔ فع۔ اور حضرت عائشہؓ سے بھی۔ ف۔ لیکن یہ روایت نہیں ملی۔

الا ان الافضل ان يقرأ لانه عليه السلام داوم على ذلك، ولهذا لا يجب السهو بتركها فى الخ مگر افضل صورت یہی ہے کہ آخرین میں بھی پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت کی ہے، ف، یعنی کبھی کبھی چھوڑ کر اس لئے واجب نہیں ہوئی۔ ع۔ ولهذا الخ اسی بناء پر قراءت چھوٹ جانے سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا ہے، ظاہر الروایت میں۔ ف بخلاف الحسن عن ابی حنیفہ کی روایت کے۔ جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ آخرین میں خاموش رہنا مکروہ ہے، اگر خاموش رہے گا تو سجدہ سہو واجب ہو گا، ابن الہمامؒ نے ابن ابی شیبہؒ کی منقطع روایت کو امام محمدؒ کی متصل روایت کو حضرت ابن مسعودؓ سے مؤید کر کے کہا ہے کہ آثار سے اسی وقت حجت مکمل ہو سکتی ہے جبکہ دوسرے صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف ثبوت نہ ہو، ورنہ صحابہ کرامؓ کا اختلاف اس وقت وجوب میں ہو گا تو دلیل احادیث مرفوعہ جس سے مداومت نکلتی ہے اور اس کے مخالف

ترک کا ثبوت نہیں ہوتا ہے وہ دلیل اپنے وجوب کے معنی پر رہے گی، لہذا حضرت حسنؓ کی روایت زیادہ محتاط ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اخیرین میں قراءت واجب ہے، اور تعجب یہ ہوتا ہے کہ مشائخ اس مقام پر تو اس طرح کہتے ہیں لیکن جس مسئلہ میں کہ قاری نے امی کو اخیرین میں اپنا قائم مقام بنادیا، اور اس میں امام زفر فرماتے ہیں کہ یہ صورت جائز ہوگی کیونکہ فرض القراءۃ تو پہلی دور رکعت میں ادا ہو چکا ہے، وہاں بھی مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ قراءت تو ہر ایک رکعت میں فرض ہے اگرچہ وہ دو ہی رکعت میں پڑھ کر ادا کر دی جاتی ہے۔ مختصر الفتح۔

حاصل یہ ہوا کہ ان مشائخ کو اس مسئلہ میں اخیرین میں وجوب قراءت کا قائل ہونا چاہئے تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت علی و ابن مسعودؓ کا وہ اثر جس کا ذکر گذر گیا ہے اس میں اس بات کا احتمال کُل سکتا ہے کہ تصحیح کرنے سے مراد صرف سورہ فاتحہ پڑھنی ہو کیونکہ وہ بھی توحید و ثناء اور دعا ہے، اور ہمارے نزدیک قول اصح کے مطابق اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سورہ طہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ سمجھ لو۔ اور اب جبکہ حسنؓ کی روایت بہت محتاط مانی جاتی ہے تو یوں قراءۃ الفاتحہ مراد لینی چاہئے کیونکہ ابو قتادہؓ کی حدیث جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی بات کا فائدہ ہوتا ہے، یوں بحث کا حاصل یہ نکلا کہ نماز کی صرف دور رکعت میں قراءت فرض ہے خواہ کوئی بھی دو ہوں، لیکن خاص کر اولین میں پڑھنا واجب ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی صرف اخیرین میں پڑھے گا تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ علی الصبح۔ اور اولین میں قراءت کر لینے کے بعد ظاہر مذہب کے مطابق چاہے قرات کرے یا نہ کرے، اور حسنؓ سے امام اعظمؒ کی روایت کے مطابق اخیرین میں قراءت واجب ہے یہاں تک کہ ان میں قراءت نہ کرنے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے، ابن الہمامؒ نے اسی قول کو احوط کہا ہے، اور یحییٰؒ کا بھی اسی قول کی طرف میلان ہے، شرح الکفر میں اس بات کی تصریح کر دی ہے، اس بندہ مترجم کے نزدیک قراءت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والقراءة واجبة في جميع ركعات النفل وفي جميع ركعات الوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمه مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريمه الاولى الاركعتان في المشهور عن اصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة اي يقول سبحانك اللهم، واما الوتر فلاحتياط، قال ومن شرع في نافله ثم الفسدها قضاه، وقال الشافعي لا قضاء عليه، لانه متبرع فيه ولا لزوم على المتبرع، ولنا ان المؤدى وقع قربة، فيلزم الاتمام ضرورة صيانهم عن البطلان

ترجمہ :- اور قراءت واجب ہے نفل کی تمام رکعتوں میں اسی طرح وتر کی تمام رکعتوں میں بھی، نفل میں اس لئے واجب ہے کہ اس کا ہر شفعہ (دور رکعت) مستقل نماز ہے، اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا ایسا ہے جیسا کہ تکبیر تحریمہ کہنا، اسی بناء پر پہلے تحریمہ سے صرف دو ہی رکعتیں واجب ہوتی ہیں (اس سے زائد نہیں) ہمارے اصحاب کے قول مشہور کے مطابق، اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ تیسری رکعت میں استغفار کرے گا یعنی سبحانک اللہم پڑھے گا اور وتر کی ہر رکعت میں قراءت احتیاط کی بناء پر ہے، اور جس کسی نے نفل نماز شروع کرنے کے بعد اسے فاسد کر دیا تو وہ اس کی قضاء کرے گا، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر قضاء لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ شخص اس نماز کے پڑھنے میں تبرع کرنے والا ہے، اور تبرع کرنے والے پر تبرع کرنا لازم نہیں ہوتا ہے، اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ جس کام کو وہ ادا کر رہا تھا وہ طاعت میں قربت ہو رہی تھی، اس لئے اسے اس کا پورا کرنا لازم ہوگا، اس قربت کو برباد ہونے سے بچانے کے لئے۔

توضیح :- نوافل اور وتر میں قراءت کا حکم، نوافل کو شروع کر کے توڑنے کا حکم

والقراءة واجبة في جميع ركعات النفل وفي جميع ركعات الوتر الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے اما النفل الخ نفل کی ہر رکعت میں قراءت اس لئے واجب ہے کہ نفل کی ہر دور رکعت علیحدہ

نماز ہے۔ ف۔ اگرچہ ایک ساتھ چار رکعتوں کی نیت کر لی جائے والقیام الخ نفل کی تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کے حکم میں ہے، ولہذا الخ اور چونکہ دور رکعت کا تحریمہ ہیچ ہو یا حکماً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے احناف کے مشہور قول میں پہلے تحریمہ پر صرف دو ہی رکعت واجب ہوتی ہے۔ ف۔ اگرچہ نمازی نے شروع میں چار رکعتوں کی ہی نیت کی ہو، اس لئے اگر اس کے پورا کرنے سے پہلے ہی اسے فاسد کر دیا ہو تو اس کو شروع کر لینے کی وجہ سے اس پر صرف دو ہی رکعت کی قضاء لازم آئے گی، اور اگر دور رکعت اہتمام تک پوری کرنے کے بعد بلکہ زائد اور فتح القدیر کی روایت کے مطابق درود بھی پڑھ کر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو تو اس کا یہ کھڑا ہونا ہی حکماً نیا تحریمہ مانا جائے گا۔

ولہذا قالوا یستفتح فی الثالثة ای یقول سبحانک اللہم الخ

اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کے بعد افتتاح پڑھے، یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ حالانکہ قیاس تو تھا کہ چار رکعت نفل پڑھنے میں اگر درمیانی قعدہ میں نہ بیٹھا جائے تو فرض چھوٹ جانے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جانی چاہئے جیسا کہ امام زفر کا مذہب ہے، مگر ہم نے اس کو استحساناً ایک نماز میں نماز کو صحیح ہونے کا حکم دیا ہے، کیونکہ نفل دور رکعت کی طرح چار رکعت بھی روایت ہے۔ مطہ۔ اسی استحسان پر قبل ظہر کی چار رکعت سنت میں عمل کیا گیا ہے، بلکہ اس میں تو تیسری رکعت کی ابتداء میں سبحانک اللہم اور پہلے قعدہ کے بعد درود کا بھی حکم نہیں ہے، جیسا کہ گذر گیا ہے۔ م۔ واما الوتو تو الخ اور وتر کی ہر رکعت میں قراءت کا واجب ہونا تو وہ احتیاط کی بناء پر ہے۔ ف۔ اگرچہ یہ وتر امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اس لئے فرض کا حکم ہونا چاہئے تھا مگر نفل ہونے کی بھی علامتیں اس پر ظاہر ہیں اس لئے ہم نے اس میں بھی احتیاطاً مثل سنت اور نفل کے اس کی ہر رکعت میں قراءت واجب کی ہے کیونکہ یہ قراءت دوسرے ارکان کی طرح ایک ذاتی مقصود رکھتا ہے بخلاف قعدہ کے۔ مطہ۔

ومن شرع فی نافلۃ ثم افسدھا قضاھا..... الخ

جس کسی نے نفل نماز شروع کی۔ ف۔ قصد اگرچہ مکروہ وقت میں ہو۔ ت۔ ثم افسدھا الخ پھر اسے فاسد کر یا۔ ف۔ یعنی کسی عذر کی بناء پر کیونکہ اسے بلا عذر فاسد کرنا حرام ہے۔ ت۔ قضاھا تو وہ اس کی قضاء کرے۔ ف۔ اس کی قضاء کرنی واجب ہے خواہ عذر کی وجہ سے فاسد کیا ہو یا بغیر عذر۔ ت۔ نمازی کا حکم روزہ، احتکاف، احرام، حج، عمرہ، اور طواف کا بھی ہے۔ و۔ البتہ اگر نفل قصد آشروع نہیں کی گئی، بلکہ از خود ہو گئی ہو، یا وہ لازم نہ ہوئی ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں ہے، مثلاً کسی نے فرض نماز نہیں پڑھی تھی، اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہو پھر فرض کا خیال کر کے اسے توڑ کر فرض کی نیت سے اس کی اقتداء کر لی تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی یا اس گمان سے کہ میں خود ہی پڑھا رہا ہوں یا عورت یا بے وضوء کے پیچھے شروع کی پھر فوراً توڑ دی تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔ و۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نفل کو شروع کر کے فاسد کر دینے سے اس کی قضاء لازم نہیں آتی ہے، کیونکہ نفل پڑھنے کی مغالطہ میں جنبر یا احسان کرنے والا ہے، اور احسان کرنے والے پر کام لازم نہیں آتا ہے۔ ف۔ تبرع کے معنی ہیں نیکی اور احسان کرنا، اس لئے اگر کوئی شخص کسی پر احسان کرنا چاہے تو اسے پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہوتا ہے۔

ولنا ان المؤدی وقع قربۃ، فیلزم الاتمام ضرورة صيانة عن البطلان .. الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس احسان کرنے والے نے جو بس کر لیا ہے وہ اللہ کے نزدیک نیکی شمار کر لی گئی ہے، اور عبادت کی حیثیت پائی لہذا اسے پورا کرنا ہوگا، ضرورة صيانة الخ اس عمل کو باطل ہونے سے بچانے کی غرض سے۔ ف۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ، یعنی اپنے کو اعمال باطل نہ کرو، اور یہ باطل کرنا مرتد ہو کر بھی ہوتا ہے، اسی طرح اسے فاسد کر دینے سے بھی ہوتا ہے، لہذا اسے پورا کرنا واجب ہوا، جس کا طریقہ ہے اس کی قضاء کرنا، اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ اس

آیت سے باطل کرنا منع ثابت ہوا، یہاں تک کہ باطل کرنے سے آدمی گنہگار بھی ہو جاتا ہے، تو پھر اس کی قضاء کس دلیل سے لازم آئی، جواب یہ ہے کہ جس طرح حج اور عمرہ فاسد کر دینے سے ان کی قضاء لازم آتی ہے، اس کی پوری بحث ان شاء اللہ کتاب الصوم میں آئے گی۔ منع۔

وان صلی اربعاً و قرأ فی الاولین و قعد ثم افسد الاخرین قضی رکعتین، لان الشفع الاول قد تم، والقیام الی الثالثة بمنزلة التحريمة مبتدأة، فیکون ملزماً، هذا اذا افسد الاخرین بعد الشروع فیهما، ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضی الاخرین، وعن ابی یوسف انه یقضى اعتباراً للشروع بالنذر ولهما ان الشروع ملزماً ما شرع فيه، وما لاصحة له الابه، وصحة الشفع الاول فی النذر لا تتعلق بالثانی، بخلاف الركعة الثانية وعلى هذا سنة الظهور، لانها نافلة و قبل یقضی اربعاً احتیاطاً لانها بمنزلة صلوة واحد۔

ترجمہ :- اگر کسی نے چار رکعت نفل کی نیت سے نماز شروع کی اور پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی اور دوسری رکعت میں بیٹھا پھر آخری دونوں کو فاسد کر دیا تو وہ صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ پہلا شفع پورا ہو چکا ہے، اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا گویا اس کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ کر شروع کر دیتا ہے، اس لئے وہ اس نماز کو بھی اپنے اوپر لازم کرنے والا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ ان دونوں کو شروع کرنے کے بعد انہیں فاسد کیا ہو، اور اگر دوسرا شفع شروع کرنے سے پہلے اسے فاسد کر دیا ہو تو وہ ان کی قضاء نہیں کرے گا، اور ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس کی قضاء کرے گا، شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے والا لازم کرنے والا ہے اس کو بھی جسے اس نے شروع کیا ہے اور اسے بھی شروع کرنے والا ہے جس کا صحیح ہونا اسی پر موقوف ہے، اور شفع اول کا صحیح ہونا شفع ثانی سے تعلق نہیں رکھتا ہے، بخلاف دوسری رکعت کے، اسی اختلاف کے مطابق ظہر کی سنت کا بھی حکم ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے، اور کہا گیا ہے کہ احتیاطاً چار رکعت قضاء کرے گا کیونکہ یہ ایک نماز کے حکم میں ہے۔

توضیح :- چار رکعت نفل شروع کر کے قعدہ اولیٰ کے کھڑے ہونے کے بعد اسے توڑ دینے کا حکم، چار رکعت نفل شروع کر کے شفع ثانی شروع کرنے سے پہلے اسے توڑ دینے کا حکم، قبل ظہر کی سنت کے احکام

وان صلی اربعاً و قرأ فی الاولین و قعد ثم افسد الاخرین قضی رکعتین الخ مطلب واضح ہے، هذا اذا الخ مذکورہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ دوسرے شفع کو شروع کرنے کے بعد توڑ دیا ہو، اور اگر دوسرے شفع کو شروع کرنے سے پہلے ہی توڑ دیا ہو تو دوسرے شفع کی قضا نہیں کرے گا۔ ف۔ مثلاً دو رکعتوں کے بعد ہی بیٹھے ہوئے سلام پھیر دیا، یا گھٹکو کر لی، کیونکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونے سے ہی وہ رکعت شروع ہو جائے گی، وعن ابی یوسف لیکن امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس صورت میں بھی آخری دو رکعت کی قضاء کرے گا اعتباراً الخ شروع کرنے کو نذر پر قیاس کر کے۔ ف۔ تو اس روایت کے مطابق ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا۔ الخ۔ یعنی جب چار رکعت کی نیت کر کے نماز شروع کی تو گویا اس نے اپنے اوپر چاروں رکعتوں کی نذر مان لی، اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آتی ہے اس لئے یہاں بھی چاروں کی قضاء کرے۔

ولهما ان الشروع ملزماً ما شرع فيه، وما لاصحة له الابه الخ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ تو اس چیز کو بھی شروع کرنے والا ہے جسے شروع کر دیا ہے ساتھ ہی ایسی چیز کو بھی شروع کرنے والا ہے کہ یہ چیز اس کے بغیر صحیح نہ ہوتی ہو، مثلاً شروع کرنے سے پہلے تو وہ لازم آتی جسے اس نے شروع کیا ہے یعنی پہلی رکعت ساتھ ہی یہ رکعت چونکہ دوسری رکعت کے بغیر صحیح نہیں ہوتی ہے اس لئے دوسری کو بھی لازم کر لیا، پس

اس مسئلہ میں تو سب سے پہلے شفع اول کی پہلی رکعت کو اس نے شروع کیا ہے اور فوراً دوسری بھی لازم لگائی مگر پہلی اس نمازی نے دونوں رکعتیں پوری بھی کر دیں لہذا دونوں رکعتیں یا پہلے شفع پورا ہو گیا و صحتہ الشفع الخ اور پہلے شفع کا صحیح ہونا دوسرے شفع کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ کہ دوسرا شفع بھی لازم ہو جائے، بخلاف الخ بخلاف دوسری رکعت کے۔ ف۔ کہ پہلی رکعت کا صحیح ہونا دوسری رکعت کے صحیح ہونے پر موقوف ہے، اس طرح حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا شفع درست ہو گیا تو اسے نذر پر قیس نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ چار رکعت کی نذر کردہ نماز تو صرف شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی بلکہ نذر ماننے کی وجہ سے ابتداء ہی سے لازم ہو گئی کیونکہ چاروں ٹی ہوئی ہیں، اس جگہ من سب کی یہی صورت مناسب ہے، برخلاف یعنی وعنی یہ کے کہ، نہوں نے جو کچھ کہا سہوا کہا ہے۔ م۔

و علی هذا سنة الظهر، لانها مافلة و قبل يقضى اربعا احتياطاً لانها بمنزلة صلوٰۃ واحد الخ
اسی اختلاف کے مطابق ظہر کی سنت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ ف۔ یعنی فرض سے پہلے اگر چار رکعت سنت کسی نے شروع کی پھر پہلے شفع کو پورا کر کے دوسرا شفع فاسد کر دیا یا دوسرا شروع ہی نہیں کیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہ شخص چاروں رکعتیں پھر سے پڑھے گا، اور طرفین کے نزدیک پہلی صورت میں صرف دور رکعت کی قضاء کرے گا کیونکہ یہ پہلا شفع مکمل ہو چکا ہے، لیکن دوسری رکعت میں کچھ قضاء نہ ہو گی، اب یہ سوال ہے کہ وہ سنت جو باقی رہ گئی ہے اس کے لئے بعد میں صرف دور رکعت اور پڑھنے سے یعنی دو سلاموں سے سنت ادا ہو جائے گی یا از سر نو پوری چار رکعتیں پڑھنی ہو گی تو جواب یہ ہے کہ ہاں بظاہر صرف دو ہی رکعتیں کافی ہو سکتی ہیں، یا از سر نو چار بھی پڑھی جاسکتی ہیں۔ م۔

و قبل يقضى اربعا احتياطاً لانها بمنزلة صلوٰۃ واحد الخ
اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ظہر کی سنت کے مسئلہ میں احتیاطاً چاروں کی قضاء کر لے۔ ف۔ بالاتفاق لانها کیونکہ ظہر سے پہلے سنت کی چاروں رکعتیں ایک نماز کے حکم میں ہیں۔ ف۔ اس بناء پر نفل کی طرح سے اس کی دور رکعتیں عیدہ نماز نہیں ہیں، اس لئے اس کی چاروں رکعتوں کی قضاء اسی طرح کی جائے، جس طرح چار رکعت نفل کی نذر مان کر نماز میں آخری دور رکعتیں فاسد کر دینے سے چاروں رکعتوں کی قضاء کرنی ہوتی ہے۔ م۔ واضح ہو کہ نفل کی ہر دور رکعت مستقل نماز ہونے کی وجہ سے ظہر کی چار رکعتوں کی سنت دوسری نفلوں سے مخالف ہوتی ہیں اس بناء پر یہ چند مسائل بطور دلیل کے پیش کئے جاتے ہیں۔

اول یہ ہے کہ ظہر کی چار رکعت سنت کے پہلے قعدہ میں التحیات صرف عیدہ و رسولہ تک پڑھی جائے اور دور پڑھے بغیر تیسری رکعت کیلئے کھڑے ہو کر سبحانک اللہم نہیں پڑھی جائے۔

نمبر ۲، اگر پہلے قعدہ کی حالت میں نماز کو اس کے مکان کے متصل چڑوی کے مکان کی فروخت کئے جانے کی خبر دی گئی اور اس نے فوراً اسلام پھیر کر یہ نہ کہا کہ میں حق شفعہ کی بناء پر اسے لینا چاہتا ہوں بلکہ وہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہو گا، اس کے برخلاف اگر چار رکعت نفل نماز کی ہو تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔

نمبر ۳۔ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے قعدہ کی حالت میں طلاق دینے کا اختیار دیا کہ اگر وہ چاہے تو خود کو طلاق دے دے، اور وہ سن کر بھی تیسری رکعت میں چلی گئی تو اس سنت کے مکمل کرنے تک اس کا اختیار باقی رہے گا اس کے برخلاف نفل ہونے کی صورت میں اختیار ختم ہو جائے گا۔

نمبر ۴۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلوت صحیحہ نہیں کی اور تنہا مکان میں ظہر کی سنت پڑھنے لگا، اسی حالت میں اس کی بیوی اس کے قعدہ اولیٰ کی وقت اس کمرہ میں بند کر دی گئی اور شوہر نے اپنی نماز باقی رکھی اور تیسری رکعت پڑھنے لگا یہاں تک کہ نماز مکمل کر لی لیکن اس کے قعدہ اخیرہ ختم ہونے سے پہلے وہ عورت اٹھ کر باہر نکل گئی تو اس کی یہ تہائی خلوت صحیح نہیں مانی جائے گی جیسا کہ ظہر کے فرض پڑھنے کی صورت میں اس واقعہ کے پیش آنے سے خلوت صحیح نہیں مانی جاتی ہے، چنانچہ اگر اسی وقت شوہر

اسے طلاق دیدی تو اپنے مہر کی وہ مستحق نہ ہوگی اس کے برعکس نفل کی نماز ہونے میں اگر یہ صورت پیش آجائے تو وہ پورے مہر کی حق دار ہوگی۔ نفع۔ م۔

یہ چند مسائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ظہر کی چار رکعت سنت سے دو رکعت پڑھ کر چھوڑ دینے کی صورت میں بعد کو پوری چاروں رکعتیں پڑھی جائیں، اور دو سلاموں سے صحیح نہیں مانی جائے، کیونکہ یہ چاروں رکعتیں ایک مستقل نماز ہیں اور نفل نمازوں سے اس سنت کا حکم جدا ہے، یہی قول اصح ہے، جیسا کہ انصاف سے المتضمرات میں منقول ہے۔ البحر۔ در اب عصر اور عشاء سے پہلے کی چار رکعت سنت اور عشاء کے بعد کی سنت کا حکم مثل نوافل کے ہے، یعنی ان میں سے جس شفع کو نمازی فاسد کرے گا صرف اسی کی قضاء لازم آئے گی۔ م۔

اب اس جگہ چار رکعت نفل پڑھنے میں قراءت کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے کچھ احکام پیدا ہوتے ہیں جن کا مجموعہ سورہ صورتیں اس طرح نفل کہتی ہیں، (۱) چاروں رکعتوں میں قراءت کی تو بالاتفاق نماز جائز ہوگی (۲) چار میں سے کسی ایک رکعت میں بھی قراءت نہیں کی (۳) پہلے شفع میں قراءت ترک کی (۴) صرف دوسرے شفع میں ترک کی (۵) صرف پہلی رکعت میں (۶) صرف دوسری رکعت میں (۷) صرف تیسری رکعت میں (۸) صرف چوتھی رکعت میں (۹) پہلی تین رکعتوں میں (۱۰) پہلی دونوں اور چوتھی میں (۱۱) پہلی رکعت اور تیسری اور چوتھی میں (۱۲) دوسری تیسری اور چوتھی میں (۱۳) پہلی اور تیسری رکعتوں میں (۱۴) پہلی اور چوتھی رکعتوں میں (۱۵) دوسری اور تیسری رکعتوں میں (۱۶) دوسری اور چوتھی رکعتوں میں قراءت ترک کی، تو ان میں سے پہلی پہلی صورت میں تو بالاتفاق نماز صحیح ہوگی اور بقیہ پندرہ صورتیں وہ ہیں جن میں ترک قراءت ہوگی اور ان کے اندر ان کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں حنفی تو بالاتفاق نماز صحیح ہوگی اور بقیہ پندرہ صورتیں وہ ہیں جن میں ترک قراءت ہوگی اور ان کے اندر ان کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں حنفی متینوں اور مابوں کے درمیان اختلاف ہے جنہیں مصنف نے آٹھ صورتوں میں ذکر فرمایا ہے۔ ع۔ تفصیل آگے آتی ہے۔

وان صلی اربعاً ولم یقرأ فیہن شیئاً اعاد رکعتین وهذا عند ابی حنیفہ و محمد و عند ابی یوسف یقصی اربعاً وهذه المسألة علی ثمانية اوجه والاصل فیہا ان عند محمد ترك القراءة فی الاولی او فی احدہما یوجب بطلان التحریمة لانہا تعقد للافعال و عند ابی یوسف ترك القراءة فی الشفع الاول لا یوجب بطلان التحریمة وانما یوجب فساد الاداء لان القراءة رکن وائد الاتری ان للصلوة و حودا بدونها غیر انه لا صحة للاداء الا بها و فساد الاداء لا ینید علی ترکہ فلا یبطل التحریمة و عند ابی حنیفہ ترك القراءة فی الاولیس یوجب بطلان التحریمة و فی احدہما لا یوجب لان کل شفع من التطوع صلوة علیحدہ و فسادہا بترك القراءة فی رکعة واحدة محتہد فیہ فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء و حکمنا ببقاء التحریمة فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطاً اذا ثبت هذا نقول اذا لم یقرأ فی الكل قضی رکعتین عندہما لان التحریمة قد بطلت بترك القراءة فی الشفع الاول عندہما فلم یصح الشروع فی الثانی و بقیت عند ابی یوسف فصیح الشروع فی الشفع الثانی ثم اذا فسد الكل بترك القراءة فیہ فعليه قضاء الاربع عنده

ترجمہ۔ اگر کسی شخص نے چار رکعتیں نفل نماز اس طرح پڑھی کہ ان میں سے کسی ایک میں بھی قراءت نہیں کی تو وہ بعد میں صرف دو رکعتیں ادا کرے گا، یہ حکم امام ابو حنیفہ اور محمد کا ہے، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک ایسا شخص چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا، اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکل سکتی ہیں، ان مسائل کی اصل یہ ہے کہ امام محمد کے نزدیک پہلی دونوں رکعتوں یا ان میں سے کسی ایک میں قراءت ترک ہونا اصل تحریمہ کو باطل کر دیتا ہے، کیونکہ تحریمہ باندھنے کا مقصد ہی افعال ادا کرنا ہے، اور (۲) امام ابو یوسف کے نزدیک شفع اول میں ترک قراءت تحریمہ کے باطل ہونے کو لازم نہیں کرتا ہے کیونکہ قراءت ایک رکن

زائد ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ قراءت کے بغیر بھی نماز ہو سکتی ہے، سوائے اس کے کہ اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، اور اداء کا فساد اس کے ترک سے زیادہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے تحریک کو باطل نہیں کرے گا اور (۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں ترک قراءت تحریمہ کو لازمی طریقہ سے باطل کر دیتا ہے اور صرف کسی ایک رکعت میں ترک قراءت کرنا تحریمہ کے باطل ہونے کو لازم نہیں کرتا ہے، کیونکہ نفل کا ہر شفع ایک مستقل نماز ہے، اور صرف ایک رکعت میں ترک قراءت سے فاسد ہونے میں اجتہاد کو دخل ہے، اس لئے قضاء کے واجب ہونے کے بارے میں ہم نے فساد کا فیصلہ کیا ہے اور تحریمہ کے باقی رہنے کا ہم نے احتیاطاً حکم دیا ہے شفع دوم کے لازم ہونے کے حق میں، اب جبکہ یہ اصل واضح ہو گیا تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جب نمازی نے کسی رکعت میں بھی قراءت نہیں کی تو طرفین کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک شفع اول میں ترک قراءت ہوئی ہے، اس لئے دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ باقی رہ گیا ہے اس بناء پر شفع ثانی شروع کرنا صحیح ہوا پھر ترک قراءت سے جب پوری رکعتیں فاسد ہو گئیں تو ان کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضا لازم آجائے گی۔

توضیح:- نفل کی چار رکعتیں کسی نے شروع کیں مگر کسی میں

قراءت نہیں کی تو کیا حکم ہوگا، مزید تفصیل

وان صلی اربعاً ولم یقرأ فیہن شیئاً اعاد رکعتین وهذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس مسئلہ میں کسی نے چار رکعت نفل نماز کی نیت کی تو ان میں قراءت کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے اس جگہ کل سولہ احتمالات نکل سکتے ہیں، جن میں سے ایک صورت میں بالاتفاق تینوں اکابر احناف کے نزدیک نماز صحیح ہوگی یعنی وہ صورت ہے جبکہ چاروں رکعتوں میں قراءت کر لی ہو، اور بقیہ پندرہ سو رکعتوں میں ان ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، ان میں یہ اختلاف ان کے اپنے اصول ہونے کی بناء پر ہوتا ہے، اسی بناء پر ان صورتوں کو مصنفؒ نے آٹھ صورتوں میں بیان کیا ہے، اس جگہ صرف پہلی صورت بیان کر کے اس میں اختلاف واضح کیا گیا ہے، اسی میں تینوں اکابر و ائمہ احناف کے اصول مصنفؒ نے خود ہی تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، ان اصول کو ذہن میں رکھ کر تفصیل سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔

وهذه المسألة علی ثمانية اوجه والاصل فیها ان عند محمد ترك القراءة فی الاولین۔ الخ
اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہوتی ہیں، ف۔ اگرچہ پندرہ صورتیں نکلتی ہیں، مگر حکم کے اعتبار سے آٹھ صورتیں ہوتی ہیں، والاصل فیہا الخ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی اصل یہ ہے کہ شفع اول کی دونوں رکعتوں یا صرف ایک رکعت میں بھی قراءت چھوڑ دینے سے اس شفع کا تحریمہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور جب پہلے شفع کے افعال باطل ہو گئے تو ان کا تحریمہ ہی باطل ہو گیا۔ ف۔ اور دوسرے شفع کی بنیاد پہلے شفع کے صحیح ہونے پر موقوف ہوتی ہے تو پہلے شفع کے تحریمہ کے باطل ہوتے ہی دوسرے شفع کی بنیاد قائم نہ ہو سکی اور تیسری رکعت کے لئے نمازی کے کھڑے ہو جانے سے جو تحریمہ ہو جاتا ہے وہ نہ ہو سکا، لہذا اس شفع دوم کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ م۔

وعند ابی یوسف ترك القراءة فی الشفع الاول لایوجب بطلان التحریمة الخ
اور امام ابو یوسفؒ کی اصل یہ ہے کہ شفع میں ترک قراءت سے تحریمہ بالکل باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے تو صرف ایک عمل خراب ہوتا ہے، کیونکہ قراءت اگرچہ ایک رکن ہے مگر رکن زائد ہے، کیونکہ قراءت کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے۔ ف۔ جیسے گوئے کہ نماز بغیر قراءت صحیح ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قراءت اسی شخص کے حق میں شرط ہے جو اس پر قادر ہو البتہ بغیر قراءت کے نماز کی اوائلی صحیح نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اس شخص کے لئے جسے قراءت پر قدرت حاصل ہو۔

و فساد الاداء لایزید علی ترکہ فلا یبطل التحریمہ... الخ

اور اداء کو ترک کر دینے سے اس اداء کا فاسد ہونا بڑھا ہوا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ مثلاً نماز کی حالت میں کسی کو حدث ہو جائے تو اس سے نماز کی ادائیگی رک ٹھہری مگر اس کا تحریمہ باطل نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر وضو کر لینے کے بعد اسی تحریمہ پر بناء کرتا یعنی صرف بقیہ نماز پڑھنی کافی ہے، از سر نو پڑھنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، پس اداء فاسد سے تحریمہ کیوں ٹوٹے گا۔ حاصل یہ نکلا کہ دوسرے شفع کی بنیاد بھی صحیح ہوگی اور چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی۔

و عند ابی حنیفۃ ترک القراءۃ فی الاولین یوجب بطلان التحریمۃ و فی احدھما لایوجب الخ
امام اعظم کی بنیاد یہ ہے کہ شفع اول کی دونوں رکعتوں میں ترک قراءت سے تحریمہ باطل ہوگا لیکن صرف ایک رکعت میں ترک سے تحریمہ باطل نہ ہوگا کیونکہ نقل کی ہر دور رکعت ایک مستقل نماز ہے، اور یہ شفع اس وقت فاسد ہوگا جبکہ دونوں رکعتوں میں ترک قراءت ہو۔ ف۔ دونوں رکعتوں میں چھوڑ دینے سے تو بالاتفاق تحریمہ باطل ہو جائے گا، اور ایک رکعت میں چھوڑ دینے سے فساد میں اختلاف ہو جاتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہو گیا ہے۔ ف۔ یعنی بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہوتی ہے۔

فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء و حکمنا ببقاء التحریمۃ فی حق لزوم الخ
چنانچہ احتیاطاً فساد کا ہم نے حکم لگایا تاکہ اس کی قضاء کرنی پڑے، اور تحریمہ کے باقی رہنے کا ہم نے حکم لگایا تاکہ اس کے بعد دوسرے شفع کی بنیاد اس پر صحیح ہو سکے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط کی صورت یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور دوسری احتیاط یہ ہے کہ تحریمہ باطل نہ ہو کہ دوسرا شفع لازم آجائے، اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دونوں رکعتوں میں بھی ترک قراءت میں اختلاف پایا گیا ہے کیونکہ اس میں اجتہاد کیا گیا ہے، یہاں تک کہ بعض علماء کے نزدیک جائز ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ قول بالکل کمزور اور اضعف ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ م۔ ع۔ اذا ثبت الخ جب تینوں ائمہ کرام کے اصول بیان کئے چاہئے تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں کسی رکعت میں بھی قراءت نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک صرف دور رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی کیونکہ پہلے شفع کی دونوں رکعتوں میں قراءت ترک کرنے سے ان دونوں حضرات کے نزدیک تحریمہ باطل ہو گیا اور دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا۔ ف۔ لہذا صرف پہلے شفع کی قضاء لازم آئے گی، و بقیۃ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی اصل پر چونکہ تحریمہ باقی رہ گیا ہے لہذا دوسرے شفع کو شروع کرنا بھی صحیح ہو گیا، پھر جب اس نے دونوں شفعوں کو فاسد کیا اس طرح کہ اس نے دونوں میں قراءت ترک کر دی تو اس پر چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی۔

شرح الوقاہ ج ۱ سے یہ نقشہ نقل کیا گیا ہے، ذیل کے نقشہ میں قراءت کرنے اور نہ کرنے کی احتمالی سولہ صورتوں کو دکھایا گیا ہے۔ ق سے قراءت اور ک سے ترک قراءت کی طرف اشارہ ہے۔

شفع ثانی

شفع اول

رکعت اولی	ثانی	ثالث	رابع	
ق	ق	ق	ق	۱
ایضا	ایضا	ک	ایضا	۲
ایضا	ایضا	ق	ک	۳
ایضا	ایضا	ک	ق	۴
ایضا	ک	ق	ایضا	۵

۶	ک	ق	ایضا	ایضا
۷	ایضا	ک	ایضا	ایضا
۸	ایضا	ایضا	ک	ک
۹	ایضا	ایضا	ق	ایضا
۱۰	ایضا	ایضا	ک	ق
۱۱	ایضا	ق	ق	ک
۱۲	ایضا	ایضا	ک	ق
۱۳	ق	ک	ایضا	ایضا
۱۴	ایضا	ایضا	ق	ک
۱۵	ک	ق	ک	ایضا
۱۶	ق	ک	ایضا	ایضا

ولو قرأ فی الاولین لا غیر فعلیہ قضاء الاخرین بالاجماع لان التحریمة لم تبطل فصح الشروع فی الشفع الثانی ثم فساده بترك القراءة لا یوجب فساد الشفع الاول ولو قرأ فی الاخرین لا غیر فعلیہ قضاء الاولین بالاجماع لان عندهما یصح الشروع بالشفع الثانی وعند ابی یوسف ان صح فقد اداهما ولو قرأ فی الاولین واحدی الاخرین فعلیہ قضاء الاخرین بالاجماع ولو قرأ فی الاولین واحدی الاخرین بالاجماع، ولو قرأ فی احدی الاولین واحدی الاخرین علی قول ابی یوسف قضاء الاربع وكذا عند ابی حنیفة لان التحریمة باقیة وعند محمد قضاء الاولین لان التحریمة قد ارتفعت عنده وقد انكر ابو یوسف هذه الروایة عنه وقال رويت لك عن ابی حنیفة انه یلزمه قضاء ركعتین ومحمد لم یرجع عن روایة عنه.

ترجمہ - اور اگر صرف پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی یعنی بقیہ میں نہیں کی تو بالاتفاق اس پر آخری دونوں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ اس کا پہلا تحریمہ باطل نہیں ہوا اس لئے دوسرے شفع کو شروع کرنا صحیح ہو لیکن ان میں قراءت نہ کرنے کی وجہ سے جو فساد لازم آیا ہے اس کی وجہ سے شفع کا فساد ہونا لازم نہیں آیا ہے، اور اگر صرف شفع ثانی میں قراءت کی اور شفع اول میں نہیں کی تو اس پر بالاتفاق پہلی اور دوسری رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ طرفین کے نزدیک شفع ثانی کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ اخیرین کا شروع کرنا صحیح ہوا تو ساتھ ہی ان دونوں کو اس نے ادا بھی کر لیا ہے۔ (۴) اور اگر پہلی دونوں رکعتوں کے ساتھ آخری دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں بھی قراءت کی تو بالاتفاق اسے

صرف آخری دونوں رکعتوں کی قضاء کرنی ہوگی، اور اگر آخری دونوں رکعتوں کے ساتھ پہلی دونوں میں سے بھی کسی ایک میں قراءت کی تو بالاتفاق اس پر صرف پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء لازم ہوگی، اور اگر پہلی دونوں میں سے ایک اور آخری دونوں میں سے ہی ایک میں قراءت کی تو امام ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، اسی طرح امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی ہوگا، کیونکہ پہلا تحریمہ باقی رہ گیا ہے، اور امام محمد کے نزدیک پہلی دونوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ ان کے نزدیک پہلی دونوں میں سے ایک رکعت میں ترک قراءت سے تحریمہ باطل ہو گیا لہذا صرف ان ہی دونوں کی قضاء لازم آئے گی اور آخری دونوں کی بنیاد بھی قائم نہیں ہو سکتی تھی اس لئے ان کی قضاء لازم نہ آئے گی، البتہ امام ابو یوسف نے اس کی روایت کو امام ابو حنیفہ سے ہونے پر انکار کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے تو تم کو ابو حنیفہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ اس پر دو رکعتوں کی قضاء لازم ہوگی،

اس کے باوجود امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی طرح روایت کرنے سے انکار نہیں کیا ہے۔

توضیح :- اول دونوں میں قراءت کی، آخر دونوں رکعتوں میں قراءت کی، اول شفعہ کے ساتھ آخری دونوں میں سے ایک میں قراءت کی، اول اور آخری شفعہ میں سے ایک ایک میں قراءت کی

ولو قرأ فی الاولین لا غیر فعليه قضاء الاخرین بالاجماع لان التحریمة لم یبطل الخ
مطلب واضح ہے۔ لان التحریمة الخ پہلا تحریر باطل نہ ہونے اور صحیح رہ جانے کی وجہ سے دوسرا شفعہ شروع کرنا صحیح ہو گیا۔ ف۔ مگر اس شفعہ میں قراءت نہ کر کے اسے فاسد کر دیا اور اس کی وجہ سے پہلا فاسد نہ ہو سکا اس لئے صرف اسی دوسرے کی قضاء کرنی ہوگی۔ ف۔ اگر درمیانی قعدہ نہیں کیا ہو تو بالاجماع چار کی قضاء کرے، جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ ع۔ لان عدھما الخ اور اول شفعہ میں قراءت نہیں کی اور صرف دوسرے شفعہ میں قراءت کی تو پہلے میں قراءت نہ ہونے کی وجہ سے وہ فاسد ہو گئی تو بالاتفاق صرف اولین کی قضاء لازم ہوگی، کیونکہ ثانی شفعہ کو امام محمدؒ اور امام اعظمؒ کے نزدیک شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا۔ ف۔ اس لئے آخری شفعہ بیکار ہو اور صرف پہلے شفعہ کو شروع کرنا صحیح ہو اس لئے اس کی خرابی سے اسی کی قضاء لازم آئے گی۔ م۔

وعند ابی یوسف ان صح فقد اداھما ولو قرأ فی الاولین واحدی الاخرین الخ
اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ دوسرے شفعہ کو شروع کرنا صحیح ہے تو اسے ادا بھی کر لیا۔ ف۔ اس لئے اول شفعہ کی قضاء واجب ہوئی، یہ ترجمہ ”ان صح“ کا اس صورت میں ہے جب کہ وصلیہ ہو، جیسا کہ بعض حاشیوں میں ہے، اور عینی نے اسے شرطیہ مانتا ہے یعنی اگر آخری شفعہ ہوا تو اسے ادا کر دیا اور اگر صحیح نہیں ہوا تو صرف اول کی قضاء لازم ہوئی، ولو قرأ فی الاولین الخ اور اگر اول دونوں میں قراءت کی اور آخرین میں سے کسی ایک میں تو بالاجماع اس پر آخرین کی قضاء لازم ہوگی۔ ف۔ کیونکہ آخرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے، مگر فساد کی وجہ سے قضاء لازم ہوئی ہے ولو فی الاخرین الخ اور اگر برعکس آخری دونوں میں قراءت کی اور پہلی دونوں میں سے کسی ایک میں تو بالاجماع اس پر پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء لازم آئیگی۔ ف۔ لیکن تخریج میں فرق ہے اس طرح کہ ”تخصین“ کے نزدیک تو آخری دونوں رکعتوں کو شروع کرنا صحیح ہو کر وہ ادا ہو گئیں اور پہلی دونوں فاسد ہوئیں اس لئے ان کی قضاء کرے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلے دونوں رکعتوں میں ایک رکعت کی قراءت چھوڑ دینے سے اس کا تحریر باطل ہو گیا جس کی وجہ سے آخری دونوں رکعتیں صحیح نہیں ہوئیں اور بے کار ہو گئیں اب صرف دونوں رکعتوں کی قضاء واجب ہوگی۔

ولو قرأ فی احدی الاولین واحدی الاخرین علی قول ابی یوسف قضاء الاربع الخ
اور اگر پہلی دونوں میں سے ایک میں اور آخری دونوں میں سے ایک میں قراءت کی ف تو اس صورت میں اختلاف ہے، یعنی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق چاروں رکعتوں کی قضاء کرنی ہوگی، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی احتیاطاً ہے، کیونکہ ان کے نزدیک تحریر باقی ہے۔ ف۔ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی کیونکہ پہلی دونوں رکعتوں میں سے ایک میں قراءت پائی گئی ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء واجب ہوگی، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تحریر باطل ہو گیا ہے ف۔ اس لئے دوسری دونوں رکعتوں کی بناء پر صحیح نہیں ہوئی معہوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کی جو روایت جامع صغیر میں بیان کی ہے وہ امام ابو یوسفؒ کے توسط سے بیان کی ہے، ف۔ جب کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر تھنیف کر کے ابو یوسفؒ کو سنائی تھی، تو انہوں نے چھ مسائل کے بارے میں فرمایا کہ یہ بھول گئے ہیں، ان میں سے ایک مسئلہ یہی ہے پھر یہ کہا کہ

وقد انکر ابو یوسفؒ هذه الرواية عنه و قال رويت لك عن ابی حنیفة انه يلزمه قضاء ركعتين الخ
میں نے تو تم کو امام ابو حنیفہؒ کے متعلق یہ بتایا تھا کہ اس شخص پر دو رکعتوں کی قضاء لازم ہوگی۔ ف۔ اس پر امام محمدؒ نے کہا
ہے کہ جی نہیں مجھے یاد ہے، اور وہ خود بھول گئے ہیں۔ و محمد لم یوجع الخ اور آخر تک امام محمدؒ ابو یوسفؒ سے اس روایت کرنے
میں نہ پھرے کہ امام ابو حنیفہؒ نے چار رکعتوں کی قضاء کے لئے کہا ہے۔ ف۔ مبسوط وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمدؒ کی
روایت پر ہی اعتبار کیا ہے، لیکن اس صورت میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو
اس کی روایت حجت باقی نہیں رہتی ہے، اور ہمارا مذہب بھی یہی ہے بخلاف امام محمدؒ و امام شافعیؒ کے جیسا کہ سرخسی اور بزدویؒ نے
ذکر کیا ہے۔ ع۔ ف۔ ن۔ اس لئے بہتر جواب یہ ہو گا کہ چار کی روایت پر اعتماد کرنا اس روایت کرنے کی بناء پر نہیں ہے بلکہ امام
ابو حنیفہؒ کی اصل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ چار رکعتیں ہی واجب ہوں گی، اس لئے امام محمدؒ کی روایت میں جو حکم مذکور ہوا ہے وہی
قابل اعتماد ہے۔ ف۔

ولو قرأ فی احدى الاولیین لا غیر، قضی اربعاً عندهما، وعند محمد قضی ركعتين، ولو قرأ فی احدى
الاخرین لا غیر، قضی اربعاً عند ابی یوسف و عندهما ركعتين، قال وتفسیر قوله علیه السلام لا یصلی بعد
صلوة مثلها یعنی ركعتين بقراءة و ركعتين بغير قراءة، فیکون بیان فرضية القراءة فی ركعات النفل کلها.
ترجمہ۔ اور اگر صرف پہلی دونوں رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت میں قراءت کی اور کسی میں نہیں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام
ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کرے، اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے، اور اگر آخری دونوں
میں سے کسی ایک رکعت میں قضاء کی اور کسی میں نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کرے لیکن طرفین کے
ز نزدیک صرف دو رکعتوں کی، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی تفسیر کہ ایک نماز کے اسی جیسی دوسری
نماز نہیں پڑھی جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعتیں قراءت کے ساتھ پھر دو رکعتیں بغير قراءت کے تاکہ نماز نفل کی تمام
رکعتوں میں قراءت کی فرضیت کا بیان ہو جائے۔

توضیح:- اگر کسی نے چار رکعت نفل میں سے صرف پہلی دو رکعتوں میں سے کسی ایک میں قراءت کی
یا آخری دو رکعتوں میں سے کسی ایک میں تو کیا حکم ہو گا۔ نفل کی ہر رکعت میں قراءت کا فرض ہونا۔

ولو قرأ فی احدى الاولیین لا غیر، قضی اربعاً عندهما، وعند محمد قضی ركعتين الخ
مطلب واضح ہے۔ ف۔ مذکورہ صورت کی دلیل یہ ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک تو اصولی طور سے اور امام اعظمؒ کے نزدیک
احتیاطاً چونکہ اس صورت میں تحریمہ باقی رہ جاتا ہے اس لئے چاروں رکعتوں کی قضاء کرے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو
رکعتوں کی قضاء کرے، اور دوسری صورت کا مطلب بھی واضح ہے ف لیکن اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں میں امام
ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ قراءت نہیں کی لیکن تحریمہ صحیح تھا اسی طرح اخیرین میں بھی صحیح رہ گیا اگرچہ مکمل قراءت نہیں
ہوئی اس لئے چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا۔ و عندہما الخ اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء
کرے ف کیونکہ پہلا شفع صحیح ہو مگر قراءت نہ ہونے کی وجہ سے تحریمہ باطل ہو گیا اس لئے صرف دو رکعتوں کی ہی قضاء کرے۔

قال وتفسیر قوله علیه السلام لا یصلی بعد صلوة مثلها یعنی ركعتين بقراءة و ركعتين بغير قراءة الخ
امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان لا یصلی بعد صلوة مثلها کہ نماز پڑھ لینے کے بعد پھر
اسی جیسی نماز نہیں پڑھی جائے کی تفسیر یہ ہے کہ دو رکعت قراءت کے ساتھ اور دو رکعتیں بغير قراءت کے نہیں پڑھی جائے،
ف، یہاں تک کہ چاروں رکعتیں فرض کی طرح ہو جائیں، بلکہ چاروں رکعتیں قراءت کے ساتھ پڑھے تاکہ فرض کے مثل نہ

لیکن بیان فرضیہ القراءۃ فی رکعات النفل کھلا۔ الخ
لہذا یہ حدیث نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت کے فرض ہونے کی دلیل ہو جائیگی۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ حدیث کے اس
لئے لا یصلی بعد صلوٰۃ مثلہا نفل کی دونوں رکعتیں ایک مستقل نماز ہیں، اور نفل کے دونوں شفع ایک جیسے ہیں، یہ حدیث
کے خلاف ثابت ہوا، اس کے علاوہ ظہر میں چار رکعت سنت کے بعد چار رکعتیں فرض ہیں، اور فجر کی نماز میں دو رکعت سنت کے
بعد دو رکعتیں فرض ہیں، اور حالت سفر میں ظہر اور عشاء میں دو رکعتیں فرض کے بعد دو رکعتیں سنت ہیں، تو مذکورہ بالا حدیث
کی تفسیر امام محمدؒ نے اس طرح کی ہے کہ اس سے مراد قراءت میں ایک جیسا ہونا ہے یعنی فرض کے مثل ویسی ہے اس کے بعد بھی
چار رکعتیں کوئی نہ پڑھے کہ دو قراءت کے ساتھ ہوں اور دو بغیر قراءت کے ہوں کہ وہ فرض جیسی ہو جائیں اور چونکہ قراءت
ضروری ہوتی ہے اس لئے سب میں قراءت کرے لہذا نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہوئی۔

اس جگہ بحث کے لئے دو باتیں ہیں (۱) مذکورہ حدیث کو ثابت کرنا، (۲) قراءت کی فرضیت کو ثابت کرنا۔ ابن الہمام اور عینی
نے لکھا ہے کہ یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ تو حضرت عمرو بن مسعود کا قول ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ
نے روایت کی ہے، اور طحاوی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک نماز کے بعد اس جیسی دوسری نماز پڑھنی مکروہ ہے، ابن
الہمام نے کہا ہے کہ امام محمدؒ ہم سے اس سے واقف تھے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ انہیں کوئی ایسی حدیث پہنچ چکی ہے جس سے
انہوں نے ایسا مطلب نکالا ہو، واللہ اعلم۔

یوں تو اس روایت کے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہیں ہے، کیونکہ فجر ظہر و عشاء میں نماز کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے، اس
لئے اس حدیث کو اس طرح محمول کیا جاتا ہے کہ دو رکعت قراءت سے اور دو رکعت بغیر قراءت کے نہ پڑھی جائے یا اس بات پر
حدیث محمول ہے کہ پہلی جماعت کی طرح ایک وقت میں ایک ہی مسجد میں ایک ہی جگہ پر دوسری جماعت نہ ہو، جیسا کہ جامع فجر
الاسلام میں ہے، یا اس بات پر محمول ہے کہ ایک مرتبہ جو فرض نماز ادا کر لی گئی ہو اس میں کچھ خرابی آجانے کے صرف خیال سے
وہ دوبارہ پڑھ نہ جائے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، چنانچہ سلمان بن یسار نے روایت کی ہے کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس اس وقت
آیا جب کہ لوگ نماز پڑھ رہے تھے، تو میں نے کہا ہے کہ آپ ان کے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھ لیتے ہیں فرمانے لگے کہ میں پڑھ
چکا ہوں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم موبین یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو
مرتبے نہ پڑھو، ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت
کیا ہے، یہ روایت اس بات پر محمول ہے کہ جب ایک بار جماعت سے نماز پڑھ لی ہو تو دوبارہ اسے فرض کی نیت سے نہ پڑھے، ورنہ
ابن عمرؓ نے خود ایک مرتبہ ایک شخص کو جو تنہا نماز پڑھ کر اس وقت آیا تھا جب جماعت ہو رہی تھی فرمایا ہے کہ اس جماعت میں
شریک ہو جاؤ، مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں ہے کہ یہ حدیث صحیح میں بھی موجود ہے، پھر میرا یہ گمان بھی ہے کہ شاید امام محمدؒ نے اس جملہ کو حدیث
اس اعتبار سے کہا ہو کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے ضرور رسول اللہ ﷺ سے سنا ہوا ہے
جیسا کہ غیر عقلی اور توقیفی امور کا حکم ہے، یہ شرطیکہ یہ بھی توقیفی ہو، اب دوسری بات قابل بحث یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث
مرفوع نہیں ہے، اور اگر ہو بھی تو یہ خبر واحد ہوگی جس سے نفل کی ہر رکعت میں قراءت کی فرضیت کس طرح ثابت ہو سکتی،
کیونکہ اس کی اسناد تو قطعی نہیں ہے، اور قطعی بھی ہوتی تو بھی اس میں تو کئی معنوں کا احتمال ہے جیسا کہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے،
امام رازیؒ نے کہا ہے ﴿فَأَقْرَأْ أَوْ مَاتِ﴾ الآیہ، سے نفل نماز میں قرأت کی فرضیت ثابت ہوئی مگر مجمل طریقہ سے کہ یہ
علم تمام رکعتوں کے لئے ہے یا بعض کے لئے تو مذکور حدیث اس کے لئے بیان واقع ہو گئی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات عجیب ہے کیونکہ ابھی ذرا پہلے مصنفؒ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ قراءت فرض کی ایک رکعت میں صریح النص سے اور دوسری میں دلالت النص سے فرض کی گئی ہے، اگر سیت مجمل ہوتی تو شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ اس کے لئے بیان ہو جاتی اور تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہو جاتی، اور سیتیؒ نے کہا ہے کہ فاتحہ سورہ کے ساتھ فرض ہو جاتی، اس کے علاوہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے لفظ بیان فرضیت الخ سے انزویؒ وغیرہ کو یہ شبہہ ہو گیا ہے کہ یہ مجمل آیت کے لئے بیان ہے۔ واللہ اعلم۔

و یصلی السابعة قاعدا مع القدرة علی القيام، لقوله علیه السلام: صلوة القاعد علی الصلوة من صلوة القائم، ولان الصلوة خیر موصوع، و ربما یشق علیه القيام، فیجوز له ترکہ کیلا ینقطع عنه، واحتلوا فی کبیهة القعود، والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالة التشهد، لانه عهد مشروعا فی الصلوة

ترجمہ :- اور نفل نماز کو کھڑے ہونے کی قدرت ہونے کے باوجود بیٹھ کر بھی انسان پڑھ سکتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کھڑے ہو کر پڑھنے والے کے مقابلہ میں بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز آدھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ نماز ایک مہیا کی ہوئی ٹیکل ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کھڑے ہو کر پڑھنے والوں کو تکلیف زیادہ ہوتی ہے اس لئے ایسے شخص کو ترک قیام جائز ہو گیا تاکہ یہ نماز اس کا خیر کو بالکل نہ چھوڑ دے، پھر فقہاء نے اس کے بیٹھنے کی کیفیت میں اختلاف کیا ہے لیکن قول مختار یہ ہے کہ ویسا ہی بیٹھے جیسا کہ تشہد کی حالت میں نماز بیٹھتا ہے، کیونکہ نماز میں بیٹھنے کا یہی طریقہ معلوم ہے۔

توضیح :- نفل نماز بیٹھ کر۔ حدیث سے دلیل بیٹھنے کی کیا کیفیت ہونی چاہئے

و یصلی السابعة قاعدا مع القدرة علی القيام، لقوله علیه السلام: صلاة القاعد علی الصلوة الخ
 نفل نماز کو کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے، ف قول اصح کے مطابق اس میں کچھ کراہت بھی نہیں ہے، جیسا کہ ابن الملک کی شرح الجمع میں ہے، لیکن ثواب آدھ ہو گا۔ الدرر۔ لقوله علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کھڑے ہونے والے کی نماز کے مقابلہ میں بیٹھنے والے کی نماز آدھی ہے، ف، صحیح بخاری اور سنن اربعہ میں حضرت عمران بن حصینؒ سے جن کو کہ خونی بوا سیر کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی اس نے بہتر کیا، اور جس نے بیٹھ کر پڑھی اس کے لئے آدھا ثواب ہو گا، اور جس نے لیٹ کر نماز پڑھی اسے بیٹھ کر پڑھنے والے کے ثواب کا آدھا ملے گا، نوویؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے علماء نے اس روایت کو نوافل پر محمول کیا ہے، لیکن بلا عذر فرض نمازوں میں بیٹھنا جائز نہیں ہے، ہاں عذر ہونے کی صورت میں جائز ہے پھر عذر کی صورت میں ثواب کی کچھ کمی بھی نہ ہو گی، اس قول پر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا ہے۔ مع۔

ابن ابی شیبہ نے مسیب بن رافع سے روایت کی ہے کہ کھڑے ہونے والے کا ثواب بیٹھنے والے کے لئے آدھا ہے، مگر مجبوری کی صورت میں، اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات میں نماز دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے ہوئے پڑھتے تھے، سوائے بخاری کے محدثین کی ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے فرض نماز بیٹھ کر پڑھی جائے تو ثواب کم نہ ہونے پر بخاری کی کتاب الجہاد سے استدلال کیا ہے، اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہو تو اس مجبوری کی حالت میں اپنے عام حالات میں یا تندرستی اور اقامت میں جو اعمال خیر کرتا تھا، ان سب کا سے ثواب ملتا رہے گا۔ ف۔

میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جس قدر اعمال کرتا تھا جنہیں اب نہیں کر سکتا ہے ان سب کا ثواب کھج جائے گا اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ فرض کا ثواب بھی پورا ہی ملے گا۔ م۔ پھر رسول اللہ ﷺ اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں

عبداللہ بن عمرؓ سے حدیث منقول ہے کہ آپ بیٹھ کر پڑھتے تھے تو فرمایا کہ اس سے کسی کے مثل نہیں ہوں، پھر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عیسیٰؑ نے حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے تصریح کی ہے کہ حدیث میں تولیئے ہوئے کی نماز کا رواج بیٹھے ہوئے کا نصف مذکور ہے، اور میں نہیں جانتا کہ لینے والے کی نماز فرض کے سوا اور کوئی بھی جائز ہو وہ بھی مد کی صورت میں، پھر جس حدیث سے فرض میں ثواب کے کم نہ ہونے پر مجبوری کی حالت میں جائز کہا گیا ہے اسی حدیث کو نقل پر محمول کرنے میں اعتراض ہے، اور یہ اس صورت میں ختم ہو گا جب کہ نقل کو بھی لیٹ کر پڑھنا جائز مان لیا جائے مگر مجھے تو اپنی فقہی کتابوں میں اس کا جائز ہونا معلوم نہیں ہو سکا ہے، پھر فرض میں ثواب کم نہ ہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ بھی شکل ہے، کیونکہ یہ بات تو ممکن ہے کہ فرض کو بیٹھ کر پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر وہ اللہ کے فضل کی وجہ سے پورا لکھ دیا جائے۔

بلکہ جتنے اعمال فرض وغیرہ کی مجبوریوں کی وجہ سے اب نہیں کر سکتا ہے جنہیں وہ تندرستی کی حالت میں کرتا تھا اور معمول خان کا بھی اجراء بغیر عمل کے محض اللہ کے فضل سے لکھا جاتا ہے، اس دعویٰ پر مسند احمد وغیرہ کی حدیثیں دلیل ہیں جن کو میں ترجم نے اپنی تفسیر کے انبار ہویں پارہ میں تفصیل سے لکھا ہے، اس لئے مذکورہ مسئلہ کے حل کرنے کے لئے بہترین دلیل حضرت ام المومنین عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو اوپر گزر گئی ہے، م۔

ولان الصلوۃ خیر موضوع، وربما يثقی علیہ القيام، فيجوز له تركه كيلا ينقطع عنه. الخ
اور نقل کو بیٹھ کر پڑھنے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ یہ خیر موضوع ہے (مہیا کی ہوئی نیکی، کار خیر) ف، یعنی بندہ کے لئے یہ نیکی مہیا کر دی گئی ہے، کہ ہر وقت اسے حاصل کر سکے، جیسا کہ حضرت ابو ذرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ الصلوۃ خیر موضوع لمن شاء استقبال ومن شاء استکفر۔ یعنی نماز خیر موضوع ہے یعنی مہیا رکھی ہوئی ہے اس لئے جس کا جی چاہے کم لے اور جس کا جی چاہے زیادہ لے، اس کی روایت احمد، بزار، ابن حبان اور طبرانی نے کی ہے یعنی کئی اور زیادتی آدمی کی اپنی امت اور اختیار پر ہے، الحاصل جب نقل ایک خیر ہے جو بندہ کے لئے خاص مہیا کی گئی ہے تو اسے بیٹھ کر پڑھنا بھی جائز ہو گا۔ وربما شق علیہ الخ، اور اکثر بندہ کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنے میں سخت تکلیف ہوتی ہے تو اس کی آسانی کے لئے اس بات کی اجازت دے دی گئی کہ وہ بیٹھ کر بھی پڑھ لے تاکہ اس پہ نیکی ختم نہ ہو جائے۔

واختلفوا فی کیفیتہ القعود، والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالة التشهد لانه عهد مشروع. الخ
اور علماء نے نقل کی بیٹھک کی کیفیت کے بارے میں اختلاف کیا ہے، ف، کہ چار زانو ہو کر بیٹھنا اس میں افضل ہے یا کوئی دوسری صورت افضل ہے۔ والمختار الخ اور قول مختار یہ ہے کہ اس میں بھی ویسے ہی بیٹھنا چاہئے جیسے عموماً تشہد کی حالت میں بیٹھا جاتا ہے، ف، فقیر ابو الیث شمس الامام سرخسیؒ کا قول مختار یہی ہے، ع، اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔ لانه عهد الخ کیونکہ نماز میں بیٹھنے کا یہی طریقہ ثابت ہے، ف، اور مختصر الکفر فی میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے پڑھے، امام محمدؒ کا اور علماء سلف کا عیسیٰ قول ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اولیٰ یہی ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے، کیونکہ التحیات کے لئے بیٹھنے میں بھی اکثر دیر لگ بیٹھنے کی وجہ سے تکلیف ہوتی ہے، سمجھ لیں، م، اگر نقل بیٹھ کر شروع کر کے پھر کھڑے ہو کر کوئی پڑھنا چاہے تو بالاتفاق اگر اہت جائز ہے، محیط۔ ف۔ ہ۔

وان افتحها قائما، ثم قعد من غیر عذر، جاز عند ابی حنیفہ، وهذا استحسان، وعندہما لایجزیہ، وهو یاس، لان الشروع معتبر بالنذر لانه لم یباشر القيام فیما بقی، ولما باشر صحة بدونه، بخلاف النذر، لانه لزمه نساء، حتی لو لم ینص علی القيام، لایلزمہ القيام عند بعض المشائخ، ومن کان خارج المصر، تنفل علی

دابتہ الی ای جهة لوجهت، یومی ایماء، لحديث ابن عمرؓ قال رایت رسول اللہ ﷺ یصلی علی حمار وھو متوجہ الی خیبر یومی ایماء، ولان النوافل غیر مختصة بوقت، فلو الزمناہ النزول والاستقبال تنقطع عہ النافلة او ینقطع ھو عن القافلة۔

ترجمہ - اگر کسی نے نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی پھر بغیر عذر بیٹھ کر پڑھنے لگا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جائز ہوگی، اور یہ بطور استحسان ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، یہی قیاس ہے کیونکہ شروع کرنے کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کھڑے ہونے کے بعد جو نماز باقی رہ گئی ہے اسے ابھی تک نمازی نے شروع نہیں کی اور کھڑا نہیں ہو ہے، اور جس میں وہ کھڑا ہو چکا ہے وہ بھی کھڑے ہوئے بغیر صحیح ہو جاتی بخلاف نذر کی ہوئی نماز کے کیونکہ اس نے کھڑے ہوئے کو اپنے اوپر صراحۃً واجب کیا ہے یہاں تک کہ اگر اس نے نذر کے وقت کھڑے ہو کر پڑھنے کی نذر نہ کی ہوتی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر کھڑا ہونا واجب نہ ہوتا اور وہ شخص جو شہر سے باہر ہو وہ اپنے جانور پر بیٹھ کر اسی رخ نفل نماز پڑھ سکتا ہے جس رخ پر جانور جارہا ہو اور اشارہ سے نماز پڑھے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہوئی حدیث کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو گدھے پر سوار ہو کر نماز پڑھتے ہوئے اس حال میں دیکھا ہے کہ آپ شہر کی طرف تشریف لے جا رہے تھے اور اشارہ سے نماز پڑھ رہے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ نفل نمازیں کسی بھی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی ہیں، اب اگر ہم اس پر سواری سے اذکر اور قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کو لازم کر دیں تو اس میں نفل نماز چھوٹ جائے یہ وہ خود قافلہ سے ہٹ کر چلے جائے۔

توضیح :- نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کرنے کے بعد بیٹھ کر پڑھنے کا حکم

سواری پر نفل نماز پڑھنے کا حکم اور حدیث سے دلیل

وان افتحہا قائما، ثم قعد من غیر عذر، حاز عبد اسی حنیفہؒ، وھذا استحسان الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے وعدھما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک نفل نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر پڑھنے کے بعد بقیہ حصہ کو بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا بھی ہے، کیونکہ اس نماز کے شروع کرنے کو نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے، ف جیسے کہ نذر مان لینے سے نفل نماز مذمہ میں لازم ہو جاتی ہے اسی طرح نفل نماز بھی شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اگر لئے جس طرح کھڑے ہو کر نفل پڑھنے کی نذر کرنے سے اسے بیٹھ کر پڑھنے سے ادا نہ ہوگی، اسی طرح نفل کو بھی ایک مرتبہ کچھ کھڑے ہو کر بقیہ حصہ کو بیٹھ کر پڑھنے سے وہ ادا نہ ہوگی۔ مع۔

لہ انہ لم یباشروا القیام فیما بقی، ولما باشر صحتہ بدوہ، بخلاف النذر، لانه التزمہ نصا الخ
امام ابو حنیفہؒ کی دلیل استحسان یہ ہے کہ اس نفل کو پڑھنے والا باقی نماز میں کھڑا نہیں ہو ہے، اور جتنے حصہ وہ کھڑا بھی ہوا۔ وہ بھی تو بغیر کھڑے ہوئے جتنی بیٹھ کر پڑھنی صحیح ہے، اس کے بعد وہ باقی نماز نفل میں کھڑا نہیں ہوا جو کہ اول کے لئے بھی ضروری نہ تھی، لہذا اس کے حق میں کھڑا ہونا اور بیٹھ کر پڑھنا دونوں برابر ہیں۔ بخلاف النذر الخ بخلاف نذر نماز کے کہ اس نے اس نماز کو اپنے اوپر کھڑے ہو کر پڑھنے کو صراحۃً لازم کیا ہے، ف، حاصل بحث یہ ہوا کہ نذر ماننے والے نے نماز شروع کرنے سے پہلے ارکان نماز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، اس طرح اس نے اپنے اور ان میں سے ایک رکن قیام کو بھی اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، بشرطیکہ اس نے یوں نیت کی ہو کہ اللہ کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل نماز کھڑے ہو کر پڑھنی واجب ہے، اس طرح اس نے اپنے اوپر قیام کو صریحا واجب کیا ہے۔

حتی لو لم یبصر علی القیام، لا یلزمہ القیام عند بعض المشائخ الخ
یہاں تک کہ اگر اس نے کھڑے ہو کر پڑھنے کی تصریح نہ کی ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر کھڑے ہو کر پڑھنی لازم

ہوگی۔ ف۔ ان بعض مشائخ سے مراد فخر الاسلام بزدویٰ اور ان کے موافقین ہیں، اس لئے کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذرمانی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے مجھ پر چار رکعت نفل نماز واجب ہے تو اس پر اسے کھڑے ہو کر پڑھنا لازم نہ ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ ذرا یہ خیال نہیں کرتے کہ اگر کھڑا ہونا خود لازم ہو تا تو اس کی تصریح لغو ہو جاتی۔

میں کہتا ہوں کہ اگر نفل نماز بیٹھ کر پڑھنے سے آدھا ثواب ملتا ہو، تو اس کے پورے کی طرف کس طرح حکم لگایا جائیگا جس کی صورت یہ ہوگی کھڑے ہو کر پڑھی جائے، تو اس کا کمال قیام سے ہوا۔ م۔ اگر کسی نے تھک کر چھڑی یا دیوار پر ٹیک لگائی ہو تو نماز جائز ہوگی۔ ہ۔ مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے۔ ع۔

اگر کسی نے یہ نذرمانی ہو کہ میں سوار ہو کر نفل پڑھوں گا تو اصل میں لکھا کہ جائز نہیں ہے کرختی نے لکھا ہے کہ جائز ہے، اور اگر بے وضو یا بغیر قراءت کے پڑھنے کی نذرمانی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز تو لازم ہو جائیگی اور یہ قید لغو قرار دی جائیگی، اگر مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کی ہو تو نماز توڑ دے اور بعد میں اس کی قضاء کرے، اور اگر بعد میں بھی مکروہ وقت میں ہی نماز قضاء کی تو اس کے ذمہ سے نماز واجب ساقط ہو جائیگی۔ مع۔

ومن كان خارج المصبر، فنفل على دابته الى اى جهة توجهت، يؤمى ايماء... الخ
اور اگر کوئی شخص شہر سے باہر ہو اور اپنے سواری کے جانور پر نفل نماز پڑھے تو جانور کا رخ جدھر ہو اسی طرح رخ کر کے اپنی نفل اشارہ سے ادا کرے، ف۔ اور رکوع میں سجدہ کی نسبت سے کم جھکے۔ لحدیث ابن عمرؓ ابن عمرؓ کی حدیث کی دلیل کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ گدھے پر سوار ہو کر خیبر کی طرف منہ کئے ہوئے اشارہ کے ساتھ نماز پڑھتے جا رہے تھے، مسم، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے ہمارے قطنی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس روایت میں حمار کا لفظ ہونا راوی عمرو بن یحییٰ المازنی کی غلطی ہے، کیونکہ مشہور روایتوں میں لفظ راحلہ، (سواری) یا بعیر (اونٹ) کے ساتھ ہے، یعنی اپنی سواری پر یا اونٹ پر تھے۔

اس باب میں کئی صحابہ کرام سے احادیث منقول ہیں، چنانچہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ اپنی ضرورت سے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو میں نے دیکھا کہ آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف منہ کر کے نماز ادا فرما رہے تھے رکوع میں جتنا جھکتے سجدہ میں اس سے بہت کم جھکتے تھے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اس کی سند حسن صحیح ہے، اور ابوداؤد نے بھی روایت کی ہے، اور حضرت جابرؓ نے فرمایا ہے کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے تھے اور رکوع سے زیادہ سجدہ میں جھکتے، اس کی روایت ابن حبان نے کی ہے، اور بخاری کی روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ پھر آپ جب فرض نماز پڑھنا چاہتے تو اس سے اتر کر قبلہ کی طرف منہ کر کے پڑھتے، حدیث عمرو بن ربیعہ میں یہ معنی صحیحین کی روایت سے تصریحاً منقول ہے۔

ولان النوازل غير مختصة بوقت، فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة... الخ
اور نفل نماز پڑھنے کا جواز سواری کے جانور پر اس وجہ سے جائز ہے کہ نفل نمازیں کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ فلو الزمناه الخ اگر ہم نمازی پر سواری سے اترنے اور قبلہ کی طرف رخ کر کے پڑھنے کو لازم کر دیں تو نمازی نفل نمازیں نہیں پڑھ سکے گا، اس طرح وہ شخص نوافل کی خیر موضوع سے محروم ہو جائیگا، یا وہ خود قافلہ سے ہٹ کر جائے گا، ف۔ کہ اگر اتر کر قبلہ رخ ہوا کرے۔

اما الفرائض مختصة بوقت والسنن الرواتب والنوافل، وعن ابى حنيفة انه ينزل لسنة الفجر، لانها آكد من سائرهما، والتقيد بخارج المصبر ينفي اشتراط السفر والجواز في المصبر.
ترجمہ:- اور فرائض تو وقت کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، اور سنن راتبہ بھی نفل ہیں، اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ فجر کی سنت کے لئے سواری سے اتر کر پڑھے، کیونکہ یہ سنت دوسری تمام سنتوں سے زیادہ موکدہ اور اہم ہے، اس میں شہر سے باہر

ہونے کی قید حالت سفر میں ہونے کی نفی کرتی ہے اور شہر میں بھی جائز ہونے کو بتاتی ہے۔

توضیح:- فرض اور سنت موکدہ کو سواری پر ادا کرنے کا حکم، مجبوریاں، چند ضروری مسائل

اما المفرائض مختصة بوقت والسنن الرواتب موافق، وعن ابی حنیفۃ انه یزول لسنۃ الفجر الخ لیکن فرض نمازیں تو وہ خاص وقتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ف۔ اس لئے مجبوری نہ ہونے کی صورت میں وقت کے اندر استقبال قبلہ کے لازم ہونے میں کوئی حرج اور تکلیف نہیں ہے، اور اتر کر یا قبلہ کی طرف منہ کر کے پڑھنے میں نقصان ہو تو فرائض بھی سواری پر جائز ہیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے کہ سواری کے جانور پر بھی عذر کی حالت میں فرائض جائز ہیں، ایسی صورت میں سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہ ہو تو جدھر بھی ہو سکے یہاں تک کہ قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے پڑھے، کیونکہ موجودہ صورت میں وہی سمت اس کا قبلہ ہے اس آیت پاک کی بناء پر ﴿وَاللّٰهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَآءُوا فَلَهُ وُجْهُهُ﴾ اللہ کے الایہ، مجبوریاں یہ ہو سکتی ہیں مینہ اور کچھ ایسی کہ سجدہ میں منہ دھنسن جائے، چور، ڈاکو، بیماری، عورت، بوڑھا ہونا، خواہ ساتھ میں کوئی مددگار ہو یا نہ ہو اور درندہ اور سانپ کا خوف۔ الخلاصہ۔

پھر ایک مرتبہ ایسی نماز پڑھ لینے کے بعد اسے دوبارہ پڑھنے ضروری نہیں ہے، الحیظ، یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ جانور خود سے چل رہا ہو، لیکن اگر اسے چلانا پڑے پھر اگر اس میں عمل کثیر ہو تو بھی جائز نہ ہوگی، اور اگر عمل قلیل ہو تو جائز ہوگی، اگر محمل کے ایک کنارہ میں نماز پڑھی اور وہ خود اتر سکتا تھا تو نماز جائز نہ ہوگی جب کہ سواری ٹھہری ہوئی ہو، جتنی اونٹ کھڑا ہوا یا بیٹھا ہو، اور اگر محمل کے نیچے گھڑیاں لگا کر اسے زمین پر ٹیک دیا جائے تو وہ تخت کے درجہ میں ہو جائیگی، اور نماز جائز ہو جائیگی، الحیظ، ف۔ ت۔ اگر ایک محمل میں دو مرد ہوں اور نفل نماز شروع کر دی ہو اس طریقہ سے کسی ایک دوسرے کی اقتداء کر لی ہو تو جائز ہوگی، اور اگر اس کی ایک جانب میں ایک مرد ہو اور دوسری میں کوئی دوسرا ہو اور دونوں حصے ایک دوسرے سے منہ نہ ہوئے ہو تو بھی جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی، اور یہ بھی کہا گیا کہ اگر دونوں ایک اونٹ پر ہوں تو بہر حال جائز ہوں گی۔ ع۔ لیکن فرض نماز میں یہ صورتیں جائز نہ ہوں گی، البتہ عذر کی صورت میں جائز ہوگی، ت۔ م۔

اور اگر نفل گاڑی ہو یا اس جیسی کوئی دوسری سواری ہو تو اگر اس کا کوئی کنارہ جانور پر ہو تو وہ سواری خواہ کھڑی ہو یا چل رہی ہو بہر حال ایسی سواری پر نماز کے حکم میں ہے اس لئے فرض بھی اس پر مجبوری کی صورت میں جائز ہوگی، اور اگر گاڑی کا کنارہ جانور پر نہ ہو تو وہ مثل تخت کے ہے اس لئے اس کے کھڑی ہونے کی صورت میں اس پر فرض بھی جائز ہوگی۔ ف۔ ع۔ ت۔ اور فرض نمازوں کے حکم میں واجب نمازیں مثلاً نذر، نفل کی قضاء، اہام اعظم کے نزدیک و تر اور وہ سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ بھی ہیں۔ ع۔ ت۔ اور نفل نماز تو محض اور گاڑی پر بہر حال جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہ ہو، اور کھڑی ہو یا چل رہی ہو۔ م۔ مگر جماعت اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ ایک ہی محمل پر سب ہوں۔ و۔

والسنن الرواتب موافق، وعن ابی حنیفۃ انه یزول لسنۃ الفجر، لانیہا آکد من مائتھا الخ اور موکدہ سنتیں بھی نفل ہی کے حکم میں ہیں، ف۔ لہذا وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں، وعن ابی حنیفۃ الخ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی مروی ہے کہ فجر کی سنت کے لئے سواری سے اتر پڑے کیونکہ یہ دوسری تمام سنتوں سے زیادہ اہم ہے، ف۔ ابو شجاع نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ فجر کی سنت کے لئے اتر جانا اولیٰ ہے، اور حسن کی روایت میں سنت الفجر واجب ہے۔ ع۔ متن کی پوری بحث کا حاصل یہ ہوا کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے، جانور کا رخ خواہ جدھر بھی ہو، اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے، اور مختار میں ذکر کیا ہے کہ اگر پورا سجدہ کر لیا تو اسے بھی اشارہ کے حکم میں سمجھا جائیگا۔

والتعقید بخارج المصر یعنی اشتراط السفر والجواز فی المصر الخ

اور شہر سے باہر کی قید لگانا سفر کی شرط اور شہر کے اندر جائز ہونے کی نفی کرتا ہے، ف یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ شہر سے باہر ہو اس سے دو باتوں کا ثبوت ہوا (۱) یہ کہ حالت سفر کا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ شہر سے باہر ہونا کافی ہے اگرچہ وہ مقیم ہو اور دیہات میں بھی جائز ہے جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور شہر سے باہر ہونے کی صورت میں مقیم و مسافر سب برابر ہیں، یہی قول صحیح ہی، پھر اصل میں لکھا ہے کہ آبادی دو فرخ دور ہونا چاہئے، اور مرغینانی نے لکھا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ جہاں سے مسافر کو قصر کرتا جائز ہو جاتا ہے، وہاں سے سواری پر نفل جائز ہے، مع، یعنی آبادی سے باہر۔ م۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ شہر کے اندر جائز نہیں ہے، یعنی مطلقاً، اور کہا گیا ہے کہ شہر سے باہر شروع کر کے پڑھتے ہوئے اگر شہر میں داخل ہو گیا تو سواری ہی پر اشارہ سے نماز مکمل کرے، اور اکثر مشائخ کے نزدیک اسے اتر جانا چاہئے، ع، ف، ت۔

وعن ابی یوسفؒ انه یجوز فی المصر ایضاً، و وجہ الظاہر ان النص ورد خارج المصر، والحاجۃ الی الركوب فیہ اغلب، فان الفتح التطوع را کبنا ثم نزل ینبی، وان صلی رکعة نازلًا ثم رکب استقبال، لان احرام الراكب العقد مجوزاً للركوع والسجود لقدرته علی النزول، فاذا اتی بهما صح، واحرام النازل العقد لوجوب الركوع والسجود، فلا یقلع علی ترک ما لزمه من غیر عذر، وعن ابی یوسفؒ انه یستقبل اذا نزل ایضاً، وكذا عن محمدؒ اذا نزل بعد ما صلی رکعة، والاصح هو الظاهر.

ترجمہ :- اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ شہر کے اندر بھی جائز ہے، اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یعنی آبادی میں جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ روایت جو منقول ہے وہ تو آبادی کے باہر جانے کے لئے ہے، اور وہاں سواری کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے، اگر کسی نے نوافل کو سواری کی حالت میں شروع کیا پھر اس سے اتر گیا تو وہ بناء کرے یعنی بقیہ نماز پوری کر لے، اور اگر کسی اس کے برعکس یعنی زمین پر نماز شروع کی پھر سواری پر سوار ہو گیا تو وہ نماز کو بالکل ابتداء سے ہی پڑھے یعنی استقبال کرے، کیونکہ سوار کا احرام تو ایسا تھا کہ اس سے رکوع اور سجود پورے طور پر کر لے کیونکہ اسے اتر کر ادا کرنے کی پوری قدرت حاصل تھی، اب جب کہ اس نے دونوں کاموں کو ادا کر لیا تو صحیح رہا، اور اس شخص کا احرام جو زمین پر اترنا ہوا (کھڑا موجود) ہے رکوع و سجود کے واجب ہونے کے لئے منعقد ہوا ہے، تو ایسا شخص بلا عذر اس چیز کو اب چھوڑنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے جس کو اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت مذکور ہے کہ وہ سواری پر سے اتر کر بھی استقبال کرے گا، ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر سواری سے اترنا، ظاہر الروایۃ میں یہی اصح ہے۔

توضیح :- سواری سے نماز کی حالت میں نیچے اترنا، چند ضروری مسائل

وعن ابی یوسفؒ انه یجوز فی المصر ایضاً، و وجہ الظاہر ان النص ورد خارج المصر الخ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ شہر میں بھی سواری پر نماز جائز ہے، ف یعنی بدکراہت اور امام محمدؒ کے نزدیک ساتھ جائز ہے، ن، ع، ف۔ و وجہ الظاہر الخ اور ظاہر الروایۃ میں آبادی میں ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نص جو پائی گئی ہے وہ آبادی سے باہر جائز ہونے کی ہے، اور آبادی کے مقابلہ میں یا پھر سواری کی ضرورت بڑھی ہوئی ہوتی ہے، ف اس لئے شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ م۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل جو ابن بطلانؒ نے ذکر کی ہے اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو حضرت انسؓ کی روایت سے بخاری میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اذقۃ المدینہ (مدینہ کی گلیوں) میں حمار (گدھے) پر نماز پڑھی ہے اس طرح سے کہ اشارہ سے نماز پڑھتے تھے ابو یوسفؒ نے اپنی اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ گدھے پر سوار ہو کر سعد بن عبادہ کی عیادت کو جاتے اور اس پر نماز پڑھتے جاتے تھے، جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے، اور جس چیز میں اختلاف عام ہو

(یا عموم ہو) اس میں حدیث شاذ قابل قبول نہیں ہوتی ہے، معاف، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے، جیسا کہ مخفی نہیں۔ م۔

فان المتبحر التطوع راكبا لم ينزل يميني، وان صلى ركعة نازلا لم يركب استقبال الخ
اگر نمازی نے سواری پر نفل نماز شروع کی پھر اتر پڑا تو بناء کرے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کرے، اور اگر برعکس کیا یعنی زمین پر ایک رکعت پڑھی ہو (یا رکعت پوری نہ پڑھی ہو جب بھی۔ ع) پھر سوار ہو گیا تو بالکل ابتداء سے پڑھے۔ ف یہ حکم ظاہر الروایہ میں بار اتفاق۔

لان احرام الركاب انعقد محوذا للركوع والسجود لقدوته على النزول الخ
اس دلیل سے کہ سواری کا تحریم تو اس انداز سے شروع ہوا تھا وہ حقیقتاً رکوع اور سجدہ کو جائز رکھے گا، کیونکہ ایک سوار کو سواری سے اترنے کی ہر وقت قدرت رہتی ہے، ف اس لئے اس کے تحریم میں بالقتل (فی الفور) وجوب رکوع و سجود نہ تھا مگر (بالقوة یعنی) اس بات کی قدرت تھی کہ رکوع و سجدہ سے باطل نہ ہو۔ فاذا اتى الخ توجب اس نے رکوع و سجدہ کر لیا یعنی سواری سے اتر گیا تو اس کا یہ فعل صحیح رہا۔

واحرام النازل انعقد لوجوب الركوع والسجود، فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر الخ
اور جو زمین پر موجود ہے اس کا تحریم پابندھا گیا تھا رکوع اور سجدہ کے واجب ہونے کے لئے، ف کیونکہ تحریم سے نفل نماز واجب ہو جاتی ہے اور حقیقتاً رکوع اور سجدہ کر سکتا ہے اس لئے اس نے تحریم پابندھا ہی ہے رکوع و سجود کو واجب کرنے کے لئے۔ فلا يقدر الخ تو اب اسے اس بات کا اختیار باقی نہیں ہے کہ بغیر کسی عذر صحیح کے اس چیز کو چھوڑ دے جو اس پر لازم ہو چکی ہے، ف یعنی بغیر کسی عذر شرعی کے رکوع و سجود کو ترک نہیں کر سکتا ہے جب کہ سواری پر سوار ہو کر اس رکوع و سجود کو چھوڑ کر اشارہ کرنا ہوگا، اس لئے سوار ہو کر بناء کرنا صحیح نہ ہوگا، م، ان دونوں عملوں یعنی سواری سے اتر کر پڑھنے میں اور زمین سے سواری پر جا کر پڑھنے کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہاں بتائی گئی ہے یہی صحیح ہے، اور بعضوں نے جو فرق عمل قلیل و کثیر کا نکال کر کیا ہے وہ باطل ہے۔ مع

وعن ابی یوسف انه يستقبل اذا نزل ايضا، وكذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة الخ
اور ظاہر الروایۃ کے علاوہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب سواری سے اترے تو بھی ابتداء سے پڑھے، ف خواہ کوئی رکعت پڑھ لی ہو یا نہیں۔ وكذا عن محمد الخ اور امام محمدؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر اترے، ف کیونکہ اس طرح ضعیف پر قوی کی بناء ہے۔ ع۔ والاصح الخ اور اصح وہی ظاہر الروایہ ہے، ف اس جملہ میں دو احتمال ہوتے ہیں (۱) صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایہ ہے، (۲) اصح حکم وہی ہے جو ظاہر الروایہ میں ہے، لیکن پہلا احتمال غالب تر ہے۔

چند ضروری مسائل

(۱) جانور پر نماز پڑھنی جائز ہے، اگرچہ اس کی زمین ناپاک ہو ضرورت کے پیش نظر اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، علی الاصح۔ ع، ف، ت۔ (۲) اگر جانور از خود چل رہا ہو تو اسے چلانا جائز نہیں ہے۔ (۳) اور کوڑا اٹھا کر مارنا اور اسے چونکے دینا مفسد نماز نہیں ہے، ذخیرہ میں ایسا ہی ہے۔ (۴) جوامع الفقہ میں ہے کہ دونوں پیر سے متواتر مار کر چلانا نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ ع۔ (۵) اگر کوئی فرض اور نفل دونوں کی نیت جمع کر کے پڑھے تو وہ نماز فرض مانی جائیگی۔ ت۔ (۶) اگر دو رکعت بغیر وضوء یا بغیر تلاوت کے پڑھنے کی نذر مانی تو وضوء اور قراءت دونوں ہی لازم ہوں گی، یہی قول مختار ہے۔ (۷) اگر کسی نے کسی خاص جگہ پر عبادت کرنے کی نیت کر کے اسے دوسری جگہ ادا کر لی تو جائز ہو جائیگی۔ (۸) اگر عورت نے کسی وقت میں نماز یا روزے کی نیت کر لی مگر اس

وقت کے آنے پر وہ حاکم ہو گئی تو اس پر قضاء واجب ہے۔ (۹) اور اگر حیض کے آنے کے دن میں نیت کی تو نماز وغیرہ لازم نہ ہوگی، کیونکہ ایسے وقت میں پڑھنا یا روزہ رکھنا گناہ کا کام ہے۔ ف۔ ت۔

فصل فی قیام رمضان

يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء، فيصلي بهم امامهم خمس ترويعات، كل ترويعه بتسليمتين، ويجلس بين كل ترويعتين مقدار ترويعه، ثم يوتر بهم، ذكر لفظ الاستحباب، والاصح انها سنة، كذا روى الحسن عن ابي حنيفة، لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون، والنبي عليه السلام بين العشر في تركه المواظبة، وهو خشية ان تكتب علينا، والسنة فيها الجماعة، لكن على وجه الكفاية، حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين، ولو اقامها البعض، فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة، لان افراد الصحابة يروى عنهم المتخلف.

ترجمہ۔ - فصل۔ قیام رمضان کے بارے میں۔ یہ بات مستحب ہے کہ لوگ (مسلمان) رمضان کے مہینہ میں عشاء کے بعد اکٹھے ہوں، اور ان کا امام انہیں پانچ تراویح نماز پڑھائے، ہر ترویجہ دو سلام کے ساتھ ہو اور ہر دو ترویجہ کے درمیان ایک ترویجہ کی مقدار بیٹھے، پھر انہیں وتر کی بھی نماز پڑھائے تاکہ انے اس جگہ لفظ استحباب ذکر کیا ہے حالانکہ اصح یہ ہے کہ یہ سنت ہیں، حسن نے امام ابو حنیفہ سے ایسی ہی روایت کی ہے کیونکہ ہمارے خلفائے راشدین نے ان پر مداومت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے انہیں ہمیشہ نہ پڑھنے سے معذوری کا اظہار فرمایا ہے وہ یہ کہ ہم پر یہ فرض کر دی جائیگی ان کی ادائیگی میں جماعت کا ہونا سنت ہے لیکن علی الکفایہ کے طور پر، یہاں تک کہ اگر کسی مسجد والوں نے ان کے پڑھنے سے انکار کر دیا تو وہ سب گنہگار ہونگے لیکن اگر ان میں سے کچھ لوگوں نے ادا کر لی تو جماعت سے پیچھے رہ جانے والی افراد فضیلت کے چھوڑنے والے کہے جائیگے، کیونکہ کچھ صحابہ کرام سے بھی اس سے پیچھے رہ جانا ثابت ہے۔

توضیح:- فصل قیام رمضان کی، تعداد اور رکعات، جماعت تراویح، دلیل

فصل فی قیام رمضان الخ

قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے اور اس میں کسی کے نیکی کے مخصوص کام کے لئے حکم نہ فرماتے بس عمومی طریقہ سے اس طرح فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا صرف ایمان کی بناء پر یعنی حق یقین کر کے اور ازراہ احتساب کے یعنی صرف ثواب کی امید دکھاوے کے خیال کے بغیر تو اس کے تمام پچھلے گناہ بخش دئے جائینگے، تمام ائمہ ستارے اس کی روایت کی ہے، مبسوط میں ہے کہ فرقہ رافضیہ کے علاوہ ملت اسلامیہ کے تمام فرقوں نے قیام رمضان کے ثابت اور شروع ہونے پر اتفاق کیا ہے، رافضیہ اس کے منکر ہیں۔ مع۔

يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء، فيصلي بهم امامهم خمس ترويعات الخ مستحب ہے کہ لوگ ماہ رمضان میں عشاء کے بعد مجتمع ہو جائیں، ف یعنی عشاء کی فرض نماز پڑھ کر جمع ہوں، خواہ مسجد میں ہوں یا کسی اور جگہ، مرد ہوں یا عورتیں۔ فیصلی بهم الخ امام ان لوگوں کو پانچ ترویجے پڑھائے، ف اس سے زیادہ جماعت مکروہ ہے، خلاصہ۔

كل ترويعه بتسليمتين، ويجلس بين كل ترويعتين مقدار ترويعه، ثم يوتر بهم الخ ہر ترویجہ دو سلام کے ساتھ، ف اور ہر سلام دو رکعتوں کے بعد، اس طرح یہ کل میں رکعتیں ہوں گی۔ ویجلس الخ اور

برود ترویج کے درمیان ایک ترویج کی مقدار بیٹھے، پھر امام ان کو وتر کی نماز پڑھائے، ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ قدوریؒ نے اس مسئلہ میں جو باتیں اشارے میں بیان کی ہیں ان میں سے ہر ایک سمجھنے کے لائق ہے، تاکہ اعتراض کرنے والوں کے اعتراضات ختم ہو جائیں، وہ باتیں یہ ہیں (۱) استحباب (۲) ساعت (۳) استراحت (۴) وقت (۵) قدر قراءت، مع ہر ایک کے متعلقات، مصنفؒ نے کہا ہے کہ ذکر لفظ الاستحباب قدوریؒ نے لفظ استحباب ذکر کیا ہے، ف۔ یعنی قولہ يستحب الح، میں۔

والاصح انها سنة، کذا روی الحسن عن ابی حنیفہؒ، لانه واطب عليها الخلفاء الراشدون الح
اصح قول یہ ہے کہ تراویح سنت ہے ف۔ لیکن قدوریؒ وغیرہ قدامت مشائخؒ کبھی لفظ مستحب سے بہت خوب معنی دیتے، اس طرح اس میں واجب بھی داخل ہو جاتا، اس بناء پر محجب نہیں کہ یہاں بھی اسی معنی میں ہو، یعنی لوگوں کا اس وقت یہاں جمع ہونا بہت خوب اور بڑی فضیلت کی بات ہے، اور یہ سنت ہے، کذا روی الخ حسنؒ نے بھی ابو حنیفہؒ سے اس طرح روایت کی ہے، ف۔ کہ تراویح سنت ہے، لانه واطب الخ کیونکہ خلفائے راشدینؒ نے اسی پر مداومت فرمائی ہے، ف۔ اور مداومت پائے جانے سے سنت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ میری اور میرے خلفائے راشدین مہدین کی سنت کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہو، اس جملہ سے خلفائے راشدین کی مواظبت رسول اللہ ﷺ کی مواظبت کے حکم میں ہے۔

والنسبی علیہ السلام بین العذر فی ترکہ المواظبة، وهو خشية ان تكتب علينا الخ
اور رسول اللہ ﷺ تراویح کو ہر روز نہ پڑھنے کے سلسلہ میں اپنی مجبوری خوف کی بتائی اور یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ مجھے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ امت پر یہ فرض نہ کر دی جائے، ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ میں ہے، خلفائے راشدین سے مراد حضرت (۱) ابو بکر الصديقؓ (۲) عمر فاروقؓ (۳) عثمان غنیؓ (۴) علی مرتضیٰؓ ہیں، لیکن اس خبر میں جن خلفائے راشدین کی مواظبت کا تذکرہ ہے وہ صرف آخری تین خلفائے راشدین ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ تک تو تنہا ہی پڑھی جاتی تھی، عیناً نے کہا ہے کہ سنت ہونے کے واسطے استدلال کے لئے بہترین اور اعلیٰ دلیل حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر ہر رمضان کا روزہ فرض کیا ہے، اور رمضان کا قیام سنت کیا ہے جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا جب اللہ تودہ اپنے گنہ سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اس دن کہ ماں نے اسے جنا تھا، اس کی روایت احمد، نسائی، ابن ماجہ نے کی ہے ترجمہ ختم ہوا۔

لیکن اس حدیث سے تو مطلقاً صرف قیام کے مسنون ہونے کا ثبوت ہوتا ہے، اب رکعات کی تعداد کی تحقیق باقی ہے، ابن ابیہمؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دو روز مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہیں نکلے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیحین میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا، جیسا کہ بخاری میں ہے، پھر حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو جمع کیا، چنانچہ عبدالرحمنؓ نے روایت کی ہے کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد کی طرف نکلا تو لوگوں کو دیکھا کہ وہ متفرق خود سے پڑھ رہے تھے، کہ کچھ بالکل تنہا پڑھ رہے تھے، اور کچھ لوگوں کے پیچھے تھوڑے تھوڑے بوگ تھے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں بہتر سمجھتا ہوں کہ ان کو میں ایک قاری (حفظ) کے پیچھے جمع کر دوں، اس کے بعد ابی بن کعبؓ کے پیچھے سب کو جمع کر دیا، پھر کسی دوسری رات تشریف لا کر منظر دیکھ کر فرمایا کہ یہ تو اچھی بدعت ہے، اور وہ رات جس میں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے، یعنی آپ نے آخر رات کے بارے میں فرمایا، کہ لوگ رات کے پہلے حصہ میں قیام کرتے تھے اور اس کی روایت سنن اربعہ نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے۔

ان کا یہ اجتماع ۲۳ رکعتوں پر تھا، یعنی تراویح کی تیس رکعتوں کے ساتھ تین رکعت وتر کی، جیسا کہ یزید بن رومانؓ کی روایت سے موافق ہے، اور سائب بن یزیدؓ سے بیہقیؒ نے روایت کی ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے لیکن ابن عباسؓ سے جو ابن ابی شیبہؒ، طبرانی اور بیہقیؒ نے رسول اللہ ﷺ کا تیس رکعتوں پر قیام کرنے کی روایت کی ہے، اس کے راوی ابراہیم بن عثمان

اجماعی ضعیف ہیں، اور وہ حضرت عائشہؓ کی اس صحیح حدیث کے مخالف ہے جس میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ گیارہ رکعتوں سے زیادہ قیام نہیں کرتے تھے نہ رمضان میں نہ غیر رمضان میں، جیسا کہ صحیح میں ہے۔

یہاں تک کہ پوری بحث کا حاصل یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ خود تو جماعت کے ساتھ عمل طور پر گیارہ رکعتیں ہمیشہ پڑھتے رہے اور امت پر فرض کا حکم نازل ہو جانے کے خوف سے آپ نے زیادہ نہیں فرمایا ورنہ بڑھتے جاتے تو جماعت اسی گیارہ پر آپ کی عملی مداومت پائی گئی تو اتنی رکعتیں یقیناً سنت پائیں پھر خفائے راشدینؓ خود ۲۰ رکعتیں پڑھتے رہے اور سبھوں کو ان کی اتباع کرنے اور لازم پکڑے رہنے کا رسول اللہ ﷺ کی طرف سے حکم دئے جانے کی بناء پر یہ بیس رکعتیں ہی خلفائے راشدین کی سنت ٹھہریں، اس طرح ۲۰ رکعتوں میں سے ۸ رکعتیں رسول اللہ ﷺ کے سنت فعلیہ ہوئیں اور باقی خفائے راشدین کی سنت ہیں ہذا یہ مستحب ہوئیں، اور مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ پوری ۲۰ رکعتیں سنت ہیں، لیکن دلیل کا تقاضا تو وہی ہے جو میں نے ابھی بیان کیا ہے، اسی صورت میں قدر کی گائیہ قور کہ وہ مستحب ہے زیادہ بہتر ہے، فتح القدر کی مختصر عبارات کا ترجمہ ختم ہوا۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ رکعتوں کی تعداد تو عقلی بات نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے بتائی ہوئی یا توقیفی ہوتی ہے اس لئے بالضرور حضرت عمرؓ کا لوگوں کو بیس رکعتوں پر جمع کرنا اور ابی بن کعب اور دوسرے صحابہ کرامؓ کا اسے ہاسنی قبول کر لینا اس کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ تعداد اور اس کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے پایا گیا ہے اس طرح ابن ابی شیبہ و طبرانی کی وہ روایت جو ابن عباسؓ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیس رکعتیں پڑھائی ہیں، قوی ہو جائیگی، اور امام امومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث کہ آپ نے رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں کیا اس کے مخالف نہیں ہے جب کہ تہجد اور تراویح علیحدہ ہوں، اور مشائخ حنفیہ کا ظاہر کلام یہی ہے پس تراویح کی ۲۰ رکعتیں پڑھائیں در تہجد میں گیارہ سے زیادہ نہیں کیا اور خود رسول اللہ ﷺ سے تیرہ رکعتیں ثابت ہیں، لیکن ابن الہمامؒ نے اس بات کو ٹھہرا دیا آنے اور استقرار پائے جانے سے پہلے زمانہ پر محمول کیا ہے اور بندہ مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گذرا پھر کی ہوئی، یہاں تک کہ صرف ساتھ رکعتیں رہ گئیں، جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ گیارہ رکعتیں وتر کے ساتھ مل کر ہوئیں اور جب تراویح وتر کے ساتھ پڑھائی تو وتر دوسرے ہوئی جب کہ وتر دوسرے نہیں ہوتے اس کے علاوہ قیام المیل سے مراد تراویح ہے جو رمضان میں رات کے پہلے حصہ میں پڑھ لی گئی، اسی واسطے حضرت عائشہؓ سے یہ ثابت ہوا ہے رسول اللہ ﷺ نے رات کے ہر حصہ میں وتر کی نماز پڑھی ہے یعنی اول شب میں درمیانی شب میں اور آخری شب میں یہاں تک کہ حرکت بھی پڑھی ہیں، لہذا تحقیقی بات وہی ثابت ہوئی جو شیخ ابن الہمامؒ نے کہی ہے (کہ رسول اللہ ﷺ نے دو روز تو مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے آپ نہیں نکلے)، اسی طرح ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھ سے یہی فرمایا ہے۔

سب کا ماحصل یہ نکلا کہ بیس رکعتوں میں رسول اللہ ﷺ کی سنت قون اور فعلی اور خفائے راشدین کی سنت اور تمام مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر کسی نے صرف آٹھ رکعتوں پر اکتفاء کیا تو اس نے رسول اللہ ﷺ کے ارشاد اور خلفائے راشدین کی سنت اور جماعت مسلمین سے مخالفت کی، جس کا کم سے کم اثر کراہت لسانی ہے، اسی واسطے حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ تراویح کو چھوڑنا جائز نہیں ہے، اور صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔

یعنی نے کہا ہے کہ ہمارے اور امام شافعی اور امام احمد متفق علیہ مذہب میں رکعت ہے، اور قاضیؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول نقل کیا ہے، ابن قدامہ حنبلیؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؒ نے ایک شخص کو حکم دیا اور اس نے اس بناء پر رمضان میں بیس رکعتیں پڑھائیں، اور کہا ہے کہ یہ بات اجماع کے درجہ میں ہے، جو اربع الفقہ میں کہا ہے کہ تراویح میں جماعت واجب ہے، امام حمید الدینؒ نے کہا ہے کہ مستحب ہے۔ ع۔

والسنة فيها الجماعة، لكن على وجه الكفاية، حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها الح

تراویح میں سنت تو جماعت ہے، لیکن بطور کفایہ کے ہے، یعنی تراویح میں جماعت کرنی سنت کفایہ ہے، یہی قول اکثر مشائخ کا ہے، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، محیط السرخسی، حتی لو امتنع الخ یہاں تک کہ اگر ایک مسجد کے تمام نمازی جماعت تراویح سے باز رہیں تو وہ لوگ سب بہت برا کرنے والے ہوں گے۔ ولو اقامها البعض الخ لیکن اگر ان میں سے کچھ لوگوں نے بھی جماعت سے پڑھ لی تو جن لوگوں نے اس میں شرکت نہیں کی وہ فضیلت کے تارک کہے جانے کے مستحق ہوں گے، فہام احمد اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ جماعت مستحب اور افضل ہے، اور عام علماء کے نزدیک یہی بات مشہور ہے اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح وافق ہے، اور علی بن موسی الشافعی نے اسی پر اجماع کہا ہے۔ ع۔

فالمختلف عن الجماعة تارك للفضيلة، لان افراد الصحابة يروى عنهم المختلف الخ

کیونکہ بعض حضرات صحابہ کرام ایسے بھی گذرے ہیں جن کے متعلق یہ روایت کی جاتی ہے، کہ وہ تراویح کی جماعت میں شریک نہیں ہوئے، ف اور تنہا پڑھ لی، چنانچہ طحاوی اور بیہقی اور ابن ابی شیبہ اس کو حضرت ابن عمرؓ وسلم و قاسم سے اور طحاوی نے براہیم و عروہ و سعید بن جبیر و درناغ سے اس کی روایت کی ہے، اور مجاہد نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ سے ایک شخص نے رمضان میں جماعت کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ تم نے قرآن پڑھا ہے انہوں نے کہا جی ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کرو، اس کی روایت طحاوی نے کی ہے، ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خود حضرات خلفائے راشدین عمرو عثمان اور علیؓ سے شرکت ثابت نہیں ہے، اس بناء قاری قرآن و فقہ کے نئے تہ طاعت قلبی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے، کئی قاضی خان۔ م۔ پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے، اسی پر عتاد ہے۔ ع۔ اور گھر میں بھی جماعت افضل ہے لیکن مسجد کی فضیلت سے کم، قاضی خان۔ پھر تراویح مردوں اور عورتوں سب پر سنت ہے۔ ت۔ لیکن جماعت صرف مردوں کے لئے ہے، اور بیہقی نے عروہ بن الزبیرؓ سے روایت ذکر کی ہے جس میں حضرت عمرؓ کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت سے پڑھنے کا ذکر کیا ہے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ ہرے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں، اگرچہ یہ کہا جائے کہ صرف عورتوں کی جماعت قول اصح کی مطابق مکروہ نہیں ہے، م۔

والمستحب في الجلوس بين الترويحيين مقدار الترويحة، وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين، واستحسن البعض الامتراحة على خمس تسليمات، وليس بصحيح، وقوله ثم يوتر بهم يمشير الى ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر، وانه قال عامة المشايخ، والاصح ان وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر وبعده، لانها نوافل ست بعد العشاء، ولم يذكر قدر القراءة، واكثر المشايخ على ان السنة فيها الحتم مرة، فلا يترك لكسل القوم بحلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يترکها، لانها ليست بسنة، ولا يصلى الوتر بجماعة في غير شهر رمضان، عليه اجماع المسلمين، والله اعلم

ترجمہ اور دو ترویحوں کے درمیان ایک ترویج کی مقدار بیٹھنا مستحب ہے، ایسا ہی پانچویں ترویج اور وتر کے درمیان بھی، کیونکہ اہل زمین (مکہ اور مدینہ والوں) کی عادت یہی ہے، اور بعض لوگوں نے پانچ سلاموں پر (دس رکعتوں کے بعد) بھی بیٹھنے کو اچھا سمجھا ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، اور ماتن کا تم یوتر بهم کہنا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس تراویح کا وقت ہی عشاء کے بعد اور وتر سے پہلے ہے، اور عامہ مشائخ نے یہی کہا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ اس کا وقت عشاء کے بعد سے آخرات تک ہے، کیونکہ یہ ایسی نقلیں ہیں جو عشاء کے بعد ہی مسنون کی گئی ہیں ماتن نے مقدار قراءۃ کو بالکل ذکر نہیں کیا ہے، مگر اکثر مشائخ کا یہ فرمانا ہے کہ اس پوری تراویح میں کم از کم ایک بار ختم قرآن کرنا مستحب ہے، لہذا قوم کی سستی کی وجہ سے اسے نہیں چھوڑنا چاہئے، بخلاف تشہد کے بعد دعاؤں کے کہ انہیں چھوڑا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں، اور رمضان کے مہینہ کے علاوہ وتر کی نماز جماعت کے ساتھ دوسرے وقت میں نہیں پڑھی جائے، اسی پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:- تراویح کی جماعت، دلیل، دو ترویجہ کے درمیان بیٹھنا، وقت تراویح، مقدار تراویح

اور مقدار قراءت، رمضان اور وتر کی جماعت، امام کا شدومہ میں نمن کرنا، جس مسجد میں ختم نہ ہو سکے، صحیح پڑھنا اور اچھی آواز سے پڑھنا، اجرت پر حافظ امام کو لانا، ایک مسجد میں تراویح دوبارہ ہونا، دو مسجدوں میں ایک امام کی تراویح، مقتدیوں کی تراویح میں دو امام کا ہونا، تراویح کی قضاء، وتر کے بعد کسی دو رکعت کا یاد آجنا، تعداد رکعات میں شبہ ہونا، فرض تنہا پڑھ کر تراویح کی جماعت میں شریک ہونا، تراویح میں شرکت نہ کی اور وتر میں شرکت کی، دو ترویجہ فوت کر کے وتر میں شرکت کی، تراویح میں نیت کرنا، چھوٹا ختم، تراویح بیٹھ کر، امام بیٹھا اور مقتدی کھڑا، ایک سلام سے چار رکعتیں درمیانی قعدہ نہ کرنا، مقدار تشہد بیٹھنا، چھدیا آٹھ رکعتیں ایک سلام سے اور ہر دو رکعت پر قعدہ کرنا، کل تراویح ایک سلام سے، مقتدی رکوع کے وقت شریک ہو، چھوٹی ہوئی رکعتیں

والمستحب فی الجلوس بین الترویجین مقدار الترویجۃ الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ف ترویجہ میں بیٹھنے کے بعد اختیار ہے کہ چاہئے تو اس میں سبحان اللہ پڑھے یا لا الہ الا اللہ پڑھے یا درود پڑھے چاہے خاموش رہے، جو کرے وہی بہتر ہے، قاضی خاں، مگر دو رکعت نفل پڑھنا مکروہ کیونکہ بدعت ہے اور امام کی مخالفت بھی ہے، جوامع الفقہ۔ ع۔ لیکن بیہی نے اسناد صحیح سے روایت کی ہے کہ لوگ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں بھی قیام کرتے اور کسی ایسے کو جو نفل پڑھنا چاہتا منع نہیں کرتے تھے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ مدینہ والے تنہا چار رکعتیں پڑھ لیتے، اور اہل مکہ طواف کرتے اور اس کی دو رکعتیں پڑھتے، الفتح، پانچویں ترویجہ اور وتر کے درمیان استراحت کرنا اہل الحرمین کی مخالفت ہے، سرخسیؒ نے یہی فرمایا ہے۔ ع۔

واستحسن البعض الاستراحة علی خمس تسلیمات، ولیس بصحیح الخ

بعضوں نے پانچ سلاموں کے بعد (دسویں رکعت کے بعد) استراحت کرنے کو اچھا سمجھا ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، بلکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، الکافی، اور یہی صحیح ہے، الخلاصہ۔ و قوله ثم الخ مصنف کا یہ قول کہ ثم یوتر بهم سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ تراویح کا وقت عشاء کے بعد اور تراویح سے پہلے ہے۔ وبہ قال الح عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، ف اور مشائخ بخاری کا بھی یہی قول ہے، اور یہی قول صحیح ہے، الذخیرہ۔ ع۔

والاصح ان وقتها بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر وبعده، لایہا نواہل سنت بعد العشاء الخ

اور اصح قول یہ ہے کہ تراویح کا وقت عشاء کے بعد آخر رات تک ہے خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو۔ لایہا الخ کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں، جو عشاء کے بعد مقرر کی گئی ہیں، ف اور اس کی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے، یہ اس بناء پر ہے کہ تراویح تہجد کے علاوہ نماز ہے اور رمضان میں دوبار قیام اللیل ہے۔ م۔ اور صحیح یہ ہے کہ آدھی رات کے بعد مکروہ نہیں ہے، کیونکہ شب بیداری میں آخری رات کا حصہ افضل ہوتا ہے، الفتح۔

ولم یدکر قلدر القراءۃ، واکثر المشائخ علی ان السنة فیہا الختم مرة الخ

مصنفؒ نے قراءت کی مقدار بیان نہیں کی ہے، لیکن اکثر مشائخ کا یہ فرمانا ہے کہ تراویح میں ایک بار ختم کرنا سنت ہے، ف یعنی ہر رکعت میں تقریباً دس آیتیں پڑھے، اور یہی بات حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، المستبین، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ یہی احسن ہے۔ ع۔ ہمارے زمانے میں افضل یہ ہے کہ اتنی قراءت ہو کہ مقتدیوں کو بار بار نہ ہو، الحیط۔ اس بناء پر سراج میں جو ذکر کیا ہے کہ دو ختم میں فضیلت ہے اور تین ختم میں فضیلت ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، م، تلاوت کے وقت اسی طرح ارکان کی ادائیگی میں بھی جلدی کرنا مکروہ ہے، السراجیہ، اکیس تاریخ تک ختم کرنا مکروہ ہے، قاضی

خان، ورتائیں کو ختم کرنا چاہئے، الحیظ، ختم قرآن کے بعد تراویح کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، اسراج۔

ولا یتروک للکسل القوم بحلاف ما بعد التشهد من الدعوات حیث یتروکھا الح

ہذا قوم کی سستی کی بناء پر ایک ختم نہیں چھوڑنا چاہئے۔ بحلاف الح، بخلاف التحیات کے بعد کی دعاء کے کہ ان کو ترک کر دے کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں، ف اگر التحیات کے بعد کے دعاء پڑھنی مقتدیوں پر جبر محسوس ہوتی ہو تو ان کو ترک کر دینا چاہئے، عین و رد پڑھنا امام شافعی کے نزدیک چونکہ واجب ہے اس لئے وہ بھی احتیاطاً پڑھ گئی چاہئے، النہایہ۔ بقدر اللہ صل علی محمد۔ لیکن یہ مسئلہ قابل غور ہے، کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہو وہ قوم کی سستی کی وجہ سے نہیں چھوڑی جا سکتی ہے، اور جو چیز سنت رسول سے ہو وہ چھوڑ دی جائے، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابن مسعود سے در حدیث میں ابو ہریرہ سے التحیات کے بعد رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ دعاء کرنا ثابت ہے، الح

ولا یصلی الوقوف بحماعة فی غیر شہور رمضان، علیہ اجماع المسلمین، واللہ اعلم الح

اور وتر نماز رمضان کے مہینہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں جماعت سے نہیں پڑھی جائے، ف، اور رمضان میں جماعت سے پڑھنی افضل ہے، یہی صحیح ہے، قاضی خان، نہیں بلکہ تنہا گھر میں، اور یہی مذہب مختار ہے، المستعین، لیکن اول صبح ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م علیہ اجماع المسلمین الح اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

چند ضروری مسئلے

(۱) اگر امام قراءت کے شد و مد میں لحن کرے (یعنی قراءت کے جوش اور مستی میں صحیح طور پر قراءت نہ کرے اور اس کی ادائیگی اور تعطف کو غلط کر دے) تو چاہئے کہ مسجد میں نماز نہ پڑھائے کہیں دور کی راہ لیں، (کہ وہ امامت کا مستحق نہیں ہے)۔ (۲) اسی طرح اگر کوئی شخص جو صحیح تلفظ اور کرنے کا خیال نہ کرے صرف خوش آوازی کا خیال رکھتا ہو یا جسے صحیح طور پر تلاوت کرنی نہ آتی ہو۔

(۳) اگر کسی کی متعین یا متحدہ کی مسجد میں ختم قرآن کا انتظام نہ ہو اسے اختیار ہے کہ دوسری جگہ جا کر سن لے، الحیظ۔

(۴) ایسے شخص کو ختم کرانے میں ترجیح دی جائے جو صحیح طور پر قرآن پڑھ سکتا ہو، صرف خوش آواز ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے، جرت پر کسی حافظ کو امام بنانا مکروہ ہے۔

(۵) ایک مسجد میں دو تراویح مکروہ ہے، قاضی خان۔

(۶) امام کو دو مسجدوں میں پوری پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں ہے، محیط السرخسی، اسی پر فتویٰ ہے، امضرات۔ (۷) مقتدیوں کے لئے حرج نہیں ہے، تاتار خانہ۔

(۸) افضل یہ ہے کہ ایک ہی امام پڑھے، و اگر دو اشخاص پڑھتے ہوں تو مستحب یہ ہے کہ ہر ایک پوری تلاوت نہ کرے، یہی صحیح ہے۔

(۹) یہ بات جائز ہے کہ ایک ہی شخص فرض کے ساتھ وتر کو بھی پڑھائے اور تراویح کو بھی پڑھائے، لسرائج۔

(۱۰) تراویح اگر چھوٹ جائے تو اس کی قضاء نہیں ہے نہ جماعت کے ساتھ اور نہ تنہا، یہی صحیح ہے، قاضی خان۔

(۱۱) وتر کے بعد اگر یہ یاد آجائے کہ اس کی دو رکعتیں چھوٹ گئی ہیں تو انہیں تنہا پڑھ سکتا ہے، الحیظ۔

(۱۲) سلام پھیرنے کی بعد مقتدیوں میں کچھ لوگوں نے کہا دو رکعتیں ہوئیں اور کچھ لوگوں نے کہا کہ تین رکعتیں ہوئیں تو جو

خیال امام کا ہو اسی پر عمل کرے، اور اگر خود امام کو شک ہو تو جس کا قول اس کے نزدیک سچ ہو اس پر عمل کرے، قاضی خان۔

(۱۳) جس نے فرض تنہا پڑھی ہو وہ بھی تراویح کی جماعت میں شریک ہو سکتا ہے۔

(۱۴) اور اگر تمام لوگوں نے فرض کی جماعت چھوڑ دی ہو تو وہ تراویح کی جماعت نہیں کر سکتے۔
 (۱۵) اگر کسی نے تراویح بالکل نہیں پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھ لی تو اس کے لئے بھی یہ صحیح ہے کہ اس امام کے پیچھے وتر کی جماعت میں شریک ہو جائے، القنیہ۔
 (۱۶) اگر کسی کی کئی رکعتیں چھوٹ گئیں تو اگر ان کے ادا کر لینے بعد کے وتر کی جماعت چھوٹ جانے کا خطرہ ہو تو انہیں نہ پڑھے، بعد میں ادا کر لے۔

(۱۷) تراویح کی ہر رکعت کے لئے نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، قاضی خان، السراجیہ۔ (۱۸) اگر پورا ختم مقصود نہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ الم ترکیف سے آخر تک سورتیں پڑھ لی جائیں، انجیس۔
 (۱۹) بلا عذر تراویح بیٹھ کر پڑھنی مستحب نہیں ہے، اور صحیح یہ ہے کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہو گا۔
 (۲۰) اگر امام کسی عذر کی وجہ سے بلا عذر بیٹھ کر پڑھاتا ہو اور مقتدی سب کھڑے ہو کر پڑھتے ہوں تو بالافتاق جائز ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ مقتدی سب بھی بیٹھ جائیں۔
 (۲۱) اگر امام نے ایک سلام سے چار رکعتیں پڑھ لیں اور درمیان میں نہیں بیٹھا تو وہ صرف دو رکعتیں ہی شمار ہوں گی، یہی صحیح ہے۔

(۲۲) اور اگر درمیان میں دو رکعتوں کے بعد مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک وہ دو شفع ہوں گی یہی صحیح ہے۔
 (۲۳) اور اگر چھ یا آٹھ رکعتیں پڑھیں اور ہر دو رکعت پر بیٹھتا رہا تو صحیح قول یہی ہے کہ دو رکعت ایک شفع ہو گی، قاضی خان۔

(۲۴) اگر پوری بیس رکعتیں ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دو رکعت پر بیٹھتا رہا تو پوری سبھی جائزگی، اور اگر صرف آخر میں بیٹھا تو صحیح قول کے مطابق ایک شفع نماز ہو گی، السراج و قاضی خان۔
 (۲۵) یہ بات مکروہ ہے کہ مقتدی شروع سے بیٹھا رہے مگر جب امام رکوع کرنے کے قریب ہو تو کھڑا ہو کر اس میں شامل ہو جائے، قاضی خان۔
 (۲۶) اگر درمیان میں دو رکعتیں تراویح کی چھوٹ جائیں تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھ کر جماعت میں شامل ہو جائے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

باب ادراك الفريضة

ومن صلى ركعة من الظهر، ثم اقيمت يصلي اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان، ثم يدخل مع القوم احرازاً لفضيلة الجماعة، وان لم يقيد الاولى بالسجدة، يقطع ويشرع مع الامام، هو الصحيح، لانه بمحل الرقص والقطع للاكمال، بخلاف ما اذا كان في النفل، لانه ليس لا كمال، ولو كان في السنة قبل الظهر والجمعة، فاقیم او خطب يقطع على راس الركعتين، بروى ذلك عن ابى يوسف وقد قيل يتمها.

ترجمہ۔ باب فریضہ پانے کے بیان میں جس نے ظہر کی ایک رکعت نماز پڑھ لی اتنے میں وہیں پر جماعت کے لئے اقامت کہی گئی تو اسے چاہئے کہ ایک رکعت پڑھ کر ملا لے پڑھی ہوئے ایک کو باطل ہو جانے سے بچانے کے لئے پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہو جائے، جماعت کی فضیلت حاصل کر لینے کے لئے، اور اگر پہلی رکعت کو اس نے سجدہ سے مقید نہ کر لیا ہو تو اسی وقت نیت توڑ دے، اور امام کے ساتھ شریک ہو جائے، کہ یہی صحیح ہے، کیونکہ وہ موقع اس وقت تک چھوڑ دینے کا تھا، اور اس جگہ نماز کا باطل کرنا نماز کو کامل کرنے کے لئے نہیں ہے، اور اگر ظہر یا جہد سے پہلے کی سنت میں مشغول ہو اور اقامت کہہ دی گئی ہو یا خطبہ جانے لگا ہو تو دو رکعتوں کے پورا ہونے پر سلام پھیر کر نماز ختم کر دے یہ حکم امام ابو یوسف سے مروی ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ

اسے پوری کر لے۔

توضیح:- باب فریضہ پانے کے بیان میں
نماز ظہر کسی نے تنہا شروع کی پھر اس کے لئے اقامت کہی گئی
ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی تھی کہ جماعت کھڑی ہو گئی، اقامت کی مراد

باب ادراك الفريضة الخ

باب فریضہ پانے کے بیان میں، کسی نے فرض پڑھنے کے قصد سے نماز شروع کی اتنے میں اقامت کہی گئی تو اسے ختم کر دے، توڑ دے، ت۔

ومن صلى ركعة من الظهر، ثم اقيمت يصلي اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان الخ
اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی یعنی سجدہ کے ساتھ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت بھی پڑھ لے۔ یہی
قول امام شافعی و احمد کا ہے، صيانة الخ تاکہ جو رکعت پڑھ لی ہے وہ باطل ہونے سے محفوظ رہے، ثم يدخل الخ پھر مقتدیوں
کے ساتھ مل کر کھڑا ہو جائے۔ احراز الخ جماعت کی فضیلت پانے کے لئے۔

وان لم يقيد الاولى بالسجدة، يقطع ويشروع مع الامام، هو الصحيح الخ
اور اگر اس نے ظہر کی پہلی رکعت کو سجدہ کے ساتھ نہ ملایا ہو تو فوراً نماز چھوڑ دے اور امام کے ساتھ شروع کر دے کہ یہی
صحیح قول ہے، ف، اسی کو فخر الاسلام نے اختیار کیا ہے، شیخ محمد ابراہیم میدانے کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی قول کو
شمس الانوار نے پسند کیا ہے، مع، اور مصنف کے قول کے قریب ترین ہے۔

لانه بمحل الرفض والقطع للاكمال، بخلاف ما اذا كان في النفل، لانه ليس لاكمال الخ
کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع الخ اور نماز کی نیت کو باطل کر دینا اس وقت ایک مصلحت
دینی کی وجہ سے ہے یعنی نماز کو مکمل طور پر ادا کرنے کے لئے ہے۔ بخلاف الخ بخلاف اس کے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ
اس کا توڑنا کامل کرنے کی غرض سے نہیں ہے۔

ولو كان في السنة قبل الظهر والجمعة، فاقيم او حطيقطع على راس الركعتين الخ
اور اگر وہ شخص قبل ظہر یا جمعہ کی سنت ادا کر رہا ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کر کے توڑ دے، ف
بعد میں چار رکعت ادا کر لے، اسی قول کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے، م، یہ قول امام ابو یوسف سے بیان کیا جاتا ہے۔ وقد قيل الخ
اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نماز کو مکمل کر لے، ف، یہ ہی اصح قول ہے، محیط السر خسی، یہی صحیح ہے، السراج، واضح ہو کہ اقامت
سے مراد امام کا نماز شروع کرنا ہے مؤذن کی اقامت مراد نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر مؤذن نے اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھنے
والے نے اس وقت تک رکعت کا سجدہ نہیں کیا تھا تو بلا خلاف دو رکعت پوری کر لے۔ التنباہ۔ اور جگہ بھی ایک ہو، یہاں تک کہ
اگر گھر میں نماز پڑھ رہا ہو اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو نماز کو بالکل نہ
توڑے۔ المستبین۔

اور اگر نفل پڑھ رہا ہو تو بھی نہ توڑے، یہ سب باتیں اس بناء پر ہیں کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے، اور نماز کو
باطل کر دینا بھی حرام ہے، لیکن جب تک پہلی رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہیں ہوئی ہے اس لئے اسے توڑ دینا جائز
ہے۔ مصنف کا میلان اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ قطع کرنا ہی اولیٰ ہے جہاں تک ممکن ہو، یہاں تک کہ ظہر کی سنت میں دو رکعت
پر قطع کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس طرح عمل کو باطل کرنا جو کہ حرام ہے لازم نہیں آتا ہے، اور یہ شاید اس حدیث اذا اقيمت

الصلوة فلا صلاة الا المكتوبة کے پیش نظر ہے یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جائے تو سوائے فرض کے دوسری کوئی نماز نہیں ہے، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

یہ اعتراض نہیں کیا جائے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری نماز شروع نہیں کرینگے کیونکہ عبد اللہ بن یحییٰ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعہ الصبح اربعہ کیا صبح کے وقت چار رکعتیں ارے کیا صبح کے وقت چار رکعتیں، اس کی روایت بخاری، مسلم اور نسائی نے کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا روا نہیں ہے جیسا کہ نہایت اور عینی میں کہا ہے بلکہ مؤذن کی اقامت مراد ہے اس سے زیادہ صریح روایت ابو سلمہ کی ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، پس ان کے سامنے رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور فرمایا کہ کیا دو نمازیں ایک ساتھ ہی، کیا دو نمازیں ایک ساتھ ہی اور یہ صبح کی نماز کا واقعہ ہے، مالک نے اس کی روایت کی ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو ہر حال میں مانع ہے کہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ تو میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر اور عینی میں اس مسئلہ میں کوئی کلام نہیں پایا ہے، جس کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ اس فرمان باری تعالیٰ ﴿لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ سے اس بات پر نص سے ثبوت ہوتا ہے کہ اعمال کو باطل کرنا منع ہے، لیکن حدیث میں قطع کا ثبوت مل جاتا ہے اس لئے منع کے حکم کو دو رکعتوں پر خاص کر دیا تاکہ عمل کو باطل کرنا لازم نہ آئے، تاکہ حتی الامکان حدیث پر بھی عمل ہو جائے اور قرآن کے بھی خلاف نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر اس بات میں توفیق اور تامل ہے کہ آیت ﴿لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ سے عام حکم ہے، لیکن اس سے پہلے ابن الہمام نے کئی احتمالات پیدا کئے کہ باطل ہو تا رہا کی صورت میں یا اس جیسی دوسری کسی صورت میں ہو، اسے قطع کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس کو کامل کرنے کے لئے قطع کرنا جائز ہے، (۱) جب کہ سواری کا جانور بدک جائے، یا عورت کے کھانے یا سالن کی پکتی ہوئی ہانڈی ابل جائے، یا ایک درہم کامل چوری ہو تا ہو، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، الحاصل فرائض کی تکبیر اولیٰ میں بہت زیادہ فضیلت ہے، اور عینی کے فرمانے کے متعلق کہ جب دنیاوی حقیر مال کے لئے قطع کرنا جائز ہے تو دینی فضیلت حاصل کرنے کے لئے تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا، یہاں تک کہ ائمہ کے مذہب تو معلوم ہو چکے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک ایسی حالت میں لوگوں کو چاہئے کہ احتیاط سے کام لیں تاکہ آیت واحادیث کی مخالفت سے کوئی گناہ وغیرہ لازم نہ آئے، اور عنقریب فجر کی سنت کے متعلق بحث آئیگی، انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔

وان كان قد صلى ثلاثا من الظهر يتمها، لان للاكثر حكم الكل، فلا يحتمل النقص، بخلاف ما اذا كان في الثالثة بعد ولم يقيد بها بالسجدة حيث يقطعها، لانه بمحل الرفض، ويتخير ان شاء عاد فقعد وسلم، وان شاء كبر قائما يبوي الدخول في صلاة الامام، واذا اتمها يدخل مع القوم والذي يصلي معهم نافلة، لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد، فان صلى من الفجر ركعة ثم اقيمت يقطع ويدخل معهم، لانه لو اضاف اليها اخرى تفوته الجماعة، وكذا اذا اقام الى الثانية قبل ان يقيد بها بالسجدة، وبعد الاتمام لا يشرع في صلوة الامام لكرهية النفل بعده، وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية، لان التنفل الثالث مكروه، وفي جعلها اربعاً مخالفة لإمامه.

ترجمہ :- اور اگر ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو اسے پورا کر لے کیونکہ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے لہذا اب اس نماز کے توڑنے کو برداشت بھی نہیں کر سکتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ اس وقت تک تیسری رکعت میں ہو، اور اس کو سجدہ سے متعذر نہیں کیا ہو، کہ اسے توڑ دے گا، کیونکہ یہ توڑنے کا موقع اور محل ہے، اور اسے اس بات کا اختیار دیا جائیگا کہ اگر وہ چاہئے تو لوٹ آئے اور بیٹھ جائے اور سلام پھیر دے، اور اگر چاہئے تو کھڑے کھڑے اس نیت سے تکبیر کہہ دے کہ امام کے ساتھ جماعت

میں شریک ہوتا ہے، اور جب اپنی نماز ظہر پوری کر چکا تو دوسرے لوگوں کے ساتھ نماز میں داخل ہو جائے، اور اب جو کچھ بھی نماز ان کے ساتھ پڑھ لیا ہو جائیگا، کیونکہ ایک وقت میں فرض بار بار ادا نہیں کی جاتی ہے، اور اگر فجر کی ایک رکعت نماز پڑھ چکا ہو پھر اقامت گئی ہو تو اسے توڑ کر لوگوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے کیونکہ اگر اس میں دوسری رکعت اور بھی ملا لیا تو اس کو جماعت کے ساتھ پڑھنے کا موقع ختم ہو جائے، اسی طرح اس وقت بھی (توڑ دے گا) جب کہ دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو چکا ہو، اس رکعت کو سجدہ کے ساتھ ملائے سے پہلے تک۔ لیکن دونوں رکعتوں کو پوری کر لینے کے بعد امام کے ساتھ جماعت میں اب شریک نہیں ہوگا، کیونکہ فجر نماز کے بعد نفل نماز مکروہ ہے، یہی حکم مغرب کے بعد بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق، کیونکہ تین رکعت نفل نماز بھی مکروہ ہوتی ہے، اور اسے چار پوری کر لینے کی صورت میں امام کی مخالفت لازم آتی ہے۔

توضیح:- کوئی شخص ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو جماعت میں شریک ہونے کی صورت

تہا نماز پڑھ کر جماعت میں شریک ہونا، فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت کھڑی ہوئی

وان كان قد صلى ثلاثا من الظهر يتيمها، لان للاكثر حكم الكل، فلا يحتمل النقص الخ
اور اگر فرض ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو اس نماز کو مکمل کر لے، ف اور فرض پورا ہو گیا۔ لان للاكثر الخ کیونکہ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے، لہذا اسے قطع نہیں کیا جاسکتا ہے، ف یعنی تین رکعتیں پڑھ لینے سے گویا اس نے نماز مکمل کر لی ہے اب وہ نہیں ٹوٹ سکتی ہے، اس کے بعد جماعت کا ثواب اور اس کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے اس میں نفل کی نیت سے شریک ہو جائے۔ م۔

بخلاف ما اذا كان في الثالثة بعد ولم يقبدها بالسجدة حيث يقطعها، لانه بمحل الرقص الخ
بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ ابھی تک تیسری رکعت ہی میں ہو، اور اس تیسری کو سجدہ سے مقید نہ کیا ہو، کہ اسے اس صورت میں توڑ دے، کیونکہ توڑنے کا محل ہے، ف اب اسی طریقہ سے اختلاف ہے کہ کس طرح نیت توڑی جائے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ ویخبر الخ اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا۔ (۱) اگر چاہے تو بیٹھ جائے اور سلام پھیر دے۔ (۲) اور اگر چاہے تو کھڑے کھڑے ہی اس نیت سے کہ اب میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھوں گا بگیر کہہ دے، ف یہ دوسری صورت ہی مختار ہونا صحیح ہے، المعراج، اور محیط میں کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ کھڑے کھڑے ایک سلام پھیر دے، کیونکہ یہ صورت نماز توڑنے کی ہے، نماز سے تحلیل اور فارغ ہونے کی نہیں ہے کہ بیٹھ کر سلام پھیرا جائے، ہ۔ ع۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ نماز کے تحریمہ سے فارغ ہونے کے لئے حدیث میں بتایا گیا ہے کہ سلام پھیر دے، اس لئے صحیح قول وہی معلوم ہوتا ہے جو مصنفؒ نے کہا ہے واللہ اعلم، بلکہ امام سرحسیؒ نے تو بیٹھنے کو لازم کر دیا ہے، مسئلہ کو اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔

واذا اتمها يدخل مع القوم والذي يصلي معهم نافلة، لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد الخ
اور جب ظہر کی نماز پوری کر چکے تو مقتدیوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے، اور ان کے ساتھ جو کچھ بھی پڑھے گا وہ نفل نماز ہوگی۔ ف۔ لہذا نفل کی نیت کے ساتھ ان میں شامل ہو جائے۔ لان الفرض الخ کیونکہ ایک وقت میں دو بار فرض نماز نہیں پڑھی جاسکتی ہے، ف۔ لیکن ظہر کے بعد نفل نماز پڑھنی جائز ہے، اس لئے جماعت کا ثواب اور نفل کا ثواب پانے کے لئے جماعت میں شریک ہو جائے کیونکہ حضرت زید بن الاسودؓ کی حدیث میں ان دو اشخاص کو جو جماعت میں شریک نہیں ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اب ایسا نہ کرنا، جب تم نے اپنے گھر میں نماز پڑھ لی پھر مسجد میں آئے جماعت ہو رہی ہو تم دوبارہ جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہو جائیگا، اس کی روایت ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا

ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور حضرت ابو ذر کی حدیث میں ہے ایسے امراء اسلام کے بارے میں جو نماز کو اپنے وقت سے بہت بعد پڑھیں گے فرمایا کہ تم نماز کو اپنے وقت پر پڑھو پھر ایسے امراء کے پیچھے تم جو نماز پڑھو گے اس کو نفل کر لو، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، یہ حکم عصر اور فجر یعنی ایسی نمازوں کے علاوہ ہے جن کے بعد نفل نہیں ہوتی ہے۔ اور ابن عمر کی مرفوع حدیث میں ہے کہ فجر اور عصر کا ان سے استثناء ہے اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

فان صلی من الفجر رکعة ثم الیمت یقطع ویدخل معهم، لانه لو اضاف الیها اخری الخ
پھر اگر فجر کی نماز کی ایک رکعت بھی پڑھ لی تو وہ جماعت کی فضیلت پانے سے محروم ہو جائیگا، ف، فجر کے فرض تو وہ پورا پڑھ چکا ہے۔ و کذا اذا الخ اسی طرح اس وقت بھی نماز کو توڑ دے گا جب کہ وہ دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا ہو، لیکن اس رکعت کے سجدہ میں جانے سے پہلے تک۔ ف۔ کیونکہ سجدہ میں چلے جانے کے بعد دونوں رکعتیں پوری ہو کر نماز بھی پوری ہو جائیگی۔ و بعد الاتمام الخ اور اس نماز فجر کو ادا کر لینے کے بعد وہ امام کی نماز یعنی جماعت میں شریک نہ ہو نماز فجر کے بعد نفل نماز مکروہ ہونے کی وجہ سے۔

و کذا بعد المغرب فی ظاہر الروایة، لان التفل بالثلاث مکروہ، ولی جعلها اربعاً... الخ
اسی طرح مغرب کے بعد بھی ظاہر الروایة کے مطابق، ف، جیسا کہ ابن عمر کی حدیث دار قطنی میں گذر گئی ہے، امام مالک کا یہی قول ہے۔ لان التفل الخ کیونکہ تین رکعت نفل نماز مکروہ ہے، اور اسے چار کر لینے سے امام کی مخالفت لازم آتی ہے، ف لیکن امام شافعی اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ چار رکعتیں پوری کر لے، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے، اسی قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی پسند کیا ہے، ع، کیونکہ صاحبین کے نزدیک وتر نفل ہے اور تین ہی رکعتیں ہیں، اور مغرب کی بارہ میں دار قطنی کی حدیث جو اوپر ذکر کی گئی ہے شاید کہ وہ معلول ہے، واللہ اعلم، قاضی خان نے نفل میں تین رکعتوں کے پڑھنے کو حرام کہا ہے، لیکن یہ قول نامقبول، مردود ہے، عینی، اور وتر کے واجب ہونے کا قول اگر ضعیف ہو تو تین رکعت کی نفل حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہے بلکہ قہستانی نے تو اسے صراحتاً مکروہ تنزیہی کہا ہے، پھر امام کی اقتداء اور فضیلت جماعت اور عام حکم حدیث کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی ہے، فافہم۔ م۔ فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز شروع کر دے تو احتیاطاً بجائے تین کے چار رکعت ہی پڑھ لینی چاہئے۔ مع۔

ومن دخل مسجداً قد اذن فيه، یکره له ان ینخرج حتی یصلی، لقوله علیه السلام: "لا ینخرج من المسجد بعد النداء الا منافق". او رجل ینخرج لحاجة یزید الرجوع، قال: الا اذا کان ینتظم به امر جماعة، لانه ترک صورة تکمیل معنی، وان کان قد صلی وکانت الظہر والعشاء، فلا یبأس بان ینخرج، لانه اجاب داعی الله مرة الا اذا اخذ المؤذن فی الإقامة، لانه یتهم لمخالفة الجماعة عیالاً، وان کانت العصر او المغرب او الفجر، خرج وان اخذ المؤذن فیها، لکراهية النفل بعدها.

ترجمہ :- اور جو شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دی جا چکی ہو تو اس کے لئے اس مسجد سے نماز پڑھے بغیر ٹکنا مکروہ ہو گا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسجد میں اذان دی جانے کے بعد منافق یا ایسے شخص کے سوا جو کسی ضروری کام سے جا کر پھر واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہو منافی ہی ٹکنا ہے، مگر وہ شخص جو کسی مسجد کی جماعت کا ذمہ دار ہو، کیونکہ بظاہر اس کا ٹکنا ترک ہے مگر یعنی اس کی تکمیل ہے، اور اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو اور وہ نماز ظہر اور عشاء کی ہو تو اس کے ٹکنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایک مرتبہ اذان دینے والے کی دعوت قبول کر لی ہے، (نماز پڑھ لی ہے) مگر جب کہ مؤذن نے اقامت بھی شروع کر دی ہو، کیونکہ اس وقت مکمل کر اس پر جماعت کے چھوڑنے کی تہمت لگ جائیگی، اور اگر وہ وقت عصر، مغرب یا فجر کا ہو تو نفل جائے اگرچہ مؤذن نے اقامت شروع کر دی ہو، کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل مکروہ ہے۔

توضیح:- اذان کے بعد مسجد سے نکلنا، حدیث سے دلیل

ومن دخل مسجداً قد اذن فيه، يكره له ان يخرج حتى يصلي الخ
ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے پہلے سے نماز نہیں پڑھ لی ہو، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم مسجد میں ہو اور اذان دی جائے تو تم میں سے کوئی بھی وہاں سے نہ نکلے یہاں تک کہ نماز پڑھ لے، اس کی روایت احمد نے کی ہے، اور ابو ہریرہؓ کے سامنے اذان کے بعد ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابو ہریرہؓ نے کہا کہ اس نے ابو القاسم علیؓ کی نافرمانی کی، مسلم اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ جب مؤذن اذان دے تو مسجد سے تم نہ نکلو یہاں تک کہ نماز پڑھ لو، اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں اتنے اچھے جملے کی زیادتی کی ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول مرفوع کے درجہ میں ہے، اور کہا ہے کہ علماء ایسی موقوف روایتوں کے بارے میں اختلاف نہیں کرتے تھے، مع۔

لقوله عليه السلام: "لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق" او رجل يخرج لحاجة الخ
رسول اللہ ﷺ کے اس فرمانے کی وجہ سے کہ مسجد سے اذان کے بعد منافق نکلے ہے یا وہ شخص جو واپس آنے کی نیت سے اپنی خاص ضرورت سے نکلے ہے، ف۔ یہ حدیث سعد بن المسیبؓ سے ابو داؤد اور عبد الرزاقؓ نے مسند روایت کی ہے، اور اسی قسم کی حضرت عثمانؓ سے ابن ماجہ نے مرفوعاً روایت کی ہے، مع، ان روایتوں سے یہ ثابت ہو گیا کہ اذان کے بعد مسجد سے کوئی نہ نکلے، الا اذا الخ سوائے چند صورتوں کے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے ہاتھ میں کسی جگہ نماز کی جماعت کا انتظام کرنا ہو، ف اس طرح سے کہ اس کے نہ جانے دوسری جماعت میں خلل پڑنے کا احتمال ہو۔

لانه ترك صورة تكميل معنى، وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء الخ
کیونکہ یہ نکلنا بظاہر نماز کو چھوڑنا ہے مگر حقیقت میں نماز باجماعت کو مکمل کرنا ہے، ف اسی طرح اپنے محلہ کی مسجد کے لئے جب کہ اس میں نماز نہ ہوئی ہو، لیکن افضل یہی ہے کہ نہ نکلے، ع، ہ، ف، اسی طرح اپنی حدیث و فقہ کے اشتاد کی جماعت یا وعظ کے لئے نکلنا بالاتفاق جائز ہے، مع، یا کسی ضرورت سے مگر واپسی کی نیت سے، جیسا کہ حدیث میں ہے، اور ان مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ وان كانت قد صلى الخ اور اگر وہ اس وقت کی وہ نماز پڑھ چکا ہو اور وہ نماز ظہر یا عشاء کی ہو، تو نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لانه اجاب الخ کیونکہ اس نے ایک مرتبہ دعوت نماز دینے والے کی دعوت قبول کر لی ہے، الا اذا الخ مگر جب کہ اقامت بھی کہنا شروع کر دے، ف تو اب وہاں سے نکلنا مکروہ ہے

لانه يتهم لمخالفة الجماعة عياناً، وان كانت العصر او المغرب او الفجر الخ
کیونکہ بظاہر دیکھنے والوں کی نظر میں اسے جماعت کی مخالفت کرنے کی تہمت لگائی جائیگی، ف اور اس جگہ نفل پڑھنے کی ممانعت بھی نہیں ہے بلکہ اس کا حکم ہے۔ وان كانت الخ اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جائے اس صورت میں پہلے ایک بار پڑھ چکا ہو، اگرچہ مؤذن نے اقامت بھی شروع کر دی ہو۔ لکراہۃ الخ کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنی مکروہ ہے، ف اور وہاں بیکار بیٹھے رہنے سے نکل جانا ہی بہتر ہے، اسی بات کی طرف کتاب میں اشارہ ہے۔ م۔

ومن انتهى الى الامام في صلاة الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر، ان خش ان تفوته ركعة ويدرك الاخرى، يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد، ثم يدخل، لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين، وان حشى فوتها دخل مع الامام، لان ثواب الجماعة اعظم، والوعيد بالترك الزم، بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين، لانه يمكنه اداؤها في الوقت بعد الفرض، هو الصحيح، وانما الاختلاف بين ابى يوسف ومحمد في تقديمها

علی الرکعتین وتاخيرها عنهما، ولا كذلك سنة الفجر علی ما نبين ان شاء الله تعالى.

ترجمہ - اگر کوئی شخص صبح کی سنت پڑھے، بغیر مسجد میں امام تک پہنچ گیا (جماعت میں پایا) اور اسے یہ اندازا ہو کہ سنت پڑھ لینے سے جماعت کی ایک رکعت چھوٹ جائیگی مگر دوسری مل جائیگی تو وہ مسجد کے کنارے دروازہ کے پاس دور کعتیں سنت کی پڑھ لے اس کے بعد اندر چلا جائے اور شریک جماعت ہو جائے کیونکہ اس کے لئے دونوں فضیلتوں کو جمع کرنا ممکن ہو گیا ہے اور اگر اسے دوسری رکعت کے بھی فوت ہو جانے کا خطرہ ہو تو (فوراً) امام کے ساتھ ہو جائے، کیونکہ جماعت کی فضیلت بہت بڑی ہے، اور جماعت چھوڑنے کی وعید الزم ہے، بخلاف ظہر کی سنت کے کیونکہ اس کی سنت کو دونوں حالتوں میں چھوڑ دے گا، کیونکہ اسے فرض کے بعد مکروقت کے اندر ہی ادا کر سکتا ہے، یہی قول صحیح ہے، اب امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان آپس میں یہ اختلاف ہے کہ بعد فرض پہلے کس سنت کو ادا کرے گا یعنی بعد کی دور کعتوں کو پہلے پڑھے گا اور پہلی چار کو بعد میں یا اس کے برعکس، مگر فجر کی سنت میں یہ بات نہیں ہے جیسا کہ ہم اسے انشاء اللہ عنقریب ہی بیان کر دیں گے۔

توضیح:- فجر کی سنت مسجد میں فجر کی جماعت کے وقت

ظہر سے پہلے کی سنت اور ظہر کی جماعت

ومن انتهى الى الامام في صلوٰۃ الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، فجر کی سنت ہنوز نہیں پڑھی ہے، ف اس وقت دو صورتیں ممکن ہیں۔ نمبر ایہ ہے کہ ان خشی الخ اور اسے اس بات کا خوف ہو کہ ایک رکعت چھوٹ جائیگی مگر دوسری مل جائیگی۔ یصلی الخ تو وہ شخص مسجد کے دروازہ کے پاس ہی سنت پڑھ کر جماعت میں شریک ہو جائے۔

لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين . الخ

کیونکہ اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ دونوں فضیلتوں (سنت کی ادائیگی اور جماعت پانے کی فضیلت) کو جمع کر لے، ف کیونکہ فجر کی سنت کے فضائل اور پر گزر چکے ہیں، م، اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے جبر پائی، التہایہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ عمروؓ فجر میں ایک رکعت کے پانے پر خدا کا جو حدیث میں آتا ہے اسی سے شوافع اور کچھ دوسرے فقہا فرماتے ہیں کہ ہر ایک رکعت فرض پڑھ لینے کے بعد آفتاب نکل آئے یا ڈوب جائے تو بقیہ نماز بھی پوری پڑھ لے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک اس حدیث کی صحیح تاویل یہ ہے کہ اگر حائضہ عورت بالکل آخر وقت میں پاک ہوئی یا کوئی کافر اسلام لایا یا کوئی پاگل اور دیوانہ ہوش میں آگیا اور اس نے نماز کا وقت پایا تو ان پر اس نماز کی قضاء واجب ہوگی، پس حدیث مذکور سے اس بات کا بیان ہو رہا ہے کہ نماز لازم ہونے کے لئے پوری دوا چار کا وقت موجود ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اگر آخری جزو بھی کوئی پالے گا تو اس پر اس نماز کی ادائیگی لازم ہو جائیگی، جیسا کہ حنفیہ کا اصول ہے، اور یہ ایسی لطیف تاویل ہے جو میں نے کسی دوسری جگہ نہیں پائی ہے (گویا منجانب اللہ مجھ پر الہام ہوئی ہے) فالحمد لله رب العلمین، مگر بعد میں میں نے دیکھ لیا کہ امام طحاویؒ نے یہی تاویل کی ہے، م۔

وان خشى فوتها دخل مع الامام، لان ثواب الجماعة اعظم، والوعيد بالتارك الزم . الخ

دوسری صورت یہ ہے وان خشى الخ کہ اگر اسے دوسری رکعت کے بھی چھوٹ جانے کا خدشہ ہو، ف اگرچہ آخری بیشک (تعدہ) پالینے کی امید ہو جب بھی دخل مع الامام تو امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے، لان ثواب الخ کیونکہ اول تو جماعت سے پڑھنے کا ثواب بہت زیادہ ہے، ف یہاں تک کہ تنہا پڑھنے والے کے مقابلہ میں ۲۷ درجہ ثواب زیادہ ہوتا ہے۔ والوعيد الخ دوم جماعت چھوٹ جانے کی وعید کا مستحق ہو جاتا ہے، ف کیونکہ وعید سے بچنا سب سے بڑھ کر ضروری ہے، خاص کر سنت کے ادا کرنے کے مقابلہ میں۔ د۔ یہ وعید وہی ہے جو جماعت کے باب میں گذری ہے، کہ جماعت سے منافق ہی

چھڑتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے گھروں کو آگ سے جلا کر خاک کر ڈالنے کا ارادہ فرمایا تھا، وغیر ذلک، مفتح، اور اگر آنے والے کو اس بات کا اندازہ نہ ہو سکے کہ فی الحال کون سی رکعت پڑھی جا رہی ہے تو سنت کو چھوڑ کر وہ جماعت میں شریک ہو جائے، الخلاصہ، اگر اس بات کا اندازہ ہو جائے کہ ابھی پہلی رکعت ہے مگر مسجد کے دروازہ پر سنت پڑھنے کی جگہ نہ ہو تو اندر ہی پڑھ لے ورنہ کسی ستون کے پیچھے پڑھ لے، اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ ہے کہ صف کے برابر پڑھے، محیط میں ہے کہ کہا گیا ہے کہ یہ سب مکروہ ہیں، کیونکہ یہ سب جگہیں ایک مسجد کے حکم میں ہیں، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فجر کی سنت کے متعلق واجب ہونے کا بھی گمان ہے، جیسا کہ حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے، ویسے کے قریب اور اس کی قوت میں ہونے کے تو سبھی قائل ہیں، اور دین کے معاملہ میں لوگوں کی سستی ظاہر ہے جس کی طرف اس جگہ کتاب میں اس طرح اشارہ کیا ہے کہ سنت تو گھر پر ہی پڑھنی چاہئے تھی، مگر بغیر پڑھے امام تک یعنی جماعت کے قریب جاؤ نچا جہاں فرض نماز پڑھی جا رہی ہے، اب اگر لوگ ایسی صورت میں سنت کو چھوڑ دیا کریں تو گویا وہ اس کے عادی ہو جائیں گے، اور سنت کو چھوڑ دینا ان کا معمول ہو جائیگا، حالانکہ عبد اللہ بن سر جس کی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز میں مشغول تھے کہ ایک شخص نے آکر مسجد کے ایک کونہ میں فجر کی سنت پڑھ لی پھر جماعت میں شریک ہو گیا تو آپ نے سلام کے بعد فرمایا کہ تم نے اپنی کس نماز کو فرض مانا ہے، اپنی تنہا نماز کو یا اسے جو ہرے ساتھ نماز پڑھی ہے، اس کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے، اس حدیث سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اقامت کے بعد فرض نماز کے سوا دوسری کوئی نماز نہیں ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے، لیکن میں نے جو بات پہلے بیان کر دی ہے اس کی بناء پر عہ کرام نے فجر کی سنت کے بارے میں اس کے وجوب کے خوف کی وجہ سے اسی بات کو برداشت کیا ہے کہ اس سنت کو حتی الامکان نہیں چھوڑنا چاہئے۔ م۔

بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين، لانه يمكنه اداؤها في الوقت بعد القرص الح .

بخلاف سنت ظہر کے چاروں رکعتوں کو دونوں حالتوں میں چھوڑ دے گا، ف جماعت کی رکعتیں پانے کی امید ہو یا نہ ہو، بہر صورت جماعت میں شریک ہو جانا چاہئے، لیکن ترمذی کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے ظہر کی چار رکعت کی قضاء کے بارے میں اوپر لکھ دی ہے، اس کی وجہ سے اس سنت کو ترک کرنے کی گنجائش نکلتی ہے۔ لانه يمكنه الخ کیونکہ ان چاروں رکعتوں کو فرض کے بعد بھی وقت کے اندر ادا کرنا ممکن ہے، یہی صحیح ہے، ف اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وانما الاختلاف الخ اختلاف تو امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے درمیان اس جگہ صرف اتنا ہے کہ پہلے چاروں رکعتوں کو آخری دو رکعتوں سے پہلے پڑھے گا یا بعد میں۔ ولا كذا الخ لیکن یہ بات فجر کی سنت میں نہیں ہے، جیسا کہ انشاء اللہ ہم عنقریب بیان کریں گے، ف بلکہ ان میں اختلاف موجود ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ظہر کی پہلی چار رکعت سنت کو دو رکعت پر مقدم کرنا چاہئے، ع، یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، محیط، یہی قول مختار ہے، المختار یہ، یہی اصح ہے، مبسوط شیخ الاسلام، مع، اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ گذر گیا۔ م۔

والنقيد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة اذا كان الامام في الصلاة، والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل، هو المروى عن النبي ﷺ، واذا فاتته ركعتا المعجر لا يقضيها قبل طلوع الشمس، لانه يبقى نفعاً مطلقاً، وهو مكروه بعد الصبح، ولا بعد ارتعاعها عند ابي حنيفة وابي يوسف، وقال محمد احب الي ان يقضيها الى وقت الزوال، لانه عليه السلام قضاءهما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس

ترجمہ - اور فجر کی سنت کو مسجد کے دروازہ پر اداء کرنے کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ جب امام نماز پڑھا رہا ہو اس وقت مسجد میں سنت پڑھنی مکروہ ہے، اور دوسری تمام سنتوں اور نفلوں کو اپنے گھروں میں پڑھنا، افضل ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ سے یہی مروی ہے، اور جب کسی کی فجر کی دو رکعت سنت چھوٹ جائے تو انہیں آفتاب نکلنے سے پہلے نہ

پڑھے، کیونکہ اس وقت اس کی حیثیت مطلق نفل کی رہ جاتی ہے اور ایسی نفل صبح کے بعد مکروہ ہوتی ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آفتاب کے نکل جانے سے بعد بھی نہ پڑھے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک یہ بات بہت محبوب ہے کہ ان دونوں رکعتوں کو زوال کے وقت تک ادا کر لیتی چاہئے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکعتوں کو آفتاب بلند ہو جانے کے بعد لیلیۃً لعریس کی صبح کو ادا کیا ہے۔

توضیح:- سنتوں اور نفلوں کے پڑھنے کی بہترین جگہ، فجر کی سنت کا چھوٹ جانا

حدیث سے دلیل، فجر کی سنت کے قضاء کا وقت

والنقید بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام الخ
فجر کی سنت کو مسجد کے دروازہ پر ادا کرنے کی قید سے مقید کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ سنت فجر کو مسجد کے اندر ادا کرنا مکروہ ہے، جب کہ امام نماز میں مشغول ہو، ف اور اگر امام نماز میں نہ ہو تو تراویح کو مسجد میں پڑھنے کی تصریح ہے، ف بلکہ حضرت انسؓ کی حدیث میں مغرب سے پہلے کی دو رکعتوں کو بھی مسجد میں پڑھنا ثابت ہے، شاید کہ یہ حکم پہلے ہو، بعد میں باقی نہ رہا ہو۔ م۔

والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل، هو المروى عن النبي ﷺ الخ
اور تقریباً تمام سنتوں اور نفلوں کو گھر ہی میں ادا کرنا افضل ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہی مروی ہے، ف، جیسا کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث میں تصریح ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، بلکہ اپنی مسجد نبوی سے بھی اسے افضل ہی فرمایا ہے، اس کی روایت ابو داؤد وغیرہ نے کی ہے، حالانکہ آپ کی مسجد نبوی میں پڑھنے کا ثواب دوسری عام مسجدوں کے مقابلہ میں پچاس ہزار گونہ ثواب زیادہ ہوتا ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ ثواب فرض نمازوں کا ہے، اس مسئلہ میں مصنفؒ حدایہ کا قول ہی اصح ہے، واللہ اعلم۔

واذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس، لانه يبقى نفلا مطلقا الخ
اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جب نماز کی صبح کی سنت چھوٹ جائے تو وہ اسے آفتاب نکلنے سے پہلے قضاء نہ کرے۔ لانه يبقى الخ کیونکہ دو رکعتیں محض نفل ہو کر رہے گی، جب کہ فجر کے بعد محض نفل مکروہ ہوتی ہے، ف اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر یہ سنت رہتی تو مکروہ نہ ہوتی ہے، م، اور شمس الانہ نے فقیہ السیاحل سے یہ نقل کیا ہے کہ فرض سے پہلے دو رکعت سنت کی نیت سے نماز شروع کرنے کے بعد پھر فرض کی نیت کر کے امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جانے سے وہ واجب ہو جاتی ہے، لیکن یحییٰ نے اس کا انکار کیا ہے کہ زیادات میں اس بات کی تصریح ہے کہ فرض کے بعد نذر واجب بھی مکروہ ہے۔

ولا بعد ارتفاعها عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: أحب إلي أن يقضيهما الخ
اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آفتاب نکل جانے کے بعد بھی قضاء نہ کرے، ف الحاصل فجر کی سنت جب بغیر فرض کے چھوٹ جائے تو یحییٰ کے نزدیک آفتاب نکلنے سے پہلے بھی اور نکل جانے کے بعد بھی اس کی قضاء نہیں ہے۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ زوال کے وقت تک سنت کی قضاء کر لی جائے، ف اور اگر نہ پڑھے تو کوئی گناہ نہیں ہے، حلوائی اور فضلی نے کہا ہے کہ یحییٰ کے نزدیک پڑھ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، الحاصل انہ کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہ رہا، الحیط، ع، حرثی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور احمدؒ کی یہ بھی ایک روایت ہے، اور آفتاب نکلنے سے پہلے پڑھنے میں کوئی حرج ہے یا نہیں، تو اس کتاب کے ظاہر سے اسی بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

اور حضرت قیسؒ کی حدیث بھی اسی قول کے موافق ہے، کہ رسول اللہ ﷺ اپنے کمرہ سے نکل کر برآمدے میں تشریف لائے تو اسی وقت اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح کی نماز پڑھ لی، جب آپ واپس جانے لگے اور مجھے پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا مہلاً یا قیس اصلاً تان معاً یعنی اے قیس رک جاؤ کیا ایک ساتھ تم دو نمازیں پڑھو گے۔ میں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ میں نے صبح کی سنت نہیں پڑھی ہے، تو فرمایا فلا ادا تو کچھ حرج نہیں ہے، ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ممانعت کی حدیث میں تو فجر کی نماز کے بعد سے آفتاب کے نکلنے تک کی ہے، جیسا کہ صحاح میں ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ ممانعت کی حدیث ہی اصح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اب بھی اس وقت فرض نمازوں کی قضاء جائز ہے، اس بناء پر یہ حدیث مخصوص ہو گئی، کیونکہ فجر کے بعد ہر قسم کی نماز سے ممانعت ثابت نہیں ہوئی بلکہ فرائض کے علاوہ دوسری نمازوں کی، اور جب وہ حدیث مخصوص ہو گئی تو قیسؒ کی حدیث سے فجر کی سنت بھی مخصوص ہو سکتی ہے، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں یہ بات طے شدہ ہے، ابن الہمامؒ نے اوقات نماز کی بحث میں یہ فرمایا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ فقہاء نے کس دلیل سے فرض نمازوں کو مخصوص کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ صبح کی نماز کے بعد ہر ایسی نماز سے ممانعت ہے جو شارع اور شریعت کی طرف سے نہ ہو بلکہ اختیاری جواز میں ہو، لہذا فرض اور فجر کی سنت میں کوئی حرج باقی نہ رہا اور صرف نواطل منع کردی گئیں، اگر یہ سوال کیا جائے کہ اگر کسی نے فجر کے فرض کے بعد دو رکعت نماز پڑھنے کی نذر مانی ہو تو بظاہر نذر ماننے سے نماز کو واجب مان کر ادا ہو جانا چاہئے حالانکہ زائد الزیادات میں صراحۃً ناجائز لکھا ہے ایسا کیوں ہے، جواب یہ ہے کہ نذر ماننے کو پہلے سے اس وقت میں پڑھنے کی ممانعت کا حکم معلوم ہے اس کے باوجود اس نے جان بوجھ کر قصد آنذر مانی تو ایسا ہو گیا اس فرض کے بعد اس نے اسی وقت نماز پڑھنے کی نذر مانی ہو تو جب یہ دوسری صورت جائز نہیں تو پہلی صورت بھی جائز نہ ہوگی، کیونکہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرض نماز کا حکم ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم، اس بناء پر اگرچہ فجر کی سنت کا وہ حکم اپنی جگہ پر یعنی باقی نہیں رہا پھر بھی اس پر مطلق نفل کا حکم جاری نہ ہو سکا، اسی لئے شیخ فضلیؒ اور حلوانیؒ کے کہنے کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ حضرت قیسؒ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مستحب ہے، م۔

لأنه عليه السلام قضاءهما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس الح
کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی سنت کو لیلۃ التعریس کی صبح میں آفتاب نکلنے کے بعد قضاء کیا تھا، جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کے متعدد صحابہ کرامؓ کی حدیثوں میں مذکور ہے، اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہو جانے کے بعد قضاء نہ ہو سکتی تو آپؐ قضاء نہ کرتے، اور ظہر سے پہلے کی چار رکعت سنت آپؐ نے وقت کے اندر فرض کے بعد پڑھ لی ہے۔

ولهما ان الاصل في السنة ان لا تقضى، لاختصاص القضاء بالواجب، والحديث ورد في قضائهما تبعاً للفرص، فبقى ما وراءه على الاصل، وانما تقضى تبعاً له وهو يصلى بالحماة او وحده الى وقت الزوال، وفيما بعده اختلاف المشايخ، واما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها، واختلف المشايخ في قضائهما تبعاً للفرص، ومن ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث، فانه لم يصل الظهر بجماعة.

ترجمہ - اور شیخینؒ کے نزدیک سنت کے بارے میں اصل حکم یہ ہے کہ اس کی قضاء نہ کی جائے، کیونکہ قضاء کرنے کا حکم واجب کے ساتھ مخصوص ہے، اور فجر کی سنت کی قضاء کرنے کے بارے میں جو حدیث ہے اس میں تو سنت کو فرض کے ساتھ فرض کے تابع کر کے قضاء کا حکم ہے لہذا اس کے ماسوا تمام سنتوں کا حکم اپنی جگہ پر باقی رہ گیا، اور فجر کی وہ سنت قضاء ہو جانے کی صورت میں فرض کے تابع کر کے ہی قضاء کی جائیگی زوال سے پہلے تک خواہ فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کی جا رہی ہو یا تنہا

ادا کی جارہی ہو، اور اس وقت تک کے بعد پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے، لیکن اس سنت کے فجر کے علاوہ دوسری سنتیں وقت کے بعد قضاء کی نہیں جاتی ہیں، اور فرض کے تابع ہو کر ان کے قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے، اور جس نے ظہر کی جماعت میں سے صرف ایک رکعت پائی یعنی اور تین رکعتیں نہیں پائیں تو یہ کہا جائیگا کہ اس نے ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا نہیں کی ہے۔

توضیح :- فجر کی سنت کے علاوہ دوسری سنتوں کو قضاء ہو جانے کی صورت میں ادا کرنے کا حکم، ظہر کی ایک رکعت جماعت سے پانے اور تین رکعت نہ پانے کی صورت میں کہا جائیگا کہ اس نے جماعت نہیں پائی ہے

ولهما ان الاصل في السنة ان لا تقضى، لاختصاص القضاء بالواجب الخ
مطلب واضح ہے، قضاء کرنے کا حکم واجب کے ساتھ مخصوص ہے چنانچہ اصول فقہ کی کتابوں میں قضاء کی تعریف یہ لکھی گئی ہے کہ حکم سے جو چیز واجب ہوئی ہو اس کے مثل کو حوالہ کرنا، اور کوئی سنت حکم کے ذریعہ واجب نہیں کی جاتی ہے، اس لئے اس کی قضاء بھی نہیں ہے۔

ابن الہمام نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تو اصطلاح ہوئی یہاں تک کہ اگر قضاء کی ایسی تعریف کی جائے جو اسے شامل ہو تو ایسا اعتراض نہ ہوگا، اور کہا ہے کہ یہ کہنا اولیٰ ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے یہاں تک کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر پورا نہ کیا تو وہ آہستہ مؤخر ہو کر دوسرے وقت کے لئے باقی رہا، اور سنت کی ادائیگی کے وقت ہی ایسا کوئی مطالبہ نہ تھا تو اس کے لئے قضاء میں بدرجہ اولیٰ مطالبہ نہ ہوگا، یہ فتح القدیر کی اس جگہ کی عبارت کا خلاصہ ہوا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس سے قضاء کا واجب ہونا لازم نہ ہوگا، اور ہم اس کی قضاء کو واجب نہیں کہتے مگر ادا کا کچھ سبب ضرور تھا، اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا، وہی قضاء کا باعث ہے، اس کے علاوہ امام صاحب کے نزدیک فجر کی سنت واجب کے حکم میں ہے تو یہی حکم اس کی قضاء میں بھی باقی رہے گا جو اس کی اداء میں تھا، اور آخری وجہ یہ ہے کہ مستحب رہے، فافہم، حدیث لیلیۃ التعلیٰ جس سے سنت کی قضاء کا ثبوت ہوتا ہے اس کا جواب یہ دیا ہے۔

والحدیث ورد فی قضائهما تبعاً للفرض، فبقی ما وراءه علی الاصل الخ
اور لیلیۃ التعلیٰ کی حدیث میں جو فجر کی سنت کا حکم مذکور ہے وہ تو فرض کے تابع ہونے کی وجہ سے ہے اس بناء پر اس کے ماسوا جتنی سنتیں ہیں تمام کا حکم اپنی جگہ پر باقی رہ گیا ہے، ف چونکہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے اس لئے جیسی وارد ہوئی ویسی ہی باقی رہے گی، بلکہ ظہر میں فرض سے پہلے کی چار رکعتیں جو سنت ہیں ان کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا جائے گا۔

وانما تقضى تبعاً له وهو يصلي بالجماعة او وحده الى وقت الزوال الخ
اور فجر کی سنت جس کا بیان ہوا وہ زوال ہی کی وقت تک فرض کے تابع کر کے قضاء کی جائیگی خواہ فرض نماز جماعت سے ادا کی جا رہی ہو یا تنہا منفرداً، اس مسئلہ میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ و فیما بعد الخ اور زوال کے بعد فرض کے ساتھ اس کے پڑھے جانے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، یعنی بعض علماء نے کہا ہے کہ قضاء کرے یہی امام شافعی کا ایک قول ہے، اور بعض علماء نے اس کا انکار کیا ہے، محیط میں صرف دوسرا قول ذکر کیا گیا ہے، مع، گویا یہی صحیح قول ہے، اور یہی قول امام مالک اور امام شافعی کا دوسرا قول ہے، اور ایک قول امام احمد کا بھی ہے، ع۔

واما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها، واحتلف المشايخ في قضائها الخ
فجر کی سنت کے ماسوا دوسری کوئی بھی وقت کے بعد تنہا قضاء نہیں کی جائیگی، ف اس میں تینوں اماموں کا اتفاق

ہے۔ و اختلاف المح اور فرض کے تابع کر کے ان کو قضاء کرنے میں مشایخ کا اختلاف ہے، ف یعنی عراقیوں کے نزدیک جب فرض کے ساتھ قضاء ہوں کہ جس طرح مسنون اذان اور اقلعت قضاء کی جائیگی، اسی طرح سنت بھی فرض کے تابع کر کے قضاء کی جائیگی، اور عراسانیوں کے نزدیک قضاء نہیں کی جائیگی، اور یہی اصح ہے، مع۔

ومن ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث، فانه لم يصل الظهر بجماعة.

اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعتیں نہیں پائیں تو اس نے جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز نہیں پڑھی، ف مسئلہ میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے، ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا کس وقت کہنا درست ہوگا، بعض صرف ایک رکعت پانے پر یہ بات صادق آتی ہے یا نہیں تو جواب یہ دیا گیا ہے کہ حقیقتاً تو اسی وقت کہنا صحیح ہے جب کہ چاروں رکعتیں جماعت کے ساتھ پڑھی گئی ہوں، اور نماز کا قصہ بھی نہ چھوٹا ہو، ویسے صرف جماعت پانا تو اس وقت بھی کہنا صحیح ہے جب کہ ایک رکعت بلکہ صرف قعدہ پالینے سے بھی کہنا صحیح ہے لہذا اس دوسری صورت میں یہ کہا جائیگا کہ اس نے بالاتفاق ظہر کی نماز جماعت نہیں پڑھی ہے بلکہ صرف جماعت کا ثواب پایا ہے، خواہ جمعہ کی فرض نماز ہو یا کوئی دوسری نماز ہو، لیکن جمعہ کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے جمعہ کے دن صرف قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر ظہر کی نیت سے چار رکعت فرض پڑھ لے کیونکہ جمعہ کے لئے جماعت ایک شرط ہے جو اس نے نہیں پائی ہے اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جب تو اس نے جماعت کا ثواب بھی نہیں پایا لیکن یہ وہم اس دلیل سے باطل ہے جو منصفؒ نے بعد میں بیان کی ہے۔

وقال محمد: قد ادرك فضل الجماعة، لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه، فصار محروفاً ثواب الجماعة، لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة، ولهذا يحث به في يميه لا يدرك الجماعة، ولا يحث في يميه لا يصلی الظهر بالجماعة، ومن اتى مسجداً قد صلى فيه، فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدأ له مادام في الوقت، ومراده إذا كان في الوقت سعة، وان كان فيه ضيق تركه قبل هذا في غير سنة الظهر والفجر، لان لهما زيادة مربة، قال عليه السلام في سنة الفجر: صلوه ولو طردتكم الخيل، وقال في الاخرى: من ترك الاربع قبل الظهر لم تله شفاعتي، وقيل هذا في الجميع، لانه عليه السلام واظب عليها عند أداء المكتوبات بالجماعة، ولا سنة دون المواظبة، والأولى ان لا يتروكها في الاحوال كلها، لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت

ترجمہ - اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس شخص نے جماعت کی فضیلت پائی کیونکہ کوئی شخص جب کسی چیز کے آخری حصہ کو پاتا ہے تو یوں کہا جاتا ہے کہ اس نے اسے پایا ہے، لہذا وہ شخص جماعت کے ثواب کو پانے والا ہو گیا، لیکن اس نے حقیقتاً جماعت نہیں پائی ہے، اسی بناء پر وہ شخص اپنی قسم میں حائث نہ ہو گا جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ جماعت سے نماز نہیں پڑھیگا، اور جو شخص کسی مسجد میں اس وقت پہنچا جب کہ اس میں جماعت ہو چکی ہو تو اسے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اپنی فرض نماز سے پہلے نفل پڑھ لے وقت کا خیال رکھتے ہوئے جتنی چاہے، اور اگر وقت میں تنگی ہو تو اسے چھوڑ دے، کہا گیا ہے کہ یہ حکم ظہر اور فجر کی سنتوں کے علاوہ دوسری سنتوں کے لئے ہے کیونکہ ان دونوں نمازوں کی ایک خاص اہمیت ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی سنت کے بارے میں فرمایا ہے کہ اسے پڑھا کرو اگرچہ تمہیں تمہارے دشمن کے گھوڑے بھگائیں، اور دوسری سنت (ظہر) کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں چھوڑ دیں اسے میری شفاعت حاصل نہ ہوگی، کہا گیا ہے کہ یہ حکم تمام سنتوں کے بارے میں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے تو فرائض کو جماعت کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مواظبت اور مداومت کی ہے، اور بغیر مداومت کے سنت ثابت ہی نہیں ہوتی ہے، اور اولیٰ یہ ہے کہ ان سنتوں کو عام حالات میں نہ چھوڑے کیونکہ یہ سنتیں تو فرض نمازوں کی کو پوری کرنے والی ہیں، البتہ اس وقت چھوڑ دے جب کہ وقت کے نکل جانے کا خوف ہو۔

توضیح:- جماعت ہو جانے کے بعد مسجد میں آنے والا نفل پڑھے یا نہیں
فجر اور ظہر کی سنتوں کی فضیلت، تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں

وقال محمد: قد ادرك فضل الجماعة، لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه الخ
امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس نے جماعت کا ثواب پالیا، ف اس لئے جمعہ میں بھی جماعت کا ثواب پایا، اور ظہر و جمعہ دونوں میں
بالا اتفاق جماعت کا ثواب پایا۔ لان من الخ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخری حصہ پایا اس نے اس چیز کو پایا اس لئے جماعت کا پورا
ثواب پایا۔ لکن الخ لیکن اس نے نماز در حقیقت جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی، ف بعض حصہ پڑھا ہے، اس مسئلہ کی اس تفصیل کا
قائدہ قسم وغیرہ میں ظاہر ہو گا چنانچہ مصنفؒ نے کہا ہے۔ ولہذا الخ اسی بناء پر اس تھوڑے سے حصہ کے پانے کی وجہ سے وہ اپنی
قسم میں جھوٹا ہو جائیگا، کہ لا یدرك الجماعة ف یعنی کسی نے قسم کھائی کہ آج تم ظہر کی جماعت نہ پاؤ گے اگر تم جماعت پاؤ تو میرا
غلام آزاد ہے اس کے بعد وہ دوسرا شخص مسجد میں نماز پڑھنے کے خیال سے آیا، لیکن اسے صرف ایک ہی رکعت ملی بلکہ ایک قعدہ
ملا تو اس نے جماعت پائی اس وجہ سے قسم کھانے والا جھوٹا ہو گیا، اور اس کا غلام آزاد ہو گیا۔

ولا یبحث فی یمینہ لا یصلی الظہر بالجماعة الخ
اور اس قسم کھانے میں کہ آج تم ظہر کو جماعت سے نہیں پڑھو گے، ف اگر جماعت سے پڑھ لو تو میرا غلام آزاد ہے، اس کے
بعد وہ دوسرا شخص جلدی سے جماعت کے خیال سے مسجد آیا مگر صرف ایک ہی رکعت جماعت سے ملی، تو فیصلہ یہ ہو گا کہ اس نے
والے نے جماعت کے خیال سے نماز نہیں پڑھی، لہذا وہ شخص جھوٹا نہ ہو۔ م۔ اسی طرح اگر اس نے تین رکعتیں پائی ہوں، اور
ایک رکعت نہیں پائی تو بھی یہی کہا جائیگا کہ اس نے ظہر جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی، لہذا قسم کھانے والا جھوٹا نہ ہو، یہی قول
اظہر اور اصح ہے۔ خلافاً للسخسی، ع، ظہر کی طرح ہر چار رکعت والی نماز کا یہی حکم ہو گا، ت، امام شافعی کا یہی مذہب
ہے، ع، قعدہ پانے والے کو بھی بالاتفاق جماعت کا ثواب ملے گا مگر تکبیر اول پانے کا ثواب اس سے کہیں زیادہ بڑھا ہوا ہو گا، کیونکہ
حدیث میں اس کی فضیلت کا مستقل ثبوت ہے، م۔

ومن اتی مسجداً قد صلی فیہ، فلا یاس بان یطوع قبل المكتوبة ما بدالہ ما دام فی الوقت الخ
امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص کسی ایسی مسجد میں آیا کہ اس میں نماز ہو چکی ہے مگر آنے والے کو جماعت نہیں ملی تو اس
بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ فرض پڑھنے سے پہلے جتنی نفل پڑھنی چاہے وقت کا خیال رکھتے ہوئے پڑھ لے۔ وموادہ الخ
اس میں امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ جب تک وقت میں گنجائش ہو، وان كان الخ اور اگر وقت میں تنگی ہو تو نفل چھوڑ دے، ف۔
ظاہر کلام تو اختیاری نفل میں ہے، مگر فقہائے کرام نے اس میں سنتوں کو بھی داخل فرمادیا ہے، اسی لئے کہا قیل هذا الخ کہا گیا ہے
کہ یہ حکم ظہر اور فجر کی سنتوں کے ماسوا کے لئے ہے، ف کہ چاہے تو پڑھ لے لیکن ظہر اور فجر کی سنتوں کو پڑھنے کی زیادہ تاکید
ہے۔ لان لها الخ کیونکہ دوسری سنتوں کے مقابلہ میں ان دونوں سنتوں کی افضلیت بہت زیادہ ہے۔

قال علیہ السلام فی سنة الفجر: صلواہا ولو طردکم الخیل، وقال فی الاخری: من ترک الخ
یعنی ان دونوں رکعتوں کو مت چھوڑو اگرچہ دشمنوں کے سوار تم کو ہانک کر لے جاتا چاہیں، اور ابوداؤد کی روایت میں ہے لا
تدعوهما ولو طردکم الخیل یہ حدیث فجر کی سنتوں سے متعلق تھی۔ وقال فی الاخری الخ اور ظہر سے پہلے کی چار
رکعتوں سے متعلق فرمایا ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں چھوڑ دیں اس کو میری سفارش حاصل نہ ہو گی، ف یہ روایت
بے اصل ہے اس کا کچھ وجود نہیں ہے، ابدتہ ام حبیبہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعتیں
اور ظہر کے بعد کی چار رکعتوں کی حفاظت کی اس پر اللہ تعالیٰ نے دوزخ کی آگ حرام کر دی تھیں، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی

اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

وقیل هذا فی الجميع، لانه علیہ السلام واطب علیہا عند أداء المكتوبات بالجماعة الخ

اور کہا گیا ہے کہ حکم تمام سنتوں کے بارے میں ہے، ف جب کہ تنہا پڑھے تو چاہے سنت پڑھے یا نہ پڑھے۔ لانه علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرائض کو جماعت کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مداومت فرمائی ہے، ف تنہا پڑھنے کے وقت نہیں ولاسنۃ الخ اور بغیر مواظبت کے سنت ثابت نہیں ہوتی ہے، ف لہذا تنہا پڑھنے والے کے حق میں یہ نمازیں بطور سنت ثابت نہیں ہوئیں، بلکہ نفل میں تو اختیار ہوگا، صدر الاسلام کا یہی قول ہے، ع۔

والاولی ان لا ینترکھا فی الاحوال کلھا، لکونها مکملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت الخ مصنفؒ نے فرمایا والاولی الخ اولی یہ ہے کہ ان سنتوں کو کسی حال میں نہ چھوڑے کیونکہ یہ سنتیں فرض نمازوں کی کمی کو پوری کرنے والی ہیں، مگر اس وقت چھوڑ دے کہ وقت میں کمی ہو گئی ہو، اور وقت نکل جانے کا خوف ہو، ف کسی حال سے مراد وقت کی تنگی اور زیادتی، تنہائی اور جمعہ ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ اسی میں مسافرت کی حالت اور اقامت کی حالت بھی داخل ہے، لیکن سفر کی حالت میں بہت سے مشنخ کے نزدیک یہ سنتیں چھوڑ دے، اور حالت سفر میں اگرچہ سواری پر یہ نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے بلکہ گفتگو اس بات میں ہے کہ جو برائی اور اسامات اس کے بارے میں ہو سکتی تھی وہ مسافر کو نہ ہوگی، خلاصہ فتح القدیر۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر ترک کرنا جائز ہے پھر بھی ترک نہ کرنا اولی، کیونکہ اس پر مداومت کی وجہ سے جنت کا وعدہ اور دنیا اس کی تمام چیزوں سے بہتری اور جہنم کی آگ سے نجات اور دوسرے فضائل اور کمالات تمام باتوں کو یقینی طور سے امیدوار ہو جاتا ہے، اور ان نمازوں کو جو فرائض کو مکمل کرنے والی عبارت سے تعبیر کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابو داؤد وغیرہ کی حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے ایسی حالت میں فارغ ہوتے ہیں کہ اس کی ادائیگی ہوئی نماز میں سے صرف آدمی نامہ اعمال میں لکھی جاسکتی ہے اور کسی کی تنہائی اس طرح کم و بیش لکھی جاتی ہے یہاں تک کہ کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ بعضوں کا نامہ اعمال میں کچھ بھی نہیں لکھا جاتا ہے، اور دوسری حدیثوں میں قیامت کے دن فرض نمازوں کے حساب و کتاب کے وقت ان میں کمی پا کر ان کی تلائی کرنے کے لئے نوافل کو تلاش کیا جائیگا، اگر نوافل کی نیکی اسکے اعمال میں ہوگی تو اس سے وہ کمی پوری کی جائیگی، ورنہ عذاب ہوگا، اسی وجہ سے یہ کہا گیا ہے کہ دن بھر میں ۲۰ رکعتیں فرض و واجب کی مجموعہ ہوتی ہیں تو ماہ رمضان مبارک کی اہمیت کے پیش نظر اسی تعداد میں تراویح کی بھی ۲۰ رکعتیں رکھی گئی ہیں تاکہ فرض کی ہر ایک رکعت میں کمی کی تلائی کے لئے تراویح کی رکعت ہو سکے۔ م۔

ومن انتھی الی الامام فی رکوعہ، فکبر وقف حتی رفع الامام رأسہ، لا یصیر مدرکاً لتلك الركعة خلافاً، لفرقہ یقول: ادرك الامام فیما له حکم القيام، ولنا ان الشرط هو المشاركة فی افعال الصلاة، ولم یوجد لا فی القيام ولا فی الركوع، ولو رکع المقتدی قبل امامه، فادركه الامام فیہ جاز، وقال زفر لا یجزیہ، لان ما اتی بہ قبل الامام غیر معتد بہ، فکذا ما یبنی علیہ، ولنا ان الشرط هو المشاركة فی جزء واحد کما فی الطرف الاول، والله اعلم.

ترجمہ :- اگر کوئی شخص جماعت پانے کے لئے امام کے رکوع کی حالت میں مسجد پہنچا، اور تکبیر کہہ کر کھڑا ہاتھ میں امام نے اپنا سر رکوع سے اٹھالیا تو اسے اس رکعت کا پانے والا نہیں مانا جائیگا، مگر امام زفر کا اس میں اختلاف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی نے امام کو ایسی حالت میں پایا ہے جس کو کھڑے ہونے کا حکم حاصل ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس موقع میں دونوں کا ایک حالت میں شریک ہو جانا شرط ہے جو نہ رکوع کی حالت میں پایا گیا اور نہ قیام کی حالت میں اس لئے رکوع کے پانے کا حکم نہیں

دیا جائیگا، اور اگر کسی مقتدی نے امام کے رکوع میں جانے سے پہلے رکوع کر لیا لیکن بعد میں امام نے اسے اسی حالت میں پایا تو اسے جائز مانا لیا جائے گا، اور اس موقع پر امام زقر نے فرمایا ہے کہ یہ عمل صحیح نہیں مانا جائیگا، کیونکہ اس نے امام سے پہلے جتنی دیر رکوع کیا وہ بے اعتبار رہا اس پر بقیہ حصہ کی بناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں کی ایک حالت میں شرکت ضروری ہے اگرچہ ایک ہی جزء میں ہو جیسا کہ شروع حصہ میں ہو، واللہ اعلم۔

توضیح:- امام کو رکوع کی حالت میں پانا، امام کو قیام کی حالت میں پایا اور رکوع میں نہیں گیا قیاس سے دلیل، امام سے پہلے رکوع، قیاس سے دلیل، فروع، امام رکوع میں اور تکبیر امام سے پہلے سر اٹھانا، امام کے دوسرے گمان سے سجدہ، مقتدی کی تین تسبیح سے پہلے امام نے سر اٹھایا نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا، امام سے پہلے سلام، امام نے قنوت چھوڑ دیا، کافر کو نماز جماعت میں

ومن انتہی الی الامام فی رکوعہ، فکبر وقف حتی رفع الامام رأسہ الخ اور جو شخص امام تک اس وقت پہنچا جب کہ وہ رکوع میں تھا، پیونچ کر تکبیر تحریرہ کہنے کے بعد وہ کھڑا ہو گیا اور امام کو رکوع میں شریک نہ ہوا، ف خواہ وہ اس وقت رکوع کر سکتا ہو یا نہیں کر سکتا ہو حتی رفع الخ یہاں تک کہ امام نے رکوع سے اپنا سر اٹھا لیا۔

لا یصبر مدرک التلک الرکعة خلافاً لزهو ہو یقول: ادرك الامام فیما له حکم القیام الخ تو اس شخص کو اس رکوع کا پانے والا نہیں مانا جائیگا، ف اور اگر اس وقت پہنچا جب کہ امام کھڑا ہو اور اس نے احرام باندھ لیا اس کے بعد امام رکوع میں گیا مگر کسی وجہ سے یہ رکوع میں نہ جاسکا یا رکوع نہیں پایا تو بالاتفاق ایسے شخص کو لاحق کہا جائے گا اور اسے یہ رکعت مل گئی، اور اگر یہ اس وقت پہنچا جب کہ امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا پھر اس نے تحریرہ باندھا تو بالا جماع یہ رکعت اسے نہیں ملی اور اگر پیونچ کر تحریرہ کے بعد امام کو رکوع میں پایا تو بالا جماع یہ رکعت اسے مل گئی، یہی وہ صورت ہے جو مصنف نے ذکر کی ہے، اس میں ہمارے اور امام شافعی کے نزدیک اس نے رکعت نہیں پائی۔ خلافاً لزهو الخ اس مسئلہ میں امام زقر کا اختلاف ہے، وهو یقول الخ زقر کا فرمانا ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں جس کو حکماً قیام مانا جاتا ہے، ف یعنی رکوع کو قیام سے مشابہت اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا اس شخص نے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع کے بعد قیام میں پایا پس یہ رکعت اسے مل گئی یہی قول امام ثوری، ابن المبارک اور ابن علی کا بھی ہے۔

ولنا ان الشرط هو المشاركة فی الفعل الصلاة، ولم یوجد لا فی القیام ولا فی الخ اور ہماری دلیل تو یہ ہے کہ امام اور مقتدی میں موافقت ہو جانا یعنی ایک ساتھ ایک عمل میں شریک رہنا کافی ہے ف یہاں تک کہ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ امام اسی واسطے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے اس لئے تم اس کی مخالفت نہ کرو، جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب پڑھے تو تم خاموش ہو کر سنو، آخر تک۔

ولم یوجد لا فی القیام ولا فی الرکوع الخ اور اس قسم کی شرکت امام و مقتدی کے درمیان نہیں پائے گئی نہ تو حالت قیام میں اور نہ حالت رکوع میں، ف بلکہ رکوع سے سیدھے کھڑے ہو کر سجدہ میں جاتے وقت، لہذا اس رکعت کا اسے سجدہ کے علاوہ اور کوئی رکن نہیں ملا، اس لئے یہ رکعت اسے بالکل نہ ملی، حدیث میں ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ میں ہوں تو سجدہ میں شریک تو ہو جاؤ مگر اسے شمار کرو، اور جس نے رکعت پائی اس نے نماز پائی، ابوداؤد نے اسکی روایت کی ہے، یعنی جس نے رکوع ٹھیک اس نے نماز کی ایک رکعت پائی اسے ایک رکعت شمار کرے اور صحیح مسلم میں اس کی تصریح ہے، سجدہ میں شرکت واجب ہے لیکن اگر نہ کرے تو نماز نہ فاسد ہوگی اور نہ سجدہ سہو لازم آئے

گا، النہر۔

ف۔ اس حدیث میں رکعت نماز کہا گیا ہے، اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث میں یہ بھی ہے کہ نماز بغیر قراءت کے نہیں ہے اس لئے ہر رکعت میں قراءت واجب ہوئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ بقول اصح امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہی ہے کہ دور کعتوں میں قراءت فرض ہے اور دور کعتوں میں واجب ہے، یہ بات یاد رکھیں۔ م۔ مقتدی کے رکوع کرتے ہوئے امام نے سر اٹھا شروع کر دیا تو اگرچہ ان دونوں کے درمیان ایک عمل میں محض تھوڑی سی شرکت پائی گئی یعنی ان دونوں کے دور کو رکوع کے درمیان تھوڑی سی شرکت پائی گئی تو اس نے رکعت پائی، یہی قول اصح ہے، ع۔

ولو ركع المقتدى قبل امامه، فادركه الامام فيه حار الخ
اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا، ف اور اسی حالت پر رہا تو اتنے میں امام نے اس کو رکوع کی حالت ہی میں پایا، یعنی امام نے جب رکوع کیا تو اس کا مقتدی رکوع میں پہلے سے تھا اس رکوع میں دونوں ایک وقت میں پائے گئے گو یا رکوع میں امام کا شریک ہو گیا تو رکوع جائز ہو گیا، ف اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مقتدی کو ایسی حرکت کرنی جائز ہو گئی بلکہ اس حرکت نامناسبہ کے باوجود مقتدی کی نماز فاسد نہ ہوئی، یعنی اگرچہ برا کیا پھر بھی نماز جائز رہے گی۔

وقال زفر لايجزیه، لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به، فكذا ما ينسب عليه الخ
اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ مقتدی کے لئے یہ رکوع کافی نہیں ہو گا، کیونکہ مقتدی نے امام سے پہلے جتنی دیر بھی رکوع کیا وہ بالکل بے اعتبار رہا اس لئے اس پر جتنے حصہ کی بھی بنیاد رکھی گئی وہ سب بھی بیکار گئی، ف تفتی کے لائق نہیں ہے یعنی امام کے رکوع کر لینے کے بعد بھی جتنی دیر وہ رکوع میں رہا وہ بھی شمار کے لائق نہیں ہے، کیونکہ یہ دوسرا حصہ پہلے حصہ پر مبنی ہے، اور جو چیز کسی فاسد چیز پر مبنی ہو وہ بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

ولما ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول، والله اعلم.
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط تو کسی جزء میں دونوں کی بیک وقت شرکت ہے جیسا کہ پہلے حصہ میں ہے، ف یعنی جب کہ ابتداء میں امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو بالاتفاق یہ جائز ہے کیونکہ ایک وقت میں دونوں کی شرکت پائے گئی، اس لئے فاسد نہ ہوئی اگرچہ اس حرکت کے بارے میں بھی سخت وعید آئی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے اپنا سر اٹھا لیتا ہے کیونکہ اس بات سے نہیں ڈرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے سر کو گدھے کا سر کر دے۔

چند ضروری مسائل

امام جب رکوع میں ہو تو اکثر علماء کے نزدیک مقتدی کی شرکت کے لئے صرف ایک تکبیر کافی ہے اگر اس تکبیر سے رکوع کی نیت کی ہوگی تو یہ نیت لغو قرار دی جائیگی اور تحریر کے لئے اسے تصور کر لیا جائیگا، (یعنی یہ سمجھا جائیگا کہ اس نے اس تکبیر سے تحریر کی نیت کی ہے اور رکوع کی نہیں کی ہے) ف۔ اگر کسی نے امام سے پہلے اپنا سر اٹھا لیا تو چاہئے کہ لوٹ جائے خواہ رکوع میں ہو یا سجدہ میں اور دوسرے کا شمار نہیں ہو گا، ف، اگر مقتدی کو سر اٹھا کر یہ گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدے میں ہے اگر اس نے دوسرا سجدہ اور متابعت دونوں باتوں کی نیت کی تو متابعت مان لی جائیگی، اور اگر صرف دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہو گا، یہاں تک کہ امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور مقتدی کو اسی سجدہ کی حالت میں پایا تو جائز ہے، ع، ف۔

امام نے رکوع یا سجدہ سے سر اٹھا لیا لیکن مقتدی نے اس وقت تک تین تسبیح ادا نہ کی ہو تو بھی وہ امام کے ساتھ سر اٹھا کر اس کی متابعت کر لے، اگر کسی نے امام کو عید کی رکوع کی حالت میں پایا تو اسے چاہئے کہ فوراً رکوع میں شریک ہو کر عید کی زائد تین

تکبیریں اسی رکوع میں کہہ لے، کسی نے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے اتنی دیر کی کہ آفتاب نکل آیا تو مقتدی کی نماز صحیح ہو گی اور صرف اس امام کی نماز باطل ہو گئی، امام نے قنوت پڑھ کر رکوع بھی کر لیا لیکن مقتدی کی قنوت ہنوز ختم نہیں ہوئی تھی اس لئے اگر اسے امید ہے کہ اس کو ختم کر کے بھی رکوع مل جائیگا تو قنوت پوری کر کے رکوع میں شریک ہو ورنہ قنوت کو چھوڑ کر رکوع میں چلا جائے۔ ف۔

اور فتح القدیر میں اس موقع پر متابعت امام وغیر متابعت کے متعلق کچھ وہ باتیں لکھی ہیں جن کو ہم وتر کی بحث میں لکھ چکے ہیں، اور لکھا ہے کہ کافر نے جماعت کے ساتھ نماز پڑھی تو اس کے اسلام لانے کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ جماعت کی نماز صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص ہے، بخلاف حج اور روزہ کے، لیکن یہ بھی لکھا ہے کہ جماعت کے اسلام کے ساتھ مخصوص کرنے کے معاملہ میں تامل اور غور کی ضرورت ہے میں کہتا ہوں کہ ہماری جماعت میں سوا مسلمان کے کسی کے شریک ہونے کا احتمال ہی نہیں لہذا اس میں نظر اور تامل کرنا بے کار ہے۔ ہ۔

باب قضاء الفوائت

چھوٹی ہوئی نمازوں کو قضاء کرنے کا باب

من فاتته صلوٰۃ قضاها اذا ذكرها، وقدمها على فرض الوقت، والاصل فيه ان الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق، وعند الشافعي مستحب، لان كل فرض اصل بنفسه، فلا يكون شرطا لغيره، ولنا قوله عليه السلام: من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام، فليصل التي هو فيها، ثم ليصل التي ذكره البعد التي صلى مع الامام.

ترجمہ: جس شخص کی نماز قضاء ہو گئی ہو تو جب بھی اسے یاد آئے اسے پڑھ لے مگر وقتی فرض سے پہلے اسے پڑھے، اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ چھوٹی ہوئی نمازوں اور وقتی نمازوں کے درمیان ہمارے نزدیک ترتیب کا ہونا ضروری ہے، لیکن امام شافعی کے نزدیک یہ ترتیب مستحب ہے، کیونکہ ہر فرض نماز اپنی جگہ پر اصل ہے، اس لئے کوئی بھی دوسری کے لئے شرط نہیں ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جو شخص نماز پڑھتے وقت سوتا ہو اور گیا یا اسے بھولی گیا مگر وہ بھولی ہوئی اسی وقت یاد آئی جب کہ امام کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو، تو جس نماز کو وہ پڑھ رہا ہو اسے پڑھ کر ختم کر ڈالے پھر اس نماز کو پڑھے جس کو اس نے یاد کیا ہے، پھر اس نماز کو دوبارہ پڑھ لے جسے اس نے امام کے ساتھ پڑھی ہے۔

توضیح:- چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء کا باب۔ چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کرنے کا وقت۔

چھوٹی ہوئی نمازوں کے درمیان اور وقتی فرض کے درمیان ترتیب۔ حدیث سے دلیل

باب قضاء الفوائت الخ فائتہ نمازوں کے قضاء کرنے کا بیان۔

فائتہ ایسی نماز کو کہتے ہیں جو اپنے وقت سے جاتی رہے، اگر کوئی قصد نماز کو چھوڑ دے تو وہ کبیرہ گناہ کا مجرم ہو گا، اسے توبہ کرنی چاہئے اس کے بعد معافی ہو گی یا حج کرنے سے معاف ہو گا ساتھ ہی قضاء بھی کرے، اور اگر عذر کی وجہ سے ہو تو قضاء کر لینے سے معاف ہو گا، عذر اور مجبوریوں کی مختلف وجہوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ دشمنوں کی زیادتی ہو، جیسا کہ خندق کی لڑائی میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کی چارو قنوتوں کی نمازیں فوت ہو گئی تھیں اس بناء پر کہ دشمنوں نے چاروں طرف سے ان حضرات کو گھیر رکھا تھا بعد میں آپ ﷺ نے سب کی قضاء فرمائی تھی، اسی طرح درود روزہ میں دایہ جو دیکھ بھال کے لئے ہوتی ہے اس کے اٹھ کر جانے سے اس عورت یا بچہ جو ہونے والا ہے اس کی جان کا خطرہ ہو، تو یہ نماز میں تاخیر کر سکتی ہے، پھر وقت ملے ہی پورے

شرائط اور ارکان کے ساتھ بجالانا ضروری ہے۔ اعادہ کے معنی ہیں کسی خرابی اور خلل کے وجہ سے اس کام کو وقت کے اندر دوبارہ کرنا، قضاء کے معنی ہیں وقت گزرنے کے بعد واجب شدہ جیسی چیز بجالانا، ن، ع۔

من فاتته صلوٰۃ قضاها اذا ذكرها، وقدمها على فرض الوقت الخ

جس شخص کی نماز فوت ہو گئی ہو اسے اسی وقت قضاء کرے یا جب یاد آجائے اور اسے وقتی فرض سے پہلے ادا کرے۔ ف۔ اسی طرح اگر سو جانے کی وجہ سے فوت ہو گئی ہو تب بھی، اور یہاں نماز سے فرض مراد ہے خواہ فرض اعتقادی ہو جیسے فرائض پنجگانہ یا فرض عملی ہو جیسے وتر ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق، لہذا وتر اور فجر کی نمازوں کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے، اور مطلقاً واضح ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے بغیر انکار کے نماز عمدہ ترک کر دی بطور فسق کے تو اس کی قضاء بھی اجماعاً واجب ہے، امام مالکؒ اور شافعیؒ کا یہی قول ہے، ابن حبیبؒ نے کہا ہے کہ اس طرح ترک سے تو وہ مرتد ہو گیا فاسق سے بڑھ گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ جب عمدہ ترک قضاء کرنے کو واجب کہتے ہیں تو یہ بات اس پر دلیل ہے کہ ان کے نزدیک عمدہ ترک کرنے والے کافر نہیں ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، اسی طرح وقتی فرض پر قضاء کو مقدم کرنا واجب ہے، یہاں تک کہ وقتی فرض پر قضاء کو مقدم کئے بغیر وقتی نماز ادا نہ ہوگی، البتہ ترتیب ساقط ہو جانے کی صورت میں ادا بھی ہو سکتی ہے، جس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ م۔

والاصل فيه ان الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق الخ

اس جگہ اصل بات یہ ہے کہ قضاء شدہ نمازوں اور وقتی فرض کے درمیان ترتیب رکھنا ہمارے نزدیک مستحق ہے، یعنی فرض عملی ہے، اس لئے اگر ظہر عصر اور مغرب کی نمازیں قضاء ہو گئیں، اور عشاء کے وقت ان کو ادا کرتا ہے تو اسی ترتیب سے یعنی پہلے ظہر پھر عصر پھر مغرب تاکہ قضاء نمازوں میں ترتیب ہو جائے اس کے بعد وقتی فرض یعنی عشاء کو پڑھے، یعنی مذہب امام غنی، مالک، احمد، اسحق، لیث وغیرہم کا ہے۔ مع۔

وعند الشافعي مستحب، لان كل فرض اصل بنفسه، فلا يكون شرطاً للغيره الخ

اور شافعیؒ کے نزدیک ترتیب مستحب ہے، ف یہی مذہب طاہر و ابو ثور وغیرہ کا ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ لان كل فرض الخ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر فرض بذات خود اصل ہے، اس لئے دوسرے فرض کے لئے وہ شرط نہ ہوگا، ف البتہ کسی دلیل کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسے عام عبادتوں کے لئے ایمان اور اعتکاف کے لئے روزے کا ہونا شرط ہے مگر حدیث کی دلیل کی وجہ سے، عفو، اور جواب یہ ہے کہ وقتی صحیح ہونے کے لئے فائزہ کو ہم شرط نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک فائزہ مقدم واجب ہے، جب کہ وقتیہ مؤخر واجب ہے، یہاں تک کہ جب وقت کی تنگی کی وجہ سے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو وقتی نماز مقدم ہو جائے گی اور اسے پہلے ادا کرنا ہوگا اس کے بعد قضاء پڑھنی ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث آئندہ ہوگی۔ م۔ الہدایہ۔ اگر نقل پڑھتے ہوئے فائزہ فرض یاد آجائے تو اسے پوری کر لینی چاہئے، کیونکہ فرض واجب میں جو ترتیب واجب ہوئی ہے وہ خلاف عقل و قیاس ثابت ہوئی ہے، محیط السر خفی۔

ولنا قوله عليه السلام: من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو شخص نماز سے غافل ہو کر سو گیا یا اسے بھول گیا اور اس کا خیال نہ رہا اور وہ اس وقت یاد آئی جب کہ دوسری نماز امام کے پیچھے پڑھ رہا ہو تو اسی کو پوری کر لے جسے پڑھ رہا ہو اس کے بعد اسے پڑھے جو چھوٹی ہوئی یاد آئی ہو اس کے بعد امام کے ساتھ جو نماز پڑھی ہو اسے دوبارہ پڑھ لے، ف اسی کے مطابق امام احمدؒ کا قول ہے، اس حدیث کو دارقطنیؒ نے ثقہ راویوں سے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، لیکن امام مالکؒ نے موثقاً یعنی ابن عمرؓ کے قول کی روایت کی ہے، دارقطنیؒ و ابو زرہؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کیا کرتے ہیں اس لئے دونوں روایتیں صحیح ہیں بمعنی، نہایت وغیرہ نے اس مقام پر چند مشکلیں ذکر کی ہیں، جن کو حل کرنا مشکل ہے

جیسا کہ عینیؒ نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ شمس الاممہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ نمازوں کے اوقات اور ان کی ادائیگی میں ترتیب قطعی ہے، اب اگر کسی وجہ سے کوئی نماز بروقت ادا نہیں کی جاسکی تو بعد میں جب بھی پڑھی جائے اس وقت ادائیگی میں ترتیب کو باقی رکھنا ضروری ہے، ان کے ادا کرنے کی ترتیب اس طرح سے ہوگی کہ مشائخ ادا کرتے ہوئے عرفات کے مقام میں ظہر اور عصر دو قوتوں کی نماز ایک ساتھ پڑھی جاتی ہے وہاں اگر کوئی شخص عصر کو پہلے پڑھ کر بعد میں ظہر ادا کرے تو جائز نہ ہوگی اس لئے ترتیب وقت کے مطابق پہلے ظہر بعد میں عصر پڑھنی ہوگی، اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے کوئی نماز اگر اپنے وقت پر پڑھی نہیں جاسکی تو یاد آتے ہی ادا کرنی چاہئے کہ یہی اس کا وقت ہے، اور ایک روایت میں ہے اس کے ادا کرنے کے علاوہ اس کا دوسرا کوئی کفارہ نہیں ہے، جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم میں ہے، پس جب یہ وقت اور یہ کفارہ شریعت کی طرف متعین ہو گیا تو اب اداء کے لحاظ سے بھی اور وقت کے لحاظ سے بھی فوت شدہ نماز کو وضعیہ پر مقدم کرنا ضروری ہو گیا، مگر چونکہ یہ وقت اس کا حقیقی نہیں ہے اسی بناء پر آفتاب کے نکلنے یا ڈوبنے سے پہلے نماز نہیں پڑھی جاسکتی ہے، اسی وجہ سے اب اسے قصد اتارک نماز نہیں کہا جاسکتا ہے، اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ قضاء نماز زندگی میں کسی وقت بھی پڑھی جاسکتی ہے سوائے ان تین وقتوں کے جن میں نماز ممنوع ہے، یعنی طلوع، غروب، اور ٹھیک دوپہر کے وقت۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ فرض کا بیان ہے یعنی اداء میں ترتیب وقت اور عمل دونوں اعتبار سے ضروری ہے، پھر وقت پر نہ پڑھنے کی صورت میں یعنی قضاء ہو جانے سے عمل کی ترتیب ضروری رہی، لیکن اس میں یہ احتمال باقی رہ گیا کہ شاید ترتیب ساقط ہو جائے تو مذکور حدیث سے وہ احتمال بھی ختم ہو گیا، پھر الواحد ہونے کی وجہ سے اس کا درجہ فرض اعتقادی کا نہ ہو کر صرف فرض عملی رہ گیا، لہذا یہ قول اصح ہوا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔ فرض کی قضاء فرض اور واجب کی واجب اور سنت کی قضاء سنت ہے۔ الحمر۔

ولو خاف فوت الوقت، يقدم الوقتية، ثم يقضيها، لان الترتيب يسقط بضيق الوقت، وكذا بالنسيان وكثرة الفوات كيلا يؤدى الى تفويت الوقتية، ولوقدم الفائتة جاز، لان الهى عن تقديمها لمعنى فى غيرها، بخلاف ماذا كان فى الوقت سعة، وقدم الوقتية حيث لا يجوز، لانه اداها قبل وقتها الثابت بالمحدث.

ترجمہ :- اگر وقت کے ختم ہو جانے کا خوف ہو تو وضعیہ کو پہلے پڑھ لے پھر چھوٹی ہوئی کی قضاء کرے کیونکہ وقت کے تنگ ہو جانے سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اسی طرح بھولنے سے اور چھوٹی ہوئی نماز کی تعداد زیادہ ہو جانے سے بھی ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، تاکہ ان قضاء نمازوں کے ادا کرتے کرتے وضعیہ نماز کے فوت ہو جانے کی نوبت نہ آجائے، اور اگر قاضیہ نماز کو پہلے پڑھ لیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس کو تنگی کی حالت میں پہلے پڑھنے سے منع کرنے کی وجہ وہ ہے جو اس میں نہیں ہے بلکہ غیر میں ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ وقت میں گنجائش موجود ہو پھر بھی وضعیہ کو مقدم کر دیا ہو کہ اس صورت میں جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس نے وضعیہ کو ایسے وقت میں ادا کیا ہے جو اس کے اس اصلی وقت سے پہلے ہے جن کا حدیث سے ثبوت ہوا ہے۔

توضیح :- قاضیہ نماز کے ذمہ میں باقی رہتے ہوئے وضعیہ کو ادا کرنا جب کہ وقت کے

نکل جانے کا خوف ہو، اور اس صورت میں جب کہ وقت میں گنجائش ہو

ولو خاف فوت الوقت، يقدم الوقتية، لم يقضيها، لان الترتيب يسقط بضيق الوقت الخ
اگر وقت کے نکل جانے کا خوف ہو تو پہلے وضعیہ کو ادا کرے پھر چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء کرے اس پر اجماع ہے، ع، مثلاً
عشاء کی نماز قضاء ہوگئی، اور فجر کا وقت بھی اتنا تھوڑا سا باقی رہا کہ عشاء کی نماز پڑھ کر فجر پڑھنے کا وقت نہیں ملیگا بلکہ آفتاب

طلوع ہو جائیگا تو ایسی صورت میں فجر ہی کی نماز پہلے پڑھ لے۔ لان التعریب الخ کیونکہ (۱) وقت کے تنگی کی وجہ سے ترتیب ختم ہو جاتی ہے، (۲) اسی طرح سے بھول جانے سے بھی (۳) اسی طرح قضاء نمازوں کی زیادتی کی وجہ سے بھی ترتیب ختم ہو جاتی ہے تاکہ وضعیہ کے بھی چھوٹ جانے اور قضاء ہو جانے کا خطرہ نہ رہے، ف کثرتی تعداد میں قضاء جمع ہو جانے سے انسان سے ترتیب کا وجوب ختم ہو جاتا ہے، تو ان کی تعداد چھ یا اس سے زیادہ، اس کے ساقط ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات فرض قطعی ہے کہ وضعیہ کو جان بوجھ کر دیر کر کے یا قضاء کر کے نہیں پڑھنا چاہئے، اور فوت شدہ کو پہلے پڑھنا یہ فرض عملی ہے، ایسی صورت میں جب کہ وقت بالکل تھوڑا سا رہ جائے یا چھوٹی ہوئی نمازیں بہت سی باقی رہ گئی ہوں اتنی تعداد میں کہ ان کو ادا کرتے کرتے وضعیہ کے بھی فوت ہو جانے کا ڈر ہو جائے تو فرض قطعی کو فرض عملی سے پہلے ادا کرنا ضروری ہوگا، بندہ مترجم کو اس عبارت کا یہی مطلب سمجھ میں آیا ہے، میں نے کسی بھی شارح کو اس موقع پر اس بحث میں پڑنے ہوئے نہیں پایا ہے، واللہ اعلم۔ م۔ اگر فوت شدہ نمازیں تین چار وقتوں کی ہوں اور وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ ان سب کو پڑھ لینے کے بعد بھی وضعیہ نماز پڑھی جاسکے تو قول اصح یہ ہے کہ وضعیہ پہلے پڑھی جائے، اچھی۔ مگر اس صحیح میں نظر اور تامل ہے۔ م۔

پھر وقت کی تنگی کا اعتبار غالب گمان سے ہونا کافی ہے یا حقیقہ تک ہو نا ضروری ہے، یعنی وضعیہ کے ادا کر لینے کے بعد کسی کو معلوم ہوا کہ وقت کی تنگی کا جو خطرہ تھا وہ غلط تھا یعنی اس وقت قضاء اور ادا تمام نمازیں پڑھی جاسکتی تھیں، تو فتاویٰ الحجہ اور استیعین اور اچھی میں ہے کہ حقیقہ تنگی کا اعتبار ہوگا لہذا جو وضعیہ نماز پڑھی جاسکتی ہے وہ بے اعتبار ہوگئی، پھر اگر اتنا وقت باقی رہ گیا ہو کہ عشاء اور فجر ادا کر سکتے ہیں تو پہلے عشاء کی بعد میں فجر کی نماز پڑھ لینی چاہئے اور اس سے پہلے کی پڑھی ہوئی فجر نماز باطل سمجھی جائیگی، اور اگر اب یہ گمان ہو کہ صرف وضعیہ یعنی فجر ہی کا وقت باقی رہ گیا ہے اس خیال سے پھر فجر ادا کی مگر دوبارہ معلوم ہوا کہ یہ گمان بھی غلط تھا کیونکہ وقت میں گنجائش پہلے زیادہ تھی تو پھر فجر باطل ہوگئی، پھر اسی طرح ادا کرتا جائے یہاں تک کہ اگر دونوں نمازوں کے لئے وقت ہو یا بالترتیب ادا کرے، اور اگر صرف وضعیہ پڑھنے کا ہی احتمال باقی رہ جائے تو وہی پڑھے، لیکن اگر بعد کو گمان غلط ثابت ہو جائے تو پھر باطل ہو جائیگی، فتح القدیر اور بحر الرائق میں اسی قول کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی فرض کو ادا کر لینے کے بعد اسے باطل کرنے کے لئے کسی قطعی دلیل کا ہونا ضروری ہے، اور یہ ترتیب تو ایسی ضروری چیز ہے جو قطعی نہیں ہے بلکہ اس کے ساقط ہونے کا ہر وقت احتمال باقی رہتا ہے تو زیادہ راجح صورت یہ تھی کہ اس مسئلہ میں غالب گمان پر بنیاد رکھنی چاہئے تھی چنانچہ مصنف کے کلام سے اسی بات کا پتہ بھی چلتا ہے لیکن جزوی روایتیں اسکے مخالف ہیں، اور بہت ممکن ہے کہ شیخ ابن الہمام نے وہاں ترتیب کے مستحب ہونے کو زیادہ راجح کہا ہے اور اس مسئلہ میں ترتیب کے صرف فرض ہونے کے سلسلہ کے مسائل بیان کئے ہیں، پھر وقت کی تنگی اور وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار کرنا ہوگا اس دلیل سے کہ اگر کسی نے عصر کی نماز پڑھنی شروع کی اتنے میں ظہر کا نہ پڑھنا اور ذمہ میں باقی رہنا یاد آگیا ساتھ ہی آفتاب کی روشنی میں زردی بھی مائل ہو چکی ہے تو اسے چاہئے کہ نیت باقی نہ کرے اور عصر کی نماز پوری کر لے یہ اسی بات پر صریح دلیل ہے کہ مستحب وقت کا اعتبار ہے ورنہ عصر کی نیت باطل کر دینی چاہئے تھی، قاضی خان میں ہے کہ وقت کی تنگی کا اعتبار شروع کے وقت ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر ظہر کی قضاء کا ہونا یاد ہو اس کے باوجود عصر کی نماز شروع کر دی اور نماز باطل کر دی اتنی کہ وقت تک ہو گیا تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور عصر کی پڑھی ہوئی نماز جائز نہ ہوگی البتہ اگر اسے تنگی کے وقت میں نیت توڑ کر باطل کر دے تو پھر سے نماز شروع کر کے پڑھے۔ مع۔

ولو قدم الفائتہ جاز، لان النهی عن تقدیمها للمعنی فی غیرها الخ

اور اگر نمازی نے وقت کی تنگی کے باوجود فائتہ کو بھی پہلے پڑھ لیا تو بھی نماز جائز ہو جائیگی، ف یعنی فائتہ نماز ادا ہو جائیگی، ساتھ ہی وضعیہ نماز کے وقت کو کھونے کا اس پر گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ ہے کہ ایسا کام کرنا حرام ہے اس کے باوجود پڑھی

ہوئی قضاء نماز صحیح ہوگی۔ لان النہی الخ کیونکہ ایسی سختی کی حالت میں فائزہ کو پہلے پڑھ دینے سے جو ممانعت ہے وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو کسی غیر شئی میں ہے، یعنی وضعیہ کو کھونا، لہذا وضعیہ کو کھونے سے چھوٹی ہوئی نماز کی ادائیگی میں کچھ نقصان نہیں ہو البتہ وضعیہ کو کھونے سے اس پر بڑا گناہ لازم آیا، تو یہ دوسری بات ہے۔

بخلاف ما اذا كان في الوقت معة، وقدم الوقتية حيث لا يجوز، لانه اذا ما قبل وقتها الخ بخلاف اس صورت کے جب وقت میں گنجائش ہو اس کے باوجود وضعیہ کو پہلے پڑھ لیا تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی، لانه اذا ما الخ کیونکہ اس نے وضعیہ کو ایسے وقت میں ادا کیا ہے جو اس کے لئے حدیث سے ثابت شدہ مقررہ وقت سے پہلے ہے، یعنی حدیث کی روشنی میں تو وضعیہ کے لئے وہ وقت ہے جو فائزہ کے ادا کر لینے کے بعد ہو، جیسے عرفات میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو فرض ظہر پڑھ کر ہو یہاں تک کہ اگر کوئی عصر پڑھ کر ظہر پڑھے گا تو نماز جائز نہ ہوگی، اسی طرح فائزہ سے پہلے وضعیہ پڑھنے کا وقت ہی نہیں ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وضعیہ کے اوقات تو قرآن پاک یا حدیث متواتر سے ثابت ہیں ایسی صورت میں خبر واحد سے اس کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے جو صحیح نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب نہایہ میں اس طرح دیا گیا ہے کہ ترتیب فائزہ کے سلسلہ کی حدیث خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ دعویٰ مردود ہے کیونکہ اس کے مرفوع ہونے ہی میں تو شک ہے اس لئے یہ اس مشہور کس طرح ہو سکتی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کے صحیح جواب کے لئے وہی تحقیق صحیح ہے جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی مثلاً ظہر کی نماز کے بعد عصر کی نماز کو پڑھنا قرآن اور حدیث متواتر سے ثابت ہے، اور جب ظہر کی نماز اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر کے وقت میں آگئی کیونکہ بہر صورت اسے ادا کرنا تو ضروری ہے اس لئے وقت کی وہ ترتیب تو ختم ہو گئی لیکن افعال اور اعمال کی ترتیب کو باقی رکھنا تو اب بھی اس کے لئے ممکن ہے اس بناء پر اس پر عمل کرنا بھی واجب ہو البتہ اس صورت میں جب کہ یہ بھی ممکن نہ ہو مثلاً وقت میں صرف عصر کی نماز پڑھی جاسکتی ہو تو ترتیب بالکل ساقط ہو جائیگی، لیکن اس جگہ اصل بحث میں تو بات ہے کہ وقت میں دونوں کے پڑھنے کی گنجائش ہو ایسی صورت میں عملی ترتیب لازم ہے، اور ظہر کی قضاء نماز پڑھنے میں جتنا بھی وقت لگا وہ وقت اگرچہ بظاہر عصر کا وقت تھا لیکن باطن میں وہ عصر کی ادا سے خارج ہو لہذا اس وقت میں عصر کی اداء صحیح نہ ہوئی بلکہ صحیحین کی حدیث اور اس کتاب کی حدیث سے جو دار قطنی کی روایت سے ہے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے اس اعتبار سے کہ یاد آتے ہی بجالانا اس کے ادا کرنے کے درجہ میں ہے، اسی لئے فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر قضاء کا زمہ میں باقی ہوتا بالکل ہی یاد نہ ہو تو اس وقت عصر کی نماز صحیح ہوگی۔

اس بیان سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ قصد اچھوڑنے اور غفلت سے چھوٹ جانے میں کیا فرق ہے، کہ عمد اچھوڑنے سے اس چھوڑنے کا گناہ مذمہ میں باقی رہے گا، اور غافل شخص نے جاگنے کے ساتھ ہی ادا کر لی تو گناہ معاف ہے، اس سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آتی ہے کہ اگر مصنف دلیل کو ان الفاظ میں لانه اذا ما قبل وقتها وقطع لہا لم یسعها اداء بشغله بغیرہا میں فرماتے تو مطلب بہت ہی واضح ہوتا یعنی اس نے وضعیہ کو وضعیہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جو اس کے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا اس وقت کے دوسری نماز کے افعال میں مشغول ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ یہ وقت تو حقیقت میں عصر ہی کا ہے مگر اس میں عصر کی اداء جائز نہیں سمجھی گئی ہے کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لئے کر دیا گیا ہے، اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔ م۔

چند ضروری مسائل

دیوانہ کی دیوانگی ختم ہونے کے بعد اس پر دیوانگی کی حالت کی قضاء لازم نہیں آتی ہے جیسے کہ مرتد پر حالت ارتداد کے۔ اور دار الکفر کے مسلمانوں پر جب تک کہ انہوں نے نماز کے واجب ہونے کو کسی نہ سیکھایا جانا ہو۔ بغیر نشہ کے بے ہوش پر جب کہ

ایک رات اور دن سے زیادہ بیہوش رہا ہو۔ اور مریض پر جب کہ اسے اشارہ سے پڑھنے کی بھی طاقت نہ تھی۔ قضاء واجب نہ ہوگی۔ مسافر پر حالت سفر کی قضاء دور گتیں اور حالت حضر کی قضاء چار رکعتیں ہیں، اگر مسافر نے وضوء کا خیال رکھ کر ظہر کی نماز پڑھی پھر وضوء کر کے عصر کی نماز پڑھی پھر اسے خیال آگیا کہ کی ظہر نماز کے وقت وضوء نہ تھا اور بغیر وضوء کے نماز پڑھ لی ہے تو بھولنے کے حکم کے مطابق اس کی ترتیب اس کے ذمہ سے ساقط بھی جائیگی۔ اور اب صرف ظہر کی قضاء کرے بخلاف عرفہ کے میدان کی نماز کے، نخیط السرخسی۔

اگر جمعہ میں فجر کی قضاء یاد آئی اب اگر اسے یہ امید ہو کہ پہلے فجر کی قضاء نماز پڑھ کر جمعہ کی نماز اسے مل سکتی ہے تو بالاتفاق نماز ختم کر کے ایسا ہی کرے، اور اگر جمعہ کی نہیں بلکہ ظہر کی مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک ایسا ہی کرے۔ لیکن امام محمد کا اس میں اختلاف ہے، اور اگر ظہر بھی نہیں مل سکتی ہو تو بالا جماع جمعہ کی نماز پوری کرے، السراج۔

اگرچہ وقت تنگ رہ گیا ہو پھر بھی اتنی امید ہو کہ قضاء نماز پڑھ کر وضوء کو بھی مختصر قراءت اور افعال کے ساتھ پڑھ سکتا ہے تو ایسی صورت میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہے اور اسی قدر مختصر نماز پڑھ لے جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، اگر تاہی۔ اگر وقت کی تنگی یا بھول جانے کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو گئی پھر وقت میں وسعت پائی اور اس وقت قضاء نماز یاد آگئی تو بالاتفاق اس کی ترتیب لوٹ جائیگی، الا شباء والنہر بحوالہ درایہ۔ جب تک انسان نماز کو بھولا ہوا ہو اس کی ترتیب ساقط رہتی ہے لیکن یہ آتے ہی ترتیب لازم ہو جاتی ہے۔ الخلاصہ۔

ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل، لان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق، فقضاها مرتبا، ثم قال صلوا كما رايتموني اصلي، الا ان يزيد الفوائت على سنة صلوات، لان الفوائت قد كثرت، فنسقط الترتيب فيما بين الفوائت بنفسها كما يسقط بينها وبين الوقتيه، وحد الكثرة ان تصير الفوائت ستا بخروج وقت الصلاة السادسة، وهو المراد بالمذكور في الجامع الصغير وهو قوله.

ترجمہ:- اگر کسی کی کئی نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو وہ ان کی قضاء کرتے وقت انہیں ترتیب سے ادا کرے جیسا کہ اصل میں واجب ہوئی ہوں، اس لئے کہ غزوہ خندق میں رسول اللہ ﷺ کی چار نمازیں چھوٹ گئی تھیں، تو آپ نے انہیں ترتیب کے ساتھ ادا کیا تھا، اس کے بعد آپ نے یہ بھی فرمایا کہ تم لوگوں نے مجھے جس طرح پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اس طرح تم بھی پڑھا کر دو، مگر اس وقت جب کہ فائزہ نمازیں چھ سے زیادہ ہو جائیں کیونکہ فائزہ نمازیں زیادہ ہو گئی ہیں اس لئے خود ان فائزہ نمازوں میں بھی ترتیب ساقط ہو گئی، جیسا کہ فائزہ اور وقتیہ کے درمیان ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اور زیادتی کی حد یہ ہے کہ فائزہ چھ ہو جائیں پچھٹی نماز کے وقت کے نکلے ہی، جامع صغیر میں مذکور ہے اس کی یہی مراد ہے، اور وہ یہ ہے (جو آئندہ آگئی)۔

توضیح:- اگر کئی نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو ان کے پڑھنے کے ترتیب کا ہونا،

ترتیب کا ساقط ہونا، لوٹ آنا، حدیث سے دلیل، ترتیب کا ساقط ہونا

ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل، لان النبي عليه السلام شغل عن الخ
اگر کسی کی کئی نمازیں فوت ہو گئیں تو ان کی قضاء کرتے ہوئے اسی ترتیب سے قضاء کرے جیسے کہ اصل میں واجب ہوئی ہیں۔ لان النبي عليه السلام الخ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ کی لڑائی کے موقع پر جو کہ پانچویں ہجری میں کفار سے ہوئی تھی چار نمازیں وقت پر ادا نہ فرما سکے یہاں تک وہ سب قضاء ہو گئیں بعد میں آپ نے انہیں اسی ترتیب سے ادا کیا جس ترتیب سے وہ قضاء ہوئی تھیں، ف جیسا کہ امام احمد و ترمذی اور نسائی نے حضرت ابن مسعودؓ سے اور نسائی و ابن حباب نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے حدیث نقل کی ہے، اور حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے کہ اس وقت تک یہ حکم نازل نہیں ہوا تھا، فَإِنْ

يُخْتَمُ فِرَاجًا أَوْ كِبَانًا یعنی جب کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو یہاں اور سوار نماز پڑھو۔

احاصل اس واقعہ سے رسول اللہ ﷺ نے بالترتیب نماز قضاء کر کے دکھادی، جس میں اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے کہ یہ طریقہ واجب ہو یا مستحب پھر فرمایا صلوا کما الخ کہ رسول اللہ ﷺ نے تصریح کے ساتھ اس حکم میں فرمایا ہے کہ تم نے مجھے جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے تم بھی اسی طرح پڑھا کرو، جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت مالک بن الحویرث کی حدیث میں ہے پس ان دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے یہ بات حاصل ہوئی کہ اس طرح ترتیب کے ساتھ پڑھنا واجب تھا کیونکہ اس میں صلوة ہے جو امر کا صیغہ ہے اور وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ مصنف کے اس قول ثم قال سے زبردست شبہ اس بات کا ہوتا ہے کہ یہ سب ایک ہی حدیث ہے، اگر وہ اس طرح فرمادیتے وفد قال تو وہ شبہ پیدا نہ ہوتا، اس موقع پر ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ آپ نے نماز میں جتنے کام کر کے دکھائے ہیں ان میں ہر کام کا واجب ہونا ضروری نہیں ہے، اسی بناء پر ان میں کی سنتیں، آداب اور نوافل اپنی جگہ رہیں وہ واجب نہیں ہوں گے، بلکہ جو واجب رہیں، اس بناء پر ترتیب کا واجب ہونا ثابت نہ ہو سکا، خلاصہ فتح القدیر۔

اگر کسی کے ذمہ ایک سے زیادہ فائزہ نمازیں باقی ہوں اور وقت میں وضو کے علاوہ بقیہ نمازوں میں سے چند کے پڑھ لینے کی گنجائش موجود ہو تو جب تک ان چند نمازوں کو وہ نہ پڑھ لے گا دستیہ کو پڑھنا صحیح نہ ہوگا، مثلاً فجر کی نماز کے وقت یہ بات یاد آئی کہ اس نے عشاء اور وتر کی نماز نہیں پڑھی ہے وہ باقی رہ گئی ہیں اور وقت میں اندازہ سے صرف پانچ رکعتوں کے پڑھنے کی امید اور گنجائش ہو تو وہ پہلے وتر کی تین رکعتیں پڑھ لے اس کے بعد صبح کی دو رکعتیں پڑھ لے، پھر آفتاب نکل جانے کے بعد عشاء کی نماز پڑھ لے، اور اگر عصر کے وقت فجر اور ظہر کی قضاء یاد آئی تو پہلے ان دونوں کی قضاء کرے اس کے بعد عصر کی پڑھ لے لیکن اس وقت میں صرف آٹھ رکعتوں کے ہی پڑھنے کی امید ہو تو ظہر اور عصر کی پڑھ لے، اور اگر صرف چھ رکعتوں کے پڑھنے کی گنجائش ہو تو فجر اور عصر کی نمازیں پڑھ لے۔ قاضی خان۔ اور اگر تمام چھوٹی ہوئی نمازوں کو دستیہ کے ساتھ پڑھنے کی گنجائش ہو تو ترتیب وار قضاء کر کے بعد دستیہ کو ادا کرے، اس طرح ترتیب ساقط نہیں ہوگی۔

الا ان یزید الفوائت علی ستہ صلوات، لان الفوائت قد کثرت، فسقط الترتیب الخ
مگر جب کہ فوت شدہ بڑھ کر چھ تک ہو جائیں، ف تو اب زیادہ کی تعداد تک پہنچ جانے کی وجہ سے ان کی ترتیب ساقط ہو جائیگی، یہی صحیح قول ہے، محیط السرخسی، لان الفوائت الخ کیونکہ قضاء نمازیں کثرت تک پہنچ چکی ہیں، فسقط الخ تو خود قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی، جیسا کہ فائزہ اور دستیہ نمازوں میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔

وحد الکثرة ان تصیر الفوائت ستا بخروج وقت الصلاة السادسة الخ
اور کثرت کی حد یہ ہے کہ قضاء نمازیں (اعتقادیہ۔ وتر نہیں۔ ت)۔ ستا بخروج الخ کہ وہ عدد چھ کے وقت کے نکلنے کے ساتھ ہے، ف یہاں تک کہ پانچ اعتقادی فرض نمازوں کے علاوہ ایک اور فرض کے وقت کے نکل جانے کے ساتھ قضاء ہو جائیں تو ترتیب ساقط ہو جائیگی، یہی مراد ہے اس عبارت کی جو فی الجامع الخ میں مذکور ہے وہ عبارت وہی ہے جو ف مصنف نے لکھی ہے۔ (آئندہ)۔

وان فاتتہ اکثر من صلوات یوم وليلة، اجزائه التي بدأ بها، لانه اذا زاد علی یوم وليلة، تصیر ستا، وعن محمد انه اعتبر دخول وقت السادسة، والاول هو الصحيح، لان الکثرة بالدخول فی حد التکرار، وذلك فی الاول۔

ترجمہ :- اور اگر کسی کی ایک دن اور ایک رات سے زیادہ کی نمازیں فوت ہو گئی ہوں تو اس نے جس نماز سے شروع کی تھی وہ جائز ہو جائیگی، کیونکہ وہ جب ایک دن اور رات سے زیادہ ہو جائیگی تو وہ چھ کی تعداد میں ہو جائیگی، امام محمد سے ایک روایت یہ بھی

ہے کہ اس میں چھپنے وقت کے داخل ہونے کا اعتبار ہوگا، لیکن پہلا قول جو بیان کیا جا چکا ہے وہی صحیح ہے، کیونکہ کثرت توحہ تکرار میں داخل ہونے سے ہوتی ہے، اور یہ بات پہلے قول میں پائی جاتی ہے (چھپنے وقت کا نکل جانا)۔

توضیح:- زیادتی کی وہ حد جس سے فائتہ کے درمیان ترتیب ختم ہو جاتی ہے

وان فاتتہ اکثر من صلوات یوم وليلة، اجزائه التي بدأ بها، لانه اذا زاد علی یوم وليلة الح
اگر فوت ہو گئیں کسی کی ایک دن اور ایک رات کی نمازوں سے زیادہ تو اس کی وہ نماز جائز ہو جائیگی جس سے اس نے ابتداء کی
تھی، ف اس طرح اس سے چھ نمازیں مراد ہوئیں، لانه اذا زاد الخ کیونکہ جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ فوت ہوگی تو وہ
چھ ہو ہی جائیں گی۔

وعن محمد انه اعتبر دخول وقت السادسة، والاول هو الصحيح الخ

اور امام محمد سے ایک روایت یہ بھی آئی ہے کہ انہوں نے چھٹی نماز کے داخل ہونے کا اعتبار کیا ہے، ف اس کے نکلنے کے
وقت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ مگر صرف داخل ہونے سے قضاء نہیں ہو سکتی ہے جب تک کہ اس کو ادائے بغیر
وقت ختم نہ ہو جائے، اسی لئے کہا ہے۔ والاول الخ پہلا قول ہی صحیح ہے، ف چھٹی وقت کے بغیر ادا نکل جانے کا اعتبار ہوتا ہے،
ف جب کہ چھٹی کا وقت بغیر ادا کئے ہوئے نکل جائے تو دن رات کی پانچ نمازوں کے بعد چھٹی نماز کا وقت دوبارہ آجانے سے کل
چھ ہو جائیگی۔ م۔ اس سلسلہ میں ایک معتبر قول یہ ہے کہ جب سے نماز چھوٹی شروع ہوئی ہے اس وقت سے درمیان کے چھ
اوقات ہونے چاہئے اگرچہ فائتہ کے بعد کی نمازوں کو اپنے اوقات میں ادا کر دیا ہو، اور بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس میں
معتبر قول یہ ہے کہ قضاء نمازیں مجموعہ چھ ہو گئی ہوں اگرچہ وہ متواتر نہ ہوں بلکہ متفرق طور پر ہوں۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر
ہوگا کہ جب کسی نے مثلاً تین نمازیں چھوڑ دیں اس طرح سے کہ ایک دن کی ظہر اور ایک دن کی عصر اور ایک دن کی مغرب لیکن یہ
تینوں دن ترتیب وار نہ ہوں اور یہ بھی معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلی کون سی ہے، تو پہلے قول کے مطابق ترتیب ساقط ہو جائیگی
، کیونکہ ان قضاء شدہ نمازوں کے درمیان جو اوقات پائے گئے وہ بہت زیادہ ہیں، اور دوسرے قول کے مطابق ترتیب ساقط نہ ہوگی
کیونکہ ان قضاء شدہ نمازوں کی تعداد بذات خود چھ نہیں ہوئی ہیں لہذا وہ اس طرح پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر عصر
پھر ظہر۔ لیکن قول اول اصح ہے۔ المستعین۔

اور دوسرے قول میں احتیاط بہت زیادہ ہے۔ قاضی خان۔ اور یہی زیادہ رائج ہے۔ الفتح۔ اسی قول کو ابن الہمام نے ترجیح دی
ہے، اور کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو اپنے ذمہ کی قضا عباد ہو اس کے باوجود اس نے تنگی وقت اور مجبوری
کے بغیر وضعیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر اس کا فدا بھی ایک بات کے ہونے تک موقوف ہے کہ آئندہ کا حال دیکھا جائے کہ
اگر اس نے آئندہ فائتہ کے یاد رہتے ہوئے مزید وضعیہ پانچ نمازیں پڑھ لیں اور چھٹی نماز کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں، اس
بنامہ پر اس قول کے مطابق چھ اوقات کا تحلیل نہیں پایا جاتا ہے الخ۔

اگر کسی نے ایک ماہ کی نماز نہیں پڑھی، اس کے بعد متواتر کافی دنوں تک پڑھتا رہا پھر اس نے ایک نماز چھوڑ دی اس طرح
پہلی تمام چھوٹی ہوئی نمازیں تدریجہ کہلائیں اور وہ بالاقاف ترتیب کو ذمہ سے ساقط کر دیتی ہیں، اور دوسری ایک چھوٹی ہوئی جدید یا
نئی ہوئی، اس میں مشابہ کا اختلاف ہے، الکافی۔

ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة، قبل يجوز الوقتية مع تذكر الحديفة لكثرة الفوائت، وقيل لا
تجوز، ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون، ولو قضى بعض الفوائت حتى قل ما بقى، عاد الترتيب
عند البعض وهو الاظهر، فانه روى عن محمد فليمن ترك صلاة يوم وليلة، وجعل يقضى من الغد مع كل وقتية
فاتتة، فالفوائت جائزة على كل حال، والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة، وان اخرها

فكذلك الا العشاء الاخير، لانه لا فائنة عليه في ظنه حال اداها.

ترجمہ :- اگر بہت سی نمازیں ذمہ میں اکٹھی ہو گئیں جن میں نئی اور نئی بھی ہیں تو کہا گیا ہے کہ وضعیہ نماز جائز ہوگی نئی قضاء کے یاد رہتے ہوئے بھی، چھوٹی ہوئی نمازوں کی زیادتی کی وجہ سے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وضعیہ جائز نہ ہوگی اور پچھلی نمازوں کو ایسا سمجھ لیا جائیگا کہ وہ گویا باقی نہیں رہیں اس کی سستی برتنے کی وجہ سے اس پر سرزنش کے طور پر، اور اگر چھوٹی ہوئی نمازوں میں سے اس نے کچھ پڑھ لیں یہاں تک کہ جو باقی رہیں وہ بالکل تھوڑی رہ گئیں تو بعض فقہاء کے نزدیک اس کی ترتیب لوٹ آئیگی، اور یہی قول اظہر ہے، کیونکہ امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت ہے جس نے ایک دن اور ایک رات نماز چھوڑی دی ہو، اس کے بعد دوسرے دن سے ہر وضعیہ نماز کے ساتھ ایک فائیدہ بھی پڑھنے لگا تو اس کی تمام فائیدہ نمازیں جائز ہو جائیگی ہر حال میں لیکن وضعیہ کو اگر پہلے پڑھ لیا ہو تو وہ سب فاسد ہوگی، فائیدہ نمازوں کے حد قلت میں داخل ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر انہیں مؤخر کر دیا تو بھی یہی حکم ہوگا سوائے عشاء کی نماز کے کیونکہ اس نماز کے ادا کرنے وقت اس کے اپنے گمان میں اس پر کوئی قضاء باقی نہیں رہی ہے۔

توضیح :- پرانی اور نئی قضاء نمازیں کسی کے ذمہ جمع ہو گئیں

قضاء نمازوں میں سے بعض کو ادا کیا یہاں تک کہ وہ چھ سے کم ہو گئیں

ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة، قبل يجوز الوقتية مع تذكر الحديث الخ
اگر پرانی اور نئی قضاء مل کر بہت سی جمع ہو گئیں تو ایک وقت کے مطابق ان نمازوں کے یاد رہتے ہوئے بھی وقتی نمازوں کو ادا کر لینا جائز ہے، کیونکہ قضاء نمازوں کی تعداد زیادہ ہو چکی ہے، ف اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔ الکافی۔ یہی قول اصح ہے، المحيط، ووقیل الح اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ نئی قضاء نمازوں کے یاد رہتے ہوئے وضعیہ جائز نہ ہوگی، الکافی۔

ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون الخ
اور پرانی قضاء نمازوں کو اس کی ادائیگی میں لا پرواہی اور سستی کرنے کے جرم میں دھمکی اور زجر کے طور پر ذہن سے بھلا دیا جائیگا، ف یہی قول اصح، اچھی، اس طرح اصل میں ترتیب ساقط کر دی گئی ہے، لیکن زجر و توبیخ کے طور پر استہانتا ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے، م۔

ولو قضی بعض الفوائت حتى قل مابقی، عاد الترتیب عند البعض الخ
اور اگر قضاء نمازوں میں سے کچھ ادا کرنے کی وجہ سے باقی تعداد میں کم ہو گئیں، ف یعنی کثرت کی مشروط حد کم ہو گئی یعنی تعداد میں چھ سے کم رہ گئیں تو قول اصح یہ ہے کہ ترتیب نہیں لوٹے گی۔ الخلاصہ۔ اور امام ابو حفص الکبیرؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، المحيط، وعاد الترتیب الخ بعض کے نزدیک ترتیب لوٹ آئیگی۔

وهو الاظهر فانه روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة، وجعل يقضى من الغد الخ
یہی قول زیادہ ظاہر ہے، ف یعنی دلیل کے اعتبار سے بھی اور روایت کے اعتبار سے بھی یہی اظہر ہے۔ ع۔ کیونکہ کثرت تو اس مجبوری سے ترتیب کو ساقط کرنے والی تھی کہ ان کے ادا کرنے میں وضعیہ کو بھی کرنا لازم آتا ہے۔

فانه روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة، وجعل يقضى من الغد مع كل وقتية فائنة الخ
تو امام محمدؒ سے روایت ہے ایسے ایک شخص کے بارے میں جس نے ایک دن رات کی نماز قضاء کی وجعل الخ اور اس نے دوسرے دن سے ہر وقتی نماز کے ساتھ ایک قضاء نماز بھی پڑھنی شروع کی تو فالفوائت الخ قضاء نمازیں بہر حال جائز ہیں، ف خواہ انہیں وضعیہ سے پہلے پڑھے یا بعد میں۔ والوقتیات الخ اگر وضعیہ نمازوں کو قضاء نماز سے پہلے پڑھ لے گا تو وہ فاسد

ہو جائیں گی کیونکہ فائزہ نمازیں تو تعداد میں کم ہو چکی ہیں، ف اس سے ان سے پہلے کوئی بھی وصتیہ ادا نہ ہوگی۔

وان اخرها فکذلک الا العشاء الاخير، لانه لا فائزۃ علیہ فی ظنہ حال اداہا الخ

اور اگر وصتیہ کو فائزہ کے بعد پڑھے تو بھی فاسد ہوگی، ف کیونکہ دوسری فائزہ تو ابھی بھی باقی ہیں، جو اس بات کی مستحق ہیں کہ ترتیب کے لازم ہونے کی وجہ سے پہلے پڑھی جائیں، م۔ الا العشاء الخ سوائے عشاء اخیر یعنی عشاء کے (کہ مغرب کو عشاء اول بھی کہا جاتا ہے) ف کہ عشاء فاسد نہ ہوگی، لانه لا فائزۃ الخ کیونکہ اس کے گمان کے مطابق اس کے ادا کرنے کے وقت اس پر کوئی قضاء نماز باقی نہیں ہے، ف اور اس کا یہ گمان معتبر بھی ہے، جیسے کسی نے ظہر کی نماز پڑھی اس حال میں کہ اسے فجر نماز کا باقی رہ جانا یاد بھی تھا اس لئے اس کی ظہر کی نماز فاسد ہوگی پھر فجر کی نماز قضاء کی اور عصر کی نماز پڑھ لی حالانکہ اسے ظہر کا باقی رہنا یاد ہے تو عصر کی نماز جائز ہوگی کیونکہ اس کے ادا کرتے وقت اس کے گمان میں کوئی نماز باقی نہیں ہے، المستنبین۔

اس مسئلہ سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جب پہلے دن فجر سے عشاء تک کی نمازیں قضاء کی نیت سے پڑھ لیں اور دوسرے دن فجر کی نماز کے ساتھ فجر کی بھی قضاء کی تو یہ وصتیہ بہر حال فاسد ہوگی اس بناء پر اب کل فوت شدہ نمازیں تعداد میں چھ ہو گئیں، اس لئے ترتیب ساقط ہو گئی، پس ظہر کے وقت خواہ وصتیہ کو پہلے پڑھے یا پیچھے پڑھے نماز جائز ہوگی، لیکن تا جائز ہونے کی وجہ یہی ہوگی کہ ظہر پڑھ لینے سے پھر پانچ رہ جائیگی، اور ترتیب بازم آجائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ تعداد میں کمی آجانے سے ترتیب لازم آتی، ابن الہمام نے اعتراض کیا ہے کہ ترتیب ساقط نہیں ہوتی تھی، کیونکہ چھٹی نماز کے نکل جانے سے ترتیب ساقط ہوتی لیکن اس سے پہلے اس نے ایک قضاء نماز پڑھ لی ہے اس لئے فی الحال پانچ ہی باقی رہ گئی ہیں، پھر یہ بھی کہا یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے، اس لئے ہم نے یہ فرض کر لیا کہ اس موجودہ مسئلہ میں متقدمین سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، لیکن دلیل تو موجود ہے کہ قضاء کی زیادتی ہو جانے سے ترتیب کا وجوب ختم کر دیا جاتا ہے کہ بہت زیادہ قضاء نمازوں پڑھتے ہوئے وصتیہ نماز پڑھنے کا بھی وقت ختم نہ ہو جائے اور بالآخر وصتیہ نماز کو ادا کرنا ناممکن ہو جاتا، بلکہ وہ بھی قضاء ہو جاتی، اسی ایک مجبوری کی وجہ سے ایک واجب حکم یعنی ترتیب کے ساتھ ادا کرنا ساقط ہو گیا اب جب کہ یہ عذر باقی نہ رہا تو اس ترتیب کا حکم اپنی جگہ پر لازم آ گیا۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جو تحقیق فرضیت کی ترتیب کے موقع پر میں نے لکھی ہے اس میں غور کرنے سے بلاشبہ یہی قول معصوم ہوتا ہے کیونکہ فرض تو یہ ہے کہ پہلے قضاء کو بجال کر ادا کا حکم بجالایا جائے لیکن زیادہ جمع ہو جانے کی وجہ سے وہ حکم رک گیا ہے، کسی دوسری مجبوری یا عذر کی وجہ سے نہیں رکا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کی ادائیگی میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی اور حکم لوٹ آیا، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حکم کبھی ساقط نہیں ہوتا ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا ایک دوسرے نص سے ہوگا، اور قضاء کی زیادتی کے وقت بلاشبہ وقت اور پریشانی ہوگی، لیکن یہ وقت ایک منصوص دلیل ختم کی گئی ہے، لہذا نص کا مقابلہ نص سے ہی ہوا ہے، اور جب وہ قضاء شدہ آہستہ آہستہ تھوڑی رہ گئیں تو حرج والی نص دوسرے کے لئے محارض اور مقابل نہ رہ سکی پس فرضیت کی نص پر غم ہوگا، اور یہ کسی طرح بھی دفع کے قابل نہ رہی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اگر کسی نے ذمہ میں قضاء باقی رہنے نماز کو یاد آ جانے کے باوجود ادا نہیں کیا بلکہ مؤخر کر دیا باوجودیکہ اس کی قضاء کر سکتا تھا اس کے متعلق اصل میں یہ حکم مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ جس وقت وہ یاد آئی ہے وہی وقت اس کی ادائیگی کا صحیح وقت ہے، اور نماز کو ایسے وقت سے مؤخر کرنا بلا خلاف مکروہ، الحیط، بلکہ قطعاً حرام ہے، پھر مکروہ کی کیا وجہ ہوئی جس کی تحقیق اس مترجم نے اس سے پہلے لکھ دی ہے، م۔

ومن صلی العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر، فهي فاسدة الا اذا كان في آخر الوقت، وهي مسألة الترتيب وإذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد تبطل، لان

التحریمۃ عقدت للفرض، فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریمۃ اصلاً، ولهما انها عقدت لاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ، فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل، ثم العصر یفسد فساداً موقوفاً حتی لو صلی ست صلوات، ولم یعد الظهر، انقلب الكل جائزاً، وهذا عند ابی حنیفۃ، وعندہما یفسد فساداً باتاً لاجواز لہا بحال، وقد عرف ذلك فی موضعہ.

ترجمہ :- جس شخص نے عصر کی نماز پڑھی یہ یاد رکھتے ہوئے کہ اس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی ہے تو یہ نماز فاسد ہوگی، مگر اس صورت میں صحیح ہوگی جب کہ وقت بالآخر ہو رہا ہو، اور یہ ترتیب کا مسئلہ ہے، اور جب کسی نماز کی فرضیت فاسد ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اصل نماز باطل نہ ہوگی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک باطل ہو جائیگی کیونکہ فرض ہی کی نیت سے تحریمہ باندھا گیا تھا، پس جب اس کی فرضیت باطل ہو گئی تو تحریمہ ہی باطل ہو گیا، اور ان دونوں یعنی شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحریمہ تو نفس نماز کے لئے باندھا گیا تھا اس طرح سے اس میں فرضیت کی صفت تھی لہذا وصف کے باطل ہو جانے سے اصل باطل قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، ثم عصر کی نماز جو فاسد ہوگی اس کا فساد موقوف ہو گا یعنی نوراً فاسد نہ ہوگی، یہاں تک کہ اگر چھ وقتوں کی نماز پڑھتا رہا مگر ظہر کی نماز دوبارہ نہیں پڑھی تو ساری نمازیں اب جائز ہو جائیگی، اور یہ حکم صرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ سب عمل طور پر اس طرح فاسد ہو جائیگی کہ ان میں جائز ہونے کا کسی حال میں احتمال بھی نہ رہے گا، اور یہ بات اپنی جگہ (باب الصلوٰۃ) میں پہلے بتا چکی ہے۔

توضیح :- ظہر کی نماز باقی رہ جانے کے خیال رہتے ہوئے بھی

عصر کی نماز کسی نے پڑھ لی، اختلاف ائمہ، ان کے دلائل

ومن صلی العصر وهو ذاكر انه لم یصل الظهر، فہی فاسدة الا اذا كان فی آخر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے، الا اذا كان الخ مگر جب کہ عصر کے بالکل آخر وقت میں یہ یاد آئے، ف کہ اس وقت سے مستحب وقت تک صرف نماز عصر کی منجائش ہو، اسی طرح اس صورت میں بھی کہ اس پر جو ترتیب لازم ہے یہ بات بھی نہ جانتا ہو جب بھی نماز عصر فاسد نہ ہوگی۔ م۔

وہی مسألة الترتیب واذا فسدت الفرضیۃ لایبطل اصل الصلوٰۃ عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ الخ اور یہ تو وہی ترتیب کے واجب ہونے کا مسئلہ ہے، ف اس مسئلہ کو یہاں پر آئندہ مسئلہ کی تہدید کے طور پر ذکر کیا ہے یعنی واذا فسدت الخ اور جب ترتیب کے فرض ہونے کی وجہ سے عصر کی نماز فاسد ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ابھی توقف رہے گا (فساد کا فوری حکم نہیں ہوگا) کہ اگر اس کے بعد اور بھی پانچوں نمازیں فاسد کیں تو چھ کی کثیر تعداد جمع ہو جانے کی وجہ سے یہ ترتیب ساقط ہو جائیگی اور یہ عصر اور اس کے بعد کی پانچوں نمازیں سب صحیح ہو جائیگی، اور اگر پانچ کے درمیان ظہر کی نماز قضاء کر لی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو جائیگی، اس تفصیل کی بناء پر ان شیخینؒ میں اتنی بات میں توافق ہے کہ اصل نماز ہر صورت بالکل بر باد نہ ہوگی، م۔

وعند محمد تبطل، لان التحریمۃ عقدت للفرض، فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریمۃ الخ اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل نماز ہی بے کار ہو گئی، ف یہاں تک کہ چھوٹی ہوئی نماز کے یاد آنے کے بعد اگر وہ قہرہ مار دے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، ف لان التحریمۃ الخ اس دلیل سے کہ اس نے تو فرض نماز کے لئے باندھا تھا، پس جب اس کی فرضیت ختم ہو گئی تو تحریمہ بالکل جڑ سے ختم ہو گیا، ف لہذا یہ نماز ہی باقی نہ رہی، اس کا جواب یہ ہے کہ تحریمہ میں اوصاف مختلف ہو کر تے ہیں یعنی کبھی فرض ہونے کا کبھی سنت ہونے کا تو کبھی نفل ہونے کا اسی بناء پر تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب اس

سے فرض یا سنت ہونے کی صفت مٹادی گئی تو کم از کم نفس تحریمہ تو باقی رہ گیا، اور وہی نفس ہونے کے لئے کافی ہے، اسی وجہ سے مصنفؒ نے لکھا ہے۔

ولہذا علیہا عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية، فلم یکن من ضرورة بطلان الوصف الح
اور یتخین کے نزدیک یہ تحریمہ فرضیت کے وصف کے ساتھ اصل نماز کے لئے منعقد ہوا ہے، لہذا اس تحریمہ کے ساتھ فرضیت اس کا ایک وصف ہوا، فلم یکن الح اس لئے وصف فرضیت کے باطل ہونے سے اصل تحریمہ کا باطل ہونا کوئی ضروری بات نہیں ہے، ف مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو، اور یہاں کوئی دلیل بھی نہیں ہے، پھر اصل تحریمہ کے باقی رہنے پر ظاہری طور سے نماز کا پایا جانا ہی دلیل ہے۔ م۔ اسی طرح فرض ترتیب کے باب کے شروع میں حضرت ابن عمرؓ کی ذکر کی ہوئی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس میں نماز کے پوری کرنے کا حکم ہے، ف، الحاصل یتخین کے موافق عصر میں ظہر کی قضاء یا آجانے کے بعد عصر کی فرض نماز کے ادا ہو جانے کا حکم تو ختم ہو گیا مگر اس کی اصل نماز باقی ہے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ختم ہونے یا فاسد ہونے کا حکم کیا بالکل قطعی فوری دیا گیا ہے یا ابھی اس میں کچھ توقف کرنا ہوگا، مسئلہ میں یہ دوسرا اختلاف ہے، چنانچہ اس موقع پر امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کے موافق ہیں اس بات میں کہ بالکل قطعی اور فوری فساد کا حکم دیا جائیگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک بات پر یہ فساد موقوف رہے گا، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے

ثم العصر یفسد فسادا موقوفا حتی لو صلی ست صلوات، ولم یعد الظہر الح
پھر عصر کی نماز جو مسئلہ مذکورہ میں فاسد ہوئی اس میں فساد کا توقف کے طور پر آیا ہے اور فوری طور پر نہیں آیا، ف یعنی اس کے فاسد ہو جانے کا فیصلہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس میں تھوڑا انتظار اور توقف ہے۔ حتی لو صلی الخ یہاں تک کہ اگر اس نے اس کے بعد اس عصر کو مگر چھ نمازیں اپنے اپنے وقت پر اداء کیں اور اس وقت تک ظہر کی قضاء نماز نہیں پڑھی تو نقلت الکحل الح یہ سب نمازیں بدل کر جائز ہو جائیں گی، ف تو وہ پڑھی ہوئی عصر بھی ان کے ساتھ جائز ہو جائیگی۔

وهذا عند ابی حنیفہ، وعندہما یفسد فسادا باتا لاجواز لها بحال، وقد عرف ذلك فی موضعه الح
یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، ف بطور قیس کے نہیں بلکہ استحسان کے کیونکہ عصر کے بعد مغرب بھی قضاء نمازوں کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد ہوگی مگر اس میں بھی جو فساد ہوگا اس میں بھی توقف کی ضرورت ہوگی، اس طرح عشاء بھی، پھر دوسرے دن فجر و ظہر اور عصر پڑھی، تو اب کل چھ نمازیں ہو گئیں اور مغرب کا وقت آگیا تو سب نماز فاسد ہو جائیں گی اور ترتیب کا حکم باقی نہ رہے گا، پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئیں، اور اگر چھ نماز ہونے تک نوبت نہیں پہنچی بلکہ اس کے چھ میں ظہر میں قضاء نماز پڑھ لی تو عصر کی نماز قطعی طور سے ہو گئی۔

وعندہما یفسد فسادا باتا لاجواز لها بحال، وقد عرف ذلك فی موضعه الح
اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی عصر جو فاسد ہوئی اس کے فاسد ہونے پر قطعی فیصلہ کر لیا گیا، یعنی لاجواز لها الح اب وہ کسی حال میں جائز نہ ہوگی، ف مگر امام محمدؒ کے نزدیک وہ بالکل بے کار ہوئی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ نفس ہو جائے گی، م۔ قد عرف الخ یہ بات تو اپنے مقام پر معلوم ہو چکی ہے، ف یعنی کتاب الصلوة مبسوط میں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ یک نماز چھوٹ گئی اور اس کے بعد کی پانچ وقت تک کی پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھ لیں تو صاحبین کے نزدیک پانچوں نمازیں فاسد ہو گئی، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ابھی ان کے بارے میں فیصلہ کرنا باقی ہے یعنی توقف کرنا ہے۔ ع۔ اس کے بعد اگر ایک وقت سے پڑھ لی تو سب صحیح ہو جائیں گی، اور اگر چھوٹی ہوئی قضاء نماز پڑھ لی تو سب شیئی طور پر فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ م۔ شمس السنہ نے فرمایا ہے کہ علماء کی یہی ایک پہیلی ہے کہ ایک ایسی نماز جو پانچ نمازوں کو فاسد کرتی ہے، اور ایک نماز ایسی ہے جو پانچ نمازوں کو صحیح کرتی ہے۔ مع۔

ولوصلی الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر، فهي فاسدة عند أبي حنيفة خلافا لهما، وهذا بناء على ان الوتر واجب عنده سنة عندهما، ولا ترتب فيما بين الفرائض والسنن، وعلى هذا اذا صلى العشاء، ثم توجأ، وصلى السنة، و الوتر، ثم تبين انه صلى العشاء بغير طهارة، فانه يعيد العشاء والسنة دون الوتر، لان الوتر فرض على حدة عنده، وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء، والله اعلم.

ترجمہ :- اگر کسی نے وتر نماز نہ پڑھنے کو یاد رکھنے کے باوجود فجر کی نماز پڑھ لی تو وہ نماز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسد ہوگی، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر نماز واجب ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے اور فرائض اور سنن میں ترتیب کا خیال نہیں ہوتا ہے، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی نے عشاء کی نماز پڑھ کر نیا وضوء کیا اور سنت اور وتر پڑھ لی پھر اسے خیال آیا کہ اس نے عشاء کی نماز بغیر طہارت کے پڑھی تھی ایسی صورت میں وہ عشاء اور سنت کا اعادہ کرے گا لیکن وتر کا اعادہ نہیں کرے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک وتر ایک مستقل عملی فرض ہے اور شیخین کے نزدیک وتر کا بھی اعادہ کرے گا کیونکہ وتر کی نماز عشاء کی تابع ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح :- فجر کی نماز میں وتر کے باقی رہ جانے کا خیال آتا، عشاء کی نماز پڑھ کر کسی نے وضوء کیا پھر سنت

اور وتر پڑھی بعد کو یاد آئی کہ بلا وضوء عشاء پڑھی تھی تو کسی نماز کو دوبارہ پڑھنا ضروری ہے یا نہیں

ولوصلی الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر، فهي فاسدة عند أبي حنيفة خلافا لهما۔ الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے لا ترتب فیما الخ صاحبین کے نزدیک وتر سنت ہے اور سنن اور فرائض کے درمیان ترتیب لازم نہیں ہوتی ہے، ف مگر فرض قطعی (عشاء) اور فرض عملی (وتر) کے درمیان ترتیب واجب، لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لئے جن چھ فرائض قطعی کی ضرورت ہے ان میں وتر شامل نہیں ہوں گی حالانکہ اس کا کوئی مستقل وقت بھی نہیں ہے۔ م۔

وعلى هذا الخ

اسی اصل کہ امام اعظمؒ کے نزدیک واجب اور صاحبینؒ کے درمیان سنت تابع ہے کی بناء پر اگر عشاء کی نماز پڑھی پھر وضوء کے سنت دو وتر نمازیں پڑھیں پھر اسے یہ بات یاد آئی کہ اس نے عشاء کی فرض نماز بغیر وضوء کے پڑھی تھی طعنہ الخ امام اعظمؒ کے نزدیک عشاء اور وتر دونوں کو دوبارہ پڑھ لے اور وتر کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وتر ایک مستقل فرض (عملی) ہے، ف یعنی اعتقادی فرض نہیں۔

وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء، والله اعلم۔ الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک وتر کو بھی دوبارہ پڑھے کیونکہ یہ بھی تو عشاء کے تابع سنت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، واضح ہو کہ مفتی کو یہ چاہئے کہ اجتہادی مسائل بیان کرنے کے بعد واللہ تعالیٰ اعلم کہدے یہ مستحب ہے اور ایمانی قطعی عقائد میں ایسا نہیں کہنا چاہئے، ایسا ہی بزرگوں نے کہا ہے۔ م۔

چند ضروری مسائل

(۱) ایک شخص ایک نماز بھول گیا کہ کوئی نماز قضاء ہوئی اور سوچنے کے بعد بھی دلی راجحان کسی بات کی طرف نہیں ہوتا ہے تو ہمارے نزدیک ایک دن اور ایک رات کی نمازیں قضاء کر لے، الظہیر یہ، فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو اختیار کرتے ہیں، ایسا ہے۔ ہ۔ یہی مختار ہے۔ جو اصح الفقہ۔ اور امام شافعی و امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔

(۲) ایک دن کی ظہر ایک دن کی عصر ایک دن کی مغرب کی نمازیں قضاء ہوئیں، اور یہ بھول گیا کہ ان میں سے پہلی کوئی

ہے، اور تحری کرنے پر بھی کوئی رائے قائم نہ ہو سکی تو کہا گیا ہے کہ اس کے ذمہ سے ترتیب ساقط ہے، اور اب وہ جس طرح چاہئے پڑھے، یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول مختار ہے۔ جوامع الفقہ۔ ع۔

(۳) ایک شخص نے عصر کی نماز شروع کی درمیان میں آفتاب غروب ہو گیا، اس کے بعد ایک شخص نے اس کی اقتداء کر لی تو یہ اقتداء صحیح ہوگی بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہ ہو، التا تار خانہ۔

(۴) کسی شافعی المذہب کی کئی نمازیں قضاء ہوئیں وہ اگر حنفی المذہب ہو کر انہیں پڑھنی چاہے تو حنفی کی حیثیت سے پڑھے، الخلاصہ، اور شیخ الاسلام بخندنی نے کہا ہے کہ وہ جس مسلک کے مطابق پسند کرے پڑھے۔ لے۔ ع۔ دلیل کے اعتبار سے یہی اصح ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

(۵) ایک شخص کے مسلک کے مطابق تیمم کرتے وقت صرف پہونچے تک مسح کرنا ضروری ہو اور وتر کی نماز ایک ہی رکعت ہو اور وہ اسی کے مطابق اپنا عمل کرتا رہا اس کے کچھ دنوں بعد اس کی تحقیق یہ ہو گئی کہ تیمم میں کہنیوں تک مسح کرنا چاہئے، اور یہ کہ وتر کی تین رکعتیں واجب ہیں، تو پچھلے دنوں کی نمازوں کا اعادہ اس پر ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ وہ ان نمازوں کو دوبارہ نہیں پڑھے گا، اور اگر وہ ایسے اعمال از خود کرتا رہا کسی سے ان کی تحقیق نہیں کی تھی، اب جو کسی سے دریافت کی تو اس کا خیال بدل گیا، یعنی کہنیوں تک تیمم میں مسح اور تین رکعتوں کا وتر میں کا قائل ہو گیا تو اب وہ گزشتہ دنوں کی نمازوں کی قضاء کرے، الذخیرہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات واضح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر مقلد علماء امین بالجہر وغیرہ کا کوئی مسئلہ بتلاتے ہیں تو جب تک اہل السنۃ کے عقیدہ کے بالکل خلاف نہ ہو اور جزوی اعمال میں ائمہ اہل السنۃ سے بالکل خارج نہ ہوں تب تک اس کی نماز وغیرہ جائز ہوگی، اس سے دشمنی یا اس پر طعن تشنہ جائز نہیں ہے، کیونکہ کسی مومن سے دشمنی رکھنی یا اس پر طعن کرنا قطعی حرام ہے، اور آپس میں نفاق قائم کرنا گناہ کبیرہ ہے، لیکن جس عالم نے جان کر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عام مسلمانوں میں نفاق پیدا ہو تو وہی اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا۔ م۔

(۶) دار الکفر میں جو شخص لایا لیکن وہاں نماز، روزہ وغیرہ احکام شریعت سے واقف نہ ہوا تو اس پر قضاء لازم نہیں ہے اور اگر وہ اسی حال میں مر گیا تو اس پر عذاب نہ ہوگا۔ قاضی خان۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ اس کے لئے ہجرت کر کے دارالاسلام آنا ممکن نہ ہو یا مساکل پر واقف نہ ہو سکا۔ م۔

(۷) اور جو شخص دارالاسلام میں مسلمان ہوا تو اس کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، اور استحسانا اس پر قضاء لازم ہوگی، قاضی خان، ت۔

(۸) شرعی احکام پہونچانے میں ایک مرد کا ہونا کافی ہوگا، اور حسن نے امام اعظم سے روایت کی ہے کہ جب تک ایسے نو مسلموں کو دو مرد یا ایک مرد و عورتیں احکام کی تبلیغ نہ کر دیں اس پر شریعت کے ایسے احکام فرض نہ ہوں گے۔ محیط السرخسی۔

(۹) کسی شخص کو اپنے ذمہ نمازیں باقی رہنے کی یاد نہ ہو، پھر بھی وہ شخص قضاءئے عمری پڑھنی چاہتا ہے، اگر وہ نقصان اور کراہت کے احتمال کی بناء پر ہو تو بہتر ہے ورنہ نہیں، اور صحیح قول یہ ہے کہ بعد فجر اور بعد عصر، کے ماسوا جائز ہے، بہت سے اسلاف نے فساد کے شبہ ہونے کی وجہ سے ایسا کیا ہے۔ المصنعات۔ وہ نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ اور سورہ پڑھے۔ التلمیذ۔

(۱۰) اور حدیث میں ایک نماز کو دوبارہ پڑھنے کی جو ممانعت آئی ہے وہ اس بات پر محمول ہوگی کہ اس میں کسی قسم کے فساد کا شبہ نہ ہو کیونکہ جس نماز میں کراہت پائی جا رہی ہو اسے مکرر پڑھنا بلا نفاق جائز ہے۔ م۔

(۱۱) بلاشبہ نفل نمازوں کے پڑھنے کے مقابل میں قضاء نمازوں کا پڑھ لینا زیادہ بہتر اور اہم بھی ہے، مگر مکہ سنتوں اور صلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو نہیں چھوڑنا چاہئے۔ المصنعات۔

(۱۲) قضاء نمازوں کو گھر میں پڑھنا چاہئے مسجد میں نہیں۔ الو حیز للکردی۔ شاید کہ یہ حکم صرف اس صورت میں ہو جب کہ قضاء تنہا پڑھی جا رہی ہو جماعت سے نہیں۔ م۔

(۱۳) کسی شخص نے اپنے بیٹے کو حکم دیا کہ میری طرف سے قضاء نمازیں پڑھ لو اور روزے رکھ لو، تو جائز نہیں ہے۔ تاتار خانہ۔

(۱۴) قضاء نماز کو یاد آتے ہی ادا کرنا واجب ہے۔ م۔ محیط السرخسی۔

(۱۵) لیکن بال بچوں کے واسطے محنت اور مزدوری اور دوسری مجبوریوں کی وجہ سے قول اصح کے مطابق تاخیر کرنا جائز

ت۔

(۱۶) سجدہ تلاوت اور نذر مطلق اور رمضان کی قضاؤں کو فوری طور سے ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس میں گنجائش ہے، لیکن شمس الامۃ حلوائی نے فی الفور واجب فرمایا ہے۔ د۔

(۱۷) جس شخص کے ذمہ قضاء باقی ہوں اس نے مرتے وقت وصیت کی کہ میرے ترکہ میں سے ایک تہائی سے میری طرف سے کفارہ ادا کیا جائے تو ہر فرض نماز اور وتر اور ہر روزہ کے واسطے نصف صاع (تقریباً دو کلو) گیہوں (گندم) کو بیٹے جائیں۔

(۱۸) اور اگر کچھ مال نہ چھوڑا ہو تو اس کی طرف سے حیلہ یہ ہو گا کہ نصف صاع گیہوں کسی سے قرض لے کر ایک نماز کے عوض ایک مسکین کو دیئے جائیں، پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وہ وارث اس کو میت کی دوسری نماز کی طرف کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث مردہ کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ میں دیدے، اسی طرح کرتا رہے یہاں تک کہ تمام نمازوں کی طرف سے کفارہ ادا ہو جائے۔ الخلاصہ۔ اور فتاویٰ الحجہ میں ہے۔

(۱۹) کہ اگر مردہ نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر اس کے کسی وارث نے احسان اور نیکی کے طور پر اس کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے، اور ہر نماز کی طرف سے نصف صاع گیہوں دیدے۔

(۲۰) اور شیخ حمیر الوبری اور یوسف بن محمد سے سوال کیا گیا کہ بالکل بوڑھے پھوس کو جس طرح اپنی زندگی میں روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہے کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں، التاتار خانہ۔

(۲۱) مفید میں ہے کہ اگر کوئی نماز یا کوئی رکن کسی نماز میں بھول گیا اور اسے یاد نہیں آتا ہے کہ وہ کونسی نماز تھی تو بڑا اختلاف وہ ایک دن اور ایک رات کی نماز ہر اوسے، ع۔ اور فتاویٰ اہل سمرقند میں ہے۔

(۲۲) کہ اگر کسی کی پہلی دونوں رکعتوں کی قراءت چھوٹ گئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب اور وتر، اور اگر چاروں کی ہو تو ظہر و عصر اور عشاء کو دوبارہ پڑھ لے باقی کو پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، المحیط۔

(۲۳) قصد انماز چھوڑنے والے کو قتل نہ کیا جائے بلکہ اسے قید کیا جائے۔ الکافی۔ ف۔

(۲۴) اگر کسی کی دو دنوں کی ظہر کی نماز چھوٹ گئی اور اس نے اس کے اداء کے وقت دن کو متعین نہیں کیا تو مذہب کے مطابق بغیر تعین کے جائز نہ ہوگی۔ ع۔ لہذا نیت کرتے وقت یوں کہے کہ اپنے ذمہ کے پہلے دن کے یا آخری دن کے ظہر کی قضاء پڑھتا ہوں۔

اسی طرح (۲۵) اگر بہت سی نمازیں قضاء ہو گئی ہوں تو سب سے پہلے دن کی یا آخری دن کے ظہر کی یا جو بھی باقی ہو اس کی نیت کر لے، یہی قول اصح ہے، اسی طرح مختلف مضامین کے روزوں میں نیت کرے، اور چونکہ تاخیر کرنا گناہ کی بات ہے لہذا دوسرے کے سامنے ظاہر نہ کرے۔ الدر۔

(۲۶) اگر کوئی مسافر ایک ماہ تک مغرب کی نماز میں بھی قصر کے خیال سے دو رکعتیں پڑھتا رہا تو مغرب کی تمام نمازیں فاسد ہو گئیں، اس لئے پہلے دن کی مغرب فاسد ہو کر اس کے بعد کی مسلسل پانچ نمازیں فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے بقیہ

نہ زیر جائز ہوں گی لیکن اب ہر روز کی صرف مغرب فاسد رہے گی جس کا اعادہ کرنا ہو گا۔ ع۔

(۲۷) جمعہ کے دن کسی نے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی تو اس کا حکم موقوف رہے گا کہ اگر اس کے بعد بھی جمعہ کی نیت سے مسجد کی طرف چلا تو وہ اب باطل ہو جائیگی، اور اگر نہیں گیا یہاں تک کہ وقت بھی ختم ہو گیا تو وہ صحیح رہے گی، اس کی نظیر میں معذور اور مستحاضہ وغیرہ میں بہت سے مسائل ہیں، جو معذور کے بیان میں گزر گئے ہیں، وہاں دیکھ سکتے ہیں۔ م۔

(۲۸) ایک نابالغ شخص عشاء کی نماز کے بعد سو گیا اور فجر کے بعد بیدار ہوا اس حال میں کہ اسے احتلام ہو گیا تھا تو اس پر عشاء کی بھی نماز قضاء کرنا لازم ہو گی۔ ف۔

اس کے برخلاف (۲۹) اگر ایک لڑکی طلوع فجر سے پہلے حائضہ ہوئی تو اس پر عشاء کی قضاء نہ ہو گی۔

(۳۰) اور اگر فجر کے بعد جاگی اور اسی وقت حیض ظاہر ہوا تو مختار قول یہ ہے کہ عشاء کی بھی قضاء کر لے، قاضی خان۔

(۳۱) قضاء کرتے وقت اگر اس نے ایسی نماز کی قضاء ہو جس میں قراءت آہستہ کی جاتی ہو تو اس کو آہستہ ہی پڑھنا واجب ہے خواہ وہ امام ہو یا تنہا ہو۔

(۳۲) اور اگر وہ ایسی نماز ہو جس میں جہر واجب ہے تو جماعت کے ساتھ قضاء کرتے وقت امام جہر کرے۔

(۳۳) اور اگر تنہا پڑھا ہو تو اکثر متاخرین کے نزدیک اور قیاس کرتے ہوئے جہر افضل ہے اور مصنف ہدایہ کے نزدیک

اختفاء واجب ہے، اور بندہ مترجم کے نزدیک بھی دلیلوں سے اسی کی تائید ہوتی ہے، جیسا کہ جہر اور اختفاء کے افضل ہونے کے بیان میں گذرا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب سجود السہو

سجدۃ سہو کا باب

يسجد للسہو فی الزیادۃ والنقصان سجدتین بعد السلام، ثم ینشہد ثم یسلم، وعند الشافعی ینسجد قبل السلام، لما روی امہ علیہ السلام سجد للسہو قبل السلام، ولنا قولہ علیہ السلام: لكل سہو سجدتان بعد السلام، وروی امہ علیہ السلام سجد سجدتی السہو بعد السلام، فتعارضت روايتا فعلہ، فبقی التمسک بقولہ سالما۔

ترجمہ - نماز کی حالت میں کسی نامناسب کام زیادہ کرنے یا کم کرنے کی صورت میں سلام کے بعد دو سجدے کرے پھر تشہید پڑھے اس کے بعد سلام پھیرے، لیکن امام شافعی کے نزدیک سلام سے پہلے ہی سجدہ کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے متعلق روایت ہے کہ آپ نے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے سلام کے بعد دو سجدے کئے ہیں، اس طرح آپ کے عمل کے بارے میں دونوں روایتوں کے درمیان تعارض پیدا ہو گیا اور آپ کا فرمان باقی رہ گیا جس سے حجت قائم کی گئی۔

توضیح:- باب سہو کے سجدوں کا۔ سجدہ کے واجب ہونے کی شرطیں۔ سجدہ کے وقت سجدہ کی تعداد

سجدہ کے بعد تشہید اور سلام۔ حدیث سے امام شافعی کی دلیل۔ اور حدیث سے حنفیہ کی دلیل

باب سجود السہو الح

بھول کی وجہ سے سجدہ کرنے کے بیان میں یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو نماز میں خاص قسم کی بھول ہو جانے سے واجب ہوتے ہیں، اس لئے اب غلطیوں یا بھول کو بیان کرنا ضروری ہے جو یہ ہیں۔ م۔ بھول یا سہو خواہ نماز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہو گا۔ الحیظ۔ اس میں اصل یہ ہے کہ جو چیز بھولی گئی ہے وہ یا تو عمل ہو گا یا اس کی جگہ ہو گی، پھر جو عمل چھوٹا ہے وہ یا تو

فرض ہو گا یا واجب ہو گا یا سنت ہو گا، اب اگر وہ عمل فرض ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کی تلائی اور تدارک قضاء کرنے سے ہو سکتا ہے یا نہیں، اگر ہو سکتا ہو تو قضاء کر لے، ورنہ نماز فاسد ہو جائے گی، اور سنت ہو تو اس کے لئے زائد سجدہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور نہ نماز فاسد ہوتی ہے اور اگر واجب ہو اور بھول کر چھوٹ گیا ہو تو اس کی کو سجدہ کر کے پورا کر لے، اور اگر قصد اچھوڑا ہو تو دوبارہ پڑھے بغیر یہ کمی پوری نہ ہوگی۔ التا تار خانہ۔ البحر۔

البتہ اس قاعدہ سے چار صورتیں مستثنیٰ ہیں (۱) پہلا قصد اچھوڑا ہو (۲) پہلے قصد میں قصد رسول اللہ ﷺ پر درود بھیج دی (۳) قصد اقصیٰ کے بعد یہ سوچتا رہا کہ تین رکعتیں ہوئیں یا چار ہوئیں اتنی دیر تک سوچتا رہا کہ اس میں ایک رکن ہو سکتا ہو (۴) پہلی رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اس کو قضاء کرنے میں قصد نماز کے اخیر تک تاخیر کی، تو کہا گیا ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سجدہ سہو سے نقصان کی تلائی نہ ہوگی۔ النہر۔

يسجد للسهو في الزيادة والنقصان مسجدتين بعد السلام، ثم يتشهد ثم يسلم الخ
سہو کا سجدہ کرے۔ ف۔ وہ نماز خواہ فرض ہو یا نفل ہو، غیر جنس کا کوئی فعل خواہ زیادہ کرنے کی وجہ سے ہو یا کمی کرنے کی وجہ سے ہو۔ ف۔ مگر فرض کی کمی پوری ہو جانی شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں ہے۔ مسجدتین الخ دو سجدے کرے۔ ف۔ آخری قصد کے ختم ہونے پر۔ سلام کرنے کے بعد۔ ف۔ یہی قول مختار ہے۔ ویسے سلام کے قبل بھی جائز ہے، ظاہر الروایۃ میں، اس کی وجہ سے آخری قصد جو کرنا تھا وہ باقی رہ گیا، کیونکہ ایک مرتبہ جو پہلے پڑھ لیا تھا وہ بے اعتبار ہو گیا، اسی لئے پھر تشهد پڑھے، پھر نماز ختم کرنے کے لئے سلام پھیرے۔ ف۔ الحاصل احناف کے نزدیک سلام کر کے سجدہ سہو کرے۔

وعند الشافعي يسجد قبل السلام، لما روى انه عليه السلام سجد للسهو قبل السلام الخ
اور امام شافعی کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ سلام سے پہلے سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ سلام کے بعد بھی جائز ہے، لما روى الخ اس حدیث کی بناء پر جس میں یہ بات روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ عبد اللہ بن مالک بن حنیفہ کی اس حدیث میں ہے جیسے صحاح ستہ نے روایت کی ہے ظہر میں درمیانی قصد سے سہو کرنے میں، اور اس کے آخر میں ہے کہ جب لوگ نماز پوری ہونے کے بعد سلام کے لئے فطر تھے اتنے میں رسول اللہ ﷺ نے تکبیر کہہ کر دو سجدے کئے سلام پھیرنے سے پہلے، ف۔ یہ تو رسول اللہ ﷺ کا ایک عمل تھا۔

ولنا قوله عليه السلام: لكل سهو مسجدتان بعد السلام، وروى انه عليه السلام سجد سجدتي .. الخ
اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہر سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں، اور یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سلام کے بعد سہو کے دو سجدے کئے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں حضرت ذوالعیدین سے مروی ہے، اور اس کے آخر میں ہے کہ آپ نے وہ دونوں رکعتیں پڑھیں جن سے سہو کیا تھا (یعنی جنہیں آپ پڑھنی بھول گئے تھے) اس کے بعد سلام کیا پھر تکبیر کہہ کر سجدہ سہو ادا کیا، اور صحیح مسلم، ابوداؤد اور نسائی کی روایت میں ہے کہ عصر کی تین رکعتیں ہی پڑھ کر آپ نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک، اسی میں یہ بھی ہے کہ آپ نے ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرا، پھر دو سجدے کئے نماز سے فارغ ہونے کا سلام پھیرا، الحاصل ان دونوں حدیثوں میں سلام پھیرنے کے بعد ہی سجدہ کرنے کا عمل مذکور ہے۔

فتاویٰ رضویہ، فقہی التمسک بقوله سالما الخ
اس طرح رسول اللہ ﷺ کے فعل کی دونوں روایتوں میں تعارض ثابت ہوا، ف۔ اسی لئے امام مالک نے یہ اختیار کیا ہے کہ اگر کسی کی وجہ سے سجدہ سہو کرنا پڑھے تو وہ سلام سے پہلے اور زیادتی کی وجہ سے کرنا ہو تو سلام کے بعد۔ اس تعارض کی وجہ سے دونوں پر عمل ترک کرتے ہوئے آپ کی جو قولی حدیث ہے اس سے استدلال کیا گیا ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے فیہی التمسک الخ آپ کے قول سے استدلال کرنا باقی رہ گیا ہے، اور اس میں کوئی معارضہ بھی نہیں ہے۔ ف۔ اسی کو ہم احناف نے

اختیار کیا ہے، کہ ہر سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

اب اس جگہ یہ باتیں تحقیق طلب ہیں:

(۱) اس حدیث کی تحقیق (۲) اس کا کوئی معارضہ ہے یا نہیں۔

اسکے سلسلہ میں تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث کو ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اسنعل بن عیاش کی سند سے حضرت ثوبانؓ سے روایت کیا ہے، اور اسنعل بن عیاش کی وہ حدیث جو اہل الشام سے ماخوذ ہو وہ صحیح ہوتی ہے۔

اسناد کی تفصیل اس طرح ہے، (۱) اسنعل بن عیاش عن (۲) عبید اللہ بن عبید الکلاعی عن (۳) زبیر بن سالم العنسی عن (۴) عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر عن (۵) ثوبانؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لکل سہو سجدتان بعد اسلام۔ اس میں (۲) عبید اللہ بن الکلاعی۔ کاف کے فتح کے ساتھ۔ یہ صدوق ہیں۔ ت۔ اور شامی ہیں۔ یحییٰ بن معین وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ (۳) زبیر بن سالم العنسی۔ نون کے ساتھ۔ ابوالخوارق یہ شامی ہیں۔ ان کو ابن حبانؓ نے ثقات میں لکھا ہے۔ (۴) عبد الرحمن بن جبیر۔ ثقہ ہیں۔ ابوزرعہ، نسائی، ابن حبان، ابوحاتم اور محمد بن سعد نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور بخاریؓ نے باب الادب میں روایت کی ہے۔

الحاصل یہ حدیث صحیح ہوئی، اسی طرح بخاری کے باب التوجہ نحو القبلة میں ابو مسعودؓ کی حدیث میں مرفوعاً مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخر میں یہ فرمایا ہے کہ جب مجھے لسیان ہو جائے (نماز میں کبھی بھول جاؤں) تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو صحیح بات جاننے کے لئے وہ تخری کرے اور اس کے مطابق اپنی نماز مکمل کرے، پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے، ابن الہمامؓ نے کہا ہے کہ سہو اور شک کے باب میں یہ حکم عام ہے، اور کوئی عالم بھی سہو، شک، زیادتی اور نقصان کے درمیان فرق کا قائل نہیں ہے لہذا یہی حکم ایسے تمام کاموں کے لئے ہے، یہ خلاصہ فتح القدیر ہے، شک، سہو اور نسائی فقہاء کی اصطلاح میں سب کے ایک ہی معنی ہیں، اور ظن کے معنی گمان قوی، اور وہم کے معنی گمان ضعیف کے ہیں۔ د۔

(۲) دوسری بات کہ اس حدیث کا کوئی معارضہ ہے یا نہیں، تو صحیح میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ اگر تم میں سے کسی کو نماز میں یہ شک ہو جائے کہ اب تک تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار، تو شک کی بات چھوڑ کر جتنے پر یقین ہو تو اسی کو قبول کرے، (اسی حساب سے پڑھتے ہوئے) سلام کے قبل دو سجدے کرے، بخاری وغیرہ، اس کے مقابلہ میں عبد اللہ بن جعفرؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ جو شخص نماز میں شک کرے وہ سلام کے بعد دو سجدے کرے، اس کی روایت ابوداؤد، نسائی، ابن خزیمہ اور امام احمدؓ نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور ایک حدیث ابو مسعودؓ کی اوپر گزری ہے، ابن الہمامؓ نے کہا ہے کہ شک کے سلسلہ کی ان حدیثوں میں قولی معارضہ ہے، اور سہو کے سلسلہ میں حضرت ثوبانؓ کی حدیث کسی معارضہ کے بغیر ہے، جو ثابت ہو چکی ہے، لہذا اسی پر عمل ہے، اور چونکہ سہو کا حکم کسی کی تلائی کے لئے ہے لہذا وہ سلام کے قبل ہوں یا بعد سلام ہوں پر طرح جاز ہیں، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے دونوں طرح عمل کر کے دکھلادیا، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، مگر حضرت ثوبانؓ کی حدیث کی وجہ سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ سلام کے بعد ہی سجدے کئے جائیں۔ مع۔ اور اس میں ایک فائدہ یہ بھی ہے جسے مصنفؒ خود ہی اب بیان کر رہے ہیں۔

ولان سجود السہو مما لا یتکرر، فیؤخر عن السلام حتی لو سہی عن السلام ینتجبر بہ، وهذا الخلاف فی الاولیۃ ، ویاتی بتسلیمتین هو الصحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما هو المعہود، ویاتی بالصلوۃ علی النبی علیہ السلام والدعاء فی قعدۃ السہو، هو الصحیح لان الدعاء موضعہ آخر الصلوۃ.

ترجمہ۔ اور اس وجہ سے بھی کہ سجدہ سہو نماز میں ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو مکرر نہیں کیا جاتا ہے لہذا اسے سلام کے بعد ہی کیا جائے تاکہ اگر سلام میں بھول ہو جائے تو اس کی بھی اس سجدہ سے تلائی ہو جائے، اور پہلے یا بعد کا یہ اختلاف صرف اولویۃ (یعنی بہتر کیا ہے) میں ہے، اور دو سلام کرے، یہی قول صحیح ہے، تاکہ یہ سلام اس معروف و مشہور سلام کے طریقہ کے مطابق

ہو جائے، اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے اور دعاء کرے اسی قعدہ میں جس میں سجدہ سہو کرنا ہو، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ دعاء کی جگہ نماز کا آخری حصہ ہے۔

توضیح :- مترجم کی طرف سے توضیح۔ سجدہ سہو کے بعد سلام کی تعداد۔ درود اور دعاء کا مقام

ولان سجود السهو مما لا يتكرر، فيؤخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام يجبر به . الخ
اور سجدہ سہو سلام کے بعد اس لئے بھی ہو گا کہ یہ فعل تو ایسا ہے جو نماز میں مکرر نہیں کیا جاتا ہے، لہذا سلام کے بعد ہی ہونا بہتر ہو گا تاکہ اگر سلام پھیرنے میں سہو ہو جائے تو یہ بھی ایک ہی سجدہ سہو سے پورا ہو جائے، ف اس کی وضاحت اس طرح ہوتی ہے کہ ایک شخص نے نماز پوری کر لی لیکن سلام کے قریب اسے یہ شک ہو گیا کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار اور اسی سوچ میں اسے اتنی دیر ہو گئی کہ جتنی دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے یہ بات لازم آگئی کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اس میں تاخیر ہو گئی، تو اس تاخیر کی طائقی بھی اسی سجدہ سہو سے ہو جائے، اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر سلام پھیرنے سے پہلے ہی سجدہ سہو کر چکا ہو گا تو اس وقت یہ بات لازم آگئی کہ دوبارہ سجدہ سہو کرے۔

وهذا الخلاف في الاولیۃ ، ویاتی بتسلیمتین هو الصحیح صرفاً للسلام . الخ
اور ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ اختلاف صرف اولیۃ میں ہے، ف یعنی ہمارے نزدیک سلام کے بعد اولیٰ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبل سلام میں بہتری ہے، ورنہ بالاتفاق دونوں صورتیں جائز ہیں جیسا کہ احناف میں سے قدوریؒ نے اور شافعیہ میں سے صاحب الطحاوی وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ مع ویاتی بتسلیمتین الخ اور وہ سلام کرے، ف ایک داہنی طرف اور ایک بائیں طرف، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ ایک ہی سلام پھیرے، اصل میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے، یہاں تک کہ شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر دو سلام پھیر دے تو اس کے بعد وہ سجدہ سہو نہیں کر سکتا ہے، محیط میں کہا ہے کہ یہی اصوب ہے، کافی میں کہا ہے کہ یہی صواب ہے، لیکن شمس الائمہ اور صدر الاسلامؒ نے دو سلام کو اختیار کیا ہے، اور فقیہ ابو الیث نے کہا ہے کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دو سلام ہی کہے۔

هو الصحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما هو المعهود الخ
دو سلام کا قول ہی صحیح ہے، اس دلیل سے کہ احادیث میں جس سلام کا ذکر ہے اس سے وہی مراد ہے جو عام طور پر معبود اور معروف ہے، ف معبود اور معروف سلام تو یہی ہے کہ دونوں طرف سلام کیا جاتا ہے لہذا یہی طریقہ ان احادیث کے لئے زیادہ موافق اور مناسب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ الاسلامؒ کا یہ قول انتہائی تعجب خیز ہے کہ دونوں طرف سلام کرنے سے نماز سے خارج ہو جائے گا، اس لئے سجدہ سہو نہیں کر سکتا ہے، حالانکہ اس بات پر مکمل اتفاق ہے کہ جس شخص پر کوئی رکن یا نماز کا سجدہ تلاوت باقی ہو وہ دونوں سلام کے باوجود یاد آنے پر انہیں لو کر سکتا ہے، نیز حضرت ذوالبیدینؒ وغیرہ میں جتنی طور سے دونوں سلام کے بعد سجدہ سہو کا ذکر ہے، لہذا صحیح قول وہی ہے جسے مصنفؒ نے صحیح فرمایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ویاتی بالصلوۃ علی النبی علیہ السلام والدعاء فی قعدۃ السهو، هو الصحیح الخ
اور درود اور دعاء کو سہو کے قعدہ میں (قعدہ اخیرہ) میں پڑھے، ف فخر الاسلامؒ کا یہی مختار قول ہے هو الصحیح الخ۔ یہی بات صحیح ہے، لان الدعاء الخ کیونکہ دعاء کرنے کی جگہ اور موقع تو نماز کا آخری حصہ ہوتا ہے، ف، اور سجدہ سہو سے پہلے اس کی نماز پوری نہیں ہوتی ہے، لیکن طحاویؒ کے نزدیک دونوں قعدوں میں ان چیزوں کو پڑھے، ف، میرے خیال میں امام طحاویؒ کا قول جو ابھی منقول ہوا وہ دونوں باتوں کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف درود کے لئے ہے، کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ہر تشہد کے بعد

درود بھی ہے، دعاء بھی پڑھنی ان کا مذہب نہیں ہے، جیسا کہ عیناً نے اس کی تصریح کی ہے، اور قاضی خان و ظہیر یہ میں کہا ہے کہ یہی قول احوط ہے، یعنی درود دونوں تشہد کے ساتھ مگر دعاء تو صرف قعدہ (اخیرہ) سہو میں ہونی چاہئے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر بہت ممکن ہے کہ ایک ہی سلام کے بعد سجدہ سہو کرتا پڑے، اسی لئے فقہاء نے یہ بات پسند کی ہے کہ اکثر جاہل، جلد باز شخص جلدی سے فوراً بات کرنے لگے جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے، اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کہے، اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے، پھر تکبیر کہتا ہو اسر اٹھا کر دوبارہ تکبیر کہہ کر دوسرا سجدہ کرے، پھر بیٹھ کر تشہد پڑھے، پھر نماز سے فارغ ہونے کے لئے سلام کہے۔ ہ۔ اب یہاں سے ان باتوں اور غلطیوں کا بیان شروع ہوتا ہے جن سے سجدہ لازم آتا ہے۔

قال ويلزمه السهو اذا زاد في صلوته فعلا من جنسها ليس منها، وهذا يدل على ان سجدة السهو واجبة هو الصحيح، لانها تجب لجبر نقصان تمكّن في العبادة، فتكون واجبة كالدعاء في الحج، واذا كان واحدا لا يجب الا بترك واجب او تاخير ركن ساهيا، هذا هو الاصل، والما وحت بالزيادة لانها لا تعزى عن تاخير ركن او ترك واجب.

ترجمہ - اور نمازی کو سہو لازم ہو جاتا ہے جب کہ اس نے اپنی نماز میں کوئی ایسا عمل زیادہ کیا ہو جو نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے، مانتن کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے، یہی صحیح بھی ہے، کیونکہ یہ سجدہ عبادت میں جو کی ہو جاتی اسی کو پورا کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے تو یہ سجدہ اسی طرح واجب ہوگا جس طرح حج کے کاموں میں قربانیاں لازم ہوتی ہیں اور جب سجدہ کا واجب ہونا ثابت ہو گیا تو یہ صرف واجب ہی کو بھول کر چھوڑ دینے یا تاخیر کر دینے یا کسی رکن کو مؤخر کر دینے سے لازم ہوگا، سجدہ کے واجب ہونے کے سلسلہ میں یہی قاعدہ ہوا، اور کسی عمل کی زیادتی سے اس لئے سجدہ واجب ہوتا ہے کہ لاحالہ یہ زیادتی رکن کی تاخیر یا ترک واجب سے خالی نہ ہوگی۔

توضیح :- سجدہ سہو کے واجب ہونے کی دلیل

قال ويلزمه السهو اذا زاد في صلوته فعلا من جنسها ليس منها الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف اس عبارت سے زیادتی کا بیان ہے اور کمی کی وجہ سے بھی سجدہ لازم آتا ہے جس کا بیان سائنسے آتا ہے، و هذا يدل الخ مثن کا یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، ف کیونکہ سہو کا ہونا تو خود ظاہر ہے، پھر اس کے لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا، م، اور یہی صحیح قول ہے۔

لانها تجب لجبر نقصان تمكّن في العبادة، فتكون واجبة كالدعاء في الحج الخ

کیونکہ سجدہ سہو اس نقصان کو پورا کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے جو عبادت میں کمی ہو، لہذا یہ خود بھی واجب ہوگا، ف کیونکہ اگر کمی پوری نہ ہو تو نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، تاکہ پوری کمی پوری ہو جائے، اس لئے سجدہ بھی واجب ہوگا جس سے کمی پوری ہوتی ہے۔ م۔ محیط۔ مبسوط۔ ذخیرہ اور بدائع میں بھی وجوب ہی مذکور ہے، اور یہی قول امام مالک اور احمد کا ہے لیکن فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ کرختی کے نزدیک سنت ہے، مع، قدوریؒ نے کہا ہے کہ عام اصحاب کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ ہے کہ کمی کی تلافی تو یقیناً واجب ہے، اور اس کی تلافی کے لئے یا تو سجدہ سہو ہو ورنہ اسی ناقص عمل کو دوبارہ کیا جائے، اسی لئے سجدہ سہو واجب ہوا۔ كالدعاء الخ جیسے حج میں قربانیاں واجب ہوتی ہیں۔ ف۔ حدث کی حالت میں کسی نے طواف کعبہ کیا تو اس پر جرمانہ میں قربانی لازم ہوگی، واذا كان الخ اور یہ سجدہ کرنا واجب ثابت ہوا۔ ت۔

لا يجب الا بترك واجب او تاخير الخ

اور یہ سجدہ سو کسی واجب کو چھوڑنے یا واجب کی ادائیگی میں تاخیر کرنے یا نماز کے کسی رکن کو تاخیر کرنے سے ہی واجب ہوگا، ف یا کسی واجب کو مقدم کر دینے یا مکرر کرنے یا کسی واجب کو متغیر کر دینے سے واجب ہوگا۔ کہ۔ ساہیا بھول کر ایسا ہو، ف یعنی قصد نہ ہو، اور رکن میں صرف تاخیر یا القہیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے، اور ترک کر دینا جائز نہیں ہے۔

هذا هو الاصل، وانما وجبت بالزيادة لانها لا تعمى عن تاخير ركن او ترك واجب الخ

دہ سہو لازم ہونے کے لئے یہی اصلی قاعدہ مقرر ہے، مگر اس میں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ وانما وجبت الخ اور کسی رکن یا واجب کی زیادتی سے بھی اسی لئے سجدہ سہو لازم آتا ہے کہ اس زیادتی سے یقیناً کسی رکن کی تاخیر یا واجب کا ترک کرنا لازم آئے گا۔ ف پھر چونکہ رکن کو اپنی جگہ پر اور اگر تا واجب ہے تو یہ بھی ایک ترک واجب ہوا، اسی لئے یہ کہا گیا کہ قاعدہ یہ معلوم ہوا کہ کسی قسم کا بھی واجب بھول کر ترک کر دینے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، جیسا کہ کافی میں ہے، پھر سجدہ سہو بجالانا اس شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے کہ وقت اور جگہ بھی اس کے لائق اور مناسب ہو، اسی بناء پر اگر کسی کی صبح کی نماز میں سجدہ سہو لازم تھا اور اس نے ادا نہ کیا یہاں تک کہ پہلے سلام پھیرتے ہی آفتاب نکل آیا، تو اس سے یہ سجدہ ختم ہو گیا، اسی طرح قضاء نماز پڑھتے ہوئے سجدہ سہو لازم آیا تھا مگر اس نے سجدہ نہیں کیا یہاں تک کہ آفتاب ڈوبنے کی سرخی آگئی تو اس سے بھی سجدہ ختم ہو گیا، اسی طرح جمعہ کے سہو میں جمعہ کا وقت نکل گیا تو بھی سجدہ ساقط ہو گیا، اسی طرح اگر سلام کے بعد ایسا فعل پایا گیا جس کے بعد بناء کرنا جائز نہیں ہوتا ہے تو بھی سجدہ سہو ساقط ہو گیا، واضح ہے کہ سجدہ کرنے کی نیت سے ہی سلام کرنا شرط نہیں ہے بلکہ سہو کے یاد ہونے کے باوجود اس ارادے سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کروں گا تو بھی اس پر سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا، اور اس کا پہلا ارادہ لغو مانا جائیگا، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور جن نمازوں میں وقت کی کمی کی وجہ سے سجدہ سہو ادا نہ کیا جاسکا ہو وہ نماز پوری نہ ہوگی بلکہ اسے دوبارہ پڑھنا واجب ہوگا۔ م۔

قال ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه اراد به فعلا واجبا الا أنه اراد بتسميته سنة ان وجوبها بالسنة قال او ترك قراءة الفاتحة لانها واجبة او القنوت او التشهد او تكبيرات العيدين لانها واجبات فانه عليه السلام واطب عليها من غير تركها غير مرة وهي اماراة الوجوب ولانها تضاف الى جميع الصلوة فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة السهو هو الصحيح.

ترجمہ :- اور اس نماز میں کو سجدہ سہو اس وقت لازم ہوگا جب کہ اس نے کوئی فعل مسنون چھوڑا ہو، قدوری نے اس سے فعل واجب مراد لیا ہے، مگر انہوں نے اسے سنت کا نام دیا ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہوا ہے، اور کہا او چھوڑا ہو سورہ فاتحہ کا پڑھنا کیونکہ وہ واجب کام ہے یا دعاء قنوت کا یا تشہد کا یا عیدین کی زائد تکبیروں کو کیونکہ یہ ساری باتیں واجب ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان کاموں پر مداومت فرمائی ہے اور ایک مرتبہ بھی انہیں نہیں چھوڑا ہے، یہی بات تو واجب ہونے کی نشانی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ باتیں پوری نماز کی طرف نسبت کی جاتی ہیں، اس صفت نے یہ بات بتائی کہ یہ تمام چیزیں نماز کی خصوصیتوں میں سے ہیں، اور اس طرح ان چیزوں کا مخصوص ہو جانا وجوب ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے، پھر قدوری کا اس جگہ تشہد کو مطلقاً ذکر کرنا قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح ان دونوں میں تشہد کے پڑھنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور ان میں سے ہر کام واجب ہے، اور ان سب کے ترک سے سجدہ سہو لازم ہوتا ہے۔ یہی بات صحیح ہے۔

توضیح :- سہو کی تفصیل

قال ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه اراد به فعلا واجبا الا أنه اراد بتسميته سنة الخ

قدورئی نے فرمایا ہے کہ سہولازم ہو جاتا اس وقت جب کہ کوئی فعل مسنون چھوڑا ہو، کمانہ اراد الح گویا فعل مسنون کہہ کر قدورئی نے فعل واجب مراد لیا ہے الا انہ الخ مگر واجب کو مسنون کہنے سے ان کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اس وجوب کا ثبوت سنت سے ہوا ہے، ف اس طرح یہ بات بھی بتادی کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہو اس کے چھوڑنے سے بھی سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، او توك الخ یا سورۃ فاتحہ کی قراءت چھوڑی، کیونکہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنی واجب ہے۔

او القنوت او التشهد او تكبيرات العيدین لانہا واجبات فانہ علیہ السلام واطل الخ
پاد ترکی دعائے قنوت یا التحیات یا عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی زائد تکبیریں چھوڑیں۔ لانہا واجبات الخ کیونکہ یہ چیزیں واجبات میں سے ہی، فانہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان چیزوں پر مداومت فرمائی ہے، ان کو ایک بار چھوڑے بغیر بھی، ف یعنی بغیر اس کے کہ ان کے ایک بار بھی چھوڑنے کا ثبوت ہو، وہی امارۃ الخ یہ بات واجب ہونے کی علامت ہے، ف یعنی ایسی علامت ہے جس سے وجوب کو پہچان کر اس کے موافق عمل کرنا واجب ہے، کیونکہ اگر یہ چیزیں واجب نہ ہوتیں تو کم از کم امت کو ان کے چھوڑنے کی اجازت ہونے کے لئے بھی ایک دو بار ترک فرماتے۔

ولانہا تضاف الی جمیع الصلوۃ فدل انہا من خصائصہا وذلك بالحووب الخ
اور اس دلیل سے بھی کہ یہ چیزیں پوری نماز کی طرف نسبت کی جاتی ہیں، ف اور یہ کہا جاتا ہے کہ وتر کی دعاء قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فدل انہا الخ اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جس کی طرف منسوب ہیں اس کی خصوصیات میں سے ہیں، اور یقیناً اس کی خصوصیت واجب ہونے کی وجہ سے ہی ہوگی، ف کیونکہ ہر چیز تو چھوٹ سکتی ہے، اسی لئے نماز کی ہر اہم اہم نماز کا تعوذ نہیں کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔

ثم ذکر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب الخ
پھر تشہد کو مطلقاً کر کرنا پہلے قعدہ اور دوسرے قعدہ کا مجاز اور دونوں قعدوں میں التحیات پڑھے جانے کا حقیقتاً احتمال رکھتا ہے، ف پس عموم مجاز کی وجہ سے سب کا احتمال رکھتا ہے وکل ذلك الخ ان میں سے ہر ایک کام واجب ہے، ف یعنی کسی اور ایک کو چھوڑنے سے ترک واجب لازم آئیگا، کیونکہ تشہد کے ترک کے سلسلہ میں کلام ہو رہا ہے، چنانچہ کہا ہے۔

وفيها سجدة السهو هو الصحيح الخ
کہ ان سب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہو گا ہو الصحيح الخ بھی صحیح ہے، ف حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اسے چھوڑ کر کوئی پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو پانچویں کے لئے سجدہ کرنے سے پہلے تک چوتھی کی طرف لوٹ کر بیٹھ جائے گا، اور سجدہ سہو کرے گا۔

ولو جهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر تلزمه سجدة السهو لان الجهر في موضعه والمخافة في موضعها من الواجبات واختلف الرواية في المقدار والاصح قدوما تجوز به الصلوة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكّن وما تصح به الصلوة كثير غير ان ذلك عده آية واحدة وعند هما ثلث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافة من خصائص الجماعة.

ترجمہ۔ اگر امام نے اس نماز میں جو آہستہ پڑھی جاتی ہے زور سے پڑھ دیا جو زور سے پڑھی جاتی ہے اسے آہستہ پڑھ دیا تو دونوں صورتوں میں سہو کے دونوں سجدے اس پر لازم ہوں گے، کیونکہ آہستہ کے موقع میں آہستگی سے اور زور کے موقع میں زور سے پڑھنا واجب ہے، اس آہستہ اور زور کی مقدار کی تعیین کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں، لیکن قول اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں ہی میں جس مقدار سے نماز صحیح ہو جاسکتی ہو، کیونکہ زور اور آہستہ کے کم درجہ کے اندر احتراز کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن زیادہ کے معاملہ میں احتراز کرنا ممکن ہے، اور کتنی مقدار سے نماز صحیح ہو سکتی ہے اس میں کئی اقوال ہیں چنانچہ امام ابو حنیفہ

کے نزدیک ایک آیت کا ہونا کافی ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک تین آیتیں ہیں، یہ بیان امام کے بارے میں ہے مقتدی کے بارے میں نہیں ہے اسی طرح تہا پڑھنے والے (منفرد) کے لئے بھی نہیں ہے، کیونکہ زور سے پڑھنا اور آہستگی سے پڑھنا جماعت کی خصوصیتوں میں سے ہے۔

توضیح:- چند ضروری مسائل

عیدین کی تکبیروں کے بعد تکبیر چھوڑ دینا۔ دوسری رکعت میں عیدین کی تکبیروں کو چھوڑنا۔ بڑھانا۔ بے موقع کہنا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع کے بعد قومہ نہیں کیا۔ ایک ہی سجدہ کے بعد بیٹھ گیا۔ ترک تعدیل ارکان۔ سجدہ بھول گیا اور اس کی ادائیگی میں تاخیر کی۔ تیسری رکعت کیلئے کھڑے ہونے میں تاخیر۔ قراءت میں تاخیر۔ فرض کی پہلی دونوں اور نفل کی تمام رکعتوں سے قراءت چھوڑ دی۔ فاتحہ کی ایک آیت چھوڑ دی۔ فاتحہ کو دوبار پڑھا۔ سورہ میں سے کچھ پڑھ کر فاتحہ پڑھی۔ فاتحہ کے بعد ایک بڑی آیت یا تین آیتیں چھوڑ دیں۔ بارکوع میں یاد کیا۔ قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہید میں پڑھا، آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر، فرض کی آخری رکعتوں میں فاتحہ مکرر یا فاتحہ مع سورہ۔ کل یا تھوڑا تشہد کا حصہ چھوڑ دیا۔ قیام میں قبل قراءت یا بعد قراءۃ تشہد۔ رکوع و سجود و قومہ میں تشہد۔ آخری رکعتوں میں تشہد۔ قعدہ میں تشہد کی بجائے فاتحہ۔ قعدہ اولیٰ میں مکرر تشہد۔ بغیر تشہد پڑھے سلام۔ رکوع کی بجائے سجدہ یا برعکس۔ دو رکوع یا تین سجدے۔ ایک رکعت میں ایک سجدہ بھولا اور دوسرے میں یاد آیا

ولو جهر الامام فيما يحافظ او خافت فيما يجهر لتزومه سجدة السهو لان الجهر الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، تلمزمہ سجدة السهو الخ تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، فخواہ نماز ادا ہو یا قضاء فرض ہو یا عید وغیرہ واجب ہو، لان الجهر الخ کیونکہ جہر کے موقع میں جہر اور اخفاء کے موقع میں اخفاء بھی واجبات میں سے ہے، ف لہذا اس کے ترک سے سجدہ سہو لازم آئیگا، کتنی مقدار ہونے سے سجدہ سہو لازم آئیگا اس کا جواب اس طرح دیا ہے، و اختلاف الخ مقدار کے بارے میں ائمہ سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔

والاصح قلرما تجوز به الصلوة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الخ

قول اصح یہ ہے کہ اتنی مقدار ہو کہ جس سے نماز جائز ہو یہ مقدار دونوں صورتوں میں معتبر ہے ف یعنی اخفاء کے بجائے جہر یا جہر کے بجائے اخفاء ہوا اتنی مقدار میں ہو کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، لان اليسير الخ کیونکہ تھوڑا سا جہر کر دینا یا اخفاء کر دینا تو ایسی مجبوری ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، البتہ زیادہ مقدار سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے۔

وما تصح به الصلوة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات الخ

اور جس مقدار سے نماز صحیح ہو جاتی ہے وہ مقدار یقیناً زیادہ ہوتی ہے۔ غیر ان الخ البتہ اس مقدار کثیر کے بارے میں ائمہ کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیتیں ہیں، ف پھر مسئلہ میں امام کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہے کہ و هذا في حق الخ سہو کے بارے میں یہ حکم امام کے بارے میں ہے منفرد کے لئے نہیں ہے، لان الجهر الخ کیونکہ جہر و اخفاء کا حکم تو جماعت کی خصوصیت میں سے ہے، ف اور منفرد پر اگرچہ اخفاء کا ان نمازوں میں جو فاتحہ پڑھی جاتی ہیں واجب ہے بلکہ مصنف کے نزدیک تو جہر یہ نمازوں کی قضاء میں بھی جہر واجب، لیکن ظاہر الروایہ میں اس پر سجدہ سہو نہیں ہے۔ مفع۔

چند ضروری مسائل

بسم اللہ اور تَعُوذ اور آمین میں سجدہ سہو واجب نہیں ہے اگرچہ جہر ہو، اور رفع یدین اور ان تکبیروں میں ایک حالت سے دوسری حالت میں جاتے وقت کبھی جاتی ہیں سوائے عیدین کی دوسری رکعت میں تکبیر زائدہ کے بعد کی وہ تکبیر جو رکوع میں جاتے

وقت کہی جاتی ہے، چونکہ یہ بھی ان زوائد میں ہی حکما مانی جاتی ہے اس لئے اس کے ترک پر بھی سجدہ سہو واجب ہو گا۔ ہ۔ ف۔
آنے والی تمام صورتوں میں سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، تکبیرات عیدین میں سے بعض یا کل کے چھوڑ دینے پر۔ ف۔ یا بڑھائی یا امام
نے بے موقع کہی۔ البدائع۔ مگر ان چھوٹی ہوئی تکبیروں کو مقتدی رکوع میں کہہ لے، یا بائیں طرف پہلے سلام پھیر دیا۔ ف۔ یا
رکوع سے کھڑا نہ ہو یعنی قومه نہیں کیا یا قول اصح کے مطابق ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہیں بیٹھا، الحیط میں اس کا اختلاف ہے، یا
تعدیل ارکان نہیں کی، جیسا کہ البدائع نے اس کو صحیح کہا ہے۔

یا نمازی کوئی سجدہ بھول گیا تھا، اور اس کو ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی، کیونکہ بالکل چھوڑ دینے سے تو نماز فاسد ہی
ہو جائیگی، یا تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے میں دیر کی اس طرح پر کہ التیات کے بعد اللھم صل علی محمد تک پڑھ لیا، قول
اصح کے مطابق، یا اس فکر میں رہ گیا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں، یا میں ظہر کی نماز میں ہوں یا عصر کی نماز میں یا کسی اور فکر میں
رہ گیا اتنی دیر کہ اس میں ایک رکن ادا کیا جاسکتا ہو، اس کے برخلاف اس میں پہلے کسی نماز کی بابت کچھ سوچا رہا، تو اگرچہ دیر تک
اس طرح رہا اسے سہو نہیں کہا جاسکتا یا حدیث ہو گیا اور وضوء میں یہ سوچا رہا کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار اور اتنی دیر کی کہ وہ ایک
رکن کی ادائیگی کی مقدار میں ہے تو اس پر بھی سجدہ سہو ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، یا قراءت کو فرض کے پہلے کی دور رکعتوں یا ایک
رکعت مؤخر کر دیا یا فرض کی پہلی دو رکعتوں یا نفل کی تمام رکعتوں پر یا فاتحہ یا کثر چھوٹی کہ نہیں اور فرض کی، آخری دو رکعتوں میں قول و مذہب کی بناء پر یا قیل اصح پر فاتحہ
یا قول احوط کے مطابق آخری دو رکعتوں میں۔ ف۔ یا فاتحہ کو صورت پر ملل کیا، اگرچہ اکثر ہو، سورۃ کے بعد نہیں
یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھ کر سورۃ فاتحہ پڑھی، یا فاتحہ کے بعد ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیتیں چھوڑ دیں یا رکوع میں یا دیکھا
تو اس میں حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھ کر رکوع کرے البتہ سجدہ سہو لازم آئے گا یا آیت قرآن کو رکوع یا سجود یا جلسہ یا تشہد میں
پڑھا، یا آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کرنے میں تاخیر کی تو اس پر بہر صورت سجدہ سہو ہے، اور اگر فرض کی آخری رکعتوں میں فاتحہ کو
کر کر پڑھایا فاتحہ اور سورہ پڑھی تو قول اصح کے مطابق اس پر سہو نہیں ہے، اور سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے جب التیات چھوڑ دی ہو
پوری یا تھوڑی اسی طرح قعدہ اولیٰ میں ہو یا قعدہ اخیرہ میں اسی طرح فرض میں ہو یا نفل میں اگر قیام میں قراءت سے پہلے تشہد پڑھا
تو اس پر سجدہ سہو نہیں ہے اور اگر قراءت کے بعد پڑھا تو لازم ہو گا اور یہی قول اصح ہے، جیسا کہ اجناس الناطقی میں محمد سے مروی
ہے، لیکن ظہر یہ کا اس میں اختلاف ہے، اور رکوع، سجود اور قومه میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ ع۔ اگر اخیر میں پڑھا تو سہو نہیں
ہے۔ محیط السرخصی۔

اگر قعدہ میں تشہد پڑھنے کے بجائے سورۃ فاتحہ پڑھی تو اس پر سہو ہے۔ الحیط۔ اگر قعدہ اولیٰ میں تشہد کر کر پڑھ دیا تو اس پر سہو
ہے جیسے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجا، تو سجدہ سہو ہے کیونکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے میں تاخیر کردی
، المستحسین۔ ف۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المصنعات۔

اگر تشہد پڑھتا بھول کر سلام پھیر دیا اس کے بعد یاد آیا تو پھر سے نماز کی ہیئت میں لوٹ کر تشہد پڑھ لے، اور شیخین کے
نزدیک اس پر سہو لازم ہے۔ الحیط۔ اگر رکوع کے بجائے سجدہ کیا یا اس کے برعکس سجدہ کیا، اگر ایسا کوئی فعل ہو جس میں کوئی ذکر
مسنون نہیں ہے تو اس کے ترک سے سہو نہیں ہے، جیسے بائیں ہاتھ پر دائیں ہاتھ باندھنا۔ الحیط۔ دور کو عیا تین سجدے کئے تو سہو
ہے، اور عمدہ ایسا کرنے سے سجدہ سہو کافی نہیں ہے، جیسا کہ عقیسی میں ہے، اور شافعی نے کہا ہے کہ کافی ہے اور وہ سجود عذر ہے، اگر
بھول کر ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت میں یاد آیا تو اسی وقت کر لے اور ترتیب چھوٹنے کی وجہ سے سجدہ سہو لازم آئے گا،
العینی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ سہو کا حکم تو فرض، نفل، جمعہ اور عیدین سب کے لئے برابر ہے، مگر ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ
عیدین اور جمعہ میں امام سجدہ سہو ادا نہ کرے، تاکہ لوگ فتنہ میں نہ پڑیں۔ المصنعات۔ بحوالہ الحیط۔

قال وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الاصل ولهذا يلزمه حكم

الاقامة بنية الامام فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه لا يصير مخالفا وما التزم الاداء الامتا بها فان سها المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لانه لو سجد وحده كان مخالفا لا مامه ولولا تبعه الامام ينقلب الاصل تبعا.

ترجمہ:- اور کہا کہ امام کے بھولنے سے مقتدی پر بھی سجدہ سہو لازم آتا ہے، کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ سہو کو واجب کرنے والا سبب ثابت ہو چکا ہے، اسی وجہ سے امام کی نیت اقامت کر لینے کی وجہ سے مقتدی پر بھی اقامت کا حکم لازم ہو جاتا ہے، اب اگر امام یہ سجدہ سہو نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کرے، کیونکہ وہ اپنے امام کی مخالفت نہیں کر سکتا ہے، حالانکہ اس نے شروع سے اپنے اوپر بھی لازم کیا ہے کہ امام کے تابع رہے گا، اور اگر مقتدی کوئی سہو کرے تو امام پر سہو لازم نہ ہوگا اور نہ خود مقتدی پر، کیونکہ اگر وہ مقتدی تنہا سجدہ کرے گا تو اسے اپنے امام کی مخالفت لازم آئیگی، اور اگر امام اس کی موافقت کر لے تو وہ امام کی بجائے مقتدی ہو جائیگا۔

توضیح:- فرض نفل جمعہ وعیدیں میں سجدہ سہو لازم آتا۔ امام کا سہو۔ مقتدی مسبوق اور امام کو سہو۔ مقتدی مسبوق کو سہو۔ مقتدی مقیم کو سہو۔ امام کو نماز خوف میں سہو۔ امام کو سہو کے بعد حدث اور خلیفہ مسبوق

قال وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الاصل الخ
امام کا سہو کرنا مقتدی پر بھی سجدہ واجب کرتا ہے، ف اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ سہو کے وقت امام کے پیچھے نہ تھا، مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے یہاں تک کہ جب امام سجدہ کرے تو اس کے ساتھ سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ اپنی باقی نماز کے لئے جلدی نہ کرے یہاں تک کہ امام کے سہو کرنے سے مطمئن ہو جائے، ف کیونکہ اگر مقتدی کے کھڑے ہو جانے کے بعد امام بھولا اور اس کی وجہ سے اس نے سجدہ سہو کیا تو مسبوق کو اس کی اتباع کے لئے لوٹنا ہوگا بشرطیکہ اس رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو، اور اگر یہ مقتدی نہیں لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر میں سجدہ کرے۔ ھ۔ لتقرر السبب الخ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ واجب کرنے والا سبب تحقق ہو چکا ہے، اور عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ جب امام نے سہو کیا تو اس کے مقتدیوں پر بھی سہو ہے، اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہؒ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ ع۔

الخ

ولهذا يلزمه حكم اقامة بنية الامام

اسی وجہ سے امام کی نیت اقامت کی وجہ سے مقتدیوں پر بھی اقامت کا حکم لازم ہو جاتا ہے، ف اسی لئے اگر کئی مسافروں میں ایک امام ہو اور باقی مقتدی ہوئے پھر امام نے نماز کی حالت میں اقامت کی نیت کی تو اس کی نماز چار رکعت کی ہو گئی اس لئے مقتدیوں پر بھی پیچھے ہونے کی وجہ سے چار ہی لازم ہو گئیں، اور چار ہی پر سلام پھیریگے، کیونکہ نماز کو مکمل کر دینے کا جو سبب امام کے لئے ثابت ہوا وہی مقتدیوں پر بھی لازم ہوا۔

فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه لا يصير مخالفا وما التزم الاداء الامتا بها . الخ

پھر اگر امام نے سجدہ نہیں کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کرے گا، ف یہی قول امام شافعیؒ کے شاگرد حنظلیؒ اور بوطیؒ کا اور ایک روایت امام احمد سے بھی منقول ہے لانه يصير الخ کیونکہ اگر مقتدی سجدہ کرے گا تو امام کی مخالفت ہو جائیگی، حالانکہ اس نے امام کے اتباع کرنے کی ہی نیت کی تھی، ف اور حدیث میں ہے کہ فلا تختلفوا عليه یعنی امام کی مخالفت نہ کرو، یہی قول عطاء و حسن بصریؒ و ابراہیم نخعیؒ کا ہے اور امام ثوریؒ و قاسم و حمادؒ کا مذہب یہی ہے، لیکن امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک مقتدی سجدہ کرے گا۔ مع۔ فان سها الخ اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا نہ امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانه لو سجد الخ کیونکہ

اگر مقتدی تہ سجدہ کرے اور امام نہ کرے تو وہ امام کا مخالف ہو۔

ولو تابعه الامام بقلب الاصل تبعاً الح

اور اگر امام بھی اس کی متابعت کر لے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائے گا۔ ف اور اس طرح حیثیت کا اسٹ جانا امر غلط ہے۔ ع۔ در حقیقت یہ جزئیہ اس نص پر مبنی ہے کہ الامام صامت حدیث میں، اور باقی سجدہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہوتا ہے اور اقتداء کا مطلب ہے صرف ایک ساتھ ادا کرنا، لیکن ہمارے نزدیک امام اپنے تمام مقتدیوں کی نمازوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ م۔ یہاں تک کہ علمائے کرام نے کہا ہے کہ اگر امام تشہد پوری کر کے تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو جس مقتدی نے اس وقت تک تشہد پوری نہ کی ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو پھر بیٹھ کر تشہد پوری کر لے، اگرچہ تیسری رکعت کے جاتے رہنے کا خوف ہو، بخلاف منفرد شخص کے کہ وہ پیچھے نہیں لوٹے گا بلکہ آگے اپنی نماز پوری کرتا رہے گا، کیونکہ وہ کسی کی اتباع کا محتاج نہیں ہے، نیز یہ بات یقینی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے جود سہو کرتے وقت صحابہ کرام نے بھی اس کام میں آپ ﷺ کی اتباع کی تھی اگرچہ ان پر ولا سجدہ سہو لازم نہیں ہوا تھا، پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء کر لے پھر امام کے ساتھ سجدہ سہو پائے تو سجدہ کر لے ورنہ نماز کے آخر میں کرے۔

اور اگر اپنی نماز پوری کئے بغیر امام کا ساتھ دے گا تو وہ پھر سے اپنی نماز پوری کر کے سجدہ سہو کرے، اس کے علاوہ کچھ کافی نہ ہو گا، اور اگر اس شخص کو اپنی چھوٹی ہوئی نماز قضاء کرنے میں سہو ہوا تو اس پر سجدہ رزم نہ ہو گا، بخلاف مسبوق کے اور مسافر کے پیچھے مقتدی مقیم کے کہ جب یہ دونوں اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے اور اس میں کوئی غلطی کر گئے تو وہ اس کی خلافی کے لئے سجدہ سہو کریں، اور اگر امام پر سجدہ سہو لازم تھا تو اس نے سجدہ کیا تو اس کی اتباع بھی کریں، اس طرح ان دونوں کی نماز میں جود سہو مکرر واقع ہو گا، یہی مسئلہ کتاب الاصل میں مذکور ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، اگر امام کو صلوۃ بخوف میں سہو ہوا ہو تو وہ سجدہ کرے اور دوسرا اگر وہ اس کی اتباع کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا اگر وہ اپنی نماز پوری کر کے سجدہ کرے کیونکہ وہ لوگ لاحق ہیں، اگر امام کو سہو کے بعد حدث لاحق ہو تو کسی کو اپنے خلیفہ بنا دے مگر مسبوق کو خلیفہ نہ بنائے کیونکہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہے، اور اگر مسبوق ہی کو خلیفہ بنادیا تو وہ نماز پوری کر کے کسی مدد کو اپنی جگہ ماکھڑا کرے پھر وہ سجدہ کرے، اور مسبوق ان لوگوں کے ساتھ سجدہ کرے، اور اگر سجدہ نہیں کیا تو نماز کے آخر میں کرے گا، لیکن اصول کی روایت کے مطابق سلام سے پہلے سجدہ کر لینا چاہئے، اور اگر امام کے پیچھے سجدہ سہو ہو تو سلام کے بعد سجدہ کے قول کے مطابق سب کھڑے ہو کر تنہا اپنی اپنی نماز پوری کریں، اور استحباباً سجدہ تمام کے سجدہ کریں۔ ا۔

ومن سہی عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حالة القعود اقرب عاد وقعد وتشهد لان ما يقرب من الشئ باخذ حكمه ثم قيل يسجد للسهو لنا حير والا صح انه لا يسجد كما اذا لم يقم ولو كان الى القيام اقرب لم يعد لانه كالقائم معنى ويسجد للسهو لانه ترك الواجب وان سہی عن القعدة الاحيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة مالم يسجد لان فيه اصلاح صلاته وامكنه ذلك لان مادون الركعة بمحل الرفض قال والغى الخامسة لانه رجع الى شئ محلها فير تفص ويسجد للسهو لانه احرواحيا.

ترجمہ اور جو شخص قعدہ اولیٰ کو بھول کر کھڑا ہونے لگا پھر اسے یاد آگیا اس حالت میں کہ بیٹھنے کے قریب تھا تو وہ لوٹ کر بیٹھ جائے اور تشہد پڑھ لے کیونکہ جو چیز کسی چیز کے قریب ہوتی ہے وہ اسی کا حکم لیتی ہے، پھر کہا گیا ہے کہ تاخیر ہو جانے کی وجہ سے سجدہ سہو کرے، لیکن قوس اصح یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے گویا کہ وہ کھڑا ہی نہیں ہوا ہے، اور اگر کھڑے ہونے کے قریب ہو تو پرانی حالت پر نہ لوٹے کھڑا ہی رہ جائے کیونکہ وہ کھڑے ہونے والے کے حکم میں ہے اور سجدہ سہو کر لے، کیونکہ اس نے واجب ترک کر دیا ہے، ورنہ اگر قعدہ خیرہ کو بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو جب تک اس رکعت کا سجدہ نہ کرے اس وقت

تک یاد آجانے سے لوٹ آئے اور بیٹھ جائے کیونکہ اسی طرح کرنے سے اس کی نماز کی اصلاح ہوگی، اور یہ بات اس کے لئے ممکن بھی ہے کیونکہ رکعت سے کم جب تک ہو وہ چھوڑ دینے کا محل ہے، اور پانچویں رکعت کے پڑھے ہوئے حصہ کو لغو مان لے کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف لوٹا ہے جس کا موقع اس رکعت سے پہلے ہے، لہذا اسے چھوڑ دے، اور سجدہ سہو کر لے کیونکہ اس نے ایک واجب کام کو چھوڑ دیا ہے۔

توضیح: اگر قعدہ اولی کو بھول کر اٹھنے لگا اور اسے خیال آگیا

قعدہ اخیرہ کو بھول کر اٹھا اور خیال آگیا۔ خیال نہیں آیا

ومن سہی عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حالة القعود اقرب عاد وقعد وتشهد الخ
اور جو شخص قعدہ اولی کو بھول گیا اور اس حالت میں خیال آیا کہ بیٹھنے کے زیادہ قریب تھا تو بیٹھ جائے اور اس میں قعدہ پڑھ لے، ف لان ما يقرب الخ کیونکہ جس چیز سے جو چیز قریب ہوتی ہے اسی کا حکم قبول کر لیتی ہے۔ ف تو بیٹھنے سے قریب ہونے کے حکم میں ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ اگر بچلا حصہ بدن سیدھا اور پیٹھ ٹیڑھی ہو تو اسے بیٹھنے کے قریب سمجھا جائے گا۔ ف ثم قبل الخ پھر کہا گیا ہے کہ بیٹھنے میں تاخیر ہو جانے کی وجہ سے سجدہ سہو کر لے۔

والاصح انه لا يسجد كما اذا لم يقم ولو كان الى القيام اقرب لم يعد لانه كالقائم معني الخ
لیکن اصح قول یہ ہے کہ سجدہ سہو کی ضرورت نہیں ہے، گویا وہ کھڑا ہی نہیں ہوا ہے۔ ف کیونکہ شریعت نے اس کی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار نہیں کیا ہے۔ ف ولو كان الخ اور اگر کھڑے ہونے کے زیادہ قریب ہو تو پھر قعدہ کی طرف نہ لوٹے۔ لانه كالقائم الخ کیونکہ یہ کھڑے ہونے کے حکم میں ہے، اور سجدہ سہو کر لے، کیونکہ اس نے واجب ترک کیا ہے۔ ف یہ قول امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور مشائخ بخارا کا یہی مذہب مختار ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا ہو جائے اس وقت تک لوٹنا چاہئے، اور جب سیدھا کھڑا ہو جائے تو نہ لوٹے، یہی قول اصح ہے، اسی حکم پر وہ حدیث محمول ہے جس میں ہے کہ آپ کھڑے ہوئے تو لوگوں نے تسبیح پڑھی لہذا آپ بیٹھ گئے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس وقت تک سیدھے کھڑے نہیں ہوئے تھے، اور دوسری حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ آپ بیٹھے نہیں اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اس وقت جب کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے، پھر جس صورت میں بیٹھنا چاہئے تھا اگر کوئی بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ میں کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائیگی، مگر بندہ مترجم کے نزدیک یہ قول ضعیف ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے گناہ تو ہو سکتا ہے مگر نماز کے فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ رکعت سے کم پڑھانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ لہذا قول راجح بلکہ ارجح فاسد نہ ہونا ہے، بخاری القدر۔ اور یہی قول حق ہے۔ البخر۔ پھر اگر مقتدی نے التحیات نہیں پڑھی اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر لوٹ آنا واجب ہے، اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، اور اگرچہ تیسری رکعت کے چھوٹ جانے کا خوف ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں گزرا ہے، یہاں تک تو قعدہ اولی کے سلسلہ میں بحث تھی۔

وان سہی عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة مالم يسجد الخ
اور اگر قعدہ اخیرہ میں بیٹھنا بھول کر کھڑا ہو گیا یہاں تک کہ پانچویں رکعت کے سئے سیدھا کھڑا ہو گیا تو اس قعدہ کی طرف اس وقت تک لوٹ آنا چاہئے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، لان فیہ الخ کیونکہ اس کے لوٹ آنے ہی میں اس کی نماز کی اصلاح ہے، اور یہ اصلاح اس سے ممکن ہے، کیونکہ پوری رکعت سے کم میں تو چھوڑ دئے جائیگی گنجائش باقی رہتی ہے۔ ف لہذا چھوڑ کر لوٹ آئے۔

والغی الخامسة لانه رجع الى شئ محله قبلها فیرتفع وسجد للسہو لانه اخر واحبا الخ
اور پانچویں رکعت کو لغو کر دے، لانه رجع الخ کیونکہ وہ ایسے کام کے لئے لوٹا ہے جو اس سے پہلے ہونا چاہئے، لہذا اس

رکعت کو چھوڑ دے۔ ف یعنی وہ قعدہ اخیرہ ہے، وسجدہ اور سجدہ سہواً ادا کر لے، لانہ اخر الخ کیونکہ اس نے واجب کو مؤخر کیا ہے۔ ف مراد یہ ہے کہ واجب قطعی میں جو فرض یعنی قعدہ اخیرہ ہے اس میں تاخیر کر دی ہے۔ الکافی۔ مفہ۔

وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندما خلافاً للشافعيّ لانه استحکم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرص وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتى يحث بها في يمينه لا يصلي وتحولت صلاته نفلاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً لمحمد علي مامر فيضم اليها ركعة سادسة ولولم يضم لاشئ عليه لانه مظلون ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند أبي يوسف لانه سجود كامل وعد محمد برفعه لان تمام النشي بآخره وهو الرفع ولم يصح مع الحدث وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا سبقه الحدث في السجود بنى عند محمد خلافاً لأبي يوسف.

ترجمہ:- اور اگر پانچویں رکعت کو سجدہ سے مقید کر دیا تو پڑھی ہوئی چار رکعتوں کی فرضیت ختم ہو گئی، یہ ہمارے نزدیک ہے مگر اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، ختم ہونے کی ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفل نماز کو شروع کرنے کا عمل بنتہ ہو گیا ہے اور ابھی تک فرض نماز کے پورے ارکان مکمل نہیں ہوئے، حالانکہ نفل کے لئے یہ لازم ہے کہ فرض کی ادائیگی سے پورے طور پر فارغ ہو چکا ہو، ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ ہونے سے ہی ہیئتاً ایک نماز ہے، یہاں تک کہ ایک ایسا شخص جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا، اس کے صرف ایک رکعت میں سجدہ ملا لینے سے ہی وہ قسم میں حائث ہو جائے گا، پھر اس کی پڑھی ہوئی فرض نماز نفل سے بدل گئی ہے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا یہی مذہب ہے لیکن امام محمد کا اختلاف ہے جیسا کہ بیان گذر گیا ہے اور اب وہ مزید ایک رکعت پڑھ لے جو چھٹی رکعت ہوگی، اس کے باوجود اگر یہ رکعت نہیں ملائی تو بھی اس پر کچھ مازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ رکعت مظلون ہے، پھر نماز کی فرضیت باطل ہوگی پیشانی کو زمین میں رکھتے ہی ابو یوسف کے نزدیک کیونکہ یہی مکمل سجدہ ہے، اور امام محمد کے نزدیک سر کو زمین سے اٹھالینے سے نماز فاسد ہوگی، کیونکہ کسی چیز کا مکمل ہونا اس کے آخر کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو سر کے اٹھالینے سے ہوتا ہے، اور حدیث کے ساتھ سر اٹھانا صحیح نہیں ہے، صاحبین کے آپس کے اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہو گا جب کہ نمازی کو سجدہ کی حالت میں حدیث ہو گیا ہو تو وہ شخص امام محمد کے قول کے مطابق بناء کرے گا، بخلاف ابو یوسف کے کہ ان کے نزدیک بناء نہیں کرے گا۔

توضیح: اگر قعدہ اخیرہ کے بغیر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا

یہاں تک کہ اس کا سجدہ بھی کر لیا۔ اختلاف ائمہ پ ان کے دلائل

وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندما خلافاً للشافعيّ لانه استحکم شروعه الخ اگر پانچویں رکعت کو پانچویں رکعت سے مقید کر دیا تو اس کا فرض باطل ہو گیا ہمارے نزدیک، بخلاف امام شافعی کے۔ ف اور امام مالک اور محمد رحمہم اللہ کے۔ ع۔ لانہ استحکم الخ ہماری دلیل ہے کہ فرض نماز کے مکمل ہونے سے پہلے ہی نفل نماز کی ابتداء ہو گئی اور یہ بھی پختگی کے ساتھ، اس لئے لازمی طریقہ سے فرض کی نماز سے باہر ہو جائیگا۔ ف اس طرح سے کہ نفل مستحکم ہو گئی ہے۔

وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتى يحث بها في يمينه لا يصلي الخ یہ بات یعنی نفل کے اندر استحکام اس طرح سے ہوا کہ رکعت جو صرف ایک سجدہ کے حکم میں ہوئی ہو وہی در حقیقت نماز ہے۔ حتیٰ یحث الخ یہاں تک کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ یہ نماز نہیں پڑھے گا تو صرف ایک رکعت میں ایک سجدہ ملانے سے ہی وہ حائث ہو جائیگا۔ ف جبکہ یہاں رکعت ایک سجدہ کے ساتھ باقی رہ گئی تو حقیقی نماز پائی گئی، جو کہ نفل ہے، اس بناء محالہ

فرض کی نیت سے نکل گیا اور جو نماز پڑھی اس کی فرضیت کا درجہ کم ہو گیا۔

وحوالت صلاتہ نفلًا عند ابی حنیفہ وابی یوسف خلافاً لمحمد علی مامر الخ
یعنی اس کی فرض نماز نفل نماز سے بدل گئی، یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ برخلاف امام محمد کے قول کے جس کی وجہ پہلے بیان کی گئی ہے۔ ف کہ یحییٰ کے نزدیک وصف کے باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل نہیں ہوتا ہے تو اگرچہ فرضیت باطل ہو گئی ہے مگر نماز باقی رہ گئی جس کی حیثیت نفل کی رہیگی، لیکن امام محمد کے نزدیک تحریمہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔ فیضم الیہا رکعة سادسة الخ اس بناء پر یحییٰ کے نزدیک ایک رکعت اور بھی ملائے تاکہ پوری چھ رکعتیں نفل ہو جائیں۔ ف اگرچہ یہ وقت فجر و عصر ہی کا ہو تاکہ نفل کی رکعت جوڑی بن جائے اور بے جوڑ باقی نہ رہے۔

ولولم یضم لاشنی علیہ لانہ مظنون ثم انما یبطل فرضہ بوضع الحیة عند ابی یوسف الخ
اس کے باوجود اگر مزید ایک رکعت نہیں ملائی تو اس پر کوئی جرمانہ نہ ہوگا۔ لانہ مظنون الخ کیونکہ وہ مظنون ہے۔ ف کیونکہ یہ نفل بغیر نیت کے شروع ہو گئی ہے اس لئے اس کی قضاء لازم نہ ہوگی، اور صحیح یہ ہے کہ اس پر سجدہ سہو بھی لازم نہیں ہے۔ ف ثم انہا الخ فرض کے باطل ہونے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک اسی وقت دیا جائیگا جبکہ پانچویں رکعت کے سجدہ کے لئے زمین پر سر رکھا، کیونکہ یہ مکمل سجدہ ہو گیا ہے۔ ف کیونکہ سجود کے معنی میں حقیقت میں پیشانی رکھنی۔

وعند محمد برفعه لان تمام الشیء بآخره وهو الرفع ولم یصح مع الحدث الخ
اور امام محمد کے نزدیک اس وقت باطل ہونے کا حکم دیا جائیگا جبکہ سر اٹھالے، کیونکہ کسی چیز کے تمام ہونے کا حکم اس کے آخر میں دیا جاتا ہے۔ ف جبکہ سجدہ کی ابتداء سر کا ٹیکنا ہے اور آخر سر اٹھانا ہے۔ ف سر اٹھاتے ہی سجدہ تمام ہو گیا، اور اس کا فرض باطل ہو گیا۔ ولم یصح الخ اور یہ سر اٹھانا حدث کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ ف اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی ہے، ثنوی کے لئے امام محمد کا قول مختار ہے، جیسا کہ فخر الاسلام نے کہا ہے۔ ان ف۔ اور مصنف نے بھی آگے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ولمرة الاختلاف تظہر فیما اذا سبقه الحدث فی السجود بنی عند محمد خلافاً لابی یوسف الخ
اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ جب سجدہ کی حالت میں اسے حدث ہو گیا ہو۔ ف تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی فرضیت باطل ہو چکی۔ بنی عند محمد الخ اس لئے امام محمد کے نزدیک فرض پر بناء جائز ہے، کیونکہ ابھی تک سجدہ پورا نہیں ہوا ہے، کیونکہ حدث کے رتے ہوئے سجدہ پورا نہیں ہوا ہے لہذا وہ نیا وضو کر کے آئے اور بیٹھ کر قعدہ میں تشہد پڑھے، اور سلام کر کے سجدہ سہوا داکرے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیرے، اب اس کا فرض پورا ہوا، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ عود کرنے اور نہ کرنے میں امام کا اعتبار کیا جائیگا، چنانچہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو معلوم نہ ہو سکا اور انہوں نے پانچویں رکعت کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیوں کی نماز باطل نہ ہوگی، بشرطیکہ امام نے بغیر سجدہ کے قعدہ اخیرہ کی طرف لوٹ آیا ہو۔ یہ تمام صورتیں اس صورت کی ہیں کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو۔

ولو قعد فی الرابعة ثم قام ولم یسلم عاد الی القعدة مالم یسجد للخامسة وسلم، لان التسليم فی حالة القيام غیر مشروع وامکنہ الاقامة علی وجهه بالقعود لان ما دون الركعة بمحل الرفض، وان قید الخامسة بالسجدة ثم تذكر ضم الیہا رکعة اخرى، واتم فرضہ، لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة، وانما یضم الیہا اخرى لتصیر الركعتان نفلًا، لان الركعة الواحدة لا تجزیه لنهیہ علیہ السلام عن البتراء، ثم لا تنوبان عن سنة الظہر هو الصحيح، لان المواظبة علیہا بتحریم مبتدأة.

ترجمہ۔ اور اگر چوتھی رکعت میں بیٹھا مگر سلام پھیرے بغیر کھڑا ہو گیا تو جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو بیٹھ جائے

اور سلام پھیر دے، اس لئے کھڑے کھڑے سلام پھیرنا مشروع اور ثابت نہیں ہے بالخصوص اس صورت میں جبکہ بیٹھ کر سلام پھیرنا جو مشروع طریقہ ہے اس کے لئے ممکن بھی ہے، کیونکہ رکعت سے کم چھوڑی جاسکتی ہے، اور اگر پانچویں رکعت کو سجدہ سے مقید کر دیا یعنی سجدہ بھی کر لیا، پھر اسے یاد آیا تو اس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور بھی ملا لے اور اپنا فرض پورا کرے کیونکہ صرف لفظ سلام کہہ کر فارغ ہونا ہی ایک کام باقی ہے جو کہ واجب ہے، اور اس دوسری رکعت کو قصداً پڑھنے کا مقصد یہ ہے کہ فرض کے بعد کی دو رکعتیں اس کے لئے نفل نماز ہو جائے، کیونکہ صرف ایک رکعت اس کے لئے کسی کام کی نہ ہوگی کیونکہ صرف ایک رکعت بقیہ رکعتوں کی کہلاتی ہے اور اس کے پڑھنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، اور یہ فاضل دور رکعتیں اس کے لئے فرض کے بعد کی دو رکعتوں کے قائم مقام نہیں ہوں گی، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ مستقل نیت سے پڑھی ہے۔

توضیح: اگرچہ تھی رکعت میں بیٹھ کر بھی سلام پھیرے بغیر کھڑا ہو گیا

پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا کر لیا

ولو قعد فی الرابعة ثم قام ولم یسلم عاد الی القعدة مالم یسجد للخامسة وسلم الخ
اگرچہ تھی رکعت میں مقدار تشدد بیٹھا پھر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا لیکن سلام نہیں پھیرا، اس طرح سلام پھیرنے میں تاخیر کر دی، تو قعدہ کے لئے لوٹ آئے جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، پھر سلام پھیر دے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے کیا اور سجدہ سہو کیا۔ ع۔ اور اگر قعدہ کی طرف نہیں لوٹا اور کھڑے ہی کھڑے سلام پھیر دیا تو فرض نماز کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائیگا، لیکن سلام پھیرنے کے لئے یہ ثابت شدہ طریقہ کے خلاف ہے۔

لان التسليم فی حالة القيام غیر مشروع وامکنه الاقامة علی وجهه بالقعود الخ
کیونکہ کھڑے ہونے کی حالت میں سلام پھیرنا مشروع نہیں ہے، اور جس طرح مشروع ہے اسی طرح کرنا بیٹھ کر ممکن ہے۔ ف لہذا بیٹھ جائے اور پانچویں رکعت کا جتنا حصہ پڑھا ہے وہ کسی شمار میں نہ آئیگا۔ لان ما دون الخ کیونکہ رکعت سے کم ہونے سے چھوڑا جاسکتا ہے۔ ف۔ پھر کیا مقتدی حضرات بھی امام کی اتباع کریں؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اتباع کریں چنانچہ اگر امام قعدہ کے لئے لوٹ آئے تو وہ لوگ بھی اس کے ساتھ لوٹ آئیں، اور اگر وہ قعدہ افضل نماز پوری کرنا رہے تو یہ مقتدی بھی اس کی پیروی کرتے جائیں، مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ہمارے ائمہ اصحاب سے ذکر کیا ہے کہ مقتدی حضرات اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کریں، بلکہ انتظار کریں، پھر جب وہ پانچویں رکعت کا سجدہ سے پہلے سلام کرنے کے لئے لوٹ آئے تو وہ اس کی اتباع کر لیں، اور اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کر لے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دیں، ظاہر ہے کہ اگر آخری قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو جائے تو لوگ اس کی اتباع نہ کریں۔ المحیط والتمرتاشی۔ مفہ۔ یہ احکام اس وقت ہوں گے کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔

وان قید الخامسة بالسجدة ثم تذکر ضم البیہا رکعة اخرى، واتم فرضہ الخ
اور اگر امام نے پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کر لیا پھر اسے یاد آیا۔ ضم البیہا الخ تو پانچویں رکعت کے ساتھ ایک رکعت مزید ملا لے۔ ف مبسوط سے ایسا کرنا یعنی رکعت ملانا واجب ثابت ہوتا ہے۔ ع۔ اگرچہ فجر، عصر، اور مغرب کی نمازیں ہوں۔ مفہ۔ وتم فرضہ اور اس کا فرض پورا ہو گیا۔ لان الباقی الخ کیونکہ اب تو صرف سلام پھیرنا ہی واجب باقی رہ گیا ہے۔ ف الحاصل اس وقت نہ کوئی رکن چھوٹا نہ کوئی فرض چھوٹا، پس فرض نماز پوری ہو گئی، صرف ایک واجب باقی رہا جس کو مکمل کرنے کے لئے سجدہ سہو ہے۔

وانما یضم البیہا اخرى لتصیر الرکعتان نقلًا، لان الرکعة الواحدة لا تحزیه الخ
اور دوسری رکعت ملانے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ نفل کی دو رکعتیں پوری ہو جائیں، کیونکہ صرف ایک رکعت تنہا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بقیہ (اکیلی تا مٹی) سے منع فرمایا ہے۔ ف جیسا کہ باب الوتر میں ابن عبد البر کی تمہید سے گذر

گیا ہے۔ ز۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ پڑھی ہوئی دو رکعتیں ظہر کی آخری دو رکعت سنت کے قائم مقام ہوں گی یا نہیں؟ تو فرمایا۔ تم لا تنوبان الخ پھر یہ دونوں رکعتیں ظہر کی دو رکعت سنت کے قائم مقام نہ ہوں گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ لاں المواطبة الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے یہ دو رکعتیں ہمیشہ مستقل نیت اور تحریمہ سے پڑھی ہیں۔

ويسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان في العرص بالخروج لا على الوجه المسنون وفي العمل بالدحول لا على الوجه المسنون ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون ولو اقتدى به انسان فيها يصلي ستا عدد محمد لانه المؤدى بهذه التحريمة وعندهما ركعتين لانه استحکم خروج عن العرص ولو افسده المقتدى لا

قصاء عليه عند محمد اعتبارا بالامام وعند ابي يوسف يقضى ركعتين لان السقوط بعارص يحص الامام ترجمہ - اور دلیل استحسان کی بناء پر سجدہ سہو کرے کیونکہ فرض کی ادائیگی میں یہ کی آگئی ہے کہ اس نماز سے مسنون طریقہ سے فارغ نہیں ہوا ہے، اور نفل میں اس وجہ سے کہ اس میں مسنون طریقہ سے داخل نہیں ہوا ہے، اور اگر اس نفل کو باطل کر دے تو اس کی قضاء لازم نہیں آئیگی، کیونکہ وہ مظنون ہے، اور اگر اس نمازی کی ان دونوں رکعتوں میں کسی نے اقتداء کر لی تو امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق چھ رکعتیں پڑھے، کیونکہ اس تحریمہ سے چھ ہی رکعتیں ادا کی گئیں ہیں، اور شیخینؒ کے نزدیک دو ہی رکعتیں پڑھے کیونکہ اس سے اس کا ٹکنا مستحکم ہو گیا ہے، اور اگر مقتدی نے اسے فسد کر دیا ہو تو امام محمدؒ کے مسلک کے مطابق امام پر قیاس کرتے ہوئے اس مقتدی پر بھی قضاء لازم نہ ہوگی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق وہ دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ کسی عارض کی وجہ سے ساقط ہو جانا صرف امام کے لئے ہے۔

توضیح - اگر نفل مظنون کو کسی نے قطع کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی
نفل مظنون میں اگر کسی نے اقتداء کی تو کتنی رکعتیں پڑھنی ہوں گی

ويسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان في العرص بالخروج لا على الوجه المسنون الخ اور دلیل استحسان سے سجدہ سہو کرے، ف یہی مذہب مختار ہے، الکفایہ، لتمكن النقصان الخ کیونکہ فرض و نفل دونوں نمازوں میں کمی واقع ہو گئی ہے، فرض میں اس وجہ سے کہ مسنون طریقہ سے فرض سے ٹکنا میسر نہ ہوا، ف یعنی لفظ سلام کہہ کر لیکن جو واجب طریقہ تھا وہ نہ ہو سکا یہی قول امام محمدؒ کا ہے، وفی النفل الخ اور نفل میں اس وجہ سے کہ مسنون طریقہ سے شروع نہیں کیا جاسکا ہے، ف یعنی بطریقہ واجب نہ ہوا، بقول امام ابو یوسفؒ ف۔ ولو قطعها الخ اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہ ہوگی، لانه مظنون الخ کیونکہ وہ مظنون ہے۔ ف کیونکہ اسے مستقل تحریمہ سے شروع نہیں کیا گیا ہے بلکہ فرض کے مان سے پانچویں کو شروع کیا تھا، حالانکہ اس پر کوئی فرض باقی نہیں رہ گیا تھا۔

ولو اقتدى به انسان فيها يصلي ستا عدد محمد لانه المؤدى بهذه التحريمة الخ اور اگر اس نفل میں اس نمازی کے ساتھ کسی نے نماز کی شرکت اقتداء کی تو امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی پوری چھ رکعتیں ہی پڑھے کیونکہ اس تحریمہ سے اتنی تعداد (چھ رکعتیں) ادا کی گئیں ہیں، ف جیسے شیخینؒ کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر چھ رکعتیں پڑھنے کی صورت میں مقتدی چھ پڑھ گیا، جیسا کہ محیط میں ہے۔ ع۔

وعندهما ركعتين لانه استحکم خروج عن العرص الخ اور شیخینؒ کے نزدیک صرف دو رکعتیں پڑھیں۔ ف صحیح یہ ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول حقتہ میں کی ایوں میں مذکور نہیں ہے، بلکہ صرف ابو یوسفؒ کا قول مذکور ہے، البتہ خلاصہ میں مصنفؒ کے اس قول کے مطابق مذکور ہے۔ مع۔ شاید کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے۔

لانہ استحکم خروجه عن الفرض ولو المسدہ المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد الخ
کیونکہ فرض سے اس کا ٹکنا یقینی اور مستحکم ہو گیا، ولو المسدہ الخ اگر مقتدی نے اسے فاسد کر دیا تو امام محمدؒ کے نزدیک امام
کی قضاء پر قیاس کرتے ہوئے اس پر بھی قضاء نہیں ہوگی، ف کیونکہ امام پر قضاء نہیں ہے، اس لئے اگر مقتدی پر ہو تو ایسی مثال
ہوگی جیسے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نقل پڑھنے والے کے پیچھے ہو، وعند ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، ف
اس پر قضاء ہے، یقضی الخ یعنی وہ دور کعتیں قضاء کر لے، کیونکہ کسی مجبوری سے قضاء کا ساقط ہونا امام کے لئے مخصوص
ہے، ف وہ مجبوری یہ ہے کہ امام نے تو فرض کے ادائیگی کے خیال سے نماز شروع کی تھی حالانکہ یہ اس کا بھول تھا، بخلاف مقتدی
کے کہ اس نے تو اپنے خاص ارادہ کے ساتھ اقتداء کی ہے، اور اصل یہ ہے کہ صلوٰۃ مظنونہ مقتدی پر لازم نہیں ہے، اور امام
ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم ہے، اور نقل بغیر عوض اور جرمانے کے ثابت نہیں ہے بشرطیکہ اس کے کرنے کا پختہ ارادہ ہو اسی بناء
پر نابالغ اور احمق پر ارادہ کے تصور سے بھی لازم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے یہ بات نوادر سے نقل کی ہے، اور یہاں
امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، مع۔

ف۔ پھر یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اگر عصر میں قعدہ اخیرہ کے بعد پانچویں رکعت پڑھ لے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں
چوتھی تو بھی ایک ایک رکعت ملائے، کیونکہ فجر اور عصر کے بعد ایسی نقل سے ممانعت کی گئی ہے جو ارادہ کے ساتھ شروع کی گئی
ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ لایتحوی احدکم الخ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں بالقصد پڑھنے سے منع
فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بغیر ارادہ نقل شروع ہو جانے سے اس کو پورا کر دینا ممنوع نہیں ہے، اور یہی اصح ہے۔ م۔

قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسہی فیہما وسجد للسهو ثم اراد ان یصلی اخرین لم یبطل لان السجود
یبتل لوقوعه فی وسط الصلوٰۃ بخلاف المسافر اذا سجد للسهو لم یؤی الاقامة حیث یسئ لانہ لو لم یبطل
جميع الصلوٰۃ ومع هذا لوادی صح لبقاء التحریمة ویبتل سجود السهو هو الصحیح ومن سلم وعلیہ سجدتا
السهو فدخل رجل فی صلوٰۃ بعد التسلیم فان سجد الامام کان داخلا والا فلا وهذا عند ابی حنیفہ وابی
یوسفؒ۔

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا اور جس شخص نے نقل نماز کی دور کعتیں پڑھیں اور ان میں غلطی کر دی نتیجہ کے
طور پر سجدہ سہو بھی کر لیا اس کے بعد اگر وہ یہ چاہے کہ ان کے ساتھ ہی دور کعتیں اور بھی پڑھ لے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا، یعنی بناء
نہیں کر سکتا ہے کیونکہ سجود سہو نماز کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے اس زائد کو باطل کرتا ہے بخلاف مسافر کے جبکہ اس نے سجدہ
سہو کرنے کے بعد ہی اقامت کی نیت کر لی تو وہ اس پر بناء کرتے ہوئے بقیہ نماز اقامت پڑھ سکتا ہے اگر بناء کرنے اور دور کعت
پڑھ لے تو اس کی نماز بھی صحیح ہو جائیگی کیونکہ اس کا تحریم تو ہنوز باقی ہے ساتھ ہی اس کا سجود سہو باطل ہو جائیگا، یہی صحیح ہے۔

توضیح:- مسافر نے سجدہ سہو کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لی ہو تب بھی اس پر بناء کر سکتا ہے

نمازی نے سلام پھیرا اور اس پر سجدہ سہو باقی ہے، اسی حالت میں دوسرے نے اس کی اقتداء کر لی دلیل قیاسی

قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسہی فیہما وسجد للسهو ثم اراد ان یصلی اخرین لم یبطل الخ
امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دور کعت نماز پڑھی اور اس میں سہو کر لیا اس بناء پر اس کا سجدہ ادا کر لیا پھر
دور کعتیں اور بھی پڑھ لے تو وہ اس وقت نہیں پڑھ سکتا ہے، ف یعنی اسے بناء کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ نفع۔ لان السجود
الخ کیونکہ سجدہ سہو اسے باطل کرتا ہے، کیونکہ سجدہ سہو نماز کے درمیان آجائے گا جو کہ ثابت نہیں البتہ بخلاف المسافر الخ
بخلاف مسافر کے جب کہ اس نے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر سلام پھیرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی، ف اس نیت کی وجہ

سے اب اس پر چار رکعتیں ہو گئیں اس وجہ سے اسے مزید دور رکعتیں پڑھنی ہو گئی اگرچہ یہاں درمیان میں سجدہ سہو واقع ہو جائیگا۔

لانہ لو لم یبطل جمیع الصلوٰۃ ومع هذا لو ادى صح لبقاء التحریمة وبطل الخ
کیونکہ اگر مسافر بنا نہ ہو تو اس کی پوری نماز باطل ہو جائیگی، ف لیکن نفل پڑھنے والے کی پوری باطل نہ ہوگی،
ومع هذا الخ اس کے باوجود کہ نفل پڑھنے والے کو بناء نہیں کرنی چاہئے اگر وہ بناء کرے اور نماز پڑھنا شروع کر دے تو وہ بھی
صح ہو جائے گی، کیونکہ ابھی تک اس کا تحریم باقی ہے، ف جب کہ تحریم کا باقی رہنا ہی شرط ہے، یہ تو غیر ظاہر الرویہ ہے۔ غ۔
وبطل سجود الخ اور سجدہ سہو جو کیا تھا وہ باطل ہو گیا، یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہی قول مختار ہے۔ الحیظ۔ لہذا سجدہ سہو دوبارہ
کر لے، اسی طرح مسافر بھی آخر میں دوبارہ کر لے۔ المستحبین۔ ہ۔

ومن سلم وعلیہ سجدنا السہو فدخل رجل فی صلوٰتہ بعد التسلیم الخ
ایک ایسے شخص نے جس پر سجدہ سہو باقی تھا نماز سے فارغ ہونے کے لئے سلام پھیرا، فدخل رجل الخ اتنے میں ایک اور
شخص اس مصلیٰ کی نماز میں داخل ہوا، ف یعنی اس کی اقتداء کر لی تو یہ اقتداء اسی حالت میں صحیح مانی جائیگی جب کہ امام اس سلام کی
وجہ سے نماز سے فارغ نہ ہوا ہو، اور اس کا فارغ ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔

فان سجد الامام كان داخلا والا فلا وهذا عند ابی حنیفہ وابی یوسف الخ
اس طرح ہے کہ اگر اس امام نے سجدہ سہو ادا کر لیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ ابھی تک اس کی نماز کا کچھ باقی ہے تو یہ مقتدی
اس نماز میں داخل ہو گیا، والا فلا، اور اگر امام نے سجدہ سہو ادا نہیں کیا تو وہ نماز سے فارغ ہو گیا اور مقتدی نماز میں داخل نہیں ہوا،
وهذا عند الخ اور یہ حکم اس تفصیل کے ساتھ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔

وقال محمد هو داخل مسجد الامام اولم یسجد لان عنده سلام من علیہ السہو لا یخرجه عن الصلوٰۃ اصلا
لانها وجبت جبراً للنقصان فلا بد ان یکون فی احرام الصلوٰۃ وعند ہما یخرجه علی سبیل التوقف لانہ محلل فی
نفسہ وانما لا یعمل لحاجتہ الی اداء السجدة فلا یظهر دوہا ولا حاجة علی اعتبار عدم العود ویظهر الاختلاف
فی هذا وفي انتفاض الطہارة بالقہقہة وتغیر الفرض بسبب الاقامة فی هذه الحالة۔

ترجمہ۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اب تک نماز کی حالت میں باقی ہے امام نے سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ ان امام محمدؒ کے
ز نزدیک اصل یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ سجدہ سہو باقی ہو اس کا سلام پھیر دینا اسے نماز سے مطلقاً خارج نہیں کرتا ہے، کیونکہ سجدہ
سہو نماز کی کمی کو پورا کرنے ہی کے لئے واجب ہوا ہے اس لئے یہ ضروری ہے پورا کرنے والا احرام کی حالت میں باقی ہو، لیکن امام
اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سلام اسے نماز سے خارج کر دیتا ہے مگر ذرا انتظار کے ساتھ، کیونکہ سلام تو خود ہی حلال کرنے
والا (نماز سے خارج کر دینے والا) ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس جگہ اپنا غل (تخلیل کا) نہیں کرتا ہے کہ نماز کو سجدہ سہو ادا کرنے
کی ضرورت ہے، پس بغیر سجدہ کے یہ روک ظاہر نہ ہوگی، اور جب کہ وہ سجدہ سہو ادا نہیں کرتا ہے تو اسے سلام کے عمل کو روکنے
کی کوئی ضرورت نہیں رہتی ہے، ائمہ کے اس اختلاف کا نتیجہ ایک تو اسی مثال سے ہوگا، اس کے علاوہ اسی حالت میں قبچہہ مار کر
پھینے سے وضوء کا ٹوٹنا، اور اقامت کے نیت سے فرض کی رکعتوں کا بدل جانا ہے۔

توضیح:- امام پر سجدہ سہو باقی رہنے کی صورت میں دوسرے کا اس کی اقتداء کرنا

اس میں امام محمدؒ اور شیخینؒ کے درمیان اختلاف اور ان کی دلیلیں

وقال محمد هو داخل مسجد الامام اولم یسجد لان عنده سلام من علیہ السہو الخ
امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اقتداء کرنے والا بہر حال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا ہے، خواہ وہ امام سجدہ سہو کرے یا نہ کرے،

لان عنده الخ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے شخص کا سلام پھیرنا جس پر سہو لازم ہے اسے نماز سے مطلقاً خارج نہیں کرتا ہے، یعنی اس کے لئے انتظار کرے یا انتظار نہ کرے، لانہا وجبت الخ کیونکہ سجدہ سہو تو اس لئے واجب کیا گیا تاکہ نماز میں غلطی کی وجہ سے جو کمی واقع ہو گئی ہے وہ اس کے ذریعہ پوری ہو جائے، فلا بد الخ لہذا یہ بات ضروری ہو گئی کہ یہ پوری کرنے والا نماز کے احرام میں ہو۔

ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ عینی کے موافق ہے، لیکن میرے نزدیک فلا بد ان یكون الخ کا بہتر ترجمہ یہ ہوگا، پس ضروری ہے کہ وہ نماز کی حالت میں ہو، اس طرح دلیل کا خلاصہ یہ ہوگا کہ جس نے سلام پھیر دیا اس پر اب بھی سجدہ سہو باقی اور واجب ہے، اب واجب ہونا اسی صورت میں مفید ہوگا جب کہ وہ نماز کے احرام میں بھی موجود ہو اور سلام پھیر دینے کی وجہ سے نماز سے خارج نہ ہوا ہو، تاکہ وہ اس سجدہ کو ادا کر سکے جو اس پر واجب ہے، کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کی اندرونی کمی کو پورا کرنے والا ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ نماز کے ساتھ عیدہ سے سجدہ بھی واجب ہے، تاکہ نماز کے بعد اس واجب کو ادا مفید ہو، اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس شخص کو سلام نماز سے خارج نہیں کرے گا۔

وعندہما یخرجه علی سبیل التوقف لانه محلل فی نفسه وانما لا یعمل لحاجته الخ اور شیخین کے نزدیک سلام اسے خارج کر دیکر مگر ذرا توقف کے ساتھ، ف یعنی سلام کے ذریعہ نماز سے خارج ہونا اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام سجدہ نہ کرے چنانچہ اگر اس نے سجدہ نہیں کیا تو مقتدی نماز سے خارج ہو گیا۔

لانه محلل فی نفسه وانما لا یعمل لحاجته الی اداء السجدة فلا یظهر دونہا الخ کیونکہ سلام تو خود ہی نماز سے تحلیل (فارغ) کر دینے والا ہے، ف جیسا کہ حدیث میں ہے تحلیفہا التسلیم، مگر کسی خاص مجبوری کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہ کرنا ممکن ہے، وانما لا یعمل الخ اور اس مسئلہ میں سلام اپنا کام یعنی نماز سے فارغ کر دینے کا نہیں کرتا ہے کہ نمازی کو سجدہ سہو ادا کرنے کی ضرورت ہے۔ فلا یظهر الخ تو بغیر سجدہ کے یہ رکاوٹ ظاہر نہ ہوگی، ف اور سلام کا کام ظاہر ہو جائے گا ولا حاجة الخ اور عود نہ کرنے کی صورت میں کوئی حاجت نہیں ہے، ف یعنی اس صورت میں کہ وہ سلام کے بعد سجدہ سہو ادا نہ کرے تو کچھ حاجت ثابت نہ ہوگی، لہذا سلام کے اثر کو کوئی چیز روکنے والی نہ ہوگی۔ م۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور نتیجہ ہے اس کا جن صورتوں میں وہ ظاہر ہوگا، ان صورتوں کو اس طرح بیان کیا جا رہا ہے۔

ویظهر الاختلاف فی هذا وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة الخ اس اختلاف کا فائدہ ایک ایسے کور مسئلہ میں ہے، ف یعنی ایسا شخص جس پر سجدہ سہو باقی تھا اس کی کسی نے اقتداء کر لی اس کے سلام پھیر دینے کے بعد تو امام محمدؒ کے نزدیک اقتداء صحیح ہوگی، اور شیخین کے نزدیک اگر سلام کے بعد امام نے سجدہ بھی کر لیا جب تو یہ اقتداء صحیح ہوگی ورنہ نہیں، وفی انتقاض الخ قہقہہ سے نماز کے ٹوٹ جانے میں، ف یعنی اگر اسی حالت میں امام قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس کا وضوء ختم ہو جائیگا اور شیخین کے نزدیک وضوء ختم نہ ہوگا، اور مقتدی کا بھی یہی حکم ہوگا، ع۔ ف۔

وتغیر الفرض بنیة الإقامة فی هذه الحالة الخ اور مسافر کا اسی حالت میں اقامت کی نیت سے فرض کا متغیر ہو جانا ہے، ف، یعنی امام مسافر نے قصر کی دور رکعت سے نماز کے اندر اقامت کی نیت کر لی جب کہ اس پر سجدہ سہو ادا کرنا لازم باقی تھا، اس کے بعد سلام پھیر دیا تو امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک چونکہ اسی نماز قصر میں اقامت کی نیت کر لی ہے، اس لئے اب اس پر چار رکعت نماز لازم ہو گئی ہے، اور شیخین کے نزدیک اس کی نماز میں کوئی فرق نہیں آئیگا، یعنی دو ہی رکعت لازم رہ جائیگی، اور چار لازم نہ ہوگی، خواہ امام سجدہ سہو کرے یا نہ کرے۔

ومن سلم یريد به قطع الصلوة وعليه سهو فعليه ان یسجد لسهوہ لان هذا السلام غیر قاطع ونیتہ تغیر

للمشروع فقلت.

ترجمہ :- اور کسی ایسے شخص نے جس پر سجدہ سہو باقی تھا نماز سے فارغ ہونے کی نیت سے سلام پھیر دیا پھر بھی اس پر لازم ہو گا کہ سجدہ سہو ادا کرے، کیونکہ یہ سلام باقی نماز ختم نہیں کرتا ہے، چونکہ اس کی نیت شروع اور ثابت شدہ معاملہ کو بدل ڈالنا ہے اس لئے یہ نیت لغو اور بے اثر ہو جائیگی۔

توضیح :- ایسے شخص نے کہ جس پر سجدہ سہو باقی ہے اگر نماز سے فراغت کے لئے

سلام پھیر دیا ہو، نماز عشاء میں سہو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہیں کیا
ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑ کر سلام پھیر دیا، شک اور اس کی قسمیں

ومن سلم يريد به قطع الصلوة وعليه سهو فعليه ان يسجد لسهو الخ

مطلب واضح ہے، وعلیہ سہو الخ حالانکہ اس پر سجدہ سہو باقی ہے، ف تو وہ بالاتفاق اس نیت کی وجہ سے نماز سے فارغ نہ ہوگا، فعلیہ ان یسجد الخ تو اس پر واجب ہے کہ اپنے سہو کا سجدہ کر لے، ف قبل اس کے کہ اٹھ کر پھر جائے یا کسی سے بات کرے یا مسجد سے نکل جائے، جیسا کہ اصل میں ہے۔ غ۔ یعنی کسی مفید نماز پائی جانے سے پہلے، صرف اٹھنا مفید نہیں ہے جب تک کہ بیٹھ قبلہ کی جانب نہ ہو جائے۔ غ۔ م۔ ل۔

لان هذا السلام غير قاطع ونيت تغيير للمشروع فقلت الخ

کیونکہ یہ سلام نماز ختم نہیں کرتا ہے، ف بالاتفاق کیونکہ شخصین کے نزدیک سلام سے اگرچہ نمازی نماز سے نکل جاتا ہے، مگر سجدہ کی ضرورت ابھی تک ہے اس لئے تحریمہ باقی ہے اس وقت کے لئے کہ اس کے کسی دوسرے عمل سے یہ معلوم ہو جائے کہ تحریمہ ختم کر دیا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس کی نیت کو کافی ہونا چاہئے، تو جواب یہ ہوگا، و نیت الخ چونکہ اس کی نیت یہ ہے کہ شروع کام کو بدل دے اس لئے اس کی نیت ہی لغو ہو جائیگی۔

چند ضروری مسائل

ایک شخص نے عشاء کی نماز میں سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی مگر سجدہ نہیں کیا کسی اور رکعت میں صرف ایک سجدہ کیا اور دوسرا چھوڑ دیا پھر سلام پھیر دیا، تو اس جگہ چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ سب کام بھول کر ہوئے ہوں۔ (۲) سب کام قصد آکئے ہوں۔ (۳) سجدہ تلاوت تو نسیانا ہوا ہو لیکن نماز کا سجدہ عدا چھوڑا ہو۔ (۴) نماز کا سجدہ بھول سے چھوٹ گیا ہو لیکن تلاوت کا سجدہ قصد اچھوڑا ہو۔ پس پہلی صورت میں بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ وہ سلام پھیرنے کے باوجود تحریمہ سے فارغ نہیں ہوا ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پہلی صورت میں ایک شرط یہ ہوگی کہ نمازی سجدہ کو گفتگو وغیرہ (مفسد نماز) سے پہلے قضاء کر چکا ہو۔ م۔ اور دوسری اور تیسری صورت میں بالاتفاق نماز فاسد ہوگی، اور چوتھی صورت میں ظاہر الروایۃ کے مطابق نماز فاسد ہوگی، المحیط، اگر سجدہ سہو میں سہو کیا ہو تو اس سے بالاتفاق سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا ہے۔ التہذیب۔

اگر سجدہ سہو کے کرنے اور نہ کرنے میں اشتباہ ہو رہا ہو تو اپنی تحری پر عمل کرے یعنی اگر اس بات پر دل جم جائے کہ میں نے کر لیا ہے تو اب دوبارہ نہ کرے، ورنہ کر لے، اور اگر نماز میں کئی بار سہو کئے ہوں تو صرف ایک بار سجدہ سہو کر لے، المختصر، اگر رات کی سنت اور نفل نمازوں میں امامت کی اور قصد اقراءت آہستگی سے کی تو برا کیا اور اگر سہو آگیا تو اس پر سجدہ سہو لازم ہے، قاضی خان، اگر وتریات و تراویح میں جہر نہیں کیا تو سجدہ سہو لازم ہے، التارخانیہ، بحوالہ التعمید۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب

کہ جماعت سے نماز پڑھی ہو۔ م۔

اگر امام کو سہو ہو گیا پھر وضوء ٹوٹ گیا اور اس نے کسی اور کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا تو اس کا خلیفہ اس سہو کے لئے سلام کے بعد سجدہ کرے، اور اگر خلیفہ نے نماز کے آخری حصہ میں سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام نے خلیفہ مقرر کر دینے کے بعد سہو کیا تو اس سے کچھ واجب نہ ہوگا، الذخیرہ، اگر ظہر کا سلام پھیرنے کے بعد کیا کہ اس پر نمازی ایک سجدہ باقی ہے، پھر اس نے کھڑے ہو کر از سر نو چار رکعتیں پڑھیں تو وہ فاسد ہوگی، کیونکہ وہ ابھی تک اس سلام کی وجہ سے پہلی نماز سے خارج نہیں ہوا ہے، اس لئے نئی نیت صحیح نہ ہوگی، کیونکہ اس نے فرض کے ساتھ نفل کو ملایا ہے، جیسے مغرب کی دو رکعتیں پڑھ کر اس خیال سے سلام پھیر دیا کہ نماز پوری ہو گئی ہے، پھر یاد آنے پر اس نے از سر نو پوری تین رکعتیں پڑھ لیں، اب اگر ایک رکعت پڑھ کر ہی مقدار تشہد بیٹھ کر کھڑا ہو گیا پھر دو رکعتیں پڑھ لیں تو پہلی نماز ہی مغرب کی نماز کی حیثیت سے صحیح ہو گئی اور باقی دو رکعتیں نفل ہو جائیگی، اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی اور دوسری سب فاسد ہو گئیں، کیونکہ پہلی نماز کے بعد اس نے سلام نہیں پھیرا تھا اس لئے دوسری نئی نماز شروع ہی نہیں ہوئی، الفتح، پھر ان دونوں نمازوں کے فاسد ہونے کے بعد اگر نئے سرے سے مغرب شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔ م۔

شک کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ شک کی دو قسمیں ہوتی ہیں اول یہ کہ نماز کے اندر ہو۔ اور اس کی بھی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریرہ میں یا طہارت کا کوئی فرض چھوٹ جانے میں اور اس جیسی، یا کسی دوسری نماز کے متعلق موجودہ نماز میں کچھ خیال آگیا جس کی وجہ سے ایک رکن کی مقدار سوچتا رہا، دوم یہ کہ نماز سے باہر شک آیا ہو، جن کا تعلق نماز سے ہے، اب اس جگہ پہلی قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا ہے عبارت آ رہی ہے۔

ومن شك في صلوته فلم يدرك ثلاثا صلى ام اربعا وذلك اول ما عرض له استأنف لقوله عليه السلام اذا شك احدكم في صلاحه انه كم صلى فليستقبل الصلوة وان كان يعرض له كثيرا بسى على اكثر رايه لقوله عليه السلام من شك في صلوته فليتحجر الصواب.

ترجمہ :- جس شخص کو نماز میں اس بات کا شک ہو گیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار رکعتیں اور ایسا اتفاق پہلی مرتبہ ہوا ہو تو وہ پھر سے نئی نماز شروع کر دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ تم میں سے کسی کو شک ہو جائے کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو وہ نماز کو پھر سے پڑھے، اور اگر ایسا اکثر ہو تا رہتا ہو تو اس کا گمان جدھر زیادہ ہو اسی کے مطابق نماز پوری کرے کیونکہ اس کے بارے میں بھی رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جس کو نماز میں شک ہو جائے تو وہ ٹھیک بات جاننے کے لئے دل سے تحریر کرے۔

توضیح :- شک کا بیان۔ نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار۔ حدیث سے دلیل

ومن شك في صلوته فلم يدرك ثلاثا صلى ام اربعا وذلك اول ما عرض له استأنف الخ
جس شخص نے اپنی نماز میں اس طرح کا شک کیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار رکعتیں پڑھیں، ف تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ایسا شک اسے پہلی بار ہوا ہو، ف اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ زندگی بھر میں کبھی بھی شک نہیں کیا یا اس نماز میں یہ پہلا شک ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہیں کہ یہ اس کی اکثری عادت نہیں ہے، یہی معنی زیادہ بہتر ہے، الخیط، استأنف الخ تو اس صورت میں یہ حکم ہوگا کہ وہ شخص پھر سے نماز پڑھے۔

لقوله عليه السلام اذا شك احدكم في صلاحه انه كم صلى فليستقبل الصلوة الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس قول کے وجہ سے کہ جب تم میں کوئی اپنی نماز میں شک کرے کہ اس نے کتنی پڑھیں ہیں تو نماز کو از سر نو پڑھے، اب یہ مرفوع حدیث مجھے نہیں ملی ہے، لیکن ابن سیرینؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھیں ہیں تو اعادہ کر لیتا ہوں، حضرت سعید بن جبیرؒ نے ایسے شخص کے حق میں جس نے یہ نہیں جانا کہ تین پڑھیں ہیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر ٹھیک سے یاد نہ ہو تو نماز کو دوبارہ پڑھ لے، جریر نے مسوڑ سے روایت کی ہے کہ سعید بن جبیرؒ نے مجھے فتویٰ دیا ہے کہ میں تو فرض کو دوبارہ پڑھ لیتا ہوں، اسلجیل بن ابی خالد نے قحطی سے روایت کی ہے کہ دوبارہ پڑھ لے، لیث نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ جب تم یہ نہ جانو کہ کتنی بار پڑھی ہے تو ایک بار دو بار لو، اگر اس کے بعد بھی التباس ہو تو پھر دوبارہ پڑھو۔

ان تمام آثار کو ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور یہی شریح اور ابن الحنفیہؒ سے روایت کی ہے، عوف، پھر اگر حدیث ثابت نہ ہو تو مذکورہ آثار ہی اس مسئلہ میں کافی ہیں، لیکن یہ بات غلطی نہیں رہنی چاہئے کہ ان سے اعادہ کا حکم بطور وجوب کے ثابت نہ ہوگا، بلکہ تحری کرنا یا سب سے کم مقدار پر بھروسہ کرنا ہوگا، جیسا کہ آئندہ بیان کیا جائے گا، اور شاید اصل مذہب یہی ہے، اسی بناء پر یحییٰ نے لکھا ہے کہ امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنے والا تحری کرے، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں، اور یہی اصول کے روایت ہے۔ اتھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تحری کرنا واجب ہے، لیکن اعادہ کرنے کا حکم تو ان مذکورہ آثار کی وجہ سے اولیٰ ہے، جب کہ عادت نہ ہو یا اکثر نہ ہو۔ م۔ وان كان الميع اذا رجع به شك، بہت ہو تا رہتا ہو تو اپنی غالب رائے پر اعتماد کرے اور اسی پر عمل کرے، اب یعنی دل سے ٹھیک بات کے لئے معلوم کرے، اسی کو تحری کرنا کہتے ہیں۔

لقولہ علیہ السلام المیع یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لئے دل سے تحری کرے، اب اور اس پر بناء کرے یعنی بقیہ نماز پڑھ لے، اسی کی روایت بخاری اور مسلم نے ابن مسوڑ سے روایت کی ہے کہ اذا شك احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیعلم علیہ لیسلم ثم لیسجد سجدتین، یعنی جب کوئی تم میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لئے تحری کرے اور اسی کے مطابق اپنی نماز مکمل کرے، پھر سلام پھیرے اور دو سجدے کرے، یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبلة کے ہیں اس حدیث سے تحری کا حکم صاف اور واضح ہے، لیکن یہ حکم اسی وقت تک کے لئے ہے جب کہ تحری کے وقت کوئی بات واضح ہو، اور کسی مقدار پر اس کا دل جم جائے۔

وان لم یکن له رأى بنی علی یقین لقولہ علیہ السلام من شك فی صلوٰتہ فلم یدر أثلثا صلی ام اربعاً بنی علی الاقل والا سطلب بالسلام اولی لانہ عرف محلاً دون الکلام ومجرد النية تلغو وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع یتوهم آخر صلاتہ کیلا یصیر کار کا فرض القعدة واللہ اعلم۔

ترجمہ :- اور اگر کوئی رائے قائم نہ ہو سکے تو وہ یقینی مقدار پر بنیاد رکھے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جیسے اپنی نماز میں شک ہو جائے اور وہ یہ طے نہ کر سکے کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو وہ کم مقدار پر بناء کرے، اور سلام پھیر کر از سر نو پڑھنا اولیٰ ہے، کیونکہ سلام ہی کو نماز کے لئے مکمل جانا گیا ہے، اور بات کرنے کو نہیں اور صرف نیت لغو سمجھی جائیگی، اور کم مقدار پر بناء کرنے کی صورت میں ہر ایسی رکعت بروہ بیٹھتا جائے جس میں اس کے آخری قعدہ ہونے کا احتمال ہو سکے، تاکہ وہ شخص فرض قعدہ کو چھوڑنے والا نہ ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

توضیح :- آخری قعدہ اور تشهد سے فارغ ہو کر شک۔ سلام کے بعد نماز سے باہر ظہر اور عصر ہونے میں شک۔ نماز فجر میں شک۔ سجدہ کی حالت میں اول اور دوم رکعت ہونے میں شک، چار رکعت والی

نماز میں شک۔ شک کی حالت میں غور و فکر۔ نماز میں حدث یا سر کا مسح نہ کرنے میں شک۔ رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدث ہوا کہ نہیں، کپڑے کو نجاست لگی یا نہیں، سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ مقیم و مسافر ہونے میں شک۔ امام کو دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ میں شک ہوا کہ ایک ادا ہوئی یا دو یا تیسری اور چوتھی ہونے میں شک۔ اور مقتدیوں کو دیکھا۔ ظہر کے سلام کے بعد کسی عادل شخص نے خبر دی کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں، امام کو شک ہو اور دو عادل کی خبر۔ امام اور قوم میں اختلاف ہوا۔

وان لم یکن له رأى بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك فى صلوته فلم يدر أثلثا صلى الخ اور اگر اس کی کچھ ذاتی رائے نہ ہو سکے یعنی اس کی تحریر کسی بات پر نہیں تھی تو وہ یقین پر بناء کرے۔ ف مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہو تو وہ ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے، لہذا اسی پر بناء کرے، لقوله عليه السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا اور یہ نہ جانا کہ تین پڑھیں یا چار تو کمتر پر بناء کرے۔ ف اس حدیث کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سہو کرے اور یہ نہ جانے کہ ایک رکعت پڑھی ہے یا دو رکعت تو ایک پر بناء کرے، اور اگر نہ جانے کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو تین پر بناء کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کرے، ترمذی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے۔

اور بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس فرمان میں کہ سلام سے پہلے دو سجدے کر لے ان کے دو احتمال ہیں، اول یہ ہے کہ نماز سے خارج ہونے کے لئے جو سلام کہا جاتا تھا اس سے پہلے سہو کے دو سجدے ادا کرے، لیکن اس میں سجدہ سہو کا طریقہ مذکور نہیں ہے، اور اس دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کر کے تشہد پڑھے، جیسا کہ گذرا۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ سہو کا سجدہ اس طرح ادا کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کر لے، اس طرح یہ حدیث امام مالکؒ کے قول کی تائید کرے گی، کہ جب نماز میں بھول کر کوئی زیادتی ہو جائے تو سلام کے بعد سجدہ سہو کر لے، اور اگر نماز میں کمی کا احتمال ہو تو سلام سے پہلے سجدہ سہو کر لے، اور اس سے کچھ پہلے یہ بات گذر گئی ہے کہ شک و سہو ہونے کی صورت میں سجدہ کے طریقہ میں بالاجماع کچھ بھی فرق نہیں ہے، اس بحث کا خلاصہ گذر چکا ہے، اور واضح ہو کہ ہمارے علماء نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیثوں کو اس حال پر محمول کیا ہے جب کہ تحریر کرنے سے کسی طرف دلی رجحان قائم نہ ہو سکے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں تحریر کرنے کا حکم صریحاً موجود ہے، پھر اگر تحریر سے کسی طرف رجحان ہو جائے تو اس پر عمل واجب ہے، لیکن اگر اس شخص کو ایسا واقعہ بہت ہی کم پیش آتا ہو تو حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کے اثر کے پیش نظر اولیٰ اور عمدہ بات یہ ہوگی کہ نئے سرے سے نماز پڑھے، مگر یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب کہ مشکوک نماز سے آدمی نکل گیا ہو، جیسا کہ استیعین میں ہے۔ م۔

والاستقبال بالسلام اولی لانه عرف محللا دون الکلام ومجرد النية تلفو الخ اور نئے سرے سے سلام پھیر کر پڑھنا اولیٰ ہے، ف یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر کر از سر نو تکبیر کہہ کر نماز شروع کرنا اور اگر اس درمیان میں کوئی کلام کر لیا یا مفسد نماز کوئی کام کر لیا تو بھی نماز سے باہر ہو گیا لہذا بالکل ابتداء سے پڑھے مگر سلام سے فارغ ہونا ہی اولیٰ ہے، (بہ نسبت کلام کرنے یا کسی اور کام کرنے کے) لانه عرف الخ کیونکہ شریعت میں نماز سے خارج ہونے کا طریقہ سلام ہی سکھایا اور بتایا گیا ہے، اور کلام کر کے فارغ ہونا نہیں بتایا گیا ہے، ف بلکہ کلام کرنے کے متعلق تو یہ معلوم ہوا ہے کہ اس

سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور قصد ایسا کرنا اپنے تحریم کی حرمت کو ختم کرنا ہے بخلاف سلام کرنے کے، کیونکہ حدیث میں ہے تحلیلہا التسلیم۔ اس سے یہ بات تصریحاً معلوم ہوئی کہ نماز کے احرام سے خارج کرنے والا سلام ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ فوری طور سے بیٹھ جائے پھر سلام پھیر دے، جیسا کہ استسجنین میں ہے، پھر اس سوال کا جواب دیا کہ کسی نے اس موقع پر کلام بھی نہیں کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو کیا حکم ہوگا، جواب دیا کہ

ومعجود النیۃ تلغو وعند البناء علی الاقل بقعد فی کل موضع یتوہم آخر صلاحہ۔ الخ

اور صرف نیت لغو ہو جائے گی، ف یعنی پہلے تحریم سے خارج نہ ہوگا چنانچہ اگر صرف نئی نیت سے چار رکعتیں مزید پڑھ لے تو یہ سب بھی فاسد ہو جائیگی، لہذا از سر نو تمام رکعتیں پڑھنی ہوگی، اور یہ احکام اس صورت میں ہوں گے جب کہ شاذ و نادر ایسا ہوتا ہو، مگر جب اکثر شک و شبہ ہونے لگا، اور اس نے تحری کی، نتیجہ میں جو بات دل میں جمی اسی کے مطابق نماز پوری کر لی تو وہ اب سجدہ سہو کر لیا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ ہاں کرنا ہوگا جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے جو کہ بخاری میں مذکور ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگرچہ یقینی طور سے ٹھیک بات بھی معلوم ہو جائے تو بھی صرف شک ہونے کی صورت کے بارے میں بعض حدیثوں میں سجدہ سہو کا ہونا لازم قرار دیا ہے، جس کی وجہ اس صورت پر محمول ہو سکتی ہے کہ ٹھیک تعداد معلوم ہونے میں اتنی دیر ہوئی جس میں ایک رکن ادا ہو سکتا ہو تو اتنی تاخیر ہونے سے سجدہ سہو لازم ہوگا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے روایت میں صراحۃً یہ مذکور ہے کہ تحری کے بعد سجدہ سہو واجب ہے اور شیخ ابن الہمامؒ کا یہ خیال کہ ”یقیناً ٹھیک ثابت اور تحقیق ہو گئی“ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کے بعد یقینی طور سے صحیح اور حقیقت معلوم ہو جائے وہ شک نہیں بلکہ وہم ہوتا ہے ورنہ کسی بات پر شک ہونے کے بعد باوجود یقین کر لینا ممکن نہیں ہے، صرف تحری کرنے سے دل پر کوئی بات جم سکتی ہے مگر وہ یقین ہو سکتا ہے اور یقین نہیں ہو سکتا ہے، ان دونوں باتوں میں فرق ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر جس صورت میں تحری پر بناء کیا ہے مثلاً تین یا چار ہونے میں شک ہو اور تحری کے بعد اس کا تین ہونا دل پر جما، اس صورت میں اور ایک رکعت پڑھ کر قعدہ اخیرہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے، اور اگر تحری سے کسی بات پر دل نہ جماتا تو ان میں سے کم کو بنیاد بنا کر اپنی نماز مکمل کرے، اور اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، لیکن نماز کو ایسی حالت میں تمام کرے گا کہ نہ تو بالکل صحیح بات معلوم ہوئی اور نہ ہی اس کے قریب ترین تک معلوم ہو سکی، اسی لئے مصنفؒ نے کہا کہ وعند البناء الخ کم مقدار رکعت کو بناء کرنے کی صورت میں جب کبھی آخری رکعت یا قعدہ اخیرہ ہونے کا احتمال ہو تا رہے وہ بیخبر ہے۔

کیلا یصیر تار کا فرض القعدۃ واللہ اعلم۔ الخ

تاکہ وہ فرض قعدہ کو نہ چھوڑ دے، ف: ایک یا دو ہونے میں شک ہو، اور تحری کرنے کے باوجود کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تو ایسی صورت میں کم مقدار فی الحال ایک ہے ایک رکعت اور پڑھ کر اسے بیٹھ جائے اور قعدہ اولیٰ سمجھے، اور یہ بالاتفاق ہوگا، ویسے مشایخ میں یہ اختلاف ہے کہ شک کے وقت جب کہ دو رکعتوں کا بھی شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ ہو جانا چاہئے، اس لئے بعضوں کے نزدیک شک پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس وقت بھی بیٹھ جائے، اور اس کو قبول کیا گیا، جیسا کہ بحر میں ہے، اور بعض کے نزدیک نہیں، یہ اس لئے کہ جب شریعت نے اسے ایک رکعت مان لی ہے تو دو ہونے کا جو شک تھا وہ کمزور ہو کر اب وہم کے حکم میں ہو گیا، لیکن آخری قعدہ چونکہ فرض ہے، اس لئے اس کی رعایت باقی رکھی گئی، اس کے بعد شریعت کے حکم کے مطابق پھر دو رکعت پڑھنے کے بعد آخری قعدہ پایا گیا جب کہ اس کے وہم کے مطابق اب ایک ہی رکعت کے مطابق چوتھی رکعت ہو جائے گی، اس لئے اس رکعت پر بھی بیٹھ جائے تاکہ اگر حقیقت میں یہی قعدہ اخیرہ ہو تو یہ فرض قعدہ متردک نہ ہو جائے، بظاہر احتیاط کے تقاضا کے مطابق یہ واجب ہے، لیکن صحیح بات واللہ اعلم یہ ہوگی کہ یہاں استسناہ ہوگا، کیونکہ جب شریعت نے کم سے کم پر بناء کرنے کا حکم دیدیا ہے تو فرض قعدہ اسی کو مانا جائے گا جو اس حساب کے مطابق ہوگا، اگرچہ شریعت نے غفور و رکر گذر کرتے ہوئے ایسا

کیا ہو کیونکہ قعدہ کا فرض ہونا خلاف عادت کام نہیں ہے، مزید تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے اگرچہ تفصیل طلب مسئلہ ہے، فائدہ تعالیٰ اعظم بالصواب۔ م۔

اور جس صورت میں تحری یا کم مقدار پر عمل کرنا ہے اس میں سہو کے دو سجدے کر لینے چاہئے۔ ف۔ اگر آخری قعدہ اور تشہد سے فارغ ہو کر یا سلام کے بعد شک ہو تو نماز کے جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا، اور اس شک کا اعتبار نہ ہوگا، الخلاصہ، اگر نماز سے باہر کسی نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی نماز پڑھی ہے یا نہیں پس اگر ظہر کا وقت ابھی باقی ہو تو اس پر اس نماز کا لوٹنا واجب ہے، اور اگر وقت نکل چکا ہو اس کے بعد شک ہو تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، الحیط۔ اگر فجر کی نماز میں شک ہو کہ میں پہلی رکعت میں ہوں یا تیسری میں ہوں تو کوئی رکعت بھی پوری نہ کرے بلکہ فوراً تشہد کی مقدار بیٹھ جائے پھر کھڑے ہو کر دوسری رکعتیں پڑھے اور ہر رکعت میں فاتحہ اور سورہ بھی پڑھے، اور آخر میں سجدہ سہو کر لے، اگر کسی کو پہلی یا دوسری رکعت کے ہونے کا سجدے کی حالت میں شبہ ہو تو وہ دونوں سجدے پورے کر لے کیونکہ وہ رکعت پہلی ہو یا دوسری، ہر صورت دو سجدے کرنے ہی ہیں، پھر دوسرے سجدے سے سر اٹھا کر مقدار تشہد بیٹھ کر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت اور پڑھے، اور اگر فجر کی نماز میں سجدہ کی حالت میں شک ہو کہ اس نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین، پس اگر یہ پہلا سجدہ ہو تو اس کی اصلاح ممکن ہے، کیونکہ اگر حقیقت میں اس نے دو رکعتیں پڑھ لی ہیں تو اس پر ان دونوں سجدوں کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اگر وہ تیسری رکعت ہوئی تو لام محمد کی نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلا سجدہ جس میں یاد آیا ہے وہ کالعدم ہو گیا ہے، جیسا کہ پہلا سجدہ میں حدث ہو جانے سے ہوتا ہے، اور اگر یہ شک دوسرے میں ہو تو نماز فاسد ہو گئی۔

اگر فجر میں شک ہو کہ یہ دوسری یا تیسری ہے اور تحری کرنے کے بعد بھی کسی بات کا یقین نہیں ہو تو اگر وہ کھڑا ہو تو فوراً بیٹھ جائے، اور قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے، اور اگر بیٹھا ہو تو بھی تحری کرے، اگر اس دوسری رکعت کا ہونا سمجھ میں آئے تو بقیہ حصہ پوری کرے، اور اگر تحری سے تیسری رکعت کا ہونا سمجھ میں آئے تو پھر قعدہ میں تحری کرے اور اگر تحری کرنے سے یہ سمجھ میں آئے کہ وہ دوسری رکعت میں نہیں بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہو گئی، اور اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آسکی تو بھی نماز فاسد ہو گئی، اور یہی حال چار رکعت والی نمازوں میں ہے چنانچہ اگر اسے شک ہو کہ یہ چوتھی یا پانچویں ہے تو جس طرح ابھی فجر میں ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قعدہ میں چلا جائے پھر ایک رکعت پر تشہد پھر ایک رکعت پر قعدہ۔ اور اگر وتر کی دوسری یا تیسری رکعت میں شک ہو تو اس رکعت کو مکمل کر لے اور اس میں قوت پڑھ کر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے، اور اس میں بھی قوت پڑھے، یہی قول مختار میں ہے۔ الخلاصہ۔ اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحری پر عمل کیا ہو یا کمتر پر براء کی ہو سجدہ سہو کرے۔ الخ۔

اگر نماز میں یہ شک کیا کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر اسی فکر میں رہا، پھر یقین آیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں، پس اگر فکر کرتے وقت قراءت یا تسبیح پڑھتا رہا اور ادا سے رکن کی مقدار بھی خاموش نہیں رہا تو اس پر سجدہ سہو لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے ہی مشغول رہا یا رکوع یا سجود میں تھا اور اس قدر دیر لگائی کہ تفکر میں حالت متغیر ہونے لگی تو اس پر استحساناً سجدہ سہو لازم ہے، الحیط، الذخیرہ، ۱- ۲- ۳- ۴- ۵- ۶- ۷- ۸- ۹- ۱۰- ۱۱- ۱۲- ۱۳- ۱۴- ۱۵- ۱۶- ۱۷- ۱۸- ۱۹- ۲۰- ۲۱- ۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱- ۳۲- ۳۳- ۳۴- ۳۵- ۳۶- ۳۷- ۳۸- ۳۹- ۴۰- ۴۱- ۴۲- ۴۳- ۴۴- ۴۵- ۴۶- ۴۷- ۴۸- ۴۹- ۵۰- ۵۱- ۵۲- ۵۳- ۵۴- ۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹- ۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۳- ۶۴- ۶۵- ۶۶- ۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱- ۷۲- ۷۳- ۷۴- ۷۵- ۷۶- ۷۷- ۷۸- ۷۹- ۸۰- ۸۱- ۸۲- ۸۳- ۸۴- ۸۵- ۸۶- ۸۷- ۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱- ۹۲- ۹۳- ۹۴- ۹۵- ۹۶- ۹۷- ۹۸- ۹۹- ۱۰۰- ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۳- ۱۰۴- ۱۰۵- ۱۰۶- ۱۰۷- ۱۰۸- ۱۰۹- ۱۱۰- ۱۱۱- ۱۱۲- ۱۱۳- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۱۶- ۱۱۷- ۱۱۸- ۱۱۹- ۱۲۰- ۱۲۱- ۱۲۲- ۱۲۳- ۱۲۴- ۱۲۵- ۱۲۶- ۱۲۷- ۱۲۸- ۱۲۹- ۱۳۰- ۱۳۱- ۱۳۲- ۱۳۳- ۱۳۴- ۱۳۵- ۱۳۶- ۱۳۷- ۱۳۸- ۱۳۹- ۱۴۰- ۱۴۱- ۱۴۲- ۱۴۳- ۱۴۴- ۱۴۵- ۱۴۶- ۱۴۷- ۱۴۸- ۱۴۹- ۱۵۰- ۱۵۱- ۱۵۲- ۱۵۳- ۱۵۴- ۱۵۵- ۱۵۶- ۱۵۷- ۱۵۸- ۱۵۹- ۱۶۰- ۱۶۱- ۱۶۲- ۱۶۳- ۱۶۴- ۱۶۵- ۱۶۶- ۱۶۷- ۱۶۸- ۱۶۹- ۱۷۰- ۱۷۱- ۱۷۲- ۱۷۳- ۱۷۴- ۱۷۵- ۱۷۶- ۱۷۷- ۱۷۸- ۱۷۹- ۱۸۰- ۱۸۱- ۱۸۲- ۱۸۳- ۱۸۴- ۱۸۵- ۱۸۶- ۱۸۷- ۱۸۸- ۱۸۹- ۱۹۰- ۱۹۱- ۱۹۲- ۱۹۳- ۱۹۴- ۱۹۵- ۱۹۶- ۱۹۷- ۱۹۸- ۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۱- ۲۰۲- ۲۰۳- ۲۰۴- ۲۰۵- ۲۰۶- ۲۰۷- ۲۰۸- ۲۰۹- ۲۱۰- ۲۱۱- ۲۱۲- ۲۱۳- ۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۶- ۲۱۷- ۲۱۸- ۲۱۹- ۲۲۰- ۲۲۱- ۲۲۲- ۲۲۳- ۲۲۴- ۲۲۵- ۲۲۶- ۲۲۷- ۲۲۸- ۲۲۹- ۲۳۰- ۲۳۱- ۲۳۲- ۲۳۳- ۲۳۴- ۲۳۵- ۲۳۶- ۲۳۷- ۲۳۸- ۲۳۹- ۲۴۰- ۲۴۱- ۲۴۲- ۲۴۳- ۲۴۴- ۲۴۵- ۲۴۶- ۲۴۷- ۲۴۸- ۲۴۹- ۲۵۰- ۲۵۱- ۲۵۲- ۲۵۳- ۲۵۴- ۲۵۵- ۲۵۶- ۲۵۷- ۲۵۸- ۲۵۹- ۲۶۰- ۲۶۱- ۲۶۲- ۲۶۳- ۲۶۴- ۲۶۵- ۲۶۶- ۲۶۷- ۲۶۸- ۲۶۹- ۲۷۰- ۲۷۱- ۲۷۲- ۲۷۳- ۲۷۴- ۲۷۵- ۲۷۶- ۲۷۷- ۲۷۸- ۲۷۹- ۲۸۰- ۲۸۱- ۲۸۲- ۲۸۳- ۲۸۴- ۲۸۵- ۲۸۶- ۲۸۷- ۲۸۸- ۲۸۹- ۲۹۰- ۲۹۱- ۲۹۲- ۲۹۳- ۲۹۴- ۲۹۵- ۲۹۶- ۲۹۷- ۲۹۸- ۲۹۹- ۳۰۰- ۳۰۱- ۳۰۲- ۳۰۳- ۳۰۴- ۳۰۵- ۳۰۶- ۳۰۷- ۳۰۸- ۳۰۹- ۳۱۰- ۳۱۱- ۳۱۲- ۳۱۳- ۳۱۴- ۳۱۵- ۳۱۶- ۳۱۷- ۳۱۸- ۳۱۹- ۳۲۰- ۳۲۱- ۳۲۲- ۳۲۳- ۳۲۴- ۳۲۵- ۳۲۶- ۳۲۷- ۳۲۸- ۳۲۹- ۳۳۰- ۳۳۱- ۳۳۲- ۳۳۳- ۳۳۴- ۳۳۵- ۳۳۶- ۳۳۷- ۳۳۸- ۳۳۹- ۳۴۰- ۳۴۱- ۳۴۲- ۳۴۳- ۳۴۴- ۳۴۵- ۳۴۶- ۳۴۷- ۳۴۸- ۳۴۹- ۳۵۰- ۳۵۱- ۳۵۲- ۳۵۳- ۳۵۴- ۳۵۵- ۳۵۶- ۳۵۷- ۳۵۸- ۳۵۹- ۳۶۰- ۳۶۱- ۳۶۲- ۳۶۳- ۳۶۴- ۳۶۵- ۳۶۶- ۳۶۷- ۳۶۸- ۳۶۹- ۳۷۰- ۳۷۱- ۳۷۲- ۳۷۳- ۳۷۴- ۳۷۵- ۳۷۶- ۳۷۷- ۳۷۸- ۳۷۹- ۳۸۰- ۳۸۱- ۳۸۲- ۳۸۳- ۳۸۴- ۳۸۵- ۳۸۶- ۳۸۷- ۳۸۸- ۳۸۹- ۳۹۰- ۳۹۱- ۳۹۲- ۳۹۳- ۳۹۴- ۳۹۵- ۳۹۶- ۳۹۷- ۳۹۸- ۳۹۹- ۴۰۰- ۴۰۱- ۴۰۲- ۴۰۳- ۴۰۴- ۴۰۵- ۴۰۶- ۴۰۷- ۴۰۸- ۴۰۹- ۴۱۰- ۴۱۱- ۴۱۲- ۴۱۳- ۴۱۴- ۴۱۵- ۴۱۶- ۴۱۷- ۴۱۸- ۴۱۹- ۴۲۰- ۴۲۱- ۴۲۲- ۴۲۳- ۴۲۴- ۴۲۵- ۴۲۶- ۴۲۷- ۴۲۸- ۴۲۹- ۴۳۰- ۴۳۱- ۴۳۲- ۴۳۳- ۴۳۴- ۴۳۵- ۴۳۶- ۴۳۷- ۴۳۸- ۴۳۹- ۴۴۰- ۴۴۱- ۴۴۲- ۴۴۳- ۴۴۴- ۴۴۵- ۴۴۶- ۴۴۷- ۴۴۸- ۴۴۹- ۴۵۰- ۴۵۱- ۴۵۲- ۴۵۳- ۴۵۴- ۴۵۵- ۴۵۶- ۴۵۷- ۴۵۸- ۴۵۹- ۴۶۰- ۴۶۱- ۴۶۲- ۴۶۳- ۴۶۴- ۴۶۵- ۴۶۶- ۴۶۷- ۴۶۸- ۴۶۹- ۴۷۰- ۴۷۱- ۴۷۲- ۴۷۳- ۴۷۴- ۴۷۵- ۴۷۶- ۴۷۷- ۴۷۸- ۴۷۹- ۴۸۰- ۴۸۱- ۴۸۲- ۴۸۳- ۴۸۴- ۴۸۵- ۴۸۶- ۴۸۷- ۴۸۸- ۴۸۹- ۴۹۰- ۴۹۱- ۴۹۲- ۴۹۳- ۴۹۴- ۴۹۵- ۴۹۶- ۴۹۷- ۴۹۸- ۴۹۹- ۵۰۰- ۵۰۱- ۵۰۲- ۵۰۳- ۵۰۴- ۵۰۵- ۵۰۶- ۵۰۷- ۵۰۸- ۵۰۹- ۵۱۰- ۵۱۱- ۵۱۲- ۵۱۳- ۵۱۴- ۵۱۵- ۵۱۶- ۵۱۷- ۵۱۸- ۵۱۹- ۵۲۰- ۵۲۱- ۵۲۲- ۵۲۳- ۵۲۴- ۵۲۵- ۵۲۶- ۵۲۷- ۵۲۸- ۵۲۹- ۵۳۰- ۵۳۱- ۵۳۲- ۵۳۳- ۵۳۴- ۵۳۵- ۵۳۶- ۵۳۷- ۵۳۸- ۵۳۹- ۵۴۰- ۵۴۱- ۵۴۲- ۵۴۳- ۵۴۴- ۵۴۵- ۵۴۶- ۵۴۷- ۵۴۸- ۵۴۹- ۵۵۰- ۵۵۱- ۵۵۲- ۵۵۳- ۵۵۴- ۵۵۵- ۵۵۶- ۵۵۷- ۵۵۸- ۵۵۹- ۵۶۰- ۵۶۱- ۵۶۲- ۵۶۳- ۵۶۴- ۵۶۵- ۵۶۶- ۵۶۷- ۵۶۸- ۵۶۹- ۵۷۰- ۵۷۱- ۵۷۲- ۵۷۳- ۵۷۴- ۵۷۵- ۵۷۶- ۵۷۷- ۵۷۸- ۵۷۹- ۵۸۰- ۵۸۱- ۵۸۲- ۵۸۳- ۵۸۴- ۵۸۵- ۵۸۶- ۵۸۷- ۵۸۸- ۵۸۹- ۵۹۰- ۵۹۱- ۵۹۲- ۵۹۳- ۵۹۴- ۵۹۵- ۵۹۶- ۵۹۷- ۵۹۸- ۵۹۹- ۶۰۰- ۶۰۱- ۶۰۲- ۶۰۳- ۶۰۴- ۶۰۵- ۶۰۶- ۶۰۷- ۶۰۸- ۶۰۹- ۶۱۰- ۶۱۱- ۶۱۲- ۶۱۳- ۶۱۴- ۶۱۵- ۶۱۶- ۶۱۷- ۶۱۸- ۶۱۹- ۶۲۰- ۶۲۱- ۶۲۲- ۶۲۳- ۶۲۴- ۶۲۵- ۶۲۶- ۶۲۷- ۶۲۸- ۶۲۹- ۶۳۰- ۶۳۱- ۶۳۲- ۶۳۳- ۶۳۴- ۶۳۵- ۶۳۶- ۶۳۷- ۶۳۸- ۶۳۹- ۶۴۰- ۶۴۱- ۶۴۲- ۶۴۳- ۶۴۴- ۶۴۵- ۶۴۶- ۶۴۷- ۶۴۸- ۶۴۹- ۶۵۰- ۶۵۱- ۶۵۲- ۶۵۳- ۶۵۴- ۶۵۵- ۶۵۶- ۶۵۷- ۶۵۸- ۶۵۹- ۶۶۰- ۶۶۱- ۶۶۲- ۶۶۳- ۶۶۴- ۶۶۵- ۶۶۶- ۶۶۷- ۶۶۸- ۶۶۹- ۶۷۰- ۶۷۱- ۶۷۲- ۶۷۳- ۶۷۴- ۶۷۵- ۶۷۶- ۶۷۷- ۶۷۸- ۶۷۹- ۶۸۰- ۶۸۱- ۶۸۲- ۶۸۳- ۶۸۴- ۶۸۵- ۶۸۶- ۶۸۷- ۶۸۸- ۶۸۹- ۶۹۰- ۶۹۱- ۶۹۲- ۶۹۳- ۶۹۴- ۶۹۵- ۶۹۶- ۶۹۷- ۶۹۸- ۶۹۹- ۷۰۰- ۷۰۱- ۷۰۲- ۷۰۳- ۷۰۴- ۷۰۵- ۷۰۶- ۷۰۷- ۷۰۸- ۷۰۹- ۷۱۰- ۷۱۱- ۷۱۲- ۷۱۳- ۷۱۴- ۷۱۵- ۷۱۶- ۷۱۷- ۷۱۸- ۷۱۹- ۷۲۰- ۷۲۱- ۷۲۲- ۷۲۳- ۷۲۴- ۷۲۵- ۷۲۶- ۷۲۷- ۷۲۸- ۷۲۹- ۷۳۰- ۷۳۱- ۷۳۲- ۷۳۳- ۷۳۴- ۷۳۵- ۷۳۶- ۷۳۷- ۷۳۸- ۷۳۹- ۷۴۰- ۷۴۱- ۷۴۲- ۷۴۳- ۷۴۴- ۷۴۵- ۷۴۶- ۷۴۷- ۷۴۸- ۷۴۹- ۷۵۰- ۷۵۱- ۷۵۲- ۷۵۳- ۷۵۴- ۷۵۵- ۷۵۶- ۷۵۷- ۷۵۸- ۷۵۹- ۷۶۰- ۷۶۱- ۷۶۲- ۷۶۳- ۷۶۴- ۷۶۵- ۷۶۶- ۷۶۷- ۷۶۸- ۷۶۹- ۷۷۰- ۷۷۱- ۷۷۲- ۷۷۳- ۷۷۴- ۷۷۵- ۷۷۶- ۷۷۷- ۷۷۸- ۷۷۹- ۷۸۰- ۷۸۱- ۷۸۲- ۷۸۳- ۷۸۴- ۷۸۵- ۷۸۶- ۷۸۷- ۷۸۸- ۷۸۹- ۷۹۰- ۷۹۱- ۷۹۲- ۷۹۳- ۷۹۴- ۷۹۵- ۷۹۶- ۷۹۷- ۷۹۸- ۷۹۹- ۸۰۰- ۸۰۱- ۸۰۲- ۸۰۳- ۸۰۴- ۸۰۵- ۸۰۶- ۸۰۷- ۸۰۸- ۸۰۹- ۸۱۰- ۸۱۱- ۸۱۲- ۸۱۳- ۸۱۴- ۸۱۵- ۸۱۶- ۸۱۷- ۸۱۸- ۸۱۹- ۸۲۰- ۸۲۱- ۸۲۲- ۸۲۳- ۸۲۴- ۸۲۵- ۸۲۶- ۸۲۷- ۸۲۸- ۸۲۹- ۸۳۰- ۸۳۱- ۸۳۲- ۸۳۳- ۸۳۴- ۸۳۵- ۸۳۶- ۸۳۷- ۸۳۸- ۸۳۹- ۸۴۰- ۸۴۱- ۸۴۲- ۸۴۳- ۸۴۴- ۸۴۵- ۸۴۶- ۸۴۷- ۸۴۸- ۸۴۹- ۸۵۰- ۸۵۱- ۸۵۲- ۸۵۳- ۸۵۴- ۸۵۵- ۸۵۶- ۸۵۷- ۸۵۸- ۸۵۹- ۸۶۰- ۸۶۱- ۸۶۲- ۸۶۳- ۸۶۴- ۸۶۵- ۸۶۶- ۸۶۷- ۸۶۸- ۸۶۹- ۸۷۰- ۸۷۱- ۸۷۲- ۸۷۳- ۸۷۴- ۸۷۵- ۸۷۶- ۸۷۷- ۸۷۸- ۸۷۹- ۸۸۰- ۸۸۱- ۸۸۲- ۸۸۳- ۸۸۴- ۸۸۵- ۸۸۶- ۸۸۷- ۸۸۸- ۸۸۹- ۸۹۰- ۸۹۱- ۸۹۲- ۸۹۳- ۸۹۴- ۸۹۵- ۸۹۶- ۸۹۷- ۸۹۸- ۸۹۹- ۹۰۰- ۹۰۱- ۹۰۲- ۹۰۳- ۹۰۴- ۹۰۵- ۹۰۶- ۹۰۷- ۹۰۸- ۹۰۹- ۹۱۰- ۹۱۱- ۹۱۲- ۹۱۳- ۹۱۴- ۹۱۵- ۹۱۶- ۹۱۷- ۹۱۸- ۹۱۹- ۹۲۰- ۹۲۱- ۹۲۲- ۹۲۳- ۹۲۴- ۹۲۵- ۹۲۶- ۹۲۷- ۹۲۸- ۹۲۹- ۹۳۰- ۹۳۱- ۹۳۲- ۹۳۳- ۹۳۴- ۹۳۵- ۹۳۶- ۹۳۷- ۹۳۸- ۹۳۹- ۹۴۰- ۹۴۱- ۹۴۲- ۹۴۳- ۹۴۴- ۹۴۵- ۹۴۶- ۹۴۷- ۹۴۸- ۹۴۹- ۹۵۰- ۹۵۱- ۹۵۲- ۹۵۳- ۹۵۴- ۹۵۵- ۹۵۶- ۹۵۷- ۹۵۸- ۹۵۹- ۹۶۰- ۹۶۱- ۹۶۲- ۹۶۳- ۹۶۴- ۹۶۵- ۹۶۶- ۹۶۷- ۹۶۸- ۹۶۹- ۹۷۰- ۹۷۱- ۹۷۲- ۹۷۳- ۹۷۴- ۹۷۵- ۹۷۶- ۹۷۷- ۹۷۸- ۹۷۹- ۹۸۰- ۹۸۱- ۹۸۲- ۹۸۳- ۹۸۴- ۹۸۵- ۹۸۶- ۹۸۷- ۹۸۸- ۹۸۹- ۹۹۰- ۹۹۱- ۹۹۲- ۹۹۳- ۹۹۴- ۹۹۵- ۹۹۶- ۹۹۷- ۹۹۸- ۹۹۹- ۱۰۰۰- ۱۰۰۱- ۱۰۰۲- ۱۰۰۳- ۱۰۰۴- ۱۰۰۵- ۱۰۰۶- ۱۰۰۷- ۱۰۰۸- ۱۰۰۹- ۱۰۱۰- ۱۰۱۱- ۱۰۱۲- ۱۰۱۳- ۱۰۱۴- ۱۰۱۵- ۱۰۱۶- ۱۰۱۷- ۱۰۱۸- ۱۰۱۹- ۱۰۲۰- ۱۰۲۱- ۱۰۲۲- ۱۰۲۳- ۱۰۲۴- ۱۰۲۵- ۱۰۲۶- ۱۰۲۷- ۱۰۲۸- ۱۰۲۹- ۱۰۳۰- ۱۰۳۱- ۱۰۳۲- ۱۰۳۳- ۱۰۳۴- ۱۰۳۵- ۱۰۳۶- ۱۰۳۷- ۱۰۳۸- ۱۰۳۹- ۱۰۴۰- ۱۰۴۱- ۱۰۴۲- ۱۰۴۳- ۱۰۴۴- ۱۰۴۵- ۱۰۴۶- ۱۰۴۷- ۱۰۴۸- ۱۰۴۹- ۱۰۵۰- ۱۰۵۱- ۱۰۵۲- ۱۰۵۳- ۱۰۵۴- ۱۰۵۵- ۱۰۵۶- ۱۰۵۷- ۱۰۵۸- ۱۰۵۹- ۱۰۶۰- ۱۰۶۱- ۱۰۶۲- ۱۰۶۳- ۱۰۶۴- ۱۰۶۵- ۱۰۶۶- ۱۰۶۷- ۱۰۶۸- ۱۰۶۹- ۱۰۷۰- ۱۰۷۱- ۱۰۷۲- ۱۰۷۳- ۱۰۷۴- ۱۰۷۵- ۱۰۷۶- ۱۰۷۷- ۱۰۷۸- ۱۰۷۹- ۱۰۸۰- ۱۰۸۱- ۱۰۸۲- ۱۰۸۳- ۱۰۸۴- ۱۰۸۵- ۱۰۸۶- ۱۰۸۷- ۱۰۸۸- ۱۰۸۹- ۱۰۹۰- ۱۰۹۱- ۱۰۹۲- ۱۰۹۳- ۱۰۹۴- ۱۰۹۵- ۱۰۹۶- ۱۰۹۷- ۱۰۹۸- ۱۰۹۹- ۱۱۰۰- ۱۱۰۱- ۱۱۰۲- ۱۱۰۳- ۱۱۰۴- ۱۱۰۵- ۱۱۰۶- ۱۱۰۷- ۱۱۰۸- ۱۱۰۹- ۱۱۱۰- ۱۱۱۱- ۱۱۱۲- ۱۱۱۳- ۱۱۱۴- ۱۱۱۵- ۱۱۱۶- ۱۱۱۷- ۱۱۱۸- ۱۱۱۹- ۱۱۲۰- ۱۱۲۱- ۱۱۲۲- ۱۱۲۳- ۱۱۲۴- ۱۱۲۵- ۱۱۲۶- ۱۱۲۷- ۱۱۲۸- ۱۱۲۹- ۱۱۳۰- ۱۱۳۱- ۱۱۳۲- ۱۱۳۳- ۱۱۳۴- ۱۱۳۵- ۱۱۳۶- ۱۱۳۷- ۱۱۳۸- ۱۱۳۹- ۱۱۴۰- ۱۱۴۱- ۱۱۴۲- ۱۱۴۳- ۱۱۴۴- ۱۱۴۵- ۱۱۴۶- ۱۱۴۷- ۱۱۴۸- ۱۱۴۹- ۱۱۵۰- ۱۱۵۱- ۱۱۵۲- ۱۱۵۳- ۱۱۵۴- ۱۱۵۵- ۱۱۵۶- ۱۱۵۷- ۱۱۵۸- ۱۱۵۹- ۱۱۶۰- ۱۱۶۱- ۱۱۶۲- ۱۱۶۳- ۱۱۶۴- ۱۱۶۵- ۱۱۶۶- ۱۱۶۷- ۱۱۶۸- ۱۱۶۹- ۱۱۷۰- ۱۱۷۱- ۱۱۷۲- ۱۱۷۳- ۱۱۷۴- ۱۱۷۵- ۱۱۷۶- ۱۱۷۷- ۱۱۷۸- ۱۱۷۹- ۱۱۸۰- ۱۱۸۱- ۱۱۸۲- ۱۱۸۳- ۱۱۸۴- ۱۱۸۵- ۱۱۸۶- ۱۱۸۷- ۱۱۸۸- ۱۱۸۹- ۱۱۹۰- ۱۱۹۱- ۱۱۹۲- ۱۱۹۳- ۱۱۹۴- ۱۱۹۵- ۱۱۹۶- ۱۱۹۷- ۱۱۹۸- ۱۱۹۹- ۱۲۰۰- ۱۲۰۱- ۱۲۰۲- ۱۲۰۳- ۱۲۰۴- ۱۲۰۵- ۱۲۰۶- ۱۲۰۷- ۱۲۰۸- ۱۲۰۹- ۱۲۱۰- ۱۲۱۱- ۱۲۱۲- ۱۲۱۳- ۱۲۱۴- ۱۲۱۵- ۱۲۱۶- ۱۲۱۷- ۱۲۱۸- ۱۲۱۹- ۱۲۲۰- ۱۲۲۱- ۱۲۲۲- ۱۲۲۳- ۱۲۲۴- ۱۲۲۵- ۱۲۲۶- ۱۲۲۷- ۱۲۲۸- ۱۲۲۹- ۱۲۳۰- ۱۲۳۱- ۱۲۳۲- ۱۲۳۳- ۱۲۳۴- ۱۲۳۵- ۱۲۳۶- ۱۲۳۷- ۱۲۳۸- ۱۲۳۹- ۱۲۴۰- ۱۲۴۱- ۱۲۴۲- ۱۲۴۳- ۱۲۴۴- ۱۲۴۵- ۱۲۴۶- ۱۲۴۷- ۱۲۴۸- ۱۲۴۹- ۱۲۵۰- ۱۲۵۱- ۱۲۵۲- ۱۲۵۳- ۱۲۵۴- ۱۲۵۵- ۱۲۵۶- ۱۲۵۷- ۱۲۵۸- ۱۲۵۹- ۱۲۶۰- ۱۲۶۱- ۱۲۶۲- ۱۲۶۳- ۱۲۶۴- ۱۲۶۵- ۱۲۶۶- ۱۲۶۷- ۱۲۶۸- ۱۲۶۹- ۱۲۷۰- ۱۲۷۱- ۱۲۷۲- ۱۲۷۳- ۱۲۷۴- ۱۲۷۵- ۱۲۷۶- ۱۲۷۷- ۱۲۷۸- ۱۲۷۹- ۱۲۸۰- ۱۲۸۱- ۱۲۸۲- ۱۲۸۳- ۱۲۸۴- ۱۲۸۵- ۱۲۸۶- ۱۲۸۷- ۱۲۸۸- ۱۲۸۹- ۱۲۹۰- ۱۲۹۱- ۱۲۹۲- ۱۲۹۳- ۱۲۹۴- ۱۲۹۵- ۱۲۹۶- ۱۲۹۷- ۱۲۹۸- ۱۲۹۹- ۱۳۰۰- ۱۳۰۱- ۱۳۰۲- ۱۳۰۳- ۱۳۰۴- ۱۳۰۵- ۱۳۰۶- ۱۳۰۷- ۱۳۰۸- ۱۳۰۹- ۱۳۱۰- ۱۳۱۱- ۱۳۱۲- ۱۳۱۳- ۱۳۱۴- ۱۳۱۵- ۱۳۱۶- ۱۳۱۷- ۱۳۱۸- ۱۳۱۹- ۱۳۲۰- ۱۳۲۱- ۱۳

ایسا پہلی مرتبہ ہوا ہو تو پھر سے نماز پڑھ لے ورنہ اپنا کام کرنا چاہئے اور نماز پوری کر لے، اور اس پر وضوء کرنا یا کپڑا دھونا لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ فتاویٰ عثمانیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ منیم ہے یا مسافر ہے تو وہ چار رکعتیں پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتاریخ۔

امام نے دو رکعتیں پڑھائیں اور جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسے شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں، یا اسے تیسری اور چوتھی ہونے میں شک ہوا تو اس نے کن انکھیلوں سے پیچھے کے مقتدیوں کو دیکھا کہ اگر وہ لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہوا جاؤں گا اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھا رہ جاؤں، اور اسے اس طریقہ پر یقین رہا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس پر سجدہ سہو بھی لازم نہیں ہے، الحیط، اگر کسی نے تنہا نماز پڑھی یا امامت کی جب اس نے سلام پھیرا تو ایک عادل مرد نے خبر دی کہ تم نے اس نماز ظہر میں تین رکعتیں پڑھی ہیں تو فقہاء نے کہا ہے کہ اگر خود اس نمازی کے نزدیک چار پڑھنے کا یقین ہو تو خبر دینے والے کی خبر پر کوئی توجہ نہ دے۔ الحیط۔ ویسے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ میں تو ہر حال میں ایک عادل مرد کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الظہیر۔

اور اگر امام کو شک ہو اور دو عادل مردوں نے اسے خبر دی ہو تو ان کی خبر کو مان لے۔ اور اگر نمازی کو خود خبر دینے والے کے عادل ہونے اور نہ ہونے میں شک ہو تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ احتیاطاً دوبارہ پڑھ لے، اور اگر دو عادل مرد کی بات پر یقین نہ ہو اور شک باقی رہ جائے تو یقیناً ہر آلے، اور اگر خبر دینے والا عادل نہ ہو تو اس کی بات بالکل مقبول نہ ہوگی۔ الحیط۔ اگر امام اور مقتدیوں کے درمیان اختلاف ہوا پس اگر امام کو اپنی بات پر پختہ یقین ہو تو اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، ورنہ ان کے کہنے کی بناء پر اعادہ کر لے۔ اگر حج کے ارکان ادا کرنے میں شک ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وہاں بھی کم مقدار پر بناء کرے۔ د۔

باب صلوٰۃ المریض

اذا عجز المریض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله عليه السلام لعمران بن حصين "صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تؤمى ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة۔ ترجمہ:- بیمار کی نماز کا باب۔ بیمار جب کھڑے ہونے سے عاجز ہو جائے تو وہ بیٹھ کر رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے نماز پڑھے، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ کو فرمایا ہے کہ تم کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر کھڑے ہو کر نہیں پڑھ سکتے ہو تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر اشارہ کرتے ہوئے نماز پڑھو، اور اس لئے بھی کہ عبادت طاقت کے مطابق ہوتی ہے۔

توضیح:- قیام سے عاجز۔ حدیث سے دلیل

رکوع و سجود سے عاجز بیٹھ کر اور اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریقہ

باب صلوٰۃ المریض۔ الخ مریض کی نماز کا بیان۔

اذا عجز المریض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد الخ

جب بیمار عاجز ہو جائے۔ ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ ت۔ عن القيام الخ کھڑے ہونے سے۔ ف یعنی مکمل طریقہ سے لیکن سجدہ کرنے کی طاقت ہو، اگرچہ ایک لگا کر ہو۔ م۔ ف۔ صلی قاعدا الخ تو بیٹھ کر نماز پڑھے۔ ف اگرچہ ایک لگا کر بیٹھنا ہو، یا رکوع اس حال میں رکوع اور سجدہ کرتا رہے۔ ف جب کہ ان دونوں کاموں کی طاقت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے مراد یہ ہے کھڑے ہونے سے اسے عذر ہو جائے، یہی قول اصح ہے۔ الترمذی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، الظہیر۔ ع۔ الدرایہ۔ چنانچہ اگر نمازی کو کھڑے ہونے سے بیماری کے بڑھنے یا دیر میں اچھا ہونے کا خوف ہو یا سر چکراتا ہو۔ استسمین۔ یا سخت درد ہونے لگے

ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے ہو کر پڑھنے میں پیشاب وغیرہ عذر جاری ہو جاتا ہو، لیکن بیٹھ کر پڑھنے میں نہ ہوتا۔ ہ۔ ف۔ تو ان صورتوں میں کھڑا نہ ہونا جائز ہے۔ م۔ اور اگر کھڑے ہونے سے ایک طرح کی تکلیف ہو تو کھڑا نہ ہونا جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور اگر پورے طور پر کھڑا نہ ہو سکتا ہو بلکہ تھوڑا سا کر سکتا ہو، مثلاً کھڑے ہو کر تھوڑی قراءت کر سکتا ہو۔ فقط تکبیر تحریمہ تک کھڑا ہو سکتا ہو تو جس قدر بھی کھڑا ہو سکتا ہو اتنا ہی کھڑا ہو، پھر جب بے برداشت ہونے لگے بیٹھ جائے، شمسائمہ طوائی نے کہا ہے کہ یہی مذہب صحیح ہے اگر وہ اتنا بھی چھوڑ دے تو مجھے اس کی نماز کا جائز نہ ہونے کا خطرہ ہے۔ الخلاصہ۔

اس قدر کھڑے ہونے کی مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ اسے سجدہ کرنے کی بھی قدرت ہو، اور اگر تکیہ کے سہارے کھڑا ہو سکتا ہو تو یہ صحیح ہے کہ اسی طرح کرے، اس کے سوا دوسری صورت جائز نہ ہوگی، اسی طرح جب چھری پر یا کسی شخص پر ٹیک دے کر کھڑا ہو سکتا ہے تو اسی طرح کرنا ضروری ہے، المستبہین، اور اگر بیمار اپنے گھر میں تو کھڑا ہو کر پڑھ سکتا ہے لیکن مسجد جانے کے بعد کھڑا نہیں ہو سکتا ہے تو صبح یہ ہے کہ مسجد جا کر پڑھے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ العینی۔ لیکن اس کے خد ف ہندیہ میں کہ مختار یہ ہے کہ گھر میں کھڑے ہو کر پڑھے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ المصنعات۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے کا خیال کیا اس نے فرض قیام کو نہ چھوڑا، جیسے مصنعات میں ہے۔ اور جس نے جماعت کے واجب ہونے کا خیال کیا اور یہ بھی خیال کیا کہ اقتداء بشرط قدرت فرض ہے تو جانے کا حکم دیا، جیسا کہ خلاصہ میں ہے تو اس میں شک نہیں ہے کہ مسئلہ مشکل ہے۔ م۔ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں قول صبح یہ ہے کہ چار زانو یا اتھلیات کی بیشک جیسی صورت جس میں اسے آسانی ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخ۔ ع۔

اور اگر سیدھا بیٹھنا ممکن نہ ہو، تکیہ یا دیوار یا آدمی پر ٹیک لگانے پر مجبور ہو تو اسی طرح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ ایسی صورت میں لیٹنا جائز نہ ہوگا۔ یہی قول مختار ہے۔ المستبہین۔ مذکورہ مثالوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس مریض کو تحریمہ وغیرہ میں جہاں تک بھی کھڑے ہونے کی قدرت ہو وہاں تک کھڑا ہونا لازم ہے، لیکن اس لزوم کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اسے سجدہ کرنے کی بھی قدرت ہو، جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائے گا، اور جب اتنا بھی کھڑے ہونے سے مجبوری ہو تو بیٹھ کر رکوع اور سجدے کے ساتھ پڑھے۔ م۔

لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین ^۱صل قائما فان لم تستطع فقاعد فان لم تستطع الخ
دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا جنہیں بوا سیر کی بیماری تھی کہ تم کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر تمہیں اس کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھو، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو کروٹ پر اشارہ سے پڑھو، ف اس حدیث کو امام مسلم کے علاوہ تمام اصحاب صحاح نے روایت کیا ہے، البتہ نسائی کی روایت میں علی الحبب کی جگہ مستقبلہ کا لفظ ہے، یعنی اگر بیٹھنے کی طاقت نہ ہو چت لیٹ کر پڑھو، اس سے ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو کر دونوں طرح جائز ہے، جبکہ بیٹھنا ممکن نہ ہو، اور اس حالت میں رکوع و سجود کا طریقہ اشارہ سے کرنا ہوگا، یہ دلیل تو حدیث سے ثابت ہوئی، اور اب دوسری دلیل یہ ہے۔

ولان الطاعة بحسب الطاقة الخ

بیٹھ کر پڑھنا بیمار کے لئے اس لئے بھی جائز ہے کہ اپنی طاقت کے مطابق مالک کی فرمانبرداری کا اظہار ہے۔ ف بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ عقلی دلیل ہے بلکہ فرمان خداوندی ﴿لَا تَكْنِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾۔ اور اسی جیسی دوسری آیتوں کی توضیح ہے، کہ وسعت کے مطابق عبادت فرض کی ہے۔ لہذا بیمار کو بیٹھ کر جائز ہے، اور کھڑا ہونا اگرچہ وقت سے اگرچہ کھڑا ہونا ممکن لیکن اس فرمان باری تعالیٰ ﴿مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ سے ایسی پریشانی اور مشقت جس سے حرج ہو جائے دور کر دیا ہے۔ لہذا بغیر مشقت اور حرج کے ہی جائز ہو گیا، اور یہ شرعی دلیل بھی قوی ہے، اور نسائی کی روایت میں آیت سے اس طرف اشارہ ہے۔ م۔

قال فان لم يستطع الركوع والسجود اومى ايماء يعنى قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه قائم مقامها فاخذ حكمها ولا يرفع الى وجهه شيء يسجد عليه لقوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فامم براسك وان فعل ذلك وهو يخفض راسه اجزاه لوجود الائماء وان وضع ذلك على جهته لا يجزئه لانه دامه.

ترجمہ :- اگر رکوع اور سجدہ کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ اشارہ سے پڑھے گا۔ یعنی بیٹھ کر اشارہ سے پڑھے گا۔ کیونکہ یہی کام اس کی وسعت اور طاقت میں ہے، پھر اپنے سجدہ کو رکوع سے زیادہ جھکائے گا، کیونکہ یہ اشارہ ان دونوں کاموں کو رکوع اور سجدہ کے قائم مقام ہو گا لہذا ان دونوں کا حکم قبول کرے گا، اس کی پیشانی کے قریب ایسی کوئی چیز اٹھا کر نہیں لی جائیگی جس پر وہ سجدہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر تم کو طاقت ہو تو زمین پر سجدہ کر سکو تو سجدہ کر لو، ورنہ تم اپنے سر سے اشارہ کر لو، اس کے باوجود اگر اس شخص نے کوئی چیز اٹھا کر پیشانی کے قریب کر لی ساتھ ہی اپنے سر کو بھی جھکائے رکھا تو بھی اس لئے کافی ہوگی، کیونکہ اشارہ بھی پایا گیا، اور اگر اس چیز کو اٹھا کر اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو یہ کام جائز نہ ہو گا اشارہ نہ پائے جانے کی وجہ سے۔

توضیح :- مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اونچی کرنی۔ حدیث سے دلیل

پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت تو ہے مگر پیشانی پر زخم ہے

قال فان لم يستطع الركوع والسجود اومى ايماء يعنى قاعدا... الخ
قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر مریض کو رکوع اور سجدہ کی طاقت نہ ہو۔ ف جیسے کھڑے ہونے کی طاقت نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہو، قاضیخان، اولی ايماء الخ تو بیٹھ کر ہی اشارہ سے پڑھ لے، یعنی بیٹھے ہوئے رکوع اور سجدہ کا اشارہ کرے لان وسع الخ کیونکہ یہی اشارہ سے رکوع و سجدہ کرنا ایسے شخص کے اختیار میں ہے، لہذا وہ بیٹھے ہوئے اشارہ سے نماز ادا کرے گا، پھر چونکہ اشارہ میں رکوع و سجدہ میں اشتباہ ہو رہا تھا اس لئے فرمایا۔

وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه قائم مقامها فاخذ حكمها الخ
اور اپنے سجدہ کو رکوع کے مقابلہ میں زیادہ پست کرے۔ (جھکا دے) ف جیسے حقیقی سجدہ حقیقی رکوع کی بہ نسبت زیادہ جھکا ہوا ہوتا ہے، لانه قائم الخ کیونکہ یہ اشارہ رکوع اور سجدہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔ فاخذ الخ اس لئے اشارہ نے رکوع اور سجدہ کا حکم پایا ہے، ف اسی لئے رکوع اشارہ سے سجدہ کا اشارہ زیادہ پست ہوا، اور یہ واجب ہے، اسی بناء پر اگر دونوں کے لئے برابر جھکا تو نماز جائز نہ ہوگی، جیسا کہ بحر میں ہے، اور یہ شخص سجدہ سہو بھی اشارہ سے ہی کرے گا، الخیط۔

ولا يرفع الى وجهه شيء يسجد عليه لقوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض
اور کوئی چیز اس کے سجدہ کرنے کے لئے اونچی کر کے پیشانی تک نہیں پہنچائی جائے، ف یعنی اس نے خود یا کسی دوسرے نے کوئی ٹکلیہ وغیرہ اونچا کر کے اس کی پیشانی پر لگا دیا تاکہ سجدہ ادا ہو جائے تو جائز نہ ہو گا۔ لقوله عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر تم کو زمین پر سجدہ کرنے کی قوت ہو تو کر ورنہ اپنے سر سے اشارہ کر لو۔ ف حدیث کے اندر اس طرح کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو بکر المزنی نے مسند میں اور ترمذی نے المعروفہ میں ابو بکر الصغریٰ کے واسطے سے روایت کی ہے، قال الحنفی سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی ﷺ عاد مریضا الخ یعنی حضرت جابر نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک بیمار کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تو دیکھا کہ وہ ٹکلیہ پر نماز پڑھ رہے ہیں اس لئے آپ نے اس ٹکلیہ کو لے کر پھینک دیا اس کے بعد اس نے ایک کٹڑی پکڑی تاکہ اس پر نماز پڑھیں تو آپ نے وہ بھی پھینک دی اور فرمایا کہ اگر تم کو طاقت ہو تو زمین پر نماز پڑھو ورنہ اشارہ کر دو اور اپنے سجدے کے اشارہ کو رکوع کے اشارہ سے زیادہ جھکاؤ۔ امام بزار نے کہا ہے کہ میں نہیں

جانتا سوائے ابو بکرؓ کے کسی اور نے اس روایت کو ٹوڑی سے روایت کیا ہے، اور ابو بکرؓ کی موافقت عبد الوہاب اور عطاء نے کی ہے کہ ٹوڑی سے روایت کی ہے۔ انتہی۔

ابو بکرؓ کی ثقہ راوی ہیں۔ الخ۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسنادوں سے ہے، اب جب کہ ابو بکرؓ بھی ثقہ ہیں اور متابعت بھی موجود ہے تو یہ اسناد صحیح ہو گئی۔ م۔ اور طبرانی نے معجم میں ایسی حدیث جاڑ کے مانند ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت کی ہے۔ ع۔ حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ تکبیر کو اٹھ کر وہ پیشانی سے لگاتے تھے، اور یحییٰ نے کہا ہے کہ اس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ شاید تکبیر زمین پر ہو، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال غلط ہے، کیونکہ اگر تکبیر زمین پر ہو تو وہ بالا جماع زمین کے حکم میں ہے، اس طرح رسول اللہ ﷺ نے جو زمین پر سجدہ کرنے کے لئے فرمایا ہے وہ اس احتمال کو غلط کر دیتا ہے، لہذا اس کا مطلب صرف یہی ہو گا کہ وہ تکبیر اٹھا کر پیشانی سے لگایا کرتے تھے۔ م۔ اگر تکبیر زمین پر ہو اور اس پر مریض سجدہ کرتا ہو تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ الخلاصہ۔ ہ۔ گویا اسے سجدہ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ م۔

وان فعل ذلك وهو يحفض رأسه اجزاء لوجود الایماء الخ

اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکبیر وغیرہ پر سجدہ کیا اور ساتھ ہی اپنا سر بھی جھکاتا ہے تو وہ اس کے لئے کافی ہو گا، اشارہ پیا جانے کی وجہ سے۔ ف۔ اور اس کے حق میں یہی اشارہ سجدہ کے قائم مقام ہے۔ م۔ لیکن اس نے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع الخ اگر مریض نے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو جائز نہ ہو گا، کیونکہ اس صورت میں اشارہ نہیں پایا گیا ہے، ف۔ یہی قول اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر سجدہ کرنے کی قوت ہے، مگر وہ پیشانی میں زخم ہونے کی وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا ہے تو اس صورت میں اسے اشارہ کرنا جائز نہ ہو گا، بلکہ اسے ناک پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی صورت سے بھی سجدہ کرنا ممکن نہ ہو تب اشارہ کرنا جائز ہو گا، پھر اشارہ کے لئے تھوڑا جھکنا بھی کافی ہے، اگرچہ زیادہ بھی ممکن ہو۔ مع۔ م۔

وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجله الى القبلة واومى بالركوع والسجود لقوله عليه السلام يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى فافاه يؤمى ایماء فان لم يستطع فافاه تعالیٰ احق بقبول العذر منه وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جاز لما روينا من قبل الان الا ان اولی هو الا ولی عدنا خلافا للمشافعی لان اشارة المستلقى تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تنادی الصلوة

ترجمہ۔ اور اگر بیمار کو بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو وہ چٹ لیٹ جائے۔ اور اپنے پیروں کو قبلہ کی طرف کر دے اور رکوع اور سجدہ کے لئے اشارہ کرے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بیمار کھڑے ہو کر نماز پڑھے اگر اس کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو چٹ لیٹ کر اشارہ سے پڑھے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو، تو اللہ تعالیٰ ہی اس کی مجبوری کو دیکھنے والا اور قبول کرنے والا ہے، اور اگر وہ اپنے پہلو پر لیٹ گیا اور اپنے چہرہ کو قبلہ کی طرف کیا تو یہ بھی جائز ہو گا، اسی حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے، مگر یہ کہ پہلی صورت زیادہ بہتر ہوگی، ہمارے نزدیک۔ اس میں شافعی کا اختلاف ہے، کیونکہ چٹ لیٹنے والے کا اشارہ کعبہ کی ہوا کی طرف ہو گا، اور پہلو پر لیٹنے والے کا اشارہ اس کے قدموں کی طرف ہو گا، اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔

توضیح:- لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ۔ حدیث سے دلیل۔ کروٹ پر مریض لیٹا

وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجله الى القبلة واومى بالركوع الخ
اگر بیمار کو بیٹھنے کی طاقت نہ ہو۔ جیسا کہ کھڑے ہونے کی، رکوع اور سجدہ کرنے کی طاقت نہیں ہے تو اپنی

پشت کے ہل چٹ لیٹ جائے۔ اور اپنے پاؤں کو قبلہ کی طرف کر دے۔ ف۔ یعنی پاؤں پھیلا کر رکھے۔ ف۔ بلکہ گھٹنوں کو کھڑے کر گئے رکھے، کیونکہ قبلہ کی طرف پاؤں پھیلا کر رکھنا ہے۔ واومی الخ اور رکوع و سجود کے لئے اشارہ کرے۔ ف۔ اور اس کے سر اور موٹھوں کے نیچے ایک ٹکڑی رکھنا چاہئے، تاکہ وہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہو جائے، تاکہ اسے رکوع اور سجود کے لئے اشارہ کرنا ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ اس کے بغیر تو تندرست بھی اشارہ نہیں کر سکتا ہے تو مریض سے کیونکر ممکن ہو گا۔ ف۔

لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَصْلِي الْمَرِيضُ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَمُعَاذًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَى قَفَاهُ يَوْمِي الخ رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ مریض بھی کھڑے ہو کر پڑھے، اگر نہ پڑھ سکے تو بیٹھ کر پڑھے، اس طرح بھی نہ پڑھ سکے تو گدی کے ہل لینے اور اشارہ سے پڑھتا رہے، اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے معافی کی درخواست کرے کہ وہ ہی اس لائق ہے کہ مجبوری کی درخواستوں کو قبول فرمائے۔ ف۔ جب کہ خدا کے بندے بھی ایسے معذوروں کو معاف رکھتے ہیں۔ اب گفتگو یہ ہے کہ یہ حدیث تو کسی کتاب میں نہیں پائی جاتی ہے۔ فتح۔ البتہ عمرانؓ کی حدیث میں جو نسائی سے مروی ہے صریحاً مذکور ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی روایت میں تو کروٹ کا ذکر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کچھ تعارض نہیں ہے، بلکہ بیماروں کی بیماریاں مختلف قسموں کی ہوتی ہیں، اس لئے مرض کی حیثیت سے کبھی چٹ اور کبھی کروٹ پر بھی لیٹنا جائز ہے جیسا کہ حضرت عمران بن حصینؓ کو یواسیر کا مرض ہو جانے کی وجہ سے چٹ لیٹنا آسان نہ تھا اس لئے انہیں کروٹ پر لیٹنے کو کہا گیا، اور ہم بھی اس بات کے قائل ہیں، اسی لئے۔

وَأَنَّ اسْتَطْعَى عَلَى جَنْبِهِ وَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ جَازِلًا وَمَارِيضًا مِنْ قَبْلِ الْإِلَهِ الْوَلِيِّ هُوَ الْوَلِيُّ الخ اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس طرح کہ اس کا منہ قبلہ کی طرف ہے تو جائز ہو گا۔ لماروینا الخ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی عمرانؓ کی حدیث۔ کیونکہ مصنفؒ نے صرف کروٹ کی روایت بیان کی ہے، الحاصل چٹ ہو یا کروٹ دونوں صورتیں جائز ہوگی، مگر صرف اتنا سا فرق ہو گا کہ ہمارے نزدیک پہلی صورت دوسری کی بہ نسبت اولی ہوگی۔ ف۔ یعنی چٹ لیٹنا اولی ہے۔

خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ إِشَارَةَ الْمُسْتَطْعَى تَقَعُ إِلَى هَوَاءِ الْكَعْبَةِ وَإِشَارَةُ الْمَضْطَجِعِ عَلَى جَنْبِهِ الخ بخلاف امام شافعیؒ کے۔ ف۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کروٹ پر لیٹنا اولی ہے، بہر حال یہ اختلاف علماء صرف اولی ہونے میں ہے اور ہمارے نزدیک چٹ رہنا ہی اولی ہے، لان الاشارة الخ کیونکہ چٹ لیٹنے کا اشارہ کعبہ کی ہوا کی طرف ہوتا ہے، ف۔ قبلہ حقیقت میں وہ مقام ہے جہاں پر کعبہ کی عمارت بنی ہوئی ہے اور اس کی عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت کے علاوہ جو جگہ ہے اسی کو یہاں لفظ ہوا سے تعبیر کیا ہے کیونکہ ہوا خالی جگہ کے معنی میں ہے عمارت کے علاوہ۔ پس چٹ رہنے والے کا اشارہ اسی ہوا کی طرف ہوتا ہے جو اصل قبلہ ہے اس لئے یہی اولی ہوا۔

وَإِشَارَةُ الْمَضْطَجِعِ عَلَى جَنْبِهِ إِلَى جَانِبِ قَدَمَيْهِ وَبِهِ تَتَادَى الصَّلَاةُ اور کروٹ پر لیٹے رہنے والے کا اشارہ اس کے دونوں قدموں کی جانب ہوتا ہے، ف۔ اس لئے بدن کی توجہ ہوئی عاقل یہ ہوا کہ امام شافعیؒ نے بدن کے ظاہری توجہ کے خیال کو اہمیت دیتے ہوئے اس کو اولی کہا ہے جیسے کہ میت سے ہوتا ہے، اور ہم لوگوں نے حالت نماز کی توجہ کو اولی رکھا ہے، مع۔

وَبِهِ تَتَادَى الصَّلَاةُ الخ اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اشارہ سے۔ ک۔ یعنی کعبہ کی ہوا کی طرف توجہ کرنے سے ادا ہوتی ہے، ع۔ پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو دائیں طرف اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے تو بائیں کروٹ پر قبلہ رخ ہو کر۔ السراج۔ والقنیه یعنی عام احادیث میں جملہ فعلی جنبہ پلایا جاتا ہے، کہ کروٹ دائیں ہو یا بائیں ہو، ف۔ ع۔ واضح ہو کہ چھ موقعوں میں لیٹنا شریعت سے ثابت ہے۔

(۱) بیمار کو نماز کے وقت خواہ چٹ ہو یا کروٹ ہو۔ (۲) موت کے وقت کہ شمال و جنوب (اتر و کھن) لٹا کر چہرہ قبلہ کی طرف کر دیا جائے لیکن متاخرین نے اس موقع پر چٹ لٹانے کو پسند کیا ہے اس خیال سے کہ اس طرح آسانی سے روح نکلتی ہے۔ (۳) جب اسے نہدنے کے لئے تختے پر لٹایا جائے، ہمارے آئمہ سے اس بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں ملتی ہے جس سے کیفیت کی تصریح ہوتی ہو، لیکن مشہور طریقہ چٹ لٹانے کا ہے۔ (۴) میت کی نماز کی حالت میں چٹ لٹانا۔ (۵) قبر میں چٹ لٹانا مگر دائیں پہلو پر قبلہ کی طرف چہرہ جھکا ہوا۔ (۶) تہجد پڑھنے والا فجر کی سنت کے بعد دائیں کروٹ پر لیٹنا۔ م۔

فان لم يستطع الايماء براسه اخرت عنه ولا يؤمى بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه خلافا لرفر لما روينا من قبل ولان نصب الابدال بالمرأى ممتنع ولا قياس على الراس لانه يتأدى به ركن الصلوة دون العين واختيها وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلوة عنه وان كان العجز اكثر من يوم ليلة اذا كان مفيقا وهو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغنى عليه.

ترجمہ - اور اگر اپنے سر سے بھی اشارہ کرنے کی طاقت نہ ہو تو نماز مؤخر کر دی جائے گی، اس حالت میں اپنی آنکھوں سے یا اپنے دل سے یا اپنے بھوؤں سے اشارہ نہ کرے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور اس وجہ سے کہ اپنی رائے سے کسی کو بدل مقرر کر دینا منع ہے، اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ سر تو وہ حصہ ہے جس سے نماز کا رکن ادا کیا جاتا ہے، آنکھ اور بھوؤں سے تو کوئی بھی ادا نہیں کیا جاتا ہے، اور قدوری کا یہ فرمانا کہ اس سے نماز مؤخر کر دی جائے گی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس بیمار سے ایسی بیماری کی حالت کی بھی نماز معاف نہ ساقط نہیں کی جائے گی، اگرچہ اس کی یہ مجبوری ایک دن اور ایک رات سے بھی زیادہ ہو، جب کہ وہ افاقہ یعنی ہوش میں ہو، یہی صحیح قول ہے، کیونکہ وہ اللہ کے خطاب کے مضمون کو سمجھ رہا ہے، بخلاف اس شخص کے جس پر بیہوشی طاری ہو۔

توضیح :- لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ، حدیث سے دلیل، کروٹ پر لیٹ کر سر کے اشارہ سے عاجز،

آنکھ اور دل اور بھوؤں سے اشارہ کرنا، عاجز رہنے کی مدت، اس کا اندازہ، مترجم کی طرف سے وضاحت

فان لم يستطع الايماء براسه اخرت عنه ولا يؤمى بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه الخ

اگر بیمار کو سر سے بھی اشارہ کرنے کی طاقت نہ ہو تو اس سے نماز مؤخر کر دی جائے گی، اور وہ اپنی آنکھوں سے دل سے اور بھوؤں سے اشارہ نہیں کرے گا۔ ف۔ ظاہر الروایۃ کے موافق ہے، اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابو حنیفہؒ سے صرف بھوؤں سے اشارہ کرنا جائز بتایا گیا ہے، اور امام محمدؒ سے آنکھوں سے جائز ہونے کے بارے میں شک ہے اور دل سے اشارہ کرنے میں ناجائز ہونے کی روایت ہے، اور بھوؤں کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے، اور دوسری میں امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مثل ہے کہ پہلے آنکھوں کے نہ ہونے کی صورت میں بھوؤں سے پھر دل سے جائز ہونے کی روایت مذکور ہے۔ مع۔ جیسے امام زفر کا قول ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے خلافا لرفر بخلاف امام زفرؒ کے قول کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک ان چیزوں سے اشارہ جائز ہے، جیسا کہ حسن بن زیادؒ کے نزدیک ہے، مگر جب سر سے اشارہ کی طاقت ہو جائے تو ان نمازوں کو دوبارہ پڑھ لے۔ مع۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے لما روينا الخ اس حدیث کی بناء پر جس کی ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ ف۔ یعنی آپ کا یہ فرمان والا فاوم براسک یعنی رکوع اور سجدہ کی قدرت نہ ہو تو سر سے اشارہ کرو۔ فح۔ مگر اس قول میں تامل ہے کیونکہ اس میں سر کے سوا دوسری چیزوں سے ممانعت نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ دوسری چیزوں سے اشارہ کرنے کے لئے کچھ ثبوت چاہئے، جبکہ کسی دوسری روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ م۔

ولان نصب الابدال بالمرای ممتنع ولا قیاس علی الراس لانه بنادی به رکن الصلوٰۃ الخ
اور اس وجہ سے بھی کہ اپنی رائے سے کسی چیز کو بدل مقرر کرنا منع ہے۔ ف۔ یعنی سر سے اشارہ کرنے کا تو ثبوت ہے اور سر کے بدلے آنکھوں وغیرہ سے اشارہ کرنا تو اپنی رائے سے سر کا بدل ٹھہرانا ہوا، حالانکہ اس کی ممانعت ہے، اس جگہ کی عبارت میں ”واو“ موجود نہ ہو تا تو بظاہر بہتر ہو تا کیونکہ پہلی دلیل اور یہ دوسری دلیل اس صورت میں دونوں دلیلوں کا خلاصہ دلیل ہو جا تا دو دلیلیں باقی نہ رہتیں، کیونکہ نص میں تو سر سے اشارہ کرنا ثابت ہے، اور سر کے بجائے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانے کی ممانعت ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس جگہ رائے سے نہیں بلکہ سر کے ساتھ قیاس کرتے ہیں تو جواب دیا کہ ولا قیاس الخ اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ سر سے تو نماز کا ایک رکن ادا ہوتا ہے، نہ آنکھ سے اور اس کی اختسین یعنی بھوؤں سے اور دل سے۔ ف۔

حاصل یہ ہے کہ آنکھ، بھوؤں اور دل کے اور سر کے درمیان بہت فرق ہے کیونکہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے، اسلئے اس سے سجدہ کی بجائے اس سے اشارہ نص میں قرار پایا ہے، اور ان تین چیزوں سے سجدہ ادا نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے سر کے حکم پر ان کے حکم کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے جو کہ جائز نہیں ہے، پھر جب دل، آنکھ اور بھوؤں سے اشارہ کرنا جائز نہ ہو اور سر سے اشارہ کرنے کی طاقت نہیں ہے تو ایسے بیمار سے نماز مؤخر کر دی جائے گی، یہی ظاہر الروایہ ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔

وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلوٰۃ عنه وان كان العجز اكثر من يومئذ الخ
امام قدوری کا یہ کہنا کہ اخرت عنه یعنی اس سے نماز مؤخر کی جائے گی اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسے بیمار سے نماز ہمیشہ کے لئے ساقط یا معاف نہیں کی جائے گی۔ ف۔ بلکہ فی الحال ادا نہ کرنے کی مہمت اللہ کی طرف سے دی گئی ہے انتہائی مجبوری کا خیال کرتے ہوئے۔

وان كان العجز اكثر من يومئذ اذا كان مفیقا وهو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب الخ
اگرچہ ایک رات اور ایک دن سے زیادہ عاجزی اور بیماری رہی ہو بشرطیکہ وہ ہوش و حواس میں ہو۔ ف۔ اور باتیں سمجھتا ہو۔ م۔ اسی قول کو امام کرخنی نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے، یہی قول بعض مشائخ کا بھی ہے، اسی بناء پر اگر اسے تندرستی ہو گئی اہل ادا کرنے کے لئے وقت پلایا تو اس پر ان نمازوں کی قضاء لازم ہے، اور اگر وہ خود قضاء بھی نہ کر سکا لیکن آخری وقت میں اس نے ان نمازوں کی طرف سے کفارہ ادا کرنے کے لئے اپنے مال میں وصیت کی تو اس کے ورثہ فدیہ ادا کریں۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ، فخر الاسلام ہزدوی اور قاضی خان کا قول مختار یہ ہے کہ اگر اس کے ذمہ ایک دن اور ایک رات کی نماز باقی ہے تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ کی باقی ہو تو قضاء واجب نہیں ہے، اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ الینایح۔ اور فتاویٰ الظہیر یہ میں کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور اس پر فتویٰ بھی ہے۔ ر۔ ع۔

اس مسئلہ کے استدلال کی بناء پر جو نوادر میں امام محمدؒ سے مروی ہوا کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ کہنچوں سمیت اور پاؤں ٹخنوں سمیت کٹے ہوئے ہوں تو اس پر نماز کی قضاء لازم نہیں ہے، اگرچہ لوگوں کی گفتگو وغیرہ کو وہ سمجھتا ہو۔ قاضی خان۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ اس پر نماز واجب ہے۔ ف۔ ت۔ لہذا ایک دن رات تک تو قضاء واجب ہو گی اور اس سے زیادہ واجب نہ ہو گی، جیسے کہ بیہوشی اور دیوانگی میں حکم ہے۔ الحظید۔ مگر مصنفؒ نے قدوری اور کرخنی کے قول مختار کے مطابق زائد کی بھی قضاء کو واجب کہا ہے۔

لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المعنى عليه الخ
کیونکہ یہ بیمار جبکہ افاقہ اور ہوش میں ہے تو نماز کی اداء کے حکم کو سمجھتا ہے۔ ف۔ ہذا ادا کا حکم اس پر عائد ہوا جس سے اس

کے ذمہ ادا کا وجوب ہو گیا مگر فی الحال انتہائی مجبوری پائے جانے کی وجہ سے اس کے قادر ہونے تک اسے مہلت دی گئی ہے، بخلاف المحض علیہ برخلاف اس شخص کے جس پر بیہوشی طاری ہو گئی ہے۔ ف۔ تو وہ اداء کے خطاب ہی کو نہیں سمجھتا ہے اس لئے وہ مخاطب نہیں ہے، کیونکہ اس کیلئے عقل اور ہوش کا پایا جانا شرط ہے، اسی وجہ سے شمس الاممہ سرخسوی وغیرہ کے نزدیک کم ہو یا زیادہ اس سے سب معاف کر دئے گئے ہیں، لیکن قابل قبول مذہب یہ ہے کہ رات اور دن سے زائد ہو تو ساقط ہے اور ایک رات دن تک کی قضاء واجب ہے، مگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہے، اور میرے نزدیک انتہائی غور کے بعد اس کا راز یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ کو جب یمن بھیجا جا رہا تھا اس موقع پر یہ کہا گیا تھا کہ ان پر دن رات میں پانچ وقتوں کی نمازیں فرض ہیں، جیسا کہ بخاری میں ہے، اور یہ وقت ۲۴ چوبیس گھنٹوں کا ہوتا ہے خود دن بڑا ہو اور رات چھوٹی ہو یا اس کے برعکس ہو اور جو بھی موسم ہو بہر حال اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ ہو گا، ان میں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کے اوقات تو حقیقت میں اداء کی نشانیں اور علامات ہیں جو اصل اسباب نہیں ہے، یہاں تک کہ جن علاقوں میں ۲۲ گھنٹوں کے دن اور صرف دو گھنٹوں کے لئے رات ہوتی ہے یا مثلاً عشا کا وقت نہ ملے اس طرح سے کہ مغرب میں شفق کے غائب ہوتے ہیں فجر طلوع ہو جائے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب غروب ہو تو وہاں بھی پانچوں فرض نمازیں اور رمضان کے روزے فرض ہوتے ہیں، وہ بھی اسی حساب سے کہ چوبیس گھنٹوں میں پانچ نمازیں اور ۲۴ گھنٹوں میں ۱۳ گھنٹے روزہ اور باقی وقت افطار کا ہو، پھر ۲۴ گھنٹوں کے بعد سے یہ عمل شروع ہو، کیونکہ اگر غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو، بلکہ فرض کیا جائے کہ ایک ہی ہفتہ کے بعد ہو تو اس مدت میں پانچ ہی نمازیں نہیں اور نہ اس طویل مدت تک ایک روزہ کسی شخص سے ممکن ہے، اور نہ چھ ماہ کی رات میں ان کے دنیاوی سب کاروبار بند رہتے ہیں، بلکہ ان ہی ۲۴ گھنٹوں پر مدار ہے، اور خود خروج و جال کی حدیث میں اندازہ کر کے نماز وغیرہ کاموں اور عبادتوں کے بجالانے کی تصریح ہے، اور یہ حدیث اس معنی کی ادائیگی میں ایک صریح نص ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس حساب میں ۲۴ گھنٹوں کے مجموعی اوقات ایک وقت ہے جس میں پانچ وقتوں کی نمازیں ادا کرنی ہیں، پھر دوسرے ۲۴ گھنٹوں میں دوسری پانچ نمازیں ہوں گی، لیکن ان ۲۴ گھنٹوں میں سے ظہر، عصر، وغیرہ اس تفصیل جو زوال آفتاب، سایہ مثل، دو گنا سایہ وغیرہ کو علامت بنا کر کی گئی اور یہ روئے زمین کے بالکل بیچ کے حصہ یعنی عرب حجاز کے لئے مقرر کی گئی ہے جہاں کے باشندے ناخاندانہ اور امی تھے، ان کے درمیان ہمیشہ کے لئے یہی علامت رہی، اور لطیف نظر یہ ہے کہ جن ملکوں میں دن و رات کے درمیان بہت زیادہ تغیر تبدیل ہوتا ہے چونکہ علم خداوندی میں ان میں اسلام کی تعلیم ایسے وقت کے لئے مؤخر رکھی گئی کہ علوم ریاضی کی ترقی اور عروج سے ان کو گھڑی بنا دی جائے گی اس طرح اس میں اس بات کی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ حکم صرف وقت نزول قرآن کے لئے ہے، حضرت علیؓ نے خروج و جال کے واقعہ میں اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ تم اس وقت کی نمازوں کے لئے وقت کا اندازہ کرو، حالانکہ جن کو خطاب کیا گیا ہے ان کا وجود اس وقت بالکل نہ ہو گا، شاید اس قرآن سے مقصود اندازہ حاصل کرنے کے لئے تعلیم حاصل کرنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا تھا، اور عام تعلیم شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے انداز سے دی جائے جسے کم سے کم علم والا جاہل بھی سمجھ جائے کیونکہ انتہائی عبادت اور خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کی کلی سے منور ہو جاتا ہے، نتیجہ کے طور پر بغیر بیان اور تعلیم کے ہی زائد علوم کی حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ اعلاصل اس وقت ۲۴ گھنٹوں کے پورے حصہ میں پانچوں نمازیں مکمل وظیفہ اور عمل ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی تفصیل ہوتی ہے۔

اب اصل مسئلہ کو بیان کیا جاتا ہے کہ جب بیہوشی کا وقت ایک رات اور ایک دن سے زیادہ نہ گذرا ہو بلکہ اسی وقت کے اندر افتادہ ہو گیا تو گویا اس نے اتنا وقت پایا جس میں اسے ایک وظیفہ یعنی پانچ وقتوں کی نمازوں کے لئے خطاب کیا جاسکتا ہے یعنی اس پورے وقت میں اسے اتنا ہوش و حواس ہوا جس میں وہ پانچوں فرض نمازوں کا وقت پایا جائے تو اس شخص پر ان نمازوں کی ادائیگی فرض ہوئی، البتہ چونکہ اس پورے وقت سے بہت سا حصہ گذر چکا ہے اس لئے اس بات کا احتمال نکل آیا کہ کیا باقی وقت میں پوری

فرض نمازوں کا حصہ ذمہ دار بنادیا جائے گا، جیسے کہ حدیث میں ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پائی اس نے عصر پائی، یعنی اگرچہ چاروں رکعتوں کے ادا کرنے کا وقت نہیں پایا، لیکن جب اس کا وقت پایا تو اس کے ذمہ ادائیگی واجب ہو گئی، لہذا قضاء کے طور پر ادا کرے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی اسے پانچوں نمازوں کے لئے خطاب کیا گیا، اس بناء پر اداء قضاء کے طریق پر ہوگی، اس لئے اس شخص پر جس کو دن رات کی بیہوشی نہ ہوئی ہو احتیاطاً پانچ وقت کی نمازوں کی قضاء کا حکم دیا گیا، حالانکہ حقیقت میں وہ پانچ نمازوں کے تفصیلی اوقات میں بیہوش تھا اسی بناء پر وہ اس لائق نہ تھا کہ اسے ان نمازوں کی ادائیگی کے لئے خطاب بھی کیا جاسکے، برخلاف ایسے بیمار کے جو باہوش و حواس ہو کہ اسے خطاب کیا جاسکتا ہے کیونکہ ذمہ دار بننے کے لئے جو شرط ہے یعنی ہوش و حواس وہ پائی گئی۔

مصنفؒ نے اسی بات کی طرف یہ کہہ کر اشارہ فرمایا ہے کہ لانه يفهم مضمون الخطاب، بخلاف لمفہم علیہ، کیونکہ وہ شخص جو بیہوش پڑا ہے اتنی بات سمجھ ہی نہیں سکتا ہے کہ اسے ادائیگی نماز کے لئے کہا جاسکے، لہذا اس پر باہوش و حواس بیمار کو قیاس کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا، کیونکہ بیمار کے بارے میں تو یہ فرض کیا گیا ہے، کہ وہ باہوش ہے یعنی اسے عقل و سمجھ حاصل ہے، لہذا اس کے ذمہ ادائیگی لازم ہو جائے گی، البتہ وہ فی الحال اس کی ادائیگی سے مجبور ہے اس لئے اس کی ادائیگی کی تاخیر میں گنہگار نہ ہوگا، اور اس طرح ایسے شخص کو مخاطب بنانے کا فائدہ یہی حاصل ہوگا کہ اس سے کہا جائے گا کہ جب بھی یہ مجبوری دور ہو ان نمازوں کی قضاء کرے، طاقت اور موقع پالینے کے بعد بھی تاخیر کرنے سے قول اصح کے مطابق مکروہ تحریمی ہوگا، اور اگر تاخیر اتنی ہو جائے کہ موت کا وقت ہو جائے تو اس پر لازم ہوگا کہ ان نمازوں کے کفارہ کی ادائیگی کے لئے اپنے ورثہ کو وصیت کر دے۔

اسی مسئلہ سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اس کو ایسے شخص پر جس کے چاروں ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں قیاس کرنا درست نہ ہوگا، اول تو اس لئے کہ قول اصح کے مطابق اس پر بھی نماز کے واجب ہونے کا حکم ہے، دوم یہ کہ چاروں ہاتھ پاؤں کٹے کا عذر وقتی طور پر نہیں ہے جو ایک وقت کے بعد ختم ہو جائے گا بلکہ وہاں اور دیوانہ کے حکم میں ہے، کیونکہ مخاطب اسی شخص کو بتلایا جاتا ہے جو خطاب کے لائق بھی ہو۔ اور ایسا مجبور ہے جو مردہ کی طرح ہے یا بیہوشی کے مانند ہے جو کسی طرح خطاب کے لائق نہیں ہوتا ہے، البتہ حائضہ عورت اگرچہ بظاہر اس لائق ہے کہ اسے مخاطب بتلایا جاسکے پھر بھی اس کے ماہواری کے دنوں کی قضاء کا حکم اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے ایک زبردست پریشانی میں اسے جلاء کرنا لازم ہوگا کیونکہ یہ ہو اس کے ہمیشہ کا معمول رہے گا اور وہ ہمیشہ نماز کی قضاء کی فکر میں جلاء، مسیگی اور یہی وجہ ہے کہ اسے مخاطب سمجھتے ہوئے رمضان کے روزوں کی قضاء کا حکم دیا جاتا ہے کہ وہ تو پورے سال میں صرف ایک بار لازم ہوتے ہیں جن میں چند چھوٹے ہوئے دنوں کی قضاء پورے سال میں کبھی بھی ادا کر سکتی ہے، بخلاف اس بیمار کے جس کا بیان ہو رہا ہے کہ اس کا حال اور اس کی مجبوری حائضہ کے روزہ کی جیسی ہے بلکہ اس بھی کم اس لئے اس پر قضاء کا حکم کرنے سے کوئی بڑا حرج لازم نہیں ہوتا ہے، اس پوری بحث کے بعد یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ مصنفؒ نے جس قول کو صحیح فرمایا ہے حقیقت میں بھی وہی اصح و ارجح ہے، اس کے باوجود فتاویٰ الظہیر یہ سے اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ مشائخ قول مرجوح کو ہی ترجیح دیتے ہیں اس طرح سے کہ اس پر قضاء لازم آئے گی بشرطیکہ زندگی میں کبھی بھی اسے اتنی طاقت مل جائے یا صحت لوٹ آئے جس میں وہ ادا کر سکے، ورنہ فدیہ کی وصیت کرنی اس پر لازم آئے گی البتہ اگر ایک دن اور رات سے زیادہ عاجز رہا تب قضاء واجب نہ ہوگی، یہ قول عمل اعتبار سے آسان ہے اور تقلید کے لئے اسی کو قبول کر لینا کافی ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م

اگر کسی بیمار کو بیماری کی وجہ سے ایسی زبردست اونگھ اور نیند کا غلبہ ہوتا ہو کہ اس کے لئے رکعتوں کی گنتی اور سجدوں کو یاد رکھنا مشتبہ اور مشکل ہو تو اس پر نماز ادا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور اگر ایسے شخص نے کسی غیر کے بتانے اور مدد سے نماز ادا کر لی تو

اسے ادا ہو جانا چاہئے۔ یعنی دوسرا آدمی اسے گنتی بتاتا رہا، پس اگر غیر کی قدرت سے آدمی کو بقول امام اعظمؒ قدرت نہیں ہوتی یہاں تک کہ اداء لازم نہیں رہی پھر اگر ادا کر لے تو کیا ادا کا حکم دیا جائے گا، یا نہیں، تو دلیل شرعی کے ظاہر پر غور کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہو گئی۔ م۔ جب بیمار کے ذمہ سے نماز کے اصل ارکان ہی مثلاً قیام، رکوع اور سجود ہی شرعاً ساقط ہو جاتے ہیں تو شرائط نماز خارج میں ہوتے ہیں وہ بدرجہ اولیٰ ساقط ہوتے ہیں، پھر ظاہر الروایت کے موافق بیمار کے تندرست ہو جانے کے بعد بھی ایسی نمازوں کو دوبارہ پڑھنا بھی لازم نہیں ہے۔ البدائع۔ نماز میں جہاں تک آدمی کھڑا ہو سکتا ہو اتنا کھڑا ہونا فرض ہے، اور اس سے پہلے باب کے شروع میں میں نے اشارہ کیا تھا کہ کھڑے ہونے سے عاجز ہونے میں وہی کھڑا ہونا معتبر ہوگا جس کے ساتھ سجدہ کرنا بھی ممکن ہو، ورنہ نہیں، اسی کی تفصیل میں مصنفؒ آئندہ فرما رہے ہیں۔

وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الركوع والسجود لم یلزمہ القیام و یصلی قاعدا یؤمی الایماء لان رکیۃ القیام للتوصل بہ الی السجدة لما فیہا من نہایۃ التعظیم فاذا کان لا یتعقبہ السجود لایکون رکنا فیتخیر والافضل هو الایماء قاعدا لانه اشبه بالسجود وان صلی الصحیح بعض صلواتہ قائما ثم حدث بہ مرض اتمھا قاعدا یرکع ویسجد لیروی ان لم یقدر او مستقیا ان لم یقدر لانه بسی الادنی علی الاعلی فصار کما لاقتداء ومن صلی قاعدا یرکع ویسجد لمرص ثم صح بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و قال محمد استقبل بناء علی اختلافہم فی الاقتداء وقد تقدم بیانہ۔

ترجمہ۔ اگر بیمار کھڑے ہونے پر قادر ہو لیکن رکوع اور سجود پر قادر نہ ہو تو اس پر کھڑا ہونا لازم نہ ہوگا، اس لئے وہ بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے، کیونکہ کھڑے ہونے کو ایک مستقل رکن بنانا اس لئے تھا کہ اسی کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو جائے کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائی تعظیم ہے، پس جبکہ ایسا قیام ہو جس کے بعد سجدہ کرنا نہ ہو وہ رکن کی حیثیت سے باقی نہیں رہے گا، لہذا اسے اختیار ہوگا، ایسی صورت میں بیٹھ کر اشارہ کرنا بہتر ہوگا۔ کیونکہ بیٹھ کر سجدہ کا اشارہ کرنا حقیقی سجدہ سے بہت مشابہہ ہوگا، اور اگر تندرست انسان نے نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر پڑھا اور اسی حالت میں اسے بیماری لگ گئی تو وہ اسے بیٹھ کر پوری کرے رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے یا اگر رکوع اور سجدہ پر قدرت نہ ہو تو اشارہ سے پڑھے، اور اگر بیٹھ کر بھی پڑھنے کی طاقت نہ ہو تو چت لیٹ کر پڑھے اس لئے کہ اس نے لوٹی کی اعلیٰ پر بناء کی ہے، اس لئے اقتداء کے مانند ہو گیا، اور اگر کسی نے اپنی بیماری کی وجہ سے رکوع و سجدہ کرتے ہوئے بیٹھ کر نماز پڑھی، پھر وہ اچھا ہو گیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھڑے ہو کر اپنی بقیہ نماز پوری کر لے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ نئے سرے سے پڑھے، یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتداء میں ہے، اور اس کا بیان گذر چکا ہے۔

توضیح:- کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی طاقت ہو مگر رکوع و سجود کی نہ ہو، اور اگر تندرست آدمی نے کچھ نماز کھڑے ہو کر پڑھی اچانک بیمار ہو گیا ہو، بیماری میں بیٹھ کر کوئی نماز پڑھتا تھا کہ اچانک کھڑے ہونے کی طاقت ہو گئی

وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الركوع والسجود لم یلزمہ القیام الخ

اگر بیمار کو کھڑے ہونے کی تو طاقت ہو مگر رکوع اور سجود نہ ہو۔ ف۔ بلکہ صرف سجود کی ہی طاقت نہ ہو۔ لم یلزمہ الخ جب بھی اس پر کھڑا ہونا لازم نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ چاہے تو کھڑے ہو کر پڑھے اور اگر چاہے بیٹھ کر پڑھے، جبکہ بیٹھ کر پڑھنا اس کے لئے افضل ہوگا، اسی لئے فرمایا و یصلی الخ اور بیٹھ کر اشارہ کے ساتھ پڑھے۔ ف۔ یعنی رکوع اور سجدہ کو اشارہ سے ادا کر لے، لان رکیۃ الخ اور کھڑا ہونا اس لئے ضروری نہ رہا کہ کھڑا ہونا اس لئے رکن بنایا گیا ہے کہ اس کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو جائے لہذا فیہا الخ کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائی تعظیم ہے۔ ف۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کی۔ فاذا کان الخ اور اب جبکہ قیام ایسا ہو جس کے بعد

عبدہ حقیقی نہ ہو سکے تو وہ قیام رکن نہ رہا اسی بناء پر ایسے نمازی کو کھڑے ہونے اور نہ ہونے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے۔ ف۔ اور اب قیام کرنے اور نہ کرنے کی دو صورتوں میں سے کون سی صورت افضل ہوگی تو جواب دیا:

والافضل هو الایحاء قاعدا لانه اشبه بالسجود وان صلی الصحيح بعض صلواته قائما الخ اور افضل تو یہی ہے کہ بیٹھ کر اشارہ سے عبدہ کرے، ف۔ یعنی کھڑا نہ ہولانہ اشبہ الخ کیونکہ بیٹھ کر عبدہ کو اشارہ سے ادا کرنا حقیقی عبدہ کے زیادہ مشابہ ہے۔ ف۔ بخلاف کھڑے ہو کر اشارہ سے عبدہ کرنے کے، کہ اس کیفیت میں زمین سے بہت دور رہنا ہوتا ہو، اب اگر اس کی بیماری پہلے سے نہ ہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی ہو، تو فرمایا وان صلی الخ اور اگر ایسے تندرست نے جس کو کھڑے ہونے ایسی مجبوری نہ ہو جو بیان کی گئی ہے، اگرچہ وہ کسی اور شکل میں بیمار ہو، پس اگر ایسے شخص نے اپنی نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر ادا کیا پھر وہ کھڑے ہو کر پڑھنے سے عاجز ہو گیا۔ ف۔ یعنی خواہ اسی وقت مرض پیدا ہو گیا ہو یا بیماری اس طرح ظاہر ہو رہی ہو کہ کھڑے ہونے سے مجبور ہو گیا اتمھا الخ تو وہ بیٹھ کر اپنی نماز پڑھ لے یو کعب الخ اور وہ رکوع و سجود ادا کرتا رہے۔ ف۔ بشرطیکہ ان دونوں کو کر سکتا ہو، ویومی الخ یا رکوع و عبدہ کو اشارہ سے ادا کرے اگر انہیں ہیچ بیٹھ کر سکتا ہو۔ ف۔ لیکن بیٹھ سکتا ہو او مستلقیا الخ یا بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر پڑھے۔ ف۔ اس میں چت لیٹنا افضل ہے اور کروٹ پر لیٹنا جائز ہے، بشرطیکہ چت لیٹنا ممکن ہو ورنہ جس طرح لیٹنا ممکن ہو وہی صورت بہتر ہوگی، پھر اگرچہ کھڑے ہو کر نماز شروع کی ہو مگر اس کمزوری کی وجہ اسی حالت میں پوری کرنی جائز ہے۔

لانه بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاتقاء الخ کیونکہ اس نے ادنیٰ کی بناء پر کی ہے اس لئے اس کا حکم اقتداء جیسا ہوا۔ ف۔ اسی بناء پر اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اس کی نفل کو اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہے، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی نماز شروع کرتے وقت تو مجبوری تھی مگر نمازی کے درمیان کچھ طاقت آگئی تو اس صورت میں اختلاف ہوگا، کیونکہ اس طرح اعلیٰ کو ادنیٰ پر بناء کرنا لازم آئے گا، اسی لئے فرمایا ہے:

ومن صلی قاعدا یو کعب ویسجد لمرض ثم صح بنی علی صلاته قائما عند ابی حنیفہ الخ اور جو شخص کہ بیٹھ کر پڑھتا ہو وہ رکوع اور عبدہ کرے بشرطیکہ کر سکتا ہو۔ ف۔ یعنی کھڑے ہونے سے تو عاجز ہو کر بیٹھا ہو مگر رکوع و سجود دونوں رکوعوں کو حقیقتاً ادا کرتا ہو لمرض الخ یہ بیٹھنا کسی بیماری کی وجہ سے ہو، پھر وہ تندرست ہو گیا۔ ف۔ یعنی جس مجبوری کی وجہ سے اس نے بیٹھ کر نماز شروع کی تھی وہ اچانک کم ہو گئی یا دور ہو گئی، اگرچہ وہ اب بھی بیمار ہو، تو ایسی صورت میں بنی علی صلاته الخ تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی نماز پر بناء کر لے۔ ف۔ یعنی بقیہ نماز پوری کر لے۔

وقال محمد استقبل بناء علی اختلافهم فی الاقتداء وقد تقدم بیانه الخ لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دوبارہ شروع سے پڑھے، بناء علی الخ موجودہ اختلاف اماموں کے اس اختلاف کی بناء پر ہے جو اقتداء کے مسئلہ میں ہے وقد تقدم الخ جبکہ اس کا بیان گذر چکا ہے۔ ف۔ یعنی امامت کے بیان میں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ قوی کی بناء ضعیف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے، لیکن اس بنیہ مترجم کے نزدیک شاید اسی کی دوسری وجہ بھی ہو، کیونکہ اتنی سی وجہ کافی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ بہر حال امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن شیخین کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح نماز کو بیٹھ کر شروع کرنے کے بعد کھڑے ہو کر پڑھنے کو جائز کہنا شیخین کے نزدیک تو درست ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، پھر اس قاعدہ کی نماز میں یہ شرط ہے کہ رکوع اور عبدہ حقیقی ہو تب تو بناء کرنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

وان صلی بعض صلواتہ بایماء ثم قدر علی الركوع والسجود استأنف عدھم جمیعا لانه لا یحوز اقتداء الراکع بالمومی فکذا البناء ومن افتتح التطوع قائما ثم اعنی لایباس ان یتوکأ عنی عصا او حائط او یقع لانه لا یدر وان کان الاتکاء بغير عذر یمکره لانه اساءة فی الادب وقیل لایکره عدابی حیثہ لانه لو قعد عدہ یحوز من غیر عذر فکذا لایکره الاتکاء وعندهما یمکره لانه لا یحوز القعود عدھما فیکره الاتکاء وان قعد بغير عذر یمکره بالاتفاق وتجوز الصلوٰۃ عدہ ولا تحوز عدھما وقد مر فی باب النوافل

ترجمہ - اگر کسی بیمار نے اپنی کچھ نماز اشارہ سے پڑھی پھر وہ رکوع اور سجدہ ادا کرنے پر قادر ہو گیا تو تمام ائمہ کے نزدیک وہ بالکل شروع سے نماز پڑھے گا، کیونکہ رکوع کرنے والے کے لئے اشارہ سے پڑھنے والے کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اسی طرح بناء کرنا بھی جائز نہیں ہے، اور جس نے کھڑے ہو کر نفل نماز شروع کی پھر عاجز ہو گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کسی چھڑی پر یا دیوار پر ٹیک لگائے یا بیٹھ جائے، کیونکہ یہ مجبوری کی وجہ سے ہے، اور اگر بغیر عذر کے ٹیک لگائے تو مکروہ ہے کیونکہ یہ بے ادبی ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ نہ ہو گا، کیونکہ اگر وہ بیٹھ جائے تب بھی بغیر عذر کے جائز ہے، اسی طرح ٹیک لگانا بھی مکروہ نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بیٹھنا جائز نہیں ہے، اس لئے ٹیک لگانا بھی مکروہ ہے، اور اگر کسی عذر کے بغیر ہی شروع کرنے کے بعد بیٹھ جائے تو بالاتفاق مکروہ ہو گا، اور امام صاحب کے نزدیک نماز تو جائز ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی یہ بحث نوافل کے بیان میں گذر گئی ہے۔

توضیح: بیمار نے کچھ نماز اشارہ سے پڑھی تھی کہ اسے رکوع اور سجدہ کرنے پر قدرت ہو گئی نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی اور تھک کر بیٹھ گیا، کوئی بے عذر بیٹھ گیا، نفل بیٹھ کر شروع کی پھر کھڑا ہو گیا، نفل میں اشارہ، چار رکعتیں بیٹھ کر پڑھیں اور قعدہ ادا ہی بھول گئی، دوسری رکعت کے آخری سجدہ سے جب سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیٹھ کر پڑھی، اور پڑھنے سے پہلے اپنے سہو کا علم ہو گیا، بیمار نے چوتھی رکعت کے آخری سجدہ سے جب سر اٹھایا تو اس کو تیسری رکعت گمان کر کے قرات کی در رکوع و سجدہ کی، تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قرات کی پھر خیال آ گیا کہ تیسری ہے، مریض کو قرات و تسبیح و تشہد، بیمار اور تندرست میں فرق، مریض قبلہ کی طرف رخ کرنے سے عاجز ہو اور وہاں پر کوئی دوسرا نہ ہو، مریض کا بستر تپاک ہو ورنہ بول بھی نہیں سکتا ہو، رمضان کا روزہ رکھ کر بیٹھ کر اور افطار میں کھڑے ہو کر پڑھ سکتے ہیں، مریض اور وقت سے پہلے نماز، بغیر قرات اور بغیر وضوء، مرد پر مریضہ بیوی کو وضوء کرنا، بغیر حدث کے رکن ادا نہ ہونا، حاست مرض کی قضاء صحت کی نماز مرض میں، نماز کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود سے خبردار کرنے کو بٹھانا، مریض اور جمعہ کا دن

وان صلی بعض صلواتہ بایماء ثم قدر علی الركوع والسجود استأنف عدھم جمیعا الخ
اگر کسی نے نماز کا کچھ حصہ اشارے سے پڑھا۔ ف۔ یعنی رکوع اور سجدہ کو بیماری کی وجہ سے اشارہ سے کیا ہو ثم قدر علی الركوع والسجود الخ وہ حقیقی رکوع و سجود پر قادر ہو گیا استأنف الخ تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے سے نماز پڑھے، لانه لا یحوز الحج کیونکہ جو شخص رکوع کرنے پر قادر ہو اس کے لئے اشارہ سے رکوع کرنے والے کی اقتداء کرنی صحیح نہیں ہے، اس لئے جب شروع ہی میں اس کی اقتداء صحیح نہیں ہے تو اس پر بناء کرنا بھی صحیح نہ ہو گا۔ ف۔ اس موقع پر ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ جس جگہ اقتداء جائز ہے وہاں بیمار نماز کو اپنے حال میں بھی بناء کرنا جائز ہے، اور جس جگہ جائز نہیں ہے وہاں اپنے حق میں بھی جائز نہیں ہے۔ مع۔ جامع الفقہ میں اسی مسئلہ مذکورہ میں لکھا ہے کہ اگر وہ شخص رکوع اور سجدہ کو پہلے سے اشارہ کے ساتھ کرنے پر قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریمہ پر اپنی نماز مکمل کرے۔ ف۔ الجواب۔ اسی طرح اگر لیٹ کر اشارہ سے پڑھتا ہو پھر وہ اشارہ کے ساتھ بیٹھ کر پڑھنے پر قادر ہو گیا ہو تو قول مختار کے مطابق نئے سرے سے پڑھے۔ الفتح۔ یہ پوری تفصیل فرض نماز کے سلسلہ میں تھی، اور اب نفل کے مسائل بیان کر رہے ہیں۔

ومن المصحح المتطوع قائما ثم اعني لابس ان يتوكل على عصا او حائط او يقعد لان هذا عذر الخ
اور جس نے نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی پھر وہ ٹھک گیا۔ ف۔ اگر پہلے پورے طور پر بیمار یا عاجز نہیں ہوا پھر بھی لاہاس
الخ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ کسی چھڑی یا دیوار پر ٹیک لگائے یا دیوار پر بیٹھ جائے، لان هذا الخ کیونکہ نفل میں
تھکان کا ہونا بھی ایک عذر ہے۔ ف۔ اس لئے ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں ہی کام جائز ہیں، اور عذر نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں
اختلاف ہے، اسی لئے فرمایا وان كان الاستكاء الخ کہ اگر بغیر عذر ٹیک لگایا جائے تو مکروہ ہوگا کیونکہ یہ بے ادبی میں داخل
ہے۔ ف۔ یعنی بے ادبی میں داخل ہے، اور مذکورہ روایت بالاتفاق ہے وقيل الخ اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ
نہیں ہے، کیونکہ امام احمدؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو جائز ہوگا۔ ف۔ یہ اصح قول کے مطابق بیان کیا گیا ہے، جیسا کہ
فخر الاسلامؒ نے بیان فرمایا ہے فكلما الخ تو اسی طرح ٹیک لگانا بھی مکروہ نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم عذر ہے
وعندهما بکرو الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھنا جائز نہیں ہے اس لئے
ٹیک لگانا بھی مکروہ ہے۔ ف۔ مگر فخر الاسلامؒ نے تصریح کی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ٹیک لگانا مکروہ ہے اور بیٹھنا مکروہ نہیں
ہے۔ ف۔ مگر قدرونیؒ نے لکھا ہے کہ

وان قعد بغیر علو بکرو بالاتفاق و تجوز الصلوة عنده ولا تجوز عندهما وقد مر فی باب النوازل.

اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ و تجوز الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی لیکن صاحبینؒ کے
زودیک جائز نہ ہوگا۔ ف۔ الخ اور یہ مسئلہ نوافل کے بیان میں گذر چکا ہے۔ ف۔ اور وہاں یہ لکھا ہے کہ صحیح قول کے مطابق
بغیر عذر بیٹھنا امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے مبسوط میں تصریح کی ہے، اور محیط میں کہا ہے کہ یہ
استحسان ہے، اس لحاظ سے یہ نئی بات بتائی کہ امام اعظمؒ کے نزدیک لفظ کراہت خلاف اولیٰ کے معنی میں ہے، اسی وجہ سے نماز جائز
ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور تضعیف کی وجہ سے بناء کرنا جائز نہیں ہے، اور لفظ مکروہ سے عموم مجاز
مراد لینا جائز ہے، اور چونکہ دوسرے شارحین کی نظر اس نکتہ پر نہیں گئی اس لئے وہ پریشان ہو گئے، حالانکہ خلاصہ کلام یہ ثابت ہوا
کہ عذر کی حالت میں ٹیک لگانا اور بیٹھنا بالاتفاق جائز ہے، اور بغیر عذر کے ٹیک لگانا تو بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ ہے، مگر
صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی قیاس کے مطابق یہی ہونا چاہئے تھا مگر استحسانا مکروہ تحریمی نہیں ہے
البتہ خلاف اولیٰ ہے یعنی مکروہ حتمی ہے، اچھی طرح ان مسائل کو یاد رکھو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اور اگر بیٹھ کر نفل نماز شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ ع۔ نفل نماز میں اگر رکوع اور سجدہ کی قدرت ہو تو اشارہ
سے پڑھنا جائز نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر چار رکعتیں بیٹھ کر پڑھیں اور درمیان میں جب بیٹھا تو تشہد بھولی کر قراءت کی اور
رکوع کیا تو وہ بقیہ نماز اسی اعتبار سے پوری کرے کیونکہ اس کا اس طرح بیٹھنا قیام کے حکم میں ہوگا۔ القاضی خان۔ البتہ آخر میں
سجدہ سہو کر لے، اور اگر دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑا ہونے کا ارادہ کیا یعنی بیٹھ کر پڑھنے کا اور ابھی پڑھا بھی
نہ تھا تو اسے اپنا سجدہ سہو یاد آگیا تو وہ تشہد پڑھنا شروع کرے۔ القاضی خان۔ بیمار نے جب چوتھی رکعت کے آخری سجدہ سے سر
اٹھایا اگرچہ اشارہ سے سجدہ کیا ہو تو اسے تیسری رکعت گمان کر کے قراءت و رکوع اور سجدہ کیا اگرچہ اشارہ سے ہو تو نماز فاسد
ہو گئی، اور اگر اس نے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت کی پھر اسے خیال آیا کہ یہ تیسری رکعت ہے تو اب تشہد
پڑھنے کا خیال نہ کرے بلکہ قراءت شروع کر دے اور آخر میں سجدہ سہو کرے۔ المحیط۔ بیمار کو چاہئے کہ اپنی نماز میں قراءت و تسبیح
اور تشہد ایک تندرست کی طرح پڑھے، اور اگر اس طرح پڑھنے سے مجبوری محسوس ہو تو پھر چھوڑ دے۔ التاتارخانیہ۔

بیمار اور تندرست کے درمیان ان باتوں میں فرق ہوگا جن کے کرنے سے وہ مجبور اور عاجز ہو ورنہ وہ بھی بقیہ کام
تندرست کی طرح ہی کرے گا، اگر بیمار قبلہ پچھتا ہو لیکن اس طرف منہ کرنے سے عاجز ہو اور کوئی اسے قبلہ رو کر دینے والا نہ ہو

تو جس رخ پر ہو اس رخ پر پڑھ لے اگر کوئی ایسا موجود ہو جو اسے قبلہ رو کر سکتا ہے مگر اسے ایسا کرنے کو نہیں کہا اور نماز پڑھ لی تو وہ نماز صحیح نہ ہوگی، اسی طرح جب بستر ناپاک ہو پھر بھی کسی شخص کو بدلنے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہ ہوگی، اور کسی ایسے کو نہیں پایا تو جائز ہوگی۔ الحیط۔ اور اگر بستر بدلنے کے بعد نماز سے فارغ ہونے سے پہلے اس کے بھی ناپاک ہونے کا اندیشہ ہو یا بدلنے سے دقت ہوتی ہو تو اسی ناپاک بستر پر ہی پڑھ لے۔ القاضی خان۔ اگر کوئی ایسا بیمار ہو رمضان کے روزے رکھے تو بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے لیکن اگر روزہ نہ رکھے اور افطار کر لے تو کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے، ایسی صورت میں وہ روزے رکھے اور بیٹھ کر نماز پڑھے۔ محیط السرخسی۔

اگر کسی بیمار نے وقت سے پہلے نماز پڑھ لی خواہ قصد اہویا بھول کر ہو اس ڈر سے کہ تاخیر کرنے سے اسکی مخصوص بیماری اس کی نماز میں حارج ہوگی تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی، اسی طرح اگر بغیر قرات یا بغیر وضوء پڑھ لی تو بھی جائز نہ ہوگی، اور اگر قراءت کرنے سے عاجز ہو تو بغیر قراءت کے اشارے سے پڑھے، کسی مرد پر یہ لازم نہیں ہے کہ اپنی بیمار بیوی کو وضوء کرانے۔ الحیط۔ اگر کوئی شخص کوئی رکن بغیر حدث کے ادا نہ کر سکتا ہو تو وہ رکن اس سے معاف ہو جاتا ہے، مثلاً سجدہ کرنے سے اس کے زخم سے خون بہنے لگتا ہے اور باقی افعال وہ اچھی طرح ادا کر سکتا ہے تو اسے چاہئے کہ بیٹھ کر اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے، اور اگر اس نے کھڑے ہونے یا بیٹھنے میں رکوع کیا اور سجدہ کے لئے بیٹھ کر اشارہ کیا تو جائز ہے، مگر پہلی صورت بہتر ہے۔ الحیط۔ اسی طرح اگر کھڑے ہونے میں پیشاب یا زخم جاری ہو جاتا ہے یا قراءت نہیں کر سکتا ہے، لیکن بیٹھ کر پڑھنے کی باتیں نہیں ہوتی ہیں تو وہ بیٹھ کر ہی پڑھے۔ السراجیہ۔ اگر کھڑے ہو کر پڑھنے میں دشمن کا ڈر ہو یا خیمہ میں رہنے کی وجہ سے بیٹھ سیدھی نہیں ہو سکتی ہو اور باہر کچھ پانی ہے تو وہ بیٹھ کر ہی نماز پڑھ لے، بیمار کی جتنی نمازیں قضاء ہوئیں ان کو صحت کے بعد تندرستوں کی طرح ادا کرے اور اگر بیمار کی طرح پڑھ لی تو جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور تندرستی کے زمانہ کی قضاء نمازوں کو بیماری کی حالت میں جس طرح ادا کر سکتا ہو کر لے، خواہ بیٹھ کر یا اشارے سے۔ السراجیہ۔

اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کو اپنے قریب اس لئے بیٹھائے کہ وہ اس کی نماز کی غلطیوں کو رکوع، سجدہ، سہو وغیرہ سے مطلع کر رہے ہو تو اس صورت میں یہ کام جائز ہو گا جبکہ اس کے بغیر صحیح پڑھنا اس کے لئے ممکن نہ ہو۔ القاضی۔ مریض کو چاہئے کہ وہ ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ امام جمعہ سے فارغ ہو جائے، ورنہ نماز مکروہ ہوگی، یہی قول صحیح ہے۔ المنعمرات۔

ومن صلى في السفينة قاعدا من غير علة اجزاء عند أبي حنيفة والقيام الفضل والافلا لايجزى الا من علم لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الراس وهو كالمتحقق الا ان القيام الفضل لانه ابعد من شبهة الخلاف والخروج الفضل ما امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمر بوطه كالشط هو الصحيح.

ترجمہ۔ اگر کسی شخص نے کسی مجبور کے بغیر کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز صحیح ہو جائے گی، اگرچہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنی افضل ہے، اور صاحبین کے فرمایا ہے کہ بغیر عذر کے ایسی نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اسے کھڑے ہونے کی قدرت حاصل ہے لہذا کھڑے ہونے کو نہ چھوڑے، اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ کشتی کی سواری کے وقت عموماً مسافروں کا سر چکراتا ہے، لہذا اس عذر کو حقیقہ واقع مان لیا گیا ہے، اگرچہ کھڑا ہونا ہی افضل ہے، کیونکہ جہاں تک ممکن ہو ایسا کرنے سے اختلاف کے شبہ سے آدمی دور نکل جاتا ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے دل کو سکون میسر ہوتا ہے، یہ اختلاف مذکور اس صورت میں ہے جبکہ کشتی رواں ہو بندھی ہوئی نہ ہو، اور بندھی ہوئی کشتی حکم میں کنارے کے ہے، یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:- چلتی ہوئی کشتی میں نماز، بندھی ہوئی کشتی میں نماز، دریا کے بیچ میں کشتی ٹھہری اور ہوا سے اسے

حرکت ہونے لگی، کشتی کے اندر جماعت، دو کشتیوں میں جماعت، امام کشتی کے اندر اور مقتدی زمین کے کنارے پر یا اس کے برعکس ہونے کی صورت میں، کشتی کا گھوم جانا، کنارہ پر نماز اور کشتی کے گھومنے سے سامان کے برباد ہونے کا خوف

ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر علۃ اجزاء عند ابی حنیفۃ والقیام افضل الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے وقال الخ اور صاحبین نے کہا ہے کہ بغیر عذر کے اس کی نماز ادا نہ ہوگی۔ ف۔ یہی قول امام مالک امام شافعی اور امام احمد کا ہے لان القیام الخ کیونکہ کھڑے ہونے کی جب تک طاقت ہے اس سے معافی نہ ہوگی۔ ف۔ برہان میں کہا ہے کہ یہی قول اظہر ہے۔ د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو حنیفہ کا قول واضح اور بزرگوں کی اتباع کے زیادہ موافق ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہو گا۔ م۔ ولہ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کشتی میں اکثر مسافروں کے سر چکراتے ہیں وہو الخ اور یہ بات ایسی ہے گویا ابھی تحقیق اور ثابت ہے۔ ف۔ جیسے سفر میں قصر کی نماز کی اجازت اس وجہ سے ہے کہ اس میں عموماً لوگوں کو دقتیں برداشت کرنی پرتی ہیں، بس اگر ظاہر میں کسی کو مشقت نہ بھی ہو تو بھی اسے قصر ہی کرنی ہے، اس طرح کشتی میں سر چکراتا کثیر ہوتا ہے اس لئے یہ حکم ہر شخص کے حق میں ثابت ہو گا کیونکہ وہ عذر ہر وقت موجود ہے، اسی لئے اسے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے۔

الان القیام افضل لانه بعد من شیمۃ الخلاف والمخروجات افضل الخ لیکن کھڑے ہو کر پڑھنا اس حیثیت سے افضل ہے کہ یہ صورت اختلاف کے شبہ سے بھی بہت دور ہے۔ ف۔ یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ بغیر عذر قیام کو ترک کر دینا جائز نہیں ہے تو اس اختلاف سے ایک قسم کا یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید بیٹھنا جائز نہ ہو، تو بہتر ہو گا کہ کھڑا ہو کر پڑھے تاکہ شبہ سے دور رہے، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کشتی میں نماز کی قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حال میں فرض ہے، اور جدھر کشتی گھومے وہ فوراً قبلہ رخ گھوم جائے، کیونکہ یہ ممکن ہے، بخلاف جانور پر سواری کے، یہ دلیل جس الائمہ سرخس نے ذکر کی ہے۔ مع۔ پھر یہ حکم عام ہے، خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہ نکل سکتا ہو یا نہیں، والمخروج افضل الخ اور جہاں تک ممکن ہو کشتی سے باہر نکل آنا افضل ہے، کیونکہ اس صورت میں سب سے زیادہ سکون اس کے قلب کو حاصل ہوا ہے۔ ف۔ لیکن اگر کشتی سے باہر نکل سکتا ہے پھر بھی نہیں نکلا اور اسی میں نماز پڑھ لی تب بھی نماز جائز ہوگی، ابن حزم نے محلی ابن سیرین کی حدیث سے ذکر کیا ہے کہ ہمیں صحابی سردار نے کشتی میں نماز پڑھائی اس حالت میں کہ ہم لوگ بیٹھے ہوئے تھے، اگر ہم چاہتے تو کشتی سے باہر بھی نکل سکتے تھے، مجاہد نے فرمایا ہے کہ ہمیں جناحہ بن ابی امیہ (اگر از دی ہیں تو صحابی ہیں، اور اگر شامی ہیں ابو عبد اللہ تو تابعی ثقہ ہیں لیکن مجاہد کی روایت مقوی اول ہے۔ ۱۱۲ مترجم) نے کشتی میں نماز پڑھائی اس طرح سے کہ ہم لوگ بیٹھے ہوئے تھے، اگر چاہتے تو کھڑے بھی ہو سکتے تھے مع۔

والخلاف فی غیر المربوطۃ والمربوطۃ کالشط هو الصحیح۔ یہ اختلاف کشتی میں بے عذر بیٹھے ہوئے نماز جائز ہوگی یا نہ ہوگی ایسی کشتی کے بارے میں ہے جو کہ بندھی ہوئی نہ ہو۔ ف۔ یعنی کنارے پر لنگر ڈالے ہوئے نہ ہو، والمربوطۃ الخ کیونکہ جو کشتی کے کنارے پر بندھی ہوئی ہو دریا کے کنارے کی زمین کے مثل ہے یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک بندھی ہوئی اور کھلی ہوئی کشتی کا حکم برابر ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے یعنی سفینہ مربوط بندھی ہوئی کی قید نہیں ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، صحیح قول یہ ہے کہ اگر کشتی رواں ہو تو سر چکراتے کی صورت میں ہو تو بالا جماع بیٹھ کر جائز ہے، اور اگر سر چکراتے ہو تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے، اگرچہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر کشتی بندھی ہوئی ہو تو بالا جماع بیٹھ کر جائز نہیں ہے۔ اجتہادی۔ الدرایہ۔ وغیرہ۔ اور اگر کشتی بچ دریا میں

ٹھہری ہوئی ہو تو اس قول یہ ہے کہ اگر ہوا سے بہت زیادہ حرکت ہو تو وہ بھی جاری اور رواں کے حکم میں ہے، اور اگر تھوڑی حرکت ہو تو وہ کنارے پر بندھی ہوئی کے حکم میں ہے۔ المتر تاشی۔

اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے، محیط میں ہے کہ کشتی میں اشارہ سے رکوع اور سجدہ جائز نہیں ہے اگرچہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو، ایک کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے، اسی طرح دو کشتیوں میں بھی جائز ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ دونوں ملی ہوئی ہوں، جیسے دو جانوروں پر نفل کی جماعت جائز ہے اس صورت میں کہ وہ آپس میں بندھے ہوئے ہوں، امام کشتی پر ہو اور مقتدی کنارے زمین پر ہوں یا اس کے برعکس ہو اور ان کے درمیان راستہ یا دریا کا حصہ حائل نہ ہو تو جائز ہے، ورنہ جائز نہیں ہے، اگر کشتی کے گھومنے پر جماعت والے قبلہ رخ ہو جائیں ایسی صورت میں جو مقتدی امام سے آگے بڑھ جائے تو اس کی نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں، اگر کوئی شخص دریا کے کنارے نماز پڑھ رہا ہو کہ اسی حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی جس سے خود اسے یا اس کے سامان کے ڈوبنے یا چوری ہونے کا خوف ہو تو اس کے لئے اپنی نماز کی نیت توڑنی جائز ہوگی، جیسے اس وقت جبکہ جانور بدک کر بھاگے یا جانور چرواہے نمازی کو اپنے جانور پر درندہ کا خوف ہو یا کسی دشمن کی طرف سے خطرہ ہو یا کسی اندھے آدمی کے کنویں یا گڑھے میں گرنے کا خوف ہو یا کسی چھت سے گرنے یا ڈوب جانے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز توڑنی جائز ہے، اکثر مشائخ نے ایسے وقت میں ہال کا اندازہ ایک درہم یا اس سے زیادہ مالیت سے لگایا ہے، اور کفایہ میں ہے کہ ایک دانگ کے بدلے قید کیا جاسکتا ہے تو نماز توڑنی بدرجہ اول جائز ہوگی۔ مع۔

ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دولہا قضی وان کان اکثر من ذلك لم یقض وهذا استحسان والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغماء وقت صلوة کامل لتحقق المعجز فشبہ الجنون وجہ الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوات فیخرج فی الاداء و اذا قصرت قلّت فلا حرج والکثیر ان تزيد علی يوم وليلة لانه یدخل فی حد التکرار والجنون کالاعضاء کذا ذکرہ ابو سلیمان بخلاف النوم لان امتدادہ نادر فیلحق بالقاصر ثم الزيادة تعبر من حيث الاوقات عند محمد لان التکرار یحقق به وعندہما من حيث الساعات هو المألوف عن علیؑ و ابن عمرؓ والله اعلم بالصواب۔

ترجمہ :- اگر کسی پر ایسی بیہوشی طاری ہوئی جو مسلسل پانچ وقت یا اس سے کم نمازوں کے وقت تک باقی رہی تو ہوش آنے کے بعد ان سب کی قضاء کرے، اور اگر ان سے بھی زیادہ وقت کی بیہوشی ہو تو ان کی قضاء لازم نہ ہوگی، یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، لیکن قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر پورا ایک وقت بیہوشی میں گزر جائے تو اس کی بھی قضاء نہیں ہونی چاہئے کیونکہ اس پر عاجزی تحقیق ہو چکی ہے اور اب دیوانگی کے مشابہہ ہو جائے گی، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اس میں بہت سی فائیدہ نمازیں جمع ہو جاتی ہیں اس کی وجہ سے ان کی ادا کرنے میں نمازی کو سخت حرج ہونے لگتا ہے، اور جب مدت کم ہوگی تو اس مدت کی قضاء نمازوں کی ادائیگی میں اتنی دقت نہ ہوگی اور حرج نہ ہوگا، زیادہ کی مقدار یہ ہوتی ہے کہ وہ ایک دن اور ایک رات سے بھی زیادہ ہو جائے اس صورت میں نماز میں تکرار ہونا شروع ہو جائے گا، اور دیوانگی کا حکم بھی بیہوشی جیسا ہی ہے، ابو سلیمان نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، بخلاف نیند کے کیونکہ یہ تو شان و نادر ہی اتنی زیادہ دیر کے لئے کسی پر طاری ہوتی ہے، اس لئے نیند کو عذر قاصر کے ساتھ ملا دیا جائے گا پھر زیادتی کا اعتبار امام محمدؒ کے نزدیک وقت کے اعتبار سے ہوگا کیونکہ تکرار اسی سے ثابت ہوتی ہے، اور شیخینؒ کے نزدیک ساعات (گھنٹوں) کے اعتبار سے ہوگی، حضرت علیؑ اور ابن عمرؓ سے یہی منقول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- پانچ یا اس سے کم نمازوں کے وقت میں بیہوشی،

پانچ نمازوں کے وقت سے زائد بیہوشی، جنون ہونا، اثر سے دلیل

ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دولہا قضی وان کان اکثر من ذلک لم یقض الخ
جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی کسی نشہ وغیرہ کے بغیر پانچ نمازوں تک یا ان سے کم تو ان نمازوں کی قضاء کرے وان کان الخ اور اگر بیہوشی پانچ نمازوں سے بھی زیادہ دیر تک کے لئے ہو تو اس پر قضاء لازم نہ ہوگی۔ ف۔ جبکہ بیہوشی مسلسل ہو یا درمیان میں صرف دو ایک بات کرنے کا ہوش آگیا ہو کہ اس قلیل وقت کا ہوش میں آتا ہے اعتبار ہوتا ہے، اور اگر کسی معین وقت پر مثلاً صبح کے وقت تھوڑا اتفاق ہو جاتا ہے تو پہلی بیہوشی اسی وقت تک کی شمار ہوگی، اس کے بعد دوسری بیہوشی شروع ہو جائے گی۔ المستعین۔ ہ۔ امام احمد کے نزدیک زائد وقت ہونے میں بھی خواہ جتنی بھی زیادہ ہو سب کی قضاء لازم آئے گی۔

وهذا استحسان والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاعماء وقت صلوٰۃ کامل الخ
قضاء کرنے کا یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، والقیاس الخ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیہوشی کی حالت کی نماز قضاء نہیں ہونی چاہئے جبکہ بیہوشی پوری ایک نماز کے وقت تک رہی ہو، کیونکہ اس شخص کی عاجزی ثابت ہو گئی ہے، لہذا بیہوشی دیوانگی کے مشابہہ ہو گئی۔ ف۔ یہ بعض فقہاء کا قول ہے، اور بہت دیر تک کی دیوانگی میں قضاء نہیں چاہئے، امام مالک اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے، البتہ اگر کسی گناہ کا کام کرنے کی وجہ سے بیہوشی ہوئی ہو تو قضاء واجب ہوگی۔ الخلیہ۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عذر تین طرح کا ہوتا ہے (۱) دیر جیسے بچپن تو اس کی وجہ سے بالاتفاق فرض لازم نہیں ہوتا ہے (۲) کم وقت کا جیسے نیند کہ وہ باتفاق فرضیت سے مانع نہیں ہوتی ہے (۳) درمیانی درجہ کا جیسے دیوانگی اور بیہوشی، اگر یہی عذر دراز ہو جائے تو اسے پہلی قسم درپاء میں شامل کر لیا جائے گا اس بناء پر نماز کی قضاء معاف ہو جائے گی، اور اگر تھوڑے وقت کے لئے ہو تو اسے دوسری قسم میں داخل کر لیا جائے گا، اس بناء پر نماز کی قضاء معاف نہ ہوگی یعنی قضاء واجب ہوگی، پھر دراز ہونے کی حد یہ ہے کہ ایک رات اور دن سے بھی بڑھ جائے یہاں تک کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے۔ النافخ۔ پھر قول اصح یہ ہے کہ دیوانگی میں بھی اسی صورت میں قضاء ساقط ہوگی جبکہ وہ محدادہ رہا ہو۔ مح۔ اس بناء پر مصنف نے اس معنی میں جنون سے تشبیہ دی ہے کہ قیاس تو یہ ہے کہ تھوڑی دیر کی دیوانگی میں بھی ایک کامل نماز تک ہو تو نماز ساقط ہوتی ہے، اگرچہ استحساناً ایک دن اور رات تک واجب ہے مگر جبکہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے اور اس کی تعداد بہت زیادہ کی حد تک ہو جائے۔ م۔

وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت کثرت الفوات فی الحرج فی الاداء الخ
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیہوشی کی مدت جب دراز ہو جائے گی تو بہت زیادہ نمازیں قضاء ہو کر جمع ہو جائیں گے، اس سے وہ شخص حرج میں مبتلا ہو جائے گا۔ ف۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے حرج کو اس امت سے اٹھالیا ہے، پس یہ معلوم ہوا کہ زیادہ جمع ہونے سے قضاء واجب نہ ہوگی۔

واذا قصرت قلّت فلا حرج والکثیر ان تریذ علی یوم وليلة لانه یدخل فی حد العکوار الخ
اور جب مدت تھوڑی ہو گئی تو وہ شخص حرج میں مبتلا نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی قضاء واجب ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں اس سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ اصل بات تو یہ ہے کہ ہر قسم کی قضاء واجب ہوتی ہے البتہ زیادہ ہو جانے کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ انعام (بیہوشی ایسا مرض ہے کہ اس کی وجہ سے ایک عقل مند انسان بھی اپنی عقل استعمال نہیں کر سکتا ہے حالانکہ حقیقت میں وہ عقل باقی رہتی ہے، اس بناء پر ایسا شخص وجوب اداء کی صلاحت رکھتا ہے البتہ قدرت پانے میں صرف خلل ہو جاتا ہے، اس لئے نماز کی تاخیر لازم آتی ہے ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ اصل میں

نماز واجب ہی نہیں ہوتی ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ قیاس سے مراد یہ ہے کہ ظاہر اور سرسری وجہ سے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ قضاء نماز مطلقاً ساقط ہو جائے، اور استحسان یعنی ذرا باریک بینی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بالکل بھی ساقط نہ ہو جیسا کہ بدائع میں بیان کیا ہے۔ مف۔

یہ توجیہ اس صورت میں بہتر مانی جاسکتی ہے جبکہ حقیقت میں بیہوشی کے عالم میں عقل و سمجھ باقی رہ جاتی ہو، مگر آدمی نماز کے افعال ادا کرنے میں قدرت نہیں پاتا ہے اس بندہ مترجم کے نزدیک کا بوس ایک ایسے مرض کا نام ہے جس میں آدمی کو نیند میں یہ معصوم ہوتا ہے کہ جیسے کسی شخص نے اسے دبا لیا ہے اور گویا خواب دیکھنے والا اس کی ڈراؤنی شکل سے ڈر کر آواز نکالتا ہے اور اس کے بوجھ سے لپو جاتا ہے (۱) وغیرہ جیسی بیماری میں تو یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے، مگر مرض اغماء میں جس کا ترجمہ بیہوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائے گی کیونکہ یہ تو ہدایت کے خلاف ہے، اس جگہ بہترین جواب یہ ہو گا کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ ایک ہی وقت گزرنے سے بھی نماز ساقط ہو جائے جیسے کہ شمس الائمہ کا قول مختار ہے اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے بے جز ہو چکا ہو، دیوانگی کی مشابہت کی وجہ سے، لیکن احتمال مش بہت خواب ہے، یہاں تک کہ امام محمدؒ مثل خواب کے کسی حال میں ساقط اور معاف نہیں فرماتے ہیں، اب استحساناً تھوڑی مقدار تک تو ہم نے واجب کہا ہے، کیونکہ چند اوقات کی نماز قضاء کرینے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ زیادہ مقدار ہو جانے کی صورت میں اس پریشانی میں مبتلاء ہو جانے کی وجہ سے ساقط ہونے کا حکم دیا ہے۔

والکثیر ان ترید علی یوم وليلة لانه یدحل فی حد التکرار والجنون کلا عماء الخ
قلیل، اور کثیر کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کثرت کی مقدار یہ ہے کہ ایک دن رات سے قضاء نمازیں زیادہ ہو جائیں کیونکہ زیادہ ہو جانے سے وہ نمازیں مکروہ ہونے لگیں گی۔ ف۔ جبکہ چھٹی نماز کا وقت گزر جائے والجنون الخ اور دیوانگی مثل بیہوشی کے ہے، ابو سلیمان نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ ف۔ یہ موسیٰ بن سلیمان گرگانی ہیں جو امام محمدؒ کے شاگرد ہیں نوادر میں کہا ہے بخلاف النوم الخ بخلاف نیند کے کہ وہ اغماء کے مثل نہیں ہے، کیونکہ نیند کا اتنی زیادہ تک باقی رہنا انتہائی کم وقوع ہے اس لئے نیند کو عذر قاصر کے حکم میں کر دیا جائے گا۔ ف۔ اور اغماء و جنون کو عذر ممتد (دریہ) کے حکم میں کہا جائے گا، جیسے بچپن مگر اسی وقت کے اغماء یا جنون کی حالت ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زیادہ ہو ثم الیادۃ الخ پھر زیادہ مقدار ہونے کا اعتبار امام محمدؒ کے نزدیک اوقات کے حساب سے ہے، کیونکہ اسی کے ساتھ تکرار پائی جائے گی۔ ف۔ یہاں تک کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو اب کثیر کی مقدار میں داخل ہو گئی، مثلاً ظہر کی ابتداء سے بیہوشی طاری ہوئی اور دوسرے دن کے ظہر کے نکل جانے کے بعد وہ زیادہ کہی جائیں گی، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔

وعیدہما من حیث الساعات هو المأثور عن علیؑ و ابن عمرؓ واللہ اعلم بالصواب
اور شیخینؒ کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ ان کے نزدیک ظہر سے بیہوشی دوسرے روز کے آفتاب نکل جانے کے بعد ہی سے زیادہ شمار ہونے لگیں گی۔ حاصل یہ ہوا کہ ہمارا قول مختار استحسان ہے و هو المأثور الخ اور یہی حضرات علیؑ و ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے اخبرنا ابو حنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمرؓ انه قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو بیہوشی طاری ہوئی تو ابن عمرؓ نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے، عبدالرزاق نے ثوری عن ابی ہشام عن نافع عن ابن عمرؓ روایت کی کہ ابن عمرؓ کو ایک مہینہ بے ہوشی طاری رہی تو چھوٹی ہوئی نمازوں کو صحیح ہو جانے کے بعد بھی نہیں پڑھا، ابراہیم الحرابی نے کتاب غریب الحدیث میں عبد اللہ عن نافع روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ کو ایک دن بیہوشی رہی اس سے صحت پانے کے بعد ان کی قضاء نہیں پڑھی بعد ان کے بعد سے پڑھنی شروع کیں، حضرت علیؑ سے تو کتب حدیث میں کوئی روایت نہیں ملتی ہے، البتہ دار قطنی نے اس کو عمار بن یاسرؓ سے روایت کیا ہے۔ مف۔ اگر آدمی یا درندہ کے ڈر سے کوئی ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو بالا جماع اس کی قضاء ساقط ہے، اگر شراب یا بھنگ یا کسی دوا سے ایک

دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو ان کی قضاء ساقط نہ ہوگی۔ الخلاء۔ اگر کوئی ایک دن رات سے زیادہ سو گیا تو وہ ان نمازوں کی قضاء کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدة التلاوة

باب :- سجده تلاوت کے بیان میں

قال مسجود التلاوة فی القرآن اربعة عشر فی اخر الاعراف و فی الرعد والنحل و بنی اسرائیل و مریم والاولی من الحجج والفرقان والنحل والم تنزیل و ص و حم السجدة والنجم و اذا السماء انشقت و اقرأ کذا کعب فی مصحف عثمان وهو المعتمد والسجدة الثانیة فی الحج للصلاة عندنا و موضع السجدة فی حم السجدة عند قوله لا یسأمون فی قول عمرو هو الماخوذ للاحتیاط۔

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ قرآن کریم میں سجود تلاوت چودہ ہیں، سورہ اعراف کے آخر میں، اور سورہ رعد میں، سورہ نحل میں، بنی اسرائیل، مریم، اور سورہ حج کی پہلی جگہ میں اور سورہ فرقان اور نمل، الم تنزیل، ص، حم السجده، نجم، اذا السماء انشقت اور سورہ اقرآن میں، اسی طرح مصحف عثمان میں لکھا ہے کہ اور اسی پر اعتقاد ہے، اور ہمارے نزدیک سورہ حج میں دوسری آیت سجده نماز کے لئے ہے، اور حم السجده میں سجده کی جگہ حضرت عمرؓ کے قول کے مطابق لفظ لا یسأمون پر ہے، احتیاط کی بناء پر اسی قول کو قبول کیا گیا ہے۔

توضیح :- باب تلاوت کے سجود کا بیان، شرط وجوب، آیت سجده محدث، جنبی اور مریض نے پڑھی یا سنی، پرندہ سے یا آواز سے سنی، سوتے میں سنی، سوتے میں پڑھی، دوسرے نے خبر دی، آیت سجده لکھنے سے، فارسی میں آیت سجده پڑھی، بہرے شخص نے پڑھی، سجده تلاوت کی تعداد، سجده کے مقامات، صرف لفظ اسجد کسی نے پڑھا بغیر اقرب پڑھنے کے، بچوں سے بغیر ملانے والے حروف کے

پڑھنا

باب فی سجده الخ سجده تلاوت کا بیان، اسی سجده کے واجب ہونے کی اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس نماز کی ادائیگی یا قضاء واجب ہونے کی صلاحیت ہے اس پر سجده تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ الخلاء۔ اسی بناء پر کافر یا باندہ یا نابالغ یا عاجز یا نفاس والی نے اگر ان آیتوں کی تلاوت کی تو ان پر سجده واجب نہ ہوگا۔ الزہری۔ لیکن اگر ان لوگوں سے عاقل بالغ مرد نے سنی تو اس پر سجده تلاوت واجب ہوگا اگر کسی پر ند کو پڑھتے ہوئے یا کہیں سے آواز سنی تو بھی اس سننے پر سجده واجب نہ ہوگا اور اگر کسی سوتے ہوئے شخص سے آیت سنی تو قول صحیح کے مطابق سجده واجب ہوگا۔ الخلاء۔ اور جب سونے والے کو یہ بتایا گیا کہ تم نے خواب میں آیت سجده کی تلاوت کی ہے تو قول اصح کے مطابق اس پر بھی واجب ہو جائے گا، انفس۔ آیت سجده لکھنے سے سجده واجب نہیں ہوتا ہے۔ قاضی خان۔

فارسی میں آیت سجده کسی نے پڑھی تو اس پر بھی سجده واجب اور سننے والے کو جب کسی نے خبر سنائی تو قول صحیح کے مطابق اس پر بھی سجده واجب ہوگا۔ محیط السرخسی۔ الخلاء۔ اور عربی میں آیت سجده تلاوت کی تو مطلقاً واجب ہے، اور بہرے نے پڑھی تو اس پر بھی واجب ہے۔ الخلاء۔

قال مسجود التلاوة فی القرآن اربعة عشر فی اخر الاعراف و فی الرعد والنحل الخ

قدرتی نے فرمایا ہے کہ قرآن کریم میں تلاوت کے سجده چودہ ہیں (۱) اعراف کے آخر میں، ف سورہ کے ختم ﴿يَسْجُدُونَ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ﴾ (۲) سورہ رعد میں مف ﴿وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ (۳) سورہ نحل میں ف ﴿وَلَهُ

میں مترجم کہتا ہوں کہ سچی بات یہ ہے کہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، آثار کی یہ تاویل کمزور ہے، اور میرے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ واللہ اعلم کہ دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہیں ہے، بلکہ اس میں ہمیں امر کے صیغہ کے ساتھ خطاب ہے، جس کی اصل فرمانبرداری تو یہ ہے کہ ہم نماز پڑھیں اور ادب یہ ہے کہ اگر طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان شرمندہ اور غمزہ ہو جاتا ہے کہ ہائے مجھے سجدہ کا حکم ہو اور میں نے نہ کیا، اور اسے حکم ہو اور یہ بجالایا، اس لئے سجدہ کر لے تاکہ معلوم ہو کہ نماز میں اسی طرح رکوع اور سجدہ کیا جائے، ایسا ہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا ہے کہ سورہ حج میں پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہے، اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے اس کی روایت طحاوی نے ایسی اسناد سے کی ہے جو حسن ہے یہ اس بات پر صریح ہے کہ پہلا سجدہ تلاوت کا ہے اور دوسرا سجدہ نمازی تعلیم کا بطریق ادب ہے، جبکہ ہماری گفتگو واجبی سجدہ تلاوت میں ہے، اس سے معلوم ہو گیا ہے ہمارے ائمہ سے جو روایت ہے کہ دوسرا سجدہ نمازی ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہاں سجدہ نہیں ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ وہاں کا سجدہ بطریق تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے، اسی لئے امام طحاویؒ نے ابن عباسؓ کے اثر کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ ہم ابن عباسؓ کے اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا قول حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث اور آثار صحابہ کرامؓ سب کے موافق ہے، اور ہم اثر ابن عباسؓ کے موافق یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ سورہ حج میں دو سجدے ہیں مگر پہلے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ م۔ پھر سورہ ص میں امام شافعیؒ کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اس کی بحث آ رہی ہے۔ م۔

وموضع السجدة فی حم السجدة عند قوله لا یسأمون فی قول عمرو هو الماخوذ للاحتیاط۔ الخ
اور سورہ حم السجدہ میں سجدہ کی جگہ لا یسأمونؓ پر ہے۔ ف۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا، اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ فی قول عمرو الخ حضرت عمرؓ کے قول میں۔ ف۔ یعنی حضرت عمرؓ نے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا ہے، لیکن یہ اثر غریب ہے، کتابوں میں نہیں ملتا ہے، البتہ اسی کے مثل حضرت ابن عباسؓ سے عبدالرزاق اور ابن شیبہؒ نے روایت کی ہے۔ ف۔ اور اسی قول کو ہم نے احتیاطاً قبول کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے کے حصہ کو ہم موقع سجدہ مان لیں تو بھی ادا ہو جائے گا کیونکہ اتنا مؤثر کرنے سے کوئی حرج نہیں ہے، جو حرج کہ اس کے مقدم کرنے میں ہو سکتا ہے، کہ سجدہ باقی رہ جائے گا، اور ادا نہ ہو گا، امام شافعیؒ کا جدید قول یہی ہے، اور ان کے مذہب میں صحیح و مختار بھی ہے۔ مع۔

والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسماع سواء قصد سماع القرآن اولم یقصد لقوله علیہ السلام السجدة علی من سمعها وعلی من تلاها وھی کلمة ایجاب وهو غیر مقید بالقصد واذا تلا الامام آية السجدة سجدھا و سجدھا المأموم معه لا لتزامه متابعتہ۔

ترجمہ۔ ان مذکورہ آیتوں پر سجدہ واجب ہو تا ہے تلاوت کرنے والے پر بھی اور سننے والے پر بھی خواہ اس نے سننے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سجدہ اس شخص پر لازم ہے جس نے ایسے سنا ہو اور اس شخص پر بھی جس نے اس کی تلاوت کی ہو، اس فرمان کے اندر ایک کلمہ ”علی“ ہے جو حکم کو لازم کرنے کے موقع پر لایا جاتا ہے، اور اس حکم میں ارادہ کی کوئی قید نہیں ہے، اور جب امام آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو اسے سجدہ سے ادا کر لے ساتھ ہی اس کے مقتدی پر سجدہ کریں کیونکہ مقتدی نے اس امام کی اتباع کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے۔

توضیح:- کن لوگوں پر سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے، واجب ہونے کی دلیل

جب امام نے آیت سجدہ تلاوت کی ہو

والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسماع سواء قصد سماع القرآن اولم الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وہی کلمۃ ایجاب الخ اور حضور کا فرمان کلمۃ ایجاب ہے۔ ف۔ یعنی جب یوں کہا جائے کہ علی السامع اس پر جو سننے تو اس کی ظاہری مراد یہی ہوتی ہے کہ اس پر واجب ہے، اور یہاں حکم مطلق رکھا ہے سننے والے کے لئے، کہ یہ ارادہ کی قید سے مقید نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ یہ نہیں فرمایا گیا ہے کہ صرف اسی پر سجدہ واجب ہے جس نے اسے سننے کا ارادہ کیا ہو، بلکہ مطلقاً کہا ہے کہ جس نے اسے سن لیا ہو، خواہ ارادہ کر کے سنا ہو یا بغیر ارادہ کے سنا ہو، بہر صورت اس پر سجدہ واجب ہوگا، شیخ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ بالاتفاق شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے، ہمارے مبسوط میں ہے کہ کہ سنت موکدہ ہے، اور یہی ہمارا مذہب ہے، اس بناء پر کہ بعضوں نے واجب میں اسے شامل قرار دیا ہے۔ مع۔ ظاہر مذہب میں واجب ہے۔ م۔ لیکن سواری پر اشارہ کر کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور نماز کے اندر رکوع کے ساتھ ہی ادا ہو جاتا ہے جبکہ سجدہ تلاوت کی ادائیگی کی نہیت کی ہو، اور سجدہ کے ساتھ بغیر نہیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ ت۔

واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی قسمیں ہیں (۱) جن میں صراحۃً سجدہ کا حکم ہے جیسے **وَأَسْجُدُوا لِلَّهِ الْعَظِيمِ** یعنی تم اللہ تعالیٰ کے لئے سجدہ کرو اور اس کی عبادت کرو (۲) جن میں کافروں کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت (۳) جن پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے، پس صریح حکم سے واجب، اسی طرح کافروں سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے، لیکن دلالت ظنی اور وقت تلاوت سے بھی مخصوص ہے، اس لئے فرض نہیں بلکہ واجب ٹھہرا، اور جب رسول اللہ ﷺ نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا، ابن ابی شیبہؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ سجدہ اس پر لازم ہے جس نے اسے سنا ہے، ہر سننے والے پر لازم ہے خواہ اس نے سننے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، لیکن حضرت عثمانؓ نے فرمایا ہے کہ سجدہ اسی پر ہے جس نے کان لگا کر سنا ہو، بخاریؒ نے اسے تعلیقاً بیان کیا ہے، اس اثر کا قصہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے سننے کے باوجود سجدہ نہیں کیا اور یہ بات کہی، اس کی روایت عبدالرزاقؒ نے سند صحیح کے ساتھ کی ہے، اس اثر کی تاویل یہ ہے کہ جو شخص سننے کے لئے طہارت کے ساتھ تیار بیٹھا اس پر فی الفور سجدہ لازم ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں تلاوت کنندہ پر وجوب ہونے میں مطلقاً مخصوص طریقہ سے سورہ ص میں مذکور ہے، اول یہ کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے لازم نہیں کئے ہیں ہاں جب ہم چاہیں اور خطبہ روک کر خود سجدہ نہیں کیا، اور لوگوں کو روکا، الموطا، تاویل یہ ہے کہ فوراً واجب نہیں ہوتا ہے۔ الف۔ حضرت عمرؓ نے نماز میں سورہ حج پڑھی اور دو سجدے کئے، طحاویؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ م۔ دوم یہ ہے کہ زید بن ثابتؓ نے رسول اللہ ﷺ کو سورہ نجم عائی مگر آپ نے سجدہ نہیں کیا جیسا کہ صحیحین میں ہے، اس کی تاویل یہ ہے کہ سجدہ اسی وقت نہیں کیا (بعد میں کیا ہوگا) سوم یہ کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ سجدہ ص عزائم سجود میں سے نہیں ہے، لیکن میں نے دیکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ سیدنا داؤد علیہ السلام نے توبہ کے طور پر سجدہ کیا اور ہم شکر کے طور پر سجدہ کرتے ہیں اس کی روایت بخاری اور سنن ابوداؤد نے کی ہے اور ابوسعید الخدریؒ نے کہا ہے کہ ایک خطبہ میں سورہ ص پڑھی اور اتر کر سجدہ کیا، اور دوسرے جمعہ میں پڑھی اور لوگ سجدہ کے لئے تیار ہونے لگے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے، لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کرنے کے لئے تیار ہو پھر منبر سے اتر کر سجدہ کیا، اس کی روایت ابوداؤد اور حاکم نے کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں ایسی صورت میں واجب ہونے میں تو کوئی قباحہ نہیں ہے، اور حضرت ابوسعید خدریؒ کی حدیث میں تاویل یہ ہے کہ خطبہ کے بعد اس کو ادا کرنا چاہتے ہوں گے، فی الفور نہیں، یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گر گئے، اور ہم تو شکر کے طور پر بجالاتے ہیں، اس لئے ہم پر فوراً واجب نہیں ہے صحیحین کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ النجم پڑھی یعنی مکہ میں ہجرت سے پہلے تو اس وقت کے حاضرین نے جن میں مومن و کافر اور جن و انس تھے سب نے سجدہ کیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تمام سننے والے پر واجب ہے، فقہاء کے

اقوال کا یہ ماہر حاصل ہے، لیکن تحقیقی نظر ڈالنے سے یہ جانبین کی دلیلیں مشکل ہیں، اس میں سنت ہونے کے بھی آثار پائے جاتے ہیں اسی طرح سے وجوب کی بھی علامتیں پائی جاتی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک اعتبار سے سنت موکدہ کہنا اظہر اور اسہل ہے، اور واجب کہنے میں زیادہ احتیاط پر عمل ہے، کیونکہ جب کسی چیز کے بارے میں واجب اور سنت کہنے میں احتمالات ہوں تو واجب کہنے سے ہی انسان اسے ادا کر کے قاصد الذمہ ہو سکتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

اس بیان میں چند فوائد ہیں (۱) یہ کہ سورہ ص میں بھی سجدہ تلاوت ہے (۲) جمعہ کے خطبہ میں سورہ ق کی طرح سورہ ص بھی مسنون ہے (۳) خطبہ میں آیت سجدہ پڑھنا اور فوراً کر سجدہ کر لینا بھی جائز ہے، اگر امام فوراً سجدہ نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں (۵) سورہ نجم اور مفصلات سورتوں میں بھی سجدہ ہے، لیکن امام کے نزدیک نہیں ہے (۶) نماز سے خارج ہونے کی صورت میں سجدہ کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے۔

واذا تلا المأموم يسجد الامام ولا المأموم في الصلوة ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و قال محمد يسجد ونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلوة لانه يؤدى الى خلاف وضع الامامة او التلاوة قولهما ان المقتدى محجور عن القراءة لفاذ تصرف الامام عليه و تصرف المحجور لا حکم له بخلاف الجنب والحائض لا نهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام اهلية الصلوة بخلاف الجنب.

ترجمہ :- اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ تلاوت کی تو نہ امام سجدہ کرے اور نہ خود مقتدی، اسی طرح نہ نماز میں اور نہ نماز کے بعد، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد سب لوگ سجدہ کریں گے، کیونکہ سب پیلا جا چکا ہے، اور اب اس کی ادائیگی میں کوئی مانع بھی نہیں رہا، بخلاف نماز کی حالت کے کیونکہ اس سے امامت یا تلاوت کی حالت کے خلاف ہونا لازم آئے گا، اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی کو تو قراءۃ کرنے سے روک دیا گیا ہے، کیونکہ امام کے اختیارات اس پر نافذ ہیں، اور ایسے شخص (محجور جس کو تعریف سے روک کر دیا گیا ہو) کے تعریف کا کوئی حکم نہیں ہے، بخلاف جنبی اور حائض کے کہ یہ دونوں ممنوع ہیں یعنی قراءت کرنے سے انہیں منع کیا گیا ہے، پھر حائضہ عورت اگر تلاوت کر لے تو اس کی اپنی تلاوت سے بھی اس پر سجدہ لازم نہ ہو گا جیسا کہ آیت سجدہ کے سننے سے اس پر سجدہ لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں نماز کی صلاحیت ہی نہیں ہے، بخلاف جنبی کے۔

توضیح :- اور جب مقتدی نے آیت سجدہ کی تلاوت کی، جب اور حائض نے نماز میں تلاوت کی، نابالغ نے تلاوت کی، نشہ سے مست انسان نے رکوع یا سجدہ میں تلاوت کی، نفل نماز میں آیت سجدہ پڑھی، پھر نماز فاسد ہو گئی، نماز کے باہر سے آیت سجدہ کی تلاوت سنی تو کیا احکام ہوں گے

واذا تلا المأموم لم يسجد الامام ولا المأموم في الصلوة ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفہ الخ
اگر امام نے سجدہ کی آیت تلاوت کی تو سجدہ کر لے۔ ف۔ یعنی نماز میں فوراً سجدہ کر لے ورنہ گنہگار ہو گا۔ ت۔ و سجدہ الخ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ وہ نماز آہستہ سے پڑھنے والی (سریہ) ہو اور امام سے اسے نہ سنا ہو۔ م۔ کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے جیسا ہو گا۔ م۔ اور لا لزامہ الخ اس لئے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے آپ پر لازم کر رکھی ہے۔ ف۔ اس وقت جبکہ اس نے امام کی اقتداء کی نیت کی تھی۔ م۔ لیکن امام کے لئے سری نماز میں آیت سجدہ پڑنا مستحب نہیں ہے۔ البوہرہ۔ اور اگر امام نے سجدہ نہیں کیا یہاں تک کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ

کرے تب تک ٹوٹ کر سجدہ کرے، اس کے بعد دوبارہ تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے، اور اگر نہ کیا تو امام یا مقتدی کسی سے وہ سجدہ ادا نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

واذا تلا المأمور یسجد الامام ولا المأمور فی الصلوة ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفہ الخ اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ کی تلاوت کی۔ ف۔ یعنی امام کے پیچھے با اتفاق قراءت سے ممانعت کے باوجود آیت سجدہ پڑھ دی تو لم یسجد الامام الخ امام نماز میں سجدہ نہیں کرے گا، اگرچہ اس نے آیت سجدہ پوری سن لی ہو، اسی طرح مقتدی بھی۔ ف۔ با اتفاق ولا بعد الخ اور فراغت کے بعد بھی کوئی اس سجدہ کو ادا نہیں کرے گا، عند ابی حنیفہ الخ مگر یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے۔ ف۔ اور یہی مذہب امام مالک امام شافعی اور امام احمد بلکہ عام علماء کا ہے۔ مع۔ وقال محمد اور امام محمد نے کہا ہے کہ جب نماز سے فارغ ہو جائیں تو مقتدی اور امام سب سجدہ کریں۔ ف۔ بشرطیکہ انہوں نے سنا ہو لان السبب الخ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سنا تو ثابت ہو چکا ہے، اور نماز سے باہر کوئی بھی بات سجدہ ادا کر لینے سے مانع نہیں ہے۔ ف۔ تو اب ادا کرنا واجب ہے بخلاف الخ بخلاف نماز کی حالت کے۔ ف۔ کہ اسی حالت میں مانع کی وجہ سے جائز نہیں ہے لانه یودی الخ کیونکہ ایسا کرنے سے امام کی حیثیت یا تلاوت کی اہمیت کے خلاف ہوتا لازماً آئے گا۔ ف۔ وضع کے معنی رکھنا، پس امامت کی وضع یعنی امامت اس طرح رکھی گئی اور مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جائے یعنی جو باتیں اس کی امامت اور افضلیت کی ہیں ان کی پیروی ہو، وضع تلاوت کا مطلب یہ ہے کہ تلاوت کرنے والے کے سجدے پر سننے والے تمام اس کا ساتھ دیں، اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے والا مقتدی سجدہ کرے اور اس کے ساتھ دوسرے مقتدی اور امام بھی سجدہ کر لیں تو یہ وضع تلاوت کے خلاف ہو گا، پس اس مانع کی وجہ سے نماز میں نہیں بلکہ خارج نماز واجب ہو گا۔ ف۔ یہ دلیل ایسی صورت میں مکمل مانی جائے گی جبکہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر بھی ہو تاکہ اس کا اثر پیدا ہو۔

ولہما ان المقتدی محجور عن القراءة لفاذ تصرف الامام علیہ الخ اور یحییٰ کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی کو تو اس حالت میں تلاوت قرآن سے محجور کر دیا گیا ہے کیونکہ اس پر امام کا تصرف جاری ہیں۔ ف۔ اگر وہ محجور نہ ہوتا تو قل بالغ پر غیر یعنی امام کا تصرف کیوں جاری ہوتا تو تصرف المحجور الخ اور محجور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ایسا شخص کے کام کرنے کے اختیارات اس سے چھین لئے گئے ہوں، اس بناء پر اگر اس کام کو وہ کرتا ہو تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر شرعی حکم ہے کہ اگر قاضی کسی شخص کو کسی مصلحت کی بناء پر محجور کر دیا پھر اس نے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کر دیا تو یہ فروخت بے اثر اور بے فائدہ ہوں گے کیونکہ بیع و فروخت کا حکم یہ ہوتا ہے کہ بیچنے والے کو قیمت کی ملکیت اور خریدار کو مال کی ملکیت شرعاً حاصل ہوتی ہے، لیکن یہاں کچھ بھی حاصل نہ ہو گا، اس کے تفصیلی مسئلہ اور احکام کتاب النجر میں انشاء اللہ آئیں گے۔

الحاصل جب امام کی قراءت ہی مقتدی کی قراءت ہوتی ہے اور مقتدی کو قراءت پر پابندی لگادی گئی ہے اور امام ہی اس کا متولی اور ضامن ٹھہرے تو مقتدی کا پڑھنا بالکل بے فائدہ ہو گا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب ہو گا اور نہ کسی سننے والے پر وجہ ہو گا، کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی نہ اہلیت ہی رہی اور نہ لیت ہی رہی۔ م۔

بخلاف الحب والحائض لا یہما منہیان عن القراءة الا انہ لا یحب علی الحائض بتلاوتھا الخ بخلاف جنسی کے خواہ مرد ہو یا عورت اور حائضہ کے۔ ف۔ ان لوگوں کو محجور نہیں کیا گیا ہے، لہذا ان کے عمل کا اثر ہو گا لا یہما منہیان الخ کیونکہ ان دونوں کو قراءت سے صرف منع کیا گیا ہے۔ ف۔ ممنوع اور محجور میں فرق یہ ہے کہ ممنوع یعنی وہ شخص جسے کسی کام سے منع کیا گیا ہو اگر اس کو کھلے تو وہ حرام کہلائے گا مگر اس کا اثر ظاہر ہو گا مثلاً ایسی بیع کا عمل جس میں شرعاً کوئی خرابی ہو تو اسی بیع پر قائم رہنا شرعاً حرام ہو گا، بلکہ پہلے سے ٹھیک اور صحیح کرنا ہو گا پھر اس میں تصرف کرنا ہو گا، اس کے باوجود اگر

اس نے اسی خرابی یعنی بیع فاسد پر قائم رہ کر ایک دوسرے کی چیز پر قبضہ کر لیا تو اس فروخت کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائے گی۔ بخلاف مجبور کے کہ بیع سے قبضہ کے بعد بھی ملکیت حاصل نہ ہوگی، کیونکہ حجر تو سبب نہیں کر سکتا ہے اس مثال سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جبنی اور حائض چونکہ مجبور نہیں ہیں بلکہ صرف ممنوع ہیں تو ان کی تلاوت سجدہ کے لئے سبب بن جائے گی اور اس کا اثر ظاہر ہوگا، اور اس میں یہ دونوں (جبنی اور حائض) برابر ہیں۔

الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها الخ

مگر اس بات میں ان دونوں جبنی اور حائض کے درمیان یہ فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہ ہوگا، جیسے کہ حائض پر دوسرے آیت سجدہ سننے سے سجدہ واجب نہیں ہوتا ہے لانعدام الخ کیونکہ اس حائضہ میں نماز پڑھنے کی صلاحیت ہی معدوم ہے بخلاف الحب الخ برخلاف جبنی کے۔ ف۔ خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو، کیونکہ اس میں صلاحیت نماز موجود ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے کے لئے نماز پڑھنے کی صلاحیت کا موجود ہونا معتبر ہے، خواہ لادہو یا قضاء اور حائضہ عورت میں نماز کی دونوں (اداء اور قضاء) میں سے کوئی ایک بھی صلاحیت نہیں ہے، بخلاف جبنی کے اس پر نماز لازم ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے، اسی لئے اس پر سجدہ تلاوت خود اس کی تلاوت سے بھی اور غیر کی تلاوت سننے سے بھی واجب ہوگا۔

الحی صلی جبنی اور حائضہ دونوں کی تلاوت سے سجدہ لازم آتا ہے، کیونکہ ان دونوں کو تو تلاوت سے صرف منع کیا گیا ہے، لیکن مقتدی کی تلاوت ہی نہیں ہے کیونکہ وہ مجبور ہے اور اس پر پابندی ہے۔ م۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ اس کے علاوہ مقتدی کے اور جبنی و حائض کے درمیان ہم یہ بھی فرق بیان کر سکتے ہیں کہ مقتدی کو تو کم ہو یا زیادہ ہر قسم کی قراءت سے ممانعت ہے، لیکن جبنی اور حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے، جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا ہے، اور جب آیت سے کم پڑھنا جائز ہو تو سجدہ واجب ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے، کیونکہ آیت سجدہ میں سے پوری سے کم بھی پڑھ لے تو سجدہ واجب ہوگا، لمس الاثمہ سرخسی نے شرح کتاب الصلوات میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ر۔ حائض کے ہی حکم جیسا نفاس والی کا فرد نابالغ اور پاگل کا بھی حکم ہے۔ ف۔ فتاویٰ الصغریٰ، الجوہرہ، لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا ہے کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں ہے، اور نابالغ میں اس طرح اعتبار ہوتا چاہئے کہ اگر وہ تمیز دار ہو تو اس سے سن کر سجدہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ ف۔ نشہ سے جو شخص مست ہو وہ جبنی کے حکم میں ہے۔ محیط السرخسی۔ رکوع یا سجدے میں کسی نے تلاوت کی تو وہ مقتدی کی تلاوت کے حکم میں ہوگا، اگر کسی نے نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہو گئی تو اگر یہ فساد حیض آجانے یا مرتد ہو جانے کی وجہ سے ہو تو سجدہ ساقط ہوگا ورنہ سجدہ کرے، اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر نماز فاسد ہوئی تو قضاء میں اعادہ نہ کرے۔ المحیط۔ قاضی خان۔

ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحيح لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وان سمعوا وهم في الصلوة سجدوا من رجل ليس معهم في الصلوة لم يسجدوها في الصلوة لانها ليست بصلائية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة و سجدوها بعدها لتحقق سيها ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتأدى به الكامل قال واعادوها لشرد سبها ولم يعيدوا الصلوة لان مجرد السجدة لا ينافي احرام الصلوة وفي النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها وقيل هو قول محمد

ترجمہ۔ اگر کسی شخص نے آیت سجدہ امام یا مقتدی سے نماز کے علاوہ حالت میں سنی تو وہ سجدہ ادا کر لے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ قراءت سے مجبور ہونا تو صرف مقتدیوں کے بارے میں ثابت ہوا ہے اس لئے یہ حکم ان سے متجاوز ہو کر دوسروں تک نہ جائے گا، اور اگر لوگوں نے نماز کی حالت میں ایسے شخص سے آیت سجدہ سنی جو ان کے ساتھ نماز میں نہیں ہے تو یہ لوگ نماز کی

حالت میں اس سجدہ کو ادا نہیں کریں گے، کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہیں ہے، کیونکہ ان لوگوں کا اس آیت سجدہ کو سنا نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، لیکن نماز کے بعد اس سجدہ کو ادا کر لیں گے، کیونکہ اس کا سبب یعنی سنا متحقق ہو چکا ہے، اور اگر اس سجدہ کو نماز ہی کی حالت میں ادا کر لیں تو بھی وہ ان کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ یہ ناقص ادا ہوا ہے، کیونکہ ان لوگوں کو تو اس کی ادائیگی سے منع کر دیا گیا ہے، اس لئے جس طرح پورا ادا ہونا چاہئے وہ ادا نہ ہوگا، اور اس سجدہ کو وہ لوگ دوبارہ ادا کریں گے، کیونکہ اعادہ کا سبب ثابت ہو چکا ہے، لیکن نماز کو دوبارہ ادا نہ کریں، کیونکہ صرف سجدہ نماز کے احرام کے مخالف نہیں ہے، لیکن نوادر میں ہے کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان نمازیوں نے اپنی اس نماز میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کر دیا ہے جو اس نماز کا حصہ نہیں ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہ قول امام محمد کا ہے۔

توضیح :- کسی نے نماز کی حالت میں غیر نمازی سے آیت سجدہ سنی یا ایسے نمازی سے سنی جو دوسری نماز میں ہے، تنہا شخص نے یا امام نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ کیا، پھر باہر سے بھی سنی، سجدہ کا بہتر وقت کون سا ہے، آیت سجدہ اور رکوع، سجدہ تلاوت اور رکوع کی حالت میں ادا کرنے کی نیت

ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحيح لان الحجر ثبت في حكمه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے سجدہ الخ تو وہ سجدہ کر لے۔ ف۔ بشرطیکہ امام سے سن کر اسی نماز میں شامل نہ ہو گیا ہو الجواب :- هو الصحيح الخ یہی قول صحیح ہے، کیونکہ مجبور ہونے کا حکم مقتدیوں کے حق میں ثابت ہوا ہے اس لئے یہ حکم ان سے متجاوز نہ ہوگا۔ ف۔ ہذا غیروں پر اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا وان سمعوا اور اگر ایسے لوگوں نے سنا جو نماز کی حالت میں ہوں خواہ امام کی صیغہ سے یا مقتدیوں کی حیثیت سے آیت سجدہ کو ایسے شخص سے جو ان کے ساتھ نماز میں نہیں ہے۔ ف۔ تو ان پر سجدہ واجب ہوگا لیکن لم یسجدوها الخ یہ لوگ نماز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔

لا يها ليست بصلاته لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة و سجدوها بعدها الخ کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہیں ہے، کیونکہ ان کا اس سجدہ کو سن لینا کچھ نماز کے افعال میں سے نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ نماز کا حق تو ایسا ہے کہ اس حالت میں اللہ کے درمیان میں بالکل ڈوبا ہوا رہے، اور ادب و توجہ و حضوری قلب سے اس طرح سننے کے نماز کے باہر کی کوئی بات بھی نہ سنے، ایسے میں سن لینا خلاف ادب کام ہوا، اور نماز کا یہ فعل نہیں رہا، لیکن نماز کے بعد اس سجدہ کو ادا کر لیں، لتحقق مسبها کیونکہ اس سجدہ کا سبب یعنی سننا پایا جا چکا ہے۔

ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتأدى به الكامل الخ اور اگر ان لوگوں نے نماز ہی میں سجدہ ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہ ہوگا لانه ناقص الخ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہے ممانعت کی وجہ سے اس لئے جس طرح اسے پورا ادا ہونا چاہئے ویسا نہ ہو سکا۔ ف۔ اور جو چیز ناقص ادا ہوتی ہے اسے دوبارہ کرنا واجب ہو جاتا ہے، اسی لئے فرمایا واعادوها الخ اور اس سجدہ کو دوبارہ ادا کر لینا چاہئے کیونکہ دوبارہ ادا کرنے کا سبب ثابت ہو چکا ہے۔ ف۔ یعنی ناقص ادا کرنا ہی اگر اعادہ کا سبب ہے تو اعادہ کر لیں، اور علامہ عینی نے فقہر مسبها کی شرح میں لکھا ہے کہ اس سے مراد غیر مجبور شخص سے سنا مراد ہے، لہذا یہ ضمیر سجدہ کی طرف لوٹی جو کہ سہو ہے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ ضمیر اعادہ کی جانب لوٹ رہی ہے، جیسا کہ بندہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے۔ م۔

ولم يعدوا الصلوة لان مجرد السجدة لا ينافي احرام الصلوة الخ اور اس نماز کا اعادہ نہ کریں۔ ف۔ اس نماز میں جس میں خارج میں سنا ہوا سجدہ ادا کر لیا ہو لان مجرد الخ کیونکہ صرف یہ تلاوت کا سجدہ ادا کر دینا نماز کے احرام کے مخالف نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے نماز میں خلل نہ ہوگا اور اسی لئے اسے دوبارہ پڑھنے کی

ضرورت نہیں ہے بلکہ نہیں پڑھنی چاہئے۔ م۔ اور قول صحیح کے مطابق اکثر اماموں کا یہی مذہب ہے۔ الخلاصہ۔ ع۔

وفي النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها وقيل هو قول محمد الخ
اور نوادر میں روایت ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان لوگوں نے اپنی نماز ایسا سجدہ بڑھا دیا جو نماز میں سے نہیں ہے
وقيل هو الخ اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ نماز فاسد ہوتا امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ بالاتفاق فاسد نہیں ہے،
جیسا کہ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں لکھا ہے۔ ع۔

واضح ہو کہ نوادر کی روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اگر نماز میں کوئی عہد کسی فعل کو زیادہ کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی،
کیونکہ سب سے زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے، جیسا کہ سہو کے بیان میں گذر گیا ہے، اچھی طرح محفوظ رکھ لیں، اگر مفسد یا امام
نے خود آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا، پھر اسی کو خارج سے سنا، تو ظاہر الروایۃ میں اسے دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں، اور اگر پہلے نماز
کے باہر سے سنا پھر خود بھی وہ آیت تلاوت کی تو بھی فتاویٰ السراج میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ اعادہ نہیں ہے۔ النہر الفائق۔
سجدہ تلاوت کے واسطے افضل حکم یہ ہے کہ سجدہ کرنے اور سجدہ کے بعد باقی سورہ یا کچھ دوسری سورت کو پڑھ کر رکوع کرے، اگر
آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً کر دیا اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا تو جائز ہوگا، اور ہم لوگ اسی قول کو قبول کرتے
ہیں، اور اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے کے بعد کچھ اور بھی آیتیں پڑھ لیں تو اب رکوع کی حالت میں اس سجدہ کو ادا نہیں کیا جاسکتا
ہے، اس سجدہ کو ادا کرنے کے لئے نیت کی تو اظہر یہ ہے کہ جائز نہ ہو، جیسے کہ رکوع سے اٹھ کر نیت کی تو بالا جماع جائز نہیں ہوگا،
واضح ہو کہ اوپر میں یہ بتایا گیا کہ نماز سے باہر کے آدمی نے نمازی سے آیت سجدہ سنی تو اس پر سجدہ واجب ہے، اب یہاں اسی کی
ایک دوسری صورت بیان کر رہے ہیں

فان قرأها الإمام و سمعها رجل ليس معه في الصلوة فدخل معه بعد ما سجدها الإمام لم يكن عليه ان
يسجدها لانه صار مدر كالكها بادرارك الركعة وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانه لو لم يسمعها
سجدها معه فلهنا اولي وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب وكل سجدة وجبت في الصلوة فلم يسجدها
فيها لم تقض خارج الصلوة لانها صلاحية ولها مزية الصلوة فلاحتا دي بالناقص.

ترجمہ۔ اگر امام نے آیت سجدہ تلاوت کی اور اسے ایسے شخص نے بھی سن لیا جو اس کے ساتھ نماز میں شریک نہیں ہے،
اور امام کے سجدہ تلاوت ادا کر لینے کے بعد وہ شخص امام کی نماز میں شریک ہو گیا تو اب اس پر اس سجدہ کو ادا کرنا ضروری نہ ہوگا،
کیونکہ اس رکعت کو یا کر وہ بھی سجدہ کو حکماً ادا کرنے والا مانا جائے گا، اور اگر امام کے سجدہ ادا کرنے سے پہلے اس کے شریک ہو گیا تو
بھی یہ بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے گا، کیونکہ اگر یہ اس آیت سجدہ کو نہ سنا جب بھی تو اس کے ساتھ سجدہ کرتا تو اس صورت
میں بدرجہ اولیٰ سجدہ کر لے گا، اور اگر یہ شخص امام کے ساتھ شریک نہ ہوا تب بھی اس سجدہ کو ادا کرے گا سبب متحقق ہو جانے کی وجہ
سے، اور ہر وہ سجدہ جو نماز میں واجب ہوا اگر نماز میں اسے ادا نہ کر سکتا ہو تو وہ نماز سے علیحدہ قضاء نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جو سجدہ
لازم ہوا ہے نماز کا سجدہ ہے اور اسے نماز کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے اس لئے وہ ناقص طور پر ادا نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی ایسے شخص نے جو ابھی تک نماز میں داخل نہیں ہوا ہے امام سے آیت سجدہ سن لی
اور امام کے سجدہ تلاوت کو ادا کر لینے کے بعد نماز میں شریک ہو گیا، یا امام کے سجدہ کرنے سے پہلے
شریک ہوا، امام سے خارج نماز آیت سجدہ سنی اور پھر اقتداء نہیں کی، نماز میں سجدہ واجب ہوا اور اس
میں سجدہ ادا نہیں کیا دلیل ایک نماز میں آیت سجدہ سنی اور دوسری نماز میں اسے ادا کیا وقت وجوب

آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا

فان قرأها الامام و سمعها رجل ليس معه في الصلوة فدخل معه بعد ما سجدها الامام الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ ہم یہاں علیہ الخ تو اب اس پر سجدہ واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ف۔ اصل میں اسی طرح مطلقاً نہ کرے، لیکن یہ اس صورت میں کہ اس نے پہلی آخری رکعت پائی ہو، اگرچہ رکوع میں ملا ہو لہذا نہ صار الخ کیونکہ یہ شخص رکعت پانے سے اس سجدہ کو پانے والا ہو گیا۔ ف۔ اور اگر اس نے وہی رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو فراغت کے بعد سجدہ ادا کر لے، الکافی۔ ہ۔ ف۔

وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانها لو لم يسمعها سجدها معه الخ

اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ سجدہ کرے کیونکہ اگر وہ آیت سجدہ کو سننا بھی نہیں تو بھی اس صورت میں امام کے ساتھ اس پر سجدہ واجب تھا، اس لئے اب تو بدرجہ اولیٰ واجب ہو گا و ان لم يدخل الخ اور اگر امام کے ساتھ وہ نہ ہوا تو اس سجدہ کو ادا کر لے، لتحقق الخ کیونکہ سبب تو پایا جا چکا ہے یعنی اب سنا۔ ف۔ اور اگر امام نے بالکل ہی سجدہ نہیں کیا تو صرف یہی شخص نماز سے فراغت کے بعد ادا کرے۔ م۔

وكل سجدة و حث في الصلوة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلوة الخ

اور ہر وہ سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسے نماز میں ادا نہیں کیا تو پھر وہ نماز سے باہر ادا نہ ہو گا۔ ف۔ مگر اس صورت میں جبکہ نماز فاسد ہو جائے کسی مجبوری کی وجہ سے، سوائے حیض اور مرتد ہونے کے، اور اگر خارج ہونے کی بجائے نماز سے فرغ ہونے کے بعد فساد ہوتا استثناء کی ضرورت نہ ہوتی لیکن خارج کہنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سماں سے فرغ ہونے کے بعد جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہ ہو اس وقت تک قضاء کر سکتا ہے اگرچہ فرغ ہو گیا ہو، پھر اگر نماز سے خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اس کا کفارہ صرف توہ ہے۔ البدائع۔ لہذا صلوٰۃ الخ کیونکہ یہ سجدہ تو نماز کا ہو گیا، نماز یہ سجدہ کو نماز کی فضیلت حاصل ہے اس لئے وہ ناقص سے ادا نہ ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہو گا تو وہ ناقص ہو گا، اور اگر کسی دوسری نماز میں بالقصد ادا کرے گا تو وہ نماز ہی فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سجدہ اگرچہ نماز کا عمل ہوتا ہے مگر یہ سجدہ اس نماز کا حصہ نہیں ہے، البتہ اگر اسی آیت کو اس نماز میں تلاوت کر لے تو یہ دوسرا سجدہ ہو جائے گا، اور پہلا سجدہ چونکہ نماز یہ ہے ہو چکا ہے، اب اس سجدے میں داخل نہ ہو گا۔ م۔ سجدہ تلاوت فی الفور واجب نہیں ہوتا ہے، یہی قوس مختار ہے۔ ف۔ لیکن نماز میں فی الفور لازم ہوتا ہے۔ ت۔ بدائع وغیرہ کی عبارت میں اس قسم کی تطبیق بہتر ہے۔ م۔

ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلوة فاعادها و سجد اخرته السجدة عن التلاوتين لان الثانية

اقوى لكونها صلاحية فاستتعت الاولى و في النواذر يسجد اخرى بعد الفراغ لان للاولى قوة السبق فاستوتنا قل

للتانية قوة اتصال المقصود فتر حث بها وان تلاها فسجد ثم دخل في الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هي

المستبعدة ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدى الى سبق الحكم على السبب

ترجمہ۔ جس نے کوئی آیت سجدہ تلاوت کی، اور اسے ادا کئے بغیر نماز شروع کر دی، پھر اسی آیت کی نماز میں تلاوت کی اور

نماز ہی میں اسے ادا کر دیا تو یہی ایک سجدہ دونوں تلاوتوں کے لئے کافی ہو گا، کیونکہ دوسرا نماز یہ ہونے کی وجہ سے زیادہ قوی ہو گا

اس لئے پہلا سجدہ اس کے تابع ہو جائے گا، لیکن نواذر میں ہے کہ وہ فارغ ہونے کے بعد اور بھی ایک سجدہ ادا کر لے گا، کیونکہ پہلے

سجدہ کو اس کے پہلے ہونے کی وجہ سے ایک خصوصیت اور قوت ہے اس لئے دونوں اپنی اپنی خصوصیت کی وجہ سے برابر ہو گئے، ہم

نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دوسرے سجدہ کو ایک خاص خصوصیت حاصل ہے اس طرح سے کہ اسے اصل مقصود کے ساتھ تو

اتصال حاصل ہے لہذا اس کو ترجیح حاصل ہوگی، اور آیت سجدہ ادا کرے گا، کیونکہ یہی دوسرا سجدہ بعد میں آنے والا ہے اور اسے پہلے سجدہ کے ساتھ ملانے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ حکم سبب سے مقدم ہو گیا۔

توضیح:- خارج نماز آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور پھر نماز میں وہی آیت پڑھی، تلاوت کرنے والے نے خارج نماز آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور نمازی نے اس کی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا۔

ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلوة فاعادها و سجد اجزله السجدة الخ
اور جس شخص نے آیت سجدہ تلاوت کی۔ ف۔ یعنی نماز سے باہر، اور اسے ادا نہیں کیا۔ ف۔ کیونکہ تاخیر کرنا جائز ہے، حتیٰ داخل الخ یہاں تک کہ کسی نماز میں داخل ہو گیا (نماز شروع کر دی)۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو فاعادها الخ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہی سجدہ دونوں تلاوتوں کے لئے کافی ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ اس نے نماز سے پہلے سجدہ ادا کرنے کی نیت نہ کی ہو۔ الخاصہ۔

لان الثانية اقوى لكونها صلاتية تنبعت الاولى و في النواذر يسجد اخرى الخ
کیونکہ دوسرا سجدہ تو پہلے سجدہ سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ وہ نماز یہ ہے اس لئے اس نے پہلے سجدہ کو اپنے تابع کر لیا، یہی ظاہر الروایۃ ہے و فی النواذر الخ اور نواذر میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد دوسرا سجدہ ادا کرے، کیونکہ پہلے سجدہ کو پہلے واجب ہونے کی وجہ سے ایک قوت حاصل ہے اس لئے دونوں سجدے قوت میں برابر ہو گئے، ف، اور پہلا جب کمزور نہ رہا تو نماز یہ سجدہ اسے اپنے پیچھے نہ لگا سکتا ہے، اس لئے فراغت کے بعد اسے ادا کرے۔

قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها الخ
اسکا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدے یعنی صلوٰۃ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے اسلئے صلوٰۃ کو ترجیح حاصل ہوگی۔ ف۔ اتصال مقصود سے مراد ادائے سجدہ ہے۔ ع۔ ک۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ سجدہ نماز یہ کو تو فوراً ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اس لئے یہ متصل بہ مقصود ہوا، اور دوسرے سجدہ کو فوری ادا کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے پہلے کے پیچھے لگ گیا۔ م۔

وان تلاها فسجد ثم دخل في الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هي المستتبعة الخ
اور اگر خارج نماز اس کی تلاوت کر کے سجدہ کیا پھر نماز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کی تلاوت کی تو حکم یہ ہو گا۔ سجدہ لہا اس کے واسطے سجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ مجلس بدل گئی ہے اور تلاوت کی وجہ سے سبب وجوب پیدا ہوا، اس لئے یہ دوسرا سجدہ پہلے سجدے کے تابع نہ ہو گا۔ لان الثانية کیونکہ دوسرا سجدہ جو نماز یہ ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا تو یہ قوی سجدہ اس ضعیف سجدہ کے تابع نہ ہو گا جو خارجی ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اسے بھی پہلے سجدے کے ساتھ کر دیتے ہیں تو گویا یہ بھی خارجی سجدہ ہو جائے گا، تو اس صورت میں پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائے گا، جبکہ اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائے۔ جواب دیا کہ ہم الحاق نہیں کرتے۔

ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدى الى سبق الحكم على السبب الخ
اور پہلے سجدہ کے ساتھ اسے لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ ف لاحق کرنا ممنوع ہے۔ لانه يؤدى الخ اس لئے کہ اسکا حاصل یہ نکلے گا کہ سبب سے حکم مقدم ہو جائے۔ یعنی یہاں سبب تو تلاوت ہے۔ اور تلاوت کے بعد ہی ادائے سجدہ کا حکم واجب ہوتا ہے، اور اس جگہ تلاوت پیچھے۔ اب اگر پہلے سجدہ کے ساتھ ملا کر اس سجدہ کی ادا ہو جائے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آئے گا جو ممنوع اور صحیح نہیں ہے۔ م۔

ایک شخص بیٹھا تلاوت کرتا ہے اس نے آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور وہاں ایک نمازی نے سن کر نماز میں اس کی متابعت کی نیت سے سجدہ کر لیا تو یہ نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھائے۔ الخلاصہ۔ اور اگر سننے والے کئی افراد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھ کر اس کی امامت میں سجدہ کریں۔ فق۔ البحر۔ واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی صفوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کئی سجدے جمع ہو کر ایک دوسرے میں داخل ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ کبھی ایک ہی سجدہ سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اگرچہ تلاوت اور سماع دونوں سے مل کر وجوب ہوا ہو، مگر شرط یہ ہے کہ آیت اور مجلس دونوں متحد ہوں، اور اگر ایک بھی مختلف ہو جائے تو داخل کا حکم نہ ہوگا، الحیظ۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

ومن كرر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد اجرته سجدة واحدة فان قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية وان لم يكن سجداً للاولى فعليه سجدتان والاصل ان مبني السجدة على التداخل دفعاً للجرح وهو تداخل في السبب دون الحكم وهو اليق بالعبادات والثاني بالعقوبات والهاك التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعاً للمتفرقات فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل ولا يختلف بمجرد القيام

ترجمہ۔ اگر کسی شخص نے ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی تو اخیر میں ایک سجدہ کر لینا اس کے لئے کافی ہوگا، اور اگر پڑھ کر اسی مجلس میں سجدہ کر کے کہیں چلا گیا پھر لوٹ کر اسی آیت کی تلاوت کی تو وہ دوسری مرتبہ پھر سجدہ کرے گا، اور اگر پہلی مرتبہ پڑھ کر سجدہ تو ادا نہیں کیا مگر کہیں جا کر دوبارہ آکر تلاوت کی تو اس صورت میں اسے دو سجدے ادا کرنے ہوں گے، اس مسئلہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جرح کو دور کرنے کے خیال سے سجدہ کی بنیاد داخل پر رکھی گئی ہے، یہ تداخل سبب میں ہوگا لیکن حکم میں نہ ہوگا، عبادت کے موقع میں یہی بات زیادہ رائق ہے، اور دوسرے کا تعلق سزاؤں سے ہے، اور تداخل کا ہونا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ مجلس ایک ہو، کیونکہ مجلس متفرقات کے لئے جامع ہوا کرتی ہے، اور جب مجلس مختلف ہو جائے تو حکم بھی اپنی اصل پر موٹ آئے گا اور مجلس صرف کھڑے ہونے سے نہیں بدلتی ہے۔

توضیح:- سننے والے کئی افراد ہوں، ایک مجلس میں

ایک ہی آیت کئی بار پڑھی گئی ہو، مجلس بدلی ہوئی ہو

ومن كرر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد اجرته سجدة واحدة الخ

اور جس کسی نے ایک ہی آیت سجدہ کو ایک ہی مجلس میں مکرر تلاوت کی ہو۔ ف۔ تو داخل ہو جائے گا، یہاں تک کہ اجزائے الخ اس کو ایک ہی سجدہ کرنا کافی ہوگا۔ ف۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ م۔ اسی طرح اگر ایک ہی جلسہ میں کسی نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت سے سنی تو بھی یہی حکم ہوگا، جیسا کہ الحیظ میں ہے، کیونکہ حضرت موسیٰ اشعریؑ بصرہ کی مسجد میں لوگوں کو قرآن کی تعلیم دیتے اور مکرر آیت سجدہ پڑھنے کے باوجود ایک ہی بار کے سجدے پر اکتفاء فرماتے تھے، حضرت حسن و حسینؑ کے معلم یعنی ابو عبد الرحمنؑ بھی بار بار ایک آیت کو پڑھواتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ مع۔ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ مجلس ایک ہو۔

فان قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية الخ
اور اگر مجلس بدل گئی اس طریقہ سے کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھ کر سجدہ کیا پھر کہیں جا کر واپس آیا۔ ف۔ یہاں تک کہ مجلس بدلی گئی فقرہ الخ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے اور پہلے کی ہو سجدہ کافی نہ ہوگا کیونکہ مجلس بدل گئی ہے، بخلاف

اس کے اگر مجلس نہیں بدلتی تو پہلا سجدہ ہی کافی ہوتا، جیسے ایک مجلس میں سب کے آخر میں ایک سجدہ کرے تو وہ کافی ہو جائے گا، برخلاف مجلس بدل جانے کے کہ سب کے آخر میں بھی ایک سجدہ کرنے سے کافی نہ ہوگا، اسی بناء پر فرمایا ہے۔

وان لم یکن مسجد للاولیٰ فعلیہ مسجدتان والاصل ان مبنی السجدة علی التداخل الح

اور اگر اس نے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہیں کیا تو اب اس پر دو سجدے لازم ہوں گے۔ ف۔ جیسے کہ دوسری آیت ہو، اگرچہ ایک ہی مجلس ہو، تو ہر ایک کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو، لیکن حرج کے خیال کی بناء پر استحساناً تداخل ہو جاتا ہے، پھر تداخل کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ سب میں تداخل ہو جائے، دوسرے یہ کہ ہر سبب موجب رہے لیکن ہر ایک کا جو حکم ہے وہ ایک دوسرے میں داخل ہو جائے، اسی کو حکم میں تداخل ہونا کہا جاتا ہے، اب یہاں جو تداخل ہو رہا ہے مصنف اسی کو بیان فرما رہے ہیں۔

وهو تداخل فی السبب دون الحکم وهو الیق بالعبادات والثانی بالعقوبات الح

اور یہ تداخل جو سجدہ تلاوت میں ہے یہ سبب میں تداخل ہے نہ حکم میں۔ ف۔ اور یہاں سجدہ کا سبب تلاوت کرنا ہے یا اس کا سننا ہے، اور اس کا حکم یہاں سجدہ کا واجب ہونا ہے، پس یہاں مجلس ہوئی تو تلاوت یا سماعت کر رہے ہونے کی وجہ سے تداخل ہو کر ایک ہی سماعت کے حکم میں یا ایک ہی تلاوت کے حکم میں قرار دی گئی، اسی لئے ایک ہی سجدہ واجب ہو اس لئے تداخل سبب بنا، اور اگر سبب میں تداخل نہ ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے ایک مستقل سجدہ واجب ہوتا، پھر اداء سجدہ جو کہ حکم ہے اس وقت مختلف اداء میں تداخل ہوتا، یہاں تک کہ ایک اداء سبب فعل کے منزل میں ہوتی، اس طرح تداخل ہو جاتا، اور نتیجہ دونوں کا ایک ہی رہا لیکن یہاں تداخل کو سبب قرار دیا۔

وهو الیق بالعبادات والثانی بالعقوبات وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعاً الح

اور عبادت کے ساتھ یہی تداخل زیادہ مناسب ہے۔ ف۔ یعنی سبب میں تداخل مان لین عبادت کے ساتھ مناسب ہے، اس لئے اگر سب کو علیحدہ اور مستقل مان لیا جائے تو ہر ایک سبب سے ایک مستقل واجب ہوگا، تو ایک ہی آیت کی تعلیم کرنے میں ہر بار کی تلاوت سے متعدد سجدے لازم آئیں گے، پھر ہم نے یہ دیکھا کہ اس میں ایک حرج عظیم لازم آتا ہے، جب کہ شریعت نے حرج کو اٹھا دیا ہے اس لئے ایک ہی سجدہ سب کے قائم مقام کافی نظر آیا، لیکن شریعت نے عبادت میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہے، عبادت کا مطلب یہ ہوا کہ ہر بار کے لئے علیحدہ سجدہ کیا جائے، اور جب حرج کا خیال کرنے کی وجہ سے تداخل کو حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑ دیا، یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا گیا ہے، اور اگر ہم تداخل سببی رکھیں تو تمام اسباب تلاوت وساعت کے ایک کے حکم میں ہو جائیں گے، اس لئے ایک ہی فعل سجدہ واحد پایا گیا، اور کوئی حرج بھی لازم نہیں آیا، الحاصل اس جگہ تداخل سببی زیادہ لائق ہوا۔

والثانی بالعقوبات وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعاً للمتفرقات الح

اور تداخل حکمی عقوبات کے زیادہ لائق ہے، ف۔ یعنی شریعت نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب مان کر ان کے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولیٰ ہے کیونکہ عقوبات میں احتیاط کرنے کو کچھ واجب نہیں کیا گیا ہے بلکہ شبہ پانے کی صورت میں حدود اور مقررہ سزاؤں کو ختم کر دینا ہے شرعی فیصلہ ہے، جس میں راز کی یہ بات ہے کہ سزائیں اور عقوبات تو لوگوں کو دھمکانے اور مرعوب کرنے کے لئے ہوا کرتی ہیں، اور اصل مغفرت تو سچی توبہ پر موقوف ہے، بس مختلف اسباب موجب پائے جانے کے باوجود ان کا اثر ایک ہی رہ جائے تو باقی اللہ تعالیٰ کے عفو و کرم کی طرف منسوب ہو گئے، اس کے علاوہ شریعت کی مصلحت تو ایک سے ہی حاصل ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے جب اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کرنا، زنا کرنا تو ہر ایک کی سزا ہوگی جیسے اس صورت میں جبکہ آیات سجدہ مختلف ہوں، پھر تداخل سبب کا نتیجہ سجدہ میں یہ ہوگا کہ آیت سجدہ کسی نے تلاوت کی اور سجدہ ادا

کر یا، پھر اسی مجلس میں اسی آیت سجدہ کی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی رہے گا، اور تداخل حکم کا نتیجہ سزاؤں میں یہ ہو گا کہ کسی نے زنا کیا اور اسے حد لگائی گئی پھر زنا کیا تو پھر حد جاری کی جائیگی، اور اگر ایک زنا کیا اور حد جاری نہیں کی گئی تھی کہ اس نے پھر یکے بعد دیگرے کئی زنا اور کر لئے اس کے بعد اگر اس پر حد جاری کرنے کا حکم ہو تو صرف ایک حد جاری ہوگی، اور احکام میں تداخل ہو جائیگا۔

شمس المائمہ سرخسؒ نے سجدہ میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی، بلکہ فرمایا ہے کہ سجدہ کا واجب ہونا اس آیت کی تعظیم اور احترام کے لئے ہے جو ایک مجلس میں ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو جاتا ہے، اسی لئے اسی مجلس میں دوبارہ سجدہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ نظیر تورسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے میں ایک قول کے مطابق ہے، فافہم، م، خلاصہ یہ ہوا کہ تمام سجدوں کا مدار حرج کا خیال رکھتے ہوئے تداخل سببی پر ہے۔

وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا للمنفردات فاذا اختلف عاد الحكم الح
اور شرعاً اس تداخل کا ممکن ہونا اسی صورت میں ہو گا جب کہ مجلس متحد بھی ہو، لکونہ جامعاً الخ کیونکہ مجلس تو مختلف چیزوں کو جمع کرتی ہے، ف یعنی شرعی مسائل اور نظائر میں شریعت نے ایک مجلس ہونے کے بارے میں یہ اعتبار کیا ہے کہ ایک مجلس بہت سی مختلف قسموں کی جامع ہوتی ہے اسی بناء پر عقد تو ایجاب اور قبول دونوں کے پائے جانے سے بندھ جاتا ہے (مکمل ہو جاتا ہے) حالانکہ دونوں کے پائے جانے کی کیفیت ہوتی ہے کہ مثلاً عقدہ نکاح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم مہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا، اس جملہ کہنے سے اس وقت صرف ایجاب پایا گیا، اور اس کا قبول ہندہ ہو گا یعنی ہندہ جواب میں کہے کہ میں نے قبول کیا، اس میں ایجاب کا زمانہ قبول کے زمانہ سے پہلے پایا گیا اور ایجاب کے زمانہ قبول کا زمانہ مستقبل ہے اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہو چکا ہے پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں دوسرا دوسرے زمانہ میں ہو تو دونوں کا ملنا کیونکر تصور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ دونوں متفرق ہیں، لیکن شریعت نے مجلس کے اتحاد کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو ایک ہی دونوں کے ایجاب و قبول کو جمع کر دے گی، اسی طرح عقد بیع میں بائع اور مشتری کا ایجاب و قبول بھی ایک مجلس میں جمع ہو جانے سے عقد ہو جاتا ہے، اسی طرح جس نے زنا کیا اس کا چار بار اقرار کرنا حد جاری کرنے کو لازم کر دیتا ہے، پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا صادر ہو جائے اور وہ اپنے گنہگاروں سے توبہ کرے اور اس امید سے اپنے اوپر حد جاری کرنی چاہی کہ اللہ تعالیٰ معاف کرے، اس خیال کے بعد وہ مسلمانوں کے حاکم کے پاس ایک ہی مجلس میں چار بار اقرار زنا کر لے تو اسے صرف ایک ہی اقرار مانا جائے گا کیونکہ ایک ہی مجلس ہونے کی وجہ سے یہ چاروں اقرار مل کر ایک ہو گئے اور اگر چار مجلسوں میں ایک ہی اقرار کیا تو اب چار بار ہو گئے اس بناء پر حد لازم ہو جائیگی، اور مجلس کچھ متحد اور مختلف ہونے کا بیان عنقریب اللہ تعالیٰ بیان کیا جائے گا۔

اب مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک ہی آیت سجدہ کو بار بار تلاوت کرنے کی ضرورت پیش آئے تو ہر بار کے سے ایک ایک سبب لازم کرنے سے ایک صریح لازم ملے گا جبکہ صریح کو اٹھایا گیا ہے۔ لیکن عبادات کے مواقع میں احتیاط کرنا۔

بھی لازم ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور ادائے سجدہ کا واجب ہونا تلاوت کا حکم ہے، پس اگر ہر بار کی تلاوت علیحدہ علیحدہ سبب رہے تو احتیاط کا تقاضا یہی ہو گا کہ ہر بار کا سجدہ جدا جدا لازم ہو، اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ تمام سجدوں میں تداخل ہو جائے یہاں تک کہ ایک ہی سجدہ سے سب ادا ہو جائیں، لیکن یہ بات احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی متداخل کر لیں یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ ساری تلاوتیں ایک ہی کے درجہ میں ہیں تو ان سے ایک ہی سجدہ واجب ہو گا، اس طرح حرج بھی نہ ہو گا اور احتیاط کے خلاف بھی نہ ہو گا۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تمام تلاوتوں کو ملا کر ایک تلاوت کے برابر شمار کرنا شرعاً کب جائز ہو گا، تو جواب یہ ہو گا کہ جب ساری تلاوتیں ایک ہی مجلس میں ہوں تو وہی ایک مجلس سب کو جمع کرے گی، جیسے وہ عقد میں یا چار بار زنا کے اقرار میں کرتی ہے، پس تلاوتوں کا تداخل ہونا ایک مجلس ہونے کی صورت میں ممکن ہوا، تو ہم نے کہا ہے کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی

آیت سجدہ کو کئی بار کوئی تلاوت کر لے تو تلاوتیں ایک دوسرے میں داخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہو گا تاکہ شرعاً حرج دور ہو جائے۔

فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل ولا يختلف بمجرد القيام الح
پھر جس صورت میں کہ مجلس مختلف ہو گئی حکم بھی اپنے اصل کی طرف وٹ جائیگا، یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ سجدہ واجب ہو گا، کیونکہ مجلس تو ایک نہیں ہے جو اسباب کو متحد کر دے، اس لئے ہم نے کہا ہے کہ مختلف مجلسوں میں کئی سجدوں کی آیتیں تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہو گا، پھر یہ بھی جانا چاہئے کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھ تلاوت کرتا ہو وہ اس کی مجلس ہو گی، اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک ہی آیت بار بار تلاوت کی تو حقیقتاً مجلس یک ہی ہے اور بعض صورتوں کو شریعت نے حکماً ایک ہی جگہ مان لیا ہے جیسے چھوٹی کو ٹھہری یا مسجد میں ایک کونہ سے دوسرے کونہ میں چلا گیا تو ایک مجلس کے حکم میں ہو گا، اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت چھوڑ کر وہیں پر کھڑا ہو کر کھانا کھاتا رہا، پھر اسی جگہ تلاوت شروع کر دی، تو اب حکماً دوسری مجلس ہو جائیگی۔

ولا يختلف بمجرد القيام الح
اور اگر بیٹھ کر تلاوت کرنے والا صرف کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس نہیں بدے گی، اور اگر کھڑے ہو کر باتیں کیں یا کئی قلمے کھائے یا اسی قسم کا اور کوئی کام کیا تو اس سے مجلس بدل جائے گی، یہی لئے کہا ہے کہ اگر تلاوت کرنے والا، صرف کھڑ ہو جائے کسی مقصد کے بغیر تو مجلس نہیں بدے گی۔

بحلاف المخيرة لانه دليل الاعراض وهو المبطل هالك وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب وفي المستقل
من غصص الى غصص كذلك في الاصح وكذا في الدياسة للاحتياط ولوتبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر
الوجوب على السامع لان السبب في حقه السماع وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون سامع على ما قيل والاصح
انه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا

ترجمہ بخلاف مخیرہ کے (اس عورت کے جسے طلاق لینا کا اختیار دیا گیا ہو) کیونکہ اس کا کھڑا ہونا اس اختیار کو ناپسند کرنے کی دلیل ہے، اور اس جگہ اس اختیار کو باطل کرنے والا ہو گا، اور کپڑا پہنتے ہوئے اوپر سے دھڑ ہونے سے وجوب سجدہ مکرر ہو جائے گا، اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر منتقل ہو جانے سے قول اصح کے مطابق ایسا ہی حکم ہو گا، ایسا ہی کھلین میں غصہ روندنے (مالش) کے وقت احتیاط کی وجہ سے، اور اگر سننے والے کی مجلس بدل جائے لیکن تلاوت کرنے والے کی نہ بدلے تو بھی ایسا ہی حکم ہے جیسا کہ کہا گیا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ سامع پر بھی وجوب بار بار نہ ہو گا اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

توضیح مجلس بدلنے کی صورتیں، سننے والے کی مجلس بدلی، تلاوت کرنے والے کی مجلس بدلی

بحلاف المخيرة لانه دليل الاعراض وهو المبطل هالك الح
بخلاف مخیرہ (اسم مفعول) اس عورت کے جسے اختیار دیا گیا ہو، یعنی کسی شوہر نے اپنی بیوی کو جو بیٹھی ہوئی تھی اس بات کا اختیار دیا کہ اگر تم چاہتی ہو تو اپنے نفس کو اختیار کر دو (طلاق دے دو) تو اس وقت اس عورت کو اسی مجلس تک اختیار رہے گا چنانچہ اگر اس نے اسی مجلس میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو گئی، اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کہا تو دفع نہ ہو گی، اس سے اس بات کا وہم پیدا ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے، تو مصنف نے اس کا جواب دیا کہ صرف کھڑا ہونا مجلس کو نہیں بدلتا ہے جب تک کہ کسی مقصد کے ساتھ نہ ہو، اور اس مخیرہ کے مسئلہ میں جو کھڑا ہونا اختیار کو باطل کرتا ہے وہ اس

وجہ سے۔ لہذا دلیل الح کہ یہ کھڑا ہونا اس بات کی ناپسندیدگی کی دلیل ہے، ف یعنی عورت نے اختیار لینے سے، عراض کیا اور منہ موڑا ہے، پس یہ صرف کھڑا ہونا عراض کے طریقہ سے نہیں ہے، وہو مبطل الح اور عراض کرنا یہاں اختیار کو باطل کر دیتا ہے، ف اس طرح عورت کا اختیار جاتا رہا، پس طلاق اس لئے نہیں ہوئی کہ عورت نے ایسی چیز کی ناپسندیدگی سے منہ موڑ لیا ہے، اور اس وجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ کھڑی رہتی اور اسی حالت میں اسے اختیار دیا جاتا اور وہ بیٹھ جاتی تو اس کا اختیار باقی رہ جاتا کیونکہ اس حالت میں بیٹھ جانا عراض کی دلیل نہیں مانی جاتی ہے

وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب وفي المستقل من غصن الى غصن كذلك في الاصح الح
اور کپڑا بٹنے وقت تانا تانے کی آمد و رفت میں سجدہ بار بار واجب ہو تا رہے گا، اسی طرح ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چپتے رہنے سے بھی مکرر ہوگا، فی الاصح الح یہی اصح قول ہے، ف اور یہی حکم زمین جوتے وقت کا بھی ہے۔ الکافی۔ وکذا فی الدیاسة الح اور یہی حکم کھلین ردوند نے (غلہ ملنے) میں ہے، ف۔ واضح ہو کہ مجلس نہیں بدلے گی بلکہ ایک ہی رہے گی، اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھانا کھالے یا ایک گھونٹ پانی پی لے یا صرف کھڑا ہو جائے بامقصد یا ایک دو قدم جیسے یا چھوٹی کوٹھری ہو یا مطلقاً مسجد کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک چلا جائے اگرچہ جامع مسجد ہو، اور جہاں سے اقتداء صحیح ہو یا کشتی میں سوار ہو کر جیسے نماز پڑھے یا بغیر پڑھے، یا جانور پر نماز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر چلنے سے پہلے اتر پڑھے یا عمل قلیل ہو یا تسبیح و تہلیل یا قراءۃ اقرآن یا بیٹھے ہوئے سوتا رہے، یا پہلی رکعت میں بار بار پڑھے اصح قول کے مطابق ایسا ہی ہے کہ اس عرصہ کی ساری رکعتیں ایک مجلس کے حکم میں ہیں، الخلاصہ۔

اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے ان میں سے چند یہ ہیں بڑے گھر میں ایک کنارے سے دوسرے کنارے میں جانا۔ جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت میں کلام کرنا۔ قاضی خان کی روایت کے مطابق تین قدم چمنا، اور لکھنؤ کی روایت کے مطابق چار قدم چمنا۔ چپتے ہوئے پڑھنا۔ بڑے دریا اور جمیل میں تیرنا۔ اور صحیح قول کے مطابق چھوٹے سے حوض محدود میں۔ یا چٹکی کے چاروں طرف گھومنا۔ اور زیادہ کھانے سے وپینے میں بھی استحساناً تبدیل ہے، کروٹ سے سونا۔ بیچنا اور اسی جیسے دوسرے کام۔ نماز کے لئے تحریمہ باندھنا۔ نماز سے خارج ہونا۔ یہاں تک کہ اگر تلاوت میں تحریمہ نماز باندھا اور بار بار پڑھا تو بار بار سجدہ بھی واجب ہوگا، اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا، اگر مجلس واحد میں رہ مگر اس نے کہا کہ میں اب نہیں پڑھوں گا، پھر تلاوت شروع کر دی تو ایک ہی مجلس رہی، اور ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، جیسا کہ کافی میں ہے۔ ہ۔

ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب على السامع الح
اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی، اور تلاوت کرنے والے کی نہیں بدلی۔ يتكرر الح تو سننے والے پر سجدہ مکرر واجب ہوگا، جب کہ اس نے آیت سجدہ مکرر سنی ہو، لان السبب الخ کیونکہ اس کے حق میں سجدہ واجب ہونے کا سبب تلاوت کا سننا ہے، ف اور اس کا سننا دو مجلسوں میں ہوا ہے، اور تلاوت کرنے والے کے حق میں سبب تلاوت کرنی ہے، اس لئے ایک مجلس ہونے سے اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوا، یہاں تک کہ اگر اس کی مجلس بدل گئی تو بالاحاق تلاوت کے مکرر ہونے کی وجہ سے اس پر سجدہ بھی مکرر رہی واجب ہوگا۔

وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون سامع على ما قيل والاصح انه لا يتكرر الوجوب على الخ
اس طرح جب تلاوت کرنے والے کی مجلس بدلے لیکن سننے والے کی نہ بدلے، ف تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا، علی ما قيل کہے ہوئے قول کے مطابق، ف یعنی بعض مشائخ جن میں فخر الاسلام بھی ہیں یہی کہہ رہے ہیں۔ مع۔ در کافی میں بھی بظاہر اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے، ف، والاصح الخ لیکن اصح قول یہ ہے کہ سننے والے پر ایک سے زیادہ وجوب نہ ہوگا، اس

بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کی ہے، ف یعنی اس کے حق میں وجوب کا سبب تلاوت نہیں ہے، تاکہ تلاوت کے مجلس بدلنے کا اس کے بارے میں اعتبار ہو، بلکہ اس کے بارے میں علیحدہ سبب ہے یعنی سماع ہے، اور اگر سماع کی مجلس نہیں بدلی تو مکرر وجوب نہ ہوگا، م، اور یہی اکثر مشائخ کا قول ہے اور ہم نے اسی قول کو قبول کیا ہے۔ العتبہ یہ۔

لہذا اسی پر فتویٰ ہوگا۔ م۔ اگر مباح وقت میں آیت سجدہ پڑھی گئی ہو اور مکروہ وقت میں اسے ادا کیا گیا تو بے سجدہ ادا کرنے سے ہو جائے گا، اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے کے بعد ہی کسی خوف کی بناء پر سواری پر سوار ہو گیا، اگر اس کے بعد بھی خوف پر باقی ہو اور اسی حالت میں سجدہ کر لیا تو ادا ہو جائیگا، اور اگر امن ہو چکا ہو تو ادا نہ ہوگا، محیط السر خسی، سجدہ تلاوت کے ادا ہونے کی شرطیں نماز کی ہی شرطیں ہوتی ہیں سوائے تحریمہ کے۔ اس سجدہ کا رکن زمین پر پیشانی رکھنی ہے یا جو چیز اس کے قائم مقام ہو، جیسے فوراً رکوع کر لینا، یا بیمار اور رسوار کے لئے اشارہ کرنا بشرطیکہ سواری پر تلاوت کرنے سے واجب ہو، اور وہ اتر کر بھی ادا ہو سکتا ہے، برخلاف اس سجدہ کے جو زمین پر واجب ہو، تو وہ سواری پر ادا نہ ہوگا، البتہ خوف کی حالت میں ادا ہو جائیگا۔ جس چیز سے نماز فاسد ہوتی ہے اسی سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہو جاتا ہے، مثلاً قصد احدث کرنا، کسی طرح کا کلام یا قہقہہ وغیرہ تو ان چیزوں سے نماز کے مثل سجدہ تلاوت بھی فاسد ہو جاتا ہے پھر اسے دوبارہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے، البتہ صرف سجدہ تلاوت ادا کرتے وقت قہقہہ مارنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے جب کہ نماز میں قہقہہ مارنے سے نماز کے ساتھ وضوء بھی ٹوٹ جاتا ہے، اسی طرح عورت کی محاذات (بغل میں کھڑے ہو جانے) سے بھی سجدہ فاسد نہیں ہوتا ہے، اگر سجدہ تلاوت ادا کرتے وقت کوئی سو گیا تو صحیح قول کے مطابق طہارت باطل نہیں ہوئی۔ م۔

ومن اراد السجود کبر ولم یرفع یدیه وسجد ثم کبر و رفع رأسه اعتباراً بسجدة الصلوة وهو المروء عن ابن مسعود ولا تشهد علیه ولا سلام لان ذلك للتحلل وهو مستدعی سبق التحریمة وهي منعدمة قال ویکره ان یقرأ السورة فی صلوة او غیرها ویذع آية السجدة لانه یشبه الاستکفاف عنها.

ترجمہ:- جو کوئی سجدہ تلاوت ادا کرنا چاہے تو وہ بغیر ہاتھوں کو اٹھائے تکبیر کہے اور سجدہ ادا کرے پھر تکبیر کہتا ہوا اپنا سر اٹھالے، نمازی سجدہ کا اعتبار کرتے ہوئے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایسا ہی مروی ہے، اس سجدہ کی ادائیگی میں اس شخص پر نہ تشهد پڑھنا ضروری ہے اور نہ سلام پھیرنا، کیونکہ یہ سلام تو نماز کے احرام سے حلال ہونے کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ یہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس سے پہلے تحریمہ باندھا گیا ہو، جبکہ اس میں تحریمہ بھی نہیں ہوتا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی شخص نماز کے اندر یا اس کے باہر کوئی ایسی سورہ پڑھے جس میں آیت سجدہ موجود ہو پھر صرف آیت سجدہ کو چھوڑ دے یا نہ پڑھے۔

توضیح:- سجدہ تلاوت بجالانے کا طریقہ

ومن اراد السجود کبر ولم یرفع یدیه وسجد ثم کبر و رفع رأسه اعتباراً بسجدة الصلوة الخ جو شخص سجدہ کرنا چاہے۔ ف تو وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ، اور مستحب یہ ہے کہ کھڑا ہو جائے۔ ظ۔ اور تکبیر کہے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو نہ اٹھائے، ف تکبیر بلند آواز سے کہے، ط، یہ تکبیر بظاہر مسنون ہے، التسمین۔ وسجد، اور ایک بارگی زمین پر سر رکھ کر سجدہ کرے، ف یا اشارہ اور رکوع کرے، جن صورتوں میں جائز ہے، م، اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ تین بار پڑھے، یہی قول صحیح ہے، ق، ثم کبر الخ پھر تکبیر کہے، ف بلند آواز سے، ظ، و رفع الخ سر اٹھاتے ہوئے، ف مستحب یہ ہے کہ تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جائے اس کے بعد بیٹھے، ظ، سجدہ کا یہ مستحب اور جامع طریقہ ہے، اعتبار الخ سجدہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے، ف اس لئے اگر کسی نے بغیر تسبیح پڑھے اعتدال کے ساتھ سر کو زمین پر رکھ کر کھڑا ہو جائے تو ادلی درجہ میں جائز ہے، جیسے

کہ نماز کے سجدہ میں ہے۔

وهو المروى عن اس مسعود ولا تشهد عليه ولا سلام لان ذلك للتحلل الخ
حضرت ابن مسعودؓ سے یہی طریقہ منقول ہے، ف یہ روایت نہیں ملی ابنتہ حضرت ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہم
ہگوں کو قرآن پاک سناتے، اور آیت سجدہ پڑھتے تو تکبیر کہہ کر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجدے کرتے، اسے
ابوداؤد اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و یوسف بن محمد بن سیرین و شعبی و حسن و عطاء و ابن سیرین اور ابو عبد الرحمن اسلمی سے
ہمارے مذہب کے مطابق روایت کی ہے، یعنی اس بات کے ساتھ، ولا تشهد الخ اس پر نہ التحیت ہے اور نہ سلام ہے، ف اور
تابعین کی جماعت سلام نہیں پھیرتے تھے، ع، ن، ام، مالک کا یہی قول ہے اور امام شافعی کے مذہب میں اصح قول یہ ہے کہ سلام
پھیرنا شرط ہے، مع، و راجع قول یہی ہے کہ نہ تشهد ہے اور نہ سلام ہے۔

لان ذلك للتحلل وهو يستدعى سبق التحريمة وهي معدمة الخ

کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے کے لئے ثابت ہے، و هو يستدعى الخ اور صل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پہلے
سے تحریم قائم ہو، ف تاکہ اس سے تکمیل کرے، جب کہ یہاں تحریم بالکل معدوم ہے، ف اور تکبیر جو لکھی جاتی ہے وہ تحریم
کے لئے نہیں بلکہ سجدہ میں جانے کی ہوتی ہے۔

قال ويكره ان يقرأ السورة في صلوة او غيرها ويدع اية السجدة الخ

امام محمد نے فرمایا ہے کہ نماز یا غیر نماز میں سجدہ کی سورۃ پڑھنی اور اس میں سے سجدہ کی آیت چھوڑ دینی مکروہ ہے، ف یعنی
مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ د۔ لہذا يشبه الخ کیونکہ ایہ کرنے سے سجدہ سے منہ موڑنے کے مشابہہ ہو جاتا ہے، ف حالانکہ حضرت
ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی بندہ مومن آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کرتا ہے
اس وقت اس کا شیطان ایک طرف ہو کر روتے ہوئے کہتا ہے کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا تو اس نے سجدہ کیا جس کے
نتیجہ میں اس کے لئے جنت ہے، اور مجھے بھی حکم ہوا مگر میں نے انکار کر دیا اور نتیجہ میں میرے لئے دوزخ ہے، مسم نے اس کی
روایت کی ہے، اور معلوم ہوتا چاہئے کہ شیطان کا اس طرح رونا اپنی نہ امت کے لئے نہیں ہے بلکہ آدمی سے عدوات اور اپنی
خواہش کے پوری نہ ہونے کی بناء پر ہے۔ م۔ حضرت ابو سعیدؓ نے یہ خواب دیکھا کہ میں سورۃ ض لکھتا ہوں تو جب میں آیت سجدہ
پر پہنچا تو میں نے دیکھا کہ دو ت و قلم اور ہر وہ چیز جو موجود تھی سب سجدے میں چلی گئی تو میں بھی سجدہ میں چلا گیا، پھر میں نے یہ
خواب رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا تو اس کے بعد سے آپ برابر سورۃ ض میں سجدہ کیا کرتے تھے، اس کی روایت امام احمد نے کی
ہے، و امام احمد نے ایک صحابی کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے اور سجدہ میں حمد شاور دعا کرنے کا رسول اللہ ﷺ سے عرض
یا تو آپ نے بھی سجدہ کیا، اور درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے، میں نے یہ حدیث اپنی کتاب تفسیر کے سجدہ بنی
اسرائیل میں ذکر کر دی ہے۔ م۔

ولا نأس بان يقرأ اية السجدة ويدع ماسواها لانه مادرة اليها قال محمد احب الى ان يقرأ قلها آية او آيتين

دفعاً لهما التفصيل واستحسوا احفاءها شفقة على السامعين والله اعلم

ترجمہ۔ اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی شخص صرف آیت سجدہ پڑھتا ہے اور بقیہ کو چھوڑتا رہے، کیونکہ یہاں
کرنے سے سجدہ کی طرف رغبت ظاہر ہوتی ہے، اور امام محمدؓ نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات بہت پسند آتی ہے کہ آدمی سجدہ سے
ایک آیت پھلے اور ایک آیت بعد کی تلاوت کرے، آیت سجدہ کی فضیلت کے وہم کو دور کرنے کے لئے، اور سامعین پر شفقت
کے خیال سے آیت سجدہ آہستہ پڑھنے کو فقہاء نے پسند کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح۔ صرف آیت سجدہ پڑھ کر بقیہ کو چھوڑ دینا، آیت سجدہ کو آبستگی کے ساتھ پڑھنے، کسی مشغولیت کی وجہ سے آیت سجدہ کسی نے نہیں سنی، دعائے سجدہ تلاوت، سجدہ کی ابتداء میں نیت، سجدہ کے واسطے جہارت، امام سجدہ پڑھ کر بھول گیا پھر رکوع میں یاد آیا، سجدہ شکر، سجدہ بے سبب، نماز کی ادائیگی کے بعد سجدہ

ولا نأس بان یقرأ اية السجدة ویدع ماسواها لانه مدارة اليها الح

اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی صرف آیت سجدہ کو تلاوت کرے اور باقی کی تلاوت نہ کرے، لانه بادرة المح اس لئے کہ اس سے تو سجدہ کی طرف رغبت اور پیش قدمی ثابت ہوتی ہے، ف اور سر یہ نماز میں اسے مستحب نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امام چانک قیام میں سے سجدہ میں چلا جائے گا تو مقتدی پریشانی میں مبتلا ہو جائیگا کیونکہ وہ رکوع میں جانے کے لئے تیار ہوں گے اور آیت سجدہ کی تلاوت کا انہیں علم نہیں ہے، اس لئے ان میں انتشار پیدا ہو جائیگا، م۔

قال محمد احب الی ان یقرأ قلها آية او آیتیں دفعا لوهم التفصیل الح

امام محمدؐ نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات بہت زیادہ پسند ہے کہ آیت سجدہ کے پہلے کی چند آیتیں بھی پڑھ لی جائیں تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ آیت سجدہ کو دوسری آیتوں پر فضیلت ہے، ف حالانکہ وہ سب قرآنی آیتوں کے ہونے کی جثیت سے برابر ہیں، اور اگر ایسا نہیں کیا تو اس میں کوئی گنہ کی بھی بات نہیں ہے، اخلاص۔

واستحسنوا احفاءها شفقة عسی السامعین واللہ اعلم الح

علماء نے آیت سجدہ کو سننے والوں سے چھپے کے اور آہستہ پڑھنے کو مستحسن سمجھا ہے، ف پھر اگر سس پاس کے حاضرین کے متعلق یہ اندازہ ہو کہ وہ لوگ بھی سجدہ ادا کرنے کے لئے با وضوء اور تیار بیٹھے ہیں، اور انہیں سجدہ ادا کرنے سے ناگوار رہی نہ ہوگی تو زور سے ہی آیت سجدہ بھی پڑھ مینی چاہئے، اور اگر وہ لوگ یا تو بے وضوء ہو یا سن کر سجدہ ادا نہ کرنے کا احتساب ہو یا ان پر گرا بی ہوگی تو آہستہ ہی پڑھنی چاہئے، یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو، اخلاص، معصوم ہونا چاہئے فرض نمازوں میں جن میں قراءت جہرا کی جاتی ہے ان میں سجدہ کی آیتوں کو سننے والوں کی ناگواری کے خیال وغیرہ سے آہستہ پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان نمازوں میں جہرا پڑھنا واجب ہے، اور خلاصہ میں جو کچھ موجود ہے وہ تہا پڑھنے والے کے لئے ہے یا نفل نمازوں کے لئے ہے، واللہ اعلم بالصواب، م۔

جو شخص کسی کام میں ایسا مشغول ہو کہ اس نے آیت سجدہ پڑھنے کی آواز نہیں سنی تو غلبہ رائے یہ ہے کہ تنبیہ کے خیال سے اس پر بھی سجدہ واجب ہو، نماز کے عداوہ حالت میں یا فرض کے عداوہ سجدہ میں یہ دعا بھی پڑھی جاسکتی ہے، اللہم اکتب لی عبدك بها احراً وضع عسی بها ورراً واجعلها لی عبدك ذخراً وتقبلها منی کما تقبلتها من عبدك داؤد۔ یہ حدیث الشجرہ میں مذکور ہے، اوپر اس کا اشارہ ہو چکا ہے، یہ مقام کچھ لطیف و اشارات کا ہے، م، قول اصح یہ ہے کہ نماز کے سجدہ سے ہی عامہ مشائخ کے نزدیک بغیر نیت کے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے، لیکن اگر فوراً نہ رکنا اور تاخیر ہو گئی تو پھر نیت کرنی شرط ہے، جیسا کہ رکوع کے ساتھ ادا ہونے کے لئے نیت کا ہونا شرط ہے، بعض بزرگوں سے بغیر وضوء کے بھی اس سجدہ کا ادا ہونے کا قول پایا گیا ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے اور ابراہیم نخعیؒ نے اس سجدہ کے لئے قیام کرنے کو جائز قرار دیا ہے، مع، شاید یہ حکم اس لئے دیا ہو کہ فوراً سجدہ ادا ہو جائے، م، اگر امام آیت پڑھ کر اسے ادا کرنا بھول گیا، اور اسے رکوع میں خیال آیا تو فوراً سجدہ میں چلا جائے، پھر اٹھ کر رکوع کرے، اور آخر میں سجدہ سہواً کر لے، جیسا کہ الحاصل میں موجود ہے، ع، اور اگر سجدہ میں یاد آئے تو فوراً تلاوت کی بھی نیت کر لے، لیکن اصل کی جو روایت بیان کی گئی ہے اس میں س بات کی تصریح ہے کہ رکوع میں

پہنچ کر ادائے سجدہ کی نیت صحیح نہ ہوگی، م۔

چند ضروری مسائل

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سجدہ شکر کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک عبادت شکر بابت ثواب ہے جس کی صورت یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا اولاد یا مال یا کوئی بھی گم شدہ چیز یا دفع بلا یا شفائے بیمار یا اس جیسی کوئی نعمت جو گنہ کا ذریعہ نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب یہ ہے کہ طہارت کی حالت میں سجدہ تلاوت کی طرح قبلہ رخ ہو کر شکر کا ایک سجدہ حمد و ثناء کے ساتھ ادا کرے، السراج، اور لوگوں کو اس سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ سجدہ شکر میں عبادت اور عاجزی پائی جاتی ہے، اور صاحبینؒ کے ہی قول پر فتویٰ ہے، الحجۃ، یہی قول صحیح ہے، اس سجدہ کے بارے میں بھی روایت موجود ہے، جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطاء ہونے کے وقت ہوا تھا، م، البتہ جو سجدہ کے بے سبب ہونے کی اور تقرب نہیں ہے، مکروہ مکروہ بھی نہیں ہے، لیکن نماز سے فارغ ہونے کے بعد جو کچھ لوگ سجدہ کرتے ہیں اسے اس درجہ سے مکروہ کہا گیا ہے کہ جاہل عوام اسے بھی ایک مستقل سنت سمجھ لیں گے، اور شرعی قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی بھی نفس کی ادائیگی سے اس کی اہمیت ضرورت سے زیادہ عوام کے نظر میں ہونے لگے اسے مکروہ کہا جاتا ہے، الزاہدی، اصول فقہ میں اس قاعدہ کو تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اس قاعدہ کے بناء پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباح کام جنہیں جاہلوں نے اہمیت کے ساتھ کرنا شروع کر دیا ہے وہ مکروہ ہو جاتے ہیں، سمجھ رکھیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب صلوٰۃ المسافر

السفر الذی یتغیر بہ الاحکام ان یقصد مسیرۃ ثلاثۃ ایام ولیلایہا بسیر الابل ومشی الاقدام لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلاثۃ ایام ولیلایہا عمت الرخصة الجنس ومن ضرورۃ عموم التقدير وقد روي يوسف بيومين واكثر اليوم الثالث والشافعي بيوم وليلة في قول وكهي بالسنة حجة عليها والسیر المدکور هو الوسط وعن ابی حنیفۃ التقدير بالمراحل وهو قريب من الاول ولا معتبر بالفراخ هو الصحيح

ترجمہ:- باب۔ مسافر کے نماز کے احکام۔ وہ سفر جس سے شرعی احکام بدلتے ہیں یہ ہے کہ اس میں تین دن اور تین رات کا چلنے کا ارادہ کرے یہ حال خواہ اونٹ کے چل سے ہو یا پیدل چلنے کے اعتبار سے ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کے وجہ سے کہ مقيم مسح کرے گا پورا ایک دن اور ایک رات، اور مسافر تین دن اور تین رات یہ حکم عام جنس مسافر کو شامل ہے، اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے عموم تقدیر ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے مکمل تین دن اور تیسرے دن کے اکثر حصہ کا اندازہ لگایا ہے، اور امام شافعیؒ نے ایک دن اور ایک رات کا ایک قول کے مطابق اعتبار کیا ہے، ہمارے نئے مذکور حدیث دونوں اقوال پر حجت لانے کے لئے کافی ہے، مذکور چال سے مراد درمیانی ہے، اور ابو حنیفہؒ سے اندازہ کے بارے میں مراحل کا اعتبار ہے یہی قول پہلے قول کے قریب ہے، اور فرخ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:- باب، مسافر کی نماز، مقدار مدت، معتبر سفر کے واسطے، شمار روز و موسم کے اعتبار سے، رفتار کا

وقت، حدیث سے دلیل عمومیت، دنوں کے اعتبار سے رخصت، فرخ کے اعتبار سے رخصت

باب صلوٰۃ المسافر الخ یہ باب مسافر کی نماز کے بیان میں ہے۔

اس باب کو علیحدہ اور مستقلاً اس لئے بیان فرمایا ہے کہ سفر کی وجہ سے شریعت میں کئی احکام بدل جاتے ہیں جیسے نماز میں

رکعتوں کی کمی، روزہ افطار کرنا یعنی اس حالت میں فی الفور نہ رکھنا اور موزوں کے مسح مدت تین دن رات بڑھ جانا، اور جمعہ اور عیدین اور قربانی کا واجب نہ رہنا، اور آزاد عورت کو بغیر محرم کے ایسے سفر میں نہ جانا، اہل العتایہ۔

السفر الذی یتغیر بہ الاحکام ان یقصد مسیوۃ ثلثۃ ایام ولالیہا بسیر الابل الخ
وہ سفر جس سے احکام بدل جاتے ہیں، ان بقصد الخ یہ ہے کہ تین دن اور تین رات کے چنے کا ارادہ کرے، ف یعنی اتنی مسافت کا ارادہ کرے جو تین رات کے سفر میں طے ہو، بسیر الابل اونٹ کی رفتار کے ذریعہ یا قندموں کی چال سے، ف یا تیل گاڑی کی چال سے، ف، ایسا ارادہ اس شخص کا معتبر ہوگا جس کا ارادہ کرنے کی صلاحیت ہو، دن سے مراد ہر ملک کے سال میں سب سے چھوٹے موسم کا ارادہ معتبر ہے، جیسے ہمارے یہاں سخت سردی کے موسم میں سب سے تھوڑا دن ہوتا ہے، ہ، ف، اور صحیح قول یہ ہے کہ صبح سے رات تک چلنا شرط نہیں ہے، بلکہ ہر روز صبح سے زوال کی وقت تک مرحلہ پر پہنچ کر آرام کر کے تین رات دن میں طے ہو، تو یہی سفر کی مسافت ہوگی، السراج، الحیط، ع، اور آرام کا وقت بھی رفتار میں شمار ہے، ع، بلکہ حاصل یہ ہے کہ سفر کی مسافت وہ ہے جو اس استراحت کے ساتھ چل کر تین دن رات میں طے ہو،، تو رات کا وقت رفتار کے حصہ میں نہیں بلکہ رفتار کو باقی رکھنے اور ممکن ہونے کے لئے جو آرام کرنا لازم ہے اس کا وقت ہے، لیکن اس صورت میں جو مسافر کہ تیسرے دن زوال آفتاب کے بعد وطن پہنچے وہ مسافر نہ ہوگا حالانکہ محسب الائمہ سرخس نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ نیت کرنے سے وہ مسافر ہو گیا، جیسا کہ یعنی میں ہے، م۔

لقوله علیہ السلام یمسح المقيم کمال یوم وليلة والمسافر ثلثۃ ایام ولالیہا الخ
کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مقيم مسح کرے پورے ایک رات دن اور مسافر مسح کرے تین دن اور تین راتیں، ف یہ صحیح حدیث تو موزوں پر مسح کرنے کے واسطے ہے، لیکن اس سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن اور رات کا ہوگا۔

عمت المروضة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير الخ
یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے، ف یعنی کسی مسافر کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ کوئی بھی مسافر ہو سب کو یہ عام اجازت ہے۔ ومن ضرورته الخ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورتوں سے عموم تقدیر ہے، ف یعنی جبکہ اجازت ہر مسافر کے لئے عام ہے تو ہر ایک کے لئے تین دن اور تین رات کی مدت کی ضرورت ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ کچھ مسافر تین دن رات مسح نہ کرے، حالانکہ حدیث میں تمام مسافروں کے لئے اجازت ہے، حاصل یہ کہ کم سے کم مقدار سفر بھی تین دن رات ہو، کیونکہ اگر مقدار کم ہو تو حدیث کی مخالفت لازم آتی ہے، مثلاً زید کا وطن ایسے دو علاقوں میں ہے جن میں دو دنوں کا فاصلہ ہے تو اگر دو دن مقدار سفر ہو تو پہلے دن جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسے تین دن رات مسح کی اجازت مسافر ہونے کی وجہ سے حاصل ہوئی اور جب دوسرے دن وہ وطن پہنچ گیا تو اب اسے پاؤں دھونا لازم آگیا، پس اس مسافر کو تین دن رات مسح کی اجازت حاصل نہ ہوئی، حالانکہ پہلے ہی دن اسے اجازت حاصل ہو گئی تھی، اور یہ بات بھی لازم آئی کہ کچھ مسافر تین دن رات مسح نہیں کریں گے، حالانکہ حدیث میں تو ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کر سکتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سفر کی کم از کم مدت تین دن اور رات — کم نہیں ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ تمہارے نزدیک تیسرے دن زوال کے وقت جو مسافر وطن میں پہنچ گیا اسے مسافر رہنا چاہئے جیسے کہ سراج کا مسئلہ گذر چکا ہے، حالانکہ وہ گھر پہنچ کر مسافر باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ پاؤں دھوئے گا اور مسح نہیں کرے گا اس طرح اس مسافر نے تین رات سے کم مدت تک مسح کیا ہے، ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ اس اعتراض سے بچنے کی صورت یہ ہے کہ یہ شخص مسافر ہی نہیں ہے، مگر محسب الائمہ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ وہ نیت کرتے ہی مسافر ہو گیا، اور مسافر ہے، میں

مترجم کہتا ہوں کہ روزانہ کی چال میں جس طرح اسے نماز کے قصر کا حکم ہے اسی طرح اس دن منزل پر پہنچ کر بھی تھکان کی وجہ سے رات میں اسے قصر کی اجازت ہے، اب ظاہر ہے کہ تیسرے دن جب وہ زوال کے وقت اپنے وطن میں پہنچ گیا تو اس تھکان کا اعتبار اس رات تک ہونا چاہئے، اسی لئے قصر کا حکم ہونا چاہئے لیکن اس کو مجبوری پیش آگئی ہے کہ وہ اب اپنے وطن میں نیت کے بغیر ہی مقیم ہو چکا ہے، تو جیسے ایک مزدور اپنے وطن میں مقیم رہتے ہوئے تھک جاتا ہے اس کے باوجود اس کے لئے قصر کا حکم نہیں ہے، ویسے ہی اس مسافر کے لئے بھی قصر کا حکم نہیں ہے، بس یہی موقع اجتہاد کا ہے۔ فائدہ تو لے اے علم۔ م۔

وقدر ابو یوسف بیومین واكثر اليوم الثالث والشافعی بیوم وليلة فی قول، وكفی بالسنة حجة الخ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ سفر کی مقدار پورے دو دن اور تیسرے دن کا زیادہ حصہ ہے، والشافعی الخ اور امام شافعی نے ایک قول میں ایک دن اور ایک رات مقرر کی ہے، اور دوسرے قول میں دو دن اور دو راتیں مقرر کی ہیں، وکھی الخ، ہمارے لئے مذکور حدیث ہی دونوں اقوال کے خلاف حجت کے لئے کافی ہے، ف مذکور حدیث سے مراد وہ حدیث ہے جس میں مقدار مسح بیان کی گئی ہے، واضح ہو کہ سفر کے تحقق ہونے میں اوسط چال معتبر ہے، حالانکہ اس سے پہلے اونٹ اور قدم کی چال سے حساب بتایا ہے، اس لئے منصف نے فرمایا ہے۔

والسیر المدکور هو الوسط وعن ابی حنیفة التقدير بالمراحل وهو قريب من الاول الخ اور جو چال بیان کی گئی ہے اس سے یہی اوسط چال مراد ہے، وعن ابی حنیفة الخ اور ابو حنیفہ سے مرحلوں کا اندازہ مروی ہے، ف یعنی تین مرحلے ہیں، یعنی جیسے عرف میں تین منزل کا شمار کرتے ہیں، وہو قریب الخ یہ قول بھی پہلے قول کے زیادہ قریب ہے، ف کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے بالخصوص چھوٹے دنوں میں تو یہی تین رات اور تین دن کا اندازہ ہوا، اور عامہ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا ہے، المرغیانی، جینی فرسنگ جیسے دھبیان کہتے ہیں، اس کے لئے چھتیس ہزار قدم اور ہر قدم نصف ذراع پریا تین میل پر ایک پتھر کا نشان بناتے تھے جیسے آج کل ہر میل پر ہوتا ہے۔ م۔ بلکہ فراخ سے اندازہ بعض مشائخ کہتے ہیں، پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں، بعض نے مقدار سفر ۲۱ فرسخ، اور بعض ۱۹، اور بعض نے ۱۵ قرار دی ہے، اور درایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ ۱۸ پر فتویٰ ہے، اور جوامع الفقہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، اور مجتہدی میں کہا ہے کہ خوارزم کے اکثر علماء کا فتویٰ ۱۸ پر ہے، مع، لیکن مصنف نے ان سب کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح الخ اور فراخ سے اندازہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے، ف اس وجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گذر ہے وہ تین دنوں میں۔ ۱۵۔ فرسخ سے بھی کم طے ہوئی ہے، مگر نص حدیث سے وہ قصر کرے گا حالانکہ فراخ کے اندازہ پر قصر نہ ہوگا، اس لئے نص سے معارضہ ہوا اسی وجہ سے اعتبار ساقط ہے، اور اس تقدیر پر کہ تین روز کی رفتار کو معتبر مانتا ہے تو اگر کوئی شخص تین منزل کو تیز رفتاری کے ساتھ ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو بھی وہ قصر کرے گا، اس سے ظاہر ہوا کہ قصر کا اعتبار صرف اس مسافت اور فاصلہ پر ہے جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔

یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس فاصلہ کو ایک روز میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسح نہیں کرے گا، اس طرح اس مسافر نے تین دن اور رات سے کم مسح کیا، مف، اور صحیح نے ایک دقیق کلام کو بہت تفصیل سے بیان کر دیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال بے کار ہو جاتا ہے، اور تین دن رات کے لئے دوسری دلیل نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر استدلال اس طرح ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے، مسح کے جائز ہونے کی وجہ سے، اور تیسرے دن وطن واپس آجانا یا نیت بدل کر مقیم ہو جانا یا حد سے زائد تیز رفتار کے ساتھ راستہ طے کرنا عارضی باتیں ان کی وجہ سے کلام نہیں ہے۔ م۔

ولا يعتبر السير في الماء معاه لا يعتبر به السير في البر، فاما المعتبر في البحر فما يليق بحاله كما في الحبل قال وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لا يريد عليهما وقال الشافعي لفرصه الاربع والقصر رحصة اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثاني لا يقصى ولا يائتم على تركه وهذا آية السافعة

ترجمہ - اور پانی میں چلنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ تری کی چال پر خشکی کی چال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور تری میں وہی چال معتبر ہوگی جو اس کے حال کے مانق ہو، جیسا کہ پہاڑ میں چلنے میں ہے، اور کہا ہے کہ مسافر کی چار رکعتوں کی فرض نمازیں دو رکعتیں ہوگی، نمازی دو سے زیادہ نہیں کرے گا، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر کی بھی چار رکعتیں ہی فرض ہوں گی، لیکن اسے قصر کے ساتھ نماز پڑھنے کی رخصت ہوگی رمضان کے روزے پر اعتبار کرتے ہوئے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چار رکعتوں میں سے صرف آخری دو رکعتوں کی توقضاء نہیں کی جاتی ہے اور نہ اس کے چھوڑنے پر کوئی گنہگار ہوتا ہے، اور یہ بات اس کے نفل ہونے کی نشانی ہے۔

توضیح :- تری میں مسافت کا اعتبار، مسافر کی نماز حنفیہ کی قیسی دلیل

ولا يعتبر السير في الماء معناه لا يعتبر به السير في البر الخ

اور پانی میں چال کا اعتبار نہیں ہے، ف یہ غرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کی چال سے نہ ہوگا، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال قیاس کر کے خشکی کی رفتار معتبر نہ ہوگی، ف یعنی پانی کی چال اور اس بہاؤ اس کام کے لئے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اس پر قیاس کیا جاسکے۔ م۔ جیسے خشکی کے رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہوتا ہے، الجوہرہ۔

فاما المعتبر في البحر فما يليق بحاله كما في الحبل الخ

اور تری میں وہ چال معتبر ہے جو اس کے حال کے مناسب ہو، جیسے پہاڑ میں، ف وہی چال معتبر ہوگی جو اس کے مناسب ہو، م۔ اور سمندری اور تری کی راہ میں بھی کشتی کی تین دن کی رفتار کی دوری معتبر ہوگی، ایسے وقت کی رفتار معتبر ہوگی جب کہ ہو اوسط درجہ پر چل رہی ہو، نہ تو بالکل بند ہو اور نہ طوفانی چل رہی ہو، اور پہاڑ میں بھی تین دن ہی کی مسافت معتبر ہوگی، اگرچہ خشکی یا ہموار زمین میں وہ ایک ہی دن کی رفتار ہو، اگر منزل تک پہنچنے کے دور اسے ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہو تو اس راستے سے جانے سے وہ مسافر ہوگا، اور دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو وہ مسافر نہ ہوگا، اور اگر اس کے برعکس ہو تو خشکی کے راستے سے وہ مسافر ہوگا، اور پانی کی راہ سے مسافر نہ ہوگا، الجوہرہ، قاضی خان، البحر، ھ، حاصل یہ ہوا کہ منزل تک کی دوا زیادہ راہوں میں سے جس راہ کو آدمی اختیار کرے گا اسی کی مدت کا اعتبار ہوگا، ف۔

قال وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لا يريد عليهما الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں ہیں، ف یعنی مسافر کی نماز میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم اور مسافر سب برابر ہیں، اور ظہر، عصر اور عشاء میں مقیم چار رکعتیں لیکن مسافر پر صرف دو رکعتیں ہی فرض ہے، اس طرح ہمارے نزدیک مسافر پر ان نمازوں میں دو رکعتیں ہی فرض ہے نہ ان سے کم، اسی بناء پر کہا ہے۔ لا يريد عليهما الخ مسافر ان دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے، ف کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو اپنے ارادہ سے گھٹائے گا یا بڑھائے گا وہ باطل پر ہے، م۔

وقال الشافعي فرضه الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ف اسی طرح امام مالک اور احمدؒ نے بھی فرمایا ہے کہ فرضہ الاربع الخ مسافر کے لئے بھی چار ہی رکعتیں فرض ہیں ساتھ ہی القصر رخصة قصر کرنا اور رکعت پر اس کے حق میں جائز ہے اور اسے اجازت ہے، ف ان کا یہ قول اعتباراً بالصوم روزہ پر قیاس کرنے کی بناء پر ہے، ف چنانچہ مسافر پر بھی روزہ فرض ہے لیکن اسے راستہ کی تکلیف کی بناء پر

افطار کی اجازت ہے، اسی لئے اگر کوئی شخص تکلیف برداشت کرتے ہوئے سفر میں روزہ رکھ لے تو بار تفاق وہ ادا ہوگا، بلکہ افضل ہی ہے، اور اگر مشقت کی بناء پر افطار کرے تو بھی اس کی اجازت ہے، لیکن سفر سے فارغ ہو کر حالت اقامت میں ان روزوں کی قضاء کرنی ہوگی، اسی طرح سفر میں چار رکعتیں افضل ہونی چاہئیں، ورنہ دو رکعتوں پر قصر کرنا جائز ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت کے بعد تو اس پر قضاء واجب ہے، اور نماز کے قصر کرنے میں جو دو رکعتیں چھوٹی ہیں ان کی تو قضاء واجب نہیں ہوتی ہے تو ایسے قیاس کے کیا معنی ہوئے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ

ولما ان الشفع الثاني لابقصى ولا يائتم على تركه وهذا آية السافلة الح

اور ہماری دلیل ان کے خداف یہ ہے کہ چار رکعتوں میں آخری دو رکعتیں قضاء نہیں کی جاتی ہیں، یعنی با۔ تفاق کوئی مسافر سفر کے بعد قصر کے سلسلہ چھوٹی ہوئی دو دو رکعتوں کی قضاء نہیں کرتا ہے ولا يائتم الح اسی طرح قضاء نہ کرنے پر کوئی گنہگار بھی مانا نہیں جاتا ہے، ف اس بات پر تمام اماموں کا اجماع اور اتفاق ہے، اور یہ تو ان کے نقل ہونے کی علامت ہے، ف کیونکہ نقل ہی کا حکم ہے کہ چاہو تو پڑھو اور نہ چاہو تو نہ پڑھو، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ آخری دو رکعتیں فرض نہیں ہے، اور مسافر کے لئے صرف دو ہی رکعتیں فرض ہیں، اور فرض کی دو ہی رکعتیں ہیں تو ان کے ساتھ رکعتیں مد بھی نہیں جاسکتی ہیں، اور آخری دو رکعتیں مسافر کے ذمہ بھی نہیں رہیں، کہ ان کی قضاء لازم آئے۔

بحلاف الصوم لانه يقصى وان صلى اربعاً وقعد في الثانية قدر التشهد احرته الاوليا عن العرص

والاحريان له مافلة اعتباراً بالفحر ويصير مسيئاً لنا حير السلام

ترجمہ - بخلاف روزہ کے کیونکہ اس کی قضاء کرنی ہوتی ہے، اور اگر نمازی مسافر نے چار رکعتیں اس طرح پڑھیں کہ دوسری رکعت میں تشهد کی مقدار بیٹھ گیا تو اس کے لئے پہلی دو رکعتیں فرض کی حیثیت سے جائز ہو جائیں گی اور آخری دونوں رکعتیں اس کے لئے نفل ہو جائیں گی، فجر کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے، البتہ سلام میں تاخیر ہو جانے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

توضیح :- مسافر کے چھوڑے ہوئے روزوں کی قضاء واجب ہوتی ہے جبکہ نماز کی قصر کی

دو رکعتوں کی قضاء نہیں ہوتی ہے، مسافر دو رکعتوں کے بعد بیٹھا جبکہ تنہا چار رکعتیں پڑھ لیں

بحلاف الصوم لانه يقصى وان صلى اربعاً وقعد في الثانية قدر التشهد احرته الاوليا عن العرص الح

بخلاف روزہ کے کہ اس کی قضاء کی جاتی ہے، ف تو روزہ مسافر پر بھی فرض ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ نفل ہو تو اس کی قضاء ہوتی ہے، اس طرح مسافر اور مقیم دونوں پر روزہ برابر فرض ہوتا ہے، صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ مسافر پر قضاء کرنے کی وجہ سے کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے، اور مقیم پر بے عذر قضاء کرنے کی وجہ سے سخت گناہ ہوتا ہے، اس لئے مسافر کی نماز پر روزہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، م، حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے فرمایا ہے کہ سفر میں دو ہی رکعتیں فرض ہیں ان کے علاوہ صحیح نہیں ہیں، حسن نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسافر قصد اچار رکعتیں پڑھ لے تو عہدہ ضروری ہے، امام اوزاعیؒ نے کہا ہے کہ اگر سہواً چار رکعتیں پڑھ لے تو تہجد سہو کرے، ہمارا مذہب حضرت عمرو علی و ابن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن عمرؓ کے مذہب کے موافق ہے۔

اور امام محمدی السنہ بغوی شافعیؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، خطیبیؒ نے کہا ہے کہ قصر کرنا ہی بہتر ہے تاکہ اختلاف سے انسان بچ سکے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ دو ہی رکعتوں پر رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمرؓ نے عمل کیا ہے، لہذا اسی پر عمل ہے، یہی ایک روایت امام مالکؒ اور امام احمدؒ سے بھی ہے، قاضی سلیمانؒ لکھی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، قرآن مجید کے نصوص میں سے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَا حَاجَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ جُفِئَ عَنْكُمْ﴾، اگر تم کو خوف ہو اور اس وجہ سے نماز سے قصر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے الخ، اس آیت سے یہ اطمینان دیا گیا ہے کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو، جیسے صفادہ کے

در میان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تھے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، حالانکہ یہ سعی واجب ہے، نیز آیت میں قصر سے مراد حتیٰ الامکان ارکان نماز میں کفایت کرتا ہے، جیسے اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرْ خَافًا أَوْ رُكْبَانًا﴾، یعنی خوف کی حالت میں سوار و پیادہ جیسے ممکن ہو پڑھو، اسی طرح لَاحِجَاحَ عَلَیْكُمْ میں بھی قول رُكْبَانًا سے خوف کی حالت میں یہ بات جائز ہوئی کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کریں، مثلاً بیٹھ جائیں یا سوار ہو کر پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چپتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر نہ ہو، اس میں اختلاف کے ساتھ، اور احادیث کی نصوص میں سے ایک حدیث مالمونین کا نثر سے ہے کہ نماز پہلے دو ہی رکعتیں فرض ہوئیں، اور سفر میں وہ س طرح رہیں، مگر حضر میں چار پڑھیں، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پنجوقتہ فرض سوائے مغرب کے دو ہی رکعتیں فرض ہوئیں، جیسا کہ فتح الباری وغیرہ میں ہے۔

دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر ﷺ کی زبان پر حضر کی حالت میں چار رکعتیں، سفر میں دو رکعتیں اور خوف میں ایک رکعت نماز فرض فرمائی ہے، طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، تیسری حدیث حضرت عمرؓ کی ہے، جس میں ہے کہ نماز سفر، نماز عید و بقر عید و جمعہ سب دو دو رکعتیں ہیں، یہ نمازیں پوری ہیں قصر نہیں ہیں، جو رسول اللہ ﷺ کی زبان سے مروی ہے، اس کی روایت نسائی، بن ماجہ اور ابن حبان نے کی ہے، چوتھی حدیث حضرت ابن عمرؓ سے ہے کہ جس میں قصر صحیح کے ساتھ کہا ہے کہ ہمیں حکم کیا گیا ہے کہ ہم سفر میں دو رکعتیں پڑھیں، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، پانچویں حدیث ابو ہریرہؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سفر میں پوری نماز پڑھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں قصر کرنے والا ہے، دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور یعلیٰ بن امیہ کی حدیث میں حضرت عمرؓ کے واسطے سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا صدقہ ہے اسے قبول کرو، اس کی روایت مسلم و سنن اربعہ نے کی ہے، اس میں قبول کا حکم واجب ہے، ورجحہ الوداع کی مشہور حدیث میں ہے کہ دو رکعتیں پڑھا کر علان کروادیا کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازیں پوری کر لو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر ہو گئے ہیں، مع، البتہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ وہ خود سفر میں بھی چار رکعتیں پڑھتی تھیں، جیسے کہ حضرت عثمانؓ نے کہا تو عروہؓ نے فرمایا ہے کہ عائشہؓ نے عثمانؓ کی طرح تاویل کی ہے، اور بیہقی اور دارقطنی نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ عروہؓ نے کہا ہے کہ اے خالدؓ جان اگر آپ قصر کریں، تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اب میری بہن کے پیارے بیٹے مجھے پوری نماز پڑھنے میں دشواری محسوس نہیں ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ و عثمانؓ کے نزدیک قصر کرنا تکلیف و مشقت ہونے کی بناء پر تھا، اس لئے جس پر مشقت محسوس نہ ہو تو وہ پوری پڑھے، مفیع، لیکن حضرت عثمانؓ سے یہ تاویل مشکل ہے، کیونکہ ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں تھا تو آپ نے کبھی دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھیں، یہاں تک کہ آپ نے وفات پائی، اور حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ میں بھی سفر میں رہا تو آپ نے کبھی بھی زیادہ نہیں پڑھی تھیں یہاں تک کہ آپ سے وفات فرمائی اور حضرت عمرؓ نے بھی سفر میں ساتھ رہا تو انہوں نے بھی دو رکعتوں پر زیادتی نہیں فرمائی یہاں تک کہ انہوں نے بھی وفات فرمائی، پھر میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ بھی رہا تو انہوں نے بھی زیادہ نہیں پڑھیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے بھی وفات پائی۔ اس کی روایت بخاری نے کی ہے، اس روایت میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں صراحۃً وفات تک قصر کرنا مروی ہے، اور صحیح بات یہ ظاہر ہوتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے صرف حج میں پوری رکعتیں پڑھی تھیں، چنانچہ ابتدائی خلافت کے زمانہ ایک مرتبہ منیٰ میں پوری نماز پڑھی اس پر صحابہ نے انکار فرمایا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے یہاں آ کر ایک گھر بسایا ہے شادی کر لی ہے، اور میں رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر کوئی کسی شہر میں تاویل کرے تو وہ مقیم ہے کی طرح نماز پڑھے، جیسا کہ اسکی روایت احمدؓ نے کی ہے۔

وان صلی اربعاً وقعد فی الثانیة قدر التشہد اجرته الاولیان عن العروص الح

اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھیں، ف، ورمقیم نام کی افتاء نے کی ہو، یا سلام سے پہلے اس نے اقامت کی نیت نہ کئے بغیر

چار رکعتیں پڑھ لی ہوں، وقعد الخ اور دو رکعت کے بعد مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو۔ احوالہ الخ تو پہلی دور کعتیں اس کے لئے فرض ہو چکی ہیں، والا حریا الخ اور پچھلی دور کعتیں اس کے لئے نفل بن جائیں گی۔ فجر پر قیاس کرتے ہوئے، ف کہ جب فجر کی چار رکعتیں پڑھیں اور درمیان میں قعدہ کر لیا تو پہلی دور کعتیں فرض کے طور پر اور سبھی دور کعتیں اس کے لئے نفل کے طور پر ہو چکی ہیں اور نماز صحیح ہو جائیگی۔

وبصیر مسینا لکھو حیو السلام الخ

البتہ فرض کا سلام پھیرنے میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہ کرنے والا ہو گا، ف کہ جب کہ اس نے قصد ایب کیا ہو، لہذا اسے قصد ایب کرنا حلال نہیں ہے، اور اگر اس نے ایسا سہواً کیا تو آخر میں سجدہ سہو کرے، اور برائی باقی نہ رہی، واضح ہو کہ فجر میں قصد چار رکعتیں پڑھنی نیت کا ایک گنہ ہے اور فتور ہے، اس کے باوجود اس کی نیت لغو قرار دی جائیگی، اور قیاساً نماز فی سجدہ ہونی چاہیے، اور اگر اس نے فرض کے دو رکعتیں پڑھ کر سمجھ کر عمدہ اور دو رکعتیں اور بھی بڑھالیں تو سلام کی تاخیر سے اور فجر کے بعد قصد نفل پڑھنے سے گنہگار ہو گا، جس کے لئے اسے توبہ کرنی چاہئے اور اگر ایسا سہواً کیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گنہ نہ ہو گا، بس اس بناء پر مسافر کی چار رکعتیں پڑھنی، لیکن اس سے قصد چار رکعتیں پڑھنی یقینی طور سے گنہ کا کام نہیں ہو سکتا، لیکن یہاں سلام کی تاخیر سے برائی ہو گی، جبکہ مصنف نے فرمایا ہے، گناہ نہ ہو گا جیسا کہ دوسروں نے کہا ہے۔ کہنے والوں نے یہ بات ذہن میں نہیں رکھی کہ فجر میں تو دو رکعتیں اجماعی فرض ہیں لیکن مسافر کی فرض دو رکعتیں اجتہادی اور اختلاف ہیں، یہاں تک کہ امام مالک و امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک چاروں رکعتیں ہی فرض واقع ہوں گی، لیکن ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے، بلکہ صرف دو ہی رکعتیں فرض ہوتی ہیں، اب جب کہ درمیان میں قعدہ کر لیا تو فرض پورا ہو گیا۔ م۔

وان لم يقعد في الثانية قدرها بطلت لاحتلاط الدفلة بها قبل اكمال اركانها و اذا فارق المسافر بيوت المصر صمى ركعتين، لان الاقامة تتعلق بدحولها فيعلق السفر بالحروج عنها وفيه الاثر على لو حاورها هذا الحصن لقصرنا

ترجمہ۔ اور اگر دوسری رکعت میں مقدار تشہد نہیں بیٹھا تو اس کی نماز باطل ہو جائیگی، فرض کے ارکان کو مکمل کرنے سے پہلے اس میں نفل نماز کو مدد دینے کی وجہ سے، اور جب مسافر اپنے شہر کے گھروں سے دور ہو گیا تو وہ دو رکعتیں پڑھنی شروع کر دے، اس لئے کہ اقامت کا حکم اس سداقہ میں داخل ہونے سے شروع ہو جاتا ہے لہذا وہاں سے نکلنے سے ہی سفر کے احکام شروع ہو جائیں گے، اور اس بارے میں حضرت علیؓ یہ اثر بھی موجود ہے کہ اگر میں اس شخص سے آگے بڑھ جاؤں گا تو قصر کر دوں گا۔

توضیح۔ مسافر نے چار رکعتیں پوری پڑھ لی، اور قعدہ اولیٰ میں نہیں بیٹھا، مترجم کی توضیح، چار رکعت نماز میں مسافر کا فرض، مغرب میں قصر کیا، اور عشاء پڑھی، سنتوں میں قصر، نماز کے واسطے وقت محض قصد، سفر بدانیت، نیت اقامت، ریل پر سفر، مقام شروع قصر، دلیل، حکم سفر کی مدت، اعتبار نیت

اقامت

وان لم يقعد في الثانية قدرها بطلت لاحتلاط الدفلة بها قبل اكمال اركانها الخ

اگر مسافر دو رکعت پر مقدار تشہد نہیں بیٹھا، ف یا اس نے پہلی دو رکعتوں میں کسی میں قراءت چھوڑ دی ہو تو نماز باطل ہو جائیگی، لاحتلاط الخ فرض نماز کے ارکان مکمل کرنے سے پہلے اس میں نفل نماز کے مل جانے کی وجہ سے، ف کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے، معصوم ہونا چاہئے کہ چار رکعت نماز میں مسافر کا فرض صرف دو رکعتیں ہوتی ہیں، لیکن فجر اور مغرب میں مسافر اور مقیم دونوں برابر ہوتے ہیں، چنانچہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں بھی قصر کر لیا، پھر اس نے عشاء پڑھی اور وہ

صاحب ترتیب بھی ہے تو عشاء کی نماز بھی اس کی فاسد ہوگی مگر موقوف رہے گی، اور نہ جاننے کا عذر اس جگہ مقبول نہیں ہے، م، سنتوں میں قصر نہیں ہے، محیط السرخسی، اور قول مختار یہ ہے کہ چلتی ہوئی حالت میں اور خوف کی حالت میں نہ پڑھے بلکہ امن کی حالت میں منزل پر پڑھے، الوجیز، اسی قول کی طرف ابن الہمام کا رجحان ہے، اور یہی قول احسن ہے، م، واضح ہو کہ انسان صرف سفر کے ارادہ سے ہی مسافر نہیں ہو جاتا ہے یہاں تک کہ تین منزل کا ارادہ کرے، اور جب اس کا مسافر بننا ہو گیا تو پھر کسی جگہ پر بھی اقامت کی نیت کرینے سے مقیم ہو جاتا ہے، اور اگر اپنے وطن میں آگیا تو بغیر نیت کے بھی مقیم ہو جائے گا۔

اور اگر مسافر نے نکلنے وقت تین منزل کا ارادہ نہ کیا ہو تو اسے کبھی بھی مسافروں کی سہولت حاصل نہ ہوگی، اور وہ آہستہ آہستہ ہزاروں کوس کا سفر طے کرے، مثلاً کوئی شخص اپنے بھاگے ہوئے غلام یا قرض دار کو تلاش کرتے ہوئے گھر سے نکلا اور وہ آہستہ آہستہ بہت دور بھی نکل گیا لیکن اس نے کبھی بھی لمبے سفر یا تین منزل پر جا کر تلاش کرنے کا ارادہ نہیں کیا تو اسے شرعی مسافر نہیں کہا جائے گا، پھر جس نے تین منزل کا قصد کیا وہ اسی وقت سے قصر کرنا شروع کر دے گا، اگرچہ اسے یہ نہیں معلوم ہو کہ کہاں جانا ہے، اس سلسلہ میں ارادہ کی پختگی کی شرط نہیں ہے بلکہ گمان غالب ہونا ہی کافی ہے، مگر اس نے تین منزل سے پہلے سفر کا ارادہ فتح کر دیا اور لوٹ آیا تو وہ اب مقیم ہو گیا لہذا پوری چار رکعتیں پڑھے گا، قصر نہیں کرے گا، پھر سفر کا ارادہ کرنے کے لئے لیاقت اور صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے یہاں تک کہ اگر ایک نابالغ اور ایک نصرانی دونوں سفر کو نکلے اور دونوں کے بعد نابالغ بالغ ہو گیا یعنی اس کی عمر پوری ہو گئی، اور وہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ نابالغ اب پوری نماز پڑھے گا، کیونکہ ارادہ کرنے کی صلاحیت اس میں ابھی ہوئی ہے لیکن سفر کی تین منزلوں میں سے اب صرف ایک ہی منزل باقی ہے، اور نصرانی جو ابھی مسلمان ہو گیا ہے یہ قصر کرے گا کیونکہ ابتدائی سفر میں ہی وہ نیت کرنے کا اہل تھا، ہ، فح۔

ریل پر جو لوگ سفر کرتے ہیں جو وہ منزل پیدل جانے میں تین منزل فاصلے سے ہو تو اس راہ میں قصر کرنا ہوگا، اگرچہ وہ اس فاصلہ کو وہی گھنٹہ میں طے کر لے، یہی مذہب ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ پھر جب غالب گمان میں تین منزل یا زیادہ ارادہ کر کے نکلا یہاں تک کہ مسافر ہو گیا تو وہ اب کس جگہ سے قصر کرنا شروع کرے اس کا بیان شروع کیا جا رہا ہے

واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین، لان الإقامة تتعلق بدحولها الخ
جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھروں کو چھوڑا تو وہاں سے دو رکعتیں پڑھے، یعنی جوں ہی شہر کی آبادی پیٹھ کی طرف ہوئی اور اس جگہ کسی وقتی فرض نماز کا وقت آگیا تو اب قصر کرے اور دو ہی رکعتیں اس پر اس سے کچھ زیادہ چھوٹی بستیاں ہو تو ان سے بھی گذر جانا شرط ہے، اس کے برخلاف اگر فنائے شہر کے قریب گاؤں ہوں تو قصر کرنے کے لئے ان سے گذرنا شرط نہیں ہے، الحید، ہ، چر اگاہ بھی شہر کے حصہ میں شمار کی جاتی ہے، ف خلاصہ یہ ہوا کہ فناء شہر تو اس حد تک ہے جہاں شہر کے متعلق ضروریات ہو مثلاً چر اگاہ، گھوڑ دوڑ کی جگہ وغیرہ، بس چر اگاہ کی آبادی سے بڑھ جانا شرط ہے، اور فنائے شہر سے گذر جانا شرط نہیں ہے، م، اسی طرح سفر سے کوئی واپس ہو تو آبادی کے حد میں داخل ہو جانے کے بعد سے ہی پوری چار رکعتیں پڑھنی ہوگی، المستعین، اگر کوئی زمانہ میں کسی محلہ شہر کے قریب تھا اب وہ الگ ہو گیا ہو تو اس سے گذر جانے کے بعد قصر کرے، الخلاصہ۔

لان الإقامة تتعلق بدحولها فيتعلم السفر بالخروج عنها وفيه الاثر عن علي لو جاوزنا هذا النقص الخ
وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھروں یعنی شہر کے آبادی کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے، فتعلق الخ تو سفر کا حکم ان گھروں سے باہر چلے جانے سے ہی متعلق ہوگا، ف لہذا آبادی سے باہر ہوتے ہی اس کی فرض نماز چار کے بجائے دو رکعتیں ہو جائیگی، وفيه الاثر الخ اور اس باب میں حضرت علیؑ سے ایک قوی اثر بھی ہے، یعنی ایک فرمان منقول ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ اگر ہم اس شخص سے آگے بڑھ جائیں تو قصر کریں گے، ف حالانکہ آپؐ بصرہ سفر کے ارادہ ہی سے نکلے تھے، اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر کی چار رکعتیں پڑھ لیں، اور وہ بات فرمائی جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے اس اثر کو ابن ابی شیبہؒ نے عہد بن

العوام سے اور عبدالرزاق نے سفین ثوری سے پھر عباد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی ہند سے اور انہوں نے ابو الحریب ابن ابی الاسود اندلی سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ بصرہ سے نکلے آخر تک۔ مع۔ یہ اسناد جمید ہے۔ نزل کل کا جھوٹا۔ خاء منقوطہ اور صاد مہملہ کے ساتھ۔ م۔

اس باب میں حضرت انسؓ کی حدیث کافی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ظہر کے نماز مدینہ میں چار رکعتیں پڑھیں اور ذوالحلیفہ میں عصر کی دو رکعتیں پڑھیں بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔ اگر یہ کہا جائے کہ شہر کی آبادی سے باہر ہوتے ہی فنائے شہر شروع ہو جاتا ہے، کیونکہ قول مختار کے مطابق فنائے شہر غلوہ فاصلہ جہاں تک نیزہ پھینکنے سے جاسکے تک ہوتا ہے، اور فنائے شہر بھی شرعاً شہر سے ملا ہوا ہوتا ہے یہاں تک کہ وہاں عیدیں اور جمعہ کی نمازیں ادا کرنی جائز ہے حاصل کلام یہ ہے کہ فنائے شہر سے گزرنے سے پہلے نماز کو قصر کر کے پڑھنا جائز نہ ہونا چاہئے، جواب یہ دیا گیا ہے کہ فنائے شہر کو شہر کے حکم میں رکھنا شہر کے باشندوں کی ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، مطلقاً نہیں، اور قاصحان میں کہا گیا ہے کہ اگر شہر اور فنائے شہر کے درمیان ایک غلہ سے کم فاصلہ ہو، اور درمیان میں کوئی کھیت نہ ہو تو اس فناء سے آگے بڑھ جانا ہی معتبر ہے، ورنہ صرف شہر کی آبادی سے ہی بڑھنا معتبر ہے۔ ف۔

ولایزال علی حکم السفر حتی ینوی الاقامة فی بلدة او قرية خمسة عشر یوما او اکثر وان نوى اقل من ذلك قصر لانه لا بد من اعتبار مدة لان السفر یجامعه اللبث فقد رهاها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان وهو ما ثور عن ابن عباس وابن عمر والاثار فی مثله کالخبر والتقیید بالبلدة والقرية یشیر الی انه لا تصح نية الإقامة فی المغازاة وهو الظاهر.

ترجمہ - اور مسافر برابر سفر کے حکم پر باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ کسی شہر یا دیہات میں پندرہ یا اس سے زیادہ دن تک رہنے کی نیت کرے، اور اگر ان سے کم کی نیت کی تو وہ قصر ہی کرے گا کیونکہ ٹھہرنے کے لئے کسی مدت کا اعتبار کرنا ضروری ہے، کیونکہ سفر کے ساتھ ٹھہراؤ بھی موجود ہوا کرتا ہے، اس لئے ہم اس مدت کے لئے مدت طہر کا اندازہ کیا، کیونکہ ان دونوں ہی مدتوں واجب کرنے والی ہیں، یہی بات حضرت ابن عباس اور ابن عمرؓ سے منقول ہے، اور ایسے مسائل میں اثر بھی خبر کے حکم میں ہوتا ہے، عبارت کو شہر اور دیہات کے ساتھ مقید کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اقامت کی نیت جنگل چٹیل میدان میں صحیح نہیں ہوتی ہے، اور یہی بات ظاہر الرویہ ہے۔

توضیح:- اقامت کے واسطے معتبر مدت، اثر سے دلیل

جنگل و میدان میں اقامت کی نیت، نیت اقامت کی شرط

ولایزال علی حکم السفر حتی ینوی الاقامة فی بلدة او قرية خمسة عشر یوما او اکثر الخ سفر کے حکم پر باقی رہے گا، ف۔ وہ شخص جو ایک مرتبہ مسافر ہو چکا ہے یا جسے مسافر قرار دیا جا چکا ہے حتیٰ ینوی الخ یہاں تک کہ اقامت کی نیت کرے، ف بشرطیکہ اسے نیت کرنے کی لیاقت بھی ہو اور جگہ بھی اس لائق ہو فی بلدة الخ مثلاً شہر یا گاؤں میں ہو، ف یعنی امن کی آبادی میں ٹھہرنے کا ارادہ کیا ہو، بقدر الخ پندرہ یا اس سے زیادہ دنوں کی نیت کی ہو، ف یہاں تک کہ پندرہ دنوں سے کم نہ ہو، بشرطیکہ مقدار سفر طے کر لینے کے بعد ہو، ف۔ ہ۔

وان نوى اقل من ذلك قصر لانه لا بد من اعتبار مدة لان السفر یجامعه اللبث الخ اور پندرہ دنوں سے کم ٹھہرنے کا ارادہ ہو تو قصر کرتا رہے، لانه لا بد الخ یعنی نماز کے اتمام کے لئے یعنی پوری چار رکعتیں پڑھنے کے لئے کسی نہ کسی مقدار کو کسی جگہ پر بھی متعین کرنا ضرور ہو گا، ف ورنہ اپنی مرضی سے کسی بھی مقدم پر خواہ کم ہو یا زیادہ

اقامت کر لینے سے نماز مکمل نہیں پڑھی جاسکتی ہے۔ لان السفر المنح کیونکہ سفر کے ساتھ اقامت بھی تو لازمی ہوتی ہے، ف اسی بناء پر سفر کرنے کے بعد منزل پر اتر کر دوسرے سفر شروع کرنے تک بقیہ اوقات ٹھہر کر اپنی ضروریات پوری کرنی ہوتی ہے، تو اگر تھوڑی اقامت پر بھی نماز پوری پڑھنی پڑھے تو اس منزل پر بھی پوری پڑھنی چاہئے حالانکہ بارجماع مسافر اپنی کسی منزل پر بھی پوری نماز نہیں پڑھتا ہے بلکہ قصر ہی کرتا ہے، اس لئے یہ سوال ہوتا ہے کہ آخر وہ کون سی مقدار سفر ہے جہاں ٹھہر کر مسافر اپنی نماز پوری کرے، اس کی تحقیق میں احادیث و آثار صحیحہ میں روایتیں بھی مختلف ہیں اس لئے اجتہاد کرنے کی ضرورت ہوئی۔

فقد رناھا بمدة الطھر لانهما مدتان موجبتان المنح

پس ہم نے اقامت کی مدت کو طہر کی مدت پر قیاس کیا، ف اور طہر کی کم از کم مدت کے پندرہ دن ہوتے ہیں، اور ان دونوں باتوں میں ایک قدر مشترک یعنی وجہ اتفاق بھی موجود ہے وہ یہ ہے لانهما مدتان المنح کہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں، ف چنانچہ ایام حیض جن میں نمازیں ساقط ہو گئی تھیں ان کے بعد ایام طہر آتے ہی ان نمازوں کو واجب کر دیتے ہیں اسی طرح اقامت بھی اس مسافر پر نماز کی اس مقدار کو واجب کر دیتی ہے جو سفر میں ساقط تھی، اور طہر کو ختم کرنے والی چیز یعنی حیض کی بھی کم از کم مدت تین دن ہوتی ہے اور اقامت کو بھی ختم کرنے والی چیز یعنی سفر کے لئے بھی کم سے کم مدت تین منزل ہے (یا تین دن ہے) اس طرح ہم نے ان دونوں کو ساقط کرنے والی مدت میں متفق پایا اور دونوں کے موجب بھی برابر یعنی پندرہ دن ہی پائے اسی لئے ان ہی پندرہ دنوں کا ہم نے فیصلہ کیا۔ مع۔

وهو ما ثور عن ابن عباس وابن عمر والاثرو فی مثله كالخبير المنح

اور یہی مقدار حضرات ابن عمر اور ابن عباس کے قول سے مروی ہے، ف حمادی نے دونوں کی روایت کی ہے، ف اور ابن عمر کے اثر کو امام ابن ابی شیبہ اور امام احمد نے روایت کیا ہے، مع چونکہ ان مقداروں کی تعیین عقلاً نہیں کی جاتی ہے بلکہ شرعاً اور سن کر کی جاتی ہے، والاثرو فی مثله المنح اس لئے صحابی کا قول ایسے معامات میں رسول اللہ ﷺ کے قول کے مثل سمجھا جاتا ہے، ف کیونکہ یہ بات ہمیں یقینی طور سے معلوم ہے کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر یہ مدت بیان کی ہے، پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو۔

والتعقید بالبلدة والقرية يشير الى انه لا تصح نية الإقامة في الممازاة وهو الظاهر المنح

اور شہر اور گاؤں کی قید لگانے سے اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جنگل یا میدان یا غیر آباد علاقہ میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، ف اور ظاہر الروایہ میں ہے کہ اقامت کی نیت صرف اپنے مقام میں صحیح ہوتی ہے، اور اپنا مکان مٹی یا پتھر کے گھروں میں ہوتا ہے، خیمے اور پالوں اور کمبلوں کے مکانوں میں نہیں ہے، القاصی خان، پھر یہ اقامت کی جگہوں کے لئے ہے جہاں نیت کی ضرورت ہوتی ہے، ورنہ وطن میں داخل ہوتے ہی اقامت کی نیت کے بغیر ہی از خود مسافر مقیم ہو جاتا ہے، اقامت کی نیت کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر تین دن نہیں چلا اور واپسی یا ترک سفر کا ارادہ کر لیا ہو تو وہ مسافر باقی نہ رہا اس لئے اب پوری نماز پڑھے، اگرچہ وہ میدان یا جنگل میں ہو، جیسے کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے، ع۔

گذشتہ عبارت سے بہتر یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ اس وقت تک مسافر رہے گا مدت سفر پوری کرنے سے پہلے وطن لوٹ آنے کا ارادہ کر لے، اگرچہ اس وقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے اپنے وطن میں آجائے، یا مدت سفر پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر تنباء اس مقام میں پندرہ دن یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ وہ مقام دار الحرب کا نہ ہو، اور خود وہ شخص لشکر کے ماتحت نہ ہو، اور کسی کے تابع ہو، مثلاً کسی کا غلام یا کسی بیوی کی نہ ہو، اور نہ اس کی نیت

میں کوئی تردد ہو۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت کی نیت مفید اور کارآمد ہونے کے لئے بھی پانچ شرطیں (۱) سفر چھوڑ دے کیونکہ اگر چلتا رہا اور اقامت کی نیت بھی کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی (۲) وہ جگہ قامت کے، اکت ہو کیونکہ اگر جنگل، میدان، صحراء، سمندر، ویران جزیرے میں اقامت کی نیت کی تو بھی صحیح نہ ہوگی (۳) ایک ہی جگہ میں پندرہ دن رہنے کی نیت ہونی چاہئے، کیونکہ اگر دو جگہ ماکر پندرہ دن کی نیت ہو تو اقامت کی نیت درست نہ ہوگی اس لئے قصر کرنی ہوگی (۴) مدت کے پورے پندرہ دن رات ہونے چاہئے، اس سے کچھ بھی کم ہونے سے نیت معتبر نہ ہوگی (۵) رائے مستقل ہونی چاہیئے یعنی ذرہ برابر اس میں تردد نہ ہو، لمعراج، ہ، خیسے تو بوجھ ہوتے ہیں مستقل رہنے کے مکان نہیں ہوتے اس طرح صرف میدان میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہو سکتی، جیسا کہ محیط میں ہے، ہر وہ شخص جو کسی دوسرے کا تہ تابع ہو کہ دوسرے کی بات ماننے پر مجبور ہو اور اس کے تابع ہو تو اس کی اقامت کی نیت سے سب مقیم اور اس کی مسافت کی نیت سے سب مسافر ہو جائینگے اگر نہیں اپنے ساتھ آیا ہو، محیط السرخسی، پس جب کہ لشکر کے سردار نے اقامت کی نیت کر لی اس کے ماننے والے جتنے میدان میں ہیں سب مقیم ہو جائینگے، لکانی۔

اور اصل بات اور قاعدہ یہ ہے جو شخص اپنے اختیارات سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی ہی نیت سے مقیم ہوگا، اور جو اقامت کرنے میں مستقل اور مختار نہیں ہے وہ اپنی نیت سے مقیم بھی نہ ہوگا، جیسے کہ مدخلیہ مہستر ہو، یا نقد مہربانی ہوئی بیوی اپنے شوہر کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے مزدور اجرت ہانے والا شخص اپنے مالک کے درخواہ پانے والا سپاہی اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہوتے ہیں، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہو سکتے ہیں، ایسا شخص جو مقروض ہونے کی وجہ سے جیل خانہ میں بند ہو یا اس کے ساتھ ساتھ اس کا قرض خواہ مسلسل رہت ہو تو ایسی صورت میں اس قرض خواہ کی نیت کا اعتبار ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ قرض دار واقعہ مفلس و محتاج ہو، یا ادا نہ کرنے کی اس نے ضد باندھ لی ہو، کیونکہ اگر وہ ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو تو خود اسی کی نیت اقامت و سفر کا اعتبار ہوگا، اور اگر تابع کو اپنے مقبوع سردار کی نیت اقامت کی واقفیت نہ ہو تو قول اصح یہ ہے کہ مقیم کا حکم اس پر لازم نہ ہوگا، جس طرح بھی وہ نماز پڑھے اس کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، اگر کوئی تاجر کسی ضرورت سے کسی شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پور کرنے کیلئے پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کی تو وہ مقیم نہ ہوگا، کیونکہ یہ نیت پختہ نہیں ہے بلکہ دو باتوں پر موقوف ہے (۱) ضرورت پوری ہو کہ وہ ٹوٹ جائے (۲) ورنہ وہ ٹھہرا رہے ہ۔

اس نیت کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ دن ٹھہروں گا اور اگر اس کے درمیان ہی میں کام پور ہو گیا تو چلا جاؤں گا، اس سے یہ نیت تردد دان ہوئی، اور اگر پندرہ دنوں کی نیت تو قیمنی ہے اور اگر کام نہ ہو، تو مزید اور ٹھہروں گا اس طرح نیت صحیح ہوگی، م، اگر کوئی داراعرب میں امان لے کر گیا اور اقامت کی جگہ میں اقامت کی نیت کی تو صحیح ہوگی، الخد صہ، اگر کوئی قیدی جیل سے بھاگ گیا اور کسی غار میں پندرہ دن چھپے رہنے کی نیت کر لی تو نیت معتبر نہ ہوگی، الخد صہ، اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح نہ ہوگی، اور یہی حکم کشتی کے مالک اور مداح کا بھی ہے، بہتہ اگر کشتی کے وطن کے قریب ہو تو اپنی اصلی قامت کی بنا پر مقیم ہوگا، الخبط، ہ، اہم شافعی کے نزدیک مدت اقامت چار دن ہیں حالانکہ حضرت انسؓ کی حدیث جو صحاح ستہ میں ہے اس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ مکہ معظمہ کے سفر میں دس دن قیام کے باوجود واپس ہونے تک برابر قصر کی دو رکعتیں ہی پڑھنے کی رویت ہے، اس جگہ سفر سے حجۃ اوداع کا سفر مر دے، کیونکہ حج مکہ کے زمانہ میں تو ۱۹ دنوں کا قیام تھا، پھر بھی قصر فرماتے رہے، جیسا کہ بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، شخص الفتح۔

ولودخل مصر اعسى عزم ان يحرح عدا اوبعد عد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقى على ذلك سبن قصر لان ابن عمر اقام باذر بيجان ستة اشهر وكان يقصر وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك واداخل العكسر ارض الحرب فووط الاقامة بها قصرًا وكذا اذا حاصر وافيها مدينة او حصن لان الداخل بين ان يهرم فيعزوين ان

یہزم فیکر فلم تکن دار اقامہ۔

ترجمہ - اور اگر مسافر کسی شہر میں اس ارادہ سے داخل ہوا کہ کل یا برسوں ہی یہاں سے واپس چلا جاؤں گا اور پوری مدت اقامت کی اس نے نیت نہیں کی، اگر اسی طرح نیت کرتے ہوئے وہاں دو برس بھی رہ گیا تو بھی وہ قصر نماز پڑھتا رہے گا، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ نے آذربائیجان میں چھ ماہ تک مسلسل اقامت کی تھی پھر بھی قصر فرماتے رہے، اور صحابہ کرامؓ کے بہت سے لوگوں سے بھی اسی طرح کی روایت مذکور ہے، اور جب مسلمانوں کا لشکر دارالحرب میں داخل ہو گیا، اور وہاں قصر کی نیت کر لی اسی طرح جب کہ دارالحرب کا کسی شہر کا یا کسی قلعہ کا محاصرہ کر لیا ہو، کیونکہ ان حالات میں یہ بے یقینی ہے کہ اگر خود شکست کھائے تو بھاگ کھڑے ہوں اور اگر دشمنوں کو شکست دیدیں تو مزید کچھ دن ٹھہر جائیں، اس بناء پر یہ اقامہ اور ٹھہراؤ کا عقد نہ رہا۔

توضیح:- اگر کوئی شخص کسی شہر میں نیت اقامت کے بغیر برسوں رہ گیا

صحابہ کرامؓ کے فعل سے دلیل، لشکر اسلام دار الکفر میں اقامت کی نیت کے ساتھ

ولو دخل مصر علی عزم ان يخرج غذا او بعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقى علی ذلك الخ
ترجمہ سے مطلب ظاہر ہے، ف اس جگہ مصنفؒ نے جو عزم کا لفظ بیان کیا ہے اس سے مومن کا واقعی سچا حال ذکر کر دیا ہے، کیونکہ جب اس کا عمل عزم کل پر سوسا جانے کا ہو گا تب ہی وہ قصر کے حکم میں رہے گا، ورنہ مسئلہ کی اصل بنیاد تو صرف اس بات پر ہے کہ اس کی نیت مدت اقامت میں پختہ نہیں ہے، اور یہ بہانہ بازی اور حیلہ گرگی کے طور پر نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں اس کا ارادہ آج اور کل کا ہی ہے، م، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام عدائے اس بات پر اجماع کیا کہ مسافر کسی صورت میں برابر قصر کرتا رہے گا یہاں تک کہ وہ اس بات پر فیصلہ کر لے کہ مجھے ٹھہرنا ہی ہے، اس طرح خواہ جتنے برس بھی گذر جائیں، ابن المذہبؒ نے اسی جیسی باتیں کہی ہیں، مع۔

لان ابن عمرؓ اقام باذر بیجان ستة اشهر وكان يقصر الخ

کیونکہ ابن عمرؓ نے آذربائیجان میں متواتر چھ ماہ اقامت کی اور اتنے دنوں تک وہ قصر ہی کرتے رہے، ف اس کی روایت عبد الرزاق اور بیہقیؒ نے صحیح اسناد سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ہم پر برف گرنی شروع ہوئی اس وقت ہماری ایک جماعت آذربائیجان میں رکے اور پھنے ہوئے مسلسل چھ ماہ تک قصر کے ساتھ نماز پڑھتے رہے، اس بیان میں اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے تنہا قصر کی نماز نہیں پڑھی بلکہ ان کے ساتھ صحابہ کی ایک جماعت بھی تھی، عبد الرزاقؒ نے حسن بصریؒ سے روایت کی ہے کہ ہم بوگ حضرت عبد الرحمن بن امراءؒ کے ساتھ ملک فارس کے کئی شہروں میں کئی سال تھے تو وہاں عبد الرحمنؒ جمعہ کی نماز نہیں پڑھتے تھے، اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، حضرت اس بن ملکؒ سے روایت کی ہے کہ ملک شام میں دو ماہ تک عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے اور صرف دو ہی رکعتیں پڑھتے رہے، ف، ع۔

وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك الخ

حضرت عمرؓ کے مثل ہی صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے، ف اسی وجہ سے امام مسلمؒ نے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے نو مہینوں تک قصر کرنے کی روایت کی ہے، بیہقیؒ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؒ سے پچاس دنوں تک اقامت میں نماز میں قصر اور وہ رمضان کے روزوں میں افطار کرنے کی روایت کی ہے، یہی فتویٰ ابن عباسؓ کا ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں موجود ہے، مع، خلاصہ یہ ہوا کہ بہت زیادہ روایتیں ایسی موجود جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے شاگرد امام حرنیؒ نے بھی امام شافعیؒ کے قول کو چھوڑ کر عام علماء کی موافقت کی ہے، م، ع۔

واذا دخل العسكر ارض الحرب فنوا الاقامة بها قصر واوكلذا اذا حاصر وافيا مدينة الخ

اور جب مسلمانوں کا لشکر کفار کے ملک میں داخل ہو کر اقامت کی نیت کرے جب بھی نماز میں قصر کرے، فبکی قوں امام مامک واحمد کا ہے، بخ، وکذا اذا الخ اسی طرح جب دار الحرب میں جا کر وہاں کسی شہر یا کسی قلعہ کا محاصرہ کرے، ف تو بھی اقامت کی نیت صحیح نہ ہوگی اس لئے نماز میں قصر کرنی ہوگی

لان الداخل بین ان یهزم فیصرو بین ان یهزم فیلزم تکلن دار اقامة الخ
کیونکہ داخل ہونے والا لشکر دو حال سے خالی نہ ہوگا، کہ شکست پانے یا بھاگ کھڑا ہو، ف ٹھہر نہ سکے، یہ دشمنوں کو شکست دے تو وہیں ٹھہر جائے، ف اس تردد کی حالت میں اقامت کی نیت درست نہیں ہو سکتی ہے، فلم تکن الخ اسلئے وہ مقام اقامت کا نہ ہو، ف لہذا وہاں صرف نیت کافی نہ ہوگی، جیسے دار السلام میں جنگل جا کر اقامت کی نیت صحیح نہیں ہوتی ہے، بلکہ نیت یقینی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ تو دل میں یہ ارادہ کئے بیٹھے ہیں کہ پندرہ دنوں کے اندر شکست کا منہ دیکھتے ہی بھاگ کھڑے ہوں گے، اس بات کو نیت میں تردد کہا جاتا ہے، اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص کسی علاقہ میں کسی خاص مقصد کے ساتھ گیا اور اس کے علاوہ اس کی دوسری کوئی غرض نہ ہو تو اگرچہ پندرہ دنوں کے رہنے کی نیت کی ہو تو وہ قصر ہی کرے گا اور اتم نہ نہیں کرے گا، اور جو قیدی کہ کافروں کے پنجہ سے نکل بھاگا ہو اور کسی غار وغیرہ میں پندرہ دن چھپے رہنے کی نیت کی ہو پھر بھی وہ قصر کرے گا اتمام نہیں کرے گا، الفتح، اور اگر دار الحرب میں لشکر نے کوئی شہر فتح کیا اور اسے اپنا مستقل رہائشی علاقہ بنالیا ہو تو وہ پوری رکعتیں نماز کی پڑھے گا، اور اگر صرف ایک ڈیڑھ مہینہ رہنے کی نیت کی ہو تو وہ قصر کرے گا، بختیس، ہ۔

وکذا اذا حاصروا اهل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر او حاصر وہم فی البحر لان حالہم مبطل عزیمتہم وعند زفر یصح فی الوجہین اذا كانت الشوكة لهم للتمکن من القرار طاهر او عند ابی یوسف یصح اذا كانوا فی بیوت المدبر لانه موضع اقامة ونية الاقامة من اهل الکلاء وہم اهل الاخبیة قبل لاتصح والاصح انہم مقیمون یروی ذلک عن ابی یوسف لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی۔

ترجمہ - ایسا ہی جب کہ اسلامی لشکر نے دار الاسلام میں شہر کے علاوہ کسی اور جگہ باغیوں کا محاصرہ کرے ہو، یا دریا میں ان کا محاصرہ کیا ہو، کیونکہ ان کی حالت ان کے ارادہ کی پہنچ کو باطل کر رہی ہے، لیکن امام زفر کے نزدیک دونوں صورتوں میں ان کی نیت صحیح ہوگی، بشرطیکہ شوکت اور قوت لشکر اہل اسلام کو حاصل ہو، کیونکہ بظاہر لشکر ٹھہرنے کا موقع حاصل ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے لیکن اس شرط کے ساتھ وہ مٹی کے گھروں میں ہوں، کیونکہ ایسے گھر بھی رہنے کے لائق ہوتے ہیں، اور اہل کلاء یعنی خیموں کے باشندوں کے اقامت کی نیت کے متعلق کہا گیا ہے کہ صحیح نہیں ہوتی ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ یہ لوگ مقیم ہوتے ہیں امام ابو یوسف سے اس طرح کی روایت کی جاتی ہے، کیونکہ انسان کے لئے اقامت اصل ہے ہذا ایک چم آگاہ سے دوسری چم آگاہ کی طرف منتقل ہونے سے باطل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح :- اگر اسلامی لشکر نے دار الاسلام میں شہر سے باہر باغیوں کا محاصرہ کیا ہو

خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت

وکذا اذا حاصروا اهل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر او حاصر وہم فی البحر الخ
مطلب واضح ہے، ف جینی آبادی کے علاوہ جنگل اور پہاڑ وغیرہ جیسے کسی مقام میں باغیوں کا محاصرہ کیا ہو، او حاصر وہم الخ یا سمندر میں ان کا محاصرہ کیا، اور وہاں پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھیں، الحاصل دار الکفر میں خود سر عربی کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں، اور دار الاسلام میں باغیوں کا محاصرہ جو شہر کے باہر ہو یا سمندر میں ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح نہیں ہے۔ م۔

لان حالہم مبطل عزیمتہم الخ

کیونکہ ان کے ظاہری حالات ان کے ارادہ کی سختگی کو باطل کرتے ہیں، ف کیونکہ ان کا ارادہ تو یہ ہے کہ ان دشمنوں کو مغلوب کرنا ہے مگر اس کے برعکس ہونا بھی تو ممکن ہے، کیونکہ شکست کھانے کی صورت میں تو مجبوراً ہلن پڑے گا، اس طرح خود ان کی حالت ایسی ہے کہ اس سے ان کے ارادہ میں پختگی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ مع۔ اس دلیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر باغیوں کو خود ان کے شہر میں بھی گھیر لیں تو بھی اقامت کی نیت صحیح نہیں ہوگی، الغناء، یہ قید تو متین کے تمام کتابوں میں مذکور ہے، اور اس کا فائدہ ظاہر ایسی ہے کہ اگر باغیوں کو شہر یا گاؤں میں محاصرہ کیا تو اقامت کی نیت صحیح ہونی چاہئے لیکن حالت کی مخالفت کی وجہ سے نیت کا صحیح نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔

وعند فریض یصح فی الوجہین اذا كانت الشوكة لهم للتمسک من الفرار ظاہراً الخ

اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نیت صحیح ہوگی، ف یعنی دارالاسلام کے صحراء میں باغیوں کا محاصرہ ہو یا دارالحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو۔ اذا كانت الخ بشرطیکہ طاقت و قوت شکر اسلام اور اہل عدل کو ہو، کیونکہ بظاہر ان کو دہاں رہنے کے لئے قوت موجود ہے، ف اس لئے ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے اقامت کی نیت صحیح ہوگئی۔

وعند ابی یوسف یصح اذا كانوا فی بیوت المدر لانه موضع اقامة الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ اسامی لشکر (کم از کم) مٹی کے گھروں میں موجود ہوں کیونکہ ایسے گھروں میں بھی مستقل آبادی رہتی ہے، ف بخلاف چھوٹے اور بڑے خیموں کے، ابن ابیہم نے اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں بھی نیت کے اندر تردد باقی رہتا ہے یعنی خواہ خیمہ میں آباد ہوں یا مٹی اور پتھر کے گھروں میں ہے، اس طرح گھروں میں بھی کچھ خصوصیت نہ رہی، ف۔

ونية الاقامة من اهل الكلاء وهم اهل الاخبية الخ

اور اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء کا، ان سے مراد ہی خیمے والے ہیں ف کہ ان کی نیت صحیح ہوگی یا نہیں، کلاء کے لفظی معنی ہیں ہری گھاس اور اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی زندگی کا دار مدار جانور پر ہو اس لئے وہ جہاں گھاس پانی دیکھتے ہیں وہیں جنگلوں میں کسلوں کے یا سرکیوں کے جھونپڑے کے طور کھڑے کر لیتے، جس دن وہاں کی گھاس ختم ہو جاتی تو پھر آگے بڑھ کر اسی جیسی مناسب جگہ تلاش کر کے منتقل ہوتے اور اسی طرح عارضی طور پر آباد ہو جاتے، اس مفہوم کے بعد اب جانور والوں ہی کی کچھ خصوصیت مقصود نہیں بلکہ ان سے مراد خانہ بدوش ہیں کہ کہیں کبھی دیہات و اونٹنی طرح مستقل جم کر نہیں رہتے بلکہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، یعنی میں تمھ سے نقل کیا ہے کہ عرب کے بدو اور کرد قوم اور ترکمان اور ایسے ریوڑ والے جو بالوں کے خیموں میں رہا کرتے اور جا بجا پھرتے رہتے ہیں، اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو قلیل لایصح الخ کہا گیا ہے کہ ان کی نیت صحیح نہ ہوگی، ف کیونکہ وہ صحراء میں ہیں جو اقامت کی جگہ نہیں ہوتی ہے، مع، ما حصل یہ ہوا کہ یہ لوگ ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں، اور روزے افطار کریں، و اگر سالہا سال کے بعد کسی گاؤں میں آباد ہو جائیں تو پچھلے برسوں کے رمضان کے روزوں کی قضاء ان پر لازم ہوگی، اور مشکل ظاہر ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔

والاصح انہم مقيمون یروی ذلك عن ابی یوسف لان الاقامة اصل الخ

اور قول اصح یہ ہے کہ یہ لوگ مقیم ہیں، ف یعنی ابتداء سے یہ لوگ مسافر نہیں ہیں، صدر الشریعہؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، یروی ذلك الخ امام ابو یوسفؒ سے اسی طرح روایت کی گئی ہے، ف محیط میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، تمھ میں ہے کہ ان کو مقیم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ صحراء میں رہنا ہی ان کی عادت ہوتی ہے، مع، لان الاقامة الخ کیونکہ اقامت تو اصل ہے، ف در سفر میں اپنا عارضی محل ہے، ہذا اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرے، بلکہ اصل میں مقیم ہوئے، اور جب اقامت کا حکم باطل

ہو تو سفر کا حکم باقی ہوگا

فلا یبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى الح

تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ صرف ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ جانے سے باطل نہیں ہوگی، ف بلکہ سفر سے باطل ہوگی، یہاں تک کہ اگر انہوں نے ایک جگہ سے ایسی دوسری جگہ کا ارادہ ہو جس کا راستہ تین دن کا ہو تو یہ بھی مسافر ہو گئے۔ الحیظ۔ ہمارے اسی قول کے مثل امام شافعی کا بھی قول ہے، ع، حاصل یہ ہوا کہ دارالاسلام کے صحراء میں اگر کسی شہر یا گاؤں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہوگی، اور جو لوگ صحراء میں رہنے کے عادی ہیں ان کا وہی گھر ہے اس لئے وہ مقیم ہوئے، انہیں نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لہذا یہ پوری نمازیں پڑھیں گے، اور رمضان میں فرض روزے رکھیں مگر جمعہ اور عید ان پر لازم نہیں ہے کیونکہ ان کے لئے تو شہر کا ہونا شرط ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر گاؤں کے مسافر نے صحراء میں اسی جگہ پندرہ دن اقامت کی نیت کی جہاں خانہ بدوش موجود ہوں تو بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن اس بات کا ہر وقت احتمال رہتا ہے کہ کسی وقت اور کسی روز بھی دوسری جگہ منتقل ہو سکتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق مٹی کے گھر بھی نہیں ہیں، م، بعض صورتوں میں مسافر کا فرض بدلتا رہتا ہے۔

وان اقتدى المسافر بالمقيم فى الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية كما يتغير بنية الإقامة لاتصال المتغير بالسبب وهو الوقت وان دخل معه فى فائتة لم تجزه لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتفضل فى حق القعدة او القراءة

ترجمہ:- اگر مسافر نے مقیم امام کی وقتیہ نماز میں اقتداء کی تو وہ پوری چار رکعتیں پڑھے گا، کیونکہ امام کی اتباع کرنے کی وجہ سے اس کی قصر نماز بدل کر پوری چار رکعتیں ہو جاتی ہیں جیسا کہ اقامت کی نیت کرنے کی وجہ سے بدل جاتی ہیں، کیونکہ تغیر دینے والا جو وقت ہے سبب سے متصل ہو گیا ہے، اور اگر قضاء نماز میں مسافر نے مقیم کی اقامت کی نیت کی تو یہ اقتداء صحیح نہ ہوگی، کیونکہ وقت کے بعد نہیں بدلتی ہیں، سبب کے ختم ہو جانے کی وجہ سے جیسا کہ اقامت کی نیت سے نہیں بدلتی ہیں لہذا یہ۔ یا ہوگا کہ کوئی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے ہو قعدہ یا قراءت کے حق میں۔

توضیح:- مسافر مقتدی اور امام مقیم وقتیہ نماز میں، فائتہ نماز میں، وقت میں اقتداء اور سلام کے بعد وقت ختم، مقتدی مسافر نے فاسد اقتداء کی، اقتداء کر کے سو گیا، دو رکعتوں کے بعد اقتداء کی، مسافر امام اور مقتدی مقیم اور امام کو حدت اور خیفہ مقیم، مسافر اور مقتدی مسافر مقیم، پھر قعدہ مقدار تشہد، اس وقت کچھ مقتدیوں کا کلام کرنا، اور امام کی نیت اقامت، امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی، پھر ایک مسافر نے اقتداء کی، اور ختم ہونے سے پہلے اقامت کی نیت، مسافر مد رک نے فراغت سے پہلے نیت کی، مسافر لاحق نے امام کے فراغ سے پہلے نیت کی، ر، حق نے اقتداء فاسد کی، نماز میں وقت نکل گیا اور نیت، مقیم نے دو رکعتیں پڑھیں اور وقت نکل گیا، اس وقت مسافر کی اقتداء، مسافر نے سلام پھیرا جبکہ اس پر سجدہ سہو ہے، سجدہ کی طرف لوٹنے سے پہلے اقامت کی نیت، مسافر نے اول وقت میں نماز پڑھی، پھر اس وقت نیت کی، نفل اداۓ نماز نیت

وان اقتدى المسافر بالمقيم فى الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية كما يتغير الح

اگر مسافر نے وقت کے اندر مقیم کی اقتداء کی تو وہ چار رکعتیں پوری کرے، ف خواہ شروع سے شریک ہونے والا ہو، یا لاحق ہو (شروع سے شریک ہو کر درمیان کی یا آخری چھوٹ گئی ہو)، مسبوق ہو، (ابتدائی نماز چھوٹی ہو) یہاں تک کہ دو رکعتوں کے بعد شامل ہوا تو بھی چار رکعتیں ہی پڑھے، پس اس اقتداء کے صحیح ہونے کے لئے ابتداء میں وقت اداء کا موجود ہونا ضروری ہے، اگر انتہاء میں نکل جائے تو اقتداء سے چار تمام کرے، لانه يتغير الح کیونکہ مسافر کی فرض نماز اتباع لازم ہونے کی وجہ سے

دور کعت سے بڑھ کر چار رکعتیں ہو جاتی ہیں چونکہ امام کی اتباع انتہائی ضروری بلکہ لازم ہوتی ہے، کما بتغییر الخ جیسے کسی جگہ عارضی طور سے پندرہ دنوں کی اقامت کی نیت سے حکم بدل جاتا ہے۔

لا اتصال المغیر بالسبب وهو الوقت الخ
اس لئے کہ تغیر دینے والا سبب یعنی وقت سے متصل ہو گیا ہے، ف یعنی نماز کی ادائیگی کا سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادا واجب کی ہے، لہذا اگر سبب کے ساتھ تغیر دینے والا متصل نہ ہو تو سبب یعنی وقت تو صرف دور کعتیں فرض کر چکا ہے پھر اگر وہ تغیر دینے والا کار آمد نہ ہوگا، چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے۔

وان دخل معه في فائنة لم تحره لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بينة الخ
اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضاء نماز میں مقتدی ہو تو جائز نہ ہوگا لاند لا يتغير الخ کیونکہ مسافر کا فرض وقت کے بعد متغیر نہ ہوگا، ف کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے، اور اقتداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے مل کر کار آمد ہوتا ہے، اس لئے قضاء میں کار آمد نہ ہوگا، لانقضاء الخ کیونکہ سبب تو گزر چکا جیسے قضاء نماز اقامت کی نیت سے نہیں بدلتی ہے، ف حالانکہ نیت اقامت سے بھی تغیر ہوتا ہے، البتہ اسی صورت میں جب کہ وقت کے اندر ہو، اور اگر نماز وقت سے گذر کر قضاء ہو گئی ہو تو وہ وقت اسے دو ہی رکعت میں محدود و متعین کر دیتا ہے، اس لئے نیت اقامت سے ان دو ہی رکعتوں کی قضاء واجب ہوگی، پس جب قضاء میں اقتداء کچھ تغیر نہیں دیکھتی ہے تو یہ کیونکہ اقتداء الخ تو نتیجہ یہ ہوگا کہ قضاء میں اقتداء گویا فرض پڑھنے والے کی نفل پڑھنے والے کے ساتھ اقتداء ہوئی قعدہ یا قراءت کے حق میں، ف کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض نہیں ہے، اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے، المبسوط۔ ع۔

یہ اس صورت میں جب کہ مسافر نے شروع سے اقتداء کی ہو، اور اگر آخر دور کعتوں میں ماہو تو ان دونوں رکعتوں میں امام کی قراءت نفل ہے، لیکن مقتدی کی قراءت فرض ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یہ تو قعدہ کے اعتبار سے جب کہ مقتدی شروع سے ہو، یا قراءت کے اعتبار سے جب کہ اخیر میں شریک ہو ہو۔

چند ضروری مسائل

اگر نماز کے وقت میں اقتداء کی لیکن سلام پھیرنے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اقتداء تو وقت کے ساتھ مل کر چار رکعتوں کو واجب کر چکا ہے، لیکن اگر مسافر نے کسی طور سے اقتداء کو فاسد کر دیا تو اب دو ہی رکعتیں پڑھے، لیکن اگر نفل کی نیت سے کوئی شریک ہو تو چار رکعتوں ہی کی قضاء واجب ہوگی، اگر وقت کے اندر اقتداء کر کے سوتا رہ گیا ایسے کو لاحق کہتے ہیں وہ بیدار ہو کر لاحق کے حکم کے مطابق چار رکعتیں پڑھ لے۔ اور اگر دور کعتوں کے بعد اقتداء کی ہو تو مسبوق کے حکم کے مطابق چار رکعتیں نماز پڑھے، اگر مقیم نے مسافر امام کی اقتداء کی اس کے بعد امام کو حدیث ہو گیا اور اس نے کسی مقیم کو اپنا خلیفہ بنایا تو اس کے پیچھے مسافر امام کا فرض بدل کر چار رکعتیں نہ ہوں گی، یہاں تک کہ اگر خلیفہ نے یعنی مقیم نے دو رکعتوں پر قعدہ نہیں کیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائیگی، مسافر امام کے پیچھے مسافر اور مقیم ہر قسم کے مقتدی ہیں اب امام نے دو رکعتوں پر مقدار تشہد قعدہ کر لیا اور ابھی تک سلام نہیں پھیرا تھا کہ کسی مسافر نے گفتگو کر لی یا ٹھہ کر چد گیا، اس کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی تو امام کا فرض اب چار رکعتیں ہو جائیگی، اور جن مقتدیوں نے گفتگو نہیں کی ان کا فرض بھی چار رکعتیں ہو جائیگی، اسے چاہئے کہ وہ چار رکعتیں ہی پوری کرے، اور جو مسافر گفتگو کر کے نماز سے فارغ ہو اس کی بھی نماز صحیح ہو گئی، اس لئے کہ اس کی نماز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے یہاں تک کہ اگر امام کی نیت کے بعد مسافر نے گفتگو کی تو اس کی نماز فاسد ہوگی، الفتح۔

امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اس وقت ایک مسافر داخل ہوا اور اس مسبوق نے نماز سے فارغ ہونے سے پہلے اپنی نماز کے دوران اقامت کی نیت کر لی تو وہ چار رکعتیں ہی پڑھیں، اسی طرح شروع سے شریک ہونے والا مد رک بھی، اور لاحق کا حکم یہ ہو گا کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے نیت کرے تو وہ چار رکعتیں پڑھیں، اور اگر فراغت کے بعد نیت کرے تو نہیں، اگر لاحق نے اپنی اقتداء قاسد کر لی تو وقت کے اندر چار رکعتیں پڑھے ورنہ دو رکعتیں ہی پڑھے، محیط السرخسی، اگر نماز پڑھتے ہوئے وقت نکل گیا اس کے بعد اقامت کی نیت کی تو یہ نماز دو ہی رکعتیں رہے گی، الخلاصہ، اگر مقيم نے دو رکعتیں پڑھی تھیں کہ وقت نکل گیا پھر کوئی مسافر داخل ہوا تو اس کی اقتداء صحیح نہ ہو گی جیسا کہ کتابوں میں عام ہے، م، ع، اگر ایسے مسافر نے سلام پھیرا کہ ابھی اس پر سجدہ سہو باقی ہے، اگر سجدہ سہو ادا کرنے کے خیال کرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو اس کا سجدہ سہو ختم ہو گیا اور نماز پوری ہو گئی، اب وہ نہیں بدلے گی، اور اگر سجدہ سہو کی طرف سوٹ گیا اس کے بعد اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح ہو گی، اور یہ نماز اب چار رکعتوں کی ہو جائیگی، اگر مسافر نے نماز کو ابتداء وقت میں دو رکعتیں ادا کر لیں اور وقت باقی رہ گیا تھا کہ اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کا فرض اب نہیں بدلے گا، اور اگر ابھی نماز نہ پڑھی ہو کہ تو چار رکعتیں ہو جائیگی۔ قاضی خان۔

وان صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم واتم المقیمون صلاتهم لان المقتدی التزم الموافقة فی الرکعتین فینفرد فی الباقی کالمسبوق الا انه لا یقرأ فی الاصح لانه مقتد تحریمة لافعلا والفرص صار مؤدی فیرکھا احتیاطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم یأدی الفرص فکان الاثنان اولی قال ویستحب للامام اذا سلم ان یقول اتموا صلاتکم فانما قوم سفر لانه علیه السلام قاله حین صلی باهل مكة وهو مسافر ترجمہ :- اور جب مسافر امام مقيم مقتدیوں کو دو رکعت نماز پڑھا دے تو (مقتد ار تشھد قعدہ کر چکنے بعد) سلام پھیر دے اور جتنے مقيم مقتدی ہو وہ اپنی نمازیں پوری کر لیں، کیونکہ مقتدی مقيم نے امام کو مسافر جان کر صرف دو رکعتوں میں موافقت اپنے اوپر لازم کی ہے چار رکعتوں میں نہیں اس لئے باقی دو رکعتوں میں مثل مسبوق کے ہو گا، مگر یہ کہ قول اصح کے مطابق قراءت نہیں کرے گا، کیونکہ مقتدی مقيم تو تحریر کے اعتبار سے مقتدی ہے فعل کے اعتبار سے نہیں ہے، اور نماز میں جن دو رکعتوں میں قراءت فرض تھی وہ ادا ہو چکی ہیں، اس لئے اس مستحب قراءت کو احتیاطاً چھوڑنا لازم ہے، بخلاف مسبوق کے کہ اس نے قراءت نفل پائی ہے اس لئے اس نے فرض قراءت ادا نہیں کی ہے، تو اس قراءت کو ادا کر لینا ہی اولی ہو گا، کہا اور امام کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ جب سلام پھیرے تو اس طرح کہے کہ آپ لوگ اپنی اپنی نمازیں پوری کر لیں کیونکہ ہم لوگ تو مسافر قوم ہیں، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی یہ جملہ اس وقت فرمایا تھا جب آپ نے مسافر کی حیثیت سے مکہ واپس کو نماز پڑھائی تھی۔

توضیح :- مسافر امام کے مقيم مقتدیوں کا حکم، دلیل، امام مسافر کو سلام کے بعد یہ کہنا چاہئے کہ میں مسافر ہوں اس لئے آپ لوگ اپنی نمازیں پوری کر لیں، حدیث سے دلیل

وان صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم واتم المقیمون صلاتهم الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے فیہر د الخ تو باقی دو رکعتوں میں وہ مثل مسبوق کے خود تنہا ہو گا، یعنی وہ باقی نماز کے پڑھنے میں مثل تنہا پڑھنے والے کے ہوتا ہے، الا انه الخ لیکن دونوں کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ مقتدی مقيم قول اصح میں قراءت نہیں کرے گا، ف لیکن مسبوق قراءت کرتا ہے۔

لان المقتدی التزم الموافقة فی الرکعتین فینفرد فی الباقی کالمسبوق الا انه لا یقرأ الخ کیونکہ مقتدی مقيم تو تحریر باندھنے کی وجہ سے مقيم ہے اور عمل نماز کی وجہ سے نہیں ہے، ف کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا ہے، البتہ ابتداء سے تحریر میں اقتداء کی تھی اس وجہ سے وہ لاحق کے مشابہ ہو گیا ہے، اور لاحق پر قراءت ہوتی ہے تو

حاصل یہ نکلا کہ وہ ایک اعتبار سے لائق کے مشابہ ہے اس لئے قراءت حرام ہے، اور دوسرے اعتبار سے مسبوق کے مشابہ ہے اس لئے قراءت جائز ہے۔

والفرص صار مؤدئی فیتزکھا احتیاطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة الخ
اور نماز کی جن دور کعتوں میں قراءت فرض تھی وہ تو ادا ہو چکی ہیں، ف اس لئے مسبوق کی مشابہت کی وجہ سے بھی آخری دور کعتوں میں قراءت مستحب ہے، لیکن لائق کے مشابہت کی وجہ سے حرام معلوم ہوتی ہے، فیتزکھا الخ تو احتیاط اس مستحب قراءت کو چھوڑنا لازم ہے، بخلاف الخ برخلاف مسبوق کے، ف کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا ہے، لانه ادرك الخ کیونکہ مسبوق نے نفل قراءت پائی ہے، ف اس لئے کہ مسبوق نے جب آخری دور کعتیں پائی ہیں تو قراءت کے حق، میں مسبوق کی بھی یہ آخری نماز ہوئی۔ فلم یثاد الخ تو ابھی اس کی فرض قراءت ادا نہیں ہوئی۔ فکان الخ لہذا اسے قراءت کرنا ہی اولیٰ ہوا، یعنی اس بات کو ترجیح ہوئی کہ اس قراءت کو پڑھے، اور یہ قراءت چونکہ فرض ہے اس لئے پڑھنا فرض ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے اور اجتہاد کی بعد ہی کچھ نتیجہ نکالا گیا ہے اس لئے اس فرض کو قطعی نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ یہ فرض صرف عملی کہلا گیا، جیسا کہ محقق نہیں ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے اس بات کی تصریح بھی کی ہے کہ جس مقتدی کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کا امام مقیم ہے یا مسافر تو اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی، یعنی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ نماز سے پہلے بھی اور سلام کے بعد بھی کسی وقت اسے معلوم نہ ہو سکا ہو کہ امام کیسا ہے یعنی مسافر ہے یا مقیم، شرح الشارح میں کہا ہے کہ امام کو چاہئے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے ہی عام اعلان کر دے کہ میں مسافر ہوں، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اعلان سے مسبوق کو کس طرح خبر ہوگی (کہ وہ تو دیر سے ہی آتا ہے) اسی لئے مصنف نے فرمایا:

ويستحب للامام اذا سلم ان يقول اتموا صلاتكم فانما قوم سفر الخ

امام کے لئے مستحب ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد کہدے کہ آپ لوگ اپنی نماز پوری کر لیں کیونکہ ہم لوگ مسافر ہیں، اتموا صلاتکم فانما قوم سفر، ف مستحب یہ ہے کہ یہی جمع کا کلمہ کہے اگرچہ امام تنہا مسافر ہو، لانه عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی یہی کلمہ فرمایا تھا جب کہ آپ نے مکہ والوں کو نماز پڑھائی تھی اور آپ مسافر تھے، ف ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ نے یہ روایت کی ہے، اور ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے، بخ، بس اتنی سی اطلاع اقتداء صحیح ہونے کے لئے شرط ہے جو فتویٰ قاضی وغیرہ میں مذکور ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ مقتدی سننے کے لئے شروع ہی میں امام کا حال جاننا شرط ہے، کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک شخص نے ایک گاؤں میں کچھ لوگوں کو ظہر کی دور کعتیں نماز پڑھائیں، لوگوں کو اس کی خبر نہیں تھی کہ امام مسافر ہے یا مقیم ایسی صورت میں سب کی نماز فاسد ہو جائیگی خواہ وہ مقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص اپنے مقام اقامت میں ہو گا اس کے حال سے یہی ظاہر ہو گا کہ وہ مقیم ہے، اور ظاہری حالت کے اوپر ہی تمام کاموں میں عمل ہوتا ہے، اور عمل کرنا واجب بھی ہے، البتہ اگر اس کے خلاف ظاہر ہو جائے تو دوسری بات ہوگی، اور اگر انہوں نے امام سے اس کا حال پوچھ لیا اور اس نے بتلادیا کہ میں مسافر ہوں تو اس کے جان لینے کے بعد ان کی نماز جائز ہو جائیگی، اتھی۔

اگر امام کے سلام پھیرنے سے پہلے مقتدی کھڑا ہو گیا اور اس وقت تک اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی، تو مقتدی کو چاہئے کہ اس رکعت کو چھوڑ کر امام کی متابعت کرے، اگر وہ امام کی متابعت نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ امام سجدہ بھی کر لے تو مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی، اور اگر اس نے سجدہ بھی ادا کر لیا ہو اس کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی تو مقتدی تنہا اپنی نماز پوری کر لے یہاں تک کہ اگر اس وقت امام کی متابعت کرے گا تو بھی اس کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ الخ۔

واذا دخل المسافر في مصربه اتم الصلوة وان لم ينو المقام فيه لانه عليه السلام واصحابه رضوان الله عليهم كانوا يسافرون و يعودون الى اوطانهم مقيمين من غير عزم جديد.

ترجمہ - اور جب مسافر اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو وہ اپنی نماز پوری پڑھے اگرچہ وہاں اس نے اقامت کی نیت نہیں کی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام سفر کرتے اور اپنے وطن کو واپس آتے تو اقامت کی حالت میں لوٹتے، کسی نئے ارادہ کے بغیر۔

توضیح :- مسافر کا وطن میں آنا، حدیث سے دلیل، وطن کی تفصیل وطن اصلی کی تعریف، وطن اقامت کی تعریف

وإذا دخل المسافر في مضره اتم الصلوة وإن لم يبق المقام فيه الخ
اور جب مسافر اپنے وطن میں داخل ہو جائے تو وہ اپنی نماز پوری پڑھے اگرچہ اس میں اقامت کی نیت نہ کی ہو۔ ف۔ وطن میں نیت اقامت شرط نہیں ہے، بلکہ بغیر نیت کے بھی مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے، خواہ اس طرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو، اور راستہ میں وطن پڑتا ہو، اس میں داخل ہوتا ہو گذرا، اور داخل ہونے کے بعد جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہیں سے اس شہر تک مدت سفر کا فائدہ ہو، خواہ اس طرح کہ کسی ضرورت کے لئے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤں گا، اور خواہ اس طرح کہ سفر کو چار ہاتھ کا راستہ میں نیت بدلی اور واپس ہو کر آگیا، لیکن محیط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین دن کا فاصلہ پورا کرنے سے پہلے اس نے سفر کا ارادہ ختم کر دیا اور واپسی کی نیت کر لی تو واپسی میں جہاں بھی ہو اقامت کی نماز پڑھتا رہے، اور اگر تین دن کا فائدہ پورا ملے کر چکا ہو یعنی کم سے کم مقدار جس سے وہ مسافر ہو چکا ہو پھر وطن کے شہر کے قریب سے گذر نے لگا اور اس وقت اس شہر میں داخل ہونے کا ارادہ کیا تو جب تک اس کی آبادی میں داخل نہ ہوا ہو مسافرت کی نماز پڑھے اور اگر داخل ہونے کے بعد یہ ارادہ کیا کہ مزید کچھ روپے لے کر یا ایک بار اور بھی اہل خانہ کو دیکھ کر سفر کروں گا تو بھی وطن کے اندر اقامت کی یعنی پوری رکعتیں پڑھے گا، یہاں تک کہ اگر کشتی میں ظہر کی نماز مسافر کی حیثیت سے شروع کی تھی کہ اچانک کشتی چھوٹ گئی یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہونے سے پہلے آبادی میں داخل ہو گئی اس لئے وہ اب پوری نماز یعنی چار رکعتیں پوری پڑھے۔ م۔ مع۔

لانه عليه السلام واصحابه رخصوا الله عليهم كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين الخ
کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام سفر کرتے اور اپنے وطن میں واپس تشریف لاتے اس حالت میں وہ مقیم ہوتے تھے کسی نئے ارادہ کے بغیر ہی۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ وطن میں رہنے کے لئے نیت اقامت شرط نہیں ہے، عینی نے کہا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ مصنفؒ یہ روایت کہاں سے لائیں ہیں، اور اس مضمون کے لئے تو کوئی شاہد بھی نہیں ہے، پھر عینی کے شارحین کے کلام اور ان کے اعتراضات مع جوابات ذکر کئے ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مجھے اس بات پر سخت تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر یہ روایت کس طرح مخفی رہی، حالانکہ یہ بات اور مقام تو ایسا کوئی مشکل بھی نہیں ہے، اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام مسافر کرنا تو معلوم ہے، اور ان کا اپنے وطن میں مقیم کی حیثیت سے داخل ہونا بھی معلوم اور مروی ہے، کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے ثابت اور مروی نہیں ہے، حالانکہ پندرہ دن ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا بھی مروی ہے، پس اگر اس کے لئے نئی نیت ہی شرط ہوتی یعنی وطن میں مقیم ہونے کے واسطے نئے ارادہ کا ہونا شرط ہو تا تو رسول اللہ ﷺ کم از کم ایک بار تو اسے ضرور ہی بیان فرماتے، اس لئے کہ مبرا کا فرض دور رکعت اور مقیم کا فرض چار رکعتیں ہیں، اور یہ احتمال کہ شاید دل میں ارادہ کر لیا ہو اصول شریعت کے بالکل برخلاف ہے، کیونکہ شرعاً رسول اللہ ﷺ پر تو لوگوں کو تقسیم دینی فرض تھی صرف اپنے ارادہ قلبی پر کفایت کرنی تو کافی نہیں تھی اب جبکہ کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن پہنچ کر مقیم ہونے کیلئے نیا ارادہ اور نئی نیت شرط ہے، حالانکہ صحابہ کرام تو بہت زیادہ سفر

کرتے رہتے تھے، اور واپس تشریف لاتے اور یہ موقع لوگوں کو بتانے کا بھی بہت زیادہ تھا، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی کوئی شرط نہیں تھی، البتہ اس بات کا ضرور احتمال تھا کہ جب سفر کرتے ہوئے درمیان میں وطن آجائے اور اس سے ہو کر گزرتا پڑے تو کیا اس ضرورت میں بھی پوری ہی پڑھے گا یا قصر کرے گا، مگر ہم نے اس کا جواب اس طرح پایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا مسافر کی صفت کے ساتھ وطن میں تشریف لانا کبھی بھی معلوم نہیں ہو سکا ہے، لہذا ہم نے اسی کو قبول کر لیا، اس کے علاوہ بعض صحیح احادیث میں ثابت ہے کہ سفر سے وطن واپس تشریف لانے کے بعد وطن میں قیام کے دنوں میں پوری نمازیں چار رکعتوں کے ساتھ پڑھتے تھے، یہ روایت اس بات پر قوی دلیل ہے کہ وطن میں جتنے دن بھی اقامت ہو خواہ کم یا زیادہ اس کے لئے نیت اقامت کی شرط نہیں ہوتی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

واضح ہو کہ وطن کی دو قسمیں ہوتی ہیں، (۱) وطن اصلی (۲) وطن اقامت، محققین کا یہی قول ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، الکفایہ، وطن اصلی ایسی آبادی جہاں انسان پیدا ہوا ہو، اور وہ جگہ بھی جہاں کی اس کی اہلیہ ہو اور مستقلاً وہاں زندگی بسر کرنے کا ارادہ کیا ہو، پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں مستقل بود باش اور رہائش کی نیت نہیں کی تو قول کے مطابق وہ مسافر رہے گا، اور دوسرے قول میں مقیم ہو گیا۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت عثمانؓ اس قول کی بناء پر اپنی خلافت کے سات برس بعد مکہ میں نکاح کر کے خود کو مقیم سمجھ کر حالت اقامت کی نماز پڑھتے رہے، حالانکہ اس سے پہلے قصر کی نماز دور کعتیں ہی پڑھتے رہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں ہے، اس قول کی اصل یہ حدیث ہے کہ جو شخص جس شہر میں شادی کرے وہاں وہ مقیم کی نماز پڑھے، لیکن یہ مترجم کہتا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ نے صرف اس حدیث کو عام قرار دیتے ہوئے مقیم کی نماز پڑھی، اور یہ بات نہیں ہے کہ تاہل یعنی شادی کر لینے سے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو تمام صحابہ کرامؓ کے لئے ممنوع رکھا گیا ہے کہ وہ ہجرت سابقہ کو توڑ کر مکہ کو پھر اپنا وطن قرار دیں چنانچہ سوائے سعد بن خولہؓ کے کسی نے بھی

اپنی ہجرت سابقہ کو باطل قرار دے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا ہو، اور ایک صحیح حدیث میں کہ اللہم امض لاصحابی ہجرتہم ولكن البانس سعد بن حوہ، یعنی حضرت سعد بن خولہؓ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ افسوس فرماتے تھے کہ حج مکہ کے بعد ہجرت سابقہ کو ختم کرتے ہوئے مکہ میں چلے آئے تھے، پس یہ بات بخوبی معلوم ہو گئی کہ جب کسی شہر میں اس ارادہ سے شادی کی ہو کہ یہاں اقامت نیت کر لے، اور گزشتہ حدیث اس بات پر محمول ہو گئی کہ جب اس شہر میں شادی کر لینے کے بعد مستقل بس جائے خواہ خود اپنے پرانے وطن میں زیادہ رہے یا وہاں رہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب بیوی کو وہاں سے لے آئے جیسے حضرت عثمانؓ نے کیا تھا، فانہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر اس وطن اصلی کے لئے سفر پہلے ہونا بالاجماع ضروری نہیں ہے۔ الحیظ۔ اور اب دوسرا وطن جو وطن اقامت ہے جہاں سفر کرتے ہوئے پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کر کے ٹھہر گیا ہو۔ الفتح۔ تو وطن اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک وہاں موجود رہے۔ م۔ اور ظاہر الروایہ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین دنوں کی مسافرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ شرح للامیر۔ البحر۔

ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل و طه الاول قصر لانه لم يبق وطنا له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلی تبطل بمثله دون السفر ووطن الإقامة تبطل بمثله و بالسفر و بالاصلی واذا نوى المسافر ان يقيم بمكة و متى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع وهو ممتنع لان السمر لا يعبر عنه الا اذا نوى ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله لان اقامة المرء مضافة الى مبيته

ترجمہ - اور جو شخص اپنے پرانے وطن سے منتقل ہو گیا اور کسی دوسرے علاقہ کو اپنا وطن بنالیا پھر اس دوسرے وطن سے سفر کرتا ہو اپنے قدیم وطن میں داخل ہوا تو وہاں بھی وہ قصر ہی کرے گا، کیونکہ وہ علاقہ اس کا وطن باقی نہیں رہا ہے، کیا یہ بات دیکھی نہیں جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد مکہ میں رہتے ہوئے خود کو مسافروں میں شمار کیا، اور یہ اس لئے ہوا کہ قاعدہ اس جگہ یہ ہے کہ وطن اصلی اپنے ہی جیسے وطن اصلی سے باطل ہو جاتا ہے، لیکن سفر سے باطل نہیں ہوتا ہے، اور وطن اقامت اپنے ہی جیسے وطن اقامت سے اور سفر سے اور وطن اصل سے باطل ہو جاتا ہے، اور جبکہ مسافر نے مد اور منی میں پندرہ دنوں تک رہنے کا ارادہ کیا ہو تو وہ اپنی نماز پوری نہیں پڑھے گا، بلکہ قصر کرتا رہے گا، کیونکہ دو جگہوں میں نیت کا معتبر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کئی مقامات میں نیت معتبر ہو جائے، جبکہ یہ بات متفقہ ہے کیونکہ سفر تو اس سے خاں نہیں سوتا ہے، مگر جبکہ وہ اس بات کی نیت کر لے کہ ان دونوں مقامات سے کسی ایک متعین جگہ میں رات گزرے گا، لہذا اس جگہ میں داخل ہوتے ہی مقیم ہو جائے گا، کیونکہ انسان کی اقامت کی نسبت اس کی رات گزرنے کی طرف ہوتی ہے۔

توضیح: جس نے وطن اصلی کو چھوڑ کر دوسری جگہ کو وطن بنالیا ہو پھر کسی وقت

وہ پرانے وطن میں آئے، حدیث سے دلیل، وطن اصلی کے باطل ہونے کا حکم

وطن اقامت کے باطل ہونے کا حکم، مکہ یا منی میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کرنی، دلیل

ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر الح
جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ ف۔ یعنی وطن اصلی تھا فانتقل الح پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور کسی دوسری جگہ وطن بنالیا۔ ف۔ یہاں تک کہ اس جگہ سے اپنے تعلقات اور معاملات ختم کر لئے ثم سافر الح پھر اس نئے وطن سے اس نے سفر شروع کیا فدخل الح اور وہاں سے اپنے پرانے وطن میں داخل ہوا، تو وہ نماز میں قصر کرے۔ ف۔ یعنی بحیثیت مسافر کے ہی وہاں رہے، البتہ اگر پندرہ دن یا ان سے زیادہ دنوں تک وہاں رہے نیت کر لے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بغیر نیت کے وہاں قصر ہی کرے گا۔

لانه لم يبق وطن له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين الح
کیونکہ وہ علاقہ تو اب اس کا وطن نہیں رہا ہے الا یرى انہ علیہ السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين الح
میں اپنے آپ کو مسافروں میں شمار فرمایا، چنانچہ نماز میں قصر کرنے کے بعد فرمایا کہ اے مکہ والو! اپنی نمازیں پوری کرو کہ ہم تو قوم مسافر ہیں، اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ترک وطن کر لینے کے بعد وطن قدیم بھی وطن باقی نہیں رہتا ہے۔ م۔ اور وطن سے منتقل ہونے سے مراد ہے کہ اپنی بیوی اور بال بچوں سمیت وطن میں منتقل ہو جائے، اور اگر پہلے وطن میں اس کا مکان، زمین باقی رہ جائے تو امام محمدؒ نے اصل میں اشارہ کیا ہے کہ وہ وطن بنو زبائی رہ گیا، اور اگر اس نے اہل و عیال کو منتقل نہیں کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر بنالیا تو دوسرا وطن ہو گیا، اور پہلا بھی باقی رہ گیا، اس لئے ان دونوں میں سے جہاں کہیں بھی وہ شخص پہنچے گا پوری نماز پڑھے گا، اور وہ مقیم ہی رہے گا۔ ہ۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب صحابہ کرامؓ نے مکہ سے ہجرت کی تو ان کے مکانات اور ان کی زمینیں موجود تھیں، پھر بھی تو وہ ان کا وطن باقی نہ رہا تھا، جواب یہ ہے کہ کافروں نے ان چیزوں پر قبضہ کر لیا اور اس وقت وہ علاقہ دار الحرب ہو گیا تھا اس لئے مسلمانوں کی تمام جائیداد ان کافروں کے قبضہ میں آگئی تھیں، درحقیقت یہ بات یہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ کی ہجرت مکمل ہو گئی تھی اس کے باوجود کہ ان کے بچے وغیرہ مکہ میں تھے جیسا کہ صحیح میں حضرت نعیمؓ کے قصہ اور مکہ والوں کو کچھ رزکی باتوں پر مطیع کرنے کے قصہ سے ظاہر ہے، لیکن وہ تو مجبوری کی بناء پر ہوا تھا۔ م۔

وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلی تبطل بمشئة دون السفر الح

اور یہ بات کہ وطن قدیم کو ترک کر دینے سے وہ وطن باقی نہیں رہتا ہے اس بنا پر ہے کہ اس ایک جگہ ایک قاعدہ مقرر کیا ہوا ہے کہ ان الوطن الاصلی الخ کہ وطن اصلی ختم ہو جاتا ہے اس جیسا وطن بنالینے سے، اور سفر سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جس حیثیت سے ایک کو وطن اصل کہا جا رہا تھا اگر اسے چھوڑ کر اسی جیسا اسی حیثیت کا دوسرا وطن بنالیا جائے تو پہلا وطن اور اس کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔

و وطن الإقامة تبطل بمثلہ و بالسفر و بالاصلی الخ
اور وطن اقامت اور اس کا حکم ختم ہو جاتا ہے اسی جیسا کوئی وطن اقامت بنالینے سے، اور اس جگہ سے سفر کر جانے سے اور وطن اصلی میں داخل ہو جانے کی وجہ سے۔ ف۔ اس لئے اگر سفر میں کسی جگہ پندرہ دن اقامت کر لی تھی پھر اسے چھوڑ کر اور دوسری جگہ پندرہ دن اقامت کر لی تو پہلا وطن اقامت ختم ہو گیا، اب اگر پھر پہلی جگہ جائے تو وہاں قصر کرے، یا وہاں سے سفر کیا تو بھی وہ ختم ہو جائے گا، یا وہاں سے اپنے وطن میں داخل ہوا ہو تو بھی وہ وطن مٹ جائے گا۔ م۔

و اذا بوی المسافر ان یقیم بمکة و منی خمسة عشر یوما لم یتیم الصلوة الخ
اور جب مسافر نے مکہ اور منی میں اقامت کرنے کی نیت کی۔ ف۔ یعنی ایسی کسی بھی دو جگہوں میں رہنے کی نیت کی کہ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہو۔ محیط السرخسی۔ خمسة عشر الخ پندرہ دن تک۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں پندرہ دن رہنے کی نیت کی لم یتیم الخ تو وہ نماز پوری نہیں پڑھے گا (بلکہ قصر کرے گا) لان الاعتبار الخ کیونکہ دو جگہوں کے درمیان نیت کے معتبر ہو جانے کا تقاضا تو یہ ہو جاتا ہے کہ پھر کئی مقامات میں بھی نیت معتبر ہو جایا کرے۔ ف۔ یعنی اگر دو مقامات میں ملا کر پندرہ دن کی اقامت کی نیت سے مقیم ہو سکتا ہو تو پھر دو مقامات سے زائد مقامات میں بھی ملا کر مقیم ہونے کو جائز سمجھا جائے۔ المبسوط۔ ن۔ وهو ممتنع الخ مگر یہ بات کبھی جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔

کیونکہ اس سے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ آدمی کبھی بھی مسافر نہ ہو، کیونکہ مسافر کے لئے بھی کسی نہ کسی منزل پر ٹھہرنا ضروری ہے، پس سفر میں کئی مقامات پر اقامت ضروری ہوئی لان السفر الخ کیونکہ سفر میں تو ایسا ہی ہوتا ہے۔ ف۔ اب اگر تم مسافر کی ہر ہر منزل کی اقامت کو جمع کر دو تو اکثر وہ اقامت پندرہ دنوں سے بھی بڑھ جائے گی، اس طرح کئی مقامات میں پندرہ دنوں کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جائے۔ ن۔ م۔ اس تفصیل سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ ایک سے زائد مقامات کی اقامت معتبر نہیں ہوگی، بلکہ ایک ہی مقام میں پندرہ دنوں کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہوگی، لہذا دو مستقل مقامات پر جیسا کہ مکہ اور منی میں ہے پندرہ دنوں کی اقامت بھی جائز نہ ہوگی۔

الا اذا نوى ان یقیم باللیل فی احدہما فیصیر مقيما بدخولہ الخ
ہاں معتبر ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ یہ نیت کر لے کہ دن بھر جہاں بھی گزار دوں مگر رات فلاں جگہ ہی میں گزاروں گا، محیط السرخسی۔ فیصیر الخ لہذا اس جگہ میں داخل ہوتے ہی مقیم ہو جائے، ف۔ حاصل یہ ہے کہ جب اقامت کی نیت اس طرح صحیح ہو گئی تو پھر اسی وقت سے مقیم کہا جائے گا اور کب سے پوری نماز ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، تو اگر وہ شخص اس علاقہ میں اس جگہ پہلے پہنچا ہو جہاں سے اسے رات نہیں گزارنی ہے، بلکہ یہاں سے پھر دوسری جگہ جانا ہو گا تو آنے کے بعد بھی وہ مسافر رہے گا بلکہ اس کے بعد بھی رات کو دوسری جگہ پہنچنے تک مسافر رہے گا، اور وہاں پہنچتے ہی مقیم ہو جائے گا اور نماز میں پوری چار رکعتیں پڑھے گا۔ الخلاصہ وغیرہ۔

لان الإقامة المراء مصافة الى مبيتہ الخ
کیونکہ آدمی جس جگہ رات گزارتا ہے اسی کی طرف مقیم ہونے کی نسبت کی جاتی ہے، اور اگر وہ شخص پہلے اسی جگہ پہنچا جہاں رات رہنے کی نیت کی ہے تو وہ مقیم ہو گیا، اس کے بعد اگر کہیں آگیا تو وہ اب مقیم کی نماز یعنی چار رکعتیں ہی پڑھے گا کیونکہ وہ مقیم

ہو کر وہاں سے نکلا ہے اور رات کو وہیں آنا ہے۔ م۔ یہ سب احکام اس صورت کے ہیں جبکہ دونوں مقامات خود مستقل ہوں جیسے مکہ اور منی ہیں، اور اگر وہ دونوں ایسے ہوں کہ کوئی ایک دوسرے کے ماتحت ہوں یہاں تک کہ اس جگہ کے لوگوں کو نماز جمعہ و عیدین کے لئے وہاں جانا واجب ہو تو ان دونوں میں چند دن کی اقامت کی نیت سے مقیم ہو جائے گا، لیونکہ یہ دونوں جگہیں دوہو کر بھی حکم ایک ہی ہیں۔ امعید۔ الخ۔ ع۔ محیط اسر حسی۔ ہ۔

حاصل یہ ہے کہ تابع وہ جگہ ہے جہاں سے لوگوں پر دوسرے کے جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو، ورنہ اگر جگہ ایسی نہ ہو تو وہ تابع نہیں ہے بلکہ مستقل ہیں، اور متین کا مسئلہ ایسے ہی دو مواقع کے ہیں جو اپنی جگہ پر مستقل ہوں۔ م۔ یوم الحج کے ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں حاجی جب مکہ میں داخل ہو اور فوراً وہاں پندرہ دن رہنے کی نیت کر لی پھر بھی وہ مقیم اس لئے نہیں ہوگا کہ چند ہی دنوں میں سے عرفات جانا ضروری ہے، دفع۔ ہ۔ اور اگر اس نے مکہ عرفات و منیٰ ملا کر جتنی متینوں جگہوں میں ملا کر رہنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے، اور اگر منیٰ سے واپسی کے بعد مکہ میں اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح ہوگی اور وہ مقیم ہو جائے گا۔ م۔

ومن فاتته صلوة فی السفر قضاءها فی الحضر رکعتین ومن فاتته فی الحضر قضاها فی السفر اربع لال
القضاء بحسب الاداء والمعتبر فی ذلك اخر الوقت لانه المعتبر فی السیة عند عدم الاداء فی الوقت

ترجمہ۔ اور جس کی سفر کی حالت میں نمازیں قضاء ہو گئیں ہوں تو انہیں حالت حضر میں دو رکعت کر کے ادا کرے گا اور جس کی حالت حضر میں نمازیں قضاء ہو گئیں ہوں وہ انہیں حالت سفر میں پوری چار رکعتوں کے حساب سے ادا کریگا، کیونکہ قضاء ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور جس اداء کے مطابق قضاء ہوتی ہے اس میں آخر وقت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ وہ وقت جو نماز کے واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے میں معتبر ہے جب کہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو۔

توضیح۔ سفر کی فوت شدہ نماز کو حضر میں ادا کرنا، حضر کی فوت شدہ نماز کو

سفر میں ادا کرنا، نماز کی ادائیگی کے لئے وقت کا اعتبار۔

ومن فاتته صلوة فی السفر قضاءها فی الحضر رکعتین الح
اور جس شخص کی کوئی نماز سفر میں قضاء ہو گئی ہو تو اگر اس کو حضر میں قضاء کرے تو دو رکعت نماز پڑھے، ف۔ کیونکہ اس صورت میں اس پر دوہی رکعتیں فرض ہوئی ہیں، اور وقت جو موجب تھا وہ گزر چکا ہے اس سے اب فرض بدل نہیں سکتا ہے، م۔ اہم مالک کا بھی یہی قول ہے، ع۔ ومن فاتته فی الحضر الح اور جس کی نماز حالت حضر میں قضاء ہوئی ہو وہ اگر اسے حالت غر میں ادا کرنا چاہئے تو پوری چار رکعتیں ہی پڑھے، ف۔ یہ حکم بالجماع ہے۔ لال القضاء الح کیونکہ ادا کے مطابق ہی قضاء کرنی ہوتی ہے، ف۔ یعنی جتنی رکعتیں ادا کرنی تھیں، اگر وہ ادا نہیں کی جائیں یہاں تک کہ قضاء ہو گئیں تو اتنی ہی رکعتیں ادا کرنی ہوگی، یہ حکم جو نماز کے ذاتی ارکان کے بارے میں ہے، بخلاف صفات کے کہ مشابہ بیماری کی وجہ سے کسی کو بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنا واجب تھی مگر وہ نہ بڑھ سکا یہاں تک کہ نماز قضاء ہو گئی، اب تندرستی آجانے کے بعد اسے کھڑے ہو کر رکوع اور سجود سے ادا کرنی ہوگی، ای طرح اگر تندرستی کی حالت کی نماز کو بیماری کی حالت میں ادا کرنے کے لئے جس طرح ممکن ہو بیٹھ کر اشارہ سے، یہاں تک کہ بیٹھ کر بھی پڑھنی جائز ہے بلکہ ادا کر لینی چاہئے، ع۔ ف۔

والمعتبر فی ذلك اخر الوقت لانه المعتبر فی السیة عند عدم الاداء فی الوقت الح
اور جس ادا کے مطابق قضاء ہوتی ہے اس میں آخری وقت کا اعتبار ہوگا، ف۔ یہاں تک کہ اگر ظہر کے اول وقت میں کوئی مقیم تھا لیکن وقت ختم ہونے سے پہلے وہ مسافر کو نکلا یہاں تک کہ بدی سے باہر ہوتے ہی نماز یاد آئی لیکن اس وقت صرف اتنا وقت رہ گیا تھا کہ اس میں صرف ایک رکعت بلکہ اس سے بھی کم ادا کر سکتا تھا تو اس پر دوہی رکعتوں کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ وہ آخر

وقت میں مسافر ہو چکا ہے اور اسی وقت کا اعتبار ہی ہوتا ہے۔ م۔ لائنہ المعتبر الخ کیونکہ وہ وقت جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اس کا آخری وقت ہی سبب ہونے میں معتبر ہوتا ہے جب کہ وقت نماز کے اندر ادا نہ کی گئی ہو، ف اور اگر کوئی اول وقت میں ظہر ادا کر کے سفر کو نکلا، اور آبادی سے دور ہو گیا، اور اس وقت بھی ظہر کا آخری وقت باقی رہ گیا تھا تو اب اس پر دو رکعتیں لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ تو چار رکعتیں ادا کر چکا ہے اسی طرح اگر کوئی سفر سے واپس آیا اور وطن آنے سے پہلے ابتداء وقت میں اس نے ظہر کی دو رکعتیں پڑھیں پھر وہ آبادی میں داخل ہوا تو اس پر بھی اب چار رکعتیں لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ تو دو رکعتیں پہلے ہی ادا کر چکا ہے، اور اگر وطن میں داخل ہوتے وقت تک اس نے نماز ادا نہیں کی تھی اور اب صرف ایک رکعت ادا کرنے کا وقت باقی ہے تو اس پر چار رکعتوں کی قضاء لازم ہوگی۔ اور اگر وقت بالکل باقی نہ بچا ہو تو دو ہی رکعتیں اس پر لازم رہے گی۔

یہ سارے مسئلہ اس بناء پر نکلے کہ آخری وقت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لے آیا تو اس کے ذمہ نمازیں، رمضان کے روزے وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجا لانا اور منہیات و ممنوعات سے بچے رہنا بھی فرض ہوا، پھر نمازیں ادا کرنی بھی اس طرح لازم نہیں ہو گئیں کہ ایمان لاتے ہی نمازیں پڑھنی شروع کر دے گا بلکہ نمازوں کے پڑھنے کا جو اس نے اقرار کیا ہے انہیں اس طرح ادا کرنا کہ جب کسی نماز کا وقت آئے تو اس وقت ادا کرنے کا حکم اسے دیا گیا ہے، لہذا وقت جیسے جیسے آتا جائے گا وہ اپنے دلیے اس پر ادائیگی لازم ہوتی جائیگی، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنے کے لئے اسے اللہ عزوجل کا حکم ہوتا رہتا ہے، مگر بندہ کو اس کی پہچان وقت سے ہی دی گئی ہے، مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اس نے جان لیا کہ مجھ پر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ نماز ادا کر لو، جیسے رمضان کا دن آیا اور اس نے سمجھ لیا کہ مجھے روزہ رکھنے کا حکم ملا ہے، لیکن نماز اور روزہ کے درمیان یہ فرض ہے کہ روزہ صبح صادق سے غروب شمس تک پورا کرینے کے بعد اس کے لئے مزید دوسرا کوئی وقت نہیں بچتا ہے، مگر نماز میں تو مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا اور اس نے پہچان کر نماز پڑھنی شروع کر دی، یہاں تک کہ اطمینان سے ختم کر لینے کے بعد بھی وقت بچ گیا اس کے باوجود دوبار پڑھنے کا حکم نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح اگر بالکل ابتداء وقت میں نماز شروع نہ کر کے درمیان وقت سے یا آخر وقت میں ہی نماز شروع کر کے ختم کر لینے سے بھی بہر صورت جائز ہوتی ہے، اسے قضاء بھی نہیں کہا جاتا ہے اور نہ ہی کسی قسم کی خدا کی ناراضگی یا نافرمانی ہوتی ہے۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ مذکورہ تفصیل کی بناء پر ہم اگر یہ سمجھیں کہ وقت کا پہلا حصہ ہی نماز کو واجب کرنے والا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ فوراً بعد تاخیر ابتداء وقت سے نماز شروع کر دینی چاہئے ورنہ تاخیر ہونے سے گنہ ہوگا، اس لئے یہ یقین کر لیا کہ وقت کا پہلا حصہ ہی نماز کو واجب کرنے والا ہے مگر کسی تنگی کے بغیر، یعنی یہ بھی گنجائش رہ جاتی ہے کہ تاخیر کی جائے، اس سے معلوم ہوا کہ یقینی طور سے وقت لازم کرنے والا نہ ہوا اور جب ابتداء وقت میں ادا نہیں کی گئی تو وہ نماز اب بعد کے اجزاء میں واجب ہوئی، اس میں وجوب اس طور پر ہوا کہ اس میں نہ پڑھنے سے اس کے بعد کے اجزاء میں واجب ہو، اسی طرح موجب وقت ہے بدلتا اور متاثر ہا، یہاں تک کہ بالکل آخری وقت آیا اس طرح پر کہ اس کے بعد مزید تاخیر کی گنجائش نہیں رہی، درحقیقت پورے طور پر وجوب اسی وقت میں ہوا کہ اب یہ ٹل نہیں سکتا ہے، اسی وجہ سے کہ مصنف نے یقینی طور سے یہ فرمایا کہ اصل میں سبب وقت کا آخری حصہ ہے، اسی قول کو امام کرہی اور دوسرے محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔

اب میں حترجم کہتا ہوں کہ ظاہری دلیل کا تو تقاضا یہ تھا کہ آخری وقت جب اتنا سا باقی رہ جائے کہ اس میں صرف اس وقت کا فرض ادا ہو سکے مثلاً ظہر کی چار رکعتیں پوری ہو جائیں، تو یہ آخری حصہ اپنی تنگی کے ساتھ موجب بن جائے، اور یہی قول صحیح بھی ہے، لیکن اگر حاضہ عورت ظہر کے اتنے آخر وقت میں پاک ہوئی کہ صرف ایک رکعت کے ادا کرنے کا وقت باقی رہ گیا، یا اس سے بھی کچھ کم تو بھی ظہر کو قضاء کرنا اس پر واجب ہے، اسی طرح جب کوئی کافر مسلمان ہو یا نابالغ شخص باغ ہو کہ دوسری شرائط کے بعد اب صرف اتنا سا وقت باقی رہ گیا کہ اس میں تحریمہ باندھ سکے پھر بھی اس نماز کی قضاء واجب ہے، تو آخری اتنا سا وقت کہ

اس میں تکبیر تحریمہ کہہ سکے یہ صرف بعد کے وقت میں اس نماز کی قضاء کرنے کے لئے موجب ہے، اور اداء نماز کے لئے موجب اس سے قبل کا اتنا وقت ہے جس میں وہ پوری نماز ادا کر سکے، میرے نزدیک یہی تحقیقی بات ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور قضاء کے واجب ہونے کا ازواج سے جسے میں نے اوقات کی تحقیق کرتے ہوئے بیان کر دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ۲۴ چوبیس گھنٹوں کے دن اور رات کے درمیانی جو شرعاً ہم پر وظیفہ مقرر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہم پانچ اوقات کی نمازیں ادا کریں، ان پانچ اوقات میں سے ظہر، عصر عشاء اور فجر کی شناخت صرف ان ٹکڑوں کے لئے ہے جن میں پانچوں نمازوں کی شناخت موجود ہے کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کچھ مقامات ایسے موجود ہیں جن کے اوقات اس طرح کے نہیں ہوتے ہیں مثلاً امریکہ وغیرہ میں تو ۲۲ گھنٹوں کا دن اور ۲ گھنٹوں کی رات موجود ہے، اس دلیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ اوقات حقیقت میں نمازوں کو واجب نہیں کرتے ہیں کیونکہ حقیقت میں واجب کرنے والا حکم خداوندی ہے، یہاں تک کہ اس حدیث میں جس میں وصال کے آنے کا ذکر ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ اس وقت کا ایک دن ایک سال کے برابر ہو گا اور پانچوں نمازیں اندازہ سے پڑھنی ہوگی، اسی لئے حافظہ عورتوں سے ایام حیض کی نمازیں معاف کر دی گئی ہیں، اب اگر اس کا حیض ایسے وقت میں ختم ہو اور وہ ایسے وقت میں پاک ہو کہ نماز کی دوسری شرطوں کے پائے جانے کے بعد نماز کی ادائیگی کے لئے صرف تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت ملے، تو کیا اس صورت میں اس وقت کی نماز بھی اس پر قضاء لازم ہوگی یا نہیں، تو ہمارے فقہاء کرام نے کہا ہے کہ ہاں اس کی قضاء لازم آئے گی اور دوسری نمازوں کی طرح یہ ساقط نہ ہوگی، اس میں بھی وہی راز ہے جو ذکر کیا گیا ہے۔

اور حدیث صحیح میں ہے من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الفجر۔ الخ اس میں ایک رکعت کا بھی وقت پالینے سے فجر کا وظیفہ (فرض) پانے کو بتا دیا ہے کہ فجر کو پایا ہے، اور ظہر ہے کہ اس کا اثر قضاء میں ظاہر کے اعتبار سے ہوا ہے، کیونکہ اداء کرتے وقت بھی تو دور رکعتوں کے اداء کرنے کی گنجائش نہیں رہی ہے اب جب کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ایک مکلف انسان کو ظاہری طور سے وقت کی پابندی لازم ہے، تو جیسے ہی دور رکعت فجر کی ادائیگی کا وقت باقی رہے گا اس پر جلد از جلد عقلی وقت کا خاتمہ کرتے ہوئے اس کی ادائیگی لازم ہوگی، اس لئے کہ اب اس کے خیال اور گمان میں اس وقت میں آئندہ زیادتی کی گنجائش نہیں رہی ہے، اور اس خیال سے کہ ان ہی اوقات میں پہنچانہ کی ادائیگی لازم ہوتی ہے اس پر سے اس کی قضاء ساقط نہ ہوگی، اسی بناء پر جہاں تک جہد ممکن ہو برا تاخیر اس کو ادا کر لینا اور تاخیر نہ کرنا لازم اور تاخیر کرنا مکروہ ہے، ساتھ ہی نمازوں کی ترتیب کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر پورے چوبیس گھنٹے وہ اس کی ادائیگی میں تاخیر کر دے اور اس کو ادا نہ کر لے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے مکمل وظیفہ کم کر دیا، فہم، کہ مسئلہ بہت اہم اور باریک ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۱۲-م۔

والعاصی والمطيع فی سفره فی الرخصة سواء وقال الشافعی سفر المعصية لا یفید الرخصة لایها ثبت تخلفها فلا تتعلق بما یوجب التغلیظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر لیس بمعصية وانما المعصية ما یكون بعده او یجاوره لصلح متعلق الرخصة واللہ اعلم۔

ترجمہ:- حالت سفر میں رخصت پانے کے بارے میں گنہگار ورنیک سب برابر ہیں، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ گنہگار کے لئے سفر رخصت کا قاعدہ نہیں دے گا، اس وجہ سے کہ رخصت آدمی کے لئے تخفیف کو ثابت کرتی ہے، اس لئے رخصت ایسی چیز سے متعلق نہ ہوگی جو سختی کو لازم کرتی ہو، اور ہماری دلیل نصوص کا مطلق ہونا ہے، اور اس لئے بھی کہ نفس سفر تو گناہ نہیں ہے، اور گناہ تو وہ کام ہے جو سفر کے بعد ہوگا، یا وہ معصیت سفر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے، پس سفر اس ماقب ہو کہ رخصت اس سے متعلق ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

توضیح :- رخصت سفر کے بارے میں نافرمان اور فرمان بردار کا حکم، قرآن کریم اور حدیث سے دلیل، چند مسائل سفر کی قسمیں، سفر واجب کی تعریف، سفر مستحب کی تعریف، سفر مباح، سفر مکروہ، سفر حرام

والعاصی والمطیع فی سفره فی الرخصة سواء . الخ

اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہے اور جو شخص اپنے سفر میں فرمان بردار ہے، دونوں رخصت کے بارے میں برابر ہیں، ف یعنی دونوں کو وہی رکعت پر قصر کرنے میں یکساں اجازت ہے، نافرمانی کے سفر کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی شراب پینے کو تین منزل چاتا ہو، اور فرمان بردار کی مثال یہ ہے کہ علم حاصل دین کرنے کے لئے یا حلال تجارت کرنے کے لئے سفر کرتا ہو، تو دونوں ہی اس سفر کے دوران اور نیت اقامت سے پہلے تک نماز میں قصر کر کے دو رکعتیں پڑھیں۔

وقال الشافعی سفر المعصية لا یفید الرخصة لانها ثبت لتعظیمها فلا تعلق بها یوجب التغلیظ . الخ

اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ نافرمانی کے سفر سے رخصت حاصل نہیں ہوتی ہے، ف لہذا اسے پوری چار رکعتیں ہی پڑھنی ہوں گی۔ م۔ یہی قول امام مالک اور امام احمد کا بھی ہے۔ ع۔ لانها ثبتت الخ اس وجہ سے کہ رخصت تو آدمی پر آسانی پیدا کر دیتی ہے، لہذا اس رخصت کا تعلق ایسی چیز سے نہ ہوگا جو سختی کو واجب کرتی ہو، ف یعنی نافرمانی تو سختی اور عذاب کا سبب بنتی ہے اس لئے اس کے ساتھ رخصت اور تخفیف کا حکم متعلق نہیں ہو سکتا ہے، اور کبھی یہ جواب دیا ہے کہ رخصت تو اللہ کی طرف سے رحمت اور انعام ہے اس لئے عذاب کے مستحق کو رخصت نہیں دی جاسکتی ہے، اس دلیل کا جواب احتیاف کی طرف سے اس طرح سے دیا جائیگا کہ یہ ایک عقل اور قیاسی بات ہے، جو نص کے مقابلہ میں نہیں آسکتی ہے، اب اگر نص میں اجازت نفلکی ہو تو ہم اپنی رائے سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں، دوسرے یہ کہ دونوں باتیں دو حیثیت سے ہو سکتی ہیں اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے۔

ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده . الخ

ہماری دلیل نصوص کا مطلق ہونا ہے، ف یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے ان کے مطلق ہونے کی وجہ سے رخصت کا حکم ہر مسافر کو شامل ہے، اور نص میں فرماں برداری مسافر ہونے کی کوئی قید نہیں ہے، اس لئے ہم نص کو مطلق ہی رکھتے ہیں، ان نصوص میں سے ایک تو آیت پاک ہے ﴿لَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ الا یہ، یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو، اس آیت میں یہ نہیں کہا گیا ہے، کہ تم میں جو سفر طاعت میں ہو، بلکہ مطلقاً سفر کا بیان ہے، ان نصوص میں سے ایک یہ فرمان رسول اللہ ﷺ بھی ہے فرض المسافر رکعتان، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسافر کے لئے دو ہی رکعتیں فرض ہیں، وہ خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔

ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره . الخ

اور اس وجہ سے بھی کہ نفس سفر میں تو کوئی گنہ کا کام نہیں ہے، ف اور نماز کو قصر کرنے کا سبب یہی نفس سفر ہے، وانما المعصية الخ اور معصیت تو وہ فعل ہے جو سفر کے بعد ہوگا، ف جیسے میں منزل چاکر شراب خریدتا، یعنی اس سفر کے بعد معصیت ہوگی، او يجاوره الخ یا وہ معصیت سفر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہو، ف جیسے والدین کی نافرمانی کے باوجود سفر کرتا، اس طرح اس سفر کے ساتھ ہی گناہ ہے اس میں سفر ایک کام ہے اور گناہ دوسرا کام ہے، دوسری چیز ہے، یہاں تک کہ اگر والدین راضی ہوتے جب بھی یہ سفر یوں ہوتا، اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی، اور رخصت نماز کو قصر کرنے کی نفس سفر سے ہے، ف صلح الخ اس بناء پر سفر اس لائق ہوا کہ رخصت کا تعلق اس سے ہو جائے، ف جب کہ نفس سفر میں کوئی معصیت نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ کی باریکی کو سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

چند ضروری مسائل

معصوم ہونا چاہئے کہ سفر کے کل پانچ قسمیں ہیں (۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ (۵) حرام، (۱) سفر واجب تو وہ سفر کہلائیکا جو حج فرض یا ہجرت واجب کے لئے کیا جائے (۲) سفر مندوب وہ ہے جو مثلاً حصول عَم یا رسول اللہ ﷺ کے مزار مبارک کی زیارت یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لئے کیا جائے (۳) سفر مباح، جو فعل مباح مثلاً تجارت کے لئے ہو (۴) سفر مکروہ وہ ہے جو بغیر خاص صحیح ضرورت کے ایک شہر سے دوسرے شہر کو ہوتا رہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ صرف سیر و تماشا کی غرض سے مکروہ ہے، جسے ان اوقات کے حالات طور طریقے جاننے کے لئے، البتہ اگر تجارت کے مقصد اور طریقے جاننے کے لئے ہو تو جائز ہے، سفر حرام وہ ہے جو کسی گناہ کے مقصد سے کیا جائے تو ہمارے نزدیک ان میں سے ہر ایک سفر میں نماز کا قصر جائز ہے۔

پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ سفر مکروہ اور حرام کے لئے جو قصر کی اجازت ملی ہے وہ دراصل اس نافرمانی کے حق میں زیادہ سختی ہے، جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت کا ملنا، اہم لودنی نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنے سفر میں گنہگار ہو اس کو با اتفاق اس سفر میں اچھے اچھے عمدہ دل پسند کھانے کھانا مباح ہے، حالانکہ وہ ایسی غذا سے گنہ کے کام کرنے کی قوت حاصل کرتا ہے، ابن عربیؒ نے کہا ہے کہ مجھے تعجب کہا ہے کہ جو شخص نافرمان کو سفر میں کھانا نہ ملنے اور محض (انتہائی مجبوری) کے وقت مردہ کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص گناہ کام میں سرگرم ہو، اور جو جائز کہے اس نے خود غلطی کی۔

قرطبیؒ نے کہا ہے کہ اس مقام میں ابن اعرابی سے غلطی ہوئی ہے، قول صحیح تو اس کے خلاف ہے، کیونکہ یہ فرمان اگر ایسے وقت میں مردہ نہ کھا کر مر جائے تو یہ اور زیادہ گنہ ہے، لہذا اسے مردہ کھانا جائز ہے، بہت ممکن ہے کہ بعد میں وہ توبہ کرے اور اسے توفیق مل جائے جس سے اس کا گناہ معاف ہو جائے، اور محض کے وقت میں مردہ کھانا صرف جائز ہی نہیں ہے بلکہ واجب ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی ایسے وقت میں مردہ کھانے سے باز رہے اور مر جائے تو وہ قتل نفس کا گنہگار ہوگا، مع، اس عبارت میں علامہ عینیؒ نے رسول اللہ ﷺ کے مزار مبارک کی زیارت کو مستحب لکھا ہے، اور یہی ہمارے فقہاء کرام کی ظاہر عبارت ہے، کہ وہ تمام مستحبات میں افضل اور واجب ہونے کے قریب ہے، اور اس مترجم کے نزدیک جو شخص اس زیارت کا دلی مشتاق ہوگا اس کے نور ایمان کا ظہور ہوگا، اور دوسرے واجبات کی ادائیگی کا جتنا زیادہ شائق ہوگا، تو اس قریب وجوب کا کہیں زیادہ شائق ہوگا، اور مومن کی شان بھی یہی ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس زیارت کی توفیق بخشنے، آمین یا رحم الراحمین۔ م۔

خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو وہ بھی مسافر ہوگا، الخلاصہ یہی قول اصح ہے، اگرچہ بعضوں کا اس میں اختلاف بھی ہے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، اور منتہی میں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو گرفتار کر کے یا اغواء کر کے لے بھاگا، اور اسے یہ نہیں معصوم کہہ لے چکا ہے تو فرمایا ہے کہ وہ اپنی نمازیں پوری کرتا رہے، یہاں تک کہ تین دنوں کا راستہ طے کر لینے کے بعد سے قصر کرنا شروع کر دے، اگرچہ اس کے بعد تھوڑی دور ہی لئے جائے، اور اگر شروع سے ہی قصر کرنا شروع کر دیا تو پھر بھی جائز ہوگا، اس کے بعد اگر تین دن سے کم بے گیا ہو تو ان نمازوں کو دوبارہ پڑھ لے۔ ع۔

پھر اس کے ایک صفحہ کے بعد لکھا ہے کہ اقامت کے نیت کرنے کے بارے میں اس اغواء کرنے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، م، جو امع الفقہ میں ہے کہ جس کی دو بیویاں عیحدہ عیحدہ دو شہروں میں ہوں وہ ان میں سے جس کسی شہر میں داخل ہوگا مقیم ہو جائے گا، محیط میں ہے کہ اگر کسی کی بیوی ایسے شہر میں مر گئی جس میں اس کا اپنا کوئی اور باقی نہیں رہا، البتہ کچھ زمین اور ایک گھر رہ گیا ہے تو ایک قول کے مطابق وہ علقہ اب اس کا وطن نہیں رہا، لیکن دوسرے قول میں اب بھی وطن باقی ہے، اگر کسی مسافر نژادی نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح کرتے ہی وہ مقیم بن جائے گی، اگر کسی شخص کو زبردستی شہر سے نکال دیا گیا وہ قیدی کی طرح قصر

کرے، حاکم جب حالت سفر میں پاک ہو گئی اور وہاں سے منزل مقصود تک سفر کے فاصلہ سے کم رہ گیا ہو تو وہ پوری نماز پڑھے، اور یہی صحیح ہے، اس طرح جب عورت سفر کی حالت میں طہر سے بائند ہو گئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری پڑھ لے، جمعہ کے دن زوال سے پہلے ہو یا اس کے بعد سفر کرنا مکروہ نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مکروہ ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد مکروہ نہیں ہے، رمضان کے مہینہ میں سفر اختیار کرنا مکروہ نہیں ہے، مع، یہ تو ظاہری حکم ہے، اور اگر بدعتی کی بناء پر قصد رمضان میں افطار کرنے کے لئے ایسا کیا ہو اللہ تعالیٰ دلوں کے حال سے آگاہ ہے۔ م۔

سفر میں حقیقتاً دو نمازوں کو جتنی ظہر عصر اور مغرب و عشاء جمع کرنا جائز نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ظاہری طور پر دو نمازوں کو جمع کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، یعنی اس طرح سے کہ ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ بالکل آخر وقت ہو جائے، اس وقت سواری سے اتر کر ظہر کی نماز پڑھ لے، اتنے میں وقت ختم ہو جائے اور اول وقت میں عصر کی نماز پڑھ لے، اسی طرح مغرب میں اتنی تاخیر کرے کہ وقت ختم ہونے کے قریب ہو جائے، اس وقت سواری سے اتر کر مغرب کی نماز پڑھ لے، پھر فوراً عشاء کا وقت شروع ہوتے ہی عشاء کی نماز بھی پڑھ لے، بس سفر کی مجبوری کی وجہ سے ظہر اور مغرب کی نماز کو قصد اتنی دیر سے پڑھنا مباح کہا گیا ہے، اس سلسلہ میں ہماری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی نہیں دیکھا ہے کہ آپ نے کوئی نماز بے وقت پڑھی ہو، یعنی اپنے اختیار کے ساتھ سوائے مقام مزدلفہ کے کہ وہاں مغرب اور عشاء کو ملا دیا، پھر صبح کی نماز پڑھی، دوسرے روز اس وقت کے قبل وقت یعنی غصص اور تاریکی میں پڑھی، صحیحین میں اور بھی حدیث ہے اور مقام عرفہ کی جمع بین الظہر والعصر کو جس جگہ غالباً شہرت کے وجہ سے بیان نہیں کیا ہے، اور فجر میں بے وقت سے یہ مراد ہے کہ آپ نے وقت معمول یعنی اس وقت جب کہ اب اکثر پڑھا کرتے تھے اس سے بھی پہلے وقت میں نماز پڑھ لی۔

اور صحیح مسلم کی اور ایک حدیث میں ہے کہ یلۃ السمریٰ کی نماز فجر قضاء ہو جانے اور صحابہ کرامؓ کے گھبرانے کے بارے میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ سو جانے میں کچھ کو تاہی نہیں ہے، اور ہماری روایتیں تو اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں ہیں، جب اس نے چاہا ان کو چھوڑا، اور کو تاہی اور قصور تو جاگئے ہیں ہے کہ نماز کو قصد اتناخیر کر تا رہے، یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے، یہ حدیث اس بات میں واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اختیار کے ساتھ بے وقت نماز نہیں پڑھی ہے نیز ایک نماز کو دوسرے وقت میں لے جانا بھی تقصیر اور گناہ کا کام ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ یعنی مومنوں پر اوقات کی تعین کے ساتھ نماز فرض کی گئی ہے، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ میں جمع بین الصلواتیں فقد اتی باباً من الکبائر کہ جس نے دو نمازوں کو ایک ساتھ جمع کیا وہ کبار کے ایک دروازہ پر آیا، شیخ ابن کثیرؒ نے اس کی اسناد کو جید بتایا ہے اسی طرح فرمان خداوندی ہے ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَصَاعُوا الصَّلَاةَ﴾ الایہ۔ یعنی پھر ان نیکوں کے پیچھے ان کے قائم مقام ایسے نالائق ہوئے جنہوں نے نماز کو ضائع کر دیا، اس کی تفسیر میں عام اسلاف کا قول یہ ہے کہ نماز میں تاخیر کر دی یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت سگیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ اس آیت میں اس طرح تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا سے مراد کو تاہی کرنا ہے، اور سفر وغیرہ مجبوری میں شرعی جواز بھی ہے یہاں تک کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے، اس طرح حضرت عمرؓ کے قول کے صریح معنی یہ ہوئے کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازہ پر آیا لیکن ابھی تک کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا یہاں تک کہ اگر اور بھی کچھ سستی لی تو قضاء کرنے میں کبیرہ کا سر تکیہ ہو گا، بس اس قول سے تو صراحتاً جائز ہونا معلوم ہوا پھر بھی اس میں ہوشیاری اور احتیاط چاہئے، جیسے کہ حدیث میں ہے کہ من حام حول الحمیٰ یوشک ان یقع فیہ، یعنی جو شخص شہابی چر آگاہ کے گرد گھوما قریب ہے کہ اس

میں واقع ہو جائے، یعنی مجرم ہو جائے گا، لہذا اسی بات میں احتیاط ہے کہ اس کے آس پاس بھی نہ جائے اور نماز کا وقت مفروض ہونا عذر کے ساتھ جمع ہونے کے منافی نہیں ہے۔

اور یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے کہ کئی نماز جن کو ایک وقت میں جمع کرنا مطلقاً ممنون ہے مگر اس میں سے عروضہ میں جمع کرنا مستثنیٰ ہے، اس طرح ایک عام سے ایک مخصوص کر یا گیا اس وجہ سے احناف کے عام قاعدہ کے مطابق جب عام ایک بار مخصوص ہو گیا ہو تو دوبارہ اس سے تخصیص دلیل ظنی سے بھی ہو سکتی ہے، یعنی عموماً ہر حالت میں نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثابت ہوا، پھر اس عام کو تمام احناف نے مشہور حدیث جس میں عروضہ اور عرفہ میں جمع کرنے کا ہے، سے مخصوص کر دیا، تو اب تمہارے اصول کے مطابق بھی اے احناف حدیث احاد سے سرفروغہ میں جمع کرنا جائز ہو گیا، اور جمع کرنے کی حدیثیں صحاح میں موجود ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت انسؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جب جدی چٹائی مقصود ہوتا تو ظہر کو تاخیر کرتے اور عصر کے اول وقت میں ظہر اور عصر دونوں کو مل کر پڑھتے، اسی طرح مغرب میں تاخیر فرماتے یہاں تک کہ مغرب اور عشاء میں جمع کر لیتے جبکہ شفق چھپ جاتا تھا، اور مصححین کی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں بجائے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) اس طرح ہے کہ بعد اس کے کہ شفق چھپ جاتا تھا، اس میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ مغرب گزرنے پر عشاء میں جمع کرتے تھے، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو سرفخی اور اس کے بعد کی سفیدی دونوں پر استعمال ہوتا ہے، اس لئے اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ سرفخی گزرنے کی بعد کی سفیدی میں پڑھتے ہوں، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ مغرب کا آخری وقت ہے، پھر پیدائی ختم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی عشاء کے وقت میں پڑھتے تھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہیں ہے، اول یہ ہے کہ ظہر میں یہ تاویل درست نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس میں عصر کے اول وقت ہونے کی تصریح ہے، اور اس میں تو عصر کے وقت کے داخل ہونے کے بعد جمع کرنا تھا، اس لئے مغرب میں جمع کرنا عشاء کے اول وقت میں ہوگا، دوم یہ کہ وہ احادیث جن میں نماز کے اوقات کا بیان ہے ان میں عشاء کے وقت کی ابتداء شفق کے غائب ہونے کے بعد آئی ہے، اور یہاں بھی شفق کے غائب ہونے کے بعد ہی جمع کرنے کا ذکر ہے، تو بھی عشاء کا اول وقت ہوگا، شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ تاویل نہ ہو تو حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث اور اس حدیث انسؓ کے درمیان معارضہ ہوگا، اور ہم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کو انکے راویوں کے فقیہ ہونے کی بناء پر ترجیح دیں گے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ انصاف کے تقاضا کے مطابق یہ جواب بھی درست نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں مقام عرفہ میں جمع کرنے کا ذکر نہیں ہے، اور سیدہ التمریس میں فجر کو عذاف وقت پڑھنے کا بھی ذکر نہیں ہے، پس جب کلیہ پورا نہ ہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے، اس کے علاوہ معارضہ کیوں کیا جائے، جبکہ یہ معصوم ہوا کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں بلا عذر کا بیان ہے، اور حضرت انسؓ وغیرہ کی حدیث میں عذر سفر کا بیان ہے، لہذا معارضہ ختم ہو گیا، ابستہ وہ بات اچھی ہے جو شیخ ابن الہمامؒ نے بیان فرمائی ہے کہ بے وقت جمع کرنے کی حدیثوں میں ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہے، اسی بناء پر حضرت ابن عباسؓ سے رسول اللہ ﷺ مدینہ میں بغیر عذر سفر اور بیخونی اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم میں مروی ہے، اور اس طرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ تردید نے فرمایا ہے کہ اس پر اسلاف میں سے کسی کا بھی عمل نہیں ہوا ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جمع کی حدیثوں میں یقیناً کوئی تاویل ہوئی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نہ ہو، اس لئے کہ اس میں تو کچھ شبہ بھی نہیں ہے۔

اصل اس بات میں کچھ شک نہیں ہے کہ بالجماع اسی بات میں زیادہ افضلیت اور زیادہ احتیاط بھی ہے کہ جمع نہ کی جائیں تو اب اس مترجم کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ امام اعظمؒ کی تقریر اس مسئلہ میں نہایت بہتر اور عمدہ ہے کہ ایسی تمام احادیث کو جمع کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بقول حضرت عمرؓ کے جمع کرنے سے اس کام پر نفس دلیر ہو جائے گا، اور آئندہ ترک

سے مرتکب کبیرہ ہونے کا خوف ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث اور آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ تمام حدیثوں میں توفیق دی جاسکتی ہے پھر بھی بلاشبہ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ جمع نہ کیا جائے، اب یہ بات قابل غور ہے کہ اس طرح احتیاط کرنا کیا واجب ہے یا جائز ہے، تو امام شافعیؒ نے اسے جائز اور افضل فرمایا ہے، ظاہر اس اعتبار سے کہ اگر ابن عباسؓ کی حدیث منفرد اور تنہا ہے اور اس پر اسلاف کا عمل بھی نہیں ہے تو جمع کرنے کا جو طریقہ ہے وہ بالکل چھوٹ جائے گا لیکن متعدد صحابہ کرام مانند انسؓ و امینؓ و غیرہم کے جو ظہر و عصر و مغرب و عشاء کے درمیان جمع کرنے کی روایت کرتے ہیں، اور حضرات ابن عمرؓ و غیرہما کا اس پر عمل بھی ثابت ہے جس سے اس کا ترک لازم نہیں آتا ہے، لہذا احتیاط کرنا ہی افضل ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے اس احتیاط کو واجب فرمایا ہے اس بناء پر کہ دین کے معاملات میں تو ایوں ہی احتیاط پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ بالفرض تاخیر جائز نہ ہو تو قضاء کہلا سکی، اور عمرؓ ایسا کرنا حرام ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک موقع پر فرمایا ہے کہ **دَعِ مَا يُؤْيِيكَ إِلَهِي مَا لَا يُؤْيِيكَ**، یعنی جس چیز میں شبہ آجائے اسے چھوڑ کر ایسا کام کرنا چاہئے جس میں کوئی شبہ نہ ہو، یہ حکم اس مقام پر واجب ہے، اور یہ تحقیق اس مقام کی یہی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب صلوٰۃ الجمعة

لاتصح الجمعة الا في مصر جامع او في مصلی المصبر ولا تجوز في القرى.

ترجمہ :- باب جمعہ کی نماز کا بیان میں ہے، جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو یا شہر مصلیٰ میں اور دیہاتوں میں جائز نہیں ہوتی ہے۔

توضیح :- باب جمعہ کی نماز کا، جمعہ کی وجہ تسمیہ

جمعہ کے صحیح ہونے کی شرطیں، جامع شہر میں جمعہ گاؤں میں جمعہ

باب صلاة الجمعة .. الخ

یہ باب جمعہ کی نماز کے بیان میں ہے، اس کا نام اس لئے جمعہ رکھا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس دن میں بہت سی خیر کی نعمتیں جمع کر دی ہیں، مثلاً اس دن آدم کی تخلیق ہوئی، اسی دن قیامت ہوگی، اس کے فضائل بچاس سے زائد ہیں۔ م۔ اس کی فضیلت بہت زیادہ ہے، سورۃ البروج کی آیت **وَلَوْ شَاءَ جَدُّكَ أَتَىٰكَ الْبَرْزَخُ** کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ شاید جمعہ کا دن ہے اور مشہور عرفہ کا دن ہے، یہی نے الکبریٰ میں اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ نے ایک طویل حدیث میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جتنے آداب لکھا ہے ان میں سب سے بہتر دن جمعہ کا دن ہے، اسی دن حضرت آدم علیہ السلام پیدا کئے گئے ہیں اس دن جنت میں داخل ہوئے، اور اسی دن سے جنت سے زمین پر اتارے گئے، اور اس دن قیامت قائم ہوگی، صحیح مسلم۔

اور اس روز آدم علیہ السلام کی توبہ قبول ہوئی، اور اس دن دنیا سے انتقال کیا، جن اور انس کے سوا ہر چاند ار جمعہ کے دن صبح سے آفتاب نکلنے تک قیامت کے ڈر سے خوف کھاتا رہتا ہے، موٹا اور سنسن ابی داؤد، اس دن ایک ایسا بھی وقت ہوتا ہے کہ اس وقت نماز کی حالت میں مسلمان بندہ اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی دعاء کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعاء کو ضرور قبول کرتا ہے، ترمذی، اس وقت کو بڑی مصلحتوں کی بناء پر مبہم اور غیر واضح رکھا گیا ہے، ایسی بناء پر اہل خیر صبح سے غروب شمس تک اس کی تلاش میں رہتے ہیں، (ذکر و فکر و دعاء میں مشغول رہتے ہیں) اس خبر کے وقت کے بارے میں علماء کے تیرہ اقوال ہیں اور روایتیں بھی مختلف مروی ہیں، بندہ مترجم کے نزدیک ان میں قول مختار یہ ہے کہ جمعہ میں ایک وقت تو عین نماز جمعہ میں ابتداء سے آخر تک

کوئی وقت جستجو کے لائق ہے، چنانچہ اس حدیث میں بھی بحالت نماز کا اشارہ بھی ہے، اور یہ وقت جمعہ ہی کی کے ساتھ مخصوص ہے، ورنہ حدیث میں تو ہر روز ہی ایک وقت قبولیت دعا کا بتایا گیا ہے، تو جمعہ کو دوسرے دنوں کے مقابلہ میں یہ خصوصیت ہوئی، اور یہ بھی ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ (۱) طلوع فجر سے طلوع شمس تک ہے، اور عبد اللہ بن سعدؓ وغیرہ سے (۲) عصر سے آفتاب کے ڈوبنے تک ہے، (۳) تیسرا قول زوال سے فراغت نماز تک ہے، اور بقیہ اقوال طوالت کے خیل سے چھوڑ دئے جا رہے ہیں، م، مع۔

واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہے، جو قرآن حدیث اور اجماع سے ثابت ہے، اس کا منکر کافر ہے، قرآن پاک میں ہے ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلَيْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ﴾ (۱) یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے تو ذکر اللہ کی طرف چلو، اور بیع کو چھوڑ دو، اس جگہ اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے، اور اگر خطبہ مراد ہے تو اس بات کی اہمیت کے ساتھ اشارہ کیا گیا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سن سکو، اور جب خطبہ سننا مہتمم بالشان اور فرض ہوا تو نماز بدرجہ اولیٰ افضل ہوئی، اور تفسیر میں تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ اور نماز دونوں ہیں، اور اس آیت سے اذان کا ثبوت بھی اذان سے ہی ہوا ہے، اگرچہ ابتداء میں مسنون ہو چکی تھی، حدیث میں ہے کہ سوائے چار شخصوں کے ہر مسلمان پر جمعہ جماعت کے ساتھ حق واجب ہے اور وہ چار یہ ہیں (۱) غلام (۲) عورت (۳) نابالغ (۴) بیمار۔ جیسا کہ ابو داؤد نے روایت کی ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد بخاری اور مسلم کے شرط کے مطابق صحیح ہے، اور تنہیم داریؒ کی حدیث میں بھی حق واجب ہے، اور مسافر کا بھی استثناء آیا ہے، اور جمعہ کے چھوڑ دینے پر سخت وعید سنی ہے، یہاں تک کہ بغیر عذر چھوڑ دینے والے کو منافق بھی کہا گیا ہے۔

الحاصل تمام ائمہ کرام حنفیہ شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے، اور ہمارے ائمہ نے تصریح کی ہے کہ جمعہ نماز تو ظہر سے بھی زیادہ مؤکدہ ہے، کیونکہ ہمیں جمعہ کے لئے ظہر کا فرض بھی چھوڑ دینے کا حکم ہے، اور جو کوئی اس جمعہ کا انکار کرے وہ کافر ہے، ف، م، مع، ہر شخص پر فرض عین ہے، العجز، ب، ہ، اس کی ادائیگی کے فرض ہونے کے لئے بارہ شرطیں ہیں، ان میں سے چھ شرطیں تو خود نمازی کے اندر ہونی چاہئیں، (۱) آزاد ہونا یعنی غلام نہ ہونا، (۲) مرد ہونا، اس لئے عورت پر جمعہ کی ادائیگی نہیں ہے، (۳) مقیم ہونا بلکہ اس پر لازم نہیں ہے (۴) تندرست ہونا یعنی ایسا بیمار نہ ہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا بھی تکلیف دہ ہو (۵) پاؤں کا سام ہونا یہاں تک کہ گھٹیا والے اپانچ پر بالاتفاق جمعہ فرض نہیں ہے، محیط السرخسی، اگرچہ کوئی آدمی موجود ہو اسے لا کر پہنچا سکے، الزاہدی، (۶) آنکھوں کا سالم ہونا، یہاں تک کہ اندھے پر جمعہ لازم نہیں اگرچہ اسے لے جانے والا کوئی شخص موجود ہو، السراجیہ۔

اور بوڑھا ضعیف بھی بیمار ہی کے حکم میں ہے یعنی اس پر بھی جمعہ نہیں ہے، اور جب بارش بہت ہو، ظالم بادشاہ، حاکم سے چھپا پھر تا ہو، تو جمعہ ساقط ہے، جو کوئی کسی کے پاس یومیہ یا ہوار پر مزدوری، ملازمت کرتا ہو تو مالک یا افسر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اسے شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے، اگر جامع مسجد وہاں سے قریب ہو تو اس کی مزدوری سے بھی کچھ کم کرنے کا حق نہ ہوگا، اور اگر مسجد دور ہو تو نماز میں جتنی دیر تک مشغول ہوا اتنے دیر کی مزدوری وہ کاٹ سکتا ہے، محیط، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ اس نماز کی شرط نہ کی گئی ہو، اگر شرط کر لی ہو تو کسی صورت میں کمی نہ ہوگی، م، غلام مکاتب (جو اپنی قیمت ادا کرنے کا معہ مالک سے ملے کر چکا ہے) اسی طرح غلام سامعی (یعنی وہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کی فکر میں پریشان ہو) پر بھی جمعہ فرض ہے، قاضی خان، جن لوگوں پر جمعہ کی ادائیگی فرض نہیں ہے اگر کسی طرح بھی وہ مسجد میں حاضر ہو کر جمعہ ادا کر لیں تو اس وقت کا فرض ادا ہو گیا، الکفر، یعنی اب ظہر باقی نہ رہا، م۔

باقی چھ شرطیں جو نمازی سے عیحدہ ہیں یہ ہیں۔ (۱) شہر ہونا، (۲) جماعت کا ہونا، (۳) بادشاہ کا ہونا، (۴) وقت کا ہونا، (۵)

خطبہ ہون، (۶) عام اجازت ہونا، ف، ع، م، ان میں سے ہر شرط کی تفصیل بعد میں بیان جا رہی ہے۔ م۔ لاتصح الحج جمع کی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو، ف، یعنی جمعہ کی دانگی کی بارہ شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مصر جامع ہو، تفصیل ابھی آئیگی، اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء و حسن بصری و براہیم نخعی و مجاہد و ابن سیرین و سفیان ثوری و رد و سروں کا بھی ہے، مع۔

او فی مصلی المصر ولا تحور فی القرى الحج

یا شہر جامع کے مصلیٰ میں، ف، یعنی نماز گاہ میں، م، اس سے مراد فناء مصر ہے، یعنی شہر کا گرد، آس پاس، اور فناء شہر میں جو مسجد ہوئی ہے جیسے عید گاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے، فناء اس جگہ کو بھی کہتے ہیں جو شہر کی ضرورتوں اور مصحتوں کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کا میدان کہ اس میں گھوڑوں کو آراستہ کیا جاتا ہے، نشہ بازی کی تعیم، نماز عید پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے، خواہ وہ شہر سے بالکل ملی ہو یا نہ ہو، اس کا نذرانہ اور تحفہ ایک غلوہ تک ہے، امام محمد سے نوارہ میں یہی انداز مذکور ہے۔

اور منیۃ المفتی میں ہے کہ اس سے ایک فرسخ مراد ہے، مع، و دلجی نے بھی اسی قول کو فتویٰ کے لئے پسند کیا ہے، د، لیکن غلوہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کے اندازے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ فناء سے مراد وہ جگہ ہے جو شہر کی مصحتوں کے واسطے اس کے قریب میں ہو، اور اگر اس کے درمیان میں فاصلہ ہو جیسے کھیت وغیرہ بیچ میں آجائے تو وہاں والوں پر جمعہ ضروری نہیں ہے، اگرچہ آذان کی آواز پہنچتی ہو، قاضی خان میں ہے کہ فقیر ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے یہی روایت کی ہے، اور اسی قول کو شمس الائمہ حلوانی نے اختیار کیا ہے، ہ، البتہ اگر وہاں کارہنے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے دن شہر میں موجود ہو تو اس پر بھی شہر والوں کی طرح جمعہ لازم ہے، مگر جب کہ وہ نماز کے قبل یہ بعد میں جانے والا ہو تو اس پر واجب نہیں ہے، پھر بھی اگر پڑھے تو ثواب پائے گا، الحیظ، والجنس، و قاضی خان، پھر کلام کے ظہر کا تقاضا یہ ہے کہ جمعہ پڑھ کر اس پر ظہر واجب نہیں ہے، اگرچہ جمعہ اس کے لئے نفل تھا، یدرکھ لیں، م، اعاصیل شہر جامع یا فناء شہر شرط ہے، ولا یجوز الحج اور جمعہ جائز نہیں ہے قریٰ یعنی گاؤں میں، ف، امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔

لقوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اصحى الا في مصر جامع والمصر الحامع كل موضع له امير وقاص يعلو الاحكام ويقيم الحدود وهذا عن ابى يوسف وعنه انهم اذا اجتمعوا في اكبر مساجد هم لم يسعهم والاول احتيار الكروحي وهو الظاهر والثاني احتيار الثلجي والحكم غير مقصور على المصلی بل یجوز فی جميع امنية المصر لانها بمنزلة فی حوانح اهلہ

ترجمہ۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نہ جمعہ ہے نہ تشریق ہے نہ فطر ہے نہ اصحیٰ ہے مگر مصر جامع میں، اور مصر جامع کل ایسی جگہ جس کے لئے امیر و قاضی ہو جو احکام نافذ کرتا ہو، اور حدود قائم کرتا ہو، یہ تعریف امام ابو یوسف سے منقول ہے، اور ان سے ہی یہ بھی منقول ہے کہ جب شہر والے اپنے شہر کی سب سے بڑی مسجد میں حاضر ہونا چاہیں تو اس میں وہ نہ سہ سکیں، اور پہلا قول امام کرخی کا مختار ہے، اور دوسرا قول کرخی کا مختار ہے، اور جمعہ کے جائز ہونے کا حکم صرف مصر کے لئے منحصر نہیں ہے بلکہ مصر کے تمام فائوس میں جائز ہے، کیونکہ وہ تمام جگہیں شہر والوں کے لئے ضروریات کے حکم میں ہیں۔

توضیح:- حنفیہ کی دلیل، مصر جامع کی تعریف

لقوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اصحى الا في مصر جامع الحج

ہماری دلیل رسول اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے نہ جمعہ ہے نہ تشریق ہے نہ نماز عید ہے نہ نماز بقر عید ہے، مگر شہر جامع میں، ف،

اس جملہ سے اس بات کا انحصار کر دیا ہے کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں بھی جائز نہیں ہے، لیکن اس حدیث میں گفتگو اس طور پر ہے کہ مصنفؒ نے تو اس قول کو۔ رسول اللہ ﷺ کا قول بیان کیا ہے، مگر یہ قول حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملتا ہے، البتہ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ کا قول نقل کیا ہے کہ نہیں ہے جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقر عید مگر شہر جامع یا شہر عظیم میں، ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے ابو عبد الرحمنؒ نے اس کو مسند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا ہے، ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ حدیث سے بھی یہی مروی ہے، خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ نے اسے امداء میں مرفوع روایت کیا ہے، بیہقیؒ نے اس کی مرفوع ہونے کا انکار کیا ہے، مگر ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں، اور اگر مان لیں تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہے، کیونکہ اس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے، اور حضرت علیؓ کا اس میں امام مقتداء ہونا ہی ہمارے لئے کافی ہے، مفع۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس مقام میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ بالاجماع جمعہ کے واسطے چند خاص شرطیں ایسی بھی ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں، اور جمعہ کو قائم کرنا غیر کا فرض چھوڑ کر ہی ہوتا ہے اس کے باوجود اگر کسی نے گناہ کی غرض سے جمعہ ترک کر دیا تو اس پر ظہر کی اداء قضاء میں بھی ظہر ہے، اب اس اجتماع کے بعد یہ بھی جان لینا چاہئے کہ جمعہ قائم کرنے میں بہت احتیاط کرنا ضروری ہے، پس جمعہ اپنی شرطوں کے ساتھ ایسا ہوا کہ قیاس کو دخل نہیں ہے اس لئے جمعہ ان ہی شرطوں کے ساتھ مشروط رہا جن کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے متحقق ہوا ہے، کیونکہ جب اجتہاد اور علم شرع کے موافق جمعہ کو واجب نہیں جانا اور ظہر کی نماز ادا کر لی تو بغیر کسی اختلاف کے اس وقت کا فرض ادا ہو گیا، اور اگر ظہر کی نماز چھوڑ کر جمعہ کی نماز پڑھ لی حالانکہ اس میں اس حالت اور ان امور کی رعایت میں قصور ہے جن کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے اداء کیا ہے تو جمعہ بھی اداء نہ ہونے سے فرض کا وقت ہی جاتا رہا، اگرچہ وہ اس وجہ سے گنہگار نہ ہو کہ اپنے علم کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، اس سے بھی یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ اس جگہ جمعہ میں احتیاط ہے ظہر کے ترک میں نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

پھر اس بات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ اداء کیا تو وہ شہر جامع تھا یا وہ آپ کے حکم سے فنائے شہر میں اداء ہوا ہے تو اس حکم کو ہم اسی بات پر موقوف رکھتے ہیں، لیکن امام شافعیؒ نے دیہات میں بھی جمعہ کو واجب کہا ہے، اس دلیل سے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہو وہ صوبہ بحرین کے دیہات جو ان میں ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گاؤں میں بھی جمعہ جائز ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ اس روایت میں فقط قریہ مذکور ہے اور یہ لفظ جس طرح گاؤں کے معنی میں آتا ہے اسی طرح شہر کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، اسی بناء پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن پاک میں بھی یہ لفظ بہت موجود ہے یہاں تک کہ مکہ معظمہ کو بھی ام القریٰ کہا گیا ہے، اور آیت پاک ہے، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْشِ عَظِيمٍ﴾ حالانکہ اس میں دونوں قریہوں سے مراد مکہ و طائف ہے، اور فرمایا ﴿وَقَالُوا لَوْلَا الْقُرْآنُ نُفِصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنبِيَائِهَا﴾ اور فرمایا ﴿وَقَالُوا لَوْلَا الْقُرْآنُ أَهْلَكَنَاهُمْ﴾ اور یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ قوم ہود و صالح و نوح و فرعون سب شہری اور شہر کے باشندے تھے، پھر قریہ سے صرف گاؤں کے ہی معنی کس طرح لے سکتے ہیں، بلکہ یہ جو تا بھی تو ایک شہر جامع تھا، صحاح میں ہے کہ جو خاصوہ بحرین میں ایک قلعہ تھا، اور یہ بات بھی صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و علم تھا، مفع۔

والمصر الجامع کل موضع له امیر وقاص ینفذ الاحکام ویقیم الحدود الخ

اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا عقد ہے جہاں اس کا سردار اور قاضی ہو جو احکام کو نافذ کرتا اور حدود قائم کرتا ہو، ف یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو، یہی ظاہر مذہب ہے، والد راہیہ، وهذا الخ اور یہ قول ابو یوسفؒ سے مروی ہے، ف ہذا کوئی بڑا شہر ہونا ضروری نہ ہوا کہ اس کے آدمی اس کی بڑی مسجد میں ساتھ سکیں، بلکہ حصن یعنی گڑھی اور قلعہ جس میں سردار اس طاقت کا مالک ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو حد مارنے پر قادر ہو اور حد

وغیرہ قائم کر سکے، تو وہ بھی مصر جامع ہے، جیسے کہ جوامع کے حصن یعنی گڑھی قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر ہے کہ مصر جامع سے جو مراد ہے وہ اس پر بھی صادق آتی ہے۔

وعنه النہم اذا اجتماعوا فی اکبر مساجدہم لم یسعہم والاول اختیار الکرحی وهو المظاہر الح اور ابو یوسفؒ سے مصر کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جہاں کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو سبھوں کی اس میں سمائی ممکن نہ ہو، ف یہ قول پہلے قول کے مقابلہ میں خاص ہے، کیونکہ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کی آبادی بھی اتنی زیادہ ہو، م، والاول الح اس پہلے قول کو امام کرختی نے اختیار کیا ہے، اور یہی ظاہر مذہب ہے، ف پس اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے، والثانی الح اور دوسرے قول کو نجی نے اختیار کیا ہے، ف نجی منسوب ہے نجی بن عمرو بن مالک بن عبد مناف کی طرف کہ ان کی اولاد میں سے تھے، اور ان کا نام محمد بن شجاع تھا جو امام اعظمؒ کے شاگردوں میں سے کتر اور حسن بن زیادؒ کے خاص شاگردوں میں سے ہیں، حدیث کو کتب و ابواب اسماء و اقدی وغیرہم سے حاصل کیا ہے اور سنہ ۲۹۹ھ میں عصر کی نماز پڑھتے ہوئے سجدہ کی حالت میں وفات پائی، بہت ساری تصانیف کے مصنف اور مالک تھے، مع، منصفی میں ہے کہ بہتر قول یہ ہے کہ جس میں دین کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی، مفتی، اور حاکم پائے جائیں، تو وہ مصر جامع ہے، امام ابو حنیفہؒ مروی ہے کہ مصر وہ موضع ہے جس میں گلیاں اور بازار ہوں، وہاں اور ایسا حکم ہو جو حکومت کے ظالم اور مظلوم کے درمیان انصاف کرے اور ایسا عالم بھی ہو جو اوقات میں فتوے دے، یہی قول اصح ہے، المفید الخ۔

اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس علاقہ کو مصر کہہ دیا ہے وہ مصر ہو جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس نے کسی گاؤں میں اپنا نائب بھیج دیا جو حدود و قصاص قائم کرتا ہو، تو وہ علاقہ بھی مصر ہو جائیگا، اور پھر جب اپنے اس نائب کو وہ علاقے کا تو وہ علاقہ پھر سے گاؤں ہو جائے گا، ابن حزمؒ نے محلی میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ربذہ میں اپنا نائب بنا کر بھیجا تھا، ان کے پیچھے حضرت ابو ذرؓ اور ان کے دوسرے کچھ اور صحابہ بھی جمعہ کی نماز پڑھا کرتے تھے، قاضی خان نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اتنے ہو جائیں جتنے کہ مقام منیٰ میں ہیں اور وہاں مفتی و قاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے، اور اسی قول پر اعتماد ہے، مع، ظاہر المذہب وہی ہے جو مصنف ہدایہ نے بیان کیا ہے کہ، الحاصل مصر جامع اور اس کے مصلیٰ میں جمعہ جائز ہے۔

والحکم غیر مقصور علی المصلی بل یجوز فی جمیع اہتية المصر لانہا بمنزلتہ فی حوائج اہلہ الخ اور جمعہ کے جائز ہونے کا حکم صرف مصلیٰ یعنی مسجد فناء پر ہی موقوف نہیں ہے، ف یہاں تک کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب عید گاہ ہو جائز ہوئی، بل یجوز الخ بلکہ نماز جمعہ تو مصر کے تمام فقاؤں میں جائز ہے، ف خواہ وہاں مصلیٰ ہو یا نہ، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلیٰ تک یعنی فنائے مصر تک میں جمعہ جائز ہے، لانہا بمنزلتہ الح کیونکہ فنائے مصر کے تمام کنارے مصلیٰ کے حکم میں ہیں اس شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے، ف یعنی جیسے عید اور جنازہ کی نماز گاؤں میں شہر والوں کی ضرورت کے اعتبار سے شہر والوں کے اعتبار سے شہر کے حکم میں داخل ہیں، اسی طرح دوسرے حصوں میں قبرستانوں اور چر اگا ہوں وغیرہ کے اعتبار سے شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے داخل شہر ہیں، لہذا قول مختار کے مطابق ہر طرف سے ایک ایک فرسخ تک جمعہ کی نماز جائز ہوگی، م، اگر حاکم اسلام نے گاؤں میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دے دی تو امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ وہاں بالاتفاق جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے، جامع الرموز۔

ویجوز بمنیٰ ان کال الامیر امیر الحجاز او کان الخلیفۃ مسافر عند ابی حنیفہؒ و ابو یوسفؒ وقال محمد لا جمعة بمنیٰ لانہما من القرى حتی لا یعیدبہا ولہما انہما تمتصر فی ایام الموسم وعدم التعید لتخفیف ولا جمعة بعرفات فی قولہم جمیعا لانہا فضاء ومنیٰ ابیہ والتعید بالخلیفة وامیر الحجاز لان الولاية لہا اما امیر

الموسم فیلی امور الحج لاعیر

ترجمہ - اور منی میں جمعہ کی نماز جائز ہوگی اس صورت میں کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منی میں مجتمع ہو کر پڑھیں وہی سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حکم ہو، یا خلیفہ اسلام خود مسافر کے طور پر یہاں موجود ہو، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ منی میں جمعہ جائز نہیں ہے کیونکہ منی تو بس ایک گاؤں ہے جس میں بقر عید کی بھی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے، اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی کو موسم حج میں شہر بنادیا جاتا ہے، اور وہاں نماز عید کا نہ ہونا تمام حاجیوں کو آسانی دینے کے لئے ہے، اور عرفات کے میدان میں بالاتفاق جمعہ کی نماز نہیں ہے، کیونکہ عرفات تو کھلمیدان ہے، جب کہ منی میں بنے ہوئے مستقل مکانات ہیں، اور خلیفہ یا امیر حجاز کے موجود ہونے کی جو قید لگائی گئی ہے اس لئے کہ ویت ہی دونوں کو حاصل ہوتی ہے، اور وہ امیر جو موسم حج کے لئے مقرر کیا جاتا ہے وہ صرف حج کے کاموں کا نگہبان ہوتا ہے، کسی اور کام کی ذمہ داری اس پر نہیں ہوتی ہے۔

توضیح :- منی اور عرفات میں جمعہ کی نماز پڑھنی ضروری ہے یا نہیں

ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

ويعوز بمسئ ان كان الامير امير الحجاز او كان الحليفة مساهرا عند ابي حنيفة وابو يوسف الحج
مقام منی میں جمعہ کی نماز پڑھنی جائز ہے، ف، مگر ہمیشہ نہیں، بلکہ ان کا ان الامیر الحج اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منی میں اکٹھے ہو کر جمعہ کی نماز پڑھیں وہی شخص سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حکم ہو، ف، اور صرف حج کرانے کے لئے سردار نہ بنایا گیا ہو، او کان الخ یا خلیفہ اسلام خود مسافر کے طور پر یہاں موجود ہو، جائز ہونے کا یہ قول عند اسی حنیفہ الخ شیخین کے نزدیک ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ منی میں جمعہ صحیح نہیں ہے، ف، یعنی وہ جگہ ایسی نہیں جو جمعہ کی نماز کے لئے مشروط ہے، ف یعنی قول امام شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے۔

وقال محمد لا جمعة بمسئ لانهما من القرى حتى لا يعبدنها ولهما انها تمتصر في ايام الحج
کیونکہ منی تو صرف ایک ایسا گاؤں ہے جس میں بقر عید کی نماز بھی نہیں پڑھی جاتی ہے، ف، حالانکہ حاجیوں کا اجتماع پہلے وہیں ہوتا ہے، اگر اس جگہ میں جمعہ کی شریعت پائی جاتی اور وہ جگہ اس، نکتہ ہوتی تو نماز بقر عید وہی پڑھی جاتی، لہذا انہا الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی توج کے زمانہ میں شہر بن جاتا ہے، ف، کیونکہ اس جگہ ہر قسم کا بازار لگ جاتا ہے، اور خود سلطان یا اس کا نائب وقضی اس موسم میں وہاں موجود ہوتے ہیں، ع، لہذا اس موسم کے سوا وہاں جمعہ نہیں ہے، محیط السرخسی، وعدم التعبد الخ اور نماز عید وہاں نہ پڑھنے کی وجہ لوگوں کو آسانی ہو جانے کے خیال سے ہے، ف، کیونکہ لوگ اپنے اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔

ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا لانها فضاء وبمسئ ابية الخ

اور عرفات میں بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک جمعہ جائز نہیں ہے، انہا الخ کیونکہ وہ تو صرف کھلا میدان ہے، ف، اس کی حیثیت مصر کی نہیں ہوتی ہے، جب کہ منی میں بنے ہوئے مکانات ہیں، ف، وہاں تو صرف نمازیوں، آدمیوں، حکم اور عالم کی ضرورت رہتی ہے، وہ بھی موسم کے دنوں میں اکٹھے ہو جاتے ہیں، ہذا وہ پورے طور پر مصر ہو جاتا ہے، م، یہی قول امام مالک و امام شافعی و امام احمد و شافعی و زہری کا ہے۔

والنقييد بالحليفة وامير الحجاز لان الولاية لها اما امير الموسم فيلي امور الحج لاعير الخ

منصف نے جو خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی قید لگائی ہے، ف، منی میں جمعہ جائز ہونے کے لئے، یعنی منی میں ایسی

صورت میں جمعہ جائز ہے جبکہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو، لان المولایۃ الخ کیونکہ حکومت اور اختیار تو ان ہی دونوں کی ہے، ف اور غنقریب بہ بات بتائی جائیگی کہ جمعہ کی ادائیگی کے لئے والی حاکم کا ہونا بھی ایک شرط ہے، تو جب اسی مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے، یا خلیفہ کی طرف سے حاکم قہاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضروری ہے، لیکن بتانے کی وجہ یہ ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے کسی ایک شخص کو تمام حایوں کا امیر بنادیا جاتا ہے، جو حج کر دیتا ہے، اسی شخص کو امیر المومنین کہا جاتا ہے، تو ایسا شخص صرف حج کے کاموں کا ذمہ دار ہوتا ہے کسی اور کام کا نہیں ہوتا ہے، ف پس اسے جمعہ کی ولایت حاصل نہ ہوگی، م، فخر الاسلام نے بھی ذکر کیا ہے، ع، لیکن اگر امیر المومنین کو خلیفہ یا امیر الحجاز کی جانب سے ولایت کی اجازت ملی ہوئی ہو تو وہ جمعہ پڑھا سکتا ہے، خواہ وہ مقیم ہو یا مسافر ہو، یہی صحیح ہے، البدائع۔

اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذکورہ عبارت سے یہ بھی ہٹانا مقصود ہے کہ خلیفہ جو حاکم اعلیٰ ہوتا ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم کر سکتا ہے، شرح الطحاوی میں اس کی تصریح ہے اسی لئے اگر خلیفہ نے تمام اسلامی ممالک کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہو گیا تو وہ ہر شہر میں جمعہ کے دن جمعہ کی نماز پڑھائے گا، کیونکہ جب اس کی اجازت سے دوسرا شخص جمعہ قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولیٰ قائم کر سکتا ہے، الفوائد الظہیریہ، جامع صغیر، قاضی خان، م، ع، اب آئندہ جمعہ کی دوسری شرط بیان کی جارہی ہے۔

ولا يجوز اقامتها الا للسلطان او لمن امره السلطان لانها تقام بجمع عظیم وقد تقع المازعة في التقديم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه تنميما لامرهما من شرائطها الوقت فتصح في وقت الظهر ولا تصح بعده لقوله عليه السلام اذا مالئت الشمس فصل بالناس الجمعة

ترجمہ :- اور جمعہ کو قائم کرنا خود بادشاہ یا اسی شخص کے جیسے بادشاہ نے حکم دیا ہو کے علاوہ کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ جمعہ کی نماز تو ایک بڑے مجمع کے ساتھ قائم کی جاتی ہے، اس مجمع عظیم ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان آگے بڑھنے اور بڑھانے کے سلسلہ میں یا اس کے علاوہ کسی اور سلسلہ میں جھگڑا کھڑا ہو سکتا ہے تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لئے سلطان یا اس کے قائم مقام کا ہونا ضروری ہوا، اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک شرط وقت کا ہونا بھی ہے، اس لئے ظہر کے ہی وقت میں جمعہ کی نماز ادا کرنی ہوگی، وقت گزرنے کے بعد نہیں، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب آفتاب ڈھل جائے تو لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھا دو۔

توضیح :- اقامت جمعہ کے لئے سلطان یا جسے وہ حکم دے کہ رہنے کی شرط

وقت جمعہ، حدیث سے دلیل

ولا يجوز اقامتها الا للسلطان او لمن امره السلطان لانها تقام بجمع عظیم الخ جمعہ قائم کرنا جائز نہیں ہے مگر سلطان کے لئے، ف یعنی جس کو سلطنت حکومت و قدرت حاصل ہو، او لمن الخ یا اس کے لئے جسے سلطان نے حکم اور اجازت دے دی ہو، ف جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جب کہ ان کو جمعہ قائم کرنے کی اجازت حاصل ہو، لانها تقام الخ کیونکہ جمعہ کو ایک بہت بڑے مجمع میں قائم کیا جاتا ہے، وقد تقام الخ، بلور کبھی امامت کے سلسلہ میں خود بڑھنے یا لوگوں کی طرف سے بڑھانے میں جھگڑا واقع ہو سکتا ہے، ف ایک کہے کہ میں امامت کروں گا اور دوسرا کہے کہ میں امامت کروں گا، ع۔

وقد تقع المنازعة في التقديم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه تنميما لامرهما الخ اور آگے بڑھانے میں، ف اسی طرح ایک جماعت کہے کہ یہ امامت کرے گا اور دوسری جماعت کہے کہ یہ امامت کرے گا، اسی طرح ایک شخص کہے کہ میں امامت کروں گا اور جماعت کہے کہ ہم لوگ فلاں کو امام بنائیں گے، اسی طرح کبھی تقدیم اور تقدیم میں جھگڑا

ہو سکتا ہے، م۔ وقد تقع الح اور کبھی اس کے علاوہ دوسرے وجہوں سے بھی جھگڑا ہو سکتا ہے، ف مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں جمعہ کی نماز ہو کرے گی، یا ایک گروہ آکر اپنی نماز پڑھالے، اور دوسرا اس کی مزاحمت کرے، یا جلدی یہ دیری میں جھگڑا کرے، یا اسی جیسا کوئی اور قسم کا جھگڑا ہونے لگے کیونکہ مجمع کثیر میں جب بڑا سر پرست نہ ہو تو ہر شخص اپنی رائے کا مالک بنے گا، اور شیطان کو بھی عوام میں سے ایسے بہت مل جائے گے، جن پر اس کو لڑائی کے لئے لکھنا کرنے کا اور بیہودہ مشورے دے کر اپنے قابو میں لانے کا موقع مل جائیگا، اور انجام کار مومنوں کے درمیان نفاق اور کشت و خون و قتال پھیل جائیں گے، حالانکہ جمعہ قائم کرنے کی بڑی مصحتوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلیفہ وقت انہیں اکٹھے کر کے انکے دلوں میں الفت قائم رکھے، اس کے برخلاف یہاں نوگ خوردائی میں مبتلا ہو کر خون کی ندی بہائیں اور تعذبات خراب کریں۔

فلا بد منہ تتمیما لامرہا الخ

لہذا جمعہ کا کام پورا ہونے کے لئے سلطان یا اس کے قائم مقام کا ہو نا ضروری ہو، ف خواہ وہ بادشاہ عادل یا ظالم ہو، یا صاب یا مغضب ہو یعنی ایسا شخص جسے خلیفہ کی طرف سے اجازت حاصل نہ ہو اور وہ اپنی مرضی اور زور بازو سے کسی کافر سلطنت کو فتح کر کے اس پر اپنی حکومت قائم کرے اسے اپنی سلطنت بنالے، ف، یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ و ملک کا حاکم یا اجازت سلطان، اور جیسے قاضی، کو تو ال، انسپکٹر، خطیب وغیرہ، ع، اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ ہے کہ قاضی اور والی اور حکومت کی کسی نمائندہ اور خطیب وغیرہ کو جمعہ قائم کرنے کا حق اسی وقت ملتا ہے جب کہ اس کی ذمہ داری کے کام میں یہ بات بھی مکھ دی گئی ہو، العتبہ، اگر کسی غلام کو کسی علقہ کا حاکم اور عامل بنایا گیا اس لئے اس نے لوگوں کو جمعہ کی نماز بھی پڑھادی تو نماز جائز ہوگی، الخاصہ، اگر کوئی عورت بادشاہ بنی ہو تو وہ خود نماز نہیں پڑھا سکتی ہے البتہ اس کے حکم سے کوئی بھی پڑھا سکتا ہے۔

ف۔ اگر بادشاہ جمعہ میں خود حاضر ہو کر کسی کو پڑھانے کی اجازت دیدے تو جائز ہے۔ قاضی۔ اگر حاکم بیمار ہو تو اس کی اجازت شرط ہے۔ مح۔ اور اگر مر جائے تو اس کا خلیفہ یا قاضی یا اس کا کوئی سرکاری نمائندہ، یا امراء و حکام پڑھائیں، جب تک ان کو ان کی معزولی کا حکم نہ ملے، اور جب کوئی نہ ہو تو لوگوں کے اتفاق سے امام منتخب کیا جائے۔ السراجیہ۔

اگر خلیفہ سے اجازت یعنی ناممکن یا بہت مشکل ہو تو جس پر لوگوں کا اتفاق ہو وہی پڑھائے۔ اگر حاکم خطبہ کی اجازت دی مگر نماز پڑھانے سے منع کیا ہو پھر بھی نماز پڑھا سکتا ہے، اور خطبہ و نماز میں سے کسی ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت سمجھی جائیگی۔ حاکم نے اگر صرف دشمنی اور ظلم کی بناء پر شہر والوں کو جمعہ کی نماز سے منع کر دیا ہو تو وہ لوگ اپنے طور پر متفق ہو کر کسی ایک شخص کو امام منتخب کر کے نماز پڑھ لیں۔ اور اگر یہ ممانعت دشمنی کی وجہ سے نہ ہو تو پھر نہیں پڑھ سکتے، ہ۔

جن ملکوں پر کفار حاکم ہوں وہاں مسلمانوں کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے، اور مسلمانوں کے اتفاق سے کسی ایک شخص کو قاضی منتخب کیا جائے اور مسلمانوں کو اپنا متولی بنانا واجب ہے، معراج الدراۃ۔ ہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس عبارت سے ظاہر ایسی سمجھا جاتا ہے کہ جب مسلمانوں پر اپنا مسلمان والی بنانا واجب ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ متفق ہو کر اپنا قاضی بنائیں، اور جب ایک شخص قاضی مقرر ہو گیا تو وہی ان کو جمعہ بھی پڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ تمام مسلمانوں کے واسطے ان کے دین کے لئے بہت ضروری ہے، اسے سمجھ کر یاد رکھنا چاہیے۔ م۔

جس شخص کو خلیفہ کی طرف سے خطیب مقرر کیا گیا ہو تو وہ کیا خطبہ پڑھنے کو کسی اور کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو اس سوال کے تین جواب ہیں ۱۔ ہاں کر سکتا ہے مجبوری ہو یا نہ ہو۔ ۲۔ ضرورت اور مجبوری کی صورت میں۔ ۳۔ بالکل نہیں، لیکن فقہاء کی عبارتوں سے قول اول کی تائید ہوتی ہے۔ ف۔ حاکم کی اجازت کی شرط صرف جامع مسجد بنانے کے لئے ضروری ہے، الخ۔ ہمارے زمانہ میں مطلقاً جائز ہے کیونکہ ۹۳ھ میں عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتویٰ ہے، د۔ یہ اجازت عام جس کا ابھی ذکر ہوا مخصوص ہے تو ہندوستان میں صورت اولیٰ وہی ہے جو معراج الدراۃ میں مذکور ہے۔ م۔

واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک جمعہ کے لئے سلطان کی شرط نہیں بلکہ سنت ہے، اور واضح قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ اسی میں بہت احتیاطی پہلو ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر شرط یہ ہے کہ سلطان اور والی عام اجازت دے، اور اگر اس نے لوگوں کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کر دیا تو جمعہ نہیں ہے، اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور دشمن کے خوف سے قلعہ کا دروازہ بند کیا گیا ہے تو جائز ہے۔ ع۔ مف۔ ف۔

ومن شر الظہا الوقت فتصح فی وقت الظہر ولا تصح بعده لقولہ علیہ السلام الح اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک وقت بھی ہے۔ ف یعنی ظہر کی اداء کا وقت ہونا، کہ وہی جمعہ کا بھی وقت ہے۔ فتصح فی وقت ہذا جمعہ بھی اداء ظہر کے وقت میں صحیح ہو گا اور اس وقت کے ختم ہونے کے بعد صحیح نہ ہو گا۔ لقولہ علیہ السلام الح۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ یعنی حضرت مصعب بن زبیر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جائے تو لوگوں کو جمعہ پڑھانا۔ ف اس عبارت کے ساتھ اگرچہ یہ روایت نہیں ملی ہے مگر کتب اسیر میں اس کا مضمون ملتا ہے، لیکن اس سے قطع نظر کہ ایک دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس وقت جمعہ پڑھاتے جب کہ آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور یہی قول تمام صحابہ و تابعین کا ہے اور امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے۔

اور شیخ ابن العربیؒ نے کہا ہے کہ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ زوال سے پہلے جمعہ جائز نہیں ہے، البتہ امام احمد ایک روایت سے کہ زوال سے پہلے بھی جمعہ جائز ہے، جس کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ پڑھ کر ہماری طرف نواضح کی طرف جاتے اس وقت کہ آفتاب ڈھلتا ہوتا۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کی حدیث میں ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جمعہ پڑھ کر پھرتے ایسے وقت میں کہ ایسا سایہ نہ ہوتا کہ ہم اس سے سایہ حاصل کر سکیں۔ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں قیلولہ نہیں کرتے اور نہ دن کا کھانا کھاتے مگر جمعہ کے بعد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ جمعہ بھی عید ہے، ہذا زوال سے پہلے نماز جائز ہوگی۔

ان تمام دلائل کا جواب یہ ہے کہ جن حدیثوں میں تصریح ہے مثلاً حضرات انس و سلمہ رضی اللہ عنہما میں زوال کا وقت ہے، اور حدیث جابرؓ کے یہ معنی ہیں کہ جمعہ پڑھنا اور نواضح کی طرف چاندوٹوں کا زوال کے وقت ہوتے تھے، اور سلمہؓ کی حدیث میں تو خود اس بات کی دلیل ہے کہ دیواروں کا کچھ سایہ ہوتا تھا، جیسا کہ حضرت سلمہؓ سے خود اول حدیث میں تصریح ہے کہ اور دوسری حدیث میں پہلے وقت تعبیل کا بیان ہے، یہاں تک مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیواروں کا سایہ اتنا نہیں ہوتا تھا کہ اس سایہ میں چل سکیں، اور جدی میں یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے لئے بہت جدی کرنی زوال سے پہلے بڑی فضیلت کی بات ہے اس لئے بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے اور نماز سے بعد فراغت حاصل کر لیتے تاکہ کھانہ کر قیلولہ کر لیں جسے وہاں کے لوگ قیلولہ النضی کہتے ہیں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت کو ٹھریوں میں آرام کر لینا، اسی سے کھانا اور قیلولہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ حضرت انسؓ اور دوسروں کی منصوص حدیث کے مقابلہ میں عید پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر انسؓ کی حدیث میں ہے کہ سردی کی زیادتی کے موسم میں اول وقت میں پڑھتے تھے، اور گرمی کی زیادتی کے زمانہ میں ایراد یعنی ٹھنڈا کر کے پڑھتے تھے، جیسا کہ بخاری میں ہے، اناصل جمعہ کا حل ظہر جیسا ہے۔ م

ولو خرج الوقت وهو فیہا استقبال الظہر ولا ینبئہ علیہا لاختلافہما ومہا الخطیۃ لان النبی ﷺ ماصلاھا بدون الخطیۃ فی عمرہ وہی قبل الصلوٰۃ بعد الزوال بہ وردت السنۃ ویخطب خطبتین یفصل بینہما بقعدۃ نہ جری التوارث

ترجمہ :- اور اگر وقت جمعہ ختم ہو گیا ایسی حالت میں کہ نمازی ابھی تک جمعہ میں مشغول ہے تو اسے نو ظہر کی نماز پڑھے، اور

اس ظہر کو جمعہ پر بئاع نہ کرے کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں میں اختلاف ہے، اور ان شرطوں میں سے ایک خطبہ ہونا بھی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے زندگی میں کبھی بھی بغیر خطبہ کے جمعہ کی نماز نہیں پڑھی ہے، یہ خطبہ زوال کے بعد اور نماز سے پہلے ہونا چاہئے، اسی طرح سنت وارد ہوئی ہے، اور خطبہ دوسرے اور ان دونوں کے درمیان ایک قعدہ کر کے فرق کر دے، اسی طرح ابتداء سے اب تک عمل درآمد ہوتا آیا ہے۔

توضیح:- اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت ختم ہو جائے
اور ایسی جمعہ کی ایک شرط خطبہ ہے، حدیث سے دلیل

ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا ينيه عليها لاختلافهما الخ
اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت ختم ہو گیا، ف کہ ابھی تک سلام نہیں پھیرا ہے، اگرچہ مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو، الحیط، استقبل الخ تو ابتداء سے ظہر کی نماز پڑھے، ف لیکن صاحبین کے نزدیک مقدار تشہد بیٹھ جانے کے بعد وقت نکل جانے سے نماز پوری ہو گئی، اور امام اعظم کے نزدیک فاسد ہو گئی، ولا ينيه عليها الخ اور ظہر کو جمعہ پر بئاع نہ کرے، کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں میں اختلاف ہے، ف نام میں، تعدد اور کعات میں، آہستہ اور زور سے پڑھنے میں اور شرائط میں اس لئے جمعہ پر ظہر کی بئاع جائز نہ ہوگی اس بناء پر ظہر کو شروع سے پڑھے، م، اگر نماز کی حالت میں مقتدی سو گیا اور اس وقت آنکھ کھلی جبکہ وقت نکل چکا تھا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، اور اگر نماز کا وقت باقی ہے تو جمعہ کی نماز پوری کرے، اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو، الحیط، ہ۔

ومنها الخطبة لان النبي ﷺ ما صلاها بدون الخطبة في عمره الخ
اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک خطبہ بھی ہے، ف باقی اماموں کا بھی یہی قول ہے، لان النبي الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عمر بھر میں کبھی جمعہ کی نماز بغیر خطبہ نہیں پڑھی ہے، ف اور بیٹھی نے بھی یہی ذکر کیا ہے، پس اگر خطبہ واجب نہ ہو تا تو کم از کم بیان جواز کے لئے ایک دوبار آپ خطبہ چھوڑ دیتے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے وجوب کا حکم تو ثابت ہوا، مگر شرط اور واجب ایسا کہ اس کے نہ ہونے سے نماز جائز نہ ہو، اس کے لئے زیادہ بہتر ہے کہ آیت پاک ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ جمعہ کے حکم سے متعلق ہے اور ذکر سے مراد خطبہ ہے اسی کو پہلے بیان کیا گیا ہے، پھر جمعہ پڑھ لینے سے ظہر کی نماز ساقط ہو جاتی ہے اسی صورت سے کہ یہ طریقہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، یعنی یہ کہ آپ نے کبھی بھی خطبہ کے بغیر نہیں پڑھی ہے، اس بناء پر اس بات کا احتمال ہے کہ یہ خطبہ مصرف واجب عمل ہو جس کے چھوٹ جانے سے نماز ناقص ہو جاتی ہے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ شرط ہو کہ اس کے چھوٹ جانے سے نماز ہی صحیح نہ ہو، اسی تفصیل میں پوری احتیاط ہے اس لئے اسی پر عمل بھی ہونا لازم ہے اچھی طرح سمجھ لو اس خطبہ میں دو فرض کے علاوہ بہت سی سنتیں اور آداب ہیں بخلاف عید کے کہ یہ تو کسی فرض کے قائم مقام نہیں اس لئے بغیر خطبہ کے بھی جائز ہے، خطبہ کے دو فرض میں سے پہلا فرض یہ ہے کہ

وهي قبل الصلوة بعد الروال به وردت السنة الخ

اس کا نماز سے پہلے اور زوال سورج کے بعد ہونا شرط ہے، ف چنانچہ اگر جمعہ کو خطبہ کے بغیر پڑھایا خطبہ زوال سے پہلے ہی پڑھ لیا تو یہ خطبہ صحیح نہ ہوگا، الکافی، اور زوال کے بعد بھی نماز سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہ وردت الخ اسی طور سے سنت وارد ہوئی، ف اس دلیل سے کہ حضرت سائب بن یزید کی حدیث جو بخاری میں مذکور ہے، اور ابو موسیٰ کی حدیث جو مسلم میں ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس پر اب تک تمام مسلمانوں کا عمل جاری ہے، اس سے پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ ہم اسے اپنی جگہ پر باقی رکھے ہوئے ہیں، م، یہاں تک کہ اگر نماز کے بعد خطبہ پڑھا جائے تو وہ صحیح نہ ہوگا، دوسرا فرض ذکر الہی عزوجل ہے اور متن کتابوں کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف الحمد للہ لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کہہ لینا کافی ہے، جبکہ اسی نیت سے کہا گیا ہو، ہ، اگر

امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی ذمہ کی قضاء نماز یاد آجائے اور ترتیب کے واجب ہونے کی وجہ سے پہلے اس قضاء کو پڑھ لیا تو اس کے بعد خطبہ کو دوبارہ پڑھنا اولیٰ ہے، جیسے کہ عمدہ نماز فاسد کر کے دوبارہ پڑھی ہو بعد خطبہ کے نفل نماز شروع کر لی ہو یا حالت جنابت میں خطبہ پڑھا ہو تو اس خطبہ کا اعادہ کر لینا ہی اولیٰ ہے، ف، اگر خطبہ تنہا پڑھایا فقط عورتوں کی موجودگی میں خطبہ پڑھا ہو تو قول صحیح نہ ہوا، معراج الہدایہ، اور اگر خطبہ میں ایک ہی مرد حاضر ہو اور نماز کے وقت تین اکٹھے ہو گئے تو خطبہ صحیح مان لیا جائے گا، خلاصہ۔

اگر خطبہ کے درمیان قوم سو گئی یا سب ہی بہرے ہوں یعنی سننے والا ایک بھی نہ ہو تو بھی خطبہ مانا جائیگا، ع، صحیح حدیث میں ہے کہ امام کے دینی سمجھ دار ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ خطبہ مختصر کرے لیکن نماز طویل کرے اور ابن الہمام نے اس کے معنی ذکر کئے ہیں، م۔

و یخطب خطبتین یفصل بینہما بقعدة بہ جوی التوارث الخ

اور دو خطبے پڑھے ان دونوں کے درمیان بیٹھ کر ان میں فرق اور جدائی ظاہر کر دے، بہ جوی التوارث اسی عمل کے ساتھ توارث پایا گیا ہے، ف یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے یہی عمل چلا آیا ہے، ابن المندثر نے کہا ہے کہ عطاء بن ابی رباحؓ کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ منبر پر انتقال پانے تک کبھی نہیں بیٹھے، اور آپ ہمیشہ ہی خطبہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے، سب سے پہلے خطبہ میں جو بیٹھے وہ حضرت عثمانؓ ہیں کہ آخر عمر میں جب عمر زیادہ ہو گئی اور کمزوری بڑھ گئی تو تھوڑی دیر بیٹھ کر کھڑے ہو جاتے تھے، مغیرہ بن شعبہؓ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے، ابن المندثر نے کہا ہے کہ آج کل جو امام اور خطیب کیا کرتے ہیں اسی پر تمام لوگوں کا عمل ہے، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ استراحت ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شرط ہے۔

امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک مستحب ہے، یہاں تک کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے امام شافعیؒ کے کسی نے بھی اسے شرط نہیں کہا ہے، مع، اس بیٹھنے کی مقدار چھوٹی تین آیتیں یا بڑی ایک آیت پڑھنے کے ہے، الجوہرہ، یہی ظاہر الروایۃ ہے، السراج، ع، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ جب اتنا بیٹھ جائے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے پر آجائے تو بلا توقف کھڑا ہو جائے، یہی مذہب مختار ہے، العنابیہ، اور اگر نہ بیٹھا تو اس نے برا کیا، یہی اصح قول ہے، التقدیم، پھر ہمارے نزدیک اگر ایک ہی خطبہ پڑھا تو جائز ہو گیا، حضرات عطاء و مالک، اوزاعی و مالک و ابو ثور و غیرہم رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے دو خطبے واجب ہیں جن کے درمیان جلسہ بھی ہو کہ یہ شرط ہے، مع، اور اب پندرہ سنتوں کا بیان آ رہا ہے۔

و یخطب قائما علی الطہارۃ لان القیام فیہا متوارث ثم ہی شرط الصلوۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کالاذان ولو خطب قاعدا و علی غیر طہارۃ جاز لحصول المقصود الا انہ یکرہ لمخالفة التوارث وللفضل بینہا و بین الصلوۃ.

ترجمہ:- اور پاکی کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دے، کیونکہ اس میں کھڑے ہونے کا عمل اب تک جاری ہے، چونکہ یہ خطبہ نماز جمعہ کی شرط ہے اس لئے خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے، جیسے اذان میں، اور اگر امام نے بیٹھ کر خطبہ دیا تا پاکی کی حالت میں تو بھی خطبہ جائز ہو جائے گا، مقصود حاصل ہونے کے وجہ سے، مگر عام مسلمانوں کے معمول کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہو گا، اور خطبہ اور نماز کے درمیان فصل ہو جانے کی وجہ سے بھی۔

توضیح:- خطبہ پڑھنے کی حالت، خطبہ کی سنتیں اور آداب جمعہ، ضروری مسائل، خطیب کے

علاوہ کسی دوسرے کو امامت کرنی، امام کو خطبہ کے بعد حدیث ہو اور دوسرے کو خلیفہ بنایا، نماز

شروع کرنے کے بعد حدیث ہوا، جمعہ کے لئے جانا

و یخطب قائما علی الطہارۃ لان القیام فیہا متواتر الخ

خطبہ کی چند روایتوں میں سے پہلی سنت پاکی کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دینا، ف اس میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں، (۱) کھڑے ہونا، (۲) طہارت کے ساتھ ہونا، لان القیام الخ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا تمام مسلمانوں کا معمول ہے، ف اور صحاح میں بھی مذکور ہے، م، ابن الہمام نے لکھا ہے کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے، اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت ابن ام الحکم بیٹھ کر خطبہ دے رہے تھے تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ خطبہ دیتا ہے حالانکہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْجَةً أَوَّلُهَا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾۔ یعنی جب انہوں نے کسی تجارت یا ہجو کو دیکھا تو اس کی جانب چل دئے، اور آپ کو کھڑا چھوڑ گئے، مسم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن جب کعب اور دوسروں نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہیں دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ ان کے نزدیک شرط نہیں ہے، الخ۔

ثم ہی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کالاذان الخ

ھر خطبہ چونکہ جمعہ کی نماز کے لئے شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے مثل اذان کے، ف اس طرح خطبہ طہارت کے بغیر اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے، یہی قول امام مالک و احمد کا اور امام شافعی کا بھی قدیم قول ہے، اور قول امام ابو یوسف اور امام شافعی کے قول کے جدید میں جائز نہیں ہے، ع

ولو حط قاعدا وعلی غیر طہارۃ جاز لحصول المقصود الا انہ یکرہ لمخالفة الخ

اگر خطیب نے بیٹھ کر خطبہ دیا، ف یا لیث کر، ق، او علی غیر طہارۃ الخ، بغیر طہارت کے تو بھی جائز ہے، مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، ف جیسے محدث کی نذران مقصود (عام اطلاع) حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور امام ابو یوسف سے، نواد میں مذکور ہے کہ جنبی کی نذران دوبارہ دلوائی جائے، اور اس کے خطبہ کو دوبارہ کہنا اولیٰ ہے، محیط اور دونوں مبسوط میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے، اور محدث اور جنبی کو سوائے قراءت قرآن کے ذکر سے ممانعت نہیں ہے، اور خطبہ اپنی ذات کے اعتبار سے نماز کے مثل نہیں ہے، یہاں تک کہ اس خطبہ میں استقبال قبلہ نہیں کیا جاتا ہے نیز اس میں کلام کرنے سے خطبہ فاسد بھی نہیں ہوتا ہے، مع، الا انہ یکرہ الخ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، ف کہ کوئی بیٹھ کر یا جنبت کی حالت میں یا بغیر وضوء کی حالت میں خطبہ دے، لمخالفة التواتر، تواتر کی مخالفت کی وجہ سے، ف کیونکہ معمول اور تواتر تو کھڑے ہو کر ثابت ہے بس بیٹھنا اس کے مخالف ہوا۔

وللفصل بینہا و بین الصلوٰۃ الخ

اور خطبہ اور نمازی کے درمیان فاصلہ ہونے کی وجہ سے، ف جبکہ امام خطبہ کے بعد غسل و وضوء کرنے میں مشغول ہوگا اگرچہ امام اور خطیب کا ایک ہونا بھی شرط نہیں ہے کہ یہ دو کام دو آدمی کر سکتے ہیں، لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے، اسی طرح جنبی کا مسجد میں داخل ہونا خود بھی مکروہ تحریمی ہے، م، امام شافعی کے نزدیک بیٹھ کر خطبہ دینا جائز نہیں ہے، اور امام مالک و امام احمد کے نزدیک ہماری طرح جائز مگر مکروہ ہے، اگر خطیب خطبہ پڑھ کر گھر گیا اور گھر میں وضوء کر کے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہوگی، اور اگر گھر میں کھائی لیا یا جماع کر کے غسل کیا تو دوبارہ خطبہ پڑھے، المرغینانی، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ پھر تو جنبت کا خطبہ بیکار ہوا مگر ایک صورت صحیح رکھنے کی یہ ہے کہ کسی دوسرے کو نماز پڑھانے کی اجازت دے دے، اور قول اظہر یہ ہے کہ صرف غسل حکم وضوء کے مثل ہے، یہاں تک کہ خطبہ بھی دوبارہ سہنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ واقعات سے سمجھا گیا ہے، م، امام شافعی کے نزدیک بدن، کپڑا اور جگہ کی پاکی نئے قول کے مطابق شرط ہے، اور امام احمد کے نزدیک نہیں ہے، مع، اور خطبہ کی سنتوں اور آداب میں سے یہ بھی ہیں (۱) تو امام کی طرف متوجہ ہونا، اور اگر امام کے قریب دائیں یا بائیں مقتدی ہوں تو خطبہ سننے کے لئے

اس کی طرف رخ کر لینا، الخلاصہ، (۲) قبل خطبہ کے آہستہ سے اعوذ باللہ پڑھ لینا (۳) خطبہ ایسے انداز اور آوازوں سے پڑھنا کہ قوم سن سکے مگر حد سے زیادہ نہ ہو، عامہ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنے، اس لئے امام سے قریب ہونا افضل ہے، یہی صحیح ہے الحیطہ جو کوئی بھی مقتدی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم میں قریب رہنے والے کے حکم میں ہے، اگرچہ اسے خطبہ سننے میں نہ آتا ہو (پھر بھی متوجہ رہے اور خاموشی کے ساتھ سنتا رہے) یہی قول مختار، احوط اور اصح ہے، الجواب رد الحیطہ، (۴) الحمد للہ سے شروع کرنا کیونکہ اس کے بغیر خطبہ مجزوم مقطوع (اورد م کٹا ہوا ہے) (۵) جس طرح ممکن ہو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرنا (۶) دونوں شہادت یعنی اشهد ان لا الہ الا اللہ و اشهد ان محمد رسول اللہ کہنا (۷) رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا (۸) وعظ و نصیحت کرنا (۹) قرآن پڑھنا جو چھوٹی تین آیتیں یا بڑی ایک آیت ہو، الجوہرہ (۱۰) دوسرے خطبہ میں حمد و ثناء اور درود بھی دوبارہ پڑھنا (۱۱) دوسرے خطبہ میں مسلمان مردوں / اور عورتوں کے لئے دعاء کرتا۔

(۱۲) دوسرے خطبہ میں الحمد للہ نعملہ ونستعینہ ونستغفرہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا، من یہد اللہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ہادی لہ و اشهد ان لا الہ الا اللہ و اشهد ان محمد اعبدہ و رسولہ ارسلہ بالحق بشیرا و نذیرا بین یدی الساعۃ و من یطع اللہ و رسولہ فقد رشد و من یعص اللہ و رسولہ فانه لایضرب الا نفسه و لایضر اللہ شیئا، پڑھنا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے خطبوں میں سے ہے، م، اس میں عموماً جو زیادتی کی گئی ہیں وہ یہ کہ خلفاء راشدین اور عمین مکر میں (دونوں چچا) کا ذکر کیا جائے کہ یہ بات اچھی پسندیدہ معروف و معمول ہے، مگر بادشاہوں کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہے (۱۳، ۱۴) رسول اللہ ﷺ کے لئے منبر پر چڑھ کر بیٹھ جاتے یہاں تک کہ مؤذن اذان سے فارغ ہو جاتا، پھر کھڑے ہو کر آپ خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اس میں کچھ گفتگو نہیں فرماتے پھر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتے، اس طرح دو خطبہ ہو جاتے، حضرت ابن عمرؓ سے صحاح میں ہے، م، ر، ہ۔

(۱۵) خطبہ کو درمیانہ اور نماز کو اس سے طویل کرنا، نفع، اس حدیث کی بناء پر جو مسلم اور ابوداؤد میں حضرت ابوداؤدؓ سے مروی ہے کہ خطبہ کو کوتاہ کرو، اور نماز کو دراز کرو، لیکن حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث میں دونوں درمیانہ ہونے کا تذکرہ ہے، اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے، اس خطبہ کے درمیان خطیب کو کلام کرنا مکروہ ہے، مگر جبکہ امر بالمعروف ہو، اصح، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابورقاعہ عدویؓ کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑ کر ابورقاعہ کے پاس آکر سکھایا پھر واپس جا کر خطبہ پورا کیا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، اور اسلمیؓ کو جلدی سے دور رکھتے پڑھ لینے کا حکم دیا ہے، اصح، اور حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت فرمائی، جیسا کہ صحیح میں ہے، م،

چند ضروری مسائل

خطیب کے علاوہ دوسروں کو نماز نہیں پڑھانی چاہئے، الکافی، اگر امام کو خطبہ کے بعد حدث ہو اور وہ کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ بنا نا چاہئے کسی ایسے شخص کو بنائے جو خطبہ میں شریک ہو ورنہ نہ بنائے، اور اگر نماز شروع کرنے کے بعد حدث ہوا ہو تو جسے مناسب سمجھے بنادے، التہذیب، اور اگر وہ شخص خطبہ کے کچھ حصہ میں بھی حاضر رہا ہو تو صحیح ہوگا، اور اصل میں ہے کہ جائز نہ ہوگا، اور اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ میں شریک نہ تھا مگر اس نے کسی دوسرے کو کہہ دیا جو خطبہ میں شریک تھا تو تمام صحیح ہو جائیگی، اور مختصر احکام میں ہے کہ جائز نہ ہوگی، مع۔

حضرت ابوبریرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے جمعہ کے دن اپنی بیوی سے جماع کیا پھر جمعہ کو گیا (یعنی پہلی جماعت میں) تو گویا اس نے اونٹ کی قربانی کی، اور جو دوسری ساعت میں گیا گویا اس نے گائے قربانی کی، اور جو کوئی تیسری ساعت میں گیا اس نے مینٹھے کی قربانی کی، اور کوئی چوتھی ساعت میں گیا گویا اس نے ابدی مرغی اللہ کی راستے صدقہ

کردی، اور جو کوئی پانچویں سرعت میں گیا گویا اس نے ایک اٹھ کے کا صدقہ کیا، پھر جب امام خطبہ کے لئے باہر آیا تو فرشتے حاضر ہو کر ذکر سنتے ہیں، صحیح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جمعہ کے دن مسجد کے ہر دروازہ پر فرشتے موجود ہوتے ہیں جو ہر آنے والے کو اول پھر اول یعنی بالترتیب لکھتے جاتے ہیں، پھر امام جب بیٹھ جاتا ہے تو صحیفے، رجسٹر لپیٹ کر ذکر سننے میں مشغول ہو جاتے ہیں، حضرت اوس بن اوس ثقفیؓ سے روایت ہے کہ جس نے غسل کر لیا (یعنی اپنی بیوی کو) اور اول وقت میں بغیر کسی سواری کے پیدل چل کر آیا اور امام کے قریب بیٹھ گیا، کوئی لغو کام نہیں کیا، اور کان لگا کر سنا یعنی خطبہ تو اس کے لئے ہر قدم کے بدلے ایک سال کا ثواب، اس پر رے سال کے روزے اور قیام شب کیسا تھ ہے، سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے فوائد میں سے پہلا یہ ہے کہ اونٹ کا صدقہ گائے کے مقابلہ میں افضل ہے، کیونکہ مسکینوں اور غریبوں کو اس سے زیادہ فائدہ ہوگا، اور گائے کی قربانی بکری اور مینڈھے کے بالمقابل افضل ہے، مذہب میں یہی قول صحیح ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام نے جو مینڈھوں اور دنبوں کی قربانیاں کی ہیں وہ ان کے افضل ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس وقت وہاں مالی تنگی بھی تھی اور گائے بھی کیماں تھی، اسی لئے اونٹ کی قربانی افضل ہونے کے باوجود جسے یہ میسر آسکا اسی نے اس کی قربانی کی اور وہ گائے کے مقابلہ آسانی سے پایا بھی جاتا تھا، اسے ذہن نشین کر لیں، دوسرا مستحب ہے دن نکلنے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر سویرے سویرے جمعہ کے لئے نکل جانا تیسرا مستحب عورت کو نہلانا ہے، چوتھا پیدل آنا ہے۔

پانچواں فائدہ یہ حاصل ہوا کہ خطبہ کے وقت فرشتے بھی حاضر ہوتے ہیں، چھٹا امام سے نزدیک ہو کر بیٹھنا افضل ہے، چنانچہ حضرت سرہ بن جندبؓ کی حدیث میں مرفوعاً مروی ہے کہ تم ذکر میں حاضر ہو اور امام سے نزدیک بیٹھو، کیونکہ دور ہوتے ہوتے آدمی بہت دور ہو جاتا ہے یہاں تک کہ جنت میں داخل ہونے کے باوجود اس میں پھنسل جائیگا، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، ساتواں، لغو کام نہ کرنا، آٹھواں سننے کے لئے کان لگا کر رکھنا اور متوجہ رہنا، حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث میں ہے کہ جو کوئی بھی جمعہ میں خاموشی اور سکوت کے ساتھ حاضر ہو اور کسی مسلمان کی گردن نہیں پھاندی اور نہ کسی کو تکلیف دی تو یہ جمعہ اس کے لئے اگلے جمعہ تک کے لئے گناہوں کا کفارہ ہے، تین زائد دنوں تک کے ساتھ، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے اور صحیحین کی حدیث میں کفارہ ہونا ثابت ہے، اور ابو داؤد میں حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو اور خاموش بیٹھا رہے، لغو کام نہ کرے تو اس کو ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے اس کو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہاں خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کے دن اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہ تو اس نے لغو کیا، صحیح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، ان تمام احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ ہے جیسا کہ اس آیت پاک فاسعوا الی ذکر اللہ الایہ میں ہے۔ م۔

فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ وقال لا بد من ذکر طویل یسمی خطبۃ لان الخطبۃ ہی الواحۃ والتسبیحۃ والتحمیدۃ لا تسمی خطبۃ وقال الشافعی لا یحوز حتی یخطب خطبتین اعتبارا للمتعارف ولہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ من غیر فصل وعن عثمانؓ انہ قال الحمد للہ فارجع علیہ فنزل وصلی

ترجمہ - اگر کسی نے صرف ذکر اللہ پر اکتفاء کیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنا طویل ذکر ہونا بھی ضروری ہے جسے خطبہ کا نام دیا جاسکے، کیونکہ خطبہ واجب ہے، اور تسبیح اور تحمید کو خطبہ نہیں کہا جاتا ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ دو خطبے نہ ہو جائز نہ ہوگا، کیونکہ عوام میں یہی متعارف ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ آیت پاک فاسعوا الی ذکر اللہ۔ اللہ کی ذکر کی طرف سعی کرو بغیر کسی تفصیل کے ہے، اور حضرت عثمانؓ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے

ایک مرتبہ صرف الحمد للہ کہا اور ان پر کچھ آگئی اس سے منبر سے اتر گئے اور نماز پڑھا دی۔
توضیح:- خطبہ کی مقدار۔ قرآن سے دلیل

فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ الح
اگر خطیب نے صرف ذکر اللہ کیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، ف بشرطیکہ خطبہ ہی کی نیت سے کہا ہو، شکر وغیرہ کی نیت سے نہ کہہ ہو، ع، کم از کم مقدار ایک بار تسبیح کہنا یا لا الہ الا اللہ کہنا یا الحمد للہ کہنا ہے، المسموط، وغیرہ، ع، اور صرف اللہ کہنا اگرچہ لغت کے اعتبار سے ذکر ہے مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہے، م، اور کافی میں ہے کہ الحمد للہ کو مکرر کہنا شرط ہے، تاکہ اس کا نام خطبہ ہو، ع۔

وقال لا بد من ذکر طویل یسمی خطبۃ لان الخطبۃ ہی الواجبۃ والتسبیحۃ الح
اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنا طویل ذکر ہو جسے خطبہ کہا جاسکے، ف عامہ علماء کا یہی قول ہے، امام ابو بکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کم سے کم مقدار جسے خطبہ کہا جاسکے وہ ہے جو التحیات اللہ سے عہدہ و رسولہ کے آخر تک کہنے کے برابر ہے، ع، شاید کہ کافی کا مسئلہ صاحبینؒ کے قول کے وجہ سے ہے، م، لان الخطبۃ الح کیونکہ خطبہ تو واجب ہے، یعنی جسے خطبہ کہہ سکیں، والتسبیحۃ الخ اور ایک تسبیح یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمید یعنی الحمد للہ کا نام خطبہ نہیں ہوتا ہے، ف پس اگر ایسے کلام کو اگرچہ بار بار کہا جائے خطبہ نہ ہوگا۔

وقال الشافعی لا یجوز حتی یخطب خطبتین اعتباراً للمتعارف الخ
اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ جب تک دو خطبے نہ پڑھے صحیح نہ ہوگا، اعتباراً الخ متعارف عمل کی بناء پر۔ ف کیونکہ عرف میں اسے خطبہ نہیں کہتے ہیں، اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہے، لہذا قول صحیح یہ ہوا کہ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ میں ذکر مجمل ہے اس لئے حدیث میں اس سلسلہ میں جو بیان کیا گیا ہے وہی اجمال کا بیان ہے، اور شریعت میں بھی یہی متعارف ہے، لہذا اسی کا اعتبار ہوگا، جواب دیا گیا ہے کہ ذکر مجمل نہیں ہے، بلکہ معلوم ہے ہذا کم از کم مقدار جسے ذکر کہہ سکیں وہی شرط ہوگا، اور دو خطبہ کی مقدار طویل ہوتا مسنون ہے۔

وله قوله تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ من غیر فصل الخ
اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ فرمان باری تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ ہے، ف سعی کرو ذکر الہی کی طرف، مں غیر فصل الخ بغیر کسی تفصیل کے، ف کہ وہ ذکر کثیر ہو یا قلیل، لہذا وہ مطلق رہا، اس بناء پر کم از کم مقدار بھی کافی ہوگی اور حکم کی فرمان برداری ممکن ہے، اب اگر ہم ذکر کے ساتھ کثیر کی بھی شرط لگائیں تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کرنا لازم آئے گا، جو جائز نہیں ہے، ع، ف۔

میرے نزدیک تو اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ مان لیا کہ ذکر اللہ مطلق ہے اور اس سے مراد بالاتفاق خطبہ ہے، اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ ہی مقصود ہیں، اور متعارف شرعی وہی مقدار ہے جو بیان ہوئی، یہ بات خود عیناً نے کہی ہے، ابن ابیہامؒ نے کہا ہے کہ خطبہ سے لغوی معنی مراد ہوں گے، کہ خطاب سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہے مگر دلیل کے ساتھ، میں مترجم کہتا ہوں کہ صلوٰۃ سے شرعی معنی لئے گئے ہیں نہ لغوی، پوس ہی خطبہ میں ہے۔

اس مترجم کے نزدیک اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ فرمان باری تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ سے مراد امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک خطبہ ہے اس دلیل سے کہ ہمارے اسلاف صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ نے بھی یہی تفسیر کی ہے اور احادیث میں بھی ایسا ہی پایا گیا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خطبہ ہی ذکر اللہ ہے، لیکن آیت میں مقصود خطبہ نہیں ہے، بلکہ مقصود اس سے ذکر اللہ

ہے، لیکن آیت میں مقصود خطبہ نہیں ہے، بلکہ مقصود ذکر ہے، جو خطبہ میں پڑھا جاتا ہے، اور جمعہ کی نماز کے لئے شرط بھی ذکر اللہ ہی ہے خواہ خطبہ کے طور پر یا کسی اور طور پر ہو، اور مخصوص خطبہ شرط نہیں ہے، اس بناء پر صاحبین کا یہ کہنا کہ الحطبة ہی الواحیة صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ صحیح ہے الذکر ہو الشرط یعنی شرط تو ذکر ہے، اس طرح ذکر قیس ہو یا کثیر جس قدر بھی ہو اسی سے فرض شرط ادا ہو جائیگا، امام ابو بکر الرازی کے کہنے کے مطابق مقدار واجب اس ذکر کے التحیات ہے، یہاں تک کہ الحمد للہ بار بار اتنا پڑھتے رہتے سے واجب ادا ہو جائیگا، اور اگر فقط ایک بار الحمد للہ کہا تو فرض ادا ہو جائیگا، عینی نے لکھا ہے اور ظاہر الروایۃ میں ثمن آیتوں کے اندازہ سے واجب ہے اس لئے الحمد للہ ہی کو اسی قدر کمر کرنے سے واجب ادا ہو جائیگا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف ایک بار لا الہ الا اللہ خطبہ کے لئے کہا تو اس کو دوبارہ کہنا واجب ہے، اور صاحبین کے نزدیک اتنا دراز کلام ہونا شرط ہے جسے کلام کہہ چاسکے، اور امام شافعی کے نزدیک اتنا دراز کلام ہونا تو شرط نہیں ہے البتہ دو خطبے ہونا واجب ہے، اور کہا گیا ہے کہ شرط بھی ہیں، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م

وعن عثمان انه قال الحمد لله فارفع عليه قول و صلى الخ

اور حضرت عثمان کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار الحمد للہ کہا، ف اور آگے نہ کہہ سکے زبان بند ہو گئی جبکہ خلافت پانے کے بعد پہلی مرتبہ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے، فزل و صلى مجبوراً منبر سے اتر گئے اور نماز پڑھا دی، ف اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف الحمد للہ کہنا کافی نہ ہو تا تو اتنے پر اقتصار نہ کرتے، عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس طرح صرف فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، حدیث میں نہیں ہے، اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسے بغیر اسناد کے ذکر کیا ہے، محقق ابن الہمام نے کہا ہے کہ اس کے لئے قطعی آیت تو فاقوا رسولی ذکر اللہ ہے، اس سے صرف ذکر مراد ہے، خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی اور طور پر ہو، اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ فرمایا تھا، پھر خطبہ خواہ واجب ہو یا سنت ہو ابھر صورت شرط نہیں ہوا، اس طرح پر کہ اس کے بغیر نماز جائز نہ ہو، اور غلط فہمی معلوم ہو مجہول نہیں ہے، لہذا فقط ذکر شرط ہوا، اس تحقیق کے بعد اب حضرت عثمان کے قصہ کو دلیل میں لانے کی کوئی ضرورت نہیں رہی، معنی یہ تقریر وہی تقریر ہے جو مترجم نے اوپر کی تھی، ف الحمد للہ کہ ہماری اپنی تحقیق شیخ محقق کی تقریر کے موافق ہو گئی، پھر امام ابو بکر الرازی کا کلام ظاہر اور کافی ہے سی مفہوم میں کہ مقدار خطبہ واجب ہے، اور یہی قول احوط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، دونوں خطبے طوالت مفصل کی ایک سورہ کی مقدار ہوں، ابدال، اس سے زیادہ طویل خطبہ کرنا مکروہ ہے۔ لبحر۔

ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها واقلمهم عند ابی حنیفة ثلاثة سوى الامام وقالوا الثمان سواه قال والاصح ان هذا قول ابی یوسف وحده له ان فی المثنی معنی الاجتماع وهی منبئة عنه ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلاث لانه جمع تسمية ومعنی والجماعة شرط علی حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم.

ترجمہ - اور جمعہ کی شرطوں میں سے جماعت ہونا بھی ہے، کیونکہ یہ لفظ جمعہ جماعت سے مشتق ہے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جماعت کے لئے کم از کم تین آدمیوں کا امام کے علاوہ ہونا شرط ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک امام کے ماسوا صرف دو آدمیوں کا ہونا کافی ہے، اور مصنف نے کہا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دو میں بھی جماعت کے معنی پائے جاتے ہیں، اور جمعہ جماعت کی خبر دینا ہے، اور طرفین یعنی امام اعظم و امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ صحیح طور پر جمع تو تین ہی ہے، کیونکہ یہی تین کے عدد نام اور معنی دونوں کے اعتبار سے جمع ہے اور جماعت کا ہونا علیحدہ شرط ہے، اور اسی طرح امام ہونا ایک علیحدہ شرط ہے، لہذا امام کا شمار جماعت میں نہ ہوگا۔

توضیح :- جماعت، جماعت کی تعداد، ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها الخ
جمہ کی شرطوں میں سے ایک جماعت بھی ہے، لان الجمعة الخ کیونکہ جمعہ جماعت سے مشتق ہے، ف یعنی الجمعہ والجماعۃ مصدر سے جمعہ مشتق ہے، اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ شرعی ناموں کو لغوی معنی کے ساتھ جہاں تک ثبوت ہو لینا واجب ہے، جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر چکا ہے۔ م۔

واقلمہم عند ابی حنیفۃ ثلاثۃ سوی الامام وقالوا اثنان سواہ الخ
ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے تعداد کم سے کم امام کے علاوہ تین آدمیوں کا ہونا ہے، ف یعنی امام کے ساتھ کل چار آدمی ہونے چاہئے، لیکن خطبہ میں بھی ان کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے، ف یہی قول امام زفر ولیفؒ واوزاعیؒ کا ہے اور مزنیؒ کا مذہب مختار ہے، مع، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام کے علاوہ دو ہونا شرط ہے۔

قال والاصح ان هذا قول ابی یوسف وحده له ان فی المثنی معنی الاجتماع الخ
مصنفؒ نے کہا ہے کہ قول اصح یہی ہے کہ مذکورہ قول صاحبینؒ کا نہیں بلکہ صرف امام ابو یوسفؒ کا ہے، ف اور امام محمدؒ کا قول امام اعظمؒ کے قول کے موافق ہے، یہ قول حسن بصریؒ کا ہے، اور امام احمدؒ و ابو ثورؒ اور سفیانؒ ثوریؒ سے دونوں قول مروی ہیں، مع، لہ، ان الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں وہی منسۃ الخ لفظ جمعہ خود اجتماع کو بتا رہا ہے، ف یعنی جمعہ کے لغوی معنی آگاہ کرنے کے ہیں کہ اجتماع ہونا چاہئے اور جب کہ دو میں ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہو تو لغوی معنی کا تقاضا پورا ہو گیا، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے ساتھ جماعت کا ہونا جمعہ کے لئے کافی ہو، امام سے علیحدہ نہ ہو، م۔

ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلاث لانه جمع تسمیة ومعنی الخ
اور طرفین امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں توجع تین ہی کو کہا جاتا ہے، لانه جمع الخ کیونکہ تین کا عدد نام اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہے، ف واحد تثنیہ کے بعد جمع نام آتا ہے اور معنی میں بھی جماعت ہے، لہذا القدر جال جو جمع ہے اس کو تین کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے رجال ثلاثہ اور رجال اثنین نہیں یوتے ہیں، اور امام کے ساتھ مل کر جماعت نہیں بنائی جائے۔

والجماعة شرط علی حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم الخ
اور جماعت کا ہونا ایک علیحدہ شرط ہے فلا يعتبر الحاصل جماعت ہونے میں امام کا شمار نہ ہو گا، ف۔ پس امام کے علاوہ کم از کم تین کا ہونا شرط ہے امام شافعیؒ کے نزدیک کم از کم چالیس مردوں کی شرط ہے حضرت کعب بن مالکؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ اسعد بن زرارہؒ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس آدمیوں کے ساتھ پڑھایا تھا، جیسا کہ ابن ماجہؒ نے روایت کیا ہے، جواب یہ ہے کہ اول تو یہ واقعہ رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے سے پہلے ہوا تھا، پھر اس سے اس بات کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ اس سے کم ہونے میں جائز نہ ہوگی، دوسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ چالیس یا اس سے زائد ہونے میں جمعہ کی نماز ہوگی، تنہی نے اس کی روایت کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ حدیث ضعیف ہے، اس کے علاوہ کم ہونے پر ممانعت نہیں ہے، البتہ اس کے مفہوم چالیس ہونا سمجھا جاتا ہے مگر مفہوم حجت نہیں ہوتا ہے، تیسری دلیل حضرت ابو امامہؓ کی حدیث جو مرفوع ہے کہ جمعہ چالیس کے ساتھ صحیح ہے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع اس کی کوئی اصلیت نہیں، امام بخاریؒ و مسلمؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ

جمعہ کا خطبہ پڑھ رہے تھے کہ شام سے اتاج لے کر ایک قافلہ آیا تو نوگ اس کا مال یعنی غلہ لینے کے لئے مسجد سے باہر آئے، صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ نماز میں رہ گئے، اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿وَإِذَا زَاوَا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ امام ابو بکر رازیؓ نے کہا ہے کہ اس قوم کے واپس آنے کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں رہتے ہوئے کبھی بھی جمعہ کی نماز نہیں چھوڑی ہے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بچے ہوئے صرف بارہ کے ساتھ ہی نماز پڑھی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ چالیس آدمی کی شرط اس طرح کی لگائی کہ چالیس کے بغیر نماز ہی صحیح نہ ہوگی باطل ہے، نتیجتاً اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے، یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح وہی ہے جو صحیحین میں ہے، واضح ہو کہ بخاری کی روایت میں ہے کہ نماز سے وہ لوگ واپس ہو گئے، لیکن مسلم کی روایتوں میں ہے کہ خطبہ سے واپس ہو گئے، لہذا بخاری کی روایت میں نماز سے مراد خطبہ ہے، اور خطبہ ہر نماز سے اطلاق بلکہ نماز کے لئے انتظار کو نماز کہنا صحاح میں تو عام ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

وان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد الا النساء والصبيان استقبل الظهر عند ابي حنيفة وقالوا اذا نفرا عنه بعد ما انتح الصلوة فليجمعوا فان نفروا عنه بعد ما ركع وسجد سجدة بنى على الجمعة خلافا لرفهرو يقول انه شرط فلا بد من دوامه كالوقت ولهما ان الجماعة شرط لانعدام فلا يشترط دوامها كالخطبة ولا يبي حنيفة ان الا انعقاد بالشروع في الصلاة ولا يتم ذلك الابتتمام الركعة لان مادونها ليس بصلوة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة فانها تنافي الصلوة فلا يشترط دوامها ولا معتبر بقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لا انعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة.

ترجمہ :- اور اگر امام کے رکوع اور سجود میں جانے سے پہلے سارے مقتدی سوائے عورتوں اور بچوں کے بھاگ جائیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام شروع سے ظہر کی نماز پڑھ لے گا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر امام کے نماز شروع کرنے کے بعد امام کو چھوڑ کر بھاگے ہوں تو وہ جمعہ کی نماز ہی مکمل کر لے گا اور اگر امام کے رکوع اور سجود ادا کر لینے کے بعد بھاگے ہوں تو بھی جمعہ پر وہ بناء کرے گا یعنی بقیہ نماز پوری کرے گا، اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ چونکہ افراد کا پایا جانا بھی ایک شرط ہے، لہذا دوسری شرطوں کی طرح اسے بھی آخر نماز تک باقی رہنا ضروری ہو گا جیسا کہ وقت ایک شرط ہے، اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جماعت تو جمعہ کے منعقد ہونے کے لئے ایک شرط ہے اس لئے اس شرط کا آخر نماز تک باقی رہنا شرط نہیں ہے، مثل خطبہ کے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ جمعہ کی نماز شروع کرنے سے ہی اس کا انعقاد ہوتا ہے، اور ایک رکعت پوری کرنے سے ہی اس نماز کا انعقاد پورا ہوتا ہے، کیونکہ ایک رکعت سے کم کوئی نماز نہیں ہوتی ہے، لہذا جماعت کا رکعت کے پورے ہونے تک ضروری ہوا، بخلاف بغیر خطبہ کے کہ خطبہ تو نماز کے منافی اور علیحدہ چیز ہے، اس لئے اس کے ہمیشہ باقی رہنے کی شرط نہیں لگائی جاتی ہے، اور عورتوں کے باقی رہ جانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، ایسا ہی نابالغ بچوں کے رہ جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے ایسا ہی بچوں کے رہنے کا بھی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ ان سے جمعہ منعقد نہیں ہوتا ہے تو ان کے نہ ہونے سے شرط جماعت بھی پوری نہ ہوگی۔

توضیح :- جمعہ میں لوگ امام کو چھوڑ کر ادھر ادھر چلے گئے

ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل

وان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد الا النساء والصبيان استقبل الظهر الخ

اگر نمازی حضرات ادھر ادھر چلے گئے، ف پس اگر جمعہ کے نماز شروع کرنے سے پہلے چل دئے یہاں تک کہ امام کے علاوہ تین مرد باقی نہ رہے تو بالاتفاق اب جمعہ کی نماز باقی نہیں رہی (ظہر پڑھنی ہوگی) اور اگر شروع کرنے کے بعد ایسا ہوا کہ چلے گئے،

قبل ان یوسع الخ اس سے پہلے کہ امام رکوع و سجود کرے، ف اور تین مرد تک نہ رہے، مگر عورتیں اور بچے روگئے، ف تو جمعہ ختم ہو گیا، استقبال الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نئے سرے سے ظہر کی نماز پڑھ لے، ف جبکہ جانے والے واپس نہ آئیں یا ظہر کی نماز پڑھ لینے کے بعد آئیں، یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ انہوں نے شروع کر کے سجدہ نہ کیا ہو۔

وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلوة فاجتمعوا فان نفروا عنه بعد ما ركع الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وہ لوگ جنہیں نماز میں شریک رہنا ضروری تھا وہ امام کو چھوڑ کر بھاگ جائیں اور اس کے بعد امام نے نماز شروع کر لی تھی تو امام جمعہ کی نماز پڑھ لے، فان نفروا عنه الخ اور اگر وہ امام کے رکوع و سجود اور ایک سجدہ کر لینے کے بعد امام کو نماز میں چھوڑ کر بھاگ گئے تو وہ جمعہ پر بناء کرے، ف جمعہ کی بقیہ نماز پوری کر لیں، اس مسئلہ میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ سب کا اتفاق ہے، المضمضات۔

خلافا لفرقہ یقول انه شرط فلا بد من دوامه كالوقت الخ بخلاف امام زفرؒ کے قول کے، ف کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ظہر کی نماز پڑھیں، وہو یقول الخ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے اس لئے آخری تک اسے باقی رہنا چاہئے جیسے وقت، ف کہ وقت بھی شرط ہونے کی وجہ سے ختم تک رہنا ضروری ہے، یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک سلام کے قبل خارج ہو تو جمعہ قاسد ہو جائے گا۔

ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جماعت تو صرف جمعہ منعقد ہونے کی شرط ہے، ف مکمل ادائیگی کی شرط نہیں ہے، لہذا اس جماعت کی شرط کو اول سے آخر تک باقی رہنا ضروری نہیں ہے، مثل خطبہ کے، ف کہ بالاتفاق خطبہ شرط ہے مگر نماز کے آخر تک خطبہ کے جاری رہنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، لہذا امام نے جب نماز شروع کی جماعت اس وقت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا، پھر سجدے میں جانے سے پہلے وہ بھاگ جائیں یا بعد میں بھاگیں اس سے کوئی فرق نہ ہو گا، یعنی امام اپنے جمعہ کی نماز مکمل کر لے۔

ولابی حنیفۃ ان الانعقاد بالشروع فی الصلاة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز شروع کرنے سے ہی جمعہ انعقاد ہوتا ہے، ف چار سجدہ جمعہ کے ختم تک تو جماعت شرط نہیں ہے، بلکہ صرف اس کے منعقد ہونے کے لئے شرط ہے، لیکن نماز کا منعقد ہونا تک ہوتا ہے، تو صاحبینؒ نے کہا ہے تکبیر تحریمہ سے نماز شروع کی اور منعقد ہو گئی، اور امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی نماز منعقد نہیں ہوئی۔ ولا يتم ذلك الخ اور جب تک کہ ایک رکعت پوری نہ ہو جائیگی نماز پورے طور پر منعقد نہ ہوگی، ف اور رکعت تو اسی وقت پوری ہوتی ہے، جب کہ ایک رکعت کا سجدہ پورا کر لیا ہو گا، اگرچہ ایک ہی سجدہ کیا ہو جب بھی نماز منعقد ہو جائیگی، لان ما دوہا الخ کیونکہ رکعت سے کم تو نماز میں شمار نہیں ہے، ف یہاں تک کہ اس کو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد الخ لہذا یہ ضروری ہوا کہ نماز شروع کرنے کے بعد سے رکعت تک جماعت باقی رہے، ف یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے، اس وقت اپنی نماز پوری کر لے اگرچہ جماعت بھاگ گئی ہو۔

بخلاف الخطبة فانها تنافي الصلوة فلا يشترط دوامها الخ بخلاف خطبہ کی شرط کے کیونکہ خطبہ تو نماز متانی اور علیحدہ کام ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، لہذا خطبہ نماز کے آخر تک باقی نہیں رہ سکتا ہے، ف اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ جب رکعت سے کم ہونے سے نماز منعقد نہیں ہوتی ہے تو نفل کو شروع کر کے توڑ دینے سے اس کی قضاء نہیں ہوتی چاہئے جب تک کہ رکعت تک پڑھ کر نہ توڑ دے، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ نماز پانے کی دو حالتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا ہو تو اس اعتبار سے وہ نماز ہے، اور چونکہ نماز نام ہے قراءت، رکوع اور سجود کا تو اس اعتبار سے نماز نہیں پائی گئی ہے، اور نفل توڑنے کے مسئلہ میں ہم نے پہلی صورت کا اعتبار کر کے نماز کے قضاء کو

واجب کہ ہے، ایسا ہونے سے نماز اپنی کوتاہی اور قصور سے یقینی طور سے بچ جائے گا، اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری صورت کا اعتبار کیا ہے تاکہ ظہر پڑھ لینے سے بالیقین فرض ادا ہو جائے گا، اس فرق کو یاد رکھیں، م، مع۔

ولا معتبر بقاء السوان وكذا الصبيان لانه لا تعتقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة الخ
اور عورتوں کو اور بچوں کے باقی رہ جانے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، لانه لا تعتقد الخ کیونکہ صرف عورتوں اور بچوں کے ساتھ پڑھنے سے وہ معذور نہیں ہوتا ہے، اس وجہ سے ان کے ہونے سے شرط جمعہ پوری نہ ہوگی، ف بخلاف ان کے اگر مسافر یا بیمار اور دوسرے معتقد موجود ہوں جن پر جمعہ کی نماز لازم نہیں ہوتی ہے یا جنہوں نے خطبہ نہیں سنا تھا تو ان کی موجودگی معتبر ہوگی، کیونکہ ان کی وجہ سے جمعہ کی شرط پوری ہو جائیگی۔ مع۔

ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عدولا اعمى لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفع للحر والصرافان حضروا فصلوا مع الناس اجراهم عن فرص الوقت لا مهم تحمله فصاروا كالسافر اذا صام

ترجمہ - اور جمعہ کی نماز ان لوگوں پر واجب نہیں ہوتی ہے، مسافر، عورت، بیمار، غلام، اور اندھا، کیونکہ مسافر کو مسجد جانے میں حرج لازم آسکتا ہے، اسی طرح بیمار اور اندھے کو بھی حرج ہو سکتا ہے، اور غلام تو اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اور عورت اپنے شوہر کی خدمت میں مصروف رہتی ہے، لہذا ان سب کے حرج کا خیال رکھتے ہوئے انہیں معذور سمجھا جائے گا، انہیں تکلیف اور پریشانی میں مبتلا ہونے سے بچنے کے لئے، اس کے باوجود اگر یہ معذورین مسجد میں آکر لوگوں کے ساتھ ہو کر جمعہ کی نماز پڑھ لیں تو ان کی یہ نماز وسیعہ نماز کے لئے کافی ہوگی، کیونکہ ان لوگوں نے حرج و مشقت کو برداشت کیا ہے اس لئے یہ ایسے مسافر کے طرح ہو گئے جس نے حالت سفر میں روزے رکھ لیے ہوں۔

توضیح :- جن لوگوں پر جمعہ ضروری نہیں ہے، اور اگر وہ پڑھ لے تو کیا حکم ہوگا

ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى الخ
اور جمعہ واجب نہیں ہے ف یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر اس کی ادائیگی واجب نہیں ہے، کسی مسافر پر، ف یہاں تک کہ اگر وہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد بھی نہ جائے تو گنہگار نہ ہوگا، جب کہ ظہر کی نماز پڑھ لے، کسی عورت پر، کسی بیمار پر، ف مشقت میں مبتلا ہونے کی وجہ سے، اور نہ کسی غلام پر، ف ابن المندرنے کہا ہے کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے، اور اگر ملک نے اجازت دے دی ہو تو غلام کو اختیار ہو گا پچھنے جمعہ پڑھے اور نہ چاہئے تو ظہر پڑھ لے، الذخیرہ، مگر مکاتب پر واجب ہے، مع، اور نہ اندھے پر، ف اگر اس کو لے جانے والا بھی موجود ہو۔

لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول الخ
کیونکہ مسافر کو جمعہ میں حاضر ہونے میں پریشانی ہوگی۔ وكذا المريض الخ اور حرج بیمار اور اندھے میں بھی ہے، ف کیونکہ جانے میں تکلیف ہوگی، اگر اندھے کو لے جانے والا مل جائے تو قول اصح یہ ہے کہ اس وقت بھی جانا واجب نہیں ہے، کیونکہ خود اس میں قدرت نہیں ہے، جیسے بیمار جبکہ وہ سواری پائے، اگر کسی نے خود کو جمعہ کے دن بیمار کر لیا مثلاً دست آور داکھالی تو قول اصح یہ ہے کہ اگر اسے بھی نماز کے وقت مسجد جانے میں حرج ہو تو وہ بھی معذور ہوگا، مع، والعبد الخ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے، ف یہاں تک کہ اس کے آقا کو یہ حق ہے کہ اس غلام کو جمعہ کے نماز میں جانے کی اجازت دے دے یا نہ دے، الذخیرہ، مگر ظہر کے واسطے منع نہیں کر سکتا ہے، م۔

والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفع للحر والضرر الخ

اور عورت اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتی ہے، ف کیونکہ دیاتہ اس پر شوہر کی خدمت واجب ہے، اور اگر شوہر نہ ہو تو بھی ان انہیں جماعت میں شرکت سے منع کیا گیا ہے، م، فعلہو الخ ہاں یہ لوگ حرج اور تکلیف وغیرہ کے خیال سے معذور اور معاف رکھے گئے ہیں۔

فان حضروا فصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه الخ
اگر یہ لوگ شرکت سے معافی کے باوجود نماز میں حاضر ہو جائیں، ف یعنی اپنا حرج اور ضرر کو برداشت کرتے ہوئے شوق کے جذبہ میں حاضر ہو گئے، اور لوگوں کے ساتھ جمعہ کی نماز پڑھ لی تو اس وقت کے فرض یعنی ظہر کے عوض جمعہ کی نماز کافی ہو جائیگی، ف اس پر تمام علماء سلف و خلف کا اجماع ہے، ابن المذہب نے اسے ذکر کیا ہے، لیکن عورتوں کے بارے میں شرکت نہ کرنے کا فتویٰ ہو چکا ہے اس کی مخالفت کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگی، اور عورتوں کے علاوہ اگر صرف باقی معذوروں کی جماعت ہوئی اور اور لوگ نہ ہوئے تو بھی جائز ہوگی، م، ف، ع۔

انهم تحملوه فصاروا كالسافر اذا صام الخ
کیونکہ ان لوگوں نے حرج و مشقت کو برداشت کیا تو وہ ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے حالت سفر میں بھی روزہ رکھ لیا، ف تکلیف کے پیش نظر مسافر کو افطار کی بھی اجازت ہے کہ روزہ رمضان کی قضاء کرے، اس کے باوجود اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا تو افضل ہوگا، کیونکہ اس مسافر نے مقیم سے زیادہ تکلیف اٹھائی ہے، اسی طرح اگر ان لوگوں نے بھی تکلیف اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھ لی تو جائز ہو جائیگی، م، ع۔

ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم في الجمعة وقال زفر لايجزيه لانه لا فرض عليه فاشبه الصبي والمرأة ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا يقع فرضا على ما بينا اما الصبي فمسلوب الاهلية والمرأة لاتصلح لامامة الرجال وتعتقد بهم الجمعة لانهم صلحوا للامامة فيصلحون للاقتداء بطريق الاولى ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاحه وقال زفر لايجزيه لان عنده الجمعة هي الفريضة اصالة والظهر كالبديل عنها ولا مصير الى البديل مع القدرة على الاصل ولنا اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة هذا هو الظاهر الا انه مأمور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وعلى التمكن بدور التكليف.

ترجمہ : اور مسافر غلام اور بیمار کے لئے یہ جائز ہے کہ جمعہ کی امامت کریں، اور امام زفر نے فرمایا کہ جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان پر جمعہ واجب نہیں ہے لہذا یہ لوگ نابالغ اور عورت کے مشابہ ہو گئے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جمعہ کی نماز ان پر فرض نہ کر کے ان کو رخصت دی گئی ہے، اس لئے وہ جب مسجد میں آئی جائیں تو یہ نماز ان پر فرض ہو جائیگی، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، مگر نابالغ میں تو اہلیت ہی نہیں ہوتی ہے، اس کی اہلیت چھین لی گئی ہے، اور عورتیں تو مردوں کی امامت کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی ہیں، اور ان سے جمعہ منعقد ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ امامت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو بد رجہ اولی اقتداء کی بھی صلاحیت رکھیں گے، اور جس نے جمعہ کے دن اپنے گھر میں ظہر کی نماز امام کی نماز جمعہ سے پہلے پڑھ لی جب کہ اسے کوئی مجبوری بھی نہ ہو تو یہ ظہر اس کے لئے مکروہ ہوگی لیکن نماز جائز ہو جائیگی، اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ یہ نماز اس کے لئے جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک تو اصل کے طوع پر جمعہ فرض ہے اور غمبہر تو اس کے لئے جمعہ کے قائم مقام کی طرح ہے اور جب تک کہ اصل پر قدرت ہو بدلی کی اجازت نہیں ہوتی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل فرض تمام لوگوں کے حق میں ظہر ہے،

جمعہ نہیں ہے ہرے ائمہ علیہ السلام کا، یہی ظاہر مذہب ہے، البتہ اسے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جمعہ کی نماز ادا کر کے ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کر دے، یہ بات یعنی ظہر کو اصل ماننا اس لئے ہے کہ وہ تو تھا خود ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے، لیکن جمعہ کو تو وہ ادا کرنے پر یا ذمہ سے ساقط کرنے پر تھا قادر نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کو مکمل ادا کرنا بہت سی شرطوں پر موقوف ہے، جو اس سے تھا ادا نہیں ہو سکتی ہیں، حالانکہ قدرت کے اعتبار ہی سے شرعاً تکلیف دی جاتی ہے۔

توضیح :- مسافر، غلام اور مریض کا جمعہ کی امامت کرنا امامت کی صلاحیت، جمعہ کے دن گھر میں ظہر کی نماز، دلیل

ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم في الجمعة الخ
مسافر وغیرہ معذوروں کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ جمعہ کی امامت کریں، ف یہی قول امام شافعیؒ اور دوسروں کا بھی ہے، وقال
زهري الح اور امام زہریؒ نے کہا ہے کہ ان میں سے کسی کا امام ہونا صحیح نہیں ہے، لہذا لا فرض الح کیونکہ ان میں سے کسی پر بھی جمعہ فرض نہیں ہے لہذا ان میں سے ہر ایک شخص حکم کی اعتبار سے ایک عورت اور ایک نابالغ کے جیسا ہے، ف جبکہ عورت اور نابالغ کی امامت بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

ولما ان هذه رحصة فاذا حضر واقع فرضا على ما بينا الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان پر فرض نہ ہونا بطور رخصت ہے (نااہل ہونے کی وجہ سے نہیں ہے) ف یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو جمعہ کی ادائیگی کے واسطے حاضر ہونے میں مشقت تھی اس لئے حاضر نہ ہونے کی اجازت مل گئی ہے، فاذا حضر واقع الخ اب جبکہ یہ ہوگ حاضر ہو ہی گئے، ف اور مشقت برداشت کر لی، تو نماز ان سے فرض سے ادا ہوگی، اور نفل ادا نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، ف یہاں تک کہ اگر کوئی عورت بھی حاضر ہو جائے تو اس کا بھی فرض ہی ادا ہو جائیگا، لیکن ان لوگوں کو نابالغ اور عورت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اما الصبی الخ کیونکہ مثلاً نابالغ تو اس وجہ سے کہ اس میں امامت کی صلاحیت ہی نہیں ہے، اور عورت ف تو اگرچہ وہ عورتوں کی امامت کر سکتی ہے مگر مردوں کی امامت کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

وتعتقد بهم الجمعة لا نهم صلحوا للامامة فيصلحون للاقتداء بطريق الاولى الخ
مسئلہ و يعتقد الح اور مسافر وغلام و مریض تو ایسے ہوتے ہیں کہ اگر کسی موقع سے صرف یہی لوگ جمعہ کی نماز کے مسجد آجائیں اور صرف ان ہی لوگوں کو امام نماز پڑھا دے تو سب کی نماز صحیح ہو جائیگی کیونکہ امامت کی ان میں ذاتی طور پر پوری صلاحیت رہتی ہے لہذا یہ لوگ مقتدی بننے کے بھی بدرجہ اولی لائق ہیں۔

ومس صلي الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الامام ولا عدوله كره له ذلك وجازت الخ
اور جس شخص نے جمعہ کی دن اپنے مقام پر ظہر کی نماز پڑھ لی ہے، ف اگر یہ نماز امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہوئی ہو تو بلاجماع ہوگی، کیونکہ جمعہ تو فقط ایک جگہ یا اس کے قریب میں ایک جگہ ہوتی ہے، اور اگر اس نے ظہر پڑھی ہو قبل صلاة الخ امام کی نماز سے پہلے، ف اور ابھی تک امام جمعہ فارغ نہ ہوا ہو، اور واقعہً کچھ عذر بھی ہوا ہو تو بھی بالاتفاق جائز ہوگی، اور امام سے پہلے ہی ظہر کی نماز پڑھ لی ہو، ولا عدوله الخ حالانکہ اس پڑھنے والے کو کوئی عذر بھی نہ ہو تو اس کے لئے یہ نماز مکروہ ہوگی، ف یعنی حرام ہوگی، ف، لیکن اس کی نماز جائز ہوگی، ف یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور طبرانیؒ کے مطابق صاحبین کا ہے، اور ابو ثور کا اور امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، مع۔

وقال زفر لا يحزيه لان عنده الجمعة هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها الخ

اور امام زقر نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، ف یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں امام محمدؒ اور مالکؒ اور شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے، مع، اور امام محمد کے اقوال میں یہی قول اصح ہے، الیبتایع، لان عندہ الخ کیونکہ زقر کے نزدیک اصل فرض توجہ ہے، والظہر الخ اور ظہر توجہ کے بدل کے حکم میں ہے، ف اور پورا بدل بھی نہیں ہے کیونکہ دور کعت کا بدل چار رکعت نہیں ہے، بلکہ اس روز جمعہ کا فرض ہونا اس طرح نہیں ہے کہ یا تو ظہر پڑھو یا اس کے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو، اسی لئے کہا ہے، ولا مصیر الخ اور یہ بات مسلم ہے کہ جب تک کہ اصل پر عمل نہ ہو اس کے بدل کے طرف متوجہ ہونا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

ولنا اصل الغرض هو الظہر في حق الكفاية هذا هو الظاهر الا انه مأمور باسقاطه باداء الخ اور ہماری دلیل تو یہ ہے کہ تمام لوگوں کے حق میں وقتی فرض تو ظہر ہے، هذا هو الخ یہی ظاہر مذہب ہے، ف یعنی ہمارے نینوں ائمہ کرام کا ظاہر مذہب یہی ہے، ع۔ الا انه مأمور الخ مگر اتنی بات ہے کہ جس کسی کو قدرت اور طاقت حاصل ہے اسے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جمعہ کو ادا کر کے اس ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کر دے، ف لہذا ہر اس شخص کو فرض ادا کرنے کی قدرت حاصل ہے اس پر یہ لازم آتا ہے کہ ظہر کو اپنے ذمہ سے فارغ کر دینے کے لئے جمعہ کی نماز پڑھ لے، م۔

وهذا لانه متمكن من اداء الظہر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به الخ ظہر کی نماز کو ہم نے اس بناء پر اصل کہا ہے کہ ہر شخص اپنے طور پر ظہر کی نماز پڑھ کر عند اللہ اس سے سبکدوش ہو سکتا ہے، اس کی ادائیگی میں کسی کا کوئی محتاج نہیں رہتا ہے، اس کے برخلاف جمعہ کی نماز ہے کہ کوئی شخص بھی تنہا جمعہ کی نماز پڑھ کر اس سے سبکدوش نہیں ہو سکتا ہے۔ لتوقفها الخ کیونکہ جمعہ کی ادائیگی تو ایسی شرطوں کے پائے جانے پر موقوف ہے جنہیں کوئی شخص اپنے طور پر پوری نہیں کر سکتا ہے، ف لہذا جمعہ کی ادائیگی پر کوئی قدرت نہیں رکھتا ہے۔

وعلى التمكن بدور التكليف الخ حالانکہ من عند اللہ انسان اسی وقت کسی کام کے لئے مکلف بنایا جاتا ہے جب کہ وہ اس کی ادائیگی پر قدرت بھی رکھتا ہو، ف یعنی ہر آدمی پر وہی طاعت واجب اور اسی قدر واجب ہوتی ہے جس کی ادائیگی پر اسے قدرت اور قابو بھی ہو، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جمعہ کی نماز ہر شخص پر کس طرح فرض ہوگی، جبکہ اس کی شرطوں کو پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہو بلکہ ایسے کئی آدمیوں کے اکٹھے ہونے کے بعد ہی نماز ادا ہو سکتی ہے جبکہ ان لوگوں میں بھی ادائیگی کی پوری شرطیں پائی جاتی ہوں تب اس پر فرض ہوتا ہے کہ جمعہ کی نماز ادا کر لے، م۔

اس پر ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اگر یہ دلیل مکمل ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ کسی شخص پر بھی جمعہ لازم نہ ہو، حالانکہ وہ تو ہر شخص پر لازم ہے، اس طرح یہ دلیل بہت ہی ضعیف ثابت ہوئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ ہم نے مان لیا ہے کہ ہر شخص پر جمعہ کی نماز فرض ہے لیکن طاقت کے مطابق کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے، اس بناء پر اگر وہ جگہ شہر جامع نہ ہو یا وہاں امام نہ ہو تو ظاہر وہاں کوئی فرض جمعہ یا ظہر واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ ظہر سے خالی نہیں ہے کیونکہ ظہر کی طاقت ہے، نہذ اصل فرض ظہر کی نماز ہوئی، اب اس کی ادائیگی کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اگر جمعہ پڑھنے کی پوری قدرت ہو تو جمعہ ہی پڑھ کر سبکدوش ہو، ورنہ ظہر پڑھ لے، نیز اگر کوئی شخص جمعہ کی ساری شرطیں اپنے اندر پاتا ہو اس کے باوجود عمدہ جمعہ میں شرکت نہ کر کے گھر پر ظہر ہی کی نماز پڑھ لیتا ہے تو یہی کہا جائیگا کہ بلاعذر ترک جمعہ کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار تو ضرور ہو اس کے باوجود اس کا وقتی فرض ادا ہو گیا۔

حاصل یہ نکلا کہ وجوب ذمہ اور وجوب اداء میں فرق ہے، اور بلاشبہ مذکورہ دلیل تام اور مکمل ہے، جیسا کہ ظاہر ہے، شیخ ابن الہمامؒ نے مزید یہ فرمایا ہے کہ اس موقع میں عمدہ دلیل یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر جمعہ کا وقت نکل جائے تو اس کی قضاء چار رکعت ظہر کی نیت سے پڑھنی چاہئے، اگر ظہر کا وقت اصلی وقت کا نہ ہو تا تو قضاء میں ظہر کی نیت متعین نہ ہوتی، میں مترجم کہتا

ہوں کہ جمعہ ہر شخص پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ ایک ہی وقت میں جمعہ اور ظہر دونوں کی نمازیں فرض نہیں ہیں تو اس کا بھی یہی نتیجہ نکلا کہ اصل فرض ظہر ہی ہے، البتہ جس شخص میں جمعہ کی ادائیگی کی شرطیں مکمل طور پر پائی جائیں اس کے ذمہ جمعہ ہی فرض ہے، اس کے بعد اگر کوئی پوری شرطیں پانے اور جمعہ کی ادائیگی کی حاکت کے باوجود عمدہ جمعہ نہ پڑھے اور ظہر ادا کر لے تو وہ شخص جمعہ نہ پڑھنے کی بناء پر گناہ گار تو ضرور ہوا پھر بھی اس کے ذمہ سے ظہر کی ادائیگی کا فرض پایا گیا اور وہ فارغ الذمہ ہو گیا، یہی دلیل اور مسئلہ برحق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس دلیل سے ایک بات اور یہ معلوم ہوئی کہ ادائیگی کے اعتبار سے جمعہ کی تاکید بہت زیادہ ہے، لیکن فرضیت کے اعتبار سے ظہر اصل ہے، یہاں تک کہ اگر جمعہ کا وقت نکل جائے تو ظہر کی ہی نماز پڑھنی ہوگی، اس اختلاف ائمہ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے فجر نماز کا ذمہ میں باقی رہنا یاد آجائے تو ذکر کے نزدیک وہ جمعہ کی نماز پوری کر لے جبکہ ترتیب کا وقت نہ ہو، اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس وقت وہ فجر اور ظہر پڑھ لے، ع۔

فان بدا له ان يحصرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهروه عند أبي حنيفة بالسعي وقال لا يبطل حتى يدخل مع الامام لان السعي دون الظهر فلا يقضه بعد تمامه والجمعة فوقها فينقصها وصار كما اذا توجه بعد فراع الامام وله ان السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه ليس بسعي اليها.

ترجمہ :- اگر گھر میں ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد اس کے دل میں یہ آیا کہ جمعہ کی نماز کے لئے چلا جائے اور پڑھ لے، اس خیال کے بعد وہ نماز کے لئے روانہ ہو گیا ایسے وقت میں کہ امام جمعہ کے نماز میں مشغول تھا تو اس شخص کی گھر پر پڑھی ہوئی نماز امام ابو حنیفہ کے نزدیک روا لگی کے ساتھ ہی باطل ہو جائیگی، اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ نماز جمعہ میں امام کے ساتھ ہو جانے کے بعد اس کی نماز باطل ہوگی اس کے پہلے نہیں، کیونکہ سعی کا عمل ظہر کی نماز کے مقابلہ میں کمتر مرتبہ کا ہے، لہذا ایک بار نماز ظہر تمام ہو جانے کے بعد وہ سعی اسے باطل نہیں کر سکتی ہے، لیکن جمعہ کا مرتبہ ظہر سے زیادہ ہے اس لئے جمعہ کی نماز ظہر کی نماز کو ختم کر دے گی، اور حکماً ایسا ہو گیا گویا امام کے فارغ ہونے کے بعد روانہ ہوا ہو، اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کے لئے سعی کرنا جمعہ کی خصوصیات میں سے ہے لہذا اس سعی کا حکم بھی جمعہ کے حکم کے مرتبہ میں احتیاطاً رکھا جائیگا، ظہر کو باطل کرنے کے معاملہ میں، بخلاف اس صورت کے جبکہ امام نماز سے فارغ ہو چکا ہو کیونکہ اس وقت جمعہ کے لئے سعی نہیں ہوگی۔

توضیح :- اگر ظہر کی نماز گھر میں پڑھنے کے بعد جمعہ بھی پڑھنے کا خیال آیا

اور اس کے لئے گھر سے روانہ ہو گیا

فان بدا له ان يحصرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهروه عند أبي حنيفة بالسعي الخ اگر دل میں آگیا کہ جمعہ کی نماز میں شریک ہو جائے، ف حالانکہ وہ گھر میں ظہر کی نماز پڑھ چکا ہے، یعنی ظہر کی نماز پڑھنے کے ارادہ کیا کہ جمعہ کی نماز میں شرکت کرے اور اسی نیت سے وہ گھر سے نکلا، اور اگر یہ نکلنا کسی دوسری نیت سے ہو تو بالاتفاق اس کی پڑھی ہوئی نماز ظہر باطل نہ ہوگی، یا نہیں نکلا جب بھی باطل نہ ہوگی، اور اگر جمعہ کا ارادہ کیا اور جمعہ کی نماز کے لئے روانہ ہو گیا، ف اگر امام اس وقت جمعہ سے فارغ ہو چکا تو بھی بالاتفاق ظہر کی نماز باطل نہ ہوگی، اور اگر نماز کے لئے ایسے وقت میں نکلا کہ امام ابھی تک نماز جمعہ میں مشغول ہے، بطل ظہرہ الح تو چنے کے ساتھ ہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی ظہر باطل ہو جائیگی، ف یعنی جب کہ گھر سے باہر ہو جائے، یہی قول صحیح ہے، اگر جمعہ پانے کی امید نہ ہو، یہی قول صحیح ہے، الحیظ، اور اگر کسی وجہ سے س دن امام نے جمعہ کی نماز نہ پڑھائی ہو تو قول صحیح یہ ہے کہ ظہر کی نماز باطل نہ ہوگی، ع۔

وقال لا یطّل حتی یدخل مع الامام لان السعی دون الظہر فلا ینقصہ بعد تمامہ الخ
اور حدیث میں نے کہا ہے کہ جب تک کہ وہ شخص امام کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو جائے اس کی پڑھی ہوئی ظہر کی نماز باطل نہ ہوگی، یہاں تک کہ تحریمہ بھی باندھ لے، ع، جیسے کہ کوئی مسجد میں ظہر کی پڑھ کر بیٹھا ہو اور وہ اتنا اس کے ظہر کی نماز اسی وقت باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا ہو، الخ۔ پھر اگر قعدہ میں مد تو امام احمد سے روایت یہ ہے کہ وہ اب ظہر پڑھ لے، دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا، اس سے سمجھا گیا کہ جس نے ایک رکعت سے بھی کم پائی یعنی کوئی رکعت نہ پائی تو اس نے جمعہ نہیں پایا، یہ مسئلہ اور اک اغریضہ کے بیان میں گذر چکا ہے، م، لان السعی الحج صائتین کی دلیل یہ ہے کہ سعی جو جمعہ کی نماز کے سے ہو وہ ظہر کے فرض نماز مقابلہ میں کمتر درجہ کا ہے، اس لئے جب ظہر کی نماز مکمل ادا ہو چکی ہے تو اسے صرف سعی الی الجمعہ نہیں توڑے گی، لیکن جمعہ خود ظہر کے مقابلہ میں اہم اور بڑھ کر ہے اس لئے اگر جمعہ کو پالے گا تو وہ جمعہ اس ظہر کو باطل کر دے گا اس کے قبل باطل نہیں کرے گا، ف اور اگر امام سے ساتھ نماز میں نہ ہو سکا تو صرف سعی ظہر کو باطل نہیں کرے گی۔

وصار کما اذا توجه بعد فراع الامام الخ
اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد وہ نماز کے لئے نکلتا، ف۔ کہ با اتفاق اس صورت میں سعی اس نماز کو باطل نہیں کرتی ہے کیونکہ یہ سعی بے کار و بے فائدہ ہے۔

وله ان السعی الی الجمعة من خصائص الجمعة فیزل منزلتها فی حق ارتفاع الظہر الخ
اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ سعی الی الصلوة تو جمعہ کی نماز کی خصوصیات میں سے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فاسعوا الی ذکر اللہ ذکر الہی کی طرف سعی کرو، لیکن دوسری نماز میں سعی سے ممانعت اور صرف مشی یعنی چلنے کی اجازت ہے، جیسا کہ ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب نماز قائم کر دی جائے تو تم اس کے سے سعی کرتے ہوئے نہ آؤ یعنی دوڑتے ہوئے، بلکہ اس حال میں سؤ کہ مشی کر رہے ہو یا چلتے ہوئے آؤ، اور تم پر آہستگی و وقار ہو، اور وہاں نماز کا جتنا حصہ پاؤ اسے پڑھو، اور جتنا حصہ چھوٹ جائے اسے مکمل کر لو، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، ع، پس جبکہ سعی نماز جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی کا مقصد حاصل نہ ہو تب بھی احتیاط کی جائے فیزل منزلتها الخ مصلحت ظہر کی نماز کو باطل کرنے کے لئے احتیاط کے طور پر سعی کو جمعہ کے قائم مقام کیا جائے، بخلاف اس صورت کے جب کہ امام کے فارغ ہونے کے بعد اس نے سعی کی ہو، تو یہ سعی جمعہ کے قائم مقام نہیں ہوگی، کیونکہ یہ سعی تو حقیقت میں جمعہ کی طرف نہیں ہوئی۔

ف میں مترجم کہتا ہوں کہ آیت پاک فاسعوا الی ذکر اللہ میں سعی سے دوڑ کی پال مراد نہیں ہے بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے کہ دوسری نماز میں ممانعت ہے ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہے چنانچہ خود نبیؐ نے بھی بعد میں قیہ سے نقل کیا ہے کہ سعی یعنی تیز چال، دوڑتے ہوئے چن ہمارے اور دوسرے عام فقہاء کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ اس کے مستحب ہونے میں بھی اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ وقار کی چال چلی جائے، اتنی، اس جگہ سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ مکمل نہ ہوئی، نبیؐ نے اسرار امام ابو موسیٰ سے نقل کیا ہے کہ نماز جمعہ چونکہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہے تو اس کو داکرنا ممکن نہیں ہے مگر اسی صورت میں کہ آدمی اس جگہ پر جائے اس بناء پر اس راہ سے گزرنا اور چن جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی دلیل اولیٰ ہے، واللہ اعلم، م۔

ابن الہدیہ نے کہا ہے اس کی پوری تقریر یوں ہوگی کہ جس نے گھر پر ہی ظہر کی نماز پڑھ لی، اسے اس کے پورے کرنے کے بعد بھی یہی حکم ہے کہ اسے توڑ کر جمعہ کی نماز کے لئے چلا جائے، کیونکہ اس دن جمعہ کی ادائیگی فرض ہے اس لئے جیسے ہی اس نے اپنا قدم نکالا اس نے ظہر کو توڑنے میں قدم رکھا، اس کے بعد اگر اس نے جمعہ کی نماز نہیں پائی تو بھی اسے احتیاطاً یہی حکم ہوگا کہ

اس کے ظہر کی نماز ٹوٹ گئی، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تقریر اچھی ہے، لیکن اس کے اس جملہ میں تاہل ہے کہ ظہر ادا کر لینے کے بعد بھی اسے اس بات کا علم ہے کہ ظہر کی نماز باطل کر دے، بلکہ اس طرح کہنا اسے زیادہ بہتر ہوگا، کہ اس طرح کہا جائے کہ جب تک کہ امام قارغ نہیں ہو اس پر یہی فرض ہے کہ امام کے ساتھ ہی نماز ادا کرے یعنی چل کر جائے، اب جب کہ اس فرض کے لئے چلا تو اس نے ظہر کی جو نماز پڑھی تھی وہ نہ پڑھنے کے برابر کالعدم ہو گئی، کیونکہ اس ایک وقت میں دو فرض نمازیں ادا جمع نہیں ہو سکتی ہیں، اور وہ دوبارہ درست نہ ہو جائیگی، اگرچہ جمعہ کی نماز نہ پاسکا ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وبكره ان يصلي المذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة في المصر وكذا اهل السجن لمافيه من الاخلال بالجمعة اذهي جامعة للجماعات والمذور قد يقتدى به غيره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة عليهم ولو صلي قوم اجزاهم لاستجماع شرائطه

ترجمہ۔ اور مکروہ ہے مصر میں جمعہ کے دن کہ ظہر کی نماز کو مختلف معذورین مل کر جماعت کے ساتھ پڑھ لیں اسی طرح سے قیدیوں کے لئے بھی، کیونکہ ایسا کرنے سے جمعہ میں خلل ڈالنا لازم آتا ہے کیونکہ جمعہ کی نماز تمام جماعتوں کو جمع کرنے والی ہوتی ہے، اور معذور کی جماعت میں کبھی غیر معذور بھی شریک ہو سکتا ہے بخلاف دیہات والوں کے کیونکہ ان کے لئے توجہ کی نماز ہی نہیں ہے، اس کے باوجود اگر کچھ لوگ مصر میں اس طرح جماعت کے ساتھ نماز پڑھ لیں تو ان کی نماز بھی جائز ہوگی شرطوں کے اکٹھے ہو جانے کی بناء پر۔

توضیح:- معذور اور قیدیوں کا جمعہ کا دن ظہر کو جماعت سے پڑھنا

ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ کی نماز ہونا

وبكره ان يصلي المذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة في المصر الخ
مکروہ ہے کہ معذورین پڑھیں، ف اور جن کو جمعہ نماز نہیں ملی ہے، ف، الظهر الخ نماز ظہر کو شہر کے اندر، وکذا اهل السجن اسی طرح قید خانہ والے بھی، ف مکروہ ہے کہ جمعہ کی دن ظہر کی نماز جماعت سے پڑھیں۔

لمافيه من الاخلال بالجمعة اذهي جامعة للجماعات الخ
کیونکہ ان کا اس طرح جماعت کے ساتھ پڑھنا جمعہ کی جماعت میں خلل پیدا کرنا ہوایا کیونکہ جمعہ تو تمام جماعتوں کا جامع ہے، ف اس بناء پر کہ جمعہ صرف ایک مقام کے علاوہ جائز نہیں ہے، الفتح، اگر یہ کہا جائے کہ معذور پر توجہ لازم نہیں ہے تو پھر خلل کس طرح ہوا، تو اس کا جواب اس طرح دیا کہ

والمذور قد يقتدى به غيره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة عليهم الخ

معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتداء کرتا ہے۔ ف

اسی طسرح غیر معذور کے اقتداء کرنے سے جمعہ میں خلل ہوگا، بخلاف الخ بخلاف گاؤں والوں کہ ان پر توجہ کی نماز لازم نہیں ہے، ف اور معذور پر توجہ لازم تھا مگر عذر کی وجہ سے وہ ساقط ہو گیا ہے، ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ ممانعت تو اس روایت کے مطابق ہے کہ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ جائز نہیں ہے، لیکن امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ ہے کہ کئی جگہ جائز ہے، ایسی صورت میں مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہوگی کہ ظاہری طور پر ایسا معلوم ہوگا کہ اس طرح جمعہ کا معارضہ اور مقابلہ معلوم ہوتا ہے، الفتح، امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا جائز اور یہی صحیح ہے، اور سرخسی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے مذہب میں ہی قول صحیح ہے، اور ہم اسی کو قبول کرتے ہیں، البحر، اور اسی پر فتویٰ رہے گا، الصدر۔
پھر ایک مسجد سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ رکھنے کا اعتبار ہے یا نہیں، تو میں نے اس کا نہیں دیکھا ہے، لیکن فتح القدیر یعنی

اور بحر الرائق وغیرہ میں عام الفاظ استعمال کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی قید نہیں ہے، اور حرج کو ختم کرنے کے لئے علامت تلاش کر لی گئی ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں مقام جمعہ صرف ایک ہی تھا، مگر اہل قبہ حوان مدینہ میں بھی پڑھتے تھے، اور صحیح حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر اس شخص پر ہے جو باہر سے لوٹ کر رات اپنے گھر میں گزارے، اور بحر الرائق میں آبادی سے اتنی دور تک والوں پر جمعہ لازم ٹھہرایا ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اگر کئی جگہ جمعہ ہو تو فناء والے اپنے یہاں پڑھ لیں اور شہر کے اندر ہر محلہ والا اپنی اپنی مسجد میں پڑھ سیا کرے، اور اس ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں رہی، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، خلاصہ یہ ہوا کہ شہر میں جمعہ کے دن صرف جمعہ کی جماعت ہوئی چاہئے اس کے علاوہ مغزورین وغیرہم کی بھی جماعت مکروہ ہے خواہ جمعہ کی جماعت سے پہلے ہو یا بعد میں ہو، اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ کی نماز نہ پڑھائی ہو، قاضی خان۔

ولو صلی قوم احرام لا استحمام شرائطه الح
ممانعت کے باوجود اگر کسی قوم نے اس دن جماعت سے ظہر کی نماز پڑھ لی تو ان لوگوں کی یہ نماز صحیح مانی جائیگی، کیونکہ اس میں جماعت کی شرطیں پائی گئیں، ف اس عطف سے ان کی جماعت ہو گئی البتہ دوسرے عوارض کی وجہ سے جو جمعہ کے حق سے متعلق تھی اس کی خلاف ورزی کرنے کی وجہ سے مکروہ ہو گئی۔ م۔

ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادركه وبني عليها الجمعة لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد اوفى سجود السهو بني عليها الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بني عليها الجمعة وان ادرك اقلها بني عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلى اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخرين لا احتمال النقلة ولهما انه مدرک للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لمادكر لانهما مختلفان فلا يبنى احدهما على تحريمه الآخر

ترجمہ۔ اور جس نے امام کو جمعہ کے دن (نماز جمعہ پڑھتے ہوئے) پایا، اسی وقت اس کا شریک ہو جائے، اسی پڑھی ہوئی نماز پر جمعہ کی باقی نماز کی بنیاد رکھ کر نماز پوری کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نماز کا جتنا حصہ پاؤ اسے پڑھو اور جو چھوٹ گئی اسے ادا کر لو، اور اگر امام کو تشہد پڑھتے ہوئے یا سجدہ سہو ادا کرتے ہوئے پایا ہو تو شیخینؒ کے نزدیک جمعہ کی بقیہ نماز کو اسی پر بناء کرتے ہوئے پوری کرے لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دوسری رکعت کا اکثر حصہ پایا ہو تو اس پر جمعہ کی بناء کر کے پوری کرے اور اگر اس سے کم پایا ہو تو اس پر ظہر کی بناء کر کے پوری کرے، کیونکہ وہ نماز ایک اعتبار سے جمعہ ہے، تو دوسرے اعتبار سے ظہر بھی ہے، کیونکہ اس کے حق میں جمعہ کی کچھ شرطیں چھوٹی ہوئی ہیں، لہذا ظہر کا اعتبار کرتے ہوئے چار رکعتیں پڑھ لے، اور دو رکعتوں پر لا محالہ بیٹھے جمعہ کا اعتبار کرتے ہوئے اور آخری دو رکعتوں میں قراءت بھی کرے نفل نماز ہونے کے احتمال میں، اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس حالت میں جمعہ کی ہی نماز پائی اسی لئے تو اس میں جمعہ کی نیت کرنے کی شرط کی جاتی ہے کہ یہ دو رکعتیں ہیں، اور ابھی جو باتیں بیان کی گئیں ان کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں حقیقتاً اور حکماً دو نمازیں ہیں اس بناء پر ایک کو دوسرے کے تحریر پر بناء نہیں کی جاسکتی ہے۔

توضیح:- جمعہ کی نماز میں امام کو پایا، جمعہ کی رکعتوں کی تعداد

ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادركه وبني عليها الجمعة الخ
اور جس شخص نے جمعہ کی نماز میں امام کو پایا، تو جتنی نماز اس کے ساتھ پائے اتنی پڑھ لے، ف پھر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو

کی پر جمعہ کی بناء کرے، یعنی اپنی نماز جمعہ پوری کر لے، اور یہ بات حقیق ہے، لقولہ علیہ السلام الحج کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جس قدر پڑھو اس کو تو پڑھ لو اور جو فوت ہو گئی ہو اسے قضاء کرو۔ اس کی روایت احمد اور ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور صحاح ستہ میں "فاتموا" یعنی جو فوت ہو گئی ہو اسے تمام کر لو، اور نسائی کی حدیث میں جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جس نے جمعہ سے ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا، اس طرح "قضاء کرو" دونوں کے یک ہی معنی ہوئے۔

وان كان ادرک فی التشہد اوفی سحود السہو بنی علیہا الجمعة عندهما الحج
 اور اگر امام کو تشہد یا سجدہ سہو میں پایا، ف تو اختلاف ہے، ہسی علیہا الحج یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ تمام کرے، ف اور اس نے جماعت کی فضیلت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہیں پایا، وقال محمد الحج اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے، ف اور امام مالک و شافعی نے کہا ہے کہ، ان ادرك الحج اگر امام کے ساتھ اس نے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اس پر جمعہ کو مکمل کر لے، ف پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی، اور اگر اس نے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اس پر ظہر کی بناء کرے، ف یعنی رکوع کے بعد امام کے ساتھ شریک ہو اتو اس نے وہ رکعت نہیں پائی، لہذا امام کے سلام پھیرنے کے بعد ظہر کی چار رکعتیں پڑھ لے، اور جماعت کا ثواب مل گیا، کیونکہ اس کی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہے، ف یہاں تک کہ جمعہ کی نیت کرنی ضروری ہے، ع، و ظہر میں وجہ الحج اور ایک وجہ سے ظہر ہے، اس کے حق میں جمعہ کی بعض شرطوں کے فوت ہو جانے کی وجہ سے ف اور وہ شرط جماعت کی ہے کیونکہ جماعت ختم ہو چکی ہے، کیونکہ امام یقیناً فارغ ہو چکا ہے، تو جب ہم نے اس کی نماز میں دو جہیں پائیں فیصلی اور بعد الحج تو وہ ظہر کا خیال کر کے چار رکعتیں پڑھ لے

ویقعد لا محالة علی رأس رکعتین اعتبارا للجمعة ویقرأ فی الاخرین لا احتمال العلیة الحج
 اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعتوں پر ماضی طور پر قعدہ کر لے، ف چونکہ جمعہ میں دو رکعتوں پر قعدہ فرض ہے، اور ظہر کے اعتبار سے آخری دو رکعتیں بھی فرض ہیں، لیکن جمعہ کی لحاظ سے آخری دونوں رکعتیں نفل ہیں، اسی سے مصنف نے فرمایا ویقرأ فی الحج اور نفل کا احتمال ہو جانے کی وجہ سے آخری دونوں رکعتوں میں قراءت کرے، ف کیونکہ نفل کی ہر رکعت میں قراءت ضروری ہوتی ہے، یہ تفصیل امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہے۔

ولہما انہ مدرک للجمعة فی هذه الحالة حتی یشرط بية الجمعة الحج
 اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حال میں وہ جمعہ پانے والا ہے، یہاں تک کہ جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے، ف چنانچہ اگر جمعہ کی نیت نہیں کی تو اس کی اقتداء صحیح نہیں ہوگی، پس اس نے جمعہ پایا، وہی رکعتان الحج اور جمعہ کی تو دو ہی رکعتیں ہیں، ولا وجہ الحج اور امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، ف کہ احتیاط کرتے ہوئے جمعہ اور ظہر دونوں پر عمل کرے، لاہما الحج کیونکہ یہ دونوں نمازیں مختلف ہیں، لہذا ایک کو دوسرے کے تحریر پر مبنی نہیں کیا جائے، ف یہاں تک کہ اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت نکل جائے تو اس پر ظہر کی نماز نہیں کی جاسکتی ہے، بلکہ از سر نو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی ہوں گی، السرخصی۔

واذا حرج الامام یوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتی یصرع من حطته قال وهذا عدد اسی حیفة
 وقال لا باس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان یحطب واذ نزل قبل ان یکبر لان الکراهة للاحلال بضرر الاستماع
 ولا استماع هابحلاف الصلوة لانهما قد تمتد ولا بی حیفة قوله علیہ السلام اذا حرج الامام فلا صلوة ولا كلام
 من غیر فصل ولان الکلام قد یمتد طعنا فاشبه الصلوة

ترجمہ - اور جب امام جمعہ کے دن اپنی جگہ سے نکل آئے تو وہ اپنی نماز اور کلام چھوڑ دیں یہاں تک کہ امام اپنے خطبہ سے فارغ ہو جائے، اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ امام خطبہ دینے سے پہلے جب نکلے تو اس وقت کلام میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جب

تکبیر کہنے سے پہلے اترے، کیونکہ خطبہ سننے کے لئے کان لگانا جو فرض تھا اس میں خلل پڑھنے کی وجہ سے کراہت تھی، اور اس وقت تو کوئی بات سننے کی کان لگانے کی نہیں ہے، بخلاف نماز کے کہ کبھی یہ دراز ہو جاتی ہے، اور ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ جب نکل آئے تو نہ نماز ہو گئی نہ کلام اس میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی گئی ہے، اور اس لئے بھی کہ کبھی طبعی طور پر کلام طویل ہو جاتا ہے لہذا نماز کے مشابہ ہو گیا۔

توضیح:- جب امام منبر کی طرف جانے لگے تو صلوٰۃ وکلام امام ابو حنیفہؒ کی دلیل، چند ضروری مسائل

واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتى يفرع من خطبته الخ اور جب امام جمعہ کے دن نکلے، ف حجرہ سے یا منبر کی طرف جائے، تو لوگ نماز چھوڑ دیں یعنی نفل اور سنت نمازوں کو، بخلاف قضاء کے، اور کلام کو بھی، ف اگرچہ نیک کام اور امر بالمعروف ہو، یہاں تک کہ امام خطبہ دے کر فارغ ہو جائے، ف، ابن بطالؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے، قال وهذا الخ مصنف حدایہ فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، ف یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔

وقال لا بأس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذ انزل قبل ان يكبر الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ جب امام خطبہ شروع کرنے سے پہلے باہر آئے تو کلام کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، واذ انزل الخ اور جب نماز کی تکبیر کہنے سے پہلے امام منبر سے اترے، ف امام شفعی اور امام احمدؒ کا یہی قول ہے، ع، لان الكراهة الخ کیونکہ فرض خطبہ سننے میں خلل پڑھنے کی وجہ سے کراہت کا حکم دیا گیا ہے۔

ولا استماع لها بخلاف الصلوة لانها قد تمتد الخ جب کہ ابھی کچھ سننا نہیں ہے، ف، یہاں تک کہ جب خطبہ شروع کرے گا تب مکروہ ہوگی، پھر اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ اس وقت نفل نماز بھی مکروہ نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اس سے سننے میں بھی خلل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ وہ تو بالاتفاق مکروہ ہے، جواب یہ ہے کہ کلام اور صلوٰۃ میں یہ فرق ہے کہ کلام میں منقطع کو اختیار ہے جہاں پر جس وقت چھوڑنا چاہے چھوڑ سکتا ہے، بخلاف الصلوٰۃ الخ بخلاف نماز کے کہ یہ تو کبھی بہت دراز بھی ہو جاتی ہے۔

ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام من غیر فصل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ امام جب نکل آئے تو نہ نماز ہے اور نہ گفتگو ہے، ف اس سے ممانعت صاف ظاہر ہوتی ہے من غیر فصل الخ کسی تفصیل کے بغیر، ف کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو یا کب ہو، ہذا ہر حال میں نماز وکلام امام کے حجرہ سے نکل آنے کے بعد مکروہ ہے، اگر یہ سوال ہو کہ یہ حدیث کس جگہ کی ہے، تو تفصیلی جواب یہ ہے کہ خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ اسے رسول اللہ ﷺ کا قول قرار دینا سخت غلطی ہے، بلکہ یہ کلام زہریؒ کا ہے، جیسا کہ مالک نے زہریؒ سے روایت کیا ہے، اور طحاویؒ نے ابوالدرداءؒ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ سورہ بڑھا، میں نے ابی بن کعبؓ سے پوچھا کہ کب نازل ہوئی، تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر فراغت کے بعد فرمایا آج تمہاری نماز سے نہیں مگر تم تو غفوی، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعبؓ نے سچ کہا ہے، احمدؒ وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مع، لیکن یہ تو کوئی خاص دلیل نہیں ہے، کیونکہ خطبہ کے وقت تو بالاتفاق سب منع ہے، م، ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ لوگ امام کے نکلنے کے بعد نماز اور کلام کو مکروہ جانتے تھے، ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے، الخ۔

ولان الکلام قد یمتد طبعاً فاشہ الصلوۃ الحج

اور اس وجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی خواہش نفس کے مطابق کبھی طویل ہو جاتا ہے اس لئے کلام بھی نماز کے مشابہ ہو گیا، ف اس طرح نماز کی طرح مکروہ ہوا، زہریؒ نے فرمایا ہے کہ جب امام خطبہ میں ہو اس وقت کوئی آئے تو فوراً بیٹھ جائے اور نماز نہ پڑھے، ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جب امام خطبہ میں ہو اس وقت اگر سنا بھی سے کہا کہ خاموش ہو جاؤ تو اس نے لغو کیا، جیسا کہ ائمہ ستہ نے روایت کی ہے، اس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ جب امر بالمعروف جو خود واجب کام ہے وہ بھی اس وقت منع ہے تو سنت اور تحیۃ المسجد پڑھنا بدرجہ اولیٰ منع ہے، اس حدیث صحیح سے کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے خطبہ کے دوران ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلاں کیا تم نے نماز پڑھ لی ہے تو انہوں نے کہا کہ نہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ کھڑے ہو جاؤ اور دو رکعتیں پڑھ لو، اور ان میں جدی کرو، یعنی قراءات وغیرہ میں طول نہ کرو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت آپ نے اپنا خطبہ روک لیا تھا، جیسا کہ امام احمد کی حدیث میں ہے جو کہ معتبر عن ابیہ میں ہے کہ پھر آپ منتظر رہے، یہاں تک کہ وہ نماز سے فارغ ہو گئے، دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل صحیح اور درست ہے، ہمارے نزدیک مرسل حدیث بھی حجت ہے، سی نے صحیح حدیث میں جو عام حکم آیا ہے کہ جب تم میں سے کوئی ایسے وقت آئے کہ امام خطبہ پڑھ رہا ہو، تو دو رکعت پڑھیں اور ان میں جدی کرے، معنی یہ ہوا امام کے واسطے یہ ثابت شدہ سنت ہے کہ وہ اس وقت خاموش رہے، مختصر اشع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر امام کے بارے میں یہی حکم مان لیا جائے تو اہم آخری وقت تک خطبہ دینے سے معذور رہے گا کیونکہ نمازیوں کی آمد کا سلسلہ تو آخر وقت تک قائم رہتا ہے جس سے زبردست حرج لازم آئیگا، لہذا اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہو گا کہ اس وقت تک خطبہ کی حالت میں نماز سے ممانعت نہ تھی بلکہ اجازت تھی جو بعد میں نہیں رہی اور ممانعت ہو گئی، اور واضح ہو کہ شارحین حدیث کا رائے یہ ہے کہ یہ دور کعتیں تحیۃ المسجد کی تھیں، پھر اس وقت یہ سوال کرنا کہ اے فلاں کیا تم نے نماز پڑھ لی ہے یہ تو جان کر ان جان بننے کی صورت ہے کیونکہ تحیۃ المسجد تو اسی مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ پڑھنے کا تو احسان بھی ہو سکتا ہے، اور سی بناء پر یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ دو رکعتیں سنت مراد ہو جو مجبوری کے موقع پر بجائے چار کے دو رکعتیں ہی رہ گئی ہوں، جیسا کہ عینیؒ کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے جو قوال جمع کرتے وقت فرمایا تھا، بہر صورت جواب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ خطبہ کو روک کر ان صحابی کو سنت سے پڑھنے کی تاکید ان کی کسی وجہ سے خصوصیت تھی جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے یہ یہ کہا جائے کہ یہ حکم منسوخ ہے، اب میرے نزدیک ہر شخص کے لئے امام کو خاموش ہو جانے کی کہنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں سخت حرج لازم آئے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

چند ضروری مسائل

خطبہ کی حالت میں کلام کرنا مکروہ ہے اگرچہ امر بالمعروف یا نہی عن المنکر یا تسبیح ہو، ف، قول اصح یہ ہے کہ تسبیح اور اس جیسی چیزیں مکروہ نہیں ہیں، ع، میرے نزدیک قول اول اصح ہے کیونکہ سننا اور خاموش رہنا دونوں واجب ہیں، محیط اسرہی میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے اگرچہ خطبہ نہ سنا جاتا ہو، یہی بات مختار اور زیادہ احتیاط والی ہے کہ خاموش رہے، ع، ش، ہ۔ کھانا پینا جو نماز میں حرام ہے وہ خطبہ بھی حرام ہے، خلاصہ، رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا مکروہ ہے، شرح المصنوع، بہتر صورت یہ ہے کہ دل دل میں پڑھ لیا کرے، جیسے کہ چھینک آنے پر دل میں حمد پڑھنا چاہئے، فم۔ اگر کسی شخص سے کوئی غلط کام دیکھ کر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا کسی بات کے جواب میں سر ہل دیا تو قول صحیح یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں ہے، الحیث، یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ اگر جماعت

کسی نے کچھ پوچھا تو اس نے معصیت کا کام کیا، اور اگر سر ہلا کر اس کا جواب دیا تو اس کے فعل لغو میں اس کی مدد کی، لہذا بہتر ریتہ دی ہے جو حضرت ابی بن کعبؓ سے گذرا یعنی کچھ بھی جواب نہ دے، مگر جبکہ معصیت کا کلام نہ ہو تو سر ہلانے میں کوئی رنج نہیں۔ م۔

لکھنا، کتاب فقہ پڑھنا، چھینک یا سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، ف، ہ، اس صورت میں کہ سن سکتا ہو، اور اگر نہیں سنتا ہے تو بھی خاموشی پسندیدہ کام ہے، م، امام کے قریب ہونے کے لئے لوگوں کی گردنیں اس وقت نہ پھاندے جبکہ خطبہ پڑھا جا رہا ہو، اور اس سے پہلے اگر اگلی صف میں جگہ چھوڑ کر پیچھے بیٹھے ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر عین خطبہ کے وقت آیا ہو تو مسجد میں جہاں ہو وہی بیٹھ جائے کیونکہ خطبہ کی حالت میں چلنا اور آگے پڑھنا بھی ایک عمل ہے، قاضی خان، بھیک، تگنے کے واسطے گردنیں پھاند میں بالا جماع ہر حالت میں مکروہ ہے، الحمر، اور اگر تگنے والا فقیر نہ گروں پھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیوں کے سامنے گذرے اور ایسی چیز کا سوال کرے جس سے چارہ نہ ہو تو سوال کرنا اور دینا دونوں کام حلال ہیں، اور اس کی یہ صفت نہ ہو تو دینا جائز نہیں ہے، الوجہ المکروری، خطبہ کی حالت میں دو زانو یا چار زانو بیٹھے، لیکن التحیات کی حالت کی بیٹھنا مستحب ہے، المنصرات، المعراج، کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے، الخلاء، الحیاء، البتہ جو شہر تلوار کے زور سے فتح ہوا ہو وہاں تلوار لٹکانی مستحب ہے، شرح الطحاوی۔

وَإِذَا أذن الْمُؤَذِّنُونَ الْإِذَانِ الْأَوَّلَ تَرَكَ النَّاسُ الْبَيْعَ وَالشِّرَاءَ وَتَوَجَّهُوا إِلَى الْجُمُعَةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ وَإِذَا صعدَ الْإِمَامُ الْمَبْرُورَ حَلَسَ وَادْنِ الْمُؤَذِّنُونَ بَيْنَ يَدَيْ الْمَسْرُورِ بِدَلِّكَ جَوَى التَّوَارِثِ وَلَمْ يَكُنْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا هَذَا الْإِذَانُ وَلِهَذَا قِيلَ هُوَ الْمَعْتَبَرُ فِي وَحُوبِ السَّمْعِ وَحُرْمَةِ الْبَيْعِ

ترجمہ:- اور جب مؤذن حضرات اذان اول دیں تو لوگ خرید و فروخت کو چھوڑ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہو جائیں، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ ذکر کی طرف سہی کرو، اور کاروبار کو چھوڑ دو، اور جب امام منبر پر چڑھ جائے تو بیٹھ جائے تو مؤذن منبر کے سامنے اذان دے، و شروع سے یہی عمل چلا آ رہا ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس اذان کا طریقہ نہ تھا، اسی لئے کہا گیا ہے کہ وہی اذان معتبر ہے سہی کے واجب ہونے اور کاروبار کے حرام ہونے میں۔

توضیح:- جمعہ کے دن کس اذان پر خرید و فروخت منع ہے

کشتی پر جمعہ کیلئے مسجد جاتے ہوئے خرید و فروخت، منبر پر خطیب کے جاتے وقت اذان

وَإِذَا أذن الْمُؤَذِّنُونَ الْإِذَانِ الْأَوَّلَ تَرَكَ النَّاسُ الْبَيْعَ وَالشِّرَاءَ وَتَوَجَّهُوا إِلَى الْجُمُعَةِ

اور جب مؤذنین نے پہلی اذان دی، تو لوگ خرید و فروخت کو چھوڑ دیں، و توجہوا الخ اور لوگ جمعہ کی طرف متوجہ ہو جائیں، لقولہ تعالیٰ الخ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے یعنی تم لوگ ذکر الہی کی طرف جاؤ اور خرید و فروخت چھوڑ دو، ف یہاں اس حکم سے فوراً مراد ہے یعنی فوراً چھوڑ دو، ایک بات توجہ کرنے کی یہ ہے کہ مصنفؒ نے صیغہ جمع کے ساتھ مؤذنین کہا ہے۔ کیوں؟ تو یقینی نے ذکر کیا ہے کہ کہنے کی عادت کے مطابق ایسا کہہ دیا گیا ہے، کیونکہ شہر کے کناروں میں سنانے کا یہی دستور تھا، کہ ان کناروں میں مؤذنین رہتے تھے۔ ع۔ اور صاحب النہایہ مصنف کے قول سے کہ بذلک جری التوارث کہ ایسا ہی طریقہ چلا آیا ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ بدعت حسنہ ہے، اسی طرح سے بڑی مسجد میں خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے، اور شیخ عبدالغنی ناہی نے کہا کہ شیخ و قحی فرض میں بھی خبر عام ہونا بھی ضروری کام ہے اس لئے یہ شہرت صرف جمعہ کی خصوصیت نہ رہی،

الثانی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر شہر میں ایک ہی جگہ کے جمعہ کو جائز کہا جائے جیسا کہ ہدایہ کی عبارت سے ظاہر ہے، تو جمعہ کے

لئے شہر کے کناروں میں کئی اذانوں کی ضرورت ظاہر ہے، تاکہ اہل فناء یعنی شہر کے آس پاس کے لوگوں کو بھی اطلاع ہو جائے بخلاف پنجوقتہ نمازوں کے کہ ان کے لئے جامع مسجد میں اتنا ضروری نہیں ہے، اور صحیح روایتوں کے مطابق ہر مسجد میں جمعہ جائز ہو تو کئی مؤذنوں کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ دیہات والے تو اپنی مسجد میں پڑھ لیگئے، یا شہر کے کناروں کی آوازیں ان دیہاتی علاقوں میں بھی پہنچ جائیگی، اور جب جمعہ میں ضرورت نہیں رہی تو ہر فرض کے لئے بد رجاہ اولیٰ نہیں رہی، سمجھ لیں۔ م۔ دوسری بات قابل توجہ یہ ہے کہ اذان کے وقت کاروبار کی ممانعت ہے، اور ممانعت اور حرمت کے باوجود اگر کسی نے اس وقت کاروبار کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور دوسروں کے نزدیک بھی یہ کاروبار صحیح بان لیا جائے گا، لیکن امام مالکؒ اور احمدؒ اور ظاہر یہ کے نزدیک وہ باطل ہوگا، اس میں حرمت کے وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس میں مشغول ہونے کی وجہ سے سعی کا عمل رک جائیگا، اسی لئے اگر کوئی شخص کشتی میں جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے راستہ میں خرید و فروخت کی گفتگو کرتا جائے تو یہ گفتگو حرام نہ ہوگی، جیسا کہ تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے وقت میں دو اذانیں ہوتی تھیں، ایک خطبہ کے وقت رسول اللہ ﷺ (خطیب) کے سامنے، دوسری اذان اقامت نماز شروع کرتے وقت کہ اسے بھی شریعت میں اذان ہی کہا جانے لگا ہے، پھر جب حضرت عثمانؓ کی خلافت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ ہو گئی تو آپؐ نے ایک اور اذان زوراء کے مقام پر دوائی، یہ اذان اگرچہ اخیر میں دی گئی ہے بلکہ مقرر ہوئی، لیکن یہی اذان اولیٰ اور سب سے مقدم کہی جاتی تھی، اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ سب کا اس پر اجماع ہو گیا، مصنفؒ نے تصریح کی ہے کہ اسی اذان پر کاروبار چھوڑ دینا اور چلنا واجب ہے، کیونکہ بالاتفاق اب یہی اذان پہلی اذان کہی جانے لگی ہے۔ م۔

وإذا صعد الإمام المنبر جلس وادن المؤذنون بين يدي المنبر بذلك حوى التواتر الح
اور جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھ جائے، تو مؤذن منبر کے سامنے اذان کہیں، بدلت حوی الح اسی دستور کے مطابق اذان ہوتی آ رہی ہے، ولہٰذا یکن الح، رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صرف یہی اذان ہوتی تھی، یعنی رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پہلی پہلی اذان تھی، چنانچہ سائب بن یزیدؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد نبوت میں اور حضرت ابو بکر صدیقؓ اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے دور خلافت میں جمعہ کے دن کی پہلی اذان وہ تھی جب امام منبر پر بیٹھ جائے، لیکن جب حضرت عثمانؓ خنیفہ ہوئے اور مسلمانوں کی زیادتی ہو گئی تو تیسری اذان زوراء کے مقام پر شروع ہو گئی، بخاری اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، بخاری کی ایک اور روایت میں ہے کہ دوسری اذان زیادہ کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زوراء کے ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔

ولهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي حرمة البيع الح
اسی لئے کہا گیا ہے کہ سعی واجب ہونے اور بیع کے حرام ہونے میں اسی اذان کا اعتبار ہوتا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ﴿إِذَا تَوَدَّىٰ لِّلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْحُمَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، یعنی جب جمعہ کے لئے بلایا جائے تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف چل پڑو، اور بیع چھوڑ دو، اس سے جمعہ کی اذان کے وقت چلنا واجب ہو اور بیع میں مشغول رہنا حرام ہو، جمعہ کے دن تین اذانیں ہوتی ہیں اس طرح ہے کہ دو اذانیں ہیں اور ایک اقامت ہے، علماء اسے بھی اذان ہی کہہ دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوا کہ ان میں کونسی اذان ایسی ہے کہ اس وقت سعی واجب اور بیع حرام ہو جاتی ہے، تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دی جاتی ہے اور اب وہ دوسری کہلاتی ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کے وقت میں یہی پہلی اذان تھی، اس سے پہلی کوئی اذان نہ تھی، اس لئے اسی اذان سے سعی واجب اور بیع حرام ہے۔ م۔ یہ قول امام طحاویؒ کا ہے، اور فتاویٰ العتاییہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ و احمدؒ اور اکثر فقہاء کا ہے، اور فتاویٰ مرغینانیؒ اور جوامع الفقہ میں کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، مع،

میں مترجم کہتے ہوں کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آیت ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ﴾ کی نازل فرمائی تو اس وقت اور کوئی اذان نہیں ہوتی تھی سوائے اس اذان کے جو اب بھی منبر کے سامنے ہوتی ہے، تو بحال اسی اذان پر سعی کرنے اور بیچ چھوڑنے کا حکم ہوگا، کسی سے یہ بات بھی معصوم ہوئی کہ صلوٰۃ سے صرف خطبہ یا خطبہ نماز کے ساتھ مراد ہے، کیونکہ اذان کی آواز پر پہلے بھی خطبہ کا ذکر الہی سنایا جاتا ہے، لیکن مصنف نے کہا ہے۔

والاصح ان المعتبر هو الاول ادا كان بعد الروال لحصول الاعلام به

ترجمہ - اور قول اصح یہ ہے کہ پہلی اذان ہی معتبر ہے بشرطیکہ زوال کے بعد ہو، مگر لوگوں کو خبر دینے کا مقصد حاصل ہو جانے کی وجہ سے۔

توضیح - قول اصح یہ ہے کہ پہلی اذان ہی معتبر ہوتی ہے، کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ بیٹھ جانا

والاصح ان المعتبر هو الاول ادا كان بعد الروال لحصول الاعلام به

قول اصح یہ ہے کہ اذان اول ہی معتبر ہے، یعنی جو اذان کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں پہلی کہلاتی ہے جس پر اب بھی عمل جاری ہے، تو اس کے ہوتے ہی سعی واجب اور بیچ کی حرمت ثابت ہو جائیگی، اذان بعد الح بشارتیکہ یہ اذان زوال کے بعد ہو، اور امام احمدؒ نے قول کے مطابق زوال کے قبل بھی جائز ہے۔ احاصل ہمارے نزدیک زوال کے بعد جو پہلی اذان ہو وہی معتبر ہوگی خواہ وہ منبر پر ہو یا منبر کے سامنے ہو، مبسوط میں یہی ہے، اور سی قول کو شمس المائمہ سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ مع وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ﴾ یعنی جمعہ کی ذن دی جائے، تو اس سے مراد عدم یعنی اطلاع اور خبر دینے ہے، اب یہ معنی ہو گئے کہ جب تم کو جمعہ کے دن حسی علی الصلاۃ کہہ کر نماز کے سے خبر دی جائے تو بیچ و ثراء (کاروبار) چھوڑ دو، اور سعی کرو، اس جگہ اس مقصد کی خبر دینا ہے جو خواہ منبر پر اذان و اعلان ہو یا منبر کے سامنے ہو، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے سامنے کھڑے ہو کر آہستہ سے اذان دی جائے تو اکثر عداوتوں میں بڑے محلوں کے آخر تک آواز نہیں سنی جائے گی، اس طرح اگر کچھ لوگوں نے اذان کی آواز ہی نہیں سنی تو ان پر فی الفور سب کام چھوڑ چھوڑ کر نماز کے لئے نکل پڑنا کس طرح واجب ہوگا، اور جب یقینی طور پر اس آیت سے عدم ہی ہوا تو زوال کے بعد جمعہ کے لئے جو سب سے پہلے اذان ہو اس پر حکم مترتب ہونا چاہئے۔ م۔ یہ قول اوفق اور انحط ہے۔ ع۔ واداء غ۔ الح اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو جائے تب نماز کی اقامت کہی جائے۔ ف۔ جیسا کہ دوسری فرض نمازوں کا حکم ہے۔ ع۔

(۱) اور امام مگوں کو دور کھینچ پڑھائے۔ اوقایہ۔ لہذا نماز اور خطبہ دونوں کے لئے ہے کہ امام ہونا چاہئے۔ اکانی۔ و اگر امام بد جائے دوسرے شخص آجائے تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے، یہی قول امام مالک و امام احمد کا بھی ہے، لیکن امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔

(۲) خطبہ میں امام کی طرف بیٹھ نہیں کرنی چاہئے، اسی طرح خطبہ دیتے ہوئے کوئی پہلے دعا پھر درود پھر حمد پڑھ دے تو جائز مگر اچھا نہیں ہے۔

(۳) امام کی طرف متوجہ ہونا ابن لہند کے قول کے مطابق اجماع کے برابر ہے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ اس سے منہ موڑ کر بیٹھنا بھی جائز ہے۔ الخ۔ ص۔ لیکن ان دنوں نمازیوں کی زیادتی کی بناء پر صف باندھ کر بیٹھنا چاہئے۔

(۴) بادشہوں کی جھوٹی تحریفیں کرنی حرام ہے، اس کے باوجود خطبہ پور سننا چاہئے۔

(۵) جمعہ کی نماز میں سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی بھی سورہ جہر نہ پڑھنا واجب ہے۔ محیط السرخسی۔

(۶) الحمد پڑھنے پر تو اجماع ہے لیکن باقی قراءت ظہر کی قراءت کے برابر ہونی چاہئے۔ انتہہ۔ کبھی کبھی سورہ جمعہ و منافقون بطور سنت اور برکت کے بھی پڑھ لینی چاہئے۔

(۷) اگر جگہ کی کمی اور نمازیوں کی زیادتی ہو تو ایسی صورت میں نماز کی پیٹھ پر مجدد کرنے کی گنجائش ہے ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ یہ قول ہمارا اور امام شافعی اور امام احمد کا ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے، یہی سنتی نے اسناد صحیح کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

(۸) امام ابو حنیفہؒ سے یہ بات ثابت ہے کہ ایک شہر میں کئی جگہوں میں جمعہ کی نماز جائز ہے۔ المبسوط۔ اور اظہر روایت ہے کہ دو جگہوں میں جائز نہیں ہے اور اگر پڑھ میں تو جن کی نماز پہلے ہو گی ان کی صحیح ہو گی۔ جو امع الفقہ۔ اور قول اصح یہ ہے کہ جن لوگوں نے پہلے شروع کی ہو گی ان کی صحیح ہو گی۔

(۹) جمعہ میں اگر ایک رکعت چھوٹ گئی یعنی مسبوق ہو گیا تو وہ امام کے سلام کے بعد اسے اختیار ہے کہ اس کے رکعت پڑھتے وقت قراءت آہستہ کرے یا زور سے جیسے کہ فجر کی نماز میں تنہا پڑھنے والے کو اختیار ہوتا ہے۔ الخلاصہ۔ چونکہ اس خاص مسئلہ کے بارے میں نہ کوئی خبر ہے اور نہ کوئی اثر معلوم ہے اس لئے قراءت آہستہ کرنی اولیٰ ہے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جہراً کرنا افضل ہے۔ م۔ خیل، عطر لگا کر اور اچھے پھید کپڑے پہن کر مسجد میں بیٹھنا اور پہلی صف میں بیٹھنا مستحب ہے، معراج اندر یہ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے قبل بھی چار رکعتیں سنت میں اور بعد میں بھی چار رکعتیں سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور حضرت ابن عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ اگرچہ جمعہ کے بعد مسجد میں پڑھتے تو چار رکعتیں اور اگر گھر میں پڑھتے تو دو رکعتیں سنت پڑھتے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، اور صاحبین کے نزدیک چھ رکعتیں سنت ہیں۔ مف۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہو جاتیں اور آواز بلند ہو جاتی، اور غصہ تیز ہو جاتا، گویا آپ کسی دشمن کے لشکر سے ڈرانے والے ہیں، ایسا معلوم ہوتا کہ دشمن صبح کو آییا شام کو آیا، اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہوں اس وقت آپ اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملا کر اشارہ فرماتے اور اس طرح شروع کرتے اما بعد خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر الہدیٰ محمد ﷺ و شر الامور محدثاتھا و کل بدعة ضلالة، پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اس کی اپنی ذات سے بہتر ہوں پس جس نے مال چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے، اور جس نے قرض کو چھوڑا (یعنی مقروض ہو کر مرا) یا ضائع ہونے والی اور بے سہارا دولت چھوڑی تو وہ میری ذمہ داری میں ہے، اور مجھ پر ہے، مسلم، نسائی، امام ہشام بنت حارثہؒ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے سن کر ہی سورہ قیام کی ہے کیونکہ اسے آپ ہر جمعہ کے دن منبر پر پڑھتے تھے، مسلم، ابو داؤد نسائی۔

رسول اللہ ﷺ جمعہ کی نماز قراءت میں ایک روایت کے مطابق جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مسمم میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے بعد سورہ جمعہ اور سورہ منافقون اور کبھی حضرت سمرہؓ سے ابو داؤد کی روایت کے مطابق سورہ سَبَّحَ اسْمُ رَبِّكَ الْاَعْلٰی اور هَلْ اَنَّاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ پڑھتے، اور ابن عباسؓ سے مسلم وغیرہ میں ہے کہ جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تَنْزِيلِ السَّجْدَةِ اور اَنْتَ اَنْتَ اَنْتَ الْاِنْسَانِ عَلَيْنَ اَلَمِ الْيَوْمِ پڑھتے، جمعہ کے دن کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ پر کوئی نہ بیٹھے، لیکن اتنا کہہ سکتے ہیں کہ جگہ دو، جگہ کشدہ کرو، یہ حضرت جابرؓ سے مسمم میں ہے، اور یہ حکم صرف جمعہ کے نہیں ہے بلکہ جمعہ ہو یا کوئی اور مجلس ہو، صحیحین میں ابن عمرؓ سے منقول ہے، جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنا منع ہے، یعنی مسجد میں۔ ت۔ اگر ادگھ آنے لگے تو مجلس بدل دینی چاہئے۔ ترمذی۔ حضرت ابن عمرؓ سے۔

باب العیدین

وتحب صلوة العید علی کل من تحب علیہ صلوة الجمعة و فی الجامع الصغیر عیدان اجتماعا فی یوم واحد فالاول سنة والثانی فريضة ولا یرک واحد منهما قال وهذا تنصيص علی السنة والاول علی الوجوب وهو رواية عن ابی حنیفة وجه الاول مواظبة النبی ﷺ ووجه الثاني قوله ﷺ فی حدیث الاعرابی عقب سؤاله هل علی غیرہ قال لا الا ان تطوع والاول اصح و تسميته سنة لوجوبه بالسنة

ترجمہ - باب عیدین کے بارے میں، عید کی نماز واجب ہوتی ہے ہر اس شخص پر جس پر جمعہ کی نماز واجب ہوتی ہے۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ دو عیدیں ایک دن میں جمع ہو گئی ہیں اس طرح سے کہ ان میں سے ایک سنت ہے اور دوسری فرض ہے، ان میں سے ایک بھی چھوڑی نہیں جاسکتی ہیں، اس روایت سے اس بات پر وضاحت ہو گئی کہ یہ سنت ہے، اور اول واجب ہے، اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے، اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ قول اعرابی کی حدیث میں ہے جبکہ انہوں نے یہ سوال کر لیا تھا کہ کیا ان کے علاوہ مجھ پر اور بھی کوئی کچھ نماز ہے، تو آپ نے جواب فرمایا تھا کہ نہیں مگر یہ کہ تم غل کے طور پر ادا کر لو، پہلی روایت اصح ہے، اور اسے سنت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہو ہے۔

توضیح - باب عیدین، عید الفطر و عید الفصحی کی نماز، عید کی نماز کا وجوب، دلیل

باب العیدین الح یہ باب عید الفطر اور عید الفصحی کے حکام میں ہے، اس دن اللہ تعالیٰ کے انواع و اقسام کے احسان کے بار بار آنے سے خوشی ہوتی ہے، اسی لئے اس کا نام عید ہوا ہے، حضرت انسؓ نے روایت کی ہے کہ ایک سال میں مدینہ و انور کے لئے کھیل کود کے دون ہو کر تے تھے، جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے ان دونوں دنوں سے بہتر دو دن بدل دیئے ہیں ایک روز عید الفطر، دوسرا دن عید الفصحی ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ صحیح حدیث ہے۔ ابغوی۔

پہلی عید رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے دوسرے سال پڑھی ہے اسی سال کے شعبان کے مہینہ میں رمضان کی فرضیت کا حکم نازل ہوا، اور قبلہ بدل گیا، اور حضرت علیؓ نے سیدہ فاطمہؓ سے نکاح کیا اور رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ہم بستری فرمائی، اور زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی۔ اس عیدین کی نماز کو پہلے باب جمعہ کی نماز کے بعد لانے کی مناسبت یہ رہی بلکہ دونوں نمازوں کی جماعتیں بڑی بڑی ہوتی ہیں، دن کے وقت سے پڑھی جاتی ہیں، سوائے خطبہ کے دونوں کی شرطیں بھی برابر ہیں، کہ جمعہ میں خطبہ بھی ایک شرط اور نماز سے پہلے ادا کیا جاتا ہے لیکن عیدین میں خطبہ بعد میں ادا کیا جاتا ہے اور سنت ہے، عیدین میں اذان و اقامت بھی نہیں ہوتی جبکہ جمعہ کی فرضیت اعلیٰ اور اقدم ہے، قنویہ میں ہے کہ دیہات میں عید کی نماز پڑھنی مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ عید دیہات میں صحیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے بے فائدہ کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ مع۔ مصنف نے نماز عید کے بارے میں فرمایا ہے

وتحب صلوة العید علی کل من تحب علیہ صلوة الجمعة و فی الجامع الصغیر عیدان

اور نماز عید ہر ایسے شخص پر واجب ہوتی ہے جس پر نماز جمعہ لازم ہوتی ہے۔ ف۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز عید واجب ہے، مختصر الکفری، جوامع الفقہ، منیۃ المفتی اور امام احمدؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے۔ مع۔ وفی الجامع الصغیر النخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے روایت کی ہے کہ ایک دن میں دو عیدیں جمع ہوئی ہیں ان میں پہلی سنت اور دوسری فرض ہے، اور دونوں سے کوئی بھی نہ چھوڑی جائے۔ ف۔ نفس الامنہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ عید کے حکم کے بارے میں مذہب مشتبہ رہا کہ وہ واجب ہے یا سنت ہے، جامع صغیر کی اس عبارت میں سنت کا ذکر ہے۔ مع

قال وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن ابي حنيفة الح مصنف نے فرمایا ہے کہ اس عبارت سے اس بات کا صریح بیان ہے کہ عید کی نماز سنت ہے۔ ف۔ یہی مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔ ع۔ اور یہی اظہر ہے۔ السنن خسی۔ اور یہی صحیح ہے، شیخ الاسلام۔ ع۔ والاول الخ اور قول اول اس بات میں صریح ہے کہ وہ واجب ہے و هو رواية الخ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے۔ ف۔ جس کو حسن بن زیاد نے امام سے بیان کیا ہے۔

وجه الاول مواطبة النسي ﷺ ووجه الثاني قوله ﷺ في حديث الاعرابي الح قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر بیشک فرمائی ہے۔ ف۔ لیکن اس میں اس بات کا بھی احتساب ہے کہ یہ بیشک کرنا اس پر اس وجہ سے ہو کہ یہ دین کے شعار اور اہم معاملات میں سے ہے کہ اس کو چھوڑنا مگر ابی میں سے ہو۔ السنن خسی ووجه الثاني الح اور دوسرے قول یعنی نماز عید کے مسنون ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا وہ قول جو بعد اربعی کی حدیث میں اس سوال کے بعد ہے کہ کیا مجھ پر ان بیان کی ہوئی فرض نمازوں کے علاوہ اور بھی کوئی نماز ہے، تو آپ نے فرمایا تھا کہ نہیں مگر یہ کہ تم اپنی طرف سے نیکی کے طور پر کرو۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ سے روایت ہے کہ نجد واول میں سے ایک شخص دیہاتی پریشان حال جیسے جس کے سر کے بال بکھرے ہوئے تھے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، اس کی باریک گونجی ہوئی آواز ہم وگ سن رہے تھے لیکن یہ نہیں سمجھ رہے تھے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کے قریب ہوا تب سمجھ میں آیا کہ وہ اسلام کے متعلق کچھ پوچھ رہا ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ دن رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں، اس جواب پر اس نے پھر سوال کیا کہ کیا ان کے علاوہ اور بھی کچھ نمازیں ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں مگر یہ کہ تم اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑھو، الحمد للہ، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ ف۔ اس جگہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس وقت تک عید کی نماز واجب نہ ہوئی ہو، اور بعد میں واجب ہوئی ہو۔ مع۔

والاول اصح و تسميته سنة لوجوبه مالمسة الح

قول اصح ہے۔ ف۔ یعنی عید کی نماز کا واجب ہونا ہی اصح ہے۔ الحیظ۔ امر غیبی۔ القنیہ، اور یہی قول صحیح ہے۔ القاضی خان۔ البدائع۔ مع۔ لیکن جامع صغیر جس میں صراحت کے ساتھ سنت کہا ہے، اس کی تاویل یہ ہے کہ و تسميته سنة الح امام محمد نے جو اس کا نام سنت رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واجب ہونا سنت کی دلیل سے ثابت ہوا ہے۔ ف۔ نماز عید، نماز جنازہ سے مقدم ہے۔ سنن قول اصح تو اس کے برعکس ہے جیسے کہ دین الاشباہ سے ظاہر ہے، کیونکہ جنازہ بندہ کا حق ہے اور فرض کفایہ ہے، اور عید کے واجب ہونے میں بھی اختلاف ہے، اور ضعف ہے۔ م۔

اور حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آج کے دن ہمارے اس روز میں دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں (یعنی عید الفطر اور جمعہ ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اس کے لئے یہ نماز عید نماز جمعہ سے کافی ہو گئی مگر ہم تو جمعہ بھی پڑھیں گے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اسی جیسی روایت صحیحین میں حضرت عثمان کا فرمان دیہاتیوں کے واسطے ہے، اور عبد اللہ الزبیری نے جمعہ کی نماز نہیں پڑھائی بالآخر لوگوں نے تجہ تنہا نماز ادا کی، ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اسی بناء پر کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اس دن جمعہ کی نماز ہی نہیں ہے، مگر یہ بات بالکل غلط ہے، بلکہ ابن الزبیری نے ظہر کی نماز پڑھی ہے، اور آئندہ بھی اس سلسلہ میں بحث ہوگی۔ م۔

ويستحب في يوم الفطر ان يطعم قبل الحروح الى المصلى ويغتسل ويستاك و يتطيب لما روى انه ﷺ كان يطعم في يوم الفطر قبل ان يحرح الى المصلى وكان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيس فيه الغسل

والتطیب كما فی الجمعة و یلبس احسن ثیابه لان النبی ﷺ کان له جبة فَنَکْ او صوف یلبسها فی الاعیاد ترجمہ :- اور مستحب ہے عید کے دن عید گاہ جانے سے پہلے کھائے اور غسل کرے اور خوشبو لگائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ عید کے دن تامصلیٰ میں جانے سے پہلے کچھ کھاتے اور عیدین میں غسل کرتے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ دن لوگوں کے اکٹھے ہونے کا دن ہوتا ہے اس لئے غسل کرنا خوشبو لگانا مسنون سمجھا گیا ہے جیسا کہ دن کیا جاتا ہے۔

توضیح :- عید الفطر کی نماز سے پہلے کچھ کھانا، عید کے دن کی سنتیں اور آداب

و یستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الى المصلی و یغتسل و یستاک و یطیب الخ عید الفطر کے دن عید گاہ جانے سے پہلے کچھ کھا لینا مستحب ہے۔ ف۔ اس جگہ غلط مستحب سنت اور مستحب کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب ہے کہ کھانے کی چیز کچھ میٹھی غذا ہو۔ ف۔ اور چھوہار یا لقمہ طاق یا بے جوڑ کھانا چاہئے۔ م۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم دیہاتیوں کے لئے بطور مستحب ہے۔ د۔ اور چونکہ یہ کام رسول اللہ ﷺ کی عادت کی قسم سے تھے لہذا انہیں مستحب کہا گیا ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ یہ سنت ہیں۔ م۔ و یغتسل اور نہائے۔ ف۔ فجر کے بعد یہی قول جماعت تابعین اور چار فقہاء ائمہ کرام کا ہے، غلط مستحب سے سنت مراد لینی صحیح ہے، جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔ مع۔ و یستاک الخ اور مسواک کرے، اور خوشبو لگائے۔ ف۔ ایسی خوشبو جس میں رنگ نہ ہو اگرچہ خشک ہو، مشک کو جس کسی نے ناپاک اور نجس کہا ہے اس نے غلط کہا ہے۔ مع۔

لما روی انہ ﷺ کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان ینخرج الى المصلی الخ اس حدیث کی بناء پر جس میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن مصلیٰ جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ بخاریؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ طاق عدد میں کچھ چھوہارے کھا لیتے تھے، حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ یہ بات سنت ہے کہ آدمی عید گاہ کی طرف پیدل جائے اور گھر سے نکلنے سے پہلے کچھ کھالے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے و کان یغتسل الخ اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ عیدین کے دن غسل فرماتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، یہ بات حضرت سعدؓ نے فرمائی ہے۔

ولانہ یوم اجتماع فیس فیہ الغسل والتطیب كما فی الجمعة الخ اور اس دلیل سے کہ عید بھی بہت زیادہ تعداد میں لوگوں کے اکٹھے ہونے کا دن ہے، ہذا اس میں بھی غسل کرنا خوشبو لگانا مسنون ہوگا، جیسا کہ جمعہ میں ہے۔ ف۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے اسد م کے ابتدائی دنوں میں جمعہ کے دن غسل کے لازم ہونے کی یہ صحت بیان کی ہے کہ لوگ مزدوری کے کاموں میں مشغول رہتے اور دن کے پڑے پہنتے تھے اس کی وجہ سے پسینہ نکلنے سے بدبو بھی ہو جاتی، اسی لئے کہا گیا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ مستحب ہونے کا تو ثبوت ہو گیا، لیکن عینتی نے جو اس کے سنت کہنے کو قول اصح کہا ہے اس کے لئے صرف یہ قیاس کافی نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ م۔

و یلبس احسن ثیابه لان النبی ﷺ کان له حبة فَنَکْ او صوف یلبسها فی الاعیاد الخ اور یہ مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے۔ ف۔ خواہ نئے ہوں یا دھلے ہوئے ہوں، بہر صورت کپڑے جیسے بھی ہوں، اپنے موجود کپڑوں میں سے اچھے کو پہن لینا مستحب ہے، کیونکہ اس طرح اس مبارک دن کی اہمیت اور اعزاز کا اس نے ارادہ کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر کسی کے پاس صرف ایک ہی جوڑا کپڑا ہو اسی کو دھو کر یاد ہلا کر پہنا تو بھی ثواب پائیے، اور اگر اچھے قیمتی رکھے ہوئے کپڑوں کو بھی اسی اعزاز و اکرام کے خیال سے پہنے گا تو بھی ثواب پائے گا۔ م۔ لان النبی ﷺ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے پاس پاک فنک یا اون کا ایک جبہ تھا اسی کو آپ عید کے دن پہنا کرتے تھے۔ ف۔ فنک ایک جانور کا نام ہے جس کے چمڑے

سے چغہ بنایا جاتا ہے جو پہننے میں بہت عمدہ معلوم ہوتا ہے، صوف بال، جو ان سے موئے ہوتے ہیں، لیکن یہ حدیث غریب ہے۔
 ز۔ ع۔ ف۔ اور امام شافعی کی حدیث حضرت حسین بن علیؑ سے اور بیہقی کی جائز سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سرخ دھاریوں کی چادر تھی جسے آپ عیدین اور جمعہ میں پہنتے تھے۔ ف۔ برد احمر حدہ حمراء یعنی سرخ چادر سے حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے، وہ بالکل سرخ نہ تھی۔ ف۔

وَبُذِيَ صَدَقَةُ الْفَطْرِ اعْثَاءً لِلْفَقِيرِ لِيَتَصَرَّعَ قَلْبُهُ لِلصَّلَاةِ وَيَتَوَحَّهَ إِلَى الْمَصْلِيِّ وَلَا يَكْبُرُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فِي طَرِيقِ الْمَصْلِيِّ وَعِنْدَهُمَا يَكْبُرُ اعْتِبَارًا بِالْأَصْحَى وَلَهُ أَنْ الْأَصْلُ فِي النِّسَاءِ الْأَحْقَاءِ وَالشَّرْعُ وَرَدُّهُ فِي الْأَصْحَى لِأَنَّهُ يَوْمُ تَكْبِيرٍ وَلَا كَذَلِكَ الْفَطْرِ

ترجمہ - اور صدقہ فطر ادا کرے فقیر کو بے فکر کر دینے کے لئے، تاکہ اس کا قلب بھی نماز کے لئے فارغ ہو جائے، اور مصلیٰ (عید گاہ) کی طرف متوجہ ہو جائے (چل پڑے) اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق مصلیٰ کے راستہ میں تکبیر نہ کہے لیکن صاحبین کے نزدیک عید الاضحیٰ کی طرح عید لفظ میں بھی تکبیر کہے، امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذکر میں تو اصل سہتہ کہنا ہی ہے، اور شریعت کے اندر ذکر کو زور سے کہنے کا حکم تو عید الاضحیٰ کے بارے میں ہے کیونکہ وہ تو تکبیر ہی کا دن ہے، لیکن عید الفطر میں تو ایسی بات نہیں ہے۔

توضیح :- عید گاہ جاتے ہوئے راستہ میں تکبیر کہنا، ائمہ کا اختلاف اور ان کی دلیلیں

وَبُذِيَ صَدَقَةُ الْفَطْرِ اعْثَاءً لِلْفَقِيرِ لِيَتَصَرَّعَ قَلْبُهُ لِلصَّلَاةِ الخ

اور صدقہ فطر ادا کرے۔ ف۔ یعنی نماز سے پہلے، اعثاء الف فقیر کو بے پرواہ اور بے فکر کر دینے کے لئے تاکہ نماز کے لئے اس کا دل بھی فارغ ہو جائے۔ ف۔ اور عید کے دن جدی جاگے، اور محلہ کی مسجد میں نماز پڑھ کر اوپر بتائی ہوئی باتوں سے جد فراغت حاصل کر لے، اور عید گاہ جانے کے لئے جدی کرے۔ مع۔

وَيَتَوَحَّهَ إِلَى الْمَصْلِيِّ وَلَا يَكْبُرُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فِي طَرِيقِ الْمَصْلِيِّ وَعِنْدَهُمَا يَكْبُرُ الخ

اور عید گاہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ سنت میں سے یہ بھی کہ عید گاہ کو پیدل جائے، اس کی روایت ترمذی اور ابن المنذر نے کی ہے، یہی قول امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی ہے، ویسے سواری بھی جائز ہے، اور جو لوگ عید گاہ جانے سے معذور ہوں ان کے لئے امام وقت کو چاہئے وہ شہر کی ہی کسی مسجد میں ایسا انتظام کر دے جو ان کو نماز پڑھ دے اور یہی افضل ہے۔ یہ قول حضرت علیؑ سے مروی ہے، اور یہی قول امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے کیونکہ بالاتفاق عید کی نماز کئی جگہ جائز ہے۔ مفع۔

عید کی نماز دو جگہ تو بالاتفاق اور بقول محمدؐ تین جگہ بھی جائز ہے، اور بقول امام ابو یوسفؒ جائز نہیں ہے۔ الحیظ۔ ہ۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ م۔ پھر گھر سے نکلنے وقت حدیث کے مطابق یہ دعا کرے، اللھم اِنِّیْ حَرَحْتُ الْیْتَ مَخْرَجَ الْعَدْلِ الدَّلِيلِ، اَللّٰہِیْ میں تیری طرف ذلیل غلام کی طرح نکلا ہوں، اس سے مقصد یہ ہے کہ دریا نے رحمت جوش میں آجائے، اس کے بعد سنت یہی ہے کہ گھر سے نکل کر نماز کے لئے جہنہ کی طرف جانا چاہئے، اس جہانہ سے مراد ہے شہر کے باہر جانا اگرچہ وہاں بنی ہوئی کوئی عمارت عید گاہ کے نام سے نہ ہو، اگرچہ شہر کے اندر کسی بڑی مسجد میں تمام لوگوں کی گنجائش موجود ہوں، یہی قول صحیح ہے اور اس پر عام مشائخ کا عمل ہے۔ المضمرات۔ مفع۔

وَلَا يَكْبُرُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فِي طَرِيقِ الْمَصْلِيِّ وَعِنْدَهُمَا يَكْبُرُ اعْتِبَارًا بِالْأَصْحَى الخ

جاتے ہوئے تکبیر (تشریق) کی آواز بلند نہ کرے۔ ف۔ عند ابی حنیفہؒ عید گاہ کے راستہ میں امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک۔ ف۔ یہ روایت مشائخ ماوراء النہر کی ہے، اور، مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا ہوا جائے، اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، امام ابو بکر الجصاصؒ نے شرح المختصر میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر میں جہر نہ کہے۔ مع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے، الجوہرہ، وعندہما الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی بلند آواز سے کیونکہ آہستہ کہنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ م۔ جیسا کہ تمام کتابوں میں مذکور ہے، لہذا امرادیہ ہے کہ جہر سے تکبیر کہے، اعتباراً الخ عید الاضحیٰ پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی جیسا کہ بالاتفاق عید الاضحیٰ میں جہر آنکبیر کہنی چاہئے اسی طرح عید الفطر میں بھی جہر ہی تکبیر کہے، اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ اور چاہئے کہ مقتدی بھی امام کی تکبیر کے بعد کہیں جیسا کہ آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

وله ان الاصل في النشاء الاخفاء والشرع ورد به في الاضحى لانه يوم تكبير ولا كذلك الفطر الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے جہر کی ممانعت کی دلیل یہ ہے کہ ذکر و تسبیح میں آہستہ کہنا ہی اصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے مطابق آہستہ کہنی چاہئے سوائے اس ذکر کے جس کو شریعت کی طرف سے جہر کہنے کی تصریح ہو کہ اس میں کوئی خاص مصمت ہوگی، اس دعویٰ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ یعنی اپنے رب کو اپنے دل میں عاجزی کے ساتھ اور خفیہ طور پر ذکر کرو، اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ ہے جو آہستگی کے ساتھ ہو، حدیث میں ہے کہ ان لوگوں کو جو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوئے جہر آنکبیر کہہ رہے تھے ان کو فرمایا کہ اپنے نفس پر نرمی کرو، آہستگی سے کہو تم کسی بہرے یا غائب شخص کو نہیں پکار رہے ہو، اس سے اشارہ یہ بات معلوم ہوئی کہ تکبیر کہنے میں اصل یہی ہے کہ آہستگی سے کہی جائے، اگرچہ کبھی کسی جگہ کسی خاص مصلحت کی بناء پر جہر ابھی کہنے کا حکم دیا گیا ہے، تو جس جگہ شریعت سے جہر کا ثبوت پلدا جائے گا وہی جہر کیا جائے گا۔ والشروع ورد به الخ اور عید الاضحیٰ کی تکبیر بالجہر کا ثبوت شریعت میں موجود ہے، کیونکہ وہ پورا دن ہی تکبیر کہنے کا ہے جبکہ عید الفطر کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی عید الاضحیٰ میں تکبیرات تشریق کہنا واجب ہے تو زور سے کہنے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ جس کو یاد نہ ہو اور بھول گیا ہو اسے بھی یاد آجایا کرے، اسی لئے جہر کہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

فقہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میرا مختار مذہب یہ ہے کہ عوام کو زور سے تکبیر کہتے وقت منع نہیں کرنا چاہئے۔ فع۔ عید گاہ یا مصلی پہنچ کر تکبیر کہنی بند کر دی جائے، مختار غیاثیہ بھی ہے، امام ابو بکر ارزائیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک ان دنوں کے علاوہ دوسرے کسی دن بھی زور سے تکبیر کہنی مسنون نہیں ہے البتہ جہاد کے میدان دشمن کے مقابلہ میں، اسی طرح ڈاکوؤں کو ڈرانے کے لئے، اور کہا گیا ہے کہ اسی طرح جبکہ آگ لگ گئی ہو، اسی طرح کوئی ہولناک واقعہ پیش آیا ہو، اور مجمع النوازل میں کہ جب کسی جماعت سے ملاقات ہو یا اتار یا چڑھاؤ پر اترے یا چڑھے تو تکبیر کہے۔ مع۔ اور عید گاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہیں پڑھی جائے۔

ولا يتنفل في المصلي قبل صلاة العيد لان النبي ﷺ لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلاة ثم قبل الكراهة في المصلي خاصة وقيل فيه وفي غيره عامة لانه ﷺ لم يفعله واذا حلت الصلاة بار تفاع الشمس دخل وقتها الى الزوال او اذا زالت الشمس حرج وقتها لان ﷺ كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح او رمحين ترجمہ۔ عید کی نماز سے پہلے عید گاہ میں نفل نماز نہیں پڑھی جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نفل پڑھنے پر فطرۃ حریص ہونے کے باوجود ایسا نہیں کیا ہے، پھر کہا گیا ہے کہ اس کراہت کا حکم صرف مصلیٰ میں نماز پڑھنے کی صورت میں ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مصلیٰ اور غیر مصلیٰ سب کے لئے حکم عام ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا نہیں کیا ہے، اور جب آفتاب بند ہو کر نماز پڑھنی حلال ہو جائے اس وقت نماز عید کا وقت داخل ہو کر آفتاب کے زائل ہونے تک رہے گا، اور جیسے ہی آفتاب ڈھل جائے گا اس نماز کا وقت بھی ختم ہو جائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ آفتاب ایک دو نیزوں

کے برابر اونچا رہتا تھا۔

توضیح:- عید کی نماز کے قبل نفل پڑھنی، حدیث سے دلیل

عید کی نماز کا وقت، حدیث سے دلیل

ولا یتفصل فی المصلی قبل صلوة العید لان النبی ﷺ لم یفعل ذلك مع حوصه علی الصلوة الخ مطلب واضح ہے۔ مع۔ حریصہ انج باوجود یہ کہ رسول اللہ ﷺ نفل پڑھنے کے بہت حریص ہونے کے باوجود آپ نے اس وقت نفل نہیں پڑھی۔ ف۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن (عید الفطر البوداد کے حوالہ سے) باہر نکلے اور لوگوں کو دو کعتیں نماز پڑھائیں نہ اس کے پہلے پڑھائیں نہ اس کے بعد پڑھائیں، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ع۔ ف۔

ابو مسعودؓ نے لوگوں کے سامنے فرمایا ہے کہ ام سے پہلے کسی کا نماز پڑھنا ثابت یا سنت نہیں ہے۔ نسائی نے اس کی روایت کی ہے، ثم قبل الخ پھر کہا گیا ہے کہ کراہت کا حکم صرف مصلیٰ میں پڑھنے میں ہے۔ ف۔ یعنی عید گاہ میں نہ نماز سے پہلے پڑھے اور نہ بعد میں، یہ قول محمد بن مقاتلؒ کا ہے۔ ع۔ اور ابن عباسؓ کی حدیث میں جو من قبل و من بعد ہے اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہاں نہیں پڑھی ہے، کیونکہ ابن ماجہؒ نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز سے پہلے کوئی نفل نہیں پڑھتے تھے، پھر جب اپنے گھر آتے تو دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ الخ۔

وقبل فیہ ولی غیرہ عامۃ لانه ﷺ لم یفعله الخ

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کراہت کا حکم عام ہے عید گاہ اور دوسری کسی بھی جگہ کے لئے ہے۔ ف۔ یعنی عید گاہ میں بھی مکروہ ہے اور اس کے علاوہ کسی بھی جگہ پڑھنا مکروہ ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اور والو الجیہ میں اسی پر فتویٰ ہے مع۔ لانه ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے کہیں بھی نفل نماز نہیں پڑھی۔ ف۔ نہ عید گاہ میں اور نہ عید گاہ کے علاوہ کسی اور جگہ، اس سے کراہت معلوم ہوتی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے تو گھر پر دو رکعت پڑھنی مکروہ ہے، ہذا وہ دلیل مکمل نہیں ہوئی۔ م۔

قاضی خان و تحفہ میں عید کی نماز کے بعد عید گاہ میں بھی نفل نماز پڑھنے کو بغیر کراہت کے جار کہا ہے۔ مع۔ لیکن صحیح قول یہ ثابت ہوا کہ عید کے قبل مکان یا عید گاہ میں کہیں نہیں اور عید کی نماز کے بعد دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عید گاہ میں پڑھی جائے تو قاضی خان اور تحفہ کے قول کے مطابق جائز ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس میں کراہت ہے کیونکہ سنت کے خلاف ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ گھر پر پڑھی جائے تو صحیح یہ ہے کہ بد کراہت جائز ہے، اور ابن الہمام کا اسی طرف اشارہ بھی ہے، پھر میں نے دیکھا کہ تنویر نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ م۔ عوام کو مطلقاً کسی تکبیر سے خواہ جہر آہوی سر اور نفل نماز بلکہ چودھویں شعبان کی رات کی نفلوں سے نہ روکا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے نیکیوں کی طرف ان کی رغبت کم ہو جائے گی۔ د۔ اب یہاں سے عید کی نماز کا وقت بیان کرنا ہے کیونکہ آفتاب نکلنے کے وقت نماز حرام ہوتی ہے۔

واذا حلت الصلوة بار تعاع الشمس دخل وقتها الى الروال الخ

جس وقت آفتاب نکلنے کے بعد نماز پڑھنی جائز ہو جاتی ہے اسی وقت عید کی نماز پڑھنے کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ ف۔ اکثر علماء کا یہی قول ہے، جن میں امام، لک و احمدؒ بھی ہیں۔ ع۔ اس لئے آفتاب کے بلند اور سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ ف۔ لیکن زوال کا وقت خارج ہوتا ہے لہذا انھیک دو پہر ہونے سے پہلے تک ہی اسی کا وقت ہوا۔

واذا زالت الشمس خرج وقتها لان ﷺ كان يصلي العید والشمس علی قید رمح اور رمحین الخ

اور جیسے ہی آفتاب کا ڈھلنا شروع ہوا عید کا ختم وقت ختم ہو گیا، لان النبی ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز اس وقت پڑھتے کہ آفتاب ایک یا دو نیزے کے برابر اونچا ہو جاتا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک نیزہ بلند ہونے کے بعد سے وقت شروع ہوتا ہے، کیونکہ آفتاب نکلنے وقت نماز پڑھنی ممنوع ہے، یہاں تک کہ ایک نیزہ آفتاب بلند ہو جائے، جیسا کہ باب اللوقات میں گذر ل۔ م۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے، جیسا کہ زیلعی نے ذکر کیا ہے، اور عبد اللہ بن بسرؓ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نماز کو نکلا، اور امام نے دیر کی تو اس کے دیر کرنے پر تارا خشکی فرمائی اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس وقت تک فارغ ہو جاتے تھے، حالانکہ یہ وقت تو چاشت کی نماز کا وقت تھا، اس کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے، امام نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ مفع۔

ولما شهد ابا لہلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلی من الغد و یصلی الامام بالناس رکعتین یکبر فی الاولى للافتاح و ثلثا بعدها ثم یقرأ الفاتحة و سورة و یکبر تکبیرة یرکع بها ثم یتبذ فی الركعة الثانية بالقراءة ثم یکبر ثلثا بعدها و یکبر رابعة یرکع بها و هذا قول ابن مسعود و هو قولنا۔

ترجمہ :- اور جب لوگوں نے زوال کے بعد عید کے چاند نکلنے کی گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے دوسرے دن عید گاہ کی طرف جانے کا انہیں حکم دیا، اور لوگوں کو امام عید کی نماز دو رکعتیں پڑھائے، اور پہلی رکعت میں ایک تکبیر نماز شروع کرنے کے لئے کہے، اس کے بعد اور تین تکبیریں کہے پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور سورہ ملائے، اور تکبیر کہہ کر رکوع کرے، پھر دوسری رکعت کر کے قرأت کہے اس کے بعد تین تکبیریں کہے، اور چوتھی تکبیر کہہ کر رکوع کرے، یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے، اور یہی ہمارا قول ہے۔

توضیح :- تعداد رکعت، نماز کی کیفیت، قراءت اور تکبیر

ولما شهد ابا لہلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلی من الغد الخ اور آفتاب کے زوال سے وقت ختم ہو جانے کی دلیل یہ ہے کہ جب لوگوں نے زوال کے بعد چاند کے دیکھنے کی گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے دوسرے دن عید گاہ جانے کا حکم فرمایا۔ ف۔ پس اگر زوال کے بعد بھی وقت باقی رہتا تو اسی دن نماز پڑھا دیتے، کیونکہ بارش وغیرہ کا کوئی عذر نہیں تھا، جس سے دوسرے دن تک نماز کی تاخیر جائز ہو جاتی ہے، اصل حدیث یہ ہے سوال کا چاند دیکھنے کی رات چاند پر ابر چھا گیا تو ہم لوگ اس کی صبح بھی روزہ کی حالت میں اٹھے، پھر آخر دن میں (زوال کے بعد، طحاوی) سواروں کا ایک قافلہ آیا اور رسول اللہ ﷺ کے دربار میں آکر گواہی دی کہ ہم لوگوں نے گزشتہ روز ہی شام کے وقت چاند دیکھا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ لوگ آج افطار کر لیں اور آئندہ مکمل اول وقت میں عید گاہ کی طرف نکلیں، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اسناد صحیح ہے، اور طحاویؒ کی روایت میں جو ”الزوال“ ہے اس سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن سے مراد وہ وقت ہو جبکہ نماز جائز نہیں ہوتی ہے۔ مفع۔ پھر جب عید گاہ میں جا کر تکبیر تشریق کہنی ختم کر دی جائے تو پھر وہاں اذان اور اقامت کچھ نہیں ہوگی جس کی دلیل حضرت جابر بن سرہؓ کی حدیث ہے جو مسلم و ابو داؤد اور ترمذی میں موجود ہے، اگر امام کی فجر کی نماز قضا ہو گئی ہو تو اس سے عید کی نماز میں کوئی ممانعت نہ ہوگی۔ الحجہ۔

و یصلی الامام بالناس رکعتین یکبر فی الاولى للافتاح و ثلثا بعدها الخ اور امام لوگوں کو دو رکعتیں پڑھائے۔ ف۔ اسی پر اجماع ہے، اس نماز کا طریقہ یہ ہے کہ تکبیر اولیٰ کہ پہلی رکعت میں نماز شروع کرنے کے لئے ایک تکبیر (تحریمہ) کہے۔ ف۔ یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے، پھر ثانیہ سبحانک آخر تک پڑھ لے کیونکہ بالا جماع

قراءت قرآن سے پہلے ہی شاء پڑھنی ہے، اس طرح یہ ثاتین تکبیروں سے پہلے ہی پڑھنی چاہئے۔ ع۔ و ثلاثا بعدھا اس کے بعد عید کی نماز کی تین تکبیریں کہے۔ ف۔ یعنی ان میں سے ہر تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھائے، اور ہر دو تکبیر کے درمیان تین تسبیح کے انداز سے وقفہ کرے، یہ قول امام اعظمؒ سے منقول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الغاشیہ۔ ہ۔ م۔

ثم یقرأ الفاتحة وسورة ويكبّر تكبيرة يركع بها الخ

پھر فاتحہ پڑھے۔ ف۔ یعنی قراءت قرآن مجید کرے اس طرح سے کہ سورہ فاتحہ کو بالاجماع زور سے پڑھنا شروع کرے تو سب سے پہلے سورہ فاتحہ پڑھے، پھر سورۃ النخ اور ایک سورہ ملائے۔ ف۔ یعنی کوئی بھی سورہ ملائے۔ ف۔ یعنی کوئی بھی سورہ ہو یہ کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر چھوٹی تین آیتوں سے یا بڑی ایک آیت سے کم نہ ہو، ویسے عیدین کے لئے مسنون قراءت یہ سورۃ والقرآن المجید، سورہ اقتربت الساعة وانشق القمر، مسلم اور سنن اربعہ، اور کبھی سُبْحِ اسْمِ رَبِّكَ الْاَعْلٰی اور هَلْ اَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ، مسلم اور سنن اربعہ۔ م۔ لیکن ان سورتوں کو ہمیشہ اس طرح پابندی کے ساتھ کوئی نہ پڑھے جس سے عام سننے والوں کو یہ دھوکہ ہونے لگے ان نمازوں میں ان ہی سورتوں کو پڑھنا ضروری ہے۔ مع۔ و یکبّر تکبيرة النخ اور قراءت کے بعد ایک تکبیر کہہ کر رکوع کرے۔ ف۔ اس طرح اس میں اس تکبیر تحریمہ کی، تین زائد تکبیریں اور ایک تکبیر رکوع کی مجموعہ پانچ تکبیریں ہوئیں۔ ع۔ پھر رکوع اور سجدے پورے کر کے دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے۔

ثم یبتدئ فی الركعة الثانية بالقراءة ثم یکبّر ثلاثا بعدھا ویکبّر رابعة ی رکع بها الخ

پھر دوسری رکعت کو قراءت کے ساتھ شروع کرے۔ ف۔ اور اس نماز میں جو زائد تکبیریں جو کہنی ہیں انہیں ابھی نہ کہے یہاں تک کہ سورہ فاتحہ وغیرہ پڑھ کر فارغ ہو جائے۔ ثم یکبّر النخ فاتحہ اور سورہ ملا لینے کے بعد تین تکبیریں کہے۔ ف۔ یعنی عید کی زائد تکبیریں۔ مع۔ ۷۔ تھوں کو اٹھاتے ہوئے ویرکع الخ پھر چوتھی تکبیر کہتے ہوئے رکوع میں جائے۔ ف۔ ان کی زائد تکبیریں واجب ہیں، یہاں تک کہ اپنے اختیار سے چھوڑنے سے یا بھول جانے کی وجہ سے ایک تکبیر کے چھوٹنے کی وجہ سے بھی سجدہ سہو واجب ہوگا، اور زیلعیؒ نے تبیین میں کہا ہے کہ یہ چوتھی تکبیر بھی ان غیلوں کے ساتھ ملائی گئی ہے اسی وجہ سے اس تکبیر کے چھوٹنے کی صورت میں بھی سجدہ سہو لازم ہوتا ہے، لیکن کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ یہ تکبیر فی نفسہ سنت ہے الحاصل کل نو تکبیروں میں سے پہلی تکبیر افتتاح اور رکوع کی دو تکبیروں کے علاوہ باقی زائد تکبیریں ہمارے نزدیک کل چھ ہیں۔ م۔

وهذا قول ابن مسعود وهو قولنا الخ

یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے۔ ف۔ یعنی ان زائد تکبیروں کو نہ کوہ صورت سے کہنا، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے حدثنا هشیم اخبرنا محالد عن الشعبي عن مسروق قال قال کان عبد الله بن مسعود الخ، ترجمہ یہ ہے کہ مسروقؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ہمیں عیدین میں تکبیریں سکھاتے تو کل نو تکبیریں جن میں سے پہلی رکعت میں پانچ اور دوسری رکعت میں چار اور دونوں قراتوں کو ملائے تھے، چنانچہ پہلی رکعت میں ایک تکبیر تحریمہ اور تین زائد تکبیریں اور ایک رکوع کی، اس طرح کل پانچ ہوئیں اور دوسری رکعت میں قراءت کے بعد تین زائد تکبیریں اور چوتھی رکوع کی۔ مع۔

عبدالرزاقؒ نے کہا ہے اخبرنا سفیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمہ والاسود ان ابن مسعودؓ کان یکبّر تسعا کہ علقمہ واسود دونوں نے کہا ہے عبد اللہ بن مسعودؓ نو تکبیریں کہتے، پہلی رکعت میں چار قراءت سے پہلے پھر تکبیر کہہ کر رکوع میں جاتے، اور دوسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہونے کے بعد چار تکبیریں کہہ کر رکوع کریتے، اخبرنا معمر عن ابی اسحق عن علقمہ والاسود قال کان عبد الله بن مسعود حالسا الخ، یعنی عبدالرزاقؒ نے اس حدیث سے علقمہ واسود سے روایت کی ہے کہ دونوں نے بیان فرمایا ہے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ بیٹھے تھے اور آپ کے پاس حدیفہؓ وابو موسیٰ اشعریؓ بھی بیٹھے تھے کہ سعید بن العاصؓ نے نماز عید کی تکبیروں کے بارے میں پوچھا تو حدیفہؓ نے فرمایا کہ اشعریؓ سے پوچھو، اشعریؓ نے

فرمایا کہ تم عبد اللہ بن مسعودؓ سے دریافت کرو کہ یہ ہم سب میں مقدم در بزرگ ہیں اور ہم سب میں زیادہ عالم ہیں، اس لئے انہوں نے پوچھا تو ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ چار تکبیریں کہو پھر قراءت کرو، پھر تکبیر کہہ کر رکوع کرو، پھر دوسری رکعت میں کھڑے ہو کر قراءت کرو پھر قراءت کے بعد چار تکبیریں کہو۔ مفع۔

بالاختلاف یہ سب سندیں صحیح ہیں، یہاں تک کہ صحیحین کی سندیں ہیں۔ م۔ براہیم نخعی سے کتاب آثار میں نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے ولید بن عقبہؓ کو اسی طرح بتلایا ہے، اور ترمذیؒ نے ابن مسعودؓ کا کلام نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ اسی طرح در دوسرے کئی صحابہ کرام سے بھی منقول ہے، ابن ابیہامؓ نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے اسے صحابہ کرام کی ایک جماعت کے سامنے بیان کیا تو یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنت ہے، اس طرح یہ روایت مرفوع حدیث کے حکم میں ہوئی، یعنی نے لکھا ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ و حذیفہ بن یمان و عقبہ بن عامرؓ و ابن الزبیرؓ و ابو مسعود بدریؓ و حسن بصریؓ و بن سیرینؓ کا یہی قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں علقمہؓ اسودؓ اور ابراہیم نخعیؓ کے علاوہ عبد اللہ بن مسعودؓ کے تقریباً آٹھ سو شاگردوں کے متفق ہونے سے بہت بڑی جماعت کا متفق علیہ قول ہوا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے کہا ہے کہ حدثنا هشیم اخبرنا خالد الحذاء عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباسؓ قال ﷺ بنا ابن عباس العید فکسر تسمع تکبیرات الخ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن عباسؓ نے ہمیں عید کی نماز پڑھائی تو حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق نو تکبیریں کہیں، (پوری حدیث) تو ابن عباسؓ کی یہ روایت بھی ابن مسعودؓ کے فرمان کے موافق ہوئی، اس کی مذکورہ سند حسن ہے، مصنفؒ نے فرمایا کہ ہو قولنا الخ ہر ابھی یہی قول ہے۔ ف۔ جی جس طرح ابن مسعودؓ نے بیان کیا ہے یہی ہمارا مذہب ہے، اسی طرح روایت سفین ثوریؒ کی اور ایک روایت احمدؒ سے بھی ہے۔ ع۔

و قال ابن عباسؓ یکر فی الاولی الافتتاح و خمساً بعدها و فی الثانیة یکر خمساً ثم یقرأ و فی رواية یکر اربعاً و ظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباسؓ لا مریبہ الخلاء فاما المذهب فالقول الاول لان التکبیر و رفع الایدی خلاف المعهود فكان الاحد بالاقول اولی۔

ترجمہ۔ اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ پہلی یک تکبیر نماز شروع کرنے کے لئے کہی جائے گی اور اس کے بعد پانچ تکبیریں کہی جائے گی، اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہہ کر قراءت کی جائے گی، یک اور روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہی جائے گی، اور آجکل حضرت ابن عباسؓ کے قول پر عام لوگوں کا عمل ظاہر ہوا ہے ان کی اولاد و خفہ کے حکم کی وجہ سے، لیکن پہلے قول مذہب ہے، کیونکہ زائد تکبیریں اور ہاتھوں کو اٹھانا معبود طریقہ کے خلاف ہے، اس لئے کم مقدار کو لینا ہی بہتر ہوگا۔

توضیح۔ عید کی زائد تکبیروں کے بارہ میں مذہب کی تفصیل

و قال ابن عباسؓ یکر فی الاولی الافتتاح و خمساً بعدها و فی الثانیة یکر خمساً ثم یقرأ الخ۔ اور ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ پہلی رکعت میں ایک تکبیر افتتاح کے لئے کہے اور اس کے بعد پانچ تکبیریں کہے۔ ف۔ اور قراءت کے ختم پر ایک تکبیر رکوع کے لئے کہے، تو اس طرح کل سات تکبیریں ہوں گی و فی الثانیة الخ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہہ کر قراءت کرے۔ ف۔ پھر قراءت کے بعد چھٹی تکبیر کہہ کر رکوع کرے اس طرح کل تیرہ تکبیریں ہوں گی۔

و فی رواية یکر اربعاً و ظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباسؓ لا مریبہ الخلاء الخ۔ اور ایک روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہے۔ ف۔ پھر قراءت کرے پھر رکوع میں جانے کے لئے تکبیر کہے، اس طرح کل بارہ تکبیریں ہو جائیں گی، ان دونوں روایتوں کی ابن ابی شیبہؒ نے سند کی ہے، اور تیسری روایت ہمارے مذہب کے مطابق و پر ذکر

کی جا چکی ہے، اس طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایتیں مضطرب ہو گئیں لیکن حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اضطراب نہیں ہے، اور ابن عباسؓ ان سب میں اقدم اور اعلم بھی ہیں اس لئے اسی ابن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح ہوگی۔ م۔ مع۔ ع۔ و ظہور عمل العامة الخ اور عام لوگوں کا عمل بالعموم ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ظاہر ہوا ہے ان کی اولاد جو خلفاء تھے ان کے حکم کرنے کی وجہ سے۔ ف۔

یعنی اس وقت میں لوگوں کا عمل عموماً حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ہے کیونکہ خلفائے عباسیہ جو حضرت ابن عباسؓ کی اولاد سے ہیں انہوں نے اپنے دادا کے قول کے موافق لوگوں کو عمل کرنے کا حکم دیا، اور نماز عید کے لئے امام یا اس کے خلیفہ کا ہونا شرط ہے اس لئے خلیفہ کے حکم کے مطابق یہ عمل عوام میں پھیل گیا یہاں تک کہ امام ابو یوسفؒ نے بغداد میں اسی طرح امام محمدؒ نے بھی خلیفہ ہارون رشید عباسی کو اسی حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ اجتہاد ہی ہے تو ان حضرات نے اس حکم کے مطابق نماز پڑھائی اس میں امام کی اطاعت واجب ہوتی ہے، خلفائے عباسیہ نے تو ہر ایک کو اپنے فرمودات اور احکام میں یہی حکم دیا ہے کہ عید کو ابن عباسؓ کے قول کے موافق ادا کریں۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لوگوں میں اس کے مطابق عملدرآمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی تھی یہاں تک کہ حنفیہ بھی اسی کے پابند ہو گئے۔

فاما المذهب فالقول الاول لان التكبير ورد في الابدی خلاف المصنف فكان الاخذ بالاقل اولی الخ
لیکن اصل مذہب احناف وہ پہلا قول ہی ہے۔ ف۔ یعنی ابن مسعودؓ کا قول۔ ف۔ جس میں زائد تکبیروں کی کمی ہے۔ لان التكبير الخ کیونکہ معمول کے خلاف زائد تکبیریں کہنا اور ہاتھوں کو اٹھانا سب خلاف دستور و معمول ہے فكان الاخذ الخ تو کم تکبیروں پر عمل کرنا ہی زیادہ مناسب ہے۔ ف۔ کیونکہ جتنی کم ہوگی اور ان میں اتفاق ہو تو وہ یقینی ہیں اس میں کوئی شک نہیں رہتا ہے، اسی پر اکتفاء کرنا بہتر ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ کلام کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ کا قول مختار اور اولی ہے، اور اگر ابن عباسؓ کے قول پر عمل کیا جائے تو بھی جائز ہوگا، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارا قول رسول اللہ ﷺ کی بعض حدیث کے موافق ہے، اور کسی حدیث سے امام شافعیؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے، اور یہی بات صحابہ کرامؓ کے اقوال سے بھی معلوم ہوتی ہے، چنانچہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدین کی پہلی رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں قراءت سے رکوع کی دو تکبیروں کے علاوہ پانچ تکبیریں کہتے، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، حاکم نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کی اسناد میں ابن لہیعہ راوی تھا اور منفرد ہیں، اور امام مسلمؒ نے اس راوی کی روایت سے روایت کی شہادت ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ اس باب میں ابن عمرؓ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، لیکن اس کی اسناد میں خرابی ہے، عبد اللہ بن عمر ابن العاصؓ سے بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث کی مثل مروی ہے، ابو داؤد، ابن ماجہ اور دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے۔

امام نوویؒ نے کہا ہے کہ ترمذیؒ نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے، کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اسی کے مثل روایت کی ہے، ترمذیؒ اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور اس باب میں سب سے بہتر یہی حدیث ہے، اور علل میں بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ اس باب میں اس سے بڑھ کر صحیح حدیث نہیں ہے، اور میرا قول بھی یہی ہے، اس کی تائید دوسری کئی حدیثوں سے ہوتی ہے، سنن ابی داؤد میں اس کے معارض و مقابل بھی روایت موجود ہے حضرت سعید بن العاصؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ اور حذیفہ بن الیمانؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں تکبیریں کس طرح کہتے تھے، تو ابو موسیٰؓ نے فرمایا چار تکبیریں مثل جنازہ کے فرماتے تھے، تب حذیفہؓ نے کہا کہ ابو موسیٰؓ سچ کہا، پھر ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ میں بھی اس طرح چار تکبیریں کہا کرتا تھا جبکہ میں بصرہ میں حاکم کی حیثیت سے تھا، حضرت حذیفہؓ کی تصدیق سے یہ حدیث دو حدیثوں کے

برابر ہوگئی، پھر ابو داؤد نے روایت کے بعد سکوت کیا اور منذری نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی صحیح یا عسین ہے، اور اس بات میں شک بھی نہیں ہے کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے، اور ابن الجوزی نے تحقیق میں گفتگو کی ہے کہ اس کی اسناد میں عبدالرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہیں اور ابن معین و احمد سے ان کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے، صاحب تنقیح نے اس اعتراض کو رد کر دیا ہے یہ کہہ کر کہ دوسرے بہت سے لوگوں نے ان کی تائید اور توثیق کی ہے، اور ابن معین نے کہا ہے کہ اس راوی میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کی اسناد میں ابو عاصم راوی کے متعلق ابن القطان نے کہا ہے کہ میں اس کا حال نہیں جانتا ہوں، اور ابن حزم نے کہا ہے کہ مجہول غیر معروف ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا صحیح جواب یہ ہوگا کہ تہذیب و تقریب میں ہے کہ ابو عاصم جو ابو داؤد کے راوی ہیں وہ ابو عاصم اموی ہیں جو بنو امیہ کے غلاموں میں تھے اور ابو ہریرہؓ کے ہم نقیض تھے وہ مقبول ہیں لہذا ان پر جہالت کا الزام لگانا اور مجہول کہنا ختم ہو گیا، اس کے علاوہ اصول کے مطابق راوی کا مجہول ہونا کوئی بڑا عیب نہیں ہے۔ م۔ لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر اس الزام کو مان لیں تو ابن لہیعہ کی حدیث بھی ضعیف ہے، بلکہ اس کی اسناد میں اضطراب ہے، یہاں تک کہ دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ اضطراب ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا کیا ہوا ہے، ابن القطان نے دونوں حدیثوں کی محبت سے انکار کر دیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑ دیں تو بھی کثیر بن عبداللہ مہرک ہیں، امام احمدؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ اس۔ اگر یہ کہا جائے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث کو تو امام بخاریؒ نے صحیح کہا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ ابن معین وغیرہ کافی لوگوں نے اسے ضعیف کہا ہے اور اس میں عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی ضعیف ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے کہ یہ فی نفسہ صدوق ہیں البتہ انہیں خطا و ہم بھی کرتے ہیں، پھر میں یہ کہتا ہوں کہ وہ حدیث جس میں بارہ تکبیریں بتائی گئی ہیں اور وہ جس میں چھ تکبیریں بتائی گئی ہیں درجہ میں دونوں برابر ہیں، اور امام شافعیؒ نے بارہ تکبیر کی روایت قبول کی جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے چھ تکبیر کی روایت پسند کی ہے، اور یہی اولیٰ بھی ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ خود اور صحابہ و تابعین اور اپنے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت کے ساتھ اس پر عمل کرتے رہے، اور ان کی صحیح سندوں کے ساتھ فتویٰ بھی دیتے رہے، اس کے علاوہ جن سندوں میں تکبیروں کی زیادتی ہے وہ کم ہیں اور جن سندوں میں کم تعداد بتائی گئی ہے وہ کم ہے، اس بناء پر جتنی تعداد میں دونوں متفق ہیں وہ توثیق ہوئی اور متفق علیہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجہزہا فکان الاصل فیہا الجمع و فی الرکعة الاولى یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرضية والسبق و فی الثانية لم یوجد الا تکبیرة الركوع فوجب الضم الیہا والشافعی اخل بقول ابن عباس الا انه حمل المروی کله علی الزوائد فصارت التکبیرات عنده خمسة عشر اوسعة عشر۔

ترجمہ :- پھر تکبیریں دین کی اہم چیزوں سے ہیں اس لئے انہیں بلند آواز سے ادا کیا جاتا ہے اس بناء پر ان میں یہی بات اصل قرار پائی کہ اصل اور زائد تمام تکبیروں کو ایک ساتھ ادا کیا جائے، اور اسی بناء پر پہلی رکعت میں ان زائد تکبیروں کو اصل تکبیر یعنی تکبیر اولیٰ کے ساتھ ملا کر کہنا چاہئے کیونکہ یہ تکبیر تحریمہ اپنی جگہ پر فرضیت اور سبقت کی بناء پر قوی ہے، اور دوسری رکعت میں قوی تکبیر سوائے تکبیر رکوع کے نہیں پائی گئی ہے اس لئے ان زائد تکبیروں کو اسی تکبیر سے ملانا واجب ہوا، اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے قول پر عمل کیا ہے، البتہ انہوں نے ان تمام تکبیروں کو جو روایات میں پائی گئی ہیں زائد تکبیروں پر محمول کیا ہے، اس طرح ان کے ہاں کل تکبیریں پندرہ یا سولہ ہوئیں۔

توضیح :- عیدین کی کل زائد تکبیروں اور ان کے کہنے کے مواقع، اس میں اختلاف ائمہ

ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یحربها فکان الاصل فیها الجمع الخ
 معلوم ہونا چاہئے کہ تکبیریں دین کی اہم نشانیوں میں سے ہیں، اسی بناء پر انہیں بلند آواز سے کہا جاتا ہے۔ ف۔ تاکہ دین کا
 جھنڈا بلند ہو فکان الاصل الخ تو اصل کے اعتبار سے ان تمام تکبیروں کو ایک ساتھ ہونا چاہئے۔ ف۔ اصل تکبیروں کے
 ساتھ ہی زائد تکبیریں بھی ہوا کریں، چونکہ یہ تکبیریں دور کعتوں میں ثابت ہیں، وہی الركعة الخ اور پہلی رکعت میں ان
 تکبیروں کو نہ تحریمہ سے مدنا اس لئے واجب ہے کہ فرضیت اور سبقت کے اعتبار سے تکبیر تحریمہ قوی ہے۔ ف۔ یعنی تکبیر تحریمہ
 فرض بھی ہے اور ان تکبیرات سے مقدم بھی ہے اس لئے ان تکبیروں کو اسی تکبیر تحریمہ سے ملنا چاہئے اور رکوع کی تکبیر کے
 ساتھ نہیں ملانا چاہئے۔

وفی الثانية لم یوجد الا تکبیرة الركوع فوجب الضم الیها الخ
 اور دوسری رکعت میں صرف رکوع کی تکبیر قوی ہے اس لئے اسی تکبیر کے ساتھ زائد تکبیروں کو ملانا واجب ہوا۔ ف۔ پہلی
 رکعت کی زائد تکبیروں کے بعد قراءت رکوع و سجده سے فارغ ہونے کے بعد اب دوسری رکعت شروع ہوئی ہے ایسی صورت
 میں اگر ان زائد تکبیروں کو قراءت سے مقدم کر دیا جائے تو دونوں رکعتوں کی قراءتیں ایک ساتھ نہ ہوں گی جیسا کہ مسروق کی
 اس روایت سے اشارہ معلوم ہو رہا ہے جو کہ عبد اللہ بن مسعود سے منقول ہے۔ م۔ عیدین میں رکوع کی تکبیر واجب ہوتی ہے۔
 الانفع۔ اسی طرح عیدین میں غظ اکبر کہنا ہی واجب ہے چنانچہ اگر اس کے عوض عیدین میں اللہ اجل یا اللہ اعظم کسی نے کہہ دیا تو اس
 پر سجده سہو لازم ہو گا، اور دوسری نمازوں کا یہ حکم نہیں ہے۔ المنافع۔ ہ۔

والشافعی اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروی کله علی الروائد فصارت الخ
 اور امام شافعی نے حضرت ابن عباس کا قول اختیار کیا ہے۔ ف۔ اس طرح انہوں نے زیادہ تعداد میں تکبیر کو ادا کرنے میں
 احتیاط سمجھی ہے، کہ کم تعداد تو از خود اس میں داخل ہو جائے گی، الا انه حمل الخ ساتھ ہی روایتوں میں جتنی تکبیروں کا ذکر ہے
 ان تمام کو زائد کہا ہے۔ ف۔ مذکورہ تمام تکبیریں بارہ یا تیرہ ہوئیں ان سب کو زائد قرار دیا ہے، مگر تکبیر تحریمہ اور دور رکوع کی دو
 تکبیریں اسی تعداد سے خارج رہیں۔ م۔ فصارت التکبیرات الخ اس طرح امام شافعی کے نزدیک کل پندرہ سولہ تکبیریں ہوں
 گی، یعنی اگر صرف زائد تکبیریں ۱۲ ہوئیں تو ان میں مزید تین جمع کرنے پر پندرہ ہو جائیں گی، اور اگر وہ تیرہ تھیں تو مزید تین ملانے
 سے کل سولہ ہو جائیں گی، دوسری یہ ہے کہ ان شوافع کے نزدیک دونوں رکعتوں میں قراءت سے پہلے تکبیریں ہوں گی۔ م۔

قال ویوقع یدیه فی تکبیرات العیدین یرید بہ ماسوی التکبیر فی الركوع لقوله صلی اللہ علیہ وسلم لا ترفع الا یدی
 الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها تکبیرات الاعیاد وعی ابی یوسف انه لا یرفع والمحنة علیہ مارویا۔
 ترجمہ۔ اور مصنف نے کہا ہے کہ عیدین کی تکبیروں میں امام اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا کرے، اس سے مراد وہ تکبیریں
 ہیں جو رکوع کی تکبیروں کے علاوہ ہیں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سات مواقع کے، سوا ہاتھ نہ اٹھائے جائیں اور
 ان مواقع میں سے عید کو بھی ذکر کیا ہے، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں، ان کے برخلاف ہماری دلیل وہ
 روایت ہے جو ہم نے ابھی بیان کی ہے۔

توضیح:- تکبیرات عیدین میں دونوں ہاتھوں کو اٹھانے، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل ہو، دو تکبیر
 کے درمیان مستحب ذکر، تکبیرات کے درمیان فصل کرنا، اگر مقتدی نے امام کے ساتھ کچھ تکبیریں نہیں
 پائی ہو، امام کو پہلی رکعت کی قراءت میں پایا، لاحق کا حکم، مترجم کی طرف سے وضاحت، مسبوق کا حکم، اگر
 امام کو رکوع میں پایا ہو، مقتدی اور امام کی متابعت، تشہد میں پایا، پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی، اور یاد آیا کہ تکبیر

نہیں کی، خطبہ اور سورہ پڑھ کر یاد آیا، ایک رکعت چھوٹی، نماز میں رائے بدلنا

قال ويرفع يديه في تكبيرات العیدین یريد به ماسوی التكبير في الركوع الخ اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ عیدین کی تکبیروں میں دونوں ہاتھ اٹھائے یريد به الخ مراد یہ ہے کہ تکبیر رکوع کے علاوہ زائد تکبیریں جو صرف عیدین کی تکبیریں ہیں ان میں ہاتھ اٹھائے۔ م۔ اگر امام کے مسلک میں ہاتھوں کے اٹھانے کا حکم نہ ہو تو بھی مقتدی اپنے ہاتھ اٹھائے۔ الغایہ۔ لقوله الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صرف سات جگہوں میں ہاتھ اٹھائے جائیں۔ آخر تک و ذکر الخ اور ان سات جگہوں میں سے عید کی تکبیروں کو بھی ذکر کیا ہے وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں۔ ف۔ جیسا کہ کرخی اور ابو بکر الرازی و قدوری و ابو نصر البغدادی اور صاحب التحفہ اور حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا ہے۔

وعن ابی یوسف انه لا يرفع والحجة عليه ماروي الخ اور امام ابو یوسفؒ کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جسے ہم نے کچھ پہلے ذکر کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی لا يرفع الایدی الخ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حدیث باب مصفہ الصلوۃ میں گذر چکی ہے، مگر اس میں عید کی تکبیروں کا کوئی ذکر نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ بہت ممکن ہے کہ مصنفؒ کو ایسی کوئی روایت مل چکی ہو، اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر کوئی اشکال نہیں ہے۔ مف۔ اور ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے، مگر اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ یعنی نے لکھا ہے کہ اگر یہ کوئی کہے تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زائد تکبیروں سے ملا دیا ہے یہاں تک کہ اس رکعت کے رکوع کی تکبیر کو واجب بھی کہہ دیا ہے، تو رکوع کی تکبیر میں ہاتھوں کے اٹھانے کے قائل کیوں نہ ہوئے، تو اس کا جواب دیا ہے کہ رکوع کی تکبیر کو واجب کہنے میں ایک حد تک احتیاط ہے، بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے، اس لئے اس میں احتیاط نہیں ہے۔ مع۔

چند ضروری مسائل

مبسوط میں ہے کہ دو تکبیروں کے درمیان کوئی بھی ذکر مسنون نہیں ہے۔ ع۔ اور تین تسبیحوں کے درمیان ان تکبیروں میں فصل کرنا چاہئے، کیونکہ زیادہ بیٹھری کی وجہ سے تکبیروں میں امتیاز رہنا ضروری ہے۔ قلع۔ ایک شخص ایسے وقت میں جماعت میں شریک ہو جبکہ کچھ تکبیریں کہی جا چکی ہیں، اسے چاہئے کہ جتنی تکبیریں پائے اس میں شرکت کر کے باقی تکبیر کہہ کر امام کے ساتھ رکوع میں شرکت کر لے۔ ع۔ اگر کوئی امام کو پہلی رکعت کی قراءت میں پائے تو اپنے مذہب کے مطابق تکبیرات کہہ لے، جو شخص لاحق ہو گیا ہو وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے میں اتنی تکبیریں کہے جو امام کا مذہب ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے مذہب میں قراءت سننا فرض ہے اس لئے چھوٹی ہوئی تکبیروں کو امام کی قراءت کے وقت اس طرح کہہ لے جس سے قراءت سننے میں کوئی خلل نہ آئے، ورنہ ایک مسمم فرض کو ایک محتمل واجب کے لئے چھوڑنا لازم آئے گا، اس سے پہلے میں تنبیہ کر چکا ہوں، ویسے میری نظروں سے اس کی تفصیل کہی نہیں گزری ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

جس شخص کی ایک رکعت چھوٹ گئی ہو وہ اس کو تہا ادا کرتے وقت اپنے مذہب کے مطابق تکبیریں کہہ لے۔ ع۔ اگر امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور رکوع کے پانے کا طمینان ہو تو تکبیریں کہہ لینے کے بعد رکوع میں شریک ہو، اور اگر طمینان نہ ہو تو رکوع کی حالت میں ان تکبیروں کو بغیر ہاتھ اٹھائے اپنے مذہب کے مطابق تکبیریں کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے، اور اگر رکوع میں کچھ تکبیریں کہنے پایا تھا کہ امام نے اپنا سر اٹھ لیا تو وہ بھی امام کی موافقت میں کھڑا ہو جائے کیونکہ ایسا کرنا فرض ہے، اور باقی تکبیریں ختم ہو گئیں، مقتدی کو چاہئے کہ ان تکبیروں کی ادائیگی میں امام کی موافقت کرے اگرچہ حنفی مسلک کے اعتبار سے وہ زائد ہوں، کیونکہ موافقت فرض ہے اور تکبیر کے اعداد میں اختلاف اجتہاد کی وجہ سے ہے۔

اور اگر امام نے اتنی تکبیریں کہیں جو صحابہ کرام کی بتائی تکبیروں سے بھی زیادہ ہو جائیں تو ان میں امام کی موافقت نہ کرے، اور بتائی ہوئی تکبیروں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ کل تیرہ ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ سوہ ہے، لہذا اتنی تعداد تک موافقت کرے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مقتدی امام کے قریب ہو اور براہ راست امام کی آواز اور نشیب و فراز کو سنتا اور دیکھتا ہو، اور اگر دوسرے تکبیروں کے توسط سے سنتا ہو تو آواز کے ساتھ کہتا جائے اس خیال سے کہ مکبر نے سننے میں غلطی کی ہو اس لئے پہلے مخالفت کی اور اب موافقت کر رہا ہے، جس کسی نے امام کو تشہد کی حالت میں پایا تو بالاتفاق وہ عید کی قضاء کرے (اگر موقع ملے) بخلاف جمعہ کے، اگر پوری سورہ فاتحہ یا تھوڑی سی پڑھ کر پڑ آیا کہ اس نے تکبیر زائد نہیں کہی ہے تو تکبیریں کہہ کر دوبارہ فاتحہ پڑھ لے، اور اگر فاتحہ کے ساتھ سورہ بھی ملا چکا ہو تو صرف تکبیریں کہہ لے، اور قراءت دوبارہ نہ کرے، کیونکہ قراءت پوری ہو چکی ہے، اور اب ان کی ترتیب ساقط ہو گئی ہے، اگر ایک رکعت چھوٹ گئی ہو تو حنفی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق پہلے قراءت بعد میں تکبیر کہے، یہی ظاہر الروایت ہے، اور نوادر میں ہے کہ پہلے تکبیریں کہہ لے پھر قراءت کرے کیونکہ اذکار اور تکبیرات کے سلسلہ میں بالجماع یہ رکعت اس کی پہلی نماز ہے۔ ہ۔ مف۔

پھر ابن الہمامؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے جو درمیان نماز میں اپنی رائے بدل لی ہو مثلاً پہلی رکعت میں ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق نماز پڑھی، پھر رائے بدل کر حضرت علیؓ یا حضرت ابن عباسؓ کے قول پر نماز پڑھنے لگا تو دوسری رکعت میں نئی رائے کے مطابق ہی نماز پڑھے گا، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ تاتارخانیہ میں اس رائے کو جامع تکبیر امام محمدؒ سے نقل کیا ہے، لیکن یہ حکم ان لوگوں کے لئے ہے جن کو مسئلہ سمجھنے کی کسی حد تک تمیز بھی ہے کیونکہ مقلد محض کی کوئی رائے معتبر نہیں ہوتی ہے۔ م۔

قال ويخطب بعد الصلوة خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض يعلم الناس فيها صدقة الفطر واحكامها لادها شرعت لا جلله ومن فاتته صلوة العيد مع الامام لم يقضها لان الصلوة بهذه الصفة لم تعرف قرابة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد.

ترجمہ:- کہا اور نماز کے بعد دو خطبے دے اسی طرح سے مشہور روایت پائی گئی ہے، اس خطبہ میں لوگوں کو صدقہ فطر اور اس کے احکام سکھائے، کیونکہ اسی مقصد کے لئے خطبہ شروع کیا گیا ہے، اور جس شخص کی نماز عید امام کے ساتھ فوت ہو گئی ہو تو اس کی قضاء نہ کرے، کیونکہ مذکورہ صفتوں کے ساتھ نماز نیکی کا سبب نہیں ہے مگر چند شرطوں کے ساتھ جو تہ آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی ہیں۔

توضیح:- خطبہ، مضمون خطبہ، عربی کے سوا دوسری زبان میں خطبہ نماز کے بعد عید گاہ سے واپسی کا راستہ، دلیل، کسی نے امام کے ساتھ نماز نہ پائی ہو

قال ويخطب بعد الصلوة خطبتين بالخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نماز کے بعد دو خطبے پڑھے۔ ف۔ عید کی نماز کے بعد خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی حدیثوں میں اس کے بارے میں صراحت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، اور چاروں خلفائے راشدین اور چاروں نقباء ائمہ، جمہور سلف اور اہل علم کا یہی قول ہے۔ مع۔ اور اگر اس خطبہ کو نماز سے پہلے پڑھ دیا تو خلاف سنت اور مکروہ ہو گا، خطبہ کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ السرخسی وقاضی خان۔ ف۔

بذلك ورد النقل المستفيض بالخ روایتیں جو اس سلسلہ میں مشہور ہوئی ہیں اسی طرح کی ہیں۔ ف۔ اسی پر عام عمل بھی ہے اور اسی قسم کی روایت بھی مشہور

ہے، ابن ابیہائم نے کہا ہے کہ نقل و روایت تو ضرور مشائع ہے لیکن اس کیفیت سے کہ دو خطبے ہوں اور ان کے درمیان میں تھوڑی دیر کی بیفک ہو یہ قابل تسلیم نہیں ہے، سوائے ابن ماجہ کی ایک روایت کے جو حضرت جابرؓ سے منقول ہے، کہ رسول اللہ ﷺ عید الفطر یا اضحیٰ کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھ کر دوبارہ کھڑے ہوئے، تو کوئی نے کہا ہے کہ عید کے خطبہ میں قابل اعتماد عمل یہ ہے کہ جمعہ کے خطبہ پر اس کا قیاس کیا جائے۔ مفع۔ چونکہ عید گاہ میں منبر نہ تھا اس لئے بعض روایتوں میں سواری پر سے بھی خطبہ دینا مذکور ہے، اور ابن ابی شیبہ اور حنفیہ کی روایت ابن مسعودؓ میں بھی ہے کہ ابن مسعودؓ نے وسید بن عقبہ بن معیط کو حکم دیا ہے کہ سواری پر سے خطبہ دیں، لہذا درمیان خطبہ میں بیٹھنے کے لئے باضابطہ نقل چاہئے، نہیں تو قابل اعتماد بات یہی ہے کہ اسے جمعہ پر قیاس کر لیا جائے۔ م۔ عید کے دن جہنہ (منبر) کو وہاں بچونا مکروہ ہے لیکن وہاں مستظلاً بنالینا قول صحیح کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔ الغرائب۔ ہ۔ عید کے لئے خطبہ شرط نہیں ہے۔ الخلاصہ۔

اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن اسبابؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز ادا کرنے کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھیں گے، جو کوئی جانا چاہے چلا جائے، ابوداؤد، نسائی، ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، جمع التوازل میں ہے کہ جمعہ و نکاح اور نماز استقراء کے خطبوں کو الحمد للہ یعنی حمد الہی سے شروع کرنا چاہئے۔ ع۔ اور تین خطبوں یعنی حج کو۔ ت۔ اور عیدین کے دو خطبوں اور دوسرے خطبہ کی ابتداء میں مسلسل سات تکبیروں سے شروع کیا جائے، اور صحف میں ہے کہ امام جب منبر پر جائے تو نہ بیٹھے، اور اس پر سے اترتے وقت چودہ تکبیریں کہی جائیں۔ مع۔

ويعلم الناس فيها صدقة الفطر واحكامها الخ

اور عید کے خطبہ میں لوگوں کو صدقہ فطر اور اس کے احکام سکھائے۔ لانہا شریعت الخ کیونکہ خطبہ اسی لئے دیا جانا مشروع ہوا ہے۔ ف۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ صدقہ فطر واجب اور کس شخص پر، کب اور کب نکالا جائے، اور کیسے دیا جائے، وغیرہ ذلک۔ مع۔ ہ۔ اگر کہا جائے کہ ہندوستان وغیرہ میں عربی زبان سے خطبہ نہیں دینا چاہئے کہ افہام و تفہیم یعنی عوام کو سمجھانے کا مقصد ختم ہو جاتا ہے کہ وہ عربی بالکل نہیں جانتے ہیں، حالانکہ جمعہ میں تو عربی کے ماسوا دوسری زبان میں جائز نہیں ہوتا ہے یا مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ عیدین میں ہے، جواب یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کے لئے اتنی عربی سیکھنی تو لازمی اور فرض ہے جس سے کہ ارکان ایمان کو سمجھ سکے، اس کے وجود اتنی عربی نہ سیکھ کر خود گنہگار ہوتے ہیں ان کی اس کوتاہی اور گناہ کی اعانت میں خطبہ کی زبان نہیں بدلی جائے گی، اس نکتہ کو یاد رکھیں۔ م۔

پھر نماز ختم ہو جانے کے بعد گھر جاتے وقت جس راستہ سے عید گاہ کو آئے تھے اسے بدل کر دوسرے راستہ سے جانا چاہئے، کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن ایک راستہ سے تشریف لے گئے اور دوسرے راستہ سے واپس آئے، ابوداؤد ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں ایک راستہ سے جاتے اور دوسرے راستہ سے واپس تشریف لاتے تھے، بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اور تجنیس میں ہے کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ فرمان بردار بندوں کے لئے زمین اور راستہ بھر گواہی دینگے تو دوسرے راستہ سے آنے سے ان کو اہوں میں زیادتی ہو جائے گی۔ مصف۔

ومن فائتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا لان الصلوٰۃ بہذہ الصعۃ لم تعرف قربۃ الخ

جو کوئی عید کی نماز امام کے ساتھ نہ پڑھے سکے تو وہ اس نماز کی قضاء نہیں کرے گا۔ ف۔ اگرچہ اس مقتدی نے خود نماز ناسد کر دی ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام یا اس کے نائب جہاں جہاں ہیں ان میں سے کہیں بھی جماعت نہ ملے تو اس شخص پر قضاء لازم نہیں ہے، لان الصلوٰۃ الخ اس لئے کہ بیان کی ہوئی صفتوں کے ساتھ نماز قربت الہی کا ذریعہ اس صورت میں ممکن ہے جبکہ اس کی چند دوسری شرطیں بھی پائی جاتی ہوں، اور ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ پوری جماعت ہو کہ تہ آدمی عید کی

نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔ ف۔ خاصہ یہ ہے کہ اس نماز کو قربت الہی کے لئے عبادت ماننا ہمیں تمام بتائی ہوئی شرطوں کے ساتھ ہمیں معلوم ہوا ہے، اور یہ تمام شرطیں تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی ہیں، پھر بغیر شرطوں کے کسی نماز کے قربت الہی ہونے کا ہمیں علم نہیں ہے تو اس نماز کی قضاء بھی لازم نہ ہوئی۔

فان عم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الروال، صلى العید من العدلاں هذا تاخیر بعدد، و قد ورد فيه الحديث، فان حدث عذر يجمع من الصلوة في اليوم الثاني لم يصلها بعده، لان الاصل فيها ان لا تقصى كالحمعة الا ما تركناه بالحديث وقد ورد بالتأخير الى اليوم الثاني عند العذر

ترجمہ۔ پھر اگر چاند ابر میں چھپ گیا اور لوگوں نے زوال کے بعد امام کے سامنے جا کر چاند ہونے کی گواہی دی تو وہ عید کی نماز دوسرے دن پڑھے گا، کیونکہ نماز میں یہ تاخیر مجبوری کی وجہ سے ہوئی ہے، اور اسی صورت کے بارے میں حدیث مذکور واقع ہوئی ہے، اس کے بعد اگر دوسرے دن بھی کوئی خاص مجبوری ہو جائے تو اب اس کے بعد عید کی نماز نہ ہوگی، کیونکہ اس مسئلہ میں اصل تو یہی ہے کہ قضاء نہیں کی جائے مثل جمعہ کے، مگر ہم نے حدیث کی موجودگی کی بناء پر اس کے خلاف کیا ہے (اور دوسرے دن بھی پڑھنے کی اجازت دی ہے)۔

توضیح:- چاند نکلنے کی تاریخ میں ابر، امام کے سامنے چاند دیکھنے

کی گواہی، کسی عذر کی بناء پر دوسرے دن بھی نماز نہ ہو سکی

فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الروال الح

اگر چاند ابر میں چھپ گیا۔ ف۔ جیسے بہت زیادہ گرد و غبار میں چھپ گیا، اور اس بات کا احتمال ہوا کہ شاید چاند نکل آیا ہو مگر نظر نہیں آیا، یہ بات صرف ۳۹ تاریخ کو ہی ممکن ہے، بالآخر کچھ لوگوں نے دوسرے دن روزے رکھ لئے اس کے بعد کچھ لوگوں نے چاند ہونے کی گواہی دی۔ وشهدوا عند الامام الح اور لوگوں نے امام کے سامنے زوال کے بعد چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ ف۔ یا زوال کے قبل ہی گواہی دی مگر ایسے وقت میں اس کے بعد اعلان کر کے لوگوں کو جمعہ میں شرکت کے لئے جمع کرنے کا موقع نہ رہا۔ الاستیعین۔ اور امام نے بھی ان لوگوں کی چاند کی گواہی مان لی تو تمام روزہ دار اپنا پندرہ روزہ توڑ دے۔

صلى العید من العدلاں هذا تاخیر بعدد الح

اور امام دوسرے دن نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی جمعہ عت کے ساتھ پڑھے، اور طہاروتی نے شرح الآثار میں کہا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، اور امام شافعی اور احمد کا صحیح قول ہے، اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک قضاء نہیں ہے۔ مع۔ اس بناء پر یہ مسئلہ امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ہوا جو مذہب کے متون کتابوں میں ہے کہ نماز عید الفطر دوسرے دن پڑھی جاسکتی ہے، لان یذا ارج کیونکہ یہ تاخیر غیر اختیاری یا سوا کی عذر کی بناء پر ہے، اور اسی کے بارے میں حدیث مذکور منقول ہے۔ ف۔ یہ حدیث عید کے وقت کے بیان میں گزر چکی ہے، اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس میں کوئی اجتہاد نہیں ہے سوائے اسی ظاہری معنی کے اعتبار سے، اس لئے امام اعظم کا یہی مذہب ہوا، بخلاف اس کے جو زمانہ میں کچھ چائل یہ گمان کرتے ہیں کہ جو بخاری اور مسلم وغیرہ کی حدیث پائی بغیر کسی قسم کے اجتہاد کے مذہب کا قول مخالف بتلاتے ہیں حالانکہ مذہب اس کے بالکل موافق ہے، لیکن جہلاء اس بات کو نہیں جانتے ہیں۔ م۔ اگر لوگوں نے زوال سے پہلے ہی چاند ہونے کی خبر ایسے وقت میں دی لوگوں کا نماز کے لئے جمع ہونا بھی ممکن ہو تو اسی دن نماز پڑھ لینی چاہئے کیونکہ تاخیر جائز نہیں ہے، اور زمینی نے لکھا ہے کہ عید الفطر کی تاخیر عذر کے بغیر جائز نہیں ہے، اور اگر ایسے دن میں عید کی نماز لوگوں نے پڑھی کہ اس دن بہت زیادہ ابر تھا، مگر ابر کے چھٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ زوال کے بعد نماز پڑھی گئی ہے، یا زوال کے بعد کسی طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ نماز کے وقت امام بغیر وضوء کے تھا تو امام دوسرے دن

نماز پڑھاوے۔ المستحبین۔ ہ۔ اب گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصوم میں آئے گا۔ م۔

فان حدث عذر يجمع من الصلوة في اليوم الثاني لم يصلها بعده الخ

اور اگر کوئی عذر پیدا ہو جائے۔ ف۔ اگرچہ عذر سماوی اور بے اختیار ہو، یجمع الحج جو دوسرے دن بھی نماز عید سے مانع ہو۔ ف۔ یا نماز پڑھ کر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام بے وضوء ہو گیا تھا مثلاً کسی جگہ کا ٹالنگ گیا اور چھل گیا جس سے ذرا خون نکل کر بہہ گیا تھا لم يصلها الحج تو اس کے بعد اس نماز کو نہیں پڑھے گا۔ ف۔ نہ ادا کے طور پر اور نہ قضاء کے طور پر، لان الاصل الحج کیونکہ نماز عید میں صل تو یہی ہے جمعہ کی طرح اس کی بھی قضاء نہ کی جائے۔ ف۔ جبکہ جمعہ کا وقت گزر جائے، اسی طرح جبکہ عید کے دن نماز ادا نہیں کی گئی تو دوسرے دن اس کی بھی قضاء نہ کی جائے الا انما تركها الحج مگر ہم نے اس حدیث کی وجہ سے اس اصل کو چھوڑ دیا ہے۔ ف۔ جب کچھ لوگوں نے زوال کے بعد باہر سے آکر خبر دی کہ چاند ہو گیا ہے تو اسی دن روزے توڑنے اور دوسرے دن نماز کے لئے سب کو اکٹھے ہونے کا حکم دیا تھا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے دوسرے دن پر نماز مؤخر کرنا جائز ہے۔

وقد ورد الحج اور اس حدیث کا بیان اور ثبوت اسی بات کو بتانے کے لئے ہوا تھا کہ جب عذر سماوی پایا گیا تھا اس وقت دوسرے دن تک کی تاخیر جائز ہے، اور اس کے علاوہ سب کا حکم اپنی جگہ پر باقی ہے، یعنی جب عذر نہ ہو تو تاخیر جائز نہ ہوگی۔ ہ۔ ع۔ م۔ یہاں تک عید الفطر کا بیان ختم ہوا، اور اب عید الاضحیٰ کے احکام کا بیان شروع ہو رہا ہے کہ اس کے احکام بھی تقریباً کل کے کل وہی ہیں جو عید الفطر میں بیان کئے جا چکے ہیں، سوائے چند مسائل کے وہ یہ ہیں مثلاً نماز کی تاخیر تکبیر یعنی جلدی کرنے کے، اس کے لئے مصنف نے تنبیہ فرمائی ہے۔

ويستحب في يوم الاصحى ان يغتسل ويتطيب لما ذكرناه ويؤخر الاكل حتى يصرغ من الصلوة لما روى ان النبي ﷺ كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فياكل من اصبحت ويتوجه الى المصلي وهو يكبر لانه ﷺ كان يكبر في الطريق ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل.

ترجمہ اور عید الاضحیٰ میں مستحب ہے کہ غسل کرے اور خوشبو لگائے اس حدیث کی بناء پر جسے ہم بیان کر چکے ہیں، اور نماز سے فارغ ہونے تک اپنے کھانے کو مؤخر کر دے اس روایت کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ قربانی کے دن نہیں کھاتے تھے یہاں تک کہ اپنی قربانی سے کھاتے تھے، اور تکبیر کہتے ہوئے مصلیٰ کی طرف جاتے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ راستہ میں تکبیر کہتے تھے، اور عید الفطر کی طرح اس عید الاضحیٰ میں بھی دو رکعتیں پڑھے، اسی طرح سے روایت نقل کی گئی ہے۔

توضیح:- عید الاضحیٰ میں نماز کے بعد کھانا، عید گاہ کے راستہ میں تکبیر کہنا، حدیث سے دلیل

ويستحب في يوم الاصحى ان يغتسل ويتطيب لما ذكرناه الخ

اور عید الاضحیٰ کے دن یہ مستحب ہے کہ غسل کرے مسواک کرے اور خوشبو لگائے لما ذکرنا الحج اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ عید الفطر میں ابن ماجہ وغیرہ سے حدیث ذکر کی گئی ہے اور ان کے علاوہ دوسری مستحب باتوں کا بھی بیان ہو چکا ہے، اس عید الاضحیٰ میں عید الفطر کے مقابد میں نماز کے لئے نکلنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ ہ۔ ویؤخر الاكل الحج اور بقر عید کی نماز سے فارغ ہونے تک کھانے میں تاخیر کرنی چاہئے۔ ف۔ اور اگر کھالیا تو بھی مکروہ تحریمی نہیں ہے، یہی قول مختار ہے، الکبریٰ۔ ہ۔

لما روى ان النبي ﷺ كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فياكل من اصبحت الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں روایت ہے کہ آپ بقر عید کے دن نماز سے پہلے کچھ نہیں کھاتے اور نماز سے فارغ

ہونے کے بعد ہی اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز سے فراغت تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں باتیں مستحب ہیں۔ م۔ بریدہؓ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ عید کے دن کچھ کھانے کے بعد ہی نماز کو جاتے جبکہ عید الاضحیٰ کے دن واپس آکر کھاتے تھے، اور قربانی کے جانور سے کھاتے تھے، احمد اور دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور ابن القطن نے بھی اسے صحیح کہا ہے، اور ترمذی وابن ماجہ و بن سہان اور حاکم نے واپس آنے تک کی روایت کی ہے۔ ف۔ اگر کسی نے قربانی نہ کی ہو تو وہ بھی نہ کھائے کیونکہ یہ بھی ایک مستقل سنہ ہے، یہی قول اصح ہے۔ م۔ دیہاتی کے لئے جائز ہے، کیونکہ دیہاتوں میں عیدین کی نماز نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ م۔

ويتوجه الى المصلی وهو يكبر لانه ﷺ كان يكبر في الطريق ويصلي ركعتين كالعطر كذلك نقل الح اور عید گاہ کی طرف جہر آنکبیر کہتے ہوئے۔ ف۔ بالاتفاق اور مصلی پہنچ کر تکبیر موقوف کر دے۔ الخ۔ بلکہ یہ بام شروع کرے۔ لکائی۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ راہ میں تکبیر کہتے تھے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے، لیکن بخاری نے روایت کی ہے کہ ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ میں تاریخوں میں بازار جاتے وقت تکبیر کہتے اور دوسرے لوگ بھی ان کی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عید گاہ کے راستے میں تکبیر کہنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔ م۔ ویصلی الخ اور امام دور کعتیں پڑھائے۔ ف۔ اذان و اقامت کے بغیر ہی، کالفطر الخ نماز عید الفطر کی طرح۔ ف۔ حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث کی بناء پر جو ذکر کی گئی ہے۔ م۔ كذلك الخ اس طرح نقل کی گئی ہے۔ ف۔ صحابہؓ کی ایک جماعت سے مثلاً حضرت عمرؓ و عثمانؓ وغیرہم، اور دوسری مرفوع حدیثوں سے۔ مع۔

ويخطب بعدها خطبتين لانه ﷺ كذلك فعل ويعلم الناس فيها الاضحية و تكبير التشريق لانه مشروع الوقت والخطبة ماشرعت الاتعليمه فان كان عذر يمنع من الصلوة في يوم الاضحية صلاها من الغدو بعد الغدو لا يصحبها بعد ذلك لان الصلوة موقفة بوقت الاضحية فيقدر بابامها لكنه مسنى في التأخير من غير عذر لمخالفة المنقول

ترجمہ۔ اور نماز کے بعد دو خطبے دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، اور ان دونوں خطبوں میں لوگوں کو قربانی اور تکبیر تشریق کے احکام بتائے، کیونکہ اس وقت کے لئے یہی شرع ہے، اور خطبہ کو اسی کام کے لئے شروع کیا گیا ہے، اس دن اگر ایسا کوئی عذر سامنے آجائے جو اس دن عید کی نماز پڑھنے سے روک دے تو اس نماز کو دوسرے یا تیسرے دن پڑھ لے، لیکن اس کے بعد نہ پڑھے، کیونکہ یہ نماز تو قربانی کے ساتھ مقید ہے، اس لئے اس کا وقت بھی قربانی کے دنوں تک ہی رہے گا، لیکن بغیر عذر کے نماز کو پہلے وقت میں ادا نہ کرنے والا برا کرنے والا ہے، منقول احادیث و روایات کی مخالفت کرنے کی وجہ سے۔ توضیح۔ عید الاضحیٰ کا خطبہ، اور اس کا مضمون، اگر کسی مجبوری سے عید الاضحیٰ کے دن اس کی نماز نہ ہو سکی، امام نے عید الفطر کی نماز بغیر وضوء کے پڑھائی، اور اگر عید الفطر کی نماز بغیر وضوء کے پڑھائی

ويخطب بعدها خطبتين لانه ﷺ كذلك فعل ويعلم الناس فيها الاضحية الخ اور نماز کے بعد امام دو خطبے پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ بہت سی حدیثوں میں ہے۔ ت۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ بھی کہیں اور جب وہ درود پڑھے تو لوگ بھی پڑھیں مگر دل ہی دل میں۔ الخ۔ ویعلم الناس الخ اور اسی خطبہ میں لوگوں کو قربانی اور تکبیر تشریق کے احکام کی تعلیم کرے، لانه مشروع، کیونکہ اس وقت کا شروع طریقہ یہی ہے، والخطبة الخ اور خطبہ اسی کام کے لئے شروع کیا گیا ہے۔ ف۔ لہذا اس وقت کے لحاظ سے جو منسب احکام ہوں ان کو سکھائے، پھر اگر دسویں تاخیر نماز نہ ہو سکی تو کیوں؟ کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر کسی عذر کے۔

فان كان علي منع من الصلوة في يوم الاضحى صلاها من الغد وبعد الغد الخ
تو اگر کوئی قدرتی رکاوٹ ہوئی ہو تو خواہ سادی ہو یا راضی ہو جس کی وجہ سے پہلے دن نماز نہیں پڑھی جاسکے تو اس کے بعد
دوسرے یا تیسرے دن نماز پڑھے۔ ف۔ جبکہ دوسرے دن بھی کوئی عذر پیدا ہو گیا ہو، اور کوئی برائی بھی نہ ہو۔

ولا يصليها بعد ذلك لان الصلوة موقنة بوقت الاضحى فيقلدوا بايامها الخ
ان تین دنوں دس گیارہ بارہ تاریخ کے بعد پھر کبھی نماز نہیں ہوگی لان الصلوة الخ کیونکہ اضحیٰ کی نماز تو صفت اضحیہ کے
ساتھ مقید ہے، اس لئے اس نماز کا وقت اضحیہ یعنی قربانی کے دنوں تک ہی مقید رہے گی۔ ف۔ یہ نماز اضحیہ کے تین دنوں ہی میں ہر
روز آفتاب نکل جانے کے ذریعہ سے آفتاب کے زوال سے پہلے تک اس کا وقت رہے گا، اور تیسرے دن کے زوال کے بعد سے
وقت ختم ہو جائے گا، اور اگر بغیر عذر کے نماز میں تاخیر ہوئی ہو تو بھی نماز جائز ہوگی، لکنہ سیننی الحج لیکن بغیر عذر کے تاخیر
میں وہ گنہگار، برا کرنے والا ہوگا، کیونکہ منقول طریقہ کے خلاف کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدینؓ سے
ایسی تاخیر منقول نہیں ہے، ۱۱-۱۲ کی نماز کو تاخیر کے باوجود ہم ادا کہتے ہیں قضا نہیں کہتے ہیں، کیونکہ اپنے وقت کے اندر ہی پڑھی
گئی ہے، اور اب نماز اور خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد عید الفطر کی طرح دوسرے راستہ سے واپس آئیں اور قربانی کر لیں۔ م۔

چند ضروری مسائل

اگر امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت میں پڑھائی کہ اسے وضو نہ تھا اور اس کی اطلاع زوال سے پہلے اسے ہو گئی تو نماز کا
اعادہ کرے (اگر ممکن ہو) اور اگر زوال کے بعد معلوم ہوا تو دوسرے دن جا کر نماز پڑھ لے، اور اگر دوسرے دن بھی زوال کے بعد
معلوم ہوا تو پھر یہ نماز نہیں پڑھی جائے گی بلکہ رہ جائے گی، اور اگر عید الاضحیٰ میں بغیر وضو کے نماز پڑھا دی اور نماز کے بعد
لوگوں نے قربانیاں بھی کر لیں پھر اسے زوال کے بعد معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہو گئیں، لیکن دوسرے دن نماز دوبارہ پڑھی
جائے گی، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ وضو نہ ہونے کی اطلاع دوسرے زوال کے بعد معلوم ہوا ہو تو اب نہ پڑھے، اور اگر
دسویں تاریخ زوال سے پہلے اسے وضو نہ رہنے کی اطلاع ملی اور اسی وقت امام نے عام اعلان بھی کر دیا تو جس نے اس کے جانے
سے پہلے قربانی کر لی ہوگی تو اس کی قربانی جائز ہوگی، اور جس نے جاننے کے باوجود بعد میں قربانی کی تو جائز نہ ہوگی، یہاں تک کہ
زوال کے بعد جائز ہے۔ قاضی خان۔ ہ۔

والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشئ وهو ان يجمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبها
بالواقفين بعرفة لان الوقوف عرف عباد مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دون كسائر المناسك.
ترجمہ:- اور وہ تعریف جسے لوگ کرتے ہیں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ عرفہ کے
دن کسی ایک جگہ اکٹھے ہوتے ہیں عرفہ کے میدان میں لوگوں کے وقوف کی مشابہت کرنے کے لئے، کیونکہ یہ وقوف یعنی اس
میدان میں جا کر ٹھہرنے کا ہمیں عبادت کے طور پر معلوم ہوتا مخصوص ہے اسی خاص میدان عرفات کے ساتھ، لہذا کہیں اور اس
طرح کرنا عبادت نہیں ہوگی جیسا کہ دوسری عبادتیں ہیں۔

توضیح:- وقوف عرفہ کی مشابہت کرنا، عرفات کے علاوہ کسی اور جگہ میں

والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشئ وهو ان يجمع الناس يوم عرفة الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ بلا اختلاف اس عمل سے کچھ بھی ثواب نہیں ملتا ہے لان الوقوف الخ کیونکہ اکٹھے
ہو کر رہنا اس تاریخ میں اگرچہ بالاتفاق ایک عبادت ہے مگر صرف ایک خاص میدان یعنی عرفات میں اس کے علاوہ کسی اور جگہ
اس طرح وقوف کرنا کوئی عبادت نہیں ہے۔ ف۔ وہ جگہ عرفات کا میدان ہے جہاں حج کا احرام باندھ کر وقوف کرنا عبادت ہے،

اور وہ خاص میدان ہر جگہ نہیں ہے لہذا دوسرے عداوتوں میں اس طرح کھڑا ہونا مخصوص صفت کے ساتھ نہ ہو الہذا لغو ہوا۔

فلا یکون عبادۃ دومہ کسانو المناسک الخ

تو اس مخصوص جگہ نہ ہونے کی وجہ سے عبادت کا کام نہ ہوا۔ کسانو المناسک الخ جیسا کہ حج کے دوسرے کام ہیں۔ ف۔ طواف وغیرہ کے مانند، اور اگر کعبہ کے علاوہ کسی اور مسجد کے چاروں طرف کوئی ایسا ہی چکر لگائے جیسا کہ کعبہ کے چاروں طرف لگاتے ہیں تو اس پر لفر کا خوف ہے۔ ع۔ اور امام نوویؒ نے یہی حکم مسجد بیت المقدس روضہ اطہر علیہ السلام کے چاروں طرف چکر لگانے والے پر بھی لگایا ہے، اور ملا علی قاریؒ نے مناسک میں کہا ہے کہ جو لوگ رسول اللہ ﷺ کے مزار مبارک کے چاروں طرف پھرتے ہیں سب کے سب ابھل الجہلاء بڑے ہی احمق ہیں اگرچہ وہ علماء اور مشائخ کی صورت میں ہوں۔ م۔ اور شمس الاممہ سرخسیؒ نے بناوٹی عرفات بنانے کی برائی کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر مشابہت کی صورت میں رہے تو احرام کی طرح سر بھی کھول دیں گے اور یہ کوئی نہیں کہے گا کہ یہ تو نصرانیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیاں ہیں، اور اگر ایسی ہی تشبیہ ہے تو خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح ایک گھر بھی بنا کر اس کے چاروں طرف طواف کریں گے، اور اپنے بازاروں میں دوڑیں گے تاکہ صفہ مردہ کی سعی کرنے والوں کی مشابہت ہو۔ ترجمہ ختم ہوا۔

ان جملوں سے انہیں انتہائی درجہ کے نفرت اور ان لوگوں کی برائی کا اظہار کیا ہے، اور نفس کی مکاریوں اور شیطان کی بہکانے سے متنبہ کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ عینیؒ نے بغیر سمجھے ہوئے اس کے جواب دینے کی کوشش میں قلم اٹھایا ہے، حالانکہ یہ عبارت اپنی جگہ۔ جواب ہے، امام مالکؒ نے کہا ہے کہ ایسی چیزوں کی کبھی توبہ دہیوں کے ہاتھوں میں ہے، بہر صورت اس حریف کو ب فائدہ قرار دینے کے بعد اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ایسا کرنے کا کیا حکم ہے، یعنی مباح ہے یا مکروہ ہے، نہایہ میں تو اسے مباح بتایا ہے، کافی میں کہا ہے کہ بعضوں کا قول ہے کہ یہ مستحب ہے۔ ع۔

ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس دن نماز استسقاء وغیرہ کسی شروع کام کرنے کے لئے ٹکنا ہو جائے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر صرف اسی مقصد کے لئے ٹکنا ہو تو اس وقت غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے۔ الفتح۔ اگر تشبیہ کے واسطے نہیں ہے بلکہ اس دن کی بزرگی کی وجہ سے ٹکنا ہو تو جائز ہے۔ قاضی خان۔ الترمذی۔ ع۔ اس کے معنی یہ ہوں گے وہاں جا کر کھڑے نہ ہوں اور سر نہ کھولے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کتاب میں خود امام محمدؒ نے اشارۃً بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی ہے، کہ لیس ہشٹی کچھ نہیں ہے کا جملہ تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیوی دونوں فائدوں سے خالی ہے، کیونکہ ایسا مکروہ جو نفی کے بعد آئے وہ بالاجماع عام ہوتا ہے، اور مباح دنیوی بھی نہیں ہے، کیونکہ جو بات دنیوی کاموں میں سے ہے فائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے، جیسا کہ لغو کی بحث میں تصریح کے ساتھ بتائی گئی ہے، اور باب العید کے شروع میں دیہات کی نماز عید کے بیان میں قذیہ کا قول گزر گیا ہے، پس امام محمدؒ نے مبالغہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ کام محض لغو ہے، لہذا امام شمس الاممہ سرخسیؒ نے اور شیخ ابن الہمامؒ نے جو کہا بلا شک وہی تحقیق و صحیح ہے، اور اس کے سوا سارے اقوال غلط ہیں۔ واللہ تعالیٰ علم باصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔ م۔

فصل فی تکبیرات التشریق

وبیضاء بتکبیر التشریق بعد صلوٰۃ الفجر من یوم عرفة وحتم عقیب صلوٰۃ العصر من یوم الحر عند ابی حنیفہ و قال لا یحتم عقیب صلوٰۃ العصر من اخر ایام التشریق والمسألة مختلفة بین الصحابة فاحذا بقول علیؑ احدًا بالاکثر ادھو الاحتیاط فی العبادات واخذ بقول ابن مسعود اخذ بالاقول لان الجھر با تکبیر بدعۃ ترجمہ۔۔ فصل، تکبیرات تشریق کے بیان میں، تکبیر تشریق نویں الحجۃ کی فجر نماز کے وقت سے شروع کر کے یوم النحر کی

عصر کی نماز کے بعد ختم کر دی جائے یہ امام ابو حنیفہؒ کی مذہب کے مطابق ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یوم تشریق کی آخری عصر کی نماز کے بعد ختم کر دی جائے، اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے درمیان ہی اختلاف تھا، چنانچہ صاحبینؒ نے حضرت عیٰی کے قول کو قبول کیا ہے اکثر وقت پر عمل کرتے ہوئے کہ عبادت میں احتیاط اسی میں ہے، اور امام اعظمؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے قول کو قبول کیا ہے کم سے کم مقدار پر عمل کرتے ہوئے کہ تکبیر کو زور سے کہنا بدعت ہے۔

توضیح:- فصل، تکبیرات تشریق، ان کے شروع کرنے اور ختم کرنے کا وقت

فصل فی تکبیرات التشریق الخ

یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان میں ہے۔ ف۔ تشریق خود تکبیر ہے اس لئے معنی یہ ہوئے کہ ان تکبیرات کے بیان میں جن کا نام تشریق ہے، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق ۱۱-۱۲-۱۳ تاریخ نویں ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیریں نویں ذی الحجہ یعنی یوم عرفہ کی فجر نماز کے بعد سے شروع ہو جاتی ہیں، لہذا بعض دنوں کے نام سے نسبت ہوئی۔ م۔ ع۔ یہ تکبیر اکثر فقہاء کے نزدیک واجب ہے، لیکن سنت کی بڑی بولیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ مف۔ استنبطین۔ ۵۔

ویدا بتکبیر التشریق بعد صلوۃ الفجر من یوم عرفۃ ویختتم عقب صلوۃ العصر الخ

اور تکبیر تشریق کو شروع کرے۔ ف۔ جہر کے ساتھ بعد صلوۃ الخ عرفہ کے دن کی فجر نماز کے بعد سے۔ ف۔ یعنی نویں ذی الحجہ سے تمام علماء احناف کے اتفاق کے ساتھ ویختتم الخ اور یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کی عصر کی نماز پڑھ لینے کے بعد۔ ف۔ لیکن ختم میں اختلاف ہے، جو بیان ہوا، عند ابی حنیفہؒ مذکورہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے وقال الخ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایام تشریق کے آخر میں یعنی تیرہویں ذی الحجہ کی عصر کی نماز کے بعد تکبیر کہہ کر۔ ف۔ صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہے، اور اکثر زمانوں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے اور اب بھی جاری ہے۔ الخلاصہ۔ التحریر والتعیبہ والا سبجانی۔ اجمعی الکامل۔ مع۔ اس کے باوجود مصنفؒ نے متن میں امام اعظمؒ کے قول کی التزامی تصحیح کی ہے۔

والمسألة مختلفة بین الصحابة فأخذوا بقول علی أخذوا بالاکثر الخ

اور یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ میں بھی اختلافی تھا فأخذوا الخ چنانچہ صاحبینؒ نے حضرت علیؓ کے قول کو قبول کیا، ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور یہی قول حضرت عمرو بن عباسؓ اور عمارؓ کا ہے۔ ع۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن عمرؓ و زید بن ثابتؓ و ابوسعیدؓ کا بھی ہے، دارقطنیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عثمانؓ کا، التحریر اور حضرت ابو بکرؓ المہدی۔ اور مذہب سفیان ثوریؒ و ابن عیینہؒ و احمد ابو ثورؒ، اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، الحاصل صاحبینؒ نے ان مذکورہ صحابہ کرامؓ کا قول قبول کیا ہے اخذوا بالا اکثر الخ اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادت میں احتیاط کرنے کی یہی صورت ہے کہ اکثر پر عمل کر لیا جائے۔ ف۔ ۱۳ تاریخ تک تکبیر کہہ لینے ہی میں احتیاط ہے، اس طرح کم سے کم مقدار از خود اس میں داخل ہو گئی، اس کے برعکس کمتر کو لینے سے یہ تعدد یقیناً چھوٹ جائے گی، الحاصل اکثر کو ان دونوں نے قبول کیا ہے۔

واخذ بقول ابن مسعود اخذوا بالاقل لان الجهر با تکبیر بدعة الخ

اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے قول کو قبول کیا ہے کم سے کم تعدد کو قبول کرنے کے لئے، اور ابن مسعودؓ اور ان کے شاگردوں علقمہ اسود غنمی سے یوم النحر کی عصر کی نماز کے ختم کے بعد ثابت ہے اسی لئے کمتر مقدار کو قبول کیا ہے، لان الجهر الخ، کیونکہ تکبیر کہنے کو زور سے ادا کرنے میں بدعت ہوتی ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام حسن بصریؒ سے منقول ہے، اور جب ایک چیز مستحب اور بدعت کے درمیان گھری ہوئی ہو تو اسی قول پر عمل کرنا مناسب ہوتا ہے جس سے بدعت کے عمل سے بچا جاسکے، کیونکہ ابن مسعودؓ سے وہ مقدار معلوم ہو گئی ہے جس پر عمل کرنا کافی ہو جائے۔ م۔

والتکبیر ان یقول مرة واحدة الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله والله اکبر الله اکبر والله الحمد هذا هو المألوف عن الخليل صلوات الله عليه وهو عقيب الصلوة المفروضات على المقيمين في الامصار في الجماعات المستحبة عند ابي حنيفة وليس على جماعات النساء اذا لم يكن معهن رجلا ولا على جماعة المسافرين اذا لم يكن معهم مقيم.

ترجمہ:- اور تکبیر تشریف یہ ہے کہ ایک بار یہ کلمات کہے جائیں اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر واللہ الحمد، سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے یہی کلمات منقول ہیں، ان کو ہر فرض نماز کے بعد مقيم لوگوں پر شہروں میں مستحب جماعتوں کے بعد کہنا ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، اور عورتوں کی ایسی جماعت کے بعد نہیں جن کے ساتھ ایک بھی مرد نہ ہو، اور نہ صرف مسافروں کی جماعت میں جبکہ ان کے ساتھ مقيم نہ ہو۔

توضیح:- تکبیر تشریف کیا ہے، اس کے عمل کا کیا طریقہ ہے، نمازی نے قصد اُحدث کیا یا وہ مسجد سے نکلا، قبلہ کی طرف پیٹھ پھیری بے ارادہ حدث ہو گیا، تکبیرات کے وجوب اور اس کی سنیت کی بحث

والتکبیر ان یقول مرة واحدة الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله والله اکبر الله اکبر والله الحمد اور تکبیر تشریف یہ ہے کہ ایک بار یہ کلمات کہہ دئے جائیں، اللہ اکبر اللہ اکبر .. واللہ الحمد یہ تکبیر حضرت عمر و ابن مسعودؓ سے منقول ہے، یہاں اللہ اکبر اللہ اکبر لا اله الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر .. واللہ الحمد سے منقول ہے۔ ف۔ مہسوط وقاضی خان سے عینی نے ایک قصہ لکھا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے ابن ابی شیبہؒ و محمد بنی روایتیں حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ سے نقل کی ہیں، اور کہا ہے کہ اسناد جید ہے، ابن ابی شیبہؒ نے عموم لفظ کے ساتھ روایت کی اس طرح حدثنا جریو عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون الخ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہے، اور معنی یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ صحابہ کرامؓ عرفہ کے دن تکبیر کہتے نماز کے بعد قبلہ رخ ہو کر اللہ اکبر واللہ الحمد، یہی حدیث جابر دارقطنیؒ میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اگرچہ اس کی اسناد ضعیف ہے اور نماز سے فرض ہی متبادر ہے۔ مف۔

وهو عقيب الصلوة المفروضات

اور یہ تکبیر (قبلہ رخ حالت میں) فرض نماز کے بعد ہے۔ ف۔ اگرچہ جمعہ کا دن ہو، اور اگرچہ خاص انہیں ایام تشریف کے قضاء ہو، اس بناء پر نماز جنازہ و وتر اور عید اس سے خارج ہوں گی کہ ان کے بعد تکبیر نہیں کہنی چاہئے، لیکن کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ عید اس حکم میں داخل ہے۔ د۔ الخلاصہ۔ ہ۔ ع۔ لہذا تکبیر کہنی چاہئے علی المقيمين، مقيم لوگوں پر۔ ف۔ مسافروں پر نہیں، اگرچہ غلام ہوں، جبکہ مقيم ہوں، فی الامصار شہروں میں۔ ف۔ یعنی دیہاتوں میں نہیں، لہذا مذکورہ صورتوں میں تکبیر کہنی چاہئے، فی الجماعة الخ مستحب جماعتوں میں۔ ف۔ نہ منفرد پر اور نہ صرف عورتوں کی جماعت میں عند ابي حنيفة الخ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور سلام پھیرنے کے بعد فوراً تکبیر کہیں۔ یہاں تک کہ اگر نمازی نے قصد اُحدث کیا یا کسی اور طرح کلام کیا یا مسجد سے نکلا۔ تو تکبیر کا حکم ختم ہو گیا۔ العذیب اور اگر قبلہ سے پیٹھ پھیر دی تو بھی ایک روایت کے مطابق تکبیر ساق ہو گئی لیکن دوسری روایت میں باقی رہی ساق نہیں ہوئی۔ ف۔ اور اگر از خود حدث ہو گیا تو اصح قول یہ ہے کہ تکبیر کہے۔ طہارت ابھی نہ جائے۔ الخلاصہ۔ و لیس اور عورتوں کی جماعت پر تکبیر نہیں ہے۔ جبکہ ان عورتوں کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ ف۔ یعنی ان کا اما مرد نہ ہو۔ ولا علی جماعة الخ اور مسافروں کی جماعت پر بھی تکبیر نہیں ہے۔ جب کہ ان کے ساتھ مقيم نہ ہو۔ ف۔ یعنی امام مقيم نہ ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ ع۔ اور قول اصح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک تکبیر کے لیے بادشاہ اور آزادی کا ہونا شرط نہیں ہے مصنفؒ نے ہو علی المقيمين سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تکبیر واجب ہے۔ اور مفید و مزید وقاضی خان اور جواہر

الفقہ میں وجوب کی تصریح کی ہے۔ اور مرغینانی و تحریر میں کہا ہے کہ سنت ہے۔ امام مالک و شافعی و احمد کا قول بھی یہی ہے۔ اور قول صحیح یہ ہے کہ واجب ہے۔ کیونکہ یہ شعائر دین میں سے ہے۔ ح۔ ابن الہمام نے دلیل کے اعتبار سے سنت کہنے کو ترجیح دی ہے۔ اور شعائر میں سے ہونا سنت کے خلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ شمس الائمہ سرشتی نے عید کے بارے میں فرمایا ہے۔ علی ما ذکرہ العینی۔ م۔ یہ تفصیل امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔

وقالا هو علی کل من صلی المكتوبة لانه تبع للمكتوبة وله مار وینا من قبل والتشريق هو الجهر بالتكبير كذا نقل عن الخلیل بن احمد ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط الا انه يجب على النساء اذا اقتدين بالرجال وعلى المسافرين عندا اقتدائهم بالمقیم بطریق التبعية قال يعقوب صلیت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اکبر فکبر ابو حنیفة دل ان الامام وان ترک التكبير لا یتروکه المقتدی وهذا لانه لا یؤدی فی حرمة الصلوة فلم یکن الامام فیہ حتما وانما هو مستحب

ترجمہ:- اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ تکبیر ہر اس شخص پر لازم ہوتی ہے جس نے فرض نماز پڑھی ہو کیونکہ یہ فرض کے تابع ہے۔ اور امام اعظمؒ کی دلیل وہ ہے ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ تشریق کے معنی ہیں تکبیر کو بلند آواز سے کہنا۔ جیسا کہ ظیل بن احمدؒ سے منقول ہے۔ اور اس وجہ سے کہ تکبیر کو بلند آواز سے کہنا سنت کے خلاف ہے اور شریعت کا حکم اس میں اس صورت میں پایا گیا ہے جبکہ اس کی تمام شرطیں پائی گئی ہوں۔ اور عورتوں پر تکبیر کہنا اس صورت میں واجب ہے جبکہ وہ مردوں کی اقتداء کریں اور مسافروں پر جبکہ وہ مقیم کی اتباع کریں تابع ہونے کی صورت میں۔ یعقوب امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ایک مرتبہ کچھ مسافروں کو عرفہ کے دن نماز پڑھائی اور سلام کے بعد تکبیر کہنا بھول گیا تو امام ابو حنیفہؒ نے بلند آواز سے تکبیر کہی۔ اس واقعہ نے اس بات پر دلالت کی کہ امام اگرچہ تکبیر کہنا بھول جائے مقتدی نہ بھولے۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ صلوٰۃ میں ادا نہیں کی جاتی ہے۔ لہذا اس تکبیر کے کہنے میں امام کا بھی موجود ہونا لازم نہیں ہے بلکہ یہ تو فقط امر مستحب ہے۔

توضیح:- عورتوں اور مسافروں پر وجوب تکبیر۔ امام تکبیر کہنا بھول گیا۔ ایام تشریق میں قاضی نماز۔

وقالا هو الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر لازم ہے جو فرض نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ خواہ جماعت سے ہو یا تنہا ہو۔ ع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول امام مالک و امام شافعی کا بھی ہے۔ لیکن امام احمدؒ کے نزدیک سوائے تنہا شخص کے۔ ع۔ لانه، تبع الخ کیونکہ تکبیر فرض نماز کے تابع ہے۔ ف۔ لہذا جو بھی فرض نماز پڑھے وہ تکبیر کہے۔ ولہ مار وینا الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل تو وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضطی الا فی مصر جامع۔ اس سے معلوم ہوا تشریق واجب ہونے کے لئے مصر جامع ہونا شرط ہے۔ والتشریق الخ اور تشریق بمعنی تکبیر کو زور سے کہنا ہے۔ ظیل بن احمدؒ سے ایسا ہی منقول ہے۔ ف۔ یہ ظیلؒ فن خود لغت کے امام تھے۔ ۱۷۵ھ میں وفات پائی۔ اس طرح امام ابو حنیفہؒ سے ۲۵ برس بعد وفات پائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تکبیر کو جبراً کہنے کا حکم عام نہیں ہے بلکہ اس کے لئے مصر جامع ہونا شرط ہے۔ ولان الجهر الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ تکبیر کو جبراً کہنا سنت کے خلاف ہے۔ ف۔ یعنی بدعت ہے سوائے ان جگہوں کے جہاں شریعت سے ثبوت مل جائے۔ والشروع الخ اور شریعت میں جبراً تکبیر کا حکم اسی موقع میں ہوگا جہاں یہ تمام شرطیں پائی جا رہی ہوں۔ ف۔ یعنی مصر ہو اور مستحب جماعت ہو۔ اور اقامت ہو یعنی سفر کی حالت نہ ہو۔ کیونکہ ہم نے سنت میں تکبیر کا حکم صرف ان ہی مواقع میں پایا ہے۔ لہذا حکم اسی پر موقوف رہے گا۔ اور ان شرطوں کے بغیر دوسری جگہ حکم جاری نہ ہوگا۔ الا ان الخ البتہ اگر عورتیں مردوں کی اقتداء میں نماز پڑھیں گی تو ان پر بھی تکبیر

واجب ہو جائیگی۔ ف۔ ایسی صورت میں وہ آہستگی کے ساتھ تکبیر کہیں گی۔ ح۔ ت۔ وعلی المسافرین الخ مسافروں پر بھی تکبیر واجب ہوگی جبکہ وہ مقیم امام کی اقتداء کریں۔ ف۔ الحاصل اقتداء کرنے کی وجہ سے عورتوں اور مسافروں پر بھی تکبیر لازم آجائیگی۔ بطریق النجیۃ الخ تابع ہونے کی بناء پر۔ ف۔ یعنی اصل میں تو ان لوگوں پر تکبیر لازم نہیں ہوتی ہے البتہ متبوع یعنی امام پر لازم ہونے کی وجہ سے تابع یعنی مقتدی پر بھی لازم آجائیگی۔ جیسا کہ مقیم امام کی اتباع کرنے کی وجہ سے مسافر مقتدی کو پوری نماز پڑھنی ہوتی ہے اور قصر کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر مصنفؒ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ تکبیر واجب ہوتی ہے۔ پھر مستحب طریقہ یہ ہے کہ مقتدی سلام پھیرنے کے بعد امام کا ذرا انتظار کرے اگر وہ غافل ہو یا کسی دوسرے ایسے کام میں لگ جانے والا ہو جو تکبیر کے منافی ہوتا ہے اس وقت مقتدی تکبیر کہہ دے۔ التعمین۔ امام محمدؒ نے ایک روایت اس طرح بیان کی ہے کہ قال یعقوب الخ یعقوب یعنی امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ان کو عرفہ کے دن مغرب کی نماز پڑھائی۔ ف۔ یحییٰ نے کہا ہے کہ ان کو سے مراد مسافر ہیں یعنی مسافروں کو نماز پڑھائی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت مراد ہوتی تو موجودہ صورت میں جبکہ امام اور مقتدی سب مسافر ہوں کسی پر تکبیر لازم نہیں آتی ہے پھر امام اعظمؒ اس بدعت یعنی تکبیر یا آواز کہنے کے مرتکب کیوں ہوتے۔ اس لئے میرے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے کچھ شاگردوں کو نماز پڑھائی۔ مطلب یہ ہوگا کہ میں نے عرفہ کے دن اپنے استاد امام اعظمؒ کے اشارہ اور حکم سے ان کے شاگردوں کو مغرب کی نماز پڑھائی۔ فسہوٹ الخ پس بعد نماز کے میں تکبیر تشریق کہتا بھول گیا۔ فکبر الخ اس وقت خود امام ابو حنیفہؒ نے تکبیر کہی۔ دل علی الخ تو یہ واقعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر امام تکبیر بھول جائے بلکہ قصداً چھوڑ دے تو مقتدی اسے نہ چھوڑے۔ ف۔ پس امام اس تکبیر کے لئے لازم نہیں ہے۔ لافہ لا یودی الخ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریر نماز میں داخل نہیں ہے (جس میں امام کی اتباع لازم ہوتی ہے) فلم یکن الخ پس اس کام کے لئے امام کا وجود لازم نہیں ہے بلکہ فقط مستحب ہے۔ ف۔ حالانکہ تکبیر کہنی واجب ہے۔ اس لئے امام کے پیچھے واجب کا ترک نہ ہوگا۔ فائدہ۔ ایک زمانہ میں جب امام ابو یوسفؒ اپنی مفلسی کے زمانہ میں بالکل غیر معروف تھے شہرت کوئی نہیں ہوئی تھی اس زمانہ میں امام اعظمؒ اپنی چشم بصیرت سے ان کے مستقبل کو دیکھ کر فرمایا تھا کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تم ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پی رہے ہو۔ اس کے بعد امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خلیفہ ہارون الرشید نے سب سے پہلے جب مجھے اپنے پاس بلوایا اس وقت وہ فالودہ پی رہے تھے مجھے دیکھ کر میرے سامنے بھی پیش کیا گیا تو مجھے اپنے استاد ابو حنیفہؒ کی پوشکوئی یاد آگئی۔ یہ سب کچھ بطور کشف و کرامات تھا۔ اس فراست کی بناء پر ابو یوسفؒ کو امام اعظمؒ نے نماز میں اپنا امام بھی بنایا تھا تا کہ ان کے دل سے رعب جو تار ہے۔ مگر استاد شفیق اعظمؒ ابجدین کا رعب اس قدر چھایا کہ کئی نمازیں تکبیرات کے ساتھ پڑھ کر بھی مغرب کے بعد تکبیر کہنی بھول گئے۔ اس قصہ میں شاگرد کے ساتھ شفقت کرنے اور ساتھ میں استاد کی عظمت اور جلالت کے لئے بڑی فصاحت ہے۔ م۔ فغ۔ اگر ایام تشریق میں پہلی کوئی قضاء پڑھی یا ایام تشریق کی قضاء بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہیں کہے گا۔ اور مسبوق جب اپنی نماز پوری کرے اس کے بعد تکبیر واجب ہے۔ التعمین۔

باب صلوة الکسوف

قال اذا مکسفت الشمس صلی الامام بالناس رکعتین کھیاة النافلة فی کل رکعة رکوع واحد وقال الشافعی رکوعان له ماروت عائشة

ترجمہ: باب سورج گرہن کی نماز کا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب سورج میں گرہن لگ جائے تو امام لوگوں کو دو رکعتیں نماز پڑھائے نفل نماز کی طرح۔ کہ ہر رکعت میں ایک رکوع ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہوں گے۔ ان کی دلیل وہ ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی ہے۔

توضیح:- باب سورج گہن کی نماز۔ نماز کی کیفیت۔ رکعت کی تعداد۔ نماز کسوف کی جماعت کے واسطے لوگوں کو پکارنا۔ شافعیہ کی دلیل۔ باب۔ الخ یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان میں ہے۔

ف۔ معلوم ہونا چاہیے کہ عید کسوف اور استقاء تینوں کی نمازیں بغیر اذان و اقامت کے دن میں ادا کی جاتی ہیں۔ ان میں سے نماز عید واجب ہے اور گہن کی نماز جہور کے نزدیک سنت ہے ایک ضعیف قول میں واجب بھی ہے اور استقاء کی نماز میں یہ اختلاف ہے کہ وہ مسنون ہے یا نہیں۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان تینوں نمازوں میں کیا مناسبت ہے اور یہ کہ اس مناسبت سے تینوں باب کو ذکر کیا گیا ہے۔ حدیث میں سورج گہن اور چاند گہن وغیرہ کے متعلق بتایا گیا ہے کہ تم جب ان میں سے کسی کو بھی پاؤ تو نماز کے لئے جلدی کرو۔ جیسا کہ صحیح میں ہے۔ ان کے پائے جانے میں یہ مصلحت رکھی گئی ہے کہ ہر انسان کو اپنی موت کا اور ایک دن اس دنیا کو چھوڑ کر جانے کا یقین کامل ہونے کے باوجود اس دنیاوی زندگی اور اس کے ماحول سے طبعاً ایب مانوس و مالوف اور گہرا ہوا رہتا ہے کہ اسے اس بات کا خیال نہیں آتا ہے کہ ہم کس طرح بھٹے ہوئے ہیں اور ہمیں دنیا سے کیا لے کر جانا ہے۔ اور مر جانے سے اس کی موجودہ حالت میں کتنا بڑا تغیر ہوگا یہ ظاہر بھی ہے۔ اگر انسان اپنی عقل سے کام لے اور اس کے مطابق عمل کرے تو دن اور رات صبح و شام۔ روشنی اور اندھیرا ہر روز آتے جاتے ادبے بدلتے رہتے ہیں یہ ساری باتیں ہر سمجھدار کو عبرت دلاتی ہیں اور ہوش میں آنے کے لئے جھنجھوڑتی ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے۔ اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْاٰیۃ۔ اس کے باوجود انسانوں کی اکثریت اسی ماحول کی ایسی عادی ہوگئی ہے کہ عبرت حاصل کرنے کے سئے بالکل تیار نہیں ہے۔ اب ان میں گاہے گاہے انتہائی غیر معمولی حالت جو انسانی طاقت کے باہر ہوتی ہیں مثلاً سورج اور چاند کا گہن میں آنا تو اس وقت تھوڑی دیر کے لئے ذرا چوکتی ہے اس موقع سے اس بات کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے کہ ان تمام چیزوں اور اپنے خالق حقیقی کی طرف بڑھو، ہاتھ پھیلاؤ نمازیں پڑھو۔ تلاوت قرآن کرو۔ اس طرح اپنے انجام پر یقین آسکتا ہے کہ ہمارا حشر کیا اور کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس طرح ایمانی کیفیت دل پر جم سکتی ہے نفس کے خطرات اور شیاطینی دسوسے دور ہو سکتے ہیں۔ اور حق بات پر انسان جم سکتا ہے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ مطہج و فرماں بردار ہیں تو اپنی نیتوں کے مطابق اٹھائے جائینگے۔ اور اگر بدکار ہیں تو توبہ و استغفار کرینگے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ وہ کفار یقیناً محروم ہی رہے جو آخرت کے حالات اور اپنے انجام کا ر سے غافل ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے سر کے پیالہ سے موت باہر نکل آتی ہے۔ اور وہ سر کا پیالہ ٹھوکریں کھاتا پھرتا ہے۔ م۔ نماز کسوف یا سورج گہن کے ثابت اور صحیح ہونے پر امت کا اجماع ہے۔ کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا ہے۔ اس کے متعلق بے شمار احادیث پائی گئی ہیں اور مشہور ہیں۔ مع۔ اور تمام امت کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ نماز مسجد جامع یا عید گاہ میں جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے۔ ف۔ اس نماز کا وقت وہی ہے جو دوسری نفلوں کے پڑھنے کا ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے مکروہ اوقات بھی دیے ہی ہیں جیسے دوسری نمازوں کے لئے ہیں۔ ع۔ چنانچہ اگر عصر کے بعد سورج گہن ہو تو اس وقت نماز نہ ہوگی کیونکہ اس وقت نماز مکروہ ہوتی ہے۔ م۔ اور تمام امت کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں جماعت افضل اور سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور تنہا پڑھنا بھی جائز ہے۔ الحیط۔ حاکم وقت کی اجازت سے محلہ کا امام بھی نماز پڑھا سکتا ہے۔ المرغینانی۔ مع۔ اذا انکسفت الخ۔ جب سورج کو گہن لگے تو صلی الامام الخ امام دو رکعتیں نماز پڑھائے۔ ف۔ اور چاہے تو چار رکعتیں۔ الحیط۔ البدائع والنفید۔ والفتح۔ ع۔ مگر دو رکعتیں سنت اور افضل ہیں۔ م۔ نفل کی طرح۔ ف۔ یعنی بغیر اذان و اقامت و خطبہ کے۔ البتہ یہ کہہ کر آواز لگا دی جائے۔ الصلوۃ جامعۃ۔ جماعت ہونے والی ہے۔ تاکہ لوگ جمع ہو جائیں۔ ف۔ ہ۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے۔ اس عربی جملہ کے علاوہ جس محاورہ اور زبان میں ہو وہ جائز ہے۔ سوائے اذان کے۔ م۔ ف۔ ہ۔ فی کل رکعۃ الخ ہر رکعت میں صرف ایک رکوع ہے۔ ف۔ جیسے کہ دوسری نمازوں مشہور و معروف ہے۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہوتے ہیں۔ ف۔ اس طرح سے کہ نماز شروع کرنے کے بعد سورہ فاتحہ پڑھ کر خوب دراز قرأت کرے اور رکوع میں چلا

جائے۔ اور دیر تک رکوع میں رہ کر پھر سر اٹھا کر دوبارہ قرأت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو۔ پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع میں رہے مگر پہلی مرتبہ سے کم ہو۔ پھر سر اٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد کہے۔ اور سجدہ کرے۔ اسی طرح دوسری رکعت میں بھی کرے یہاں تک کہ آفتاب کا گہن ختم ہو جائے۔ امام مالک و احمد و اسحق رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ بلکہ امام احمد و اسحق سے رکوع کا بھی قول ہے۔ صیح۔ واضح ہو کہ اس نماز سے دوسری نمازوں کی طرح مقصود اصلی رضائے الہی اور مغفرت اور ثواب کا پانا ہے۔ اس لئے اگر کسی شخص نے نماز کسوف کا ارادہ کئے بغیر صرف نفل نمازیں پڑھ لیں اور دوسرے کسی نے نماز کسوف میں سنت کا ارادہ کر کے ایسے طور پر پڑھی کہ وہ سنت کے خلاف اور فاسد مانی گئی تو پہلا شخص اس شخص سے اچھا رہا۔ لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ یقین کے ساتھ نماز پڑھے تاکہ آئندہ اس کے باطل ہونے کا احتمال بھی نہ رہے۔ اسی لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں صرف ایک رکوع ہو۔ لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہم نے اس بات پر نظر فرمائی ہے کہ ان اعمال میں علمی طریق کا ہونا ثواب کے لئے کافی ہے اگرچہ عالم سے اجتہاد میں یوک ہو جائے۔ اس بناء پر روایت کے الفاظ پر عمل اختیار فرمایا ہے۔ لہذا ما روت الخ امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ نے روایت فرمائی ہے۔ ف اس روایت کا مضمون وہی ہے جسے ہم نے اس سے پہلے ہر رکعت میں دو رکوع کرنے کو تفصیل سے بتا دیا ہے۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ چار رکعتیں اور چار سجدے پورے ہوئے۔ اور آپ کے نماز سے فارغ ہونے سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا۔ پھر کھڑے ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے سامنے خطبہ دیا۔ اس خطبہ میں اللہ جل شانہ کے مناسب حال حمد و ثناء فرمائی اس کے بعد مزید یہ فرمایا کہ آفتاب و مانتاب تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں۔ کسی بھی شخص کے مرنے سے یا پیدا ہونے سے انہیں گہن نہیں لگتا ہے۔ اس لئے تم ان میں سے کسی میں بھی گہن پاؤ تو نماز کے لئے جلدی کرو۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور صحیحین میں عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے بھی اس جیسی روایتیں موجود ہیں۔ ف۔ آخر حدیث میں چار رکعتوں سے چار رکوع مراد ہیں۔ اکثر و بیشتر رکعات سے رکوع مراد لیا جاتا ہے استعمال عام اکثری ہے۔ واضح ہو کہ اس کسوف کے زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جن کا نام ابراہیم تھا اور وہ آپ کی باندی حضرت ماریہ قبطیہ کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے وہ ڈیڑھ برس کی عمر میں انتقال فرما گئے تھے۔ ان ہی کی نسبت یہ فرمایا تھا کہ جنت میں اس کی دودھ پلائی ہے۔ اس زمانہ میں گہن پڑا تھا تو لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ ابراہیمؑ کے انتقال کی وجہ سے یہ گہن لگا ہے۔ اسی غلط خیال کو دور کرنے کے لئے آپ نے خطبہ دیا تھا۔ م۔ ف۔ واضح ہو کہ اس بحث میں گہن کی حقیقت بیان نہیں کی گئی ہے۔ کیونکہ انسان کی ابتداء و انتہا میں اس سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں نجومی جو کچھ کہتے ہیں۔ اگر اسے کچھ مان بھی لیا جائے تو اس کا حاصل یہی ہوگا کہ کوئی کسی ابر کی رفتار جان لے کہ وہ اس جگہ سے سیدھا اٹھا پھرتا ہوا فلاں شہر میں جا کر بر سے گا اور میں اس کے پیچھے دوڑتا ہوا گیا تھا۔ اور اس کا نقشہ یہ ہے۔ اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ تو صرف محسوس صورت کا نقشہ ہوگا۔ اور اگر وہ حقیقت جو حکمت الہیہ کے اسرار میں ہے وہ بیان کی جائے تو وہ علوم روحانی سے متعلق ہوگا۔ اور جب تک کہ نماز روزہ اور ہمیشہ ذکر وغیرہ سے اس کی یہ استعداد حاصل نہ ہوگی کچھ ظاہر نہ ہوگا۔ اور استعداد آ جانے کے بعد اس کے بیان کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ فافہم۔ م۔

ولنا رواية ابن عمر والحال اكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته.

ترجمہ:- اور ہماری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، ایسی باتوں پر واقفیت مردوں کو اپنے امام سے قریب تر رہنے کی وجہ سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو ترجیح دی گئی۔

توضیح:- احناف کی دلیل احادیث سے

ولنا رواية ابن عمر

اور ہم احناف کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے۔ ف۔ یعنی اس نماز کسوف کو ابن عمرؓ نے جس طرح

روایت کیا ہے اس میں ایک ہی رکوع کرنا بیان کیا گیا ہے، ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں والحال اکشف الخ اور نماز کی کیفیت کا حال مردوں پر زیادہ واضح ہوتا ہے امام کے قریب تر ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ جبکہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ تو عورتوں کی صف میں امام سے بہت دور تھیں اس لئے اس بات کا احتمال زیادہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حقیقت میں ایک ہی رکوع کیا ہو مگر معمول کے بالکل خلاف بہت زیادہ طویل اور دیر تک رکوع کیا ہو اس لئے دور کے لوگوں نے تحقیق حال کے لئے بار بار سر اٹھاتے ہوں پھر تا امید ہو کر رکوع میں چلے گئے ہوں اس لئے دور والوں نے مستقلاً دور رکوع ہی سمجھ لئے ہوں، امام محمدؒ نے آثار میں اسی طرح ذکر کیا ہے، جیسا کہ عیثیٰ میں ہے، اب جبکہ اس نماز کے واقعہ کے دوراوی ہوئے اور دونوں میں تعارض ہو تو مجبوراً ہم نے ان میں سے ایک کو رائج اور دوسرے کو مرجوح قرار دیا۔

لکان الترجیع لروایۃ... الخ

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ ف۔ رسول اللہ ﷺ بحیثیت امام کے زیادہ قریب ہونے کی وجہ سے اصل حال سے زیادہ واقف ہوں گے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے جس آسانی سے جواب دیا ہے مسئلہ مذکورہ کو اس جواب سے کہیں زیادہ سخت ہے۔

اب میں اللہ عزوجل کی توفیق سے مقام کے مناسب تحقیق کرتا ہوں، کہ کہن یا کسوف کا اطلاق جس طرح سورج کہن پر ہوتا ہے اسی طرح چاند کہن پر بھی ہوتا ہے، اسی طرح لفظ خسوف کا اطلاق بھی دونوں پر ہوتا ہے لیکن عیثیٰ نے فرمایا ہے کہ فقہاء کی عبارتوں میں آفتاب کہن کے لئے غطف کسوف اور چاند کہن ہونے کے لئے لفظ خسوف مخصوص ہے اور یہ اصح قول ہے، اس مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ کے فعل اور قول میں روایتیں متعدد اور مختلف ہیں، ان میں سے کسی میں صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم ہے، اور کسی میں دور کعتیں اور کسی میں طویل قراءت اور ایک میں ایک رکوع اور کسی میں دور رکوع اور کسی میں تین اور چار رکوع یہاں تک کہ دس رکوع تک کا بھی ذکر ہے۔

اب ہم ان تمام روایتوں کو مختصر طور پر ذکر کرتے ہیں، (۱) ایک مشہور صحابی حضرت ابو بکرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں آفتاب کو خسوف ہوا (کہن لگا) تو آپ اس حال میں باہر تشریف لائے کہ آپ کی چادر مبارک لٹکی ہوئی کھنٹی جاتی تھی یہاں تک کہ مسجد میں پہنچے اور لوگ بھی جلدی جلدی آگئے تو آپ نے انہیں دور کعتیں پڑھائیں جیسے کہ تم اپنی نماز پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ بظاہر اس میں نہ تو نماز کے طویل ہونے کا ذکر ہے اور نہ ایک ہی رکوع ہونے کا جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ سے دور کعتیں مذکور ہیں۔

(۲) قبیلہ البہلانی سے سورج کہن میں دور کعتوں کا طویل قیام کے ساتھ ہونا مذکور ہے، اور یہ کہ سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا، اور آخر میں فرمایا کہ جب ان نشانوں کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی فرض نماز، ابو داؤد، نسائی و حاکم اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اگر آفتاب روشن نہ ہوتا یعنی اس کا کہن ختم نہ ہو گیا ہوتا اور زیادہ دیر تک پڑھتے۔

(۳) حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث میں ہے کہ دو دور کعتیں پڑھتے جاتے تھے اور پوچھتے جاتے تھے کہ کیا کہن ختم ہو گیا، ابو داؤد، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے اور ابن عبد البر اور نووی نے اس کی روایت کی صحیح کی ہے، اور نعمانؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب آفتاب و ماہتاب کو کہن لگے تو قریب کی نماز جو پڑھ چکے ہو اس کی مثل پڑھو، احمد اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اس کی روایت ایسی دور و اتوں کا ذکر ہے جو فرض کے مانند ہوں اور چاند کہن میں بھی نماز ہے مگر جماعت کی تصریح کے بغیر۔

(۴) حدیث میں عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا حوالہ مصنفؒ نے دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو کھڑے ہوئے تو اس قدر طویل

کیا کہ نہیں لگتا تھا کہ رکوع کریں گے پھر رکوع کیا تو اتنا طویل کیا کہ نہیں لگتا تھا کہ سر اٹھائیں گے، پھر اٹھایا تو نہیں لگتا تھا کہ سجدہ کریں گے پھر سجدہ کیا تو نہیں لگتا تھا کہ اس سے اٹھیں گے، پھر اٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کی طرح کیا اور بالکل صاف ہو گیا، ابوداؤد و نسائی اور ترمذی نے مشکل میں اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السخستانی نے ثقہ کہا ہے۔

(۵) سرہ بن جندبؓ کی حدیث جو کسوف آفتاب کے بارہ میں ہے کہ جب ایک دوسرے آفتاب بلند ہو کر سیاہ ہو گیا تھا، اس میں بھی نہایت طویل قیام کا ذکر ہے، اور یہ کہ ہم لوگ آپ سے کچھ نہیں سنتے تھے ایچھے ہی رکوع و سجود میں کسی آواز کے بغیر ہی طول کا ذکر ہے، اسی طرح دوسرے رکعت ہے اور دوسرے میں ہے آفتاب صاف و شفاف ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح بھی ہے کہ قراءت بالکل مخفی تھی۔

(۶) حدیث عائشہؓ ہے اس میں خسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع ساتھ ہی طول قراءت وغیرہ کا ذکر صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس کے آخر میں ہے کہ آفتاب و ماہتاب دونوں اللہ کی نشانیاں ہیں کسی کی موت یا حیات سے ان میں گہن نہیں ہوتا ہے، جب ایسا پاؤں فوراً نماز کے لئے دوڑو، اس سے بظاہر یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ماہتاب میں گہن لگنے کی صورت میں نماز باجماعت مروا ہے اگرچہ اس کی تصریح نہیں کی گئی ہے، اسی طرح دو رکوع کی روایت ابن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے صحیحین میں موجود ہے، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کے مقابلہ میں جو دوسری روایت کو ترجیح دی ہے وہ قوی نہیں ہے کیونکہ ابن عباسؓ و ابن عمرو بن العاصؓ سے بھی تو مروی ہے اس بناء پر ابن عمروؓ سے ایسی دو حدیثیں روایت کی گئیں ہیں کہ ان میں سے ایک میں ایک رکوع اور دوسری میں دو رکوع مذکور ہیں، پس اگر نماز کسوف کا واقعہ ایک ہی مرتبہ مانا جائے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے تو لا محالہ ابن عمروؓ کی اسی حدیث کو جو صحیحین کی ہے اور اس میں دو رکوع کا بیان ہے ترجیح ہوگی، کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمروؓ میں عطاء بن السائب راوی میں کلام ہے اگرچہ ان کے ثقہ ہونے پر اعتماد بھی ہو، اور سرہ بن جندبؓ کی روایت البتہ صحیح ہے۔

(۷) حضرت جابرؓ کی حدیث میں کسوف کی دو رکعتوں میں چھ رکوع اور چار سجدے مروی ہیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی حدیثوں میں بھی ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، بلاشبہ بلا اختلاف یہ سب حدیثیں صحیح ہیں، اور تعجب ہے کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض سے دو رکوع کو تسلیم کیا ہے لیکن اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ۔۔۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ کسوف میں رسول اللہ ﷺ نے پڑھا پھر رکوع کیا، پھر پڑھا پھر رکوع کیا پھر آخر تک، اس روایت میں ہر رکعت میں چار رکوع اور دو سجدے ہیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اسی جیسی حضرت علیؓ کی حدیث میں بھی ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہے، اور سورۃ یا چاند کسی کی بھی تصریح نہیں ہے۔

(۹) حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں کہ سورج گہن کے موقع پر دو رکعتیں اس طرح سے کہ ہر رکعت میں طول قراءت اور پانچ رکوع اور دو سجدوں کا ذکر ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد میں ابو جعفر الرازی راوی کے بارے میں کلام ہے، پھر بھی یہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، بلکہ ابو محمد الاشہلی اور ابن القطان اور ابن الموفق اس اسناد کی تصحیح کی ہے۔ مع۔

(۱۰) ابوداؤد نے ہر رکعت میں دس رکوع اور دو سجدے کی بھی روایت کی ہے، اور ابن عبد البرؒ نے اور ابن حزمؒ نے بھی حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دس رکوع کی روایت کی ہے۔ مع۔

اب جبکہ ساری روایتیں بالتفصیل معلوم ہو چکیں تو جاننا چاہئے کہ سرودیتی نے کہا ہے کہ اس نماز کی نقل تو ایک حد تک لازم تھی، اور جب اتنا زیادہ اضطراب پایا گیا تو ہم نے اس میں سے نماز کے اسی طریقہ کو قبول کیا ہے جس کی اصل شریعت میں موجود ہے، یعنی حضرت نعمان و سمرہ و ابن عمرؓ اور عبدالرحمن بن سمرہؓ وغیرہم کی حدیث کے موافق، اور فرائض اور سنن سب میں ایک ہی رکوع ہے، یعنی نے اعتراض کیا ہے کہ ایک ہی طرح سے نقل اس صورت میں لازم آتی کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوئی، حالانکہ بعضوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کسوف میں بارہا نماز پڑھی ہے، تو جس نے جیسی نماز دیکھی ویسی بیان کی ہے، ابن الہمام نے کہا ہے کہ دس برس کی مدنی زندگی میں سورج گہن چھ مرتبہ ہونا عقل سے بہت دور ہے اور یہ بھی مان لیا جائے تو بھی ہماری رائے بہتر اور اولیٰ ہے، کیونکہ جب آپ کا آخری عمل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہو گیا، پس اس نماز کو ایک عام مسنون نماز قرار دے کر اس کی کیفیت معمولی نمازوں کے موافق ادا کرنا اولیٰ ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ شافعیہ کو یہ بات تسلیم نہ ہو کہ چھ بار گہن ہونا مجید ہو وہ بھی صرف دس سال کے عرصہ میں، اب یہ کہنا کہ ان روایتوں میں تعارض پیدا ہوتا ہے تو اس میں کلام ہے، کیونکہ جب بعض اسلاف نے اس بات کی تصریح کر دی کہ کئی بار کسوف کی نماز پڑھی گئی ہے تو تعارض نہیں رہا، لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور ماریڈی سے نقل کیا ہے کہ اگر اختلاف روایت کا یہ مطلب ہو کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین کا آپس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا، جس سے معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ بعد کے طریقہ سے منسوخ ہو گیا ہے۔

اور یحییٰ نے کہا ہے کہ اس مقام پر عمدہ اور صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے اسی حدیث کو اختیار کیا ہے جو اس کے طریقہ اور قانون اجتہاد کے موافق ہو، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کسوف کی نماز کو دوسری عام نمازوں کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع اور دو سجدوں کا حکم دیا ہو اور شوافع میں سے ابوالخلیٰ مزدوری و ابو طیبؒ نے کہا ہے کہ ہماری احادیث کی بنیاد اور مقصد اصل مستحب ہونے پر ہے کہ کون سا عمل مستحب ہے اور دوسروں کی حدیثوں کی بنیاد جواز پر ہے کہ کون سی صورت جائز ہے اختصار کے ساتھ ختم ہوا، اب میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح کہا جائے کہ نماز کسوف کی ابتداء مدینہ منورہ میں نہیں ہوئی اور تمام صورتیں جائز ہیں، لیکن قول بخاری بلکہ احتیاط کرنے کی صورت یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت میں ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو، خواہ دو رکعتوں کی نماز ہو یا چار رکعتوں کی تو اولیٰ ہے، کیونکہ اس نماز میں اصل یہ ہے کہ پورے گہن کے وقت میں نماز پڑھتے رہنا ہو، اور احتیاط کی صورت یہ ہو کہ اس کے جائز ہونے میں شک نہ ہو، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ويطول القراءة فيهما ويخفى عند أبي حنيفة وقال يجهز وعن محمد مثل قول أبي حنيفة اما التطويل في القراءة فيان الافضل ويخفف ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا اخفف احدهما طول الاخر واما الاختفاء والجهز فلهما رواية عائشة انه ﷺ جهر فيها ولا يبي حنيفة رواية ابن عباس وسمره ابن جندب والترجيح قدم من قبل كيف وانها صلوة النهار وهي عجماء

ترجمہ :- اور دونوں رکعتوں میں قراءت کو طویل کرے اور آہستہ پڑھے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جہر کرے، اور امام محمدؒ سے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق بھی منقول ہے، اور قراءت کو طویل کرنا افضلیت کو بیان کرتا ہے، اور آہستگی کے ساتھ قراءت کرے اگر جی چاہے، کیونکہ اصل مسنون تو یہ ہے کہ اس گہن کے پورے وقت میں نماز اور دعائیں مشغول رہے، اگر ان میں سے کسی ایک کو کم کیا ہو تو دوسری کو زیادہ کر دے، اور نماز کو آہستہ اور زور سے پڑھنے کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس میں جہر کیا ہے اور ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ اور سمرہ بن جندبؓ کی روایت ہے، اور ترجیح کی وجہ ہم نے اوپر میں بیان کر دی ہے، اور یہ بھی ہے کہ وہ تو دن کے وقت کی نماز ہے جس میں قراءت آہستہ کی جاتی ہے۔

توضیح:- نماز کسوف میں قراءت، جہر و اخفاء، احادیث سے دلیل

و يطول القراءة فيهما ويخفي عند أبي حنيفة الخ

اور دونوں رکعتوں میں قراءت طویل کرے۔ ف۔ جیسا کہ بعض روایتوں میں ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ بقرہ کے انداز سے اور دوسری رکعت میں آل عمران کے انداز سے پڑھے۔ مع۔ اس کے بعد اگر اور بھی دو رکعتیں پڑھنے کا وقت ہو تو بھی اسی کے انداز سے ہونا افضل ہے، یعنی فقط ایک ہی بار دو رکعتیں پڑھ لینے پر بس کرنا نہیں ہے و یخفی الخ اور دونوں میں قراءت کو آہستہ کرے، یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ المضمات۔ اور یہی قول امام مالک و شافعی کا بھی ہے۔ ع۔

وقالوا يحجر وعن محمد مثل قول أبي حنيفة اما التطويل في القراءة الخ

لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ جہر کرے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد کا وعن محمد الخ اور امام محمد سے امام ابو حنیفہ کے مثل قراءت کرنا ہے بعض اخفاء کے ساتھ۔ ف۔ عام روایتوں میں یہی ہے۔ البدائع۔ الحاصل اس جگہ دو باتیں ہوئیں (۱) قراءت کو طویل کرنا (۲) اور قراءت میں جہر کرنا اما التطويل الخ پس قراءت میں طول دینا تو فضیلت پر عمل کرنا ہے۔ ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کی اتباع کرتے ہوئے قراءت کو طویل کرنا افضل ہے۔ ع۔

ويخفف ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء الخ

اور اگر چاہے تو قراءت میں تخفیف کرے لان المسنون الخ اس لئے کہ اصل مسنون تو یہ ہے کہ کسوف کے وقت کو نماز اور دعا میں مشغول رکھنا چاہئے، اس لئے کسی ایک کو طویل کرے تو دوسرے کو مختصر کرے۔ ف۔ اور حق بات یہ ہے کہ قراءت ہی کو طویل کرنا مسنون ہے، اور پورے وقت میں نماز و دعا کرتے رہنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاں تک کہ آفتاب روشن ہو جائے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ جب تم کسوف کو دیکھو تو ذکر الہی میں لگ جاؤ یہاں تک کہ وہ روشن ہو جائے، اس سے پہلے کے فرض نماز کے مثل پڑھنے کا حکم دیا، اس لئے اگر دوپہر سے پہلے کسوف کی کیفیت ہو تو اس سے پہلے فرض نماز فجر ہے لہذا اس کے مثل دو رکعتیں اور اگر زوال کے بعد ہو تو نماز ظہر کے مثل آٹھ رکعتوں کے ساتھ پڑھنا پڑھا گیا، اسی بناء پر امام اعظمؒ سے چار رکعتیں پڑھنے کی بھی روایت پائی گئی ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، بتابریں حق بات وہی ہے جو مصنف نے بیان کی ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

اور اب دوسری بات کی تفصیل واما الا اخفاء الخ اخفاء اور جہر کے بارے میں۔ ف۔ تو اس میں اختلاف ہے فلہما الخ چنانچہ صاحبین کی یا فقط ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں جہر قراءت کی ہے، اور امام اعظمؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ اور سمرہؓ کی حدیث ہے۔ ف۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز خسوف جہر کیا ہے، بخاری اور مسلم اس کی روایت کی ہے، اور حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ میں نماز کسوف میں جہر سے پڑھنے کا بیان ہے ابو داؤد و ترمذی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، پس معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں خسوف سے مراد سورج گہن ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ کسوف و خسوف دونوں گہن میں مستعمل ہیں۔ لہذا یہ تاویل بے وجہ ہے۔ بلکہ کسوف مراد خسوف ماہتاب چاند گہن ہے، کیونکہ رات کی نماز جہر آہوتی ہے۔ م۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کسوف کی نماز پڑھی تو آپ سے قراءت کا ایک لفظ بھی نہیں سنا، اس کی روایت احمد، ابو یعلیٰ، ابو نعیم، طبرانی اور بیہقی نے کی ہے، اور سمرہؓ کی حدیث تو اوپر گزر چکی ہے، ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کی ہے، و التجميع الخ ترجیح اوپر گزر چکی ہے۔ ف۔ کہ حضرت عائشہؓ بحیثیت ایک عورت کی روایت کے مقابلہ میں مردوں کی روایت قابل ترجیح ہوگی، کیونکہ عورتوں کی بہ نسبت یہ مرد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز میں زیادہ قریب رہتے تھے اس لئے ہر بات کی پوری خبر انہیں مل جاتی

تھی، اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کسوف کی نماز کا واقعہ صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا، بلکہ ترجیح کی بہترین صورت یہ ہوگی کہ کسوف کی نماز میں اخفاء یعنی آہستگی سے پڑھنا متعین ہے لیکن کسیت الصلوۃ النہار الخ اور دن کی نماز کی قراءت آہستگی کے ساتھ متعین کیونکہ ہوگی جبکہ کسوف تو دن کی نفل نماز میں سے ہے، اور دن کی نماز عجماء ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اس کی قراءت سنائی نہیں دیتی ہے جیسا کہ جانور عجماء اس لئے کہے جاتے ہیں کہ ان کی باتیں بھی سننے میں نہیں آتی ہیں، یا عجمی انسان کہ اس کی زبان سے بھی صاف بات نہیں نکلتی ہے اور سننے میں نہیں آتی ہے۔ مع۔ مختصر یہ ہے کہ نماز پڑھی جائے۔

ویدعو بعدها حتی تنجلي الشمس لقوله ﷺ اذا رايتهم من هذه الافزاع شيتا فارغبوا الى الله بالدعاء والسنة في الادعية تاخيرها عن الصلوة ويصلي بهم الامام الذي يصلي بهم الجمعة وان لم يحضر صلى الناس فرادى تحروا عن الفتنة.

ترجمہ:- نماز ختم ہو جانے کے بعد امام دعا کرے اتنی دیر کہ آفتاب کا گہن ختم ہو کر روشن ہو جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب تم اس قسم کی کوئی پریشان کن بات دیکھو تو اللہ کی طرف دعا مانگتے ہوئے آگے بڑھو، دعا میں سنت یہ ہے کہ نماز کے بعد کی جائے، ان کو وہی امام نماز پڑھائے جو انہیں جمعہ کی نماز پڑھاتا ہے، اور اگر یہ امام موجود نہ ہو سکے تو پھر لوگ تنہا تنہا نماز پڑھ لیں، فتنہ سے بچنے کے لئے۔

توضیح:- نماز کسوف کے بعد دعا، حدیث سے دلیل، شرط امامت و جماعت

ویدعو بعدها حتی تنجلي الشمس لقوله ﷺ اذا رايتهم من هذا الافزاع شيتا ... الخ اور نماز کے بعد دعا کرے۔ ف۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے کھڑے خواہ لوگوں کی طرف منہ کر کے، اسی طرح لوگ آمین کہے جائیں، اور یہ زیادہ اچھا طریقہ ہے، اور اگر کھڑے ہو کر کسی عصا وغیرہ پر ٹیک لگالے تو اور بھی اچھا ہے۔ محیط۔ اور برابر دعا کرتا رہے، حتی تنجلي الخ یہاں تک کہ آفتاب روشن ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ دعا کی مقبولیت کے لئے نماز کو مقدم ہونا ہے۔ مع۔ لقوله الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم گھبراہٹ والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعا کے لئے رغبت کرو۔ ف۔ رواہ ابو سلیمان عن محمد باسنادہ الى الحسن البصري مرفوعاً، اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ مع۔ اور صحیحین کی حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت ہے اس ہی مفہوم کی گذر چکی ہے۔ مع۔ جب معلوم ہو گیا کہ کسوف و خسوف میں دعا و تضرع کا حکم تو اسی طریقہ سے دعا مانگنی چاہئے جس طرح سے اس کی تعلیم ہوئی ہے۔

والسنة في الادعية تاخيرها عن الصلوة ... الخ اور دعا مانگنے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے نماز پڑھ لی جائے۔ ف۔ اسی لئے یہاں نماز پہلے پڑھی گئی ہے، اور ابوامامہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کون سی دعا زیادہ مقبول ہے، پھر خود فرمایا کہ رات کے آخری حصہ کے درمیان کی اور فرض نماز کے بعد کی، سنائی اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، یہ تو فرض کے بعد کی، حضرت معاذ کی حدیث میں ہے کہ اے معاذ! میں تم کو دوست رکھتا ہوں اور وصیت کرتا ہوں کہ اس دعا کو بھی نہ چھوڑنا یعنی ہر نماز کے بعد یہ کہنا اللهم اعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، مغیرہ بن شعبہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر نماز کے بعد دعا کرتے تھے، بخاری نے اپنی تاریخ اوسط میں اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اگر لوگ جمع ہو کر بغیر نماز کے دعا مانگیں تو بھی کافی ہے، خزائن المستفین۔ ہ۔

ويصلي بهم الامام الذي يصلي بهم الجمعة وان لم يحضر صلى الناس فرادى تحروا عن الفتنة ... الخ کسوف کی نماز ان لوگوں کو وہی امام پڑھائے جو جمعہ پڑھاتا ہے۔ ف۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار ہے اسی کی امامت

سے یا کسی کی اجازت دوسرا کوئی پڑھا سکتا ہے۔ م۔ وان لم يحضر الخ اگر امام حاضر خود نہ ہو۔ ف۔ اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو لوگ تہا تہا نماز پڑھ لیں۔ ف۔ اگرچہ سب اکٹھے موجود ہو چکے ہوں۔ الحیط، تعجزا الخ فتنہ کھڑا ہونے سے بچنے کے لئے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جمعہ کے بیان میں جس فتنہ کا ذکر کیا گیا ہے کسی بھی مجمع میں فاسق اور باغی اس قسم کا فتنہ نہ کر سکیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔ یہاں تک سورج گہن سے متعلق گفتگو ہوئی، اب چاند کے گہن یعنی خسوف کا بیان ہو گا۔

ولیس فی خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فی اللیل او لخوف الفتنة وانما یصلی کل واحد بنفسه لقوله ﷺ اذا رأيتم شيئا من هذا الالهوال فافزعوا الى الصلوة و ليس فی الکسوف خطبة لانه لم ينقل .

ترجمہ :- اور چاند گہن میں جماعت نہیں ہے، رات کے وقت میں سب کا اکٹھے ہونا انتہائی مشکل بات ہونے کی وجہ سے یا فتنہ کی خوف سے، اس لئے ہر شخص اپنی اپنی نماز پڑھے گا رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب ان پریشان کن باتوں کو دیکھو تو گھبراتے ہوئے نماز کی طرف بڑھو، اور اس چاند گہن میں خطبہ نہیں ہے کیونکہ خطبہ منقول نہیں ہوا ہے۔

توضیح :- چاند گہن اور خطبہ، چند ضروری مسائل، اجتماع کے بعد نماز سے پہلے گہن باقی نہ رہا، گہن کچھ کم ہو گیا، گہن لگا پھر بادل چھا گیا، کسوف کی حالت میں غروب، کسوف کے وقت جنازہ آگیا، نماز کے ممنوع اوقات میں گہن لگنا، آفتاب نکلنے وقت گہن لگنا، ہولناک چیزوں کے وقت نماز

ولیس فی خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فی اللیل الخ اور چاند کے گہن میں جماعت نہیں ہے۔ ف۔ یہ پوری عبارت امام محمدؒ کے الفاظ ہیں اور کسوف و خسوف دونوں میں مستعمل ہے۔ مع۔ بعض نسخوں میں کسوف القمر بھی ہے۔ م۔ لتعذر الخ خواہ اس وجہ سے کہ رات کے وقت لوگوں کا مجتمع ہونا سخت مشکل ہے یا اس وجہ سے کہ فتنہ کا خوف رہتا ہے۔ ف۔ کیونکہ رات میں لوگوں کا اکٹھا ہونا فتنہ سے کم ہی خالی ہوتا ہے۔ ع۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ چاند گہن آدھی رات کے بعد ہو تو اس وقت بالخصوص جمع ہونا مشکل ہو گا۔ م۔ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آفتاب و مہتاب کی آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی، دارقطنی بہت ہی عمدہ سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، یعنی دور کعبوں کی نماز کے ہر رکعت میں چار رکوع کئے۔ م۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ چاند اور سورج کے گہن کے موقع پر چار رکوع اور چار سجدے سے نماز پڑھتے تھے، اس کی روایت بھی دارقطنی نے کی ہے، اس کی اسناد میں سعید بن حفص ہیں جو غیر معوم شخص ہیں، مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے، اور جماعت کی تصریح نہیں ہے جبکہ کوئی بھی حدیث ہو اس میں صراحت کے ساتھ بیان ہونا چاہئے۔ الخ۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپؐ نے کسوف میں جماعت سے نماز پڑھی ہے تو خسوف میں بھی یہی مراد ہوگی، ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہو جائیں گے، جواب یہ ہے کہ اس میں نماز پڑھنے والے سے مراد خود رسول اللہ ﷺ ہیں، یہ لفظ تو آپؐ ہی کی نماز میں ہے، اور کسوف میں جماعت کے ہونے کا ہم دوسری حدیثوں سے ہوا ہے۔ م۔

وانما یصلی کل واحد بنفسه لقوله ﷺ اذا رأيتم شيئا من هذا الالهوال فافزعوا الى الصلوة الخ اور خسوف قمر میں بھی یہی ہو گا، یعنی ہر شخص بذات خود تہا تہا نماز پڑھے گا، اس حدیث کی بنا پر کہ اذا رأيتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں میں سے کچھ بھی دیکھو تو ڈر کو ختم کرتے ہوئے نماز پڑھنے میں لگ جاؤ۔ ف۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الخ اور مغیرہؓ کی حدیث میں ہے فاذا رأيتم شيئا من ذلك فافزعوا الخ، خاصہ یہ ہے کہ ایسی ہولناک اور پریشان کن چیزوں کے دیکھنے پر نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہوئی مگر جماعت نہیں ہوئی۔ م۔ یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے، لیکن امام شافعیؒ و احمدؒ اور اسلمیؒ کے نزدیک جماعت ہونی چاہئے۔ مع۔ امام شافعیؒ کے استدلال کے لئے وہ حدیث من سب

ہے جو حضرت عائشہؓ سے بیان کی گئی ہے، کہ نماز خسوف میں رسول اللہ ﷺ نے جہر اقراءت کی ہے۔ اس بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ اس میں خسوف چاند گہن سے کسوف سورج گہن مراد ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی ظاہر حدیث جو دار قطنی نے جید اسناد سے روایت کی اور نعمان بن بشیرؓ کی وہ حدیث جو اوپر گزر گئی ہے دونوں میں چاند گہن کے وقت جماعت کے ساتھ نماز مراد ہوگی، اور مصنفؒ نے جماعت کی مخالفت میں جو دلیل دی ہے کہ رات کے وقت سبھوں کا کھٹے ہونا مشکل اور ناممکن ہے، اس میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر رات کے ابتدائی وقت میں ہو تو جمع ہو جانا ممکن ہوگا، اور جماعت جائز ہوگی، یعنیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے، اس بناء پر اختلاف یہ ہوگا کہ امام ابو حنیفہ و صاحبین و امام مالکؒ کے نزدیک جماعت مسنون نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔ م۔

ولیس فی الکسوف خطبة الخ

اور کسوف میں خطبہ نہیں ہے۔ ف۔ اس بناء پر جب چاند گہن میں جماعت ہی مسنون نہیں ہوئی تو خطبہ بھی نہیں ہوگا، اور سورج گہن میں اگرچہ جماعت مسنون ہے پھر بھی ہمارے نزدیک اور امام مالکؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے لانه الخ کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شہرت کے طور پر منقول نہیں ہے۔ النہایہ۔ بلکہ لوگوں کو ابراہیم بن رسول اللہ ﷺ کی وفات سے گہن کا شبہ ہوا تھا اس شبہ کو دور کرنے کے لئے خطبہ دیا تھا، اور وہ بات باقی نہ رہی۔ الخ۔ علامہ عینیؒ نے ان تمام باتوں کو اس دلیل سے رد کر دیا ہے کہ حضرت اسماء بنت ابوبکر الصدیقہؓ کی حدیث جو بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے اور اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہونے کے بعد کھڑے ہوئے اور لوگوں کو خطبہ دیا، اس میں آپؐ نے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی جو اس کی شان کے مناسب ہے، پھر فرمایا کہ سورج اور چاند تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہیں ان میں کسی کی موت و حیات سے گہن نہیں ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ ان گہن سے اپنے بندوں کو ڈراتا ہے، اور یہ کہ اس سے پہلے ایسی کوئی چیز جو نہیں دیکھی تھی وہ سب اللہ تعالیٰ نے مجھے اس مقام پر کھڑے ہونے سے دکھلا دی یہاں تک کہ مجھے جنت اور روزخ بھی دکھلا دئے، اور مجھے اس بات کی وحی کی گئی ہے کہ تم لوگ اپنی قبروں میں امتحان میں ڈالے جاؤ گے، جو بقدر دجال کے قریب ہوگا، آخر تک، بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے خطبہ روایت کیا ہے۔

فقال انی رأیت الجنة الخ، اور اس خطبہ میں یہ بھی ہے کہ میں نے آج جو چیزیں دیکھی ہیں کبھی نہیں دیکھیں۔ آخر تک اور حضرت عائشہؓ نے بخاری کی روایت ہے کہ اے امت محمدیہ (ﷺ) اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر غیرت والا اس بات میں کوئی نہیں ہے کہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا ہوا دیکھے۔ آخر تک۔ حضرت جابرؓ سے مسلم کی روایت کہ اس وقت میرے سامنے جہنم لائی گئی جب تم نے دیکھا ہوگا کہ میں نماز میں۔ آخر تک۔ امام احمدؒ نے حضرت سمرہؓ سے، اور ابن حبان نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے خطبہ روایت کیا ہے، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ نہایت وغیرہ میں جب نفل کے ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہیں تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ سبحان اللہ! اسے خطبہ کیوں نہیں کہا جائے گا جبکہ اس خطاب میں حمد و ثناء اور وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو باتیں اس وقت کے حال کے مناسب تھیں سب بیان فرمادی تھیں، منبر پر چڑھ کر، جیسا کہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایتوں میں صراحت کے ساتھ ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کلام کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کسوف ایک ہی مرتبہ ہوا ہے، اور اس میں خطبہ کی جو روایت پائی گئی ہے اس کا مقصد ہے تمام لوگوں کو اس بات پر توجیہ کرنی کہ یہ کسوف ابراہیم کی موت کی وجہ سے نہیں ہوا ہے، اس کے علاوہ ضمناً کچھ اور باتیں بھی بتادی گئی ہیں اور اگر کسوف کئی بار ہو اور ہر بار خطبہ بھی ہو تو اس کے لئے ثبوت چاہئے ورنہ صرف احتمالی باتیں ہیں، لہذا مصنفؒ کے کلام کے معنی یہ ہوئے کہ اس بات کی کوئی روایت ثابت نہیں ہوئی کہ خطبہ کسوف کی نماز کے

واسطے ہوا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا جو عمل خطبہ کی صورت میں منقول ہے اس کے مقصد میں احتمال ہے کہ شاید لوگوں کے ذہن میں جو وہم ہے اسے دور کر دیا جائے، اور اس بات کے لئے کوئی ایسی روایت نہیں پائی گئی ہے کہ کسوف کی نماز متعدد بار ہوئی تھی اور ہر بار ایک خطبہ بھی دیا گیا تھا، اس کے بغیر دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا ہے، البتہ اتنی بات لازم آئے گی کہ یوں کہا جائے کہ اس نماز کے واسطے کوئی خطبہ نہیں ہے، اس کے باوجود اگر امام خطبہ دیدے تو جائز بھی ہے، اور لوگوں کو سننا بھی چاہئے، اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چند ضروری مسائل

اگر اجتماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گھن ختم ہو جائے تو نماز نہ پڑھی جائے، اور اگر کچھ گھن ختم ہو گیا ہو تو خواہش ہونے سے نماز پڑھی جاسکتی ہے آفتاب ہو او تو مغرب کا فرض ادا کر لیا جائے، اگر کسوف کے وقت جنازہ آگیا تو نماز جنازہ پہلے پڑھی جائے، اگر ممنوع اوقات میں گھن ہو او تو اس وقت نماز نہ پڑھی جائے، یہاں تک کہ آفتاب اتنا اونچا ہو جائے کہ اس وقت نماز پڑھی جاسکتی ہو تو نماز پڑھ لے، امام مالکؒ اور احمد وغیرہ علماء کا یہی قول ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ مع۔ اگر اس قسم کی گھبراہٹ دینے والی چیزیں سامنے آنے لگیں مثلاً سخت طوفان آندھی، مسلسل زوردار بارش، اور آسمان سرخ ہو جانا، دن میں بے وجہ اندھیرے چھا جانا، مرض و بلاء وغیرہ کا عام ہو جانا۔ السراجیہ۔ بار بار زلزلہ آتے رہنا، بجلیاں گرنا، تارے ٹوٹنا، رات کے وقت حیرت انگیز روشنی کا پھیل جانا، دشمنوں کا اکثر خوف رہنا۔ استیعین۔ ایسی صورتوں میں ہر فرد تنہا تنہا اپنے گھروں میں نماز پڑھ لے۔ السراجیہ و بلند النع۔ اور اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر دعائیں مانگے، امام شافعیؒ کے نزدیک بھی نماز بغیر جماعت کے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم حدیث کے اس بیان سے ماخوذ ہے کہ انما ہذہ الایات ینحوف اللہ بہا، یعنی یہ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے خوف دلاتا ہے، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، قیصر الہلالیؒ کی حدیث سے جس میں جمع کا غلط لاکر تمام مخلوقات کو شامل کر لیا گیا ہے، اس طرح ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے لہذا نماز بدعت نہ ہوئی، جیسا کہ ابن حجرؒ کے حوالہ سے درمختار میں نقل کر کے نماز بدعت حسنہ قرار دی گئی ہے، کیونکہ جو بات نص سے ثابت ہو اسے بدعت نہیں کہا جاسکتا ہے۔ م۔ واللہ تعالیٰ اعلم

باب الاستسقاء

قال ابو حنیفۃؒ لیس فی الاستسقاء صلوۃ مسنونۃ فی جماعۃ فان صلی الناس وحد اناجاز و انما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالیٰ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ اِنَّہٗ كَانَ غَفَّارًا الْاٰیۃ و رسول اللہ ﷺ استسقی ولم یر و عنہ الصلوۃ

ترجمہ :- باب استسقاء کے بیان میں امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ استسقاء میں جماعت کے ساتھ مسنون نہیں ہے، اس لئے اگر لوگ نماز پڑھنی چاہیں تو تنہا تنہا پڑھ سکتے ہیں اویہ جائز ہے، استسقاء تو دعا اور استغفار کا مجموعہ ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ میں نے کہا کہ تم اپنے رب سے مغفرت چاہو، یقیناً وہ بہت زیادہ مغفرت کرنے والا ہے، پوری آیت، اور رسول اللہ ﷺ نے پانی پانے کی دعا مانگی، لیکن آپ سے نماز پڑھنے کی روایت نہیں کی گئی ہے۔

توضیح :- باب استسقاء کے احکام، استسقاء کے معنی، استسقاء کا طریقہ، مسجد میں، میدان میں

جانے کی مدت، حالت، امام کا نہ جانا، استسقاء میں نماز، دعاء کے واسطے ہاتھ اٹھانا

باب الاستسقاء . . الخ

باب استسقاء کے احکام میں، مصنفؒ نے صلوٰۃ الاستسقاء نہ کہہ کر باب استسقاء اس لئے کہا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے، بلکہ اس لفظ سے نماز اور دوسری تمام باتوں کو اس میں شریک کر لیا، استسقاء کے معنی میں سیرابی چاہنا، واضح ہو کہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ جہاں دریا، جھیل اور چشمہ وغیرہ نہ ہوں، جن سے خود پی سکیں اور اپنے جانوروں کو پلا سکیں کھیتی میں پانی دے سکیں یا یہ کہ چیزیں بھی ہوں مگر ضرورت ان سے پوری نہ ہوتی ہو، اور اگر پانی کی پوری ضرورت کافی ہو جاتی ہو تو پھر استسقاء کے لئے نکلنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ استسقاء کا عمل تو انتہائی ضرورت کے وقت ہوتا ہے، پھر جب استسقاء کرنا ہی ہو تو مستحب ہے کہ امام ان لوگوں کو تین دنوں تک روزے رکھنے اور توبہ کرنے کا حکم دے، پھر چوتھے روز ان کو لے کر نکلے۔ د۔ پھر اگر مکہ میں یا بیت المقدس میں ہو مسجد میں جمع ہوں۔ ف۔

اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام ان سکھوں کو لے کر چھیل میدان کی طرف جائے، اور پانی پانے کے پورا امیدوار ہو کر رحم کی درخواست کرے، اور مائیں اپنے بچوں کو خود سے دور کر دیں، اسی طرح جانوروں کے ساتھ بھی کیا جائے اور نکلنے سے پہلے جس سے جو ممکن ہو صدقہ و خیرات کرے، پھر از سر نو توبہ و استغفار کرے۔ ف۔ مستحب ہے کہ تین دن تک امام کے ساتھ نکلے، اس سے زیادہ منقول نہیں ہے، وہاں منبر نہ لے جائیں، بلکہ پیدل جائیں، پھٹے پرانے کپڑے پہنے ہوئے ذلیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ کے دربار میں سر جھکائے خشوع و خضوع کے ساتھ نکلیں۔ الظہیر یہ۔ اگر امام خود نہ جائے تو کسی کو اپنا قائم مقام بنا کر لوگوں کو جانے کی اجازت دے، اگر اجازت نہ دے تو بھی جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت چلے جائیں۔ التجرید۔ ضعیفوں، محتاجوں، یمایج، بوڑھوں اور بوڑھیوں اور بچوں کا واسطہ دے کر اللہ تعالیٰ سے جو ارحم الراحمین ہے پانی کی دعا مانگیں۔ الداریہ۔ ع۔ کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ انما تزقون بضغفانکم یعنی انہیں محتاجوں ضعیفوں کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔ م۔

قال ابو حنیفۃ لیس فی الاستسقاء صلوۃ مسنونۃ فی جماعۃ فان صلی الناس وحدا انا جاز الخ

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ استسقاء کے لئے کوئی نماز جماعت کے ساتھ مسنون نہیں ہے۔ ف۔ معلوم ہوتا چاہئے کہ فقہاء کے نزدیک مسنون سے وہ فعل مراد ہوتا ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے پابندی کے ساتھ کیا ہو، یعنی ہمیشہ کیا ہو، مگر جواز بتانے کے لئے کبھی کبھی ترک بھی کر دیا ہو، استسقاء کی نماز میں اختلاف ہے، ذخیر میں ہے کہ اگر تہا نماز پڑھ لیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ ہ۔ اور اگر جماعت کریں تو ابن الہمامؒ نے حاکم شہید کی کافی کی عبارت سے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ جماعت مکروہ ہے، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا ہے کہ ہمارے نزدیک جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ کی عبارت سے بھی یہی نکلا ہے، کیونکہ نفی مفید ہے یعنی ایسی جماعت نہیں ہے جو سنت ہو، تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز ہو مگر مسنون نہ ہو، اور یحییٰؒ نے نقل کیا ہے کہ ابن ابی شیبہؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ مغیرہ بن عبد اللہ استسقاء کے واسطے نکلے تو ابراہیم نخعیؒ بھی ان کے ساتھ نکلے، جب یہ مغیرہ وہاں نماز پڑھنے لگے تو ابراہیمؒ لوٹ آئے، اور حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ استسقاء کے لئے نکلے تو استغفار کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کیا یحییٰؒ نے لکھا ہے کہ کچھ متعصب لوگوں نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز استسقاء جماعت کے ساتھ بدعت ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ نے ایسی بات ہرگز نہیں کہی ہے، انہوں نے تو صرف سنت ہونے کا انکار کیا ہے، اور جب ان کے نزدیک جماعت سنت نہیں ہے تو بہت ممکن ہے کہ مستحب ہو، اور کم از کم جائز ہی ہو، اور منافع میں ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ نے ایسا کوئی کام کیا بھی تو فقط کر لینے سے سنت نہیں ہو جاتا ہے جب تک کہ اس پر پابندی سے کرنے کا ثبوت نہ ملے، تھمہ میں ہے کہ اگر امام خود تو نہیں نکلا مگر لوگوں کو نکلنے کی

انجائز دے دی تو وہ انگلیں مگر جماعت سے نماز نہ پڑھیں، مگر جب کہ امام نے کسی کو خلیفہ مقرر کر دیا ہو کہ وہ ان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھا دے۔ مع۔ اب مصنف کے کلام کی تفسیر یہ ہے کہ استسقاء میں جماعت کے ساتھ نماز مسنون نہیں ہے۔ ف۔ پھر جب جماعت سنت نہیں ہے مگر جب رسول اللہ ﷺ نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہیں کی تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لئے اولیٰ ہے۔

فان صلى الناس وحدا اناجاز و انما الاستسقاء الدعاء والاستغفار . الخ

پھر اگر لوگوں نے تنہا نماز پڑھ لی تو جائز ہے۔ ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے وانما الاستسقاء الخ استسقاء تو فقط دعا و استغفار ہے۔ ف۔ اس میں نماز کچھ ضروری نہیں ہے، لہذا تو تعالیٰ الخ یعنی میں نے کہہ دیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت چاہو وہ تو بہت مغفرت کرنے والا ہے۔ ف۔ اور استغفار کے لئے نماز شرط نہیں ہوتی ہے و رسول اللہ الخ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے استغفار کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہیں ہوئی۔ ف۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لئے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس کے لئے نماز مسنون اور مشروط نہیں ہے، البتہ دعا کی جلد قبولیت کے واسطے نماز پڑھ لینا افضل اور اولیٰ ہے اس ہی واسطے ہر فرض نماز کے بعد دعا کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ قبولیت دعا کا وقت ہوتا ہے اب اس بات کا ثبوت کہ رسول اللہ ﷺ نے پانی اور رحمت کی بارش کی دعاء کی اس کے باوجود آپ نے نماز نہیں پڑھی تو (۱) حضرت عمرؓ سے ایک طویل روایت میں ہے کہ عزوہ تنوک میں جاتے وقت کہ جہاں پر ہم لوگ بٹہرے وہاں گرمی اور پیاس کی شدت کی وجہ سے ہم لوگوں کا برا حال تھا، یہاں تک کہ بعضوں نے اپنے اپنے اونٹ ذبح کر کے اس کے اوجھ معدہ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا دیا، اس وقت میں نے ابو بکر صدیقؓ کے پاس جا کر عرض کیا تو وہ رسول اللہ ﷺ کے دربار میں پہنچے اور عرض کیا کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہو گئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا، آخر آپ نے دعا کے واسطے دست مبارک اٹھائے حالانکہ اس وقت شدت حرارت سے پورا علاقہ آگ کا گولہ بنا ہوا تھا کہ اچانک ایک طرف سے ابر کا ٹکڑا بڑھتا ہوا ہم لوگوں کے اوپر آیا اور زبردست بارش کر دی اتنی کہ سارے جانور اور آدمی خوب سیراب ہو گئے اور برتن اور مشکیں بھر لیں، حضرت عمرؓ پھر فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں اس بادل کے ٹکڑے کے پیچھے چلا یہ دیکھنے کے لئے کہ اب وہ کہاں جاتا ہے دیکھا کہ ہمارے لشکر کے بعد وہ ابر لاپتہ ہو گیا اس علاقہ میں نہ نشان تھا اور نہ کوئی قطرہ پانی کا پکا تھا، میں نے یہ حدیث پوری تفصیل کے ساتھ اپنی تفسیر میں لکھ دی ہے۔ م۔

(۲) اور انسؓ سے روایت ہے کہ جمعہ کے دن مسجد میں ایک شخص ایسے وقت میں آیا کہ رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے انہوں نے سامنے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ جانوروں اور اونٹوں کے گلے مر رہے ہیں راستے بند ہو گئے، اس لئے آپ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیں کہ ہم پر رحمت کی بارش برسائے، یہ سن کر آپ نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا اللھم اغثینا، اللھم اغثینا، اللھم اغثینا، اے اللہ ہماری فریادرسی فرما، اے اللہ ہماری فریادرسی فرما، اے اللہ ہماری فریادرسی فرما، حضرت انسؓ نے فرمایا کہ اس وقت ہمارے سامنے نہ کوئی ابر تھا اور نہ اس کا کوئی ٹکڑا تھا ہمارے اور سلح پھاڑ کے درمیان کوئی چیز بھی حائل نہ تھی فضاء بالکل صاف تھی اچانک سلح پھاڑ کے پیچھے سے بادل کا ایک ٹکڑا احوال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ میں آیا اور پھیل کر برسنے لگا، حضرت انسؓ پھر فرماتے ہیں کہ ہم نے اس کے بعد متواتر سات دن آفتاب کی صورت تک نہیں دیکھی، پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ ﷺ خطبہ پڑھ رہے تھے کہ اس وقت بھی ایک شخص نے سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ جانوروں کے گلے مر رہے ہیں اور پانی کی زیادتی سے راستے بند ہو گئے، اس لئے آپ دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ پانی برساتا بند کر دے، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا، اللھم حوالینا ولاعلینا، اللھم علی آلاکام والضراب ویطون الاودیة ومنابت الشجر، یعنی الکی یہ ابر ہمارے ہمارے اطراف میں بر سے ہم پر نہ بر سے الکی، پہاڑوں و

پہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں برے، حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ اس کے بعد وہ بادل حوض کے مانند ہو گیا یعنی آبادیوں کے کناروں میں حلقہ بنالیا، اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز جمعہ پڑھ کر دھوپ میں چل کر آئے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی۔ مع۔

یہ روایت مختلف نہایت صحیح سندوں سے مروی ہے، اور عبرت حاصل کرنے والوں کے لئے زبردست معجزہ ہے، اور رحمت الہی و کمال قدرت کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خزانے غیر متناہی لا محدود ہیں، اور جو کچھ کسی کو عطا فرماتا ہے وہ بہت تھوڑی مقدار ہے، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے رحمت کی بارش طلب فرمائی مگر اس کے لئے خاص نماز کا بیان نہیں ہے، بلکہ اس بارے میں تو پہلی ہی حدیث زیادہ صریح ہے۔ م۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جس کلام سے دعا فرمائی ہے وہ بہترین ہے اولیٰ ہے۔ ف۔ اس کا مزید بیان سامنے آئے گا، ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھائے تو بہتر ہے اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے تو بھی صحیح ہے، اور سب لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھائیں کیونکہ دعا کا طریقہ یہی ہے۔ المضمبرات۔

وقالا یصلی الامام رکعتین لما روی النبی ﷺ صلی فیہ رکعتین کصلوة العید رواہ ابن عباس قلنا فعلہ مرۃ وثرکہ اخری فلم یکن سنۃ وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحده ویجہر فیہا بالقراءة اعتبار بصلوة العید ثم یحطب لما روی ال النبی ﷺ خطب ثم ہی کخطبۃ العید عند محمد وعند ابی یوسف خطبۃ واحدة۔

ترجمہ :- اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام دو رکعتیں پڑھائے گا کیونکہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے اس موقع پر دو رکعتیں پڑھائی ہیں عید کی نماز کی طرح، ابن عباسؓ نے اس کی روایت کی ہے، ہم نے اس کا جواب دیا کہ یہ صحیح ہے کہ آپ نے اس طرح نماز پڑھی ہے مگر صرف ایک مرتبہ اور دوسری مرتبہ نہیں پڑھائی، اس لئے یہ نماز سنت نہ ہو سکی، اصل میں یہ قول صرف امام محمدؒ کا ذکر کیا گیا ہے، اور اس کی دونوں رکعتوں میں بآواز قراءت کرے، عید کی نماز کا اعتبار کرتے ہوئے، خطبہ بھی پڑھے اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا تھا، پھر امام محمدؒ کے نزدیک یہ خطبہ عید کے خطبہ کے موافق ہونا چاہئے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک ہی خطبہ ہے۔

توضیح :- دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا، تعد اور رکعت، قراءت، خطبہ

وقالا یصلی الامام رکعتین لما روی النبی ﷺ صلی فیہ رکعتین کصلوة العید الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام استسقاء میں دو رکعتیں پڑھائے۔ ف۔ پہلی رکعت میں فاتحہ کے بعد سُبْحِ اسْمِ رَبِّکَ الْاَعْلٰی اور دوسری میں هَلْ اَنَّا حَدِیْتُ الْغَاشِیَةِ پڑھانا افضل ہے۔ ع۔ لما روی الخ اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے استسقاء میں دو رکعتیں عید کی طرح پڑھائی ہیں، یہ حدیث ابن عباسؓ نے روایت کی ہے۔ ف۔ رسول اللہ ﷺ تو اضاع اور تضرع کی حالت میں نکل کر عید گاہ تشریف لائے، پھر تمہارے خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر دعا و تضرع میں رہے، اور دو رکعتیں پڑھیں، جس طرح عید میں پڑھتے تھے، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ اور احمد دوسرے بہت سوں کا ہے۔ مع۔

قلنا فعلہ مرۃ وثرکہ اخری فلم یکن سنۃ وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحده الخ

ہم کہتے ہیں کہ آپ نے کبھی ایسا کیا اور کبھی چھوڑا ہے۔ ف۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ مع۔ تو اس طرح یہ نماز سنت نہ ہو سکی۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کوئی کام زیادہ کیا گیا ہو ویسے کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو، لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ جو کام رسول اللہ ﷺ سے ایک بار بھی ثابت ہو چکا ہو وہ اگر سنت کی حد تک نہ بھی پہنچا ہو، وہ افضل ضرور ہوگا، قد ذکر الخ اور معلوم ہونا چاہئے کہ اصل یعنی مبسوط میں اس جگہ صرف امام محمدؒ کا قول مذکور ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ

کے نزدیک امام دور رکعت نماز پڑھے، اور امام ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول بھی امام محمدؒ کے قول کے مثل ہے۔ مع۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حاکم نے کافی میں لکھا ہے کہ نماز پڑھنے کی حدیث شاذ ہے۔ ف۔ یعنی نے اس کا انکار فرمایا ہے کہ یہ شاذ کیوں کر ہوگی، جبکہ سترہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں عبد اللہ بن زید بن العاصم الانصاری مازنی کی حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جو ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جو ابوداؤد سے مروی ہے، اور ایک حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے، اور ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے جو ابن ماجہ، ورمطادی سے مروی ہے، ان سب میں دور رکعتیں پڑھنے کی روایت ہے۔ مع۔

ویجھر فیہا بالقراۃ اعتبار بصلوۃ العید ثم یخطب لما روی ان النبی ﷺ خطب الح اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں رکعتوں میں جہر کے ساتھ قراءت کرے اعتباراً رخ عید کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ عید کی نماز کے مثل پڑھی ہے۔ م۔

ثم یخطب لما روی ان النبی ﷺ خطب ثم ہی کخطبۃ العید عند محمد الخ پھر خطبہ پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے خطبہ پڑھا۔ ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اور یہ خطبہ عید کے مثل ہے امام محمدؒ کے نزدیک۔ ف۔ یعنی دو خطبے ہوں اور درمیان میں تھوڑی سی بیٹھک و عند ابی یوسف الخ ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر بیٹھ کر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف منہ کر کے پڑھے، اور مضمرات میں لکھا ہے کہ چاہے ایک ہی خطبہ دے اور چاہے دو خطبے اس طرح دے کہ ان کے درمیان مختصر بیٹھک کرے، اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومن مرد و عورت سب کے لئے استغفار کرے۔ ہ۔

ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ لانہا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عنہ ویستقبل القبۃ بالدعاء لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبۃ و حول رداءہ ویقلب رداءہ وروینا قال ہذا قول محمد اما عند ابی حنیفۃ فلا یقلب رداءہ لانہ دعا فیعتبر بسائر الادعیۃ وما رواہ کان تفاقلاً

ترجمہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے کیونکہ یہ تو جماعت کے تابع ہوتا ہے جبکہ ان کے نزدیک جماعت نہیں ہوتی ہے، اور قبلہ رخ ہو کر دعا کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ قبلہ رخ ہوئے اور اپنی چادر الٹی، اور اپنی چادر الٹے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے ابھی روایت کی ہے، مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اپنی چادر الٹے، کیونکہ یہ تو ایک دعا ہے، اس لئے دوسری دعاؤں پر اعتبار کیا جائے گا، اور ایک مرتبہ جو آپ نے ایسا کیا تھا وہ نیک فالی کے لئے تھا۔

توضیح:- دعاء کے وقت استقبال قبلہ کرنا، چادر پلٹنا، اس کا طریقہ

ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ لانہا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عنہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے۔ ف۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ لانہا تبع الخ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے تابع ہے جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ ف۔ عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ جماعت جائز ہی نہیں ہے، کیونکہ جماعت ہونے سے تو خطبہ ہوگا، اور شاید یہ کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ امام اعظمؒ کے نزدیک خطبہ مسنون نہیں ہے، کیونکہ جماعت بھی مسنونہ نہیں ہے، یاد رکھ لیں۔ م۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ ہمارے اسلاف میں سے فقہاء کے نزدیک خطبہ ثابت ہے۔ ع۔

ویستقبل القبۃ بالدعاء لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبۃ و حول رداءہ الخ

اور قبلہ رخ ہو کر دعا کرے۔ ف۔ لہذا خطبہ کے بعد دعا کے لئے قبلہ رخ ہو جائے لہا ردی الحج کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ قبلہ رخ ہوئے اور اپنی چادر پٹ دی۔ ف۔ جیسا کہ صحیحین میں عبد اللہ بن زید بن عاصم سے اور مستدرک میں چادر اور طبرانی میں انس سے مروی ہے۔ رفع۔ ویقلب الحج اور اپنی چادر الٹ دے۔ ف۔ اگر چادر چوکور ہو تو اوپر کا کنارہ نیچے کر دے، اور اگر گول ہو تو دائیں بائیں کر دے۔ المبسوط۔ اور ذخیرۃ الما لکیہ میں ہے کہ جو کنارہ بائیں کندھے پر ہے اسے پکڑ کر پیچھے سے گھما کر دائیں پر لے آئے، اور دائیں کا بائیں پر لے جائیں۔ مع۔

قال هذا قول محمد اما عند ابي حنيفة فلا يقلب رداء الحج

یہ امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور محیط میں ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کا بھی ہے، اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد اور دوسرے فقہاء کا بھی۔ مع۔ اما عند ابي حنيفة الخ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو وہ چادر نہیں پٹنے کا کیونکہ یہ استسقاء دعا ہے لہذا اسے دوسری دعاؤں پر قیاس کیا جائے گا۔ ف۔ جبکہ دوسری دعاؤں میں چادر نہیں پٹنی جاتی ہے، و ما رواہ الحج اور جو کچھ حدیث میں مروی ہے وہ نیک فلی کے طور پر تھا۔ ف۔ لہذا یہ مسنون عمل نہیں ہوا، ویسے روایت صحیح ہے، مگر نیک فلی کے طور پر تھی، جو عبادت کی قسم سے نہیں ہے، حضرت چادر کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ نے چادر پٹنی ہے، تاکہ قحط سالی پلٹ کر خوش حالی سے بدل جائے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور حضرت انس کی حدیث میں ہے کہ چادر اس لئے پٹنی تاکہ قحط سالی خوش حالی سے بدل جائے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، میں ترجمہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لباس التقویٰ ذلک حیر، اس میں بس تقویٰ کو بہتر فرمایا ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ آدمی کی جیسی حاست ہوتی ہے ویسی ہی چادر اس پر ہوتی ہے، تو اس طرح قوم کی چادریں پلٹ دیں، یعنی کے خابری کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کام میں بھی امام کی اتباع کرنی چاہئے، اگرچہ بظاہر نیک فانی ہی کے لئے ہو، کیونکہ اتباع کرنے میں حکمت اور مصلحت کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل انه امرهم بذلك ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه لا يستترال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعة

ترجمہ۔ اور قوم اپنی چادریں نہ پٹے۔ کیونکہ اس کی کوئی روایت منقول نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی قوم کو اس بات کا حکم دیا ہو، اور اس استسقاء کے موقع پر اہل ذمہ حاضر نہ ہوں، کیونکہ یہ دعا تو رحمت نازل کرنے کے لئے کی جاتی ہے، جبکہ ان ذمیوں، و کافروں پر لعنت برستی رہتی ہے۔

توضیح۔ دعا کے وقت قبلہ رخ ہونا، چادر پلٹنا، اس کا طریقہ

قوم کا چادر پلٹنا، استسقاء میں ذمیوں کا حکم

ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل انه امرهم بذلك الحج

اور قوم اپنی چادریں نہ پٹے۔ ف۔ لیکن متیوں امام کے نزدیک پلٹنا چاہئے امام کی اتباع میں، اور ہمارے قول کے موافق سعید بن المسیب اور عروہ سے بھی مروی ہے، اسی طرح ثوری اور لیث وغیرہ کا بھی مسک ہے لانه یقلب الخ کیونکہ یہ منقول نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو۔ ف۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر آپ ﷺ نے ان لوگوں کو حکم نہیں دیا تو اس سے منع بھی نہیں کیا ہے، اور آپ کا کسی کام کو برقرار رکھنا اور اعتراض نہ کرنا بھی جواز کی دلیل ہے، ابن الہمام اور عینی وغیرہ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے اپنی چادریں پلٹ دی تھیں اس طرح آپ کو یہ بات معلوم نہ ہو سکی ہوگی، حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جتنا ضروری ہے، ابو داؤد کی وہ حدیث جس

میں چادر پلٹنے کا تذکرہ ہے اسے اس طرح بیان کیا ہے کہ آپ پر سیاہ چادر پڑی ہوئی تھی تو چاہا کہ اس کے نیچے کے کنارہ کو اوپر کر لیں مگر ایسا کرنے میں دشواری محسوس ہونے لگی تو کندھوں پر الٹ دی، اور امام احمدؒ کی روایت میں اس سے زائد اس طرح مذکور ہے، کہ آپ کے اور ساتھ آپ کے صحابہ کرام نے بھی اپنی چادریں پلٹی ہیں، حاکم نے کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ آپ کو بھی اس کا علم ہو، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب میں تامل ہے اور وہ ظاہر بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولا يحصر اهل الذمة الاستسقاء لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة الخ
اور اس دعاء کے موقع پر ذمی وغیرہ نہ جائیں اس میں شرکت نہ کریں۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں فرمان برداری کرتے ہوئے رہتے ہیں لیکن مسلمان نہیں ہوتے ہیں، ان کی جانی اور مالی حفاظت سلطان وقت کے ذمہ ہوتی ہے اسی لئے انہیں ذمی کہا جاتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہے اس لئے استغفار اور باران رحمت کی دعا میں یہ لوگ شرکت نہ کریں، لانه لاستنزال الحج کیونکہ دعا استسقاء تو رحمت نازل ہونے کی دعا ہے۔ ف۔ لہذا اسی شخص کے لئے مناسب ہے جو رحمت کے قابل ہو، اور ذمی اس کے قابل نہیں ہیں

وانما تنزل عليهم اللعنة الخ
ان ذمیوں پر تو لعنت ہی نازل ہو کر رہی ہے۔ ف۔ چنانچہ ذمیوں کو اس مجمع سے الگ رکھنا واجب ہے، ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ رحمت کی دو قسمیں ہیں خاصہ اور عامہ، خاصہ یہاں مقصود نہیں ہے، وہ تو دار آخرت کے لئے مخصوص ہے، اور دوسری قسم رحمت عامہ ہے جیسے رزق رسانی، وغیرہ تو استسقاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے، اور باران رحمت تو ساری دنیا کے لئے عام ہے میں مترجم کہتا ہوں کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے، اگرچہ وہ ظاہر میں خدائے تعالیٰ سے دعا مانگے، کیونکہ اس نے اپنے خیال میں اسی کو خدا سمجھ رکھا ہے، ایسا خدا جس کا کوئی شریک بیوی اور اولاد ہے اور یہ لامحلہ کوئی مخلوق ہی ہوگی، پس یہ دعا اسی مخلوق سے ہوئی، اور اللہ تعالیٰ سے نہ ہوئی، اب جبکہ یہ معلوم ہو گیا کہ کافر کی دعا جنب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ وہاں کے لائق ہے تو ان کو وہاں ساتھ نہیں لیا جائے گا، اور نہ ان کی دعا جو مردود اور مغضوب ہے اس وقت میں شریک کی جائے گی، مظلوم اور کافر وغیرہ کی دعا جو یہاں مقبول ہوتی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ تک پہنچتی ہے اور دعا کرنے والا اسی اللہ سے دعا کرتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ ایسے لوگوں کی دنیاوی بقا اور حیات سے متعلق ہیں ان میں اللہ تعالیٰ اس کو معیشت دیتا ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اگر ذمی وغیرہ یہ چاہیں کہ اپنی مخصوص جمعہ رحمت کے ساتھ اپنی خاص عبادت گاہ میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو ان کو ایسا کرنے سے روک دیا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کو اس صورت حال سے مدد دی جائے تو عام مسلمانوں کو شبہ پیدا ہو جائے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے، اگرچہ یحییٰؒ نے ان کے اس طرح کے اجتماع اور دعاء کرنے کی کوشش کو جائز قرار دیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ جو اہر مالکیہ میں یہ لکھا ہے کہ اس استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام یہ عام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرالیں۔ ع۔ اگر نکلنے سے پہلے ان کو باران رحمت دیدی گئی، بارش برس گئی تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ د۔ اگر اتنی زیادہ بارش ہو جائے جس سے عام نقصان ہونے لگے تو اس کے رک جانے کے لئے دعا کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں جو کہ صحیحین کی روایت میں ہے اور پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ م۔

باب صلوۃ الخوف

اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتين طائفة على وجه العدو و طائفة خلفه فيصلی بھدة الطائفة

رکعت وسجدتين فاذا رفع راسه من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة الى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة فيصلی بهم الامام رکعتين وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا وذهبوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاولى فصلوا رکعت وسجدتين وحدانا بغير قراءة لانهم لاحقون وتشهدوا وسلموا ومضوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاخرى وصلوا رکعت وسجدتين بقراءة لانهم مسبقون وتشهدوا وسلموا

ترجمہ و توضیح باب، خوف کی نماز، نماز خوف کی کیفیت تعدد اور رکعت سفر و اقامت کی حالت میں

نماز خوف کے بیان میں، عربی زبان میں خوف کے معنی نقصان میں پڑنے کا احتمال ہونا، اور دہشت اور ہیبت کے نہیں ہیں، پس جب کافروں سے مقابلہ ہوگا تو اس وقت دو صورتیں ہوں گی، اور یہ کہ اس بات کا خوف نہ ہو کہ مسلمانوں کی نماز کی حالت میں کفار اچانک حملہ کر دیں گے یا ان سے نقصان پہنچے گا (۲) یہ کہ اس بات کا احتمال ہو، ان دونوں صورتوں میں غالب احتمال کا اعتبار ہوگا، پہلے کہ اگر دشمن بالکل سامنے اور قریب بھی ہو تو اس وقت بھی غالب گمان کافی ہے، اسی واسطے مصنفؒ نے فرمایا ہے اذا اشد الخ جبکہ خوف بہت زیادہ بڑھ جائے تو امام اپنے لوگوں کو دو جماعتوں میں بانٹ دے۔ ف۔ نماز پڑھنے کے لئے۔ م۔ اشد الخ خوف کی عبارت قدوری کی ہے، مصنفؒ ہدایہ نے اسی عبارت کو اپنایا ہے، ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشد الخ شرط نہیں ہے، چنانچہ مبسوط و تحفہ اور محیط میں نماز خوف کے صحیح ہو جانے کے لئے اشد الخ کی شرط کے بغیر صرف دشمن کا سامنے موجود ہونا کافی ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ یہ اشد الخ بالکل شرط نہیں ہے، بلکہ سامنے دشمن انسان ہو یا درندہ ہو تو بھی صلوٰۃ خوف جائز ہے۔ الخ

میں مترجم کہتا ہوں کہ اشد الخ خوف، خوف کے گمان غالب ہو جانے کے معنی میں ہے، جیسا کہ بیان گذر چکا ہے، اسی لئے جو ہر نیرہ میں کہا ہے کہ اشد الخ خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اس طرح حاضر ہو کہ وہ نظر آرہے ہوں، اور اس بات کا خوف ہو کہ اگر ہم سب نماز میں مشغول ہو جائیں تو دشمن حملہ کر بیٹھے گا۔ ہ۔ پس دشمن موجود ہونا اسی وجہ سے خوف کے قائم مقام ہے کہ اس سے نقصان کا احتمال ہے، اسی بناء پر اگر دشمن سامنے ہو تو لیکن درمیان میں کافی گہری اور چوڑی نہر ایسی ہو کہ اس سے دشمن کے آجانے کا خوف نہ ہو تو اس وقت نماز خوف درست نہ ہوگی، حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں خوف و گمان غالب ہو تو امام اس طرح نماز پڑھائے کہ لشکر کے دو حصے کرے طائفة علی وجہ الخ اور ایک حصہ کو دشمن کے سامنے رہنے کے لئے چھوڑ دے۔

و طائفة خلفه فيصلی بهذه الطائفة رکعت وسجدتين فاذا رفع رأسه من السجدة الثانية الخ

اور دوسرے حصہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنا دے فیصلی الخ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت دونوں سجدوں کے ساتھ پڑھے۔ ف۔ جبکہ امام مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع الخ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو یہ جماعت دشمن کا سامنا کرنے کے لئے چلی جائے۔ ف۔ یعنی پیدل جائے۔ اس لئے کہ اگر جماعت سوار ہو کر جائے گی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ ف۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔

وحاءت تلك الطائفة فيصلی بهم الامام رکعت وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا الخ

اور پہلی جماعت واپس آجائے۔ ف۔ جواب تک دشمن کے مقابلہ میں کھڑی تھی فیصلی بهم اب امام ان لوگوں کے ساتھ باقی ایک رکعت اور دو سجدے اور التحیات پڑھ لے، اور خود سلام پھیر دے، مگر وہ جماعت سلام نہ پھیرے وذهبوا الى الخ اور دشمن کے مقابلہ میں چلی جائے و جاءت الطائفة الخ اور پہلی جماعت آجائے فصلوا رکعت الخ اگر وہ جماعت اپنی ایک رکعت اور دو سجدے تنہا تنہا بغیر قراءت قرآن کے پڑھ لے، کیونکہ یہ جماعت لاحقوں کی ہے۔ ف۔ جبکہ لاحق پر قراءت لازم نہیں ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ لجر کی ہو یا وہ مسافر ہوں یا جمعہ کی یا عید کی نماز ہو، اور یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعتیں

بغیر قراءت پوری کر لیں۔ الفتح۔ وتشهدوا الح اور تشهد پڑھ کر سلام پھیر دیں پھر دشمن کی طرف چلے جائیں وجاءت الطائفة الخ پھر دوسری جماعت آئے اور قراءۃ کے ساتھ ایک رکعت اور دو سجدے پڑھے، کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ ف۔ اور مسبوق پر بھی قراءت لازم ہوتی ہے، اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعتیں قراءت کے ساتھ پڑھیں۔ الحیط۔ وتشهدوا الخ اور تشهد پڑھ کر سلام پھیر دیں۔

والاصل فيه رواية ابن مسعود ان النبي عليه السلام صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا و ابو يوسف وان انكر شرعيتها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا.

ترجمہ۔ اس مسئلہ میں حضرت ابن مسعودؓ کی یہ روایت اصل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خوف کی نماز اسی صف اور کیفیت کے ساتھ پڑھائی جو ہم نے ابھی بیان کی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے ہمارے زمانہ میں اس کے شروع ہونے کا انکار کیا ہے، مگر ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم نے روایت کر دی ہے۔

توضیح:- حدیث سے دلیل

والاصل فيه رواية ابن مسعود ان النبي عليه السلام صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا الخ اس مسئلہ میں اصل ابن مسعودؓ کی حدیث میں کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی کیفیت کے ساتھ نماز پڑھی جو ہم نے بیان کی ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی ہے لیکن اول تو اس میں نصیف راوی قوی نہیں ہے، دوم یہ کہ ابو عبیدہؓ نے ابن مسعودؓ سے نہیں سنا ہے، اور مبسوط وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نجد کے علاقہ میں جہاد کیا، جب دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم ان کے مقابلے میں صف بستہ ہوئے، اس وقت رسول اللہ ﷺ ہمیں نماز پڑھانے کو کھڑے ہوئے، ہم میں سے ایک جماعت آپ کے ساتھ کھڑی ہو گئی اور دوسری جماعت دشمن کے بالمقابل کھڑی ہو گئی، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ساتھ کی جماعت کو نماز پڑھائی اور جس میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے، پھر یہ جماعت وہاں سے نکل کر دشمن کے سامنے کھڑی ہو گئی اور دوسری جماعت نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر نماز پڑھی ایک رکوع اور دو سجدے کئے اس کے بعد آپ نے سلام پھیر دیا، پھر دونوں جماعتوں نے اپنے اپنے طور پر ایک ایک رکوع اور دو سجدہ ادا کئے، ائمہ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور جو صورت کتاب میں ابھی ذکر کی گئی وہ امام محمدؒ نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے، اور چونکہ اس نماز میں کسی کی رائے کو کوئی دخل نہیں ہے اس لئے ابن عباسؓ کا قول بھی مرفوع حدیث کے درجہ میں ہے۔ مفہ۔

رسول اللہ ﷺ نے چار جگہوں میں خوف کی نماز پڑھائی ہے (۱) ذات الرقاع (۲) بطن نخلہ (۳) عسفان (۴) ذی قرد، ان میں نماز پڑھنے کی صورتیں مختلف روایت کی گئی ہیں، اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے زیادہ بہتر اور زیادہ رائج قول کو اختیار کیا ہے، اور قدوری و ابو نصر بغدادیؒ نے اپنی رائے کے مطابق سب کو جائز کہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔ م۔ اگر دور سے کچھ سیاہی نظر آئے انہیں دیکھ کر مسلمانوں نے دشمن خیال کرتے ہوئے صلوٰۃ خوف ادا کر لی مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ دشمن کے ہو گئے انہیں تھے تو وہ نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر خیال کے مطابق دشمن کے ہی افراد تھے تو نماز جائز مانی جائے گی، اور جو صورت کتاب میں ذکر کی گئی ہے وہ اس صورت میں ہے کہ ہر شخص ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر اصرار کرتا ہو، اور اگر یہ بات نہ ہو تو بہتر یہ ہوگا کہ ایک امام ایک جماعت کو پوری نماز پڑھا دے پھر دوسری جماعت میں سے ایک شخص باقی لوگوں کو پوری نماز پڑھا دے۔ مع۔

معلوم ہوتا چاہئے کہ قرآن پاک میں نماز خوف کی یہ آیت ہے وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقِمْ لَهُمُ الصَّلَاةَ الْآيَاتِ اور جب تم ان میں موجود ہو اور ان کو نماز پڑھاؤ الخ، اس سے امام شافعیؒ کے شاگرد مرثی و ابو یوسفؒ و حسن بن زیادؒ نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے اور مسئلہ بیان کیا ہے کہ نماز خوف جائز ہونے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی موجودگی شرط ہے، لیکن دوسرے علماء کے نزدیک یہ شرط نہیں

ہے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے و ابو یوسف الخ اور ابو یوسفؒ نے اگرچہ ہر سہ زمانہ میں نماز خوف کے صحیح ہونے سے انکار کیا ہے مگر ان کے خلاف ہماری دلیل ان روایتوں سے ملتی جاتی ہے جو ہم نے روایت کی ہیں۔ ف۔ لیکن یہاں تو صرف ابن مسعودؓ کی روایت مذکور ہے اور اس وقت خود رسول اللہ ﷺ نے پڑھائی تھی لہذا اس متن سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ دوسری روایتیں جو اس مقام کے علاوہ ہیں ہمارے پاس موجود ہیں، چنانچہ سعید بن العاصؓ کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حضرت حذیفہؓ نے اپنے سردار کی اجازت سے ایک ایک کر کے خوف کی نماز پڑھائی، ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور عبد الرحمن بن سمرہؓ نے کابل پر جہاد کرنے میں نماز خوف پڑھائی ہے، ابو داؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ نے یلۃ الہریر اور صفین میں مغرب کی نماز خوف پڑھائی ہے، بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابو موسیٰ اشعریؓ اصحاب میں اور سعد بن ابی وقاصؓ نے حضرت حذیفہؓ و عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ و حسن بن علیؓ کے ساتھ طبرستان میں نماز پڑھائی ہے، ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ مذکورہ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ کے بعد نماز خوف پڑھی ہے۔

اب اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں رسول اللہ ﷺ کی چار نمازیں کیوں قضاء ہوتیں، جواب یہ ہو گا کہ غزوہ خندق کا واقعہ مقدم ہے اور نماز خوف کا حکم بعد کا ہے، اس کے علاوہ جنگ خندق میں قتال کے علاوہ چارہ ہی نہ تھا، کیونکہ اس میں کافروں کی تعداد بہت زیادہ تھی، اخصاً یہ مذکورہ صریح دلیلیں امام ابو یوسفؒ کے خلاف موجود ہیں، اس لئے مبسوط و ملحق البحار و مفید اور ابو نصر اللہ بغدادیؒ کی شرح مختصر الکرخی میں واضح طور پر لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے اصحاب احناف کے نزدیک بال اتفاق نماز خوف جائز ہے، نیز یہ نماز خوف حضور و سفر ہر حال میں جائز ہے یہی قول امام مالک و شافعی و احمد کا ہے۔

فان كان الامام مقبلاً صلى بالطائفة الاولى ركعتين و بالطائفة الثانية ركعتين فما روى انه صلى

الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين.

ترجمہ:- اور اگر امام مقیم ہو تو پہلی جمعہ کو دو رکعتیں اور دوسری جماعت کو بھی دو رکعتیں پڑھائے اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی دو جمعہ عتوں میں سے ہر ایک کو دو رکعتیں پڑھائیں۔

توضیح:- اگر امام مقیم ہو تو کس طرح نماز پڑھا دے، حدیث سے دلیل

فان كان الامام مقبلاً صلى بالطائفة الاولى ركعتين و بالطائفة الثانية ركعتين الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ حدیث مذکور غزوہ ذات الرقاع کے موقع کی ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ پھر نماز کی اذان ہو گئی اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ لوگ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے سامنے کھڑے ہو گئے، پھر رسول اللہ ﷺ نے دوسری جماعت کو بھی دو رکعتیں پڑھائیں، جابرؓ نے کہا کہ اس طرح پڑھانے سے رسول اللہ ﷺ کی تو چار رکعتیں پوری ہو گئیں لیکن صحابہ کرامؓ کی دو دو رکعتیں ہوئیں، خربک، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس میں ظہر کا ذکر نہیں ہے، البتہ ابو داؤد نے سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو بکرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز خوف پڑھی اس طرح سے کہ ایک جماعت کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا، اور یہ لوگ دشمنوں کے سامنے جا کر کھڑے ہو گئے، اور دوسری جماعت آئی تو اسے بھی رسول اللہ ﷺ نے دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیر دیا، اس طرح رسول اللہ ﷺ کی چار رکعتیں پوری ہو گئیں، اور صحابہ کرامؓ کی دو دو رکعتیں ہوئیں، بیہقیؒ نے ابو بکرؓ کی حدیث کے مانند جابرؓ سے بطن نحدہ کے بارے میں روایت کی ہے، یعنی اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ہر جماعت نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا، بعض فقہاء نے صحیح مسلم کی اس حدیث کو جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے حضرت ابو بکرؓ کی حدیث پر محمول کیا ہے، ان ہی لوگوں میں امام

نوویؒ بھی ہیں، اور بعض فقہاء نے اس کا انکار کیا ہے، اور اسی جماعت میں قرطبیؒ بھی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ بیہی کی حدیث نوویؒ کے قول کی تائید کر رہی ہے، اور محقق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ غزوہ ذات الرقاع میں تھے اس لئے مسافر تھے، چونکہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نماز میں قصر کو چھوڑ کر اتمام کرے یعنی پوری نماز پڑھے تو مجبوراً یہی کہنا پڑیگا کہ آپؐ نے دور کعتوں پر سلام پھیر دیا، جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ کی حدیث میں ہے، پھر جب آپؐ نے دوسری جماعت کو بھی نماز پڑھائی تو یہ نماز آپؐ کی نفل کے طور پر ہوئی، اور معتدیوں کی فرض ادا ہوئی، اس سے یہ لازم آئیگا کہ نفل والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء جائز ہے، یہ صورت بھی حنفیہ کے نزدیک غلط ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے لکھا ہے کہ صرف رسول اللہ ﷺ کو سفر میں بھی پوری نماز پڑھنے کی اجازت تھی، بعضوں نے کہا ہے کہ یہ خصوصیت رسول اللہ ﷺ کی نفل میں تھی کہ آپؐ کی نفل نماز کے پیچھے دوسروں کا فرض ادا ہو جاتا تھا، عینیؒ نے اس کے علاوہ اور بھی اقوال نقل کئے ہیں۔

بندہ مترجم کے نزدیک یہ تاویل احسن اولیٰ ہے کہ آپؐ کی نفل نماز میں دوسروں کی فرض نماز ادا ہو جاتی تھی، کیونکہ کہیں بھی تصریح کے ساتھ یہ دلیل نہیں ہے کہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء صحیح ہے، اس کے برخلاف مسافر کے فرض نماز کی دور کعت ہونے کا ثبوت ان احادیث سے بھی ہے یا اس کی تاویل کی جائے جو طحاویؒ نے حضرت ابو بکرؓ کی حدیث سے ذکر کرنے کے بعد کہی ہے کہ ایک زمانہ میں ایک فرض کو دوسرے بطور فرض پڑھن بھی جاز تھا اور مذکورہ واقعہ اسی وقت کا ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس سے ممانعت آئی ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی کام کی ممانعت کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ وہ اس سے پہلے جائز اور مباح تھا۔

لیکن اس جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ دعویٰ کسی دلیل کے بغیر ہے، اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ضرورت نے ایسی تاویل کرنے پر مجبور کیا ہے، اور یہی دلیل کافی ہے، پھر اس جواب کا جواب یہ ہے کہ اتنی سی ضرورت اس مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہے کہ استنباط پر مجبور کیا ہے کہ اقتداء جائز نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ ابن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر فرض کو مکرر پڑھنا ممنوع ہے، ماحولہ یہ حکم ممانعت سے پہلے ہی ہو گا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

محقق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ان باتوں کے باوجود اب ایسی کون سی دلیل باقی رہی کہ قوم کے ہر فرد نے خوف کی نماز میں دو رکعتیں پڑھی تھیں، جبکہ یہ قصہ سفر کے وقت کا ہے اور فرض کو مکرر پڑھنے سے ممانعت سے پہلے ہے اور ابھی تک اس بارے میں حدیث سے کوئی دلیل نہیں ملتی ہے، البتہ قیاس سے یہ بات کہی گئی ہے کہ جب سفر میں دونوں جماعتوں کے ساتھ آدمی دوہی نماز تقسیم کر دی گئی ہے سوائے مغرب کی نماز کے تو جب حالت اقامت میں نماز خوف کی ضرورت آن پڑے تو یہاں بھی اس طرح آدمی دوہی نماز تقسیم ہوگی، لہذا امام ہر ایک جماعت کے ساتھ دو دور کعتیں پڑھے گا۔ الفتح۔

و یصلی بالطائفة الاولى من المغرب رکعتین وبالثانية رکعة واحدة لان تنصیف الركعة الواحدة غیر ممکن فجعلها فی الاولى اولی بحکم السبق ولا یقاتلون فی حال الصلوة فان فعلوا بطلت صلواتهم لانه صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق، ولو جاز الاداء مع القتال لما ترکھا

ترجمہ :- اور امام مغرب کی نماز میں پہلی جماعت کو دو رکعتیں اور دوسری جماعت کو ایک رکعت پڑھائے گا، کیونکہ تین رکعتوں میں سے ایک رکعت کو صحیح طور پر تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس تیسری رکعت کو پہلی جماعت کو سبقت کی بناء پر دیدینا اولیٰ ہے، اور یہ لوگ نماز کی حالت میں قتال نہیں کریں گے، کیونکہ خندق کی لڑائی میں رسول اللہ ﷺ خود بھی چار نمازیں بروقت نہیں پڑ سکے، اور بعد میں ان کی قضاء کی تھی، اگر لڑائی کی حالت میں بھی نماز خوف درست ہوتی تو آپؐ ان نمازوں کو

تضاعفہ ہونے دیتے۔

توضیح:- خوف کی حالت میں مغرب کی نماز کی جماعت

نماز کی حالت میں قتال، حدیث سے دلیل

و یصلی بالطائفة الاولى من المغرب رکعتین و بالثانیة رکعة واحدة الخ

ترجمہ واضح ہے۔ ف۔ یہ نماز خواہ سفر کی حالت میں ہو یا اقامت کی لان تصنیف الخ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا ناممکن ہے۔ ف۔ اور بہر صورت ایک رکعت زائد کسی ایک جماعت کے ساتھ پڑھنی ہے فجعلنا الخ اس لئے یہ ایک رکعت اور بھی پہلی جماعت کے ساتھ پڑھنی بہتر ہے، اس بناء پر کہ اسے سبقت حاصل ہے۔ ف۔ عامۃ عماء کا یہی قول ہے لیکن ثورنی نے پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعتیں پڑھانے کے متعلق فرمایا ہے، امام شافعیؒ نے پہلی صورت کے ساتھ اس دوسری صورت کو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔

واضح ہو کہ دشمن اور درندہ دونوں کے خوف کا ایک ہی حکم ہے، اس خوف کی وجہ سے نماز میں قصر کا فائدہ نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف چلنا ایسی نماز میں جائز ہوتا ہے۔ المختصر اھ۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔ م۔ اس قاعدہ کی بناء پر اگر امام نے مغرب میں پہلی جماعت کے ساتھ ایک رکعت اور دوسری جماعت کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو اس کے بارے میں جو ہر نیرہ میں لکھا ہے کہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ ہ۔ اور عیسیٰؑ نے لکھا ہے کہ امام کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس نے اپنی جگہ سے حرکت تک نہیں کی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہی قول صحیح ہے۔ اور جو ہر نیرہ کے کلام کے بھی یہی معنی ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دونوں جماعتوں کی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ پہلی جماعت ایسے وقت میں واپس گئی ہے کہ اسے ابھی جانا نہیں چاہئے تھا، اور دوسری جماعت ایسے وقت میں آکر ملی ہے کہ وہ پہلی جماعت کا حصہ تھا ہذا یہ اول میں داخل ہو گئی اور ایسے وقت میں واپس گئی کہ اسے واپس تپا ہئے تھا، اس لئے نماز فاسد ہو گئی، اور اصل یہ ہو کہ جو جماعت آنے کے وقت واپس جائے گی اس کی نماز فاسد ہوگی، اور جو جماعت جانے کے وقت واپس آئے گی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الف۔

ولا یقاتلون فی حال الصلوة فان فعلوا بطلت صلوتہم الخ

اور کوئی جماعت بھی نماز کی حالت میں قتال نہ کرے گی۔ ف۔ اگر زیادہ لڑائی ہو تو نماز فاسد ہوگی اور اگر تھوڑی ہو فاسد نہ ہوگی جیسے ایک تیر مارنا، اسی طرح دشمن کے سامنے جانے کی بجائے دوسری طرف چلتا یا سواری پر سوار ہونا تو یہ عمل بھی نماز کو فاسد کر دیتا ہے جیسے قتال کرنا۔ ت۔ د۔ فان فعلوا الخ اب اگر ان لوگوں نے قتال کیا تو اب تک جتنی بھی تمام نماز پڑھی ہے سب باطل ہو گئی لانہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جنگ خندق کے دن متواتر چار نمازیں نہ پڑھ سکے اگر لڑائی کی حالت میں بھی نماز صحیح ہوتی تو آپ ان نمازوں کو بروقت ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ ف۔ اس پر یہ اعتراض ہوا کہ خندق کی لڑائی تک خوف کی نماز کا حکم ہی نازل ہوا تھا، جس کی دلیل حضرت ابوسعید الخدریؓ کی حدیث ہے کہ جو خندق کی لڑائی سے متعلق ہے کہ جنگ میں گرفتار رہنے کی وجہ سے ہم لوگ نماز سے روک دئے گئے۔ الخ اور آخر میں ہے کہ یہ واقعہ بیت پاک فَاِنْ یُخَفِّمُ فَوْجًا لَّا اَوْ رُکْبَانًا کے نازل ہونے سے پہلے کا ہے، یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی داری اور ابویعلیٰ نے روایت کی ہے۔

قاضی عیاضؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اس نماز خوف کا حکم غزوہ خندق کے بعد نازل ہوا ہے، محقق ابن الہمامؒ نے جواب دیا ہے کہ اس اعتراض کا یہاں کوئی مقام نہیں ہے، کیونکہ اصل بحث تو یہ چل رہی ہے کہ نماز کی حالت میں قتال کرنا مفید نماز ہے یا نہیں ہے، اور اس آیت فَاِنْ یُخَفِّمُ سے تو اس بات کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ خوف کی حالت میں پیدل چلتے ہوئے اور سواری

پر ہر حالت میں جائز ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں، اور نماز خوف کے حکم کے بارے میں قول صحیح یہی ہے کہ غزوہ خندق کے اور غزوہ عسفان کے شروع میں نازل ہوا ہے اس دلیل کی بناء پر کہ ابو عیاش الزرقی کی حدیث میں ہے کہ جب مشرکوں نے یہ چاہا کہ نماز میں مشرکوں نے تنگ کرنے کا ارادہ کیا تو ظہر اور عصر کی نماز کے درمیان نماز خوف نازل ہوئی، احمد، نسائی اور قدوری نے اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی ترمذی نے بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کی روایت کی، ساتھ ہی اس کی صحیح بھی ہے، گذشتہ روایتوں کے اختلاف سے بھی کچھ فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ غزوہ عسفان بھی تو بلاشبہ غزوہ خندق کے بعد ہوا ہے، اور ابو موسیٰ غزوہ ذات الرقاع میں تھے، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور احمد اور سنن اربعہ کی روایت کے مطابق ابو ہریرہؓ بھی ذات الرقاع میں تھے، اور یہ بات معلوم ہے کہ ابو ہریرہؓ غزوہ میں اسلام لائے ہیں جو غزوہ خندق کے بعد ہوا اور اس کے بعد غزوہ ذات الرقاع ہوا۔ اس تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ قتال کی حالت میں نماز جائز نہیں ہے، کیونکہ اگر جائز ہوتی تو رسول اللہ ﷺ غزوہ میں لڑائی کی حالت میں تمام نمازیں ادا فرمالیتے قضا نہ ہونے دیتے، اور جیسا کہ یہ بات مشہور و معروف ہے کہ غزوہ خندق کے بعد نماز خوف کا حکم نازل ہوا ہے، اور آیت پاک میں ہتھیار باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور ہے مگر اس میں یہ بات جائز نہیں رکھی گئی ہے کہ قتال بھی کرتے جاؤ، جس کا حاصل یہ ہوا کہ نماز کی حالت میں قتال مفسد نماز ہو گا۔ فتح القدیر سے مختصر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، اسی طرح جو شخص امام کی طرف آنے یا جانے میں صف سے نکل کر سواری پر سوار ہو جائے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔ الجوہر۔

اسی طرح دریا میں تیرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نماز جائز نہیں ہے۔ المضمرات۔ پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو تو نماز پڑھ لے، ورنہ ہمارے نزدیک نماز مؤخر کر دے، اور نماز خوف میں سہو ہو جائے تو دو سجدے ادا کرنے واجب ہیں۔ الحیط۔ اور حضرت عبداللہ بن انسؓ سے ایک حدیث مروی ہے جس کی ابو داؤد نے روایت کی ہے کہ جب خالد بن سفیان الہندی کو لوگ قتل کے لئے لے جا رہے تھے تو انہوں نے چلتے ہوئے میں اشارہ سے نماز پڑھ لی تھی یہ روایت دلیل بنانے کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ تو ان کا اپنا ذاتی فعل بیان کیا اس میں یہ نہیں بتایا گیا ہے کہ ایسا کرنا سنت ہے یا صحیح ہے، لہذا یہ عمل جنت نہیں بن سکتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک صحابی کی تقلید پر عمل کرنا زیادہ ضروری ہے بہ نسبت اپنے قیاس پر عمل کرنے کے اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

فان اشتد الخوف صلوا رکبانا فرادی يؤمون بالركوع والسجود الى اى جهة شاء وادا لم يقدروا على التوجه الى القبلة لقوله تعالى فان خفتهم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وعن محمد انهم يصلون بجماعة وليس بصحيح لانعدام الاتحاد فى المكان.

ترجمہ :- اور جب دشمنوں کا خطرہ بہت زیادہ بڑھ جائے تو لوگ اپنی سواری پر ہی تنہا نماز پڑھ لیں اس طرح سے کہ رکوع و سجدہ اشارہ سے کرے جس سمت وہ چاہیں (موقع ہو) جبکہ قبلہ کی طرف رخ کرنے پر قدرت نہ ہو کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اگر تم کو خوف ہو تو پیدل یا سوار، قبلہ کی طرف رخ کرنا ایک مجبوری کی بناء پر ساقط کیا گیا ہے، اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ لوگ جماعت کے ساتھ ہی نماز پڑھیں گے، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ میں سب کا اکٹھے ہو جانا اس وقت مخدوم ہوتا ہے۔

توضیح :- خوف بہت زیادہ بڑھ جانے کے وقت میں نماز کی کیفیت، پیدل و سوار، جماعت دشمن سے بھاگنے کے وقت، دشمن کا پیچھا کرتے وقت سواری پر فرض نماز تین آدمی اور خوف کی نماز گناہ کے مقصد میں سفر کرتے وقت نماز خوف، حدیث سے دلیل

فان اشتد الخوف صلوا رکبانا فرادی یؤمنون بالركوع والسجود الى اى جهة شاء الخ اور اگر خوف بہت بڑھ جائے تو لوگ نماز پڑھ لیں۔ ف۔ پیدل کھڑے ہوئے۔ الذخیرہ۔ یا جبکہ سواری ہوں، تو رکبانا سواری کی حالت ہی میں۔ ف۔ جبکہ دشمن کے جھوم سے اتنا بہت خطرہ کا باعث ہو فرادی الخ تھا تھا۔ ف۔ جماعت کے بغیر یہی ظاہر الروایۃ ہے یومون الخ رکوع اور سجدہ کا اشارہ کرتے ہوئے۔ ف۔ قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ایسا ممکن ہو یا الی اى جهة الخ جس سمت کی طرف چاہیں جبکہ قبلہ کی طرف توجہ کرنا ممکن نہ ہو۔

لقوله تعالى ﴿فَإِنْ جُفِتُمْ فَجَاؤًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ وسقط التوجه للضرورة الخ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے یعنی اگر تم کو خوف معلوم ہوتا ہو یعنی پہلے سے بھی زیادہ ہو گیا ہو، تو پیادہ یا سوار ہو کر جس طرح نماز پڑھو، وسقط الخ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے قبلہ کی طرف توجہ رکھنا ساقط ہو گیا وعن محمد الخ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار حضرات بھی جماعت سے نماز پڑھ لیں و لیس الخ لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ میں ہونا شرط ہے وہ اس جگہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی امام و مقتدی کی جگہ ایک نہیں ہے اسی بناء پر اگر ایک سواری پر دو سوار ہوں اور پیچھے رہنے والا مقتدی اور آگے کا امام ہو کر جماعت سے نماز پڑھ لیں تو بالاتفاق یہ جماعت صحیح ہوگی۔ اس وقت اور پیدل چلتے ہوئے بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے ہیں، دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پیدل کی چال اور رفتار حقیقت میں اس کا ذاتی عمل ہے، لیکن سواری کی رفتار جانور کا فعل اس سوار کا نہیں ہے، مجازاً اسے سوار کا آگے بڑھنا کہا جاتا ہے، سوار اگر خود بھاگ رہا ہو تو اسی طرح بڑھے جیسا کہ بتلایا گیا، لیکن اگر خود دوسرے بھاگنے والے کو پکڑنا چاہتا ہو یا بھگانا چاہتا ہو تو چلتے ہوئے نہیں پڑھے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں (کہ وہ اتر کر نہیں پڑھ سکتا ہے) سواری پر بھی بارش یا ڈاکوؤں کے خوف سے فرض پڑھنا جائز ہے جبکہ نماز خوف کے بتلائے ہوئے طریقہ پر پڑھنا ممکن نہ ہو، فقہاء اخصار کے نزدیک تین آدمی مل کر بھی اس طرح خوف کی نماز پڑھ سکتے ہیں کہ ان میں سے ایک امام اور ایک مقتدی ہو اور ایک دشمن کے سامنے ہو کر حفاظت کر رہا ہو، جبکہ یہی کافی ہو رہا ہو، مرغیہ میں ہے کہ ایسے مسافروں کے لئے خوف کی نماز صحیح نہیں ہے جو گناہ کے کام کے ارادے سے سفر میں ہوں، جیسے حرام لڑائی کے درمیان جائز نہیں ہے۔ مع۔

باب الجنائز اذا احتضر الرجل وجه الى القبلة على شقه الايمن اعتبارا بحال الوضع فى القبر لانه اشرف عليه والمختار فى بلادنا الاستلقاء لانه ايسر لخروج الروح والاول هو السنة ولقن الشهادتين لقوله ﷺ لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والمراد الذى قرب من الموت.

ترجمہ :- باب جنازوں کا بیان، جب آدمی مختصر ہوا اسے اپنے پہلو پر قبلہ رخ کر دیا جائے قبر میں رکھے جانے کی ہدایت پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ شخص اسی درجہ میں پہنچ چکا ہے، لیکن ہمارے ملک میں مشائخ کا پسندیدہ طریقہ اس کو چپٹا لٹا دینا ہے کیونکہ یہ طریقہ روح نکلنے میں آسان تر ہے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم اپنے مرنے والوں کے سامنے کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ کی تلقین کرو اس جگہ موتی سے مراد وہ ہے جو مرنے کے قریب پہنچ چکا ہو۔

توضیح :- باب جنازوں کا بیان، مختصر قریب المرگ یعنی جس کی موت قریب ہو اس کے احکام، قبلہ کی طرف رخ کر دینا، داہنی کروٹ پر لٹانا، تلقین شہادتین، تلقین کا طریقہ، مختصر کے پاس حائضہ و جنبی کا رہنا، تلقین کا مستحب ہونا، مختصر، اور کلمات کفر کہنا، غرہ کے وقت کا ایمان، گناہوں سے توبہ، نیک لوگوں کا موجود ہونا، سورہ یسین پڑھنا، خوشبو لگانا، دفن کے وقت مردہ کی تلقین سننا، موت کے وقت پانی اور شربت

حلق میں پٹکانا

باب الجنائز الح

جنائزوں کے بیان میں، جنازہ، جنم پر فتح کے ساتھ جنازہ کی جمع ہے، میت، مردہ شخص، جنم کے کسرہ کے ساتھ وہ تخت، کھٹ جس پر مردہ کو رکھتے ہیں۔ مع۔

اذا احتضر الرجل وحده الى القبلة على شقه الايمن الخ
جب آدمی مختصر ہوا، یعنی موت کے فرشتے اس کے پاس آگئے یا موت سامنے آگئی، چونکہ اس کیفیت کا جاننا بہت مشکل ہے اس لئے اس کے معنی ہوئے جب موت قریب ہوگئی اور اس کی علامتیں ظاہر ہونے لگیں یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑی نہیں ہو سکتی ہیں، اور ناک ٹیڑھی ہوگئی، اور کنپٹیاں پیٹھ گئیں، جب یہ علامتیں ظاہر ہو جائیں خواہ وہ مرد ہو یا عورت، وجہ الح تو اس کا چہرہ قبلہ کی طرف کر دیا جائے علی شقه الخ اس کی دائیں کروٹ پر۔ ف۔ امام مالک و شافعی و احمد کا یہی قول ہے۔ ع۔

اعتبارا بحال الوضع في القبر لانه اشرف عليه الخ
قبر میں رکھے جانے کی ہیئت پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ یہ شخص قبر کے کنارہ پر آچکا ہے والمحتار الخ لیکن ہمارے علاقہ میں مارداء النہر کے علاقہ میں چٹ لٹا کر رکھنا پسند کیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی پاؤں قبلہ کی طرف کر کے، امام الحرمین شافعی نے کہا ہے کہ اسی پر ہم لوگوں کا عمل ہے۔ ع۔ لانه ایسر الخ کیونکہ اس طرح روح نکلنے میں بہت آسانی ہو سکتی ہے۔ ف۔ لیکن اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے، اور نہ عقل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے، صرف احتمال اور انکل کا اعتبار نہیں ہے، اسی بناء پر مصنف نے کہا ہے۔

والاول هو السنة ولقن الشهادتين لقوله ﷺ لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله الخ
کہ پہلی ہی صورت مسنون ہے۔ ف۔ کہ دائیں کروٹ پر نٹ دیا جائے، کیونکہ براء بن معرورؓ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہابی مال رسول ﷺ کو دیا جائے، اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ کر دیا جائے، جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور آپ سے وصیت کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پا گیا ہے، اور ملنے والی تہابی رقم کے متعلق فرمادیا کہ وہ رقم براء کی اولاد کو دے دی جائے یعنی آپ نے اس مال سے کچھ بھی قبول نہیں کیا، اور حاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی روایت کی، تو رسول اللہ ﷺ نے اس بیان سے قبلہ رخ کرنے کی تعریف فرمادی، اور دائیں کروٹ پر لٹانے کے لئے سلسلہ میں تائید کے لئے خواب کی حدیث پیش کی جاسکتی ہے جو اسی کے دوسری صحابی براء بن عازبؓ سے صحیحین میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اذا اتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلوة ثم اضطجع على شقك الايمن الخ کہ تم جب بستر پر سونے کے لئے جانا چاہو تو جیسے نماز کے لئے وضوء کیا جاتا ہے اسی طرح مکمل وضوء کر لو پھر دائیں کروٹ پر لیٹ جاؤ، آخر تک، اور آخر میں یہ بھی ہے کہ اگر تم اسی طرح بستر پر مر گئے تو فطرت پر مرے، اس سے معلوم ہوا کہ اس ہیئت پر مرنا بہت بہتر ہے اور اس حدیث میں قبلہ رخ کرنے کا ذکر اس لئے نہیں ہے کہ شاید ہر شخص کو اس طرح کی خواب گاہ میسر نہ ہو الحاصل دونوں حدیثوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلا کہ مرنے کے قریب انسان کو قبلہ رخ دائیں کروٹ پر لٹا دیا جائے عطاء نے فرمایا ہے کہ میں نے ہر شخص کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے اس کے خلاف نہیں دیکھا ہے، ابن شاپین نے اس کی روایت کی ہے، ابوداؤد میں حضرت عمر بن قنادہؓ کی حدیث میں ہے استحلال البيت الحرام قبلتکم احياء وامواتا، یعنی کبیرہ گناہوں میں سے ہے خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام ہے اور تمہاری زندگی اور موت دونوں حالتوں کا قبلہ ہے اسے حلال کر لینا، اس کے علاوہ یہ حالت قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے برابر ہے، جبکہ دونوں میں دائیں کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے۔ مفع۔

بھاص نے فرمایا ہے کہ پھر اگر اس طرح لانا اس کے لئے دشوار ہو تو اسے اس کی موجودہ حالت پر چھوڑ دیا جائے۔ ع۔
ولفن الخ اور اسے شہادتین کی تلقین کی جائے۔ ف۔ یعنی متعلق علیہ طور پر مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان
محمد رسول اللہ ﷺ اس کو تلقین کریں، اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ ہے، لیکن بہتر وہی صورت ہے جو مصنف نے
بیان کی ہے لقولہ ﷺ الخ اس بناء کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ اپنے مردوں کو لا الہ الا اللہ کی شہادت کی
تلقین کرو۔ ف۔ بخاری کے علاوہ تمام افراد صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، یعنی محمد رسول اللہ ﷺ کی شہادت کے ساتھ
کیونکہ صرف لا الہ الا اللہ کلمہ توحید پورا نہیں ہے، جبکہ اس کے ساتھ محمد رسول اللہ ﷺ نہ ملایا جائے جس کی دلیل حضرت
حضرت ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جو وفد غبد القیس سے متعلق ہے جن کو رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ وحده لا شریک لہ پر
ایمان لانے کے لئے یہ طریقہ بتایا گیا ہے، اس کی گواہی دے تو اس کے معنی میں دونوں کلمے جمع ہو گئے، اور اسی بناء پر بہت سی
کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ کہنے کا ذکر ہے، کیونکہ موت کی ایسی حالت میں جہان تک مختصر ہو بہتر ہے، اب اس حدیث میں
مردوں کو تلقین کرنے کا لفظ ہے اس لئے ایک احتمال یہ ہوا کہ مردوں کو دفن کرنے کے بعد اوپر سے ہی قبر میں تلقین کی جائے اور
دوسرا احتمال یہ بھی ہوا کہ جب مرنے لگے اس وقت تلقین کی جائے اسی لئے مصنف نے کہا

والمراد الذى قرب من الموت الخ

اس جگہ مردوں سے مراد ہر وہ شخص ہے جو مرنے کے قریب ہو گیا ہو۔ ف۔ کہ آخر عنقریب مردہ ہونے والا ہے، کیونکہ
حقیقت میں مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوگا اس لئے اب یہی مراد ہوگا جو عن قریب مرنے والا ہے۔ مع۔ تلقین کی صورت یہ ہوگی
مردہ پر غرغہ لگنے یعنی گھرا لگنے جان کی سے ذرا پہلے اتنی بلند آواز سے کہ وہ سن سکے کوئی شخص اس کے پاس بیٹھ کر خود کہے تلقین
کرے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمد رسول اللہ، مگر مرنے والے کو کہنے کے لئے کہا نہ جائے کہ تم ایسا کہو، اور نہ
اس پر کسی طرح بھی ہٹ کی جائے یا دباؤ ڈالا جائے، اس خوف سے کہ شاید اس کی زبان سے کچھ نامناسب لفظ نکل جائے اس وقت
جیسے ہی اس کی زبان سے یہ کلمہ نکل جائے اسے دوبارہ نہیں کہنا چاہئے، البتہ صرف اس صورت میں جبکہ اس کے بعد بھی اس نے
کوئی اور بات کہی ہو۔ الجوہرہ۔ ہ۔

یہ باتیں اس لئے بتائی گئی کہ صحیح حدیث میں ہے کہ جس شخص کا آخری کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہو۔ م۔ اس
مجلس میں حاضفہ عورت اور ضعیفی مرد یا عورت کے موجود ہونے کوئی حرج نہیں ہے۔ قاضی خان۔ ف۔ مستحب یہ ہے کہ تلقین
کرنے والا ایسا شخص نہ ہو جس کو اس کی موت سے خوشی ہوتی ہو، بلکہ ایسا شخص ہو جو اس مختصر کے بارے میں ایمان اور خاتمہ بخیر کا
گمان رکھتا ہو۔ السراج۔ اگر ایسے شخص سے اس وقت کفر یہ کلمات نکلے ہوں تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے
گا، بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اس کے ساتھ برتاؤ کیا جائے گا۔ الفتح۔ غرغہ کے وقت لا الہ الا اللہ کہہ کر ایمان لانا بے فائدہ
ہے، البتہ ایسے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے، جیسا کہ ملا علی قاریؒ نے ظہیر یہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں وضاحت کے ساتھ
کہا ہے، اور بندہ حتر جم نے اپنی تفسیر میں خوب بسط اور وضاحت کے ساتھ لکھا ہے۔ م۔ نیک لوگوں کا اس وقت حاضر ہونا بہتر ہے،
اس کے پاس سورہ یسین پڑھی جائے، خوشبو موجود رہے، ہمارے نزدیک ظاہر الروایت میں قبر پر تلقین نہیں ہے۔ ع۔ الدرایہ۔ یہ
اس لئے کہ ہمارے نزدیک بلا اختلاف مردہ از خود نہیں سنتا ہے۔ ف۔

اور اگر وہ سنے بھی تو یہ کلام تو خود اس کا نہ ہوگا جو اس کے لئے مفید ہو سکے، اور اگر مفید ہو تا تو سن کر منافق اور کافر بھی ضرور
کہتا، میں حتر جم کہتا ہوں کہ شاید اس تلقین سے اسے یاد دلانا مقصود ہو، بشرطیکہ وہ سن سکے، مگر سننا تو اجماع مشائخ کے خلاف
ہے۔ م۔ مگر ہم تو موت کے وقت بھی اور دفن کے وقت بھی دونوں اوقات میں تلقین کرتے ہیں۔ المصمراۃ۔ اور ابن الہمام کا
ظاہر کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے، جس کی دلیل لقنوا موتا کم حدیث ہے، اور عیسیٰ نے لکھا ہے کہ شمس الامۃ حلوئی نے کہا

ہے کہ میں یہ کہتا ہوں کہ ہم نہ کہتے ہیں اور نہ روکتے ہیں، قاضی خان نے کہا ہے کہ اگر نفع نہیں ہے تو اس سے ضرر بھی نہیں ہے۔ عیسیٰ نے کہا ہے کہ میں یہ کہتا ہوں کہ یہ تلقین کیوں نہیں کی جائے، حالانکہ طبرانی نے ابو امامہؓ سے روایت کی ہے کہ ابو امامہؓ نے فرمایا ہے کہ جب میں مروت تو میرے ساتھ ویسا ہی سوک کرنا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں کے ساتھ معاملہ کرنے کا حکم دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جب تمہارے مؤمن بھائیوں میں سے کوئی مر جائے، اور تم نے اس کی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہئے کہ اس کی قبر کے سر ہانے کھڑا ہو کر کہے اے فلاں! من فلاں یعنی اس کی ماں کا نام لے کر کہے تو وہ سنے گا بہتہ جواب نہیں دے گا، پھر کہے اے فلاں بن فلاں تو وہ اٹھ کر بیٹھ جائے گا پھر کہے اے فلاں بن فلاں تو وہ کہے گا مجھے کہو اللہ تم پر رحم کرے، مگر تم کو اس کے جواب کا پتہ نہ چلے گا، پھر کہے کہ تم اس بات کو یاد کرو جس کو کہتے ہوئے تم دنیا سے گئے ہو یعنی اس بات کی گواہی لا الہ الا اللہ و ان محمد رسول اللہ، یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور بد شبہ محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول ہیں، اور تم دنیا میں ان باتوں پر راضی ہو گئے تھے کہ اللہ ہمارا رب ہے، اسلام ہمارا دین ہے، اور قرآن ہمارا ہم یعنی رہبر ہے، یہ سن کر منکر و نکیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہے گا، اس کے پاس سے چلو ہمیں وہ یہاں بیٹھنے نہیں دے گا جس نے اسے جواب بتا دیا اور دلیل سکھلا دی ہے یہ سن کر صحابہ میں سے ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ اگر اس کی ماں کا نام نہ جانتے ہو تو فرمایا کہ اس کی ماں حواء کی طرف منسوب کر دو، اور کہو اے فلاں بن حواء، عیسیٰ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن سعید الزدی جس نے ابو امامہ سے روایت کی ہے اس کی جگہ ابن ابی حاتم نے جگہ سپید خالی چھوڑ دی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ علمی دلیل کے اعتبار سے اس جگہ دونوں وجہیں تمام نہیں ہیں، اس لئے کہ بال اتفاق ائمہ و مشائخ حنفیہ کے نزدیک دلیل نص قرآن سے مردے نہیں سنتے ہیں اور ایسی نص سے جو کہ عام ہو اسے مخصوص کرنے کے لئے قطعی دلیل چاہئے، اور یہ حدیث جو ذکر کی گئی ہے اگر صحیح بھی ہوتی تو اس نص صریح کے برابر ہرگز نہ ہوتی، حالانکہ اس کی اسناد کی صحت میں اب بھی کلام باقی ہے، لہذا قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ الحاصل موت کے وقت تلقین بالاجماع مستحب ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ مریض کا وہ متولی وہاں پر موجود رہے جو اس پر مہربان اور سمجھ اور معاملہ فہم ہو وہ اسے گناہوں سے اور مضام سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے، اور جب اسے یہ اندازہ ہو جائے کہ اب روح قبض ہو رہی ہے تو اس کے حلق کو شربت اور پانی وغیرہ سے تر کر تار ہے۔ ع۔

فاذا مات شد لحیاء و غمص عیناہ بدلتک جری التوارث ثم فیہ تحسبہ فیستحسن ترجمہ جب وہ مر جائے تو اس کے جڑے باندھ دیئے جائیں، اور آنکھیں بند کر دی جائیں، اور آنکھیں بند کر دی جائیں، اسی طرح سے ہمارے تمام بزرگوں کا عمل ہوتا آیا ہے، اور ایسا کرنے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ مردے کی صورت کو اچھی شکل میں رکھنا اور دکھانا ہے لہذا اسے اچھا ہی سمجھا جائے گا۔

توضیح۔ روح نکل جانے کے بعد اس کے جڑے باندھنا، آنکھیں بند کرنا، جوڑو بند نرم کرنا، انتقال کے بعد حاضہ اور جنبی کو مردے کے پاس سے ہٹا دینا، پیٹ پر تلوار یا آئینہ رکھنا، موت کے وقت کے کپڑے اتار کر پورا کپڑا اٹھانا، زمین سے تختہ پر لٹانا، اچانک مرنے والے کا حکم، میت کے پاس قرآن، اس کے دوست و احباب کو مطلع کرنا، بازاروں میں آواز، ادائیں فرض تجہیز و تکفین میں جدی، مری ہوئی عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ ہونا

فاذا مات شد لحیاء و غمص عیناہ الخ

جب وہ مر جائے تو اس کے جڑے باندھ دئے جائیں۔ ف۔ ایک چوڑی پٹی لے کر تھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونوں کنارے سر پر بہت آسانی سے باندھ دئے جائیں۔ الجوہرہ۔ اور اس کی آنکھیں بند کر دی جائیں۔ ف۔ یہ کلام اس کے اللہ و عیال میں سے وہ کرے جو اس پر مہربان ہو۔ الجوہرہ۔ اور بند کرنے والا یہ دعا پڑھتا رہے بسم اللہ و علی ملۃ رسول اللہ، اللھم یرسیر علیہ امرہ و سہل علیہ ما بعدہ و اسعدہ ببقائک و اجعل ما خیر الیہ خیراً مما خرج عنہ۔ التبیین۔ یعنی آنکھیں بند ہوئیں اللہ تعالیٰ کے نام اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر، الٰہی اس پر اس کا کام آسان کر دے اور اس کے مابعد کو اس پر سہل کر دے، اور اس کو اپنی دیدار سے نیک بخت بنادے اور جس جگہ گیا ہے اسے بہتر بنادے اس جہاں سے وہاں گیا ہے۔ فق۔ پھر اس کے جوڑ بند نرم کر دے اور ہاتھوں کو بازوں کی طرف لاکر پھر سیدھا راز کر دے، اور ہاتھ کی انگلیوں کو پھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کر دے، اور رانوں کو پیٹ کی طرف لاکر پھر دراز کر دے۔ الجوہرہ۔

مصنفؒ نے کہا ہے بذلک جوی الخ ایسا کرنے پر توراث جاری ہے۔ ف۔ بعد کے زمانہ کے لوگوں کو اپنے پہلے زمانہ کے لوگوں سے ایسا ہی عمل ملا ہے کہ نیچے جڑے کو اوپر جڑے سے ملا کر باندھ دیتے ہیں، اور آنکھیں بند کر دیتے ہیں ثم فیہ الخ پھر ایسا کرنے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ مردے کی صورت کو بہتر بنانا ہو، فستحسن تو ایسا کرنا ہی بہتر ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی ابو سلمہؓ کی آنکھیں بند کی تھیں، جیسا کہ مسلم کی حدیث میں ہے۔ ع۔ اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی پینائی اسی کے پیچھے لگتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔ م۔ وہ جب انتقال کر جائے تو حاضہ اور جس کسی کو نہانے کی ضرورت ہو وہ وہاں سے علیحدہ کر دے جائیں، اور اس کے پیٹ پر تلواریں آئینہ کوئی چیز رکھ دی جائے تاکہ بھول نہ جائے، اور موت کے پکڑے اتار کر اس پر کوئی پورا کپڑا ڈال کر کسی تخت یا تختہ (کھاٹ) پر لٹایا جائے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے۔ ا۔ ممتنعی۔ ع۔ السراج۔ اور جو اچانک مر جائے اس کی تجھیز و غیرہ میں اتنی تاخیر کی جائے کہ اس کی موت بالکل یقینی ہو جائے (کہ کبھی سکتہ وغیرہ بھی ہو جایا کرتا ہے) الجوہرہ، اس وقت اس کے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے، یہاں تک کہ اسے غسل دیا جائے۔ المستعین۔ اور مستحب ہے کہ اس کے مسلمان دوست و احباب (و متعلقین) کو مطلع کرے تاکہ اس کے لئے نماز و دعا کرنے کا حق ادا کر لیں۔ الجوہرہ۔ اور بازوؤں میں اعلان کرنا قول اصح کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اس کے قرضے ادا کرنے میں جلدی کریں۔ لیکن تجھیز و تکفین میں تاخیر نہ کریں۔ الجوہرہ۔ اگر مردہ عورت کے پیٹ میں بچہ حرکت کرتا ہو نظر آئے تو اس کا پیٹ چیر کر اسے نکال لیا جائے، کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔

فصل فی الغسل

فصل مردہ کے نہلانے کے بیان میں

فاذا ارادوا غسله وضعوه علی سوبد لينصب الماء عنه وجعلوا علی عورته خرقۃ اقامۃ لواجب السترو یکفی بستر العورۃ الغلیظۃ هو الصحیح تیسرا۔

ترجمہ :- فصل، غسل کے بیان میں، جب لوگ اس مردہ کو نہلانے کا ارادہ کریں تو اسے تخت پر رکھ دیں تاکہ اس کا استعمال کیا ہو اپنی بہہ کر نیچے آجائے، اور اس کی شر مگاہ پر پکڑے کا ٹکڑا ڈال دیا جائے، اس کے ستر کو جو واجب ہے اس کے قائم مقام کرتے ہوئے، اس کے ستر کرنے میں صرف عورت غلیظہ (اصل شر مگاہ) کے چھپانے پر اکتفاء کیا جائے، یہی صحیح ہے، غسل دینے میں آسانی کے خیال سے۔

توضیح :- زندہ غسل میت، مردہ پر غسل واجب ہونے کی وجہ

غسل کی کیفیت، تختہ پر لٹانا، ستر عورت

فصل فی الغسل . الخ

مردہ کے غسل کے بیان میں، واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں مردوں کو غسل دینا زندہ پر حق واجب لکھا ہے جبکہ ابن الہمامؒ نے فرض یعنی عملی فرض کفایہ لکھا ہے، اجماع کے خیال سے، اگرچہ اجماع کا ہونا کہیں بطور نص کے موجود نہیں ہے، اور ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کی موت کا وقت آیا تو فرشتے جنت سے کفن اور حنوا خوشبو لائے، اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو بیری کے پتے کے پانی سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسری مرتبہ کافور ملایا، اور طاق کپڑوں میں کفن دیا، اور لحد کھودی، اور اس پر نماز پڑھی، اور کہا کہ آدم کے بعد ان کی اولاد کی یہی سنت ہے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ فرشتوں نے کہا ہے کہ اے اولاد آدم آدم کے بعد یہی تمہاری سنت ہے اس لئے تم ایسا ہی کیا کرو، پھر جنازہ کی نماز پڑھی، پھر انہیں قبر میں اتار کر اس پر کچی اشنیں رکھیں، اور قبر سے نکل کر اس پر مٹی ڈال دی، اور بیعتی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ فرشتوں نے آدمی کی صورت میں آکر یہ سب کام کئے، اور بعد میں اولاد آدم پر یہ ظاہر ہوا کہ وہ فرشتے تھے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کا واقعہ بھی مروی ہے جو اونٹنی پر سے گر کر مر گیا تھا، اس میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، اور صحاح ستہ میں حضرت ام عطیہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی دختر مطہرہ یعنی حضرت زینتؓ کے نہلانے میں عورتوں کو حکم دیا کہ تم اسے تین یا پانچ یا زیادہ مرتبہ اگر تم مناسب سمجھو تو غسل دو، اور صحیح میں ہے کہ اس حضرت ﷺ کو حضرت ابو بکرؓ نے غسل دیا، اس کے بعد سے برابر لوگوں کا یہی طریقہ چلا آیا ہے، اس طرح یہ فعل غسل زندوں پر واجب ہوا، اور یہ بات کہ مردہ کو غسل دینا کیوں واجب ہو اتنا اس کے جواب میں دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ حدیث کی وجہ سے واجب ہوا ہے، کیونکہ اس کی عقل ختم ہو چکی تھی، اور اگر موت کی نجاست سے غسل ہوتا تو اس سے پاک نہیں ہوتا، دوسرا قول یہ ہے کہ نجاست موت کی وجہ سے غسل واجب ہوا ہے، کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جس میں خون موجود ہے، تو دوسرے ان جانوروں کی طرح جن میں خون ہوتا ہے یہ بھی موت سے ناپاک ہو جاتا ہے۔ ف۔ یہ قول شیخ ابو عبد اللہ ار جانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے، اور دوسرے مشائخ کا بھی یہی قول ہے، اور یہی اظہر ہے۔ ع۔ اور یہی قیاس کے زیادہ مطابق ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اگر کنویں میں مر جائے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے، اور اگر غسل کے بعد کنویں میں گر جائے تو کنواں ناپاک نہیں ہوتا ہے، اور اگر کسی محدث کو لادے ہوئے نماز پڑھ لے تو جائز ہے، لیکن غسل دینے سے پہلے کسی مردہ کو لادے ہوئے اگر کوئی نماز پڑھ لے تو نماز نہ ہوگی، اور اگر غسل کے بعد نماز پڑھی تو جائز ہے۔ محیط۔ البدائع۔

لیکن دونوں اقوال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو غسل کے بعد بھی پاک نہیں ہوتا چھوئے، جیسے دوسرے جانور کہ جب خود مر کر ناپاک ہو جائیں تو وہ دھو دینے کے بعد بھی پاک نہیں ہوتے، اسی لئے محمد بن الشجاعؒ اٹھنے نے کہا ہے کہ مومن کی یہ کرامت ہے، کہ وہ موت سے بھی ناپاک نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث روایت کی گئی ہے کہ سبحان اللہ ان المومن لا یتنجس حیوا ومیتا، یعنی ابو ہریرہؓ نے کہا تھا کہ میں ناپاک تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سبحان اللہ موت تو کبھی بھی زندگی یا موت میں نجس نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ روایت صحیح ثابت ہوتی ہو تو واجب ہو گا کہ یہی کہا جائے کہ اس کا سبب حدیث ہے۔ م۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث کا یہ کلام ان المومن لا یتنجس یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے، یہ حدیث صحیح ہے، جیسا کہ خود ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حسن صحیح ہے اور خود صحیح کی روایت میں بھی یہ کلام موجود ہے، اس کے بعد حیاء میں لک زیادتی کا اگرچہ ثبوت نہ ہو پھر بھی حاصل معنی یہی ہیں کیونکہ مرنے کے بعد بھی مومن ہے، اور چونکہ حدیث مطلق ہے، اس لئے ہم

اسے مقید نہیں کرتے، حالانکہ کوئی نص مقید بھی نہیں ہے، یہی بات قیاس کے بہت قریب اور اصول کے بہت موافق ہے کیونکہ زندگی کی حالت میں اسباب جنابت وغیرہ کے باوجود نجس نہ ہوا بلکہ محدث ہوا تو مرنے کے بعد پورا جہ اولیٰ نجس نہ ہوگا، بلکہ صرف محدث ہوگا۔ کیونکہ یہ قربان یعنی شہید نہیں ہوا ہے پس اگر وہ قربان ہو گیا یعنی شہید کیا گیا ہو تو وہ محدث بھی نہ ہوگا، اسی بناء پر شہید کے لئے غسل کا حکم نہیں ہے، اور دوسرے جانوروں پر اس کا قیاس خلاف اصول ہے، کیونکہ انسان اور دوسرے حیوانات میں روح، عقل اعتقادات کی پاکی وغیرہ باتوں میں بہت زیادہ بلکہ مکمل فرق ہوتا ہے، اور اب صرف خون کی وجہ سے اس پر قیاس خلاف اصول ہے، کیونکہ انسان کی پاکی اعتقادات کی پاکی سے ہے، اسی لئے انسان اگر توحید حق کے اعتقاد سے پاک نہ ہو تو وہ زندہ بھی نجس ہے، اسی لئے فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿إِنَّ الْمَشْرُكِينَ نَجِسٌ﴾ اس بناء پر کافر مردہ بھی نجس ہے، اسی لئے یہ مسئلہ کہ اگر بیٹا مومن ہو اور اس کا باپ کافر ہو اور یہ باپ مر گیا تو بیٹا ایسے باپ کو شرعی غسل نہیں دے گا بلکہ اسے کپڑے دھونے کی طرح دھو دے گا۔

اب یہ بات کہ غسل کے قبل اگر کوئی کنویں میں داخل ہو گا تو اس کا پانی ناپاک اور اس کے پانی سے وضوء اور نماز جائز نہیں ہے، یہ حکم تو صرف احتیاط کی بناء پر دیا گیا ہے کہ موت کے قریب ترین مگر اس سے کم مرتبہ نیند میں منیٰ اور پیشاب وغیرہ کا نکلنا اکثر اور نہ نکلنا بہت ہی کم ہے اس لئے اکثر حالات کو موجود اور واقعی یا منئے پاتے یہ حکم دیا گیا ہے، اس کی بہت سی نظیریں بھی موجود ہیں جیسا کہ بیہوشی یا نیند کو ناقض وضوء کہنا، حالانکہ ان چیزوں سے نہ حدث و جنابت ہے نہ نجاست، احوال یہی قول بہت صحیح اور قیاس کے بہت موافق اور اظہر ہے کہ مومن مردے کو حدث کی بناء پر غسل دینا واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اب یہ سوال اس غسل میں نیت غسل زندوں کے غسل کی طرح شرط ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ نیت نے لکھا ہے کہ شرط نہیں ہے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مردے کے پاک ہو جانے کے لئے تو یہ شرط نہیں ہے، لیکن زندہ کے ذمہ سے غسل دینے کی ذمہ داری سے سبکدوشی سے قطعاً ظاہر یہ ہے کہ شرط ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مردہ پر اپنی پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی اُن پر نہ بہ گیا تو اس طرح دھلا مردے کے غسل کے قائم مقام نہ ہوگا کیونکہ غسل دینے کی ہماری ذمہ داری باقی رہ گئی ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس وجہ سے ہم نے ابھی تک اس کا حق ادا نہیں کیا ہے مشائخ فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو وہ ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تین بار نہلایا جائے، اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر اس کو نکالنے وقت غسل کی نیت کر لی گئی ہو تو دوبارہ غسل دیا جائے ورنہ تین بار، اس طرح امام محمدؒ نے نیت کے ساتھ نکالنے میں نیت کے ساتھ ہونے کو غسل مان لیا ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ ایک بار غسل دینا کافی ہے، گویا اس قول میں مقدار واجب کا بیان کیا ہے۔ ا۔ ح۔

فاذا ارادوا غسله وضوءه علی سریرہ لينصب الماء عہ الخ

اب جبکہ لوگ مردہ کو غسل دینے کا ارادہ کر لیں تو اسے ایک تخت پر رکھ دیں فینصب الخ تاکہ اس سے پانی بہہ جائے۔ ف۔ ائمہ کرام سے اس کی کیفیت کے بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اراستجابی، لیکن قول اصح یہ ہے کہ جس طرح لٹانا آسان ہو لٹادیں۔ الظہیر یہ۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ بائیں کروٹ پر لٹایا جائے تاکہ دائیں سے شروع کرنا آسان ہو۔ الخ۔ لیکن مشہور و معروف طریقہ یہ ہے کہ قبلہ کی طرف پاؤں کر کے چت لٹادیتے ہیں۔ مع۔ ہ۔

وجعلوا علی عورته خرقۃ اقامۃ لواجب الستر و یکتفی بستر العورۃ العلیطۃ هو الصحیح۔ ۱ الخ

اور اس کی شرمگاہ پر کپڑا ڈالیں اقامۃ لواجب الستر الخ تاکہ پردہ پوشی کا جو واجب حق ہے وہ پورا ہو جائے، ویکتفی الخ اور صرف سخت شرمگاہ (اصل جگہ کے آس پاس) کی چھپانے پر اکتفاء کیا جائے، یعنی پیشاب و پاخانہ کی جگہ کو۔ ع۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے ناف کے نیچے سے گھٹنے تک، یہی قول صحیح ہے۔ الحبط۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صحت کے قول کے ثبوت میں کمزوری

ہے، لہذا جب مشکل ہو تو یہ قول ساقط ہو گیا، لہذا ظاہر مذہب ہی اس صحیح باقی رہا۔ م۔

ونزعوا ثیابہ لیمکنہم التظیف، ووضوہ من غیر مضمضۃ واستنشاق، لان الوضوء سنة الاغتسال، غیر ان اخراج الماء منه متعذر، فیتروکان ثم یفیضون الماء علیہ اعتبارا بحال الحیوة ترجمہ:- اور غسل دینے والے اس کے کپڑے اتار دیں تاکہ ان کے لئے اس کی صفائی کا کام آسان ہو اور اس کو کلی اور ناک میں پانی ڈالے بغیر وضوء کرادیں، کیونکہ اس وقت وضوء کرنا غسل کی ایک سنت کو ادا کرنے کے لئے ہے، لیکن اس کے منہ اور ناک میں گئے ہوئے پانی کو باہر نکالنا چونکہ بہت مشکل کام ہے، لہذا یہ دونوں کام چھوڑ دئے جائیں، پھر اس کے پورے بدن پر زندگی کے طریقہ کے مطابق پانی بہادیں۔

توضیح:- مردے کے کپڑے اتارنا، وضوء کرنا

ونزعوا ثیابہ لیمکنہم التظیف الح

اور مردے کے کپڑے اتار دیں۔ ف۔ جن میں وفات پائی ہے، لیمکنہم الخ تاکہ لوگوں کے لئے مردہ کو صاف ستھرا کرنا اور نہلانا آسان ہو۔ ف۔ مگر امام شافعی کے نزدیک چونکہ رسول اللہ ﷺ کو کپڑوں ہی میں غسل دیا گیا تھا اس لئے سنت یہی ہوئی کہ کپڑے نہ اتارے جائیں، جواب یہ ہے کہ اس وقت خود صحابہ کرام کو اس میں تردد ہوا تھا کہ دستور کے مطابق کپڑے اتار دئے جائیں یا انہیں کپڑوں میں غسل دیا جائے، اسی عالم میں ان پر اچانک نیند کا غلبہ ہوا یہاں تک کہ سب کی گردنیں الٹ کر سینے کی آگئیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ ﷺ کو کپڑوں سمیت غسل دو، حضرت ام المومنین عائشہؓ فرمایا کرتیں کہ جو بات اب میری سنہجھ میں آئی اگر پہلے ہی سمجھ میں آجاتی تو سوائے ازواج مطہرات کے رسول اللہ ﷺ کے دوسرے اور کوئی نہیں نہلاتا۔ ابوداؤد۔ اس نے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام میں بھی مردوں کو نہلانا کے تہلانا معروف طریقہ تھا۔ البتہ اس طرح کپڑوں میں نہلانا رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی۔ منع۔ غسل دینے والوں اور ان کے مددگاروں کے سوا دوسروں کو اس وقت پردہ کرنا مستحب ہے۔ السراج۔

اس طرح استبراء کر لیا جائے کہ نہلانے والا مونا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شر مگاہوں کو دھوئے، کیونکہ چھونا بھی دیکھنے کی طرح حرام ہے۔ الجوہر۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دے، اگر مردہ عورت کا نہلانے والا مردوں کے سوا عورتوں میں سے کوئی نہ ہو تو اس کا غسل ختم ہو جائے گا، البتہ مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کرادے۔ الفتح۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے اس بات کی تصریح ہو گئی کہ مردہ نجس نہیں ہوتا ہے بلکہ حدیث ہے کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہے۔ م۔ نہلاتے وقت مردہ مرد کی ران کو مرد بھی نہ دیکھے، اسی طرح مردہ عورت کی ران کو نہلانے والی عورت نہ دیکھے۔ التاتار خانہ۔

ووضوہ من غیر مضمضۃ واستنشاق، لان الوضوء سنة الاغتسال الح

اس مردہ کو وضوء کرادیں۔ ف۔ سوائے ایسے بچہ کے جو نماز نہیں پڑھتا تھا۔ القاضی خان۔ تو وضوء کرنے والے کو دائیں سے وضوء کرادیں۔ المیسوط۔ من غیر الخ کلی کرائے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بغیر۔ ف۔ اکثر فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔ ع۔ لان الوضوء الح کیونکہ غسل کی ادائیگی کے لئے ایک سنت وضوء ہے۔ ف۔ جس طرح نماز کے لئے وضوء کیا جاتا ہے، بغیر ہاتھ دھلائے۔ الحیط۔ غیر ان الخ ان دونوں وضوء کے درمیان صرف اتنا فرق ہے نماز کے وضوء میں کلی کرنی اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے لیکن میت کو وضوء کرانے کے لئے یہ دونوں نہیں کئے جائے کیونکہ پانی اندر ڈالنے کے بعد اس کا باہر نکالنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی شرعاً ساقط ہو گئے ہیں۔ م۔ اس لئے چہرہ دھونے سے ہی وضوء شروع ہوگا۔ الحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ نہلانے والا شخص اپنی انگلی پر کپڑا لپیٹ کر مردہ کے منہ سے دانت اس کی جڑیں اور تالو وغیرہ ہونٹوں کے ساتھ صاف

کر کے ناک صاف کر دے۔ الظہیر یہ۔ اور شمس الانمہ طلوتی نے کہا ہے کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ الحیط۔ صحیح یہ ہے کہ مردہ کے سر کا مسح کیا جائے، اور پاؤں دھونے میں تاخیر نہ کی جائے۔ المستحبین۔

ثم يفيضون الماء عليه اعتبارا بحال الحيوة . الخ

پھر وہ لوگ مردہ پر پانی بہا دیں، اعتباراً بحال الخ حالت حیات پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ ہمارے نزدیک نہلانے کے لئے گرم پانی ہونا بھی افضل ہے۔ الحیط۔ اور شافعیہ کی کتاب المحلی میں بھی یہی لکھا ہے، لیکن جابر المالکیہ میں دونوں کا اختیار ہے یعنی ٹھنڈے سے بھی اور گرم سے بھی جس سے چاہے۔ مع۔ اب اس تختہ کا بیان ہے جس پر غسل دیا جائے گا، اور پانی کی کیفیت کا بیان شروع ہوتا ہے۔

ويجمر سريره وترا لما فيه من تعظيم الميت، وانما يوتر لقوله ﷺ ان الله وتر يحب الوتر، ويغلي الماء بالسدر او بالحرض مبالغة في التنظيف، فان لم يكن فالماء القراح لحصول اصل المقصود، ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي ليكون انظف له.

ترجمہ۔ اور اس کے تحت کو طاق بارد دھونی دی جائے مردہ کی تعظیم کرنے کے خیال سے، تین بار اس لئے کہا گیا ہے اللہ تعالیٰ خود وتر اور بے جوڑ ہے اور اسی طرح بے جوڑ اعداد کو محبوب رکھتا ہے، اور پانی کو گرم کیا جائے اس میں پیر کی پتیوں یا حرض کو ڈال کر، اس سے اچھی طرح (جلد) صفائی ہو جاتی ہے اگر یہ چیزیں میسر نہ ہو سکیں تو صرف پانی بھی کافی ہے، کیونکہ اس سے بھی مقصد حاصل ہو جاتا ہے، پھر اس کے سر اور ڈاڑھی کے بالوں کو دھویا جائے تاکہ اس کی بہت زیادہ صفائی ہو جائے۔

توضیح۔ تختہ کو دھونی دینا، پیر کی پتیوں کے ساتھ جوش دئے ہوئے پانی

یا صاف پانی سے، سر اور ڈاڑھی کو خطمی سے دھونا

ويجمر سريره وترا لما فيه من تعظيم الميت . الخ

اور تختہ کو طاق بار کسی خوشبو سے دھونی دی جاتی ہے۔ ف۔ اس طرح سے کہ ایک شخص سو بان دانی، یا انجلیشی میں خوشبو کا فور وغیرہ ڈال کر تخت کے چاروں طرف تین، پانچ یا سات بار گھمادے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جائے۔ الاستسجالی۔ ع۔ لما فيه الخ کیونکہ ایسا کرنے میں مردہ کی عزت افزائی ہے وانما يوتر الخ اور طاق بار اس لئے کیا جائے کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ وتر ہے اور وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ اس کی روایت بزار نے کی ہے۔ ع۔ بلکہ صحیحین کی وہ حدیث جس میں اسمائے الہی مذکور ہیں اس کا آخری جملہ یہی ہے، اور حضرت جابرؓ سے مروی روایت ہے کہ جب تم لوگ مردہ کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو، حاکم اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے۔

مردے کو کل تین مرتبے دھونی دی جاتی ہے، (۱) اس کی روح نکلتے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جائے، (۲) نہلاتے وقت (۳) کفن پہناتے وقت اس کے بعد دھونی نہیں لگائی جاتی ہے اور نہ قبر میں دی جاتی ہے، کیونکہ حدیث میں اس طرح سے منع کیا گیا ہے کہ تم جنازے کے پیچھے نہ آگ لاؤ اور نہ آواز، یعنی کافروں کی طرح روٹا پھینٹا، اور آگ لے جانا بھی ممنوع ہے۔ الخ۔ م۔

ويغلي الماء بالسدر او بالحرض مبالغة في التنظيف . الخ

اور پانی جوش دیا جائے۔ ف۔ زعفران یا دروس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردوں کو نہیں چاہئے، بلکہ بالسدر الخ پیر کی پتیوں سے حرض سے۔ ف۔ حرض، اشنان، ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبالغہ الخ ایسا کرنا زیادتی صفائی کے خیال سے ہے۔ ف۔ تاکہ خوب اچھی طرف صفائی اور ستھرائی ہو جائے، جیسا کہ کچھ پہلے غسل کے دلائل میں بیان کیا جا چکا ہے، اور پیر لکھا

پتوں وغیرہ کے ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے صفائی میں مبالغہ کرنا ظاہر ہے، ورنہ ایک بار غسل دینا کافی تھا، اور پانی کو گرم کرنے کا بھی یہی مقصد ہوا، الحاصل ہیر کی پتی اٹھان ڈال کر پانی کو جوش دیا جائے فان لم یکن الخ اگر یہ چیز میسر نہ ہوں تو خالص پانی ہی کافی ہے۔ ف۔ یعنی پانی کو جوش دیا جائے، اور اگر جوش دینا ممکن نہ ہو تو اسی طرح کافی ہے لحصول الخ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف۔ یعنی مردہ کو غسل دینا۔

ویغسل رأسه ولحيته بالخطمی لیکون انظف له الخ

اور مردہ کا سر۔ ف۔ جبکہ اس پر بال ہوں۔ المستحبین۔ ولحيته الخ اور اس کی داڑھی دھوئی جائے، خطمی دوسری چیز سے دھودیں۔ المستحبین۔ اور اگر یہ بھی میسر نہ ہو تو خالص پانی ہی کافی ہے۔ شرح الطحاوی ثم یضجع الخ پھر میت کو اس کے بائیں کروٹ پر لٹا دیا جائے۔ ف۔ تاکہ غسل کا کام دائیں طرف سے شروع ہو، فیغسل الخ پس ممکن ہونے کی صورت میں پانی اور ہیری سے دھویا جائے حتیٰ ان الخ یہاں تک کہ دیکھ لیا جائے کہ مردہ کے جسم کا پچھلا حصہ جو تخت سے ملا ہوا ہے، وہاں تک پانی پہنچ گیا ہے۔ ف۔ تاکہ پورا بدن دھل جائے۔ م۔ اس طرح پورا بدن اچھی طرح کم از کم ایک بار دھونا واجب ہے، اور تین بار دھونا سنت ہے۔ البدائع۔

ثم یضجع علی شقه الایسر فیغسل بالماء والسدر حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منه ثم یضجع علی شقه الایمن فیغسل حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منه لان السنة هو البداية بالمیامن ثم یجلسه ویسندہ الیہ ویمسح بطنه مسحاً رقیقاً تحرراً عن تلویث الکفن فان خرج منه شیء غسله ولا یبعد غسله ولا وضوءه لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة ثم ینشفه بثوب کیلا یتبل اکفانه ویجعلہ ای المیت فی اکفانه ویجعل الحوط علی رأسه ولحيته والکافور علی مساجده لان التطیب سنة والمساجد اولی بریادة الکرامة۔

ترجمہ و توضیح :- مردہ کو دائیں و بائیں الٹ پلٹ کر تا، حدیث سے دلیل، تکیہ لگا کر پیٹ کو ملنا، اگر غسل کے بعد مردہ کے بدن سے کچھ نکلا، کفن کے بعد نکلا، بدن کپڑے سے پوچھنا، حنوط لگانا، سجدہ کے اعضاء پر کافور لگانا

ثم یضجع علی شقه الایسر فیغسل بالماء والسدر حتی یری ان الماء قد وصل الخ

پھر اس مردہ کو اس کے بائیں کروٹ پر لٹا کر پانی اور ہیر کے پتے سے اتادھویا جائے کہ یہ دیکھا جائے کہ پانی اس کے بدن کے اس حصہ تک پہنچ گیا جو تخت سے ملا ہوا ہے، پھر اسے دائیں کروٹ پر کر دیا جائے پھر اتادھویا جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس حصہ تک پانی پہنچ گیا ہے جو تخت سے ملا ہوا ہے۔ ف۔ پس پہلے دائیں طرف سے دوسری مرتبہ بائیں طرف سے ہو گیا لان السنة الخ کیونکہ دائیں طرف سے شروع کرنا سنت بھی ہے۔ ف۔ حضرت ام المؤمنین عائشہؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جو وضوء کی بحث میں گذر چکی ہے، ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ام عطیہؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت زینبؓ رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی سے غسل دینے کے بارے میں ہے، جسے ائمہ صحاح ستہ نے بیان کیا ہے، اس میں یہ ٹکڑا بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا ہے کہ اس کے داہنے اعضاء اور وضوء کے مواضع سے شروع کرو۔ مع۔ الحاصل پہلی اور دوسری مرتبہ تو پانی اور ہیری کے ساتھ دھویا جائے، لیکن تیسری مرتبہ پانی اور کافور سے ہو، جیسا کہ محمد بن سیرینؒ نے ام عطیہؓ سے صراحت پایا ہے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔ م۔ اور مردہ کی پیٹھ دھونے کے لئے اسے اونڈھانا کیا جائے۔ ع۔ معوم ہونا چاہئے کہ نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جب مردہ کے غسل کا ارادہ کریں تو پہلے اسے بٹھا کر

پیٹ سے جو کچھ نکلے اسے دھویا جائے، پھر غسل کا کام شروع کیا جائے، امام شافعی کا بھی یہی قول ہے، لیکن ظاہر الروایت وہی ہے جو مصنف نے بیان کیا ہے، یعنی پہلے دائیں جانب سے غسل دیا جائے پھر بائیں جانب سے غسل دیا جائے۔

ثم یحلسہ ویسندہ الیہ ویمسح بطنہ مسحاً رقیقاً تحوزاً عن فتویٰ الکفن

پھر وہ غسل مردہ کو بٹھلائے ویسندہ الخ اور اس مردہ کے پیٹ کو نرمی کے ساتھ دبائے۔ ف۔ تاکہ پیٹ سے اگر کچھ نکلنے والی چیز ہو تو وہ نکل آئے تحریر الخ تاکہ اس کا کفن گندگی نکلنے سے گندہ نہ ہو جائے فان خرج منه الحج اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکل آئے، غسل الخ تو اس کی گندگی کو دھو ڈالے، اور اب اس کا غسل یا وضوء دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ امام مالک و شافعی اور ثوری کا یہی قول ہے۔ مع۔ لان الغسل الخ کیونکہ اس کے غسل کا حکم تو ہم نے نص سے پایا ہے جو ادا کیا بھی گیا ہے۔ ف۔ اس لئے دوبارہ کرنا نہ ہوگا، اور زندوں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ م۔ پھر تیسری مرتبہ اسے پانی اور کافور سے پائیں کروٹ پر لٹا کر دائیں طرف سے غسل دیا جائے، تاکہ پورے بدن پر اچھی طرح سے پانی پہنچ جائے، اب تک اسے تین بار غسل دینے کا کام پورا ہو گیا۔ الفتح۔ اگر اب کفن میں لپٹنے کے بعد بھی کچھ گندگی نکل آئے تو بڑا اختلاف نہ اس کا دھونا ضروری ہے اور نہ اس کا وضوء یا غسل کرنا ضروری ہے۔ مع۔

ثم ینشفہ بثوب کیلا تبطل الکفانہ ویجعلہ ای المیت فی اکفانہ ویجعل الحنوط علی راسہ الخ

البتہ مردے کے بدن کو کسی پاک کپڑے سے پوچھ لے، کیلا تبطل الحج تاکہ اس کا کفن بھیگ نہ جائے۔ ف۔ اس کے بعد کفن کو خوشبو لگا دینا چاہئے اور مردہ کو اسی طرح خوشبو لگا کر کفن پہنا دینا چاہئے، اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے ویجعلہ الحج اور مردہ کو اس کے کفن کے کپڑوں میں لپیٹ دینا چاہئے۔ ف۔ بس اتنا ہی کام ضروری ہے، لیکن مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے، اسی لئے فرمایا ہے ویجعل الحنوط الخ اور مردہ کے سر اور داڑھی پر حنوط دے، کئی خوشبودار چیزوں کو ملانے سے جو مجموعہ عطر ہوتا ہے اسی کو حنوط کہتے ہیں۔ ف۔ یہ خوشبو کسی بھی چیز کی ہو اور عطر کوئی بھی ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ صرف مرد کو زعفران یا ورس نہیں لگانا چاہئے۔ الا بیاض۔ اسی لئے عورت کو لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ الحیظ۔ اکثر علماء نے مشک لگانے کو بھی جائز کہا ہے۔ ع۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ آگ کے ذریعہ سے نہ نکال گیا ہو تو بہتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ الحاصل کفن پہنانے میں اس کے سر اور داڑھی اور تمام بدن پر حنوط لگایا جائے۔ الحیظ۔ ہ۔

والکافور علی مساجدہ لان التطیب سنة والمساجد اولی بریادة الکرامة

ان اعضاء پر لگایا جائے جو سجدہ کرتے وقت زمین پر رکھے جاتے ہیں۔ ف۔ پیشانی، ناک، دونوں ہتھیلیاں، دونوں گھٹنے اور دونوں قدموں پر۔ الحیظ، لان التطیب الخ اس لئے سب میں خوشبو لگانا سنت ہے۔ ف۔ حضرت ام عطیہؓ اور دوسروں کی حدیث کی بناء پر، پس جب تمام بدن پر حنوط مل دیا گیا تو از خود اعضاء سجود پر بھی لگانے کا کام ہو گیا، اس کے بعد ان اعضاء پر خوشبو لگانا اور اضافہ ہو گیا والمساجد اولی الخ یہ سجدہ والے اعضاء زیادتی تعظیم کے زیادہ مستحق ہیں۔ ف۔ ان جگہوں کو خوشبو لگانے کے بارے میں نبیؐ نے حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے۔ ع۔

ولا یسرح شعر المیت ولا لحیته ولا یقص ظفرہ ولا شعرہ لقول عائشة علام تنصون میتکم ولاں هذه

الاشیاء للزینۃ وقد استغنی المیت عنها ولی الحی کان تطیفاً لاحتماع الوسخ تحته و صار کالختان۔

ترجمہ۔ مردہ کے نہ سر کے بالوں میں اور نہ داڑھی میں کٹھن کی جائے، اور نہ اس کے ناخن کاٹنے جائیں اور نہ بال تراشے جائیں، حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم کس بناء پر اپنے مردے کی پیشانی پلڑا کر کھینچتے ہو، اور اس لئے بھی کہ یہ چیزیں زینت کے لئے ہیں، اور مردہ تو اب ایسی زینت سے مستغنی ہو چکا ہے، اور زندگی میں ایسا کرنا تو صفائی کی غرض سے ہوتا تھا کہ بالوں اور ناخنوں کے نیچے میل جم جاتے ہیں، اور یہ چیزیں ختنہ کی طرح ہوں گیں۔

توضیح :- بالوں اور داڑھی میں کنگھی، بال و ناخن کاٹنا، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل، غسل مردہ مرد کو، مردہ عورت کو، لڑکے اور لڑکی کو، اپنی بیوی کو، اپنے شوہر کو، مرد مردہ بیوی کو، غسل دینے والے پر غسل، غسل میں روئی کا استعمال، مردہ کے غسل دینے پر اجرت، جنازہ اٹھانے پر، مردہ کا سڑ جانا، مرد اور عورت کے غسل میں فرق، حائض اور جنبی نہلانے والا، بے وضوء، ثقہ ہونا، مردہ مرد اور صرف عورتیں، مردہ عورت اور صرف مرد، سفر کی حالت میں مردہ، اور پانی نہیں، مردہ مسافر نے تیمم کر کے نماز پڑھی، اس کے بعد پانی ملا، کافر اور مسلمان مردے ملے جلے، اور کوئی پہچان نہیں

ولا یسرح شعر المیت ولا لحیتہ ولا یقص ظفرہ ولا شعرہ الخ
مردہ کے بالوں یعنی سر کے بالوں اور اس کی داڑھی میں کنگھی نہ کی جائے، ولا یقص الخ اور نہ اس کے ناخن کاٹنے جائیں۔ ف۔ مگر ٹوٹے ہوئے ناخن کو علیحدہ کر دینے میں حرج نہیں ہے۔ الحیط۔ اور نہ اس کے سر کے بال کاٹے جائیں۔ ف۔ نہ مونچھیں کتری جائیں، اور نہ بغل کے بال اکھاڑے جائیں، اور نہ زیر ناف کے بال مونڈے جائیں، بلکہ سب کو اپنی حالت پر دفن کر دیا جائے۔ محیط السرخسی۔

لقول عائشة علام تصون میتکم ولان هذه الاشياء للزينة وقد استغنی المیت عنها الخ
ام المؤمنین حضرت عائشہ کے قول کے وجہ سے کہ تم کیا سوچ کر اپنے مردے کے سر کے بال پکڑ کر گھینچتے ہو۔ ف۔ یہ اس لئے فرمایا کہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے، عبدالرزاق نے اسناد صحیح سے اس کی روایت کی ہے، ام المؤمنین نے اس کنگھی کرنے کے کام کو اس سے تشبیہ دی ہے کہ جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھینٹا جائے۔ ف۔ ولان الخ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ سب کام تو زینت کے واسطے ہوتے ہیں، اور مردہ اب زینت اور بناؤ سنگار سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ ف۔ مردہ کو زندہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ دونوں جہاں کے درمیان بہت فرق ہے۔

وفی الحی کان تطیفا لاجتماع الوسخ تحتہ وصار کالختان الخ
اور زندہ میں ناخن کترنا اور بال کٹوانا وغیرہ صفائی و ستھرائی کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نیچے میل اور گندگی جمع ہو جاتی ہے۔ ف۔ لیکن مردہ میں ایسے کاموں کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ وصار کالختان الخ ان کاموں کی مثال ختنہ کی سی ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ زندہ کا ختنہ امر مسنون ہے، لیکن اگر مردہ کا ختنہ کیا ہو انہ ہو تو ہمارے اور اہم شفعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائے گا۔ مع۔ پھر عوام ان چیزوں کو دیکھ کر دار آخرت کے معاملہ میں یعنی زینت کے کام کرنے لگے، حالانکہ وہاں زینت تو نیک اعمال سے حاصل ہوتی ہے۔ م۔ ابواؤل نے کہا ہے کہ حضرت علیؑ کے پاس اس حوط میں سے جو رسول اللہ ﷺ کو لگایا گیا تھا، ہوا تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی اس سے لگایا جائے، ابن ابی شیبہ و حاکم اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، اور نووی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ موقع۔

وہ حوط جو رسول اللہ ﷺ کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ کی تقدیر میں تمام عالم کے شروع سے آخر زمانہ تک کے حوط سے اشرف المخلوق ﷺ کے واسطے مقدر ہوا تھا، لہذا اس میں سے بچا ہوا حضرت علیؑ نے بطور تحریک لیا تھا، حالانکہ وہ حوط رسول اللہ ﷺ کے بدن سے چھڑ لیا ہوا آپ کا استعمال کیا ہو انہ تھا، تحریک کے یہ معنی لینا میں باریکی ہے اسے اچھی طرح یاد رکھ لیں۔ م۔

چند ضروری مسائل

مردہ کو فقط مرد اور مردہ عورت کو صرف عورت ہی نہلائے، البتہ کوئی لڑکا یا لڑکی اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی طرف نظر بد نہیں

اٹھ سکتی ہو تو اسے کوئی بھی نہلا سکتا ہے، یہی صحیح ہے۔ المصنوع۔ اور ابن المذہب نے اجماع نقل کیا ہے کہ بیوی اپنے مردہ شوہر کو غسل دے سکتی ہے، لیکن ہمارے نزدیک مرد اپنی مردہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، البتہ قول اصح کے مطابق دیکھ سکتا ہے، اور امام شافعیؒ و احمدؒ اور دوسروں کے نزدیک غسل دینا بھی جائز ہے۔ مع۔ غسل یعنی مردے کے نہلانے والے پر عامہ علماء سلف و خلف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا ہے، البتہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ واجب ہوتا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی بناء پر کہ جو شخص کسی مردہ کو غسل دے اسے چاہئے کہ وہ خود بھی غسل کر لے، اور جس نے جنازہ اٹھایا ہو اسے چاہئے کہ وضوء کر لے، ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، مگر بیہی اور نووی نے اسے ضعیف کہا ہے، جیسا کہ بیہی میں ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے معنی تو یہ ہیں کہ غسل دینے والے کو چاہئے کہ وہ غسل کر کے پہلے پاک ہو جائے یعنی جنبی کا غسل دینا مکروہ ہے، اور جو شخص جنازہ کو کاندھا دے اسے چاہئے کہ وہ پہلے وضوء کر لے اور ایسا کرنا مستحب ہے، ایک قول اس میں یہ بھی ہے کہ یہ فرمان نبی علیہ السلام ہی نہیں ہے بلکہ خود ابو ہریرہؓ کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد اور یہی معنی ہیں۔ سمجھ لیں۔ م۔

ظاہر الروایات کے مطابق ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا استعمال نہیں ہے، اور نوادر میں امام اعظمؒ سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی مردہ کے تھنوں اور منہ میں لگا دے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ کانوں میں بھی، اور ظمیر یہ میں کہا ہے کہ پیشاب یا پانچخانہ کے مقیم میں روئی لگانے کو تمام علماء نے برا جانا ہے۔ منع۔ مردہ کے غسل پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، البتہ جنازہ اٹھانے پر مزدوری جائز ہے۔ قاضی خان۔ اگر لاش اتنی سڑ گئی ہو کہ اس کا نہلانا مشکل ہو تو صرف اوپر سے پانی بہا دینا کافی ہے۔ القنایہ۔ مرد کے غسل کی طرح ہی عورت کو غسل دینا ہوتا ہے، عورت کے سر کے بال اس کی پیٹھ پر نہ ڈالے جائیں۔ شرح الطحاوی۔ غسل (نہلانے والا) اگر جنبی یا حائض ہو تو جائز ہے مگر مکروہ ہے۔ الدرایہ۔ بے وضوء ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ القنایہ۔ لیکن پاک ہونا ہی مستحب ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ شخص مردہ کا سب سے قریبی رشتہ دار ہو۔ الزاہدی۔ اور مرد لنگہ ہو کہ اچھائی دیکھے تو ہلا دے لیکن اگر اس میں کوئی برائی دیکھے تو بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اگر اس جگہ پر کوئی دوسرا نہلانے والا موجود ہو تو نہلانے والے کو اجرت ہاتھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ الظمیر۔

اگر کوئی ایسی جگہ مرا ہو کہ وہاں غسل دینے کے لائق کوئی مرد نہ ہو تو عورتوں میں جو اس کی ذی رحم محرم (عمرات) سے ہوں وہ اسے صرف جیمہ کرادے، اور اگر غیر محرم عورت ہو تو وہ کپڑا لپیٹ کر جیمہ کرادے۔ الدرایہ۔ جیسے کہ کوئی عورت مری اور وہاں صرف مرد ہی ہوں۔ ع۔ اگر کوئی سفر میں ایسی جگہ مرا جہاں پاک پانی نہ ہو تو جیمہ کر کے نماز پڑھا دی جائے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا ہو تو نہلا کر امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دوبارہ نماز پڑھائی جائے۔ قاضی خان۔ اگر مسلمانوں اور کافروں کے مردے مل جل گئے ہوں یعنی ان میں پہچان نہیں ہو سکتی ہو تو اگر ان میں مسلمانوں کی زیادتی ہو سب کو غسل دیا جائے۔ ع۔

فصل فی التکفین

فصل کفنانے کے بیان میں

السنة ان یکفن الرجل فی ثلثة ازار و قميص و لفافه لماروی انه عليه السلام کفن فی ثلثة ازار و قميص و لفافه و لانه اکثر ما یلبسه عادة فی حیاته فکذا بعد مماته فان اقتصروا علی ثوبین جاز و الثوبان ازار و لفافه و هذا کفن الکفایة لقول ابی بکر اغسلوا ثوبی هذین و کفنونی فیہما و لانه ادنی لباس الاحیاء۔

ترجمہ :- سنت یہ ہے کہ مرد کو کفن دیا جائے ان تین کپڑوں (۱) ازار (۲) قمیض (۳) اور لفافے میں، اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی تین کپڑوں میں کفنائے گئے جو سحلیہ اور سفید تھے، اور اس لئے بھی کہ آپ اپنی زندگی میں بھی عادت کے

مطابق پہننے رہتے تھے، اس لئے زندگی کی وفات کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہو، اور اگر لوگوں نے صرف دوی کپڑوں پر اکتفاء کیا تو وہ بھی جائز ہوگا، دو کپڑوں سے مراد ازار و رخافہ ہے، یہ کفن کفایت ہے، ابو بکرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میرے ان دو کپڑوں کو دھو دو اور ان ہی میں مجھے کفن دو، اور اس لئے کہ یہی دو کپڑے زندوں کے کم سے کم کپڑے ہیں۔

توضیح - فصل کفن نے کے بارے میں، مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کفن دینا، شوہر کی ذمہ داری ہے بیوی کو کفن دینا، اگر بیوی مالدار ہو اور مردہ شوہر مفلس ہو، مردے کے کفن کے واسطے سوال، لوگوں کے مال سے کفن، اگر کفن میسر نہ ہو، کفن جائز اور کفن ناجائز، نیا پرانا، مرد اور عورت کے کفن میں فرق، مرد کا مسنون کفن، دلیل، کفن کی قسمیں، کفن کفایت، دلیل

فصل فی التکفیف الح

فصل کفنانے کے بیان میں، مردوں کو کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے اسی لئے قرعہ سے پہلے اس کام کو کرنا ضروری ہے، اگر مردہ خود مالدار تھا تو اسی کے مال سے واجب ہوگا ورنہ جس پر زندگی میں اس کی ذمہ داری تھی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شوہر پر اس کی بیوی کا کفن لازم ہے گرچہ عورت خود مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، لیکن مالدار بیوی پر اس کے مفلس شوہر کا کفن لازم نہیں ہے۔ بلا جماع۔ الحیض۔ اگر اس طرح کفن نہ مل سکے تو تمام مسلمانوں پر لازم ہے، اور عاجز ہونے کی صورت مسلمانوں پر اس کے کفن کے لئے سوال کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ انزابی۔ اگر چندہ کر کے کفن دیا اس کے بعد کچھ بچ جائے تو اگر کسی طرح اس کے خاص دینے والے کی تعیین ہو سکے تو کسی کو واپس کر دینا چاہئے ورنہ کسی دوسرے محتاج کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو صدقہ دیدے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی طرح بھی کفن میسر نہ ہو سکے تو غسل دے کر اس کے اوپر سے لٹیریا کوئی گھاس (پتہ) رکھ کر دفن کر کے قبر پر نماز پڑھی جائے۔ العنابیہ۔ زندگی میں جس کپڑے کا پہننا حلال تھا مرنے کے بعد اس کا کفن دینا بھی جائز ہے، ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اس بناء پر عورتوں کے کفن میں ریشم، رنگین کسم اور زعفران سے رنگے ہوئے کفن بھی جائز ہوگا، البتہ سپید کفن محبوب ہے۔ انہایہ۔ نیا پرانا سب برابر ہے۔ الجوہرہ۔ مرد اور عورت کے کفن میں فرق ہے، دونوں کی تین قسمیں ہیں (۱) کفن سنت (۲) کفن کفایت (۳) کفن ضرورت۔ ک۔ م۔

المسنة ان یکفن الرجل فی ثلاثة اثواب اراد و قمیص و لعافه الح

مرد کے لئے کفن سنت میں یہ تین کپڑے ہیں ازار، قمیص اور رخافہ، ان تین میں کفنا یا جائے۔ ف۔ ازار یعنی تہہ بند لیکن اس سے مراد ہے کہ وہ سر سے پیر تک ہو، قمیص یعنی کرتہ جو گردن سے قدم تک آستین اور گلی کے بغیر ہو، اور رخافہ جو سر سے پیر تک اوپر سے پہنا جاتا ہے۔

لما روی انه عليه السلام کفن فی ثلاثة اثواب بیص مسحولة الح

اس حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ کو حویہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا ہے۔ ف۔ صحیح ستہ نے حضرت عائشہؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور حویہ ایک جگہ جہاں کے بنے ہوئے کپڑے مشہور تھے۔ مفع۔ اور سنت سے مراد یہ ہے کہ جو رسول اللہ ﷺ کا کفن تھا۔ م۔ ولانہ اکثر الخ اور اس وجہ سے کہ عادات اپنی زندگی میں اسی قسم کے کپڑے پہن کر تاتھا، لہذا مرنے کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ ف۔ اس بناء پر اس کے وارثوں میں سے کچھ لوگوں نے تین کپڑے اور کچھ لوگوں نے دوسرے کپڑے دینے چاہے تو اگر مال میں گنجائش ہو تو تین کپڑے ہی دیئے جائیں کہ یہی سنت ہے۔ الجوہرہ۔

فان اقتصروا علی ثوبین جار والثوبان ازار و لعافه وهذا کفن الکفایه الح

پھر اگر لوگوں نے دوی کپڑے دئے تو بھی جائز ہے۔ وہ دو کپڑے ازار اور رخافہ ہوں گے وھذا الخ اتنے ہی کفن کو کفن

کفایت بھی کہا جاتا ہے لقول ابی بکر الخ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فرمانے کی بناء پر کہ میرے ان دو کپڑوں کو دھو کر ان ہی میں مجھے کفن دو۔ ف۔ کیونکہ زندہ انسانوں کو نئے کپڑوں کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، اس کی روایت احمدؒ نے کتاب الزہد میں کی ہے، اور عبد الرزاقؒ نے حضرت عائشہؓ سے سند صحیح کے ساتھ اسی جیسی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ مسنون کفن میں سے مجھے دو ہی کپڑے دینا اور وہ بھی ایسے کپڑے جن کو میں پہنے ہوئے ہوں، انہیں پہلے دھوؤ اللہ! کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مجھ سے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کو کتنے کپڑوں میں کفن دیا گیا ہے تو میں نے یاد دلایا کہ تین سفید کپڑوں میں جن میں قمیض نہ تھی اور عمامہ بھی نہ تھا، انہوں نے پھر مجھے دریافت فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے کس دن انتقال فرمایا تھا، تو میں نے یاد دلایا کہ دو شنبہ کے دن، پھر فرمایا کہ آج کون سا دن ہے، میں نے کہا آج ہی دو شنبہ ہے، کہ اب سے رات تک مجھے امید ہے، اس کے بعد انہوں نے ایک کپڑے پر نگاہ کی جو ان پر پڑا ہوا تھا، اور اسی میں بیمار تھے اس میں زعفران کے داغ کی خوشبو باقی تھی پھر فرمایا کہ اسے دھوؤ ان اور اس پر اور دو کپڑے بڑھا کر اسی میں مجھے کفن دینا، میں نے کہا یہ تو پرانا ہے، فرمایا کہ نئے کپڑوں کے مردے سے زیادہ ضرورت مند اور مستحق زندہ ہیں۔ الخ۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دو کپڑوں کے کافی ہونے کی دلیل میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے اس شخص کے بارے میں جو احرام کی حالت میں اونٹنی پر سے گر کر مر گیا تھا، اس میں یہ بھی ہے کہ اس کے دو کپڑوں میں اسے کفن دو، صحاح ستہ والوں نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ اس مرنے والے محرم کے پاس دو ہی کپڑے یعنی ازار اور چادر ہوں، اس لئے یہ روایت بھی ضرورت کی بناء پر ہوئی۔ مف۔

والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقميص من اصل العنق واذا ارادوا لف الكفن ابتدوا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم باليمن كما في حال الحيوة وبسطه ان تبسط اللفافة اولاً ثم يبسط عليها الازار ثم يقمص الميت ويوضع على الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ثم اللفافة كذلك وان خافوا ان ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقه صيانة عن الكشف وتكف المرأة في خمسة اثواب درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثديها لحديث ام عطيةؓ ان النبي ﷺ اعطى اللواتي غسلن ابنته خمس الثواب ولانها تخرج فيها حالة الحيوة فكذا بعد العمات ثم هذا بيان كفن السنة.

ترجمہ :- - و توضیح :- کفن لپٹنے کی کیفیت، کفن بچھانے کی کیفیت، میت کو خوشبو، کفن باندھنا کفن کی ضرورت، میت کے لئے عمامہ، قریب البلوغ لڑکے کا کفن، چھوٹے لڑکے اور لڑکی کا کفن

والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقميص من اصل العنق الخ
ازار سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مشہور ازار کمر سے قدم تک ہوتی ہے اس کے باوجود اس کے خلاف یہ ازار سر سے قدم کیوں ہو گئی مجھے اس کی وجہ معلوم نہیں ہو سکی، حالانکہ جس محرم کا ذکر ہو اس کی ازار بھی اتنی ہی یعنی کمر سے تھی، اسی طرح حضرت ام عطیہؓ کی حدیث میں بھی اتنی ہی ازار تھی جس کی اس میں تصریح موجود ہے۔ مف۔ واللفافة الخ اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اس طرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ مگر اس میں جیب و آستین اور کلیاں نہ ہوں گی۔ الکافی۔

واذا ارادوا لف الكفن ابتدوا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم باليمن كما في حال الحيوة الخ
اور جب یہ لوگ مردہ کو کفن میں لپیٹنا چاہیں۔ ف۔ خوشبودینے کے بعد تو پہلے لفافہ بچھائیں اس کے اوپر ازار اور مردہ کو اس پر لٹادیں پھر اسے قمیض پہنا دیں، اس وقت اسے خوشبو اور کافور لگا دیں پھر کفن سے ازار کو اس طرح لپیٹیں۔ ابتدوا الخ یا میں

طرف سے شروع کریں اور بائیں حصہ کو مردہ پر لپیٹ دیں ثم بالایمں الح پھر دائیں حصہ کو لپیٹیں۔ ف۔ تاکہ لیٹ جانے کے بعد دایاں حصہ اوپر رہے، جیسا کہ زندگی کی حالت میں کیا جاتا ہے، وبسطلطہ الخ اور کفن اس طرح بچھایا جائے کہ پہلے غافہ بچھایا جائے، پھر اس پر ازار بچھائی جائے۔ ف۔ اور مردہ کو خوشبو اور کافور لگا دیں۔ المیط۔

ثم یقمص المیت ویوضع علی الازار ثم یعطف الازار من قبل الیسار الخ
پھر مردہ کو قمیض بھٹا کر ازار پر رکھا جائے، پھر بائیں طرف سے اس پر ازار کو تہ کریں پھر دائیں طرف سے لپیٹ دیں، اسی طرح اس پر سے غافہ لپیٹ دیں۔ ف۔ کہ دایاں حصہ اوپر رہے۔

وان خافوا ان یتشر الکفن عنه عقدوه بخرقۃ صیانۃ عن الکشف الخ
اور لوگوں کو اس بات کا خوف ہو کہ یہ کفن اس طرح از خود لپیٹا ہوا نہیں رہے گا بلکہ کھل جائے گا، تو اسے کپڑے کے ایک ٹکڑے سے باندھ دیں، تاکہ وہ کفن اوپر سے کھلنے سے محفوظ ہو جائے۔ ف۔ بالخصوص عورت کے بارے میں۔ ع۔ اور کفن ضرورت وہ ہے کہ جو کچھ میسر ہو جائے، جیسا کہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔ م۔ عبد الرزاقؒ اور بخاریؒ کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے بیان کی گئی اس میں بتلایا گیا ہے کہ کفن سنت میں عمامہ نہ تھا، اور فتاویٰ میں ہے کہ متاخرین فقہاء نے عالم کے لئے عمامہ کو اچھا سمجھا ہے، اور عمامہ کے شمش (لکھے ہوئے حصہ) کو اس کے چہرہ کی طرف رکھا جائے، جو زندگی میں پشت پر رہتا ہے۔ الجوہرہ۔ جو لڑکا قریب البلوغ ہو اس کا کفن بانگوں کے کفن جیسا ہوگا، چھوٹے بچے کا کفن کم سے کم ایک کپڑا اور چھوٹی لڑکی کا کفن کم از کم دو کپڑے ہوتے ہیں۔ المستحیین۔

وتکفن المرأة فی خمسة اثواب درع وازار وخمار ولقافہ وخرقة تربط فوق ثدیہا الخ
اور عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے، درع (کرتی) ازار، خمار (اوڑھنی)۔ ف۔ جو سر و گردن اور سینہ کو ڈھانکتی ہے، لقافہ اور خرقہ یعنی ایسی پٹی جو اس کی چھاتیوں پر باندھ دی جائے۔

لحدیث ام عطیۃ ان النبی ﷺ اعطی اللواتی غسلن لہنتہ خمس اثواب الخ
حضرت ام عطیہؓ کی حدیث کی بناء پر کہ جن عورتوں نے رسول اللہ ﷺ کی لڑکی کو نہایا تھا ان کو آپ نے کفن کے لئے پانچ کپڑے دئے۔ ف۔ چنانچہ کہا کہ ہمیں پانچ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر اور بعد میں ایک دوسرے کپڑے میں لپیٹ دی گئیں، یہ حدیث ابوداؤد نے لیلی بنت قائف تقضیہ سے روایت کی ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ ام عطیہؓ کی بجائے یہی صحیح ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مجہول کہا ہے، میں کہتا ہوں کہ ابن الاثیرؒ نے کتاب الصحابہ میں ذکر کیا ہے کہ ام کلثومؓ نے سنہ ۹ھ میں حضرت زینبؓ کے ایک سال کے بعد انتقال کیا

اور ام کلثوم کو ام عطیہؓ نے غسل دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہؓ نے حضرت زینب اور کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے، اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا ہے، اور آخر میں ہے کہ جب ہم سب عورتیں غسل سے فارغ ہوئیں تو رسول اللہ ﷺ کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف اپنا پانچامہ پھینک کر دیا کہ یہ اسے پہن دو، اس روایت کی اسناد صحیح ہے، اور ایسا ہی حضرت زینبؓ کے غسل میں مروی ہے پس ام عطیہؓ کا دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثابت ہوا۔ مف۔

ولانہا تخرج فیہا حالۃ الحیوۃ فکلذا بعنا لہمات ثم ہذا بیان کفن السۃ
اور اس دلیل سے بھی کہ عورت اپنی زندگی میں ان ہی پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے، لہذا اسی طرح مرنے کے بعد بھی۔ ف۔ یہی پانچ کپڑے دئے جائیں جن کو پہن کر وہ اپنے والدین وغیرہ کی ملاقات کو نکلتی تھی، ثم ہذا الخ پھر اب کفن سنت کا بیان ہے۔
وان اقتصروا علی ثلثۃ اثواب جاز وہی ثوبان وخمار وهو کفن الکفایۃ وبکرہ اقل من ذلک ولی الرجیل

یکوہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالة الضرورة لان معصبة بن عمیر حین استشهد کفن فی ثوب واحد وهذا کفن الضرورة وتلبس المرأة المدرع اولاً ثم يجعل شعرها ضفیرتین علی صدرها فوق المدرع ثم الخمار فوق ذیء، ثم الازار تحت اللقافة قال وتجمر الکفان قبل ان یدرج فیها المیت وترا لانه علیه السلام امر باجمار الکفان ابنته وترا والاجمار هو التطیب فاذا فرغوا منه صلوا علیه لانها فریضة.

ترجمہ :- اور اگر لوگوں نے بجائے پانچ کے صرف ان تین کپڑوں پر اکٹفاء کیا جو دو کپڑے ازار اور لقافہ کے علاوہ اوڑھنی ہیں تو بھی جائز ہوگا، یہی کفن کفایت ہے، اس سے بھی کم کرنا مکروہ ہے، اور مردوں کے بارے میں صرف ایک کپڑے پر کفایت کرنا مکروہ ہے البتہ مجبوری کی دوسری بات ہے، کیونکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ شہید کئے جانے کے بعد وہ صرف ایک ہی کپڑے میں کفنائے گئے، ایسے کفن کا نام کفن ضرورت ہے، عورت کو سب سے پہلے درع پہنایا جائے، پھر اس کے بال دو جوڑے کر کے دونوں اس کے سینے پر درع کے اوپر رکھ دئے جائیں پھر اس کے اوپر اوڑھنی ڈالی جائے، پھر ازار پھر لقافہ مھنایا جائے، اور کہا ہے کہ مردوں کو ان کے کفنوں میں لپیٹنے سے پہلے طاق باردھونی دی جائے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کے کفنوں کو طاق مرتبہ اجمار کرنے کا حکم دیا ہے، اور اجمار کے معنی ہیں خوشبو لگانا، اور لوگ جب اس کام سے بھی فارغ ہو جائیں تب اس کی نماز پڑھ دیں کیونکہ یہ کام فرض ہے۔

توضیح :- عورت کا کفن سنت، حدیث سے دلیل، عورت کا کفن کفایت، کفن مکروہ، کفن ضرورت، ایک ہی کپڑے میں کفن، عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت، عورت کے بال، کفن کو دھونی دینے کا وقت، کفن کو کتنی بار دھونی دی جائے، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل، قرضخواہوں کا کفن سنت سے روکنا، ایک مردہ اور ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا، ایک کفن میں چند مردے، مردے کے اس وصی نے جسے ترکہ کے بارے میں کہا گیا ہے بے جا تصرف کر دیا

وان اقتصروا علی ثلثة اثواب جاز وہی ثوبان وخمار وهو کفن الکفایة الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وهو کفن الکفایة یہ کفن کفایت ہے۔ ف۔ یعنی عورت کے بارے میں کفن کفایت اسی قدر ہے ویکوہ الخ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت ہو، جیسا کہ آئندہ آتا ہے، مثلاً جہاد وغیرہ میں ایک یا دو کپڑوں کے سوا میسر نہ ہو تو ضرورت کی بناء پر یہی کپڑے دئے جائیں گے۔

وفی الرجل یکوہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالة الضرورة الخ
مرد کے بارے میں ایک ہی کپڑے پر کفایت کرنا مکروہ ہے سوائے ضرورت اور مجبوری کی حالت کے۔ ف۔ کہ اس صورت میں جو بھی میسر ہو جائے وہی جائز ہے، اور وہی کفن ضرورت ہے لان مصعب الخ اس لئے مصعب بن عمرؓ۔ ف۔ جو شرفائے بنی عبد الدار میں سے بہت مالدار یہاں تک کہ وہ روزانہ کپڑے کا جوڑا بدلا کرتے تھے، اور صرف اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے مدینہ منورہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس حالت میں تشریف لائے تھے کہ ان کے بدن پر ایک کملی تھی اور جنگ احد کے روز مومنوں کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا، یوں تو صحابہ کرامؓ میں سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کر دیا تھا مگر اس وقت یہ نہیں بھاگے اور برابر یہ آیت پاک ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ الایہ پڑھتے رہے، یہاں تک کہ شہید ہو گئے، اس وقت صرف ایک دھاری داسر کمبلی چھوڑی لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ان کے کفن میں بھی کملی دی گئی، خباب بن الارتؓ نے کہا کہ جب ہم اس کمبلی سے ان کا سر ڈھانکتے تو پاؤں کھل جاتے اور جب پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا، اس

سے رسول اللہ نے حکم دیا کہ سر ڈھنپ دیا جائے اور پیروں پر ازخ گھاس ڈال دی جائے، صحیحین، آخر ایک خوشبودار گھاس ہوتی تھی، اسی بنا پر مصنف نے فرمایا۔

وہذا کھن الضرورة الخ

دریہ کفن ضرورت ہے۔ ف۔ اور سید الشہداء حمزہ بن عبد المطلبؓ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا۔ ع۔ اسی حدیث سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ سر کو ڈھنکنا پیروں کے ڈھانکنے سے مقدم ہے، اور یہ کہ گھاس بھی ضرورت کے وقت کفن ہے، واضح ہو کہ حاجی کو حالت احرام میں سر اور چہرہ ڈھانکنا ممنوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جائے خواہ وہ مرد ہو یا عورت تو اس کو بھی خوشبودار لگائی جائے گی، اور اس کا سر اور چہرہ ڈھانکا جائے گا، اگرچہ وہ غلام یا لونڈی ہو، جیسا کہ محیط میں ہے۔ ہ۔

وتلبس المرأة اللدوع اولائم يجعل شعرها ضمير تین علی صدرها فوق الدرع الخ

عورت کو کفن بھنانے کا طریقہ یہ ہے کہ تلبس المرأة الخ عورت کو پہلے درع پہنائی جائے ثم يجعل الخ پھر اس کے بال دو چوٹی کر کے درع سے اوپر کر کے سینہ پر رکھ دی جائیں۔ ف۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کٹھنی کر کے پاؤں کی تین چوٹیوں کی جائیں اور پیٹھ پر چھوڑ دی جائیں، کیونکہ جن عورتوں نے رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا اسی طرح کیا تھا اس معاملہ میں ظاہر یہ ہے کہ سب کچھ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کے مطابق کیا گیا ہو گا، جواب یعنی کہ اس سلسلہ میں آپ کا ارشاد معوم نہیں ہو سکا لیکن حضرت عائشہؓ قول موجود ہے جو اوپر گزر گیا ہے، و مردہ زینت سے بے نیاز ہوتا ہے۔ مع۔ خلاصہ یہ ہو کہ آدھے آدھے پاؤں کی دونوں چوٹیوں اس کے سینہ پر درع کے اوپر رکھ دی جائیں۔

ثم الخمار فوق ذلك ثم الارار تحت اللقافة الخ

اس کے اوپر اوڑھنی ڈال دی جائے ثم الارار الخ پھر لقا فہ کے نیچے ازار پہنائی جائے۔ ف۔ جتنی پہلے ازار پہن کر اس کے اوپر سے لقا فہ پہنایا جائے، اور وہ خرقہ یعنی سینہ بند سے ناف تک۔ استہین۔ بلکہ گھٹنے تک۔ المنفع۔ بلکہ قدموں تک۔ المہبوط والختی۔ اور چھاتیوں پر بندھا ہوا الخ۔ مع۔

قال وتجمر الاكفان قبل ان يدرج فيها الميت وترا لانه ﷺ امر باحمار اكفان استه الخ

اور کہا ہے کہ مردہ کو کفنوں میں لپٹنے سے پہلے ان کفنوں کو طاق بار اجمار کر لے۔ ف۔ یعنی خوشبودار کرے جیسا کہ مصنف نے فرمایا ہے، والاجمار الخ اجمار کے معنی خوشبودار کرنا۔ ف۔ جتنی عود و لوبان کی مانند خوشبودار کر اس کے دھوئیں سے کفن کو خوشبودار کرنا لانه صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کہ رسول اللہ نے اپنی صاحبزادی کے کفنوں کو حاق مرتبہ اجمار کرنے (خوشبودار کرنے) کا حکم دیا تھا۔ ف۔ عماء مجتہدین میں اس اجمار کرنے کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے، جیسا کہ جنازہ کے پیچھے دھوئی دانی کو جلا کر لئے پھرنا بالاتفاق مکروہ ہے، اور مہبوط میں ہے کہ قبر میں دھوئی دینا مکروہ ہے، لیکن مصنف نے جو دلیل دی ہے وہ غریب ہے، البتہ صحیحی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے مردہ کے کفن کو تین بار خوشبو سے بھرا (اجمار کرو) نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے، اور ابو یعلیٰ اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے ہذا الخ جبکہ وگ میت کو غسل دے کر فارغ ہو جائیں تو جنازہ کی نماز پڑھ میں لایا ہوا بیضا الخ کیونکہ جنازہ کی نماز فرض ہے۔ ف۔ بالاجماع فرض کفایہ ہے۔ ع۔ یعنی اگر کچھ وگ پڑھ لیں تو سب کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب گنہگار ہوں گے۔ م۔

چند ضروری مسائل

میت کے قرض خواہوں کے لئے یہ حال نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے مطابق کی بناء پر میت کو کفن سنت دینے سے روکے۔ بلکہ ان پر واجب ہے کہ وہ ایسے کپڑے سے جن کو پہن کر وہ عید یا جمعہ کی نماز میں جاتا ہو کفن سنت دینے سے اس کے لئے

رکاوٹ نہ بنیں۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغیانی میں ہے کہ اگر میت تھوڑے مال کا مالک ہو اور اس کے ورثہ زائد ہوں تو اس کے لئے کفن کفایہ ہی اولیٰ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اگر ترکہ پر قرضہ غالب ہو، تو قول اصح یہ ہے کہ ایک ہی کپڑے کا کفن دیا جائے، اور ذخیرہ مالکیہ میں جوامع الفقہ کی طرح ذکر کیا گیا ہے، اگرچہ قرضہ غالب ہو، کسی جگہ ایک شخص زندہ اور دوسرا مردہ ہے اور ان کے درمیان کپڑا صرف اتنا سا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی ضرورت پوری ہو سکتی ہو تو زندہ کی ستر پوشی زیادہ ضروری ہوگی اور کپڑا اسی کو لازماً دیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی مردہ کو کفن دیا گیا اور وہاں کوئی شخص سردی کی وجہ سے مر رہا ہو تو کپڑا کفن میں نہ دے کر زندہ کی جان بچائی جائے گی، بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت نہ ہو، جیسا کہ اگر کوئی شخص پیاس سے غمگین ہو، اور دوسری طرف مردہ کو نہلانا ضروری ہو تو پیاس کو پانی کے استعمال میں ترجیح دی جائے گی، اس کے برخلاف اگر زندہ کو نماز کے سئے وضوء کرنے یا ستر ڈھانپنے کی ضرورت ہو مردہ کا کفن لے کر زندہ کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ ننگے ہو کر اور تیمم کر کے بھی نماز پڑھ سکتا ہے، بوقت ضرورت مثلاً جہاد کے مقتولوں کو دو تین کو ایک کفن میں جمع کرنا شافعیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، لیکن ہمارے نزدیک ہر ایک کی شرمگاہ کو فرداً فرداً چھپا کر ایک کفن میں لپیٹا جاسکتا ہے اس کے بغیر نہیں۔ مع۔

میت نے جس شخص کو اپنے ترکہ کا وصی بنایا (مستظم بنایا) اس بناء پر اس نے ترکہ میں سے تابوت اور اس کا غلاف خرید اور اسے قاریوں اور حافظوں اور مرثیہ کہنے والے شاعروں کے درمیان تقسیم کر دیا، اور جو عورتیں اور مردوں نے کیلئے آتے ہیں ان میں خرچ کیا، اور قبر کو شاندار یادگار بنادیا اور کوئی دوسری حفاظت عمارت کھڑی کر دی۔ اس پر دوسری قبر بنادی تو ان میں سے کچھ بھی بنانا صحیح نہ ہوگا۔ اور ان سارے اخراجات کا وہ ضامن ہوگا البتہ تابوت کا ضامن نہ ہوگا۔ قاضی خان۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جس علاقہ میں زمین میں بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو قاعدہ کے اعتبار سے وہاں تابوت کا بھی ضامن ہونا چاہئے، جیسا کہ وارثوں کے مسئلہ میں لکھا گیا ہے کیونکہ کسی نے ایسی صورت میں وارثوں کی اجازت کے بغیر خرید اہو، اصل بات یہ ہے جسے وصی بنایا جائے ہے اسے تصیرف کی اجازت تو ہوتی ہے مگر امانت داری کے ساتھ۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت

واولئ الناس بالصلوة علی المیت السلطان ان حصر لان فی التقديم علیہ ازدرءا به فان لم يحضر فالقاضي لانه صاحب ولاية فان لم يحضر فيستحب تقديم امام الحي لانه رضى به في حال حياته.

ترجمہ:- فصل، جنازے کی نماز کے بیان، جنازے کی نماز پڑھانے کے لئے سب سے زیادہ مستحق بادشاہ ہے بشرطیکہ وہ حاضر ہو کیونکہ اس کی موجودگی میں کسی دوسرے کے پڑھنے سے ان کی توہین اور بے عزتی ہے، اب جبکہ وہ موجود نہ ہو تو قاضی شہر زیادہ مستحق ہوگا، کیونکہ فی الحال وہ صاحب حکومت ہے، اب اگر وہ بھی موجود نہ ہو تو محلہ کے امام کو پڑھانا مستحب ہوگا، کیونکہ وہ مردہ اپنی زندگی میں اس کی امامت پر راضی ہو چکا ہے۔

توضیح:- فصل، جنازے کی نماز کے بیان میں، نماز کی فرضیت

امامت کے لئے سب سے زیادہ مستحق شخص

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت الخ

مردہ پر نماز پڑھنے کے بیان میں، نماز جنازہ فرض کفایہ ہے، اسی بناء پر کچھ لوگوں نے بھی نماز پڑھ لی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو، اور خواہ مرد نے پڑھی ہو یا صرف عورت نے پڑھی ہو تو اس نماز کا فرض ادا ہو گیا اور سب کے ذمہ سے اتر گیا، ورنہ سب گنہگار ہوں گے۔ التاتار خانہ۔ اس نماز کے لئے جماعت شرط نہیں۔ النہایہ۔ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک قرض دار کے جنازہ پر نماز نہیں پڑھی اور فرمایا صلوا علی صاحبکم یعنی تم ہی لوگ اپنے اس آدمی پر نماز پڑھ لو، اس سے معلوم

ہوا کہ ہر شخص پر نماز فرض نہیں ہے۔ اَللّٰح۔ نماز جنازہ ہر ایسے شخص کی پڑھی جائے گی جو مسلمان ہو، پیدا ہونے کے بعد مرا ہو، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو خواہ وہ مرد ہو یا عورت، خواہ آزاد ہو یا غلام، اگرچہ اس نے خود قتل کیا ہو، طر فین کے قول کے مطابق، یہ وہ سنگر کیا گیا ہو، یا قصاص میں قتل کیا ہو، اور جن لوگوں کو امام المسلمین سولی دی ہو، یہ قول ابو سلیمان کی روایت کے مطابق ہے، اور جو کسی مال لینے میں قتل کیا گیا ہو۔ الالبیض وغیرہ۔

اگر ولادت کے وقت مر گیا ہو ایسی حالت میں اس کے بدن کا اکثر حصہ بیٹ سے نکل آیا ہو تو اس کی نماز پڑھی جائے گی، اور اگر تھوڑا حصہ نکل ہو تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ البدائع۔ اس نماز کی شرطیں یہ ہیں، میت کی حالت طہارت کی ہو جہاں تک ممکن ہو، اور اگر ممکن نہ ہو مثلاً غسل سے پہلے وہ دفن کر دیا گیا ہو، تو اب اسے کھود کر نکالنا جائے، اب مجبور اس کی قبر پر ہی نماز پڑھ لی جائے۔ المستسبین۔ اسی طرح کفن میسر نہ ہونے کی صورت میں اسی طرح بغیر کفن اور نماز کے دفن کرنے کے بعد قبر پر نماز پڑھی جائے، طہارت کے لئے اگر ممکن ہو تو غسل کرنا ہو گا ورنہ مجبوری کی حالت میں تیمم کر دینا جائے گا۔ م۔ اور اگر غسل بغیر صرف تیمم کر کے ہی نماز پڑھی گئی، اس کے بعد پانی مل گیا اور اب غسل بھی دیا گیا تو نماز بھی دوبارہ پڑھ لینی چاہئے۔ المستسبین۔ اور وہ چیز جو فرض نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے جتنی طہارت خواہ حقیقی ہو یا حکمی اور استقبال یعنی قبلہ رخ ہونا، اور ستر عورت ہو نا اور نیت ہونا، نماز جنازہ کے لئے بھی شرط ہے۔ البدائع۔ پس امام اور مقتدی سب قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کے لئے اس عبادت کی ادا کرنے کی نیت کریں، اور مقتدی کے لئے صرف امام کی اقتداء کی نیت کرنی بھی کافی ہے۔ المحضرات۔

ان تمام شرطوں میں میت کا مسلمان ہونا پہلی شرط ہے، اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنازہ نمازی کے سامنے رو برو ہو، اسی لئے غالب جنازہ کی نماز جائز نہیں ہے، اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر رکھا ہو یا مصی کے پیچھے ہو تو بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر نماز کے بغیر دفن کیا گیا اس طرح سے کہ بغیر کھودے ہوئے نہیں نکل سکتا ہو تو اس صورت میں یہ شرط ساقط ہو جائے گی۔ واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے حبش کے بادشاہ نجاشی کی نماز مدینہ میں رخصت ہوئے اور انکی تحفی اس کی صورت یہ ہوئی تھی کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اچانک صحابہ کرام سے فرمایا کہ تمہارے بھائی نجاشی فوت ہو گئے اس لئے انھوں ان کی نماز پڑھیں، چنانچہ آپ کھڑے ہوئے اور صحابہ کرام بھی آپ کے پیچھے کھڑے ہو گئے، پس آپ نے جنازے کی نماز چار تکبیریں کہیں، اس وقت صحابہ کرام یہ گمان کر رہے تھے کہ نجاشی بادشاہ کا جنازہ آپ کے رو برو رکھا گیا ہے، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عمران بن حصین سے کی ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے سامنے تھا، اگرچہ صحابہ کرام کو نظر نہیں آ رہا تھا، اور نجاشی کے جنازے کی نماز کی حدیث حضرت ابو ہریرہ صحاح ستہ میں موجود ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے کہ جس دن نجاشی کی وفات کی خبر آئی تو آپ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفر کرو۔ اس باب میں صحیحین میں حضرت جابر سے بھی روایت مذکور ہے۔

اور جب رسول اللہ ﷺ غزوہ تبوک کے لئے تشریف لے گئے تو وہاں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آکر خبر دی کہ مدینہ میں معاویہ بن معاویہ المزنی نے انتقال کیا ہے، کیا آپ ان کی نماز جنازہ پڑھنی چاہتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ہاں، اس کا پورا واقعہ صحیح بخاری میں مروی ہے، اور طبرانی کی حدیث جو حضرت امامہ سے مروی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ (حضرت جبرئیل علیہ السلام نے یہ بھی سوال کیا کہ) کیا آپ یہ چاہتے کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دی جائے، کہ آپ ان کے جنازہ کی نماز پڑھیں تو فرمایا کہ ہاں پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مارے تو معاویہ کا جنازہ آپ کے واسطے بند ہو گیا اور آپ نے نماز پڑھ لی، پھر بخاری میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے فرشتوں کی دو صفیں ہیں اور ہر ایک صف میں ستر ہزار کی تعداد ہے، یہ دیکھ کر آپ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے دریافت کیا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہاں سے پایا، تو جبرئیل علیہ السلام نے کہا یہ شخص سورہ قل ہو اللہ احد بہت پسند کرتا تھا، اور اٹھتے بیٹھتے آتے جاتے اسے بڑھتا رہتا تھا، اسی کا یہ اثر

ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ نمازیں اس خصوصیت کی وجہ سے تھیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان کا جنازہ رو برو کر دیا گیا تھا، ورنہ بہت سے صحابہ کرامؓ نے آپ کے عائبانہ میں انتقال کیا تھا بالخصوص وہ حضرات جنہیں قراء کیا جاتا تھا، ان کو تو کافروں نے دھوکے سے لا کر قتل کر دیا تھا جس کی وجہ سے آپ بہت مغموم ہوئے تھے یہاں تک کہ ان کافروں پر لعنت بھی فرمائی تھی، اور فرض نمازوں میں قنوت بھی پڑھنے لگے یہاں تک کہ ایک وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کے پڑھنے سے روک دئے گئے، اس اہمیت کے باوجود آپ سے ان کے جنازہ کی نماز منقول نہیں ہے، حالانکہ آپ ہر ایک صحابی کے جنازہ کی نماز انتہائی رتہ و کرم کے ساتھ پڑھتی چاہتے تھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو ہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ ایک حبشیہ عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی، ایک مرتبہ آپ نے اسے نہیں بلایا تو لوگوں سے دریافت کیا تب بتایا گیا کہ وہ تو مر گئی ہے تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے خبر کیوں نہیں دی ہے، ابو ہریرہؓ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے گویا ان کے معاملہ کو حقیر جانا تھا اس لئے اس کی کوئی اہمیت نہیں دی گئی اور آپ کو اس کی خبر نہیں دی گئی، مگر آپ نے فرمایا کہ میرے ساتھ چو اور مجھے اس کی قبر بتاؤ، تو لوگوں نے جا کر بتلادی، اس کے بعد آپ نے قبر پر ہی نماز پڑھادی پھر فرمایا کہ یہ قبریں قبر والوں پر تاریکی سے بھری ہوئی ہیں، اور ان پر بھی میری نماز پڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ ان کو اہل قبر پر منور کر دیتا ہے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

والی الناس بالصلوة علی المیت السلطان ان حضر لان فی التقدیم علیہ از ذراء بہ الخ
جنازہ کی نماز پڑھانے کے واسطے سب سے زیادہ مستحق بادشاہ ہے اگر جنازہ پر حاضر ہو۔ ف۔ ایسی صورت میں اسے اہم بنانا واجب ہے، کیونکہ اس کی موجودگی میں دوسرے کے امام بننے سے ان کا حق میں ٹھٹھ اور سکی ہے۔ ف۔ حالانکہ بادشاہ وقت اللہ کا سایہ ہے، جو ایک کی عظمت کر کے اللہ اپنے سے عزت دے گا، اور جو اس کی لہنت کرے گا اللہ اسے بے عزت کرے گا، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔

فان لم يحضر فالقاصی لانه صاحب ولاية فان لم يحضر فيستحب تقديم امام الحی الخ
اگر بادشاہ خود نہ آئے تو اس کے بعد قاضی وقت زیادہ مستحق ہے کیونکہ یہ بھی صاحب حکومت ہے۔ ف۔ یعنی قاضی کو سب پر عام روایت کا حق حاصل ہے اگرچہ بادشاہ کی طرف سے مقرر کرنے کے بعد ہو، ان حاصل ان دونوں کا حق مقرر ہے لہذا ان کی تقدیم واجب ہو گئی، فان لم يحضر الح اگر قاضی شہر بھی نہ آئے تو امام محلہ کو پڑھانا مستحب ہو گا۔ ف۔ الحی دراصل ایک کنبہ ہوتا ہے اس طرح سے کہ ایک دادا کی اولاد اور اس کی اولاد کی اولاد اور ان کی اولاد، پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہو گئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش کہ ان میں حی اور بطون وغیرہ سب داخل ہیں، اس جگہ یہ مراد ہے کہ جس کنبہ میں سے یہ شخص تھا ان کی مسجد کا امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھاتا تھا اور یہ مردہ بھی اس کے پیچھے پڑھتا تھا، پس مستحب یہ ہے کہ یہی امام اس کی نماز جنازہ بھی پڑھا دے، لانه رضیہ الخ کیونکہ یہ مردہ جب اپنی زندگی میں اس کے پیچھے نماز پڑھنے اور اس کے امام ہونے پر راضی تھا۔ ف۔ تو اب مرنے کے بعد بھی اس کی پسند کا امام بہتر ہے، جیسا کہ شریعت سے اس کی مخالفت نہیں کی جا رہی ہے۔

قال ثم الولی والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح فان صلی غیر الولی او السلطان اعاد الولی یعنی ان شاء لما ذکرنا ان الحق للاولیاء۔

ترجمہ :- کہا، پھر ولی ہے اور اولیاء کے درمیان زیادہ مستحق ہونے کی وہی ترتیب رکھی جائے گی جو کتاب النکاح میں بیان کی گئی ہے، اس بناء پر اگر ولی یا سلطان کے علاوہ کسی دوسرے نے نماز پڑھا دی تو ولی دوبارہ نماز پڑھا سکتا ہے، یعنی وہ اگر چاہے اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس میں اصل حق اولیاء ہی کا ہے۔

توضیح۔ اگر ولی یا بادشاہ وقت کے علاوہ کسی دوسرے نے نماز پڑھادی ہو

قال ثم الولی والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح الح

پھر میت کا ولی زیادہ مستحق ہے۔ ف۔ متن کی اکثر کتابوں میں اسی ترتیب کے ساتھ مسئلہ بیان کیا گیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ سب سے پہلے سلطان پھر قاضی کی ترتیب کو باقی رکھنا واجب ہے، اس کے بعد محلہ کا امام اور اس کو بڑھانا مستحب ہے، اس کے بعد ولی کا حق ہے، حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے خلیفہ وقت یعنی سلطان اعظم پھر جو اس شہر کا سلطان ہو پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا قائم مقام، پھر قاضی کا خلیفہ پھر محلہ کا امام پھر میت کا ولی، اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے قبول کیا ہے۔ النہایہ والد راۃ۔ اور یہی مذہب مختار ہے۔ محض۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ہر حال میں ولی اولی ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ نکاح کے مانند یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے، پہلے قول کی وجہ ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علیؒ نے شہادت پائی تو حضرت حسینؒ نے حضرت سعید بن العاصؒ کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہؒ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھے، لیکن انہوں نے ادباً امام بننے میں مذہب پیش کیا تو حسینؒ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں تم کو آگے نہ بڑھاتا، نوویؒ نے کہا ہے کہ امام مالکؒ و احمد و اشعریؒ کا یہی قول ہے، ان کے علاوہ اور بھی دوسرے صحابہؓ اور تابعینؓ کا قول یہی ہے، اور ان کے نام بھی نوویؒ نے لکھ دئے ہیں، ابن المذہبؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء سلف و خلف کا بھی یہی قول ہے۔ محض۔

والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح الح

میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہوں گے جو نکاح کے بیان میں ذکر کئے گئے ہیں۔ ف۔ لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا ہی ولی اقرب ہوتا ہے، جب کہ اس جگہ باب ولی اقرب ہوتا ہے، صحیح روایت کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ اگر برابر کے دو ولی ہوں جیسے اس کے دونوں بچے یا سوتیلے بھائی ہوں تو ان میں جس کی عمر زیادہ ہوگی وہ مقدم ہوگا، لیکن اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو مقرر کر دے ہاں اس صورت میں مقرر کر سکتا ہے جبکہ دوسرا بھی اس پر راضی ہو، جیسا کہ اس مسئلہ کو کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر دیا ہے، اگر شوہر سے بیٹا موجود ہو تو وہ تمام رشتہ داروں کے بعد شوہر کی وصیت ختم ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر۔ القاضی خان۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ اصل میں رشتہ داری کی بناء پر بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے، شوہر نہیں ہے، لیکن جب شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ البدائع۔ ف۔ اگر میت کا ولی نہ ہو تو شوہر اولی ہے اس کے بعد پڑوسی دوسرے اجنبیوں کے مقابلہ میں اولی ہے۔ استنبین۔ میت کی نماز جنازہ کے بارے میں عورتوں اور چھوٹے بچوں کو کچھ بھی وصیت نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ لیکن میت پر عورت کی نماز جائز ہے۔ م۔ میت کی نماز صرف ایک بار پڑھی جائے گی، اور دوبارہ اس پر نفل کے طور پر مشروع نہیں ہے۔ الايضاع۔ اسی بناء پر اگر تمام لوگوں میں وہ قریب ترین ہو تو اس نے نماز پڑھانی شروع کر دی ہو تو کہا گیا ہے کہ مرد اس کی اقتداء کر لیں، لیکن اس میں بندہ مترجم کو تامل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میری نماز جنازہ پڑھائے تو وصیت باطل ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ ہ۔ والعیون وداقعات الصدر الشہید، اور نوادر میں ہے کہ وصیت جائز ہے۔ ف۔ یہ اس صورت میں ہے کہ سلطان وغیرہ ایسے لوگ موجود ہوں جو امامت کے حق دار ہوتے ہیں، اور ولی ہو، ورنہ وہ وصیت صحیح ہوئی، اور اگر ولی نے اجازت دے دی ہو تو بھی جائز ہونا چاہئے، کیونکہ صالحین کی دعاء قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے، اور نوادر کی روایت اسی پر محمول ہے۔ م۔ اور چونکہ سلطان اعظم یا سلطان ملکی یا شہر کے والی یا قاضی میت کے ولی کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہوتے ہیں اس لئے اگر ایسے سلطان وغیرہ نے نماز پڑھ دی تو ولی اب دوبارہ نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔ الخلاصہ۔

فان صلی ... الخ پھر اگر ولی یا سلطان یا اس کے مانند کسی نے نماز پڑھ دی۔ ف۔ ولی کی اجازت کے بغیر اعداد الولی الخ تو ولی اگر چاہے دوبارہ نماز پڑھ سکتا ہے لہذا ذکرنا الخ اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ حقدار تو میت کا ولی ہوتا ہے۔ ف۔ اور سلطان و ولی و قاضی اور ان کے خلفاء کا حق تو ولی سے بھی زیادہ اور مقدم ہوتا ہے، اور خلاصہ میں محلہ کے امام کو بھی حکم میں سلطان کے برابر سمجھا گیا ہے، لیکن اس میں تامل ہے، کیونکہ محلہ کے امام کو آگے بڑھانا واجب نہیں ہے۔ م۔

وان صلی الولی لم یجز لاحد ان یصلی بعده لان الفرض یتأدی بالاول والنفل بہا غیر مشروع ولہذا رأینا الناس ترکوا عن اخرهم الصلوۃ علی قبر النبی ﷺ وهو الیوم کما وضع

ترجمہ :- اور اگر ولی نے نماز پڑھ لی تو اب کسی کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کے بعد پھر نماز پڑھے کیونکہ پہلی مرتبہ میں یہی فرض ادا ہو چکا ہے، اور اس نماز میں نفل پڑھنا ثابت نہیں ہے، اسی لئے ہم نے ادنیٰ سے اعلیٰ تک تمام لوگوں کو دیکھا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی قبر پر نماز پڑھنا ترک کر دیا ہے، اور آپ تو اپنی قبر میں آج تک دیسے ہی ہیں جیسے کہ اس میں رکھے گئے تھے۔

توضیح :- اگر سلطان یا ولی نے نماز پڑھ لی ہو تو غیر کے لئے نماز کا حکم

وان صلی الولی لم یجز لاحد ان یصلی بعده لان الفرض یتأدی بالاول والنفل بہا غیر الخ اگر ولی نے نماز جنازہ پڑھ لی تو۔ ف۔ اگرچہ تنہا پڑھی ہو لم یجز الخ تو اس کے بعد کسی کے لئے اس جنازہ کی نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ اس ولی کے برابر کے دوسرے اولیاء پڑھنا چاہتے ہوں۔ الجواب ہ۔ اس لئے اگر ولی سے اوپر کے مثلاً سلطان وغیرہ نے نماز پڑھ لی ہو جب تو بدرجہ اولیٰ کوئی دوسرا نہیں پڑھ سکتا ہے۔ ف۔ لان الفروض الخ کیونکہ پہلی مرتبہ جو نماز پڑھی گئی اس سے فرض کی ادائیگی ہو چکی والنفل بہا الخ اور اس نماز میں نفل پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جس کا حق مقدم نہ ہو اس کے لئے نفل کے طور پر نماز جنازہ پڑھنا شریعت سے ثابت نہیں ہے۔ ولہذا رأینا الخ اور اس بناء پر کہ یہ نماز نفل کے طور پر نہیں پڑھی جاتی ہے، ہم نے تمام لوگوں کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی قبر شریف پر نماز پڑھنی چھوڑ دی ہے۔ ف۔ پس اگر نفل نماز جنازہ کی جائز ہوتی تو مزار مبارک پر پڑھنے سے بہتر کون سی عبادت ہو سکتی تھی۔

اگر کسی کو یہ اعتراض ہو کہ قبر پر اب بھی تین دن یا اس کے قریب نماز پڑھنی جائز ہے، جواب یہ ہے کہ اتنی مدت تو اس بناء پر ہے کہ اس تک عموماً جنازہ متغیر نہیں ہوتا ہے لیکن اس کے بعد متغیر ہو جاتا ہے جبکہ صریح نص اس بات پر موجود ہے کہ زمین کسی بھی پیغمبر کے جسم کو نہیں کھاتی ہے، چہ جائیکہ مسرور عالم افضل المرسلین ﷺ کا جسم مبارک۔

ولہذا رأینا الناس ترکوا عن اخرهم الصلوۃ علی قبر النبی ﷺ وهو الیوم کما وضع الخ آپ رسول اللہ ﷺ تو آج بھی مرتد اطہر میں ویسے ہی تشریف فرما ہیں جیسے کہ رکھے گئے تھے۔ ف۔ پس اگر نماز جنازہ کو نفل کے طور پر پڑھنا جائز ہو تا تو اس پر پڑھنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی، ابن الہمام نے کہا ہے کہ اس حکم سے حق دار کو مستثنیٰ کرنا چاہئے کیونکہ جس شخص کا حق ہے اس کے حق میں نماز نفل کے طور پر شروع رہے گی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر سکے۔ الفتح۔ اس بناء پر دوسرے اجنبیوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والوں کا حق شاید صرف ولی کے پڑھ دینے سے ساقط ہو گیا، مسئلہ کو سمجھ لیں۔ م۔ اب اس سوال کا جواب کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز تو صحابہ کرام نے تنہا تنہا پڑھی تھی جیسا کہ صحیح قول میں ہے، تو یہ بات صرف رسول اللہ کی خصوصیات میں سے تھی، امام ابو بکر المزہار اور امام طبرانی نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو صحابہ کرام کو یہی وصیت فرمائی تھی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ حق تعظیم کی وجہ سے صحابہ کرام کے ہر فرد پر یہ بات (بجائے فرض کفایہ ہونے کے) فرض عین ہو اس بناء پر ہر فرد نے اپنا فرض ادا کر دیا، بعض علماء نے کہا ہے کہ قبر پر نماز پڑھنی بھی رسول

اللہ ﷺ کی خصوصیات میں سے تھی کہ آپ کی نماز کی برکت سے قبر منور ہو جایا کرتی تھی، ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ بات بھی وہم کی پیداوار ہے کیونکہ آپ کی اقتداء میں صحابہ کرامؓ ہوا کرتے تھے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ولی کی نماز کے بعد سلطان کے حق میں تو تصریح موجود ہے، چنانچہ جوہرہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اس کے بعد دوسرا کوئی نہیں پڑھ سکتا ہے اور اگر سلطان چاہے کہ اس میت پر نماز پڑھ لے تو اس کو اختیار ہے، کیونکہ سلطان کا مرتبہ تو ولی کے مرتبہ سے بھی مقدم ہے، لیکن ولی کے درجہ کے دوسرے ولی نہیں پڑھ سکتے ہیں۔ ہ۔ اس بات کی تصریح ہے کہ ولی کے بعد اس شخص کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار باقی رہتا ہے جو اس سے حق میں مقدم ہو، مسئلہ کو یاد رکھ لیں۔ م۔

وان دفن الميت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ لان النبی ﷺ صلی علی قبر امرأۃ من الانصار۔

ترجمہ۔ اگر کسی جنازے کو اس کے نماز پڑھے بغیر دفن کر دیا گیا ہو تو اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک انصاریہ عورت کی قبر پر نماز پڑھائی ہے۔

توضیح:- اگر نماز جنازہ پڑھے بغیر مردہ کو قبر میں داخل کر دیا گیا ہو، حدیث سے دلیل

وان دفن الميت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ لان النبی ﷺ صلی علی قبر الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے امرأۃ من الانصار انصاریہ عورت کی قبر پر پڑھی تھی۔ ف۔ ابن حبان نے حضرت یزید بن ثابتؓ کی حدیث سے یہ روایت کی ہے، اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے اطلاع کیوں نہیں دی، صحابہؓ نے عرض کیا کہ ہمیشہ کی شب بیدار اور ہمیشہ کی روزہ دار تھی، یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی، فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو، جو تم میں سے کوئی مرے مجھے ضرور اس کی خبر دو جب تک کہ میں تم میں موجود ہوں، کیونکہ میری نماز اس پر رحمت ہے، اس کے بعد آپ اس عورت کی قبر پر تشریف لائے اور ہم آپ کے پیچھے صف باندھ کر کھڑے ہو گئے، آپ نے اس پر چار تکبیریں کہیں، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، امام مالکؒ نے موطا میں مسکنہ عورت کو رسول اللہ ﷺ کی اطلاع کے بغیر رات کے وقت دفن کئے جانے اور صبح کو آپ کی اس پر چار تکبیروں سے نماز پڑھنے کی روایت کی ہے۔

صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے حبشیہ عورت جو مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی کا قصہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک قبر منبوذ (پرانی) پر تشریف لائے اور پیچھے صحابہ کرامؓ نے صف باندھی اور چار تکبیروں کے ساتھ نماز پڑھی، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ پھر اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ ولی کے علاوہ جس کسی نے بھی جنازہ کی نماز نہ پڑھی ہو وہ اس کی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ یہ بات مذہب کے خلاف ہے اور اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا ہے، سوائے یہ دعویٰ کرنے کے اس کی نماز بالکل نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ بات عقل سے بہت بعید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ کے بارے میں کسی طرح اس کا گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ انہوں نے بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الخ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جواب حق یہ ہے کہ ولی کی نماز کے بعد بھی سلطان کو یہ اختیار باقی رہتا ہے کہ وہ اس جنازہ کی دوبارہ نماز پڑھا دے جیسا کہ جوہرہ میں ہے۔ ہ۔ تو جب رسول اللہ ﷺ کے طفیل میں سلطان کو یہ حق حاصل ہوا تو خود آپ کو اختیار اصل حاصل تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے کی بناء پر سب کی اقتداء صحیح ہو گئی بلکہ چونکہ لوگوں نے نماز کے لئے آپ سے پہلے اجازت نہیں لی تھی اس لئے وہ نماز باطل ہو گئی، اس کے علاوہ مسکنہ اور حبشیہ کی روایتوں میں ہے کہ آپ نے اپنے صحابہؓ کو اپنے پیچھے صف بستہ کیا تو نماز پڑھنے کا حکم بھی آپ ہی کا تھا، پھر تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ اس بات کی تصریح ہے کہ آپ کی نماز سے قبریں منور ہو جاتی ہیں، اور آپ کی نماز ان کے لئے رحمت ہے، یہ خصوصیت کسی دوسرے کے ساتھ نہیں ہے، اسی لئے صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی مقروض کی نماز

جنازہ خود نہیں پڑھتے تھے بلکہ دوسروں کو ارشاد فرمادیتے کہ تم اس کی نماز پڑھ لو، اسی طرح حضرت ماعز بن مالکؓ جو رجم کے ذریعہ ہلاک کئے گئے ان کی نماز بھی آپ نے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو پڑھنے سے منع بھی نہیں کیا اسی طرح اس شخص کی نماز بھی آپ نے خود نہیں پڑھی تھی جس نے خود کشتی کی تھی، یہ تمام روایتیں صحاح میں موجود ہیں۔

الحاصل کسی کی نماز جنازہ پڑھ دینا اس کی یقینی طور سے اس کے لئے جنت اور مغفرت کا سبب تھا، اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ عام مسلمانوں کی ایک جماعت کی نماز سے آپ نے اس کے لئے جنت واجب ہو نایمان فرمایا ہے تو آپ ﷺ کی نماز کے مقابلہ میں کون آسکتا ہے، کیونکہ سارے اگلے اور پچھلے کی مجموعی نماز اور دعاء بھی آپ کی نماز کے برابر نہیں ہو سکتی ہے، اور اس دعویٰ میں کچھ بھی شک نہیں ہے، لہذا اس جگہ جو اجتہادی حکم ہو گا وہ صرف آپ کے ماسوا دوسروں کے لئے ہو گا، کیونکہ دوسرے تمام اس خصوصیت کے حکم سے باہر ہیں۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ رسول ﷺ کی نماز کے بغیر اگر کسی جنازہ کو دفن کر دیا گیا اور اس جنازہ کے حق میں بے انتہار رحمت الہی نازل ہوئی یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے حبیب سرور عالم ﷺ کو ارشاد ہوا کہ آپ اس کی نماز پڑھیں تو یہ بالکل درست ہے، اور یہی نماز اصل ہوگی اگرچہ کسی زمانہ وقت میں ہو (مقدم ہو یا موخر ہو) اور سلطان وقت کو آپ ہی کی سنت کے طفیل میں ولی سے بھی تقدیم اور ولایت حاصل ہوئی اس طور پر کہ ولی کی نماز پڑھ لینے کے بعد اگر وہ چاہے تو وہ پڑھ سکتا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ جنازہ اس وقت تک قبر میں اسی طرح ڈھکا ہوا محفوظ ہو جیسا کہ اسے دفن کیا گیا تھا، مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور یہ د رکھیں۔ م۔

فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر لوگوں کو مردہ کے بارے میں یہ شک ہو گیا ہو کہ جس طرح اسے دفن کیا گیا تھا وہ اب بھی اس طرح نہ ہو گا بلکہ وہ پھول اور پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا ہو گا تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے۔ المسفید والمزید وجوامع الفقہ۔ اور دوسری تمام کتابیں، اب یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ کیا قبر پر نماز پڑھنے کے بارے میں یہ ایک شرط ہے کہ اسے غسل دینے کے بعد دفن کیا گیا ہو، تو اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہاں شرط ہے۔ پھر اگر یہ سوال کیا جائے کہ نماز کی صحت کے لئے تو جنازے کا نظر کے سامنے ہونا شرط ہے جبکہ وہ جنازہ قبر میں نظروں سے اوجھل ہے اس کی نماز کس طرح صحیح ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا غائب ہونا اس نماز کے لئے مانع نہیں ہے کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ وہ دفن سے پہلے بھی تو کفن میں چھپا ہوا تھا۔

پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ جنازہ کو غسل کے بعد مگر نماز سے پہلے دفن کیا گیا ہو کیونکہ اگر غسل کے بغیر مگر نماز کے بعد کسی کو دفن کیا گیا ہو تو اگر اس پر اس وقت تک مٹی نہ ڈالی گئی ہو تو اسے نکال کر غسل دے کر دوبارہ نماز پڑھ لی جائے، اور اگر مٹی ڈال دی گئی ہو تو اب نہیں نکالا جائے گا بلکہ قبر پر ہی دوبارہ نماز پڑھ دی جائے، نوادر میں ہے کہ یہ حکم استحسان ہے، اور اگر اس وقت دفن بھی نہیں کیا گیا ہو تو قیاس اور استحسان دونوں کے مطابق غسل دے کر اس پر دوبارہ نماز پڑھی جائے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جبکہ مردہ کو غسل دیتے وقت اس عضو یا پیٹھ وغیرہ پر پانی نہ پہنچا پھر بھی نماز پڑھ دی گئی اور بعد میں پانی میسر ہو گیا اس بات کا خیال آگیا تو اتنے حصہ کو دھو کر غسل پورا کر کے اس پر دوبارہ نماز پڑھ دی جائے۔ المبسوط۔

اگر کسی ایسے شخص نے نماز جنازہ پڑھ دی جسے ولایت کا حق نہ تھا تو بعد میں جسے حق حاصل ہوا اگر وہ چاہے تو اس کی قبر نماز پڑھ دے (بشرطیکہ وہ شخص پہلی جماعت میں شریک نہ ہوا ہو)۔ المحیط۔ مع۔ اگر جنازہ کا زیادہ حصہ بدن موجود ہو تو بھی اس کی نماز جائز ہے، اس کے بعد اگر دوبارہ باقی حصہ ملا تو نماز دوبارہ نہیں ہوگی۔ مف۔ ہ۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس بات کا ثبوت مکمل ہو گیا کہ قبر پر بھی مردہ کی نماز جائز ہے، تو فرمایا اب اس سوال کا جواب چاہئے کہ وہ کب تک ہو سکتی ہے، محدود وقت میں یا کبھی بھی پڑھی جاسکتی ہے۔

و یصلی علیہ قبل ان یتفسخ والمعتبر فی معرفة ذلك اکبر الراى هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان

والمكان.

ترجمہ :- قبر پر جنازے کی نماز اس کے پھٹنے سے پہلے تک پڑھی جاسکتی ہے، اس بارے میں اعتبار غالب رائے کا ہوتا ہے، یہی قول صحیح ہے کیونکہ حالت اور زمانہ اور مکان کے مختلف ہونے سے پھوٹنے اور پھٹنے میں اختلاف ہوتا ہے۔

توضیح :- قبر پر کب تک نماز پڑھی جاسکتی ہے

ویصلی علیہ قبل ان یتفسخ والمعتبر فی معرفة ذلك اکبر الرائی هو الصحيح الخ
جنازہ کے پھٹنے اور ریزہ ریزہ ہونے سے پہلے تک قبر پر نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ ف۔ یہ کس طرح معنوم ہو کہ ابھی وہ منتشر نہیں ہوا ہے تو اس کے بارے میں نوادر وغیرہ میں امام ابو یوسفؒ سے تین دنوں تک کی اجازت مروی ہے، لیکن یہ کوئی لازمی بات نہیں ہے، ممکن ہے کہ انہوں نے اپنے کے لحاظ سے یہ اندازہ لگایا ہو، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ والمعتبر الخ جنازہ کے شکستہ ہو جانے کے اندازہ لگانے میں اب تک غالب رائے کا اعتبار ہے، یہی قول صحیح ہے لا اختلاف الخ حال اور زمانہ اور قبر کی جگہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ یہاں تک کہ مونا اور تازہ جنازہ دہلے پٹنے کے مقابلہ میں جلد ہی شکستہ ہو جاتا ہے۔ ع۔ یا دریا میں ڈوب گیا یا برسات کا موسم ہو یا زمین بھیگی ہوئی ہو، نرم ہو تو وہ جلد شکستہ ہوگا، اور گرم موسم اور خشک زمین میں دیر تک درست حالت میں رہتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ علم یقینی شرط نہیں ہے، بلکہ گمان غالب سے اطمینان قلبی ہو جائے، یہاں تک کہ اگر شک باقی ہو نماز جائز نہ ہوگی۔ م۔

پھر واضح ہو کہ اگر امام بے وضو ہو تو اس صورت میں نماز دہرائی جائے گی ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ نماز جنازہ میں بغیر عذر بیٹھنا جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ اور اگر ولی اپنے کسی خاص عذر کی وجہ سے پیغمبرؐ کو امامت کر رہا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو جائز ہے۔ القاضی خان۔ ف۔ اور سواری کی حالت میں نماز جنازہ جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ جن باتوں سے نماز فاسد ہوتی ہے ان سے نماز جنازہ بھی باطل ہوتی ہے، سوائے عورت کے محاذی ہونے کے کہ عام نمازوں کی جماعت میں عورت کے محاذی ہونے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے لیکن نماز جنازہ فاسد نہیں ہوتی ہے۔ الزاہدی۔ صحیح حدیث میں ہے کہ جس جنازہ میں مسلمانوں کی تین صفیں ہوں اس کے لئے مغفرت کا وعدہ ہے۔ م۔ اس لئے اگر سات آدمی نمازی ہوں تو ان میں سے ایک امام اور پہلی صف میں تین اور دوسری صف میں دو اور تیسری صف میں ایک تنہا کھڑا ہو کر جماعت ادا کر لیں۔ التاتارخانیہ۔

مردہ خواہ مرد ہو یا عورت اس کے سینے کے سامنے امام کا کھڑا ہونا بہتر ہے، ویسے جس طرح بھی کھڑا ہو جائے جائز ہے۔ الکافی۔ حضرت انسؓ نے اقرار کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بھی مرد کے سینے کے سامنے اور عورت کی سرین کے سامنے کھڑے ہوتے تھے، ابو داؤد، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، حضرت سرہ بن جندبؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ مردہ عورت کے درمیان کے سامنے کھڑے ہوئے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ درمیان اور وسط سے مراد سینہ ہی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ دونوں یعنی مرد و عورت کے واسطے سینے کے سامنے کھڑا ہونا ہی احسن اور اولیٰ ہے، البتہ عورت کے سلسلہ میں ایک حدیث میں سرین کے سامنے کھڑے ہونے کا صراحت کے ساتھ ثبوت ہے کیونکہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ایک واقعہ بیان ہے جس سے اس کا جائز ہونا بھی ثابت ہو گیا ہے۔ سمجھ لیں۔ م۔ نماز جنازہ میں چار تکبیریں ہیں۔ الکافی۔ مشائخ نے ان میں سے ہر ایک تکبیر کو ایک رکعت کے قائم مقام بتایا ہے، الفتح، یہاں تک کہ ایک تکبیر بھی چھوٹ جانے سے نماز نہیں ہوتی ہے۔ الکافی۔ ایک مرتبہ حضرت انسؓ ایک تکبیر بھول گئے تھے تو یاد دلانے پر انہوں نے فوراً قبلہ رد ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

وَالصَّلَاةُ اِنْ يَكْبُرُ لَتَكْبِيرَةٍ يَحْمَدُ اللّٰهُ عَقِيْبَهَا ثُمَّ يَكْبُرُ لَتَكْبِيرَةٍ وَيُصَلِّيْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ يَكْبُرُ لَتَكْبِيرَةٍ يَدْعُو

فیہا لنفسہ وللیمت وللمسلمین ثم یکبر الرابعة ویسلم لانه ﷺ کبر اربعاً فی اخر صلوة صلها فسنحت ماقلها۔

ترجمہ :- نماز جنازہ کی کیفیت یہ ہوگی کہ امام پہلی تکبیر کہہ کر اللہ تعالیٰ کی حمد ادا کرے پھر دوسری تکبیر کہہ کر رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے پھر تیسری تکبیر کہہ کر اپنے لئے، مردہ کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرے، پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی زندگی کی آخری نماز میں چار ہی تکبیریں کیں تھیں جس کی وجہ سے اس سے پہلے کی نماز کی تمام صورتیں منسوخ ہو گئی ہیں۔

توضیح :- نماز جنازہ کی کیفیت، نماز جنازہ کی دعا

والصلوة ان یکبر تکبیرۃ یحمد اللہ عقبہا ثم یکبر تکبیرۃ ویصلی علی النبی ﷺ الخ
نماز جنازہ کی کیفیت یہ ہوگی کہ پہلے تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی نماز کی نیت کے بعد پہلی تکبیر کہے جو تکبیر افتتاح ہوگی اور وہ شرط بھی ہے۔ ف۔ اور وہ امام دونوں ہاتھ اٹھائے اس کے ساتھ قوم بھی اٹھائے۔ الکافی۔ ع۔ یحمد اللہ الخ اسی پہلی تکبیر کے بعد حمد باری تعالیٰ ادا کرے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ اتنی ہے، یہاں تک کہ الحمد للہ اور اس کے مانند جو کچھ بھی ہو، اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللہم وبحمدک الخ، پست آواز کے ساتھ بلکہ سوائے تکبیروں کے پوری نماز پست آواز کے ساتھ ہوگی۔ المستعین۔ اس نماز کے لئے قرآن کی قراءت نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر قراءت نہیں کرتے تھے، جیسا کہ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اگر دعاء کے طور پر صرف سورہ فاتحہ پڑھے تو جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے سورہ فاتحہ پڑھی اور کہا کہ یہ بھی ایک سنت ہے، جیسا کہ بخاری اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اس تفصیل کی بناء پر یہ قراءت فاتحہ واجب نہ ہوگی، اور یہ نماز قراءت کے بغیر ہوگی اور فاتحہ پڑھنا بطور دعا کے ہوا، یہی مذہب محقق ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ثم یکبر الخ پھر دوسری تکبیر کہے۔ ف۔ ہاتھ اٹھائے بغیر، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ م۔ الکافی۔

ویصلی علی النبی ﷺ ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیہا لنفسہ وللیمت وللمسلمین الخ
اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے۔ ف۔ دعا کی قبولیت کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ ﷺ پر درود لازم ہے صحیح حدیث کی بنا پر، پھر درود کے الفاظ میں وہی اولیٰ ہے جو نماز میں پڑھی جاتی ہے۔ م۔ ثم یکبر الخ پھر تیسری تکبیر کہہ کر خود اپنے لئے اور مردہ کے لئے اور سارے مسلمانوں کے لئے دعا کرے۔ ف۔ وہ خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو چکے ہوں، اور یہ دعا نہایت اخلاص کے ساتھ تہ دل سے کرنی چاہئے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے یہی معنی ہیں کہ تم مردہ کے واسطے دعا میں اخلاص کرو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ صرف وہ مردہ ہی کے لئے دعا کرو کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے اسی مضمون کی دعا ثابت ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔ م۔ اس کے لئے کوئی بھی دعا مخصوص نہیں ہے۔ قاضی خان۔ لیکن آخرت پر ایمان سے متعلق ہو۔ ف۔ م۔

رسول اللہ ﷺ سے یہ دعا مروی ہے، اللہم اغفر لحنینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا واثاننا، اللہم من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فموتہ علی الایمان۔ ہ۔ قاضی خان۔ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور صحیح کہا ہے کہ اس کے علاوہ نسائی اور ابوداؤد نے بھی روایت کی ہے۔ ف۔ اگر مردہ چھوٹا بچہ ہو تو یہ کہے اللہم اجعلہ لوطاً واجعلہ لنا اجرا واذخرنا واللہم اجعلہ لنا شافعاً وشفیعاً، اور اگر چھوٹی بچی ہو تو مذکر الفاظ اور اس کی ضمیروں کے بدلے مؤنث الفاظ اور ضمیریں لائے، بخاری۔ ایسا ہی السراج سے منقول ہے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ یہ دعا کر سکتا ہو، اور اگر یاد نہ ہو تو جون سی دعا چاہے کرے۔ الجامع الصغیر۔ قاضی خان۔ ہ۔

ثم یکبر تکبیراً یدعو فیہا لنفسہ وللعلت والمسلمین ثم یکبر الرابعة ویسلم لانه ﷺ کبر... الخ
 پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دے۔ ف۔ دائیں بائیں (دو لوں طرف) اور اس سلام میں پوری قوم کی اور مردہ کی نیت کرے۔ الخ نہ کرے۔ قاضی خان۔ چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ الکافی۔ حضرت عوف بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کا یہ حصہ یاد رکھ لیا اللھم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعطف عنہ، اسی تو اسے بخش دے، اور اس پر رحم کر دے اور اسے عافیت دے، اور اس کو معاف فرما، واکرم منزله وسع مدخلہ، اور اس کی رہائش گاہ اپنی خاص رحمت سے مکرم بنا اور جہاں داخل ہوتا ہے اسے وسیع کر دے واغسلہ بالماء والثلج والہر اور اسے پانی اور برف اور اسے غسل دے۔ ف۔ یعنی تیرے کرم سے اس کی مکمل پاکی اور اس کی راحت کی ضمانت ہو، ونقہ عن الخطایا کما ینقی القلوب الابیض من الدنس، اور اسے غلطیوں اور گناہوں سے صاف ستھرا اور نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل پکھیل سے لتھڑا ہوا کپڑا سفید اور شفاف ہو جاتا ہے، وابدلہ دار الخیرا ام دارہ، اور اس کے دنیاوی گھر سے بہتر اس کو گھر بدل دے، واهلا خیرا من اہلہ، اور اس کے اہل سے بہتر اس کو اہل دے، وزوجا خیرا من زوجہ اور اس کے جوڑے یعنی بیوی سے بہتر اس کو جوڑا دے، وادخلہ الجنة واعده من عذاب القبر و عذاب النار اور اسے جنت میں داخل کر دے اور اس کو عذاب قبر و عذاب جہنم سے پناہ دے، حضرت عوف بن مالک نے کہا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے اس میت کے لئے ایسی بزرگ اور اعلیٰ درجہ کی دعا فرمائی تو میری دلی خواہش ہوئی کہ کاش اس کی جگہ میں میت ہوتا، مسلم، ترمذی، اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

اور شرح القدوری میں یہ دعا بھی ہے اللھم اجعل قلوبا قلوبا اخیارنا اللھم آنس وحدتہ وارحم عزبتہ وبرد مضجعہ ولقن وسع مدخلہ واکرم منزله وتقبل برحمتک حسنتہ واج بعفوک سیاتہ اللھم کتب لہ بعد الاحباب حبیباً وبعد الاہل والاقارب قریباً ولدعاء من دعا لہ سمیعاً معجیباً اللھم انہ نزل بک وانت خیر منزل بہ لانه یفتقر الی عفوک وغفرانک وجودک واحسانک وانت غنی عن عذابہ اللھم اللھم تقبل شفا عتنا فیہ ولا تحرمنا اجرہ ولا تفتننا بعدہ وانت ارحم الراحمین۔ منع۔

الحاصل ہمارے نزدیک جنازہ کی نماز میں چار ہی تکبیریں ہیں لانه ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے جو آخری بار نماز جنازہ پڑھائی ہے اس میں چار بار تکبیریں کہیں تو ان تکبیروں نے پہلے کی تمام تکبیروں کو منسوخ کر دیا۔ ف۔ یعنی اس کے پہلے کی زائد تکبیریں منسوخ ہو کر آخری فعل چار تکبیروں کا باقی رہا، چار تکبیریں اس وجہ سے بھی ہیں کہ نماز جنازہ میں چار تکبیریں چار رکعتوں کے حکم میں ہیں، لہذا نص سے ان کو متعین کرنا اور محدود ہونا ضروری ہے۔ م۔ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخری جنازہ پر جو تکبیریں کہیں وہ چار تکبیریں تھیں، اور عمرؓ نے ابو بکرؓ پر اور ابن عمرؓ نے عمرؓ پر اور حسن بن علیؓ نے علیؓ پر اور مالک نے آدم علیہ السلام پر چار چار تکبیریں کہی ہیں، اس کی روایت حاکم اور دارقطنی و بیہقی اور ابو نعیم نے کی ہے اور ابن حبان نے الضعفاء میں، اور دوسرے طریقوں سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں، البتہ اکثر صحابہ کرام کا چار تکبیروں پر متفق ہونا دعویٰ کو تقویت پہنچاتا ہے، ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ کا آخری فعل چار تکبیروں کا ہونا دارقطنی نے عمرؓ سے اور ابن عبد البرؒ نے ابو خیثمہؒ سے اور حارث بن اسامہؒ نے ابن عمرؓ سے اور حازمی نے ناخ و منسوخ میں انسؓ سے ذکر کیا ہے، لیکن ان کی سندوں میں ضعف ہے۔

ابن خزیمہ نے مکی میں حضرت عمرو علیؓ وزید بن ثابتؓ و عبد اللہ بن ابی اوفیؓ وزید بن ارقمؓ و براء بن عازبؓ وابن عمروؓ و ابو ہریرہؓ و عقبہ بن عامرؓ و ابو بکر الصدیقؓ و صہیبؓ و حسن بن علیؓ و عثمان بن عفانؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے چار تکبیریں کہنا ذکر کیا ہے، امام محمدؒ نے آثار میں کہا ہے کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابی ابراہیم النخعی ان الناس الخ، یعنی ابراہیم نخعی

نے کہا ہے کہ جنازے کی نمازوں میں لوگ پانچ، چھ اور چار تکبیریں کہا کرتے یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ انتقال فرمایا، اور ابو بکر صدیق کی خلافت میں بھی اسی طرح رہا، پھر جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو فرمایا اے اصحاب محمد ﷺ ان تکبیروں کے بارے میں جب تم اختلاف کرو گے تو تمہارے بعد والوں میں اختلاف پھیل جائے گا، اور ابھی بھی زمانہ جاہلیت لوگوں کے لئے قریب ہے تو تم کسی ایسی بات پر اتفاق کر لو کہ تمہارے بعد والے بھی اس پر اتفاق کر لیں تو بقیہ صحابہ کرامؓ کی رائے اس بات پر متفق ہو گئی کہ یہ دیکھا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو آخری نماز جنازہ پڑھائی تھی اس میں کتنی تکبیریں کہی گئی تھیں، اسی پر عمل کیا جائے، تو انہوں نے دریافت کر کے کہا کہ آخری نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہی تھیں، یہ اسناد اگرچہ صحیح ہے مگر منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعیؒ نے عمرؓ کو نہیں پایا ہے، لیکن اس کا منقطع ہونا ہمارے لئے کچھ بھی نقصان دہ نہیں ہے، بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ امام احمدؒ نے اسے اس طرح موصولاً ذکر کیا ہے حدثنا سفیان عن عاصم بن شعیق عن ابی وائل قال جمع عمر الناس فاستشارهم فی التكبير علی الجنائز فقال بعضهم كبر النبی ﷺ سبعا وقال بعضهم خمسا وقال بعضهم اربعا فجمع عمر الناس علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔

اس کی اسناد صحیح اور موصول ہے، اور اس کے آخر میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو چار تکبیروں پر متفق کر لیا، سب سے دراز نماز کے مانند، لیکن ابن بطلانؒ نے ہمام بن اعارث سے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو چار تکبیروں پر جمع کر لیا سوائے بدری صحابہ کے کہ ان کی نمازوں میں پانچ چھ اور سات تکبیریں بھی کہتے تھے، بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیروں کے بارے میں کوئی مقررہ حد اور عدد نہیں ہے، اور انہوں نے ان تمام حدیثوں میں اس طرح توفیق دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بدری صحابہ اور بنو ہاشم کو فضیلت دی ہے کہ ان کی نمازوں میں سات اور پانچ تکبیریں کہتے اور بقیہ لوگوں کی نماز میں چار تکبیریں کہی تھیں اس وجہ سے یہ ناخ ہو گئی ہے، کیونکہ ابو ہریرہؓ کا اسلام توحہ خیبر کے بعد کا ہے، لیکن یہ بات رکھنے کے لائق نہیں ہے کہ اس طرح کہہ کر کسی حکم کو اجتہاد سے منسوخ کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ مرفوع حدیثیں جو پہلے ذکر کی جا چکی ہیں اگرچہ ان کی سندیں ضعیف ہیں لیکن اولیٰ تو مختلف سندوں سے ذکر ہونے کی وجہ سے یہ ضعیف بھی حسن ہو چکی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ بات دنیا میں مشہور اور پھیلی ہوئی ہے، اور اکثر صحابہ کرامؓ سے اس پر بہت زیادہ عمل بھی ثابت ہے سوم امام ابو حنیفہؒ کی اسناد صحیح کے درجہ میں ہے، اگرچہ مرسل ہے پس جب اس کی دوسری حدیث سے تائید ہو گئی تو ضعیف مرفوع حدیث بھی قوی ہو گئی ہے تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیروں سے رسول اللہ ﷺ کا پانچ، چھ اور سات تکبیروں کا ابتداء میں کہنا منسوخ ہو گیا ہے، اور یہی بات حق ہے، جتنی نے کہا ہے کہ صاحب المسوطؒ نے جو منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس میں تاثر ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ سب جائز ہوں، اور فن اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بات ثابت اور محقق ہے کہ جب تک ان احادیث میں اتفاق کرنا ممکن ہے کسی کو منسوخ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نسخ کا فیصلہ تو انتہائی مجبوری اور لاچارۃ میں کیا جاتا ہے، اور ابن المذنبؒ نے کہا ہے کہ حضرات ابن مسعودؓ و زید بن ارقمؓ کے نزدیک پانچ بار تکبیریں ہیں، اور ابن حزمؒ نے ابن عباسؓ اور انسؓ اور ابن سیرینؓ اور جابر بن زیدؓ سے تین تکبیروں کی بھی روایت کی ہے، ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ ان کی سندیں بہت صحیح ہیں، اور حضرت عمرؓ کے بعد زید بن ارقمؓ جنازہ پر پانچ تکبیریں اور حضرت علیؓ نے بدری صحابی پر چھ تکبیریں اور ابو قتادہؓ نے جنازہ کی نماز میں سات تکبیریں کہیں۔

اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک آخری تحقیق یہ ہے کہ حضرت عمرؓ تمام صحابہ کرامؓ کو چار تکبیروں پر جمع کر لیا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت ابراہیم نخعیؒ سے اور امام احمدؒ کی روایت ابو وائلؒ سے واضح ہے، سوائے بدری صحابہ کرامؓ کے جیسا کہ ابن بطلانؒ نے ہمام بن الحارثؒ سے ذکر کیا پس ابن حزمؒ حضرت علیؓ و زید بن ارقمؓ کا جو ذکر کیا ہے وہ بدریوں کے واسطے ہے،

اور ابن عباسؓ وغیرہ سے جو تین تکبیریں ذکر کی ہیں اس کے معنی یہ ہوئے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد زائد تین تکبیریں ہیں اس طرح کل چار ہی ہو گئیں، اس کے بعد جب بدری صحابہ کرامؓ اور ان کے جیسے لوگوں کا زمانہ ختم ہو گیا تو گفتگو صرف عام مسلمانوں کے بارے میں رہ گئی ہے، اور اس بارے میں تو چار تکبیروں پر ہی اجماع ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ چار تکبیروں سے زائد اب جائز ہیں یہ نہیں تو جب ہم ظاہری وجہ پر غور کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے فیصلہ کے وقت زمانہ جاہلیت کے قریبی زمانہ میں گزرنے اور آئندہ آنے والوں کے اختلاف کا خوف کر کے تمام لوگوں کو چار تکبیروں پر متفق کر لیا تھا اور زائد کے ناجائز ہونے کی بات کسی نے نہیں کی تھی تو اصل میں زائد کا جائز ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، پھر جب ہم اس جملہ پر غور کرتے ہیں کہ فجمع عمر علی اربع کا طول المصلوۃ یعنی حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کو چار پر جمع کر لیا جیسا کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فرض نمازوں میں سب سے طویل نماز چار رکعتوں والی ہے (کہ اس سے زائد پانچ چھ رکعتوں کی کوئی بھی فرض نماز نہیں ہے جبکہ اس سے کم تین اور دو کی موجود ہیں) جیسا کہ امام احمدؒ کی روایت میں ہے، تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیریں نماز کی چار رکعتوں کے برابر ہیں، اور فرض کی رکعتوں متعین اور محدود ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سے زائد تکبیریں جائز نہیں ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی سمجھنے کی بات ہے کہ چار تکبیروں پر اجماع ہونے کے بعد وجہ اجماع کا ذکر ہوا جو کہ صراحتہ معلوم ہو چکی ہے اس وجہ پر منحصر نہیں ہے کیونکہ ہمیں اجماع امت پر عمل کرنا واجب اس کی وجہ خواہ کچھ بھی ہو، پس یہی بات ارجح ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل چار تکبیروں کے کہنے کا ہے، اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے، اور یہ کہ یہ چار تکبیریں چار رکعتوں کے حکم میں ہیں ان میں کمی و بیشی کی گنجائش نہیں ہے، ان تمام باتوں کے باوجود اس پر بھی نظر رکھنی ہے کہ یہ مسئلہ اجتہاد ہوا اسی لئے اگر کوئی پانچ یا ان سے بھی زائد تکبیروں کا قائل ہو ہم اس کی نماز کو فاسد نہیں کہیں گے بلکہ خود اس کے لئے اس کے اجتہاد کی بناء پر صحیح ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولو کبر الامام خمساً لم يتابعه المومنین خلافاً لفرق لانه منسوخ لما روينا وينظر تسليمة الامام في رواية وهو المختار والاتيان بالدعوات استغفار للميت والبدایة بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعاء ولا يستغفر للصبي ولكن يقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا اجر او ذخراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً.

ترجمہ۔ اگر امام نے پانچ تکبیریں کہیں تو مقتدی اس کی اتباع میں پانچ نہ کہے، البتہ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان سے زائد منسوخ ہے ان روایتوں کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہیں، اور ایک روایت کے مطابق مقتدی اپنے امام کا انتظار کرے گا، اور یہی قول مختار ہے، اور دعائیں پڑھنا تو مردہ کے لئے استغفار کرنا ہے، اور اس نماز کو شروع کرنا ثناء سے اس کے بعد درود کہ یہ تو دعا کے لئے سنت ہے، نابالغ کے لئے استغفار نہ کرے بلکہ یوں کہے اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا اجرا و ذخراً واجعله لنا شافعاً و مشفعاً.

توضیح:- نابالغ کے جنازہ کی دعا، شروع سے جو پانچ رکع رہا ہو اس کی دعا

ولو کبر الامام خمساً لم يتابعه المومنین خلافاً لفرق لانه منسوخ لما روينا الخ.

اگر امام نے جنازہ کی نماز میں پانچ تکبیریں کہیں دیں۔ ف۔ تو شافعیہ اور حنبلیہ کے برخلاف ہرے نزدیک نماز صحیح ہوگی۔ مع۔ لیکن اس زائد تکبیر میں مقتدی اس کی اتباع نہیں کرے گا خلافاً لفرق الخ زفرؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ف۔ یہی قول امام احمدؒ اور ظاہر یہ کہ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے جبکہ ایسے مسئلہ میں امام کی اتباع جو کہ فرض ہے ترک نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ عیدین کی نماز میں اتباع امام کا حکم ہے، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ عیدین کے مسئلہ میں مختلف روایتوں میں اجماع اور احتمال صحیح کے طریقہ کے علاوہ اجتہاد کے طریقہ پر عمل ہوا ہے جو عید کے مسئلہ میں مختلف احوال ہے لہذا اس عیدین میں چار

تکبیروں سے زائد میں امام کی متابعت نہیں کی جائے گی لہذا منسوخ الخ کیونکہ چار سے زائد تکبیریں بیان کردہ روایتوں کی بناء پر منسوخ ہیں۔ ف۔ اور منسوخ احکام میں متابعت نہیں کی جاتی ہے، یعنی نے کہا ہے کہ جبکہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کا چار تکبیروں سے زائد پر عمل کرنا بیان کیا جا چکا ہے، ایسی صورت میں اجماع کا دعویٰ کس طرح درست ہو، ابن الہمام نے کہا ہے کہ ان صحابہ کرام کا اجتہاد بھی چار تکبیروں سے زیادہ بر تھا، اور ہمارے لئے ثواب بھی چار پر اجماع ہونا ثابت ہے، اور ان سے زائد تکبیروں کو ہم پہلے ہی منسوخ کر چکے ہیں، اس لئے اگر کوئی چار سے زائد تکبیریں کہتا ہے تو اس کی غلطی واضح ہے، اس طرح اب صورت اجتہاد کی باقی نہیں رہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر زائد تکبیریں کہنی قطعی غلط بات ہو پھر تو لازمی طور سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ شافعیہ اور حنبلیہ کا قول ہے، بلکہ اس کی وجہ وہی ہوگی جو میں نے بیان کر دی ہے کہ چار تکبیروں پر لوگوں کے اجماع کر لینے کا ثبوت موجود ہے، اور چار سے زائد صورت میں حرام ہونے کو ترجیح ہے اگرچہ اس کے جائز ہونے کا بھی احتمال ہے، اس بناء پر ہم نماز کے صحیح ہونے کو اجتہادی مسئلہ کہتے ہیں اور اس جگہ یہ دونوں باتیں یعنی اتباع امام کا واجب ہونا اور چار پر اجماع کی مخالفت کو ہم مساوی کہتے ہیں اس بناء پر پانچویں تکبیر میں ہم اتباع کرنے کا حکم نہیں دیتے، اب مقتدی پانچویں تکبیر میں اپنے امام کی موافقت نہ کرنے کی صورت میں کیا کرے، تو اس میں روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ وہ فوراً سلام پھیر دے۔

وینتظر تسلیمة الامام فی رواية وهو المختار والاثبات بالدعوات استغفار للمیت الخ اور دوسری روایت کے مطابق امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے، یہی قول مختار ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الواقعات۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مقتدی تکبیروں کو براہ راست امام سے سنتا ہو، اور اگر دوسرے لوگوں یعنی تکبیروں سے سنتا ہو تو ان زائد میں بھی اتباع کرے، کیونکہ شاید امام کی تکبیر یہی ہو، اور مکمل نے اس سے پہلے غلطی کی ہو، جیسے عیدین کے بیان میں گذر گیا ہے، اثر ندوی۔ مع۔ الحاصل نماز جنازہ میں ثناء، درود، اور دعا ہے، والاثبات الخ اور دعائیں کرنا مردہ کے لئے مغفرت مانگنا ہو گا ہے۔

والہدایۃ بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعایہ ولا یستغفر للمسی ولکن یقول اللہم الخ اس نماز کو ثناء سے شروع کرنا اور اس کے بعد درود کے ساتھ دعا کرنا سنت ہے۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ آدمی اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے، پھر رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے پھر جو دعا چاہے کرے۔ ابو داؤد۔ ترمذی۔ پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، ان کے علاوہ نسائی وابن حبان وحاکم نے اس کی روایت کی ہے، اسی بناء پر اگر کوئی سورہ فاتحہ ہی کی غرض سے اس نماز میں پڑھے جس میں قراءت قرآن کی غرض نہ ہو تو وہ پڑھنا جائز ہے، اور اس طرح پڑھنے میں چونکہ میت کے لئے دعا کے زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے ساتھ اخلاص کا تقاضا یہی ہے اس طرح پڑھنا کوئی ایسا رکن نہیں ہے جس کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہو، اسی بناء پر مصنف نے سنت کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن الہمام نے تصریح کر دی ہے۔ م۔

ولا یستغفر للمسی ولکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطاً واجعلہ لنا اجر او ذخراً واجعلہ الخ امام تالیف کے لئے استغفار نہیں کرے گا۔ ف۔ کیونکہ وہ جب گناہ کرتا ہی نہیں ہے تو پھر اس کے لئے استغفار کرنا ہی بے کار ہے ولکن الخ البتہ اس کی جگہ یوں کہے اللہم اجعلہ الخ الہی اس بچہ کو ہم لوگوں کے لئے فارط (پیشرو) بنادے۔ ف۔ جو منزل پر پہلے پہنچ کر پانی وغیرہ کا قافلہ کے لئے سامان تیار کر کے رکھتا ہے، واجعلہ لنا الخ اور اسے ہمارے لئے ثواب اور نیکی کا ذخیرہ کر دے، واجعلہ لنا الخ اور اسے ہمارے لئے ایسا شفاعت کرنے والا بنادے جس کی شفاعت قبول ہو۔ ف۔ بچہ کی دعا کے لئے الفاظ مختصر مگر بہت بہتر ہیں، حدیثوں میں اس قسم کی باتیں بہت سی منقول ہیں کہ بچے اپنے مسلمان والدین کے دامن پکڑ کر انہیں دوزخ میں لے جانے سے منع کریں گے، اور باری تعالیٰ سے اپنے والدین کے لئے شفاعت کریں گے، اور اپنے رب ارحم الراحمین

کے کرم پر بھروسہ کر کے عرض کریں گے کہ ہمیں اس بات کی اجازت دی جائے کہ اپنے والدین کو لے کر ہم جنت میں جائیں۔ م۔ اگر مردہ ہمیشہ ہی یعنی ابتداء سے موت تک دیوانہ ہی رہا تو بھی اس کے لئے یہی دعا ہوگی۔ الحیط۔ ع۔

ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لایکبر الا فی حتی یکبر اخری بعد حضورہ عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف یکبر حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یاتی بہ ولہما ان کل تکبیر قائمۃ مقام رکعۃ والمسبوق لایبتدی بما فاتہ اذہو منسوخ ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام لایستظر الثانیۃ بالاتفاق لانه بمنزلۃ المدرك .

ترجمہ :- اگر امام نے ایک دو تکبیریں کہہ دیں تو بعد کو آنے والا فوراً تکبیر نہ کہے یہاں تک کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسری تکبیر کہے، یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ آتے ہی تکبیر کہہ دے، کیونکہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کے لئے کہی جاتی ہے جسے مسبوق بھی کہتا ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جنازے کی ہر ایک تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہوتی ہے، اور مسبوق چھوٹی ہوئی رکعت کو پہلے ادا نہیں کرتا ہے کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو چکا ہے، اور اگر وہ موجود رہتے ہوئے امام کے ساتھ تکبیر نہ کہے تو اس کے بعد کے لئے بالاتفاق انتظار نہ کرے، کیونکہ اب وہ شخص مد رک کے حکم میں ہے۔

توضیح :- امام کی تکبیر کہہ لینے کے بعد شریک ہونے والا

ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لایکبر الا فی حتی یکبر اخری بعد حضورہ الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اس کی موجودگی میں اور تکبیر ہو جانے کے بعد امام کے ساتھ یہ بھی تکبیر کہے، پھر امام کے فارغ ہو جانے کے بعد جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی تکبیر کہے مسبوق کی طرح قضاء کرے۔ ہ۔ ہذا عند ابی حنیفہ الخ یہ طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالکؒ و احمدؒ و اسحاقؒ کا ہے، بخلاف عیدین کی تکبیر اولی کے کہ اسے رکوع میں جانے تک قضاء کر لے، وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ آنے والا آتے ہی تکبیر کہ کر نماز میں شامل ہو جائے کیونکہ یہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کی ہے لہذا ہر مسبوق اس پہلی تکبیر کو فوراً ضرور کہتا ہے، ولہما الخ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جنازے کی ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، اور مسبوق نمازی اگر چھوٹی ہوئی رکعت پہلے نہیں بلکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد قضاء کرتا ہے۔ ف۔ لہذا یہاں بھی اسی طرح کرے گا، اور پہلے ادا نہیں کرے گا۔

اذہو منسوخ ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام لایستظر الثانیۃ الخ

کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی لیلیٰ نے معاذ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ابتدائی دنوں میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ کچھ نماز ہو جانے کے بعد جب کوئی نماز میں شریک ہونا چاہتا تو وہ پہلے مقتدیوں سے پوچھ لیتا کہ کتنی رکعت ہوئی ہے اور وہ اشارہ سے بتا دیتا، تو وہ پہلے ان چھوٹی ہوئی رکعتوں کو ادا کر لیتا، پھر ایک مرتبہ حضرت معاذؓ ایسے وقت میں آئے کہ دو رکعت تھے، تو وہ بھی قعدہ میں شریک ہو گئے پھر جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضاء کی، یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ معاذؓ نے تمہارے واسطے یہ طریقہ ایجاد کر دیا ہے، ہذا ان کی اقتداء کرو یعنی جب کوئی آئے اور کچھ نماز اس کی چھوٹ گئی ہو تو وہ امام کے ساتھ شریک ہو کر اس کی آئندہ کی نماز پوری کرے پھر جب امام نماز سے فارغ ہو جائے تب اپنی قضاء نماز کو ادا کر لے، احمد اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، لیکن ابن ابی لیلیٰ نے معاذؓ سے نہیں سنا ہے اور طبرانی و عبد الرزاق نے اس کو ابوالمامہؓ سے سند ضعیف کے ساتھ اور شافعیؒ نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی ہے،

لیکن بجائے معاذ کے ابن مسعود کا واقعہ ذکر کیا ہے۔

الحاصل ہمارے نزدیک مرسل روایت قابل حجت ہے اور اس کے باوجود اس بات پر اتفاق بھی ہے کہ مسبق اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پہلے قضاء نہیں کرتا ہے بلکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد کرتا ہے، کافی میں کہا ہے کہ ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر کی دو حیثیتیں ہیں وہ نماز شروع کرنے کے لئے ہے (۲) ایک رکعت کے قائم مقام ہے، مگر یہاں پہلی حیثیت کو ترجیح اسی بناء پر صرف پہلی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں، اس اختلاف ائمہ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا ہے اور اس وقت کوئی شامل ہوا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کی نماز جاتی رہتی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوئی۔ ف۔ اگر آنے والا ایسے وقت میں ہو نجا کہ امام نے چاروں تکبیریں کہہ دی ہوں، لیکن سلام نہیں پھیرا ہو تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے اب نماز میں شامل نہیں ہوتا چاہئے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ وہ شامل ہو جائے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ المتضمنات الحیط۔ پھر جنازہ کے اٹھائے جانے سے پہلے تین تکبیریں پڑھیں پھر کسی دعا وغیرہ کے کہہ لینی چاہئے، الخاص۔ قاضی خان۔ ہ۔ ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے۔ ع۔

اگر امام نے پہلی تکبیر کہہ لی اس کے بعد کوئی آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ اس وقت تک انتظار کرے کہ امام دوسری تکبیر بھی کہہ لے اس کے بعد وہ نماز میں شامل ہو جائے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ فوراً تکبیر کہہ کر شامل ہو جائے، ایسی صورت میں وہ مسبق نہ ہوگا۔ الحیط۔ لیکن اگر اس نے اسی وقت تکبیر کہہ کر داخل نماز ہو گیا تو اس سے اگرچہ نماز فاسد بھی نہ ہوگی مگر اس تکبیر کا کوئی فائدہ بھی نہ ہوگا لہذا بعد میں تکبیر کہنی ہوگی۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اٹھایا گیا پھر بھی اب تک کاندھوں تک نہیں رکھا گیا تو ظاہر الرویہ کے مطابق اب وہ مسبق تکبیروں کی قضاء نہ کرے۔ الظہیر یہ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر کاندھوں پر رکھ لیا گیا ہو تو اپنی نماز ختم کر دے۔ ف۔

ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لا ينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المذرك ... الخ
اور ایک شخص شروع سے صف میں موجود تھا پھر بھی اس نے شرکت نہیں کی یعنی امام کے ساتھ تکبیر نہیں کی۔ ف۔ مثلاً نیت کرتا ہوا رہ گیا یا قائل ہو گیا۔ قاضی خان۔ لا ينتظر الخ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا، لانه الخ کیونکہ وہ ابھی تک مد رک کے حکم میں ہے یعنی وہ شروع سے شریک ہونے والوں کے حکم میں ہے۔ ف۔ جیسے پہلی تکبیر امام کے ساتھ کہہ لینے کے بعد کسی عارضہ یعنی حدث وغیرہ کی بناء پر دوسری اور تیسری تکبیر نہیں پائی تو اب وہ دونوں تکبیر کہہ لینے کے بعد امام کے ساتھ ہو جائے، کیونکہ وہ مسبق نہیں بلکہ مد رک ہے۔ قاضی خان۔ ہ۔ اگر امام کو حدث ہوا تو اس نے اپنا خلیفہ بتادیا تو قول صحیح کے مطابق نماز صحیح ہوگی۔ الظہیر یہ۔ ہ۔

ويقوم الذي يصلي على الرجل والمرأة بحذاء الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وعن ابى حنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء راسه ومن المرأة بحذاء وسطها لان السنن فعل كذلك و قال هو السنة فلنا تاويله ان جنارتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم.

ترجمہ :- اور نماز پڑھانے والا خولہ مرد کو پڑھائے یا عورت کو وہ اس مردے کے سینے کے مقابل کھڑا ہو کیونکہ یہی جگہ قلب کی ہے اور اسی میں ایمان کی روشنی رہتی ہے، لہذا اس کے پاس کھڑے ہونے سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس کے ایمان کی وجہ سے اس کی سفارش کرتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرد کو نماز پڑھانے والے کے مقابل اور عورت کو نماز پڑھانے والے کے پیچ کے سامنے کھڑا ہو کیونکہ اللہ نے ایسا ہی کیا اور یہ فرمایا کہ یہی سنت ہے، ہم اس کی تاویل میں یہ کہتے ہیں کہ اس نقش پر (یعنی پردہ کا انتظام) نہ تھا، لہذا آپ اس طرح کھڑے ہو کر ان کے اور قوم کے درمیان

حائل ہو گئے۔

توضیح:- جنازے کی نماز کے لئے امام کہاں کھڑا ہو

و یقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأة بحذاء الصدر لانه موضع القلب الخ
مرد ہو یا عورت اس کے جنازے کی نماز پڑھانے والا اس کے سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اس کے بعد عورت کا جنازہ ہو، اسی طرح جبکہ کسی کا تنہا جنازہ ہو تو اس کے لئے سینہ کا مقام بہتر ہے۔ م۔ اور مبسوط میں ہے کہ سینہ کے نیچے کھڑا ہونا بہتر جگہ ہے، طحطاوی نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، بہر صورت قلب سے قریب ہونا چاہئے اسی لئے صدر کا لفظ کہا ہے۔ م۔ لانه موضع الخ اس لئے کہ سینہ ہی تو قلب کا مقام ہے، اور اسی قلب میں نور ایمان رہتا ہے، اس بناء پر سینے کے پاس کھڑے ہونے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شفاعت یعنی دعائے استغفار اس کے ایمان کی وجہ سے ہے۔

وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسه ومن المرأة بحذاء وسطها الخ
اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مرد کے جنازہ میں سر کے سامنے سے اور عورت کے جنازے میں درمیان کے سامنے کھڑا ہو کیونکہ حضرت انسؓ نے اسی طرح کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے پھر بتایا کہ یہی سنت ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اس حدیث میں ہے کہ عورت کے جنازہ پر سبز نقش تھی، اور آخر میں ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ اے ابو حمزہ یعنی انسؓ کیا رسول اللہ ﷺ نماز جنازہ پڑھتے وقت مرد ہونے سے اس کے سر کے قریب اور عورت ہونے سے اس کے سرین کے قریب کھڑے ہوتے تھے، تو انسؓ نے فرمایا کہ ہاں، اور یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ابو عاصبؓ نے دریافت کیا تو لوگوں نے بتادیا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نقش نہیں ہوتی تھی، اس لئے امام اس کے سرین کے پاس کھڑا ہو کر دوسرے لوگوں سے اس کا پردہ کر دیتا تھا، اس کی روایت احمد، اسحق اور ابویعلیٰ نے کی ہے، لیکن ہندوستان نے نقل کیا ہے کہ سب سے پہلے یہ نقش (پردہ) رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی زینبؓ کے واسطے بنائی گئی تھی۔ مع۔

قلنا تاویلہ ان جنازتها لم تکن منعوشة فحال بینہا و بینہم الخ
ہم کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ عورت کا جنازہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پردہ دار نہیں ہوتا تھا، اس لئے رسول اللہ ﷺ عورت اور نمازیوں کے درمیان کھڑے ہو کر حائل ہو جاتے تھے۔ ف۔ اگرچہ جس عورت پر حضرت انسؓ نے نماز پڑھی تھی اس پر سبز پردہ تھا۔

واضح ہو کہ حضرت سرہ بن جندبؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس کے درمیان مر گئی تو رسول اللہ ﷺ اس کے جنازہ کے بیچ میں کھڑے ہوئے، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث میں وسط سے مراد ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہے یعنی کمر کے قریب، اور مبسوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد سینہ ہے، کیونکہ سینہ کے اوپر سر اور دونوں ہاتھ ہوتے ہیں، اور اس کے نیچے پیٹ اور دونوں پیر ہوتے ہیں اس طرح درمیانی حصہ سینہ ہوا۔ مصنف۔ لیکن عام طور پر مستعمل تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فان صلوا علی جنازة ركبانا اجزأهم فی القیاس لایہا دعاء وفی الاستحسان لاتجزیہم لایہا صلوة من وجہ لوجود التحریمة فلا یحوز ترکہ من غیر عذر احتیاطا ولا باس بالاذن فی صلوة الجنازة لان التقدم حق الولی فیمنکلت ابطالہ بتقدیم غیرہ وفی بعض النسخ لا باس بالاذن ای الاعلام وهو ان یعلم بعضهم بعضا لیقضوا حقہ ترجمہ۔ اگر لوگوں نے جنازہ کی نماز سواری پر سوار ہو کر پڑھی تو قیاس کے مطابق ان کی نماز جائز ہوگی، کیونکہ یہ نماز حقیقت میں دعا ہے، لیکن استحسان کے مطابق جائز نہ ہوگی، کیونکہ ایک اعتبار سے یہ نماز بھی ہے کیونکہ اس کے لئے تحریمہ ہے،

لہذا حق الامکان اس قیام کو بلا ضرورت نہیں چھوڑنا چاہئے، اس نماز جنازہ کی امامت کے لئے دوسروں کو اجازت میں کوئی حرج نہیں ہے، اور دوسرے نسخہ میں اس جگہ بالاذن (بغیر الف) کی بجائے (الف کے ساتھ) بالاذن ہے تو اس کے معنی اعلام یعنی خبر دینے کے ہوں گے جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک دوسرے کو دیتے رہیں تاکہ سب مل کر اس کا حق ادا کریں۔

توضیح:- جنازہ کی نماز سوار ہو کر، ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر حق

فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزأهم فی القیاس لانہا دعاء الخ

مطلب واضح ہے، وہی الاستحسان الخ اور استحسان کے مطابق جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ قیام ترک ہوتا ہے لانہا صلوة الخ کیونکہ جنازہ میں تحریمہ کرنا پڑھتا ہے لہذا اس کے اعتبار سے یہ نماز ہے۔ ف۔ لیکن دوسری وجہ سے صرف دعاء ہے کیونکہ اس میں نماز کے لوازمات ارکان اور قراءت نہیں ہیں، پھر بھی نماز ہوئے کی حیثیت اس میں قوی ہے، فلا یعجز الخ تو احتیاط کے تقاضا کے مطابق حتی الامکان بغیر عذر اس کھڑے ہونے کو چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔ ف۔ محیط میں اسی پر زور دیا ہے، اور اس کی نماز پڑھے بغیر جنازے سے پھرنا نہیں چاہئے، اسی طرح نماز کے بعد جنازہ کے وارثین کی اجازت کے بغیر دفن سے پہلے واپس نہیں آنا چاہئے، مگر دفن کے بعد بغیر اجازت کے واپس آسکتا ہے۔ الحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک انتظار کرنے سے ایک قیراط اور دفن کرنے تک انتظار کرنے سے دو قیراط ثواب ملتا ہے، اور ہر قیراط احد پہاڑ کے برابر ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے صحیحین میں مروی ہے۔

ولاباس بالاذن فی صلوة الجنازۃ لان التقدیم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ الخ

اور نماز جنازہ کی امامت کے لئے دوسرے کو اجازت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لان التقدیم الخ کیونکہ امامت کرنا ولی کا حق ہے، اس لئے وہ اپنا حق چھوڑ کر دوسرے کو ترجیح دے سکتا ہے، وہی بعض الخ اس جگہ جامع صغیر کے کچھ نسخہ میں۔ لفظ اذان ہے یعنی دوسروں کو اس نماز کے لئے خبر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وهو ان يعلم الخ اس اذان کی صورت یہ ہو کہ ایک دوسرے کو اس نماز جنازہ میں شرکت کی خبر دیں تاکہ میت کا حق سب مل کر ادا کریں۔ ف۔ اگرچہ بازاروں میں اعلان کر دیں، یہی قول اصح ہے۔ الحیط۔ مسلمان کے مسلمان پر یہ حقوق ہیں، سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازہ کے پیچھے چلنا، دعوت قبول کرنا، مسلمان کی چھینک پر جبکہ وہ الحمد للہ کہے تو وہ یرحمک اللہ کہنا، جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں ہے، عام اطلاع کا کام میت کے لوگ اور اس کے پڑوسی انجام دیں۔ مع۔ جنازہ کی نماز اگر کوئی میدان ہو تو اس میں اور عید گاہ کے میدان میں اور دوسری جگہوں میں احاطوں میں ہر جگہ برابر جائز ہے۔ الحیط۔ مگر عام لوگوں کے کھیتوں میں زمینوں میں اور راستوں میں مکروہ ہے۔ المضمعات۔ اور جو مسجد جنازہ کی نماز ہی کی نیت سے بنائی گئی ہو اس میں جنازہ مکروہ نہیں ہے۔ المستملین۔

ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة لقول النبی ﷺ من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر له ولانہ بنی لاداء المکتوبات ولانہ یحتمل تلویث المسجد وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلف المشائخ۔

ترجمہ:- مسجد جماعت میں جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے مسجد میں جماعت کی نماز پڑھی اس کے لئے کوئی اجر نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ مسجد تو فرائض کی ادائیگی کے لئے بنائی گئی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کے گندہ ہونے کا احتمال رہتا ہے، اور اس صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے جبکہ جنازہ مسجد سے باہر ہو۔

توضیح:- مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھنا، حدیث سے دلیل، میت مسجد سے باہر اور نمازی مسجد کے اندر

ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة لقول النبی ﷺ من صلی علی جنازة الخ

مسجد جماعت میں کسی میت کی نماز نہیں پڑھی جائے۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکافی، امام مالک کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعی و احمد کے نزدیک بلا عذر بھی جائز ہے، اس دلیل کی بناء پر کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص کا انتقال ہوا تو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ان کا جنازہ مسجد میں داخل کر دو تاکہ ازواج مطہرات میں ان کے جنازے کی نماز پڑھ لیں، اور لوگوں کے انکار کرنے پر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فیضاء کے دو بیٹے سہیل اور اس کے بھائی کی نماز بھی مسجد میں پڑھی تھیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ مفع۔ اس کا جواب اول یہ ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے کہ جس سے عام حکم کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، بہت ممکن ہے کہ اس وقت رسول اللہ ﷺ اس وقت مسجد میں مختلف ہوں، یا کوئی اور خاص وجہ ہو، دوم اس واقعہ پر بھی صحابہ کی ایک جماعت نے انکار فرمایا، اس کے بعد یہ معلوم نہ ہو سکا کہ انہوں نے اسے تسلیم کر لیا، اور اپنے انکار سے رجوع کر لیا یا وہ اپنے انکار پر قائم ہی رہے، ان صحابہ کا انکار کرنا اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ جس مسجد میں منجگانہ جماعت ہوتی ہو اس میں جنازہ کو داخل کرنا سنت اور معمول نہ تھا کیونکہ اگر جائز ہوتا یا معمول ہو تا تو اس پر انکار نہ ہوتا۔ مفع۔

اور ہمارے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ لقول النبی ﷺ الخ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن کعبہ کے اندر نہ نماز پڑھی اس کے لئے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ ف۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ فلا حولہ لی روایت درست نہیں ہے بلکہ صحیح روایت فلا شیء لہ ہے، یعنی اس کے لئے کچھ بھی نہیں ہے، یہی لفظ سنن ابی داؤد میں ہے اور ابن ماجہ میں فلیس لہ شئی واقع ہے، یعنی اس کے واسطے کچھ نہیں ہے، خطیبؒ نے فرمایا ہے کہ محفوظ روایت میں فلا شیء لہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں جو فلا شئی لہ لکھا ہوا ہے وہ کاتب کی غلطی ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں فلا صلوة لہ واقع ہوا ہے یعنی اس کی نماز نہیں ہوئی ہے۔ مفع۔ پھر اس کی اسناد میں ابن ابی ذیبؒ نے مولیٰ التومۃ صالحؒ سے انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی روایت کی ہے، اور نسائی نے اپنی مستقل اسناد سے یحییٰ بن معینؒ سے روایت کی ہے، کہ صالح مولیٰ التومۃ ایک ثقہ شخص ہے لیکن آخری زندگی میں ان کا حافظہ کمزور ہو کر خط ملط کر دینے کی بیماری لگ گئی تھی، یعنی اپنی اور غیر کی روایت کردہ حدیثوں میں کوئی فرق نہیں کر سکتے تھے، لہذا جن لوگوں نے ان کی اس بیماری لگنے کے زمانہ سے پہلے صحیح حالت میں ان سے جو روایت سنی ہے وہ صحیح اور حجت ہے، اور بالاتفاق ابن ابی ذیبؒ نے صالح مولیٰ التومۃ سے اس مرض کے لاحق ہونے سے پہلے روایت سنی ہے لہذا ان کی روایتیں مقبول اور حجت ہوں گی۔ مفع۔

اور امام ابو جعفر الطوسیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس باب میں رسول اللہ ﷺ سے قولی اور فعلی مختلف روایتیں پائی گئی ہیں اس لئے ان میں گفتگو ضرور ہوگی، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث تسلیم کر لی جائے کہ اس میں کوئی عذر اور کی نہیں ہے بلکہ معیاری ہے تو بھی اس کے بارے میں یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ ایسے وقت کی ہے جبکہ اس سے پہلے ممانعت کا حکم نہیں تھا، کیونکہ اگر پہلے سے ممانعت تھی تو پھر ان کی بات بھی تسلیم کرنے میں عذر ہو گا، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں فعل سابق سے ممانعت ثابت ہوتی ہے، لہذا مولیٰ کی حدیث سے حضرت عائشہؓ کی حدیث جو فعلی ہے قولی نہیں ہے منسوخ ہو گئی، اور صحابہ کرام کا اس پر انکار کرنا ہمارے خیال کی تائید کرتا ہے، اس طرح یہ ثابت ہوا کہ اس عمل کی پہلے اجازت تھی بعد میں ممانعت ہو گئی ہے اس لئے اس کے منسوخ ہونے کے ہم قائل ہو گئے ہیں، اور اس کے برعکس یعنی یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے پہلے ممانعت ثابت ہوئی پھر حضرت عائشہؓ کی حدیث سے اس کا ثبوت ہو کر یہ عمل مباح ہو گیا ہے، ایسا اس لئے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح دوم مرتبہ منسوخ کہنا پڑے گا جبکہ بلا ضرورت ایسا کہنا منوع ہے، اس کے علاوہ حضرت عائشہؓ کی حدیث جسے امام مسلمؒ نے سند کے طور پر بیان کیا ہے اور دارقطنیؒ وغیرہ نے اس پر طعن کیا ہے اور کہا ہے کہ امام مالکؒ وغیرہ کی صحیح روایات میں تو یہ مرسل ہے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو اس پر ترجیح ہوئی اس بناء پر کہ ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث سند مر فوع ہے دوم اس میں ممانعت ہے، اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ممانعت سے یعنی مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھ سکتے ہیں حالانکہ ممانعت کہ

اباحت پر مقدم کرنا اصل معروف ہے، بہر صورت نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولیٰ و افضل ہے تاکہ اختلاف سے بچا جائے، اور عبادات کے باب میں احتیاط کرنا ہی اولیٰ ہے، بالخصوص ایسی صورت میں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں جب یہ جملہ ہے کہ وہاں پڑھنے سے کچھ ثواب نہیں ہے۔ مع۔

واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اگر اس بات میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو اس کے باطل ہونے میں کچھ شبہ نہیں ہے، جبکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے یہ بات کسی طرح بھی لازم نہیں آتی ہے اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے جبکہ مدینہ منورہ میں جم غفیر اور بے شمار مخلوق نے انتقال کیا ہے، تو اگر مسجد میں داخل کرنا سنت ہی ہو تو سارے نہیں تو اکثر جنازے مسجد میں داخل کئے جاتے اور اس بات کے ہزاروں راوی ہوتے، اور صحابہ کرام اس بات کو کس طرح بھول جاتے اور حضرت عائشہؓ کے فرمانے پر انکار کرتے، یہ بات تو روز روشن کی طرح واضح ہے، اور اگر اختلاف صرف مباح ہونے میں ہے تو یہ درست ہے کہ شوافع کے نزدیک مباح ہے، لیکن ہمارے نزدیک مکروہ ہے، اس کے بعد ہم اپنے اندر یہ دیکھتے ہیں کہ اگر اس سے کراہت سے مراد تحریمی ہو تو اس جگہ حق بات یہ ہے کہ یہ مکروہ تحریمی بھی نہیں ہے، بلکہ میرے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اب اگر یہی بات ہے تو اس کا حاصل یہ نکلا کہ آپس کا یہ اختلاف اولیٰ ہونے میں ہے، ایسی صورت میں شوافع بھی کہیں گے کہ مسجد میں نماز جنازہ اگرچہ مباح ہے، لیکن مسجد سے باہر ہونا ہی افضل ہے، بلا آخر آپس میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، جیسا کہ خطابیؒ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ بات بالکل تحقیق ہو چکی ہے کہ حضرت ابو بکر و عمرؓ کی نماز جنازہ مسجد ہی میں پڑھی گئی ہے، اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ ان حضرات کی نمازوں میں مہاجرین و انصار سکھوں نے ان میں شرکت کی تھی اور جب ان میں سے کسی نے انکار نہیں کیا تو یہ جائز ہونے کی بڑی دلیل ہے، کلام ختم ہوا اور تفصیل دعویٰ جواز کی صریح کو لیل ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایسی نماز جائز بھی تھی اور اس میں کوئی کراہت بھی نہ تھی، کیونکہ جب یہی ہی کی روایت کے مطابق حضرت ابو بکرؓ کی اور موطا کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کی نماز میں مسجد میں پڑھی گئی تو یہ جائز نہیں ہے کہ ان حضرات مہاجرین و انصارؓ نے ان کا داخل صحابہ کی نماز کا ثواب کھو دیا ہو کیونکہ حضرت ابو بکرؓ کی حدیث میں ثواب کی صراحت ملتی ہے، ہاں اگر کسی مجبوری کا دعویٰ کیا جائے، اور عبدالرزاقؒ نے صفیانؒ و معمرؒ سے اور ان دونوں نے ہشام بن عروہؒ سے روایت کی ہے کہ میرے والد نے لوگوں کو ایک جنازے کی نماز کے لئے مسجد سے نکلنے دیکھا تو اس پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں کیوں نکلے ہیں حالانکہ اللہ کی قسم میرے والد کی نماز بھی تو مسجد ہی میں پڑھی گئی ہے، جیسا کہ فتح القدیرؒ میں ہے، اور عروہ بن زبیرؒ نے خواہ اپنے والد حضرت زبیرؓ بن کعبؓ کو یا اپنے نانا حضرت ابو بکر صدیقؓ کو ان میں سے جو بھی مراد ہوں ظاہر ہے کہ ان کی نماز کسی عذر کے بغیر ہی پڑھتے دیکھا ہے ورنہ اس طرح کیوں استدلال کرتے۔

الحاصل حق بات یہ ہی ہے واللہ اعلم کہ جب احادیث و نصوص آپس میں ایک دوسرے سے متعارض ہیں تو ان میں توفیق کی صورت میں عام قاعدوں کے مطابق یہ ہوگی کہ قولی حدیث یعنی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کو ترجیح دے کر یہ کہا گیا ہے کہ بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جائے تو ثواب نہیں ہے ولانہ بنی النخ اور اس وجہ سے بھی کہ مسجد جماعت تو فرض کی ادائیگی کے لئے بنائی گئی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس صورت میں مسجد کے گندہ ہو جانے کا بھی احتمال رہتا ہے۔ ف۔

لہذا کسی عذر کے بغیر جنازہ کو مسجد میں لانا مکروہ ہے، اور یہ کراہت ابن الہمامؒ کے قول اور بظاہر عیسیٰؑ کے کلام کے مطابق صرف تنزیہی ہے، وہ بھی ایسی صورت میں کہ عذر نہ ہو، کیونکہ حضرت عائشہؓ نے سعد بن ابی وقاصؓ کی اور مہاجرین و انصار صحابہ کرام نے بغیر کسی اختلاف اور چہ میگوئیوں کے حضرت ابو بکر و عمرؓ کی اور رسول اللہ ﷺ نے بیضاء کے دونوں بیٹوں کی نمازیں مسجد میں پڑھی ہیں اور کسی کی نہیں پڑھی ہے، لہذا اسے عذر ہی کی بناء پر ماننا اور کہنا پڑے گا، اور صحابہ کرام نے حضرت عائشہؓ کے کہنے پر کچھ اعتراض کیا وہ اس وجہ سے کہ صرف امہات المؤمنین کے لئے جنازہ مسجد میں منگوا گیا ہے حالانکہ صرف مردوں کی نماز باہر

ہی میں ہو سکتی تھی تو گویا ان کے خیال میں یہ کوئی عذر نہ تھا اس لئے کہ اس میں یہ ممکن تھا کہ جنازہ باہر رکھ کر مسجد میں نماز پڑھ دی جاتی، اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ و فیما اذا كان الخ اور اس صورت میں جبکہ جنازہ مسجد سے باہر ہو اور نمازی اندر ہوں تو اس میں مشن کا اختلاف ہے۔ ف۔ اس میں بھی دو صورتیں ممکن ہیں (۱) امام اور تمام نمازی مسجد کے اندر ہوں (۲) یہ امام اور کچھ افراد بھی مسجد سے باہر ہوں، تو خلاصہ میں دونوں صورتوں میں قول مختار کرہیت ہی کا بتلایا ہے۔ ہ۔ ف۔ اور شاید کہ آثار صحابہ میں یہ صورت مکر وہ نہ ہو، چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا قول اسی صورت پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی میں سے نماز پڑھ دیتے کہ اس کے لئے ٹکٹ کوئی ضروری نہ تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تاویل کی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ ممانعت کی حدیث تو صریح نص قوی ہے، اگرچہ اس کے مقابلہ اور محارضہ میں چند افعال ایسے بھی پیش کئے گئے ہیں جن میں جواز کا ثبوت موجود ہے، اس لئے نص پر ہمارا عمل اس وقت ہو گا جبکہ کوئی عذر نہ ہو، اس بناء پر یہ کرہیت تخریجی ہو گی، اور مسجد کے اندر پڑھنے کے افعال کو حجت میں اس وقت پیش کریں گے جبکہ کوئی عذر موجود اور محقق تھا، اس بناء پر ان احادیث میں اتفاق پایا گیا اور آپس میں کوئی تضاد باقی نہ رہا، بخلاف شوافع کے قول کے کہ وہ بغیر عذر کے بھی جائز فرماتے ہیں کہ ان کے قول کی بناء پر حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو چھوڑنا ہی لازم آتا ہے، اور ایسا کرنا حدیث کے ثابت ہو جانے کے بعد درست اور جائز نہیں ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ عذر کا دعویٰ اس جگہ کس طرح ثابت ہوا تو یہ جواب ہو گا کہ حضرت ابو ہریرہ کی ممانعت کی حدیث کی بناء پر کیونکہ صحابہ کرام سے یہ ممکن نہیں ہے کہ نبی کا حکم پائے جانے کے بعد وہ اس کی مخالفت نہیں کرتے تھے، الا بعدئذ یعنی عذر کی بناء پر تو ممکن تھا، اور یہ ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلى عليه لقوله ﷺ اذا استهل المولود صلى عليه وان لم يستهل لم يصل عليه ولان الاستهلال دلالة الحيوية فتحقق في حقه سنة الموتى ومن لم يستهل ادرج في خرقه كرامة لبني آدم ولم يصل عليه لماروينا ويغسل في غير الظاهر من الرواية لانه نفس من وجه وهو المختار۔ ترجمہ:- اور جو بچہ اپنی پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالے (اور مر جائے) تو اس کا نام رکھ کر غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھی جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو بچہ چلائے اس کی نماز پڑھی جائے اور اگر نہ چلائے تو اس کی نماز نہ پڑھی جائے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کا چلانا اس کی حیات کی علامت ہے، لہذا اس کے حق میں مردوں کے سارے حقوق ثابت ہوں گے، اور جو نہ چلائے اسے کسی کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، بنی آدم کی شرافت کا خیال رکھتے ہوئے، اور اس کی نماز بھی نہیں پڑھی جائے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے، اور غیر ظاہر الروایت کے مطابق اسے غسل دیا جائے، کیونکہ ایک اعتبار سے کسی حد تک وہ بھی ایک نفس ہے، یہی قول مختار ہے۔

توضیح:- بچہ کی نماز، حدیث سے دلیل، بے جان بچہ پیدا ہوا، اس کا کفن، اور اس کا غسل

ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلى عليه لقوله ﷺ اذا استهل المولود الخ جس بچہ نے ولادت کے بعد رونے کی آواز نکالی تو اس کا نام رکھا جائے اور اسے غسل دیا جائے، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔ ف۔ اگرچہ رونے کی آواز کے ساتھ ہی وہ مر جائے، اس استهلال سے مراد ہے کوئی ایسی بات جس سے اس کی زندگی اور جاندار ہونے کا پتہ چلتا ہو، جیسے کسی بھی عضو بدن کا حرکت کرنا، یا رونے کی آواز وغیرہ، ان اعضاء میں آدمی سے زائد کا زندہ ٹکٹا معتبر ہے۔ مفع۔ البدائع۔ الحیط۔

لقوله ﷺ اذا استهل المولود صلى عليه وان لم يستهل يصل عليه الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ نے اگر استهلال کیا تو اس کی نماز پڑھی جائے اور اگر استهلال نہیں کیا تو اس

کی نماز نہیں پڑھی جائے۔ ف۔ حضرت جابرؓ کی اصل حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بچہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی اور تندرہ کسی کا وارث ہو گا اور نہ کوئی اس کا وارث ہو گا، یہاں تک کہ وہ استہلال کرے، یعنی آواز سے رو لے، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذی نے آخر میں یہ بھی کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، یعنی یہ قول خود حضرت جابرؓ کا ہے، اور حضرت علیؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ سقط نامکمل بچہ کی نماز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ استہلال کرے۔ الخ۔ ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، اور مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جنازے کے پیچھے سوار اور پیدل سب برابر ہیں، اور بچہ کی نماز پڑھی جائے، اس کی روایت ترمذی، احمد اور نسائی نے کی ہے۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادے ابراہیم جو حضرت ماریہ قبطیہ کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے ان کے بارے میں حدیث میں ہے کہ اگر وہ زندہ رہ جاتے تو صدیق نبی ہوتے اور کوئی قبطی کبھی غلام نہ بنایا جاتا اور جنت میں اس کی دودھ پلائی ہوگی، جیسا کہ اس کی روایت ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے کی ہے، اور وہ سولہ ماہ کے ہو کر انتقال کر گئے، پھر صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان صاحبزادہ کے انتقال پر روئے، پھر ان کی نماز کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں بعض میں ہے کہ ان کی نماز پڑھی اور بعض میں اس کے برعکس ہے کہ نہیں پڑھی، لیکن بیہقی اور نوویؒ نے پڑھنے کی روایتوں کو اصح قرار دیا ہے، جو صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ہیں۔ مع۔ ابن المذہب نے کہا ہے کہ تابعین کی نماز پڑھے جانے کے بارے میں تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ مع۔

ولان الاستہلال دلالة الحيوة فتحقق في حق سنة الموتى ومن لم يستهل ادرح الح

اور نام رکھتے غسل دینے اور نماز پڑھنے کو لازم کہنے کی وجہ یہ بھی ہے کہ استہلال کرنا یعنی علامت زندگی کا پایا جانا زندگی کی دلیل ہے، اس لئے مردوں کا جو حکم اور طریقہ اس کے حق میں بھی متحقق ہو گا وہ من لم يستهل الخ اور جو بچہ نہیں رہا۔ ف۔ یعنی اس میں زندگی کی کوئی علامت نہیں پائی گئی ادرح الخ اسے صرف ایک کلڑے میں پیٹ دیا جائے۔ ف۔ یعنی کفن کے طور پر، کراۃ الخ انسان اور انسانیت کے اعزاز و اکرام کے طور پر، ولم یصل الخ اور اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی لہذا روایا الخ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے روایت کر دی ہے۔ ف۔ یعنی جب وہ مود استہلال نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہے و یغسل الخ لیکن غیر ظاہر روایت میں اسے غسل دیا جائے۔ ف۔ یہ قول نوادر میں ابو یوسفؒ سے مروی ہے، اور طحاوی کا قول مختار ہے لانه نفس الخ کیونکہ یہ بھی ایک حد تک نفس ہے۔ ف۔ اگرچہ۔ دوسری وجہ یہ جان ہونے کی بناء پر اسی کی نماز لازم نہیں کی گئی ہے، یہی قول مختار ہے۔ ف۔ اس کی تفصیل کی بناء پر دونوں صورتوں پر ہمارا عمل ہو رہا ہے، اس لئے ہم نے ظاہر روایت کے خلاف نوادر کی اس روایت کو ترجیح دی۔ اگرچہ بچہ ہوا نہ بنا ہو تو بھی قول مختار یہ ہے کہ غسل دے کر اسے کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے۔ مع۔ اور وہ جشر میں بھی اٹھایا جائے گا۔ الظہیر یہ۔ یہی قول ہر اور شوافع کا بھی ہے۔ مع۔ اور بندہ مترجم نے اس آیت

پاک الله يعلم ما تھم کل انشی کی تفسیر میں کافی وضاحت سے لکھا ہے۔
واذا سبی صبی مع احد ابویہ ومات لم یصل علیہ لانه تبع لھما الا ان یقربا لاسلاما وھو یعقل لانه صح اسلامہ
استحسانا او یسلم احد ابویہ لانه یتبع خیر الابین دینا وان لم یسب معہ احد ابویہ صلی علیہ لانه ظہرت تبعیۃ الدار فحکم بالاسلام کما فی اللقیط۔

ترجمہ:- اور جب کوئی بچہ اپنے ماں باپ میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا جائے اور مر جائے تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ وہ اس وقت تک اپنے والدین کے تابع تھا، البتہ اگر اسے عقل و شعور ہو اور وہ خود اسلام لانے کا اقرار کرتا ہو تو اس کی نماز پڑھی جائے گی ماں لئے کہ اس صورت میں استحسانا اس کا اسلام صحیح مانا جائے گا، یہ کہ اس کے والدین میں سے کسی ایک نے اسلام قبول کر لیا ہو، کیونکہ خیر الابین دینا (دونوں میں سے جس کا دین بہتر ہو) اس کے ماتحت کر دیا جائے گا، اور اگر اس کے ساتھ اس کے والدین میں سے کوئی ایک بھی قید نہ کیا گیا ہو تو بھی اس کی نماز پڑھی جائے گی، کیونکہ اس کے حق میں دارالاسلام کا تابع ہونا ظاہر ہو گیا، اس بناء پر اس پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ گرے پڑے کا وارث بچہ پر حکم لگایا جاتا ہے۔

توضیح :- جس لڑکے کے ماں باپ میں سے ایک بھی اسلام لے آیا ہو

اور وہ بچہ مر گیا ہو، یا لاوارث پڑا ہو امر ایچہ ملا ہو

واذا سبى صبی مع احد ابویہ ومات لم علیہ لانہ تبع لهما الخ

مطلب واضح ہے لانہ تبع الخ کیونکہ وہ اپنے والدین کے تابع ہے۔ ف۔ یعنی جو حکم والدین کا ہے، ان والدین کے تابع ہونے کی وجہ سے اس بچہ کا بھی وہ حکم ہوگا، الا ان الخ مگر یہ کہ وہ لڑکا یا شعور ہو اور اپنے اسلام کا اقرار کرتا ہو لانہ صبح الخ کیونکہ استسنا اس کا اسلام صحیح ہو گیا تھا و مسلم الخ یا اس کے والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا ہو۔ ف۔ اس کے بعد وہ بچہ مر گیا ہو لانہ یتبع الخ کیونکہ والدین میں سے جس کسی کا بھی دین بہتر ہوتا ہے بچہ کو اسی کے تابع کر دیا جاتا ہے۔ ف۔ اس بناء پر موجودہ صورت میں مسلمان ہو جانے والے والدین میں کسی کی بھی ماتحتی میں مسلمان قرار دیا جائے گا اور اس کی نماز پڑھی جائے گی۔ واضح ہو کہ وہ بقول مصنف والدین کے تابع ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابوہ الخ، یعنی ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسکو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنالیتے ہیں، یہاں تک کہ اس کی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر، اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ ہے اپنے والدین کے تابع ہے، پھر وہ جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوگا اس وقت وہ خود ذمہ دار ہوگا، یعنی یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے اس لئے اگر وہ اسلام لے آیا ہو تو اس کے لئے اس کا سمجھنا ضروری اور شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھنا ہو، اور حدیث میں جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی عبادت کے لائق نہیں ہے اور وہی رب عزوجل اور محمد ﷺ اس کے رسول برحق ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے سارے انبیاء و رسل اور ساری کتابیں اور فرشتے اور قیامت اور مردوں کا زندہ ہونا اور جنت و دوزخ سب چیزیں برحق ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ کردہ اچھی اور بری تقدیر سب حق پر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صرف لا الہ الا اللہ بغیر سمجھنے ہوئے کہہ لینا صرف اسی کے مطلب کو سمجھ لینا معتبر نہیں ہے، جب تک کہ سارا اقرار سمجھ کے ساتھ نہ ہو، اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ کسی عورت سے نکاح کر لینے اس سے ایمان کے متعلق سوال کرینے پر ان مذکورہ باتوں میں سے کسی میں اس سے توقف ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح بھی باطل ہے، اس جملہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ عورت اس مفہوم فصاحت اور خوبصورتی کے ساتھ ادا کرنے میں توقف کرے، کیونکہ ایسا تو اکثر جاہل عوام ادا نہیں کر سکتے ہیں بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ اگر اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ قیامت ہوگی اور مردے زندہ کئے جائیں گے تو کہے ہاں، بیشک، پھر اس سے جب یہ پوچھا جائے کہ حساب و کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں رہنا ہوگا تو بھی کہے کہ ہاں، بیشک۔ اسی طرح ایمان کی کسی بات میں بھی اسے تردد نہ ہو، اور وہ ان تمام کا خود بھی اعتقاد کرے، وہ یہ نہ کہے کہ ہرے بزرگ اور خاندان والے ایسا کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے اور ہم بھی ان کے کہنے کی بناء پر کہتے ہیں، مایوں کہے کہ ہمیں کیا معلوم ہے کہ یہ چیزیں ہیں یا نہیں یا ہوں گی یا نہیں، اگر ایسا ہے تو وہ کافر ہے۔ منع۔

اگر کسی کو اتنا علم نہ ہو کہ قرآن و حدیث کے حوالہ سے عقائد کو جان لے، مگر اس۔ نے کسی سے پوچھ کر کہ قرآن میں جنت و دوزخ و قیامت وغیرہ سب حق ہیں خود یقین کر لیا کہ یہ سب برحق ہیں تو وہ مومن ہے، اگرچہ وہ اس بات کا ضرور گنہگار رہے گا کہ اس نے اس کی کوشش چھوڑ دی کہ قرآن و حدیث سے ان باتوں کو معلوم کرتا، یہ بات صرف عقائد کے بارے میں واجب ہیں، لیکن عمل کے لئے جزوی مسائل کے بارے میں اجتہاد کے لئے اگر کسی قوم کے ہر شخص نے سیکھنا چھوڑ دیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر کسی نے بھی سیکھ لیا تو سب گنہگار ہونے سے بچ گئے، جیسا کہ شرح العقائد وغیرہ میں ہے۔ م۔ پھر نابالغ کے سلسلہ کے یہ احکام اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ان کے والدین یا ان میں سے کوئی ایک بھی اس کے ساتھ قید ہوا ہو، وان لم یسب الخ

اور بچہ کے ساتھ ان کے ماں باپ میں سے کوئی بھی قید نہ ہوا ہو۔ ف۔ بلکہ مجاہدین نے اسے کہیں پایا ہو اور قدرتی طور پر بچہ کسی طرح مر گیا ہو تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

لأنه ظهرت تبعه الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط. الخ

چونکہ اس کے حق میں دارالسلام کا تابع ہونا ظاہر ہو گیا، اس لئے اس کے اسلام کا حکم دیا جائے گا، جیسے بڑے ہوئے بچہ میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی شخص نے جنگل وغیرہ میں کہیں ایک لڑکا پایا اور اس کا کوئی والی یا وارث معلوم نہ ہوتا ہو، تو اگر یہ دارالسلام کے حلقہ میں ملا ہو تو اسے دار اور ملک کے تابع مان کر مسلمان کہہ دیا جائے گا۔ م۔

واضح ہو کہ کسی کے تابع ہونے کی کئی صورتیں ہوتی ہیں (۱) قوی جمعیت اس میں والدین کی جمعیت ہے، یہاں تک کہ اگر وہ دونوں ہی کافر ہوں تو تابع رہنے تک وہ ان کے تابع رہے گا، اور اگر دونوں میں سے ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو وہ نصرانی کے تابع رہے گا، اور اگر ماں نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہوگا، یہ تفصیل دنیاوی احکام کے بارے میں ہیں، اور آخرت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہی علم ہے کہ ان کا کیا حکم ہوگا، یعنی ہم ان کے دوزخی ہونے کا قطعی حکم نہیں دیتے، مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہیں دے گا، اسی لئے کہا گیا ہے کہ ایسے بچے جنت والوں کے خدمت گار کی حیثیت سے جنت میں رہیں گے، اور مسلمانوں کے بچے تو بالا جماع وہ سب جنتی ہیں اور اس کے بارے میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں، اور اب دوسری جمعیت یعنی جبکہ ماں باپ میں سے کسی کی یا ایک کی جمعیت نہ ہو تو اس کے بعد ہدایہ میں جمعیت دار یعنی علامت اسلام کا لفظ لکھا ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ جب بچہ کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جس کے ہاتھ میں ہو گا اسی کا تابع اسے مانا جائے گا، اور جب کسی کے ہاتھ میں بھی نہ ہو تو وہ ملک کے تابع ہوگا، یہی اولیٰ ہے، کیونکہ جب کفرستان میں جہاد کرنے پر مال غنیمت میں کوئی بچہ ملے اور کسی مجاہد کے حصہ میں آئے تو وہ اس کے اپنے بچہ کے حکم میں ہوگا، اسی بناء پر اگر وہ مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ الف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ دارالسلام کے تابع ہونے کی بناء پر اس کو مسلمان ہی ٹھہرایا جائے گا۔ م۔

واذا مات الكافرو له ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر علي في حق ابيه ابى طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين والحد ولا يوضع فيه بل يلقي. ترجمہ :- اور جب کوئی ایسا کافر مر جائے جس کا ولی کوئی مسلم ہو وہ اسے غسل دے گا اور اسے کفن دے گا اور اسے دفن کر دے گا، حضرت علیؓ کو ان کے والد کے بارے میں ایسا ہی حکم دیا گیا تھا، البتہ اسی طرح غسل دیا جائے گا جس طرح کسی ناپاک کپڑے کو دھویا جاتا ہے، اور کسی کپڑے میں لپیٹ کر کوئی گڈھا کھود کر دفن کر دیا جائے گا، ان کاموں کے لئے کوئی بھی مسنون طریقہ اختیار نہیں کیا جائے گا، جو کہ کفن دینے اور قبر میں ڈالنے کے موقع پر کیا جاتا ہے اور اہتمام کے ساتھ قبر میں رکھا بھی نہیں جائے گا بلکہ یوں ہی ڈال دیا جائے گا۔

توضیح :- میت کافر اور ولی مسلمان ہو، میت مسلمان لیکن اس کے قریب رشتہ دار کافر ہوں

واذا مات الكافرو له ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه. الخ

اور جب کوئی کافر مرے۔ ف۔ ایسا نہ ہو کہ وہ پہلے مسلمان ہو مگر اب مرتد ہو کر کافر ہوا ہو ولی الخ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہو۔ ف۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہو کہ اگر وہ کافر مسلمان رہتا تو یہ رشتہ دار اس کا ولی اور وارث ہوتا، ایسی صورت میں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس میت کافر کا کوئی اور بھی قریبی رشتہ دار موجود ہے یا نہیں، اگر ہو تو اس مسلمان رشتہ دار کو چاہئے کہ اس مرتد کو ان کافر رشتہ داروں کے حوالہ کر کے چھوڑ دے کہ وہ جو چاہیں کریں، اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جائے، اور اگر کوئی دوسرا قریبی

رشتہ دار، متولی نہ ہو تو وہ مسلمان رشتہ دار اس کا فرمیت کو دھو کر کفن میں لپیٹ کر گاڑ دے۔

بذلک امر علی فی حق ابیہ ابی طالب لکن یعسل غسل الثوب الجس الخ

کیونکہ حضرت علیؓ کو ان کے والد (ابو طالب) کے بارے میں ایسا ہی کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد اور نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب ابو طالب نے وفات پائی تو میں رسول اللہ ﷺ کے پاس گیا اور یہ عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہی کی حالت میں مر گیا ہے (یہ سن کر آپ روئے، ابن السعد نے طبقات میں کہا ہے) فرمایا کہ جا کر دھو کر کفن دے کر ابن سعد) اپنے والد کو گاڑ دو، پھر کوئی بات کہنے بغیر میرے پاس آؤ، چنانچہ میں انہیں دفن کر کے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے مجھے حکم دیا کہ غسل کر لوں چنانچہ میں نے غسل کیا اور آپ نے میرے لئے دعا فرمائی، اس کی روایت ابو داؤد، نسائی، احمد، اسحق، ابن ابی شیبہ، بزار اور ابویعلیٰ نے کی ہے، ابو طالب کا نام عبد مناف تھا اور نبوت کے دسویں شوال کے مہینہ میں انتقال کیا، اور ان سے تین دنوں کے بعد حضرت خدیجہؓ نے وفات پائی۔ لیلۃ المعراج میں پانچوں نمازوں کے فرض ہونے سے پہلے یہ حادثات ہوئے۔ معف۔ ابن کثیر۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ غسل و کفن اور دفن کرے لکن یغسل الخ لیکن اس طرح غسل دیا جائے کہ جس طرح تپاک کپڑے دھوئے جاتے ہیں، اس دھونے میں مسنون طریقہ سے کفن میں لپیٹے اور لحد کے بغیر ایک گڈھا کھود کر اس میں ڈال دیا جائے۔

ولا یوصع فیہ بل یلقی الخ

لحد میں نہ رکھا جائے بلکہ صرف گڈھے میں ڈال دیا جائے۔ ف۔ اور اگر اسلام چھوڑ کر بد دین اور مرتد ہو گیا ہو اس وقت جس مذہب کو قبول کیا ہو اور جن لوگوں کے پاس گیا ہو ان لوگوں کے حوالہ سے نہ کیا جائے، بلکہ ایک گڈھا کھود کر اس میں کتے کی طرح دھکیل دیا جائے، الخلاصہ۔ ع۔ ف۔ اور اگر کوئی ایسا شخص مرا کہ وہ خود تو مسلمان ہو چکا ہو لیکن اس کا باپ اور دوسرے تمام رشتہ کافر ہوں تو چاہئے کہ وہ ان کو نہ دیا جائے بلکہ مسلمان حضرت اس کی تجویز و تکفین کریں جیسا کہ حدیث میں ہے کہ یہودی کا ایک جوان لڑکا رسول اللہ ﷺ کی خدمت کیا کرتا تھا جب وہ بیمار ہوا تو رسول اللہ ﷺ اس کی عیادت کو تشریف لے گئے دیکھا کہ اس کا آخری وقت ہے، اسے فرمایا کہ تم مجھ پر ایمان لے آؤ، اس وقت اس کے باپ نے اس سے کہا کہ تم ان ابو القاسم کی بات مان لو یعنی محمد ﷺ کا کہا مان کر کلمہ پڑھ لو، فوراً اس نے صدق دل سے کلمہ شہادت پڑھا اور انتقال کر گیا، تب رسول اللہ ﷺ وہاں سے یہ فرماتے ہوئے باہر تشریف لائے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد و ثناء ہے جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے جہنم کی آگ سے نجات دی ہے، اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس کے کام انجام دو، اور اسے یہودیوں کے حوالہ نہیں کیا، مبسوط ذخیرہ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ معف۔

مسلمان کی قبر میں اسے اتارنے کے لئے اس کا کوئی کافر رشتہ دار اترے تو یہ بات مکروہ ہے، کیونکہ لعنت کی جگہ ہے، اس لئے مسلمان کی قبر کو اس سے پاک رکھنا چاہئے۔ المبسوط والحمیط۔ معف۔ مراہو اکافر غسل کے بعد بھی پاک نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ تھوڑے پانی میں گر جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا، اسے تو صرف اس خیال سے دھویا جاتا ہے کہ یہ انسان کے لئے ایک امتیازی طریقہ ہے۔ انجوبی۔

اگر مسلمانوں اور کافروں کے مردے خلط و ملط ہو گئے ہوں مگر ان میں سے مسلمانوں کو پہچاننا ممکن ہو تو ان کو غسل دینا ہو گا اور نماز پڑھنی ہو گی۔ البدائع۔ اور اگر کسی طرح ان کی پہچان نہ ہو سکتی ہو اور مسلمانوں کی زیادتی ہو تو ان کو غسل دیا جائے اور ان کی نماز پڑھی جائے انہیں مسلمان گمان کرتے ہوئے، اور اگر کافروں کی زیادتی ہو تو انہیں صرف غسل دیا جائے مگر نماز نہ پڑھی جائے۔ البدائع وغیرہ۔ لیکن امام مالک و شافعی اور احمدؒ کے نزدیک مسلمانوں کی میت کرتے ہوئے ان کی نماز بھی پڑھی جائے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو نماز پڑھنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اگر مغرب کے وقت جنازہ آئے تو بالاتفاق مغرب کی فرض نماز جنازہ سے

پہلے پڑھی جائے، نماز عید کی طرح، لیکن دور کثرت سنت یا عید کا خطبہ ہو تو اس سے پہلے جنازہ کی نماز پڑھی جائے، لیکن ایک قول میں بعد میں پڑھنے کا حکم ہے، اگر جمعہ کے دن صبح سویرے جنازہ کی تجہیز و تکفین ہو چکی ہو تو جمعہ کی نماز تک اس کی نماز کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر اس کے دفن میں مشغول ہونے سے جمعہ کی نماز فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کرنی چاہئے، نوافل پڑھنے کے مقابلہ میں جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے، اس صورت میں کہ اس پر پڑوسی ہونے کا حق ہو یا رشتہ داری ہو یا مردہ نیک صالح ہو یا عالم ہو ورنہ نوافل میں مشغول ہونا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نماز جنازہ ہر وقت میں جائز ہے لیکن ہمارے اور ثوری اور احمد و سلیح کے نزدیک آفتاب نکلنے وقت، زوال کے وقت اور غروب آفتاب کے وقت مکروہ ہے، جیسا کہ ترمذیؒ نے صحیح سندوں سے ان اوقات میں عقبہ بن عامرؓ سے ممانعت کی روایت کی ہے، اس کے باوجود اگر اس کی نماز ان اوقات میں پڑھ لی جائے تو نماز ادا ہو جائے گی، اور مالکؒ نے صبح کی نماز کے بعد جب تک بالکل سپیدی نہ ہو اور عصر کے بعد جب تک زردی نہ ہو پڑھنے کو جائز کہا ہے۔ صبح۔ یہاں تک موت کی حالت اور موت کے بعد غسل اور تکفین اور نماز کے مسائل سے فراغت ہو جانے کے بعد اب جنازہ کو اٹھا کر قبرستان تک لے جانے کے مسائل بیان کئے جا رہے ہیں، کیونکہ نماز کا جائز ہونا تو میت کے اپنے احاطہ میں بھی ممکن تھا، یہاں تک کہ اگر اسی جگہ نماز نہیں پڑھی تو جنازہ اٹھاتے وقت مندرجہ ذیل طریقوں کو مد نظر رکھنا چاہئے۔ م۔

فصل فی حمل الجنائزۃ

واذا حملوا الميت علی سريره اخلوا بقوامه الاربع بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاحرام والصيانة وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق علی اصل عنقه والثانی علی صدره لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت فلما كان ذلك لازدحام الملائكة عليه.

ترجمہ:- جنازہ کو جب لوگ تابوت پر رکھ دیں تو اس کے چاروں پائے پکڑ کر لے چلیں اسی طرح سے سنت و روایت میں آیا ہے، اور اس طرح جماعت کو زیادہ کرنا مقصود ہے نیز اس جنازہ کی زیادتی تنظیم ہے، اور حفاظت بھی ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے دو آدمی اس طرح اٹھائیں کہ اگلا آدمی اپنی گردن کے پچھلے حصہ پر اٹھائے اور دوسرا پچھلا شخص اسے اپنے سینہ پر رکھے، کیونکہ حضرت سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسی طرح اٹھایا گیا تھا، ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ وہ تو فرشتے کی بھیڑ ہو جانے کی وجہ سے کیا گیا تھا۔

توضیح:- فصل، جنازہ کو اٹھا کر لے جانے کا بیان، جنازہ اٹھانے کی کیفیت

فصل فی حمل الجنائزۃ. واذا حملوا الميت علی سريره اخلوا بقوامه الاربع... الخ
جب لوگ جنازہ کو اٹھائیں۔ ف۔ اس سے مرد مراد ہیں عورتیں مراد نہیں ہیں۔ ہ۔ علی سریرہ الخ اس کے تحت پر۔ ف۔ یا اس کے مانند چار پائی وغیرہ ہو، اخلوا الخ تو چار پائی کے چاروں پائے پکڑے ہوں۔ ف۔ اس وقت جبکہ چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک اس کا ایک ایک پایہ پکڑے۔ م۔ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ بذلك الخ اسی طریقہ سے رواتجوں میں آیا ہے وفيه تكثير الخ اور اس میں جماعت کی زیادتی کرنی ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ان کے علاوہ بقیہ افراد اہل بھی آجائیں پھر بھی چار باقی رہ جائیں گے تو بھی ایک جماعت باقی رہے گی، وزیادہ الخ اور میت کے اعزاء و اکرام میں زیادتی ہے، والصيانة الخ اور میت کی گرنے پڑنے کے خوف سے حفاظت ہے۔ ف۔ اسی لئے سرہانے کی طرف سے بچ میں ایک شخص نے اور پاؤں کی طرف بچ میں ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے نزدیک مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ ہ۔

وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق علی اصل عنقه والثانی علی صدره.... الخ

اور شافعی نے کہا ہے کہ سنت یہ ہے کہ جنازہ کو صرف دو ہی آدمی اس طرح اٹھائیں کہ سر ہانے کا آدمی جنازہ کو اپنی گردن کی جڑ پر رکھے۔ ف۔ اور پیچھے مردے کی طرف اور منہ راستہ کی طرف کرے، اور دوسرا شخص اسے اپنے سینہ پر رکھے۔ ف۔ اور منہ جنازہ کی طرف ہو، یہاں تک کہ پاؤں کی طرف کا حصہ اس کے دونوں کاندھوں کے درمیان سینہ سے ملا ہوا ہو۔
لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت فلنا كان ذلك لازدا حام الملاحة عليه.

اس وجہ سے کہ حضرت سعد بن معاذ کا جنازہ اسی طرح اٹھایا گیا تھا۔ فلنا الخ، ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ صورت اس لئے ہوئی تھی کہ سعد بن معاذ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کی بہت زیادہ بھیڑ تھی۔ ف۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ اپنے بچوں کے بل چلتے تھے، اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنی زیادہ بھیڑ تو عام انسانوں کو معلوم اور محسوس تو نہیں ہوتی تھی، اور چلنے میں رکاوٹ بھی نہ تھی، البتہ یہ بات تھی کہ فرشتوں کے اٹھالینے کی وجہ سے صرف دو آدمیوں کا اٹھالینا کافی ہوا تھا (ورنہ عام حالات میں دو شخص کالے جانا انتہائی دشوار تھا)۔ ف۔ بلکہ کافی اور مکمل جواب یہ ہے کہ صرف دو آدمیوں کا اس طرح جنازہ کو لے چلنے کو ابن سعد نے طبقات میں ضعیف سندوں سے روایت کیا ہے، یہاں تک کہ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی نص ثابت نہیں ہے، اور بیہقی نے بھی اسے ضعیف کہا ہے، البتہ آثار میں ثبوت ہے، جیسا کہ طبرانی نے حضرت جابر و سید بن خنیسؒ اور بیہقی نے سعد بن وقاصؒ کا جنازہ بین العودین اٹھائے جانے کی روایت کی ہے اور حضرت عثمان و ابن الزبیرؒ سے بھی اسی طرح جنازہ اٹھانے کے آثار روایت کئے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ بین العودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سر اور پٹی کا ملان جس جگہ ہوتا ہے اسے پکڑا، یا چاروں طرف سے ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا، یہی معنی مراد ہونا اس وجہ سے غالب گمان ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ سے چاروں طرف اٹھایا جانا بھی مردی ہے، چنانچہ ابو عبیدہؓ نے اپنے والد عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جو شخص جنازہ کے ساتھ جائے اسے چاہئے کہ تخت کے چاروں کونوں کو اٹھائے، کیونکہ یہ سنت ہے، ابن ماجہ، عبد الرزاق، طحاوی اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے۔

سند کے اعتبار سے اس روایت میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہؓ نے اپنے والد سے یہ روایت نہیں سنی ہے، مگر ایسا ہونے سے بھی ہمارے نزدیک کوئی نقصان نہیں ہے، لہذا اسناد صحیح ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اس کے مانند ابو الدرداءؒ سے روایت کی ہے، اور ابن الجوزیؒ نے علل میں اسی کے مانند ثوبان والسؒ سے ضعیف اسناد سے روایت کی ہے، اور طبرانی نے اوسط میں حضرت انسؓ سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث روایت کی ہے کہ جو جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے گا اللہ اس کے چالیس بڑے گناہ بخش دے گا، ابن ابی شیبہؒ اور عبد الرزاقؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ انہوں نے جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے، عبد الرزاقؒ نے سند صحیح سے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا، حدیث میں ہے کہ جو جنازہ کو چالیس قدم اٹھائے گا اللہ تعالیٰ اس کے چالیس کبیرہ گناہوں کو معاف کر دے گا، اسی بناء پر علماء نے کہا ہے چاروں طرف سے دس دس قدم اٹھانا چاہئے، اور محمد بن الحسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ ہم سے حضرت منصور بن ائمرؒ نے بیان کیا ہے کہ جنازہ کو چاروں طرف سے اٹھانا سنت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ بلا اختلاف یہی سنت ہے، اور اگر کچھ صحابہ کرامؓ کے عمل کو اسی پر محمول کیا جائے جو امام شافعیؒ کا قول ہے تو وہ سنت نہ ہوگا، سنت کی مخالفت سے بچنے کے لئے کہا جائے گا کہ کسی مجبوری کی بناء پر ایسا کیا گیا ہوگا، اور آخری حد اس کی یہ ہوگی کہ وہ بیان جواز کے لئے کیا گیا ہے، چنانچہ ہم بھی اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔ م۔ م۔

معلوم ہونا چاہئے کہ تخت کے پاؤں کو کندھے پر بوجھ کی طرح نہیں رکھنا چاہئے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر اٹھائے رکھنا چاہئے، اور کندھے سے ٹیک لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ ابواللیثؒ کی شرح جامع صغیر میں ہے۔ ع۔ لیکن شرح الطحاوی میں ہے کہ کندھے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ہ۔ اور مردہ کو پیچھے پر یا جانور پر لا کر لے جانا مکروہ ہے۔ ف۔ اسی طرح گاڑی پر یا بوجھ کی

طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا۔ م۔ اگر وہ دو تین برس کا چھوٹا بچہ ہو تو اس بات میں مضائقہ نہیں ہے کہ اسے ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھالے اور لوگ باری باری لیتے رہیں، اس طرح اس بات میں بھی مضائقہ نہیں ہے کہ سواری پر سوار ہو کر اسے ہاتھ میں لئے رہیں، بالآخر۔ اسی طرح جنازہ کو لے جاتے وقت اس کا سر آگے کی طرف رکھیں۔ المصنعات۔

ویمشون بہ مسرعین دون النخب لانه ﷺ حين سئل عنه قال مادون النخب واذا بلغوا الى قبره يكره ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام امكن منه وكيفية الحمل ان تضع مقدم الجنائز على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك ايشاءا للتيامن وهذا في حالة التناوب.

ترجمہ :- ”اے لوگ! چلیں چیز چیز مگر دلکی چال نہ ہو (جس سے جنازہ اچھلنے لگے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جب سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ خب سے کم رفتار ہو، اور لوگ جب اس کی قبر پر پہنچ جائیں تو اسے لوگوں کی گردنوں پر سے اٹھانے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس وقت بھی کبھی لوگوں کو مدد کی ضرورت پڑ سکتی ہے، اور کھڑے رہنے میں زیادہ معاونت دے دے ہو سکتی ہے، اور کندھوں پر جنازہ کو اٹھانے کی کیفیت یہ ہوگی کہ اس کے اگلے حصہ کو پہلے اپنے داہنے کندھے پر پھر پچھلے حصہ کو داہنے کندھے پر پھر اس کے اگلے حصہ کو اپنے بائیں کندھے پر پھر اس کے پچھلے حصہ کو بائیں کندھے پر رکھا جائے، داہنے حصہ کو بائیں حصہ پر ترجیح دیتے ہوئے، یہ اس وقت ہوگا جبکہ لوگ باری باری سے اٹھاتے ہوں۔

توضیح :- جنازہ لے چلنے کی کیفیت، حدیث سے دلیل، جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر، دھونی، رونے والی عورت کا ساتھ چلنا، نوحہ کرنا، دامن پھاڑنا، پیٹنا، آنسو بہانا، جنازہ کے واسطے کھڑے ہونا، جنازہ کے پیچھے ذکر و قراءت کرنا، ہنسنا، دنیاوی معاملات کی باتیں کرنا، قبر پر پہنچ کر اسے اتارنے سے پہلے بیٹھنا، جنازہ کے اٹھانے میں ترتیب

ویمشون بہ مسرعین دون النخب الخ

اور اس جنازہ کو تیزی کے ساتھ لے چلیں۔ ف۔ اس کے مستحب ہونے کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ع۔ اور تیزی کی حد یہ ہو کہ تحت پر رکھے ہوئے مردہ کو کوئی حرکت نہ ہو۔ التسمین۔ اسی لئے کہا ہے دون النخب تیز چال ہونے کے باوجود خب کی کیفیت نہ ہو۔ ف۔ اس طرح یہاں چال کی دو صورتیں ہوں گی، ایک تو یہ کہ تیز چال ہو جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ جنازہ لے جاتے وقت قدم تیزی کے ساتھ اٹھاؤ، کیونکہ اگر مردہ ٹیک ہوگا تو اس طرح جلدی کے ساتھ تم اسے اپنی (بہتر اور پسندیدہ جگہ پر) پہنچا دو گے، اور اگر وہ بدکار ہو تو تم اسے جدی سے اپنی گردن سے اتار دو گے۔ بخاری نے اس کی روایت کی ہے، نیز لے جانا سنت ہے۔ النقمہ۔ مگر اسی حد تک کہ مردہ میں پھڑکنے کی حرکت نہ ہو۔ جوامع الفقہ۔ جبہور کا یہی قول ہے۔ ع۔ آہستگی بھی جائز ہے، اس میں کوئی چال متعین نہیں کی گئی ہے۔ المہسوط۔ دوسری بات یہ ہے کہ تیزی کے باوجود خب نہ ہو۔

لانه ﷺ حين سئل عنه قال مادون النخب الخ

کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ سے لے جانے کی چال کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا کہ خب سے کم ہو۔ ف۔ اس کی روایت ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے لیکن اسناد ضعیف ہے، اور ابن عباسؓ نے حضرت ام المومنین میمونہؓ کے جنازہ کے بارے میں فرمایا کہ تم لوگ نعش کو حرکت اور جھٹکانہ دو جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور ابو موسیٰؓ کی حدیث میں ہے کہ اس طرح جنازہ لے جاتے دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جنازہ کو نرمی کے ساتھ لے کر چلنا تم پر لازم ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؓ نے روایت کی ہے لہذا تیزی

کے ساتھ لے جانے والی حدیث اور اس کو جمع کرنے سے یہ نتیجہ نکلا کہ جس قدر تیزی کے ساتھ کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ جس سے ناش کو جھٹکا اور اضطراب نہ ہو، تو وہ جب سے کم تر چال میں داخل ہے، کیونکہ جب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہر کارہ کی چال ہوتی ہے (دکلی) جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہوگا، اس لئے جب سے منع کرنے کا مطلب مردہ کو اس قسم کی حرکت سے بچانا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ پیدل چلنا افضل ہے۔ اور اس کے آگے سوار ہو کر چلنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔ اس لئے پیدل چلنا مکروہ نہیں ہے، دھونی یا خوشبو کی جھتی ہوئی دھونی، اور بین کرنے والی عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے، اور اگر وہ نہیں، نقی تو جنازہ کا ساتھ نہیں چھوڑنا چاہئے، بین کرنا، گریبان پھاڑنا، بدن کو پیشا خواہ گھر کے اندر رہو یا چلتے وقت ہو ہر حال میں مکروہ تحریمی ہے، اور صرف آنسو بہانے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر بھی صبر کرنا افضل ہے، جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جانے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھنے ہوں، یہاں تک کہ جب اسے اتارا جائے تب نماز کے واسطے اٹھنا چاہئے، یہی صحیح ہے۔ ق۔ ہ۔ جنازہ کے پیچھے خاموش رہنا چاہئے، بلند آواز کے ساتھ ذکر و قراءت قرآن کرنا مکروہ ہے، لیکن آہستگی کے ساتھ جائز ہے۔ ط۔ ق۔ اس موقع پر ہنسنا یا دای بائیں کرنا بدترین فحش کام ہے۔ م۔

واذا بلغوا الى قبره يكره ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال الخ
اور جب اس کی قبر تک پہنچیں تو جنازہ کے اتارنے سے پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے، لالہ قد الخ کیونکہ جنازہ کے لئے مدد کی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور جب کہ کھڑے رہنے کی صورت میں زیادہ مدد دی جاسکتی ہے۔ ف۔ اولیٰ یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو یہاں تک کہ اسے زمین پر اتار لیا جائے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، امام احمد و اسحق کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام مالک و شافعی کے نزدیک بیٹھ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مع۔ امام ابو حنیفہؒ نے ابو یوسفؒ کو فرمایا کہ

وكيفية الحمل ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك الخ
جنازہ کے اٹھانے کی یہ کیفیت ہوگی کہ جنازہ کے سرہانے کے دائیں حصہ کو اپنے دائیں حصہ پر رکھا جائے، پھر اسی طرح کے پچھلے حصہ کو اپنے دائیں پر رکھا جائے، پھر اگلے حصہ کو اپنے بائیں پر رکھا جائے، پھر پچھلے حصہ کو اپنے بائیں پر رکھا جائے، کیونکہ داہنے حصہ کو بائیں حصہ پر فعالیت ہے۔ ف۔ یعنی یہ طریقہ اس لئے ہے کہ داہنے سے اٹھانا شروع ہو۔

وهذا في حالة التناوب الخ
یہ صورت اسی وقت ممکن ہے جبکہ اٹھانے والوں میں تنظیم اور باری موجود ہو۔ ف۔ اور یہ بات پانچ آدمیوں کی موجودگی سے بھی ہو سکتی ہے، اور اگر صرف چار ہی آدمی ہوں جس حالت میں ہوں اسی حالت میں قبرستان تک سے جائیں۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، اور آگے بھی جائز ہے مگر یہ کہہ دور ہو جائے یا سب ہی آگے ہو جائیں تو مکروہ ہوگا، جنازہ کے دائیں اور بائیں نہیں چلنا چاہئے، امام شافعیؒ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے، لیکن صحابہ کرامؓ سے دونوں طریقے مروی ہیں، اور ہم نے معنی پر غور کر کے اس طرح ترجیح دی ہے کہ جس طرح نماز کی حالت میں اسے آگے رکھا جاتا ہے اسی طرح لے جانے میں بھی آگے ہی رکھنا افضل سمجھا ہے۔

فصل فی الدفن

ويحضر القبر ويلحد لقوله ﷺ الحد لنا والشق لعيرنا ويدخل الميت مما يلي القبلة خلافا للشافعي فان عنده يسلم سلا لما روى انه ﷺ سل سلا ولنا ان حاب القبلة معظم فيستحب الادخال منه واضطربت

الروایات فی ادخال النسی علیہ السلام.

ترجمہ :- فصل، دفن کے بیان میں، قبر کھودی جائے اور لحد بنائی جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لحد ہمارے لئے ہے اور شق ہمارے غیروں کے لئے ہے، اور مردہ کو قبر میں اس حصہ سے داخل کیا جائے جو قبلہ کی طرف ہو، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک سیدھا کھنچ لیا جائے گا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھینچا گیا ہے۔

توضیح :- فصل، میت کے دفن میں، دفن کا فرض ہونا، لحد، حدیث سے دلیل، قبر کی گہرائی کی حد، قبر کی درازی، قبر کی چوڑائی، میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ، عورت کا میت کو اتارنا، مردہ عورت کو اتارنا

فصل فی دفن الميت. ویحضر القبر ویلحد لقوله صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا. الخ

میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج۔ ہ۔ اس پر اجماع ہے، ویحضر الخ اور قبر کھودی جائے، اور لحد بنائی جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ قبر کے اندر قبلہ کی طرف اس طرح گڈھا کیا جائے جس میں مردہ داخل کیا جاسکتا ہو، اور یہ حکم مسلمانوں کے لئے ہے لقوله الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیروں کے لئے شق ہے۔ ف۔ اس کی روایت ترمذی نے ابن عباس سے کی ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ کرام کی ایک جماعت سے ثبوت ہے، نیز مسلم میں حضرت سعد سے مروی حدیث بھی ثبوت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی لحد بنائی گئی تھی، اور شق کی صورت یہ ہوگی کہ چوڑی قبر کھود کر اس کے اندر تکی نالی سے بنا کر اس میں مردہ کو دفن کرتے ہیں اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہیں، ہمارے لئے لحد ہے پس یہی سنت ہے، ائمہ اربعہ سب اسی کے افضل ہونے پر متفق ہیں، لیکن جب زمین اسکی نرم ہو کہ لحد بنانا ممکن نہ ہو تو شق بھی جائز ہے، اور ایسی صورت میں تابوت بنانا بھی جائز ہے، اور لوہے کا تابوت بنانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، ہمارے مشائخ نے ہر حال میں عورتوں کے لئے تابوت پسندیدہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں رکھ کر اتارنے میں بھی عورتوں کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ المحیط۔ بہر صورت تابوت میں مٹی ڈالنا اور دائیں بائیں بھی اینٹیں رکھنا اور اوپر کے تختہ کے اندر کے حصہ کو مٹی سے لپ دینا چاہئے تاکہ حد کے برابر ہو جائے۔ قاضی خان۔ لیکن مردوں کے لئے نرم مٹی کے علاوہ اچھی زمین میں تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔

اور جب زمین میں صرف ریت ہی ریت ہو اس وقت گڈھا کر کے مردہ کو اس میں رکھ کر اوپر سے مٹی ڈال دینی جائز ہے۔ مع۔ قبر کی گہرائی درمیان قَد کے انسان کے سینہ تک ہونی چاہئے، پھر جس قدر زائد ہو سکے افضل ہے۔ الذخیرہ۔ الجوہرہ۔ ہ۔ ع۔ اس مسئلہ میں عورت اور مرد برابر ہیں، امام محمد نے کہا ہے کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ ع۔ اور لائبا کی مردہ کی لائبا کی برابر ہونی چاہئے، اور چوڑائی آدمی قامت کے برابر ہونی چاہئے۔ المصنعات۔ ہ۔ ہکی اینٹوں کو مردہ سے ملا کر رکھنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔

ویدخل الميت معایلی القبلة

اور مردہ کو قبلہ کی طرف سے داخل کیا جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ جنازہ کو قبلہ کی طرف کنارہ پر رکھ کر اسی جگہ سے قبر میں اتارا جائے اس طرح اتارنے والا بھی قبلہ رخ ہو جائے گا۔ الخ۔ اتارنے کے لئے قبلہ میں کوئی عورت داخل نہ ہو۔ محیط السرخسی۔ اگر مردہ عورت ہو تو اس کو اتارنے کے لئے اس کے ذی رحم محرم زیادہ بہتر ہوں گے۔ الجوہرہ۔ اور اگر نہ ہوں تو غیروں کے مقابلہ میں صرف کسی قسم کے رشتہ داری بہتر ہوں گے، اور اگر وہ بھی نہ ہوں تو غیروں کو ہی اتارنے کی اجازت ہوگی۔ البحر۔ قبر میں اتارنے والے جفت ہوں یا حاق ہوں سب برابر ہیں۔ الکافی۔ مگر مستحب ہے کہ ایسے آدمی قبلہ رخ ہو کر قبلہ کی طرف سے قبر میں اتاریں جو قوی، امین، اور صالح ہوں۔ تاتارخانیہ۔

خلافاً للشافعی فان عنده یسل سلا لماروی علیہ السلام سل سلا الخ

بر خلاف امام شافعی کے قول کے کہ ان کے نزدیک سلول کر کے یعنی تابوت سے سر کے حصہ کو پکڑ کر کھینچتے ہوئے اتارا جائے۔ ف۔ یعنی میت کا جنازہ جس طرح سے قبر میں لٹایا جائے گا، اسی طرح سے قبر کے پائنتی سے رکھا جائے اور تابوت سے مردہ کے سر کی طرف سے تلوار کی طرح سیدھا کھینچ لیا جائے لماروی الخ کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح تابوت سے سیدھے نکال کر قبر میں داخل کئے گئے تھے۔ ف۔ پس جس طرح سے آپ داخل کئے گئے ہیں وہی طریقہ افضل ہوگا، لیکن یہ چیز دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ اس روایت کا ثبوت ہو، دوسری بات یہ ہے کہ آپ کا جنازہ مبارک قبلہ کی جانب سے اس حجرہ مبارک میں رکھنا ممکن تھا، پھر اس طرح کیا گیا، اس کے بعد مصنف نے اپنی دلیل دیتے ہوئے فرمایا۔

ولما ان جانب القبلة معظم فاستحب الادخال منه واضطربت الروایات فی ادخال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبلہ کی طرف کا حصہ معظم و محترم ہوتا ہے لہذا اسی حصہ سے مردہ کو قبر میں ڈالنا مستحب ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں داخل کرنے کا سلسلہ کی روایتیں مختلف ہیں۔

توضیح:- قبر میں قبلہ کی طرف سے داخل کرنے کی ہماری دلیل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں داخل کرنے کے سلسلہ کی روایتیں

ولما ان جانب القبلة معظم فاستحب الادخال منه واضطربت الروایات فی ادخال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبلہ کی طرف کا حصہ محترم و معظم ہے اس لئے اسی طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ واضطربت الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اتارنے کے بارے میں روایتیں مضطرب ہیں۔ ف۔ چنانچہ بعض میں قبلہ رخ کر کے اور بعض میں کھینچ کر کے ہے اسی لئے کسی براہمینان نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے قیاس سے اس ایک روایت کی تائید حاصل کی جس میں قبلہ کی طرف سے اتارنا مروی ہے، واضح ہو کہ دونوں صورتوں کے جائز ہونے میں اختلاف کچھ بھی نہیں ہے، بلکہ امام مالک کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں، البتہ ہمارے نزدیک قبلہ کی طرف اتارنا افضل ہے، اور امام شافعی کے نزدیک تلوار کی طرح سے کھینچ کر اتارنا افضل ہے، جیسا کہ امام شافعی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی طرح کے دفن ہونے کی روایت کی ہے، اور امام شافعی نے کہا ہے کہ ہمارے کچھ اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد اور بیہ اور ابوالانصر کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح دفن ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہ تھا، اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کو بھی دفن کیا گیا ہے، ابوداؤد نے عبداللہ بن یزیدؓ سے اس کا سنت ہونا روایت کیا ہے، ابن ماجہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سل کر کے (کھینچ کر) اور ابن ابی شیبہ نے اسے انسؓ سے روایت کیا ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے، یہ سب امام شافعی کے دلائل ہیں، ان کے علاوہ ابوداؤد نے ابراہیم غنئیؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کی طرف سے داخل ضرور کئے گئے مگر سل یعنی کھینچ کر نہیں نکالے گئے ہیں، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔ اور ابن ماجہ نے حضرت ابوسعیدؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ قبلہ کی طرف سے داخل کئے گئے۔

اس اسناد میں علیہ بن سعد العونی ضعیف ہیں، جواب یہ ہے کہ بخاری نے غیر صحیح میں ابوداؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی اور وہ صدوق (بڑا سچا) اگرچہ ذرا اسی اس سے چوک ہو جاتی ہے، ساتھ اٹھنی کی مرسل روایت سے اس کی تائید ہو رہی ہے، لہذا یہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی صریح طور پر معارض ہے، اب ان میں توفیق دینے کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ پہلے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکرؓ کو تخت پر سے سل کر کے قبر مبارک کی قبلہ کی جانب اتار پھر وہاں سے مزار مبارک میں اتار اہو، پھر عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کے وقت ایک قبر میں داخل ہوئے تو آپ کے لئے چراغ روشن کیا گیا

پھر مردہ کو قبلہ کی طرف سے لیا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہم پر رحم کرے کیونکہ تم بہت اذہ (آخرت کو یاد کر کے بہت آہ کرنے والے) تھے، اور قرآن پاک کی بہت زیادہ تلاوت کرنے والے تھے، اور اس پر چار تکبیریں کہیں، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اس کی اسناد میں منہال بن خنیفہ اور حجاج بن الاطاع کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے، بہر صورت یہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی نے بھی اسے حسن کہا ہے، اور عبد اللہ ذی النجادین کو رسول اللہ ﷺ نے قبلہ کی طرف سے قبر میں داخل کیا، جیسا کہ الخلال وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ نے یزید بن الکوفہ کو اور محمد بن الحنفیہؓ نے ابن عباسؓ کو قبلہ کی جانب سے داخل کیا ہے، ابراہیم نخعیؒ نے مدینہ واپس کا یہی عمل بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ جب اس کی نرم زمین اس طرح دفن کرنے پر برداشت نہ کر سکی تو انہوں نے سل کرنا اختیار کیا، ابن ابی شیبہؒ نے یہ آثار روایت کئے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جب دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں تو مصنف نے قیاس کے ذریعہ قبلہ کی طرف سے داخل کرنے کو ترجیح دی ہے، اچھی طرح بحث کو ذہن نشین کر لیں۔ م۔ مطع۔

فاذا وضع فی لحدہ یقول واضعہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ کذا قالہ رسول اللہ ﷺ وحین وضع اہل الجانۃ فی القبر ویوجہ الی القبلة بذلک امر رسول اللہ ﷺ ویحل العقدہ لوقوع الامن من الانتشار۔

ترجمہ:- اور جب جنازہ کو اس کی لحد میں رکھا جائے تو اس کا رکھنے والا یوں کہے بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ ﷺ، رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابود جانہؓ کو اسی طرح قبر میں رکھا ہے، اور اس کے چہرہ کو قبلہ کی طرف کر دے، کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کا حکم دیا ہے، اور کفن کی گرہ کھول دے کیونکہ اس کفن کے منتشر ہونے سے امن ہو گیا ہے۔

توضیح:- مردہ کو رکھتے وقت کیا کہنا چاہئے، اسے قبلہ رخ کرنا، کفن کی گرہ کھولنا، مردہ عورت کے کام کرنے والے، قبر میں مٹی بچھانی، قبر سے مردہ کو نکالنا اس کے مٹی ہو جانے کے بعد، دوسرے مردہ کو اسی جگہ دفن کرنا، اس جگہ کھیتی وغیرہ کرنا، مردہ کے سر ہانے میں تکیہ رکھنا، اس کے نیچے بستر دینا

فاذا وضع فی لحدہ یقول واضعہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ الخ

لحد میں رکھے یعنی قبلہ کی طرف سے لاتے ہوئے اور لحد میں رکھتے ہوئے رکھنے والوں کہے میں اسے اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر اسے رکھتا ہوں کذا قالہ الخ رسول اللہ ﷺ نے ابود جانہؓ کو قبر میں رکھتے ہوئے اسی طرح فرمایا تھا۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے مبسوط میں اسی طرح ذکر کیا ہے، اور بدائع وغیرہ میں بھی اسی طرح مذکور ہے، اور مصنفؒ بھی ان کی تقلید کرنے کی وجہ سے ایک الجمن میں مبتلا ہو گئے ہیں، کیونکہ ابود جانہؓ جن کا اصل نام سان بن خرشہ ہے وہ تو رسول اللہ ﷺ کے بعد جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے اس بناء پر اس جگہ ابود جانہؓ کا نام بالکل غلط ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے جنہیں قبر میں ڈالا۔ تھا وہ ذوالجنادین تھے، جن کا نام عبد اللہ تھا اور غزوہ تبوک میں انتقال کیا۔ العینی۔

یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہے، جیسا کہ ترمذی و حاکم و ابوداؤد اور ابن حبانؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور دوسری روایت میں بسم اللہ وعلی ستر رسول اللہ واقع ہے، اور ابوالخلاء العامریؒ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مر جاؤں تو میرے لئے لحد بنو اور مجھے اس میں رکھتے ہوئے یوں کہو بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ ﷺ، پھر مجھ پر مٹی ڈال دو، اور میرے سر کے قریب سورہ بقرہ کا ابتدائی اور آخری حصہ پڑھ دو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایسا ہی سنا ہے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔ اور مطع۔ ویوجہ الخ اور مردہ کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جائے۔ ف۔ یعنی دائیں پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جائے۔

الخلاصہ۔۔۔

بذلک امر رسول اللہ ﷺ ویحل العقدہ لوقوع الامن من الانتشار۔ الخ

رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کا حکم دیا ہے۔ ف۔ حکم دینے کا ثبوت کسی حدیث سے نہیں ملتا ہے، کہاؤں کے شمار میں اس کو فرمایا ہے، واستحلل البیت الحرام قبلتکم احياء وامواتا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بیت الحرام زندگی اور موت دونوں حالتوں میں قبلہ ہے، جیسا کہ ابو داؤد اور نسائی نے روایت کی ہے، اور ابو سعید کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ دفن کئے جانے کے وقت قبلہ کی طرف سے اتارے گئے، اور قبلہ کی طرف نسبت کی گئی ہے، جیسا کہ ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اخلاص مردہ کے بائیں جانب مچی اینٹوں یا مٹی کے ڈھبے سے ٹیک کر قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جائے۔ مع۔ ويحل العقد الخ اور کفن کی گمرہ کھول دے۔

چند ضروری مسائل

مردہ عورت کی تجہیز و تکفین کے سلسلہ میں موت کے وقت سے تابوت پر رکھنے تک کے سارے انتظامات عورتوں کے ذمہ ہوں گے وہی سارے کام انجام دیں گی پھر جنازہ اٹھا کر دفن کرنے تک کے سارے کام مردوں کے ذمہ ہوں گے۔ ع۔ قبر میں مٹی بچھنا سنت ہے، الینایع، اور شافعیہ و حنبلیہ کی کتابوں میں ہے کہ میت کے سر کے نیچے مٹی اینٹ یا پتھر رکھ دئے جائیں، مگر ہمارے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ السروجی، اگر قبر میں بغیر غسل دئے ہوئے یا پائیں کر دھت پر یا سر ہانا بجائے پائنتی ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کئے ہوئے دفن کر دیا گیا ہو تو مٹی ڈال دینے کے بعد اکھاڑا نہیں جائے گا، ورنہ اٹھا کر سنت طریقہ سے رکھ دیا جائے گا، اگرچہ بکسے دیدئے ہوں، اور اگر کوئی مال یا ضروری چیز قبر میں رہ گئی ہو تو صرف اس بات کی اجازت ہے کہ جس طرف وہ مال ہے اسی طرف سے گڈھا کر کے وہ سامان نکال لیا جائے۔ المصنوع۔ اور کہا گیا ہے کہ قبر کھود کر نکال لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ جوامع الفقہ۔ ع۔ اگرچہ مال ایک درہم ہی ہو۔ البحر۔

میں مترجم کہتا ہوں اس طرح کرنا دفن کے بعد سے ایک دن تک ہونا چاہئے، کہ اس لاش میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مزار مبارک میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی انگوٹھی اس وقت گر گئی تھی جبکہ یہ بھی آپ کی نعش مبارک کو اتارنے کے لئے اور لوگوں کے ساتھ قبر میں اترے تھے، مجبوراً صحابہ سے اجازت لے کر اس کی مٹی چٹا کر اپنی انگوٹھی نکال لی اور رسول اللہ ﷺ کی دونوں آنکھوں پر بوسہ دیا، مغیرہ اس بات پر ہمیشہ فخر کیا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے بالکل آخری دیدار کا شرف مجھے حاصل ہے، جب مردہ قبر میں مٹی ہو جائے تو اس قبر میں دوسرے کو بھی دفن کرنا، وہاں بھیقتی کرنا، عمارت بنانا، اور ہر قسم کے تمام کام جائز ہیں، زندوں کی طرح مردوں کے سر کے نیچے تکیہ رکھنا مکروہ ہے۔ المرغینانی۔ اور اس کے نیچے کوئی بستر بچھانے کو ابن عباسؓ نے مکروہ کہا ہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، یہی قول ابو موسیٰ کا بھی ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے ایک آزاد کردہ غلام حمران نے کہا ہے کہ میں بنے ایک سرخ کملی رسول اللہ ﷺ کے نیچے قبر میں ڈال دی تھی، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، شقرانؓ بھی رسول اللہ ﷺ کے دفن میں شریک تھے، عیاضؓ نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ اس سرخ کملی پر آرام فرمایا کرتے تھے، تو شقرانؓ نے انتہائی غمزدہ ہو کر کہا کہ واللہ حضور ﷺ کے بعد اب اس پر کون بیٹھے گا اسے تو کوئی بھی استعمل نہیں کرے گا، اسی لئے قبر میں بچھا دی، اور یہ بھی روایت ہے کہ اس کملی کے واسطے حضرت ابن عباسؓ نے اختلاف کیا تھا تو شقرانؓ نے اس اختلاف کو اس طرح ختم کر دیا، مردہ کے پیچھے مٹی وغیرہ سے اس حد تک ٹیک دیا جائے۔ کہ اس کی وجہ سے بعد میں بھی قبلہ سے رخ نہ پھر جائے۔ مع۔

ويسوى اللبن على اللحد لان عظماء جعل على قبره اللبن ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل لان مبنى حالهن على الستر ومبنى حال الرجل على الانكشاف ويكره الأجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ثم بالاجر النار فيكره تماؤلا.

ترجمہ :- اور قبر پر کچی اینٹیں ٹھیک لگادی جائیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر پر کچی اینٹیں لگائی گئی ہیں، اور عورت کی قبر کپڑے سے ڈھانک کر رکھی جائے یہاں تک کہ وہ کچی اینٹیں قبر پر رکھ دی جائیں، ورنہ مرد کی قبر نہ ڈھانپی جائے، کیونکہ عورت کا حال پردہ ہے لیکن مرد کا حال پردہ پر نہیں ہے، بلکہ کھلم کھلا ہونے پر ہے، اور قبر میں پکی ہوئی اینٹ یا لکڑی استعمال کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ چیزیں تعمیر کو مضبوط کرنے کے لئے ہوتی ہیں جبکہ قبر تو بربادی کی جگہ ہے، پھر کچی ہوئی اینٹ میں آگ کا کچھ اثر ہو جاتا ہے اس لئے نیک فالی کے طور پر اس قسم کی چیزوں کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔

توضیح :- لحد پر کچی اینٹ، عورت کی قبر پر پردہ، پکی اینٹ و لکڑی لحد پر

و یسوی اللببن علی اللحد لان رسول اللہ ﷺ جعل علی قبرہ اللببن الخ
اور لحد پر کچی اینٹیں تہہ بہ تہ کھڑی کر دی جائیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر اسی طرح کچی اینٹیں لگائی تھیں۔ ف۔ چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مد میں رکھے گئے اور ہم نے اس لحد پر کچی اینٹیں لگائیں اور آپ کی قبر مبارک ایک بالشت کے انداز سے اونچی کی گئی، ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، اور حاکم کی حدیث جو حضرت علیؓ اور ابن حبان کی حدیث جو حضرت عائشہؓ اور صحیح مسلم کی حدیث جو سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے ان سب سے یہ دعویٰ ثابت ہے، اور ابن ابی شیبہ نے شعبی سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر نرکل لگایا گیا ہے۔ مع۔

اس بندہ مترجم کی رائے یہ ہے کہ اس لحد مبارک کو بند کرنے کے لئے اول تو کچی اینٹیں لگائی گئیں پھر بھی کہیں کچھ شکاف رہنے پر اسے نرکل لگا کر بند کر لیا گیا تھا، اس مطلب کی بناء پر دونوں حدیثوں میں آسانی کے ساتھ مطابقت ہو گئی، بدائع میں بھی کھڑی لگانے کا ذکر ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اور ”یسوی اللببن“ کی عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اینٹیں اچھی طرح برابر کر کے لگائی گئیں، یعنی نے کہا ہے کہ تمام سوراخ بالکل بند کر دئے جائیں، تاکہ مردہ پر مٹی نہ گرے۔ مفید۔ اور کچی اینٹوں کے افضل ہونے پر اجماع ہے۔ مع۔

و یسحق قبر المرأة بنوب حتی یجعل اللببن علی اللحد الخ
اور عورت کی قبر پر اس وقت تک پردہ رکھا جائے کہ اس پر کچی اینٹیں لگادی جائیں۔ ف۔ پھر اس کے بعد پردہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے۔ ف۔ یعنی اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے، امام مالکؒ و احمدؒ کا یہی قول ہے لان منی اللع کیونکہ عورتوں کے ہر موعہ میں پردہ کا خیال رکھا جاتا ہے اس بناء پر اس کے جناہ کے اتارنے اور اندر داخل کرنے میں اس کے چہرہ کے کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جائے و منی حال الرجل الخ اور مردوں کے معاملہ میں پردہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، یعنی بے پردگی پر مبنی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کے لئے اجنبیوں سے پردہ کا حکم نہیں ہے، یہاں تک کہ نماز میں مرد کا سر کھنسنے سے کوئی حرج نہیں ہے مگر عورت کا سر کھل جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور صحیح روایت میں ہے کہ سیدہ فاطمہؓ کی قبر مبارک ایک کپڑے سے ڈھانکی گئی اور اسکے جنازہ کو نعش سے چھپایا گیا، کیونکہ آپ نے اپنی وفات سے پہلے یہ وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر مجبور کی شاخوں اور پتوں سے نعش بنانا، اس طرح عورتوں کے بارے میں یہ سنت ہو گئی۔ مع۔ نعش کا مطلب یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اس پر سے کپڑے کا پردہ ڈال دیا جائے، اس طرح وہ مردہ عورت پورے طور پر اس میں پردہ میں آجائے۔ م۔

و یکرہ الآخر والخشب لانها لاحکام الباء والقبر موضع البلی ثم بالاحر الو السار فیکره تفاولا الخ
قبر میں پکی اینٹیں اور لکڑیاں لگانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ چیزیں تو عمارت کی مضبوطی کے لئے لگائی جاتی ہیں، جبکہ قبر تو محل کر برباد ہونے کی جگہ ہوتی ہے، اس لئے ان چیزوں کو ایسی جگہ میں لگانا جو رائجال ہو جائے وہ اسراف ہے، جو مکروہ ہے، اس طرح یہ

وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت کرتی ہے نہ بالاجوراج اور مکروہ ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پکی اینٹ میں آگ کا اثر ہوتا ہے، اس لئے بد فالی کے خیال سے مکروہ کہا گیا ہے۔ ف۔ گویا اس کا آخرت کا گھر آگ کی مدد اور اس کی آمیزش سے تیار ہوا ہے، بخلاف غسل کے لئے گرم پانی کے استعمال کے، کہ طہارت ہے، اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ کچھ گنہگار آگ سے پاک کئے جائیں گے، پس اس جگہ گرم پانی سے غسل دینے میں اس طرح کی ایک ٹیک فالی ہوگی کہ وہ ابھی سے پاک کر دیا گیا ہے، اسی بناء پر لو بان دانی میں آگ جلا کر جنازہ کے پیچھے چٹا مکروہ ہے، اور قاضی خاں نے کہا ہے کہ پکی اینٹ لگانی اسی صورت میں مکروہ ہے کہ وہ مردہ سے ملی ہوئی ہو۔ ہ۔ اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ قاضی خاں کی لگائی ہوئی شرط اس بناء پر ہے کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہے وہ میت سے متصل ہے، ایسی صورت میں گرم پانی سے نہلانے اور کسی چیز کو گرم کر کے اس کے ذریعہ سے استعمال عطر لگانے کا اعتراض ہوتا ہے، لہذا، بہر صورت جواب وی ہے جو میں نے بد فال لینی کی وجہ اوپر بیان کی ہے، کہ آخرت کی منزل آگ سے بنی ہے، اس بناء پر یہ حکم عام ہو جائے گا کہ قبر میں کسی جگہ پختہ اینٹ کا ہونا مکروہ ہے، جیسا کہ اصلی وجہ مصنف نے ذکر کی ہے کہ مکروہ کہنے کی مطلق وجہ اسراف ہے جو شرعاً ممنوع ہے، اس قاعدہ کی بناء پر یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر پکی اینٹ اور لکڑی کا کوئی جائز ہو تو مکروہ بالکل نہیں ہونا چاہئے، جیسا کہ تراثی میں ہے کہ اگر کوئی شخص مردہ کو درندہ کے خوف سے بچانے کے لئے یا کفن چوروں کے خوف سے اوپر کے حصہ کو پکی ہوئی اینٹ سے جوڑ دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولا باس بالقصب و فی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب لانه ﷺ جعل علی قبرہ طن من قصب ثم یھال التراب ویسمن القبر ولا یسطح ای لا یربع لانه ﷺ نہی عن تربیع القبور ومن شاهد قبرہ اخبر انه مسنم۔

ترجمہ۔ اور بانس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ اور بانس کا استعمال مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر بانس کا ایک گٹھا استعمال ہوا ہے، پھر مٹی ڈال کر بھر دی جائے، اور قبر کو بان نما بنائی جائے، بالکل ہموار نہ بنائی جائے، یعنی چوکور نہ بنائی جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو چوکور بنانے سے منع فرمایا ہے، اور جس شخص نے بھی آپ کی قبر کی زیارت کی ہے اس نے بتلایا ہے کہ آپ کی قبر کو بان نما ہے۔

توضیح:- قبر پر پکی اینٹ اور بانس استعمال کرنا، قبر میں مٹی ڈالنا

قبر کی مٹی پر زیادتی مٹی ڈالنے کا طریقہ، قبر کی صورت میں دعاء، حدیث سے دلیل

ولا باس بالقصب و فی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب الخ
بانس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ف۔ اس سے اس کا مستحب ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، و فی الجامع الصغیر الخ
جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ اور بانس کا استعمال مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر بانس کا ایک گٹھا استعمال ہوا تھا۔ ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے ابراہیم سے مرسل روایت کی ہے، اور اگر اس بانس کی تیار کی ہوئی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز مگر دوسری روایت میں مکروہ ہے۔ مع۔

ثم یھال التراب ویسمن القبر ولا یسطح ای لا یربع لانه ﷺ نہی عن تربیع القبور الخ
پھر قبر میں مٹی ڈال دی جائے۔ ف۔ خواہ ہاتھوں سے مٹی ڈال دی جائے یا پھاوڑے وغیرہ سے۔ الجوہرہ۔ اور قبر کی اپنی مٹی سے اس میں زیادہ مٹی ڈالنا مکروہ ہے، حسن نے امام ابو حنیفہ سے اس کی روایت کی ہے۔ الخ، الخیط۔ ع۔ اور حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سر کی طرف سے تین لپ مٹی (دونوں ہاتھوں کو ملا کر) ایک قبر میں ڈالی، اس کی روایت ابن ماجہ نے

ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔ ع۔ اس لئے مستحب طریقہ کہ دونوں ہاتھوں سے ایک لپ سر ہانے پر ڈالتے ہوئے کہہ منہا خَلَفْنٰکُمْ، اور دوسرا بیچ بدن پر یہ پڑھتے ہوئے ڈالے وَلِیْہَا نَعْبُدْکُمْ اور تیسرا لپ پاؤں کی طرف ڈالتے ہوئے پڑھے، وَمِنْہَا نَخْرُجُکُمْ تَارَةً اٰخَرٰی، یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کر دے۔ الجواب ہ۔ ع۔

و یسنم القبر ولا یسطح ای لا یرفع لانه ﷺ نہی عن تربع القبور الخ
اور قبر کو ہان نہایتائی جائے، یعنی مثل کوہان کے بنائی جائے، اور جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا یہی قول ہے مع ولا یسطح الخ اور مسطح نہ بنائی جائے، ای لا یرفع الخ یعنی مربع یا چوکور نہ ہو جیسا کہ چوترا ہوتا ہے لانه الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو چوکور کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس کی روایت محمدؓ نے امام ابو حنیفہؒ سے کی ہے۔ ف۔ اور یہ بت پرستوں کے چوتراہ کے مشابہ ہوتا ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہو گا، اسی بناء پر نظیریہ میں مسنم بنانے کو واجب کہا ہے، اور قاضی خان میں ایک ہاشمت کے برابر اونچا اور محیط میں ہے کہ چار انگلی یا ایک ہاشمت اونچا بنائے۔ م۔ مع۔

ومن شاهد قبرہ اخبر انه مسنم الخ
اور جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک کو آنکھوں سے دیکھا ہے اس نے یہی کہا ہے کہ وہ مسنم یعنی کوہان دار ہے۔ ف۔ ابو حنیفہؒ اور بخاریؒ نے فقہی سے اس کی روایت کی ہے۔ ف۔ اور بخاریؒ نے سفیان التمار سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک کو مسنم دیکھا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ اس سے بڑھ کر یہ بھی کہا ہے کہ اسی طرح ابو بکر اور حضرت عمرؓ کی قبروں کو بھی دیکھا ہے یعنی تینوں حضرات کی قبریں مسنم، کوہان دار ہیں، اور ابن شاپرؒ نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد و سالم بن عبد اللہ سب سے روایت کی ہے کہ تینوں قبریں مسنم ہیں، فقہی نے کہا ہے کہ میں نے شہداء احد کی قبریں مسنم دیکھی ہیں، اور محمد بن الحنفیہؒ و غزالی و دریانی وغیرہ نے بھی تمام ائمہ کرام سے اس میں اتفاق کیا ہے، اور امام شافعیؒ کے اس قول کو چھوڑ دیا ہے کہ قبر مسطح بنائی جائے، اس دلیل سے کہ مسنم تو انھی ہوئی ہوئی ہے، اور حضرت علیؓ نے ابو التیاح کو یہ کہہ کر بھیجا کہ جو قبر میں مشرف یعنی اونچی ہو اسے برابر کر دو، اور جو کوئی صورت بنی ہوئی ہو اسے مٹا دو، پھر یہ فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی مجھے اسی طرح اس کام کے لئے بھیجا تھا، جیسا کہ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بنایا کرتے تھے، اور مسنم سے ہماری مراد یہ نہیں ہے بلکہ زمین سے صرف اس قدر اونچی ہو کہ وہ کچھ ممتاز معلوم ہوتی ہو تاکہ اسے قبر پہچان کر اسی کی پیشاب وغیرہ کر کے اہانت نہ کی جائے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور امام شافعیؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قاسم بن محمدؓ نے اپنی چھو بھی حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے عرض کیا کہ اے میری اماں جان مجھے رسول اللہ ﷺ اور شیخینؓ کی قبر دکھا دیجئے تو آپ نے دروازہ کھول دیا جس سے میں نے تین قبریں دیکھیں اور کہا کہ لا شرفۃ لا طیۃ سلوۃ ببطحاء العرصة الحمراء یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ سرخ میدان کی کنکریوں سے گھسیں، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں مسطح سے مراد چوکور نہیں ہے بلکہ مسنم کوہان نما ہے، جیسا کہ تھوڑا غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اور خود قاسم بن محمدؓ سے ابن شاپرؒ کی روایت میں مسنم ہونے کی تصریح ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے، اس پر بھی اگر کوئی اعتراض کرے تو بخاریؒ کی روایت میں مسنم ہونے کی تصریح موجود جس سے اس مفہوم کی ترجیح ہوتی ہے، بخاریؒ اور بغویؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ابوداؤد کی روایت اصح اور محفوظ ہوتا ہے، تو صاحب الملباب نے اسے رد کر دیا ہے، اور کہا ہے کہ ان دونوں نے تعصب کی بناء پر ٹھوکر کھائی ہے کیونکہ کوئی شخص بھی صحیح بخاریؒ کی روایت پر ابوداؤد کی روایت کو ترجیح نہیں دے سکتا ہے، اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ کی روایت اصح ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابوداؤد کی روایت میں مسطح سے مراد مسنم ہے۔

چند ضروری مسائل

قبر کو کھنگل کرنا، چونا سرنی لگانا، پرانی قبر کو پینا، زندگی میں قبر صالحین کے مقبرہ میں، قبر پر پانی ڈالنا، قبر پر قرآن اور دعا پڑھنا، قبر کو روندنا، وغیرہ، قبر کی طرف نماز، قبر پر پتھر لگانا، لکھنا، مردہ کا اذان کی آواز سننا، ایک قبر میں دوسرا، تعزیت، تعزیت کے کلمات، معصیت زدہ کا گھر اور مسجد میں بیٹھنا، دروازہ پر بیٹھنا، مردہ کو گھر میں دفن کرنا، مردہ کو منتقل کرنا، دفن کے بعد منتقل کرنا، قبر کو ہموار کر دینا، راستہ کو دفن کرنا، قبرستان میں جو تے پھین کر چن، عورتوں کو قبور کی زیارت کرنا، قبر پر ہاتھ رکھنا، قبر کو مسح کرنا، بوسہ دینا، چھون، قبر کے پاس سونا، زیارت قبور کی دعا، مردہ کو اس کے اپنے شہر میں منتقل کرنا، مقبرہ کی ہری گھاس کاٹی، جو کشتی میں مر گیا ہو، قاریوں کو قبر کے پاس بیٹھنا، مردہ زندگی میں کسی کا مال نگل گیا اور پٹنہ سے بھی نہیں نکلا تو اس کے مرنے کے بعد بیٹ چاک کرنا، میت کے گھر والوں کا اپنے گھر میں جمع ہونے والوں کو کھانا پکا کر کھانا، میت کے گھر والوں کے سنے کھانا بھیجنا، مردہ سے منکر و نکیر کا سواں، میت پر لوگوں کے رونے سے مذاہب، عمید وغیرہ میں مقبرہ میں کھانا اور چرغ جلانا، قبرستان میں یہودی کی ہڈی ملی، مقبرہ میں عورت کی ہڈی دیکھنا

(۱) قبر کو لپیٹنا اس پر سرنی چونا لگانا مکروہ ہے۔ الحیضہ۔ یہی قول امام ثوری و مالک و شافعی کا ہے، اور منیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ مکروہ ہیں (۲) اور امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ المستمین۔ ع۔ اور سراجیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ الدرر۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم متون کی عبارت کے مخالف ہے، ورنہ کوئی دلیل شرعی ظاہر نہیں ہے، فائدہ تعان اعظم۔ م۔ (۳) اگر قبر بہت بوسیدہ ہو گئی ہو تو اسے سپ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ الجوبہ۔ ہ۔

(۴) اور زندگی میں اپنے لئے اگر قبر سوائی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ اس پر ثواب پائے گا۔ التارخانیہ۔ اس سنے اسے مستحب ہونا چاہئے، لیکن یہ کوئی نہیں جانتا ہے کہ اسے کہاں دفن ہونا ہے، اسی لئے مضمرات میں ہے کہ قبرستان میں تنگی کی وجہ دوسرے کو دفن کرنا جائز ہے، اور پہلے جس نے اس میں خرچ کیا ہے وہ خرچ اسے دوا یا جائے۔ م۔ ہ۔ نیک لوگوں کے مقبرہ میں دفن کرنا افضل ہے۔ الجوبہ۔

(۵) قبر کی مٹی کو ہٹانے کی غرض سے اس پر پانی چھڑکنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسف نے اسے مکروہ کہا ہے۔ الحیضہ۔ (۶) دفن کے تھوڑی دیر بعد وہاں بیٹھ کر قرآن پڑھ دینا اور دعا کرنا مستحب ہے۔ الجوبہ۔ (۷) قبر کو روندنا یا اس پر بیٹھنے یا سونے یا پیشاب کرنے، یا بخند کرنے، یا اس پر کوئی عداوت بنانے یا اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے یا قبروں میں نماز پڑھنے کو امام ابو حنیفہ نے مکروہ کہا ہے۔ المستمین۔ ع۔ مگر قاضی خان نے کہا ہے کہ کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ اس پر کچھ بھدیا جائے یا عداوت کے طور پر پتھر رکھ دیا جائے۔

(۸) حسن نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ قبر کو جب تک لپیٹا نہ جائے، وہ مردہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے۔ مغنی۔ سنن ابیہ۔ ع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا سہم کے منزلہ میں ہے۔ م۔

(۹) ایک قبر میں دو مردہ کا دفن کرنا مکروہ ہے مگر مجبوری کی بناء پر، قدوری، سرخسی، مرغینی و ذخیرہ میں ہے کہ ضرورت کی بناء پر پانچ تک کو دفن کرنا جائز ہے، ن میں جو افضل ہو اسے سب سے پہلے یعنی آگے، اس طرح ہر دو کے بیچ میں تھوڑی مٹی ڈال دی جائے۔

(۱۰) تعزیت کرنا مستحب ہے، اور اس کے بارے میں احادیث میں بہت زیادہ ثواب کا وعدہ ہے، مگر جب کہ عورت جو نہ ہو تو صرف اس کے محرم اس کی یا تم پر ی کریں (۱۱) دفن کے بعد تعزیت کرنا مستحب ہے، مگر جب یہ مصیبت زدہ افراد زیادہ پریشان ہوں تو پہلے بھی تعزیت لڑنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ السراج۔

(۱۲) اگر اس تعزیت کے موقع پر سب سے وہی بات کہی جائے جو رسول اللہ ﷺ نے فرمائی ہے، یعنی ان الله ما اخذه، وله ما اعطى وکل شیء عندہ باہل مسمیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کا تھا جو اس نے لے لیا اور جو دیا ہے وہ بھی اسی کا ہے، اور ہر چیز کے لئے اس کے نزدیک ایک وقت مقرر ہے (۱۳) مسلمان کے لئے ثواب کی دعا ہے اور مسلم میت کے لئے مغفرت کی دعا ہے (۱۴) اور اگر مردہ کافر شخص ہو تو اس کی مغفرت نہ چاہے، اور (۱۵) اگر دونوں کافر ہوں تو یوں کہنا چاہئے اللہ تعالیٰ تمہاری اس مصیبت میں بھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔

(۱۶) اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مصیبت زدہ حضرات اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھ جائیں تاکہ لوگ تین دنوں تک ان کی تعزیت کو آئیں، اس سے زائد نہیں، مگر اس صورت میں کہ وہ سفر میں تھا اور اب آیا ہو، ویسے یہ ترک کر دینا ہی بہتر ہے (۱۷) اور دروازوں پر بیٹھنا مکروہ ہے (۱۸) محلی ملکوں میں جو لوگ راستوں پر فرش بچھا کر بیٹھتے ہیں یہ انتہائی بری حرکت ہے۔ الظہیر یہ۔ الخزانۃ۔ ھ۔ ۷۔

(۱۹) مردہ کو اس کے لئے اپنے گھر میں دفن نہیں کرنا چاہئے، اگرچہ وہ چھوٹا ہی ہو، بلکہ مسلمانوں کے مقبروں میں لے جانا چاہئے (۲۰) کیونکہ مردہ کو اس کے اپنے گھر میں دفن کرنا صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ وہ جس جگہ وفات پائیں وہیں دفن کئے جائیں، اور حضرت ابو بکر و عمرؓ کی فضیلت اور خصوصیت رسول اللہ ﷺ کی شرافت کی وجہ سے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی زندگی میں فرمادیا ہے کہ میں اور ابو بکر اور عمر سب ایک ہی مٹی سے پیدا ہوئے ہیں، اسی بناء پر آپ کی وفات کے بعد یہی بات پیش آئی، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے وحی کے ذریعہ معلوم ہو جانے کی بناء پر اپنے جنازہ کو ایک تابوت میں رکھوا دینے کا حکم دیا تھا تاکہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یعقوب علیہم السلام کے مقبرہ میں لائے جائیں۔

(۲۱) مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ مردہ کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے، لیکن عام طریقہ سے نقل کرنے میں دفن کرنے میں تاخیر اور بے فائدہ کام کرنا لازم آئے گا، اور یہی بات اس کی کراہت کے لئے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ قبرستانوں میں اتنا فاصلہ ہوا ہی کرتا ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ انسان جہاں مرے وہیں کے مقبرہ میں دفن کیا جائے، کہا گیا ہے کہ مگر مقدار سفر سے کم ہو، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مقدار سفر سے دور بھی نقل کرنا مکروہ نہیں ہے (۲۲) اور حضرت سعد ابی وقاص و سعید بن زیدؓ نے عقیق میں انتقال کیا اور چار فرسخ فاصلہ پر مدینہ میں منتقل کئے گئے۔

(۲۵) اور دفن کر دینے کے بعد اس کی قبر کو کھود کر منتقل کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ دفن کئے ہوئے تھوڑی مدت گزری ہو یا زیادہ، شوافع کے نزدیک یہی قول اصح ہے، امام نوویؒ نے اسی کی تصریح کی ہے، (۲۶) مگر جبکہ کوئی عذر ہو، مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ عذر یہ ہے کہ جیسے زمین منسوب ہو یعنی کسی غیر زمین میں اس کی اجازت کے بغیر دفن ہوا ہو اور وہ اجازت نہیں دیتا ہو، یا اس کو شفع یا پڑوسی نے شفعہ کی بناء پر لے لیا ہو، اس لئے جب یہ صورت نہ ہو تو منتقل کرنا جائز نہیں کیا گیا، اسی بناء پر بہت سے صحابہ کرام جو کفرستان میں دفن کئے گئے تھے بعد میں بھی انہیں منتقل نہیں کیا گیا، کیونکہ کوئی عذر نہ تھا، (۲۷) اس کے بعد اگر زمین کا اصل مالک اس میں کھیتی کرنے کے خیال سے اسے برابر کر کے کھیتی کرے تو اسے جائز ہو گا، کیونکہ وہ اپنی زمین کے اوپر اور نیچے ہر جگہ کا حق دار ہے، اور اگر چاہے تو اپنا باطنی حق پھوڑے، (۲۸) اور ایک عذر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس خد میں کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درہم تک گر گیا ہو تو اسے نکالنے کے لئے اس کا کھودنا جائز ہے۔

(۲۹) اگر کسی عورت کا لڑکا کسی مقام میں مرا اور دفن کیا گیا وہ عورت اپنے شہر میں واپس آئی اور اسے صبر نہ ہوا اس لئے اس نے چاہا کہ لاش کو منتقل کر کے لے آئے تو مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اسے اس بات کی اجازت نہیں ہے (۳۰) اور اب

کچھ متاخرین نے اگرچہ اس کی اجازت دی ہے مگر یہ قابل اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ شہداء احد اپنے مقام پر ہی دفن کئے گئے، اور صحیح روایت ہے کہ وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے گذرتی تھی اس کے جاری کرنے کا لوگوں کو ارادہ ہوا تو سید الشہداء حمزہؓ کی انگلی کھل گئی، اس طرح زمانہ ولید بن عبدالملک میں جب رسول اللہ ﷺ کا قبہ مبارک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہو گیا اس لئے وہ لوگ بہت گھبرا کر کہنے لگے کہ رسول اللہ ﷺ کا قدم مبارک کھل گیا ہے، لیکن حضرت عروہ بن الزبیرؓ نے کہا ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا قدم مبارک نہیں ہے بلکہ حضرت عمرؓ کا ہے، اگرچہ حمزہ اور حضرت عمرؓ دونوں انصاری شہداء احدؓ میں سے ہیں، ان دونوں کی قبریں چھالیس برس کے بعد کھودی گئی تھی پھر بھی دونوں ویسی ہی تازہ تھی، گویا کہ کل ہی شہید ہوئے ہوں، اس کے باوجود ان دونوں کو مدینہ منورہ منتقل نہیں کیا گیا، اور اسی بناء پر حضرت عقبہ بن عامرؓ سے صحیح بخاری میں جو روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آٹھ برسوں کے بعد شہداء احد پر ویسی ہی نماز پڑھی جیسی کے میت کی پڑھتے ہیں، اس نماز پڑھنے میں ہم پر کچھ اشکال اسی لئے لازم نہیں آیا کیونکہ ان شہداء احد میں کچھ بھی تغیر نہیں ہوا اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی، یا یہ کہ وہ نماز کی شکل ہو مگر حقیقت میں صرف دعا ہو، کیونکہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی تو ان شہداء پر دوبارہ نفل نماز کی حیثیت سے دوبارہ نہیں پڑھی، اس کی بحث گذر چکی ہے۔

اب اس جگہ اس مسئلہ میں گفتگو ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ وفات پائی خاص اسی جگہ انہیں دفن کرنا صرف ان کی خصوصیت تھی اس وجہ سے شہداء جس میدان میں شہید کئے گئے ہوں انہیں اسی میدان میں خواہ کسی حصہ میں دفن کر دینا کافی ہے اس کے لئے خاص اسی جگہ کا ہونا جہاں اس کی جان نکلی ہو ضروری نہیں ہے (۳۲) عوام کے لئے بظاہر مذہب کے مطابق بہتر اور مستحسن صورت یہ ہے کہ وہ جس شہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن (۱) کئے جائیں، اس بندہ مترجم کو یہ بات بہت محبوب ہے کہ اس زمانہ میں اپنے علاقہ میں اگلے زمانہ کے صلحاء کا جواز اور پڑوس میں ہونا میسر ہو جائے، واللہ تعالیٰ اعلم ہوا الموفق والمعين۔ م۔

(۳۳) رات کے وقت بھی دفن کرنا چاروں ائمہ اور جمہور علماء کے نزدیک بالاتفاق حضرت جابرؓ کی حدیث کی بناء پر جائز ہے، یہ حدیث ابو داؤد نے بخاری و مسلم کی شرط پر نقل کی ہے، اور حضرت ام المؤمنین عائشہؓ و سیدۃ النساء فاطمہؓ اور صحابہ کرام کی ایک جماعت رات کو مدفون ہوئی (۳۴) اور دوسری حدیث حضرت جابرؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کے وقت دفن کرنے سے سخت فرمایا ہے یہاں تک کہ اس پر نماز پڑھ لی جائے، مگر اس صورت میں جبکہ کوئی خاص ضرورت مجبور کر دے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ بغیر نماز کے دفن کیا جائے بلکہ مقید ہے، کیونکہ انتہائی مجبوری کی حالت میں مثلاً لاش کے بدل جانے کا خوف ہو تو اس صورت میں نماز کے بغیر بھی دفن کر دینا جائز ہے، ظاہر مذہب کے مطابق قبرستان میں جوتے پہن کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ قبروں کو روندنا نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔

(۳۶) عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے اس حدیث کی بناء پر لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالیٰ نے قبروں کی زیارت کرنے والیوں پر لعنت کی ہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح کہا ہے، اور احمد اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ م۔ اور کہا گیا ہے کہ حضرت بریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے منع کیا کیا تھا مگر اب زیارت کر لیا کرو، کہ یہ زیارت آخرت کو یاد دلاتی ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس اجازت میں عورتیں بھی داخل ہوئیں، اور حضرت عائشہؓ وغیرہا نے بھی زیارت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر مذہب قول اولیٰ ہی ہے، اور دلیل کے اعتبار سے بھی وہی قویٰ ہے، اگرچہ بعض علماء نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقبرہ میں جا کر جزع فزع کرنا حرام ہے، لہذا ظاہر مذہب پر عمل کرنا ہی زیادہ محتاط عمل ہے۔ م۔

(۳۷) فقیہ ابواللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف اولیٰ فرمایا ہے، شرف الامم نے کہا ہے کہ بدعت ہے، اور فقہاء خراسان نے

کہا ہے کہ کوئی قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھوئے، اور حافظ ابو موسیٰ اسمہائی نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ قبر کے پاس سونا اور کوئی بھی ایسا کام کرنا جو سنت میں مروجہ نہیں ہے مکروہ ہے، اور بطریقہ سنت یہی مقصود ہے کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کی جائے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ جب بقیع میں جاتے تو فرماتے السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون، اسأل اللہ لی ولکم العافیۃ۔ الخ۔ ف۔

جوامع الفقہ میں ہے کہ دعا کرنے والا بوقت دعا قبلہ رخ ہو جائے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت میں ہو، یہی قول زعفران شافعی نے بھی اختیار کیا ہے۔ ع۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اور سارے مشائخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو یہ قدرت نہیں ہے کہ اپنی آواز کسی مردہ کو سنائے لیکن جب اللہ چاہے تو مردہ سنتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام و دعا وغیرہ ہونے کا ہمیں شروع سے معلوم ہوا اس لئے اپنے اکل سے ہم کسی بھی زائد چیز کو اس میں نہیں بڑھا سکتے ہیں، اور آخرت کی زندگی کو دنیوی زندگی پر قیاس کرنا بالکل غلط ہے، اس مسئلہ میں تمام فقہاء اور علماء امت متفق ہیں۔ م۔ مقتول و مردہ کے لئے اپنی متعین کردہ جگہ کی بجائے قوم کے قبرستانوں میں مدفون ہونا مستحب ہے، اور دفن کرنے سے پہلے دو ایک میل اوہر اوہر لے جا کر دفن کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور اپنے شہر کو منتقل کرنے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دفن کرنے کے بعد ایسا نہیں کرنا چاہئے، اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا الٹی طرف مدفون ہوا ہو، استسبہین۔ البتہ اس صورت میں دفن کرنے کے بعد بھی منتقل کرنا جائز ہے جبکہ زمین غصب کی ہوئی ہو، یا کسی نے اس پر شفعہ کا حق کر رکھا ہو۔ القاضی خان۔

ان صورتوں میں مالک کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے اپنی مرضی سے اسے اسی طرح رہنے دے، ورنہ نکالنے کا حکم دے، اور چاہے تو اوپر سے کھیتی وغیرہ کر لے۔ الخ۔ اسی طرح جبکہ قبر میں کوئی سامان گر گیا ہو۔ قاضی خان۔ اگرچہ ایک درہم کے برابر ہی ہو۔ ف۔ مقبرہ کی ہری گھاس کاٹنا مکروہ ہے، کیونکہ اس کی تسبیح کرنے سے مردوں کو انس ہوتا ہے اور خشک گھاس لکڑی کے کاٹنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ع۔ قاضی خان۔ جو شخص کشتی میں مر گیا ہو اگر اسے قریب کی زمین پر لا کر دفن کرنا ممکن ہو تو ایسا ہی کرے، ورنہ غسل تکمیل اور نماز کے بعد سمندر یا گہرے پانی میں ڈال دیا جائے، قرآن پاک کی تلاوت کرنے والوں کو قبر کے پاس بٹھانا قول مختار کے مطابق مکروہ نہیں ہے، تنجیس میں ہے کہ اگر مردہ عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ کی علامت پائی جا رہی ہو تو پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لینا چاہئے (ایک موقع پر امام ابو حنیفہؒ نے فتویٰ دیا تھا اس کے بعد وہ بچہ زندہ رہ گیا تھا) اسی طرح اگر زندگی میں وہ کسی کا مال نکل گیا اور وہ پانچنان سے بھی نہیں نکلا ہو اس کے بعد وہ مر گیا ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے نکالنے میں دو روایتیں ہیں، اور قول ارجح یہی ہے کہ چاک کرنا جائز ہے، اسی کو اس بری حرکت کی بناء پر اس کا حق احترام ختم ہو گیا ہے مردہ کے گھر والوں کا کوئی کھانا پکا کر تعزیت کے لئے آنے والوں اور جمع ہونے والوں کو کھانا مکروہ تحریمی ہے۔

امام احمدؒ نے حضرت برید بن عبد اللہؓ سے روایت کی ہے کہ ہم لوگ مردہ کے یہاں جمع ہوئے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھانے کو نیاحت (آہ و بکاؤ کرنے) میں شمار کرتے تھے، اس کی اسناد صحیح ہے، پس جب صحابہ کرامؓ اپنے زمانہ میں اس طرح کھانے کھانے کو نیاحت اور حرام میں شمار کرتے تو یہ بدعت اس زمانہ میں انتہائی قبیح ہے، البتہ اس کے گھر والوں کے لئے ان کے رشتہ داروں اور پڑوسیوں کو اتنا کھانا بھیج دینا مستحب ہے جو ان کے ایک دن رات پیٹ بھر کھانے کے لئے کافی ہو، رسول اللہ ﷺ نے آل جعفر کیلئے تیار کر دیا تھا، جیسا کہ ترمذی اور حاکمؒ نے روایت کی ہے اور ان غمزدہ گھر والوں کو کھانے کے لئے اصرار کرے۔ کیونکہ ان کا غم انہیں کھانے سے روکے گا۔ خلاصہ الخ۔ مردہ سے منکر و نکیر کا سوال قبر ہی میں ہوتا ہے اور عامہ علماء کے نزدیک یہ سوال وجوب اسی امت کے لئے مخصوص نہیں ہے، عامہ علماء کے نزدیک مردہ کے اوپر اس کے اپنے لوگوں کے رونے کی وجہ سے عذاب نہیں ہوتا ہے ہاں اس صورت میں ہو گا جبکہ اس نے اس کام کی انہیں وصیت کی ہو، جیسا کہ ظہیر یہ میں ہے۔ ع۔ اسی طرح اگر وہ اپنی زندگی میں اس سے راضی ہو۔ م۔ عید کے دنوں میں قبرستانوں میں کھانا لے جانا اور

چراغ روشن کرنا وغیرہ کام مکروہ ہیں، خلاصہ میں ہے کہ اگر قبرستان میں کسی یہودی کی ہڈی مل جائے تو سے توڑنا نہیں چاہئے، اور جمع العلوم میں ہے کہ قبرستان میں عورت کی ہڈی پر بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔

باب الشہید

الشہید من قتلہ المشرکون او وجد فی المعرکۃ وبہ اثر او قتلہ المسلمون ظلما ولم یحب یقتلہ دینہ فیکف ویصلی علیہ ولا یغسل لانہ فی معنی شہداء احد و قال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم زملوہم مکلوہم مهم ودما نہم ولا تغسلوہم

ترجمہ - باب، شہید کے بیان میں، شہید وہ شخص ہے جسے مشرکوں نے قتل کر دیا ہو یا لڑائی کے میدان میں اس حال میں پایا گیا ہو کہ اس پر زخم کا نشان ہو، یا مسلمانوں نے اسے ظلماً قتل کیا ہو اور اس قتل کی وجہ سے اس پر دیت لازم نہ ہوئی ہو، ان صورتوں میں اسے کفن دے کر اس پر نماز پڑھی جائے گی لیکن اسے غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے حکم میں ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان کو ان کے اپنے ہی کپڑوں اور خون میں لپیٹ دو اور انہیں غسل نہ دو۔

توضیح - باب، شہید کے بیان میں، شہید کی وجہ تسمیہ، شہادت کی قسمیں

شہید کی تعریف، شہید ہونے کی شرط، شہادت کی صورتیں

باب الشہید الخ شہید کے بیان میں، ان کا نام شہداء اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ مشہور بالجنۃ ہیں، یعنی ان کے جنتی ہونے کا شریعت کی طرف سے وعدہ ہے، یا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اسی شہید علی ہولاء، میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اس لئے کہ یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہو کر ان لوگوں کے خلاف گواہ ہوں گے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے، یہاں تک کہ آپ کے صحابہ میں سے یہ لوگ لڑائی میں شہید ہوئے۔ م۔ مع۔ شہادت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو احکام آخرت کے اعتبار سے شہید ہو، اگرچہ دنیاوی احکام میں اسے غسل وغیرہ دیا جائے، دوسرا وہ جو دنیا اور آخرت دونوں میں شہید ہو، یہاں تک کہ اسے غسل نہ دیا جائے اور اس مسئلہ میں اصل شہداء احد ہیں، ان ہی پر قیاس کرنے میں بعض اعتبار سے امام صاحب اور صاحبین میں اختلاف ہے، جو عنقریب بیان ہوگا، اس کی تین قسمیں ہیں جن میں ایک دوسرے سے اعلیٰ ہیں، جیسا کہ مصنف نے فرمایا ہے۔

الشہید من قتلہ المشرکون او وجد فی المعرکۃ وبہ اثر او قتلہ المسلمون ظلما الخ یعنی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان متفق علیہ قول میں، تین صورتوں میں سے پہلی صورت میں من قتلہ المشرکون الخ جس مسلمان شخص کو مشرکوں نے قتل کیا ہو۔ ف۔ خواہ تلوار بندوق لکڑی پتھر وغیرہ کے ڈھیلے جیسے کسی آلہ سے ہو، یا کسی ذریعہ سے ہو، بشرطیکہ قتل کرنے کا یہ ارادہ ہو۔ الخیط۔ یہاں تک کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا اسے پیچھے سے ہنکا کر اسے روند دیا یا دھکا دیا یا ٹھوکریاں مار کر یا پوس یا نیزہ مار اس طرح سے وہ پانی یا سگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کی چوٹ گہری نہ ہو، یا پتھر مار یا سگ بھینگی یا پانی میں ڈبو دیا۔ الکافی۔ اور باغیوں اور ذکیوں کا حکم بھی مشرکوں جیسا ہے۔ معص۔ امام اعظم کے نزدیک شہید کا قتل، باغ اور ظاہر ہو نا شرط ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ م۔

تین صورتوں میں سے دوسری صورت یہ ہے او وجد الخ یہ لڑائی کے میدان میں اس حال میں ہلاک اس پر زخم کے نشانات ہوں۔ ف۔ یہاں تک کہ اس پر آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا چلنے کا اثر ہو، ورتیری صورت یہ ہے کہ قتلہ المسلمون الخ یا اس کو خود مسلمانوں نے قتل کیا ہو۔ ف۔ ایسے آلہ اور سامان سے جو دھاری دار یا قتل کرنے کا یہ آلہ ہو، اگرچہ شہر میں ہو، ضما ہوا ہو۔ ف۔ یعنی ناحق ہو اور حق قصاص کے بغیر ہو اور رجم کا وہ مستحق نہ ہو، ظلم کی شرط کے باوجود ایک شرط یہ بھی ہے کہ لم

یجب بہ الخ اس قتل کی وجہ سے اس پر دیت واجب نہ ہوئی۔ ف۔ جیسے کہ غلطی سے قتل اور مشابہ عمد میں دیت واجب ہوتی ہے، بلکہ قصاص ہی واجب ہو، اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جائے، جیسا کہ باپ نے اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دیا ہو، اس کے نتیجہ میں اصولی طور پر اسے بھی قتل کیا جانا چاہئے تھا مگر باپ کے احترام کی وجہ سے اس سے قصاص کا حکم ساقط ہو کر دیت لازم آجاتی ہے، اور جیسا کہ باپ کے علاوہ کسی نے دوسرے شخص کو قتل کیا مگر باہم صلح کر لی گئی تو وہ پھر بھی شہید رہا، پس ان تینوں صورتوں میں اس مقتول شہید کا یہ حکم ہوگا، فیکفن کہ اسے کفن دیا جائے۔ ف۔ بلا اختلاف

فیکفن ویصلی علیہ ولا یغسل لانه فی معنی شہداء احد الخ

اور اس کی نماز پڑھی جائے، یہ حکم ہمارے نزدیک ہے لیکن امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے ولا یغسل اور اسے غسل نہ دیا جائے یہ حکم بھی غیر اختلافی ہے، کافی وغیرہ میں ہے کہ اس کے علاوہ ایک اور قید بھی ضروری ہے کہ اس نے ارشاث نہ کی ہو، یعنی اس نے اس زخم کے بعد سے کوئی راحت نہیں پائی اور کھانے پینے کی دوائ پائی ہو اور اتنی دیر تک وہ ہوش و حواس میں زندگی گزارنے فرض نماز کا ایک وقت گزر جائے، یا خیمہ میں علاج کے غرض سے آجائے، یہ بھی ارشاث کے حکم میں ہے اور اگر خیمہ میں علاج کے ارادہ سے نہ لایا گیا ہو تو ارشاث میں شمار نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اگر لڑائی کے درمیان کھانا پینا کچھ ہوا ہو تو وہ ارشاث کے حکم میں نہیں ہے البتہ اگر لڑائی کے بعد ہو تو اس سے ارشاث ہو جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ اس نے دنیاوی فائدہ اٹھالیا ہے لہذا الب دنیاوی احکام میں وہ شہید نہیں ہے۔ م۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شہید آخرت میں زندہ اور اپنے ثواب میں خوش ہے، اور دنیا میں اسے غسل تو نہیں دیا جائے گا مگر اس کی عکفن اور نماز دونوں کام حسب دستور ہوں گے۔

لانه فی معنی شہداء احد و قال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم زملوہم بکلو مہم و دما نہم الخ

کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے حکم میں ہے وقال الخ اور رسول اللہ ﷺ نے ان شہداء احد کے بارے میں فرمایا ہے۔ ف۔ کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں زملوہم الخ کہ ان کو ان کے زخموں اور خونوں کے ساتھ لپیٹ دو، اور ان کو غسل نہ دو۔ ف۔ اس کی روایت احمد و نسائی نے عبد اللہ بن ثعلب سے کی ہے، اور جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ ان میں سے قرآن کا زیادہ حافظ ہے، جب آپ کو کسی کا نام بتایا جاتا تو اس کو پہلے لحد میں داخل فرماتے، اور فرمایا کہ میں قیامت میں ان کا گواہ ہوں گا، اور ان کو ان کے خون سمیت دفن کرنے کا حکم دیا، اور انہیں غسل نہیں دیا، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ اور ان کی نماز نہیں پڑھی، بخاری اور ترمذی، ابن عباسؓ نے خونوں اور پرانے کپڑوں میں ان کے دفن ہونے کو بیان کیا ہے، ابو داؤد، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ مفع۔ الحاصل اس جنگ میں چونکہ مومنین جو حق پر تھے اور کافروں نے انہیں ناحق قتل کیا ہے لہذا یہ سب شہید ہو گئے۔ م۔

فکل من قتل بالحديد ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناه فيلحق بهم والمراد بالائر الجراحة لانها دلالة القتل وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوه والشافعي يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة ونحن نقول الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد اولی بها والطاهر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی۔

ترجمہ۔۔ الحاصل ہر وہ شخص جو کسی دھاردار چیز سے ظلماً قتل کیا گیا، اور وہ بایک ہو یا بالغ ہو اور اس قتل کی وجہ سے مالی بدلہ واجب نہ ہوا ہو، تو وہ بھی ان (شہداء احد) کے جیسا ہوا، تو اسے بھی ان شہداء کے حکم میں ملا لیا جائے گا، اور اثر سے مراد زخم ہے، کیونکہ یہ جراحت قتل پر دلیل ہے، اسی طرح کسی ایسی چیز سے خون نکلتا بھی ہے جہاں سے عام حالت میں نہ نکلتا ہو، جیسے آنکھ اور اس کے مانند کوئی جگہ، لیکن امام شافعی اس پر نماز پڑھنے کے بارے میں ہم احتاف سے اختلاف کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ تلوار

خود ہی گناہوں کو بہت زیادہ محو کرنے والی ہوتی ہے، اس لئے ایسا شخص سفارش چاہنے سے بے نیاز ہے، اور ہم لوگ جو اس پر نماز کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ مردہ پر نماز پڑھنا اس کی تعظیم و تکریم کو ظاہر کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور شہداء تو اس اظہار تعظیم یا اعزاز کا بہت زیادہ مستحق ہیں، اور گناہوں سے پاک ہونے سے دعا سے مستغنی نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کہ نبی کریم ﷺ اور چھوٹے بچے۔

توضیح :- شہید پر نماز نہ پڑھنے میں شافعیہ کی قیاسی دلیل، اور احناف کا جواب

فکل من قتل بالحدید ظلماً وهو طاهر بالغ ولم یجب به عوض مالی فہو فی معناه الخ جو شخص دھار دار چیز سے ظلماً قتل کیا گیا یعنی ناحق طور پر۔ ف۔ جبکہ یہ لڑائی مسلمانوں کے درمیان ہو ورنہ کافروں سے جس طرح بھی قتل کیا گیا ہو خواہ دھار دار ہو یا نہ ہو وہ طاهر الخ اور یہ مسلمان مقتول پاک اور بالغ ہو۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ قتل و بالغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، ولہذا یجب بہ الخ اور اس قتل کی وجہ سے مالی عوض بھی لازم نہ ہوا ہو۔ ف۔ اور نہ اس نے ارتحاش (کسی قسم کا دنیوی فائدہ) حاصل کیا ہو، تو ایسا شخص بھی شہداء احد کے مانند ہو۔

فلیحق بہم والمراد بالآخر الجراحۃ لانہا دلالة القتل الخ تو ان ہی کے حکم میں اسے ملایا جائے گا۔ ف۔ یعنی دنیوی احکام میں شہداء احد کے ساتھ جو برتاؤ ہوا تھا وہی اس کے ساتھ بھی ہو گا، اس لئے غسل دئے بغیر اس کو کفن دینا اور نماز پڑھ کر دفن کر دینا ہو گا، والمراد بالآخر الخ اثر سے مراد زخم ہے۔ ف۔ یعنی مصنفؒ نے ذرا پہلے جو یہ فرمایا کہ ہے اس میں اثر پایا جا رہا ہو تو اس اثر سے مراد جراحات اور زخمی ہونا ہے۔ لانہا دلالة الخ کیونکہ زخمی ہونا دلیل ہے، و کذا الخ اسی طرح عدت کے خلاف جگہ سے خون نکلتا مثلاً ناک کان اور اس جگہ سے۔ ف۔ کان یا پیٹ سے اوپر آکر منہ سے نکلے بخلاف ناک یا پیٹ کی جگہ یا پیشاب کی جگہ سے خون آنا، کیونکہ ان جگہوں سے نکسیر اور بواسیر وغیرہ جیسی بیماری سے خون نکلتا رہتا ہے، اس لئے یہ قتل کی دلیل نہیں ہے، زیادات۔ ع۔

والشافعی یخالفنا فی الصلوۃ ویقول السیف محاء للذوب فاعنی عن الشفاعة الخ اور شافعیؒ نماز کے مسئلہ میں ہم سے مخالف ہیں۔ ف۔ کیونکہ یہ فرماتے ہیں کہ شہید پر نماز پڑھنا حرام ہے، النووی۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نماز پڑھی جائے گی، یہی قول امام شافعیؒ کے شاگرد حنفی کا ہے، امام احمد و اوزاعی و ثووی و مکحول و سعید بن المسیب و حسن بصری و عکرمہ اور عقبہ بن عامر و ابن عباس کا قول ہے۔ ویقول الخ اور شافعیؒ اپنی دلیل میں فرماتے ہیں کہ تلوار تو گنہوں کو بالکل مٹا دیتی ہے، اس لئے تلوار کے نشان نے ایسے شخص کو سفارش اور دعا سے بے نیاز کر دیا ہے۔ ف۔ اور بخاری اور ترمذی میں حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول ﷺ نے شہداء کی نماز نہیں پڑھی۔

ونحن نقول الصلوۃ علی المیت لاظهار کرامتہ والشہید اولی بہا الخ اور ہم احناف کہتے ہیں کہ میت پر نماز پڑھنا اس کے اکرام اور عزت شان کے لئے ہوتی ہے، اور اس مقصد کے لئے شہید زیادہ مستحق ہے۔ ف۔ اور حضرت جابرؓ کا نماز سے انکار مکروہ ہونا اس لئے ہے کہ کعبہ سے انہوں نے پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ اس جنگ احد میں ان کے والد، بھائی اور ماموں بھی سارے گئے تھے اس سلسلے میں کچھ ضروری انتظام کے لئے وہ اس جگہ سے مدینہ منورہ واپس آ گئے تھے، اور ان کے پیچھے میں رسول اللہ ﷺ نے ان شہداء احد پر نماز پڑھی تھی، اس لئے انہوں نے جو کچھ دیکھا تھا اس کی روایت کی۔ ع۔ اور گناہوں کے مٹائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی نماز بھی نہ پڑھی جائے۔

وَالطَّاهِرُ عَنِ الذَّنُوبِ لَا يَسْتَغْنِي عَنِ الدُّعَاءِ كَالنَّبِيِّ وَالصَّبِيِّ . الخ

اور جو کوئی گناہوں سے پاک ہو وہ دعاء سے مستغنی نہیں ہو جاتا ہے، جیسے انبیاء کرام اور چھوٹے بچے۔ ف۔ اور تحقیقی بات یہ ہے کہ دعا سے صرف گناہوں کی مغفرت نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ گناہ نہ ہونے کی صورت میں درجات کی بلندی اور منزلوں کی رفعت بھی ہوتی ہے، کیونکہ آخرت میں بلندی مراتب کی کوئی حد و انتہاء نہیں ہے۔ م۔ اور عطاء بن ابی رباح تابعی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد پر نماز پڑھی ہے، ابو ادؤد نے اپنے مراسیل میں اس کی روایت کی ہے، اور حاکم نے جابر سے اور امام احمد نے ابن مسعود سے اور دار قطنی نے حضرت ابن عباس سے شہداء کے بیان میں رسول اللہ ﷺ کے نماز پڑھنے کی روایت کی ہے، ابن الہمام نے کسی ایک استاد کو بھی حسن کے درجہ سے کم ثابت نہیں کیا ہے، جبکہ متعدد ضعیف روایتیں بھی مل کر حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہیں پھر شہداء ابن الہدائہ تابعی نے کہا ہے کہ غزوہ احد میں لشکر جاتے وقت ایک اعرابی آیا اور رسول اللہ ﷺ کے پیچھے چلنے لگا، آخر حدیث تک۔

اس میں یہ جملہ بھی ہے کہ بالآخر اس اعرابی نے شہادت پائی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی نماز پڑھی، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور عقبہ بن عامر کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آٹھ برس بعد شہداء احد کی اس طرح نماز پڑھی جیسے جنازہ کی نماز پڑھتے تھے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابومالک غفاری سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حمزہ کے ساتھ نو شہداء پر نماز پڑھی پھر وہ نواٹھائے گئے، اور حمزہ وہیں رہے، پھر دوسرے نولائے گئے اور حضرت حمزہ کے ساتھ رکھے گئے۔ الخ۔ جیسا کہ طحاوی اور دار قطنی نے روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح دس بار نماز ہوئی اور ہر نماز میں سات تکبیریں کئی گئیں اس طرح حضرت حمزہ پر ستر تکبیریں ہو گئی، جیسا کہ روایتوں میں آیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، ابن عباس و ابن الزبیر سے شہداء احد کی نماز پڑھنے کی روایت موجود ہے۔

اسی طرح شہداء احد کے علاوہ بھی ثابت ہے، چنانچہ ایک اعرابی کے لئے ایک موقع پر غنیمت کا حصہ لگایا گیا تو اس نے کہا کہ میں حضور کے پیچھے اس امید میں لگا تھا کہ میرے خلق پر اس جگہ تیر لگے اور میں شہید ہو کر جنت جاؤں، پھر ایک جہاد میں اس کو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے جبہ کا اسے کفن دیا اور اس کی نماز پڑھی، اور نماز میں دعاء فرمائی کہ الہی ایہ تیر ابنہ تیری راہ میں ہجرت کر کے شہید ہوا ہے، میں اس کا گواہ ہوں، اس کے بعد آپ نے اسے غسل تو نہیں دیا مگر اس کی نماز پڑھائی، اس کی روایت نسائی اور طحاوی نے کی ہے، اس حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے غزوہ احد کے شہداء کے علاوہ اور دوسروں کی بھی نماز پڑھائی ہے، پھر عقبہ بن عامر کی اس حدیث سے جو بخاری میں ہے اس بات کی تصریح ہے کہ ایسی نماز پڑھی جیسی میت پر پڑھا کرتے تھے، اس لئے ہم ان تمام حدیث میں یہ نہیں کہہ سکتے ہیں ان میں لفظ صلوٰۃ مطلقاً دعا کے معنی میں ہے بلکہ پوری نماز جنازہ کے معنی ہیں۔

اب اگر کوئی یہ کہے کہ شہید تو زندہ ہوتے ہیں جبکہ نماز مردوں پر پڑھی جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ دنیاوی احکام کے اعتبار سے شہید بھی مردہ ہوتا ہے اسی بناء پر شہید کی بیوہ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی سے بھی نکاح کر لے، اور اس کا ترکہ دوسرے مردوں کی طرح تقسیم کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ میراث بن جاتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی دوسرے مسائل میں دوسرے مردوں کے برابر ہوا کرتا ہے، اور ان کو زندہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ آخرت کی زندگی کے اعتبار سے زندہ ہوتا ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کے پیش نظر احیاء عند ربہم کہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں، البتہ وہ زندگی جس طرح کی اور جس شان کی ہو صحیح قطعی ہے، اور مردہ کو غسل دینا اور اس کی نماز پڑھنا اس کے دنیاوی احکام میں سے ہیں اس لئے اعتراض یا تعجب کی کوئی بات نہیں ہے۔ م۔

مفع۔

ومن قتلہ اهل الحرب او اهل البغی او قطع الطريق فباى شیء قتلوه لم يغسل لان شہداء احد ما كان

کلہم قتیل السیف والسلاح وادا استشهد الحنب غسل عند ابی حنیفہ وقالوا لا یغسل لان ما وجب بالحبابہ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ ولا بی حنیفہ ان الشہادۃ عرفت ماعدا غیر رافعۃ فلا ترفع الحبابۃ وقد صح ان حنظلۃ لما استشهد حبابا غسلہ المملکۃ.

ترجمہ :- اور جسے کسی حربی نے یا باغی نے یا ڈاکو نے قتل کیا ہو تو خواہ کسی چیز سے بھی اسے قتل کیا ہو اسے غسل نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ ان شہداء احد میں سے سب کے سب تو صرف تلوار اور ہتھیار ہی کے مقتول نہ تھے، اور اگر کوئی جنبی شخص شہید کر دیا جائے تو اسے غسل دیا جائے گا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک اسے بھی غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ جنبی ہو جانے کی وجہ سے جو اس پر غسل لازم آیا تھا موت سے ساقط ہو گیا، اور دوسرا جنبی موت کی وجہ سے جو غسل لازم آیا تھا وہ شہید ہو جانے کی وجہ سے واجب نہ ہوا، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہید ہونے کو اس حیثیت سے تو جانا گیا ہے کہ وہ مانع ہے لیکن اسے اسی حیثیت سے نہیں جانا گیا ہے کہ وہ رافع ہے، ہذا اس کی جنابت کو ختم نہیں کرے گا اس کے علاوہ یہ روایت صحیح طور سے ثابت ہے کہ حضرت حنظلہؒ چونکہ جنابت کی حالت میں شہید کئے گئے تھے فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا۔

توضیح :- ذمی اور مت من کی تعریف، ذمی یا مت من نے کسی مسلمان کو ظلماً مار ڈالا، اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان بچاتے ہوئے کوئی ناحق مارا گیا، ایک جہز پر کافروں نے آگ پھینکی جس سے اس کے اور دوسرے جہاز کے لوگ بھی مر گئے، کافروں نے مسلمانوں کو بھگایا اور وہ دریا میں گر گئے اور مر گئے، کافروں نے اپنے چاروں طرف گو گھرو بچھادئے جن سے کوئی مسلمان مر گیا، شہید کا کفن، شہید کے کپڑوں میں نجاست، شہید کا خون، حالت جنابت میں شہید، دلیل

ومن قتله اهل الحرب او اهل البغی او قطاع الطريق فبای شیء قتلوه لم یغسل الخ
ترجمہ واضح ہے۔ ف۔ اهل الحرب۔ یا حربی سے مراد وہ کفار ہیں جو خود مختار ہوں اور مسلمانوں سے لڑائی جاری رکھے ہوئے ہوں، اهل بغاوت "یا باغی ایسا مسلمان یا ان کی جماعت جو مسلمانوں کے امام سے کسی بات پر ناراض ہو کر اس کی بیعت سے پھر جائیں، اور امام اور اس کے ماننے والیں جنگ کریں، "قطاع الطريق" ڈاکو، ڈکیتی کرنے والے، یہ لوگ جسے مار ڈالیں خواہ کسی چیز سے بھی ہو وہ شہید ہے۔

لان شہداء احد ما کان کلہم قتیل السیف والسلاح الخ
کیونکہ شہداء احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار سے ہی شہید نہیں کئے گئے تھے۔ ف۔ شاید یہاں ہی ہو۔ واللہ اعلم۔ (کہ اس کی تحقیق نہیں ہو سکی ہے) مگر اس کے لئے اتنی بات ہی کافی ہے کہ اس مقتول نے بھی رضائے الہی کے حصول میں اپنی جان فدا کی ہے، اور ایسا ہی شخص شہید کہلاتا ہے۔ ف۔ وہ کفار جو مومنوں کے ملک میں وعدہ اور ذمہ داری کے ساتھ رہتے ہیں جن کو ذمی کہا جاتا ہے یا کوئی حربی کافر مان لے کر ہمارے ملک میں آئے جسے متامن کہتے ہیں، اگر ان میں سے کسی ذمی یا مت من نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ الخ۔ ع۔ جو شخص اپنی یا کسی مسلمان کی جان یا ماں بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان بچانے میں ناحق کسی آلہ یا کسی چیز سے قتل ہوا ہو تو وہ بھی شہید ہے۔ محیط اسر خسی۔ کافروں نے مسلمانوں کے ایک جہاز پر سنگ پھینکی جس سے اس جہاز کے بعد دوسرے جہاز میں بھی آگ لگی اور اس کے مسافر جل کر ختم ہو گئے تو وہ سب شہید ہو گئے، الخ۔

اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھڑکایا یہاں تک کہ وہ دریا کے کنارے پہنچے اور ان میں سے کچھ نے خود کو پانی میں ڈال دیا اور مر گئے تو یہ شہید نہیں ہوئے جتنی دنیاوی احکام کے اعتبار سے، اسی طرح اگر اپنے چاروں طرف گو گھرو (بارودی سرنگ وغیرہ)

بجھائے جس سے کوئی مسلمان مر گیا۔ مف۔ شہید کو اس کے اپنے کپڑوں اور خون میں دفن کر دیا جائے۔ انکانی۔ اگر شہید کے کپڑوں میں نجاست لگی ہو تو دھو دی جائے۔ العتابیہ۔ خون شہید ناپاک و نجس نہیں ہوتا ہے، ایسا شخص آخرت کے حکم میں بلا اختلاف شہید ہے۔ م۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کے نزدیک طہارت شرط ہے۔

وقال لا يغسل لان ما وجب بالجنازة سقط بالموت والثاني لم يجب للشهادة الخ
اور صاحبین نے کہا ہے کہ اسے غسل نہیں دیا جائے کیونکہ وہ غسل جو جنابت کی وجہ سے لازم ہوا ہے وہ تو موت کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے، اور دوسرا غسل یعنی مرنے کے بعد کا غسل وہ اس کے شہید ہو جانے کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے۔

ولابی حنیفة ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة الخ
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے بارے میں ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ انسان کے مرنے کے بعد جو ہر شخص کو غسل دینا لازم آتا ہے اس کی شہادت اس کے غسل کے لئے مانع ہو جاتی ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ انسان پر غسل لازم ہو جانے کے بعد شہادت اسے ختم نہیں کر دیتی ہے یعنی اسے رفع نہیں کر دیتی ہے، لہذا وہ جنابت کو دور نہیں کرے گی و قد صح الخ اور حدیث سے یہ بات صحیح ثابت ہو چکی ہے کہ حضرت حذفہؓ شہادت پانے کے وقت چونکہ وہ جنبی تھے اس لئے فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا۔ ف۔ جس کا قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ عام اعلان کیا گیا تھا کہ جہاد کے لئے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چلو، اعلان سنتے ہی سب لوگ گھر سے نکل کھڑے ہوئے، ان ہی لوگوں میں حضرت حذفہؓ بھی ساتھ چلے، بالآخر لڑائی میں یہ حذفہؓ شہید کر دیے گئے، پھر جب رسول اللہ ﷺ نے ان کی لاش دیکھی تو مسکرائے اور فرمایا کہ ان حذفہ کو تو فرشتے غسل دے رہے ہیں، اس عجیب بات کی تحقیق کے لئے حضرت حذفہؓ کی بی بی سے سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ جی ہاں وہ میرے ساتھ لیٹے ہوئے تھے اتنے میں اچانک جہاد کے لئے اعلان سنتے ہی وہ نکل کھڑے ہوئے، غسل کر کے نکلنے میں انہیں تاخیر کا خوف ہوا تھا، یہ قصہ اسناد صحیح کے ساتھ ابن حبان، حاکم، ابن اسحاق اور طبرانی نے روایت کی ہے، لہذا وہی غسل ملا لگے ان کے لئے کافی ہو گیا جیسا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا غسل کافی ہوا۔ مف۔

وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية وعلى هذا الخلاف المصبي لهما ان المصبي احق بهذه الكرامة وله ان السيف كفي عن الغسل في حق شهداء احد بوصف كونه طهورة ولا ذنب عن المصبي فلم يكن في معنائهم ولا يغسل الشهيد دمه ولا ينزع عنه ثيابه لما روينا وينزع عنه الفرو والحشو والسلاح والخف لانها ليست من جس الكفن ويزيدون وينقصون ماشاؤا العاما للكفن.

ترجمہ۔ اور اسی اختلاف کے مطابق حیض اور نفاس والیوں کا حکم بھی ہے جبکہ وہ دونوں پاک ہو چکی ہوں۔ اسی طرح صحیح روایت کے مطابق خون بند ہونے سے پہلے بھی، اسی اختلاف کے مطابق بچہ کا بھی حکم ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس شرافت و کرامت کا زیادہ مستحق بچہ ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شہداء احد کے حق میں تلوار ہی غسل کے بجائے کافی ہے۔ اسی وصف کی وجہ سے کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہے اور بچوں پر تو کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس لئے نابالغ ان شہداء کے حکم میں نہ ہوا، شہید سے اس کے بدن کے خون کو دھویا نہ جائے۔ اسی طرح شہید کے کپڑے نہ اتارے جائیں۔ اس بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کی ہے البتہ اس شہید سے پوستیں اور روئی وغیرہ سے بھرے ہوئے کپڑے، اور ہتھیار اور موزے اتار لئے جائیں کیونکہ یہ چیزیں کفن کی جنبی سے نہیں ہیں، اور کفن کی تعداد پوری کرنے اور باقی رکھنے کے لئے کچھ کر سکتے ہیں اسی طرح کم بھی کر سکتے ہیں۔

توضیح، حائض اور نفساء کا شہید ہونا، شہید بچے کا حکم، شہید کے کپڑے

حدیث سے دلیل، پوشتین، ہتھیار، موزہ ٹوپی پانچجامہ اور روئی دار کپڑا، شہید کے کفن میں زیادتی و کمی

وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الخ

اسی اختلاف کے مطابق حائض کا حکم بھی ہے، جبکہ تین دن یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین دن سے کم ہونے میں بالاتفاق غسل نہیں ہوگا، اگر تاہم ر-ع۔ والنفساء الخ اور نفاس والی عورت کا بھی حکم ہے اذا طهرتا جبکہ دونوں اپنے ایام سے پاک ہو چکی ہوں۔ ف۔ تو ان پر غسل واجب ہوگا، اب اگر غسل سے پہلے دونوں شہید کر دی جائیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک حیض و نفاس کا غسل واجب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔

وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية وعلى هذا الخلاف الصبي الخ

اسی طرح خون بند ہونے سے پہلے بھی صحیح روایت کی بناء پر۔ ف۔ وہ روایت حسنؒ کے توسط سے امام اعظمؒ کی ہے، کیونکہ موت آجانے سے ایسا ہوتا ہے گویا اس کے خون کے دن بند ہو گئے، وعلي هذا الخ اسی اختلاف کے مطابق نابالغ کا حکم بھی ہے۔ ف۔ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک غسل دیا جائے، اور صاحبینؒ کے نزدیک غسل نہیں دیا جائے۔

لهما ان الصبي احق بهذه الكرامة وله ان السيف كفي عن الغسل في حق شهداء احد الخ

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ نابالغ اس اکرام و احترام کا زیادہ مستحق ہے۔ ف۔ کہ اسے بھی غسل کے بغیر پاک قرار دیا جائے، ولہ الخ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شہدائے احد کے حق میں غسل کی طہارت حاصل کرنے کے لئے تلوار بھی کافی ہے، کیونکہ تلوار، گناہوں سے بہت زیادہ پاک کرنے والی ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے السيف محاء للذنوب یعنی تلوار گناہوں سے بہت زیادہ پاک کرنے والی ہے، جیسا کہ ابن حبان نے روایت کی ہے۔

ولا ذنب عن الصبي فلم يكن في معنهم الخ

لہذا یہ نابالغ بے گناہ ان شہداء کے حکم میں نہ ہو۔ ف۔ لہذا نابالغ کو غسل دیا جائے، اور یہی اولیٰ ہے۔ الف۔ اور ایسے دیوانہ میں جو پیدا کی ہو یہی اختلاف ہے، زرع، بولا بغسل شہید سے اس کا خون نہیں دھویا جائے اور نہ اس کے کپڑے اتارے جائیں، لہذا دوینا الخ اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے بیان کی ہے۔ ف۔ یعنی ذملوہم بکلومہم و دمانہم، الخ بلکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی بناء پر رسول اللہ ﷺ شہدائے احد کے بارے میں حکم دیا کہ ان کے بدن سے لوہا اور پوشتین نکال دو، اور ان کو ان کے کپڑے اور خون میں دفن کر دو، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ر-ع۔

وينزع عنه القرو والحشو والسيف والخف لانها ليس من جنس الكفن الخ

اور شہید کے بدن سے یہ فاضل سامان اتار دیے جائیں۔ پوشتین۔ الحشو روئی وغیرہ سے بھر لکھا ہوا کپڑا، السلاح ہتھیار الخف موزے۔ ف۔ ٹوپی پانچجامہ۔ الخیط۔ لانہا لیس الخ کیونکہ یہ چیزیں کفن کے جنس سے نہیں ہیں۔ ف۔ اس لئے یہ قاعدہ قرار پایا کہ جو چیز کفن کے جنس میں سے نہ ہو اسے اتار دیا جائے و یزیدون الخ اور کفن کی مقدار باقی رکھنے کے لئے جو سامان سنت سے زیادہ ہو اسے لوگ اتار دیں اور جو کم ہو اسے بڑھا دیں، یعنی کفن سنت پورا ہونا چاہیئے۔ الکافی۔ اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ پانچجامہ نہیں اتارنا چاہیئے۔ الاستیعابی۔ والتمتہ۔ ر-ع۔ اور حوط لگایا جائے۔ البحر۔

ومن ارتس غسل وهو من صار خلقا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحياة لان بذلك يخفف الر الظلم فلم يكن في معنى شهداء احد، والارتس ان ياكل أو يشرب أو ينام أو يداوى أو ينقل من المعركة لانه نال بعض مرافق الحياة، وشهداء احد ماتوا عطاشا والكأس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفا من نقصان الشهادة الا اذا حمل من مصرعه كيلا تطاه الخيول لانه ما نال شينا من الراحة ولو اواه فسطاط او خيمة كان مرتثا لما بينا ولو بقي

حیا حتی مضی وقت صلوٰۃ وهو یعقل فہو مرث لان تلك الصلوٰۃ صارت دنیا فی ذمته وهو من احکام الاحیاء۔ ترجمہ۔ ان شہداء میں سے جو کوئی ارث شاث پائے اسے غسل دیا جائے، اور وہ ایسا شخص ہو گا جو حکم شہادت میں پڑا ہو گیا ہو زندگی کے منافع پالنے کی وجہ سے کیونکہ اس کے پانے کی وجہ سے اس پر ظلم کا اثر پڑا ہو گیا ہے، تو اب شہداء احد کے حکم میں نہیں رہا، ارث شاث کی صورت یہ ہو گی کہ کھائے یا پئے یا سوائے یا علاج کرائے یا لڑائی کے میدان سے منتقل کر دیا جائے، کیونکہ ان کاموں کی وجہ سے اس نے زندگی کے کچھ منافع حاصل کر لئے، جبکہ اور شہداء نے ایسی صورت میں وفات پائی تھی کہ پانی کا پیالہ ان کے پاس سے دوسرے تک چکر کھاتا رہا اس کے باوجود شہادت کے مرتبہ میں کمی آ جانے کے خوف سے انہوں نے اسے لینا قبول نہیں کیا اور پیاسے رہ گئے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی اس کی شہادت گاہ سے اس خیال سے اٹھایا گیا کہ اسے گھوڑے روئندہ دیں، کیونکہ فقط اتنی سی بات سے اپنی زندگی کا کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کیا، اسی بناء پر اگر لوگوں نے اسے کسی بڑے یا چھوٹے خیمہ میں لا کر رکھ دیا تو وہ مرث ہو گا، اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور اگر زخمی ہونے کے بعد بھی وہ ہوش کی حالت میں اتنی دیر زندہ رہ گیا جس میں ایک نماز کا وقت گزر گیا تو وہ بھی مرث ہے، اس لئے کہ یہ نماز اس کے ذمہ فرض ہو گئی اور یہ بات زندوں کے احکام میں سے ہے۔

توضیح:- اگر زخمی ہونے کے بعد مرث ہوا، کھایا پیلا، آرام پایا، نماز کا وقت گذرا

ومن ارث غسل وهو من صار خلقا فی حکم الشهادة لیل مرافق الحیوة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے، او یسرب الخ ارث شاث پانے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ کچھ پئے یا سو جائے۔ ف۔ یا خرید و فروخت کرے یا بہت باتیں کرے یا نماز پڑھ لے۔ البدائع۔ ع۔ او یداوی یا اس کا علاج کیا جائے یا لڑائی کے میدان سے اسے زندہ منتقل کیا جائے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ تباداری کے طور پر ہو۔ الذخیرہ۔ یا ایک رات دن اسے گرنے کی جگہ پر زندہ پڑا رہ جائے، الخ۔ الخ۔ المفید۔ ع۔ لانہ نال الخ، کیونکہ اس نے زندگی کی کچھ راحتیں حاصل کر لیں، جبکہ شہدائے احد پیاسے مر گئے، حالانکہ ان سبوں کے پاس سے پانی کا بھرا پیالہ چکر کھاتا رہا اس کے باوجود درجہ شہادت میں کمی آ جانے کے خوف سے اس کا ہسینا قبول نہیں کیا۔ ف۔ قصہ ختم ہوا۔ ف۔ ع۔

الا اذا حمل من مصرعه کیلا تطاھ الخبول لانہ ما نال شیتا من الراحة الخ اور اگر اسے اس کے مقتل سے اٹھایا گیا ہو تاکہ گھوڑے اسے کھل نہ دیں۔ ف۔ تو یہ منتقل کرنا کچھ نقصان دہ نہیں ہو گا۔ لانہ ما نال الخ کیونکہ اس نے مطلقاً کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کیا۔ ف۔ اس جگہ دلیل میں اہل احد کے بارے میں جو قصہ ہے وہ کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ لیکن یہ روایت کہاں کی ہے، البتہ شعب الایمان میں ابو جہم بن حذیفہ الحدادی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لے کر مقتولوں میں اپنے چچا زاد بھائی کو تلاش کیا کہ اس کے منہ میں پانی نپکا دوں بشرطیکہ کچھ بھی اس میں زندگی باقی رہ گئی ہو، یہاں تک کہ میں نے انہیں پالیا، اور ان کے چہرہ پر ہاتھ پھیرا، پھر میں نے ان سے کہا کہ پانی پلا دوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں، اچانک ایک آواز اور بھی آئی تو میرے چچا زاد بھائی نے کہا یہ وہاں لے جائیں، میں نے وہاں جا کر دیکھا تو عمرو بن العاصؓ کے بھائی ہشام بن العاصؓ ہیں، میں نے ان سے کہا کہ پانی پلا دوں، اتنے میں اور ایک آواز آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اس کے پاس لے جائیں پس میں وہاں تک پہنچا تو دیکھا کہ ان کا انتقال ہو چکا ہے، پھر میں مشکیزہ لے کر ہشام کی طرف آیا تو دیکھا کہ وہ بھی انتقال کر چکے ہیں، پھر میں بہت جلد اپنے چچا زاد بھائی کی طرف آیا تو دیکھا کہ وہ بھی انتقال کر چکے، اس کی روایت یہی ہے، حبیب بن ابی ثابت سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام و عکرمہ بن ابی جہل و عیش بن ابی ربیعہ جنگ یرموک میں شہید ہوئے تو حارث کے لئے پانی لایا گیا، اتنے میں عکرمہؓ نے اس طرف دیکھا تو حارثؓ نے کہا پانی عکرمہؓ کے پاس لے جاؤ، اس

لئے عکرمہ کے پاس لے کر گئے پھر عیاش نے اس طرف نگاہ دوڑائی تو عکرمہ نے کہا کہ عیاش کے پاس پانی لے جاؤ، اب عیاش تک پہنچے سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا، اس طرح باقی دونوں کے پاس پہنچنے سے پہلے وہ دونوں بھی انتقال کر گئے، اور کسی نے بھی پانی نہیں چکھا، طبرانی، اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے۔ ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ واقعہ کی شہادت کو واقعہ ہلکے میں بیان کیا ہے لیکن یہ لوگ واقعہ سے قوی ہیں، واللہ اعلم۔ م۔ خارجیہ بن زید نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع کے پاس بھیجا کہ شہداء میں جا کر دیکھو، اگر مل جائیں تو کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے تمہیں سلام کہا اور حال پوچھا ہے، چنانچہ میں مقتولوں میں ڈھونڈتا پھرا آخر اس حال میں پایا کہ آخری سانس باقی ہے، اور دیکھا کہ ان کے بدن کے تلوار اور تیر وغیرہ کے ملا کر سب ستر زخم ہیں، اس وقت میں نے کہا کہ اے سعد! آپ کو رسول اللہ ﷺ نے سلام کہا ہے اور حال پوچھا ہے، انہوں نے جواب میں کہا رسول اللہ ﷺ کو بھی اور آپ کو بھی سلام ہو، اور رسول اللہ ﷺ سے کہہ دو کہ آپ پر فدا ہے، اور مجھے جنت کی خوشبو آرہی ہے، اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہہ دو کہ اگر رسول اللہ ﷺ کو ذرہ برابر بھی صدمہ پہنچ جائے تو تمہارے لئے کوئی عذر نہ ہو گا، اور آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ شرح المصنفی لعبد الملک۔ ع۔

سب سے بڑی طاقت روحی ہوتی ہے جو حضرت مالک بن انسؒ کے چچا حضرت انسؒ سے ہوا کہ جنگ یمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنی تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہو گئے، بہت روکے گئے مگر نہ مانے بالآخر شہید ہو گئے، اجمین۔ م۔

ولو آواه فسطاط او خيمة كان مرتثا لما بينا ولو بقي حيا حتى مضى وقت صلوة وهو الخ
اگر زخمی کو بڑے خیمے یا چھوٹے خیمہ میں جگہ ملی تو اس نے ارشاث پالیا، دنیاوی نفع حاصل کر لیا، اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ ف۔ زندگی کی راحت حاصل ہو گئی، ولو بقي الح اور اگر زخمی ہونے کے بعد بے ہوش و حواس کے ساتھ اتنی دیر زندہ رہ گیا کہ نماز کا وقت گزر گیا۔ ف۔ یعنی جتنے وقت میں نماز واجب ہے۔ ع۔ ف۔ اس جگہ لفظ حتی سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ اشارہ سے نماز پڑھنے پر قادر ہے، فہو مرتث الخ تو اس نے ارشاث کیا لان تلک کیونکہ یہ نماز اس کے ذمہ قرضہ ہو گئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے۔

وقال و هذا مروى عن ابى يوسف ولو اوصى بشئ من امور الاخرة كان ارتثا عند ابى يوسف لانه ارتفاق وعد محمد لا يكون لانه من احكام الاموات ومن وحد قتيلا في المصر غسل لان الواجب فيه القسامة والدية فخفض اثر الظلم الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما لان الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لا يتخلص عنها ظاهراً اما في الدنيا واما في العقبى وعند ابى يوسف و محمد مالا يلبث كالسيف ويعرف في الجنایات ان شاء الله تعالى .

ترجمہ :- اور مصنف نے کہا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور اگر آخرت کے معاملات میں سے کسی سے متعلق کوئی وصیت کی تو بھی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ارشاث ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی نفع حاصل کرنا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ مرتح نہیں ہو گا، کیونکہ یہ بات تو مردوں کے احکام میں سے ہے، اور جو شخص کہ شہر میں قتل کیا ہو لایا جائے اسے غسل دیا جائے، کیونکہ ایسے شخص کے بارے میں زندوں پر قسامت اور دیت لازم آ جاتی ہے، جس سے ایک حد تک ظلم کا اثر کم ہو جاتا ہے مگر جبکہ اس بات کا یقین ہو جائے کہ یہ ظلم ہی ہتھیار سے قتل کیا گیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تو قصاص لازم آتا ہے اور یہ سزا ہوتی ہے اور بظاہر ایسی صورت میں قاتل قتل کئے جانے سے نہیں بچتا ہے، خواہ دنیا میں (اگر پکڑا جائے) ورنہ آخرت میں، اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ایسی چیز سے مارے جانے سے جس کے لگنے کے بعد مرنے میں عموماً ریر نہیں لگتی اس کا حکم بھی تلوار کی

طرح ہے، اس کی تفصیل بحث انشاء اللہ آئندہ کتاب الجنائز میں جائے گی۔

توضیح:- اگر کچھ وصیت کر کے مرا، شہر میں مقتول ملا

وقال وهذا مروی عن ابی یوسف ولو اوصی بشئ من امور الاخرة كان ارتثا الخ
نماز سے متعلق مذکورہ مسئلہ کے بارے میں مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ ف۔ اور ہمارے
نزدیک صرف ایک نماز نہیں بلکہ ایک رات دن ہے۔ ا۔ اچھی۔ ع۔ اور اگر اسے اس حال میں ہوش و حواس باقی نہ ہو تو وہ مرتض
نہیں ہے، اگرچہ ایک دن رات سے زیادہ میں زندہ رہ جائے۔ مختصر الکرخی۔ ع۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ایک رات دن تک رہ
جانے میں وہ مرتض شمار ہوگا، اگرچہ اسے شعور نہ ہو، کیونکہ شہدائے احد میں کوئی بھی اتنی دیر تک زندہ نہیں رہا تھا۔ ف۔ اور اگر
اپنی جگہ سے اٹھ کر کھڑا ہو گیا دوسری جگہ چلا گیا، تو وہ مرتض ہوگا۔ خلاصہ۔

ولو اوصی بشئ من امور الاخرة كان ارتثا عند ابی یوسف لانها ارتفاق الخ
اور اگر آخرت کے معاملات سے متعلق کسی چیز کی وصیت کی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بھی ارتضات ہے لانه الخ
کیونکہ اس میں ثواب پانے کی راحت ہے وعند محمد الخ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ ارتضات نہیں ہے کیونکہ یہ تو زندوں
کے نہیں بلکہ مردوں کے احکام میں سے ہے۔ ف۔ المصدر الشہید نے فرمایا ہے کہ امور دنیا سے متعلق وصیت میں بالاتفاق
ارتضات ہے، شرح الطحاویؒ میں کہا ہے کہ ابو یوسفؒ نے امور دنیا کے بارے میں ارتضات کا حکم دیا ہے، اور امام محمدؒ نے امور
آخرت کو ارتضات نہیں کہا ہے، اس لئے حقیقت میں ان کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں۔ مع۔ بظاہر ان علماء نے امام محمدؒ کے قول
کو ترجیح دی ہے، اور وہی اولیٰ ہے، پھر میں نے درالحقار میں دیکھا ہے کہ جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے۔ م۔ نیز یہ سب اسی صورت میں
ارتضات ہوں گے جبکہ لڑائی ختم ہو چکی ہو، کیونکہ اگر ہنوز لڑائی جاری ہو تو ایسی صورت میں بھی ارتضات نہیں مانا جائے گا۔
الستیعین۔ ف۔ پھر جس نے ارتضات کا حکم پایادہ غسل کے بارے میں تو شہید نہیں مانا جائے گا لیکن آخرت میں شہید ہوگا،
(یعنی وہاں شہادت کا درجہ پائے گا۔)

ومن وجد قتيلًا في المصغر غسل لان الواجب فيه القسامة والدية فخفف اثر الظلم الخ
اور جو شخص شہر میں مقتول پایا گیا ہو اسے غسل دیا جائے۔ ف۔ اگرچہ وہ ہتھیار سے زخمی ہوا ہو، کیونکہ اس قتل میں قسامت
اور دیت لازم آتی ہے۔ ف۔ قصاص لازم نہیں آتا ہے، اس بناء پر ظلم کا اثر کم ہو گیا ہے۔ ف۔ لہذا ایسا شخص شہداء احد کے حکم
میں نہیں رہا، اس لئے یہ اگرچہ آخرت کے احکام میں شہید ہوگا لیکن دنیاوی احکام میں شہید نہ ہوگا اور اسے غسل دیا جائے گا۔ الا
اذا الخ مگر جبکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ دھاردار چیز سے ظلم مارا گیا ہے۔ ف۔ مثلاً ڈاکوؤں نے ڈکیتی کی اور وہی اسے قتل
کر کے چلے گئے اس جگہ قاتل ظالم کا ہونا معلوم ہے اگرچہ وہ متعین فی الحال نہ ہو اس لئے یہ شہید ہوگا۔

لان الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لا يتخلص عنها ظاهر الخ
کیونکہ اس قتل میں بدلہ اور قصاص ہی لازم آتا ہے اور یہ سزا ہے۔ ف۔ اگرچہ فی الحال قاتل متعین نہیں ہے، والقاتل الخ
اور قاتل کا اس سزا سے بچ کر نہ نکلنا یقیناً معلوم ہے کہ، اگر مل گیا اور وہ متعین ہو گیا تو دنیا ہی میں ورنہ آخرت میں پکڑا جائے گا
۔ ف۔ بہر صورت وہ قصاص کے جرم میں گرفتار ہوگا۔ مع۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ اس جگہ یہ بات یقینی معلوم
ہے کہ قتل ظلماً ہوا ہے اور اس کی سزا قصاص ہے لہذا یہ مقتول شہید ہوگا، بخلاف اس صورت کے جبکہ ظلم کا سبب معلوم نہ ہو، تو
اس میں یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید اسے کسی نے ظلماً قتل کیا ہو اسی طرح یہ احتمال بھی رہ جاتا ہے کہ یہ کسی کا مال چھین رہا ہوگا
کسی اور قسم کی زیادتی کر رہا ہو اس کے نتیجے میں یہ قتل کیا گیا ہو مگر اس وقت قاتل نے اپنے حق میں گواہ پا کر اپنا تحفظ پایا ہو اور

مقتول ظالم کو اس طرح ڈال دیا ہو فہم۔ اور اگر اس کا قاتل مسلمان ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک شرط یہ ہو گی کہ اسے کسی دھاردار چیز سے قتل کیا ہو تو شہید ہو گا کیونکہ اگر لاش بھی یہ بھاری پتھر سے تو اس کے عوض میں قصاص جاری نہ ہو گا۔

وعند ابی یوسف ومحمد الخ

اور امام ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک ایسی کوئی چیز جس سے مر جانے میں دیر نہ لگتی ہو وہ تلوار کے حکم میں ہے یہاں تک کہ بھاری پتھر اور لاش بھی کے قتل سے جبکہ ظلم ہو معلوم ہو جائے قصاص واجب ہو گا اور وہ مقتول شہید ہو گا ہذا سے غسل نہیں دیا جائے اسی بناء پر اگر کسی نے کسی پتلی چھڑی سے کسی کو مارا جس سے عموماً انسان نہیں مرتا ہے اگر اتفاقاً کوئی مر جائے تو وہ بالاتفاق شہید نہیں کہلایگا و یعرف الخ اس کی پوری بحث انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الجنایات میں آجائیگی وہیں تفصیلی مسائل معلوم ہو جائیں گے۔

ومن قتل فی حدا و قصاص غسل و صلی علیہ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ و شہداء احد بذلوا انفسہم لابتغاء مرضات اللہ تعالیٰ فلا یلحق بہم ومن قتل من البغاة او قطاع الطريق لم یصل علیہ لان علیا لم یصل علی البغاة

ترجمہ۔ اور جو شخص کسی قصاص میں قتل کیا گیا ہو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے کیونکہ ایسا شخص اپنی جان نگا دینے والا ہے اس حق کو پورا کر دینے میں جو اس پر واجب ہو تا تھا اور شہداء اے احد کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور باغیوں اور ڈاکوؤں میں سے جو کوئی قتل کیا گیا ہو اس کی نماز نہیں پڑھی جائیگی کیونکہ حضرت علیؑ نے اپنے باغیوں کی نماز نہیں پڑھی تھی۔

توضیح کوئی شخص حد شرعی میں مارا گیا، امام وقت کی بغاوت میں مارا گیا، ڈکیتی کرتے ہوئے مارا گیا، خود کشی کر لی، گلا گھونٹ کر، وھتورہ کھلا کر، یا پھانسی کے پھندے سے مارا گیا، دریا میں ڈوب کر مر گیا، دیوار کے نیچے دب کر مر گیا، درندہ نے مار ڈالا، رات کے وقت شہر میں قتال کفار یا قصد جہاد میں دست کی بیماری میں، ہیضہ میں، پسلی کی بیماری میں، سل دق میں، طاعون و پلگ میں، ڈوب کر، جل کر، گر کر، کچل کر، غلطی سے قتل ہو گیا، حلال کمائی کے کسی صدمہ سے

ومن قتل فی حدا و قصاص غسل و صلی علیہ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ الخ جو شخص کسی حد میں قتل کیا گیا۔ ف۔ مثلاً زنا کے جرم میں سنگسار کر کے مار ڈالا گیا، یا قصاص میں۔ مثلاً کسی کو ناحق قتل کر دیا تھا اس کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا گیا، غسل الخ تو اسے غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری میں کہ حضرت معاذ بن مالکؓ کے لئے نماز کی روایت ہے لانہ بادل کیونکہ اس نے اپنی جان اس حق کی ادائیگی میں دیدی جو اس پر واجب ہوا تھا۔ ف۔ چنانچہ وہ اس بناء پر قابل تعریف ہے، لیکن شہداء احد کے طور پر جان دیتا تب شہید کے درجہ پر ہوتا۔

و شہداء احد بذلوا انفسہم لابتغاء مرضات اللہ تعالیٰ فلا یلحق بہم الخ

جبکہ شہداء اے احد نے تو اپنے آپ کو ضامندی حاصل کرنے کے لئے اپنی جانیں قربان کی تھیں۔ ف۔ پس اس شخص میں ان شہداء کے درمیان بہت بڑا فرق ہے فلا یلحق الخ تو یہ مقتول ان شہداء کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

ومن قتل من البغاة او قطاع الطريق لم یصل علیہ لان علیا لم یصل علی البغاة الخ

اور امام وقت کے باغیوں میں سے حالت جنگ میں جو قتل کیا گیا یا کوئی ڈاکو قتل کیا گیا تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، لان علیا الخ کیونکہ حضرت علیؑ نے باغیوں کی نماز نہیں پڑھی۔ ف۔ اس روایت کا ثبوت نہیں ملا ہے، اور ابن سعد وغیرہ نے روایت

کی ہے کہ جب معاویہؓ کے ساتھ صلح کا معاہدہ ہوا، اور حضرت علیؓ کو فہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک جماعت نے آپ کی مخالفت کی، اور حروراء میں جمع ہو گئے، تو آپ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان کے پاس بھیجا، ابن عباسؓ نے ان کے پاس جا کر ان کے شبہات دور کر دیے، اور آیات و احادیث سے ان کو مطمئن کر دیا، جس کی وجہ سے بہت سے لوگوں نے توبہ کی، اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے، اور حروراء سے نہروان جا کر حضرت خباب بن الارتؓ کو شہید کر ڈالا، یہ سن کر حضرت علیؓ ان کے مقابلہ کو تشریف لے گئے، اور لڑائی ہوئی بلاخر خوارج کا سردار مارا گیا، یہ واقعہ سنہ ۲۸ھ کا ہے، وہاں سے پھر کوفہ واپس آئے۔

سردی نے کہا ہے کہ آپ نے مقتول خوارج کو نہ غسل دیا اور نہ ان کی نماز پڑھی، تو آپ کے سامنے یہ سوال کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہو گئے ہیں، فرمایا کہ نہیں البتہ وہ باغی ہو گئے، اور ہمارا یہ سلوک ان کے ساتھ زبر اور سزا کے طور پر ہے۔ مع۔ اور جس نے خود کو قتل کیا اس کی نماز رسول اللہ ﷺ نہیں پڑھی، جیسا کہ حضرت جابر بن سمیرہؓ سے صحیح مسلم میں مروی ہے، اور یہی روایت ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے، ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے، لیکن حلوائی نے کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق اس کی نماز پڑھی جائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی نے بھی اس کی نماز نہیں پڑھی، جیسا کہ ایک مقرر وض کی نماز خود نہیں پڑھی مگر دوسروں کو پڑھنے کی اجازت دی تھی، اسی طرح جنہیں سنگسار کیا گیا یا دھتورہ یا بھانسی سے مار ڈالا یا بار بار ثابت ہوا ہو وہ باغیوں اور ڈاکوؤں کے حکم میں ہے۔ الخلاصہ۔

جو شخص ڈوب کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے پھاڑنے سے مرا ہو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے، اور جو شخص شہر میں رات کے وقت ہتھیار سے یا شہر کے باہر ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا ہو اور اس سلسلہ میں کسی پر دیت واجب نہ ہوئی ہو، ہمارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ کفار کے ساتھ قتل کرنے میں یا جہاد کے ارادہ کے بعد کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے، اگرچہ اس نے دنیاوی نفع، ارحاث پالیا ہو، اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی واسطے مصنفؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ مرحت شہید نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہا کہ اسے غسل دیا جائے، یعنی فقہی احکام کے اعتبار سے وہ شہید نہیں ہے، فتح القدیر میں اس کی تصریح کی ہے۔

آخرت کے شہیدوں میں سے (۱) ایک مبطلون بھی ہے یعنی جسے دست اور پیٹ کے خرابی کی بیماری ہو اور بغیر کسی گناہ کئے وہ مر گیا ہو، اس میں ہیضہ وال بھی داخل ہے۔

(۲) سلول یعنی وہ جو سل اور دق کے مرض میں مرا ہو۔

(۳) ذوات الجب پل کی بیماری میں مرا ہو۔

(۴) طاعون کے مرض میں مرا ہو، اس حکم میں ہر قسم کی دبا و داخل ہے، جب کہ تقدیر سے بھاگنے کی کوشش نہیں کی ہو۔

(۵) پانی میں ڈوب کر مرا ہو۔

(۶) جل کر مرا ہو۔

(۷) اوپر سے گر کر مرا ہو۔

(۸) کبیل کر مر گیا ہو۔

(۹) غلطی سے قتل ہو گیا ہو۔

(۱۰) عدال کمائی کے حاصل کرتے ہوئے کسی بات سے مر گیا ہو۔

(۱۱) اس طرح علم دین حاصل کرتے ہوئے مرا ہو، علامہ سیوطیؒ نے اسی طرح تقریباً تیس شمار کئے ہیں۔

تنبیہ ڈوب کر یا جل کر مثلاً مرنا قصداً نہ ہو، اور کسی گناہ کے کام کے طلب میں مشغول نہ ہو، یہاں تک کہ جو لوگ یوں ہی دریاؤں میں مرنے اور سیر و تماشا میں مبتلا ہوتے ہیں وہ اس لائق ہوتے ہیں کہ انہیں گنہگار اور عاصی کہا جائے، یہی تفصیل اور

دوسرے احکام میں بھی ہے، ساتھ ہی نیک نیتی بھی ہو کیا یہ نہیں دیکھ جاتا ہے کہ جو لوگ جہاد میں محض نام و نمود اور غنیمت کی لالچ میں جاتے ہیں ان کو حدیث میں صراحت کے ساتھ شہیدوں میں سے خارج کر دیا گیا ہے، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

الصلوٰۃ فی الکعبۃ حائزۃ فرضہا و نفلہا خلافاً للشافعی فیہما و لمالك فی الفرض لانہ ﷺ صلی فی جوف الکعبۃ یوم الفتح ولانہا صلوٰۃ استجمعت شرائطہا لوجود استقبال القبلة لان استیعابہا لیس بشرط۔ ترجمہ :- باب، کعبہ کے اندر نماز، کعبہ کے اندر فرض ہو یا نفل ہر قسم کی نماز جائز ہے، ان دونوں نمازوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے، اور امام مالک نے صرف فرض نماز میں اختلاف کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے اندر نماز پڑھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہاں نماز پڑھنے میں نماز کی ساری شرطیں پائی جاتی ہیں کیونکہ استقبال قبلہ بھی پایا جاتا ہے، اور پورے قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے۔ توضیح :- باب، کعبہ میں نماز پڑھنے کا بیان، حدیث سے دلیل، دلیل صحت

باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ۔ الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ فرضہا و نفلہا خلافاً للشافعی فیہا الخ کعبہ کے اندر نماز جائز ہے۔ ف۔ یعنی منع نہیں ہے فرض نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ ف۔ اس مسئلہ میں امام شافعی بھی متفق ہیں، البتہ اس صورت میں جبکہ اس کا دروازہ کھلا ہوا ہو اور آگے کوئی ستر نہ بنایا گیا ہو یا چھت پر موجود ہو تو بھی ہمارے نزدیک نماز جائز ہوگی خلافاً الخ لیکن امام شافعی کا اختلاف ہے نماز فرض ہو یا نفل ہو دونوں صورتوں میں۔ ف۔ یعنی جب دروازہ کھلا ہوا ہو اور آگے ستر نہ ہو تو امام شافعی کے نزدیک فرض و نفل کی کوئی بھی نماز جائز نہیں ہوگی، اور اگر دروازہ کھلا ہوا آگے ستر نہ ہو تو جائز ہوگی، امام نووی نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، السردجی۔ مع۔ ولصالح الخ اور امام مالک نے صرف فرض نماز میں اختلاف کیا ہے۔ ف۔ یعنی واجبات میں یہاں تک کہ طواف کی دو رکعتیں اور سنت فجر اور وتر بھی جو کہ واجب کے برابر ہیں امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہیں البتہ نوافل جائز ہیں، جیسا کہ ذخیرہ مالک میں ہے، اور یہی قول امام احمد کا بھی۔ مع۔

اور ہم احناف کے نزدیک ہر طرح اور ہر قسم کی نماز جائز ہے لہذا صلی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن کعبہ کے اندر نماز پڑھی ہے۔ ف۔ دو رکعتیں۔ جیسا کہ صحیحین کی حضرت ابن عمر کی حدیث میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے، اور واضح ہو کہ جب آپ ﷺ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر میں کعبہ کے اندر داخل ہوئے مگر نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی، پھر دوسرے دن داخل ہوئے تو اندر کے حصہ میں دو رکعتیں پڑھیں، پھر نکل کر باب اور حجر اسود کے درمیان دو رکعتیں پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمر سے دارقطنی نے اسناد حسن کے ساتھ روایت کی ہے، پس صحیحین میں ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعاء کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخل ہونے پر محمول ہے، اور یہ خود دارقطنی اور طبرانی نے ابن عباس سے صراحت کے ساتھ روایت کی ہے، اور اسامہ بن زید سے بھی امام احمد ابن حنبل نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنے کی روایت کی ہے۔

اور حضرت عبد اللہ بن اسباب کی روایت میں ہے کہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں مبارک جوتے اتار کر بائیں طرف رکھے اور نماز میں سورہ المومنون شروع کی، جیسا کہ ابن حنبل نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ مع۔ اور امام مالک کے قول کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے سے قبلہ کا کچھ حصہ پیٹھ کے پیچھے ہو جاتا ہے، مگر یہ وجہ کوئی معقول نہیں ہے کیونکہ نص صریح میں اس کا جواز موجود ہے۔

ولانہا صلوٰۃ استجمعت شرائطہا لوجود استقبال القبلة لان استیعابہا لیس بشرط الخ اور اس کے اندر نماز صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں پڑھی ہوئی نماز میں وہ تمام شرطیں پائی جاتی ہیں جو نماز کے ہونے

کے لئے ہوا کرتی ہیں۔ ف۔ یعنی طہارت، ستر، استقبال قبلہ وغیرہ، اور اب استقبال قبلہ میں تردد صحیح نہیں ہے، لوجود الح کیونکہ بلاشبہ استقبال قبلہ پایا جاتا ہے، لان استیجابہا الح کیونکہ لوہے قبلہ کا استقبال تو شرط نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے کہ ایسا ہوتا ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہ فضاء ہے چھت اور اس کی دیواریں قبلہ نہیں ہوتی ہیں، اور ان دلائل کے علاوہ قرآن پاک میں صراحتہ موجود ہے کہ ﴿وَإِنْ ظَهَرَ أَيْتُنَا لِلطَّائِفِينَ وَالْبَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ کہ اے ابراہیم واسمعیل دونوں مل کر ہرے گھر آنے جانے والوں، اور اس میں ٹھہرنے والوں اور رکوع سجدہ کرنے والوں یعنی نماز پڑھنے والوں کے لئے پاک کر دو، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نماز پڑھنی صحیح اور جائز ہے، اس لئے اسے پاک رکھو۔ م۔ ہمارے نزدیک اس میں نماز باجماعت بھی جائز ہے۔

فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهروه الى ظهر الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسألة التحرى ومن جعل منهم ظهروه الى وجه الامام لم تجز صلاته لتقدمه على امامه واذا صلى الامام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة و صلوا بصلوة الامام فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلاته اذا لم يكن في جانب الامام لان التقدم والتأخر انما يظهر عند اتحاد الجانب.

ترجمہ :- اگر امام نے خانہ کعبہ کے اندر پہنچ کر جماعت سے نماز پڑھائی اور ان میں سے کسی نے اپنی پیٹھ اپنے امام کی پیٹھ کی طرف کی تو اس کی بھی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ وہ قبلہ کی طرف اپنا رخ کرنے والا ہے، اور جو اپنے امام کو بھی خطا پر نہیں جانتا ہے، برخلاف تحری کے مسئلہ کے اور ان میں سے جس کسی نے اپنی پیٹھ امام کے چہرہ کی طرف کی تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے امام سے آگے ہے، اور اگر امام نے مسجد حرام میں نماز پڑھی اور تمام نمازی خانہ کعبہ کے چاروں طرف حلقہ بنا کر کھڑے ہو گئے اور سمجھوں نے امام کی نماز کی اقتداء میں نماز پڑھی، تو ان میں سے جو شخص امام کے مقابلہ میں کعبہ سے زیادہ قریب ہو گا اس کی نماز بھی صحیح ہوگی بشرطیکہ وہ امام کی جانب میں نہ ہو، کیونکہ آگے ہونا اور پیچھے ہونا اسی صورت میں ظاہر ہو گا جبکہ ایک ہی طرف ہو۔

توضیح :- کعبہ کے اندر باجماعت نماز

فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهروه الى ظهر الامام جاز الخ امام نے مسجد حرام میں نماز پڑھی اور مقتدیوں نے اس کے چاروں طرف حلقہ بنا لیا فان صل الح اور اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی، اس صورت سے کہ کچھ مقتدیوں نے اپنی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف کی تو جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ اقتداء کرنے کے لئے یہ بات شرط ہوتی ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو، اور اپنے امام کو غلطی پر نہ سمجھے اور یہ دونوں باتیں یہاں پائی جا رہی ہیں لانه متوجه الخ کیونکہ بلاشبہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے۔ ف۔ کیونکہ وہاں جدھر بھی منہ کرے گا عین قبلہ کی طرف منہ ہو گا۔

ولا يعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسألة التحرى الخ

اور وہ اپنے امام کو خطا پر بھی نہیں جانتا ہے۔ ف۔ اگر اس وقت یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں جبکہ اندھیری رات میں جہاں سمت قبلہ کا پتہ نہ چلتا ہو، مسافروں نے تحری کر کے جماعت سے نماز پڑھی اور مقتدی کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہوئی اور مقتدی بھی یہ جانتا ہو، تو ایسی صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ مقتدی کی نماز جائز نہیں ہوتی ہے، اب جبکہ یہاں بھی یہی صورت ہو رہی ہے تو یہاں بھی نماز جائز نہ ہونا چاہئے، جواب یہ ہے کہ یہاں یقینی طور پر قبلہ کا سمت معلوم ہے، اور امام کے متعلق بھی مقتدی کو قبلہ رخ ہونا یقینی طور سے معلوم ہے۔

بخلاف مسألة التحرى الخ

بر خلاف تحری کے مسد کے۔ ف۔ کہ وہاں مقتدی کی تحری میں قبلہ ایک رخ پر اور امام کی تحری میں اس کے مخالف رخ پر ہو جاتا ہے یہاں تک کہ ایک کی پیٹھ دوسرے کی طرف ہو گئی، پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے کی جہت کو غلط چنتا بھی ہے، پس اس صورت میں جبکہ مقتدی اپنی سمجھ کے مطابق امام کو قبلہ کے خلاف سمت پر سمجھ رہا ہو، اور تحری میں ہر ایک کا حقیقی قبلہ وہی ہوتا ہے جس طرف اس کی تحری واقع ہوئی ہو۔

ومن جعل مہم ظہرہ الی وجہ الامام لم نحر صلاتہ لتقدمہ علی امامہ الح
اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منہ کی طرف کر دیا تو اس کی نماز جائز نہیں ہے۔ ف۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قبلہ رخ نہیں ہے بلکہ لتقدمہ الح اس وجہ سے کہ وہ امام سے مقدم ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ صورت اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ مقتدی امام سے آگے ہو، اور اگر مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو نماز جائز ہوگی مگر یہ صورت مکروہ ہوگی، اس لئے اپنے اور امام کے درمیان کچھ پردہ ڈال لے تو کراہت ختم ہو جائے گی۔ ایضاً۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے بازو اور پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے، اور اس کے برعکس ہونے میں بھی۔ الغالبی۔ و اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد الحرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہوگی۔

و اذا صلی الامام فی المسجد الحرام فتحلق الناس حول الکعبۃ الح
اور جب امام نے کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر مسجد الحرام میں نماز پڑھی اس طرح پر کہ مقتدیوں کی ریدتی کی وجہ سے لوگوں نے خانہ کعبہ کے چاروں طرف حقہ باندھ کر کھڑے ہوئے اور سمجھوں نے ایک ہی امام کی اقتداء کی۔ ف۔ تو ظاہری صورت یہ ہوگی کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اس کے پیچھے مقتدیوں کی صف ہے، اور دوسری و تیسری اور چوتھی دیواروں کی طرف مقتدیوں کی صفوں کا رخ ہو گا اور سب امام کی اقتداء کئے ہوئے ہوں گے۔

فمن کان منهم اقرب الی الکعبۃ من الامام حارت صلاتہ ادا لم یکن فی حساب الح
تو جو کوئی امام کی نسبت سے کعبہ کی دیوار سے جو زیادہ قریب ہو گا اس کی بھی نماز درست ہو جائے گی، صرف ایک شرط یہ ہے کہ جس جانب امام ہو وہ اس جانب نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ ایسا شخص امام سے آگے بڑھا ہوا نہیں کہلائے گا۔ لان التقدم الح کیونکہ آگے اور پیچھے ہونا تو اسی وقت ظاہر ہو گا جبکہ سب ایک ہی طرف ہوں گے۔ ف۔ اور امام کی طرف میں جو امام سے آگے بڑھ کر خانہ کعبہ سے زیادہ قریب ہو گا وہ امام سے آگے بڑھا ہوا ہو گا۔ لہذا اس کی نماز فاسد ہوگی، بخلاف ان مقتدیوں کے جو دوسری جانب ہوں۔ م۔ اگر امام خانہ کعبہ کے اندر ہو اور دروازہ کھلا ہو، اور مقتدیوں نے باہر سے اس کی اقتداء کی تو نماز صحیح ہوگی۔ ہ۔ ت۔

ومن صلی علی ظہر الکعبۃ حارت صلوٰتہ خلافاً للشافعی لان الکعبۃ ہی العرصۃ والهواء الی عیان السماء
عندنا دون السماء لانه یقل الاتری انه لو صلی علی حل ابی قیس حار ولا بناء بین یدیه الا انه بکروہ لما فیہ من ترک التعظیم وقد ورد الہی عہ عن النبی ﷺ

ترجمہ۔ اور جس نے خانہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھی اس کی نماز جائز ہو گئی، امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ نام ہے اس میدان اور فضاء کا خالی آسمان تک اور اس کی عمارت کا نام نہیں ہے، کیونکہ بدلتا رہتا ہے، اسی لئے تم کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ابو قیس نامی پہاڑ پر کھڑے ہو کر نماز پڑھی تو بھی درست ہو جائے گی، حالانکہ اس کے سامنے کوئی عمارت نہیں رہتی ہے، لبتہ ترک تعظیم کے خیال سے چھت پر پڑھی ہوئی نماز مکروہ ہوگی، اور رسول اللہ ﷺ سے اس کی ممانعت ثابت بھی ہے۔

توضیح:- کعبہ کی چھت پر نماز، دلیل، دیوار کعبہ پر کھڑے ہو کر نماز، امام نے عورتوں کی نیت کی، اور

ایک عورت امام کی محاذی ہو گئی، سجدہ کا محل اور غیر محل میں ہونا، رکعت و سجدہ کے چھوٹنے میں شک، دلیل واجب و بدعت یا سنت و بدعت ہونے میں شک

ومن صلی علی ظہر الکعبۃ حارت صلواتہ خلافاً لشفاعی لانا الکعبۃ ہی العرصۃ الح
جس کسی نے عمارت کعبہ پر نماز پڑھی اس کی نماز جائز ہے۔ ف۔ یعنی یہ نماز ہو گئی اگرچہ مکروہ ہوئی، امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔ ف۔ بلکہ امام مالک کا بھی اس میں اختلاف ہونا چاہئے، کیونکہ ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک عمارت کعبہ کے کچھ حصہ کا استقبال کرنا اور امام مالک کے نزدیک پوری عمارت کا اردہ کرنا شرط ہے، پس اس بناء پر دونوں حضرات کے نزدیک چھت پر نماز جائز نہ ہوگی، لیکن ہمارے نزدیک جائز ہوگی۔

لانا الکعبۃ ہی العرصۃ والہواء الی عیان السماء عندا دون السماء لانه یقبل الح
کیونکہ ہمارے نزدیک اس کا میدان اور خلی آسمان تک کی فضاء کعبہ ہے، خود اس کی تعمیر شدہ مکان کعبہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس کی دیوار اور چھت نہیں ہے لانه یقبل الح کیونکہ یہ عمارت اور اس کے پتھر وغیرہ تو اس جگہ سے دوسری جگہ منتقل کئے جاسکتے ہیں مگر دوسری جگہ منتقل کئے جانے کے بعد اسے کعبہ نہیں کہا جاسکتا ہے، الا تو یالح کیا یہ نہیں دیکھتے کہ گر کسی نے ابو قیس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچی ہے چڑھ کر نماز پڑھی تو جائز ہو جائیگی حالانکہ اس وقت اس کے سامنے عمارت کعبہ نہیں آتی ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اس کے سامنے سیدھی لیر کھینچی جائے تو وہ اس عمارت سے بہت اونچی ہو جائے گی، اس سے معصوم ہو کہ وہ فضاء آسمان تک کعبہ ہے، اسی لئے اس کی چھت پر بھی استقبال موجود ہے، اس لئے نماز جائز ہوگی۔

الا انه یکرہ لما فیہ من ترک التعظیم وقد ورد النهی عنه عن السی
ابتنہ اتنی بات ہے کہ چھت پر چڑھ کر پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے تعظیم کعبہ کو ترک کرنا لازم آتا ہے وقد ورد الخ
ور رسول اللہ ﷺ کے کلام سے اس بات کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ ف۔ جیسا کہ حضرات ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ ان سات جنگوں میں نماز جائز نہیں ہے (۱) خانہ کعبہ کی چھت پر اور (۲) قبرستان میں (۳) گھوڑے میں (جہاں گھراور مقہ کے کچھ حصے چھٹکے جاتے ہیں) (۴) اور جہاں اونٹ وغیرہ ذبح کئے جاتے ہیں (۵) اور حمام میں (۶) اور جہاں رات کو ونٹ بندھتے ہیں (۷) اور بیچ راستہ میں، ابن ماجہ اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور تنقیح التحقيق میں کہا ہے کہ ابو صالحؓ راوی کی ایک جماعت نے تائید اور توثیق کی ہے، لیکن دوسرے لوگوں نے انہیں ضعیف کہا ہے۔ مف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ چھت کے اوپر نماز پڑھنی تمام شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے فی نفسہا جائز ہے البتہ بے ادبی ہونے کی بنا پر پڑھنا صحیح نہیں ہے۔ م۔

چند ضروری مسائل

اور دیوار کعبہ پر کھڑے ہو کر اس طرح نماز پڑھی کہ منہ اس کی چھت کی طرف ہو تو نماز صحیح ہوگی، لیکن اگر اس طرف بیٹھ ہو جائے تو باطل ہوگی۔ مح۔ امام نے عورتوں کی امامت کی بھی نیت کرنی، اور ایک عورت نے امام کے محاذی ہو کر اسی کی جہت میں استقبال قبلہ کیا تو سبھوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

پہلا فائدہ۔ جو سجدہ اپنے وقت اور محل پر ادا ہو اس کی ادائیگی کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے، اور جب اپنے وقت سے بے وقت ادا کیا جائے تو اس وقت نیت ضروری ہے، موقع سے چھوٹ جانے کا اعتبار اس صورت میں ہوگا جبکہ اس درمیان چوری ایک رکعت ہو جائے۔

دوسرا فائدہ۔ جب شک ہو جائے کہ رکعت چھوٹی یا سجدہ چھوٹا تو دونوں کو ادا کر لے، لیکن پہلے سجدہ ادا کرے، اور اگر رکعت پہلے ادا کرنی تو نماز فاسد ہوگئی۔

تیسرا فائدہ - جس چیز میں دلیل سے اختلاف ہو جائے کہ یہ واجب ہے یا بدعت تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر عمل کر لیا جائے، اور جس چیز کے بارے میں سنت یا بدعت ہونے میں شک ہو جائے، تو اسے چھوڑ دیا جائے۔ اظہیر یہ۔ محیط السرخسی۔ ھ۔

انہی کتاب الصلاۃ بحمد اللہ وبتوفیقہ، ولیہ کتاب الرکاة



خواتین کے لئے دلچسپ لومانی اور مستند اسلامی کتب

حضرت تھانویؒ	انگریزی	اردو	تحفہ زوجین
• • •			بہشتی زیور
• • •			اصلاح خواتین
• • •			اسلامی شادی
• • •			پردہ اور حقوق زوجین
مفتی ظفر الدین	"	"	اسلام کا نظام عفت و عصمت
حضرت تھانویؒ	"	"	جیلانا جہۃ یعنی عورتوں کا حق تنسیخ نکاح
ابلیہ ظریف تھانوی	"	"	خواتین کے لئے شرعی احکام
نید سلیمان ندوی	"	"	سیر الصابیات مع اسوۃ صحابیات
مفتی عبدالرؤف صاحب	"	"	چھ گناہ گار عورتیں
• • •	"	"	خواتین کا حج
• • •	"	"	خواتین کا طہرہ نماز
ڈاکٹر حفانی میاں	"	"	ازواج مطہرات
احمد حنفی جمد	"	"	ازواج الانبیاء
عبدالعزیز شنودی	"	"	ازواج صحابہ کرام
ڈاکٹر حفانی میاں	"	"	پایے بچی کی پیاری صاحبزادیاں
حضرت میاں صفحہ صاحب	"	"	تیک بیدیاں
احمد حنفی جمد	"	"	جنت کی خوشخبری پانے والی خواتین
• • •	"	"	دور نبوت کی برگزیدہ خواتین
• • •	"	"	دور تابعین کی نامور خواتین
مولانا عاشق ابی بلشیری	"	"	تحفہ خواتین
• • •	"	"	مسلم خواتین کے لئے بیس سبق
• • •	"	"	زبان کی حفاظت
• • •	"	"	شرعی پردہ
مفتی عبدالغنی صاحب	"	"	میاں بیوی کے حقوق
• • •	"	"	مسلمان بیوی
مولانا ادریس صاحب	"	"	خواتین کی اسلامی زندگی کے سائنسی حقائق
حکیم طارق محمود	"	"	خواتین اسلام کا شالی کردار
نذیر محمد مکتبی	"	"	خواتین کی دلچسپ معلومات و نصائح
قاسم عاشور	"	"	امرا المعروف ونبی من الشکر میں خواتین کی ذمہ داریاں
نذیر محمد مکتبی	"	"	قصص الانبیاء
امام ابن کثیرؒ	"	"	احمال و تہ آبی
مولانا اشرف علی تھانویؒ	"	"	آئینہ عملیات
صوفی عبدالرحمن	"	"	اسلامی وظائف
• • •	"	"	قرآن و حدیث سے ماخوذ وظائف کا مجموعہ

پیشکش کیلئے مفت
لکھنؤ ورنہ ۱۱۵

معیاری اور ارزاں مکتبہ دارالاشاعت کراچی کی مطبوعہ چند درسی کتب

عربی زبان کا آسان قاعدہ (ابتدائی قواعد)	مولانا مشتاق احمد چغتائی
علم صرف اؤں، دوم (قواعد عربی صرف)	مولانا مشتاق احمد چغتائی
علم صرف سوم، چہرہ (قواعد عربی صرف)	مولانا مشتاق احمد چغتائی
عوامل النحو مع ترکیب	مولانا مشتاق احمد چغتائی
عربی گفتگو نامہ (عربی بول چال)	مولانا مشتاق احمد چغتائی
عربی صفوۃ المصادر	مولانا مشتاق احمد چغتائی
روضۃ الادب	مولانا مشتاق احمد چغتائی
فارسی زبان کا آسان قاعدہ	مولانا مشتاق احمد چغتائی
فارسی بول چال (مع بہرہ فارسی)	مولانا مشتاق احمد چغتائی
غزیر، لمبتدی اردو ترجمہ میزان الصرف و منثعب	محمد عزیز اللہ کوری
مفید لطایعین عربی	مولانا محمد احسن نانوتوی
کتاب الصرف	مولانا عبدالرحمن امرتسری
کتاب النحو	مولانا عبدالرحمن امرتسری
مفتاح القرآن اول تا چہارم (جدید کتابت)	مولانا محفوظ الرحمن نامی
النحو الواضح لمدارس ابتدائیہ اول، دوم، سوم	علی جاوید مصطفی امین
النحو الواضح لمدارس ثانویہ اول، دوم	
دروس اللغة العربیۃ للفرانسیسیین بہ	الدکتور عبدالرحیم
تیسیر المنطق اول، دوم، سوم	مولانا حامد عبد اللہ حاشیہ قدیر مولانا اشرف علی قندلوی
جمال القرآن مع حاشیہ زینت القرآن	حضرت مولانا اشرف علی قندلوی
قواعد مکلیہ	مولانا قاری عبدالرحمن کی حاشیہ مدقاری ابن ضیاء
گلستان فارسی محشی	شیخ سعدی حاشیہ قاضی سجاد حسین صاحب
بوستان فارسی محشی	شیخ سعدی حاشیہ قاضی سجاد حسین صاحب
عربی کا معجم اول تا چہارم	مولانا عبداللطیف صاحب

ناشر:- دارالاشاعت اردو بازار کراچی فون ۲۶۳۱۸۶۱-۲۶۳۱۳۶۸-۲۲۱۳-۰۲۱

معیاری اور ارزاں مکتبہ دارالاشاعت کراچی کی مطبوعہ چند درسی کتب و شروحات

تسہیل اضروری مسائل اقدوری عربی مجلد یکجا	حضرت مفتی محمد شق الی البرلی
تعلیم الاسلام مع اضافہ جوامع الکلم کامل مجلد	حضرت مفتی کفایت اللہ
تاریخ اسلام مع جوامع الکلم	مولانا محمد میل صاحب
آسن نماز مع چالیس مسنون دعائیں	مولانا مفتی محمد شق الی
سیرت خاتم الانبیاء	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
سیرت الرسول	حضرت شاہ ولی اللہ
رحمت عالم	مولانا سید سید حسن ندوی
سیرت خلفائے راشدین	مولانا عبد الشکور روتلی
مدلل بہشتی زیور مجلد اول، دوم، سوم	(کمپیوٹر کتابت) حضرت مولانا محمد شرف علی تھانوی
بہشتی گوہر	(کمپیوٹر کتابت) حضرت مولانا محمد شرف علی تھانوی
تعلیم الدین	(کمپیوٹر کتابت) حضرت مولانا محمد شرف علی تھانوی
مسائل بہشتی زیور	(کمپیوٹر کتابت) حضرت مولانا محمد شرف علی تھانوی
احسن القواعد	
ریاض الصالحین عربی مجلد مکمل	امام نووی
اسوۃ صحابیات مع سیر الصحابیت	مولانا عبد الستار نصاری
قصص النبیین اردو مکمل مجلد	حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی
شرح اربعین نووی اردو	ترجمہ و شرح مولانا مفتی محمد شق الی
تفہیم المنطق	ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی
مظاہر حق جدید شرح مشکوٰۃ شریف ۵ جلد علی	(کمپیوٹر کتابت) مولانا عبداللہ جاوید غازی پوری
تنظیم الاشارات شرح مشکوٰۃ اول، دوم، سوم یکجا	
الصبح النوری شرح قدوری	(کمپیوٹر کتابت) مولانا محمد حنیف گنگوہی
معدن الحقائق شرح کنز الدقائق	مولانا محمد حنیف گنگوہی
ظفر المصلین مع قرۃ العیون (حالات مصنفین درس اللہ)	مولانا محمد حنیف گنگوہی
تحفۃ الارادہ شرح فتح العرب	مولانا محمد حنیف گنگوہی
نیل الامانی شرح مختصر المعانی	مولانا محمد حنیف گنگوہی
تسہیل جدیدین الہدایہ مع عنوانات پیرا گرافنگ	(کمپیوٹر کتابت) مولانا نورالحق قاسمی مدظلہ

تفاسیر و علوم قرآنی و حدیث نبوی سنہ سیدہ نمبر

تفاسیر علوم قرانی

[illegible]

مجلس

[illegible]

ناشر: دارالاشاعت
اردو بازار ایف اے جناح روڈ
کراچی۔ پاکستان، فون: ۲۳۸۸۶۰ (۲ لائنیں)
دیگر اداروں کی کتب دستیاب ہیں مگر ان کے نسخے کا نظام ہے۔ فرت کیفیت کا کتاب خریدیں

مجلد اول

الفتح

الفتح

مجلد اول

مجلد اول

مجلد اول

مجلد اول

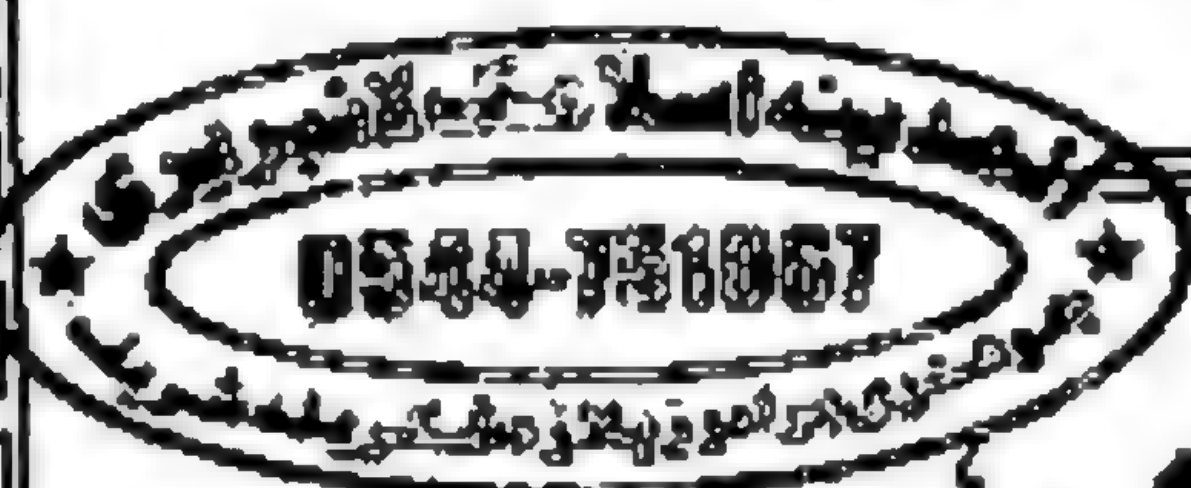
عین الہدیہ اول

اردو شرح ہدیہ نصف دوم

از کتاب الزکوۃ تا کتاب الحج

مولانا سید امیر علی (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری



مکتبہ ریحانیہ

اقرا سنٹر، غزنی سٹریٹ - اردو بازار - لاہور

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
	میں رہی بخار نہ کیا		میں رہی بخار نہ کیا
	دلیل قیاسی اس کے اعادہ کا وقت اس کی کیفیت		دلیل قیاسی اس کے اعادہ کا وقت اس کی کیفیت
۱۳۸۰	ایک روز کی رہی بخار چھوڑی۔ ترک رہی جہر عقبہ یوم نحر	۱۳۷۸	ایک روز کی رہی بخار چھوڑی۔ ترک رہی جہر عقبہ یوم نحر
	سات نکلنے لگا سے چار یا زیادہ چھوڑیں	"	سات نکلنے لگا سے چار یا زیادہ چھوڑیں
۱۳۸۱	دلیل 'تاخیر طلق' تاخیر رہی		دلیل 'تاخیر طلق' تاخیر رہی
	طلق نکل رہی 'نحر قارن نکل رہی		طلق نکل رہی 'نحر قارن نکل رہی
	طلق نکل قریح 'دلیل صائین		طلق نکل قریح 'دلیل صائین
۱۳۸۲	دلیل امام ابو حنیفہ حدیث سے	"	دلیل امام ابو حنیفہ حدیث سے
	دلیل قیاسی 'غیر حرم میں طلق' امام نحر میں		دلیل قیاسی 'غیر حرم میں طلق' امام نحر میں
۱۳۸۳	عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر طلق و تحریم کیا		عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر طلق و تحریم کیا
	دلیل ابو یوسف 'دلیل طریقین		دلیل ابو یوسف 'دلیل طریقین
	طلق قارن نکل ذبح 'دلیل قیاسی		طلق قارن نکل ذبح 'دلیل قیاسی
	فصل احرام میں شکار وغیرہ	۱۳۷۹	فصل احرام میں شکار وغیرہ
۱۳۸۴	حرم صید و وحلت صید بحر 'دلیل قرآنی	"	حرم صید و وحلت صید بحر 'دلیل قرآنی
	تحریم صید و وحلت صید بحر		تحریم صید و وحلت صید بحر
	نکل صید و شکار بجانب صید		نکل صید و شکار بجانب صید
	دلیل قرآنی 'دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ	۱۳۷۵	دلیل قرآنی 'دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ
۱۳۸۵	دلیل قیاسی		دلیل قیاسی
	قسم ولالت معتبرہ۔ فراموشی و عمد		قسم ولالت معتبرہ۔ فراموشی و عمد
	شرح جزاء صید		شرح جزاء صید
۱۳۸۶	صید ہرن۔ خرگوش 'جنگلی چوہا' شتر مرغ 'بھار	۱۳۷۴	صید ہرن۔ خرگوش 'جنگلی چوہا' شتر مرغ 'بھار
	وحشی کی جزا 'دلیل قرآنی' صبح میں جن کی نظیر		وحشی کی جزا 'دلیل قرآنی' صبح میں جن کی نظیر
	فہیں موجود ہے		فہیں موجود ہے
	اختیار بقا قتل صید دربارہ ہری و طعام و روزہ	۱۳۷۳	اختیار بقا قتل صید دربارہ ہری و طعام و روزہ
۱۳۸۷	دلیل 'نہیں' دلیل محمد و شافعی قرآن سے		دلیل 'نہیں' دلیل محمد و شافعی قرآن سے
	اخبار موضع دربارہ قیمت صید		اخبار موضع دربارہ قیمت صید
	مقدار طعام روزہ کی مقدار		مقدار طعام روزہ کی مقدار
۱۳۸۸	صید کو زخمی کیا یا بال لوسے یا پر اکھاڑے	"	صید کو زخمی کیا یا بال لوسے یا پر اکھاڑے
	یا ٹانگ وغیرہ کاٹ 'دلیل		یا ٹانگ وغیرہ کاٹ 'دلیل
	شتر مرغ کے انڈے توڑے 'دلیل	۱۳۷۲	شتر مرغ کے انڈے توڑے 'دلیل
۱۳۸۹	انڈا توڑا اور بچہ سمیٹ لکلا ہرنی وغیرہ کو مارا جس		انڈا توڑا اور بچہ سمیٹ لکلا ہرنی وغیرہ کو مارا جس
	وہ بچہ ڈال گئی اور سرگئی کو بے نیل بھیڑیے		وہ بچہ ڈال گئی اور سرگئی کو بے نیل بھیڑیے
	و بچہ و چوہے بکتے تھے و سائب کے مار ڈالنے		و بچہ و چوہے بکتے تھے و سائب کے مار ڈالنے
	کا حکم 'دلیل حدیث سے		کا حکم 'دلیل حدیث سے
	جانور یا لہو وحشی کا حکم 'کوہ و جنگلی چوہا	۱۳۷۱	جانور یا لہو وحشی کا حکم 'کوہ و جنگلی چوہا
۱۳۹۰	حکم ہوام و حشرات الارض جس مارنا 'دلیل قیاسی		حکم ہوام و حشرات الارض جس مارنا 'دلیل قیاسی
	نیز مارنا 'دلیل قیاسی' کچھ سے کو ذبح کیا		نیز مارنا 'دلیل قیاسی' کچھ سے کو ذبح کیا

صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ	ابواب و فصول و مسائل و دلائل
۱۳۲۳	ابو یوسف کی دلیل حدیث سے۔ دلیل طرفین	۱۳۰۸	بچہ مرگنی۔ دلیل قیاسی بعد اداء جزا و جزی
۱۳۲۶	قارن روکا گیا		ایک حلال کے دوسرے حلال کا صید نصب کر کے ہاتھ میں لئے ہوئے احرام باندھا
۱۳۲۷	مقام زرع ہوئے احصار۔ دلیل امام ابو حنیفہ		حل میں صید کو تیر مارا اور وہ بھگا پس حرم میں جا کر اس کے تیر لگا
۱۳۲۸	عمرو سے احصار۔ دلیل حدیث سے	۱۳۰۹	باب بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنے کا
۱۳۲۹	محصر نے ہدی بھیج کر زرع کا دن مقرر کیا پھر عذر جاتا رہا		کوئی بستان بنی عامر میں آیا اور عمرو کا احرام باندھ کر اپنے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہایا نہ کیا
۱۳۳۰	دلیل قیاسی	۱۳۱۰	زفر کی دلیل قیاسی دلیل حنیفہ
	مکہ میں احصار		اس نے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا۔ قبل احرام کے ایسا
۱۳۳۱	باب الغوات	۱۳۱۱	بسمہ حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا۔ پھر مکہ کا قصد کیا۔ حکم بستانی
۱۳۳۲	حج کا احرام باندھا اور وقف عرفہ فوت ہوا		بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا حیلہ
	دلیل حدیث سے	۱۳۱۲	ایک شخص بغیر احرام مکہ میں داخل ہوا اور پھر میقات پر جا کر احرام حج کا باندھا
۱۳۳۵	فوت عمرو۔ وہ ایام جن میں عمرو کرنا مکروہ ہے	۱۳۱۳	دلیل زفر و دلیل حنیفہ
	دلیل اثر سے۔ دلیل قیاسی عمرو کی سنت وغیرہ		میقات بغیر احرام تجاوز کر کے احرام عمرو کا باندھ کر فاسد کیا
۱۳۳۶	دلیل شافعی	۱۳۱۴	اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا
۱۳۳۷	باب الحج عن الغیر	۱۳۱۵	دلیل حنیفہ کی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقف عرفہ کیا
۱۳۳۸	دلیل حدیث سے		دلیل قیاسی متبوع عمرو سے فارغ ہو کر حرم سے نکلا اور احرام باندھ کر وقف عرفہ کیا
۱۳۳۹	بحث ایصال ثواب صدقہ مال وغیرہ	۱۳۱۶	باب اضافۃ الاحرام
۱۳۴۰	ذمت رسوم بدعات در بارہ میت تحقیق مقام		کسی نے احرام عمرو کا باندھا اور طواف ایک پھیر کر کے حج کا احرام باندھا دلیل صامین
۱۳۴۱	حج فریضہ میں نیابت حج نفل میں نیابت	۱۳۱۷	دلیل امام ابو حنیفہ
۱۳۴۲	دو شخصوں نے ایک شخص کو اپنا نائب حج کیا	۱۳۱۸	حج کا احرام باندھ کر یوم النحر کو دوسرے حج کا احرام باندھا
۱۳۴۳	ایک نے حج کے واسطے اور دوسرے نے عمرو کے واسطے نائب کیا	۱۳۱۹	عمرو سے فارغ ہوا مگر قصر پائی تھا کہ پھر عمرو کا احرام باندھا
۱۳۴۴	قرآن کی اجازت۔ دم حکم	۱۳۲۰	حج کا احرام باندھ کر عمرو کا احرام باندھا دلیل قیاسی
۱۳۴۵	نیابت کی صورت میں دم الاحصار۔ دلیل ابو یوسف	۱۳۲۱	بعد طواف تہ دوم عمرو کا احرام باندھا۔ دلیل قیاسی
۱۳۴۶	دلیل طرفین میت کی طرف سے حج میں دم الاحصار وغیرہ	۱۳۲۲	جس کا حج فوت ہوا اور اس نے عمرو یا حج کا احرام باندھا
۱۳۴۷	میت نے حج کی وصیت کی اور ورثہ نے ایک نائب		باب الاحصار
۱۳۴۸	اس کی طرف سے مقرر کیا پھر راہ میں وہ مر گیا یا مال چوری کیا۔ دلیل ابو یوسف۔ دلیل امام ابو حنیفہ		عمرو ہوا یا انہن کی وجہ سے روکا گیا
۱۳۴۹	توبہ قول امام۔ توبہ قول صامین		دلیل شافعی دلیل حنیفہ احصار کا حکم
۱۳۵۰	والدین کی طرف سے کسی نے حج کا تلبیہ کیا۔ دلیل قیاسی		ایسا قرآنی
۱۳۵۱	فروع غیر کی طرف سے ماسور ہونے کی صورت		
	ماسور بعد فراغ حج مکہ میں گنبدہ روز اقامت کی نیت کرے		
	ماسور کے پاس قریب مکہ یا مکہ میں غنڈہ کم ہوا		
	ماسور کے پاس سے راہ میں مال لٹ گیا اور اس نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا		

ابواب وفصول ومسائل ودلائل

نائب کا دعوت کرنا وصدقہ وقرضہ وغیرہ دینا
اجرت خادم و دیگر ضروریات

نائب نے پیدل حج کیا اور خرچہ سواری خود رکھا
میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص
کو دیا جائے کہ وہ میری طرف سے حج کرے اور
اس نے اونٹ کرایہ پر دیا

مامور نے کہا میں نے حج کر دیا اور موکل نے اس
کی تکذیب کی

والدین کی طرف سے حج کی فضیلت

جس نے اپنی ذات کی طرف سے حج نہ کیا اس کی نیابت

باب الہدی

صفت ہدی۔ قسم ہدی۔ دلیل حدیث سے

جن صورتوں میں بکری کی ہدی کافی نہیں

ہدی میں سے کھانا

دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے۔ ہدی میں سے

صدقہ دینا۔ کن ہدی میں سے کھانا نہ چاہئے

دلیل حدیث سے

ہدی تطوع وحتہ وقرآن کا وقت ذبح

دلیل قیاسی۔ دلیل قرآنی

ذبح بقیہ ہدایا کا وقت۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ

مقام ذبح۔ دلیل حدیث

مصرف گوشت ہدایا۔ دلیل قیاسی تعریف ہدایا

دلیل قیاسی

افضیات نحر و ذبح۔ دلیل حدیث سے

ذبح و نحر میں نائب غیر اذان کے نام کے ذبیحہ کی حرمت

جھول۔ دلیل دباگ ذور کا صدقہ ہدایا سے

اجرت قصب کی نحت۔ قربانی کے جانور پر

سواری۔ دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے

سواری کی وجہ سے اس میں نقصان قربانی کے

جانور کا دودھ وادون

ہدی راہ میں مرنے لگی

عیب کثیر آگیا۔ دلیل

تقلید ہدی تطوع وحتہ وقرآن وغیرہ دلیل

فروع شرکت قربانی۔ مجتمع کے ہدی خریدنے کے

بعد شرکت۔ ہدی کا بدنہ بچے بنے۔ شریک ہدی مر

گیا۔ شریکوں میں کافریا بہ فرض و دیگر شریک۔ جانور

مشترک کا ذبح۔ غلطی سے باہم ایک نے دوسرے

صفحہ

۱۳۶۷

ابواب وفصول ومسائل ودلائل

کی ہدی ذبح کردی۔ بلا نیت بدنہ چلایا

مسائل مشورہ اہل عرفہ کے وقوف کیا و قوم نے شہادت

دی کہ آج یوم النحر ہے۔ دلیل قیاسی

دلیل دیگر

عرفہ کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت

گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ اولیٰ کو چھوڑ کر دوسرے و

تیسرے کی رمی کی

دلیل حنفیہ پیدل حج کرنا لازم کیا

پیدل چلنے کی نذر بجانب بیت المقدس وغیرہ

تعلیق حج برضائے دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدوں

اجازت آقا

محرمہ باندی کا فروخت کرنا اور اس سے مشتری کو نفع

لینے کا اختیار

دلیل زفر۔ دلیل حنفیہ

فضائل حج اپنے اوپر ہدی واجب کرنا

مکہ میں مجاور ہونا مسجد الحرام میں نماز کا ثواب

مدینہ منورہ میں اقامت کی بشارت

زیارت مزار پاک کے فضائل

آداب زیارت مزار پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

دعا وغیرہ

مقامات متبرکہ وغیرہ کا بیان

تفصیل مقامات

فصل طریق واپسی بجانب وطن

آداب رجوع

ملفوظات حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر

کبار کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا

آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم

مدینہ منورہ کا بیان

بزرگی زمین مرقہ پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

چونکہ فہرست میں جمع مسائل ودلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر

ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب

کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج

کرنا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا

چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے اس کے دلائل سمجھ لے وہ نقد میں ماہر ہو

سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں سے

ملیں گے اور اس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہوگی۔

نقطہ

کتاب الزکوۃ

چونکہ قرآن پاک میں نماز کے بعد زکوۃ ملائی گئی۔ کما قولہ تعالیٰ۔ اقموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ الایہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوۃ وایتاد الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض ہوئی تو مصنفؒ نے بعد نماز کے زکوۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے ادا کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجالانا مراد ہے نفسی وغیرہ نے کہا کہ مالک کو دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اس کا غلام نہ ہو خالصاً اللہ تعالیٰ بشر لیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے مع۔ واضح ہو کہ زکوۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقرر ہو اس معنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض میں ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہو گا تو ادا کروں گا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آوے گا باز رہوں گا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے۔ منع۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ مال کی ہمت کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اس کی زکوۃ نہ دی اور مر گیا تو نجات میں یہ جانور نہایت بزرگ و موٹے تازے آکر اس کو سینگوں و کھروں سے ماریں گے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا بھر جائے گا یہی حال رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کے فیصلہ ہو۔ (رواہ الترمذی وغیرہ دہو حدیث صحیح)۔ الزکاۃ واجبہ۔ زکوۃ واجب۔ فے یعنی قطعی ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کا فر ہے۔ بالا جماع۔ سات شرط کے ساتھ چار مالک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض ہے۔ علی المحر۔ آزاد پر۔ فے خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل۔ عاقل ہو۔ فے پس مجنون پر نہیں سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ فے پس طفل پر نہیں ہے۔ چارم۔ المسلم۔ مسلمان ہو۔ فے پس کافر پر نہیں ہے اگرچہ آفرت میں وہ کفر پر انواع عذاب پاوے گا۔ پس مسلمان عاقل بالغ آزاد پر وجوب۔ اذا ملک لغایا جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ فے اور نصاب اقسام اموال میں سے اس قدر جس پر زکوۃ ہونا آئندہ بیان ہو گا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملک تاماً۔ مالک ہونا بملک نام ہو۔ فے یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتیٰ کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہ ہو اور کسی پر ضمانت کی وجہ سے یا عورت پر صلح کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہے۔ سوم۔ و حال علیہ الحول۔ اور اس پر ایک سال گزر جاوے۔ فے پس بدون سال گزرنے کے زکوۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ زکوۃ کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلہو لہ تعالیٰ والوا الزکوۃ۔ رہا واجب ہونا زکوۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ والوا الزکوۃ۔ فے یعنی حکم کے سیغ سے اور یہ سیغ موجب یعنی فرض کرنے والا

ہے۔ وقلوبہ علیہ السلام اور الزکوۃ اموالکم۔ اور روم بذل قلوبہ علیہ السلام اور الزکوۃ اموالکم فسے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا اللہ وصلوا بحکمہ وصوموا بشہرکم وادوا ذکوۃ
اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم قد خلوا جند ربکم۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح
ورواد ابن حبان والحاکم عن ابی امامہ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے (رواہ الطبرانی)
وعلیہ اجماع الامۃ۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ فسے حتی کہ جو منکر ہو کافر ہے اور
جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدائے اسلام میں جس نے زکوۃ ادا نہ کی اس سے
حاکم قدر زکوۃ مع اس کے مثل یعنی دو چند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و
اولاد پر حرام ہے۔ (کمانی حدیث الوداع والنسائی)۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہر وہ
قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض
ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد بالوجوب الغرض لانہ لا شبهۃ فیہ
مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ فسے خلاصہ یہ کہ شرع میں واجب وہ کہ
جو بندہ کے ذمہ اس کا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہنچا اگر قطعی بلاشبہ ہو تو ہم اس
کو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور یہاں مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ
شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر ان کو آگاہ کر
کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں زکوۃ فرض فرمائی ہے جو ان کے تو نگروں سے لے کر انھیں کے
فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ (کمانی السنن وغیرہ)۔ تو فرض کا اطلاق موجود ہے۔ م۔ واشتراط الحیۃ۔ اور
آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بقاء۔ اس واسطے سے کہ کمال ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ فسے
اور امام جصاص نے شرح الطحاوی میں اسی اسناد کے ساتھ جابر سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد ہو۔ مع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن ملوک ہے اور
ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جس کی گردن و ہاتھ دونوں ملوک ہیں اس پر زکوۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد
ہونے پر زکوۃ مصرح ہے۔ م۔ والعقل والبلوغ لما تکملہ اور عقل و بلوغ شرط ہونا اس دلیل سے
جس کو ہم ذکر کریں گے۔ والاسلام لان النکوۃ عبادۃ۔ اور اسلام شرط ہونا اس وجہ سے ہے کہ
زکوۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت تحقق نہیں ہوتی
فسے ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہر اور یہ باطل ہے۔ ولابد من ملک مقدار النصاب۔ اور
ملک بھی بقدر نصاب ہوتا ضرور ہے۔ فسے یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوۃ کو قدر نصاب کے ساتھ
مقدر کر دیا ہے۔ فسے چنانچہ فرمایا کہ ہر ما کے پانچ وقت سے کم میں زکوۃ نہیں اور پانچ اس اونٹ سے کم
میں زکوۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید۔ مع۔ بلکہ حدیث معاذ میں مصرح ہے کہ تو نگروں سے
لے کر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تو نگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر
روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تو نگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تو نگر لینے مال و حاصلات سے

مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء. اور مال گزرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھنا ضرور ہو۔ وقدس ما الشرع بالحول. اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدار کیا ہے۔ نہ اس پر اجماع سلف و خلف واقع و متواتر پلا آیا ہے۔ لقوله عليه السلام لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول. بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوۃ نہیں یعنی واجب الادا نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گزر جاوے۔ نہ چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے ابن مسعود سے اور دارقطنی نے ابن عمر سے اور ابن ماجہ نے عائشہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد میں عامر بن ضمیرہ کو ابن مسعود و ابن عمر و انس بن مالک نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ بریں اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی تین ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ ولانہ ممکن بہ من الاستثناء اور اس وجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھا ورکا۔ نہ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقرائے خبر گیری کو زکوۃ نکالے۔ لاشتمالہ علی الفصول المختلفة۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں میں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے۔ نہ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاوہ پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فادیر الحکم علیہ۔ تو حکم ادا کے زکوۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ نہ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال و فیضہ کر دیا اس پر بھی زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اس نے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاوہ نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اس نے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت مستحیر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوۃ بعد سال کے واجب الادا ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایہ کچھ مذکور نہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا ثم قیل هو واجب علی الفوس۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ نہ حتیٰ کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا۔ لانہ مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضائے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ نہ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوۃ کو فقیر کی حاجت روانی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ (رکابی الفیض)۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (التہذیب)۔ یہی عامر اہل حدیث کا قول ہے۔ ع۔ اور نوادر میں امام محمدؒ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے (المحیط)۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوۃ ادا کرنے میں دیر جائز ہے۔ لان جمیع الامر وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اس کے ادا کا وقت ہے نہ کسی دیر اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضا نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اس کے ادا کا وقت موت تک ہے۔ ولہذا لا یضمن بھلاک النصاب بعد التفریط۔ اور اس وجہ سے جب واجب الادا زکوۃ دے دینے میں تعصیر پھر کل مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوۃ

کا ضامن نہیں ہوتا۔ نہ یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوۃ کا بالاتفاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کہ گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتیٰ کہ جب دے دے ادا ہوگی۔ پھر عقل و بلوغ شرعا ہے۔ و لیس علی الصبی و المجنون زکوۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوۃ نہیں ہے۔

و سے یہی ایک جماعت سلف سے مرئی ہے اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رض کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے و سے کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدیل حدیث عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متول ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اس کو صدقہ کہا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی کی حدیث النسب میں ہے۔ الشمس الائمة سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اس کو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقہ الفطر اور یہ اس وجہ سے کہ زکوۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ بریں یہ روایات ضعیف ہیں۔ مع۔ فانه يقول هي عناية مالية فتقدر بسائر كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج. اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جو روں کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہو گیا۔ ولنا منها عبادة فلا تتأوى الا بالاختيار تحقيقاً لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل۔

اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے معنی محقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ و سے حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دے دے تو نفس کی نفی و عبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنت الاساض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ وكذلك الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ و سے اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشر میں نقرہ پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون میں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ و لو افاق بعض السنة اور اگر اس کو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا۔ و سے اگرچہ قبل ہو اور وہ ابتداء سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ مع۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ الحانی ہوا لا صح۔ فهو بمنزلة افاقة في بعض الشهر في الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اس کے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اس کو افاقہ ہوا۔ و سے خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام مہینے کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضا کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ ومن ابی يوسف انه يعتبر اكثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار

کیا۔ فے پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر الروایۃ اول ہے۔ پھر بنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے۔ دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی اور حکم جنون اصل میں و عارضی میں کچھ فرق نہیں ہے۔ فے ہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ حتی کہ جس جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ وعند ابی حنیفہ انہ اذا بلغ مجنوناً۔ اور ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا۔ فے پھر کسی وقت اس کو افاقہ ہوا۔ يعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا مقبر ہوگا۔ بمنزلة الصبی اذا بلغ۔ بمنزلہ طفل کے جب بالغ ہوا۔ فے تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام کے مذہب پر سال شروع ہونا تو مقبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں رہا تو زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہے وہ بمنزلہ عاقل کے ہے۔ ع۔ اگر تمام سال انعام رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے (قاضی خاں)۔ پھر ملک تمام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تمام نہیں جیسے عورت مے ہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مول یا قرض خواہ کی ہے (السراج)۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ (محیط السرخسی)۔ ولیس علی المکاتب زکوۃ۔ اور مکاتب بدر زکوۃ نہیں۔ لانه لیس مالک من کل وجہ لوجود المنانی وهو الهیاق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہیں کیونکہ ملک کے سنانی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیبت ہے۔ فے اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر جب تک ایک درم رہے وہ غلام ہے ولہذا لم یکن من اهل ان یعق عبده اور اسی وجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ کرے۔ فے مثلاً مکاتب نے کمانی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ م۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرض نہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے (محیط السرخسی)۔ ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور جس شخص پر اس قدر قرض ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو۔ فے اور اس قرض کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانوروں کی زکوۃ بر خلاف نذر و کفارات، وغیرہ کے جن کا مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ غلام زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ فے یہی قول ایک جماعت سے خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ ع۔ وقال الشافعی یجب۔ اور شافعی نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ فے ہی ان کا ان قول ہے۔ لتحقق السبب وهو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاً امامی کا۔ فے یعنی ایسے نصاب کا جس میں ثروت نمو یعنی بڑھتا رہے۔ ولنا انہ مشغول بحاجۃ اصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس کا مال اس کی اصل حاجت میں مشغول ہے۔ فے اور وہ ادا کرنے پر آمادہ ہے کیونکہ قرضہ وینا د آفرت میں مہلک ہے۔ فاعتبر معدوماً۔ تو یہ مال گویا

معدوم شمار ہوا۔ کما لمار المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ منسے پس اس کے ہوتے ہوئے تخم جائز ہے۔ و کتاب البذلتہ۔ اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے۔ والمعنہ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ منسے کہ ان کا ہونا زکوۃ کے حق میں کلاہ ہے۔ مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا ہر میعاد یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہیں (محیط السرخسی)۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین ہر ادا کرنے کی نیت ہی نہ ہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہیں کیونکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ (الجواہر) مگر ہم کہتا ہے کہ بلکہ یہاں اسی پر فتویٰ رہے گا۔ م۔ یہ سب اس وقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر یہ قرضہ ہوا تو زکوۃ ساقط نہ ہوگی۔ (الجواہر)۔ یہ اس وقت کہ مطالبہ کا قرضہ اس کے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اس کا مال اس کے قرضہ سے زائد ہو۔ لکی انفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اس کی زکوۃ ادا کرے۔ اذا بطل نصابہ۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب کو پہنچ جاوے۔ بالفراغۃ من الحاجة۔ مع حاجت کے فارغ ہونے کے۔ منسے یعنی نصاب بھی ہو اور اس کی حاجت اصل سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوۃ واجب ہے۔ والمرا د بہ۔ اور دین سے مراو۔ دین لہ مطالب من جهة العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندوں کی طرف سے ہو۔ منسے اگرچہ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانوروں کی زکوۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا یمنع دین المسلم والكفارة حتی کہ جس پر نذر و کفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب زکوۃ سے مانع نہیں۔ منسے مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس کے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے اور اس کے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتیٰ کہ سال گزر گیا تو اس پر دوسو درم کی زکوۃ واجب ہوگی اس لئے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کرے گا۔ و دین الزکوۃ۔ اور رہا دین زکوۃ۔ منسے پس اگر چہ نے واسے جانوروں کی زکوۃ اس نے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ مانع حال بقاء النصاب لانه ینتقص بہ النصاب۔ وجوب زکوۃ سے مانع ہے ورنہ لیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائے گا۔ منسے اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوۃ نہ دی تھی وہ اس پر قرضہ ہے اور لب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کسی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوۃ سے مانع ہے۔ وکن البعد الاستحلال اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ منسے یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوۃ کے سب اس سے تلف کر دیا حتیٰ کہ زکوۃ اس کے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور ان پر سال گزر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور دیری میں ہے کہ اگر چرائی کے جانوروں کی زکوۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوئے تو صحیح یہ کہ ضمان نہ ہوگا۔ ع۔ خلافاً لفرق فیہما۔ زفر حسنہ دونوں صورتوں میں

خلاف کیا۔ فسے یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ فسے جب کہ مل کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروی عنہ۔ بنا براس روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ فسے یعنی غیر ظاہر الروایت میں ورنہ ظاہر الروایت میں تو بدون ذکر خلاف کے بھی مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لم مطالباً۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرتے والا بندہ موجود ہے۔ وهو الامام فی السوائد وناثبہ فی اموال التجارة۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانوروں کی زکوٰۃ میں امام المسلمین سے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ فسے اگر کہا جائے کہ سوائے چرائی کے جانوروں کے نقد اموال و تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکوں کو اجازت دے دی۔ فان الملاك مندوبه۔ پس مالکان مال خود نائبان امام ہیں۔ فسے پس مالک مال زکوٰۃ لٹکانے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیروں کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اخذ من اموالهم صدقة الآية۔ سے ان کے مالوں میں سے زکوٰۃ کو اٹھ کر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت ابوبکرؓ جانوروں و نقد و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر معارف کے حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیریں گے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خور ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان درک کر لی پھر وہ بلیع در حقیقت اسحاق میں لی گئی اور مشتری کے ٹمبی کی ضمان اس ضمان پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع سے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ (البدائع)۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا سا قسط ہو گیا مثلاً قرض خواہ نے اس کو معاف کر دیا تو جس وقت سے سقوط ہوا اسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ (الفتح)۔ اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ و ليس في دوس السكنى و ثياب البعدن و اثاث المنزل و دواب الركوع و عبدة الخدمة و سلاح الامتال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہتی کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چار پائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں میں اور استعمال کے ہتھیاروں میں۔ فسے اور اہل و عیال کے کھانے کے اناج و طعام میں اور زینت و کجیل کے ظروف میں جب کہ سونے و چاندی کے نہ ہوں اور یوں ہی موتیوں و یاقوت و ہیرے و لعل وغیرہ زیوروں میں جب کہ تجارت کے واسطے نہ ہوں اور اسی طرح ان فلوس میں جو خرچ کے واسطے خریدے ہوں۔ (المبسوط)

فسے۔ ضمان الدرك یہ کہ ایک نے مشتری سے کہا کہ تو یہ چیز بے خوف خرید لے اگر یہ کسی دوسرے کی ملک

تو میں تیرے ہموں کا ضامن ہوں۔ ۱۲۰

لانہا مشغولة بالحاجة الاصلية. کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھری ہوئی ہیں۔ فسے اور اصلی حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت و تکلیف دور ہو خواہ حقیقتہً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں۔ و لیست بنامیۃ ایضاً۔ اور یہ چیزیں بڑھانے والی بھی نہیں ہیں۔ فسے یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیائے تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نمونہ نہیں ہے۔ و علیٰ ہذا کتب العلم لاهلہا۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ فسے الشمس الاثمہ سرخسی نے شرح بسوط میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیر اگر کتابوں میں سے اس قدر مالک ہے کہ مال عظیم کو پہنچتی ہیں لیکن اس کو ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیر کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ (الفتح)۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس نہ ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ نمونہ نہیں ہے لیکن اس کو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ (کذا فی شرح النکاح)۔ اگر یہ کتابیں تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ہن ح۔ والآلات المحترفين۔ اور اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ فسے کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول ہیں جیسے بادریچوں و حلوائیوں و رنگریزوں کی دیکیں و کڑھانے وغیرہ اور عطاروں و بڑھائیوں وغیرہ کے آلات۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں ان کو فروخت کر دوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کارنگریزوں نے ایسی چیزیں خریدیں جن کا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون و اشنان و ریہ و ریٹھا خرید اور نانوائی نے ٹکڑی و نمک روٹیوں کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی و تیل خریدا تو چاہے جس قدر روپیہ کے ہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جن کا اثر بنائی ہوئی چیز میں رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم و زعفران و رنگ فریدا اور باورچی نے تلچہ کے تل خریدے تو ان میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقد اور سونا چاندی اور ان کے ظروف و زیور اور اس زمانہ میں کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوائے باقی اسباب و اموال میں ان میں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جاور ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور اطلاق فارغہ یعنی گھر و زمین میں حساب حاصلات ہے۔ مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ ہو تو اس میں کئی صورتیں ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن له علی آخره دين۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فحجہ سنہ اور اس نے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت بہ بینه۔ پھر اس کے گواہ کھڑے ہو گئے۔ فسے حالانکہ پہلے نہ تھے حتیٰ کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جس کے گواہ ہیں۔ لم یزکہ لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی نہ دے گا۔ فسے اور مصنف نے جو کہا کہ۔ قامت له بنیۃ۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت له بنیۃ۔ اس کلام کے معنی یہ کہ اس کے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس باس طور کہ مدیوں نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا اقرار کر دیا۔ فسے تو یہ اس کے اقرار کی گواہ ہو گئے۔ و اس طور کہ اہل عدل کو اس نے مخفی کر کے مدیوں سے باتیں کیں اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جس کو اہل عدل نے سنا اور مدیوں کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال کے یہ لوگ گواہی

دیں۔ (المترجم)۔ یوں ہی جب گواہ بھول گئے تھے پھر ان کو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے وہاں سے آگئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہوں تو گزرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہو گی۔ (البسوط۔ شیخ الاسلام)۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بعض بقول صحیح زکوۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقرر ہو تو خواہ وہ تو نگر ہو یا تنگ دست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی۔ (انکافی)۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلاں مفلس ہے اور اس مفلس پر اس کا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین کے قول میں گزرے ایام کی زکوۃ واجب ہے۔ شرح الجامع الصغیر بقاضی خاں۔ امام محمد کے نزدیک قرضدار منکر کے قرضہ پر زکوۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ وہی مسألة المال الضار۔ اور یہ مال الضار کا مسئلہ ہے۔ فے مال ضار ہر وہ مال جو اصل میں ملوک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ (المحیط ج ۱) اور اگر امید ہو تو ضار نہیں ہے۔ نفع۔ وفيه خلافا زفر و الشافعي۔ اور مال ضار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے۔ فے چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گزرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ ومن جملة المال المفقود والآبق والفضال والمغصوب اذا لم يكن عليه بينة والمال الساقط في البحر والمدفون في المغارة اذا نسي مكانه والذي اخذه السلطان مصادرة۔ اور منجمہ ضمار کے وہ مال ہے جو مفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہو گیا اور وہ مال جس کو کسی نے غصب کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جس کو جنگل میں وینہ کر دیا جب کہ اس کی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جس کو سلطان کے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ فے پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں ملیں تو گزرے ایام کی زکوۃ نہیں م۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہیں اگرچہ غاصب مقرر ہو۔ (البحر)۔ و وجوب صدقة الفطر بسبب الآبق والفضال والمغصوب على هذا الخلاف۔ اور بھاگے غلام و بھگے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقة الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ فے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہذا ان السبب قد تحقق ونوات البد غير مخل بالوجوب کمال ابی السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقة فطر کا سبب تو تحقق موجود ہے اور یہ قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا نخل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ فے کہ حالت سفر میں اس کے قبضہ میں نہیں حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقة فطر بلکہ زکوۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لانا کوۃ فی مال الضار۔ اور ہماری دو دلیلیں عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضار میں زکوۃ نہیں ہے۔ فے یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زرعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ لیکن ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں کہا کہ حد ثابث یزید بن عمار بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذي يودي فيه الرجل زکوۃ اوى من كل مال ومن كل دين الاما كان ضار الا من جره یعنی حسن نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال

کے جو شمار ہے کہ اس کی امید نہیں رکھنا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثاً
عبد الرحمن بن سیدان عن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملك الذہبی یعنی عمرو بن میمون
نے کہا کہ ولید بن عبد الملك بادشاہ نے اہل کوفہ میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال
کے کر بیت المال میں ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیز "فقیہ ہوئے تو اس شخص کے فرزند ان نے
آکر فقیہ سے اپنے مظلمہ کی نالیش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگوں کا مال ان کو دے دے
اور ان سے اسی سال کی زکوۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال شمار نہ ہوتا تو ہم ان سے گذرے برسوں کی
زکوۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ عن هشام عن الحسن قال علیہ ذکوۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری
نے کہا کہ ضار وائے پر اسی سال کی زکوۃ ہے امام مالک نے موطاء میں ایوب السخفنی "سے روایت
کی عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جس کو بعض سلاطین نے ظلم لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس لے
دو اور گذرے برسوں کی زکوۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال
کی زکوۃ لی جاوے کیونکہ وہ مال شمار تھا۔ اسناد میں ایوب نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمار
نزدیک مقرر نہیں ہے۔ شافعی "تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے
نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب هو المال التامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ
سبب زکوۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو۔ ولا نمار الا بالقدسۃ علی التصرف۔ اور نمونہ نہیں مگر جب کہ
تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدسۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال شمار پر حاصل نہیں۔ فے تو اس
میں زکوۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقتاً قبضہ
سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے
چنانچہ فرمایا۔ وابن السبیل بقدر بنا شبہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل
ہے۔ فے تو اس پر زکوۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔
فے یا ایسی جگہ جہاں آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب لیتسبہ الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوۃ
ہے کیونکہ اس کو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتیٰ کہ اگر اس کو یا اس کی جگہ بھول گیا تو بعد سال
کے زکوۃ واجب ہوئی۔ دفن المدفون فی الاس من اراکم اختلاف المشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت
یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ فے جب کہ جگہ بھول گیا۔ بعض نے کہا کہ
سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہو گیا۔ تاج الشریعہ ع۔ حتیٰ کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی شمار
نہیں۔ (ابن۔) اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور جرح عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب
نہیں ہے۔ تاج الشریعہ ع۔ اتول اسی جرح سے بندے نے اس کو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو
اللہ تعالیٰ اعلیٰ واجب ہے کہ حق الزکوۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہے۔ واللہ اعلم۔ پس جب
کبھی ہاتھ آدے تو اسی سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقر علی او مصرع جب
النکوۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقرر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگ دست ہو زکوۃ
واجب ہوگی۔ لا مکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔

فے جب کہ مدیوں مذکور مالدار ہے۔ اور واسطۃ التحصیل۔ یا بواسطۃ تحصیل کے۔ فے جب کہ تنگ دست ہو یعنی اس کی کمائی سے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرے پس ایسے قرضہ پر اس کو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ فرض میں میعاد لازم نہیں ہے۔ وکن الذوکان علی جلد اور لوں ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو۔ وعلیہ بینۃ۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ فے تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں یہی صحیح ہے۔ (الکافی ص ۱۰)۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہوتے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ منفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ یا قاضی کو اس قرضہ کا علم ہو بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ فے یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دے گا۔ ع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح و اوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ والشدائم۔ م۔ و لکان علی مقفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیوں مقر مفلس پر ہو۔ فے یعنی قرضہ اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فہو نصاب عند ابی حنیفۃ لان تفلیس القاضی لایصح عندہ تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اس کو مفلس کرنا امام کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ فے کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و مجبوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وعند محمد لا یجب لتحقق الافلاس عندہ بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ و ابو یوسف مع محمد فی تحقیق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابی حنیفۃ فی حکم الزکوٰۃ رعاۃ لجانب الفقراء اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے۔ فے کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو ان کی حاجت روائی پہونچے گی۔ م۔ ابن رحم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جس کو اس نے کئی سال نہیں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک و ودیعت پر گزری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م۔ ع۔ ومن اشتری جاریۃ للتجارة۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ فے یا اور کوئی چیز۔ و نواھا للخدمة۔ اور خدمت کے لیے اس کی نیت کر لی۔ فے پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال و دو سال خدمت بھی لوں گا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اس کا حکم فرمایا کہ بطلت عنها الزکوٰۃ۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ فے (الخلاصہ)۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کے واسطے ہو گئی۔ لا اتصال الذیۃ بالعمل و هو ترک التجارة۔ کیونکہ نیت متصل بعلل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ فے واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت

سے ملی تو کار آمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ وان شاعا للتجارة بعد ذلك لم تکن للتجارة۔ اور اگر بعد اس کے یعنی باندی کی خدمت کی نیت کر لینے سے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہ ہو جائے گی۔ منہ اس لیے کہ تجر کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتی بیعہا۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ منہ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی ثمنها زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ منہ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہ ہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی۔ لان النیۃ لم تتصل بالفعل اذ هو لم یجس فلم یقبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی کیونکہ اس نے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت مقبر نہ ہوئی۔ منہ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولہذا یصیر المسافر مقیمًا بجمہ والنیۃ۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے منہ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو حقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا یصیر المقیم مسافرًا بالنیۃ الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہ ہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ منہ جب کہ چہا شروع کرے۔ یوں ہی روزہ دار خالی نیت سے انطار کرنے والا نہ ہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائے گا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائے گا جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہ ہوگا مگر جب کہ اسلام لاوے۔ مع۔ وان اشتری شیئاً ونحوہ للتجارة کان للتجارة۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اس کی نیت کی تو وہ تجارت کی ہوگی۔ لاتصال البتہ بالفعل۔ کیونکہ نیت متصل عمل سے ہے۔ منہ یعنی خریداری کیونکہ تجارت میں خرید و فروخت ہے۔ بخلاف ما اذا ورت ونزے للتجارة۔ بخلاف اس کے اگر میزٹ میں کوئی چیز پائی اور اس کی نیت تجارت کے لیے کر لی۔ منہ تو وہ تجارت کے واسطے نہ ہوگی جب تک کہ اس کو فروخت نہ کرے۔ لانه لاهل منہ۔ کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا۔ ولو ملکہ بالہبتہ او بالوصیۃ او بالخلع او بالعقد من القود ونحوہ للتجارة کان للتجارة عندہ ای یوسف لاقتوانہا بالفعل۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اس کو ہبہ مقبوضہ کر دیا۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسبغ کا مالک ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کر لی تو ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائے گی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ منہ یعنی ہبہ وغیرہ جب اس نے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اس کے فعل قبول سے متصل ہوئی۔ اور ایجاب وقبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہیں۔ وعند محمد لا یصیر للتجارة لانہا لم تقارن عمل التجارة۔ اور امام محمد کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ منہ اور قبول مخصوص تجارت کا فعل نہیں ہے کیونکہ سول نے خرید و فروخت کے دیگر عقود میں بھی ایجاب وقبول ہوتا ہے۔ وقیل الاختلاف علی عکسہ۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اس کے برعکس ہے۔ منہ یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہ ہوگی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائے گی۔ الحاصل منہ قولہ مالک ہوا اور اس طرح کہ اس نے اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا اور وصیت اس طرح کہ اس نے عروا پناہر وصل کیا ۴۱۲۔

درم و دینار تو بذات خود ثمن ہیں تو ان میں زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے۔ اور جانوروں میں زکوٰۃ اس وقت کہ مفت کے جنگل میں چرائے جاویں اور عرض و اسباب میں اس وقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کہ یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے دے تو یہ عین و اسباب دلالت نیت سے تجارت کے لیے ہوں گے۔ ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی اور جو چیز اس کی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر مانگے لی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوٰۃ لازم نہ ہوگی۔ و لا يجوز اداء الزکوٰۃ الا نیتہ مقارنة للاداء۔ اور ادائے زکوٰۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو اداء سے متصل ہو۔ فہے یعنی اداء کے ساتھ موجود ہو۔ او مقارنة لعزل مقدار الواجب۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو۔ فہے یعنی جس قدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اس کو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ کی نیت ہو۔ پھر چاہے فقراء کو دینے کے وقت نیت نہ ہو تو ادا دل کافی ہے۔ لان الزکوٰۃ عبادة۔ کیونکہ فعل زکوٰۃ تو عبادت ہے۔ فہے اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے۔ فکان من شرطها النیت۔ تو اس کی شرط میں سے نیت بھی ہوئی۔ فہے تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو۔ والاصل فیہا الاقتران۔ اور نیت میں اصل اقران ہے۔ فہے یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو۔ الا ان الدفع يتفرق۔ اور بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیروں کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے۔ فہے پس ہر بار نیت کرنے میں جرح شدید ہے فاکتفی بوجودها حالة العزل۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا۔ تبسیراً۔ بغرض آسانی دینے کے۔ فہے یعنی بغرض اس کے کہ جرح شرع نے دیکھا ہے تو آسانی لازم ہے اور وہ اسی طرح کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرے۔ کتفدیم الیہ فی العموم۔ بے روزہ میں تفہیم نیت کافی ہے۔ فہے کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں جرح شدید ہے م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتاً ولیے حکماً بھی کافی ہے۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہے پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دیا کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر وکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔ وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰۃ میں غلط کر دی تو وکیل ضامن ہوا اور وکیل اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کو خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو غلط کر دیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہند یہ میں ہے۔ وکیل کو کہا کہ جہاں چاہے صرف کر تو اس کو اختیار ہے

کہ خود لے لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے فرزند بالغ کو دے سکتا ہے۔
 م م ع د۔ جس نے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوۃ سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ فقراد کو دے دے۔
 اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ وں وہ میں نے زکوۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ (السرہ ج ۱)۔ ومن
 تصدق بجميع ماله لانيوس الزکوۃ سقط فرضها عنه۔ اور جس نے اپنا تمام مال زکوۃ صدقہ کر دیا حالانکہ
 نیت زکوۃ نہیں ہے تو فرض زکوۃ اس سے ساقط ہو گیا۔ هذا مختصان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے
 لان الواجب جن ومنہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ فسے لین چالیسواں حصہ بکان
 متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا۔ فلا حاجت الی اثبتین۔ تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں
 ہے۔ فسے پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو زکوۃ بھی آدا ہو گیا۔ یہ اسس وثبت کہ کچھ نیت
 نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مانند تدر وغیرہ کی نیت ہو تو جس کی نیت ہے وہی واقع
 ہوگا اور مقدار زکوۃ کا ضامن رہے گا۔ (التبیین)۔ ولو ادسی بعض النصاب۔ اور اگر اس نے نصاب کا
 بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوۃ المودی۔ ویسے ہونے کے حصہ زکوۃ بھی ساقط ہو گئی۔ عند بعض
 یہ حکم امام محمد کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الكل۔ کیونکہ جس قدر مقدار واجب تھی وہ کل
 نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ فسے مثلاً دو سو درم میں ۵ درم تھے اور اس لے چالیس درم صدقہ کر دیے
 تو ان میں ایک درم زکوۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت اہم ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشد ہے
 (کافی تراہک)۔ وعند ابی یوسف لا یسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک
 اس حصہ کی زکوۃ ساقط نہ ہوگی کیونکہ زکوۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ نکون الباقی محلا
 للواجب۔ کیونکہ جس قدر باقی رہا وہ بھی زکوۃ واجب کا محل ہے۔ فسے تو کل مقدار یعنی مثلاً درم ۵
 اسی میں سے آدا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ بخلاف مسئلہ اول کے۔ فسے جب کہ کل مال دے
 دیا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل ہے۔ والله تعالیٰ اعلم۔

فروع | دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال پھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضدار
 کو بری کیا تو اس میں زکوۃ بھی آدا ہو گئی۔ ت۔ اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب
 ہو تو قرض خواہ زکوۃ کا ضامن ہوگا۔ یہی اصح ہے۔ المویہ ع۔ زکوۃ کو اعلان سے آدا کرنا چاہئے بخلاف
 دوسرے صدقات کے (القاضیاں ص ۱۸۸)۔ اگر فقیر کو معلوم نہ ہو کہ یہ زکوۃ ہے تو جائز ہے کیونکہ
 زکوۃ دینے والے کی نیت مقبرہ ہے۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز واقارب فقراد اور زکوۃ
 و مبارکباد دینے والوں یا نیا پھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوۃ کی نیت
 کرے تو وہ زکوۃ ہوگی کیونکہ ان میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدوں و خوشی کے ایام میں جو
 مرد عورتیں کام کاج کرتی ہیں اور ان کو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر
 زکوۃ کی نیت کرے تو آدا ہوگی۔ جمع العلوم والنجی ع۔ اپنے پاس جو مال ہے اس کی زکوۃ کی نیت سے
 فقیر کو اپنا قرضہ جو نکلان بہ ہے دلوا یا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جائے
 (البحر)۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو بہہ کیا تو نہیں جائز ہے (کافی) زکوۃ میں سال قمری

کا اعتبار ہے۔ (التقیہ)۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر لفظ ذی مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلنا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا جتنی کہ اس کے گزرنے پر زکوۃ واجب ہوگی۔ (محیط السخسی) اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر میں سب ملا کر سب کی زکوۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث و ہبہ و غیرہ تجارت میں لگایا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ہو ورنہ نہیں۔ (البدائع)۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملا یا نہ جاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ (الجوسرہ)۔ اور جو بعد ختم سال کے بالاتفاق نہیں ملایا جائے گا۔ (شرح الطحاوی)۔ نصاب چاندی و سونے و جانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

باب صدقۃ السوائم

(باب زکوۃ سوائم کے بیان میں)

سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلوں میں چرائے جاتے ہیں تو ان کے نر و مادہ اور ملے ہوئے ہیں زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی برصا اور اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتیٰ کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوۃ نہیں۔ (المحیط البدائع)۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو ان میں زکوۃ السوائم نہیں بلکہ زکوۃ التجارة ہوگی۔ (البدائع)۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتیٰ کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عمل درآمد ہے تو ان میں زکوۃ نہیں رہی۔ ملحوظ۔ پھر میں نے در مختار میں شمنیؒ سے مصرح پایا فالحمد للہ العلام الغیوب۔ (الترجم) پھر سال بھر مباح میں چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں۔ (محیط السخسی)۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں۔ (التبیین) اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر ان کو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہ ہو ہا دیں گے مگر جب کہ ان کو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس خدمت خدمت لے اور یہی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اس کو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتیٰ کہ چرائی پر سال گزر گیا تو ان میں زکوۃ السوائم واجب ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر ان کو تجارت کے لیے خرید لیا تھا پھر درمیان میں سالہ کر دیا تو جب سے کیا ہے اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ (محیط السخسی)۔ سوائم وقف اور عیال وقف میں زکوۃ نہیں۔ (الجوسرہ)۔ د۔

فصل فی الابل - فصل سواثم اونٹ کی زکوٰۃ میں -

اس اونٹ سے کم میں کچھ زکوٰۃ نہیں ہے۔ جسے اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ فاذا بلغت خمساً۔ پس جب مقدار پانچ ہو چکے۔ جسے تو نصاب ہوا۔ سائمتہ۔ در حالیکہ یہ سائمتہ بول۔ و حال علیہا الحول۔ اور ان پر سال پٹ جاوے۔ ففیہا شاة الی تسع۔ تو پانچ میں ایک بکری ہے تو تک جسے بکری مادہ لی جاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو۔ (البدیرہ) اور پانچ کے بعد تو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہے گی۔ فاذا کانت عشراً۔ پھر دس ہو جاویں۔ ففیہا شاتان الی اربع عشرۃ۔ تو دس میں دو بکریاں ہیں جو وہ تک۔ فاذا کانت خمس عشرۃ ففیہا ثلاث شیاہ الی تسع عشرۃ۔ پھر جب پندرہ ہو جاویں تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں ۱۶ تک۔ فاذا کانت عشرين ففیہا اربع شیاہ الی اربع وعشرون۔ پھر جب ۲۰ ہو جاویں تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں ۲۴ تک۔ جسے پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہوں گے۔ فاذا بلغت خمساً وعشرين۔ پھر جب اونٹ ۲۵ تک ہو چکے جاویں۔ ففیہا بنت مخاض تو ان میں ایک نیت مخاض ہے۔ وہی التي طلعت فی الثانیۃ اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو۔ جسے مخاض حاملہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اس کی مال گا بھیں ہو جاتی ہے۔ پس یہ بنت مخاض بھیں میں واجب ہوگی۔ الی خمس و ثلاثین۔ ۲۵ تک۔ جسے تو درمیان میں دس عفو رہے۔ فاذا کانت ستاً و ثلاثین۔ پھر جب ۳۶ ہو جاویں۔ ففیہا بنت لبون۔ تو ۳۶ میں ایک نیت لبون ہے۔ وہی التي طلعت فی الثالثۃ۔ اور نیت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو۔ الی خمس و اربعین۔ ۴۰ تک۔ جسے پس ۳۶ سے ۴۰ تک ۴ عفو ہیں۔ فاذا کانت ستاً و اربعین۔ پھر جب اونٹ ۴۴ ہو جاویں ففیہا حقۃ۔ تو ان میں ایک حقہ ہے۔ وہی التي طلعت فی الرابعۃ۔ اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو۔ الی ستین۔ ۶۰ تک۔ جسے تو ۴۴ سے ۶۰ تک ۱۳ عفو ہیں۔ فاذا کانت احدى و ستین۔ پھر جب ۶۱ ہو جاویں۔ ففیہا جذعۃ۔ تو ۶۱ میں جذعہ ہے۔ وہی التي طلعت فی الخامسۃ۔ اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو۔ الی خمس و سبعین۔ ۷۵ تک یہی جذعہ دینا پڑے گی۔ فاذا کانت ستاً و سبعین۔ پھر جب ۷۶ ہو جاویں۔ ففیہا بنتا لبون الی تسعین تو ۷۶ میں دو نیت لبون ہیں ۹۰ تک۔ فاذا کانت احدى و تسعین۔ پھر جب ۹۱ ہو جاویں۔ ففیہا حقتان الی مائۃ و عشرين۔ تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں ۱۲۰ تک۔ بعداً اشتهرت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جس طرح مذکور ہوا اسی کے زکوٰۃ کے ساتھ زمانہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے۔ جسے جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے بلکہ صحیح ابن خباب میں حدیث عمرو بن حزمؓ میں مذکور بلکہ عامداً معارضف و خلف میں منقول و مشہور ہیں۔ ثم اذا ذات علی مائۃ و عشرون کثافت النایفۃ۔ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریضہ دوسرا یا جاوے از سر نو۔ جسے یہ پہلا دوسرا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاة و حقتان۔ تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو

حقہ ہوں گی۔ فے یعنی یک صد و بست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ و ایک بکری
 ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ و فی العشر شاتان۔ اور دس میں دو بکریاں۔ فے یعنی ۱۳۰
 پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھے گا۔ چنانچہ
 و فی خمس عشرة ثلث شياہ و فی العشرين اربع شياہ۔ اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں
 فے یعنی ۱۳۵ پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ پر دو حقہ چار بکریاں۔ و فی خمس وعشرون نبت مخاض۔ اور
 پچیس میں نبت مخاض۔ فے یعنی ۱۴۵ میں دو حقہ و ایک نبت مخاض ہوئیں پھر یہ دوسرا ناپلا جائے
 گا۔ الی مائۃ و خمسين۔ ایک سو پچاس تک۔ فے جب ایک سو پچاس پورے ہوئے۔ فیکون
 فیہا ثلث حقا۔ تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے۔ ثم تستأنف الفریضۃ۔ پھر فریضہ
 دوسرا یا جاوے۔ فے یہ دوسرا دوسرا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاة۔ پس پانچ میں ایک بکری ہو
 گی۔ فے یعنی ۱۵۰ پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ پر تین حقہ و ایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا۔
 و فی العشر شاتان و فی خمس عشرة ثلث شياہ و فی عشرين اربع شياہ۔ اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ
 میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں۔ فے پس ۱۵۰ پر ۲۰ بڑھے تو ۱۷۰ پر تین حقہ و چار بکریاں
 ہوئیں۔ و فی خمس وعشرون نبت مخاض۔ اور پچیس میں نبت مخاض۔ فے تو ۱۷۵ پر تین حقہ و ایک نبت
 مخاض۔ و فی ست و ثلاثين نبت لبون۔ اور ۱۸۰ میں نبت لبون۔ فے تو ۱۸۶ میں تین حقہ و ایک نبت
 لبون ہے۔ فاذا بلغت مائۃ و ست و تسعين۔ پھر جب دس بڑھ کر ۱۹۶ تک پہنچے فقیہا اربع حقا۔
 تو ۱۹۶ میں چار حقہ ہیں۔ الی مائتين۔ و سونک۔ فے اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ نبت
 لبون دے دے۔ (قاضی خاں)۔ ثم تستأنف الفریضۃ ابداً کا تستأنف فی الخمسين التي بعد المائۃ
 و الخمسين۔ پھر فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اس طرح دوسرا یا جایا کرے گا جیسا کہ ایک سو پچاس
 کے بعد پچاس کے لیے دوسرا یا گیا تھا۔ فے یعنی دوسو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہے گا اس طرح کہ
 ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۵ بکریاں پھر ۲۵ پر نبت مخاض اور ۲۶ پر نبت لبون اور ۲۶ پر حقہ پچاس تک۔ تو دو سو پچاس پر پانچ
 حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس کے واسطے بھی اسی طرح ہر پانچ پر بکری یہاں تک کہ ۲۵ پر نبت لبون آخر ۲۶ پر حقہ پچاس تک پس
 تین سو پر چھ حقہ ہوئے غرض کہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہے گا۔ م۔ و هذا احداثا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ فے واضح ہو کہ ایک سے
 ۱۲۰ تک تو اتفاق ہے اور بعد اس کے اختلاف ہے۔ و قال الشافعی اور شافعی نے کہا۔ فے اور یہی قول احمد ہے کہ اذا زلت علی مائۃ
 و عشرين واحدة فقیہا ثلث بنات لبون۔ جب ایک تلوہیں پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنات ہوں دینی
 پڑیں گی۔ فے کیونکہ یہ پالیس کا سہ چند ہے۔ اور اصل ان کے نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر نبت لبون
 اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے۔ چنانچہ کہا کہ۔ فاذا صارت مائۃ و ثلاثين فلیہا حقۃ و بنتا لبون پھر جب
 ۱۳۰ ہو جاویں یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ و دو نبت لبون ہیں۔ فے یعنی ۱۳۰ دو پالیس و ایک
 پچاس ہے تو دو نبت لبون و ایک حقہ دینی پڑیں گی۔ پھر دس بڑھیں ۱۴۰ ہوں تو دو حقہ و ایک نبت
 لبون اور ۱۵۰ پر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ پر تین حقہ ہیں اور آٹھ معلوم ہو گا کہ دریا
 میں وجہ اختلاف کیا ہے۔ م۔ ثم یدار الحساب علی الاربعینات و الخمسينات بعد اس کے امام شافعی کے

نزدیک حساب گھوایا جائے گا ہر چلے و پھل سے پر۔ فیجب علی کل اربعین بنت لبون و فی کل خمسین حقہ
تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کرے گا۔ لما روی انہ علیہ السلام
کتب اذا زادت الابل علی مائۃ و عشرين ففی کل خمسین حقہ و فی کل اربعین بنت لبون۔
کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک بیس سے
بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ فسے یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث
انس میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود ما دونہا۔
بدون شرط عود اس سے کم کے۔ فسے یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی معیت میں ابتدائی فریضہ کا
عود کرنا شرط نہیں فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری و ہر ۲۵ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کتر ب
غلو ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ حدیث متصل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون سے
یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک اور اکتالیسوں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابو داؤد کی روایت
ابن المبارک من یونس عن الزہری میں دوسرے معنی صرح ہیں۔ م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلك
فی کتاب عمرو بن حزم۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو جو فرمان دیا
اس میں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من ذلك۔ پس جو اس سے کم ہو۔ فسے یعنی پچاس
و چالیس سے کم ہو۔ فی کل خمس عدد شاة۔ تو ہر پانچ اس میں ایک بکری ہے۔ فنعمل بالزیادة۔ پس
ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ فسے کیونکہ چالیس و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں
کچھ نہ ہو۔ پس ہم نے چالیس و پچاس میں موافق فرمان انس کے اور کم میں موافق فرمان عمرو بن حزم
کے عمل کیا۔ ملح۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے تحریر میں نے
بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون
کیونکہ ابو داؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہوں تو تین بنت لبون
۱۲۹ تک ہیں پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جائیں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ۔

پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جو تفسیر طبرانی گئی اور فرمان عمرو بن حزم جس کا معنی
نے حوالہ دیا ہے اس کو ابو داؤد نے مراسیل میں اور اسحاق بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکلی الآثار
میں حاد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دے
کر کہا کہ میں نے اس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور محمد بن ابوبکر نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم کے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب میں بھیجا ہے پھر آخر تک روایت ذکر کی۔ اس میں ہے
کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا ہارے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق و نسائی و ابن
حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزم میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے
بلکہ موثق اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحاق عن عامر عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اس کے
موافق ہے۔ (رواہ ابن ابی طیبہ)۔ اور اس میں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا
کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر حقہ ہے اس کے معنی ہیں کہ جب

چالیس تک پہنچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبوں چالیس تک جیسا کہ ابو داؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابو داؤد کے مرسل حاد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حاد بن سلمہ عن قیس بن سعد اس وجہ سے مزج ہے کہ اول تو اس کے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ عفو میں نص ہے لقیال پنجم یہ محکم ہے اور وہ محتمل۔ تو یہی مزج ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی کے حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ اتہائے تحقیق المقام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

پھر اختلاف دو مقام پر ہے اول تو ۱۲۰ سے لے کر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۲۰) ہے پھر ۱۵۰ سے لے کر ۲۰۰ تک میں چالیس و پچاس کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک مثل ابتداء کے اور شافعی کے نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبخت والصاب سوا۔ اور بختی و عربی دونوں برابر ہیں۔ فے یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب حد و نصاب کو پہنچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یقنا ولہا۔ کیونکہ اہل کالفظ دونوں کو شامل ہے۔ فے توجب حدیث میں اہل پر زکوۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مختلط ان پر زکوۃ ہے۔ کم کتر عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بنت خنثی ہے (شرح الطحاوی) اور اندھا و بچہ شمار ہوگا مگر زکوۃ نہ لیا جائے گا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لے گا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے سوتی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوۃ میں مادہ کے سوائے زہریں لے گا (مجلد خمس م)

فصل فی البقر: (فصل جس گائے کی زکوۃ میں)۔ واضح ہو کہ بقرا اسم جنس ہے نر و مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اس کا نصاب (۳) ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من ثلاثین من البقر صدقة۔ ۳۰ بقرے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا كانت ثلاثین سائمة وحال علیھا الحول فلیھا تبیع او تلیعة۔ پھر جب ۳۰ ہو جاویں در حالیکہ سائمہ ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں ایک تبیع اور تبیع واجب ہے۔ وہی التي طعنت فی الثانیہ۔ اور تبیع یا تبیع وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ فے اور بیاں و بکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ ن۔ اور یہی کتر عمر ہے جب زکوۃ کے جالوروں میں شمار ہوگا۔ (شرح الطحاوی)۔ و فی اربعین مسن او مسنة۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنة واجب ہے۔ وہی التي طعنت فی الثانیہ۔ اور مسن یا مسنة وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا ہو۔ بهذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ فے جب ان کو یمن بھیجا ہے۔ (کما رواہ الاربعہ وابن حبان والحاکم)۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ اس کی اسناد متصل ہے اور ابن حزم نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروق نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ (مفہم المنہج)۔ فاذا زادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ فے تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں

اول یہ کہ۔ وجہ فی الزیادۃ بقدر اس کے زیادتی مین بقدر اس کے واجب ہے۔ المستین۔ ساتھ
 تک۔ فقہی الواحدۃ المائتۃ وبع عشر مسنة۔ پس ایک زائد میں مسنة کا چالیسواں حصہ ہے۔ وفی
 الاثنین نصف عشر مسنة۔ اور دو زوائد میں بیسواں حصہ مسنة کا۔ وفی الثلثۃ ثلثہ اس باع عشر مسنة
 اور تین زوائد میں تین چالیسویں حصے۔ مسنة یعنی مسنة کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو
 اس کے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہو گئے۔ اور علی ہذا القیاس م۔ وھذا درایۃ الاصل
 اور یہ بیسویں کی روایت ہے۔ لان العلو ثبت لصلی اللہ علیہ وسلم ولانہ ہونا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال
 زکوۃ میں غلو کا محبت از روئے نفس کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی غلو میں کوئی
 نص نہیں۔ مسنة تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نفس وارو ہے مگر
 جب کہ مال ہو۔ م۔ وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی یبلغ اثنین ثم فیہا مسنة
 دس باع مسنة او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی
 میں کچھ واجب نہ ہو گا یہاں تک کہ بیس پہنچیں پھر بیسواں حصہ ایک پورا مسنة ہو گا اور اس کے ساتھ
 مسنة کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہو گی۔ لان مبنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل
 عقدین نفس و فی کل عقد واجب۔ اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر
 دو عقد کے درمیان نفس یعنی غلو ہو اور ہر عقد پر جا کر واجب ہو۔ مسنة عقد یعنی وہائی کی گروہ سے ۲۰
 م۔ ۵۰، ۶۰، ۷۰ وغیرہ تو ۳۰ اور ۴۰ کے درمیان غلو ہے اور ۴۰ کے عقد پر تبیع واجب اسی طرح ۴۰
 سے وہائی تک غلو ہے اور ۵۰ پر جا کر واجب ہوا۔ وقال ابو یوسف و محمد لا شئی فی الزیادۃ حتی
 تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں کچھ واجب نہ ہو گا یہاں تک کہ ساتھ پہنچیں۔
 مسنة اور بیسواں حصہ و شافعی واحد کا قول ہے۔ وھو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہی تیسری روایت امام
 ابو حنیفہ سے ہے۔ مسنة یہی روایت اوٹن ہے (المیل)۔ اور یہی مختار ہے۔ (جوامع الفقہ)۔ اسی
 پر فتویٰ ہے۔ (البحر)۔ بقولہ علیہ السلام لمعاذۃ لا تاخذ من اوقاص البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ و ضرورہ بما بین اربعین الی
 ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان ہے۔ مسنة یعنی دو نصاب
 کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المادھنا المقار۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص
 سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ مسنة یعنی عجلہ جو سال بھر کے نہ ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں
 اشکال ہے۔ وار قطنی اور ابوبکر البزار نے ابن عباس سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 معاذ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیع دے اور ہر چالیس سے سن یا مسنة دے پس
 اہل یمن نے کہا کہ پھر اوقاص یعنی اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کر لوں گا جب وہاں حاضر ہوں گا پس
 سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ نہیں ہے
 ابن الہام نے کہا کہ اس کی اسناد میں ضعف ہے اور ہم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل سے میں مذکور ہے کہ مجھے

فصل فی الغنم : فصل غنم کی زکوۃ کے بیان میں . غنم ہر شخص کے لیے مفت قیمت ہے

مختلف گائے کے کہ وہ سینک بھونک کر پیٹ بقر کرتی ہے . غنم اسم جنس ہے جو بکری و بیٹر دونوں قسم کو شامل ہے . اس کا کثر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا . یس فی اقل من اس بعین من الغنم الساتۃ صدقۃ . غنم کی چالیس چرائی و البیوں سے کم میں زکوۃ نہیں ہے . فاذا کانت اربعین . پھر جب چالیس ہو جاویں . فسے من میں سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا . (شرح الطحاوی) . اور وہ بھی پالتو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نہ جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برکس . (فیہ السرخس) . پس شمار چالیس ہو . مائتہ . ورحالیکہ مائتہ ہوں . و حال علیہا المول . اور ان پر سال پست جاوے . ففیہا شاة . تو ان میں ایک شاة واجب ہے . فسے نم ہو یا ملوہ . پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی . الی مائتہ و عشوین . ایک سو بیس تک . فاذا زادت واحدة ففیہا شاتان الی مائتین . پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں و سونتک . فاذا زادت واحدة ففیہا ثلاث شیاہ . پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں . فسے پھر بیس تین بکریاں واجب رہیں گی یہاں تک کہ چار سو پورے ہوں . فاذا بلغت اس مائتہ ففیہا اس بیع شیاہ . پھر جب چار سو ہو جاویں تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں . ثم فی کل مائتہ شاة . پھر ہر سینکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی . فسے حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں . علی ہذا القیاس . حکداوی و البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام . ایسا ہی بیان نصاب و بار و ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں . فسے جو عمرو بن حزم کو کہہ دیا . و فی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ . اور فرمان زکوۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ . فسے رواہ البخاری . اور فرمان حضرت عمر رضی اللہ عنہ . رواہ ابو داؤد و غیرہ . و علیہ انعقد الاجماع . اور اسی پر اجماع منعقد ہوا . فسے اور یہی فقہا سلف و خلف اور چاروں مجتہدین و غیر ہم کا مذہب ہے . مفع . و العنان و المنہ سواہ . اور قسم ضاکن و منہ دونوں اس میں یکساں ہیں . فسے حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائے گا . اور اس میں کچھ اختلاف نہیں . مع . لان بظنہ الغنم شاملة للكل . کیونکہ بلفظ غنم دونوں کو شامل ہے فسے جسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے . و النص صریح . اور لفظ بلفظ غنم وارد ہے فسے تو دونوں شامل رہیں . و یؤخذ الثنی فی زکوۃہا . اور ثنی اس کی زکوۃ میں لیا جائے گا . فسے خواہ ضان کا ہو یا مغز کا . و لا یؤخذ المجتہد من الضان الا فی روایت الحسن من ابی حنیفہ . اور ضان کا جذع نہیں لیا جائے گا . ظاہر الروایت میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے . و الثنی مائتہ لہ سنہ . اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو . فسے دوسرے میں لگا ہو . اور گائے کا ثنی دو برس کا ازراؤنٹ کا پانچ برس کا ہے . و المجتہد مائتہ علیہ اکثرھا . اور جذع وہ بچہ کہ جس پر سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو . فسے ہی ظاہر المذہب ہے اور بزرگ و غیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں . مع . و من ابی حنیفہ و هو قولہما انه یؤخذ المجتہد . اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا

قول ہے۔ بقولہ علیہ السلام انما حقنا المجدعة والثنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے جسے یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مسندین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائر بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لیں گے۔ (کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد)۔

اسی طرح حدیث سفیان بن عبد اللہ میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ منحلہ یعنی جذعہ سے چھوٹا تعداد تعصبا میں شمار ہوگا اور زکوٰۃ میں نہ لیا جائے گا۔ اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا نر نہیں لیا جائے گا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائے گا اور یہ عدلی ہے اور حدیث کما لکھتے نے موطا میں روایت کیا۔ مع۔ ولانہ یتارسی بہ الاضحية۔ اور جذعہ اس وجہ سے طائر ہوگا کہ انھیں کی قربانی جائز ہے۔ منہ کافی حدیث عامر بن کلیب رحمہ اللہ عنہ ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوٰۃ۔ تو زکوٰۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علیؑ موقوفاً و مرفوعاً۔ وجہ الظاہر الروایۃ کی حدیث حضرت علیؑ ہے جس کو حضرت علیؑ کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے مرفوع روایت کیا گیا کہ۔ لا یؤخذ فی الزکوٰۃ الا الثنی فصاعداً۔ زکوٰۃ میں نہیں لیا جائے گا گنہشی یا اس سے بڑھ کر جسے تو ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار۔ اور اس وجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنیٰ درجہ میں ہے۔ جسے تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ و بهذا لا یجوز فیہا المجدع من المعن۔ اور اسی ادنیٰ ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوٰۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ بل جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التضییۃ بہ عرف نصاً۔ ہذا کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ جسے کہ جب سنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذعہ ذبح کرو۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) اور زکوٰۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اہل گزری کہ انما حقنا المجدع والثنی۔ تو جواب دیا کہ المراد ہا روی المجدع من الابل۔ مراد اس روایت سے اونٹ کا جذع ہے۔ جسے سر و جھج لے لیا کہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں مذکر یعنی نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد و نسائی واحمد میں اور حدیث سفیانؓ کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ حکم مرفوع ہے تو فیہ ظاہر الروایۃ کو ترجیح دینا واجب ہوا یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے مع۔ ولان فی زکوٰۃ الغنم الذکوی والاناث۔ اور غنم کی زکوٰۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاة ینتظمہما وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاة شاة۔ کیونکہ شاة کا لفظ نر و مادہ دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاة میں ایک شاة واجب ہے۔ جسے تو شاة خواہ نر ہو یا مادہ ہو دے دے والحدیث رواہ ابو داؤد و الترمذی ۴۔

حضرت الصدیق و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوٰۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ و ما کان مستلماً من خلیطہ فانتہا تیراجان ہا سو یہ ولان صحیح ہیں متعلق ولان لفظی بین مخرج ثلثہ الصدقة۔ یعنی اور جو ہیز کہ وہ خلیط سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رائج کر لیں اور جمع نہ کیا

جادے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیاں بفتح کے بخوف زکوۃ۔ شافعی فرمے کہ اس حکم سے مثلاً ۵ اونٹ یا ۳۰ گائے یا ۳۰ غنم اگر وہ شخصوں میں بشرائط فلفہ مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب تکم میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ملک میں ۱۲۰ بکریاں بفتح ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ان کو ۳۰، ۴۰، ۵۰ کے عین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آویں اور اگر تین شخصوں کی در حقیقت ہوں تو ان پر غلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جائے۔ اسی طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو ان کو بفتح کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ ہیں اور اگر ایک کی ہیں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہ ہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی غنیمت ہوں تو مصدق نے جو لیا ہے دونوں غنیمت باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر غنیمت نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ لا یصح بین متفرق۔ متفرق ملک والے جائزوں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان بفتح کر کے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دیں۔ ولای یضیق بین بفتح بخافۃ الصدقۃ اور بفتح کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۳۰ غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ کو ملک واحد میں بفتح جن میں ایک بکری ہے عین ٹکڑے کر کے تین بکریاں بنائے۔ پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعض جہلاء کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ میں موافق و حقیق ہے۔ فانہم والشدعانی اعلم بم۔

فصل فی الخیل : (فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں)۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بلا اتفاق زکوۃ نہیں۔ فتح۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اس کی قیمت پر زکوۃ ہے۔ (المضمرات)۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں ان میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا كانت الخیل مائتہ۔ جب خیل مائتہ ہوں۔ ذکوۃ ادا نہ آتا۔ فرمودہ طے ہوئے۔ جسے تو واضح یہ کہ ان کے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ ان کی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع ان کی زکوۃ کو امام جبرائیل نہیں وصول کرے گا بلکہ اس کے مالک پر واجب ہے فصاحبها بالخیار۔ تو ان کا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک یہ کہ۔ ان شاء اہل من کل قریہ دینارا۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے دینار دے دے ایک۔ ورم ان شاء قومہا و اہل من کل مائتین خمسۃ دینار۔ اگر چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو ورم سے پانچ ورم دے دے جسے یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو ورم کا گھوڑا بتلایا تو ہر دو سو ورم پانچ کے حساب سے دس ورم اس گھوڑے کی زکوۃ دے دے۔ و هذا عند ابی حنیفہ و هو قول زفر۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور میں زفر کا قول ہے۔ و قال لا زکوۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف

محمد نے کہا کہ خیل میں زکوۃ نہیں۔ منے یہی مالک و خاضی واحد کا قول ہے۔ بقولہ علیہ السلام لیس
 علی المسلم فی عیدہ ولانی فرسہ صدقہ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ
 اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ منے رواد السنہ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے
 تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرض جہاد و ضرورت تو خیل سائٹہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔
 بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوۃ واجب ہوگی۔ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائٹہ و نیار و عشرۃ دینار احد۔
 اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ منے یہ
 حدیث بدون ذکر دس درم کے وارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس
 کی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ جس میں حضرت علیؓ علیہ وسلم نے زکوۃ نہ دینے والوں کے
 ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا
 پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و ہینٹھ میں اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا۔ (کماری و ابوالنخاری و سلم)۔ تو بیٹھ کے بعد
 گردن کا حق وہی زکوۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ مفع۔ پھر اگر کہا جاوے
 کہ صحاح السنۃ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اس کے معارض واضح و اقویٰ ہے تو جواب
 یہ کہ وہ ماؤل ہے۔ و تاویل ماردیہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ منے یہ کہ
 گھوڑے سے مراد اس میں فرس افزاری ہے۔ منے یعنی غازی مسلمان پر اس کے گھوڑے کی زکوۃ نہیں
 اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حد ثنا علی بن الحسن حد ثنا سفیان بن عیینہ عن ابن
 طاووس عن ابیہ قال الذی یعنی طاووس نے کہا کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوۃ ہے
 فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوۃ نہیں ہے۔ مع۔ وهو المنقول عن زید بن ثابت۔
 اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ منے کتب الروایۃ میں نہیں لی۔ ہاں شیخ البزید نے
 کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ والتخیر بین الدینار والتقوم مائتہ عن عمرؓ۔ اور اختیار ہونا
 کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔
 منے واضح ہو کہ زکوۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاویٰ قاضی خاں و غلامہ و کافی میں ہے کہ فتویٰ صاحبین
 کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب القف نے قول ابو حنیفہؒ کو ترجیح دی کہ فرسہ کی اضافت
 سے اس کی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوۃ نہ ہونے سے کیونکہ لازم آیا کہ
 عموماً کسی گھوڑے میں زکوۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ
 سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اس کے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوۃ
 تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوۃ سائٹہ ثابت ہے بعض
 نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علیؓ مرفوعاً کہ میں نے تم کو زکوۃ الخیل و زکوۃ غلاموں
 عفو کیا پس درم و دینار کی زکوۃ لاؤ (رواہ الترمذی و النسائی)۔ جواب۔ کچھ بھی ولایت نسخ نہیں بلکہ حدیثی غلام
 بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن السدر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوۃ الخیل ثابت
 نہیں۔ جواب آئمہ غلط دعویٰ ہے بلکہ وارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید زہری

اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو مغنم لاتے پھر اس کی زکوۃ حضرت عمرؓ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن جابر بن یعلیٰ بن امیہ عن امیہ روایت کی جس میں حضرت عمرؓ نے یعلیٰ کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حصین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمانؓ خیل کی زکوۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزید نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا تھا۔ منع۔ یہ روایات صحیح ثابت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر بقول ابو حنیفہ "فقط نروادہ میں تو زکوۃ ہے۔" ویس فی الذکور ما منقوضہ زکوۃ۔ اور فقط تنہا مذکور گھوڑوں میں زکوۃ نہیں ہے۔ لانہا لا تناسل۔ کیونکہ فقط نرووں سے تناسل نہیں ہوتا۔ منسے توجب نمونہ ہوا تو زکوۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاثبات المنفردات فی روایت اور ہی حکم تنہا گھوڑوں میں بھی ایک روایت میں ہے۔ وھنہ الاجوب فیہا۔ اور دوسری روایت میں اہم سے فقط گھوڑوں میں وجوب زکوۃ ہے۔ لانہا تناسل بالفعل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں توفیر کے گھوڑے سے بنتی ہیں برخلاف نرووں کے۔ وھنہ انما تجب فی الذکور المنقوضہ ایضاً۔ اور لائم سے دوسری روایت میں فقط نرو گھوڑوں میں وجوب زکوۃ آیا ہے۔ منسے شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدر میں تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑوں مادہ کی صورت میں زکوۃ واجب ہے اور گھوڑوں یعنی فقط نرو گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ مع۔ ولا شئی فی البغال والمہیر۔ اور خیرول وگدھوں میں کچھ زکوۃ واجب نہیں ہے۔ منسے اگرچہ سائہ اور مختلف نروادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم یزل علی فیہا غشی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غیروں وگدھوں کی زکوۃ میں مجھ پر کچھ حکم نازل نہیں ہوا۔ منسے (کنز الدقائق)۔ لیکن اس میں غیروں کا ذکر نہیں ہے۔ شاید کہ دونوں کو ایک قسم شمار کیا گیا ہے کہ عرف میں ہے۔ والمقادیر تثبت ساءما۔ اور مغلایہ زکوۃ تو سمعی ہیں۔ منسے قیاسی و عقل نہیں توجب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سماع نہیں ہوا تو ان میں زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ الا ان یکون للتجارة۔ مگر جب کہ غیرو گدھے تجارت کے لیے ہوں۔ منسے تو تجارتی زکوۃ ان میں واجب ہوگی۔ لان الزکوۃ حبیث متعلق بالمالیہ کما هو اموال التجارة۔ کیونکہ زکوۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ منسے وعلیٰ ہذا سکھائے ہوئے پتے دکتے میں زکوۃ تجارت واجب ہے (السراج) یوں ہی تجارتی بیوں میں ہونا چاہیے۔

فصل

مسائل متعلقہ زکوۃ سوا لم کے بیان میں۔ ویس فی الفصلان۔ نہیں ہے فصلان

بالغنم اونٹ کے بچوں میں جو بہت غنم سے چھوٹے ہوں۔ والیجا جیل جمع ہوں

یعنی نہ کالے کے بچوں میں جو جید نہ ہوں۔ والیجین بالغ یعنی نہ غنم تے بچوں میں۔ صدقہ ہند

ای حلیہ۔ زکوۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ منسے یعنی جب خالی فصلان و عجا جیل و حملان ہوں تو ابو حنیفہ

کے نزدیک ان میں زکوۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معھا کبار۔ مگر جب کہ ان بچوں کے ساتھ بڑے

بھی ہوں۔ منسے یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جائے کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہو جانے کے اس

واسطے کہ زکوۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہوں گے کہ اب سے ان پر زکوۃ کا سال شروع ہو یا ابتداء سے سال زکوۃ شمار کیا جاوے۔ بعض نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائیں بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنیں پھر مائیں مرگئیں اور بچہ رہے تو کیا وہ سال ان پر محمول ہوگا یا نہیں۔ علیٰ ہذا سال پھر دریاہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اس نے سال سے کم بچہ خریدے پھر بڑے مر گئے۔ (التخف)۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مائیں بعد دس ماہ کے مریں اور بچہ رہ گئے تو بعد دو ماہ گزرنے کے کیا سال زکوۃ ان بچوں پر محمول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کہ نہیں مگر جب کہ کوئی سال پھر یا زیادہ کا بھی ہو۔ مع۔ وھذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظمؒ کے تین اقوال میں سے آخری قول ہے۔ وھو قول محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ منہ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے۔ ع۔ دکان یقول اور یجب فیہا ما یجب فی المسان۔ اور ابو حنیفہؒ یہ کہتے تھے کہ ان بچوں میں وہ واجب ہوگا جو سنہ جانوروں میں واجب ہوتا ہے۔ منہ یعنی بڑوں کی زکوۃ۔ وھو قول ذہبی و مالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال فیہا واحد منہا۔ پھر ابو حنیفہؒ نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ وھو قول ابی یوسف و الشافعی۔ اور یہی ابو یوسف و شافعی کا قول ہے منہ بسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف نے کہا کہ میں نے جابر ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہیں تو ان میں کیا واجب ہوگا۔ امامؒ نے کہا کہ سنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت اس سنہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہوتی تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہاں سنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا کہ بھلا کیا سال پھر سے کم بچہ زکوۃ میں لے لیا جائے گا۔ تب ایک ساعت غور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابو حنیفہؒ کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قیل کہے ان میں سے کوئی متروک نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ نمونہ و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے یہ کیونکر واقع ہوگا۔ فوائد الظہیر یہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کی جاوے کہ امام ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتیٰ کہ زمرہ شری نے کشاف میں لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج النیر میں مصرح تر وید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اول تو سنہ واجب کہتے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم المذكور فی الخطاب بمنظم الصغار و الکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں سب کو شامل ہے منہ یعنی اہل و بقر و شاة بیسے بڑے و لیے بچہ حتیٰ کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں طوا ان محل کھانے سے عیون ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا در حقیقت کل مال لیا گیا اور یہ منع ہے لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الیہا نہیں۔ قول دوم کی وجہ طرین کا پورا لحاظ ہے۔ منہ چنانچہ فقہوں کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک ہر تمام بچوں کی برابر قیمت کا سنہ دینا

لازم نہ ہوا۔ کیا جب فی المہازیل واحد منہا۔ جیسے مہرول جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ منے تو فیج یہ کہ مثلاً زکوۃ میں سنہ واجب ہوتی اور سنات میں سے بعض بڑی و قوی مولی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوۃ میں ہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور مہرول یعنی ذیلی ریغل ہوں تو بضرورت واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں مہرولوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجب عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث مؤید بن غفلہ میں دو روہ پتیا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے۔ لہذا اس قول سے رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ وجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے کہ ان المقادیر لاید خلھا القیاس بمقاریر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا امتنع ایجاب ما دس ویدہ الشرع امتنع اصلا۔ توجب تمتع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جس کے ساتھ شرع وارو ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہو گیا۔ منے یعنی مثلاً ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ توجب ابتداء سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پر بنت لبون کہاں سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف منصوص ہو۔ علاوہ بریں مثلاً ۲۵ میں ایک دے تو ۳۶ میں پھر ۴۶ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاے مالک کی حدیث سفیان بن عبد البر میں ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے مجھے زکوۃ وصول کرنے کو بھیجا پس میں نصاب کے شمار میں سنہ (سال سے کم بچہ ۱۲) کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سنہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوۃ میں لیتے پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سنہ ان پر تعدا و نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اس کو زکوۃ میں نہیں لیں گے۔ اصل حدیث موطا میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سنہ بھی نصاب میں شمار ہے لہذا ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔ واذا کان فیہا واحدۃ من النسان جعل النکل تبعاً لہ فی العقدان نصاباً دون تادیۃ الزکوۃ۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی سنہ ہو تو یہ سب بچے اس سنہ کے تابع شمار کیے ہمارے مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوۃ ادا ہونے میں۔ منے بلکہ زکوۃ میں توجب سنہ واجب ہوا وہی لیا جائے گا۔ اور سنہ نہیں لیا جائے گا۔ یہ اس وقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے ہیں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اس کا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ حملان یعنی بکری کے حملان بچہ میں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوۃ میں واجب ہوں گے اور اگر حملان ۱۲۰ ہوں اور ایک سنہ ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک یہی ایک سنہ واجب ہوگا اور ابولوسف کے نزدیک ایک سنہ و ایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ و گھٹے کے بچوں میں ہے۔ جب سنہ واجب ہوا تو وہ لیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گزر کر سنہ مر گیا تو باقی بچوں سے زکوۃ باطل ہو گئی اور اگر بچے مر گئے اور سنہ رہ گیا تو اس کا چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔ منع۔ ثم عند ابی یوسف لا یجب فی مادون الایام بعین من الحملان و فیما دون الثنین من العجاہیل پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاہیل گائے کے بچہ سے کم میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ منے جیسے اس وقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہیں اور مشکل تو ان بچوں میں ہے۔ و یجب فی خمس وعشرون من النملان

واحد۔ اور اونٹ کے تفصیل بچوں میں جب کہ ۲۵ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ فہ سے یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶ پر ایک بنت لبون اور ۴۶ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو زیادہ شمار لایجب شئی حتیٰ مبلغ مبلغاً لو کانت مسان یعنی الواجب پھر زائد میں کچھ واجب نہ ہوگا یاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہنچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جزا ہوتا جسے یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ ہے کیونکہ ۷۶ پر بنت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہوں گے۔ شمار لایجب شئی حتیٰ مبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلث الواجب۔ پھر اس کے بعد کچھ واجب نہ ہوگا یاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہنچ جاویں کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ فہ سے اور یہ مبلغ ۱۴۵ ہے کہ اس وقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵ بچوں پر تین بچہ واجب ہوں گے۔ پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶ بچوں پر چار بچہ ہوں گے و علیٰ ہذا القیاس۔ میں کہتا ہوں کہ ۱۹۶ پر چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فافہم۔ پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے م۔ ولایجب فیما دون خمس وعشرین فی روایت۔ اور ہا بیان اونٹ کے ۲۵ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس تفصیل و فی العشر خمساً تفصیل علیٰ ہذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک تفصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں و علیٰ ہذا القیاس۔ فہ سے ۱۵ میں تین پانچویں اور ۲۰ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ وعنہ انہ یبطل فی الخمس فی الخمس والی قیمة شاة وسط فیجب اقلہا۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں ایک تفصیل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دولوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ و فی العشر الی قیمة شاتین والی قیمة خمس تفصیل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں مسنہ کی قیمت کو اور تفصیل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو واجب ہے۔ علیٰ ہذا الاعتبار علیٰ ہذا القیاس۔ فہ سے پندرہ و بیس فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ من فلم یوجد۔ معنف نے کہا کہ اور جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ فہ سے یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہیں مگر اعلیٰ یا ادنیٰ موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلیٰ منها و من الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلیٰ کو لے کر زیادتی کو پھیر دے۔ فہ سے مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ ہے اور اعلیٰ کی قیمت دو روپیہ ہے تو اعلیٰ سے کر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ اداخذ دونہا واخذ الفضل۔ یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنیٰ کو لے اور زیادتی کو لے۔ فہ سے مثلاً ادنیٰ کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو ادنیٰ کو اور اس کے ساتھ چار آنہ لے۔ و ہذا مبنی علیٰ ان اخذ اللیمة فی باب الزکوۃ جائز عندنا علیٰ ما تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فہ سے پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی مجربہ میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو

ہے (النتہایہ)۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔
 الا ان فی الوجه الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ فے سے جب کہ اعلیٰ کے کمزریاوتی پھیرنے
 پڑتی ہے۔ لہٰذا لا یأخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔
 اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ فے یعنی مثلاً جانور اوسط مسند دیدے۔ ادتلبہ
 یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانه شراء بکیونکہ یہ تو خرید ہے فے اور کسی پر خرید کرنے کے لیے
 جبر نہیں ہو سکتا۔ وفي الوجه الثاني یجب۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائے گا۔ فے
 کہ ادنیٰ مسند و زیادتی لیوے۔ لانه لا یبع فیہ بل هو اعطاء بالقیمۃ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ
 زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ فے غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے
 السراج الکافی ص ۷۷۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لے گا اور اگر سب ہی جید ہوں تو پھر جید لے
 لے۔ ت۔ و یجوز دفع القیم فی الزکوۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوۃ میں قیمت دے دینا جائز
 ہے فے بالاجماع وہ قیمت جو اداء کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال
 ہے اور اگر جنگل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ مف۔ اداصل
 اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس کے پاس اونٹوں
 میں زکوۃ جذع واجب ہوئی اور اس کے پاس جذع نہیں مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے
 اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریاں کر دے اگر اس کو بیس آویں یا ۲۰ درم دے دے۔ اور جس پر زکوۃ
 حقہ واجب ہوئی اور اس کے پاس حقہ نہیں مگر جذع ہے تو جذع قبول کیا جائے گا اور مصدق
 اس کو بیس درم یا دو بکریاں دے دے گا۔ الخ۔

اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے میں دو بکریاں یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں یہی
 نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ منع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوتیں اور ان کی قیمت
 میں مالک نے تین موٹی تازی دے دیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔
 اسی طرح اوسط درجہ کی بنت مخاض کے برابر قیمت کی دہلی بنت لبون دے دی بدے میں تو جائز ہے
 کیونکہ منصوص تو زکوۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوائے
 سود والوں کے اور چیزوں میں معتبر ہے۔ (الفتح)۔ بالجلد زکوۃ میں ادائے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی
 الکفارات۔ اور یوں ہی کفارات میں اولے قیمت جائز ہے۔ فے مراد مالی کفارے ہیں مثلاً قسم کے
 کفارہ میں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور
 باقی لوگوں کو دس مساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجائے اس کے اگر نقد قیمت دے
 دے تو جائز ہے۔ وصدقۃ الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشرون
 والاندس۔ اور یوں ہی قیمت دے دینا عشر میں اور نذر میں جائز ہے۔ فے یعنی اس کی زمین کی
 پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا اس نے سب فروخت کر کے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں
 حصہ اندازہ کر کے دے دی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اس کے برابر درم

صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اس کے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو ان کے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادائیگی ہوگی۔ مفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی۔ و۔ وقال الشافعی لا يجوز ابتعاها لمنصوص۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو بنت مخمس یا مسنہ و تمیہ ہے اور یوں ہی کفارات و صدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کمافی الہدایا والفضایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی و قربانیوں میں۔ ف۔ بالاتفاق قربانی کے سوائے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالانذار الى الفقير للعالم للزناق الموهود اليه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اس کو وعدہ دیا ہوا رزق پہنچاتا ہے۔ ف۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہنچانے میں ایک سبیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیروں کو زکوۃ ادا کریں۔ فیکون ابطال بقید الشاة۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے۔ ف۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصہ دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار كالجنیة۔ تو یہ مثل جزیرہ کے ہو گیا۔ ف۔ اور جزیرہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اور گدڑی جس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو سعادۃ کی زکوۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے مصرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمن بن سلیمان عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن العنابی الا حمی قال ابصر البنی الخ۔ یعنی منابجی الحمی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اس کو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخمس و بنت لبون وغیرہ جن کی تنصیف ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔ مفع۔ بخلاف الہدایا لان القرابة فیها اراقة الدم۔ بخلاف ہدی جانوروں کے کیونکہ ہدی و قربانی میں تو تقرب قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قربانی کرنے کے اگر جانور ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا تعقل۔ اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں۔ ف۔ یعنی ہم اس قدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تقرب ہے مگر علت کو متعین نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ و وجہ القرابة فی المتنازع فیہ سدخلۃ المحتاج وھو معقول۔ اور زکوۃ وغیرہ جن میں گفتگو ہے ان میں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ف۔

واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار ڈبلی پتلی کے عوض تین موٹی تازی لیں تو جائز ہے سوائے ان ہیزوں جن میں رلو یعنی سود جاری ہے جن کا بیان کتاب البیوع میں آوے گا چنانچہ ناکارہ ایک ضلع فرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوٹے کا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوٹے دے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ولیس فی العوامل والمحوامل والعلفة صدقة۔ عوامل وحوامل وعلوفہ میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ عوامل جمع عاملہ وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں جو اہل جمع عاملہ جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جن کو سال یا لاند حصہ میں ہاندھ کر کھلایا

ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے و شافعی واحد و غیر ہم کے نزدیک زکوۃ نہیں۔ خلافاً مالک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ لہذا وہی انصوص۔ دلیل امام مالک کی ظاہری انصوص ہیں۔ جسے چنانچہ قولہ تعالیٰ خفی من اموالہم صدقہ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ پاک راس اونٹ میں بکری ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعدا مسل و البقرة المثيرة صدقہ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہل حوامل وہل چلانے والے بل میں زکوۃ نہیں ہے۔ جسے اس طرح مجموعہ تو خریب ہے لیکن ابو داؤد کی حدیث علیؑ مرنوما میں مذکور ہے کہ حوامل پر کچھ نہیں ہے۔ ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبد الرزاق نے اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور حوامل میں حوامل بھی داخل ہیں اور یہی مشیر یعنی زمین گوڑے وہل چلانے والا جانور تو دارقطنی و عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ منفع۔ اور میرے نزدیک حوامل میں شیر یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ م۔ ولان السبب هو المال النافی۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوۃ وہ مال ہے جو نافی ہو۔ جسے یعنی اس میں نمو اور بڑھنا ہو۔ و دلیلہ الاسامیۃ والاعداد للتجارة۔ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم يوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العذوقۃ نزاکہ المؤمنۃ یتعدم النامعنی۔ اور اس جہت سے کہ عذوقہ کے کھلانے میں بہیم بار خرج پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے۔ جسے تو زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ م۔ اگر لادنے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ التجارہ ہے۔ (ابداً ثع)۔ اور واضح ہو کہ بالاجماع زکوۃ السائمہ و زکوۃ التجارة دونوں مع نہ ہوں گے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد ہے۔ مع۔ طحا سائمۃ ہی التي یکتفی بالرمی فی اکثر المحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفا کرے۔ جسے ہمارے و امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حتی لو اختلفا نصف الحول ابو اکثر کانت عذوقۃ لان القلیل تابع للاکثر۔ حتی کہ اگر طائر کو آدھے سال یا زیادہ یا کم کر کے یا ہو تو وہ عذوقہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے ولا یأخذ بالمصدق خیار المال ولا ذالک و یاخذ بالوسط۔ اور مصدق نہیں ہے گا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ اوسط کا مال۔ جسے اس پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ ع۔ اور وسط یہ کہ کھلے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو۔ المنقل۔ ع۔ بقولہ علیہ السلام لا تأخذوا من حرمات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے سمت لو حرمات۔ اسی کو اشہا یعنی عمدہ و بہتر۔ و خفی و امن حواشی اموالہم۔ اور تو ان کے اموال میں سے حواشی۔ اسی اوسطاً۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ جسے یہ روایت غریب ہے اور جہتی نے عروہ بن الزبیر سے مرسل روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی مصدق کو فرمایا کہ لا تأخذ من حرمات اموال الناس شیئاً و عند المشارف و النیک و ذات العیب۔ اور ابن ابی شیبہ و ابو داؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی۔ اور حدیث معاذہ میں ہے کہ خبر وار لوگوں کے اموال سے عمدہ مستحب۔ (کافی الصحیح)۔ اور مولانا میں ہے کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بخیروں کی طرف ہوا تو ایک بکری سوئی تازی بڑے

تھمن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگوں نے کہا کہ زکوۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری والوں نے اس کو خوشی خاطر سے نہ دیا ہو گا تم لوگوں کو فتنہ میں مت ڈالو لوگوں کی حرزات مت لو۔ پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کافی ونگری و سونگھی ہوں تو نصاب میں شمار ہوں گی لیکن زکوۃ میں نہ لی جاویں گی مگر جب کہ عیب دار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہے۔ منع۔ پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ عیب دار لی جائے گی لیکن مذہب میں اس کے خلاف روایت ہے۔ منع۔ ولان فیہ نظر امن الجانبین۔ اور اوسط اس دلیل سے واجب ہے کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہے۔ منے یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہے۔

المسئلۃ: ومن کان له نصاب۔ اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو۔ منے مثلاً اونٹ ہوں۔ فاستفاد فی اثناء الحول۔ پھر اس نے درمیان سال میں استفادہ پایا۔ منے تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوۃ دی جاوے یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالا جماع نہ ملایا جائے گا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے استفادہ ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالا جماع ملایا جاوے۔ اور اگر اصل سے استفادہ نہ ہو اور من جنسہ۔ اول کی جنس سے ہو ضمہ الیہ و زکاہ بہ۔ تو بھی اول سے ملا کر اس کے ساتھ زکوۃ دی جاوے۔ وقال اشافعی لا یضم اور شافعی نے کہا کہ ملایا نہ جاوے۔ لانه اصل فی حق المملک فکذا فی وظیفیۃ بخلات الاولاد والامایاح لانها تابعۃ فی المملک حتی مملکت بملک الاصل۔ کیونکہ یہ استفادہ تو مملوک ہونے میں اصل ہے پس اسے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہے گا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائے گا برخلاف اولاد اور منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتیٰ کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے ان کی ملک ثبوت ہوئی۔ منے بخلاف دیگر استفادہ کے بحديث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ نہیں صحت کہ سال پلٹ جاوے (رواہ الترمذی و نحوه ابن ماجہ و فیہ ضعف)۔ ولنا ان المجانستہی العلة فی الاولاد والامایاح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے۔ منے یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہذا تابع کر کے ملائی گئیں۔ لان عندہا تبصرۃ التمییز۔ کیونکہ مجانست ہونے سے اختیار کرنا مشکل ہوتا ہے۔ فیعتبر اعتبار الحول استفادہ۔ پس ہر استفادہ کے لیے سال کا عیدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے۔ منے حتیٰ کہ جو شخص ورم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک ورم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہاں تک ہر ایک پر عیدہ سال شمار کرے گا۔ ع۔ وما مشروط الحول الا للتیسیر۔ اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے۔ منے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لی جاوے تو ہر استفادہ کو عام نہیں اس واسطے کہ اولاد بالا جماع ملائی جاتی ہیں تو پھر بالاتفاق ہم کو اختیار ہوا کہ ایسے ہم جنس کو خاص کریں جس کے نہ ملانے میں عرج و مشقت ہے۔ منع۔ میں کہتا ہوں بلکہ عرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی۔ م۔

فرع: اونٹوں کی زکوۃ دے دی پھر دوسرے سال کے آخر میں ان کو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اس کے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹوں کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول

الوضیفہ اور ملاوے بقول صاحبین۔ مف۔ قال والذکوۃ عند ابی حنیفۃ دانی یوسف۔ فی النصاب دون العفو۔ قدوری نے فرمایا کہ الوضیفہ والیوسف کے نزدیک زکوۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے جسے جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵ اونٹ میں بنت مخاض سے پھر ۳۶ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد ورضی فیہما۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ نصاب و عفو دونوں میں زکوۃ ہے۔ حتی لو هلك العفو وبقى النصاب بقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ دانی یوسف۔ حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے۔ دھند محمد و زفر یسقط بقدر ۵۔ اور امام محمد و زفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائے گا۔ جسے شال یہ کہ ۸۰ بکریاں تھیں جن میں ایک بکری واجب ہے پھر سال گزرنے پر چالیس تلف ہو گئیں تو شیخین کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جس پر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد و زفر کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد و زفر ان الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال وامل نعمۃ۔ امام محمد و زفر کی دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے جسے تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہم میں ہے کہ پھر جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۲۵ تک پہنچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یوں ہی لکھا ہے کہ پھر جب ۶۱ سے ۷۵ تک پہنچیں تو ان میں حصہ ہے یوں ہی ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰ تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایت البخاری میں اور یوں ہی فرمان حضرت عمرؓ میں بروایت ابو داؤد مذکور ہے اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوۃ ہے۔ مف۔ ولما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائۃ مشاء۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ اہل سائۃ میں ایک بکری ہے۔ وليس فی الزیادۃ شیء حتی تبلغ مئۃ۔ اور زیارت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہنچے۔ دھند قال فی کل نصاب۔ اور یوں ہی ہر نصاب میں بیان فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ جسے یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی صرف ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اس کو ابوالحسن اور ابوالفتح الشیرازی نے روایت کیا (الفتح)۔ ابو حنیفہ نے کتاب الاسوال میں روایت فرمان حضرت علیؓ اللہ علیہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰ پر زیادہ ہوں تو اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰ پر پہنچیں مع شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد و زفر کی قوت حدیث کو نہیں پہنچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اس کو فقط زائد عفو میں قرار دینا خواہ خود زبردستی ہے اس لیے کہ کل مال و رول میں سے نصاب کے کچھ جانور متعین نہیں ہیں بلکہ انھیں کل میں ہیں۔ اور شیخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نفع صریح کا معارضہ ہے ہم اس کی جانب توجہ نہیں کریں گے (الفتح)۔ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف المملوک اولاً الی التبع کالرجح فی مال المضاربتہ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائے گا جیسے مال مضاربت میں لفع کر۔ جسے یعنی جب شرکت مضاربت

پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصل سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ورنہ اقال ابو حنیفہ یصوف المہلک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جس قدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ جسے جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲ اونٹ میں سے ۲۱ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۳۶ ہے۔ پس ۲۱ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاویں ۳۶ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶ ہے تو ۱۰ عفو میں ڈالے جاویں ۲۶ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس بنت مخاض واجب ہے۔ پس کسی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو عفو میں پھر پورے تو ثمر الی الذی یشی۔ پھر اس نصاب سے جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہے جسے پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب میں۔ الی ان ینتہی۔ یہاں تک کہ کسی پوری نہ ہو جاوے۔ لان الاصل هو النصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ جسے مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ وما زاد علیہ تابع۔ اور جو اس پر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ جسے کیونکہ اس میں زائد کے معنی ہیں پھر جب دس ہونے تک تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتیٰ کہ ۵۱ کا نصاب اس کے تابع ہے۔ علی ہذا التقیاس۔ اور یہ خاصۃً امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف یصوف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کسی ہو تو نصاب میں شائع قرار دی جاوے۔ جسے ابو یوسف سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثل ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک مسند بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف و زفر کے نزدیک ۹ میں ایک مسند واجب تھی تو اس کی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی صاحب مالکیہ و شافعیہ و ضابطہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابو حنیفہ ۳ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف ۲ عفو گئے۔ اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہونیں ان کی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ مع۔ اور امام ابو یوسف نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ واذا اخذ الخواارج الخراج و صدقة السوائف لا یثنی علیہ۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کو اور سائف جانوروں کی زکوۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لی جاوے گی۔

فمنع وانع ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لانے لگے یہ قرار دیا ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاقت سے خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے آپ نے ابن عباسؓ کو بھیجا۔ ابن عباس نے ان کو موافق نہایتش حضرت علی کرم اللہ

وجہ کے دلیل ملت سے قائل کیا پس بہت سے ناوم ہو کر طاعت میں آگئے اور باقی کبخت ملائیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہروان میں جا کر جمع ہوئے۔ اور اپنی رائے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کریں جیسے روانضی فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے شمسہ سابقین پر بہتان باندھیں۔ چونکہ امیر معاویہؓ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہؓ کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و ملت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور ان کو قتل و غارت کر کے منتشر کر دیا گیا مگر یہ کبخت دور دراز ملکوں کو چل دیے۔ اس وقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف سے خوف کیا جاتا تھا آخر ابن بلجم نے دغا سے آپ کو نماز میں شہید کیا جیسے ابو لولؤ نے حضرت فاروق اعظم کو نماز میں شہید کیا تھا۔

پھر ماننا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگائے لہذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عادل سے منحرف ہو کر کسی شہر و دریا کے لوگوں پر مسلط ہو جاوے اور ان سے خراج جو کافروں پر ہے وصول کرے اور وہاں کے مسلمانوں سے ان کے سوائے جالوروں کی زکوۃ وصول کرے پھر امام عادل مع لشکر پہنچ کر ان پر غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوۃ دوبارہ لی جاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لی جائے گی۔ لان الامام لم یجمعہم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حاکمیت پر ہے۔ منہ یعنی کفار کسی فقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے ہوں جب انہوں نے طاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وہ ہمارے عہد و دمہ میں ہیں ان کی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو ان سے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو ان کی جان و مال کو غیروں سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے ان کو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعید وحادون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو قتل و زبائے لگا کہ زکوۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دے دیں نہ خراج کو۔ منہ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اس کا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوۃ تو ایک طاعت الہی عزوجل ہے جو برضا مندی امام عادل کے ہاتھوں مسکن فقراد کو دی جاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکور میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو فتوے سے دیا جاوے کہ زکوۃ کو دوبارہ بالبت خود دے دیں۔ فیما بینہم و بین اللہ تعالیٰ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے واللہ تعالیٰ کے درمیان میں سے براہ دیانت و طاعت۔ بخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم معارف الخراج۔ کیوں کہ خراج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کی جاوے۔ مکونہم مقاتلہ۔ کیونکہ خراج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ منہ اور خراج کا صرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافروں و دشمنوں کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خراج بھی کافروں سے بدرجہ اولیٰ لڑیں گے جب کہ وہ تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ مرجع ہے کہ خراج بالکل کافر نہیں ہیں اور یہی حکم روانضی میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کامر فی المقدمہ وہ صرح الشامی وغیرہ۔ م۔ والذکوۃ مصرفا الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور

خارج اس کو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ جسے کیونکہ خارج تو اہل صلہ کا قتل کرنا سہا جانتے ہیں۔ لہذا زکوۃ کو مالک لوگ بطور خود و رو بار و فقراد کو دے دیں۔ و تبیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیر ابو جعفر نے کہا کہ اذا نفوس بالذبح الیہم۔ جب مالک نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ الصدق علیہما ان کو صدقہ دینے کی۔ جسے بھیہ زکوۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوۃ ساقط ہو جائے گی۔ و کذا اما دفع الی کل جائز الیہ ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے جس سے جب یہ نیت کرے کہ اس فقیر کو زکوۃ دیتا ہوں تو زکوۃ ساقط ہو جائے گی پھر خارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم با علیہم من التبعات فقیر لہ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ ان مظالم کے جو ان کے پیچھے لگے ہوئے ہیں پھر میں جسے یعنی ظالم علول کی اور تمام لوگوں کی جسے ظلم عدل شرعی ہے یا شرعاً یا کبریا سلطان کے حقوق بیت المال خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے سوا ان و مظالم اٹھاتے ہیں وہ اس قدر زائد ہیں کہ جو کچھ ان کے قبضہ میں دولت جمع ہے اول تو یہ ان کی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو ان کی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر مشیر کو بھی کفایت نہ کرے گی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے ہم بسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم بادشاہ ہو کچھ زکوۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے ان کو دیتے وقت صدقہ و زکوۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو ان کے قبضہ میں ہے اس سے ادا کریں تو کچھ بھی ان کے ہاتھ نہیں رہے گا۔ شیخ محمد بن مسلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی بن موسیٰ بن مامان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو شیخ نے فتویٰ دیا کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہو گا پس اس سے غمناک ہو کر روزہ شروع کیا کہ علماء مجھے فتویٰ دیتے ہیں کہ تیرے اوپر جو حقوق ہیں ان کے فراموش تو فقیر ہے اور یہی سبھی بنی بھی المسلمون مالکی نے یعنی بادشاہان ملک مغرب کو فتویٰ دیا تھا اور اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا و آزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتویٰ سو۔ منع۔ اور اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے۔ اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دے گا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل و قول ہوئے اول یہ کہ زکوۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خارج و ظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہو گئی۔ والاول احوط۔ امام معنی کے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے جسے کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم اذوق و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوۃ مکرر ہوتی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زمانہ قول دوم پر فتویٰ دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جسے جانور و عشر جن کی زکوۃ امام و مولد کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند در نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوۃ نہ ہوگی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الاول الہیہ۔ فتویٰ اس پر کہ اموال ظاہری میں ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ اجتہاد پھر دفع ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاریٰ عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ان پر جزیہ بانٹنا طوا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہم کو ارانے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر جزیہ بانڈیں گے تو ہم حیا کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جائیں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تلبی لے آکر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگوں سے معاملہ کر لیجئے تو آپ نے ان سے

اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چندان سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمرؓ کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اس وقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے تھے لہذا انگوں و بچوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہذا فرمایا۔ و لیس علی العبی من بنی تغلب فی سائتہ مشی۔ اور جو تغلب میں سے طفل کے چرال جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ و علی المرأة ما علی الرجل منهم اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو ان کے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جری علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین۔ کیونکہ صلح ان کے ساتھ اس پر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چندان سے لیا جاوے۔ و یؤخذ من نسائہ المسلمین دون صبیانہم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے نہ سے ان کے اطفال سے بھی نہ لیا جائے گا مگر عورتوں سے دو چندان لیا جائے گا جیسے ان کے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م ت حسن نے ابو یوسف سے روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائے گا۔ یہی قول شافعی و زفری و ثوری کا ہے اور کرخی نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ راسل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ ان کے اطفال پر عشر و چند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے۔ مع۔ وان حلق المال بعد وجوب الزکوۃ سقطت الزکوۃ۔ اور اگر زکوۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ نہ سے یہی قول امام ثوری و احمد کا ہے۔ و قال الشافعی یضمن اذا حلك بعد التمكن من الاداء۔ اور شافعی نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوۃ کا ضامن ہو گا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوۃ تو ذمہ واجب ہوئی ہے۔ فصار کصدقة الفطر۔ تو مانند صدقة الفطر ہو گیا۔ ولانہ متعہ بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ ان سے بعد طلب کے زکوۃ کو روکا۔ نہ سے یعنی فقیر نے مانگا اور اس نے نہ دی۔ فصار کالاستهلاك۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اس نے خود تلف کر ڈالا۔ نہ سے حالانکہ وہ تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہو گا۔ ولنا ان الواجب جنہ من انصباب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو انصباب کا ایک جزو ہے۔ نہ سے اور ذمہ نہیں واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی تحقق ہونے کے۔ نہ سے کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بهلاك محله۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ نہ سے کیونکہ آدمی اب اس کو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد المجانی بالجنایۃ یسقط بهلاك۔ جیسے مجرم غلام کا دے دینا اس کے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ نہ سے یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطرات سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دے دیا جاوے یا اس کا ندیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آئکہ اس نے مستحق سے نہیں روکا۔ والمستحق ما یعینہ المالك ولم یتحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہو گا جس کو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ نہ سے اگر کہا جاوے کہ جب زکوۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لیا مگر اس نے نہ دی جواب یہ کہ جب دینا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آئکہ وقت گزار دیا۔ م۔ راہ یہ کہ اگر سماعی یعنی زکوۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب سماعی قبل یضمن۔ اور بعد طلب سماعی کے کہا گیا کہ ضامن ہو گا۔ نہ سے یعنی اگر سماعی

نے زکوۃ مانگی اور اس نے نہ دی یہاں تک کہ سب مال تلف ہو گیا تو شیخ ابوالحسن الکرخی نے کہا کہ زکوۃ کا ضامن ہوگا حتیٰ کہ جب اس کو مال میسر آوے تو یہ نادان ادا کرے۔ وقلیل لا یفمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدم التقویت۔ کیونکہ اس نے خود تلف نہیں کر دیا۔ فسے ہی قول ابوالطاهر الدیاس وابوسہیل الزجائی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ (المغیر الزبیر) وفي الاستهلاك وجد التقدي. اور تلف کر ڈالنے میں اس کی طرف سے تعدی و حد تجاوز پایا گیا۔ فسے لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔

الفرع: مال تجارت کو مال تجارت سے بدلاتو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دے کر جو چیز بدل لی اس میں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل اس کے واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ (الکافی۔ ف۔) وفي هلاك البعض يسقط بقدره اعتباره بالكل اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ فسے یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۲۰ بکریوں میں سے ۲۰ میں تو نصف ہلاک ہوتی ہیں نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم للزکوۃ علی المحول وهو مملوك للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے زکوۃ ادا کر دی تو جائز ہے در حالیکہ وہ مالک نصاب ہو۔ فسے یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ (الخلاصہ ۵)۔ یہی امام شافعی واحد کا قول ہے۔ مع۔ لانه ادى بعد سبب الوجوب فيجوز۔ کیونکہ اس نے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ فسے یعنی زکوۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوۃ دے دینا بھی جائز ہے۔ کما اذا كف بعد الجرح۔ جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دے دیا تو جائز ہے۔ فسے صورت یہ کہ ایک نے لشکار کو بندوق ماری وہ گولی خطا سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطا میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مملوق نہ ہو جاوے۔ (شرح الطحاوی)۔ حتیٰ کہ اگر دوسو درم تھے وہ کل تلف ہو گئے سوائے ایک درم کے پھر اس کو بربہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دوسو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوۃ ہوا برخلاف اس کے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اس کی زکوۃ نہ ہوئی بلکہ جب سے حدید مال ملا ہے سال تمام ہونے اس کی زکوۃ دی۔ (الفتح البحر)۔ اور پیشگی زکوۃ نفل صدقہ ہو گئی (شرح الطحاوی)۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اس کے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہذا اگر پیشگی دیا ہوا سامی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ (لمفص الفتح) وفيه خلاف مالم يجر اور تقدیم زکوۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ فسے اور ان پر محبت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے سے پیشگی زکوۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اعازت

دے دی۔ (رواہ الترمذی)۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابو داؤد میں پیشگی لینا مہرح ہے۔ و یجوز التبیل
 لا کثر من سنة لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب
 یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ منہ سے بحریث ابن مسعود کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی
 اللہ عنہ سے دو سال کی زکوۃ پیشگی قبول کر لی۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط)۔ محمد بن زکوان راوی کو ابن حبان
 نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م۔ ع۔ و یجوز لنصب اذا کان فی ملک نصاب واحد خلافا
 لزنہ۔ اور کئی نصابوں کی زکوۃ پیشگی دے دینا جائز ہے جب کہ اس کے ملک میں ایک ہی نصاب ہو
 اس میں زکوۃ کا خلاف ہے۔ منہ سے اور شافعی واحد کا بھی۔ کیونکہ جو اس کے ملک میں نہیں اُس کی
 پیشگی زکوۃ بغیر وجود سبب ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب الاول هو الاصل
 فی السبب والزام علیہ تابع له۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے
 اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ منہ سے پس زائد تابع کا وجود اس کے
 اصل کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ اگر دوسو درم ہوں اور چار سو کی زکوۃ دی پس اگر نیت
 میں کہا کہ آفر سال تک چار سو ہو گئے تو ان کی زکوۃ درہ دوسرے سال کے لیے موجود کی زکوۃ ہے تو
 جائز ہے (محیط السرخسی) اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوۃ دے دی پس اگر آفر سال پر ہزار ہو گئے تو
 جائز ہو گئی اور اگر وہی دوسو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسی
 کی زکوۃ ادا کرے۔ (البحر) حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوئے تو دوسروں
 سے ادا نہ ہوگی۔ (محیط السرخسی)۔

باب زکوۃ المال

(باب زکوۃ مال کے بیان میں)

سوائے باور جن کی زکوۃ مذکور ہو چکی در حقیقت مال میں لیکن ہماری عرف میں مال سے نقد و اسباب سمجھ
 میں آتا ہے۔ مہر ان میں سونا و چاندی فعلی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی میں حتی کہ تجارت یا
 عدم تجارت یا نفع کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوائے فعلی نامی ہوتے ہیں حتی کہ فعل تجارت یا چرائی
 کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ (البدائع)۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیونکہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم میں ہی مقدم اور یہی کثرت متبادل ہے لہذا کہا کہ۔

فصل فی الفضة: فصل اول چاندی کے بیان میں۔ منہ سے چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کتر زار
 و ظروف و متاع کی ساخت میں ملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ لیس فیما دون مائتی درہم صدقۃ۔ و دوسو درم
 وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ نقولہ علیہ السلام لیس فیما دون۔ خمسۃ ادری مدقہ و لا فیما دون

خمس دو صدقہ و لا ینادون . خمس اقاق (من الوفاق مسلم) صدقہ . یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ و سق میں زکوۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوۃ اور نہ کم پانچ آواقی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوۃ . فے رواۃ البخاری و سلم . و سق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ ہیں . اور دو یعنی ادنیٰ میں . اور ادائی جمع ادقیہ . والا دقیہ اس بعون دس ہا . اور ایک ادقیہ چالیس درم وزن ہے . فے چنانچہ حضرت ام المؤمنین عائشہؓ نے ہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ ادقیہ کو پانچ سو درم فرمایا . (کافی صحیح مسلم) . پس ہر ادقیہ چالیس درم وزن ہوا . ف . پس دو سو درم وہ جن کا وزن پانچ ادقیہ ہو . فاذا کانت مائتین و حالہ علیہا الحول ففیہا خمسۃ دس اہم . پس جب پورے دو سو درم (یعنی پانچ ادقیہ وزن) ہوں اور ان پر سب گزر چکا تو ان میں پانچ درم واجب ہیں . لانه علیہ السلام کتب الی معاذ بن ان خذ من کل مائتۃ دس اہم خمسہ دس اہم و من کل مائتین متقلا من ذہب نصف مثقال . کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے . فے اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذ بن کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا . منفع . میں کہتا ہوں کہ مصنف نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ بن بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بچنے کے اہل یمن کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف نے زکوۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا و جانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے . شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درم کی زکوۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں . قالہ دلا مشنی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین . قدوری نے کہا کہ پھر دو سو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یاں تک کہ چالیس تک پہنچے . فیکنہ فیہا دس اہم . تب اس میں ایک درم ہوگا . فے پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوں . ثمر فی کل اس بعین دس اہم . پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا . و هذا مندابی حنیفہ . اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے . فے یہ قول حضرت عمرؓ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین میں سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاووس و شعبی و زہری و کول کا اور فقہاء میں اوزاعی و عمر بن دینار کا ہے . مع . و قالہ ما زاد علی المائتین فزکاة بحسابہا . اور صاحبین ابورسوف و محمد نے کہا کہ دو سو پر جو کچھ بڑھے تو اس کی زکوۃ بحساب دو سو کے ہے . فے چنانچہ اگر ایک درم زائد ہوا تو درم کا چالیسواں حصہ زکوۃ پر بڑھا . و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درم ہوں اور ان پر دو برس گزر گئے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دس درم زکوۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵ پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دو سو درم رہے ان پر دوسرا سال گزرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم دونوں سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع افعال حصہ درم کے دونوں سال میں واجب ہوں گے اس لیے کہ اول سال میں ۲۰۵ پر پانچ درم و ایک درم کا افعال حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے پاس دو درم سے افعال حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کم کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی (اللمع) . کیونکہ کسی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی . (التاثر غانیہ) : پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین

کے نوویک دوسو پر قلیل و کثیر جو زائد ہو اس پر بحساب مذکور زکوۃ کا جزو ہے۔ م۔ وهو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہے امام شافعی۔ فے اور مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی سے مروی ہے۔ مع۔ بقولہ علیہ السلام فی حدیث علیؑ و ما زاد علی المائتین بحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو بحساب اس کے ہے۔ فے رواہ ابو داؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سفیان ثوری و غیرہ نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے۔ مخفی نہیں کہ یہی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہو گا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے۔ م۔ ولان الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے فے اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ و ہم ہو گا کہ پھر ابتداء میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ جواب دیا کہ واشتراط النصاب فی الابدان لتحقق الفناء۔ اور ابتداء میں دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اس لیے کہ تو انگری موجود ہو۔ فے جس کے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اور زیادتی ہے۔ و ہم ہو گا کہ چرائی کے جائزوں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تو انگری نصاب ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس تو انگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے۔ جواب دیا کہ و بعد النصاب فی السوانہ تحزرا من الشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہ ہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ فے تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسویں حصہ کا شریک نہ ہو جائے۔ مخفی نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین و شافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہاں بھی ہو گا۔ علاوہ بریں چالیس کے بعد ۱۲۰ دو بار چالیس چالیس معاف ہیں۔ فاجہم۔ م۔ ولان حنیفة قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لا تاخذ من الکسوس شیا۔ اور ابو حنیفہ روکی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لیجیو۔ فے بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اس سے کم میں کسر ہوئی ہے تو کسر میں سے آدھا و تہائی و غیرہ کچھ مت لیجیو۔ م۔ یہ حدیث و ارفطی نے بسند ضعیف روایت کی۔ منع۔ امام ابوبکر البیہاقی نے بالاسناد و شرح الطحاوی میں اس کو روایت کیا غایۃ البیان۔ ع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمر بن حزام و لیس فیما دون الاربعین صدقة۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ فے چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان و غیرہ میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتھ و ارج العشر من کل اربعین و صدادہم پس ربح العشر یعنی دسویں حصہ کا چہارم زکوۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درہم و ہم کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہے تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہے پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے۔ کچھ مربع منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی

زکوۃ ہے تو دونوں میں موافقت ہو گئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو صرف مہر وین خرم جو عبد الحق نے ذکر کی اس کے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہے اس لیے کہ نظائر زکوۃ میں عفو ہے اور اس لیے کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل کرنا شرعاً محمود ہے۔ ولان الجرح مدفوع فی ایجاب انکسور ذلك لتعذر الوقوف۔ اور اس لیے کہ جرح تو شرعاً دور کیا گیا ہے حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ جرح موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا مستعد ہے۔ فہے چنانچہ اگر اس کے پاس دوسو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اس کے پاس چالیس کے ۲۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گزرنے پر اس کی زکوۃ میں دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسواں ٹکڑا درم کا اور ۲۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۲۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہار نہیں سمجھ سکے تو عوام پر اس کا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا متقدر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہے اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہے پس بالیقین زکوۃ کسور پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر فی الدرہام وزن سبعة۔ اور درہم میں وزن سبعة معتبر ہے۔ وهو ان یکون العشرة منها دنانیر سبعة متاویل۔ وزن سبعة یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ فہے بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اولیہ کا چالیسواں حصہ ہو اور امام ابو یوسف والبیہقی کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ زکوۃ میں وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطاب نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درم تھے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول ہے اور اسی کو نووی نے سواب کہا اور مثقال کا تفسیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو عبید نے کہا کہ بنو امیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماوردی نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکوں کو جمع کر کے ہر دس کو سات سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ منع۔ بذلک جری التقصیر فی دلائل علی۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں نقدیر جاری ہوئی۔ فہے یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ فہے پے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک خال پر رہا یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۲ قیراط ہوئے اور دس درم کا بیس وزن ٹھہرا تو ہر درم ۱۲ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ۱۲ قیراط کے درم پر زکوۃ وخراج و صدقہ و دیت و چوری کا نصاب و صدقہ الفطر اسی وزن پر رہا۔ مجتبیٰ میں جمع النوازل والعیون سے منقول ہے کہ ہر ٹھہر میں وہاں کے درم دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سر عسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زائد والوں کی عادت معتبر ہے۔ منع۔ واقع ہو کہ اگر ہم جو کہ ایک رطل ٹھہر ہو اور روپیہ صرف ۱۱ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پہ پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہے اور

اگر ساڑھے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۲۸ روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ درم ۷۰ کو کا اور مثقال ۱۰۰ جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رقی ہو اسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب اور ۲۰ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہ ہو گا چنانچہ مہرح بیان فرمایا بقولہ۔ و اذا كان الغالب على اوقاف الفضة فهو في حكم الفضة۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ فسے کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوۃ ہے۔ و اذا كان الغالب عليها الغش فهو حكم العروض۔ اور جب سکے پر میل غالب ہو تو یہ سکے اسباب کے حکم میں ہیں۔ فسے جب کہ چاندی ان میں سے آگ نہ ہو سکے۔ (المتابع ع)۔ تو اس اسباب میں زکوۃ واجب ہونے کے لیے یقیناً ان میں سے قیمتھا نصاباً۔ یوں اعتبار ہو گا کہ اس کی قیمت بقدر نصاب پہنچ جاوے۔ فسے کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے۔ عروض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جانوروں و نقود کے دیگر اموال ہیں اور مترجم نے اس کا ترجمہ اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو بالجلد غلبہ کا اعتبار ہے۔ لان الدرہم لا تخلو عن قليل غش لانها لا تطيع الا به و تخلو عن الكثير۔ اس واسطے کہ درم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبة فاصلة۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ فسے حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا۔ و هو من يد على النصف اعتباراً للحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ فسے کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب العرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فسے جس باب میں باہم نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان فی غالب الغش لا بد من نية التجارة كما فی سائر العروض لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوۃ واجب ہونے کے لیے ان میں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصاباً۔ مگر جب کہ ان میں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہنچ جاوے۔ فسے اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اس قدر ہوں کہ ان میں یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کو پہنچ جاوے تو چاندی کی زکوۃ واجب ہوگی۔ لانه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة۔ لیکن عین چاندی میں قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ فسے بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درم میں اس قدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ مینی نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درم میں چاندی کم اور جستہ یا رنگ وغیرہ زائد ہے اس کی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں سنبھک

و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستملک نہ ہو جس کی صورت مذکور ہو چکی۔ فاحفظ۔ م۔
 اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اس کے پاس دوسری چاندی یا اس کے درم ہیں جن کا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے۔ اگر درم میں چاندی وسیل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے۔ (شرح الاقطع۔ ع وقاضی خان والخلاصہ والبحرہ)۔ کل درم و روپیہ جس میں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سوائے چاندی میں تصور اسل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو اختیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی ہر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الغضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اذیہ ہو۔ ش۔ م۔ کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہ ہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلائی خواہ ڈھالی ہو یا نہ ہو۔ (الخلاصہ)۔ اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دوسو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھونٹی چاندی پانچ درم وزن میں بھر دیدے تو شیخین کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھونٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں ان سے کچھ زیادہ ہے دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھونٹی چاندی کی زنجیر ہے جس میں چالیس ٹریں ہیں اور وزن میں دوسو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دوسو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک حصہ ٹری دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اس کی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی۔ دوسو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جو کم تو زکوٰۃ واجب نہیں (البدائع بدیع) ٹری دوسو درم کا زیور بقیمت دوسو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں۔ ع۔ باب زکوٰۃ میں چاندی دسوں میں سیل ہونا کوئی عیبدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کسی سیل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ (المحیط البیاع التحفہ) انگریزی چاندی میں اگر سیل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اس کے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر سیل زائد ہو تو نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہنچے اس کی زکوٰۃ دے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھونٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گراں قیمت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ہ۔

فصل فی الذہب : (فصل دوم سونے کی زکوٰۃ میں)۔ بیس فیما دون عشرين مثقالاً من ذهب صدقة۔ بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ ایک مثقال ۲۰ قیراط اور ہی ایک وینار تھا۔ فاذا كانت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال۔ پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوٰۃ ہے۔ لما روينا۔ بلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ یعنی حدیث معاذ اور قومی حدیث علی و حدیث عمرو بن حزم بھی گذریں۔ نصف۔ والمثقال ما یکون کل سبعة منها وزن مثقولة و ما هم وهو المعروف۔ اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور ہی معروف ہے۔ ف۔ یعنی مراد ہی معروف ہے جس کی تعریف کی حاجت نہیں جس کا حوالہ درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ نصف۔ ثم فی کل اربعة مثاقیل قیراطان۔ پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان

الواجب ربع العشر۔ کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلک فیما قلنا۔ اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذکل مثقال عشرون قیراطاً۔ کیونکہ ہر مثقال ۲۰ قیراط ہوتا ہے۔ منے تو چار مثقال کے ۸۰ قیراط اور اس کا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ الحاصل ہلالہ صاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی۔ ولیس فیما دون اربعۃ مثاقیل صدقۃ۔ اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عندانی حنیفہ۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ وعندہما یجب بحساب ذلک۔ اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ منے حتی کہ ۲ مثقال پر اگر ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال مع اس کے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وہی مسئلۃ انکسور۔ اور یہی مسئلہ کسور ہے۔ منے جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ دکل دینار عشرۃ درہم فی الشروع۔ اور سر دینار شروع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعۃ مثاقیل فی هذا کا ربیعین دس ہا۔ تو چار مثقال اس میں مانند چالیس درم کے ہوئے۔ منے پس جیسے درم میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں بڑھے گی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہیں۔ م۔ اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہیں نہ وزن ایک دینار مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور یہاں بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرا دی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرافیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جس پر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے۔ م۔ ع۔ ف۔ قال دنی تبرالذہب والفضۃ وحلیہما واوایتہما الزکوٰۃ۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے پتر یعنی بغیر معزوب دیئے سکے کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوٰۃ واجب ہے۔

منے اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور ہر انگوٹھی کی چاندی اور تھوڑے قبضہ کی چاندی اور جو نگام و زین میں جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیوں کو جمع کر کے زکوٰۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھوٹی ہو ملانا واجب ہے۔ م۔ منع ۵۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا تجب فی حلی النساء وخاتمۃ الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیورین اور مردوں کی چاندی کی ہر انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ منے اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ لانه مبتذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے۔ منے یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ مبتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ فشابہ ثياب البذلة۔ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ منے حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور ثياب البذلة وہ کہ ہر وقت استعمال میں آریں۔ ولنا ان السبب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے۔ منے اور نماز دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور درم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ ودلیل النماء موجود۔ اور دلیل نمو کے یہاں موجود ہے۔ وهو الاعداد للتجارة خلقۃ۔ اور وہ پیدا نشی طور پر تجارت کے

واسطے مہیا ہونا ہے کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ہو المعتبر۔ اور دلیل ہی معتبر ہے فے نہ لوگوں کا فعل جنہوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف التیاب۔ بر خلاف تیاب بذلہ کے فے کیونکہ ان میں کوئی دلیل غماہ نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ان کی زکوۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا مجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے عوض تجھے آگ کے دو کنگھن پہنلو گے پس اس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ لشر و لرسولہ ہیں۔ (رواہ ابو داؤد والنسائی)۔

منذری نے مختصر میں کہا کہ اس کی اسناد میں کچھ کلام نہیں پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے۔ ترمذی نے اس کو ابن لہیع سے روایت کر کے کہا کہ ابن لہیع اور مشی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہ ہوا۔ منذری نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید ہیں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کلام نہیں اور خالد بن الحارث و حسین المعلم دونوں صحیحین کی راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل و اسحق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو عبیدہ و عامر و محمد بن حنفیہ و عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اس کو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا۔ بالجلد بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہؓ سے فتحات (بغیر تگینہ کی انگوٹھی) کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو ان کی زکوۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ مجھے آگ سے کافی ہیں۔ اس کی اسناد بھی صحیح ہے اور وارقلنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی و ابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو وارقلنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی روایت میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے۔ بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ میں سونے کی ہنسیاں پہنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوۃ کو پہنچ جاوے اور تو اس کی زکوۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد)۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ جب تو اس کی زکوۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفر د ہے اور عبد الحق نے کہا قابل حجت نہیں ہے۔ صاحب التتبع نے کہا کہ کچھ معفر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقف ہے اور مثل عبد الحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ نقی الدین بن وئیق العید نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے۔ حاکم کی اسناد میں محمد بن ہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیث بنانے والا ہے صاحب التتبع نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت فراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن ہاجر جو کذاب و ضلع ہے وہ

دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مروثہ شام کا رہنے والا ہے اس کی احمد و ابن معین ابو زرعه و ابو داؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اس کی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات میں اس کی روایت داخل کی۔ اگر کہا جادے حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ زیور میں زکوۃ نہیں تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابرؓ ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اس کی کچھ اصل نہیں بلکہ جابرؓ کا قول روایت کیا جاتا ہے۔ پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرری بعض معارض ہیں چنانچہ مالکؒ نے موطا میں ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی بیبیوں و بیٹیوں کے سونے کے زیور سے زکوۃ نہیں نکالتے تھے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ وارقتی نے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے سالمؓ کو لکھا کہ میری بیٹیوں کے زیوروں کی زکوۃ ہر سال دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو نکم کرتے کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ پس یہ معارض ہیں اور نفسی پر اشبات مقدم ہے حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو نکم کر کہ زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ حضرت ابن مسعودؓ نے کہا کہ زیور میں زکوۃ ہے (رواہ عبد الرزاق)۔ اور عطارد و ابراہیم نخعی و سعید بن جبیر و طاووس و عبد اللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مفع۔ میں کہتا ہوں ہوں کہ بعض آثار عائشہ و انس جو معارض ہیں شاید ان میں مراد سولے چاندی و سونے کا زیور ہے لہذا عطارد و نخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے و چاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجہد جب اس قدر احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم لہا یہ صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جب کہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اس کے معارض کوئی نص ثابت نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اس نے ایک کی طرف سے پیشگی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں جنس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعیین لغو ہوگی ہاں اگر ایک نصاب قبل سال گزرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین ہو گیا۔ (الکافی)۔ فلوس میں زکوۃ نہیں ہے مگر جب تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پونچ جادیں تو زکوۃ واجب ہے۔ (المیثم)

فصل فی العروض۔ فصل چہارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔ فقہ ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں وہ جو زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جن میں مدینہ کے فقہار سب سے یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروۃ بن الزبیر و ابوبکر بن عبد الرحمن بن الحارث و خارجیہ بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی ہیں۔ مالکؒ سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتیٰ کہ اس کے دایم نقد ہو جائیں اور یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ مع عروض جمع عروض وہ ہر شے جو سوائے درم و دینار کے (کافی الصحاح)۔ اور یہی یہاں مراد ہے کیونکہ چالی کے چاروں میں قیمت تجارت ہو تو زکوۃ التجارة یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مفع۔ الزکوۃ

واجبة فی عروض التجارة . عروض تجارت میں زکوۃ واجب ہے . منے پس تجارت کی میت و عمل ہونا چاہیے . کائنۃ صاکانت . چاہے کوئی متاع و چیز ہو . منے یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ ہے جسے چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جن میں زکوۃ بدون تجارت نہیں جیسے خچر و گدھے . مفع . بلکہ سکھائے ہوئے کتے و چیتے . کمافی السراجیہ ۵ . اذا بلغت قیمتھا نصابا من الورق او الذھب بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہنچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے . منے عروض کی قیمت لگانے میں سکھ دار روپیہ و درم یا اشرفی کا اعتبار ہے حتیٰ کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریداجس کی قیمت دوسو سکھ دار نہیں ہیں تو اس گھوڑے میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوۃ واجب تھی . (الذخیر والنہیر یہ مع) . لقولہ علیہ السلام فیہا یقوم ما فیودے من کل ما تھی درہم خمسۃ درہم . کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے . منے یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اس سے زکوۃ نکالیں . ابن عبد البر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے . حاکم کی حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اس کی زکوۃ اور غنم میں اس کی زکوۃ اور برہ میں اس کی زکوۃ ہے . نوویؒ نے کہا کہ بڑا موصدہ ذرا منقوط ہے یعنی کپڑا . پس کپڑے میں زکوۃ تجارت ہے . فتح . اور آثار میں سے حضرت عمرؓ سے بروایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ چمڑے و حباب کو زکوۃ کی قیمت لگا کر اس کی زکوۃ ادا کر . ابن عمرؓ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح . ابن عمرؓ نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں . (رواہ البیہقی) . عروۃ بن الزبیر و سعید بن المسیب قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے بیچے زکوۃ ہے . (رواہ عبد الرزاق مع) . ولانہا معدۃ للاستثناء باعداد العبد . اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھاؤ حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہوگا . منے یعنی بطریق تجارت . پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہو گیا . فاشبہ المعد باعداد الشرع . تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کر کے سے نامی سے منے یعنی سونا چاندی . اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائے گا جب کہ بندہ اس کو بڑھاؤ حاصل کرنے کے لیے مہیا کرے . لہذا فرمایا . ویشترط نية التجارة لیثبت الاعداد . اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑھاؤ کا مہیا کرنا ثبوت ہو . منے کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو بالاجماع زکوۃ نہیں ہے . پھر ملک خود اختیار یا بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو وہ مال تجارت سے خواہ مریخ نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اس کے برخلاف تجارت سے خارج کرنے کی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت کے کر فروخت کر دوں گا تو بھی تجارتی مال رہا . یہ تو ملک حاصل کرنے

کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانے کے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اس کا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہوگا م۔ ح۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتیٰ کہ مثلاً خراجی زمین بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر فراخ ہے نہ زکوۃ۔ نکاشی نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں کے واسطے جھولیں و لگائیں و رسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دینا تو استعمالی ہیں ان پر زکوۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوۃ واجب ہے۔ اسی طرح عطریات بچنے والے نے سو درم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دے دیتا ہے تو ان پر زکوۃ ہے ورنہ نہیں۔ (کمالی قاضی خاں و محیط السرخس و لہ غیرہ مدد مف)۔ تجارتی گھر جس اسباب کے مال تجارت ہے اگرچہ قریح نیت نہ ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جس میں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق ہبہ یا بدل الخلیج یا بدل متق یا صلح خون کے پایا جس میں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اجماع یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ (ابن عروہ)۔ یعنی فقط نیت سے تجارتی نہ ہو گا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت صحیح فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ اس وقت سے سال گزرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوۃ دے۔ م۔ ثم قال پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ یقومہا بما هو الفع للمساکین۔ عروہ کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً الحق الفقیر۔ بغرض احتیاطاً حق فقیر کے۔ قال هذا درایۃ عن ابی حنیفہ۔ مصنف نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے۔ و فی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت اصل یعنی بسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ منے یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگا دے۔ لان الثمنین فی تعدیرہم الاشیاء بہما سوا۔ کیونکہ اشیا کی قیمت اندازہ کیے جانے میں دونوں نقد برابر ہیں۔ منے چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہوگا۔ پس فقیر کے لیے الفع کے ساتھ اندازہ کرنا غیر طائر ہو لہذا الفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہوئے میں نہیں ہے بلکہ تفسیر الان الفع ان یقومہا بما یبلغ نصاباً۔ فقیر کے لیے الفع لکان رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ منے مثلاً ایک ٹھوڑا مال تجارت ہے اور سونا اس وقت گراں ہے تو وہ ۲۰ مثقال سوئے کا نہیں مگر دو سو درم سکے کا ہے تو بالاتفاق اس کو درم سے اندازہ کرے۔ ن۔ ف۔ وعن ابی یوسف انه یقومہا بما اشترى ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروہ کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جس کے عوض خریدار تھا بشرطیکہ اس کے وام کسی نقد سے دیے ہوں۔ لانه ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریقہ سے ایت پیمانے میں پوری آسانی ہے۔ وان اشترا ما بغير النقود قومہا بالنقد الغالب۔ اور اگر عروہ من کو نقد کے سوائے کسی چیز کے عوض خریدار ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کا پلن سب سے زیادہ ہو۔ منے اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور شہر میں اشرفیوں کا پلن تجارتیوں میں زیادہ ہے تو اسی سے انداز کرے۔ وعن محمد انه یقومہا

بالنقد الغالب علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ ہر قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے منے خواہ نقد کے عوض خریدا ہو یا مال کے۔ کما فی المغضوب والمستهلك جیسے مغضوب اور مستهلك میں ہوتا ہے۔ منے صورت مغضوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتیٰ کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اس کو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہو گا جس کا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور مستهلك کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریتاً دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے آگے دس کوس بے گیا کہ وہ تمسک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہو گا۔ م۔ بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی نصاب سے پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کی جاوے جہاں مال موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ ہو گی۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوۃ ہوا اور صاحبی کے نزدیک ادا ملے زکوۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دو سو درم ہے تو پانچ درم واجب ہوئے پھر اس نے ماہ عید میں زکوۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اس وقت نرخ بڑھ کر قیمت دو سو چالیس درم ہو گئی تو ابو حنیفہ کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبی کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہے۔ اگر عروض گیموں یا کوئی وزن کی چیز یا کنتی (کنتی یعنی غیر متطاوت ۱۲) کی چیز ہو پس اگر اس نے عین مال کا چالیسواں حصہ دے دیا تو بالاتفاق جائز ہے خواہ نرخ گراں ہو یا ارزاں۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہو گا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جانے سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیموں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا تھا اور اگر عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے مواتا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہو گی۔ م۔ ف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خریدے گئے اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوۃ کا سال شروع ہو جائے گا۔ (فیض السرمسی)۔ یہی رہن کا حکم ہے مگر جب کہ رہن کا اسباب مرہن کے قبضہ میں ہو تو رہن پر زکوۃ نہیں (ابو جبر)۔ اگر اس کے پاس کئی نصاب مختلف کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اس پر قرضہ بھی ہے تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جائے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ کہ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اس وقت کہ سوائم کی زکوۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہر مال سے زکوۃ وصول کرتا تھا لہذا قرضہ کی طرف بالکفی مال درم دینار و عروض پھرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود نہ ہوا تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ (شرح البیوطی للسرمسی)۔

واذا كان انصباب كاملا في مل في الحول فتقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزکوۃ . اور جب کہ سال کے دوران
 طرف میں انصباب پورا ہو تو اس کے مابین میں انصباب گھٹ جانا زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا . لانه يشق اعتبار
 الكمال في اثنا . کیونکہ درمیان سال میں انصباب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے . منے
 پس یہ شرط ہے کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہا میں پورا ہو . اما لا بد منه . رہا جس کے پورا مشروط ہونے
 سے چارہ نہیں . فی ابتداء لا انعقاد وتحقق الغناء . تو وہ ابتداء مئے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور
 تو نگری تحقق ہونے کی ہے . و فی انتفاء ملو جوب . اور انتہا مئے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے .
 منے یعنی قدر معلوم رہنے کے واسطے پس ان دو موقع پر انصباب پورا ہونا لا بد ہے . ولا کذلک فيما بين
 ذلك لانه حالة ابقار . اور اس کے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ حالت بقاء ہے . منے یعنی تو نگری
 متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقاء ہے تو اس میں کمال لا بدی نہیں . پھر یہ
 اس وقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہے صرف انصباب میں کمی آئی . بخلاف ما لو هلك النکل
 بر خلاف اس کے جب کہ کل مال تلف ہو گیا . منے یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقاء کہلاوے . حیث
 يبطل حکم الحول . تو سال کا تکم باطل ہو جائے گا . منے یعنی اس پر جو وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال
 مشروط گندنا تھا وہ مست گیا . ولا يجب الزکوۃ . اور زکوۃ واجب نہ ہوگی . منے جب کہ یہ سال پورا ہو
 لا عند ام انصباب فی الجملہ . کیونکہ بالکل انصباب معدوم ہو گیا . ولا کذلک فی المسئلة الادلی . اور پہلے مسئلہ
 میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے . لان بعض انصباب باقی بقی الانعقاد . کیونکہ کچھ انصباب باقی ہے
 تو انعقاد باقی رہا . منے اگر درمیان میں مال بالکل ہمارا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں انصباب کامل
 موجود ہوا مثلاً اس کو نقد مال بوجہ میراث یا بہرہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مست چکا وہ گیا .
 اور یہ انصباب جدید جس وقت سے ملا اسی وقت سے اس کا سال شروع ہو گا . م . قال وتضم قيمة العرض
 الى الذنب والفضة حتى قيم انصباب . اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملایا جاوے تاکہ انصباب
 پورا ہو . منے یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر انصباب نہ ہو تو اس کو
 سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہے . لان الوجوب فی النکل باعتبار التجارة . کیونکہ وجوب
 زکوۃ تو ان سب سے باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھادور کے ہے . وان انفرقت جهة الاموال
 اگرچہ امداد کی راہ جدا ہے . منے یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استثناء کے ہیں
 اور عروض براہ فعل بندہ ہیں . لہذا عروض کی اجناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں .
 ويضم الذهب الى الفضة . اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے . للمجانسة من حيث الثمنية .
 کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہم جنس ہیں . ومن هذا الوجه صار سببا . اور اسی قیمت سے دو سبب زکوۃ
 ہوا . منے تو زکوۃ میں دونوں ہم جنس ہیں بخلاف اس کے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے
 عانت نہ ہوگا اس واسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں . ثم تضم بالقيمة عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ پھر الوضیفہ
 کے نزدیک ملانا بقیمت ہوگا . منے یہی قول احمد و ثوری ہے . معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا
 دیا جاوے اور جس قدر ہو زکوۃ دے دی جاوے . و عند ما بالاجزاء وهو رواية عنه . اور صاحبین

کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ منے ہی قول مانگ
 و ایک روایت احمد ہے۔ یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہو اور دوسو درم کا آدھا نصاب مل
 کر پورا نصاب ہو گیا۔ اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہے۔ حتیٰ ان من کان له مائتہ درہم
 وخمسۃ مثاقیل ذهب تبلغ قیمتھا مائتۃ درہم فعلیہ الزکوۃ عنده خلافا لہما۔ حتیٰ کہ جس شخص کے پاس
 سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جس کی قیمت سو درم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب
 ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ منے کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دوسو درم مل
 کر نصاب ہو گیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چارم نصاب طلا ہے اور سو درم نصف نصاب
 تول کر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوۃ نہ ہوئی۔ ہا یقولان المعتبر فیہما القدیم دون القیمۃ۔ صاحبین کہتے
 ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتیٰ لا یجب الزکوۃ فی مملو غ و نہ انہ اقل من عائتین
 و قیمتہ فوقہما۔ حتیٰ کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دوسو درم سے کم ہوا اور اس کی قیمت دوسو
 سے زیادہ ہو زکوۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ منے تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر
 ہے۔ ہو یقول ان الضم للمحالیستہ دھری تحقق باعتبار القیمۃ دون الصوۃ فیضم بہا۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں
 کہ ضم (ملانا) کرنا بوجہ ہم جنس کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہو گا نہ باعتبار صورت کے تو
 اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ منے بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر
 قیاس فاسد ہے۔ اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق منم ہوں کیونکہ
 امام کے نزدیک دوسو درم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفان نصف پورا نصاب ہوئے
 اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب اور امام کے
 نزدیک نہیں۔ اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلا تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر
 پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی ۴)۔ اور فقہ ابو جعفر نے
 کہا کہ درمیں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اگر طلا و چاندی ہر ایک نصف
 ہو اور اس میں ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر
 واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں مقدار کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے
 چالیسواں حصہ ادا کرے۔ (محیط السرخسی ۵)۔ اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور
 درم نصاب سے اس قدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار
 مثقال ہو جاویں۔ (المضمرات ۱)۔ یا قوت موتی و جواہرات میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس کے بارے میں ہوں مگر
 جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے (ابو ہریرہ) نالوائی نے اگر ٹکڑیاں و نمک
 واسطے غیر سی روٹی کے خریدیں تو زکوۃ نہیں۔ اور اگر علیچہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو ان پر زکوۃ ہے۔
 (الذخیرہ) جس کے ذمہ ادائے زکوۃ ہے اس کو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو گا ورنہ
 افضل یہ کہ قرض نہ لے اس لیے کہ قرض فواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے (محیط السرخسی)۔ اگر مال گر پڑا اس
 کو فقیر نے اٹھایا مہر مانگ لے اس کو زکوۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اس کے ہا قرضیں قائم اور وہ مال

پہچانے تو جائز ہے (المخلصہ)۔ جس پر زکوۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ (المحیط)

باب فہمین میر علی العاشر

(باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گزرے)

عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجروں سے عشر یعنی دہائی وصول کرے اور اس کی جہت سے تاجر لوگ چور و سرزنوں سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہائی کے گا اسی طرح اموال باطنہ از قسم دینار و درم جو تاجر کے ساتھ ہوں ان کا حصول بھی وصول کرے گا۔ (الکافی) اور جیسے مسلمان سے لے گا جو زکوۃ ہے اسی طرح ذمی و حربی تاجروں سے بھی لے گا جو محصول ہے نہ زکوۃ مگر مسلمان سے چالیسوا حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کا تاجر سے جس کو ذمی کہتے ہیں۔ بیسواں حصہ لے گا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جس کو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لے گا جب کہ کوئی قرار داد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اس کا نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہائی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی مذمت حدیث میں ہے کہ منکاس داخل جنت نہ ہوگا یعنی ابتداء میں نہ جاوے گا۔ مع۔ اذا مر علی العاشر بمال۔ اگر تاجر گزرا عاشر پر مال کے ساتھ۔ فسے اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ ظاہر یعنی سوالیہ کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرد ہے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لے کر گندا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرر سی شرائط وصول کرے گا۔ اور اگر مال داسے لے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبہ منذاً شہراً۔ پس کہا کہ میں نے اس کو چند مہینہ سے پایا۔ فسے یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ اور علی دین۔ یا مجھ پر قرضہ ہے فسے تو زکوۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ فسے لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔

والعاشر من نصبہ الامام علی الطريق۔ اور عاشر وہ شخص جس کو امام نے مقرر کیا ہو راستہ پر۔ فسے واسطے حفاظت مال حجاز کے (المبسوط)۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجروں سے صدقات وصول کرے۔ فسے اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور باشمی نہ ہو۔ (الغایۃ البحر)۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ و۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوۃ ہے پس اس کو زکوۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اس کو خزانہ جزیرہ و خراج میں رکھے اور اس سے اس کا جزیرہ اگر اس ساقط نہ ہوگا اور سال میں ایک بار کے سوائے ذمی سے زیادہ نہ لیا جائے گا۔ (السراج) فہم انک منہ تمام المحول۔ پس جس نے ان تاجروں میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراغ من الدین بیافاغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان منک اللوجوب۔ تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ وبقول قول المنکر مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے۔ فسے تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا۔ وکذا اذا

قال اذیتا الی عاشر اخر۔ اور یوں قسم سے تصدیق کیا جائے گا جب کہ اس نے کہا کہ میں نے عشر کو دیکھا
 عاشر کو ادا کر دیا۔ موانہ اذا کان فی تلك السنة عاشر اخر۔ اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر
 رہا ہو۔ جسے جب اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔ لہذا اذین وضع الامانة موضعها۔ کیونکہ اس نے امانت
 کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعویٰ کیا۔ جسے اور امانت وار جب مال امانت کو اس کے موقع پر صرف
 کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یکن عاشر اخر فی تلك السنة
 بخلاف اس کے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہ ہو۔ جسے کہ اس وقت قبول نہ ہوگا۔ لہذا
 ظہر کذبہ بیقین۔ کیونکہ اس کا دروغ بایقین ظاہر ہو گیا۔ وکذا اذا قال اذیتھا انا۔ اور اسی طرح
 جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دے دیا۔ یعنی الی الفقہ امر فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں
 کو دے دیا۔ جسے تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الاداء کان مفوضاً الیہ خیر۔ کیونکہ ادا کرنا
 اسی کے سپرد تھا شہر میں۔ جسے یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت وار تھا تو قسم
 سے اس کا قول قبول ہوگا بخلاف اس کے جب کہ شہر سے مال لے کر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں
 کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایت الاخف بالمردن لدخوله تحت
 الحماية۔ اور عاشر پر گزرے حصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اس کی حمایت میں آ جانے کی
 ہے۔ جسے لیکن یہ غموضاً مقصور نہیں کیونکہ جو ذی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ میں جب
 وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہ ہوگی کیونکہ ذی فقیر اس کے مستحق نہیں اور سلطان فقیروں پر
 صرف کسی اس کو صلاحیت نہیں ہے (التبیین)۔ وکذا الجواب فی صدقة السوانم فی ثلثة فصول۔
 اور یوں ہی صدقہ السوانم میں تین صورتوں میں بھی حکم ہے۔ جسے اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہو
 جس۔ دوم مجھ پر قرضہ ہے جو ان کو تحیط ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس میں تھا ادا کیا تو
 قسم سے تصدیق ہوگی۔ وفی الفصل الرابع وهو ما اذا قال ادیت بنفسی الی انفقہ ارد فی المصر لد
 یصدق وان حلف۔ اور یہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ
 بذات خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تصدیق نہ ہوگی اگرچہ قسم کھاوے۔ جسے اگرچہ امام
 کو اس کا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائے گا۔ وقال الشافعی یمصدق
 لہذا واصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے حق کو
 مستحقون کو چونچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یلک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنة۔ اور
 ہماری دلیل یہ کہ سوانم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک
 نہیں بخلاف باطنی اموال کے۔ جسے کہ ان میں البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو ایسی ہوا
 پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو بھی جائز
 نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا۔ ثم قبل الزکوۃ هو الدل
 والثانی سیاست۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اہل ہے جس اور یہ دوم بطور سیاست ہے جسے یعنی زکوۃ تو یہی
 جو چکا جو خود دے دیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل ہوا ثانی

والادول ینقلب نعلہ۔ اور کہا گیا بلکہ زکوٰۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نقل ہو جائے گا۔ و
 هو المصحح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائف و اموال التجارۃ۔ پھر جس صورت میں
 کہ سوائف و اموال تجارت میں اس کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ فسے یعنی تین صورتیں میں ان میں سے
 ایک یہ کہ میں نے دوسرے عاشق کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشرط اخراج البرلہ فی
 الجامع الصغیر۔ اس میں برأت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں لڑائی۔ فسے یعنی تصدیق ہونے
 کے واسطے یہ شرط نہیں کہ اس عاشق کا برأت نامہ دکھانے کی شرط کی ہے۔ وھو روایت الحسن عن
 ابی حنیفہ۔ اور یہی حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانہ ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ
 کیا۔ فسے یعنی میں نے دوسرے عاشق کو ادا کیا۔ و لصدق و عواہ علامۃ فیحب ابراہا۔ اور اس
 کے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر پس اس کو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الدل
 المخط یشبہ المخط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا
 ہے پس وہ علامت ہونا مستحسن نہ ہوگا۔ فسے اور یہی روایت اصح ہے (الکافی ف) و ما صدق فیہ
 المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی اس میں ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔
 لان ما یؤخذ منہ ضعف ما یؤخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دو چند اس مقدار
 کا ہے جو مسلم سے لے جاتی ہے۔ غیر اعی تلك الشرائط تحقیقاً للضعیف۔ تو دو چند کے معنی محقق
 ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا۔ فسے کہ سال گزرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے
 فراغت ولیت تجارت جو میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ
 ذمی نے اگر شہر میں فقیروں کو اموال بالفہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا مترجم
 نے ترجمہ میں خاص کر دیا کہ شرائط وجوب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہو
 گی۔ کیونکہ ان کے جان و مال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف عربی کافروں کے لہذا فرمایا
 ولا یصدق العربی۔ اور عربی تاجر کی تصدیق نہ ہوگی فسے یعنی التفات ہی نہ ہو گا اگرچہ گواہ لاوے۔ ف
 الا فی الجوارسی یقول من امہات اولادہ۔ مگر باندیوں میں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد
 کی ماں ہیں۔ او ظمان عدہ یقول ہم اولادی۔ یا ایسے غلمان میں جو اس کے ساتھ ہیں درحالیکہ وہ کہتا
 ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ فسے خلاصہ یہ کہ عربی تاجر جو امان لے کر ہمارے ملک میں تجارت کے لیے
 داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر سے کم یہاں ٹھہرے
 ورنہ میں تجھ پر جزیہ باندھوں گا پھر تو یہاں سے جانے نہ پائے گا جب اس کے منظور کیا اور داخل ہوا
 پھر عاشق کے ننگ سے گذرا تو اس کے ساتھ باندیاں ہیں ان کو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام و لہ میں یعنی
 ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ ان سے میری اولاد ہوگی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہیں جو
 کو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اس کا قول مانا جائے گا اور ظمان سے اشدہ کیا کہ ان
 کی عمر ایسی ہو کہ عربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذہ منہ بطریق الحمایتہ۔
 کیونکہ عربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ و ما فی ید ید من المال یحتاج الی الحمایتہ۔

اور جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہے اس کو حمایت کی احتیاج ہے۔ فے تو نصاب وصال پلٹنا و فراغت قرضہ و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اس کے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لیں گے۔ غیر ان اقراء بلسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اس کے قبضہ میں ہے اس کے نسب کا اقرار اس کی طرف سے صحیح ہے۔ فے یعنی ہم اس کے اقرار کو مان لیں گے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فکذا بامومیۃ الولد لا نغایبونی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ فے پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے۔ فالخدمت صفة المالیۃ فیہن۔ تو ان باندیوں میں مال نہ ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الا من المال۔ اور عشر لینا نہیں ٹھیک مگر مال سے فے تو ان باندیوں و ان کی اولاد سے عشر نہ ہوگا لیکن اس دعویٰ پر اس سے قسم لی جائے گی۔ بخلاف اس دعویٰ کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا والہ الحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق نہ ہوگی۔ فح۔ رہا بیان اس مقدار کا جولی جاوے۔ قال ویؤخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ فے کیونکہ یہ دراصل زکوۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اس کا دوچند بیسواں حصہ۔ ومن الحربی العشر۔ اور حربی تاجر سے اس کا دوچند یعنی دسواں حصہ لیا جاوے۔ فے یہ دونوں فراج میں رہیں۔ فکذا امر صراط سعادۃ۔ ایسا ہی حضرت عمرؓ نے اپنے ساعیوں کو حکم فرمایا تھا۔ فے ساعی عامل زکوۃ و عاشر جو کام کرے۔ (رواہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار)۔ چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ (کذا قال القدوری فی شرح المختصر مع)

وان مرحوبی بخسین دس ہالم یؤخذ منہ طمی الا ان یکنوا یاخذون منا من مثلاً۔ اور اگر کوئی حربی صرف بچا پس ورم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائے گا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ فے تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لیں گے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخذ زکوۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ ہے۔ فے جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفہا۔ یا اس کا دوچند محصول ہے۔ فے جب کہ ذمی سے لیا گیا۔ فلا بد من انصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ فے جس میں سے زکوۃ یا اس کا دوچند لیا جاوے، و هذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ فے کہ حربی کے مال قلیل سے بدے کے طور پر لینا جائز ہے۔ و فی کتاب الزکوۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفواً ولانہ لا یحتاج الی الحماۃ۔ اور کتاب الزکوۃ بسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیں گے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال میں سے لے لیتے ہوں اس لیے کہ قلیل مال برابر مغفور ہے اور اس لیے کہ قلیل مال میں حفاظت کی احتیاج نہیں۔ فے ظاہر ہے عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مرحوبی ہامتی و لا یسلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی

دوسو روپ (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ وہ لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے
 عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ بقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فاعشور۔ بدلیل قول عمر رضی
 اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تمکا دے تو رہاگی۔ منسے یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ ماننے سے کہ عربی تم سے
 کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لے لو۔ وان اعلم انکم یاخذون مناربیع العشر و نصف العشر یاخذ
 بقصدہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ عربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے ہیں تو ہمارا عاشر
 بھی اسی قدر ہے۔ منسے کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون من کل لا
 یاخذ من کل۔ اور اگر معلوم ہو کہ عربی لوگ ہم سے کل مال سے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر عربی سے کل مال نہیں لے گا۔
 لانہ فدیہ۔ کیونکہ یہ تو بد چھدی ہے۔ منسے کہ بعد امن دینے کے کل مال پھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان
 نہیں اگرچہ عربی کفار ایسا کریں۔ چنانچہ اگر عربی لوگ بعد امن دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالیں تو ہم نہیں
 قتل کریں گے۔ (الفتح)۔ لیکن حیطہ السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اس قدر مال کے جس
 سے وہ اپنے وطن پہنچ جاوے۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط امن بھی تھی کہ جان سے نہ ماریں گے جب
 کہ ان کو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہو گا۔ فانہم والشداغلم۔ وان کانوا لا یاخذون اصل لا یاخذ۔ اور
 اگر عربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لے گا۔ لیکن کوا الاخذ من تجارتنا۔ تاکہ وہ ہمارے
 تاجروں سے بھی لینا چھوڑیں۔ منسے جو ان کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولاننا احق بکام
 الاخذ۔ اور اس لیے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ منسے جب کہ ان کا نہ لینا ہمارے
 ساتھ نیک خولی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ان کی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں تو ہمارے واسطے نیک
 خوئی کی شائع بوجہ عدل کی بڑے بہت خوب بھل دے گی۔ وان من المحنی علی عاشر فعتبرہ ثم مرمرۃ
 اخذی۔ قبل ان یعوذ من دارہ۔ ف۔ ثم یعتبرہ حتی یحول الحول۔ اور اگر عربی کا گذر کسی فاشر پر ہوا پس
 اس نے عشر و مول کر لیا پھر وہ عربی دوسرے بار وہاں گذرا یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو
 ہمارا فاشر اس سے دوبارہ عشر دے گا یہاں تک کہ سال پلٹ جاوے منسے حاصل یہ کہ عربی امن
 لے کر داخل ہوا مع اس اعلام ہے کہ سال پھر پھر یہاں رہا تو پھر ہر تریزہ باندھا جائے گا اور تو یہیں کا شمار ہو کہ
 دار الحرب نہ جانے پائے گا۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اس کا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت
 یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لے گا۔ اور اگر
 قبل سال کے ہوا تو دوسو تریزہ ہیں ایک یہ کہ ہنوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امن سے موجود ہے اور ظاہر
 شہروں کے مانے ہیں اس کا دوبارہ گذر فاشر کے ساتھ ہوا تو دوبارہ عشر نہ لے گا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ
 استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ۔ اس لیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو بڑے ہیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے
 کا حق تو حفاظت مال کے لیے تھا۔ منسے اس کا عقوق برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باقی۔ اور اس
 لیے کہ اول امن کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہے۔ منسے تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال
 پلٹ نہ جاوے۔ و بعد الحول یجد الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امن نئی ہو جائے گی۔ منسے کیونکہ
 سال کے اندر لوٹ جانا امن میں مشروط تھا اور جب عربی نے ہم پر اعتماد کر کے علیہ میں سال گزار دیا تو

امان اول نہیں رہی اب ہم کو اس پر ہر طرح قابو ہے۔ لہذا لا یحکم من المقام الاحول۔ کیونکہ حربی کو
 یہاں ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ منسے یعنی قریب ایک سال کے (انہما یہ)۔ یا صحیح عبارت
 بعض نسخ کے بغیر کہ الہی اس طرح کہ لہذا لا یحکم من المقام حولا۔ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو
 نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پٹنے تک نہیں موجود ہے۔ پس یہ نو دوسری گفتگو ہے کہ امام اس پر جزیرہ باندھ
 گا یا جائے دے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی نئی پر ہے ورنہ
 قتل ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لایستصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو بیڑ سے استیصال نہیں
 کرتا۔ منسے بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجح الی دامن العرب بعد خروج من
 یومہ فلو عشرہ ایضاً۔ اس سے عشرے لیا پھر وہ کسی وقت سال میں) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر
 وہ داخل ہونے کے روز ہی واپس آیا تو بھی عشرے گا۔ منسے یعنی اگرچہ اسی روز ہمارے ملک کو امان
 لے کر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشرے اگرچہ اس نے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ
 تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لہذا رجوع
 بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔ وکنذ الاخذ بعدہ لایفطن الی الاستیصال
 اور یوں ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب مقصی نہیں ہے۔ منسے اور اگر اول مرتبہ اپنے
 سہویا اس کے قریب سے عشر لینا پھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہیں لے گا۔ (التیسین)۔ وان مودی
 بخمس او خنزیر۔ اور اگر مودی شراب یا سور (یا دونوں) کو لے کر گذرا۔ عشر الخمر دون الخنزیر۔ تو شراب
 کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ وقولہ عشر الخمر اسے من قیمتھا۔ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب
 کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے سوال حصہ لیا جاوے۔ منسے نہ کہ عین شراب کا سوال حصہ
 وقال الشافعی لا یعشر ما لانه لا قیمت لہما۔ اور شافعی نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لے گا کیونکہ ان
 دونوں کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ وقال زفر یعشر ما لا مستوان لہما فی المالیۃ عندہم۔ اور زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے
 کہا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک یکساں
 ہیں منسے یعنی وہ لوگ دونوں کو مال ٹھہراتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشر ما اذا مربھا جلت۔ اور
 ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرا ہو۔ کانه جعل الخنزیر جعلا
 للخمر۔ گو یا ابو یوسف نے خنزیر کو لحم کا تابع کیا۔ منسے جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی
 بلکہ کہا فان موبکل واحد علی الفہاد فخر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے
 نہ خنزیر کا۔ منسے مگر ظاہر روایت میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونوں میں فرق
 کیا گیا۔ ووجه التفریق علی الظاہر ان القیمۃ لے ذوات القیم لہما حکم العین والخنزیر منہما۔ اور وجہ فرق کی
 ظاہر ظاہر روایت کے یہ ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں ان کی قیمت کا حکم ان کی عین ذات کا حکم ہے اور
 خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔ منسے اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ ان کا مکمل ٹھیک
 نہیں بلکہ قیمت ان کا قائم مقام ہو جیسے ایک سور کے مکمل مثل دوسرا نہیں ہوتا کیونکہ الراویں
 فرق ہوتا ہے بخلات اس کے جب کہ ایک لحم میں سے ایک طہا شراب لی پھر اسی لحم سے یہ طہا پھر

لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اس کے بدل میں قیمت بھی بجائے اس کے ہو سکتی ہے۔ پس جس کا مثل اس طرح صورت و معنی میں ہو اس کو ذات المثل کہتے ہیں۔ و ذوات الامثال لیس لہا ہذا الحكم والخصص ہنھا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں ان کی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور غم بھی ذوات الامثال سے ہے۔ منسے تو سور کی قیمت سے لینا گو یا عین سور لینا ہوا اور غم کی قیمت سے لینا عین غم نہ ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جن کا بدل اس کے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گہوں و شراب وغیرہ حتیٰ کہ اگر کسی کے گہوں تلف کرے تو اس پر اس کے مثل لازم ہے اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اس وقت قیمت دلوائی جائے گی۔ دوم قیمتی کہ جن کا مثل نہیں جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی اس کے قائم مقام ہے پس مسئلہ مذکور میں خنزیر کی قیمت اس کے قائم مقام ہے تو عشرہ لیا جاوے اور غم کی قیمت اس کے قائم مقام نہیں بلکہ اس کی شراب اس کے قائم مقام ہے تو قیمت غم سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحایۃ اور دوسری دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والمسلم یحییٰ نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے اپنی ذاتی شراب کی۔ منسے مگر وہ پینے کے واسطے بلکہ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحییٰ علی غیرہ۔ پس اسی طرح غم کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ منسے تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولایحییٰ خنزیر بنفسہ بل یجب تسبیہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کرے گا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ منسے یعنی اگر کوئی نصرانی جس کے ملک میں سورجیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ خنزیر کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فکذا لا یحییٰ علی غیرہ۔ تو اسی طرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کرے گا۔ منسے تو اس کا عشر بھی نہیں لے سکتا۔

واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال نہیں کہ اُس کی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اس کو اپنے نزدیک اپنے معاملات میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدائے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العینی رہا اور کبھی طلال نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی پس اس کی دو جہتیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زررہ بھی ساقط ہو گیا۔ بلکہ قول شافعی کا بھی جواب نکل آیا لیکن ان کے ساتھ بنائے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے و خرید و فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آوے گا۔ م۔ اگر ذمی مردار کی کھالیں سے کر گذرا تو امام محمد نے اس کو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اس کا عشر لینا چاہیے۔ (المیضۃ)۔ امید ہے کہ اس میں کوئی مجتہد مخالف نہ ہوگا۔ م۔ اگر ایسی چیزیں سے کر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و حکار یاں و نواک و غیرہ جن کی قیمت نصاب سے تو صاحبین کے نزدیک ان کا عشر لیوے اور امام کے نزدیک نہیں (ابراج) کیونکہ عاشر کے پاس جنک میں فقر و غن میں جن کو دے گا صحیح کہ اگر فقر لہ ہوں یا اپنے کار پر دازوں کے لیے

چاہے توے سکتا ہے۔ (الفتح)۔ دیومر میں ادا امرأۃ من بنی تغلب بمال۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شیء و علی المرأة ما علی الرجل۔ تو طفل پر کچھ نہیں ہے اور عورت پر اس قدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ فسے یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی۔ فسے لیکن وہاں فتح القدر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور ہی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن مر علی عاشر مائۃ درهم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا المحول لم یزلہ التی مربہا۔ اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اس کو آگاہ کیا کہ میرے گھر میں دوسرے سو درم ہیں کہ دونوں پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوۃ نہ لے گا جن کو ساتھ لے کر گذرا۔ بقلۃ۔ بوجہ ان کے قلیل ہونے کے۔ فسے کہ نصاب سے کم ہیں۔ ومانی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ اور جو اس کے گھر میں ہے وہ عاشر کے تحت حمایت نہیں آئے۔ فسے اور یہ مال ایسا ہے کہ اس کی زکوۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ لم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوۃ وصول کرے۔ (کافی السراج ۵) دیومر مانتی و درہم بضاعتہ۔ اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا۔ فسے اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے درخواست کی کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجیو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشرھا۔ عاشر اس کا عشر نہ لے گا۔ لانہ غیر ماذون با داء زکوۃ۔ کیونکہ یہ شخص اس کی اداء زکوۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ فسے بلکہ مالک نے اس کو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ ع۔ قال وکذا الضارۃ مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربیت کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربیت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا۔ فسے تو عاشر اس سے زکوۃ نہیں لے گا۔ مضاربیت یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہو۔ وکان ابو حنیفۃ لقول اولادہ یعشرھا لفوقہ حق المضارب حتی لا یمدک لرب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار مر وضا فنزل منزلۃ المالك۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوۃ لے گا بوجہ فوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جانے کے بعد مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا۔ فسے تو پیسے مالک سے مشریتنا یوں ہی مضارب سے وصول کرے گا۔ ثم رجح الی ما ذکرہ فی الكتاب وهو قولہما۔ پھر ابو حنیفہ نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لانہ لیس بمالك ولا نائب عنہ فی اداء الزکوۃ۔ کیونکہ مضارب در حقیقت مالک نہیں اور نہ ہی مالک کی طرف سے اولے زکوۃ میں نائب ہے۔ الا ان یکون فی المال ربح۔ مبلغ نصیبہ نصیباً فیوجد منہ لانہ مالک لہ۔ مگر آنکہ مال میں اس قدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب ہو چکے ہوں تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائے گا کیونکہ مضارب اس کا مالک ہے۔ فسے میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل التسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ دیومر وید ما یمن لہ ہامتی و درہم۔ اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی

ہے۔ منے یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ واپس علیہ دین۔ اور اس غلام مازوں پر قرضہ بھی نہیں ہے تو بعشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لے گا۔ منے لیکن اس پر وارو ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہیں اور اس کو ادا نئے زکوۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں محیط الشخصی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولیٰ پر بھی اس کی زکوۃ جب ہی لازم ہوگی کہ مازوں سے لے کر اپنے قبضہ میں لاوے۔ پس بالفعل نہ مولیٰ پر لازم ہے اور نہ غلام مجاز ہے۔ قال ابو یوسف لا اذی ان ابا حنیفۃ مرجع عن هذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ و قیاس قولہ الشافعی فی المضاربۃ وھو قولہما انہ لا یعشرہ۔ اور مضاربت میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اس کو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ مازوں کے مال سے بھی عشر نہ لے گا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ منے کیونکہ بیسے مضارب کو ادا نئے زکوۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی مازوں کا حال ہے پس بیسے امام نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یوں ہی یہاں رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملك فيما فی یدہ للمولیٰ ولہ التصرف۔ کیونکہ مازوں کے پاس جو کچھ ہے وہ مولیٰ کی ملک ہے اور مازوں کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کالمضارب۔ تو مازوں بھی مثل مضارب کے منے بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کا کی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا ہی مازوں کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نہیں بلکہ مازوں و مضارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف بنفسہ حتی لا یرجع بالعمدۃ علی المولیٰ فکان هو المحتلج الی الحماۃ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام مازوں اپنی ذات کے واسطے تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع مولیٰ پر نہیں ہوتا تو غلام مازوں ہی حمایت کا محتاج ہے۔ منے پس عاشر حق حمایت مازوں سے لے لے گا۔

والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعمدۃ علی رب المال فکان رب المال هو المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتیٰ کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ منے تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔ فلا یكون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں وہی ہوتا در صورت غلام مازوں کے نہ ہوگا۔ منے عامل آئندہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے اور مازوں کی صورت میں مازوں پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لے گا یہی رجوع غلام مازوں کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔ اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھسی آئی اور تجارت پر قرضہ جریدہ گیا تو جنھوں نے مضارب کو ادا ہار دیا ان کا ذمہ عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وہ لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کر لیں گے۔ اور غلام مازوں کی صورت میں یہ عہدہ خود مازوں پر ہے حتیٰ کہ اسی کے دامن گیر ہوں گے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی ان کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا مگر آئندہ مولیٰ ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر تلخ القدر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہیں اور مازوں

محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیا بتلائے
 زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہ ہو اور یہ مافوق میں بھی مغفود تو یہ فرق رائیگاں ہوا پس صحیح یہ کہ مافوق سے بھی
 نہیں لے گا جیسا کہ کالی میں ہے۔ مفسرہ ان کان مولاد منہ یؤخذ منه لان الملك له۔ اور اگر مافوق
 غلام کا مولیٰ بھی ساتھ ہو تو مولیٰ سے عاشر لے لے گا کیونکہ اس کی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد دین
 یحیط بمالہ۔ مگر جب کہ غلام مافوق پر اس قدر قرض ہو کہ جو مال اس کے پاس ہے سب کو تحیط ہے۔
 فہے یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اس وقت اس مال سے جو مافوق کے پاس ہے کچھ نہیں لیا
 جائے گا اگرچہ مولیٰ ساتھ ہو۔ لانعدام الملك۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مول کے۔ فہے بقول ابو حنیفہ
 اول لشغل یا بوجہ مشغول ہونے مال کے۔ فہے یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ ہر مال لہام
 و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاتا دے گا۔ قال ومن سر علی عاشر الخوارج فی امرض قد غلبوا
 علیہا۔ لریا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط)
 ہو گئے ہیں فشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ فہے پھر وہ سلطان عادل و اہل
 السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ یعنی علیہ الصدقۃ۔ تو مگر اس پر صدقہ رکھا جائے گا۔ فہے یعنی خارجی عاشر کو
 دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائے گا۔ اذا سر علی عاشر اهل العدل جب
 کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاد من قبلہ من حیث انہ من علیہ۔ کیونکہ تقصیر
 تو اسی کی طرف سے ہوتی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ فہے خلاف اس کے جب کہ خارجی و باطنی کسی
 ملک پر مسلط ہوئے۔ اور وہاں کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان
 عدل ان کی حفاظت نہ کر سکا۔ م۔ الکافی ج۔

چھپائے و نقد کو کہا کہ میری نہیں یا عرض کو کہا کہ مجاہدی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ (السراج و
 قریب) (الطحاوی)۔ مال کے گرنے سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے
 تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ عربی سے۔ (المحیط، التبيين)

باب فی المعادن والارکاز

(باب کالوں و دفینہ کے بیان میں)

معدن جمع معدن۔ کان جس میں خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز و دفینہ یعنی
 روپیہ و اشرفی وغیرہ جس کو آدمیوں نے دفن کیا۔ ارکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل
 ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں ارکاز یعنی دفینہ ہے۔ ارض عراقی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عسری
 جس پر فشر واجب ہو۔ قال معدن ذهب او فضة او حديد او صا من او صلی۔ معدن سب کے
 چاندی یا لوہا یا ارکاز یا ہتیل کی۔ فہے یا تانبے کی۔ رجعتی اس صفت خراج (دعوت) ہو کہ زمین عراقی یا عسری

نہیں پائی گئی۔ فے نہ گھریں۔ فضیہ الخس۔ تو اس میں پانچواں حصہ فے یعنی حق فقراء سے پس
عشر کا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیہودہ جنگل کی کان میں
بدرجہ اول پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ هذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا شی
علیہ لہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالمسید الا اذا کان المستخرج وعبا وفضۃ فیجب فیہ الزکوۃ ولا یشترط
المحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک
مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اُسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جس نے پہلے پکڑا اُسی کا ہو گیا
مگر جب کہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائے گی نہ پانچواں حصہ۔ اور
سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ فے اور یہی قول ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے لانہ
تمام مکملہ والمحول للتمیہ۔ اس وجہ سے کہ یہ تو بالکل نیا۔ یعنی عین زیادتی ہے اور سال پختگی شرط تو
بڑھادی کے واسطے تھی۔ فے اور حجت شافعی کی یہ کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن
الحرث المزنیؓ کے واسطے مدینہ کے لواح فرع سے معاون قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معاون سے
سوائے زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تاہم۔ برواہ مالک والبرداؤد۔ ابو عبیدہ نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع
ہے وسم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معاون سے تاہم یہی لی جاتی ہے پھر اس
کے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے
قول حضرت علی اللہ علیہ وسلم کہ فے۔ العجماء جبار والیس جبار والمعدن جبار۔ و فی الہکاز الخس
عجماء یعنی سینگوں والے جالور پھر یہی اور کنواں ہر ہے اور معدن ہر ہے۔ اور کاز میں پانچواں حصہ ہے
فے اس حدیث کو ائمہ صحاح السنہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگوں والے جالوروں نے
اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر کنواں کھودنے
کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انہوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون
ہر ہے یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اس میں پانچواں حصہ
واجب ہے۔ اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور ولینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ کان اور ولینہ روزن میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ والمعدن جبار۔ تو اس
کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور نصف ہو اس کا خون ہر ہے جیسے عجماء و کنویں کا گم ہے۔ اور یہ
معنی نہیں کہ معدن کا مال ہر ہے کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے
ہر نہیں ہے۔ پس یعنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و جہاہ معدن ہر ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں
خس ہے مگر بجائے معدن کے رکاز فرمایا۔ وهو من الرکز۔ اور رکاز مشتق رکز سے فے جو مرکز
ہو حتی کہ جو ارادہ دل ہو اس کو مرکز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن ہر رکاز کا لفظ کہا
فے کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و ولینہ
یہ حدیث صحیح دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ لقائے و اعلوا انما غنم من شئی فان لک و خمسہ اللہ
یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ لک ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے۔ تو ہر غنیمت

ہیں پانچواں حصہ ہے اور معدن و قنبر بھی غنیمت ہے۔ لانہا کانت فی ایدہی انکسافہ۔ کیونکہ یہ معاون تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ جسے اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ وحقیرا ایدہ یتا غلبہ۔ اور چارے ہاتھ ان پر حاوی ہو گئے ازراہ علیہ کے۔ جسے یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ لکانت غلبہ۔ تو یہ معاون غنیمت ہوتی۔ و فی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ جسے پس معاون میں لشد تعالیٰ پانچواں حصہ ہوا۔ بخلاف الصيد۔ بر خلاف شکار کے۔ جسے جس پر کشفی نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانہ لم یکن فی ید احد کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ جسے حتیٰ کہ کافروں کا قبضہ ان پر نہ تھا پھر مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معاون جب غنیمت تھیں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انہیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو اللہ تعالیٰ حق فقر اہل ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا ان کے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغائبین من اہلکۃ لیشوفا علی انظار۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو علمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ جسے لہذا وہ ان کے ہتھوڑے میں نہ آتے۔ واما المحققۃ فلولاجد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ جسے پس معاون میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ علمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ علماً اس کے لشد کے گانوں کا بھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ وہ حقیقت اس پر دوسرے حاصل ہو۔ فاعتبرنا الحکیۃ فی حق الخمس۔ پس ہم نے علمی قبضہ کو خمس کے بارے میں اعتبار کیا۔ والحقیقتہ فی حق الاسباعۃ الا خمس حتی کانت للواجد۔ اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتیٰ کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ جسے خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت غولہ مسلمان یا مسلمانوں کا زومی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا عربی کافر ہو جو امان لے کر دار الاسلام میں آیا تھا تو اس کے سب واپس لیا جائے گا۔ لیکن اگر سردار اسلام لے اس کو ڈھونڈنے کی اجازت دی اور کچھ مال لے کر آیا ہو تو موافق شرط کے پاوے گا۔ (محیط السرخسی ص ۵۷۴ ت ۱)۔ دار الاسلام کے وہ شخصوں کے معاون تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اسی پانے والے کے ہیں۔ ع العبر۔ یعنی عقد شرکت باطل ہے۔ م۔ مزدوروں کو معدن میں سفر کیا تو ان کی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر کا ہے۔ ع العبر۔ یہ اس وقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی و مشری میں پائی ہو۔ وادوجد فی دمر معدن۔ اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ غلبہ فیہ شئی۔ تو اس میں کچھ حق نہیں ہے۔ جسے یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائے گا۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ واما لایہ الخمس لا طلاق مایوینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ الطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ جسے یعنی حدیث ولی الرکاز الخمس مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور کچھ تو اس میں خمس واجب ہے۔ وایمنہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزائے زمین سے ہے۔ یعنی صاحب لایہا۔ زمین

میں مرکب ہے۔ فسے کوئی عیسیدہ و فینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولادہ موتہ فی سائر الاجزاء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہ ہوگا۔ لان الجنہ ولا یخالف الجملة۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے بخلاف الكنز۔ برخلاف و فینہ کے۔ فسے کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے۔ لانه غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ و فینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ فسے بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور و ولایت رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ اور اگر اس نے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ فسے یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دے کر خریدے۔ فعن ابی حنیفہ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ فسے روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجد الشقاق علی احد شہما وھو روایۃ الجامع الصغیر ان الداس ملکک خالیۃ عن المئون دون الارض پس وجہ فرق درمیان زمین و گھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہے یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ فسے کیونکہ زمین مملوکہ بڑیسی ہو بار خرچہ رہے گا اگرچہ خریدے۔ ولہذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الداس۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فکذا ھذہ المؤنۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ فسے یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔

پھر واضح ہو کہ زکاز میں سے ایک قسم معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی و فینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکاز اسی کلوا۔ اور اگر اس نے رکاز پائی یعنی و فینہ پایا۔ فسے کیونکہ رکاز کو معدن کو بھی شامل ہے۔ پس بیان معدن کے بعد رکاز سے ہی مراد کہ اس نے و فینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس میں خمس واجب ہے۔ عندہم۔ یہ بالاتفاق امام و صاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فسے یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف امول میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ (شرح الطحاوی)۔ واسم الرکاز یطلق علی الكنز بمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق و فینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وھو الاثبات۔ اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ فسے پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد لے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ و فینہ ہے۔ بالجلہ و فینہ خواہ جنگل بیڑ میں یا زمین مشرقی یا غربی میں یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔ لقولہ ثم ان کان علی ضرب اهل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فھو بمنزلۃ اللقطة وقد عرفت حکما فی موضعہا۔ پھر اگر یہ و فینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے ان پر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ فسے یعنی آئندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا غلام یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جس کو پائے وائے نے پڑے مال کی طرح لیا تو اس کے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاؤ ہوگا۔ وان کان علی ضرب اهل الجاہلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم۔ اور اگر اہل الجاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ فسے یا نصرانی صلیب

کی صورت ہو۔ فقہیہ الخمس علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ منسے
یعنی تبصیر رکاز اور غنیمت جس پر غازیوں کا حکم قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ تحقق ہوا اور ہر حال سے یہ
مراو کہ کسی زمین میں پادے اور سوائے عرب کے کوئی پادے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا
یہ کہ باقی کس کو ملے گا تو فرمایا۔ ثم ان وجد فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اس کو مباح زمین میں پایا۔ منسے جیسے
ہاٹروں کے غاریا جنگل یا بیہڑیں۔ فاربعة اقسامہ للواجب۔ تو چار پانچویں حصے پانے والے کے واسطے ہیں
لانہ ثم الاحراز منہ اذ لا علم بہ للغانین فیمنہ ہو بہ۔ کیونکہ اپنے حوز میں کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے
ہوا کیونکہ فتح کرنے والے غازیوں کو اس کا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس و فینہ کے ساتھ اختصاص پاد
کا۔ منسے یعنی شخص اسی کا ہو گا۔ واضح ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت
اٹھا کیا تو اس کی ملک جب پوری ہوگی کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آوے گا اور
مسئلہ مذکورہ میں دارالاسلام ہو جانے کے بعد و فینہ ملا ہے تو پانے والے کا حقیقی قبضہ و حقلہ ہے لہذا کہا
کہ غازیوں کو تو اس کا علم بھی نہ تھا تو حوز میں ملانا کیونکر ہوتا۔ وان وجد فی ارض مملوكة فکذا الحكم عند
ابی یوسف لان الاستحقاق یتام الحیازہ وهو منہ۔ اور اگر اس نے مملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا
غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی جہتی
لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ منسے تو یہی چار پانچویں کا مستحق ٹھہرا۔
وہ منہ ابی حنیفہ و محمد ہو لخط لہ۔ اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک باقی اس شخص کا
جس نے لیے اختطاط کیا گیا۔ وهو الذی ملکہ الامام هذه البقعة اول الفیحة۔ اور مختلط لہ وہ شخص جس کو
امام نے ابتدائی فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ منسے اور اس کے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا
خفذا رہی مختط لہ سلطان یا اس کے وارث ہیں اگرچہ کنی پشت میچے ہوں۔ لاندہ سبقت یدو الیہ۔ کیونکہ
مختط لہ کا ہاتھ اس پر سابق ہو چکا۔ ومن ید المخصوص۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے۔ منسے یعنی قبضہ
حکم بلور خاص ہے۔ فیملک بہ باقی الباطن وان کانت حل الظاهر۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے
اس چیز کا مالک ہو گا جو باطن زمین میں ہے اگرچہ اس کا قبضہ ظاہر پر ہے۔ منسے بخلاف غازیوں کے قبضہ
حکم کے کہ ان کا قبضہ حکم عام تھا پس غازی وان کے ورثہ مالک نہ ہونے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکم
کے مرکز کا بھی مالک ہو گیا۔ کن اصطلاح سکتہ فی بلندا دسہ۔ جیسے کسی نے پھلی ٹسکار کی جس کے پیٹ میں
موتی ہے۔ منسے تو وہ پھلی کا مع موتی کے مالک ہو جائے گا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہ ہو یہی ظاہر الروایت ہے
مع۔ اگر مختط لہ یا اس کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی ہو تو بھی اس ولینہ کے مالک مختط لہ یا
ورثہ ہوں گے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم ینخرج من ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے اس زمین کے یہ ولینہ
اس کے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ منسے کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو
جیسے کان یا اس کے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے کٹا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل
نہیں تو یہ ولینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہ ہو گا۔ لاندہ مودع فیما غفلت الممدن لاندہ من ابننا
لیستقل فی الشوری۔ کیونکہ ولینہ تو زمین میں درخت رکھا ہے بر خلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے

تو معدن بجانب مشرقی منتقل ہو جائے گی۔ فسے یہ اس وقت کہ خاص مختلطہ یا اس کے ورثہ معلوم ہوں
 دان لم یعرف فی المختلطہ یعرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اگر مختلطہ نہ پہچانا جاوے تو باقی
 و فیئذ صرف کیا جاوے انتہائے مالک کی جانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنا ہر اس کے جو متاخرین مشائخ
 لے کہا ہے۔ فسے یعنی ابتدائے فتح اسلام کے بعد فلاں شخص اس کا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ
 وہ مختلطہ ہے یا اس نے مختلطہ سے یہ قطع بطور خرید و غیرہ پایا ہے۔ بہر حال اعلیٰ طبقہ میں انتہا پر جو مالک
 معلوم ہو اس کو ملے گا۔ مع۔ یا اس کے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورثہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ فیئذ
 السرخسی۔ ذمی مختلطہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ (العتابیہ)۔ یہ سب اس وقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی
 نہ ہو اور اگر اس نے کہا کہ اس کو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہو گا۔ ع۔ بالجملہ جب ملک
 کے و فیئذ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر و فیئذ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اس میں پانچواں حصہ
 ہے اور باقی میں بروجہ مذکور اختلاف ہے۔ دلو اشتبه الضرب يجعل جاہلیانی ظاہر المذہب اور اگر
 اس کی ضرب مشتبه ہو یعنی اس پر قبضہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب میں وہ کفری قرار
 دی جائے گی۔ فسے یہی حق ہے۔ ف۔ لانه الاصل۔ کیونکہ اس کا کفری ہونا ہی اصل ہے۔ وقیل يجعل
 اسلامیانی زماننا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ لتقام العهد۔ کیونکہ عہد
 بہت قدیم ہو چکا۔ فسے تو ظاہر اوہ کافروں کا و فیئذ نہیں ہے۔ ع۔ نہیں بلکہ اب تک لکھا ہے تو حق وہی
 ظاہر المذہب ہے۔ صف۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا۔ اور جو شخص کہ دار الکفر
 میں مان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان میں رکاز پائی۔ فسے خواہ معدن یا و فیئذ۔ نج۔
 ما وہ علیہ۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے۔ تحراز عن القندی لان ما فی الدار فی ید صاحبها
 خصوصاً۔ قدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان
 کے قبضہ میں ہے۔ فسے یعنی اس پر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اس کو ملے لینا بدعہدی
 ہے۔ پھر اگر اس نے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو
 گئی مگر مشرقی کو بھی حلال نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ پس اس کی راہ یہی کہ صدقہ کر دے۔ (ابوہریرہ) یہ تو
 جب حربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ دان وجد فی الصحراء۔ اور اگر اس نے رکاز دار الحرب کے صحراء میں
 پائی۔ فسے یعنی ایسی زمین میں جس کا خصوص مالک کوئی نہیں ہے۔ (المیظان) فہولہ۔ تو یہ رکاز اسی
 پانے والے کی ہے۔ لانه لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے۔
 فسے یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صورت میں بھی تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی موجود
 تھا اور صحراء کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فذ بعد عدما۔ تو یہ غدر نہیں شمار ہو گا۔ فسے یعنی شرعاً
 قدر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحراء پر ان کا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اس وجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب
 دار العدل نہیں حتیٰ کہ اس العدل کو حیدا ہی غرض جل ہے وہی وہاں ندارد تو دار الکفر در حقیقت دار القہر ہے تو
 ان کا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا قیل۔ م۔ پس اگر پانے والا اس کو نکال لایا تو بطور حلال مالک
 ہوا۔ رلاشی فیہ۔ اور اس میں کچھ حق نہیں۔ فسے نہ نفس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانه بمنزلة المتلصص غیر

مجاہد . کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے . فے نقص چور جو ضیہ مال کے جاتا ہے اور متلصص جس نے نص کی مشابہت کی .

واضح ہو کہ جب مسلمان کا کوئی گروہ جس کو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لے کر دار الحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ خمین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدو لے کر دار الحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ خمین لاوے غنیمت ہے اور نہ اموال غنیمت کہ اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر ان کو حلال ہے اسی طرح یہ شخص جو امان لے کر گیا تھا اور صحراء سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز نکال میں کچھ نہیں ہے . م . اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو حربی کے گھر یا صحراء جہاں سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر خمس ہے (نحیۃ السرخسی) . اور سب اس کو حلال ہے اور اگر نکال لائے پر قابو نہ پاوے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے ان کو ظلم پر قوت حاصل ہو . م . ولیس فی الفیروزناج الذی یوجد فی الجبال خمس . جو فیروز لے کہ پہاڑوں میں پائے جاویں ان میں پانچواں حصہ نہیں ہے . فے پھر جب پانے والے نے ان کو تجارت میں لگایا تو زکوۃ تجارت واجب ہوگی ورنہ نہیں . م . اگر کافروں کے خزانہ یا دینیہ یا گودام میں فیروز لے یا موتی یا پارہ وغیرہ لے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو ان میں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے . پس جو فیروزہ یا علل یا سرمہ وغیرہ پہاڑوں میں پیدا ہوتی ہیں ان میں خمس نہیں . مع . لقولہ علیہ السلام لا خمس فی الحجر . کیوں کہ حدیث میں ہے کہ پتھر میں پانچواں حصہ نہیں . فے یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوۃ فی الحجر . مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرۃ تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا . (ابو البیہقی فی العینی وغیرہ . م) . وفی التریق الخمس . اور زینتی یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے . فی قول ابی حنیفہ آخر اذ ہو قول محمد . ابو حنیفہ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے . خلافاً لابن یوسف بخلاف قول ابو یوسف کے . فے کہ اس میں کچھ واجب نہیں . اور یہی ابو حنیفہ کا پہلا قول تھا . مع . ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر . اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں . فے اور عنبر نبات بحری ہے . ف . یا ہمیں کے قسم ہے . ع . بالجملہ موتی و عنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں . عند ابی حنیفہ و محمد . نزدیکی امام ابو حنیفہ و محمد کے . فے دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبیدہ نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس . یعنی ابن عباس نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے . ابو عبیدہ نے اس کے مانند جابرؓ سے روایت کیا بعد وقال ابو یوسف فیہما فی کل حلیۃ یخرج من البحر خمس . اور ابو یوسف نے موتی و عنبر میں اور ہر زلور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے . فے سمندر سے زلور نکالنا بدین معنی کہ ان کا زلور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں . کہانی قولہ تعالیٰ حلیۃ تلبسونہا الآیہ . لان عمرہ اخذ الخمس من العنبر . کیوں کہ حضرت عمرؓ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا . فے جیسا کہ ابو عبیدہ نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا

ابن الہمام نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبدالرزاق وابن ابی ثیبہ نے عمر بن العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور سی قول حسن بصری و زہری کا ہے۔ مفع۔

ولہما ان تع الجہلم یرد علیہ القہر فلا یكون الماخوذ منه غنیمۃ وان کان ذہبا او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر دار و نہیں ہوتا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب و مقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ قعر البحر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہ ہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ منسے اور جب غنیمت نہ ہوا تو اس میں خمس بھی واجب نہ ہوا۔ علاوہ بریں پاتی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو عنبر و موتی بھی نہ ہوا۔ والمراد عن عمر بن الخطاب و سہل بن سعد۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اس کو کندرے اگل دیا ہو۔ منسے یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جس نے پایا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وہ بقول۔ اور اس کے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ منسے واضح ہو کہ نتیجہ اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ و محمد بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسف بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبدالعزیز و زہری اور سوائے اس کے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابہ مقدم و حجت ہے۔ ہم۔ مچھلی میں کچھ واجب نہیں۔ قاضی خاں الخلاء۔ متاع و جد و سکاذا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ منسے یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ و نینہ نکلے۔ فہو ملذی و جد۔ تو یہ متاع و نینہ اس کے واسطے جس کے پائی۔ و فیہ الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه و جد فی امراض لا مال لہا لانہ غنیمۃ بمنزلۃ المذہب و الفضۃ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمیں میں پائی گئی کہ اس کا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ منسے تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف کان دوفینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ خمس کو **سرع** جو اللہ تعالیٰ ہے اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر و اپنے فرع پر اور اجنبی پر صرف کرے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ الد۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جن سے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فرع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوں جیسے اولاد اور پوتے نانی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قبیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔ م۔



باب زکوۃ الزرع والثمار

(باب کھیتوں و پھلوں کی زکوۃ میں)

بعض علماء نے کہا کہ اس کو زکوۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ کھیتوں و پھلوں سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ ہی کے معارف میں صرف ہوتا ہے تو اس کی زکوۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم میں اس کے شرائط جدا گانہ ہیں۔ مضافہ یہ زکوۃ بھی فرض ہے اور اس کا سبب زمین کی بڑھاد و بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اس نے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتاً حاصل ہو حتیٰ کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ اس کا رکن تملیک ہے یعنی مالک کرنا حتیٰ کہ مانند زکوۃ کے اس کو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

شرط اولیٰ وہی جو بات الزکوۃ میں گزری۔ شرط الوجوب دو قسم ہیں قسم اول اہلیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پیر واجب ہے۔ ۲۔ اس کا فرض ہونا جانشا ہو۔ رہا عاقل و بالغ سونا شرط نہیں حتیٰ کہ طفل و مجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اس کو جبراً لے سکتا ہے۔ یوں ہی جب کہ وہ مرگیا اور घर میں کا اناج قائم ہے تو اس سے لے لیا جائے گا۔ بخلاف زکوۃ کے اور یوں ہی زمین کا مالک ہونا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتیٰ کہ قطعی اراضی میں اور غلام مازون و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم ۱۔ زمین مشری ہو حتیٰ کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار و حاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقتاً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار بھی وہ چیز ہو جس کی زراعت سے زمین کی بڑھاد و مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہ ہوں بلکہ اناج و غیرہ جو پیداوار کہلاتی ہے (البحر)۔ قال ابو حنیفہ۔ کہا امام ابو حنیفہ نے۔ منے یہی قول عمر بن عبد العزیز و ابراہیم نخعی و مجاہد کا و مذہب احمد و حماد و زفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجت الارض و کثیر۔ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اس میں مشر ہے۔ منے یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استعمل مقصود ہوتا ہے جیسے گھوڑوں و جو و بار و جوار و چناؤں و چاول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب و غیرہ کے پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و لہندا و زیرہ و خربزہ و کھیرا و گکڑی و بیگن و کسم و ان کے مانند چیزیں خواہ باقی رہنے والی ہوں یا نہ ہوں۔ الفاضل و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح الجمع۔ اور جیسے افروٹ و بادام و کدو و دھنیا (الضمرات)۔ رائی اور ایسے ہی پیڑ و جنگل کے ان درختوں میں جن کے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ (الظہیر)۔ سواد سقی سقا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ اور مستند السناد یا اس کو بارش ابر نے سینھا ہو۔ منے اور اعتبار سال میں اکثر ایام کا ہے (الغزاة) پس اگر چند روز اس کے گنوتیں سے سینھا اور زیادہ پانے اس کو دریا و نہر سے یا بارش سے ملا کہ اس

میں عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب والمحطب والحشیش۔ سوائے نرکل وایندھن کی ککڑی وگھاس کے بنسے کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بیدھنوں و جھاڑوں میں نہیں کیونکہ ان سے زمین کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتیٰ کہ اگر ان درختوں کی پالٹو گھاس و نرکل و شاخیں یا درخت چٹا و صنوبر وغیرہ ہوں جن کو کاٹ کر درخت کرتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند و لہران البحر اور ایسے بچوں میں نہیں جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ و تخم ضارین و نانخواہ و کلوچی۔ (المفہمات)۔ اور یوں ہی عشر نہیں ہے قنب و صنوبر و درخت پنہ و درخت بینگن میں اور کندر و کیلہ و انجیر میں۔ (الخزانہ)۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت پھل دار ہو تو عشر نہیں ہے۔ (شرح الجمع لابن ملک)۔ جنگل درختوں کا میوہ جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے م۔ بالجملہ ہر قبیل و شیر میں اگرچہ باقی رہنے والی نہ ہو بقول ابو صفیف عشر واجب ہے۔

وقال لا يجب العشر الا فيما له ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خصلۃ اوسق۔ اور صاحبین نے کہا کہ عشر نہیں مگر انہیں میں جن کے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جب کہ پانچ و سق پہنچ جاویں۔ والوسق ستون صاعا بصاع النبی صلعم۔ اور ایک و سق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے بنسے اور ہر صاع ہمارے شرعی پس پانچ و سق کے ایک ہزار و دوسو من شرعی ہوئے ہف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے م۔ اور اگر پیداوار و قسم ہو ہر ایک پانچ و سق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوے اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کی جاویں اور نوع واحد وہ کہ جس کا باہم بڑھتی سے پہچنا نہیں جائز ہے ہف جیسے عمدہ گیہوں سیر کھیر کے عوض سوا سیر ناکارہ گیہوں خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سورا ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آدھے گا۔ م۔

ولیس فی المضادات عندہا عشر۔ اور کسبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے بنسے ہزوں سے مراد مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے و ککڑی و خربزہ و بینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و مانند ان کے پتھریں ہیں اور امام کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے ہف۔ انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک ٹل الصبیح واجب ہے۔ اور کون و کرویہ و رائی میں واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین پس اختلاف امام و صاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط انصاب۔ انصاب شرط کرنے میں بنسے یعنی امام کے نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ و سق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء۔ بقا شرط کرنے میں بنسے چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے م۔ ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجات باقی رہے برخلاف اس کے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مضر میں گرمی کا خربزہ ہف۔ اور جیسے کابل کا سرہ۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمول نگہداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیہوں وغیرہ کے م۔ لعمانی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی انصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم ہے۔ ایسے فیما دون خمسہ اوسق صدقۃ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے جس سے یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ۔ ایس فی حب ولا امر صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوٹارے میں صدقہ نہیں بیاں تک کہ پانچ وسق ہو نہیچے۔ دوسری روایت میں بجائے چھوٹارے کے ثمر یعنی پھل ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں وسق ساٹھ محتوم یعنی گون ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ بفتح۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوۃ تجارت نہیں بلکہ زکوۃ پیداوار پر۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانه صدقۃ فیما یطو فیہ النصاب لتحقق الفار۔ اس وجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے تو نگری موجود ہونے کے جسے کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تو نگری پر ہے لہذا زکوۃ کی جگہوں پر صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفہ قولہ علیہ السلام ما اخرجت الاراض فیہ العشر۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کہ زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ جس سے کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث النخدری رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ فیما سقت الانهار والغم و فیما سقی بالسانۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جس کو دریا و نہروں اور ابرے سیراب کیا اور آدھا عشر اس میں جو سانپ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم۔ اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر میں ہیں۔

عمر بن عبد العزیز و مجاہد و ابراہیم غفرلہ سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کئے کہ ہر قبیل و کثیر میں جس کو زمین نے اگا یا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم غفرلہ نے کہا کہ ساگ کے دس ٹھوں میں ایک ٹھا ہے مفع۔ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسوں و دلوں سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لول۔ م۔ ابن ابیہام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شاذ ہے تو مطلقا خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دہی ہمارے اور یہی اصل صحیح ہے اور اس کو صاحبین مانتے ہیں تو ان پر حجت تمام ہے کیونکہ بمقتضائے عام ہر دلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاط واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مفع۔ و تاویل ما ردیہا زکوۃ التجارة۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوۃ التجارة میں ہے۔ لانہما کانوا یتبايعون بالادماق و قیمة الوسق اربعین دیناراً۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک وسق چھوٹارے کی قیمت چالیس درم تھی۔ جس سے تو پانچ وسق کے دو سو درم ہونگے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف مشر ہے مفع۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تو نگری کے لیے نصاب ضرور ہے بیاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا مضبوط بالانہ فیہ۔ اور اس میں تو مانک ہی کا اعتبار نہیں۔ جس سے صحت کی زمین و قحی اور زمین غلام ملاؤن و طفل و غیرہ کی پیداوار پر یہ عشر لازم ہے۔ فکیف بصفۃ و هو النماء۔ تو پھر مانک کی صفت یعنی تو نگری کا اعتبار کہاں ہے ہوگا جس سے جب کہ اس کی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالبعد شرائط زکوۃ کا قیاس بیاں سب وجہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔ و لہذا لا یشتلوط المحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔

لانہ للاستثناء وهو كماله فملا۔ کیونکہ سال پٹنا تو غم حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ توکل ہی نمونہ ہے۔
 فسے یعنی زمین ہے جو پیداوار و بڑھاد و مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر
 ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ صحیح بلا غبار ہے حتیٰ کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اس کا اقرار کیا
 شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جس قدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابو حنیفہ ازراہ دلیل
 اقویٰ ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولیٰ ہے اور عموم قرآن و حدیث
 اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولعمانی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی
 رہنے والی ہو۔ قوله علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ لیس فی الخفارات صدقۃ
 خفارات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ فسے کیونکہ خفارات میں ہیں علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں
 ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ والذکوۃ غیر منقذ فتعین العشر۔ اور
 زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ فسے یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ عشر
 نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اس کی
 اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس
 میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا
 کہ خفارات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے لیکن اس کے معنی آگے بیان
 ہوں گے۔ مع۔ دلہ ماروینا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کر دی۔ فسے بدین معنی
 کہ زمین جو کچھ نکالے اس میں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط و ارجح ہے۔ دس دیکھا محمول علی صدقۃ
 یاخذھا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خفارات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لینا ہے
 فسے چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خفارات لے
 کر جب عاشر پر گزرے ہو تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وہ یاخذ ابو حنیفہ فیہ۔ اور اس میں ابو حنیفہ
 بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ فسے اس وجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو
 جائے گا حتیٰ کہ اگر اپنے کارپردازوں کے صرف کے لیے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا
 کہ مالکان خفارات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من
 طیبات ما کسبتم و مما اخرجناکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اس میں سے صدقہ کرے
 کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لے کر نہ رکھے جو بکرا جائے
 اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دے دیں تو اس کا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اس کو کھا جائے۔
 ولان الارض قد لستنی بالامتیقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین نے کبھی نامہ ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا
 ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ فسے چنانچہ فرزند وغیرہ کا ثلث کر کے زمین سے نثار و نفع حاصل کیا
 جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نثار ہوا۔ والسبب فی الارض النامیۃ۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی
 زمین نامیہ ہے۔ فسے تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج

اور اسی جہت سے اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ فسے رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استنباط کیا تو اس کی تفصیل یہ کہ اما الحطب والقصب والحنثیش لا تستئین فی الجنان حادۃ۔ وریخت جو ایندھن ہو میں اور نرکل و گھاس تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل نیبی عنہا۔ بلکہ باغوں کو ان سے پاک کرتے ہیں۔ فسے تو جس زمین میں یہ چیزیں آئیں وہ ارض نامیہ نہ ہوئی۔ حتی لو اتخذھا مقصبۃ۔ حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل کا مقصبۃ۔ او مشجرۃ یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او عنبۃ للحنثیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ بنالیا۔ یجب فیہا العشر۔ تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ فسے اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ ان سے حاصلات ہوان میں عشر واجب ہے اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کرے گا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والمعاد بالمسذکوس القصب الفارسی اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے۔ فسے جس سے قلم بناتے و چیتوں میں ڈالتے ہیں۔ اما قصب السکر۔ رہا قصب السکر یعنی نیشکر جس کو ہندی میں گنا و پونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریرۃ۔ اور قصب الذریرۃ۔ فسے جو ہندوستان میں معروف ہے۔ ففیہما العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر واجب ہے۔ لانہ یقصد بہما استقلال الارض۔ کیونکہ ان سے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف السعف والتبن۔ برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والشر دونہما۔ کیونکہ اصل مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں۔ فسے پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو ان میں عشر نہیں اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پٹکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جس زمین میں جو اس عرض سے ہوئی گئی کہ جیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس مقصب ظہر کے عشر ہونا چاہیے۔ پھر میں نے نفع القدر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم ہم یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا مشری ہو۔ (کافی حدیث البخاری)۔ قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ۔ اور جو سینچے گئے بغرب یا دالیۃ یا سانیۃ کے۔ ففیہ نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر ہے دونوں قول پر۔ فسے یعنی نصف عشر میں اتفاق ہے مگر یہ نصف عشر امام کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک قمرہ یا قمرہ کے پانچ و سق سے ہے۔ غ۔ غرب چرس و البیہ چرخ جس پر بہت سے ڈال بانڈھتے اور بیل اس کو چرخ دیتا ہے۔ سانیۃ اونٹنی جس کے نزدیک سے سینچے ہیں۔ اور دالیۃ ڈھیلکی کو بھی کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اربع کر سببنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالحدہ بارش و اس کے ماخذ دریا کی سیل کے سوائے صورتوں میں نصف العشر ہو گیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث زیور میں ہے۔ لان المؤقت کثیر الیہ۔ کیوں کہ اس سیل میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ وطل فیہا یسقی بالسیار او سجا۔ اور جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے۔ فسے تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سجا۔ مدالیۃ۔ اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیۃ کے نزدیک سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالمعتبر اکثر السنۃ لو سال کے اکثر کا اعتبار ہے۔ فسے حتی کہ اگر سال میں زیادہ سینچے آب دریا سے سینچا ہوئی تو عشر ہوگا

اور اگر زیادہ مہینہ تک والیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہونی اسامۃ۔ جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ منے سے جب کہ باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ منہ کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ ان کا معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابو یوسف نیا لایوسق۔ اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جن کا معمول وسق سے نہیں ہے۔ کانہ عفران۔ جیسے زعفران منے سے کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ واقطن اور روتی۔ منے سے کہ وہ گھول وغیرہ سے ہے۔ ووجب العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من اونی مایوسق۔ تو مانند زعفران و روتی میں عشر واجب ہوگا جب کہ اس کی قیمت کتر درجہ کی وسق چیز سے پانچ وسق ہو پانچ جاوے۔ کالذہ فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ میں ہوا رہے۔ منے ذرہ بالشم ہوا رہے۔ منہ۔ حاصل یہ کہ کتر درجہ کی چیز ہو وسق سے معمول ہے اس کے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت ہو چکے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ لانہ لا یکن التقدير الشرعی فیہ۔ کیونکہ غیر وسقی میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارة۔ تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ منے سے کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز میں اس چیز کی نوع جس وجہوں پر اندازہ ہوتی ہے ان میں اعلیٰ وجہ کے اندازہ پر پانچ مدو ہو پانچ جاوے تو عشر واجب ہوگا۔ منے مثلاً روتی یا اس کی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک وقر یعنی گھٹا ہے ایک حل یعنی ایک بار خستر ہے پس ان پانچ میں سے کتر اوقیہ ہے اور اعلیٰ اندازہ حل بالکسر ہے۔ فاعتبر فی القطن خمسۃ اجمال۔ پس امام محمد نے روتی میں پانچ حل اعتبار کیے کل حل ثلاث مائۃ من ہر بار تین کسوں شرعی۔ منے یعنی عراقی ہیں جیسا کہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوئے۔ بالجملہ روتی میں جب پانچ حل ہو اور ہر حل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا۔ وفي الزعفران خمسۃ اعداد لوزعفران میں پانچ من اعتبار کئے۔ منے یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں ان میں من سب سے اعلیٰ ہے تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ مدو ہو چکے تو عشر واجب ہے جیسے چھوٹے وغیرہ میں وسق اعلیٰ اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدير بالوسق کان لا اعتبار انہ اعلی ما یقدر بہ۔ کیوں کہ (حدیث میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ ہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ منے یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر ہے۔

وامنع ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمالوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اس میں بیوع کے باب الروایا میں الشام اللہ تعالیٰ آوے گی اور چونکہ فتویٰ امام ابو حنیفہ کے قول پر کہ ہر تلیل و کثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے م۔ رہا بیان وقت ادا کے عشر مذکور۔ پس وقت اس کا

عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام نصاب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف اور امام ابو یوسف سے۔ فمن ظاہر الروایۃ فیہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمتہ خستہ اوساق کا ہوا ملہ ابو یوسف غسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ ان کے نزدیک اصل قرار پاتی ہے۔ فمن ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہ ہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ فمنہ لواء میں یہ کہ انہ لاشئ فیہ حتی یبلغ عشوراً۔ شہد میں کچھ نہیں بیاں تک کہ وہ مشکیزہ ہو نیچے بنے تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شہابہ۔ بدلیل حدیث بنو شہابہ کے۔ فمنہ شہد ابیہ انہم کانوا یوردون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ جو شہابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا عشر ادا کرتے تھے۔ فمنہ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ ع۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے فمنہ اطلاع کی روایت میں یہ کہ۔ خستہ امناہ پانچ من۔ فمنہ یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن محمد خستہ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ فمنہ اس کا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستہ وثلثون ماطلاہ لانہ اقصى ما یقدس۔ ہر ایک فرق ۲۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمالوں کا ہے جن سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ وکذلک قصب السكر۔ اور یوں ہی لیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ فمنہ یعنی ۲۶ رطل میں عشر واجب ہے۔

بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ غسل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف یہ کہ امام کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں و ابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالث کے نزدیک ایک سو اسی رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل میں عشر نہیں ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابو سیارہ المتنی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے بیاں نخل میں (یعنی شہد کی لکھیاں میری زمین میں ہیں جن سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) زیادہ یا کہ عشر ادا کرو۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے ان کی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی (رواہ ابن ماجہ)۔ معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اس کو نہ سکے۔ وقد رواہ احمد و ابو داؤد و الطیالسی و ابو یعلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ حرذی نے بخاری سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارہ المتنی نسبت جو مستعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے بایں نفل کہ جاءہ ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نخل لہ و سالہ ان یحییٰ لہ عادی یا یقال لہ سلیۃ فحاء لہ فلما ولی عہد بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نخل کے عشورے کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اس کے واسطے سلیۃ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اس کے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ تلیف ہوئے الخ۔ بالی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال وہی ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر نے نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ کو بلفظ امریوں حکم دیا کہ ارا عشر یعنی مشور ادا کرو۔ اور اصول میں مفسر حکم کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی

قرینہ استحباب کی طرف پھیرے۔ پس امام ابو صنفیر کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور
مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشر بلفظ جمع فرمایا گیا ہر ایک چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ
سب چھتوں کو ملا کر اس کا دسواں بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں کافی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ
حمایت چاہی اس کے عوض ہے جواب کہ اول ادائے عشر کا حکم دیا بعد اس کے حمایت کی درخواست
ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متعی میں مصرح ہے کہ پہلے عشر لائے تھے پھر واری سلیہ کی
حمایت چاہی تھی بلکہ عشر تو اپنی مملوکہ زمین کی نکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک واری کا بھی
عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہوتا حدیث کا کچھ مضمر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت
ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضبت دیا ہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اس کا
بیان یہ کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے
عشر لیے جاوے۔ رواہ عبد الرزاق و البیہقی اور اس کی اسناد متصل ہے۔ ابن الہمام و عیسیٰ نے لکھا کہ اس
میں کوئی علت نہیں سوائے اس کے کہ عبد اللہ بن عمرؓ میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے کہا کہ یہ شخص
اللہ تعالیٰ کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ
کر جاتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس کا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص
حدیث میں ہے اور جب حدیث مرسل ابویہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشر لینا ثبوت
ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ نے نہ غلطی کی اور نہ غلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث
عمر بن شعیب عن ابرہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صل سے عشر لیا۔ پس ثبوت
ہوا کہ ادائے عشر کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشر وصول کیے پس وجوب سے پھرنے کی کیا وجہ ہوگی۔ کہا گیا کہ ہاں
دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن ابی وثابؓ جس کو ثنائی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد
بن ابی وثابؓ مسلمان ہو کر اپنی قوم کے پاس گئے کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو ان سے کہا
کہ اے قوم صل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال میں بہتری نہیں جس کی زکوٰۃ نہ دی جاوے تب قوم نے کہا
کہ تم کس قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسواں حصہ۔ پس سعدؓ دسواں حصہ لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے
حضرت عمرؓ نے اس کو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا۔ و قد رواہ ابن ابی شیبہ اور
ابو حاتم الرازیؓ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعیؒ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا
بلکہ سعدؓ کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعدؓ کی رائے سے اتفاق کر کے دے دیا۔ شیخ ابن الہمام نے جواب
دیا کہ رائے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار میں اجتہاد ہو بہر صورت
لفظ نہ ہوا۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث مذکورہ بالا سے عشر مصرح ہے پس ادائے تو موافق حکم حضرت مکرم
ظاہر ہے اس سے عدول کیوں ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اس کو
مقتضیٰ ہے کہ سعد بن ابی وثاب رضی اللہ عنہ نے قوم کے صل سے اس وقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت
حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعدؓ کا فعل بزمانہ خلافت
حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مصرح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوا کہ ابو داؤد

کی حدیث ہلال متقی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمر بن الخطابؓ ہوئے تو سفیانؓ نے حضرت عمرؓ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی نے کہا کہ حدیثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المعمری حدیثنا احمد بن صالح حدیثنا ابن وہب اقا اسامة بن زید عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال ان ابنی سیارہ الخ۔ وارقطبی نے کہا کہ صحیح بنی شیبہ ہے۔ یعنی بنو شیبہ جو قبیلہ نہر سے ایک بلن ہے یہ لوگ اپنے نخل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ ثقفی کو عامل مقرر کیا۔ سفیان بن وہب۔ ف البواد ولسانی۔ پس بنو شیبہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دیں اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے۔ پس سفیان نے حضرت عمرؓ کو عرض بھی تو حضرت عمرؓ نے لکھا کہ نخل تو ذاب ٹیٹ ہے اس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کی طرف چاہتا ہے رواں کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے ادا کریں تو ان کی وادیوں کی حمایت کرو ورنہ نخل ٹیٹوں کے درمیان تخلیہ کروے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے ان کے وادیوں کی حفاظت رکھی۔ البواد ولسانی کی روایت میں وادی سیدہ کا نام مصرح ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداے عشر کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث میں خطاب کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ بنو متعان نے اپنی زمینوں کے نخل کا عشر ادا کیا اور سوائے اس کے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی اوریوں ہی بنو شیبہ کے سوائے اپنے نخل کے جو ان کے وادی میں تھے دوسرے دو وادی کی حفاظت مانہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سوائے عشر اپنے نخل وادی کے دیگر وادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان وادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف ہی لوگ بنو متعان و بنو شیبہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نخل کے عشر کے سوائے دوسرے وادیوں کا غسل بطور مباح کے جمع کریں اور مباح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برحق امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حایت کرے تو اس میں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کہ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے و ہذا ہوا تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم۔ م. ف. ج۔

وما یوجد فی الجبال من العسل والشارف فنیہ العشر۔ اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ فقہ سے یہ روایت امام محمدؒ نے کتاب الزکوۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمروؒ و خاگردیؒ ح. ج. اور فتاویٰ ظہریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے ملک خاص میں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں ان کے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا یجب لانہ ام السبب دھی الاماض النامیۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب تدارو

ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ منے یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارد ہے۔ عینی نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین ملک اس کا سبب ہے۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مرور سے ہوتی ہے پھر قول ابو یوسف میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتیٰ کہ اگر زمین مرور سے ہو تو پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے م۔ وجہ الظاہ ان المقصود حاصل دھوا الخارج۔ اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے جس سے توجیب پیداوار موجود ہوئی تو اس میں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیر میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف کی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قوله ما یوجد بمعنی ما یؤخذ بخارجہ ہے یاہی اصل لفظ ہو یعنی سپاروں کے درختوں سے جو پھل حاصل کئے جاویں ان میں عشر واجب ہے۔ پھر اگر امام ان کو حمایت کرے تو مانند غسل بنو شبابہ کے عشر واجب ہو گا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافہم۔ م۔

فروع | اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک موجب یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہو گا اور صاحبین کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے (الخلاصہ)۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے رعایت کی تو امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ کے نزدیک مستعیر پر عشر ہے اور صاحبین کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر واجب ہیں (فیہما المصلیٰ) اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک کا شتکار دونوں پر حصہ رسد ہو گا اور امام ابو حنیفہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے۔ (البحر الرائق)۔ میں کہتا ہوں بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

قال دکل مشی اخر جتہ الامض مما فیہ العشر لا یحتسب فیہ اجر العمال ونفقة البقر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے مف)۔ تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائے گا۔ لان النبی علیہ السلام حکم تبغات الواجب لتفاوت المونة فلا معنی لہ فیہا۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلحاظ مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں جس سے چنانچہ سابق حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاویہ عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ ت۔ ن۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کر دو کہ (۲۰) قلیز ہے تو وہابی دو قلیز واجب ہوئی اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قلیز واجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جائے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قلیز ہو

اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نفع عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔ م م ع۔ قال تغلبی لہ امر من عشر فعلیہ العشر منعا عفا عن ذلک باجماع الفقہاء رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ امام محمدؒ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ من سے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اس پر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ ومن یحذف فیما اشتراہ التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفۃ عنده لا تغیر بتغیر المالك۔ اور امام محمدؒ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ ملک کے بدلنے سے امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ بندہ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراھا منہ ذمی فہی علی حالہا عندہم لجواز التصفیف علیہ فی الجملة کما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہے گا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گزرنے میں ہوتا ہے۔ من سے یعنی اگر عاشر پر گزر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہے گا۔ وکذا اذا اشتراھا منہ مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفۃ سواہ کان التصفیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک وظیفہ دو چند رہے گا خواہ یہ امر اسلی ہو یا حادث ہو۔ من سے یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اسلی اس پر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دو چند عشر بندہ گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہے گا۔ لان التصفیف صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہ دو چند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے منتقل الی المسلم بانہا کالخراج۔ پس یہ زمین مع اپنے بارموصول سے منتقل ہوگی جسے خراج۔ من سے یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائے گا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لئلا الداعی الی التصفیف۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر نقطہ ایک ہی عشر کی جانب عود کرے گی اس واسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا (یعنی کفر تغلبی و ذمی) وہ بٹا رہا۔ من سے تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہر حال اس پر ایک عشر رہ جائے گا۔ وقال فی الکتاب وهو قول محمدؒ نیما صح عنہ۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمدؒ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ من سے حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے۔ دغل دہذا صاحبین کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے تو اس کا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائے گا۔ قال ۷ اختلفت النسخ فی بیان قولہ۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انہ مع ابی حنیفۃ فی بقاء التصفیف۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ

باقی رہنے میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے۔ جسے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی دو چند باتی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قوله لا یتأتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمدؒ کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے جسے نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تخییر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمدؒ کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ جسے ہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان میں حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور زمی پر فراج پس جو لگان موظف یعنی بندہ کر جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہے گا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اس کا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہے گا اور دو چند نہیں ہوگا۔ تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہو جائے گا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصل کے بحال خود رہے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متغیر ہو کر عشر رہ جائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عشر رہے گی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی دو چند وظیفہ رہے گا۔ م۔ و ہو کانت الارض مسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ با عھا من نصرانی اس نے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یرید بہ ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی زمی سوائے تغلبی کے ہے۔ جسے بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔

حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی زمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ و قبضھا۔ اور مشتری زمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ جسے اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مالک بدلے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عند ابی حنیفہ و لاندہ ایق بحال الکاف۔ تو اس زمی مشتری پر فراج لازم ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ فراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ و عند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر عشر دو گنا لازم ہوگا۔ ویصوف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف فراج میں صرف ہوگا۔ جسے اگرچہ نام اس کا عشر دو چند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند کثیر در حقیقت فراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہاں تک آسان تغیر ہو دیا اختیار کرنا چاہیے تو ہم نے اس زمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتباراً بالتغلبی و هذا اھون من التبدیل۔ لقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ جسے یعنی فراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو

صورت و معنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں فراج ہے تو ہم نے بھی فراج اسی خریدار ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا فراج کرنے سے یہ آسان ہے م۔ وعند محمد ہی عشریۃ علی حامعا۔ اور امام محمد کے نزدیک یہ زمین بحال خود شری ہے۔ لانه صار مؤنۃ لمعا فلا متبذل۔ کیونکہ عشر اس زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہ ہوگا۔ فاسے اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جائے۔ کالحتاج۔ جیسے فراج۔ فاسے کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر فراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں اور وہ کافر سے متعلق نہیں تو اس کا مصرف کیونکہ ہوگا۔ بیان فرمایا کہ شعبی روایت۔ پھر امام محمد سے ایک روایت میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ و فی روایت مصارف الخراج۔ اور دوسری روایت میں فراج کے مصارف میں صرف ہو۔ فاسے کفر جو زمین سلم نے کسی ذمی کے ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیر لی گئی۔ تو فرمایا فان اخذ حامنه مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے سلم نے۔ فاسے یعنی جس کو سلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اس کو ذمی سے کسی سلم نے لیا۔ بالشفعہ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ فاسے حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفعہ کے ہاتھ ہوئی۔ اور دت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ فاسے یعنی ابتدائی بیع جو سلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں بیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فہی عشریۃ کما كانت۔ تو وہ زمین عشری رہے گی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول المصفقة الی الشفعہ کا نہ اشتراعا من المسلم۔ دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے سلم نے شفعہ میں سے لے لیا یہ کہ صفقہ بیع تحویل پاکر شفعہ کی طرف گیا گویا اس زمین کو مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ فاسے صفقہ ایک بار کا ایجاب و قبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفعہ کے لیے ہو گئی بخلاف اس کے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور وہی وجہ دوم۔ فاسے جب کہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی۔ فلا نہ۔ تو عشری بنے کی دلیل یہ کہ۔ بالمراد والشفعہ بحکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے واپسی و بیع لوٹ جلے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ فاسے گویا واقع نہ ہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم یقطع بهذا الشراء لكونه مستغنی المرء۔ اور اس وجہ سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہ ہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ فاسے تو ابھی عشر ہی رہے گا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور باہمی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان پڑھے گا۔ قال اذا كانت لمسلم دار خطۃ۔ امام محمد نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ فاسے یعنی امام نے وقت نفع کے اس مسلمان کو یہ مقام بطور

ملک کے مختلط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہے یا کافر کا ہو اس پر کچھ لگان نہیں ہے
 فجعلها بستانا۔ پھر مسلم نے اس خط کو باغ بنایا۔ فسے وردہ بغیر اس کے اس پر کچھ نہیں اگرچہ
 اس کے درختوں سے پیداوار ہو۔ فتح۔ پھر جب اس کو بستان بنایا جس میں پھل پھول کر کاریاں دیکھ
 پیدا ہوئی ہیں۔ فعليه العشر۔ تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناه اذا سقاها باماء العشر۔ اس کے معنی
 یہ کہ جب اس کو عشری پانی سے سینچا ہو فسے تب عشر ہے گا۔ اما اذا كانت تسقى باماء الخراج
 ففيها الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچتا ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المونة
 في مثل هذا تدرس مع الماء کیونکہ ہر خرچہ تو ایسی وجہ میں پانے کے ساتھ دائر ہے فسے یعنی
 جس قسم کا پانی ہو اس قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف عشر یا خراج لازم ہوگا۔
 واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئیں یا اس کے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش
 کا اور بڑے دریاؤں کا پانی عشری ہے (الحیث)۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کموری نہروں کا اور خراجی
 زمین کے کنوئیں و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ویس علی المجوسی فی داس و شئی۔ اور مجوسی پر اس
 کے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ فسے جیسے ہر قسم کے زمی مانند نہروں و نصاری و یو و پرماتند مسلمان
 کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمل جعل المساکن عفو۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنوں کو عفو کر دیا
 ہے۔ فسے جیسا کہ ابو مہید کی کتاب الاموال میں بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زاہد نے
 ذکر کیا کہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سولنے ان کی عورتوں سے نکاح و ان
 کا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو ان کے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اس
 کی برواشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور ان کے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو
 عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہے تو اہل کتاب سے بدرجہ اولیٰ یہی برتاؤ
 ہوگا۔ صحیح۔ وان جعلها بستانا فعليه الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے والد کو بستان کر دیا تو اس پر
 خراج واجب ہے۔ فسے اور ہیں حکم یهودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقاها باماء العشر۔ اگرچہ یہ
 زمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ فسے یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ
 ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سنیچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ متعذرا بآیات
 العشر اذ فيه معنى القرية فتعين الخراج وهو مقبولة بلیق بحالہ۔ کیونکہ مشر واجب کرنا متعدد
 ہے کیونکہ مشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور
 خراج ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ فسے اور صاحبین سے اس میں صریح روایت
 نہیں۔ و علی تھامس تو لھا یجب العشر الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر تھامس کفر
 کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتا ہے مشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد و شریعہ احمد و عند ابی
 یوسف و عثمان۔ مگر اتنا لائق ہے کہ امام محمد سے نزدیک ایک مشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک
 دو مشر ہیں۔ و عند من الوجه۔ اور اس کی وجہ گذر چکی۔ فسے یعنی امام محمد کے نزدیک جو طریقہ مقرر ہو

گیا وہ بدلتا نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند مشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائے گا۔ م۔ شد الماء۔ پھر پانی منے دو قسم ہے ایک مشری۔ دوم خراجی۔ العشری ماء السماء مشری تو آسمانی پانی منے یعنی بارش کا پانی جو زمین مشری میں جمع ہو۔ ع۔ والا بار والعیون۔ اور پانی کنوؤں و چشموں کا۔ منے جو مشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین مشری میں ہو اس کا پانی زمین کے تابع ہو کر مشری ہو گا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہو گا۔ مع۔

واضح ہو کہ بہت کنوئیں مسلمانوں نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنواں نظر آوے یا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا کسی کی حالت سے آگاہی بطور تحقیق مشری نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئیں کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ من۔ تو ہر کنوئیں و چشمہ کا پانی مشری ہوا۔ والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد۔ اور پانی اس بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ منے بکار جمع بحر سمندر اس کے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں ان کا پانی بھی مشری ہے۔ والمار الخراجی الا نهار التي شقها الاجام۔ اور آب خراجی وہ نہریں ہیں جن کو غلبوں نے کھودا ہے۔ منے کیونکہ وہ خراجی مال سے کھوری گئی ہیں۔ جیسے نہر زرد اور نہر سرد اور نہر ملک وغیرہ تو ان کا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو ان سے پہنچی جادے خراجی ہو گئی (بسوط قرال اسلام۔ مع)۔ اگر جو کسی نے اپنے دار کوستان نہیں بنایا اس میں درخت میوہ دار ہیں تو اس میں کچھ نہیں (البسوط)۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ (رقاضی خاں۔ ع)۔ اور اس اجماع کو ابو عبید نے کتاب الاسوال میں نقل کیا ہے۔ من۔

واضح ہو کہ اراضی مشری چھ ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جس کے لوگ اپنی خوشی سے مسلمان ہو گئے سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چہارم وہ خراج جو مشری پانی سے پہنچ کر قابل زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جس کا پانی منقطع ہو کر مشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے گھر کوستان بنا کر مشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے لوگوں کے پاس بیویں خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراقی و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے حکم امام قابل زراعت کیا ہو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اس کو بطور خیر خواہی کے انعام دی۔ سوم زمی نے اپنے گھر کوستان بنایا اگرچہ مشری پانی سے سیراب کرے چہلم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم جو زمین کہ آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے فریدی۔ ہفتم بڑی زمین خراجی پانی سے پہنچی گئی۔ ہشتم مسلمان نے اپنے گھر کوستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ ومار ججون و سجون۔ اور پانی دریائے ججون و سجون کا۔ منے جو ترکستان میں ہیں۔ و درجۃ و انصاف۔ اور پانی دریائے دجلہ و فرات کا۔ منے جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس ان کا پانی مشری عند محمد لانہ لا یحبھا احد کابحار۔ امام محمد کے نزدیک مشری ہے کیونکہ سمندروں کی قطع ان کا کوئی محاذ نہیں ہے۔ منے اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ و خراجی عند ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا اقتناطیر من السفن و هذا ید علیہا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ دریاؤں پر کشتیوں کے بل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ منے حاصل

یہ کہ جیسے خاص دھرم پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمدؒ کے نزدیک نہیں پس عشری ہے اور ابوبوسف کے نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو فراہی ہے۔ اتوں یہی اختلاف ہے روئے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمناد وغیرہ ہیں۔ م۔ امام احمد نے کہا کہ حدیثاً عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبحان وجہان والفیل والفرات کل من انهار الجنة۔ یعنی سیحون وجیحون ونبیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور معنی یہ کہ ظہر میں یہ دریا روئے زمین پر ہیں اور باطن ان کا جنت میں ہے اور صحیح میں نبیل و فرات کا ذکر حدیث معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبیوط مذکور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہیں ہیں لہذا بیان فرمایا۔ ولی ارض العبی والراۃ التغلیبیین مانی اس من الرجل۔ اور تغلبین طفل و عورت کی زمین پر وہ پڑے گا جو مر و تغلبی کی زمین پر ہے۔ یعنی العشر المضاف فی العشریۃ۔ یعنی زمین مشرقی میں دو چند عشر۔ والخناجۃ الواحد فی الخناجیۃ۔ اور زمین غرابی میں ایک خراج۔ نصف پس خراج دو چند نہ ہوگا۔ لان الصلحۃ قد جہی علی تضعیف الصدقۃ دون الموفۃ المضمۃ۔ کیونکہ صلح تو جاری ہوتی صدقہ کے دو چند پر ملان سونٹ محض کے قسے یعنی تغلبی قوم کے صلح اس شرط پر ظہری کہ ان سے دو چند اس کا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے اس میں معنی صدقہ و عبادت کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلبی سے لیا جائے گا۔ اور خراج محض لگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اس کا دو چند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی زمی کی زمین خراجی خریدی تو اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑے گا۔ اسی طرح تغلبی کے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دو چند نہ ہوگا۔

ثم دخل العبی والراۃ اذا کان من السلین العشر۔ پھر طفل و عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیصح ذلک اذا کان من۔ تو عشر تو چند ہوگا جبکہ طفل و عورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ لہذا تغلبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دو چند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی حین القیرو النفل فی ارض العشر شتی۔ اور چشمہ قیر اور چشمہ نفل میں جب کہ زمین مشرقی میں لگا ہوا ہوں کہ واجب نہیں۔ قسہ قیر قی ر۔ اس کو قارہ اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے نفل ان ف دہ بھی ایک قسم کا تیل ہے جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے سلی کا تیل ہے۔ مع۔ م۔ اسی طرح نفل کی جھیل میں بھی کہہ واجب نہیں۔ (المبیوط مع)۔ لانه لیس من انزال الاسر من بلکہ غیر و نفل کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ منہ انزال جمع نزل یعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اس کی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما ہوہین فوارۃ کسبہ بالمار۔ اور غیر اور نفل تو جو جس کے نفلے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخناجۃ خراج۔ اور ارضی پر غرابی زمین میں خراج ہے۔ منہ یعنی چشمہ غیر و نفل جب کہ غرابی زمین میں ہوں تو میں چشمہ ناپ کہ چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے گرد جو زمین ہے اس کی بابت خراج واجب ہوگا۔ مع۔ ث۔ وهذا اذا کان من سبھا ما لھا للراۃ

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ فقہ اگرچہ مالک نے اس کی زراعت نہ کی ہو۔ لکن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ فقہ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اس کے جب کہ گرد اگر دھبی فیرون لفظ لایا ملک کا اثر ایسا ہو چکا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ ح۔

فروع | ابراہیم بن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی مسلم عشورہ شیء الا ان یرضی۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائے گا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انہوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ (الفتح)۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے (الظہیر)۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ جو پھل خود کھائے یا دوسروں کو کھلائے تو اس کے عشر کا ضامن ہے۔ (محیط السخسی)۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں جبرس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گزشتہ خراج امام کے نزدیک نہ لیا جائے گا۔ (قاضی خان)۔ قابو ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم ہے گا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیعت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اس نے اپنے حق پر قابو پایا تو ریاضت کی راہ سے اس کو لینا جائز ہے۔ وریخت رکھنے والا مر گیا اور کوئی وارث نہیں تو جس کے پاس ریخت ہے اس کو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ ہ۔

باب من یوزع الصدقات الیہ ومن للہ یوزع

(باب ان لوگوں کے بیان میں جن کو صدقات جاز ہیں اور جن کو نہیں ملیں)

زکوۃ کا سبب و نصاب کے انواع و قدر واجب و زکوۃ کے طہقات بیان کر کے جہاں یہ مال صرف کیا جائے اس کو مشروع کیا۔ تاج الشریعہ مع۔ اور حدیث میں ہے کہ زکوۃ مسلمان تو گروں سے لی جائے گی اور انھیں کے فقیروں میں بانٹ دی جائے گی مگر اس میں سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا معرفت فقر و محتاجین ہیں۔ م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم فی الذی القاب والفقار میں فی سبیل اللہ وایں السبیل لریضۃ من اللہ واللہ ھدیز حکیم۔ یعنی صدقات تو مستحق ہیں واسطے فقیروں و مسکینوں اور ان عاملوں کے جو صدقات پر مقرر

ہیں اور ان لوگوں کے لیے جن کے دل ملائے جاویں اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے میں اور غاریں کے لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے منحصر ہیں درحالیکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات انہیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیروں کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ مصرف ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں: جسے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منها المولفۃ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ جسے یعنی ایسے لوگ جن کو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے۔ لان اللہ تعالیٰ اعز الاسلام و اخصی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے بے پروا کر دیا۔ جسے اور مولفۃ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جن کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے عطا کرتے کہ ان کے دلوں کو اس حقیر مایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاویں۔ قسم دوم۔ وہ کفار جن کو اس واسطے دیتے کہ مسلمانوں سے ان کا شر و فساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر ان کا اعتماد کمزور تھا تو ان کو اس واسطے عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر و سناں سے ہے اور کبھی لطف و احسان سے بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے طبرانی نے بھی بن ابی کثیر تابعی سے روایت کی کہ المولفۃ قلوبہم میں ابوسفیان صخر بن حرب اموی اور عمارت بن ہشام مخزومی و عبد الرحمن بن یزید بن ابی سہیل بن عمر و العاصمی و حویط بن عبد العزیٰ مری اور عبد العزیٰ اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور ابوسفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزازی و افزع بن حابس النخعی اور مالک بن عوف نفری و عباس بن مرداس السلی اور طراد بن حارث ثقفی اور صفوان بن امیہ بھی ہیں۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن سمجھتے تھے آپ برابر مجھے عطا کرتے گئے یاں تک کہ مجھے سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ نے شعبی تابعی سے روایت کی کہ مولفۃ قلوبہم حضرت مسلم کے عہد میں تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔

طبرانی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی عیینہ بن حصن فزازی و اقرع بن حابس تمیمی دونوں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمان نکہ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس واسطے دیتے کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تالیف فرماویں۔ اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا کر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ تمہارے تمہارے درمیان تلواریں فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہے۔ اس وقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہونے اور آتش فتنال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن

سب صحابہ متفق رہے۔ مفع۔ وہی ذلک انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہ منعقد ہو گیا جس سے معنی
اجماع سکون ثبوت ہوا۔ اور یہ سب اس قبیل سے ہے کہ علت قطع ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفہ قلوبہم کو
دنیا بوجہ کسی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت رہا جب تک کسی سب سے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح وورثت
الناس یدخلون فی دین اللہ اطواجا اب سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو
اسلام قوی ہو گیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ
عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچہ تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
پیاد کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباس نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر
ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے
اور کلمہ الہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب
پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھالیا۔ جب اسلام قوی ہو گیا تو مولفہ قلوبہم کی حاجت نہیں
رہی پس صدقات ان کے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ فلیہم۔ پس
اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عائل و تک الرقاب وغار میں ولی سبیل اللہ وابن السبیل بم۔ اول
فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئ۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کمتر چیز ہو۔ منسے یعنی تو انگری جو لفظ
زکوۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئ
لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کہ نہ ہو۔ منسے تو اس کو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی
قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وهذا مردی من ابی حنیفہ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے
منسے یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک و ابو اسحق و طاہر و
شافعی اور ثعلب و احفش و ابو ہریرہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہ یہ میں کہا کہ جمع اہل
اللغة کا قول ہے۔ مع۔ اور میں قول اصح ہے کہ۔ وقد قيل على انفس۔ اور اس کے برعکس بھی کہا
گیا۔ منسے یعنی فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی
و اصمعی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ دلیل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ منسے دلیل قول
دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ کانت لمساکین یصلون فی البحر۔ یعنی خطر علیہ اسلام نے جس کشتی کو مہیا کر
دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ
بطور ترجمہ و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ اور مسکینا فامتریہ۔ یعنی مسکین جو خاک آلودہ
ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگاٹے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک
یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوٹا پارے پھیر دیں بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچان نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جائے
اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احضروا فی سبیل اللہ الذین
اس آیت میں ان کو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل ان کو تو انگر خیال کرتا ہے۔ اور بات ممکن
نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جہہ و دلیل ہے۔ مفع
ظہر ما صنفان او صنف واحد مستفک۔ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں

یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الوصایا میں ذکر کریں گے۔ فہے یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوۃ ہے چاہے قسم واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و قفراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس تہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونوں کو بنا بریں کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ منفع۔

فروع زکوۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جس کو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ حاجت مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بیت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سوائے سونا چاندی و تجارت کے ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہیں سے ہم نے کہا کہ زکوۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اس کے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں کبھی جاہل کی ملک ہوں تو اس کو زکوۃ حلال نہیں اگرچہ اس کے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال صرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوۃ دے اور اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوۃ نہیں یعنی جس میں دونوں باتوں مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں مستغرق نہ ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اس قدر ہے کہ جس کی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جس کی سولری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اس کو اصل احتیاج ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کار و زینہ ہے پس زکوۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض شائع کے نزدیک اگر ایک روز کار و زینہ نہیں مگر اس کو کافی کرنے کی قنوت ہے تو بھی اس کو سوال کرنا حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے من عالم فقیر کو زکوۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ (الزاہدی) سوم عامل وہ شخص تو مگر محتاج جس کو امام المسلمین نے صدقاً و خیر حیل کرنے پر مقرر کیا ہو۔ (اکالی)۔ و عامل یدفع الامام الیہ ان مل یقہا ملہ۔ اور عامل امام کو دے دے گا اگر اس نے کام کیا ہو بقدر اس کے مل کے۔ فہے حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہ ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی میں اس کو ملے گا۔ بیعیہ مایسہ داعونہ پس عامل کو امام اس قدر دے گا جو عامل و اس کے مددگاروں کو کفایت کرے۔ فہے اور ان کے خیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا ان کے ہاتھ و آنے تک کا زمانہ ہے۔ (المفید)۔ اور اس کی وجہ یہ کہ عامل واس کے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے سببی ہر

اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی لوگوں میں سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے ورم قاسم یعنی بنائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ (مکا ذکرہ النوری ص ۲۸)۔ اور امام المسلمین وقاضی کو زکوۃ میں سے نہیں ملے گا جو اہل الصدقہ کو اپنی زکوۃ خود امام کو دے گیا اس میں سے عامل کو نہیں ملے گا۔ اگر عامل کا قدر کفایت اس قدر ہو کہ جو مال وصول کر لایا ہے سب کو مستغرق کرتا ہے تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ (کافی جوامع الفقہ)۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ (المبسوط مع)۔ عامل نے پایا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دے دے تو اس کو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا انقل ہے (المخلاص)۔ پھر عامل واس کے مددگاروں کو جو قدر کفایت دے گا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدس بالثمن۔ ورسالیکہ اس کا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی نے خلاف کیا ہے۔ جسے کہ شافعی کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم۔ چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لاندہ استحقاقہ بطریق الکفایت۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہے۔ جس سے نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تو نگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولسعداً یاخذون کان فنیاء۔ اور اسی جہت سے عامل اس کو دے گا اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ الا ان فیہ شبهہ الصدقة فلا یاخذھا العامل العاقل منزماً لقراۃ الرسول علیہ السلام عن مشیۃ النوح۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہ ہے (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہ سے۔ جس سے اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں ممانعت وار رہے معن۔ بالجلہ ہاشمی کو حلال نہ ہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والنفی لادیوانزیہ فی استحقاق انکرامہ۔ اور تو نگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر المشیۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق میں شبہ صدقہ کا اعتبار نہ ہوا۔ جس سے جو ہاشمی مکرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اس کو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہ ہے پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر و غنی دونوں کو حلال ہے۔ اور شبہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقرا و یرعطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقرا کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تو نگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تو نگر ہو تو اس کو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے (رواہ مسلم)۔ اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ (رواہ البخاری)۔ پھر ہاشمی اطلاق ہاشم میں یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن

عبدالمطلب اور ان کی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور جو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل بئین کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے ان کو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوائے دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے (کافی الخلاصہ)۔ طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرنے کے لیے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ج ۲۔ ج ۴۔ وفی کتاب یعنی تک الرقاب۔ فقہ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوۃ گروہیں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اس کی رویتیں ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اختیار کی یعنی۔ ان یکان المکاتبون منہا فی ذلک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی امانت کی جاوے مال زکوۃ سے اپنی گروہیں آزاد کرانے میں۔ وهو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ فقہ یعنی قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تفسیر یہی منقول ہے کہ مکاتبوں کی مدد کی جاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر وابن جریر وغیرہ سے بسوط نقل کیا ہے۔

پھر واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا واتوہم من مال اللہ الذی۔ میں مکاتب کہنے پر ترضیب دی اور مکاتب وہ غلام ہیں کے مولیٰ نے لکھا یا کہا کہ جب مجھے اس قدر مال اوکڑے ہیں تو آزاد ہے پس مولیٰ نے موافق ارشاد الہی عزوجل اس کو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے ان کے اموال زکوۃ سے اس کی ادائیگی کتابت میں مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبوں کی امانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحد اور اکثر علماء کا ہے اور مراد بن عازبؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بروہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اس نے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں ایک ہیں یا فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اس کو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اس کے من میں تو بھی مدد کر۔ (رواہ احمد وابن حبان والحاکم بمعنی)۔ تو اگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جائز ہو۔ (المخلاصہ والمختار)۔ واضح ہو کہ غلام جو مال پاوے در حقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اس کی کمانی اس کی نصیحت چھڑا کر مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اس کو پھر ملک کر دے گا اور جو کچھ مال اس کے پاس ہے سب اس کے مالک کا ہے۔ م۔ اگر تو اگر کے مکاتب کو زکوۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے۔ م۔ ہاشمی کے مکاتب کو زکوۃ دینا نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کے ملک میں دیا گیا اور مشہور ایسی صورت میں بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مصرف پشم الغار میں جمع غارم۔ والغازم من لہ ما یدین ولا یملک نصابا فاضلا من دینہ۔ اور غارم وہ شخص کہ جس پر قرضہ ہو اور لپٹے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ فقہ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اس کا قرضہ لوگوں پر ہو جس کو رسول نہ کر سکتا ہو اور اس کے سوائے نصاب مذکور۔ (الذخیرہ۔ ج ۲۔ ف)۔ عورت فقیرہ کا مہر اس کے شوہر کو اگر یہ ہے کہ مالکے کو وہ دے دے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ ف۔ فقیر کو دینے سے

قرضدار کو دینا بہتر ہے۔ (المفہمات الطہیریہ ص ۵۰)۔ وقال اشافون من تحمل فہامۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ قرض
وہ ہے جو برداشت کرے غرامت فہ سے یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات
البین۔ فہ سے یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف و بھڑک کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ و اطفاء النائرة
اور بجھانے میں عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ فہ سے پس
اس شخص نے اپنا مال خرچ کر کے یا اپنی کمائی چھوڑ کر ان دونوں گروہوں کی بھڑک دور کرنے میں اللہ
تعالیٰ کے واسطے کوشش کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق و محبت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں
پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے مال زکوۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے
شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جس پر قرضہ چڑھا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہاں رسم نکاح وغیرہ
کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی میں خلاف شرع کھانا وغیرہ کرنے میں قرضدار
ہو جاتے ہیں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہوں گے مگر جب کہ توبہ کر لیں واللہ تعالیٰ اعلم۔
مصرف ششم۔ فی سبیل اللہ۔ اور راہ الہی میں۔ فہ اس میں اقوال ہیں ازاں جملہ یہ کہ فی سبیل اللہ سے
مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الہی حاصل ہو (کمافی البدائع ج ۱)۔ اور معروف
مذہب میں یہ جو مصنفؒ نے ذکر فرمایا کہ منقطع الغزاة عند ابی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابو یوسف کے نزدیک
فہ یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع ہوا یا فقیر و
محتاج ہے اور یہی قول ابو حنیفہ و شافعیؒ کا ہے۔ (السروجی والکاک)۔ اور ابن المنذر و خزائنہ الاکل مع)۔ اور
یہی قول صحیح ہے۔ (المفہمات ص ۵۰)۔ لانه المتعام مند اطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں
بھی مفہوم متباہر ہوتا ہے۔ فہ گویا یہی حقیقت شرعیہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے
مراد غازیوں میں سے فقیر ہیں کہ ان کو زکوۃ میں سے دیا جاوے۔ و عند محمد منقطع الحاج۔ نور اللام محمدؒ
کے نزدیک حاجیوں میں کا منقطع۔ فہ یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی
امام احمد کا قول و مختار بخاریؒ ہے۔ ع الکاکی۔ اور ابن المنذر نے قول محمدؒ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ مگر اس
کے جو امام اسبیجانیؒ نے لکھا کہ مراد اہل جہاد میں اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور دوسری میں ہے کہ فی سبیل
اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہوں (السروجی مع)۔ شاید فقراد و غازیوں میں اتفاق ہے
اور امام محمدؒ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں م۔ لما روی ان رجلا جعل بعیرالہ فی سبیل اللہ فامرہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ
فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ارشاد فرمایا کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔
فہ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو فی سبیل اللہ کر چکا ہے اس
حدیث ام معقل کو حج میں سوار جائے گو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ (وقدر راہ احمد و کذا روی فی
حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی)۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت
صلعمؒ زکوۃ کے اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالدؒ نے اپنی درج کو فی سبیل اللہ وقف
کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں زکوۃ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع۔ مخفی نہیں کہ

حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں تو وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوۃ صرف نہ ہوگا اور یہاں بحث یہ آیت میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔

پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا۔ اور بھی واضح ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو ایسے اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اس کو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال ملے گا۔ معاف۔ ہاں فرق یہ ہوگا کہ اس وقت اس کو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جس قدر ملے سب لینا جائز ہے۔ م۔ دلائعوف الی اغنیاء الغناۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تو نگر لاریہ پر زکوۃ صرف نہ کی جائے گی۔ فے فلاناً للشافعی۔ ع۔ لان المعروف هو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوۃ کا مصرف ہے وہ فقراء پر منحصر ہے فے پس تو نگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائے گا اگرچہ وہ تو نگر مو۔ م۔ مع۔ مصرف ہفتم۔ وابن السبیل۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان له مال فی وطنہ۔ ابن السبیل وہ شخص کہ جس کا مال اس کے وطن میں ہو۔ فے حتی کہ وہ درحقیقت تو نگر ہے۔ دھونی مکان ۲ اخلاشتی لہ فیہ۔ حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام و گریں ہے کہ اس کے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے فے پس اس راہ سے وہ فقیر ہے۔ پس اس کو زکوۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو۔ ہ۔ مثلاً مال میعاد ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ و۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اس کے پاس زکوۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ (التبیین ص ۴۰) ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ (الظہیر ص ۴۰) یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا۔ م۔

واضح ہو کہ عطاء نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تو نگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی فی سبیل اللہ کو۔ دوم اس کو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم غارم کو۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال سے خریدی۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اس نے اس تو نگر کو ہدیہ دے دیا۔ (رواہ ابو داؤد)۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غازی تو نگر کو زکوۃ جائز ہے اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اس کا مال خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تو نگر ہو۔ علمائے حنفیہ نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ و فیہ نظر۔ اور بعض نے کہا کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ فترولی فقرا ثم۔ یعنی ان کے تو نگروں سے زکوۃ لے کر ان کے فقیروں میں واپس کی جائے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ معرفت فقراء ہیں تو اس کے معارضہ میں حدیث ابو داؤد مقبول نہ ہوگی۔ اس میں بھی نظریہ ہے کہ عامل تو نگر بالاتفاق پادے گا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے۔ اور شاید تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بن التبلیغین جب غرم تو خسارہ الخصاص و المہملین مال زکوۃ سے اس کو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کر کے اس کو روا ہے لیکن کلام منقریب آفے گا اور غازی تو نگر شاید کہ راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو۔

ورد مخفی نہیں کہ غازی تو نگرہوں کے مصرف سے شاید کچھ نہیں بچے گا جو لینے اپنا بیج فقیروں کو پہونچے مگر بقول شافعی جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک فہم کے سب فروغ نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ فالہم بم۔ قال فہذہ۔ مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ جہات الزکوۃ۔ مصارف زکوۃ کی راہیں ہیں۔ فسے یعنی زکوۃ کا صرف کرنا فقط انھیں جہات میں ہوگا ان سے تجاوز و تجاوز نہیں ہو سکتا۔ فلما لک ان یدفع الی کل واحد منهم۔ پس ایک کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوۃ کو ان اتسام میں سے ہر ایک کو دے دے فسے یعنی قدر زکوۃ کے برابر یا کم و بیش لکڑے کر کے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دے دے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اس کو اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اتصد کرے۔ فسے حتی کہ جو مقدار زکوۃ ہے اس کو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی قسم واحد پر تقسیم کر دے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دے دینا افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہ ہو۔ (الزاد ہی)۔ اور اگر نصاب بھی اور جس کو دیتا ہے وہ قرض وار ہو کہ قرضہ ادا کر کے اس کے پاس نصاب سے کم بچے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ یوں ہی اگر غیا الدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک کو نصاب سے کم پہونچے گا تو بھی یہی حکم ہے (الکافی فان)۔ وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثہ من کل صنف۔ اور امام شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہ کہ صرف کی جاوے تین فرد ہر قسم سے۔ فسے یعنی سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیروں و تین مسکینوں و تین مسکاتہوں و تین بذاتیہ کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کر دے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے فسے اور آیت کریمہ میں بھی اضافت ہے یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوئے کہ فقر ان صدقات کے مستحق ہیں اور سیدہ کے کثر تین افراد ہونا ضروری ہے۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے از انجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں ممکن نہیں ورنہ جمیع فقرار مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روانہ ہو گا کہ ان میں سے صرف تین کو فقیروں کا حق دے دیا جاوے

ازاں جملہ امام نووی نے جو علمائے شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر صنف فقرار میں مثلاً تین سے زائد ہوں تو ان کی ملک ثبوت نہ ہوگی اور تین کی ملک بھی ان کے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے۔ اور ازاں جملہ فی الرقاب اور فی سبیل اللہ میں لام نہیں بلکہ فے ہے مگر بازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک واستحقاق کے معنی بالہدایت بالمل ہیں۔ اس کے سوائے مفاسد بہت ہیں مابہو عینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لبيان انفسه مصارف للاثبات الاستحقاق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوۃ ہیں یعنی جہاں زکوۃ صرف کی جاوے گی بواسطہ استحقاق ثابت کرنے کے۔ فسے یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے صغر کے تواریث

میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انھیں اصناف میں ہے فیروں میں تجاوز نہیں ہے۔ اور
لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے۔ وهذا لما حرت ان الزکوۃ حق اللہ تعالیٰ۔ اور یہ اس لیے
کہ معلوم ہو چکا کہ زکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ ویعلیٰ الفقراء صا و امصارف۔ اور لوجہ محتاجی کے یہ اصناف
مذکورہ اس کے مصارف ٹھہرے۔ منسے یعنی ان میں زکوۃ صرف ہو۔ پس جو کوئی محتاج ہو اس کو قدر
واجب دینے سے زکوۃ کی بندگی ہو جائے گی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک
شخص ہو۔ فلا یتانی باختلاف جہانہ۔ تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف انتفات نہ کیا جائے
گا۔ منسے یعنی محتاجی ہونا اولے زکوۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بہت فقر ہو یا مسکینیت یا غرامت یا مسافرت
وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا۔ والذی ذہنیا الیہ مروی عن عمر و ابن عباس۔ اور
یہ مذہب جس پر ہم گئے ہیں حضرت عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ منسے ابن جریر نے حضرت
عمر سے اس آیت میں روایت کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دے دے ادا ہوگی۔ اور اسی
کے مانند ابن عباس سے روایت کی۔

واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں۔ اول چرائی جانوروں کی زکوۃ اور ہیدوار
کا عشر اور جو مسلمان تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے۔ قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت
یا معدن و رکاز سے وصول ہوا ان دونوں قسموں کا مال انھیں اصناف میں صرف ہوگا جن کو حق عز و ظل
نے قولہ تعالیٰ انا الصدقات للفقراء والمساکین الا یہ۔ میں بیان فرمایا ہے۔ ہاں غنیمت میں سے
ذوی القربی کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ قسم سوم اموال
خراج و جزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و حربی تاجروں سے وصول کیا۔ یہ اموال
دریاؤں پر پل بنانے و سڑکیں و نہریں و رہا گات و سرائیں بنانے میں اور عدالت کے مالکوں و کوتوال وغیرہ
و مدارس کے معلموں و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا۔ قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثے سے
بچے رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کلن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں
کی دستگیری میں اور شفا خانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے
کہ ان اموال کو انھیں مصارف میں صرف کریں اور جو قسم سوم سے صرف اس قدر لیں جو ان کو مع ذل و ارم و
گاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظلم مسلمہ قرار پائے گی اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو ابدہ ہوں
گے شرح مختصر الحاوی للاہلبیانیؒ مع۔ ولا یجوز ان یدفع الزکوۃ الی ذمی۔ اور جائز نہیں ہے کہ زکوۃ کسی
ذمی کو دی جاوے۔ منسے ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو
کر رہتا ہے اور ہم اس کی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔

واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریقہ یعنی زکوۃ۔ دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقۃ الفطر۔
سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں۔ پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام و غیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوۃ میں سے
اس کو دے۔ بقولہ علیہ السلام لا یؤخذ من الذمی ما یؤخذ من المسلم۔ بل لیس لک
معاذ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا کہ زکوۃ کو ان کے تو گروں سے لے اور ان کے فقیروں کو دے۔

فمن صبح السہ میں یوں ہے کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو ان کے کوئنگروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقیروں میں پھیر دیا جائے گا۔ ماسئل یہ کہ مسلمانوں سے لے کر انھیں کے فقر میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابن المنذرؒ نے نقل کیا کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقة۔ اور ذمی کو ماسولے زکوۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ منے خواہ واجب ہو یا مستحب ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ منے اور مالک نے کہ لا یدفع۔ نہیں دے دھوس وایت عن ابی یوسفؒ اور سی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے۔ اعتباراً بالزکوۃ۔ برقیاس زکوۃ کے۔ منے یعنی جیسے زکوۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسفؒ سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ مع۔ بالجملہ ذمی کو زکوۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و نذر کفارات میں اصح روایت ابو یوسفؒ سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ سے جواز مگر فقراء مسکین کو دینا بہتر ہے شرح الطحاویؒ۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اهل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ منے رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلانی قولہ تعالیٰ ما تنفقوا من خیرایون الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اهل الادیان۔ (اور سے غنی عن محمد بن الحنفیہ)۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو ان کو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم الا یہ۔ منع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ لونا حدیث معاذ نقلنا بالجواز فی الزکوۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ منے اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اس کو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوۃ کے عدم جواز پر وارد ہے فافہم واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا ہے اور اسی پر زمعی نے تینیں ہی جزم کیا لیکن کلام ابن اہمام و عینی و نقل البحر عن الغایہ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ گمانی الحادوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا ینبئی بہا مسجد۔ اور مال زکوۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ منے یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ نل و سقایہ بنانا اور نہ کنوئیں و نہریں کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکن بہا میت۔ اور نہ مال زکوۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ منے کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک و هو الرکن۔ کیونکہ اس میں مالک کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوۃ کا رکن ہے۔ منے کیونکہ زکوۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو مقدار اس نفل میں ہو اس کا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوۃ کو صدقہ فرمایا یعنی لقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہ ہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اس کو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اس کے وارثوں کو مالک

کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر زندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جس نے دیا تھا اسی کو واپس ہو گا وراثت میت کو۔ دفع ع۔ ولا یقتضی بھا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائے گا۔ ف سے ہمارے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں لان قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اس کی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائے گا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرض خواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد قرض خواہ کو قرض دے دیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد سے اپنا مال واپس کرے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا نہ زید کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف سے میت کی تملیک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی تملیک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے کہا کہ میرا قرضہ ادا کرو تو قرض خواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی وصولی میں قابض ٹھہرے گا۔ اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاویٰ قاضی خاں میں بھی ظاہر اسی کے موافق ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادا کرنے کے وقت میت سے مسجد بنائی یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدو اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ کی تئید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کے واسطے ضرور تھا کہ قرض دار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب اس نے محتاجی میں تو نگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تو نگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادا قرض ہونا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل تملیک نہ تھا حتیٰ کہ قرض خواہ کا قبضہ اس کی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجبیز و تکفین کے تدبیر کا مالک رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہ ہو جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر تجبیز و تکفین کا مالک رہے گا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ سند واپس زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ نہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک ہو چکی جب کہ ادائیگی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرض خواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۱۔ زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا کہ میرا قرضہ جو غلام پر ہے وصول

کرے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال میں موجود ہے اس کی زکوٰۃ میں وصول کرے تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال زکوٰۃ کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے (الفتح)۔ ولا تشتري بهارية لعتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی ہر وہ خرید کر آزاد نہ کیا جائے گا ورنہ یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافاً لملك حيث ذهب اليه في تاديل قوله تعالى وفي الرقاب۔ بر خلاف امام مالک کے چنانچہ قولہ تعالیٰ وفي الرقاب کی تادیل میں مالک نے اس طرف گئے ہیں۔ منے یعنی فی الرقاب کے یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جائے۔ بخاری نے یہ تادیل ابن عباس سے روایت کی ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتہوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعتاق اسقاط الملك۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ منے پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور کر دے۔ وليس تملك۔ اور یہ تملیک نہیں۔ منے حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اس کو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی۔ چونکہ مکاتہ کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دے کر اس نے اپنی آزادی حاصل کی ہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔ م۔ ولا تدفع الى غني۔ اور زکوٰۃ کسی تو نگر کو نہ دی جائے گی۔ منے تو نگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام سے اس قدر اناج ہو جو دو سو درم (یا جنس دینار ۱۴۱) کا ہوتا ہے۔ (المیط والجوامع)۔ اور یہی قول جہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے (الذخیرہ)۔ لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي سوء سوى۔ بدلیل قول حضرت علیؓ علیہ السلام کہ نہیں حلال ہے صدقہ یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت و تندرست کو۔ منے رواہ ابو داؤد و الترمذی عن ابن عمر و مرفوعاً۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور مشک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی شکر فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جن میں عینی وغیرہ نے طول دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید اللہ بن مدنی بن الحنظل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت علیؓ علیہ السلام کی خدمت میں آئے اس وقت کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست تو انا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دے دوں اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی فنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ نتیجہ میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد نے کہا کہ کیا اچھی اس کی اسناد جید ہے۔ یوں ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مرویہ فی صحیح السنن کہ ان کے فقراء میں پھیری جانے گی۔ اس کے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تو نگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنے والا غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ منے۔ وهو باطل و قد حجت علی

الشافعی فی غنی الغناۃ۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تو نگر غازیوں میں حجت ہے۔
 فقہ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں کے تو نگر کو زکوۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں
 اس کے نام کا وظیفہ نہ ہو اور اس نے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن ان پر یہ حدیث حجت
 ہے کہ اس میں لاکھ لغنی۔ بحکہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور
 غنی مطلق ہے کسی قسم کا ہو اس کو حلال نہیں رہا۔ دیکھ احادیث معاذہ علی مار دینا۔ اور یہ حدیث
 معاذہ ان پر حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ فقہ کیونکہ اس میں فقرائے میں تقسیم کرنا ثبوت
 ہے اور اختیار سے تو لینا چاہیے نہ دینا۔ ابن الجوزی نے زعم کیا کہ حدیث معاذہ میں سات اصناف
 مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہاں
 تو بیان ہے جن سے زکوۃ لی جاوے اور جن کو دی جاوے گی پس جو غنی ہونے کی صفت رکھتا اس
 سے لے کر جو فقیر و محتاج کی صفت رکھتا ہو اس کو دی جانی بتلائی گئی۔ پس اگر تو نگر کو بھی دی جاوے
 تو ہنوز ظلم نہ ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلم ان الله اخبرنا ان الله ان کو آگاہ کر کہ اللہ بیکس میں
 کہتا ہوں کہ ایک قسم کے تو نگر وہ ہونے کے ان سے زکوۃ لی جاوے اور ان کو دی بھی جاوے حالانکہ
 ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اختیار سے صرف لی جائے گی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت
 کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے ان کو جہل مرکب ہو جاوے کہ جو فی الواقع ہو اس سے برطرف
 سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ بروایت ابوسعیدؓ ہیں پانچ تو نگوں کو صدقہ
 حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل ۲۔ جس نے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم۔ ۴۔ غازی فی سبیل اللہ
 ۵۔ جس کو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دے دی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول
 تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذہ کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم۔
 اگر برابر ہو تو بھی حدیث معاذہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ
 ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تو نگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب
 ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اس نے غنیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور
 نہیں ہے۔ مع۔

مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابوسعیدؓ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے کچھ
 زکوۃ کے مصارف میں نفی نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوۃ جہاں جہاں صرف
 کیا جائے گا ان میں پانچ قسم کے تو نگر بھی ہیں کیونکہ ان میں ایک خریدار صدقہ اور دوم جس کو فقیر
 نے ہدیہ دیا ہو داخل ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں تو نگر کو
 حلال ہو جائے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمرؓ نے جو گھڑا صدقہ کر لیا تھا اس کو مال دے کر
 خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مست کر۔ (کافی البخاری)۔
 اور حدیث معاذہ اور حدیث لاکھ الصدقۃ لغنی الخ۔ دونوں مصارف زکوۃ کے واسطے نفی میں اور پانچ
 جو حدیث کہ اس مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں

ہے مگر اس سے ہم کو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا تصور ہے پس حدیث ابو سعید میں متصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اہلیاد میں سے غازی وغیرہ کو کس طرح مال زکوۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تو مگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اس کو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تو مگر دور سے دگرہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتیٰ کہ اس وقت محتاج ہے تو اس کو ابن السبیل کے الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تو مگر ہے مگر اس وقت واپسی میں محتاج ہے تو اس کو روا ہے۔ (کما اشار الیہ الامام ابو بکر ارازی البصام ص ۲۰۴ م.)

ولا یدفع المنک زکوۃ مالہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے یعنی ممدانہ دیوے اپنے مال کی زکوۃ کو دے ایسے کسی شخص کو جس کے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجده۔ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان حلا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ دے یعنی پردادا و پرنانا اور ان سے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عدا زکوۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی داری و پرداری وغیرہ کو اور نہ مال کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جن سے اس زکوۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ ولالی ولدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ وولد ولدہ۔ اور نہ فرزند کے فرزند کو۔ وان مقل۔ اگرچہ فرزند مجھے درجہ کا ہو دے یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و لپٹا اور پوتے کا بیٹا و پوتے کا بیٹا ہی مجھے درجہ کا ہو۔ ہم اور اگرچہ وہ مری کے لطف سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جو رو سے ہوا مگر اس سے انکار کیا تھا کہ یہ میرے لطف سے نہیں ہے حتیٰ کہ قاضی نے بعد دعان کے اس کی جو رو کو انگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے مال کی طرف منسوب ہوا ہو۔ مفع۔ غرض کہ اصول کو نہ دے جن سے خود پیدا ہوا اور فروغ کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں۔ لان منافع الاملاک بینہم متصلة فلا یحقق التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوۃ نکالنے والے وان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک پورے طور پر متحقق نہ ہوگی۔ دے اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصل و فروغ کے تو ان کو زکوۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و بھوپھیں و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اس کی پردیش میں ہو یعنی یہی اس کو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اس پر اس کا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اس نے بجائے نفقہ کے زکوۃ اسی شخص کو دی جس کو نفقہ دیتا ہے تو زکوۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اس پر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ارادہ ہوگی مگر جب کہ اس کو نفقہ میں محسوب نہ کرے۔ مفع۔ ولالی امراۃ۔ اور نہ دیوے اپنی جو رو کو۔ ولا ذمک

فی المنافع عاۃ۔ یوہ مشترک ہونے منافع کے ازراہ عادت۔ دے یعنی عادت جاری ہے کہ جو رو اور شوہر ایک دوسرے کے مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جو رو کو زکوۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائے گا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ وجہک عاۃ فاضی۔ یعنی مجھے حاجت مندی سے مستثنیٰ کر دیا۔ اس کی تفسیر میں کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المؤمنین صدیقہ انکبری کے مال کے ساتھ تو مگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے غاونہ تو مگر ہوتا ہے یعنی باعتبار

حصول راحت و منفعت کے۔ دینی ہذا پر جس اس کے بہذا فرمایا کہ۔ ولاتدخ المہاتۃ الی زوجہا عند الی حنیفۃ لما ذکرتہ اور ہوت
 بھی اپنی زکوۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے جو اس کے جوہم ذکر کر چکے۔ جسے یعنی شترک منافع۔ اور یہی
 قول مالک و احمد کا ہے۔ وقال لا دفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ جسے اور یہی قول شافعیؒ ہے۔ لقولہ علیہ
 السلام ملک ابرہان اجر الصدقة واجرا الصدقة۔ ہر لیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پائے گی ثواب صدقہ اور
 ثواب صلہ۔ قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبد اللہ بن
 مسعودؓ کی بیوی کو فرمایا تھا اور حالیکہ اس نے ابن مسعودؓ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ہو
 محمول علی النافلة۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ جسے یعنی سوائے زکوۃ کے نفل صدقہ
 میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دے کر دو چند ثواب لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے جتنا پچھیں و نسأل
 میں عبد اللہ بن مسعودؓ کی بیوی حضرت زینبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
 فرمایا کہ اسے جماعت عورت تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زہروں سے ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں
 لوٹ کر عبد اللہ بن مسعودؓ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خضیف ملکیت کے آدمی ہو اور رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم ہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر
 لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیروں کو دوں۔ (بزارؒ کی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن
 مسعودؓ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پیسے خاوند سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے)
 پس ابن مسعودؓ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی ہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لیں میں روانہ ہو کر حوا
 پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت ہائی کہ اس کا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم پر ایک مہابت القادر ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی بڑائی تھی کہ لوگ عورت
 و مرد آپ کے حضور میں بات کرتے ہوئے تمہارے وہمیت کھاتے تھے) پس اس شخص میں بلال رضی اللہ عنہ
 باہر آیا تو میں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض
 کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے ان کا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور
 یہ کہ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کوں ہیں پس بلالؓ نے جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلالؓ نے عرض کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے
 آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا کہ عبد اللہ بن مسعودؓ کی بیوی ہے
 پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب قربت و ثواب صدقہ۔
 بزارؒ کی روایت میں ہے کہ زینبؓ سے فرمایا کہ ابن مسعودؓ نے حکا کہا اور تیسرا شوہر اور تیسری اولاد تیسرے
 صدقہ کی زیادہ مقدار ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب جواب ملا کہ اس کو دو ثواب ہیں ثواب قربت و ثواب
 صدقہ تو زینبؓ کو غصہ ہوا ہوگا کہ لڑات تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد اللہ بن مسعودؓ سے لہذا انکی
 ہا مشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن الہیثمؒ نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تھوڑی سی و دو خط کرنا
 دلیل صدقہ نفل ہے اور میں کہتا ہوں کہ زکوۃ مراد نہیں کیونکہ خبر طاریہ کی روایت میں نفس لڑائی سے

صدقہ نکالنا بیان نہیں ہے مصرح تو مقصود صدقہ نقل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نقل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صورت ان کی حاجی کے دے دے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوۃ و واجبات میں ہے م۔ ولایدفع الی مدیمہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو۔ جسے یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہے خواہ مطلقاً یا مقید۔ پس وہ ابھی مملوک رہے گا تو عہداً نہ دے۔ و مکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ جسے بلکہ غیر لوگ اس کو دیں گے۔ وام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ جسے یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا ہے اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہے کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات غاوند کے آزاد ہے لیکن غاوند کی ہوز مملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ وطنی کر سکتا ہے پس غاوند اپنی زکوۃ اس کو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے۔ نفقدا ان التملیک۔ کیونکہ تملیک ان سب میں مفقود ہے جسے یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ اذکسب المملوک لسیدہ۔ کیونکہ مملوک کی کمائی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ جسے رہا مکاتب پس اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے مکہ دیا ہے کہ جو کمائی اپنے قبضہ میں لاوے حتیٰ کہ جب بچے اس قدر دے دے تو آزاد ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاثر ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کہ اس کے پاس ہے سب مالک سے لے گا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ فلم یم التملیک۔ پس تملیک غیر پوری نہ ہوئی۔ جسے تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوئی۔ اگر غیر کے مدبر کو در حالیکہ وہ محتاج ہے زکوۃ دے تو باعثر اور غیر کے مکاتب کو دینا ساہتا جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ جسے اس کی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگ دست ہے پھر اس نے اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو جو حصہ تنگ دستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کر اگر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام کو اپنے مال کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند الی حنیفہ لانه بمنزلة المكاتب عندہ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ جسے حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقالیدفع الیہ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دے دے جسے یعنی مثلاً بکر اس کو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائے گی۔ لانه من مدیمون عندہا۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد قرار ہے جسے اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اس کو اپنی زکوۃ دی پھر اس نے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولایدفع الی مملوک غنی۔ اور زکوۃ نہ دے کسی تو نگر کے مملوک کو جسے یعنی سوائے مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا تن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملك واقع لمولاه۔ کہ ملک تو اس مملوک کے اقامت واقع ہوگی جسے اور آقا تو نگر یعنی مالک قدر نصاب ہے پس زکوۃ

ادانہ ہوگی بخلاف مکاتب کے خود مالک ہو کر اپنے مولیٰ کو ادا کرے گا اگرچہ مولیٰ تو نگر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا۔ اور زکوۃ نہ دے کسی تو نگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو۔ لانه یعد غلیا ہال ابیہ۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ فے خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ ہو علی الفصح فرق نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اس کے جب کہ غنی کا فرزند بالغ ہو۔ فے تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اس کا باپ تو نگر ہے۔ لانه لا یعد غلیا بپار ابیہ وان کانت تفقته علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تو نگری پدر کے تو نگر نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اس کے باپ پر ہو۔ فے مثلاً اندھا یا تنجا ہے حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اس کے تو نگر باپ پر لازم کرے گا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ میں ہے۔ و بخلاف امر اہ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لاتعد غنیۃ بیسار درجہا۔ و برخلاف تو نگر کی جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تو نگری سے تو نگر شمار نہیں ہوتی ہے۔ فے ہاں شوہر پر اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ و بقدر النفقة لا تقیر موسرة۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہ ہو جائے گی۔ فے پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اس کو زکوۃ دے دینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے (التحفہ۔ نع)۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے م۔ و لا حد یع الی بنی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے بنو ہاشم کو۔ فے پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جس میں سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم عنسالة الناس وادساختمہم وعودکم منها بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنو ہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا لوگوں کا دھوون دان کے میل کچیل کو اور اس کے عوض دیا تم کو پانچویں کا پانچواں۔ فے یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہوں گے اور ایک حصہ رہا اس کے پھر پانچ حصہ کر کے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ پھر کافی استدلال بحديث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں اور یہ ملال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ (کمانی صحیح مسلم)۔

اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہاروں میں سے ایک چھوہارا منہ میں ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ تھوک دے تجھے نہیں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ (رواد البخاری و مسلم)۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تم کو صدقات میں سے کچھ ملال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھوون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ (رواد الطبرانی)۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں آیا گیا جو عبارت بمصنف میں ہے ایضاح میں ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ مطلق۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ فے کہ وہ بنو ہاشم کے لیے ملال ہیں۔ اور وقف بھی جائز ہیں۔ (الذخیرہ)۔ اسی طرح بسوۃ میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقات کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر انکروض و المفید میں کہا کہ اوقات جب ہی جائز ہیں کہ وقف میں بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان

ہوا ہو اور مختصر کرنی میں ہے کہ اگر فقر اور بد وقت کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ لوگوں کے حکم میں ہیں
 مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذمہ موقوف میں ہے (کافی النفع)۔ بالحد صدقہ فریقہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجب
 مانند فطر و کفارات و نذر کے جو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ہلک بالامار کیونکہ
 مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ جسے جیسا کہ حدیث میں وصول کے نفل اور میل کھیل سے اشارہ
 موجود ہے اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضو کیا جاوے تو پانی میلانگندہ ہو
 جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ یندنس باسقاط الغرض۔ میل گندا ہوا ہو جائے گا فرض ساقط ہوتے
 سے۔ جسے یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اس کا میل کھیل سمیٹ لایا اگرچہ
 ناقص ہو اس کو اور اک نہ کریں۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال نوجوان کی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما
 الطہور بمنزلۃ التبرید بالماء۔ رہا صدقہ نفل تو نہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے۔ حتیٰ کہ جس
 شخص کو غسل و وضو دونوں موجود ہیں پھر ٹھنڈک کے لیے اس نے پانی کے تدر میں اپنا منہ و ہاتھ دپاؤں
 ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتیٰ کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا
 وہ بنو ہاشم کو روا ہے۔ بالحد صدقہ نفل ان کو بالاجماع جائز ہے۔

اب رہا یہ کلام کہ حدیث خمس الخمس کے ذریعہ سے فقرائے بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جتنا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو نعیم سے روایت ہے
 کہ بنو ہاشم کو کل خمس کے صدقات دیئے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب
 وہ ساقط ہو گیا تو ان کے لیے زکوۃ و فیر و طلال ہو گئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس
 زمانہ میں یہاں فقیہ مفتی کو اسی پر فتویٰ دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر بنو ہاشم کو کل لوگ
 رکھے گئے ہیں تو فرمایا، ہم ال علی۔ و سے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ جسے خواہ بطن مطہرہ
 حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور بنو ہاشم میں خود حضرت
 علیؑ بھی داخل ہیں۔ و آل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ جسے مع عباس کے۔ مال جعفر
 و اولاد جعفر بن ابی طالب۔ جسے مع جعفر کے۔ و آل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ و آل الحارث
 بن عبد المطلب۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب۔ جسے پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم
 میں ہے۔ و موالیہ۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ جسے یعنی غلام آزاد کے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے
 بدرجہ اولیٰ۔ اما ہولاء۔ پس خور یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ فلا نعم بنسبت الی ہاشم بن عبد مناف۔
 اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانہ ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ و نسبۃ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانہ
 ہاشم ہے۔ جسے یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ و اما موالیہ۔ اور رہے ان کے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ غلام سے
 تو ان وجہ سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان موالی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم کے ایک موالی نے۔ جسے جن کا نام ابورافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر
 عامل کیا اس نے ابورافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ مجھ کو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابورافع نے
 کہا کہ نہیں جب تک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لوں۔ پس سالہ التحمل لی الصدقات۔

ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ طلال ہے۔ منسے اور صلح میں صرف میں مذکور ہے کہ ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہر ایسی پوچھا کہ میں قنوی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اسی فرض سے جاؤں۔ فقال لا امانت مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولیٰ ہے۔ منسے اور صلح کی روایت میں فقال مولی القوم من انفسهم فلانا لا تحمل لنا الصدقة۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولیٰ اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ طلال نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی و احمد و الحاکم و قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ مطبع۔)

الحاصل جو ہاشم کے مولیٰ کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ طلال نہیں ہے اور بنو ہاشم کی تفعیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابولہب ہے حتیٰ کہ ابولہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اس کو صدقہ طلال ہے جیسا کہ شیخ ابولہب و ابی بکر نے بیان کیا جسے سوائے بنو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی ہمارے نزدیک طلال ہے خلاف الشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے مولیٰ میں نص صریح وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہے گی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبد الموانیا۔ برخلاف اس کے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث لوخذ منه الجزیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے پوچھ کر کے جزیہ لیا جائے گا۔ منسے اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں۔ و يعتبر حال المعتق لانه القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ منسے اور بنو ہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لایا گیا۔ والا لحاق بالمولیٰ بانص۔ اور آزاد کرنے والے سے لایا کرنا پوچھ نص صریح کے ہے جسے اور یہ صریح ایسے معنی میں وارد ہے کہ جس میں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لا محالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائے گی۔ وقد خص الصدقة۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ منسے یعنی فقط صدقہ کے ہاں میں وارد ہے تو اس کو جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابو حنیفہ رحمہ اذا ربح الزکوۃ ال رجل یلنہ فقیرا۔ الم ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اگر حرکی نے اپنی زکوۃ ایک آدمی کو دے دی ورنہ لیکہ وہ اس کو فقیر گمان کرتا ہے۔ منسے یعنی ایسا فقیر جس کو زکوۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه فنی ادھاشی او کل۔ پھر کہلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا باغمی ہے یا کافر ہے۔ منسے یعنی ذمی کافر ہے نہ حرکی جو امان سے کر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحف۔ اور وقع فی ظلمۃ فبان انه ابوہ اذانیہ۔ یا مزکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کہلا کہ جس کو دی وہ اس کا باپ ہے یا اس کا بیٹا ہے۔ منسے بالجہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا مصرف مان کر کے زکوۃ دے دی حالانکہ محمدؐ اس کو زکوۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادہ علیہ۔ تو حرکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاحادیۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حرکی پر لگان زکوۃ واجب ہے۔ منسے یہ ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے اور قول سفیان ثوری و شافعی ہے۔ ج۔ ملاحظہ ہو حاشیہ یقین۔ پھر ظاہر ہوئے خطار کے یقین۔ و امکان الدولہ علی ہذہ الاشیاء اور جوہر آگاہی مکن

ہونے کے ان چیزوں پر۔ منسے یعنی ایسے واقعہ میں منیٰ کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً لہ کسی ایسے مسلمان کو جس میں فقر یا سکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں بلکہ کرنا یہ معنی نہیں گئے۔ وصار کالادانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف و کپڑوں کے ہو گیا۔ منسے یعنی پانی کے ظروف بعض محبس و بعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں ہیں اگر محبس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کر کے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اس سے وضو کر کے نماز پڑھے پھر اگر اس کے بعد بالیقین ظاہر ہو جائے کہ یہ محبس تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک و محبس کی پڑے مختلف ہونے اور شناخت میں ہو سکتی تو متر و ٹکٹے کے واسطے بہر صورت تحری کر کے پاک سے خواہ معلوم ہو کہ محبس زیادہ یا کم برابر ہیں اور یہاں بھی اگر چہ بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جس پر تحری واقع ہوئی وہ محبس تھا تو اعادہ کرے۔ ع۔ ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ فنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوۃ کا اعادہ کرے گا و لیکن جو دے چکا واپس نہ لے گا اور جس نے لیا اگر اس کو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک اس کو طلال ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔ ملے۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوۃ ادا ہو گئی۔ ولہذا حدیث معن بن یزید اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معن بن یزید ہے۔ منسے جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیاں نکالیں کہ ان کو صدقہ کرے پس ان کو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لے کر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ میں نے تیرا نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فاته علیہ السلام قال فیہ تو آپ نے اس معاملہ میں فرمایا کہ بایزید لک ما نیت و یا معن لک ما اخذت لے یزید تیرے واسطے وہ جواب ہے جو تو نے نیت کی اور اے معن تیرے واسطے یہ اشرفیاں ہیں جو تو نے لیں۔ منسے اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد رجع الیہ وکیل ایہ صدقہ۔ حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ منسے وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معن اشرفیوں کو لے کر چلے آئے لیکن ظاہر ہے کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ غصب یا سرکہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے۔ دوم ممکن کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ نیت بکلمہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا۔ ولان الوقوف علی ہذا الاشیاء بالاجتہاد دون القطع۔ اور طریقین کی دلیل جو از یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع۔ منسے کیونکہ اس میں عرج خدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کی جاوے۔ فنینی الامر فیہا علی ما یقع عندہ۔ گوہلے کہ ان چیزوں میں اس اجتہاد پر ہوگی جو اس کے نزدیک واقع ہو۔ منسے حتیٰ کہ اگر اس کے نزدیک یہ اجتہاد

لے اور کتاب کی چیزوں پر واقف ہونا ممکن ہے لیکن اولیٰ زکوۃ کا ان چیزوں کی محتاجی کے درجہ میں ہونا لازم ہے کہ جب یہ چیزیں احتیاجاً نہیں ہوتیں اور اگرچہ اس پر قیاساً و فقہاً دوست گن ہیں تو یہ ہے تو یہ ہے لے ادا ہو جائے گی یا غیر انعام نا حلقہ ۱۲

واقع ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی۔ کما اذا اشتبهت علیہ القبلة۔
جیسے اس صورت میں کہ مفعلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے۔ فسے تو چونکہ بنائے کار اس میں اجتہاد پر ہے نہ بالقطع
تو بعد صحری واقع ہوگئی اس طرف نماز ادا ہو جائے گی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اس نے ٹھیک سمت نہیں پائی۔
اسی طرح زکوۃ ادا ہوگئی اگرچہ کھلا کہ اس کی رائے میں چوک ہوئی اور جس کو مال دیا وہ حقیقتاً محتاج یا مسرف
نہ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء
پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزرکی کے گمان پر ہے تو امام البوضیفہ و محمد کے نزدیک
گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو مستعذر اور دوم جرح شدید ہے حتیٰ کہ فقیر کی خانہ تلاشی
لینے اور پھر اس کے پڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اس کا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور
یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا مدار مزرکی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے
امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو
کیونکہ ان پر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا پہننے
پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے ظم الہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجوہ سے ہوتی
ہے ان سے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادا ئے زکوۃ میں لازم ہے۔ اور ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر
ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ
وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو نماز ہو جائے گی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور نہ
کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام البوضیفہ سے احادیث کی روایت ہے لیکن
استحساناً امام کے نزدیک زکوۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اس میں جرح عارض ہے اس لیے کہ
مکرر کر اعادہ میں اس کے مال پر قدر قرض سے زائد نوبت پہونچے گی اور یہ شرع میں مسموع نہیں ہے
اور یہ تحقیق نفیس ہے کہ سوائے اس ترجمہ کے شرح میں نہیں ملے گی فائدہ تعالیٰ اعلم بم۔

ومن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی۔ اور امام البوضیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ فسے یعنی جب کہ ظاہر
ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹایا باپ ہے۔ انه لا یجزیہ۔ مروی ہوا کہ نہیں جائز ہے۔ فسے میں کہتا ہوں کہ یہ
اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہے۔ اور یہ روایت نوادر ہے۔ وانظاہر هو الادل۔ اور
ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہے۔ فسے یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگئی جب کہ اس نے غالب گمان میں
مصرف ہاں کر دی۔ وھذا اذا تحوی و دفع ولی اکبر رائد انہ مصرف۔ یہ حکم تو اس وقت تھا کہ اس نے
دل تحریکی اور مال دیا اس حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں ہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا مل
ہے۔ بات رہی اس کے خلاف دو صورتیں تو فرمایا۔ اما اذا شدہ ولم یصر۔ رہا جب کہ اس نے شک کیا اور
نہ کی۔ فسے یعنی شک ہوا کہ مصرف ہے یا نہیں اور اس وقت چاہیے تھا کہ دل سے تحری کرنا مگر نہ کیا۔
اور مھر ہی دفع ولی اکبر رائد انہ لیس بمصرف لا یجزیہ یا اس نے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے
پھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول
بدل گئی تھی تو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ الا اذا علم انہ مفقر۔ مگر جب کہ پیچھے

اس کو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ منے یعنی جس وقت اس نے مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ بانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن اگر اس کے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہو گئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اس کا گمان غلط تھا اور اس نے ادا کی زکوٰۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہنچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ لہذا صحیح یہی قول صحیح ہے۔ منے اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحریری اس کی ایک جانب ٹھہری مگر اس نے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ وہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہی جہت جس طرف ٹھہری تحریری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتیٰ کہ ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اس پر کفر کا خوف ہے اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحریری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہ ہو پھر جب معلوم ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی (کنزانی الشیخ)۔ مجید شاید یہ کہ مقصور زکوٰۃ وصول مال بقدر ہے اور دیئے والے کو ثواب پس جب اس نے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہنچ گیا تو مقصور پورا ہو گیا۔ م۔ ولو دفع الی شخص۔ اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دے دے منے یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔ فہم علم انہ عبادہ اور مکاتبہ۔ پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اس کا غلام یا اس کا مکاتب تھا۔ لا یجزیہ۔ تو اس کی زکوٰۃ ادا نہ ہوئی۔ منے مکاتب بھی اس کا غلام ہے مگر کمائی کا خود مختار ہے تو عہدہ یعنی غلام سے ایسا ملوک مراد ہے جس کی کمائی مولیٰ کی ملک ہے جسے مدبر یا ام ولد یا تن یعنی محض ملوک۔ (کمائی شرح الطحاوی ع۔)۔ لا تعدل التملیک۔ بوجہ تملیک معدوم ہونے کے۔ منے یعنی مرنے کے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اہلیۃ الملوک۔ بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ منے یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتیٰ کہ اس کی کمائی کا مالک اس کا مولیٰ ہوتا ہے کو تملیک نہ ہوئی۔ وهو الحسن علی مام۔ حالانکہ تملیک رکن ہے چنانچہ گذرا۔ منے اور مکاتب میں اگرچہ ملک ہونے کی لیاقت ہے کیونکہ مولیٰ نے اس کو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اس کے یہی معنی ہوئے کہ اصل مالک تو مولیٰ ہوتا ہے پھر اس نے احسان کر کے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت سے مولیٰ مالک ہے تو مکاتب میں عدم حراز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہے۔ ناہم۔ ولا یجوز دفع الزکوٰۃ الی من یملاک نصابا۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ منے خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من اے مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ منے سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشوری مقدس بہ۔ کیونکہ تو نگرانی شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ منے پس جس کے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تو نگر ہے۔ والشروط ان یکون فاضلا عن الحاجة الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصل حاجت سے فاضل ہو۔ منے اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں۔ وانما النما شروط الوجوب۔ اور نامی ہونا تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ منے پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تو نگر ہے کہ اس کو زکوٰۃ دینی جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر دوسو درم کی کتابیں ہوں جن کی حاجت مالک کو پڑنے پڑھنے یا حفظ و تصحیح میں ہے تو اس کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (القاضی خاں)۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب

کے دیوان و کتب محو صرف وغیرہ ہوں۔ (محیط السخسی)۔ اگر دوکانیں و مکانات کرایہ پر چلانے کی قیمت تین ہزار درم وغیرہ ہوں مگر ان کی آمدنی اس کو مع عیال کے کافی نہ ہو تو امام محمد کے قول میں اس کو زکوۃ دینا جائز ہے یوں ہی جب زمین اس قدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اس کو زکوۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع و جوہر ہوں تو نہیں جائز ہے۔ اس کا میعادی قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوۃ سے لینا جائز ہے۔ اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو پس اگر قرضہ ارتنگ دست ہو تو بھی صحیح قول میں اس کو زکوۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہے۔ اور اگر قرضہ دار تو گھر و معر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اس کو قاضی پاس سے جاوے اور قسم سے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اس کو زکوۃ لینا جائز ہے (القاضی خاں)۔ مکان ہے جس میں رہتا ہے تو اس کو صدقہ طلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ (الزہدی)۔ ہزار درم مال و ہزار درم اس پر قرضہ اور دس ہزار کا مکان و خادم اثاث البیت ہے تو بھی اس کو صدقہ لینا جائز ہے۔ (المبسوط) پس علم جواز اس کو جو درود و درم یا اس قدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ و یجوز دفعھا الی من یملک اقل من ذلک۔ اور زکوۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ فہے یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اس کے پاس فاضل ہو اگرچہ کم بہت کم ہو۔ امام احمد ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے لوگوں سے سوال کیا اور حالیکہ اس کے پاس اس قدر ہے جو اس کو تستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آوے گا کہ اس کا سوال اس کے چہرہ پر غموش یا عذوش یا کدوح ہوگا۔ (رواہ الترمذی وغیرہ و حسنہ الترمذی)۔ جواب یہ کہ اول تو اس کی اسناد میں حکیم بن حمیر رازی ضعیف ہے لہذا اس روایت کو یحییٰ بن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اس کو سوالی حرام ہے اور یہاں کلام یہ کہ اگر اس کو زکوۃ دی جاوے تو جائز ہے۔ دان کان صحیحا مکتبا۔ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ فہے خلافا للشافعی۔ ع۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اس وجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہے۔ فہے فتنی نہیں ہے۔ والفقر اہم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوۃ کے مصارف ہیں۔ فہے کسی قسم کے محتاج ہوں۔ ولان حقیقتہ الحاجة لا یوقف علیہا۔ اور اس وجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو توقف نہیں ہو سکتا۔ فہے حتیٰ کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اس کو دیے سے زکوۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج دریافت کرنے میں سخت حرج و مشقت لاحق ہوتی۔ ہادیرا الحکم علی ولیدھا۔ تو دوران کیا گیا حکم اس کی دلیل پر فہے۔ یعنی حکم کا مدار اس پر ہوا کہ جس میں غائب مندی کی دلیل ہو اس کو اے دو۔ وهو فظہ النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا فہے کیونکہ جس کے پاس نصاب ہے اس کو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جس کے پاس نصاب مفقود ہے وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اس کو حقیقت میں احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے نہیں ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب علم میں مشغول ہوا اور کمالی چھوڑی اور اس کو طبع حاصل ہونے کی امید ہے تو اس کو زکوۃ طلال ہے۔ مع ت۔ ویکرہ ان یمدفع الی واحد مائتی درہم فصاعدا۔ اور مکروہ ہے کہ

ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دے دے۔ فسے جب کہ وہ قرضدار نہ ہو یا عیال دار نہ ہو کہ بعد اوائے قرض و تقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہیں۔ (المبسوط مع)۔ دان دفع جاز۔ اور اگر دے دیئے تو جائز ہے۔ فسے یعنی زکوۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفر لا يجوز لان الغناء۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ ہاں نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ فسے یعنی جس شخص کو دوسو درم دیئے جاتے ہیں اس کا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن متصل ادا واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادا کیے زکوۃ تو نگر کو پایا گیا۔ فسے اور یہ جائز نہیں ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ فسے یعنی ادا کے کرنے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تو نگر ہو گیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہو گا۔ فسے اور ساتھ ہی معاً نہیں ہو سکتا تا کہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ یکرہ لقلب الغنی منه لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تو نگر کے اول سے۔ فسے یعنی ادا کی ایسی حالت میں کہ تو نگر فقیر سے قریب تھی۔ کن مل وبقا بة خجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اس کے قریب میں خجاست ہے۔ فسے تو نماز جائز ہوتی مگر کراہت ہے۔ فسے اس نظیر میں تہیہ ہے کہ مال و دولت تو نگر کی ایک قسم کی خجاست ہے۔ پھر بہت کی بھی نہ چاہیے۔ قال دان یعنی بے انسانا احب الی الامم نہ نے کہا کہ اہل صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کرنے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے فسے مستغنی کرنے سے غنی و تو نگر کر دینا مراد نہیں بلکہ۔ معناه الاغناء عن السؤال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ فسے یعنی ایک یوم کا روزیہ دینا۔ مفع۔ لان الاغناء مطلقاً مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکروہ ہے۔ دیکھو۔ نقل الزکوۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہے زکوۃ کمال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ فسے اور جو کرنا چاہیے یہ ہے کہ انا نفق صدقۃ کل ذیق لیوم۔ ہر ذیق کا صدقہ انھیں میں بانٹا جاوے۔ فسے اور یہی قول الشافعی ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ۔ بدیل حدیث معاذ کے جو ہم روایت کر چکے۔ فسے یعنی قولہ توخذ من اغنیائہم و تروا لی فقرا مہم۔ اس سے ظاہر ہے کہ انھیں کے فقیروں میں تقسیم ہو۔ و فیہ رعایت حق الجوار۔ اور اس میں حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ فسے یعنی ہر ذیق تو نگروں کی زکوۃ جب انھیں کے ہمایہ فقیروں کو دی گئی تو ایک ثواب ادا کیے زکوۃ کا اور دوسرا ثواب حق جوار کا تو یہی ازج سے اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے۔ الا ان ینقلھا الانسان الی قرابتہ۔ مگر آنکہ آدمی اپنی زکوۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ فسے جو محتاج اور دوسرے شہر میں ہیں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا۔ اوالی قوم ہم اجوح من اهل بلدہ۔ یا ایسے قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہر کے فقراء سے زیادہ محتاج ہیں۔ فسے تو ان دونوں صورتوں میں کراہت نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ کیونکہ اس میں یا صلۃ رحم ہے۔ فسے جب کہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت حق جوار کے اشرن ہے۔ اور یا ذیۃ دفع الحاجة۔ یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہے۔ فسے جب کہ زیادہ حاجت مند کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ مفع۔ اور اگر بیشکی زکوۃ نکالے تو منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ (اسراج ۱۰)۔ پھر جس صورت میں کراہت ہے وہ نفس زکوۃ میں نہیں بلکہ غرضی وجہ ہے لہذا فرمایا۔ و لو نقل الی غیرہم اجناہ۔ یعنی اگر اہل قرابت و اقارب کے سوائے دوسروں

کی طرف منتقل کر کے دے گیا تو بھی زکوۃ ادا ہو گئی۔ اس پر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروہا۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصروف مطلق الفقراء بالنفس واللہ اعلم۔ کیونکہ زکوۃ کا مصرف تو مطلق فقر میں نہیں قرآن۔ منے یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جوار کے فقر اور کسی جگہ کے فقر کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو چاہو ادا ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

عید میں محتاج اقربائے ترکوں کو زکوۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بھی کو زکوۃ دے جس کا شوہر اس کا مہر بروقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ہر لمحات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اول ہے۔ واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتیٰ کہ اگر اس کے شکل دوسرے فقیر کو دے دیا تو نذر ادا ہو گئی اور اگر مثلاً چار من گیموں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر ان کی قیمت دے دی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دے دے اس کو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری دگھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جائے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر خجھے مال ملے تو دو چند زکوۃ دوں پھر ملا تو اس پر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہیں حالانکہ مال صرف سو ہیں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال مساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دوں گا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اس وقت پچاس ہی ہوں تو جب باقی پادے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہو گا۔ اور جب پیول تو ہر سالس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر۔ فقرائے مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر فیول کو دے دی تو جائز ہے جیسے مکہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہو گئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ ف۔ م۔

باب صدقۃ الفطر

(باب صدقۃ الفطر کے بیان میں)

یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العزیزؓ یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نوویؒ نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از نظرت بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اس میں وقت جو عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو ولت موزوں تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریفیت آتی ہے اگرچہ سلبیہ کی طرف سے ہونے

کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جس پر روزہ نہیں۔ حالانکہ وقائق حکمت خود بیان سے باہر ہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ
ہو اعلیٰ المکرم۔ م۔ و فی العینی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت و صلہ کے ازراہ ترجم دیا
جاتا ہے اور ہمیشہ سے فرق یہ کہ بہر ازراہ محکم ہوتا ہے نہ ترجم۔ کمانی الجیل۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عید سے دو روز پہلے خطبہ سن کر صدقۃ الفطر نکالتے کا حکم کرتے۔ الثمنی۔ و۔ یہ ترجم تھا کہ عید کے روز سب
لوگ رزق سے فارغ ہو کر اہم بخوشی ملیں۔ م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق پچھ باتوں میں کلام کرنا چاہیے اول
کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم کیفیت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چہارم سبب۔ پنجم رکن بششم وقت
وجوب و وقت استجاب۔ پھر حقیقی ہیں کہ رکن تو یہی کہ جس کو دینا چاہیے دے۔ اور سبب شریعت
روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوۃ
الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام
ہے پس جس نے اس کو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوۃ مقبول ہے اور جس نے بعد نماز دی تو وہ
بمحلہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ وار قطنی نے روایت کر کے کہا کہ اس کا اسناد میں کوئی خبر روح
نہیں ہے۔ ن۔

قال صدقۃ الفطر واجبة علی المسلم اذا کان مالکاً لمقدار النصاب فاھلاً من مسکنه وشیابہ
والثانی وہ فہو وسلاخہ وعبیدہ۔ صدقۃ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار
نصاب کا جو کہ فاضل ہو اس کے مسکن و کپڑوں و اثاثہ وغیرہ سے و ہتھیار و خدمتی غلاموں سے ہنسے یعنی
یہ چیزیں جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کار آمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو
یا نہ ہو۔ غلام یہ کہ شرمی تو مگر جو جس کو زکوۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ
مکاتب ہو اور مسلمان کہلے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ
عورت ہو۔ پھر تنصیف کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ اھا و جوبہا فلفولہ علیہ السلام فی خطبۃ ادواھن
کل حراد عبید صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر۔ پس اس کا واجب ہونا بدلیل قول
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں (جو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا عبد الرزاق بسند صحیح) اثنائہ
فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے غواہ شعیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گھیوں یا ایک صاع جو۔ رواہ شعبہ
بن سعید الحدادی۔ اس خطبہ کو ثعلبہ بن سعید حدادی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ و نسے کہا گیا کہ حدادی
نسوب بجانہ مدنی شاعر ہے جو ثعلبہ کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الطبرانی نے کہا کہ اصح
عذریٰ ح ذ منقولہ ری سہ۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ سف۔ میں کہتا ہوں کہ روایت اگرچہ عذریٰ ہو لیکن حدادی
بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہیں۔ م۔ یہ حدیث ابو داؤد و عبد الرزاق و وار قطنی نے روایت
کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ ادا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا
کہ صدقۃ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوۃ فطر و غنا
سے لوگوں پر ایک صاع چھو بارے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد و غلام پر مگر ہو یا مومن ہو مسلمانوں میں سے
(رواہ البخاری و مسلم)۔ اور دوسری روایت میں ابن عمرؓ نے کہا کہ پھر لوگوں نے اس کے بدل میں نصف صاع

گیہوں سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض تقویٰ کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اہامول کی ہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباسؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ثلثی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و مملوک پر الخ۔ (رواہ الحاکم و صحیحہ)۔ بالجملہ یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیفہ امر اور بعض میں لفظ فرض و بعض میں حق واجب وارد ہے لیکن احادیث صحیحہ آماد ہیں۔ ومبثلة تثبت الوجوب۔ اور اس کے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہے۔ فنی نہ فرض قطع۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ فنی کیونکہ آثار و اسانید سے بالاجماع قطعیت میں شبہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض متأخرین و قاسریہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادؓ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہم کو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر دیا کرتے ہیں۔ (رواہ النسائی وابن ماجہ والحاکم)۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے۔ چنانچہ قولہ یسئلونک ماذا ینطقون قل العفو الایہ اور مانند اس کے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وان کی قوم کو کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اور گزری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال فسخ مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اس کا حکم ہے۔ (الترجم)۔ پھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزادی و اسلام و تو لگوری شرط ہے۔ وشروط الحریۃ للتحقیق التملیک۔ اور شرط آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ فنی اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کہاں سے مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلاموں کا بھی واجب ہے۔ والاسلام یقع قیابہ۔ اور شرط اسلام اس کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جارے۔ فنی کیونکہ صدقہ فطر تو قربت ہے جو کامل سے متحقق نہیں۔ والیسار بقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ مگر تو لگور سے یعنی تو لگوری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ مگر تو لگور سے فنی اور اگر ہاتھ بچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شرع کرا لیسے کے ساتھ جس کو تو اپنی پرورش میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جس کو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اس کو مختصر معلق ذکر کیا اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر دست ہو تو فیر کو دے کیونکہ موافق حکم الہی عیال کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے م۔ وهو حجة علی الشافعی فی قوله یجب علی من یملک زیادة علی قوت یومہ لنفسہ و عیالہ۔ اور یہ حدیث محبت ہے شافعی پر ان کے اس قول میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ فنی اور وہ محبت یہ کہ اس قدر سے وہ فنی نہ ہوگا اور صدقہ فنی سے ہے۔ اگر کہا

جاوے کہ غنی وہ کہ ہے پروا ہو تو شاید یہ شخص اس روز کی قوت سے ہے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاج کی کیفیت پر وقوف ممکن نہیں تو تو نگری کا مدار صرف شرع و دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔ وقد سألنا بنی ساریہ عن نصاب الفقار فی الشرع یہ فاضلا ما ذکر من الاشیاء۔ اور اٹلازہ کیا گیا آسودگی و تو نگری کا ہر قسم کے نصاب سے ساتھ کیونکہ شرع میں تو نگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے ورنہ عاقل یہ نصاب فاضل ہو اشیائے مذکورہ سے۔ جسے یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی ملک۔ یعنی ضروری حاجتوں سے زائد ہو۔ لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بجا جنت اصلہ ہیں۔ جسے یعنی ایسی چیزیں ہیں کہ گویا ان کو حاجت اصلہ قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعذور۔ اور جو نصاب کہ مستحق بجا جنت اصلہ ہو وہ معذور کے مانند ہے۔ جسے جیسے پانی اگر پیئے ہی کے لائق ہو تو کالعدم شمار ہو کر تحیم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہنچ گیا تو فنا کے مرتبہ پر ہے۔ ولا یشرط فیہ الفو۔ اور اس نصاب میں نحو شرط نہیں ہے۔ جسے یعنی اگر غنی ہو خواہ خلق جیسے سونا چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ ہو تو تو نگری میں مضر نہیں۔ ویتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب الاضحیۃ و الفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوۃ لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔

جسے پھر واضح ہو کہ ایسے تو نگری پر صدقہ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی ملکوں میں ہر اس کی طرف سے لگائے واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ ینخرج ذلک عن نفسه۔ لکے اس صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر۔ من رمضان علی الناس ما عا من تم او صاعا من شعیر علی کل حر و عبد۔ ذک او انش۔ من المسلمین۔ جسے ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنے والے کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھو بارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ وینخرج عن اولادہ انصار۔ اور لکے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لانہا اسبب ما اس یؤنہ بدلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اس کو روزینہ دینا اور اس پر قبول ہے۔ جسے راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضان الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ يقال زکوۃ الراس۔ کہا جاتا ہے زکوۃ الراس۔ جسے یعنی صدقہ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوۃ مضاف جانب راس ہے۔ وھی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے جس سے دلالت ہوئی کہ راس اس کا سبب ہے۔ اگر وہیم ہو کہ پھر صدقہ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اس کا سبب ہے۔ جوں ب ریا کہ۔ والاضافۃ الی الفطر باعتبار انہ ذمۃ۔

اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اس کے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ فقہ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوائے اضافت کے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اس کو راس کی طرف مضاف کر دیا۔ ولہذا اتفقوا بتعدد الراس مع اتحدوا لیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہونے سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود لیوم متحد ہونے کے۔ فقہ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی ازلو ہوں تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہونے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تو فطر کا راس یعنی سرفقہ ایک ہے تو زکوۃ الراس اس پر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وجہ کو دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راس۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تو فطر کا راس ہے۔ فقہ اور باعث اس میں یہ کہ۔ وهو یموتہ ویطاع علیہ۔ وہ یعنی تو فطر اس کی موت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دینا اور اس پر متولی ہے۔ فقہ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر میال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ و ولایت ہے تو نکاح کرنا یا یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائے گا۔ فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائے گا راس تو فطر کے ساتھ میں ماہورتی معناه۔ ہر وہ جو اس کے معنی میں ہو۔ فقہ یعنی ہر وہ راس جس کو یہ روزینہ دینا ہو اور ان پر ول ہو۔ کا ولادہ العصار۔ جیسے اس کے نابالغ اولاد۔ فقہ لڑکے و لڑکیاں۔ لاناہ یموتہ ویطاع علیہم ول ہو۔ کیونکہ یہ تو فطر ہی ان کو روزینہ دینا اور ان پر ول ہے۔ فقہ جیسے اپنی راس پر ہے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب سے بوجہ موت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جن پر یہی ول ہے سبب صدقہ ہوں گے اور ان میں ہر راس کا صدقہ بھی ہی ادا کرے گا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبیہ میں عن کل حر و عبد مفراد کبیر۔ واروہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر میں علی کل حر و عبد انو میں علی سے مراد یہی کہ من کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مال جلاو اور حدیث ابن عمر میں علی کل حر و عبد انو میں علی سے مراد یہی کہ من کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مال جلاو اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ مولیٰ اس کی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شارع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اس کی موت و ولایت میں نہ ہو حتیٰ کہ فیروز اور طبر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ من مملون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکور و موتہ میں سے انہیں کی طرف سے جو تمہارے موت میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر ان کا نان لفظ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدین ولایت شریعہ کے خال اللہ تعالیٰ کی تقریب کی امید پر ہدیش کرتا ہے تو تو بالا جامع اس کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ معنیہ اگر وہم ہو کہ فعلیٰ فلا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اس کا لفظ واجب تو فطر ہو تو اس کی طرف سے لگانا لازم ہوگا جواب نہیں کیونکہ ولایت و ولایت

کا مجموعہ و تمامی ندارد ہے چنانچہ آتک ہے م۔ دادا کی پرورش میں اس کی مغیر پوسے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں ان کی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ (قاضی خاں)۔ اور روایت الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔ منف۔ و مالیکہ۔ اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ منف۔ اگرچہ ملوک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب نہ ہوں۔ لقیام المؤمنۃ والولایۃ۔ بوجہ قائم ہونے موت و ولایت کے۔ منف۔ سرورجی نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور موت نامہ دونوں مل کر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور ممالیک میں موجود ہیں۔ وھذا۔ اور یہ حکم منف سے ملوکوں میں۔ اذا کانوا للخدمة۔ اس وقت کہ ممالیک خدمت ہوں۔ منف۔ نہ ممالیک تمھارت چنانچہ آوے گا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ دلا مال للصغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہ ہو۔ منف۔ مثلاً انہوں نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی میراث پالی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لھما مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ منف۔ جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ یہودی من مائھم عندانی حنیفۃ والی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے ان کے مال سے نزدیک ابوحنیفہ و ابو یوسف کے۔ منف۔ اور ان کی طرف سے جو متول ہیں باپ یا اسکا بیٹا یا اسکا بیٹا یا قاضی کا مقرر کیا ہو اسی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافاً لحد۔ بخلاف قول امام محمد کے۔ منف۔ کہ ان کے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفر و شافعی۔ رد واسحق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اس پر زکوۃ نہیں ہے۔ مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشروع اجب ام مجبى المؤمنۃ۔ کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے موت کے جاری کیا۔ منف۔ چنانچہ حضرت علی الشرحیہ وسلم نے فرمایا۔ عن تمونون۔ یعنی ان کی طرف سے و وجہ کی موت اٹھاتے ہو۔ فاشبه النفقة تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ۔ منف۔ اور نفقہ صغار کا باپ پر اس وقت کہ صغار کا تو مال نہ ہو اور اگر ہو تو اسی کے مال سے اس کا نفقہ ہے۔

فسر اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اس وقت خود ادا کرے اور ساکت نہ ہوگا۔ ت و۔ دلا یہودی عن زوجتہ۔ اور مرد تو اگر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ منف۔ یعنی اس پر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول توری و طاہرہ ابن التذریا لکی وغیرہ کا ہے۔ لقصد فی الولایۃ واللزۃ۔ بوجہ تصور کے ولایت موت میں۔ منف۔ یعنی شوہر کی ولایت اس پر پھر نہیں اور موت بھی پوری نہیں۔ فانہ لا یلیھا فی خیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سوائے حقوق نکاح میں۔ منف۔ پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں رہتی تو توری ولایت ہر طرح نہ ہوتی۔ دلا یہودی عن فی خیر الرواۃ۔ اور شوہر زوجہ کی موت نہیں اٹھاتا سوائے رواتب میں۔ منف۔ یعنی جو امور کہ مان نفقہ و کسب کی راتبہ ہیں ان کے سوائے میں اس کی موت اٹھانا شوہر پر لازم نہیں۔ کا مد اداۃ۔ جیسے دوا کرنا۔ منف۔ جب کہ زوجہ بیمار ہے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہے تو معلوم ہوا کہ موت بھی پوری لازم نہیں اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری موت ہے۔ ابن التذریا لکی نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہ ہوئی تو بالاجماع اس کا صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف

کیا کہ صدقہ اس کا شوہر پر ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں یہ صدقہ ہر مذکورہ منہ پر ثبوت ہوا اور اس کے خلاف کچھ ثبوت نہیں تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے۔ مع۔ ولادہ اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ وان کانوا فی عیالہ۔ اگرچہ بالغ اولاد اس کے عیال میں ہوں جسے مثلاً محتاج نیچے اپنا بیج یا مجنون ہوں کہ باپ ہی ان کی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر ان کا صدقہ الفطر لازم نہیں۔ لانعدام الولاية۔ کیونکہ ولایت منعدم ہے۔ فکما س لیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہیں۔ دیواری ہنہم اذعن زوجہ بغیر امہم اجزاء استحقاقاً۔ اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر ان کے حکم سے تو استحقاق ان کی طرف سے ادا ہو گیا۔ جسے اسی پر فتویٰ ہے۔ (القاضیوں)۔ لثبوت الاذن حادۃ۔ کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہے۔ جسے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو جیسے زکوٰۃ بغیر حکم جائز نہیں ہے۔

ثابت ہے۔ اس کے اور یہاں یہ حکم ہر جگہ درود میں مذکور ہے۔
 واضح ہو کہ کلام کلام یہ ہے کہ اولاد بالغین اس کے عیال میں ہوں یا نہ ہوں ان کی طرف سے بے اجازت
 صدقہ جائز ہے لیکن جامع الرموز میں محیط سے لایا کہ یہ انہی وقت جائز ہے کہ عیال اس کے عیال
 میں ہوں۔ دہندہ میں محیط سے نقل کیا کہ نہیں جائز ہے کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدولت اس
 کے حکم کے دیوے۔ فاقہم۔ اجتاد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے۔ (التبیین) اور نہ باپ یا
 سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (الجہرہ)۔ اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے
 اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (القاضیخان)۔ ولا یخرج عن مکاتبہ۔ اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔
 عدم الولایۃ۔ بوجہ ولایت نہ ہونے کے۔ فسے کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہے۔ ولا المکاتب
 من نفسه۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ فسے ہیں قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے
 لفقہاء۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ فسے کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرتے کا محتاج ہے بلکہ اس کو
 بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہیں ہے۔ وحی المدین۔ اور مدبر غلام یا باندی میں۔ واما الولد۔
 اور ام الولد باندی میں۔ ولایت المولی ثابتہ۔ مولی کی ولایت پوری ثابت ہے۔ فیخرج عنہما۔ تو مولی ان
 دونوں کی طرف سے نکالے گا۔ ولا یخرج من ممالیکہ للتجارة۔ اور ایسے مملوکوں و باندیوں کی
 طرف سے نہیں نکالے گا جو تجارت کے واسطے ہیں۔ فسے کیونکہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ خلافاً
 للشافعی فان عنده وجوباً علی العبد و وجوب الزکوٰۃ علی المولی فلا تمانیہ۔ بخلاف قول شافعی کے
 (کہ ان کے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے)۔ کیونکہ شافعی کے نزدیک وجوب
 صدقۃ الفطر کا غلام پر ہے اور وجوب زکوٰۃ کا مولی پر ہوتا ہے تو صدقہ و زکوٰۃ میں باہم مناسبات نہیں
 فسے اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعی کے نزدیک
 خود غلام پر واجب اور مولی اس کی طرف سے ادا کرے پس غلام صدقہ پر ہے کہ ممالیک تجارت میں
 ان کی زکوٰۃ مولی پر ہے اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہے۔ تو دونوں قسم کی زکوٰۃ ان میں جمع نہ ہوں۔ لیکن
 مکتبہ دار الفکر میں صفحہ ۱۲۱ پر مذکور ہے کہ اولاد اگرچہ اہل ہوں جدات و اولاد اگرچہ اہل ہوں۔ لوافل پر دے نہ ہوتے و ناسے مکتبہ مرثیہ ۱۲

مختفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجہ مولیٰ ہی کو بر داشت کرنا پڑا۔ و عندنا وجوبہا علی المولیٰ بسبب۔ اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولیٰ ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے کالزکوۃ جسے زکوۃ مولیٰ پر بسبب ان مالیک تجارت کے ہے۔ فسے پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے صدقۃ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودسی الی الثناء۔ پس یہ مودی ہو طرف مکرر کے۔ فسے حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قول علیہ السلام لا یشی فی الصدقة۔ یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائے گا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی مالیک کچھ رکھنے کے واسطے عیال نہیں کئے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ م۔ ح۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں۔ فسے یا زیادہ شریک ہوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ (المیسوطح)۔ لافطہ علی واحد منهما۔ تو اس کا صدقۃ الفطر دونوں شرکار میں سے کسی پر نہیں ہے۔ لقسموس الولایۃ والمرونة فی کل واحد منهما۔ بوجہ ناقص ہونے ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ فسے اس میں مالک و شافعی واحد کا خلاف ہے ان کے نزدیک ہر ایک پر حصہ رسد ہے۔ م۔ ح۔ وکذا العبد بین اثنين۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں۔ عند ابی حنیفہؒ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ فسے کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقال علی کل منهما ما یخصه من الرئوس دون الاشتقاق۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اس کا صدقہ ہو گا جو راسوں میں سے اس کے واسطے خاص ہو نہ اشتقاق میں سے۔ فسے اشتقاق جمع شقق یعنی ٹکڑا و پارہ۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر بتنی راس کامل ہو جاویں ان کا صدقہ دے اور جو ٹکڑا رہے اس کا نہیں۔ مثال اس کی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ نصف ہوئے تو اس کے دو غلام و نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف فارج ہے (العنایہ)۔ بنا علی انه لای یقسمہ الرقیق و ما یرایتا۔ یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابوحنیفہ رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین اس کو جائز دیکھتے ہیں۔ فسے یہ اصل تو متقرر ہے لیکن قول ابو یوسف میاں موانع ابوحنیفہؒ ہے چنانچہ بیسوطا میں ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابوحنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ فطر واجب نہیں اور امام احمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اس کے حصہ میں واجب ہو گا بشرطیکہ حصص مل کر کامل ہو جاوے اور قول ابو یوسف مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور ان کا عند میاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار تو نیست پر ہے اور میاں کلام صدقہ میں ہے اس کا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتیٰ کہ جس میں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اس کا صدقہ واجب ہوتا ہے اور میاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ بھی واجب نہیں ہے۔ (العنایہ)۔ وقیل هو بالاجاع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجاع ہے۔ فسے کسی امام کے نزدیک صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جاتے ہیں۔ لانه لا یجتمع النصب قبل القسمة۔ کیوں کہ بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے۔ فلم تتم الرقیۃ کل واحد منهما۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی

رقیہ پورا نہ ہوگا۔ منے تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ دیووسی المسلم الفطرۃ عن عبیدہ الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لا ینطلق ما رویناہ۔ بدلیل الملاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ منے یعنی حدیث لعلیہ میں ادوا عن کل حر و عبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو اگر جس کی مومنیت کاملہ اور ولایت نامہ رکھتا ہو اس کی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جسے اولاد صغیر یا مملوک ہو۔ پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو بشرطیکہ خدمت میں ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مومنیت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہوئے جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔

ولقوله علیہ السلام فی حدیث ابن عباس ادوا عن کل حر و عبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطرہ ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ منے طارقنی نے ہلان لفظ مجوسی روایت کی اور اس کا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتیٰ کہ وضاح کہا گیا اور ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں داخل کیا۔ مفع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مومنیت و ولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولیٰ اس لائق ہے۔ منے یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہ ہو پس مولیٰ پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو نجد تین دلائل کے دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق نے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مفع۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فالحمد للہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ونبیہ خلان اشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے۔ منے یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے منے بیساکہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عباد و تقرب ہے۔ وھو لیس من اہلہ۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ منے تو اس پر صدقہ واجب بھی نہ ہوگا۔

ولکان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس ہو۔ منے یعنی غلام مسلمان ہو اور اس کا مولیٰ کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہ ہوگا۔ منے ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولیٰ پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس وجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولیٰ کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع۔ قال محمد ومن باع عبداً واحداً مما بالخیار۔ امام محمد نے منیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے۔ منے خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو حنیفہ "تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی باکڑ تین روز کا ہے۔ فلفظ نہ علی من یصدقلہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جس کا وہ

ہو جاوے۔ منسے شیخ الاسلام نے شرح جامع سفیر میں کہا کہ۔ معناه انہ اذا من یوم الفطر والخیار باقی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گزرا اور ابھی خیار باقی ہے۔ منسے تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اس کا صدقہ نہ دے گا مگر سا قن نہ ہوگا بلکہ بعد اس کے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار واے مے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جس کو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے۔ قاضی نے دقالت فرمایا۔ اور زفر نے کہا کہ۔ منسے یوم الفطر ہی کو اس کا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس شخص پر جس کے واسطے خیار ہے۔ منسے خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے منسے حتی کہ وہ اجازت دے دے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من لہ الملك۔ اور شافعی نے کہا کہ اس کا صدقہ اس پر ہوگا جس کے لیے ملک حاصل ہے۔ منسے کیونکہ شافعی کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ انتہا یہ۔ اور یوں ہی شرح التاج و قاضیاں وغیرہ میں نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ مینے تے تتمہ و تعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں یوم الفطر آیا تو اس کا فطرہ اس پر جس کی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر ہے اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جس کا ہو جاوے۔ (انتہی)۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانه من وظائفہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ كالنفقة۔ جیسے نفقہ۔ منسے یعنی غلام کا نفقہ اس پر جو اس کا مالک ہو۔ و لنا ان الملك موقوف لانه لو رد یعود الی ملک ابلان ویراجیز تثبت الملك للمشتري من وقت العقد فیتوقف ما یبتنی علیہ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع روکی گئی تو وہ بائع کی ملک میں چھراوے گا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ منسے یعنی صدقہ الفطر۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اس سے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت یہ کہ مصنف نے اس کو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اس کا جواب یہی کہ ولایت نامہ و موت نامہ پر جو ہاں بدرجہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف النفقة۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانہا للحاجة المتأخيرة۔ کیونکہ نفقہ کو حاجت تاخیرہ۔ منسے یعنی فی الحال ازل حاجت کی جہت سے ہے۔ فلا تعجل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ منسے بلکہ وہ لا محالہ کسی پر فی الحال ہوگا۔ وزکوۃ التجارة علی هذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ منسے مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خریدا اور مدت خیار میں سال زکوٰۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی زکوٰۃ ابھی متوقف ہے آخر جس کا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی کے نزدیک بھی جس کی ملک ہو خواہ بالغ فعل یا انجام کا ہی۔

فصل فی مقدار الواجب ووقتہ : (فعل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان میں)۔ الفقرة لسطح

من بر او رقیق اور سلیق اور زبیب۔ صدقۃ الفطر آدھا صاع گہیوں یا اس کے آٹے یا اس کے ستور کا یا موز کا۔ فسے علی ہذا زبیب بمنزلہ گہیوں کے ہے کہ اس کا نصف صاع جائز ہے۔ اور صاع من تمر اور شعیر۔ یا پورا صاع چھوہارے یا جو کا۔ فسے اس سب میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوائے زبیب کے۔ وقال النبیؐ بمنزلة الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہے۔ فسے حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے۔ وهو رواية عن ابی حنیفہؒ۔ اور یہ بھی ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ فسے صدر الاسلام ابو الیشر نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ منف۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ منف۔ والادل روایت الجامع الصغیر۔ اور اول (یعنی زبیب سے نصف صاع) روایت جامع صغیر میں ہے۔ فسے یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس پر فتویٰ نہیں اور نہ اس کی تصحیح صریح ہے۔ م۔

وقال الشافعی من جمیع ذلك صاع لحديث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کذا يخرج ذلك من عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم اس کو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں۔ فسے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو ہر صغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع افط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اس کو برابر نکالتے رہتے یہاں تک کہ ہمارے یہاں آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بتحدیج یا عمرہ کے پس منجملہ اس کے جو لوگوں سے کلام کیا منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گہیوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اس کو اختیار کر لیا۔ ابو سعیدؒ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے گا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ (رواہ السنن فی صحاحم)۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گہیوں ہے تو گہیوں واس کے آنے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ فسے یعنی حدیث ثعلبہؒ۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریر عن ابی شہاب من عبد اللہ بن ثعلبہ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل يوم لفضل بيوم او يومين فقال ادوا صاعا من تمر او صاعا من كل واحد صغیر او کبیرا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ او اگر وہ ایک صاع گہیوں یا کھجور یا دریان و آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارے یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گہیوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعیدؒ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو زبیب والطر و چھوہارے تھا۔ اور حدیث اول میں جو ابو سعیدؒ نے کہا کہ لوگوں نے اس کو لے لیا تو عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے۔ منع۔ وهو مذهب جماعة من الصحابة۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ فسے ازاں محمد بن مسعود و جابر و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ

واسناد بنت الصدیق - ع - وفيه المخلص الراشدون رضوان الله عليهم اجمعين - اور انہیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ اسے حضرت ابوبکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر بن عاصم عن ابی قلابہ عن ابی بکر الصدیق انه اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطہ - یعنی حضرت ابوبکر نے صدقۃ الفطر دو مد گہیوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہ نے ابوبکرؓ کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و محبت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد اللہ بن عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گہیوں بکثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گہیوں کی نصف صاع کر دی۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی مع.) اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گہیوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمرؓ کو دیگر صحابہؓ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابوسعیدؓ نے جو اس کو معاویہؓ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہؓ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہؓ نے منبر پر کلام کیا اور اس کو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ چنانچہ ظہیر میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گہیوں سے دو مد نکالو۔ (رواہ الطحاوی)۔ اور اس کی اسناد موصول ہے۔ کاقرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے بالاسناد نصف صاع گہیوں کو ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا۔ و ما رواہ محمد بن علی النبی زادہ تطوعاً۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کیا یعنی حدیث ابوسعیدؓ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ اسے یعنی گہیوں نصف صاع واجبہ اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید ابوسعیدؓ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اس وقت میسر تھا پھر گہیوں وغیرہ میسر آئے اور ابوسعیدؓ کو گہیوں کے بارہ میں نفس معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہؓ نے غیر منصوص چیز میں بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابوسعیدؓ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ مائل سے یہ بات واضح ہے پھر دیگر صحابہؓ نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا ان کو حدیث ثعلبہؓ مل گئی ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جن میں گہیوں میسر آتے تھے گہیوں سے نصف صاع منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہؓ میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہے جن کے نام مینیؒ نے لکھے ہیں۔ اور عنقریب ہم لاویں گے۔ اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ شیخ ہندیؒ نے جو دراسۃ البیب میں نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہؓ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو بتلخیص یہاں ترجمہ کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ تحقیق نے اول تو گہیوں سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر جواب دے کر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابوسعید خدریؓ بروایت صحاح السنہ جس سے وجہ استدلال یہ کہ ایک تو طعام سے متبادر گہیوں و دوسرے اس پر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہ گیا۔ سوم یہ کہ ابوسعیدؓ نے گہیوں سے

نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤں گا جیسے نکالتا تھا تو معلوم ہوا کہ گیہوں سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایت الحاکم میں صاع من حنظل واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض بن عبداللہ نے حدیث الفطرہ از ابوسعیدؓ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہوں نصف صاع تو فرمایا کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اس کو قبول نہیں کروں گا اور نہ اس پر عمل کروں گا۔ (رواہ الحاکم ومحمد)۔ حدیث سوم ابن عمرؓ نے حدیث الفطرہ میں روایت کی اور صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گیہوں سے۔ الخ۔ (رواہ الحاکم ومحمد)۔ حدیث چہارم۔ ایضاً حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من طعام مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گیہوں اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گیہوں کو باقی چیزوں کے صاع سے برابر کر دیا۔ (رواہ الطحاوی)۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباسؓ مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی گیہوں ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ (رواہ الدارقطنی)۔ اس میں طعام نام رکھا گیا یعنی گیہوں و چھوہارا و جو وغیرہ سب طعام ہیں۔ حدیث ہفتم از ابوہریرہؓ مرفوعاً اس میں بھی ایک صاع نخل ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ (رواہ الحاکم)۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوفؓ مرفوعاً تین صاع طعام ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً بھی صاع تمام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں گیہوں و چھوہارا و اقط و زبیب تھا۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث دہم۔ حدیث علیؓ میں صاع گیہوں مذکور ہے۔ (رواہ الحاکم)۔ جواب ان روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حادث امور ہے جو قابل حجت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبدالرزاق و طحاوی کی روایات حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ میں مرجع نصف صاع گیہوں مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ حدیث نہم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبٰن راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے اور ابن معین نے کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز ہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبداللہ راوی بالاتفاق ضعیف ہے حتیٰ کہ شافعیؒ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں فہر بن سیرین نے ابوہریرہؓ سے کچھ نہیں سنا۔ دوم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن حسین راوی کو دارقطنی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوزب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ بریں یہ راوی ایک صاع گیہوں کو منصوص کہنا ہے پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گیہوں کو باقیوں کے ایک صاع سے برابر کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہؓ کیونکر عدل کر سکتے ہیں۔ یہ اس کی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چہارم روایت الحاکم حدیث ابن عمرؓ میں سعید بن عبدالرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت عیسیٰ و امام مسلم نے توفیق کی پھر بھی اس کی مراد نہیں معلوم ہوتی حالانکہ مصححین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکور و منٹ و آزاد و مملوک ہر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگوں نے اس کی برابری میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ کچھ

کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی کے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقہ الفطر نصف صاع گیموں یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیموں کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ سے معقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جن کی وسعت میں گیموں سے نصف صاع گیموں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل فیج عام میں باتفاق معاویہ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبیہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جس کو عبدالرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کہ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو۔ غانم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعیدؓ میں ایک صاع گیموں صریح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیموں روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جس کا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیموں روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی یہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کمالاً بخفی۔ اور ابن خزیمہ نے فرمایا کہ گیموں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدولت گیموں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری محبت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہ سے موافقت کی اور لوگ اس وقت میں صحابہ و تابعین کے سوائے کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیموں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نفس کا معارضہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر ذرا غور کریں کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیموں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعض لوگ بطور نفل اس کو زیادہ کر کے نصف صاع گیموں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اس وقت مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیموں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی تصحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوائے چھوہارے و زریب و جو کے اور اس وقت گیموں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیموں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیموں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو زریب و راقط و چھوہار

تھے اس سے ظاہر ہے کہ اگر اس وقت گھیوں ہوتا تو پہلے اس کو بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رہ جوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعیدؓ سے گذری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقف و جو و چھو بارے سب کو شامل ہے گویا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گھیوں نہیں مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گھیوں اس وقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام ہائے موجودہ سے نکالتا تھا حتیٰ کہ گھیوں کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی اسی قدر نکالتا رہوں گا۔ تحقیق یہ ٹھہری کہ ابوسعیدؓ کے نزدیک منصوص طعاموں میں ایک صاع ہے تو یہی صاع طعاموں میں بھی جو منصوص نہیں جیسے گھیوں۔

اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گھیوں کے بارہ میں نصف صاع کی نفی نہ ہوتا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابوسعیدؓ کو البتہ یہ نفی نہیں پہونچی کیونکہ اہل المدریہ رجوار کا طعام اس وقت گھیوں نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہؓ کے کلام سے ابوسعیدؓ نے نصف صاع گھیوں کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہؓ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابوسعیدؓ نے اس کو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے مقدار صاع منصوص ہے اس میں کسی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدل جاوے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابوسعیدؓ کے دوسرے صحابہؓ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے گھیوں میں نصف صاع کی نفی نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرات خلفائے راشدین و حدیث عمرو بن حزم وغیرہ صریح ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھیوں میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفائے راشدین کے یعنی صحابہؓ کو اور خصوصاً جن کو گھیوں سے نکالنا میر تھا معلوم رہا چنانچہ انہوں نے روایت کر دیں۔ م۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریر نے عمرو بن شعیب عن ابیہ من جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سناوی بھیجا جو کہ گھیوں میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مؤنث آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گھیوں سے نصف صاع اور اس کے سوائے طعام سے ایک صاع۔ (رواہ الترمذی و قال حسن فریب) اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ ابن جریر نے عمرو بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر ہمارے وہ جمہور علماء کے نزدیک یہ محبت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعیؒ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ وار قطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن ابی ہریرہؓ کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اس کو صاحب التلخیص نے رد کر دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو عاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شخص معروف ماہر ثقہ ہے اس کی کنیت ابوالحسن ہے جس سے ثوری و معمر و غیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اس کو وثقات میں لکھا ہے بلکہ اس کے سوائے ابوداؤد و نسائی نے حسن بصریؒ سے روایت کی کہ ابن عباسؓ نے آخر رمضان میں بصرہ میں خطبہ پڑھا آخر یہاں تک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک چھو بارے یا جو سے یا نصف صاع گھیوں سے الخ۔ اس کے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اس کے کہ حسن بصریؒ نے ابن عباسؓ سے نہیں سنا۔ پس یہ مرسل تو یہ ہے بلکہ ابوداؤد نے مراسیل میں سعید بن السیب سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھتے اظہر

فرض کی دو مدگیہوں یعنی نصف صاع۔

امام طحاوی نے کہا کہ حدیثاً المنزلی حدیثاً الشافعی عن یحییٰ بن حسان عن الیث بن سعد عن عقیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ اطفال مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ اطفال دو مدگیہوں فرض فرمائے۔ متفقہ تحقیق میں کہا کہ اس کی اسناد تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضرب نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مراسلات تو محبت ہیں۔ انتہی۔ اور یہ جو بیہی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہوں کی تبدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت وہم ہے تو اس کا جواب یہ کہ معاویہؓ وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہوں سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہم کو نقل پہنچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اس کو قبول کرنا لازم ہے اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اس کو نقل کیا۔ اور اسحاق بن سنان الصدوق نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوۃ اطفال دو مدگیہوں سے نکالتے تھے۔ (رواد احمد عن ابن المبارک عن ابن لیسۃ)۔ اور شک نہیں کہ ابن سعید اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہے خصوصاً جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن الہمام نے ظہارے راشدین سے نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد العزیز بن ابی رواد میں ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحییٰ بن مسیین و یحییٰ بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم نے اس کی توثیق کی۔ اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الزراق نے مصنف میں عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے مجاہد و طاووس و ابن المسیب و عروہ و سعید بن جبیر و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اس کو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہوا ہے۔ انتہی۔

مترجم کہتا ہے کہ جب تجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم منصوص یا سائید صحیح ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اس کا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان و رازی کی کہ یہ معاویہؓ کی بدعت ہے اس نے جھک مارا اور اس نے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہؓ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً ان کو معاویہؓ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت لہوں نے اس وجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثروں کے پاس نص کا علم تھا۔ حافظہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امام کے نزدیک زریب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولہما فی التزیب انہ والحق لیقاریان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زریب میں یہ کہ زریب و تہو ہارے دونوں مقصود میں باہم متعارض ہیں۔ جس سے تو قدر صاع میں

کیساں۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ جس میں زبیب سے ایک صاع منصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ انہ والبر تیقاربان فی المعنی۔ اور امامؒ کی دلیل یہ کہ زبیب اور گہیوں باہم متقارب ہیں معنی میں۔ لانہ یوکل کل واحد منهما بجمع اجزائہ۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھالی جاتی ہے۔ فسے اور زبیب و چھوہارے میں فرق ہے۔ ویلیقی من التمر النواة۔ اور چھوہارے میں سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر الثالۃ۔ اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ فسے پس زبیب کا اندازہ گہیوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ چھوہارے و جو کے ساتھ ایک صاع۔ وبہذا ظهر التفاوت بین البر والتمر۔ اور اسی تقریر سے گہیوں و چھوہارے میں تفاوت ظاہر ہو گیا۔ فسے اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امامؒ سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ ہمیشہ ہو گا کہ کسی وجہ سے متغیر نہ ہو گا۔ پھر متن میں کہا کہ دقیق و سلیق۔ یعنی ظاہر لفظ میں آٹا و ستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں لہذا فرمایا۔ وما اده من الدقیق والسلیق ما یخذ من البر۔ اور مراد دقیق و سلیق سے وہ کہ جو گہیوں سے لیا جاوے۔ فسے یعنی گہیوں کا آٹا اور گہیوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے۔ اما دقیق الشعیر کا شعیر۔ رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے ہے۔ فسے کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے۔ بالجملہ آٹا و ستو بھی غیر منصوص ہے مانند جو ار باجرہ چنے اور چادل وغیرہ کے۔ صرف اس قدر فرق ہے کہ آٹا و ستو جب کہ گہیوں یا جو کا ہو تو ان کی اصل یعنی گہیوں و جو میں نص وارد ہے۔ اور چادل و جو ار وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنفؒ نے کہا کہ۔ والاولیٰ ان پراسی فیہما۔ اور اولیٰ یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے و ستو میں۔ القضا والقیمۃ احتیاطاً۔ مقدار اور قیمت کی ازراہ احتیاط۔ فسے پس نصف صاع گہیوں کی قیمت مثلاً دو آنہ ہیں اور اس کا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہو گا پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دے دے اگرچہ قیمت میں بڑھ جاوے یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گہیوں دے دے بہر حال آٹے و ستو میں گہیوں یا جو جس کا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گہیوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھاوے کیونکہ جو چیزیں منصوص نہیں ہیں ان میں قیمت کا لحاظ ہے۔ وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار۔ اگرچہ بعض اخبار میں آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے۔ فسے اور یہ وار قطنی کی حدیث زید بن ثابتؓ میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اس کا راوی سلیمان بن ارقم متروک ہے۔ چونکہ یہ مقرر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث نہ ہو لہذا احتیاط ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں پہنچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے۔ منع۔ بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سنت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ نظر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے

یا ملت یا زبیب سے نکالتے تھے پھر جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور گیہوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں بجائے ان چیزوں کے ایک صاع کے کر دیے۔ اس کی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رزاد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث ابوسعیدؓ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو۔ فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم بم.

ولم یبین ذلک فی الكتاب اعتباراً بالغالب۔ اور امام فخرؒ نے کتاب جامع صغیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے۔ فسے کیونکہ غالباً آٹا و ستوا اپنی اصل سے کم قیمت نہ ہوگا مترجم کہتا ہے حاصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا و ستویں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہوں کے آٹے و ستویں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لا محالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو۔ اور لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا و ستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہے لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہذا قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا و ستوا اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا۔ پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے پھر گیہوں یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں وزن کا لحاظ وجہ آمیزش پانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا۔ والخییر یعتبر فیہ القیمۃ هو الصحیح۔ اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے ہی قول صحیح ہے۔ فسے اور یہی حکم جو ار باجرہ چاول وغیرہ چیزوں میں جو منصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمرؓ وغیرہ میں ہے یعنی صاع گیہوں کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہوں مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اس کا جس قدر باجرہ بڑھتا ہو ادا کر دے پس غیر منصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جس قدر پڑے۔ فانہم۔ پھر ظاہر یہ کہ چاہے جس منصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر و زنا فیما یروی عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کید۔ پھر گیہوں سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ پیماد کے معتبر ہے۔ فسے امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہر حال وزن سے معتبر ہے پس گیہوں سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ (استبیین فاع)۔ اور شاید قول فخرؒ اس نظر سے کہ گیہوں وغیرہ گیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب الربو میں کلام آدے کا م اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم موٹنگ یا مسور سلوی۔ ت۔ والد دقیق ادلی من البر۔ گیہوں کا آٹا دینا گیہوں دینے سے بہتر ہے۔ فسے کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آدے گا۔ والدہام ادلی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیہوں کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں

جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ فے کیونکہ درموں سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً فقیر کو گھوڑوں سے پیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھامیے اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لاوے۔ وهو الاختیار انفقہ ابی جعفر لانه ادفع للحاجة واجل به۔ اور یہی قول فقیر ابو جعفر کا مختار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑے کرجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔ فے لیکن فقیر ابو الیث نے فقیر ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گھوڑوں وینا ہر مال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت و اظہار شریعت ہے۔ (الغایہ ع)۔ لیکن فقیر سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو الیث نے اس کو نادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنف نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الجوسرہ والظہیر یہ والجر د)۔ وہن ابی بکر الاعمش تفصیل المحنطہ۔ اور فقیر ابو بکر الاعمش سے گھوڑوں کی فضیلت دینا مروی ہے۔ فے یعنی فقیر ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گھوڑوں یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت گھوڑوں کے آنے و درم کے۔ لانه ابعده عن الخلان۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور چکا ہوا ہے اذن الدقیق والقیمۃ خلان الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے میں شافعی کا اختلاف ہے۔ فے پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لکھا ظار رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب فے اس میں ہے۔ عینی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو میں منصوص یا اس کا آثار دینا تو قول اول ہے۔ عینی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو میں منصوص یا اس کا آثار دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو درہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المعبوبی۔ جن اناجوں کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو ان سے صدقۃ الفطر سوائے بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے (الجوسرہ) جس اناج کا ذکر منصوص ہے اس میں کھرا و ناکارہ برابر ہیں۔ د۔ اگر چہارم صاع نہایت عمدہ گھوڑوں دے جن کی قیمت نصف صاع گھوڑوں کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جن کی قیمت ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض چہارم صاع کھرے گھوڑوں جائز نہیں (محیط السرخسی)۔

ربما بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفۃ ومحمد ثمانیۃ ارطال باعراقی۔ فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ فے اور بالا جاع صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا۔ م۔ اور رطل ۱۳۰ درم ہے۔ ف۔ لوی نے کہا کہ اصح یہ کہ ۱۲۸۔ ونصف درم ہے مع۔ چونکہ مونگ و سور کے مانند جس کا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے بہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہ ہو گا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ مرتفع ہے ف۔ اب خلافت یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرینین۔ وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال وثلاث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل دہائی رطل ہے۔ وهو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی فے وقول احمد مالک ہے۔ بقولہ علیہ السلام صاعنا اصف الصبیان۔ بدلیل اس روایت کے کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے۔ فے یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن مہبان نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صل اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! ہمارا

صاع سب صاعوں سے چھوٹا اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکۃ برکۃ ین۔ ابن حبان کے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے چھوٹا ہوئے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا ہے۔ ابن ابہام نے جواب دیا کہ ایسے موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ ہوگا۔

ہاں معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دو جس نے مجھ کو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے اس کا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھ سے کہا کہ ہمارا یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس کیا حجت ہے۔ انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاویں گے جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو بہا جرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اس کا ایک صاع تھا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس جب میں نے ان کو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اس کو ناپ کر تو لا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل سے کچھ کم ہی نکلا جب میں یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے کہ امام مالک نے ابو یوسف سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کئے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے رجوع کیا اور قول مالک پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا اسما و بنت صدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب اہل المدینہ یہی کرتے تھے۔ (رواہ الحاکم و صحیح مفع)

وینا ما روی انہ علیہ السلام کان یتوضا بالمدرطین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت مسلم وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ منہ سے اسی طرح تفسیر کے ساتھ دارقطنی نے انسؓ سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث انسؓ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ جہا ہڈ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المومنینؓ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ جہا ہڈ نے کہا کہ میں نے اس کو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاوی نے کہا کہ جہا ہڈ نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک کیا ہے۔ پھر جب آپ صاع سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازیں سنن میں انسؓ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ مفع۔ دھکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ منہ سے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حد ثنا

یحییٰ بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع ہجر ثمانیۃ اس طال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمرہ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدیثنا وکیع من علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسیٰ بن طلحۃ قال الحجاجی صاع عمرہ بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حججی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجج ثقفی نے اس پر ایک تفریز رکھا تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجج اس پر فخر نہ کرتا۔ (الفتح)۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ و ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اس کو حججی پایا حالانکہ صاع حججی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وهو اصغر من الهاشمی وکانوا یستعملون الهاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے عمل درآمد کرتے تھے فوسے اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے طاقات کی وہ مجہول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکہ ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف نہیں نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ (کنز ذکر ابن الہمام)۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ (لکارواہ البیہقی)۔ ہاں اقرب یہ کہ جوینا بیح میں ذکر کیا کہ در حقیقت اماموں میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہ کے وقت میں ایک رطل ۲۰ ستار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴) درم ہوئے اور ابو یوسف نے ہر رطل ۳۰ ستار ہے تو یہ بھی (۱۰۴) درم ہوئے لیکن یتابیح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقہ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مسوط میں امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تعریف ہے۔

کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی بحساب ہر رطل ۳۰ ستار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ ستار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ بقول ابو حنیفہ ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فعل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیے تو کتاب میں فرمایا۔ ووجوب الفطرۃ یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور نظرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونے کے ساتھ۔ فوسے یہی قول مالک ہے یعنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اس پر اسی وقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی لمررب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان۔ اور شافعی نے کہا کہ (وجوب نظرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب مغرب ہونے کے ساتھ۔ فوسے یہی قول احمد ہے چنانچہ جو کوئی اس وقت موجود ہے اسی پر نظرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا ہونے یا رات میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ ان من اسلم ام ولد لیلۃ الفطر حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا یا پیدا ہوا فطر کی رات میں

فسے بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطر تہ عندنا۔ تو اس کا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا۔ فسے کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وعنده لا تجب۔ اور لام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہوگا۔ فسے کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق نہ تھا۔ وعلى عكسه من مات فيهما من مالیکہ اولدہ۔ اور اس کے برعکس حکم ہے جو مرگیا اس رات میں اس کے ملوکوں یا لر زندوں سے۔ فسے تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی کے نزدیک فطرہ واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع فجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہذا نہ مختص بالفطر وهذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ فسے جب آفتاب غروب ہو کیونکہ اسی وقت انظار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ ولنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت واسطے اختصاص کے سلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے سات ہے نہ رات کے ساتھ۔ فسے صی کہ رات میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع میں دن کا شمار طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہے گا حالانکہ جو فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع فجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت سلطان موجود اور بعد طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو بالاتفاق اس کا فطرہ واجب ہے۔ م۔ ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہوگی تو اس کے ادا کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اس کا وقت ہے۔ (کافی البدائع)۔ اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہو گیا تو اس پر صدقہ واجب لا ادا ہے (الجوہر)۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے اور فقیر کو جب بھی میسر ہو ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا تو تمام عمر وقت ہے اس کو ادا کرنے مگر شاید کہ یہ قصداً ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو ادا کرے وہ ساقط نہ ہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصل وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث ابن عباس میں لرایا کہ یہ صدقہ مقبول ہے اور جس نے نماز کے بعد اس کو ادا کیا تو یہ سجدہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ کما مرادل الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا۔ فعلی ہذا قبل نماز دے دینا واجب ہے۔ مگر مصنف نے شاید پریشانے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ۔ والمسحب ان ینخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخراج الی المعنی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ فسے اور صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مزبور۔ لانه علیه السلام کان ینخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نکال دیا کرتے تھے۔ فسے صدقۃ الفطر۔ قبل ان ینخرج قبل اس کے کہ نکلیں۔ فسے بجانب جہان نماز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مفع۔ اور قولہ کان یخرج استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع صدیقین مزبور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالافتاء کی لا یتشاغل الفقیر بالمسالۃ من العلوۃ وذلك بالتقدم۔

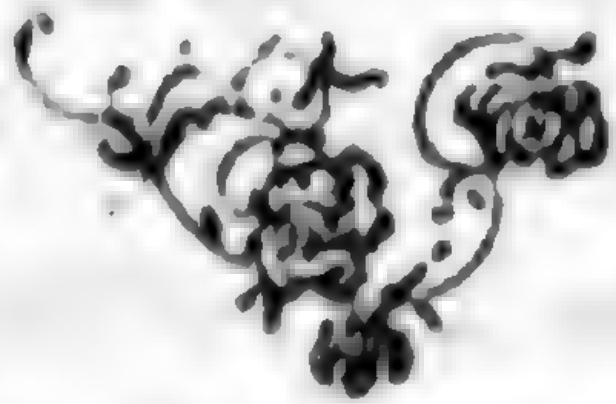
اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے حاصل ہے۔ جسے اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبراری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ فان قدموها علی یوم الفطر جائز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو روز عید پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لہذا اسی بعد تعین السبب فاشبه التجهیل فی الزکوۃ۔ کیونکہ اس نے سبب متقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ جسے یعنی جیسے زکوۃ میں سبب نصاب ہے اس کے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ اس ہیں جو اس کی ثنوت و ولایت میں ہوں تو ان کے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اس پر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجائے اس کے قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آوے گی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ در باب زکوۃ الفطر جس کے آخر میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دے دیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت مسلم پر مخفی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہو کہ آپ کے حکم سے بھی پس یہی حکم بیاں دلیل ہے (کمانی الفتح)۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جن کو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جزیہ کا آیت انکری سکھانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو بلانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں غلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ چھوہارے مجموعہ تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور بیاں تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنے والے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اس کو ہر ایک سے صدقات سے کر غلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ افتادی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے ٹوٹوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہو اور دوسرے کے صدقہ سے غلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائے گا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے ان کے اموال کا ضامن رہے گا اور اگر انہوں نے زکوۃ دی ہو تو اسی کی زکوۃ ادا نہ ہو گی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دے دیں کہ ہماری طرف سے وصول کر دیں پس فقراء کا وکیل ہو کر ان کے مال کو وصول کر کے انہیں کے اموال کو غلط کرے والا ہو گا۔ (المیل) اور یوں ہی اگر پانچو نے فقراء کے لیے بدون ان کے حکم کے سوال سے جمع و غلط کیا تو ضامن ہو گا اور

لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہ ہوں گے پس واجب ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ (کافی المضمّنات) جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اس نے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے ابوہریرہؓ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا لہذا ظہر الاستدلال مترجم واللہ تعالیٰ اعلم فقط۔

پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجائے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلیٰ ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ (الجوسرہ والظہیر یہ البحر)۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ مدۃ اور کوئی تفصیل در میان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ منے یعنی ظاہر مذہب میں تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ هو الصحیح ہی قول صحیح ہے۔ منے اور عامہ متون و شریع میں ہی مذکور ہے اور مانند امام مصنف کے بہتوں نے اسی کو صحیح کہا اور ولوالجہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (انہر)۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ و۔ اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ م۔ دان اخروہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں کے اس صدقہ کو روزنظر سے تاخیر کر دیا۔ منے بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ ان کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا ان پر واجب رہے گا۔ منے حتیٰ کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر ایام قربانی نکل جائیں تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القرۃ منہا معقول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ منے چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے نکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ والوں سے جو لغو اور بیہودگی سرزد ہو گئی ہو اس کو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدس وقت الاداء منہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت مستقدر نہ ہوگا۔ بخلاف الاصحیۃ۔ بخلاف قربانی کے۔ منے کیونکہ اس میں ایک ضلال جائز کو اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس اس کے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اس کا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت تک رکھا جائے گا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتیٰ کہ اگر مرنے پر اس کے وارث نے اس کی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضا ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ واثمام فی الفتح۔ م۔

فروع: جو بچہ پیٹ میں ہے اس کی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ (امراج) باپ پر منیر بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہ ہو مگر اس صورت میں

اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ (قاضی خاں)۔ مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہیہ کر دیا۔ م۔ باپ نے صفیرہ
 دختر کو نکاح کر کے اس کے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ (التاثرانیہ)
 مملوک کا صدقۃ الفطر اس پر جو مالک رقبہ ہو نہ مستغیر دستا بر اور ولایت رکھنے والے پر (قاضی خاں) ہر
 شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس کو نوکڑے لکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینوں
 پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ (استبیین) ولکن در المختار میں لایا کہ اکثروں کے نزدیک جائز ہے اور
 اسی پر ولوالجیہ و فانیہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے
 زکوۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقیروں کو مستغنی کرنے کا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د
 اور بقول ابن الہمام جب کہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا
 بھی واجب ہے بلکہ نفع التقدير میں جواز صرف کرخی کا قول نکھا اور کہا کہ سولے کرخی کے اور کے
 نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ
 بلا خلاف جائز ہے۔ م۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو بالاتفاق جائز۔ (الزیلعی)۔ عورت نے اپنے گھوڑے
 اور شوہر کے گھوڑے بغیر اس کی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر
 سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا غلط جس میں امتیاز نہ ہو اس کے غلط کرنے و لمے کی ہو جاتی ہے اور اس
 پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر
 شوہر نے اجازت سے دی تو ادا ہو گیا۔ (الغیر یہ)۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو سزا الفائق میں کہا کہ
 بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ د۔ جس پر زکوۃ یا صدقۃ فطر
 یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا ہاں اس کے
 وارث احسان کر کے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جن کو احسان کے طور
 پر دینے کی یقینیت ہے۔ اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اس کے
 تہائی مال سے پوری کی جاوے گی۔ (الجوہر)۔ مرد نے اپنی اولاد و جو رو کے صدقات فطر ادا
 کرنے کے واسطے ہر ایک کے گھوڑوں وزن کئے پھر ملا کر ان کی نیت سے فقیر کو دے دیتے تو سب
 سے ادا ہو گیا۔ (الخلاص)۔ صدقۃ فطر وصول کرنے کو امام کوئی سامی نہیں جیسے گا بلکہ لوگ خود ادا کریں
 کیونکہ حضرت علیؑ علیہ السلام نے ایسا نہیں کیا (البدائع ت د)۔ اگر اپنی جو رو کے غلام کو اپنا فطرہ
 دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نطق اسی عورت پر ہو۔ (فتاویٰ الشہید ت د)۔ صدقۃ الفطر کے صدق
 وہی ہیں جو زکوۃ کے ہیں۔ (الخلاص)۔ منجد واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز و حرو و خدمت
 والدین اور نفقہ زوی الارحام ہیں۔ د۔



کتاب الصوم

(یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے)

کہا گیا کہ لفظ صیام اول ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا (الظہیریہ)۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔ م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اس کے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترمیم و موافقت مساکین اور زہد ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن نبور روئے ہیں اور سب سے اعظم نفع میں سے رمضان لرب الرحمن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی دانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لا جہ اللہ کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل فکر جان لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ايماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه۔ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصتہ بوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اس کے گزرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ یوم عاشورا ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ (رواہ البیہقی) پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور یقوے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتداء میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اس کا فدیہ دے دے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے سال و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھیا نہ ہو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ سباح کر دیا یہاں تک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آوے گا۔ پھر لغت میں الصوم یعنی اساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتیٰ کہ صام عن الکلام بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہنچانے سے جس کو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام ازراہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض واجب مستنون، مندوب، نقل، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور صوم رمضان کا ادا وقت معین ہے اور قضاء غیر معین جیسے کفارات اور صوم واجب ہیں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے۔ صوم الکفارات ہیں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمدتاً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان کو ہوک و خطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان

کے قضاء کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابو زید و
 فخر الاسلام و صدر الاسلام کے نزدیک ادا کے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے
 لائق نہیں۔ کما فی الکشف کیونکہ سبب تو مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک
 سبب ہو تو سبب و سبب دونوں واحد ہوئے جاتے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت و بیح ہوتا ہے
 تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا ظرف بھی علیحدہ ہے لہذا صوم میں وقت ہوتی کہ اس
 میں سبب کچھ فاضل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر یا صوم رمضان میں یہی مہینہ سبب کل روزوں
 کا ہو گیا اور اس میں بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا ہے تو شروع
 سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب اس روز کے صوم کا ہے۔ م۔
 ہی میرے نزدیک حق ہے۔ (الغایہ)۔ اسی کو امام الہندی نے صحیح کہا ہے۔ (النہر الفائق)۔ لہذا اگر
 مجنون رمضان کی اگلی رات میں یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے
 پہلے پھر مجنون ہو گیا اور مہینہ گزرا تو امام طحاوی نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے
 (البحر) اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (المعراج)۔ اور افاتہ تمام مرض میں معتبر ہے نہ بعض کلام میں (الزایدی)
 و سیانی الکلام نہ۔ پھر صیام رمضان و اس کی قضاء و کھارات ظہار و قتل و قسم و جزاء الصید و الاذی یہ سب
 فرض بالآیہ و لا جماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالیٰ و لیوفوا ما نذروا ہم۔ حکم و قائل نذر
 ہے لیکن عام مخصوص ابعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و مجمع
 میں اس کو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مف۔ لیکن اول ہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور صوم
 عاشوراء و ریح نوین کے سنون ہے اور بغیر نوین کے مکرہ تنزیہی اور صیام میدین و تشریق مکرہ تحریمی ہیں
 اور صیام البیض و صوم راؤ و علیہ السلام و مانند اس کے جن میں کوئی نفیلت خاص ہے وہ مستحب
 ہیں اور ماسوائے اس کے نوافل ہیں جس میں کوئی کراہت نہ ہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و
 بلوغ و عقل ہے۔ ادا کے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی و تعیم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط
 حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ (مف الکافی و النہایہ)۔ اور چاہیے کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ
 کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مف۔ اور نیت یہ کہ دل سے
 جانے کہ روزہ رکھے گا (الحکامہ)۔ اور زبان سے کہنا سنون ہے۔ (النہر)۔ اور سحری کھانا بھی نیت
 ہے جب کہ اس کے خلاف نیت نہ ہو۔ (کما فی السراج)۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے
 نزدیک نیت ضرور ہے (التقاضی)۔ اور نیت متروکہ ہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں روزہ روزہ
 رکھے گا تو اس نیت پر روزہ نہ ہوگا اور اگر رمضان میں روزہ یا انظار کسی کی نیت نہ ہو حالانکہ یہ جانتا
 ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا۔ (العیل) اور اگر کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھوں
 گا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ (الظہیر)۔ ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب کے نہیں ہوتا ہے (الغلام)
 و محیط السطری)۔ اگر روزہ کی حالت میں انظار کی نیت کی مگر انظار نہ کیا پھر دن گزر گیا تو روزہ پورا ہوگا

(الایضاح ۷) رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اس کا بیان کتاب میں ہے چنانچہ فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب ایک قسم واجب فے خواہ اللہ تعالیٰ کے نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو بہر حال واجب ہے و نفل۔ اور دوم نفل۔ فے یعنی جو واجب نہ ہو پس یہ سنت و مندوب و نفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی و رخصت صوم شرعی کی قسم نہیں ہے۔ واجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ فے معین و غیر معین۔ منہ ما يتعلق بزمان بعینہ الصوم رمضان والنذر المعین۔ ازا جملہ ایک وہ کہ متعلق بزمان معین ہو جیسے اولے روزہ رمضان اور نذر معین۔ فے مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے جمعہ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے اور اولے روزہ رمضان اس واسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع کیے اور فرمایا۔ فیجوز بینة من اللیل پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو فے جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ ان لم نیوحتی اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان و نذر معین میں نیت نہ کی بہاں تک کہ صبح ہو گئی۔ اجزئۃ اللیلة ما بینہ وما بین الزوال۔ تو کافی ہے اس کو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں۔ فے اور آگے آدے گا کہ صبح سے بیچ پاشت تک جائز ہے اور ظاہر یہ فرق کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز یہ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ فے جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مگر لفل میں البتہ اس طرح نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض و نفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کئے۔

اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واقع ہو کہ صوم رمضان فرض ہے۔ فے اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ بقولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام لما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ فے اور خطاب ان لوگوں کو جو لائق ہیں بدیل عقل تو کافر و مجنون و طفل خارج ہوا مگر یہ تخصیص نہیں ہے۔ و علی فرض ضیقہ انعقد الاجماع۔ اور صوم رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ فے چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا اس کے منکر کا اقرار کیا جاتا ہے۔ فے یعنی اس کے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریقہ رمضان سے منکر ہو۔ والنذور واجب۔ اور صوم مندور واجب ہوتا ہے۔ بقولہ تعالیٰ ولیؤنوا نذورا ہم بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ کہ اور وفاد کریں اپنی نذریں۔ فے اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں جیسے عیادت مرلیف کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جس کے جنس سے شرع میں کوئی واجب نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود

مقصود نہ ہو۔ ف۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کر دیں گا۔ یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہوں گے۔ م۔ وسبب الاداء الشہر۔ اور فریضہ رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولہذا یضآن الیہ۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا جاتا ہے۔ ف۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ دیتک رہتک رہ اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر آنے مہینہ کے۔ ف۔ یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کمرہ وقت اس روز کا سبب ہے جب آدے کو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صومہ۔ اور رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے ف۔ یہ فجر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاضل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو واجب الادا ہونے میں بشرط قدرت و صحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الاداء ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اس قدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اسی سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بہ نظر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کا نذر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر و ظہر و عصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید یہاں سمجھ میں آدے اور توضیح یہ ہے کہ (ماہور) جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھ کر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتیٰ کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گزر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ بنجلہ مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں پس فرض و سنت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ سید ہے تو اس میں اس کی حاجت نہیں مگر نفل واجب فرض کے لیے پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے جس کی وجہ سے ظرف وہ وقت جس میں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نماز شری ہے اور اگر ہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہونے میں لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ لن شہد منکم الشہر بلیسہ۔ جو تم میں سے ماہ میں ظاہر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا ماند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے۔

لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوم الرویتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا ملحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک ضعیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ مرجع کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اس کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسط وقت میں ادا کیا تو اس کے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا۔ پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اس کے کہ معرفت حکم الہی کا قائم مقام ہے سبب اولیٰ صوم ہے اور بنظر اس کے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لا یجری ٹکلتے سے بہتر ہے کیونکہ وہ جزو لا یجری صرف عقل میں ہے اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا علاوہ ازیں جو شخص اس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہے۔ فانہم والله تعالیٰ اعلم بم۔

وسبب الثاني النذر۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے۔ والنیۃ من شرطہ اور نیت روزہ کی شرط سے ہے۔ فہے اور میں اس کی ماہیت ذکر کر چکا۔ وسببیتہ وتفسرو ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو بیان اور اس کی تفسیر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ فہے جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعی کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے۔ وجہ قولہ فی الخلافۃ۔ خلافتی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے لا صیام لمن یعنی صیام نہیں اس کا جس نے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ فہے اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ ام المؤمنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اس کو مرئوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل۔ اور نسائی نے دونوں لفظ جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صواب میرے نزدیک وقف ہے اور مرئوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مالک کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقف کیا اور خود مالک نے ابن عمر کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اس کا رفع کرنا قبول ہوگا۔ دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اس کی اسناد میں سب راوی ثقیں ہیں۔ عینی نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن ایوب موجود جس کی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یجمع۔ از مجموع ہے اس کے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تروہ اور شک و ور کرے چند چیز مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو

میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور مانند اس کے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہیں ہے بدیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرضہ از فرض یعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہ ہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کرے ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر بوجہ عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن دوسری نص صریح آوے گی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین میں کارآمد ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول میں مخرج ہے۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اس کی موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اس کا ابن الہام سے گذرا۔ بالجہد ایک دلیل تو شافعی کی اس حدیث سے دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا ولانہ لما فسد الجہد الاول۔ اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ ففسد النیۃ۔ بوجہ نہ ہونے نیت کے۔ فے حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں فسد الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ فے جزو اول وہاں تک کہ نیت نہ تھی اور تردد ثانی جہاں سے نیت کی۔ حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورۃً انہ لا یتجوزی۔ بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے نہیں ہوتا۔ فے تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے۔ اور ٹکڑے نہ ہونا صرف صوم واجب میں ہے۔ بخلاف انفل بر خلاف نفل کے لانہ متجنہ عندہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے۔ فے اور اصرار قول پر نہیں ہوتا۔ ذکرہ العینی۔ ابن الہام نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے سم لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صام ہوں پھر ایک روز تشریف لائے تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو ملوئے بس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ اسے لا حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا۔ رواہ سلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن میں نیت کا جواز ہے۔ پھر مصنف نے فرض و نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ ولما قولہ علیہ السلام بعد ما شہد الاعرابی برویۃ الہلال۔ اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلا یاکن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم۔ آگاہ ہو جاؤ کہ جس نے کچھ کھا لیا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ فے معلوم ہوا کہ بقیۃ دن مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نداء کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ وارطانی کی روایت میں مخرج ہے اور امام طحاوی نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع میں دربارہ صوم عاشورہ وارد ہے کہ اسلمی سر کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو تو بقیۃ دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھا یا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشورہ ہے۔ (رواہ البخاری وسلم)۔ قل المترجم بل هو من ثلاثہ الباری حدیثاً المکی من

ابراہیم بن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع الحدیث بم اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روز میں روزہ معین ہو جس کی اس نے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اب تک پانی نہیں گئی۔ ابن الجوزی نے روکیا کہ صوم عاشورہ کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاریہ کہ میں حضرت صل اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشورہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اس کو روزے سے گزارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوا پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ جواب دیا گیا کہ معاویہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ سے پس نویں سال یا اس کے بعد سنا ہوگا اور اس وقت عاشورہ منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشورہ کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشورہ کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشورہ رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یہ مریخ ہے کہ عاشورہ قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دے دیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہ ہوتا اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعیؒ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ۔ مارواہ محمد بن علی بنی الفقیلۃ والکمال۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کی وہ محمول ہے نفیست و کمال کے نفی پر نہ ہے یعنی جب رات سے نیت نہ ہو تو اس کا صیام نہیں۔ معنی یہ کہ اس کا صیام ہر صفت سے کامل و فاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عهد لہ۔ اس کا ایمان نہیں جس کا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوة لجمار مسجد الانی المسجد یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں۔ حالانکہ بالاتفاق تنہا اس کی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اس کو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اس کے نفاذ بہت ہیں۔ اور معناه لم یوانہ صوم من اللیل۔ یا اس کے معنی یہ کہ اس نے رات سے یہ نیت نہ کی کہ وہ صوم ہے۔ منہ مراد یہ کہ لم یثو کون الصوم من اللیل یعنی نیت نہ کی ہوتی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے نہ کہ لم یثو سے (الفتح) اس کا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ امام مصنفؒ کے مراد تو ظاہر ہے کہ جس کی نیت رات سے صوم کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائے گا۔ تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھالیا اور اس نے رات سے صائم ہونے کی نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اس کا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہو گیا یا نہ ہوگا۔ فلیتأمل فیہ فائدہ تحقیق بم۔ یہ تو دلیل نقلی تھی اس کے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا۔ ولانہ یوم صوم۔ اور اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے جس سے یعنی خواہ رمضان ہو یا تدر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے۔ فیتوقف الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخمة للفقرة بالکثرہ۔ پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس نیت پر جو امساک سے بچنے کے دن کے اکثر حصہ سے مل ہوئی ہے۔ کا نفل جیسے نفل میں۔ منہ چنانچہ اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اس نے آئندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا

موقوف ہو گیا۔ م ف ع۔ اور صحیح روایت میں زفر کے نزدیک مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ مالک ولیث وابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادا کے رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے۔ ع۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روز علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ (کافی قاضی خاں جم) حاصل کلام اس وقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہیں ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ و هذا الصواب من الصوم۔ پیادہ بمطلق النیت۔ اور یہ قسم عموم کی یعنی واجب معین ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ منے مثلاً میں نے روزہ کی نیت کی۔ و نیتہ النفل۔ اور نفل کی نیت کے ساتھ۔ منے مثلاً کل میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ و نیتہ واجب اخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے ساتھ۔ منے مثلاً کل رمضان کا دن ہے جس کا روزہ رکھنا اس پر لازم ہے اور اس نے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل ووشنبہ ہفتم ماہ عید ہے اور اس نے اسی روز صوم کی نذر کی قصی پھر رات میں اس نے اس دن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح تینوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے کہ حیوان کی قسم انسان میں عالم و صناع و فقیر و توانگر ہونا پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ و قال الشافعی فی نیت النفل عابت۔ اور شافعی نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عبت کرنے والا ہے۔ منے یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا۔ کیونکہ فرض کی نیت نذر اور نفل کا وقت نذر تو کچھ نہ ہوا۔ م۔ و فی مطلقاً لا قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ منے یعنی مطلق صوم کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور ان کے مذہب میں اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہو گا اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لانه بینة النفل معرض عن الغرض فلا يكون له الغرض۔ اس جہت سے کہ نفل کی نیت کرنے میں اس نے فرض سے منہ موڑا تو فرض اس کو نہیں ملا۔ منے اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان ہے تو لفل بھی نہ ہوا۔ م۔ و لنا ان الغرض متعین فیہ اور ہماری جہت یہ ہے کہ فرض اس وقت میں متعین ہے۔ منے بدیل حدیث کہ جب شعبان گزر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ ع۔ یعنی شارع کی طرف سے کسی صوم کا نفل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اس نے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا۔ فیصاب باصل النیت۔ پس فرض حاصل ہو جائے گا اصل نیت کے ساتھ۔ منے یعنی اس وقت میں جب صوم نیت مبادت سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہاں اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ کالم توحيد فی الدار یصاب باسم جنسہ۔ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پایا جاتا ہے۔ منے تو آدمی کے نام سے وہی حاصل ہو گا۔ یہ تو مطلق صوم بیان تھا۔ و اذا نوى النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی ادا جاتا ہو۔ یا کسی دوسرے واجب کی۔ منے مثلاً صوم کفارہ۔ تو اس نے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ فقہ منے اصل الصوم۔ پس بالضرر اس نے اصل صوم نیت کی۔

وزیادۃ جعۃ۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ جس سے یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجعۃ۔ اور اصل یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ جس سے کیونکہ یہ وقت اس جہت کا محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کا عدم ہوا۔ فبقی الاصل وهو کان۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ کافی ہے۔ جس سے اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کہا جلوے کہ مسافر و مریض کے لئے تو اس وقت میں روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور تندرست و بیمار میں کچھ فرق نہیں۔ جس سے حتی کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصة کیلا تلزم المحدث مشقة۔ کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس نظر سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہ ہو۔ جس سے یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہ ہو۔ فاذا تحملها الحق بغیر المحدث۔ پھر جب اس نے مشقت کو اٹھایا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ جس سے اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفۃ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ جس سے ان تینوں میں تفصیل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المريض والمسافر بنیۃ واجب آخر یفغ عنه۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ جس سے رمضان سے نہ ہوگا۔ لانه شغل الوقت بالادام لختمة فی الحال وتخییر فی صوم رمضان الی ادسا الی العدة۔ کیونکہ اس نے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اس کے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان میں عدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ جس سے یعنی واجب دیگر تو اس پر فی الحال حتماً ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کرو تو فی الحال جو اہم تھا اس نے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا صحت بن زیاد نے امام اعظم سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف و اکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے (کمانی الفتح)۔ اور معنی یہ کہ امام اعظم سے دونوں روایتوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں کہا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ ہے کہ اس کا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفۃ روایتان اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ جس سے ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احدیہما۔ اور فرق دونوں میں ایک روایت پر۔ جس میں فرض مکان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انہ ما صرف الوقت الی الایم۔ اس نے وقت کو اہم کی طرف صرف نہیں کیا۔ جس سے کیونکہ نفل سے فرض رمضان بڑھ کر ہے اور واجب دیگر میں اہم میں صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں کہا کہ اصح یہی ہے کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ اس میں مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ درالمختار

کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع

اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اس دن کسی دوسرے واجب مثل قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضا کرے۔ (السراج) اور یہی اصح ہے (البحر)۔ اگر معین نے سوائے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہو سے واقف نہ ہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ جس صورت میں کہ اس نے دن پڑھے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتدائے روزے سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہ ہوگا۔ (الجوهرہ والسراج)۔ اگر رمضان کی رات میں اٹھار یا جنون ہوا پھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ (محیط السرخسی وغیرہ)۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ (الخلاصہ)۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرے۔ (الاضیاء)۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس کا وقت معین ہو۔ والغویۃ الثانی۔ اور قسم دوم۔ فسے وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہ ہو بلکہ ما تثبت فی الذمۃ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہوئے اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کقضاء و شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاۃ و صوم الکفارة۔ اور روزے کفارے کے۔ فسے۔ اور یوں ہی وہ نذر مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے ہیں۔ (السراج۔ ع)۔ فلا یجوز الانبیت من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات سے نیت کے ساتھ۔ فسے یعنی لیے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے (امقا میناں)۔ اور چونکہ شروع میں مرجح ہے لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لاناہ غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ فسے یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التحین من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتداء سے فسے تاکہ ابتدائی حصہ صوم لفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے۔

فروع

اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہوا تو پوری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہو کہ درحقیقت جو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہو کیونکہ واجب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے پہلے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضا کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ تھی کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے (ابداً الخ)۔ اگر اس نے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس اگر دونوں برابر ہوں اور کسی توڑے نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائے گا۔ (محیط السرخسی)۔ چنانچہ قضاے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحقاق قضاے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نقل کی نیت رات و دن میں کی جائے معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ (السراج)۔ اور اگر صوم قضا و روکھاں قسم کی نیت کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نقل ہو جائے گا (الھیط)۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضا کی نیت کی اور نہ ہو نہیں ہے تو یہ صوم نقل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر توڑے تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ (الذخیرہ)۔ واجب و نقل

قسموں کا بیان ہو چکا اب لفل رہا۔

والنفل کلمہ یجوز بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔
 اصح یہ کہ قبل نصف النہار کے نیت سے جائز ہے۔ (صرح بہ الزکیۃ)۔ خلافاً لما لک فانہ یتمسک باطلاق ما روینا
 خلاف قول مالک کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ فہے یعنی لا
 صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے
 ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم انی اذا نساہم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم کا بعد از انکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب صائم ہوں۔ فہے یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ
 صحیح ہے اور تمام اوپر گزری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے یہ تاویل ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت
 رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دے دی کہ میں تو صائم ہوں یعنی توڑنا
 واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اول یہ کہ عاشورہ کی حدیث معاد یہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشورہ
 ہے جس کا صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس
 لوگوں نے روزہ رکھ لیا (لما رواہ البخاری و مسلم)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا
 صائم ہونا بیان فرمایا۔ ولان المشروع خارج رمضان هو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان
 کے صائم نفل ہے۔ فہے تو یہ دن صوم نفل کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فیتوقف الامساك فی اول
 الیوم علی صیور من تہ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا۔ تو امساك اس دن کے اول میں اس کا صوم ہو جانا نیت پر
 موقوف بنا برآئکہ ہم ذکر کر چکے۔ فہے توجب اس نے نیت صوم کر لی تو ابتدائی امساك بھی صوم ہو گیا کیونکہ
 وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت سے ہو جاوے۔ ولو
 نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اس نے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ وقال الشافعی
 یجوز صائماً من حین نوی اذ هو متجن عنہ۔ اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائے گا اس وقت
 سے کہ اس نے نیت کی کیونکہ صوم ان کے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ فہے یعنی رکن واحد طلوع فجر سے
 رات تک نہیں ہے۔ فکونہ مبیناً علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ لفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے
 ولعلہ ینشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اس کی خوشی کی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرطہ الامساك
 فی اول النہار۔ مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز امساك رہا ہو۔ فہے یعنی صوم کے مخالف کوئی
 حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساك مذکور نیت سے صوم ہو جائے گا۔ پس فرق یہ ہوا کہ ان کے اس قول
 میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہو گا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول
 شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے۔ وعندنا ینصبر صائماً من اول النہار۔ اور ہمارے نزدیک
 وہ شخص مشروع دن سے صائم ہو جائے گا۔ لانه عبادۃ قہر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے
 نفس کی ہے۔ وھی انما یتحقق بامساک مقدس۔ اور یہ عبادت تو امساك مقدس سے حاصل ہو گی۔
 فیتبرق ان النیۃ بالکثرہ۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہو گا۔ فہے الحاصل اختلاف یہ کہ
 ان کے نزدیک نیت اگرچہ اقل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہو گا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا

چاہیے کہ عمل یہ نیت خالص ہو پس اگر کل سے متصل نہ ہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے۔ قال وینبغی للناس۔ اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیے جسے یعنی لوگوں پر بطریق انکفایہ واجب ہے حتیٰ کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو ان کو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ ف الاقیدہ۔ پس لوگوں پر بکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یلتصموا باللیل فی الیوم التاسع والعشرون من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی انتیسویں تاریخ۔ فسے اور ترجمہ کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاعتقاد واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ کا ہوتا اور ۳۰ کا ہوتا ہے تو ۲۹ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اس قدر ہوں کہ جن کے قول پر لوگوں کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰ شعبان کو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹ کو واجب ہے۔ فان ما وہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹ کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیہم۔ اور اگر چاند ان پر روزہ نہ گیا۔ فسے بوجہ ابریا گاڑے غبار کے اس جہت سے کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ اکملوا حدة شعبان ثلاثین یوماً صاموا۔ پورا کریں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کریں۔ فسے اور شک کا اعتبار نہیں۔ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لردینہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے۔ فسے یعنی ہلال رمضان کے۔ واطلوا لیلہ اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے۔ فسے یعنی جو زیادہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اس میں داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاکملوا حدة شعبان ثلاثین یوماً۔ پھر اگر تم پر روزہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی ۳۰ روز۔ فسے یہ حدیث صحیحہ وغیرہ میں متفق کلام سے وارو ہے اور یہ لفظ روایت ابو داؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی ۳۰ روز کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ کا چاند بوجہ ابر و غیوہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ ولان الاصل بقاد الشہر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہے ماہ کا بالی ہونا۔ فسے یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اس کا وجود بالیقین معلوم ہے۔ فلا یثقل حنہ الابدال۔ پس اس سے منتقل نہ ہو گا مگر بدلیل فسے یعنی اس مہینہ سے دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے ولم یوجد اور دلیل پائی نہیں گئی۔ فسے بلکہ شک ہوا تو شک سے یقین نہیں ملے گا۔

فروع | حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ (رواہ الترمذی)۔ بخوبیوں کا قول یا جزی بالاجماع معتبر نہیں ہے۔ ع۔ ہی صحیح ہے۔ (اسراج)۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن یا معلم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس کے جو محمد پر نازل کیا گیا اس

سے کفر کیا۔ ع۔ ولا یصومون یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔
 فسے واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں۔ (المجتبیٰ) اگر صاف نہ ہو تو
 اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابصر کے تو جب
 اس کی گنتی پر رمضان بوجہ ابصر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان ہے یا اول رمضان۔ (المبسوط ع)۔ پس اس
 یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا
 تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یہ رمضان کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر
 بطور نفل۔ فسے یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اس شخص کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول
 کہا جاوے وہاں عمار بن یاسرؓ نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت مسلم کی نافرمانی کی۔
 اس سے مخالفت ظاہر ہوئی۔ دھندلہ مسئلہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ احدهما ان نیوی
 صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ دھوکہ دہ مار دینا ولانہ
 تشبہ بابل الکتاب لانہم زادوا فی حدیث صومہم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اس
 لئے کہ یہ یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھالیا
 تھا۔ فسے اور بات یہ ہوئی کہ یہودیوں و نصرا نیوں نے اپنے شمار کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ
 جس طرح چاہتے تھے کر دے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے
 تو ان کے پوچھنے جا رہوں میں ہٹا دیے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔

پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ اسی نیت سے رکھا۔ ثلثا ان ظہر
 ان الیوم من رمضان یجوز یہ لانہ شہد الشہر وصامہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا
 تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ
 رکھ چکا ہے۔ فسے اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فليصمه الآت۔ وان ظہر نہ
 من شعبان کان تطوعا۔ اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائے گا۔ فسے یعنی مع کراہت
 وان اقل لم یقضہ۔ اور اگر اس نے یہ روزہ توڑ ڈالا تو اس کی قضاء اس پر واجب نہیں۔ لانہ فی معنی الظن
 کیونکہ یہ تو مفسنون کے معنی میں ہے۔ فسے مفسنون وہ فعل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھ پر ادا کرنا واجب ہے
 حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شروع کر دی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس
 اگر پڑھ کے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس فعل کی قضاء واجب نہیں۔ اور یہاں تو ہنوز یہ یقین بھی
 نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اس کے اگر اس نے سوائے یوم الشک کے کسی
 روز روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والثانی ان نیوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت یہ
 کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ فسے مانند قضاء کفارہ کے۔ دھوکہ دہ ایضا مار دینا
 اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کر دی۔ فسے کیونکہ اس میں صرف نفل کے
 وہ مسئلہ میں جب یہ ہیں انکو شکر کا بہتہ لہر ہوا تو پوپ دوم سے دھوکہ دہ ہوا چنانچہ پوپ نے وقت بٹا دیا جبکہ
 اہلباروں میں صاف چھپا ہے ۱۲۔

اجازت ہے۔ اور ہم بیان کر چکے کہ اس کا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اس وقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ (رواہ الائمہ السنۃ فی الصحاح) اور ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا پہونچے تو تم روزہ مت رکھو۔ (حدیث حسن صحیح)۔

واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اس کے ایک روزہ رکھیو۔ (رواہ احمد وغیرہ)۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ واضح تو یہ ہے کہ تین روز شنب ماہ کے روزے جو معروف ہیں ان کو دریا فت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح السنۃ کی حدیث ابو ہریرہؓ جو اوپر مذکور ہے اس میں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دو شنب یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم الشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی۔ م۔ الا ان هذا دون الاول في انكراهه۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ث۔ ان ظہر انہ من رمضان یجوز یہ لوجود اصل النیت۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کالی ہو گیا بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص سالر ہو تو بقول ابو حنیفہؒ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ رمضان ادا ہوگا۔ فاحفظ۔ م۔ دان ظہر انہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہونے کے بارے میں دو قول ہیں۔ فقہ قیل یكون تطوعا لانه منهي عنه۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص لیس۔ فلا یثابری به الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا۔ ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے وقیل یجوز به عن الذی نواه۔ اور کہا گیا کہ کالی ہو جائے گا اس واجب روزہ سے جس کی نیت کی ہے ف۔ یعنی واجب ادا ہو جائے گا۔ وهو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ (المیلادی) لان المنهى عنه وهو المتقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہوگی۔ ف۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت رکھا جاوے۔

عاجل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اس وقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھاوے اور ان دونوں کا حاصل یہ کہ

صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اس نے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائے گا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روزہ عید کے۔ جسے عید فطر و عید الفطر میں روزہ ممنوع ہے۔ لان المنہی منہ دھو کر الا جابہ بلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ جسے پس اگر عید الفطر کے دن روزہ رکھا تو اس نے دعوت الہی عزوجل کو روک دیا کیوں کہ لوگ اس دن اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو کل روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت میں داخل نہیں تو صاف جائز ہے تم نے اس کو بھی مکروہ کیوں کہا جواب یہ کہ: والکراہۃ مہنا بصورۃ النہی۔ کراہت یہاں ممانعت کی صورت کے ساتھ ہے۔ جسے یعنی لفظ میں ممانعت اس کو بھی شامل ہے۔ (الفتح)۔ یہی کتاب میں اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ عملی صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزہ ہیں اگر باطن نیت میں ایک منہی منہ اور دوسرا نہیں پس صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی۔ م۔ والثالث ان نیوی استطوع دھو غلیظ مکروہ لما روینا۔ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ جسے بلکہ بدیل حدیث ابو ہریرہ فی صحاح السنۃ۔ پھر اگر ٹیپا ہر سہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے۔ دھو حجت علی الشافعی فی قولہ یکمہ علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے ان کے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ جسے اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہ ہوا مثلاً دو شنبہ پنجشنبہ وغیرہ اس کا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اس نے اس روز ابتداء روزہ رکھا۔ پھر تردد یہ کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی۔ اور حدیث ابو ہریرہ نہ کو وہ معمول روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنف نے کہا کہ۔ والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا متقدم موافق رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیسم ذلك اليوم نہیں المتقدم بصوم رمضان لانه یودیہ قبل آدائه۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ پیشقدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر آئندہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ رکھ لے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیش قدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اس کو قبل وقت کے ادا کرتا ہے جسے یا زہد کی مقدار بڑھاتا ہے۔ بالجلد مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے تو نفل و واجب منع نہ ہو۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی واقع ہو اور یہ تو امام شافعی کا قہر مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے۔ الا نظراً کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ میں فرمایا کہ رمضان سے ایک دو

روز پے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حدیث ذکر کی اور کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جب کہ عادت کریں اور اسی جہت سے ابو یوسفؒ نے چھ سوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہیں رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمامؒ نے کافی سے اس کے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو شخص میں مذکور ہے یہی اوجہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث سر اشعبان مطلقاً جواز نفل کو مقتضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بم۔ ثمان وافق صوماکان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جس کو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔ فے یعنی اس میں شافعیؒ کا بھی اتفاق ہے مثلاً وطلبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے۔ وکذا اذا صام ثلثة ايام من آخر الشهر فصاعداً۔ اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آفرماہ کا یا زیادہ کا فے تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان انراہ۔ اور اگر اس شخص نے مفروضہ کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل فے اور اس کی عادت نہ تھی۔ فقد قیل الفصل افضل تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے فے یہ قول شیخ محمد بن سلمہؒ ہے۔ احترازاً عن ظاہر النہی۔ ظاہر نہایت سے بچنے کے واسطے فے بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے یا جہاد یا منوع ہے بظاہر نہیں یا جہاد اور جو چیز کہ جواز و نہایت میں دائر ہو اس کا ترک افضل ہے۔ م۔ و قیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے فے بقول نصیر بن یحییٰؒ۔ اقتداء بعلی وعائشہؓ فانہما کانا یصومانہ۔ بقصد پیروی حضرت علیؓ وعائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اس دن روزہ رکھتے تھے۔ فے اس پر اعتراض ہوا کہ اقتدار کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن ابی ہریرہؓ نے لکھا کہ حضرت علیؓ وعائشہؓ کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ مفع۔ اور سر دجیؒ نے یہ مذہب حضرت عائشہؓ واسامہ بن عمر بن العاصؓ ومعاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و اکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں مقبلا و اکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ م۔ امام مصنفؒ نے اس اختلاف میں امام طحاویؒ کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا والمختاران یصوم المفتی بنفسہ۔ اور مختاریہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود۔ فے اور خواص لوگ جیسا بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذاً بالاحتیاط۔ احتیاط کو لینے کے طور پر فے یہ نیت لعل و یفتی العامة بالتلوم۔ اور فتویٰ دیا جاوے عوام کو انتظار کا فے یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک فے اور یہاں پیروں چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے۔ م۔ ث۔ بالانظار۔ پھر افطار کرنے کا۔ فے یعنی عوام کو فتویٰ دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گزرے تو بعد زوال کے افطار کریں۔ نھیا للہمة۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے۔ فے جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتویٰ دیا گیا۔ یا روانہ کی طرح شک میں روزہ واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ (غزاة الاکل مفع)۔ پھر خواص و عام کے معنی

اس مقام پر یہ ہے کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لادے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہو تو رمضان سے ہے اور اگر اس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ فاعلم۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ۔ ان یفصح فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تفصیح کرے۔ فہے یعنی تردید کرے۔ مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ بان نبوی ان یصوم غذا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان۔ بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھے گا اگر رمضان کا دن ہو اور نہیں روزہ رکھے گا اگر شعبان کا ہو۔ وفي هذا الوجه لا یصیر صائماً لانه لم یقطع عن یمة فصار کما اذا نوى انه ان وجد غذا غداً یفطر دان لم یجد یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل اس کے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کرے گا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کرے گا۔ فہے واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہو گا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گزرنے سے یہ دن رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اس نے نیت قطعی کر لی تو ادا ہو جائے گا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گزرنے کے ثبوت ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا مگر جب کہ اس نے اول وقت نیت صوم کر لی ہو۔ والحاصل اس صورت میں اصل صوم ہی کی نیت متردد ہے بخلاف اس کے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اس میں اصل نیت موجود ہے۔ م۔

والخامس ان یفصح فی وصف النیۃ۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت میں۔ فہے اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان نبوی ان کان غذا من رمضان یصوم منہ دان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ بایں طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھے گا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ فہے مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اس کو بیان کر دے۔ وهذا مکروہ لئلا یتردد بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائر ہے دو امر مکروہ کے درمیان۔ فہے کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہے جیسا کہ واجب کی صورت میں نفع التقدير میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاء لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں تردد نہیں ہے۔ فہے کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان لا یجنبہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کفلاً کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہ ہو گا۔ فہے یعنی اس روزہ سے وہ واجب جس کو مراد لیا ہے ادا ہو گا۔ لان الجہۃ لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ فہے کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ ہاں اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ لا تکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ فہے بلکہ تعیین ضرور ہے۔ لکنہ یکون تطوعاً۔ لیکن یہ روزہ لفل ہو جائے گا۔ وہ بھی نفل

ایسے درجہ کا کہ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ دوسری لیا ہوا نہیں۔ جسے حتی کہ اگر اس کو توڑ دیا ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں۔ لشوہد فیہ مسقطاً۔ بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے۔ جسے یعنی اس نے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اس کے دوسرے ساقط ہوا۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کی جاوے پھر ظاہر ہو کہ اس کے دوسرے وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اس کو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ مسئلۃ مظنونہ کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ دن فی عن رمضان ان کان ظہراً منہ من التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر اس نے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نقل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکہ لاند ناد للظہر من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اس لئے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ جسے طالعہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہراً من رمضان اجزاء عنہ لیس۔ پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اس کو کافی ہو گیا بوجہ مذکور سابق۔ جسے کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہراً من شعبان جاز من نفعہ۔ اور اگر ظاہر ہو کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نقل سے جائز ہوگا۔ لاند یتاوی باصل النیت۔ کیونکہ صوم نقل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نقل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہے کہ اس کو قضاء نہ کرے۔ جسے یہ واجب یعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاستقامۃ فی ہر بیتہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے دمہ سے ابارنا اس کی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ جسے جب کہ اس نے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مظنون کے مانند ہو گیا۔ م

فروع چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ (العراج) اور منجم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ (العراج)۔ پس یوم اشک اس کے حق میں بھی یوم اشک ہے۔ م۔ اگر لوگوں نے دن میں قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اس کی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آئے والی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہے۔ (الخلاصہ) اسی پر فتویٰ ہے (البحر)۔ مثلاً رمضان کی ۳۰ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ کو ابر مٹھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن عید شمار کریں یا شعبان کی ۲۸ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضا کریں بلکہ یہ دن گذرے پر چاند رات قرار پاوے گی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور دفع القدر میں میں مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتی کہ ۳ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضا کریں اور ۳ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ (کافی الايضاح)۔ اور بعض میں ہے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک ہر یک کو گذری رات کا ہے اور اگر عید عمر لظہر یا تو ان کے نزدیک بھی آئے والی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی

اختلاف مردی ہے چنانچہ حضرت عمرو ابن مسعودؓ سے وہ قول مردی ہے جو ابوحنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمرؓ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی و عائشہؓ سے وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ (ہذا المخیص التحف)۔ اور مفاد اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اس نے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ (کافی الخلاصہ، مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع)۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا مبہوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہوگا حتیٰ کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الخلاصہ، البحر) اور اختلاف مطالع یہ ہے ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اس کو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آوے گا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کے سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے ہاں آفتاب ڈھلا تو ان پر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے ہاں ابھی نہیں ڈھلا ہے یا غروب نہیں ہوا تو ان پر ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتیٰ کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ م۔ الفاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہاں پر یہ حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوم الرویتہ خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اس طرح نہیں ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل میں تکلف اور غشہ ہے اس وجہ سے کہ صوم الرویتہ میں حق طور پر خطاب انہیں لوگوں کو ہے جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر ان کو نظر آنا ممکن نہ ہوتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حتیٰ نظر سے تو یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گو یا فرمایا صوم الرویتہم الہلال۔ یعنی جس وقت تم نے دیکھا چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تہدوا لہدیتہ غیرکم۔ یعنی جس وقت کوئی قوم میں چاند دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل ہے اور اس میں جرح عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہم کو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ بریں شرع رویت ہلال پر صواب ادائے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتیٰ کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھنے انظار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے

ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو مطلع صاف میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ بڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہاں سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ اختلاف مطالع کا تو وجود ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو ان کے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائے گا۔ مگر لیکن واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب ان کے نزدیک پہلوں کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جس کا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اس کا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل نکتہ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور لوگوں کے حساب سے آج ۲۰ تاریخ ہے پھر اہل نکتہ نے آج کے روز اپنے یہاں چاند نہیں دیکھا تو اہل نکتہ کو آج تراویح پھولنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا ملال نہیں ہے کیونکہ اس جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلاں قاضی کے روبرو دو گواہ لے گواہی دی کہ دونوں نے فلاں رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو نکتہ کے قاضی کو بھی روا ہے کہ ان کی گواہی قبول کرے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت دی ہے۔ (رکمانی الفتح)۔

اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتیٰ کہ وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۲۰ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل نکتہ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی ہے تو اہل نکتہ ایک روزہ تضاد کریں اور اگر اس دن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض نے بقیاس ابتدا سے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں ہائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور یہی صحیح ہے۔ م۔ یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی طرف سے دلیل یہ کہ کریم رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ جیسے ام الفضل یعنی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہؓ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے چاند دیکھا پھر میں آفر رمضان میں مدینہ آیا پس عبداللہ بن عباسؓ نے مجھ سے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اس کو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھل نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے

روزہ رکھا۔ پس عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سینچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر روزہ رکھے جا دیں گے یہاں تک کہ تیسرا پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہؓ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کریں گے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی حکم فرمایا ہے۔ (رواہ سلم والیاد و والنسائی والترمذی)۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کریبؓ اکیلا شاید تھا اس جہت سے اس کی شہادت قبول نہ کی الفح۔ اقول امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ شہد معروف ہیں کیونکہ ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور علماءؒ نے قول ابن عباسؓ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک والوں کے واسطے انہیں کی روایت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیحہ ہے لہذا زمینی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا اہل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر ریت یہاں پہنچے گی بلکہ امریکہ سے اور اختلاف مطاع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضاء کا سلسلہ اقوام پر جاری ہوگا علاوہ بریں عوام و خصوص مشرکین و نیچر یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتویٰ ہو تو میرے نزدیک بہتر و اوفق ہے کیونکہ جہاں محدثین اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ بریں ہر ملک کی روایت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فانہم والہ تعالیٰ اعلم بم۔

ومن رآہ ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ فہے یا فطر یعنی شوال کا۔ تہا۔ فہے حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام شہادتہ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ فہے یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اوروں کے سے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ (الفح) بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ (البدائع)۔ بلکہ واجب ہے۔ (البسوط وقاضیخان واتحفہ ع)۔ یہی صحیح ہے وودیل سے اول بقولہ علیہ السلام صوموا لدینہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ فہے تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد رآہی ظاہراً۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ فہے نہ خواب میں م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا وقال تعالیٰ فمن شهد منکم اشہد فلیصمہ۔ تو حدیث و آیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے محبت سے م۔ دلیل دوم۔ وان اخطأ اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ فہے اگرچہ جاع کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون

فہے ظاہر امینہ میں بارش و ابر چھایا ہوگا۔ م۔

فہے قول مطلع صاف ہے بدلیل مسئلہ مابعد فانہم ۱۲ م۔

الکفارة. تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ. فے وجوب قضاء کچھ اس وجہ سے نہیں کہ نفل شروع کر کے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مظنون تھا جس کی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارة ان افطر بالوقاع۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو۔ فے نہ کھانے پانے میں۔ لانه افطر فی رمضان۔ کیونکہ اس نے رمضان میں افطار کر ڈالا۔ فے حقیقۃً وکماً دونوں طرح۔ حقیقۃً لتیقن بہ۔ حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اس کے تیقن کرنے سے۔ فے یعنی وہ تو اس کو اپنے یقین میں رمضان سمجھتا ہے۔ وحکماً بحسب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے فے یعنی بدلیل نص حدیث اس پر روزہ واجب ہے تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہے اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہوتا مگر شبہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی من د شہادۃ بدلیل شرعی وھو تہمة الفطر۔ اور ہمارا حجت یہ ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی کو دلیل شرعی سے روکیا اور دلیل شرعی فطری کی تہمت ہے۔ فے کیونکہ اس دن مسلمانوں کا ہجوم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط دیکھ لینے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فادوات شبہۃ۔ تو اس نے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا۔ فے جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ وھذہ الکفارة تندسی بالشیعات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ فے یہ سب اس وقت کہ اس کی گواہی روہوئے کے بعد اس نے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یورد الامام شہادتنا خلت المشائخ فیہ۔ اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا قبل اس کے کہ امام اس کی گواہی رو کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا۔ فے کہ کفارہ واجب ہے یا نہیں۔ م۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ (قاضیخان)۔ اس لیے کہ شبہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ د۔ اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دے دیا پھر اس نے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو (الخلاص)۔ یہی اصح ہے۔ د۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رو کرے اگرچہ ابرو (العظم) و امام سے ایک روایت ہے کہ امتیازاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رو کرے گا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے (البیہقی) ولو اکل هذا الجبل۔ اور اگر پورے کیے اس شخص نے۔ فے جس کی تنہا گواہی رو کی گئی ہے فثلاثین یوماً۔ ۳ روزے۔ فے پھر اس دن مطلع روندھ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے فے یعنی اس کو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ رکھے الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ فے یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ رکھے۔ لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ فے نہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہ کے کہ اس کو فطری واقع ہوئی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ

میں نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں
 مٹے پھر فرمایا کہ اب دیکھو کہ وہ کہاں ہے اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا
 کہ حیرے تصویر نے قائم کیا اس کو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجد لوگوں کے نہ دیکھنے سے فقط اس کے دیکھنے
 میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ والا احتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد
 اس کے احتیاط تو انظار کی تاخیر میں ہے۔ دیوا فعل لا کفارة علیہ۔ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے
 عہداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ فسے یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا
 پس ۳۰ پورے کرنے والے نے ان کے ساتھ روزہ رکھ کر عہداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے
 دیکھا اور اس کی گواہی روہولی تو اس پر روزہ واجب ہے اور اگر اس نے توڑ ڈالا تو اس پر قضاء
 ہے مگر کفارہ واجب نہیں (القاضیاء)۔ اعتباراً بالحقیقة التي عندہ۔ بوجہ اعتبار اس حقیقت
 کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ فسے کیونکہ وہ اپنے یقین میں ۳۰ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے
 لہذا کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام اکبر و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اور اگر اس دن مطلع صاف
 ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ
 ۳۰ تعداد پوری کرنا تو روزہ سے مطلع میں ہے ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہے فافہم۔ واذا کان باسما وعلیہ
 اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ فسے یعنی ابری یا گاڑھا غبار وغیرہ۔ قبل الامام شهادة الواحد العدل
 تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ فسے یعنی مسلمان عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ فی
 رویت الملل۔ چاند دیکھنے کے بارے میں۔ فسے یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں۔ رجلاکان اوامس۔ یہ
 آدمی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حسا کان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ فسے اور ظاہر الروایۃ میں
 دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ (السرائج ۵ ف ۵)۔ لانه امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے فسے
 نہ دنیاوی جس میں آزادی و مرد ہونا و دوسرے کم ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دوسرے کم نہ ہونا
 کچھ شرط نہیں ہے۔ فاضبہ روایت الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ فسے چنانچہ ایک مسلمان
 عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لا یختص بلفظ الشهادة۔ اور اسی وجہ سے رویت
 ہلال کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ فسے یعنی جیسے امور و نیادی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے
 یعنی میں گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اس کے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ
 اگر کہے کہ میں خبر دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اس کے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط
 نہیں اسی طرح اس میں دعویٰ و حکم حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے رد برادر ایک نے رویت
 ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے اور اس کو کسی نے کشتا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہو گا اور
 حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ (السرائج)۔ مثلاً زید نے بکر کے
 عہ قول میرے تصور نے الا یہ علم مناظر و تصور کا حق مستند ہے کہ جو شخص کسی چیز کو داغ میں تصور کرتا ہے خواہ رغبت یا خوف سے تو وہی
 صورت بوجہ غلبہ کے کسی آنکھوں پر جھکی دیتی ہے بلکہ اس بڑھ کر یہ کہ سامنے لگتا ہے اور کسی فیضان ہی نہیں میں جسم نظر آتا ہے حتیٰ کہ اس میں بہت
 سے عوام کفر و خلاف واقعہ و خلاف شریعت میں جکڑ جاتے ہیں بہت بڑا خطرہ کہ مقام ہے ۱۲

ساتنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اس کو گواہ کر دیا پس بکرنے اس کی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے
م۔ اور جب اکیلے ناول نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے کہ اسی رات میں گواہی دے خواہ
آزار ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتیٰ کہ چار محذرہ بدون اجازت اپنے مولیٰ کے نکل کر گواہی دے دے
میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائے گا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی قاضی کے
نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اس کو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اس کی گواہی رد کر دے
(وجہ انکوری)۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک
شخص کو مقرر کرے جس کے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اس کے لوگوں
کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال فطر و طلال اضحیٰ کے۔ (اسراج)۔ یعنی ہلال فطر و اضحیٰ میں امام کو اختیار
نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اس کی تنہا گواہی بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ جیسے ہلال
رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا تو لوگوں کو حکم نہ کرے (کافی الفح) جو مرد
یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اس کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (اسراج)۔ یعنی بلوغ شرط ہے۔ م۔ و تشترط العدالة
لان قول الفاسق فی الدیانۃ غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں میں فاسق کا قول مقبول
نہیں۔ فے اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ ہلال رمضان
میں تنہا آدمی کا قول مقبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ و تاویل قول الطحاوی عدلان کان ادغیر
عادل ان یکون مستورا۔ اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور
ہے۔ فے یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے
یہ مراد کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اس کا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق
ہو پس فاسق کا قول تو طحاویؒ کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ طحاویؒ کے نزدیک مستور کا قول
مقبول ہے۔ حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ فقہی الفتویٰ۔ مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ میں مقبول
نہیں۔ حسنؒ نے امام سے روایت کی کہ مقبول ہے اور ہی صحیح ہے۔ (المیض)۔ اور اسی کو بناریؒ نے صحیح کہا۔
و۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے فقط لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر
لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے خیر اللہ
ہونے اور لشکر و لشعرا و علی الناس۔ ہونے کے کو حق یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ
کر اس روایت حسنؒ پر عمل نہ کیا جاوے۔ بمع۔ و العلة غیم ادغبار او غمہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت
ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اس کے مانند ہو۔ سے اب صرف محدود القذف رہا یعنی وہ شخص جس
نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اس کو تہمت کی حد ماری گئی جس کے
حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ یعنی براہراں کے گواہی مست قبول کرو۔ اب سوال
یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھا کہ گواہی دی حالانکہ مطلع روندھا ہے۔ جواب یہ
کہ فی اطلاق جواب الكتاب بدخل المحذور فی القذف۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف
بھی داخل ہوا جاتا ہے۔ فے کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل

کی گواہی امام قبول کرے گا۔ تو اس میں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد مانتاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ فسے کیونکہ جب محدود القذف نے توبہ کر لی تو اس وقت عادل ہو گیا۔ تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ دھو ظاہر الروایۃ اور ہی ظاہر الروایۃ ہے۔ فسے کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہ ہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اس سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت نہیں ہے لانه خبرہ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ فسے پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ لانہا مشاہدۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت ہے۔ فسے میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتیٰ کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور شہادت کی طرح اس کو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم ہم۔

پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم ہونے کے سلسلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اس میں گواہی کا نصاب ضرور ہے۔ دکان الشافعی احمد قولہ بشرط الثنی۔ اور امام شافعی نے اپنے دو قول میں سے ایک قول میں دو ہونا شرط کرتے تھے۔ فسے یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کتر و وادیوں نے دیکھا ہو۔ والحجة علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ فسے کہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت ہم مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شهادة الواحد فی روتہ ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت کہ حضرت سلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی فسے چنانچہ ایک اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے ہلال لوگوں میں اعلان کر دے کہ روزہ رکھیں (رواہ الاربعۃ وابن خزمیہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس)۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمر ہے۔ (رواہ ابو داؤد والدارقطنی)۔ ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی فسے اور روایت سلسلہ کی مطلق ہے کہ خولہ مطلع روزہ میں قبول کی باصات میں۔ ف۔ وصاموا لثلاثین یوما۔ اور لوگوں نے ۳۰ یوم روزے رکھے۔ فسے یعنی گواہی کے دن سے ۳۰ پرے ہوئے پھر ۳۰ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الامر علوانی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ لا یخطون فیما روی الحسن عن ابی حنیفہ للاحتیاط۔ تو لوگ

افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض احتیاط۔ منہ
یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور ہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے ہف۔ ولان الفطر
لا یثبت بشهادة الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ منہ اور
ہیاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا
ہے کہ ۳۰ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا
رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے
اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آویں ورنہ ۳۰ دن کا شمار پورا
کیا جاوے اور ۳۰ کا شمار ہیاں اس طرح پورا ہوا کہ ۲۹ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاید
کے ہے تو اسی ایک شاید پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ
ظاہر نہیں ہے شمس الائمہ طوائی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰ کا شمار پورا کر کے بالاختلاف افطار
کریں۔ (الذخیرۃ التبیین ۵)۔ وعن محمد بن یحییٰ بن یزید۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں
منہ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ (کافی الذخیرۃ عن المحمداً)۔ و یثبت الفطر بناد علی ثبوت الرضا فی
بشهادة الواحد وان کان لا یثبت بمعاہدۃ او۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائے گا بر بنائے ثبوت رمضان
کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداء فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ منہ یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے
ایک گواہی گزرے تو افطار ثبوت نہ ہوگا لیکن ہیاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر
فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰
روز سے زائد نہیں لہذا ۳۰ پورے کر کے افطار ہے۔ کا استحقاق الامرات بناد علی النسب الثابت
بشهادة القابلہ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بر بنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت
ہوا تھا۔ منہ یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جنازے پر یہ لڑکا فلاں کے بستر پر پیدا ہوا حتیٰ کہ فلاں
اس کا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باہمی میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی
اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک دو
نہ ہوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ بر بنائے رمضانیت کے ۳۰ کے
شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہ الفائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد ص ۱۵۱ ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی ادایہ
وقوف ممکن ہے تو لمن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابوحنیفہؒ اور اسی کو زملعی نے اشہد
کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع میں باتفاق افطار مطلق ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے (کافی
الذخیرۃ من المحمداً بم)۔ اگر اول میں دو گواہوں عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰ پورے کر کے
اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ (المیض
الخاصہ ف ۵)۔ فیخ ابن ابیہام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو ب
مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابوحنیفہؒ ہی الظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

کہ جب ۳۰ شمار پورا کر کے صاف مطلع ہے اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصیح ما قال الشيخ ابن اہام اور رہا اختلاف المطالع پر مدار تو ابتدائے روایت پر ہے نہ انطاریں محراً نہ شہادت گذرے۔ کما حقناہ سابقاً۔ علاوہ بریں مزج اختلاف المطالع ہے علی خلاف الظاہر مذہب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

فروع ضروریہ | اگر دیہات میں کسی اکیسے مے رمضان کا چاند دیکھا اور وہاں حکم شرعی نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاؤں کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر دہیا ہے کہ اس کے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (المیقات)۔ اس زمانہ میں یہاں تو یہ حکم دہیہ و شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر از نیکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دیں و جمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شرائع میں اس کے مطلع ہوں۔ (کتاب المعراج)۔ واذلم تکن بالسماء علة۔ اور جب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ فسے یعنی ۲۹ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کچھ گرو وغبار وابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اس کے مانند رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشهادة حتی یراہ جمع کثیر۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ فسے حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا و بلخ کے ہے اس میں ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ۔ یقع العلم بحیوہم۔ ان کی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ فسے پس اس قدر تو اتفاق ہے کہ کہ تفرود نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرود بالردیۃ فی مثل هذه الحالة یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال میں متفرود ہونا ایسی حالت میں غلطی کا وہم و لاتا ہے۔ فسے تفرود سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دوہوں تو کافی ہو جاویں بلکہ مراد وہ گڑا کہ جس کی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم و لاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ یہاں یقین کے معنی معلوم ہو جاویں وہ یہ ہیں کہ ان کی خبروں سے دل میں یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ ہو برخلاف اس کے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اس کو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یقین ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرود ہو جو ایسی حالت میں صرف خبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم و لاتا ہے تو کیا ایک قبول نہ ہو گی۔ نیجب التوقف فیہ حتی یکون جماعاً کثیراً۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے یہاں تک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جاویں۔ فسے تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علة۔ برخلاف اس کے جب کہ آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ فسے گرو وغبار و ابر و دھواں وغیرہ کہ یہ اس وقت شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر اھیلاً واجب ہے۔ لانه قد یشتق العلم عن موقع القمر ببعض النظر۔ کیونکہ کبھی چھٹ

باتم سے ابرچاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے۔ فسے وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اس وقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ سے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ثم قبل فی حد اکثر اهل المحلة۔ پھر کثیر کی قدر میں کہا گیا کہ اہل محلہ ہیں۔ فسے حتیٰ کہ اہل المحلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف یحییٰ بن عبد۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر بچاں آدمی ہیں۔ اعتباراً بالقسامتہ۔ برقیاس قسامت کے۔ فسے جس کی یہ صورت ہے کہ محلہ میں ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہیں معلوم ہے تو بچاں اہل محلہ سے لاعلمی پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہاں البتہ حکم برادرت کا ہو تو حکم کبھی دو عادل گواہوں پر ہو جاتا ہے اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ ان کی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ امام المسلمین کی رائے پر تفویض ہے۔ (کافی المخاصہ)۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الافتیاء)۔ ولا فرق بین اهل المعرو من درون خارج المصو۔ اور فرق نہیں درمیان اہل شہر کے و درمیان اس کے جو باہر سے آیا۔ فسے بیکہ امام کی رائے پر خبر مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہروں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آویں تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے۔ و ذکر الطحاوی انه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر قلعة الملاح۔ اور طحاوی نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آئے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ فسے یعنی دھواں وغیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم خصوص جب کہ پاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو۔ شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول فرمائی تو سہ عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی اسی وجہ سے امام مرغینانی و صاحب فتاویٰ الصغریٰ و صاحب الاقضية نے قول طحاوی پر اعتماد کیا (کافی الدرایہ صفحہ ۷۴)۔ والیہ الاشارة فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ فسے کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ فارخ شہر سے قبول ہے۔ مع۔ کذا اذا کلن علی مکان مراقب فی المصر۔ اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی ایسی جگہ پر ہو۔ فسے تو اکیسے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول طحاوی ہے بدین علت کہ مانع میں قلت ہے۔

فرع | جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے (السراج ۷)۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹ رمضان کو تلاش کرنا چاہیے۔ (الافتیاء)۔ ومن رآه هلال الفطر وحده لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار نہ کرے فسے خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً ازراہ احتیاط کے۔ فسے کہ عبادات میں احتیاط واجب ہے (الافتیاء) پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اس نے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ (القاضیان الافتیاء) اور اگر اس نے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اس نے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ غلافیہ اور

نہ خفیہ اور عید گاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ (السراج ۴)۔ بالجملہ یہاں انظار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ و فی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت میں روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ فسے لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہوئے والی گواہی یا مانند ہلال رمضان کے یہاں بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہ ہونے کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ و اذا کان بالسدعة۔ اور جب آسمان میں عکس ہو۔ فسے یعنی ۲۹ رمضان کو ابرو خیار وغیرہ مطلع بدر ہو۔ لم تقبل فی هلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے میں قبول نہ ہو گی مگر گواہی دو مردوں کی۔ اور اجل وامراتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ فسے اور اس گواہی میں لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور حدود والقذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر لیا ہو شرط ہیں۔ و ہوی مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ (الکلی والتحریر ۴)۔ و علی ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ (لما ہو ظاہر الروایۃ)۔ لانه تعلق بہ نفع العباد۔ کیونکہ اس کے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وهو القطع۔ اور وہ نظر ہے۔ فسے تو محض دینی امر نہیں رہا۔ فاضیہ سائر حقوق پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ فسے اور ان حقوق کی شہادت میں حدود اور شرائط بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہوئے۔ والاضحیٰ کا لفظ فی ہذا فی ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ فسے پس اگر ہلال اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں عادل ہونا ضروری ہیں جب کہ مطلع روندھا ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہے اور یہ کہ حدود والقذف نہ ہوں اور موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ وهو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی عن ابی حنیفۃ انه کھلل رمضان۔ بر فطرت اس کے جواب مختلف سے (وذا در میں) روایت کیا گیا کہ ہلال اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ فسے اور اسی کو تحفہ میں بھیج کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اس کو فطر سے مشابہت ہے۔ لانه یتعلق بہ نفع العباد۔ کیونکہ ہلال اضحیٰ سے بندوں کا نفع متعلق ہے۔ فسے یعنی مخلوق ہے۔ وهو التوسیع طبقاً للاحادیث۔ اور وہ نفع قربانیوں کے گوشت سے حصول زانی ہے۔ فسے جسے ہلال الفطر میں نفع نظر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل ہلال الفطر کے ہے (البحر الرائق)۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹ رمضان کو مطلع روندھا ہو۔ وان لم یکن بالسماء علة۔ اور اگر مطلع بدر کوئی عکس نہ ہو فسے مانند ابرو خیار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الاشعاعۃ جماعۃ۔ تو امام نہیں قبول کرے گا (رد المحتار ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ فسے جن کی کثرت و حالت ایسی ہو چکے کہ۔ یقع العلم بخبرہم۔ ان کی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ فسے یعنی ہلال رمضان دیکھنے میں جب کہ مطلع صاف ہو۔

فہاں کوئی حکم و قاضی نہیں اگر روندھے مطلع میں ۲۹ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جس میں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ انظار کریں یعنی عید کریں۔ (الزاہری ف ۴)۔ اگر ۲۹ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہم نے

تمہارے روزے سے ایک روز پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اس وقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہو گئے اب ان کی گواہی مردود ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو ان کی گواہی جائز ہے۔ (خلاصہ) پھر جب ان کی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہے تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے بقیاس تصحیح محیط و خلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر رمضان کا چاند انہوں نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم انطافا ہے اور مترجم کے نزدیک ان کے حساب سے آج ۲۰ ہے پس روندھا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو ان سے خطا ہوئی اور افطار نہ کیا جائے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہوگا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہ ہونا چاہیے۔ فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ وقت الصوم من حین طلوع الفجر الثاني الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت طلوع فجر دوم کے دم سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔ بقولہ تعالیٰ کلاوا واشربوا حتی یقینکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر۔ بدلیل قولہ تعالیٰ کلاوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے فجر کے میاں دورے سے سپید ڈورا۔ الی ان قال۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ثم اتھوا الصیام الی اللیل۔ یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو زات تک۔ فے پس اول تو ابتدائے وقت ہے اور دوم انتہائے وقت ہے۔ والخیطان ہیامن النھار و سواد اللیل۔ اور دونوں دورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ فے پس حاصل یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتدائے میں بعد نماز عشاء کے وبعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا پھر مباح کیا یا نہ تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو۔ یہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کر دینی اس امساک کو دراز کھینچ لاؤ یہاں تک کہ رات کی حد آدے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ فے اور لغت میں امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ہوا لا مساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہارا۔ تمام دن۔ فے یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے۔ مع النیة۔ مع نیت عبادت کے فے حتی کہ فاقہ کرنے و پرہیز یا بدھمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔ لان الصوم فی حقیقة اللغة هو الامساک لومرور الاستعمال فیه۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی بن مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ فے یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انه ینید علیہ النیة فی الشرع۔ مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھانی گئی۔ لیتتمیز بها العبادة من العادة۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنهار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہم نے تلاوت کر دی۔ فے آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور قتل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ نیت واسطے استہان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائے

تھا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گزرے اور وہ دن کی بیداری میں ہے۔ دلالتہ لما تعذی من
الوصل۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ فسے یعنی ماہ صیام میں رات کو دن سے ملا
کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرنے جلوس تو لا محالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت
چھوڑ کر دوسرا صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان لعیدہا النهار اولیٰ۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولیٰ ہوگا۔ فسے
یعنی عقل بھتی ہے کہ رائج یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکن علی خلاف العادة۔ تاکہ بر خلاف عادت
ہو جائے۔ فسے جس سے نفس کو ناگواری اور آوی کو بیرو داشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صلی ظاہر ہو۔ وعلیہ
مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنیاد ہے۔ فسے کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے
تو گوارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے۔ واطہارۃ عن الحيض
والنفاس شروط لتحقيق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادا کے
صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ فسے تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اس کا ادا ہونا صحیح نہ ہوگا حالانکہ
وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اس صفت میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔
جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفق الحدیث تفقد احدہما فکف الدھر لا تصوم ولا تسلی۔ یعنی عورت
کے حق میں وینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی
اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں۔ پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی۔

فروع | مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت اٹھنے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عام اہل العلم صحابہ
و تابعین و چاروں فقہاء و علماء و ظاہریہ کا قول ہے اور ابھریٹ نے ایک حدیث روایت
کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اس کا روزہ نہیں ہے۔ خطائیؒ نے کہا کہ غسوخ ہے صبح میں کہتا ہوں کہ
ابھریٹ نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت محبت نہیں رہی اور ظاہریہ کہتا ہے کہ حالت جنابت
یعنی جملہ کی حالت میں جس کو صبح ہو جاوے تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں نغم ہے۔
مسئلہ: صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا
طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ خمس الائمہ طوائفی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت
ہے (المیض) اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ (خزانة الفوائد)۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس
نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا پیا اور اس کے پھیل جانے سے پہلے فداغ ہوا تو قول اول پر
روزہ نہ ہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی کو قول اول پر فتویٰ دینا چاہیے
ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو شواہد آج روزہ نہ رکھے تو جورد کو طلاق ہے پھر ایسا واقع ہوا تو عدم وقوع
طلاق کا فتویٰ دینا چاہیے۔ والله تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب ما یوجب القضاء والکفارة

(باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء وکفارہ ہیں)

یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء وکفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ بگڑا ہوا روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب اداۃ عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہم۔ اذا اکل الصائم او شرب او جامع۔ جب صائم نے کھایا یا پییا یا جماع کیا۔ فسے پس اگر عمدتاً ہو تو فرض رمضان میں قضاء کفارہ ہے اور اس کے سوائے میں قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آوے گا۔ اور اگر عمدتاً نہ ہو بلکہ۔ ناسیاً لم یفطر۔ بھوے سے ہو تو افطار نہیں ہوا۔ فسے پس قضاء کفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہ ہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ والقیاس ان یفطر۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ وحوطی مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ فسے کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جماع کا ترک ہے تو جب ان کا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہو گیا اگرچہ بھوے سے ہو۔ فصار کلام ناسیاً فی الصلوة۔ پس ایسا ہوا کہ جسے نماز میں بھوے سے کلام کر دیا۔ فسے جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اس کا یہ کہ ہال قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قوله علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیاً۔ وخبلاً استحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اُس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بطور نسیان کھایا یا پییا تھا کہ۔ ثم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ فسے اور نفع حدیث ابو ہریرہؓ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی دھو صائم فاکل او شرب فلیعیم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاه۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھائے یا پیے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اہل کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا و پلایا۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ امام مالکؒ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں امساک رکھے جسے غلطی سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو ان کو باقی دن امساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے کہے گئے جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت ظہر پر ممکن ہو تو ہو گا اسی پر مدار ہو گا۔ دوم صبیح ابن حبان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھایا یا پییا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ

ہر کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے کھلایا و پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور تجھ پر اس روزہ کی قضا نہیں ہے۔ مولہ الدارقطنی۔ اور امام ابو بکر البزار نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا۔ یعنی اس کا روزہ باقی رہے گا۔ اور صحیح ابن حبان میں حدیث ابو ہریرہؓ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارة۔ جس نے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اس پر قضا نہیں اور نہ کفارہ اور نہ رواہ الحاکم۔ یہ بھی لے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ بالجہد رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی واحد و اسحق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ و اذا ثبت ہذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع۔ اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا۔ للاستواء فی الرکنیۃ۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ مے کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے اسکا فرض ہے توجیب ان دونوں میں بھول مضر نہیں تو دلالت النفس سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مضر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہ ہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ مفع۔ یہی حضرت جہاد و حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں قضا و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نفس کے ہے تو وہ اپنے موروثک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطا و عمدہ کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو دلالت النفس میں داخل ہے حتیٰ کہ جس کو قیاس کی لیاقت نہ ہو وہ بھی اس کو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نفس کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ مے کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتر ہے لان حیۃ الصلوۃ منکرة فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیأت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ مے کیونکہ قرأت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحریر کے ہیں اور تحریر سے سوائے افعال نماز کے سب چیزیں مرام کر لیں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریم ہے۔ ولا منک فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دلانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ مے اور کیوں نہ ہو کہ جن چیزوں منع کیا گیا ان کے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھولیں گے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکہ صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مضر نہ ہونا صوم نقل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف نے کہا۔ ولا فرق بین الغرض والمنہل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نقل کے۔ مے چنانچہ نسیان دونوں میں روزہ نہیں ٹوٹتا۔ لان النفس لم یفصل۔ کیونکہ نفس حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ مے بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم افطار ثبوت ہوا۔

فروع : اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اس نے یاد نہ کیا اور کھانا

پتیارہ پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک لوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ن۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الظہیر)۔ جس کے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتواں ہو جائے گا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے اس کو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے (الظہیر) اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو انظار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر قضاء و کفارہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ (البدائع)۔ یہ تو سب نسیان تھا۔

دلوکان اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا بھٹکا۔ مٹھلی ہو۔ فے یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اتر گیا۔ تو انظار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ادھر ہا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ فے یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی انظار ہوا اور یہی قول مالک ہے فعلیہ القضا۔ تو اس خطا یا اکراہ سے مغفرت پر قضاء واجب ہے۔ خلاف للشافعی۔ بخلاف شافعی کے۔ فے اور یہی قول احمد ہے کہ انظار نہیں ہوا۔ فانہ یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعی غلطی و مکروہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد انظار کا نہیں ہے علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع من استی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطا و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ فے ان کے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجوب۔ یہ کہ خطا و اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ فے تو یہ عذر آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ فے تو کثیر الوجود عذر پر قلیل الکوع کو کیونکہ قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے ولان النسیان من قبل من له الحق۔ اور اس جہت سے کہ بھول تو اس کی طرف سے پیدا ہوتی جس کا حق ہے۔ فے یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیار ہی بھول ہوتی۔ والا کراہ من قبل غیرہ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان و اکراہ دونوں میں فرق ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضا لئے نماز کے فرق ہے جسے چاہے مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھے تو پھوٹ کر قضا کرے۔ (العنایہ) اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور صرٹ کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھولنے و خطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطا سے قتل کرے اس پر کفارہ و دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ غلطی و مکروہ پر کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں) اگر کل کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح رہا۔ (المخلص) یہی مستند ہے۔ (السراج)۔ سونے والے کے حلق میں پانی ڈال دیا یا اس نے خود پیا تو مانند غلطی و مکروہ کے اس کا روزہ گناہ پس قضا کرے۔ (قاضی خاں)۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اس کے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ (السراج) زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضا ہے نہ کفارہ

(واقعی طالع)۔ اگرچہ اس کی جو روئے اس پر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے (الخلاص) اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد جنون ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہو گیا۔ (الانصار) یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحشم۔ پھر روزہ وار سو یا پس اس کو احتلام ہوا جسے یعنی اس نے خواب میں جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ لم یفطر۔ تو انظار نہیں ہوا۔ جسے اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔

بقولہ علیہ السلام ثلاث لا یطہرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں روزہ کو انظار نہیں کرتی ہیں۔ الفحی ایک تھے۔ فسے یعنی بے اختیار آوے۔ والجمامة۔ اور روم پہننے لگانا۔ فسے اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام۔ اور سوم احتلام ہونا۔ فسے اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابوسعید خدریؓ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن زید بن اسلم روایت کیا اور بزارؓ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور وار قطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا مگر ان حینوں رالولوں کو بوجہ قرانی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے جمعہ لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس اسناد و درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ ثقات موجود علاوہ ازیں بزارؓ نے اس کو سلیمان بن حبان کے طریق سے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر واضح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حبان الازوی ابو خالد الاعمر انکونی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح الستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ طبرانی نے اس کو نو بایں کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضمر نہیں جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں ترمذی نے زید بن اسلمؓ سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے وجہ ہر کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابوسہیلؓ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار آئے تو اس پر قضاء نہیں اور جس نے عمد آئے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احکام مثل تھے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے۔ ولانہ لم توجد الجماع صریحاً۔ اور اس وجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ فسے اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی۔ اور نہ بطور معنی کے۔ وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ فسے اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت چٹا دے و انزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجو ہیں۔ اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ فکذا اذا نظر الی امرأة فاصنی۔ اور یوں ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ فسے تو اس سے بھی یہ انظار نہیں ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی۔ جسے کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ بلکہ غالی نظر ہے تو وہ مغفط نہیں اگرچہ عورت کی فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر نہ کر رہو۔ اور یہ جو حدیث سے عجوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں اس سے دوبارہ نظر کا عزم ہونا نکلا اور رہا اس سے انظار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ انظار تو جماع سے ہے اگرچہ اپنی منکوحہ

کے ساتھ ہونہ خالی نظر و انزال سے۔ مرقہ۔ دھار کا متفکر اذا امتی۔ اور یہ نظر گنڈہ مثل متفکر کے ہو گیا جب کہ اس کے منی نکل آوے۔ منی یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں ٹکرو تصور کیا حتیٰ کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق مغفرت نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجمع۔ وکالمستی باکف۔ اور مانند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی کے ذریعہ سے منی گرائی۔ منی یعنی ہاتھ سے زلیق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا بر اس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے۔ منی واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں غلطی ہے چنانچہ ہاتھ سے زلیق میں انزال ہوا تو علمہ مشائخ کے نزدیک روزہ انظار و قضاء واجب ہے مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال نولہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت میں قابل شہوت ہو جسے عورت نزد کا بدن یا نہ ہو جسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا چھاپہ جانور کہ ان میں جب انزال ہو تو افطار ہوا مع پھر کیا زلیق لگانا جائز ہے تلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث نکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرے ولا طعنون ہے اور زلیق نے بعض دررگوں سے ذکر کیا کہ حشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حائل ہوں گے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زلیق لگانے والے ہوں گے۔ بالحد شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق حرام ہے اور اگر اس نے اس سے طلبہ شہوت کو دینا چاہا اور حالیکہ اس کو طلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اس کو ثواب ملے گا۔ فقہ ابواللیث نے کہا ابوضیفرت سے روایت آئی کہ اس کو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہ ہو۔ انزار کی غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی نے کہا کہ امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔

ترجمہ کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انحصار کی اجازت چاہی تھی اور محنت ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اس کی لصوت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت پس اگر زلیق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہذا صحیح وہ ابوضیفرت سے ملو ہے اور شیخ ابوبکر وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف رہا ہے پس اس نے زلیق سے مادہ حیوہ نکال دیا تو اس حالت میں روا بلکہ امید ثواب ہے۔ فانہم واللہ تعالیٰ اعلم اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح پیشی بازی کی پس اگر انزال ہوا تو اس پر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہیں اور بفضل ہے۔ (مراج)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بکار ایسا کیا پس اگر اس پر تیل لگا ہو تو بقیہ کس اٹھل کے فاسد ہو جاتا ہے اور اگر نہ ہو پس اگر ایک طرف اس کی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ مفسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت کے اپنی زرعہ میں اٹھل ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے مگر جب کہ اٹھل پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الطہیرہ) جو کہ ہاتھ میں آلہ محاسن دیا کہ انزال ہوا تو روزہ فاسد ہے۔ (مراج)۔ چھاپہ جانور یا مردہ عورت سے جماع

کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہ ہو تو قضاء نہیں اور اگر انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ (القاضی خاں)۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا (المحیط)۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اس کے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا اور نہ نہیں (المعراج)۔ چہا یہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہیں ہے (المعراج)۔ ولو ادهن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار نہ ہوا۔ لعدم المنانی بوجہ منانی نہ ہونے کے۔ فسے کیونکہ صوم کا منانی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و اڑھی وغیرہ میں تیل لگانا لیکن اگر کالوں میں ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بخلاف اس کے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں تحقیق وتفصیل ہے م۔ دکن اذا احتجم اوریوں ہی جب پچھنے لگا دے۔ فسے تو انظار نہیں۔ لهذا بوجہ اسی دلیل کے فسے کہ یہ صوم کا منانی نہیں ہے۔ ولما ردینا۔ اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فسے یعنی ثلاث لا یفطرن الصیام الخ مسئلہ احتجام میں افطار نہ ہونا قول ابو حنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی میں کہا کہ سی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدیل حدیث افضل الحاجہ والمجموع۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا اور پچھنے دلوانے والا۔ (رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج و قال حدیث حسن صحیح)۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اس کے معارض اول تو حدیث لا یفطرن الصیام الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ روزہ سے تھے۔ (رواہ البخاری وغیرہ)۔ سوم حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انسؓ نے فرمایا کہ نہیں مگر بجهت ضعف کے۔ (رواہ البخاری)۔ چہارم۔ دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتداء یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر گزرے تو فرمایا کہ اس نے افطار کیا پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دے دی اور انسؓ خود روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمجموع سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے مفع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوانے اور اس کو حدیث افطر الحاجم والمجموع پہنچی پس اس نے اعتقاد کر کے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اس پر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے۔ لکھا صرحاً بذلک م۔ ویدو اکحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سر مر لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ فسے اگرچہ اس کو طلق میں سر مر کا روزہ معلوم ہو مفع۔ لانه ليس بين السین والدماع منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ فسے تو مزہ صرف مسام کے ذریعے سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط

ہے۔ والد مع تیرش کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہیں۔ فے یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والد داخل من المسام لاینانی۔ اور جو چیز کہ مسام سے داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ فے تو وہ پیٹ میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور البوصیہ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھگی چادر اور ہٹھنا مکروہ رکھا تو کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر تمھو کا اور اس میں خون کا اثر ہے تو اس صبح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مف جھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکانی جس کا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے (الزفر) تیل اگر مسام کے ذریعہ سے بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ (شرح الجمع)۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ تمام منہ میں اس کی نیکی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نکل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ (اللمصاحہ)۔ ولو قبل امرأة لا یفسد صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہ ہوا۔ فے اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے م۔ یرید یہ اذالم یمنزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اس کو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنانی صومۃ ومعنی۔ کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ ازراہ صورت کے اور نہ ازراہ معنی کے۔ فے تو افطار بھی نہ ہوگا۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ لبشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر بلد کو باہم ملانا تو حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے و ملانے کے عورت کو بدن سے چپٹا دے مکن حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اس کو منع فرمایا۔ (رواہ ابو داؤد باسناد جید)۔ لہذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے و مساس کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور البوصیہ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اس طرح چپٹا کر دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ مفع۔ لب چوسنے میں محبوب کا لعاب حلق میں اترے گا تو شاید مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف نکتہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں م۔ بخلاف الرجعة للمصاحہ۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ فے رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ تین طلاق سے کم ہو بانئذ نہ ہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے ٹھہرت سے

بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ ولالت کرتا ہے کہ اس نے رجوع کر کے جو رو بنالیا ہے ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال حرام ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے وادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آئے گا انزال مجہد یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا پٹیا یا تویہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اس کی شہوت بجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے ورنہ اس عورت کے جوان ترکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہ ہوا کیونکہ صوم کا معنی تو جماع حقیقی یا منوی ہے اور یہ فعل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ چھروم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا اور رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقت ہو یا حکم اس طرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ یہاں موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اس کے برخلاف ہے۔ لان الحكم هناك اذ هو على السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ جسے اگرچہ سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقتاً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔

مل ما یاتی فی موضعه النظامۃ للہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب النکاح و طلاق میں اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ جسے پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہ ہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ و لو انزل بقیۃ اولیٰ فعلیہ القضاء دون الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اس پر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے۔

جسے یہاں دہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو امام مصنف نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ بوجہ معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ جسے اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقتاً تو یہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے فتنہ کا الفعل و انزال۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ و وجود المنافی صوریۃ او معنی یکنی لا یجایب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ جسے تو یہاں جماع بطور معنی موجود ہونے سے قضاء واجب ہوئی۔ و اما الکفارة۔ اور بجا کفارہ۔ جسے تو وہ ظاہر محدود کا مل سزا ہے اس میں احتیاط کی کسی بیشی کو دخل نہیں۔ فتفتقر الی کمال الجایزہ۔ پس اس کا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ جسے اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت و معنی دونوں سے کامل ہوا اور یہاں صورت نہ ہونے سے شبہ ہو گیا تو کاملی جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہ ہوگا۔ لہذا سند میں ہی بالمشبہات کا لحدود۔ کیونکہ مشبہات کی وجہ سے کفارہ مستجاب ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ جسے یعنی سزائے

سرقہ وزنا وغیرہ کہ شہرہ سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔

فروع

باندی و غلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے۔ صائغہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی قریب دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے فاسد فاسد کے نزدیک۔ (الزہدی)۔ چہا یہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی و انزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ (المحیط)۔ ولا باس بالنبیلة اذا امن علی نفسه۔ اور جو رو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ اسی الجماع اور الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جانے یا انزال ہو جانے سے امن ہو۔ فسے یعنی اس کو یہ خطرہ نہ ہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نہ ہو پہنچے گی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ جماع اور انزال نہیں کہا بلکہ جماع یا انزال کہہ کیونکہ امام محمد نے جو کہا کہ اپنی نفس پر امن ہو۔ (لو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ دیکھ اذالم یا من۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جب کہ اس کو امن نہ ہو۔ لان عینہ یس بفس۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ فسے بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہو سکتا ہے۔ دس بما یصیر بقابلقہ فطر۔ اور ایسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ فسے مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نکل گیا یا جوش میں ضبط نہ ہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں ایک اس کی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اس کے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی عراب انجام تک نوبت نہ ہوگی۔ یتبرعینہ واجب لہ۔ تو بوسہ کا میں اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ جیسے صحیحین کی حدیث ام المؤمنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے۔ وان لم یا من۔ اور اگر صائم بے خوف نہ ہو۔ فسے یعنی بد انجام کا خوف ہو۔ یتبرع عاقبتہ و کہ لہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ فسے چنانچہ ابوداؤد کی حدیث ابوسہریرہ میں پورے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بے خوف نہ ہونے کے قائم مقام کر دیا حتیٰ کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق پورے کو اجازت اور جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ و انشانی اطلاق فیہ فی الحالین۔ اور شافعی نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں فسے قواء بے خوف ہو یا نہ ہو۔ والجماع علیہ ما ذکرنا۔ اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ فسے یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ الترمذی۔ پس بے غولی کی حالت میں اجازت ہو یا جماع و انزال میں چھسنے کی اجازت ہے بلکہ حجت حدیث ابوسہریرہ ہے جو اہل گندریکا لیکن صحیح یہ کہ شافعی نے خلاف نہیں کہا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اس کو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وغیرہ اشافعی میں مصرح ہے (کما فی العینی)۔ والباشرة الفاحشة مثل التخیل فی ظاہر الدواہینہ۔ اور فطر طوری بدن طارکاً لا ہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے مثل ہے۔ فسے یعنی روزے میں اگر مرد و عورت مل گئے ہو کر اپنے آلہ و فرج کو اوپر سے ملا دیں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ اگر غطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادہ روایت

ہے کہ انہ کہ المباشرة الفاحشة۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ فسے اور یہی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ لانه قل ما تخلو عن الفتنة۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ فسے بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جاوے۔ بلکہ اوپر گزرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا بھی مکروہ ہے۔ م۔ دلو دخل حلقه ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں کھی گھس گئی۔ دھو ذاکر صومہ۔ حالانکہ اس کو اپنا روزہ یاد ہے۔ فسے یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ انظار نہ ہوگا۔ فسے یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ کھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھنائی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل انظار ہو نیچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ وفي القياس يفسد صومه لو وصل الفطر الى جوفه وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصى۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پونج جانے مضر چیز کے اس کے جوف تک اگرچہ ایسی چیز ہو جس کے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک و کنکری کے۔ فسے حتی کہ ان دونوں سے انظار ہو جاتا ہے اور لائق غذا نہ ہونے کا اثر تو عمری صورت میں کفارہ نہ ہونے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انه لا يستطاع الاحتراز عنه۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کھی سے بچاؤ کی گنجائش نہیں ہے۔ فسے اور جوابات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ کھی داخل نہ ہونے پاوے۔ م۔ فاشبه الغبار والدخان۔ تو کھی دھوئیں و غبار کے مشابہ ہو گئی۔ فسے چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتے ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس کھی بھی انہیں سے مشابہ ہے۔ م۔ اگر صائم نے کھی لے کر نکل لی تو روزہ ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ (شرح الطحاوی)۔ اگر حقہ و تمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ (اشامی)۔ اور چونکہ غذا کی جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح ایسے مباحات سے ہے کہ اس کا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

واختلفوا في المطر والثلج۔ اور مشائخ نے مینہ و برف میں اختلاف کیا۔ فسے جب کہ یہ دونوں صائم کے بلیر اختیار جوت میں داخل ہو جاویں۔ والا صح انه يفسد۔ اور اصح یہ کہ ان میں سے ہر ایک کا روزہ مفسد ہے۔ فسے یہ قول عامہ مشائخ۔ ع۔ ہی صحیح ہے۔ (الظہیری)۔ لا مکان الامتناع عنه اذا اداہ خیمہ او مقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ فسے یعنی جب ایسے سایہ میں بچاؤ ممکن ہو تو معلوم ہو گیا کہ مینہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے عہ بقول صحیح اشدہ ہے کہ بہت تحریمی کا قول ظاہر ہے تو حرام ہونے کا قول باطل اور تفصیل اس کی رسالہ مولانا بحر العلوم اور رسالہ عالم علمائے فرنگی محل سے معلوم ہو سکتی ہے ۱۱۷۔

بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ
 وھوں وغیرہ کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ دہم ہو گیا کہ امام مصنف نے اسکا احتراز کی قید
 لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملے مثلاً مسافر جنگل
 میں رواں ہو تو اس وقت احتراز ممکن نہیں ہیں مینہ و برف مغلطہ ہونا چاہیے۔ عجب کہ ہمارے کتب
 محقق ابن الہمام نے یہ دہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ
 مینہ و برف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر ان کا حکم ان چیزوں کے مثل
 ہوا جن سے اسکا واجب ہے۔ (فاصلہ فائدہ دقیق نافع م)۔ آلسویا عرق پیشانی کے ایک قطرہ
 داخل ہوئے تو مغلطہ نہیں اور اگر بہت ہوں کہ ٹمکینی حلق میں پادے تو روزہ فاسد ہوا۔ (کافی الخمر)۔
 لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر ٹمکینی پادے تو فاسد ہوگا جیسا کہ فتاویٰ قاضی خاں کے الحاق
 سے ظاہر ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاویٰ خلاصہ ہے اور قطرہ و قطرہ تابع
 رقیق ہے تو اس کے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ رقیق میں اصلی ہے بخلاف اس کے جب کہ کثیر ہو
 لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام منہ میں ٹمکینی پادے تو اس وقت رقیق پر غالب یا مساوی واصل ہے پس صحیح
 قول خلاصہ ہے م۔ اگر عینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اس کو نکل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے
 خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر رقیق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (الخلاصہ)۔ اگر ناک سے
 رنٹ کو حلق میں کیچ کر عینہ لگ گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا
 پھر اس کو منہ میں لے کر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تارنیں لونا تھا
 تو افطار نہیں۔ (الظہیر)۔ اور اگر تار لٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نکلنے میں
 ہے۔ (الفتح)۔ اگر محبوب کا تھوک نکلے تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ (الھیطہ)۔ اگر کھلی کے بعد منہ
 میں تری باقی ہو اس کو تھوک کے ساتھ نکل گیا تو افطار نہیں ہے۔ (محیط السوس)۔ اگر خون کھا گیا
 تو کفارہ روایت قضا ہے نہ کفارہ۔ (الظہیر)۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا کہ اس کے رنگ
 سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے باوجود اس کو نکل گیا تو فاسد ہو گیا یا لا الخلاصہ
 دیواکل لھا بین اسنانہ فان کان قلیلاً۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا جو ریشہ چھٹ رہا تھا
 کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہے۔ منہ سے یعنی چٹا برابر سے کم ہو۔ لم یطہر۔ تو افطار ہوگا۔ منہ سے اگر چہ
 عینہ کھا جاوے۔ (کافی الجامع الصغیر)۔ وان کان کثیراً۔ اور اگر بہت ہو۔ منہ سے یعنی چٹا برابر یا
 زیادہ ہو۔ یطہر۔ تو افطار ہو جائے گا۔ وقال زفر بن یحییٰ بن ابی جہین۔ اور زفر نے فرمایا کہ دونوں
 صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائے گا۔ منہ سے کیونکہ اس نے باہر سے کھا یا ہے۔ لان العلم لا حکم
 انطاہر۔ اس لیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد مدۃ بالمصنوعہ حتی کہ کھلی
 کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ منہ سے پس اگر منہ خارج بدن ہو تو کھلی کا پانی اندر داخل
 کرنے سے افطار ہو جاتا ہے۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر ہر صورت افطار ہو جاتا ہے
 و لسان القلیل تابع لسانہ بملأۃ ریحہ۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ عینہ اس کے دانتوں کا تھوک

یعنی وانتوں کے ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اس کے تھوک کے جسے تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ بر خلاف کثیر کے۔ جسے کہ اس کا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانه لا یبقی فیما بین الانسان۔ کیونکہ وہ وانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ جسے بلکہ عارضی طور پر رکھا ہوا ہے جس کو اس نے لے کر باہر سے کھالیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا بیساز فریضے نے کہا خود ہم کو بھی سلم ہے بلکہ ہم کو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اس کا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہذا فریضے کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر التفکر لیا پھر خلاصہ جواب فرمایا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ وانتوں سے لیا تو تالیع ہونے سے اس پر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ و الفاصل مقدار الحمصة۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ جسے یعنی چنا برابر کثیر ہے بقدرینہ قول مابعد کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو حصہ سے کم ہو وہ قلیل ہے۔ جسے اور یہی صدر الشہید نے ذکر کیا۔ ع۔ اور شیخ ابو نصر الدبوسی نے کہا کہ جس کے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے معف۔ اقول یہ اُن چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہ ہوں اور جو ایسی رقیق ہو تو کلام فقہاء سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ان میں داخل ہونا صادق آوے جب کہ ریق سے برابر یا غالب ہوں۔ م۔ یہ سب اُس وقت کہ یہ چیز وانتوں سے حلق میں لے گیا۔ وان اخراجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ و اخذہ بیدہ اور ہاتھ میں لے لیا۔ جسے یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم اكلہ۔ پھر اس کو کھالیا۔ ینبغی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اس کا روزہ فاسد ہو جاوے۔ جسے اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن محمد ان العائم اذا ابتلع مستمہ بین انسانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد سے روایت ہے کہ عائم نے جب دانہ تل کو وانتوں کے درمیان سے نگل گیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ جسے خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اكلہ ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداء کھالیا تو روزہ فاسد ہوگا۔ جسے اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ (العنایتہ القاضیہاں)۔ یہی اصح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ یہ اس وقت کہ چایا نہ ہو۔ ولو مضغہا لا یفسد لانہا تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداء چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائے گا۔ جسے تو اس پر داخل ہونا صادق نہ ہوگا بلکہ اگر گہیوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونے کے۔ (کافی قاضیہاں)۔ لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اس کا مزہ حلق میں ظاہر ہو تو فاسد ہوگا۔ (اکافی)۔ اور یہ مزہ پانے کی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چلنے میں ہی اصل ہونا چاہیے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنے کے معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اس پر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آشود پسینے کے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کما مز۔ و فی مقدار الحمصة۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ جسے جب کہ وانتوں میں سے نگل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارة۔ صائم پر صرف قضاء واجب ہے کفارہ نہیں عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ جسے یہی اصح ہے (الخلاصہ)۔ وعند زفری علیہ الکفارة ایضا لانه طعام متغیر۔ اور زفری کے نزدیک اس پر کفارہ بھی واجب ہے اس لیے کہ یہ چیز بگڑا ہوا طعام ہے۔ جسے اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے

ولابی یوسف انا یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف کے واسطے بحث یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اس کو
مکروہ رکھتی ہے۔ جسے یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہاں رہی پس کفارہ
ساقط ہے۔ اعتراض ہو کہ بدبو دار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس
نے چنا برابر گوشت نکلا دیکھا جاوے کہ اگر اس کی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے
قول پر فتویٰ ہو اور اگر اس شخص کو اس کا کچھ اثر نہ ہو تو زفر کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا
گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے احوال سے واقف ہو اور ایک طرح کا اجتہاد رکھتا ہو (مفتح)
صائم نے دوسرے کے واسطے نغمہ چایا تھا اس کو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضا کے
فروع نہ کفارہ (ابو حنیفہ)۔ اگر منہ میں نغمہ تھا اس وقت فجر طلوع ہو گئی پھر اس کو نگل گیا یا
تو اندر روٹی کھانے کے لیے چھائی حالانکہ اس کو روزہ یا دن میں پھر یاد آیا پھر اس کو نگل گیا تو بعض شایعین نے
کہا کہ اگر نوالہ نکلنے سے پہلے اس کو نگل گیا تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھا لیا تو اس
پر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے (القاضی خاں)۔

فان ذرعا القتی لم یضطر۔ پھر اگر اس کو قے اسنڈی تو افطار نہ ہوگا جسے یعنی جب کہ بے اعتنا
قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرنے میں افطار نہیں م۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ابن
المنذر نے کہا کہ جمہور علماء کا بھی قول ہے۔ مع۔ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قار ظلا قضاء علیہ ومن
استفاد عامدا فعلیہ القضاء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جس کو قے ہوئی اس پر قضاء نہیں
ہے اور جس نے عمدتے کی تو اس پر قضاء واجب ہے۔ جسے اس کو ہشام بن حسان نے محمد بن
سیرین من ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن
اور حاکم نے کہا کہ یحییٰ بن یحییٰ و سلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مطیع۔
لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اس وجہ سے کہ جس کا
ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسیٰ بن یونس منفرود ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔
دوم منفرود نہیں بلکہ جنس بن حیاث نے متابعت کی۔ کہا رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء
رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل میں
اور میں معنی ابن ماجہ میں تو بھول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر
دیا۔ مطیع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فامدود۔ اور اس میں منہ بھر قے اور اس سے کم دونوں برابر ہیں
جسے کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے م۔ اور مسند میں حمام صورتیں یہ نکلتی ہیں کہ
قے یا اسنڈی یا اس نے عمدتے گرائی۔ پھر اسنڈی یا جبر منہ ہوتی یا کم۔ اسی طرح عمدتے گرائی ہوئی بھی جبر منہ
یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ
گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ پھر اگر اسنڈی دبا ہر نکل پڑی تو وہ جبر منہ
ہے قول ایک طرح کا اجتہاد الخ یہ تصریح ہے کہ اجتہاد کسی وجہ سے اب جہاں تک ہے اور بعض فقہاء نے بعض فقہاء کے جہل سے
تعلیل دی کہ اجتہاد بالعیار سے منقطع ہو گیا حالانکہ علم سوائے حق تعالیٰ کے کوئی نہیں رکھتا ہے جیسا کہ مولانا جو اسلم نے کہا ہے ۱۲

ہو یا کم ہو انظار نہیں۔ بدین الطوق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اس کو روزہ یا دسہ تو قلیل ہے یا کثیر ہو امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً عثمانی۔ اور اگر اس نے لوٹائی پس اگر بھرنہ ہو تو بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لہو۔ اور جب اس نے ہڈاؤتے کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر منہ بھر ہو تو بالا جماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے۔ (کمان الکافی)۔ پھر اگر کم ہونے میں تھے خود لوٹ گئی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک انظار نہیں اور اگر اس نے لوٹائی تو ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں انظار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی صورتیں یعنی بھرنہ ہڈاؤتے کرنے کی صورت میں لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنفؒ کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں تھے ہر دسے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ اس میں بھرنہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہونے کہ جو تھے خود باہر نکل پڑے خواہ بھرنہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو تھے کہ ہڈاؤتے خواہ بھرنہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے۔ باقی رہیں لوٹنے و لوٹانے کی صورتیں تو فرمایا فلو ما حکان ملاء الغم عند ابی یوسف لانہ خارج حتی یفتقض بہ الطہارة وقد دخل۔ پھر اگر بے اختیاری نے اندر لوٹ گئی اور وہ بھرنہ بھی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی کہ اس کی جہت سے و ضرورت جانا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔

و عند محمد لا یفسد لانہ لم توجد مویة القطر وهو الاتباع و کذا معناه۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نکل لیتا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں پائے گئے۔

فمنہ اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتعنی بہ عادة۔ کیونکہ عادت میں تھے کے ساتھ غذا نہیں کی جاتی ہے۔ پس جب فطر الزام صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ وان عادی قسداً بالاجماع لوجود الادخال۔ والاتباع۔ بعد المخرج یتحقق مویة الفضل۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر تھے کو صائم نے خود لوٹا یا تو بالا جماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے و خارج ہونے کے اس کی طرف سے داخل کرنا و نکلنا پائیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ فتنے یعنی نکلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو منہ بھر کی صورت میں ہے

وان کان اقل من ملاء الغم۔ اور اگر بے اختیاری تھے بھرنہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد مویة۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہو گا۔ فتنے اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ کوہ خارج ہے۔ فتنے جو ابو یوسفؒ کی اصل ہے۔ ولا صنع له فی الادخال اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ فتنے جو امام محمدؒ کی اصل ہے۔ وان عادی قسداً لك عند ابی یوسف لعدم المخرج۔ اور اگر یہ قلیل اس نے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک یوں ہے

یعنی انظار نہیں بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ فتنے یہی مختار و صحیح ہے۔ ف۔ وعند محمد یفسد مویة

موجود الصبح منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنا مستحق ہوا تو فطر کی صورت ہوگئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل تھے حکماً خارج ٹھہرتی حالانکہ شرع نے اس کو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں لوٹتا تو جب حاج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہ ہوا۔ م۔ فان استقاء عمداً ملامتہ فیہ فلیعد القضاء۔ اور اگر اس نے عمداً قے کی حالانکہ بھرم نہ ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ فقہ پس نسیان صوم میں اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھرم نہ کی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاق ہو جاوے کیونکہ بھرم نہ عمداً یا د میں قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لہذا دینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فقہ کیونکہ اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھرم نہ تو ناقض ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہنچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس یہیں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے کرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک بہ۔ اور نص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہے۔ فقہ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا کفارة لعدم الصومۃ۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہ ہونے کے۔ فقہ یعنی کچھ فضا داخل کرنا میرے نزدیک یوں کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں انظار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کسی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں نص میں صرف یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ م۔ بالجملة عمداً بھرم نہ قے نکالنے میں بالاتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملامۃ الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے منہ بھر سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فقہ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث۔ بدلیل اطلاق حدیث کے فقہ کیونکہ حدیث میں قضاء اس پر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخارج حکماً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ فقہ اسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا چھٹنے سے وضو نہیں لوٹتا۔ زیلعی نے تمییز الخلاف شرح المنزی اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ (کمان الفیج)۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استفادہ عامداً میں یہ مقصود ظاہر کہ اس نے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گو یا اس نے عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن محض نہیں کہ شارع کے اطلاق صرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک عقلی اجتہادی معنی نکالنا محقق الاول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی مستحق نہیں ہوا۔ تو مستخرج ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ شہاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لہذا یفسد عند

لعدم سبق الخادج۔ تو وہ بھی ابویوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ فسے تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پائے۔ وان اعاده۔ اور اگر اس نے خود اس قیل کو لوٹایا۔ فعنه انه لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابویوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفسد نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا۔ فسے کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جس پر داخل ہونا صورت نظر ہو وعنه انه یفسد۔ اور ابویوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملا۔ الفم۔ تو ابویوسف نے اس کو منہ بھرتے نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرة الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہونے کے۔ فسے یعنی قے کرنا پھر طلق میں اس کو لوٹنا فعل اختیاری کثیر ہو گیا۔ تو گویا اس نے مکرر قے قیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابویوسف کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکل میں سے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عداً قے نکالی جو مل کر منہ بھرے تو روزہ قضاء کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا عداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اس نے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوائے اس کے کہ جب لوٹائی یا بھر منہ قے عداً کی ہو۔ ۱۰۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ والشداعلم بم۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اس وقت کہ قے طعام یا پانی یا مترہ (بلغم ۱۲) ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابوصیف و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابویوسف کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضوء ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ صم م۔ ومن ابتلع الحماۃ او الحديد افطر۔ اور جو شخص صائم کہ نکل گیا کنکری دلو ہے کو تو افطار ہو گیا۔ لوجود صورة الفطر بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ فسے اور وہ کسی چیز کو جوف میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ دلا کفاسۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہ ہونے کے فسے اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے کفح غذا یا دوا ہے۔ لم۔ اور یہی قول مالک ہے۔ ع۔ (فساوع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر دلو ہے کے تضاد ہے نہ کفارہ)۔ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے ازراہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کی جاتی اس کے نکلنے سے صرف تضاد ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ (التبیین)۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کہ جو دوا میں کھائی جاتی یا کاسی مٹی جو پختہ کر کے بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو ان میں کفارہ بھی ہے۔ (خزانۃ المفتین)۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پاؤں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے طلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے بچکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ (السراج)۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنے والی چیزیں خرم وغیرہ کی گٹھلی اور روٹی اور گھاس و کافند ہے۔ (الخلاصہ)۔ اور کچی سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ (النہر)۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور نبات اندام مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے (الخلاصہ)۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب شل نور کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے۔ ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی

جب کہ پورا نکل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اس کا سر پھٹا ہوا ہو (القاضی خاں)۔ اور خمریزہ کا پھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اس کے جب کہ تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ (الطہیریہ) کچھ امور دواور گور و بیکر کا بھی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم بم۔ اور ازرو و جلوس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ (الذخیرہ) میں کہتے ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو پاک نہیں ہے۔ پس فتویٰ میں متامل ہوگا۔ م۔ مسور و ماشس و مونگ میں کفارہ نہیں۔ (الزاہدی)۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ (الطہیریہ)۔ بلیہ چوسا کہ صومک طق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر بلیہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ (الطہیریہ)۔ اور اگر شکر چوسی تو ننگنے پر کفارہ لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مثل ککری کے جب کہ نیزہ یا تیر یا بندوق کی گول پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر ان کا کوئی کنارہ باہر ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ (انتہیین) اگر دورے میں بازہ کر گوشت نکل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں (البدائع ف)۔ مگر جب کہ اس کا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ (الفتح)۔ بکری کا کنارہ نکلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے تو فاسد نہیں اور اگر کل نکل گیا تو فاسد ہوا۔ (الخلاصہ)۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پاتی یا تیل سے تر ہو۔ (الطہیریہ)۔ یہ سب اس وقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور اگر سہواً ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ (الزاہدی)۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ وہ راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ منہ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و رانگی حرام ہے۔ بہر حال اگر یہ جماع نہایت ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اس کا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاء ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا تو بھی حکم گذرا کہ قضاء سے کفارہ نہیں ہے اور اگر اس نے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامداً۔ ورتائیکہ عمدتاً اس کا قصد کرنے والا تھا۔ فعلیہ انقضاء۔ تو اس پر قضا رہے۔ استدنا کا للمصلۃ الغائتہ۔ واسطے حاصل کرنے کے اس خونی کے جو جاری رہے۔ و انکفارة۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ فکامل الجنابة۔ بوجہ پورا ہوجانے جرم کے۔ دسے کیونکہ جماع کی صورت و معنی مع عمدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی قبول علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا یشتزم الا نزال فی المجلین اعتباراً بالاعتقال۔ اور دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اس اغتسال کے۔ منہ چنانچہ حشفہ غائب ہو کر گرنے والے دکرلے والے دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے۔ م۔ وهذا لان قضاء الشهوة یحقق حدیہ۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدین انزال کے تحقق ہے۔ وانا ذلک طبع۔ اور انزال ہونا تو سیری کا ہے منہ کراہد انزال کے جماع کی خواہش نہیں۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور فضائے شہوت بدین اس کے

پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ اس واسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اس میں انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفہ انہ لا یجب الکفارة بالجماع فی الموضع المکرہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے نوادر میں روایت ہے کہ مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتباراً بالحد عندہ۔ برقیاس حد کے امام کے نزدیک۔ منے یعنی امام کے نزدیک حدود ایک امر محدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے بعضے شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انها تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ منے یہ صحیح ہے (المیحا) لان الجنایۃ تکاملہ بقضاء الشهوة۔ کیونکہ حرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ منے بلکہ بہت سے جہت طہیت لوگ مقعد کا جماع زیادہ مرغوب سمجھتے ہیں۔

فروع اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ولو جامع مینتہ او یقیمہ فلا کفارة انزل اول ینزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور سے عمداً جماع کیا تو اس پر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ منے ہاں قضاء البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی نہ جلے گا۔ م۔ خلافاً لشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ منے کہ ان کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ (کافی شرح المہذب للنفوذی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایۃ۔ کیونکہ جنابت۔ منے جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکامل بقضاء الشهوة فی محل مشتمل۔ پورا ہونا ایسے محل میں قضائے شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ منے اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دمبر ہے۔ ولم یوجدہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ منے بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارة بالواقع علی الرجل تجب علی المرأة۔ پھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ منے جب کہ عورت بالذمہ نے بغیر اکراہ و جبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر و اکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راہی ہو گئی ہو۔ (القاضی خاں)۔ اور اگر بالغ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دے کر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ (انزادی حد وغیرہ)۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطا میں اور اگر روزہ یا دن میں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔ م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ (کما قال الخطابی۔ مع)۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر مصنف تجب علی المرأة کی جگہ تجب علی المفعول بہ کہتے تو بہتر تھا تا کہ وہ مرد و مخنث بھی داخل

ہو جاتا جس سے اخلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اخلام کرنے والے شخص میں قضا نے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرج مال وغیرہ کے تو اظہار یہ تھا کہ اس پر کفارہ اس معنی میں نہ وہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں تفسیر سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شہوت کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر معصیت کے قصد سے کیجے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور طلبہ الصلہ نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (انہی مترجم)۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ (النہر الفائق)۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شہوت سے منع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح لکاب الہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر بالعزیز کی اجازت نہیں جیسا کہ امام رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجر کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہوسکتا اور جب تک محمد کتاب میں نہ ہو تو قنید معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے (صرح بذیل القاری) ہاں شیخ ابن الہمام نے کافی سے نقل کیا جس میں ضمیر مذکور ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اخلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہے جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔

الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا وبر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فرج میں برضا سدی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد بچوں یا طفل سے جن پر کفارہ نہیں۔ رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ وبر میں اخلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہو گا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے اس واسطے کہ اس نے قطعاً شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قطعاً شہوت کا عمل بن کر اسے تو مرد و مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح نہیں و مرتکب معصیت منید ہے لیکن کفارہ تو قضا نے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتویٰ میں تامل چاہیے۔ و اثر تعالیٰ اعلم۔ م۔ و قتل الشانسی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقة بالجماع وهو فعل۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ فقہ نے عورت کا۔ و انما یعمل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا فعل ہے۔ فقہ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قطعاً شہوت پر ہے اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ و فی قول تجب و فعل منہا الرجل اعتباراً بامد الاختصال۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے لیکن عورت کی طرف سے اس کو مرد و انشاء کے گاہ برقیاس آ ب التسل کے۔ فقہ یعنی جیسے رات میں مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہائے کا پانی رانم سے قضا ہے تو عورت کے نہائے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور غرضی نہیں کہ اس کفارہ میں دو ماہ کے متواتر روزہ بھی پنا وہ مرد کے رکھے سے کیونکہ ادا ہوں گے کیونکہ حدیث میں بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا ہوں گے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول فعل مہلک ہے۔ و لنا قولہ علیہ السلام من افطی فی رمضان خطیہ ما علی

الظاهر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ جسے یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں سے وہی عمدہ صوم افطار کرنے والے پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آوے گا اور کفارہ کا بیان آتا ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔ وکلمۃ من ینتظم الذکور والاثاث۔ اور لفظ من مذکور مونث دونوں کو شامل ہے۔ جسے کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الانسا ولا نفس الوقاع۔ اور اس دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمدہ روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ جسے چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کر دے۔ وقد شارکتہ فیہا۔ اور ایسی حرکت جنابت کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ جسے غلامہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اس کے جرم مانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ ولا تحمل۔ اور تحمل ندارد۔ جسے یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانہا عبادة او عقوبة۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا یجزی فیہما الحل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ جسے چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازیلی ہے جب اس کو عمدہ خالص کیا تو اس کی مکافات اس طرح کہ تحریر رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبارت ہے کیونکہ خاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہر بعض متقدمین مشائخ نے حدیث کا حامل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بروہ آزاد کرے یا متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاوے (رواہ البخاری وسلم)۔ اور وارقطنی کی روایت میں ابو ہریرہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عموم کہاں نکلے گا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ اصول الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابو ہریرہ نے دلیل لی کہ افطار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی بہ او ما یدادی بہ۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کی جاتی ہے۔

فعلیہ القضاء والكفارة. تو اس پر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ جسے یعنی عہدا کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کے واسطے کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ (خزائن المفتین ص ۷۰)۔ پس کفارہ کی خصوصیت عہدا جماع سے نہیں بلکہ عہدا انفرادی سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس کفارہ بھی لازم ہوگا۔ م۔ اور یہی امام مالک و جمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا كفارة عليه۔ اور شافعی نے کہا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے۔ جسے یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانا شروعت فی الوقاع بخلاف القياس لا ارتفاع الذنب بالتوبة۔ کیونکہ کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ جسے یعنی جماع کرنے والا پیشیمان و نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ لازم کیا تو چنانچہ قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نفس وارد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جماع میں اسی تک ہے گی۔ فلا یقاس علیہ غیہ۔ تو اس پر غیر کا قیاس نہ ہوگا۔ جسے یعنی سوائے جماع کے دوسرے عہدی انفرادی سے کفارہ نہ ہوگا۔ وینا ان الکفارة تعلقت بجایة الاضرار فی رمضان علی وجه اکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم انفرادی کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروہ کمال پایا گیا۔ جسے یعنی حدیث و رباب جماع وارد ہیں اس سے اس قدر ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر انفرادی طریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحققت۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ جسے جب کہ اس نے غذائی یا دوائی چیز عہدا کھائی پی تو لازم آیا کہ بروہ کمال انفرادی سے کفارہ واجب ہے۔ و بایجاب الاحتیاط کلیرا حراف ان التوبة غیر مکفیة لعداء الجنایة۔ اور بروہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ جسے جیسے چھڑایا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ ح۔

مترجم کہتا ہے کہ عند تحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور منزلت حد بطریق سیاست خرمیہ ہے جیسا کہ اصل الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ بریں شافعی کہہ سکتے ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہ ہوتا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے علی بن الہمام نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ ہے کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جملہ ہے اور ہمارے نزدیک اس سے انفرادی بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بطریق کمال ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو سراسر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے انفرادی کمال ہو جائے گا۔ م۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چربی یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا ہل یا مٹک یا زعفران یا کافور یا عالیہ کھا یا پیا تو اس پر ہمارے نزدیک قضاء کفارہ ہے۔ (القاضیخان)۔ اسی طرح سرکہ و مری و آب و عسل و آب زعفران و آب باقلا و طربزہ و آب خیارین۔ و عورہ انکور و مینہ و ادک و برف کا پانی عہدا کھایا پیا۔ یا دوائی صلی

مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا چھوٹا خربزہ نکل کیا یا کچی گوشت کھایا۔ (الخزانہ) بلکہ بدبودار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے۔ الخزانہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ یا بھونے ہوئے جو نکل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ (محیط السرخسی) اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ م۔ و قیق الذرہ کو اگر روغن میں لتھ کر کے کھایا یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ الخلاصہ والخزانہ۔ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑی تو زندگی میں لے لے کر کھائی اس پر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی و لذت ہوتی ہے (السراج)۔ ظاہر یہ نازی کرلی میں سے نکلے باوجود اس کے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واشتر اعلم۔ م۔ اگر درختوں کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کول تو اس پر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے پتے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ (البحر)۔ اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں۔ (التبیین)۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اس پر قضاء و کفارہ ہے اور اگر ثابت نکل گیا پس اگر اس پر تفروق نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامر علماء کے نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے (الظہیر)۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو۔ (المعراج)۔ اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ (محیط السرخسی ف) اگر نکل کھایا تو اس پر کفارہ واجب ہے۔ یہی مختار ہے (الخلاصہ) یہی صحیح ہے۔ (ابو المکارم ج ۴)۔

مسئلہ نمبر ۱۰ کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ | جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں

جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا پس بقیاس رقی حبیب و سوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و شیرینی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اس کو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و الکفارة مثل كفارة الظهار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ فہے یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینا۔ لار دینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ فہے یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ و لحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ فہے ان کا نام سلم بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے مع فائدہ حال یا رسول اللہ ہلکت و اہلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر رہا ہوں اور میں نے مار مٹایا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال و اقدت امراتی فی نهار رمضان متعداً۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کر لی اپنی عورت سے متعداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبہ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املك الا رقبتي هذه۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں

ہوں سوائے اپنے اس گردن کے۔ فقال صم شہرین متتابعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ بے درپے روزے رکھو۔ فقال حل جانی ما جاز فی الاصل الصوم۔ پس اس نے عرض کیا کہ مجھ پر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ فسے یعنی پھر دو مہینہ تک بے درپے روزے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطعم ستین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوقی یفرق من حمس۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوڑ دے۔ وسی وی بقری۔ اور بعض روایات میں بجائے فرق کے عرق ہے۔ فیہ حمس خسة مشروعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خربا تھے۔ وقال فارتقا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال والله ما بین لایتی المدنیۃ احد احوج حتی ومن عیالے۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لایتیں کے درمیان کوئی حالت منہ مجھ سے و میری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے۔ فقال کل انت و عیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور میرے عیال کھاؤ۔ یجزیک ولا یجزی احد البعداء۔ یہ مجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا۔ فسے صحاح السنہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اس کو آزاد کرے اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا کچھ کو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے بے درپے روزے رکھے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا کچھ استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مسکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھو جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں فرما تھے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو سے کر تصدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھ کر محتاج پر صدقہ کروں پس واللہ مدینہ کی لایتیں یعنی حرمین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتی کہ آپ کے اگلے دندان مبارک گھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے (رواہ الائمۃ الصحاح)۔ حرمین مدینہ کے دو طرف دوعزہ ہیں یعنی تھریہ مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ احادیث فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھیں اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اس کو کفارہ دینے سے چارہ نہیں ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ نسوچ ہو گیا چنانچہ آفریں اس اعرابی واس کے عیال کو کھانے کا حکم دے دیا۔ انتہی۔ لیکن جہو طار کا وہی قول ہے جو زہری نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف کی روایت میں جو آفریں مذکور ہے کہ یہ مجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ اللہ رواد کی کسی روایت

میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اس کو مہلت دی جب کہ دو ماہہ روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا ہے لیکن ظاہر ہے اس کی خصوصیت تھی کیونکہ وارقطنی کی روایت میں آیا کہ نقد کفر اللہ عندہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ والملت یعنی اور میں نے مار مٹایا۔ یہ بھی صحاح السنہ میں نہیں لیکن وارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقف فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقف فقیہ ہے ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابویوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود ہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جھا باز بیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھو ہارے تھے اور جب یہ ساتھ ساتھ کو معدوم دیے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بلفظ ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میر نہ ہو تو ستوا تر روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کا ملہ ظاہر ہوئی۔ م۔ وهو حجة علی الشافعی فی قوله بخیر اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاه الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مفتضا تو ترتیب ہے۔ منے جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجیزہ غلاصہ میں مصرح ہے کہ تخیر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ن ع۔ وعلی مالک فی نفس التتابع للنفس علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے درپے کی نفسی میں کیونکہ حدیث میں پے درپے دو ماہہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ منے یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس یہ حدیث ان پر حجت ہے۔ ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پاخانہ کی راہوں کے سوائے میں جماع کیا۔ منے گو یہ جماع عربی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا ومانند اس کے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اس کو انزال ہو گیا۔ منے تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر یہ روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ بوجود الجماع معنی کیونکہ جماع کے معنی پانے گئے۔ منے اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارة علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لان قضاء امر موسومہ۔ کیونکہ جماع کا صورت منعدم ہے۔ منے یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد کے۔ ع۔ ویس فی انشاء صوم غیر رمضان کفارة۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ منے اگرچہ قضاے رمضان یا فرض کفارہ

قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجائزۃ۔ کیونکہ رمضان میں عید تو برینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ جس سے اور تشنگی کا
کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیث۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائے گا۔ جسے کیونکہ جو ستر بار
جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اس کو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس البتہ قیاس ہے۔ من احتقن اور جس کی
نے مقدیہ۔ جسے یعنی نل کے ذریعہ سے تقدیر کی آنت میں روا چوٹیاٹی۔ الاستسقاء۔ یا سوکھ گیا۔ جسے یعنی نلکے روا اور داغ
میں چڑھائی۔ اور افطار فی اذنیہ یا اپنے کان میں ٹپکائی۔ جسے یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا
افطار۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ جسے یہی عامر علماء کا قول ہے۔ بقولہ صلح الفطر ما دخل
بدلیں قول حضرت صلح کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو۔ ولو جوء معنی الفطر وہو وصول ما نیہ صلح
البدن الی الجوف۔ اور بدلیں اس کے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جس میں بدن
کی بہتری ہے جوف تک۔ جسے یعنی فطر جو صوم کے ضد ہے یہی کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جائے
جس میں بدن کی بھلائی ہے پھر اگر بھول کر ہو تو خلاف قیاس نظر نہ ہوا اور سولے اس کے خلاف عمد
میں فطر ہوگا اور یہاں جوف و داغ یا جوف شکم میں پہونچا تو افطار ہو گیا پس اس پر قضا واجب ہے
ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ نہیں۔ لان عدم صدور۔ کیونکہ داخل ہونا ازراہ صورت نہیں ہے
جسے یعنی جواز منہ کی ہے۔ ع۔ اور جس حدیث کا حوالہ دیا اس کو ابو یعلیٰ نے بسند جید حضرت
عائشہؓ سے مرفوع روایت کیا کہ اما الافطار ما دخل و لیس مما خج۔ یعنی افطار تو اسی چیز سے جو
داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو اس کی اسناد میں یحییٰ بن ابی بنی بکر جو حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہ
سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضمر نہیں۔ یہی قول عبد الرزاق کے ابن
مسعود رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا
وعلقہ البخاری۔ ایضاً۔ بہر حال یہ حکم مرفوع ثبوت ہوا موقوف اس میں سے عمدائے کرنا مستثنیٰ ہے
مفوع۔ ولو افطر فی اذنیہ الماء۔ اور اگر صائم نے اپنے کانوں میں پانی ٹپکایا۔ اور دخلھا۔ یا کانوں میں
پانی خود داخل ہو گیا۔ جسے مثلاً دریا سے عبور کیا اور کانوں میں پانی چلا گیا۔ لا یفسد صومہ۔ تو
اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ جسے یہی قول مالک و مختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے۔ ع۔ لان عدم
المعنی۔ بوجہ نہ ہونے معنی کے۔ جسے یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی۔ و لا یفسد۔ اور بوجہ
صورت نہ ہونے کے۔ بخلاف ما اذا ابلع الماء من۔ بخلاف اس کے جب کہ اس کے تیل داخل
کیا۔ جسے تو افطار ہو جائے گا۔ اور دلیل ہی جب خود داخل ہو جائے (محیط السرخسی)۔ اور قاضی خاں
نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اس کے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر اس میں خود
پانی لگا تو اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنا فطر
سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ ہوگا جسے نکلنے کو داخل کر کے نافع کر دیا۔ اور
یہ کہ فاسد نہیں ہوگا۔ مف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مگر اجماع یہ کہ فاسد ہے۔ اگر فطر یا غیر فطر
لو لم اندر رہ گیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک حدیث نے صحیح کہا ہے بلفظ
درائی جائزہ۔ اور اگر صائم نے دوا کی جائزہ کی۔ جسے۔ یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچے

ہے۔ اور آیت یا آیت کی۔ جسے یعنی جوام الدماغ تک پہنچا ہے۔ بعد ازاں کسی روایت کے ساتھ ملے
پس اگر وہ خشک ہو تو بالاجماع فطر نہیں۔ (المبسوط وغیرہ) کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہیں
پہنچ رہی۔ اور اگر واد تر ہو۔ فوصل الی جوفہ۔ پس وہ پہنچا جوف تک یعنی جائف میں۔ اور دماغ
یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو۔ افطر۔ تو انظار ہو گیا۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے
نزدیک ہے۔ جسے یہی قول شافعی واحد ہے۔ ج۔ واضح ہو کہ مختبر اس میں واد کا پہنچنا ہوتا ہے
والذی یصل صراطہ۔ اور جو واد پہنچتی ہے وہ تر ہے۔ جسے اس واسطے تر واد کی قید مختبر
ہے حتیٰ کہ اگر خشک واد پہنچ جائے کا یقین ہو تو اس سے بھی انظار ہو گا لیکن خشکی میں دلیل
یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہنچتی۔ اور تر واد اپنی رطوبت سے پہنچ جاتی
ہے۔ وقال لا یفطر لعدم التیقن بالوصول لا تقصام المتقدمة والساعة أخیری کما فی الیابس من
العداء۔ اور صاحبین نے کہا کہ تر واد میں بھی انظار نہ ہو گا بوجہ پہنچنے کا یقین نہ ہونے کے کیوں کہ
پہنچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک واد میں یہ یقین نہیں۔ ولہ ان
رطوبة الدواد تلاقى رطوبة الجحاة فیزداد میلاد الی الاسفل فیصل الجوف۔ اور امام کی دلیل یہ کہ
واد کی رطوبت زخم کی رطوبت سے مل کر نیچی طرف میلان پڑھ جاتا پس جوف تک پہنچ جاتی ہے۔
جسے حتیٰ کہ اگر معلوم ہو کہ تر واد نہیں پہنچی تو فاسد نہ ہو گا۔ (الغنیہ)۔ بخلاف الیابس لاندہ یفطر
رطوبة الجحاة فیصل فیہا۔ بر خلاف خشک واد کے کیونکہ خشک تو براحت کی رطوبت چوس لیتی ہے
تو اس کا نہ بند ہو جاتا ہے۔ جسے بالحد ظاہر الروایت میں دوائے خشک وتر میں اس دلیل سے
فرق ہے۔ اور اگر زخم ایسا نہ ہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہنچنے کی دلیل ہو تو تر یا خشک کسی سے
انظار نہ ہو گا۔ م۔ ولو افطر فی احلیل لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکائی تو
انظار نہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف
نے کہا کہ انظار ہو جائے گا۔ وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اس میں مضطرب ہے
فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ و بینہ الجوف منفذ ادھما یخرج منه البول۔ گویا ابو یوسف
کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہنچنے کی ہے اور اسی جہت سے
پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفہ ان الممانتہ بینہما حائل و البول یدریغ منہ۔
اور ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل و جوف کے درمیان میں مثانہ طائل ہے اور پیشاب
اس میں سے ترشح ہوتا ہے۔ جسے لیکن تحقیق اس کی الہاد کے علم تشریح سے ثبوت ہو گی لہذا مضطرب
نے فرمایا۔ وهذا الیس من باب الفقه۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں ہے۔ جسے اور تشریح میں علامہ
یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ بکر کے رواں ہو کر مثانہ میں جمع اور وہاں
سے بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے۔ فعلى هذا قول ابی حنیفہ صحیح ہے۔ م۔ رہا عورت کی فرج میں
ٹپکانا بخلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے۔ (المبسوط)۔ ومن ذاق شیتا بقیہ لم یفطر۔ اور جس
نے اپنے منہ سے کوئی چیز نکالی تو اس کو انظار نہیں ہوا۔ لعدم الفطر صورة ومعنی۔ کیونکہ فطر کی صورت

و معنی کچھ موجود نہیں۔ دیکھ لہذا۔ لیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیہ من تعین الصوم علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ فسے کیونکہ شاید کچھ طق میں اگر جاوے محیط و قاضی خاں میں ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اس کو شور و زباں سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ۔ دیکھ لہذا ان تمنع بعینھا الطعام اذا کان لھا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چیاوے جب کہ اس کو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ فسے کہ شاید بے اختیار طق میں اگر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائفہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔ ولا یاس اذا لم تجد منہ بدا حیانتہ للولد الاتی ان لھا ان تظن اذا خافت علی ولدیھا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر کھلا دے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اس کو فرزند پر خوف ہو۔ فسے شہد یا مانند اس کے چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسر نہ ہو۔ (المیل)۔ اور قتادی کہ قند میں اس کو مکروہ رکھا۔ مع۔ ومنع العلق لا یفطر الصائم۔ اور علق چبانے روزہ وار کو فطر نہیں کرتا۔ لانه لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اس کے جوف تک نہیں پہنچے گا۔ وقیل اذا لم یکن ملتصقا یفسد لانه یصل الیہ بعض اجزائہ۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق باہم ملا ہوا نہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اس کے بعض اجزاء جوف میں پہنچ جاتے ہیں۔ وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتصقا لانه تیفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علق سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ فسے پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ الا انہ یکبر للعالم مگر علق چبانے روزہ وار کو مکروہ ہے۔ فسے اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعین الصوم بالفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ فسے کیونکہ شاید کچھ اجزاء اگر جاویں۔ ولانہ یتھب بالظن اور اس وجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا انظار کے ساتھ متہم ہوگا۔ فسے اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں کو بُری معلوم ہو اس کو ترک کر اگرچہ میرے پاس اس کا مدبر ہو۔ اس باب میں حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ ولذیکہ لہذا اذا لم تکن صائمۃ بقیامہ مقام السوالک فی حقہن۔ اور علق عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار نہ ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک کے عالم مقام ہے۔ دیکھ لہذا جال۔ اور مردوں کو علق مکروہ ہے۔ فسے اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔ علی ما قبل افا لم یکن من علۃ۔ بنا برآکذ کہا گیا بشر لیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔ فسے اور اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہیں۔ وقیل لا یستحب لما فیہ من التشبہ بالفساد۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردوں کو علق مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ فسے اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت لہما ہے۔ ولا یاس بالکحل و دھن الشارب۔ اور سر نہ لگانے اور منچھول میں قیل ٹکڑے میں کچھ مضائقہ

نہیں ہے۔ لاندہ نوع ارتفاق دھولیس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے ممنوع سے نہیں ہے۔ وقد مذاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الکھال یوم عاشوراء والی الصوم ذیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں مذاب فرمایا۔ فے یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ فے صوم عاشورہ کا مذاب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشورہ کے دن سرمہ لگاوے اس سال اس کی آنکھ درم رمد سے نہ دکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ ہاں ابو داؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا۔ تنقیح میں کہا کہ اس کی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی تیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے میں ضرور شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بم ولا باس بالاکتھال للرجال اذا قصد به التداوی دون النیۃ۔ اور سرمہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ فے کیونکہ سرمہ عورتوں کی زینت معروف ہے۔ اور جمال جائز ہے اور وہ شیس دور کرنے اور وقار کی ہیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل منصف نفس ہے۔ صاف میں کہتا ہوں کہ بہت سی احادیث میں مثلاً کنگھی کرنے و پریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرائش ہے جس سے وہ ڈول و ہیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور مجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسبات جو بات نہ ہو وہ دور کرنا حتیٰ کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر کخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ میں میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تحمل چاہے تو سرمہ لگاوے۔ کنگھی کرے۔ ویستحسن دھن الشارب اذا لم یکن من قصد النیۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اس کا قصد زینت نہ ہو۔ فے یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے۔ لاندہ یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ فے اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالوں کی پسیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے شرج یا نائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوعہ میں واس کے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المستون وهو القیفہ

اور واڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ واڑھی بقدر مسئلہ ہو اور وہ ایک منحنی ہے۔ منحنی لہ
 نہایہ میں کہا کہ ایک منحنی سے جو بڑھے اس کو قطع کرنا واجب ہے۔ یوں ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن
 عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارو ہے کہ آپ واڑھی کے طول و
 عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے رائد قطع کرنے کا وجوب نہیں نکلتا فایت یہ کہ جواز
 ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کیا جاوے کہ اس کے معارض حدیث
 عبد اللہ بن عمرو بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو ریت دو اور واڑھی بڑھتی
 چھوڑو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی واڑھی سے ایک منحنی سے رائد کتراتے تھے۔ (کنارواہ
 احمد و ابو داؤد و النسائی)۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے (کنارواہ ابن ابی شیبہ)۔ حالانکہ ابویہ
 رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں ریتو اور واڑھی بڑھتی چھوڑو تم مجوسیوں کی مخالفت
 کرو۔ (رواہ سلم)۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اس میں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں
 بڑھاتے اور واڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاری وغیرہ کرتے ہیں کہ واڑھی میں سے اکثر حصہ یا کل
 لے لیتے ہیں یا کتر اکر خس خسی کرتے ہیں تو اس کو کسی نے مباح نہیں کہا۔ ابن ابیہام نے کہا کہ واڑھی بڑھتی
 چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑے گا کہ اس کو مجوسیوں یا یہود و فرنگیوں کی طرح مونڈاؤں نہیں اور نہ
 اس کا اکثر حصہ کتر اؤں۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کنارے مخالفت
 ہو اور واڑھی وہ لوگ منڈالتے یا کتر اکر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم
 ہوا کہ جب کسی مسلمان نے ان کے مانند کیا تو مخالفت متحقق ہو گئی اور عینی نے عیط سے نقل کیا کہ
 معنائقہ نہیں کہ پییدہ بال اکھاڑنے اور واڑھی جب بڑھ جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور
 معنائقہ نہیں کہ بھنوں و چہرہ کے بالوں سے لے لے جاں تک کہ مخنثوں سے مشابہ نہ ہو جاوے۔
 (انتہی مترجما)۔ اور بسوط میں ہے کہ معنائقہ نہیں کہ مرد اپنی جورو کے لیے یا جہاد کے لیے خطاب کھائے
 عینی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس
 میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی مانتی ہے کہ ہم
 اس کے لیے آراستہ ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہے اور
 مردوں کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرائش میں معنائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ
 نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شہاکی بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے
 پہلے اٹھالیا۔ تو پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اس کو کراہت عیب
 سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصورت وارد ہیں۔ معنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت میں
 آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موثر ہے اور یہاں یہ کہ بڑھاپے کی معصیت یعنی پییدہ بال و جھڑی کا چھوڑنا تو
 صحت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ بسوط و عیط میں لکھا ہے قول فقیر عارف ہے اور وہی صحیح
 جمید ہے اور اللہ تعالیٰ ہو اللیم الخیر۔ ولایاں بالاسوالک الہطب بالعداۃ والعشی للصلائم۔ اور معنائقہ
 نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اولی روز میں اور آخر روز میں۔ فقیر اور تر مسواک میں مانگے گئے کراہت

سمجھی۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہے۔ جسے یعنی روزہ دار جو سو کر رہا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسناد ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم نو یا نہ ہو ہر شخص نمازی و متوحشی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہو گئی وجہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان نہائی۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ جسے یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہوا لعشی لما فیہ من ازالة الاثر المحمود وهو الخلو۔ اور شافعی نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ جسے جس کی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ (کافی الصحیح) فشاہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف خون غہید کے مشابہ ہو گئی۔ جسے حتیٰ کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ تو خون کا رنگ ہو گا اور خوشبو اس کی مشک کے ہو گی۔ کافی الصحیح۔ قلنا ہوا اثر العبادۃ والالیق بہ الاخفاء بخلاف دم الشہید لانه اثر انظم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون شہید جسے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ جسے جو کافروں نے انکار تو حید الہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بہتری چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام نے لکھا کہ مسواک سے واپتوں کی ردی وسیل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہیں کیونکہ وہ تو معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی ہے گی ہاں نمک کہ کچھ کھائے پیے۔ چنانچہ طبرانی نے فید الرطن بن غنم سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ دن میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ میں نے کہا کہ توں تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرماتے کہ عہداً اپنے منہ بدبودار کریں اس میں تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سو اسے اس کے جو کسی بلاد میں مبتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ خواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جاتا تو وہ آتش روزخ پر مرام ہے یہ اسی معنی میں کہ عہد کو چارہ نہ تھا کہ اس کے قدم غبار آلودہ ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کر لے اور اس قسم سے یہ کہ جس کا مکان مسجد سے دور واقع ہوا تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہے اور اس میں تکلف کرنا کہ درنکل جاوے پھر وہاں سے چل کر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر آئکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف

ہے۔ فاحفظہم۔ ولا فرق بین الماطب الاخضر و بین المبلول بالماونارویہ۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہیں سواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی جس سے پس جو ابویوسف سے مروی ہو کہ پانی سے ترکی ہوئی سواک مکروہ ہے یہ روایت ضعیف ہے۔

فروع عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اجماع ہے (محبہ السرخس) کیونکہ ان کی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف کہ یوم عید کے بعد متعین بہتر ہیں یا متفرق اور نفعی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن عوام میں دو وجہ سے فطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اس کو لازم سمجھیں جیسے بعض جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے ہیں لہذا ابوحنیفہ و ابویوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب متعین بہ بدعت ہو اس کا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا ہر ہفتہ میں دو روزہ کر کے مستحب کافی الظہیر یہ۔ م۔ م۔ یوم الفطر و یوم اضعی واس کے بعد تین دن ایام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ رکھے تو صالح ہو جائے گا۔ (قاضی خاں)۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو مجھے طلاق ہے اس نے عید کے روز رکھا تو اس پر بعد غروب طلاق ہو جائے گی۔ م۔ اگر رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضاء لازم نہیں ہے۔ اکثر۔ یہی ظاہر الروایت ہے۔ النہر۔ صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اس طرح کہ رات میں بھی افطار نہ کرے۔ (امراج ن)۔ بلکہ پلہ کھینچنے والے ایک دانہ دو دو بوند پاق سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہیں اور اظہر یہ کہ اس کے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی نوبت ہوگی کہ کھڑے ہو کر نماز یا قرأت وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اس کے جب کہ رات رات کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اس طرح کہ تمام سال میں کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں افطار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے (الخلاصہ)۔ یہی صوم وادوڑ ہے جس کی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر مشقت اور اس کو مالوف چیز دیکھ کر چھڑانے میں پاکیزہ کرنا بہت خوبصورت ہے۔ م۔ مستحب ہے سہ ماہ کی تاریخ تیرہ چودہ و پندرہ میں روزہ رکھنا۔ (انقاض خیال)۔ اور صوم عاشورہ جب کہ اس کے اول یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم حرقہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ (الفتح)۔ عامہ مشائخ کے نزدیک چھ روز جمعہ کا روزہ مانند دو شنبہ و پنجشنبہ کے بلیر کراہت۔ (روا ہے)۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ صوم نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث ضعیفہ مانعہ اسی معنی پر معمول ہے۔ م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزہ۔ اور تمام محرم و تمام شعبان۔ (الفتح)۔ مکروہات میں سے اکیلا یوم عاشورہ عید السرخس یوم نور و یاسیچر و التوار جب کہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عدا ہو۔ (الظہیر یہ)۔ مکروہ ہے چھ روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرنا۔ (انقاض خیال)۔ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ حرمت کا لفظ روزہ رکھنا بلیرا حالت شوہر کے

مکروہ ہے۔ حتیٰ کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا اہرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے (الجوسرہ)۔ اور بیٹی و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں (السراج) البتہ اگر نفل روزہ میں خدمت میں کسی ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

فصل

یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جن کے افطار مباح ہوتا ہے

واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار سباح ہوتا ہے سات ہیں۔ اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت نہ ہو۔ ششم سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ صف۔ دسٹ کان مریضاً فی رمضان فخلت ان صام ان زاد مرضه افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو مرض بڑھ جائے گا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے۔ فے رمضان میں مریض ہونا اس طرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان تک رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر ہے جیسا کہ علامہ علماء کا قول ہے بخلاف الظاہر یہ جو خالی مرض کو بنظر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اتسام میں اول خفیف جس کے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف۔ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔ سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھے گا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھے گا۔ پنجم شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائے گا۔ ششم شاق کہ روزے سے طول پکڑے گا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور جس کو دن کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ ضابطہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ من کان منکم مریضاً و علی سفر فعدہ من ایام آخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو افطار کر کے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا مسافر نہ ہو۔ مع۔

وقال الشافعی لا یفطر و هو یعتبر خوف الملائک و فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی نے کہا کہ مریض جس کو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادة المرض و امتداده قد تقضى الى الملائک فیجب الاحتراز منه۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہنچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ فے جیسے ابتدائی خوف ہلاکت سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہاں

قول کے ہے کہ ہر مریض کے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے جرح و مشقت اٹھاوے پس اس میں تو اتفاق ہے اب رہا جرح و مشقت کا مدار تو اس میں اجتہاد جاری ہوا کہ جرح و مشقت آیا خوف زیادتی و طول ہے یا عضو خراب ہوئے سے۔ پھر خوف بھی آیا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی رائے خالی و سہم نہ ہو بلکہ اس کو یہ گمان غالب ہو تا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طہیب مسلمان کے کہنے سے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ عدالت ظاہر ہونا شرط ہے مریض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہوا کہ روزہ سے پھر آوے گا تو قاضی امام نے کہا کہ کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں سے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے روز اس نے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی تو مضائقہ نہیں۔ صف۔ باندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اس کو خوف ہوا تو انظار و قضا کرے۔ التمر ناشی۔ کارگیر کو گرمی میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اس نے انظار کیا تو کفارہ نہیں ہے اسی طرح دوسرے محسوس کام ہیں۔ (الانصاب۔ مفتح)۔ اگر روزہ میں خوف ہو کہ میں بیٹھے نماز پڑھ سکے گا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا سمجھا کہ پوس نے مغلوب کیا پس انظار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطا میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ پسند کارگیر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے اور یہ نہیں۔ اور اگر غازی کو با یقین معلوم ہو کہ وہ فلاں وقت مقابلہ کرے گا پس بخوف ضعف اس کو ابھی سے انظار جائز ہے خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا بمفتح۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے۔ کذا لیل۔ اور مخفی ہیں کہ آیت میں مریض و مسافر یکساں ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں کہا جاوے کہ مریض تو اس کو کہتے ہیں کہ جس کے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یہ معنی ہر ایک مقصد کی راہ سے منتفی ہیں حتیٰ کہ مثلاً قرائت خوش الحانی کی راہ سے رکام والا بیماری ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ صوم میں مریض وہ ہے جو صوم ادا کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرح نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اس کو روزہ مباح ہے۔ رہا سفر تو سواری اس میں تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اعازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی لہذا اس میں کوئی قید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو انظار مباح ہونا چاہیے فافہم۔ م۔ ولان کان مسافراً لا یستعرب بالصوم فصدومہ افضل وان اقل حار۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزہ سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اس کو روزہ رکھنا افضل ہے۔ اور اگر انظار کرے تو جائز ہے۔ فہے ہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ مفتح۔ لان السفر لا یدعی من المشقة فجعل الله هذا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ فہے اب اس میں مشقت کی شرط بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یضرب بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہٹا پڑتا ہے۔ فہے جیسے بدستغنی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے رخصت ہوئی۔ بشرط کونہ مقصداً الی المہاج۔ حسب شرط نکالی گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے جرح و مشقت لاحق ہو۔ فہے یعنی مریض اس شرط

سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے کہا۔ فسے نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ۔ لی۔ الفطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم یس من البر الصیام فی السفر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکو کاری سے نہیں ہے۔ فسے اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ (رواہ مسلم والمجتہد فی البخاری)۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں یس من ام بام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ منع۔ وانا ان رمضان افضل الوقتین اور ہماری دلیل یہ کہ رمضان دو وقتوں میں سے افضل ہے۔ فسے یعنی مسافر یا تو اس وقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت وغیر میں پھر ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت پہنچی تو مکرر ان کو منع کیا اور خود انظار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے رکھنا عزیمت ہے اور انظار کرنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام۔ ع۔ اور رخصت سے عزیمت اولیٰ مکان الامام ذیہ اولیٰ۔ تو رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا۔ فسے جیسے پھرے کے سولے پہن کر منع کرنا رخصت ہے لیکن پاؤں و معونا عزیمت واولیٰ ہے۔ مع۔ رما رواہ محمول علی حالة المجتہد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی یس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اس وقت کہ مسافر کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ فسے پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ غم الامہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔

امام مصنف نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاس و دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائے گا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیرکم۔ یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اس کے واسطے جو مشقت انظار رکھے کہ خود پریشاں ہو اور لوگوں کو روزہ سے لغت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو مہینہ میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اڑھام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ وار ہے تب فرمایا کہ یس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح کہے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراخ انہیں پر پونچھے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی ملو کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہو گیا ہے (رواہ مسلم)۔ مغازی واقعہ میں ہے کہ آپ نے اول ان کو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں۔ پھر ان احادیث کو جہد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ انظار کرنا مسافر کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جس نے اس کو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ (رواہ مسلم)۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مظهر ہوتے

(کافی المصنوع)۔ اور ابوالدرداء کی حدیث سخت گہری کے چہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ (المصنوع)۔ پس ان میں صریح روزہ رکھنا مسافر کو جواز ہے تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جس کو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من الیوم العیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبخاری۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انہوں نے کہا کہ سفر میں انتظار کرنا اور روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں انتظار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقت ور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھانے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا بشوئح ہونا ہم مفت م۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو یقین قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بھٹ ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا ان کو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ واذا مات المرء من المرض والمسافر من حاله ما لم یلزم منھا القضاء اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو ان کے ذمہ قضا لازم نہیں ہے۔ جسے اگر کہا جاوے کہ یہ تو غور ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ان پر قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ ان پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعدة من ایام آخر یعنی دوسرے ایام میں سے ان کی حدیث یعنی شمار ادا کریں۔ تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو ان پر قضا نہیں ہے لانہما لم ییدا کاحدة من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے حدیث یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا۔ ولو صح المرء من المسافر شحماً۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونوں سرے تو لزمھا القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ جسے پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۲۰ روزے قضا ہوئے تھے اور بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زیادہ رہا تو پھر سی قضا لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پھر سی قضا نہیں بلکہ بقدر ما الصحة والاقامة۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لوجود اللہ الذی بھذا المقدار۔ کیونکہ اگر اک حدیث اسی قدر حاصل ہوا۔ جسے اور واجب ہوئے کا سبب ہی ایام تھے۔ اگر دسم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کئی کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تندرستی کا ہو اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الہی ہے اور اصل سبب اقامت

ہے اور اس کے مثل تضارہ سبب ہر ایک دن جس میں قضا ہو تو جتنے دن سے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اس نے نہیں پائے۔ اگر رحم ہو کہ وہ دونوں تو سرچکے اب ان پر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ دنا شدتہ وجوب الوصیۃ بلا طعام۔ اس کا فائدہ یہ کہ طعام ندیہ ویٹے کی وصیت ان پر واجب ہے۔ فقہ یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے قضا نہیں رکھے تو مرتے وقت ان پر واجب ہے کہ ندیہ کی وصیت کریں۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ ندیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اس کا ندیہ ادا کر دیا اور وے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے۔ اور براہ مروت و تق فتوت ان کو یہ کرنا چاہیے۔ م۔ پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت ندیہ کے وصیت لازم ہے۔ بالاتفاق ابوحنیفہ و صاحبین کا قول ہے و ذکر الطحاوی خلافاً فیہ بین ابی حنیفہ و ابی یوسف و بین محمد۔ اور طحاوی نے اس حکم میں درمیان ابوحنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف کا ذکر کیا۔ فقہ اس طرح کہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی۔ و یس بصریح۔ اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ فقہ امام ابو یوسف و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی۔ و یس بصریح۔ اور یہ طحاوی کی روایت ہیں جو بھی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے۔ مخفی میں نہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں میں بلا خلاف اس مسئلہ میں مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضا لازم ہے۔ مع۔ وانا الخلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے۔ فقہ چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵ روز کے بعد کسی سانچے سے مر گیا تو ابوحنیفہ و ابو یوسف سے نزدیک اس پر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضا ئے رمضان و نذر میں کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ والفرق لہذا ان النذر سبب۔ شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ فقہ یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنے کا اصل وقت بھی جس وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اس کا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتیٰ کہ بیماری میں مر جاوے تو اس پر کچھ وجوب نہیں۔ پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے فیظہن الوجوب فی حق الخلف۔ تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا۔ فقہ گویا اس نے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور تندرستی اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اس پر قضا ئے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے۔ م۔ وفاقاً ہذا المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ قضا ئے رمضان میں۔ السبب اور الی الحدیث ادا کا سبب عدت کا پانا ہے۔ فیفتقد اس بقدر صحت کا زمانہ پاوے اسی

قدر وجوب رہے گا۔ منہ اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہ ہوگا۔ اور امام محمد کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہے گا۔ خاتمہ۔ اتراری نے لایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اس کے مدبر اماموں کا زمانہ تھا تو وہ ان کے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے۔ پھر اس کی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم کے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو ان کی جہالت ہے۔ طحاوی کا کیا تصور ہے عینی نے جواب میں کہا کہ یہ اتراری کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا اس کو طحاوی کے فضل و کمال کا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابو عمرو ابن عبدالبر جو معروف ائمہ حدیث سے ہے کہتا ہے کہ طحاوی خود کو فی المذہب تھا لیکن تمام علمائے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اس کے فضل و صدق و زہد و پیرنگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ و نہایہ میں کہا کہ امام طحاوی احد اثبات الایمان والحق الجہادہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجة مانند امام بخاری و مسلم کے ہے بلکہ وفاق فقہ و استنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ اتراری کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرنا اور یہ اس نے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع میں کہا ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو ورنہ اگر مرض میں مریض نے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر مذکور گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عاقل یا بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منقذ ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضاے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ بسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو اداء کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے۔ لہذا شرح الکتریں لکھیں نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے اداء شروع کرنا واجب اور تا غیر حرام ہے۔ اگر کہہ دو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تک تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ ہو اور جیسا کہ طحاوی کی روایت ہے۔ منہ الطبع۔ لیکن ہدایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ اداء کا سبب وہی

قضاء کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضا عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اس کے مثل صوم ہے پھر مثل دینی کا سبب اور اک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ نا حفظہ۔

وقضاء رمضان ان شاء الله فان شاء الله۔ اور قضا کے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے در پے رکھے۔ جسے یہی ایک جماعت عظیم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لا طلاق للنفس۔ بوجہ اطلاق النفس کے۔ جسے یعنی قولہ تعالیٰ فحدۃ من ایام انفس۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دیں خواہ پے در پے رکھ کر ہو یا متفرق ہو۔ لیکن المستحب التابۃ سارعتہ الی اسقاط الواجب۔ لیکن پے در پے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں سارعت ہو۔ جسے اور یہ سارعت با عادیث با طاریث و اشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پے در پے لازم ہو گا۔ وان انشاء حتی دخل رمضان آخر اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی جاں تک کہ دوسرا رمضان آ گیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لانہ فی وقتہ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ جسے اور اس کا صوم اس پر متعین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاول بعدہ اور اول کو بعد اس رمضان ووم کے قضاء کرے۔ جسے یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لانہ وقت القضاء کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولا فدیۃ علیہ۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ جسے جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔

لان وجوب القضاء علی التراجی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا تو ردگی سے ساتھ ہے۔ جسے فی الفور نہیں ہے۔ حتیٰ کان لہ ان یتطوع۔ حتیٰ کہ جس پر قضاء ہے اس کو لفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ جسے پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب تبرائی ہے اور آخر عمر پر البتہ تنگی سے ہو جاتا ہے (البدائع)۔ یعنی پھر اس وقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ م۔ اور کرخی نے ہمارے آئمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب فی الفور ہے لیکن صحیح قول اول ہے۔ والحامل والمرح اذا خافتا علی انفسهما اور لایہما اخطتا تا دقتتا۔ اور حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی عورت جب کہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ انظار کریں اور قضاء کریں۔ دفعا للحرج۔ دفع حرج کے واسطے۔ جسے یعنی یہ حکم بدیل دفع حرج ثابت ہے۔

اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہاں مریض سے مراد طائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں۔ کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جب کہ بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ ماں کے سوائے دوسری عورت کا دودھ لے لیتا ہو تو ماں پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہام نے اس کو رد کر دیا کہ ماں پر دیانت میں دودھ پلانا واجب نہیں۔ لہذا مصنف نے کہا۔ اولاً یحکم۔ اپنے فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی ماں کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے انظار کا عامل کو ہے جب کہ اس کو روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مفسد عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اس کو اپنی جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو والی ہو کیا اس کو انظار کی اجازت ہے جب کہ خوف ضرر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مقید ہے کہ ہاں۔ م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو انظار سے کفارہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا کہ ولا کفارة علیہما۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لہذا انظار بفس۔ کیونکہ یہ انظار کرنا ضرر سے ہے کفارہ تو تعمیری انظار ہے۔ ولا نذیۃ علیہما خذوا للشافعی فیما اذا خافت علی الولی۔ اور دونوں پر نذیر نہیں بخلاف قول شافعی کے جو نذیر کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ عامل یا مریض نے بچہ پر خوف سے انظار کیا ہو۔ وهو یعتبرہ بالشیخ الغانی۔ اور شافعی اس کو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ نفعہ بدین معنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر نذیر ہے یوں ہی بچہ عاجز کی وجہ سے انظار ہے تو نذیر واجب ہے۔ ولنا ان النذایۃ بخلاف القیاس فی الطیغ الغانی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس کے حق میں نذیر دینا بخلاف قیاس ہے۔ فسے کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکض ہے۔ اور نذیر کسی مسکین کو خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والفظ بسبب الولد لیس فی معناه۔ اور بچہ کے سبب سے انظار کرنا بوڑھے پھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لہذا عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلاً۔ کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر مریض سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ فسے تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الغانی الذی لا یقدر علی الصیام۔ اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ فسے اور جامع البرطانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ ادا کرنے سے عاجز اور اس کی قوت ٹوٹنے کی ابہد نہیں اور اس کا انجام موت نظر آتا ہے۔ ع۔ یفطر تو وہ انظار کرے۔ فسے یعنی روزہ نہ رکھے۔ و یطعم کل یوماً مسکیناً کا یطعم فی انکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں دینا

عہ واضح ہو کہ عامل و مریض پر بعد انظار کے قطع واجب ہے یہ قول ایک جماعت صحابہ تابعین و مذہب ابو حنیفہ و اصحاب و احمد و ثوری و اسن کا ہے۔ امام مالک نے کہا کہ دونوں پر قضاء بھی واجب ہیں پھر بھی ایک جماعت ائمہ طہار کا قول ہے اور اسی کو امام طحاوی و ابی یوسف نے اختیار کیا کیونکہ وہ روزے سے عاجز تو طفل کے مطابق ہے۔ یہ ایک قول شافعی کا ہے اور دوسرے قول میں نذیر واجب ہے یہ ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرا گیا ہے۔ مفسر السنی۔ اسی طرح یہ ائمہ شافعی میں مذکور ہے اور مسلمان ابن الہام نے اس کو شیخ خاکی کے حق میں ذکر کیا اور ناہید میں لکھا ہے ۲۱۲۔

ہے۔ فقہ عینی نصف صاع۔ اور امام طحاوی کا مختار یہ کہ اس پر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ (الفتح) اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہے کیونکہ عاجز پر وجوب ہی نہیں مگر احتیاطاً کفارہ ہے بم۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی للذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ فقہ واضح ہو کہ یطیقونہ اطلاق سے ہے اور باب انعال اگر سلب کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جن کی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے وقیل معناه لا یطیقونہ اور کہا گیا کہ اس کے معنی لا یطیقونہ۔ فقہ یعنی یطیقونہ مثبت مذکور ہے اور معنی میں لا حذف ہے چنانچہ عطار نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پریمی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ پورے پھوس مرد و عورت کے لیے ہے جن کو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ (رواہ البخاری)۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو رد کیا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ مثبت ہے اور اس کی تفسیر لا یطیقونہ بنفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت علی اللہ علیہ وسلم سے پائے کے اپنی رائے سے نہ ہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تالله تفتوا تذکر یوسف یہاں بالاتفاق لا تفتوا معنی ہیں قولہ تعالیٰ یسین الله لکم ان تعلموا یعنی ان لا تفتوا۔ اور قولہ تعالیٰ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتداء میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو لوگوں میں سے جس نے چاہا اس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دے دیا۔ یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نازل ہو کر اس کو منسوخ کر دیا۔ (مفہم الفتح)۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہ ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ مع۔ اور ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب بم۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو۔ کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ مع ۲۔ ویوقدہ علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی فقہ حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ یبطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط الخلیفۃ استمرار الجن۔ کیونکہ تعلیم ہونے کی شرط رائی عمر ہے۔ فقہ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بچائے اس کے۔ فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جیسا اس کو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس تعلیم

نہیں ہو سکتا۔ نظیر اس کی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عورت کو حیض سے پاس ہے تو وہ
تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اس کو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اب نئے
سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ نفع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی و اثنی سے مہینہ ختم تک عجز
برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں
دیکھا۔ م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدلہ ہو پس اگر قضا کے
رمضان ادا نہ کی یاں تک کہ شیخ فانی ہو گیا تو اس کو فدیہ دینا جائز ہے۔ اگر عمر بھر سوائے پانچ عید
کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کر کے فدیہ دے دے
جب کہ اس کو یقین ہو گیا کہ قضا پر قادر نہ ہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ مفلسی کے قادر نہ ہو تو
اللہ تعالیٰ سے استغفار کر کے شروع کرے اور اگر نذر و اثنی نہ ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ
ہوا تو جائز ہے کہ اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یاں تک کہ فانی ہو گیا تو اس کا فدیہ
دے دے اگر کفارہ قسم و نذر میں بروہ آزاد کرے کو نہ پایا اور وہ شیخ فانی ہے یا انجام کو ہو گیا تو
اس وقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدلہ ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر
کے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے۔

واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحات جائز ہے یعنی سیر کر کے والی دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ افطر
کے کہ اس میں مقدار مخصوص ہے اور فدیہ میں طعام مخصوص ہے۔ صفت۔ ومن مات وعليه قضا
رمضان فارسی یہ اطمع حنہ ولیہ نکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعیر۔ اور جو شخص ہر
لگا اور اس پر قضا در رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم)۔ پس اس کے فدیہ کی وصیت کی تو ولی
اس کی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے دے آدھا صاع گھیوں یا ایک صاع
خور یا جو۔ فقہ اور کتب القدر میں گذر آ کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقت سیر خوراک کافی ہے۔ پھر
میں کہتا ہوں کہ گھیوں یا جو و خوراک بھی خصوصیت نہ ہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اس کو میسر ہے
دینا کافی ہوگا و علیٰ ہذا اگر قیمت دینا چاہے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں
مذکور ہے اس صاب سے اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے
اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ
فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ لہذا عجن من الاداء فی آخر صوم۔ فصار کا لطیف الفاظی۔ کیونکہ آخر صوم یعنی مرنے دم
واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت شل شیخ فانی کے ہو گیا۔ فقہ پس فدیہ جائز ہوا
لہذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضا واجب ہے۔ شد لا یدین الا بفطر
حنہنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ فقہ اور امام مالک کے نزدیک یعنی
اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام و عیادہ داروں
پر کچھ لازم نہیں ہے۔ (کمانی قاضیوں)۔ خلافاً للشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ فقہان
کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جسے

ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے۔ م۔ مع۔ وعلیٰ هذا الزکوۃ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ منے چنانچہ جس پر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرتبہ عدم ہمارے و امام ملک کے نزدیک وصیت کرے وجوباً۔ اور شافعی واحد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو بعتبرہ بیدیون العباد۔ امام شافعی اس قرضہ الہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ منے چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الہی عروبل زیادہ احق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی بجسای فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ منے تو جیسے بدولت قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے۔ اسی طرح قرضہ آلہیہ بھی میت کی نیابت میں وارث دے دے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ بدولت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ قرض خواہ کو پہنچ گیا اور حقوق الہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتیٰ کہ جس نے مال زکوۃ میں کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہ ہوئی۔ م۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ ولاید فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ منے تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہونہ بطور مجبوری کے۔ وذلک فی الایضاد دون الاماثلۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وارث کے فدیہ سے۔ منے حتیٰ کہ کہا جاوے کہ وارث ہوئے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لا نفا جبریتہ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے۔ منے یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بائٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ مل کر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجہد اللہ تعالیٰ نے نفس قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس ویار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں ضامن ہیں مگر تاکہ لڑکی معاف کر دے۔ م۔ ثم ہو تبرع ابتداء۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے۔ منے یعنی غیر واجب ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی اصران کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتیٰ بعتبر من الغلث۔ حتیٰ کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہوگا منے بخلاف بندوں کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جائیں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اس واسطے کر دی کہ آخر تو یہ مال ایک حق واجب کا بدلہ ہو جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کر دے کہ اس پر ساہ سال کی قصاص رمضان نہ شکار

روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اس کا اس قدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائے گا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جس قدر تہائی ہے وہی جائے گی۔ اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکھ وارثوں کے احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑاویں بشریکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انہوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلہ ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز نقطہ روزے میں منصوص ہوا ہے۔ م۔ والصلوة کا الصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ جسے یعنی دلیل قیاس لاپہری گو اس کو مقتضی ہے کہ قضا کے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ مال جائز نہ ہوا یوں ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کہ کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز بمال نہ ہونا بچنے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور توضیح بہت دراز ہے۔ پھر عدلین مقابل ۲ پیسے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوۃ تقدر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہوالصیغ۔ یہی صحیح ہے جسے وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکھ پانچوں نمازیں مل کر ایک فرض یوم ہے۔ م۔ مفتح

مسئلہ: بعضی شہروں میں مالدار میت کے وارثین حسب مقدار اموال کو جنازہ کے ساتھ لے جاتے ہیں اور ملاؤں و خانقوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضاء نمازیں و روزے تم پر ہیں بدوش اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکھ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں کے میت کی قضاء و نمازوں و صیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضا فرائض کس قدر ہیں تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کر کے اس کی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ یا تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دے دے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اس کو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اس کو وارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائے گا۔ اور اس کی اصل کتاب الخلیل میں الشاد اللہ تعالیٰ آسمے گی۔ علی حفظ واللہ تعالیٰ ہو الموفق بم۔ ولا یصم منہ الولی والایمیل اور میت کی طرف سے اس کا دل روزہ نہیں رکھے گا اور نہ نماز پڑھے گا۔ جسے یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اس کا دل و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے بلکہ علیہ السلام لا یصوم احد من احد ولا یصلی احد من احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھے گا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دے گا۔ جسے لیکن اس کے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہوئے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے اور

یعنی نے لقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی کا بھی قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اس کی طرف سے قضا کر دوں آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اس کو تو ادا کرتا۔ اس نے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھ کر اولاد کے لائق ہے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اس پر صوم نذر ہے مالاً۔ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ (الصحيح)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری بہن مرگئی مالاً۔ (الصحيح)۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اس واسطے کہ اس عورت میت کے واسطے کسی کا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا در مالیکہ اُس پر روزہ باقی ہے تو اس کی طرف سے اس کا دلی روزہ رکھے۔ (الصحيحین)۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے مباحثہ کیا کہ اول تو غماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ابن عباسؓ نے فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے سے غماز پڑھے۔ (رواہ النسائی) اور عبد الرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے کچھ کرنا ہو تو اس کے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اس کی روایت کچھ جمع نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں لکھا کہ مجھے بہ خبر پہونچا کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا غماز پڑھے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ (مختصر الفتح)

مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف نظر کرنے میں یہ جواب ٹھانی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا مصرح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ عمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی وغیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرر نہیں اور امام مالک کے مطلق مذکور میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دے کر اسی پر اکتفا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب

ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوصاً جب کہ حدیث مرفوعہ میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سال نے آگے دریاقت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اس نے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اس کی طرف سے ادا کروں۔ اگرچہ سالہ عہدیت کے جواب میں صومعی عن ایک اور حدیث ام المؤمنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ۔ صریح خود فعل صوم میں ہیں۔ مگر تارنل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوع معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا۔ فاقہم وابشہ تعالیٰ اعظم۔

ومن دخل فی صلوۃ التطوع ادنی صوم التطوع ثم افسدہ۔ اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اس کو فاسد کر دیا۔ منہ یعنی نماز نفل کا تحریم باندھ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اس کو فاسد کیا خواہ عہد اس کو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتیٰ کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ میں طاق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم یہ کہ اس کو قضاء کرے۔ منہ یعنی واجب ہو گیا کہ اس کو قضاء کرے۔ بوجہ اس کے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضاء لازم نہیں ہے۔ ورنہ لازم ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بر خلاف امام شافعی۔ منہ و امام احمد کے کہ مطلقاً قضاء لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہٰذا نہ یجوز حالہ ویدی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل روزہ یا نماز کے ساتھ نیکیوکاری زائد ہے۔ منہ یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکیوکاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ما علی المحسنین من سبیل۔ یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ فلا یلزمہ عالم بتبرع بہ۔ تو جس روزہ یا نماز کے ساتھ اس نے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔ منہ ورنہ خلاف آیت کے اس پر گرفت لازم آدے گی اور نظیر اس کی یہ کہ کسی نے جیب میں دو درم ڈالے کہ ان کو صدقہ دے گا پھر اس نے صرف ایک صدقہ دیا تو دو درم کے کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہے۔ م۔ وینا ان المومنین۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہو گئی۔ منہ اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد ہے لیکن جب اس کو شروع کر کے ادا کرے گا تو اس میں ایک صفت بڑھی کہ۔ قریتہ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ منہ اور محسنوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم۔ تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب صیانت بالمعنی من الابطال تو باطل کرنے سے بچانا بلکہ تمام کرنے کے واجب ہے۔

منہ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتیٰ کہ چاہے اس کو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اس کو بغیر نفلہ کے شروع کیا تو عمل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے۔ ہاذا واجب المعنی واجب القضاء بقرہ۔ اور جب اس کو پورا کرنا واجب تو اس کو اور سورا پھوٹے سے قضاء واجب

ہے۔ فسے اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے انظار کرے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی)۔ جواب یہ کہ انظار کے معنی توڑنا نہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزہ رکھتا ہے اس پر کوئی حکم الہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس سوائے عیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اس میں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہ ہو گی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ منتفی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق منیانت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابو جحیفہ و دربارہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے عیس متاھل فرمایا اور لازم نہیں آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جس کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جس کی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبارک کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضا کرو۔ ترمذی نے اس کو مرسل صحیح کہا۔ لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو جریر بن عازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا سے موسول صحیح روایت کیا۔ اسی طرح طبرانی نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اور ہزار نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے باسانید صحیح مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا۔ جیسا کہ شیخ حقیق ابن ابیہام نے بتفصیل تمام بیان کیا ہے ابن حزم نے صحیح ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے تسد کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے موطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے حتیٰ کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موسول باسناد صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں سائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں سائم ہوں تو کھا اور اس کی جگہ ایک روزہ لیجیو۔ (مدرراہ ابو داؤد و النسائی)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے ہم مطلع شد عننا فلا یباح الانظار فیہ بغیر عذر فی احدی الرایتین لما بیننا۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر انظار کرنا بات نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ فسے کہ عمل تو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتوں اس واسطے ہوئیں کہ منتفی کسی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جس میں بغیر عذر توڑنا مباح بھی ہے۔ دیباج جلد ۱۰ اور

عند سے توڑنا مباح ہے۔ منسے بالاتفاق۔ والھیافۃ ہذا بقولہ علیہ السلام افطر واقض یومک اند اورھیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطر کر اور اس کے بجائے ایک روز قضا کر جسے اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتفی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل منظر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ معذ۔ اور تلہیر یہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوت اگر حالی ماضی پر غور ہو تو افطار نہ کرے ورنہ افطار کرے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے بارے پھر اگر صائم ہو تو کہہ دے اور وعاد کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ معنی مے نکھا یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال تو افطار نہ کرے مگر آگاہ اس میں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دلوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے (لہذا خیرہ)

واذا بلغ العصبی۔ اور جب طفل بالغ ہوا۔ منسے شکار رمضان کے دن میں اس کو احکام ہوا۔ یوں ہی ہر معذور کہ بعد خبر کے کھائے پر اس کا عذر دور ہو گیا۔ ع۔ او اسلام الکافی۔ یا کافر اسلام لایا۔ فی رمضان یعنی دن میں رمضان کے۔ امسکا بقیۃ یومہما۔ تو باقی دن پھر اساک رکھیں۔ منسے یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منائی نہ کریں۔ قضا ملحق الوقت بالتشبیہ۔ تاکہ صائمین سے مشابہت میں وقت طریح کا حق پورا ہو۔ منسے پھر صحیح یہ کہ یہ اساک واجب ہے چنانچہ ماضورہ میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو وہ باقی دن اساک کرے کہ آج یوم ماضورہ ہے۔ یہ حکم مفید و واجب ہے۔ پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ ان کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بغیر روز اساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اس واسطے کہ اگر کچھ کھا یا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتیٰ کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے۔ اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی طلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اس نے کھا لیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے نفل اساک واجب ہے۔ (الفتح) امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ اساک مستحب ہے۔ (النها یہ ح)

محققین مشائخ نے مثل کرخی و ابوبکر الجصاص انرازی و غیرہم سے ائمہ سے روایت کی کہ **فروع** نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں۔ مذک۔ یہی اصح ہے۔ (مطبوعہ الرضی) غیافت بذہب صحیح اس وقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں طلال ہو۔ (المطبوعہ) اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا۔ (المصدر)۔ اور یہ اس وقت کہ افطار قبل الزوال ہو۔ مثلاً بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوئی ہو۔ (المطبوعہ) اور صوم واجب میں دعوت غیافت کچھ عذر نہیں (النها یہ) پھر وجود اساک واجب ہونے کے لحاظ

ولو اخطأ فيه لا قضاء عليه۔ اگر طفل بالغ ہوئے ولے یا اسلام لانے ولے اگر باقی دن میں انظار کیا تو دونوں پر قضا واجب نہیں۔ فسے لان الصوم غیر واجب خیر۔ کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں۔ فسے اس لئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ ان پر واجب نہ تھا جس کی قضا ہو۔ ہاں باقی وقت میں اس کا واجب ہے اور اس کا اس کی کوئی قضا نہیں ہے۔ رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا۔ وصاما بعدہ۔ اور بعد اس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں ان کا روزہ رکھیں۔ فسے یعنی بطریق فرض کے۔ بتحقیق السبب بوجہ سبب متحقق ہونے کے فسے یعنی ماہ رمضان۔ والاہلیۃ۔ اور اہلیت متحقق ہونے کے فسے یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض ونفاس وغیرہ سے پاک ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس دن کہ طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہوگئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اس دن کا روزہ قضا کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضا کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گزرے دنوں کی بھی قضا کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ ابتداء رمضان سے اس وقت تک قضا کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے۔ جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ ولم یقضیہ یومہا ولا ما مضی۔ اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اس دن کو قضا نہیں کریں اور نہ اب تک کے گزرے ایام قضا کریں۔ لعدم الخطاب۔ بوجہ خطاب نہ ہونے کے۔ فسے یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انہیں کو خطاب فرمایا اور انہیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا تو ان پر قضا بھی واجب نہیں۔ ہاں وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں۔ وهذا بخلاف الصلوۃ۔ اور یہ حکم صوم کا بر خلاف نماز کے ہے۔ لان السبب فیہا الجناء المتصل بالاداء۔ کیونکہ نماز میں سبب وہ جزو وقت کا ہوتا ہے جو ادائے متصل ہے۔ فسے یعنی مثلاً ظہر کی نماز جس دم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے ایسے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت ختم ہونے لگا تو یہی متعین اور خطاب اس وقت تکلی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجبت الاہلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے و اسلام لانے والے میں یہ بات موجود ہے۔ فسے تو یہ نماز ان پر لازم ہوتی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوتی۔ ولان الصوم الجناء الاول۔ اور صوم میں سبب جزو اول ہوتا ہے۔ فسے یعنی جزو اخیر نہیں بلکہ طوع فجر سے متصل جزو اول اس دن کے روزہ واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو اس پر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاہلیۃ متعین متہ عندہ۔ اور اس جزو اول کے وقت اہلیت ندارد ہے۔ فسے کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام دن کیا کیونکہ روزہ کے حکم کے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی عہد یعنی امام مقرر نے کہا صحیح یہ کہ اس کا واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہے ع نہایت۔

وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا زال الکھڑا و انصبا قبل الزوال فعليه القضاء لانه ادساك وقت النية۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت پایا۔ فے کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جائے اور مسافر اگر اس وقت مقیم ہوا تو اس پر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بھفت واجب ہوا حالانکہ یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ وجہ الظاہر ان الصوم لا یجوزی وجوباً۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے میں سوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ فے پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اس کے بعد سے غروب تک واجب ہو تو لا محالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ و اھلیۃ الوجوب متعہ مة فی اولہ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ فے کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔ للصبی ان نیوی التطوع فی ہذہ الصومۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس سورت میں۔ فے یعنی جب کہ بالغ ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں بیسا کہ مشائخ نے کہا ہے۔ فے یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے ف اور محیط میں اس کو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اھل التطوع ایضاً والطفل اھل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔

واذا نوی المسافر الخطار۔ اور جب مسافر نے انظار کی نیت کی۔ فے یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہوں گا۔ ثم قدم المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ فے اور منہوز کچھ کھایا پیا نہیں سے فتویٰ الصوم پس اس نے روزے کی نیت کر لی فے یعنی نفل روزے کی۔ اجزاء۔ تو روزہ نفل ادا ہو چکے فے پھر اگر رات سے انظار کی نیت نہ کی تو بدرجہ اولیٰ روزہ جائز ہوگا۔ فم۔ لان السہ لا ینافی اھلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ سناپی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو۔ ولاصحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو سناپی ہے۔ فے یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ اس سوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتیٰ کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ فے کہ مسافر قبل زوال کے شہر میں آگیا اگرچہ اس نے رات سے انظار کی نیت کی ہو۔ فعليه ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت النية بوجہ زوال رخصت دیندہ کے نیت کے وقت۔ فے یعنی انظار کی رخصت دے والا تو سفر تھا وہ تو اب زائل ہو گیا پھر اگر زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں

ہوتا اگرچہ باقی وقت میں اسکا واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الا یہ انہ لوکلن مقیمای اولی الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتدائے روز میں مقیم تھا۔ منے یعنی فجر میں حتیٰ کہ اس پر روزہ رکھنا واجب ہوا اور اس کے روزہ رکھا۔ شو ساف۔ پھر اس نے سفر اختیار کیا۔ لایباح الفطر۔ تو اس کو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ منے اگرچہ سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہ ہوا۔ جس جہاں بجانب الدقامة۔ بوجہ ترجیح باب اقامت کے۔ منے کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فہذا اولی۔ تو یہ صورت اولیٰ ہے۔ منے یعنی جب کہ قبل زوال کے فجر میں آکر مقیم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جہور علماء کا قول ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہاں تک کہ جب آپ کراخ الغیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونٹ پر بند اٹھا کر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کر لیا۔ (کافی المصحح) اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراخ الغیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا راستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہے کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوئے اور خود روزہ رکھتے رہے یہاں تک کہ کراخ الغیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اس کی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کر دیا تاکہ آئندہ کسی کو عرصہ نہ ہو پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا۔ اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن غرض نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور صبح نہ کی ہو حتیٰ کہ صبح ہو گئی تو وہ صائم رہے گا اور اس کو افطار کرنا حلال نہیں ہے اس پر البتہ حدیث کراخ الغیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقل جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریح فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرح ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوائے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ (فاصلہ)

الحاصل جو مقیم کہ بعد فجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا اٹل فی المسالتین لا تنضمہ الکفارة۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اس نے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لقیام شبہۃ المبیح۔ کیونکہ بیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہ قائم ہے۔ منے اور شبہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اس دن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔

کافی محیط الشری۔ اگر روزہ میں اول عدا کھالیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اس کو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ (کافی الخلافہ)۔ اگر متقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لایا اور یہاں کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاسی یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقہ نے اسی کو اختیار کیا ہے الغالبہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخرین میں ایسی حالت میں ہو جائے کہ اگر یہ حالت ابتدائے روزہ میں ہوتی تو اس کو افطار کرنا مباح ہوتا پس اس نے آخرین میں افطار کر ڈالا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ (القاضی خاں ص ۷)۔

ومن اغنی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر بغلی بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں۔ جسے لغوی بعد فجر کے۔ پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغمار۔ تو وہ اس روزہ کو قضاء نہ کرے جس میں اغما شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ۔ وهذا الامساك المقرون بالنية۔ کیونکہ اس دن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ جسے اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاهر وجود عامنہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ جسے کیونکہ وہ سلطان ہے حتیٰ کہ اگر ظاہر حال اس کے خلاف ہو مثلاً یہ شخص دیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا یا مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضاء کرے۔ (السراج ف ح)۔ وقضی ما بعده۔ اور اس دن کے بعد وائے دنوں کو قضاء کرے۔ لانعدام النية۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ جسے یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوتی۔ وان اغنی اول لیلة منه۔ اور اگر ماہ رمضان کی لیل رات میں اس پر اغما طاری ہوا۔ جسے اور برابر مہینہ بھر رہا۔ قضاء کلمہ غیر یوم تلو اللیلة۔ تو سب رمضان کو قضا کرے سوائے اس رات وائے دن کے۔ جسے یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما قلنا۔ بدلیل اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ جسے کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا اور اگر غروب سے پہلے اغما ہوا پھر چاند نکلا تو اول سے لے کر اغما تک قضاء کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ حق کا مستند ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات وائے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے لہذا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعده لان صوم رمضان عندہ یتأوی بنیۃ واحدة بمنزلة الاحتکات۔ اور امام مالک نے کہا کہ روز اغما کے بعد وائے روز کے بھی قضا نہ کرے کیونکہ مالک کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہوتے ہیں جیسے احتکات۔ جسے کہ اس میں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وهذا لا بد من النية لكل یوم لانها عبادات متفرقة لانه یختل بین کل یوم بین مالک بن مان بعد العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر روز روزے کے درمیان رات ایسی چیز عامل ہو جاتی ہے جو اس میں صوم کا زائد نہیں ہے۔ جسے کہ ہر روز کا زائد دوسرے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاحتکات۔ بر خلاف احتکات کے۔ جسے کیونکہ اس میں رات دن سب احتکات کا ارتکاب ہے۔ حق کا مستند

دو طرف امارت اجتہاد قوی ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ اغماہ و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن اغفل
 علیہ فی رمضان کلہ قضاء۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغماہ طاری رہا وہ کل قضاء کرے۔ جسے کیونکہ عاقل
 کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر ہی متوجہ ہوا۔ لہذا نوع منہ یضعف القوی۔ کیونکہ اغماہ
 ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ جسے حتیٰ کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہوجاتے
 ہیں۔ ولایزیل الجہی۔ اور اغماہ کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ جسے پس اغماہ نے اس کو عاقل مریض کر دیا
 فیصیر عندنا فی التأخیر لانی الاستقام۔ تو اغماہ ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا
 نہ روزہ ساقط کرے میں۔ جسے اور تمام مہینہ اغماہ جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے اغماہ ہو گیا اور
 پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ اور جو شخص کہ تمام رمضان
 بھر مجنون رہا۔ جسے اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گزر گیا۔ بعد یقضہ۔ تو اس کو قضا
 نہیں کرے۔ خلافاً لہذا۔ اس مسئلہ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ جسے اور یہی امام احمد کا قول ہے
 ہو لیتبرہ بالاغماہ۔ امام مالک مجنون کو اغماہ پر قیاس کرتے ہیں جسے تو کہتے ہیں کہ پورا قضاء کرے
 ولنا ان السقط هو المحج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرے والا تو حرج ہے۔ جسے پس جس سورت
 میں حرج متحقق ہو قضا کرنا ساقط ہوگا۔ والاغماہ لا یستوجب الشہی عاۃ فلا حرج۔ اور اغماہ تمام مہینہ
 بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں۔ جسے یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماہ کبھی مہینہ بھر نہیں
 ہوتا تو بہر حال تصور ہوگا پس عائدہ عورت کی طرح قضا کرنا آسان ہوگا۔ والمجنون یستوعبہ یتحقق المحج
 اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا۔ جسے اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم
 ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیرے تو قضا واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے
 متیق ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتیٰ کہ مہینہ گزر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضا کرے اور
 اصول شمس الاثر اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتویٰ یہ کہ قضا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں
 ہوتا۔ رکعاتی العینی۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون
 لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے اتفاق کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا
 وان اتفاق المجنون فی بعضہ قضی مامضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں اتفاق ہو گیا تو وہ
 گذرے ایام کو قضا کرے۔ جسے اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافاً لہذا والشافعی۔ اس میں زفر زہر
 وشافعی کا خلاف ہے۔ جسے اور امام احمد کا بھی یعنی ان کے نزدیک گزشتہ ایام جنون کی قضا واجب
 نہیں۔ صہایقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام الاحلیۃ۔ زہر وشافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا
 واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ جسے تو جس روز کی ادا واجب نہ ہو
 اس کی قضا بھی واجب نہیں۔ والقضاہ میں تب علیہ۔ اور قضا تو اوپر منقطع ہے۔ وصار کا مستحب
 اور یہ ایسا ہو گیا جیت تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجب وھو الشہی۔ اور ہماری دلیل
 یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے جسے بقول تعالیٰ فمن شہد منکم
 الشہر فلیصم۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ واجب کرے تو یہ شخص

اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاہیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے جسے ذمہ دار اصل یعنی عہدہ ہے۔ یعنی اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری و عہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر نفل ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا نحس مجنون کہ تمام عہدہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بے فائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ ولی الوجوب فائدة۔ اور واجب کر کے میں فائدہ بھی ہو۔ وهو صیررہ تا مطلوبہ علی درجہ لا یخرج فی ادائہ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جائے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں عرج میں نہ پڑے۔ جسے تو جس مجنون کو درمیان میں اتفاق ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ عرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانه یخرج فی الاداء فلا فائدة وتامہ فی الخلافات۔ برخلاف اس کے جس کا جنون پورے عہدہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں عرج اٹھا کر گا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث خلافیات میں ہے۔ جسے یعنی اگر یہ سبب یعنی ماہ رمضان اس کے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو عرج لازم ہوا اور عرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کر کے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا شخص ہے لیکن مخفی نہیں کہ انہما ولوم میں اور جب کہ پاندرت میں جنون ہوا اور تمام عہدہ گزر گیا تو قضاء واجب ہے مالا کہ عرج مقبرہ ہوا۔ اور اس کا جواب نہیں ہوا کہ جنون منزل عقل سے اور عقل شرط وجوب قتال فیہ م۔ شد لا فراق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اصلی کے جسے یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعاصی اور درمیان جنون عارضی کے۔ جسے یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضا جاری ہے۔ قیل هذا فی ظاہر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایہ کا حکم ہے۔ ومن محمد انا فرقی بینہما اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانه اذا بلغ مجنوناً۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ جسے یعنی اصلی جنون ہے۔ العقی بالصبی فالعدم الخطاب۔ تو یہ مجنون مثل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اس کے حق میں معدوم ہوا۔ جسے جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ ما قلا شہد من یخلف اس کے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہو گیا۔ هذا مختار بعض المتأخرین۔ یہی بعض متأخرین مشائخ کا مختار ہے۔ جسے جن میں امام جرجانی و امام زاہد الصغریٰ ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ جنون برگردے ایام کی قضا نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابو یوسف ہے۔ اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں اتفاق ہوا تو مجنون پر قضاء لازم نہیں۔ (المجتبیٰ)۔ اور اگر رمضان کے اخیر میں بعد زوال کے اتفاق ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو اتفاق سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ جس میں روزہ شروع کرنا ممکن ہو پاندرت میں یا عہدہ کے اخیر میں بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ (الفاضل مع النہایہ)۔ پھر مترجم کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الہی قضا ایمانی لہ الا لا اللہ محمد رسول اللہ اس پر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات صلوة و صوم بوجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت قائل تھا تو اس سے

توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم و صلوٰۃ کا جانتا و التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آوے گا روزہ رکھوں گا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ من شہد منکم الشہ الخ۔ اس کے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ مندر مقبول ہے اور بعد اس کے اگر عید کے روز مثل آجائے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو غلبہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر سے ہے کہ میں بھر چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق بانا۔ ہاں دن میں اس کی تعمیل یہ ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اس وقت میں اس کو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل کی تعمیل واجب کی تو کل تعمیل واجب کی لیکن کچھ ایام گزر چکے ہیں تو ان کا ایجاب بطریق قضا رہے یا وہ معذور ہے گویا ادا کر چکا اور درم اظہر ہے اور اول احوط ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم یبونی رمضان کله لا صوماد لا فطر افعلیہ قضا رہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی اس پر رمضان کا قضا کرنا واجب ہے۔ فہم اگر یہ اس نے کھانے پینے و جماع سے امساک کیا ہو پھر اگر وہ شخص مریض ہے یا مسافر ہے تو بالاتفاق اس پر قضا واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضا واجب ہے اور اہم زفر کے نزدیک نہیں۔ وقال زفر یتاری صوم رمضان بعد ان التیۃ فی حق الصیۃ المقیم۔ اور زفر نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی اس وجہ یودیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب و جماع سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اس کو ادا کر دے واجب ادا ہو جائے گا۔ فہم جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقر ہے تو جس طور سے ویدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا ذهب کل النصاب للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہب کر دیا۔ فہم بعد ازاں سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصد آہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہے۔ ولتان المستحق الامساک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے فہم لیکن مطلقاً امساک وفاقہ و مریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک بجهة العبادة۔ بطریق عبادت و لاعبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ فہم اور مفروض یہ کہ اس نے نیت نہیں کی تو لازم آیا کہ اس نے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضا واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر و نحو بدون نیت نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائے گا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ و فی ہبۃ انصاب و جبہ نیت القی بت علی سامر فی النکوۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گزر چکا۔ اسے کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو بیشکی زکوٰۃ دے دی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب نہ

ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا اس کو ثواب مل چکا۔

فرع | اگر رمضان میں عدا کھایا پس اگر روزے کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے نزدیک۔ اور اگر ابتداء میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اس نے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھوں گا تو اس کا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن أصبح غیراً ولم یصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درجائیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا ہے۔ فسے جیسے کہ ابتداء رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اس نے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے فسے یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ فسے ہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ پس اس پر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمدؐ کا ہے۔ وقال زفر علیہ الکفارۃ لانیلری بخیر النیت عندہ۔ اور زفر نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفر کے نزدیک رمضان بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ فسے اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفر کا مذهب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اس دن اس نے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر فسے کے نزدیک ابتداء صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابو یوسف و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدون نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امام کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے وقال ابو یوسف و محمد اذا اکل قبل الزوال جیب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اس نے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔ فسے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ اس نے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لاندہ فوت امکان التحیل۔ اس وجہ سے کہ اس نے روزہ حاصل کرنے کا امکان کھو دیا۔ فسے کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کہونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فصار کفایہ الغائب تو یہ مانند غائب سے غضب کرنے والے کے ہوا۔ فسے صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غضب کی تو بکر پر اس کا پھر تا واجب ہے اور ہنوز اس نے نہیں پھیرا بھی کہ خالد نے اس کو بکر سے غضب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غائب سے تادان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غائب الغائب سے بھی ہے لیکن نہ اس وجہ سے کہ خالد نے زید سے غضب کیا بلکہ اس وجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پاسے کا امکان کیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ جس امرائی کے جامع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں افطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے لیے بھی واجب ہے۔ رالطیع۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے

کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اس کو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ ہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود سے قوی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف ہی بھی ہو۔ دلیلی حنیفۃ ان الکفارة تعلقت بالاضداد۔ اور ابوحنیفہ روکی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ فسے جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پیسے روزہ موجود ہو۔ وهذا امتناع۔ اور یہ مفروض مسئلہ تو روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ فسے اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذ لا صوم الا بالنية۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ فسے اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے۔ الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر فطر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھوں گا یا ابتداء میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پیسے فصیح کر دی تو اس میں بدرجہ اولیٰ کفارہ نہیں ہے یہ فتویٰ میں مصرح ہے۔ م۔

اذا حاضت المرأة اولفت۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ انظرات تو اس نے انظار کیا۔ فسے یعنی مفطر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقضت۔ اور وہ روزہ قضاء کرے۔ فسے یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضاء لازم ہے۔ بخلاف المصنوعة۔ بر خلاف نماز کے۔ فسے کہ نمازوں کی قضاء بھی واجب نہیں۔ لانها تخرج في قضاءها قد صرف في الصلوة کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضاء لازم ہونے میں حرج میں پڑے گی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوة یعنی باب الحيض میں گذرا۔ فسے اور خصوص اس میں صریح ہے تو قیاس کس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہیم ہو کہ جسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضاء میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضائے نماز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں امثال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے فاحفظہم۔ واذا قدم المسافر او طهرت المحالض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا طہر پاک ہوئی۔ فی بعض النهار۔ دن کے بعض میں تو۔ امکا بقية يومها۔ تو باقی دن میں امساک رکھیں۔ فسے واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے انظار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر انظار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال کے آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور رہی طائفہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکساں ہے پھر یہ دونوں اور ان کے مانند فطر والے باقی دن امساک کریں یعنی ان پر امساک واجب ہے۔ وقال الشافعي لا يجب الامساك۔ اور امام شافعی نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے۔ وعلى هذا الخلاف كل من عار اصله ملزم ولم يكن كذلك في اول اليوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص

کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتدائے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا
 جسے کافر اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو
 گیا تو ہمارے نزدیک اسکا واجب بطریق مشابہت صائمین کے اور شائسی کے نزدیک واجب
 نہیں۔ **مرویقول التثبیہ خلف**۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا نسیف ہے
 جسے بس جو طالع صوم کا وہی نسیف کا پس جس پر صوم واجب نہیں اس پر اسکا واجب نہیں اور جس
 پر واجب ہے اس پر اسکا بھی واجب ہے فلا یجب الاعلیٰ من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس نسیف
 یعنی اسکا نہیں واجب ہو گا مگر ایسے شخص پر جس کے حق میں اصل یعنی صوم متحقق ہے۔ کالمطل
 متعدا او مخطیاء۔ جسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کر دیا خواہ عمدتاً یا خطا سے۔ جسے عمدتاً تو
 ظاہر ہے اور خطا سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کھل کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شائسی کے
 نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً رات سمجھ کر سحری کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی
 یا روزہ کھولا غروب سمجھ کر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعدد و خالی پر صوم واجب تھا اور وہ
 مثلاً تو اسکا واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حالۃ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو اسکا بھی
 واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ جب ہی صحیح ہو گا کہ اسکا رکھنا فقط اسی جہت
 پر ہو کہ وہ صوم کا ضعیف ہے۔ اور اگر اسکا کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہو گا۔ ولنا انہ
 وجب قضاء لحق الوقت لا خلفاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے
 کے واسطے ہے نہ ضعیف ہونے کی جہت سے۔ لہذا وقت معطل کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت
 معطل ہے۔ جسے جس کی تعظیم اسی لہو پر کہ مفطرات سے روکے بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی
 امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہ ہو۔ بخلاف الحائض والنفساء والربیع
 والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ہذا الاعذار۔ بخلاف ایسی عورت کے جس کو حیض موجود
 یا نفاس موجود ہو یا ایسے شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذرول کے موجود ہونے کی حالت
 میں ان پر اسکا واجب نہیں ہے۔ **لتحقق المانع من التثبیہ حسب تحققہ من الصوم**۔ کیونکہ صائمین
 کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ جسے اور

مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو گئی ہو۔
 واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل قول ہمارے اور قول مالک مثل شافعی کے
 ہے اور عینی نے مسئلہ بلوغ النبی و اسلام اکار کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام
 زاہد الصفاء نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اسکا رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ (انہی) اور شیخ
 ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق لقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہے تو اس پر مفطرات سے
 اسکا کیوں واجب ہو گا۔ مع۔ اور محقق نہیں کہ ظاہر حدیث عاشوراء میں بھی کہ جس نے کھالیا ہو
 وہ باقی دن بھر اسکا رکھے کہ یہ عاشورہ کا دن ہے۔ ویکو باوجود مفطر ہونے کے اسکا
 کا حکم دیا لہذا تحقق ابن الہمام نے اسی طرف بیان کیا لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اسکا

خلافت قیاس ہے تو عاشورہ سے رمضان کی طرف متعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارے میں جو اسکا وارو ہے وہ اسی کے حق میں جس پر اصلی صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصغیر رحمہ اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ای القدر فی۔ واذا التمس دھویا سی ان الفجاء لم یطلع فاذا هو قد طلع او انظر دھویا سی ان الشمس قد غابت فاذا اهل لم تغرب امسک بقیة یومہ۔ قدری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہے) درحالیکہ اس کی رائے یعنی گمان میں تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھنکھ کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا صائم نے انتظار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص بالی دن بھر اسکا رکھے۔ فسے بلا خلافت۔ فضلاء الحق الوقت بالحد۔ انھن۔ بغرض حق الوقت ادا کرے کے بقدر ممکن۔ فسے یعنی یہ اسکا واجب ہونا اس فرض سے کہ اس وقت معظم کا حق اگر روزے سے ادا نہ ہو سکا تو جس قدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جائے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ اوتھیا للنتمة۔ یا بغرض تہمت وعد کرنے کے۔ فسے جب کہ اس نے کھایا حالانکہ اس میں کچھ مذہب نہیں تو لوگ اس کو فاسق کی تہمت دیں گے اور تہمت دینا اگر یہ مذہب سے مگر بے ظاہر حال ہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا ورکھے اسی واسطے حدیث میں وارو ہے کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچا کرے۔ ن ع ف م۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اس کو شراب خوار گمان کرنے میں معذور ہیں بلکہ یہ خود مافوق ہے۔ م۔ وحلیہ انقضد۔ اور اس شخص پر قضا واجب ہے۔ فسے اور من بصری وعطارد ومجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین اور اسحق وراؤد اور سنی فقہاء کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہ ہوا تو قضا بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک روزہ فاسد ہے تو قضا واجب۔ لانه حق مضمون بالمثل۔ کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ فسے یعنی جب ادا رفوت ہو تو ساقط نہ ہوگا بلکہ شرعاً اس کے مثل کا ضامن ہے پس قضا کرے۔ کافی الریض والمساقر۔ چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں فسے جب ادا نہ ہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضا واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ ہاں ایسے گمان میں انتظار سے گنہگار نہ ہوگا۔ ولذکھارة علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجنایة قاصوة۔ کیونکہ جرم قاصر ہے فسے کامل نہیں کیونکہ کامل تو قضا روزہ کو فاسد کرنا۔ اور یہاں ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ فسے بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیت پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کہا۔

ذیلہ قال عی رضی اللہ عنہ ما تجانفنا لاشد قضا یوم علینا لیسیر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضا کرنا ہم پر آسان ہے۔ فسے یعنی دشوار تو یہ تھا کہ لغو بالشہ گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن

ابی شیبہ نے کہا حد ثنا علی بن مسرور عن الشیبانی عن خالد بن مجیم عن علی بن حنظلہ عن ابیہ قال
 شهدت عمر بن الخطاب الخ۔ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں لاہور مقام
 میں حاضر ہوا اور آپ کے روزہ و شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیا ورنہ حالیکہ سب کے گمان میں
 تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موزوں اوپر چڑھا تو چلایا کہ واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے
 غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجلے اس کے
 ایک روزہ رکھے اور جس کے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب جاوے۔ ورنہ
 روایت میں زیادہ آیا کہ آپ نے موزن کو فرمایا کہ ہم نے تجھ کو راعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہیں بھیجا
 اور ہم نے تو اجہا دیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن وہب
 سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد
 عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ
 سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کریں گے پھر اس کی جگہ ایک روزہ قضا کریں گے بعض
 انزاری نے ابو عبیدہ کی کتاب غرائب سے نقل کیا اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
 فرمایا لا نقضیہ انزاری نے اس کے یہ معنی لیے کہ ہم اس کو قضا نہیں کریں گے بطور استفہام
 یعنی ضرور قضا کریں گے۔ شاید یہ تحریف ہو اور صواب نص سے یعنی اذان مست وے یا مراد
 یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح و ارجح ہے۔ پھر
 بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطا رکا ہے۔

والمراد بالفجر الفجر الثاني وقد بقاء في الصلوة۔ اور فجر سے مراد فجر دوم ہے اور ہم اس کو
 کتاب الصلوة میں بیان کر چکے۔ دسے پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔
 ثم التسبب مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ دسے تسبب کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ
 میں ہو۔ ن۔ بقولہ علیہ السلام تسبیحاً فان فی السحور بركة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ دسے رواہ الستہ الا ابداؤد۔ اور حدیث میں ہے
 کہ استغاثت تو دوپہر کے قبلہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ
 رکھنے پر۔ ن۔ والمستحب تاخیرہ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ بقولہ علیہ السلام
 ثلاث من اخلاق الرسلین الجمیل الا فطار و تاخیر السحور والسوال۔ بدلیل حدیث کہ میں ہیں
 رسولوں کے اخلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور سواک کرنا۔
 دسے طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ اور بہتر استدلال
 بحديث نہی بن سعد ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اس کی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت
 سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز کو کھڑے
 ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بعد

پچاس آیت کے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اس کو مستحب کہا حالانکہ وہ سنت سے اور اس میں تانیہ کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انه اذا شئت في البقي۔ یعنی تسحر تو مستحب سے مگر بات یہ کہ جب اس کو فجر میں شک ہو۔ ومعناه تصادى الظنن۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ فسے کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں تو الافضل ان يبدع الاكل۔ افضل یہ نہ کھانا ترک کرے۔ فسے یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحذر عن المحرم۔ محرم سے بچنے کا غرض ہے۔ فسے یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا يجب عليه فلاء۔ اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ فسے کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتیٰ کہ منع نہ دلو اکل فصوصہ تام لدن الاصل هو الدلیل۔ اور اگر باوجود شک کے اس نے کھایا تو اس کا روزہ ہوا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ فسے پس اسی اصل کا حکم رہے گا جب تک کہ اس کے خائف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اس کے دل میں بعد کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ (الفتح)۔ وعن ابی حنیفۃ اذا کان فی موضع لا یستہین الفجاء۔ اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں نکلتی ہے۔ فسے مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ ارکان اللیلۃ متمۃ یا رات چاندنی ہو۔ فسے یعنی جس میں صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغیۃ۔ یا رات بدلی کی ہے۔ فسے کہ اگر چھایا ہوا ہے۔ اور کان بمصرۃ ملۃ۔ یا اس کی نگاہ میں کوئی علت ہو۔ فسے ضعف یا بیماری کی۔ وهو یثک۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ فسے یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو لا یأکل۔ وہ شخص نہ کھارے۔ ولو اکل فقد اساء اور اگر اس نے کھایا تو برا کام کیا۔ بقولہ علیہ السلام دع ما یریبک الی ما لا یریبک۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ فسے یعنی مشکوک کو چھوڑ کر مطہر کو اختیار کرے۔ رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس میں بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس سورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحرماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اسادت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ مف۔ لہذا احتیاط یہی کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولیٰ ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر رائد انہ اکل والنجی طالع فعلیہ قضاءہ عملاً بغالب الرائے۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا کہ اس نے سحری کھائی در حالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ فسے اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ وفيہ الاحتیاط۔ اور

احتیاط بھی اسی میں ہے۔ فسے یعنی جسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وحلی ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ فسے کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہو جانے کا یقین ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں ملے گا۔ لان الیقین لا ینال الدبثلہ۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ فسے حتیٰ کہ اگر اس کو فجر ہو جانے کا یقین ہو جائے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاً میں کہا کہ ظاہر کا حکم سمیع ہے۔ ف اسراج ہ۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس سے شک یا گمان سے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں کھلا۔ ویو ظہران النجی طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ فسے مالا کما وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن لا کفارة علیہ۔ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہ فی الدس علی الاصل فلا تتحقق العمدۃ۔ کیونکہ اس نے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمداً انکار کرنا متحقق نہ ہوا۔ فسے تو کفارہ نہ ہو گا کہ وہ عمدی انکار پر ہے اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اس نے سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہ ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہو گا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت نہیں تو نفی کی گواہی قائم ہے گی۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر ایک مباحثت نے یعنی کثرو د نے اس سے کہا کہ فجر ہو چکی مالا کما وہ سحری کھا رہا ہے پس اس نے کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اس کے اس نے عمداً کھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حکم نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اس نے ان کی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اس پر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (الخصم) اپنی جو رو سے کہا کہ دیکھ بے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو سیح قول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمدتاً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے (انقا ضیخان)۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ویوشکو فی غروب الشمس لا یحل لہ الفطر۔ اور اگر اس نے غروب آفتاب میں شک کیا تو اس کو انظار حلال نہیں ہے۔ فسے کیونکہ دونوں طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ لان الاصل هو النہار۔ کیونکہ اصل تو نهار ہے۔ فسے یعنی جو امر قطعی معلوم تھا کہ وہ دن ہی پھر بدلتا یقین ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ویواکل فعلیہ قضاء۔ اور اگر اس نے انظار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے۔ فسے بارہ کہ انظار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ فسے یعنی اصل کو دن

ہے پس اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اس وقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اس نے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اس کو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں۔ م۔ م۔ یہ اس وقت کہ اس کا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔

وان كان اكبر راسد انه اكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں آیا کہ اس نے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے یہ روایت واحدہ مروی ہے۔ منہ سے یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر متفق ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اس لیے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے۔ لان النہار بعد الاصل۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ منہ سے اور قاضیوں نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا۔ نہ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء و کفارہ بلا خلاف ہونا چاہیے۔ م۔ م۔ دیوکان شاکا نیہ۔ اور درمورتیکہ غروب میں اس کو شک تھا۔ منہ سے اور انظار کر لیا۔ وتبين انما لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ یعنی ان تجب الكفارة نظرا الى ما هو الاصل وهو النهار۔ تو اصل کی طرف نظر کر کے اس پر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ منہ سے اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دوسرے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اس نے انظار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو بالاتفاق اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں)

مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگوں نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ ۳۰ پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ بیان خود ان کی رویت ضرور ہو تو گواہوں کا نظری کرنا ظاہر ہو گیا۔ پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ انظار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہاں چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر ریل قول اول اخی ہے جیسا کہ مستند رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب میں اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسروں کے لیے محبت ہو تو مثلاً بیان طلوع فجر بجے پر ہے تو امریکہ میں دوسرے پر ہے بلکہ دن و رات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہاں قطعاً غروب ہوتا ہے اس وقت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے۔ پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع و غروب اور وہیں کی رویت ہلال معتبر ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ

تحرری پر سحری کھاوے تو اس کو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ نجر کا دیکھنا اپنی ذلت سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہ ہو۔ شمس الاثریہ علوائی نے کہا کہ جو شخص اسے غالب گمان پر سحری کھانا پیا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اس پر ایسی بات نفعی نہ ہو اور اگر اس پر نفعی ہوتی ہو تو اس کی راہ ہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب ہی کہ سحری کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی پیا ہی پس اگر یہ آواز بلند اور سر بلند ٹہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر وہ ایک آواز سننا ہو تو دیکھئے کہ اگر اس کی عدالت جانتا ہو تو اس پر اعتماد کرے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر سحری کھاوے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ بھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اس کو بارہا تجربہ کر چکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پر جاوے مکر وہ ہے۔ السراج۔ اور تعمیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرے اور پڑھے۔ اللہم لک صحت و بک أمنت وعلیک توکلت و صلی و سلم افطرت و بصوم عند نوبت فاعف علی ما قدمت و ما آخرت۔ یعنی الہی میں کے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے دیکھئے گناہ بخش دے۔ کافی المعراج۔

ومن اکل فی رمضان ناسیاً وظن ان ذلک یفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا کہ ایسا کھانا اس کو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمداً۔ پس اس کے بعد اس نے عمداً کھالیا۔ فعلیہ القضاء و دن اکفارة۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ فسے ہی صحیح ہے اگر یہ اس کو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نسیا سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ لان الاشتباہ استند الی القیاس لتحقق الشبهة۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہ متحقق ہو گیا۔ فسے یعنی نسیان کے کھانے سے صوم باقی رہا بدلی نفی مخالف قیاس سے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس قیاس سے مستند ہوا تو شبہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغ الحدیث و علم۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہنچی اور اس نے جان لی۔ فکذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں ہی حکم ہے۔ فسے کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ جو کوئی بھول سے کھا جائے پئے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ (رواہ البخاری و مسلم) پس اس نے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں قاضیوں نے کہا کہ میں صحیح ہے۔ ومن ابی حنیفۃ انہا تجب وکذا اقصا۔ اور نوادر میں ہے قول سحری یعنی سحری سے ان کو حق بات پر جایا پس اس سے دل میں آیا کہ ہوز فجر طلوع نہیں ہوئی۔ اس طرح افطار میں سحری کی تاخیر داخل میں جہاں کہ فرما ہو گیا ہے ۱۲۔

ابوصنف سے روایت کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے۔ لہذا لا شتباہ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ فسے اس لیے کہ حدیث میں تو سات سے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔ فلا شبہہ۔ تو شبہہ کا تحقق نہ ہوا۔ فسے پس کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ وجہ الاداء قیام الشبہۃ الحکمۃ بالنظر ان القیاس فلا یفتی بالعلم۔ ظاہر امر رائے کی وجہ یہ کہ کیا کسی پر نظر کر کے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہ ہوگا۔ فسے حتیٰ کہ امام مالک نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے ٹھکے۔ بسوطی الاب جادیتہ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسیر کی باندی سے وطن کرنا۔ فسے اور جب کوئی مرد غیر منکونہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطن کرے تو اس پر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہاں باپ پر حد نہ ہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسیر کی باندی مجھے طال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت دمالک لا بید۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہ ہو۔ م۔ اگر کسی شخص کو قے اسندی یا احتلام ہو گیا یا پاپا سے وطن کی یا مرد عورت سے وطن کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لڑی کا سرا پکڑ کر کھل گیا اس طرح کہ سب غائب نہ ہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عہداً کھالیا تو دیکھا جادے کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس پر قضا دے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ (الحمد لله الفیہ بہ البحرہم ولو اجتمع ظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمداً علیہ القضاء والکفارة۔ اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اس کو بے روزہ کر دیتا ہے پھر عہداً کھالیا تو اس پر قضا و کفارہ واجب ہے لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اس کا یہ گمان کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ فسے جب کہ اس کو حدیث یا کسی فقیہ کا فتویٰ نہیں ملا ہے اور ظاہری قیاس میں پچھنے کا خون نکلنا کچھ صوم کے منافی نہیں کیونکہ معام سے کچھ خارج ہونا نظر نہیں درخ جو شخص قسم کھائے اور فطر کا گمان کر کے افطار کر ڈالے تو اس کو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا افتاه فقیہ بالفساد۔ مگر اس وقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دے دیا ہو۔ فسے جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دوانے والا دونوں کا روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ کا کی نے کھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اس کو افطار کا فتویٰ دیا۔ امام حنبوبی نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اس کے فتویٰ پر اعتماز کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتویٰ دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اس کے حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ فسے اور مفتی نے اس کو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ دیو بلفہ الحدیث۔ اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہنچی فسے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظر الحاجم والمجموع۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کو افطار ہو گیا۔ کافی ابو داؤد

وانسانی والترندی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصحیح البخاری واصلہ والوہاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ
 مام پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہنچی۔ فاعتمده۔ پس اس نے اس حدیث پر اعتماد کیا۔
 فے اور اپنے آپ کو مفسر سمجھ کر عمداً کھالیا۔ فلکذلك عند محمدؐ تو بھی امام محمد کے نزدیک
 یہی حکم ہے۔ فے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لا ینزل
 عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اترا ہوا نہیں
 ہے۔ فے حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد
 سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہ ہوگا۔ ومن ابی یوسف خلاف ذلك۔ اور ابو یوسف سے اس کے خلاف
 مروی ہے۔ فے یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء
 کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ بعدم الابتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔
 کیوں کہ اس کے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا ندارد ہے۔ فے یعنی قول رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم نوا علی واشرف ہے لیکن عامی نے اس پر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیوں کہ
 اس کو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی اول اور کبھی ناسخ منسوخ وغیرہ ہوتی ہے۔
 واضح ہو کہ قولہ الا اذا افتاء فقیہ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ
 یہ فتویٰ منبلی عالم سے لیا گیا۔ (لما صرح بہ النکاکی)۔ اور قولہ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء۔ دلیل
 ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس اخیر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا
 قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اس پر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ
 تعالیٰ آدے گی۔ م۔

وان عرف تادیلہ تجب الکفارة۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو
 کفارہ واجب ہوگا۔ فے اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا اور دوسرا پچھنے دلواتا تھا اور
 اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے
 والا اور یہ پچھنے دلوانے والا دونوں نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے
 پس اپنی سمجھ کے مطابق روایت کر دی۔ یہ تاویل بزارؒ نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث
 منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ اسکا ندارد ہوئے کی نہیں ہے ہاں
 حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ
 واجب ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزامی واصلہ کا
 ہی قول ہے۔ جواب دیا کہ۔ قول الادنیٰ لا یومض شبہاً لمخالفة القیاس۔ اوزامیؒ اور
 بن مردادہ باذراع بطن محمدؐ (۷۱۲) کا قول کچھ شبہ پیدا نہیں کرے گا بوجہ مخالفت قیاس کے۔
 فے کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹی میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہ جب ہوتا کہ موافق
 قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جائے کہ اول مصنفؒ نے کہا کہ فتویٰ فقیہ پر کفارہ بوجہ
 شبہ کے ساقط ہوگا اور یہاں کہا کہ قول اوزامی سے شبہ نہ ہوگا حالانکہ فقیہ کا فتویٰ تو اوزامی

وامم کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو محض عامی ہو اور وہ اس شخص کے حق میں جو تاویل جائے۔ (کذا فی العینی)۔

وہو اکل بعد ما اغتاب متعمداً فعلیہ التقصیر والکفارة۔ اور اگر غیبت کرنے کے بعد اس نے عمداً کھلایا تو اس پر قضا و کفارہ ہے۔ اسے عامر علماء کے نزدیک۔ (القاضی خاں)۔ کیف ما کان چاہے جس طرح ہو۔ جسے اگرچہ فقیہ سے فتویٰ ہے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ (البدائع)۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والمحدث ما دل بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع ما دل ہے۔ جسے تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب کھودیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ سلف و مہر اول میں اجماع تھا تو چھپے ظاہر یہ کہ اختلاف کچھ مضر نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ (کما فی العینی)۔ بترجمہ کہتا ہے کہ ظاہر میں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حفت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پا کر منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفسد نہیں لیکن صائم کو مثل مفسد کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے لہذا باللہ منہا۔ م۔ اگر منہ نہ لگایا یا بدن یا تو نچھول میں تل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھلایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ باہل ہو کہ اس کو کسی مفتی نے فطر کا فتویٰ دیا ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ (القاضی خاں)۔ مسافر اساک قبل ازوال شہر میں آیا یا بھون کو اس وقت اتفاق ہوا پھر روزے کی نیت کر لی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ (المسراج ص)۔ اگر سوچ کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھلایا تو کفارہ نہیں ہے۔ (الکشف الکبیر)۔ سند مست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ (القاضی خاں)۔ اور یہی اصح ہے۔ (الظہیر)۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ اول ہوئی تو روزہ افطار کرنا صباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے ساقط ہوگا۔ (قاضی خاں)۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اس پر اعما طاری ہوا۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیر)۔ اگر کسی مرد یا عورت کو کھلایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ (القاضی خاں)۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے متعل کو بڑھایا گیا پس اس نے پانی پی کر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص منوکیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی عورت سے جماع کر کے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اس کو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر روایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیر)۔ و اذا جوعت النائمۃ او الحیضۃ دعی صائمۃ۔ اگر سوئی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا

حالانکہ یہ عورت روزے سے ہے۔ فسے اس طرح کہ رات میں تندرستی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا القضاء و عن الکفارة۔ تو ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا قضاء علیہما اعتسارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیا کس بھولنے والے کے۔ فسے دودھ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ فسے کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے اور اس کا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولیٰ قبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ اس میں اعتراض یہ کہ اصل اس میں دفع حرج سے اور اس میں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولما ان النسیان یقلب وجہہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ فسے پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وهذا نادس۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ و نادر ہے۔ فسے کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ و نادر ہو گیا تو قضاء میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارة لعدم الجنایة۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا بوجہ جرم نہ ہونے کے۔ فسے کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً عقل و قصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس عروہ نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہو گا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ دفع القدر و عینی میں ابوسلیمان البجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کر کے اس سے وطی کر لی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اس کے واسطے کہ یہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں۔ چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے نہیں مگر نیت کے ساتھ سوائے معذروں کے جن کو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہاں تک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض و نفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض، حمل، دودھ پلانا خواہ ماں ہو یا داتی ہو، حیض، نفاس بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھا پا۔ ہر ایک کی تفصیل ابہر گذری۔ پھر اس زمانہ میں بعضی چیز اسی سختی گرامیں مجبوری نوکری و معاش کے لون و گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جاوے کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوئی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیوں کہ سلطنت اسلامیہ نہیں جس میں روزے کی رعایت ہو یا بیت المال سے کفالت ہو پس و لائل شاہد ہیں کہ ان کو مثل ساز کے تاخیر جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بم۔ دن میں بحالت خواب اگر کچھ طوق سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا یا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ (القاضی خاں و طبرہ)۔ پچھنے لگانے میں ضعف کا ثبوت ہو تو مکروہ ہے یعنی جس

سے افطار کی نوبت پہنچے اور یہی حال قصد کا ہے۔ (المحیط)۔ روزے میں بہت کلیاں کرنا اور منہ میں پانی لیے رہنا مکروہ ہے۔ (المحیط)۔ جیسے نہانا اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور جمیع گائیکہ پیرا پیٹنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی اظہر ہے۔ (محیط السرخسی) منہ میں قندھوک جمع کر کے نکل جانا مکروہ ہے۔ (الظہیری) مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدے وقت تکے تاکہ کھرا کھونٹ معلوم ہو۔ (القاضی خاں)۔ یہ فرض میں ہے نفل میں مفالہ نہیں۔ (التجلیس) روزے میں عمار کھایا و شہر کیا تو قابل قتل ہے (کما یظہر من شرح الوہابانیہ)۔ چھ روزے سوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو ان کو بے درے رکھنا مستحب ہے ابن الکمال اور کچھ کراہت نہیں۔ (الحاری و)۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل ابتدائے باب میں اختیار کیا اور یہ جزیہ مصرح متوافق ہے۔ فلتد الحمد والمنة۔ م۔

فصل فیما یوجب علی نفسہ یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جس کو مکلف اپنے اوپر خود واجب کرے۔ دنے اور ذیل میں مترجم بعض مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کرے گا۔ والہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہ ہو مثلاً الشرعاً کے واسطے مجھ پر دو رکعت نفل ہے تو یہ دو گنا نہ اس پر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھ پر دو گنا نہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھ پر دو روزے ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر یعنی فیہ معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ حصص نہیں ہو جاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقراد کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کرے گا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراسی اور غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر کی تھی ان کو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ یوں ہی حج سے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلاں روز دو گنا نہ کی نذر میں اس روز سے پہلے برہموری تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعین لغو ہو گئی۔ تہ۔ اور یہ بحث اصول میں مصرح ہے۔ بظان نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جادے نذر مغفور نہ ہوگی پھر بعد وجود شرط کے اس کا حال مثل نذر منجز کے ہوگا۔ م۔ پھر مصنف نے جب اس صوم کو حتم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کئے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شرط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ منذور کی جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاقت کا وسیلہ نہ ہو لہذا ضروری نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہ ہو کہ جو اس پر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آئندہ

کسی حالت میں۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ (المنہاج)۔ چارم یہ کہ منذور اپنی ذات میں معصیت نہ ہو (البحر)۔ جسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو سرگز جائز نہیں برخلاف اس کے اگر عید الفطر یا عید الفصحی کے روزے کی نذر کی تو ذات میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جس کو دوسرے کسی دن ادا کرے۔ م۔ بیجم یہ کہ منذور ایسی چیز نہ ہو جس کا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اس کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ (البحر)۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد و عدم قصد برابر ہے حتیٰ کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سبائی۔ م۔ د۔ واذ قال للہ علی صوم یوم النحر انظر وکفی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر عید الفصحی کے دن روزہ ہے تو اس دن انظار کروے اور قضاء رکھے۔ فہذا النذر صحیح عندنا خلافاً لفرقہ الشافعی۔ یہی معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی کے۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ہا یقولان انہ منذر بما ہو معصیۃ لیس ودالہی عن صوم یفہ الا یام۔ زفر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جن میں یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحديث خذری غمر نوفا کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ (الصحيحین)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ (الصحيحین، ہف)۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ (الصحيحین، ع)۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جس کے ساتھ کوئی عارف نہ ہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مست کرو کہ اس میں سزا ہوئی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ نہ ہوگا اس لئے کہ بیع نہیں پاگی گئی جو منع ہے۔ م۔ ف۔ دلنا انہ نذر صوم مشروع۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر کی ہے۔ والنہی لغیرہ۔ اور ممانعت بوجہ غیر ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے بڑا نہ ہو اور غیر کی وجہ سے بڑا ہو۔ دھونورا۔ اجابة دعوة اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ بدون اللہ تعالیٰ کی طرف بندوں کو قربانی کی دولت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کہ کھانا بہتر نہیں ہے۔ تو صحیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا بارے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں ہی نہیں کیونکہ آسمان چھوٹا اس کی قدرت سے باہر تھا پس بھی اسی فعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جسے زنا کاری و فساد کا جھوٹا بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بدی نہیں

بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہو بارے تو اس کی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی و نہی میں فرق سے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے محالوت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع و خوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الہی کے بڑا ہوا اور نہ اپنی ذات میں اچھا ہے۔ م۔ فیصح نذر تو اس کی نذر صحیح ہو جائے گی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اس دن افطار کر دے فے یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ احترازاً عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی ہے بچ جاوے۔ فے پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد عید اضحیٰ میں رہے گی۔ بعد اس کے نہیں رہے گی۔ نہ یفقی استقاماً للواجب۔ پھر اس روزہ کو قضاء کرے تاکہ اس کے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ فے جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ فے پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم اضحیٰ کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ قضاء اس کے ذمہ واجب ہوتی رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث میں مخالفت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ (کمائی السنن الثلاثہ)۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفائے نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ خود اس کا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاتے تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ تانا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ مف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا۔ وان صام فلیہ یخرج عن العہدۃ لانه اداہ کا التزمہ اور اگر اس نے یوم اضحیٰ میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ واری سے نکل گیا یعنی باوجود مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اس کو ادا کر دیا۔ فے اور گنہگار اس وجہ سے ہوا کہ اس کو اس وقت میں وفار نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق نے کہا کہ نذر کا انقضاء دو باتوں کے واسطے ہو گا ایک یہ کہ اس کو قضاء کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خال نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن قضاء کر سکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضا نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خال نہ ہو مثلاً کسی نے شرابخواری کی نذر کی لیکن کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اس پر کفارہ لازم ہو گا جب کہ یہ نفل سر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہ ہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاویؒ نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً نفل کو قتل کرے گا تو یہ نذر قسم ہے اور اس پر کفارہ قسم لازم ہو گا جب کہ مانث ہو جاوے۔ انتہی۔ اور

ربا صوم و صلوٰۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر الروایۃ ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ جب قنارہ سے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سعدی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اپنی نذر سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام سرخسی نے کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور سی صدر الشہید نے فتاویٰ الصغریٰ میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ سف۔ علیٰ ہذا اگر صوم یوم العید کو قنارہ کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہوگئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا۔ م۔ وان نوى يمينا فعليه كفارة يمين۔ اور اگر اس نذر کرنے والے نے قسم کا قسم کیا ہو تو اس پر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ فسے یعنی جب کہ حادث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کرنے میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہیں۔ م۔ یعنی اذا اخطى۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن روزہ افطار کرے۔ فسے یعنی روزہ یوم الاضیٰ ادا نہ کرے تو حادث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ اس پر دیانۃ یہی واجب ہے کہ اس دن فطر کر کے کفارہ دیدے۔ م۔ وهذه المسئلة على وجه ستة۔ اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے۔ فسے یعنی صیغہ نذر میں قسم ہونا چھ صورتوں پر ہوتا ہے از اجملة تین نقطہ نذر اور ایک نقطہ قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ۱۔ ان لم یوشیا۔ ۱۔ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی۔ فسے نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکلا۔ ۲۔ ونوى النذر لا خیر۔ ۲۔ یا نذر کی نیت نہ کی۔ فسے یعنی نذر کی نیت کی اور سوائے اس کے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ ۳۔ ونوى النذر وان لا یكون یمينا۔ ۳۔ یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہ ہو۔ فسے یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں۔ یکون نذرا۔ اس کا کلام نذر ہوگا۔ فسے یعنی بالاتفاق ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ لانہ نذر بصیغہ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر سے۔ کیف وقد قرره بغیرۃ۔ اور کیونکہ نذر نہ ہو مالا نکہ اس نے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا۔ فسے اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام جس معنی میں حقیقت ہے ہی ایک نیت ہے۔ حتیٰ کہ جو شخص بغیر تعد کے زبان سے نذر کا کلام پوے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے۔ وان نوى اليمين ونوى ان لا یكون نذرا یكون یمينا۔ ۴۔ اور اگر اس نے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم ہو جائے گا۔ فسے اس میں بھی تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ لان اليمين محتمل کلام۔ کیونکہ قسم اس کے کلام کا محتمل ہے۔ فسے یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اس واسطے کہ مثلاً کہا کہ اللہ علی صوم الفی میں اللہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اس کا قول محتمل قسم ہوا۔ وقد عینہ ونفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ اس نے اسی محتمل کو معین کر لیا اور اس کے سوائے معنی کی لفظی کر لی۔ فسے کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت سے بھی مجاز متعین ہو گیا اور حقیقت جاری رہی۔

واضح ہو کہ اگر اردو میں بولا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یوم عید کا روزہ ہے تو اس میں مجازاً قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا پس یہ ضروری رہے گا اور قسم اس کی نیت پر لازم ہو گی بایں معنی کہ ہمارے نزدیک جو بات حلال ہو اس کو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم سے پس اگر روز عید کو اس نے کھانا پینا وغیرہ بطور سوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اس پر لازم ہے اگرچہ کلام سے اس پر فقط نذر لازم آتی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچویں و چھٹی کے ہوگی اس کو یاد رکھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب میں سے عربی زبان میں کہنے پر ہے۔ وان لواھا یکون نذراً دیمینا عند ابی حنیفہ و محمد۔ ۵۔ اور اگر اس نے نذر و قسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونوں ہوگا مگر یہ ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یکون نذراً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ قسم اور قسم نہیں ہوگا۔ ولولوی الیہین۔ ۶۔ اور اگر اس نے قسم کی نیت کی۔ قسم یعنی بدوں اس کے کہ نذر نہ ہو۔ فکذلک عندہا۔ تو بھی امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وہ نذر و قسم دونوں ہوگا۔ قسم کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور اس کے کلام کی حقیقت ہے۔ م۔ وعندہ یکون یمینا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ قسم اور نذر نہیں ہوگا۔ پس اگر ۵، ۶ دونوں صورتوں میں اس نے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵ میں صرف قضائے نذر اور صورت ۶ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ قسم نذر و قسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقۃ والیمین حجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم حجاز ہے۔ حتی لا یتوقف الاول علی النیت و یتوقف الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اس کی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اس کی نیت پر موقوف ہے۔ قسم جیسے الفاظ میں حقیقۃً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فائدہ دیتے ہیں پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا ینتظرہما۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر و قسم دونوں کو شامل نہ ہوگا۔ قسم چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی و مجازی دونوں معنی جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو متنبہ کر دی کہ۔ الحد المجاز تعین لیسیت۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اس کی نیت پر متعین ہوگئی۔ قسم جیسے صورت ۶، ۷ میں ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ عندما ینتھما تترجح الحقیقۃ۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح دی جائے گی۔ قسم کیونکہ جمع تو منع ہے پس کلام بے فائدہ نہ ہوئے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دے کر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم میں ہے اور صورت ۶ میں چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہما انہ لا تنافی بین الجہتین۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ نذر و قسم دونوں

جہت میں کچھ منافات نہیں ہے۔ لہذا یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں یقین متفق ہو کر اس کے
 ذمہ واجب ہونا چاہتی ہے۔ جسے پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ
 والیمین لغیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم
 کو بالغیر واجب کرتا ہے جسے تو کلام میں ہم نے دو طرح کی ولالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر
 فجمعا بینہما عملاً بالمد لیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ جسے
 یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الہیۃ بشرط
 المعوض۔ جیسے ہم نے ایسے ہیہ میں جس میں عوض ملنا شرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع
 کر دیا۔ جسے یعنی بالاتفاق جو ہیہ بشرط عوض ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہیہ
 کیا کہ بکر اس کو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہیہ ہے جو کہ احسان ہو کرتا ہے
 لیکن ہم نے کہا کہ انجام میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اس میں مثل بیع کے شفعہ
 کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہیہ ہوتا تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔

وافصح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخرالسلام
 و بدائع سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم
 کا وجوب سے خواہ بالتزام یا بمنزوم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ شیخ
 التقدریر میں بحث طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ کا اعتراض وارو
 نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اس پر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ
 دخل نہیں بلکہ صرف اس شخص کی نیت سے قسم لازم آتی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت
 پیدا ہوتی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف بوجہ معیت کے منسوب ہوتی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق
 ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیے کہ نذر قسم دونوں کی نیت میں یہ کلام دونوں ہو گا۔
 (یعنی نذر قسم دونوں ہو گا امام)۔ اس کے معنی بطریق مجازی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مقاد
 موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے نبوت ہوئے۔ اور امام مصنف نے خود اس طرف اشارہ
 کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے
 واجب ہوتی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوتی۔ فاحفظناک
 لا نجدہ فی السفر۔ پھر مسائل ایک سال معین بالغیر معین اور ایک ماہ معین بالغیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔

وسوال لکھ علی موم هذه السنة۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے کے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے
 واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ جسے تو یہ نذر ہر طرح صحیح ہے یہی مختار ہے۔ پس جب
 کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ انظر یوم الفطر یوم النحر وایام التشریق۔ تو انظار کرے یوم الفطر
 اور یوم الانحر اور ایام التشریق کو۔ جسے یعنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ چاہے دن آوی
 ان میں روزہ نہ رکھے۔ مفسر۔ مقضاھا۔ اور ان کو قضاء کرے۔ جسے یعنی بعد اس سال کے یہ چاہے
 روزے قضا کرے۔ م۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار

ہوا۔ ن ۳۰۔ لان النذر بالسنة المینة نذر بعدہ الايام۔ کیونکہ معین سال کی نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ جسے کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس سے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو نذر کرے م۔ رہا رمضان تو اس کی قضاء واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں اس کے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے بالخصوص مفع ۱۔ اور یہ اس وقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اس پر عید الفطر کی قضا نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں کی قضاء نہیں۔ رکائی اخلاصہ فہم فعلی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ہتم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ہتم ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذا لم یعین لکنہ شروط التتابع۔ اور یہ حکم ان پانچ یوم کے انظار و قضاء کا اس وقت بھی ہے کہ جب نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے درپے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ جس سے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک سال کے روزے پے درپے ہیں۔ لان المتابعة لا تعری عنها۔ کیونکہ پے درپے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے خالی نہ ہوں گے جس سے پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پے درپے رکھنا شرط نہیں تھا لکن یقضیہا فی هذا الفضل موصولة تحقیقا للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں وجب کہ غیر معین متتابع نذر کی ۱۔ ان پانچوں کو قضا بھی ملا ہو اگرے تاکہ پے درپے کی شرط جہاں تک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے۔ وبتای فی هذا خلاف ذی الشافعی۔ اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ جس سے کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر نہ ہوں گے تو ان کی قضا بھی نہ ہوگی۔ لکنہ عن الصوم فیہا۔ کیونکہ ان ایام سے روزے سے ممانعت وارد ہے۔ جس سے چنانچہ عید الفطر و اضحیٰ میں حدیث گندری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ وهو قوله علیہ السلام الا لا تصوموا فی هذه الامام فانها ایام اکل و شرب و بعال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبر وار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مست رکھو کہ یہ ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں۔ جس سے بعلیٰ معنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلیٰ کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات ضعیف ہیں لہذا مستندین نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب و ذکر الہی آیا ہے۔ مع۔

بہر حال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے م۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی۔ جس سے کہ معصیت کی نذر ان کے نزدیک صحیح نہیں۔ والحدیث عنہ۔ اور اس سے حدیث بھی بیان کر دیا۔ جس سے کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر وفا نہ کرنا ان ایام میں پس قطعاً لازم رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے۔ اور تحقیق گذر چکی۔ م۔ و یوم یشترون التتابع۔

اور اگر اس نے پے درپے کے شرط نہ کی۔ فسے بکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جائیں اور اس صورت میں رمضان جو آدے گا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ (کلماتی الخلاصہ)۔ لم یجزہ صوم هذه الايام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔ فسے یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل فیما یلزم من الکمال۔ کیوں کہ جو اس نے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہونا اہل ہے۔ فسے کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی ہے۔ والمودی ناقص اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ مکان النہی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ فسے حالانکہ اس نے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملا کر بارہ ماہ ہو جائیں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینھا۔ بر خلاف اس صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ فسے خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر کی یا ایک سال کی علی الاطلاق نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اس نے ان ایام میں روزے رکھنے کی نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہو گئی۔ لانه التزم یوسف النقصان۔ کیونکہ اس نے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ فسے ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف الملتزم۔ تو اس کا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اس نے التزام کیا تھا۔ فسے تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ ممانعت کی فراہم داری نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔

اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں جو کچھ ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اس کو قضاء کرے ورنہ معصیت کے ساتھ نذر ادا ہو جائے گی۔ اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے روز سلیمہ مراد لیا تو اس کی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پے درپے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں ممنوع دن آدے اور اگر کسی روز بیچ میں افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹ دن ہوں اور کہا گیا بلکہ ۳۰ دن لازم ہیں اور درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ دن متواتر پورے کرنا لازم ہے اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد پے درپے ہے تو چاند سے چاند تک پے درپے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال سبعین کی نذر کی پھر درمیان میں عائفہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے خالی ہوتا ہے تو وجوب ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑوں میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی نذر کی پھر مہینہ کفارہ ظہار میں حج و عمرہ کا اہل سے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول یہ ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے حکم و طبع لظاہر یہی ان ارادہ ہیں۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اس نے کلام سے نذر

مراد لی ہو۔ نسی یعنی جب کہ حائض ہو۔ وقد سبقت وجوہہ۔ اور اس کی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ نسی یعنی چھ صورتیں۔ مراد یہاں یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائے گا اور مترجم نے سابق تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یہ واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اس کا مجاز نہیں تو نیت سے بھی قسم نہ ہوگا۔ فاحفظہ۔ م۔

فروع | اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں روزہ رکھوں جس میں زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اس کو حیض آچکا یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں ہی مختار ہے۔ مف السراجیہ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور ہنوز اس نے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ سوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر نقطہ اُسی روز کا روزہ واجب ہے۔ محیط۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع اس میں تاخیر جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزہ ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔ مف۔ تین چار دس جس قدر ایام نذر کیے وہ واجب ہونے چاہے جب رطلے خواہ متفرق یا پے درپے مگر آنکہ اس نے پے درپے شرط کیے ہوں تو اسی طرح لازم ہوں گے حتیٰ کہ درمیان میں اگر کوئی دن انقطاع کیا خواہ عہداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑھنے سے تو از سر نو شمار کرے۔ السراج بدم ف۔ متفرق نذر اگر پے درپے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیوں وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز کہنا چاہتا تھا مگر زبان کے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے السراج مف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔ اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کئے تو جائز ہے۔ یہی شیخین کا قول ہے الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کئے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتیٰ کہ جس قدر اس کے ذمہ ہوں ہر روزہ کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے ادیر واجب کئے مگر صحت سے پہلے مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتیٰ کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واجب ہیں۔ (الخلاصہ ف)

مسئلہ | ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے سوم کا حکم۔ من اصبیح یوم النحر صائماً جس شخص نے یوم النحر یعنی عید النحر کے روز صبح کی اس حال میں کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر

پھر انظار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ فسے یعنی قضا نہیں اور نہ گناہ ہے۔
 یہی ظاہر الروایت ہے۔ ومن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور نوادر میں ابویوسف
 ومحمد سے مروی ہوا کہ اس پر قضا واجب ہے۔ فسے اور کچھ گناہ نہیں بلکہ انظار کر دینا بھی واجب
 ہے۔ کیونکہ تمام کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرفوع تو قضا واجب
 ہے۔ لان الشروع یلزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اس کے ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے
 ہو جاتا ہے۔ وصار كالشروع فی الصلوة فی الوقت المکروه۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع کرنا
 ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ فسے مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک و وہیر کو نفل
 شروع کر کے توڑ دی تو قضا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضا
 واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وهو ظاہر الروایت ان بنفس
 الشروع فی الصوم یسعی صائماً۔ اور ابو حنیفہ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایت ہے وجہ
 فرق یہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحذف بہ الخالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع
 کرتے ہی وہ شخص طائف ہو جائے گا جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ فسے مثلاً قسم کھائی کہ
 میں روزہ نفل نہیں رکھوں گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلاں روز میں صائم
 ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اُس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا
 اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم
 ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکباً للنہی۔ تو شروع کرنے سے نہیں کا مرتکب ہوا۔ فسے اور جس نفل
 کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فجب ابطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ
 دینا واجب ہے۔ فلا تجب حیانتہ۔ پس اس کو میٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ وجوب
 القضاء یبطل علیہ۔ اور قضا واجب ہونا تو اسی پر مبنی تھا فسے یعنی نیک کام کو شروع کر
 کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضا واجب ہے اور یہاں جب اس کا مٹانا واجب ہے
 تو قضا لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔

ولا یصیر مرتکباً للنہی بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوة اور نفس نذر کی وجہ
 سے ہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کر کے سے مرتکب
 نہیں ہو۔ فسے یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ
 نذر کو اُسی دن و ناکرنا معصیت ہے تو وفادہ کرے مگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز
 پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے واجب ہو
 گئی لیکن ابھی تک نہیں کا مرتکب نہ ہو گا۔ حتی تیم رکعتہ۔ یہاں تک کہ ایک رکعت پوری
 کرے۔ فسے پس نماز میں نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت
 پوری کرنے پر مرتکب ہو گا۔ ولہذا لا یحذف بہ الخالف علی الصلوة۔ اور اسی صحت سے
 نماز شروع کرنے سے وہ شخص طائف نہ ہو گا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ فسے مثلاً کہا

تھا کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واللہ کسی وقت مکروہہ میں نماز نہیں پڑھوں گا پھر اس لئے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اس پر نماز کا نام نہیں ہے یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حائض ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ نمازی ہوگا پس نذر کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانتہ المودی۔ تو مودی کو میٹھ ویٹھ سے بچانا واجب رہا۔ جس سے نیکن یہ بچانا اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت وفا کرے یا نماز کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائے گا۔ بلکہ بچانا اس کی قضاء کی ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اس کی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو شروع کر کے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اس کو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جب ہی کہ شروع کرنا نیک ہو اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہہ میں شروع کرنا نیک ہے مگر ایک رکعت تک پڑھنا نیک نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضا ہے مگر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجب القضاء فی فعل الصلوۃ ایضاً اور ابو حنیفہ سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والظاهر ہذا الاول۔ اور اول الظہر ہے۔ جسے یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام مصنف نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہ شاید اس وجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد قطع کرے تو چاہئے کہ قضاء واجب نہ ہو کیونکہ اس وقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اس کا جواب نفی ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اس کی اس کی حرکت سے متغیر نہ ہو گا کہ وہ اس کو سجدہ تک لے گیا کیونکہ یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء منظر نفس شروع کے اس پر واجب رہی فاحفظہ م۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و اس کا رکن و شرائط و آداب و اس کی خوبیاں و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اس میں ممنوع ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہئے۔ مہمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت سے وسیعہ جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و نذر ہونا شرط نہیں چنانچہ اعتکاف طفل کا اور مولیٰ و غویہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ (الہدایہ)۔ کیونکہ

شوپر و مولیٰ کو اختیار ہے کہ جو روز اور ملک کو نذر کے اعتکاف واجب سے منع کریں۔ محیط۔
اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج۔ وقصص انبیاء و اولیاء و سجدہ کلام خیر
کے ہیں (الفتح)۔ اور ایسی باتیں جن میں گناہ نہ ہو کچھ مضائقہ نہیں (شرح الطحاوی)۔ چونکہ مسجد میں
دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو ان میں گناہ ہے مگر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ (انہرو) اور
خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا بوجہ صوم کے
اللہ تعالیٰ کی ضیانت ہو جاتا ہے۔ انہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدری نے فرمایا کہ اعتکاف
مستحب ہے۔ فسے مترجم کہتا ہے کہ قدری و مشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں خوب ہیں مستحب
بولتے ہیں حتیٰ کہ واجب تک کو بھی جیسے بیسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروط ہے۔ پس ان کی
مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب سے اصطلاحی کیا
مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ والصحیح۔ انه سنة متکدة لدن النبی علیہ السلام و اطلب علیہ
فی العشر الاخر من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے۔ والمواظبة دلیل السنة۔ اور
مواظبت فرما سنت ہونے کی دلیل ہے۔ فسے پھر چونکہ یہ فعل از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ
عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا۔ مواظبت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب
حضرت عائشہ و ام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبور اعتکاف
کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکٹروائے۔ اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتیٰ کہ سوال کے اول
عشرہ میں اعتکاف کیا۔ (کافی الصحیحین و غیرہما)۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف
شرع کر کے توڑ دے تو اس کی قضاء کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون مؤکدہ ہے۔ م۔ اور یہی محیط و بدائع و محضہ میں کہا کہ
سنت مؤکدہ ہے۔ مع۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ امام
مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر و عمر و عثمان و ابن المسیب و غیرہ سلف میں کسی نے
سوائے عبدالرحمان بن ابی بکر کے اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے
امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انہوں نے اس سنت کو بطور کفایہ چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات
رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی نے
خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا۔ (کافی ایسی)۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر
سنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف
تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم سنت مؤکدہ اور وہ اعتکاف
عشرہ اخیر رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دنوں کے سوائے ہے۔ پھر حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبریل علیہ السلام نے
آکر کہا کہ جو آپ دھوئے دیتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا

اعتکاف کیا۔ یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلة القدر اخیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۷ یا ۲۸ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح حدیث ہے کہ لیلة القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈو اور اس کے سر طاق رات میں ڈھونڈو اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی ہے مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ دائر نہیں ہوتی پس اگر شرط کی کہ بعد لیلة القدر کے ایسا کروں گا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہو جائے گی پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال و سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے تو یا طشت سے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واقع ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اس کو لیلة القدر حاصل ہو گئی اور بعضے قوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اس وقت روٹنی و ہر چیز کو سمجھ میں دیکھ سکتے ہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز و رخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلة القدر پانے کی صرف یہی معنی ہے جو رات لیلة القدر ہے اس میں جو بندہ نفل سوتا نہ ہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو اس نے لیلة القدر پائی اور یہ فضل الہی عزوجل ہر بیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین۔

بالجہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضرور لیلة القدر ہوگی تو لیلة القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملے گا اگرچہ سو گیا ہو یا فائزہ و حافظہ۔ تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ ہواللبث فی المسجد مع الصوم و نیت الاعتکاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزے کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ فیسے پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو۔ سوم صوم ہو۔ چہارم نیت ضرور ہے۔ اما اللبث فراکنہ لانہ ینبئ عنہ نکان وجودہ بہ۔ ربما لیث یعنی ٹھہرنا کہ یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغة اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لیث کے ساتھ ہوگا۔ فیسے یعنی لغت میں اعتکاف از عکف و عکوف ہے اور ایسے مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہراوے و باز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و متفکک جاوے و برابر اسی حالت میں رہے و قال تعالیٰ لیکفون علی اصنامہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھے۔ پس اعتکاف کی ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الہی میں روک کر ٹھہراوے ماسوائے امور سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اس کا مقام مسجد سے لہذا عورت کے حق میں اس کے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتیٰ کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد البتہ سے حتیٰ کہ اگر عورت وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر اس کو پاک کر کے اس میں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکرر ہے (رحمۃ اللہ علیہ)۔ اور چونکہ یہ خیال منسوخ ہے لہذا جواز اصل تھا مگر فتویٰ اس وقت بھی کہ نہیں جائز

سے۔ م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلاف للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا دکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ فسے کہ صوم شرط نہیں کہتے اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والذیت شرط فی سائر العبادات۔ اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ فسے پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض رائیگاں ہوگا بخلاف وغور کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہو گیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم میں خلاف ہے ہو یقول ان الصوم عبادۃ وهو اصل بنفسہ فلا یکون شرطاً لغيرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت ہے اور خواصل ہے اور دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ فسے یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس متروک کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قوله عليه السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ فسے رواہ الدارقطنی ثم ابیہتی۔ اور اس کی اسناد میں سوید بن عبد العزیز راوی کہ ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابو داؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے واسطے نہ نکلے سوائے اس کے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اس کی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور دوسروں نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجائے ایک رات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر واضح ہو کہ ابو داؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقافت میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر و فدا کرنا مسوق ہے اور اس روایت میں اصل واقعہ کا جوہر ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اس کی حدیث عائشہؓ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے بلکہ رواہ ابیہتی و عبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر لعل واجب میں روزہ

واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ جس نے اعتکاف کیا اس پر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے موطا میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک نے کہا کہ ہمارے یہاں تو اسی بات پر قرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت ابو داؤد کی حدیث عائشہ صحیح مرفوع ہے۔ منف۔ والقیاس فی مقابلة النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں قیاس مذکور مقبول نہیں ہوتا۔ جسے پس شائع کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور فقہ کی روایات اس طرح ہیں کہ۔ ثلث الصوم شروط لصحة الواجب منه۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایۃ واحدة۔ ایک روایت ہو کر۔ جسے یعنی کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں ولصحة التطوع فيما روى الحسن بن ابی حنيفة لظاهر ما روينا۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ جسے کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا۔ وحلی هذه الهداية لا يكون اقل من يوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روز سے کمتر نہ ہوگا۔ جسے جب کہ اس میں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابو حنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط ہے اور دوسری روایت اس کے خلاف و ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفي رواية الاصل وهو قول محمد اقله ساعة۔ اور ميسوط کی روایت میں اور وہی قول محمد بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف بغیر صوم ہوگا۔ لان מבني النفل على المساهلة۔ کیونکہ بنائے نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الا ترى انه يقعد في صلاة النفل مع القدرة على القيام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ معنی نفل نماز میں بیٹھ جانا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ جسے اور مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑا لے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اُس دن روزہ نہیں ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں چنانچہ لکھا۔ م۔ ویوضح فيه ثم قطع لا يلزمه القضاء على رواية الاصل لانه غير مقدار علم يكتفى القطع ابطلا۔ اور یہ اگر اعتکاف میں شروع کیا پھر اس کو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اس کو قضاء لازم نہیں کیونکہ اس کی کوئی مقدار مقدم نہیں ہے تو قطع کرنا اس کا میکانہ ہوگا۔ جسے بلکہ

تمام کر دینا ہوا۔ وعلیٰ روایت الحسن بن علی۔ لانه مقدور بالیوم کا الصوم۔ اور حسن بن زیاد کی روایت پر اس کے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف مانند اس کے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدور ہے۔ منسے اور شیخ الحنفی نے ترجیح ظاہر الروایت کی طرف میل کیا اور یہی ارجح ہے۔ م ظاہر الروایت میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتیٰ کہ مسجد میں داخل ہونے پر اعتکاف کی نیت کی بنا تک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ (الزیلعی)۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اس میں کھا چکا ہے تو صحیح نہیں (الظہیری)۔ ولی اللیل نظر فاعلم۔ م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اس پر لازم ہوگا۔ (الظہیری)۔ اور کسی قسم کا روزہ ہونا شرط ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتیٰ کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے (الذخیرہ) لیکن اگر یہ قضاء ہو گیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے (الحیاط) حتیٰ کہ اگر دوسرا رمضان آ گیا تو اس کے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اس کے ذمہ قرضہ ہو چکا حتیٰ کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو جائز نہیں۔ (المختصر وغیرہ)۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتیٰ کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ (الحیاط)۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعت۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ بقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعت۔ بدلیل قول حذیفۃ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ منسے رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی جائز میں اعتکاف کرنا بدعت مطلقہ روایت کیا اور عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفۃ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث حالتہ رضی اللہ عنہما گذر چکی۔ مف۔ اور حاصل یہ کہ اس میں قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔ م۔ ومن ابی حذیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس۔ اور ابوصنف سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جس میں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں۔ منسے کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوئی ہوں تو مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مف۔ جن کتاہوں کہ دلیل اس کو ساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانه عبادۃ انتظار الصلوة یختص بمکان یروی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ منسے اور بیہقی صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنے کے لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جس کے واسطے امام دوڑن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ فلاحہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ مف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور غایت الہیان میں اسی کی تصحیح کی۔ (کافی العینی)۔ الفضل اعتکاف

مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ (انہیین)۔ عورت نے اگر مسجد جماعت میں اعتکاف کیا تو مکروہ تحریمی کے ساتھ جواز ہے۔ (محیط السرخسی قاضیخان)۔

اما المرأة تعتکف فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ فسے یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے کلام ہے چنانچہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانه هو الموضع لملا تہا فتحقق انتظارہا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اس کا انتظار نماز متحقق ہو جائے گا۔ فسے اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتیٰ کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہ ہو۔ (مبسوط السرخسی)۔ اور مسجد بیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے (البدائع - ع)۔ ولولم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو تو مثلاً وہ اپنی نماز جہاں جگہ پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اس نے خاص نہ بنائی ہو۔ تب محل ہو مضافیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنائے فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ فسے کیونکہ اسی وقت بنائے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری و حجت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اس کو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ (قاضیخان صفحہ ۵) عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ (المحیط) پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء واجب ہے (الفتح) ملحق میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو بے پردے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ (محیط السرخسی)۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون مٹائے والے ہیں تو فرمایا۔ ولا یمسح من المسجد۔ اور معتکف باہر نہ ہو مسجد سے۔ فسے یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اس کو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سوئے بیٹھنے کی جگہ پرے جیسے عورت کے لیے اس قدر جگہ میں جو اس نے پاک صاف کر لی ہے۔ ہاں اس سے خارج نہ ہو۔ (الاحیاء لانسان)۔ مگر انسانی حاجت کے لیے فسے مانند بیچانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد میں غسل بغیر تکلیف ممکن نہ ہوا۔ (الکافی فی الشہر)۔ اوالجمعة۔ یا جمعہ کے لیے۔ فسے یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہیں ہے پس قضائے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر گھر جاوے اگرچہ آہستگی و وقار سے رفتار ہو۔ (انہیین) اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد میں واپس آوے حتیٰ کہ اگر ایک ساعت بھی ٹھہرا تو ابو طیغہ

کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا (المحیط)۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اس کو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔ (السراج ۷۰)۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجة۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشة ركان النبي عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا الحاجة الانسان۔ بدلیل حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جائے اعتکاف سے برآمد نہ ہوتے مگر بفرض حاجت انسانی کے۔ جسے یعنی بیخاندہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ ام المؤمنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو میں کنگھی کرتی اور آپ گھر میں داخل نہ ہوتے سوائے حاجت انسانی کے۔ فتح۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے کے باوجود سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق میں بھی حدیث ام المؤمنین بروایت ابو داؤد میں گذرا ہے۔ م فہ پس ایک دلیل تو یہ حدیث ہے۔ اور وہم ولانہ معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في تقييتها فيصير الخروج لها مستثنى: اس واسطے کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات کے لیے نکلنا خود مستثنی ہو گیا۔ جسے کیوں کہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتیٰ کہ خواب میں جانا انسان صحت کے لازم سے ہے لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔

ولا يملكث بعد فراغت من الظهور لان ما ثبت بالفوسة يتقدربقدها۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت کے ضرورت ہوتی ہے تو اس کا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ جسے اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو مضر ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے م واما الجمعة فلا دنها من اهم حوائجہ وهي معلوم وقومها۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اس وجہ سے کہ یہ کسی کی حاجات میں سب سے بڑھ کر قابل اہتمام ہے اور اس کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ جسے تو یہ بھی مستثنیٰ ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اس کی مسجد میں جمعہ نہ ہوتا ہو م۔ وقال الشافعي الخروج اليها مفسد لانه يملكه الاعتكاف في الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ جسے تو کوئی لا چاری کی ضرورت متحقق نہ ہوئی اور یہی مشہور قول مالک ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابو بکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ مع۔ وضمن لخلل الاعتكاف في كل مسجد مضر۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔ جسے اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث خذیجہ بروایت ابن الجوزی۔ واذ اجمع الخروج فالجمعة مطلقا في الخروج۔ اور جب مشروع ہر مسجد میں صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑی ہے نکلنے میں۔ جسے یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے۔ پس ضرورت ہوا کہ چاہے جس مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا

جمعہ کے لیے کس وقت نکلے تو فرمایا۔ و یخرج حین تشرق الشمس۔ اور جس دم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ جسے یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجه بعدہ۔ کیونکہ اوائے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ جسے اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی اور یہ اس وقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اس وقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزل بعید اعنہ یخرج فی وقت یکنہ ادراکھا۔ اگر اس کا مقام احکامات جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو۔ جسے یعنی مع خطبہ (کافی الکافی)۔ اس بارہ میں خود اس کا غالب گمان معتبر ہے۔ و۔ اور جمعہ کے تابع اس کی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانا مع سنت مقصود ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے۔ ویصلی قبلھا اربعاً فی رداۃ سنا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعت سنت پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ الاصلح سنة و رکعتان تحیۃ المسجد۔ چار رکعت تو سنت اور دو رکعات تحیۃ المسجد۔ وبعدھا اربعہ او سنا علی حسب الاختلاف فی سنة الجمہ لہ پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول ابو صیف) یا چھ رکعات (بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ و سنتھا توابع لھا فالحققت بھا۔ اور جمعہ کی سنتیں اس کے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ جسے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض یا سنت شروع کر دے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن و ضعیف یا اس بنا پر کہ اپنی رائے کا تحیۃ اس اندازہ پر کرے صحت۔ میں کہتا ہوں علیٰ ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت انبی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ دونوں جگہ اس کے واسطے مسجد ہے لہذا جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی تمام سنت کیوں معتبر نہ ہو اور معنی ضرورت تو ادا بروجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتضار ہو ورنہ سنت بھی روانہ ہوئی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعیف نہیں۔ میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہیں۔ فانہم۔ م۔ اگر اعتکاف والا اذان کے لیے منارہ پر نکلے جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ نسا نہیں ہے (ابداً الخ)۔ خواہ وہ موزن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں ہی صحیح ہے۔ (الخلافہ قاضی خاں)۔ جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے۔ و۔ رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا پھر بعد اوائے فرض و سنت کے بھی بھرا تو کیا بقیاس تضائے حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب نکھا کہ۔ ویراقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر معتکف لے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ جسے جتنی دیر میں فرض واس کے توابع سنت ادا ہوں۔ لایفسد اعتکافہ لاندہ موجب اعتکاف۔ تو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف ہے جسے بخلاف گھر کے۔ الا انہ لایستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لاندہ التزم ادامہ فی مسجد واحد۔ کیونکہ اس شخص نے ایک مسجد میں اوائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا جسے اور ایک ہی جگہ دو روز زاد تک ایک عبادت پر قیام کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق

کرنے میں ایک طرح کی خوشی آ جاتی ہے۔ قلا یتھانی مسجدین من غیر ضرورة۔ تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ فسے اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے (کمانی السراج)۔ اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحساناً فاسد نہیں۔ (البدائع)۔ اسی وقت سے یہ مراد کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جائے م۔ اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو ایسی دوسری مسجد میں نکل گیا۔ (التبیین)۔ اور اگر بچانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرض خواہ نے اس کو ایک ساعت روکا تو ابو ضیف کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ (الخلاصہ)

ولو خرج من المسجد ساعة بغیر عذر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے ایک سات کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ فسے اگرچہ نکلنا بھوے سے ہو۔ (خلاصہ تلافیخان) عند ابی حنیفہ توجہ الوجود المنانی۔ یہ امام ابو ضیف کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا۔ فسے چنانچہ درمیان میں ایک ساعت اعتکاف نہیں ہوا۔ وهو القیاس۔ اور قیاس ہی سے فسے ہی اقیس ہے۔ (المبسوط والتحفة)۔ اور یہی مالک و شافعی واحد کا قول ہے۔ ع ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو۔ وقال لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہو گا یہاں تک کہ آرمے دن سے زیادہ ہو جاوے۔ وهو الاستحسان۔ اور استحسان یہی ہے۔ فسے اس میں اشارہ ہے کہ یہی مزج ہے۔ مع۔ لان فی القلیل ضرورة۔ کیونکہ قلیل میں ضرورت لاحق ہے۔ فسے سے بچانہ پیشاب و جمع کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضر نہیں ہوتی۔ اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آرمے دن نفو پھرنا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے بہت بعید ہے۔ معذہ اور جو چیزیں کہ روا نہیں ہیں از انجلہ ایک عیادت مریض ہے۔ (البحر) دوم نماز جنازہ اگرچہ اس پر متعین ہو۔ سوم کسی کو بٹے یا جلتے کو بچانا۔ چہارم جہاد کے واسطے علی العموم بکار ہوتی حتیٰ کہ اس پر متعین ہو گیا۔ ششم ارانے شہادت۔ کمانی الأریطی۔ ہفتم مرض۔ التھیرہ۔ کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنیٰ نہ ہوگا۔ (تلافیخان)۔ اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اس کو سوائے کوئی بڑھائے والا نہ ہو پس وہ لکے تو اعتکاف فاسد ہو گا مگر بات اتنی ہے کہ وہ اعتکاف ملانے میں گناہ سے پاک مرے گا بلکہ جہاد کی لہر عالم میں اور مسجد کے انہدام و خوف جان و مال وجہ کہ اس پر گواہی ادا کرنا متعین ہو ایسے وجہ میں اس پر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستطی ہے

اور یہ وجہ چوکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنیٰ نہیں لہذا جہد میں نکلنا مفسد نہیں اور ان میں فساد سے
ورنہ جب بھوے سے نکلا تو بدرجہ اولیٰ فساد نہ ہونا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام
شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان قرار دیا ہے
اور وہ انہدام مسجد و اس کی دیرانی و اکراہ سلطانی و ظالم کی گرفتاری و خوف جان و مال ہے۔ عینی
نے نقل کیا کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں
ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی استحسان کی ترجیح کی طرف مائل ہے۔ و علیٰ ہذا قول امام ابو حنیفہ اگرچہ
قیاساً قوی ہے لیکن فتویٰ بقول استحسان اولیٰ ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ سرخسی وہ مسلمانوں پر
زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم لغو پھرنے میں امام کے قول پر فتویٰ اولیٰ و احوط و
اصح ہے۔ فالحمد للہ تعالیٰ اعلم۔

اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کر لی کہ مریض کی عبادت و نماز جنازہ و مجلس و عظ
و علم میں جائے گا تو یہ نکلنا جائز ہوگا۔ (المجتہد)۔ اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے۔ رہا نفل تو
ظاہر الروایۃ کے موافق اس میں عذر و بغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز ہے۔ ھ قال واما الاکل والشرب
والنوم یكون فی معتکفہ۔ فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اس کی جائے اعتکاف
میں ہوگا۔ لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ مادۃ الا المسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا سوائے مسجد کے۔ فہی یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد
تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت ام المومنین کی حدیث میں سوائے قضائے
حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے۔ اور قضائے حاجت سے معروف محاورہ میں بیخانہ پیشاب
مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولانہ یمكن قضاء هذه الحاجة فی المسجد فلا
ضرورة الی الخرج۔ کیونکہ معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت
نہیں۔ فہی قول مانک اور بعض شافعیہ کا ہے اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے
لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت سے بچ جواب
یہ کہ کلام عدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ
نہیں۔ (رکافی اللمنی)۔ لیکن خالی وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز
ہو حالانکہ بالاتفاق نہیں ہے۔ م۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے کو نکلا تو اس کا اعتکاف
فاسد ہوا۔ خواہ عمداً ہو یا سہو سے ہو بخلاف اس کے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ (البدائع)
ولا باس بان بیع ویتباع فی المسجد۔ اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہے کہ مسجد میں فروخت کرے
و خریدے۔ فہی صرف ایسی خرید و فروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت
لیکن کرخی نے یہ جو کہا کہ۔ من عیران یحضر السلعة۔ بدون اس کے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے
فہی تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید و فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لابی ہو یا اس کے سولے ہو اور
جوامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت

کرے اور نکاح کرے و طلاق سے رجعت کرے اور حج و عمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح میں پھیرے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں کہتا ہوں لیکن قاضیاں وغیرہ میں قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہیں کہ طعام و ایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید و فروخت کرے اور اگر اس نے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زبیری نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور اسی طرف امام مصنف نے استدلال میں اشارہ کیا۔ بقولہ لانه قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ۔ کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے یا اس طور کہ اس کے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اس کی حاجت روائی پر قیام کرے۔ فسے میں کہتا ہوں کہ اسی دلیل سے کبھی اس کو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل و عیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا۔ الا انہم قالوا بکرمہ احضار السلعتہ للبیع والشراء لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر لائے فسے میں کہتا ہوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال متاع لانا دونوں قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محل من حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ و فیہ شغلہ بقاء۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آوے گا۔ فسے اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائے گی۔

و یکہ لغير المعتکف البیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص معتکف نہ ہو اس کو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے فسے کہہ متاع حاضر نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام جنیوا هذا سجداکم صیبا لکم الی ان قال ویحکم و فوا کما۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عیسو کہہ یعنی ایک رکعت اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یہاں تک کہ فرمایا کہ اپنی فروخت و خرید کو فسے تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے ایک رکعت اپنے بچوں کو اور منوں کو اور اپنی خرید و فروخت کو اور اپنے بھائیوں کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور تلواریں نعلی کرے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جگہیں بناؤ اور جمعوں میں ان کو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی و فیہ ہم اور اسانید ضعیف ہیں اور اول استدلال بحديث عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کی جاوے اور اس میں گم شدہ چالور کی تلاشی پکاری جاوے اور اس میں شعر بڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے ملکہ باندھ کر چھیننے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعہ و احمد۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جس کو دیکھو کہ مسجد میں خرید و فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں لطف نہ دے اور جس کو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ چالور کا پتہ ڈھونڈتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ پھر تجھے واپس نہ دے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان۔ مع۔

قال ولا یتکلم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ۔ فسے کہوں قولہ تعالیٰ قل لعمادی بقول الیٰ حسن الایہ۔ جب کہ مقتضائے آیت ہر حال میں دہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد میں بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہے اور حدیث میں

آیا کہ من صمت نجی . جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی . تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے . کما فی الجہرہ . اور افضل الذکر لالہ اللہ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بوسے تو نیک بات ہو . ویکہ لہ الصمت . اور چپ رہنا مکروہ ہے . منسے یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے . جسے کفارہ مجوس اپنی بنائی ہوئی شرع میں سمجھتے اور جیسے بعض جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں . یہ تحریراً مکروہ ہے . لان صوم الصمت لیس بقریۃ فی شریعتنا کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے . منسے کیونکہ شریعت الہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے . لکنہ یجانب مایکون ما ثا . لیکن معتکف ایسے کلام سے انگ رہے جو گناہ ہو . منسے بگناہ کی جانب پہنچ جاوے لہذا جو افکار کہ عوام میں بدعت پھیلادیں ان سے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے . م . اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے . حدیث پڑھے و علم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنے . اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کہے کیونکہ قصص میں وعظ و نصیحت ہے . لوی نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ و جہاد کے حالات اور زہد و تقویٰ کی روایات ایسی جن میں موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول ان کو برداشت نہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ قصص مراد نہیں جو تاریخ والوں نے لکھے یا ایسے قصص و حکایات ہیں جو تکرار و حفظ کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی و بلا بیان کرتے ہیں . انتہی . میں کہتا ہوں کہ جو وعظ کرنے والے جھوٹی حدیثیں و قصے مسجد میں بیان کیا کرتے ہیں جن کی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہے . اور جوامع الفقہ میں ہے کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و سنانا کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر روزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع نہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے . مع . اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے میں جس نے نذر کی تھی کہ وہ مسجد میں چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لگے گا روایت کی کہ آپ نے اس کو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے (رواہ البخاری) . اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ بعد احتلام کے پانی نہیں یعنی پانی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات سمجھو . رواہ ابوداؤد . یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے . م . ف . ع .

ویمس علی المعتکف الوطی . اور معتکف پر وطی کرنا حرام ہے منسے . وطی بایں طور کہ رات کو روزہ انقطاع کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں وطی کی حاجت پوری کر کے نہا کر مسجد میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتداء میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا . لقولہ تعالیٰ ولا تباعثوہن و انتہ عاکفون فی المساجد . اور مست مباشرت کرو عورتوں سے ورنہ لیکہ تم مساجد میں معتکف ہو . منسے واضح ہو کہ وطی کی طرح داعی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا . وکذا اللس و النقبۃ . اور یوں ہی حرام ہے مس کرنا اور بوسہ لینا . منسے پس آیت میں اگر مباشرت سے نفوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مس و بوسہ مریخ منطوق حرام ہیں پس وطی بدرجہ اولیٰ حرام

ہے اور اگر مباشرت کنا یہ جماع ہے تو بھی مس و بوسہ کی حرمت ثابت ہے۔ لہذا من دواعیہ
 نجس علیہ۔ کیونکہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معکف پر حرام ہوا ہے۔ اذہو محظوظ۔ اس
 واسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظوظ ہے۔ جسے یعنی رکن نہیں تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف
 تو مسجد میں برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرے اس کے منوعات سے ہوا تو وطی مع اپنی دواعی کے حرام ہے
 کما فی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ جسے وطی مع دواعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم۔ بخلاف فہم
 کے۔ جسے کہ اس میں صرف وطی حرام ہے اور مساکس و بوسہ حرام نہیں۔ لان الکف وکنہ لا محظوظ
 کیونکہ وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظوظ۔ جسے اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی
 نہیں ہوتا۔ فلم یبعد الی دواعیہ۔ تو دواعی تک متعدی نہ ہوا۔ جسے پس روزہ میں وطی حرام رہی
 اور اس کے دواعی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہ ہوئے نہ ہاں جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو
 کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہنچے گا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے
 اسی وجہ سے اگر معکف نے دن یا بھوے سے کھایا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مضر نہیں ہے
 کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے (النتاہیہ)۔ ہاں اگر اعتکاف
 واجب میں عمدتاً کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہوگا۔
 م۔ پھر نفس وطی میں اور اس کے دواعی میں ایک راہ سے فرق ہے جس کو بین فرمایا۔ فان جامع
 لیلہ او نہارا۔ پھر اگر معکف نے جماع کر لیا رات میں یا دن میں۔ حامداً او ناسباً۔ خواہ عمدتاً
 بھوے سے۔ بطل اعتکاف۔ تو اس کا اعتکاف باطل ہو گیا۔ جسے خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا
 لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے بخلاف صوم کے۔
 جسے حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق میں مضر نہیں۔ وجہ
 العاکفین مذاکرۃ فلا یعد رہا لیان۔ اور اعتکاف وللوں کی حالت خود یا دولائے والی ہوتی ہے
 تو بھولنے کا عذر قبول نہ ہوگا۔ جسے حتی کہ بھوے سے منفسد ہے بخلاف حالت
 صوم کے۔ اور امام شافعی نے کہا کہ صوم کے قیاس پر معکف کا بھول کر جماع کرنا منفسد
 نہیں ہے اور یہی قول ابن ساعد نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا۔ مع۔ و لو جامع
 فیما دون الفرج۔ اور اگر مباشرت کی ماسولنے فرج میں جسے مانند ران و پیٹ و غیرہ کے
 فانتال۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل ادلس یا لہسہ لیا یا مساس۔ فانتال۔ پھر انزال ہو گیا۔
 یبطل اعتکاف۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانہ فی معنی الجمع حتی یفسد بہ الصوم
 کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے
 ولولم یبذل لایفسدان کاں محسوما۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہو
 گا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔ جسے ہی قول امام احمد و مہرئی مذکور ہے۔ لانہ لیس فی معنی الجمع
 کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ جسے جیسے جماع کی صورت نہیں۔ و هو المنفسد۔ اور جماع ہی
 منفسد ہے۔ جسے خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا نقطہ معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی غلطی و لغت

لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے صوم باطل نہیں ہوتا۔ منسے کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت سبب ثروت سے اور یہاں انزال نہیں ہوا۔ م۔ اگر معکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جیسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اس طرح کہ مسجد متکوت نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں واپس جا دے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ (البدائع)۔

واضح ہو کہ اگر اغما یا جنون طاری ہوا تو نفس اغما و جنون بلا خلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتیٰ کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف فاسد ہوا پھر جب اچھا ہوا تو نئے سرے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ (البدائع)۔ یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغما دراز میں بھی یہی حکم ہے لیکن عادت میں اغما دراز نہیں ہوتا۔ م۔ اگر معتوہ ہو گیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے قاضی خاں۔ گالی گلوچ و جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ (المخلاص)۔ محظورات میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عہد یا مہو یا یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہوتا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عہد و مہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ (البدائع)۔ معکف لباس پہنے۔ خوشبو لگا دے و سر میں تیل ڈالے۔ (المخلاص)۔ اور اگر رات میں اس نے نشہ پیا جس سے یہ ہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جیسے اس نے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ (قاضی خاں)۔ واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز انتظار کیا تو اسی دن کو قضاء کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے شروع کرنا واجب ہے خواہ عہد یا غیر غذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں کھانا و جماع کرنا خواہ بعد ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیار ہو جیسے حیض نفاس و جنون و اغما و طویل۔ مف۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خال دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الاثر نے ذکر کیا۔ (المخلاص) و النہایہ۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسه اعتکاف ایام لزمہ اعتکافا بلیا لہا۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع ان کی راتوں کے اعتکاف لازم ہے۔ منے مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے۔ مف۔ اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے ان کے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ (الکافی والبدائع)۔ لان ذکر الايام علی سبیل الجمع یتبادل ما بازائها من الیالی۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے۔ يقال ما رايتک منذ ایام۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا۔

والمراد بلیالیھا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع ان کی راتوں کے نہیں دیکھا۔ جسے چنانچہ قصہ
 زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ ایتھ ان لا تکلم الناس ثلاثۃ ایام۔ یعنی محل قرزندگی نشانی یہ کہ تو تین
 دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد تین دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں اسی قصہ میں فرمایا
 ثلاث لیل سوا۔ یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ منفع۔
 پس اگر تین دن یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنوں کے ساتھ ان کی راتیں یا راتوں
 کے ساتھ ان کے دن داخل نذر ہوں گے۔ (البدائع)۔ وسکانت متتابعۃ وان لم یشرط التتابع۔
 اور یہ ایام مع راتوں کے پے درپے لازم ہوں گے اگرچہ اس کے پے درپے کی شرط نہ کی ہو۔ جسے
 یہی قول مالک واحد کا ہے۔ مع۔ لان مبنی الاحتکاف علی التتابع لان الدورات کلھا قائمۃ لحد۔
 کیونکہ مسلسل احتکاف تو پے درپے ہے اس واسطے کہ جلد اوقات قابل احتکاف ہیں۔
 جسے دن ہوں یا رات ہوں۔ بخلاف الصوم۔ برخلاف صوم۔ جسے کہ اس میں چند ایام کے
 روزے۔ پے درپے ہونا ضروری نہیں۔ لان مبنیہ علی التفرق لان الیاتی غیر قابلۃ للصوم
 تعجب علی التفرق حتی یصل علی التتابع۔ کیونکہ مسلسل صوم تو انگ انگ پر ہے کیونکہ راتیں قابل
 صوم نہیں ہیں تو متفرق روزے لازم ہوں گے یہاں تک کہ وہ پے درپے ہوئے پر تصریح کر دی۔
 جسے تو البتہ پے درپے لازم ہوں گے اور یہ سب نذر احتکاف کا حکم اس وقت کہ اس کے
 ایام یا لیلی کی نذر احتکاف کی اور اس کی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ (البدائع)۔ وان نوی الایام
 خاصۃ۔ اور اگر اس نے ایام کی نذر میں فقط دنوں کی نیت کی۔ جسے راتوں کی نیت نہیں کی۔
 صحت نیتہ لانه نوی الحقیقۃ۔ تو اس کی نیت صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقت قصد کیا۔ جسے
 اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اس نے راتوں کی نذر میں
 فقط راتوں کی نیت کی تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے (البدائع) کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو احتکاف
 ہی نہ ہوا برخلاف اس کے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو نذر لازم اور روزہ واجب ہے۔ م۔ پھر یہ
 اس وقت کہ کمر و دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اس نے ایک یوم کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہ ہوگی بلکہ پھر
 اگر ایک ماہ سین یا غیر میں کی نذر ہو تو پے درپے رات و دن کا احتکاف لازم ہے۔ (المبیر)

اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم ہوا تو پے درپے لازم ہے اور جب رات
 داخل نہ ہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہ ہو۔ (البدائع)۔ اور جب رات و دن لازم
 ہوئے تو احتکاف کی ابتداء بطریق رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد
 کے دن کے تابع ہے۔ (انکالی)۔ مگر شب عرفہ و نحر کفای الحج۔ و۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے
 واسطے مجھ پر واجب ہے کہ دو روز احتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل
 ہوا اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک احتکاف
 کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے۔ (قاضیخان)۔ ومن ادب احتکاف یومین یلتمہ
 بلیالیھا۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا احتکاف لازم کیا (اور کچھ نیت ہے) تو اس

پر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ جسے حتیٰ کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں المرحمہ سے ظاہر الروایت ہے وقال ابو یوسف لا تعد عمل اللیة الاولى۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہ ہوگی۔ جسے یہ قول ابو یوسف کا نواور میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایت مذکور ہے پس نواور کے موافق اول روز و درمیانی رات واس کے بعد دن لازم ہیں۔ لان المثنیٰ خیراً للجمع۔ کیونکہ تثنیہ توجیع کے علاوہ ہے۔ جسے اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراو تھیں اور تثنیہ میں نہ ہوں گی۔ و فی التوسط ضرورة الاتصال۔ اور دونوں دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ جسے اس لیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی رات بلا ضرورت داخل نہ ہوگی۔ وجہ انظار ان فی المثنیٰ معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی ہیں۔ جسے کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فلیحق به احتیاطاً لاسی العبادۃ واللہ اعلم۔ تو تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لاحق کیا جائے گا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ جسے پس دونوں راتیں اعتکاف کر لینے میں بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع | اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضاء کرے اور اگر اس کے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اس نے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی صوم کے نواور ہو گیا مگر وہ گنہگار ہوا۔ (الغلام) اور اگر اس نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر سجدت نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں۔ (الظہیر)۔ اگر گذرے مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ (ابو)۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے طعام قدیہ دے بشرطیکہ اس نے ہر وقت وصیت کی۔ (السراجید)۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے۔ (البدائع)۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مر بیض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ (السراجید)۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اس کو روزے واجب ہونا معلوم ہوا تو اس پر قضا نہیں اور جو درمیان میں جاتا تو ظاہراً بمنزلہ مجنون کے حکم ہے۔ (الزاہدی)۔ اور جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا اس پر گزشتہ کی قضا ہے جانے یا نہ جانے۔ (قاضیخان)۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو۔

شیخ ابوبکر الرازی البیضاں نے کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر کے اس کو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اس کے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اس نے روزہ نہ رکھا تو اس پر قضا نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے۔ (الزاہدی۔ نقلی ہذا)۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو ماریں۔ قال الترمذی۔

اور عمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر مضرت جس میں اس کو برداشت نہیں کر سکتا لہذا عمل بقول امام جلیل
 ہے۔ فاشترتہ تعالیٰ اعظم۔ دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا و کانر مسلمان ہوا و جنون کو فاقہ ہوا و عاتقہ پاک
 ہوئی اور سافر وطن آیا اور موسم نہیں ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے یوم الشک میں بعد افطار
 کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطا
 سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھادیں۔ (البدیع والظہر)
 اور صحیح یہ کہ ایسا کرنا واجب ہے۔ (الفتح) میں کہتا ہوں کہ اس کی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے
 اور دلیل سے قول اول ارجح ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور اجماع ہے کہ عاتقہ و نفاس والے وسافر و مریض پر روزہ
 داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ (الخلاصہ)۔ پھر مریض و سافر تو ملائکہ کھادیں اور عاتقہ میں دو روزتیں ہیں
 ایک میں خطیہ کھادیں۔ (السراج)۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضاء کی نیت کی حتیٰ کہ صبح نہ ہوئی تو کیا نفل صحیح
 ہے۔ اہم نسخی نے کہا کہ ہاں حتیٰ کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ (الخلاصہ)۔ واضح ہو کہ واجب
 روزے ۱۳ قسم ہیں ازاجلہ ۷ پے درپے واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان ۲۔ کفارہ قتل ۳۔ کفارہ لہار ۴۔ کفارہ قسم
 ۵۔ کفارہ افطار رمضان عمدہ ۶۔ نذر معین ۷۔ قسم معین۔ اور چھ قسم میں پے درپے واجب نہیں ہے۔
 ۱۔ قضا رمضان ۲۔ حج تمتع کے روزے ۳۔ احرام میں سر منڈانے کے روزے ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے
 حرم میں روزے ۵۔ مطلق نذر ۶۔ غیر معین قسم مثلاً واللہ میں ایک ماہ روزہ رکھوں گا۔ (البحر)۔ ابو حنیفہ صاحبین
 سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے کتنی کہ اسی پر حق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی وغیرہ میں مذکور
 ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ
 اسی رات میں زندگی و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سالی بھر کے رشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ
 جو لوگ چھوہ تاریخ شعبان کو شب رات جزم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق
 معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ
 اگر یہ میری سنت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاؤا چڑھاؤں و مانند اس کے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے
 کہ الہی میں نے تیرے واسطے نذر کیا کہ اگر میری یہ سنت پوری کر دے تو میں اس تیرے صالح بندہ کے ہاں فقرہ
 کو طعام وغیرہ دوں یا مسجد کے واسطے پورا خریدوں یا تیل و مانند اس کے یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر
 اشر قحائے کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اس واسطے ہوا کہ مال نذر یہاں اس کے مستحقین
 کو صرف کرے گا لیکن مصرف اس کا اس مقام پر کوئی عالم یا شیخ مد ہو گا مگر آگاہ فقیر ہو اور وہ فقر کے
 واسطے ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو درم وغیرہ کے مزارات اولیاء پر ان کی جناب میں تقرب کے لیے کیے
 جاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اور اس میں کچھ اختلاف
 نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ (البحر والنہر)۔ واضح ہو کہ اگر مزار کے فقراد پر صرف کی
 نہ رکی پھر اس کو کسی دوسرے مقام کے فقراد کو دے دیا تو کافی ہے۔ (لکھنوی الاصول والظہر م)
 مسجد میں کھانا پینا سونا مسلمان مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ (الجبلی وابن کمال)۔ وہی صحیح ہے پس
 قول کتابت تحریریں ضعیف ہے۔ م۔

کتاب الحج

(یہ کتاب حج کے بیان میں ہے)

شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز و زکوٰۃ و صوم چونکہ جلد کر رہتے ہیں تو ان کی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہذا اس کو موخر کیا اور اس کی فرضیت کے شروط بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اظہر و اکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کبیر ہے شروع کرتا ہوں جس کو امام مسلم نے صحیح میں اور ابوداؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی و ترمذی نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مر جاؤ میرے برادر زادہ جو مجھے خواہش ہو مجھ سے دریافت کراتے ہیں غلظ کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو پیٹے نماز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے سامنے ٹک پڑتی جب اس کو کندھوں پر لیتے تھے طائفہ آپ کی چاروں طرف مستجب پر رکھی تھی پس ہم کو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے نو انگلیاں نبذ کیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آ گئے ہر شخص میں خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح قل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک ذوالحلیفہ پر گئے تو وہاں اسامہ بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر کو جناب اسامہ بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے ٹنگوٹ کر کے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب آپ کا ناقہ بیدار ہو ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں دیکھے جہاں تک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اس کی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اس پر عمل کیا پس آپ کے بلند آواز سے توحید کی۔ **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ** لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ ان الحمد والنعمة لك والمملكة لك لا شريك لك۔ اور لوگوں نے آپ کی اس تبلیہ کے ساتھ تبلیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تبلیہ لازم کر لیا۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے

تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ پہنچے پس آپ نے رکن کا استلام
یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا۔ پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس
یہ آیت پڑھی وا تخذوا من مقام ابن اہیم مصلی۔ پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان
کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کرتے کہ قرأت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اس کو
بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کی طرف نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا۔ ان الصفا
والمرۃ من طعائر اللہ من آلاہ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ
نے صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ
کی توحید و تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملك ولہ الحمد وھو علی کل
شیء قدير لا الہ الا اللہ وحدہ ائجنہ وحدہ وافرعبادہ وھنم الاحباب وحدہ۔ پھر اس بیچ
میں وعاکی۔ اس کے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتیٰ کہ جب آپ کے قدم پلن
الوادی میں ٹھیک مجھے تو رمل کیا یہاں تک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہاں تک کہ مروہ پر
آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا۔ یہاں تک کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی
ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پیسے کھلتا جو مجھے تجھے ظاہر ہوا تو میں سوق ہدی نہیں کرتا اور اس کو
عمرہ کر دیتا پس تم میں سے جس کے ساتھ اس کی ہدی نہ ہو وہ حلال ہو جاوے اور اس کو عمرہ کر
وے۔ پس مراد بن جہشم نے کہڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے
ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیوں کو ایک کو دوسرے میں مل
اکل طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا غموح میں داخل ہوا عمرہ حج میں ہمیشہ کو۔ اور حضرت علیؓ میں سے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنے کے آگے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت
پر دیکھا جو حلال ہو جانے والوں کی ہے کہ فاطمہؓ نے رنگیں کپڑے پہنے اور سر نہ لگایا ہے پس حضرت
صلی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہؓ نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے
مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک میں بیان کرتے کہ میں اس
پر حشاک ہو کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں دریافت کو آیا جو فاطمہؓ کے جہر ہی قصی
اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اس پر ایسا کرنے سے انکار کیا
ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا
تھا میں نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ انہی میں اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہوں جس کے ساتھ رمل
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابلال فرمایا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو
ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علیؓ میں سے لائے
اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر تلو ہو گئیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر

سب لوگ طلال ہو گئے اور انہوں نے بال کترائے سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگوں کے جن کے ساتھ ہدی تھی۔ پھر جب یوم الترویہ (آٹھویں تاریخ ذی الحجہ ۱۲) آیا تو سب منیٰ کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا اہرام باندھا جو طلال ہو گئے تھے) پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر معمولاً ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کھلی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہیں تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کریں گے جیسے زمانہ جاہلیت میں قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہاں تک کہ عرفہ میں آئے تو آپ نے پایا کہ آپ کے واسطے وہاں کھلی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اس میں اترے یہاں تک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصود کا حکم دیا پس اس پر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے پس لوگوں کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون و تمہارے مال تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہاری اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ میں تمہارے اس شہر میں ہے اور آگاہ ہو جاؤ کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونوں قدموں کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے اور چلا جس کو میں اپنوں میں سے ساقط کرتا ہوں وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے۔ یہ لڑکا بنو سعد میں دودھ پلانے کے واسطے تھا سو اس کو ہڈیوں سے قتل کیا تھا۔ اور جاہلیت کے سو سب ساقط ہیں اور پلاسود جس کو میں ساقط کرتا ہوں عباس بن عبد المطلب کا سو ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کہ تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا اور ان کے فروج کو اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمہارا حق عورتوں پر ہے کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندیں جس کو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتیں ایسا کریں تو تم ان کو مارو ایسی مار کہ زخم نہ کھول دے اور تم پر عورتوں کے واسطے ان کا رزق و لباس بطور معروف ہے اور میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز اس کے بعد گمراہ نہ ہو گے بشرطیکہ تم اس کو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالیٰ ہے اور تم لوگ مجھ سے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو گے لوگوں نے کہا کہ ہم گواہی دیں گے آپ نے حکم بنایا اور رسالت ادا کی اور نیک گواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کمر کی انگلی اٹھا کر لوگوں کی طرف جھونکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللہم اشہد میں مرتبہ یعنی اے میرے الہی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما۔ پھر اللہ کی گواہی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو بطن ناقہ قصود کو جا بجا صغرات (بچہ ۱۲) کیا اور جبل امشاہ کو رو برو کیا اور قبیلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی زبردی باقی رہی جب آفتاب کا ٹھنڈا ڈوب گیا تو اسارٹ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصود کی باگ سخت کر لی حتیٰ کہ اس کا

سر کجلوہ کے موک سے لگتا تھا اور اپنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لگو آہنگی آہنگی۔ جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیل کر دیتے حتیٰ کہ اس پر چڑھ جاوے پھر تر و لغز میں آئے اور وہاں ایک اذان و وقامت سے منسوب و مشہور پڑھی اور رطل کے بیچ میں کچھ قفل نہیں پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹ رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان و وقامت کے جب صبح کھل گئی۔ پھر قہولہ پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشوا الحرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا بخیر و تہلیل و توحید الہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ خوب اسٹار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور وریفہ میں فصل میں العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے ان کو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطنی منہ پر آئے پس وہاں ٹھوڑی حرکت دی چہرہ واپس راستہ اختیار کیا جو جہرہ نکیری کو نکلا ہے یہاں تک کہ اس جہرہ کے پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنگریاں ماریں ہر کنگری کے ساتھ بکیر کہی کنگریاں مثل حصی الخذف (خروٹوں کو مارنے کی ۱۱۲) حصی ان کو بطن الوادی سے مارا پھر سحر کی طرف پھرے پس ۶۳۔ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبیح فرمائے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیے کہ انھوں نے ہاتھی ذبیح کئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لے کر ایک ہاتھی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے ان کے گوشے کے کھایا اور دونوں نے شور مچایا۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ٹھہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے ہانی پھر کر پلٹے تھے پس فرمایا کہ لے آؤ عبد المطلب کہنے پر بھرے جاؤ اگر یہ نہ ہوتا کہ لوگ تمہاری سفایت پر تلبیہ کریں گے تو میں بھی تمہارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک لؤلؤ دیا تو آپ نے اس میں سے پیا۔ م ذبیحہ۔ دوسری روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر ذبیح کیا حالانکہ نبی سب سفر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان کے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳۔ بدنہ بکارت خود قربانی کرے میں یہ کہتے تھے کہ آپ کی عمر شریف اس وقت ۶۳ برس کی تھی تو ہر رطل کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔

واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم نفوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و ملین و مستحبات ہیں۔ الحج نفست میں کسی عظم کی طرف قصد کرنا۔ اور نفلہ میں قصد کرنا بیت اللہ اس کی زیارت کا ارکان میں سے ایک رکن ادا کر کے واسطے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے اعمال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر در حالیکہ احرام باندھے ہو سابقہ نیست حج کے ساتھ۔ نسخ مطلق نے کہا کہ اولے رکن دین کہنے سے حج نکلا جاتا ہے اور کسی وجہ سے اعتراف کیا تو بہتر

اس کی تعریف دوم ہے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ کعبہ ہے۔ حج واجب ہونے کا سبب یہی بیت اللہ ہے واس کے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ ترجمہ کے نزدیک محقق یہ کہ جو شخص ایمان لایا پس اس نے ارکان اسلام ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جہاں تک اس کو علم ہوتا جاوے اس پر ادا کرنا واجب ہوتا جائے گا بشرطیکہ وہ اوقات سے معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر آنکہ اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور رکوع میں مال سبب ہے اور ہاتھ تو اس میں بھی شرائط ہیں حتیٰ کہ مملوک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا۔ بقولہ۔ الحج واجب علی الاحرار البالغین العقل والاعمار۔ الا انہ روعا علی التراد والباحلة فاضلا من المسکن وما لا بد منه ومن نفقة عیالہ الی حین عوف مکان الطريق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں کے آزادوں بالغوں عاقلوں تندرستوں پر جب کہ قادر ہوں زاد اور راحہ کے در حالیکہ یہ فاضل ہو مسکن و لا بدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور در حالیکہ راستہ اس کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وهو فیضہ حکمۃ ثبتت فرضیتها بالکتاب۔ مصنف نے اس کو وجوب سے وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ حکمہ ہے اس کی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وهو قولہ تعالیٰ ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالیٰ ولله علی الناس الایہ ہے۔ جسے یعنی اللہ کے واسطے لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اس کی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے نفوی واجب ہے جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اس کی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل یہی شروط ہیں۔

۱۔ اسلام ہے۔ حتیٰ کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اس پر فرضیت نہیں ہوتی بخلاف اس کے اگر حالت اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتیٰ کہ فقیر ہو گیا تو حج اس کے و مقرر رہا۔ (الفتح)۔ ولا یجب فی العمر الامساة واحدة۔ اور یہی واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ جسے لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو مرتد گیا پھر اگر مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اس پر حج کرنا فرض ہوگا۔ (السراج)۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے۔ لانه علیہ اسلام قبل له الحج فی کل عام امساة واحدة فقال لابل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ جسے صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ کہہ رہے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو! اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت ہو تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ! کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتیٰ کہ اس نے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اس کی استطاعت نہ پاتے پھر

فرمایا کہ جہاں تک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے چھوڑو کہ تم سے اگلی امتیں اسی میں ہلاک ہوئیں کہ
 انہوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تم کو کسی پیر کا حکم دوں تو
 جہاں تک تم سے ہو سکے اس کو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کر دوں تو اس کو چھوڑ دو۔ اس
 حدیث سے معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہے جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید
 مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے اس کی نفی کر دے کہ وہ ایک ہی مرتبہ
 ہے۔ نماز و روزہ سے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے اس کی نفی کر دے کہ وہ ایک ہی مرتبہ
 میں ہے کہ الحج مرة فمن زاد فمطلوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اس
 نے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ (رواہ احمد والدارقطنی والکلیبی و صحیح)۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ
 بھی صیغہ امر سے ایک بار ہے لیکن اس طرح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا
 تو ایک بار فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زطل
 آتا ہے ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے
 اور حج میں وجوب مکرر نہ ہوگا۔ لان سبب البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے۔ جسے کہ
 اس کی زیارت و اسی کی طرف قصد تعلیم ہو۔ و انہ لا یتمونہ۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا مگر
 یکبارہ وجوب۔ تو وجوب بھی مکرر نہ ہوگا۔ مثلاً ہو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب
 ہے فی الفور۔ جسے یعنی بلا تاخیر اس وقت کہ جب بوجہ بڑھاپے یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو
 بالاجماع۔ (الجوسرہ)۔ اور اگر غالب گمان سے حیقن ہو کر آئندہ سال تک سلامت رہے گا تو کیا
 دوسرے سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہے یا نہیں پس اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں
 بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ عن ابی یوسفؒ۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔
 وعن ابی حنیفہ مایندل علیہ۔ اور ابو حنیفہؒ سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے
 جسے کہ فی الفور واجب ہے۔ محیط میں کہا کہ ابو حنیفہؒ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے
 یہی قول مالک و احمد ہے۔ منع۔ اور یہی قول اصح ہے (الخزانہ)۔ حتیٰ کہ اگر اس نے تاخیر کی
 تو فاسق و اس کی گواہی مردود ہوگی۔ (التبیین)۔ یعنی جب کہ مثلاً ایک سال اس کو استطاعت
 ہوئی اور اس نے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اس نے دوسرے سال بھی
 تاخیر کی حتیٰ کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مرد و الشہادۃ ہو گیا۔ دفع۔ لیکن جب
 کبھی اس نے ادا کیا تو ادا ہو گیا قضاء نہیں ہوگا اور بالاجماع اس پر ترک فرض کا گناہ نہیں
 رہے گا۔ (التبیین)۔ دھند محمد و اشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج
 کا وجوب ادا بترائی ہے۔ جسے حتیٰ کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہوگا۔ لانه و علیہ العصب۔
 کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ نکان العصب نیاہ کا وقت فی الصلوۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت
 کے نماز میں ہو گئی۔ جسے چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز
 ہے یوں ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے

بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ م۔ لیکن اگر وہ مر گیا اور ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا۔ (التبیین) وجہ
الاول قول اول کی وجہ۔ جسے یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہ عین بوقت
خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ جسے یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ
آتے ہیں۔ والموت فی سنة واحدة فیہ نارس۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادریات
نہیں ہے۔ فیتضیق احتیاطا۔ تو اس کا ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا جسے کہ فی الفور
بلا تاخیر ادا کرے۔ جسے پس واصل تو تنگی ہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔ ولہذا کان التجهیل افضل
اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ جسے واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقتہ الصلوة
لادن الموت فی مثله نارس۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آ جانا نادر ہے۔
جسے تو نماز میں تاخیر کی گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ م۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض
ہے اور رہائی فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے۔ مہف۔ اگر حج نہ کیا جاں تک
کہ مال تلف کر ڈالا تو اس کو گنجائش ہے کہ قرض لے کر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت
ہوگی ادا کرے گا اگرچہ بالفعل کوئی سامان ادا کرنے کا نہ ہو اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس
سے مواخذہ نہ فرماوے۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔ (الظہیر یہ۔ و) پھر بعد اسلام کے شرط
آزادی و بلوغ ہے۔ تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ (البحر) مملوک و طفل میں فرق
آخر میں آتا ہے۔ وانا شرط الحیۃ والبلوغ لقولہ علیہ السلام یا عبد حج عشر حجج شرعاً
فعلیہ حجة الاسلام دایا صبی حج عشر حجج ثم یلغ فعلیہ حجة الاسلام۔ اور آزادی و بلوغ کی شرط
اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کئے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام
کا حج فرض ہے اور جس کسی طفل نے دس حج کئے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض
ہے۔ جسے تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ کے ہے اور اس سے پہلے جس قدر حج ہوا
سب نفل ہوں گے۔ اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس
سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضرب نہیں کیونکہ ثلث کا زیادہ
کرنا مقبول ہے۔ اور اس کی تائید میں ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی
شرط ہونے پر اجماع ہے۔ مہف۔ واعتقل شرط لصحة التكليف. اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے
جسے یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جاتی ہے پس جنہوں پر حج فرض نہیں اور معتوہ میں اختلاف
ہے (البحر)۔ وکذا صحت الجوارح۔ اور یوں ہی جوارح کا تندرست ہونا۔ جسے بھی شرط ہے۔
لان العجز مدنی لازم کیونکہ بدن صحت بدن کے عاجزی لازم ہے۔ جسے تو عاجز پر حج فرض نہ
ہوگا ولہذا جس کے پاؤں رہ گئے یا فالج مار گیا یا کبھے ہیں یا کٹ گئے اس پر حج فرض نہیں ہوا
تو بار جو مال کے ان پر حج کرنا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پر وصیت کرنا لازم اور یوں ہی ایسے
بوزرے پر جو راحلہ پر ہم کر بیٹھ نہیں سکتا و مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ مہف۔ اور یہی البوصیۃ
کا ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نواہر میں ہے۔ فالبجر۔ والادھی اذا

وجد من یکتیہ مونة سفاه۔ اور اندھے نے جب ایسے شخص کو پایا جو اس کے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ منہ یعنی سواری پر چڑھاوے اتارے اور حج کے افعال میں اس کا ہاتھ تھام کر ادا کرادے۔ ووجد زاد اور احلہ۔ اور اعمی نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ منہ اگرچہ اس شخص کے فخر پر سمیت قدرت حاصل ہوئی۔ لایجب علیہ الحج عندانی حنیفة و خلافاً لہما۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ منہ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد ص فی کتاب الصلوۃ۔ اور اس کا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ منہ در باب عیم و نفس اوائی نماز و توجہ قبلہ میں م۔ محمد قول صاحبین ہے (التخف والاسبیابی)۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے قوی کہا ہے۔ (ابو داود) المقعد فعن ابی حنیفة انه یجب لانه مستطیع بذیرہ فاشبه المستطیع بالراحلة۔ رہا وہ شخص جس کے ہاتھ پاؤں رو گئے ہیں تو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ منہ اور یہی امام شافعی واحد کا قول ہے۔ ع۔ یہ روایت حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن ان سے اس کے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ کہا۔ وعن محمد انه لا یجب، اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپنا حج پر لازم نہیں۔ لانه فیرقاوس علی الاداء بنفسہ کیونکہ وہ بذات خود ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعی۔ بر خلاف اندھے کے۔ لانه لو ہدی یودی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری کر دی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبه اتصال عنہ۔ گو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو مقام حج سے بھٹک گیا ہے۔ منہ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے بلکہ ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر وجوب حج ہے حتیٰ کہ غیرے انما مال وے کر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اس کے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہو گا (الفتح)۔ پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے لاحق ہے حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ کے ظاہر المذہب پر بھی وظائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ (النہر)۔ اور ظاہر صاحبین کے قول پر واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اس کا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود وجوب نہیں ہے۔ رہا غیر سے حج کرانا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر کیا تو بھی امام کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ (القاضی) مہر کہ سب اس صورت میں ہے کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا ابلہ یا کور ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تعدد رستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج نہ کیا حتیٰ کہ ابلہ یا کور ہو

وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اس پر حج کرنا اپنے مال سے واجب ہے (المحیط)۔ اور اگر تکلف شدید
 کے ساتھ انھیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اچھے ہو جاویں
 تو ان پر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ ولابد من القدرة علی الزاد والراحلة۔ اور زاد و
 راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ جسے پیدل قوت کا اعتبار نہیں ہے۔ پھر زاد ہر ایسی چیز
 جس سے بدنی صحت ہوتی کہ جس کی عادت گوشت و اس کے مانند ہے اگر اس کو روٹی وغیرہ
 ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا اور لوں ہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جس کی
 عادت محل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ (الفتح)۔ یہی قاضی خاں میں مصرح ہے
 اور امام مصنف کے اشارہ فرمایا بقولہ وهو قدس ما یکتوی بہ شق محمل اور اس فاعلہ۔
 یعنی زاد و راحلہ پر قدرت کی توضیح یہ کہ وہ مالک ہو اس قدر مال کا جس سے محل کی ایک شق یا
 ایک اس راحلہ کرایہ کر لے۔ جسے یعنی جیسی لیاقت و جماعت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت
 ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدرة النفقة ذاہبا و جائیا۔ اور مالک
 ہو اس قدر مال کا کہ آمدورفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ جسے یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت
 ہے پس اس طرح زاد و راحلہ کی قدرت ضرور ہے۔ لایہ علیہ اسلام مسئل من السبیل الیہ
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ جسے جواب اللہ تعالیٰ کے قول۔ من
 استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقل الزاد
 والراحلة۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ جسے تو آیت کے معنی
 یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اس پر واجب ہے جو زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث
 حاکم نے بشرط الصمیمین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن
 بصری سے مسلسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع
 روایت کی۔ (کافی الفتح)۔ پس تمام سفر میں اس کے لائق سواری پر قدرت ہونا ضرور ہے تب
 حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یتکثر عقبہ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل ہو کہ عقبہ کرایہ
 کرے۔ جسے عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں سے یا مالک دو کرایہ دار کے ایک اونٹ اس طرح کرایہ
 کیا کہ کچھ دو رنگ ہر ایک باری باری سوار ہو۔ (قاضی خاں)۔ خلافتی علیہ تو ایسی قدرت والے
 پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانہما اذا کان یتعاقبان لم توجد الراحلة فی جمیع الاسف۔ کیونکہ یہ جب دونوں
 آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل ہوتی۔ جسے حالانکہ لزیت
 کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ
 کی یا ذاتی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون قاضیا عن المسکن و ما لا بد منه کا لخدمہ و اثاث
 البیت و ثیابہ۔ اور شرط یہ کہ یہ مال برہنہ ہو اس کے مسکن سے اور ہر ایسی چیز کے جو لا بدی
 ہے جیسے قاع یعنی غلام و نوٹری اور اثاث البیت و کپڑوں سے۔ لان ہذا الاشیاء مشقولة بالیات
 الصلیة۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بکامت اصلہ ہیں۔ جسے۔ تو جب تک ان سے زاد نہ ہو قدرت

مہر ہوگی۔ اور ضرور ہے کہ اس کے قرضوں کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ (محیط الشرحی)۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ ویشقوت ان یکون فاضلاً عن نفقة عیالہ الی حین عودہ۔ اور قدرت ہوئے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے عیال کے نفقہ سے اس کی واپسی تک سے زائد ہو۔ جسے یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے عیال کا رکھنے پر فاضل اس قدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کالی ہو۔ لان النفقة حق مستحق للمرأة کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجب ہے واسطے جوڑ کے۔ جسے اور جوڑ کی خصوصیت نہیں بلکہ جن کا نفقہ اس پر شرعاً واجب ہو مانند اولاد اور ماں باپ و دیگر اہل قرابت کے مگر فرق یہ کہ جوڑ خواہ مفلس ہو یا تو گھر ہو اس کا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بروقت ضرورت ہے لہذا بحر الرائق کہا کہ عیال وہ لوگ جن کا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق النزع بامره۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر مقدم حکم شرع ہے۔ جسے یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں۔ لہذا ہم نے کہا کہ جس شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین بھر بوجہ وہ روزے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہوا تو قضا کرے جیسا کہ صوم میں گذرا۔ زلیحی نے کہا کہ اس کے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایہ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے (انہیں) یعنی ظاہر الروایہ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی لٹنے و لون کا شمار کرے کہ عرفہ و غیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔ اور محیط الشرحی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش اس کی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اس کے پاس اس قدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اس میں سے اپنی آمد و رفت کا زاد و راحلہ اور اپنے جائے سے واپسی تک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اس کی واپسی کے بعد اس کا اس المال جس سے تجارت تھی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر بیشک ہو تو اس کی واپسی کے بعد اس کے آلات عرفہ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اس قدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اس کی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالے پھر اگر بعد واپسی کے اس کے آلات کاشتکاری باقی رہتے ہوں تو اس پر حج ہوگا ورنہ نہیں (انقاضین)۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے اس کی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہے اور یہ بہت جہتر ہے۔ اور ظاہر الروایہ اس پر معمول ہونا چاہئے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جس شخص کے پاس مکان ہو جس میں سکونت ہے یا ظلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کچھ جن کو پلٹتا ہے یا دیگر اسباب کثیر جو اس کی احتیاج میں ہے تو اس سے استیلاعت ثابت نہ ہو گی۔ (الغلام)۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزیں مفقول ہوا جہت اصلہ میں م۔ اور مجربہ ہیں

ہے کہ اگر مکان ہو جس میں نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر واجب ہے کہ فروخت کر کے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال اس قدر ہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد راحلہ پوری پاتا ہے تو اس پر حج واجب ہے حتیٰ کہ اگر ان کو دوسرے کاموں میں صرف کرے تو گنہگار ہے (الغلام) اگر گھر بڑا ہو کہ اس کی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے زائد ہوں تو ان کو فروخت کر کے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ (قاضیخان) اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کر کے کتر بسر اوقات کا طریقہ بنا دیا باقی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ (المحیط)۔ ہاں ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے۔ (الایضاح)۔ اور بالاجماع مکان فروخت

کر کے کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے
 واجب اور افضل نہیں بلکہ بڑا کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر نقد کی کتابیں ہزاروں کی ہوں اور اس کو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کر کے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہ ہو اس کو استطاعت ثابت ہے۔ (المحیط)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر طبیب کی معاش ان پر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ میں پس تفصیل چلیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوائے افاقی کے واسطے ہے۔ ویس من شروط الوجوب علی اہل مکة من حوالہ الراحلة۔ اور اہل مکہ وان کے گرد والوں پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے راحلہ نہیں ہے۔ لانه لا تلحقہم مشقة زائدة فی الاداء فاشبهہ السی الی الجمعة۔ کیونکہ ان لوگوں کو اولے حج میں کوئی زائد مشقت لاحق نہیں ہوگی تو جمہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہو گیا۔ ویسے حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والوں سے وہ لوگ مراد ہیں کہ ان کے و مکہ کے درمیان میں دن سے کم مسافت ہو تو ان پر بغیر قدرت راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ ان کے جانے سے واپس نہ آئے ان کے وعیال کے نفقہ کے واسطے طعام کافی ہو۔ (کمانی الینایع۔ ف۔ م)۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کر لیا پھر اس کو تو اگر ہی حاصل ہوئی تو اس پر دوبارہ حج نہیں ہے۔ (القاضیخان)۔ اگر حج کے لائق مال ملا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے۔ اور نکاح نہ کرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیا ہے۔ (اتہیین)۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوئے ہیں ان کا میسر ہونا اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اس کو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور اس کے شہر والوں کے مکہ کو نکلتے سے وقت سے پہلے تو اس کو اختیار ہے کہ اس مال

کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ پھر جب اس نے صرف کیا بعد اس کے شہر والے حج کو
 چلے تو اس پر حج واجب نہیں جب کہ اس وقت قدرت نہ ہو یا اگر لوگ جائے ہوں تو اس کو
 کسی دوسرے کام میں صرف کرنا جائز نہیں بلکہ سامان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اس
 کے ذمہ حج فرض ہو جائے گا۔ (ابراہیم)۔ حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اندھا یا پا سچ یا مریض ہو
 جاوے کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اس پر مال سے حج کرنا وصیت واجب ہے۔ م۔ ولابد من
 امن الطريق۔ اور راستہ کا امن ہونا ضرور ہے۔ لان الاستطاعة لا یثبت معنہ۔ کیونکہ بدول
 راستہ سے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہ ہوگی۔ جس سے اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا بنفس حج واجب
 ہونے کے ہے یا ادائے حج واجب ہونے کی ہے اس میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ شد قبل هو
 شوط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتیٰ لا یجب علیہ الا یصار۔ حتیٰ کہ
 اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ جس سے یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اس
 پر یہ بھی واجب نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مامون ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جائے۔
 وهو مروي عن ابی حنیفہ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ جس سے یعنی نوادر میں ہرگز
 ابو شجاع الثبوتی۔ ف۔ اور یہی قول کرمی و شافعی ہے۔ ع۔

وقیل هو شرط الاعماد دون الوجوب۔ اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادائے حج ہے نہ وجوب۔ جس سے
 یعنی مالک زاد و راطہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے ادا کرنا ابھی واجب نہیں
 حتیٰ کہ مرتے وقت اس پر وصیت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمد اور ہی صحیح ہے۔ ع۔ لان الثبوت
 علیہ السلام فهو الاستطاعة بالنزاد والراحلة لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت
 کی تفسیر زاد و راطہ سے فرمائی نہ اور چیز سے۔ جس سے یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اس پر رکھا جو
 استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و راطہ بیان فرمائی۔ تو
 زاد و راطہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الا واد کی شرط ہوگئی نہ نفس وجوب
 کی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔ م۔ فقہ ابو اللیث کے فرمایا کہ اگر غالب
 حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے (المتنبین)
 اور یہی سمندر کے سفر میں قول الفح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب دریا ہیں اور
 سمندر نہیں ہیں۔ سف۔ ق۔ ہ۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ و یعتبر فی المسافة۔ اور شرط ہے عورت
 کے حق میں جسے خواہ بڑھئی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ محیط۔ ان یکون لھا محرم فحج بہ
 یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک مرد محرم ہو جس کے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ جس سے
 جب کہ اس کے وکسے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ (المحیط)۔ اور محرم وہ کہ جس سے دائمی نکاح حل
 ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا درودہ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ (الکلام)۔ بشرطیکہ عاقل بالغ منری
 ہو خواہ آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو (انما غیری)۔ یعنی فاسق بدکار نہ ہو اور ایسا کافر
 نہ ہو جو اس سے نکاح حلال سمجھا ہو بیسے مجوسی۔ (المحیط المشرقی) اور قریب بوجہ کے بمنزلہ بائع ہے

(البوہرہ)۔ پس لعل و معنوں و انہی و عورت نہ ہو۔ (محیط السخس وغیرہ)۔ الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ اور نہ ہو۔ یا اس کا شوہر ساتھ ہو۔ فتنے اور عورت پر یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد کے نکاح کرے (رقاضی خاں)۔ ولا يجوز لها ان تخرج بنفسها اذا كان بينها وبين مكة ثلثة ايام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو ہمارے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔

وقال الشافعي يجوز لها الحج اذا خرجت في رفقة ومعها ثقات لحصول الامن بالمرافقة اور شافعی نے کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں لفقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے۔ ولنا قوله عليه السلام لا تحجن امرأة الا ومعها محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ جسے پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے والی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کرادے۔ (رواہ البزار والدارقطنی باسناد جید)۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر حالیکہ اس کے ساتھ محرم ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کا گروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھلے اگرچہ مسالمت و راز ہو۔ تو سفر حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و قرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آوے گا کہ غلبہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلے گی کہ اس کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کچھ خوف نہ ہوگا عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ (کما رواہ البخاری)۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے کہ سوائے تو حید اللہ کے کچھ اپنی شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہ ہو گا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی اس سفر حج میں خاص ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جواز ہو تو پھر رفیق و لفقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہ ہو۔ پس کچھ عدم جاز ہے کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدن ارتکاب نظر حرام ہے پردہ کے ممکن نہیں ہے۔ ولنا بعد من المحرم خلاف عليها الفتنه۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدن محرم کے فتنہ کا خوف ہے۔ جسے پس اگر عورتیں اس طرح سفر حج میں پھریں تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے گا۔ و تنادوا بانقام ظيورها ايضا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائے گا۔ جسے اول تو ایک ہی قصہ اب دویا زیادہ جمع ہو کر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کریں گی۔ ولنا ان محرم المصنوعة بالاجنبية وان كان معها غيرها۔ اور اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہے اگرچہ عورت کے ساتھ ہی دوسری عورت بھی ہو۔ جسے کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنے ہو گئیں پس عورت کو بغیر محرم تین دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل

من ثلثة ايام فانه يباح لها الخروج الى ما دون السقيا بغير حجام. بخلاف اس کے جب کہ عورت
 رکے کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز ہے کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافرت میں بغیر حجام
 جائز ہے۔ فقہاء لیکن حنفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات میں بھی موجود ہے مگر آگاہ کہا جائے
 کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر ذکرے عورت مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ حرام ہو
 (کافی انصیحین)۔ تو حائضت سفر میں رہی اور وہ تین روز سے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ تین دن تو قصر نماز میں بقیاس صحیحہ کے ہے پس یہ سفر
 شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر نفوی ہو سکتا ہے جو
 دن تو قصر نماز میں بقیاس صحیحہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ
 اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر نفوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور
 خود صحیحین میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے کہ عورت سفر ذکرے
 دو روز مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ شوہر یا عورت کا ذمہ حرام ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابوسریرہ
 رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ طہال نہیں کسی عورت کو جو اللہ تعالیٰ ولایا مسی کے
 ساتھ ایمان رکھتی ہے یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی حرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت
 صحیح مسلم میں صرف ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہے اور روایت ابوداؤد
 میں ایک مرتبہ ہے اور صحیح ابن حبان وحاکم وطرطبی میں صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً
 سفر سے ممانعت ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سب احادیث مواہن مختلفہ میں جوابات ہیں
 اور حاصل یہ کہ تین میل سے کے کرنا تک حرام مگر جب کہ حرم ہو پھر امام ابو یوسف والیوسف سے
 خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر حرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہے۔ صرف فعلی ہذا مطلقاً
 ہونا صحیح ہے اسی واسطے تنویر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کتر تین روز میں جائز
 ہے تو یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو زلیخہ حج کو جانے سے شوہر
 مانع نہیں ہو سکتا۔ (کافی انصیح)۔

واذا وجدت محرم ما لم یکن المنوح ملعباً. اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اس کے
 منع کا اختیار نہ ہوگا۔ فقہاء انکار فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساکھ جانا
 واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق تکلیف مانع
 نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی له ان یمنعها لان فی المنوح تلویث حکمہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے
 کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا حق طہانہ
 لازم آتا ہے۔ فقہاء جیسے عورت کے نذر کی گئی یا روزہ کی تو بالا لفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے
 ولما ان حق النوح لا تلویث فی حق اللہ العلی۔ اور ہماری محبت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوا
 لرائض میں۔ فقہاء یعنی لرائض نماز روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ورنہ عورتیں
 نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جائیں حالانکہ نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر ان پر

فرض ہیں۔ الحج منہا۔ اور حج بھی انہیں لازم میں سے ہے۔ منے ہاں ضرور کا حق لو اقل میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کرے اس میں ظاہر ہوگا۔ حتیٰ لوکان الحج فہو لہ ان یمنعہا حتیٰ کہ اگر حج نفل ہو تو ضرور کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ منے اگرچہ محرم موجود ہو۔ ولوکان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیہ لان المقصود لا یحصل بہ۔ اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری میں مبتلا ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ منے جیسے طفل و عورت سے حاصل نہیں ہے۔ ولہذا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکن مجوسیا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ میں سفر حج کو جاوے مگر آنکہ اس کا محرم مجوسی ہو۔ منے یعنی آتش پرست دین زندقہ پر ہو حتیٰ کہ مسجد ان کے خبیث عقائد کے یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتیٰ کہ بہن و خالہ و بھوپھی و ساس و غیرہ سے بکاح جائز جانتے ہیں لہذا امام مسنف نے کہا کہ لانه لا یعتقد ابا حنہ منا کہ تھا۔ کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا سباح جاتا ہے منے اور محیط السرخس میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اس کے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو۔۔۔ اور صواب یہ کہ مطلقاً مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولا یمزجہ بالصبی والمجنون لانه لا تتأقی منہا العیانتہ۔ اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت حاصل نہیں ہو سکتی ہے منے محیط السرخس میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جس کو افاقہ نہ ہوتا ہو اور اصرار یہ کہ مطلقاً مجنون معتبر نہ ہو الا آنکہ اس کے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے۔ م۔ والصبیۃ التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة۔ اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے۔ منے کیونکہ ساس کے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتیٰ لا یسافر بها من غیر محرم۔ حتیٰ کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی۔ منے اگرچہ حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا۔ ونفقۃ المحرم علیہا لہا متصل بہ الی اداء الحج۔ اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے ادا ہے حج کا توکل پاتی ہے۔ منے اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں زاد و راعیہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دے کر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن ابیہم کے رشوت دے کر حاصل کرے اور جو محصول و چٹکی وغیرہ راہ میں یا جانے میں دیا جاتا ہو وہ بھی حلال نہیں حتیٰ کہ اس کو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد و راعیہ کی قدرت میں یہ رشوت و چٹکی وغیرہ مصارف بھی شامل ہیں۔ (کمال المد۔) واختلطوا فی ان المحرم شرط الوجوب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے کی شرط ہے۔ منے حتیٰ کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتیٰ کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے۔ اول شرط الایضہ یا محرم ادا ہے حج کی شرط ہے۔ منے حتیٰ کہ مالدار عورت

پر حج واجب ہوگا مگر بوجہ محرم نہ ہونے کے ادا نہ کر سکی حتیٰ کہ وقت موت کی وصیت کرے کلاں کے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے۔ ہلی حسب اختلاف فقہی فی امن الطريق۔ بحسب ان کے اختلاف کے امن راہ میں۔ جسے یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا ہونا سب شرط اولے حج ہیں اور وہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ (کافی التہایہ ص ۷۰) منجملہ شرائط کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی صحت نہ ہو خواہ ولادت کی یا طلاق یا نفی یا رحمی کی۔ شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو نہ نکلے حتیٰ کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے (کافی ص ۷۰)۔ اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اس طرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اس طرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سوائے دارالاسلام کے جہاں ایک مرد نے جن کا عادل ہونا جانتا ہو یا دو مردوں نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے اگرچہ ایک عادل پوشیدہ ہو اس کو آگاہ کریں کہ حج فرض ہے اور دونوں اماموں کے نزدیک اس میں عادل ہونا بالبع ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ (البحار الرائق ص ۷۰)

اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں اسلام و بلوغ بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر و طفل پر فرض نہیں اور ترجمہ میں دونوں میں فرق کا انتظار دیا تھا وہ یہ ہے کہ۔ واذا بلغ العصبی ما احرم ادا حتی العبد۔ اور جب بعد اہرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا جس سے توان دونوں کا اہرام نفل مشروع ہوا تھا۔ فمضیا۔ پس دونوں کے پھا کر لیا۔ جس سے یعنی اسی اہرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا کر لیے۔ لم یجنہا من حجة الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجت الاسلام سے کافی نہ ہو گا۔ جس سے یعنی جو حج کہ ارکان اسلام میں ہے وہ ادا نہ ہوا حتیٰ کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحلہ قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجت الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان احرامها العقد لا ولد انفل حجة ینقلب لا واد انفل من۔ کیونکہ دونوں کا اہرام واسطے اولے حج نفل کے بندھا تھا وہ اولے فرض کے لیے بدل کر فرض نہ ہو جائے گا۔ جس سے مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے یہ کہ۔ و لو جدد العصبی الاحرام قبل الوقت ولو سی حجت الاسلام حاد والعبد لو فعل ذلك لم یجز۔ اگر طفل نے وقت عردہ سے پہلے اپنا اہرام جدید کر لیا یعنی پہلا تو ذکر جدید اہرام فرض باندھا اور حجت فریضہ کی نیت کی تو جاگو ہوگا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اس کو جائز نہ ہوگا۔ لان احرام العصبی غیر لازم لعدم الاحلیة۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طفل کا اہرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہ ہونے کے اس لیے بلوغ نہ ہونے سے جو اہرام باندھا وہ اس پر لازم نہیں تو لو کہٹ گیا اور نیا اہرام جو باندھا اس پر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ (شرح الطحاوی ص ۷۰)۔ اما احرام للعبد لازم فلا یکنہ الخروج منه بالشرع ن علیہ۔ بل غلام کا اہرام تو اس پر لازم ہے پس غیر اہرام میں شرع کر کے اہرام سے

نکل جانا اس کو ممکن نہ ہوا۔ فقہ ربکا فر اگر اس نے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے۔ (البدائع)۔ اگر کھل بلیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ میں اسلام ہوا یعنی بالغ ہوا اور اس نے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اس پر میقات سے بلیر احرام بڑھ جانے میں کچھ حرم نہ ہوگا (القاضیان)۔ غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اس نے احرام باندھ کر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ (القاضیان)۔ شرائط ادا کے حج صحیح ہونے کے عین باتیں ہیں احرام و تلبیہ و زمانہ۔ (السراج)۔ جگہ جہاں حج ہے عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ ایام حج بالخصوص منشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ و انحراف ہے۔ مگر رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ و دوم طواف زیارت۔ لیکن طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جامع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں۔ ان ق۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔ د۔ واجبات حج پانچ۔ صفا و مروہ کے درمیان دو رات منزلہ کا وقوف، رمی الجمار، سر منڈانا یا کترانا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی اخائی کے واسطے۔ رکنا فی شرح الطحاوی)۔ یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ واجبات کچھ اور ہیں ہیں اور سعی صفا و مروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ میقات سے احرام باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ دائیں طرف کو طواف میں جانا۔ قدم پہ چلنا۔ طواف میں طہارت۔ ستر عورت۔ صفا سے شروع کرنا۔ سعی میں پاؤں چلنا۔ قرآن و تہلیل کی قربانی۔ دو رکعت طواف رمی و جمار و سر منڈانے و قربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا۔ سر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق بگہ وقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جامع وغیرہ نہ کرنا۔ سلا ہوا کپڑا پھوڑ دینا۔ چہرہ و سر نہیں ڈھانکنا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم کہے وہ واجب ہے۔ (کافی الملتقی۔ ریسن الحج)۔ طواف قدم رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبز میل کے درمیان سعی کرنا یا یام النحر میں رات کو منیٰ میں رہنا۔ منیٰ سے عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور منزلہ سے منیٰ کو قبل طلوع آفتاب چلنا (الحج) اور منزلہ میں رات بسر کرنا۔ جینوں جہرات میں ترتیب رکھنا۔ (السراج)۔

آداب الحج (الظہیری)۔ اور اس وقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متذہب عاقل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور نہ کرنا اس کی بدبختی سے ہے۔ سنن استخارہ یہ کہ دو رکعتیں قل یا ایہا الکفار اور قل هو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللہ تعالیٰ استخیر و بعد آفر تک دعا لے معروف میں دوبارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ حج و جہاد کو طمانا لیسے تو ہمارا جس کے ملک میں اوائے قرطی کو کافی مال نہ ہو مگر وہ ہے مگر آنکہ قرطی خواہ اجازت

وے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب عزم ہو تو چلے تو بیکرے و نیت خالص کرے۔ (الفتح)۔ حج میں تجارت کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ (البحر)۔ جو حقوق و مظالم اس پر ہوں ان کو معاف کرادے و ادا کرے فرض کہ جس طرح ہو سکے ان سے پاک ہو۔ اور جن لوگوں کے ساتھ معاملات ہوں ان سے بھی برأت و استیصال کرادے۔ (الفتح)۔ اور عبادات الہی میں جو کچھ اس سے تفصیلات واقع ہوئیں ان کو پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کرے گا (البحر)۔ اور اس حج میں زیادہ سمحت و مخیر و غیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسکی وجہ سے بعض علماء نے تحمل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے۔ اور بعض کے نزدیک جب سفر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مال حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج قبول نہیں ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال ہو۔ (الفتح)۔ مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرض ادا کر دے۔ (القاضی خاں)۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھوے تو یا دولاوے اور گھبراہے تو صبر دلاوے اور عاجزی میں مدد کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی لیوے نہ اقلرب سے کہ خوف قطع رحم سے بچ پاوے۔ (الفتح)۔ ینا بیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ کھلے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ غصہ سے پرہیز کرے اور لوگوں کی برائیاں بہت برداشت کرے اور بے فائدہ وسیع ہاتھوں کو حرکت کرنے میں سکون و وقار کے ساتھ رہے۔ (اتقانارغانیہ)۔ جس شخص سے سواری کرنے کی یعنی سکاری کو بوجھ دکھلاوے جو لاوے پھر اس پر زیادہ ذکرے (الفتح)۔ جانور کی برداشت سے زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ سکاری منظور کرے یا اپنا ملک جانور ہو اور مقام چارہ سے کم نہ کرے الا بھوری و ضرورت۔ (البحر)۔ زاویں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ جلد رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہوں۔ اور مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو لکھے یا تہائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورد و شبہ کو ابتدائے روز و ماہ میں (الفتح)۔ یعنی شریعہ ماہ میں پنجشنبہ کے دن یا دو شبہ کو اول وقت لکھے م۔ و راح کرے و رستوں و برادروں کو اور ان سے و خاد چاہے اور اس کام کے لیے ان کے پاس جانورے اور ان سے معافی چاہے۔ اس کے واپس آنے پر وہ لوگ اس کی طاقات کو آویں۔ حدیث و راجع میں ہے کہ لقمان کے اپنے لڑکے کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی درعیف رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت فرماتا ہے ابن عمر نے فرمایا کہ میں تیرے دین و امانت و فائز عمل کو اللہ تعالیٰ کی و ولید میں دیکھا ہوں اور مجھ پر سلام کرتا ہوں۔ (رواہ الترمذی)۔ و راح کرے و اے کہیں فی حفظ اللہ و حفظہ و حفظہ اللہ التقویٰ و جنبہ الہدی و حفظہ و وجہک الی الخیر ایما توجہت۔ جماعت علماء نے مسافر کے ساتھ کچھ مدد مل کر و خاد سے و راح کرنا مستحب رکھا ہے اور اس میں حدیث ابن عباس ہے (الفتح)۔ و ریحی لعل پڑھ کر گھر سے لکھے جیسے واپسی پر و ریحی پڑھے۔ اور بعد نماز کے

کہے۔ اللہم بک انتشرت والیک توجهت وبک استعینت وعلیک توکلت اللہم انت لفتی وانت رجائی اللہم اکتفی ما اعمنی وما لا اهتم به وما انت اعلم به منی عن جارک وجل ثنائک ولا الہ غیرک اللہم من دینی التقوی واغضلی ذنوبی وجہنی الی الخیر اینما توجهت اظلم انی اعوذ بک من وغثا ولسفا وکما بہ المنقلب والحوس بعد انکرو وصور المنظر فی الادل والال۔ جب نکلے تو اس طرح کہ یہی وہی سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللہم وفتنی لما تحب وتہنی منی واحفظنی من الشیطان الرجیم اور ایک بار آیت انکری اور جاروں قتل پڑھے۔ (اللہیرہ)۔ اور کہے صدقہ دے کہ یہ سب سلامتی ہے اور کتر سب قاتلوں۔ اور کہے اللہم انی اعوذ بک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجمل او یجمل علی۔ یہ دھائے حدیث ہے اور دوسری دھائے حدیث یہ کہ اللہم انت صاحب فی السف والخلیفۃ فی الادل اللہم انی اعوذ بک من الضیغۃ فی السف والکابۃ فی المنقلب اللہم قیض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور آثار میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت انکری اور لایلاف قریش وارہ ہے (الفتح)۔ حج سوار ہو کر افضل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (السراجیم) اور مختار یہ کہ مکہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہو کر افضل ہے (التاثر غانیر من النوازل)۔ اور ابن ابیہم نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ا۔

گدھے پر چکرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ (القاضیوں)۔ اسی سے سوار اترنے سے نکلا کہ جس شخص کو گدھا یا فخر میرا یا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض نہ ہو گا اور کہا کریں لے اس کو صریح نہیں پایا۔ اور مختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے اور گدھے کا ایک سو چالیس ہے۔ ظاہر انچر بمنزلہ گدھے کے ہے۔ و۔ جب جائز پر سوار ہو تو سنوں یہ کہ عین باریکیر کہے پھر سبحان الذی سبحنا ہذا وما کنا لہ مقربین وانا الی ربنا لمنتقون اللہم انا لسالك فی سفنا ھذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللہم ھون علینا سفنا ھذا واطو لنا بعدہ اللہم انت صاحب فی السف والخلیفۃ فی الادل والال اللہم انی اعوذ بک من وغثا ولسفا وکما بہ المنقلب وسوائتظر فی الادل والاعمل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی مقام میں اترے تو کہے اللہم الزلنی منزلاً مبارکاً وانت اعید للملکین۔ کجاوہی نکلنے میں کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات اللہ التامات کلھا من شرمما خلق وذہار وبراً۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین۔ اور کہے اللہم احفظنا خیر ھذا المنزل وخیر ما فیہ واقتنا شرمما فیہ۔ جب کجاوہ میں داسے تو کہے الحمد للہ الذی ہانا فی حلقبتنا وثمراتنا اللہم کما اھل جتنا من منزلنا ھذا سالمین یلینا خیر آمین۔ جب رات آوے تو حدیث کی دعا پڑھے۔ لا ارض ربی وما یلک اللہ اعوذ باللہ من شر ما فیہ وشر ما غیبک وشر ما یدب علیک وشر ما یلک من ہوا سد عاصود ومن الحیتۃ والنعقرب ومن ساکن الیحد ووالد وما ولد۔

سحر کے وقت موافق حدیث کے کچے صبح سامع بسم اللہ وحسن بلائہ علیہا ربنا صاحبنا وفضل
علینا عا ثذا باللہ من النار۔ چنانچہ صبحِ مسلم میں ہے جب کسی شہر میں چوٹے تو کہے اللہم انی اسالك
من خیرہا وخیر اہلہا وخیر ما فیہا واعوذ بک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا یہ سب غلامہ النفع
ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر چوٹے جہاں سے بغیر اعرام گزرنہ چاہیے تو اعرام باندھے
اور وہ میقات ہے اور اس کا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م۔ پھر بہتر یہ کہ چلے حج ادا کرے جب مدینہ
منورہ میں جاوے اور نٹادی انگریزی میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جائے میں غنارہ
اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔ (التارخانیہ)۔

اور اگر کسی نے کسی کو باوجود عذر کے کسی اور کو روک دیا تو اس سے کفر ہے۔
 واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکمن ہیں اگر فوت ہیں تو ان کا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی بلا کر نافرمان ہے اور جو واجبات ہیں
 اگر فوت ہیں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اس نے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو بڑا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔
 (شرح الطحاوی، منظورات الحج)۔ جو باتیں حج میں منوع ہیں وہ قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا منوع ہیں اور وہ چھ ہیں:
 جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سرو منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا منوع ہیں۔ اول شکوہ
 تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ (کمانی القحف وغیرہ) (الغایہ) (استملا
 رضائے والدین۔ حج کو ٹکنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اس کو نرزد
 کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین
 ہیں۔ (القاضیوں)۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے مصالح ہو جانے کا خوف نہ
 ہو تو جانے میں مضائقہ نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جن کا لطفہ اس پر لازم ہے ناگوار
 جانے حالانکہ اس کو ان کو مصالح ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جن کا
 لطفہ اس پر لازم نہ ہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ ان کے مصالح ہونے
 کا خوف ہو۔ (الحمید)۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مستند فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین
 کی رضا مندی بہر حال مقدم ہے۔ م۔ نفل اگر بے وارثی ہو تو باپ اس کو منع کر سکتا ہے۔ بیان
 تک کہ وارثی آ جاوے۔ نفعیہ ابواللیث نے یہی فتویٰ دیا۔ ملاحظہ میں ہے کہ والدین کی طاعت
 سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاویٰ انکبریٰ میں ہے کہ سفر حج
 نونہا کہ ہو مانند سمنہ کے تو بدون اجازت والدین نہیں طاعت کی گئی (اشاتار غانیہ)۔ موقوف کو حج یا ہجرت
 کو جانا مکروہ ہے جب تک وین ادا نہ کرے مگر آنکہ فرض خواہ اجازت دے دے۔ اور اگر نفل
 اس کے حکم سے ہو تو اس کی اجازت بھی ضرور ہے ورنہ نہیں۔ (کمانی قاضیوں)۔ واضح ہو کہ کمرے
 احرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب مہفات پر ہو چکے تو اس سے بغیر احرام قہاؤز حرام
 ہے لہذا سوا قیمت جانا چاہیے۔ م۔

فصل | یہ فصل براہیت کے ہوان میں ہے۔ منہ سے براہیت کے سیقات۔ دراصل رقت
معین۔ ہر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا۔ جہاں سے بغیر احرام گلدنا منع ہے۔ آفتاب کے

واسطے ضرراً لازم ہے کہ بیت اللہ تک پہنچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعلیم و اجلال بیت اللہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اس کی بارگاہ کے قریب پہنچا تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی واجب ہے اور احرام ایک صورت مردہ ہو ہو جانے کے مشابہ ہے جس کے ضمن میں اس کے اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم بقیہ الحوائط التي لا یجوز ان یجاوہا الانسان الا بحسن منسہ۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہیں پانچ ہیں۔ منسہ یعنی منصوص پانچ ہیں اور انھیں کے محاذات ہر دوسری جگہیں نکالی جاویں گی۔ ولاھل المدینۃ ذوالحلیفۃ۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہے منسہ یعنی جب مدینہ کا آدمی کہ قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پر پہنچے تو اس کو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دوفریخ ہے اور کہ تک دس روز کی راہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کھوڑوں کے اندر جنوں سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہے ع۔ د۔ ولاھل العراق ذات عراق اور اہل عراق کے واسطے ذات عراق ہے منسہ یہاں سے کہ ۴ میل ہے اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ والیو داؤد ونسائی وعبد الرزاق کی حدیث ۲۸۱۲ رضی اللہ عنہ میں نحو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابوالنزیب نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدر وانہایہ میں ہے۔ م۔ ولاھل الشام جحفۃ۔ اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہے۔ منسہ یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اس کا دوسرا نام بیہد ہے یہاں سے کہ ۸ میل اور مدینہ بھی بین مزل اور بحر قلزم چھ میل ہے۔ مع۔ ولاھل نجد ثخن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ منسہ قرن بکون راحیں کو قرن النازل و قرن الثعالب کہتے ہیں۔ جو سری نے صحاح میں غلطی سے اس کو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بلن ہے جیسا کہ سروجی نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا۔ اور مذاکک طبری میں ہے کہ نجد میں بلند کا نام ہے جو نجد الیمین و نجد النجراز و نجد التہامہ و نجد الطائف سب کا میقات قرن ہے۔ اور کتاب الامام شیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ کہہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ مع۔ ولاھل الیمین یلم۔ اور اہل یمین کے واسطے یلم ہے۔ منسہ جس کو اللم اور ارمم بھی کہتے ہیں وہ کہہ سے جنوب ۳ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے

کہ حضرت مسلم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے لڑن المنازل و اہل یمن کے واسطے یلم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سولے ان کے ہر اس شخص کے لیے جو ان پر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے کسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چاہے حتیٰ کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں۔ روضہ البخاری و سلم۔ لہذا مصنف نے کہا کہ۔ ہکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هذه المواقیت بعدلہ۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے جسے لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گزرا یعنی حضرت مسلم نے اس کو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے جحفہ بطور معجزہ کے حالانکہ اس وقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت مسلم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہر اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سولے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے غازی پہنچے تو احرام باندھے۔ م۔ یعنی میقات منصوص سے سیدہ لگا کر خوب غور سے ٹھیک کرے وہی اس کا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے۔ م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے (السراج)۔ اور جب اس کی سیدہ دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے درند نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ (التمیزین ف) اور اگر میقات کی سیدہ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرتبہ پہلے احرام باندھے۔ (الفتح البصر)۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو وہاں سے احرام باندھے۔ منفعہ۔

وفائدة التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا اور میقات مقرر کر کے کا مفاد یہ کہ ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ فقہ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہنچے۔ لہذا يجوز التقدم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ فقہ یعنی اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں لیکن علمائے ظاہر نے خلاف کیا ہے۔ مع۔ فقہ الافاقی اذا انتہی الیہا۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں سے کسی میقات پر پہنچے۔ فقہ یا میقات کی سیدہ پر کسی مقام پر پہنچے تو اس کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اس نے مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا ہے یعنی یا جہدہ وغیرہ تو اس کو یہاں سے بغیر احرام قحلاؤ کرنا جائز ہے پھر جب وہ حلیہ یا جہدہ میں پہنچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے احرام کے بعد نہ جاوے۔ م۔ اور اگر یہ آفاقی ہو تو میقات پر حل قصد دخول مکہ۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ فقہ یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ حلیہ ان یحرم۔ تو اس پر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھے۔ قصد الحج والعمرة چاہے اس کا قصد بیت اللہ کے ہی یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اس کا یہ قصد نہ ہو۔ عندنا

یہ ہمارے نزدیک ہے۔ فسے اور شافعی نے کہا کہ اہرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا ہو اور اگر اپنے خیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر اہرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر اہرام کے نہیں جاسکتا جب کہ مرمم مکہ کا قصد ہو۔ بقولہ علیہ السلام لا یجوز منہ احد المیقات الا محصا۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر اہرام باندھ کر۔ فسے ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث عبد السلام بن عروب عن خصیف بن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوز المیقات الا بالاحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائے گا مگر اہرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف میں کلام ہے۔ حدیث وکیع عن سفیان بن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس یحییٰ۔ یعنی اس کے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ ورواہ الطبرانی وداستانی اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر اہرام تجاوز کر جائے تو لوٹ کر پھر میقات سے اہرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائے گا تو اہرام باندھ لے اور ایک قرطانی ہے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ بغیر اہرام داخل ہونے کے۔ (کافی صحیح مسلم وداستانی)۔ اور کہا کہ بغیر اہرام اس وقت جائز ہے کہ جب قصد حج و عمرہ نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اس وقت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسی روز خود تنہا کر دی کہ جب سے آسمان وزمین پیدا ہوئی یہ مکہ مرمم ہے وہ نجد سے پہلے کسی سے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھوڑی کے نیچے حلال ہوا تھا پھر اس کی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ (کافی الصغیرین ودرعی) اور مقصود آپ کا یہ تھا کہ آئندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اس کو بھی آپ نے مصرح بیان فرما دیا۔ مگر حیف ہے کہ ظالم حجاج و غیرہ نے اس میں اپنی بے حیائی سے قتال کیا۔ پھر یہ مخالفت آپ کے مسلمانوں کے ساتھ قتال میں فرمائی ہے اور آپ نے کافروں سے قتال کیا تھا چنانچہ شیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن ابیہام و غیرہ نے تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافروں کا غلبہ ہو جائے تو مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ میں بغیر اہرام داخل ہونا جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر اہرام میقات سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم هذه البقعة الشریفة۔ اور اس دلیل سے کہ اہرام واجب ہونا اس بقعہ شریفہ کی تعظیم کے واسطے ہے۔ فیستوی نیۃ الحاج والمحصی و غیرہا تو اس میں حج و عمرہ کرنے والا اور ان کے سوائے سب برابر ہیں۔ فسے حتیٰ کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر اہرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے۔ م۔ جب آفاقی اس بقعہ میں بعد اہرام کے داخل ہوا تو اس پر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے۔ (محیط السرائر) یعنی

اگر آفاقی زمین حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اگرچہ اس کا مقصد اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اس پر واجب ہوگا کہ میقات سے اہرام باندھ کر جاوے تو اس اہرام سے نکلا اس طرح ہوگا کہ کہ پہنچ کر عمرہ ادا کرے پس طہال ہو گیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔

تنبیہ عمرہ تمام عمر میں ایک مرتبہ منع ہوکر ہے یہی مذہب ہے اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا و مروہ کے سعی اور سرسندان یا کترانا ہے۔ پس طہال ہو

گیا۔ اور یہ تمام سال میں جب چاہے ادا کرے سوائے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق کی کہ ان متوالی ایام میں مکروہ تحریمی ہے لہذا اگر آفاقی ان ایام میں داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام میں

رہے پھر چھ روزیں تاریخ کو عمرہ کر کے طہال ہو جاوے۔ م۔ ومن كان داخل الميقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو۔ منہ خواہ وہاں کار رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہاں موجود ہو

لہ ان یدخل مکہ بغیر احرام لہاجتہ۔ تو اس کو جائز ہے کہ مکہ میں یعنی حرم میں بغیر احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے۔ منہ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اس پر اعتقاد اول سے قطعاً واجب ہے مگر بدل سے اس کا اظہار بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لاندہ یکثر دخول مکہ۔ کیونکہ مکہ میں

اس کا داخل ہونا بکثرت واقع ہوگا۔ منہ جب کہ حاجات انسانی سب کے ساتھ لگی ہوتی ہیں وہی ایجاب الاحرام فی کل مرة حرج بین۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب نکالنے میں کھلا ہوا

حرج ہے۔ منہ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں صریح ذکر دیا ہے تو یہ نکلا کہ اس پر ہر بار کے لیے احرام واجب نہیں ہے۔ فصار کاهل مکہ حیث یباح بعد الخروج منها ثم

دخولها بغیر احرام لہاجتہ۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہو گیا کہ اہل مکہ کو مکہ سے نکلتا پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے سبب ہے۔ منہ پھر یہ دم نہ ہو کہ جیسے اس کو حاجت کے قصد سے بغیر احرام داخل مکہ ہونا سبب ہے تو ادا تھے حج و عمرہ میں بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ

دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حاجات تو بکثرت پیش آیا کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسك۔ بخلاف اس کے جب کہ میقات کے اندر وائے ادا کے نیک یعنی حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لاندہ یتحقق احیاناً۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہے۔ منہ تو اس کے لیے

احرام باندھ لے۔ فلا حرج۔ تو کچھ حرج نہیں ہے۔ منہ پھر یہ تو معلوم ہو چکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہیں کہ ان سے بغیر احرام آگے بڑھنا نہیں جائز ہے۔ رہا احرام تو وہ ان مواقیت سے

مخصوص نہیں۔ فان قدم الاحرام علی هذه المواقیت جاز۔ پس اگر اس نے احرام باندھنا ان مواقیت پر مقدم کر لیا تو جائز ہے۔ منہ مثلاً اسے گھر سے احرام باندھ کر نکلا تو جائز ہے۔

بقوله تعالى وانعوا الحج والعمرة لله۔ بدیل آگے انکار تھائے لے فرمایا ما تعوا الحج والعمرة لله منہ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے حج و عمرہ کو پورا کرو۔ ما تعوا ما ان عزم بهما من وہاں احرام

اور حج و عمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے مجھوتوں سے باندھ کر لے۔ منہ لے لے پھر کہ یہ تفسیر اہم کی کہاں سے پائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قالہ علی وابن مسعود۔ ایسا ہی ہے

علی بن مسعود نے امام کو تفسیر فرمایا ہے۔ جسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم و بیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ مفتح۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو کعب و ابن ابی ثیبہ و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و غیرہ نے بھی روایت کیا ہے۔ (امیوطی فی الدر المنثور)۔ اور اس کے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (المعجم) واضح ہو کہ اتمام کے وجہ بہت ہیں اور اجماع اعلیٰ اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فاحفظہ۔ م۔

واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور ایام حج میں ان مواقیت سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے تو فرمایا ہذا افضل التقديم علیہا۔ اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ جسے اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ (کمانی منہاج النوری)۔ اور مالک و احمد و اشعری نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی و ابن عبد البر نے ایک جماعت فقہائے صحابہ و تابعین سے قبل میقات کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ و تابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اگلے و پچھلے گناہ بخشے و اس کے واسطے جنت واجب ہوگئی اگرچہ اس کے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔ (رواہ ابو داؤد و احمد و ابن ماجہ و الدارقطنی)۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لہذا اتمام الحج مفسرہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ تفسیر کیا گیا۔ جسے اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوعہ ہے۔ و المشقة فیہ اکثر۔ اور اس میں مشقت بہت زیادہ ہے۔ جسے اور عبارات میں افضل وہ کہ اہم ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ و التعظیم فیہ اذنی۔ اور اس میں تعظیم بہت و اتر ہے جسے اور حج تو عین تعظیم و زیارت ہے۔ و عن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسه ان لا یتبع فی محظور۔ اور ابو حلیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کہ کسی ممنوع بات میں نہ پڑ جاوے۔ جسے یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں ان سے صبر کیے رہے۔ جو سہ میں کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو میقات تک تاخیر کرنا افضل ہے۔ شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ حق یہ کہ افضل ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیوں ممنوع کامرتکب ہونا حرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب ہونا خلاف فقہ ہے لہذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ مرتکب و افضل جس میں خوف حرمت کا ہو اس کا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور سطح ابن اہام نے محول کیا کہ ابو حنیفہ رحمہ سے کراہت مروی ہے برین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اس پر اجماع ہے۔ م۔ و من کان داخل المیقات فوقتہ المحل اور جو شخص کہ میقات کے اندر رہے تو اس کے واسطے میقات محل ہے۔ معناه المحل الذی بین المواقیت و بین الحرم۔ محل سے مراد وہ محل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ جسے اس کی توضیح یہ ہے کہ خاص خانہ کعبہ

کے گرو تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب مرقی و سات میل جانب طائف و دس میل جانب جدہ اور نو میل جانب جہرانہ اور سات میل جانب مین تک سب سرزمین حرم ہے حتی کہ اس کے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت منعمہ روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا و شکار کرنا مارنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام باندھنے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام معنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اس کے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں اگر احرام باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اس کے وطن تک جو زمین حل ہے اس میں کسی جگہ پر احرام باندھ لے اور یہ غور نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لہذا يجوز احرامه من مدینة احلة کیونکہ داخل میقات والے کو تو اپنے گھروں کے جو بیڑوں سے احرام باندھنا جائز ہے۔ فہے تو وہی اس کے واسطے حل ہے پھر یہ حل تا حد حرم ہے۔ وما دیرا المیقات الی الحرم مکان واحد بلہ جائز ہے۔ فہے تو وہی اس کے واسطے حل ہے۔ فہے تو وہ سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کی میقات کے اندر سے حرم مکہ تک ایک ہی جگہ ہے۔ فہے تو وہ سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کی میقات کے اندر سے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ یہی ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے کھیلنے سے احرام سوائے۔ اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ یہی ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے کھیلنے سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھ کر حد میں داخل ہوا تو جائز ہے۔ (کافی المحیط ھ)۔ ومن کان بمكة۔ اور رہا وہ کہ جو مکہ میں موجود ہو فہے خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثل احرام باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے طلال ہو گیا اور وہ مکہ میں موجود ہے فوقتہ فی الحج الحرام۔ تو اس کے احرام کی میقات در صورت حج کے حرم ہے۔ فہے یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھ لے۔ وفي العمرة الحل اور در صورت عمرہ کے حل ہے۔ فہے یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ قصہ بخاری و مسلم کا اشلہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام اس اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی علیہ وسلم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو فہے حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کر کے طلال ہو جاوے چنانچہ انہوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں یعنی من جون مکتہ۔ مکہ کے اندر سے۔ فہے اور ان کو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ میں ہو اس کو مکہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر ان کو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑیں پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنینؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں کے چلے اور میں نے فقط حج پایا، تو آپ نے ام المومنینؓ کی آرزو پوری فرمائی۔ واسر اخاھا اللہ ان یسماھا من التیم۔ اور عائشہؓ کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہؓ کو تنعیم سے محروم کرادے۔ فہے یعنی عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہؓ کو ساتھ لے جا کر تنعیم سے محروم کرادے۔ وھو فی الحل اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ فہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو ہا کر احرام

باندھیں پھر داخل ہو کر عمرہ و طواف و سعی کریں۔ اور احرام مصنف نے اس کا کلمہ بیان فرمایا کہ
 لان اللہ اول الحج فی عرفۃ ذی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق ذی سفر۔ یہ اس وجہ سے
 کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا
 تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من حل لہذا۔
 اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے (کیونکہ وہ صرف طواف و سعی ہے) تو اس کا احرام باندھنا
 حل جا کر رہا اسی وجہ سے۔ منسے یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے
 باہر جاں کہیں حل میں جا کر باندھے جائز ہے۔ الا ان التعمیم افضل لوساؤہ الاثبات۔ مگر یہ بات
 ہے کہ تعمیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر وارو ہے۔ منسے یعنی حضرت ام المومنین
 کو احرام عمرہ کا آپ نے تعمیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ موقع احرام
 بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

باب الاحرام

(یہ باب احرام کے بیان میں ہے)

احرام لغت میں ایسی حرمت میں آتا جس کو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ بپا
 کو اپنے اوپر حرام کر کے اس عبادت کے ادا کرے کو۔ عبادات میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے
 کوئی احرام نہیں۔ اور نماز و حج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی
 نہیں مگر تعلیم سے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بمشایہ مردہ ہے گویا اللہ
 تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا۔ مع۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے
 اوپر حرام کرنے کا التزام کر لے اور یہ التزام شرعاً شرط ہے لیکن اس کا ثبوت شرع میں جب
 ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تعبیر کہے یا کوئی خاص حج کا فعل کرے چنانچہ بیان آوے گا۔ پھر
 جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے مگر اس طرح کہ اعمال نسک جس
 کا احرام ہے ادا کر دے اگرچہ اس کو فاسد کر دے حتیٰ کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے
 پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں تضاد کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہو گا حتیٰ
 کہ اس سال وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں تضاد کرے
 لیکن احرام سے باہر نہ ہو گا حتیٰ کہ اس سال وقوف و طواف وغیرہ افعال حج ادا کر دے۔ مگر
 وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک نوت یعنی احرام باندھ کر روانہ ہوا اور نہیں ہو چکا حتیٰ کہ حج نوت
 ہو گیا تو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے
 تو بھی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ جس کا احرام باندھا اس کو پورا کرنا مطلقاً ہر

صورت میں لازم ہے خواہ لفل حج ہو یا حقیقۃً اس پر واجب ہو یا اس کے گمان میں اس پر واجب ہو جب شروع کیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اس پر ظہر واجب ہائی ہے پھر درمیان میں ظہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اس کو اختیار ہے چاہے توڑ دے پھر قضا بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں ہوا اس کے کہ قربانی مع افعال نسک ادا کرے تو جب توڑے گا اس پر قضا ہر صورت میں لازم پڑے گی بخلاف احرام نماز کے۔ صفت۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ منے یعنی منظور ہو کہ مثلاً اکل پرہوں احرام باندھے گا تو قبل اس کے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ اغتسل او توضا۔ غسل کرے یا وضو کرے۔ وانفصل افضل۔ اور فصل کرنا افضل ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ منے رواہ الترمذی وقال حسن فریب۔ اور اس کی اسناد میں عبدالرحمن بن ابی الزناد اور عبداللہ بن یعقوب میں اختلاف ہے اور کوئی مہول نہیں۔ لہذا ترمذی نے اس کو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے۔ قال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے کہ سنت ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری و مسلم و رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی۔

اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جو روکے ساتھ جماع کرے کیونکہ اس میں آئندہ کے واسطے مسکوت ہے اور سند ابومنیہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی اندراج منکرات میں گھومے پھر صبح کو احرام باندھا۔ صفت۔ لیکن جب جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتطیف۔ مگر بات یہ کہ یہ غسل استہرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ منے پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی استہرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بجز ارالن میں کہا کہ بدن کو طہی و اثنان وغیرہ سے دھو دے اور اس پر سے سیل کھیل دو کرے۔ و حتیٰ لو من بہ المائض وان لم یقع فمضاعفھا۔ حتیٰ کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیا جائے گا اگرچہ یہ اس کے فرض ہے واقع نہ ہو۔ منے کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اس کا ہانا اس کو پاک نہیں کرتا۔ ہاں استہرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اس حدیث میں کو نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر میں اول گذرا۔ صفت۔ اسی واسطے اگر ہائی میرے ہو تو تیمم کرنا اس کے قائم مقام نہیں ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جائے گی۔ (ترمذی)۔ فہو الوضوء مقامہ کافی الجہۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہو گا یہی جہ میں ہے۔ منے کہ ہاں نظائرت کے حق میں اگر غسل نہ ہو تو وضو کافی ہے۔ لیکن افضل افضل لان معنی انیظافۃ فیہ التمدد لانه علیہ السلام الغتار۔ لیکن وضو سے نہایت افضل ہے۔ اس واسطے کہ نہایت میں دھو کی منبت استہرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ضرور اختیار فرمایا۔ منے پس یہ استہرائی کی نظر میں ہے۔ رہا یہ کہ احرام

کو شروع کرنا حالت طہارت میں جب کہ ممکن ہو الفضل بکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو
 میٹھ کر کے احرام باندھے جسے طہارت کے لیے جمہ و عیدین کافی میں تیمم کافی ہے۔ (کافی الکافی ص ۱۰۰)
 احرام میں تنظیف کو پورا کرتے کی فرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے و بغل کے بال کھارے
 اور موسے زیر ناف مونڈے مونچھیں کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالوں میں
 کنگھیں کرے اور سر انگشتی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ولیس ثوبین صدیقین او فسیلین۔ قدوری
 نے کہا کہ اور پٹے دو کپڑے جوئے ہوں یا دھوئے ہوئے ہوں۔ اذہا اور ماہ ازار اور رواد۔
 فسے پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے۔ مع۔ لانه علیہ السلام استاذ
 دار تعالیٰ عنہ امر امہ۔ کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور رواد
 اور بھی۔ فسے جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے۔ مطع۔ سلا ہو اکپڑا اور موزہ اتار کے
 (قاضیخان)۔ اور ازار ناف سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر ویٹھ دو دونوں کندھوں و سینہ
 پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کوٹے کھونس لیے تو جائز ہے
 اور اگر چادر کو کسے موٹی یا کھٹے سے چونک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اس نے ہرا
 کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع البحر۔ اور رواد کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں
 مونڈھے پر ڈالے اور دایاں مونڈھا کھلا رہے۔ (خزانة المفتیین ص ۱۰۰)۔ پس معلوم ہوا کہ ازار اور رواد
 سے ایک پاٹ کے بغیر ملے ہوئے مراد ہے اور اس کو پہننا سجدی مذکور سنت ہے۔ توجوازا لہر
 ولانه ممنوع عن لیس الحیط۔ اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو ملے ہوئے کپڑے سے باندھا
 ہے۔ ولابد من سترا العورة و دفع الحسد والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا
 ضرور ہے۔ فسے تو لا محالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے۔ وذلك فیما عینا۔ اور یہ بات اسی صورت
 میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ فسے یعنی ازار و رواد میں۔ والجديد افضل۔ اور نیا ہونا
 افضل ہے۔ فسے کچھ اس وجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہے بلکہ لانه اتب الی الطهارة
 اس واسطے کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب تر ہے۔ قال ومن طہبان کان له۔ قدوری نے
 کہا اور خوشبو لگاوے اگر اس کے پاس میسر ہو۔ فسے یعنی اس کے واسطے کچھ تکلف کرنا
 ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مروانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل خوشبو
 دار یا بغیر خوشبو چلے لگاوے (قاضیخان)۔ اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں اور یوں ہی عود
 اور عنبر و اتسام خوشبو کی دھولی یوں ہے۔ ع۔ اور عطار کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو
 لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں رہے گا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی
 ہمارے نزدیک جس کا عین جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ
 میں مذکور ہے (قاضیخان)۔ اور یہی صحیح ہے (الحیط)۔ اور یہ جسم میں ہے اور ریا کپڑے میں جس کا
 جرم باقی رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا
 ہے۔ البحر۔ ومن محمد انه یکرہ اذا تطیب بما یبقی عنہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے

روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد اہرام کے باقی رہے گا۔ منے جیسے گارھا عطر غالبہ و فتنہ وغیرہ۔ وهو قول مالک و الشافعی۔ اور میں امام مالک و شافعی کا قول ہے۔ لانه منفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد اہرام کے خوشبو سے استعمال حاصل کرے والا ہے۔ منے حالانکہ بعد اہرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ اور حدیث بدلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں تھڑا ہوا اور اس پر ٹھہر گیا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے حق میں جس نے اہرام باندھا عمرہ کا ایک جہہ میں بعد ازاں کہ خوشبو میں تھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے ساتھ لگی ہے اس کو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اس کو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو طلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور رسول کو منع کیا۔ ووجه المشہور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ قبل ان یحجم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتے وقت اہرام کے قبل اس کے اہرام باندھیں۔ (فسر رواہ البخاری و مسلم)۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ غالبہ و کافور جو بعد کو باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں جبکہ عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ اہرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے گویا میں دیکھ رہی ہوں جبکہ مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے ہیں۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اہرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے اس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد اہرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر والہی میں دیکھتے تھے۔ (الفتح)

واضح ہو کہ غالبہ و فتنہ کا عطر گارھا پسید ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اس کی چمک میں جرم کے بعد کو جب چمک رہے نظر آوے گی۔ اگر اس میں زعفران ڈال دی جاوے تو زردی آجائی ہے اور وہ ہونٹوں کے واسطے مفید ہے۔ م۔ رہا جواب حدیث بدلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کا جس میں مرد عطر کو منع فرمایا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں صریح ہے کہ وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے وارسی و سر سے زرد ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضی اللہ عنہ میں زعفران کے استعمال سے مرد کو منافست سے باز رہا۔ امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال۔ بلکہ خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے۔ رہا یہ کہ جو ابوداؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وارسی کو ورنہ زعفران سے زرد کرتے یہ معارض بہ حدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی علاوہ بریں اس میں ایک علت

یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران کے خطاب سے ندر ہوتے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ حدیث یعلیٰ بن امیہ منسوخ ہے اس واسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو سب آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سب سے حجت الوداع میں ہے اور ابن عباسؓ و ابن الزبیرؓ سے سرور ارضی میں غالبہ مثل شہرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ مندریؒ نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور حازمیؒ نے ناسخ منسوخ میں کہا کہ وہ جو مانک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاذؓ سے احرام میں خوشبو پائی تو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے گستاخا کہ جاتی وہ کہ پر آگندہ بال ہو اور حضرت عمرؓ کو حدیث عائشہؓ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہو گئی تو وہی احق باتباع سے برفع۔ ولان المنوع عنہ التطیب بعد الاحرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے۔ فہے اور جو پہلے سے لگی ہو اس سے انتفاع پانا ممنوع نہیں ہے۔ والباقی کا تابع نہ لا اتصالہ بہ۔ اور چونکہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہے بوجہ اس کے جسم سے متصل ہونے کے۔ فہے گویا خوشبودار میل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لانہ مباشر عنہ۔ بر خلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مباشر ہے فہے لہذا اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اتارا دھویا جاوے۔

فروع | محرم کو ریحان و گلاب و خوشبودار پھل سو گھنا مکروہ ہے (الذخیرہ۔ ط.)۔ قل وصلی رکعتین۔ قدوریؒ نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین عند احرامہ۔ کیونکہ جابرؓ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے فوی الخلیفہ میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ فہے صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے ابو داؤد نے ابن عباسؓ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو نکلے پس جب مسجد فو الخلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیشک میں حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ (درواہ الحاکم و صحو)۔ پھر ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے نیکۃ المسجد سے کافی ہے۔ بمع۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ (المحیط)۔ قال وقال اللہم انی امید الیج فیسرو لی وتقبلہ منی قدوریؒ نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الہی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کرے اور مجھ سے قبول کرے۔ فہے یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادامہ فی اذمنۃ متفرقة واماکن متباعدة فلا یجوز عن المشقة عادة فیسال التیسر۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہوں میں ہوتا ہے تو اذراہ عادات کے دشواری سے خالی نہیں تو اللہ تعالیٰ سے اس کے

بآسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ وفق الصلوة لم یذکر مثل هذا الدعا۔ اور نماز لریشہ میں ایسی وعاد کرنا مذکور نہیں۔ لان مدتها یسیرة واداءها عادة تیسر۔ کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور اس کا ادا ہونا ازراہ عادت کے خود آسان ہے۔ جسے اور زلیلی نے نماز میں بھی ایسی وعاد کو قائم کیا۔ شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ وانها تکبیرۃ الاعلیٰ الخاشین الایہ۔ یعنی نماز بہت بڑی ہے مگر ان لوگوں پر جو خشوع وای ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ اوائے افعال کی نظر سے تو صرف حج میں ہے نہ نماز وروزہ میں۔ اور اوائے حق کی نظر سے نماز میں خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے افعال جب کہ خشوع و خضوع سے خالی ہوں تو مرین سقوط فرضیت ہے اور مع حضور نیت و تعقل کے نماز کا طہ ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ بندہ کے واسطے اس کی نماز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے تعقل کیا یعنی مثلاً سورہ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھ کر حمد کا قصد ہو اور آیات وعاد پر مثلاً صراط المستقیم دیکھا کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا طوے۔ فانہم یم۔ قال ثعلب یلہی عقیب صلوة۔ قدری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا۔ جسے یعنی بغیر اس کے کہ در بیان میں کوئی دوسرا کام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی وہی صلوتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ وان لبی بعد ما استوت بہ راحلہ جاز وکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہا بعد از آنکہ اس کا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ جسے یعنی اگر نماز کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اس نے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل کہنا افضل ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجد و الخلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا قحیہ پڑھی اور رات گزار کی اور تمام اطراف و نواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر در روز دو رکعت اہرام پڑھ کر اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کہا پس جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو اہرام بندہ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ نے سنا انہوں نے جانا حالانکہ تمام میدان بہت دور دور تک آدمیوں سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگوں نے اس وقت سن کر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ قصواء چل کر بندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اس وقت سمجھوں نے تلبیہ سن کر کہا۔ چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع کیا لہذا ہر ایک صحابی نے جس طرح سنا تھا روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں سر سمجھ دار کو موافقت دینا آسان ہو جائے گا۔ طبع ابن الہمام فرماتے ہیں کہ واقع ہو کہ حضرت مسلم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلف مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں متعدد طرق سے عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے اور بخاری نے انس سے روایت کی کہ حضرت مسلم نے مدینہ میں چار رکعت

پڑھیں اور وی الحلیف میں دو رکعت پڑھیں پھر رات گزری حتیٰ کہ صبح ہو گئی پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور راحلہ آپ کو لے کر ٹھیک کھڑا ہوا آپ نے تبلیہ کہا۔ یہی ظاہر حدیث حاکم میں بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب وہ بیدار ہو گئے مستوی ہوا تو حج کا تبلیہ کہا۔ (رواہ مسلم)۔ مترجم کہتا ہے کہ بیدار پر مستوی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہاں سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عباس ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر جب بلندی میدان پر آئے پھر ترمذی و نسائی نے عبد السلام بن حرب من خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباس نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تبلیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ خصیف کی روایت جب ثقافت کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ متروک ہو۔ ابن ابیہام کے کہا کہ یہاں توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابو داؤد نے محمد بن اسحق من خصیف عن بنید بن جبیر عن ابن عباس روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس سے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگوں نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو مکے پہنچے پس جب آپ نے مسجد فوالحلیف میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی اہرام باندھا۔ پس جب ہی دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تبلیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے سنا پس اس کو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو لے کر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تبلیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے پایا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہ ہا گروہ کر کے آتے تھے پس اس وقت سنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیدار ہو چڑھے تو وہاں تبلیہ کہا۔ اس کو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے ایسی وقت تبلیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز پر ایجاب کر لیا تھا اور تبلیہ اس وقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اس وقت بھی کہ جب آپ بلندی بیدار ہو چڑھے ہیں۔ (وقد رواہ الحاکم)۔ اور شک نہیں کہ محدثین اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدرجہ میں ہے اور اس سے روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ (کذا فی الشیخ)۔ اور نماز کے پیچھے تبلیہ کہنا قول مالک واحد و قدیم قول شافعی ہے۔ ع۔ پھر فقہی ہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تبلیہ کہنا مستلزم ہے تو ناقہ کھڑا ہوئے اور بیدار کی بلندی پر چڑھنے میں اہلال کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تبلیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا ہے ضروری ہے اور تاخیر کرنے میں قوت سنت لازم ہے۔ فافہم۔ وان کان مفردا بالحج حیوی تبلیہ الحج۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تبلیہ کے ساتھ فقط حج کی نیت کرے۔ فسے اور اگر قرآن پڑھے تو بیس کا حج و عمرہ دونوں کو ملاوے۔ بالجد نیت ولی ضروری ہے۔ لانه عبادۃ والاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے

اور اعمال کا مدار شیات کے ساتھ ہے۔ فسے اور اگر اس نے نیت ولی کے ساتھ زبان سے بھی اہرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ ولی مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب ہی ہے کہ اس کا عزم ولی مجتمع نہ ہو اور اگر عزم ولی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو انگ انگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ (الفتح)۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت ولی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔

والتلبية ان يقول اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ لبیک اللہ لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملك لا شریک لک۔ فسے یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قوله ان الحمد بکسر اللام۔ ان الحمد کہنا بکسر الف ہے۔ فسے یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا یطعنہا۔ اور فتح اول کے ساتھ نہیں ہے۔ فسے یعنی فتح اگرچہ جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ف۔ لیکن ابتداء لایبنا اذا لفتح صفة الاولى۔ تاکہ یہاں سے ابتدائے تعریف ہو نہ اوپر کی تعریف پر بناد ہو کیونکہ فتح تو کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ فسے اس سے جدید تعریف مشروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم سے یہ جزم نہیں پہنچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ محیط میں زعم کیا۔ مع۔ وهو احابة لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علی ما هو المعروف فی القصة۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیسا کہ قصہ میں معروف ہے۔ فسے یعنی کلمہ لبیک کو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جسے اردو زبان میں کسی بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسما حیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عزوجل سے ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اس کے حج و طواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تا قیامت پیدا ہونے والوں کو سنادیں گے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے سورۃ الحج کی تفسیر میں بسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔

ولا یلیغی ان یخل یشی من هذه الکلمات لانه هو المنقول بالفاظ الرواة۔ اور نہیں چاہیے کہ ان کلمات میں سے کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے الفاظی منقول ہیں۔ فسے لیکن بخاری کی حدیث عائشہ میں اور نسائی کی حدیث ابن سعد میں والملك لا شریک لک۔ مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ینقص عنه۔ تو اس سے کم نہ کیا جاوے۔ فسے رہا یہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولہذا وہ فیہا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافاً لشفاف فی بداية الریبع عنہ۔ ان میں شافعی نے اختلاف

کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ہوا عبودہ
بالاذان والتشهد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعی نے بنا بر اس روایت کے تلبیہ کو اذان
وتشهد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ جیسے اذان وتشهد۔ پس جس طرح
اذان وتشهد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اس میں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق
نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور
مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلافت نہیں غیر از نیکہ ہمارے
نزدیک ہر کلمہ زائد سے اس کا ثواب معلق ہے۔ ولنا ان جلاء الصحابة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
اجل مرتبہ کے صحابہ۔ جسے جو فقہاء وسنت کے قبیح تھے۔ کا بن مسعود و ابن عمر و ابی ہریرہ
زاد و اعلی المائد۔ جیسے ابن مسعود و ابن عمر اور ابو ہریرہ انھوں نے ماثور پر زیادہ کیا ہے جسے
پس اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعود نے زیادہ کیا۔ لبیک حد و القرب۔ (رواہ
اسحق)۔ مزولف کے صحیح کو زیادہ کیا کہ لبیک حد و المحصى والقرب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار
ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ (رواہ
سعید بن منصور)۔ ابن عمر نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدار والراغباء الیلک والعمل
وصلاح الستم۔ اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (رواہ مسلم)۔ ابو ہریرہ نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک والہ المخلوق لبیک۔ (رواہ النسائی
والحاکم وصحیح)۔ اور حسن بن علی نے زیادہ کیا۔ لبیک والنعائم والفضل الحسن۔ (رواہ ابن سعد) اور
صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم و زیادہ
کیا مگر آپ نے ان پر رو نہیں کیا۔ غیر از نیکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً
اس کو روکتے ہیں۔ اور ابو داؤد کی روایت جابر میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک والمعدرج۔
اور مائد اس کے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مطع۔

ولان المقصود الشکر واظهار العبودیۃ فلا یمنع من ان یأذی علیہ۔ اور اس دلیل سے تلبیہ
کا مقصود تو شکر الہی واپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال
واذابی فقد احرام۔ قدوری نے کہا اور جب اس نے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا
قوسی۔ مراد یہ کہ جب نیت کر لی۔ جسے پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہو گیا اور یہ مراد نہیں کہ غلط تلبیہ
سے بدون نیت کے احرام ہو جاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تنامی الا بالنیت۔ کیونکہ عبارت تو ادا
نہیں ہوئی مگر نیت کے ساتھ۔ جسے تو یہاں مع نیت تلبیہ کہا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکر ہا
لتقدم الاشارة الیہا فی قوله اللہم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا
بوجہ اس کے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ جسے اور ارادہ
بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارحاً فی الاحرام بھی والنیت عالم بات بالتلبیہ۔ اور احرام میں شروع
کرنے والا غالی نیت سے نہ ہو جائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ ہو۔ جسے یعنی حج کے اخصائص

اعمال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوق بدی ہے۔ (الايضاح: ع) خلافاً للشافعی
برخلاف شافعی کے۔ جسے کہ ان کے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائے گا۔ خواہ تلبیہ کہا
ہو یا نہیں اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور ابو حواء نے شافعی کے مثل ہمارے مذہب کے
روایت کیا اور یہی علمائے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر و زبیر و شیخ ابوسریور رحمہم اللہ تعالیٰ
نے اختیار کیا ہے۔ ع۔ لانه عقد علی الاداء۔ دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے ادا
پر۔ جسے یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جس میں ارکان مختلف ہیں اور وہ حج ہے۔ م۔ فلا بد
من ذلك کانی للتحريم بالصلاة۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریم میں ہے۔ جسے کہ تحریم
تحریم مع نیت کے ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ و غیرہ ذکر ضرور ہے۔
و یصیر شارعاً بذاک بقصد به التعظیم بسوی التلبیة۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر
کے ساتھ ہو جائے گا جس سے تعلیم مقصود ہوتی ہے سولے تلبیہ کے۔ جسے یعنی تلبیہ کی
خصوصیت نہیں جیسے تحریم نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید تعلیم کافی
ہے۔ فارسیہ کانت اومس بیت۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ هذا هو المشهور من اصحابنا۔
یہی قول ہمارے اصحاب شمس سے مشہور روایت ہے۔ جسے پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خالص
حج سے پایا جائے اور وہ دو نوع ہے۔

نوع اول۔ قول اور وہ لبیک الخ اور وہ ایک مرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخرج
بیک تو وہ سنت سے حتیٰ کہ اس کے ترک سے اسارت لازم ہے۔ (محیط السمرقانی)۔ اور اگر
بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اس کے اللہ تعالیٰ کا
تعلیلی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائے گا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس
پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سولے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی
کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ اور زبان عربی میں الفعل ہے۔ (القاموس
خال)۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی یہ قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز
کے۔ والعیاذ باللہ دبین الصلوة علی اصلہا۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان
فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوة۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع
ہے۔ جسے یعنی باب حج میں گنہائش زیادہ ہے۔ حتیٰ بقام غیر الذکر مقام الذکر۔ حتی
کہ حج میں توجہ امر ذکر نہیں ہے وہ مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کنفلیہ بالبدن۔ جیسے بدن کا
تقلید کرنا۔ جسے یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خالص حج کا پایا جائے جیسے
قرآن کے

بدن یعنی اونٹ یا گائے کے پٹہ ڈال کر اس کے ساتھ متوجہ ہو
بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائے گا خواہ بدن لعل ہو یا تلبہ ہو یا طرا
صید ہو یا اس کے مانند ہو اور اگر بدی مذکور کو کسی نام اوی کے ہاں بھیجا اور خود اس کے ساتھ

فسے پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے رہا اپنی جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السرخسی تقویت قول اول ہے کہ اسی پر اکتفا کیا۔ م۔ و انفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ فسے یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ تو ہر حال میں منع ہیں۔ و ہونی حال الاحرام اشد حرمة۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں۔ فسے لہذا خاصۃً ذکر فرمایا والجدال ان یجادل ذنیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے۔ فسے بلکہ مردہ کی طرح ناگوار کو ہضم کرے۔ و قیل مجاولۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج و تاخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ فسے کیونکہ اسلام سے بے مشرکوں نے وقت کو متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے اس قول کو ضعیف اسس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لا محالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلان فرمایا و قال تعالیٰ انما النسیۃ زیادۃ فی الکفۃ لا یبدل۔ پس قول اول قوی ہے۔ م۔ و لا یقتل صیداً۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ فسے یعنی اس کی جان نہ لے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو۔ بقولہ تعالیٰ و لا تقتلوا الصید و انتم حرام۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و لا تقتلوا الذی یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو و در حالیکہ تم محرم ہو۔

فسے واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جماع و اس کی عاف خواہش دلائے والی چیزیں۔ دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے و اکھاڑنے و نوزہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر پا یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلام و اکیڑا پہننا جس طرح اسس کا دستور ہو سولے کعبہ کے جہلم خوشبو لگانا۔ پنجم ناخن کترنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خفکی کا ٹکڑا مارنا ہفت۔ خفکی کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار نہ کرے۔ م۔ و لا یشیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ فسے تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اس کو شکار کرے۔ و لا یدل علیہ۔ اور شکار پر دلالت نہ کرے۔ فسے مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم پیچانہ پھرے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچ کر شکار کو دیکھ کے گا۔ م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدلیل حدیث ابی قتادہ فسے جو صحاح السنہ میں مروی ہے کہ میں نے گورنر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام میں تھے مددگاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے ان میں سے بعض کا کوزہ اچک لیا اور گھوڑا تیز کیا۔ انہ العاب ہار وحش۔ ابو قتادہ نے گورنر شکار کر لیا۔ و ہو حلال و امحابہ محرمون۔ در حالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اس کے ساتھی احرام میں تھے۔ فسے پس اس کا گوشت سبھوں نے کھلایا اور کچھ ہائی رکھا پس حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام لا صحابہ ہل اشتمتم ہل ولتتم ہل اظتم فقالوا لا۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوتناؤہ کے ساتھ تھیلوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابوتناؤہ کو اشارہ کیا۔ بھلا تم نے اس کو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اس کی مدد کی تھی تو ساتھ تھیلوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذا فکلوا۔ تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ۔ فسے یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجملہ اشارہ ودالات واعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ ازالة الامن عن الصيد لانه آمن بتوحشه وبعدہ من الاعین۔ اور اس قیاس سے کہ اس میں صید سے اس کا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظروں سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ فسے پس جس نے جس طرح اس کا امن توڑا اس کے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پانچامہ اور نہ عمامہ۔ فسے اور اس قسم کا سلاہو اپہنا جب ممنوع ہے کہ جس طرح پہنے کی عادت ہو اس طرح پہنے حتیٰ کہ اگر اس طرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پانچامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور طبلستان میں گھنڈی تک یا کانٹ لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ (القاضیوں) ولا خفین۔ اور موڑے نہ پہنے۔ فسے یعنی چمڑے وغیرہ کے۔ م۔ یوں ہی جو رہیں نہ پہنے۔ (البحر)۔ الا ان لا یجبد نعین فیقطعہما اسفل من الکعبین لیکن اگر وہ جوتیاں نہ پاوے تو چرمی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ فسے اور کعب سے مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔

لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم هذه الاشیاء وقال فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجبد نعین فلیقطعہما اسفل من الکعبین۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہننے سے نہایت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ اور نہ موڑے سگر آنکہ جوتیاں نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ فسے اور فرمایا کہ دست پہنو ایسی چیز جس کو زعفران یا درس نے چھوا ہو اور عورت احرام میں لٹاب نہ ڈالے اور نہ دستا نہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ہٹنا الفصل الذی فی وسط القدم ہذا معقد الشرائع فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اس میں کعب کہاں وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ فسے جہاں انگلیوں کی ہڈیاں مجتمع ہوتی ہیں۔ اور وضو میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے مکعب پہنے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیاں بیکسر نہ ہوں تو جائز ہے۔ صفت۔ ولا یغلی وجہہ ولا سراسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے۔ وقال انما فی یجوز للرجل تعظیۃ الوجہ۔ اور شافعی نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ فسے ہی قول مالک و مشہور قول احمد ہے۔ ع۔ بقولہ علیہ

اسلام احرام الرجل فی راسه واحمام المرأة فی وجهها۔ دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ مسے وارقلنی وبہمتی نے اس کو قول ابن عمرؓ روایت کیا اور وارقلنی وٹاک نے حضرت عثمانؓ کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ بلیغ وجہ سے یہی معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔

وینا قوله عليه السلام لا تغطي واجهه ولا راسه فانه يغطي يوم اقامته ثلبيا۔ اور ہمارے واسطے محبت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اس کا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اس کا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا۔ قال فی محرم تونی۔ یہ حدیث آپ نے لیے محرم کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ مسے یعنی ناقد سے گزر انتقال کیا تھا۔ کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ عن ابن عباسؓ۔ اور شافعیؒ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اس کا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم کر کے فرمائی کیونکہ وارقلنی نے ہاسناد وجید ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے مشابہ مت کرو۔ ع۔ پس جب ناقد کے گرنے والے کے حق میں جائز نہ محرم تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا اس جہت سے اس کا سر و چہرہ ڈھکنے کو منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا ہے۔

ابا حضرت عثمانؓ سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ غمول سے ہے کہ ٹاک پر ہاتھ رکھا جس کو راوی کا سہو ڈھکنا روایت کیا۔ اور ٹاکٹیاں میں ہے کہ ٹاک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور منہ و گھڑی کا وکال نہ ڈھانکے۔ مف۔ ولان المرأة لا تغطي وجهها مع ان فی الکشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى۔ اور اس قیاس سے کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گی باوجودیکہ کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد بطریق اولیٰ اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گا۔ مسے کہ اس میں کوئی فتنہ بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ یہ قیاس بتقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر لے جاتے ہو وہ سمجھ کا تصور ہے تو تمہاری محبت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول ابن عمرؓ کا شافعیؒ نے روایت کیا اس کا کیا فائدہ ہے جواب۔ وفائدة ما رواه الطحاوی فی تغطية الراس۔ اور فائدہ روایت شافعیؒ کا سر ڈھکنے میں لڑی کا سر کرنا ہوا۔ مسے یعنی عورت کا احرام اس کے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جسے وہ چہرہ بدرجہ اولیٰ نہیں ڈھکے گا۔ مف۔ قال ولا یمس طیباً۔ فرمایا کہ حالت احرام میں خوشبو نہ چھوئے۔ مسے طیب وہ کہ جس میں پاکیزہ خوشبو ہو۔ بقوله عليه السلام الحاج الطيب الطحل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرو پھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ مسے رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمرؓ اور اس کو بخاریؒ نے حضرت عمرؓ سے

روایت کیا۔ مفع۔ شعش جس کے بال میلے و پر آگندہ ہوں اور تفل بکون فاد و راصل ناگوار بود ہونا اس سے صفت مشبہ تفل بکسر فاد ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ ع۔ وکن الایدھن اوریوں ہی تیل کا استعمال نہ کرے۔ فسے اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ لما دینا۔ اسی حدیث سے جو ہم نے روایت کی۔ فسے کیونکہ شعش تو پر آگندگی بغیر استعمال روغن و پرواخت کی ہے یعنی عرف میں ہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یخلق راسہ ولا مشع بدانہ۔ اور سر نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ فسے اگرچہ زینت یا بغل کے بال ہوں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تخلقوا رجکم الا بآیۃ یعنی اس آیت سے جس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو۔ فسے پس ولالت نص سے معلوم ہوا کہ جس طرح سر کے بالوں کو امن کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اس کے ساتھ لاحق ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحتہ۔ اور اپنی دالسی سے نہ کتراوے۔ لانہ فی معنی الخلق۔ اس لیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی میں ہے۔ ولانہ فیکہ ازالۃ الشعث وقضاء اللت۔ اور اس لیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور لت کو ختم کرنا ہوتا ہے۔ فسے تفت میل کھیل۔ اور یعنی مے نکھا یعنی تفت دور کرنے کو عمل میں لانا۔ ولایلیس ثوبا مصبوغا یوسا ولا زعفران ولا حصض۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورس اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ فسے دس ایک قسم کی گھاس زر و خوشبودار جو میں سے آتی ہے۔ ع۔ بقولہ علیہ السلام لا یلیس المحام ثوبا مصبوغا ولا دس من۔ کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جس کو مس کیا ہو زعفران سے اور نہ دس سے۔ فسے کمالی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور ولالت ہے کہ خوشبودار رنگ سنخ ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینقص۔ مگر آنکہ وہ کپڑا ڈھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے فسے یعنی اگر زعفران و دس وغیرہ سے رنگا ہو وھوڑالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ فسے تم نہیں دیکھتے کہ گبرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہیں حتیٰ کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابو داؤد میں مصرح منصوص ہے۔ عدت ولی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں جائز ہے۔ مفع۔ پھر والحج ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔

وقال الشافعی لا یاس یلیس المنع لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعی نے کہا محرمہ کو کسم سے رنگا ہوا پہنے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جس میں خوشبو نہیں ہے۔ فسے یعنی بازار میں رنگ کے طار میں بکتا ہے و عطر میں۔ ولنا ان لہ راحۃ طیبۃ۔ اور ہمارے دلیل یہ کہ اس میں پاکیزہ خوشبو ہے۔ فسے پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا یاس بان یقتل۔ کہا اور محرم کو نہا ہے میں مضائقہ نہیں ہے۔ فسے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

اختصال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ (کنز روایہ سلم۔ ج۔ ۱)۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے۔ نفع
ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لدن حمام۔ اختسل وهو محرم۔ کیونکہ
حضرت عمرؓ نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ منہ روایہ مالک فی الموطا فی طویل۔ نفع۔ مستحب ہے
کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔

فروع | بغیر خوسعد کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لونی ہوئی ہڈی پر جبیرہ دینی باندے
ڈال دے۔ نکلوادے۔ ختنہ کراوے، انگوٹھی پہنے، سر میں پٹی باندھنا مکروہ ہے حتیٰ کہ اگر ایک رات
دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ ہے لیکن کچھ لازم نہ ہوگا۔ مف۔ قصد کچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستقل بالبيت اور مضائقہ
نہیں کہ سایہ لیوے کو ٹھری کا۔ مف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوالمصل۔ یا محل کے نیچے۔ مف۔ محل بڑا پروہ ہے۔ ع۔ وقل
مالک کہ ان یستقل بالقسطا وما اشبه ذلك۔ اور مالک نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے بڑے خیمہ اور اس کے مانند سے فستے
محل طیو۔ لا یشبه تفتیہ الراس کیونکہ یہ سر و محائیک کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمان کان یغوب له فساطی لعمامہ۔ اور ہماری بحث
یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ منہ روایہ
ابن ابی شیبہ۔ بکہ حدیث ام الحصین میں حضرت علیؓ علیہ السلام کے واسطے حالت چادر میں سایہ
کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولانہ لا یجس بدنه فاشبه البيت۔ اور اس وجہ سے کہ
خیمہ بزرگ و فقرہ اس کے بدن سے مس نہیں کرتا تو کو ٹھری کے مشابہ ہو گیا۔ منہ یعنی اس سے
سایہ لینا جیسے کو ٹھری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق
جائز ہے۔ بکہ حدیث طویل جابرؓ میں حضرت علیؓ علیہ السلام کے واسطے چھوٹی کراہ کلی کی نصب
ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولور دخل تحت ایتار الکعبۃ حتی خطیۃ ان کان لا یصیب راسہ
ولا وجهہ فلا باس۔ لانه استظل۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسایا ہاں تک کہ
پردوں سے اس کو ڈھک لیا پس اگر پردہ اس کے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں
ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ منہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے
علیٰ ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق و بھری گون اپنے سر پر لاوے تو مضائقہ نہیں بخلاف
اس کے اگر سر پر کپڑوں کو لاو تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے
توجہات لازم ہوگا۔ مف۔ د

ولا باس بان یفقد فی وسطہ الصبیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں میانی باندھے۔ منہ
اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچہ ہو۔ (قاضی خاں)۔ وقال مالک یکنہ اذا کان فیہ لفقہ خبیث۔
اور امام مالک نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمالی میں غیر کالفقہ ہو۔ منہ یعنی اپنا لفقہ نہ ہو۔
لانہ لا ضرر۔ کیونکہ اس کے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ منہ اور حسب اپنا خرچہ ہو
تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انه لیس فی معنی لیس الخیاط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمالی

باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی میں نہیں ہے۔ منسے تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت
 فیہ الحالتان۔ تو اس کے حق میں دونوں حالتیں برابر ہو گئیں۔ منسے خواہ اپنا فرجہ ہو یا غیر کا۔ اور
 فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے و علی ہذا سوائے سر کے
 دوسری جگہ پٹی باندھنا بوجہ فعلی عبث کے مکروہ ہے۔ منسے۔ ولا یغسل راسہ ولا لحيته بالخطمی
 اور اپنے سر و رازھی کو خطمی سے نہ دھوے۔ لانه نوع طیب ولانه یقتل ہوام الراس۔ اس لیے
 کہ یہ ایک طرح کی خوشبو چیز ہے اور اس لیے کہ خطمی سر کے جوں مار ڈالتی ہے۔ منسے اور
 دونوں باتوں کے جمع ہونے سے حرم کمال ہو کر امام ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی
 سے دھوے۔ منسے۔ صابون و اشنان سے بالالفاظ جائز ہے اور جو سو میں ہیری پتی سے بھی آواز
 نکلی ہے۔ و۔ محرم کر سر کھلانا و بدن کھلانا جائز ہے لیکن جوں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو آہستہ
 کھلاوے۔ ت۔ د۔ قال دیکثر من التلبیۃ عقبی الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کبے
 نمازوں کے پیچھے۔ منسے خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ (البدائع)۔ اولو ہوں یا قضاء ہوں۔ (المحیط
 السرخسی)۔ اور ظاہر الروایت میں بھی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے نفس آئندہ میں مطلق سے لیکن
 امام طاہری نے فرائض اولو کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء کے بعد نہیں۔ منسے۔ پس اکثر بعد از
 کے۔ و کلاماً علا شرفاً۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ منسے اگرچہ سواری پر چڑھے۔ اوجھا
 داویا۔ یا کسی بچائی میں اترے۔ منسے اگرچہ جالور پر سے اترے۔ اور نفی رکھنا۔ یا سواروں
 سے طلاق ہو۔ و بالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ منسے ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثر کرے
 لان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یملون فی ہذہ الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے صحابہ ان حالتوں میں تلبیہ کہتے تھے۔ منسے قریم کہتا ہے گو یا سر اونچائی و بچائی سے اونچے
 و نیچے کو مٹاتے اور اللہ تعالیٰ عزوجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرتے اور دل میں لاتے اور ہر بلندی
 و پستی میں اسی کی حضوری میں حاضر ہوتے تھے۔ م۔

والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ قیو بیہا عند الانتقال من حال الی حال
 اور احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے
 کے وقت تلبیہ کہا جائے۔ منسے جیسے نماز میں قرأت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ
 پھر سجدہ سے قیام طر فیکہ حالات بدلتے پر تکبیر ہے۔ گو یا قلب کو فطرت سے تنبیہ ہے اور اللہ
 تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثاً ابو
 معاویہ عن الامش عن خیمۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ
 نے اس سند صحیح کے ساتھ خیمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب
 رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتوں کے وقت میں۔ ۱۔ نمازوں کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اس کا
 راعی لے کر کھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی پستی میں
 اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط اہرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گزارا درحالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوا تو وہ اس کے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اس کو اس کی ماں جنی تھی۔ فسے یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعد فسے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ نہیں کہتا مگر آتھ جو اس کے دانتیں ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اس کے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے۔ (وقال الحاکم صیح الاسناد)۔ اس سے معلوم ہوا کہ تلبیہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اس کی کثرت کرنا ہر وقت و خصوص چھ مواقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ کہے تو بہتر کہ تین بار پے درپے لائے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت میں جس نے اس کو سلام کیا اس پر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اس کو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش الذہاة۔ یعنی لبیک بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ معن۔ ویرج موتہ بالتلبیة۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند کرے۔ فسے اور یہ سنت ہے۔ ف۔ نقولہ علیہ السلام افضل الحج والعمرة بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور خون بہانا۔ قال الحج رفح الصوت بالتلبیة۔ پس حج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والفقہاء الدم۔ اور الحج خون بہانا۔ فسے یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ وہ کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روطہ تک نہیں چلے کہ تلبیہ سے ان کے حلق پکڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں حج خالی آواز بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو حرزی وابن ماجہ نے ابن عمر سے اور حضرت ابوبکر سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اسامہ عن ابی حنیفہ عن عیسیٰ بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثله۔ اور صحاح السنہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جب میل علیہ السلام کے آکر مجھے حکم ہو گیا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہمال سے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں اس کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہ کو آواز بلند چھیننے سے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو مستحب ذکر و روایہ البخاری۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ و لیس علیہما السلام کا وادی اریق اور عنہما ہر شئی میں کان میں اٹھ کر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلائے گا و کہے۔ معن۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کرنے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر سبحوٹل و غرول تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آ غفرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ معن۔ قال فاذا دخل مكة ابتداءً بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لہذا دی

ہن النبی علیہ السلام کا داخل مکہ و داخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو مسجد میں گئے۔ فسے یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارة البیت و صوفیہ۔ اور اس لیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ فسے اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے پس اس میں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اس کے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ (کما فی الصحیحین)۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آتے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا۔ (کما فی الصحیحین)۔ اسی سے مصنفؒ نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللہم اغفر لی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کر لے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہاں تک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ٹہریہ کداری یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب مکہ سے مکہ کے ٹہریہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ مع۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے۔ ع۔ ولا یضوہ لیلا دخلھا او نہارا۔ اور اس کو مقرر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ فسے کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ نشانی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ (کما فی الطح)

لانه دخول بلدة فلا تخص باحدھا۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اس کی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر و دخل۔ اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو تکبر و تہلیل کرے۔ فسے یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ میں بارگاہ اور جو اس وقت سوچے وہ دعا کرے اور عطا دے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت میں کہتے کہ اعوذ بباب البیت من الکھن و النطقی و من ضیق الصدس و عذاب القبر۔ اور دونوں لم تھو اٹھاوے مع۔ وکان ابن عمرؓ یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملتا تو ہوتے تو کہتے بسم اللہ واللہ اکبر۔ فسے یہ روایت نہیں لی۔ ہاں مجرا سود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ ابن عمرؓ سے یہ ذکر یہ بھی نے روایت کیا ہے۔ ع۔ وخصی لم یعین فی الاصل لمشاہدا الحج شیاً من الدعوات۔ اور امام محمدؒ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی دعا نہیں بیان نہیں کی۔ فسے یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان الشوقیت ینذہب بالماقہ۔ کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی و در کرتا ہے۔ وان تلبس بالمنقل

ہنہا محسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اس نے تبرک لیا تو اچھا ہے۔ فسے چنانچہ حضرت
عمرؓ نے ویدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللہم انت السلام ومنك السلام فحينارينا بالسلام اس
کو پہنچنے کی روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع تفرغ کے تو بہتر
ہے۔ قال ثم ابتداء بالحج الاسود فاستقبله وكبر واهل كہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے
پس اس کا استقبال کرے اور تکبیر و تہلیل کرے۔ لما روى ان النبي عليه السلام دخل المسجد
فابتداء بالحج فاستقبله وكبر واهل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں
داخل ہوئے پس حجر اسود سے شروع کیا پس اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ
الا اللہ کہا۔ فسے چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا سلم کی حدیث جاہز میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری
کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمرؓ میں ہے۔ فقہانہ نے
کہا کہ حرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا
وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں یا اس پر قضاے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا
سنت یا جماعت فرض جاتے رہے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر مقدم کرے پھر اگر شخص
بغیر اہرام ہو تو طواف تھیۃ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی در حقیقت
طواف تھیۃ ہے۔ یہ اس وقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا پس
سے حق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ طواف النحر ادا کرے۔ صحت یہ کہ ایک
شخص لو میں کو سیدھا عرفات میں پہنچ قیام کیا اور ہوتا ہوا دسویں کو مکہ پہنچا تو اس واقعہ پر
پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ م۔ اور محمد و طےؓ مآثور کے حجر
اسود کے سامنے یہ کہ اللہم ایا مانك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك
محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہم ایلک بسطت یدی و فیما عندک
عظمت رحمتی فاقبل صلاتی و اقلنی عشرتی و ارحم قمری و جدلی بمغفرتک و اهدنی
من مضلات الفتن۔ ف۔

قال ویرفع یدیہ۔ قدوری نے کہا ادا اپنے دونوں ہاتھ بلند کرتے۔ فسے یعنی وقت
تکبیر کے۔ اور صحیح قول میں ہاں ہاتھوں کو کاندھوں تک اٹھائے۔ ح۔ بقولہ علیہ السلام
لا ترفع الایدی الا فی صبح موطن و ذکر من جملتها اسلام الحج۔ ہدیل قول حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے طاووس مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجد ان مواقع کے
حجر اسود کو پانے کے وقت۔ فسے یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گذر چکی لیکن اس میں اسلام
حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر
ہاتھوں کا اندرون رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واقع ہو کہ جب حجر اسود کو
استلام نہ ہوا تو ہر پھرے میں جی کرے۔ (الفتح)۔ واستلما ان استطاع من غیرہ
بودی استلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اور اگر ہو سکے بغیر اس کے کہ کسی مسلمان کو ایسا

وہ۔ فسے یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھائے و تکبیر و تہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اس کی کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ (الفتح)۔ یہ اس وقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحج الاسود و وضع شفتہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اس پر رکھے۔ فسے رواہ ابن ماجہ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اس پر لب مبارک نہ کر دینا تو روایت ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الرازی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ ف۔ اور حضرت عمرؓ حجر اسود کی طرف آئے اور اس کو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہونچاوے اور نہ نفع دے سکے اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے مجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ (رواہ البخاری و سلم)۔ اس سے جانوں و بت پرستوں کا دہم دور کیا کہ کوئی اس کو نافع و مضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اس میں اسرار الہی و ولایت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مثل قول عمرؓ کے مروی ہے۔ مرف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اس وقت کہ بغیر ایذا ممکن ہو۔ وقال بعضہ اذک رجل ایذا توذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذا دے گا۔ فسے بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (اذک رجل قوی) تو مرد قوی ہے۔ لا تن احم الناس علی الحج۔ حجر اسود پر لوگوں سے مزاحم نہ ہو جیو۔ فسے یعنی اثر ہام کو مت ہٹائیو۔ (ضعیف) تاکہ حج سے ایذا نہ پہونچے کمزور کو۔ و لکن ان وجدت فرجة فاستلمہ۔ و لیکن اگر تو کشائش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجو۔ فسے یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ اور اگر گنجائش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کر لیجو۔ و هلل و کبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا فسے وقد رواہ ابو یعلی و اسحق و الشافعی۔

الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل تو ضرور ہے رہا اس کو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ اثر و عام میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنتہ و التحیز من اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اس کے کہ حجر اسود کو پاٹا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذا دینے سے بچنا واجب ہے۔ فسے پس شرح اجازت نہیں دیتے کہ جو اس نے سنت کی ہے اس کے قریب واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان لمکنہ ان یمس الحج بشی فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھو لے جو اس کے ہاتھ میں ہے۔ کالہر جوں وغیرہ۔ جیسے شافعی فرما وغیرہ۔ فسے یعنی پاک نہیں وغیرہ۔ نہ قیل و نہ فیل۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔ لہذا

روى انه عليه السلام طاف على راحلته واستلم الاسكان مجعنين - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر طواف کیا اور ارکان کو ایک مجعن یعنی چھڑی سے استسلام فرمایا جس سے چھڑی کو بوسہ دیا۔ (کمانی روایت البخاری و سلم والی واؤد) اور ظاہر سواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اس واسطے تھا کہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاویں جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام نے بسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے استلام نہ ہو سکے بوجہ اثر دہم کے لیکن یہ ممکن ہو کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دے دے تو یہی کرے۔ وان لم يستطع شيئاً من ذلك استقبله اور اگر ان امور میں کسی بات پر قادر نہ ہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ فسے یہ مستحب ہے۔ (النبایہ) وکبر اور اللہ اکبر کہے۔ وحلل امر لاله الا للہ کہے۔ وحمد اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے۔ فسے الحمد لله رب العالمین و مانند اس کے۔ وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر دوپٹہ ڈالے۔ فسے اور ہر پھرے میں حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حکم و دار قطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک مستحب ہے اور شیخ نور الدین بن عبد السلام نے ابو خنیفہ و صاحبین سے بھی استنباب انقل کیا اور ماکہؓ تنہا اس کو بدعت کہتے ہیں۔ شیخ قوام الدین انکا کی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اول یہ کہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ مفع۔

الحاصل کہ چونکہ پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اس کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و قعد و صلوٰۃ اور جگہ پاوے بلا فراغت تو اس کو لب سے بوسہ دے کر چائے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے چھو کر ورنہ کسی چیز سے چھو کر اسی کو بوسہ دے ورنہ سلتے ہو کر تکبیر و تہلیل وغیرہ کالی ہے۔ وقال سعد اخذ من بينه حایلی الباب۔ اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ فسے یعنی طواف و پھرے کے لیے اس مقام سے لیوے کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اٹھا ہوگا اور وہ امام ماکہ و شافعی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور بسوط شیخ الاسلامؒ نے کہا کہ بعض شافعی اسے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ لیکن ہذا اتفاق اس کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور غایت البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی ہمارے نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ف۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے نزدیک یہ کہ جب تک

کہ میں ہے اس کو اٹاؤہ کرے اور اگر واپس آیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ (الفخیر ع)
 پس معلوم ہوا کہ جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا
 واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں گذر چکا کہ بعد ابتدائے حجر اسود کے دائیں
 طرف چلے۔ من۔ وقد اصطحب رواہ یعنی وقد اصطحب برواہ۔ ن۔ و حالیکہ اپنی چاروں طرف کے ساتھ
 اضطباع کر چکا ہے۔ منے یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کر کے دائیں طرف سے طواف
 شروع کرے۔ فیطوف بالبیت سبعة اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما
 روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منے کے پہنچ کر
 پہلے حجر اسود سے ابتدائے کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ من یمنہ
 مما علی ابواب نطاف سبعة اشواط۔ پھر کیا اپنے دائیں سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس
 سات پھیر طواف کیا۔ منے میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ و رواہ مسلم عن جابرؓ والاضطباع
 اور اضطباع۔ منے دراصل اضطباع باب افتعال مأخوذ از صیغ بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔
 ان يجعل رواہ تحت ابطلہ الامین ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چاروں طرف اپنے دائیں بائیں
 کے پیچھے نکال کر اس کو بائیں کندھے پر ڈالے۔ منے جیسا کہ عمرہ جمرانہ میں صحابہؓ کا اسی
 طرح کرنا ابو داؤد نے باسناد حسن روایت کیا۔ وهو مستند۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل
 ذلك عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول
 ہوا ہے۔ منے چنانچہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ سے روایت کیا۔
 قال يجعل طوافه من وراء المحطم کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔
 منے یعنی طواف میں حطیم کو داخل کرنے کے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عمارت بنانے
 میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ وهو اسم لموضع فيه الميزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جس میں
 ميزاب الرحمة واقع ہے۔ یہی یہ لاندہ حطیم من البیت اسی کسو۔ اس کا نام حطیم اس واسطے ہوا
 کہ وہ بیت میں سے حطیم یعنی ٹوٹا گیا ہے۔ منے یعنی زیادہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ
 کعبہ کی عمارت بنائی تو مخرج نہ ہونے سے اس کو بیت اللہ میں سے انگ کر دیا اور طائف کو ٹوڑ دیا تھا
 ومنی جنت الانہ جنت منہ اے منے۔ اور اس کا نام حجر بھی ہوا کیونکہ وہ بیت اللہ سے مجبور یعنی
 ممنوع کیا گیا۔ منے یعنی کافر بنائے والوں نے اپنا ہاتھ اس کو داخل کرنے سے روک لیا کیونکہ
 ان کے پاس زیادہ فروع نہیں تھا۔ وهو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے
 بقولہ علیہ السلام فی حدیث عائشہؓ فان المحطم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود ہے کہ حطیم بیت اللہ میں ہے۔ منے اور لربایا کہ اگر
 تیری قوم کا زیادہ کفر ان سے نزدیک نہ ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیمؑ پر بناتا کہ حطیم کو اس
 میں داخل کرتا اور اس کا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ (کتاب النبیین وغیرہ)۔ اور جب عبد اللہ بن
 زبیرؓ کی خلافت کا زمانہ ہوا تو عبد اللہ بن الزبیرؓ نے موانع حدیث ام المومنین عائشہؓ کے خانہ کعبہ کو

بنائے ابراہیم علیہ السلام پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اس کو زائد جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اس کو حدیث پہنچی تو نام ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے اس کو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اس کو مستحب کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دلیری پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں۔ یعنی مثلاً خوبصورتی عمارت ہی میں نام ہو لہذا ہارون نے ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر چیل میں ہے۔

پھر واضح ہو کہ طہیم مسلم کی حدیث عائشہ رضی عنہا میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع طہیم سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ طہیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔

فلہذا يجعل الطواف من وراءہ لہذا طواف کو گرد طہیم سے کیا جائے حتیٰ لو دخل الغریبۃ التي بینہ وبين البيت لا يجوز۔ حتیٰ کہ اگر طواف کرنے والا اس کشادگی میں داخل ہوا جو طہیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ جسے یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے توکل کا اعادہ واجب ہے اور اگر اس کے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے طہیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ مگر اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں طہیم کا استقبال کافی ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جس قدر بیت بنا ہوا ملا وہ تو بالیقین بخیر متواتر ہے تو اس کا استقبال قطعاً بیت کا استقبال ہے اور طہیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل المحیط وحده لا یجوز یہ الصلوۃ مگر اتنا لرق ہے کہ اگر نمازی نے تنہا طہیم کا استقبال کیا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ لہذا فرضیۃ التوجہ بیت بنس الکعبۃ کیونکہ قبلہ کا استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔

فہے یعنی قطعی۔ اور طہیم کا بیت سے ہونا بخیر واحد ثابت ہوا۔ فلا یثاری بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوے بطریق احتیاط فہے یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہ ہو۔ و الاحتیاط فی الطواف ان یکون وسماء۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ طہیم کے گرد سے ہو۔ فہے تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف ہو جاوے۔ اور یہاں بنفس تدقیقات میں جو عربی شرح کے لائق ہیں ہم الحاصل طہیم سمیت سات پھر طواف کرے۔ ہر پھر کو ایک شرط ہے کہ ہے۔ قال دیر علی فی التثانی الاول من الاطواف۔ کہا کہ اور سات پھر میں سے اول کے عین پھر میں رکے۔ والاصل ان یعرفی مشیہ المکتومین کا مبارک ریلختر ہیں المکتومین۔ اور ریل سے چال ہے کہ اپنی رفتار میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکر لڑتا ہوا چلتا ہے۔ و ذلک مع الاضطباع۔ اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ جسے اسی واسطے کہ ہے اضطباع سے باز رکھو گئے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سبب اظہار الجہد للمشرکین عین قالوا اضطباع میں ہیں اور ریل کا سبب کو مشرکوں کے واسطے ویرانہ قوت کا اظہار تھا جب انہوں نے کہا کہ ان کا اول کو مدینہ کے سفارے ٹھیک کر لالا۔ جسے چنانچہ ابن عباسؓ نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ

اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کر کے کو) اور حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا۔ (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے) تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے جہاں ایسی قوم آریں گی جن کو بخار نے سست کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (ان کو ایمانی قوت خدا داد کی خبر نہیں تھی) پس مشرکین مکہ عظیم کے متصل بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دو رکعت رکعتیں درمیان قدم چلیں تاکہ مشرکین ان کی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جن کو تم نے گمان کیا تھا کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو سرن سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ (الصحیحین وغیرہما)۔ اور دونوں رکعتیں سے ملا رکعتیں ایمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر ظاہر نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلالت تھا اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلالت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا اہل علم مصنفین نے فرمایا۔ ثم بقی المحکم بعد منوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام۔ پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ جسے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ و ربابؓ حجتہ البواع میں مذکور ہے۔ و بعد۔۔ اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی جسے چنانچہ حضرات خلفائے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری و غیرہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی تقریر روایت کی ہے۔ پس حاضری یہ ہوا کہ اب بھی اول کے میں پھیریں رمل کرے۔ و ہمیشہ فی ابائی علی حنیۃ۔ اور باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ جسے یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک التقی رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال صحیح روایت کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ جسے یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرحل من الحجی الی الحجی هو المتقول من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے پھر اسود تک ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔ جسے یعنی پورا پھر ابن ربیعہ جیسا کہ صحیح مسلم والی داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں ابن عمرؓ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابرؓ سے اور مسند احمد میں ابوالطفیل سے مروی ہے۔ پس ان کی احادیث کو ابن عباسؓ کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں دونوں رکعتوں کے درمیان قدمی رفتہ مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اس کے ہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب وہ حدیث صحیح میں سے ایک میں لفظ اور دوسرے میں قبول نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنفین نے لکھی ہیں مبسوط ہیں مذکور سے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی بطور ولکی کے۔ تواضع ہو کہ اگر ایک پھیر معمولی چال سے طواف کر کے یاد کیا تو

صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں کرے گا۔
 فان نرحل الناس في الرمل - پھر اگر رمل میں لوگ اس پر اثر دہاں کریں۔ فسے حتی کہ رمل کی راہ نہ
 پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکاً رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانه
 لا بدل لو فیتقف حتی یقیمہ علی وجه السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ
 اس کو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له۔ برخلاف حجر اسود
 کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اس کی طرف متوجہ ہو جانا اس کے
 استلام کا بدلہ ہے۔ قال ویستلم الحجر کما فی ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر
 یار جب گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ فسے یعنی بغیر کسی کو ہٹانے و ایذا دینے اس کو بوسہ دے
 لان اشواط الطواف کما فی الصلوۃ۔ اس واسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے
 ہیں۔ فسے اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے۔ فلما یفتتح کل رکعة بالتکبیر یفتتح کل شوط بالاستلام
 الحجر۔ تو جبے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یوں ہی ہر پھیر کو حجر اسود کے استلام سے
 شروع کیا جائے گا۔ فسے پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس
 کرے ہاتھ کو چوم لے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے م
 وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور اگر اس کو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اس کا بدل یعنی استقبال
 کرے۔ فسے یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ وکبر وھلل اور تکبیر و ھلیل کرے۔ علی
 ما ذکرنا۔ بنا بر آئکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ فسے مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود کے واسطے
 دلیل قیاس ذکر فرمائی بر بنائے قولہ علیہ السلام الطواف بالبيت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا
 نماز ہے۔ چونکہ حقیقی نماز نہیں تو مجازاً مشابہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مشابہت طہارت جو نماز
 میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے م۔ اور دلیل منقول اس میں حدیث منصوص ہے کہ حضرت
 صل اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور سر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اس کی
 طرف اشارہ کیا ایک چیز ہے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ (کارواہ البخاری وغیرہ)۔ پھر
 امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ سر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہیں۔ پس اگر ہم عموم
 حدیث میں سے ہاتھ اٹھانا محبوب کیا گیا ہے تاکہ کریں تو سر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں
 کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہیں اور محبت کو نہیں چوچا تو ظاہر
 ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے۔ بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہے اس واسطے کہ ہر رکعت
 نماز کے شروع میں سوائے تکبیر سے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صحیح
 ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاوے گا (لم یخص الغنی)

ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وھو حسن فی لفظ
 الروایۃ۔ اور اس رکن کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ فسے یعنی مستحب ہے۔ وھو
 محذوۃ نہ سنۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنۃ ہے۔ فسے حدیث ابن عمر کہ حضرت

ہے اور اس میں روایات بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے ان کو موقع سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً فضیلت آئی کہ طواف میں بدو رکعات کے ساتھ مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ پڑھے۔

واضح ہو کہ طواف میں قرأت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارتہ میں آتا ہے مف۔ ولا یستلم غیرہا۔ اور سولے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرے گا۔ فسے پس رکن شامی و عراقی کا استلام نہ کرے۔ فان النبی علیہ السلام کان یستلم ہذین الرکتین ولا یستلم غیرہما۔ جیسا کہ صحاح السنۃ میں سولے ترمذی کے مروی ہے۔ ویختتم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام پر فسے نہ رکن یمانی کے استلام پر۔ م۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے۔ ع۔ قال ثمر۔ امام قدوری نے کہا کہ پھر فسے یعنی سات پھر طواف بروجہ مذکور ختم کرے۔ بیان للمقام۔ مقام میں آوے۔ فسے یعنی مقام ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان نہ گیا پس جہاں ہے وہاں آوے۔ ع۔ فیصلی عندہ رکعتین۔ پس اس کے پاس دو رکعتیں پڑھے۔ او حیث تیسرون المسجد یا مسجد الحرام میں جہاں آوے پڑھے۔ فسے اور ابو خنیفہ و شافعی و احمد رحمہم ان کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہ ہوں تو جہاں پاوے حتیٰ کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت کچھ طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ غیر از نیکہ ابو خنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت مکررہ ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی میں۔ مع۔ وہی واجبہ ہندنا۔ اور یہ دو گنا نہ ہمارے نزدیک واجب ہے۔ وقال الشافعی سنۃ لا ینفد ام دلیل الوجوب۔ اور شافعی نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے۔ ونا قولہ علیہ السلام ویصل الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کوئے والا ہر سات پھرے کے لیے دو گنا نہ پڑھے۔ فسے بصیغہ امر حکم دیا۔ والام بلوجوب۔ اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ فسے تو واجب ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح روکیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جاہل میں گذر کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ قللیٰ و اقصیٰ و امن مقام ابراہیم مصلیٰ۔ یعنی مقام ابراہیم سے مصلیٰ بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلیٰ بنانا ہمارے اوپر رقوق نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ جہاں نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تعلیفاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی

طواف سات پھر نہیں کیا مگر دو رکعت نماز پڑھی۔ عبد الرزاق نے اس کو موصول اسناد سے عطا سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل والہی موانعت کا ہے تو مفید و جوب سے پھر طواف خواہ نقل ہو یا واجب ہو دو گانہ واجب ہے ہی صحیح ہے۔ اگر طفل کو ساتھ لے کر طواف کیا تو اس کی طرف سے دو گانہ نہیں پڑھے گا۔ بعد دو گانہ کے اس دعاے آرم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اللہم انک تعلم سری وعلایتی فاقبل معذرتی وتعلم حاجتی فاعطنی سؤالی اللہم انی اسألك ایمانا بابا شوقی وبقینا صادقانی اعلم انہ لا یصیبی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی۔ اس کی فضیلت فتح القدر میں بسوط ہے م۔ ثم یعود الی الحج یمستلمہ۔ پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اس کو استلام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین حاد الی الحجین۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دو گانہ پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ فسے جیسا کہ حدیث ظاہرہ میں گذرا۔ والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود الی الحجین لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی۔ اور اصل کلی یہ شہری ہے کہ ہر طواف جس کے بعد سعی صفا و مروج ہے اس میں حجر اسود کی طرف عود کرے گا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اس کے جب کہ ایسا طواف ہو کہ اس کے بعد سعی نہیں ہے فسے تو اس میں حجر اسود کی طرف پھر یا نہ ہو گا۔ اور یہ قاعدہ کلید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے۔ ف۔ قال وهذا الطواف طواف القدم ویسعی طواف التیمۃ۔ اور قدوم کا نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدائے واقعہ پر ہے یہ طواف القدم ہے اور اسی کو طواف التیمۃ بھی کہتے ہیں۔ فسے جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے۔ وهو سنة۔ اور یہ طواف سنت ہے۔ فسے اور یہی قول شافعی واحد ہے۔ ع۔ یعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کرے کہ میں داخل ہو۔ چونکہ سنت کا لفظ عبادات قدام میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جس کا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔ حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی۔ الیس لواجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ وقال ما دللنا انہ واجب بقولہ علیہ السلام من ان الہیت یتیمۃ بالطواف۔ اور مانگ نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو بیت الشکر کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اس کا تیمۃ ادا کرے فسے جیسے مومن سے ملاقات کا تیمۃ سلام کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ اولے ارکان کی جلدی ہو۔ کمالی الخلیفہ مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغہ ماضی وارد ہے وہ واجب کی دلیل ہے اس میں اعتراض اولیٰ یہ کہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالیٰ امر بالطواف اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم بصیغہ امر دیا ہے۔ فسے یعنی قولہ تعالیٰ ویطوفوا بالبیت العتیق۔ والام المطلق۔ اور امر مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو۔ لا یقتضی التکرار بہ۔ وہ امور یہ کے تکرار کے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ فسے بلکہ جب

ایک مرتبہ تعمیل کر دی تو حکم کی فرمانبرداری ہو گئی اگرچہ مکرر نہ کرے۔ وقد تعین طواف
الزيارة بالاجماع اور بالاتفاق طواف الزيارة ادا کرنا یقین ہو گیا۔ جسے تو ہی طواف بمقتضائے
حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائے گی پھر دوسرا کوئی طواف واجب نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا
لازم آوے گا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزيارة بطور رکن فرض ہے
اور طواف القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اولیٰ یہ کہ حدیث
ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہ ہوگا اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب
کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وغیرہ راہ۔ اور اس حدیث میں جو روایت کی
جسے بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماء عجیہ۔ اس طواف کو تحیہ کہلے۔ وہودیل
الاستجاب۔ اور تحیہ ہونا استجاب کی دلیل ہے۔ جسے تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا
بلکہ اس میں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے موجود ہے۔ اگر وہیم ہو کہ قولہ تعالیٰ ۱۱
حیثیم تحیہ فحبوا باحسن منها الا یہ۔ یعنی جس تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ
فحبوا بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استجاب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عرض
سلام کے جواب سلام واجب ہے پس لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزا میں
سید امثلہا ہے۔ فاتھم بمع۔ ویس علی اہل مکہ طواف القدوم۔ اور اہل مکہ پر طواف القدوم
نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقہم۔ کیونکہ قدوم ان کے حق میں معدوم ہے۔ جسے کیونکہ
قدوم تو کہیں سے آتا حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔

فروع مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دو رکعت کے پہلے زمزم پر آوے و پانی
پیرے اور پے خوب چھک کر اور باقی کو کندوں میں ڈال دے اور کہے اللھم انی اسألك
رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاعا من کل واحد پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ
پہلے ملتزم سے لیٹ جاوے پھر جا کر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم پر آوے پھر لوٹ کر
حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لیٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور وایاں گال اس پر رکھے اور
اپنے دونوں ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے۔ مع۔ اور حجر اسود کے استلام کے سنی بن الصفا
والمرورہ کا قصد کرے۔ قال شمس یضاح الی الصفا۔ کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے جسے اور
مسجد سے نکلے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہا ہوا کہ بسم اللہ و اسلام علی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اللھم اغفر لی ذلوبي والخطی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعدنی من عیطان الرحیم
لیح۔ نصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ جسے اس قدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت
ہے اور ترک کردہ ہے لیکن اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ (البدائع)۔ ویستقبل البیت ویکبر و یصل
ویصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویسبح بین یہ ویدعو اللہ لعلہ اور پڑھے کہ بیعت
اللہ کی طرف منہ کرے اور کبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے
اور دونوں ہاتھ اٹھا دے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما رآہ ان

النبي عليه السلام بعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعوا لله . کیونکہ نبوی
ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ
کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی . جسے چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گزرا کہ صفا سے
شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے
پس اللہ تعالیٰ کی توصید بیان کی اور اس کی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
لہ الملك ولہ الحمد وهو علی کل شیء قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ لا تجزئ وحدہ . ونصر عبدہ واخر
جفعلہ وہنم الاحزاب وحدہ . پھر اس کے درمیان دعا کی اور اس کو تین مرتبہ کہا . اور دہلے
ماثور میں ہے کہ کہے لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ تخلصی لہ الدین ویوکمہ الکافرون اور دونوں
ہاتھ اٹھاوے ان کے اندرون رخ کو آسمان کی طرف کرے جیسے دعا میں کرتے ہیں . پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پھر درود پڑھ کر دعا کرے . ف . ولان الثناء والصلوة یفقدان علی الدعا
لقایا الی الاجابة کما فی غیرہ من الدعوات . اور اس وجہ سے کہ ثناء الہی و درود شریف دونوں
دعا پر مقدم کیے جاویں گے اس کو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں
ہوتا ہے . ملاحظہ فرمائیے سنۃ الدعا . اور دونوں ہاتھ اٹھانا دعا کی سنت ہے . جسے یعنی دعا میں
طریقہ سلوک میں کہ ہاتھ تھریج دعا چھڑی کے طور پر اٹھاوے . چنانچہ ابوداؤد و ترمذی میں احادیث
ہیں اور ابوداؤد نے ایک حدیث کہ طرق کو دہی کہا ہے ورنہ شیخ نوویؒ نے کہا کہ میں نے شرح
المہذب میں قریب بیس احادیث کے وارد کیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ
اٹھانا ثبوت ہے . ح . رہا کہ وہ صفا پر پڑھنا تو وہ سنت ہے . (کافی البدیع) و اما بعد الصفا
بقدر ما یصیر البیت لمرای منہ لان الاستقبال هو المقصود بالمعورد . اور صفا پر چڑھے گا اسی
قدر کہ بیت اللہ اس کی نگاہ کے روبرو ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اس کا مقصود ہے
فسے اور استقبال جہاں تک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو . رہا باب الصفا سے نکلنا تو
مستحب ہے چنانچہ فرمایا . ویخرج الی الصفا من اسی باب شاد . اور صفا کی طرف جس دروازہ سے
جائے نکلے . فسے ہاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانیؒ نے
حضرت جابر و ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہؒ نے مرسل عمار سے روایت کیا . لیکن یہ نکلنا بطور
سنت نہیں تھا . و اما خرج النبی علیہ السلام من باب جی مخدوم وهو الذی یسمی باب الصفا لانه
کان اتیہ الاولیاء الی الصفا . اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخدوم سے جس کو باب الصفا کہتے
ہیں صرف اسی وجہ سے نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے جسے
تو اسی کی اتباع کرنا ہم کو مستحب ٹھہرا . یہی صحیح قول ہے . ح . لا الہ الا اللہ . نہ آنگہ ایسا کرنا ہم
پر سنت ہے . فسے جیسا کہ شافعیؒ نے خیال کیا . قال شد یخط غوالرۃ . قدری نے کہا
کہ پھر اترے جانب سروہ کے . جسے یہ پڑھتا ہوا کہ اللہم استعملنی بسنت نبیک و توفنی علی
ملئۃ دا عندی من مضلات الفتن یا ارحم الراحمین . ف . و ہمیشہ علی بیئتہ اور چلے

اپنی وقار کی چال پر۔ جسے یعنی بدون تیزی و سستی کے اچھی معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن
الوادی۔ پھر جب بطن وادی میں پہنچے۔ جسے یعنی انچائی سے بالکل اتر کر کچھ دور اپنی چال
چلے یہاں تک کہ وادی کے بطن میں پہنچے یعنی یہاں تک کہ وادی کے بطن میں پہنچے۔ وادی کے بطن میں پہنچنے کے بعد
میل رواں کے تحت عام نہیں رہا تھا اس لیے بطن وادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جس
میں ایک سبز و سرسبز دریا ہے لہذا مصنف نے کہا یسعی بطن المسلمین الاخضرین سعیا۔ تو
دوڑوں سبز میلین کے درمیان دوڑے ایک معمولی دوڑنا۔ جسے یہ کہتا ہوا اللہم افرحنا و ارحم
و تجاوت عما تعلم انک انت الالہن الاکرم۔ ف۔ یہ دوڑوں میل اس امر کے علامت ہیں کہ ان کے
درمیان بطن وادی ہے جس میں دوڑنا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد یعنی میل سے نکل
جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ شرعی مشی علی بینة حتی یأتی المروة۔ پھر اپنے وقار کی
چال چلے یہاں تک کہ مروہ تک آوے۔ ویسعد علیہا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ جسے بطریق سنت حتی
کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ ویفعل کما فعل علی الصفا۔ اور کربے جیسے صفا پر کیا تھا۔ جسے یعنی قبلہ
رخ ہو کر گھیر و حمد و ثناء و دعاء و درود پڑھنا۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نزل من الصفا و جعل
یمشی نحو المروة۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف
چلنا شروع کیا۔ جسے حتی کہ بطن وادی تک پہنچے۔ و سعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی میں سعی
کی۔ جسے یعنی دوڑ کر چلے یعنی بطن وادی کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خرج من بطن الوادی
مشی۔ یہاں تک کہ جب بطن وادی سے باہر ہوئے تو چال چلے۔ جسے حتی کہ مروہ تک پہنچے
حتی بعد المروة۔ یہاں تک کہ مروہ پر چڑھے۔ جسے پھر اتر کر صفا کی طرف اسی طرح کیا
وطاف بیتہما سبعة اشواط۔ اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ جسے یہ
حدیث بخاری و مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور جابرؓ کی حدیث طویل اور بکرؓ کی۔ الحاصل صفا
سے مروہ تک اسی طرح آوے کہ دوڑوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دوڑوں طرف
اپنی چال چلے۔ و هذا الشوط واحد۔ اور یہ ایک پھیر ہے۔ جسے اسی طرح مروہ سے صفا
تک دوسرا پھیر ہے۔ فیطوف سبعة اشواط۔ پس سات پھیر طواف کرے۔ یہاں اب صفا
و یختم بالمروة ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر
پھیر میں بطن وادی یعنی دوڑوں میل کے یہاں دوڑے۔ لما روینا۔ بدیل حدیث کے جو ابھی
ہم روایت کر چکے۔ جسے اور علماء صنفی و صیرفی شافعی و ابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک
جا کر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیر ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی
پاروں اماموں و مشہور علماء کا قول ہے (ترکیبی المعنی)۔ و انما یبدأ بالصفاء لقوله علیہ السلام
منہ ابد و انما یبدأ اللہ تعالیٰ بہ۔ اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ جسے یعنی افعال حج ادا کرنا
شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ بقرہ تعالیٰ ان الصفا والمروة من شعائر اللہ

یہ روایت نسائی و وارقلنی و بیہقی ہے بلفظ ابدوا۔ یعنی ہم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں ابتدا۔ یعنی ہم شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیفہ امر ہے اور دوم ضمیر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بصفاء واجب ہے۔ اور واقع ہو کہ صفا و مروہ کے درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الواوی کے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی بین الصفا والمروة واجب ولیس برکن۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ فسے ہی قول مالک و روایت از احمد ہے۔

وقال الشافعی انه رکن بقوله عليه السلام ان الله كتب عليكم السعي فاسعدوا۔ اور شافعی نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھ دیا ہے پس تم سعی کرو۔ فسے پس لکھ دینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیفہ امر ہے تو رکن ہوا حتیٰ کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اس کو شافعی و ابن ابی شیبہ و وارقلنی نے بانسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ مفلح نے تحقیق کی۔ ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے۔ ومثله يستعمل للدباحة اور اس کے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے فیثقی الركنية والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے رہے۔ الا انا بعد لنا منه فی الایجاب للدباح بالخير۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے۔ فسے یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود ہی طواف فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا اور کہا کہ ایسا صیفہ امر ہے اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الركنية لا يثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جس کے ساتھ قطعی اعتقاد ہو۔ فسے اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم يوجد حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی فسے رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھ دی یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصيام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ ثم معنی ما روى۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ فسے کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھ دی ہے۔ کتب استجاباً۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھ دیا۔ کما فی قوله تعالى کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الا یہ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استجاب فرمایا ہے۔ فسے کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق مستحب ہے نہ فرض۔ حتیٰ یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اس واسطے کہ جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اسی سے ہمارا استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نمازیں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتیٰ کہ نہ پڑھے

تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اس پر حتما واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔
 صرف۔ واضح ہو کہ سعی صرف ایک بار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر ہے اور طواف یوم النحر فرض کے لیے سعی کرے بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا زیادہ ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی و در کعبت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن حبان میں ثابت ہے ہفت واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و منزم کے نزدیک و منزم و مقام ابراہیم و سعی میں۔ صفا و مرود پر۔ موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں۔ رمی الجمار کے وقت میں۔ (کافی النفع)
 الحاصل کہ معظمہ میں داخل ہو کر طواف قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بکعبہ حراما پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لاندہ محسوم بالیٰ۔ کیونکہ یہ شخص توجع کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یجوز قبل الایقان بافعالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ طہال ہونے کا کام نہیں کرے گا۔ جسے یعنی ایسی بات نہیں کرے گا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے بر طواف اس کے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر طہال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام بھی نہیں اکھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف بالبيت کما بدأ۔ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اس کا جی چاہے۔ لاندہ یثبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ نماز ہے۔

قال علیہ السلام الطواف بالبيت صلوۃ۔ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے جسے مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں بات کرنا طہال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ پورے مگر اچھی بات۔ (رواہ الترمذی و ابن حبان و الحاکم و ابو عوانہ و الطبرانی) و الصلوۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ جسے یعنی رکہ دی گئی ہے کہ جس وقت جس کا جی چاہے اس کو حاصل کرے۔ کذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی غیر موضوع ہے۔ جسے اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم و غیرہ کے مشروع ہے۔ الا انه لا یسعی عقیب هذه الاطوفۃ فی هذه المدة۔ مگر یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی و صفا و مرود نہیں کرے گا۔ لان السعی لا یجب فیہ الامرة۔ اس دلیل سے کہ سعی توجع میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ۔ و انفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع نہیں ہے۔ جسے تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی۔ اور چونکہ سعی کا مقصد ہونا صرف نفس سے بدن و نفل قیاس کے معلوم ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہاں نفس وارد ہے اور ہدایہ قیاس کے اس کے علاوہ نہیں گاہیں کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ میں

نفل کی موجود ہے جسے ہر طواف کے بعد دو گنا نہ نماز کی نفل قولہ علیہ السلام یصلی الطائف کل اسبوع رکعتیں۔ یعنی طواف کرنے والا ہر سات پھرے کے واسطے دو گنا نہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی کل اسبوع رکعتیں۔ اور یہ نفل طواف کرنے والا ہر سات پھرے طواف کے واسطے دو گنا نہ نماز پڑھے۔ دھبی رکعتا الطواف علی ما بینا۔ اور یہ دو گنا نہ طواف کا دو گنا نہ ہے بنا برآئکہ ہم نے بیان کر دی۔ فسے یعنی حدیث مذکور الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویہ بیوم۔ قدری نے فرمایا کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ فسے یعنی آنکھوں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ ہو تو اولے حج کا اہتمام شروع ہو اس طرح کہ۔ خطب الامام خطبة یعلم فیہا الناس المخرج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو (پہلے سے) سکھلا دے۔ ۱۔ منی کی طرف جانا۔ فسے وہاں رات کو بسر کر کے عرفات کو جانا ۲۔ اور عرفات میں نماز پڑھنا۔ فسے ظہر و عصر جمع کرنا۔ والوقوف ۳۔ عرفات میں وقوف۔ فسے یعنی کھڑا ہونا غروب تک۔ والافاضة ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ فسے یہاں ادا لے نماز مغرب کے۔ حتی کہ مزلزلہ میں مغرب و عشاء جمع کریں۔

والحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولایا ما ذکرنا اول خطبہ جو ہم نے ذکر کیا۔ فسے یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز۔ فسے یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمنی فی الیوم الحادی عشر اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو۔ فیفصل بین خطبتین بیوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے۔ فسے اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم والیو بکرو علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفر یخطب فی ثلثة ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویہ لانہا ایام الموسم ویجئ الحاج۔ اور زفر نے کہا کہ یہ درپے تین روز خطبہ پڑھے جن میں اول روز یوم الترویہ یعنی آنکھوں ذی الحجہ ہے اس واسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ فسے لیکن یہ قیاس بر خلاف سنت ہے۔ ولنا ان المقصود منها التذلیل اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم اذلال ہے۔ ولیوم الترویہ ولیوم النحر یوم اشتغال۔ اور آنکھوں اور دھواں دن اولے افعال میں مشغول کے دن ہیں۔ فسے اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ نکان ما ذکرنا القح۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع ہے۔ وفي القلوب النجج۔ اور دلوں میں زیادہ موثر ہے۔ فسے اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم والیو بکرو ہے۔ لہذا ساتویں کو اول خطبہ سناوے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویہ تکہ۔ پھر جب آنکھوں روز جس کو یوم الترویہ کہتے ہیں نماز فجر کو کہ میں پڑھ چکے۔ خرج الی منی۔ تو منی کو نکلتے۔ فسے یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فیتقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ۔ پس منی میں مقیم رہے یہاں تک کہ روز عرفہ یعنی نویں کی فجر کی نماز پڑھ لے۔ فسے یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام

صلی الفجر يوم لتروية بركة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمبنى الظهر والعصر والمغرب و
العشاء والفجر ثم راح الى عرفات . کیونکہ روایت سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو
مکہ میں فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں ظہر و عصر
و مغرب و عشاء و فجر کی نمازیں پڑھیں یعنی وہیں رہے فجر تک حتی کہ نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو
روانہ ہوئے . منے کافی صحیح مسلم عن جابر بن عبد اللہ . اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود
ہے لہذا فرمایا . ولو بات بركة ليلة عرفات و صلی بها الفجر ثم راح الى عرفات و من یمنی اجزاء .
اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات مکہ میں گزاری یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور مکہ میں فجر کی نماز پڑھ کر
علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ میں منی سے گذر گیا تو اس کو کافی ہو گیا . لانه لا يتعلق
بمنی فی هذا اليوم اقامة نسك . کیونکہ اس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں ہے . لکنہ
اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . لیکن اس نے بُرا کیا بوجہ ترک کرنے اقتداء
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے . منے کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دن منی میں صرف
نمازیں پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کیا لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اس وقت مطلع
نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے . ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها . پھر عرفات کی
طرف متوجہ ہو پس عرفات میں مقیم ہو . لار دینا . بدلیل اس کے جو حدیث ہم نے روایت کی .
منے بالجملہ بعد طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو . وهذا بیان الادلویۃ . اور یہ اول ہونے کا
بیان ہے . اما دفع قبلہ جاز لانه لا يتعلق بهذا المقام حکم . رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات
کو روانہ ہوا تو جائز ہے کیونکہ یہاں ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے . قال فی الاصل ویُنزل بها
مع الناس . امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے . منے یہ عبارت
دو معنوں کو مختل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ ہو . لان الانتیاذ تجیر والمحال حال تضرع والاجابة
فی الجمع ارجی . کیونکہ اکیلا چھٹکنا تکبر ہے حالانکہ حالت تو عاجزی و فروتنی کی ہے اور قبول ہونا جماعت
کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے . منے کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی حمید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرمے اسی
کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی . وقیل مراده ان لا یُنزل علی الطریق کیلہ یضیق علی المارة .
اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ نہ روکے .
قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظهر والعصر . قدوری نے کہا اور جب (عرفات میں)
آفتاب اُٹھل جاوے تو امام لوگوں کو ظہر و عصر کی نماز پڑھادے . منے یعنی ظہر کے وقت میں اول
ظہر پھر اس کے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا . فیبتدئ
بالخطبة فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمن دلفة وسمی البحار والنخس والخلق
وطواف الزيارة یخطب خطبتین یفصل بينهما بجلسة کما فی الجملة . پس امام المسلمین یا اس کا نائب
شرع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو کھدادے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی البحار
اور قربانی کرنا اور سرسند انا (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا . دو خطبہ پڑھے جن کے درمیان میں

جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ ہکذا فعلی رسول اللہ علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ منے چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث ابو داؤد میں اول وقت شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باب عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اس نے سچ کہا۔ اور منتقی میں حدیث جابرؓ میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذن میں جا کر اول خطبہ پڑھا پس بلالؓ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلالؓ نے اذان سے فراغت کی پھر بلالؓ نے اقامت کہی تو آپؐ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی تو عصر پڑھائی۔ (رواہ الشافعی)۔

اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں من خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نماز سے پہلے پڑھنا مصرح ہے۔ ابن القطانؒ نے کہا کہ یہی مشہور اور اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے۔ مف۔ وقال مالك يخطب بعد الصلوة لادنها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ خطبہ وعظ و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا۔ منے اور یہی ابو داؤد و احمد کی حدیث ابن عمرؓ میں مذکور ہے۔ ابن القطانؒ نے کہا کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ مف۔ یعنی اس کو وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ م۔ و لنا ما روينا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی۔ منے عینی نقل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور مستدرک کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع ههنا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اس وجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک جمع سکھانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا بھی مناسک میں سے ہے۔ منے تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ وفی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما فی الجملة۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھے تو مؤذن لوگ اذان دیں جیسے جمعہ میں ہے۔ منے یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے۔ ومن ابی یوسف انه یؤذن قبل خراج الامام۔ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنه انه یؤذن بعد الخطبة۔ اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ منے بعض شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابرؓ میں یہی ثابت ہے۔ (النبایہ مع)۔ والصحیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہ جو ہم نے ذکر کیا۔ منے یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان النبی علیہ السلام لما خرج واستوی علی ناقته اذن المؤذنون بین یدیه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہو کر ناقہ پر ٹھیک سوار ہو چکے تو مؤذنوں نے آپؐ کے روبرو اذان دی۔ منے یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث جابرؓ میں یہی روایت کیا کہ جب آفتاب اڑھا تو آپؐ نے حکم دیا پس ناقہ قصود تیار کیا گیا اس پر سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے اور لوگوں کو خطبہ سنایا پھر بلالؓ نے

اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابرؓ میں یعنی یہ کہ بلال نے اذان یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ صف۔ اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور میں کیوں کہ اذان تو خطبہ سے قبل ہو چکی۔ م۔ لہذا کہا۔ ویقیم المومن بعد الفرائض من الخطبة لانه اذان الشرع فی العلوة فاطبہ الجمعة۔ اور خطبہ سے فراغت کے بعد موزن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ فسے جس میں بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بعد الظهر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگوں کو امام ظہر وعصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ فسے اور قرأت اخطارک ع۔ وقد وسد النفل المستفیض باتفاق الرواة بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ فسے پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مؤخر لغہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔

وفیما روی جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابرؓ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں۔ فسے اور ہماری تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمرؓ و علیؓ وغیرہم سے مروی ہوا کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے۔ م۔ ثمر بیانہ انه یونن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر۔ پھر اس کا بیان یہ کہ اذان وے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ فسے اذان نہ وے۔ لان العصر یودی قبل وقتہ المعهود فیضد بالاقامة اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معبود سے پہلے ادا کی جاتی ہے تو لوگوں کو آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے۔ فسے یعنی فرض کے سوائے سنتیں وغیرہ کچھ نہیں پڑھے ہیں مذہب ہے۔ و۔ تحصیل المقصود الوقوف ولہذا اقدم العصر علی وقتہ۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے فسے اور محیط وغیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابرؓ میں مصرح ہے کہ دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی۔ صف۔ لہذا نہ فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکرر وھاذا اذان للعصر فی ظاہر الروایۃ خلافا لما روی عن محمد۔ گوکہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کر کے بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے۔ فسے کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او العمل آخر القطع لیس الاذان الاول فیعیدہ للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اس کو دہراوے گا۔ فسے اور یہ اہل وقت کہ امام نے ایسا کیا ہوا اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو اعادہ نہیں ہے۔ م۔ فان صلی بظہر

خیطۃ اجزاء - پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ منسے بخلاف جمعہ کے لان هذه الخیطة لیست بغیر ایضاً۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے۔ ومن صلی الظہر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ۔ اور جس نے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفہ رحمہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال۔ یصح بینہما المنفرد لان جواز الحج للحاجة الى احتیاج الوقوف والمنظر محتاج الیه۔ اور صاحبین نے کہا کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اس لیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور منفرد کو اس کی احتیاج ہے۔

ولابی حنیفۃ ان الحافظۃ علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما ویرا الشرع بہ وهو البیح بالجماعۃ مع الامام۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اس کو ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وار ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ منسے تو آخر موقع کے سوائے ہر طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت نہ ہو یا امام السلیق یا اس کا نائب نہ ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں۔ ت۔ والتقدم لمصلحة الجماعة لانه یحبر علیہم الاجتماع للعصر یحضر ما تقرقوا فی الموقف۔ اور عصر کو مقدم کر لینا بل فرض محافظت جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہو گئے تو ان پر مجتمع ہونا عصر کے لیے وشوار ہوگا۔ لالما ذکراہ۔ نہ اس وجہ سے جو صاحبین نے ذکر کیا۔ منسے کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت ورازی وقوف ہے۔ اذلا منافاة۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں۔ منسے یعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں۔ ع۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے ہے۔ مخفی نہیں کہ معنی نے خود اوپر لکھا دیکھا اقدم العصر علی وقتہ یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم کیا گیا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ مگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت ہو کہ نہ اس کے لیے کیونکہ فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اس کو طاعت سنت ہو کہ قریب واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے۔

شرح عند ابی حنیفہ رحمہ الاحرام شروط فی الصلواتین جلیبا۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے۔ منسے یعنی خطیب اعظم یا اس کا نائب ہو۔ وقال زمر فی العصر خاصة لانه هو المستبر عن وقتہ۔ اور زمر نے کہا کہ خاص کر عصر میں شرط ہے کیونکہ دوسرے اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ منسے اور صاحبین نے کہا کہ امام کسی میں شرط نہیں ہے۔ علی هذا الخلاف الاحرام بالحج۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے۔ منسے امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دونوں نماز میں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے کتنی کہ اولیٰ ظہر پر احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت میں امام سے آ یا کہ اگر اولیٰ عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور جی صاحبین کا قول ہے۔ بروایت اول مشائخ نے کہا کہ اگر اولیٰ ظہر کے وقت احرام عہد ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ (کافی غامضی ظاہر)۔ ولابی حنیفۃ ان

التقديم على خلاف القياس عرفنت شريعته فيما اذا كانت العصور مرتبة على ظهن موسى بالجماعة مع الاسام في حالة الاحرام بالحج فيقتصر عليه - اور البوضيفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا بر خلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر وعصر بترتیب ہو امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل النہال في رواية تقديمه فلا حرام على وقت الجمع - پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام مقدم ہو۔ وفي اخرى يكثرون بالتقديم على الصلوة لان المقصود هو الصلوة - اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود تو نماز ہے جسے صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام کے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے - البرہان - و۔

قال شعيب بن زياد الى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب النواظر من الصلوة كما
 کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو پس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ سب لوگ اس کے
 ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے تیجے۔ فسے یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے قرب
 جبل کے موقف میں کھڑا ہو۔ لان النبي عليه السلام راح الى الموقف عقيب الصلوة - کیونکہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے۔ فسے جیسا کہ جابرؓ کی حدیث طویل
 میں ہے۔ والجبل يسمى جبل الرحمة - اور اس پہاڑ کا نام جبل الرحمة ہے۔ والموقف الموقف
 الاعظم - اور موقف کا نام موقف اعظم ہے۔ فسے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا موقف غالباً وہ جگہ
 اونچا جس کے دائیں دیکھتے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت
 جس کو سطح آدم کہتے ہیں۔ انكسك الفارسي ش۔ قال وحرقت كلها موقف الابطى عانة۔ کہا اور
 عرفات پورا موقف ہے سوائے بطن عرنة کے۔ فسے یعنی بطن عرنة میں کھڑا نہ ہو بانی سب
 کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ یہی عامر علماء کا قول ہے سوائے امام مالک کے۔ بقوله عليه السلام
 عرفات كلها موقف وار تلقوا من بطن عرنة۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عرفات
 پورا موقف ہے اور اونچے رہو بطن عرنة سے۔ فسے ع ر ن و۔ یعنی اس نچائی میں کھڑے مت
 ہو۔ والمن والفقہ كلها موقف وار تعدو عن وادي محسر۔ اور مزدلفہ سب موقف ہے اور اونچے
 رہو وادی محسر سے۔ فسے م ح س س ر۔ اس حدیث کو ابن عباس نے صحیح میں اور احمد نے
 سند میں اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے
 روایت کیا اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا سر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے۔ یہ زیارت ثابت
 ہے لیکن دوسری زیارت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی اولیات ہیں۔ اس کے جو بعض
 کلام ہے۔ منع۔ قال وينبغي للامام ان يقف بعرفة على راحلة۔ کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ
 میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو۔ لان النبي عليه السلام وقف على ناقته۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم اپنے ناقہ قصواء پر کھڑے ہوئے تھے۔ فسے کمالی حدیث و بزار عند مسلم۔ فتح۔ جلد اول

علی قدمیہ جاز۔ اور اگر اپنے قدموں پر کھڑا ہو تو جائز ہے۔ والاول افضل لابینا۔ اور اول صورت افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے بیان کر دی۔ فے اور ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ کہ دیگر لوگوں کے لیے سواری نہیں ہے تاکہ دیکھ کر امام کی دعا کے ساتھ دعا کریں لیکن ملتقی کے تن میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے۔ ش۔ اولی مفہوم۔ اول ہے۔ م۔ وینبغی ان یقف مستقبل القبلة۔ اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف كذلك۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے۔ فے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے۔ وقال النبی علیہ السلام خیر المواقف ما استقبلت به القبلة۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیاموں میں بہتر وہ کہ جس کے ساتھ قبلہ کا استقبال کیا جاوے فے موافقت کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکوں کا لفظ حاکم والبیہقی، طبرانی والبن نعیم کی روایات آیا۔ مفع۔ دید عود یعلم الناس المناسک۔ اور امام دعا مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال کھلا دے تاکہ آئندہ ادا کرنے میں آسانی ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفة ما واید۔ کالمستطعم المسکین۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے۔ فے ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے۔ (رواہ البیہقی والبخاری عن ابن عباسؓ)۔ دید عود بما شاء۔ اور جو چاہے دعا کرے۔ فے کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے۔ وان دنا والآثار لبعض الدعوات۔ اگرچہ آثار بعض دعاؤں کے ساتھ وارد ہوئے ہیں۔ فے تو اس وجہ سے یہ دعائیں افضل و اولیٰ ہوتیں۔ وقد اردنا تفصیلها فی کتابنا المترجم بعدة الناسک فی عدة من الناسک بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب نسیم بعدة الناسک فی عدة من الناسک میں بتوفیق الہی عزوجل وارد کی ہے۔ فے امام احمد و ترمذی کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا یوم عرفہ یہ ہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملك ولہ الحمد یحییٰ و یمیت بید الخیر و هو علی کل شیء قدیر۔ اہل عینیہ نے کہا کہ یہ ثنائے الہی عزوجل اس واسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہے۔ ابن حبان نے صحیح میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں متوجہ قبلہ ہو کر کہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملك ولہ الحمد و هو علی کل شیء قدیر۔ سو مرتبہ پھر پڑھے۔ قل هو اللہ احد الخ۔ سو مرتبہ پھر کہے۔ اللھم صل علی محمد و آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و علی آل ابراہیم انک حمید مجید و علینا صلوٰۃ و سلام تو اللہ تعالیٰ ملائکہ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اس کو بخش دیا اور اس کی شفاعت خود اس کے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھ سے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقف کے حق میں اس کی شفاعت قبول کرتا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ عاصی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نازل فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الہی)۔ پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان بال گرد آؤ دیں تم شاہد رہو کہ میں نے ان کے گناہ سب بخش دیے اگرچہ

بارش کی بوندوں وریک رواں کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو کسی بندہ نے نہ مانا کہ اس نے کیا پایا یہاں تک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اسی وقت نظر آوے گا جب وفات پائے)۔ اور جب اس نے آخر طواف پورا کیا تو لگتا ہوں سے ایسا نکل گیا جیسے مل کے پیٹ سے پیدا ہونے کے دن تھا۔ (وقد رواہ البزار ایضاً)۔ اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا۔ (رواہ احمد) الغرض اس روز تلخوہ کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیوں کی وعاد کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب و احباب و پڑوسیوں کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے۔ واللہ تعالیٰ الغنی وعلیٰ کل شیء قدیر والحمد للہ رب العالمین۔ منہج۔

قال وینی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگوں کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے ہوں۔ منہج یعنی جہاں تک نزدیک جگہ ممکن ہے دور آوارہ نہ ہوں۔ لانہ یدعو ویعلم۔ کیونکہ امام وعاد کرے اور سکھلاوے گا۔ فیعوا ویستمعوا۔ تو حفظ کریں و کان لگا کر سنیں۔ وینی ان یقفوا اور امام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو۔ فیکون مستقبل القبلة۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ وھذا بیان الافضلیۃ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے۔ منہج حتیٰ کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہیں۔ لان عن قات کلھا موقف حل ما ذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو مکمل کھڑے ہونے کا مقام ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ منہج یعنی حدیث۔ ع۔ قال ولتجب ان یفصل قبل الوقوف بعرفة ویتھد فی الدعا۔ کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کرے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے۔ منہج جب کہ قیام کی حالت میں وعاد کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل لیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنفؒ کے کہا اما لاقتسال فهو سنة وليس بواجب۔ رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہیں ہے ولو اکتفی بالوضوء جائز کانی الجہۃ والعیدین وعند الاحرام۔ اور اگر اس نے وضو پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور بوقت احرام ہے۔

واما الادعاء فلا تہ علیہ السلام اجتہد فی الدعا فی ہذا الموقف لاختہ فاستحب لہ الاتی بالدعاء والمطالم۔ اور رہا کوشش سے وعاد کرنا تو اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا کر کے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی وعاد سب قبول فرمائی گئی سوائے غلوں و مظالم کے۔ منہج خون سے مراد قتل ناحق ہے۔ اور مظالم جمع مظلمہ۔ وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو۔ ع۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداسؒ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد روال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے ان کو بخش دیا سوائے مظالم کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لوں گا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو جنت دے دے اور ظالم کو جہنم دے دے پس جواب قبول نہیں ملا۔ پھر جب آپ نے منزلہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو

دوبارہ عرض کیا پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا۔ تو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر خدا ہوں آپ اس ساعت تو ہنستے نہیں تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ ہنسے۔ آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدا کے اہل میں سے جائے اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخش دیا تو وہ مٹی کے کر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور دالے ویلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھ کر مجھے ہنسی آگئی۔ (رواہ ابن عدی و ابیہتی)۔ لیکن ابن عدی و ابن حبان نے اس کو بوجہ راوی کثرت یا اس کے بیٹے کے ضعیف کیا۔ مگر بیہقی نے کہا کہ میں نے اس حدیث کے شواہد بکثرت کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہیں اور مظالم کا مغفور ہونا اگرچہ اس حدیث سے ہو ورنہ وہ شرک نہیں تو یکم الہی عزوجل دیقہ ما دون ذلك لمن يشاء الآية۔ یہ مظالم مغفور ہیں۔ ابن الہمام نے منذری سے اس کے شاہد حدیث انسؓ اور امام محمد کے آثار سے حدیث ابو ذرؓ ذکر کی ہے اور مترجم نے اس کا شاہد قوی حدیث انسؓ برایت ابو یعلیٰ ابتدائے سورہ انفال کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ ویلی فی موقفہ ساعتہ بعد ساعتہ۔ اور اپنے موقف میں ساعت بساعت برابر تبلیہ کہتا رہے جسے یعنی مع تکبیر و تہلیل دو روز اور دن کے مع۔ وقال مالك يقطع التلبیہ کا یقف بعزافہ۔ اور مانک نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تبلیہ قطع کر دے۔ جسے یعنی موقوف کر دے۔ لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاسکان۔ کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے۔ ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام مازال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبة۔ اور ہماری محنت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تبلیہ کہتے رہے یہاں تک کہ جمرۃ العقبة پر سنگری پھینکی۔ جسے یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں اگر وقت کر کے وہاں سے جمرۃ العقبة پر آکر رمی کی۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں لعل بن عباس سے مروی ہے۔ اور یہی ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ مفع۔ ولان التلبیۃ فیہ کاتکبیر فی الصلوۃ فیاتی بہا الی آخر جزم من الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزو تک تلبیہ لا دے گا۔ جسے اور وہ رمی جمرۃ العقبة ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیل سلام ہے۔ م۔

واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتیٰ کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے ہوتا ہوا خواہ بھٹکنے میں یا قرض خواہ کی تلاش میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گذرا تو حج ہو گیا۔ ت۔ و۔ اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں۔ م۔ یا بجلد و ن عرفہ برابر غروب تک رہے۔ قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہیتہم کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اس کے ساتھ ہوں اپنی وقار پر۔ جسے یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے۔ حتیٰ یا تو المن و لفة۔ یہاں تک کہ مزدلفہ میں آویں۔ لان النبی علیہ السلام وقع

بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے
 قسے اور اپنی ردیف میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو
 ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی رحمہما)
 ولان فیہ اظہار مخالفة المشوکیں۔ اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں مشوکیں کی مخالفت کا اظہار ہے
 قسے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود بیان فرمایا۔ (کما رواہ الحاکم علی شرطائین رحمہما)
 وكان النبي عليه السلام يمشي على راحلته في الطريق الى صيعة۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
 سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے۔ قسے جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل
 میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ ثم۔ فان خاف الزحام فخرج قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة
 اجزاء۔ پس اگر حاجی نے اثر و امام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حدود عرفہ سے
 باہر نہیں سوا تو جائز ہو گیا۔ لانه لم يفيض من عرفة۔ کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی
 یہ خلاف اطلاق ہے۔

والا فضل ان يقف في مقامه كيلا يكون اخذا في الاداء قبل وقتها۔ اور افضل یہ کہ اپنے مقام
 پر ٹھہر رہے تاکہ ادا ہو قبل اس کے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو جاوے۔ قسے یعنی چلنا
 شروع کرنا قبل از وقت نہ ہو۔ م۔ اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہو گیا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر
 غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے
 باہر ہوا تو اس پر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور
 امام کے ساتھ بعد غروب ظہر ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بلا باع
 قربانی ساقط نہیں۔ ن ف ع۔ اور اگر بعد غروب کے امام نے ونگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں
 کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے۔ (کافی انصاف ص ۱)
 فلو مكث قليلا بعد غروب الشمس واذا ضاع الامام لخوف الزحام فلا بأس به۔ اور اگر حاجی نے
 غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اثر و امام کے تو کچھ
 مضائقہ نہیں ہے۔ لما روي ان عائشة رضي الله عنها بعد افاضة الامام دعت بشراب فافطرت ثوبا فافت
 کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزه افطار کیا
 پھر روانہ ہوئیں۔ قسے اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا۔ ن ع۔ اس سے معلوم
 ہوا کہ سوائے خوف اثر و امام کے کوئی فرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ مزدلفہ میں پیدل
 آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہے۔ ص ف۔ قال واذا اتى مزدلفه فامسح بانه ان يقف بقرب
 الجبل الذي عليه الميقاتة يقال له قراح۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آ جاوے تو مستحب ہے کہ
 کہ وقوف اس پہاڑ کے قرب میں کرے جس پر آتش ران ہے جس کو قراح کہتے ہیں۔ (مسند ابن
 ہارث میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے لوگ آگ روشن کیا کرتے تھے۔ لان المني
 عليه السلام وقف عند هذا الجبل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قراح کے نزدیک

ٹھہرے۔ وکذا ہر۔ اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ جسے سے اپنے زمانہ خلافت میں اُن کا فعل مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ پہنچ کر اس مقام پر ٹھہرے۔ ویقتضی فی المنزول عن طریق کھلا یغیر المارة۔ اور اترنے میں راستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چٹنے والوں کو ضرر نہ پہنچاوے۔ فیذل عن یمنہ او یسارہ۔ پس راستہ سے دائیں یا بائیں اُترے۔ جسے اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آگئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح ہوئی تو فزع پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ (رواہ ابو داؤد والترمذی وصحیحہ)۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ ولستحب ان یقف دس امام لما بینا فی الوقوف بعرفہ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو جو اس کے جوہم نے وقوف عرفہ میں بیان کی۔ جسے یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہوا اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقوف ہے سوائے بطن محسر کے۔ (کناسیاتی م)۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة۔ کہا اور امام لوگوں کو نماز مغرب و عشاء کو ایک اذان و ایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ جسے یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی جائز ہیں م۔ وقال زف باذان واقامتين اعتباراً بالجمع بعرفہ۔ اور زفر نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر و عصر جمع کرنے کے۔ جسے کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔ مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحیحین کی حدیث اُسامہؓ میں مصرح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت دو ہے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ یہاں لواد میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنف نے کہا کہ دنیا روایۃ جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامة واحدة۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابرؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب و عشاء کو ایک اذان و ایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ جسے یہ روایت ابن ابی شیبہ میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابرؓ میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا کذا ولان الشافعی وقتہ فلا یضد بالاقامة اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو اقامت علیحدہ نہیں کی جائے گی۔ بخلاف العصر بعرفہ لانه مقدم علی وقتہ فاضد بہا الزیادۃ الاعلام۔ برخلاف عرفہ میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے لیے اقامت علیحدہ کی گئی جس سے اور صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں۔ (وند رواہ ابو داؤد)۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہؓ مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہوں گی۔ ربط یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولیٰ دو اقامت لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اس کا جواب علیؓ میں یہ مذکور ہے قضاء ہر نماز علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں نمازوں کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ ہیں فافہم م۔ ولا یخلو بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھے گا جسے یعنی سوائے فرض کے سنت نفل نہیں پڑھے۔ لانه یخل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں نفل ہرگی۔ ویوطلوع او تشاغل بشی احاد الاقامة لوقوع الفصل۔ اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرنے پر مجبوری واقع ہونے کے۔ وکاف ینبغی ان یعید الاذات کما فی الحج الاول۔ اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جسے اول جمع میں۔ جسے یعنی عرفہ کے ظہر و عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے۔

الا انا کتفینا باعادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمنى ولغة ثم تخطى
ثم اقامت الاقامة للعشاء . مگر ہم نے صرف اقامت اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اس کے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے
واسطے اقامت علیحدہ کہی۔ جسے یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن
مسعود کا فعل صحیح بخاری میں آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مروی ہے۔ اور
مخفی نہیں کہ اول مصنف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا دیکھا
کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک
حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے بسف۔

ولا تشتروا المباحة بهذا الحج عند أبي حنيفة . اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نزولہ کی
جمع مسنون کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے۔ لان المغرب مؤخر عن وقتها بخلاف الجمع
لجافة لان العصر مقدم على وقته . کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے بر خلاف
عصر کے جمع ظہر و عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے۔ جسے حاصل یہ کہ جب
مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بمنزلہ قضاء کے ہے پس قیاس سے مواظقت ہے بر خلاف
عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد ہوئی سب ملحوظ
رکھے جاویں گے۔ ن۔ لیکن جماعت اولی ہے۔ (الایضاح ج ۱)۔ ومن صلى المغرب في الطريق
اور جس حلقہ میں نماز مغرب راہ میں پڑھ لی۔ جسے یعنی نزولہ پونچھنے سے پہلے۔ لم یجبر۔ تو
اس کو کافی نہیں ہے۔ عند أبي حنيفة ومحمد وعليه احادتها عالم يطلع الجبل۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد
کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو۔ جسے اولی یہ کہ
کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ ہوگی۔ مفسر۔
اور یہی زفر حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ع۔ وقال ابو يوسف يجزئيه دقة اسامه اور ابو يوسف
نے کہا کہ اس کو کافی ہے مگر اس نے بڑا کیا۔ جسے بوجہ مخالفت سنت کے۔ حاصل اعتکاف
صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مغرب جائز ہے لیکن اسات
ہے اور ابو حنیفہ و غیر ہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر۔ و علی هذا الخلاف اذا صلى
بعثات . اور اسی اختلاف پر ہے جب اس نے عرفات میں مغرب پڑھ لی۔ جسے تو امام کے
نزدیک واجب الاعادہ تا طلوع فجر ہے اور رسول کے نزدیک جائز مگر بڑا کیا۔ لابی یوسف انہ
ادھا تا وقتها فلا يجب احادتها كما بعد طلوع الجبل الا ان التأخير من السنة لم يصير مباحاً بلکہ
ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مغرب کو اپنے وقت میں ادا کیا تو اس کا اعادہ واجب
نہ ہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اسادت کرنے والا ہوا۔ و نہما ما روى انه عليه السلام قال لا سامة في طريق مكة ولا في
احالك۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسات میں

زید سے مزدلفہ کی راہ میں فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ فسے یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہؓ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ معناه وقت الصلوة۔ معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے ہے جسے یعنی مزدلفہ میں۔ وهذا إشارة الى ان التأخير واجب۔ اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے جسے پس زیادہ وقت و مکہ سے تکبیر ہوگئی۔ یعنی نماز مغرب لیلة النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی۔ حتی کہ اگر عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہنچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے۔ واما واجب لیمکنہ الجمع بین الصلاتین بالمناذلة۔ اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو۔ فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليعبر جامعاً بينهما۔ پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اس پر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب و عشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے۔ واذا طلع الفجر لا يمكنه فسقطت الاعادة اور جب فجر طلوع ہوگئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہوگیا۔ فسے اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہوگئی۔

الحاصل مزدلفہ میں پہنچ کر جبل فرخ کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تضرع سے گزارے یہ رات بہت بزرگ ہے۔ صفت۔ اور نہر الفائق کے موقوفے قنوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجوں دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا۔ د۔ مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں۔ واللہ اعلم۔ م۔ قال واذا طلع الفجر يعلى الامام بالناس الفجر بغلس۔ کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے۔ لمهاوية ابن مسعود ان الفجر صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا يومئذ بغلس۔ بدلیل روایت ابن مسعود کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی۔ فسے یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی (کافی الصحیحین)۔ اسی سے لگا لایا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی بمقت۔ اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا۔ فاصفہ۔ م۔

ولان في التغليس دفع حايضة الوقوف فيجوز تقديم العمول بعد ذلك۔ اور اس دلیل سے کہ نفل میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے۔ فسے جواز میں کچھ کلام نہیں لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لاتا سنت تھا اور یہاں وقوف کی ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے۔ م۔ ثم وقف۔ پھر امام وقوف کرے۔ فسے یعنی وقوف مزدلفہ جبل فرخ کے پاس اور وہ مقام مشر الحرام ہے۔ م۔ ووقف معه الناس خدعا۔ اور اس کے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے۔ لان النبي عليه السلام وقف في هذا الموضع يدعو

حتی ردی فی حدیث کثانۃ بن عباس فاستجیب وعادہ لامنتہ حتی الداعاء والمظالم۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت میں کہ وعاد کرتے تھے حتی کہ کثانہ
بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وعاد آپ کے امت کے حق
میں قبول ہوئی حتی کہ خون و منظر بھی مغفور ہوئے۔ فہے چنانچہ حدیث اور تحقیق ہو چکی۔ بعض
نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقاً عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب کے واسطے
آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کثانہ بن عباس بن مرداس ہے۔ ظاہر کسی کاتب نے ابن عباس لکھا
اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا۔ م۔ ثم هذا الوقوف واجب عندنا
ولیس بہاکن۔ پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ حتی لو
تہ کہ۔ حتی کہ اگر حاجی نے اس کو ترک کیا۔ فہے پس اگر اثر دہام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر
ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں (المحیط)۔ اور اگر اس کو ترک کیا۔ بغیر عذر یلنا مہ الدم۔ بغیر عذر
کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ فہے اور حج ہو گیا بر خلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں
موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے۔ م۔

وقال اشافعی انہ رکن بقولہ تعالیٰ فاذا کبروا اللہ عند المشاعر المحرام۔ اور شافعی نے کہا کہ
وقوف مزدلفہ رکن ہے بذیل قولہ تعالیٰ فاذا کبروا اللہ الایہ۔ یعنی جب تم عرفات سے پھر و تو
مشاعر الحرام کے پاس اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو۔ وبمثلہ یثبت الرکنیۃ۔ اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت
ہو جاتا ہے۔ ولنا ما ردی انہ علیہ السلام قدم ضعفة اہلہ باللیل۔ اور ہماری دلیل وہ کہ
جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں اپنے
بیمج دیا۔ فہے اور حکم کیا کہ رمی جبرۃ العقبة نہ کریں یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ (رواہ
اصحاب السنن عن ابن عباس)۔ اور یہی فعل ابن عمر کا بخاری میں مروی ہے۔ ویوکان رکناً لما
فعل ذلک۔ اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ فہے اور ضعیفوں سے عورتیں و
بچہ مراد ہیں۔ الحاصل رکن ایسے عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا۔ والمذاکرۃ فیہا تلا الذکر
وہو لیس بہاکن بالاجماع۔ اور جو آیت تلاوت کی اس میں تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے
اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے۔ فہے تو وقوف کیونکر رکن ہوگا۔ لہذا اکام شافعی نے کہا کہ وقوف
مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے۔ یہ
کسی کاتب کی غلطی ہے۔ بیسوط میں یوسف بن سعد کا اور اسرار میں علقمہ کا نام لکھا ہے۔ اور
جو قاضی خاں نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے۔ مفع۔ رہا یہ کہ پھر تم وقوف مزدلفہ کو
واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ وانما ہرنا الوجوب بقولہ علیہ السلام من وقف
معنا هذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد شہدہ۔ اور ہم نے واجب
ہونا وقوف مزدلفہ کا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ
اس موقف میں ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات سے ہوا یا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔

فمن روايت عروة بن مفرس رضی اللہ عنہ کی بایں عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری کسی نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح، مزدلفہ) اور قبل اس کے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ (ردلہ اصحاب السنن الاربعہ) حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے اور ہم کو حاصل ہو گیا کہ عروة بن مفرس رضی اللہ عنہ سے عروة بن الزبیر رضی اللہ عنہ دونوں کے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم کی شرط بھی پائی گئی مف۔ علق یہ تمام الحج۔ وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق کیا۔ وهذا يصلح اشارة للرجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے فممن لم یسہم نے واجب جانا۔ غیر انہ اذا ترکہ بعد ذہان یكون یہ ضعف او علة او كانت امرأة تخاف الرحم لادشی علیہ لما روینا۔ سوائے اس کے کہ جب حاجی نے اس کو عذر کے ساتھ چھوڑا بایں طور کہ اس میں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ عورت ہو کہ از وہام سے ڈرتی ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے۔ منہ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعیف کو پیسے روانہ کر دیا۔ اور ان کو ارشاد کر دیا کہ مشرکوں میں جو کچھ ہو سکے اللہ تعالیٰ کا ذکر و دعا کر لینا اور ہجرۃ اعتقاد پر کٹکری مارنے میں توقف کرنا چاہی کہ آفتاب نکل آوے ع م۔ بالجہد یہ عذر کے وقوف مزدلفہ واجب ہے۔

والمندلفۃ کلھا موقف الاداری محسولاً روینا من قبل۔ اور مزدلفہ پر پورا موقف سے (جاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اس کے جو پیسے روایت کر چکے۔ منہ یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں۔ قال فاذا طلعت الشمس اذاض الامام والناس معه حتی یاتوا منی۔ کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام روانہ ہوا اور لوگ اس کے ساتھ ہوں جہاں تک کہ منی میں آوے منہ تکبیر و تہلیل و تہلیل کہتا ہوا۔ قال البید الفقیف عصمہ اللہ تعالیٰ حکذا وقع فی نسخ المصحف۔ یہ سند ضعیف اس کو اللہ تعالیٰ خطا سے بچا رہے کہتا ہے کہ مختصر قدر رسمی کے نسخوں میں یوں واقع ہوا۔ منہ کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ وهذا غلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ والصیح اذا اسفل اذاض الامام والناس۔ اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جائے تو امام و لوگ روانہ ہوں۔ منہ ہی قدری کے ایک نسخہ میں موجود ہے تو پیسے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام دفع قبل طلوع الشمس۔ کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ منہ چنانچہ صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔

فروع | مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت وقوف بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے۔ اور کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اذنی ہے۔ نیت وقوف مانند عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ

پس وہ حجرہ سے نزدیک گری تو اس کو کانی ہے۔ لان هذا القدس مما لا یملن الاحتراز عنه۔ کیونکہ اس قدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعیدا منها لا یجوز یہ۔ اور اگر حجرہ سے دور گری تو اس کو کانی نہیں۔ لانہ لم یعد ثلثیۃ الا فی مکان مخصوص۔ کیونکہ اس کا قربت عبادت ہونا نہیں چاہا گیا مگر ایک خاص جگہ میں۔ جسے توجب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔

اسی مثل حجرہ پر کنگری کا عبادت ہونا صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں سے رائے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ و مورعی یسبح حصیات جملۃ واحدة فہذہ واحدة۔ اور اگر اس نے ساتوں کنگریاں یکساں مار دیں تو ایک کنگری قرار پائے گی۔ لان المنصوص علیہ تفرق الافعال۔ کیونکہ منصوص علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے۔ جسے پس بغیر قیاس و رائے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے۔ و یاخذہ الحصى من الی موضع شاء الامن عند المصبۃ فان ذلک یکبر۔ اور کنگریاں جس جگہ سے چاہے یوں سے سوائے حجرہ کے پاس کے کہ یہ مکرر ہے۔ لان ما عندہا من الحصى مکرر ہکذا اجام فی الاثر فیقتلدم بہ۔ کیونکہ حجرہ کے پاس جو کنگریاں ہیں روکری گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی و غصبت شمار ہوگی۔ جسے یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں ہوتا اس کی کنگریاں الٹی روکری جاتی ہیں تو ان کو لینا منحوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوة میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اس کی کنگریاں اٹھالی گئیں۔ اسحق بن راہویہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اس کی کنگریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں۔ ورواہ ابن ابی شیبہ نحوہ حاکم و دارقطنی نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان راوی کی توثیق کی لیکن شیخ تہی الدین نے امام میں اور صاحب تصحیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ نے اس کو ابوسعید کا قول روایت کیا۔ مع بالحدیث یہ ضرور عجائب و دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے وقت سے ہی ابھار جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الہی سے نہ ہو تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا م۔ ومع هذا لو فعل۔ اور باوجود اس کے اگر اس کے پاس سے یعنی حجرہ کے پاس سے لینا مکرر ہوئے کے باوجود اگر اس نے دوسرے کنگریاں سے کرائیں۔ اجزاء باوجود فعل الہامی تو کافی ہو گیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ جسے اور مقصود ہی فعل ہے اور کسی نص میں کنگریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنگری سے کیا مراد ہے تو لڑایا۔ و محوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزائے زمین یعنی خاک سے ہو اس کو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ جسے خواہ وہ جلا تو یا گوند سی مٹی خواہ ٹھک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی ٹھکی رہا ہے اور سروجی نے لکھا کہ گبر و اور چونا و سہر تال و پتھر اور چالڑی ٹھک و سرسہ و درجہ و بلور و طبق و غیر ذلک سب جائز ہیں۔ بکلاف گھاس و زہر و موتی و سونا و ہاتھی کے

کہ یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہ یہ میں نفیس لعل بہ۔
 سے عدم جواز نکھا کیونکہ ایسی چیز شرط ہے جس سے اہانت ہو اور یہی الصبح و مختار ہے۔ م۔
 خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی کے۔ فسے کہ ان کے نزدیک صرف پتھر سے ہائز ہے
 اگرچہ فیروزہ و یاقوت و یاقوت و یاقوت و یاقوت اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور سہل سے
 نزدیک پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالظہر کما یحصل
 بالمحجر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح
 مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذهب والفضة لانه یسمن ثمر الارمیا بخلاف
 اس کے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ ان سے نثار کہلاتا ہے نہ پتھر
 مارنا۔ فسے اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور
 اولی و احوط یہ کہ صرف پتھروں پر جو نفیس وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ (کما حقق فی المصحح)
 قال ثم یدفع ان احب کہا کہ پھر اس کا حق چاہے تو ذبح کرے۔ فسے یعنی قربانی کرے
 جس میں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر۔ پھر
 سر کو مونڈے یا کترے۔ فسے خواہ خود یا حجام سے۔ لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انه
 قال ان اول نسکنا فی یومنا هذا ان نذی ثم تذبح ثم یحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ ہے کہ ہم رمی کریں پھر قربانی
 کریں پھر سر منڈا دیں۔ فسے لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں آئے تو حجرہ پر آکر اس کو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ پر
 تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ
 فرمایا پھر بائیں جانب پھر سوسے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ (کافی الفحیحین و غیرہ)
 اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایاں معتبر ہے نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے
 لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ (کذا فی النفع) الحاصل آپ کا فعل نجت ہے اور وہ
 رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الملق من اسباب القتل۔ اور اس دلیل سے
 کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی
 فسے احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یحلق بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ
 کر اوائے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال ہو جاتا ہے۔ فسے چنانچہ بیان آدے
 کا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی البترہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم الرمی
 علیہا۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کر لی جاوے گی۔ فسے تاکہ احرام میں واقع ہو۔ یہی ترتیب
 قربانی و حلق میں۔ ثم القلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی کنوعات سے ہے۔
 فسے حتی کہ محرم کو بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اور قربانی کرنا منوعات احرام سے نہیں۔ فیقدم
 علیہ الذبح۔ تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کی جائے گی۔ فسے تاکہ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جائے

والا خلق الذی حج بالجمیع - اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے معلق کیا۔ جسے چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یأتی بہ المذبح یقطع۔ کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے۔ والکلام فی المذبح۔ اور یہ بیان اٹھی شخص کے حق میں ہو رہا ہے جو نقطہ حج ادا کرنے والا ہے۔ جسے اور جو شخص کہ ان ایام حج و عمرہ ملا کر ادا کرے جس کو قرآن کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جس کو تمتع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ الحاصل افزاد حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈا دے یا کتر اوسے۔ والخلق نفل اور سر منڈانا افضل ہے۔ بقولہ علیہ السلام رحمہ اللہ المعلق فی خالہ ثلثا الحدیث ظاہر بالرحم علیہ۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ خلق کرنے والوں پر رحم فرما دے۔ اس کو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس ان پر کمر رحمت بھیجی۔ جسے یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ خلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ خلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ خلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کترنے والوں پر بھی۔ (کافی الصحیحین)۔ پس میں مرتبہ کمر خلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر تو منڈانا سہ چند افضل ہے۔ یہ تو نص صلی ہے۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ لان المعلق اکل فی قضاء التفت وهو المقصود۔ اور اس دلیل سے کہ منڈانا سترائی حاصل کرنے میں خوب کامل ہے اور سترائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے۔ و فی التفصیر بعض التفصیر۔ اور کترانے میں کچھ نقص ہے۔ فاضبہ الاختسار مع الوضوح۔ تو اس کی مشابہت ہو گئی غسل کر کے اور وضو کرنے کے ساتھ۔ جسے تو جیسے غسل کرنا وضو سے افضل ہے یوں ہی منڈانا کترنے سے۔

فروع | جس کے سر پر بال وہوں واجب ہے کہ سر پر استرا پھرا دے اور بقولے سطح ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے سے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں لوج ڈالے تو کالی ہو گیا۔ اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا مستحب ہے جسے برعکس۔ اگر دونوں متعذر ہوں تو طال ہو گیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام الحج تک بغیر کرے۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہیں تو سوائے مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہیں ہے جہاں دیکھنی فی العلق بہ الحج النہاس۔ اور منڈانے میں چوتھائی سر کے ساتھ اکٹھا کیا جائے۔ اعتبار بالمسح۔ برقیاس مسح کے۔ جسے یعنی جیسے وضو میں چوتھائی سر کا مسح کافی ہے۔ وحلق اصل اولی۔ اور پورا سر منڈانا بہر ہے۔ اللہ اعلم بہا سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ باقی کترانے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جسے جیسا کہ حدیث اش رضی اللہ عنہ میں گذرا۔ اگر کافی دے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا کترایا تو کالی ہوا اور اس نے اسادت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے بڑا کیا اور سوائے سر کے کوئی دوسرے بال جسے اور نہ ناخن کاٹنے اور اگر ایسا

کیا تو کچھ مفسر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التفت میں سے ہے
 (کذا فی المبسوط)۔ اور محیط میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے خطمی سے سرو صویا یا ناخن کترے تو بطلان
 احرام سے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ
 اس کو حلال ہونا مباح ہو گیا۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈانے میں اس قدر کافی
 ہے جس قدر سے و خود میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر و خود نہیں ہو سکتا کیونکہ
 وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے تو طبع تمام اس کو بیان کرنے اور اجتہادی و لائق
 ہر اجتہاد بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے میں مقتضائے دلیل یہی ہے کہ پورا سر منڈانا واجب
 ہے جیسا کہ قول مالک ہے اور یہی میرا مذہب ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ کما فی الفتح۔ اور
 اسی پر اعتماد اولیٰ ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے اس کے سوائے ظاہر ہو۔
 ہے عوام معذور تو ان کے واسطے کتاب میں مذکور ہوا کہ چوتھائی سر کافی اور کل انقل ہے
 پھر حلق یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ و بالتقصیر ان یاخذ من رؤس شعہ۔ مقدار الانملة۔

اور کترنے کے یہ معنی کہ بالوں کے سروں سے بقدر ایک انگل کے تراشیں۔ سے۔ سے۔ یہ
 اندازہ حضرت عمر و ابن عمر سے مروی ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور اس میں مرد و
 عورت برابر ہیں۔ مع۔ ہاں عورت کو سر منڈانا جائز نہیں ہے۔ م۔ لکھا صل حاجی حلق یا قصر کر چکا
 وقد حل له کل شیء الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اس کو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں
 کے۔ سے یعنی خوشبو و لباس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع و امس کی وداعی نہیں
 حلال ہوئی۔ وقال مالک ولا الطیب ایضا لانه من وداعی الجماع۔ اور امام مالک نے کہا
 اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے وداعی میں سے ہے۔ سے تو عورتوں کی طرح
 خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شیء الا النساء۔
 اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اس کے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو
 گئی۔ سے اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثناء
 میں وداعی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی ان میں داخل ہے لیکن تمام روایت سے یہ شبہ
 دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو مینی نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ
 وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے مئی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو
 گئی سوائے عورتوں کے۔ و ہذا مقدم علی القیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے
 سے تو مالک کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارضہ میں عبد اللہ بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی
 سنت سے ہے کہ جب جمرۃ النبی کو رمی کیا تو اس کو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں و
 خوشبو کے یہاں تک کہ طواف و یارت ادا کرے۔ (رواہ الحاکم تامل علی شرط الشیخین)۔ اور
 ہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد منقطع مروی ہے۔ (کما فی الامام)۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین

میں تاسم نے عائشہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اس کے کہ آپ احرام باندھیں اور یوم النحر کو قبل اس کے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے معطر کیا جس میں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم میں عمرہ نے عائشہؓ سے مانند اس کے روایت کی۔ نسائی و ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز طلال بزکئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو سے کہ نہیں ہے۔ م۔ م۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح و ارجح ہیں تو کوئی معارضہ قائم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف عورت ابھی اس کو حلال نہیں ہے۔ م۔ م۔ ولا یحل لہ البجاع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اس کو حلال نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے جسے کہ ان کے درتول میں سے ایک قول کے موافق عورت کو بیٹا تا اور اس کی ران یا پیٹ سے مساس و زنا بشل پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اس کو جائز نہیں جانتے۔ لانه قضاء الشهوة بالنساء کیوں کہ یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرتا ہے۔ فیوض الی تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہوتے تک تاخیر کیا بدلتے گا۔ جسے اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ نعم الرمی لیس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ ھو یقول انه یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلة فی التحلیل۔ شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانر سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ وقت سے تو حلال کرنے میں بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ جسے کیونکہ جو چیز یوم النحر سے وقت ہے یعنی دسویں ذی الحجہ اس کا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ وقوف مزدلفہ بھی یوم النحر میں واقع ہے۔ ولینا ان ما یکون محلاً لیکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو چیز احرام سے حلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے یہی سر کا مونڈنا۔ جسے کہ وہ احرام میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ جسے یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جا کر رمی الجمار کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ جسے کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان التحلل بالحلق السابق لابیہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا ہو بعد طواف کے۔ جسے ان اس قدر ہے کہ اسی حالت بلکہ جو احرام میں تھے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اس کے کہ عورت سے شہوت پوری کرے لہذا مشرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م۔ م۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے ہونی اس کے نہ ہوگا اور

ابن عمر سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم یقفوا اتفقہم۔ مروی ہے کہ قنسا سے ٹفت وہ ملحق رساں سے
یہی مفسرین کا قول ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابو حنیفہ کے قول پر ملحق صحیح اگر بعد
رمی کے قبل طاق کے غلطی سے سرد ہو یا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ مستند

الحاصل منی میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کر کے۔ قال ثعلبانی من یومہ ذلک حکتہ۔ تدریسی
نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ منے یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد یا دوسرے
دن۔ منے گیارہویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پھر سول۔ منے یعنی بارہویں کو کہ یہی ایام قربانی کے
ہیں پس ان سے تاخیر نہ کرے۔ فیطوف بالبیت طواف الزیارة سبعة اشواط۔ پس طواف کا طواف
کرے طواف الزیارت سات پھرے۔ منے اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ
کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے تاخیر کرنا افضل
ہے جیسے طواف الزیارة کو دسویں تاریخ کو ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما رری ان
الذی علیہ السلام لما خلق اخاض الی مکة فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وعلی الظہر یمنی۔ کیونکہ
مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس نہ کہ مکہ کا
طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ منے یہ حدیث صحیح مسلم میں ابن عمر
سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جاہلہ میں اور ابو داؤد اور ابن حبان و عاکم کی حدیث عائشہ
میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابوالفتح ایبمری و ابن حزم نے کہا کہ لا محالہ دونوں روایتوں میں سے
ایک کے کسی راوی کو دہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ صحیح۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے
ن۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید ہیں کہ طواف الزیارة دسویں کو ادا کیا تو بھی افضل ہے۔ م۔ ووقتہ
ایام النحر۔ اور طواف الزیارة کا وقت قربانی کے ایام ہیں منے دسویں و گیارہویں و بارہویں تک
لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبیح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال
فکلوا منها۔ یعنی کہا فکلوا منها۔ منے پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ویطوفوا۔ پھر فرمایا
ویطوفوا۔ منے یعنی اور طواف کرو۔ فكان وقتہما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹکڑا
و اول وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتداء وقت طواف الزیارة کا دسویں کی فجر طلوع
ہونے سے ہے۔ منے آخر ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفة۔ کیونکہ
طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ و الطواف مرتب علیہ۔ اور طواف
اس وقوف پر مرتب ہے۔ منے یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لا محالہ طلوع فجر سے
ٹکڑا۔ الحاصل نویں کے دن سے لے کر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اس میں سے کسی جز میں
وقوف کرے اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹکڑا امام بعد غروب کے
مدانہ ہو کر ظہر میں رات بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارة کا وقت شروع ہوا ہے اس میں پہلے وقوف مزدلفہ پھر اگر
بعد طلوع اشمس کے ری الجموع پھر مستحب قربانی پھر طاق یا قصر پھر طواف الزیارة کرے۔ م۔ و افضل هذه الايام اولها کما فی
انتہیۃ اور ان ایام طواف میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انھیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل

ہے۔ و فی الحدیث افضلها اولھا۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے
 جسے یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر یہ کہ کہا جائے کہ اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ رہا اس
 طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان كان سعي بين الصفا والمروة عقيب طواف التقدمة
 لم يمل في هذا الطواف ولا سعي عليه۔ اگر وہ طواف التقدمة کے بعد صفا و مروه کے درمیان
 سعی کر چکا ہو تو اس طواف الزیارتہ میں رمل نہیں کرے گا اور اس سعی پر سعی و صفا و مروه بھی نہیں ہے
 وان كان لم يقدم السعي۔ اور اگر سعی صفا و مروه کو مقدم نہیں کر چکا۔ جسے بلکہ اس وقت تک
 تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ و مل في هذه الطواف وسعي بعده۔ تو اس طواف میں رمل
 کرے اور اس کے بعد سعی کرے۔ لان السعي لم يشرع الا مرة۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا
 و مروه تو مشروع نہیں مگر ایک بار۔ جسے یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو
 پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف التقدمة جو کہ سنت ہے اس کے
 بعد یہ سعی ادا کر دے۔ والرملة ما شرع الا مرة في طواف بعده سعي۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے
 ایک بار اسے طواف میں جس کے بعد سعی ہو۔ جسے تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتیٰ کہ اگر مقدم ہو گیا
 ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ صفا و اس کا یہ ہے کہ اگر طواف تقدم میں رمل کیا اور اس
 کے بعد سعی صفا و مروه نہ کی تو رمل شمار ہو اور طواف الزیارتہ مع رمل سعی کرے۔ اگر طواف
 تقدم میں رمل نہ کیا اور اس کے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارتہ سات پھر
 ادا کرے۔ پھر سات پھر سے بروجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھر سے اور باقی تین واجب ہیں
 کما نص عليه الامام بعد اور اس میں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ م۔

و یصلی رکعتین بعد هذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دو گنا نماز پڑھے۔
 لان ختم کل طواف برکعتین قل ضاکان الطواف اوله لا علی ما بینا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت
 کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنا برآئیکہ ہم بیان کر چکے۔ جسے حدیث کہ طواف
 کفندہ ہر سات پھر سے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف تقدم کی ذیل میں مکرر ہے م۔
 فسروع متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمزم کے دروازہ
 طواف کیا تو کافی ہے اور اگر دروازہ مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے کہ کے گرد طواف
 کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ مسجد میں داخل ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا
 نہ ہو مگر آئیکہ اس پر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت ہو کہ وہ جماعت
 جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف تقدم سنت نہیں ہے عورت
 کو مستحب ہے کہ سات کے کنارہ رہے اور مرد کو بہت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے
 اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہیں گے یا جذانہ کی یا وضوء کی ضرورت ہوئی تو طواف
 سے نکل کر جادے پھر فراغت کے بعد اگر جہاں سے چھوڑا تھا اس پر بناء کرے جس کو طواف
 میں نماز مکروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دو گنا طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پہنچے طواف میں

مضانہ نہیں بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ عمدہ شمار ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا۔ طواف میں سلف سے ذکر اہلی متواتر و اس پر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے رکعاتی التنجیس المصنف ۱۔ اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں۔ کمائی انکائی للکرم۔ طواف میں نتوی دینا اور بضرورت پانی پینا جائز ہے اور تنبیہ اس وقت نہ کیے۔ اگر سواری پر آدمی لکر طواف یا سعی کی تو بعد از جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرے اور چلا آ یا تو اس پر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کما نص علیہ محمد و مشائخ۔ دوسرے کو لاد کر طواف کرا یا تو لادے والے کا طواف بھی ادا ہوگا لیکن اگر نقطہ لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر دشمن سے بھاگنے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھر گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہو گیا۔ فاد کعبہ کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی۔ لہذا آپ کے مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد و سنان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ الٹھا دے گا۔ یعنی جلال و عظمت الہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹتی حتیٰ کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر و باطن میں جہاں تک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے۔ عوام جس کو عروۃ الوثقیٰ کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیان مسبار کو ناف دینا کہتے اور اس پر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے۔ (کمافی القبح)۔

الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ قال وقد حل لہ النساء۔ قدوری نے کہا اور حالت یہ پہنچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہو گئیں جسے اور اس میں طواف کو دخل نہیں لکن بالحق اسباق۔ لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا لٹرانے کے) جو طواف سے پیسے ہو چکا۔ اذہو الحل۔ کیونکہ وہی طلال کرنے والا۔ جسے یعنی اہرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کن وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں۔ لا باطلواف۔ نہ بوجہ طواف کے الا انہ اضا عملہ فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا مؤخر کر دیا گیا ہے۔ جسے یہاں تک کہ طواف کرے۔ نظیر یہ کہ کسی نے جا کر چیز خریدی تو اس چیز کو کلام میں لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوتا ہے۔ م۔ قال وهذا الطواف هو المفروض فی الحج وهو رکن فیہ۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اس میں رکن ہے۔ اذہو اما موریہ فی قوله تعالیٰ ویطوفوا بالبيت العتیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الہی عزوجل ویطوفوا الخ میں جسے یعنی اور یہ بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے نفع۔ ویسی طواف الافاضۃ و طواف یم الفضا۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور عیسر نام طواف

یوم النحر ہے۔ دیکھ تاخیرہ من هذه الايام۔ اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ فسے یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ و لما بینا انہ وقت بہا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انہین ایام کے ساتھ موقت ہے۔ فسے یعنی یہی اس کا وقت مقرر ہے۔ وان اخرہ عنہا لاصح عند ابی حنیفۃ[ؒ] وسنیۃ فی باب البنایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جبراً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اس کو جرہوں کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ثم یعود الی منی فیمیم لہا۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو۔ لان اللہ علیہ السلام رجع الیہا کما دیناہ۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ فسے حدیث ابن عمر و جابر بن صبیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الہمی وموضعہ بمنی۔ اور اس لئے کہ اس پر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اس کا ٹھکانا منی میں ہے۔ فسے لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے۔ فسے یعنی گیارہویں تاریخ بعد زوال کے۔ رمی الجمار اثنی عشر تینوں جہرات کو رمی کرے۔ فیمید بالقی تلئ مسجد الخیف۔ پس اس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ فیرمیہا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاة۔ پس اس کو سات کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ فسے پس اس کی رمی پوری ہوگئی۔ ویقف عندہا۔ اور اس کے پاس کچھ توقف کرے۔ فسے یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح ودعاء کے۔ ثم یرمی التی تلئہا من ذلک۔ پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو جاریں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ فسے یعنی اول کے بعد وائے جمرہ کو سات کنکریوں سے مع تکبیر دل کے۔ ویقف عندہا۔ اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم یرمی۔ پھر رمی کرے۔ فسے تیسرے جمرہ کو یعنی۔ جمرۃ العقبہ کذلک۔ جمرۃ العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ حکذا روی جابر فیما نقل من نساک رسول اللہ علیہ السلام منسراً۔ چنانچہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لنگ سے نقل کیا اس میں یوں ہی تفسیر کے ساتھ روایت کیا ہے۔ فسے یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں صرف جمرۃ العقبہ کے اول روز کا بیان ہے ہاں ابو داؤد نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے منسب روایت کی ہے۔ (رواہ ابن حبان فی صحیحہ والکرم) منقول ہے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفع بک صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں کافی وافی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے۔ ویقف عند الجمرات فی المقام الذی یقف علیہ الناس۔ اور اول و دوم دونوں جمروں کے پاس وہاں توقف کرے جہاں لوگ جمرے

ہیں۔ فسے کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جس کو لوگوں نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اول جمرہ میں آگے بڑھ کر توقف قبلہ رخ دیر تک دعا و ہاتھ اٹھانا اور دوم میں باتیں جانب منہ کر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے۔ ہفت۔ و بحمد اللہ و یلنی و یصل و یکبر و یصل علی النبی علیہ السلام و یدعو لحاجتہ و یرفع ید یدہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی مدد سے اور ثناء پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونوں ہاتھ اٹھا دے جمہور کے نزدیک سے۔ فسے دونوں کندھوں تک (المحیط)۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الا یدی الا فی سبیل موافق ذکر من جلتھا عند الجمادات۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے بلویں گے مگر سات مواقع پر اور منجملہ سات کے دونوں جمرہوں کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الایدی بالدار عامہ اور مراد دعا کے ساتھ ہاتھوں کا اٹھانا۔ فسے یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گذری۔ اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کہ رمی نہیں کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھ کر پھینکے یا دوسرا اس کی طرف سے پھینک دے۔ یوں ہی جو اغمار سے بیہوش ہو۔ اگر ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونوں یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف میں امام کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے۔ ہفت۔ و یدعی ان یتستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ہذہ المواقف۔ اور چاہیے کہ ان مواقع میں (خواہ جمرہ کے ہوں یا عرفہ وغیرہ کے) مومنوں کے واسطے اپنی دعا میں مغفرت مانگے۔ فسے یعنی اللہ تعالیٰ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخش دے۔ کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاوے گا اور مومنین بخشے جاویں گے۔ لان النبی علیہ السلام قال اللهم اغفر للحاج وللمن استغفر له الحاج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الہی حاجیوں کو بخش دے اور جس کے واسطے حاجیوں نے مغفرت مانگی اس کو بخش دے جسے رواہ الحاکم ومحمد والبیہار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃؓ اور اس کو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت کیا۔ ع۔ ت۔ فہ الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ۔ پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے توقف کرے۔ فسے جیسے جمرہ اول و جمرہ دوم ہے کہ ان کی رمی کے بعد توقف دعا ہے۔ لانہ فی وسط العبادۃ فیاتے بالدعا فیہ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے نتیجے میں واقع ہے تو اس فعل میں دعا کرے وکل رمی لیس بعدہ رمی لا یقف۔ اور جو رمی کہ اس کے بعد رمی نہیں ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہیں کرے گا۔ فسے جیسے تیسرا جمرہ العقبہ یا یوم النحر کو فقط جمرہ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہیں چنانچہ حدیث میں منصوص ہے۔ لان العبادۃ قد اشہت چونکہ عبادت تو فہم ہو چکی۔ ولہذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضاً۔ اور اسی وجہ سے یوم النحر میں بھی بعد جمرۃ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من النحر۔ قدوریؒ نے کہا اور

جب دوسرا دن ہو فسے یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جس کو یوم النحر
 الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثالث بعد زوال الشمس کد لکھو۔ تو تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب
 کے رمی کرے اسی طرح۔ فسے یعنی جس طرح گیارہویں کی جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان
 يتجمل المنى الى مكة۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے۔ فسے کچھ
 گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان يقيم رمی الجمار الثالث في اليوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر ٹھہرنا
 چاہے تو چوتھے روز بھی تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ بقولہ تعالیٰ فمن تعجل في
 يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل النحر یعنی پھر
 جو شخص جلدی کرے دودن میں تو اس کو کچھ گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں
 اس کے واسطے جو تقویٰ کرے۔ فسے زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں
 بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ کے امر حق سے بوجی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
 بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والا فضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہر رہے فسے تیرہویں
 تک جو آخر ایام تشریق ہے۔ لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صبر حتى رمى الجمار الثالث
 في اليوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چوتھے
 دن تینوں جمرات کو رمی کیا۔ فسے چنانچہ حضرت ام المؤمنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ طواف زیارت
 کیا آخر روز جب کہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر سی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشریق کی
 راتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے تھے جب آفتاب مٹھل جاتا۔ الخ۔ (رواہ ابو داؤد و ابن حبان فی
 صحيحہ والحکم)۔ مستدریٰ نے مختصر السنن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفتح۔ لہذا زیادت عبادت
 اور اتباع سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو
 چنانچہ فرمایا۔ وله ان يفيض عالم يطلع الجمر من اليوم الرابع فاذا طلع القبل لم يكن له ان يفيض۔ اور
 حاجی کو چلے جانے کا جواز حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی تیرہویں کی فجر طلوع نہ ہوئی
 پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اس کو چلے جانے کا اختیار نہ ہوگا۔ فسے جب تک چوتھے روز کی فجر
 نہ کرے۔ لہذا دخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ فسے نظیر اس کی بعد اذان کے
 مسجد سے نکلنا بغیر اذان مکروہ ہے۔ وفيہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں شافعی کا خلاف
 ہے۔ فسے کیونکہ شافعی کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع ہونے سے جاری نہیں رہتا
 یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمرؓ سے مروی
 اور قول مالک واحد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت
 نہیں ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔

وان قدم الرمی في هذا اليوم یعنی اليوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاذ عند ای
 حنیفہ۔ اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے پہلے
 ادا کر لیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ وهذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔

وقال لا يجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ فسے ہی قول مالک وشافعی واحد ہے۔ ع۔ اعتباراً بسائر الايام۔ برقیاس و دیگر ایام کے فسے۔ یعنی ۱۲۔۱۱۔۱۰۔ تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے تو چوتھے دن بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفل۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت میں تھا۔ فسے یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدوں رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام میں نہیں پس ہی فرق تھا۔ فاذا لم تدرخص النفل بها۔ پس جب عاقبتی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ فسے اور کسی بات میں فرق نہ رہا۔ تو جیسے دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی نہیں جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہ ہوئی۔ ومذہبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابو ضیف کا مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جسے کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ (رواہ البیہقی)۔ یعنی جب میرہویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں مجتہد ہے۔ م۔ ولانہ لما ظہر اثر التخفيف فی هذا اليوم فی حق التلک ظلان یظہر فی جوارہ فی الاوقات کلھا اولى۔ اور اس قیاس استنباطی سے کہ جب اُس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولی اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔

بخلاف اليوم الاول والثانی۔ برخلاف روز اول و دوم کے۔ فسے کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جس کا اثر وقت کے بارے میں ہو لہذا ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا يجوز الا می فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الہدایۃ۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا يجوز ترکہ فیہما بقی علی الاصل المردی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کر کے کا جواز نہیں ہو اتو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے فسے یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل و حقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے نہ جائز ہے۔ م۔ خاما یوم النفر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ رہا یوم النفر یعنی دسویں کو بعد واپسی مرقا و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ فسے لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر کے اسامہ سے ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ فسے ہی قول احمد ہے لماروی ان النبی علیہ السلام رخص الی عامہ ان یروا لیلہ۔ کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ فسے رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس و مرسل عن عطاء۔ ف۔ ورواہ الطبرانی۔ ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ منفع۔ اور نیز ریل حدیث عائشہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وہم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبیل فخر کے رمی الحجڑہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتیٰ کہ طواف
افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس ہوتے (رواد
ابوراد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روائی بالجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو
گی۔ اور ابوراد مے عطار سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسمارنت ابی بکر سے
الحديث اس میں ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہی کرتے تھے یعنی رات میں
رمی الحجڑہ۔ م۔ ع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسمارہ کا فعل صریح اجازت سے ظاہر نہیں
ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے طلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی
کے بعد غرہ کے ترتیب ملحوظ نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ عرج نہیں تو
اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے اپنی رائے کے انحال سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ
خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی جھول ہے باوجود اس کے قتل کہ
عورتوں نے خود رائے سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان کو صرف ایک حج میں حاصل
ہوا اور یہی احتمال راجح ہے بدلیل اس کے جو مصنف نے ذکر کیا۔ م۔

وناقولہ علیہ السلام لا تقام واجرة العقبة الا بمصحين اور ہماری دلیل قول حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم ہے کہ حمرۃ العقبة کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ منسے رواہ الطحاوی واللاہ
وابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ مطبع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جن کو پیشتر رواد کر
دیا تھا۔ ویس وی حتی طلوع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے
منسے یعنی ابوبکر البزار کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ حمرۃ العقبة کو رمی مت کرنا یہاں تک
کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مطبع۔ اور دوسری احادیث سے معلوم ہوا کہ آپ کا فعل بھی یوں
ہی تھا۔ اور اصول میں ثبوت ہوا کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں۔ فیثبت اصل
الموت بالاول والافضلیۃ بالثانی۔ پس ثابت ہو گا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت
بدلیل حدیث دوم۔ منسے اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائے گا جو شافعی نے
روایت کی بلکہ اس کی تاریل کی جاوے۔ وتامل ماروی اللیلۃ الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تامل روایت
شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے۔ منسے یعنی چرواہوں کو اجازت دی کہ گیارہویں و بارہویں
رات میں رمی کریں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ رمی میں راتیں اپنے لگے دن کی تابع ہیں حتیٰ
کہ شب مثلاً گیارہویں کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہو کر آخر رات تک رہتا ہے۔ من
پس چرواہوں کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ایام کے دن کی رمی کو رات میں ادا کر لیں۔
اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبد اللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں میں لفظ
چرواہوں کی حدیث ابن عباس میں تو یقین ہو جاوے۔ ولان لید الخ وقت الوقوف۔ اور اس
واسطے کہ دسویں کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ منسے جیسا کہ حدیث عرفہ میں مذکور
تو وہ رمی الحجڑہ کا وقت نہ ہو گا۔ والسوی یقریب علیہ فیکون ولتہ بعدہ ضروری۔ اور

رمی ترتیب کے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لا محالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا جسے تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لیں کہ چرواہوں کو اسے دسویں رات میں رمی حجرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اس لیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعیفہ عورتوں بچوں اور چرواہوں کو رخصت دی تو یہ انھیں تک رہے گی دوسروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس و عبد اللہ بن عباس و بارہ ضعیفہ کے جو اسناد میں اقویٰ ہیں مروج متروک کر کے حدیث و بارہ چرواہوں کے ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ م۔ عند ابی حنیفہ یمتد هذا الوقت الى غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ جسے یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان اول نسکنا فی هذا الیوم الہمی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں جسے اس کا ذکر خلق کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتالہ۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا۔ جسے بنا برآں کہ دن میں کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہیں۔ و ذہابہ بغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے سے دن جلتا ہے۔ جسے کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو شب و صبح ہوا کہ غروب تک وقت رہے گا۔ وعن ابی یوسف انه یمتد الى وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ جسے بعد زوال کے نہیں رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کر لی۔ والحق علیہ ما روینا۔ اور ابو یوسف پر تحت وہ حدیث جو ہم روایت کر چکے جسے ان اول نسکنا فی هذا الیوم الحج۔ اور چونکہ اس کا ثبوت نہیں ہوا تو تحت قائم نہ ہوگی و کمالا یخفی) وان اخر الى الليل رعاہ ولا ضی علیہ۔ اور اگر حاجی نے رمی حجرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کر لے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعاہ۔ بدلیل چرواہوں کے حدیث کے جسے بلکہ اس لیے کہ رات بھی دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن بسوط خواہر زاود میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جواز مع اسادت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسادت ہے اور رات میں جائز مع اسادت ہے۔ یعنی مع۔ اور مخفی نہیں کہ رات وغیرہ میں جہاں اسادت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعیفہ و چرواہوں کو اسادت نہیں ہے۔ م۔ من۔ وان اخرہ الى القدر رعاہ۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرے۔ لانہ وقت جنس الہمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے۔ جسے اگرچہ خاص اس رمی کا نہ ہو۔ لہذا رمی کرے۔ و علیہ دم۔ اور اس پر ایک لڑبائی لازم آتی۔ عند ابی حنیفہ لتاخیرہ عن وقتہ کما هو مذهبہ ابو حنیفہ کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ جسے یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے تو تر بانی لازم آتی۔ پھر یہ اس بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال کان رعاہ

ہارا کیا اجناہ۔ قدری کے کہا پھر اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اس کو کافی ہے۔ لخصاً فعل
رمی بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے فتنے بیکہ قاضیوں میں کہا کہ یہی ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک
کل رمی میں افضل ہے اس کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی ثبوت ہوا۔ صف
کافی الصبیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے
سمجھا کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کر لو
کیا معلوم شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کروں گا۔ (کافی الصالح)۔ اور غیر سواری بھی آپ کا
رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف نے یہ نکتہ قرار دیا کہ۔ وکل
رمی بعدہ رمی فالافضل ان یس مینہ ماظینا والا فیرمیه راکباً۔ ہر رمی جس کے بعد رمی سے تو
افضل یہ کہ اس کو پیادہ رمی کرے ورنہ اس کو سوارہ رمی کرے۔ فتنے پس دوسری کی رمی ثمرۃ عقبہ
سوارہ ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں جمہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو
پیادہ کرے اور عہد سوم کو سوارہ کرے۔ لان الاول بعدہ وقت و دعاء علی ما ذکرنا۔ اس واسطے
کہ اول یعنی جس کے بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا و دعا ہے بنا بر آئکہ ہم مذکور کر چکے۔
فیرمی ماشیا۔ تو اس کو پیادہ رمی کرے۔ فتنے تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب الی المقصود۔
تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ فتنے اور دوم یعنی جس کے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جائے
و بیان الافضل صریح عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ عرض علم پر عجب کیا۔ الہدایہ نے کہا کہ وقت طرد الشیطان
کا ہے اور یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدر میں ہے کہ ظہیر یہ میں مطلقاً
پہل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ ہے صف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم جس سے ابوحنیفہ و محمد نے استنباط کیا۔ ہاں سواری میں، هجوم سے خطر ہے تو پہل
اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکم۔ ان لا بیعت بھنی لیالی الرمی۔ اور مکر وہ ہے کہ رمی کی راتوں
میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام یات بھا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی
میں رات کو رہے۔ فتنے چنانچہ ابو داؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ میں گذرا۔ اور اس سے صرف
سنت ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ و عمر رضی اللہ عنہ کان یووب علی تلک المقام بھا۔ اور حضرت عمر رضی
اللہ عنہ منی میں مقام ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ فتنے ظاہر یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے
تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے باہر رات گزارے اور حکم کرتے لوگوں کو کہ منی کے
اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان راتوں تک میں سونا مکروہ
رکھتے۔ یمینول اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ منع۔ و یوہات فی غیرھا اعتماداً لایلتزمہ طہا
ہندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عہد منی کے سولے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ
ہوگا۔ خلافاً للشافعی۔ بر طلاف قول ثنائی کے۔ فتنے کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے
اور ہمارے نزدیک نہیں۔ لانه وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہمارے دلیل یہ کہ یہ مقام

واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی میں آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فخرکہ لا یوجب الجابر۔ تو یہ فعل کچھ افعال حج سے نہ ہوا تو اس کے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوگا۔ فسے کیا نہیں دیکھتے کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتا تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ (کافی الکافی)۔ ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ واجب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیوں لیتے۔ ابن الہمام نے رد کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے خصوصاً جب کہ سب لوگ منی میں تھے۔ مفسر۔

قال دیکھ۔ ان يقدم الرجل ثقله الى مكة ويقیم حتى يمضي۔ قدری نے کہا اور کرود ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کر دے اور خود ٹھہرا رہے یہاں تک کہ چکا کرے۔ لما ردی اب عن رمی اللہ عنہ کان يمنع منه ویؤدب علیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اس پر ادب دیتے تھے۔ فسے یعنی کہتے کہ اس کا حج نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب ٹھہرے گا۔ م۔ ولانہ یوجب شغل قلبہ۔ اور اس دلیل سے منکر وہ کہ ایسا کرنا اس کے دل کو اسباب میں مشغول رکھے گا۔ فسے وہی ہذا اگر کہ میں ایسی جگہ رکھا ہوں کہ اس کو اطمینان ہو تو کراہت نہ ہوگی۔ (کافی الدر)۔ تنبیہ اسی سے کہا گیا کہ نماز میں جوتیاں وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل بگاڑے بلکہ پیش نظر چاہیے۔ وانا لفرأی مکة بالحجب اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب میں اترے۔ وهو الابط۔ اور یہی ابط ہے جسے جو مکہ سے منی کو جاتے ہوئے دونوں پہاڑ کے درمیان متصل بمقابر او نچا مقام بائیں جانب ہے اور وہ فنائے مکہ سے ہے اور مقبرہ اس میں شامل نہیں ہے۔ مفسر۔ وهو اسم موضع قد نزل به رجل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے تھے جسے رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشاء تک نمازیں پڑھ کر کچھ دیر سو جا رہے پھر بیدار ہو کر مکہ میں داخل ہو۔ مفسر۔ دکان لتدوا قصدا۔ اور محصب میں آپ کا اترنا قصداً تھا۔ فسے اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصداً نہیں اترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس جو چاہے وہاں اترے یا نہ اترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث میں عائشہ رضی اللہ عنہا کا صریح قول ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہاں قصداً بطریق عبادت اترے۔ اسی کو مصنف نے اختیار کیا۔ وهو الاصح حتی یکون النزول به سنة۔ یہی اصح ہے حتی کہ محصب میں اترنا سنت ہو گیا۔ فسے جب کہ آپ قصداً اترے۔ علی ما ردی انہ علیہ السلام قال لا صحایہ انا نازلون هذا عند خیف خیف نبی کنا نہ حیث تقام المشکون فیہ علی شریکہ۔ بنا براس کے جو روایت کیا

گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منی میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف میں اتریں گے خیف بنی کنانہ میں جہاں مشرکوں نے اپنے شرک پر باہم قسمیں کھائی تھیں یثیر الی جہد ہم علی ہذا ان بنی ہاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکوں کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے میں۔ فقہ رواہ الجماعة الستہ من اسامہ رضی اللہ عنہ من ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور انھوں نے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ نبوت و بطلان بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اس خیف محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم دے کر عہد کیا کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کریں کسی طرح کا کھانا پینا خرید نہ روخت پانی دانہ ان کے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ہجرت سب کو لے کر یہاں میں چلے گئے اور مشرکوں نے عہد نامہ کعبہ میں رکھا۔ تین سال گذرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفیں ہوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہد نامہ کو کھڑے لے سب میٹ دیا صرف نام الہی باقی ہے۔ ابوطالب نے کافروں کو آگاہ کیا۔ انہوں نے غصہ ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کر لیں۔ ابوطالب نے اشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیا کہ اگر نہ ہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کر دیں۔ آخر سر فتنہ چھوٹے اور دروازہ کھولا گیا اور داخل ہو کر عہد نامہ محفوظ کو قبول کر نکالا تو حضرت صادق مصدق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف صحیح تھا کہ اس میں سوائے حرف نام الہی کے کچھ نہیں تھا بلکہ کفر کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے میل ہو گیا۔

الحاصل حدیث اسامہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ فقہنا انہ نزل بہ ارادة للمشرکین لطیف صنع اللہ تعالیٰ بہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی۔ جسے حتیٰ کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا۔ نصار سنتہ کالہل فی الطواف۔ تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا جسے غایت یہ کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اس وقت مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جس وقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد مصنف کی یہی جاوے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں ہم قسم ہوئے تھے اگرچہ اس وقت مشرک نہیں یا ظہار مکہ کو جن کے دل میں ایمان خوب جما نہ تھا۔ ہم مفہم اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ امین عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر ابلیح میں اتر کرتے تھے۔ (رواہ مسلم)۔ ابن عمر سے روایت ہے کہ وہ محصب میں اترنا سنت جانتے اور منی سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے۔ نالیع کے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ (رواہ مسلم)۔ میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس طور پر کہ رمی ابھار قبل زوال کر لیتے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں۔ غافلیم ہم۔ غرض کہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ حال نہ داخل مکہ۔ قدری لے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو۔ ظان بالہدایہ

سبعة اشواط لا يزال فيها. پس طواف ثمانہ کعبہ کا سات پھرے جن میں رمل نہیں کرے گا۔
 فسے ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے تو رات میں واقع ہوگا
 اور یہی ظاہر حدیث انس رضی اللہ عنہ البخاری ہے۔ وهذا طواف الصدوق ویسمی طواف الدعاء۔ اور
 یہ طواف الصدوق یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ وطواف النحر عہد بالیت
 اور طواف آخری عہد سجادہ کعبہ۔ لانه یروع بالیت ویصد سابعہ۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ
 وہ بیت کو وداع کرتا ہے اور روانہ ہوتا ہے۔ فسے اسی واسطے مستحب یہ کہ جب روانگی پر ہو تو
 یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اس کے بعد مکہ میں ٹھہرے
 من۔ وهو واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ فسے حتی کہ اگر
 بغیر طواف روانہ ہو گیا تو جب تک مواقیت سے نہیں نکلا ہے اس پر واجب کہ بغیر جدید
 احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جائے اور اس پر ایک
 قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھ کر لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے
 کہ چاہے چلا جائے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام کر لوٹ کر پہلے
 عمرہ طواف سعی سے ادا کرے پھر طواف الصدوق اور اس پر کچھ اور واجب نہیں ہے لیکن
 فقہار نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے۔ من۔ پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد ہے
 مع۔ خلافاً للشافعی۔ بر طواف کحل شافعی۔ فسے و مانک سے۔ نقولہ علیہ السلام من حج هذا
 البیت فلیکن آخر عہدہ بالیت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس
 ثمانہ کا حج کرے تو اس کا آخری عہد اس بیت کے ساتھ طواف ہو۔ کہ روایہ البخاری
 وسلم۔ یعنی بعیدہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث میں یہ مضمون بھی
 وارد ہے۔ ویرخص للفساد الجیض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ عورتوں کو رخصت سے
 فسے یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جسے نفاس والیاں۔ وعمرہ ادا کرنے والا۔
 المروجی۔ ع۔ اور یہ بھی دلیل وجوب ہے کہ سوائے عائشہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر
 وہم ہو کہ پھر عائشہ قربانی دے تو جواب یہ کہ طواف داخل حج نہیں بلکہ بروقت رخصت واجب
 ہے اور چونکہ عائشہ اس وقت لائق طواف نہ تھی تو اس کو رخصت حاصل ہوئی۔ (وفی حدیث سلم)
 لا ینصرفن احد حتی یکون آخر عہدہ بالیت۔ ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہاں تک کہ اس کا آخری
 عہد سجادہ کعبہ ہو یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ عائشہ کے سوائے سب پر واجب ہے۔
 الاعلی اهل مكة۔ سوائے اہل مکہ کے۔ فسے یا جو لوگ داخل میقات ہیں۔ مع۔ لانہم لا
 یصدون ولا یودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع کرتے ہیں۔ ولا واصل فیہ
 لما بینا انہ شوع مرة واحدة۔ اور رمل اس طواف میں اس واسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل
 صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قد منا۔ اور دو رکعت طواف اس
 کے بعد پڑھے جو اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے

چھوٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لیٹے۔ پھر جو مصنف نے نکھا۔ ویاتی زمزم ویشوب من
ما تھا۔ اور زمزم پر آدے اور اس کا پانی پیے۔ منہ ابن الہمام نے نکھا کہ باقی ڈول لیٹے باقی
پر جاوے اور کہے اللہ والی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعاً وشفاء من کل داء۔ یہ روایت ابن عباسؓ
اور مصنف نے یہ حدیث نکھی کہ لما روی ان النبی علیہ السلام استقی ولوا بنفسہ فشرب منه
ثم افرغ باقی الدلو فی البیر۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول
بھرا پس اس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں ڈال دیا۔ منہ سے خوب بھرنا ابن سعد کی روایت
طبقات میں عطاء سے مرسل ہے اور حدیث جابرؓ عند مسلم اور حدیث ابن عباسؓ عند احمد والبطانی
میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہو اور
جو مصنف نے نکھا بعد طواف وواح ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انسؓ دلالت کرتی ہے
کہ آپ نے طواف وواح رات میں کیا ہے۔ ہاں ازنی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف
ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ قال اللہ تعالیٰ اعلم۔ مصنف۔

ولیتحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العقیۃ۔ اور جو کھٹ
چوڑے۔ ویاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے۔ وهو ما بین الحجۃ الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب
کعبہ تک ہے۔ منہ رواہ عبد الرزاق عن ابن عباسؓ۔ فیضع صمدیہ ووجہہ علیہ۔ پس اس
پر اپنا سینہ وچہرہ رکھے۔ ویتثبت بالامتار ساعة۔ اور پر وہاں کعبہ سے ایک ساعت لیٹ
رہے۔ ثم یعود الی اہلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ حکذا روی ان النبی علیہ
السلام فعل بالملتزم۔ یوں ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا
منہ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وعبد الرزاق واسحق والدارقطنی والبیہقی۔ ت ع۔ قالوا وینبی ان
یتصرف وهو یمشی ومادہ ووجہہ الی البیت متباکیا متحصرا علی فراق البیت حتی یتخرج من المسجد
مشاخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹے اس ہیئت سے کہ پیچھے کو جھٹا ہو اور اس کا منہ بیت اللہ
کی طرف ہو روتا ہوا حسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر چہاں تک کہ مسجد سے باہر آ جاوے
فہذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پورے حج کا بیان ہے منہ جس طرح مروا کر ہے اور شیخ ابن الہمام
نے یہاں فصل طویل در باب آب زمزم نکھی جس کا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباس
سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جس میں طعام
کی سیرکی و بیماری کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرت موسیٰ کی وادی پر موسیٰ کا ہے۔ الخ۔ رواہ
ابن حبان والبطانی باسناد وثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکور ہے حضرت ابو ذر کی حدیث
مرفوعہ ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباسؓ سے مرفوعاً وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم
کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دے گا اور سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالیٰ سیر کے
کا اور اگر پیاس دور ہوئے تو اللہ تعالیٰ بدر کرے گا۔ (الدارقطنی)۔ اور اگر تو نے اس کو اللہ
تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دے گا۔ اور جب ابن عباسؓ پیتے تو

کہتے کہ اللہ تعالیٰ اس ملک علمانا فاعاد مرضا قوا واسعا وشفاء من کل راح۔ یعنی الہی میں تجھ سے علم نانہ اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں۔ (الحاکم ومصححہ ورواہ ابن ماجہ واحد)۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیر اندازی میں ٹھیک لشانہ کے لیے اور حاکم نے توبی تصنیف کے لیے۔ حتیٰ کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی ابن حجر نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے ان کی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اس کو ہدایت طلب الحدیث و مرتبہ امام ذہبی کی مراد سے پیا اور بعد میں برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھ کر پانا تھا اور مجھے امید ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے۔ انہی۔ اور میں اس کے پینے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں۔ ملخص الفتح۔ اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام پر مع استقامت کے وفات اور ہر قسم کے دین باطل سے نجات کی امید داری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذو الفضل العظیم ہے۔ م۔

فصل | یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو حج مفروضہ مذکور کے تابع ہیں۔ ہف۔ وان لم یصلح الموضع مکة۔ اور اگر احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ فسے یعنی مینا سے احرام باندھ کر چلا تو مکہ میں پہلے نہ آیا۔ مثلاً اس وجہ سے کہ وقت بہت تنگ تھا۔ وتوجه الی عرفات ووقف فیہا۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا۔ علی ما بینا۔ اسی طریقہ پر وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے۔ سقط منه طواف القدوم۔ تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا۔ لانه شرع فی ابتداء الحج علی وجه یترتب علیہ سائر الافعال۔ کیونکہ اس طواف سنت کا مشروع ہونا ابتدائے حج میں اس طور پر ہے کہ تمام افعال حج کے اس پر مترتب ہوں۔ فسے یعنی پہلے طواف القدوم واس پر تمام افعال حج ہوں۔ اور اس شخص سے یہ نہیں ہوا۔ فلا یكون الا یتان بہ علی غیر ذلک امرجہ سنة۔ تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم کو لا تا سنت نہیں ہوگا۔ فسے اور جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا۔ ولا شی علیہ تبرکہ اور اس طواف قدوم کے ترک سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ لانه سنة ویترک السنة لا یجب الجاہل کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے۔ فسے یعنی از قسم قربانی وغیرہ۔ ومن ادبر الوتوف لہنا فہنا ما بین زوال الشمس من یوم الی طوع الفجر من یوم النہاء فقد ادبر الحج۔ اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب بروز عرفہ کے یوم النہاء کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پایا تو اس نے حج پایا۔ فسے اور جس سے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہوا کسی طور پر ہو نہیں پایا گیا تو حج جائز رہا غافل وقت الوقوف بعد الزوال عندنا۔ پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک۔ فسے اور میں امام مالک و شافعی وان کے اصحاب کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف

مروی ہے۔ منے چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے۔ وھذا بیان اول الوقت۔ اور یہ فعل اول وقت کا بیان ہے۔ منے یعنی قرآن میں مجل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول وقت شروع ہوا۔

وقال علیہ السلام من ادبرک عنہ بلیل فقد ادبرک الحج۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمایا کہ جس نے عرفہ کی رات میں پایا تو اس کے حج پایا۔ منے رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ ووارقطنی۔ ومن فاته عرفہ بلیل فقد فاته الحج۔ اور جس کو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اس کا حج جائز رہا۔ منے رواہ الدارقطنی۔ فھذا بیان آخر الوقت۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے۔ منے اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے۔ وما لك ان كان يقول ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس دھو مجروح علیہ باریتا۔ اور مالک اگر کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے۔ منے لیکن صحیح یہ کہ مالک وان کے اصحاب یہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے ان کے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق نہیں ہے۔ مع۔ ثم اذا وقف بعد الزوال واذا من من ساعة اجزاء عندنا۔ پھر جب بعد زوال کے حاجی نے وقوف عرفہ کیا اور اسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اس کو کافی ہو گیا۔ منے یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگرچہ مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر صرف عرفہ سے نکل گیا۔ م۔ لائے علیہ السلام دکر بکلیۃ اور۔ کیونکہ آنحضرت مسلم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانہ قال الحج عرفہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ منے رواہ الدیلمی۔ ف۔ فمن وقف بعرفة ساعة من لیل او نهار لقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ منے رواہ الطحاوی وبنی الاربع لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مفع۔

الحاصل آپ نے من لیل او نهار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ اؤ۔ ترجمہ یا بیان فرمایا۔ وحی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ منے یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں اس کو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ صرف مع دن ورنہ صرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تقصر یہ الا ان یقف فی الیوم وجہ من البلیل۔ اور مالک نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کے دن اور رات کے ایک جزو میں۔ منے اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن مروی ہے کہ یہ مالک یا کسی کا نزل نہیں ہے۔ بطریق سی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات مستحب ہے۔ مع۔ لیکن الحجة علیہ ما روینا۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ منے بعض مجموعہ روایت دہلی و طحاوی وبنی الاربع۔ ومن اجاز لیل فانه لائسا

اور نسی علیہ اولایعلم انہا عرفات جاز من الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر چلاؤ کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغما سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گزرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ جسے کیونکہ ان صورتوں میں گزرنا چال و پھراؤ سے خالی نہیں۔ ولا تمتنع ذلک بالاغما والنعیم اور اس کا امتناع بوجہ اغما و خواب کے نہیں ہوگا۔ کہ رکن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ جسے یعنی اساک کہ دن بھر اغما یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف العدة لانہا لا تبقی مع الاعتد۔ بخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغما کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ والجهل تخل بالنیة وہی لیست بشرط کمل رکن۔ اور نہ جانتا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں جسے یعنی اگر وہم ہو کہ جب گزرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد و نیت ندارد ہے پھر کیونکہ ادا ہوا تو جواب دے دیا کہ ہاں نہ جاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصورہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرأت نماز کے ہم مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گزر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نہ جانے کہ مزدلفہ ہے۔ منع۔

مسئلہ متعلق احرام ومن اغنی علیہ فاعل عنہ دفقاۃ جاز۔ اور جس پر اغما کی بیہوشی طاری ہوئی پس اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (بلکہ علی الاصح کسی نے) عتاب کیا کہہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جسے پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتیٰ کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اس پر ایک ہی جہاد لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جائیں گے جیسے باپ نے اپنی پسربالغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقال لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ جسے یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولوامر الشانہ بان یحتم عنہ اذا اغنی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع۔ اور اگر اس نے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اس کی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جس کو حکم دیا تھا اس نے (اس حالت میں) اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ جسے اور ائمہ باتین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے۔ ع۔ حتیٰ اذا افاق واستیظنا واتی بانعال الحج جاز۔ حتیٰ کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ

ہوا یا جاگا اور اس نے افعال حج ادا کیے (بدون احرام جدید کے) تو جائز ہے۔ منسے الحاصل اگرچہ حکم دے دیا ہو تو بالاتفاق ناٹھ کا احرام اس کی طرف سے جائز ہے ورنہ اختلاف للم و صاحبین ہے۔ لہذا انہ لم یحرم بنفسہ ولا اذن بخیر بہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اس نے خود احرام نہیں باندھا اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ منسے یعنی بطور نیابت۔ وهذا لانه لم یصرح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت نہ دینا اس واسطے ہے کہ اس نے صریح اجازت دی نہیں۔ منسے یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالت ہوگی اور تیسری کوئی صورت نہیں پس صریحاً تو مفقود ہے۔ والدلالة لقف علی العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے منسے یعنی پسے جان لے کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ و جواز الاذن بہ لا یدفعہ کثیر من الفقہاء۔ اور احرام کی اجازت جائز ہونا بہتر ہے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فکیف بدفعہ العوام۔ تو اس کو عوام کیسے جانیں گے۔ منسے اور جب وہ شخص یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف ما لا امر غیرہ بذلک صریحاً۔ بخلاف اس کے جب اس نے غیر کو صریح اس کا حکم دیا ہے۔ منسے تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود ہے۔ لکنی محقق نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے۔

وله انه لما عقد هم عقد الرافقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے کام میں جس کو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ منسے حکم کی حفاظت بمحتاج وغیرہ۔ والاحرام هو المقصود بهذا المسطر۔ اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ منسے تو اس میں استعانت بدرجہ اول قرار دی۔ فكان الاذن به ثابت دلالة۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ منسے رہ جو حکم ہوئے کو کہتے ہیں تو جواب دیا کہ۔ والعلم ثابت لظہار الی الدلیل۔ اور علم بظہر دلیل حاصل ہے۔ منسے یعنی استعانت ہر امر میں۔ والحکم بحد اس علیہ۔ اور حکم کا مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرأة فی جمیع ذلك كالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانها مخاطبة كالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ منسے یعنی یہ قرآن پاک میں مردوں کو ایمان وادائے موم سلوة حج وغیرہ کا حکم ہے ولیسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ خیر انہا لا تکلف باسہا۔ صرف اتنی باتوں میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولے گی۔ لانه عورہا۔ کیونکہ اس کا سر پردہ کا جسم ہے۔ تکلف وجہا۔ اور وہ اپنا چہرہ کھولے گی۔ لقوله علیہ السلام احرام المرأة فی وجہها

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے
 فسے رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اوپر گزر چکی ہے۔ ولو سدلت شیئا
 علی وجهها وحائذہ عنہ جاز۔ اور اگر عورت کے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لشکالی اور چہرہ سے
 انگ رکھے تو جائز ہے۔ ہکذا ارونے من والشہ۔ ایسا ہی حضرت ام المؤمنین صدیقہ
 کا فعل مروی ہے۔ فسے رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ ولانہ بمنزلة الاستقلال بالحمل۔ اور
 اس لیے کہ یہ بمنزلة حمل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتها بالتلبیة۔ اور عورت اپنی
 آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کرے گی۔ لما فیہ من الفتنة۔ کیونکہ اس میں فتنہ ہے۔
 فسے کیونکہ مرد اس کی آواز نازک سن کر پہچان میں پڑیں گے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ علماء نے
 اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور سعید بن منصور نے اس کو عطاء و سلیمان
 بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے۔ پھر ہمارے نزدیک
 آواز اگرچہ علی الاصح عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت
 عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات میں بعد ضرورت ہے۔ فالحکم۔

ولا تلطم ولا تسی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کرے گی اور عورت میل بنزد زرد
 کے درمیان دوڑ نہیں کرے گی۔ لانه محل بستر العوساة۔ کیونکہ دوڑنا اس کے پردہ گاہ
 کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تخلق ولكن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن
 قصر کرے۔ فسے یعنی ایک انگلی چولی کترے۔ لما روی ان البی علیہ السلام نہی النساء
 عن الخلق وامرهن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے
 کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور ان کو بال کترنے کا حکم دیا۔ فسے چنانچہ
 مونڈنے سے مماثلت حضرت علیؓ کی حدیث حرندی و نسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں
 اور اس باب میں حدیث عائشہ و عثمان ہے اور ابوداؤد و بزار و دارقطنی و طبرانی نے ابن
 عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر خلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے۔ ولوا جی میں ہے
 کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگلی کترے۔ مع۔ ولان خلق الشعر فی حقها مثلة لخلق اللہیة
 فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مثلاً ہے جیسے مرد کے حق
 میں دائرہ منڈانا۔ فسے مثلاً ایسی ہیات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسم تفسیر سے یا چہرہ
 کالا کرنے وغیرہ سے۔ وتلبس من الخیط ما بدلتھا۔ اور عورت سلاہو جو کپڑا چاہے پہنے۔
 فسے لیکن زعفران دوس کارنگا سوانہ ہو۔ ع۔ اور موزے و زیور پہنے۔ ت و۔ لان فی لیس
 غیر الخیط کشف العوساة۔ کیونکہ بجز سلاہو پہننے میں اس کا پردہ ٹھٹھا ہوگا۔ قالوا ولا تقلم
 اللہجہ اذا کان هنالک جمیع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو اسلام ذکر کے جب
 کہ وہاں اثر دام ہو۔ ع۔ لانه ممنوعة عن ما ستالہا جال۔ کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ
 بدن رگڑنے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجعد الموضع حالیا۔ مگر آنگہ عورت جگہ کو خالی پاوے

فسے یعنی مردوں کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر و اشارہ کر لے۔

واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض و نفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف و راع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اس کے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے و دستانہ و زیور پہننے۔ واضح ہو کہ جو غنثی ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ نفل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او حن اذ صید۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جہانہ شکار کے۔ فسے بایں طور کہ اس نے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اس پر جہانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جہانہ میں بدنہ خرید کر اس کو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ ن۔ اور شیئا من الاشیاء۔ یا اور کسی چیز کی اشیا میں سے۔ فسے یعنی سوائے حرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اس نے حج و عمرہ دونوں پائے اس کے شکر کا بدنہ واجب تھا اس کو تقلید کر کے مکہ کو چلا یا۔ النماصل ایک تو اس کو تقلید کیا۔ و توجہ معہا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ فسے یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ یرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ فسے یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرام۔ تو اس شخص کا احرام ہو گیا۔ بقولہ علیہ السلام من قلد بدنة فقد احرام۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ تقلید کیا تو اس نے احرام کر لیا۔ فسے یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے اور ابن عباسؓ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ بالثقافت۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول و اشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے م۔ ولان سوق الہدی فی معنی التبیۃ فی اظہار الاجابة۔ اور اس لیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لادہ لا یفعلہ الا من یرید الحج او العمرة۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اس کے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ فسے اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول سے اور یہ فعل ہے تو جواب دینا کہ۔ و اظہار الاجابة فہ یكون بالفعل كما یكون بالقول۔ اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے ہوا کرتا ہے۔ فسے معنی کہ آقاؐ نے خاتم کو کسی کام کے لیے کہا پس خاتم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کر کے نکالا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا۔ یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے۔ فیسیر بہ فہما لا اتصال اللیۃ یفعل ہو من خصائص الاحرام۔ تو تقلید سے حرم ہو جانے کا کیونکہ حیث ایسے فعل فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ فسے لہذا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بدنہ جاتا ہے۔ اور تقلید دراصل تلاوہ لوالنا یعنی پڑھنا گردن میں لانا۔ وصلة اقلید۔ اور تقلید

کی صورت۔ فسے اس مقام پر۔ ان یولی علی عتق بعد نتمہ قطعہ لعل اوہوۃ عنزۃ او الحار شجۃ
یہ ہے کہ اپنے بدن کی گروں پر جوتی کا کھڑا (یا تسمہ عربی جوتی کا ح) یا مٹھہ کا دستہ یا درخت کی
چھال باندھ دے۔ فسے تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ بدن کا بیان آتے۔ م۔

فان قلدہا وبعث بہا۔ اور اگر اس کے بدنہ تقلید کیا اور اس کو بھیجا۔ ولم یسقطہا۔ اور اس کو
نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائے گا۔ لہذا عن عائشہؓ انہا قالت کنت اقبل قلادہ ہدی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا واثام فی اہلہ حلالا۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے
روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گروں بند بستی تھی پھر آپ نے
ہدی کو بھیج دیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے۔ فسے رواد الاثرۃ السنۃ فی الصحاح۔
فان توجہ بعد ذلك لم یصوہر ما حتی یلحقہا۔ پھر اگر اس کے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہو جائے
گا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر مل جاوے۔ فسے پس قبل ملنے کے محرم نہیں۔ لانه عند التوجہ
اذا لم یکن بدن ید یہ ہدی یسوقہ۔ کیونکہ بروقت توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اس
کے رو برو کوئی ہدی نہیں کہ اس کو چلاوے۔ لم یوجد منہ الا بحس و النیۃ۔ تو نہیں پائی گئی اس کی
طرف سے مگر خالی نیت۔ و بحس و النیۃ لا یصیر محرم ما۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جائے گا نا اور کھا
دسا تھا۔ پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اس کو چلایا۔ اور کھا۔ یا ہدی کو فقط پالیا۔ فقد اقترنت
نیتہ بعمل ہون خصائص الاحرام فیصیر محرم ما۔ تو اب اس کی نیت ایسے عمل سے مل گئی جو
احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائے گا۔ کما لو ساقھا فی الابتداء۔ جیسے جب کہ ابتداء
میں ہدی کو چلایا۔ فسے اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے۔

الحاصل بدنہ سے احرام ہونا عین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اس کے ساتھ متوجہ
ہو اور نیت نہ ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہو گا۔ قال الانی بدنۃ المتعۃ فانہ
محرم حصین توجہ۔ کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہو گا جب متوجہ ہوا۔ فسے یعنی سوائے بدنہ متعہ
کے کہ اگر اس کو پہلے بھیج دیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا
اگرچہ ہوز جا کر بدنہ سے مل نہ ہو۔ معناه اذا لوی الاحرام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی
نیت ہو۔ فسے یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہے۔ وهذا استحسان۔ اور بدنہ متعہ کے حق
میں یہ حکم بدیل استحسان ہے۔ فسے اور قیاساً کچھ فرق نہیں۔ وجہ القیاس فیہ ما ذکرنا۔ اس
میں قیاس کی وجہ جو ہم ذکر کر چکے۔ فسے یعنی متوجہ ہوتے وقت اس کے سامنے کوئی ہدی نہیں جس
کو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان ان ہذا الہدی مشروع علی الابتداء انسکا
من مناسک الحج وضا۔ وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابعاد پر ایک نسک منجد مناسک حج کے
بوضع شرعی مشروع ہے۔ فسے یعنی شرع نے اس کو مناسک و افعال حج میں سے ایک فعل
قرار دے کر مشروع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک فعل ہے۔ لانه یختص بملکۃ۔ کیونکہ یہ ہدی
مختص بملک ہے۔ و يجب تکرار التکبیر۔ اور واجب ہوتے ہی شکر کے طور جو

ودلوں نسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا۔ فسے تولا حالہ ہدی متعہ کو گذرے سال کے حج و عمرہ حاصل کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ ابلیسے جاتا ہے۔ وغیرہ قد عجب بالجنایۃ۔ اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ جرم کے واجب ہوتی ہے۔ فسے مثلاً گذرے سال احرام میں کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکۃ۔ اگرچہ دوسرے ہدی مکہ کو نہ پہنچے۔ فسے تو کچھ خصوصیات کہ سے نہیں ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتدائے میں شرمی مقرر کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہو جاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص ہیکہ ہے کہ وہیں ذبح کی جاوے اور جو کوئی ہدی لے جاوے وہ عمرہ کر کے طلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ خصوصیات بقائے احرام میں ہیں تو ہم نے ابتدائے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ مف۔ فلہذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ فسے یعنی ہدی متعہ بھیج کر چند روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہنچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ دنی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل۔ اور ہدی متعہ کے ماسوائے ہدایا میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ فسے یعنی حقیقت میں سوت ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہنچ کر چلانا یا پہنچ جانا۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیج کر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہ ہوں تو ہدی متعہ دیگر ہدایا کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت دہی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر اس روایہ ہے۔ (القاضی خاں فی شرح الجامع)۔ شیخ ابوالبشر نے کہا کہ ہدی القران مکمل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ مف۔ و اسی پر عینی نے جزم کیا۔ مع۔ خان جلال یدلۃ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھولی ڈال۔ او اشعرھا۔ یا اسس کو اشعار کیا۔ فسے یعنی کوہاں چرویا کہ خون نکل آیا۔ او قلدا شاة۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ فسے یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید کیا۔ لم یکن محراما۔ تو وہ محرم نہ ہوگا۔ فسے اگرچہ نیت ہو۔ لان التجیل لدفع المحرم والبرود والذانیات۔ کیونکہ جھول ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور کھپوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج سے نہ ہوا۔ فسے تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہ ہوئی پس محرم نہ ہوگا۔ والا شعار مکروہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ فسے یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابو ضیفہ رو کے نزدیک ہے۔ فلا یكون من النذور فی طی۔ تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ فسے تو نقص نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین و جمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعند صہان کان حسنا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ فسے لیکن وہ افعال حج یا احرام سے متصل نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ کبھی علاج کے واسطے

اشعار کر رہے ہیں۔ جسے توجب مختص فعل نہ ہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف التقلید لانہ مختص بالہدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ جسے کسی اور غرض میں نہیں ہوتا پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدہ یعنی اونٹ و گائے سے مختص ہے۔ و تقلید اشارة طیر معتاد و ليس بسنة ایضاً۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں ہے۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مانگتا ہے۔ بخلاف شافعی و احمد کے اور صحاح السنہ کی حدیث عائشہ میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنیم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور وہم یہ کہ اچھا اس کی تقلید کی مگر معتاد نہ ہونے سے آدمی محرم نہ ہو جائے گا اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہؒ نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرتے اور جانور کو تکلیف ہو۔ (کافی المبسوط)۔ اشعار نیزہ سے بائیں جانب اونٹ کے کوہان کی جڑ میں مارنا اور شافعی نے دائیں جانب کہا۔ فخر الاسلام نے کھاکا اول اشہد ہے۔ مع۔ قول ابن عباسؓ میں جو بروایت ابن ابی شیبہؒ گذرا ان صورتوں میں سوائے بکری کے محرم ہونے لگا۔ م۔

ربما بیان بدہ قال والبدن من الابل والبقرة۔ امام محمد نے کہا اور بدہ تو اونٹ و گائے سے ہیں۔ جسے ہدی بکری و گائے سے ہے۔ ع۔ وقال الشافعی من الابل خاصة۔ اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ بقولہ علیہ السلام فی حدیث الجملة۔ بدلیل قول حضرت علیؓ اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمع میں وارد ہے کہ۔ فالمستعمل منهم کالہدی بدنة۔ پس لوگوں میں سے ہدی کے آنے والا مانند اس کے جس نے بدہ ہدی بھیجا۔ والذی یلہ کالہدی بقرة۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند اس کے جس نے گائے ہدی بھیجی۔ جسے یہ حدیث آخر تک آتی ہے۔ فصل بینہما۔ حضرت علیؓ اللہ علیہ وسلم نے بدہ و گائے میں فرق کیا۔ جسے تو معلوم ہوا کہ گائے بدہ نہیں ہے۔ ولما ان البدنة ینبئ عن البدانة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وھی الغضامة۔ اور بدانت بمعنی ضمیم ہونا۔ جسے یعنی بدن وار ہونا جس کو فارسی میں تناور یعنی تن تویش کرنے والا کہتے ہیں۔ وقد اشترکافی هذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ و گاؤں دونوں اس معنی ضمیمت میں مشترک ہیں۔ ولہذا یجزی کل واحد منهما من سبقہ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ و گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ جسے چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ ہم لوگ بدہ کو سات کی طرف سے قربانی کرنے کو عرض کیا گیا اور گلے کو۔ پس فرمایا کہ اس وہ نہیں ہے مگر بدن میں ہے۔ (کافی صحیح مسلم) اور جو حدیث شافعیؒ نے ذکر کی اس کے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الراویة فی الحدیث کالہدی جنودا۔ اور صحیح روایت

میں حدیث کے واقع ہے مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ فسے اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں بزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے اور تحقیق المقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو مکہ کو ہدی جاوے۔ نووی شافعی نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللہ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اس کے واسطے حدیث حاکم بر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ و گائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اس کے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہے کہ مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولیٰ ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بم۔ مفع

سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اس کو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاویں گے بشرطیکہ تقلید کرنا ان کی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مفع۔

باب القرآن

یہ باب قرآن کے بیان میں ہے قرآن بالکسر طان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایما حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع و احرام کے ہے و تحقیق آوے گی جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قرآن و تمتع کو شروع کیا۔ القرآن افضل من التمتع والافراد قرآن افضل ہے تمتع و افراد سے ہے یہی قول ثوری و اسحق و بہت اہل حدیث و ظاہر یہ و ابن جریر کا اور شافعیہ میں سے مزنی و ابواسحق و ابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ مع۔ وقال الشافعی الافراد افضل اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے فیہ لکن تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں امام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جائے اور معنی امام کے عنقریب آویں گے اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک پڑھنا اور سفر کبیر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ ملخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القرآن اور مالک نے کہا کہ قرآن سے تمتع افضل ہے فیہ اور افراد سے قرآن افضل ہے لان له ذکوا فی القرآن۔ کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ فیہ بقولہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج الاية۔ ولا ذکر للقرآن فیہ۔ اور کتاب اللہ میں قرآن کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قوله عليه السلام القرآن رخصته۔ اور شافعی کی دلیل اول اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن کرنا اجازت ہے فیہ جو تکبیر اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ بلکہ شافعی کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے سفر و حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابرؓ میں اور صحیح بخاری کی دلیل حدیث عروہ بن الزبیرؓ میں ام المؤمنین عائشہؓ سے ہے۔

اور ما وجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمرو عثمان رضی اللہ عنہم سے مفع۔ ولان فی الافراد زیادة البیتہ والسفر والمحلوق۔ اور دلیل دوم اس لئے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے فیہ کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کرے گا۔ لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غالی حج کیا ہے چنانچہ آئمہ ہے۔ اور ہمارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے قرآن کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قوله عليه السلام يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا۔ اور بخاری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہے احرام باندھو فیہ رواہ الطحاوی و احمد۔ اور حضرت انسؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک حجة وعمرة۔ یہ حدیث صحیح بخاری

مسلم میں ہے۔ ابن ابی زری نے کہا کہ انس رضی اللہ عنہ اس وقت نابالغ تھا، صاحب التبیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا اور صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ کی روایت مذکور ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے انکار کیا تو انس رضی اللہ عنہ نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک حجۃ و عمرہ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھو اور کہا کہ عمرہ فی حجۃ۔ یعنی حج میں عمرہ قرآن کیا ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ملولہ تابعین ثقات نے بالاتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک بچ و عمرہ کیا ہے۔ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضا و سال آئندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج سفر و نہیں تھا۔ مع۔ اور صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے۔ اور صحیحین کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مثل اس کے مروی ہے اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کہا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی نے ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بالاتفاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع و رسول کے حج و عمرہ ہونا مروی ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا اس میں خود بھی مصرح ہے۔

رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلفظ تمتع مذکور ہے نہ بلفظ قرآن۔ تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عرف میں بلفظ تمتع عام تھا کہ حج و عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں نیک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن مجید میں قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمۃ الی الحج سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جس کا نام قرآن رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جس کا نام بلفظ تمتع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید السیوطی سے روایت ہے کہ صفان بن حضرت علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کی جانب جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑو تو علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑوں پھر جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ کا مسئلہ تلبیہ کہا یہ صریح ہے کہ تمتع بمعنی قرآن تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع سے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر طہال ہو کر آخر میں کو احرام حج ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ دونوں

تلبیہ کہا ہے اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج و عمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمران کی مراد قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قرآن ہے۔ ابو داؤد کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ ابن عمرؓ جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرہ کے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قرآن کیا۔ یہ صریح ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قرآن ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قرآن و تمتع پر پڑتے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابرؓ میں گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد اداانے طواف و سعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنہوں نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بذریعہ ہدی و لے صحابہؓ نے عمرہ اور حج و احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قرآن ہے اور زاول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہؓ میں ہے کہ یا رسول اللہ! آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے تمتع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں۔ الحج یعنی تنعم سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قرآن واقع ہوا ہے۔ اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمانؓ کا منع کرنا مسبوق ہے پہلے حضرت عمرؓ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفارہ روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد و رفت جاری رہے اور عثمانؓ نے اسی حکمت کی اتباع کی۔ جیسا کہ بعض محققین نے صحیح روایت سے تحقیق کیا ہے ورنہ حضرت عمرؓ نے خود قرآن کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعریؓ میں ہے۔

ضبی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ و دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ امام احمد نے حدیث سراقہؓ سے مرفوع حدیث ردایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ ملایا اسناد کے راوی ثقافت ہیں۔ اور امام احمد نے قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ و ہر اس بن زیاد الباطنی و جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علیؓ سے مع فعل اور ہزار چھ باسناد صحیح ابن ابی ادیؓ سے روایت کیا چنانکہ مفصل فتح القدیر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ کے تنہا حج کا تلبیہ روایت کیا شاید اس کی وجہ یہ کہ انہوں نے یہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کیا۔ اور اس میں بھی کچھ حرج نہیں کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر والہ اعلم تو فیق اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدائے حال ذوالحجہ میں بعض نے حج و عمرہ کے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر و ابن عمر و عائشہ وغیرہم کی احادیث ہیں۔ پھر وادی حقیق میں بوجی ربانی جو خواب میں ہوئی ہے حج و عمرہ کا قرآن کیا اور دونوں کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انسؓ و ابن عمر و عائشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولی و احسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

الحاصل قرآن اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثانیہ صحیحہ ہے اور دوم اس لئے کہ آپ نے آپ
محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی ولان فیہ جمعاً بین العبادتین۔ اور سوم اس
لئے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا ہے یعنی حج و عمرہ کا ہے فاشبہ الصوم مع الاعتکاف
تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف سے جمع کرنے کے کا الحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوة
اللیل اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے سے جمع کرنے کے کا الحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوة
کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں جو کیدار بیدار رہا اور رات میں چھپد بھی پڑھی۔
سبباً جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تکبیر و سفر و علق کی زیادتی ہے تو جواب
دیا کہ یہ چیزیں قابل تزییع نہیں والتلیفۃ غیر مصورۃ۔ اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے جس پر
زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ صوم میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج و عمرہ
کرنے میں دہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کی رہ گئی۔ والسن
غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصل مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ والحق
تخروج عن العبادۃ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا
ہے فلا یخرج بما ذکر۔ تو یہ باتیں جن کو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو تزییع نہیں ہو سکتی
فہی حدیث الشافعی کہ قرآن رخصت ہے اول ثوابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس
سے یہ مقصود نہیں کہ قرآن کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ والمقصود بہا
روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔ نفی قول اهل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی
اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا ہے وہ قول یہ کہ ان العمرة فی اشھوا الحج من
انہما الفجور۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے جسے تو اس کو دور کر دیا
کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سی بن الصفا دمر وہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جلنے
تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح صلیہ ان یطوف بہما یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے
اس پر کوئی گناہ نہیں ہے حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو تزییع دی کہ
قرآن میں مذکور ہے نہ قرآن جواب دیا کہ ولتقوان ذکر فی القرآن اور قرآن کا ذکر بھی کلام الہی
میں موجود ہے۔ لان المصاد من قوله تعالیٰ واتقوا الحج والعمرة للہ کیونکہ قول الہی واتقوا الحج
والعمرة للہ۔ یعنی تمام کرو حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لئے اس سے مراد۔ ان یحرم بہما من دبیۃ
اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگوں کے جھوٹوں سے دونوں کا احرام باندھنے سے یہی تمام کرنا ہوا
علی ما بیننا من قبل۔ چنانچہ ہم سابق میں اس کو روایت کر چکے ہیں یہ تفسیر صحابہ کی یکم حدیث
مرفوع ہے اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الی الحج۔ قرآن و تمتع اصطلاحی دونوں
کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو رخصت
پانا پس عمرہ سے حج کی جا شب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور ہند احرام دونوں طرح
حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قرآن کا ذکر ہے اور کیا

اتہوا الحج۔ قرآن کی ترجیح مع فعل سنت ہے یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر بن عبد اللہ کہ آپ نے طواف و سعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کر کے اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔

پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رہے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اس وقت حلال ہو جانا بہتر ہے۔ حتیٰ کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلتے میں تھی تو دے آپ سے جدا ہونا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ صحاح کی بعض روایات صریح ہیں کہ صحابہ نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف ہیج الوداعی رکھا تھا لہذا بیشتر سے آپ کو یہ سوچنا پسند نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قرآن تمتع سوق ہدی وہی میر کر دیا فافہم۔ اور نکتہ دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے خبر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعی کے اجتہاد میں بروایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتیٰ کہ ابتدائے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف حج کا قیام کیا۔ اور چونکہ صحیح و اقویٰ قول میں آپ نے قرآن کیا تو آپ کی سنت اسے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دے دیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا رہا قرآن جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک مفسر اسلام ہے۔ فاعرفہ وتامل۔ تم۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قرآن سنت افضل ہے اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم ینہ تعجیل الاحرام۔ پھر قرآن کرنے میں احرام کی تعجیل ہے فہے کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمود ہے۔ واستدامة احوالہما من المیقات۔ اور دونوں حج و عمرہ کا احرام برابر دائمی رکھنا میقات سے لے کر الی یفزع منہما۔ یہاں تک کہ دونوں سے قراغت یا دے فہے اور اس طرح کی استدامت بھی محمود ہے اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا اس کا نکتہ میں بیان کر چکا۔ ولا کذلک الممتنع۔ اور تمتع میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ لکان القوان اولیٰ منہ تو تمتع سے قرآن اولیٰ مٹھا۔ وقیل الاختلاف بیننا و بین الشافعی اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف فہے اس طرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قرآن ہمارے نزدیک بناؤ علی ان القان عندنا بطول طوائین وسیع کعبین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قرآن کیلئے والا دو طواف اور دو سعی کرے گا۔ وعندہ طواف واحد و سعی واحد۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا فہے اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قرآن نہ

کمرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا۔ واضح ہو کہ شافعی کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی اور چارے نزدیک دو طواف و دو سعی کیں۔ شیخ ابن الہمام نے اشارہ کیا کہ چارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کہ کیونکہ ابو داؤد وغیرہ کی حدیث میں سعی مفاد مروہ میں اور یہ طواف و غیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فائدہ جہا۔ م۔ قال وصفہ القرآن ان یصل بالعمرة والحج معا من الميقات قدوری نے کہا اور قرآن کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے نہ تلبیہ کہے۔ : و یقول حقیب الصلوة۔ اور کہے بعد نماز کے نہ دو گانہ احرام کے اللهم انی ارید الحج والعمرة لیسرہا لی وتقبلہا منی۔ الہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان میرا دے اور دونوں مجھ سے قبول کر لے نہ اور ایک حج و عمرہ کہے۔ لان القرآن ہوا الجمع بین الحج والعمرة۔ کیونکہ قرآن تو جمع کرتا حج و عمرہ کو۔ من قولک قرأت الشی بالشی۔

ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قونت الشی بالشی نہ یعنی قرآن کر دیا میں نے ایک شی کو دوسری چیز کے ساتھ اس محاورہ کا بولنا اس وقت کہ۔ اذا جمعت بینہما۔ جب تو دونوں چیزوں کے ساتھ جمع کر دے۔ فکذا اذا دخل حجة علی عمرۃ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط اور پڑھ ہی قرآن پڑ جائے گا جبکہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اس کے کہ عمرہ کے لئے چار بھرے طواف کرے نہ یعنی اول احرام عمرہ کا یا نہ تھا پھر نہ میں داخل ہو کر عمرہ کا طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار بھرے پورے کر لئے تو طواف ٹھو یا ہوگا کیونکہ چار بھرے رکن اور نصف سے لاکھ میں اور عمرہ بھی طواف سے تو عمرہ ہو چکا اب قرآن نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کہے ہیں اس وقت حج کی نیت کر لی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت حج ہوئی پس قرآن ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا نہ کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف سے لیکن سات پھر میں سے چار سے کم پھرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذا الاكثر منها قائم۔ کیونکہ سات پھیروں میں سے زیادہ پھرے ابھی باقی ہیں۔ ومعنی ہضم علی ادا ثلثیہا یا لیسیر فیہما اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادا میں آسانی ملے۔ وقدم العمرة من الحج فیہ۔ اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے۔ فکذا لک یقول لیلک بعمرۃ وحجہ معا۔ اور اسی طرح کہے کہ لیلک بعمرۃ وحجہ معا یعنی دعا کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے۔ لانه یبدأ او یأخّر انما العرف لکن اللہ یبدأ بہما کما یبدأ۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبان میں عمرہ کا ذکر شروع کرے۔ وان اعمد لک فی الدعاء والتلبیۃ لا بأس بہ۔ اور اگر اس نے ذکر عمرہ کو دعا و تلبیہ میں ہی سے پہلے کیا تو اس کا مفاد لغت نہیں ہے لان الواو الجمع کیونکہ واو دیا اور واسطہ جمع کے ہے نہ تو معنی ہی ہو گئے کہ حج و عمرہ جمع کر لے گا پھر ادا کرنے

میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے۔ ولہذا فی قلبہ ولم یذکرہا فی التلبیۃ اجزاء۔ اور اگر اس نے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو قلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اس کو کافی ہے۔ اعتباراً بالصلوۃ یرقیاس نماز کے فہم کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے نہائی کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مکۃ ابتداء وطاف بالبيت سبعة اشواط یوم فی الثالث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھرے ان میں سے پہلے تین پھرے میں رمل کرے فہم کہ اس کے بعد سعی ہے۔ ویسعی بعد ما بین الصفا والمروة۔ اور بعد سات پیروں کے صفا و مروہ کی سعی کرے۔ وھذہ افعال العمرة اور یہ عمرہ کے افعال تھے فہم یعنی طواف و سعی چونکہ قرآن ہے تو ابھی حلق یا قصر کر کے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے ہے۔ ثم یبدأ بالفعال الحج یطوف طواف القدوم سبعة اشواط ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھرے اور بعد طواف کے سعی کرے مکہ بینا فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ ویقدم افعال العمرة۔ اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے فہم کہ پیچھے کرے لقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الى الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الحج یعنی جو تمتع تمتع۔ پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک فہم پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہاء قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے۔ والقراء فی معنى التمتع اور قرآن بمعنی تمتع ہے فہم تو قرآن میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگا اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو میت میں مذکور ہے قرآن و تمتع دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسمیں عمرہ سے ابتدا منہوں میں ہے۔ ولا یحلق بن العمرة والحج۔ اور عمرہ و حج کے درمیان میں حلق یا تقصیر نہ کرے فہم یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائے گا اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان ذلك جناية علی احرام الحج۔ کیونکہ اس وقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر حرم ہے۔ وانما یحلق فی یوم النحر كما یحلق المفرد۔ اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کرے گا جیسے تنہا حج کرنے والا مونہ تلبیہ۔ ویحلق بالحق عندئذ لا بالذبح كما یقتل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا حاصل کرے گا حلق کے ساتھ پہلے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہو تلبیہ فہم یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کے لئے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر کے خوشبو وغیرہ کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اس پر جہانہ لازم ہوگا ثم هذا مذہبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے وقال الشافعی اور شافعی نے کہا فہم کہ قارن یطوف طوافاً واحداً ویسعی سعياً واحداً۔ ایک طواف اور ایک سعی سعی کرے لقولہ علیہ السلام ونحلت العمرة فی الحج الى یوم القیامة کیونکہ حضرت صل اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا ولان مبنى القران علی التداخُل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدة وسفر واحد وحلق واحد۔ اور اس لئے کہ قرآن کا مبنی

تو متداخل پر ہے حتیٰ کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق پر کفایت کی گئی ۔
 فکذلك في الادکان - یوں ہی ارکان میں ہوگا فکے یعنی متداخل ہو کر رکھن طواف بھی ایک رہ
 گیا مع سعی کے ۔ ولنا انه لها طواف منی بن سعید طوافین وسعی سعیدین قال له عمر هذیت لستة
 نیک ۔ اور چار رکعت یہ کہ جب منی بن سعید تلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمر نے
 اس کو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی فکے اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو
 ابو حنیفہ نے روایت کیا اور سنن اربعہ و صحیح ابن حبان و مسند احمد و اسحق و طحاوی و ابن ابی
 شیبہ میں منی سے ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا ۔ تو عمر نے مجھ سے فرمایا کہ تو
 اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی ۔

ثانی نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قرآن کیا) پس دو طواف
 و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد برفادہ نقل
 ہے اور یہی مذہب ابن مسعودؓ عند ابن ابی شیبہ ہے ۔ ولان القرآن ضم عبادة الى عبادة ۔ اور
 اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو دوسری عبادت میں ملانا و ذلك انما يتحقق با داء عمل کل
 واحد علی الکمال ۔ اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوا کہ ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا
 ادا کرے ۔ ولانه لا تدخل فی العبادات المقصودة اور اس دلیل سے کہ جو عبادتیں بذات خود
 مقصود ہیں ان میں باجم ایک دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے نہ رہا سفر و
 تلبیہ و حلق کا متداخل تو ذرا یا کہ واسطہ للتوسل اور سفر کرنا واسطہ تو سئل کے ہے فسوی
 سفر و وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچ کر افعال عمرہ یا حج ادا کرے والتبیه للتقویم ۔ اور تلبیہ
 کہنا واسطہ تحریم کے ہے یعنی نما سوائے عبادت و اس کی جائز چیزوں کے سب چیزوں کو
 لینے اور حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نماز میں تلبیہ تحریم ہے ۔ ولما خلق للخلل ۔ اور مونہ نا
 بقرض الخلل سے ہے یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتیٰ کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منڈانے
 تو احرام ہے مگر حرمانہ قربانی واجب ہوگا یا بین روئے یا چھ مساکین کو کھانا دینا فلیست
 هذه الاشارة بمقاصد ۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ و حلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں فکے
 ان میں متداخل نہیں بلکہ ایک سفر و وسیلہ و رکون کا اور تلبیہ ذکر تحریم ہے اور حلق کا مقصود احرام
 سے نکلنا بخلاف الارکان ۔ بخلاف ارکان کے فکے کہ کبھی ارکان میں متداخل نہیں ہو سکتا
 الا ترى ان شغی التطوع لا یتداخل مع واجب واحد یودی ان کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حلق کے دو
 دوگانہ یعنی چار رکعت باجم متداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریم سے دونوں ادا
 ہو جاتے ہیں فکے کہ جو چیز کہ تحریم ہو وہ وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت
 متداخل نہ ہوں گے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہو کر صرف ایک دوگانہ سے دونوں ادا
 ہو جاتے بلکہ گروہوں دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ۔ م ۔ یہی حدیث کہ تلبیہ
 تک حج میں عمرہ داخل ہوا اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہوگا بلکہ ومعنی ما ادا معنی

اس کے جو روایت کی دھل وقت العمرة فی وقت الحج۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا ہے کیونکہ زمانہ جاہلیت والے ایام حج میں عمرہ کو مناسب سے بدرگناہ کہتے تھے پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی حج پھر بعدوقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو۔ اس طرح عمرہ وحج کے دو طواف دو سعی کرے گا۔ قال وان طاف طوافین لعمرتہ وجبتہ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کے عمرہ وحج کے لئے فاسے یعنی اول ایک طواف سات پھر کا عمرہ کے لئے کہا پھر دوسرا طواف سات پھر کا حج کے طواف القدوم کا کیا۔ ثم سعی معین۔ پھر دوسری کیں فاسے ایک سعی عمرہ کے لئے اور دوسری سعی حج کے لئے درمیان صفا و مروہ کے۔ یعنی یہ۔ تو یہ اس کو کافی ہو گیا۔ لانه اتی بما هو المستحق حلیہ۔ کیونکہ جس بات کا اس پر اتفاق ہے اس کو وہ لایا لیکن وقد اساع۔ اور اس نے ہر ایک۔ بتا خیر سعی العمرة وتقديم طواف النجیۃ حلیہ۔ بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ مقام کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر فاسے اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمد کی روایت جامع صغیر کہ ان طواف طوافین لعمرتہ وجبتہ۔ اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد عرفہ کے منصوب ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدا کے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اور بیان کیا۔ ثم یبدأ بافعال الحج فی طواف طواف القدوم۔ یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الحج تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی یہاں مراد ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اول اس نے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے کھلی پھر اس نے دو سعی کیں ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جس کا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جیسا کہ سعی عمرہ میں طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا عمل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو ثبوت کیا۔ ولا یلزمہ شیء اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے فاسے یعنی بالاتفاق۔ اما عندہا فظاہر لان التقديم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندہا چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے فاسے چنانچہ صحیحین کی حدیث انزل ولا جرح موجود ہے یعنی اس روز جس نے کھ کھا کہ میں نے قربانی سے علق مقدم کر لیا یا رقی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اس کو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہیں ہے۔

اور ابو حلیفہ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے۔ وعند طواف النجیۃ سنتہ۔ اور امام کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف القدوم تو سنت ہے۔ وتركہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اعلیٰ۔ اور اس کا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرتا تو صرف مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ واجب نہ کرے گا فاسے یہی سعی عمرہ واجب ہے۔ والسی بتا خیرہ بالاشتغال بعمل آخر ولا یوجب الدم۔ اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کے جانے کے یا اس طور کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جائے

قربانی واجب نہیں کرتی ف سے مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فلذا بالاشتغال بالطواف۔ پس یوں ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا ف سے پھر قارن منی و عرفہ اور واپسی مزدلفہ درمی جمرۃ العقبہ تک ہر وجہ مفرد کرے۔ قال واذا رمی الجمرة يوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة۔ قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکرہ یا گائے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتواں حصہ ف سے بایں طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فہذا دم القران لانه فی معنی المتعہ پس یہ قربانی قرآن کی قربانی ہے کیونکہ قرآن بمعنی تمتع ہے ف سے بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے۔ والہدی منصوصا علیہ فیہا۔ اور ہدی کی قربانی متعہ میں منصوص علیہ ہے ف سے فی قولہ فمن تمتع بالعمرة الحج تو قرآن میں بھی واجب ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز۔ والہدی من الابل والبقرة والغنم۔ اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے، گائے و بکری سے ہوتی ہے علی ما تذکرہ فی بابہ انشاء اللہ تعالیٰ چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے ف سے قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ واد بالبدنة ههنا البعير۔ اور یہاں بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ وان كان اسم البدنة يقع عليه وعلى البقرة على ما ذكرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر مدلل کیا۔ وکما يجوز سبع البعير يجوز سبع البقرة۔ اور جسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہے گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے ف سے یہ اس وقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فان لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة ايام فی الحج۔ پس اگر اس کے پاس وہ نہ ہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں ف سے تو لا محالہ عرفہ تک عزم کرے پس ساتویں و آٹھویں دنوں یعنی۔ آخر ہا یوم صومۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ وسبعة ايام اذا رجع الى اهله اور سات روز کے جب اپنے اہل میں واپس آئے ف سے اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقوله تعالیٰ فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فی الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم يجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اس پر واجب ہے روزے تین ايام کے حج میں اور سات ايام کے جب تم لو لو یہ دس پورے ہوئے ف سے یہ آیت اس کے حق میں جو عمرہ کر کے حج تک متمتع یعنی منقطع ہو۔ فالنفس وان ورد فی التمتع فالقران مثله لانه مرتفق باداء التکین۔ پس نفس فرقان اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قرآن بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں تک یعنی حج و عمرہ سے تمتع ہے ف سے بلکہ قرآن آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے والمواد بالحج واللہ اعلم وقته لان نفس لا یصلح ظوفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہو سکے ف سے تو اس صورت میں وقت احرام کا شعل و ذی تعدد و مشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ کی ۷۔ ۸۔ ۹ کی

نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ فتنے تاخیر کرے اور ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم
 و یوم الترویۃ و یوم عرفة۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویۃ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور
 یوم الترویۃ کو اور یوم عرفة کو لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو بدیہی کے
 بدلے ہے۔ فیتجب تاخیر الی آخر وقتہ ربیعہ ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا
 مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی بدیہی پر قدرت ہو جاوے و ان صامہا بکفة بعد فراغہ
 من الحج جاز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے و معناه بعد
 معنی ایام التشریق لان الصوم فیہا منہی عنہ اور معنی یہ کہ ایام التشریق گزر جانے کے بعد رکھے
 کیونکہ ایام التشریق میں روزہ ممنوع ہے فتنے پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے
 پاس پہنچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے
 فتنے کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانه معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط بر رجوع ہیں فتنے یعنی
 بقولہ تعالیٰ وسیعة اذا رجعتہم تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا الا ان
 یتوی المقام فہنئذ یجزیہ لتعدن الرجوع۔ مگر آنکہ وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو
 اس وقت جائز ہوں گے بوجہ واپسی متذکر ہونے کے۔ ولنا ان معناه رجعتہم عن الحج۔ اور ہماری
 دلیل یہ کہ رجعت کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فوتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ فتنے
 اور مطابق میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو
 اہل کی قیید نظر عادت ہے۔ م۔ ہذا الفروع سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا
 اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے فتنے پس سبب و در حقیقت حج سے فراغت ہے
 فكان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادار حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے
 فتنے حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے باہمی اختیار کی یا کسی ملک میں جا کر وہاں وطن کر لیا
 تو اسی نفس سے بالاتفاق سات ادا کرے گا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج
 ہے مفقہ گزرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے۔ و ان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے
 اس سے چلتے رہے۔ حتی انی یوم الضریہاں تک کہ یوم النحر و سویر کا دن آگیا فتنے تو ان روزوں
 کی قضاء نہیں ہے اور لم یجوزہ الا الدام۔ کچھ اس کو نہیں جائز ہے سوائے قمر بانی کے فتنے یعنی جب
 میسر ہو قمر بانی ہے۔ وقال الشافعی یصوم بعد هذه الايام لانه صوم موقت فیقضى کموم رمضان۔
 اور شافعی نے کہا کہ ان ایام التشریق کے بعد یہ روزے قضاء رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت
 سے معین کئے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل ان کی بھی قضا کرے۔ وقال مالک و یوم فیہا قوله
 تعالیٰ فمن لم یجد نعیم ثلثة ايام فی الحج۔ اور مالک نے کہا کہ ایام التشریق میں یہ روزے رکھ لے
 بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الحج۔ یعنی پھر جو بدیہی تھا وہاں تو تین روزے ایام حج میں و ہذا وقتہ
 اور زیادہ التشریق میں وقت حج ہے فتنے کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولنا النہی المشہور عن الصوم
 فی هذه الايام اور ہماری عیت وہ نفس مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے فتنے اور چونکہ یہ

ممانعت مشہورہ ہے فیستفید بہ النقص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مفید کی جائے گی نہ یعنی ایام
الحج سے سوائے ایام تشریق کے مراد ہوں گے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل
ایام حج مراد ہیں تو کیا۔ اور بدخلہ النقص۔ یا ان روزوں میں نقص داخل ہوگا فہ کیونکہ ایام
تشریق میں ممانعت ہے۔ فلا یتاوی بہ ما وجب کمالا۔ تو ان ناقص روزوں سے وہ ادا نہ
ہوں گے جو کامل واجب ہوئے فہ ہر صورت ایام تشریق میں کافی نہ ہوئے اگر کہا جائے
کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سوائے قرآن و مستحب کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے
جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق
قضا کرے تو جواب دیا کہ ولا یودی بعد ہالات الصوم بدل اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہیں
کئے جاتے گئے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا ینصب الا شرعا اور بدلے نہیں
قائم کئے جاتے مگر شرع کی طرف سے اس میں ریلے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص
شرعی کی پابندی مفسر ہوگی۔ والنقص حصہ یوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے
ساتھ مخصوص کر دیا فہ تو اس وقت کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی ریلے
سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے قائم کرتے ہو تو جواب
یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل وجواز الدم علی الاصل اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے
وعن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے اسے واقعہ
میں قربانی کرنے کا حکم دیا فہ یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے
بھی فوت ہو گئے فہ کہ یوم النحر آگیا تو اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی
ہدی دے جو اصل ہے۔

یہ قصہ بیسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں ملا۔ ح۔ اور بخاری میں حضرت عائشہ
وابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں مگر اس کو
جس نے ہدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ صوم تمتع یا یوم عرفہ ہے پھر اگر
ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالک علی اور جواب
یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اس کے مقابلہ میں صرف
صحابی کا قول غیر مشہور کیونکہ مقبول ہو سکتا ہے اور تفصیل فی الفتح۔ م۔ فلولم یعدہ علی الہدی
پھر اگر یہ قارن جس کے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اس نے ہدی نہ پائی۔ تحمل
وصلیہ ومان۔ تو وہ حلال ہو جائے گا اور اس پر قربانی واجب ہے یدم التمتع ایک قربانی
تمتع کی فہ یعنی قرآن کا ٹکڑہ یدم التحلل قبل الہدی اور قد سری قربانی اس جویم کی
کہ ہدی ذبح کر لے سے پہلے حلال ہو گیا فہ اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ صحابی کرے
اخرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ فان لم یذلل القارن مکف۔ اور قرآن والا اگر مکہ میں
میں داخل نہ ہوا فہ اس وجہ سے عمرہ اول ادا نہ ہو سکا ورنہ ان صرافات بلکہ وہ

عرفات کی طرف متوجہ ہونے یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا فقط صار رافضا
العمرۃ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہو گیا و قوف عرفہ کے ساتھ لائنہ تعدی
علیہ ادا تھا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا مستعذر ہو گیا۔ لائنہ یصیر بانیا افعال العمرة
على افعال الحج وذلك خلاف الم شروع۔ کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے میں) وہ افعال عمرہ کو
افعال حج پر بنا کر لے والا ہو جائے گا اور یہ خلاف شروع ہے جس سے بلکہ شروع بہ کہ اول عمرہ
اور اس پر بنا کر حج ہو۔ ولا یصیر رافضا بمجرد التوجه اور عالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے
عمرہ ترک کرنے والا نہ ہوگا جس سے اگرچہ عرفات میں پہنچ جاوے یہاں تک کہ بعد زوال پہنچے
النکاتی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائے گا اور قبل اس کے نہیں
اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ہوا العیج من مذهب ابی حنیفۃ ایضا۔ یہی امام ابو حنیفہ
کے مذہب میں بھی صحیح ہے جس سے بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفۃ کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ
متروک ہوگا جیسے جمعہ کے روز جمعہ میں قرین ظہر پڑے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر
مذکور ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ والفرق له بینہ دین منی الظہر يوم
الجمعة اذا توجه اليها اور امام کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور
درمیان ظہر بروز جمعہ پڑے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر ههنا لك بالتوجه
متوجه بعد اذان الظہر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں اولے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے
جس سے یعنی فاسعوا الى ذكوالله کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہے یعنی اس کو
خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجه في القران والتمتع
منه عنه قبل اذان العمرة۔ اور قرآن وتمتع کے مسئلہ میں اولے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ
ہونے سے اس کو ممانعت ہے فافترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا جس سے پس توجہ عرفات کو
توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہو گئی۔
قال وسقط عنه دم القران کہا اور اس کے ذمہ سے قرآن کی قربانی بھی ساقط ہو گئی جس سے کیونکہ
یہ قربانی عمرہ پہنچ جانے کی توفیق پر تھی۔ لائنہ لما ارتفعت العمرة لم يوفق لاداء التكين۔
کیونکہ جب اس کا عمرہ ترک ہو چکا تو اس کو دونوں حج و عمرہ کی توفیق نہیں ملی جس سے تو شکمانہ کی
پہرہی گئی۔ وعلیه دم لو فتن موتہ بعد الشروع فیہا۔ اور اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی
توجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں شروع کرنے کے جس سے اور عمرہ میں شروع کرنا احرام کے ساتھ
ہو گیا۔ وعلیه تضادھا۔ اور اس پر عمرہ کی قضا واجب ہوئی۔ لصحة الشروع فیہا۔ توجہ عمرہ میں
م شروع ہونے کے فاشیہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا جس سے محصر وہ کہ جس نے احرام
باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادا نہ کر سکا تو آخر احرام کھول دے گا اس پر
ایک قربانی مع قضا واجب ہے یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضا لازم ہے۔ مع۔ اگر حج
کے لئے طواف دسی کی پھر عمرہ کے لئے طواف دسی کی تو پہلا طواف دسی عمرہ کا اور دوسرا حج کا

اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ مف۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے تمتع بھی عمرہ و حج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے، شیخ محقق نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انہیں ایام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے بوصف صحت بدون اس کے کہ عمرہ و حج کے درمیان میں ایام صحیح کرے۔ الفتح۔ ایام یعنی نزول۔ اور ایام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے اور یہ اسی تمتع میں ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو اور اگر اس نے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن میں آجائے تو بھی اس کا ایام صحیح نہیں ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد۔ تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے فہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل۔ اور ابو حنیفہ سے نادر روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے فہی قول شافعی ہے۔ ع۔ لان التمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ تمتع کا سفر تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے فہی کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والیہذا سفرہ واقع محبتہ اور افراد والے کا سفر حج کے لئے واقع ہوتا ہے فہی اور حج عمرہ سے افضل ہے مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر افراد حج ہے اور احرام عمرہ کا اس لئے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعاً بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے فہی اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبه القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا فہی اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے بلکہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکر یہ منصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے فہی جو افراد میں نہیں ہے۔ وهو اراۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا فہی یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ کے واسطے ہے بلکہ سفرہ واقع لعمۃ وان تملت العمرۃ۔ تمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا فہی تو عمرہ اصل نہیں ہے لانہا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کفضل السنۃ بین الجمعۃ والسعی ایہا۔ جسے کہ جمعہ اور اس کی طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے فہی تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنت الجمعہ کے لئے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے والتمتع علی وجهین متمتع یسوق الہدی و متمتع لا یسوق الہدی۔ اور متمتع در طرح ہر ہے ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی ومعنی التمتع الترفق بادلہ التکین فی سفر واحد من غیر یلزم باہلہ بینہما الاما صیحا۔ اور تمتع کے معنی

انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دونسک یعنی عمرہ و حج ادا کرنے کا بدو اس کے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ امام جمع ہاویں۔ ویدعلہ اختلافات نبینہا ان شاء اللہ تعالیٰ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفہ ان یتدی من المیقات فی اشہر الحج فیہرم بالعمرۃ۔ اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات ریاگھر سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا فست یعنی فقط ویدخل مکہ۔ اور مکہ میں جا کر داخل ہوئے پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتیٰ کہ ایام آجاویں۔ مف۔ فیطوف لہا ویسی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی فست اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا ویدخل او یقصر اور سر کا حلق یا قصر کرے فست یہ حلال ہونے کے لئے ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منیٰ میں حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا فست بعد حلق یا قصر کے وھذا ہوتفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے فست اس کے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے وکن ذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے ہکذا افعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا فست یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے روکا تو ان سے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روز کے لئے مکہ خالی کر دیں پس حلق کرے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا عمرہ کیا طواف و سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ فتحاح میں معروف ہے۔ م۔ م۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک نے کہا کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے۔ ویمتنام علیہ ما یزینا اور ہماری حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی فست کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا اور صحابہ کی حدیث معاویہ مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف عمرہ میں ہوگا نہ حج میں۔ مف۔ وقولہ تعالیٰ معلقین رؤسکم الا یہ فذلت فی عمرۃ القضاء اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالیٰ معلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنے والے ہو آخر تک یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں فائزلی ہوئی فست جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء میں حلق سرتوقع ہوا۔ ولانہا لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحمل بالحق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کے واسطے تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے ویقطع التلبیۃ اذا ابتداء بالطواف اور تلبیہ قطع کر دے جب طواف شروع کرے فست یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کر دے۔ وقال مالک کما وقع بعمرۃ علی البیت۔ اور مالک نے کہا کہ جب ہی اس کی نظر خانہ کعبہ پر پڑے فست تلبیہ ختم کر دے۔ لان العمرۃ زیارۃ البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے وتمام بہ۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے فست پھر تلبیہ نہیں دینا ان البی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

علیہ وسلم نے عمرہ قضا میں تلبیہ اُسدم قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا ہے یعنی طواف شروع کیا بلکہ ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے رہا کہ الترنی رصحہ والی وادو و نحوہ۔ ولان المقصود هو الطواف فیقطعها عند افتتاحہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرے گا۔ ولہذا یقطعہا الحاج عند افتتاح الوی۔ اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ العقیبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے جسے گویا مراد یہ کہ رمی تہید طواف ہے لیکن محقق نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہونا کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل فیہ نظر۔ فانہم۔ م۔

الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال ویقیم بمکۃ حللاً۔ کہا کہ اور رکن میں حلال ٹھہرا رہتا ہے لہذا حل من العمود۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا ہے پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتیٰ کہ احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالیوم من المسجد۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج کا احرام باندھے مسجد احرام سے جسے باہر جانا ضرور نہیں بلکہ جس سے اور رکن میں مسجد احرام میں دو گنا نہ پڑھ کر افضل ہے۔ والشیطان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلام۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں ہے بلکہ افضل ہے لہذا فی معنی الکی اس لئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے ومیقات الکی فی الحج الحرم۔ اور کی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے جسے اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنیم۔ علی مایینا۔ بنا برا آنکہ ہم بیان کر چکے ہیں آخر فصل مواقیت میں۔ وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے لہذا مود للہج۔ کیونکہ وہ حج ادا کرنے والا ہے لہذا یرسل فی طواف الذیارتہ ویسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص متمتع طواف زیارت میں رمل کرے گا اور بعد طواف کے سعی سفار و مروہ کرے گا جسے کیونکہ یہ طواف القدرم نہیں کرتا تو اس کا کرے۔ لان هذا اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اس کا یہ پہلا طواف ہے بخلاف المفرد لہذا قد سنی مرة۔ ہر خلاف افراد والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے جسے بعد طواف القدرم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار شروع ہے حتیٰ کہ اگر مفرد نے بعد طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی طواف زیارت کے بعد سعی کرے اور متمتع چونکہ کی کے مانند ہے تو طواف قدوم اس کے حق میں کفایت نہیں بخلاف مفرد وقارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے۔ ولو کان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طواف ذی قبل ان یردح الی من لم یرسل طواف الذیارتہ ولا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھ کر سعی کو جانے سے پہلے طواف سعی کر لی ہو یعنی بطور جواز مع رمل کے تو طواف زیارت میں رمل نہیں کرے گا اور یہ اس کے بعد سعی کرے لہذا قد اتی بذلک مرة کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے اور طواف میں رمل کر چکا اور اس پر کچھ گنا نہیں ہے۔ وعلیہ دم التمتع اور متمتع پر کفایت قرانی واجب ہے للنسب الذی تلوناہ۔ بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ہیں۔ لا تعالیٰ من تعالیٰ ہاتھ الی الحج فہا استیسر من الہدی الیہ۔ فان لم یجد صام ثلثة ايام فی الحج۔ پھر اگر نہ پاوے تو

تین روزے رکھے حج میں فتنے بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷ - ۸ - ۹ تاریخوں میں ہو
 وسبعة اذاحج . اور سات روزے رکھے جب رجوع کرے فتنے حج سے فراغت کرے
 بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو علی الوجه الذی بینا فی القرآن اس وجہ پر جو ہم نے
 قرآن میں بیان کر دی کہ ان صام ثلثة ایام من شوال ثم اهتمولم یجزا من الثلثة . پس اگر
 شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہوتے
 فتنے کیونکہ وقت حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں . لان السبب وجوب هذا الصوم التمتع
 کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو تمتع ہے . لانه بدل عن الدم کیونکہ صوم بدل
 ہدی کا ہے فتنے کہ جب ہدی یا سر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب چھڑا . وھو فی ہذا
 الحالة ضرر تمتع حالاً لکن وہ اس صورت میں تمتع نہیں تھا فتنے کیونکہ بنو زنا حرام عمرہ نہیں
 ہے فلا یجوز ادا قبل وجود سببہ . تو صوم کا ادا کرنا اس کا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں
 جائز ہے فتنے حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے . م . وان
 سلمھا بعد ما احرم بالحرمۃ قبل ان یطوف بجاہ . اور اگر تین روزے رکھے بعد عمرہ کا احرام
 باندھنے سے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے عندنا خلافاً للشافعی یہ ہمارے نزدیک ہے
 بخلاف شافعی کے . لہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثة ایام فی الحج . ولیل شافعی قولہ تعالیٰ فصیام
 الحج . یعنی پس روزے رکھے تین ایام کے حج میں فتنے تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد
 ہوں جو اب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالا جملع مراد نہیں کیونکہ محال ہے کہ افعال حج کے
 اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لے لے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج ولنا انہ
 ادا بعد انعقاد سببہ . اور مجازی دلیل مجازیہ کہ تمتع نے روزوں کو سبب موجود ہونے
 کے بعد ادا کیا فتنے تو جائز ہے فتنے بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ صیام ثلثة ایام
 فی الحج . والمراد بالحج المذكور فی النص . اور آیت میں جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے
 مراد وقتہ علی ما بینا وقت الحج بنا برآئہ کہ ہم بیان کر چکے فتنے یعنی ہمارے نزدیک فی الحج
 سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اس لئے کہ احرام حج آٹھویں
 تاریخ کو صبح احادیث میں وارد ہے پس میں روز کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز
 ہے تو مراد صبح یکہ فی الحج ای فی ایام الحج . تو جب شوال سے لے کر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا
 کیا تو جائز ہے . ہذا شیخ للمترجم . والافضل تاخیرھا الی آخر وقتھا دھرم عوفۃ . اور افضل
 ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے فتنے یعنی خاتمہ ان روزوں کا
 یوم عرفہ پر ہوا اس طرح کہ ۷ - ۸ - ۹ تک رکھے . لہا بینا فی القوان . بدلیل اس کے جو ہم نے
 قرآن میں بیان کی وان ادا التمتع ان یسوق الہدی . اور اگر تمتع چاہے کہ ہدی چلاوے .
 احرم وساق ہدیہ تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے فتنے یعنی عمرہ کا احرام تبلیہ سے باندھے
 یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جائز ہے . وھذا افضل . اور تمتع ایسے ہدی

چلائی ہے افضل ہے فتنے بغیر ہدی سے لان البنی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسه۔
 کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ساق اپنی ہدایا کو چلایا ہے چنانچہ حدیث جابر بن عبد اللہ سلم و
 ابن عمر بنی النعمان سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا افضل ہے بدلیل سنت
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم تارن تھے فانہم۔ م۔ ولان فیہ استعداد وسارعة اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں
 سامان خیر اور جلدی ہے فتنے یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان وارائے واجب طاعت
 میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنة۔ پھر اگر ہدی مذکور بدنة ہو فتنے یعنی اونٹ یا گائے چلادھا
 بمزادة۔ تو اس کو تقلید کر دے مزادہ کے ساتھ فتنے سفر۔ ع۔ او فعل۔ یا فعل کے
 ساتھ فتنے جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا۔ بحديث عائشة علی ما روينا۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی
 عنہا چنانچہ روایت کر کے فتنے یہ کھال المستمر موجود ہے والتقلید اول من التجلیل۔ اور
 تقلید کرنا جھول ڈالنے سے بہتر ہے لان لہ ذکر فی کتاب کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے
 ولانہ للاعلام۔ اور اس لئے کہ تقلید کرنا تو آگاہ کرنے کے لئے ہے فتنے کہ یہ ہدی ہے اور کوئی
 دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینة۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لئے بھی ہوتا ہے

ویلی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے
 لانہ یحیر بہ ما یقلد الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید
 کرنے اور اس کے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائے گا چنانچہ سابق بیان ہو چکا۔ والاول ان
 یقلد الاحوام بالتلبیة۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھنے سے پہلے تلبیہ سے باندھ
 کر پھر تقلید کرے۔

پھر ابو حلیفہ والکلب کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جہور کے نزدیک
 ہے جسے اونٹ و گائے بالاتفاق۔ مع۔ ویسوق الہدی وهو افضل من ان یقودھا۔ اور ہدی
 کو پانچے اور پانگنا افضل ہے اس سے کہ اس کو آگے سے کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احوم بذی
 الحلیفۃ وھدایا۔ تساق بین یدیه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا
 اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہاتھ جاتے تھے فتنے جیسا کہ فقہین کی حدیث ابن عمر رضی عنہما سے ثابت
 ہے۔ ولانہ ابلغ فی التشعیرو۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلند ہے فتنے یعنی
 تقلید ہدی سے مقصود اس کو حوام میں شہرت دینا تو آگے ہاتھ میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔
 الا ان لا تنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی انبیاء و کثرے فتنے یعنی ہاتھ سے پھلے۔ فہیئذ یقودھا۔ تو
 ایسی صورت میں اس کو آگے سے کھینچے۔ قال واشعرا لہ یصعد ابی یوسف وھو قدوری کے کہا
 اور اشعار کہہ بدند کو ابو یوسف و محمد کے نزدیک فتنے یعنی تنخ کی ہدی اگر بکری و بھڑی ہو
 تو اشعار نہیں اور اگر بدند ہو تو اشعار کہہ اور بدند اونٹ و گائے دونوں کہتے ہیں لیکن عینی نے
 لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور بار سے شیع کے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی نے

وہ نور روایتیں ہیں پس شاید کہ بحسب موقع و محل و سوال کے ایک مرتبہ صرف دائیں جانب کا
جواز روایت کیا ہو۔ م۔ و یطبخ سنامہا بالدماعلاما۔ اور آگاہ کرنے کو بدلتہ کا کوٹان غون سے
آلودہ کر دے۔ و هذا الصنع اور ایسی حرکت کرنا کہ یعنی کوٹان چیرنا مکروہ عند ابی حنیفۃ ابو حنیفہ
کے نزدیک مکروہ ہے۔ و عندہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ و عند الشافعی سنت
اور شافعی کے نزدیک سنت ہے۔ یہی جہور کا قول ہے لانه مروی عن ابی حنیفہ علیہ السلام ومن
الخلفاء والاشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفاء
راشدین سے سنت تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاء کی سنت مجتمع و موکد ہو گئی۔ ترمذی نے
کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے اس میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگے اسبیحانی
نے مشرح المختصر کیا کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولہما ان المقصود من
التقلید ان لا یحتاج اذا ورد مکررا او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے
کرنے سے مقصود یہ کہ بدلتہ کو لٹکا را و دور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا
پھیر لایا جاوے جب گم ہو جاوے سنت کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ بدی ہے لانه فی الاشعار اتم
لانه الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار خوب لازم رہتا ہے سنت اور
تقلید کبھی گردن سے بھی نکل جاتی ہے۔ فمن هن الوجه یكون سنة۔ پس اس راہ سے اشعار
سنت ہو گا سنت یعنی اول ہم کو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب
اجتہاد کے طور پر ہم نے اس کی وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا
کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے لانه عارضۃ بجهة کونہ مثلة۔ لیکن اس کے ساتھ معارض
ہوئی اس کے مثله ہونے کی جانب سے یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں موجود ہے۔
نقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے سنت سے کہے۔ یہ دلیل اس ثقل پر
کہ اشعار مثله ہے لیکن غیبی نے انکار کیا اور ابن الجہم نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثله نہیں ہے۔
فعلی بناء وہ بالکل سنت رہا۔ کا ذکرہ الامام اسبیحانی ر۔ و لا بی حنیفۃ انہ مثلة و انہ سہی عنہ۔
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اشعار مثله ہے اور مثله کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے سنت
جس کا بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں۔ مع۔ اور ابو داؤد نے سمرقانی سے اور احمد و
حاتم نے ابن عمر سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و مغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانی نے
عامر بن قرط اور ابویوسف سے مثله کرنے و عمدہ جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور
حدیث مثله میں تعارض ہوا۔ و لودق التعارض۔ اور اگر تعارض واقع ہوئے درمیان انہوں
کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمعوم تو ترجیح اس شخص
کو ہوتی ہے جو اجازت کرنے والی ہے سنت لہذا مثله کی احادیث مزعج ہوئیں اور اشعار مکروہ
محکم ہوا۔

سوال ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے جواب دیا کہ اشعار ابی

علیہ السلام لصیانہ الہدی لان المشرکین لا یمتنعون من تعریفہ الا یہ ان حضرت علی اللہ
 علیہ وسلم کا اشعار کو فہدی کی حفاظت کے لئے تھا کیونکہ مشرک لوگ فہدی کے ساتھ تعریف کرنے
 سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے اسے اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کون مشرک مکہ میں نہ
 تھا جو آب ویا کہ راستہ میں تعریف مراد ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ ہر تقدیر تسلیم خلفائے
 راشدین کے وقت میں یہ قطعاً نہ تھا۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلاً نہیں ہے کیونکہ ہر
 زخم مثلاً نہیں ہوتا بلکہ مثلاً وہ کہ جس سے خلقت میں بد صورتی پیدا کی جاوے جیسے کان ناک کا ٹٹا
 آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختم کرنا مثلاً ہوگا حالانکہ قریب ہوا جب ہے اور جانور
 کو دماغ دینا یا کان بھاڑنا اور اس کو غصی کرنا بدرجہ اولیٰ مثلاً ہوں گے حالانکہ جائز ہے۔ مفع
 اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ نہیں کیونکہ مثلاً سے مما لعت کرنا سال غزوہ احد سے
 اور اشعار کرنا دسویں سال حجۃ الوداع میں ہے پس چارہ نہیں کہ مما لعت مثلاً نسخ ہے یا
 ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہے بہر تقدیر اشعار سنت نکلا۔ لہذا امام طحاوی وغیرہ نے
 قول امام ابو حنیفہؒ کا محل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف نے لکھا۔ وقیل ان اباحنیفہ
 کوی اشعار اہل زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ابو حنیفہؒ نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار بکروہ کہا۔ لہذا
 لفتہم فیہ بوجہ ان کے مبالغہ کرنے کے اشعار میں سے یعنی زخم گہرا دیتے تھے علی وجہ بخلاف
 منہ السرایۃ۔ ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا ہے خصوصاً حجاز کی گرمی میں
 زخم ساری ہو کر فہدی کی ہلاکت تک پہنچاتا پس اس کو روک دیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ
 محل اولیٰ ہے۔ وقیل انما کوی اشارۃ علی التقليد۔ اور کہا گیا کہ ابو حنیفہؒ نے صرف اس کو
 بکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو جو صحیح سمجھو نہ بلکہ تقلید اولیٰ جائز لیکن اشعار بھی سنت ہے پس
 خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید افضل ہے پھر جو کوئی
 شخص اس مسئلہ سے ابو حنیفہؒ پر تشلیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ امام ابو حنیفہؒ کو معلوم
 نہیں جانتے ہیں۔ م۔ قال فاذا دخل مکة طاف وسعی قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں
 داخل ہو تو طواف وسعی کرے۔ وهذا للصورة علی ما یبنا فی متمتع لا یسوق الہدی اور یہ طواف
 وسعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے فہدی چلائی ہے بیان کر چکے
 الا انہ لا یجوز حتی یحرم بالجمع یوم الترویۃ۔ مگر تافرق ہے کہ فہدی چلانے والا متمتع (بعد عمرہ کے)
 حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویۃ کو حج کا احرام باندھنے سے جیسے قارن مگر اس کا
 احرام پہلے سے موجود ہے لقولہ علیہ السلام لو استقلت من امری ما استدیوت لما سقط الہدی
 ولجعلنہا صیوۃ وتخللت منها۔ بدلیل قول حضرت علی اللہ علیہ وسلم کے بعد طواف وسعی و عمرہ
 کے اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے اب ظاہر ہوا تو میں فہدی کو نہیں
 چلاتا اور میں اس کو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا۔ وهذا یعنی التخلل عند سوق الہدی
 اور یہ حدیث نقلی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے جسے یعنی جب سوق الہدی

کیا ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ تمتع تھے بلکہ قارئین تھے بلکہ عبارت نص دلیل ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہے۔ یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب کے خوش کرنے کو فرمایا جن کو حلال ہو جانے کا حکم دیا تھا اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قرآن کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور یہ ان صحابہ کے فعل سے ہوا تو ان کو قرآن کا ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و یحرم بالیوم الترویۃ کما یحرم اہل مکہ اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھنے جیسے اہل مکہ باندھتے ہیں۔ علی ما بینا۔ بنا پر آنکہ ہم بیان کر چکے تھے کہ وہ مانند مکہ کے ہے۔ وان قدم الاحرام قبلہ جاز۔ اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے۔ وما جعل المتمتع من الاحرام بالیوم فہو افضل۔ اور تمتع جس قدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل ہے لہذا فیہ من السارعة و زیادة المشقة۔ کیونکہ اس میں سارعت اور زیادتی مشقت ہے فہے اور عبادت باعتبار زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ و ہذا الافضلیۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس تمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ و فی حق من لم یسقی۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو فہے یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں و علیہ دم۔ اور اس تمتع پر بھی قربانی ہے۔ و ہودم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ و اذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین اور جب یوم النحر کو ہالاک کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا فہے یعنی سولے عورتوں کے سبب چیزیں حلال ہوئیں۔ ع۔ لان الحلق محل فی الحج کالسلام فی الصلوۃ ینتقل بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نمازیں سلام سے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائے گا فہے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جلع کیا تو اس پر حج کے لئے ایک بدنہ اور عمرہ کے لئے ایک بکری واجب واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں الزلیعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف عرفہ شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہوگئی۔ ف۔ و یس لاہل مکہ تمتع و لا قرآن و انما لہم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قرآن ہے اور ان کے لئے فقط مفرد حج خاص ہے خلافاً للنشانی بر خلاف قول شافعی کے فہے ان کے نزدیک مکہ کو قرآن و تمتع مکروہ نہیں لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔

اور یہی قرآن میں مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ لکن اہلہ۔ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول ابی عزوجل ہے۔ فذلک لمن لم یکن الحج۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہے جس کے لوگ مسجد الحرام کے حاضریں سے نہ ہوں ولان شریعاً للترغیہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کیونکہ راحت دینے کے واسطے ہے۔ و ہذا فی حق الانانی۔ اور یہ راحت انسانی کے حق میں

ہے جسے یعنی جو موافقت سے باہر رہتے ہیں پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن
كان داخل المواقيت۔ اور جو شخص کہ موافقت کے اندر رہتا ہے جسے یا موافقت میں ہے فہو بمنزلة
المكي تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے حتی لا يكون له متعة ولا قربان۔ حتی کہ اس کے واسطے تمتع و قربان
نہیں ہے۔ بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرب حيث يصح لان عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة
الافاقی برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا۔ اور روایاں سے قرآن کیا تو صحیح ہے کیونکہ اس
کا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ افاقی کے ہو گیا جسے یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا
اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قرآن صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبونی۔ قرآن کی قبل اس کے نہ
کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔

یعنی ”کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی لے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع
کی فضیلت نہیں یاد دے گا۔ مع۔ واذا عاد التمتع الى بلد بعد فراقه من العمرة۔ اور اگر تمتع
عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه۔ حالانکہ اس نے
سوق ہدی نہیں کی تھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا جسے اگرچہ وہ لوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔
لأنه العرب باهله فيما بين المسلمين المأما صيحاً۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان
میں ایام صحیح کر لیا جسے یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبطل التمتع كذا
روى عن عدة من التابعين۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یوں ایک جماعت تابعین
سے روایت کیا گیا ہے جسے چنانچہ طحاوی نے اس کو سعید بن المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد
ابراہیم بن خنیس سے روایت کیا۔ مع۔ یہ اس وقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق الهدى فالهامة
لا يكون كصحا ولا يبطل تمتعه۔ اور اگر اس نے سوق ہدی کی ہو تو اس کا ایام صحیح نہ ہوگا اور تمتع
باطل نہ ہوگا۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے وقال محمد
يبطل لأنه اذاها بسفرين اور امام محمد نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسے عمرہ و حج کو دو سفروں میں
اداکرنا۔ ولهما ان العود مستحق عليه مادام على نيته التمتع لان السوق تمتعه من القليل فلا يصح الهامة
اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر حق لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے
جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سوق الہدی اس کو حلال ہونے سے مانع ہے تو اس
کا ایام صحیح نہ ہوگا جسے بلکہ ایام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا۔ ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے
تو اس کو اختیار ہے تمتع نہ رہے گا بگرا اس وقت بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ بخلاف المكي اذا خرج الى
الكوفة بخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا۔ و احرم للعمرة۔ اور عمرہ کا احرام باندھنا فاسد بدون
حج کے و ساق الہدی اور ہدی کا سوق بھی کیا۔ حیث لم يكن متمتعاً ولم يكن متمتعاً نہ ہوگا جسے کیونکہ
اس کا وطن تو عین مکہ ہے لان العود هنا لا يبر مستحق عليه۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اس پر مستحق
نہیں ہے جسے کیونکہ مکہ سے نکل جانا محال یا مستحب ہے۔ مع الإمام باهله۔ تو اس کا ایام حج میں
صحیح ہو گیا جسے پس تمتع جاتا رہا۔ یہ سب اس وقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع اولیٰ نسکین ہو۔

ومن احرم بعمرۃ قبل اشہد الحج۔ اور جس نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا اذکار
لھا اقل من اربعۃ اشواط۔ پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا۔ جسے یعنی اس پھیرے تک
حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا۔ ثم دعت اشہد الحج۔ پھر حج کے ایام آگے جسے یعنی ماہ
شوال شروع ہو گیا اور اس کے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا۔ فتسہا پس عمرہ تمام
کیا جسے یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر کے واحرم بالحج اور حج کا احرام باندھا۔ کان متمتعا
تو یہ شخص متمتع ہو گا جسے کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضر ہے نہ احرام باندھنا۔ لان الاحرام
عندنا شرط فیہ تقدیمہ علی اشہد الحج۔ کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر
اس کو مقدم کرنا صحیح ہے جسے ہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا
بالاجماع جائز ہے۔ واما اعتبار اداء الافعال فیہا۔ اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج
میں واقع ہو۔ وقد وجد الذکثر۔ اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا دیاں گئی جسے ایام حج میں۔ کیونکہ
طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی والذکثر حکم الکل۔ اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے جسے
گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا۔ وان طواف بعمرۃ قبل اشہد الحج اسبغۃ اشواط فصاعدا۔ اور اگر
اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لئے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لئے ہوں ثم حج من
حامہ فلف۔ پھر اسی سال میں حج کیا۔ لم یکن متمتعا تو وہ متمتع نہ ہو گا جسے بلکہ اس کو ہر ایک کا ثواب
علیحد ملے گا مگر تمتع کا درجہ اور اس کی قربانی نہ ہوگی۔ لانه ادی الذکثر قبل اشہد الحج۔ کیونکہ اس نے
عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا جسے حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے۔ اگر کہو کہ خالی ہمارے طواف
سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا جواب دیا کہ۔ دھنا لانه صار بحال لا یفسد نسک بالجماع۔ یہ اس واسطے ہوا کہ وہ
ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جماع کرنے سے اس کا عمرہ باطل نہ ہوگا۔ جسے بلکہ قربانی لازم ہوگی والیسوط جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع
کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ ع۔ فصار کما اذا تحلل منہا قبل اشہد الحج۔ تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے محل ہو گیا۔
جسے پس تمتع فاسد ہے۔ واما لا یتبرأ لہ فی اشہد الحج۔ اور لہا کلمۃ (تمتع ہونے کی) ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں۔ جسے
اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کر کے خالی احرام باقی رکھے یہاں تک کہ ایام حج آجائیں
پھر حج کر لے تو متمتع ہو جاوے الشیخ المصنف الرازی۔ ع۔ والحق علیہ ما ذکرنا۔ اور مالک پر
حجت وہ جو ہم ذکر کر کے جسے کیونکہ حکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا۔ ولان الترفق بأداء
الافعال اور حجت یہ بھی دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے جسے یعنی تمتع و توفیق
یا ناعمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اس طرح کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے۔
والتمتع المتوفق بأداء التکین فی سفرۃ واحدة فی اشہد الحج۔ اور تمتع وہ ہے جس نے توفیق
پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا جسے تو ضرور ہوا کہ ایام حج
میں دونوں کا ادا کرنا مستحق ہو۔

واضح ہو کہ ابتداء ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور حاکم میں اختلاف ہے۔
قال و اشہد الحج شوال و ذوالقعدۃ و عشر من ذی الحجۃ۔ قد رزی نے کہا کہ حج کے پہلے طواف و

ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں جسے حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا
 وقت نکل گیا یہی قول اچھے ہے۔ مع۔ کذا روی عن العبادۃ الثلثۃ وعبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم
 ایسا ہی عبادۃ ثلثہ عبداللہ بن مسعود۔ عبداللہ بن عمر۔ عبداللہ بن عباس (س) اور عبداللہ بن الزبیر
 سے مروی ہے جسے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات کی تفسیر میں بھی زمانہ بیان کیا
 اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کئے پس عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات
 وار قطنی نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و
 سعید بن ابی عروبہ و ثوری کہے۔ مع۔ ولان الحج یغوت بمغنی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے
 کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا ہے جسے پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کون
 جاتا۔ ومع لبقام الوقت لا یتحقق الفرات حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔
 وھذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ
 تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد شہران و بعض الثالث لاکلہ و و ماہ پورے اور دوسرے
 کا تہائی ہے نہ پورا جسے کیونکہ اشہر لفظ جمع مگر مکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضرور ہو گئے
 لیکن ماخذ حج کے نزدیک ہلاوت زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک ہے کہ بہت بائز
 ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کرے۔ یہ
 ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جبکہ حج کے ساتھ قرآن عمرہ یا منہج کرے چنانچہ مسائل شریعہ
 م۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہما جازا احرامہ و انعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں
 پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لئے منع ہو گا۔ خلافاً للشافعی فانہ یصیر حراً بالعمرة
 ثم خلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائے گا جسے کیونکہ افعال حج
 کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہو گا لانہ رکن عندہ کیونکہ شافعی کے نزدیک احرام ایک
 رکن حج ہے جسے اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو وھو شرط عندنا۔ اور ہمارے
 نزدیک احرام ایک شرط ہے جسے ہمارے لئے وھو شرط ہے فاشبه الطہارۃ فی جواز
 التقديم علی الوقت پس احرام وقت سے پہلے وھو ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا ولان الاحرام
 تحريم اشياء نایجاب اشياء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزوں کو حرام کر لینا اور چند
 چیزوں کو واجب کر لینا و ذلك یصح فی کل زمان اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے جسے خواہ
 ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ و صار کا تقدیم علی المكان۔ (پس زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت
 سے مقدم احرام کے ہو گیا جسے یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج
 سے مقدم کرنا جائز ہے قال و اذا قدم الکونی بعمرة فی اشہر الحج و فرغ منها و خلق اقصیٰ امام
 محمد نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی ایام حج میں عمرہ کے لئے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر
 خلق یا قصر کیا ہے یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکة ادا بعمرة جازا۔ پھر اس نے مکہ یا بصرہ کو اقامت
 کا گھر بنالیا جسے یعنی اپنے وطن کو فراموش نہیں آیا و من عامہ ذلک اور اس سال میں حج ادا کیا۔

فہو متمتع۔ تو یہ شخص متمتع ہے جسے حتیٰ کہ بعد اوائے حج کے بھی تمتع قریبی کرے۔ اما لا قبل۔
 اول صورت سے یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا۔ فلانہ توفیق یا دعا والتسکین فی سفر واحد
 فی اشہد الحج۔ اس لئے کہ اس نے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا
 جسے یعنی توفیق پائی اور دونوں بسر کئے گئے۔ واما الثانی۔ اور یہی صورت دوم جسے جبکہ
 بصرہ میں اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا۔ فقیل ہو بالاتفاق۔ تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین
 کا قول ہے جسے کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابو بکر الجصاص الرازی کا ہے کہ انی المفتح۔ کیونکہ جامع
 صغیر میں بلا خلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفہ حج اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ ہے۔
 وعندہما لا یكون متمتعا۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا جسے یہ امام طحاوی نے کہا۔ ف۔
 لان المتمتع من تكون عمرته میقاتیہ وجتہ مکیہ کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جس کا عمرہ تو میقاتی ہوا اور اس
 کا حج مکہ ہو جسے یعنی عمرہ کا احرام میقات سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے۔ وند کاہ
 ہذان میکان اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک عمرہ وج میقاتی ہیں جسے۔ کیونکہ حج کے
 کے لئے بھی میقات سے احرام لایا ہے۔ ولہ ان السفرة الاولى قاضیة۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل
 یہ کہ پہلے ہار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یعد الی وطنہ۔ جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے
 جسے حال تک وطن کو نہ نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے۔ وقد اجتمع لہ نسک فیہ۔ اور حال یہ کہ اسی
 سفر میں اس کے لئے دونوں نسک مجتمع ہوئے جسے پس وہ متمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع۔ تو اس
 پر تمتع کی قریبی واجب ہے جسے بعد اوائے حج کے ادا کرے۔ فان قدم لعمرة فافسدھا و
 نزع منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لئے آیا پس اس کو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ
 ہو گیا اور قصر کیا جسے چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر
 حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر کرنے حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ البصرۃ
 دانا۔ پھر عمرہ نے کا گھر بنا لیا بصرہ کو جسے یعنی میقات سے یا کسی شہر کو سوائے وطن کے
 ثم احتسری اشہد الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کی جسے یعنی قضاء کیا حج من عامہ
 اور اسی سال حج کیا۔ لم یکن متمتعا تو متمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفہ یہ ابو حنیفہ کے
 نزدیک ہے وقالہو متمتع لانه انشأ سفر اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ
 ایجاد سفر ہے جسے یعنی جبکہ بصرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع کیا۔ وقد توفی بکین
 اور حال یہ کہ اس نے دونوں کی توفیق پائی جسے پس متمتع ہوا۔ فلو انہ یاتی علی سفر مالم
 یرجع الی وطنہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے
 اپنے سفر اول پر باقی ہے جسے اور اس سفر میں اس کا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دونوں صحیح
 طور پر اس کو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد میں دونوں صحیح حاصل کرے۔
 مع۔ فان کان رجع الی اہلہ۔ پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن کو لوٹ گیا جسے بعد فساد عمرہ
 کے۔ ثم احتسری اشہد الحج رجع من عامہ فلو انہ یکن متمتعا فی رجع من عامہ جیسا پھر ایام حج میں اس

نے عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان هذا انشاؤ سفر
 کیونکہ یہ از سر نو ایجا و سفر ہے لانتهاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے جسے جبکہ
 وطن لوٹ گیا وقد اجتمع له نكاحان صحيحان فيه۔ حال یہ کہ اسی سفر و دم میں اس کے لئے دو
 نیک بطور صحیح میسر ہوئے۔ ولولتی بمكة اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا فست بعد فساد عمرہ کے۔
 ولم يخرج الى البصرة۔ اور بصرہ کو نہیں گیا فست یعنی میقات کے پائرس کسی شہر میں سوائے وطن کے
 نہیں گیا۔ حتی اهتمرتي اشهر الحج و حج من عامه حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال
 میں حج کر لیا فست تو ہر ایک کا ثواب پایا ولیکن۔ لانیون متمتعاً بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع
 نہیں ہوگا۔ لان عدوتہ مکیة والسفر الاول انتهى بالحرة الفاسدة۔ کیونکہ اس کا عمرہ مکہ سے
 اور پہلا سفر تو فساد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا تمتع لأهل مكة اور اہل مکہ کے واسطے تمتع
 نہیں ہے۔ ومن اهتمرتي اشهر الحج و حج من عامه فایہما افسد۔ اور جس شہر نے حج کے مہینوں میں
 عمرہ کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جس کو فساد کرے فست یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ
 یا حج کوئی فساد بوجہ دے تو تمتع نہیں رہے گا لیکن معنی یہ۔ اس کو پورا کر دیا جائے لانہ لا یسکنہ
 الخروج عن حجة الاحرام الا بالافعال۔ کیونکہ اس کو عہدہ احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر اولے
 افعال کے ساتھ فست لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔

اس لئے کہ احرام تو جماع و خوشبو و لباس سلا ہوا پہننا و مانند اس کے اسنے اور حرام کر لینا
 اور طواف و سعی وغیرہ کو اپنے اور واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کی تو دوسری چیزوں
 کا پورا کرنا لازم ہے پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا کرتے۔ تم۔ و سقط دم المتع۔ اور
 قطع کی ہدی ساقط ہوئی لانہ لم یوفق باداء نکیں محیین فی سفرة واحدة۔ کیونکہ اس کو
 ایک سفر میں دونوں صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ واذا تمتعت المراجعة۔ اور اگر عورت
 نے تمتع کیا فست یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کئے اور اس
 پر تمتع کی بائی واجب ہوئی۔ تمتعت بشاة۔ پس عورت نے یقر عیدگی قربانی کی فست جو مالک نصاب پر
 واجب ہوا کرتی ہے لم یجزها من دم المتعة۔ تو یہ قربانی اس کو ہدی المتعہ سے کافی نہ ہوگی لانہا انت
 بغیر الواجب کیونکہ عورت نے سولے واجب کے دوسرے قربانی کیا ہے فست کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی
 سمیت تھا اگر اس نے تو نگر کی قربانی ادا کی۔ وبهذا الجواب فی الرجل۔ اور یہی حکم مرد کا ہے فست کہ اگر
 اس نے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تو نگر کی قربانی کر دی تو تمتع سے کافی نہیں ہے۔ واذا حاضت المرأة عند
 الاحرام افستت واحومت وصنعت کما یصنعہ الحاج فیوانہا لا تطوف بالبيت حتی تطهر او رجب احرام
 کے وقت عورت جائزہ ہو گئی تو غسل کر کے احرام باندھ لے اور جسے حاجی لوگ کریں گے وہ بھی سب
 کر کے سولے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کرے گی یہاں تک کہ یاگ ہو جاوے لحدیث عائشہ
 حین حاضت بسوف۔ بدلیل حدیث عائشہ کے جبکہ موضع سرف میں جائزہ ہو گئی فست تو آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا رواہ البخاری و مسلم عن عائشہ وجابہ۔ ولان الطواف فی المسجد۔ اور دلیل سے کہ

طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے جسے اور مسجد میں حال تشریف داخل ہو سکتی والوقوف فی مساجد اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے جسے وہاں حال تشریف حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کرے گی۔ اگرچہ چھوڑ کر غسل سے کیا جائے جبکہ وہ پاک نہیں ہو سکتی جواب دیا و هذا الاختصال للاحوال لا للصلوة فيكون منيبا۔ یہ غسل کرنا احرام کے لئے ہے نہ نماز کے لئے تو مفید ہوگا۔ اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ حاکم کی حدیث مسلم میں قصداً سماء مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوعہ میں حال نفث و نفثا دونوں کا ذکر ہے کما رواہ ابوداؤد و الترمذی۔ مہر۔ نان معصیت بعد الوقوف وطواف الزیارة اور اگر عورت حال کعبہ (یا انفسا) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارة کے جسے تو صرف طواف الوداع باقی رہا مگر عورت مذکورہ کا حکم یہ ہے کہ انصرفت من مکہ ولا شیء علیها لطواف الصدر۔ وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا جسے اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جبکہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق گزرا۔ لانه علیہ السلام رخصت للنساء المحض فی ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے حال تشریف عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں جاری فرمادی ہے جسے چنانچہ بخاری و مسلم نے حدیث ابن عباس شمس اور ترمذی و نسائی نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حال تشریف کے ہے مع مومن اتخذ مکة دارا فلیس علیہ طواف الصدر۔ اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنالیا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔ لانه علی من یعبد من کینزک طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا جسے یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا پس اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر بنالیا اس سے مذکور نہیں رہا الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النذر الاول۔ مگر جبکہ اس نے لغزاول کا وقت آجائے کے بعد مکہ کو گھر بنالیا ہو تو یعنی بارہویں ذی الحجہ کے بعد بنالیا ہو تو اس پر طواف الوداع کر لینا واجب ہے نیز ہادی من ابی حنیفہ اس روایت میں جواب حنیفہ سے مروی ہے جسے اس کو کوفی و قدوری کو صاحب الفضل نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے ویرویہ البعض من محمد اور یعنی اس کو امام محمد سے روایت کرتے ہیں جسے چنانچہ اسبغانی و صاحب المنظوم و صاحب المنکلف نے لکھا کہ امام محمد کے نزدیک بعد لغزاول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک واجب ہے۔ م۔ م۔ لانه وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت روا لگی آجائے کے جسے کیونکہ اس وقت وہ مردیسی تھا۔ پھر اس نے مکہ میں توطن کی نیت کی فلا یسقط نییۃ الاقامة بعد ذلك والله تعالیٰ اعلم بالصواب جسے تو بعد لغزاول کے اقامت کی نیت سے وہ وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب جسے واضح ہو کہ حاکم نے آخر مسائل میں لفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطن کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد قطنی ہوتا ہے تو بعد اس کے لکھے کہ جو صواب قطنی ہے اس کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ دہم نہ ہو کہ اجتہاد غلط ہے نہ علم الہی میں جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ تصور ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جبکہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب طنا بہر حال حاصل ہے فافہم فائدہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب بنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام و حج افراد اور عمرہ اور قرآن و تہ سب ذکر کر دیئے تو اب حرم بیان کئے تاکہ آدمی نہ جویسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں ممنوع تھے یا افعال حج میں کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی جرم نہ یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مراتب و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ واذا طیب المعزم فعلیہ الکفارة۔ اور جب محرم نے طیب کیا تو اس پر کفارہ واجب ہے نہ طیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو جیسے بنفشہ و چنبیل و ریحان و گلاب کا پھول اور عطریات۔ جمیع اقسام کے۔ م مفتح۔ پس بدن میں لگانا جرم ہے اور سوگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں خلافاً للشافعی۔ الہاد پھر اس کی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضواً کاملاً نہ اذ فعلیہ دم۔ پس اگر اس نے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلك۔ اور یہ یعنی ایک عضو کا بل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبه ذلك۔ مثل سر و پٹلی و ران و جو اس کے مانند ہے نہ جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ حقوڑی خوشبو سے پورا عضو طیب کیا۔ اور اگر بہت خوشبو حقوڑی عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ جو حقانی عضو میں بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دوم واجب ہوگا۔ المحيط و غیرہ مفتح۔ درس اور کسم خوشبو ہے اور کٹ ابو یوسف کی روایت میں اور عظمیٰ میں اختلاف ہے اور مما لغت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامریا بھونا۔ اور چائو نہیں کہ ازار سے کوئٹہ میں مشک یا ندرے یعنی کپڑے میں باندھنا بھی روا نہیں ہے اگر بعد احرام سے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اس پر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطارد کی دوکان میں بیٹھا جانا جائز ہے۔ پھر قلیل و کثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ خوشبو اس میں مبتلا ہوا خود اس کی راسے میں کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور پھر محیط سے ایک پالشت طول و عرض داخل قلیل ہے۔ خوشبو احرام سے پچھلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہیں اور۔ اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہے۔ ہاں اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کا بل حتیٰ کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اس طرح لگی چھوڑ دے تو اس پر دوم کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی المنتقی عن محمد اور مصنف کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا نالہ حتیٰ کہ تمام بدن تک ایک قربانی ہے۔ اگر اعضائے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کا بل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اس پر دو کفارے ہیں۔ مفتح۔ اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہیے۔ م۔ لان الجنایة تکامل بیکامل الارتفاق۔ اس دلیل سے کہ عضو

کامل میں کفارہ ہے کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے فسے یعنی انتفاع کامل سے۔ وفاء فی العضو الكامل۔ اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ یتوب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا فسے جسے تمام بدن میں لگنے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لئے کفارہ ہوگا۔ پس اگر ہر بار عضو یا اراکہ ہو تو دم۔ ورنہ جب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ ہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مفسر۔ وان طیب اقل من عضو فعليه الصدقة۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اس پر صدقہ ہے۔ لقصور الجناية۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد بن حبيب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالکل۔ اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر فسے یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چارم ہو تو چارم دم ہے۔ وفي المنتقى انه اذا طيب رابع العضو فعليه دم اعتبارا بالحق۔ اور منتقی میں ہے کہ اگر چارم نے چارم عضو کو مطیب کیا تو اس پر پورا دم برقیاس خلق واجب ہے فسے یعنی چارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے۔ ونحن تذکر الفرق بينهما من بعد ان شاء الله تعالى۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کریں گے ان شاء الله تعالى فسے پس منتقی کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ بلکہ ہر حرکت و وار میں جرم وغیرہ کا فوراً اس کے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اس کے ساتھ دوسرے طرح میں بھی استعمال کیا تو اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔

واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد ہو پورا ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اس میں سے بہت عطر لگ گیا تو اس پر دم واجب ہے اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب ٹھوٹی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے الکافی۔ مفسر۔ ثم واجب الدم ینادی بالشاة فی جمع المواضع الانی موضعین۔ پھر واجب الدم بکبریٰ سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوائے دو جگہ کے فسے یعنی سر جرم جس میں کہ جہانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکبریٰ کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ تذکرہ فی باب الہدی ان شاء الله تعالى۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدیٰ میں ان شاء الله تعالى ذکر کریں گے۔ فسے یعنی ان میں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مغویٰ کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جامع کر لیا ہو تو چاروں صورتوں میں بدنہ واجب ہے لیکن قدری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مفسر۔ وکل صدقة فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں فسے یعنی احرام کے جرم میں۔ غیرو مقدرا۔ جو مقدار نہیں ہے فسے یعنی اس کی کوئی مقدار معین نہ کر رہی ہے۔ نہی نصف صاع من یز۔ تو وہ کیہوں سے نصف صاع مراد ہے۔

الاما یجب تقبل القبلة والیہ اذ - سوائے اس کے جو کہ جون و طیر ہی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے جسے کہ اس میں کچھ صدقہ دے دے جس قدر چاہے۔ ہکذا امر وی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے جسے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طیر ہی سے ایک چھوٹا سا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسہ بماء فعلیہ دم۔ امام محمدؒ نے کہا کہ پس اگر عمرؓ نے اپنے سر میں حناء سے خضاب لگایا تو اس پر قربانی واجب ہے جسے بکری کافی ہے۔ لانه طیب قال علیہ السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حناء خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حناء طیب ہے جسے اس کو طہرائی نے ام سلمہؓ سے اور یحییٰ نے خولہ بنت حکیم سے اس نے اپنی ماں سے روایت کیا۔ اس کی اسناد میں عبد اللہ بن ابیہ راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اس کی توشیح کی جیسا کہ امام احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور علما وی نے اس کی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نہائی نے اس کو دوسری اسناد سے روایت کیا اور اس کی مؤید حدیث الترمذیؒ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حناء کے شگوفہ پسند تھے رواہ احمد۔ پس حدیث حجت قوی ہے اور مالک و شافعی و احمدؒ کے نزدیک حناء طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کئے ہوئے تھیں حناء کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اس کو ابن المنذر نے بخر اسناد کے ذکر کیا اور نوویؒ نے کہا کہ یہ حدیث نہیں بنتی ہے۔ اگر تسلیم کی جاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا بلکہ ہی معنی زیادہ واضح ہیں اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ م۔ م۔

پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حناء سے دم لازم ہے یوں ہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگاوے تو اس پر دم واجب ہے کما فی الفتح۔ وان صار ملبدا قطیہ ومان۔ اور اگر سر بلند ہو گیا یعنی مہندی سے لیب کیا کہ بال جم گئے تو اس پر دو قربانیاں واجب ہوں گی۔ دم للتطیب ودم للتعطیة۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر ڈھانکنے کے جسے یہ اس وقت ہے کہ بلایر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھالی پر اس کاڑھی مہندی کو لیب کئے رہا ہو۔ ف۔ ولو خضب راسہ بالوسمہ لاشی علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے جسے اداریوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں۔ ع۔ لانہا لیست بطیب۔ کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے جسے میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو دے ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ م۔ وعن ابی یوسف انه اذا خضب راسہ بالوسمہ لاجل المعاجلة من الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یخلق راسہ۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب عمرؓ نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اس پر

کفارہ واجب ہے باعتبار اس کے کہ اس نے اپنا سر ڈھانک دیا ہے نہ باعتبار خوشبو کے لیکن یہ اس وقت کہ سر یا چہرہ یا زعم حصہ ایک دن یا رات ڈھانکا ہو۔ ف۔ و هذا هو المصیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے جسے یعنی بقا بلکہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اس میں اختلاف نہ ہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق موجب الدم ہے۔ م۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو جو ہند وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے۔

پھر واضح ہو کہ یہ اس وقت کہ دمہ مثل خلافہ کے ہو جاوے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس پر کچھ نہیں جیسے ارشنان وغیرہ سے دھونا۔ ہاں ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ اس میں بھی صدقہ دے۔ م۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحمہ۔ پھر واضح ہو کہ بیسوط میں امام محمد نے سر و وارہی کو ذکر کیا ہے یعنی حنا کے مسئلہ میں کہا کہ سر و وارہی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح کر دی۔ ن۔ و اقتصر علی ذکر الداس فی الجامع المغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ول علی ان کل واحد منهما مضمون۔ پس (جامع صغیر) دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے جسے یہ ضرور نہیں کہ سر و وارہی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جبکہ مجلس واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لئے علیحدہ ہوگا۔ م۔ فان اوھن بوزیت فعلیہ دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اس پر کفارۃ الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال علیہ الصدقة۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ واجب ہے جسے خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں۔ الا لیضاح۔ مع۔ وقال الشافعی اذا استعملہ فی الشعر فعلیہ دم لا ازالة الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلا شی علیہ لانعدامہ۔ اور شافعی (وما لک مع) نے کہا کہ اگر اس نے روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اس کو سوائے بالوں کے استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہ ہونے کے۔ ولھما انہ من الاطعمۃ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزوں سے ہے جس سے آرائش ہے۔ الا ان فیہ ارفاقا بمن قتل الھوام و ازالۃ الشعث۔ لیکن اخی بآیت ہے کہ اس کے لگانے میں ایک طرح کا انتفاع ہے بمعنی جوں مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے فكانت جنابۃ قاصودۃ۔ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا جسے تو صرف صدقہ لازم آوے گا۔ ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے جسے یعنی خوشبو میں اسی میں ڈال کر غالیہ بنال جاتی ہیں تو جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اس کی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ بوتر شکار کرنے سے لازم وی اس کا لٹا ہوا فوائد کھانے سے واجب ہے۔ ف۔ ولا یخلو من نوع طیب اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ ویقتل الھوام۔ اور وہ ہوام یعنی جون کو قتل کرتا ہے ذیلین الشعر۔ اور بالوں کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفت والشعث۔ اور ناگوار لگو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے جسے پس اس کے استعمال میں بہت سی باتیں اختلاف کر رہے ہیں۔

لیکامل الجناۃ بهذه المجلۃ فیوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے حرم پورا ہو گیا تو وہ دم کا موجب ہو گا نہ ہی ایک روایت احمد سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریوایح کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ منع۔ اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون کو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہوں گی جواب دیا کہ وہ نہ مطہر ماداتیاقیہ کا لزعفران۔ اور اس کا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے متافی نہیں جیسے زعفران نہ کہ بالاتفاق خوشبو دکھانے کی چیز ہے۔ وهذا الخلاف فی الذبت البحت والمحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل میں ہے نہ کہ عین جو مطیب۔ اما المطیب منہ رہا روغن زیتون یا تیل میں سے جو مطیب کیا ہوا ہونے یعنی تیل میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں۔ کالنفیض والکزیق وما اشبهما۔ مانند بنفسہ وحبلی ومانتدان کے نہ سرخ گل وریلا وغیرہ۔ بحسب استعمالہ الدم بالاتفاق لانه طیب۔ تو اس کے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہو گا کیونکہ وہ طیب ہے نہ جس کے اصل روغن زیتون و تیل ہے۔ وهذا اذا استعملہ علی وجہ التطیب۔ اور یہ سب ایسی صورت ہیں کہ اس کو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہونے خواہ خالص روغن کو یا مطیب کو روغن بنفشہ و روغن حبلی وغیرہ بنا کر۔ ولو دای بہ جراحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے پاؤں یا زخم کے شکاف کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لانه لیس لطیب فی نفسہ اشماہو اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکور نہایت خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے نہ کہ باقی طور کہ اس میں طیب ڈال کر عالیہ وغیرہ بناتے ہیں اور یہ شافعی و صاحبین کی رائے میں ظاہر ہے۔ اوھو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے نہ کہ برائے ابو حنیفہ حیث شرط استعمالہ علی وجہ التطیب۔ پس اس کا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے نہ کہ کفارہ ہو گا اور بدو ان کے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔

اور یہاں استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا دای بالسد وما اشبهہ بخلاف اس کے جب کہ مشک و اس کے مانند سے دوا کی نہ جیسے غیر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا تو ان میں بدو شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان بس ثوبا مغطا۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او قطنی لباس۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ یوما كاملا۔ ایک دن پورا نہ یا ایک رات پوری یا زیادہ دنوں پہنے یا ڈھکے۔ ع۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر دم لازم ہے نہ کہ خواہ احرام ہونے کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گزرا یا بعد احرام کے پہنا۔ اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زیر دست یا بحالت خواب پہنا یا۔ سف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلك فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر ایک دن کامل سے کم ہوا تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انه اذا لیس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے آٹھ دن سے زیادہ مغطی پہنا تو اس پر دم واجب ہے نہ کہ اکثر حکم الکل ہے۔ وهو قول ابی

حنيفة اولاد۔ اور یہی پہلے ابوحنيفہؓ کا قول تھا کہ پھر امامؑ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جبرمانہ کے لئے کمال جرم ضرور
ہے۔ یہی ظاہر روایت ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ پہننے ہی
دم واجب ہو جائے گا۔ لان الاتفاق یکامل بالاشتغال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا
اس کے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل ہو جائے گا۔ ولنا ان معنى الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود ہیں نہ یعنی سروی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا ہی
واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے
تاکہ راحت مقصود پر وجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقد مر بالیوم۔ پس وہ مدت ایک نوم
مقرر کی گئی۔ لانه یلبس فیہ ثم ینزع ہادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے جسے
یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اس نے معمولی راحت کامل ایک روز میں حاصل کی تو دم واجب ہے۔
ومتعاصو فیما دونہ الجناۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں تصور ہوگا۔ یجب المدۃ۔ تو صدقہ واجب
ہوگا۔ فیران ابایوسف اقام الاکثر مقام اکمل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف ہے کہ ابو یوسفؒ نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے
قائم مقام کر دیا۔ فہے درنہ ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی مدت معتبرہ ایک دن ہے۔

اور طرفین نے کسی میں صدقہ رکھا خزانۃ الاکل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک سٹھی گیہوں ورنہ
نصف صاع گیہوں ہیں۔ مہ۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔
ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم نے قمیص کو بطور چادر اوڑھ لیا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے الشاح کیا
نہے یعنی دائیں بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈال جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتجر بالسوادیل۔
یا پانچامہ کے ساتھ لنگی باندھی نہے یعنی ٹانگوں میں لپیٹ لیا جیسے لنگل۔ فلا یاس بہ۔ تو اس کا کچھ مضائقہ
نہیں ہے نہ یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانه لم یلبس یس المغیط۔ کیونکہ اس
نے سٹے ہوئے کپڑے کو اس کے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا اذا دخل منکبہ فی القبل ولم یدخل یدہ
فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قبائیں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں ڈالے
نہے تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ بخلاف زفر کے نہے اور بخلاف قول شافعیؒ کے کہ ان
کے نزدیک کفارہ ہے اور جاری ہے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانه ما لبسہ یس القبا۔ کیونکہ اس نے
قباء کے پہناوے کے طور پر اس کو نہیں پہنا نہے اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یشکف فی حفظہ
اور اسی جہت سے وہ اس کی حفاظت میں تکلف کرے گا نہ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا
ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قبا کو گھنڈی تک وغیرہ سے روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اس پر کفارہ الدم
واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گمرہ دی یا انار کو کمر بند سے کس لیا پس ایک دن تک کروہ ہے کیونکہ سلی
ہوئی کے مشابہ ہوئی اور اگر قبائ کی سلائی توڑ کر لنگل باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مہ۔ والتقدیر فی
تغیطۃ الداس من حیث الوقت ما بینا۔ اور سر ڈھکنے کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے
یعنی ایک روز کامل۔ ولا یخلاف انہ اذا غطی جعبہ لابسہ یوما کا ملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف میں کہ

اگر سب سر کو چورے ایک روز ڈھلکے تو اس پر قریانی واجب ہوگی۔ لاندہ ممنوع منہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی بعض راسہ اور اگر اس نے تھوڑا سر ڈھالکا فے تو اس میں اختلاف ہے۔ فالمروری من ابی حنیفۃ انہ اعتبار الریح اعتباراً بالحق والحرۃ۔ تو ابو حنیفہؒ سے اس پر دم لازم ہے یہی مروی ہے کہ امامؒ نے چہارم کو اعتبار کیا برقیاس خلق و عورت کے فے یعنی جیسے خلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم شرم گاہ کھلنے سے ناز فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھلکے سے کفارہ واجب ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اس کی تحقیق کر دی بقولہ۔ و هذا لان مترا لبعض استمتاع مقصود لیتادہ بعض الناس۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ بعض سر ڈھلکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے فے یعنی عادت کے درجہ کامل کو یہ انتفاع پہنچا حتیٰ کہ ترک و عراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھلکتا ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الناس اعتباراً للعقیقۃ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے فے یعنی بقیاس حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتیٰ کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے۔ تو ہر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں۔ کذا قال العینی۔ اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر ڈھلکے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھلکے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھلکے میں ہے اور یہی فتح القدیر سے لایا جاتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی۔ بدائع میں یہی قول امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے۔ محقق نے کہا کہ یہی قول منظر دلیل اوجہ و اقویٰ ہے۔ لایح۔ پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکلے گئے کہ اگر نجس نے سر یا چہرہ میں پٹی یا ندھی ایک رات یا ایک دن تو اس پر صدقہ ہے مگر جبکہ چہارم مقدار ڈھلکے تو دم ہے۔ اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو نجس نہیں اگرچہ بہت ہو مگر بغیر عذر مکر وہ ہے۔ اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھلکے تو اس پر دم ہے۔ دونوں کان اور گدی اور تھوڑی سے نیچے کٹی ہوئی داڑھی ڈھلکے میں مضافۃ نہیں ہے۔ نہ اس پر لقمہ رکھنا کھڑا۔

واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن ہو تو اس پر دو گونہ ہے یعنی بوجہ دو اجزاء عمرہ و حج کے۔ و اذا حلق ریح راسہ اور یحیۃ فصاعدا۔ اور اگر نجس نے مونڈا اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ فے کل سر و کل داڑھی تک۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر قریانی لازم ہے۔ فان کان اقل من الریح فعلیہ صدقہ۔ پس اگر چہارم سے کم ہو تو اس پر صدقہ ہے فے ترکیب بیان مفید ہے کہ اگر متفرق جگہوں سے خلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ م۔ بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ وقال مالک لا تجب الا بخلق النکل۔ اور مالک سے کہا کہ دم نہیں واجب مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں فے

م۔ دم نجس یعنی شرافا کرنا ۱۲۔ م۔ یعنی قاضی خان و شرح سرخسی و شرح طحاوی میں ذکر اختلاف

صاحبین صحیح نہیں ہے۔ ۱۲۔ م۔

کیونکہ قولہ تعالیٰ . لا تخلقوا دوسکھ یعنی مت مونڈو اپنے سروں کو، کل سر مونڈنے پر ہے۔ وقال الشافعی یجب بحلق القلیل باعتبار انبئات الحرم۔ اور شافعی نے کہا کہ قربانی واجب ہے قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال۔ ع۔) برقیاس حرم کی نباتات کے فستے یعنی جس نے حرم کی گھاس و نبات میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر بموجب واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی۔ یوں ہی احرام میں بال محفوظ کئے گئے ہیں۔ م۔ و لانا ان حلق بعض الناس امر اتفاق کامل لانه معتاد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ عقوٹا سر مونڈنا پورا ارتفاع یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے فستے یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و منفعت سے نہ عیث چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈنے میں توجب معلوم ہو گیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع۔ فتکامل به الجنایة۔ تو اسی قدر پر حرم پورا ہو جائے گا فستے غیر ازینکہ احتمال زینت ہے تو احتیاط واجب ہوا۔ فستے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ ویتقاصر فیما دونه۔ اور اس سے کم کی صورت میں حرم ناقص ہو گا فستے پس صدقہ ہے۔ بخلاف تطیب ریح العنولانہ غیر مقصود۔ برخلاف چہارم عضو کو عو شہو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے فستے اور معلوم ہو چکا کہ جنایت جب بروجہ مقصود کامل ہو تب کفارة الدم ہوتا ہے یہ تو چہارم سر میں تقریر تھی۔ وکن احلق بعض النقیہ معتاد یا العراق وارض العرب اور یوں ہی وارٹھی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں معتاد ہے فستے پس یہ فعل اگرچہ جائز نہ ہوا تا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ راحت و انتفاع ممنوعہ میں تصور کرے۔ پس چہارم وارٹھی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے۔

فروع۔ اپنا سر مونڈا و قربانی دی پھر وہیں اپنی وارٹھی مونڈی تو دوسرا دم دے اگر ایک ہی جلسہ میں سرو وارٹھی و بغلیں و تمام بدن مونڈا یا منڈایا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ سے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول ہے۔ ومنہ میں کچھ بال سرو وارٹھی سے لٹے تو اس پر ایک لب گیموں ہیں۔ یوں ہی جب رٹی پکانے میں جل جاویں۔ خزائتہ الاکمل میں ہے کہ ایک لب بال میں نصف صلع ہے۔ مفع۔ وان حلق الرقبۃ کلھا فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب گندی منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانه عضو مقصود بالخلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے فستے چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لئے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ وان حلق الابین او احدھا فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے فستے اور قاضی غمان میں ہے کہ اگر بغل میں بہت بال ہوں تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ متفق نے مطلقاً ذکر کیا۔ ف۔ اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منهما مقصود بالحق لدفع الاذی و نیل الراحة فاشبه العانة۔ کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کی جاتی ہے تاکہ گندگی و دراز و راحت حصول ہو تو ماضی کے مشابہ ہو گئی فستے یعنی زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی پھر افادہ کیا کہ

ذکر فی الا بطین ہونا۔ امام محمدؒ نے بغلوں کے بارے میں یہاں یعنی جامع صغیر میں لفظ خلق ذکر کیا
 نے یعنی مونڈنا۔ فی الاصل النصف۔ اور بیسوط میں لفظ نصف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا ہے تو کچھ
 اختلاف نہیں ہے بلکہ نصف بغل میں عادت ہے۔ وهو السنة۔ اور یہی سنت ہے جسے اور بیسوط
 میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے پھر دیگر اعضاء میں امامؒ سے روایت نہیں۔ الکافی مع۔ وقال
 ابو یوسف و محمد اذا خلق عضوا فعليه دم وان كان اقل فطعام۔ اور ابو یوسف و محمدؒ نے ایک عضو
 خلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے جسے یوں ہی امام محمدؒ نے
 جامع صغیر میں ذکر کیا۔ اراد به الصدس والساق وما اشبه ذلك۔ مراد امام محمدؒ کے لفظ عضو سے
 سینہ و ران و حواس کے مشابہ ہونے جیسے پٹلی مراد مقصود بخلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت
 و انتفاع اس کا مونڈنا پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کریں لہذا سینہ و ساق کابل میں دم
 واجب ہے۔ لانه مقصود بطريق التدرج۔ کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق تدرج لگنے کے مقصود ہوتا
 ہے جسے ہی فقہ الاسلام نے ذکر کیا یعنی بعض لوگ اپنی راحت و زینت کی غرض سے ان کے بالوں
 کو قصداً نورہ لگا کر دوڑ کرتے ہیں اور خلق بھی بال دوڑ کرتا ہے۔ نیکامل بخلق کلمہ۔ پس جرم پورا
 ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ جسے تو دم آیا۔ ویتقامر عند خلق بعينه۔ اور جرم ناقص ہوگا فقہ
 عضو مونڈنے کی صورت میں جسے پس صدقہ ہے۔ واضح ہو کہ بیسوط میں صریح سینہ و ساق کو مونڈنے
 میں غیر مقصود کہا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کیونکہ ان کا خلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے و تصدی
 کافی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مقصود بخلق کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل و عانہ سے
 کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کئے ہیں وہ اگرچہ امام محمدؒ کے زمانہ میں متاوانہ ہو مگر چارے زمانہ و دیار
 میں لوگوں میں بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو معتدل نے اختیار کیا یا فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور چاروں
 ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں خلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ لگا کر گرانے
 میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ع۔ وان اخذ من ثار به فطیه طعام حکومت عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی
 مونچھ سے کتر لیا یا مونڈا علی الاصح۔ ف (ن) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے یعنی دو عادل جو
 عدل سے حکم کر دیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناه انہ ینظران هذا المأخوذ کم یكون من لبع العبة
 اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کتر ہے وہ چہارم دائرہ سے کتنا ہوتا ہے جسے یعنی چہارم دائرہ میں دم واجب
 تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے مثلاً چوتھائی دائرہ سے چوتھائی کی یا آٹھویں حصہ۔ فیجب علیہ
 الطعام بحسب ذلك۔ پس اس پر اسی حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لوکان مثلاً مثل ربع ربع
 اللیة یلزمه ربع قيمة الشاة۔ حتی کہ اگر فرض کریں چہارم دائرہ کی چوتھائی ہو تو بکری کے قیمت کا
 چوتھائی لازم ہوگا جسے اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین

کو تقسیم کرے۔ م۔ ولفظ الاخذ من الشارب۔ اور مونڈنے سے اخذ کرنا یعنی لینا سے یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈنے سے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ تدلیٰ علیٰ انہ ہوا السنۃ فیہ دون المخلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ موجد میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا سے یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اس لئے ذکر کیا کہ موجد میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا مقبول یا یا بہت لفظیاً والسنۃ ان یقص حتیٰ لوانی اللطار۔ اور سنت اتنا رہتا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے جسے اطار جہاں ہو ٹکھ کی کھال و گوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اس کو قص کہا اور اس سے زیادہ ریتنے کو حقو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنف نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مدرسہ فقہاء مدینہ اور مالک کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفاد سنت ہے یعنی نفس سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتیٰ کہ امام طحاوی نے اس کو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل بشریق اول کی وہ احادیث جنہیں لفظ قص واقع ہے زائیدہ حدیث عمار بن یاسر و سفیر بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ عند مسلم و الاربعۃ۔ و حدیث ابو ہریرۃ عند مسلم۔ اور دلیل بشریق دوم کی یہ کہ نفس سے مراد احفاد کے درجہ تک رہتا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی وہی یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر نے احفاد روایت کیا۔ رواہ مسلم و الترمذی و ہی حدیث انس میں بروایت طحاوی و البزار ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونڈنے سے کہتے اور دائرہ چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت میں زائیدہ ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کرو۔

اور بزار کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس اظہر یہ ہے کہ یہودیوں سے مونڈنے میں اور مجوس سے دائرہ میں مخالفت ہے پس اگر دائرہ مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہودیوں سے کہ وہ تمیزی ہے حتیٰ کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اس کو جائز نہیں کہا۔ یہی ایک مشمت کی تقلید ہے تو اس میں اتباع آثار سلف ہے اور اگر مونڈنے پر طحاوی اور دیگر روایتیں تو مشابہت یہودیوں بلکہ نصاریٰ و مجوس سے کہ وہ تمیزی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وان خلق مومنہ المعاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفہ و قدوری نے کہا کہ اگر بچے لگنے کی جگہ کو مونڈنا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقال علیہ صدقۃ لانه انما یخلق لاجل الجہامۃ و ہی لیست من المخلوقات فکذا اما یكون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم ہے کیونکہ اس نے تو فقط بچے لینے کی جہت سے مونڈا اور بچے لگانا احرام کی مشروعات سے نہیں ہے تو جو چیز بچے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں جس سے اس میں کچھ حرم بھی نہیں ہے الا ان فیہ الالۃ شی من التلث۔ لیکن اس مونڈنے میں لغت میں سے کچھ دور کرنا ہوا جس سے احرام میں جو عاشقانہ صورت میں دیا یا نہیں اس سے بے لطف ہو کر مردہ کی طرح میل کھیل کر اکھڑہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کھیل دیر کرنا بھی ہوا حالانکہ لغت دور کرنا منع ہے لیکن اس نے پورا لغت دور نہیں کیا۔ فجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب لگنا

فتہ اور زیلعی نے صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ سونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا
جیسے سوائے حجامت کے قلیل سونڈنے میں قربانی نہیں ہے ابن الجمام نے اس کو اظہر کیا۔ ولای
حنیفة ان حلقہ مقصود لانه لا يتوصل الى المقصود الا به۔ اور البر حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ
اس کا سونڈنا مقصود یہ ہے کہ چونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توکل نہیں ہو سکتا۔ وقد وجد
ازالة النفت حالانکہ پایا گیا تفتش و در کثرت قدر کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو
سے۔ فجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی فتہ پر بے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پھینے لگانے کے
حق میں یہ پورا ہے۔ وان خلق لاس محرم بامره او بغیر امره۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا
سر سونڈا غواہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے فتہ مثلاً سونا تھا اگرچہ چہارم سر یا چہارم
فارسی و مانع اس کے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہو۔ م۔ ع۔ فعلی الحائق الصدقة۔ تو
سونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلى المخلوق دم۔ اور جس کا سر سونڈا گیا اس پر قربانی واجب
ہے فتہ اسی کو شافعی کے شاگرد مرنی نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا يجب ان كان بغیر
امره بان كان ناسبا۔ اور شافعی نے کہا کہ مخلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے
ہو یا میں طور کہ مخلوق سوتا ہو فتہ یا افہار وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حلق
نے سونڈا بلکہ اصح قول میں حلق پر مذکور ہے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور مخلوق بغیر حکم کے
صور توں میں بری ہے۔ ع۔ لان من اصله ان الاكراه يخرج المکوة من ان يكون مواخداً بحکم
الفعل۔ کیونکہ شافعی بھی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور کو اس
امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ مأخوذ ہو فتہ نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر سونڈنے
کے حکم یعنی قربانی سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منه۔ اور عیند تو اکراہ سے بڑھے
ہوئے درجہ پر ہے فتہ پس سوتا ہوا مخلوق بدرجہ اولی بری ہے۔ وھندنا بسبب النوم والاكراه
ينتفی الماشئ دون الحكم۔ اور چہارے نزدیک بسبب جواب کے اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے
نہ حکم فتہ یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ اصول میں مدلل
تحقیق ہے تو قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وقد لخصہ درجہ ایک قربانی کا سبب متقرر ہو چکا۔ وهو ماثل
من الراحة والاینة۔ اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اس نے پائی فتہ زینت یہ کہ
بالول کی پہاگندگی دور ہوئی۔ فيلزمه الدم حتماً۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی فتہ یعنی صرف
قربانی جتنی ہوگی اور اس کو سوائے قربانی کے روزہ یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا۔ بخلاف المضطر
بر خلاف مضطر کے فتہ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق پر ناچار ہوا ہو۔ حیث یخیر۔ کیونکہ
وہ مختار کیا جاتا ہے فتہ چاہے قربانی دے دے یا چھ مساکین کو طعام دے دے یا تین روزے
رکھے۔ لان الاینة هناك سماویة وھنا من العباد۔ اس کی وجہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت
آسمانی ہے اور یہاں مخلوق کی ضرورتیں بندوں کی طرف سے ہوتی ہیں کہ اچھا مخلوق نے
قربانی دی مگر چونکہ اس نے کہا نہیں تھا تو حلق نے اس پر ظلم کیا پس کیا ظلم سے اپنا تلوان واپس لے

جواب دیا۔ ثم لا یوجع المخلوق راسہ علی المہالق۔ پھر جس کا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ جو مال اس نے قربانی میں خرچ کیا۔ لان الدام انما لزمہ بما قال من الواحۃ کیونکہ قربانی تو اس پر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اس نے پائی ہے۔ فہ تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار کا بغور فی حق العقر۔ تو مخلوق مذکور مانند مغرور کے دوبارہ عقر ہو گیا۔ جسے یعنی بر مخلوق تاوان مالی اٹھانے میں اس مغرور کے مانند ہو گیا جس نے عقر دینے میں تاوان اٹھایا۔ مغرور جس نے دھوکا کھایا یا غرورہ مال جو کسی مرد پر بوجہ شہر سے وطنی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ اور اس کی بہت صورتیں ہیں انرا بجز یہ کہ زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جو رو دینا یا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالدا نے دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اس کو فروخت کیا۔ چنانچہ قاضی نے خالدا کے واسطے فیصلہ کیا تو زید پر واجب ہو گا کہ باندی مع اس کے وطنی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالدا کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اس کو دھوکا دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطنی کے ہے جس کا نفع خود اس نے لیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا نفع مخلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حلق سے نہیں لے سکتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عید واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب عظیم ہے۔

پس باوجود اس ثواب کے اس کو اختیار نہیں ہے کہ حلق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکن اذا کان المہالق حلالا لا یختلف الجواب فی المخلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو یعنی محرم نہ ہو تو بھی مخلوق کے حق میں حکم خدا نہیں ہوگا۔ بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجارت یا بے اجازت مونڈا تو محرم پر حقا قربانی متدین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما المہالق تلزمہ فی مسالتنا فی الوحدین۔ رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہوگا۔ یعنی حلق جب محرم ہو تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے ہر صورت حلق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیہ اور شافعی نے کہا کہ حلق پر کچھ نہیں ہے۔ فہ عینی نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اس کے شرح الوجیز سے نقل کیا کہ یہ اس وقت کہ مخلوق کے حکم سے مونڈا ہوا اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ نتیجہ۔ م۔ وحل هذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جبکہ محرم نے حلال کا سر مونڈا ہو تو ہمارے نزدیک محرم حلق پر صدقہ ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الاما تعلق لا یتحقق بخلق مشرکین۔ وھو الموجب۔ شافعی کی دلیل یہ کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارضاق کے معنی نہیں تحقیق ہوتے ہیں حالانکہ ارضاق ہی موجب فدیہ ہے۔ فہ تو جب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ ولنا ان انا لا مانع من بدن الانسان من مملوئات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے صنوعات میں سے ہے

یہ بات کہ جو چیز کسی آدمی کے بدن سے جمتی ہے اس کو دور کر لے ف سے خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے جو چیزیں زمین حرم کی بھی ہوں نباتات دور کرنا جرم ہے۔ لاسحقاقہ الامان بمنزلة نبات الحرم۔ کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم کی نباتات ف سے محرم ہے اس سے کہ کوئی اس کو کسی حالت میں دور کرے۔ فلا یفترق الحال بن شعرہ و شعرہ۔ تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا۔ الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے ف سے کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل کی۔ فان اخذ من شارب حلال او قلم اظانیہ اطعم ما شاد۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونہ سے لیا یا اس کے ناخنوں کی تعلیم کی یعنی کٹر لے تو جو طعام چاہے صدقہ دے دے ف سے یعنی نظرہ کئے طعاموں سے جو چاہے بقدر نظرہ دے۔ رع۔ لیکن محقق نے اس کو مطلق رکھا کہ چاہے جس قدر دے اور یہی نص محمدؐ کے ظاہر ہے۔ م۔ والوجہ نہ ماینا۔ اور وجہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے ف سے یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے۔ الخ۔ ولایعری من نوع ارتفاق۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے لانہ یتاذی بتفت عیدہ وان کان اقل بما یتاذی بتفت نفسه فیلزمہ الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے میل کچل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو جو اپنے ذاتی میل کچیل سے ایذا پاتا ہے پس اس پر طعام لازم ہے۔ وان نص اظانیہ ید یہ درجیہ فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اس پر قربانی لازم ہے۔ لانہ من المخطرات لمایہ من قضاء النفس ازالة ما یموت من البدن۔ کیونکہ ناخن کا کٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اس لئے کہ اس میں میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اگتی ہے اس کو زائل کرنا موجود ہے۔ فاذا قلہا کلہا فہو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم۔ پس جب محرم نے سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اس پر قربانی لازم ہوگی ف سے دم جواز چاروں ائمہ متفق ہیں۔ رع۔ ولایزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد۔ اور ایک دم پر زیادتی نہیں کی جائے گی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا ایک ہی جلسہ میں واقع ہو ف سے یہی قول چاروں ائمہ کا ہے رع لان الجنایۃ من نوع واحد۔ کیونکہ جرم تو قسم واحد سے ہے ف سے تو ایک چارم سے زیادہ کا کترنا داخل ہو جائے گا۔ فان کان فی مجالس۔ اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے۔ فکذلک عند محمدؐ۔ تو بھی امام محمدؐ کے نزدیک یہی حکم ہے ف سے کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ لان مبتاہا علی التداخل۔ کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے ف سے جبکہ جنس واحد ہو۔ فاشبہ کفارۃ الفطر۔ تو کفارہ انظار سے مشابہ ہو گیا ف سے یعنی جبکہ رمضان میں عید الہی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چاروں کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہو کر آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔

اور یہی ایک قول مالک وشافعیؒ ہے۔ الا اذا تداخلت الکفارۃ۔ مگر جبکہ ناخنوں کے متفرق کترنے کے نتیجہ میں کفارہ واقع ہو جاوے ف سے اس طرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا۔

پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لہذا تفاع الاول بالکفیل۔
 کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا۔ تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہو گیا پس جدید
 جرم کا دور کھٹے والا دوسرا کفارہ ہوگا۔ وہی قول ابی حنیفہ والی یوسف یجب اربعۃ دما ان تلم فی
 کل مجلس یداً اور جلد۔ اور ابو حنیفہ والی یوسف کے قول پر چار قربانیاں واجب ہوں گی اگر اس نے
 چار مجلسوں میں سے ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے تو اسے خواہ پہلے کا کفارہ
 دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادۃ۔ کیونکہ اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب
 ہیں۔ اس لیے اسے اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے
 لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہو یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو بخلاف کفارۃ الفطر کے کہ وہ معذور پر واجب۔
 نہیں ہے لہذا کفارۃ قربانی میں تداخل مطلق نہیں رہتا۔ فیتقید التداخل العمل اتحاد المجلس کما فی
 ای السیّدۃ۔ تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آئین تلاوت کرنے
 میں ہے کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سیف سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلفہ
 ہوں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اس میں معنی عبادت ہیں تو تداخل
 نہ ہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو۔ وان قص یداً اور جلا فعلیہ دم۔ اور اگر اس نے ایک ہاتھ یا
 پاؤں کے سب ناخن کترے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ اقامۃ للویح مقام الكل کما فی الخلق۔
 بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں قے کہ چہارم سر کے مونڈنے میں مثل کل
 کے کفارۃ الدم واجب ہے۔ ع۔ وان کان قص اقل من خمسہ اظافیہ فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر محرم
 نے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اس پر صدقہ ہے۔ فقہ یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ
 معنایہ یجب لكل ظفر صدقۃ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے یہ صدقہ ہے۔ فقہ پانچ
 سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہے گا اور اگر اس کے اعتبار سے دم نہ ہوگا۔ وقال ذہب بوجب الدم بقص
 ثلاثہ منها۔ اور زفر سے کیا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وهو قول ابی حنیفہ
 الاول۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافر الید الواحد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے
 ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے۔ فقہ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلاث اکثرھا اور تین ناخن ان
 میں سے اکثر ہیں۔ فقہ یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے اور اکثر کا حکم مانند
 کل کے ہے۔

پھر ابو حنیفہ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ الذاکرا
 فی الکتاب ان اظافر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلعہ جو کتاب میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے
 کہ کمتر حد جس کے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ فقہ
 لیکن اصل میں چاروں ہاتھ یا دونوں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا۔ وقد اقامنا مقام الكل۔
 اور جس نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کے) ناخنوں کو کل کے مقام پر دیا ہے۔ فقہ اسے اس جہت ایک
 بار ایسا کہہ گئے۔ فلا یقام اکثرھا مقام کلما۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کہا جائے گا۔

لأنه يردى ان لا يتناهى - کیونکہ یہ غیر قنای کی طرف مودی ہے فہے حتی کہ جب تین ناخنوں میں دم واجب واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بچائے کل تو دو ناخن میں دم واجب ہوگا، پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاہویں استعمال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں اصل پانچ ناخن ہوں مالا نکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف نے ذکر کیا الزم ہے فافہم پھر پانچ ناخن جن سے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک یا پاؤں کے ہوں۔ وان قص نخسة اظافر متفرقة من يديه ودجليه فعليه الصدقة - اور اگر اس نے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بها لو قصها من كف واحد وبها اذا حلق ربيع الداس من مواضع متفرقة - اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنوں کے جبکہ ان کو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق جگہوں سے مونڈے فہے کیونکہ پانچ ناخن مل کر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہوجاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا انداز اعتبار کرتے ہیں تو یہی یہاں کریں۔ م ولهما ان کمال الجنایة نبیل المراحة والزينة - اور شیخین کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالقلم علی هذا الوجه یتاذی - اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا دہاؤں سے گا۔ ولشینه ذلک - اور یہ سیات اس کو عیب دار کرے گی فہے تو راحت و زینت نہ ہوئی پس کمال جرم نہ ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف المخلق، بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق - لانه محتاد علی مامر - کیونکہ اس کی عادت کی گئی ہے چنانچہ گزرافس کے بعض لوگ فقط چند یا اور بعض پیشانی مونڈاتے ہیں۔ واذا تقاصرت الجنایة فحب فیها الصدقة - اور جبکہ جرم میں کمی پھرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فحب یقلم کل ظفر طعام مسکین - تو ہر ناخن کترنے کے عوم مسکین کا طعام واجب ہوگا فہے جو صدقۃ الفطر میں ہے۔ وکذلک لو قلم اکثر من خمسة متفرقا اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے فہے تو ہر ایک کا نصف صاع گہوں صدقہ ہے۔ الا ان یبلغ ذلک معا - مگر یہ سب صدقہ مل کر ایک قربانی تک پہنچ جاوے فہے عن قیمت میں۔ فیحسن منقص منه ما شاء - تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے فہے کیونکہ دم تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کم کرے۔ قال وان انکسر ظفر الحرم فتعلق فاعذہ فلا شی علیہ - کہا اور اگر الحرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اس کو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے فہے اس پر اجماع ہے عواہ تراش یا یا توخ یا یا کسی طرح لیا ہو۔ ح م - لانه لا یخرب بعد الا نکسار فاشبه انیا بس من یطهر الحرم - کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بٹھے گا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہوگا فہے اور خشک درخت حرم کا ٹکڑا لینا جائز ہے۔ وان تطیب اذ لبس اذ حلق من عذرا - اور اگر

خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے فسے یعنی ان محتوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لا چاری سے ایسی دوا ملی جس میں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق مرض میں کیا بلکہ جون بہت ہو کر ایذا دیں تو عذر ہے۔ م ف س ج۔ فہو منخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے فسے یعنی تو اس پر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اس کا اختیار محرم کو ہے کہ ان شاء ذبح شاة۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کر دے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دے دے۔ جلی ستہ مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلاثة اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام فسے ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثہ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے فسے ان میں سے ہر ایک اس کو روا ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فسے فمن كان منكراً لم یضأ اوبہ اذی من داسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مر یض ہو یا اس کو ایذا ہو سر سے۔ فغذیۃ من صیام او صدقۃ او نسلک تو اس پر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے فسے پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اس کو جائز ہے۔ وکلمۃ اول للفقیر۔ اور کلمہ او معنی یا اولیٰ سطلے مختار کرنے کے آتا ہے فسے پھر واضح ہو کہ مصنف نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ ان میں سے جس کو چاہے ادا کر دے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتدا صدقہ روا ہے پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد نمرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہا ذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی فسے یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والایۃ ثلاثۃ فی المخلو اور یہ آیت نازل ہوئی محض معذور کے حق میں فسے وہ کعب بن جبرہ رضی اللہ عنہ ہیں جن کے سر میں بہت جوں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب نے کہا کہ نازل تو خاص کر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے قائم ہے کما فی الصحیحین۔

پس جبکہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہذا ہم نے اس کو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اس پر صرف قربانی حتمی ہے بنا بر آئکہ سابق میں گزرا۔ م۔ ثم الصوم یجوز فی ای موضع یشاء پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے فسے کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ہمارے نزدیک مستغرق رکھنا بھی جائز ہے۔ م۔ لانه عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے فسے تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذا لای الصدقۃ مندنا لہا جینا اور یونہی صدقہ مذکور (ہر جگہ جائز ہے) ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالافسے کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعی و احمد کے صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسلک فمختص بالحرم بالاتفاق لات المراقۃ ثم تعرف قریۃ الانی زمان۔ اور یہ قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے۔ (یعنی قربانی کرنا شرط ہے) اس سے کہ خون بہانا ذبح کر کے قربان نہیں پہچان گیا مگر ایسا ذباہ میں فسے وہ ایام قربانی ہیں۔ ادمکان۔ یا جگہ میں فسے وہ مقام حرم ہے۔ الحاصل۔ چونکہ ذبح کا کتاب ہونا بغیر دخل تھا اس کے ہم کو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام انحراف یعنی دسویں گیارہویں

بارہویں ذی الحجہ میں یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوائے کوئی صورت خون بہانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وھذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمكان۔ اور یہ قربانی کسی زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو جگہ کے ساتھ مختص ہونا متعین ہو گیا ہے پس اگر معذور فدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے اور صوم و صدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ ولو اختار الطعام اجزاء فیہ التقدیة والتغشیة۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اس کو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھانا اور شام کا کھانا کھانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارة الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفارہ قسم ہے کہ اس میں یہی کافی ہے اور حدیث کعب بن اطمم فرماتا الحج وارد ہے یعنی تین ساع چھ مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد لا یجز بہ لان الصدقة بشئ من التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرتا ہے تملیک سے ہے یعنی ہمدردی کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عوض کے مالک کر دینا چاہیے پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ وھو الذکور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے جس سے ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جو رو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ غور دینا کھانا کھانا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو لامحالہ صدقہ یعنی مجاز براہ ثواب ہے اور نیت میں حقیقت جس میں تملیک ضرور ہے۔

یہ فصل احرام میں جماع و اس کے متعلقات میں ہے۔ فان نظروا لی

فصل ۱ فرج امراتہ۔ اور اگر محرم نے اپنی جو رو کی فرج کی طرف نظر کی ہے۔

اگرچہ داخل فرج میں جہاں پردہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر نہ کرے اور یوں ہی حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوة۔ شہوت کے ساتھ جسے عمداً۔ نامنی پس انزال ہو گیا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے جسے یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ لازم نہیں ہے۔ لان المحرم ہوا الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا جس سے نہ حقیقت اور نہ حکماً۔ فصارت کما لو تفکروا نامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے قصور باندھا پھر انزال ہو گیا جس سے چنانچہ تصوری انزال پر کچھ لازم نہیں آتا۔ اور مالک کے نزدیک دیر تک نظر کر کے انزال ہونے کا مطلب ہے یعنی قبل وقوف کے اور اگر دل سے اس کو دفع کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو آخر ثلثہ کے نزدیک اس پر بدنہ واجب ہے کہانی المغنی مع۔ وان قبل اولس بشہوة فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا پھوسا تو اس پر دم واجب ہے جس سے اگرچہ جو رو ہو اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے فی الجامع الصغیر یقول انما من بشہوة نامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھو اپس انزال ہو گیا جس سے تو اس پر دم ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک

جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاق ہے۔ ولذاتہ فیہ ما اذا انزل اولہم یزول ذکوة فی الاصل۔
 اور کچھ فرق نہیں در صورتیکہ انزال ہو یا انزال نہیں ہوا اس کو بیسوط میں ذکر فرمایا ہے صیح
 ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرتا ہوا جو احرام میں منع ہے تو دم واجب ہوا۔ م فت ح۔
 دکن الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوائے میں ہو۔
 منہ فرج مقام پیشاب و پاشخانہ یعنی سوائے شرم گاہ کے ران یا پیٹ سے آکر تناسل رگڑا تو دم
 واجب ہے اگرچہ انزال نہ ہو اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ زوی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔
 وعن الشافعی انہ یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعی سے ایک روایت
 ہے کہ ان سب صورتوں میں اس کا احرام فاسد ہو جائے گا جبکہ انزال ہو اور اس کو روزہ پر قیاس کیا
 جسے یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالی نے ذکر کی مگر علامہ شافعی نے ان کی غلطی بیان کی۔ مع۔
 ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے نہ
 یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ ولہذا لا یفسد
 بساوی المخطورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وھذا الیس بجماع
 مقصود۔ اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے نہ یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی
 جماع مقصود نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا استلزام ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ
 حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے نہ یعنی فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمناع و
 الامتناع یا الموانع۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے
 کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔
 تو اس پر قریبانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان الحرم فیہ قضاء الشہوة لا یحصل بدون الانزال لیما
 دون الفرج۔ بخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات
 فرج کے ماسوائے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے نہ لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا
 مرتکب ہوا حالانکہ اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔

اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع
 مطلقاً عورت سے لذت و راحت لیا تو یہ بدون انزال موجود ہے جبکہ شہوت سے ہو لہذا قریبانی
 لازم ہے۔ فہم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر جماعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے
 کسی میں نہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ برہنیت و اختیار ہو یا کراہ و اختیار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔
 قبل الوقوف بعرفہ۔ قبل وقوف عرفہ کے سد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا نہ یعنی مرد و عورت
 ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہو جائے گا۔ وعلیہ مذاکرہ۔ اور اس پر ایک
 بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمنی فی الحج کہا یعنی من لم یسجد۔ اور حج کے افعال میں گنہگار ہے
 وہ گنہگار ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا نہ کسی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں حصہ بندہ سے نہ
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پورا بد نہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف عطف بائب ہونا جماع میں مستحب۔ اور اگر

ذکر پر کپڑا پیٹ کر داخل کیا پس اگر فرج کی گھومی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔ عورت نے اگر گدھے کا ترہ یا کتا ہوا ترہ لے کر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لئے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع۔ والاصل فیہ ماری ان رسول اللہ علیہ السلام عن واقع امراتہ وہما عن مان بالبحر قال یریقان وما دی مضیان فی حجتہما وعلیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی جوڑو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قریانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قریانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گزر جاویں اور ان پر آئندہ سال میں حج واجب ہے فہے یہ حدیث ابو داؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے و جہور کے نزدیک حجت ہے اور اس کے موید بیہقی نے روایت کی۔ مع۔ وھکذا النقل عن جماعة من الصحابة۔ اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہؓ سے منقول ہے فہے چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شیبہ عن ایہ عن جیدہ سے یہی حکم عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر بن العاص سے روایت کیا۔ در رواہ الحاکم والبیہقی۔ بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہدؒ سے پوچھا کہ عجم نے اپنی عورت سے جماع کیا، تو مجاہدؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور دونوں بدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں گریہ واقعہ پہنچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں۔

مالک نے موطائیں بلا غامض روایت دارقطنی کے حضرت عمرو بن علی والبرہرہ رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا۔ مع۔ وقال الشافعی بحج بدنة۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بدنہ واجب ہے فہے یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ اعتباراً بما لو جامع بعد الوقت۔ برقیاس اس صورت کے کہ اگر بعد وقت عرفہ کے جماع کیا فہے کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقت بھی بدنہ ہے۔ والحجة علیہ اطلاق ما دینا۔ اور ہماری حجت امام شافعیؒ پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے فہے یعنی امام شافعیؒ کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جبکہ نفس کی دلیل موجود ہو اور نفس فقہ کور میں لفظ یریقان دنا، واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قریانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت باطل ہے۔ م۔ ولان القضاء لهما وجب۔ اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی فہے یعنی آئندہ سال میں۔ واجب الاستدماک المصلحة۔ اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو فہے تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جبکہ قضاء اس کے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہئے لیکن اس کے جلدی کرنے سے دم واجب ہوا تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی۔ خوف معنی الجنایة فیکتن بالشاہ۔ تو جرم کے معنی خفیہ پر لگنے تو حلال بکری پر

کفایت کی چلنے گی۔ بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا تضاد۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
 تضاد واجب نہیں ہے نہ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے
 جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں تضاد واجب ہو کر اصلاح ہو گی۔ پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہ ہو گی حتیٰ کہ بدنہ
 واجب کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں تضاد نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائے گی۔ م۔ شہ
 سوی بن السبیلین۔ پھر قدوریؒ نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا ہے حتیٰ کہ مقعد میں جماع
 سے مثل فرج کے دم و تضاد ہے جبکہ قبل الوقوف ہو۔ یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہؒ سے
 ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الوطی فی غیر القبیل منہما۔ اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا قبل
 وقوف کے (سوائے فرج کے مرد و عورت سے نہ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا۔ لایفسدہ
 لتعاصر معنی الوطی۔ حج کو فاسد نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے نہ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی
 فرج میں ہے۔ فکان عنہ روایتان۔ پس ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہو گئیں نہ اور یہ معلوم نہیں کہ
 کون قول مقدم ہے اور راجح یہ کہ جس پر صاحبینؒ نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے۔ الحاصل
 فرج یا مقعد میں جبکہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔
 م۔ ویس علیہ ان یفارق امرأته فی تضاد ما انفداہ۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جو رو
 کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جس کو فاسد کر دیا تھا نہ ہاں افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت
 کو محرم مل جاوے۔ بخلاف مالکؒ اذا خرجا من بینہما ولزنا فاحرا ما دلل شافعی اذا انتہیا الی المکان الذی
 جامعہانہ۔ برخلاف قول مالکؒ کے (کہ افتراق واجب ہے) جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر
 سے نکلیں اور برخلاف قول زفرؒ کے جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ
 جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جہاں
 عورت سے جماع واقع ہو گیا تھا نہ اصح یہ کہ قول مالکؒ مثل قول زفرؒ ہے اور قول احمدؒ مثل قول شافعی۔
 مگر جدید قول میں افتراق مستحب ہے۔ لہم انہما یتذکرا ان ذلک فیقعان فی المواقف فیفتناتان۔ مالکؒ و
 زفرؒ و شافعیؒ کی دلیل یہ کہ مرد و عورت گزشتہ واقعہ کو یاد کریں گے تو مجامعت میں پڑ جاویں گے پس دونوں
 جدا رہیں نہ اور اس کی ضرورت بعد احرام کے ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہو گا۔ اور
 یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے۔ کما مر۔ م۔ ولنا ان الجامع وهو النکاح بینہما قائم۔ اور ہماری
 دلیل یہ کہ جو رو مرد کا یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے برابر موجود ہے۔ فلا معنی للافتراق
 قبل الاحرام لا باءۃ الوقاع ولا بعد ولا نہما یتذکرا ان ما لحقہما من المشقة الشدیدۃ بسبب
 لذی لیسیرۃ فیقرادان ندنا و تحرزنا فلا معنی للافتراق۔ تو دونوں میں حیدائی کے کچھ معنی نہیں قبل احرام
 کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کریں گے کہ ان کو کیسی کوششت
 سخت بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑتی ہے تو ان کو زیادہ ندامت اور پرہیز ہو گا۔ پس
 افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں نہ یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے
 وجوب ثابت ہو لیکن نفی نہیں کہ دلیل امام مسندؒ ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا

تھا کہ اس کو تضار کی مشقت اٹھانی ہوگی پس ادلی استدلال یہ کہ اول جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یا دہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ غمضہ دور ہو اور نفس کو جلدائی کی سزا اٹھانی پڑے۔ لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے۔ م۔ اگر قبل و قوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں جماع کیا تو بھی ایک قریبان ہے۔

ظاہر المراد یہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور بے احرام والوں کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اس پر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا کئے وہ احرام سے نیت کرنے یا ترک کہنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر بالغہ نے طفل قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہو نہ طفل کا، اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے۔ چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اس پر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں، جیسے ہاتھ سے زلیق لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث و قابل تنذہ ہے حتیٰ کہ زلیق لگانے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ قارن نے عمرہ چار پھر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضاء ہے اور بعد چار پھر طواف کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قرآن نہیں رہا پھر بہر حال اس پر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں۔ مف۔ یہ سب قبل و قوف عرفہ کا جماع ہے۔ ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم یفسد حجه وعليه بدنة۔ اور جس شخص نے مرد یا عورت، بعد و قوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوا اور اس پر بدنہ واجب ہے فسے جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ ف۔ خلافاً للشافعی فیہما اذا جامع قبل الہمی۔ بخلاف قول شافعی کے در صورتیکہ اس نے جمرۃ العقبة رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے فسے کیونکہ رمی الجمرہ ان کے نزدیک حلال ہونے کا سبب ہے اور قبل اس کے احرام مطلق ہے حتیٰ کہ اس کو کون ممنوع احرام جائز نہیں۔

پھر ان کے نزدیک بعد رمی کے سولے جملع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متردک ہے اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا فسے یعنی حکم میں تمام ہے حتیٰ کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے اور حدیث مذکور پہلے گزر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اس کا حج تمام ہو گیا۔ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان فی صحیحہ و الحاکم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ رواہ ابوداؤد۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ جب حج تمام ہو گیا بدیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدین کیوں واجب ہو جواب دیا کہ۔ واما تجب البدنہ بقول ابن عباس بدین واجب

ہونا تو بقول ابن عباسؓ ہے۔ اولاً اعلیٰ التواضع الامرتفاق فیتخلط موجبہ یا اس وجہ سے کہ یہ جماع لذت سے گھٹا اعلیٰ درجہ ہے تو جو کچھ واجب کرے وہ سختی پر ہے نہ یعنی بدت ہے تو ضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اس کو مقتضی نہیں کہ کوئی جرم کرے تو حیرانہ لازم نہ ہو کیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر حیرانہ واجب ہے۔ پھر ہایہ کہ اس صورت میں کیا حیرانہ ہوگا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلیٰ درجہ کی حالت سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباسؓ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے چورو سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی سے رواہ مالک و ابن ابی شیبہ۔

اور چارے نزدیک ایسی صورتیں قول صحابی حجت و قیاس پر مقدم ہے خصوصاً جبکہ یہ فتویٰ موافق بحديث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتویٰ ابن عمرؓ کے جو ابی ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضاء حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے اس کو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لئے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قاربن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لئے بکری لازم ہے۔ مع۔ وان جامع بعد الملق فعليه شاة۔ اور اگر محرم نے بعد خلق کے جماع کیا تو اس پر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ ليقاد احرامه في حق النساء۔ بوجہ باقی ہونے احرام عمرہ کے عورتوں کے حق میں نہ یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دونوں میں المنيط وما شبهہ۔ نہ سلا ہوا پہننے واس کے مانند فوشبوٹنے وغیرہ میں، پس احرام در حقیقت عین ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فنفخت الجنابة فاكنتى بالاشاة۔ پس جرم خفيف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی گئی۔ ومن جامع في العمرة قبل ان يطوف امرأته اشواط فسد عمرته۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اس کے کہ عمرہ کے واسطے چار پھرے طواف کر لے تو اس کا عمرہ فاسد ہو گیا۔ فيمنى فيها ويقضيها وعليه شاة۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضاء کرے اور اس پر ایک بکری لازم ہے نہ اور عمرہ جب واجب قضاء کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف امرأته اشواط اداكثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھر دن یا زیادہ کے۔ فعليه شاة ولا تفسد عمرته۔ تو اس پر بکری واجب ہے اور اس کا عمرہ فاسد نہ ہوگا نہ کیونکہ چار پھرے رکن طواف ہیں اور عمرہ ہی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا۔ پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھرے کے بعد خواہ طواف پورے کرے یا پہلے یا سسی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المي طرح۔ وقال الشافعي تفسد في الوجهين۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا نہ خواہ چار پھرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔ وعليه بدنة۔ اور ہر حال اس پر بدنہ کی قربانی واجب ہے نہ یہی قول مالک ہے۔ اعتباراً بالی اذھی فوج منہ کا حج۔ برقیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انما استسقاء۔ اور

ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے نہ کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں حدیث علیؓ علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا بہت اچھا ہے۔ ث۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ نکات احتدرتہ منہ۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا ہے اور حج میں یدنہ واجب ہوتا ہے۔ عقوب الشاۃ فیہا والبدنۃ فی الحج اظہار التفاضل تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں بکری اور حج میں یدنہ واجب ہو گا ہے اس میں تامل ہے کہ قرآنی بخلاف قیاس ہو تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب کی جاوے اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اس کی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری واجب ہے تو عمرہ میں بھی۔ م۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا۔ ع۔ ومن جامع ناسیا لمن جامع متعمدا۔ اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے عمدہ جماع کیا ہے یہی قول مالک و قدیم شافعی ہے۔ وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للحج۔ اور شافعی نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے جسے موسم میں نسیان مفسد نہیں ہے۔ وکذا الخلاف فی جماع الناسی والمکویۃ۔ اور ایسا اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی فہما رہے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ وهو یقول الخطر بعدم بھذا العوارض فلم يقع الفعل جناية۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ہے اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے۔ وکذا الخلاف فی جماع الناسی والمکویۃ۔ اور ایسا اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی فہما رہے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ ویقول الخطر بعدم بھذا العوارض فلم يقع الفعل جناية۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ہے اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے۔ ولنا ان الفسار باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقاً مخصوصاً۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے نہ کہ بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں ان میں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ وھذا لا ینعدم بھذا العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں فہما رہے بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے البتہ گناہ معدوم ہوتا ہے۔ والحج لیس فی معنی الصوم۔ اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے نہ بلکہ نماز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکورۃ بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم واللہ اعلم۔ اس لئے کہ احرام کی سب حالتیں یا دہلئے والی ہیں بمنزلة نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واللہ اعلم فہما رہے بلکہ صوم میں نسیان سفر نہ ہونا نفس سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اے صوم سب جگہ قیاس پر حکم رہے گا۔ واللہ اعلم۔ م۔

یہ فصل در بیان طہارت ہے۔ ومن طاف طواف القدوم بعد ثانیۃ صدقہ۔

اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔

فصل

فے اور طواف ادا ہوگا۔ وقال الشافعی لا یعتد به۔ اور شافعی نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے فے یعنی طواف نہیں ہوا۔ لقولہ علیہ السلام الطواف بالبيت معلوم الا ان الله تعالیٰ ایاہ نبیہ المنطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے نص میں جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے نہ بولے، کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتكون الطهارة من شوطه۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی فے جسے نماز کی شرط ہے مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالیٰ وليطوفوا بالبيت العتيق اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ وليطوفوا الحج یعنی اور دوسے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں فے پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطهارة۔ بغیر طہارت کی قید کے فے یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضو سے طواف کریں۔ فلم تکن فروضا۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی فے ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قيل هي سنة۔ پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے فے فعل نماز ترک طہارت سے صرف ملامت ہوا اور کچھ واجب نہ ہوا لاکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والا اصح انها واجبة لانه يجب نبوكها الجاہل۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے فے فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الخبر۔ یوجب العمل فیثبت به الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا فے اور حدیث عائشہ میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہاں تک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث اسماء میں نفاس سے پاک ہو جاوے جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گزریں۔ پس طہارت سے آواز کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شوع فی هذا الطواف وهو سنة۔ حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اس کو شروع کر دیا یصير واجبا بالشروع۔ تو مشروع کرنے سے واجب ہو جائے گا۔ ویدخله نقص ترك الطهارة اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائے گا۔ فیجبر الصدقة اظهار الدور تبة عن الواجب یا یجاب الله تعالیٰ وهو طواف الزیارة۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونے کا اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے فے کیونکہ طواف زیارت میں قربانی ہے۔ وكذا المحکم فی كل طواف هو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو ثقل ہو۔ ولو طاف طواف الزیارة محدثا فعليه شاة۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اس پر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانه اذ حصل النقص فی الذکون فكان الخش من اللقل فیجبر بالدم۔ کیونکہ اس نے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اقل یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔

وان كان جنباً فعليه بدنة - اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اس پر بدنه واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباسؓ۔ ایسا ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔ ولان الجنایة اغلظ من الحدث فتجب جبر نقصانها بالبدنة اطهارا للتفاوت اور اس دلیل سے کہ حدیث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان میں بدنه واجب ہے کہ کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے۔ بخلاف نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتیٰ کہ دونوں میں سجدہ سہو ہے پھر یہ سب اس وقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدت میں ہو۔ وکن اذا طاف اکثرہ جنباً او محدثاً اور یوں ہی جب طواف الزیارہ میں سے اکثر پھروں کو حالت جنابت یا حدت میں ادا کیا ہو فے تو قربانی بدنه یا یکرمی کی واجب ہے۔ لان اکثر الشئ له حکم کلمہ۔ کیونکہ جو شئی کا اکثر حصہ ہو اس کے واسطے حکم کل طلب ہے فے پس کل سات پھر دن میں سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بکعة ولا ذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کر لے جب تک مکہ میں ہے اور اس پر قربانی نہ رہے گی۔ و فی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدری کے بعض نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید فے یعنی اس پر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ میں ہے۔ والامع انه یومر بالاعادة فی الحدث استحباباً و فی الجنایة ایجاباً۔ اور اصح حکم یہ کہ حدت کی صورت میں اس کو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائے گا اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب فے پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے تفحش النقصان بسبب الجنایة وقصوره بسبب الحدث۔ کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدت کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعاده وقد طافه محدثاً لا ذبح علیہ وان اعاده بعد ایام النحر۔ پھر جبکہ اس نے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدت میں طواف کیا تھا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادة لا تبقى الا شبهة النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شبہ نقصان کے فے اور وہ حدت کا طواف ہے لیکن اس شبہ سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔

رہا بقول ابی حنیفہؒ تو در صورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور در صورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے۔ کما فی شرح الطحاوی وغیرہ الخایة۔ مع۔ اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہے اس واسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدت کا استدراک دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ وان اعاده وقد طافه جنباً فی ایام النحر فلا شیء علیہ لانه اعاده فی وقتہ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا

اس کو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں ادا کیا۔ وان اعادۃ بعد ایام النحر لزومہ الدم عند ابی حنیفہ بالثاخیو علی ما عرفت من مذاہمہ اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی بنا برآئیکہ ابو حنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا ہے کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابو بکر الرازی الجصاص نے کہا کہ تاخیر جب ہے کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور اگر کسی نے کہا کہ جنابت و حدیث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے۔ ایضاً میں کہا کہ یہی ائرجح و افقہ ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہوگئی اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدیث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کر کے اسی سال حج کیا تو متمتع نہ ہوگا۔ کما فی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا۔ صف۔ ولورجع اہلہ وقد طافہ جنبا علیہ ان یعود۔ اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لائق ہے جسے یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیرجع بالعود استدراکا لہ۔ کیونکہ نقصان بہت ہے تو اس کو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائے گا۔ ویعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوے جسے جبکہ وہ میقات سے گزر گیا ہے اور اگر تہارز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے مع۔ وان لم یعد و نہت بدنة اجزاء۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدت بھیج دیا تو اس کو کافی ہوگا۔ لما بینا انہ جابولہ الا ان الافضل هو العود۔ کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدت اس نقص کو پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے جسے پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولورجع الی اہلہ وقد طافہ بعد ثانی عود طاف جائز وان بعد بالشاة فهو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدیث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانه خف معنی النقصان و لیه نفع بالمعقود۔ کیونکہ نقصان کے معنی غنیمت تھے اور بکری بھیجنے میں مفقود کا نفع ہے جسے اور اس کی واپسی میں احرام لازم و اس کی حفاظت میں خطرہ ہے۔ ولولم یطف طواف الزیارت اصلا۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا جسے یا چار بھرے یا نیا وہ چھوڑے ہوئے حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود ینالہ الاحرام۔ یہاں تک کہ اپنے وطن لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے جسے پہلے باندھا لاندھام التحلل منہ۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا ندارد جسے یعنی پورا حلال ہونا نہیں ہوا جبکہ طواف زیارت نہیں کیا۔ وهو حریم من النسل و ایداعی یلوف اور وہ عورتوں کے ہمیشہ کو برابر حریم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے جسے لہذا قبل طواف کے جب کہیں عورت سے جماع کرے گا اس پر قربانی لازم آتی جائے گی متعدد مجلس میں الا انکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان کر چکا۔ صف۔ ومن طاف طواف الصدق محمد ثانیہ مدقہ۔ اور جس نے طواف الصدق کرے و منو کہا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانه دون طواف الزیارت و ان کان واجبا فلا بد من اظہار التفادیت۔ کیونکہ طواف الوداع کثیر از طواف زیارت ہے اگرچہ طواف ووداع

واجب ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنا ضروری ہے پس جبکہ زیارت میں بکری تو وداع میں صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوائے کوئی امر جائز معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاة۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے جسے مثل طواف زیارت کے رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت اول اصح ہے جسے رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعليه شاة۔ اور اگر طواف وداع کو ہیالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے ورنہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ہودون طواف الزیادۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے جس میں جنب پریدن آتا ہے۔ فیکفی بالشاء۔ اور اگر طواف وداع کو ہیالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے۔ ورنہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ہودون طواف الزیادۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے جس میں جنب پریدن آتا ہے۔ فیکفی بالشاء۔ تو ایک بکری پر کفایت کی جائے گی جسے تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیادۃ ثلثة اشواط فہا دونہا فعليه شاة۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھرے چھوڑے تو اس پر ایک بکری واجب ہے جسے مگر آنکہ وقت پر اعادہ کرے۔ عزم من کہ موجود چار پھرے ہیں جو رکن ہیں تو بمنزلہ تمام کہے۔ لان النقصان بترك الاقل يسوقا شبه النقصان بسبب احداث فيلزمه شاة۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اس پر بکری لازم ہے۔ فلورجع الی اہلہ اجزاء ان لا یعود بسبب شاة۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اس کو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک امرأۃ اشواط بقی من ما ایداحق یطونہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھرے چھوڑے تو برابر محرم رہے گا یہاں تک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر نصار کانہ لم یطف اصلا۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھرے زائیں تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة اور جس نے طواف الصدر گویا اس میں سے چار پھرے چھوڑے تو اس پر بکری واجب ہے جسے جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترک الواجب او اکثر منه۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب گویا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے جسے اور ترک واجب سے نقصان پورا ہوتا ہے وما دام بیکتہ یومس بالاعادۃ۔ اور جب تک کہ مکہ میں موجود ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب فی وقتہ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه المذقة۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھرے چھوڑے تو اس پر صدقہ ہے جسے ہر پھرے کے واسطے نصف صاع گہوں، ع۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بیکتہ اعادہ۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرے۔ لان الطواف دبرا والعلیم واجب علی ما قدمنا۔ کیونکہ طواف کرنا علیم کے گرد سے واجب ہے لہذا

ہم سابق میں ذکر کر چکے تھے یعنی حدیث المحیط من البیت۔ والطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ فی فعل
 الفرجین اللتین بینہما دین المحیط۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں
 کشادگیاں جو کعبہ و حطیم کے درمیان ہیں ان میں داخل ہونے حتی کہ حطیم اس پھرے میں پھوٹ جاوے۔
 فان فعل ذلك فقد ادخل نقصا فی طوافہ۔ پس جب اس نے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل
 کر لیا ہے کیونکہ شامی و مالک و احمد کے نزدیک ترویہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک
 حطیم کا بیت سے ہونا اخبار الاعداد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص
 آیا۔ انما دام بیکہ اعادة طوافہ لیکون مودیا للطواف علی الوجه المشروع۔ پس جب تک مکہ میں ہے
 تو کل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعادة الحج خاصة
 اجزاء۔ اور اگر اس نے فقط حجر کا طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانه ثلاثی ما هو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ
 متروک کیا تھا اس کی ثلاثی کر لی۔ و هو ان یأخذ من بیئنه خارج الحجر حتی یشتمی الی آخرہ ثم یدخل
 الحجر من الفرجة ویخرج من الجانب الآخر۔ اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر دائیں طرف سے
 پھرنا شروع کرے یہاں تک کہ فجر کے آخر تک پہنچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہو کر دوسری جانب
 نکلے ہے یہ ایک پھرا ہوا۔ هكذا یفعل سبع مرات۔ یوں ہی اس کو سات بار کرے۔ فان رجع
 الی اہله ولم یعدہ فعليه دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی
 واجب ہے۔ لانه تمكن نقصان فی طوافہ یؤدہ ما هو قریب من الودع فلا تجزیه الصدقة۔ کیونکہ اس
 کے طواف میں قریب چہارم کے پھوٹنے سے نقصان آگیا ہے تو اس کو صدقہ کافی نہ ہوگا نہ کہ کیونکہ ہر
 پھرے سے چہارم پھوٹنا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف زیارۃ مل غیر مودع و طواف
 الصدر فی انحرایام التشریق ظاہر فعليه دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر مودع کیا اور طواف الصدر
 کو ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ فیکری قلن کان طاف طواف الوداع
 جنبا فعليه دمان۔ پھر اگر اس نے طواف زیارت کو جنابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں نہ دونوں
 بکریاں۔ عندہ ابی حنیفۃؒ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالاعلیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ
 اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجه الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارة۔ کیونکہ اول صورت
 میں طواف الزیارة کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانه واجب واعادہ طواف الزیارة بسبب
 الحدیث غیر واجب وانما هو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارة بوجہ
 بے مودع ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے نہ تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہے گا اور طواف
 وداع اپنی جگہ پر رہے گا۔ فلا ینقل البتہ۔ پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا نہ کہ بلکہ
 حدیث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ ولی الوجه الثانی ینقل طواف الصدر الی
 طواف الوداع لانه مستحب الاعادۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے
 منتقل کریں گے کیونکہ طواف الزیارة اعادہ کا مستحق ہے نہ کہ کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص
 فاحش موجب الاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اس نے دوسرا طواف کیا ترویہ طواف الزیارة کا

اعادہ ٹھہرایا جائے گا۔ لیکن طواف زیارۃ کا وقت نہیں ہے۔ فیصبر تا رکعہ الطواف الصدر و موخر
الطواف الزیارۃ عن ایام الضحی۔ پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہو اور طواف الزیارۃ کو ایام الخمر
سے تاخیر کرنے والا ہو۔ فیجب الدم تبرک الصدر بالاتفاق۔ پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق
ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب
ہوگا باختلاف فقہاء یعنی امام شافعی کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یومر
باعدۃ طواف الصدر مادام بیکۃ۔ لیکن جب تک کہ وہ مکہ میں ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم
دیا جائے گا کہ اسے پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولایومر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے
کے اس کو یہ حکم نہ ہوگا بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائے گی۔ ومن طاف لمرۃ
وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف وسعی کی اور حلال ہو گیا۔
فما دام بیکۃ یعدھا۔ تو جب تک کہ مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے۔ فقہاء نے اسے یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شیء علیہ
اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعدۃ الطواف فلیتکون التعمین فیہ بسبب الحدیث۔ پس اعادہ طواف کا
تو حدیث کی وجہ سے اس میں نقص بیٹھ جائے گا۔ واما السعی فلانہ تبع للطواف۔ اور سعی یہی تو اس
کا اعادہ اس لئے کہ وہ طواف کے تابع ہے۔ فقہاء نے اس میں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ
ہو تو وہ بھی اسی کامل طواف کے سمجھے ہوگی۔ واذاجاءوا اعدھا لاشی علیہ لامرتفاع النقصان۔ اور جب اس
نے دونوں کو اعادہ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے کے۔ وان رجع الی اہلہ قبل ان
یعد فعلیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا تو اس پر قربانی
واجب ہے۔ لتبرک الطہارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت کرنے کے۔ ولایومر بالعود۔ اور
اس کو واپس آنے کا حکم نہ دیا جائے گا۔ لوقوع القلل بادیہ الوکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ
احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اذالنقصان یسیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے۔ فقہاء نے خلاصہ یہ کہ اس نے
حدیث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا۔ تو اس میں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا
پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ کا حکم نہ دیا جائے گا۔

جبکہ نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ویس علیہ
فی السعی شیء۔ اور اس پر سعی صفا و مردہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانہ ان بہ علی اثر
طواف معتدیہ۔ کیونکہ وہ لایا سعی کو کچھ ایسے طواف سمجھے جو شرعاً شمار کیا گیا ہے۔ فقہاء نے کیونکہ طواف
بجائے حدیث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو اور سعی میں بالاتفاق طہارت واجب نہیں
ہے معہ۔ وکذا اذا اعد للطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی کو
اعادہ نہ کیا۔ فقہاء نے تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی المصحح۔ صحیح قول میں ہے۔ اور دوسرا
قول غیر صحیح یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح مقدم ہوگئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر
طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن تبرک السعی بن الصفا
والمردۃ فعلیہ دم و حجتہ تامۃ۔ اور جس نے حج میں سعی صفا و مردہ چھوڑی تو اس پر دم واجب اور

اس کا حج پورا ہے۔ لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرکہ الدم دون الفساد۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی وفساد حج ذی اور شافعی کے نزدیک یہ رکن واس کے ترک سے حج فاسد ہے جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے ثابت نہ ہوگا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی واجب ہے فی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ وقال الشافعی لاشئ عليه لان المذنب اصل الوقوف فلا يلزمه تبرک الاطالة مثنی۔ اور شافعی نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے نہ طول وقوف اس طویل دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجب لقوله عليه السلام ناد دعوا بعد غروب الشمس۔ اور ہماری حجت یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ ہو فہ اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسب جگہ سے لے لو یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے۔

پس اگر اس سے پہلے جائز ہوتا تو تعلیم فرماتے پس معلوم ہوا کہ واجب ہے فجب تبرکہ الدم۔ تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی فہ اور یہ اس شخص کے لئے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقت ليلا۔ بخلاف اس کے جب کسی نے دن گزار کر رات میں وقوف کر لیا یا نہ تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدامة الوقوف على من وقف نهارا لا ليلا۔ کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ راستہ میں۔ فان عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية۔ پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد وہ عرفہ کو واپس آیا (حق کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہ ہوگی ظاہر الروایۃ میں فہ اور بعض نے امام سے روایت کی کہ اس نے استدراک کر لیا تو ساقط ہوگئی اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا لان المذكور لا يصير مستدراکاً۔ کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائے گا۔ واختلفوا فيها اذا عاد قبل الغروب۔ اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جبکہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا فہ پس زفر کے نزدیک ساقط نہیں اور امام ابو حنیفہ و صاحبینی کے نزدیک ساقط نہیں ہو جائے گی۔ مع۔ ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فعليه دم اور جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانه من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے فہ تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترك رمي الجمار في الايام كلها فعليه دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقيق ترك الواجب بوجه ترك واجب ثابت ہونے کے فہ اور جملہ رمی سترائیں۔ ویکفیه دم واحد۔ اور اس کو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد كقائى الملق۔ کیونکہ جنس متحد ہے۔

چلے مونڈنے میں سے اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والمتروک
 انما یتحقق بغروب الشمس من آخر ایام الومی لانه لم یعرف ترویة الا فیها۔ اور ترک متحقق ہونا
 اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا
 نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں سے تو بعد اس کے قضاء نہیں ہو سکتی ہے۔ وما دامستلایام
 یاقیة فالاعادة ممکنة۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے نہ حتیٰ کہ آخر دن میں
 قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب
 کے طور پر رمی کرے نہ اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہوگئی۔ ثم بتلخیصہا یجب الدام۔ پھر رمی کی
 تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عندابی حنیفة لا فالہما۔ یہ البعینف کے نزدیک ہے بخلاف
 صاحبین کے ف۔ اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ
 ایام الحرمی خارج نہیں ہوئے ورنہ رمی نوت ہوگئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعلیہ
 دم۔ اور اگر کسی روز ترک رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی نہ حتیٰ کہ تیسرے روز بٹھہرنا
 اختیار کیا یا فجر چارم طلوع ہوگئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسک تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا
 ایک نسک ہے نہ اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اس لئے کہ جنس متحد میں داخل ہوا ہے
 واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقیبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس
 ایک روز کے تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور آخر دن تک اس کو ادا نہ کیا یہاں تک کہ آفتاب
 ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہوگیا۔ ومن تولد اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلاث۔
 تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو ف۔ اور دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اس دن
 واجب ہے۔ فعلیہ المدة۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے نہ ہر کنگری نصف صاع گیہوں۔ لان
 انک فی هذا الیوم نسک واحد۔ کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی نسک ہے نہ اور
 اس نے ایک جمرہ چھوڑا۔ فكان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا نہ پس صدقہ ہے۔
 الا ان یکون المتروک اکثر من النصف فیحببک یلزمہ الدم لوجود ترک اکثر۔ لیکن متروک جب نصف
 سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا نہ مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا
 اور دوسرے کو بھی یا ایک دو کنگری ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقیبہ فی یوم النحر فعلیہ دم۔ اور اگر
 اس نے یوم النحر میں رمی جمرۃ العقیبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے لانه ترک کل وظیفۃ هذا الیوم
 رمیا۔ کیونکہ اس نے اس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا نہ کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط
 جمرۃ العقیبہ کی واجب ہے۔ وكذا اذا ترک اکثر منہا۔ اور اسی طرح جب اس نے رمی کا اکثر
 چھوڑ دیا نہ مثلاً سات کنگریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے اور ترک
 کے معنی اوپر ذکر کے کہ ایام رمی میں اس کو اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ یوم چارم کا آفتاب ڈوب
 گیا اور اگر دوسرے سے چوتھے روز تک رمی کرے تو امام کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور
 صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک منها صاة او حناتین او ثلاثا۔ اور اگر اس نے کسی رمی

الحجاریں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں مارنا چھوڑ دیں۔
 فے یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاة نصف صاع۔ توہر کنکری کے واسطے
 نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان يبلغ وما فينقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ قبل کر
 ایک بکری کی قیمت کو پہنچ جاوے تو جس قدر چاہے کم کر دے۔ لان المتروک هو الاقل حیثیہ
 الصدقہ۔ کیونکہ متروک تو کم نصف سے ہے پس اس کو صدقہ دینا کافی ہوگا فے کیونکہ کچھ
 نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن
 اخر الخلق حتی مضت ایام الفجر فعليه دم۔ اور جس نے حلق (یا نثرنا تاخیر کیا یہاں تک کہ ایام
 قربانی گزر گئے تو اس پر ایک ذبح لازم ہے۔ عندانی حنیفۃ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔
 وكذا اذا اخر طواف الزیادة۔ پوریوں ہی جب اس نے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی فے
 تو امام کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقال لا شئ عليه فی الوجهین۔ اور صاحبین نے کہا کہ
 دونوں صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے فے خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت
 میں وكذا الخلاف فی تأخیر الرمی فی نسك علی نسك كالحلق قبل الرمی ونحو القارن
 قبل الرمی والحلق قبل الذبیح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و صاحبین میں در صورت
 رمی الحجارت تاخیر کرنے کے اور ایک نسك کو دوسرے نسك پر مقدم کرنے کے جسے حلق کو رمی الحجار
 پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی الفران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا
 فے پس امام کے نزدیک تاخیر نسك اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے
 لہذا ان ما فات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شی آخو۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ
 جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کر لی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی
 دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے فے بلکہ صحیحین میں حجت الوداع میں ہے کہ پس اس روز آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا مؤخر کر لی گئی اس کو نہیں پوچھا گیا مگر انکہ آپ نے بھی فرمایا
 کہ کر لے اور کچھ حرج نہیں ہے جواب یہ کہ حدیث مہمل ہے کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہے چنانچہ خود
 اسی حدیث میں ہے کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں
 نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے۔ پھر دوسرے نے کہا کہ
 یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ اور
 حرج نہیں ہے۔

معنی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جبکہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور
 بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسكاً علی نسك فلیہ
 دم۔ اور ابوحنیفہ کی حجت قول ابن عباس ہے کہ جس نے کسی نسك کو دوسرے پر مقدم
 کر لیا تو اس پر قربانی واجب ہے فے رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی پس یہ
 اثر قرینہ ہے کہ حجت الوداع میں آپ نے ابتدائی معاملہ ہونے سے منکر کیا ہے یا مراد یہ کہ گناہ نہیں ہوا۔

اس لئے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو وقت بالمكان كالأحرام
اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے وقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے
تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہے۔ فکذا التاخير عن الزمان فيما هو وقت
بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ وقت کی گئی ہے اس وقت سے تاخیر کر کے ہم
دم واجب ہوگا۔ لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں میقات سے گنجائش نہیں اور رمی و حلق
وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت و منیع ہو فافہم۔ م۔ فان حلق في ايام النحر في غير
الحرم فعليه دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوائے جگہ میں حلق کیا تو اس پر دم واجب ہے۔
ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصو فعليه دم۔ اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف و سعی ادا کر لی پھر
حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اس پر دم واجب ہے۔ عند ابی حنیفہ و محمدؑ۔ یہ امام ابو حنیفہؒ
محمدؑ کے نزدیک ہے۔ فقال ابو یوسف لا یغنی عیہ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں
ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتد ولم یذکر فی الحج۔ مصنفؒ نے کہا کہ
امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ابو یوسفؒ کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں
نہیں ذکر کیا۔ وقیل هو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے۔ فہے یعنی حرم سے خارج ہو کر
حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان السنة جرت فی الحج بالخلق یعنی وہو من الحرم۔
کیونکہ حج میں منیٰ میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منیٰ حرم میں سے ہے۔ فہے تو حرم سے باہر حلق
کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ و تابعین سے متواتر چلا آتا ہے تو واجب
ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا
اکثر کا البتہ تو کیونکہ حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اس کے قربانی واجب کرتا ہے۔ علاوہ ہر اس
سے ابو یوسفؒ کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ م۔ والاصح انہ علی الخلاف اور اصح یہ کہ حاجی کی
یہ صورت بھی اختلاف پر ہے۔ فہے جیسے معتبر میں اختلاف ہے۔ هو لقول ان الخلق غیر مختص بالحرم
لان النبی علیہ السلام و اصحابہ احمروا بالحدیبیۃ۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص
نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں رہ کر
تکے سے جبکہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لے جاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ
میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لئے مکہ خالی کر دیں گے۔ پس آپؐ
نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہو جانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا۔ وحلقوا فی غیر
الحرم۔ اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا۔ فہے کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے۔ ع۔ تو حلق کچھ حرم سے
مختص نہ ہوا۔ ولہذا ان الحق لما جعل محلا صارا کالسلام فی آخر الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہؒ و محمدؑ کی دلیل
یہ کہ حلق کرنا جبکہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے
بائندہ ہوا تھا۔ فانہ من واجباتہا لان کان محلا۔ کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے
اگرچہ تحریر یہ نماز سے حلال کرنے والا ہونے کا حاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام

سے محلل ہو۔ فاذا صار نسکا اعتصم بالحرم۔ پس جب حلق بھی نسک ٹھہر تو وہ حرم سے مختص ہوگا۔
 فہے جیسے تمام مناسک حج سے حرم سے مختص ہیں کالذیج جیسے مثلاً ذبح کرنا فہے رہی حدیبیہ کے قصر
 سے استملا ل محلل ہے۔ وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض
 جزو حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو فہے اعتراض ہوا کہ بدی
 ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والہدای
 معکونان یتبع محله۔ یعنی بدی اس امر سے روک گئی کہ اپنے محل پہنچے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض
 حرم ہوتا تو بدی کہاں ممنوع ہوتی جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو۔

اور ابن ابیہم نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل میں اترے اور نماز
 حرم میں پڑھتے تھے اگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ بدی کو حرم
 بھیجے۔ م۔ فالجاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفہؒ اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہؒ
 کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے فہے یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو۔
 وعند ابی یوسف لا یتوقت بہما۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے فہے
 حتی کہ جب وہاں چاہے حلق کرے۔ وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان۔

اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ نحر سے۔ وعند زفر یتوقت بالزمان
 دون المکان۔ اور زفر کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ وهذا الخلاف
 فی التوقيت۔ اور یہ اختلاف توقيت کا فہے جو مذکور ہوا حج میں۔ فی حق التعمین بالدم۔ قربانی سے
 ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے فہے اما لا یتوقت فی حق القتل بالاتفاق۔ رہا احرام سے نکل جانے
 کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے فہے حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام نکل جائے
 گا لیکن جس نے اس کو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اس کے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا
 اور جس نے موقت نہیں کیا اس کے نزدیک حلال ہو گیا اور کچھ بھی لازم نہیں ہے اور یہ حج کے بارہ میں
 ہے۔ ف۔ والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان والاجماع۔ اور عمرہ میں حلق وقصر کرنا
 بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں ہے بلکہ جس زمانہ میں کرے بلا خلاف صحیح ہے۔ لان اصل العمرۃ
 لا یتوقت بہ۔ کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے فہے بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے سوائے
 ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المکان لانہا موقت بہ
 بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے فہے یعنی وہ طواف فائدہ دہی صلا و مروہ ہے
 پس حلق یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں فہے
 حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو
 امام کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ن۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ فان لم یقصر۔ پھر اگر
 معز نے قصر نہ کیا فہے یعنی باہر حرم کے۔ حتی رجع۔ یہاں تک کہ لوٹ آیا فہے حرم میں۔ وقصر۔ اور

تصر کیا۔ فلاشی علیہ فی قولہم جمیعاً۔ تو بالاتفاق اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ معناه اذا خرج السعتر
ثم عاد۔ معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا۔ لانه اتی بہ
فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ۔ کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی۔
فے کیونکہ زیارت کی خصوصیت نہیں ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ ضمان۔ پھر اگر قارن
نے ذبح ہمدی سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں لازم ہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ کے
نزدیک ہے۔ دم بالخلق فی غیر ارادہ لان ارادہ بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الخلق۔ ایک دم تو بقر
وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح
کے حلق سے فے لیکن دم اول دہی ہمدی قرآن ہے اور دوسرا دم جربا نہ ہے۔ وعندہما یجب علیہ
دم واحد وھذا الاول ولا یجب بسبب التأخیر شی علی ما قلنا۔ اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف
ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں بنا برآئیکہ ہم
بیان کر چکے فے کہ ان کے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ
اگتقارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں ہیں ایک دم القرآن اور دوسرا اس لئے کہ
اس نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ کے قول پر ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت
میں ظاہر کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کر لیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف
کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قرآن تو ضرور اوپر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القرآن نکلے
لیکن کامیاب نے دم بالخلق الحج کر دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اس نے بے وقت حلق کے بعد دیا
کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ م۔

فصل

یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ اعلم ان صید البر معرم علی
المعرم۔ واضح ہو کہ غشکی کا شکار معرم پر حرام کیا گیا ہے فے خواہ یہ شکار کسی کی
ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں۔ ع۔ و صید البحر حلال۔ اور تری
کا شکار حلال ہے۔ لقولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر و طعامہ متاماً لکم الا یہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ۔
احل لکم البحر یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اس کا کھانا در حالیکہ تمہارے واسطے
متامع ہے آخر تک فے اور صید البر حرام ہونا احرام تک بھی مخصوص ہے۔ و صید البر ما یكون توالدہ
و مشواہ فی البر۔ اور غشکی کا شکار وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا غشکی میں ہوتے اور اصل اس
میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے بدلتے ہیں ہے کہ ہر ند سب صید البر ہیں اور جو جانور کہ غشکی میں انڈے بچہ دے
اور تری میں کھانا نہ بناوے یا برعکس وہ بھی صید البر ہے جیسے مینڈک۔ مع۔ و صید البحر ما یكون توالدہ
و مشواہ فی البحر۔ اور صید البحر وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا پانی میں ہونے خواہ سمندر ہو یا دریا
و جمیل وغیرہ مع۔ اور ہمارے نزدیک صرف پھلی حلال ہے اور بلا خلاف اس میں جزا نہیں ہے۔
الکرمانی و خزائنہ الاکل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جزا نہیں ہے۔ مع۔ و الصید هو المشیع المتوحش فی
اصل الخلقۃ۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہونے سے ممتنع یہ کہ ہر دوں ترکیب

کے ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و پالو بط نکل گئی کیونکہ محتسب نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کینے سے
یا موز کبوتر شکار رہے کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں۔ اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں
کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں وحشی نہیں ہوتا اور زکوٰۃ میں بوجہ مجبوری کے اس پر زکوٰۃ نہیں ہوتی۔ قاز
و غیرہ اقسام بط سے وحشی پرند و شکار میں جیسا کہ ایضاً میں تصریح کی۔ مالک کے نزدیک جو بل جاوے
جیسے پاموز کبوتر اور بہرن پالو وہ شکار نہیں رہا اور ہمارے نزدیک شکار ہے۔ مع۔

باب الجملہ غشلی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس
الفواسق دھی الکلب العقور والذئب والحداد والخراب والجمہ والعتقرب۔ اور رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کٹھا کتا دھیریا و چیل و دیس کو اسانپ و کھو ہیں۔
فاسق فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور جبیت بدکار ہیں تو ان کا فاسق نام کر لیا۔ فاسق مبتدیان
بالاذی۔ کیونکہ یہ جانور ایذا دینی میں خود پہل کرتے ہیں فاسق بدو ان اس کے کہ ان سے کچھ تعرض
کیا جاوے۔ والمراد یہ۔ اور مراد غراسب سے۔ الغراب الذی یا کل الجیف۔ وہ کوا ہے جو

نچا ست کھاتا ہے۔ هو المردی من الجنوسہ۔ یہی ابو یوسف سے مروی ہے فاسق پس
معلوم ہوا کہ واند کھانے والا کوا جس کو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل ہے۔ واضح ہو کہ
یہاں مقام تک غور ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث ہیں کہ جن میں احرام والے کو چند فواسق قتل
کرنے کی اجازت ہے اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم
نہیں کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہار نے و ہم کیا۔
الزیلعی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ
کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں۔ م۔ پھر مصنف نے جو استثناء ذکر کیا مراد یہ کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان حدیث واحد
میں نہیں آیا۔ بلکہ حدیث ابن عمرؓ مرفوعہ میں پانچ جانور جن کے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے
بکھو و چوہ و کلب عقور و کوا و چیل ہیں رواہ البخاری و مسلم۔ مع۔ اور بھڑیئے و سانپ کی روایت ابو داؤد
کی اسرائیل میں ہے۔ ح۔ اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاة کا اسناد سے ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ میں
سجائے کلب تصور کے بھڑیا ذکر کیا لیکن حجاج ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت
تو کٹھا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر مذہب میں منتار ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور
کو کہیں بولتے ہیں۔ م۔

ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہ سے روایت کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو مقرر کرے۔ مالک نے کہا
کہ جو جانور لوگوں کو کھائے اور ان پر حملہ کرے جیسے شیر و جیتا و غیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ
کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر چاٹنے والا نہیں ہے۔ لومڑی و سانپ و بلی و غیرہ تو ان کو محرم قتل
نہ کرے۔ عیاض نے ابو حنیفہ و داؤد نامی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹھا
ہو اور انہوں نے بھڑیئے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفر نے اس کو نقطہ بھڑیا قرار دیا اور بیسوط

میں کہا کہ یہی مراد ہے اور شیران میں داخل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب قرار دیا ہے میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اس کو منافی نہیں کہ اس سے زائد نہ ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی غیر و چیتے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص ان میں بھی وارد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ میں کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی والیہ و ابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایت میں اس کے یہ معنی لئے کہ جب وہ حملہ کرے تو نہ صفت اس میں ہو جائے گی پس اس وقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے۔ لیکن عینی نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجہ اولیٰ اس کا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہ ہوں بلکہ جو ان کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت مسلم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام فاسق رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت اصحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدری مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانوروں کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بھو اور فاسق جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت نہ ہوگی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاسق جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر میں فاسق کا بیان بھو و چو و کلب و عقور و غراب و حیل مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب و سی کیونکہ جو غریب خوار ہے اور حدیث ابو سعید میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اس کو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔

قاضی عاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اثر دبا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذا دینا کچھ جسی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتیٰ کہ جو ہے و گڑگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبیث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہیں اور اس کی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ان میں سے صید کے معنی میں نہیں ہیں فعلی بڑا آیت میں جو صید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کو سے وغیرہ کے ہے اور سانپ بھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایت میں درندے سب صید میں سوائے کلب و بھو و حیل کے قاضی خاں۔ حتیٰ کہ ان دونوں کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جنازہ نہیں درندہ جنازہ ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانوروں کے جن کو استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اس کو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اس کو ذبح

کیا ہو اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اس کو مردار یا صید پسر آتی ہے تو ذبح کے نزدیک مردار کھاؤ
 نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کر کے صید کھاوے اور جزاء دے دے۔ البیہود
 لیکن قاضی خان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد اولیٰ ہے بہ نسبت صید ذبح کر کے کھانے کے
 خزانہ لابی یوسف و احسن بن زیاد۔ یاں اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق صید اولیٰ ہے۔ اگر اس نے
 اضطراب میں صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولیٰ۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے
 کتا اولیٰ ہے اور امام محمد سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولیٰ ہے۔ سف سفال و اذا
 قتل المحرم صیدا اول علیہ من قتله فعليه الجزاء۔ تدوریؒ نے کہا اور جب محرم نے صید کو
 قتل کیا یا ایسے شخص کو ولالت کی جس نے صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے۔ اور اگر
 مدلول یعنی جس کو ولالت کی وہ بھی محرم ہو تو اس پر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر ولالت کے معنی آتے
 ہیں۔ م۔ اما القتل فلقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ
 لا تقتلوا الحج یعنی تم شکار مت کرو و در حالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتله منكم متعمدا فجزاؤ مثل ما
 قتل من النعم الاية۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمدہ قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے
 نعم میں سے آخر تک۔ یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اس کے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا
 مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی ایجاب الجزاء
 یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالة ففيها خلاف الشافعي۔ رہی ولالت تو
 اس میں خلاف ہے شافعیؒ کا ف۔ اور مالکؒ کا یعنی ولالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ہو بقول
 الجزاء متعلق بالقتل۔ شافعیؒ کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالة ليست بقتل فاشبهه دلالة
 المحلل حلالة۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔
 فہ حالانکہ اس میں کچھ جزاء نہیں۔

یاں اگر محرم کا شکار کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو
 تو جرم نہیں۔ ولنا ما روينا من حديث أبي قتادةؓ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ
 رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ فہ اول باب احرام میں جس کا خلاصہ یہ کہ ابو قتادہؓ نے کہا کہ میں نے
 ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہؓ نے گور خر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں نے انکار کیا
 تو اسی طرح گھوڑا نیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت علیؓ علیہ السلام نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی
 نے ولالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے
 کی صید میں ہے اور ولالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتیٰ کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ پر جانہ
 پھر نے جاؤ۔ قال عطارد اجمع الناس علی ان علی الدال الجرم۔ عطاردؒ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ
 دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے۔ فہ عطاردؒ تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے نہ یہ
 نے کہا کہ یہ قول عطاردؒ سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلیؒ نے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے ذکر کیا اور امام طحاوی
 نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس کا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع

ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابوقتادہؒ کو ساتھیوں نے کوڑا دیئے سے انکار کیا تو پہلے سے ان میں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزائے جرم بھی ثابت ہے۔ م۔ دلان الدلالة من مخطوبات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے نہ یعنی حرام ہے حتیٰ کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے ہا شاہ حدیث ابوقتادہؒ م۔ دلانہ تعزیت الامن علی الصيد اذ هو آمن بتوحشہ وتواریہ۔ اور اس واسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھوتا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے نہ تو جب محرم نے اس کا پتہ بتلایا تو امن کھودیا۔ نصار کا لا تلافیہ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا نہ اور مؤید اس کی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل قاعل کے ہے تو جیسے نیک بات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جس نے بد راہ نکالی وہ اس پر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھاوے گا۔ دلان المحرم باحوامہ التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اس لئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کر لیا۔ فیضمن تبرک ما التزمہ۔ پس جو التزام کیا اس کے چھوٹنے سے ضامن ہوگا۔ محال مودع جیسے ودیعت رکھنے والا فہ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اس نے غفلت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دی تو ضامن ہوگا اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے نہ کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانہ لا التزم من جنمہ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے نہ تو حلال پر محرم کا قیاس جیسا کہ شافعیؒ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ المجزأ علی ما روی عن ابی یوسف وذف۔ علاوہ بریں حلال کی دلالت میں بھی جزاء ہے بنا برآئیکما ابو یوسف وذف زفر سے مروی ہے نہ چنانچہ مختصر لکھتی ہیں مذکور ہے اور جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی مجرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاق بات نہیں رہی تو اس پر محرم کا قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ والدلالة الموجبة للمجنأ ان لا یكون المدلول عالما بمكان الصيد۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ ہے کہ ایک تو جس کو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدقہ فی الدلالة۔ اور دوم وہ دلالت کرنے والے کو سچا مان لے حتیٰ لو کذبہ۔ حتیٰ کہ اگر مدلول نے دلالت کرنے والی کو جھٹلایا۔ وصدق خیرہ۔ اور دوسرے شخص کی تصدیق کر لی۔ للاضمان علی المكذب۔ تو جس کو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہ ہوگی نہ یعنی مثلاً زید محرم نے بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اس کو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اس کی بات مان کر شکار کو ہلاک کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالاً فی الحرم لم یکن علیہ شیء لمانتنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا حرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے نہ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو طمزم نہ ہوگا کچھ حرم کی خصوصیت نہیں ہے (فروغ)

اگر مدلول نے دال اور دوم کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتیٰ کہ مدلول

نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزا کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ ولالت سے متصل صید کا قتل واقع ہوا اور دوم ولالت کنندہ اس وقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس ولالت میں صید بچ کر بھاگ نہ گیا ہو حتیٰ کہ اگر وہ بچ کر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جا کر پکڑا تو دال پر جزا نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے اس کو کہا کہ اس کو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیے اور یوں ہی اگر اس کو ذوق کے لئے چھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر کے مومن نہیں ہے۔ شمس اللہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہ ہو بہر حال میرے نزدیک اس میں یہ کہ عاریت دینے والے پر جزا نہیں ہے، اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزا دوسرے محرم پر ہے بخلاف اس کے اگر محرم نے دوسرے کو ولالت و حکم کیا پھر دوسرے محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزا واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم کے پاس بھیجا کہ اس کو شکار بتلا دے تو تینوں پر جزا ہے۔ کذا فی الفتح۔

وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب ہونے میں عدا کرتے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانه ضمان یعتد وجوبہ بالاتلاف۔ کیونکہ جزا ایسی ضمان ہے جس کا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ممیک کر تلے سے یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے خواہ عدا تلف کرے یا بھول کر فاشیہ خروامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا ہے چنانچہ اگر کسی کا مال عدا یا سہواً تلف کرنے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں ذلے ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کر کے شکار پر ضرب لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اس نے ضرب لگا کر مارا تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لا یختلف۔ کیونکہ موجب مختلف نہیں ہوتا فاسے یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عود سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ جس طرح تلف کرے جزا واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عدا سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ میں صریح قولہ من قتل منکم متعمداً فجزاۃ الخ و ارجو ہے چنانچہ آیت اوپر گزری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت میں وبال فعل بھگتا مذکور ہے اور جملے اصول میں مظهر کہ بھول چوک سے وبال آخرت معنوی ہے رہا دنیا میں جزا جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزا لازم ہونے میں بھول چوک مثل عدا کے ہے۔ رہا آخرت میں قید کرنے والا مختلف ہے کہ شاید اس کو دائرہ سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔

ابن الہمام نے ذکر کیا کہ جزا واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب ہر ایک جگہ کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اس نے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لئے جال بچھلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڑھے سے شکار مرنا تو ضامن ہے اور اگر ٹیڑھ لگا کر اس میں ہے یا پانی کے گڑھے گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کتے کے لئے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل باع ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اس نے محرم میں جا کر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ محرم میں شکار کے لگا کر جزا لازم ہے۔

اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر ٹوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جزاء لازم ہے المیہ۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اس وقت للکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اس کو للکارا اور وہ مان گیا۔ پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے لہذا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار کو اس سے دو تلف ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر لکھا کر ترپا جس سے انڈا یا بچہ مر گیا تو سب کی جزاء لازم ہے ایک جماعت مکہ کا مکان جس میں کبوتر تھے بند کر کے منی کو گئے پس کبوتر پیاں سے مرتھے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے اگر شکار کو بھگانے سے اس نے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اس کو دوسرے نے للکارا تو ضامن ہے۔ مفت۔ رہا بیان جزاء مثل کا۔ والجن اعنند ابی حنیفۃ والی یوسف ان یقوم الصید فی المكان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منه افاکان فی یوم۔ اور جزاء امام ابو حنیفہ والی یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہوا تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں فسخ اور منی میں شرح اس طرح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اس کی قیمت لگائی جاوے جبکہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ فقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل مردانہ کریں فسخ سے یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم ہو منخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے میں مختار ہے فسخ تین صورتوں میں جس کو چاہے اختیار کرے ان شاء اتباع بھاہد یا بذبحہ ان بقت ہدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض بدی خریدے اور اس کو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر پیچھے کہ بدی مل جاوے فسخ یعنی حرم میں ذبح کرے لقولہ تعالیٰ ہدیا یا ناع للعبۃ۔ وان شام اشتری بھا طعاما و تصدق علی کل مسکین نصف صاع من براد صاعا من تمر او شعیر۔ اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین ہر گھبوں سے نصف صاع اور چھو بارے یا جیسے ایک صاع فسخ اس حساب سے سب طعام صدقہ دے دے۔ وان شام صام۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھے علی ماتذکر۔ بنا برآنکہ ہم بیان کریں گے فسخ ہر مسکین کے طعام سے بجائے ایک روزہ، اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گھبوں سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دے دے یا اس کے عوض روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اسی بنا پر ہے کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم سے مثل ازراہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم متعلق قتل سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جس کو نعم میں سے قتل کیا ہے یعنی مثل مقتول نعم کے اور دوسرے علمائے مثل ازراہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دس دے یہی قول شافعی و محمد ہے چنانچہ لکھا۔ وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النثیر فی مالہ نظیر۔ اور امام محمد

شافعی نے کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان سیو میں جن کا نظیر موجود ہے۔
 فضی البلی شاة۔ پس ہرن میں بکری دے قے مادہ میں مادہ اور تر میں تر۔ وفي الضبع شاة۔
 اور کفتار میں بکری دے۔ وفي الارنب عناق۔ اور خرگوش میں بزقالہ مادہ۔ وفي الیورب حنفۃ۔
 اور جنگلی چوہے میں حنفۃ قے یعنی مخرک مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ ن۔ وفي القامة بدنة
 اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفي حمار الوحش بقوۃ۔ اور گورخر میں گائے ہے غرضیکہ قیمت کا
 لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے
 مجبور کیا۔ اول تو اس لئے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ عمر مہنے نعم
 میں سے جس کو قتل کیا حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضرور نہیں چنانچہ حمار و شتر مرغ وغیرہ نہیں
 ہیں تو بیان جزا ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزا مثل ما قتل من النعم قوله لعلک تجزأ الخ پس جزا ہے
 مثل اس کا جو قتل کیا ہے نعم میں سے و مثله من النعم ما یشبه المقتول صوۃ۔ اور نعم میں سے
 اس کا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو لان القیمة لا کون نعماً۔ کیونکہ قیمت تو نعم
 نہیں ہوتی ہے قے یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل
 نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔

وجہ دوم نقل آثار میں۔ والصحایہ اوجوا النظم من حیث الخلقة والنظر فی القامة والظہر و
 حمار الوحش والارنب علی ما بینا۔ اور صحابہ غلے شتر مرغ و ہرن و در خر و خرگوش میں نظیر ازراہ خلقت
 و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے قے پس اگر مثل ازراہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی
 اللہ عنہم جو شاہد وحی واعلم الائمة تھے ایسا نہ کرتے بلکہ وقال علیہ السلام الضبع صید ولیہ الشاة۔
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اس کے شکار میں بکری واجب ہے قے
 رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت، پس ان دو وجہوں
 سے امام محمد و شافعی بلکہ مالک و احمد اس طرف گئے ہیں اور یا ہم کہ اختلاف ہے پھر یہ تو اس صید میں
 جس کا نظیر ہو۔ وما لیس له نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے قے یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے۔ عندہ
 حجب القیمة مثل العصفور والحمام والشیاء ہما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے چھے کھشکو
 کبوتر وان کے مانند قے فاختره و قمری وغیرہ۔ واذا وجبت القیمة کان قوله کقولہما۔ اور حج و رت
 میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول مانہ قول ابو حنیفہ و ابو یوسف قے یعنی دو عادل سے
 یہ قیمت اندازہ کرنا پھر ہو سکے تو بدی خرید یا طعام یا صوم۔ اور شافعی کے نزدیک کبوتر وغیرہ
 کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاة۔ اور شافعی کبوتر میں بکری واجب کرتے
 ہیں قے بالقیاس۔ و یشیت المثابة بینہما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہی قے مگر
 صورت نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منهما یجب ویجوز۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری
 میں سے ہر ایک صید کرتا و بد کرتا ہے قے صید منہ ڈال کر گھونٹنے سے پانی پینا اور بد کرنا
 کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کیجئے بلکہ چستے ہیں۔ بخلفی نہیں کہ صورت کی مشابہت

چھوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ اہل بدعت شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ ولابی حنیفہ دانی یوسفؒ ان المثل المطلق هو المثل صوری ومعنی۔ اور ابو حنیفہؒ دانی یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے جسے یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اس کو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولابی مکن المثل علیہ۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے جسے یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالافتقار لما ہر سے قولاً محالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ تحمل علی المثل معنی۔ تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا جسے نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جائے اور حاصل یہ کہ خیراء مثل ما قتل الآیہ۔ مراد یہ کہ پس محرم پر جزا ہے مقتول جانور کا مثل معنوی اور وہ قیمت ہے۔ لکنہ معہود دانی الشرع کہانی حقوق العباد۔ اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جسے حقوق العباد میں جسے مثل کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ تلف کر دی۔ پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گہیوں تلف کرنے میں اگر گہیوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جائے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط چلیے جو کہ ان کی صورت گہیوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جائے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کس مشابہت خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں اور لکنہ مراداً بالاجملع۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجملع مراد ہے جسے ان جانوروں میں جن کا مثل صوری نہیں ہے اور جب مثل معنوی مراد ہو تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اصول میں متحقق ہے۔ اولہافیہ من التعمیم دنی منہای التعمیم۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری میں تفصیص ہے جسے یعنی معنوی مثل تو صورت دہر جانور میں ممکن ہے اور اس کا منکر یعنی مثل صوری تو خاص انہیں جانوروں میں ممکن جن کا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کہیں ایک اور بھی دوسرے کو لینا جائز نہیں ہے پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالیٰ۔ خیراء مثل ما قتل من النعم بین کلمہ من النعم۔ متعلق قتل سے ہے یعنی نعم میں سے مقتول اور جزا کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزائے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے ہے جیسا کہ دلائل بیان گزرا جس کا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت ومعنی دونوں طرح بالاجملع ممکن نہیں تو صرف صوری یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صوری وبعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا پسند و جہد مرجح تو ہی مراد ہے یعنی قیمت۔ ان قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اول ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید

قتل کیا اس کی قیمت دے اور نغم پالو یا نور بوتابے تو صید نہ ہوگا جواب یہ کہ پالو کو نغم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نغم نہ کہا جاوے۔ والمراد بالنقص والله اعلم فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحش اور نقص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جس کو نغم وحشی سے قتل کیا سو نام النعم يطلق على الوحش والذی۔ اور نغم کا اسم وحشی و پالو دونوں پر بولا جاتا ہے نہ صرف پالو کی خصوصیت نہیں ہے۔ کذا قالہ ابو عبیدہ ولا صحی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے نہ ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی الثیمی اور اصمعی کا نام عبد المالك ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف ان کے کلام سے حجت لی گئی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں منبع کی جزا میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیونکر معتبر ہوگی جواب یہ کہ آیت میں ہدی یا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم۔ والمراد بحدی التقدير یہ۔ اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے دون ایجاب المعین۔ نہ معین واجب کرنا ہے یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزا اس قدر قیمت ہے کہ اس سے ایک بکری دی جاوے۔ لیکن بجائے قیمت کے بکری اس واسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کر لے جانا اولیٰ ہے یہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں شک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اس واسطے بکری فرمائی اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کفتار و بکری میں جیسے معنوی مشابہت نہیں ویسی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہے اور کبوتر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔

علیٰ ہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا انماں اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص یہی جانور اس کی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلوں کو جائز ہے کہ صید کی جزا و انماں کرنے میں نقد و رم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود بر نظر کر کے ایسے جانور سے انماں کریں جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے انماں نہ کرنا ترک اولیٰ ہے کیونکہ جزاء میں ہدی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید کا انماں قیمت سے بلحاظ اس کے فاسد کے ہوگا نہ بظہر حیوان ہونے کے کمانی انکریان والا اختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہ ہوگا اور اگر صفت پیدا نشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدا نشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شہر کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مگر مطلقاً صفت کا لحاظ قیمت انماں میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا ہو جنگل امور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ لیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹ پر اٹھانا اور دو پاؤں سے ٹپک کرنا اور انماں کے اور صفت کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدا نشی و صفت مثلاً عرل ہو وہ بھی معتبر ہے۔ ہاں اگر ایسی صفت

مینڈھایا مرغ یا اڑنے والا کیوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت لازم ہے اور اس
ممنوع صفت کا لحاظ نہ ہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں حید ہے اگر اس میں مکھلایا
ہو اور صفت ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدا نفعی و صفت ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے
وصف پیدا نشی اختیار کرنا چاہیے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر یا ریا یا مانند
اس کے جس حید میں غول و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالانفاق اسی صفت سے
قیمت اندازہ کی جاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر
یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اس کے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور
کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اس کے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اس کو زندہ قرار
دے کر اس کے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البھر۔ ثم الخيار الى التاتل فی ان یجعله هدیاً او
طعاماً او صوماً ہندی حنیفة و ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی
قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا حید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے جسے یعنی دونوں عدل
جن کو حکم مقبر یا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دیں گے پھر قاتل حید چاہے اس کی ہدی لے جاوے یا
طعام یا جسے روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخيار الى التاتل فان حکما بالهدی یوجب التظیر
على ما ذکرنا وان حکما بالطعام او بالصيام فعلى ما قال ابو حنیفہ و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے
کہا کہ یہ اختیار عادلوں کو ہے پس اگر انہوں نے ہدی کا حکم لگایا تو اس کے مشابہ واجب ہوگی بنا بر
اس کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں نظائر کا بیان اور اگر عادلوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو
ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے جسے یعنی باعتبار قیمت کے۔ لہذا ان التخییر بشرع و فقا بین علیہ
فیكون الخيار الى کفارة اليمين۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے
حق میں نرمی کے لئے مشروع ہوا جس پر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم میں جسے پس اس کو
جو نرم و آسان اس وقت معلوم ہوا اختیار کر لے۔ وللمحمد والشافعی قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منکم
هدی یا بالغ الکعبۃ الایہ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ يحکم به ذوا عدل منکم الخ۔ یعنی حکم کریں
اس مثل کا دو عادل تم میں سے در حالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کر سننے والی۔ ذکوالهدی منصوباً لانه تفسیر
بقوله يحکم به۔ پس ہدی کو منصوب ذکر کیا اس واسطے کہ وہ حکم بہ کے تفسیر ہے جسے یعنی یہ کی تفسیر منصوب
مفعول ہے بواسطہ حرف کے۔ ای قضا ہدیا۔ پس تفسیر یہ کہ ہدی بتلایا یا حال ہونے سے تفسیر
ہو گیا۔ او مفعول بحکم الحکم۔ یا مفعول حکم حاکم ہے جسے یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہر صورت
خواہ تفسیر ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلوں کے حکم سے متعلق ہے تو جب ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے
اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصيام بکلمه او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلمہ اور کے ساتھ
ذکر فرمایا ہے جسے یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الخيار والیہما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف
ہے جسے یعنی کل میں اختیار۔

واضح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار کرنے والے

کو۔ یہ مثل قول ابو حنیفہ و ابی یوسف کما فی البیضا۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں فسخ سے جواب استہلال
انما ھذا اس طرح کہ طعام و صیام کا عطف بدیاً پھر نہیں ہے۔ انکفارتہ عطفت علی الجزاء علی البیضا
بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ بدی پر بدلیل اس کے کہ جزاء مرفوع ہے فسخ
یعنی قولہ تعالیٰ جزاء و مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف بدیاً پھر جائز
نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ وکن اقولہ تعالیٰ اوعدل ذلک صیاماً۔ اور
یوں ہی قولہ تھلی اوعدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ برفع واقع ہے فسخ یعنی عدل مرفوع معطوف
جزاء ہے نہ بدیاً۔ فلم یکن فیہما دلالة اختیار الحکیمین۔ پس طعام و صیام میں عادلوں کے مختار ہونے
کی دلالت نہیں نکلی کہ اور جب ان میں نہ ہوئی تو بدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی
اس کا قائل نہیں کہ بدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے۔ وانما یرجع الیہما لی
تقویم المقتضی لا اختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلوں کی جانب تو نقطہ تلف شدہ صید
کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائے گا پھر اس کے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے
جس پر واجب ہوئی ہے۔ ویقومان فی المكان الذی اصابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت
لگا دیں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے۔ لا اختلاف القیم باختلاف الدماکن۔ بوجہ مختلف
ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ فسخ یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی قیمت میں
اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر ہے کہ عادلوں
کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو ان کا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع یزال الذیاع فیہ العید
یعتبرا قریب المواضع الیہ مہایاع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت
نہیں ہوتا تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بچا و خرید جاتا ہے اعتبار کیا جاوے فسخ اور
بیسوط شیخ الاسلام ہیں کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا جبکہ اوقات
مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے ن فسخ۔ قالوا والو۔ دیکھنی۔ مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔
فسخ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ والمثنیٰ اولی لافہ احوط دابہ من القتل کما فی حقوق العباد۔ اور دو
ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے فسخ کہ
ایک کافی اور دو اولی و احوط ہیں۔ وقیل یعتبر المثنیٰ ھنا بانفس۔ اور کہا گیا کہ یہاں نفس سے دو عادل
ہونا معتبر ہے فسخ لقولہ تعالیٰ۔ فدا عدل منکم الخ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہر واجب ہے اور
شرح الصمد میں اسی کو صحیح کہا ہے۔

اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ قیمت میں بصیرت
ہو۔ و علی ہذا جس نے غکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہئے مگر میں نے نقل
صریح نہیں پایا۔ البعض میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدل کرنا بصیرت کی تعبیل سے
رد نہیں بلکہ عادل ایسا چاہئے جو بصیرت رکھتا ہو یا شارہ تقویم فعل ہذا قاتل صید اگر معتد ہو تو فاسق
ہونے سے اس کا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز ہونا چاہئے اور معتد کے بھی جزئیہ نہیں پایا بلکہ تحقیق اس کا

واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والہدی لا یدبح الا بکفة۔ اور ہدی نہیں ذبح کی جاوے مگر مکہ میں فسے یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی لے جانا اختیار کیا تو سوائے مکہ کے کہیں اس کو ذبح نہ کرے۔

لقرۃ تعالیٰ ہدی بالکعبۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہنچنے والی قید قربانی فسے عین کعبہ بالاجماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم۔ ع۔ اور طعام وصوم میں کوئی قید منصوص نہیں ہے۔ ویجوز الاطعام فی غیرہا۔ اور طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے۔ بخلاف اللہ شافعی ہو یحبہ بالہدی۔ اس میں شافعی نے اختلاف کیا شافعی طعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں فسے کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے، پھر مقیمین علیہ اور مقیمین میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے۔ والجامع التوسعة علی مکان الحرم۔ اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو فسے یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت سے اور طعام میں اناج سے ہے۔ ونحوہ نقول۔ اور ہم کہتے ہیں فسے کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ مقیمین علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو

حالانکہ الہدی قریۃ غیر معقولة فیختص بمکان او زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ جاری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہے گی فسے یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں ذی الحجہ و گیارہویں و بارہویں تک رہے۔ غرضیکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا بھید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے۔ اما الصدقة قریۃ معقولة فی کل زمان ومکان۔ رہا صدقہ یعنی طعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول ہے فسے یعنی جاری عقل اس کو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اس کو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ والصوم یجوز فی غیر مکة۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے۔ لانه قریۃ فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت ہے فان ذبح بالکوفة۔ پس اگر قاتل حید نے کوفہ میں ذبح کیا فسے یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ اجزاء عن الطعام۔ طعام سے کافی ہوگئی فسے گویا اس نے شکار کی قیمت سے طعام دے دیا۔ معناه اذ الصدق باللحم وفيہ وفاء بقیمة الطعام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جبکہ اس کا گوشت مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو فسے یعنی ہر مسکین کو جس قدر گوشت پہنچا اس کی قیمت نصف صاع گھبوں یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقة لا متوب عنہ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام خون بہانا نہیں ہوتا ہے فسے کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتیٰ کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم ہر مسکین کو نصف صاع گھبوں سے کم پہنچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر ذبح کرنے کے ضائع ہونے یا کم پہنچنے میں طعام ادا نہ ہوگا جیسے ہدی نہ ہوئی۔ ع۔ واذ اذبح الاختیار علی الہدی یا یحزیہ فی الاضحية۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ میں جائز ہے فسے یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا طعام یا صوم جو چاہے ادا کرے۔

پس اگر اس نے ہدی دینا اختیار کیا تو وہ جائز کافی ہے جو تو نگر کو قربانی میں جائز ہے۔ لان مطلق

اسم الہدی متصرف الیہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے
 جسے جو بقر عید کی قربانی میں جائز ہو تا ہے۔ پس بکری کمتر درجہ ہے اور یہی قول مالک ہے۔ وقال صحابہ
 والشافعی یحیی صغار الغنم فیہا۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس بدش میں غنم کی صغار بھی جائز ہے۔
 لان الصحابة اوجبوا عتاقا وجفوة۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عتاق و جفوة واجب کیا ہے جسے عتاق
 بزغالہ اور جفوة بھیلڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اٹھویں کی قربانی میں جائز نہیں ہیں۔ بسوطا سرار
 وغیرہ میں یہی قول ابو یوسف و احمد مذکور ہے۔ وعند ابی حنیفۃ و ابی یوسف یجوز الصغار علی وجه الاطعام
 یعنی اذا تصدق۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جبکہ
 ان کو صدقہ کر دے جسے اور قربانی کہنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عتاق و
 جفوة سے اندازہ بطور طعام کر دیا۔ اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سولے جانور سے اندازہ کر دینا بطریق بدی
 افضل ہونے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اس کا پسند کرنا طعام پر
 واقع ہوا۔ یقوم المتلف بالطعام عندنا۔ تو ہمارے نزدیک تلف کے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت
 لگائی جاوے جسے بخلات شافعی کہے کہ ان کے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام
 کا اندازہ ہوا لہذا المضمون فیعتبر قیمۃ۔ کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اس کی قیمت معتبر ہے
 جسے پس جو کچھ اس کی قیمت ہو اس کا طعام خرید کر دے۔ واذا اشترى بالقیمۃ طعاما تصدق علی
 کل مسکین نصف صاع من براد صاعا من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو
 نصف صاع گہوں یا ایک صاع چھوٹا رے یا جو روئے۔ ولا یجوز ان یطعم لمسکین اقل من نصف
 صاع۔ اور نصف صاع یا چھوٹا رے جو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذكور۔ کیونکہ طعام جو مذکور
 ہے یعنی آیت میں۔ ینصرف الی ما هو المعهود فی الشرع۔ وہ پھر کے گا اس طعام کی طرف جو شرع میں
 معہود ہے جسے کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم
 ہے پس کفارہ ظاہر و قسم و صدقہ نظر میں بھی معہود ہے۔

اور شافعی کے نزدیک چھارم صاع یعنی ایک مگر گہوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف
 صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے۔ ف۔ وان اختار الصیام یقوم بالمقتول طعاما۔ اور اگر اس
 نے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے جسے یعنی اگر ایتنا ادا کرے
 قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم من کل صاع
 من براد صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف صاع گہوں یا ایک صاع چھوٹا رے یا جو سے ایک
 روزہ رکھے جس کی نیف رات سے کر لے۔ لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام۔
 کیونکہ صید۔ مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزہ کے کی کچھ قیمت نہیں جسے ظاہر یہ
 تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الحج۔ مگر امام مصنف نے برعکس کر کے انکار
 کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا غیر ممکن
 ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے۔ پس یہ برابر ہی جس طرح شرع میں معہود ہوا طریق

مراد ہوگی۔ فقد مناک بالطعام۔ پس ہم نے صید مقبول کو طعام سے اندازہ کیا ہے پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ والتقدیر علی هذا الوجه معہود فی الشروع کافی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اندازہ کرتا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیۃ میں ہے فقہ یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ مثلاً عمدان میں وطنی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اس کو رکھا کہ خوراک دے دے اگرچہ چہارم صاع ہو۔ م۔ فان فصل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا دے یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فہو مخیرون شاذ تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ وان شاع صام عند یوما کاملًا۔ اور چاہے تو اس کے عوض پورا ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں ہے۔ وکذا لک ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو فیسے مثلاً ایک بھد کی مار ڈالی جس کی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا تو یہی حکم ہے کہ فاعلم قدم الواجب جس قدر واجب ہو اسی طعام دے دے۔ او لیوم یوما کاملًا۔ یا پورا دن بھر روزہ رکھے۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے تھے کہ روزوں سے کم شروع نہیں ہے پھر۔ سب صید قتل کرنے میں ہے۔ ولو خرج صید او نتف شعرة او قطع عتوان منہ من من مانتقہ۔ اور اگر محرم نے صید کو بحدوح کیا یا اس کے بال اکھاڑے دیا پر توچے یا اس کا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اس کا ضامن ہے فیسے جبکہ نقصان بمنزلہ ہلاک نہ ہوا اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ ہو جاوے۔ ف۔ م۔ اعتباراً۔ لبعض بالکل کافی حقوق العباد یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے فیسے پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا اور عضو کاٹنے سے نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے۔ اگر بال جھگٹے یا دانت دوسرا نکل آیا غرضیکہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہوگا تو ابوجہتہ و فہد کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابویوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسبجانی کے نزدیک اعتباراً پوری قیمت دے۔ یہ اس وقت کہ اس کی حرکت سے یا اس کے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے پھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے۔

یہی جمہور کا قول ہے اور اگر اس کے گھوڑے کی لانت وغیرہ یا اس کے تیرے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے۔ مع۔ ولو نتف دیش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر توچ ڈالے۔ او قطع قوائم صید۔ یا صید کے ہاتھ پاؤں کاٹے۔ فخرج من حیث الامتناع۔ پس وہ چیز امتناع سے خارج ہو گیا فیسے یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گو یا محرم نے اس کو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمة کاملہ۔ تو محرم پر اس کی قیمت پر وجہ کامل واجب ہے فیسے یعنی پوری قیمت دے خواہ بطور ہدی یا طعام یا صوم۔ لانه نوت علیہ الامن بتقویت آلة الامتناع بغير جواز۔

کیونکہ محرم نے اس پر ندیا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اس کے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اس کی حیزا کو متاوان دے دے کیونکہ پر ندیا پنہ بازو سے اور صیدا پنہ پاؤں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و باموں رہتے ہیں یہ تو حقیقتہ موجود صید میں کلام تقاربا مادہ صید تو فرمایا۔ ومن کسویہن تعامة فعليه قیمتہ۔ اور جس عمر نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے فقہ نے یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وھذا امری من علی بن عباس ع۔ اور یہ حضرت علی بن عباس ع سے مروی ہے فقہ حضرت علی ع سے تو یہاں نہیں ملا بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قمرہ ع سے روایت کی کہ حضرت علی ع نے بیعت عامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا۔ اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباس ع کا قول عبد الرزاق نے بطریق عبد الکریم الجزری عن عمرہ عن ابن عباس ع روایت کیا ہے اور یہی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس ع سے کہو تر کے وراثتوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدیث ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدہ عن عبد اللہ بن مسعود قال فی بیعت النعام قیمتہ۔ یعنی ابن مسعود نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں ان کی قیمت واجب ہے۔ عبد الرزاق نے کہا کہ انہیونا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدہ الخ مثله اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔

ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر ع کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے اور اس کے مانند مجاہد شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حدیث مرفوعہ عبد الرزاق و دارقطنی نے بسند ضعیف ثابت کی ہے قطع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں معصفت نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اس لئے کہ آثار میں اسی کے بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ ولانہ اصل الصید ولہ عروشیہ ان یصید صیدا۔ اور اس لئے کہ بیعتہ تو صید کی اصل ہے اور بیعتہ اس کے واسطے مادہ ہے کہ صید ہو جائے۔ فنزل منزلة الصید احتیاطاً مانہ یفقد۔ تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا گیا جب تک خراب نہ ہو گیا ہو فسخ یعنی گندہ نہ ہو فان خرج من البیض فرغ صید۔ پھر اگر انڈے میں مردہ بچہ نکلا فقہ میں اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرنا تو قیاساً و استحساناً اس پر قیمت لازم ہے۔ ع۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعليه قیمتہ۔ تو بھی اس پر کچھ کی قیمت ہے۔ وھذا امتحان۔ اور یہ حکم بدیل امتحان ہے۔ والقیاس ان لا یغرم سوی البیعتہ لدن حیوة الفرج غیر معلوم اور قیاس یہ تھا کہ سوائے انڈے کے کچھ مناس نہ ہو اس لئے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الامتحان ان البیض معدوم منہ الفرج الحی۔ امتحان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو فسخ پس اصل اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسوقبل اوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے فقہ اور یہاں میں سورج ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیعال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً اس پر حاکم کیا

جاوے فے کہ قیل وقت توڑنے سے مرگیا۔ وعلى هذا اذا ضرب بطن ظبيہ فالقت ضيما ميتا وماتت
فعلیه قوتہما۔ اور اسی استحسان پر گامچن ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی
تو محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے فے اور اگر صرف بچہ مرا تو اسی کی قیمت ہے کیونکہ
اصل میں بچہ زندہ پیدا ہوتا۔ وليس في قتل الغراب والحدأة والذئب والعقرب والغارة والكلب العقور
جنازہ۔ اور کوئے نجس خوار اور چیل و بھیر پٹے و چوہے و کٹھے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جنازہ نہیں ہے۔
فے اگر وہ محرم ہو یا حرم میں مارے۔ لقوله عليه السلام تحسن من الفواستق يقتلن في الحل والحرام
الحدأة والحية والعقرب والغارة والكلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور
بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل کئے جاویں گے چیل و سانپ و بھیر و چوہا اور کٹھا کتا فے رواہ
ابناری و مسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم میں بھی ان کا قتل جائز نکلا۔ وقال عليه السلام يقتل السحوم
الغارة والغراب والحدأة والعقرب والحية والكلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
محرم قتل کرے جو بے کو اور کوئے و چیل و بھیر و سانپ و کٹھے کتے کو فے صحیحین کی روایت میں ایچ
نہیں مگر مجمع مسلم ہی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حید ہے پس مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔
اور الذئب کی روایت میں اسل ابوداؤد وغیرہ سے سابق موزی۔ لہذا مصنف نے فرمایا۔ وقد ذكر الذئب
في بعض الروايات۔ اور بھیر یا بعض روایات میں مذکور ہے فے یعنی مع کلب عقور کے۔ وقيل المراد
بالكلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیر یا ہے فے یعنی بھیر یا کٹھے یا پھاڑنے والا
موزی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اس کو کٹھا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موذی
جانور و زندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیر یا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اور قال۔ یا کہا جاوے کہ فے کلب
عقور سے یہی معروف کتا کٹھا مراد ہے۔ اور بھیر یا بطریق قیاس اس سے لاحق ہے کیونکہ الذئب فی
معنا۔ بھیر یا کلب عقور کے معنی میں ہے فے یعنی بغیر تعمرن کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمواد بالغراب
الذی یا کل الجیف ويخلط لانه يهتدي بالاذی۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے
اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا میں پہل کرتا ہے فے یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ
کھاتا ہے اور بغیر چھڑنے کے ایذا دیتا ہے۔ اور یہ امام مصنف نے مکرر ذکر کیا جیسا کہ شارح اکل لے کہا
ہے معف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور مکرر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم کا بیان ہے۔
اور تو صیح عبارت یہ کہ المراد بالخراب الذی یا کل الجیف والذی يخلط۔ مراد زاغ سے وہ زاغ جو
جو صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے۔ یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو
خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے تو دانہ کا محافظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ
نجاست کا لحاظ ہوتا۔ لانه يهتدي بالاذی۔ کیونکہ خلط کرنے والا نجاست سے پہل کرتا ہے۔ یعنی
اصل مرغوب اس کی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالبقع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ و نجاست میں سے وہ
پہلے نجاست پر چوڑے ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس عمار کے ہے۔ م۔ اما العقوق غیر مستثنیٰ۔ رہا عقوق تو وہ
مستثنیٰ نہیں ہے فے بلکہ اس کے قتل میں جنازہ لازم ہے۔ لانه لا يسمى ذوا یا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں

کہلاتا ہے فے اور اگر خراب میں داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہیں کھانا مگر تالغ کر کے ولا یتدی بالاذی۔ اور نجس کھانے پر پہل نہیں کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر التور اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹھا ہو یا نہ ہو فے کیونکہ حدیث ابو داؤد میں صرف کتا مذکور ہے کٹھا صفت نہیں ہے۔ والستانس والمتوحش منہما سوا۔ اور دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر میں فے یہ بنا ہوا ہے اور اگر منہما بغیر موت ہو یعنی جانوروں میں سے مثلاً کبوتر یا التور اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے لان المعتبر فی ذلک الجنس۔ کیونکہ معتبر دربارہ جزاء کے جنس ہے فے پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو ہلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں میں لازم ہے باکلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الاہلیۃ والوحشیۃ سوا۔ اور یوں ہی دسی چوہا و جنگلی وحشی چوہا و دونوں برابر میں فے الحاصل جنگلی وحشی جس کے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالتو ہلا ہوا گھر دن میں رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے۔ والنسب۔ اور سوسمار فے یعنی گہ والی بوع۔ اور جنگلی چوہا۔ لیساسن الجنس المستثانۃ۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ فے یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے پانچوں کے ساتھ میں ان کو داخل نہ کیا جاوے۔ لانہما لا یتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذا میں پہل نہیں کرتے ہیں فے اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل البعوض والنمل والبراغیث والقواشی۔ اور بعوض و نمل و براغیث و قراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے فے یہی قول شافعی و احمد ہے، بعوض کا واحد بعوضہ ہے جس کو پشہ یعنی بھڑکتے ہیں اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی۔ اور براغیث جمع برغوث جس کو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ قراد چھوٹی چیمڑی یا کلون اور اگر بڑی ہو تو اس کو حلمہ کہتے ہیں۔ م۔ یوں ہی حشرات الارض منقذ و جنس و سلحقات و دوزغ و ذباب و زبور و دملہ و صیاح الیل و صرصر دام جین و ابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید میں الحیط۔ ع۔ الحاصل بدن سے متولد نہ ہونا اور صید نہ ہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف نے فرمایا۔ لانہما لیست بصیور ولیست بمتولدة من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں فے تو جزاء ثابت نہ ہوئی۔ ثم ہی موزیۃ بطباعہا۔ پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موزی ہیں تو ان کا قتل کرنا جائز ہے والمراد بالفعل السوداء والصفراء التي تؤذی۔ اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذا دیتی ہے۔ وما لا یؤذی لا یحیل قتلاہا و لکن لا یجب الجزاء للعلۃ الاولی۔ اور چیونٹی کہ ایذا نہیں دیتی تو اس کا قتل کرنا حلال نہیں و لیکن جزاء واجب نہ ہوگی و اگر مار ڈالے، بوجہ اول علت کے فے یعنی صید و متولد بدن نہیں اقول سیاہ چنٹا کلاں تجربہ سے بغیر پھڑے نہیں کاٹتا لیکن چیزیں خصوصاً مٹھائی کھانے میں موزی ہے۔ کھٹل مارنے میں جزاء نہیں مثل بھر کے۔ م۔ من قتل قملة تصدق بها شاة و مثل کف من الطعام اور جس نے جوں یا چیل مار ڈالا تو صدقہ کر دے جو کہ چاہے جیسے ایک تبیل بھر طعام۔ لانہما متولدة من التفت الذی علی البدن۔ کیونکہ وہ اس میل پھیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔

وفي الجوامع الصغير اطعم شيئاً - اور جامع صغير میں ہے کہ کچھ طعام دے دے۔ وهذا يدل على انه بمنزلة ان يطعم المسكين شيئاً فيسيرا على سبيل الاباحة - اور یہ قول الجامع دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلاوے بطور اباحت کے نہ بطور صدقہ تمیک کے۔ وان لم يكن شيئاً اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہوئے حتیٰ کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قتل و درگزر ہے یا اشارہ کیا تو متقی و عین میں اشارہ کرنے والے پر کفارہ ہے۔ مروجی نے کہا کہ یہ لہید ہے اس واسطے کہ قتل کچھ مید نہیں کہ اشارہ سے ازالہ امن ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا۔ ع۔ ومن قتل جرادة تصدق بها شاعر۔ اور جس محرم نے ٹیڑی مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دے دے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ ٹیڑی خشکی کے مید میں سے ہے۔ فان الصيد ما لا يمكن اخذ الا بحيلة وليقصد الاخذ۔ کیونکہ مید وہ جانور جس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اس کو قصد کرے قتل ٹیڑی کی یہی صفت ہے تو وہ مید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت علی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو گئے تو ایک جھنڈ ٹیڑیوں کا سامنے آیا تو ہم نے ان کو تلواروں و لاثیموں سے مارنا شروع کیا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کھاؤ کہ یہ مید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی والبوداؤد۔

جواب یہ کہ اسناد میں ابوالمنہزم راوی ضعیف ہے ابوداؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے ان کو اجازت دی کہ پھل کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا مید البحر ہے۔ وبقوة خير من جرادة۔ اور ایک چھوٹا ایک ٹیڑی سے بہتر ہے۔ ليقول سمؤثمة خير من جرادة۔ بدیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوٹا ایک ٹیڑی سے بہتر ہے۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ و عبد الرزاق مرسل و مسنداً۔ مفع۔ ولا شيء عليه في ذبح السحفاة۔ اور محرم پر سحفاة یعنی کھوا مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے۔ لان من الهوام فلا محشرات۔ کیونکہ وہ کیڑوں کوڑوں سے ہے۔ فاشبه الخنافس والوزغات۔ پس وہ نجاست کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ ويمكن اخذ من غير حيلة۔ اور اس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ وكذا لا يقصد الا بالحيلة لنم يكن صيدا۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہونا تو وہ مید نہ ہوتا اور یہی قول شافعی و احمد ہے ع۔ ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دودھ لیا تو اس پر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان اللبن من اجزاء الصيد فاشبه كاه۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہو گیا نہ اور کل یعنی مید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اس کی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ہے ع۔ ومن قتل ما لا يركل لحمه من الصيد كالسباع ونحوها فعليه الجزاء الامسا استثناء الشروع۔ اور جس نے ایسے مید کو قتل کیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے وان کے مانند (بازو شکرہ وغیرہ) تو اس پر جزاء واجب ہے سوائے ان کے جن کو شرع نے مستثنیٰ

کر دیا ہو۔ وهو ما عد و ناکہ۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جن کو ہم شکار کر چکے ف سے بھیڑ یا وکلب عقور
 اور یہی ظاہر الروایہ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی
 قول الشافعی ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الجزاء لانها بجبلت علی الایذاء عند خلعت فی الفواقی
 المستثناة۔ اور شافعی نے کہا کہ جزا نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذا
 پر مجبور ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے ف سے اور کلب عقور سے یہی معروف
 کتاب مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہل ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت
 سے مہلک ایذا پہنچا دے لہذا شیر و چیتا وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ العنایہ۔ وکذا اسم الکلب
 یتبادل الباع بآخرها لفظہ۔ اور یوں ہی کلب کا اسم ازراہ گفت کے تمام درندوں کو شامل ہے
 ف سے چنانچہ اس پر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب
 پر یہ دعا فرمائی کہ اللهم سلط علیہ کلبا من کلابک۔ یعنی الہی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک
 کتا مسلط کر دے۔ پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے بھاڑ ڈالا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی
 کلاب میں سے ہے۔ عینی نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع
 سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م
 ولنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایہ کے۔ ان السبع صید لتوحشہ وکونہ مقصودا
 بالتحذ اما لجلدہ اولی صطاد بہ اول دفع اذا۔ یہ ہے کہ درندے صید میں بوجہ وحشی ہونے
 اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لئے (جیسے شیر و غیرہ) یا اس لئے کہ اس کے
 ذریعہ سے شکار کھلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اس کی ایذا دور کرنے کی غرض سے ف سے جیسے
 جنگلی سور ہے۔ ع۔ اور صید اس کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے گرفتار کیا جاوے۔
 والقیاس علی الفواسق ممتنع لمانیہ من ابطال العدد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے
 کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے ف سے یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا
 حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھے جاتے ہیں لیکن وارد ہوتے کہ حد جب مقصود حکم
 نہ ہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق
 ہے بلا خلاف تو زیادتی منع نہیں۔

علاوہ اس کے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم
 میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن ان کا مارنا جائز ہے۔
 واسم الکلب لا یقع علی السبع عرفا والعرف املک۔ اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر
 نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے ف سے پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق
 مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائے گا۔ لیکن اس کا جواب یہ
 ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی
 درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے۔ فتامل فاعل الحق لا یبعد

واللہ تعالیٰ اعلم - م - اور بتا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جبکہ اس نے حملہ نہ کیا ہو حجاز واجب ہے - ولایحیاء ذبیحہ شاة - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جائے گا - وقال زفر یجب بالغنۃ ما ابلغت اعتبارا بما کول اللحم - اور زفر نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہاں تک پہنچے بقیاس ما کول اللحم کے ذمے یعنی ایسے جانور کے قیاس پر جس کا گوشت کھا یا جاتا ہے - ولنا قولہ علیہ السلام الضیح صید وفيہ الشاة - اور ہماری دلیل قول انحضرت صلی علیہ وسلم ہے کہ ضیح یعنی کفار صید ہے اور اس میں بکری واجب ہے ذمے معروف حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے کہ میں نے پوچھا کہ ضیح کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائے گا جبکہ اس کو محرم شکار کرے رعایہ البدو اور لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضیح جس کی اس وقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ - فجاءوا مثل ما قتل من النعم سے معارض ہوگا - کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اس کا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفار کی قیمت ایک بکرا تھی - فعلی ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں ہر درندہ و صید غیر ما کول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے فراموش نہ ہو - الفتح - ولان اعتبار قیمتہ لمکان الاشتغال بجلدہ ولانہ محارب مروز - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ما کول اللحم کی قیمت کا اعتبار اس کے کھال سے نفع حاصل کرنے کے ذمے ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ لڑا تھا موزی ہے - ومن ہذا الوجه لا یزاد علی قیمتہ الشاة ظاہرا - اور اس دلیل سے نکلا کہ ظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھے گا ذمے یعنی جبکہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھ کر نہ ہوگی - اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود اہم مصنف نے اوپر لکھا وکونہ مقصودا بالاختصاص بالجلدہ اولیٰ سطا دیہ الحج - تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں قولہ تعالیٰ - فجاءوا مثل ما قتل من النعم - میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ آیت سے نہیں ہو سکتا - لمخص الفتح - پس ظاہر کلام المحقق ترجیح دینا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفر کے پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو - واذا مال السبع علی المحرم فقتلہ لاشی علیہ - اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے - وقال زفر یجب اعتبارا بالجلد العائل - اور زفر نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے ذمے یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اس نے قتل کر ڈالا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے - یوں ہی درندہ کی قیمت واجب ہے - ولنا ما روی عن عمر بن الخطاب قتل سبعاً و اھدی کبشا وقال انا ابتداناہ - اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکری ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پیل کی حق ذمے یعنی اگر ہم پیل کر کے اس کو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا - لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ

میں جھٹ نہیں پس اول استدلال بحديث السبع العادی یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مفسر۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اس کی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع و نوا در کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع من التعرض لادمن دفع الاذى۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولہذا کان ماذوناً فی دفع المتوهم منه الاذى۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو قتل اور وہ فواسق جانور ہیں۔ فلان یكون ماذوناً فی دفع المتحقق اولى۔ پس بدرجہ اولی اس کو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو قتل یعنی جبکہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جبکہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجہ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من شارع نہ یجب الجزاء وحقالہ۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہ ہوگی نہ ہاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اس کا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل المائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العبد۔ بخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے نہ یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت لازمی تو جزا احرام واجب نہیں۔

پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق منطبق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطروا المحرم الى قتل صيد فقتله فعليه الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہو پس اس نے قتل کیا تو اس پر جزا واجب ہے نہ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطر ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہو تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزا لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنفس علی ما تلوناہ من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نفس مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کر دی ہے یعنی قولہ تعالیٰ۔ فمن كان منكم مریضاً او بہ اذى من راسه الآیہ۔ میں ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا بأس بالمعصوم ان یذبح الشاة والبقرۃ والبیع والذباجة والبط الاھلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کا اور گلے واؤنٹ و مرغی اور پالو بط کو۔ لان هذه الاشياء ليست بطيور لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہ ہونے کے نہ یعنی ان کی اصل خلقت توحش نہیں ہے۔ والمواد یا لبط الذی یكون فی المسکن والھیاض لانه الوف باصل الخلقۃ۔ اور بط سے مراد وہ بط جو گھروں و حوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالو و بلی ہوئی ہے نہ کہ وحشی جنگلی نہیں ہوتی ہے جیسے بکری و بیل یا لوبو تر کی قسم ہے۔ ولو ذبح ہما ما مسرو لا نعیبہ الجن ام۔ اور اگر محرم نے بکری یا بیل ذبح لیا تو اس پر جزا لازم ہے۔ بخلاف ما لا ذلہ لہ انہ الوف متانس ولا یمتنع بجنایہ بطور نہوضہ۔ بخلاف

قول مالک کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یا موز کیو تر خود ہلا ہوا لوگوں سے مالوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان سست ہونے کے فست یعنی اڑنے میں بازو سستی کرتے ہیں تو آدمی اس کو جب چاہے گرفتار کر لے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں ہے۔ ونحن لقول الحمام متوحش یا صل الخلقه ممتنع بطیوانہ وان کان بطی النہوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کیو تر یعنی یا موز اپنی اصل خلقت میں وحش واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو والا ستیناس عارض ظلم یعتبر۔ اور ہلا ہونا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا اور یہی قول شافعیؒ و احمدیہ ہے۔ الحاصل صید ہونے میں اصل خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور تلھے بل جانا معتبر نہیں ہے۔ وکن اذا قتل ظییا مستانسا۔ اور یوں ہی جب ہلی ہوئی بہرن کو ذبح کیا تو جزا واجب ہے۔ لانه صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیاس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے تو ہل جانا اس کو باطل نہیں کرے گا فست جیسے برعکس یعنی اصل میں بالوف و بالو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہیں ہوتا۔ کالبعد اذا تدلایاخذ حکم الصید فی الحرمۃ علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم نہیں لیتا کہ محرم پر اس کا ذبح کرنا حرام ہو جاوے۔ واذا ذبح المحرم صیدا فذبحیتہ میتة لا یجمل اکلہا۔ اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ مردار ہے اس کا کھانا حلال نہیں ہے فست اگرچہ مضطر نے ذبح کیا ہو کیونکہ وہ صرف مضطر کو حلال ہے۔ وقال الشافعیؒ۔ اور شافعیؒ نے کہا فست ایک قول میں۔ یجمل ما ذبحہ النعمان لغيرہ لانه عامل له فانقل فعلہ الیہ۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لئے کام کیا پس اس کا فعل غیر کی طرف منتقل ہوا فست اور غیر محرم ذبح کرتا تو اس کو حلال ہوتا رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذکاة فعل مشروع۔ اور جاری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے فست جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وھذا فعل حرام فلا یكون ذکاة۔ اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبۃ الجبوسی۔ جیسے آتش پرست کا ذبیحہ فست کہ ذبیحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ وھذا لان المشروع هو الذی قام مقام المیزین الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اس وجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تیزو جدا کی گرنے میں قائم مقام ہے فست کیونکہ گوشت پاک اور خون سفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ تیسینا۔ واسطے آسانی دینے کے فست پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر ہوا نہ ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا تو مردار ہے اگرچہ خون بہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے فیئینہ بالعدامہ پس حلال ہونا معدوم ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع ہونے کے فست پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم الذابح من ذلک شیء۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھا یا فست باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قیۃ ما اکل۔ تو اس پر جو کھا یا اس کی قیمت واجب ہے فست یعنی مع استغفار کے۔ عند ابی حنیفہؒ یہ ابو حنیفہؒ کے

نزدیک ہے۔ وقال لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اس نے کھایا اس کی جزاء اس پر نہیں ہے نہ صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منه محرم آخر فلا شیء علیہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں یا لا اتفاق اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہذا ان ہذا میثاقہ فلا یلزمہ یا کھانا الا الاستغفار صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اس کے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب نہ ہوگا۔ وصار کما اذا اکل منه محرم غیباً۔ اور ایسا ہو گیا کہ جسے اس میں سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولا بی حنیفۃ ان حرمتہ باعتبار کوئی میثاقہ کما ذکرنا باعتبار کوئی مخطوطہ احرامہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا دو اعتبار سے (باعتبار اس کے مردار ہونے کے جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا اور باعتبار اس کے ممنوع احرام ہونے کے یعنی ذبح الصید اس کے احرام میں ممنوع حرام ہے۔

لان احرامہ هو الذی اخرج المید من الطیقة والذایح من الاحلیة فی حق الذکاة۔ کیونکہ اس کے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے ملحق ہونے سے نکال دیا۔ جسے یعنی احرام ہی نے محرم اس قابل نہ رہا کہ اس کا ذبیحہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت حیثۃ التناول بعدہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ۔ پس تحلیل محرم ہونا ان واسطوں سے اس کے احرام کی طرف منسوب ہو گیا۔ جسے کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا احرام ہونا پس یہ سب بوجہ احرام کے ہے تو حرام واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناوله لیس من محظورات احرامہ۔ بخلاف دوسرے محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اس کے احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے جسے کیونکہ حرمت اس کی احرام کی طرف مضاف نہیں تو اس پر کچھ جزاء نہ ہوگی اور اس پر پچھلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا۔ ولا بأس بان یأکل المحرم لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جس کو حلال یعنی بے احرام والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذالہم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اس پر دلالت نہ کی اور نہ اس کے شکار کرنے کا حکم کیا ہو نہ اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خلافاً لما لک نیماً اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ بالکے نے خلافت کیا ایسی صورت میں جبکہ حلال نے صید کو محرم کی جہت سے شکار کیا ہے یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤں گا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا بأس بالکل المحرم لحم صید ما لم یصدہ او یصادہ۔ بالکے کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مضائقہ نہیں محرم کو صید کا گوشت کھانے میں بشرطیکہ خود اس کو شکار نہ کیا ہو یا اس کے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو نہ حدیث جابر میں صید البوکم وانتم محرم ما لم یصدہ او یصادہ لکم۔ اس کے معنی وہی ہیں جو مصلحت نے ذکر کیے۔

سواء البوداؤد والترمدی والنسائی لیکن حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک فقہ راوی سے جہت ہے۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے اور ہمارے نزدیک تاویل یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اس کو پرہیز دیا ہے یا اس کے حکم سے شکار کیا گیا۔ ولان الصیابة

تذاکر والحم الصيد فی حق المحرم - اور جاری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں مذکور کیا ہے درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے - فقال علیہ السلام لا بأس به - پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے نہ بلکہ روایت یہ کہ نامرنا باکله یعنی ہم کو اس کے کھانے کا حکم کیا - رواہ محمد بن ابی نعیم بن حنیفہ عن محمد بن عثمان بن محمد بن طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال تذاکرنا لحم الصيد الخ - اور ابو عبد اللہ الحسین نے سند ابی حنیفہ عن ابی حنیفہ عن بشام بن عمرو عن ابیہ عن جده الزبیر بن العوام قال کنا نخل الصيد خبیفا کنا نؤدہ وناکله ونحن صرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یہ اسناد صحیح ہے اور مالک نے موطا میں اسی کا اختصار روایت کیا حاصل یہ کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام میں ہوتے اور گوشت ہرن کا زادراہ لے جاتے وکھاتے تھے -

پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی اور کہا - واللام فیما روی لام تعلیک - اور جو روایت مالک نے کی اس میں لام تعلیک ہے نہ یعنی قولہ یصادلہ - میں لام تعلیک ہے یعنی محرم کے ملک میں صید دے تو حرام ہے - فیصل علی ان یمدی الیہ الصید وذن اللحم تو حدیث مجہول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہریرہ دے نہ گوشت نہ پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا - اذینہ ان یصاد بامرہ - یا معنی یصاد لہ کے یہ کہ شکار مارا جاوے اس کے حکم سے نہ اور حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ واقع صحیحین جو اوپر گدڑی اس میں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اس کو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انہوں نے کہا کہ نہیں تو فرمایا کہ پھر اس کو کھاؤ یہ نہیں پوچھا کہ اس کی نیت میں نہ تھا کہ تمہارے واسطے شکار کرے - پھر طحاوی نے یہی قول جو ہمارا مذہب ہے حضرت عمر و ابو ہریرہ طلحہ میں عبید اللہ و عائشہ سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے، فتح القدیر میں دیکھنا چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالة پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا ہے یعنی محرم کو لحم الصيد کھانا اس شرط سے حلال ہے کہ اس نے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - وهذا تنصیص علی ان الدلالة حرمہ - اور یہ تنصیص ہے اس بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والی ہے نہ یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام ہے - قالوا فیہ روایتان - شارح نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں نہ ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے محرم کو لحم الصيد کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں - اور امام قدوری نے روایت اول پر تنصیص کی - وجہ الحرمة حدیث ابی قتادہ و وقت ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ ہے اور ہم اس کو ذکر کر چکے نہ اور مترجم نے ابی اس کا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس کے دی کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر لئے کا حکم نہیں کیا - ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے سوائے ابوقتادہ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں تو بدو ان کے

کھانے کی اجازت نہ دینے اور حدیث جابر میں اہم تصید وہ اولیٰ صدقہ کے بھی معنی کہ تمہارے واسطے حلال نے یہ کام تمہارے حکم سے نہ کیا ہو۔ اور یہ استعمال شائع۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وفی صید الحرم اذا ذبحہ الحلال تجب قیمة یتصدق بها علی الفقراء۔ اور حرم کی صید میں جب اس کو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے تو اس کی قیمت واجب ہوگی جس کو فقیروں پر تقسیم کرے جسے یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکرم ہے۔ لان الصید استحق الا من اسبب الحرم۔ کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے جسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے تو اس کی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص وجہ نور مستحق امن ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفرضیدھا بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے جو ایک حدیث میں جس میں طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفرضیدھا فقہ یعنی اور نہ کہ صید کو لغت نہ دلائی جاوے گی۔ مراد کہ سے بالاتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق یہی مراد ہے یعنی کوئی شخص ایسا مت کرے اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ فتح مکہ میں آپ نے حمد و ثنا الہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ پھر اس کی حرمت تا قیامت باقی ہے اس کا درخت نہ کاٹا جاوے اور اس کی صید کو تنفیہ نہ کی جاوے اور اس کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گرا مال کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اس کو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھاوے۔ عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوائے اذخر کے کہ وہ ہماری قبروں و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس آپ نے فرمایا کہ سوائے اذخر کے۔ رواہ الائمہ الستہ فی صحانہم وغیرہم۔ واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جی ہو نہ وہ کہ کسی نے لگائی ہو۔ پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا لشکر لے کر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی آنکھوں کے سامنے جو ظالم باحقوں کا لشکر لے کر مکہ کو فتح کرنے و گرانے آیا تھا اور حالیکہ تم اپنی جانوں سے مانوس تھے۔ اللہ تعالیٰ عہد واضح ہو کہ اصحاب الفیل کا واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال ہوا جس کو دیکھنے والے لاکھوں عرب اس وقت موجود تھے جب قرآن میں سورہ الم تر کیف فعل ربک یا اصحاب الفیل رخ نازل ہوئی ہے اور یہ بت پرست یوروں و فلول و کھوٹے لوگوں کا انکار نہ کیا کیونکہ ان کی آنکھوں دیکھا واقعہ تھا اور بعد نزول قرآن کے برابر اس وقت تک گرد و در متواتر راوی ہیں کہ جو متواترات خبروں کا انکار کرنا کسی آدمی کے نزدیک قبول نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس زمانہ میں جو بعض جبار نے پھر لہب کی پیروی میں اس سے انکار کیا ہے نہایت ہی جہالت اور بالکل بے عقلی پر مبنی ہے۔ اگر واقعہ اصحاب الفیل اس طرح نہ ہوتا تو لاکھوں عرب بت پرست اور دغاوں کے یا روم و فارس کے کفار جو تلواروں سے لڑے تھے پہلے تو یہی کہتے کہ معنی جھوٹ باتیں صرف موجود ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہے اب متواتر کا منکر ایک سردا حتیٰ ہے کہ جس کسی کو ذرہ ہر ہر عقل ہے وہ بھی اس کو نہیں سمجھے گا سوائے اس کے جو کہ حق پر ہو بلکہ حقیقت مآل ہے وہ اس کی موافقت کرے گا ۱۲۰ھ

نے اس کو تسلط نہ دیا بلکہ یہاں کے طیرا بابل کو حکم دیا جنہوں نے ان مانتھوں و لشکروں پر ایک ایک کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہو گئے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی سے لئے رسول علیہ السلام کو تسلط کر دیا۔ یہ خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لئے مجھے حلال کیا گیا تھا۔ اب وہ بدستور قیامت تک حرم محترم ہو گیا آئندہ اگر کوئی شخص لشکر لائے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اس کو کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہیں دی۔

یاجلہ جب حدیث میں صید کو نفرت دلائے سے ممانعت قطعی تو قتل اس سے بڑھ کر حرام ہے۔ پس صید کی قیمت نقرار پر تقسیم کرے اور یہی چاروں ائمہ اور عامہ علماء کا قول ہے۔ ولا یجزیہ الصبیہ اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہیں ہے اگرچہ محرم کو کفارہ صید میں ضرر جائز ہیں۔ لانہا عنرامہ۔ کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آئی ہے تاوان ہے نہ یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ ولیست بکفارۃ اور کفارہ نہیں ہے نہ جسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک وجہ سے احرام میں فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اس کو روزے بھی جائز ہیں اور حلال کے حق میں کفارہ نہیں۔ فاشبه ضمان الاموال۔ تو یہ مالوں کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی اگر غیر کے مالوں کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہاں ہے۔

الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے میں اور حلال کی صید حرام مار ڈالنے میں فرق ہے کہ اول کو جزاء میں ہدی و اطعام و صوم ہر ایک جائز ہے۔ اور دوم کو صوم نہیں جائز ہے۔ وھذا لانہ یجب بتفویت وصف فی المحل وھو الامن۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ضمان واجب ہوتا ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید میں اور وہ وصف امن ہے نہ پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ والواجب علی المحرم بطریق الکفارة جزاء علی فعلہ۔ اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اس کے فعل کی جزاء ہے نہ وصف محل کے۔ لان الحرمة باقتبار معنی ذیہ وھو احرامہ۔ کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم میں موجود ہے اور وہ اس کا احرام ہے نہ کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر دو محرموں نے ایک حد مارا تو ہر ایک پر اس کے فعل کی وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اس کے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونوں پر لازم ہے کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ و لیس بصلح جزاء الافعال لا ضمان الحال۔ اور فعل صوم اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جائے نہ محال کی ضمان۔ جسے کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہرگز نہ افعال۔ وقال زہرا۔ اور کہا زہری نے کہ ہر ایک و شافعی و احمد نے کہ یجزیہ الصوم اعتباراً بما وجب علی المحرم۔ حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء میں روزہ رکھ دینا جائز ہے برقیاس اس کے جو محرم پر واجب ہوا۔ فہو یعنی جسے محرم پر جزاء میں روزہ جائز ہے یوں ہی حلال کو کہ دونوں نے منع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے۔ والفارق قد فکرتا۔ اور فرق ہم بیان کر چکے۔ جسے کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل۔ پس باوجود اس فرق

کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہیں ہے۔ وھل بحزیۃ الھدی۔ اور بھلا حلال کو بدی
 کرنا روا ہے۔ فنیہ روایتان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں جسے ایک میں روا نہیں یعنی قربانی
 کر دینا کافی نہ ہوگا بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین
 کو تقسیم ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مذبح تلف ہو تو بچائے اس کے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب
 ہے اور دوسری حدیث میں خالی قربانی کر دینا روا ہو گیا اگرچہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید
 کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون پہلے سے کفارہ ہو گیا
 مفت۔ ومن دخل الحرم صید۔ اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا اسے اگرچہ محرم نہ ہو
 ثقلیہ ان یرسلہ فیہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں اس کو چھوڑ دے۔ اذاکان فایدہ
 بشرطیکہ اس کے ہاتھ میں ہونے لے یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو۔ خلاف الشافعی فانہ
 یقول حق الشرع لا یتھرب فی مملوک العبد لحاجة العبد۔ بخلاف قول شافعی رحمہ

کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز
 میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا جسے بلکہ بیاح میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے
 خود درخت لگایا اس کو کاٹنا جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا
 واجب ہے۔ ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لمحرمۃ الحرم۔ اور ہماری حجت
 یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض
 ترک کرنا واجب ہو گیا۔ اذ صار هو من صید الحرم فاستحق الامن روینا۔ یا وہ حرم کی
 صید سے ہو گئی تو اس کے مستحق ہونے بدلیل حدیث سابقہ سے یعنی لا ینفر صیدھا۔ یعنی
 دونوں طریق سے اس کو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ
 درخت لالہ شخص کہلاتا ہے بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے
 لہذا اصل میں جس سر کا شکار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب
 تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے۔ پس حرم میں صید کا وجود ہی صید الحرم ہے تو
 ہاتھ سے تعرض حرام ہے۔ م۔ فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قاشا۔ پھر اگر اس نے صید
 کو فروخت کر دیا تو صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بشرطیکہ صید قائم ہونے سے حتیٰ کہ
 کپڑا و صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو لفظ صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بنا برآئیکہ کتاب
 البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو۔ م۔ وان کان فاشا فعلیہ الجزاء۔ اور اگر صید قائم نہ رہا ہو
 تو بائع پر جزاء واجب ہے جسے خواہ صید مرگیا یا مشتری اس کو کہیں لے گیا ہو۔ لادہ تصویب
 للصید بتبویب الامن الذی استحقہ۔ کیونکہ اپنے صید کا امن جس کا وہ مستحق تھا ضائع کر کے
 صید سے تعرض کیا اسے جو مستوجب جزا ہوتا ہے۔ فکذا للبیع الحرم الصید من محرم او حلال۔

اور یوں ہی محرم کا ذر و نعت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ سے یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیچ مرید ہے ورنہ بالغ پر جزا لازم ہے۔ لہذا قلنا۔ اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے تھے یہ سب اس وقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو۔ ومن حرم ذی بیتہ اذ فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یوسلہ اور جس شخص نے احرام باندھا در حالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اس پر اس کا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ فقہی منہب عبد اللہ بن الحارث شافعی اور مجاہد وادزاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر در حقیقت ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق احرام باندھی ہے چھوڑنا واجب ہے معف۔ وقال الشافعی علیہ ان یوسلہ۔ اور شافعی نے کہا کہ اس پر اس کا چھوڑنا واجب ہے۔ فقہی منہب میں نہیں ہے۔ لانه متع من الصید یا ما کے فی مکہ۔ کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا۔ نصار کہا اذا کان فی بلد۔ تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اس کے ہاتھ میں صید ہے۔ ولنا ان الصیاد کا اذا یحرمون ذی بیوتہم صیودہ واجن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ ان کے گھر وہاں صیود اور دواجن ہوتے تھے۔ فقہی منہب میں جمع دواجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے۔ صیود جمع صید اور مراد ہرن وغیرہ جنگلی حاصل یہ کہ ان کے گھر وہاں صید کے اقسام میں سے ہر دواجن وغیرہ ہوتے تھے۔ ولم یقل عنہم امر سالما۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے۔ فقہی منہب میں حالانکہ اگر چھوڑنے کے تو اس کی قفل کی ضرورت تھی۔ وذلک ہدایت العادۃ الفاشیۃ۔ اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش علوت جاری چلی آئی ہے جسے کہ برابر طبقہ تابعین و تبع تابعین وان کے بعد والوں میں اب تک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے ہیں وہی من احدی الحج۔ اور یہ فاش علوت منخلہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے۔ فقہی منہب میں گویا بمنزلہ اجماع کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو بکر بن عیاش عن یزید بن ابی زیاد عن عبد اللہ بن الحارث شافعی قال کنا نخرج الحج۔ یعنی عبد اللہ بن الحارث شافعی نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم ان کو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدیثنا عبد السلام بن حوہ عن لیث عن مجاہد ان علیا رضی اللہ عنہ الحج۔ یعنی مجاہد نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ ہرن صید سے داجن دیکھے حالانکہ وہ لوگ احرام میں تھے۔ پس ان کو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا۔ مع ت۔

یہ اسناد بے شبہہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عمل در آمد چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعود کے ما را آلا المسلمون حسنا فهو عند اللہ حسن جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے کما رواہ احمد و الطیالسی و البزار و الطبرانی و البیہقی۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی آیات ہیں۔

مانند قوله تعالى اولئك هم المومنون حقاً۔ اور۔ اولئك هم المفلحون۔ اور قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه۔ اور مانند اس کے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلا خلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں ان کا تعامل اور عام عادت فاش چلی آتی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ م۔ ولان الواجب تولد التعوض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ وھو یسبت تعرض من جھتہ۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لانه محفوظ بالبيت والقفص لایہ۔ کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ نہ یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اس کو گرفتار کے ہوئے نہیں ہے۔ غیر انہ فی ملکہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ صید اس کے ملک میں ہے فہے اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا۔

قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام وغیرہ باندھتے ہیں حالانکہ ان کے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جن میں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں۔ اور چڑیاں و بہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ کے گرفتار کے خالی ملک میں ان کو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے۔ م۔ فہ۔ دلوارسلہ فی مفازۃ نہو علی ملکہ۔ اور اگر محرم اس کو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اس کے ملک میں باقی ہے نہ حتیٰ کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلاں شخص نے اس کو اپنے ملک میں کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اس پر قبضہ مالک نہ کرے تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہ ہوگی۔ فلا معتبر ببقا الملک۔ تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے نہ یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق چھوڑنا واجب ہے (فخرج) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال کر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو۔ وقیل اذا کان القفص فی یدہ ازمہ ارسالہ لکن علی وجہ لایضیح۔ اور کہا گیا کہ اگر قفص اس کے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے نہ کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور عینی نے لکھا کہ عامہ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ انک کر لینا واجب ہے۔ قال فان اصاب حلال صید اتم احرم فارسلہ من یدہ وغیرہ ممن۔ کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اس نے احرام باندھا پس کسی غیر نے اس کے ہاتھ میں سے صید کو برباد کر دیا تو یہ شخص ضامن ہو گا نہ کیونکہ مالک نے اس کو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عندانی حلیفۃ ہے یہ حکم ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے نہ یہی قول مالک و احمد ہے۔ وقال لا یضمن لان المرسل مو بالبیوت ماہ من المنکو۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن نہیں ہو گا کیونکہ چھوڑنے والا امر بالمعروف نہ نہیں من الشکر کرنے والا ہے نہ یعنی آدمی پر شرع نے برے کاموں سے روکنا اور نیکی کاموں کا

حکم کرنا واجب کیا ہے جبکہ قدرت ہو پس جبکہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اس نے ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکو کاروں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکو کاروں پر کوئی راہ نہیں ہے نہ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک الصيد بالاعتد ملکاً محترماً۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اس کی ملک محترم حاصل کی نہ یعنی ایسی ملک کہ اس پر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اس نے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامہ باحرامہ۔ پس اس کا محترم ہونا اس کا احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا نہ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بدستور قائم ہے۔ وقد ائلفه المرسل فیضہ۔ والائکھ چھڑانے والے نے اس کو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دے گا نہ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اس کے بعد تلف کی گئی۔ اور یہ جب ہے کہ اس نے حلال ہونے کی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالة الاحرام۔ بخلاف اس کے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی ہو تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانه لم یملک۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا نہ اس لئے کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔

جواب یہ کہ وہ اول اس کا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض نہ چھوڑے۔ ویسئکہ ذلک بان تخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اس کو بایں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ نادا قطع یدہ عنہ کان متعدیا۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا نہ کیونکہ رہا ہو کر صید جو اس کی ملک تھی اب اس کے ہاتھ نہیں آوے گی تو قبضہ مٹا دیا اگرچہ اس کی ملک ذائل نہ ہو۔ ولظہر الاختلاف فی کسر المعارف۔ اور اسی کی نظر وہ اختلاف ہے جو معارف توڑ ڈالنے میں واقع ہے نہ معارف جمع معارف مراد ہو ولعب کی چیزیں مثل طنبورہ و بریل و عود وغیرہ۔ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سازنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضمان نہیں کیونکہ اس نے منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام کے نزدیک ضمان ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی و کھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضمان ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں اشار اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م۔ واذا اصاب محرم صیداً فارسلہ من یدہ غیراً لا ضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یا یعنی اس کے ہاتھ میں ہے پس اس کے ہاتھ سے دوسرے نے اس کو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہے۔ لانه لم یملک بالاعتد۔ کیونکہ محرم اس کو پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا۔ فان الصيد لم یبق محلاً

للمتعلق فی حق المہوم۔ کیونکہ محرم کے حق میں کوئی حیدر ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔
 لقولہ تعالیٰ وحرم علیکم صید البر ما حکم حرما۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جس کے معنی یہ کہ اور تم پر
 خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو فہذا اگر محرم نے شکار کر لیا تو وہ اس قابل
 نہیں کہ اس کی ملک شرعی اس میں حاصل ہو۔ نصار کما اذا اشتوی الخمر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان
 نے شراب خریدی ہے کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا
 ہے۔ فان قتله محرم آخر فی یدک۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے حیدر
 کو قتل کر دیا۔ فعلی کل واحد منہما الجنۃ۔ تو دونوں بھڑکائی میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے
 فہے کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء اس کے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ حیدر سے
 تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض ملصق بانزال الامن۔ کیونکہ حیدر کو گرفتار کرنے والا محرم تو حیدر
 کا امن دور کرنے کی وجہ سے حیدر کا متعرض ہے۔ والقاتل مقدر لذاتہ۔ اور محرم قاتل اس کے بلے امنی
 کا تقرر کرنے والی ہے فہے چنانچہ اول شاید چھوڑ دینا تو پھر امن میں ہو جانا ممکن ہو تا وہ دوسرے
 محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہو جائے کیونکہ فرمایا۔
 والتقریر کا لا بد اما فی حق التضمنین۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل اتہلے
 فعل کے ہے فہے تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اس نے ابتداء قتل کر دیا
 كشهود الطلاق قبل الدخول اذ رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے
 طلاق واقع ہونے سے پورے مہر کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیئے جنہوں
 نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتیٰ کہ پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی
 سے رجوع کیا یعنی پھیر لیا۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کہ ہندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن
 ہوں گے۔ پس ان کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداء از ظلم ہے۔
 اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتداء ظالم ہو کر ضامن ہے بلکہ اس نے تو گرفتار کرنے والے محرم
 کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے لہذا فرمایا۔ ویخرج الاخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے
 والے سے رجوع کرے گا فہے یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے
 سے پھیر لے گا۔

ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ذفرہ اور کہا زفرہ
 فہے اور صاحبین نے بھی الايضاح۔ لا یوجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الاخذ
 موأخذ بصنیعہ فلا یوجع علی خیر۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان
 غیر سے واپس نہیں لے سکتا فہے اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اس کے فعل کا عزم ہے۔ ولنا
 ان الاخذ انما یسبب سبباً للضمان عند اتصال المذکوب بہ۔ اور جاری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا واجب
 ہی سبب ضمان ہو گا کہ اس سے بلاکت متصل ہو فہے یعنی گرفتاری کے ساتھ بلاکت ہی واقع ہو
 حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے فہو بالقتل جعل فعل الاخذ علیہ۔

تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا فاسے یعنی واسطہ بلاکت بنا دیا اور اصل بلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرۃ حلة العلة۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا فاسے کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احوال قاتل ہی پر ہو گا فاسے پس جو اس نے تاوان دیا وہ قاتل پر جائے گا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد بلاکت کے سے پس قاتل نے اس علت کو پورا کر دیا کہ قتل کر دیا تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطا وار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اس کے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنف اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف زفر کا ہے اور صاحبین نے امام کے قول کی طرف رجوع کیا واللہ اعلم۔

اور اگر حلال نے صید حرم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کر دی تو بالاتفاق دونوں مل کر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنے والے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ مخ۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا فان قطع حشیش الحرم او شجرة لیست مملوكة۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاں کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک میں ہے۔ وهو محالہ بنیجہ الناس۔ حالانکہ وہ ایسی قسم سے ہے جس کو لوگ نہیں جھلتے ہیں فلیہ قیمت۔ تو اس پر گھاں یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جف منه۔ سوائے ایسی ثبات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو فاسے یعنی خشک نہ گئے ہیں کچھ واجب نہیں ہے۔ ع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتیں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جھے یا اذخر ہوگی تو اس کے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا اذخر نہ ہوگی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں۔ پس ٹوٹی و سوکھی میں بھی کچھ نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہوگی جس کو لوگ اگاتے و جھلتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اس کو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاٹنے و اکھاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ ری ایک قسم یعنی جو کہ خود جھی اور ایسی نہیں کہ جس کو لوگ جھلتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اس کے قطع میں جزا و قیمت واجب ہے۔ لان حرمتها ثابت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاں و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے۔ قال علیہ السلام لا یحلی خلاھا ولا یعمدہ بشوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھر یعنی حرم کی ہری گھاں نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کاٹنے توڑے جاویں فاسے یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا سہری گھاں ہے اور شجر ہری گھاں ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف ہری شرد تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔

واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اس کو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے ازاںجملہ پھر وہی و کھریاں ہیں لیکن اگر بہت کھریاں کرے تو منع کیا جاوے۔ ولا یكون للعصم فی هذا القيمة مدخل۔

اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ بلکہ صرف قیمت فقرار پر تقسیم کرے۔ لای حرمۃ
تتاولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نیاتات پر دست و رازی حرام ہونا بسبب تعلیم حرم
کے ہے نہ بوجہ حرام کے۔ تاکہ فعل کا تاوان ہو کر روزہ عوفی ہو سکتا۔ فکان من ضمان السعال علی ما بینا
پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنا برآئکہ ہم بیان کر چکے۔ فی قوله والصوم یصلح جزاء الافعال الخ المحال
اس میں قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ ویصدق بقیمة علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر
صدقہ کر دے۔ واذا اداها ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاں
کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے۔ مثلاً "زید" نے عمر کی کوئی چیز غصب کر لی اگر چہ
عمر غصب کرنا حرام ہے۔ لیکن جبکہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے
قیمت دے دی تو اس چیز کا ابتدائے مالک قرار دیا جائے گا۔ پھر نیاتات حرم کے مالک ہو جانے
پر بھی اس کا احترام لائق ہے۔ ویکوہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اس کا فروخت کرنا مکروہ
ہے۔ لانه ملکہ بسبب محذور شوما۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اس کا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع
ہے۔ فی یعنی نیاتات حرم کا ملکا حرام ہے۔ فلما اطلق له فی بیعہ لتطرق الناس الی مثله۔ پس اگر
اس مملوکہ کی بیع کرنے میں اس کو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ
نکالیں گے۔ اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کریں گے بوجہ اغوائے شیطان کے۔ تو
ہتک حرمت فاش ہو جائے گی اور حرم کے درخت نہیں پھینکے اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً
اجازت بیع نہیں دی۔ لانه يجوز البیع مع انکواہتہ بخلاف الصيد والفرق ما نذکرہ۔ لیکن کراہت کے
ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق وہ ہے جس کو ہم ذکر کریں گے۔ فی یعنی حرم کا شکار پھینکا
باطل ہے اور درخت پھینکا باطل نہیں مگر وہ ہت اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی بنیہ
الناس عادیۃ وفناء غیر مستحق للامن بالاجماع اور جو نیاتات کہ اس کو عادت کے طور پر لوگ جلاتے
ہیں ہم نے اس کا مستحق امن نہ ہونا بیان کیا ہے بدلیل اجماع۔ فی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اس وقت تک برابر متواتر چلا آتا ہے کہ حرم میں لوگ ذراعت جلاتے وکاسٹے چھانٹتے ہیں۔
بدون کسی النکار شرعی کے اور چاروں آئمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ ولان الصوم المنسوب الی الحرم
اور اس دلیل سے کہ حرام کیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہونے چنانچہ حدیث میں بھی غلاھا
اور بھجوا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نیاتات کہ حرم کی کہلاوے اس کو
ضرور دینا حرام ہے۔ والنسبة الیہ علی الکمال عند عدم النسبة الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف
نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جملنے کی نسبت نہ ہونے یعنی فلاں کا
درخت یا گھاں نہ ہو بلکہ حرم کا ہو تو جب وہ درخت فلاں کا کہلا یا بدیں معنی کہ اس نے جمایا ہے تو
احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اس کو قطع کرنا جائز ہے۔
پھر یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جاتے ہیں۔ وما لا یثبت عادیۃ۔ اور جو درخت کہ
بطریق عادت پڑیا نہیں جاتا۔ یعنی اس کے پونے کی عادت فلاں جاری نہیں ہے۔ اذا البیعت

انسان الحق بماینبت عادیۃ۔ جب اس کو کسی آدمی نے پریا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا جو
بطریق عادت پریا جاتا ہے۔ یعنی اس کا کاٹنا بھی جائز ہے۔ یہی یہ صورت کہ جس کے پونے کی عادت
نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ میں آگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی کوئی صورت نہیں ہے
کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح کھی ہے
ہاں صاحبین و شافعی و قریبی کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور اس قول پر یہ مسئلہ نہیں ہے جو مصنف
نے لکھا کہ ولو بنت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت پریا نہیں جاتا خود کسی
شخص کی ملک میں آگیا اور اس کو دوسرے نے کاٹا۔ فعلى قاطعه قيمة لحرمة الحرم۔ تو اس کے کاٹنے
والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حق الشوع۔ بحق شرع واجب ہے۔ وقيمة اخوی ضماناً
لما لکھ اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لئے بطور تاوان واجب ہے۔ غرضیکہ ایک درخت
کے واسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقراء کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اس کا مالک
لے گا۔ کالعیذ المملوک فی الحرم۔ جیسے حرم میں صید مملوک ہے کہ جب اس کو سوائے مالک کے کوئی قتل
کرتے تو ایک قیمت تو حرمت حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق
کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہاں قول صاحبین و جمہور علماء
مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی واسطے قول امام کے مذکور ہے اور
انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ م۔ وما جف من شجر الحرم لا یصل فیہ۔ اور شجر حرم میں سے جو
خشک ہو گیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لادہ یس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہیں ہے یعنی اب
بڑھ نہیں سکتا تو خطیب سے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م
ولا یروی حشیش الحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہیں چرائی جاوے گی۔ چنانچہ حدیث
صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الذخیر۔ سوائے ذخیرے کے۔ جو کہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو
صرف ذخیرہ کا کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا یاس بالمرعی فیہ لان فیہ ضررۃ۔ اور
ابو یوسف نے کہا کہ حرم میں گھاس چرانے میں مضائقہ نہیں کیونکہ چرانے میں ایک ضرر ہے
یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے لان منع الدواب عنہ متعذری۔ کیونکہ اس سے چوپاؤں کو
روکنا متعذری ہے۔ یعنی محروم رکھنا اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرمادیا ہے
اور یہی قول مالک و شافعی ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے
ہے یعنی لا یصلی حلاھا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے پس کاٹنا عموماً ممنوع ہے۔
والقطع بالمشاکرۃ لقطع بالمناجل۔ اور مشاکرے کا کاٹنا جیسے مناجل کے کاٹنا۔ دونوں
برابر پس دونوں منع ہیں۔

پھر جبکہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا یہی باطل

عہ مشافرج مشفرہ اور وہ ادخط کے دانوں کی دونوں لمبی جیسے ٹھوڑے کے واسطے لپیٹا ہوتے ہیں۔ اور انسان
کے واسطے خضرہ ۱۲۔ عہ مناجل۔ جمع منجل مانند بنیاد ویرانی کے۔ ۱۲ ع م۔

کہ خود تہ کا ٹوٹ کر جانوروں کو چھوڑ دو کہ سب چر جائیں۔ لہذا ابو یوسف کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جواب اس کا یہی کہ جب گھاس ملنے کا طریقہ نکل آئے تو کچھ عذر نہیں رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا مشورۃ اور حل سے گھاس کا لاد لانا ممکن ہے یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت سنا نہیں رہی۔ بخلاف الذخیر۔ بخلاف الذخیر کے فے کہ اقل تو اس میں ضرورت باقی اور دوم وہ منصوص ہے۔ لہذا استشاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہود قطعہ وریہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ کر دیا تو اس کو کاٹنا و چرانا جائز ہے فے اگر وہیم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیوں قیاس سے استثناء کیا تو جواب دیا کہ بخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے فے یعنی برخلاف الذخیر کماۃ کے کہ ذخیر تو نقص میں مستثنیٰ ہے اور کماۃ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لہذا لیست من جملۃ النیات کیونکہ کماۃ منجملۃ نیات کے نہیں ہے فے تو وہ ممانعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جس کو سمارد غنیمت میں ایام برسات میں زمین سے جتنی بے بے مرغی کے اندر سے کی طرح اور بعض چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اس کو کہتے ہیں جو روئے زمین پر ظاہر ہو اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں سے اور کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ نبات ہے تو خشک نبات ٹھہرے گی۔ انتہی۔

عینی نہیں ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزدور ہوتی ہے الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل نشی فعلہ القارن مما ذکرنا۔ اور ہر چیز جس کو لارن نے ان امور مذکورہ میں سے کیا ہے یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم منوع بیان ہوئے ہیں جب ان میں سے کوئی جرم ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قرآن کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دما۔ اگر اس امر متنع میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے فعلیہ دمان دم لجنہ دم لعمرة۔ تو قارن پر دو قربانیاں ہیں ایک ذبح کرنا احرام حج کے لئے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے فے کیونکہ اس کا گناہ دونوں کے دوا احرام پر واقع ہوا۔ و حال الشافعی دم واحد بناء علی انه ہرم باحرام واحد مندۃ و عندنا باحرامین و قد مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہو گا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی کے نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور حرام کے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گزر چکا ہے شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عمرہ کے ہے اور بعد وقوف عمرہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو قربانیاں ہیں اور باقی منوعہ میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختارہ شیخ الاسلام ہے جس کو شیخ محقق نے ضعیف قرار دیا تو کلمہ صحیح ہوا کہ جس جنابت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں سر حال میں ہیں۔ الا ان فیما ذکرہ المبیقات غیر محرم بالعمرة والحد۔ ہا مستثنائے اس کے کہ قارن بغير عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے

میقات سے گزر جاوے۔ فیلزمہ دہر واحد۔ تو اس جرم میں ایک ہی قربانی لازم ہوگی نہ
چبے مفرو پر ہے خلافاً للفرمان ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد ویتأخیر واجب واحد
لا یجب الاجزاء واحد۔ بخلاف قول زہری کے (کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں) ہماری دلیل یہ
ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ اس پر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدو احرام
کے میقات سے گزرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر کرنے سے صرف ایک ہی جزا واجب
ہوگی نہ اور قرآن کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس
واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ کا احرام جمع
ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں تو احرام جمع
کرتے ہیں حتیٰ کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لادے پھر حج داخل کرے تو قارن ہو جائے
گا اور اگر جرم کے طور پر بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا۔
قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن
کو واپس آوے تو اس پر ایک ہی قربانی ہے کافی العین۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے ناہم
م۔ واذا اشتد من مان فی قتل مید فعل کل واحد منهما جزاء کامل۔ اور اگر ایک صید کے قتل
کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزا واجب ہے نہ ہر ایک
پوری قیمت سے بدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا جرم میں۔ ہ۔ لان کل واحد
منہما با شریکة یصیر جناۃ تفوق الدلالة۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنابت
کرنے والا ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے نہ حالانکہ محرم اگر دلالت کر کے شریک ہو
یعنی پتہ بتلاوے و رہنمائی کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتا ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھ کر
ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی۔ اور یہ جزا ہر ایک کے فعل پر ہے فیتعد بالجزاء یتعد بالجناۃ
پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوں گی نہ ابتدا و محرم کی خصوصیت نہیں
ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م۔ اور اگر شریک
کوئی طفل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزا ہے۔ ہ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید
مستأحل ہے سوائے صید الحرم کے کہ اس کو مارنا جرم ہے۔ واذا اشتد حلالان فی قتل مید الحرم
فعلیہما جزاء واحد۔ اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہو گئے تو دونوں پر ایک جزا
واجب ہوگی نہ اس پر یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو مل کر اس کی
قیمت دے دیں۔ لان الضمان بدل عن الفعل۔ کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لا جزا
عن الجناۃ۔ فعل جنایت کی جزا نہیں ہے نہ اس وجہ سے اس میں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں
ہے اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں
ہو سکتا۔ فیتعد باحد المحل۔ تو محل واحد ہونے سے اس کا تاوان بھی واحد ہوگا نہ اس پر تظلم اس
کی وہ قتل جس میں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کو جلیں قتل رجل واحد اعطاء۔ جیسے دو

مردوں نے خطا سے ایک مرد کو قتل کیا فے مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اس کو تیر مارا ہے اور یہ جو کہ ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ مجب علیہما دینہ واحدۃ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی فے کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ جو کہ ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جریانہ ان پر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا۔ وعن کل واحد منہما کفارۃ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے فے تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم کے تلف کرنے میں دو چار جس قدر شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تادون ہیں۔ اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطا سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا کفارہ اس پر علیحدہ ہے۔ م۔ واذاباح الحرم الصيد۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا فے خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ اذاباعہ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ فالیبع باطل۔ توبیح باطل ہے فے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حرم علیکم صید البہر۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔ لان بیعہ حیات عنہم للصيد بتقویت الامن۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے وجہ اس کا امن کھونے کے فے پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اس نے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلا شبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع ہے تو انکاح حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ وسیعہ بعد ما قبلہ بیع مبیعہ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیعنا مردار کی بیع ہے فے کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبح مردار ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردار کی خرید و فروخت باطل ہے۔ ومن اخروج طبیعۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی فے خواہ عدا یا کسی طرح نکال۔ فولدت اولاداً خائتہا ہی و اولادہا۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچہ جن میں اس صدمہ سے وہ ہرنی یا اس کے بچے سب میرے فے پس کیا نکالتے والا صرف ہرنی کا خائتہ من ہے یا بچوں کے جواب دیا۔ فلیہ جزا وہن۔ تو اس پر ان سب کی جزا واجب ہے۔ لان الصيد بعد الاتحراج من الحرم بقی مستحقاً للامن خوفاً۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالنے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولہذا واجب ردہ الی مامنہ۔ اور اسی وجہ سے اس کو اپنے امن کے ٹھکانے پھر لانا واجب ہے فے اگر ممکن ہو تو اس کو حرم میں پھر لادے۔ وھذا صفة شرعیہ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے فے یعنی اس کا مستحق امن ہونا اس کو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اس کی ذات والاد میں پھیل جاتی ہے۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اس کے بچوں میں پھیل جائے گی فے اور ہرنی کا اس کا مستحق ہوا کہ اس کے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزا واجب ہوئی اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال ریت و آناوی ہے۔

چنانچہ جو عورت کہ ملو کہ ہو تو سوائے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی ملو کہ

ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اس وقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادى جزاءها ثم رلدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دے دی پھر وہ بچہ جنی نہ پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے۔ لان بعد اداء الجزاء لم یبق آمنة۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی نہ کیونکہ محرم نے اس کی قیمت پہنچا دی تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا نہ یعنی قیمت کا فقرار کو پہنچ جانا۔ کو وصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب نہ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرارے حرم کو دینا اور سوائے ان کے دیگر فقرار کو دینا جائز ہے فعلی بذل۔ قیمت کا اپنے واجب ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بمنزلہ صید کے حرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے بدلے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ م۔ (افروغ) حلال نے دوسرے حلال کی صید غضب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دے دے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو عثمان سے بری ہوا مگر اس نے برا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغضوب واپس دینا یا کام ہے۔ حل میں صید کو قہراً مارا وہ بھاگا اور قہراً اس کو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزاء واجب ہے اور میسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن کھانا حلال نہیں۔ مف۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گذر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض لعظم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہے تو فرمایا واذا لم تملکونی۔ اور جب آیا مکہ کا رہنے والا نہ ہے یا میقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں نہ سے مثلاً اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور اس کوئی یعنی اتنا ہی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اس نے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا پھر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو بستان بنی عامر میں اس نے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اقل ضرورت ہے۔ فاحرم بعمرہ۔ پس اس نے عمرہ کا احرام باندھا یا نہ لیا اسے تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اس نے کوئی فعل حج سے مشروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی فعل مشروع نہیں کیا۔ فان رجح الی ذات صرف پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولی۔ اور تلبیہ کہانے یعنی کوئی کے واسطے ذات

عرق میقات قریب ہے اس کی طرف پھرا اور ظاہر روایت میں کہ خصوصیت ذات عرق کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ مفع۔ بطل عنه دم الوقت تو اس کے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہوگئی فہے یعنی میقات حد سے بغیر احرام تھا ورنہ کرنے سے اس پر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا وہ اس طرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہوگئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر وہ میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کیا۔ حتی دخل مكة وطاف لعموتہ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا فہے یعنی فعل شروع کر دیا۔ فغلبہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے فہے فہے فعل میقات کی طرف لوٹنے میں تلبیہ کہنا ضروری ہے۔ وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ اور عیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالوا ان رجع الیہ عمرہ ما فلیس علیہ شیء لی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا خواہ اس نے تلبیہ کہا ہو یا نہیں فہے یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر ملا یسقط لی اولم یلب۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے فہے یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جناية لم ترتفع بالعود و صار كما اذا فاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اس کا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہوگا کہ جلے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آگیا۔ فہے تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہے گی یہی یہاں سے اعتراض ہوا کہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہاں واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل مشروع نہیں کیا تو قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا انه تدارك المتروک فی آتائه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے متروک کا تدارک لینے وقت پر کر لیا۔ وذلك قبل الشروع فی الافعال۔ اور اس کا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے فہے تو لینے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ یسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائے گی۔ بخلاف الافاضة۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانه لم يتدارك المتروک علی ما سبق کیونکہ اس نے متروک کا تدارک نہیں کیا بنا پر آنکہ گزرا فہے علامہ یہ کہ آفتاب غروب ہوا پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اس میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارك عند ما يعود محرما۔ سوائے اتنی بات کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے فہے کہ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانه اظهر حق المیقات كما اذا مر به محرما ساکتا۔ کیونکہ اس نے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ نماز میں گزرا فہے بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اس طرح یہاں بھی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضروری نہیں۔ وعندنا ریح بعد ما تلبی۔ اور امام کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی الاحرام

من دعوۃ اہلہ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے جھونپڑوں سے ہونے یعنی احرام میں ایک طریقہ تو عزیمت یعنی انقل واعلیٰ ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ دوم رخصت یعنی اپنی وجہ اور جائزہ ہے وہ میقات سے احرام باندھنا۔ فاذا توخص بالتاخیر الی السیقات وجب علیہ حقہ بالشاء والتلبیہ۔ پس جب اس نے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیداکر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلا فی بعودہ ملیاً۔ اور حرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنے سے ہوگی نہ لیکن اس میں تردد ہے کہ اگر اس نے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ عزیمت کی اس پر واجب ہو۔

جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اس پر ہو کر دینے میں احرام کے ساتھ تلبیہ پڑھنا ضروری ہے۔ م۔ وعلیٰ ہذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد السجۃ مکان العمرۃ فی جمیع ما ذکرنا۔ اور اگر اس نے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور میں جو ہم نے ذکر کئے ہیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے نہ پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو۔ ولو عاد بعد ما ابتدا الطواف واستلم الحجر لایسقط منه الدم بالاتفاق اور اگر اس نے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قریبانی کفارہ ساقط نہ ہوگی نہ نواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھا یا ہو پھر میقات کو لوٹا۔ ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قریبانی ساقط ہو جائے گی نہ جبکہ اس نے میقات سے احرام باندھا۔ وھذا الذی ذکرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے میں قریبانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ اذا کان یزید الحج ادا العمرۃ۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہونے اور اگر اس کا ارادہ یہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لم یبتدئ پس اگر وہ بستان بنی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا نہ مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کر کے خیس گیا تو اس پر کچھ جرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ داخل ہونا چاہے۔ فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے سے پہلے کہ بغیر میقات سے احرام لائے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابیں ناظر ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہونا چاہے اس پر احرام لازم ہے خواہ لیسک کا قصد ہو یا نہ ہو۔ الفتح۔ لہذا فرمایا۔ وقتہ البستان۔ اور بستان کے واسطے میقات یہی موضع بستان ہے نہ یعنی بستان سے احرام باندھنا حج یا عمرہ (۱۴۱۲) اس کے حق میں میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اس کا میقات ہے۔ وهو صاحب المنزل سواہ۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں نہ یعنی اس بات میں کہ ان کے واسطے

میقات ہی مقام ہے اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لےنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لکن البستان غیر واجب التعظیم فلا یزومہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا جسے بلکہ جائز نہیں ہے پس بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ ولذا دخلہ المحقق یاہلہ۔ اور حسب بستان میں داخل ہو گیا تو بستان والوں کے ساتھ لاحق ہو گیا جسے اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ ح۔ وللبستان ان یدخل مکہ بغیر احرام للمعاذہ فکذلک لہ۔ اور بستان ولے کو مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لئے بدون احرام کے جائز ہے تو اس کے واسطے بھی جائز ہے جسے اس کے معنی بقول ابن الہمام بلکہ میقات سے احرام لانے کے بغیر کہ میں داخل ہو سکتا ہے رطایہاں سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقولہ ووقتہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ وقتہ البستان یعنی لیسانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع المحل الذی بینہ وبين الحرم۔ تمام محل جو اس کے وحرم کے درمیان واقع ہے جسے کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقد۔ من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گزرا۔ فکذا وقت الدخول الملحق بہ۔ پس یوں ہی اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہو کر لیسانی کے ساتھ طایا گیا ہے یہی بستان ہے جسے (فروع) جو۔ کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی حیلہ ہے کہ لیسان میں داخل ہو۔ الکافی۔ اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصل قصد مکہ ہے تو اس کو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تہجد و زکریا نہیں جائز ہے۔ الہدایہ۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ لیسان میں تجارت وغیرہ کے لئے داخل ہوتا ہے اگرچہ اس کو علم ہے کہ لیسان سے مکہ کا قصد کرے گا۔

لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اس نے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بھایا اگرچہ لیسان سے با احرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہو گیا اور وہ لیسانی حکم میں داخل نہیں۔ فان احراما من المحل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور لیسانی دونوں نے محل سے احرام باندھا جسے یعنی بقصد حج۔ ووقتہ البستان ملکہ علیہما شی۔ اور دونوں نے جا کر عرصات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یوید بہ البستانی والمداخل فیہ ان دونوں سے مراد ایک لیسانی اور دوسرا لیسان میں داخل ہونے والا۔ لانہما احراما من میقاتہما کیونکہ ان دونوں نے اپنی میقات سے احرام باندھا جسے تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ لفظ احرام مصنفؒ یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو لیسان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت المقدس کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور بہر پار احرام میں مشقت و مخرج شدید ہے۔ پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باہل الاحرام میں گزر چکا۔ م۔ ومن دخل مکة بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہو گیا ہے حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ جاری ہے تو ایک لازم ہے۔ ثم خرج من مکہ فکذلک لا یؤثر

پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا۔ واحد حجۃ علیہ۔ اور اس نے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر واجب ہے جسے خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتیٰ کہ اس نے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا باندھا۔ اجزاء ذلك من دخول مكة بدیہ احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نیک واجبہ کافی ہو گیا جسے یعنی اول داخلہ کالج یا عمرہ اس واجب حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفر لا یجزیہ وهو القیاس اعتباراً بما لزمه بسبب المنذر فصادکما اذا خولت السنة اور زفر نے کہا کہ یہ اس کو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے۔ پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا۔ پھر بالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نیک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے۔ پس سبب کا بدلتا ماند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور جاری دلیل جسے یعنی استحسان۔ تو ہم نے استحساناً جان لیا کہ انہ تلافی المتروک فی ذلک۔ اس نے متروک حج یا عمرہ کی تلافی اپنے وقت میں کر لی جسے یعنی سال کے اندر اس طرح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیماً ادا کرنا مقصود نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم هذه البقعة بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم کرنا احرام کے ساتھ ہے جسے تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔ کہا اذا اتاه مقصود ما بحجۃ الاسلام فی الابدان۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فرض حج کا احرام باندھے اتفاقاً تو حج کے حج یا عمرہ سے کافی ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا خولت السنة لانه صار وینافی ذمتہ۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ حج واجبہ اس کے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ جسے یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الامتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے جسے یعنی امسال اعتکاف رمضان کی نذر کے اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانه یتادی بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثاني۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائے گا نہ دوسرے سال کے رمضان سے جسے بلکہ ضروری ہے کہ رمضان کے سولے کسی مہینہ میں اعتکاف روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔

پھر واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنف نے فرمایا کہ اس پر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس اگر حج وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو ہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علیحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تاؤ تکیہ اس سے کوئی حج یا عمرہ ادا کرے

کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل اداۓ افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ سے لازم ہیں۔ م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرہ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا۔ وافسداھا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا جسے بائیں طور کہ چار پھرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ معنی فیہا۔ تو عمرہ کے افعال میں گزر جاوے جسے یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاھا۔ اور عمرہ کو قضا کرے جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ علی ما مر سابقا۔ پس میقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضا کرے۔ لان الاحرام یقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع ہوتا ہے جسے بطلان افعال ادا کئے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا انسأ الحج۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ جسے اور حج فاسد میں افعال پورے کرے گا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لقول الوقت۔ اور اس پر۔ میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی جسے اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ جب اس نے عمرہ کو احرام میقات سے قضا کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا۔ پھر فاسد ہو کر قضا کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ۔ اور قول زفر کے قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا جسے یعنی زفر سے صریح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے نکلا کہ قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وهو نظیر الی الخلاف اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی جسے جو دو صورتوں میں ہے۔ اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر دام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو نیت کیا جبکہ وہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے جسے یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اس کو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ فیمن جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم اشد حجته۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اس کو فاسد کر دیا جسے مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں شخصوں پر آئندہ قضا میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ وهو یعتبر بالمجاوزه ہذا۔ اور زفر اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بطورہا من المخطورات۔ اس کے سوائے دیگر ممنوعات پر جسے چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ دم واجب ہوا وہ قضا سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضا سے ساقط نہ ہوگا۔ لیکن محض نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اس کی تلافی نہیں بخلاف میقات سے تجاوز کے کہ اس کی تلافی ہے تو فرق کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ یصور قاضیا حق المیقات بالاحرام منہ فی القضا اور ہماری دلیل یہ کہ قضا میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنے والا ہو جائے گا۔ وهو یحکی الفائتہ۔ اور قضا اس کی حکایت کرتا ہے جو قریب ہوا۔ جسے گویا فوت شدہ کا قائم مقام یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا ولا یقدم بہ فیہ من المخطورات۔ اور قضا کے ذریعہ سے دیگر مخطورات معدوم نہیں ہوتیں

فے پس اگر قضاء میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے لازم نہ ہوا کہ گویا اس نے اول میں خوشبو نہیں لی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نہ کرنے سے دوسرے گناہ کا کرتا نہیں مثلاً ہے۔ ففتح الفرق۔ تو فرق کھل گیا فے یعنی بغیر احرام تہجد میقات میں اور دوسرے ممنوعات کرنے میں فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر ممنوعات نہیں ملتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فاسد کی ہے۔ لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات سے تجاوز کا کفارہ لازم رہے گا۔ کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ واذ اخرج الہی یوم الحج فاحرم۔ اور اگر کسی حرم سے حل ہو گیا اور حالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا فے یعنی حل سے۔ ولم یعد الی الحرم ودقف بعونہ۔ اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا فے یعنی حل سے باہر بھی باہر عرفات کو چلا گیا۔ فعلیہ شاة۔ تو اس کی ہر ایک بکری واجب ہے فے کیونکہ اس نے میقات سے تجاوز کیا۔ لان وقته المحرم وقد جاوزہ بغیر احرام۔ کیونکہ کسی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا فے اور تلمانی نیک اور اگر بغیر حرم حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں! السروۃ فان عاد الی الحرم ولیی اولہم یلب۔ پھر اگر کسی مذکور نے عرفات چلنے سے پہلے حرم کو خود کیا اور تلبیہ کیا یا نہیں کہا فے یعنی تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں۔ فہو علی الاختلاف الذی ذکرنا فی الاثباتی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آثباتی کے مسئلہ میں بیان کیا فے یعنی زفر کے نزدیک کسی طرح قریبانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے۔ والمقنع اذا فرغ من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا فے حالانکہ بمنزلہ نیک کے اس کا میقات حرم تھا تو ورنہ حال سے نکالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں اگر نہیں لوٹا۔ ودقف بعونہ۔ اور عرفات میں وقوف کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو متمتع مذکور پر کفارہ قریبانی واجب ہے۔ لانه لما دخل مكة فاتی بانفعال العمرة ما بمنزلة الہی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر انفعال عمرہ بجالایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہو گیا۔ واحرام الہی من الحرم لما ذکرنا۔ اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اس کے جو حرم سابق ذکر کیے فے یعنی فصل موافقت میں تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتأخیرہ عنہ۔ تو حرم سے احرام تاخیر کرنے سے اس پر قریبانی کفارہ لازم ہے فے کیونکہ بعد تاخیر کے اس نے تلمارک و تلمانی بھی نہیں کی۔ فان رجع الی الحرم وادل فیہ قبل ان یقف بعونہ فلا شیء علیہ۔ پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اس میں تلبیہ کہا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا فے یہ امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ وهو علی الخلاف الذی تقدم فی الاثباتی۔ اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آثباتی کی صورت میں گزارش

جیکہ میقات سے بغیر احرام نہ کیا۔ صاحبین کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدعتِ قبیحہ کے دم ساقط ہے اور زفر کے نزدیک کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔ م۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو معترف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام۔ یعنی احرامِ عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایامِ حج میں آفاقی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قرآن یا تنبیح کے صحیح ہے اور کی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفہ اذا احرم النکی بعمرة وطاف لهما شوطا۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کا طواف ایک پھر کر لیا فاسے یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یوفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کر دے وعلیہ لوفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجة و عمرہ اور اس پر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا فاسے بوجہ قضاء متروک کے کیونکہ ہر قضاء حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد و یوسف و محمد بن ابی الیسا۔ اور ابو یوسف و محمد بن ابی الیسا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے فاسے اگر حج ترک کر جائے جب کہ عمرہ چار پھر سے کم کیا ہو۔ وقضاها وعلیہ دم لوفضها۔ اور عمرہ کو قضاء کرے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانه لا ید من رفض احدها۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للہکی غیر مشروع۔ کیونکہ کسی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرة اولی بالوفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے فاسے بہ نسبت حج کے لانہا اذ فی حال۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ و اقل اعمالا۔ اور اعمال میں مقبوضا۔ والیسر قضاء۔ اور قضاء کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونہا غیر موقوتہ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موت نہیں ہے فاسے بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم یأت بثلثی من افعال العمرة۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا اور افعالِ عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا فاسے کو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے الکافی۔ ع۔ لہما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے فاسے یعنی کم درجہ و کم عمل فاس کی قضاء آسان ہے۔ فان طاف للعمرة اربعة اشواط۔ اور اگر کسی نے عمرہ کے واسطے چار پھر طواف کر لیے فاسے نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج ورفض الحج بلا خلاف۔ پھر اس نے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف اس کو توڑ دے۔ لان لا یشترکوا کل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے فاسے تو فرمایا اس نے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضها۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا فاسے کیونکہ عمرہ تو اسی طواف کا ہے۔ کما اذا فرغ منها۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو فاسے اس وقت عمرہ ترک

کمر بنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ الحاصل طواف عمرہ کے سات پھیر میں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالانطلاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذا لک اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عند ابن حنيفة۔ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کئے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لہٰذا ان احرام العمرة قد تاکد با داء ثنی من اعمالها واحرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اس کے اعمال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی تاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسے۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اس کو ترک کرنا آسان ہے۔ فیس اس پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرة والحالة هذه ابطال العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جبکہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ فیس اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوة میں ملکہ لگزا۔ و فی رفض الحج امتناع منه۔ اور حج چھوڑنے میں اس سے امتناع ہے۔ فیس یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیه دم بالرفض ایہما رفضه لانه تحلل قبل آدائه اور کی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونے کے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہو گیا۔ فیس لیکن گناہ نہ ہوگا۔ لتعذر المعنی ذہ۔ کیونکہ اس کو پورا کرنا متعذر ہے۔ فیس بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا۔ فیس محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اوائے لشکر سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جبے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اس پر ایک قربانی آتی ہے اس پر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رفض العمرة قضاء لا یمیدنی رفض الحج قضاء ذاک و عمرہ لادہ فی فائت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ اور حج کے ترک کرنے میں قضا حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے۔ فیس یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اس پر حج مع عمرہ قضا میں لازم ہے۔ وان معنی علیہما اجزاء۔ اور اگر کی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے۔ فیس یعنی عمرہ و حج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانه ادی افعالہما کما التزمہما۔ کیونکہ اس نے دونوں کے افعال کو جبے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ فیس تو التزام احرام کے موافق ہو گیا۔ خیر انہ منہی عنہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا ممنوع شرعی ہے۔ والذہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرفت اصلنا۔ اور یہی فعل کے تحقق سے مانع نہیں بنا برآئیک ہماری اصل میں معلوم ہوا۔ فیس یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اس کے شروع ہونے کی ہے یا اس معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی میں یہاں فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اس کا متحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں کی سے حج و عمرہ متحقق ہو جائے گا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی

لجميعه بينهما - کیونکہ اس نے دونوں کو جمع کر دیا - لانہ تمکن النقصان فی عملہ لادکایہ الذ
 المنہی عنہ - کیونکہ ممنوع فعل کے مرکب ہونے سے اس کے عمل میں نقصان بیٹھ گیا ہے تو اس
 نقصان کا جبر بھی پورا کرنا قربانی سے ہے - و هذا فی حق النکی دم جبر - اور جمع حج و عمرہ میں جو
 قربانی لازم آئی وہ نکی کے حق میں دم الجبر ہے نہ یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے
 طور پر ہے پس اس میں سے کھانا سولے نقرار کے جائز نہیں - و فی حق الاذانی دم شکو اوہ
 اذانی کے حق میں شکر کی قربانی ہے - نہ خواہ جمع کرنا بطور قرآن میسر ہو یا بطور جمع میسر ہو - بہر حال وہ شکر کی
 قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے - ومن احرم بالحج ثم احرم یوم الفرج عجمۃ آخری فان حلق
 فی الاول لزمته الاخری ولا شی علیہ - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دوسری ذی الحجہ
 روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں حلق کر لیا تو دوسرا حج لازم ہوگا
 اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے نہ کیونکہ اس نے دو احرام جمع نہیں کئے جو کہ بدعت ہے
 اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اس وقت تک احرام رہے گا - ع - وان لم یحلق فی
 الاولی لزمته الاخری وعلیہ دم قصر اولم یقصر - اور اگر اس نے اول حج میں حلق نہیں کیا ہے
 تو بھی دوسرا اس پر لازم ہوگا - اور اس پر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کتر اویے یا نہ
 کتر اویے نہ یعنی بعد احرام دوسرے حج کے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے - ن - عند
 ابی حنیفہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقالان لم یقصر فلا شی علیہ - اور صاحبین نے
 کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا نہ اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا - لان
 الجمع بین احرامی الحج و احرامی العمرة بدعة فاذا حلق فهو کان تکافی الاحرام الاول فهو
 جنایۃ علی الثانی لانہ فی غیر اذانیہ فلیزمہ الدم بالاجماع - امام و صاحبین کی تقریر دلیل یہ ہے کہ
 حج کے روز دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے - پھر جب اس نے حلق کیا یعنی
 احرام اول کا حلق کیا تو حلق کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک شک ہے - وہ دوسرے احرام پر
 جنایہ ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے ہے تو بالاجماع اس حلق کے دم لازم
 ہوگا نہ رہا حلق نہ کرے تو بھی امام کے نزدیک لازم اور صاحبین کے نہیں تو لکھا کہ وان لم
 یحلق حتی حج فی العام القابل - اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا (برابر احرام اول و دوم میں رہا) - یہاں
 تک کہ آئندہ سال میں حج دوم کیا نہ اور دوسری کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں احرام
 سے حلال ہوا - فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاول - تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت
 حلق سے حلق کو تاخیر دے نہ حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا - وذلك یوجب الدم عند ابی
 حنیفہ - اور ایسا کرنا یعنی نسیک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ کے نزدیک کفارہ قربانی
 واجب کرتا ہے - وعندہا لا یلزمہ شی علی ما ذکرنا - اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ
 لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے - فلما اسوے بین النقصان و عدمہ عندا پس آئی اصل
 کی وجہ سے امام کے نزدیک مسئلہ نے اور نہ مسئلہ نے میں یکساں حکم کیا گیا نہ یعنی حلق کر کے یا

نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن خلق کرنے میں بوجہ دوسرے احرام میں جنابت کے اور خلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرط التقصیر عندہما۔ اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا ہے یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور خلق کر لینے میں احرام و دم پر جنابت ہے۔ ورمی فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری علیہ دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہوا سوائے سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاسواء قبل الوقت۔ کیونکہ اس نے وقت سے پہلے احرام باندھا ہے کیونکہ اول احرام سے سر منڈا کر یا کتر کر یا ہم ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانه جمع بین احرامی العمرۃ و هذا مکروہ نیلزمہ الدم وھرم جبر و کفارۃ۔ اس لئے کہ اس نے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیئے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان و کفارہ کی ہے نہ اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہو جاتے ہیں۔

برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے سال میں ادا کیا جائے گا۔ ن ومن اھل بالبح۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا ہے یعنی احرام باندھا اور ہنوز کچھ شروع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزما۔ دونوں (حج و عمرہ) اس پر لازم ہوں گے۔ لان الجمع بینہما مشروع فی حق الافاقی۔ والمسلۃ فیہ اس لئے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر بذلک قادرا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائے گا۔ نہ کیونکہ قاری وہی کہ جس کا احرام عمرہ حج کا جمع ہو کر افعال مشروع ہوں۔ لکنہ اخطا السنۃ فیصیر مسئلۃ۔ لیکن اس نے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا نہ کیونکہ سنت تو احرام عمرہ حج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ قرآن میں تاویل احادیث میں گزرا۔ پھر اس کو چاہئے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن کرتا ہے۔ م۔ فلو وقف بعمرۃ و لم یات بأفعال العمرۃ فھو رافض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانه تعدر علیہ اداھا۔ اب ادا نہ کرے عمرہ متعذر ہے نہ اگر وہیم ہو کہ بعد حج کے ادا کرے گا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذھی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اس لئے کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے نہ بلکہ عمرہ حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہیم ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے، جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تنعیم میں ممکن ہے اور قرآن بیک احرام میں نہیں۔ پھر رافض عمرہ سے دم و قضا لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ نے عبد الملک بن عمر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الفتح۔ فان ترجیہ الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائے گا یہاں تک کہ عرفہ کا وقوف کر لے نہ تب عمرہ رافض ہو جائے گا۔ وقد ذکرنا من قبل۔ اور اس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں باب القرآن میں۔ واضح ہو کہ طواف

القدم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قرآن میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔
اگر اس نے حج کا طواف کر لیا تو یعنی طواف القدم۔ ثم احرم بعمرة۔ پھر اس نے عمرہ کا
احرام باندھا۔ تمضیٰ علیہما۔ پس دونوں پر گزر گیا تو یعنی دونوں ادا کر گیا بدین کسی کو
توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماء علیہ دم۔ تو دونوں اس پر لازم ہوئے اور اس پر ایک قربانی
واجب ہے تو واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا
تو اس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کردی ہے حاصل یہ کہ احرام حج با عمرہ
کر طواف قدم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اس پر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو پورا
کر گیا اس طرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمہ بینہما بوجہ
حج وعمرہ جمع کرنے کے لان الجمع بینہما مشروع علی ما موضح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج وعمرہ
جمع کرنا مشروع ہے بنا برآئیکہ پہلے گزرا تو دونوں کا احرام جمع ہو گیا تو دونوں اس پر لازم
ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج طے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو دفع کر دیا کہ والمراد بهذا الطواف
طواف النیة۔ مراد اس طواف سے طواف النیة ہے یعنی طواف القدم ہے نہ طواف زیارت
وانہ سنة ویس یکن۔ اور طواف القدم مستحب ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ
تبرکہ شئ۔ حتی کہ اس کے ترک کرنے سے اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا تو اس طواف ادا
کرنے سے حج کا کوئی رکن ادا نہیں کیا۔ واذالم یأت بدھورکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرة
ثم بافعال الحج۔ اور جب اس نے ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اس کو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال
ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے تو لہذا عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلیذا
لومضی علیہما لہذا اگر دونوں کو پورا کر گیا تو کسی کو فاسد نہ کیا۔ جاز علیہ دم لجمہ بینہما
تو جائز ہے اور اس پر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہو گی تو پھر
شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور غزالا سلام لے کہا کہ وہو
دم کفارة وجبر۔ یہ قربانی کفارہ وجبر کی نقصان ہے۔ ہوا الصیغ۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانه
بان بافعال العمرة علی افعال الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے
افعال کو مبنی کرنے والا ہوتا ہے اور یہ مکروہ ہے کیونکہ طواف القدم اگرچہ مستحب ہے مگر
افعال حج اس سے شروع کئے جاتے ہیں اور اس کا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے کو مفید ہے نہ
آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا لہذا مسئلہ میں یوایح ہے کہ لیجب ان دونوں عمرہ
اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئ من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا
کچھ عمل کرنے سے احرام حج متاثر ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت
کے جب حج کے واسطے طواف قدم نہ کیا ہو تو پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں
بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر میں قرآن کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ واذ ارفغ عمرہ
یفنیہا اور جب استحبابا عمرہ کو توڑ دیا تو اس کو قضاء کرے۔ لعمرة الطورع ینہا۔ کیونکہ عمرہ مشروع

صحیح ہو چکا ہے کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہے وعلیہ دم لوقفتہا اور اس پر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے جسے پھر عمرہ سولے عرہ و عید و تشریق کے جب چاہے قضاء کرے۔ ومن اهل العمرة في يوم النحر اذ في ايام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا عمرہ کا یوم النحر میں یا ايام تشریق میں تو اس پر عمرہ لازم ہوگا ملما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ شروع صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ دیونضاہا۔ اور اس عمرہ کو توڑنے کے ای پلزمہ الوقف۔ یعنی اس پر توڑ دینا واجب ہے۔ لانہ قدادی۔ رکن الحج۔ کیونکہ اس نے رکن حج کو ادا کیا ہے یعنی طواف زیارت جبکہ یوم النحر ہو۔ فیصیر بانیا افعال العمرة علی افعال الحج من کل وجه تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والا ہو جائے گا۔ یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کوهت العمرة في هذا الايام ایضا علی ما تذکرہ۔ اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے بنا برآئکہ ہم اس کو ذکر کریں گے۔ فلذا یلزمہ رخصتها۔ پس اسی وجہ سے اس پر عمرہ ترک کرنا لازم ہے۔ واضح ہو کہ نہایہ میں مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل حلق کے اور نہایہ میں کہا کہ ظاہر اطلاق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی پر حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو۔

پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنائے عمرہ پر حج ہے نہ باطن میں خصوص جبکہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ظاہر ہے کہ طواف و داع سے پہلے عمرہ کیا فافہم۔ م۔ فان رخصتها تعلیہ دم لوقفتہا و عیدہ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی قربانی اور بجائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے لہذا بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ فان معنی علیہا اجزاء او ناگروہ عمرہ پورا کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہتہ اہل واسطے کہ کراہت جسے فانی نہیں ہے بلکہ معنی فی غیرہا۔ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ وهو کونہ مشغولا فی هذه الايام باذی بقیة اعمال الحج۔ اور یہ معنی اس کا مشغول ہونا ان ایام میں باقی اعمال حج ادا کرنے میں جسے یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اس وجہ سے کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ و بقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فیتجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم سے واسطے اس کے لئے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے جسے تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بتطرفات خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر قربانی واجب ہوئی۔ لہذا بینہما امانی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں جسے جبکہ حج کے حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ غ۔ اذ فی الاعمال الباقیة۔ یا جمع باقی اعمال حج میں جسے جبکہ حلق کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا

وہذا دم کفارة الیضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارة کی قربانی ہے۔ وقیل اذا حلق للہج ثم احرم
لا یرفضھا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا
ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا پر ظاہر عبارت اصل یعنی بسوط کے نسخے چنانچہ امام محمد نے بسوط
میں کہا کہ عمرہ کو رخص نہ کرے۔ ع۔ وقیل یرفضھا اعترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رخص کرے
تاکہ مماغت سے بچے۔ کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے مماغت ہے۔ قال الفقہ ابو جعفر
ومشاخنا علی هذا۔ فقہ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ ہندوانی نے کہا کہ ہمارے مشائخ اس قول پر ہیں۔
فے یعنی رخص کرے۔ فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحیۃ فانہ یرفضھا۔ اور اگر اس کا حج فوت ہو چکا
پھر اس نے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اس کو رخص کر دے فے یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو
لان فائت الحج یحلل بانفعال العرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العرۃ علی ما یاتیک فی باب الفوات
انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اس کے کہ اس
کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا پر آنکہ باب الفوات میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے
گاہے تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کرے گا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فیصیر جامعین
العمرین من حیث الافعال۔ تو وہ دو عمروں کا جمع کرنے والا ازراہ افعال ہو گیا فے اور یہ جائز
نہیں ہے۔ فعلیہ ان یرفضھا کما لو احرم بعمرین۔ تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جسے اس
وقت کہ دو عمروں کا احرام باندھے فے اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت
الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہاں وہ دو عمروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا
غرضیکہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ وان احرم بحیۃ۔ اور اگر اس نے دوسرا احرام
حج کا باندھا ہو۔ فیصیر جامعین الحجین احراما فعلیہ ان یرفضھا کما لو احرم بعمرین۔ تو وہ احرام
میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائے گا۔

تو اس پر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا
ہو فے یعنی ابتدائی احرام میں کہا کہ دو حج کے لئے ایک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو
ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے۔ اس طرح یہاں اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا
اور ابھی احرام باقی ہے کہ اس نے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع
ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ فعلیہ قضاء ہا لعمرة الشروع فیہا ودم لیرفضھا بالتحلل
قبل اوانہ اور اس پر اس کی قضاء واجب ہے کیونکہ اس میں شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک
قربانی ہے بوجہ اس کے ترک کرنے کے بایں طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا فے
یعنی حج لے لکھا کہ علیہ قضا ہوا۔ یعنی اس پر اس حج کی قضاء واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ منیر ثانیہ
کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جس کو رخص کیا اس کی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال
ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہر اس وجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ
حلال ہو گا۔ م۔

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں، احصار لغت میں منع ہے اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہیں گیا بلکہ اس نے تاخیر کی حتیٰ کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور اس نے وقوف عرفہ نہیں پایا اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتیٰ کہ پیٹھ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرق ختم ہو جانا اور عورت کا محرم سر جانا وغیرہ تجنیس میں ہے کہ غریب اگر چوری ہو ا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں ورنہ محصر ہے شافعی نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہیں ہوتا۔ مف۔ واذا احصر المحرم بعد واداسابة مرض۔ اور جب محرم (حج یا عمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے۔ فمنعه من المعنى۔ پس اس دشمن یا مرض نے اس کو پورا کرنے سے روکا فہے یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اس کو بیت اللہ تک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدید میں مشرکوں نے روکا تھا جبکہ آپ غزوہ کے لئے چلتے تھے۔ جازلہ القتل۔ تو محصر کو حلال ہو جانا جائز ہے فہے بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے۔ وقال الشافعی لا یكون الاحصار الا بالعدو۔ اور شافعی نے کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے فہے یہی قول مالک ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الاہیہ احصار میں نازل ہوں جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے فاذا آمنتتم فمن تمتع الایہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہو ا الحج۔ تو انصاف میں امن نہیں ہوتا تو بدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے پس احصار مخصوص دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان القتل بالمعدی شرع فی حق المحصر لتفصیل الخیاطۃ۔ کیونکہ محصر کے حق میں بدی ذبح کر کے حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے۔ وبالإحلال یجو من العدو ولا من المرض اور حلال ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے فہے تو احصار فقط دشمن سے ہونا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ درندہ کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس آئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آیۃ الاحصار وروت فی الاحصار بالمرض باجماع اہل اللغة۔ اور جاری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغة فہے یعنی قرآن مجید کا ہمارا دہونا عرب کی زبان پر ہے۔ پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں ان پر اعتماد ہے۔

اور آیت احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نہ اس نے

اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار مرض ہے۔ فانهم قالوا بالاحصار بالمرض والحصر بالعدد۔ کیونکہ
اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا ہے۔ فتنے یعنی جب کسی شخص کو
مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلان یعنی فلان شخص احصار کیا گیا اور اگر اس کو کسی
دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلان حصر، یعنی فلان شخص روکا گیا۔ پس
جب آیت کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغة اس آیت کے معنی میں کہ جب
تم کو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جائے گا یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ
دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمر والانصاری کی حدیث سے مرفوعاً
معلوم ہوا کہ کسر اور رنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الترمذی وصحہ النووی۔ مفتح
ربا یہ جو تم نے کہا کہ ہدی سے حلال ہو ماضی نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک
نہیں۔ والتمحل قبل آوانہ لدفع المخرج الآتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت
کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز تک رہنے سے جو جرح پیش آنے والا تھا وہ دور ہو
فتے حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام میں مردہ رہنا پڑے گا۔ اور اس میں
جرح عظیم ہے اور اگر فرض کر دو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلائل نص سے
مرض کا احصار معتبر ہو گا جیسے آیت میں والدین کو اذیت پہنچانا ممنوع تو مارنا جو بڑھ کر ہے بدرجہ اولی
حرام ہے تو جب جرح بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ عرض کے بدرجہ اولیٰ نہ فوج ہے۔ والمخرج
فی الاصطیاء علیہ مع الموت اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت
بڑھ کر ہے فتے یہ نسبت دشمن کے احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و مبالغہ
و یاؤں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو چلنے اور سواری سے مانع ہو
مگر بیزاری مرض، دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ البطلان
واذا جازلہ الفصل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ اب کچھ نہیں
پاؤں گا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس یقال لہ ابعت شاة تذبح
فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائے گا کہ ایک بکری ذبیح جو حرم میں ذبح کی جاوے فتے اور اس کے
ذبح ہونے پر یہاں حصر حلال ہو جائے گا۔ لیکن کیونکہ معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔
رواہ من یبعہ یوم بعینہ یذبح فیہ ثم تمحل۔ اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز
معرین کا وعدہ ٹھہرا کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کرے گا۔ پھر تو حلال ہو جائے گا فتے یعنی
پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام میں منع ہیں۔ وانما یبعث
الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم میں اس وجہ سے بھیجا جاوے گا کہ احصار کی قربانی ایک
تقرب ہے فتے کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے والاذا ذبحتم لم تقرب قربۃ الا فی زمان او مکان علی
ما مر۔ اور خون بہانے کا قریب ہونا نہیں معلوم ہوا مگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چٹا نہیں
گزارا فتے یعنی قیاس کو اس میں دخل نہیں مگر شرع نے بتلادیا کہ ذلی الحلیل ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔

میں یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے فلا یقع ثریۃ ورنہ فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدون زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیہ الاشارة بقوله تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الحج۔ یعنی اور اپنے سروں کو مت مونڈو یہاں تک کہ ہدی اپنے جلے حلال میں پہنچا دے فہ یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الہدی اسم لما یهدی بہ الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اس جانور کا نام ہے جو حرم میں ہدیہ بھیجا دے فہ اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد البیدی حدثنا جویہ بن عبد الحمید عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ قال لدغ الحج۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ سمار سے ایک سانپ کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بھونے کا ٹاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محروم تھا تو ہم نے اس کو حضرت ابن مسعودؓ سے ذکر کیا۔ پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اس کی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائے گا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس کے بعد اس پر عمرہ قضا ہوگا۔ مف۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعودؓ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے۔ مع۔

واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابو حنیفہؒ و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی دینا جائز ہے و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر میں ہے۔ پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج میں مکان حرم و زمانہ نحر دونوں کی خصوصیت ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہیں ہے فہ بلکہ جہاں وہ احصار سے روکا گیا وہیں ذبح کر دے۔ لانه مشروع رخصتہ کیونکہ اس کی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے فہ جس میں تخفیف و آسانی ہوتی ہے۔ والتوقيت بطل التخفيف اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے فہ کیونکہ اس کے ذمہ یہ مشکل باقی رہے گی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے ہدی بھیجے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ قلنا المراعی اصل التخفيف لانہایہ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف فہ پس تخفیف باطل نہیں ہوتی اور علمائے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے لفف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم میں ذبح کیا اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم الذین کفروا و صداعن المسجد الحرام والہدی مکونان یبلغ محلہ۔ تو ہدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا اور بیسوط میں کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اس وقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جس کے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اس کو جائز ہوگا کہ مقام احصار

میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر لے جانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اس کے سوائے
چارہ نہیں ہے۔ م۔ ویحیون الشاة للذین المنصوص علیہ الہدی والشاة اذناہ اور اس ہدی میں بکری
چائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے اور کتر ہدی بکری ہے و یجن یہ البقرۃ والبدنۃ کما فی
المنحایاۃ اور اس کو بقرہ و بد نہ کافی ہے جیسا کہ منحایا میں ہے فہ یعنی اخصیہ واجبہ میں جیسے
گائے و اونٹ اور ان کا سا تو ان حصہ چائز ہے اسی طرح اس میں بھی چائز ہے۔ و لیس المراد
بہا ذکرنا لبعث الشاة بعینہا لان ذلک قد یعدہ بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتوی الشاة
ہنا لک و تدبج عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور
یہ چائز بھیجے کیونکہ چائز کو بھیجنا بھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اس کو چائز ہے کہ قیمت بھیج دے تاکہ
وہاں بکری خرید کر اس کی طرف سے قربانی کی جاسکے۔ و قوله ثم تحلل۔ اور یہ چھہ کہا کہ پھر تو
حلال ہو جاتا ہے یعنی بروز موعود جب ہدی وہاں ذبح کر دی جاوے تو پھر تو حلال ہو جاتا ہے۔
اشارۃ الی انہ لیس علیہ المخلق او التقصیر و هو قول ابی حنیفہ و محمد۔ تو یہ قول اخبار ہے کہ
اس پر منڈنا یا کترنا واجب نہیں ہے اور سی ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ و قال ابو یوسف علیہ
ذلک۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس پر یہ واجب ہے کہ یعنی اس پر واجب ہے کہ بروز
موعود وہ سر منداوے یا کتر اوے لیکن حلال ہونا بالاتفاق اس پر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔
ولو لم یفعل لاشی علیہ۔ اور اگر اس نے خلق یا قصر نہ کیا تو اس پر کچھ نہیں ہے کہ یعنی کوئی
قربانی اس پر واجب نہ ہوگی اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لآنہ علیہ السلام خلق عام
المحذیۃ و کان محصرا بہا راموا صحابہ بذلک۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ کتر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا
در حالیکہ آپ حدیبیہ میں محصور ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم تھا
تسے جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔

پس اس حکم و فعل سے خلق واجب ٹھہرا لیکن چونکہ یہ خلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا
اگر نہ کیا تو کفارہ کسی قربانی پہاں واجب نہ ہوگی سوائے اس کے اس پر کفارہ ہوگا۔ ولہذا
ان المخلق انہا عوف توبۃ مرتبہ علی افعال الحج۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ خلق
کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہونے یعنی بعد و کون عرہ و مزدلہ
ورمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے در نہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے
میں کون وجہ ثواب و طاعت کی ہے تو جس طور پر اکتفا عبادت ہونا امر الہی عزوجل سے ہم
نے جانا ہے وہیں تک رہے گا اور وہ افعال حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یكون نسکا قبلہا۔ تو
افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا تسے لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص
حدیث وارد ہے جواب دیا۔ و فعل النبی علیہ السلام و اصحابہ لیس عرف استقام عزبتہم علی
الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اس واسطے جائز

والس جانی پران کا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے فسے اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ اس سال
لڑائی کے ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال میں ادا کریں گے۔ لیکن اس
جواب میں تعلیل بالنتھن ہے جو جائز نہیں اور بہتر جواب یہ کہ کافی ہیں۔ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے
نزدیک مقام احصار خارج حرم میں حلق نہ کرے گا اور اگر حرم میں ہو تو کبھی چنانچہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کما فی الفتح۔ المصارف جب محصر ایک
احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر دے بدو ان اس کے قال وان کان
قارنا بقتل یدمین کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو وہ ہدی
بھیجے۔ لاحتیاجہ الی التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے فسے اور
ائمہ فہم کے نزدیک اس کو بھی ایک ہدی کافی ہے۔ صح۔ فان بعت یھدی واحد یتحلل عن الحج
و یبقی فی احرام العمرۃ لم یحلل عن واحد منهما۔ اور اگر اس نے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے
حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا فسے کیونکہ
احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھٹنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔ لان التحلل عنهما شروع فی حالة واحدة۔
کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ ولا یجوز ذبح دم الاحصار الا
فی الحرم و یجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں اور جائز
ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے فسے پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت
نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے عند ابی حنیفہ رحمہ۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک
ہے فسے مواء احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقال لا یجوز الذبح للمحصر یا الحج الا فی یوم النحر و یجوز للمحصر یا العمرۃ
متی شاء اعتباراً بعدئذ المتعة والقوان رد بما یعتبر انہ بالحق اذکل واحد منهما حلال۔ اور
صاحبین نے کہا کہ محصر یا حج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت میں جائز ہے سوائے
روز نحر کے اور محصر یا عمرہ کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع و ہدی
قرآن کے اور بھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک
احرام سے حلال کرنے والے فسے پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص یوم النحر سے ہدی احصار بھی
اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفہ انہ دم کفارہ حق لا یجوز الاکل منه۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ
کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے (اور اس کی شہادت موجود ہے) حتی کہ اس قربانی سے کچھ کھالینا
جائز نہیں ہے فسے بالاتفاق اس لئے کہ یہ تو قبل اولائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیخص
بالمکان دون الزمان کسائر و بما ان کفارات تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ
کی قربانیوں میں ہے فسے کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقوان پر خلاف ہدی تمتع
وقرآن کے فسے کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانه دم نسلہ۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے فسے جو شکر
واجب ہوتی ہے تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف الحلق لانه فی آوانہ لان معظم افعال الحج وهو

الوقوف یتنبی بہ۔ اور بر خلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہے اس لئے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے فہ یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف مزدلفہ منہی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصرون بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة کہا اور جب محصور بالحج نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ ہکذا ابدی من ابن عباس وابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس وابن عمر سے مروی ہوا ہے امام جصاص نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعود کو ذکر کیا لیکن تخریج معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و عمرو بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد طے ہے۔ ولان الحجة تجب تضايفا لصلة الشروع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمره لما انه في معنى فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لئے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج یا تارک یا فاسد اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کر کے علان ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ و حج ادا کرے سو علی المحصور بالعمره والقضاء ورجو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اس پر قضاء عمرہ واجب ہے۔ والاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك لا يتحقق لانها لا يتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے فہ کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبي عليه السلام واصحابه احصروا بالمدينة فكانوا عبادا اور ہماری حجت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم مدینہ میں احصار کئے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے فہ سے چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موطا وغیرہ میں مصرح ہے۔ ولان شرع التحلل لدفع المخرج وهذا موجود في احرام العمرة۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے فہ کہ نہ کھولا جاوے اور دروازہ ہو تو حرج شدید پیش آوے و اذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كما في الحج۔ اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر قضاء عمرہ واجب جیسے حج میں فہ سے قضاء لازم ہے و علی القارئ حج وعمرة ان يرتاد محصرهما بعد الحج و بعد عمره لازم ہیں۔ اما الحج واحد بهما فلما بينا۔ پس حج و ایک عمرہ تو اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے فہ کہ حج کی قضاء میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے والثاني لانه خرج منها بعد صفة الشروع۔ رہا دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے فہ سے با احرام صحیح تو اس کی قضاء لازم ہے۔ فان بعث المعصوم بعد ما عدهم ان يذبحوا في يوم بعينه۔ پھر اگر محصر نے ہدی بھی اور ساتھیوں نے قرار دیا و اکر لی کہ فلاں روز معین میں اس کو ذبح کریں فہ سے چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے ثم زال الاحصار۔ پھر اس کا احصار رائل ہو گیا فہ سے امما ہو گیا یا دشمن و فہ ہوا تو اس میں کئی صورتیں ہیں فان كان لا يدرك الحج والهدى لا يلزمه ان يتوجه بل يصير حقا فحل بغير الهدى پس اگر وہ حج و ہدی کو نہیں پاسکتا تو اس پر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے۔

یہاں تک کہ بدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہو جاوے۔ لغوات المقصور من التوجه وهو اداء الا
فعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود اولیٰ افعال ہے۔ وان توجه لتحلل
بافعال العمرة له ذلك لانه فائت الحج اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے
حلال ہو جاوے تو اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا ہے
اور فائت الحج فی الحال ادا کے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ اگر عمرہ بمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو پاسکتا ہے۔ اگرچہ بدی نہ پاوے۔ وان كان بدو الحج
والهدى لازمه التوجه۔ اور اگر وہ حج و بدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لنوال العجز قبل
حصول المقصود بالخلاف کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی ذائل ہو گیا ہے تو
خلیفہ یعنی بدی نہ کر سکا رہے جیسے کسی نے عذر سے وضو کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ ناز پڑھے پھر تمام
کرنے سے پہلے عذر زائل ہو گیا اور پانی موجود ہے تو اس پر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اس کے
جب پڑھ چکا تو اعادہ لازم نہیں ہے۔ واذا ادرك هديه منع به اشاء اور جب اپنے بدی کو
پاوے تو اس کو جو چاہے کرے جسے حتیٰ کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانه ملكه
وقد كان عينه لمقصودا استغنى عنه کیونکہ یہ جائز اس کی ملک ہے اور اس نے اس کو ایسے
مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جس کی حاجت نہیں رہی۔ وان كان يدرك الهدى دون الحج
يتحلل۔ اور اگر وہ بدی کو پاوے گا نہ حج کو تو حلال ہو جاوے جسے اس طرح کہ حرم میں یہ
بدی بروز مجبوریہ قربانی ہو جاوے۔ لجنه عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے
جسے پس بدی کا یا نابیکار ہے تو اس کو بدی قربانی ہونے دے تاکہ فائز ہو۔ وان كان
يدرك الحج دون الهدى جازله التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے گا نہ بدی تو اس کو حلال ہو جاوے
جائز ہے۔ استھاناً۔ بدلیل استھان جسے اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز ہے اور یہی
قول ذفر ہے۔ وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المعصوب بالحج۔ اور صاحبین کے قول
پر یہ تقسیم محض حج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دوم الاحصار عند هاتين وقتين يوم
انصر فمن يدرك الحج يدرك الهدى۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک محض حج کی بدی
احصار موقت، یوم النحر ہے تو جو شخص حج پاوے گا وہ بدی بھی پاوے گا جسے لہذا یہ
صورت کہ بدی پاسکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج پاسکتا ہے نہ بدی۔ یہ دونوں صورتیں
صاحبین کے قول پر محض حج میں نہیں نکلی ہیں۔ وانما يستقيم على قول ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ صرف
امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے جسے کیونکہ دوم احصار ان کے نزدیک یوم النحر سے پہلے
فسخ کرنا جائز ہے۔ وفي المعصوب بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقف الدم بيوم النحر۔ اور
محصر بمرہ کی صورت میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے۔
کیونکہ احصار عمرہ کی بدی فسخ کرنا یوم النحر سے متعین نہیں ہے۔ وجہ القیاس وہو قول زفر
انه قد مر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى۔ یعنی اس مسئلہ میں زفر نے حکم

قیاس لیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اس کے کہ خلیفہ یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو ف سے یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اس کا احصار نائل ہو کر حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو لا محالہ اس کو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی۔ وجہ الاستحسان۔ دلیل استحسان کی ف سے جوامام کا قول ہے یہ ہے کہ انما الزمانہ الزمانہ الحجہ لضع مالہ۔ ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہو گا ف سے یعنی ہدی لان المبعوث علی یدیہ الہدی لیدفعہ ولا یحصل مقصودہ۔ کیونکہ جس کے ہاتھوں اس نے بھیجا ہے وہ ضرور اس کو ذبح کر دے گا اور اس کا مقصود حاصل نہ ہو گا ف سے کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا حالانکہ اس صورت پر اس کو حج کرنا لازم ہے۔ وحرمۃ المال کحرمۃ النفس۔ اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت ف سے یعنی اس شے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس میں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بوم النحر ہے تو مال کے کر جو چاہے کرے گا۔ علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قریبان نفل تو بھی ضائع نہ ہوگی۔ ہاں امام کے قول پر جبکہ بوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال ہو کہ وہ ہدی دالے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کہا گیا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الباقی نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو لکھیں نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے ابھی ہم دلیہ الخیار اور اس کو اختیار ہے ف سے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی انشاء عبوری ذلک المكان غیرہ لیدفع عنہ فیتحل اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر کرے تاکہ اس کی طرف سے ہدی ذبح کر دے جاوے بروز موعود پس حلال ہو جاوے والانشاء توجہ لیودی النک الذی الزمہ بالاحرام دھوا افضل۔ اور اگر چاہے تو مشوجہ ہو تاکہ جس نیک کا احرام سے التزام کیا ہے اس کو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے لانه اقرب الی الوفاء بعاہدہ۔ کیونکہ یہ وقت کے وعدہ سے اقرب ہے ف سے یعنی اگر پورا ادا ہو جائے تو وقت کے وعدہ ہے۔ ومن وقف بعرقۃ ثم احصر اور جو شخص عرفات کا وقوف کر چکا پھر وہ محصر ہوا ف سے مثلاً ایسا بیمار ہو کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لا یكون محصرًا لو وہ محصر نہیں ہو گا ف سے یعنی شرعی احصار اس کے حق میں نہیں وقوع الامن من الفرات کیونکہ حج نوبت ہونے سے امن ہو گا ف سے کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گزری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ م۔ ومن احصر بکفۃ دھو منوع من الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص بکفۃ کے اندر یعنی حرم میں رہا تو

در حالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے نہ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طواف ہوگی لہذا تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحلی۔ کیونکہ تمام کرنا اس کو مستعذر ہے تو ایسا ہوگا تو یا حل میں محصر ہوا نہ یہ اس وقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان قدر علی احدھا فلیس بمحصر اور اگر دونوں میں سے ایک پر قائل ہو تو وہ محصر نہیں ہے نہ یعنی وہ محصر نہیں جو وہی بھیج کہ حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف۔ تفصیل دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قائل ہو تو وہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یقتل بہ۔ تو اس وجہ سے محصر نہیں کہ جس کا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہو جاتا ہے نہ یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف وسیع ہے پس عمرہ کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والد مر بدل عنه فی القتل۔ اور ہدی بھیجنا اس کا بدل ہے حلال ہونے میں نہ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے نہ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا۔ پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی هذا المسألة خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے نہ یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصیح ما اعلتک من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا نہ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ مفع۔ الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روائی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اس کے درندہ وغیرہ ہو اور متحد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طویل ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جس کا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے۔ م۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یومہ الفرفقاناتہ الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس کا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہو گئی یعنی دسویں ذی الحجہ ہو گئی تو اس کا حج فوت ہو گیا نہ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے میں اس کو دسویں کی فجر طلوع ہو گئی تو اس کا

حج جاتا رہا۔ لہذا ذکرنا ان وقت الوقوف بمقدالہ بوجہ اس کے جو ہم ذکر کیجئے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے جسے بعد طلوع فجر و عیم کے نہیں رہتا ہے اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جس کا وقوف عرفہ فوت ہوا اس کا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف وسیعی و یحلل۔

اور اس پر واجب ہے کہ طواف وسیعی کیے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے جسے پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام دراز میں حرج ہے۔ ولقنی الحج من قابل اور حج کو سال آئندہ میں قضاء کرے۔ ولادم علیہ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے جسے الحاصل جس کا حج فوت ہوا وہ عمرہ کرے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ میں حج قضاء کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے۔ اور وقوف عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ دسویں کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اس کو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاته الحج فلیتعلم بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اس کا حج گیا پس عمرہ کرے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں حج ہے جسے یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمر سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو منقول و ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبد الرحمن بن ابی یعلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف ضعیف ہے اور دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی۔ اور اس کی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ التہلیبی ہے جس میں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم نے صحیح میں اس سے روایت کی۔

ابن البیہم نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ ہے کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و شافعی و حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع محبت اور اس کی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اس کی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فانت الحج براہ عمرہ رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں قضاء کرے۔ شاید یہ کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ یہی ابن عمر نے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو بدی تھے میسر ہو بھیج دے رواہ مالک فی الموطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ تارن متبع تھا جس کو فتویٰ دیا ہے، بدلیل آنکہ شافعی نے اس الزکوٰۃ ابن عمر سے مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ بدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن میں لوٹ جاوے الحج۔ اور اسناد صحیح ہے پھر بدی وہ لاتا ہے جو تارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی محبت نہ ہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور غلط ہے الحج پر کوئی قربانی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ تارن یا متمتع اپنے ساتھ بدی لایا ہو تو حج کرنے ورنہ آئندہ سال کی قرآن یا حج کی قربانی کرے

اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ خاللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمر کر کے اور کتاب میں طواف و سعی سے توفیر مایا والعمرة ليست الا الطواف واكسى۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف و سعی کے جسے نہیں منسخت نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے حق رہی دلیل قیاس توفیر مایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحاً لا طریق للخروج عنه الا باحد واحد التکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح مستقر ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے قدر جس سے کفائی الاحرام المبہم جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا ہے نہ یعنی اس نے صرف احرام کی نیت و تلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اس کو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرے اور بغیر اس کے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔

مفت۔ دھنا عجز عن الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے توجیز ہو چکا۔

فے کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے۔ فیتعین علیہ العمرة۔ تو عمرہ اس پر متعین ہو گیا ہے لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولادم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرة۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اس کا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کر کے ہوا ہے اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اس کا حلال ہونا بدون اولیٰ افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجوز بینہما۔

تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا بمنزلة قربانی کے محصر کے حق میں ہوا پس عمرہ و قربانی دونوں جمع نہیں کی جاویں گی نہ بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں بدی لازم ہے کیونکہ بغیر ادا کے افعال کے حلال ہونا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو محصر نہ ہوا تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرة لا لفوت اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے نہ رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے بدی بھیج کر حلال ہونا مشروع نہ ہوا کہ مدت تک احرام کی وجہ سے احرام میں حرج شدید ہے نہ اس وجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خالص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا۔

وہی جائزۃ فی جمیع السنة۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے نہ جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت۔ ایام رمضان ہیں لہذا اہل مکہ تراویح کی ترویج میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ الاحمسة ایام بکرة فیہا فعلما سولے پانچ ایام کے کہ ان میں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے نہ احرام عمرہ مکروہ نہیں وہی یوم عرفة اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفة نہ جس دن حج کا وقت عرفات ہے۔ ولوم الفطر اور دوم۔ یوم النحر نہ جس دن رمی و ذبح و حلق و طواف وغیرہ ہے وایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق کے ہیں۔ لہذا دی من والیہ انہا کانت مکرة للعمرة فی هذه الايام الخمسة بدلیل اس کے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایا ہے کہ حضرت امام المومنین ان ہاتھوں

ایام میں عمرہ مکروہ رکھی تھیں۔ یہ روایت بیہقی کہے لیکن اس میں یوم عرفہ و یوم النحر و روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ہاں سعید ابن منصور کی روایت ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب میں۔ مع۔

ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحویلی کا اشارہ ہے۔ مع۔ دلان ہذا ایام الحج فکانت متعینہ لہ۔ اور اس قیاس سے کہ یہ ایام ادا کے حج کے ہیں تو حج ہی کے واسطے متعین ہوں گے۔ ورنہ شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شارح سے نہیں پائی۔ مع۔ وہن ابی یوسف انہ لکنوا فی یوم عرفہ قبلہ الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والّاظہر من المذہب ما ذکرنا۔ اور مذہب میں اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ عرفہ کے روز مع یا قیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف سے بھی اظہر یہی قول ہے و لکن مع ہذا الواداہانی ہذا الايام مع وسیقی ہر ما یہا فیہا۔ ولیکن باوجود کراہت کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہے گا۔ ان ایام میں احرام باندھ کر ادا نہ کیا ہو۔ مع۔ لان الکواہتہ کیونکہ کراہت سے کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ بغیرہا۔ بلکہ عمرہ کے خارج معنی سے ہے وہو تعظیم امر الحج و تحلیص وقتہ لہ۔ اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے خالص کرنا ہے پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی فیصح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا صحیح ہوگا۔ ان ایام میں احرام ہے گا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہوگا اگرچہ مکروہ ہے جسے مکروہ وقت میں نماز عمرہ ادا کر دے یا نقل شروع کر کے تمام کر دے۔ والعمودۃ سنۃ۔ اور عمرہ سنت ہے نہ یعنی عمرہ میں ایک مرتبہ ادا کرنا سنت ہو کہ ہے یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی نے ورنہ جدید قول میں کہ فی یمنۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ خیرۃ کفریۃ الحج۔ عمرہ فرض ہے بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عمرہ خیرۃ ہے مثل فی یمنۃ حج کے ورنہ مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دار قطنی و حاکم کی روایت مگر متعین غیر محفوظ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن ابیہی مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضہ ہیں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے بخاری نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تخلیقاً اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوعہ میں بیان اسلام میں کلمہ شہادت و سلوۃ و زکوۃ کے بعد عار و ہے مان حج و عمرہ یعنی اور یہ کہ تو حج و عمرہ کر کے رہا ابو داؤد و دار قطنی و ابن عمر و حاکم۔ ابو زین عقیل رضی اللہ عنہ نے کہا کہ

یا رسول اللہ میرا باپ میرے مرد بول رہا ہے کہ اس کو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی۔ اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ واتعوا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جس کو تم ادا کرو اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرؤ۔ پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التتبع نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اس کے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے اذان و غلظہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں۔ اور حدیث ابو ذر بن غنیم میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ تجھ کو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب و سنت ہر ایک میں رہا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔

اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اس وقت متعین ہوتے کہ اس سے معارضات احادیث و ابعاد موجود ہوتے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیسرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاة راوی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ براہِ امام ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریر نے بھی روایت کی اور اس کے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جن کو طبرانی اور دارقطنی نے سند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہنچتی ہے لہذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح وارد ہے بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ لقی الدین نے امام ابن کثیر کا اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور سند میں ماہاں راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ماہاں کو امام بخاری نے معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور انہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔

بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اس کی

اسناد میں عمرو بن قیس راوی میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن بقول ابن الہمام "اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گزر چکا۔ پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا کما نقلہ العینی" اور حق یہ ہے کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ ولا ینھایہ موقۃ بوقت وتعادۃ بنیۃ غیرہا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جبکہ فائت الحج میں ہے فسے جس کا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے۔ پھر عمرہ وحج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وھذہ امارۃ التقلیدۃ۔ اور یہ صفت اس کے لقل ہونے کی علامت ہے فسے کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ اور نقل ہونا منافی مسنت نہیں کیونکہ سنت وہ لقل ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے براہر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اس کی تاویل واجب تاکہ جوا حدیث واضح ہوتے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ و تاویل ماریاۃ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اس کی تاویل یہ کہ انہما مقتدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر یا اعمال حج ہے فسے خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف و سعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لا یثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا فسے بلکہ فرضیت کے واسطے چاہئے نص قرآنی یا مانندہ قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہنچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معارضہ میں کہ عمرہ لقل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف و سعی ہے فسے پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرنا فی باب التمتع واللہ تعالیٰ اعلم اور ہم اس کو باب التمتع میں ذکر کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی هذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ ان الانسان له ان یجعل ثواب صلوٰۃ لہ۔ انسان متنازع ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے صلوٰۃ خواہ نماز ہو فسے باہمی طور کہ فوائد

پڑھ کر اس کا ثواب فلاں مردہ یا زعمہ کے واسطے کر دے بطریق احسان و ہر ایک کے اوپر ما
 یار روزہ ہونے سے یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے اور صدقہ یا صدقہ ہونے سے روپیہ
 پیسہ کھانا پٹر اور غیرہ مال صدقہ اور غیرہا۔ یا ان کے سوائے فتنے مثل تلکوت، قرآن و تسبیح و
 تہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اما طق الاذی عن
 الطریق صدقہ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتیٰ کہ مسلمان بھائی سے
 خندہ پیشانی سے ملنے کو صدقہ فرمایا: وداہل سنة والجماعة۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک
 ہے فتنے بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
 وان یس للانسان الاماسی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اس کے جو سعی کر چکا۔ اس
 سے نکلتے ہیں کہ غیر سعی سے اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا
 تو لغو ہے نہیں پہنچے گا اور اہل السنۃ اس کو رد کرتے ہیں۔ لہاروی عن النبی علیہ السلام انہ
 ففی بکشیہ المبین احدہما من نفسه والاخر عن امته من اقرب بعد اینه اللہ تعالیٰ ویتجدلہ بالبلاغ۔
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربان کئے جن کے سیاہی
 میں کچھ سپیدی ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کے طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی
 طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے
 کی گواہی دی تھی یہ حدیث ایک جماعت کثیر کسمابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے
 روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہؓ و ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہما سے ابن ماجہ نے بطریق عبدالرزاق اور
 احمد نے اور روایت ابو ہریرہؓ عن عائشہؓ مرفوعاً مسند احمد میں اور مجمع طبرانی میں اور حدیث جابر
 رضی اللہ عنہ سنن ابوداؤد و ابن ماجہ اور حدیث ابورافعؓ مسند احمد میں اور حدیث حذیفہؓ
 عند الحاکم اور حدیث ابویعلیٰ عند ابن ابی شیبہ و حدیث الشرح ایضاً و رواہ ابویعلیٰ و ابیراز و الدارقطنی
 اور آثار و احیاء و رباب قرآن یسین وغیرہ بہت ہیں۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور
 صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا ان کے اموات کے لئے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و
 مشہور ہے۔ م۔ مفع۔ جعل لفضیلة احدی الشائین لامته۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے فتنے اور قرآن مجید میں
 ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لئے بقولہ تعالیٰ و یستغفرون للذین آمنوا۔ و یقولہ تعالیٰ
 فاعفوا للذین تابوا و اتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ و قہم السیات اور مومنوں کا والدین کے لئے بقولہ تعالیٰ
 و قل رب ارحمنا کما رحمنا صغیراً۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور نماز جنازہ پر
 دعا متواتر متواتر مشہور ہے۔ پس جب غیروں کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم
 ہو گیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جبکہ خود آیت
 میں ہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے۔

بذلک المخلص الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جس میں کچھ تفصیل و فیرہ کی ضرورت نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الہی عزوجل اس طرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس، لانسان الاماسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے ہم اس پر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو

اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل

کے اندر منحصر نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پڑھایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اس کی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اس نے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی اور اس دعا و استغفار و قرأت و ذکر کا ثواب جو اس کے کسی بھائی مسلمان نے اس کو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جب کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز یہ بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آویں گے جن پر مثل پہاڑوں کے گناہ لگے ہوں گے پس اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخش دے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید بھیدہ واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جس وقت کہ امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و اس کی حیات کو طلب کیا۔ اور ان کے دلوں میں نفاق و پھوٹ پیدا ہوئی حتیٰ کہ ان کی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جبکہ انہوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ وغیرہ غائب و بکثرت ہو گئے۔ اور چونکہ انہوں نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی کی تو ان کی کوشش کا نتیجہ ان کو دیا گیا یعنی ان کو دنیا دی گئی۔

پس انہوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑی اور شرک و کفر پھیلایا اور اس کی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بچا رہے مومنین غرہ و بوجہ سختی معاش کے طرح طرح کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جن کا باعث یہی حکام ہوئے۔ پس ان کا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جبکہ ان معصیتوں و سختیوں میں یہ مومنین خالص توحید الہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے۔ پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں پھوٹیں مگر خراب بد اعمال ہونے سے تمناش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کہیں جہنم کے ریگستان میں نہیں رکھی جاسکتی ہے اور جس نے شرک و کفر کی جڑ چھائی اور نمود باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنے والے سے منہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جمی ہے۔ پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا کہ تو انہیں کی پابندی پر ہے تو وہ تمام دنیا کو لے نکلتا ہے تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ انسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور دنیا اس کے نزدیک حقیر و محار و ذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اس کو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے کہ

کافروں کو ان کی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو ان کی مراد ہے یہ بھی نہ دی جاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے ورنہ ہالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو ان کی معاش دنیاوی پوری فرما دے گا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جھوٹا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منہ موڑ کر آخرت چاہتے ہیں پھر دنیا بھی لذت کی خواہش سے چاہتا ہے جب یہ معلوم ہوا تو قولہ لا تزروا ذرۃ ذرا آخری کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاوے گا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس کا کچھ تعلق نہ ہو اس پر دوسرے کا بار نہیں پڑے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوں گے سب کے عوض اس پر بھی حصہ ہے اور میں دیکھتے کہ جب کسی محلہ میں نا معلوم قتل واقع ہوں تو محلہ والوں کی فطرت سے ان پر قسم و دیت ہے اور یوں ہی خطا سے قتل کا بار اس کی برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں۔ اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اس کا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر میں سہی ہے حتیٰ کہ آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا۔ لیکن سہی یہی کہ اس کے کسی فعل سے اس کو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی وجہ سے جو کچھ ثواب فیروں کے فعل کا ثواب بدیہ ہو یہ اس کی سعی میں داخل ہے۔

چنانچہ حدیث میں بنتلہ کے قربانی اپنی امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بخت کہ نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اس کو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اس کی سعی نہیں ہے کیونکہ سعی وہی جس کا نتیجہ نکلا۔ پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انہوں نے سعی صرف آدمی کی زندگی میں اس کے ہاتھ پاؤں آلہ کو قرار دیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو توفیق الہی عز و جل بیان ہوا لا یتق۔ پھر واضح ہو کہ اہل السنۃ میں کچھ اختلاف نہیں کہ سون کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد و کھانا و قربانی وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اس کی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اس کے محض بدن عبادت مثل صوم صلوٰۃ میں اختلاف ہے حتیٰ کہ فتح القدیر میں لکھا کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ ان کا ثواب پہنچتا ہے، پھر یہ خوب جان لینا چاہئے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدن عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہے کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو تو پھر وہ اپنا ثواب جس کو چاہے دے دے۔ یہی سے میں نے کہا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسوم کے پابند کہ سوم و چہلم وغیرہ کرتے ہیں یعنی تو اس واسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے میں حقارت یہ شکایت ہے اس شخص سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو میت کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لئے سودی روپیہ قرض لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نا بالغ ہیں تو ان عمرات کے ارتکاب سے تعصبات میں مبتلا ہوتے ہیں یعنی وسعت ترکہ و جواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم بیع اور مال رائگاں ہے مگر جس قدر کہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نہت و مال حلال پہنچے تو

ثواب کا مشربے قطع نظر اختلاف کے، پس اگر اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب بدرجہ
کرنے سے میت کو ثواب پہنچے گا۔ پس امر صالح تو اس قدر ہے کہ حلال مال سے میت ترہانی یا
کمز خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور
بندہ وڈوں کی طرح دن و تاریح کے قہیں نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے صدقہ
قبول فرماتے و ثواب کی التجاء کریں پھر اس کو بدرجہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب
جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہے نہ کثرت وقت پر لہذا سودی روپیہ لینا اگر حجاز نہیں ہو تو وہ
ضرورت شرعی کے وقت ہے اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اس کے حرج و مشقت شدید
لاحق ہو۔ لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہے اور اس نے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو مالدار کے
حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدیتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برہاد
اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہے لغو بالله من شروء الفساد من سیات اہمالنا و لا حول ولا
قوة الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ والعبادات الزايع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیتہ محضہ۔
ایک محض مالی فتنے جس میں بدن کی مشقت نہیں ہے۔ کالزکوۃ۔ جیسے زکوۃ فتنے کہ صرف مال دے
دینا ہوتا ہے۔ و بدنیۃ محضہ اور دوم محض بدن فتنے جس میں مال کا خرچ نہیں کالصلوۃ جیسے نماز فتنے
کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے و مذکتہ منہما کالحج۔ اور سوم وہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب
ہے جیسے حج فتنے کہ اس میں بدن کے افعال و خرچ مال ہے لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ بقول
صحیح و ثواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادارہ واجب ہونے کی
شرط ہے۔ ع۔ پھر ایصال ثواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض
ہے اس نے پڑھ کر ثواب دوسرے کو دے دیا تو بظاہر فرض ساقط و ثواب ذاصل ہو لیکن یہ
معتلج ہے۔ ہاں اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو پہنچے
گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔

رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض
ہوئی پس اس نے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اس کی طرف سے پڑھ دے تو
اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار ہو۔ م۔
والدنیۃ تجزی فی النوع الاول فی حلقی الاختیار والاضطرار المحصول المقصودہ بفعل النائب
اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں
میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے فتنے یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال
معلوم فقراد کو پہنچا دیا جاوے۔ پس جب اس نے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہنچا دیا
تو عبادت پوری ہوئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو لیکن بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہنچانے
سے معذور ہو یا حالت اختیار میں ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہے مگر اس نے نائب
مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوۃ میں عبادت یہی کہ فقراد کو مال دے دے جس کا ویشا نفسی و شاق

ہوتا ہے تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ ولای یجزی فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدن عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں جسے خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وہو اتعاب النفس لا یحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دیتا ہے بذریعہ نیابت کے نہیں حاصل ہوتا ہے جسے بلکہ نائب کو تعب ہوا تو اس کی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اس کی بھی عبادت نہ ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ و تجزی فی النوع الثالث عند العجز للبعی الاول وهو المشقة بتفقیص المال۔ اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھاتا دلا تجزی عند القدرة لعدم اتعاب النفس۔ اور بحالت اختیار جاری نہیں ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے جسے حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن دونوں سے مرکب ہے اس میں مالی عبادت سے مشابہت بنظر مالی ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے۔ پس ہم نے اس کے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو اس کا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتیٰ کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت میں اس کا حکم مانند عبادت محضہ کے ہے حتیٰ کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔

پس اگر حج بھی عبادت مرکب ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا اگر وہ خود افعال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعے نہیں جائز ہے اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اس کے اختیار میں رہے گا۔ پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جبکہ خود اپنے افعال سے عاجز ہے۔ والشروط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہونے کا شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے جسے حتیٰ کہ اگر بعد اوائے نائب کے خود قوی قادر ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فوجہ العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے جسے یعنی تمام عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اس کی طرف سے ہوگا اور یہ حج فرض میں سے وہی الحج النفل یجوز الانایۃ حالۃ القدرة لان یاب النفل اوسع۔ اور نفل حج میں نائب کی قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا نائب زیادہ وسیع ہے جسے کیا نہیں سمجھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہ ایصال کو اب حج میں نیلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر لو اب غیر کو بدیم پہنچے گا اور یہ نیابت کی صورت میں تو اختلاف ہے۔ ثم ظاہر المذهب ان الحج یفح عن المبیوع عنہ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج اس شخص سے واقع ہوتا ہے جس کی طرف سے حج کیا گیا جسے یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے ابتدا واقع ہوتا ہے گویا موکل کے کیا۔ و بیانی شاهد

الاحیاء الواردة فی الباب اور اس باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ بھی اسی کی شاہد ہیں
 کحدیث الخشعیۃ۔ چلے خشعیہ عورت کی حدیث سے جو مصلح السنہ میں سوائے ابوہریرہ
 کے مروی ہے اور گزر چکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خشعم میں سے ایک عورت نے اپنے معذور بپا
 کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ بھی من ابیک واعتمری چنانچہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور
 عمرہ کر۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج و عمرہ کر اور جواب نائب کو دے دے دھن محمد اور
 امام محمد سے غیر ظاہر یہ رعایت ہے کہ ان الحج یقع من الحاج وللأمر ثواب النفقة۔ حج تو حج کرنے
 والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لئے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانه عبادة
 بدائیۃ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے نہ یہ بسوط کی عبارت ہے اور ظاہر امر اور یہ کہ حج
 محض بدنی عبادت ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند الجن اتم الاتفاق مقامہ۔ اور عاجزی کے
 وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام کیا گیا۔ کالقدیۃ فی باب الصوم۔ چلے باب الصوم میں قادیہ ہے
 نہ کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہے تو بجائے اس کے اس کا قادیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ
 اس کو قادیہ کا ثواب ہے نہ آنکہ اس نے روزہ ادا کیا۔ قاضیہ۔ قال ومن امرہ رجلان ان
 حج عن کل واحد منهما حجة۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے
 اس کو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ قابل بھجۃ عنہما۔ پس اس نے دونوں کی طرف سے
 ایک حج کا تلبیہ کہائے یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ من فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی لبیک از
 جانب فلان اور فلان دیگر ہے مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع
 کر دے۔ حج۔ فہی عن الحاج۔ تو یہ حج اس حاجی نائب کی طرف سے ہوگا نہ یعنی جو افعال
 اولیٰ کے وہ اسی نائب کے قرار دیئے جاویں گے۔ ویضمن النفقة۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا
 نہ یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہے ہر ایک کے لئے اس کے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ
 حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع من الأمر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے
 واقع ہوگا نہ یعنی اس نے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور ذرائع
 میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحاج من
 حجة الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا نہ
 پھر یہ حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا
 چاہیے۔ وکل واحد منهما امرہ بخلص الحج لہ من غیر اشتراك۔ اور ہر موکل نے اس کو حکم کیا تھا
 کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے فقہ نے اس نے شرکت کر دی تو اس
 لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔

رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جائے تو جواب یہ
 کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کھفائہ نہیں بلکہ بظہر نیست کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے۔

ولا يمكن القاعده عن احدها لعدم الاولوية. اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرانا ممکن نہیں ہے جسے یعنی نیت میں اس کے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فبقی عن المأمور۔ تو ناٹھ کی طرف سے واقع ہوگا جسے گویا معنی یہ کہ جو افعال اس نے ادا کیے وہ اسی کے حوالے کر دیئے جاویں گے جبکہ وہ کسی کام میں نہیں آتے ہیں لیکن ٹائب جس کے حوالہ ہوا وہ اس کے کام کا بھی نہیں حتیٰ کہ اس کا حج اسلام ادا نہ ہوا جبکہ اس نے نیت نہیں کی تھی۔

خلاصہ دلیل کا شیخ عینی نے جامع صغیر کی شرح عتالی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا موکل یا وکیل کوئی بھی نہ فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ میری سمجھ میں امام مسنف کی دلیل زیادہ محقق ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہے تو حج مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا۔ لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اس نے اپنے واسطے کیا لیکن اس کے واسطے عبادت نہ ہوگا جبکہ نیت نہیں۔ لہذا اگر اس پر حج فرض ہو تو اس حج سے ادا نہ ہو جائے گا اور یہ دلیل مدقّق محقق ہے۔ پھر یہ پایہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے جو اب یہ ولا يمكن ان يجعله من احدهما بعد ذلك۔ اور وکیل کو بعد اس کے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کر دے جسے اور اس کا بعید وہی کہ حج مذکور کے صرف افعال اس کے حوالہ ہیں نہ عبادت کیونکہ نیت اس نے موکلوں کی طرف سے قرار دی تھی۔ پس اس کو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتیٰ کہ خود اس کو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام ادا ہو جاتا۔ بخلاف ما اذا حج من البریہ۔ بر خلاف اس کے جبکہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا جسے یعنی بدون ان کے حکم و غرض کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اس کے واسطے عبادت حاصل ہے پس اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے اور جس طرح چاہے دے دے۔ فان له ان يجعله من احدهما۔ چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے جسے خواہ ماں کے لئے یا باپ کے لئے۔ لانه متبرع يجعل ثواب عمله احدهما۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک کے واسطے ہدیہ کرنے میں متبرع ہے جسے یعنی بدون حق لازم کے نفل دینا کیلئے والا ہے کیونکہ ان کے لفقہ و حکم سے ان کی طرف سے نہیں کیا تھا بلکہ مقہود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے ہو یعنی ثواب اس کا ان کو پہنچاؤں گا تو بعد حج کرنے کے وہ محتاسب ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کر دے دے۔ اولہما۔ یا دونوں کے واسطے ہدیہ کر دے۔ فیبقی علی عباد و بعد وقوعہ سبب الثواب۔ پس وہ اپنے اختیار پر ہے کہ بعد وقوع حج کے

سبب واسطے ثواب حج کے فتنے یعنی چونکہ مقصود یہاں اپنے فعل سے حج کر کے اس کا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو اس کا ثواب اس سبب سے ہو تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اس کا بدیہ کرنا جاری ہوگا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک واسطے سبب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے بدیہ کرے۔ خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کر کے وقت ہی معتبر ہے کہ اس نے خود خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کہا اگرچہ اس وقت اس کی نیت یہ ہے کہ اس کا ثواب کی چیز موجود ہی نہیں ہے۔ پس اصل فرتی وکیل کے موکلوں کی طرف سے حج کر کے میں اور فرتی کے والدین کی طرف سے حج کر کے میں یہ ہے کہ وہاں فرتی نے افعال حج خود کئے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جبکہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب ہو جاوے۔ رہنا یفعل بحکم الامر۔ اور یہاں وکیل تو فعل بحکم موکل کر رہا ہے فتنے حتی کہ افعال ہی وکیل کے نہیں بلکہ موکلوں کے واقع ہوئے۔ وقد خالف امرها۔ اور حال یہ کہ وکیل نے دونوں موکلوں کے حکم سے مخالفت کی فتنے کیونکہ ہر ایک نے اس کو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کر کے کا خرچہ دیا تھا۔ کیونکہ اسی صورت میں موکل کا مقصود مختصر ہے تو یہ شرط ضروری معتبر ہے مگر اس نے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت کر لی۔ اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلوں کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اس کی ذات کا کام تصور ہوتا ہے فیقع عنہ۔ تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہوں گے۔ ولھن النفقة ان الفق من مالھما اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونوں موکلوں کے مال سے خرچہ کیا ہو۔ لانه صرف نفقة الاموالی حج نفسه۔ کیونکہ اس نے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا فتنے اور یہ کام اگرچہ حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا تو خرچہ اس نے اپنے کام میں اٹھایا ہے۔ وان ابدم الاحرام اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو یا ن ذی عن احدهما غیرہین۔ بایں طور کہ دونوں موکلوں میں سے ایک کی طرف سے بغیر معین کے ہوئے نیت کی فتنے تو اس صورت میں حج تو ایک شخص کی طرف سے واقع ہوا مگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلك صار مخالفاً۔ پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گزر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا فتنے اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اس کو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا لعدم الاولیۃ بوجہ اولویت نہ ہونے کے فتنے یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولی نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اس کے کام کو کسی خاص کے واسطے نہیں ٹھہراوے گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان میں احدهما قبل السفی۔ اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اس نے موکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا فتنے یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اس نے اس ایک کو معین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی ممکن ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ كذلك مندابی یوسف۔ اور ابو یوسف کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے فتنے

کیونکہ ایک کو معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ وبعوالقیاس۔ اور قیاس ظاہری ہی ہے۔
لأنه ما مور بالتعيين والابهام بخالفه۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اس کے
مخالف ہوا۔ فيقع عن نفسه توسيع اس کی ذات سے واقع ہو گا جسے لیکن حج عبادت نہ ہوگا
حتی کہ اس کا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر وہ مبہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام
کا تبیہ کہا بدون اس کے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعین جائز ہے جو اسباب یہ کہ یہاں مؤکلوں
کے تعین پر مامور تھا تو مخالفت سے کچھ تعین نہیں جائز ہے۔ بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمره
حيث كان له ان يعين ما شاء۔ بخلاف اس کے جبکہ احرام مبہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ
اس کو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم هناك مجهول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے
اور لازم کی وہ مجهول ہے جسے تو بیان سے اس کو رفع کرنا جائز ہے جسے نزدیک کے واسطے
اپنے اور کچھ مجهول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وھذا المجهول من له الحق۔ اور
یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجهول وہ شخص جس کا حق ہے جسے نزدیک ہزار درم
اپنے اور ایک حقدار مجهول کے لازم بیان کے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ مجهول
ہے پھر واضح ہو کہ قیاس اگرچہ تعین نہیں صحیح ہے لیکن اتحافا صحیح ہے۔

اور سی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ روجه الاستحسان ان الاحوام مشروع وسيلة الى الافعال
لامقصودا بنفسه۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع
ہو آخر مقصود نہیں ہے۔ والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعین اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا
ہے بواسطۃ تعین کے جسے یعنی اس طرح کہ مبہم کو معین کر لے پس اولیٰ افعال کی شرط احرام
ہے فاکتفی بد شرطاً۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا جسے کیونکہ شرط کسی طرح
بائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا
وسیلہ و شرط ہے تو افعال مشروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا۔ بخلاف
ما اذا ادى الافعال على الابهام۔ بمر خلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر
افعال کو ادا کر چکا تو ایسا تعین نہیں ہو سکتی۔ لان المودى لا یحتمل التعین۔ کیونکہ جو چیز ادا
ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو جسے بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اس میں تعین کرنا
ممکن ہے تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا صار مخالفاً تو مخالف ہو گیا جسے کیونکہ مؤکل
سے موافقت تو تعین کرنے میں تھی۔ الحاصل یہاں چار صورتیں ہیں اول یہ کہ وکیل نے دونوں
کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کر دیا۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا
پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اس کے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا نہ ائے افعال طواف
وقوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً نہیں جائز ہے۔ اور امام
ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اس نے صرف حج کا احرام باندھا اور
اس میں کچھ یہ نہیں کہ کس کے طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعین کرنے

قبل اداائے طواف اور وقفہ کے تو بالاجل جائز ہونا چاہیے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام نگریم کہ حج ہے یا عمرہ ہے اور یہ بالاختلاف جائز ہے۔ مف۔ قال فان اموة غيره ان يقرون عنه فالدم اعلی من دم۔ امام محمد رحمہ اللہ اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قرآن ادا کر دے تو بدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا ہے یعنی ابھی اسے معلوم کہ وکیل پر ہے لانه وجب شکر الماد فقہ اللہ تعالیٰ من الحج بین التکین۔ کیونکہ یہ بدی تو حکم اس توفیق کا جواب ہے تعالیٰ نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی ہے یعنی ایک احرام میں والمامور ہوا لمختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے وهذه المسألة تشهد لصحة السردی عن محمد ان الحج يقع عن المأمور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمد سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے فہم اور مؤکل کو نفقہ کا جواب ہے۔

یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو بدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقہ وکیل سے ہوں اور بدی قرآن حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب عدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اس نے اپنے مال سے جب غیر خودیہ افعال ادا کر لئے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیک پر اس نے ولایت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاملہ اور حجة یعنی نیک پر ولایت کرنے والا مثل فاعل کے ہے یا مانع اس کے بروایت صحاح۔ فعلی بذہن نظر فعل کے وکیل سے اور بنظر ولایت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القرآن وکیل پر ہے۔ حالانکہ لو اب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قرآن میں بدی ایک نیک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظ۔ م۔ وكذلك ان اموة واحد یا حج عنه اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف سے حج ادا کر دے۔ والاخریان یعزونه۔ اور دوسرے عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف عمرہ ادا کر دے فہم پس اگر دونوں نے اس کو قرآن کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قرآن نہیں کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ اذناہ بالقرآن دونوں مؤکلوں نے اس کو قرآن لینے کی اجازت دی۔ فالدم علیہ۔ تو دم القرآن وکیل پر ہوگا۔ لہذا قلنا۔ بوجہ اس کے جو حصے بیان کیا فہم کہ حقیقہ ایک احرام میں دو لک ادا کرنا اسی سے متعلق ہوا۔ ودم الامصار علی الامور اور احصار کی قرآنی کفارہ مؤکل پر لازم ہے فہم یعنی مال مؤکل میں محسوب ہوگی اگر وکیل کو راء میں احصار پیش آیا ہو۔ وهذا عندی حقیقہ وجملاً۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقلنا

الیوسف علی الحاج لانه وجب للتحلل وفعالضو امتدادا للاحرام وهذا الضور راجع الیه لیکون
الدم علیہ۔ اور الیوسف نے کہا کہ دم الاحصار حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے
کے واسطے واجب ہوا تاکہ مدت دراز تک احرام مول ہونے کا ضرر نہ دفع ہوا تو یہ ضرر فقط
وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولہما ان الامر هو الذی ادخلہ فی
فی هذه العہدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس
عہدہ میں ڈال دیا ہے یعنی عہدہ احرام میں ڈالا۔ فعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اس کا پھڑانا بھی
لازم ہے نہ یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص میں بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اس
میں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے کہ جو فعل اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں ولایت
کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی وجہ سے جو کفارات واجب
ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہوں گے۔ م۔ فان کان یخ عن میت فاحصر فالدم فی
مال الميت عندہا۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے۔ بخلاف الیوسف۔ بخلاف قول الیوسف
کے ثم قیل هو من ثلث مال الميت لانه صلوۃ کا زکوٰۃ وغیرہا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ
میت کی تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوٰۃ وغیرہ کے فت صد اس کو
کہتے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوٰۃ یعنی اگر
میت پر زکوٰۃ فرماتے ہیں حیات کی باقی ہو جو اس نے ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب
الادار ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جائے و قیل من جمیع المال لانه وجب عقابا لمول
لصار دینا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب ہوگا کیونکہ
یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرعہ ہو گیا فت اور قرعہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے
ودم الجماع علی الحاج اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے لانه
دم جنایۃ و هو الجانی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار
سے ہے فت کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ فت۔
پھر یہ جو فرمایا کہ۔ ویضمن النفقۃ۔ اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناه اذا جامع قبل الوقوف
حتیٰ نسد جہہ۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوعہ عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتیٰ کہ اس
کا حج فاسد ہو گیا فت تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے۔ لان العیق ہو الیہا موریہ۔ کیونکہ جس حج
کا اس کو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے فت وجب اس نے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف
اور ضامن ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانه ما فاتہ باختیارہ۔ بخلاف
اس کے جس صورت میں کہ اس کا حج فوت ہو گیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اس
واسطے کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا فت کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا
دوم یہ متصور نہیں کہ جتا ہوا حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضاء لازم ہوگی۔ واضح

ہو کہ جیب قبل و قوف کے جماع کرنے سے فاسد کر کے دوسرے سال قفاد کی تو یہ بھی نائیب
 ہی کے واسطے ہے۔ کافی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان۔ اما اذا جامع بعد الوقوف لا یفسد
 حجہ ولا یفقد النفقة محمول مقصود الامر وعلیہ الدم فی ماله لما یبیتا۔ اور رہا جس صورت
 میں کہ نائیب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن
 بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی لینے مال
 سے واجب ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے فہم کیونکہ اس کے اختیار پر حرم سے یہ بدینہ قربانی
 کرنا لازم ہوا ہے۔ وکذا لک ما روایا عن الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب

قربانیاں کفارات کی حج کرنے والے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں۔ ومن ادعی بان یحج عنہ اور
 جس شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کرا دیا جاوے فہم پھر وہ مر گیا۔ فاجزا عنہ وجلا
 پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک نائیب کو حج کرایا فہم بایں طور کہ ترکہ میں سے میت کا
 حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائیب روانہ ہوا۔

فلما بلغ الکوفة۔ پھر جب نائیب مذکور کو ذر تک پہنچا۔ مات ازسرق نفقہ۔ تو مر گیا یا اس کا نفقہ
 چوری ہو گیا۔ وقد اتفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ خروج کر چکا ہے فہم یا تہائی وغیرہ
 خروج کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف۔ بانی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔ حج من
 البیت من منزله بثلاث مائتی۔ تو میت کی طرف سے ان کے گھر سے مائتی مال کی تہائی سے حج کرایا
 جاوے فہم مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری
 ہوا تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔
 وهذا عند ابی حنیفہؒ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے فہم حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جائے تو
 پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار مائتی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ
 وصیت پوری ہو۔

پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو اور دوم ہر بار باقی مال کا
 تہائی دیا جاوے اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقال یحییٰ عنہ من حیث مات الاقل۔ اور صاحبین نے
 کہا کہ وہاں حج کرایا جاوے جہاں نائیب اول مرا ہے۔ فالکلام مہمنا فی اعتبار الثلث۔ پس کلام اس
 مسئلہ میں ایک تو تہائی معتبر ہونے میں۔ دینی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں فہم یعنی کس جگہ سے حج
 کرایا جاوے فہم اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے
 بار میں ہے چنانچہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک
 پہلا نائیب پہنچا وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمدکد قول ابی حنیفہؒ پس بیان اول یعنی
 تہائی کے اختیار میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے فہم کہ ہر بار کے واسطے ہالی مال کی
 تہائی معتبر ہے۔ اما عند محمد یحییٰ عنہ بہا بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شیء۔ امام محمد کے نزدیک
 جو مال نائیب کو دیا گیا اس میں سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو فہم مثلاً کوفہ

میں نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والا بطلت الوصیۃ اور اگر کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت منکڑ گئی۔ اعتباراً
 بنعین الوصی اذ قیین الوصی کتعیبہ۔ برقیاس معین کرنے موسیٰ یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی
 کا معین کرنا مثل موسیٰ کے معین کرنے کے ہے نہ تو طبع قیاس یہ ہے کہ موسیٰ نے وصی کو اپنا قائم
 مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موسیٰ کے ہے اور اگر موسیٰ بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اس میں
 میں سے کچھ باقی نہیں رہتا تو وصیت منکڑ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں ہوگا۔ ع۔ و عند
 ابی یوسف حج عنہ بما بقی من الثلث الاول۔ اور ابی یوسف کے نزدیک اول تہائی میں سے جو کچھ
 باقی رہا ہو اس سے حج کرایا جاوے نہ یعنی اگر ممکن ہو۔ لانه هو العمل لنفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی
 نفاذ وصیت کا عمل ہے نہ پس اگر قرمن کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اس میں سے تہائی ایک
 ہزار تین سو عینتیس۔ درم و تہائی درم ہے اور حج کا خرچہ ہزار درم تقاویہ وصی نے ایک شخص کو دیا
 جس سے راہ میں چوری ہو گیا تو باقی ۳۲۳ درم و تہائی سے اگر حج ممکن ہو جہاں سے باقی ہے تو کرا دیا
 جاوے کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہے۔ ولابی حنیفہ ان قسمة الوصی
 وعزلہ المال لا یصح الا بالتسليم الى الوجه الذي سماه الوصی لانه لا یضم له لیقفن۔ اور ابی حنیفہ
 کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ مگر جبکہ سپرد کردے اس جہت کو جس
 کا موسیٰ نے نام لیا ہے کیونکہ موسیٰ کا کوئی ختم نہیں جو قبضہ کرے گا نہ یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال
 صرف وصی کے ہانت کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جو جہت وصیت موسیٰ نے بیان کی مثلاً
 حج اس کو تسلیم کرے یعنی حج پورا کر دے کیونکہ موسیٰ کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض
 اسی طور پر ہوگا کہ جہت وصیت میں سپرد ہو جاوے۔ ولم یجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں
 پایا گیا نہ کیونکہ بنو حج نہیں ہوا۔ فصار كما اذا هلك قبل الافراد المول۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال
 وصیت قبل بٹوارہ جدا کرنے کے تلف ہو گیا نہ تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جس کی تہائی
 سے حج کرنا چاہیے۔

اسی طرح یہاں ہے جبکہ موسیٰ کی جہت وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ فیصح بثلث مابقی
 پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرا دے نہ حتیٰ کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار
 ہو کر مابقی سے حج کرنا لازم ہوگا۔ واما الثاني۔ اور رہا بیان دوم نہ یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج
 کرنا لازم ہے تو ابی حنیفہ کے نزدیک موسیٰ کے گھر سے۔ فیجہ قول ابی حنیفہ وهو القیاس ان القدر
 الموجود من السفر قد بطل في حق احكام الدنيا۔ تو ابی حنیفہ کے قول کی دلیل یہ ہے اور قیاس
 ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم شمار ہے نہ بنظر اس کے کہ
 یہ سفر نائب کا گویا موسیٰ کا سفر طے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله
 الا من ثلث الحديث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اس کا عمل منقطع
 ہو جاتا ہے سوائے تین سے ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے استفادہ ہو سوم فرزند

صالح جو اس کے لئے دعا کرے رواہ مسلم وغیرہ وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا اور وصیت کرنا احکام دنیا میں سے ہے وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوئی جہاں تک ہو چکی ہے۔ فقہات الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج۔ تو وصیت اس کے وطن سے باقی رہی تو یا سفر کو نکلنا پایا نہیں کیا فہم یعنی وصیت کا نافذ کرنا فرضی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جس قدر اول مرتبہ نائب روانہ کرنے میں سفر طے ہوا وہ موصی میث کا عمل شمار حتیٰ کہ اس پر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہونے سے دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوسرے کو موت آئی تو ثواب آخرت کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتیٰ کہ اس دن کے واسطے قدریہ کی وصیت واجب ہے اسی طرح یہ موجود سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م م مف۔ اور صاحبین کے نزدیک جس قدر سفر طے ہوا کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتیٰ کہ دوبارہ وہیں سے حج کرایا جاوے۔ درجہ قراہما وھوالا ستحان اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہی یہ ہے کہ ان سفر لم یطل لقولہ تعالیٰ۔ اس کا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ مسلماً جراً الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد دفع اجرہ علی اللہ الایہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا در حالیکہ وہ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول کی طرف ہجرت کئے جاتا ہے پھر اس کو موت مل گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل پر ہوا آخر تک فہم تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی لاحق ہے بلکہ صحیح لغز بھی واقع ہو گئی قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مر گیا اس کے لئے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک فہم ابھر یہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اس کے لئے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مر گیا تو اس کے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اس کے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا رواہ الطبرانی و ابیہقی۔

اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابویعلی الموصلی نے محمد بن اسحاق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن البیہم نے کہا کہ محمد بن اسحاق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث مجتہد ہے۔ واللہ لم یطل سفرہ اعتباراً الوصیۃ من ذلک المكان۔ اور جب اس کا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہوگی فہم جہاں تک پہنچ کر مر گیا۔ واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام و صاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا فہم راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہاں مر گیا اس مقام سے وصیت معتبر ہوگی۔ اور امام کے نزدیک

یہ سفر کا عدم ہوا اور گھر سے معتبر ہوگی۔ دینی علی ذلک المأمور بالحج۔ اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لئے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا فسے کہ امام کے نزدیک مامور جہاں مرایہ سفر کا عدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہوا اور صاحبین کے نزدیک وہیں سے جہاں مرایہ کہا گیا کہ قول صاحبین اوجبہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اهل عن البریہ بحجۃ یحزیہ ان یجعلہ من احدہما فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اس کو روایہ کے حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے فسے مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمانش والدین کے اندر نہ کوئی ایسا کیا۔ لکن من حج من غیرہ بغیر اذنیہ فانہا یجعل ثواب حجہ لہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمانش غیر کے حج کیا تو وہ ہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لئے کر دے فسے اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ انہی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے : وذلک بعد اداء الحج۔ اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے فسے حالانکہ اس نے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کر لی تھی۔ فلنیت بیتہ قبل اداۃ۔ تو حج ادا ہونے سے پہلے اس کی نیت زبانی لغو ہو گئی فسے ہاں بعد اداۃ کہ اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اس نے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی تو یہ جائز ہے۔ وجمع جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء اور بعد اداۃ کے اس کا ثواب والدین میں سے ایک کے لئے کر دینا صحیح ہوا فسے چلے دونوں کے واسطے بدیہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المأمور۔ بخلاف مامور کے فسے یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لئے مستقل حج کرنے پر مامور ہو اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے تو اہل بھی باطل اور بعد اداۃ کے بھی باطل ہے۔ علی ما فوقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنا برآئکہ ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہو جانے میں یہ کافی ہے کہ خرچہ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتیٰ کہ ایک گھونٹ پانی و ایک نوالہ روٹی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں جرح شدید اور وہ شرعاً دفع سے پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مگر میں کتر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے۔

قاضی خاں میں ہے کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ میں یا قریب مکہ کے منالے ہو گیا یا بالکل صرف ہو گیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچہ کیا تو اس کو روایہ کہ میت کے مال سے اگر واپس لے کر خرچہ اس نے بغیر حکم قاضی کے و یا ایسا کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچہ کیا تھا پھر اس پر ڈاکہ پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خوف مال کا بندوبست کیے اپنے ذاتی مال سے خرچہ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جس کے طرف سے مامور ہے

اس کا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہونا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت میں وہ مال دے کر سبب ہو گیا تھا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جس کی حاجت ہوگی از قسم طعام و گوشت و پانی دیکھنے و سواری و جامہ احرام وغیرہ۔ اور ناشپ گوروا نہیں کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمیان کو دینا رہے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے و صندوق کا پانی خریدے بلکہ تمیم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درمیان اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت سمجھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں اس میں دو قول ہیں اور اس تیل سے دوا نہ کرے اور پچھنے نہ لگاوے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہیں اور اس کو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محل و مشکیزہ دری وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ چاہے وہ وصی یا وارث کو پھر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دے دے تو جائز ہے۔ فتاویٰ میں ہے اگر مامور بیچنے سے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اس کی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ میں کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کئے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلاں شہر یعنی سولہ مکہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہ ہوں گے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔

واضح ہو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اس نے ان کا بڑا قرضہ اتار دیا وہ قیامت میں ہاتھیں ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا رواہ الدارقطنی اور ماہنامہ اس کے حدیث جابرؓ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اس کو دس حج کا ثواب حاصل رہا رواہ الدارقطنی ایضاً اور حدیث زبیرؓ ارقمؓ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص واس کے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارجح کو بشارت ہو کر بہت خوش ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک برترین والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اپنے فرض حج ادا کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا ایجابت کے ادا کرے یا نہیں تو اس کو غنائی مرنے سے منع کیا کیونکہ ایہ عبادت اللہ کے

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک من شہوۃ کہتا تھا یعنی شہرہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شہرہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شہرہ کی طرف سے ادا کر رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ جانتا ہے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ و ثابت ہے اور اس کی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد اللہ انصاری و محمد بن یسرہ اور ابو یوسف القاضی شاکر و ابو حنیفہ ان سب سے بھی سعید بن عروہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند غندر کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یہاں ثقہ کی زیادتی نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ ربح میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہو گا یا اس کو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مقبول تھا جیسا کہ حلق و رمی و ذبح کی تقدیم و تاخیر میں گزرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث تہنیتیہ میں اس کو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نہ جانے میں اس پر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اس کے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اس پر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ہذا لخص ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ معنی الہدی اونٹ شاة۔ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے منہ ہدی وہ جانور یا کبوتر جو حرم میں بدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ و دنبہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظ۔ پس ہدی میں ادنی درجہ بکری ہے۔ لہذا روی انہ علیہ السلام سئل عن الہدی فقال ادنی شاة۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے منہ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوعہ سے غریب ہیں بلکہ شافعی کے عطاء سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی میں حکام ہے۔ پھر عطاء کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس سے آیا کہ ابو حمزہ کو تمتع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا

شکر الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ بدی قتح کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر بدی اگرچہ قتح میں ہو بکری ہے اور جب بدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے فالہم۔ م۔ قل وهو من ثلثة انواع الابل والبقرة والغنم۔ فرمایا اور بدی تین قسم کے جانوروں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے واللہ علیہ السلام لما جعل الشاة اذنی لا یدان یكون له اعلیٰ۔ کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کم تر بدی قرار دیا تو اس کا اعلیٰ ہونا ضروری ہے۔ وهو البقر والجوز۔ اور اعلیٰ گائے و اونٹ ہے فہے غنی نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور تو مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ بدی میں اونٹ و گائے و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ پس مصنفؒ کو یہاں صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بدی کمتر ہوئی تو اس سے بڑھ کر گائے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے اور مطلق بدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی ما یهدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ بدی وہ جو حرم کو بدی بھی جاوے لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں اس کے ذریعے تقرب حاصل کیا جاوے فہے جیسا کہ لغات میں مصرح ہے۔ والاصناف الثلاثة سواء فی هذا المعنی۔ اور معنی میں تینوں قسم برابر ہیں فہے تو ہر ایک بدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا بدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے پھر جب ان میں سے بکری کمتر تو باقی ضرور بہتر ہیں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے لوٹے لنگڑے عیدار کا بدی ہونا جائز ہے یا نہیں تو فرمایا۔ لا یجوز فی الہدایا اللہا جاذ فی النہایا اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو نہایا میں جائز ہے فہے نہایا جمع اضمیہ وہ قربانی جو تو مگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام الحشر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع بدی۔

پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا اضمیہ میں جائز ہے وہ بدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے شئی روا ہے اور عیب سے خالی ہو اور نقطہ ضامن میں سے خارج جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب اللہ میں ہے لانه قریۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضیۃ۔ کیونکہ بدی بھی مانند اضمیہ سے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے فہے یعنی اضمیہ میں طاعت و قربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر دم سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اس کو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح بدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا جسے تو دونوں کی جہت قریب واحد ہے فیتخصصاں بعمل واحد۔ تو دونوں کا عمل بھی واحد ہوگا فہے یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضمیہ میں جو جانور جس طرح کا جائز ہے وہ بدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گائے و اونٹ ہر ایک کا بدی ہونا جائز ہے۔ والشاة اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی بدی۔ جائز کافی کل شئی الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے

سوائے دو موقع کے جسے ازا تجملہ اول من طواف طواف الزیارتہ جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا جسے تو اس پر بدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدی کفارہ لازم ہے ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا جسے یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ بدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ ثانیہ لا یجوز فیہما الا بدنتہ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ جائز نہیں سوائے بدن کے جسے اور بدن ہمارے نزدیک اونٹ و گلے ہے اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیہما سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے جسے یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے پھر واضح ہو کہ بدی جو حرم کو بدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا اول نفل ہو پھر اضحیہ کی طرح بعض میں سے کھانا روایے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز الاکل من ہدی التطوع والمتعة والقرآن۔ اور جائز ہے خود کھانا بدی نفل میں سے اور بدی تمتع اور بدی قرآن میں سے۔ لانه دم نسلہ فیوز الاکل منها بمنزلة الامنیۃ۔ کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اس میں سے کھانا بھی جائز ہے جسے اور ظاہر ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمویۃ الی الحج فما سیتو من الہدی الذیہ۔ میں بدی تمتع بلکہ ان تمتع کی قربانی کو راجعاً مع افعال میں سے قرار دیا کہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ بدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ کر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے کافی الفتح۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ۔ اور بشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بدی کے گوشت میں سے کھایا نہ بلکہ بکری ایک بدی میں سے ایک ٹکڑا پکوا یا ف۔ وحسب من الموفۃ۔ اور اس کے شربا میں سے پیا جسے جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے مصرح ثابت ہے اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے بدایا ذبح فرمائیں چنانچہ آتا ہے اور آپ کے قرآن یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی حق تو باقی بدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے کھایا تو بدی تطوع و تمتع و قرآن کے کھانا جائز ہے۔

دوم جب آپ نے کھایا تو اس کی اقتلا میں لو اب نکلا لہذا فرمایا۔ ویستحب لہ ان یراکل منها اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان پھل یا میں سے کھاوے۔ لہذا دینا۔ بدلیل اسی مدیخہ کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الفقہایا۔ اور یوں ہی مستحب ہے کہ صدقہ کہے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے جسے یعنی تہائی فقرار کو صدقہ دے اور تہائی بدیہ بھی اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس بدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ فہمہ اس کی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیانی دو قسم ہیں اول وہ کہ جس میں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصاء ہے۔ پھر جس میں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اس کو

صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں ہوتا اور جس بدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذہن کے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذہن کے بعد ذہن تلف ہوا تو اس پر رمضان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اس کا قصور نہیں ہے اور اگر عود تلف کیا اگرچہ بیع کر دیا ہو تو جس میں صدقہ کرنا واجب ہے تو اس کی قیمت فقراء کو عثمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب نہیں تو عثمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدایہ طہ۔ ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا اور جو باقی بدی میں ان میں سے کھانا جائز نہیں ہے لانها وما ذكارات۔ کیونکہ اسے کفارہ کی قربانیاں ہیں فے ان کو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد مع ان النبي عليه السلام لما احصوا بالحدیبیۃ۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محاصر ہوئے تھے جبکہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں تین روز کے لئے مکہ غالی کریں گے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں مگر مکہ اس سال روکے گئے۔ وحدث الهدایا علی بدی ناجیۃ الاسلی۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیۃ اسلی کے بالمحقون بھیجا تھا۔ قال له لا تاكل انت ولا رفقتك منها شياً تو ناجیۃ سے فرمایا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاویں فے سنن اربعہ میں ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ بدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کر دے اور اس کی نعل یعنی جوتے کا پٹہ جو گردن میں ہے اس کے خون میں رنگیں کر بھلا اس کے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دے دی جو چاہے کھاوے اور اس میں یہ مذکور نہیں کہ اس میں سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقعہ نے اول حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹوں بدی پر ناجیہ بن جندب اسکی کو عامل کیا کہ آگے لے جاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ بٹک کر مرنے لگا۔ پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابوا میں آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اس کو غمر کہو دے اور اس کے قلائد کو اس کے خون میں رنگ دے اور اس میں سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھاوے۔ الخ۔

اور صحیح مسلم وابن ماجہ کی حدیث ذبیہ الخزاعی ابو قبیصہ میں ہے کہ جب تو بدت پر مرنے کا خوف کرے تو اس کو غمر کر دے پھر اس کے فعل اس کے خون میں ڈبو کر اس کے صفحہ کو بان پر چھاپہ مار دے اور اس میں سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے یا جو اس کے ناجیہ وطیرہ کو بوجہ تو گری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تلف ہونے کے واسطے محتمل ہے اور کلام یہاں اس وقت کہ حرم میں پہنچ کر ذبح ہوئی ہو پس کافی دلیل یہ کہ جو

امام مصنف نے کہا کہ ان قربانیوں سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔
 کمانی الفتح۔ ولا يجوز ذبح هدى التطوع والمتعة والقربان الا في يوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا ہمد
 نفل اور ہمدی تمتع اور ہمدی قربان کو مگر یوم النحر میں جسے یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر
 ہمدی تمتع اور ہمدی قربان میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال فی الاصل يجوز ذبح دم
 التطوع قبل يوم النحر وذبح يوم النحر افضل۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی بسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی
 کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے جس سے پس ہمدی نفل میں
 صرف حرم کی خصوصیت ہے نہ کہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ وهذا هو الصريح اور یہی روایت صحیح
 ہے جس سے جو اصل میں مذکور ہے کہ ہمدی نفل کو حرم میں پہنچنے سے پہلے ذبح کرے۔ لان القوة في
 التطوعات باعتبار انها هدايا۔ اس واسطے کہ نفل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہمدی ہیں۔ وذلك
 يتحقق بتبليغها الى الحرم۔ اور ہمدی ہونا اس کو حرم میں پہنچانے سے متحقق ہو جاتا ہے جس سے پس یوم النحر
 سے پہلے بھی وہ ہمدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلك جاز ذبحها في غير يوم النحر وفي ايام النحر افضل۔ پھر جب ہمدی
 ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سولے میں اس کا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں
 افضل ہے۔ لان معنى القرية في اراقة الدم فيها الظهور۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے
 معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں جس سے اور ہمدی نفل کی طرح نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے
 پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصاء بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک
 نہیں جائز ہے۔

یہی تو مگر کی قربانی جو شاذ اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انہیں ایام
 نحر میں قربت معلوم ہوئی ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں تو امام النحر کے سولے ایام میں جواز نہ ہو گا۔
 امام المتعة والقربان۔ یہی ہمدی تمتع و ہمدی قربان جس سے جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلنقله تعالى
 فكلوا منها واطعموا البائس الفقير۔ تو بحکم قول الہی عز وجل فكلوا منها الخ یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ
 اور سطحی والے محتاج کو کھاؤ جس سے اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذہب ہے اور شفقت کے واسطے
 فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھاؤ پھر فرمایا ثم ليقضوا
 فتممهم پھر چاہئے کہ اپنا نفقہ اتاریں جس سے یعنی ناخن کتریں و بال و نیل پھیل دوں کریں۔ پس حاصل یہ نکلا
 کہ اول قربانی تمتع یا قربان کریں پھر نفقہ دور کریں۔ و قضاء النفقہ مختص بیوم النحر۔ اور نفقہ اتارنا
 یوم النحر میں مخصوص ہے جس سے اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی کیونکہ اگر
 یوم النحر سے پہلے جائز ہوتا تو اس کی ایک ساعت بعد نفقہ اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے
 ولانہ دم نسلک فیخص بیوم الضحیٰ لا منیة۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القرآن والتمتع ایک قربانی شک
 ہے تو یوم النحر سے مختص ہو گیا جس سے اضمحیہ مختص بیوم النحر ہے جس سے کیونکہ قربانی کو یا نفل قربت صرف شرع
 سے معلوم ہوا اس میں رائے کام نہیں کر سکتا اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ نفل طاعت مختص باہم
 نحر ہو گیا اس سے پہلے جواز نہیں۔ و يجوز ذبح بقية الهدايا في أي وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب

چاہے جائز ہے فے یعنی کفار است و نذر و احصار و نفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کرے
 وقال الشافعی لا يجوز الا في يوم النحر اعتباراً بحد من المتعة والقرآن فان كل واحد من مجزئ عند
 اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں بقیاس قربانی قرآن و تمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے
 نزدیک قربانی جبر ہے فے یعنی قربانی قرآن و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور
 شافعی کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جبے قرآن و تمتع
 کی قربانی جبری مختص یوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص یوم
 النحر ہوں گی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجہ و تمتع وغیرہ
 میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل امور چھوڑنے کے لازم آئی وہ یوم النحر
 واس سے پہلے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اخصیہ قربانی البتہ مختص ہے کافی یعنی
 فعل بنا ہمارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے۔ ولما ان هذا دماء كفارات فلا يختص يوم النحر۔ اور
 ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارہ کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہ ہوگی فے قربانی طاعت
 البتہ اسی ایام میں معلوم ہوتی وہ مختص ہے۔ لانها لماد جبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولی
 لارتفاع النقصان به من غير تاخير۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوں
 تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے بخلاف
 دم المتعة والقرآن لانه دم نسك۔ ہر خلاف تمتع و قرآن کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے
 فے یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے کوفہ جس وقت پر تلائی گئی اسی وقت پر رہے
 گی اس لئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا يجوز ذبح الهدایا الا في الحرم۔ فرمایا اور ہدایا
 کا ذبح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں فے پس ہر بدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقوله نفل
 في جزاء الصيد۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزا میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدایا بالغ الکعبة۔ ورحا لیکہ وہ
 بدل بدی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہوفے یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فصار اصلانی کل دم هو كفارة۔
 پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا فے اور دم الاحصار میں فرمایا ولا تحلقوا
 رؤسکم حتی بلغ الهدی محله اور مطلقاً ہر قسم کے بدی میں فرمایا ثم محلها الى البيت العتيق۔ پس معلوم
 ہوا کہ ہر بدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے۔ ولان الهدی اسم لما يهدى به الى مكان و
 مكانه الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ بدی ایسی چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ دیا جاوے
 اور اس کی جگہ حرم ہے۔ قال عليه السلام من سألها مخراً فلا حاج مکه کلمها مخراً۔ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی بجا ہیں سب قربانی کی
 جگہ میں فے یہ حدیث مطول ابوداؤد وابن ماجہ نے عابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد و
 بزار نے ابوسریحہ سے مرفوع روایت کی اور پہلے گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 مروه کے پاس قربانی کی۔ پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہی ضعیف
 ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زیادہ نحر و دروں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم

سے مختص ہیں۔ و یجوز ان یتصدق بہا علی مساکین المحرم وغیرہم اور جائز ہے کہ ہدایہ کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور ان کے سوائے دوسروں پر صدقہ کرنے سے جسے یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ بخلاف الشافعی بر خلاف قول شافعی جسے کہ ان کے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں ہدی ذبح کرنے کی قربانیاں رائے کو داخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقة قریۃ معقولة۔ اس واسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے جسے یعنی عقل کو اس کے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کی رفع احتیاج ہے۔ والصدقة علی کل فقیر قریۃ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے جسے یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ جس کے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یجب التعریف بالهدایا قریا یا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں جسے تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لے جانا دوم تعریف بمعنی مشہور کرنا اگرچہ بذریعہ اشعار و تقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لے جاویں بہر حال واجب نہیں۔ فان لان الهدی ینبئ عن النقل الی مکان یتقرب بالاقۃ دم فیہ لامن التعریف فلا یجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے جسے حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا اور طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نفس موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی یعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو۔

چنانچہ حرم کو لے جانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرفت کرایا جاوے وہ اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بھدی المتعة فحسن بھر اگر ہدی تمتع یا قرآن کو تعریف کیا تو اچھے جسے اگر تعریف بمعنی عرفات لے جانا کو خوشی لانہ یتوقت بیوم النحر فحسن لا یجوز من بہکۃ فیعتلج الی ان یعرف بہ۔ اس واسطے ہے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسا شخص بیسہ نہ ہو جو ہدی مذکور نور ہے رہے پس ضرورت پڑے گی کہ اس کو عرفات میں لے جاوے جسے لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لے جانا جائز نکلا نہ آنکہ اس میں اچھائی و خوبی بھی ہے فافہم اور اگر تعریف بمعنی مشہور کرنا تو فرمایا۔ ولانہ دم نسکۃ ینکون مینا علی التشہیر۔ اور اس واسطے کہ ہدی التمتع تو نسکۃ کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے جسے تاکہ طاعت کو اعلان سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں زیادہ کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی تمتع و قرآن میں ہے۔ بخلاف دما لکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیاں کے جسے کہ ان میں دونوں چیزیں جاری تھیں۔ لانہ یجوز ذبحھا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا کیونکہ ہدایہ کفارات کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا پر مذکورہ بالا جائز ہے جسے توجیب رہے فالانہ ذبح کرنا عرفات سے قبل کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببہ الجنایۃ

الستو۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اس کے لائق ہے۔ نہ مشہر کرنا پس
وما ذکفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والا فضل فی البدن الغزو فی البقر
والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و بکری میں ذبح کرنا
افضل ہے۔ فہم یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے پایاں ہاتھ دہرا کرے باندھ کر لیہ یعنی سینہ سے
ملا سو اخرج دین کہ حلال ہو جاوے اور ذبح حلق میں ہے۔ ع۔ لقولہ تعالیٰ نصل لوتک ولا نحر۔
یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھو اپنے رب کے واسطے اور نحر کو
تھیل فی تاریک الجہاد۔ اس کی تاویل میں کہا گیا کہ جہاد کو جسے یعنی اونٹوں کو نحر کر۔ پس ان کا نحر کرنا افضل ہے۔ وقل
اللہ تعالیٰ ان تذبحوا البقرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گلے کو ذبح کرو۔ جسے تو گلے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقل للہ تعالیٰ
وقضیاءہ ہذا حج عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اس کو فدیہ و یا ذبح عظیم کے ساتھ جسے یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے
کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما احد الذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے
مہیا ہو۔ ذبح یعنی ذال حلال کرنا اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور مندرجہ تھا تو بکری کے اقسام
میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان البنی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صح ثابت ہوا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا جسے صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ
عنه سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گلے و بکری کو ذبح فرمایا جسے چنانچہ ذبحا فہم
حدیث صحیح السنہ میں بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس سے شانہ پر پاؤں رکھ کر ذبح فرمایا اور بقر
ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ یوم النحر کو بجا رہے پاس گلے کا گوشت آیا تو میں
نے اس کو پوچھا پس لوگوں نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اندام کی طرف سے
گلے ذبح فرمایا ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر یہی کہ خود ذبح فرمایا لہذا مصنف نے آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھا کر نحر کرتا ہے تو
فرمایا کہ اس کو اٹھا کر پاؤں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے کافی الصحیحین۔ اسی
طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث الشیخ اور ابو داؤد کی حدیث جابر بن عبد الرحمن بن
سابطہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے نبی
قرولہ تعالیٰ فاذا وجبت جدوبہا الذیہ۔ یعنی جب بدت اپنے بلوے کیے کو آئے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے
کہ کھڑے ہوئے نحر کئے جاویں تاکہ گرس۔ مف۔ لہذا فرمایا ثم انشأ نحر الابل فی الہدایا قیاما و
انجمہا۔ پھر چاہے تو پایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اس کو بٹھا دے فہم
اور بٹھا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ ان میں سے اختیار کرے اچھا ہے۔
والفضل ان یجرھا قیاما لادوی ان یلین علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے
نحر کرے

کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا جسے
کما ثبت فی الصحیحین۔ واما علیہ کالوا یخرونہا قیاما معقولة الید الیسوی۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم

اونٹوں کو غر کرتے ان کو کھڑا کر کے درحالیکہ پایاں ہاتھ باندھ دیتے تھے جسے جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابرؓ میں ہے اور صورت یہ کہ پایاں ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ضرب نہ پہنچاوے۔ پھر مصنفؒ نے اس کو سنت نہیں بلکہ افضل اس واسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت فافہم۔ م۔ ولان یج البقر والغنم قیامہ۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کئے ہوئے ذبح نہیں کرے گا جسے کہو کہ خذ ذب سلف ہے اور لان فی حالة الاضطجاع المذبح ایمن فیکون الذابح السیر۔ اس واسطے کہ لٹکے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح هو السنة فیہما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ جسے پس ہی لول ہے۔ والاول ان یتولی ذبحہا بنفسہ اذا کان یحیی ذلک۔ اور اولی یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ ہدۃ فی لہجۃ الوداع فصر یتغاضتین بنفسہ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو ہدینہ پلائے پس (ان میں سے) کچھ اور ساتھ بدنہ بذات خود غر فرمائے جسے یعنی ۶۳ بدنہ جس قدر برسوں کے آپ کی عمر شریفہ تھی خود غر فرمائی یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔ ولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی غر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا جسے اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ ان کا گوشت وکیل و جھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ ان میں سے جنازہ یعنی قصاب کی اجرت نہ دی کا صبح فی الصبح وغیرہ۔

یا نجمہ خود غر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قریۃ والتولی فی القریات اولی لہافیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ غر کرنا ایک قریب ہے اور طاعات میں بذات خود متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الذان الانسان قد لا یبعد لذلک ولا یحسہ معوزنا ولیہ عینہ۔ مگر خود اتنی بات ہے کہ آدمی بھی اس کی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر کو اس کام پر نایب کرنا جائز رکھا جسے چنانچہ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ غر کیا وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ عن آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دے پس میں نے عہد کیا کہ بعد اس کے غر نہیں کروں گا۔ مگر بھٹلا کر پاؤں باندھ کر اور ایسے شخص سے بدولوں کا جو مجھ سے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اس کو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبح بطور توریت یا انجیل کرنا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور جاسے زمانہ میں بکثرت نصرانی گروں مروڑ کر جائز رکھتے ہیں پس ان کا ذبح مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ غر میں چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں صرف زبان سے کسی کا نام لاؤں اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہے بسم اللہ اللہ اکبر اللہم تقبل من دلائ۔ یعنی بسم اللہ اللہ اکبر الباقی اس کو فلاں کی طرف سے قبول کرے صرف اس کی نیت دل میں کان ہے یا اس کو پہلے ذکر کرے پیچھے تسمیہ ہے کیونکہ

حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص انگبہ ہو بہت۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر یا اول ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں اس کو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر اور حاصل اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اس کی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے مثلاً گائے یا بکری وغیرہ کسی پر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے اور یہ اصل تکبیر ہماری معتقد کتابوں میں مصرح ہے بلکہ فرض ہے کہ جانور کی جان نقطہ خالص تہنیم ابو عزوجل کے لئے ذبح کرے۔ پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے ہو یہ دعوت کرے فاحفظہ۔ م۔ قال ویصدق بجلالہ ذبوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جلال کو فسخے یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جلتے ہیں۔ وخطامہا اور ان کے خطام کو نئے یعنی ہانگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ ع۔ اور تکیل کو۔ ولا یعطی اجرة الجوار منها۔ اور نہ دیوے جزاء کی مزدوری کو ہدایا میں سے فسخے یعنی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔ لقولہ علیہ السلام لعلی تصدق بجلالہا وخطامہا ولا تعطی اجرة الجوار منها۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایاں جھولیں و ہانگیں صدقہ کر دے اور ان میں سے جزاء کی مزدوری مت دے فسخے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کارپرداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزاء کی مزدوری اپنے پاس سے دیتے تھے رواہ البخاری الا الترمذی۔ مفہ۔ ومن ساق بدنة فاضطوا لا رکبھا۔ جس کسی نے بدنتہ چلایا پھر اس کی سواری کی جانب مضطرب ہوا فسخے یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ لعل بدنتی کا بدنتہ چلایا اور خود سیدل ہلا پر بٹک کر لاچار ہوا کہ اس پر سوار ہو کر راستے کرے۔ رکبھا۔ تو اس پر سوار ہو جانا جائز ہے وان استغنی عن ذلك لم یؤکبھا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنتہ پر سوار نہ ہونے سے یہ شامل ہے کہ جب مضطرب ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اس کو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہاں تک کہ جب مضطرب ہو تو سوار نہ ہونا جائز ہوگا۔

یہی ہمارا دشمنی کا قول ہے کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنتہ بدی پر سوار ہوے جبکہ اس کی جانب مضطرب ہو کافی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور ہے کہ سواری میں مت ہے اور تاہم اس کی یہ کہ خود حضرت علی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہؓ سے یہ دعوت ہو اور اسی کو قیاس مفہم ہے مفہ۔ لانه جعل محالاً لک تعالیٰ فلا یسفی ان یصوب شیئاً من حیثہا او منادعہا الی نفسه الی ان ینبغ محملھا۔ کیونکہ اس کے بدنتہ کو خالص اللہ

تعالیٰ کے واسطے کر دیا تو لائق نہیں کہ اس کی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف
صرف کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر پہنچ جاوے جسے یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر
تحریر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اس وقت اس کا کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا کیونکہ اگر نہ ہو
تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی نقرہ کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل محل کے اس سے انتفاع روا نہیں
ہے۔ الا ان محتاج الی رکوبھا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اگر پر سواری لینے کا محتاج ہو
فہو اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لہذا روای انہ علیہ السلام راہی رجلا بسوق بدنة
فقال اركبھا ربلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا
کہ وہ بد نہ یا نکتہ ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہوا اس پر سوار ہو لے فہو اول اس سے فرمایا کہ
سوار ہو لے اس نے عرض کیا کہ یہ تو بدی ہے فرمایا کہ اگر اسے سوار ہو لے تیرا برا ہو یہ کلمہ
زبان عرب میں ترجمہ کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث
صحیح المستدرک میں ابویہ سے اور صحیح مسلم میں انس و جابر سے مروی ہے۔ پھر یہ حدیث
مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف محسوس ہو تو حکم دیا اور یا
ضرورت نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ
بعض نے منظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے۔ جبکہ خود آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بدنوں پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث
جابرؓ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو لے جبکہ سواری کی جانب تا چار مضطر ہو اور قیاس مذکور
میں مضطر سے تو اس پر حزم ہوا۔ و تاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ
وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم
ہوا کہ بے ضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جائز چاہئے کہ
ولی رکبھا فانقص برکوبہ۔ اگر اس پر سوار ہو گیا پھر اس کی سواری کی وجہ سے اس میں نقص
آگیا فہو یا ز اور اہ واسباب لانے سے ناقص ہوا۔ فعليه ضمان ما نقص من ذلك۔ تو اس کی
وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آئے وہ اس کا ضامن ہے فہو یعنی بقدر نقصان کے صدقہ
کر دے جبکہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔

اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لھا لبن لم یحلبھا اور اگر بدی زادہ کے
دودھ ہوا تو اس کو نہ دویے۔ لان اللبن متولد منها فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسه کیونکہ دودھ
اس جانور سے پیدا ہے تو اس کو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ و ینفخ ضرعھا بالہاء
البار وحی ینقطع اللبن۔ اور اس کے بھنوں کو سرد پانی سے چھڑکنا رہے تاکہ دودھ آنا بند
ہو جاوے فہو سوکھ جاوے وکن هذا اذا کان قریبا من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دینے
و پانی چھڑکنے کا حکم اس وقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان یبیدا منه یحلبھا
و یتصدق لینھا کیلا یضرب ذلک بھا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اس کو دویے اور

اس کا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اس کو ضرر نہ پہنچا دے۔ فاسے یا نہ دے نہ نامضرر ہو یہ اس وقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو یاں سے جدا کرنا ضرر ہے۔ دان صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدی بمثلہ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے فاسے کیونکہ دودھ مثل ہے۔ اذبقیۃ یا اس کی قیمت صدقہ کرے فاسے کیونکہ قیمت بھی مثل معنوی ہے لانه مضمون علیہ کیونکہ یہ دودھ اس پر ضامن ٹھہرا ہوا ہے فاسے اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اس کا یہی حکم ہے کہ مثل دے جبکہ مثل ہوا اور اگر بیس نہ ہو تو قیمت ہے۔ لیکن حقوق الہی میں سہلے مثل شے قیمت دے دینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ نے فضائل ابی حنیفہ میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدیث بھی بن الیمان (ابن الیمان) حدیث ابو حنیفہ عن حماد عن ابی ہاشم قال اذا دنا اللبن من البدن الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدن سے دودھ کا دودھ بہہ تو پانی پھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہوا اور اگر اس کی پشت یا صوف کاٹ لے تو اس کو صدقہ کرے یا اس کی قیمت دے اگر تلف کیا ہو۔ مع۔ ومن ساق ھد یا فطوب۔ اور جس شخص نے بدی چلائی پس وہ ہلاک ہوگئی فاسے یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اس کی حرکت کے مرگئی بدون اس کے کہ وہ اس کو ذبح کرنے پاوے۔ ف۔ فان کان تطوعاً فلیس علیہ غیر۔ پس اگر وہ بدی نفل ہو تو اس پر دوسری واجب نہیں ہے۔ لان القریۃ تعلقت بہذا المحل وقد قات۔ کیونکہ قریبہ تو اسی محل سے متعلق ہیں نفل اور وہ محل جاتا رہا فاسے بعض نے زعم کیا کہ تو نگر نے اگر اخصیہ قربانی خریدی وہ گم ہوگئی۔ پھر دوسری خریدی پھر اول و دوم دونوں میں سے جس کو چاہے قربان کرے بخلات فقیر کے کہ اگر اس کے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اس پر دونوں قربانی کرنا واجب میں حالانکہ نفل قربان ہے تو یہاں بھی بجائے اس کے دوسری بدی نفل قائم کیے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ اخصیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر کے جو جانور نفل اخصیہ کے لئے خریدنا تھا اس کو اپنی زبان سے لے لے اور پر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کر لے تو خالی خریدنے سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اس نے لے لے اور لازم کیا۔

چنانچہ قاضی خاں میں ہے کہ اگر فقیر نے اخصیہ خریدی وہ مر گیا یا گم ہوا تو اس پر دوسرا لازم نہیں ہے فاحتملہم مع۔ یہ اس وقت کہ جانور مذکور نفل بدی تھا۔ وان کان من واجب۔ اور اگر وہ جانور بدی کسی واجب سے ہو فاسے حوراء میں مر گیا۔ فذلہ ان یقیم غیرہ کا مقامہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ دوسرے کو اس کی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب بالی فی ذمتہ کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے فاسے صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک بدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جس طرح چاہیے ادا ہو۔

یہ اس وقت کہ بدی مذکور ہو۔ وان اصابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا
 فے مثلاً کان جہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول
 صاحبین جب کہ کتاب الاغنیہ میں مفصل مذکور ہے ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اس کی
 جگہ دوسری بدی قائم کی جاوے فے جبکہ بدی مذکور از واجب ہو لان المعیب بشک
 کیونکہ جو جائز عیب وار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لایقادی بہ الواجب
 فلا بد من غیرہ۔ اس کے ساتھ واجب آواز ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے فے کیونکہ
 واجب کامل ہے نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف عیب سے بمنزلہ کامل ہے اس کو قائم کرے
 و منع بالمعیب ما شاد اور اس عیب وار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے فے یعنی کھاوے یا
 پیچے یا دے دے جو چاہے کرے۔ لانه الحق بساؤا ملاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اس کے باقی الماک
 میں مل گیا فے جبکہ بدی نہیں رہا ہاں اولی یہ کہ اس کو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اس پر
 بدی کا نام آچکا۔ م۔ واذا عطیت البدنة فی الطريق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہو افسے یعنی
 بدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اس کی زندگی سے یا اس سے نان کان
 تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو فے تو اس پر دوسرا اس کے قائم مقام واجب نہیں و لیکن بخروا
 و صیغ فعلہا بد مہاد و منوب یہاں صفة من مہاد لا یأکل هو ولا ینویہ من الاغنیاء۔ اس کو خر کر دے
 اور اس کے نفل یعنی گرون کا قلاوہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس کے قلاوہ کو اس کے خون میں
 رچک کر کے اس کے صفحہ کو بان پر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اس کو نہ کھاوے نہ خود
 اور نہ دوسرے تو فکر لوگ فے بلکہ وہ فقر کا حق ہے بذلک امور رسول اللہ علیہ السلام
 ناجیۃ الاسلامی اس کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیۃ اسمی کو فے چنانچہ
 حدیث اور گزری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ بدی تطوع میں سے
 کھانا اس وقت روا ہے کہ جب حرم میں پہنچ کر قربان ہو جاوے۔ والمواد بالنفل
 قلاوہا اور نفل سے مراد اس کا قلاوہ ہے فے یعنی باؤل کا نفل سراو نہیں بلکہ گرون
 میں اکثر نفل کا ٹکڑا قلاوہ یا ندھتے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں پہلے نفل
 سے قلاوہ مخرج ہے۔

الحاصل اس نفل کو خون میں تر کر کے اس کے کو بان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے
 و فائدۃ قلل ان یعلم الناس انہ ہدی فی اکل منه الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نفل
 رچک کر چھپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان لیں کہ یہ جائز بدی تھا پس اس میں سے فقر آکھاویں
 نہ تو فکر لوگ فے پس اگر فقرا فقیر ہوں جو اسی وقت اس کو کھا جاویں گے تو چھاپہ مارنے
 کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ یا بجلد اگر حرم میں پہنچ کر فسخ ہوتی تو خود اور تو فکر فقرا سب
 ہی کھاتے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ و ہذا لان الاذن یتناولہ معلق بشرط بلوغہ
 فحلہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ

وہ اپنے محل کو پہنچ جاوے تو یعنی قولہ تعالیٰ نکلو منها واطعموا الخ۔ اس شرط سے
 کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پر ذبح ہو گیا ہے۔ فیہنی ان لا یحیل قبل ذلک اصلا
 پس چاہئے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلاً حلال نہ ہو تو نہ اپنے واسطے اور نہ فقراء کے
 واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہئے الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یتروکہ جود
 للبائع۔ مگر بات اتنی ہے کہ اس کو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں
 کی غذا چھوٹے سے لہذا فقر کو حلال ہے۔ و فیہ نوع تقویٰ۔ اور فقراء پر تصدق میں
 ایک طرح کا تقرب حاصل ہے والتقرب هو المقصود۔ اور تقرب ہی عین مقصود ہے تو یہ
 اس وقت کہ ہدی کطوع ذبح کر ڈالی ہو۔ خان کانت واجبة اقام فیہا مقامہا۔ اور اگر وہ بدینہ
 واجب ہدی تھا تو چاہئے اس کے دوسرا قائم کرے تو کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے
 ومنع بہا ماشاء۔ اور بدینہ مذکور کے ساتھ جو چاہئے کرے تو یعنی فروخت وغیرہ جو چاہئے کرے
 نہ۔ لانه لم یبق صالحا لعمایہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں رہا جس کے لئے اس کو
 نامزد کیا تھا تو اسے پس واجب مذکور سے اس کا بدن ہونا خارج ہو گیا۔ وهو ملکہ کسائر املاک
 اور وہ ہدی اس کی ملک ہے جسے اس کی دیگر املاک سے پس جب اس کی ملک میں عود کر گئی تو جو
 چاہے لے ویقادھدی الطوع والتبع والقہان۔ اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدینہ نفل کی اور
 بدینہ تمتع اور بدینہ قرآن کے سے یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قرآن کیا اور شکر یہ کی قربانی میں بدینہ دیا یا
 کر کے نفل ہدی میں بدینہ دیا تو اس کی تقلید کرے یعنی نفل وغیرہ کا قلاوہ اس کی گردن میں ڈالتے
 تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہے حتیٰ کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ اس کو دور
 نہ کریں اور کوئی فاسق اس کو مار نہ کھا دے۔ لانه دم نسلہ۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے دینی
 التقید اظہارہ وتشہیرہ۔ اور تقلید کرنے میں اس کے دم نسل ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا
 ہوتا ہے بنسب یہ تو تقلید اس کے ساتھ لائق ہے تو پس جائز ہے اور یوں ہی اگر نذر کی ہدی
 ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ رع۔ ولا یقلد دم الاحصار ولادم الجنایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار
 کی اور نہ دم الجنایات کی قربانیوں کی تو ہمارے نزدیک عمر نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے
 جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیاں خود کفارہ ہیں تو ان کی تقلید نہ
 کرے۔ لان سبھا الجنایہ۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا سبب جرم ہے۔ والسترائق بہا اور
 ان کے حق میں بدینہ رکھنا خوب لائق ہے تو نہ تقلید سے اظہار کرنا کہ میں نے دیکھا ہے جرم
 کے جن کے کفارہ ہے دیتا ہوں۔ ودم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی سے اگر جرم نہیں
 مگر کفارہ جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہے پس دم الاحصار مجاہد۔ جبر نقصان کہنے
 والا ہے ضلع بجنیہا۔ تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا تو یعنی واد کفارہ کے ساتھ
 لاحق ہوگا جیسے ان کی تقلید نہیں دیکھے اس کی بھی مذکور۔ ثم ذکر المدی۔ پھر قدوری نے ہدی کا
 لفظ ذکر کیا۔ و مرادہ البدنہ لانه لا یقلد الشاة مادۃ۔ اور اس کی مراد بدینہ یعنی اودھ وگلے ہے کیونکہ

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تفسیر

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں



عین الہدایۃ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی ظہیر

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قسیمی نسیم
ستادہ جدید مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریفات، مولانا احسان اللہ شائق بامعنی دیر نوری و مولانا عبد اللہ شوکت حسام بامعنی دیر نوری

ڈھاکہ، مکتبہ رحمت آباد

کمریہ پست 2213768

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین البردایہ

زبان و بیان کے نئے اسلوب ہیں

جلد چہارم

کتاب النکاح، کتاب الزنا
کتاب الطلاق

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
مدرسہ وفاق مدارس، عربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی عظیم

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہ
استاد ہدایہ مدرسہ عربیہ ہماک

تقریظات، مولانا احسان اللہ شائق استاد مدرسہ ہماک و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب مدرسہ ہماک

ادوکارڈ، ایم ایچ جی روڈ
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

ترجمہ جدید، تسہیل و تشریح کی نوٹس، عنوانات کے جسمہ حقوق
ملکیت بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں۔

باہتمام . خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ . مود ناٹا ہر صدیق صاحب
طباعت . ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
صفحہ مت ۶۷۲ صفحات

﴿ . ملنے کے پتے . ﴾

دارۃ المعارف جامعہ رابعہ کراچی
ادارہ انسداد سمیت ۹۰ - نارنگی ، ہور
مکتبہ سید محمد شہید اردو پارہور
ملقبہ امہ دیہی بی سپتار روڈ ملتان
ادارہ انسداد سمیت موہن چوک روہور کراچی
ادارۃ قرآن والعلوم لاسلامیہ B-437 ویب روڈ السیدہ کراچی

بیت قرآن روہور کراچی
بیت علوم 20 ناہر روڈ ہور
تعمیم بلڈ پور چنیوٹ بار فیصل آیا
کتب خانہ رشیدیہ - مدینہ مارکیٹ روہور روڈ پینڈی
یونیورسٹی بک سٹور خیبر بار رشتا نمکشن قبل کراچی
بیت انکتاب باہر اشرف مد رس نمکشن قبل کراچی

فہرست مضامین

عین الہدایہ جدید چہرہ (کتاب النکاح)

صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار
۴۸	توضیح فصل محرمات کا بیان	۱۵	۳۱	کتاب النکاح	۱
۴۹	توضیح جو عورتیں نسب یا رضاعت یا دہادی	۱۶	۳۱	توضیح شریعت باقیہ میں نکاح، اس کے	۲
۵۰	رشتہ سے ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہیں			اقسام، ذکر احدیث کے ساتھ نکاح کے	
۵۰	توضیح اپنی ساس اور سوتیلی بیٹی کے ساتھ نکاح	۱۷		فصائل	
	کرنے کا حکم		۳۲	توضیح: انعقاد نکاح	۳
۵۱	توضیح باپ، داد اور نانا کی موطوءہ سے نکاح	۱۸	۳۳	توضیح: ایسے دو لفظوں سے بھی منعقد ہو جاتا	۴
	بیٹوں، پوتوں کی بیویوں سے نکاح، رضاعی			ہے کہ ان میں سے ایک کو ماضی سے اور	
	مادر اور بہن سے نکاح			دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہو۔	
۵۲	ضروری مسئلہ	۱۹	۳۶	توضیح تزویج اور نکاح کے ماسواکن کن انعقاد	۵
۵۳	توضیح دو بہنوں کا نکاح کے اعتبار سے یا وٹلی	۲۰		سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔	
	کے اعتبار سے جمع کرنا		۳۸	توضیح کن القاء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے	۶
۵۵	توضیح اگر دو مجلس میں دو حقیقی بہنوں سے کسی	۲	۳۹	چند ضروری مسائل اور مفید باتیں	۷
	نے نکاح کیا اور کسی ایک کو یہی کہنا ممکن نہ ہو		۴۰	توضیح نکاح منعقد ہونے کے لئے گواہوں کا	۸
۵۶	توضیح کسی دو عورتوں کو ایک کے نکاح میں جمع	۳۲		ہونا اور ان کی ترخیص	
	کرنا جائز نہیں ہے		۴۲	توضیح گواہوں کے صحت کے بارے میں	۹
۵۷	توضیح کسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا جائز	۳۳		مام، نک اور مام شافعی کا اختلاف اور دلالت	
	ہے اس کا قاعدہ ہے		۴۳	توضیح گواہ غیر عاقل، درمحدود فی القذف بھی	۱۰
۵۹	توضیح زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی	۳۴		ہو سکتا ہے	
	ہے یا نہیں۔ امام شافعی کا اختلاف اور ان کی		۴۴	توضیح کسی مسلمان کا نکاح ذمیہ سے دو ذمیوں	۱۱
	دلیلیں			کی گواہی میں	
۶۱	توضیح کسی عورت کا کسی مرد کو شہوت کے ساتھ	۳۵	۴۶	توضیح باپ نے اپنی نابالغ لڑکی کے نکاح	۱۲
	ہاتھ لگانے اور دیکھنے اور اس کے برعکس کا حکم			کرنے کا کسی کو حکم دیا اور اس نے صرف ایک	
۶۲	توضیح شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے یا شرم گاہ	۳۶	۴۷	گواہ کی موجودگی میں نکاح کر دیا۔	
	کی طرف دیکھنے کی تعریف		۴۷	چند مفید باتیں و ضروری مسائل	۱۳
			۴۷	فصل فی بیان محرمات	۱۴

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۷	توضیح: عورت کو ہاتھ لگانے سے انزال ہو جانے کی صورت میں مصاہرت کا حکم۔ مصاہرت کے چند ضروری مسائل	۶۳	۴۰	نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ ن کے ا۔ مل	۷۷
۲۸	مصاہرت کے اقرار کے مسائل	۶۴	۴۱	توضیح: زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کرنے میں ائمہ کا اختلاف۔ ورنہ کی دہیں	۷۸
۲۹	توضیح: عدت کی حالت میں بیوی کی بہن سے نکاح کرنا، ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل	۶۵	۴۲	توضیح: مومن کا اپنی حاملہ باندی کا دوسرے سے نکاح کرنا اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد دوسرے سے نکاح کرنا	۷۹
۳۰	توضیح: اپنی باندی یا اپنے غلام اور کتبیہ سے نکاح کرنے کا حکم	۶۷	۴۳	توضیح: مولیٰ کی موطوءہ سے استبراء سے پہلے نکاح اور وطی کے با۔ میں اہم محمد کا قول اور دہیں	۸۰
۳۱	توضیح: مجوسہ، و دشنیہ اور صابیہ عورتوں سے نکاح کرنے کا حکم	۶۸	۴۴	توضیح: نکاح متعہ کی تعریف۔ اس کا حکم	۸۱
۳۲	چند ضروری مسائل	۶۹	۴۵	توضیح: نکاح موقت کی تعریف۔ اس کا حکم۔ کہ اس سے قسم میں نکاح۔ دیکھ لیں دو عورتوں سے ایک ساتھ نکاح جن میں سے ایک اس سے لے لے	۸۲
۳۳	توضیح: محرم اور محرّمہ یعنی جواحر مرکی حالت میں ہوا اس کے نکاح کی بحث و اہل کی تحقیق اور ان میں توفیق	۷۰	۴۶	توضیح: قاضی کا فیصلہ صرف نامہ میں نافذ ہوتا ہے یا عدالت میں بھی نافذ ہوتا ہے	۸۶
۳۴	توضیح: کتبیہ باندی سے سزا و آدمی کا نکاح چاہے یا نہیں	۷۲	۴۷	توضیح: قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نافذ ہے املاک میں نافذ نہیں تحقیق کے ساتھ اس باب — چند مسائل	۸۷
۳۵	اہل شافعی کا دعویٰ و ردیئل۔ صرف کی دہیں	۷۳	۴۸	چند ضروری مسائل	۸۹
۳۶	توضیح: حرہ نکاح میں رہتے ہوئے باندی سے نکاح۔ ائمہ کا اختلاف وہ ان کی دہیں۔ باندی کا نکاح میں رہتے ہوئے سزاوت نکاح۔ دہیں	۷۴	۴۹	باب فی اہل بیاد و اکتفاء	۹۰
۳۷	توضیح: حرہ مطلقہ یا کنہ کی عدت میں باندی سے نکاح کرنا۔ ائمہ کا اختلاف۔ دہیں	۷۵	۵۰	توضیح: باب اولیاء اور کفو کے میں	۹۰
۳۸	دہیں سزا و مرد بیک وقت چار عورتوں سے زیادہ خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں نکاح نہیں کر سکتا ہے	۷۶	۵۱	توضیح: حرہ یا قند بالہ کا اپنا نکاح کرنے کے چاہنے والے کی دہیں	۹۱
۳۹	توضیح: ایک سزا و چار و ایک غلام دو تک نکاح کر سکتا ہے اس سے زیادہ	۷۶			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۲	توضیح: باکرہ بالغہ کو نکاح پر ولی کا مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔ تفصیل۔ دلیل	۹۳	۶۴	توضیح۔ صغیرہ یا آزاد شدہ باندی اپنے نکاح کا علم ہونے کے باوجود باغ ہو کر خاموش رہی	۱۰۷
۵۳	توضیح: باکرہ بالغہ سے ولی کی اجازت طلب کرنے پر نکاح کی رضامندی اس کی طرف سے کس طرح معصوم ہو سکتی ہے	۹۴	۶۵	توضیح۔ صغیر اور صغیرہ جن کا نکاح کر دیا گیا ہو ان کے بالغ ہونے پر سکوت کرنے سے اختیار باطل ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل۔ اور دلیل	۱۰۸
۵۴	توضیح: اگر غیر ولی نے اجازت طلب کی یا ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد نے اجازت طلب کی تو زبان سے اجازت دینا ضروری ہے	۱۱۵	۶۶	توضیح۔ خیال ہونے یا خیال علق کی وجہ سے واقع ہونے والی فرقت طلاق ہے یا نہیں	۱۱۰
۵۵	توضیح: باکرہ اور شبیہ سے اجازت لینے کی بحث	۹۶	۶۷	چند ضروری مسائل	۱۱۰
۵۶	توضیح: اگر عورت کی نکاحات زنا سے ختم ہو گئی ہو تو اجازت کس طرح ہوگی	۹۸	۶۸	توضیح۔ غلام نابالغ دیوانہ کی دوسروں پر ولایت نہیں ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں ہے مگر دوسرے کافروں پر ہے	۱۱۱
۵۷	توضیح۔ شوہر اور اس کی بیوی میں نکاح ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف	۹۹	۶۹	توضیح: عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی حق ولایت حاصل ہے یا نہیں	۱۱۲
۵۸	توضیح۔ اگر شوہر نے عورت کی خاموشی پر گواہ پیش کر دیا	۱۰۰	۷۰	توضیح۔ دن کی بحث	۱۱۳
۵۹	چند ضروری مسائل	۱۰۱	۷۱	توضیح: غیبت منقطعہ کی تعریف۔ تصحیح۔ فتویٰ	۱۱۵
۶۰	توضیح: نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح اگر ولی نے کر دیا تو نکاح جائز ہوگا	۱۰۱	۷۲	چند ضروری مسائل	۱۱۶
۶۱	توضیح۔ صغیر اور صغیرہ پر باپ دادا کے علاوہ دوسروں کو حق ولایت ہے یا نہیں۔ امیر کے اقوال اور ان کی دلیلیں	۱۰۲	۷۳	توضیح۔ اگر مجنونہ عورت کا بیٹا اور باپ دونوں موجود ہوں تو نکاح کی ولایت بیٹے کو حاصل ہوگی	۱۱۶
۶۲	توضیح۔ اگر نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح باپ دادا نے یا ان کے علاوہ کسی اور نے کیا ہو تو اس کا حکم عصبہ کی تعریف اور ان کے درمیان ترتیب	۱۰۳	۷۴	توضیح۔ فصل۔ کفالت کے اعتبار کرنے کی وجہ۔ تحقیق	۱۱۷
۶۳	توضیح۔ اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح ماں یا قاضی نے کر دیا ہو	۱۰۶	۷۵	توضیح: اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح اسیاء کی مرضی کے خلاف کر لیا ہو	۱۱۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۷۶	توضیح: موبی (آزاد شدہ غلاموں) اور نو مسلسلوں میں کفالت کا مسئلہ	۱۳۱	۱۳۷	توضیح: فاضول یا ایک طرف سے فاضول اور دوسری طرف سے اخیل موبی کی صداقت نہیں رکھتا ہے	۸۷
۷۷	توضیح: امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کفو میں دین یعنی دینداری بھی معتبر ہے۔ مگر امام محمد کے نزدیک نہیں ہے	۱۳۲	۱۳۸	توضیح: فاضول کی طرف سے نکاح وغیرہ کسی عقد کے نافذ ہونے کے سلسلہ میں طرفین کی دلیل	۸۸
۷۸	توضیح: مال سے کفالت معتبر ہے۔ مالدار کی حد	۱۳۳	۱۳۹	توضیح: کسی کو مطلق عورت سے نکاح کرنے کے لئے اپنا وکیل بنانا اور اس نے ایک باندی سے نکاح کر دیا۔ اختلاف ائمہ۔ دل کل	۸۹
۷۹	توضیح: صنعتوں اور حرفوں میں بھی کفالت معتبر ہے مگر مثل سے کم پر مگر عورت نے پناہ گاہ کر لیا تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق ہوگا	۱۳۵	۱۴۰	توضیح: مہر کا بیان۔ مہر کیا چیز ہو سکتی ہے۔ اس کی کم سے کم مقدار۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۹۰
۸۰	توضیح: چھوٹی لڑکی کا نکاح اس کے مہر مثل سے بہت کم سے اور چھوٹے لڑکے کا نکاح بہت زیادہ مہر سے کرنا۔ ائمہ کا اختلاف اور دلائل	۱۳۶	۱۴۱	توضیح: مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہونے کی دلیل۔ اگر دس درہم سے کم پر نکاح کر لیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ امام زفر کا مذہب دلائل	۹۱
۸۱	توضیح: بپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح غلام سے یا چھوٹے لڑکے کا باندی سے کر دیا	۱۳۸	۱۴۲	توضیح: اگر دس درہم سے کم یا زیادہ پر نکاح کر کے دخول سے پہلے شوہر نے سے طلاق دے دی۔ اختلاف ائمہ۔ اور ان کی دلیلیں	۹۲
۸۲	چند ضروری مسائل	۱۳۸	۱۴۳	توضیح: اگر نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہیں ہوا یا اس کا انکار کر دیا تھا۔ ائمہ کے اقوال۔ ان کے دلائل	۹۳
۸۳	توضیح: فصل۔ وکالت کے بیان میں۔ نکاح کے وکالت جائز ہے۔ اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو۔ فاضول کی بحث یعنی جو شخص ار خود وکیل بنائے بغیر کسی مرد یا عورت کا نکاح کرادے	۱۳۹	۱۴۴	توضیح: مطلقہ غیر مدخول بھا کو متعہ دینا واجب جو کہ یہ تین کپڑے ہوتے ہیں	۹۴
۸۴	نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں	۱۳۰		نمبر ۱۔ درمہ نمبر ۲۔ اور ہنی نمبر ۳۔ چہرہ۔ اقوال ائمہ۔ دل کل	۹۵
۸۵	توضیح: فاضول کے نکاح وغیرہ کرانے کی بحث۔ ائمہ کا اختلاف ان کے دل کل	۱۳۱			
۸۶	توضیح: امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ایک ہی شخص دونوں طرف	۱۳۳			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۹۶	توضیح: اگر مہر مقرر کئے بغیر نکاح کیا اور بعد میں کسی متعین مہر پر دونوں راضی ہو گئے یا مہر متعین کے بعد بھی بعد نکاح کچھ اضافہ کر دیا اختلاف ائمہ۔ دلائل	۱۳۶	۱۰۵	توضیح: نکاح کرنا دوسرے آزاد مرد کی خدمت پر	۱۵۶
۹۷	توضیح: اگر عورت نے اپنا مہر نکاح کے بعد کم کر دیا۔ ائمہ کا اختلاف۔ ان کے دلائل	۱۳۷	۱۰۶	توضیح: اگر آزاد شخص نے اپنی ایک سال کی خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد کے نزدیک اس خدمت کی قیمت لازم ہوگی۔ اور شیخین کے قول کے مطابق مہر النفل واجب ہوگا	۱۵۹
۹۸	توضیح: غلوت صحیحہ اور اس کے موانع کی بحث	۱۳۸	۱۰۷	توضیح: اگر عورت نے اپنے مہر کے متعین روپے ہاتھ میں لے کر شوہر کو بہہ کر دیے۔ اور اس نے قبل، خوشی سے اسے طلاق دے دی تو وہ نصف مہر اس سے واپس لے سکتا ہے	۱۶۰
۹۹	توضیح: اگر محبوب یا عینین تنہائی میں اپنی بیوی کے ساتھ رہ جائے تو کیا وہ مہر کی مستحق ہوگی۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۱۳۹	۱۰۸	توضیح: اگر بیوی نے اپنے مہر پر قبضہ کئے بغیر اپنے شوہر کو سارا بہہ کر دیا۔ پھر اس کے شوہر نے قبل دخول سے طلاق دے دی۔ قیاس کا تقاضا۔ استحسان کا تقاضا، دلیل	۱۶۲
۱۰۰	چند ضروری مسائل	۱۵۰	۱۰۹	توضیح: اگر عورت نے اپنے مہر سے وصول کرنے کے بعد وصول شدہ اور غیر وصول شدہ سب شوہر کو بہہ کر دیے۔ اس نے قبل دخول اس بیوی کو طلاق دے دی تو امام اعظم اور صاحبین کا اس مسئلہ میں اختلاف۔ دلائل	۱۶۳
۱۰۱	توضیح: غلوت صحیحہ ہو یا فاسدہ تمام صورتوں میں عدت لازم آتی ہے اور سوائے ایک مطلقہ کے ہر ایک کے لئے متعہ مستحب ہے	۱۵۱	۱۱۰	توضیح: اگر سامان کو مہر بنا کر نکاح کیا۔ اور عورت نے اس پر قبضہ کیا یا نہیں کیا پھر بھی شوہر کو بہہ کر دیا۔ اس کے بعد قبل دخول شوہر نے اسے طلاق دے دی	۱۶۵
۱۰۲	توضیح: امام شافعی کے نزدیک سوائے ایک کے باقی تمام مطلقات کو متعہ دینا واجب ہے	۱۵۲	۱۱۱	توضیح: بحث نکاح میں شروط اور مہر کی تفصیل شروط کے موافق۔ یعنی مثلاً	۱۶۶
۱۰۳	توضیح: دو مردوں میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی ٹوکی کا نکاح دوسرے سے اس شرط پر کیا کہ یہی نکاح دوسرے کے لئے مہر ہو گا۔ ایک آزاد شخص کا ایک عورت سے اس شرط پر نکاح کرنا کہ ایک سال تک بطور مہر اس کی خدمت کرے گا یا اسے قرآن کی تعلیم دے گا	۱۵۳			
۱۰۴	توضیح: خدمت اور تعلیم کو مہر نکاح مقرر کرنا۔ اور دوسری تحقیقات	۱۵۵			

مہر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	مہر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۱۲	اس شرط پر کہ اگر شہر میں رکھے تو مہر ایک ہزار درہم اور باہر سے چارے تو دو ہزار درہم	۱۲۰	۱۲۱	توضیح : اگر اس شرط کے ساتھ کسی سے نکاح کیا کہ اگر اسی شہر میں رکھ تو مہر ایک ہزار ہو گا اور اگر نہیں باہر سے گیا تو دو ہزار ہو گا۔ ان کے احوال۔ ان کے دل کی	۱۲۱
۱۱۳	توضیح : اگر نکاح کے وقت یہ کہا ہو کہ اس عہد میں یہ عہد میں یہ عہد میں بد میں جائے کی قیمتوں میں بہت زیادہ فرق ہو	۱۲۲	۱۲۳	توضیح : اگر کسی کے نکاح میں مطلقاً کسی عیون کو عوض بنایا گیا ہو عین اس میں اس کا کوئی وصف بیان نہیں کیا گیا ہو	۱۲۳
۱۱۴	توضیح : اگر نکاح کے مہر میں کسی نے ایک پیرا مقرر کیا مگر اس کی صفت بیان نہیں کی۔ یا کسی کیسی یا موزونی چیز پر نکاح کیا ورنہ اس کی جنس تو بیان کی مگر صفت بیان نہیں کی	۱۲۴	۱۲۵	توضیح : مہر میں اشارہ اور نام دونوں کو جمع کرنا	۱۲۵
۱۱۵	توضیح : اگر نکاح کے مہر میں کسی نے ایک پیرا مقرر کیا مگر اس کی صفت بیان نہیں کی۔ یا کسی کیسی یا موزونی چیز پر نکاح کیا ورنہ اس کی جنس تو بیان کی مگر صفت بیان نہیں کی	۱۲۶	۱۲۷	توضیح : مہر کا قاعدہ مقررہ	۱۲۷
۱۱۶	توضیح : مہر میں اشارہ اور نام دونوں کو جمع کرنا	۱۲۸	۱۲۹	توضیح : بحث مہر امین اور اس کے اعتباری امور	۱۲۹
۱۱۷	توضیح : اگر قاضی نے نکاح فساد کی صورت میں قتل دعوں میں بیوی کے درمیان تفریق کر دی تو وہ مہر کی مستحق ہو گی یا نہیں۔ اہم زفر کا مسلک۔ اختلاف کے دل کی	۱۳۰	۱۳۱	توضیح : اگر مہر کی ضمانت سے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہو گا۔ اور اس کی دانگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتے	۱۳۱
۱۱۸	توضیح : اگر مہر کی ضمانت سے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہو گا۔ اور اس کی دانگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتے	۱۳۲	۱۳۳	توضیح : مہر مغل ہونے کی صورت میں عورت کو یہ اختیار ہے کہ جب تک مہر وصول نہ کرے شوہر کو اپنے ویر قدرت نہ دے	۱۳۳
۱۱۹	توضیح : اگر مہر کی ضمانت سے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہو گا۔ اور اس کی دانگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتے	۱۳۴	۱۳۵	توضیح : اگر مہر مغل ہونے کی صورت میں عورت نے ایک بار خود پر شوہر کو قدرت دے دی تو یہ اس سے حدودہ ایذا حق مہر وصول کرنے کے ساتھ شوہر کو منع کر سکتی ہے اختلاف امین۔ اصل	۱۳۵
۱۲۰	توضیح : اگر مہر کی ضمانت سے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہو گا۔ اور اس کی دانگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتے	۱۳۶	۱۳۷	توضیح : بحث عورت کو پردیس میں لے جانا اور فردع میں تحقیق	۱۳۷
۱۲۱	توضیح : اگر مہر کی ضمانت سے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہو گا۔ اور اس کی دانگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتے	۱۳۸	۱۳۹	توضیح : اگر نکاح کے بعد میاں بیوی میں مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو جائے	۱۳۹
۱۲۲	توضیح : اگر مہر کی ضمانت سے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہو گا۔ اور اس کی دانگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتے	۱۴۰	۱۴۱	توضیح : بدخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے میں دوسرے مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہو گا	۱۴۱
۱۲۳	توضیح : اگر مہر کی ضمانت سے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہو گا۔ اور اس کی دانگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتے	۱۴۲	۱۴۳	توضیح : اگر میاں بیوی کے درمیان اصل مہر کے بارے میں اختلاف ہو اور اگر کسی ایک کے مر جانے کے بعد یا دونوں کے مر جانے کے بعد مقدمہ مہر میں اختلاف ہو	۱۴۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۳۱	توضیح: عورت کا مہر متعین ہونے یا نہ ہونے کے بعد میاں بیوی دونوں مر جائیں تو ورثہ کو مہر کا حصہ وصول کرنے کا حق ہو گیا نہیں	۱۹۶	۱۳۰	توضیح: بیوی کو دی جانے والی کون کون سی چیز مہر میں شمار کی جاسکتی ہے	۲۱۲
۱۳۲	توضیح: بیوی کو دی جانے والی کون کون سی چیز مہر میں شمار کی جاسکتی ہے	۱۹۸	۱۳۱	توضیح: اگر کسی نے اپنے مہر مازون کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح نہ گا۔ اور اس کی بیوی اپنے مہر کے مطالبہ میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر حقدار ہوگی۔ دلیل	۲۱۳
۱۳۳	توضیح: اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا پھر دونوں یا ان سے کوئی ایک اسلام لایا۔ تو مہر کیا ہو گا۔ اختلاف ائمہ ان کے دلائل۔ طلاق قبل دخول یا بعد دخول ہوئی ہو	۲۰۰	۱۳۲	چند ضروری مسائل	۲۱۴
۱۳۴	توضیح: اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا پھر دونوں یا ان سے کوئی ایک اسلام لایا۔ تو مہر کیا ہو گا۔ اختلاف ائمہ ان کے دلائل۔ طلاق قبل دخول یا بعد دخول ہوئی ہو	۲۰۳	۱۳۳	توضیح: اپنی باندی کو دوسرے کے نکاح میں دینے کے بعد مولیٰ پر یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان میں بیوی کو ایک ساتھ رہنے کے لئے جگہ یا موقع بھی دے۔ اور اگر ایک مرتبہ اجازت دے دی تو جب چاہے اسے منسوب بھی کر سکتا ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۱۵
۱۳۵	توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی کا نکاح کر دینے کے بعد خود ہی اسے قتل کر دیا ہو تو اس کا مہر لازم ہو گا یا نہیں۔ اس کی مختلف صورتیں۔ دلائل	۲۰۵	۱۳۴	توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی کا نکاح کر دینے کے بعد خود ہی اسے قتل کر دیا ہو تو اس کا مہر لازم ہو گا یا نہیں۔ اس کی مختلف صورتیں۔ دلائل	۲۱۸
۱۳۶	توضیح: اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا تو اس کا دین مہر بطور قرض اس کے ذمہ باقی رہے گا۔ اور مدبر اور مکاتب دونوں اپنے اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے پوری پوری کوشش کریں گے	۲۰۶	۱۳۵	چند ضروری مسائل	۲۱۹
۱۳۷	توضیح: اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اور بعد	۲۰۸	۱۳۶	توضیح: عزن کی بحث جینی جبر کے وقت نطفہ قرار نہ پانے کے لئے منی کو باہر نکال دینا۔ اس سے متعلق دوسرے مسائل۔ دلائل	۲۲۰

نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین
۱۳۷	۲۲۰	چند ضروری مسائل	۱۵۶	۲۳۳	اور اس نے بیابانی کر دی۔ تو اس کے حکم کی تفصیل۔ ائمہ کا اختلاف۔ دلائل
۱۳۸	۲۲۱	توضیح: اگر باندی نے اپنے مومن کی جارت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد کر دی گئی تو اسے اختیار ہو گا۔ حضرت بریرہؓ کے شوہر آزاد تھے یہ عدم۔ اس سلسلہ کی رویتوں میں توفیق	۱۵۷	۲۳۴	توضیح: اگر عورت نے عدم کے مومن سے کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو ورنہ مال متعین نہیں کیا تو اس کا حکم۔ ائمہ کے اختلاف و ران کے دلائل:-
۱۳۹	۲۲۳	توضیح: باندی نے اپنے مومن کی اجازت سے خود نکاح کیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کے مختار ہونے میں ماموش فنی کا اختلاف۔ اور ان کی دلیل۔ سی طرح مکاتبہ کا بھی ختم۔ ماموش فنی کا قول در	۱۵۸	۲۳۵	باب نکاح اہل الشریک
۱۴۰	۲۲۵	توضیح: اگر خاص باندی نے اپنے مومن کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کا نکاح صحیح ہو گا مگر اسے حق خیر نہیں ملے گا	۱۵۹	۲۳۶	توضیح: باب۔ اہل الشریک یعنی کافروں کے آپس کے نکاح کے احکام۔ اور زمانہ جاہلیت کے نکاح کا بیان
۵۱	۲۲۵	چند ضروری مسائل۔	۱۶۰	۲۳۷	توضیح: زمانہ جاہلیت کے نکاح کے بارے میں ائمہ کے اقوال اور ان کے دلائل
۱۵۲	۲۲۷	توضیح: اگر کسی نے بچے کی باندی سے ہمبستی کر لی اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا۔ تو وہ ام ولد ہو جائے گی مین اس پر اس کا مہر لازم نہ آئے گا۔ دلیل۔ اہل شافعی کا اختلاف۔ دلیل	۱۶۱	۲۳۸	توضیح: اگر کسی مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کر لیا پھر دونوں اسلام لے آئے۔ ائمہ کرام کے اقوال اور ان کے دلائل
۱۵۳	۲۲۹	چند ضروری مسائل	۱۶۲	۲۳۹	توضیح: اگر گرمیوں بیوی دونوں نے مرنے کا وعدہ کیا تو بالجماع تفریق کر دی جائے گی۔ دلیل۔ ایسی صورتوں میں اگر دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا مجوسی ہوا در دوسرا اس کے برائے تو بچہ کو کیا سمجھا جائے گا۔ دلائل
۱۵۴	۲۳۱	توضیح: اگر باندی نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا جس سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہوگی۔ دلیل	۱۶۳	۲۴۰	توضیح: اگر عورت اسلام قبول کر لے۔ اور اس کا شوہر کفر کا قیام رہ جائے۔ اگر شوہر اسلام لے لے۔ اور اس کی بیوی مجوسی ہو تو یہ صدم ہو گا۔ ائمہ کے اقوال۔ دلائل
۱۵۵	۲۳۱	توضیح: اگر کوئی آزاد عورت کسی عدم کی بیوی ہو۔ اور اس نے عدم کے مومن سے کہا کہ تم سے میری طرف سے ہزار درہم سے عوض آزاد کر دو			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۶۳	توضیح: ذمی جوڑوں میں سے اگر کوئی اسلام سے آئے تو دوسرے کے سامنے اسلام پیش کرنا چاہئے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف اور ان کے دلائل	۲۳۳	۱۶۹	باب انقسم	۲۵۴
۱۶۴	توضیح:- زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہو جانے کی صورت میں ان کے درمیان جدائیگی اور مہر کا حکم۔ ائمہ علماء کا اختلاف اور ان کی دلیل	۲۳۳	۱۷۰	توضیح:- باب انقسم۔ یعنی بیویوں میں باری کے احکام	۲۵۴
	توضیح: اگر عورت دارالحرب میں اسلام لائی اور اس کا شوہر کافر ہو۔ یا حربی اسلام لایا اور اس کی بیوی مجوسہ ہو تو ان کا نکاح سابق باقی رہے گا یا نہیں	۲۳۵	۱۷۱	توضیح:- برابری کرنے میں نئی اور پرانی برابر ہوگی۔ آزاد کے دو حصے اور باندی وغیرہ کا ایک حصہ ہوگا	۲۵۵
	توضیح:- اگر جوڑے میں سے کوئی ایک دارالحرب سے ہمارے دارالسلام آیا اور اگر دونوں ایک ساتھ مسلمانوں کے قیدی بن گئے تو ان کے احکام۔ ائمہ کا اختلاف دلائل	۲۳۷	۱۷۲	توضیح:- اس باب سے متعلق ضروری مسئلہ۔ عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں	۲۵۸
۱۶۵	توضیح:- اگر جوڑے میں سے کوئی ایک دارالحرب سے ہمارے دارالسلام آیا اور اگر دونوں ایک ساتھ مسلمانوں کے قیدی بن گئے تو ان کے احکام۔ ائمہ کا اختلاف دلائل	۲۳۷	۱۷۳	چند مفید باتیں اور ضروری مسائل	۲۵۸
	توضیح: دارالحرب سے دارالسلام اسلام کے ساتھ آنے والے جوڑے اور قید کر کے لائے جانے والے کے بارے میں ابو حنیفہ اور امام شافعی کے دلائل	۲۴۰	۱۷۴	کتاب الرضاع	۲۵۹
۱۶۶	توضیح: دارالحرب سے دارالسلام اسلام کے ساتھ آنے والے جوڑے اور قید کر کے لائے جانے والے کے بارے میں ابو حنیفہ اور امام شافعی کے دلائل	۲۴۰	۱۷۵	توضیح:- دودھ پینے پلانے کے احکام و شرائط و کیفیت	۲۶۱
	توضیح: میوں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام سے مرتد ہو جانے کی صورت میں ان کا نکاح باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اس میں فقہاء کے اقوال۔ اور دلائل	۲۵۲	۱۷۶	توضیح:- امام شافعی کے نزدیک حرمت ثابت ہونے کے ساتھ پانچ بار رضع کا ہونا ضروری ہے۔ دلائل	۲۶۲
۱۶۷	توضیح:- اگر صرف شوہر مرتد ہوا تو بیوی اپنے مہر کی حقدار ہوگی یا نہیں اور	۲۵۳	۱۷۷	توضیح:- رضاعت سے رشتے کے حرام ہونے میں احناف کے دلائل	۲۶۳
			۱۷۸	توضیح:- رضاعت کی مدت۔ ائمہ کے اقوال	۲۶۳
			۱۷۹	توضیح:- دودھ پلانے کی مدت کے مسئلہ میں فقہاء کے اقوال اور ان کے دلائل	۲۶۵
			۱۸۰	توضیح:- کیا مدت رضاعت ختم ہو جانے کے بعد پلانے سے حرمت ثابت ہوگی۔ اور کیا اس طرح بعد	۲۶۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۸۸	توضیح :- اگر کسی کی دودھ پیتی بچی بیوی کو اس کی بڑی بیوی سے دودھ پلا دیا۔ از تزوج انخ اگر مرد نے دو عورتوں سے نکاح کیا ان میں سے ایک چھوٹی اور دودھ پیتی ہے اور دوسری باغیہ ہے	۲۸۵	۱۸۱	مدت رضاعت کے دودھ پینا بچہ نہ بھی سے یا نہیں۔ دلائل	۲۶۹
۱۸۹	توضیح :- بڑی بیوی کی طرف سے چھوٹی بچی بیوی کو دودھ پلانے کے سلسلہ میں مام محمد کا مذہب ان کی دیں	۲۸۶	۱۸۲	توضیح :- ایک اصل کی تحقیق	۲۷۹
۱۹۰	توضیح :- رضاعت کا ثبوت سنت اور کیسے افراد سے ہو سکتا ہے ختلاف امرہ دلائل کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اگر چہ دو چار عورتیں نہ کر گواہی دیں جب تک کہ ان کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو	۲۸۹	۱۸۳	توضیح :- جس مرد سے عورت کو دودھ اترتا ہے وہ بھی اس دودھ کے پینے کی بچی کے لئے حرام ہو جاتا ہے	۲۷۲
۱۹۱	چند ضروری مسائل	۲۹۱	۱۸۴	توضیح :- مرد کے لئے اپنے رضاعتی بھائی کی بہن سے نکاح کرنا اور کسی ایسے دو اجنبی لڑکے اور لڑکی کا سبھ میں نکاح کرنا جنہوں نے ایک عورت کی چھاتی سے دودھ پیا ہو	۲۷۷
۱۹۲	کتاب الطلاق	۲۹۲	۱۸۵	توضیح :- اگر دودھ پانی، کھانا یا دوسرے دودھ سے مد کر کھایا پلایا گیا ہو تو اس سے حرمت ثابت ہوگی یا نہیں۔ امرہ کا ختلاف۔ دلائل	۲۷۸
۱۹۳	توضیح :- طلاق کا بیان	۲۹۳	۱۸۶	توضیح :- اگر عورت کے دودھ کے ساتھ دوا ددی گئی یا بکری کا دودھ ملایا گیا یا دو عورتوں کا مل کر پایا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت ہوگی یا نہیں۔ ختلاف امرہ۔ دلائل	۲۸۰
۱۹۴	باب طلاق السنۃ	۲۹۴	۱۸۷	توضیح :- اگر کنواری لڑکی کو دودھ اترے سے ور بچہ اسے پی لے۔ اگر کسی عورت کے مرجانے کے بعد اس کا دودھ نکال کر کسی بچہ کے منہ میں ڈال دیا گیا تو حرمت ثابت ہوگی یا نہیں۔ اختلاف امرہ۔ دلائل	۲۸۲
۱۹۵	توضیح :- باب طلاق سنت کا بیان۔ طلاق کی تین قسمیں حسن۔ حسن اور بدی۔	۲۹۵	۱۸۸	توضیح :- اگر بچہ کو عورت کے دودھ کا حق نہ کرایا جائے یا کسی مرد سے اتر ا ہوا دودھ پلایا جائے تو رضاعت ثابت ہوگی یا نہیں۔ ختلاف امرہ۔ دلائل	۲۸۳
۱۹۶	توضیح :- طلاق حسن اور طلاق سنت دینے کا طریقہ	۲۹۶			
۱۹۷	توضیح :- طلاق بدعت کی تعریف۔ اس کے حکم کے بارے میں امرہ کا اختلاف۔ دلائل	۲۹۷			
۱۹۸	توضیح :- طلاق سنت دو طریقہ سے ہوتی ہے۔ وقت میں سنت مدہ میں سنت۔ تفصیل	۳۰۰			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۹۹	توضیح :- جسے کم عمری یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت گزارنے کا طریقہ	۳۰۲	۲۱۰	توضیح :- طلاق کی تعداد میں امام شافعی کے نزدیک مرد کے حال ہ اعتبار ہوتا ہے اور حنفی کے نزدیک عورتوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے	۳۱۸
۲۰۰	توضیح :- کم عمر اور حیض سے ماہوس ہونے والی بڑھپے سے وحی کر کے قصص زمانہ کے بغیر بھی طلاق دی جاسکتی ہے۔ اختلاف زفر در کل	۳۰۳	۲۱۱	توضیح :- باندی کی طلاق اور انہی مدت کی تعداد کے بارے میں حنفی کی دلیل	۳۲۰
۲۰۱	توضیح :- حامد کو سنت طریقہ سے طلاق کس طرح دی جائے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۰۵	۲۱۲	باب ایقاع الطلاق	۳۲۲
۲۰۲	توضیح :- حالت حیض میں دی ہوئی طلاق کا حکم	۳۰۷	۲۱۳	توضیح :- باب طلاق دینے کا بیان۔ طلاق کی قسمیں۔ طلاق صریحہ کی تعریف اور اس کا حکم	۳۲۳
۲۰۳	توضیح :- حالت حیض میں طلاق پانے والی عورت کو رجعت کرینے کے بعد پھر سے طلاق دینے کا طریقہ	۳۰۸	۲۱۴	توضیح :- زانیہ مطلقہ عات کے کون کے ساتھ کہنے کا حکم	۳۲۴
۲۰۴	توضیح :- اپنی بیوی کو جسے حیض جاری کرتا ہو اور اس سے ہمستری بھی ہو چکی ہو انت طلاق ثلاث مستہ کہا تو اس کا کیا حکم ہوگا	۳۰۹	۲۱۵	چند جزوی مسائل	۳۲۴
۲۰۵	توضیح :- اور اگر عورت ماہوس ہو جائے وہاں یا مہینوں سے حساب لگانے والی ہو تو کس طرح حساب لگائے گی۔ تفصیل حکم	۳۱۱	۲۱۶	چند جزوی مسائل	۳۲۵
۲۰۶	چند ضروری مسائل	۳۱۲	۲۱۷	توضیح :- زانیہ کے نزدیک انت طلاق وغیرہ اغاۃ کہنے سے صرف یک ہی طلاق ہوگی اگرچہ زیادہ کی نیت ہو بین امام شافعی کا قسمیں اختلاف ہے۔ دلائل	۳۲۶
۲۰۷	توضیح :- فصل۔ طلاق دینے والے کی حالت و صفت کا بیان	۳۱۵	۲۱۸	توضیح :- زانیہ الطلاق زانیہ مطلقہ عات کا کہنے سے علم	۳۲۸
۲۰۸	چند ضروری مسائل	۳۱۶	۲۱۹	توضیح :- صریح طلاق میں آزاد عورت ہونے کی صورت میں تین کی نیت کی تو صحیح ہوگی اور باندی ہونے میں بھی دو کی صحیح ہوں لیکن آزاد میں دو کی نیت صحیح نہ ہوگی، اختلاف کی دلیل	۳۲۹
۲۰۹	توضیح :- نشہ میں مست کی طلاق اور گونگے کی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں	۳۱۷	۲۲۰	توضیح :- جب لفظ طلاق کی اخذت اسکے پورے بدن یا ایک چیز کی طرف نسبت کی گئی ہو جو پورے بدن سے	۳۳۱

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۲۰	توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو گشتہ دن کی طرف منسوب کرتے ہوئے طلاق دی حالانکہ اس سے آج ہی نکاح کیا ہے اگر گشتہ دن سے پہلے نکاح کر رکھا ہو تو کیا حکم ہوگا	۲۲۹	۲۲۱	تعبیر کی جاسکتی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی توضیح۔ پورے بدن۔ یا اس کے کسی حصہ متعین یا مشترک کو طلاق دینے کا حکم	۲۲۳
۲۲۶	توضیح۔ طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کرنے کا حکم جو طلاق کے مترادف ہو	۲۳۰	۲۲۲	توضیح۔ بیوی کے تھوک یا خن یا پیچھا یا پیٹ کو طلاق دینے سے کیا طلاق واقع ہو جاتی ہے	۲۳۲
۲۲۸	توضیح۔ طلاق دیتے وقت غلطی اور اذکار کہنے سے کیا حکم ہوگا؟ اور ائمہ کا اختلاف اور ان کے دلائل	۲۳۱	۲۲۳	توضیح۔ بیوی کو آدھی یا تہائی وراثت طلاق کے تین آدھی وغیرہ کے الفاظ سے طلاق دینے کا حکم	۲۳۵
۲۵۰	توضیح۔ تم کو طلاق ہے جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے۔ کہنے کا حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۳۲	۲۲۴	توضیح۔ طلاق دیتے ہوئے کہنا کہ ایک سے دو تک ایک سے دو کے درمیان تک ایک سے تین تک ایک سے تین کے درمیان تک۔ احکام۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۳۷
۲۵۲	توضیح۔ اگر کسی نے کہتے وقت غلطی سے استعمال کیا تو اس میں بطل جاتی ہے داخل ہونی یا نہیں۔ اس کا وعدہ	۲۳۳	۲۲۵	توضیح۔ اگر طلاق دیتے وقت یوں کہا ایک دو میں طلاق ہے اور اس نے اس طرح ضرب و حساب کی نیت کی ہو ورنہ طرف کی نیت کی تو ایک واقع ہوئی ورنہ دو ہوگی اور ضرب کی نیت کی تو دو طلاقیں ہوں گی۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۳۹
۲۵۴	توضیح۔ فصل۔ عورتوں کی طرف طلاق کی نسبت کرنا، اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۳۴	۲۲۶	توضیح۔ طلاق دینے کا ضمان الفاظ میں کہ تم کو طلاق ہے یہاں سے شام تک تم کو طلاق ہے اگر میں تم کو طلاق ہے جب مکہ میں داخل ہو	۲۴۱
۲۵۵	توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے یا تمہیں تو اس کا حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۳۵	۲۲۷	توضیح۔ طلاق دینے کا ضمان الفاظ میں کہ تم کو طلاق ہے یہاں سے شام تک تم کو طلاق ہے اگر میں تم کو طلاق ہے جب مکہ میں داخل ہو	۲۴۲
۲۵۷	توضیح۔ طلاق کو اپنی بیوی کی موت کی طرف منسوب کرنا۔ حکم	۲۳۶	۲۲۸	توضیح۔ فصل۔ زنا کی طرف طلاق کی صاف کرنے کے بیان میں	۲۴۳
۲۵۹	توضیح۔ کسی نے اپنی بیوی کو برے کی باندی ہے سے کہا کہ تم کو تہاہری آزادی کے ساتھ ہی دو طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد وہ آزاد کرائی گئی۔ تو وہ مغفل ہو جائے گی یا نہیں	۲۳۷		توضیح۔ اگر کہا ہو نیت طلاق فی غدیہ انت حائل غدیہ تو اس کا حکم	۲۴۴

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۳۷۶	توضیح۔ اپنی غیر مدخومہ بیوی کو انت طالق واحدہ وواحدہ کہنے کا حکم	۲۳۶	۳۶۱	توضیح۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہے کو کھل آنے پر دو طلاقیں دیں اور اس کے موٹی نے کھل آنے پر اس کی آزادی کو معلق کیا تو کھل آنے کے بعد وہ بیوی شوہر کے لئے حلال رہے گی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ	۲۳۸
۳۷۷	توضیح۔ شوہر کا یوں کہنا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے یا اس کے بعد ایک ہے۔ کا حکم اور اس کے بارے میں قاعدہ کلیہ	۲۳۷	۳۶۲	توضیح۔ فصل، طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کا بیان۔ اگر طلاق دیتے وقت انگلیوں سے یا پتیلی وغیرہ سے اشارہ بھی کیا جائے تو پھر کس حال کا اعتبار کیا جائے گا	۲۳۹
۳۷۹	توضیح۔ انت طالق واحدہ قبضہ واحدہ اور انت طالق واحدہ مع واحدہ یا مع واحدہ کہنے کا حکم اور دلیل	۲۳۸	۳۶۳	توضیح۔ اگر لفظ طلاق کے ساتھ کوئی ایسی صفت ملا دی جائے جس میں زیادتی یا سختی کے معنی ہوں۔ تو کیا حکم ہوگا۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۴۰
۳۸۱	توضیح۔ اگر شرط مقدم کرتے ہوئے کہ ان دخلت الدار فانت طالق واحدہ وواحدہ اور اگر یہی جملہ کہنے کے بعد شرط ذکر کی تو شرط پانے کے بعد کتنی طلاقیں ہوں گی اختلاف فقہاء۔ دلائل	۲۳۹	۳۶۴	توضیح۔ طلاق کی صفت انخس، شیطان بدعت، پہاڑ جیسے الفاظ سے متصف کرنے کا حکم	۲۴۱
۳۸۳	توضیح۔ طلاق کنائی کے الفاظ اور نظام	۲۴۰	۳۶۵	توضیح۔ طلاق دیتے وقت اشد الطلاق۔ کالف۔ ملء البیت کی صفتوں سے متصف کرنے پر کیا حکم ہوگا۔ اختلاف فقہاء۔ دلائل	۲۴۲
۳۸۷	توضیح۔ کنیہ کے باقی الفاظ اور نظام	۲۴۱	۳۶۶	توضیح۔ طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر کہنے سے رجعی یا بائن ہونے میں ائمہ فقہاء کے اپنے اپنے اصول	۲۴۳
۳۸۹	توضیح۔ الفاظ کنایات جو مختلف قسموں کے ہوتے ہیں اور مختلف حالات میں ان کا حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ تفصیل	۲۴۲	۳۶۷	توضیح۔ طلاق کو شہیدہ یا عریضہ یا طویدہ کی صفت کے ساتھ کہنے کا حکم	۲۴۴
۳۹۱	توضیح۔ میری تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے۔ میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا ہے جیسے الفاظ کہنے کا حکم۔ شواہد کا اختلاف	۲۴۳	۳۶۸	توضیح۔ بیوی کے ساتھ ہمبستر ہونے سے پہلے طلاق دینے کا بیان	۲۴۵
۳۹۲	توضیح۔ کنائی الفاظ سے ہم احنف کے نزدیک طلاق بائن ثابت ہونے کی دلیل۔ اختلاف امام زفر	۲۴۴			
۳۹۴	توضیح۔ تین بار اعتدی اعتدی کہنے کا حکم جب کہ کبھی صرف پہلی مرتبہ طلاق کی نیت کی ہو اور کبھی آخری دونوں سے نیت کی ہو	۲۴۵			

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۱۰	توضیح۔ در اگر بہا تمہار اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور پر سو۔ حکم۔ دیل	۳۹۲	توضیح۔ باب۔ طلاق پر اسے دے اور اختیار کو قبول کرنے کے بارے میں قبول کرنے میں مجس اختیار کا ہونا ضروری ہے	۳۵۶
۳۱۲	توضیح۔ اگر شوہر نے بہا تمہار اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور آئندہ کل بھی۔ حکم۔ دیل	۳۹۵	توضیح۔ طلاق کا اختیار دینے کی صورت میں میاں بیوی سے کی یہ کے کلام میں بھی غلط فہم کا نہ کور ہونا ضروری ہے	۳۵۷
۳۱۳	توضیح۔ شوہر کے اس جہد بننے کے بعد کہ امر کہ بیدک یوم۔ مقدم فدن۔ آنے والے دن کو آیا مگر بیوی کو معصوم نہ ہو کہ یہاں تک کہ۔ ت اندھیری ہو گئی۔ حکم۔ دیل	۳۹۶	توضیح۔ اگر شوہر نے بہا اختاری صلب یا اختاری اختیار اور جواب میں بیوی نے بہا اخترت یا مرانے سے صرف اختاری بہا اور بیوی نے جواب میں بہا اخترت نفسی حکم	۳۵۸
۳۱۸	توضیح۔ اور اگر اختیار طلاق دینے سے پہلے عورت کھڑی تھی پھر بیٹھ گئی یا بیوی بیٹھی ہوئی تھی اور یہ گار بیٹھ گئی وغیرہ صورتوں کے احکام	۳۹۷	توضیح۔ اگر شوہر نے صرف یہ کہ تم اختیار کرو اور جب میں بیوی نے بہا میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس کا حکم	۳۵۹
۳۱۹	توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کسی نیت کے بغیر غلط طلاق (نہ) کو طلاق (دو) کہا اور اس نے جواب میں اس نے خواہ کو ایک طلاق ہی۔ باتیں حدائق دین تو اس کا حکم	۳۹۸	توضیح۔ اگر شوہر نے صرف یہ کہ تم اختیار کرو اور جب میں بیوی نے بہا میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس کا حکم	۳۶۰
۳۲۰	توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے خواہ کو ایک طلاق ہی۔ باتیں حدائق دین تو اس کا حکم	۳۹۹	توضیح۔ اگر شوہر نے تیس بار اختاری بہا اور اس کے بیوی نے اخترت اختیار کیا طلاق نفسی یا اخترت نفسی حلیقہ بہا تو اس کا حکم	۳۶۱
۳۲۲	توضیح۔ اگر بیوی نے خواہ کو ایک طلاق ہی۔ باتیں حدائق دین تو اس کا حکم	۴۰۰	چند مسائل	۳۶۱
۳۲۳	توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے خواہ کو ایک طلاق ہی۔ باتیں حدائق دین تو اس کا حکم	۴۰۱	توضیح۔ فصل دوم۔ امر بایہ کے بارے میں۔ یعنی عورت کے طلاق کے کام کو اسی کے اختیار اور ہاتھ میں آنے والے الفاظ کے ساتھ اسے دینے کا بیان	۳۶۳
۳۲۴	توضیح۔ اگر شوہر نے دوسرے کسی شرط کے ساتھ طلاق دینے کا حکم دیا	۴۰۲		

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۷۳	ہو۔ حکم۔ دلیل	۲۸۱	۲۷۴	توضیح۔ اگر بیوی کو صرف ایک طلاق کا اختیار دیا گیا لیکن اس نے تین طلاقیں دے میں اختلاف ائمہ۔ حکم۔ دلیل	۲۸۲
۲۷۵	توضیح۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو جس وصف کے ساتھ طلاق دینے کا مالک بنایا ہے اگر بیوی نے خود کو اس کے برعکس طلاق دی۔ حکم۔ دلیل	۲۸۳	۲۷۶	توضیح۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کی اجازت دی مگر اس نے صرف ایک طلاق لی۔ یا اس نے ایک طلاق لینے کی اجازت دی مگر اس نے تین طلاقیں لیں۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دل۔ کل	۲۸۴
۲۷۷	توضیح۔ اگر بیوی سے شوہر نے کہا اگر تم چاہو تو تم کو طلاق ہے تب اس نے کہا میں نے چاہا اگر آپ نے چاہا پھر شوہر نے کہا میں نے چاہا۔ حکم۔ دلیل	۲۸۵	۲۷۸	توضیح۔ کلمہ اذا واما و متی و متی ماسے بیوی کو طلاق کے لئے اختیار دینے کا حکم۔ تفصیل	۲۸۶
۲۷۹	توضیح۔ کلمہ کلمہ سے اپنی بیوی کو طلاق لینے کا اختیار دینے کے احکام	۲۸۷	۲۷۹	توضیح۔ وان قال لھا اخرج اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جس کیفیت سے تم چاہو۔ تو اس کو فی الفور ایک ایسی طلاق ہو جاوے گی جس میں شوہر کو رجعت کا حق ہوگا	۲۸۸
۲۸۱	توضیح۔ کلمہ کم اور ماسے اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دینے کی تفصیل اور حکم۔ دلیل	۲۸۹	۲۸۰	توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ جب تم کو حیض آئے تم کو طلاق ہے۔ اس کہنے کے بعد اس نے خون دیکھ لیا تو تین دن پورے ہو جانے کے بعد ہی اسے حیض کا حکم ہوگا اور طلاق ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں	۲۸۱
۲۸۳	چند ضروری مسائل	۲۹۰			
۲۸۴	باب الايمان في الطلاق				
۲۸۵	توضیح۔ باب۔ طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بیان میں				
۲۸۶	توضیح۔ واذا اضافہ اخرج اگر طلاق کی کسی شرط کی طرف اضافت کی				
۲۸۷	توضیح۔ الفاظ شرط اذا، اذا، واذا، وغیرہ ہیں۔ دلیل				
۲۸۸	توضیح۔ الفاظ شرط میں شرط پائی جانے کے بعد قسم پوری ختم ہو جاتی ہے سوائے فظ شرط کے				
۲۸۹	توضیح۔ اور اگر فظ کلمہ سے کوئی شرط بیان کی اور طلاق ہو جانے کی وجہ سے بیوی نے حلالہ کے بعد دوبارہ پہلے شوہر سے نکاح کیا تو اب طلاق نہ ہوگی۔ لیکن اگر نفس نکاح پر کلمہ داخل کیا تو وہ جب بھی نکاح کرے گا طلاق ہو جائے گی				
۲۹۰	توضیح۔ ملکیت میں کسی چیز سے رہتے ہوئے قسم کھا لینے پر ملکیت رائے ہو جانے سے بھی قسم باطل نہیں ہوتی				
۲۹۱	توضیح۔ اگر میاں اور بیوی کے درمیان کسی شرط کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہو				
۲۹۲	توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ جب تم کو حیض آئے تم کو طلاق ہے۔ اس کہنے کے بعد اس نے خون دیکھ لیا تو تین دن پورے ہو جانے کے بعد ہی اسے حیض کا حکم ہوگا اور طلاق ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں				

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۹۱	توضیح۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اذاضعت حیضایا یوں کہا نہت حائض اذا صمت یوما۔ حکم۔ دلیل	۲۵۱	۲۹۸	کرن۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلیل توضیح فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں	۲۶۳
۲۹۲	توضیح۔ اگر شوہر نے کہا کہ اگر تم کو زکا پیدا ہوا تو ایک طلاق اور زکی ہوگی تو دو حد قیں ہوں گی۔ پھر اتفاق سے ایک ایک دونوں سے ہو۔ مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان میں پہلا کون ہے۔ حکم۔ دلیل	۲۵۳	۲۹۹	توضیح اگر شوہر کے طلاق کے ساتھ انشاء اللہ کہنے سے پہلے ہی اس کی بیوی مرگئی ہو یا یہ خود مر گیا ہے۔ حکم۔ دلیل	۲۶۵
۲۹۳	توضیح۔ اگر تین طلاقیں کے لئے شوہر نے بیوی سے دو شرطیں بیان کیں پھر ان میں سے کچھ ملکیت میں رہتے ہوئے پائی گئی اور کچھ ملکیت کے بعد۔ مسئلہ کی کل صورتیں۔ احکام۔ دلیل	۲۵۴	۳۰۰	توضیح اگر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر ساتھ ہی ساتھ ایک کا یاد دہکایا تین طلاقیں کا استثناء کر لیا۔ حکم۔ دلیل	۲۶۷
۲۹۴	توضیح۔ اضافہ کی دلیل	۲۵۶	۳۰۱	باب طلاق المریض	۲۶۹
۲۹۵	توضیح۔: طلاق یافتہ عورت کا دوسرا شوہر پہلے شوہر کی طرف تین طلاقیں کے حق کو مناتا ہے یا اس سے کم طلاقیں کے حق کو بھی مناتا ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۵۸	۳۰۲	توضیح باب۔ مرض الموت کے مریض کے بیان میں	۲۷۰
۲۹۶	توضیح گھر میں داخل ہونے پر معلق کرتے ہوئے شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ پھر خود ہی فوراً تین طلاقیں دے دیں۔ پھر وہ مکمل حلالہ کر کے اسی کے پاس دوبارہ نکاح میں آگئی اور اس مکان میں داخل ہو گئی۔ حکم۔ دلیل	۲۵۹	۳۰۳	توضیح اگر کسی نے اپنی بیوی کو اس کے کہنے کی بناء پر تین طلاقیں دیں یا اختاری کہا اور اس نے خود کو اختیار کر لیا۔ پھر اس کی عدت میں رہتے ہوئے شوہر مر گیا۔ حکم۔ دلیل	۲۷۱
۲۹۷	توضیح اگر شوہر نے اپنی بیماری کی حالت میں اس کے مطالبہ پر تین طلاقیں دیدیں پھر اپنے اوپر اس کے قرض کا اقرار کیا یا اس کے لئے کچھ مال کی وصیت کی۔ حکم۔ دلیل	۲۶۰	۳۰۴	توضیح اگر شوہر نے اپنی بیماری کی حالت میں اس کے مطالبہ پر تین طلاقیں دیدیں پھر اپنے اوپر اس کے قرض کا اقرار کیا یا اس کے لئے کچھ مال کی وصیت کی۔ حکم۔ دلیل	۲۷۳
۲۹۸	توضیح مذکورہ دونوں مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کی دلیل	۲۶۱	۳۰۵	توضیح فار (بیوی کو اپنے ماں سے میراث نہ دینے کے لئے بھگئے انا) کی تعریف۔ حکم۔ تفصیل۔ دلیل	۲۷۶
۲۹۹	توضیح اگر اپنی بیوی سے کہا کہ جب میں تم سے ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں ہیں پھر اس سے ہمبستری	۲۶۱	۳۰۷	توضیح طلاق کو کسی شرط پر معلق کرتے وقت دینے والے کا تندرست رہنا یا بعد میں مرض الموت میں گرفتار ہو جانا	۲۷۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۰۷	اور شرط کے وجود کے وقت چند صورتوں کا امکان۔ تفصیل۔ حکم۔ دیں	۳۸۱	۳۰۸	توضیح تیسری اور چوتھی وہ صورتیں جن میں شوہر نے طلاق کے کام کو اپنے ہی کسی کام پر یا بیوی کے کسی کام پر معلق کیا ہو۔ تفصیل۔ حکم۔ دیں	۳۸۲
۳۰۹	توضیح اگر شوہر نے اپنے مرض اموت کی حالت میں بیوی کو نہیں طلاق دیں اس کے بعد وہ تندرست ہو گیا۔ حکم۔ دیں	۳۸۳	۳۱۰	توضیح کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر تہمت (زنا) لگائی اور مرض الموت کے دنوں میں اس سے لعان کیا تو وہ عورت اس کی وارث ہوگی یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دیں	۳۸۵
۳۱۱	باب الرجعة	۳۸۷	۳۱۲	توضیح باب رجعت کے بیان میں	"
۳۱۳	توضیح رجعت کن چیزوں سے ہوتی ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۸۹	۳۱۴	توضیح رجعت پر گواہ مقرر کرنا مستحب۔ اس کے بغیر بھی رجعت ہو سکتی ہے۔ اہم شافع کا اختلاف۔ دلائل	۳۹۲
۳۱۵	توضیح اگر عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے عدت کے اندر ہی رجوع کر لیا تھا۔ اس کے بعد عورت کے اقرار کر لینے یا انکار کر لینے کی صورت میں۔ احکام۔ اور دلائل	۳۹۳	۳۱۶	توضیح اگر شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزارنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں۔ اس پر باندی نے تو انکار کیا مگر اس کے مولیٰ نے اس کی تصدیق کر دی یا اس کے برعکس ہو۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۹۵
۳۱۷	توضیح اگر باندی نے کہا کہ میری عدت ختم ہو چکی۔ لیکن اس کے شوہر اور مولیٰ دونوں نے کہا کہ تمہاری عدت بھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ پھر رجعت کا وقت کب ختم ہوتا ہے۔ تفصیل۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۹۷	۳۱۸	توضیح اگر باندی کے لئے غسل ہوتے ہوئے بدن کے کچھ حصہ پر پانی ڈالت بھول جائے۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۴۰۰
۳۱۹	توضیح کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی جو حمل سے ہو یا اس سے بچہ بھی ہو چکا ہو اس کے باوجود اس سے تفسری کا انکار کر دیا تو اس کو اس کی رجعت کا حق ہو گا یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۴۰۱	۳۲۰	توضیح اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق کر کے مکمل طور پر تہا ہو گیا۔ ورنہ میں اس سے صحبت نہ کرنے کا دعویٰ ہو پھر سے طلاق دے دی۔ تو اس سے کسی صورت میں رجعت کا حق ہو گا یا نہیں۔ دلائل	۴۰۳
۳۲۱	توضیح اگر اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو جب تم کو بچہ پیدا ہو طلاق ہے اس کے بعد اسے ٹی بچہ پیدا ہو گئے۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۴۰۶	۳۲۲	توضیح اگر شوہر نے اپنی بیوی کی عدت گزارنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں۔ اس پر باندی نے تو انکار کیا مگر اس کے مولیٰ نے اس کی تصدیق کر دی یا اس کے برعکس ہو۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۴۰۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۲۲	توضیح مطلقہ رجعیہ اپنی عدت کے دنوں میں بناؤ سنگار کرے یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۵۰۷	۳۲۳	توضیح۔ طلاق رجعی سے شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری کا حق رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلیل	۵۰۸
۳۲۳	توضیح۔ فصل۔ ایسے امور جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے	۵۰۹	۳۲۴	توضیح۔ باندی کی دو طلاقوں سے وہی احکام ہوں گے جو آزادی تین طلاقوں سے ہوتے ہیں۔ حلالہ کی تحقیق۔ علماء کا اتفاق۔ سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس میں اختلاف۔ اس کی تحقیق	۵۱۱
۳۲۴	توضیح۔ مراہق کی تعریف۔ اور اس کے ذریعہ حلالہ صحیح ہوتا ہے یا نہیں۔ حکم۔ دلیل	۵۱۳	۳۲۵	توضیح۔ مولیٰ اگر اپنی باندی سے ہمبستری کرے تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل	۵۱۵
۳۲۵	توضیح۔ دوسرا شوہر پہلے شوہر کی دی ہوئی کتنی طلاقوں کو ختم کرتا ہے اختلاف ائمہ۔ حکم۔ دلیل	۵۱۷	۳۲۶	باب الایلاء	۵۱۹
۳۲۶	باب الایلاء۔ ایلاء کی تعریف۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل	۵۲۰	۳۲۷	توضیح۔ ممدود چار مہینوں کی یا مطلق قسم کھانے سے ایلاء کی صورت میں قسم کب ختم ہوگی۔ تفصیل۔ دلیل	۵۲۲
۳۲۷	توضیح۔ چار مہینوں سے کم کے لئے قسم	۵۲۳	۳۲۸	توضیح۔ اگر خلع کرنے والا ہوگا یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۵۲۵
۳۲۸	توضیح۔ اگر کسی نے ایک دن غیر معین کو مستثنیٰ کر کے ایک سال تک اپنی بیوی سے صحبت نہ کرنے کی قسم کھائی۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل	۵۲۶	۳۲۹	توضیح۔ حج یا روزہ یا صدقہ یا غلام کی آزادی وغیرہ پر بیوی کی قربت کو معلق کرنا ایلاء ہے یا نہیں۔ دلیل	۵۲۷
۳۲۹	توضیح۔ مطلقہ رجعیہ اور بانہ کے درمیان ایلاء کے حکم کا فرق۔ احسبیہ کے ایلاء یا انظہار کا حکم۔ اور باندی سے ایلاء کی مدت۔ تفصیل۔ دل کھل	۵۲۸	۳۳۰	توضیح۔ اگر ایلاء کرنے والے مرد یا اس کی بیوی میں ایسی کوئی مجبوری آگئی ہو جس سے ایلاء سے رجوع کرنا عملی طور سے ممکن نہ ہو تو کیا کیا جائے۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل	۵۲۹
۳۳۰	توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل	۵۳۰	۳۳۱	باب الخلع	۵۳۱
۳۳۱	توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل	۵۳۱	۳۳۲	توضیح۔ خلع کے بیان میں۔ غویٰ اور اصطلاحی معنی، اختلاف ائمہ، دلیل	۵۳۲
۳۳۲	توضیح۔ خلع کرنے کی صورت میں بیوی سے اس کو دیئے ہوئے مال سے زیادہ وصول کرنے کا حکم۔ تفصیل۔ دلیل	۵۳۳	۳۳۳	توضیح۔ خلع کرنے کی شرط پر طلاق دینے اور دوسری جانب سے اس کے قبول کرنے کا حکم۔ دلیل	۵۳۴
۳۳۳	توضیح۔ اگر خلع کرنے یا مال کے عوض	۵۳۴	۳۳۴	توضیح۔ اگر خلع کرنے یا مال کے عوض	۵۳۵

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۵۴۳	توضیح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ایک ہزار کے عوض تم کو طلاق ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ تین دنوں کا اختیار مجھے ہے۔ یہ تمہیں ہے۔ تفصیل مسئلہ اقوال و عمل	۳۴۸	۵۴۸	طلاق دینے کی صورت میں عوض باطل ہو جائے۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل توضیح خلع میں کون کون سی چیز عوض ہو سکتی ہے۔ بیوی نے شوہر سے کہا کہ میرے ہاتھ میں جو کچھ ہے۔ یا میرے ہاتھ میں جو کچھ ماں ہے اس کے عوض مجھ سے خلع کرلو۔ حالانکہ اس وقت اس کا ہاتھ بالکل خالی تھا۔ ادھر شوہر نے اس کے کہنے پر اس سے خلع کر لیا۔ حکم۔ دلیل	۳۴۳
۵۴۴	توضیح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو کل ایک ہزار درہم کے عوض طلاق دی تھی مگر تم نے قبول نہیں کی اور اگر کسی نے دوسرے سے اپنے غلام کے بارے میں کہا میں نے تم کو ایک ہزار درہم کے عوض کل اپنا غلام بیچا تھا مگر تم نے قبول نہیں کیا تھا اور دونوں نے انکار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۳۴۹	۵۴۹	توضیح اگر عورت نے اپنے شوہر سے خلع کا مطالبہ کرتے ہوئے جمع کا صیغہ دراہم نہا حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ تھا۔ اگر عورت نے اپنے ایسے غلام پر خلع کیا جو اس کے پاس سے بھاگا ہوا ہے اس کی ضمانت سے برائت کی شرط کے ساتھ۔ اگر ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں کا مطالبہ کیا مگر اس نے صرف ایک ہی طلاق دی۔ سب کی تفصیل۔ دلائل	۳۴۴
۵۴۵	توضیح مہارات اور خلع۔ معنی دونوں کے احکام اور تفصیل۔ مسئلہ کا اختلاف۔ اور دلائل	۳۵۰	۵۵۰	توضیح: اگر عورت نے کہا طلقی غلاما علی الف اور اس نے صرف ایک طلاق دی۔ حکم۔ اختلاف۔ دلائل	۳۴۵
۵۴۷	توضیح اگر باپ نے اپنی نابالغ لڑکی کے مال سے ہی اس کے نکاح سے خلع کر لیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۵۱	۵۵۱	توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ہزار کے عوض یا ہزار پر تین طلاقیں دے دو۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۳۴۶
۵۴۹	توضیح اگر نابالغ کے باپ نے مہر کی ضمانت لی جو کہ کل ہزار درہم ہیں تو عورت کو طلاق ہوگی یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۳۵۲	۵۵۲	توضیح شوہر نے بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اور تم پر ہزار درہم ہیں مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۴۷
۵۵۰	توضیح: ظہار کا بیان، ظہار کی تعریف اور اس کا حکم	۳۵۳	۵۵۳	توضیح: بیوی کو مثل ای یا کافی کہہ	۳۴۸
۵۵۲	توضیح: اگر ظہار ہو جانے کے بعد کوئی اس کا کفارہ ادا کئے بغیر تہمت ہو جائے۔ تفصیل، مسئلہ، حکم، دلیل	۳۵۵			
۵۵۴	توضیح: بیوی کو مثل ای یا کافی کہہ	۳۵۶			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۵۷	کر خطاب کرنا تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۵۵	۳۶۷	صدا حیت نہ ہو تو وہ کیا کرے۔ مسئلہ کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۶۶
۳۵۸	توضیح: اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو جیسے میری مایا یوں کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی بیٹھ کی طرح حرام ہو مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۵۶	۳۶۸	توضیح: کفارہ ظہار ادا کرتے ہوئے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک یا ایک ہی دن میں ساٹھ ۶۰ بار کھانا دینا، کھانا دیتے ہوئے درمیان میں ہمسٹری کر لینا مسئلوں کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۶۸
۳۵۹	توضیح: اپنی بیوی کے علاوہ کسی دوسرے سے بھی ظہار ہو سکتا ہے یا نہیں مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل	۵۵۶	۳۶۹	توضیح: اگر ساٹھ ۶۰ مسکینوں میں سے ہر ایک کو پورا ایک صاع پیو۔ دیا کفاروں کی نیت سے دید۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل	۵۶۹
۳۶۰	توضیح: کفارہ کا بیان، کفارہ کا سببہ کفارہ کی ترتیب، دلیل	۵۵۷	۳۷۰	توضیح: جس شخص پر ظہار کے دو کفارے واجب تھے اس نے دو غلام آزاد کئے یا چار مہینے روزے رکھے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھا یا مگر ان میں کسی کو متعین نہیں کیا یہ وہ ظہار کے عوض صرف ایک غلام آزاد کیا۔ مسئلہ کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۷۰
۳۶۱	توضیح: کفارہ ظہار میں مدبر، مولد اور مکاتب کو آزاد کرنا مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۵۸	۳۷۱	توضیح: لعن کا بیان، لعن کی اصل، رکن، شرط، حکم	۵۷۱
۳۶۲	توضیح: کفارہ میں کیسے غلام آزاد کرنا چاہئے	۵۵۹	۳۷۲	توضیح: لعن کرانے سے پسے میاں بیوی میں جن باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ تفصیل، دلائل	۵۷۲
۳۶۳	توضیح: کفارہ میں کیسے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہے اور کیسے غلام کو آزاد کرن صحیح نہیں ہے۔ حکم، دلیل	۵۶۰	۳۷۳	توضیح: اگر عورت کے مطالبہ لعن پر شوہر نے انکار کیا یا شوہر کے مطالبہ	۵۷۳
۳۶۴	توضیح: کفارہ میں مدبر، مولد اور مکاتب کو آزاد کرنا مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۶۱	۳۷۴	توضیح: اگر عورت کے مطالبہ لعن پر شوہر نے انکار کیا یا شوہر کے مطالبہ	۵۷۴
۳۶۵	توضیح: مشترک غلام کو کفارہ میں آزاد کرنا۔ کفارہ کی ادائیگی کے درمیان ہمسٹری کر لینا مسئلہ کی تفصیل، احکام، ائمہ کا اختلاف، دلائل	۵۶۲	۳۷۵	توضیح: اگر ظہار کرنا والے کو کفارہ کی ادائیگی کے لئے غلام آزاد کرنے کی	۵۷۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۷۵	حاجان پر عورت نے انظار کیا، ورنہ اگر شوہر ہو کر ازم لگائیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل	۵۷۳	۳۸۲	توضیح: اگر ایب عورت کو ایب حمل سے دوپٹے ہوئے۔ اس کے شہر نے ان میں سے پہلے کے نسب کا خود سے نکار یا اگر دوسرے کا قرار دیا جس سے برعکس ہو تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف امر، داخل	۵۸۱
۳۷۶	توضیح: لون کرنے کا طریقہ اور تفصیل	۵۷۴	۳۸۳	چند مسائل	۵۸۱
۳۷۷	توضیح: حوت سے میاں بیوی کے درمیان زخود فرقت ہو جاتی ہے یا نہیں اگر مرد نے لون کے بعد ان ازم واپس لے یا تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف امر، داخل	۵۷۵	۳۸۴	باب مسئلہ غیرہ	۵۸۱
۳۷۸	توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے بچہ سے اپنی نسبت سے غی کا ازم لگایا زناء کرنے اور بچہ سے انکار کا بھی ازم لگایا تفصیل مسئلہ، حکم، خلاف امر، دلیل	۵۷۶	۳۸۵	توضیح: باب عنین و غیرہ	۵۸۲
۳۷۹	توضیح: اگر لعلوں کرنے کے بعد مرد نے عورت نے اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار کر لیا تفصیل، حکم، خلاف امر، داخل	۵۷۸	۳۸۶	بیان عنین و تحریف حکم، داخل	۵۸۳
۳۸۰	توضیح: نابالغ یا دیوانہ میں بیوی یا گونے کا زام لگایا حمل کا خود سے انکار کرنے مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف امر، داخل	۵۷۹	۳۸۷	توضیح: عنین سے تعلق سے بعد اس کا یا حکم ہو گا۔ اگر تہہ نے اپنے میں ہوئے کا قرار دیا ہو یا انکار کر دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف امر، داخل	۵۸۵
۳۸۱	توضیح: اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ تم نے زناء کیا ہے ورنہ تم سے بیٹ ۵۰ روپے زنا وکالت یا بچہ کی پیدائش سے بعد ان کی پیدائش سے بعد بچہ کا خود سے انکار	۵۸۰	۳۸۸	توضیح: اگر بیوی میں کوئی عیب تھا تو اس سے نکاح فسخ کرنے کا حق شوہر و عورتوں سے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف امر، داخل	۵۸۶
			۳۸۹	توضیح: اگر شوہر و بیوی دونوں میں یہ حکم کی یاد رکھی گئی ہو۔ حکم، اختلاف امر، داخل	۵۸۷
			۳۹۰	باب العده	۵۸۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۹۱	توضیح: باب۔ عدت کا بیان، عدت کی تعریف، طلاق کی عدت کی مدت، قروء کے معنی، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۸۸	۳۹۸	توضیح: ناباغ شوہر کے مرجعہ کے بعد اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہونے سے نسب ثابت ہوگا یا نہیں۔ موطوء۔	۶۰۰
۳۹۲	توضیح: کس یا زائد مرد والی طلاق یافتہ باندی اور حاملہ کی عدت تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۹۰	۳۹۹	توضیح: وفات کی عدت گزارتے ہوئے اس سے شبہ کی وطی بھی ہو جائے تو عدت کس طرح گزارے۔ عدت کی ابتداء کس وقت سے ہوگی	۶۰۱
۳۹۳	توضیح: نزد عورت اور باندی اور حاملہ کی عدت وفات۔ تفصیل، احکام، دلائل	۵۹۲	۴۰۰	توضیح: نکاح فاسد میں عدت کب سے شروع ہوگی۔ اگر عدت گزارنے والی نے کہا کہ میری عدت گزار چکی۔ مگر شوہر نے اسے جھٹلایا۔ تفصیل مسئلہ، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۰۲
۳۹۴	توضیح: شوہر کے مرض موت میں طلاق پائی بیوی کی عدت کیا ہوگی تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۹۳	۴۰۱	توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دے کر اس کی عدت میں اس سے دوبارہ نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے اسے پھر طلاق دے دی۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۰۳
۳۹۵	توضیح: ایک باندی طلاق پائی ہوئی یا جس کا شوہر مر چکا تھا اسی عرصہ میں آزاد کر دی گئی اور حیض سے ناامیدی کی حالت میں عدت گزار رہی تھی کہ درمیان میں خون جاری ہو گیا مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۹۵	۴۰۲	توضیح: اگر کسی ذمی نے اپنی ذمیہ بیوی کو طلاق دی۔ اگر حربیہ عورت اسلام لے کر دارالحرب سے ہجرت کر کے دارالاسلام میں آگئی تو عدت لازم ہوگی یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۰۵
۳۹۶	توضیح: اگر مطلقہ کو عدت گزارتے ہوئے دو حیضوں کے آنے کے بعد خون آنا بند ہو جائے۔ جس عورت سے نکاح فاسد کیا گیا یا شبہ میں کسی سے وطی کی گئی ام اولد کی عدت۔ مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۹۶	۴۰۳	توضیح: فصل۔ حد یعنی سوگ منانے کا بیان	۶۰۶
۳۹۷	توضیح: اگر ناباغ شوہر کے مرتے وقت اس کی بیوی حاملہ ہو تو اس کی عدت کتنی ہوگی۔ مسئلہ کی صورت، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۹۸	۴۰۴	توضیح: حد یعنی سوگ منانے کا حکم	۶۰۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۰۵	اور اس کا طریقہ۔ اس کی مصلحتیں اور دل کی	۶۰۹	۴۰۶	توضیح: کافروں کا ہاذا مسند ام ابوہ پر سوگ من ناماز ہے یا نہیں۔ دیکھیں	۶۱۰
۴۰۷	توضیح: مطلقہ رجوع و ربائے و رتوفی عنھا زوجھا اپنی عدت کے زمانہ میں گھر سے نکل سکتی ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل احکام و دلائل	۶۱۰	۴۰۸	توضیح: عدت گزارنے والی کس گھر میں رہے۔ اگر شوہر کے مرنے سے پہلے سے جس گھر میں رہتی تھی وہ کسی وجہ سے اس کے سے ناکافی ہو جائے تو کیا کرے۔ حکم اختلاف ائمہ	۶۱۲
۴۰۹	توضیح: بابت طلاق یا معلقہ طلاق کی عدت کہیں اور کس طرح گزارنے اور اور ان سفر طلاق دی یا شوہر مر گیا تو وہ عورت کیا کرے۔ آگے بڑھ جائے یا وٹ جائے یا وہیں رہے۔ حکم و دلائل	۶۱۳	۴۱۰	توضیح: اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو کسی دوسرے شہر کے اندر تین حد فقیں میں یہ وہاں سے چھوڑ کر مر گیا تو عورت اپنی عدت کے نام کہاں گزارے۔ مسند کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ و دلائل	۶۱۴
۴۱۱	توضیح: اگر طلاق رجوعی پانے والی کو دو برس پورے ہوئے یا اس سے راجع ہو جائے تو بچے کی مدت کی میں بچہ پیدا ہو جائے تو بچے کا نسب کس سے ثابت ہوگا مسند کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ و دلائل	۶۱۱	۴۱۲	توضیح: اگر بابت عورت کو طلاق کے وقت سے دو برس سے کم میں یا پورے دو برس ہوئے پر بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب ثابت ہوگا یا نہیں تفصیل حکم و دلائل	۶۱۵
۴۱۳	توضیح: اگر نابالغ لڑکی ایسی کہ اس جیسی سے ہمستری کی جا سکتی ہو اس کے شوہر نے طلاق یا منائی یا طلاق رجوعی دی۔ پھر سے نو مہینوں سے کم میں یا پورے نو مہینوں میں یا رات زیادہ میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ و دلائل	۶۱۳	۴۱۴	توضیح: اگر کسی عورت کو جس کا شوہر مر گیا ہو عدت گزارتے ہوئے یا پید ہو جائے تو کتنے دنوں تک یا بچہ ۵ برس سے شوہر سے ثابت ہو سکتا ہے اگر کسی عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے ختم ہو جائے یا فوراً مر یا پھر سے بچہ بھی پیدا ہو جائے صورت میں اس بچے کا نسب ثابت ہوگا۔ مسائل کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ و دلائل	۶۱۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۱۵	توضیح: بچہ کی ولادت اور اس کے نسب کا ثبوت کس طرح ہوگا۔ اختلاف ائمہ، دلیل	۶۱۹	۴۱۶	توضیح: اگر کوئی عورت عدت و قوت گزار رہی ہو۔ اسی زمانہ میں اس نے اپنے بچہ کے پیدا ہونے کا دعویٰ کیا۔ ور شوہر کے وارثوں نے ولادت کے بارے میں اس عورت کی بات کی تائید کر دی مگر اس پر کوئی گواہ نہ ہو تو اس کے نسب اور وراثت کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کے اقوال اور دلائل	۶۲۰
۴۱۷	توضیح: اگر نکاح کے بعد چھ مہینے سے کم میں یا پورے چھ مہینے یا زیادہ ہونے پر عورت کو بچہ پیدا ہو جائے تو بچہ کا نسب ثابت ہوگا یا نہیں۔ اور اگر مرد نے اس صورت میں قبول کرنے سے اقرار کر دیا یا میاں بیوی کے درمیان مدت کے بارے میں یعنی چھ مہینے نکاح کو ہوئے یا نہیں کا اختلاف ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۲۲	۴۱۸	توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہوگا تم کو طلاق ہوگی اس کے بعد ایک عورت نے اس کی ولادت کی خبر دی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۲۳
۴۱۹	توضیح: اگر گزشتہ جملہ کے بعد خود شوہر نے اپنی اس بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار اور عورت نے ولادت کا دعویٰ کر لیا ہو۔ حمل بیٹ میں رہنے	۶۲۴	۴۱۹	توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہوگا تم کو طلاق ہوگی اس کے بعد ایک عورت نے اس کی ولادت کی خبر دی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۲۳
۴۲۰	توضیح: اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر بعد وحی اسے طلاق دے دی پھر اسے خرید لیا اور خریداری کے دن سے چھ مہینے سے کم میں یا زیادہ میں اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل	۴۲۰	۴۲۱	توضیح: اگر کسی نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ پھر وہ شخص مر گیا بعد میں ایک عورت اسے آئی اور دعویٰ کیا کہ مرنے والا میرا شوہر تھا مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل	۴۲۱
۴۲۲	باب حضانتہ الولد ومن احق بہ	۶۲۸	۴۲۳	توضیح: باب۔ بچہ کی پرورش کرنے اور اس کا پید حق در ہونے کا کہ کون زیادہ حق دار ہے۔ دلیل	۶۲۹
۴۲۳	توضیح: بچہ کے نفقہ کا ذمہ دار کون ہوتا ہے۔ اور اس کی پرورش کا سب سے زیادہ حقدار کون ہوگا	۶۳۰	۴۲۴	توضیح: بچہ کی پرورش کی حقدار عورتوں میں سے ترجیح اور ترتیب کس طرح ہے۔ دلیل	۶۳۱
۴۲۵	توضیح: اگر بچہ کی تربیت کے لئے اس کے خاندان کی کوئی عورت موجود نہ ہو اور مردوں میں سے کے لینے کے لئے مقتاہد شروع ہو جائے تو کون مستحق ہے پھر ماں کی تربیت سے کس مرد میں باپ یا اس کا قائم مقام اسے حاصل	۶۳۲	۴۲۶	توضیح: اگر بچہ کی تربیت کے لئے اس کے خاندان کی کوئی عورت موجود نہ ہو اور مردوں میں سے کے لینے کے لئے مقتاہد شروع ہو جائے تو کون مستحق ہے پھر ماں کی تربیت سے کس مرد میں باپ یا اس کا قائم مقام اسے حاصل	۶۳۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۲۷	کر سکتا ہے۔ تفصیل توضیح: بچی کی ماں اور نانی اور دوسری عورتیں بچی کی تربیت کس عمر تک کر سکتی ہیں۔ تفصیل، دلیل	۶۳۳	۴۲۸	توضیح: حرام ولد یا باندی جب آزاد کر دی گئی۔ اسی طرح ذمیہ اگر کسی مسم کے نکاح میں ہو تو ان کو اپنے بچہ کو اختیار کرنے کا حق ہو گا یا نہیں پھر کتنے دنوں تک اختیار نہ ہو گا۔ تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلیل	۶۳۷
۴۲۹	توضیح: فصل۔ طلاق یافتہ عورت جس شہر میں رہتی ہے اگر وہ وہاں سے اپنے بچہ کو اس بچہ کے باپ کی مرضی کے بغیر دوسری جگہ لے جانا چاہے تو کیا حکم ہو گا۔ تفصیل مسائل، دلائل	۶۳۷	۴۳۰	توضیح: باب النفقہ۔ نفقہ کی تعریف اس کا حکم، تفصیل، دلیل	۶۳۹
۴۳۱	توضیح: اگر عورت اپنا مہر وصول کرنے تک شوہر کے ساتھ رہنے سے انکار کر دے۔ یا جو ہی اس کی نافرمانی اور سرکشی کرنے لگے یا بیوی بہت ہی چھوٹی ہونے کی وجہ سے مصرف میں لانے کے قابل نہ ہو۔ تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۴۲	۴۳۲	توضیح: اگر شوہر بہت ہی چھوٹا ہو لیکن بیوی بڑی ہو۔ اگر مقروض ہونے کی وجہ سے عورت گرفتار کر لی گئی ہو یا اسے کوئی اغواء کر کے لے گیا ہو یا اپنے کسی محرم کے ساتھ نج کیا یا خود شوہر کے ساتھ کسی بھی سفر میں گئی تو ان صورتوں میں عورت نفقہ کی مستحق	۶۴۳
۴۳۳	ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل توضیح: اگر بیوی اپنے شوہر کے گھر میں بیمار ہو تو وہ نفقہ کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ اور بیوی کو اس کے نفقہ کے ساتھ خادم رکھنے کی بھی سہولت ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۴۳	۴۳۴	توضیح: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے اور اس کی شخص پر اس بیوی کو دینے کے لئے تنگ دستی کا نفقہ لازم کیا گیا اور بعد کو اسے خوشحال ہو گئی۔ تفصیل احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۴۴
۴۳۵	توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک زمانہ تک نفقہ نہیں دیا بعد میں عورت نے پچھلے دنوں کا بھی مطالبہ کیا۔ اگر قاضی کی طرف سے نفقہ دینے کا حکم ہو گیا اور کئی مہینے گزر جاں پر خود شوہر مر گیا۔ اگر شوہر نے پیشگی کئی مہینوں کا نفقہ ادا کر دیا پھر خود مر گیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۴۵	۴۳۶	توضیح: اگر کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا کسی آزاد نے کسی باندی یا مدبرہ یا ام ولد سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ اس کے شوہر پر لازم ہو گا مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل	۶۴۶
۴۳۷	توضیح: فصل۔ بیوی کے ساتھ رہائش کا انتظام کیا ہونا چاہئے۔ بیوی کو اس کے رشتہ داروں کے پاس جانے کے مدد قات	۶۴۷	۴۳۸	توضیح: فصل۔ بیوی کے ساتھ رہائش کا انتظام کیا ہونا چاہئے۔ بیوی کو اس کے رشتہ داروں کے پاس جانے کے مدد قات	۶۴۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۲۸	کرنے یا ان کو اس کے پاس آنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ 'تفصیل' 'حکم' دلیل۔ فصل۔ توضیح: اگر کوئی شخص غائب ہو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص کے پاس ہے اور وہ شخص اس امانت کا اقرار بھی کرتا ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے تو قاضی اس عورت کے لئے اس مال سے کچھ وظیفہ مقرر کر سکتا ہے یا نہیں۔ 'تفصیل' 'مسئلہ' 'حکم' دلیل	۶۵۳	۴۲۹	توضیح: غائب مرد کے خاص رشتہ داروں کے نفقہ کے لئے اس کی کسی کے پاس رکھی ہوئی امانت سے یا یوں ہی دائیگی کے لئے قاضی اپنے طور پر فیصلہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ 'تفصیل' 'مسئلہ' 'حکم' دلیل	۶۵۴
۴۳۰	توضیح: مرد غائب پر اس کے مال میں اس کی بیوی اور بچوں کے نفقہ کے وجہ ہونے یا نہ ہونے میں امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول۔ 'تفصیل' 'مسئلہ' 'حکم' دلیل	۶۵۵	۴۳۱	چند مسائل	
۴۳۱	توضیح: ایک آدمی پر کن کن لوگوں کا نفقہ ضروری ہونا ہے کیا اس کے لئے ہم مذہب ہونا بھی ضروری ہے۔ 'تفصیل' 'حکم' دلیل	۶۵۶	۴۳۲	توضیح: مطلقہ عورت یا متوفی عنہا زوجہ کی عدت میں شوہر پر یا اس کے مال سے نفقہ اور سکنتی ملے گا یا نہیں۔ 'تفصیل' 'مسائل' 'حکم' اختلاف	۶۵۷
۴۳۲	توضیح: کیا مسلمان پر اپنے نصرانی بھائی اور برعکس نصرانی پر اپنے مسلمان بھائی کو بھی نفقہ دینا لازم ہوتا ہے اور والدین کو نفقہ دینے میں اولاد کے علاوہ چھ دوسرے بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل، 'حکم' دلیل	۶۵۸	۴۳۳	توضیح: زوجین میں ایسی تفریق سے جو عورت کی طرف سے ہو خواہ وہ کسی معصیت کرنے کی وجہ سے ہو یا اس	۶۵۹
۴۳۳	توضیح: اگر کسی نے اپنی منکوحہ کو یا بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھ دیا اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اس کی مال کو جس کی عدت ختم ہو گئی ہو رکھا۔ اگر ماں نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے احسنیہ سے زیادہ اجرت یا برابر کا مطالبہ کیا۔ 'تفصیل' 'حکم' دلیل	۶۶۰			
۴۳۴	توضیح: ایک آدمی پر کن کن لوگوں کا نفقہ ضروری ہونا ہے کیا اس کے لئے ہم مذہب ہونا بھی ضروری ہے۔ 'تفصیل' 'حکم' دلیل	۶۶۱			
۴۳۵	توضیح: کیا مسلمان پر اپنے نصرانی بھائی اور برعکس نصرانی پر اپنے مسلمان بھائی کو بھی نفقہ دینا لازم ہوتا ہے اور والدین کو نفقہ دینے میں اولاد کے علاوہ چھ دوسرے بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل، 'حکم' دلیل	۶۶۲			
۴۳۶	توضیح: والدین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نفقہ دینا پڑتا ہے اس	۶۶۳			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر
۳۵۰	کی شرطیں کیا ہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل توضیح محتاج نا باغذبی اور نچے بیٹے کا نفقہ نہ کے والدین و جد اور پر و جب ہوتا ہے تو کس حساب سے۔ تفصیل بیان، حکم، دلیل	۶۶۶	۳۵۱	توضیح کسی محتاج پر بھی نفقہ واجب ہوتا ہے یا نہیں۔ محتاج شوہر و رہا پر اس کی بیوی و بچوں کا نفقہ و جب ہوگا یا نہیں۔ مادری کی حد کیا ہوگی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل	۶۶۶
۳۵۲	توضیح اگر غائب بیٹے کا باپ یا ماں اپنا نفقہ وصوں کرنے کے لئے اس کا کچھ منقولہ سامان یا غیر منقولہ جائیداد بیچ دے۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل	۶۶۷	۳۵۳	توضیح بی بی باندی اور غلام اور اپنے چاروں کو نفقہ دینے کا حکم تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل	۶۶۸
۳۵۳	توضیح بی بی باندی اور غلام اور اپنے چاروں کو نفقہ دینے کا حکم تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل	۶۶۸	۳۵۴	توضیح بی بی باندی اور غلام اور اپنے چاروں کو نفقہ دینے کا حکم تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل	۶۶۹



کتاب النکاح

(یہ کتاب مسائل نکاح کے بیان میں ہے)

توضیح: شریعت باقیہ میں نکاح۔ اس کے اقسام۔ ذکر احادیث کے ساتھ نکاح کے فضائل

کتاب النکاح۔ یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے۔ نکاح کرنا ایسا شرعی حکم اور عبادت ہے جو حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی ہے۔ م۔ د۔ اور دوسری عبادتوں کے بعد طاعت سے قریب ترین عبادت نکاح ہی ہے۔ یہاں تک کہ محض عبادت کے لئے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ شہوت کی زیادتی سے بالاجماع نکاح واجب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ایسے وقت میں جبکہ نکاح کے بغیر کسی کے زنا میں پڑ جانے کا خوف غالب ہو۔

اور نہایہ میں ہے کہ اس نکاح کے بغیر بچنا ممکن نہ ہو تو اس وقت فرض ہو جاتا ہے۔ بدائع میں ہے کہ ایسی صورت میں جبکہ بیوی کے مہر اور نفقہ دینے پر قدرت ہو تو نکاح نہ کرنے سے گنہگار ہو گا۔ ورنہ نہیں اور اعتدال کی حالت میں نکاح کرنا صحیح قول کے مطابق سنت موکدہ ہے۔ اور نہر الفائق میں واجب ہونے کو ترجیح دی ہے۔ اگر بعد نکاح ظلم و ستم کرنے کا یقین ہو تو حرام ہے۔ اور اگر صرف خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ غ۔ د۔

یقین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے حانات کی بناء پر اس کے دل میں یہی واقع ہو۔ اور خوف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا زیادہ گمان یہی ہو۔ بغیر اس کے کہ اس کے دل میں یہی جم جائے۔ اس نکاح کے بارے میں اصل میں وہ حدیثیں ہیں جن کے بیان کرنے میں برکت ہے اس لئے ہم ذکر کرتے ہیں۔

حدیث ۱۔ اے جوانوں کی جماعت تم میں سے جس کسی کو استطاعت اور صلاحیت (یعنی بیوی کا مہر اور نفقہ ادا کرنے اور اس سے ہمبستری کی) ہو وہ نکاح کر لے رواہ مسلم حدیث جس نے میری سنت سے بے رغبتی اور بے توجہی برتی۔ وہ ہم میں سے نہیں ہے حدیث ۲۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے میری سنت پر عمل نہ کیا یعنی نکاح کے معاملہ میں تو وہ مجھ سے نہیں ہے۔ السنن۔

حدیث ۳۔ دنیا کی نعمتوں میں سے بہترین عمل عورت ہے۔ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ حدیث ۴۔ چار چیزیں رسولوں کی سنت میں سے ہیں۔ (۱) حیاء کرنا (۲) خوشبو کا استعمال کرنا (۳) سواک کرنا (۴) نکاح کرنا۔

حدیث ۵۔ عکاف بن رواحہ کے بارے میں جو آسودہ حال ہونے کے باوجود بیوی یا باندی نہیں رکھتے تھے فرمایا ہے کہ موجودہ حالت میں وہ شیطان کے بھائیوں (انوان البیاطین) میں سے ہے۔ ہماری سنت تو نکاح ہے۔ اس طویل حدیث کی روایت احمد ابن عبد البر، العسقلی ابو العلیٰ نے کی ہے۔ قاضی نے کہا ہے کہ یہ حدیث قوی ہے۔ جیسا کہ عراقی کی شرح ترمذی میں ہے، یعنی نے اسے نقل کیا ہے۔ حدیث چار چیزیں جسے مل گئیں اسے دنیا اور آخرت کی بہتری ملی ان میں سے ایک یہ بھی ہے ایسی عورت جو اپنے شوہر کی خیانت نہ کرے نہ اس کے مال میں نہ اپنی جان میں۔ رواہ الطبرانی۔ ف۔

حدیث ۶۔ تم لوگ شادی بیاہ کرو کہ میں تمہارے ساتھ اور امتوں کے مقابلہ میں اپنی زیادتی اور بڑائی کا مظاہرہ کروں گا۔ اور نصاریٰ کے راہبوں کی طرح نہ ہو جاؤ۔ رواہ الترمذی۔

حدیث ۷۔ جو شخص نکاح پر قادر ہو اور اس نے نہیں کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ رواہ ابی یوسف۔

حدیث ۸۔ شادی بیاہ کے ساتھ ایک سال کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ الطبرانی۔ الدیلمی۔ مع۔

حدیث ۹۔ جس نے نکاح کر لیا اس نے اپنا آدھا ایمان بچا لیا۔ پھر باقی آدھا کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے۔ ترمذی نے اس کی روایت شعب میں کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔

حدیث ۱۰۔ جو شخص کسی عورت سے اس کی عزت کی وجہ سے نکاح کرے تو اس کو اللہ تعالیٰ سوائے ذلت کے کچھ نہیں دیتا ہے۔ اسی طرح اگر مال داری کی وجہ سے کرتا ہے تو محتاجی اور جو عورت کی ذاتی شرافت کی وجہ سے کرتا ہے تو اس کی کمینگی بڑھتی ہے۔ اور جو اس کی پاک دامنی اور عفت کے خیال سے کرے گا اس کے لئے اللہ کے فضل سے مدد واجب ہوتی ہے۔ جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ مفاد۔

اور نورو جواد الودود الودود اس کے علاوہ بھی دوسری بہت سی حدیثیں ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح جمعہ کے دن مسجد میں ہونا اور نکاح سے پہلے خطبہ دینا بہتر ہے۔ ف۔ اسی طرح نکاح پڑھانے والے کا مرد صالح۔ گواہوں کا عادل ہونا۔ اور بیوی کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ ز۔ زلف میں مضائقہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ کوئی دینی خرابی نہ ہو۔ یہی مذہب مختار ہے۔ دف وغیرہ سے اعتدال۔ چ۔ لیکن دف میں جھانچہ نہ ہوں۔ ف۔ اس خطہ پاکستان و ہندوستان میں جو باجے بجائے جاتے ہیں ان سے اگرچہ اعتدال ہے۔ م۔ ہونے کی وجہ سے وہ مکروہ تحریمی ہیں۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی و طہی کرنے اور مجازی معنی اس عقد کے ہیں۔ محض۔ پھر نکاح کبھی باطل اور کبھی منعقد پھر وہ لازم اور غیر لازم و نافذ و غیر نافذ ہوتا ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے انعقاد نکاح اور اس کی شرطوں سے شروع کیا ہے۔

ح۔ زلف یہ مراد ہے کہ عورتیں خوشی کے طور پر دلہن کو سچ کر دہا کے گھر لے جاتی ہیں۔ اس میں اگر کوئی شرعی ممانعت مثلاً گانا بجانا وغیرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ یہی معنی حدیث میں ثابت ہیں۔ وہ نہیں جو طحاوی نے بیان کئے ہیں۔

کتاب النکاح

قال النکاح یعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بهما عن الماصی لان الصیغة وان کانت للاحبار وصفا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة.

ترجمہ: کہا۔ نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایجاب و قبول سے جو ایسے دو لفظوں سے ہوں جن کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ لغوی وضع کے اعتبار سے اخبار کے لئے تھا لیکن شریعت کے اعتبار سے انشاء کے لئے کر دیا گیا ہے ضرورت دور کرنے کے لئے۔

توضیح: انعقاد نکاح

قال النکاح یعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بهما عن الماصی الخ
فرمایا کہ نکاح ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے۔ ایسے دو لفظوں سے جن سے ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ف۔ ایجاب و قبول ماضی کے صیغہ سے ہوں۔ اس میں ماضی کا صیغہ گزرے ہوئے وقت کی خبر دیتا ہے۔ لیکن عقود اور معاملات میں ان سے خبر کے معنی کو چھوڑ کر انشاء لیا جاتا ہے

لان الصیغۃ وان کابت للاخبار وضعاً فقد جعلت للانشاء شرعاً دفعاً للحاجۃ الخ
کیونکہ ماضی کا صیغہ اگرچہ لغوی اعتبار سے اخبار (خبر دینے) کے لئے موضوع تھا۔ لیکن شرعی اعتبار سے وہ اب انشاء کے لئے ضرورت دور کرنے کے خیال سے کر دیا گیا ہے۔ ف۔ اور انشاء سے مراد ہے ایسی بات ثابت کرنی جو نہ تھی۔ برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جو ثابت ہو چکی ہے۔ اور ماضی کے صیغہ سے انعقد کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب دونوں طرف سے ماضی کا لفظ کہا گیا تو اسی وقت عقد ہو چکا۔

اس کے برخلاف اگر دونوں میں سے ایک نے کہا میں تم سے نکاح کروں گا اور دوسرے کی طرف سے جواب ملا میں قبول کروں گی (یا برعکس) تو فی الحال دونوں کلاموں کو مل کر منعقد ہو جانا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ آنے والے زمانہ کی کوئی انتہا اور حد نہیں ہے۔ اور وعدہ پورا کرنا حکماً واقع نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کے صیغہ میں آئندہ کا وقت نہیں ہوتا ہے۔ تو لامحالہ اس سے بالفعل انعقاد ہو گا۔ اور آئندہ کے احتمال پر نہیں رہ سکتا ہے اور شریعت نے اسے انشاء کیلئے معین کر دیا ہے تاکہ لوگوں کی ضرورت پوری ہو۔

پھر ایجاب اس لفظی کلام کو کہتے ہیں جو مقصود عقد کے لائق ہو اور وہ پہلے کہا جائے۔ یہاں تک کہ اگر عورت یا اس کا ولی پہلے کہے کہ میں نے اتنے مہر کے عوض اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیدیا۔ تو یہ ایجاب ہے اور جو اس کے بعد کہا جائے وہ قبول ہے مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا۔ اور مصنفؒ نے جب بلفظین فرمایا تو اسے سے معلوم ہوا کہ صرف لکھ کر دینے سے ایجاب و قبول نہیں ہو گا۔ کیونکہ تحریر بلفظ نہیں ہے بلکہ نقش ہے۔ لہذا صرف لکھ کر دینے سے ایجاب و قبول نہیں ہو گا۔ آئندہ ملے گا بھی یہی قول ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل مقصود کے لئے جو عقد ہو اس کے لائق ایجاب و قبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں وہ عقد منعقد ہو جائے گا۔ اس کے لئے خاص عربی زبان میں کہنا ہی ضروری نہیں ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دلالت حال اور دلالت مقام سے معنی لینے کا اعتبار کرنا صحیح ہے۔ یہاں تک کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو تمہاری بیوی بننے کے لئے پیش کیا اس پر مرد نے کہا میں نے قبول کیا تو اس کا اس طرح قبول کرنا بھی صحیح ہو گا۔ اگرچہ اس نے یہ نہیں کہا ہو کہ میں نے تم کو اپنی بیوی بننے کے لئے قبول کیا۔ تجنیس میں ہے کہ اگر کسی چھوٹی بچی کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس بچی کو ایک ہزار درہم مہر کے عوض زوجیت میں دیا۔

اور چھوٹے بچے کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس بچی کا نکاح بچے کے ساتھ منعقد ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ اپنی اس لڑکی کو تمہارے اس لڑکے کی زوجیت میں دیا۔ اور اس نے کہا میں نے قبول کیا تو اس بچی کا نکاح اس بچے سے ہی منعقد ہو گا۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب دونوں طرف کے الفاظ ماضی کے ہوں مثلاً میں نے تجھ سے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجیت میں لیا یا عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیدیا یا تیری بیوی بننے کے لئے دیا اور ان کے مانند جن لفظوں سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی کے لفظوں سے نکاح منعقد ہو گیا۔ ف۔ م۔

وینعقد بلفظین یعبر باحدہما عن الماضی وبالاخر عن المستقبل مثل ان یقول زوجنی فیقول زوجتک لان هذا توکیل بالنکاح و الواحد یتولی طرفی النکاح علی ما نبینہ ان شاء اللہ .

ترجمہ: اور نکاح منعقد ہوتا ہے ایسے دو لفظوں سے بھی کہ ان میں سے ایک کو ماضی اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً یوں کہے تم میری شادی کر دو۔ جواب میں دوسرے نے کہا میں نے تمہاری شادی کر دی۔ کیونکہ یہ قول نکاح کے بنانے کے لئے ہوا۔ اور ایک شخص نکاح کے دونوں جانبوں کا ولی بن سکتا ہے جیسا کہ عنقریب انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

توضیح: ایسے دو لفظوں سے بھی منعقد ہو جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کو ماضی سے اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہو

ويعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالاخر عن المستقبل الخ
ایسے دو لفظوں سے بھی کہ ایک کو ماضی سے اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ف پس ان میں سے ایک تو ماضی کا صیغہ ہو گا اور دوسرا مضارع کا یا امر کا کیونکہ مضارع سے جیسے کہ حال کے معنی لئے جاتے ہیں اسی طرح مستقبل کے معنی بھی لئے جاتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ اس موقع میں حال ہی کے معنی میں وہ مقصود منعقد ہو۔ اور استقبال کے معنی میں نہ ہو۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ ماضی سے اور دوسرے سے مستقبل سے تعبیر ہو۔ یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر رہے گا۔ مثلاً یوں کہیے۔ زوجہ میری تزوج (شادی) کر دو۔ ف یعنی مرد کہے۔ ع فتقول پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے تزوج (شادی) کر دی۔ ف یعنی مرد کہے کہ تم میری بیوی بن جاؤ۔ اور عورت جواب دے کہ میں نے قبول کیا یعنی میں تمہاری بیوی بن گئی۔ ف

لان هذا توکیل بالسکاح والواحد یتولی طرفی السکاح علی مانیبہ ان شاء اللہ الخ
کیونکہ اس کلام (زوجہ) سے نکاح کے لئے وکیل بننا ہوا۔ ف پس مرد و عورت میں سے جس نے دوسرے سے زوجہ کہا تو اس کو اپنی طرف سے وکیل بنادیا۔ والواحد الخ اور ایک ہی شخص نکاح کے معاملہ میں دونوں فریق کا ولی بن سکتا ہے۔ چنانچہ ہم اس مسئلہ کو بعد میں دلائل کے ساتھ ان شاء اللہ بیان کر دیں گے۔

ف۔ پس مرد و عورت میں سے جو بھی وکیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں کر سکتا ہے۔ اس طرح سے کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اس کے وکیل ہونے کے اختیار سے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ زوجہ امر کے صیغہ کے ساتھ مستقبل کہنے سے وکیل ہو جانے کی وجہ سے تمنا ہی ایجاب و قبول کرے گا اور نکاح ہو جائے گا۔ اس پر یہ اعتراض ہوا کہ جب زوجہ توکیل ہے تو یہ ایجاب نہیں بلکہ ایجاب و قبول لفظ ماضی سے نکاح ہوا۔ اور زوجہ مقصود سے نہ ہوا۔ اس کا جواب دو طرح دیا گیا ہے اول یہ کہ زوجہ ایجاب کا سبب ہے۔ تو گویا ایجاب ہوا۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعبر الخ میں باسیبہ ہے اس لئے معنی یہ ہوئے کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ ماضی کے دو لفظوں کے سبب سے یا ایک ماضی اور ایک مستقبل کے سبب سے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب مصنف کے اس اختیار کی وجہ سے ہے کہ زوجہ کا لفظ وکیل بنانے کے لئے ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں امر کا صیغہ بھی ایجاب کے لئے ہوتا ہے اور یہی بات طلاق و خلع و کفالت و ہبہ کے مسائل میں بھی ہے۔ اس لئے زوجہ ایجاب ہو اور زودحت قبول ہو۔ ابن الہمام نے اس جواب کو پسند کیا ہے۔ کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ ہے جس سے کہنے میں پہل کر کے انعقاد کے معنی مقصود ہوں۔ پس جب زوجہ ایجاب ہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ فقط کا لائق ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ یہ غلط اس لائق نہیں ہے۔ جیسے بیچ میں مشتری نے کہا کہ میں تیرے پاس آؤں گا۔ حالانکہ اس کہنے سے اس کا مقصد یہ ہے کہ میں خریدنے آؤں گا۔ مگر یہ غلط ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ نے لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ ”زوجہ“ کو توکیل کے معنی میں کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ بیچ کے مسئلہ میں جب یہ کہے کہ میرے ہاتھ فروخت کر دو اس پر بالغ یہ کہے کہ میں نے فروخت کیا تو اس کہنے سے بیچ منعقد نہیں ہوگی۔ اہتہ اس صورت میں جبکہ دوبارہ مشتری کہے کہ میں نے اسے قبول کیا۔ تو وہاں فرق کرنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں ایک ہی شخص دونوں فریق کا وکیل بن سکتا ہے۔ لیکن بیچ کے مسئلہ میں نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ مصنف نے بیوع کی بحث میں اسے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ مف۔

اور حمید الدین نے کہا ہے کہ مستقبل اور ماضی سے نکاح منعقد ہونے کی صحیح مثال یہ ہے کہ مرد کہے اتزوجک بالف اور جواب میں عورت کہے کہ قبلت۔ ع۔ ف۔ اس میں اتزوج مضارع کا صیغہ ہو کر حال کے معنی میں ہے۔ جس سے مستقبل کے معنی بھی لئے جاسکتے ہیں۔ اس طرح حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں ماضی کے صیغہ سے ہو۔ یا ایک ماضی اور دوسرا ایسا صیغہ ہو کہ جس کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ نہر الفاظ میں کہا ہے کہ مستقبل خولہ صیغہ امر ہوا مضارع جو حال کے معنی میں ہو۔ واضح ہو کہ نکاح باطل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً کسی مسلمان نے کسی ہندو عورت سے نکاح کیا تو یہ نکاح باطل ہو گا اگرچہ ایجاب و قبول دونوں ماضی کے صیغہ سے ہو یا مستقبل اور ماضی سے ہو۔ تو یہاں معصفت کی مراد یہ ہے کہ نکاح کے منعقد ہونے کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے الفاظ دونوں ماضی کے ہوں یا ایک ماضی اور دوسرا امر یا مضارع کا صیغہ جو حال کے معنی میں ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عقل والا ہو اس بنا پر ایسا لڑکا جو نکاح کے مقصد اور غرض و غایت کو نہ سمجھتا ہو اور دیوانہ کا اپنا نکاح کرنا منعقد نہیں ہوتا ہے بلکہ باطل ہوتا ہے۔ اور اگر لڑکا سمجھدار ہو تو اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اس نکاح کے لازم ہونے کے لئے اس کا بالغ ہونا۔ اور آزاد ہونا بھی شرط ہے یہاں تک کہ سمجھدار لڑکے اور ایسے شخص کا نکاح جو کہ خود غلام ہو منعقد ہو جائے گا مگر اس لڑکے کے ولی اور اس غلام کے مالک کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہو گا۔ جیسا کہ بدائع میں ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اجازت دینے سے نکاح لازم تو ہو گیا یعنی وہ اب ٹوٹ نہیں سکتا مگر نصف فہر مثلاً اگر عقلی دینے کی بات طے ہو چکی ہو وہ اب بھی نافذ نہ ہو گا۔ یہاں تک کہ مہر نقد اور اگر دے۔ اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نکاح لازم بھی نافذ ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے۔ م۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جبکہ نکاح کے قابل ہو یعنی ایسی عورت ہو جس کو شریعت نے نکاح کے بعد حلال کر دیا ہو۔ التہایہ۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ دونوں مرد و عورت ایک دوسرے کی بات سنیں۔ قاضی خاں۔ اب اگر وہ اس لفظ سے نکاح ہونے کو نہیں سمجھتے ہوں پھر بھی قول مختار کے مطابق نکاح منعقد ہو جائے گا مختار الفتاویٰ۔ ہ۔ اب آئندہ معصفت نکاح کے انجام پانے کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کن کن الفاظ سے نکاح انجام پایا جاسکتا ہے۔ (یہاں تک کہ نو شرطوں میں سے چار شرطیں بیان کی گئیں ہیں جو نامکمل ہیں باقی شرطیں لایعنقد بلفظ الاجارۃ کی توضیح میں آ رہی ہیں)۔

وینعقد بلفظ النکاح و التزویج والہبة والتملیک والصدقة وقال الشافعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح و التزویج لان التملیک لیس حقیقة لہ ولا مجازا عنہ لان التزویج للتلفیق والنکاح للعزم ولا ازدواج بین المالك والمملوک اصلونا ان التملیک سبب لملک المتعة فی محلها بواسطۃ ملک الرقبة وهو الثابت بالنکاح والسببۃ طریق المجاز وینعقد بلفظ البیع هو الصحيح لوجود طریق المجاز۔

ترجمہ۔ اور نکاح ان الفاظ سے انجام پاتا ہے۔ نکاح تزویج بہہ تمملیک اور صدقہ۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ صرف لفظ نکاح اور تزویج سے نکاح ہو سکتا ہے۔ اور کسی لفظ سے نہیں۔ کیونکہ نکاح کے معاملہ میں تمملیک نہ حقیقت ہے اور نہ اس سے مجاز ہے۔ کیونکہ لفظ تزویج تلفیق کے لئے ہوتا ہے۔ اور نکاح ضم یعنی ملائے کے لئے ہوتا ہے۔ جبکہ مالک اور مملوک کے درمیان مطلقانہ ملانا پایا جاتا ہے اور نہ باہم چسپاں کرنا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تمملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کی جگہ میں جو تمتع (لطف اندوز ہونے کا) عمل ہے ملک رقبہ کے واسطے سے۔ اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے۔ اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے۔ اور نکاح لفظ بیع سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ مجاز کا طریق موجود ہے۔

توضیح: تزویج اور نکاح کے ماسواکن کن اغلاظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔

ويعقد بلفظ النکاح و التزویج و الهبة و التملیک و الصدقة الخ
اور نکاح منعقد ہوتا ہے لفظ نکاح سے۔ ف جیسے مرد کا یہ کہنا کہ میں نے تم سے ہزار روپے کے عوض نکاح کیا تم کو نکاح میں لیا۔ اور جواب میں عورت نے کہا میں نے قبول کیا میں راضی ہوئی یا میں نے مانا۔ یا کہا بالسمع والطاعة یعنی سر و چشم۔ البرازیہ۔ اور لفظ تزویج سے بھی ف منعقد ہوتا ہے۔ پس لفظ نکاح اور تزویج تو بالافتاق اور صریح ہیں۔ اور باقی اختلافی اور کہنا یہ ہیں۔ والہبۃ و التملیک و الصدقة اور لفظ ہبہ سے۔ ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے خود کو ایک ہزار روپے کے عوض تم کو ہبہ کر دیا۔ اور لفظ تملیک سے۔ یعنی مالک بنا دینا۔ ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تمہاری ملکیت میں دیا۔ والصدقہ اور لفظ صدقہ سے۔ ف جیسے میں نے اپنے نفس کو صدقہ دیا۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے تو اس سے نکاح منعقد ہو گا ورنہ نہیں۔

وقال الشافعی لا یعقد الا بلفظ النکاح و التزویج لان التملیک لبس حقیقة فیہ ولا مجازا عہ الخ
اور امام شافعی نے کہا ہے کہ نکاح نہیں منعقد ہو گا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ کیونکہ لفظ تملیک معنی نکاح میں حقیقت نہیں ہے اور نہ نکاح سے مجاز ہے۔ ف حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہوتا ہے وہ یا تو معنی حقیقی کے اعتبار سے ہو چاہے یا مجزی معنی کے اعتبار سے ہو تا ہے۔ لان التزویج للتعلیق کیونکہ لفظ تزویج تعلق کے لئے ہے۔ ف یعنی کسی دو چیزوں کو جو الگ ہیں ان کو آپس میں چسپاں کرنا۔

والنکاح للضم ولا ضم ولا ازدواج بین المالك والمملوك اصلا الخ
اور لفظ نکاح ضم یعنی ملانے کے لئے ہے۔ ف اس لئے یہ ملکیت نہ حقیقی معنی میں ہو گی اور نہ مجزی معنی میں۔ ولا ضم الخ حالانکہ مالک اور مملوک کے درمیان نہ ملاپ ہوتا ہے اور نہ آپس میں چسپاں ہوتا ہے۔ ف اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مجزاً ثابت ہو رہا ہے۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے۔

ولنا ان التملیک سبب للملك المتعة فی محلها بواسطة ملك الرقبة الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے ملک رقبة کے واسطہ سے۔ ف چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے رقبة یعنی (گردن) یعنی اس کی ذات کا مالک ہو تو اس لونڈی سے اس کو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے۔ بشرطیکہ وہ اس کا محل ہو۔ (اس سے بیوی جیسے تعلقات رکھنا جائز ہو) مثلاً اس کی دودھ پلائی نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ملک رقبة حاصل ہونا اس سے تمتع اور لذت حاصل ہونے کا سبب ہے۔ و هو الثابت الخ اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے۔ ف تو جس طرح نکاح ملک تمتع کا سامان ہے۔ اسی طرح ملک رقبة بھی ملک تمتع کا سبب ہے۔

والسبب طریق المجاز و یعقد بلفظ البیع هو الصحيح لوجود طریق المجاز الخ
اور سبب ہونا مجاز کا ایک طریقہ ہے۔ ف یعنی جن طریقوں سے مجاز کا استعمال ہونا صحیح ہو تا ہے ان میں سے ایک سبب بھی ہے۔ جیسے بولتے ہیں کہ دن نکلے آؤں گا۔ اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ آفتاب نکلے جو دن ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ تو یہ جائز ہو گیا کہ تملیک سے مجزاً نکاح مراد لیا جائے۔ اگرچہ اس کا عکس جائز نہیں ہے۔ اب جبکہ عورت نے یہ کہا کہ میں نے اپنے آپ کو تمہاری ملکیت میں دیا۔ اور اس سے جان کا مالک ہونا مراد نہیں ہو سکتا ہے تو مجازاً ملک تمتع یعنی ہمبستری کا نفع حاصل ہونا مراد ہو گا۔

اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملکیت حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے۔ بخلاف لفظ عاریت کے۔ اسی لئے اگر عورت نے یہ کہا کہ میں نے خود اپنی جان تم کو عاریت دے دی ہے تو اس سے نکاح منعقد نہیں ہو گا۔ اور عاریت ہی کے

جیسے دوسرے اغاظ سے مثلاً حدل کر دیا، مباح کر دیا، منع کر دیا، متنع کر دیا، اقامہ کر دیا، تجھے اجارہ میں دے دیا۔ تجھے شریک کیا۔ تیری مکتاہ ہو گئی، تجھے ودیعت دی۔ کہ ان اغاظ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔ م۔ ع۔

اگر عورت نے کہا میں تیری ہو گئی اور مرد نے اسے قبول کر لیا تو خلاصہ و ذخیرہ کا قول مختار یہ ہے کہ نکاح ہو جائے گا۔ نف۔ اگر گواہوں کی موجودگی میں مرد نے یہ اقرار کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور عورت نے کہا کہ یہ میرا شوہر ہے تو حکم یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہوگا و یا منتہ یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکاح ہے جو امع الفقہ یعنی جبکہ یہ نکاح پیدا کر لینا مقصود ہو۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے اسے اپنی بیوی بنالیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کو اپنا شوہر بنالیا تو قول صحیح یہی ہے کہ یہ نکاح ہے۔ ف۔ ع۔ ت۔ ہ۔

اگر مرد نے کہا کہ اے میری بیوی! اور جواب میں عورت نے کہا کہ ہاں حاضر ہوں۔ تو مذہب یہ ہے کہ اس سے نکاح ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ہنسی و مذاق کے طور پر ایجاب و قبول کیا۔ تو متین معاملات ایسے ہیں کہ وہ اس طرح کہنے سے بھی صحیح ہو جاتے ہیں۔ نمبر (۱) نکاح نمبر (۲) طلاق نمبر (۳) رجعت۔ جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں صحت کے ساتھ مذکور ہے۔ اور ابو داؤد نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ امام احمد بن حنبل و امام مالک کا مشہور مذہب بھی یہی ہے۔ عراقی نے فرمایا ہے کہ عامہ علماء کا بھی یہی قول ہے۔ اور یہ حدیث امام شافعی کے خلاف دلیل ہے۔

ایجاب و قبول میں کسی قسم کی شرط لگانی صحیح نہیں ہے۔ مثلاً اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو میں نے تم سے نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے۔ اسی طرح کسی وقت کی جانب اضافت کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ مثلاً جب جمعہ کا دن آئے تو میں نے ایجاب و قبول کیا۔ اور نکاح کی اس قسم کی شرطیں کہ مثلاً عورت کو سفر میں نہیں لے جائے گا۔ یا کچھ مہر نقد ادا کرے گا اور ان جیسی دوسری شرطیں جو فسد کرنے والی نہ ہوں صحیح ہیں۔ اور حکمان کو پورا کرنا بھی ہوگا۔ جیسا کہ صحیح حدیث وغیرہ میں ثابت ہے۔ م۔ اگر کسی نے ایجاب و قبول کو لفظوں میں نہ کہہ کر صرف لکھ دیا مہر لے لیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور نکاح جائز نہ ہوگا۔ ف۔ ہ۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے تم سے (نی نکاح) کیا یا اس نے کہا کہ میں نے (قابول) کیا۔ اور اس طرح قصد ابگاز کر کہا تو صحیح نہیں ہے۔ و اگر کوئی غلط غلط عام استعمال میں مشہور ہو گیا ہو یا واقعہ نکاح کرینا ہی مقصود ہو۔ یا زبان سے ادا نہ ہو۔ یا منعقد ہو جائے گا۔ بخلاف حلاق کے کہ اگر طلاق یا حلاق یا تلک دی کہ تو احتیاطاً قاضی کے فیصلہ میں طلاق ہو جائے گی۔ م۔ ہ۔

و یعتقد بلفظة البیع هو الصحيح لوجود طريق المحاز الح

اور لفظ بیع سے بھی نکاح منعقد ہو جائے۔ ف۔ مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے خود کو تمہارے ہاتھ بیچ دیا۔ فروخت کر دیا۔ اور اسی طرح میں نے اپنے مہر کے بدلہ تمہارا نفس تم سے خرید لیا ہے۔ تو بعض علماء نے اسے غلط کہا ہے۔ لیکن قول حق یہ ہے کہ نکاح ہو جائے گا۔ هو الصحيح لوجود طريق المحاز الخ یہی صحیح ہے کیونکہ یہاں بھی مجاز کا طریق موجود ہے۔ ف۔ کہ بیع سے اس کی ذات کا مالک ہوگا جو کہ ملک متعہ کا سبب ہے۔ اور نکاح سے یہی ثابت ہے۔ بس جبکہ اس جملہ سے حقیقتاً بیچنا نہیں پایا گیا تو مجازاً نکاح مراد ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وندی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے ایک ہزار روپے کے بدلہ یہ باندی تمہارے ہاتھ بیچ دی۔ اور دوسرے نے اسے قبول کر لیا تو یہ فروخت صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ اس مسد میں تحقیق معنی پائے جا رہے ہیں۔ البتہ اس صورت میں جبکہ مجاز مراد ہونا ان کی اقراری شہادت یا کسی اور طریقہ سے ثابت ہو۔ فاحفظہ۔ م۔

ع۔ تمتع نفع حاصل کرنا۔ اور یہاں مراد ہے عورت سے ہمبستری کے ذریعہ بذات حاصل کرنا۔ ۱۲م۔

ولا یعتقد بلفظة الاحارة فی الصحيح لانه ليس بسبب الملك المتعة ولا بلفظة الاباحة والاحلال والاعدرة

لما قلنا ولا بلفظة الوصية لانه لا يوجب الملك مضاف الى ما بعد الموت

ترجمہ۔ اور قول صحیح کے مطابق غلط اجارہ سے نکاح نہیں ہوگا۔ کیونکہ اجارہ ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔ اور نہ لفظ اباحت اور حلال اور اجارہ سے۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے اور نہ غلط وصیت سے۔ کیونکہ وصیت ملکیت کو ثابت تو کرتی ہے۔ مگر اس

زمانہ میں جو اس کے مرنے کے بعد آئے گا۔

توضیح: کن الفاظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے

ولا ینعقد بلفظۃ الاجارۃ فی الصحیح لانہ لیس بسبب للملک المتعۃ الخ

صحیح قول میں اجارہ کے لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہو گا کیونکہ اجارہ ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔ ف یہاں تک کہ اگر کسی نے اپنی باندی اجارہ (کرایہ) پر دے دی تو عام قسم کی خدمت لینے کے علاوہ اس سے وطی کرنی حلال نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس کی جہالت یا کسی وجہ سے اس کی اجازت بھی دے دے کیونکہ اس کے لئے صرف بندہ کی اجازت کافی نہیں ہوتی ہے۔ جب تک کہ اسے شرعی اجازت بھی حاصل نہ ہو۔ یعنی نکاح یا تملیک بہہ صدقہ وغیرہ کے طریقہ سے۔ اور یہ بات یہاں نہیں ہے۔

ولا بلفظۃ الاباحۃ والاحلال والاعارۃ الخ

اور نکاح منعقد ہو گا لفظ اباحت احلال اور اعارہ سے۔ ف اباحت کے معنی میں مباح اور جائز کر دینا اور احلال یعنی حلال کر دینا۔ اور اعارہ یعنی عاریت پر دینا۔ مثلاً بالغہ شیبہ عورت یا اس کا اور صغیرہ کا ولی یا لوطی کا موافق ایجاب و قبول کے وقت کہے کہ میں نے اپنے نفس (یعنی بالغہ نے کہا) یا اس عورت کو ہزار روپے کے عوض تمہارے لئے مباح کر دیا یا تمہارے لئے حلال کیا یا تم کو عاریت پر دی اور دوسرے نے اسے قبول بھی کر لیا تو منعقد نہیں ہو گا۔ اگرچہ ان کا پورا ارادہ اس کے نکاح کر دینے کا ہو۔ لمقلنا اس وجہ کی بناء پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف کہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔ اس لئے اس سے مجاز انکاح مراد نہیں ہو سکتا ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے لئے صرف ارادہ کافی نہیں ہے۔ بلکہ ارادہ کے ساتھ ایسا لفظ بھی ہو جس سے فی الفور (اسی وقت) نکاح کے معنی یعنی ملک متعہ حاصل کرنے کے پیدا ہوا ہوتے ہوں۔ یا وہ ملک متعہ کا سبب ہو تاکہ سبب بول کر مسبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے یہ بات متحق ہو گئی کہ لفظ زوجتی ایجاب نہیں ہے اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہے۔ بلکہ قول صحیح یہی ہے کہ یہ توکیل ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔ اور بالفعل کی قید جو اوپر مذکور ہے کہ غلط بھی ایسا ہو بالفعل کی قید سے معلوم ہو گیا کہ غلط مستقل یا وعدہ سے نکاح منعقد نہ ہو گا۔

ولا بلفظۃ الوصیۃ لانہا توجب الملک مضافا الی ما بعد الموت الخ

اور نہ لفظ وصیت سے۔ ف جو فی الفور اور ابھی کے معنی کے مخالف ہے۔ اگرچہ اس کا سبب ملک ہے۔ کیونکہ وصیت ایک ملکیت کو ثابت کرتی ہے جس کی نسبت مرنے کے بعد کے لئے ہو۔ ف اسی لئے اگر زید نے بکر کے لئے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کے مر جانے کے بعد بکر کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے۔ پس اگر نکاح کے وقت یہ کہا کہ میں نے اپنی لڑکی کی شرم گاہ کی تمہارے لئے وصیت کی اور اس کہنے کے ساتھ اس کی مراد یہ ہو کہ تمہارے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہ ہو گا۔ اگرچہ وصیت سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن فی الفور ایجاب ہونا ضروری ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف منسوب ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ وصیت تو مرنے کے بعد کی ملکیت کے لئے ہوتی ہے۔

کرتی نے کہا ہے کہ اگر کوئی اس طرح کہے کہ میں نے اپنی اس لڑکی کی شرم گاہ کو تمہارے لئے بالفعل وصیت کی تو اس بالفعل کہنے کی وجہ سے منعقد ہو جائے گا۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں یہ تردد رہتا ہے کہ اگر اس وصیت کا بالفعل کہنا بے معنی ہے اس لئے لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہیں رہد۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ وغیرہ سے نکاح کاشبہ قائم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر اس سے ہمبستری کرے تو حد زنا اس پر جاری نہیں ہو سکتی ہے۔ اور جو مہر اس کا ملے پایا ہے اگر اس جیسی عورتوں کے مہر سے زیادہ ہو تو اتنا ہی دلایا جائے گا جو اس کا مہر مثل ہو گا۔ اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائے گا۔ المیسوط۔ منع۔

چند ضروری مسائل اور مفید باتیں

نمبر ۱۔ اگر نکاح لفظ مسلم یا صرف یا قرض یا صلح یا عطیہ سے کیا جائے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ مفہ۔
نمبر ۲۔ اگر عورت اجارہ کا بدل یا مسلم کا راس المال (پونجی) ٹھہرائی گئی مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا ہی گھرا پتی لڑکی کے
عوض کرایہ پر لیا۔ یا دس من گیمہوں کے مسلم میں تم کو دی تو زلیخا نے لکھا ہے کہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور ابن الہمام نے اتنا بڑھا
دیا ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔

نمبر ۳۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء کے نزدیک تعاطی سے نکاح منعقد نہ ہونا تو بہن ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ بات اس
صورت میں بھی ضرور موجود ہے۔

نمبر ۴۔ ایک عورت ایسی ہے جو عربی زبان بالکل نہیں جانتی ہے اسے کسی نے جملہ زبانی کرادیا۔ سکھا دیا و زجت نفسی منک
یعنی میں نے اپنے آپ کو تمہاری زوجیت میں دے دیا تمہاری بیوی بنادیا۔ یا اسی مفہوم کو فارسی زبان میں یاد کرادیا اور اس نے کئی
مردوں کو موجودگی میں کسی کو مخاطب کر کے یہ جملہ کہہ دیا۔ اور مرد نے اسے قبول کر لیا۔ اب وہ گواہ خود بھی اسی مفہوم کو جانتے
ہوں یا نہ جانتے ہوں پھر بھی نکاح ہو جائے گا۔

نمبر ۵۔ اسی طرح اگر مرد کو بھی اسی کے مناسب جملہ سکھا دیا اور اس نے بھی کہہ دیا تو اس کا نکاح واقع ہو جائے گا۔ اگرچہ
بعض علماء نے کہا ہے کہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ جیسے بیچ صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور خلع کے مسئلہ میں قول صحیح یہی ہے کہ واقعہ نہ ہوگا۔
جیسے کہ قرض خواہ کو وہ جملہ سکھا دیا جس کے کہنے سے بری (اس کا حق ختم) ہو جائے پھر بھی اس کے کہنے سے قرض دار بری نہ
ہوگا۔ ف۔

نمبر ۶۔ اگر (عورت نے) ایجاب کیا ایک ہزار روپے کے بدلہ اور دوسرے نے اسے قبول کیا مگر مہر کا انکار کر دیا یا کم کر دیا تو
مشائخ نے کہا ہے کہ صحیح نہیں ہے۔

نمبر ۷۔ اگر مرد نے عورت کو خط لکھا کہ تم میرے ساتھ نکاح کر لو پس جیسے ہی عورت کو یہ خط پہنچا اس نے گواہوں کو بلا
کر کہا کہ تم لوگ گواہ ہو کہ میں نے خود کو فلاں کے عقد میں دے دیا۔ تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر شوہر خود بھی
موجود ہو اور اس نے لکھ کر اسی طرح دیا تو صحیح نہ ہوگا۔

نمبر ۸۔ گوئگے کا ایجاب اشارہ سے ہوگا بشرطیکہ اس کے اشارہ کا طریقہ معلوم ہو۔

نمبر ۹۔ خبر پہنچانے والے نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے سامنے قبول کر لیا
تو صحیح ہوگا۔

نمبر ۱۰۔ ایجاب و قبول سے خارج جو فاسد شرطیں لگائی گئی ہوں ان سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً مرد نے کہا میں نے
ہزار روپے پر تم سے نکاح کیا۔ عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تم اپنا یہ غلام مجھے دے دو یا اس غلام کو آزاد کر
دو۔ یا اس بانہ کی کو اپنے ماتحت کر لو۔ یا فلاں کو اتنا قرض دے دو۔ تو ان تمام صورتوں میں نکاح صحیح ہو جائے گا اور شرطیں باطل ہو
جائیں گی۔

نمبر ۱۱۔ واضح ہو کہ ایجاب کے پورا ہو جانے کے بعد ہی قبول کرنا چاہئے۔ اس لئے اگر عورت نے کہا کہ میں نے تم سے نکاح
کیا ایک ہزار روپے کے عوض اور مرد نے ہزار روپے کا جملہ پورا کرنے سے پہلے ہی قبول کر لیا۔ تو ایسا قبول بے کار ہوگا۔ البتہ اگر
جملہ پورا کر لینے کے بعد اسے دوبارہ قبول کر لے تو صحیح ہوگا۔ ف۔

یہ ساری تفصیل جو تھی شرط کی بناء پر ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ عورت کی رضامندی اس وقت معتبر ہوگی جبکہ وہ باغ و خواہ پا کر ہو یا شیبہ ہو۔ قاضی خاں۔
 چھٹی شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں ہوئے ہوں۔ اس سے اگر مجلس بدل دی مشد دونوں بیٹھے ہوئے
 تھے پھر قبول کرنے سے پہلے دوسرا شخص کھڑا ہو گیا۔ یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جس سے مجلس بدل جاتی ہو تو وہ ایجاب
 باطل ہو جائے گا۔ اس سے اب قبول کرنا مفید نہ ہوگا۔ ہندوؤں پھر سے ایجاب و قبول کر لیں۔ اگر دونوں ایک چستی کشتی میں
 ہوں تو مجلس نہیں بدلے گی۔ اس کے برخلاف اگر دونوں دو جانوروں پر سوار ہوں۔ الجھر۔ اور ہمارے نزدیک فوراً قبول کر لینا
 ضروری نہیں ہے۔ غ۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ نکاح کو اس عورت یا اس کے بدن کے اس حصہ کی طرف نسبت دے جو عام عورت میں پورے حصہ کی
 جگہ بوجا جاتا ہے۔ جیسے سر یا گردن وغیرہ۔ بخلاف ہاتھ و پیر اور نصف وغیرہ کے۔ ہ۔

آٹھویں شرط یہ ہے کہ عورت و مرد جن کے درمیان معاملہ ہو رہا ہے وہ معصوم ہوں۔ خواہ ظاہر اشارہ وغیرہ سے۔ یا نام اور
 اس کے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ وہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لئے شرط ہے قول صحیح کے مطابق۔
 البتہ اگر وہ لوگ صرف نام ذکر کرنے سے بھی جانے جائیں۔ واضح ہو کہ نکاح منعقد ہونے کے لئے ولی یا مولیٰ کی رضامندی وغیرہ
 شرط نہیں ہے۔ بلکہ صحیح لازم ہونے کی شرطوں میں سے ہے۔ اور یہاں صرف نکاح کے منعقد ہونے کی شرطوں کی گنتی ہو رہی
 ہے۔ نوں شرط گواہوں کا ہونا ہے۔ جن کی تفصیل آ رہی ہے۔ (نو شرطوں میں سے ابتدائی چار شرطیں ویسے عقد بلفظین کی توضیح
 میں گذر گئی ہیں)۔

غ۔ یعنی ایک قول میں منعقد ہوگا۔ اور دوسرے میں نہیں ہوگا۔ ۱۲۔ م۔ ع قاضی علی بن ابی حنیفہ کو جو فروخت کے سے رکھی
 ہوئی ہو اور اس کی قیمت بھی معلوم ہو زین سے کچھ بڑے بغیر مطوبہ رقم دے کر اٹھ لینا۔ ع یہ حکم قضاء ہے لیکن دینا۔ جینی
 عند اللہ نکاح نہ ہوگا۔

قال ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شہدین عاقلین حریین بالغین مسلمین ریحلیں اور حل و امرأتین
 عدولاً کانوا او غیر عدول او محدودین فی القذف قال اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح لقولہ علیہ
 السلام لا نکاح الا بشہود

ترجمہ: اور دو مسلمانوں یعنی ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے مگر ایسے دو گواہوں کی موجودگی
 میں کہ ان میں سے ہر ایک عاقل، آزاد، بالغ، مسلمان ہوں اور دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ پھر دونوں عادل
 ہوں یا نہ ہوں یہ تہمت لگانے کی وجہ سے ن پر حد گالی گئی ہو۔ مصنف نے کہا ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں شدت کا ہونا شرط ہے۔
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے۔

توضیح: نکاح منعقد ہونے کے لئے گواہوں کا ہونا اور ان کی شرطیں

قال ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شہدین عاقلین حریین بالغین مسلمین ریحلیں اور حل و امرأتین
 اور مسلمان مرد اور عورت کا نکاح دو گواہوں کی موجودگی کے بغیر منعقد نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور کافروں کا نکاح ان کے دین
 کے مطابق ہوگا۔ ف۔ گواہوں کا دو ہونا کم سے کم تعداد ہے۔ گواہوں کی صفت یہی ہونی چاہئے۔ حریین بالغین مسلمین یہ دونوں
 آزاد ہوں، عقل ہوں، بالغ ہوں، مسلمان ہوں۔ ف۔ اور وہ مرد ہوں یا عورتیں تو اس کے بارے میں فرمایا۔

رحلیں اور حل و امرأتین عدولاً کانوا او غیر عدول او محدودین فی القذف الح
 خود دونوں مرد ہوں یا ایک مرد و دو عورتیں ہوں۔ ف اس طرح دو عورتیں ایک مرد کے قلم مقام ہوں گی۔ اور اب کیا

ان گواہوں کا عادل ہونا بھی شرط ہے تو فرمایا کہ نہیں۔ عدو لا کانوا او غیر عدول او محدودین فی القذف۔ بلکہ وہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ف۔ لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میاں بیوی میں تعقبات خراب ہو کر نالاش کی ضرورت پڑ جائے تو حنفی اور حاکم کے سامنے غیر عادل گواہوں سے حق ثابت نہ ہوگا۔ البتہ ان سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔ پھر یہ بھی فرمایا کہ دونوں گواہ ایسے ہوں کہ ان کو بہتان اور تہمت لگانے پر حد جاری کی گئی ہو۔ ف۔ کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ اور کبھی بھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ پس نکاح میں ان کو گواہ بنانا جائز ہے۔ لیکن حاکم کے سامنے ان کی گواہی کبھی قابل قبول نہ ہوگی۔ اور اب ہر ایک بات کی دلیل بیان فرما رہے ہیں۔

قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ الشَّاهِدَةَ شَرْطٌ فِي بَابِ النِّكَاحِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَهَادَةِ الْحُ مَصْنُفٌ نَہْ کہہا ہے کہ یہ یاد رکھو کہ نکاح کے باب میں گواہ کا ہونا شرط ہے۔ ف۔ نکاح منعقد ہونے کی لئے شرط ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ ابدالک۔ لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ف۔ اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ کسب کرنے والی عورتیں حرام کار ہیں وہ عورتیں جو بغیر گواہوں کے اپنے نکاح کر لیتی ہیں۔ ترمذی نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ باب طلاق میں عبدالرحمن نے اس روایت کو ابن عباس کا قول بتایا ہے۔ اور اب التفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موقوف حدیث ہے۔ پھر یہ کہا ہے کہ اس کا موقوف ہونا صحیح ہے۔ ورنہ ابن عباس صحیح روایت نہیں کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ اس باب میں عمران بن حصین واس داؤد ہریرہ رضی اللہ عنہم سے روایتیں ہیں اور اسی پر صحابہ کرام اور تابعین اور دوسرے علماء کرام کا عمل بھی رہا ہے۔ کہ سب کہتے تھے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اس طرح ان حضرات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر متخرین علماء میں سے ایک جماعت نے اختلاف کیا۔ اور ان کے درمیان بھی اختلاف اس بات میں ہے کہ اگر ایک ساتھ نہیں بلکہ ایک کے بعد دوسرے کو گواہ مقرر کیا تو کثر علماء کو فہد وغیرہ نے کہا ہے کہ جب تک دونوں گواہ وقت نکاح موجود نہ ہوں وہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن مدینہ کے چھ علماء نے جائز کہا ہے بشرطیکہ وہ اس کا اعلان کر دیں۔ اور مالک بن انس رضی اللہ عنہ کا یہی قول ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اور احمد و اسحق رحمۃ اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اختصار کے ساتھ مضمون ختم ہوا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل و ماکان من نکاح علی غیر ذلک فهو باطل۔ الحدیث یعنی ولی اور دو عادل گواہ کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اور جو نکاح اس طریقہ کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔ پھر اگر جھگڑیں تو جس کا ولی نہیں ہے اس کا ولی سلطان ہے۔ ابن حبان نے اپنی تصحیح میں اس کی روایت کی ہے۔

وهو حجة على مالك في اشتراط الاعلان دون الشهادة ولا بد من اعتبار الحرية فيها لان العدل لا يشهادة له لعدم الولاية ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدونهما ولا بد من اعتبار الاسلام في الكحة المسمين لانه لا شهادة للكافر على المسلم ولا يشترط وصف الذكورة حتى يعقد بحصور رجل وامراتين وفيه خلاف الشافعي واستعرف في الشهادات ان شاء الله

ترجمہ۔ یہی حدیث امام مالک کے خلاف دلیل ہے اعلان کے شرط کرنے میں بجائے گواہی کے شرط کرنے کے اور آزادی کا اعتبار کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ غلام کو گواہی دینے کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ اسے حق روایت نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں گواہی کے لئے عقل اور بلوغ کا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ ان دونوں باتوں کے بغیر روایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کے نکاح میں گواہ کے اسلام کا اعتبار ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ مسلمان پر کافر کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور اس میں مذکور ہونے کے وصف کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ اسی لئے اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی موجودگی سے نکاح

منعقد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ اور یہ بات انشاء اللہ کتاب الشہادت میں تم جان لو گے۔
توضیح: گواہوں کے صفات کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کا اختلاف اور دلائل

وہو حجة علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشهادة الخ

اور یہ حدیث امام مالک کے خلاف دلیل ہے۔ شہادت کرنے میں شہادت کے شرط ہونے میں نہیں۔ ف۔ یعنی امام مالک نکاح میں گواہ ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ اس کا اعلان کر دینے کی شرط کرتے ہیں۔ اس لئے ان کے خلاف یہی حدیث دلیل ہوئی۔ شیخ یعنی داہن ابہام رحمہما اللہ وغیرہ نے اشارہ کیا کہ بالاتفاق اعلان کرنا شرط ہے۔ مگر کم از کم دو گواہوں سے ہونا لازم ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ہے کہ اس نکاح کا اعلان کر دو اور اس پر غربال یعنی چھلیاں بجاؤ۔ بعض روایتوں میں غربال کی جگہ دف واقع ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک اعلان کی شرعی حد کم سے کم دو گواہوں کا ہونا ہے۔ لیکن امام مالک کے نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کر دینا کافی ہے۔ اور یہ نکاح کے شروع ہی میں ہے۔ اگر مرد و عورت کے درمیان میاں بیوی کے ہو جانے کا اعلان ہو جائے تو لوگوں کو بھی ان کے میاں بیوی ہونے کا اعلان کر دینا جائز ہے۔ جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔

ولابد من اعتبار الحرية فيها لان العبد لا شهادة له لعدم الولاية الخ

اور اس گواہی میں آزادی کا اعتبار ضروری ہے۔ کیونکہ غلام کو ولایت کا حق نہ ہونے کی وجہ سے ان کو گواہ بننے کا حق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی غلام کو ناقص ولایت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا اپنے طور پر کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے دوسرے کے بارے میں گواہ بھی نہ ہو سکے گا۔ اور کامل ولایت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا کہنا بھی دوسرے پر جاری اور لاگو ہو۔ امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قابل قبول ہوگی۔ اور محقق ابن ابہام کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدونهما ولا بد من اعتبار الاسلام في النكحة المسلمين لانه

لا شهادة للكافر علی المسلم

اور عقل وبلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ عقل وبلوغ کے بغیر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے (ولی نہیں بن سکتا ہے) اور مسلمانوں کے نکاحوں میں گواہ کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے۔

ولا يشترط وصف الذكورة حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين الخ

اور گواہ کا مذکر ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی صحیح ہے۔ اور نکاح ہو جاتا ہے۔ وفیہ خلاف الشافعی واستعرف فی الشہادات ان شاء الله اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی ان کے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی مقبوض نہیں ہے۔ واستعرف الخ اور عن قریب انشاء اللہ تعالیٰ تم کو کتاب الشہادات میں معلوم ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی ہماری دلیل وہاں معلوم ہو جائے گی۔ اگرچہ امام شافعی کی دلیل وہاں ذکر نہیں کی گئی ہے۔

ولا تشترط العدالة حتى ينعقد بحضرة الفاسقين عددا خلافا للشافعی لانه ان الشهادة من باب التكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولما انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لانه لما لم يحرم الولاية علی نفسه لاسلامه لا يحرم علی غيره لانه من حسنه ولاه صلح مقلد اقصي صلح مقلد او كذا شاهد او المحذور في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا وانما الفاليت ثمرة الاداء بالهي لحریمته ولا يبالي بقواته كما فی

شہادۃ العیمان وابنی العاقلین۔

ترجمہ۔ اور عادل ہونے کی شرط نہیں لگائی جاتی ہے اسی لئے دو فاسقوں کی موجودگی میں بھی ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو سکتا ہے۔ بخلاف امام شافعیؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک گواہی دینے کے لائق ماننا اس کی تکریم اور تعظیم کی صورت میں سے ہے۔ جبکہ فاسق تو توہین کئے جانے کے لائق ہے۔ اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ اس کے اسلام کی وجہ سے اس کو اپنے نفس کی ولایت سے محروم نہیں کیا گیا ہے تو دوسرے پر ولایت کے حق سے بھی اسے محروم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ غیر بھی اس کے جنس سے ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے تو خود اس کا قاضی ہو جانا بھی جائز ہو گا۔ اور جس شخص کو تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد ماری گئی ہو وہ بھی ولایت والوں میں سے ہے اس لئے گواہی دینے والوں میں سے ہو سکتا ہے۔ محل (قبول) کے اعتبار سے اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ اداء فوت ہے اس ممانعت کی وجہ سے جو اس کے جرم کی وجہ سے ہے اور اداء فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقلین کے بیٹوں کی گواہی میں ہے۔

توضیح: گواہ غیر عادل اور محدود فی القذف بھی ہو سکتا ہے

ولا تشترط العدالة حتی ینعقد بحضور الفاسقین عندنا خلافا للشافعی الخ

اور گواہ کا عادل ہونا شرط نہیں ہے اس لئے دو فاسقوں کی موجودگی میں بھی ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف امام شافعیؒ کے قول کے۔ ف کہ ان کے نزدیک عادل ہونا بھی شرط ہے۔ امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ لہٰذا ان الشہادۃ من باب الکرامة والفاسق من اهل الاہانة امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی تعظیم و تکریم کی قسم سے ہے جبکہ فاسق اہانت کے لائق ہے۔ ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ ابن حبان کی حدیث میں ہے کہ شاہدین عدلین (دو عادل گواہ) شرط ہیں اور بعض روایت میں جو مطلق شاہدین ہے وہ بھی اس مقید پر محمول ہے۔ م۔

ولنا انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لانه لمالم يحرم الولاية على نفسه الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ فاسق بھی شہادت والوں میں سے ہے۔ ف اسی لئے بالاتفاق وہ اپنے ذاتی تمام تصرفات کا مالک ہے اسی لئے وہ گواہی دینے کی صلاحیت والوں میں سے ہو گا۔

وهذا لانه لمالم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لا يحرم على غيره الخ

اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر دلی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا ہے، محض اللہ تعالیٰ کی توحید پر ایمان لانے کی وجہ سے تو وہ غیر پر بھی دلی ہونے سے محروم نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ غیر بھی اس کی جنس سے ہے۔ ف یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے۔ ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فاسق بادشاہوں کی طرف سے جو شخص بھی قاضی بنادیا گیا یا بنا دیا جائے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقلدا تو خود اس کا قاضی ہو جانا بھی جائز ہو گا۔ ف یہاں تک کہ اس کا حکم قابل قبول اور موثر ہو گا۔ و کذا شہدا تو اسی طرح وہ گواہ بھی ہو سکتا ہے۔ ف کیونکہ یہ بات بالاتفاق طے شدہ ہے کہ قاضی بنا اور گواہ بنادوئوں ایک ہی جنس سے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں باتوں میں دوسروں پر اپنا فیصلہ نافذ کرنا اور اپنی بات منوانی ہوتی ہے۔ اگرچہ دوسرے لوگ عادل موجود ہوں۔ ابن ابیہائمؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہی ہے کہ فاسق کی گواہی نکاح کے باب میں جائز ہے۔ کیونکہ اس میں گواہی ادا کرنے کی اصل غرض نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ معاملہ نکاح کی تعظیم ہے۔

والمحدود في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا الخ

اور جو شخص کہ دوسرے پر تہمت لگانے کے بارے میں اس پر حد لگائی گئی ہو وہ بھی ولایت کا حق رکھنے والوں میں سے

ہے۔ اس لئے وہ گواہی واہب میں سے ہو گا تحمل کے اعتبار سے۔ ف جینی گواہی کا ہر عمل بجا مانے میں گواہ ہو سکتا ہے۔ اگرچہ اس گواہی کو دوسرے کے سامنے ادا کرنے کے ائق نہیں ہے۔ اور نکاح میں اصل مقصود صرف گوہ بن جانا ہی ہے۔ اسی لئے محدثی عقد ف بھی گواہ بن سکتا ہے۔ اگرچہ اس نے اپنی گذشتہ حرکت پر توبہ نہ کی ہو۔ البتہ۔

واما العائت ثمرۃ الاداء بالہی لحریمتہ ولایالی بقواتہ الح
اور ایسے شخص سے جو چیز فوت ہو رہی ہے جس بات کی کمی ہو رہی ہے وہ ہے گواہی کا ادائیگی کی صلاحیت کا نہ ہونا جو کہ اس کے جرم کرنے کی وجہ سے ہے۔ ف یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ کہ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ کی بناء پر تہمت لگانے کی وجہ سے حد جاری کئے جانے والے شخص کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ ممانعت اس کے قتل بہت ن کا نتیجہ ہے۔ جو ہمیشہ کے لئے اس پر دغ ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایسا شخص تکمیل نکاح کے لئے گواہ تو بن سکتا ہے۔ لیکن اپنی گواہی کو (بوقت ضرورت) دوسروں کے سامنے ادا نہیں کر سکتا ہے۔ اور ائق ادا نہیں ہے۔ لیکن اس ادائیگی کی صلاحیت کے نہ ہونے یا فوت ہونے کا کچھ خیال نہیں کیا جائے گا۔

کما فی شہادۃ العمیاء وابی العاقدین الح
جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقدین (میں بیوی) کے بیٹوں کی گواہی میں ہے۔ ف جینی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے عاقل و بالغ گواہ ہو جائیں تو نکاح صحیح ہو جائے گا۔ حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح محدثی عقد ف اور ہر وہ شخص جس کی گواہی عاقدین کے حق میں مقبول نہ ہو جائز ہے۔ ہ۔ یہ شرطیں ان گواہوں میں ہیں جو مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔

قال وان نروح مسلم دمیۃ بشہادۃ دمیۃ حار عن دابی حیفة وابی یوسف وقال محمد ورفر لایحوز لان السماع فی الکاح شہادۃ ولا شہادۃ للکافر علی المسلم فکابہما لم یسمعا کلام المسلم ولہما ان الشہادۃ شرطت فی الکاح علی اعتبار اثبات الملک لورودہ علی محل دی حطر لا علی اعتبار وحوہ المہر اذ لا شہادۃ تشترط فی لروم المال واما شہادۃ علیہا بحلاف مادالم یسمعا کلام الروح العقد یعقد بکلا میہما والشہادۃ شرطت علی العقد.

ترجمہ۔ اور اگر کسی مسلمان مرد نے ذمیہ عورت سے دو ذمی مردوں کی گواہی میں نکاح کر لیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف سے نزدیک جائز ہو جائے گا۔ اور امام محمد و زفر نے کہا ہے کہ ذمیوں کی گواہی جائز نہ ہوگی کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول کا سننا ہی شہادت ہے۔ حالانکہ مسلم پر کافر کی شہادت معتبر نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے گویا ان دونوں ذمیوں نے اس مسلم کے کلام کو نہیں سنا ہے۔ اور تحقیق کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں گواہی مشروط ہے ملک کو ثابت کرنے کے خیال سے۔ کیونکہ ملکیت ایسے محل پر پائی جا رہی ہے جو قلم احترام ہے۔ مہر کے واجب ہونے کے اعتبار پر نہیں ہے۔ کیونکہ مال کے لازم ہونے میں کبھی گواہی کی شرط نہیں کی جاتی ہے۔ اور وہ دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ کے گواہ ہیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ ان دونوں نے شوہر کے کلام کو نہ سنا ہو۔ کیونکہ یہ عقد نکاح تو ان دونوں کے کلام (ایجاب و قبول) سے ہی منعقد ہوتا ہے۔ اور گویا اسی عقد پر مشروط ہے۔

توضیح: کسی مسلمان کا نکاح ذمیہ سے دو ذمیوں کی گواہی میں

قال وان نروح مسلم دمیۃ بشہادۃ دمیۃ حار عن دابی حیفة وابی یوسف الح
اگر کسی مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا۔ ف بشرطیکہ یہ ذمیہ بل سب سے ہو یعنی یہودی نصرانیہ ہو۔ بشہادۃ دمیۃ حار و ذمیوں کی گواہی کے ساتھ۔ تو نکاح جائز ہو گا۔ ف لیکن اگر کسی وقت اس نکاح کے سلسلہ میں قاضی کے

پاس ان دونوں کا معاملہ پیش ہوا تو ان دونوں کی گواہی اس کی اپنی ذمہ پر ہوگی مگر مسلمان کے مقابلہ میں جائز نہ ہوگی۔ وقال محمد وزفر لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة الخ اور امام محمد وزفر رحمۃ اللہ نے کہا ہے کہ ذمیوں کی گواہی بالکل جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح میں گواہی کا مطلب ایجاب و قبول کو سن لینا ہے۔ جبکہ مسلم کے خلاف کافر کی کسی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام سنا ہی نہیں ہے۔ ف حالانکہ نہ سننے کی صورت میں بالاتفاق نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایجاب و قبول سننے کا مطلب گواہی دینا نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف گواہ ہونا یعنی باخبر ہونا ہے۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا ثابت نہیں ہے۔ لیکن شہادت اٹھانا یعنی اس واقعی سے باخبر ہونا تو مسموع اور معلوم ہے۔ اس کے علاوہ موجودہ صورت میں مسلمان کے خلاف گواہی نہیں ہو رہی ہے بلکہ اس کے حق میں ہو رہی ہے۔ اس لئے اس کی شہادت مقبول ہونی چاہئے جس کی تحقیق یہ ہے۔

ولهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل الح اور تینہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں شہادت ملک کو ثابت کرنے کے لئے شرط کی گئی ہے کیونکہ ملکیت ایسے محل پر پائی جا رہی ہے جو قابل احترام ہے (یعنی شرم گاہ) اور مہر کے واجب ہونے کے خیال سے مشروط نہیں ہوئی ہے۔ ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ نکاح میں شہادت کی شرط ملک بضع (شرم گاہ) حاصل ہونے کے لئے ہے۔ مہر کے واجب ہونے کے لئے نہیں ہے۔ اذلا شہادۃ تشترط فی لزوم المال کیونکہ مال واجب ہونے کے لئے کسی گواہ کا ہونا شرط نہیں ہے۔ ف یہاں تک کہ نکاح میں مہر کا ذکر کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔ وھما شاهدان علیھا اور یہ دونوں ذمی گواہ اس ذمہ پر گواہ ہیں اس بات کے لئے کہ اس نے اپنے محترم مقام کو حلال طریقہ سے ایک مسلمان کے ملک میں دیا ہے۔ لہذا یہ گواہ حقیقت میں مسلمان کے نہ ہوتے ہوئے بلکہ اسی ذمہ کے گواہ ہیں۔

بخلاف ما ذالم یسمعا کلام الزوج العقد ینعقد بکلا میہما الخ بخلاف اس صورت کے کہ گواہوں نے مرد کی بات سنی ہی نہ ہو۔ ف کیونکہ اسی صورت میں تو نکاح منعقد ہوتا ہے۔ والشہادۃ شرطت علی العقد اور گواہی تو اس عقد کے ہو جانے پر مشروط ہے۔ ف پس جب عقد نہیں ہے تو گواہی بھی نہیں ہوگی۔ امام محمد وزفر رحمۃ اللہ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر مہر کو لازم کیا ہے۔ اور مسلمان نے جو کچھ خود پر لازم کیا ہے ان گواہوں نے اس کی گواہی اٹھائی ہے لہذا نہ ہونے کے برابر بھٹی۔ اور جب قبول بھی نہ ہونے کے جیسا ہوا تو یہ عقد بھی معدوم ہو گیا۔ پورے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ گواہی حقیقت میں اس بات پر ہے کہ ایجاب و قبول کے ذریعہ عورت کی محترم شرم گاہ شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ سے مرد کے لئے حلال ہوئی ہے۔ لہذا یہ دونوں گواہ اس بات کے نہیں ہوئے کہ اس مرد پر مال لازم ہوا ہے۔

ع۔ ذمی وہ کافر جو ملک اسلام میں فرماں برداری اور ذمہ داری کے ساتھ بستے ہوں خواہ وہ ہندو ہوں یا یہودی یا نصرانی وغیرہ۔ لیکن نکاح صرف کتابیہ سے جائز ہے۔ خواہ یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو۔ ۱۲-م۔

ومن امور رجلا بان یزوج ابنته الصغیرۃ فزوجھا والاب حاضر بشہادۃ رجل واحد سوا ھما جاز النکاح لان الاب یجعل مباشر الاتحاد المجلس فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا فیبقى المروج شاهد او ان کان الاب غائبا لم یجز لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشر او علی هذا اذا زوج الاب ابنته البالغۃ بمحضر شاهد واحد ان کانت حاضرة جاز و ان کانت غایبة لا یجوز

ترجمہ: اور جبکہ ایک شخص نے دوسرے کو اس بات کا حکم دیا کہ وہ اس کی اپنی چھوٹی لڑکی (تالیخ) کا نکاح کر دے۔ چنانچہ اس شخص نے اس باپ کی موجودگی ہی میں صرف ایک شخص کی گواہی پر کسی دوسرے شخص سے نکاح کر دیا۔ تو یہ نکاح صحیح ہو گا۔ اس

طرح سے کہ خود اس باپ ہی کو اس عقد نکاح کا انجام دینے والا مان لیا جائے گا۔ کیونکہ مجلس ایک ہی رہی ہے بدلی نہیں ہے۔ اس طرح یہ وکیل صرف ایک سفیر اور مخبر کی حیثیت سے رہ جائے گا۔ اور ابھی جو نکاح کرانے والا ہے وہ گواہ بن جائے گا۔ اور اگر وہ باپ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ مجلس بدل چکی ہے۔ اس لئے یہ ممکن نہیں رہا کہ اس باپ کو مباشر (نکاح انجام دینا والا) مانا جاسکے۔ اسی بناء پر اگر باپ نے اپنی بالغ لڑکی کا نکاح صرف ایک گواہ کی موجودگی میں کیا تو اگر وہ لڑکی خود بھی اس مجلس میں موجود ہو تو نکاح جائز ہو گا اور اگر وہ خود اس سے غائب ہو تو نکاح جائز نہ ہو گا۔

توضیح: باپ نے اپنی نابالغ یا بالغ لڑکی کے نکاح کرنے کا کسی کو حکم دیا اور اس نے صرف ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح کر دیا

ومن امر دجلایان یزوح ابنته الصغیرۃ فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سواهما - الخ
اگر اس ایک شخص نے دوسرے کو حکم کیا یعنی وکیل بتایا کہ اس کی نابالغ لڑکی کا نکاح کر دے۔ ف (اس صورت کی وضاحت میں یہ چند نام آئیں گے مثلاً نمبر ۱۔ نابالغ لڑکی صالحہ نمبر ۲۔ باپ۔ زید نمبر ۳۔ وکیل۔ بکر نمبر ۴۔ گواہ خالد نمبر ۵۔ شوہر۔ عبداللہ) تو باپ زید نے بکر کو چھوٹی لڑکی صالحہ کا نکاح کرنے کا وکیل بتایا۔ اس موقع پر زید و بکر اور ایک مرد (گواہ) خالد اور نکاح کو قبول کرنے والے (شوہر) عبداللہ مجلس میں جمع ہو گئے۔ فروجھا والاب حاضر پس بکر نے اس لڑکی کا نکاح کر دیا۔ بشهادة رجل واحد سواهما جاز النکاح صرف ایک آدمی کی گواہی کے ساتھ جو باپ اور وکیل کے علاوہ ہے۔ تو یہ نکاح جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ حقیقت میں پورے دو گواہ موجود ہیں۔

لان الاب یجعل مباشرة الاتحاد المجلس فیکون الوکیل سفیر او معبر ابقی المزوح شاهد الخ
کیونکہ اس باپ زید ہی کو مباشر نکاح انجام دینے والا کہا جائے گا۔ کیونکہ مجلس ایک ہی ہے۔ ف تو ایجاب یا قبول خود باپ نے کیا ہے۔ فیکون الوکیل سفیر او معبر اور مجھے وکیل بتایا گیا تھا یعنی بکر اب صرف پیغام پہنچانے والا یہ مجر کی حیثیت سے ہو جائے گا۔ ف یعنی وکیل یا بکر نے محض اپنی کے طور پر زید یعنی باپ کا پیغام ایجاب یا قبول بیان کر دیا اور اس کے مطلب یا قول کو اپنی عبارت میں بیان کر دیا مگر وکیل کے طور پر یعنی اختیار ہو کر نہیں کیا۔ فبقی المزوح شاهد الخ اس طرح وکیل (بکر) نکاح کرانے والا صرف ایک گواہ کی حیثیت سے ہو جائے گا۔ ف جبکہ عقد کرنے والا خود اس بچی صالحہ کے باپ کو مانا جائیگا۔ پس حاصل یہ ہو گا کہ وکیل بکر ایک گواہ اور دوسرا گواہ خالد اس طرح دو گواہ ہو جائیں گے۔ لیکن یہ اسی صورت میں ممکن ہو گا کہ باپ خود بھی اس مجلس میں موجود ہو۔

وان کان الاب غائبا لم یحزل لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرة الخ
اور اگر باپ موجود نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہو گا۔ ف کیونکہ وکیل بکر کی حیثیت سفیر اور مجر کی نہیں رہے گی بلکہ وہ وکیل ہی رہے گا۔ جبکہ باپ اس مجلس میں نہ ہو۔ لان المجلس مختلف الخ کیونکہ مجلس مختلف ہو چکی ہے جس میں بکر باپ کو عقد کا قائل یا کام کا انجام دینے والا قرار دیا جائے۔ ف اب جبکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا صرف خالد رہ گیا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ لڑکی نابالغ ہو اور وہ خود اپنے لئے ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہو۔

و علی هذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحد ان کانت حاصرة جاز الخ
اسی قاعدہ کے مطابق جب باپ نے اپنی بالغ لڑکی کا نکاح ایک گواہ کی موجودگی میں کیا تو اگر وہ بالغ لڑکی خود بھی اس مجلس میں موجود ہو تو وہ نکاح جائز ہو گا۔ ف اس طرح سے کہ بالغ لڑکی خود عاقدہ اور باپ اور دوسرا موجود شخص دو گواہ ہو جائیں گے۔ وان کانت عاتبة لایجوز۔ اور اگر وہ بالغ لڑکی اس مجلس میں موجود نہ ہو تو نکاح جائز نہ ہو گا۔ ف کیونکہ باپ اس صورت میں

دکیل ہے تو گواہ صرف ایک ہی رہے گا۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر ۱۔ صرف چار عورتوں کی گواہی بغیر مرد کے جائز نہیں ہے۔ القاضی خان اور بن حزم الظہری کے نزدیک جائز ہے۔ غ۔
نمبر ۲۔ شرط یہ ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقلین کا کلام ایک ساتھ سنیں۔ ف چنانچہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو اسی گواہ نے یا کسی اور نے چلا کر سنایا تو جائزہ ہوگا۔ یہاں تک کہ دونوں کا ایک ساتھ سنایا جائے۔ ق۔
نمبر ۳۔ ہکلا نے والے اور گونگے کی گواہی جائز ہے بشرطیکہ وہ سنت بھی ہو۔ ح۔
نمبر ۴۔ سوتے ہوئے اور بالکل بہرے کی گواہی جائز نہیں ہے۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ سمجھنا بھی شرط ہے۔ یہی ظاہر ہے۔ ق اور یہی صحیح ہے۔ الجوہرہ
نمبر ۵۔ نشہ میں مست انسان کی گواہی جبکہ وہ نکاح ہونے کو سمجھ جائز ہے۔ اگرچہ ہوش آنے کے بعد اسے یاد نہ ہو۔ اغتراند۔ ہ۔

نمبر ۶۔ ایک شخص نے لوگوں کو لڑکی کے باپ کے پاس مفتی کے لئے بھیجا باپ نے کہا میں نے اس کا نکاح کر دیا۔ اور حاضرین میں سے ایک نے بھیجنے والے کی طرف سے قبول کیا تو نکاح منعقد ہو گیا۔ یہی قول صحیح ہے۔ الحیط۔ ہ۔
نمبر ۷۔ اگر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے۔ الجحیش
نمبر ۸۔ اگر عورت نکاح کے وقت حاضر نہ ہو تو اس کی شناخت اور تعیین کے لئے گواہوں کے اس کا نام مع باپ اور اس کے دادا کے نام کے بتانا ضروری ہے۔ یہی قول صحیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المصنعات
نمبر ۹۔ ایک عورت نے کسی مرد کو اپنا دکیل بنایا پھر اس دکیل نے اس عورت اور شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے۔ الذخیرہ

نمبر ۱۰۔ ایک عورت نے کہا کہ فلاں مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا، یا کسی دلی یا فضولی نے اس کا نکاح قبول کر لیا اور گواہوں نے سنا اور گواہ مقرر کئے گئے پھر اس فلاں مرد کو خبر ملی تو اس نے اجازت دے دی۔ حالانکہ اس وقت گواہ موجود نہیں ہیں تو نکاح جائز ہے۔ الحاصل ایجاب وقبول کے وقت گواہوں کا حاضر ہونا شرط ہے اور اگر اس وقت گواہ نہ تھے پھر جب مرد نے اجازت دی اس وقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا جیسا کہ ابدائع میں ہے۔

نمبر ۱۱۔ قاعدہ: اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خطرہ ہو کہ شاید یہ شخص نکاح کے بعد نان و نفقہ سے لاپرواہی برتے اور طلاق بھی نہ دے تو اسے اس طرح کہنا چاہئے کہ میں نے اپنے نفس کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ طلاق لینے کا اختیار مجھے ہے کہ جب چاہوں اپنے آپ کو تم سے طلاق لے لوں یا یہ کہ طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہوگا اس وقت جبکہ تم مجھے اتنے دنوں تک نان و نفقہ نہ دو یا اس کے مانند دوسرے الفاظ کہہ دے۔ اس کے بعد مرد جب اس نکاح کو قبول کرے گا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا۔ لیکن چاہیے کہ عورت خود پہلے عقد کے لئے ایسا کلام کہہ دے۔ جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ نمبر ۱۲۔ نکاح میں شرط خیاریہ اور خیاریہ اور خیاریہ عیب کسی کے لئے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ نکاح صحیح اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا باکرہ ہونا یا تھپاؤں کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز ہوگا اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ البتہ کفو ہونا اور عین اور خسی کا اختیار ہوتا ہے۔ اور یہ اختیار شرط کئے بغیر بھی حاصل ہوتا ہے۔ ہ۔

فصل فی بیان المحرمات

قال: لا یحل للرجل ان یتزوج بامه ولا جداته من قبل الرجال والنساء لقوله تعالیٰ ﴿ حرمت علیکم امہا

تکم و بنا تکم ﴿والجدات امہات اذالام هو الاصل لغة او ثبتت حرمتھن بالا جماع ترجمہ۔ فصل۔ ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام کیا گیا ہے فرمایا کہ مرد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نکاح کرے اپنی ماں سے اور نہ نانیوں سے اور نہ دادیوں سے یعنی ماں کی طرف سے وہ ہوں یا باپ کی طرف سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم پر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور جدات (نانیاں اور دادیاں) بھی اصل میں مائیں ہی ہیں۔ اس لئے لغت میں ام وہ ہے جو بڑ ہو۔ یہ کہ ان کی حرمت اجماع امت سے ثابت ہے۔

توضیح: فصل محرمات کا بیان

فصل فی بیان المحرمات

یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں ہے جو حرام کی گئی ہیں۔ ف۔ نکاح کے منعقد ہونے کی تیسری شرط یہ ہے کہ محل نکاح کے قابل بھی ہو۔ لہذا اس فصل سے ان عورتوں کو خارج کر دیا گیا ہے جو نکاح کے قابل نہیں ہیں۔ اور ان کی دو قسمیں ہیں نمبر ۱۔ وہ جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں کبھی بھی وہ نکاح کے قابل نہ ہوں گی۔ مثلاً ماں، بہن وغیرہ۔ اور مثلاً بیوی کی موجودگی میں اس کی بہن کو جمع کرنا اور نمبر ۲۔ وہ جو فی الحال تو حرام ہیں مگر کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے وہ عورت جس کا نکاح دوسرے مرد سے ہو چکا ہے۔ یا ابھی تک وہ دوسرے کی عدت میں ہے۔ اور جیسے کتابیہ عورت کے ماسواہند و یا نجوسی عورت جو اسلام لانے کے بعد جائز ہو جاتی ہے۔ پھر محرمہ ہونے کے ساتھ اسباب ہیں نمبر ۱۔ قرابت خاصہ نمبر ۲۔ نکاحی رشتہ نمبر ۳۔ رضاعت یعنی دودھ پرائی رشتہ نمبر ۴۔ اکھڑ اور جمع کرنا نمبر ۵۔ مالک ہونا نمبر ۶۔ کفر۔ نمبر ۷۔ آزاد بیوی کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا۔ کتاب میں اسی ترتیب سے مذکور ہیں۔ اسی قسم سے مطلقہ مغضہ یعنی تین طلاق پائی ہوئی۔ اور غیر کی نکاحی منعقدہ ہے۔ ف۔ یہ سب چودہ عورتیں ہوں گی۔ ساتھ وہ جن کا تعلق نسب سے ہے اور ساتھ وہ جن کا تعلق کسی سبب سے ہے۔ مع۔

قال لا یحل للرجل ان یتزوج بامه ولا جداته من قبل الرجال والنساء الخ

فرمایا کہ مرد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی ماں سے نکاح کرے۔ ف۔ یعنی جس کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا جداتہ من قبل الرجال والنساء اور نہ اپنی جدات سے یعنی نانی اور دادی سے جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں یا عورتوں کی طرف سے ہوں۔ ف۔ مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں۔ علیٰ حد القیاس۔ اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پر نانی کی ماں علیٰ حد القیاس یہ سب ہمیشہ کے لئے حرام اور محرمات ہیں۔

لقوله تعالیٰ ﴿حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم﴾ والجدات امہات اذالام هو الاصل لغة الخ

اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم (الایہ) ف۔ یعنی تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ اس آیت میں اگرچہ نانی اور دادی کا تذکرہ نہیں ہے پھر بھی انہیں حرام کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ الجدات امہات کہ یہ جدات بھی مائیں ہیں۔ اذالام هو الاصل لغة اس لئے کہ لغت میں ام کے معنی اصل اور بڑ کے ہیں۔ ف۔ پس امہاتکم کے معنی یہ ہوئے کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل اور بڑ ہیں۔ اس لئے اس میں تمام جدات داخل رہیں۔ اس طرح آیت سے جدات کی حرمت بطور نص ثابت ہوئی او ثبتت حرمتھن بالا جماع الخ یا اجماع امت کی دلیل سے ان جدات کی حرمت ثابت ہوئی ہے۔ اس لئے بہر حال ان کی حرمت قطعاً ثابت ہوئی۔

قال ولا یبنتہ لامتہ ولا یبنت و لادہ وان سفلت للاجماع ولا یبنتہ ولا یبنت احنتہ ولا یبنت احیہ ولا یبنتہ ولا یبنتہ لان حرمتھن منصوص علیہا فی هذه الآية وتدخل فیہا العمات المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاحوة المتفرقات لان جهة الاسم عامة۔

ترجمہ: اور نہ اپنی بیٹی سے اس آیت کی دلیل سے جو ہم نے تلاوت کی ہے اور نہ اپنی اولاد کی بیٹیوں سے رچہ وہ نیچے درجہ کی ہوں۔ اجماع امت کی دلیل سے اور نہ اپنی بہن کی بیٹیوں سے اور نہ اپنے بھائی کی بیٹیوں سے اور نہ اپنی پھوپھی سے اور نہ اپنی خالہ سے۔ کیونکہ ان سب عورتوں کا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے۔ اور اس میں سب پھوپھیاں جو متفرق ہیں اور ہر طرح کی خالائیں اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں سب داخل ہیں کیونکہ اسم کی جہت عام ہے۔

توضیح: جو عورتیں نسب یا رضاعت یا دامادی رشتہ سے ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہیں

قال ولا تبنتن لماتلو ما ولا بیات ولده وان سفلت للاجماع ولا باختہ ولا بیات اختہ الخ
اور نہ اپنی بیٹی سے۔ ف جو اپنے نطفہ سے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لماتلو ما اس آیت کی دلیل سے جو ہم نے تلاوت کر دی ہے۔ ف اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں۔ اسی لئے فرمایا ہے ولا بیات ولده وان سفلت للاجماع اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگرچہ نیچے درجے کی ہوں۔ ف ولد اور فرزند سے مراد بیٹا اور بیٹی دونوں ہیں۔ اس لئے ان میں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا ان کی بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجے کی ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں اجماع امت کی دلیل سے۔ ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک آیت پاک بناتکم میں آخر درجہ تک اول داخل ہیں۔ اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں سارے علماء کا اجماع ہے۔

ولا باختہ ولا بیات اختہ ولا بیات اخیہ ولا بعمتہ ولا بحالہ لان حرمتهن منصوص علیہا الخ
اور نکاح حلال نہیں ہے اپنی بہن سے اور بہن کی بیٹیوں سے۔ ف خواہ بہن ماں اور باپ دونوں کی طرف سے ہو جو حقیقی اور سگی بھی کہلاتی ہے۔ خواہ صرف ماں کی طرف سے ہو یعنی ماں ایک اور باپ دو ہوں یا صرف باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہوں۔ یہ سب شریعت میں اس مسئلہ میں حقیقی کے حکم میں ہیں۔ اور ان میں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درجے کی ہو جائز نہیں ہے۔ ولا بیات اخیہ اور اپنے بھائی کی بیٹیوں سے بھی جائز نہیں ہے ف خواہ حقیقی بھائی ہو یا باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے یہ بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درجے کی ہوں ولا بعمتہ اور اپنی پھوپھی سے بھی جائز نہیں ہے۔ خواہ باپ کی بہن ہو یا باپ یا ماں کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف سے چاہے کتنی ہی اونچی ہو۔ ولا بحالہ اور اپنی خالہ سے بھی جائز نہیں۔ ف: ماں کی بہن یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف سے یا ماں کی طرف سے کتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمتهن منصوص علیہا فی هذه الآية کیونکہ ان کا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے۔ ف ﴿حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم واکھواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت﴾ آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔

وتدخل فیہا العمات المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقات الخ
اور اس حکم میں ہر قسم کی پھوپھیاں داخل ہیں۔ ف ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاقائی پھوپھی اور فقط ماں سے اخیانی پھوپھی۔ والخالات المتفرقات اور ہر قسم کی خالائیں۔ ف یعنی ماں کی حقیقی بہن اور علاقائی اور اخیانی بہن وبنات الاخوة المتفرقات۔ اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں۔ ف حقیقی بھائی و عداقی و اخیانی سب کی بیٹیاں حرام ہیں۔ جیسا کہ اس کی توضیح گزر چکی ہے۔ لان جهة الاسم عامۃ کیونکہ اسم کی جہت عام ہے۔ ف واضح ہو کہ ہمارے علاقہ میں توضیح کے لئے چچا زاد بہن اور ماموں زاد و خالہ زاد بھی کہلاتی ہیں۔ لیکن شرعاً ان سب سے نکاح حلال ہے۔ کیونکہ پیٹ بدل گیا ہے۔ اسی طرح ان کی بیٹیاں بھی حلال ہیں۔ لیکن اگر چچا زاد بھائی کے نکاح میں اس کے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہوگی وہ بھی اس وجہ سے حرام ہو گی کہ وہ اس کے بھائی کی بیٹی کی بیٹی ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور اب رشتہ والی محرمات کا بیان ہوگا۔

قال ولا یامم امراتہ النبی دخل بابتہا اولم یدخل لقولہ تعالیٰ ﴿وامہات نساکم﴾ من غیر قید الدخول

ولا یتام امرأته التي دخل بها لثبوت قيد الدحول بالنص سواء كانت في حجره او في حجر غيره لان ذكر الحجر حرج محرر العادة لامحرج الشرط ولهذا اكتفي في موضع الاحلال بنص الدحول ترجمہ۔ اور نکاح جائز نہیں ہے اپنی بیوی کی ماں سے خواہ اس کی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے اور تمہاری بیویوں کی، عین۔ دخول کی قید کے بغیر۔ اور نہ اس بیوی کی بیٹی سے جس کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ کیونکہ اس حکم میں نص سے دخول کی قید ثابت ہے۔ خواہ اس کی بیٹی نے اپنی ماں کے خاندان کی گود میں پرورش پائی ہو یا کسی دوسرے کی گود میں پرورش پائی ہو۔ کیونکہ اس میں گود میں پرورش پانے کا بیان عادت کے طور پر بیان ہوا ہے۔ شرط کے طور پر بیان نہیں ہوا ہے۔ اسی سے حلال کرنے کی جگہ میں فقط دخول نہ کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

توضیح: اپنی ماس اور سوتیلی بیٹی کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم

قال ولا یتام امرأته التي دخل بها او لم يدخل لقوله تعالى ﴿وامهات بسائکم﴾

اور نکاح جائز نہیں ہے اپنی بیوی کی ماں سے خواہ اس کی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یعنی جس عورت سے نکاح کیا ہے اس سے نکاح ہوتے ہی اس عورت کی ماں (ماس) ہمیشہ کیلئے اس پر حرام ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس مرد نے اس بیوی کا منہ تک نہ دیکھا ہو۔ بلکہ فوراً ہی طلاق دے دی۔ ہتہ یہ نکاح صحیح ہوا ہو ورنہ سند نہ ہو۔ محیط سرخسی۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے وامهات بسائکم (الایۃ) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وامهات بسائکم ف یعنی تمہاری بیویوں کی ماںیں تم پر حرام کی گئی ہیں۔

من غیر قید الدحول الح

بغیر دخول کی قید کے ف یعنی اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ بیوی سے دخول بھی کیا ہو۔ بخلاف اس کے اگر ان سے نکاح کیا تو ان سے دخول کے بغیر بیٹی حرام نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کے بعد دخول کے بغیر طلاق دیدے تو جائز ہے کہ اس کی بیٹی سے نکاح کرے۔ اور اگر عورت سے نکاح فاسد کیا تو ایسے نکاح سے اس کی ماں حرام نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ عورت سے دخول ہو جائے تب وہ حرام ہو جائے گی۔ البحر۔

ولا یتام امرأته التي دخل بها لثبوت قيد الدحول بالنص الح

اور اپنی جس بیوی کے ساتھ ہمبستری کر لی ہو اس کی بیٹیوں سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ثبوت النسخ کیونکہ دخول کی قید نص سے ثابت ہے۔ ف فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وردناکم الاتی فی حصورکم من بسائکم الاتی دحلتم بہن﴾ یعنی تم پر تمہاری ریشہ ریزیوں حرام کی گئیں جو تمہاری گودوں یعنی پرورش میں ہیں تمہاری ایسی بیویوں سے جن کے ساتھ تم نے ہمبستری کر لی ہے۔ اس سے معصوم ہوا کہ بیوی پہلے خاوند سے اپنی جس رُک کو لے کر آئے وہ بھی اس مرد پر حرام ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس سے نکاح کے بعد ہمبستری بھی کر لی ہو۔ فان لم تکنوا الح اور اگر تم نے ایسی بیویوں سے ہمبستری نہ کی ہو تو تم پر گناہ نہیں ہے۔ یعنی اگر چاہو تو اس عورت کی رُک سے جس کو وہ ساتھ لے کر آئی ہے نکاح کر لو۔ اس کا حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ یہ ریشہ یعنی لے پالک رُک اس مرد کے لئے حرام ہے بشرطیکہ اس کی ماں سے ہمبستری کر لی ہو۔ اس مسئلہ میں وطی کی جگہ صرف وضو مراد ہے یا اس کے خاص وائزات مثل دست در زنی شہوت کے ساتھ دیکھنا مراد ہے۔ اس مسئلہ میں وطی کی جگہ صرف وضو صحیح کافی نہیں ہے۔ جیسا کہ ذخیرہ میں ہے۔ ہ۔ ب یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس آیت میں یہ بھی توقید ہے کہ وہ ریشہ حرام ہے جو تمہاری گود یعنی پرورش میں ہو۔ پس اگر وہ عورت اس لڑکی کو اس نئے شوہر کے گھر میں بالکل نہیں لائی بلکہ اپنے گھرانے ہی میں رہنے دے تو اسے کبھی بھی اس شوہر پر حرام نہیں ہوتا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ گود میں لینے اور پرورش کا ذکر صرف اظہار

شفقت کے لئے ہے۔ اور عادت کے طور پر ہے کہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے۔ اور اس کی ماں سے دخول ہو جانے کے بعد یہ لڑکی مطلقاً اس پر حرام ہو جاتی ہے۔ سواء کانت الخ یعنی خواہ وہ لڑکی اپنی ماں کے خاوند کے گود میں پرورش پاتی ہو یا کسی دوسرے کی گود میں پرورش پاتی ہو۔

لان ذکر الحبر عرج محرر العادة لامخرج الشرط ولهذا اكتفى في موضع الاحلال بغير الدخول کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور عادت کے بیان ہوا ہے۔ اور شرط کے طور پر بیان نہیں ہوا ہے۔ ولهذا اكتفى الخ اسی لئے حلال کرنے کی جگہ میں فقط دخول نہ ہونے پر اکتفا کیا ہے۔ ف یعنی اگر جو فرمایا ہے فان لم تکنوا دحلتم بہن فلا جناح علیکم۔ اس میں ریبہ کا حلال ہونا اس شرط پر موقوف رکھا ہے کہ اس کی ماں سے دخول نہ کیا ہو۔ اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے گود اور پرورش میں بھی نہ ہو۔ کیونکہ گود میں ہونا کچھ شرط نہیں ہے۔ ع۔ کیونکہ عادت یہی ہے کہ ریبہ اپنی ماں کے دوسرے خاوند کے یہاں پرورش پاتی ہے۔

قال ولا بامراة ابیه واحدا لقوله تعالى ولا تکحوا ما نکح اباؤکم ولا بامراة ابنه وبنی اولاده لقوله تعالى ﴿وحلائل ابناءکم الذین من اصلا بکم﴾ وذكر الاصلاب لاسقاط اعتبار التنی للاحلال حلیلة الابن من الرضاة ولا بامه من الرضاة ولا باختہ من الرضاة لقوله تعالى واما تکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاة ولقوله علیه السلام يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب

ترجمہ: اور نکاح کرنا جائز نہیں ہے اپنے باپ کی بیوی اور اجداد کی بیویوں سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اس عورت سے نکاح نہ کرو جس سے کہ تمہارے آباؤ نے نکاح کیا ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے اور اولاد کے بیٹوں کی بیویوں سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ان بیٹوں کی بیویوں سے جو کہ تمہاری پشت سے ہوں۔ اس جگہ پشتوں کا ذکر کیا ہے لے پالک کے اعتبار کو ساقط کرنے کے لئے۔ رضاعی بیٹے کی بیوی کو حلال کرنے کے لئے نہیں اور نہیں جائز ہے دودھ پلانے والی ماں سے اور نہیں جائز ہے دودھ پلائی بہن سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے اور تمہاری ان ماؤں سے جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے اور تمہاری دودھ پلائی بہنوں سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دودھ پلانے سے وہ رشتہ دار حرام ہو جاتے ہیں جو کہ نسب سے حرام ہوتے ہیں۔

توضیح: باپ، دادا اور نانا کی موطوعہ سے نکاح

بیٹوں، پوتوں کی بیویوں سے نکاح۔ رضاعی ماں اور بہن سے نکاح

قال ولا بامراة ابیه واحدا لقوله تعالى ولا تکحوا ما نکح اباؤکم الخ اور نکاح کرنا جائز نہیں ہے اپنے باپ کی بیویوں اور اجداد کی بیویوں سے۔ ف یعنی اپنی ماں اور دادی سے علاوہ بھی جو عورتیں باپ یا دادا کی بیویاں ہوں وہ سب بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں۔ بقوله تعالى ولا تکحوا الخ یعنی ایسی عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے۔ ف باپ میں جد بھی شامل ہے۔ اور جد دادا اور نانا دونوں کو کہتے ہیں اس لئے ان کی بیویاں یعنی دادیاں اور نانیاں سب حرام ہوئیں۔ ولا بامراة ابنه الخ اور نہیں جائز ہے نکاح اپنے بیٹوں کی بیویوں اور ان کے بیٹوں کی بیویوں سے۔ ف چنانچہ بیٹی کا بیٹا یعنی نواسہ بھی جس سے نکاح کرے گا وہ بھی نانا پر حرام ہوگی اسی طرح چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کے ہوں۔ بقوله تعالى وحلائل الخ وحلائل کی پوری آیت پاک کی وجہ سے یعنی تم پر حرام کی گئی ہیں تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہاری پشت سے ہوں۔ ف خواہ لڑکے نے اس سے ہمبستر کی ہو یا نہ کی ہو۔ محیط الرحمہ اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی لڑکے کی بیوی حلال ہو جواب دیا ذکر الاصلاب الخ کی پشت کا لفظ اس

سے ذکر کیا ہے تاکہ پاک یعنی منہ بول، بیٹا اس حکم میں داخل نہ ہو سکے۔ کیونکہ حقیقت میں وہ بیٹا نہیں ہے۔ یہاں تک کہ وہ منہ بول بیٹا اس شخص کی بیوی سے جسے طلاق دیدی گئی ہو اگر چاہے تو نکاح کر لے۔ اسی طرح اگر اس نے پاک لڑکے کی بیوی جس سے اس نے ہمبستری بھی کر لی ہو اگر اسے طلاق دے دی گئی ہو اور وہ پاک مرد اگر چاہے تو اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بیٹا پشت سے (یعنی حقیقی) نہیں ہے۔ اسی طرح دودھ سے حرمت بھی نسب کے مثل نہیں ہے۔ اسی لئے آیت میں صلب کی قید ان دونوں کو حکم سے عیحدہ کرنے کے لئے ہے۔ ف خلاصہ یہ ہوا کہ اصد بکم سے بیٹوں کی قید لگائی ہے کہ وہ تمہاری پشت سے ہوں۔ اس جرح بغیر پشت کے دو قسم کے بیٹے رہ گئے۔ ایک رضائی و دوسرا جسے متعنی بنایا ہو۔ لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بھی سببی بیٹے کے حکم میں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ منہ بول بیٹا اس حکم سے خارج کر دیا گیا ہے۔ یعنی اس کی بیوی سے کسی وقت نکاح کرنا جائز ہو سکتا ہے۔

ضروری مسئلہ

دہلی کرینے سے دامادی رشتہ (حرمت مصاہرت) مطلقاً ثابت ہوتا ہے خواہ وہ دہلی حلال طریقہ سے ہو یا حرام سے ہو۔ بشرطیکہ یقینی طور سے فرج کے اندر ہو۔ اور یہی حکم س اندرونی حصہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لینا کا بھی ہوتا ہے۔ ف۔ ہ۔

ولا بامہ من الرضاۃ ولا ماحتہ من الرضاۃ لقولہ تعالیٰ ﴿و امہاتکم اللاتٰی ارضعنکم﴾ الخ
اور نکاح جائز نہیں ہے ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ ف۔ یعنی جس کا دودھ پیا ہے وہ ماں اور سب کی ماں اور سب تک کسی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ولا بامختہ الخ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ ف۔ خواہ رضاعی ماں کی سببی بیٹی ہو یا اس کی رضاعی بیٹی ہو تو یہ دونوں آپس میں نہیں ہو سکتیں۔ لقولہ تعالیٰ امہاتکم الخ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم پر حرام کی گئیں تمہاری ماںیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت کی وجہ سے ہیں۔

ولقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب الخ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم پر حرام ہو جاتی ہیں رضاعت کی وجہ سے وہ تمام جو تمہیں نسب سے حرام ہوتی ہیں۔ ف۔ اس بناء پر رضاعت بھی نسب کی طرح سے حرام کرنے والی ہے۔ چند صورتوں کے سوا جن کا بیان کتاب الرضاۃ میں آئے گا۔ اور سببی ماں و بہن اور نسبی بیٹی کی بیوی وغیرہ حرام ہیں یہی سبب رشتے رضاعت کے بھی حرام ہیں۔ اور یہ حکم صحیحین کی حدیث میں ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت نہ حد دو برس چھ مہینے کے اندر ہے اگرچہ ایک گھنٹہ ہو خواہ عمدہ ہو یا سہو کسی طرح سے بھی دودھ پیٹ میں چل جائے۔ اس کی مکمل بحث کتاب الرضاۃ میں ہے۔ م۔

ولا یجمع بین احتیس نکاحا ولا بملک یمیں وطیا لقولہ تعالیٰ ﴿وان تجمعا بین الاحتیس﴾ ولقولہ علیہ السلام من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یجمعن ماء فی رحم احسن، فان تزوج احتم لہ قد وطیہا صح النکاح لصدورہ من اہلہ مصافا الی محلہ و اذا حاز لا یطأ الامة و انکان لم یطأ المسکوحۃ لان المسکوحۃ موطوءۃ حکما ولا یطأ المسکوحۃ للجمع الا اذا حرم الموطوءۃ علی نفسہ بسبب من الاسباب و حین یطأ المسکوحۃ لعدم الجمع و طیا و یطأ المسکوحۃ ان لم یکس و طی المملکۃ لعدم الجمع و طیا اذا الموقوفۃ لیست موطوءۃ حکما ترجمہ۔ اور جائز نہیں ہے دو بہنوں کو جمع کرنا نکاح کر کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم دو بہنوں کو جمع نہ کرو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پتی (منی) کو دو بہنوں کے رحم (بچہ والی) میں ہرگز جمع نہ کرے۔ اب اگر کسی نے اپنی باندی جس سے دہلی کر چکا ہے کی بہن

سے نکاح کر یا تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ فعل نکاح ایسے شخص سے پیا گیا ہے جو اس کا اصل ہے۔ حال میں کہ وہ محل نکاح کی طرف منسوب ہے۔ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو اس باندی سے وطی نہ کرے۔ اگرچہ اس نے اب تک منکوحہ سے وطی نہ کی ہو۔ کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہے وہ موطوءہ کے حکم میں ہے اور جس سے نکاح کر لیا ہے اس سے بھی وطی نہ کرے۔ وہ بہنوں کے جمع ہو جانے خیال سے نہ ہو۔ اگر اس شخص نے اس باندی کو جس سے پہلے وطی کر دیا ہے کسی طریقہ سے یا اسباب میں کسی سبب سے بے اوپر اسے حرام کر دیا ہو۔ ایسی صورت میں اس منکوحہ باندی سے وطی کر سکتا ہے۔ کیونکہ وطی اعتبار سے دونوں بہنوں کا جمع کرنا نہیں ہوا۔ اور منکوحہ سے وطی کر سکتا ہے اگر مسموکہ سے وطی نہیں کی ہو کیونکہ وطی کے اعتبار سے دونوں بہنوں کا جمع کرنا نہیں ہوا۔ کیونکہ مسموکہ باندی حکماً موطوءہ نہیں ہے۔

توضیح: دو بہنوں کا نکاح کے اعتبار سے یہ وطی کے اعتبار سے جمع کرنا

ولا یجمع بین احتیس نکاحا ولا بملک بمیں وطی لقولہ تعالیٰ ﴿وا ان تحمعو بین الاحتس﴾ الح
اور دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح کر کے رکھنا جائز نہیں ہے۔ ورنہ دو بہنوں کا اس طرح مالک کے پاس نہ دنا۔ دونوں سے وطی کرتا ہو۔ ف جینی دو بہنوں کو جمع کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ نمبر ۱۔ دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کر لے۔ یا ایک بعد دوسرے نکاح کرے پہلی صورت میں نکاح باطل ہے دوسری صورت میں پہلا صحیح ہو گا اور دوسرا باطل ہو گا۔ دوسری صورت میں ایک جینی کوئی شخص ایسی دو باندیوں کا مالک بن جائے جو رشتہ میں نہیں ہوں۔ ایسی دو بہنوں کو صرف مالک بن کر اپنے پاس رکھنا تو جائز ہے۔ مگر دونوں سے وطی کرنا جائز نہ ہو گا۔ سب کا حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں سے صرف نکاح کر کے ان کو اپنے پاس رکھنا جائز نہیں ہو تو ان سے وطی کرنا بھی کسی طرح جائز ہو گا۔ اور ایک ساتھ دو بہنوں کا مالک بننا تو جائز ہو گا۔ لیکن دونوں سے وطی کرنا جائز نہ ہو گا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے لقولہ تعالیٰ ﴿وا ان تحمعو بین الاحتس﴾ یعنی قریرہ حرام کیا گیا ہے کہ وہ دو بہنوں کو جمع کرے۔ ف جینی نکاح کر کے۔

ولقوله عليه السلام من كان يوم من نال الله واليوم الاحر فلا يجمع ماءه في رحمہ احتیس
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص اللہ اور یوم تحریر پر ایمان لایا ہو وہ اپنا پانی (مٹی) دو بہنوں کی بچہ دانی میں بر گز جمع نہ کرے۔ ف اس حدیث کا ثبوت تو نہیں ملتا ہے لیکن فیروز الدیلمی کی حدیث میں اپنے والد سے روایت کی ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے عرض کیا کہ میں اس حالت میں اسلام لایا ہوں کہ میرے ماتحت دو بہنیں ہیں۔ اب آپ ﷺ کیا فرماتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اپنی پسند سے دونوں میں سے ایک کو اپنے پاس رکھو۔ (دوسری کو چھوڑ دو) پوری حدیث۔ اس کی روایت ابو داؤد و ترمذی ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ اور ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ عورت جو پہلے سے نکاح میں موجود ہے اگر بعد میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کرے تو یہ دوسری عورت کا نکاح باطل ہو گا۔

فان تروح احتامة له قد وطئها صح النکاح لصدوره من اهلہ مصافا الی محہ الح
اور اگر نکاح کیا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے وطی کر چکا ہو مالک ہونے کی حیثیت سے تو یہ نکاح صحیح ہو گا۔ ف سمجھانے کے لئے اس کی صورت اس طرح فرض کی جائے گی کہ وہ دوسری بہن بھی کسی دوسرے شخص کی مسموکہ ہے اس لئے مالک کی اجازت سے اس شخص کے ساتھ نکاح کر یا تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ لصدوره من اهلہ مصافا الی محہ کیونکہ یہ نکاح ایسے معصومے کرنے والے سے صادر ہوا ہے جو اس ایسے نکاح کرنے کی صحت رکھتا ہے۔ اس حالت میں کہ وہ محل نکاح کی طرف منسوب ہے۔

ف یعنی وہ شخص نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا ہے اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہے محل نکاح ہے۔ اس لئے نکاح درست ہو گیا۔ اور اس باندی کی بہن جو نکاح (یا اس کے شوہر) کی مملوکہ ہے اس نکاح کو نہیں روک سکتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ باندی بھی اس کی منکوحہ ہوئی اور محض باندی نہ ہوئی تو وہ اس کے نکاح کو روک دیتی۔ مزید فرق بعد میں معلوم ہو گا۔

و اذا جاز لا یطأ الامۃ و ان کان لم یطأ المکوحۃ لان المکوحۃ موطوءۃ حکما الح
تو وہ شخص اس باندی کو وحلی نہ کرے۔ ف بشرطیکہ اس کا نکاح فاسد نہ ہو گا۔ اگرچہ اب تک اس سے وحلی نہ کی ہو۔ ف حاصل یہ ہوا کہ یہ نکاح ہی مانع وحلی ہو گیا۔ ہذا مملوکہ باندی سے وحلی نہ کرے۔ لان المکوحۃ موطوءۃ حکما کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جس عورت سے نکاح ہو گیا وہ اس حکم میں ہو گئی کہ گویا اس سے وحلی بھی ہو گئی۔ ف اسی بناء پر وہ اس سے ہمبستری کے مطالبہ میں پناہ حق رکھتی ہے اور اگر اس کی کئی بیویاں ہوں تو ان کے درمیان ہاری کا خیال رکھنا واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف مملوکہ کو اس کا حق نہیں ملتا ہے۔ اب جبکہ ایک بہن سے نکاح ثابت ہو چکا ہے تو وہ شخص اس پہلی عورت یعنی باندی سے اب وحلی نہ کرے۔

و لا یطأ المکوحۃ للجمع الا اذا حرم الموطوءۃ علی نفسه بسبب من الاسباب فحینئذ یطأ المکوحۃ
اور خود اس منکوحہ سے بھی ہمبستری نہ کرے۔ جمع ہو جانے کی وجہ سے۔ الا اذا الح مگر جبکہ مرد اس موطوءہ کو کسی طرح اور سبب سے اپنے اوپر حرام کرے۔ ف مثلاً اسے بیچ ڈالے یا دوسرے کو ہبہ کر دے اور ساتھ ہی اسے قبضہ بھی دیدے۔ یا اسے صدقہ کر دے یا اسے مکاتبہ بنالے۔ اس مسئلہ میں اس بات کا صرف راہہ کر لینے کا کوئی اثر نہ ہو گا کہ اب آئندہ اس سے وحلی نہ کروں گا۔ جیسا کہ السروجی میں ہے۔ ہ۔ م۔ اور اب پھر جب کبھی بھی اس موطوءہ باندی جتنی پرانی کو اپنے اوپر کسی طرح حرام کرے گا تو اس نئی یعنی منکوحہ باندی سے وحلی کرنا حلال ہو جائے گا۔

ویطأ المکوحۃ ان لم یکس وطی الممکوکۃ لعدم الجمع و طأ اذا المرقوقۃ لیست موطوءۃ الخ
کیونکہ دونوں بہنوں کو ہمبستری کرنے میں جمع کرنا نہیں پایا جائے گا۔ ف بلکہ وہ بعض صورتوں میں عدت سے ہی نکل جائے گی اور بعض صورتوں میں اگرچہ ملکیت میں باقی رہے گی لیکن اس سے وحلی حرام رہے گی۔ اور صرف ایک وحلی کے لئے مخصوص رہے گی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ اس نے اپنی مملوکہ سے وحلی کر لینے کے بعد اس کی دوسری بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا ہو۔ ویطأ المکوحۃ ان لم یکس وطی المملوکۃ لعدم الجمع و طأ اور اگر ایک بہن کے بعد سے اس سے وحلی نہ کی ہو تو اس دوسری بہن سے جو منکوحہ ہو چکی ہے فوراً وحلی کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں کو وحلی میں جمع کرنا نہیں ہے۔ اذا المرقوقۃ لیست موطوءۃ حکما کیونکہ مملوکہ باندی کا موطوءہ نہیں ہوتا ہے۔ ف چنانچہ نہ تو حد موطوءہ ہوئی اور نہ حقیقتاً اس سے وحلی کی گئی ہے اس لئے وہ صرف اپنی منکوحہ سے وحلی کرے۔

فان تروح اختین فی عقدتین ولا یدری ابنتهما اولی فرق یہ و بیہما لان نکاح احدہما باطل بقیس ولا
وحد الی التعیین لعدم الاولویۃ ولا الی التصدیق مع التحہیل لعدم الفائدة اول للصرر فتعین التفریق ولہما نصف
المہر لانه وحب للاولی مہما وانعدمت الاولویۃ للجهل بالاولویۃ فیصرف الیہما وقیل لاند من دعوی کل
واحدة مہما ابها الاولی او الاصطلاح لجهالة المستحقۃ

ترجمہ۔ اگر دو دفعوں میں یا دو عقدوں میں دو بہنوں سے نکاح کیا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ان میں سے پہلی کون ہے (کس سے پہلے نکاح ہوا ہے) تو اس مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کرا دی جائے گی۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کا نکاح یقیناً باطل ہے۔ اور ان میں سے اس کے لئے کسی ایک کو بھی متعین کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان کے درمیان کوئی بھی ایک دوسرے سے ادنیٰ نہیں ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک کا نکاح کو جہالت کے باوجود درست قرار دینے کی کوئی صورت نہیں

ہے۔ اس وجہ سے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یا اس میں نقصان ہونے کی وجہ سے پس ان کے درمیان تفریق کر دینا ہی متعین ہو گیا۔ اور نصف مہر دونوں کے درمیان لازم آجائے گا کیونکہ نصف مہر لازم یا تھا ان میں سے پہلی عورت کے لئے لیکن پہلی ہونے کو متعین کرنے کی کوئی صورت نہیں رہی ہے لہذا وہی نصف ان دونوں کے درمیان پھیر دیا جائے گا (تقسیم کر دیا جائے گا) اور کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے یہ دعویٰ کرنا ضروری ہے کہ میں ہی پہلی ہوں۔ یا انوں آپس میں صلح کر لیں کہ نصف ہم دونوں مل کر بیٹے کیونکہ واقعی مستحق ہونے والی کی پہچان میں جہالت ہے۔

توضیح: اگر دو مجلس میں دو حقیقی بہنوں سے کسی نے نکاح کیا اور کسی ایک کو پہلی کہن ممکن نہ ہو

فان تروح احیین فی عقد ین ولایدری ایتمہما اولیٰ فرق بیہ ویسہما الح
اگر کسی مرد نے دو بہنوں سے دو مجلس میں نکاح کیا۔ ف کیونکہ اگر ایک مجلس میں دونوں سے نکاح یا تو دونوں کا نکاح باطل ہو گا اور دونوں کو چھوڑ دینا ہو گا اور مہر وغیرہ بھی کسی کا لازم نہ ہو گا اور اگر دونوں سے ساتھ بمبستری بھی کریں تو دونوں کے لئے جو مہر متعین کیا گیا ہو اور جو ان کا مہر مشکل ہو گا ان میں سے جو مہر ہو گا وہی ایک کو دیا جائے گا۔ المضمر ت۔ ہ۔ اور اگر دوسرے مجلس میں نکاح کیا گیا ہو تو جس کا نکاح بعد میں ہو گا اس کا نکاح باطل ہو گا۔ اگر یقینی معلوم ہو تو فوراً ہی چھوڑنا واجب ہو گا۔ اور مہر یا عدت وغیرہ کا کوئی حکم اس پر لازم نہ ہو گا اور اگر بمبستری کر کے چھوڑے تو اس کے مہر مثل اور مہر متعین میں سے جس کی مقدار کم ہوگی وہی لازم ہوگی۔ اور اگر دو عقدوں میں نکاح ہوا ہو۔ ولایدری ایتمہما اولیٰ مگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلی کون ہے۔ ف تو اس وقت شوہر کی بات پر فیصلہ ہو گا۔ شرح اٹھائی۔ ہ۔ اگر اس نے کہا کہ مجھے بھی معلوم نہیں ہے تو فرق بیہ ویسہما تو قاضی اس مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ ف اور یہ جدا سنگی طلاق ہیں ہوگی۔

لان نکاح احدہما باطل یقین ولا یوحہ الی التعیین لعدم الاولویۃ الح
کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کا نکاح یقیناً باطل ہے ف صرف اس بات کی تعین نہیں ہے کہ ان میں سے کبھی کون ہے اور متعین کرنے کی کوئی صورت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اولیت نہیں ہے۔ اور اس زبردست جہالت کے ہوتے ہوئے نکاح باقی رکھنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ لعدم الفائدة اول للصرح فتعین التصریق کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔ یا اس لئے کہ اس سے نقصان ہے۔ ف جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مرد پر ایک عورت کا پورا خرچ «اگر تے رہنا لازم ہو گا ساتھ ہی کسی سے کوئی فائدہ و حلی وغیرہ کا نہیں اٹھا سکتا ہے۔ پھر ان دونوں بہنوں کو ایک ہی خرچ میں رندانہ گزارنی سوگی جس سے عورتوں کے ساتھ اس مرد کا بھی نقصان ہو گا۔ فتعین الح اس طرح ان کے درمیان تفریق لازم ہوگی۔ ویسہما الخ اور ان دونوں کے درمیان نصف مہر تقسیم ہو گا۔

ف اس صورت میں جبکہ نکاح میں مہر متعین کیا گیا ہو اور دونوں کا مہر برابر بھی ہو۔ اور اگر مہر متعین نہیں کیا گیا ہو تو ایک متع (تقسیم بعد میں آئے گی) دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور اگر دونوں کے مہر میں اختلاف ہو۔ مثلاً ایک کا چھ سو اور دوسرے کا آٹھ سو ہو تو دونوں کو مد کر اس کا نصف ۸۰۰ + ۶۰۰ = ۱۴۰۰ کا نصف ۷۰۰ سے ہر ایک کو ۳۵۰ ملے گا۔

ولہما نصف المہر لانہ وحب للاولیٰ مہما واعدمت الاولویۃ للحلل بالاولویۃ الح
کیونکہ حقیقت میں یہ نصف اس بیوی کا حق ہے جو ان میں پہلی ہو۔ اور چونکہ پہلی ہونے کا حکم نہیں ہے اور کوئی بھی ماقب ترجیح نہیں ہے اس لئے وہی نصف ان دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ وقیل لاند اسح اور کہا گیا ہے کہ ان دونوں بیویوں میں سے ہر ایک کی طرف سے یہ دعویٰ کرنا ضروری ہے کہ وہی پہلی ہے۔ ف تاکہ مدعیہ کو اس سے دعویٰ کے بعد کچھ حق دیا جائے۔

او الاصلاح لجهالة المستحقة الخ

یادونوں ہی کسی بات پر آپس میں صحیح کر لیں کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ حقیقت میں ان سے کون کونسا حق ہے۔ ف چونکہ ہر ایک کے حصہ میں اس بات کا شبہ ہے کہ وہ حصہ دوسری کا ہو۔ اور مرد کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ کسی ایک کا واقعی حق دوسرے کو دے دے۔ اس لئے یا تو ان میں ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صحیح کریں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے آپ کو پہلی ہونے پر گواہ پیش کر دیا تو ظاہر اور یہ کے مطابق بال تفاق نصف مہر میں دونوں ہی برابر کی حق دار ہوں گی۔ انکافی۔ ہ۔ اور اگر ان سے دخول کے بعد تفریق کی گئی تو ایک کے لئے پورا مہر لازم آئے گا اگر مہر متعین کر دیا گیا ہو یا مہر مثل پورا ہو گا۔ اور دوسری کے لئے مہر مثل اور عقر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہو گا۔ پھر مہر کامل اور یہ عقر دونوں ملا کر ہر ایک کو نصف نصف دلایا جائے۔ اور یہ حکم ان تمام محرمات کا ہے جن کو باہم جمع کرنا حرام ہے۔ ف۔ ہ۔ پھر ان کی تفریق کے بعد ان میں سے جس سے چاہے نکاح کرے اور گرد خول بہ ہو تو اس کی عدت ختم ہو جانے کے بعد۔ لز یعلیٰ۔ م۔ ف۔

ع۔ عقر وہ مال جو جائز نکاح کے بغیر کسی سے دہی کرنے میں واجب ہوتا ہے۔ پس اگر مہر مثل سے تم ہو تو یہی اور اگر مہر مثل کم ہو تو وہی دیا جائے ۱۲۔

ولا یجمع بین المرأة وعمتها او خالتها او ابیہا او ابیہا لقرله علیہ السلام لانکح المرأة علی عمتها ولا علی خالتها ولا علی ابیہا او ابیہا انت احتیاجا وهذا مشہور یحوز الزیادة علی الکتاب بمثله ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدہما حلالہ یحزلہ ان یتزوج بالاحری لان الجمع بیہما یغصی الی القطیعة والقرابة المحرمة للنکاح محرمة للقطع ولو کانت المحرمة بیہما بسب الرضاع تحرم لمارونینا من قبل ترجمہ: اور نہ جمع کرے کسی عورت کے ساتھ اس کی پھوپھی کو یا اس کی خالہ کو یا اس کی بیٹی کو یا اس کی بھانجی کو اور نہ اس کی بھائی کے بیٹی (بیٹی) پر اور نہ اس کی بہن کی بیٹی (بھانجی) پر۔ اور یہ ایسی مشہور حدیث ہے کہ اس بھیسی کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اور ایسی دو عورتوں کو بھی نکاح میں جمع نہ کیا جائے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مرد فرض کر لی جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو کہ دوسری سے نکاح کر سکے کیونکہ ایسی دو کو جمع کرنے سے نتیجہ قطع رحم تک پہنچ جائے گا۔ اور جو قرابت آپس کے نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ اور گرد دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت رضاعت کی وجہ سے ہو تو بھی ان کو جمع کرنا حرام ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جس کی روایت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

توضیح: کسی دو عورتوں کو ایک کے نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے

ولا یجمع بین المرأة وعمتها او خالتها او ابیہا او ابیہا احتیاجا الخ

اور نہیں بنت کی جائے بیوی کے ساتھ اس کی پھوپھی یا خالہ یا بیٹی یا بھانجی۔ ف کیونکہ یہ بیوی (یا عورت) اپنے بھائی کی بیٹی کی چچا بیٹی ہے اور بہن کی بھائی کی خالہ ہے۔

لقوله علیہ السلام لانکح المرأة علی عمتها ولا علی ابیہا او ابیہا احتیاجا الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نکاح میں نہ لائی جائے عورت اپنی پھوپھی کے بعد اور نہ خالہ کے بعد اور بھائی کی بھائی کے بعد اور نہ بہن کی لڑکی کے بعد۔

ف اس کی روایت بخاری و مسلم و نسائی و ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے اور طبرانی اور ابن حبان نے ابن عباسؓ کی حدیث سے کی ہے اور ابوداؤد نے سے ان سے مرسل اور سنابہ کرام کی ایک بڑی

جماعت سے کی ہے۔ مختلف اور بہت زیادہ تعداد میں ہونے کی وجہ سے یہ روایت مشہور ہو گئی ہے۔ کسی نے جب وہم ہو کہ حرام ہونے کا یہ حکم تو قرآن پاک میں نہیں ہے تم نے قرآن سے علیحدہ جو دلیل پائی ہے اسے قطعی ہونا چاہئے خواہ وہ متواتر ہو مشہور ہو یا اجماع ہو۔ تو مصنف نے اس کا جواب دیا

وهذا مشهور بحور الریادة علی الكتاب بمثله الحج

یہ حدیث مشہور ہے اس لئے اس حدیث سے قرآن پر زیدنی جائز ہے۔ فہم بلکہ بعض روایتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحت مذکور ہے کہ ایسا کرنے میں قطع رحمی لازم آتی ہے۔ اور جب قطع رحمی حرام قطعی ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔ اس طرح ایک قاعدہ نکل آیا۔ اسی لئے فرمایا ہے

ولا یجمع بین امرأتین لو كانت احداھا ز جلالہ یحزلہ ان یتروح مالا حری الحج

اور ایسی دو عورتوں کو نکاح کر کے جمع نہیں کرے گا کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد فرض کر لیا جائے تو دوسری سے اس کا نکاح جائز نہ ہو۔ ف یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک کو مرد فرض کرنے سے دوسری ہمیشہ اس کے لئے حرام ہو۔ لان الجمع بیہما یفصی الی القطیعة کیونکہ ایسی دو عورتوں کا نکاح میں جمع کرنا قطع رحمی تک پہنچا دے گا۔ ف حاکمہ رشتہ کا قطع حرام ہے۔ والقراۃ المحرمۃ للسکاح محرمة للقطع الحج اور ایسی رشتہ داری جس سے آپس کے نکاح کا تحقق حرام ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ ف پس جب یہ دونوں سوتیں ایک دوسرے کی دشمن ہوئیں تو قبیح ہوا۔ یہاں تک ان عورتوں کا بیان ہوا جن میں محرم ہونا قربت کی وجہ سے ہو۔

ولو كانت المحرمۃ بیہما بسبب الرضاع تحرم لمارویا من قبل الحج

اور اگر دونوں عورتوں میں محرمیت رضاعت کی وجہ سے ہو تو بھی ان کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کر لینا حرام ہے۔ اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ ف یعنی وہ حدیث کہ رضاعت سے وہ عورتیں حرام ہو جاتی ہیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں۔ ع۔ حرام ہے۔ کیونکہ جو چیز قطعی ثابت ہو اس کے افراد ثابت کرنے میں ظن کافی ہوتا ہے۔ مثلاً پانی سے وضو کرنا قطع فرض ہے تو پھر بعض برتنوں اور مقاموں کا پانی پاک جانتے ہیں ان میں غالب گمان کافی ہوتا ہے۔ و اس پانی سے قطع فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں یہ جمع قطعاً حرام ہوا۔ ۱۲۔ م۔

ولا باس بان یجمع بین امرأة و بنت زوج کان لہا من قبل لانه لا قراۃ بیہما ولا رضاع وقال زفر لا یحولان ابناء الزوج لو قدر تھا ذکرا لا یحولہ التروح بامرأة ابیہ قلنا امرأة الاب لو صور تھا ذکرا حوالہ التروح بہدہ والشروط ان یصور ذلك من کل جانب

ترجمہ۔ اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ نکاح میں جمع کی جائے ایک عورت اور اس کے ایسے شوہر کی بیٹی کو جو کسی وقت تھا۔ کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ تو کوئی قربت ہے اور نہ دودھ پلانے کا رشتہ ہے۔ اور امام زفر نے کہا ہے کہ یہ جمع کرنا جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے شوہر کی بیٹی کو اگر تم یہ فرض کر لو کہ وہ مذکر ہے تو مرد کے لئے اس کا باپ کی بیوی سے نکاح کرنا جائز نہ ہو گا۔ ہم کہتے ہیں کہ باپ کی بیوی کو اگر تم مرد فرض کر لو گے تو سی لڑکی سے نکاح جائز ہو جائے گا جبکہ شرط یہ ہے کہ ایسا ناجائز ہونے کا رشتہ دونوں کی طرف سے ہونا چاہئے۔

توضیح: کیسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا جائز ہے اس کا قاعدہ ہے

ولا باس بان یجمع بین امرأة و بنت زوج کان لہا من قبل الحج

اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ کوئی جمع کرے ایک عورت اور اس کے پیسے شوہر کی دوسری بیوی کی لڑکی کو۔ ف

مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور اس زید کی سکنہ نامی لڑکی اس کی رضیہ بیوی سے ہے۔ پھر زید نے اس ہندہ کو طلاق بائن دیدی۔ اب بکر نے زید کی سکنہ لڑکی سے اور ہندہ سے نکاح کر کے دونوں کو پتے پاس رکھ لیا۔ تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

لانہ لاقربة بیہما ولا رصاع وقال زفر لا یجوز لان ابۃ الروح لو قدر تہاذکرا لا یجوز الخ
کیونکہ ان دونوں میں نہ رشتہ داری ہے اور نہ دودھ پلانے کا تحقق ہے۔ ف صرف اتنا تعلق ہے کہ سکنہ کے باپ کی بیوی کسی وقت ہندہ تھی۔ اور دارقطنی نے روایت کی ہے کہ عبد اللہ بن جعفر نے حضرت عی کریم اللہ وجہہ کی صاحبزادی اور آپ کی ایک امیہ سے نکاح کیا تھا۔ بخاری نے اسے تصدیق بیان کیا ہے اور کسی صحابی اور دوسرے نے اس پر انکار اور اعتراض نہیں کیا اس طرح گویا اس مسئلہ میں اجماع ہو گیا۔ اسی سے ترمذی فقہاء اس مسئلہ میں متفق ہیں۔ ف۔ اگر ایک مرد کا ایک لڑکا ایک بیوی سے ہوا اور اس کی دوسری بیوی کو اس کے دوسرے شوہر سے ایک لڑکی ہو تو عامہ علماء کے نزدیک اس لڑکے اور اس لڑکی میں نکاح جائز ہے۔ ع۔ وقال زفر الخ لیکن زفر نے کہا ہے کہ ان کا جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ لان ابۃ الزوج لو قدر تہاذکرا لا یجوز لانہ التزوج بامراة ابیہ۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی لڑکی (سکنہ) کو اگر تم مرد فرض کر لو تو اس کو اپنے باپ کی بیوی (ہندہ) سے نکاح کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

قلنا امرأۃ الاب لو صور تہاذکرا حارلہ التزوج بہدہ والشرط ان یصور ذلک من کل جانب الخ
ہم کہتے ہیں۔ ف اس کے جواب میں کہ حرمت میں کہ رشتہ صرف ایک طرف سے ہے۔ کیونکہ امرأۃ الاب الخ اگر تم باپ کی بیوی (ہندہ) کو مرد فرض کر لو تو اس مرد کے لئے اس لڑکی (سکنہ) سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ ف حاصل یہ ہوا کہ اس مثل میں صرف ایک طرف سے تو حرمت ہو جائے گی لیکن دوسری طرف سے نہیں ہوگی۔ والشرط ان یصور ذلک من کل جانب جبکہ (حرام ہونے کی) شرط یہ ہے کہ ایسی حرمت دونوں جانب سے ہونی چاہئے۔ ف اسی لئے کفر میں لکھا ہے کہ ایسی دو عورتوں کو جمع کرنا حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کیا جائے اس پر دوسری طرف بھی ہمیشہ کے لئے حرم ہو۔ واضح ہونا چاہئے کہ ہمارے نزدیک وحشی اور اس کے علاوہ مطلقاً ایسی حل چیزیں بھی جن کے ہونے سے وحشی کرنے کی اکثر ذمت جاتی ہو حلال اور حقیقی وحشی کے مثل حرمت مصاہرہ ثابت کرتی ہیں۔ اس لئے مصنف دونوں مسئلوں کو بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ پہلے مسئلہ کو اپنے قول (ومن زبی الخ) سے۔

ومن زبی بامراة حرمت علیہ امہا و بنتہا وقال الشافعی الزماء لایوجب حرمة المصاہرہ لایہا نعمة فلاتصال بالمحظور ولما ان الوطی سبب الجرنیۃ بواسطۃ الولد حتی یصاف الی کل واحد مہما کملاً فیصیر اصولہا وفروعہا کاصولہ وفروعہ وكذلك علی العکس والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورة وہی الموطوءة والوطنی معہم من حیث انہ سبب الولد لایمن حیث انہ زناء

ترجمہ۔ اور جس شخص نے کسی عورت کے ساتھ زنا کیا تو اس کی وجہ سے اس مرد پر حرام ہو جاتی ہیں اس کی ماں۔ اور اس کی بیٹیاں۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ زنا حرمت مصاہرہ کو واجب نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ حرمت مصاہرہ ایک نعمت ہے جو حرام ممنوع کے ذریعہ حاصل نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وحشی کرنا ہی اولاد کے ذریعہ سے جڑے ہو جانے کا سبب ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہو جاتا ہے ان کے بعد اس عورت کے اصول و فروع سب مرد کے اصول و فروع کے مانند ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اس کا برعکس ہے۔ پھر اپنے کسی جزء سے قطع اٹھانا (حلف اندوز ہونا) حرام ہو جاتا ہے مگر ضرورت کے موقع میں اور وہ خود عورت موطوءہ ہے۔ اور وحشی حرام کرنے والی اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ بچہ ہونے کا سبب ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ زناء ہے۔

توضیح: زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے یا نہیں۔ امام شافعی کا اختلاف اور ان کی دلیل

ومن زنی بامرأة حرمت علیہ امہا و بنتها الخ

اور جس مرد نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائے گی۔ ف امام مالک اور اسحق رحمۃ اللہ علیہما کا مشہور قول یہی ہے۔ اور امام احمد سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور جمہور تابعین کا ہے۔ ف۔ ماں سے مراد اوپر کے اصول سے تالی اور دادی وغیرہ اور بیٹی سے نیچے کے فروع ہیں جن کا ذکر نسب کے بیان میں گذر گیا ہے۔

وقال الشافعی الزنا لا یوجب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلاتنال بالمحظور الخ

اور امام شافعی نے کہا ہے کہ زنا دامادی رشتہ داری قائم کرنے کا سبب نہیں ہو سکتا ہے۔ لہذا نعمة کیونکہ اس رشتہ داری کا ہونا اللہ کی طرف سے بڑی نعمت ہوتی ہے۔ ف چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے فحرمہ نسبا وصہرا یعنی آدمی کو قرابت کے رشتہ والا اور دامادی کے رشتہ والا کر دیا یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ فلاتنال بالمحظور الخ اس سے یہ نعمت حرام اور ممنوع کام کرنے کے ذریعہ حاصل نہ ہوگی۔ ف اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کی ماں سے زنا کیا تو اسکی وہ بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی۔ کیونکہ حرام کام حلال کام کو حرام نہیں کر سکتا ہے۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ اسی طرح خود زانی پر اس عورت (مزنیہ) کی بیٹی حلال رہیگی جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو۔ کیونکہ زنا کے نطفہ کی کوئی حرمت نہیں ہے۔ اس لئے یہ لڑکی اس مرد کے لئے شرعاً حلال ہے۔ کیونکہ اس کے لئے نسب کا کوئی حکم ثابت نہیں کیا گیا ہے۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا زنا سے پیدا ہو گا وہ اگرچہ زنا سے ہے مگر اس عورت کے لئے بیٹا مانا یا جائے گا۔ لہذا وہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ اور محرمات کا پورا نسب اس سے ثابت ہو گا۔ اس مسئلہ میں زانی اور مزنیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ زانی سے لڑکی کا نطفہ نکل گیا ہے۔ لیکن مزنیہ کے رحم میں وہ لڑکا بنا اور پڑا ہے۔ مختصر از قسطلانی۔

ولنا ان الوطی سبب الحرنية بواسطة الولد حتی یصاف الی کل واحد منهما کملا الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وطی کرنا اس فرزند کے ذریعہ جزو ہو جانے کا سبب ہو جاتا ہے۔ ف یعنی عورت و مرد (وطی و موطوءہ) ایک جان دو قالب کے حکم میں ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان کی وطی سے کوئی بچہ پیدا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے حتیٰ یصاف الی کل واحد منهما کملا یہاں تک کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے۔ ف لوگ کہنے لگتے ہیں کہ یہ فلاں مرد کا بچہ ہے۔ اسی طرح وہ فلاں عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں ایک جسم کے مانند ہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب دونوں ایک جان کے حکم میں ہو گئے۔ فیصیر اصوہا فرد و عبا کا صوہ فرد۔ تو ایسی عورت (موطوءہ) اصل اور شاخ اصول و فروع مرد کے اصول و فروع کے مانند ہو گئے۔ کذلک علی العکس اسی طرح اس کا ان۔ ف یعنی مرد کے اصول و فروع بھی اس عورت (موطوءہ) کے اصول و فروع ہو گئے۔

والاستمتاع بالجزء احرام الا فی موضع الصرورة وهی الموطوءة الخ

اور اپنے جزء سے نفع حاصل کرنا حرام ہے سوائے اس جگہ کہ جہاں مجبوری ہو جتنی وہی موطوءہ عورت ہے۔ ف پس جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اس سے تو وطی جائز ہے مگر باقی اس کے سبب اصول جتنی ماں باپ ثانی دادی نانا دادا وغیرہ اسی طرح سب فروع یعنی لڑکا لڑکی پوتا پوتی نواسہ و نواسی وغیرہ سب حرام ہوئی۔ واضح ہو کہ وطی میں دو طرح سے غلط کرنا ہوتا ہے نمبر ۱۔ یہ کہ یہ فعل حرام طور پر ہوا ہے یا حلال طور پر۔ نمبر ۲۔ یہ کہ اس فعل کا نتیجہ کیا ہے یعنی اس وطی کرنے سے کیا شرع ہوا یعنی بچہ پیدا ہوا نہ۔

والوطنی معہوم من حیث انہ سب الولد لا من حیث انہ رما الح

یعنی وطنی اعتبار سے حرام کرنے والے ہیں کہ وہ بچہ کا سبب ہے۔ نہ اس اعتبار سے کہ وہ زنا ہے۔ ف چنانچہ حرمت مصاہرہ کی حرمت زنا کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ اہل بیت حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فرمان (کہ بیوی کی ماں یعنی ماں سے زنا کرنے سے یہ بیوی حرام نہ ہوگی) تو اس قول کے مقابلہ میں بڑے بڑے صحابہ کرام کے اقوال موجود ہیں کہ انہوں نے تو شہوت کے ساتھ صرف نحر کرنے سے ہی حرمت مصاہرہ کا حکم دیا ہے۔ اور یہاں تو حقیقتاً زنا کا مسد ہے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ اور قسطلانی کی تقریر میں یہ عجیب بات ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو وہ اس زانی سے سے حلال ہے۔ در اگر لڑکا ہو تو اس زانیہ سے بے حرام ہے۔ مگر فرق بہت دور کا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کے لئے نطفہ و ذریعہ بنایا ہے ایک موقع پر فرمایا ہے خلق من ماء دافق۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں ہیں۔ اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اس کا بیٹا یا بیٹی ہے۔

جس کی دلیل راہب کی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی وجہ سے یہ طے کر لیا تھا کہ اس راہب کو بدکاری میں مبتلا کرے گی۔ مگر ممکن نہ ہو سکا تو اس نے کسی چرواہے سے حرکاری کر لی اور اسی سے اس کے پیٹ میں بچہ رہ گیا بچہ ہونے پر دو گوں کو دکھایا اور اسی راہب کی طرف اسے منسوب کر کے بتلایا۔ اس بناء پر لوگوں نے غصہ میں اس راہب کو مارا اور اسکی ہڈیاں کاٹ کر (معلوم کر دے کہ وہ بچہ کس کا ہے) یا پھر اسے بچہ کو دھپتے بچہ کو خطاب کیا۔ اور بچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا صلح بند کر دیا اور راہب کی بدقسمتی دکھانے کے لئے اس بچہ کو بوسنے کی حقت دے دی اور اس نے کہہ دیا کہ وہ چرواہا میرا باپ ہے۔ یہ سن کر سب لوگ خوفزدہ ہو گئے اور نہ امت کی وجہ سے اس سے پاؤں پر گر گئے۔ یہ حدیث بخاری وغیرہ میں موجود ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے پیدا ہوتا ہے وہ اسی کا فرزند (بیٹا یا بیٹی) ہوتا ہے۔ اور زبان عرب میں یہی بات مشہور بھی ہے۔ اس طرح نعت بھی حدیث کے مطابق صحیح ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم الابہ میں بیٹیوں کو حرم کیا ہے۔ پس بیٹی نعت اور حدیث کے مطابق وہ وہ بچہ (بیٹی) ہے جو مرد آدمی کے نطفہ سے پیدا ہوئی خواہ نطفہ بچہ آدمی میں شرعی طریقہ کے مطابق ڈالا گیا ہو یا نہیں۔ کیونکہ راہب مذکورہ حدیث میں چرواہے نے زنا سے اپنا نطفہ ڈالا تھا۔ اس کے باوجود وہ باپ و والدہ سے بیٹا کہلایا۔ البتہ دونوں صورتوں (چرواہا و چرواہی) میں دوسرے طریقہ سے فرق اس طرح ہے کہ اولاد سے دو قسم کے احکام متعلق ہوتے ہیں۔ یہ ذات و خلقت کے اعتبار سے دوسرے میراث و منفعت کے اعتبار سے۔ پس ذات سے باہر کے احکام اور منافع سزا کے طور پر زانی کو نہیں ملے گی۔

اسی لئے حدیث میں ہے کہ الولد للفراس وللعاہر المحرم یعنی جو بچہ پیدا ہوتا وہ فراس و اسے یعنی زنا کا ہوگا۔ اور زنا کرنے والے مرد کے لئے پتھر ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مرتب ہوں ایسا فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراس سے یعنی شرعی و حلال طریقہ سے پیدا ہوا ہو۔ خواہ نکاح کے ذریعہ یا ملک و رباکلیت کے ذریعہ۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ذاتی احکام میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ راہب کی حدیث میں ثابت کیا ہے۔ اور قرابت کی حرمت ذات کی وجہ سے ہے اور اجماع امت ہے کہ جب لڑکی سے وطنی ہو جائے تو اس کی ماں حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو کسی اعتبار سے کہ وہ بچہ ہو یا نہ ہو۔ سبب یہاں تک کہ جو بچہ پیدا ہوگا وہ باپ کا بچہ ہوگا۔ و جب ہم نے یہ بات ثابت کر دی کہ نکاح کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے بلکہ گھر رہتا ہے پیدا ہو تو وہ بھی باپ کا بچہ ہے۔ اس سے ثابت ہو کہ ہر وطنی حرمت کا سبب ہے۔ کیونکہ اس کا کوئی قول نہیں ہے کہ بچہ ہو تو حرمت مصاہرہ کا سبب ہوگا ورنہ نہیں۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ وطنی سے حرمت مصاہرہ لازم ہوتی ہے۔ اور جو بچہ پیدا ہوا تا وہ یا تو بیٹا ہوتا ہے یا بیٹی ہوتی ہے۔ اور اسی سے قرابت محترمہ تحقیق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ بھی یوں سے باہر حلال طور پر ہو تو میراث وغیرہ کے احکام بھی اس سے ثابت ہوں گے۔ ورنہ نہیں۔

اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ اگر بچہ پیدا نہ ہو تو اس وطی کا اثر نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہی وطی قرابت محرمہ کا سبب ہے۔ اور اس وطی کا حلال ہونا یا نہ ہونا اس فعل کی صفت ہے۔ اثر ذاتی نہیں ہے۔ حالانکہ حرمت کا آجنا اس کا ذاتی اثر ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہوگی اسی طرح اس کی ساری رشتہ داریاں اور ساری حرمت مصاہرت لازم ہیں۔ یہاں تک پہلے مسئلہ کا بیان تھا۔ اور اب دوسرا مسئلہ کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی طرف دعوت دینے والی اور اس میں مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی وطی کی طرح حرمت مصاہرت ثابت کرتی ہیں۔ اسی کے بارے میں اب بتا رہے ہیں۔

ومن مسنة امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها وقال الشافعي لا تحرم وعلى هذا الخلاف مسنة امرأة بشهوة وبطوره الى فرجها ونظرها الى ذكره عن شهوة له انالمس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لا يتعلم بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاعتسال فلا يلحقان به

ترجمہ۔ اور جس مرد کو کسی عورت نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دیا تو اس مرد پر عورت کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہو جائے گی۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حرام نہ ہوگی۔ اور اسی اختلاف کے مطابق مرد کا کسی عورت کو ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ اور اس عورت کی شرم گاہ کی طرف دیکھنا اور عورت کا مرد کے آگے تناسل کو شہوت کے ساتھ دیکھنے کا بھی حکم ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا دخول کے معنی میں نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان صورتوں میں روزہ اور احرام کے فساد ہونے اور نفاس کے فرض ہونے کا حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس سے ہاتھ لگانے اور دیکھنے کو وطی کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

توضیح: کسی عورت کا کسی مرد کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور دیکھنے اور اس کے برعکس کا حکم

ومن مسنة امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها الح

اور جس مرد کو عورت نے ہاتھ لگایا۔ ف خواہ حلال طور پر یا حرام طور پر اور خواہ عمل ہو یا خطا اور خواہ شرم گاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ اس کا بشهوة ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ ہو۔ ف اور اقراء یہ ظاہر حالات کے خلاف اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ شہوت کے ساتھ نہ تھا قابل قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ظاہر میں ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ ہی ہے۔ اسی لئے مسئلہ کو عورت کی طرف سے فرض کیا گیا ہے۔ کہ عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دیا ہو۔ حرمت علیہ الح تو مرد پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہوگئی۔ ف یعنی پورے طور پر حرمت مصاہرت ثابت ہوگئی۔

وقال الشافعي لا تحرم وعلى هذا الخلاف مسنة امرأة بشهوة وبطوره الى فرجها وبطوره الى الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حرام نہ ہوگی۔ ف۔ واضح ہو کہ جب وطی حرام ہونے کی صورت میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا گذر چکا ہے تو ناجائز ہاتھ لگانے سے تو ان کے نزدیک بدرجہ اولیٰ حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ ہذا ان کا اختلاف صرف جائز ہاتھ لگانے کی صورت میں ہوگا۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ زید نے ہندہ سے نکاح کرنے کے بعد جب تک وطی نہیں کی ہے اس وقت تک اسے طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح حلال ہوگا۔ اور اگر زید وہندہ میں سے کسی ایک نے دوسرے کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دیا عورت کی شرم گاہ پر مرد نے اور مرد کی شرم گاہ پر عورت نے دیکھ لیا تو صرف اسی دیکھنے سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگئی۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ م۔ و علی هذا الخلاف مسنة امرأة بشهوة اسی اختلاف کے مطابق مرد کا عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کا حکم بھی ہے۔ و نظره الى فرجها اور مرد کا عورت کی فرج کی طرف نظر کرنا بھی ہے۔ و نظره الى ذكره عن شهوة اور عورت کا مرد کے ذکر کی طرف نظر کرنا بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ ہو۔ ف خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور شہوت کے ساتھ شرم گاہ کو دیکھ

لینے سے بھی دہلی کرنے کی طرح حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے۔

لہذا ان اللمس والنظر لیسافی معنی الذحول ولہذا لا یعلق بہما فساد الصوم والاحرام الخ
امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا دخول اور دہلی کے معنی میں نہیں ہوتا ہے۔ ولہذا لا یعلق بہما
فساد الحج اسی وجہ سے ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے روزہ فاسد ہونے اور احرام ٹوٹ جانے اور غسل کے واجب ہونے کا کوئی حکم
متعلق نہیں ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر روزہ کی حالت میں بوسہ لیا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا تو روزہ نہیں ٹوٹا اسی طرح دیکھنے میں اور
باقی احکام میں۔ فلا یدلحقان بہ ہذا ہاتھ لگانے اور دیکھنے پر دہلی کے جیسا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ ف حالانکہ دہلی کرینے سے
احرام اور روزہ کے فاسد ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو ہاتھ لگانے اور دیکھ کرینے سے بھی
حقیقی دہلی ثابت ہو جاتی حالانکہ ہم ان کو حقیقی دہلی نہیں کہتے ہیں۔

ولنا ان اللمس والنظر سب داخ الى الوطی فیقام مقامہ فی موضع الاحتیاط ثم ان اللمس بشہوة ان
یتشر الالة او تزاد انتشارا هو الصحيح والمعتبر النظر الى الفرج الداخل ولا یتحقق ذلك الا بعد اتکائها
ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا سبب ہے اور دہلی کی دعوت دینے والا ہے۔ اس لئے احتیاط کی صورتوں
میں ان دونوں کو بھی دہلی کے حکم میں من لیا جاتا ہے۔ پھر شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کی صورت یہ ہو گی کہ آلہ تناسل میں
حرکت اور انتشار آجائے یا پہلے سے زیادہ بڑھ جائے۔ یہی تعریف صحیح ہے۔ فرج کی طرف دیکھنے میں اس کے اندر دہلی حصہ کی
طرف دیکھنے کا اعتبار ہو گا۔ مگر یہ بات صرف اسی صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ وہ ٹیک لگائے ہوئے ہو۔

توضیح: شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے یا شرم گاہ کی طرف دیکھنے کی تعریف

ولنا ان اللمس والنظر سب داخ الى الوطی فیقام مقامہ فی موضع الاحتیاط الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا ایک ایسا سبب ہے جو دہلی کرنے کی طرف بلانے والا ہے۔ اور نفس کو رغبت دیتا
ہے کہ دہلی میں مبتلا ہو جائے۔ یہاں تک کہ حدیث میں آنکھ وغیرہ کے فعل کو دہلی قرار دیا گیا ہے۔ اور شرم گاہ کو اسی دہلی کی
تصدیق کرنے والا ظہر لایا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہاتھ لگانے اور دیکھنے کا فعل حدیث کے مطابق حکمی دہلی ہے۔ اور ظاہر
کے اعتبار سے ایسا قوی سبب ہے جو حقیقی دہلی پر مادہ کرنے والا ہے۔ فیقام مقامہ فی موضع الاحتیاط الخ اس لئے ان میں
سے ہر ایک فعل کو احتیاط کے موقع میں دہلی کے قائم مقام کر دیا جائے گا۔ ف چونکہ یہ بحث بہت ہی احتیاط کرنے کی ہے اس لئے
یہ بندہ مترجم اس کی وضاحت کرتا ہے جس سے ہر شخص کو باخبر رہنا چاہئے۔ کہ حرمت مصاہرت مطلقاً دہلی سے ثابت ہو جاتی ہے
خواہ وہ حلال ہو یا شبہ سے ہو یا زنا سے ہو۔ ق۔ اور چھونے اور دیکھنے سے چند شرطوں کے ساتھ۔ پس باخلاف چھونے اور دیکھنے میں
شہوت کے ساتھ ہونا شرط ہے۔ البدائع۔

در مرد و عورت میں سے صرف ایک کے اندر بھی شہوت کا ہونا کافی ہے۔ از یلمی۔ لیکن شہوت کئے جانے کے لائق ہونا
بھی شرط ہے۔ اگرچہ بالغ نہ ہو۔ اس لئے لڑکی کا نورس کا ہونا اور اس سے کم نہ ہونا شرط ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور ایسا لڑکا جسے
خواہش جماع ہو۔ اور جماع کرے وہ بالغ کے جیسا ہے۔ ق۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر شہوت کی حد سے نکل گئی ہو اس سے
دہلی کرنے سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔ بخلاف نورس سے کم کی لڑکی کے۔ از یلمی۔ پھر جس سے شہوت کی جا
سکتی ہو اس سے شہوت کے ساتھ اس کی کسی بھی جگہ ہاتھ لگادیا جائے حرمت ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ ناخن ہوں۔ الخلاصہ۔ اور
اگرچہ ایسے بال ہوں جو بدن سے متصل ہوں۔ اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے تک ہوئے ہوں۔ اسی طرح بوسہ لینا۔ معاقدہ کرنا۔
اور شرم گاہ کے عددہ بدن کے دوسرے حصہ میں آلہ تناسل کو رگڑنا۔ لیکن دیکھنے میں تو شہوت کے ساتھ فرج یا آلہ تناسل کو

دیکھنا۔ پھر شہوت سے یہ ہاتھ لگانا جس طرح بتایا گیا ہے اسی طرح دیکھنا مطلقاً واجب کرتا ہے۔ خواہ یہ کام حلال ہو یا حرام ہو خواہ جان بوجھ کہ ہو اگرچہ نشہ میں ہو۔ ہ۔

یا خطا ہو اس طرح سے کہ شہوت کے ساتھ بیوی پر ہاتھ ڈالنا چاہتا تھا مگر بیٹی یا بیسہ کے سینہ وغیرہ پر پڑ گیا۔ اور بدن کی گرمی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی۔ تو مصاہرت کی حرمت ثابت ہو کر بیوی حرام ہو جائے گی۔ اگرچہ فوراً ہی ہاتھ اٹھ لیا ہو۔ کیونکہ اس میں دیر تک اور ہمیشہ رہنا شرط نہیں ہے۔ یہ تو خطا کی صورت ہوئی۔ یا سہو (غفلت سے ہو۔ اس طور سے کہ بیٹی کو بھوے سے ہاتھ لگایا جس سے شہوت ہو گئی یا بیٹی کو بیوی خیال کیا یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے اس سے زبردستی ایسی حرکت کرائی۔ اور جیسے بیوی کی ماں نے شہوت سے اس کا بوسہ لے لیا۔ لیکن دیکھنے کی صورت میں یہ شرط ہے کہ حقیقتاً فرج یا ذکر کی طرف نظر ہو۔ اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آئے۔ پس اگر اس کا عکس کسی آئینہ میں یا پانی میں نظر آیا اس سے مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ جیسے کہ ہاتھ لگانے میں بدن کی حرارت شرط ہے ورنہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ اگرچہ شہوت بھی ہو۔ پھر شہوت کے ساتھ دیکھنے میں یہ شرط ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے۔ اور اگر اس جیسی اپنے واسطے منکوحہ چاہے یا باندی چاہے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔ م۔ ہ۔

ثم ان اللبس بشهوة ان ينتشر الالة او تزاد انتشارا هو الصحيح الح

پھر معصوم ہونا چاہئے کہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے آلہ تاسل میں حرمت آجائے۔ ف جبکہ اس سے پہلے بالکل سکڑا ہوا ہو۔ او تزاد انتشارا هو الصحيح یا اس کا انتشار بڑھ جائے اور پہلے کچھ منتشر تھا، یہی قول صحیح ہے، ف، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ الخالصہ، اس لئے اگر آلہ تاسل دراز تھا اسی حالت میں کسی عورت کو ہاتھ لگادیا لیکن اس پر ان کیفیت میں کوئی فرق نہ آیا تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔ ہ۔ پھر یہ تعریف ایسے مرد کے بارے میں ہے جو جماع پر قادر ہو اور جو ان ہو لیکن نامرد۔ حصین کئے ہوئے اور بوڑھے اور عورت کے بارے میں شہوت سے ہاتھ لگانا یہ ہے کہ اس سے دل میں حرکت اور گدگدائش اور لذت آئے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جائے۔ الحیط۔

والمعتبر النظر الى الفرج الداخلى ولا يتحقق ذلك الا عند اتكانها الح

اور حرمت مصاہرت کے لئے جس دیکھنے کا اعتبار ہے وہ ہے جو فرج کے اندرونی حصہ میں ہو۔ ف جو وائی اور پردہ بکارت کی جگہ ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الظہیر یہ۔ الجوابہر۔ ولا يتحقق ذلك الا عند اتكانها اور ایسی نظر نہیں ہو سکتی ہے مگر اسی صورت میں کہ عورت نکمے لگائے ہوئے ہو۔ ف یعنی تنگی اور پیٹھ کے تل پاؤں پھیلائے بغیر۔ کیونکہ دوسری صورتوں میں مثلاً کھڑے، بیٹھے اور پاؤں پھیلائے ہوئی حالت میں صرف اوپر کی شکاف نظر آئے گی جس سے حرمت مصاہرت نہیں ہوتی ہے۔ یہ سب اس وقت کہ ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے منی باہر نہ آگئی ہو۔

ولومس فانزل فقد قبل انه يوجب الحرمة والصحيح انه لا يوجبها لانه بالانزال تبين انه غير مفص الى الوطى وعلى هذا اتيان المرأة في الدبر

ترجمہ۔ اور اگر مرد نے ہاتھ لگایا جس سے انزال ہو گیا تو کہا گیا ہے کہ اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ حرمت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس انزال سے یہ ظہر ہو گیا کہ یہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا وطی تک نہ پہنچانے والا نہیں ہے۔ اور اسی کے مطابق عورت سے اس کے مقعد میں وطی کرنے کا بھی حکم ہے۔

توضیح: عورت کو ہاتھ لگانے سے انزال ہو جانے کی صورت۔
میں مصاہرت کا حکم۔ مصاہرت کے چند ضروری مسائل

ولولمس فابرل فقد فیل انه یوحب الحرمة الح
اگر عورت اور مرد دونوں میں سے کسی نے دوسرے کو ہاتھ لگایا (یا نظر کی) جس سے انزال ہو گیا تو کہا یہ ہے کہ اس سے بھی
مصاہرت کا حکم ثابت ہو گا۔ والصحیح انه لا یوجب حمله الح یکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے۔ ف
صدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اسکتی کیونکہ انزال ہو جانے سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس مسدود نظر کے بعد وحلی کی
نوبت نہیں آسکتی ہے۔

وعلی هذا اتیان المرأة فی الدر الح
اس حکم کے مطابق عورت سے اس کے مقعد میں وحلی کرنا ہے۔ ف یعنی عورت کے در (مقعد) میں ہاتھ لگانے اور دیکھنے
سے بڑھ کر اگر کوئی وحلی کرے جب بھی صحیح قول کے مطابق حرمت کا حکم نافذ نہیں ہو گا۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو (میں کہتے ہیں کہ
بعض محققین نے لکھا ہے کہ عورت کے مقعد (در) میں اگر وحلی سے انزال ہو تو حرمت نہیں اور اگر نہ ہو تو حرمت ہو گی۔ اتنی۔
میں کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے۔ ورضیٰ عنہ میں ہے کہ اگر عورت کی در میں نظر کی تو اس سے حرمت مصاہرت لازم نہ ہو گی۔ محیط
میں سے کہ یہی صحیح ہے۔ اور جو اہل خدا میں سے کہ تنبیہ فتویٰ ہے۔ جیسا کہ فقہاء میں ہے۔ پس محشی کی غلطی ظاہر ہو گئی۔
یہ نہیں جانتے اگر موجب ہے تو مطلقاً موجب ہے وہاں نزال نہ ہونے کی قید
بالکل نہیں ہے۔ م یہی قول صحیح ہے۔ محیط۔ وراہی پر فتویٰ ہے۔ اجوابر۔ ہ۔

در اگر کسی نے نابالغ لڑکے سے وحلی کی تو عمدہ علماء نے قول کے مطابق اس سے حرمت مصاہرت نہیں ہو گی۔ ع۔ جیسے
نوبرن سے کہی گئی ہے جماع کرنا۔ اور جو لڑکا اپنی خواہش سے وحلی نہیں کرتا اس سے وحلی کرنا۔ ف۔ ب۔ اور چوپایہ سے وحلی
رہنے سے بھی مصاہرت کا حکم نہیں ہوتا۔ ف۔ ہ۔

مصاہرت کے اقرار کے مسائل

یہ چند مسائل اس لئے جاننا چاہئے کہ آدمی ایسے جہوں کی حرکتوں سے باز آجائے۔ اور پرہیز کرے جو اپنی بیوی وغیرہ سے
گان گلوچہ بد زبانی میں ایسی باتیں کہتے ہیں جن کے ہونے سے مصاہرت کا حکم گایا جاتا ہے۔ م
نمبر ۱۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے متعلق یہی حرمت مصاہرت کا قرار کیا جس سے بیوی حرام ہوتی ہو تو ان دونوں میں
میں سے کسی نے کہا میں نے تمہارے نکاح سے پہلے یا بعد میں تمہاری ماں سے وحلی کی ہے۔ اگرچہ دل لگی سے
کہا ہو۔ محیط

نمبر ۲۔ اگر اس وقت یہ دعویٰ کرے کہ میں نے جھوٹ کہا ہے تو قاضی اس کی بات سچ نہیں مانے گا۔ لیکن اگر پتہ چلے
نزدیک واقعتاً دعویٰ غلط تھا تو اس کی بیوی حرام نہ ہو گی۔ پھر بھی قاضی ان میں تفریق کر دے گا اور پورا مہر دوا لے گا۔ انجینس۔
نمبر ۳۔ واضح ہو کہ ہر وہ صورت جہاں حرمت مصاہرت ہوتی ہو کوئی بھی معامد جو حرمت سے ہو اس میں شریعت کی
طرف سے خود قاضی مدعی ہو گا۔ کسی کو اس سے پاس مدعی نہ کر جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ ہر وہ مسلمان جسے ایک غلط بات
معلوم ہو جائے اس پر واجب ہوتا ہے کہ قاضی کو اس کی اطلاع کر دے۔ م۔

نمبر ۴۔ اگر بوسہ سینے در ہاتھ لگانے اور شرم گاہ میں نظر ڈالنے کے بعد کسی نے دعویٰ کیا کہ یہ کام شہوت کے بغیر ہوا ہے تو
ان کاموں سے حرمت کا فتویٰ ہو گا۔ اور باقی دوسرے کاموں سے نہیں ہو گا۔ مگر جب کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ شہوت سے ہی تھا۔

الحیض نمبر

نمبر ۵۔ خواہ منہ یا گال یا سر کا بوسہ ہو۔ انصہیر یہ۔
نمبر ۳۔ چھاتیوں کو چھونا بھی بوسہ کا حکم رکھتا ہے۔ الوجیز۔

نمبر ۶۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ اس نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہے تو بھی قول مختار یہ ہے کہ وہ مقبول ہوں گے،
التجنیس۔ اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر۔

نمبر ۷۔ بیوی نے کہا کہ مجھ سے تمہارے باپ نے وطی کی ہے یا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہے تو اگر شوہر اور اس کے بیٹے
نے اس کی تصدیق نہ کی تو وہ باندہ نہ ہوگی۔ ط۔ س۔

نمبر ۹۔ واضح ہو کہ حرمت مصاہرہ ثابت ہو جانے سے نکاح ختم نہیں ہوتا اسی بناء پر اگر اس سے وطی ہو جائے تو حد زنا لازم
نہیں ہوگی اگرچہ چاہتا ہو۔ م۔ ہ۔

واذا طلق امراته طلاقاً بائناً او رجعياً لم یجزلہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدلتها وقال الشافعی انکانت
العدة عن طلاق بائن او ثلث یجوز لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالا للقاطع ولہذا لوروطیہا مع العلم بالحرمة یجب
الحدولہ ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامہ کالنفقة والمنع والفراش والقاطع تاخیر عملہ ولہذا بقی القید والحد
لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارة کتاب الحدود یجب لان الملك قد زال فی حق الحل فیتحقق
الزنا ولم یرتفع فی حق ما ذکرنا فیصیر جامعاً.

ترجمہ۔ اور جس کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا رجعی دی ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کی عدت ختم ہونے سے
پہلے اس کی بہن سے نکاح کرے۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ اگر طلاق بائن یا تین طلاقیں کی عدت ہو تو جائز ہوگا کیونکہ ان دونوں
طلاقیں سے نکاح کا تعلق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلانے کی ہے۔ اسی لئے اگر اس سے حرمت جانتے ہوئے
بھی وطی کر لے گا تو اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہلے نکاح کا تعلق اس وقت باقی رہتا ہے کیونکہ اس کے
بعض احکام باقی رہتے ہیں مثلاً اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور عورت کو باہر نکلنے سے ممانعت ہوتی ہے۔ اور اس کا بچہ صحیح النسب
ہو تلحہ اور قاطع کا عمل موخر ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہے اور حال یہ ہے کہ کتاب الطلاق کی عبارت سے اشارہ ملتا ہے
کہ اس پر حد واجب نہیں ہوگی لیکن کتاب الحدود کی عبارت سے حد واجب ہے۔ اس لئے کہ حلال ہونے کے بارے میں اس کی
ملکیت زائل ہوگی

معنی اس لئے زنا محقق ہو جائے گا۔ لیکن جو باتیں ہم نے بیان کیں ان کے بارے میں نکاح ختم نہیں ہوا ہے۔ تو وہ جمع کرنے والے ہو
جائے گا۔

توضیح: عدت کی حالت میں بیوی کی بہن سے نکاح کرنا، آئمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

واذا طلق امراته طلاقاً بائناً او رجعياً لم یجزلہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدلتها الح
اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دیدے خواہ بائن ہو۔ ف ایک ہو یا دو بائن کی صفت کے ساتھ یا تین طلاقیں دیں یا طلع وغیرہ
اور رجعی الخ یا طلاق رجعی دی۔ ف جو تین سے کم ہو اور اس میں بائن کی صفت نہ ہو۔ تو تمام صورتوں میں وہ عدت طلاق میں ہو
گی۔ م۔ اسی طرح جب نکاح فاسد یا شبہ کی وطی کی عدت میں ہو۔ لم یجزلہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدلتها تو اس مرد

کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے یہاں تک کہ عدت گزارنے والی کی عدت گزر جائے۔ ف جی اس کے بعد اس کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے۔ اور یہی حکم اس کی خالہ، دور پھوپھی وغیرہ کا بھی جن کو اکٹھے کرنا حرام ہے۔ اور اگر یہ عدت میں رہنے والی چار بیویوں میں سے ایک ہو تو اس کی جگہ پر کسی اور سے نکاح کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ الکافی۔ ھ۔ کیونکہ جب تک عدت باقی ہے اس کا نکاح پورے طور پر ختم نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ نکاح کا کچھ اثر اب باقی نہ ہو۔

وقال الشافعی انکحت العدة عن طلاق بانث اوثلث یحوز لانقطاع النکاح بالکلیۃ الح
اور شافعی نے کہا ہے۔ ف کہ اس میں تفصیل ہے۔ جی اگر وہ طلاق بائن یا تین طلاقوں کی عدت میں ہو۔ یعنی یہی طلاق جس میں رجعت نہیں ہو سکتی ہو۔ تو جائز ہے ف کہ وہ شخص معتدہ کی بہن سے نکاح کرے۔ لانقطاع کیونکہ اس کا نکاح مطلقاً ختم ہو چکا ہے۔ (اس لئے یہ جائز ہے) تاکہ قاطع تعلق کو ختم کرنے والی چیز یعنی طلاق کو عمل دیا جائے۔ ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہو تو اس کا عمل و اثر ہونا چاہئے۔ ولہذا اسی مکمل طور پر تعلق ختم ہو جانے کی وجہ اگر مرد نے اپنی نہ بیوی کے ساتھ وطی کی اور اسے اس کا حرام ہونا معلوم ہے تو اس پر حد زنا واجب ہوگی۔

ولما ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامہ کالفقہ والممنوع والهراش الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عورت کا نکاح اب تک باقی ہے کیونکہ نکاح کے کچھ احکام اب بھی باقی ہیں۔ جیسے اس کا نفقہ مرد کے ذمہ ہونا۔ اور عورت کو گھر سے نکلنے کی اجازت نہ ہونا۔ اور اگر اس سے ان دنوں بچہ ہو جائے تو اس جائز اور صحیح النسب کہنا۔ ف یہاں تک کہ اگر طلاق کے بعد دو برس کے اندر بھی اسے بچہ پیدا ہو تو اس مرد کے نسب سے اس بچہ کو تسلیم کرنا۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ پھر تو قاطع یعنی طلاق کا کچھ بھی اثر نہ ہوا۔ جواب یہ کہ فوراً ہو جانا ضروری نہیں ہے۔

والقاطع تاحر عمہ ولہذا بقى القید والحد لا یحب علی اشارة کتاب الطلاق الح
اور قاطع کا عمل مؤخر ہو گیا۔ اسی وجہ سے نکاح کی قید باقی ہے۔ ف کہ عورت اپنی عدت کی جگہ سے باہر قدم نہیں نکال سکتی ہے۔ اب اگر یہ وہم ہو کہ نکاح باقی رہنے کی صورت میں وطی کر لینے پر حد زنا کیوں واجب ہوتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ وطی اس کے لئے حرام نہیں ہے۔ والحد لا یحب علی اشارة کتاب الطلاق الح حال یہ ہے کہ کتاب الطلاق سے اس بات کی طرف اشارہ پیدا جاتا کہ حد واجب نہ ہوگی، لیکن کتاب الحد وکی صریح سے حد واجب ہوتی ہے۔ ف اور ہم نے مانا ہے کہ حد واجب ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ نکاح بالکلیہ اور مطلقاً ختم ہو گیا ہے۔

لان المملک قد زال فی حق الحل فیستحق الرءاء الح
اس لئے کہ وطی حلال ہونے کے بارے میں علیت ختم ہو گئی اس لئے زنا ثابت ہو گیا۔ ف بشرطیکہ اس مسئلہ کو جانتا بھی ہو۔ ولم یوتفع فی حق ما ذکرنا اور بتائی ہوئی صورتوں میں نکاح ختم نہ ہوا۔ ف یعنی اسے عدت میں نفقہ دینا۔ اس کا گھر سے نہ نکلنا۔ اور بچہ ہونے سے اسی مرد کا تسلیم کیا جانا۔ کہ ان مسائل میں اس کا نکاح باقی مانا جاتا ہے۔ فیصیر حامعاً تو وہ شخص جمع کرنے والا ہو جائے گا۔ ف اگر مرد اپنی مطلقہ معتدہ کی بہن سے نکاح کر لے تو وہ نکاح میں دو بیویوں کو جمع کرنے والا ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ حرام کام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک اعتبار سے نکاح باقی ہے تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہوتی چاہے اگرچہ حرام ہونے کا اسے علم بھی ہو۔ کیونکہ شبہ حد کو ساقط کر دیتا ہے۔ اگر ایک ساتھ ایسی دو عورتوں سے نکاح کیا جن میں سے ایک تو اس کے لئے حلال ہو مگر دوسری حرام مثلاً موجودہ بیوی کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جس کا ایک ساتھ ہونا جائز نہیں ہے۔ یا مرد کی پھوپھی وغیرہ جو ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو تو قرابت کی وجہ سے ہو یا لہذا دی رشتہ سے یا وہ خود شوہر وان ہو یا بت پرست ہو۔ غرض کہ دوسری اس پر کسی وجہ سے بھی حرام ہو اگرچہ ایک ہی ساتھ دونوں کا ایجاب و قبول ہو اور وہ تو ان میں سے جو حلال ہو تو اس کا نکاح صحیح اور دوسری کا باطل ہو گا۔ اور جو اسے نفقہ بطور مہر ملے پایا ہو وہ سب اسی عورت (حلال) کا ہو گا۔ لتتین۔ اب اگر اس نے اس عورت

سے بھی ہمبستری کر لی تو مبسوط میں ہے کہ اس کے لئے مہر مثل لازم آئے گا خواہ جتنا بھی ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔
ولا یتزوح المولیٰ امته ولا المرأة عبداً لان النکاح مایشرع الا بمشرا بثمرات مشترکة بین المتناکحین
المملوکیة تنافی المالیة فیمتنع وقوع الثمرة علی الشریکة ویجوز تزوج الکتابیات لقوله عالی والمحصنات
بن الدین اوتوا الکتاب ای المعافئ ولا فرق بین الکتابیة الحررة و الامة علی مانیس ان شاء الله
ترجمہ۔ اور نہ شادی کرے مولیٰ اپنی باندی سے اور نہ عورت اپنے غلام سے اس لئے کہ یہ نکان تو اس طریقہ سے جائز کیا گیا
ہے کہ اس سے جو فائدے اور نتیجے ہوں وہ ان دونوں نکاح کرنے والوں کے درمیان ہوں۔ حالانکہ مالک و مموک ہونے کے
تعلق ہونے میں بہت منفات اور دوری ہے۔ اس لئے شرکت کے طور پر دونوں میں نتیجہ اور فائدہ حاصل ہونا ممکن ہے۔ اور
کتابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ حلال کی گئیں تمہارے لئے اہل کتاب میں سے محصنات
یعنی پاک دامن عورتیں اور کتابیہ خواہ آزاد ہو یا باندی ان میں کوئی فرق نہیں ہے (یعنی دونوں برابر ہیں) جس کی وجہ ہم انشاء اللہ
عن قریب بیان کریں گے۔

توضیح: اپنی باندی یا اپنے غلام اور کتابیہ سے نکاح کرنے کا حکم

ولا یتزوح المولیٰ امته ولا المرأة عبداً لان النکاح مایشرع الا بمشرا بثمرات مشترکة الخ
اور مرد مولیٰ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی باندی سے اپنا نکاح کرے۔ اور نہ ہی مالکہ عورت کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے
غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملکیت پوری ہو یا ناقص ہو۔ ف۔ یعنی ان دونوں میں مالک اور مموک کا بھی تعلق باقی رہے پھر نکاح بھی
ہو جائے کہ ایسا نکاح باطل ہے نہ حرام۔ دگنہ۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر نکاح کر لیا گیا تو اس کا کوئی اور کسی قسم کا اعتبار نہ ہوگا۔
جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ مہنتہ اگر پہلے آزاد کر دے اور بعد میں نکاح تو جائز ہوگا۔

لان النکاح مایشرع الا بمشرا بثمرات مشترکة بین المتناکحین الخ
کیونکہ نکاح تو اس لئے مشروع ہوا ہے کہ اس سے ایسے فائدے حاصل ہوں جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہوں۔ ف۔ و
اس طرح دو اجنبی آدمی ایک معاہدہ کے ساتھ مل کر اپنے اپنے اختیار سے فائدہ حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے
سوا مالک اور مملوک کے درمیان ممکن نہیں ہے۔ والمملوکیة تنافی المالیة حالانکہ مموک اور مالک ہونے میں باہم
منفات ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ مالک کو پورا اختیار ہوتا ہے مگر مموک کو کچھ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ فیمتنع وقوع الثمرة
علی الشریکة نتیجہ کے طور پر شرکت کر کے کچھ بھی نفع حاصل کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ ف۔ اس لئے ان کے درمیان نکاح بکار
ہوگا۔ اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی قول ہے بلکہ اسی پر اجماع ہے۔ یہ بات ابن المنذر نے ذکر کی ہے۔ واضح ہو کہ جس نے باندی کو
اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دے کر آزاد کر کے اس سے نکاح کر لیا تو اس کے لئے دو گنا ثواب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے۔ م۔
فقہاء مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زمانہ میں بہتر یہ ہے کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کرینے کے بعد اس سے علی کرے تاکہ اگر وہ
حقیقت میں آزاد ہو تو وہ نکاح سے حلال ہو جائے۔ السراجیہ۔ ہ۔ ایسا کرنا بہتر ہے۔ لازم نہیں ہے۔

مسئلہ کی اصل وجہ یہ ہے کہ حلال باندیاں وہ ہیں جو جہاد میں باندی بن کر قبضہ میں آئیں۔ پھر اگر اس نے مالک سے اسکی اولاد
ہوئی تو وہ بھی اس مالک کی طرح آزاد ہوگی۔ اور دوسرے سے نکاح کے بعد اسکی اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کی طرح اس کے مالک کی
مملوک ہوگی۔ پھر اکثر ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ذمی کافروں کی اولاد بھی لونڈیوں کی طرح فروخت کر دی جاتی ہے حالانکہ ایسا کرنا غلط
ہے۔ اسی لئے دل کو اطمینان دلانے کے خیال سے بہتر یہ ہے کہ مالک پہلے اس سے نکاح کر لے۔ اگرچہ نکان کے حقوق ثابت
نہیں ہوں گے۔ اور بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ چار آزاد بیویوں کی موجودگی میں اس باندی سے نکاح کر کے

پانچویں نمبر انے میں کچھ احتیاط نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔

ویجور تزوج الکتابیات لقوله تعالیٰ ﴿والمحصنات من الذین اتوا الکتاب﴾ ای العفاف الخ
ائمہ اربعہ کے اجماع کے ساتھ کتابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مسلمان عورت کو کسی کتابی مرد کے نکاح
میں دینا بالجماع جائز نہیں ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ وہ آزاد ہو یا باندی ہو۔ لقوله تعالیٰ اس فرمان باری
تعالیٰ ﴿والمحصنات من الذین اتوا الکتاب﴾ ای العفاف ولا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ و الامۃ علی مابین ان
شاء اللہ کی وجہ سے یعنی تمہارے لئے محصنہ عورتیں اہل کتاب میں سے حلال کی گئیں۔ العفاف یعنی پاکدامن عورتیں۔ ف۔
یعنی جو بدکارہ اور چھپ چھپا کر دوسروں سے ناجائز تعلقات رکھنے والیاں نہ ہوں۔ ولا فرق انک اور کتابیہ عورتوں میں خواہ آزاد ہو یا
باندی کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ ف۔ مگر اس میں اختلاف ہے۔ ج۔

ولایحور تزوج المجوسیات لقوله علیه السلام سنوا بہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا اکلہ
ذمانہم قال ولا الوثنیات لقوله تعالیٰ ﴿ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمنن﴾ ویجور تزوج الصابیات ان کانوا
یومنون بدین ویقرون بکتاب لانہم من اہل الکتاب وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لہم لم تجز
ماکنتہم لانہم مشرکون والخلاف المنقول فیہ محمول علی اشتہاد مذہبہم فکل اجاب علی ما وقع عندهم
وعلی ہذا حال دینہم

ترجمہ۔ اور مجوسیہ عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے کہ تم ان سے
کتابیوں جیسا سلوک رو سوائے اس کے کہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو۔ اور ان کے ذبیحوں کو نہ کھاؤ۔ فرماید۔ اور وثنیات سے
بھی نکاح نہ کرو۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان سے آئیں۔ اور
صابیات سے نکاح کرنا جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ قوم دین پر ایمان رکھتی ہوں اور کتاب کا اقرار کرتی ہوں۔ کیونکہ یہ قوم
بھی اہل کتاب میں سے ہے۔ اور اگر وہ قوم ستاروں کی عبادت کرتی ہو اور ان کے پاس کتاب آسمانی نہ ہو تو ان سے نکاح کا تعلق کرنا
جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ لوگ مشرک ہیں۔ اس مسئلہ میں جو اختلاف فقہاء منقول ہو وہ اس بناء پر ہے کہ ان کے صحیح مذہب کے
بارے میں اشتباہ ہے اس لئے جن کے سامنے جو بات آئی اسی کے مطابق جواب دیا ہے اور یہی حال ان کے ذبیحہ کے بارے میں
بھی ہے۔

توضیح: مجوسیہ، وثنیہ اور صابیہ عورتوں سے نکاح کرنے کا حکم

ولایحور تزوج المجوسیات لقوله علیه السلام سنوا بہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا اکلہ
ذمانہم قال ولا الوثنیات لقوله تعالیٰ ﴿ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمنن﴾ ویجور تزوج الصابیات ان کانوا
یومنون بدین ویقرون بکتاب لانہم من اہل الکتاب وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لہم لم تجز
ماکنتہم لانہم مشرکون والخلاف المنقول فیہ محمول علی اشتہاد مذہبہم فکل اجاب علی ما وقع عندهم
وعلی ہذا حال دینہم

قال ولا الوثنیات لقوله تعالیٰ ﴿ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمنن﴾ الخ
اور بت پرست عورتوں سے بھی نکاح جائز نہیں ہے۔ اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ولا تنکحوا المشرکات

یعنی یوم من۔ یعنی تم شرک کرنے والی عورتوں سے نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ بیان نہ لے سکیں۔ فہما گیا ہے کہ یہودیہ اور مرانیہ بھی مشرک ہے۔ اس لئے اس سے بھی نکاح نہیں ہونا چاہئے۔ جواب دیا گیا ہے کہ اس میں شک ہے کہ یہ قوم پوری مشرک نہیں ہوتی ہے۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کے حق میں کفر صریح اور شرک بدیہی ہے۔ اور صورت یہ ہے کہ بدشعبہ یہ مشرک ہے۔ اہل کتاب سے نکاح جائز ہونے کا حکم نص خاص سے ثابت ہوا ہے۔ اور وہ عرب کے بت پرستوں میں سے نہیں ہیں۔ اس لئے ان کے سوا اور کسی سے نکاح جائز نہیں ہوا۔

و یحوو تروح الصابیات ان کانوا یومون بدین ویقرون بکتاب لانہم من اہل الکتاب الح
اور صابیہ عورتوں سے نکاح کرینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین سادی کو مانگی اور کسی آسمانی کتاب کا اقرار کرتی ہو۔ فہ
و نکہ اس میں شک ہے۔ پس اگر کسی دین اور کتاب آسمانی کی اقرار کرنے والی ہوں تو ان سے نکاح کا تعلق تو مکرنا جائز ہوگا۔ ان
مالوا یومون بدین ویقرون بکتاب۔ کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے ٹھہرے۔

وان کانوا یعدون الکواکب ولا کتاب لہم لم یحرم ما کتبتہم لانہم مشرکون الح
اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہو اور اس کے لئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو۔ فہ جیسا کہ ان کا حال بیان کیا گیا ہے لہ
بحرم ما کتبتہم لانہم مشرکون تو ان سے باہم نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مشرک ثابت ہوئے۔ فہ اس جگہ باہم نکاح
سے مراد صرف ان کی عورتوں سے نکاح کرنا ہے۔ ورنہ مسلمہ عورت سے ان کا نکاح تو باخلاف حرام اور بائس ہے۔

والحلاف المقول فیہ محمول علی اشتہاد مدہم فکل احاب علی ما وقع عنہم الح
اور ان کے بارے میں جو اختلاف نقل کیا گیا ہے وہ ان کے مذہب کے بارے میں اشتہاد ہونے پر محمول ہے۔ فہ چنانچہ امام
وحفیہ کے نزدیک ان کا کتابی ہونا ظاہر ہوا تھا اس لئے انہوں نے ان سے منکحت کو جائز کیا۔ لیکن صاحبین نے نزدیک اس سے
رف ثابت ہوا تو انہوں نے کہا کہ جائز نہیں ہے۔ فکل احاب علی ما وقع عنہم و علی ہذا حل دیحتہم پس ہ
بامام کے نزدیک جو حق ثابت ہوا اسی کے مطابق فیصلہ بنایا۔ اور اسی اختلاف کے مطابق صابیوں کے ذہن کے ہوئے چنانچہ امام
لم ہے۔ فہ مگر اس مترجم کے نزدیک امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ سمجھ میں آتی ہے جو اگرچہ کسی دوسری کتاب میں نظر نہیں آتی۔
فرمان باری تعالیٰ میں ﴿ان الدین امنو والدین ہادو والصداری والصابین﴾ الایہ ان میں سے ہ ایک کو فرمایا کہ جو یہ
من اور قیامت کے دن پر ایمان آیا اور نیک کام کئے اس کو اپنا ثواب ہے۔ اس سے گریہ مراد ہو کہ بالفعل صابیوں کو پچھ کوئی بھی
ہودی نہیں رہا بلکہ ان الدین امنو میں داخل ہو گیا۔ اس کے علاوہ صرف ان کی ہی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی۔ بدیہی
ند و بدھ وغیرہ سب کا بھی حکم ہو گا کہ جو ایمان لائے وہ جنتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امت کی مراد یہ ہے کہ ان متوں میں سے جو امت اپنے اپنے وقت میں پورے ہو جائیں گی وہ جنتی
ہے۔ اس بیان سے یہودیہ کے اس قول کا رد ہو گیا کہ جنت صرف یہودیوں کے ہے۔ اس طرح یہ معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل
سالم وہی معتبر ہے جو کتاب الہی اور پیغمبر پر ہو۔ اور یقیناً صاحبین بھی اہل کتاب میں سے ایک امت ہے۔ اس لئے یہ امام ابو حنیفہ
کے دعویٰ کی بہترین دلیل ہوئی۔ اور اس مسئلہ میں اصح قول ابو حنیفہ کا ہے کہ صابیہ کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے۔ لیکن مکر وہ ہے۔ جیسا
کہ کافی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چند ضروری مسئلے

نمبر ۱۔ جس عورت کا باپ یا ماں کتبی ہو تو اس کا حکم بھی اہل کتاب کا ہوگا۔ ابدال
نمبر ۲۔ اگر کتبیہ مجوسیدہ ہو گئی تو اس کا نکاح مہر کے ساتھ باطل ہوگا لیکن اگر یہودیہ یا نصرانیہ ہو گئی تو نہیں۔ مجوسیدہ۔ س۔

نمبر ۳۔ اگر کوئی مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اس کا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے بھی جائز نہیں ہو گا۔ جیسے کسی مرتد مرد کا نکاح باطل ہے کیونکہ اس کا کوئی صحیح عقیدہ نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اس مسئلہ کی مزید تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

نمبر ۴۔ مجوسیہ و بت پرست میں آفتاب اور ستارے وغیرہ پوجنے والے اور دہریہ و زندقہ و باطنیہ و بابائیہ اور ہر وہ مذہب جس کی تکفیر کی جائے اس میں داخل ہیں۔ نفع میں مترجم کہتا ہوں کہ نیچر یہ اور بودھ اور رواقض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں ان میں سے کسی کے ساتھ نکاح کا تعلق کرنا جائز نہیں ہے۔ اور معتزلہ اور شیعہ امامیہ وغیرہ کی لڑکیوں سے کراہت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے۔ اس جائز ہونے کو شامی صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔

نمبر ۵۔ جو عورت کسی کی منکوحہ یا حاملہ یا اس کی عدت و فوات یا طلاق یا نکاح فاسد یا اس سے کسی نے شبہ میں دہلی کی ہو اس سے اس کی عدت ختم ہونے یا وضع حمل سے پہلے نکاح جائز نہیں ہے البتہ اس کے بعد ہو سکتا ہے۔ ہ۔ ب۔ م۔
نمبر ۶۔ جس بیوی کو کوئی تین بر اطلاق دے چکا ہو اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس سے حلال ہو جائے۔ اور باندی کی صورت میں صرف دو طلاقیں کے بعد ہی حلالہ لازم ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اسے خرید لے یا آزاد کر دے تو بھوکا نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ق۔ س۔ ہ۔ ع۔ امام ابو حنیفہؒ کی بہترین دلیل۔

قال ویجوز للمحرم والمحرمة ان یتزوجا فی حالة الاحرام وقال الشافعی لا یجوز وترویج الولی المحرم ولینہ علی هذا الخلاف له قوله علیہ السلام لا یسکح المحرم ولا یسکح ترجمہ۔ اور محرم مرد اور محرمہ عورت دونوں کے لئے یہ جائز ہے کہ احرام کی حالت ہی میں نکاح کر لیں۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہ ہو گا۔ اور احرام کی حالت میں رہتے ہوئے کسی لہجہ ولی کو اپنی ولیہ کے نکاح کرانے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ان کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ محرم نہ اپنا کسی سے نکاح کرے اور نہ دوسرے کسی کا نکاح کرے۔ ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل ہے کہ آپؐ نے اپنا نکاح حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے اپنے احرام کی حالت میں کیا ہے۔ اور وہ جو روایت کی ہے و ح۔ کرنے پر محمول کیا جائے گا (صرف نکاح کرنے پر نہیں)۔

توضیح: محرم اور محرمہ یعنی جو احرام کی حالت میں ہو اس کے نکاح کی بحث دما کل کی تحقیق اور ان میں توفیق

قال ویجوز للمحرم والمحرمة ان یتزوجا فی حالة الاحرام الح اور جو مرد احرام باندھے ہوئے ہو اور جو عورت احرام باندھے ہوئے ہو دونوں احرام کی حالت میں عقد نکاح کر سکتے ہیں۔ لیکن فوراً ہی و طہ نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لا یجوز الح اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اب نکاح ہی جائز نہیں ہے یہاں تک کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا، اسی لئے فرمایا

وترویج الولی المحرم ولینہ علی هذا الخلاف له قوله علیہ السلام لا یسکح المحرم ولا یسکح ترجمہ۔ اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کے نکاح میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ف یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر ہمارے نزدیک جائز ہے۔ لہ قولہ علیہ السلام امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جو آدمی محرم ہو وہ نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جائے۔ اس کی روایت مسم نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کی ہے۔ جواب یہ ہے کہ احرام سے مراد عقد خرید و فروخت اور نکاح نہیں ہے بلکہ نکاح بمعنی و طہ ہے۔ کیونکہ لفظ نکاح خت اور قرآن میں و طہ کے معنی میں آیا ہے اور اس حدیث سے بھی یہی مراد

ہے۔ یعنی جو مرد محرم ہو وہ وطی نہ کرے اور جو عورت محرمہ ہو اس سے بھی وطی نہ کی جائے۔

ولنا ماروی انہ علیہ السلام تزوج بمیمونۃ وهو محرم ومارواه محمول علی الوطی الخ
حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اپنے احرام میں ہونے کی حالت میں نکاح کیا ہے۔ ف یہ حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مشہور حدیث کی قسم سے ہے۔ ومارواه محمول الخ اور شافعی نے جس حدیث کی روایت کی وہ وطی پر محمول ہے۔ ف یعنی اس میں بھی لفظ نکاح وطی کے معنی میں ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مسلم و ابوداؤد کی روایت میں کچھ زائد بھی ہے یعنی محرم مٹکنی نہ کرے۔ اور احمد نے یہ بھی زیادہ کیا ہے کہ محرم مکہ میں مٹکنی نہ کرے۔ جواب یہ ہے کہ اس جگہ کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پر تمام آئمہ ستہ متفق ہیں اور یہ مشہور کے قریب ہے۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا ہے۔ اور سبکی بن سعید و احمد نے مطر کو ضعیف کہا ہے۔ اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ طحاوی نے کہا ہے کہ آئمہ حدیث کے نزدیک مطر کی حدیث حجت کے لائق نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اس کو مرفوع کرنا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی نسبت کرنا مطر کی غلطی ہے۔

خطابی نے کہا ہے کہ بہتر جواب یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث نہی تنزیہی پر محمول کیا جائے۔ یعنی احرام کی حالت میں ایسے کاموں میں مشغول نہ ہوں۔ اس بناء پر اگر محرم نے عقد نکاح کیا تو باوجود حنیفہ و شافعی کے نزدیک یہ صحیح ہو گا۔ البتہ مالک نے اسے فاسد کہا ہے۔ لیکن ان کے خلاف یہ حدیث دلیل ہے۔ مع۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا جو بعضوں نے روایت کی ہے کہ میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آپ نے اس وقت نکاح کیا جبکہ آپ حلال (بغیر احرام) تھے اس سے ثابت ہوا کہ نکاح بمعنی وطی اور جماع ہے۔ چنانچہ بخاری نے یہی حدیث اس طرح روایت کی ہے کہ آپ نے میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس حال میں نکاح کیا کہ آپ احرام کی حالت میں تھے اور ان کے پاس خلوت میں گئے (زفاف کیا) اس حال میں کہ حلال تھے۔ الخ۔ م۔

و یجوز تروح الامة مسلمة كانت او کتابية الخ

اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ یعنی غیر کی باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ مسلمۃ کانت او کتابیۃ خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو۔ ف اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكَ طَوْلًا اَنْ يَكْحَ الْمَحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ اِيْمَانُكُمْ﴾ الا یہ۔ یعنی تم میں سے جو کوئی مومنات محصنات سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ایسی عورتوں سے نکاح کر لے جن کے تمہارے ہاتھ مالک ہوئے ہیں۔ الخ اس سے مقصود بہتری کی صورت بتانی ہے جو از کا حکم بتانا نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری آیتوں میں مطلقاً جواز کا حکم بتایا گیا ہے۔ جیسے فانکحوا ما طاب لکم۔ یعنی جو عورت تم کو پسند آئے اس سے نکاح کرو۔ اسی طرح دوسری آیت ہے ﴿اَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذٰلِكُمْ﴾ اسی جیسی دوسری نصوص بھی ہیں۔ جو مطلق نکاح کی اجازت دیتی ہیں۔ لیکن جبکہ غیر کی باندی سے نکاح کرنے سے اس سے جو اولاد ہو گی وہ بھی اس باندی کے مالک کی مملوک ہو جائے گی۔ اسی لئے ارشاد فرمایا اور آخر میں فرمایا وان تصبروا و اخیر لکم یعنی تم اگر اپنے آپ پر قابو رکھو تو تمہارے لئے بہتر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو۔

وقال الشافعی لا یجوز للحران یتزوج بامۃ کتابیۃ لان حواز نکاح الائمة ضروری عنده لما فیہ من تعریض الجزء علی الرق وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة ولهذا جعل طول الحرية مانعاً عنه وعندنا الحواز مطلق لا طلاق المتقضى وفيه امتناع عن تحصیل الجزء الحر لا اراقه وله ان لا یحصل الاصل فیکون له ان لا یحصل الوصف۔ ترجمہ۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ آزاد کے لئے کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک باندیوں سے نکاح کا حکم انتہائی مجبوری کی صورت میں ہے کیونکہ باندی سے نکاح سے (ہونے والی اولاد) جزء کو غلامی کے لئے پیش کرنا

لازم آتا ہے۔ اور وہ مجبوری کسی مسلمہ باندی سے نکاح کر لینے سے پوری ہو جاتی ہے۔ اسی بناء پر آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت کو باندی سے نکاح کرنے کے لئے مانع بتایا گیا ہے۔

اور ہمارے نزدیک باندیوں سے نکاح کرنے کی اجازت مطلقاً ہے مقتضی کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور ایسا کرنے میں سزاوار لا حاصل کرنے سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ اس کو غلام بنانا حالانکہ آدمی کو اس بات کا شرعاً اختیار دیا گیا ہے کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے تو اس کو یہ بھی اختیار ہو کہ ایسی صفت کی اولاد حاصل نہ کرے جو آزاد ہو۔

توضیح: کتبہ باندی سے آزاد آدمی کا نکاح جائز ہے یا نہیں
امام شافعی کا دعویٰ اور دلیل۔ احناف کی دلیل

وقال الشافعی لا يجوز للحر ان يتزوج بامه كتابية لان حوازا نکاح الاماء ضروری عندہ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لہذا فیہ من تعریض الجزء علی الرق کیونکہ باندی سے نکاح کرنے میں اپنے جزو (ہونے والی اولاد) فرزند کو غلام بننے پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ ف کیونکہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شریعت میں غیر کی (باندی کے مالک) کی مملوک ہوگی۔ سوائے اس کے جو خود مالک سے پیدا ہو۔ اور جب اپنے بچے کو غلام بننے کے لئے پیش کرنا جائز اور ممنوع ہے تو وہ نکاح ہی جائز نہ ہو گا مگر جبکہ انتہائی مجبوری اور لاچار رہی ہو۔ وقد ابدعت الصرورة بالمسلمة جبکہ مسلمہ باندی سے نکاح کر لینے میں وہ انتہائی مجبوری دور ہو جاتی ہے۔ ف اس لئے کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ رہا۔

ولهذا جعل طول الحرية مانعاً من وعدنا الحوازا مطلق لا طلاق المتقضي الح

اسی لئے اس سے بھی ممانعت لازم آجاتی ہے جبکہ کسی آزاد عورت سے نکاح کر لینے کی حد حیت پائی جائے۔ ف یعنی چونکہ باندی سے نکاح کرنے سے اپنی ہونے والی اولاد کی خرابی لازم ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ شرط کی گئی ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کرو۔

اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو تو مت

کرو۔ پھر جب ضرورت پڑی تو مسلمہ باندی سے پوری ہو گئی۔ اسی لئے من فیتاکم یعنی اپنوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے نکاح کر لو۔ اس لئے کتابیہ جائز نہ ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ اس آیت میں بہتر صورت کا بیان ہے۔ اور اس کے علاوہ منع نہیں ہے۔ اور تم نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ اپنی رائے ہے۔

وعندنا الحوازا مطلق لا طلاق المتقضي وفيه امتناع عن تحصيل الحرية الحولا اراققه الح

اور ہمارے جو ز مطلقاً ہے کیونکہ اس کا تقاضا کرنے والے مطلق ہے۔ ف یعنی ﴿فانکحوا ما طالبتکم﴾ اور ﴿احل لکم ما وراء ذلك﴾ آیتیں اس بات کا تقاضا کر رہی ہیں کہ کوئی بھی عورت ہو مطلقاً جائز ہے۔ اس لئے باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ وہ کافروں کی مملوک ہو اس سے نکاح جائز ہے۔ م۔ اگر آزاد سے نکاح کی برکت ہو تو اس صورت میں مملوک سے نکاح مکروہ ہے۔ ابدالغ۔ اب یہ بات کہ اولاد کو غلام بنانا تو یہ لازم نہیں بلکہ۔ وفيه امتناع عن تحصيل الحرية الحولا اراققه الح ایہ کرنے سے لازم آتا ہے آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا۔ اس سے اولاد کو غلام بنانا لازم نہیں آتا۔ بلکہ ناخ حالانکہ آدمی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اصل چیز یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے۔ فیکون له ان لا يحصل الوصف تو اسے اس بات کا بھی اختیار ہونا چاہئے کہ ایسی صفت کی اولاد جو سزاوار حاصل نہ کرے۔ ف پھر یہ جواب تو اصل اور بنیادی بات کی بناء پر ہے۔ اور اگر عوارض کا بھی خیال کر کے جواب دیا جائے۔ تو واضح ہو کہ کتابیہ خاص کردہ جو کسی کافر کی باندی ہو اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے۔ ہا کی نے فرمایا ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمان و کعب و طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا کیا تھا اس بناء پر ان پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نکاح ناراض ہونے لگے تو انہوں نے کہا اے امیر المؤمنین! آپ اتنے ناراض نہ ہوں۔ ہم ان کو چھوڑ دیتے ہیں۔

ولا یتزوج امة على حرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وهو باطلا فله حجة على الشافعي في تجويز ذلك للعبد وعلى مالك في تجويزه برضاء الحرة ولان للرق اثرافي تنصيف النعمة على مانقرره في الطلاق ان شاء الله فثبت به حل المحل في حالة الانفرا دون حالة الانضمام ويجوز تزوج الحرة عليها لقوله عليه السلام و تنكح الحرة على الامة ولانها من المحلات في جميع الحالات اذا لانصف في حقها.

ترجمہ۔ اور حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حرہ (آزاد بیوی) کے رہتے ہوئے کسی باندی سے نکاح نہیں کیا جائے اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی کے خلاف دلیل ہے اس کو غلام کے لئے جائز رکھتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک کے خلاف بھی دلیل ہے آزاد بیوی کی رضامندی سے جائز رکھنے میں۔ اور اس لئے بھی کہ کسی نعمت کو نصف کر دینے کے بارے میں غلامی کا خاص ایک اثر ہوتا ہے چنانچہ اس بات کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب الطلاق میں ثابت کر دیں گے اس بنام پر مملوکی کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی۔ جمع کی حالت میں نہ ہوگی۔ اور باندی بیوی کے رہتے ہوئے آزاد عورت سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کے رہتے ہوئے آزاد عورت سے نکاح کیا جاسکتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ حرہ تمام حالات میں حلال کی گئی ہے کیونکہ اس کے حق میں کوئی چیز آدمی کرنے والی نہیں ہے۔

توضیح: حرہ نکاح میں رہتے ہوئے باندی سے نکاح۔ ائمہ کا اختلاف

اور ان کی دلیلیں۔ باندی کا نکاح میں رہتے ہوئے آزاد سے نکاح۔ دلیل

ولا یتزوج امة على حرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة الخ
اور حرہ پر باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حرہ پر باندی سے نکاح نہیں کیا جائے۔ ف اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے۔ اس کی اسناد میں مظاہر بن اسلم ضعیف ہے۔ البتہ ابن جریر الطبری اور عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے حسن بصری سے اس کو اچھی اسناد سے مرسل روایت کیا ہے۔ جو ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے۔ اور اگر حدیث مذکور کو ہم ضعیف مان بھی لیں جب بھی ہمارے نزدیک قیاس کے مقابلہ میں ضعیف حدیث پر عمل بہتر ہے۔ جبکہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہی قول مروی ہے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرات علی و ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے اور یہ قول مکحول و سعید بن المسیب و طاؤس رحمۃ اللہ کا ہے۔ اس طرح امام شافعی اور مالک کا قول ضعیف ہو گیا۔ م۔ نفع۔

وهو باطلا فله حجة على الشافعي في تجويز ذلك للعبد وعلى مالك في تجويزه برضاء الحرة الخ
اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی کے خلاف اس کو غلام کے ساتھ جائز کرنے میں حجت ہے۔ ف یعنی شافعی حرہ پر قیاس کرتے ہوئے باندی سے نکاح کرنے کو جائز رکھتے ہیں۔ حالانکہ حدیث میں مطلقاً ممانعت ہے۔ و علی مالک الخ اور مالک کے خلاف دلیل ہے حرہ سے رضامندی حاصل کر کے نکاح کو جائز کہتے ہیں۔ ف یعنی مالک کے اپنے قیاس سے فرماتے ہیں کہ حرہ بیوی اگر راضی ہو تو اس کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کر لینا جائز ہے۔ حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے۔ اس لئے ہم حدیث کی دلیل سے اس کو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔

ولان للرق اثرافي تنصيف النعمة على مانقرره في الطلاق ان شاء الله الخ
اور اس دلیل سے کہ نعمت کو آدھا کرنے میں غلامی کا بڑا اثر ہوتا ہے انشاء اللہ اس بحث کو ہم پھر کتاب الطلاق میں بیان

کرینگے۔ ف چنانچہ سزا دیتے وقت آزاد کے مقابلہ میں اسے آدھے کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اور رجم بالکل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ اسے نصف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لہذا نعمت دینے میں بھی نصف ہی ملتے ہیں۔ اور حالتیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک صرف باندی سے نکاح کرنا۔ دوسری اس طرح سے کہ اس کے ساتھ حرہ بھی ہو۔ تو یہ بھی آدھی ہوگی۔

فیث بہ حل المحلیۃ فی حالة الانفراد دون حالة الانضمام الخ
اس لئے غلامی کے ساتھ میں جو محل میں ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں تو ثابت ہوگی لیکن دوسرے کے ساتھ جمع ہو کر نہیں ہوگی اس لئے پہلے سے موجود ہو یا اس کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہ ہوگا۔ لیکن باندی کے اوپر (یعنی اس باندی کے رہتے ہوئے) حرہ کا نکاح جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام و تنکح الحرۃ علی الامۃ الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کے اوپر حرہ سے نکاح کیا جاسکتا ہے۔ ف یہ نکاح ابن جریر الطبرانی کی اس حدیث کا ٹکڑا ہے جو اوپر گذر گئی ہے۔ المحلات فی جمیع الحالات اور اس دلیل سے کہ حرہ عورت تمام حالتوں میں حلال کی گئی ہے۔ ف یعنی چاہے تو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہے تو باندی کے ساتھ مذکر۔ المحلات فی جمیع الحالات اذا لامنصف فی حقہا کیونکہ حرہ کے حق میں کوئی چیز آدمی کرنے والی نہیں ہے۔ ف الی صل باندی کے رہتے ہوئے کے حرہ سے نکاح جائز ہے۔ اور بیان کئے ہوئے قانون سے یہ مسئلہ متفرع ہوا ہے۔

فان تزوج امة علی حرة فی عدة من طلاق بائن لم یجر عذابی حنیفة ویجوز عندہما لان هذا لیس بتزوج علیہا وهو المحرم ولهذا لو حلف لا یتزوج علیہا لم یحنث بهذا ولا یی حنیمة ان نکاح الحرۃ باق من وحہ لقاء بعض الاحکام فیبقى المع احتیاطا بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرہا فی قسمہا وللحر ان یتزوج اربعامس الحران والاماء و لیس لہ ان یتزوج اکثر من ذلك لقولہ تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع والتنصيص علی العدد يمنع الزیادة علیہ

ترجمہ۔ اگر کسی نے حرہ بیوی کی طلاق بائن کی عدت کے اندر کسی باندی سے نکاح کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح جائز نہ ہوگا لیکن صاحبین کے نزدیک جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ نکاح حرہ کے رہتے ہوئے نہیں ہوا ہے حالانکہ حرام تو یہی ہے۔ اسی بناء پر اگر اس نے یہ قسم کھ رکھی ہو کہ حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح نہیں کروں گا تو ایسے نکاح سے قسم میں دو حائث نہیں ہوگا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل ہے کہ حرہ کا نکاح ابھی تک کچھ باقی ہے۔ نکاح کے بعض احکام کے باقی رہ جانے کی وجہ سے تو احتیاطاً منع باقی رہے گا۔ برخلاف قسم کے کیونکہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ حرہ کی باری میں دوسری کسی کو داخل نہیں کرے گا۔ اور آزاد مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ چار عورتوں سے نکاح کرے جس طرح سے بھی ہو وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں۔ اور اس سے زیادہ سے نکاح اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم نکاح کرو عورتوں میں سے جو تم کو پسند آئیں دو دو، تین تین اور چار چار اس میں عدد کی تصریح ہو جانے کے بعد اس سے زیدتی منع ہوگی۔

توضیح: حرہ مطلقہ بائنہ کی عدت میں باندی سے نکاح کرنا۔ ائمہ کا اختلاف۔ دلائل

آزاد مرد بیک وقت چار عورتوں سے زیادہ خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں نکاح نہیں کر سکتا ہے

فان تزوج امة علی حرة فی عدة من طلاق بائن لم یجر عذابی حنیفة ویجوز عندہما الخ
اگر کسی نے حرہ مطلقہ بائنہ کی عدت میں کسی باندی سے نکاح کر لیا۔ ف یعنی حرہ بیوی کو طلاق بائن دی وہ ابھی عدت میں تھی کہ شوہر نے کسی کی باندی سے نکاح کر لیا۔ لم یجز الخ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ نکاح باندی کا حرہ کے نکاح میں رہتے ہوئے نہیں ہوا ہے۔ حالانکہ حرام بات تو یہی ہے۔

ولهذا لو حلف لا يتزوج عليها لم يحث بهذا الخ
اس بناء پر اگر یہ قسم کھار بھی ہو کہ وہ حرہ کے اوپر پابندی سے نکاح نہیں کرے گا۔ تو حرہ کے طلاق بائن کی عدت میں باندی کے نکاح سے قسم میں حاش نہیں ہو گا۔ ف کیونکہ حرہ کی موجودگی میں یہ نکاح نہیں ہوا ہے اس لئے جائز ہے۔

ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرۃ باق من وجہ لبقاء بعض الاحکام فیبقى المنع احتیاطا الخ
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے کچھ احکام (فقہ عدت وغیرہ) باقی رہ جانے کی وجہ سے اس لئے احتیاطاً منع باقی رہے گا۔ ف یعنی اس کی ممانعت باقی رہے گی کہ حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح نہ کرے۔ خلاف الیمین لان المقصود الخ برخلاف قسم کے کیونکہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ حرہ کی نوبت آنے پر دوسری کسی کو داخل نہیں کرے گا۔ ف جبکہ طلاق بائن دینے کی صورت میں اس کا یہ حق ختم ہو چکا ہے اس لئے اب وہ حاش نہیں ہو گا اگرچہ منع ہے خلاصہ یہ ہوا کہ یہ منع احتیاط کی بناء پر ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دے کر حرہ سے نکاح کر کے باندی سے رجعت کرے تو یہ جائز ہے۔ اللہ خیرہ۔ مسد حرہ کے نکاح رہتے ہوئے آزاد کتابیہ سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور وہ باری میں بھی برابر ہوگی۔ قاضی خان۔

وللحران يتزوج اربعاً من الحرات والاماء وليس له ان يتزوج اكثر من ذلك الخ
آزاد مرد کو یہ جائز ہے کہ چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کرے خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں۔ ف خواہ وہ سب آزاد ہوں یا سب باندیاں ہوں یا دونوں ہی ہوں و لیس له ان يتزوج الخ اور اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان سے زیادہ سے نکاح کرے۔ ف اس پر ائمہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے۔ ف اور اس زمانہ میں آزاد خیال لوگ جو اس کے خد ف کہتے ہیں اس پر کوئی توجہ نہیں دینی چاہئے۔ البتہ اگر باندیاں خواہ تعداد میں ہزاروں ہوں اور ان کو اپنے مصرف میں لائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ اگر کسی کے پاس ہزار باندیاں ہوں اور اس نے ان میں سے کسی سے رغبت کی اور کسی شخص نے اس پر مدت کی تو اس پر کفر کا خوف ہے۔ اور اگر کسی نے ایک بیوی کو تکلیف اور غم محسوس کرنے کے خیال سے دوسری شادی نہیں کی تو اسے اس کا ثواب ملے گا۔ اور اگر کوئی زائد نکاح کرنا چاہتا ہے تو چار تک کر سکتا ہے۔ اس سے زائد بالا جماع جائز نہیں ہے۔ لیکن روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ تک نکاح کرنے کو جائز کہا ہے۔ لیکن ان دونوں فرقوں کے اقوال مردود ہیں۔

لقوله تعالى ﴿فانکحو امطاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع﴾
اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فانکحو﴾ الایات یعنی نکاح کرو دو دو تین تین چار چار عورتوں سے۔ والتنصيص على العدد يمنع الزیادة علیہ۔ اور کسی عدد کو مکمل کر بیان کر دینے سے اس کی زیادتی منع ہو جاتی ہے۔ ف اس لئے چار سے زائد جائز نہ ہوگی۔ شیخ تحقیق نے کہا ہے اس آیت کا سیاق حلال عورتوں کے عدد کو بیان کرنے کا ہے اس سے عورتوں کے حلال ہونے کے بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں سے نکاح جائز ہونا تو خود ہی ہر شخص کو معلوم ہے۔ تو اس میں متعین تعداد بیان کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اتنی ہی تعداد میں عورتیں بیک وقت حلال ہو سکتی ہیں۔ اسی لئے ایک کا عدد ذکر نہیں کر کے دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا تو پہلے ہی معلوم تھا۔ اس لئے یہ بیان کیا کہ ہم نے حلال کر دیا ہے۔ اب تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد اس حال میں کہ وہ دو دو تین تین چار چار ہوں تو حلال کرنے کی حد اس عدد تک ٹھہری اب اس سے زیادہ نہیں پھر یہ بھی بتایا گیا کہ اتنی تعداد خواہ ایک ساتھ ہی ہو یا متفرق طور پر ہو جو پسند ہو۔

اور ترمذی نے غیلان بن مسلمہ کا قصہ بیان کیا ہے کہ وہ جب اسلام لائے تو ان کے پاس دس عورتیں تھیں اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان میں سے چار چھانٹ لو اور باقی کو چھوڑ دو۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ جہاں عدد کو اس طرح نقص کر کے بیان کیا گیا ہو جیسا اس جگہ احلال کی قید کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور مطالب السبب ہو تو وہاں اس منصوص اور متعین عدد سے زیادہ جائز نہیں ہوتا ہے۔ یہی حال اس آیت پاک والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثہ قروء میں ہے بخلاف اس فرمان

ہاری تعالیٰ جاعل الملئکة رسلاً اولی احتیاجه منی وثالث ورباع۔ کیونکہ وہاں انھما کے دلائل موجود نہیں ہے۔ اس طرح جن بچوں نے گواہی میں کلام کیا وہ تین ہیں لفظ حدیث سے حالانکہ جلال الدین سیوطیؒ نے دس یا زیادہ شمار کئے ہیں۔ اور سب سے زیادہ اقویٰ اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔

وقال الشافعی لا یتزوج الامه واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه ماتلوننا اذ الامه المنكوحه ینتظمها اسم النساء كما فی الظهار ولا يجوز للعبدان یتزوج اكثر من اثنين و قال مالكٌ یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة المحر عنه حتى ملكه بغیر اذن المولى ولنا ان الرق منصف فی تزوج العبداتین والحرا ربعا اظهار الشرف الحرية فان طلق الحرا احدی الاربع طلاقاً باننا لم یجزله ان یتزوج رابعة حتى تنقصی عدتها وفيه خلاف الشافعی وهو نظیر نكاح الاخت فی عدة الاخت

ترجمہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد (جیسے کہ مردار کی اجازت صرف ضرورت کے مطابق ہے) ایک باندی سے زیادہ نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا ایک مجبوری ہے۔ مگر اس دعویٰ کے خلاف ہماری دلیل وہ آیت پاک ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے۔ کیونکہ منکوحہ باندی پر بھی لفظ نساء شامل ہوتا ہے۔ جیسا کہ ظہار کے مسئلہ میں ہے۔ اور غلام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ دو عورتوں سے زیادہ سے نکاح کرے۔ اور لکھنے نے فرمایا کہ اس کے لئے اس سے زیادہ جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نکاح کے معاملہ میں ایک غلام بھی آزاد کے حکم میں ہے۔ یہاں تک کہ مالک کی اجازت کے بغیر بھی غلام کو نکاح کی اجازت ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلامی آدھا کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے ایک غلام دو عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے۔ جبکہ ایک آزاد مرد دو عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے یہ حکم آزادی کے اظہار شرافت کے لئے ہے۔ اب اگر آزاد مرد دو عورتوں میں سے ایک کو طلاق بائن دے دے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ اس کی عدت ختم ہونے سے پہلے ایک اور نکاح کر کے چوتھی پوری کرے۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ یہ نظیر ہے ایک بہن کی عدت کے اندر اس کی دوسری بہن سے نکاح کر لینے کی۔

توضیح: ایک آزاد چار اور ایک غلام دو تک نکاح کر سکتا ہے
اس سے زیادہ نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ ان کے دلائل

وقال الشافعی لا یتزوج الامه واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه ماتلوننا الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والحجة علیه ماتلوننا ان الح امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل وہ آیت ہے جس کی تلاوت ہم نے کر دی ہے۔ ف کیونکہ آیت پاک میں مخاطب لکم میں لفظ مخاطب عام مطلق ہے آزاد اور باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامه المنكوحه ینتظمها اسم النساء كما فی الظهار کیونکہ منکوحہ باندی کو نساء کا لفظ شامل ہے۔ ف جیسے حرہ کا شامل ہے۔ كما فی الظهار جیسے ظہار میں شامل ہے۔ ف ظہار کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کی مشابہت کو اپنی ماں کی بیٹہ سے مشابہہ کہے۔ تو شریعت نے اسے اس کہنے پر سزا دی ہے۔ الذین یظاهرون من نسائهم کہ جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں۔ اس میں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل نہ ہو تو لازم آئے گا کہ جو اپنی باندی بیوی سے ظہار کرے اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو حالانکہ بالاثاق اس پر ظہار کا کفارہ لازم ہے۔ اس لئے یہاں آیت نکاح میں بھی مرد جیسی عورت خواہ حرہ ہو یا باندی اس سے چار تک نکاح کر سکتا ہے۔ البتہ اس میں خطاب آزاد نکاح کرنے والوں کو ہے۔ کیونکہ

ولا یجوز للعبد ان یتزوج اكثر من اثنين و قال مالكٌ یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة الحر الخ
غلام کو دو عورتوں سے زائد نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ ف عطاءؒ نے کہا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسی

پر اجماع کیا ہے۔ الحلی لابن حزم، و قال مالک یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة الحر الخ کہ دو باندی سے زیادہ سے بھی نکاح جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک نکاح کے مسئلہ میں غلام بھی آزاد کے مرتبہ میں ہے۔ اسی لئے غلام اپنے مالک کی مرضی کے بغیر بھی اپنا نکاح کر سکتا ہے۔ ف کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ اور اس کا حق ہے۔ اور آدمی ہونے کے اعتبار سے اپنے مولیٰ کے برابر ہے۔

ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین والحر اربعاً اظہار الشرف الحرية الخ اور بیماری دلیل یہ ہے کہ غلامی آدھا کر دینے والی ہوتی ہے۔ اس لئے غلام دو عورتوں سے اور آزاد مرد چار عورتوں سے نکاح کر سکے گا۔ آزادی کی شرافت اور بزرگی کو ظاہر کرنے کے لئے۔ ف کیونکہ غلام بھی اس درجہ تک اسی وقت پہنچا جبکہ اس نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے خالق ہونے اور اس کی توحید سے کفر اور شرک کیا۔ اور آزاد شخص ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کو مخلوقات میں آقا بنایا۔ اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اس کو مومن کا بندہ اور غلام بنادیا۔

فان طلق الحواحدی الاربع طلاقاً بائناً لم یجزلہ ان یتزوج رابعة حتى تنقضى عدتها الخ پھر اگر آزاد نے چار بیویوں میں سے ایک کو یا غلام نے دو میں سے ایک کو طلاق بائن دے دی تو اس کو اس مطلقہ کی عدت ختم ہونے تک یہ جائز نہیں ہے کہ ایک اور عورت سے نکاح کرے۔ ف اسی پر تمام بڑے صحابہ کرام اور جمہور تابعین کا عمل ہے۔ مع۔ وفيه خلاف الشافعي اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ وہو نظیر نکاح الاخت فی عدة الاحت اور یہ نظیر ہے ایک کی عدت کے اندر اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی۔ ف کہ شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

قال وان تزوج حبلى من زنا جاز النکاح ولا یطأها حتى تضع حملها وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف النکاح فاسد وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالا جماع لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمة الحمل وهذا الحمل محترم لانه لا جنایة منه ولهذا لم یجز اسقاطه ولهما انها من المحلات بالص وحرمة الوطی کیلا یسقی ماؤہ زرع غیرہ والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء ولا حرمة للزانی فان تزوج حاملاً من السبی فالنکاح فاسد لانه ثابت النسب.

ترجمہ: کہنا۔ اگر کسی نے زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ لیکن اس حمل کے وضع ہونے تک اس سے وطی وغیرہ نہیں کر سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور محمد کا ہے۔ اور ابو یوسف نے کہا ہے کہ وہ نکاح فاسد ہو گا۔ اور اگر وہ حمل ایسا ہو جس کا نسب ثابت ہو تو نکاح بالا جماع باطل ہو گا۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح سے رکنا اس حمل کے احترام کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ یہ حمل بھی قابل احترام ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا اس میں کوئی قصور نہیں ہے۔ اسی احترام کی وجہ سے اس حمل کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ مزینہ حکم نص سے حلال عورتوں میں سے ایک ہے۔ لیکن اس سے وطی کو اس لئے حرام کہا گیا ہے تاکہ اس سے نکاح کرنے والا اپنے پانی سے دوسرے کی بھتی کو سیراب نہ کرے۔ اور جس کا نسب ثابت ہو اس سے رکنا نفقہ والے کے حق کی وجہ سے ہے۔ اور زانی کی کچھ حرمت نہیں ہے۔ پس اگر ایسی حاملہ سے نکاح کیا جس کو حریوں میں سے کوئی گرفتار کر کے لایا ہو تو وہ نکاح فاسد ہو گا کیونکہ اس کے حمل کا نسب ثابت ہے۔

توضیح: زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کرنے میں ائمہ کا اختلاف۔ اور ان کی دلیلیں

قال وان تزوج حبلى من زنا جاز النکاح ولا یطأها حتى تضع حملها الخ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے۔ ف امام شافعی کا یہی قول ہے۔

ولا یطأھا حتی تصع حملھا لیکن اس عورت سے وطی نہ کرے یہاں تک کہ اس کا بچہ پیدا ہو جائے۔ ف اسی طرح اس سے بوس و کنار ہاتھ لگانا وغیرہ بھی نہ کرے۔ ف۔ و هذا عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف النکاح فاسد یہ حکم امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک ہے۔ ف اسی پر فتویٰ ہے۔ الحیظ۔ و قال ابو یوسف لئلا یوسف ہے کہا ہے کہ یہ نکاح فاسد ہے۔ ف یہی قول زفر و ملک و احمد رحمہم اللہ کا ہے۔

وان کان الحمل ثابت بالنسب فالنکاح باطل بالا جماع الخ
اور اگر حمل ایسا ہو کہ جس کا نسب ثابت ہو تو بالا جماع نکاح باطل ہے۔ ف زنا کا حمل نہ ہو۔ اگرچہ شبہ کی وطی یا نکاح فاسد سے ہو یا مشترکہ باندی سے دعویٰ کے ساتھ ہو۔ م۔ اسی طرح اگر حمل اسی مرد سے زنا سے ہو تو نوازل میں لکھا ہے کہ بالاتفاق اس سے نکاح اور وطی وغیرہ سب جائز ہے۔ اور وہ نفقہ کی حقدار بھی ہوگی۔ ع۔ اس لئے اختلاف صرف اس صورت میں ہے جس میں زنا کا حمل اسی نکاح کرنے والے کا نہ ہو۔

لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمة الحمل وهذا الحمل محترم لانه لا جنایة منه الخ
ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کی مرنعت اصل میں حمل کے احترام کی وجہ سے ہے۔ ف اس لئے جہاں کہیں حمل محترم ہو گا وہاں نکاح باطل ہو گا۔ وهذا الحمل محترم لانه لا جنایة منه ولهذا لم یجز اسقاطه الخ اور یہ حمل زنا خود بھی محترم ہے۔ کیونکہ اس حمل میں اس بچہ کی طرف سے کوئی قصور نہیں ہے۔ اسی لئے اس کو ضائع کر دینے کی اجازت نہیں ہے۔ ف دوا کیا کسی اور ذریعہ سے۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ اس حمل کے اعضاء بدن کی بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں۔ اور اس زمانہ میں ہر صورت میں گرائنا جائز ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔

ولهما منها من المحلات بالنص و حرمة الوطی کیلا یسقی ماؤه درع غیرہ الخ
اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت حکم نص کے مطابق دوسری حلال عورتوں میں سے ایک ہے۔ ف یعنی فرمان باری تعالیٰ و حرمتہ الوطی الخ اور وطی حرام اس لئے ہے کہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی میں نہ ڈالے۔ ف جو کہ حدیث سے ممنوع ہے۔ اس لئے ہم نے نکاح تو جائز رکھا لیکن وطی حرام کر دی۔ اور جو حمل ثابت النسب ہو اس میں نکاح بھی ممنوع ہے و الامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء الخ اور ثابت النسب حمل میں وطی نطفہ والے کے حق کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ شرعاً وہی حقدار ہے۔ جبکہ زانی کا کچھ احترام نہیں ہے۔ ف کہ اس کا حق محفوظ رکھا جائے۔

فان تزوج حاملًا من السبی فالنکاح فاسد لانه ثابت النسب الخ
پس اگر ایسی حاملہ سے نکاح کیا جس کو کوئی حربوں میں سے گرفتار کر کے لایا ہو تو یہ نکاح فاسد ہو گا۔ ف یہی اصح قول ہے۔ الخ یعنی۔ لانه ثابت النسب کیونکہ اس کے حمل کا نسب ثابت ہے۔ ف یعنی اس کا نسب اس عورت کے کافر حربی شوہر کا ہے۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہاں بھی زنا سے یہ حمل ہے تو اس سے عقد جائز ہونا چاہئے۔

وان روج ام ولده وھی حامل مہ فالنکاح باطل لانھا فراش لمولایا حتی یثبت نسب ولدھا مہ من غیر دعوة فلو صح النکاح لحصل الجمع بین الفراشین الا انه غیر متأكد حتی یتنهی الولد بالقی من غیر لعان فلا یعتبر ما لم یصل بہ الحمل قال ومن وطی جاریتہ ثم زوجها حار النکاح لانھا لیست بفراش لمولایا فانھا لو جانت بولد لا یثبت نسبہ من غیر دعوة الا ان علیہ ان یسترأھا صیانة لمانہ و اذا جاز النکاح فللزواج ان یطأھا قبل الاستبراء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے اپنی ام ولد کا کسی سے نکاح کر دیا حالانکہ وہ اسی سے حمل کی حالت میں بھی ہے تو یہ نکاح باطل ہو گا۔ کیونکہ یہ اپنی مولیٰ کی فراش (میں رہنے والی ہے) ہے۔ یہاں تک کہ اس کے پیٹ کے بچہ کا نسب از خود بغیر فی مطالبہ کے اسی سے

ثابت ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس کے نکاح کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ حمل دو بستروں کے درمیان جمع ہو جائے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ فراش مضبوط نہیں ہے اسی بنا پر مولیٰ کی نسب سے ایک نفی سے ہی بغیر لعان کئے ہوئے نسب ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہ ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل بھی نہ پایا جا رہا ہو۔ کہہ اور جس مولیٰ نے اپنی باندی سے وحی کرنے کے بعد اس کا دوسرے سے نکاح کر دیا تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ باندی اپنے مولیٰ کی فراش نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے اب بچہ جنا تو اس مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر اس سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ لیکن اس کے مولیٰ پر لازم ہے کہ اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے (نکاح سے پہلے) اس باندی کا استبراء کر لے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔

توضیح: مولیٰ کا اپنی حاملہ باندی کا دوسرے سے نکاح کرنا

اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد دوسرے سے نکاح کرنا

وان روح ام ولده وهي حامل مہ فالنکاح باطل لانه فراش لمولا حتی یشتبہ الح
اگر کسی نے اپنی ام ولد کا نکاح کر دیا۔ ف یعنی اپنی ایسی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا جس نے اس سے بچہ بھی جنم نہ لیا ہو
چکی ہو۔ حالانکہ ام ولد اب بھی اس سے حاملہ ہو تو وہ نکاح باطل ہو گا۔ کیونکہ ام ولد تو اپنے مولیٰ کی فراش مولیٰ ہے۔ یہاں تک کہ
ام ولد کے بچہ کا نسب اس کے آقا سے اس کے دعویٰ کے بغیر ہی یعنی از خود ثابت ہو جاتا ہے۔ ف جیسے حرہ منکوحہ میں ہوتا ہے۔
ابہت ان دونوں میں اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا اثر رکھتا ہے (مقبول ہو جاتا ہے) اور حرہ زوجہ کے بچہ کی
نفی حان کے بغیر نہیں ہوتی ہے۔

فلو صح النکاح لحصل الجمع بین الفراشین الا انه غیر متأكد حتی ینتفی الولد بالہی الح
اگر یہ نکاح صحیح مان لیا جائے تو دو فراش (وائے) جمع ہو جائیں گے۔ ف یعنی ایک مولیٰ کی فراش ام ولد ہونے کی وجہ سے۔
اور نمبر ۲ شوہر کی فراش نکاح ہونے کی وجہ سے۔ اور دو کا ایک ساتھ ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ بچہ ہی کا ہوتا ہے جس کی فراش میں
وہ ہوا ہو۔ اس طرح حاملہ ام ولد کا بچہ دونوں کا ہو گا۔ اور یہ باطل ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ باندی جب فراش ہوئی تو اس کے حمل یا
غیر حاملہ ہونے کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ وہ فراش تو ضرور ہے۔ الا انه غیر متأكد حتی
بنتفی الح لیکن وہ رشتہ مستحکم اور مضبوط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ اپنے بچے کے نسب کی نفی کر دے تو لعن کے بغیر بھی اس کی
ٹی ہو جاتی ہے۔ ف بخلاف حرہ منکوحہ کے (اگر اس کا شوہر اس کے بچہ کا انکار کرے گا تو لعن کرنا پڑے گا) تو ام ولد کا فراش ہونا
معتبر نہیں ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل بھی متصل نہ ہو۔ ف اور جب اسے حمل ہو تو اس کا فراش ہونا معتبر ہو گیا۔ اور
مسئلہ بھی یہی ہے۔

قال ومن وطی حاربتہ ثم روحها جاز النکاح لانه لیست بفراش لمولاھا الح
کہہ اور جس نے اپنی ایسی لونڈی سے وحی کی۔ ف جو ام ولد نہیں ہے۔ ثم روحها الح پھر اس باندی کا کسی سے نکاح کر دیا
تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ ف خواہ اسے حیض آجانے سے معلوم ہوا ہو کہ اسے حمل نہیں ہے۔ یا استبراء کے بغیر ہی۔ بہر حال جائز ہو
گا۔ لانه لیست بفراش لمولاھا کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کی فراش نہیں ہے۔ فابھا لو حاءت بولد لا یشتبہ من غیر
عوة چنانچہ اگر اسے بچہ پیدا ہوا اور اس نے اس بچہ کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے اس بچہ کا نسب ثابت نہیں ہو گا۔ ف یعنی اگر مولیٰ یہ
کہے کہ یہ بچہ میرا ہے۔ تو اس سے نسب ثابت ہو گا۔ اب جبکہ وہ باندی اس کی فراش نہ ہوئی تو اسے دوسرے کی بیوی کی حیثیت سے
فراش ماننا صحیح ہو گا۔ الا ان علیہ ان یستبراء صیامۃ لمانہ الح لیکن مولیٰ پر لازم ہو گا کہ اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے اس

باندی کا استبراء کرے (نکاح کرنے سے پہلے) ف یعنی دہلی کے بعد اسے ایک حیض آجانے کے بعد اس کا نکاح کر دے۔ تاکہ اس سے اس کا مدد نہ ہوتا معلوم ہو جائے۔

واذا جاز النکاح فللروح ان يطأها قبل الاستبراء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف الخ
اور جبکہ اس کا نکاح کر دینا جائز ٹھہرا۔ ف اگرچہ مولیٰ نے استبراء نہیں کیا ہو۔ فللزواج ان يطأها الخ تو شوہر کے لئے یہ جائز ہو گا کہ استبراء سے پہلے ہی اس عورت (باندی بیوی) سے دہلی کر لے۔ ف اور حیض آنے کا انتظار نہ کرے۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ و ابویوسف کا قول ہے۔

وقال محمد لا احب له ان يطأها قبل ان يستبرأها لانه احتمل الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما فى
الشراء ولهما ان الحكم بجواز النکاح امارۃ الفراع فلا یؤمر بالاستبراء لامتنعابا ولا وجوبا بحلاف الشراء لانه
یحور مع الشغل وكذا اذا رأى امرأة ترنى فتزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرأها عندهما وقال محمد لا احب
له ان يطأها مالم يستبرأها والمعنى ما ذكرنا

ترجمہ۔ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ میں اس بات کو پسند نہیں کرتا ہوں کہ عورت کے استبراء سے پہلے ہی اس کا شوہر اس سے دہلی کرے کیونکہ اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ اس عورت کا رحم اس کے مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو چکا ہے۔ (اس میں پانی داخل ہو چکا ہو) اس لئے اس کا استبراء یا اس کی صفائی لازم ہوئی۔ جیسا کہ باندی کی خریداری کی صورت میں ہے۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح کے جائز ہونے کا فیصلہ اس کے فارغ ہونے کی عدم مت ہے۔ اس لئے اس کے استبراء کا حکم نہیں دیا جائے گا نہ استحباب کے طور پر اور نہ وجوب کے طور پر۔

بمطابق اس مسئلہ کے کیونکہ شغل رحم کے باوجود بیچنا جائز ہے۔ اسی طرح جبکہ اس نے کسی عورت کو زنا کرتے ہوئے دیکھ کر بھی اس سے نکاح کر لیا تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ اس کے استبراء کرنے سے پہلے ہی دہلی کر لے یہ شیخین کے نزدیک ہے۔ اور امام محمد نے کہا ہے کہ جب تک کہ وہ استبراء نہ کر لے اس وقت تک میں یہ پسند نہیں کروں گا کہ وہ اس سے دہلی کرے۔ اس کا مطلب وہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔

توضیح: مولیٰ کی موطوءہ سے استبراء سے پہلے نکاح

اور دہلی کے بارے میں امام محمد کا قول اور دلیل

وقال محمد لا احب له ان يطأها قبل ان يستبرأها لانه احتمل الشغل بماء المولى الخ
امام محمد نے کہا ہے کہ میں اس مرد کے واسطے یہ پسند نہیں کرتا کہ باندی کے استبراء سے پہلے ہی اس سے دہلی کر لے۔ ف استبراء کے معنی باندی کے رحم (بچہ دانی) کا مولیٰ کے نطفہ سے بری ہونا، حیض آجانے کے ذریعہ معلوم کرنا۔ لانه احتمل الشغل بماء المولى الخ کیونکہ اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ اس کا رحم مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو اس لئے استبراء لازم ہے۔ ف اگرچہ حکم دہلی جائز ہے۔ کما فی الشراء جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں ہے۔ ف استبراء کا حکم دینے کی وجہ ہی احتمال ہے کہ شاید بائع کے نطفہ سے وہ مشغول ہو۔ العنایہ۔ شیخ ابواللیث نے کہا ہے کہ یہی قول احوط ہے۔ اور ہم اسی کو مانتے ہیں۔ التہیہ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمد کے نزدیک استبراء واجب ہے۔ یوں بھی شرمگاہوں کی بحث میں احتیاط ہی واجب ہے۔ جیسا کہ شیخ نے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور یہی حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولهما ان الحكم بحوار النکاح امارۃ الفراع فلا یؤمر بالاستبراء لامتنعابا ولا وجوبا الخ
شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح کا جائز ہونا اس کے فارغ ہونے کی علامت ہے۔ ف کہ اس کی بچہ دانی میں مولیٰ کا

نطفہ نہیں ہے۔ فلایقوہم بالاستبراء الخ الحاصل یہاں استبراء کا حکم کسی طرح نہیں ہو گا نہ استبراء اور نہ وجوہا۔ بخلاف الخ بخلاف خریدنے کے کیونکہ رحم کے مشغول رہنے کے باوجود بیچنا جائز ہے۔ ف اس لئے کہ شید رحم (بچہ دانی) میں بیچنے والے کا نطفہ رہ گیا ہو اور ایسی صورت میں نکاح جائز نہ تھا اس سے یہ معلوم ہوا کہ رحم (بچہ دانی) بالکل خالی تھی ورنہ جائز ہونے کا حکم نہ ہوتا) مخفی نہ رہے کہ اس سے صرف ایک علامت یہ پائی گئی کہ رحم خالی ہے۔ مگر اس کے مقابلہ میں اس کے مولیٰ کی صریح و طی تو پائی جا رہی ہے۔ فافہم۔ م۔ عبد۔

و کذا اذا رأى امرأة تزني فتزوجها حل له ان يطأها هاقبل ان يستبرأها عندهما . الخ
اسی طرح جب ایک عورت کے بارے میں یہ جان لیا کہ وہ زنا کرتی ہے۔ ف جیسے ہمارے علاقہ میں فحشہ اور کبھی عورتیں ہیں۔ پھر بھی اس سے نکاح کر لیا۔ حل له ان يطأها هاقبل ان يستبرأها عندهما تو اس کے لئے حلال ہو گا کہ اس عورت کے استبراء سے پہلے ہی اس سے وطی کر لے۔ عندهما یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا ہے۔ وقال محمد لا حب له ان يطأها مالم يستبرأ . اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ میں اس مسئلہ میں یہ پسند نہیں کرتا کہ نکاح کرنے والا اس عورت کے استبراء کرنے سے پہلے اس سے وطی بھی کرے۔ ف یہی قول زیادہ احوط ہے۔ والمعنى ما ذكرنا من ان ما لم يستبرأ من وطئها لا يجزئ . پہلے بتا دیا ہے۔ ف یعنی طرفین کے درمیان۔ اور اگر مولیٰ نے اس کے استبراء کے بعد اس کا نکاح کیا ہو تو بد اختلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے۔ ف جیسا کہ کسی زانیہ سے اس کے حیض آ جانے کے بعد نکاح کیا ہو۔ م۔

ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال وقال مالك هو جائز لانه كان
مباحا فيبقى الى ان يظهر ناسخة قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة وابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقور
الاحكام

ترجمہ۔ اور نکاح متعہ باطل ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد کسی عورت سے یوں کہے کہ میں تم سے اتنے مال کے بدلہ میں اتنی مدت تک مزہ حاصل کروں گا۔ لیکن مالک نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ کیونکہ ابتداء اسلام میں مباح تھا تو وہ اس طرح رہے گا جب تک کہ ہمارے لئے اس کا کوئی ناخن نہ آجائے۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا کہ اجماع صحابہ سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی صحابہ کرام کے قول کے طرف رجوع کرنا ثابت ہوا ہے۔ پس سب کا اجماع ثابت ہو گیا ہے۔

توضیح: نکاح متعہ کی تعریف اور اس کا حکم

ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال الخ
عقد متعہ باطل ہے۔ ف اس پر چاروں ائمہ و فقہاء کرام سب کا اجماع ہے۔ ف وهو ان يقول لامرأة اتمتع بك اس عقد متعہ کی صورت یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تم سے اتنی مدت تک اتنے مال کے بدلہ فائدہ اٹھاؤں گا۔ ف یعنی گواہوں کے بغیر۔ مثلاً دس دن یا پانچ دن۔ یا دن بھی ذکر نہ کرے بلکہ لفظ متع یا استمتاع استعمال کرے۔ ف یعنی صرف ایسے الفاظ جو شہوت کی ادائیگی کے لئے استعمال ہوں۔ جبکہ نکاح اور متعہ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ بلکہ ان میں کچھ مناسبت نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح نیک اولاد کے حصول اور دوسری مصلحتوں اور منفعتوں کے لئے ہوتا ہے۔ اور لطف اندوزی اس میں ضمننا ہو جاتی ہے۔ کسی تاریخی کتاب میں ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو مذہب مالکیہ کے کچھ دعوتی داروں نے جو عالم کی شکل و صورت میں تھے سامنے آئے یہ فتویٰ دیا کہ امام مالک کے مذہب کے مطابق متعہ کرنا مباح ہے۔ ممکن ہے کہ اسی قسم کی کوئی نقل مصنف کو بھی مل گئی ہو اور انہوں نے بد تامل اسے قبول بھی کر لیا ہو۔ اور لکھ دیا۔

وقال مالك هو جافو لانه كان مباحا فيبقى الى ان يظهر ناسخة الخ

ملکؒ نے فرمایا ہے کہ متعہ جائز ہے۔ کیونکہ وہ مباح تھا تو مباح باقی بھی رہے گا۔ یہاں تک کہ اس کا نسخہ کرنے والا حکم معلوم ہو جائے۔ ف شیخ ابن الہمام وغیرہ تحقیقین نے کہا ہے کہ ہرگز یہ قول امام مالکؒ کا نہیں ہے۔ ان کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید اس کی وجہ یہ ہوئی ہو کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وطی کی تو اس پر حد ماری جائے گی یا نہیں۔ تو امام مالکؒ کے اکثر شاگردوں نے کہا کہ اس عقد کے مشتبه ہونے کی وجہ سے حد جاری نہیں ہوگی۔ حالانکہ مراد یہ ہے کہ حدود و تشبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس میں بھی عقد سے مشابہت پائی جا رہی ہے۔ جو حد کو ساقط کرنے والی ہوگی۔ الحاصل۔ متعہ کے باطل ہونے میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔ سوائے ایک فرقہ رافضیہ کے جن کی دلیل یہی ہے کہ اس کا منسوخ ہونا ظاہر نہیں ہے۔

قلنا ثبت السخ باجماع الصحابة وابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقود الاجماع الح
ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا منسوخ ہونا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہے۔ ف اگر کوئی یہ کہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تو اس سے اختلاف کیا ہے تو اس بھی جواب یہ ہے کہ وہ ابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقود الاجماع ابن عباسؒ سے صحابہ کرامؒ کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے۔ اس طرح سب کا اجماع پایا گیا۔ ف بلکہ حق یہ ہے کہ اس کا ثبوت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہوا تھا۔ اور اس کا منسوخ ہونا مشہور حدیث و اجماع صحابہ اور قرآن سے ہوا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ الاعلیٰ اور واجہم او ما ملکیت ایماہم فانہم غیر ملومین فمن ابغی وراء ذلك فاولئك هم العادون﴾ اس میں سوائے نکاحی بیویاں اور مملوک عورتوں کے جو کوئی خواہش کرے اس کو عادی (بانی) اور دین سے خارج کیا ہے۔ تو اس سے اس بات کی تصریح ہو گئی کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اس کے عداوہ ہے باطل ہے۔ حالانکہ غزوہ خیبر سے پہلے اس کو مباح کیا گیا اور اسی غزوہ کے بعد اسے حرام کر دیا گیا۔ پھر فتح مکہ کے سال یعنی غزوہ اوطاس میں مکہ کے اندر تین دنوں کے لئے اسے مباح کر کے چوتھے دن اس کو قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا۔

چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی لڑائی میں عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے زمانے خلافت میں حکم دیا جیسا کہ تفصیل آتی ہے۔ حازمیؒ نے کہا ہے کہ ان کو اپنے وطن میں متعہ کی اجازت ہرگز نہیں دی گئی ہے۔ البتہ اس صورت میں جب کہ سفر دور کا ہو اور راستہ تکلیف دہ اور مشقت وال ہو تو اجازت دی جاتی۔

ف پھر جنگ اوطاس میں متعہ کی اجازت ملی۔ چنانچہ حضرت مسلمہ بن الاکحؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی لڑائی میں صرف تین دنوں کے لئے متعہ کی اجازت دی ہے۔ اس کے بعد اس سے منع فرمادیا۔ اس کی روایت مسلم نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ اور بیہقی نے بھی اس قسم کی روایت حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے۔ ع۔

برہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے کہا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو متعہ کی اجازت دی تو میں اور ایک مرد ساتھی دونوں ایک عورت کے پاس جو بنو عامر سے گویا بکرہ عطار تھی گئے اور خود کو اس کے پاس پیش کیا۔ اس نے کہا عرض میں کیا دو گئے۔ میں نے کہا اپنی یہ چادر دوں گا۔ اور یہی بات میرے ساتھی نے بھی کہی۔ لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی۔ البتہ میں خود اپنے ساتھی کے مقابلہ میں کم بین مگر صحت کے اعتبار سے صحتمند جوان تھا۔ وہ جب چادر دیکھتی تو میرے ساتھی کو پسند کرتی۔ اور جب ہمیں دیکھتی تو مجھے پسند کرتی۔ آخر اس نے کہا تم کو پسند کیا اور میرے لئے یہی چادر کافی ہے۔ پھر میں تین

دن اس کے پاس رہا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں میں سے کوئی ہو اسے علیحدہ کر دے۔ رواہ مسلم۔

ربیع بن ہرہ نے اپنے والد سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ سے منع فرمایا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ وہ اس دن سے قیامت تک کے لئے حرام ہے۔ اس کی روایت مسلم و ابوداؤد ترمذی اور نسائی وغیرہ نے کی ہے۔ اور ابوداؤد نے اس کو زہری کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں نے تم کو عورتوں اور عورتوں سے متعہ کرنے کی اجازت دی تھی۔ مگر اب اللہ تعالیٰ نے اس کو قیامت تک کے لئے حرام کر دیا ہے۔ پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں جو متعہ کے جواز کے موقعوں پر خود حاضر تھے اور ممانعت دیکھی کسی نے بھی اس میں اختلاف نہیں کیا سوائے ابن عباسؓ کے جو اس وقت کم عمر تھے۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اور شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی خلافت کے بعد اس متعہ کو آیت کریمہ ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ الا یہ سے تاویل کر کے اس طرح کا جواز کا فتویٰ دیا کہ آدمی کو جب حالت سفر میں ایسی ضرورت پڑ جائے کہ اسے زنا میں مبتلا ہو جانے کا خوف ہونے لگے تو اس کے لئے متعہ جائز ہے۔

یہ بات جب حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے سنی تو ابن عباسؓ کو فرمایا اے ابن عباسؓ! ظہر میں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جنگ خیبر کے موقع میں آپؐ نے عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس وقت تو جواب نہیں دیا پھر یہی فتویٰ دیا۔ اور جب حضرت علیؓ نے یہ سنا تو بڑا کرانہیں ڈانٹا اور فرمایا کہ تم احقر آدمی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ پھر دھڑکایا کہ اگر اب بھی تم نے یہی فتویٰ دیا تو میں تمہاری پیٹھ کی خبر لوں گا (سزا دوں گا) جیسا کہ مسلم نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔ خطابؓ جو ذکر کیا ہے کہ ابن عباسؓ پہلے تاویل کرتے۔ پھر فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔

میں کہتا ہوں کہ ابن عباسؓ کا وہ چھوڑنا اسی خوف سے تھا کہ ابن عباسؓ نے اس وقت بھی نہیں مانا تھا۔ چنانچہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کی وفات کے بعد حضرت عبداللہ ابن الزبیرؓ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں جب مکہ میں خطبہ پڑھا اس وقت ابن عباسؓ اپنی آنکھوں سے اندھے ہو چکے تھے۔ اور وہ اس مجلس میں موجود تھے تو کہا بعض آدمی جن کی ظاہری آنکھوں کی طرح باطنی آنکھوں کو بھی اللہ تعالیٰ نے اندھا کر دیا ہے وہ متعہ کا فتویٰ دیتا ہے۔ اس طرح کہہ کر ابن الزبیرؓ نے تعریض کی (اور ابن عباسؓ کی طرف اس کا اشارہ کیا) عروہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریض کی وہ خود بول اٹھا کہ آپؐ اس طرح کہتے ہیں حالانکہ یہ متعہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی کیا جاتا تھا۔ الخ۔ اس پر ابن الزبیرؓ نے کہا کہ اللہ اگر تم نے اب بھی یہی فتویٰ دیا تو میں تم کو پتھروں سے سنگسار کر دوں گا۔

یہ روایت صحیح مسلم اور نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اس وقت میں ابن عباسؓ صرف یہ فتویٰ دیتے کہ پردیس میں زمانہ دراز تک دوری کی وجہ سے ضرورتاً جائز ہے۔ چنانچہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ کی تفسیر میں ابن عباسؓ نے کہا کہ سوائے منکوحہ و مملوکہ کے ہر شرم گاہ حرام ہے۔ اور کہا کہ ابتداء اسلام میں متعہ اس طرح تھا کہ آدمی جب کسی پردیس میں جاتا جہاں کسی سے اچھے تعلقات یا ملاقات نہ ہوں تو وہ اپنی حفاظت و آرام سے وہاں رہنے تک کے لئے کسی عورت سے متعہ کر لیتا یہاں تک کہ یہ آیت اتری تو مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ ساری شرم گاہیں حرام ہو گئیں۔ راوی ابو الزنادی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباسؓ نے آخر توبہ کی اور رجوع کر لیا۔ جیسا کہ ابوالشغش و جابر بن زید نے یہی بیان کیا ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عزوہ جو کہ جاریہ تھے۔ جب

اس گھائی پر پہنچے جو شام کے متصل ہے تو عورتیں آئیں۔ انہیں دیکھ کر ہمیں متعہ یاد آگیا (جی چاہا) پھر حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر ان کو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وہ عورتیں ہیں جن سے ہم متعہ کر چکے ہیں۔ چار روز رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے۔ یہاں تک کہ آپ کا رخسار مبرک سرخ اور چہرہ ہیبت ناک ہو گیا۔ اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا۔ اس میں حمد و ثناء کے بعد متعہ سے ممانعت فرمادی۔

اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا کہ نکاح و طلاق و عدت اور میراث نے متعہ کو جڑ سے کھود ڈالا۔ چار دن کے بعد اس روز عورتوں و مردوں نے ایک دوسرے کو رخصت کر دیا (یعنی متعہ کی شناسائی اور آشنائی کی وجہ سے جو ملاقات کے لئے تھیں ان کو بھگا دیا۔ اور یہ سلسلہ نہیں رکھا۔ اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ کس نے متعہ کیا تھا کیونکہ صاف عبارت یہ ہے کہ عورتیں اس شناسائی کی وجہ سے ملنے کے لئے آئیں جو پہلے متعہ سے ہو چکی تھیں۔ ۱۲م)۔ اور اب ہم قیادت تک کبھی اس طرح نہ ملیں گے۔ رواہ الحدی۔ اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مختصر روایت کیا ہے۔ اس باب میں حدیثیں بہت زیادہ اور مشہور بھی ہیں۔ اسی پر صحابہ و تابعین اور فقہاء کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ بلکہ امت میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے ایک فرقہ و افق کے مگر اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

والنکاح المؤقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام وقال زفر هو صحيح لارم لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ولما انه اتى بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقية او قصرت لان التاقية هو المعين لجهة المتعة وقد وحد ومن تروح امراتين في عقدة واحدة واحداهما لا يحل له نكاحها صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى لان المصطل في احداهما بحلاف ما اذا جمع بين حرو وعيد في البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة وقول العقد في الحر شرط فيه ثم جميع المسمى للتي حل نكاحها عند ابي حنيفة وعدهما يقسم على مهر مثليهما وهي مسئلة الاصل

ترجمہ: اور نکاح موقت یعنی باطل ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے دو گواہوں کی موجودگی میں دس دنوں کے لئے نکاح کرے۔ امام زفر نے اس نکاح کو صحیح اور لازم کہا ہے۔ کیونکہ نکاح فاسد شرطوں کے نکلنے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کہنے والے نے متعہ کے معنی کو ادا کیا ہے۔ جبکہ معاملات میں معافی ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس کی مدت کم رکھی گئی ہو یا زیادہ رکھی گئی ہو اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ وقت معین کرنے سے ہی متعہ کے معنی پینے میں مدد ملتی ہے۔ جبکہ یہ مفہوم یہاں پایا گیا۔ اور جس نے ایسی دو عورتوں سے ایک مجلس میں نکاح کیا کہ ان میں سے ایک اس کے لئے حلال نہیں ہے۔ تو جس سے اس کا نکاح حلال ہوتا ہے اسی سے یہ نکاح ہو جائے گا اور دوسرے سے نکاح باطل ہو گا۔ کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے صرف ایک ہی میں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی نے بیع کرتے وقت ایک غلام کے ساتھ ایک آزاد کو بھی ملا دیا ہو۔ کیونکہ بیع شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے۔ حالانکہ اس بیع میں غلام کے قبول کرنے کے ساتھ آزاد کو بھی قبول کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح کے وقت مجموعی طور سے جو مهر مقرر کیا گیا ہو وہی صرف اس کا مهر ہو جائے گا جس کا نکاح صحیح ہو گا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک دونوں پر وہ ہر تقسیم کر دیا جائے گا۔ یہ مسئلہ اصل مبسوط کا ہے۔

توضیح: نکاح موقت کی تعریف۔ اس کا حکم۔ ائمہ کا اس کے حکم میں اختلاف۔ دلائل

ایسی دو عورتوں سے ایک ساتھ نکاح جن میں سے ایک اس کے لئے حرام ہے

والنکاح المؤقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام الخ وقت معین محدود کے لئے نکاح باطل ہے۔ ف متعہ سے اس میں فرق یہ ہے کہ متعہ گواہ اور مهر شرعی کے بغیر اور مدت بیان

کئے بغیر اور بغیر احکام نکاح کے ہوتا ہے۔ اور نکاح موقت میں گواہوں اور نان و نفقہ وغیرہ سب جائز نکاح کے جیسے ہوتے ہیں۔ ابہت اس میں وقت متعین کر دیا جاتا ہے جو صرف نکاح میں نہیں ہوتا ہے۔ م۔ مثل ان۔ مثال کے طور پر دو گواہوں کی موجودگی میں کسی عورت سے دس دنوں کے لئے نکاح کرنا۔ ف پس نکاح سے فرق یہ ہوا کہ اس میں دس دنوں کی قید لگادی گئی ہے۔

وقال زفر هو صحيح لارم لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة الخ

امام زفر نے کہا ہے کہ نکاح موقت صحیح اور لازم ہوتا ہے۔ ف یعنی ہیتہ کے لئے لازم ہوتا ہے اسی لئے بغیر طلاق کے یہ ختم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں صرف ایک محدود وقت (دس دن) کی شرط ہے۔ جس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ لان النکاح لا يبطل بالشروط الفاسدة۔ کیونکہ نکاح میں فاسد شرط لگانے سے نکاح خود فاسد نہیں ہوتا ہے ف بلکہ ایسی شرط خود فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ موقت محدود کا ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اصل میں اتنے ہی وقت کے لئے وہ ایجاب اور قبول ہوا ہے۔ جبکہ ایسا ایجاب و قبول صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔

ولنا انه اتى بمعنى المتعة والعبارة في العقود للمعاني ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقت الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے یہاں بھی متعہ کے مفہوم کو دہرایا ہے۔ کیونکہ متعہ کی مراد بھی یہی ہوتی ہے کہ اس سے کچھ لطف اندوزی کرنی جائے۔ اور اس میں نکاح کی مصلحتوں کو پیش نظر نہ رکھا گیا ہو۔ والعبارة في العقود للمعاني عقود ومعاملات میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔ ف اسی لئے اگر کوئی کہے کہ تم میری موت کے بعد میرے وکیل ہو تو وہ وصی ہو جائے گا۔ اسی طرح یہ کہے کہ تم میری زندگی میں میرے وصی ہو تو وکیل ہو جائے گا۔ حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اگر ہزار برس یا اتنا وقت مقرر کیا جائے کہ یقیناً اتنی زندگی نہ ہوگی پر نکاح کیا تو نکاح ہو جائے گا۔ اسی قول کو بہت سے مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔ الخط لیکن قول اس صحیح یہ ہے کہ عقد فاسد ہو گا۔ التبر الفائق۔ ولا فرق بین ما اور اس محدود وقت کے مابین زیادہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہو گا۔ لان التاقت هو المعبر لجهة المتعة وقد وحد کیونکہ وقت متعین کر دینے سے ہی تو متعہ کے معنی پانے میں مدد ہوتی ہے۔ اور وہ معنی پائے گئے۔ ف یعنی دونوں صورتوں میں پایا گیا۔

ومن تزوج امراتين في عقدة واحدة واحدهما لا يحل له نكاحها صح نكاح التي حل الخ

اور جس مرد نے ایسی دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا جن میں سے ایک عورت اس سے لئے حلال نہیں ہے۔ ف خواہ محرم کی قرابت کی وجہ سے یا رضاعت کی وجہ سے یا دامادی رشتہ کی وجہ سے تو صحیح نکاح الہی حل نکاحا و حل نکاح الاخری تو جس عورت سے اس کا نکاح صحیح اور حلال ہے وہ صحیح ہو جائے گا۔ اور دوسری کا نکاح باطل ہو گا۔ ف گویا اس نے ایسی عورت سے جو اس کے لئے حلال ہے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ جو حرام ہے وہ بھی قبول کرے اس سے یہ شرط باطل ہو کر نکاح صحیح ہو جائے گی۔

لان المبطل في احدهما بخلاف ما اذا جمع بين حرو وعيد في البيع الخ

کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے صرف ایک ہی میں ہے۔ ف اس لئے اسی کا عقد باطل ہو باطل شرط لگانے سے نکاح باطل نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا جمع الخ اس کے برخلاف اگر عقد بیع میں کسی نے ایک آزاد اور ایک غلام کو ملا کر بیع باطل کہا ف تو غلام کی بیع باطل ہے۔ لانہ یبطل بالشروط الفاسدة کیونکہ عقد بیع فاسد شرطوں سے باطل ہو جاتا ہے۔ وقبول العقد في الحر شرط فيه حارنکہ اس عقد میں آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے۔ ف اور یہ شرط فاسد ہے۔

ثم جميع المسمى للتي حل نكاحها عند ابی حنیفہ وعندهما يقسم علی مهر مثليهما الخ

پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس وقت مہر کی جو مقدار متعین کی گئی تھی وہ سب کی سب اسی عورت کے لئے ہو جائے گی جس کا نکاح صحیح ہوا ہے۔ وعندهما يقسم علی مهر مثليهما اور صاحبین کے نزدیک وہ مقدار دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم

کردی جائے گی۔ مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار مقرر ہوا تھا۔ اور جس سے نکاح حرام ہوا اس کا بھی مہر مثل تین ہزار اور جس کا نکاح صحیح ہوا اس کا بھی مہر مثل تین ہزار ہے تو چار ہزار مقرر میں سے نصف یعنی دو ہزار پر نکاح صحیح ہو گا۔ وہی مسئلہ الاصل یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہے۔

ومن ادعت علیہ امرأۃ انہ تزوجھا واقامت بینہ فجعلھا القاضی امرأۃ ولم یکن تزوجھا وسعھا المقام معہ وان تدعہ یجامعھا وهذا عندابی حنیفۃً وهو قول ابی یوسفؒ اولاً ولی قولہ الآخر وهو قول محمدؒ لایسعه ان یطأھا وهو قول الشافعی لان القاضی اخطأ الحجة اذ الشہود کذبہ فصار کما اذا ظہر اہم عیاد او کفار ولابی حنیفۃ ان الشہود صدق عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف علی حقیقة الصدق بخلاف الکفر والوقوف علیہما متیسر و اذا ابتی القضاء علی الحجة وامکن تنہیہ باطنا بتقدیم النکاح نھذا قطعاً للمصارعة .

ترجمہ۔ اگر کسی مرد پر ایک عورت نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ اس شخص نے مجھ سے نکاح کیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس بات پر گواہ بھی پیش کر دیا۔ اس بناء پر قاضی نے اسے اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ نہ دیا حالانکہ حقیقت میں اس مرد نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا ہے تو اس عورت کے لئے یہ جائز ہو گا کہ اس مرد کے ساتھ رہے۔ اور یہ بھی جائز ہو گا کہ اسے خود سے جماع کرنے دے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسف کا قول اول یہی ہے اور ان کے دوسرے قول میں جو امام محمد کا بھی قول ہے کہ اسے اس کی اجازت نہیں ہو گی کہ اس عورت سے وطی کر لے۔

امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ قاضی نے حجت میں غلطی کر لی ہے اس لئے کہ اس کے گواہ جھوٹے ہیں۔ تو یہ ایسا ہی ہو گیا کہ جیسے اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ وہ گواہ غلام ہیں یا کافر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے اپنے خیال میں وہ گواہ سچے ہیں۔ اور یہی حجت ہے کیونکہ قاضی سچائی کی حقیقت پر واقف ہونے سے معذور ہے۔ بخلاف کافر ہونے یا غلام ہونے کے۔ کیونکہ ان دونوں کی اصیت پر واقف ہونا آسان ہے۔ اور جب اسی گواہی پر قاضی کے فیصلہ کی بنیاد ٹھہری۔ اور یہاں باطنی طور سے اسے نافذ کرنا اس کے لئے ممکن ہوا۔ نکاح کو مقدم کرنے کے ذریعہ تو اس کا فیصلہ باطنی طور پر بھی نافذ کی گئی اس جھگڑے کو ختم کر دینے کے لئے۔

توضیح: قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر میں نافذ ہوتا ہے یا باطن میں بھی نافذ ہو جاتا ہے

ومن ادعت علیہ امرأۃ انہ تزوجھا واقامت بینہ فجعلھا القاضی امرأۃ ولم یکن تزوجھا الح ترجمہ سے مطلب ظاہر ہے۔ فجعلھا القاضی امرأۃ پس قاضی نے اس عورت کو اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ نہ دیا۔ یعنی اس اختیار کی بناء پر جو شریعت کی طرف سے اسے حاصل ہے۔ چنانچہ اس معاملہ میں اسے یہی بات سمجھ میں آئی اور اس نے عورت کو ان دونوں کی گواہی کی بنا پر اگرچہ وہ عادل نہ ہوں اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ کر دیا حالانکہ حقیقت میں اس مرد نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ وسعھا المقام معہ وان تدعہ یجامعھا تو اس عورت کو اس بات کی گنجائش ہو جائے گی کہ اس مرد کے ساتھ رہے۔ اور یہ کہ مرد کو اپنے ساتھ جماع کے لئے چھوڑ دے (منع نہ کرے) یعنی اس بات کی گنجائش ہو گی کہ اپنے ساتھ جماع کرنے دے۔

وهذا عندابی حنیفۃً وهو قول ابی یوسفؒ اولاً ولی قولہ الآخر وهو قول محمدؒ لایسعه الح یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اور یہی قول ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا۔ ولی قولہ الآخر وهو قول محمدؒ لایسعه اور ابو یوسف کے دوسرے قول میں جو امام محمد کا بھی قول ہے کہ مرد کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اس عورت سے وطی کرے۔ اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ ف اور امام مالک و احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اور اگر بائع نے مشتری کے خوف باندی کی

خریداری کے لئے گواہ پیش کر دئے۔ اور قاضی نے بھی حکم دے دیا اور اس کی قیمت بھی دلوای تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

لان القاضي اخطأ الحجة اذا الشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار الخ
اس لئے کہ قاضی نے اپنی حجت میں غلطی کر لی ہے۔ کیونکہ وہ گواہ جھوٹے ہیں۔ فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسا اس وقت کہ ظاہر ہوا کہ یہ گواہ غلام یا کافر ہیں ف: جن کی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ان دونوں صورتوں میں بخلاف متجانش نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ہے۔

ولأبي حنيفة ان الشهود صدق عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق الخ
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے علم کے مطابق گواہ سچے ہیں۔ اور یہی حجت ہے۔ لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق کیونکہ سچائی کی حقیقت پر واقف ہونا ناممکن ہے۔ ف اور جو بات ناممکن ہو اس کی تکلیف نہیں ہے۔ پس جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہو گئی تو اس پر فیصلہ دینا اس کی ذمہ داری ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس صورت میں وہ یہ سمجھے کہ مجھ پر فیصلہ سنانا لازم نہیں ہے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ الحاصل اس نے شرعی حکم کا فیصلہ کر دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر بخلاف كفر اور غلامی کے کہ ان دونوں پر واقف ہو جانا آسانی سے ممکن ہے۔

و اذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة الخ
اور جب حجت اور دلیل پر بھی فیصلہ کی بنیاد قائم ہوئی۔ اور یہاں باطنی طور پر بھی اسے نکاح کو مقدم کر کے نافذ کرنا ممکن ہے تو اس کا فیصلہ باطن میں جاری کر دیا گیا۔ تاکہ آپس کا جھگڑا ختم ہو جائے۔ ف۔ تو اس کا فیصلہ نکاح کا پیدا کرنا (نکاح کو پیسے سے مان لینا) ہوا۔ اسی لئے اس میں یہ شرط ہے کہ وہ ایسی عورت ہو جس سے اس کا نکاح کرنا جائز ہو۔ اور اس کا حکم گواہوں کے بالکل سامنے ہو۔ ائمہ مشائخ کا یہی قول ہے۔ ہ۔

بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلا امكان، والله اعلم بالصواب
ترجمہ۔ بخلاف املاک مرسلہ کے کیونکہ اسباب کے درمیان آپس میں مزاحمت ہے۔ تو باطن نافذ ہونے کا امکان بھی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نافذ ہے

املاک مرسلہ کی تحقیق کے ساتھ اس باب کے چند مسائل

بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلا امكان والله اعلم بالصواب

بخلاف الاملاک مرسلہ کے۔ ف یعنی جن کے ملک کا سبب بیان نہیں کیا مثلاً کسی نے دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ بھی پیش کر دئے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق اس سے وطی جائز نہیں جبکہ واقعہ ملک نہ ہو۔ پس ملک کا کوئی سبب تو ضرور ہو گا بشرطیکہ ملک ہو۔ پھر اسباب مختلف ہوتے ہیں اور ہر سبب کے احکام مختلف ہیں۔ اس لئے قضاء قاضی باطن نافذ نہیں ہوگی۔ لان فی الاسباب تزاحما الخ اس لئے اسباب کے درمیان آپس میں مزاحمت ہے۔ ف اس لئے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ قاضی کے حکم کی وجہ سے کوئی ایک سبب مان لیا جائے۔ مثلاً یہ کہہ دیا جائے کہ خریداری کی بناء پر مالک ہوا ہے۔ کیونکہ اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کی بناء پر مالک ہو ہو۔ پھر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی نہیں دی جاسکتی ہے کہ مثلاً خرید نے ہی کی وجہ سے مالک ہوا ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے بیک وقت تمام اسباب سے مالک ہوا ہے کیونکہ ہر ایک سبب کو دوسرے سبب سے مزاحمت اور مخالفت ہے۔ اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس باندی میں سارے اسباب مثلاً خریداری

درشت بہیہ اور صدقہ وغیرہ جمع ہو جائیں۔ ن۔ ف۔ ع۔ فلا امکان واللہ اعلم بالصواب قاضی کے باطن نافذ ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے۔

ف۔ واضح ہو کہ فقہائے کرام کے اندر یہ اختلاف ہے کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں بھی نافذ ہوتا ہے یا نہیں۔ قاصد حنین وائمر ثلاثہ کے نزدیک نافذ نہیں ہوتا ہے۔ اور ایک حدیث بعصکم الحس بحسنہ الح سے استدلال کرتے ہیں۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ شاید تم میں سے کچھ زبان کے تیز۔ اور اپنے دعویٰ کو بہتر طور پر ثابت کر سکتے ہوں اسی لئے میں اس کی باتوں میں آکر کوئی فیصلہ دے دوں تو اگر حقیقت میں اس کی ملکیت نہ ہو تو وہ چیز اس کے لئے آگ کا ٹکڑا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے۔ اور ان علماء نے کہا ہے کہ قاضی کے فیصلہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چیز حقیقت میں ایسی ہی تھی جو واقع ہوئی۔ پس اگر واقع کے مطابق فیصلہ ہو تو صحیح ہو گا ورنہ غلط ہو گا۔

اور ابو حنیفہ کے نزدیک امناک مرسد میں نافذ نہیں ہوتا ہے لیکن نکاح میں نافذ ہوتا ہے۔ اسی طرح جب باندی خریدنے کا دعویٰ ہو۔ اس موقع پر تحقیقی بات یہ ہے کہ آپس کے اختلاف اور تنازع کے وقت اللہ تعالیٰ نے شرعی حکم کے پس رجوع کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ لوگوں کے آپس کے اختلافات ختم ہو جائیں۔ اسی لئے قاضی کا فیصلہ صرف واقع کا اظہار ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ شریعت کے مطابق جو فیصلہ ہو گا وہ لازم ہو جانے والا حکم ہو گا۔ پھر پورا اختلاف ختم ہونے کی صورت یہ بتائی گئی ہے کہ دنیا کے اختلاف کے ساتھ سخت کا بھی اختلاف ختم ہو۔ کسی سے کوئی نزاع باقی نہ رہے نہ دنیا میں اور نہ ہی آخرت میں۔ اسی لئے قاضی حاکم کو ایت عامہ حاصل ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہو گا۔ اور حقیقت میں یہی سلطان عام ہے۔ پھر اس کی طرف سے جا ہی حاکم مقرر کئے جاتے ہیں۔

پس اگر کوئی حبیب ہو جسے خود عدم وصل حیت نہ ہو لوگوں کو نقصان پہونچا تا رہتا ہو تو وہ حاکم ایسے طیب کو بے اختیار اور اس کے علاج و معالج سے روک دے گا۔ مجبور کر دے گا۔ اسی طرح دوسرے نا افاق پر قانون نافذ کرے گا۔ اسی طرح اگر کوئی یہاں ہو دو دوسروں سے قرض لے کر واپس نہ کرتا ہو تو اسے مجبور کرے گا کہ جس طرح ممکن ہو اس کا قرض ادا کرے۔ سخت میں اپنا گھر اور ضروری سامان فروخت کر کے ادا کرے۔ پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو اس کا گھر اور سامان فروخت کر کے قرضے چکا دے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حتیٰ الامکان عوام خود اپنے معاملات کو صاف ستھرا رکھیں۔ لیکن اگر کوئی شریعت کی حد سے آگے بڑھنے لگے تو قاضی مداخلت کرے۔ پھر بھی اگر اختلاف بڑھنے لگے تو قاضی آخری فیصلہ سنا کر جھگڑا ختم کر دے۔ اسی سے اس کا فیصلہ لازمی فیصلہ ہو گا۔ اور عوام کا فیصلہ ختم کر کے کسی کا فیصلہ نافذ ہو گا۔

اس میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ قاضی کو واقع کی حقیقت اور اصیت جو کچھ بھی معلوم ہوئی وہ صرف گواہوں سے ہوتی ہو۔ اس طرح اظہار ملزم از قسم انتہاء ہے (مدعی نے جو کچھ کہا وہ ایک مقدمہ پیش کرنا ہوا) پس اگر قاضی نے نزدیک گواہوں کی زبانی یہ ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ بن دونوں کے اختلاف کی بناء پر قاضی کا فیصلہ کام کر سکتا ہے اسی لئے کہ اپنے اختیار و فیصلہ کو کم کر کے انہوں نے اپنا اختیار قاضی کے حوالہ کر دیا۔ اب جبکہ قاضی کے نزدیک وہ نکاح ثابت ہو گیا اس لئے اس نے گواہوں کی موجودگی میں نافذ ہو جانے والا پختہ فیصلہ سنا دیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اپنے اختیار خاص کے ذریعے اس عورت کو اس مرد کی بیوی بنادیا۔ چونکہ خود گواہ اب بھی موجود ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس مرد اور عورت دونوں نے مل کر نکاح گواہوں کی موجودگی میں یہ مرحلہ طے کر لیا۔ اور اس سے پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اگر عورت مرد دو گواہوں کی موجودگی میں مناسب جگہ پر اپنے نکاح کو انجام دے لیں تو وہ نکاح درست ہو جاتا ہے ہذا یہ نکاح بھی مکمل ہو گیا۔ پھر اگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ گواہ کا فریاد عدم تھے جن کی گواہی اس معاملہ میں درست نہیں ہوتی ہے تو یہاں نکاح باطل ہو گا جس کی وجہ یہ نہیں ہوئی کہ قاضی کا تصرف ان پر باطل ہے۔ بلکہ اس وجہ سے باطل ہو گا کہ گواہ باطل ہیں۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے سامنے

نہیں بلکہ خود عاقدین کی موجودگی میں یہ دونوں گواہ ہوتے تو بھی وہ نکاح باطل ہوتا۔

پھر کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ قاضی کا اختیار چونکہ بہت وسیع ہے اس سے گروہ کسی بھی ایک مرد اور ایک عورت کو پکڑ کر از خود ان میں نکاح کر دے تو وہ درست ہو جائے۔ حالانکہ یہ باطل ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اس وقت نافذ ہوگا جبکہ عی اور عاقلیہ آپس میں اختلاف کر کے قاضی کے پاس آکر انصاف چاہیں۔ اس فرمان خداوندی کے مطابق کہ ﴿فان تنازعتم فی شئ﴾ الا یہ، کہ اختلاف کے وقت دونوں آپس کی لڑائی اور ہار پیٹ بند کر کے قاضی کے سامنے اس کے فیصلہ پر عمل کرنے کے مجبور کر دئے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں اپنی پوری کوشش کے باوجود قاضی نے خلاف واقعہ بھی فیصلہ کر دیا تو وہ بھی حتمی اور نافذ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الحن صحیحہ الحج میں نے یہ حکم نہیں دیا کہ فیصلہ اگر خلاف واقع ہو تو دوسرا اس کو نہ دے۔ بلکہ یہ فرمایا کہ جو اس نے یہ وہ جہنم کا ٹکڑا ہے۔

اسی طرح جب باندی کے خریدنے میں جھگڑا ہوا اور معاملہ قاضی کے پاس آنے کے بعد اس نے گواہی کی بنیاد پر بیع ہونے کا فیصلہ سنایا تو مطلب یہ ہوا کہ بیع کا معاملہ اس سے پہلے نہیں ہوا تھا مگر اب ہو گیا ہے۔ اور اگر قاضی نے بیع کو توڑ دی تو مطلب یہ ہوگا کہ ان لوگوں نے اپنی رضامندی سے اس معاملہ کو واپس لے لیا (اقالہ کر لیا) ہے۔ اور جب مدعی نے مصداق کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی بھی دی تو قاضی حکم دے دیگا۔ لیکن جو بات واقعی ہے وہی رہے گی۔ گویا اس معاملہ میں مدعی اور مدعا علیہ خود واقعی بات کو نہیں جانتے ہیں۔ دونوں مدت دراز کے بعد اپنے غلط میں آئے اور گواہوں نے ایک چیز کے بارے میں کہا کہ یہ اس شخص کی ہے۔ اور دوسرے نے بھی اسے مان لیا۔ پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتلایا کہ ہم نے تمہارے بارے میں جو کچھ گواہی دی وہ غلط تھی تو اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اس چیز کو اپنے استعمال میں لائے۔ اسی طرح قاضی کا یہ تصرف بھی حلال نہیں ہوگا۔

بخلاف اس صورت کے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قاضی کا فیصلہ حقیقت میں انشاء ہے یعنی حکم کا الزام ہے۔ پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جائے تو فیصلہ باطل میں بھی نافذ ہو جائے گا۔ اس نے گویا یوں کہا جائے گا کہ مدعی اور مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا۔ اور اگر محکوم بہ صرف خبر ہو تو اختلاف ختم کرنے کے لئے قاضی کا حکم انشاء ہے۔ اور باقی معاملے آخرت میں عالم الغیب کے حضور میں طے پائیں گئے۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے۔ گواہوں نے بھی اس کی گواہی دی۔ مدعا علیہ کے پاس کوئی گواہ نہیں ہے اس لئے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ سنایا۔ اب اگر واقع میں یہ چیز اس کی نہیں ہے تو قیامت کے دن اس کی پکڑ ہوگی۔ پس قاضی کا فیصلہ جو باطل میں بھی نافذ ہو اس کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ فریقین اپنے تصرف کے اختیار کو ختم کر کے قاضی کے فیصلہ پر راضی ہو جائیں۔ اس لئے موجودہ صورت میں قاضی نے دونوں طرف سے عقد نکاح کا انشاء کر دیا اور وہ نافذ بھی ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر عقد نکاح میں اس کا وقت متعین اور محدود نہیں کیا لیکن یہ نیت کی کہ دو ماہ بعد اسے طلاق دے دوں گا تو یہ نکاح صحیح ہوگا۔ ت۔

نمبر ۲۔ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک ماہ بعد طلاق دوں گا تو نکاح جائز اور شرط باطل ہو جائے گی۔ بلخر۔ نمبر

۳۔ ایسی شرط لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ فقط دن میں ساتھ رہوں گا۔ ت۔ ہ۔

نمبر ۴۔ کسی نے عورت کو سو روپے دے تاکہ قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ میں نے اس مرد سے نکاح کیا ہے۔ تو اگر گواہوں کی موجودگی میں ہو تو نکاح جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ الحیظ

نمبر ۵۔ اہل اسنہ اور معتزلہ کے درمیان نکاح کا رشتہ کرنے میں امام استغفنی نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور فتاویٰ الصغریٰ

میں ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ شافعی مرد کو اپنی لڑکی دینی اور ان کی لڑکی لینی جائز ہے۔ لیکن شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ مع
نمبر ۶۔ شامی نے توضیح کر دی ہے کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی قول اصح کے مطابق تکفیر نہیں کی جائے اس لئے نکاح جائز ہے۔
لیکن ان کو لڑکی نہ دینا ہی قول مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاکیفاء

ويعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم يعقد عليها ولی بکرا کانت اولیاء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف فی ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف انه لا ینعقد الابولی وعند محمد ینعقد موقوفا وقال مالک والشافعی لا ینعقد النکاح بعبارة النساء اصلان النکاح یؤاد لمقاصده والنهی عن البیہن منخل بها الا ان محمد ایقول یرتفع الحلل باجازه الولی

ترجمہ۔ باب۔ ویوں اور کفو و اولوں کے بیان میں۔ حرہ عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے ولی نے اس کا عقد نہیں کیا ہو۔ وہ عورت خواہ باکرہ ہو یا شبیبہ ہو۔ یہ ظاہر روایت میں امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے۔ اور ابو یوسف سے ہی دوسرا قول یہ ہے کہ بغیر ولی کے منعقد نہیں ہوتا ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہو گا۔ اور امام مالک و شافعی رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہو گا۔ کیونکہ نکاح تو کچھ مقصود کے لئے ہی کیا جاتا ہے۔ اب اس نکاح کو عورتوں کے سپرد کرنے سے ان میں خلل ہوتا ہے۔ اہل امام محمد فرماتے ہیں کہ ولی کی اجازت ہو جانے سے وہ خلل ختم ہو جاتا ہے۔

توضیح: باب اولیاء اور کفو کے بیان میں

باب فی الاولیاء والاکیفاء الخ

اولیاء ولی کی جمع ہے۔ اور اکفاء کفو کی جمع ہے۔ بمعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ قرابت و ارث و ولایت امت اور بادشاہت سے۔ الحمر۔ جو لوگ ولی ہیں ان کے فق کی وجہ سے ان کی ولایت ختم نہیں ہوتی ہے۔ قاضی خان۔ بشرطیکہ محرمات کی خلاف ورزی نہ کرے۔ ق۔ اگر کوئی بچوں مسلسل ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت کا حق اس سے ختم ہو جاتا ہے۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ الوجیز۔ غلام مرید اور نابالغ کی ولایت صحیح نہیں ہے۔ لیکن ایک کافر دوسرے کافر کا ولی ہو سکتا ہے۔ م۔ ۵۔

ويعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم يعقد عليها ولی بکرا کانت اولیاء الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ و ابی یوسف فی ظاہر الروایۃ اور (نور الدین) ابو یوسف سے روایت ہے کہ بغیر ولی کے نکاح منعقد نہیں ہو سکتا ہے۔ ف یعنی ولی کے ایجاب یا قبول سے۔ ولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینعقد موقوفا اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہو گا۔ ف کہ اگر ولی نے اجازت دی تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ خواہ شوہر اس کے کفو کا (ہمسر) ہو یا نہ ہو۔ ع۔

وقال مالک والشافعی لا ینعقد النکاح بعبارة النساء اصلان النکاح یؤاد لمقاصده الخ

اور مالک و شافعی نے فرمایا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہو گا۔ ف اور نہ عورتوں کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿فلا تعصلوهن ان ینکحن ازواجهن﴾ یعنی تم لوگ عورتوں کو اس بات سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں۔ یہ اولیاء کو خطاب ہے۔ پس جب انہیں اختیار ہو تو وہ منع کر سکتے ہیں۔ کیونکہ معقل بن یسار رضی

اللہ عنہ کے روکنے پر یہ آیت نازل کی گئی ہے۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ میں اس کی روایت کی ہے۔ اور اس حدیث کی دلیل سے کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے۔ اس کی روایت ترمذی و ابوداؤد و دارقطنی و حاکم و بیہقی و ابن عدی اور طبرانی وغیرہم رحمہم اللہ نے کی ہے۔ لان النکاح یؤاد لمقاصدہ و التفویض الیہن مغل بہا کیونکہ نکاح کو معاملہ کو عورتوں کے سپرد کر دینے سے ان مقاصد میں خلل ہوتا ہے جو نکاح سے مقصود ہوتے ہیں۔ ف اس لئے عورتوں کو اختیار نہیں ہوگا۔

الا ان محمداً بقول یرفع الخلل باجازة الولی الخ

البتہ امام محمدؐ کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت ہو جانے سے وہ خلل دور ہو جائے گا۔ ف لہذا وہ نکاح اس کی اجازت تک موقوف رہے گا۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے۔ کیونکہ نکاح کرنا اسی کا کام بتایا گیا ہے۔ اور فخر الدین رازئیؒ نے کہا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ وہ خطاب شوہروں کو ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مطلقہ کی عدت جب ختم ہونے پر آئے تو ان کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کیونکہ خلع کے لایج سے ورجعت کر لیا کرتے تھے۔ اور کہا کہ اس سے امام شافعیؒ کا استدلال درست نہیں ہے۔ حدیث کے تمام طرق اپنے ضعف کی زیادتی کی وجہ سے حجت کے قابل نہیں ہیں۔ اور اگر انہیں صحیح مان لیا جائے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہے۔ اور ولی کی تو صرف اجازت ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا اپنا نکاح کرنا جائز ہے۔

ووجه الجواز انها تصرفت فی حالص حقها وهي من اهلہ لكونها عاقلة مميزة ولهذا كان لها التصرف فی المال ولها اختیار الازواج وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحة، ثم فی ظاهر الروایة لافرق بین الکفو و غیر الکفو لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو، وعن ابی حنیفة و ابی یوسف انه لا یحوز فی غیر الکفو لانه کم من واقع لا یرفع و یروی رجوع محمد الی قولہما

ترجمہ۔ نکاح کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا ہے۔ اور یہ عورت تصرف کرنے کے لائق بھی ہے۔ کیونکہ وہ خود عقل و تمیز والی ہے اسی لئے اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ اور اس عورت کو اپنے شوہروں میں پسند کرنے کا حق بھی ہے۔ اور اس کے ولی سے نکاح گرانے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اسے بے شرعی کی طرف منسوب نہ کیا جاسکے۔ پھر ظاہر الروایہ میں کفو اور غیر کفو ہونے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے البتہ غیر کفو ہونے میں ولی کو اعتراض کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما سے یہ منقول ہے کہ غیر کفو میں نکاح ہونے کی صورت میں نکاح جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ بہت سے واقعات آگے نہیں بڑھائے جاتے۔ اور امام محمدؐ کا تشخیص کے قول کی طرف رجوع کرنا بھی مردور کی ہے۔

توضیح: حرہ عاقلہ بالغہ کا اپنا نکاح کرنے کے جائز ہونے کی دلیل

ووجه الجواز انها تصرفت فی حالص حقها وهي من اهلہ لكونها عاقلة مميزة الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لکونہا عاقلة مميزة جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عورت تصرف کرنے کے لائق ہے۔ کیونکہ وہ خود عقل و تمیز والی ہے۔ ف وہ اپنا بھلا و برا سمجھتی ہے اس لئے اس کا تصرف جائز ہوگا۔ اور اسی لیاقت کی وجہ سے اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ ولہذا اختیار الخ اور عورتوں کو اپنے لئے شوہر کے انتخاب کرنے کا حق ہوتا ہے۔ ف یعنی وہ یہ کہہ سکتی ہیں کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی اور اسے پسند کرتی ہوں۔

واما يطالب الولی بالترویج کیلاتسب الی الوقاحۃ الح

اور اس کے ولی سے اس کا نکاح کر دینے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو بے شرمی کی طرف منسوب نہیں کیا جائے۔ ف۔ وگ یہ کہنے لگیں کہ یہ عورت بہت شوخ چیشم ہے شرم ہے کہ اپنا نکاح خود کرتی ہے۔ اور حدیث میں ہے "ایم" ب۔ شوہر والی عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے۔ اور باکرہ (کنواری) سے اس کے بارے میں اجازت مل جائے۔ اور اس کی خاموشی بھی اس کی اجازت ہے۔ ترمذی اور مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور سعید بن منصور نے روایت کی ہے کہ ایک مرد نے اپنی بیٹی کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی۔ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ تمہارا اختیار اس پر نہیں ہے۔ اور عورت سے کہا کہ تم جا کر جس سے چاہو نکاح کر لو۔ اور اس کی روایت ابن شیبہ نے کی ہے۔

ورنکر مہ عن ابن عباس کی حدیث میں روایت ہے کہ ایک باکرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پاس آکر عرض کیا کہ میرے باپ نے میرا نکاح کر دیا ہے حالانکہ میں اس نکاح سے راضی نہیں ہوں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اختیار دیا۔ اس کے اسناد میں ثقہ راوی ہیں۔ مگر دارقطنی نے کہا ہے کہ مرسل ہے۔ لیکن مرسل روایتیں اگر ثقہ راویوں سے ہوں تو ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہوتی ہیں۔ صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قصہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آدمی ان کے پاس گیا۔ ورنہ کی فرمائشیں منظور کیں تو انہوں نے اپنے چھوٹے بیٹے عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ تم کھڑے ہو اور نکاح کر دو۔ اس سے خبر ہے کہ یہ چھوٹا بچہ خود ولی نہیں تھا اسی لئے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے خود فرمایا کہ یا رسول اللہ میرے اویاء غائب ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت میں بیان کر دے۔ اس طرح نکاح کرنے میں خود عورت کو اختیار ہے۔ اور ولی کی اجازت صرف کفو وغیرہ کے لئے ہے۔ چنانچہ اسی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تمہارے اویاء میں سے جتنے موجود یا غائب ہیں ایسا کوئی نہیں ہے جو اسے قبول نہ کرے۔ فاحفظ۔

ثم فی طاهر الروایۃ لافرق بین الکفو و غیر الکفو لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو الح

پھر خاہر الروایۃ میں کفو اور غیر کفو میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی عورت نے خواہ کفو میں نکاح کیا ہو یا غیر کفو میں وہ منعقد ہو جائے گا۔ لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو لیکن غیر کفو ہونے کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہو گا۔ ف۔ یہاں تک کہ نکاح صحیح کر دے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے تک ہے۔ ولادت کے بعد نہیں۔ قاضی خان۔

وعن ابی حنیفۃ و ابی یوسف انه لا یحور فی غیر الکفو لانه کم من واقع لا یرفع الح

اور نوادر حسن میں ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو میں جائز نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تو منعقد نہ ہو گا۔ لاندہ کم۔ الح۔ کیونکہ بہت سے واقعات مرقعہ نہیں ہوتے ہیں۔ ف۔ یعنی ہر شخص کو اپنا معاملہ پیش کرنے کی صداقت نہیں ہوتی ہے۔ اور نہ ہر قاضی عادل ہوتا ہے۔ اس لئے کفو میں جائز ہونا یا نہ ہونا۔ م۔ یہی روایت حسن فتویٰ کے لئے مقرر اور اصح ہے۔ القاضی واقفیہ۔ پس اگر غیر کفو سے حد نہ کر دے تو صحیح نہیں ہو گا۔ متفق۔ مع۔ ویروی رجوع۔ الح۔ اور امام محمد کا تحقیق کے قول کی طرف رجوع کرنا مروی ہے۔ ف۔ اس طرح تینوں ماموں کا اتفاق ہو گیا۔ پھر صغیرہ خواہ وہ باکرہ ہو یا شیبہ ولی دونوں کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے۔ اور باخ شیبہ کو باجماع نہیں مجبور کر سکتا۔

ولا یحور للولی احبار البکر المألۃ علی الکاح حلالا للشافعی لہ الاعتراض بالصغیرۃ و ہذا لابہا حائلۃ بامر الکاح لعدم التحریر و لہذا یقبض الالب صدقہا بغير امرہا ولما ابہا حرۃ فلا یکون للعر علیہ ولایۃ الاحبار والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ الخطاب فصار کالغلام وکالتصرف فی المال واما یملک الالب قبض الصدقۃ برضاہا دلالة ولہذا لا یملک الالب مع بہیہا

ترجمہ۔ اور ولی کے لئے ہا کرہ بالغ کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کی دلیل صغیرہ پر قیاس ہے۔ اس لئے کہ یہ بھی اپنے نکاحی معاملات سے بے خبر ہے تجربہ نہ ہونے کی وجہ سے۔ اسی بناء پر اس کا باپ اس کی اجازت کے بغیر اس کے مہر پر قبضہ کرتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ آزاد ہے اس لئے دوسرے کسی کو اس پر روایت اجبر نہیں ہوتا ہے۔ اور صغیرہ پر ولایت کی وجہ سے اس کے عقل کی کمی ہے۔ جو کہ اب بلوغ کی وجہ سے مکمل ہو چکی ہے۔ جس کی دلیل ہے خطاب میں اسے بھی مخاطب کرنا ہے۔ اس لیے وہ بچہ کے مثل ہو گیا ہے۔ اور مال میں تصرف کرنے کی طرح ہے۔ اور اس کے باپ کو اس بالغ کے مہر پر اس کی رضامندی سے قبضہ کا اختیار ہے۔ جو دلالت معلوم ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اس کے منع کر دینے کے بعد اس کے باپ کو مہر پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: ہا کرہ بالغ کو نکاح پر ولی کا مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔ تفصیل۔ دلیل

ولا يجوز للولی احراز البکر البالغة علی النکاح خلافاً للشافعی لہ الاعتبار بالصغیرة الخ
ولی کو بالغ ہا کرہ کا نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔ برخلاف امام شافعی کے قول کے۔ ف: کہ ہا کرہ وہ مجبور کر سکتا ہے۔ اگرچہ بالغ ہو۔ لہ الاعتبار بالصغیرة
نادان اور نا تجربہ کاریں۔

وهذا لانها جاهلة بامر النکاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها بغیر امرها الخ
اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ ہا کرہ بالغ بھی نکاح کے معاملات سے تجربہ نہ ہونے کی وجہ سے نادان ہے۔ اور اسی نادانی کی وجہ سے اس کا مہر اس کے حکم کے بغیر اس کا باپ وصول کرتا ہے۔ ف جواب یہ کہ ایسا ہونا تو استحب ہے۔ اسے نابالغ کی طرح قرار دینا نہیں چاہئے۔ حالانکہ نماز روزہ اس پر فرض ہو چکا ہے۔

ولنا انها حرة فلا يكون للغير عليه ولاية الاحبار والولاية علی الصغیرة لقصور عقلها الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بالغ ہا کرہ ایک آزاد عورت ہے اس لئے کسی دوسرے کو اس پر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ والولاية علی الصغیرة لقصور عقلها اور صغیرہ (اگرچہ آزاد ہو) پر جبر کرنے کی ولایت اس کی عقل کی کمی کی وجہ سے ہے۔ ف یہ بات بالغ میں باقی نہیں رہی۔ وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ الخطاب اور اس کے بلوغ کے ساتھ ہی اس کی عقل پوری ہو چکی ہے۔ جس کی دلیل متوجہ ہونے کے لئے خطاب ہے ف یعنی ایمان لانے اور دوسرے فرائض نماز روزے ادا کرنے کا حکم الہی اس کی طرف متوجہ ہو چکا ہے۔ حالانکہ ایسے حکم دینے کے لئے اس کے اندر عقل کا ہونا شرط ہے۔ اس لئے صغیرہ پر بالغ کا قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔ فصار كالغلام اس لئے یہ نابالغ کے جیسا ہو گیا۔ ف یعنی بالغ لڑکی پر جبر کرنا ایسا ہوگا جیسے نابالغ بچہ پر جبر کرنا ہے۔ حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ وکالتصرف فی المال اور جیسے بالغ کے مال میں تصرف کرنا ہے۔ ف حالانکہ جائز نہیں ہے۔ جب تک کہ وہ راضی نہ ہو۔ اس لئے اس پر جبر کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

واما يملك الاب قبض الصداق برضاها دلالة ولهذا لا يملك الاب مع نهیها الخ
اور باپ کو بالغ لڑکی کے مہر وصول کر لینے کا اختیار اسی وجہ سے ہے کہ دلالت اس کی رضامندی پائی جاتی ہے۔ ف اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا ہے۔ یہاں یہ بات نہیں ہے کہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہے۔ ولهذا لا يملك الاب مع نهیها الخ اسی لئے اگر مذکورہ بالغ لڑکی اپنے باپ کو مہر لینے سے منع کر دے تو وہ اب وصول نہیں کر سکتا ہے۔ ف اس سے معلوم ہوا کہ باپ جبراً وصول نہیں کر سکتا ہے بلکہ اس کی اجازت سے کر سکتا ہے۔

قال فادان استاذ بها الولی فسکت اوضحکت فهو اذن لقوله علیه السلام البکر تستامر فی نفسها فان

سكتت فقد رضيت ولأن جهة الرضاء فيه راحة لانها تستحيى عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل على الرضاء من السكوت بخلاف ما اذا بكيت لانه دليل السخط والكراهة وقيل اذا ضحكت كالمستهزئة بما سمعت لا يكون رضا واذا بكيت بلا صوت لم يكن ردا.

ترجمہ۔ کہا قدورٹی نے۔ پس جب اس (باکرہ بالغہ) سے ولی نے اجازت چاہی اور وہ خاموش ہو گئی یا ہنسی تو یہ بھی اس کی اجازت ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت چاہی جائے۔ پس اگر وہ خاموش ہو گئی تو وہ راضی ہو گئی۔ اور اس وجہ سے کہ اس خاموشی یا ہنسنے میں رضامندی کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنی رغبت کے اظہار سے شرماتی ہے۔ نہ انکار کرنے سے۔ اور ہنسنا خاموشی کے مقابلہ میں رضامندی پر زیادہ دلالت کرنے والی ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ رونے لگی۔ کیونکہ اس طرح رونا ناراضی اور ناپسندیدگی کی دلیل ہوتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اگر وہ اسی طرح ہنسی کہ گویا اس نے جو کچھ سنا اس کا وہ مذاق اڑا رہی ہو۔ تو اس سے رضامندی حاصل نہ ہوگی۔ اور جب وہ بغیر آواز کے روئی تو رد نہ ہوگا۔

توضیح: باکرہ بالغہ سے ولی کی اجازت طلب کرنے پر نکاح کی رضامندی اس کی طرف سے کس طرح معلوم ہو سکتی ہے

قال فادا استاذ بها الولی فسکت او ضحکت فهو اذن لقوله عليه السلام البکر تستامر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فقد رضیت الخ تو اگر وہ اجازت طلب کرنے پر خاموش ہو گئی تو راضی ہو گئی۔ فیہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایم یعنی شیبہ کا اس کی اجازت کے بغیر نکال نہیں کیا جائے اور باکرہ کا بھی اس کی اجازت کے بغیر نکال نہ کیا جائے لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اجازت کس طرح ہوگی۔ فرمایا کہ یہ چپ ہو جائے۔ ع۔

ولأن جهة الرضاء فيه راجحة لانها تستحيى عن اظهار الرغبة لا عن الرد الخ

میں نے اس کے چپ ہو جانے کی صورت میں اس کی اجازت ہی غالب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرماتی ہے۔ انکار کرنے سے نہیں۔ ف: اب اگر وہ راضی نہ ہوتی تو ”نہیں“ کر دیتی۔ والضحك اذل علی الرضا من السکوت اور ہنستا تو چپ ہونے سے بھی بڑھ کر رضامندی کی دلیل ہے۔ ف اسی طرح قول صحیح میں مسکراتا بھی ہے۔ الحیط۔ ع۔ و اذا بکت بلا صوت لم یکن رددا اور جب وہ بغیر آواز کے روئے تو اس سے اس کا انکار نہیں ہوگا۔ ف بخلاف اس کے جب وہ رونے لگی ہو کیونکہ رونانا خوشی اور ناراضی کی دلیل ہے۔ وقیل اذا الخ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس کا مذاق اڑا رہی ہے۔ تو ایسی ہنسی رضامندی کی دلیل نہ ہوگی۔ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ و اذا بکت بلا صوت الخ یعنی اگر بلا آواز کے لدی تو رد نہ ہوگا۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضامندی ہے۔ القاضی خان۔ ہ۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المیسوط۔ اند خیر۔ ع۔ ہ۔ اگر بلند آواز سے روئی اور اس کے بعد نکاح کر دیا گیا۔ پھر اس نے اجازت دی تو صحیح ہو گیا۔ المعراج۔ د۔ عموماً ۱۹ مسائل میں اور اشیاء میں لکھا ہے ۷۳ مسائل میں خاموشی بولنے کے حکم میں ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک باکرہ کی اجازت میں دوسرے ولی نے ایک عورت کا نکاح کر دیا۔ بعد میں اس عورت کو خبر ملی کہ ولی نے فلاں مرد سے اتنے مہر پر تمہارا نکاح کر دیا ہے پس یہ سن کر وہ خاموش ہو گئی تو وہ نکاح لازم ہو گیا۔ الحیط۔ الکافی۔ ہ۔ تیسرے چھوٹی باکرہ لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے کر دیا تھا۔ پھر وہ لڑکی بالغ ہو گئی اور کچھ دیر نکاح کے بارے میں کچھ نہ بولی تو اب وہ نکاح پختہ ہو گیا۔ اور اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ ان کے علاوہ باقی مسائل نکاح سے تعلق نہیں رکھتے ہیں۔ تفصیل مینی میں ہے۔ شوہر کو اپنے سے وطی کا موقع دینا یا اس سے مہر نہ لگنا رضامندی

ہے اور یہ قول رضامندی ہوگی۔ السراج۔ ھ۔ م

قال وان فعل هذا غیر الولی یعنی استامر غیر الولی او ولی غیرہ اولیٰ منہ لم یکن رضا حتی تتکلم بہ لان هذا السکوت لقلة الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالة علی الرضاء ولوقوع فهو محتمل والاکتفاء بمثلہ للحاجة ولا حاجة فی حق غیر الاولیاء بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی لانه قائم مقامہ وتعتبر فی الاستیمار تسمية الزوج علی وجه تقع بہ المعرفة لتظهر رغبتها فیہ من رغبتها عنه ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النکاح صحيح بدونہ۔

ترجمہ :- کہا ہے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ کام ولی کے علاوہ کسی اور نے کر دیا یعنی ولی کے علاوہ کسی اور نے یا ایسے ولی نے کر دیا کہ دوسرا اس سے قریب کا ولی موجود ہو۔ تو اس باکرہ کی رضامندی نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ اپنی زبان سے کہدے۔ کیونکہ اس وقت کی خاموشی اس شخص کی بات پر بھرپور توجہ نہ دینے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے یہ اس کی رضامندی پر دلالت نہ کرے گی اور اگر واقع بھی ہو تو اس میں کئی مطلب کا احتمال ہے۔ اور خاموشی کی طرح دوسری چیزوں پر بھی اکتفاء کر لینا ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اور سوائے اولیاء کے دوسروں کے بارے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اجازت چاہنے والا ولی کا اپنی ہو۔ کیونکہ یہ اس ولی کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اجازت چاہنے میں ہونے والے شوہر کو ان الفاظ سے بتلانا ضروری ہے جن سے وہ اسے اچھی طرح پہچان سکے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ یہ عورت اس مرد کی طرف راغب ہے یا نہیں۔ لیکن مہر کی تعیین قول اصح کے مطابق شرط نہیں ہے۔ کیونکہ مہر کی تعیین کے بغیر بھی تو نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

توضیح: اگر غیر ولی نے اجازت طلب کی یا ولی اقرب کی موجودگی میں

ولی البعد نے اجازت طلب کی تو زبان سے اجازت دینا ضروری ہے

قال وان فعل هذا غیر الولی یعنی استامر غیر الولی او ولی غیرہ اولیٰ منہ لم یکن رضا حتی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لم یکن رضا حتی تتکلم بہ تو باکرہ کی رضامندی حاصل نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ خود اس کو زبان سے کہے۔ ف اس کہ علاوہ سکوت وغیرہ سے رضامندی حاصل نہ ہوگی۔ لان هذا السکوت لقلة الالتفات الی کلامہ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کی بات پر توجہ نہ دینے کی وجہ سے ہے لہذا اس سے رضامندی پر دلالت نہ ہوگی۔ اور اگر واقع بھی تو محتمل رہے گی۔ ف کہ شاید رضامندی مراد نہ ہو۔ والاکتفاء بمثلہ للحاجة اور سکوت بھی چیزوں پر اکتفاء کر لینا ضرورت کی وجہ سے ہے۔ ف کہ ولی کے سامنے زبان کھولنے سے شرم آتی ہے۔ ولا حاجة فی حق غیر الاولیاء اور اولیاء کے علاوہ دوسروں کے سامنے میں خاموشی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ف اس لئے زبانی اجازت چاہئے۔

بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی لانه قائم مقامہ وتعتبر فی الاستیمار تسمية الزوج الخ اس کے برخلاف جب اجازت چاہنے والا ولی کا بیجا ہوا آدمی (ایچی) ہو۔ ف خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل۔ امضرات۔ ھ۔ تو یہاں شرم ہونے کی وجہ سے ضرورت باقی رہے گی۔ اسی لئے سکوت کافی ہوگا۔ لانه قائم مقامہ کیونکہ یہ بیجا ہوا آدمی ولی کے قائم مقام ہے۔ وتعتبر فی الاستیمار تسمية الزوج اور اجازت لینے میں شوہر کا نام اس طرح لینا ضروری ہے جس سے اس کی پہچان ہو جائے۔ تاکہ اس باکرہ بالغہ کی اس شخص کے بارے میں دلچسپی کا پایا جانا ظاہر ہو جائے۔ ف اور اگر فلاں و فلاں کا نام ذکر کیا (یعنی کئی نام لئے) تو خاموشی پر ایک سے رضامندی ہوگی۔ اسی طرح جب اس کے کئی چچا اور قریبی رشتہ دار موجود کر کے گئے ہوں۔ اور اگر اس نے یوں کہدیا کہ تم جو بھی کرو گے مجھے منظور ہوگا۔ تو پھر نام لینے یا تفصیل میں جانے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ ت۔ ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النکاح صحيح بدونہ۔ اور اس میں مہر بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ یہی قول

صحیح ہے۔ کیونکہ مہر ذکر کئے بغیر بھی تو نکاح صحیح ہوتا ہے۔ لیکن متاخرین نے اسے شرط قرار دیا ہے۔ اور یہی اوجہ ہے۔ اس فقہ اور صحیح یہ ہے کہ شرط نہیں ہے۔ البسوط۔ ع۔

ولو زوحها فبلعها الحر فسكت فهو على ما ذكرنا لان وجه الدلالة في السكوت لا يختلف ثم المحبران كان فصوليا يشترط فيه العدد والعدالة عند أبي حنيفة خلافا لهما ولو كان رسولا لا يشترط اجماعا وله بطاير ولو استادن الثيب فلا بد من رضاها بالقول لقوله عليه السلام الثيب تشاور ولان النطق لا يعدعيا معها وقل الحياء بالمدرسة فلا مانع من النطق في حقها واذا ازلت بكارتها بوثية او حصة او حراة او تعيس فهي في حكم الابكار لانها بكر حقيقة لان مصيبتها اول مصيب لها ومنه الباكورة والبكرة ولانها تستحي لعدم الممارسة

ترجمہ: اور اگر اس کا نکاح کر دیا اس کے بعد اسے خبر ملی اور اس نے خاموشی اختیار کی تو اس کی وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ کیونکہ خاموش رہ جانے میں رضامندی پائے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر خبر دینے والا فضولی (از خود کرنے والا) ہو تو اس میں تعدد کیا جائیگا دل ہونا شرط ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ صاحبین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر خبر دینے والا اس کا بھیجا ہوا آدمی ہو تو باجماع اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ اس کی نظیریں موجود ہیں۔ اور اگر ان کے ثیبہ سے چار ت چاہی تو زبان سے اس کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ثیبہ سے مشورہ کیا جائے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ثیبہ کے حق میں زبان سے بونہ لوگوں میں عیب شمار نہیں ہوتا ہے۔ اور مہر مست (اس قسم کی باتیں کرتے رہنے کی وجہ سے) اس کی حیا از خود ہی کم ہو گئی ہے۔ لہذا اب اس کے حق کو زبان سے کہہ دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی۔ اور جب باکرہ کی بکارت کو دیکھ کر نہایت حیا کی زیادتی یا زخم ہو جائے یا زیادہ عمر ہو جانے کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو۔ جب بھی وہ باکرہ عورت کے حکم میں رہے گی۔ کیونکہ وہ تو حقیقت میں باکرہ ہی ہے۔ کیونکہ اس کو پہونچنے والا (شوہر جب بھی آئے گا) پسند پہونچنے والا ہی ہو گا۔ اسی غلط فہمی سے باکرہ اور بکرہ نکلا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی وہ بھی مہر مست (مرد سے میل جول قطع) نہ رکھنے کی وجہ سے حیا کرے گی۔

توضیح: باکرہ اور ثیبہ سے اجازت لینے کی بحث

ولو زوحها فبلعها الحر فسكت فهو على ما ذكرنا الح
اور اگر اس کا نکاح کر دیا پھر اس کو خبر پہونچی درود خاموش ہو گئی تو وہ اس تفصیل کے مطابق ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔
ف کہ ولی یا اس کے بھیجے ہوئے آدمی کا خبر دینا شوہر کی پوری شناخت کرانے کی شرط کے ساتھ ہو تو خاموش رہنا رضامندی ہے۔ اور دوسرا کوئی ہونے سے زبان سے اقرار کرنا ضروری ہے۔

لان وجه الدلالة في السكوت لا يختلف ثم المحبران كان فصوليا يشترط فيه العدد الح
کیونکہ خاموش رہ جانے کی صورت میں رضامندی پر دلالت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ف خواہ نکاح سے قبل ہو یا نکاح کے بعد ہو۔ ثم المحبران كان فصوليا الخ خبر دینے والا اگر فضولی ہو (یعنی وہ شخص جو از خود خبر پہونچا)۔ اور اسے کہنا نہ گیا ہو تو ایسے شخص کے بارے میں تردد کا ہونا۔ ف جتنی کم از کم وہ آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔ یہ عادل ہونا۔ ف جبکہ وہ اکیلا تھا ہو۔
عند أبي حنيفة خلافا لهما یہ حکم ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ بخلاف صاحبین کے۔ ف کہ ان کے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور خواہ وہ عادل ہو یا نہ ہو۔

ولو كان رسولا لا يشترط اجماعا وله بطاير الح
اور اگر خبر دینے والا ولی کا اپنی اپنی بھیجی ہوا آدمی ہو تو با اتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ وله بطاير اس کی نظیریں ہیں۔

ف جیسے دکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی مکمل کا وہ بھیجا ہوا نہیں ہے تو دکیل کا کام اور تصرف اپنی جگہ باقی رہے گا۔ مگر جبکہ وہ خبر عادل ہو یا وہ دو عدد ہوں تو معزول ہو جائے گا۔

ولو استاذن الثیب فلا بد من رضاها بالقول لقوله عليه السلام الثیب تشاور الخ
اور اگر ولی نے ثیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اس کی رضامندی ضروری ہے۔ لقوله عليه السلام الثیب تشاور الخ
کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ثیبہ خود بھی مشورہ کرے گی۔ ف یعنی وہ خاموش نہ رہے گی بلکہ مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے۔ لیکن یہ الفاظ غریب ہیں۔ بلکہ صحیح مسلم میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ثیبہ اپنے معاملات کے فیصلہ کرنے میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔ ف تو وہ اپنے نکاح میں خود مختار ہے جو چاہے فیصلہ کرے۔ ولان النطق لا يعد عينا منها الخ اور ثیبہ کا اپنے بارے میں زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہیں ہوتا ہے۔ وقل الحياء بالممارسة فلامانع من النطق في حقها اور ممارست کی وجہ سے اس کی حیا خود ہی کم ہو گئی ہے۔ اس لئے اس کے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

واذا زالت بکارتها بوثبة او حیضة او جراحة او تعینس فہی فی حکم الابکار لانها بکرة حقیقة . الخ
اور جب باکرہ کی بکارت کو دھندلیا حیض کی زیادتی یا زخم ہونے یا زیادہ عمر ہو جانے کی وجہ سے اس کی بکارت جاتی رہی ہو تو وہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ لانها بکرة حقیقة لان مصیبتها اول مصیب لها الخ کیونکہ وہ تو حقیقت میں باکرہ ہی ہے۔ کیونکہ اس کو پہونچنے والا پہلا ہی پہونچنے والا ہو گا۔ (جو بھی اس کے پاس آئے گا وہ پہلا ہی ہو گا) ف اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ ومنه الباکورة والبقرة الخ اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے۔ ف یا کورہ پہلا پھل و مومہ۔ اور بکرہ صبح سویرا۔ اول صبح۔ اسی طرح یہ عورت ہے کہ اس کی ملاقات اور رسائی مرد سے ہو گی۔ اصل لغت کے اعتبار سے یہ باکرہ اگرچہ عربی۔ عام اصطلاح میں نہ ہو۔ ولانها تستحی لعدم الممارسة الخ اور اس وجہ سے کہ وہ بھی ممارست نہ ہونے کی وجہ سے حیاء کرے گی۔ ف اس لئے زبان سے صراحت اجازت نہ دے گی۔

ولو زالت بکارتها بزنا فہی كذلك عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لایکتفی بسکونها لانها ثیب حقیقة لان مصیبتها عائد الیها ومنه المثوبة والمثابة والشوب ولا یبى حنیفة ان الناس عرفوها بکرا فعیونہا بالنطق فتمتنع عنه فیکتفی بسکونها کیلا تتمتع علیہا مصالحہا بخلاف ما اذا وطیت بشبهة او نکاح فاسد لان الشرع اظہرہ حیث علق بہ احکاما اما الزنا فقد مدب الی سترہ حتی لو اشتهر حالها لایکتفی بسکونها۔

ترجمہ۔ اور اگر اس کی بکارت زنا سے زائل ہو گئی ہو تو بھی وہی حکم ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کی خاموشی کافی نہیں ہو گی۔ کیونکہ وہ تو حقیقت میں ثیبہ ہے۔ کیونکہ جو اس کے پاس پہونچ گیا ہے وہ دوبارہ اس کو پہونچے گا۔ (جو کچھ اس کے ساتھ ہو چکا ہے پھر ہو گا) اسی سے لفظ موبہ اور مثابة اور حویب بھی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے دلیل یہ ہے کہ لوگوں نے اب تک اسے باکرہ ہی جانتا ہے۔ تو اس کی اپنی زبان سے اجازت دینے میں لوگ اس پر عیب لگائیں گے۔ اور وہ شرم کی وجہ سے کچھ نہیں بولے گی۔ اس لئے اس کی خاموشی پر اکتفاء کر لیا جائے تاکہ اس کی مصلحتیں ختم نہ ہو جائیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس سے شبہ یا نکاح فاسد کی وجہ سے وطی کی گئی ہو۔ کیونکہ شریعت نے اسے ظاہر کر دیا ہے۔ اس طرح سے کہ اس پر کچھ احکام معلق کر دئے ہیں۔ لیکن زنا کے معاملہ کو چھپانے ہی کو بہتر بتایا گیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس کے زنا کا حال مشہور ہو جائے تو اس کے سکوت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔

توضیح: اگر عورت کی بکارت زنا سے ختم ہو گئی ہو تو اجازت کسی طرح ہوگی

ولورالت بکارتھا برماء فہی کذلک عند ابی حنیفہ وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لائن مصیبا عائد الیہا الح کیونکہ جو اس کو پہنچ گیا وہ دوبارہ اس کو پہنچے گا۔ ف یعنی زنا کرنے سے جو کچھ ایک مرتبہ اسے درپیش ہو چکا وہی کچھ دوبارہ نکاح سے بھی ہو گا۔ اس لئے وہ شیبہ ہو چکی ہے۔ ومنہ المثنویۃ والمثانیۃ والتثویب الخ اور اسی مادہ سے مثنویہ ومثاہبہ اور تحویب بھی مشتق ہیں۔ ف۔ مثنویہ نیک عمل کا جو ثواب ملے۔ گویا دوبارہ عمل مل گیا۔ اور مثاہبہ جہاں پر آدمی لوٹ کر بار بار آئے۔ اسی لئے مکہ کو مثاہبہ کہتے ہیں۔ کہ وہاں بار بار حج و عمرہ کے لئے آتے ہیں۔ اور تحویب اذان کو دوبارہ آنا۔ پس اس عورت کے ساتھ بھی دوبارہ وہی فعل واقع ہو گا جو ایک مرتبہ زنا سے ہو چکا ہے تو وہ شیبہ ہے۔

ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوا بکرا فیسو نہا بالنطق فتمتنع عنہ

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسے باکرہ جانتے ہیں۔ پھر بھی وہ اپنی زبان سے بولے گی تو لے اس پر عیب لگائیں گے۔ اس لئے وہ بولنا نہیں چاہے گی اور نہیں بولے گی۔ ف اس وجہ سے اس پر حیاط طاری رہے گی۔ فیکتھی بسکوتھا کیلا تتعطل علیہا مصالحہا الخ اس لئے اس کی خاموشی پر اکتفاء کر لیا جائے۔ تو اس کی مصلحتیں باقی (اور وہ نہ خرد) رہ جائیں گی۔

بحلاف ما اذا وطیت بشبہۃ او نکاح فاسد لان الشرع اظہرہ حیث علق بہ احکاما الخ

اس کے برخلاف اگر وہ شبہ سے وحشی کی گئی ہو۔ ف مثلاً ایک عورت کو کسی بہنے سے اس کی بہن کے بستر پر سلا دیا گیا وہ خود سوتی رہی۔ بعد میں اس کی بہن کا شوہر آیا اور اسے اپنی بیوی سمجھ کر اس کی بے خبری میں شبہ میں وحشی کر لی۔ یا اس کا کسی سے نکاح فاسد کے ساتھ ساتھ دخول کی بھی نوبت آگئی۔ اس سے ان دونوں پر عدت واجب ہو گئی اور اس کا حق مہر دلایا گیا۔ تو اس وقت وہ برخلاف شیبہ ہے۔ لائن الشرع اظہرہ حیث علق بہ احکاما الخ کیونکہ شریعت نے اسے ظاہر کر دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ احکام متعلق کر دئے ہیں۔ ف مثلاً عدت، اور مہر وغیرہ۔ اس مثال سے یہ بتایا گیا ہے کہ اگر اس کے رشتہ دار اور دوسری عورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ رکھیں اور لوگ اسے باکرہ ہی گمانیں تو بھی وہ شرعاً شیبہ کے حکم میں ہے۔ اور بغیر زبان سے اظہار کے اس کی اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ شریعت نے اس کے متعلق احکام بتا کر ظاہر کر دیا ہے۔

اما الزماء فقد ندب الی سترہ حتی لو اشتهر حالہا لایکتھی بسکوتھا الخ

لیکن زنا کو تو پوشیدہ رکھنے پر اچھا بتایا گیا ہے۔ ف پس اگر وہ عیب مخفی رہ گئی تو بمنزلہ باکرہ کے شمار ہوگی۔ اس وقت اس سے لئے زبان سے بونا اور اسے شرط قرار دینا خلاف شرع ہو گا۔ حتی لو اشتهر حالہا لایکتھی بسکوتھا الخ یہاں تک کہ اگر اس کا حال یعنی زنا کرنا مشہور ہو جائے تو اس کے خاموش رہنے پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔ ف لیکن یہ معصوم ہونا چاہئے کہ اس اشتہار سے مراد یہ نہیں ہے کہ لوگ اس کے متعلق اپنے اپنے طور پر کچھ کہتے رہیں۔ بلکہ مشہور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً چار آدمیوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ کر ایسی گواہی دی ہو کہ بعد میں اس کی گواہی پر تہمت لگانے کی حد نہ رہی جائے۔ پس اگر تین آدمیوں نے بھی دیکھا جب بھی وہ مخفی ہے۔ اس سے اگر کوئی یہ ظاہر کرے گا اسے حد قذف ماری جائے گی۔ یہ بحث کتاب اللہ و میں بہت تفصیل کے ساتھ آئے گی۔ فاحفظ۔ ماب آئندہ یہ بحث ہو رہی ہے کہ اگر کسی بات میں ان دونوں عورت و مرد میں اختلاف ہو جائے اور قاضی کے پاس مقدمہ پیش کر دیا جائے۔

وادا قال الروح ببعک الکاح فسکت وقاتل روحوت فالقول قولہا وقال دبر القول قولہ لائن السکوت اصل والرد عارض فصار کالمشروط له الحیار اذا ادعی الرد بعد مضي المدة ونحن نقول انه بدعی لزوم العقد

وتملك الصنع والمرأة قدفعه فکانت مسکرة كالمودع اذا ادعى ردالوديعة بحلاف مسألة الحیار لان اللزوم قدظهر بمصی المدة

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے ایک عورت سے کہا کہ تجھے تمہارے نکاح ہونے کی جب خبر ملی تو تم نے خاموشی اختیار کی۔ اور عورت نے کہا ایسا نہیں ہے بلکہ میں نے تو انکار کر دیا تھا۔ تو اس عورت کی بات مانی جائے گی۔ اور امام زعفرانؒ کہتے ہیں کہ مرد کی بات مانی جائے گی۔ کیونکہ خاموش رہ جانا ہی تو اصل ہے۔ اور انکار کر دینا عارضی ہے۔ تو یہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ وہ شخص جسے خیار شرط باقی ہو کہ جب مدت گزر جانے کے بعد رد کر دینے کا دعویٰ کرے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ مرد نکاح کے زہم اور بضع کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور عورت اس کا دفاع کرتی ہے اس طرح وہ انکار کرنے والی ہو گئی۔ جیسے وہ شخص جس کے پاس کوئی امانت رکھی گئی ہو اور اس نے اس کے واپس کر دینے کا دعویٰ کیا ہو۔ بخلاف اختیار کے مسئلہ کے کیونکہ بیع کا لزوم ہونا مدت گزر جانے کی وجہ سے ظاہر ہو گیا ہے۔

توضیح۔ شوہر اور اس کی بیوی میں نکاح ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف

وادا قال الزوج بملك النکاح فسکت وقالت ردت فالقول قولها الخ
اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ہم دونوں کے درمیان نکاح کی جب خبر پہونچی تو تم نے سکوت اختیار کیا۔ ف یعنی باکرہ ہانفہ سے کہہ اسی وجہ سے ہمارا نکاح لازم ہو گیا ہے۔ لیکن اس نے کہا کہ میں نے تو اس نکاح کو رد کر دیا تھا۔ ف مگر ان دونوں میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہیں ہے۔ س لئے عورت ہی کی بات مانی جائے گی۔ و امام زعفرانؒ کہتے ہیں کہ اس مرد کی بات مانی جائے گی۔ لان المسکوت الخ کیونکہ سکوت کرنا ہی اصل ہے۔ اور انکار کر دینا عارضی ہے۔ ف یعنی اصل میں خاموشی تھی مگر بولنا پڑ تو اس کا رد ہو گیا۔ و جو چیز اصل ہو وہ خود ثابت ہوتی ہے۔ اور اس پر جو چیز عارضی ہو اس کے لئے دلیل چاہئے۔ پس شوہر جو اصل کا مدعی ہے اور اسی کا قول قبول ہو گا۔ اور عورت پر لازم ہو گا کہ وہ اپنے انکار کو ثابت کرے۔

فصار كالمشروط له الحیار اذا ادعى الرد بعد مصی المدة الخ
تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسے خیار شرط حاصل تھا جب اس نے مدت خیار کے بعد اس کے رد کرنے کا دعویٰ کیا۔ ف یعنی مثلاً زید نے بکر سے اس شرط پر ایک گھوڑا خریدا کہ بکر کو تین دنوں تک اختیار ہے۔ کہ اگر چاہے تو اس مدت میں اس بیع کو ختم کر دے۔ پھر تین دن گزر جانے کے بعد دونوں جھگڑتے ہوئے قاضی کے پاس پہونچے اور اپنا اپنا مقدمہ پیش کیا۔ زید نے کہا کہ تم نے اس بیع کو مکمل کر لیا ہے اور تم نے اسے واپس نہیں کیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ میں نے وقت کے اندر اس کا انکار کر دیا اور بیع رد کر دی ہے۔ پس زید کا قول مقبول ہو گا۔ کیونکہ اسے مکمل کرنا ہی اصل ہے۔ اور رد کرنا تو ایک عارضی ہے۔ اس لئے بکر اپنے گواہ لائے گا۔ اسی طرح عورت کا سکوت اصل ہے س لئے شوہر کا قول مقبول ہو گا۔

ومن يقول انه يدعى لزوم العقد وتملك الصنع والمرأة تدفعه فکانت مسکرة الخ
اور ہم یہ کہتے ہیں کہ شوہر کا دعویٰ ہے کہ عقد نکاح لازم ہو گیا ہے اس لئے اس کی شرم گاہ کا مالک ہو گیا ہوں۔ والمرأة الخ اور عورت اس کا دفاع کرتی ہے اس لئے عورت انکار کرنے والی ہوئی۔ ف اور مشہور حدیث ہے کہ منکر کا قول مقبول ہوتا ہے۔ اور مدعی پر گواہانا لازم ہوتا ہے۔ كالمودع الخ جیسے وہ شخص جس کے پاس امانت کا مال حفاظت کے خیال سے رکھا گیا وہ یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ میں نے وہ مال مالک کو واپس کر دیا ہے۔ ف تو اسی کا قول قبول ہو گا کیونکہ وہ اپنی جان کا تان ادا کرنے سے بچتا چاہتا ہے۔ اور اس امانت کا مالک اس پر اپنی امانت کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ ع بحلاف الخ مسئلہ خیار کے کیونکہ اس میں مدت گزر جانے سے بیع لازم ہو جاتی ہے۔ اس طرح سے کہ خیار کی مدت گزر گئی ہے۔ اور اس کا گزرنا ظاہر ہو گیا ہے۔ ف تو جو شخص اس

ظاہر کے خلاف کلامی ہے وہی ثابت کرے۔

وان اقام الزوج البیة علی سکوئها ثبت النکاح لانه نور دعواه بالحجة وان لم تکن له بیة فلا یمن علیها
عند ابی حنیفة وهی مسألة الاستحلاف فی الاشیاء الستة وسیاتیک فی الدعوی ان شاء الله
ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے اس عورت کی خاموشی پر گواہ پیش کر دیا تو نکاح ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو
حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا ہے۔ اور اگر اس شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں تو اس پر امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قسم لازم
نہیں آئے گی۔ اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ اور عن قریب کتاب الدعویٰ میں تمہارے سامنے یہ مسئلہ آئے گا۔ ان
شاء اللہ تعالیٰ۔

توضیح۔ اگر شوہر نے عورت کی خاموشی پر گواہ پیش کر دیا

وان اقام الزوج البیة علی سکوئها ثبت النکاح لانه نور دعواه بالحجة الخ
اور اگر شوہر نے عورت کے نکاح کی خبر پر چپ رہنے پر گواہ پیش کر دیا۔ تو نکاح ثابت ہو گیا۔ ف یعنی عادل گواہ پیش کر
دئے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ لانه نور الخ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے واضح اور مدلل کر
دیا ہے۔ وان لم تکن الخ اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں۔ ف اور اس نے چاہا کہ عورت جو انکار کر رہی ہے (عام قانون کے
مطابق اس کے دعویٰ پر اس سے قسم لی جائے۔ فلا یمن الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے۔ ف بخلاف
صاحبین کے۔

وهی مسألة الاستحلاف فی الاشیاء الستة وسیاتیک فی الدعوی ان شاء الله الخ
اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ ف چھ مسئلہ جو یہ ہیں نمبر ۱۔ نکاح نمبر ۲۔ رجعت نمبر ۳۔ ایداء کی حالت میں وطی
کر بین نمبر ۴۔ غلامی نمبر ۵۔ ام ولد بنانا نمبر ۶۔ اور نسب کے ان مسکوں میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک انکار کرنے والے مدعا علیہ پر قسم
لازم نہیں آتی ہے۔ لیکن صاحبین کا اختلاف ہے۔ وسیاتیک الخ اور عنقریب انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں اس کا بیان ہو گا۔ ف
بعض محققین فقہانے کہا ہے کہ قسم لازم کرنے کے مواقع کا جاننا بہت مشکل اور مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس موقع پر فتویٰ یہ ہے کہ
ایسی عورت جو بکرہ اور بالغہ ہو اور وہ انکاری ہو اس پر قسم لازم آئے گی۔ جیسا کہ در مختار میں ہے۔ صاحبین اور آئمہ ثلاثہ کا یہی قول
ہے۔ مگر مردہ شوہر کی عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا لیکن شوہر کے وارثوں نے اس اجازت
کا انکار کیا تو عورت کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اس لئے وہ عورت گدازے گی اور میراث پائے گی۔ اور اگر اس طرح کہا کہ میری اجازت
کے بغیر نکاح کیا مگر جب مجھے خبر ملی تو میں نے اجازت دے دی۔ تو وارثوں کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اور عورت پر گواہ لانے کے ذمہ
داری ہو گی۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ولی نے کسی معین شخص سے نکاح کے لئے عورت سے اجازت چاہی تو عورت نے انکار کر دیا۔ اگر یہ کہا کہ دوسرا اس
سے بہتر تو عقد ہو جانے کے بعد رد نہیں ہو گا۔ اور عقد سے قبل ہونے سے رد ہو گا۔ نمبر ۲۔ اگر ولی نے عقد کیا اور وہ اس وقت
خاموش رہی تو قول اصح کے مطابق جائز ہو گا۔ جیسے اس کی موجودگی میں اس سے پوچھے بغیر نکاح کر دیا اور وہ خاموش رہی تو قول
اصح کے مطابق جائز ہو گا بشرطیکہ وہ جانتی ہو۔ نمبر ۳۔ اگر باپ نے نابالغہ سبھ کر لڑکی کا نکاح کر دیا۔ اور اس نے کہا کہ میں بالغہ
ہوں تو اس کی بات مقبول ہو گی اور اس کے گواہ مقبول ہوں گے بشرطیکہ اس کی عمر کے لحاظ سے یہ ممکن ہو۔ ف۔

وبحوز نکاح الصغیر والصغیرۃ اذا زوجهما الولی بکراکان الصغیرۃ او ثییا والولی هو العصبۃ ومالک

یحالف فی غیر الاب والشافعی فی غیر الاب والجدوفی الثیب الصغیرۃ ایضاً وجہ قول مالک ان الولاية علی الحرۃ باعتبار الحاجة ولا حاجة لاعدام الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت نصاً بحلاف القیاس والحد لیس فی منعاہ فلا یلحق بہ قلنا لابل هو موافق للقیاس لان النکاح یتضمن المصالح ولا تنفک الا بئس المتکافیین عادة ولا یتفق الکفوفی کل زمان فائتبا الولاية فی حالة الصغیرا حرار اللکفو وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتیم بالتصویض الی غیر الاب والحد لقصور شفقتہ وبعد قرابتہ ولهذا لا یمکن التصرف فی المال مع انه ادبی رتبة فلان لا یمکن التصرف فی النفس وانه اعلى اولی۔

ترجمہ۔ اور چھوٹے لڑکے اور چھوٹی لڑکی کا نکاح جائز ہو گا جبکہ ولی نے ان کا نکاح کیا ہو۔ وہ لڑکی باکرہ ہو یا شیبہ ہر حال میں۔ ولی سے مراد عصبات ہیں۔ اور مالک باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کا انکار کرتے ہیں۔ اور شافعی باپ اور دادا کے علاوہ کا انکار کرتے ہیں۔ اور چھوٹی جو شیبہ ہو اس میں بھی اختلاف کرتے ہیں۔ امام مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد عورت پر حق ولایت ایک ضرورت کی وجہ سے ہے۔ مگر اس لڑکی کے بار میں اس کے اندر شادی کی خواہش پیدا نہ ہونے کی وجہ سے سے ولایت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ باپ کی ولایت نص سے ثابت ہے اور خلاف قیاس ہے۔ اور دادا اس حکم میں نہیں ہے اس لئے باپ کے حکم میں اسے شامل نہیں کیا جائے گا۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا کہ یہ خلاف قیاس نہیں بلکہ قیاس کے مطابق ہے۔ کیونکہ نکاح میں بہت سی مصلحتیں ہوا کرتی ہیں اور یہ مصلحتیں عموماً صرف دو برابر والوں میں ہوتی ہیں۔ اور ہر وقت ہم جنس اور ہم نسب رشتہ کے پانے کا اتفاق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ہم نے بچپن میں حق ولایت کو ثابت کیا تاکہ برابری کا رشتہ مل جائے۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ کسی دوسرے کو اختیار دینے سے شفقت کی کمی اور رشتہ داری کی دوری کی وجہ سے مصلحتیں پوری ادا نہ ہوں گی۔ اور اسی (شفقت کی کمی اور رشتہ کی دوری کی) وجہ سے وہ صغیر اور صغیرہ کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔ حالانکہ مال کا مرتبہ جان کے مقابلہ میں بہت کم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ لازمی بات ہے کہ صغیر اور صغیرہ کی جان میں تصرف کرنے کا اختیار نہ رکھو جبکہ جان کا درجہ بڑھا ہوا اور بہتر ہے۔

توضیح: نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح اگر ولی نے کر دیا تو نکاح جائز ہو گا

ویجوز نکاح الصغیر والصغیرۃ اذا زوجہما الولی بکراکان الصغیرۃ او ثیبا الح
اور جائز ہے یعنی منعقد ہے صغیر اور صغیرہ کا نکاح جبکہ ان کا ولی نکاح کر دے۔ بکرا کانت الصغیرہ خواہ باکرہ ہو یا شیبہ ہو۔ ف اس طرح کے بلوغ سے پہلے شوہر نے وطی کر لی پھر طلاق دی یا خود مر گیا۔ پھر ولی نے اس شیبہ صغیرہ کا دوسرے مرد سے نکاح کر دیا۔ اسی طرح ولی خواہ باپ یا دادا یا بعد کوئی ہو۔ والولی الخ اور ولی وہی ہے جو عصبہ ہو۔ یعنی ایسا وارث کہ اس صغیرہ کے مر جانے پر اللہ و رسول کی طرف سے اس کے مال میں جن ہوگوں کا بھتا حصہ مقرر ہے ان سبھوں کو اتنا دے دینے کے بعد بچا ہو مال مل جائے۔ اس کی تفصیل فرائض اور میراث کی بحث میں آئے گی۔ اب اولیاء کا بیان آتا ہے۔

ومالک یخالفنا فی غیر الاب والشافعی فی غیر الاب والجدوفی الثیب الصغیرۃ ایضاً الح
اور امام مالک باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں۔ ف یہاں تک کہ دادا کے لئے ہوئے نکاح کو وہ تسلیم نہیں کرتے۔ والشافعی اور امام شافعی باپ اور دادا کے لئے علاوہ دوسرے اولیاء میں مخالفت کرتے ہیں۔ وفی الثیب الح اور شیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ہیں۔ ف اور کہتے ہیں کہ صغیرہ جب ایک مرتبہ شیبہ ہو گئی تو اب اس کی وہ شرم جو پہلے تھی باقی نہیں رہی۔ اس لئے اس کی زبانی رضامندی ضرور ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ وہ ابھی تک نابالغہ ہے اس لئے اس میں حماقت بھی باقی ہے۔ اس کی پوری بحث بعد میں آئے گی۔

وجہ قول مالک ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الخ
 امام مالک کے قول کے دلیل یہ ہے کہ کسی خاص مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہی کسی آزاد عورت پر غیر کی ولایت ہوتی ہے۔ ولا حاجة الخ اور یہاں کوئی بھی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس لڑکی میں ابھی تک شہوت کا جذبہ نہیں ابھرا ہے۔ ف کیونکہ وہ هنوز صغيراً صغیرہ ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس پر باپ کو بھی حق ولایت نہیں ہونا چاہئے الا ان الخ سین باپ کا ولی ہونا دلیل نص سے خلاف قیاس طور پر ثابت ہوا ہے۔ ف چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی ولایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کی چھ برس کی عمر میں نکاح کر لیا۔ اور نو برس کی عمر میں خوت ہوئی ہے۔ اس طرح یہ معلوم ہو گیا کہ یہ حکم ہمیں نص سے معصوم ہوا ہے اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ اس لئے حق صرف باپ کے لئے مخصوص رہے گا۔ والجد ليس الخ اور دادا میں باپ کی بات نہیں ہے اس لئے اسے باپ کے حکم میں نہیں ملایا جائے گا۔ ف اور شافعی کہتے ہیں کہ دادا بھی باپ کے معنی میں ہے۔ یہاں تک کہ میراث کے معاملہ میں اگر باپ زندہ نہ ہو تو دادا ہی باپ کا قائم مقام ہو کر حصہ پاتا ہے۔

قلنا لا بل هو موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولا تنفرد الابن المتكافئ عادة الخ
 ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات قیاس کے خلاف نہیں بلکہ قیاس کے موافق ہے۔ ف اس لئے دادا اور اس کے مانند سب داخل ہیں۔ لان النكاح الخ کیونکہ بہت سی مصحتوں کے ساتھ نکاح ہوتا ہے۔ ولا تنفرد الابن اور عادت یوں ہی ہے کہ یہ مصلحتیں پورے طور پر صرف دو برابر والوں میں حاصل ہوتی ہیں۔ ولا يتفق الخ اور برابر والے کے ہر وقت مل جانے کا اتفاق نہیں ہوتا ہے۔ ف کہ شاید ابھی مل جائے اور جوانی میں نہ مل سکے۔ فائتسا الخ تو ہم نے بچپن میں ولایت ثابت کی تاکہ بڑی کارشتہ مل جائے۔ ف اب جبکہ اس مصلحت سے ولایت کا حق دیا گیا تو وہ رشتہ دار باپ ہو یا دادا کوئی بھی ہو وہ وہی ہو گا۔ اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے کو بھی یہ حق دینے میں مصلحتیں پوری ادا نہ ہوں گی۔ کیونکہ ان میں شغفیتیں کم اور ان سے رشتہ داری دور کی ہوتی ہے۔ ولہذا لا يملك الخ اسی لئے وہ لڑکے اور لڑکی کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اگرچہ مال کا درجہ جان سے بہت کم ہوتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے وہ بچوں کے جان میں تصرف کرنے کا اختیار نہ پائے جبکہ جان کا مرتبہ مال سے بہت زیادہ ہے۔

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كما في الاب والجد وموافية من القصور اظهر ناه في سلب ولاية الالتزام بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر فلا يمكن تداوله الخلل فلا يفيد الولاية الاملزمة ومع القصور لا يشتر ولاية الالتزام وجه قوله في المسألة الثانية ان النيابة سبب لحدوث الراي لوجود الممارسة فادرا الحكم عليها تيسرا ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولا ممارسة تحدث الراي بدون الشهوة فيدار الحكم على الصغر ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصابات من غير فصل والترتيب في العصابات في ولاية النكاح كالترتيب في الارث والابعد محسوب بالاقرب.

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رشتہ داری اور قربت خود ہی شفقت کرنے کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ باپ اور دادا میں ہے۔ اور غیر میں جو شفقت کی کمی کی بات تھی ہم نے اس کو ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ہے۔ برخلاف مال میں تصرف کرنے کے۔ کیونکہ یہ تو کمر ہوتا ہے (ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں جاتا رہتا ہے) اس لئے اس میں بڑی ہوئی خرابی کو دور کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے اس میں ولایت الزام کے سوا دوسری کوئی ولایت مفید نہ ہوگی۔ حالانکہ شفقت کی کمی نہ باوجود الزام ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں امام شافعی کے فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ شیعہ ہو جانا اپنی راہ پیدا ہو جانے کا سبب ہے۔ مہارست ہو جانے کی وجہ سے اس بناء پر ہم نے آسانی کے خیال سے ہو جانے پر ہی حکم کی بنیاد رکھی ہے۔ اور ہماری دلیل تو

دی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت بالکل یقینی اور شفقت بھی کامل ہے۔

اور بغیر شہوت پیدا ہوئے مہارت سے رائے پیدا نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے حکم کا اعتبار بچپن پر رہا اور ہمارے گزشتہ قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے کہ نکاح کی ذمہ داری عصبات کے اوپر ہے۔ اور نکاح کی ولایت میں عصبات کی ترتیب میراث کی ترتیب کے مثل ہے۔ اور اقرب کی موجودگی میں بعد محروم ہوتا ہے۔

توضیح۔ صغیر اور صغیرہ پر باپ دادا کے علاوہ دوسروں کو حق ولایت ہے یا نہیں۔ ائمہ کے اقوال اور ان کی دلیلیں

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كما هي الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نظر شفقت تو قرابت داری کا تقاضا ہے۔ جیسے باپ اور دادا میں ہے۔ ف فرق صرف اتنا ہے کہ غیر میں کچھ کمی ہے۔ وما فيه الخ اور جو غیر میں کمی تھی اس کو اس سے ولایت الزام چھین کر باہر کر دیا ہے۔ ف یعنی باپ دادا کے دوسرے رشتہ داروں نے جو نکاح کر دیا ہے وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ وہ صغیر اور صغیرہ اگر چاہیں تو بالغ ہوتے ہی اسے نکاح کر سکتے ہیں۔ بخلاف الخ برخلاف مال میں تصرف کرنے کے۔ ف کہ اسے جائز نہیں رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانه يتكرد۔ کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا رہتا ہے۔ ف یعنی ایک ہی حالت پر باقی نہیں رہتا ہے۔ چنانچہ اگر ولی نے صغیر کا غلام بیچ دیا اسے مشتری سے کسی دوسرے نے اور اس طرح اس سے تیسرے نے خرید لیا یہاں تک کہ وہ غلام کہاں سے کہاں نکل گیا۔

فلا يمكن تدارك الحلل فلا تقيد المولاية الاملزمة ومع القصور لا يثبت ولاية الالوام الح
اس وجہ سے کی اور خلل کا تدارک ممکن نہیں ہے۔ فلا تقيد الخ لہذا اس میں ولایت الزام کے سوا دوسری کوئی ولایت مفید نہیں ہوگی۔ ف پس اگر ولایت حاصل ہوگی تو ولایت الزامی ہی حاصل ہوگی۔ ومع القصور الخ حالانکہ شفقت میں کمی کی وجہ سے الزامی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور شافعی نے دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ شبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہوتی ہے۔ وجہ قول الخ دوسرے مسئلہ میں امام شافعی نے قول کی وجہ یہ ہے کہ شبہ ہو جائے اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے۔ مہارت ہو جانے کی وجہ سے۔ ف ایک بار مردانگی کا لطف اندوزی کر لینے (مہارت) کے بعد خود ہی عقل و تمیز حاصل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ بعض میں حاصل نہ ہو۔ و در مال الخ تو ہم نے آسانی کے لئے شبہ ہو جانے پر حکم کا مدوار کہا۔ ف یعنی جو شبہ ہو جائے وہ خود مختار ہوگی۔ چاہے تو اپنا نکاح منظور کرے یا نہ کرے۔

ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة وولور الشفقة ولا ممارسة تحدث الراي بدون الشهوة فيدار الخ
اور ہماری دلیل تو وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے کہ ضرورت یقینی ہے اور اس کی شفقت بھرپور ہے۔ ف یعنی نکاح کی حکمتیں ہیں کہ نکاح کے لئے ہر وقت مناسب رشتہ اور برابری کا میسر نہیں آتا ہے۔ اور باپ دادا کو اس پر پوری شفقت ہے اس لئے ان کو ولایت حاصل ہے۔ ولا ممارسة الخ اور مہارت نہیں ہے جو شہوت پائے بغیر اس میں کوئی رائے قائم ہو سکے۔ ف کیونکہ صغیرہ نے شہوت کے ساتھ وطن نہیں کی ہے۔ فیدار الحكم الخ اس لئے حکم کا مدار بچپن پر رہا۔ ف یعنی بالغ نہ ہو پس جو بالغ نہیں ہے خواہ باکرہ ہو یا شبہ پر ولایت قائم رہے گی۔ اور ولی ہر عصبہ خواہ وہ باپ دادا ہو یا غیر ہو۔

ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبات من غير فصل الح
اور ہمارے پہلے کلام کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہے۔

من غیر الخ کسی تفصیل کے بغیر ہی فرمایا ہے۔ ف یعنی تمام عصبات کے ذمہ ہے اس قید کے بغیر کہ وہ باپ یا دادا ہوں یا کوئی اور لیکن یہ حدیث سرخسٹی و سبط ابن الجوزی نے حضرت علیؑ سے موقوف و مرفوعاً ذکر کی ہے۔ اور کسی نے روایت نہیں کی ہے۔ ف۔

والترتیب فی العصبات فی ولایہ النکاح کالترتیب فی الارث والابعد محجوب بالاقرب الخ نکاح کی ولایت میں عصبات کی ترتیب میراث کی ترتیب کے مثل ہے۔ ف کہ اگر ایک ہی درجہ کا کل میراث کا حادی ہو جائے تو اس میں اقرب کی موجودگی کی وجہ سے ابعد محروم رہے گا۔ اسی طرح نکاح میں بھی۔ الابعد محجوب الخ اقرب کی وجہ سے ابعد محجوب ہے۔ ف عورت کا سب سے قریب ترین ولی اس کا بیٹا پھر اس کا بیٹا اسی طرح نیچے تک۔ پھر باپ پھر اس کا باپ اسی طرح اوپر تک۔ الخ۔ پھر ایک ماں باپ شریک بھائی۔ پھر صرف باپ شریک۔ پھر ماں شریک پھر اسی طرح اسی ترتیب سے ان میں سے ہر ایک کے بیٹے۔ پھر چچا۔ پھر ان میں حقیقی و علاقائی و اخائیائی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا کے لڑکے اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا اسی تفصیل سے پھر ان کی اولاد اسی تفصیل سے۔ ان میں سے ہر ایک کو اپنے عزیز پر اس کے بچپن یا اس کی دیوانگی میں ولایت حاصل ہے۔ پھر آزاد کرنے والا مولیٰ خواہ وہ مرد ہو یا عورت پھر اس مولیٰ کے عصبات بتائی ہوئی ترتیب سے۔ پھر جب عصبات نہ ہوں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے پہلے ماں پھر بیٹی۔ پھر بیٹے کی بیٹی۔ پھر نواسی (بیٹی کی بیٹی) پھر بہن بتائی ہوئی تفصیل کے مطابق۔ پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائیں اور اس کی مزید تفصیل میراث کی بحث میں ہے۔ پھر جس سے موات کی اور اس کے عصبات پھر قاضی جس کے فرمان میں یہ اختیار ہو۔ اور مزید بحث فتاویٰ کی کتابوں میں ہے۔ آخر میں یہ بات واضح ہو گئی کہ اولیاء میں سب سے پہلے اپنا لڑکا اور اس کے لڑکے نیچے جہاں تک جائیں۔ اس لئے اگر یہ فرض کیا جائے عورت کا لڑکا یا پوتا یا پڑپوتا اور باپ 'دادا' بھائی تینوں قسموں کے ہوں تو اس کا ولی اس کا اپنا لڑکا یا پوتا یا پڑپوتا ہی ہو گا۔ اور باپ دادا وغیرہ محجوب ہوں گے۔ اگر بیٹے کے بیٹے نیچے تک میں گئی تو پھر پھوپھیاں کی موجودگی میں دادا وغیرہ محجوب ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ مزید یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ باپ دادا اور دوسرے اولیاء میں فرق معلوم ہو چکا ہے۔

فان زوجہما الاب والجد یعنی الصغیر والصغیرۃ فلاخیار لہما بعد بلوعہما لانہما کاملا الراى وافرا الشفقة فیلزم العقد بمباشرتہما کما اذا باشرہ برضائہما بعد البلوغ وان روحہا غیر الاب والجد فکل واحد منہما الخیار اذا بلغ ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ وهذا عند ابی حنیفہ ومحمد وقان ابویوسف لاخیار لہما اعتبارا بالاب والجد ولہما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فیتطرق الخلل الى المقاصد عسی والتدارک ممکن بخیار الادراک۔

ترجمہ۔ اگر ان دونوں کا نکاح باپ یا دادا نے کر لیا ہو یعنی نابالغ لڑکا اور لڑکی کا تو ان دونوں کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی انہیں نکاح کے معاملے میں اختیار نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ دونوں یعنی باپ اور دادا کے پورے اور شفقت میں بھرپور ہیں اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح لازم رہے گا۔ اسی طرح جیسا کہ ان کے بالغ ہو جانے کے بعد ان کی رضامندی سے ان لوگوں نے نکاح کیا ہو۔ اور اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کیا ہو تو ان میں سے ہر ایک کو باطن ہو جانے کے بعد اختیار ہو گا کہ اگر چاہیں تو اسی نکاح پر قائم رہیں اور اگر چاہیں تو نکاح فسخ کر دیں۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اب بھی ان کو اختیار نہ ہو گا۔ باپ دادا کے نکاح کرنے پر قیاس کرتے ہوئے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بھائی کی قربت ناقص ہے۔ در یہ نقصان ان کی شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے بہت ممکن ہے کہ نکاح کے مقصد میں خلل آجائے۔ اور بلوغ کے بعد اختیار دینے سے اس کا تدارک کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔

توضیح۔ اگر نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح باپ دادا نے یا ان کے علاوہ

کسی اور نہ کیا ہو تو اس کا حکم عصبہ کی تعریف اور ان کے درمیان ترتیب

فان زوجہما الاب والجد یعنی الصغیر والصغیرۃ فلاخیار لهما بعد بلوغهما الخ
پس اگر باپ یا دادا نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح کر دیا۔ فلاخیار الخ تو ان دونوں کو ان کے بالغ ہونے کے بعد کچھ اختیار نہیں ہو گا۔ ف یعنی نکاح باقی رکھنے یا توڑ دینے میں اختیار نہیں ہو گا۔ لانہما کاملا الخ کیونکہ یہ دونوں یعنی باپ اور دادا ارے اور مشورہ کے پورے اور شفقت میں بھرپور ہوتے ہیں تو ان کا نکاح انجام دیدینے سے وہ لازم ہو جائے گا۔ جیسے کہ یہ دونوں ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کی رضامندی سے نکاح کر دیں تو وہ عقد لازم ہو جاتا ہے۔ ف پس اگر باپ یا دادا نے چھوٹی لڑکی کا مہر غبن فاحش کے ساتھ قبول کر لیا چھوٹے لڑکے کا غبن فاحش کے ساتھ کر دیا یا غیر کفو میں کر دیا تو بھی لازم ہو جائے گا۔ اور یہی حکم مولیٰ اور دیوانی عورت کے بیٹے کا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ باپ دادا کی حماقت یا فسق کی وجہ سے معاملات میں بیہودہ حرکتوں میں مبتلا رہنا ظاہر نہ ہو۔ اور اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اگر نشہ میں اپنی تابالغہ لڑکی کا فاسق مرد یا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے کے سات نکاح کر دیا تو صحیح نہیں ہو گا۔ البخر۔

وان زوجہما غیر الاب والجد فلکل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام علی النکاح الخ
اور ان دونوں یعنی صغیر و صغیرہ کا باپ دادا کے سوا کسی اور نے نکاح کر دیا ہو۔ فلکل واحد الخ تو ان میں سے ہر ایک کو بالغ ہوتے ہی اختیار ہو گا۔ ان شاء الخ کہ اگر چاہے تو اس نکاح پر قائم رہے اور اگر چاہے تو اس کو فسخ کر دے اگرچہ طلی واقع ہو چکی ہو۔ ف۔ اور اگر غبن فاحش یا غیر کفو میں کیا ہو تو بالکل صحیح نہ ہو گا۔ و هذا عند الخ اور نہ ہب امام ابو حنیفہ و امام محمد کا ہے۔ وقال ابو یوسف اور ابو یوسف نے کہا ہے کہ اختیار نہیں ہو گا۔ باپ اور دادا پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف کیونکہ قرابت میں سب برابر ہیں۔ ولہما الخ اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ بھائی کی قرابت۔ ف اگرچہ باپ دادا کے بعد باقی رشتہ داروں سے بڑھی ہوئی ہے۔ پھر بھی۔ ناقص ہے۔ والنقصان الخ اور یہ نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ وینتظر الخ اس لئے بہت ممکن ہے کہ نکاح کے مقاصد میں خلل آجائے۔ ف پس جن اویاء میں شفقت کی کمی ہے ان سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدایک الخ اور بونگ کے بعد اختیار دیدینے سے تدارک کرنا ممکن ہے۔ ف اس لئے واجب ہوا کہ ان کو بلوغ کے بعد اختیار مل جائے۔

واطلاق الجواب فی غیر الاب والجدیتنا ول الام والقاضی وهو الصحیح من الروایۃ لقصور الراۃ فی احدهما ونقصان الشفقة فی الآخر فتجبرو یشرط فیہ القضاء بخلاف حیار العتق لان الفسخ هنالدفع ضرر خصمی وهو تمکن الخلل ولہذا یشمل الذکور والانثی فجعل الزامافی حق الآخر فیمتقرالی القضاء و حیار العتق لدفع ضرر جلی و هو زیادۃ الملک علیہا ولہذا یحتص بالانثی فاعتبر دفعوا والدفع لایمتقرالی القضاء۔

ترجمہ۔ اور باپ دادا کے علاوہ دوسروں میں مطلقاً اختیار کا جواب ماں اور قاضی کو بھی شامل ہے۔ اور یہی صحیح روایت ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک میں رائے کی کمی ہے اور دوسرے میں شفقت کی کمی ہے۔ لہذا ان کو اختیار دیا جائے گا۔ اور اس اختیار کے وقت قاضی کا حکم ہونا بھی شرط ہے۔ بخلاف آزادی میں اختیار کے۔ کیونکہ وہاں یعنی خیاری بونگ میں فسخ کا اختیار ایک چھپے ہوئے اور مخفی نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اور وہ خلل کا داخل ہونا ہے۔ اسی لئے ہی اختیار مذکور اور مونث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا ہے۔ اسی لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہو گی۔ اور آزادی کا اختیار ظاہر نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ اختیار عورت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لئے اس فسخ کا مطلب صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور کھلے ہوئے نقصان کو دور کرنا قاضی کے حکم ہو جانے کے محتاج نہیں ہوتا ہے۔

توضیح۔ اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح ماں یا قاضی نے کر دیا ہو

و اطلاق الحواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاصی وهو الصحیح من الروایۃ الحج
ورہا پ دادا کے علاوہ دوسروں میں مطلقاً اختیار کا جواب ماں اور قاضی کو بھی شامل ہے۔ ف اس سے ارمایہ قاضی نے
صغیر یا صغیرہ کو ولی ہونے کی حیثیت سے نکاح کر دیا تو ان کے باغ ہوتے ہی ان کو اختیار حاصل ہو گا۔ صحیح روایت یہی ہے۔ کیونکہ
یک میں صحیح رائے اور مشورہ کی کمی ہے ف یعنی ماں اور دوسرے میں شفقت کی کمی ہے۔ ف یعنی قاضی۔ فیستخیر الحج س سے
صغیر و صغیرہ دونوں کو اختیار حاصل ہو گا۔ ف پھر اگر ان دونوں نے فسخ کرنا ہی چاہا تو ان پر لازم ہے کہ باغ ہوتے ہی اس نکاح کو
رد کر دے یا جب ہی ان کو اس نکاح کا علم ہو اسی وقت دوسرے کسی کا میں مشغول ہوئے بغیر نکاح فسخ کر دے۔ لیکن اس کے یہ معنی
ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ وہ نکاح رازم ہو جائے گا۔
یہاں سے فرمایا۔ ویستشرط الحج اور خیر بلوغ میں قاضی کا حکم ہونا شرط ہے۔ ف کہ اس کے بعد ہی نکاح فسخ ہو گا۔

حلاف حیار العنق لان الصبح هالذفع صرح حلی وهو تمکک الحلل ولهدا یشمل الذکر والانثی الحج
برخلاف خیر عتق کے ف یعنی باندی کسی کے نکاح میں تھی کہ اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اب سے اختیار ہو گا کہ
چاہے تو اسی نکاح کو باقی رکھتے ہوئے بیوی بن کر رہ جائے۔ اور اگر پسند نہ ہو تو نکاح فسخ کر دے اس صورت میں نکاح فسخ کرنے کے
سے قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خیر بلوغ اور خیر عتق کے حکم میں فرق ہے۔ لان
الصبح الحج کیونکہ یہاں یعنی خیر بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لئے ہے یعنی خلل کا داخل ہو جانا۔ اسی وجہ سے یہ
حکم عورت و مرد دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ ہذا یہ دوسرے کے حق میں خلل در اندازی یا اس پر کچھ لازم کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے
قاضی سے فیصلہ کی ضرورت ہوتی۔ ف کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے اختیار میں ہوتا ہے۔

وحیار العنق لدفع ضرر حللی وهو زیادة الملك علیہا ولهدا یحتص بالانثی الحج
اور خیر عتق میں فسخ کرنا ایک حکم کھلا اور واضح نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ یعنی باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دوے
تین طلاقیں کا حق ہو جانا۔ ف جسے شہر اور اس کے علاوہ دوسرے لوگ بھی جانتے ہیں۔ ولهدا الحج اسی لئے یہ حکم عورت کے
ساتھ ہی مخصوص ہے۔ ف جس پر مرد کو طلاق کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر الحج اس سے اس فسخ کو دفع کرنے کے معنی میں اعتبار
کیا گیا ہے۔ ف دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ کھلا ہوا ضرر ہونے کی وجہ سے اسے کبھی دیتے ہیں۔ والدفع الحج
اور ضرر حللی کو دور کرنا قاضی کے فیصلہ کا محتاج نہیں ہے۔

ثم عدھما اذا بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکت فھو رضا وان لم تعلم بالنکاح فلھا الحیار حتی
نعلم فسکت شرط العلم باصل النکاح لانھا لاتتمکک من التصرف الا باله والولی یتصرف بہ فعدت بالجهل ولم
یشترط العلم بالحیار لانھا تنصرف لمعرفة احکام الشرع والدار دار العلم فلم تعد بالجهل بحلاف المعتقة لان
لامۃ لاتنصرف لمعرفتها فعدت بالجهل بشبوت الخیار

ترجمہ۔ پھر اہم ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک باغ ہو کر اپنے نکاح کا علم ہو جانے کے باوجود خاموش رہی تو یہ اس کی رضا
منہی ہو گی۔ اور اگر اسے اپنے نکاح کا علم نہیں ہوا تو اس کا اختیار باقی رہ جائے گا۔ یہاں تک کہ جان سینے سے بعد بھی خاموش ہو
جائے۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اصل نکاح سے واقف ہو کیونکہ وہ اس کے سم کے بغیر کوئی تصرف نہیں کر سکتی ہے۔
حالتک ولی نے اس کا نکاح تنہا کیا ہے تو یہ صغیرہ اپنے نکاح سے بے خبر ہونے تک معذور ہوئی۔ اور یہ شرط نہیں لگائی کہ اختیار
پانے کا بھی اسے علم ہو۔ کیونکہ احکام شریعت کے جاننے کے لئے فارغ رہتی ہے۔ ورنہ دار السلام دار اعظم ہے۔ اس لئے اس

کے نہ جاننے پر اسے معذور نہیں بنانا جائے گا۔ بخلاف اس باندی کے جو آزاد کر دی گئی ہو۔ کیونکہ باندی احکام شریعت اور حصول علم کے لئے ذریعہ نہیں رہتی ہے۔ تو وہ اس مسئلہ کے نہ جاننے پر کہ اسے اس وقت اختیار حاصل ہے معذور سمجھی جائے گی۔
توضیح۔ صغیرہ یا آزاد شدہ باندی اپنے نکاح کا علم ہونے کے باوجود بالغ ہو کر خاموش رہی

ثم عدھما اذا بلغت الصغیرة وقد علمت بالنکاح فسکتت فھو رصا الح
پھر ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہ و محمدؑ کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی اور اس کو اپنے نکاح ہونے کا علم بھی ہے پھر بھی خاموش رہی تو یہ اس کی طرف سے رضامندی ہوگی۔ ف خواہ اس کو اس نکاح کے فسخ کرنے کے اختیار نہ ملے گا سم ہونہ ہو۔ و ان لم تعلم الخ اور اگر اسے اپنا نکاح ہونا معلوم نہیں ہوا تو اس کا اختیار باقی رہے گا یہاں تک کہ جان سینے سے باوجود خاموش رہ جائے۔ شرط العلم الخ امام محمدؑ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اصل نکاح سے باخبر بھی ہو۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ کسی قسم کا تصرف اس علم کے بغیر نہیں کر سکتی ہے۔

والولی یتغذبه فعذرت بالجهل ولم یتشرط العلم بالخبیر لانھا تنصرع لمعرفة احکام السرع الح
حالانکہ اس کے نکاح کے سارے معاملات اس کے ولی نے بالکل تہا کئے ہیں۔ ف اور اس بچی کو اس کا علم بھی نہیں ہوا۔ فعذرت الخ تو یہ صغیرہ اپنی ماطمی کی وجہ سے معذور ہوگی۔ ف کیونکہ اس کا نکاح ہو جانا شرعاً حکم ضروری نہیں ہے۔ کہ یہ بہا بکے کہ وہ شرعی حکم کے نہ جاننے میں معذور نہیں ہے۔ پھر اس کا نکاح تو اس کے ولی نے بالکل تہا کیا میں یہ اس سے وہ نہیں جانتی ہے۔ اس لئے جب تک اسے اپنے نکاح کا علم نہ ہو گا وہ نہ تو اسے باقی رکھ سکتی ہے اور نہ فسخ کر سکتی ہے۔ اس لئے یہ شرط ہے کہ اسے اصل نکاح کے ہو جانے کا علم ہو جائے پھر جب بھی علم ہو گا تو رد کر دینے سے نکاح فسخ ہو جائے گا کسی طرح خاموش رہ جانے سے وہ لازم ہو جائے گا۔ ولم یتشرط الخ اور یہ شرط نہیں ہے کہ اپنے اختیار ہونے کا علم بھی ہو۔ ف نہ وہ اپنے نکاح ہونے سے واقف بھی ہو اور یہ بھی جانے کے مجھے اس نکاح کو اپنے حاکم پر باقی رکھنے اس طرح اس کے فسخ کر دینے کا بھی اختیار ہے۔ نذا اختیار ہونے کا علم ہونا شرط نہیں ہے۔ لانھا الخ کیونکہ یہ عورت شرعی ضروری احکام کے جاننے کے لئے درج ہے۔

والدار دار العلم فلم تعدد بالجهل بخلاف المعتقة لان الامۃ لاتنصرع لمعرفة الح
جبکہ یہ علاقہ دارا سلام اور دار العلم بھی ہے۔ ف اس لئے اس پر یہ لازم تھا کہ اپنے متعلق ضروری احکام سیکھے۔ و تعدد الخ تو وہ اپنی علمی اور نادانی پر معذور نہیں سمجھی جائے گی۔ ف یہاں تک کہ اگر وہ اپنے نکاح سے واقف ہو کر بھی خاموش رہ گئی اس کے بعد دعویٰ کیا کہ میں اپنا نکاح فسخ کرتی ہوں کیونکہ مجھے اس بات کا علم نہ تھا کہ اپنے نکاح کے فسخ رائے کا اختیار باقی ہے تو اس کا یہ عذر مقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ خود مختار تھی کسی کی باندی نہ تھی۔ اور یہ دارا سلام دار العلم ہے۔ (اس میں شرعی ضروری احکام کے جاننے کی پوری سہولت اور انتظام موجود ہے) جب حاجتی جان لیتی۔ بخلاف المعتقة الخ بخلاف اس وندہ کے جو آزاد کی گئی ہو۔ ف اور وہ کسی کے نکاح میں ہو پھر بھی خاموش رہ گئی۔ پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار باقی ہے۔ اس لئے اس نے اپنا نکاح فسخ کر دیا۔ اور یہ عذر پیش کیا کہ مجھے اس سے پہلے اس اختیار کا علم نہیں تھا تو اس کا عذر مقبول ہوگا۔ لان الامۃ الخ کیونکہ باندی شرعی احکام سیکھنے کے لئے ذریعہ نہیں ہو سکتی ہے۔ تو وہ اس بات کے لئے معذور سمجھی جائے گی کہ اپنے نکاح کے فسخ کرنے کے لئے اختیار رہنے کا علم نہیں تھا۔

ثم حیار الیکر یبطل بالسکوت ولا یبطل حیار العلام مالم یقل وصیت او یحییٰ مہ ما یعمہ انہ رصا و کذلک الحارۃ اذا دخل بها الروح قبل البلوغ اعتبارا لہذہ الحالۃ بحال استداء النکاح و حیار السوع فی حق البکر لا یتمد الی آخر المجلس ولا یبطل بالقیام فی حق الثیب والعلام لانہ ما ثبت باثبات الروح بل لئولہم الحلل فانما

یبتل بالرضا عیر ان سکوت البکر رضا بخلاف حیار العتق لانه ثبت باثبات المولی وهو الاعتاق فاعتبر فیہ المحبس کما فی حیار المحیره.

ترجمہ۔ پھر صغیرہ باکرہ جب بالغ ہو اس وقت سکوت کرنے سے اس کا اختیار باطل ہو جاتا ہے لیکن لڑکا جب بالغ ہو تو سکوت کرے تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا جب تک کہ وہ یہ نہ کہہ دے کہ میں اس سے راضی ہوں یا اس کے زبان یا عمل سے اس کی کوئی چیز ظاہر ہو جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو جائے۔ اور یہی حکم اس بالغ ہونے والی صغیرہ کا ہے جس کے بلوغ سے پہلے ہی اس کے شوہر نے اس سے وطی کر لی ہو۔ اس کے ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے۔ باکرہ کے حق میں اس کا خیار بلوغ مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہے گا۔ اور جو صغیرہ کہ شیبہ ہو کر بالغ ہوئی یا جو نابالغ لڑکا بالغ ہو ان کے کھڑے ہو جانے سے ان کا خیار بلوغ باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ اختیار شوہر کے رہنے سے اس صغیرہ کو نہیں ملا ہے بلکہ خلل کے احتمال پر ہے۔ اس سے یہ تو رضامندی سے ہی باطل ہوگا۔ البتہ باکرہ کا سکوت بھی رضامندی ہوتی ہے۔ بخلاف خیار عتق کے۔ کیونکہ وہ اختیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا ہے۔ اور وہ آزاد کرنا ہے۔ لہذا اس میں مجلس کے باقی رہنے کا اعتبار ہوگا۔ جبکہ مختیر عورت کے اختیار میں ہے۔

توضیح۔ صغیر اور صغیرہ جن کا نکاح کر دیا گیا ہو ان کے بالغ ہونے پر سکوت کرنے سے اختیار باطل ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل۔ اور دلیل

ثم حیار البکر یبتل بالسکوت ولا یبتل حیار الغلام مالم یقل رصیت او یحییٰ مہ ما یعلم انه رضا الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ اویحییٰ الح یا اس کی طرف سے ایسا کوئی کام پایا جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو۔ ف صغیرہ میں تو ایسا سمجھ جائے گا کہ گویا اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کے ولی نے اس کے نکاح کرنے کے لئے اس سے اجازت طلب کی اور وہ خاموش ہو گئی۔ اس لئے نکاح لازم ہو گیا۔ اور نابالغ لڑکا بالغ ہونے کے بعد خود اجازت دے خواہ زبان سے یوں کر یا ایسا کوئی کام کر کے جس سے اس کی اجازت سمجھی جائے مثلاً اس بڑکی سے وطی کر کے یا اس کا مہر یا نان نفقہ دے کر کیونکہ مرد کے بارے میں اس کا خاموش رہنا اس کی رضامندی کی دلیل نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ شیبہ عورت کے بارے میں فرمایا ہے۔

وکذلک الجاریۃ اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا لہذہ الحالۃ بحال ابتداء النکاح الخ اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا ہے جبکہ اس کے بالغ ہونے سے پہلے ہی اس کے شوہر نے اس سے وطی کر لی ہو۔ الخ یعنی یہ حکم ہے اس کے ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔ ف یعنی شیبہ بالغہ کا نکاح کرے اگر اس کے ولی نے اس سے پوچھا اور وہ خاموش رہی تو اس سے اس کی رضامندی پر دلالت نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ اپنی زبان سے اجازت نہ دے یا اس سے ایسا کوئی کام نہ پایا جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو مثلاً شوہر نے مہر دیا اور اس نے اس مہر پر قبضہ کر لیا۔ یا شوہر نے اس سے وطی کر لی چاہی اور اس نے اس کا موقع دیا۔ اسی طرح صغیرہ مدخولہ ہو کر بالغ نہ ہونے والی کا حال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجود یہ کہ بچپن ہی میں وہ مدخولہ ہو چکی ہو بالغ ہونے کے بعد اس کی اختیار باقی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ انکار کر دے تو قاضی کے حکم سے اس کا نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔

وحیار الملوغ فی حق البکر لا یستدالی آخر المحبس ولا یبتل بالقیام فی حق الشیب والعلام الخ باکرہ کے لئے اس کا خیار بلوغ مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہتا ہے۔ یعنی جس صغیرہ کا اس کے باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کر دیا ہو وہ جس مجلس میں بالغ ہوئی یا اسے اپنے نکاح کی خبر ملی اس مجلس کے آخر تک اس کو اختیار کرنے یا رد کرنے کی مہلت نہیں ملے گی بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ فوراً اس کا انکار کر دے ورنہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس وقت اس نے اس شوہر کا

نام یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا ہے کہ اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ لیکن شیخ محقق (ابن ابیہم) نے کہا ہے کہ یہ من گھڑت بات بڑا دلیل ہے۔ زیادہ سے زیادہ اگر صورت کو ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کیا جائے تو بھی شوہر کا نام پوچھ لینے سے نکاح نافذ نہیں ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ البتہ اگر نام معلوم ہونے کے بعد سکوت کر لے تو نافذ ہو جائے گا۔ اگر اسے بوغ کے وقت نکاح ہونے اور شفعہ کی خبر دی گئی تو اس پر لازم ہے کہ کہے کہ میں نے دونوں حقوق کا مطلب کئے۔ پھر دونوں کی تفسیر کرے۔ ورنہ ایک کے بعد دوسرا چاہنے سے بعد والے کا حق باطل ہو جائے گا۔ ایک مرتبہ جب اس نے بوغ کے وقت اپنا نکاح فسخ کر دیا اور اس پر گواہ مقرر کر لئے تو اس کی بات پختہ ہو گئی اس لئے وہ قاضی کے حکم لینے کے لئے جب بھی چاہے جا سکتی ہے۔ م۔ ف۔ یہ وقت تو بارہ کے خیار بلوغ کا تھا۔

ولا يبطل بالقيام في حق الثيب والغلام لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الحلل الح
اور جو صغیرہ ثیبہ ہو کر بالغ ہوئی یا صغیر بالغ ہو تو اس کا خیار بلوغ اس کے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے باطل نہ ہو گا۔ ف یعنی مجلس بدل جانے سے بھی وہ خیار باطل نہیں ہو گا۔ لانه ما ثبت الخ کیونکہ یہ اختیار شوہر نے اپنی طرف سے اسے نہیں دیا ہے۔ ف تاکہ وہ مجلس کے باقی رہنے تک باقی رہے۔ کیونکہ جس عورت کو اس کے شوہر نے اختیار دیا ہو تو اسے چاہئے کہ فوراً خود کو طلاق دیدے۔ کیونکہ اسے صرف مجلس کی بقاء تک ہی اختیار باقی رہتا ہے۔ اس لئے اگر وہ مجلس سے کھڑی ہو گئی۔ تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہو گیا۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں یہ اختیار بلوغ شوہر کا دیا ہوا نہیں ہے۔ بل لتوهم الخ بلکہ خلل کے احتمال پر ہے۔ ف جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ ف معاخر تو وہ رضامندی سے ہی باطل ہو گا۔ عیوان الخ لیکن یہ بات ہے کہ بارہ چپ ہو جانا رضامندی ہے۔ ف جبکہ ثیبہ اور نوجوان مرد کے بارے میں خاموشی نہیں زبان سے کہنا ضروری ہے۔ اس لئے جب تک یہ بات نہیں ہوگی اختیار باقی رہے گا۔ اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے اور اس کی خدمت کرتی رہے۔ الخ۔ مگر جب کہ زبان سے رضامندی ظاہر کرے یا اپنے اختیار سے وطنی کرنے دے۔ الخ۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اس نے مجھ سے زبردستی وطنی کی ہے تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ اور اس کو اختیار حاصل ہو گا۔ ف۔ اور اس کا اختیار باقی رہے گا۔ ف۔ اخلاص یہ اختیار اپنا ذاتی ہے اس لئے اپنی رضامندی خواہ زبان سے بول کر یا کسی حرکت کے ہونے تک رہے گا۔

بخلاف خيار العتق لانه ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس الح
بر خلاف خیار عتق کے ف کہ آزاد شدہ باندی کو صرف اس کی مجلس تک رہتا ہے۔ لانه ثبت الخ کیونکہ یہ اختیار تو مولیٰ کے دینے سے اسے ملا ہے۔ یعنی آزاد کرنا۔ ف یعنی مولیٰ نے آزاد کر دیا تو اس کو یہ اختیار بھی دیا۔ لہذا اس میں مجلس کی حد معتبر ہو گی۔ کما فی الخ جیسے مخیرہ عورت کے اختیار میں۔ ف جبکہ شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو تو وہ مجلس کے باقی رہنے تک باقی رہے گا۔ اب اگر صغیرہ صغیرہ نے نکاح رد کر دیا اور قاضی نے اسے فسخ بھی کر دیا تو کیا اسے طلاق کا حکم دیا جائے گا۔ کہ طلاق کے احکام اس پر حاوی ہوں۔ یا نہیں اس لئے مصنف نے اس کا جواب دیا۔

ثم الفرقه بخيار البلوغ ليس بطلاق لانها تصح من الامشي ولا طلاق اليها وكذا بخيار العتق لما يباح بحلاف
المخيرة لان الزوج هو الذي ملكها وهو مالك للطلاق وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الاخر وكذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق لان اصل العقد صحيح والملك الثابت به انتهى بالموت بحلاف مباشرة الفصولي
ادامات احد الزوجين قبل الاحازة لان النكاح ثمة موقوف فيطل بالموت وهما نافذ فقره

ترجمہ۔ پھر وہ فرقت جو خیار بلوغ کی وجہ سے وہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ فرقت عورت کی جانب سے ہوتی ہے۔ حالانکہ طلاق تو کسی عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ جدا ہوگی جو خیار عتق کی وجہ سے ہو اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ بخلاف اس عورت کے جسے طلاق لینے کا اختیار دیا گیا ہو۔ کیونکہ شوہر ہی نے اسے اس کا اختیار دیا ہے۔ جبکہ وہ

صدقہ کا مالک ہے۔ اور اگر بلوغ سے پہلے کوئی ایک مر گیا تو دوسرا اس کا وارث ہو گا۔ اس طرح جب کوئی بلوغ سے بعد جدا کئے جانے سے پہلے مر گیا۔ کیونکہ اصل عقد نکاح تو صحیح واقع ہو ہے۔ اور اس عقد کی وجہ سے جو عورت کے بعد پر مہیت حاصل ہوئی تھی وہ دوسرے کے مر جانے سے مکمل ہو گئی ہے۔ بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے کیا ہو۔ جبکہ اس کی اجازت سے پہلے دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں نکاح موقوف تھا جو موت کی وجہ سے باطل ہو جائے گا۔ اور یہاں دن کا نکاح نافذ ہے اس لئے موت سے وہ درست ہو گیا۔

توضیح۔ خیار بلوغ یا خیار عتق کی وجہ سے واقع ہونے والی فرقت طلاق ہے یا نہیں

ثم الفرقة محيرة للبلوغ ليس بطلاق لانها تصح من الانثى ولا طلاق اليها الح
پھر جدائی تو عورت کی طرف سے صحیح ہے۔ ف اسی لئے جب صغیرہ نے بالغ ہوتے ہی اپنے نکاح ہونے پر جو اعتراض کیا تو اسی سے جدائی ہو گئی۔ حالانکہ کوئی طلاق بھی عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ ف اسی لئے یہ جدائی طلاق نہیں ہوئی۔ ولذا محیار الح اسی طرح جو فرقت خیار عتق کی وجہ سے پیدا ہو وہ بھی طلاق نہیں ہے۔ اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ ف کہ وہ وراثت کی طرف سے ثابت ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف المحيرة الح بخلاف اس عورت کے جسے اس کے شوہر نے طلاق لینے کے لئے اختیار دیا ہو۔ ف کہ یہ جدائی اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہی ہوئی ہے۔ لان الروح الح کیونکہ شوہر نے اس جدائی کے لئے عورت کو مالک بنایا ہے کیونکہ وہی اس کا مالک تھا۔ ف تو عورت اس طلاق دینے میں شوہر کے قائم مقام ہوئی اسی لئے اس مختیرہ جدائی طلاق کا حکم رکھتی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر خیار نے بلوغ کی بنا پر عورت یا مرد نے نکاح کیا تو مرد کو پوری تین حدتوں کا اختیار حاصل ہو گا۔ یعنی حکم خیار عتق میں ہے۔ اسی طرح یہی حکم اس جدائی میں بھی ہے جو غنہ ہونے یا مہر کے کم ہونے کی وجہ سے ہو۔
نمبر ۲۔ اگر دخول کے قبل یہ فرقت ہوئی ہے تو نصف مہر بھی لازم نہیں ہو گا۔ بخلاف طلاق کے۔
نمبر ۳۔ اگر ایک طلاق دے کر عدت کے بعد ہی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو حدتوں کا مالک ہو گا۔ یہاں تک کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو وہ مغفلہ باندہ ہو کر حلالہ کے بغیر اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔
نمبر ۴۔ خیار بلوغ میں تین طلاقیں کا مالک ہو گا۔ م۔

وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الاخر وكذا ادامات بعد البلوغ قبل التفريق الح
اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مر گیا تو دوسرا اس کا وارث ہو گا۔ وکذا ادامات بعد البلوغ قبل التفريق الح
جدائے جانے سے پہلے مر گیا۔ ف تو بھی دوسرا وارث ہو گا۔ یعنی بلوغ کے بعد ایک نے اپنے نکاح کا انکار کر دیا تو اس انکار کا اثر یہ ہو گا کہ یہ نکاح لازم نہ ہو گا۔ باقی رہے گا۔ یہاں تک کہ مرد اس سے واپس کر سکتا ہے۔ پھر جب اس سے تفریق کر دے گا تب نکاح صحیح ہو گا۔ ورنہ تفریق کے قبل مر رہا ہے تو نکاح قائم رہے گا۔ پس دوسرا وارث ہو گا اور مہر پر پورا لازم ہو گا۔

لان اصل العقد صحيح والملك الثالث به انتهى بالموت بخلاف مباشرة الفصولي الح
کیونکہ اصل عقد تو صحیح ہوا ہے۔ ف صرف لازم نہ تھا۔ والملك الثالث به انتهى بالموت بخلاف مباشرة الفصولي الح
ہوئی تھی وہ موت کی وجہ سے مکمل ہو گئی۔ ف یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی۔ اس لئے میراث جاری ہو گی۔ بخلاف ما الح بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے کر دیا ہو۔ ف یعنی مثلاً زید اور بندہ کے درمیان ایک فضول۔ (از خود ایک شخص) نے نکاح کر

دیجی ہوئی نہیں ہے اور نہ وکیل ہے بلکہ یوں ہی اور فضول طور پر پاندھ تودہ نکاح ریہ یا بندہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اداہات
الح جبکہ دونوں یعنی میوں اور بیوی میں سے کوئی بھی اجازت کے بغیر مر گیا۔ ف تو دوسرے ورثہ نہ ہوگا۔ لاہ النکاح الح کیونکہ
یہاں نکاح موقوف ہے۔ ف اس پر بھی کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔ فیصل الح اس سے موت کی وجہ سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ف
یونکہ اب اجازت پانا ناممکن ہو گیا۔ وہاں الح اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہے اس سے موت سے نہیں ہو گیا۔ ف یہاں شد
کہ اب فتح نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے نکاح کے احکام اس پر جاری ہوں گے۔ نہیں احکام میں سے میراث بھی ہے۔

قال ولا ولاية لاعد ولا صغير ولا محنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم فاولى ان لا يشب على غيرهم ولا ان
هذه ولاية بطرية ولا تطرفي التمييز الى هؤلاء ولا ولاية للكافر على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا ولهذا لا تنقل شهادته عليه ولا يتوارثان اما الكافر فيثبت له ولاية الانكاح عني ولده للكافر
لقوله تعالى ﴿والذين كفروا انفسهم اولياء﴾ ولهذا تنقل شهادته عليه ويحصر بينهما التوارث

ترجمہ۔ قدر وئی نے کہا۔ غلام اور نابالغ اور دیوانہ کو دوسروں پر وراثت نہیں ہوگی۔ کیونکہ ان کو خود اپنی جان پر بھی تولدیت
نہیں ہوتی ہے۔ پس بدرجہ اولیٰ ان لوگوں کو غیر پر وراثت نہیں ہوگی۔ و اس لئے بھی کہ نکاح کی وراثت نفی، ایت مانی
ہے۔ جبکہ ان دونوں کو وراثت حوالہ کرنے میں کچھ بھی نظر و شفقت نہیں ہے۔ اور کافر کو مسلمان پر بھی وراثت نہیں ہوتی ہے۔
اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کافروں کے لئے مومنوں پر ہرگز وراثت نہیں رکھتا ہے۔ اسی سے مسلمان کے مقابہ
میں کافر کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔ اور نہ وہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ ایت کافر باپ کو اپنے کافر بیٹے پر وراثت
حاصل ہوتی ہے۔ اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ وہ لوگ جنہوں نے کفر اختیار کیا ہے وہ ایک دوسرے کے ولی ہیں اسی سے
ایک کافر کی گواہی دوسرے کافر کے لئے مقبول ہوتی ہے۔ اور میراث بھی آپس میں جاری ہوتی ہے۔

توضیح۔ غلام، نابالغ، دیوانہ کی دوسروں پر وراثت نہیں ہے
اور کافر کو مسلمان پر وراثت نہیں ہے مگر دوسرے کافروں پر ہے

قال ولا ولاية لاعد ولا صغير ولا محنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فاولیٰ الح تو بدرجہ اولیٰ ان کو غیر پر وراثت ثابت نہ ہوگی۔ ف کیونکہ وراثت کا مطلب یہ ہے
کہ اس کا قول دوسرے پر اثر رکھے۔ نافذ ہو۔ ولان هذه الح و اس دلیل سے کہ نکاح کی وراثت تو نظر و شفقت کی وراثت ہوتی
ہے۔ ف کہ اچھی طرح معادلت کو چھان بین کر بہتر جان کر عقد کرے۔ ولا تطرف الح و ان لوگوں کے حوالہ کرنے میں
بھی نظر نہیں ہے۔ ف اور عدم کی وراثت نکاح میں نہ ہونے پر اجماع ہے۔ اور صغیر و مجنون ب عقل ہوتے ہیں۔ اس جہد مجنون
سے مراد وہ ہے جس کا جنوں پر اہمیدہ ہو اسی پر فتویٰ ہے۔ اس سے جس کا جنوں کبھی ختم ہو جائے وہ اپنے فق کی حالت میں دن
باتی رہے گا۔ اور جس کا جنوں ہمیشہ رہتا ہو اس کی وراثت کا حق معدوم ہو جاتا ہے اس سے اس کا کچھ انتظار نہ ہوگا کہ وہ سب سے
ریہ قریبی رشتہ دار ہو۔ اور جسے کبھی اتفاق ہو جایا کر تا ہو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ جس سے رشتہ کرنا برا اعتبار سے مناسب ہو مگر وہ
اس مجنون کے افق اور اس کی اجازت تک انتظار کرنے پر راضی ہو تو اس کا حق وراثت باقی رہے گا۔ جیسا کہ رد ولی اقرب پر دیس
میں ہو تو متاخرین کا قول مختار یہی ہے۔ ف

ولا ولاية للكافر على مسلم لقوله تعالى ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ الح
اور مسلمان پر کسی کافر کی وراثت نہیں ہے۔ لقوله تعالى الح اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ہرگز
کاروں کے لئے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی ہے ف وریہ ایک باتیں ہیں جن میں عبادت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ و

نکاح بھی اسی قسم ہے۔ ولہذا لا تقبل الخ اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن کے خلاف مقبول نہیں ہے۔ ف جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے۔ واضح ہو کہ حکومت کے ذمہ دار کافر کو بھی مسلمانوں پر ولایت عامہ شرعاً ثابت نہیں ہے۔ اور اس سے دوسرے بہت سے مسائل نکالے جاتے ہیں جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ ولایت اور لان الخ اور نہ کافر و مسلم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ ف یہ معروف و مشہور ہے اور اس کے بارے میں نصوص صریحہ موجود ہیں۔ اما الکافر الخ لیکن کافر کو اپنے کافر اولاد پر نکاح میں ولایت ثابت ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے والذین کفرو الخ یعنی جو موگ کافر ہوئے وہ ایک دوسرے کے اولیاء ہیں۔ ف اگرچہ ان کے مذاہب بھی آپس میں مختلف ہوں۔ کیونکہ کفر حقیقت میں ایک ہی ملت ہے۔

ولہذا تقبل شہادۃ علیہ ویجوز بینہما التوارث الخ
اسی بناء پر ایک کافر کی گواہی دوسرے کافر کے لئے مقبول ہوتی ہے۔ اور ان کے آپس میں میراث جاری ہوتی ہے۔ ف اخاصل مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وہ صرف عصبات ہوتے ہیں جیسا کہ اس سے پہلے بھی میں مترجم نے نقل کر دیا ہے۔ اور نکاح کرنے کی ولایت بقول مختار۔ ذوی الارحام کو بھی حاصل ہے۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابی حنیفۃ ومعناه عند عدم العصبات وهذا استحسان وقال محمد لا تثبت وهو القياس وهو رواية عن ابی حنیفۃ وقول ابی یوسف فی ذلك مضطرب والاشهر انه مع محمد لهما مارونا ولان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفواليا والی العصبات الصيانة ولا بی حنیفۃ ان الولاية نظریة والنظر یحقق بالتفویص الی من هو المختص بالقرابة الباعثة علی الشفقة ومن لا ولی لہایعی العصبۃ من جهة القرابة اذ ازوجها مولاها الذی اعتقها جاز لاه اخر العصبات O

ترجمہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ مطلب یہ ہے ان کو حق اس وقت ہو گا جبکہ عصبات موجود نہ ہوں۔ اور یہ استحسان ہے۔ اور محمدؐ نے فرمایا ہے کہ غیر عصبات کو ولایت حاصل نہ ہوگی۔ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ اور ابو یوسفؒ کا قول اس مسئلہ میں مضطرب ہے۔ لیکن مشہور یہی ہے کہ یہ محمدؐ کے ساتھ ہیں۔ ان دونوں (صاحبین) کی دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ حق ولایت اسی وجہ سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے غیر کفو میں رشتہ داری کی نسب ہونے سے بچا جائے۔ جس کی ذمہ داری عصبات کے ذمہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت نظری ہے۔ اور یہ نظری ہے۔ اور یہ نظر حاصل ہو جاتی ہے۔ ایسے شخص کی طرف ذمہ داری ڈال دینے سے جس کی قرابت شفقت کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو یعنی قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اگر اس کا ایسا آقا اسی کی شادی کر دے جس نے اسے آزاد کیا ہو تو وہ نکاح صحیح ہو گا کیونکہ عصبات میں سے آخری درجہ کا یہی شخص عصبہ ہے۔

توضیح: عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی حق ولایت حاصل ہے یا نہیں

ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابی حنیفۃ ومعناه عند عدم العصبات الخ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ یعنی اس وقت جبکہ عصبات میں کوئی نہ ہو نہ نسبی اور نسبی۔ ف جب دوسرے اقارب کو ولایت ہوگی۔ و هذا استحسان اور یہ استحسان کا حکم ہے۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؐ نے کہا ہے کہ عصبات کے علاوہ کسی کو ولایت ثابت نہ ہوگی۔ قیاس بھی یہی ہے اور ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ ف حسن بن زیادؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ وقول ابی یوسف الخ ابو یوسفؒ کا قول اس میں مضطرب و مختلف ہے۔ لیکن زیادہ مشہور یہی ہے کہ ابو یوسفؒ اس قول میں امام محمدؐ کے ساتھ ہیں۔ ف اور اکثر روایات میں وہ

ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ الزیمی۔ جمہور کے نزدیک بھی یہی ہے۔ الکافی۔ اور یہی اصح ہے۔ الذخیرہ۔ منع۔

لہما ماروینا ولان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكمو اليها الخ
صاحبین کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ ف کہ نکاح کرنے کی ذمہ داری عصبات پر ہے۔ اس پر ذمہ داری کی وجہ سے دوسریں پر ذمہ داری نہ ہوگی۔ ولان الولاية الخ اور اس دلیل سے کہ حق ولایت اس لئے دی گئی ہے کہ اس کی وجہ سے اس شخص کا تعلق غیر کفو میں نہ ہونے پائے اور نسبت محفوظ رہے۔ والی العصبات الخ اس کی حفاظت عصبات ہی کی طرف ہے۔ ف کیونکہ خاندان ان ہی لوگوں سے قائم ہے۔ مثلاً بیٹا و پوتا وغیرہ اس لئے غیر عصبہ کو ولایت کا یہ حق حاصل نہ ہوگا۔

ولابی حنیفہ ان الولاية نظرية والنظر تحقيق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الخ
اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت نظری ہے۔ والنظر الخ ایسے شخص کو جس کی قرابت خصوصاً باعث شفقت ہو سپرد کر دینے سے نظر حاصل ہو جائے گی۔ ف پھر وہ ولی اپنی بھرپور شفقت کی بناء پر اس کے حق میں جو مناسب ہو گا وہی کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو۔ مگر جب تک عصبہ موجود ہو روایت حدیث کے مطابق اسی کو ترجیح اور اسی کے فیصلہ پر عمل ہوگا۔ اور نہ ہونے کی صورت میں مخصوص قرابت والا حق دار ہوگا۔ جیسے ماں، بیٹی وغیرہ۔ ومن لا ولی لها الخ اور جس سورت کا کوئی ولی نہ ہو۔ یعنی العصبہ یعنی قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو اذا زوجها الخ اگر اس کا مولیٰ اس کا نکاح کر دے یعنی وہ مولیٰ جس نے اس باندی کو آزاد کیا ہے تو وہ نکاح جائز ہوگا۔ لانه آخر العصبات الخ کیونکہ آزاد کرنے والا بھی تمام عصبات میں سے آخری درجہ کا عصبہ ہے۔ ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا نسبی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کا ولی عصبہ نسبی ہوتا ہے۔

واذا عدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم لقوله عليه السلام السلطان ولی من لا ولی له فاذا غاب الولی الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه ان يزوح وقال زفر لا يجوز لان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقاله صيانة للقرابة فلا تبطل بغيبته ولهذا لو زوجها حيث هو جار ولا ولاية للابعد مع ولايته ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض الى من لا يتنفع براه فهو ضاه الى الابعد وهو مقدم على السلطان كما اذا مات الاقرب ولو زوجها حيث هو فيه منع وبعد التسليم نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبير وللأقرب عكسه فتر لا منزلته ولین متساویین فایہما عقد نفذ ولا یرد۔

ترجمہ: اور جب سارے اولیاء معدوم ہو جائیں تو اس وقت ولایت امام اور حاکم کے لئے ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہوگا۔ اور جب نزدیکی ولی اس طرح سے غائب ہو کہ غیبت منقطعہ ہو جائے تو اس کے بعد کے ولی کے لئے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ نکاح صحیح نہ ہو گا کیونکہ قریبی ولی کی ولایت باقی رہتی ہے تاکہ قرابت کی حفاظت کر سکے لہذا اس کے غائب ہو جانے سے اس کی ولایت باطل نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے ایسا ولی جہاں موجود ہے وہیں سے اگر اس کا نکاح کر دے تو وہ صحیح ہوتا ہے۔ اور اقرب کی ولایت حاصل ہونے کی صورت میں ابعد کی ولایت نہیں ہوتی ہے۔ اور ہر بری دلیل یہ ہے کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے۔ اور یہ بات کچھ نظر و شفقت میں سے نہیں ہے کہ کسی ایسے شخص کو ولایت دی جائے جس کی رائے سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے۔ اس لئے یہ حق ہم نے اس کے بعد کے لوگوں کو دے دیا ہے۔ اور ایسا ولی سلطان پر مقدم ہوتا ہے۔ جیسے اس صورت میں کہ ولی اقرب مر گیا ہو۔ اور اگر اس اقرب نے جہاں موجود ہے وہیں سے اس کا نکاح کر دیا تو اس کے جائز ہونا قبول نہیں ہے۔ یعنی ممنوع ہے۔ پھر اس مسئلہ کو مان لیتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ دور کا ولی موجود ہے وہ قرابت کے اعتبار سے اگرچہ دور کا ہے لیکن تدبیر کرنے میں وہی قریب ہے۔ جبکہ اس سے قریب کا جو ولی ہے وہ اس کے برعکس ہے اس طرح دونوں دو برابر درجہ کے ولیوں کے قائم مقام ہو گئے۔ پس ان دونوں میں سے جو بھی عقد کر دے گا وہ نافذ ہو جائے گی۔

توضیح۔ ولی کی بحث

واذا عدم الاولیاء فالولاية الى الامام والحاكم لقوله عليه السلام السلطان ولی من لا ولی له الخ اور جب سارے اولیاء معدوم نہ ہو جائیں بروقت ایکہ بھی نہ رہے۔ ف یعنی اولیاء نہ نشی موجود ہوں اور نہ سبھی ہوں۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قرابتی اولیاء محل ماں وغیرہ کے بھی نہ ہوں۔ فالولاية الخ تو ولایت کا حق عام مسلمانوں کے امام اور حاکم کو ہو گا۔ لقوله عليه السلام الخ رسول الله صلى الله عليه وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ ف اس کی روایت ابو داؤد ترمذی ابن ماجہ نے کی ہے۔ ت اور ایک صریح حدیث ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت کا حق جلعطان کو ہو جاتا ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ اشتجار سے مراد ولایت کے لئے جھگڑنا نہیں ہے۔ بلکہ اگر اولیاء عقد کرانے پر راضی نہ ہوں تو سلطان ولی بن کر نکاح کر دے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور حاکم سے مراد وہ شخص ہے جسے سلطان اعظم کی طرف سے ولایت عامہ حاصل ہو چنانچہ اگر کسی قاضی کی ذمہ داریوں میں صرف نکاح کرنے کی ولایت لکھی ہوئی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

فاذا غاب المولى الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه ان يزوج الخ پھر اگر وہ ولی جو سب سے اقرب ہے غائب ہو (یعنی مسافرت میں کہیں اور ہو) اس طرح کہ غیبت منقطعة ہو۔ ف اور غیبت منقطعة کے معنی آگے آتے ہیں۔ اور اقرب سے نیچے درجہ کا ولی موجود ہو۔ جاز لمن هو الخ تو اس ولی اقرب سے جو دوسرا ولی موجود ہو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ نکاح کر دے۔ ف اقرب سے دور رکھنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ولی اقرب کی یہ نسبت جو دوسرے درجہ میں ولی ہے۔ اس سے تیسرے درجہ کا ولی مراد نہیں ہے۔ چنانچہ اگر اقرب کو بالکل معدوم مان لیا جائے تو اب جو شخص ولی اقرب ہو وہی ولی ہو گا۔

وقال زفر لا يجوز لان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقاله صيانة للقربة فلا يتطل بغيبته الخ اور زفر نے کہا ہے کہ اس صورت میں اس دوسرے درجہ کے ولی کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ اس کا نکاح کر دے۔ لان ولاية الخ ولی اقرب پہلے درجے کے ولی کی ولایت اب بھی باقی ہے۔ لانها تثبت کیونکہ اس ولی اقرب کے لئے جو ولایت کا حق ہے اس غرض اور مصیبت سے ہے کہ وہ قرابت کی حفاظت کر سکے تو وہ حق اس ولی کے غائب ہونے سے باطل نہ ہو گا۔ ف خلاصہ یہ ہوا کہ حق ولایت عورت کے لئے صرف شفقت کے خیال سے نہیں دیا گیا ہے بلکہ یہ بھی اس کا ایک ذاتی حق ہے کہ وہ اس حق کی بناء پر کہ اپنی قرابت کو عار دلانے والی باتوں سے محفوظ رکھے۔ اور جب ولی ہوتا اس کا ذاتی حق ہے تو اس شخص کے وقت پر موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ حق باطل مانہ ہو گا۔

ولهذا لو زوجها حيث هو حاز ولا ولاية للابعد مع ولاية الخ اسی بناء پر ولی اقرب جہاں بھی ہو وہیں سے اگر اس ولیہ عورت کا نکاح کر دے تو جائز ہو جائے گا۔ ف یہی جواب جائز ہے۔ الظہیر یہ۔ پس اگر اس کی ولایت باطل ہو جاتی تو اتنی دور رہ کر کس طرح نکاح کر سکتا ہے اور وہ نکاح کس صریح جہانمانا جاتا ہے۔ لا ولاية الخ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت نہیں ہے۔ ف بذا اختلاف۔ اس طرح ولی ابعد کا نکاح کر دینا بھی ایسا نکاح سمجھا جائے گا جو بغیر ولی کے ہو ہو۔ اس لئے یہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض الى من لا يسمع بوابه ففوضناه الى الابد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کی ولایت تو نظری ولایت ہوتی ہے کہ ولی بھرپور شفقت اور مصیبت سے کامل لے گا۔ وليس من النظر الخ اور کسی ایسے شخص کو نکاح کرانے کا حق دینا اور مان لینا جس کی رائے سے بروقت فائدہ حاصل نہیں کیا جا

سکتا ہو اس میں کوئی نظر و شفقت نہیں پائی جاتی ہے۔ ف کیونکہ وہ غائب ہے اور میسر نہیں ہے۔ فقو ضناہ الخ تو مجبوراً ہم نے یہ حق بعد کے ولی کو دیدیا۔ ف جو بروقت موجود ہے۔ اور چونکہ خاندان کی عزت کی حفاظت میں دونوں مساوی درجہ کے ہیں اس لئے ولی اقرب کا جو حق تھا وہ باقی رہ گیا۔ و هو مقدم الخ اور ولی بعد سلطان سے مقدم ہو گا۔ کما اذا الخ جیسے کہ اس صورت میں کہ ولی اقرب مر گیا ہو۔ ف تو جو ولی اس سے بعد ہے وہی اقرب ہو جائے گا۔ لیکن سلطان کو حق حاصل نہ ہو گا۔ اور امام زقرنے جو یہ کہا ہے کہ ولور و جہا الخ ولی اقرب جہاں ہے اگر وہیں سے اطلاع پانے کے بعد نکاح کر دے۔ ف تو جائز ہو گا۔ فیہ منع الخ تو اس قول میں ممانعت ہے۔ ف غیر مسلم اور نامقبول ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک وہ بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ غور و فکر۔ نظر اچھی طرح دیکھنے اور سننے کے بعد ہی ہوتی ہے (جو قریب رہنے سے ہی ہو سکتی ہے) و بعد التسلیم الخ اور اگر ہم اس قول کو تسلیم کر لیں کہ ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہے اس کو قرابت میں دوری اور تدبیر میں نزدیکی حاصل ہے۔ اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہے۔ اس کے برعکس ہے۔ فنزلاً منزلة الخ تو وہ دونوں برابر درجہ کے دو ولیوں کے برابر ہو گئے۔ اس لئے ان میں سے جس نے بھی نکاح کر دیا وہ درست ہو جائے گا۔ اور رد نہیں کیا جائے گا۔

والغیبة المنقطعة ان يكون فی بلد لا تصل الیہ القوافل فی السنة الامرة و هو اختیار القدوری وقیل ادبی مدة السفر لانه لانهاية لا قصاه و هو اختیار بعض المتأخرین وقیل اذا كان بحال یفوت الکفو باستطلاع زایه وهذا اقرب الی الفقہ لانه لا نظر فی ابقاء ولا ینتہ حیثہ۔

ترجمہ۔ اور غیبت منقطعہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص ایسے شہر میں ہو جہاں تک قافے سال بھر میں صرف ایک بار پہنچ سکتے ہوں۔ اور یہ تعریف قدوریؒ کی پسندیدہ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کم از کم مدت سفر ہو۔ کیونکہ اکثر مدت کی کوئی حد نہیں ہے۔ اور قول بعض متأخرین کا پسندیدہ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اتنے فاصلہ پر ہو کہ نکاح کے بارے میں اس سے رائے لینے اور جواب آنے تک اس کا پسندیدہ رشتہ فوت ہو جائے گا۔ اور یہ تعریف عقیس و فقہ کے بہت ہی قریب ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس ولی کا حق باقی رکھنے اور اس کا انتظار کرنے میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

توضیح: غیبت منقطعہ کی تعریف۔ تصحیح۔ فتویٰ

والغیبة المنقطعة ان يكون فی بلد لا تصل الیہ القوافل فی السنة الامرة و هو اختیار القدوری الخ غیبت منقطعہ کی پہلی تعریف یہ ہے کہ ولی اقرب ایسے ملک میں ہو کہ وہاں تک قافلہ سال بھر میں صرف ایک ہی بار پہنچے۔ و هو اختیار الخ یہ قدوریؒ کا مختار ہے۔ ف کہ غیبت منقطعہ کی تعریف یہی ہے۔ وقیل الخ اور دور کی تعریف یہ ہے کہ وہ کم سے کم مدت سفر ہے کیونکہ مدت سفر کے انتہاء کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ قول بعض مشائخ متأخرین کا مختار ہے۔ ف جن میں قاضی ابو علی نسفی و ابو علی سعدی و سعد بن معاذ و ابو عصمہ المروزی و محمد بن مقاتل و ابو الیسر و صدر الشہید وغیرہم ہیں۔ اس تعریف کی بناء پر جب ولی تین دن کے سفر پر ہو تو دوسرے درجہ کا ولی جو موجود ہو گا وہی نکاح کا ولی ہو گا۔ فقہاء نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور زیلعیؒ نے کہا ہے کہ اکثر متأخرین کا یہی قول ہے۔

وقیل اذا كان بحال یفوت الکفو باستطلاع زایه وهذا اقرب الی الفقہ الخ

اور تیسری تعریف میں کہا گیا ہے کہ غیبت منقطعہ یہ ہے کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اس کی رائے معلوم کرنے تک کفو کا رشتہ ختم ہو جائے ف یہاں تک کہ اسی شہر میں چھپا ہو ولی اقرب جس کی جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم ہو مگر جب تک اس کی رائے معلوم کی جائے وہ رشتہ دار اور کفو کا آدمی اس کا انتظار نہیں کرے گا۔ تو وہ غیبت منقطعہ ہو گی اور اس وقت ولی بعد کی اجازت جائز ہو جائے گی۔ امام محمد بن الفضل بخاریؒ وغیرہم کا یہی قول ہے۔ اور نہ یہ میں کہا ہے کہ اکثر مشائخ کا یہی قول ہے۔ اور امام سرخسیؒ

نے مبسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ وھذا اقرب الخ یہ قول فقہ سے قریب تر ہے۔ کیونکہ ایسی حالت میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتری یا فائدہ نہیں ہے۔ ف واضح ہو کہ جس قول میں کم سے کم مدت سے سفر کا بیان ہے اس قول میں حقیقت میں کچھ مخالف نہیں ہے۔ ف کیونکہ ان دونوں کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو کورشتہ ختم ہو جائے گا۔ اور اس کے لئے صرف غالب گمان کا ہونا کافی ہو گا۔ لیکن میرے نزدیک فرق یہ ہے کہ اگر مدت سفر تک کفو والا انتظار کر لے تو تیسرے قول پر ولایت اقرب کا حق باقی رہے گا۔ اور دوسرا قول و مختار بعض متاخرین ہے ولی ابعد کی ولایت جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو بالا جماع ابعد کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ الخاصہ۔

نمبر ۲۔ صغیر اور صغیرہ میں سے سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا ہے مگر جوان مجنونہ عورت میں بیٹا کا ہونا ممکن ہے۔

واذا اجتمع فی المجنونة ابوہا وابنہا فالولی فی انکاحہما ابنہا فی قول ابی حنیفہ واسی یوسف وقال محمد ابوہا لانہ اوفر شفقة من الابن ولہما ان الابن هو المقدم فی العصوبة وھذه الولاية مبنية علیہا ولا معتبر بزيادة الشفقة کتاب الام مع بعض العصباء واللہ اعلم

ترجمہ۔ اور جب مجنونہ عورت کے لئے ولی ہونے میں اس کا باپ اور اس کا بیٹا دونوں بیک وقت جمع ہو جائیں تو اس کے نکاح کے لئے اس کا بیٹا ہی ولی ہو گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق ہے۔ اور امام محمد نے کہا ہے کہ اس کا باپ ولی ہو گا۔ کیونکہ اسی کو اس کے بیٹے کے مقابلہ میں زیادہ شفقت ہوتی ہے۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیٹا ہی عصیت میں مقدم ہوتا ہے۔ اور اس کا نکاح کی ولایت کا حق اسی عصیت پر مبنی ہوتا ہے۔ اس میں شفقت کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسے دوسرے عصبات کے ساتھ تانا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح۔ اگر مجنونانہ عورت کا بیٹا اور باپ دونوں موجود ہوں تو نکاح کی ولایت بیٹے کو حاصل ہوگی

واذا اجتمع فی المجنونة ابوہا وابنہا فالولی فی انکاحہما ابنہا الخ

جب مجنونہ عورت کے بارے میں اس کا باپ اور بیٹا جمع ہوئے۔ ف یہ صورت اس وقت ہوگی کہ اس کا بیٹا اس کے پہلے شوہر سے ہوا اور اس وقت بالغ بھی ہو چکا ہو۔ فالولی الخ تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اس کا بیٹا ہی ولی اقرب ہو گا۔ ف یعنی باپ نہیں ہو گا۔ فی قول الخ یہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے قول میں ہے۔ ف کہ بیٹا باپ کے مقابلہ میں اس روایت کے مطابق اقرب ہو گا۔ وقال محمد الخ اور امام محمد نے کہا ہے کہ مجنونہ کا باپ اس کا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے مقابلہ میں اس کا باپ بہت زیادہ شفقت کرنے والا ہے۔ ف جبکہ اس ولایت کی بنیاد نظر شفقت پر ہے۔

ولہما ان الابن هو المقدم فی العصوبة وھذه الولاية مبنية علیہا ولا معتبر بزيادة الشفقة الخ

اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ عصب ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے۔ ف کیونکہ میراث کے معاملہ میں بیٹے کی موجودگی میں باپ کو صرف چھٹا حصہ ملتا ہے۔ اور بیٹا عصب بن کر ہی ہوا کل مال لے لیتا ہے۔ وھذه الولاية الخ اور اس ولایت کی بنیاد اسی عصب ہونے پر ہے۔ ف اور بیٹا کافی شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر الخ اور شفقت کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ کتاب الام الخ جسے دوسرے عصبات کی موجودگی میں تانا۔ ف مثلاً ایک عورت کا تانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے۔ تو اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس تانا کی شفقت بڑھی ہوئی ہوگی۔ اس کے باوجود اس شفقت کی زیادتی کا اعتبار کئے بغیر چچا اور بھتیجی ہی کو عصب بنایا گیا ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ باپ اس مجنونہ کے بیٹے کو اجازت دیدے تاکہ بالاتفاق نکاح جائز ہو جائے۔ م۔ اگر

ایک درجہ کے دوولیوں نے کسی کا نکاح کر دیا تو ترتیب کے ساتھ نکاح ہونے میں پہلا صحیح ہوگا۔ اور اگر ایک ساتھ دونوں ہوئے تو دونوں باطل ہوں گے۔

فصل فی الکفایۃ الکفایۃ فی النکاح معتبرۃ قال علیہ السلام الا لایزوج النساء الا الولیاء ولا یزوجن الا من الکفایۃ ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عادة لان الشریفۃ تابعی ان تكون مستقرۃ للحسین فلا بد من اعتبارها بخلاف جانبها لان الزوج مستقر فلاتحفظه ذناء الفرائض۔

ترجمہ۔ فصل۔ کفایت کے بیان میں۔ نکاح میں کفایت معتبر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ خبردار عورتوں کا نکاح ان کے اولیاء کے سوا دوسرا کوئی ہرگز نہ کرائے۔ اور کفو کے باہر نکاح نہ کریں۔ اور اس دلیل سے بھی کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عموماً اور عاداتاً ہم جنسوں میں ہوتا ہے۔ کیونکہ شریف عورت ایک کمینہ کے بستر پر جانے سے انکار کرتی ہے اس لئے ہم جنس اور ہم کفو کا اعتبار کرنا ضروری ہوا۔ برخلاف عورت کی جانب کے۔ کیونکہ شوہر دوسرے کو اپنے بستر میں لاتا ہے اس لئے اس کے فرائض کے کمینہ ہونے سے غصہ نہیں آسکتا ہے۔

توضیح: فصل۔ کفایت کا اعتبار۔ کفایت کے اعتبار کرنے کی وجہ۔ تحقیق

فصل فی الکفایۃ الکفایۃ فی النکاح معتبرۃ قال علیہ السلام الا لایزوج النساء الا الولیاء الخ فصل کفو کے بیان میں۔ ف کفایت، ہمسری برابری۔ اس جگہ مرد کا خاص باتوں میں برابر ہونا عورت کا کمتر ہونا مراد ہے۔ و الکفایۃ الخ النکاح میں کفو ہونا معتبر ہے۔ ف تاکہ اولیاء کے فتح کا حق ختم ہو کر نکاح لازم ہو۔ ف قال علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ خبردار رہو کہ عورتوں کا ان کے اولیاء کے سوا دوسرا کوئی نکاح نہ کرائے۔ اور ہمسروں اور برابری والوں کے علاوہ دوسروں سے نکاح نہ کرائیں۔ ف اس سے معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہے۔

ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عادة لان الشریفۃ تابعی ان تكون مستقرۃ للحسین الخ اور اس دلیل سے بھی کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عاداتاً ہمسر اور برابر کے افراد میں ہوتا ہے۔ اور بہت سی مصلحتیں ہی نکاح کا مقصد ہوتی ہیں۔ جو مسدودی لوگوں میں نہ ہونے کی وجہ سے صحیح انتظام ہونے کے بجائے ان میں انتشار اور اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے۔ لان الشریفۃ الخ کیونکہ شریف عورت کسی کمینہ مرد کے ہمبستر ہونے سے انکار کرتی ہے اس لئے ہمسری اور کفو کا اعتبار ہونا ضروری ہوا۔ ف اور شریفہ کے لئے شریف مرد کا ہونا بھی ضروری ہوا۔ بخلاف ان بخلاف عورت کی جانب کے ف کہ اس کا بھی شریف مرد کے ہمسر ہونا ضروری نہیں ہے۔

لان الزوج مستقر فلاتحفظه ذناء الفرائض الخ کیونکہ شوہر تو اپنے بستر میں لاتا ہے اس لئے اس کو اپنے فرائض کے مساوی نہ ہونے سے کچھ غصہ نہیں آئے گا۔ ف امام ابو حنیفہ وشافعی و احمد اور جمہور کا یہی مذہب ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک بہتر ہے۔ ایک اور جماعت کے نزدیک جن میں عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی سلیمان وغیرہم رحمۃ اللہ ہیں سوائے دین کے مطلقاً شرط نہیں ہے۔ اور مصنف نے جو حدیث ذکر کی ہے اس کو دارقطنی و ابو لعلی وغیرہ نے بشر بن عبید اللہ عن الحجاج بن ابطاہ کی سند سے روایت کی ہے بس حجاج بن ابطاہ کے ضعیف ہونے میں اختلاف ہے لیکن بشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہے۔ یہاں تک کہ امام احمد نے کہا ہے کہ اس کی حدیثیں جھوٹی اور موضوع ہیں۔ ابن حبان نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ یہی نے لکھا ہے کہ کفایت کے اعتبار کرنے کے بارے میں جو حدیثیں ہیں ان میں اکثر حجت کے قائل نہیں ہیں۔

ان میں سب سے بہتر حدیث حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ علی تین

چیزیں ایسی ہیں کہ ان کو بجالانے میں تاخیر نہ کرو۔ نمبر ۱۔ نماز جب اس کا وقت آجائے۔ نمبر ۲۔ جنازہ جب سامنے آجائے۔ نمبر ۳۔ اور بغیر شوہر والی عورت جب اس کا کفول جائے۔ میں کہتے ہوں کہ اس کے سارے راوی ثقہ ہیں اور حاکم نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ لیکن اسے صرف استحباب کا حکم معلوم ہوتا ہے جیسے ابن الجوزی کا استدلال ایک مرفوع حدیث سے کہ تم اپنے نطفوں کے لئے بہتری ڈھونڈو۔ اور برابری کے لوگ ہمسروں سے نکاح کرو۔ اس کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے۔ اور ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ جب تمہارے پاس کفو سے رشتہ آجائے تو عورتوں کی شادی کر دو۔ اور ان کی موت کے منتظر مت رہو۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ متعدد طریقوں سے حسن کے درجہ تک پہنچ گئی ہے۔ اس حدیث سے اس کا معارضہ کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کنگھی کے دانوں کی طرح آدمی سب کے سب برابر ہیں۔ کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں ہے بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔ اور اسامہ بن زید کا جو قرشی نہیں تھے فاطمہ بنت قیس سے نکاح کرادیا۔ اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بدلہ جشی سے نکاح کیا۔ اور ابو حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے بھائی کی لڑکی کا اپنے آزاد کئے ہوئے غلام سالم سے نکاح کیا۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں اس سے مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں۔ کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گزر چکی ہے۔

یہ بحث مختصر ایسا بیان کی گئی ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ ان روایات سے کفو کا ہونا شرط نہیں معلوم ہوتا ہے۔ البتہ زیادہ سے زیادہ اس کا مستحب ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ کفو کا شرط ہونا نکاح کا مقتضاء نہیں ہے۔ بلکہ مستقبل میں فساد ختم کرنے کی ایک ضرورت ہے۔ یعنی اصل تو وہی حدیث ہے جو صحیح ترمذی وغیرہ میں ہے کہ جب تمہارے پاس ایسا مرد آجائے جس کے دین کو تم پسند کرتے ہو اسی سے اپنی لڑکی کی شادی کر دو۔ اگر ایسا نہیں کرو گے تو تمہارے دین میں بڑا فساد آجائے گا۔ امام مالک وغیرہ کی مستدل یہی حدیث ہے کہ صرف دین میں برابری چاہئے۔ اور یہ شرط ہے۔ باقی باتیں ضروری نہیں ہیں۔ لیکن صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ کفر کی دو باتیں ہیں گی نمبر ۱۔ ایک نسب میں طعن دینا اور دوسرے حسب میں فخر کرنا۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ آپس کے بہتر تعلقات بالخصوص نکاح کی مصلحتیں آپس کے ایسے تعلقات پر ہی موقوف ہیں۔ اس لئے مرد و عورت اگر دونوں ہمسرہ ہوں گے تو ان میں ادبیاء کو طعن دینا اور ایک کا دوسرے پر فخر کرنا۔ اپنی بڑائی کا اظہار کرنا ختم ہو جائے گا۔ اور اگر مساوات نہ ہوگی تو دوسرے کو طعن دینے سے بغض و کینہ اختلاف اور عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہے۔ اور اس کو روکنا واجب ہے اور یہ ہی اسی وقت ممکن ہے کہ کفو اور ہمسری کی شرط ہو۔ اسی لئے فقہاء نے اس کی شرط لگائی ہے۔

اور عورت کا مرد کے مساوی اور ہمسر ہونا اس لئے شرط نہیں ہے کہ اس میں مرد کو کچھ طعن نہیں ہے۔ اب آج کل کچھ لوگ لونڈیاں اور باندیوں کو اولاد میں مرد کے طعن دیتے ہیں وہ اسلام میں ایک نئی بیماری پیدا ہوئی ہے جو اسلام میں پہلے نہ تھی۔ کیونکہ سید و شیخ جو اشرف ہیں۔ ان کی جد اعلیٰ حضرت اسمعیل علیہ السلام جو حضرت ہاجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے اگر ان کی حقارت کا کچھ بھی خیال آیا تو اس سے نبی اور پیغمبر کی شان میں گستاخی ہوگی اور یہ کفر ہوگا۔ اور امام زین العابدین کے بعد اکثر سادات کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ وہ سب قیامت تک کے لئے افضل ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ ان کی اولاد بہت شریف ہوتی ہے۔ شو کاٹی نے موضوعات میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اس لئے حاصل یہ ہوا کہ دین کے علاوہ ایسی باتیں جن سے آپس میں فتنہ اور اختلاف طعن و تشیع ہو ان سے بچنا اور ان کی رعایت رکھنا ضروری ہے کیونکہ ایک نکاح جس میں بہت سی مصلحتوں کی رعایت رکھی گئی ان پر اثر پڑنے اور فتنہ و فساد برپا کرنے کا احتمال ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہی تحقیق ہے۔ اور مصنف کا کلام بھی اس طرف مشیر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کفو عورت کا حق نہیں بلکہ ادبیاء کا حق ہے۔ ت۔

واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفوف فلاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم ثم الكفاءة تعتبر في النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض والاصل فيه قوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن بطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالى بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل ولايعتبر التفاضل فيما بين قريش لما روينا وعى محمد الا ان يكون سببا مشهورا كاهل بيت الخلافة كانه قال تعظيما للخلافة وتبكيئا للفتنة وبنو باهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة.

ترجمہ۔ اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح خود کر لیا تو اس کے اولیاء کو یہ حق ہو گا کہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دیں خود سے عار کو دور کرنے کے لئے جو اس نکاح کی وجہ سے ان کو ہوئی ہے۔ پھر کفایت کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اسی نسب کے ساتھ آپس میں فخر ہوتا ہے۔ پس قریش کا خاندان ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ اور باقی عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ اس مسئلہ میں اصل دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں۔ اور عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلہ بقبیلہ۔ اور مولیٰ باہم بعض کے بعض کفو ہیں۔ مرد بہ مرد۔ اس روایت کے مطابق قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر نہ ہوگی۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ قریش کے درمیان تفاضل نہیں ہے البتہ ان میں کوئی نسب مشہور ہے۔ جیسے خاندان خلافت۔ گویا امام محمد نے شان خلافت کی عظمت ظاہر کرنے اور فتنہ ختم کرنے کے لئے بیان کیا ہے۔ اور بنو باہلہ مطلقاً عرب والوں کے کفو نہیں ہیں کیونکہ یہ خست اور ذلت میں مشہور ہیں۔

توضیح: اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح اولیاء کی مرضی کے خلاف کر لیا ہو

واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفوف فلاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم الخ اور جب عورت نے اپنا نکاح غیر کفو میں کر لیا۔ ف یعنی بالغ عورت نے جس کا ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو سے اولیاء کی اجازت کے بغیر کر لیا۔ فلاولياء الخ تو عورت کے اولیاء کو ان دونوں میں جدالی کرانے کا حق ہوتا ہے۔ دفعہ صدر الخ عار کو اپنے اوپر سے دفع کرنے کی غرض سے۔ ف تاکہ ان کو طعنہ نہ دیا جائے۔ اور عورت کو تفریق کا حق نہیں ہے اگرچہ وہ نہ جانتی ہو کہ یہ غیر کفو ہے۔ جیسے اگر اولیاء نے عورت کی رضامندی سے اس کا نکاح کر دیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ شوہر تو غلام ہے تو کسی کو فتح کرنے کا اختیار نہیں ہو گا۔ اگرچہ وہ نہ جانتے ہوں۔ البتہ اگر انہوں نے عقد کے وقت شوہر سے کفو ہونے کی شرط کر لی ہو۔ یا اس نے خود کفو کا ہونا ظاہر کر دیا ہو۔ پھر وہ غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فتح کا اختیار ہو گا۔ البتہ ناجید۔ د۔ کفایت کا کن باتوں میں اعتبار ہوتا ہے؟ اس لئے مصنف نے فرمایا ہے۔

ثم الكفاءة تعتبر في النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض الخ کفایت نسب میں معتبر ہوتی ہے۔ لانه يقع الخ کیونکہ نسب کی وجہ سے ایک دوسرے پر مفاخرت کی جاتی ہے۔ ف اگرچہ یہ بات خود حرام اور فساد کی اصل ہے۔ اسی لئے برابر کر دیا۔ پھر نسب کے اعتبار سے کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا ان کی نسل جو شیخ و سید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ فقريش الخ پس قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ف اگرچہ بنو ہاشم و مطلب بہ مقابلہ نوفل و اموی و عجمی و عدوی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں ہمیشہ اختلاط رہا ہے۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیں۔ اس طرح شیخ و سید ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ والعرب الخ اور باقی عرب آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ف لیکن قریش کے کفو نہیں ہیں۔ چنانچہ یہ بات ان میں معصوم اور اسی پر عمل بھی ہے۔

و الاصل فيه قوله عليه السلام قریش بعضهم اكفاء لبعض بطن بطن والعرب بعضهم الخ

اس میں اصل یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض بعض کے کفو ہیں۔ بطن بطن۔ اور عرب باہم بعض بعض کے کفو ہیں قبیلا۔ بقبیلہ۔ اور موان باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد مرد۔ ف بعضوں نے کہا ہے کہ بطن بطن کہنے سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ عموماً ہر بطن دوسرے کا کفو ہے۔ یہاں تک کہ بطن بنو ہاشم دوسروں کے کفو ہیں۔ لیکن حدیث کی کتابوں میں جن میں روایت ہے کہ جو لہے اور حجام کا استثناء ہے یعنی جو لہے اور حجامت لگانے والے کے ماسواہ باقی قریش کے باقی بطون اور باقی عرب کے قباہل سب میں اور باقی موالی آپس میں کفو ہیں۔ اس کی روایت حاکم اور ابن عدی اور ابویعلیٰ اور دارقطنی اور ہزار نے کی ہے۔ ان میں سے کچھ نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اور کچھ نے معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے لیکن ساری سندیں ضعیف ہیں۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ مختلف اور زیادہ سندوں کی وجہ سے حسن کے درجہ کو پہنچ گئی ہے۔ اس کی پوری بحث یعنی فتح اللہ پر اور تصریحات میں ہے۔ اس جگہ موالی سے مراد بظاہر عجم کا آدمی ہے جس نے اسلام قبول کر کے کسی عرب سے موالات کر لی۔ وراس بات کا بھی احتمال ہے کہ موالی سے مراد سزا دیا گیا ہوا شخص ہے۔ یعنی عرب میں قریش کا آزادی کیا ہوا اشرف ہے۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ جس قوم کو سزا دیا گیا ہوا ہو وہ اسی قوم میں شمار ہے۔ م۔

ولا يعتبر التفاضل فيما بين قریش لما روي عن محمد إلا ان يكون نسبا مشهورا الخ

ولا يعتبر الخ اس حدیث میں جو قریش مروی ہے اس کے آپس میں ایک دوسرے پر فضیلت مردود نہ ہوگی۔ ف یعنی نکاح کے بارے میں۔ ورنہ بنو ہاشم اور ہاشمیوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہر بل شبہ افضل ہیں۔ اس لئے اس کی مراد سے کہ نکاح کے سلسلہ میں سب برابر ہیں۔ وعن محمد الخ اور امام محمد سے روایت ہے کہ (قریش سب آپس میں برابر ہیں ان میں کوئی بھی ایک دوسرے سے بڑھا ہوا نہیں ہے) مگر یہ کہ کوئی نسب مشہور ہو۔ جیسے خاندان خلافت۔ ف مثلاً صدیقی فاروقی عثمانی اور خصوصاً عوی۔ کما قال الخ گویا امام محمد نے اس کو شات خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ دبانے کے واسطے کہا ہے۔ ف یعنی مفتی پر فتنہ نہ ہو۔ یا جو لوگ خفاء کی لڑکیوں پر نظر لگائے ہوں وہ چپ ہو کر بیٹھ جائیں۔ کیونکہ ان سے مساوات نہ ہوگی۔ اور شدید یہ معنی بھی ہوں کہ اس وقت روافض و خوارج پر رعب باقی رہے۔ اور یہ لوگ تعظیم کرنے میں کوتاہی نہ کریں۔ اور فتنہ ختم ہو۔ پھر مصنف نے باقی عرب سے استثناء کیا ہے اور فرمایا کہ

وسواہلہ لیسوا باکفاء لعامة العرب لانہم معروفون بالخصاسة الخ

اور بنو ہلہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماہد کی طرف منسوب ہے۔ یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ یہ خست اور ذلت میں مشہور ہیں۔ ف چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مردار کی ہڈیوں کو جوش دے کر اس سے روغن چکنائی نکالتے تھے۔ ف اس سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ ان کی کمینہ خصوتوں کا اثر ان کی حرکتوں اور افعال اور ان کی نسوں پر ہوگا جن سے عار کیا جائے۔ اور فتح اللہ پر بحر امرائق اور کنز اور فائق وغیرہ میں بنو ہلہ کو تشنی نہیں کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ بھی کفو میں داخل ہیں۔ لیکن یہ مخفی نہ رہے کہ اگر نسب کا مدار نطفہ پر ہو تو کسی سے امتیاز نہ ہوگا۔ اور اشرہ پر ہو تو جیسے حدیث میں جو لہے اور پچھنے لگانے والوں کا استثناء ہے تو اس سے ہر ایسی قوم سے استثناء ہوگا جس سے عار آئے۔ اسی بناء پر شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان اور کنبہ یا جو شخص کسی بد خصلت مثلاً خنگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جائے تو وہ کفو نہیں رہے گا۔ اس لئے اس سے بچنا لازم ہے۔ تاکہ اپنے خصلت کو نامور رکھا جائے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعين۔ پھر عرب میں اسلام لانے کے اعتبار سے کفایت نہیں ہے۔ جیسا کہ انتہایہ میں ہے۔ بلکہ یہ حکم موالی کے لئے ہے۔ جنہوں نے اپنے انساب کو ضائع کر دیا ہے۔ ع۔ م۔

واما الموالی فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعد افهوم من الاكفاء یعنی لمن له آباء في الاسلام فصاعدا

اولہ اب و احد فی الاسلام لایکون کفوالمین لہ ابوان فی الاسلام لان تمام السب بالاب و ابو یوسف الحق الواحد بالمشیٰ کما هو مذہبہ فی التعریف ومن اسلم بنفسہ لایکون کفوالمین لہ ابواحد فی الاسلام لان التفاحر فیما بین الموالی بالاسلام والكفاءة فی الحرۃ نظیر ہاھی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا لان الرق اثر الکفر وفیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفارة۔

ترجمہ۔ اور موالی کی تفصیل یہ ہے کہ جس مولیٰ کے دو باپ یعنی باپ اور دادا یا ان سے بھی زیادہ اسلام کی حالت میں گذر گئے ہوں تو وہ ہمسر اور کفو میں داخل ہے۔ یعنی یہ بھی اس کے کفو میں داخل ہے جس کے پشہا پشت آباء اسلام میں گذرے ہوں۔ اور وہ شخص جو خود ہی اسلام لایا ہو یا اس کا صرف باپ مسلمان گذرا ہو تو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہو گا جس کے باپ و دادا دونوں اسلام میں گذرے ہوں۔ کیونکہ نسب باپ اور دادا دونوں سے پورا ہوتا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ جیسا کہ تعریف میں ان کا مذہب گذر گیا ہے۔ اور جو خود اسلام لایا ہو وہ اس کا کفو نہیں ہو گا جس کا باپ اسلام لایا ہو۔ کیونکہ موالی کے آپس میں اسلام کے ساتھ تفاخر ہوتا ہے۔ اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں کفو کی ساری مذکورہ صورتوں میں نظیر ہے۔ کیونکہ غلامی کفر کا اثر ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ذلت کے معنی ہیں اس لئے کفایت کا حکم معتبر ہو گا۔

توضیح: موالی (آزاد شدہ غلاموں) اور نو مسلموں میں کفایت کا مسئلہ

واما الموالی فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعد افهوم الاكفاء يعنى لمن له آباء فيه الخ اور موالی کے احکام۔ ف جو باہم کفو ہیں تو ان میں اسلام لانے کے لحاظ ہے۔ فمن كان الخ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی باپ اور دادا یا زیادہ ہو چکے ہوں تو وہ ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ یعنی لمن له الخ یعنی اس کا کفو ہے جس کے آباء حالت اسلام میں ہوئے ہوں۔ ف یعنی پر دادا بلکہ زیادہ پشتیں اسلام میں گذریں۔ کیونکہ دادا تک ذکر کر دینے سے اس شخص کی پوری شناخت ہو جاتی ہے اور یہ سب مسلمان گذرے تو یہ شخص اس کا کفو ہو جائے گا جس کے دادا سے بھی اوپر اسلام کی حالت میں گذرے اگرچہ وہ دس بیس بھی ہو گئے ہوں۔

ومن اسلم بنفسہ اولہ اب و احد فی الاسلام لایکون کفوالمین لہ ابوان فی الاسلام الخ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ اسلام نہیں لایا) یا اس کا صرف ایک باپ مسلمان گذرا۔ ف یعنی دادا اسلام کی حالت میں نہیں گذرا لایکون الخ تو یہ شخص اس کا کفو نہیں ہو گا جس کے اسلام میں دو باپ۔ ف یعنی باپ اور دادا گذرے ہیں۔ لان تمام الخ کیونکہ نسب کا پورا ہونا باپ اور دادا سے ہے۔ ف یعنی جس اجنبی کی معرفت اور شناخت مقصود ہو اس کا باپ دادا کے ساتھ ذکر کر دینے سے ہو جاتی ہے۔ اور یہی ظاہر الروایت ہے۔ تو جس کا صرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اس کا کفو نہ ہو گا۔ لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک کفو ہے۔ و ابو یوسف الخ اور ابو یوسفؒ نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا ہے جیسا کہ تعریف میں ان کا مذہب ہے۔ ف تو جب پوری شناخت صرف باپ کے ذکر سے ہو جاتی ہے تو جس کا باپ مسلمان گذرا وہ دادا والے کا کفو ہے۔

ومن اسلم بنفسہ لایکون کفوالمین لہ اب و احد فی الاسلام لان التفاحر فیما بین الموالی الخ اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہیں ہے جس کا ایک باپ مسلمان ہوا ہے۔ لان التفاحر الخ کیونکہ آزاد شدہ غلاموں (موالی) کے درمیان آپس میں اسلام کے ساتھ ہی تفاخر ہوتا ہے۔ ف پس اگر اس میں کفو اور برابری کا لحاظ نہ ہو تو آپس میں فساد ہو جانے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔ اب میں مترجم کہتا ہوں کہ لوگوں کو چاہئے کہ رحمت الہی پر نظر کرتے ہوئے تفاخر کریں۔ لیکن جہلاء ایسے شخص کو جو بذات خود بغیر باپ کے اسلام لایا ہے اسے حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تکبر انتہائی مذموم ہے۔ کیونکہ بہت سے غیر مسلم جو دل سے اسلام کو پسند کرتے ہیں مگر صرف اس لئے اسلام نہیں لاتے ہیں کہ ان کی

تہارت کی جائے گی۔ اور ان کی اولاد سے کوئی مسلمان نکاح کرنا پسند نہیں کرے گا۔ اسلام میں یہ زبردست بدء بھیل گئی ہے جس نے بہت سے لوگوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روک دیا ہے۔ اس لئے صالحین، علماء وغیرہ کو پوری توجہ سے کوشش کرنی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ ہو الہادی۔

والکفاءة فی الحرمة نظیر ہافی الاسلام فی جميع ما ذکرنا لان الرق اثر الکفر الخ
اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں کفو کی ساری مذکورہ صورتوں میں نظیر ہے۔ ف یعنی جو شخص غلامی سے باپ دادا کی بغیر خود آزاد ہوا ہو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہو سکتا ہے جس کا باپ بھی آزاد ہوا ہو۔ اور جس کا باپ بھی آزاد ہوا ہو وہ اس کا کفو نہیں ہو سکتا ہے جس کا دادا بھی آزاد ہوا ہو۔ پھر جس کا دادا بھی آزاد ہوا ہو وہ پر دادا وغیرہ زائد پشتوں والے آزاد کا کفو ہو گا لیکن اصلی سزا کا کفو نہیں ہو گا۔ لان الرق الخ کیونکہ غلامی کفر کی نشان اور ہی ہوا دلغ ہے۔ ف اس لئے اس میں عار جاری ہو گا۔ وفيہ معنی الخ اور اس میں ایک معنی ذلت کے بھی ہیں اس لئے کفایت کا حکم معتبر ہو گا۔

قال وتعتبر ايضا في الدين اى الديانة وهذا قول ابى حبيفة وابى يوسف هو الصحيح لانه من اعلى المفاخر والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه وقال محمد لا يعتبر لانه من امور الاخرة تبنتى احكام الدنيا عليه الا اذا كان يصفع ويسخر منه او يخرج الى الاسواق سكران ويلعب به الصبيان لانه مستخف به ترجمہ۔ کہا۔ اور کفو ہونا دین یعنی دیانت میں بھی کفو معتبر ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ کا ہے۔ یہی صحیح بھی ہے۔ کیونکہ دینداری کی صفت قابل فخر باتوں میں سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ اور عورت کو اس کے شوہر کے فاسق ہونے پر شرم دلائی جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر جو شوہر کے نسب میں خرابی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں ہے کیونکہ تقویٰ آخرت کے امور سے ہے۔ اس لئے دنیا کے احکام کی بنیاد اس پر نہیں رکھی جاسکے گی۔ ابستہ اگر شوہر ایسا ہو کہ اسے چیت لگائی جاتی ہو اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو۔ یا نشہ کی حالت میں بازار کی طرف نکل جاتا ہو۔ اور لڑکے اس کو کھلونا بناتے ہوں۔ کیونکہ وہ ذلیل و حقیر شمار کیا گیا ہے۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفو میں دین یعنی دیانتداری بھی معتبر ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہے

قال وتعتبر ايضا في الدين اى الديانة وهذا قول ابى حبيفة وابى يوسف هو الصحيح الخ
اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ اى الديانة دین جتنی دیانت میں ف یعنی شریعت کی عمدہ خصلتوں پر عمل کرنے میں جو چال چلن جس کی بناء پر فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی و نیک نامی جاری ہے۔ وهذا قول الخ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ رحمۃ اللہ کا ہے۔ اور یہی صحیح بھی ہے۔ لانه من الخ کیونکہ قابل فخر تمام باتوں میں یہی سب سے بڑھ کر ہے ف بلکہ اس کے معتبر ہونے میں امام مالکؒ نے بھی اتفاق کیا ہے۔ بلکہ صحیح حدیثوں میں اور قرآن پاک میں بھی بطور نص تقویٰ سے فضیلت ہوتا مذکور ہے۔

والمرأة تعير بفسق الروح فوق ما تعير بضعة نسبه وقال محمد لا يعتبر لانه من امور الاخرة الخ
اور عورت کو اس کے شوہر کے فاسق ہونے کی وجہ سے اس کے نسب میں عیب ہونے سے بڑھ کر شرم دلائی جاتی ہے۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ تقویٰ آخرت کے امور سے ہے۔ اس لئے دنیا کے احکام اس پر موقوف نہیں ہوں گے۔ مگر جب کہ شوہر اتنا بے حیا ہو کہ اسے لوگ چیت لگا دیا کرتے ہوں اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو۔ او یخرج الخ یا وہ نشہ میں مست ہو کر بازاروں میں لٹکتا ہو اور لڑکے اس کو کھلونا بناتے ہوں۔ ف تو وہ شخص خاندانی نیک

عورت کا ہمسر نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ شخص سب کی نظروں میں ذلیل و حقیر ہو گیا ہے۔ ف اسی پر فتویٰ ہے۔ الحلیط۔ ع۔ اور امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ صلاحیت (نیک ہونے) میں کفایت معتبر نہیں ہے۔ مگر جبکہ وہ خواری تک پہنچ جائے۔ اسی لئے مصنف نے اوپر جو لکھا ہے کہ جو اس صحیح بمعنی روایت ہے۔ یعنی صحیح روایت میں ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ والدہ علم۔ ف۔

یہ بات بالکل صریح ہے کہ کفو ہونے کا اعتبار عار، تفاخر اور اختداف اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ نفس دین کے اعتبار سے صرف صلاحیت اور تقویٰ کا اعتبار ہونا چاہئے۔ جیسا کہ میں مترجم نے اوپر لکھ دیا ہے۔ اسی بناء پر اس مسئلہ میں کہ جمعی گرچہ عالم یا سلطان ہو گیا ہو وہ عربیہ عورت کا کفو ہے۔ اس میں دو اقوال ہیں۔ ینایح میں لکھا ہے کہ اصح قول یہی ہے کہ کفو نہیں ہے۔ جیسا کہ فتح القدیر اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ عالم و فقیہ علویہ (خاندان عیسیٰ سے تعلق رکھنے والی) کا کفو ہے۔ کیونکہ علم کی شرافت نسب کی شرافت سے بڑھ کر ہے۔ اسی پر ہزار میں فیصلہ دیا گیا ہے۔ اور اسی قول کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے۔ اس طرح غریب و فقیر عالم کفو ہے مالدار عورت کا اگرچہ وہ ربیبہ ہو۔ جیسا کہ در مختار میں ہے۔ ان دونوں قولوں میں اس طرح توفیق دی جاتی ہے کہ اصل میں کفو ہے۔ لیکن اگر کسی قوم اور قبیلہ میں فسق کی بناء پر عار و شرم جاری ہو تو ان میں کفایت نہیں رہے گی۔ والدہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظہیر یہ میں ہے کہ اگر ابتداء میں کفو تھا پھر وہ فاسق و خوار ہو گیا تو اس کا اعتبار نہ ہو گا۔ ع۔ م۔

قال وتعتبر فی المال وهوان یكون مالکا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر فی ظاهر الروایة حتی ان من لا یملکهما او لا یملک احدهما لا یكون کفو لان المهر بدل البضع فلا بد من ایفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد بالمهر قدر ماتعار فواتعجیبه لان ماوراءه موجدل عرفاوعن ابی یوسف انه اعتبر القدرة علی النفقة دون المهر لانه تحری المساهلة فی المهور وبعد المرء قادرا علیه بیسارابه فاما الکفاءة فی العی فمعتبرة فی قول ابی حنیفة و محمد حتی ان الفانقة فی البسار لا یکافیها القادر علی المهور والنفقة لان الناس یتفاخرون بالمغنی یتعبرون بالفقر وقال ابو یوسف لا یعتبر لانه لاثبات له اذ المال غادر الناح

ترجمہ۔ کہا۔ اور کفایت ماں میں بھی معتبر ہے۔ مالدار سے مراد یہ ہے کہ شوہر مہر اور نفقہ دینے کا مالک ہو۔ ظاہر الروایۃ میں یہی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ جو شخص ان دونوں چیزوں کا یا ان میں ایک چیز کا بھی مالک نہ ہو تو وہ کفو نہیں ہے۔ کیونکہ مہر تو اس عورت کے نفع کا عوض ہے۔ اس لئے اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ اور نفقہ کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان نکاحی رشتہ قائم و دوام رہتا ہے۔ اور مہر سے مراد وہ مقدور ہے جس کے فی الحال دینے کا رواج ہو۔ کیونکہ اس کے بعد باقی ماندہ عرف میں منجمل (میعول) ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ صرف نفقہ پر قادر ہونا ہی معتبر ہے۔ مہر کی فوری ادائیگی پر نہیں۔ کیونکہ مہر وہ میں نرمی ہو اسی کرتی ہے۔ اور باپ کی دولت کی بناء پر انسان (لڑکا) بھی قادر سمجھا جاتا ہے۔ لیکن دولت اور مالدار میں ہمسری تو امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے قول میں معتبر ہے۔ یہاں تک کہ وہ عورت جو مالدار میں اپنے شوہر سے بڑھی ہوئی ہو اس کا کفو ایسا مرد نہیں ہو سکتا ہے۔ جو مہر اور نفقہ پر قادر بھی ہو۔ کیونکہ لوگ مالدار کی بناء پر بھی ایک دوسرے پر فخر کیا کرتے ہیں۔ اور فقر کی وجہ سے شرم بھی دہتے ہیں۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ مالدار کی معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ مال کے لئے بقا نہیں ہے کیونکہ مال صحیح کو آتا اور شام کو جاتا ہے۔ (آتا جاتا رہتا ہے)۔

توضیح: مال سے کفایت معتبر ہے۔ مالدار کی حد

قال وتعتبر الخ

کہا۔ اور کفایت کا اعتبار مال میں بھی ہے۔ ف اسی لئے جب شوہر مالدار ہو گا اسی وقت وہ کفو ہو گا۔ اور مالدار سے مراد یہ ہے

کہ شوہر اپنی بیوی کے اور اس کے نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ وھذا هوالمعتبر الخ ظاہر الروایۃ میں یہی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ جو مرد مہر اور نفقہ دونوں یا ایک کی بھی ادائیگی پر قادر نہ ہوگا۔ وہ کفو نہیں ہوگا۔ ف اگرچہ عورت خود فقیرہ ہو۔ لان المہر الخ کیونکہ مہر تو عورت کی شرم کا گاہ کا عوض ہے اس لئے اسے ادا کرنا ضروری ہے۔ ف یعنی ایضاً کرنے کی قدرت ضرور ہو۔ وبالنفقہ الخ اور نفقہ سے ہی زوجیت کا تحقق قائم و دائم رہتا ہے۔ ف اس لئے مہر و نفقہ پر قادر ہونا ضروری ہوا۔

والمراد بالمہر قدر ماتعار وھو تعجیلہ لان ماوراء محل عرفاوعن ابی یوسف انه اعتبر القدرة

اور مہر سے مراد اتنی مقدار ہے جس کو فوراً دینے کا رواج جاری ہو۔ ف نصف مہر۔ یا کم و بیش تو اس کے ادا کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ ف۔ لان ماوراء الخ کیونکہ جو طے شدہ نقدی دینی ہے اس کے علاوہ عرف اور دستور کے اعتبار سے موجب یا معادی ہے۔ ف اگرچہ آپس میں مل کر اس وقت کو ختم کر دیں۔ اگر کچھ بھی مہر کا حصہ نقد ادا کرنے کا رواج نہ ہو تو لزوم ہے تو اس میں مہر کا اعتبار نہ ہو۔ م۔ اس جگہ مصنف نے نفقہ کے بارے میں یہ نہیں بتایا کہ نفقہ سے کیا مراد ہے۔ پس اس میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک ماہ کا نفقہ اور چھ ماہ کا نفقہ بھی کہا گیا ہے۔ اور ایک ماہ کے نفقہ کا بھی کہا گیا ہے۔ اور ہنرمندوں اور پیشہوروں کے لئے ایک ماہ کا نفقہ ہے۔ اور بچپنی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اگر شوہر سہا کر کے عورت کو نفقہ دیتا رہتا ہو تو بھی وہ کفو ہے۔ ف اور یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ اگر عورت جماع کرنے کے لائق ہو ورنہ نفقہ پر قادر ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ الخید۔ ع۔ اور نابالغ بچہ کا کفو اس کا باپ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ ت۔ اور یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف الخ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نفقہ پر قدرت کا اعتبار ہے۔ مہر پر قدرت کا اعتبار نہیں ہے۔ لانه تجوزی الخ کیونکہ مہر کے بارے میں نرمی برتی جاتی ہے۔ اور مرد اپنے باپ کی مالداری سے قادر جانا جاتا ہے۔ ف یہ علم اس وقت ہے جبکہ عورت فقیر ہو۔ اور اگر وہ مالدار یعنی مال نصاب زکوٰۃ کی مالکہ ہو تو اس کے بارے میں فرماتا ہے۔

فاما الکفاءة فی العسی فمعتبرة فی قول ابی حنیفہ و محمد حتی ان الفانقة فی البسار الخ

اور تو نگری میں مساوات کے بارے میں ابو حنیفہ اور محمد کے قول کے مطابق اس کا اعتبار ہے۔ اسی بناء پر ایسی عورت جو مالدار میں مرد سے بڑھی ہوئی ہو۔ اس کا کفو ایسا مرد نہیں ہوگا جو صرف مہر و نفقہ پر قادر ہو۔ لان الناس الخ کیونکہ لوگ مالدار کی بناء پر ایک دوسرے پر فخر کرتے ہیں اور فقیری اور عاجزی سے شرم محسوس کرتے ہیں۔ ف لیکن امام حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ سے یہ روایت ظاہر نہیں ہے بلکہ اتفاق ہے۔ اسی لئے مبسوط سر حسی و خیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ مالدار کی کا اعتبار نہیں ہے۔ ع۔ اس قول کی بناء پر ابو یوسف سے بھی اتفاق ہو گیا۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے وقال ابو یوسف اور ابو یوسف نے کہا ہے کہ مالدار کی معتبر نہیں ہے کیونکہ مالدار میں کچھ ثبات اور بقاء نہیں ہے۔ اس لئے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو چلا جاتا ہے۔ ف میں مترجم کہتا ہوں کہ جب تقاضا پر ہی کفو کا اعتبار ٹھہرا تو امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی ظہر واضح ہے۔ کیونکہ مال کی تپا مالدار کی یا زیادتی کی مذمت ویسے ہی مذموم ہے جیسے نسب پر فخر وغیرہ۔ اور کفایت کی بنیاد تو اس بات پر ہے کہ میاں اور بیوی کے دلوں کے درمیان میں نفرت پیدا نہ ہو۔ اگرچہ جہت پر بنیاد ہو۔ تو مالدار کی بھی اس قبیل سے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسی طرح صنعت و حرفت کا پیشہ بھی مذموم اور ناپسندیدہ نہیں ہے۔ اسی لئے صحیح حدیث میں ہے کہ زکریا علیہ السلام بڑھی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھے۔ ح۔ تاکہ حالات کو ان کی قوم نے کہا کہ ﴿ابی یحییٰ له الملك علیہ﴾ الایہ اور کہ ﴿ولم یوءت سعة من المال﴾ تاکہ صنعت میں کفایت معتبر ہے۔ اسی لئے فرمایا۔

وتعتبر فی الصنائع وھذا عند ابی یوسف و محمد وعن ابی حنیفہ فی ذلک روایتان وعن ابی یوسف انه لا يعتبر الا ان یفحش کالحجام والحائك والذباغ وحہ الاعتبار ان الناس یتفاحروا بشرف الحرف ویتعبرون بدناء تہا وحہ الاعتبار ان الناس یتفاحروا بشرف الحرف ویتعبرون بدناء تہا وحہ القول الاخر ان الحرفة لیست

بلازمة ويمكن التحول عن الحسيصة الى النفيسة منها قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فللأولياء الاعتراض عليها عند أبي حنيفة حتى يتم لها مهر مثلها أو يفارقها وقالوا ليس لهم ذلك وهذا الوضع إنما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح بغير الولي وقد صح ذلك وهذه شهادة صادقة عليه

ترجمہ: اور کفایت صنعتوں میں بھی معتبر ہے۔ یہ صاحبین کے نزدیک ہے۔ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت میں ہے کہ صنعتوں کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ البتہ اگر فحش ہو جیسے بچھنے لگانے والا اور جولاہا اور چڑے کی دباغت دینے والا۔ اور اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ پیشوں کی شرافت سے بڑائی کا اظہار اور فخر کرتے ہیں۔ اور ذلیل پیشہ ہونے سے شرم دلاتے ہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیشہ کچھ لازمی نہیں ہوا کرتا ہے۔ اس لئے خراب اور ذلیل پیشہ کو چھوڑ کر شریف پیشہ اختیار کرنا ممکن ہوتا ہے۔ کہا۔ جب کہ عورت نے اپنا نکاح خود کر لیا ہو لیکن مہر مثل سے کم پر اپنا مہر رکھا تو اولیاء کو اس پر اعتراض کرنے کا حق ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہاں تک کہ اس کا شوہر اس کے لئے اس کا مہر مثل پورا کر دے یا پھر اسے چھوڑ دے۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ انہیں اس کا حق نہیں ہے۔ اور یہ وضع (مسئلہ) امام محمد نے قول کے کے مطابق بغیر ولی کے نکاح منعقد ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جس کی طرف انہوں نے رجوع کر لیا ہے۔ اور ان کا اس قول کی طرف رجوع کرنا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔ اور یہ مسئلہ اس پر بھی گواہی ہے۔

توضیح: صنعتوں اور حرفتوں میں بھی کفایت معتبر ہے

مہر مثل چھ سے کم پر اگر عورت نے اپنا نکاح کر لیا تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق ہوگا

وتعتبر في المصانع وهذا عند أبي يوسف ومحمد وعن أبي حنيفة في ذلك روايتان الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کمال حجام الخ جیسے بچھنے لگانے والا اور جولاہا اور چڑے کی دباغت کرنے والا۔ ف پہلی فصل میں حدیث کی جو روایتیں ذکر کی گئی ہیں ان میں بھی جرم اور حاکم کا کفو کا نہ ہونا ذکر کیا ہے۔ اسی بناء پر چڑے کو دباغت دینے والا۔ اور دھنیا اور اسی قسم کے ذلیل پیشوں کا اس پر قیاس ہوگا۔ وحہ الاعتبار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فللأولياء الاعتراض عليها عند أبي حنيفة الخ
اگر عورت نے اپنا نکاح اپنے مہر مثل سے کم پر کیا۔ ف اتنی کمی کی کہ لوگ آپس کے معاملہ میں اپنے اندازہ کے مطابق اتنا کم نہیں کرتے ہوں۔ ع۔ فلاولیا الخ تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف کے اولیاء پورے طور پر اعتراض کر سکتے ہیں۔ حتی يتم۔ الخ یہاں تک کہ شوہر اس عورت کا مہر مثل پورا کر دے یا اسے چھوڑ دے۔ ف ورنہ شکایت کرنے کے بعد قاضی خود ان میں تفریق کر دے گا۔ وقال الخ اور صاحبین نے کہا ہے کہ اولیاء کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ ف اگر یہ کہا جائے کہ امام محمد کے قول کے مطابق اگر عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر ایجاب و قبول کرے تو وہ نکاح ہی منعقد نہ ہوگا۔ اس کے باوجود امام محمد کے نزدیک یہ مسئلہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ تو جواب کی طرف مصنف نے اس طرح اشارہ کیا ہے۔

وهذا الوضع إنما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح الخ
امام محمد کی طرف نہ کو یہ مسئلہ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہو۔ جیسا کہ ان کا دوسرا قول ہے۔ ف یعنی انہوں نے آخر میں اس طرف رجوع کر لیا ہے کہ بغیر ولی کے بھی نکاح صحیح ہو سکتا ہے۔ وقد الخ اور امام محمد کا رجوع کرنا یہ صحت کو پہنچ گیا۔ و هذه شهادة الخ اور یہ مسئلہ اس رجوع پر بھی گواہی ہے۔ ف لیکن غایہ میں کہا ہے کہ اگر ولی نے عورت کو مہر کے بیان کے بغیر نکاح کی اجازت دی۔ پھر عورت نے اس طرح کمی کی تو امام محمد کے قول اول کے

مطابق بھی نکاح جائز ہو گا۔ اور اولیاء کو بھی اعتراض کا حق نہیں ہو گا۔ اس طرح یہ مسئلہ ان کے قول کی طرف رجوع کرنے کے لئے گواہی نہیں ہو سکتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاید آپ کا پہلا قول متعین کے قول کے موافق ہو اور اسی بناء پر یہ مسئلہ مروی ہو۔ پھر دونوں مسئلوں کو جمع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر دونوں اقوال کا مقدم اور موخر ہونا کسی دلیل سے متعین ہو جائے تو دوسری بات ہو گی۔

لہما ان ماراد علی العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية ولا بی حنیفہ ان الاولیاء یستخرون بغلاء المهور ویتعبرون بنقصانها فاشبه الکفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا یتعبر به واداروح الاب ابنته الصغیرة ونقص من مهرها او ابنه الصغیر ورا د فی مهر امراته جار ذلك علیهما ولا یجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا عند ابی حنیفہ وقالا لا یجوز الحط والزیادة الا بما یتعاین الناس فیہ. ومعنی هذا الکلام انه لا یجوز العقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته یبطل العقد وهذا لان الحط عن مهر المثل ليس من النظر فی شیء کما فی السیع ولهذا لم یملك ذلك غیرهما ولا بی حنیفہ ان الحكم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة وفي النکاح مقاصد تربو علی المهر اما المالیه هی المقصودة فی التصرف المالی والدلیل عدمه فی حق غیرهما.

ترجمہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر دس درہم سے زیادہ ہونے کے بعد عورت کا حق ہے اور جو شخص بھی اپنا حق ساقط کر دیتا ہے تو اس پر اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ (اس سے عورت پر بھی کم مہر منظور کرنے میں اعتراض نہیں ہو گا) جیسا کہ زیادہ مہر متعین ہو جانے کے بھی معاف کر دینے میں کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ہے کہ لڑکی کے مہر کی زیادتی پر او بیاء کو فخر ہوتا ہے اور اس کے کم ہونے سے وہ شرمندگی محسوس کرتے ہیں۔ تو کم ہونا کفو نہ ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف مہر متعین کرنے کے بعد اس کے معاف کرنے کے کیونکہ اس سے شرمندگی نہیں ہوتی ہے اور جب باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح مہر مثل سے کم کر دیا ہو یا، پنے نابالغ لڑکے کا نکاح کیا اور اس کا مہر زیادہ مقرر کر دیا تو دونوں صورتوں میں جائز ہو گا لیکن باپ دادا کے علاوہ کسی اور کے لئے یہ باجماع جائز نہ ہو گا۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبین نے کہا کہ مہر کو کم یا زیادہ کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے مگر صرف اتنا کہ لوگ اتنا کم و بیش کر دیتے ہوں۔ اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک ایسا نکاح صحیح نہیں ہو گا۔ کیونکہ ولی بننے کی یہ شرط ہے کہ وہ نظر شفقت رکھتے ہو۔ پس جب یہ نظر شفقت نہ رہی تو وہ عقد باطل ہو گیا۔ کیونکہ مہر کو مہر مثل سے کم کر دینے میں کوئی شفقت اور مصمت نہیں ہے جیسا کہ کسی چیز کو اصل قیمت سے بہت کم پر بیچنے میں۔ اسی بنا پر بالاتفاق باپ دادا کے علاوہ دوسرا کوئی اس کا حق نہیں رکھتا ہے۔ درہم امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نعم کی بنیاد نظر کی دلیل پر ہے جو کہ قرابت اور رشتہ داری کا قریب تر ہونا ہے۔ اور نکاح میں دوسری ایسی بہت سی مصمتیں ہوتی ہیں جو مقدار مہر سے بھی زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ اور مالی تصرف میں تو صرف مالیت ہی مقصود ہوتی ہے۔ اور باپ دادا کے ماسو دوسرے کے حق میں ہم یہ دلیل نہیں پاتے ہیں۔

توضیح چھوٹی لڑکی کا نکاح اس کے مہر مثل سے بہت کم سے اور

چھوٹے لڑکے کا نکاح بہت زیادہ مہر سے کرنا۔ ائمہ کا اختلاف اور دل کھل

لہما ان ماراد علی العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية ولا بی حنیفہ ان الاولیاء یستخرون بغلاء المهور ویتعبرون بنقصانها فاشبه الکفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا یتعبر به واداروح الاب ابنته الصغیرة ونقص من مهرها او ابنه الصغیر ورا د فی مهر امراته جار ذلك علیهما ولا یجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا عند ابی حنیفہ وقالا لا یجوز الحط والزیادة الا بما یتعاین الناس فیہ. ومعنی هذا الکلام انه لا یجوز العقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته یبطل العقد وهذا لان الحط عن مهر المثل ليس من النظر فی شیء کما فی السیع ولهذا لم یملك ذلك غیرهما ولا بی حنیفہ ان الحكم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة وفي النکاح مقاصد تربو علی المهر اما المالیه هی المقصودة فی التصرف المالی والدلیل عدمه فی حق غیرهما.

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دس درہم (جو کم سے کم مہر کی مقدار ہے) سے زیادہ مہر کی مقدار تو اس نایبی مرضی پر اور اس کا حق ہے۔ ف۔ البتہ کم از کم دس درہم ہونا شرعاً واجب ہے۔ ومن اسقط الح اور جھ شخص اپنا کوئی حق معاف کر دیتا ہے تو اس پر

کوئی اعتراض نہیں ہوتا ہے جیسے مہر متعین ہو جانے کے بعد پورا معاف کر دینا یا کچھ معاف کر دینا۔ ف۔ یعنی ادبیاء کی مرضی کے مطابق مہر مقرر کرنے کے بعد اگر عورت نے اپنا کل مہر یا کچھ حصہ معاف کر دیا تو اولیاء کو بلا اختلاف کوئی اعتراض نہیں ہوتا ہے۔

ولابی حنیفة ان الاولیاء یفتخرون بعلاء المہورو بتعیرون بقصاصہا فاشبہ الکفاءة الح
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) مہر زیادہ ہونے سے فخر کرتے ہیں۔ اور کم ہونے سے شرم محسوس کرتے ہیں اس لئے مہر کم ہونا ایسا ہو گیا جیسا کہ غیر کفو میں نکاح کیا ہو۔ بخلاف الخ بخلاف مہر مقرر کر دینے کے بعد معاف کر دینے یا کم کر دینے کے کیونکہ اس سے ان کو شرمندگی نہیں ہوتی ہے۔ واداد وج الخ اور اگر باپ (یا دادا) نے اپنی نابالغ لڑکی کا اس کے مہر (مہر مثل) سے کم کر دیا کم قبول کر لیا یا باپ (یا دادا) نے اپنے چھوٹے لڑکے کا نکاح قبول کیا اور اس کی بیوی کے مہر کو زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی اور زیادتی لڑکی اور لڑکادونوں کے حق میں مقبول ہوگی۔ اور ایسا کرنے کا حق باپ و دادا کے سوا کسی دوسرے کو نہیں ہے۔ وھذا عند الح یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور یہ ہی صحیح ہے۔ المصمراۃ۔ ہ۔

وقالا لا یجوز الحط والزیادة الا بما یتغایب الناس فیہ ومعنی ھذا الکلام انہ لا یجوز الح
اور صاحبین نے کہا ہے کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی بیوی کا مہر زیادہ کر دینا صرف اتنا ہی جائز ہوگا جتنا کہ لوگ اپنے اندازہ نقصان برداشت کر لیتے ہیں۔ ف۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ نکاح تو صحیح ہوگا مگر یہ کمی یا زیادتی باطل ہوگی اور دوسروں نے جن کا قول شمس الامراء سرخسی و فخر الاسلام و مصنف نے قبول کیا ہے کہا ہے کہ معنی ھذا الخ صاحبین کے اس قول کے معنی یہ ہوئے کہ صاحبین کے نزدیک نکاح ہی صحیح نہیں ہو ابلہ باطل ہو گیا۔ ف۔ یہی قول اس ہے۔ الکافی۔ ہ۔ ع۔ لامہ اللویۃ الح کیونکہ حق ولایت تو نظر کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی مصلحت کا خیال رکھے۔ جب مصلحت ختم ہو گئی تو وہ عقد بھی باطل ہو۔ ف۔ یعنی حق ولایت ہی ختم ہو گیا۔

وھذا لان الحط عن مہر المثل لیس من المظہر فی شئی کما فی البیع الح
نظر فوت ہونا اس طرح ہوا کہ لڑکی کے لئے مہر مثل سے کم کر دینے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ ف۔ کہ جب باپ نے اپنے چھوٹے بیٹے یا بیٹی کے مال کی کوئی چیز جو اس کے ملک میں ہو مثلاً ماں کے ترکہ سے ہی تھی اصل قیمت سے بہت کم قیمت میں بہت نقصان کے ساتھ بیچ ڈالی یا بہت زیادہ قیمت دے کر اس کے لئے خرید لی تو یہ بائز نہ ہوگا۔ اسی طرح نکاح میں بھی۔ لہذا مہر میں اس قدر کمی بیشی کر دینا کسی طرح کی مصلحت کے مطابق نہیں ہے۔ ولھذا لم یلح اسی لئے باپ یا دادا کے سوا کسی دوسرے کو اس کا بالاتفاق حق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی دوسرے ادبیاء کا یہاں بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ محض اس وجہ سے کہ اس میں بیچوں کے لئے کوئی مصلحت نہیں ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک باپ یا دادا بھی محض بیع کے مالک نہیں ہوگا۔

ولابی حنیفة ان الحکم یدار عسی دلیل المظہر وھو قرب القرابة الح
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نظر کی دلیل پر حکم کا مدار ہے یعنی رشتہ داروں کی نزدیکی۔ ف۔ اور ہر موقع پر نظر اور مصلحت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس جبکہ ہم نے باپ اور دادا میں سب سے بڑھی ہوئی قرابت اور شفقت پائی تو یہ فیصلہ کیا کہ ان کا ہر کام پوری نظر اور مصلحت کے ساتھ ہوتا ہے۔ جبکہ باپ کی رائے مقبول بھی ہو۔ اس لئے اگر مہر مثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت کے ساتھ ہوگی۔ وہی النکاح الح اور نکاح کے مقاصد ایسے بہت سے ہوتے ہیں جو مہر کے مقابلہ میں ان کا حظ بڑھ کر ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے ان کے خیال سے مہر میں کمی یا زیادتی منظور کر لی ہے۔ اسی بناء پر اگر بیوی یا فسق وغیرہ سے ایسا کریں گے تو یہ اختلاف جائز نہیں ہوگا۔ بخلاف بیع کے کہ وہ تو صرف مالی تصرف ہے۔

اما المالۃ ہی المقصودة فی التصرف المالی والدلیل عدمہا فی حق غیرہما الح

اور مالی تصرف میں صرف ہدایت یہی مقصود ہے۔ ف۔ اسی لئے شریعت نے بالغ کے مال کی حفاظت کا حکم دیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کے صحیح ہونے کی دلیلوں میں سے یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نکاح پانچ سو درہم پر کیا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ کا نکاح چار سو درہم پر کیا۔ حالانکہ سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھ کر ہونا چاہئے۔ والدلیل الخ اور یہ دلیل ان دونوں (باپ دادا) کے ماسوا دوسرے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔ ف۔ کہ ان کی پوری اور مکمل شفقت پر مدار ہو۔ کیونکہ ان کی شفقت رشتہ داری کی دوری کی وجہ سے مکمل اور بھرپور نہیں ہوتی ہے۔

ومن زوج ابنته وهي صغيرة عبدا او زوج ابنه وهو صغيرامة فهو جائز قال وهذا عند أبي حنيفة ايضا لان الاعراض عن الكفاءة لمصلحة تصوقها وعندهما هو صرر ظاهر لعدم الكفاءة فلا يحوز والله اعلم
ترجمہ: اور جس شخص نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کسی غلام سے کر دیا یا اپنے چھوٹے بیٹے کا کسی باندی سے کر دیا تو جائز ہو گیا۔ مصنف نے کہا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کیونکہ اپنے کفو میں نہ کر کے غیر کفو میں کرنا کسی ایسی مصیبت کی وجہ سے ہے جو اس کفایت سے بھی بڑھ کر ہے لیکن صاحبین کے نزدیک کفایت نہ ہونا ہی حکم کھلا نقصان ہے واللہ اعلم
توضیح: باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح غلام سے یا چھوٹے لڑکے کا باندی سے کر دیا

ومن زوج ابنته وهي صغيرة عبدا او زوج ابنه وهو صغيرامة فهو جائز الخ
جس نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کسی غلام سے کر دیا۔ یعنی غیر کفو کے ساتھ کر دیا۔ یا اپنے نابالغ لڑکے کا کسی باندی سے نکاح کر دیا تو یہ جائز ہے۔ ف۔ جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو۔ اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر چھوٹی لڑکی کے مسئلہ میں یہ صورت ناممکن ہے۔ البتہ دیوانی مال کی صورت میں یہ مسئلہ بھی ممکن ہے۔ وھذا عند الخ اور یہ بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض الخ کیونکہ کفو کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری کا خیال کرنے کی وجہ سے ہے جو کفایت سے بڑھ کر مفید ہے۔ وعندہما الخ اور صاحبین کے نزدیک کفایت سے منہ موڑنا کھلا ہوا نقصان پہنچانا ہے۔ اس لئے جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر عصبہ نہ ہونے کے باوجود کوئی نابالغ لڑکا یا نابالغ لڑکی کسی کی پرورش میں ہو جیسے کسی لاوارث لڑکے کو اٹھایا ہو تو اس بچے کے نکاح کرانے کا حق نہیں ہوگا۔ ق۔

نمبر ۲۔ اگر کسی کا دیوانہ یا مدہوش لڑکا بالغ ہو اتب بھی اس کے باپ کو اس کے جان و مال پر ولایت باقی رہے گی۔ ق۔
نمبر ۳۔ اور اگر باپ مجنون یا معتوہ ہو گیا ہو تو اس کے نکاح کے لئے اس کے لڑکے کو ولایت ہوگی مگر اس کے مال پر نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ کسی صغیرہ کے برابر کے دو ولیوں میں سے کسی ایک نے بھی نکاح کر دیا تو وہ صحیح ہو جائے گا نہ دوسرا اجازت دے یا منع کر دے۔

نمبر ۵۔ غیبت منقطعہ کی مسافت۔ سفر کی مسافت ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ بلکہ اصح یہ ہے کہ اتنا فاصلہ ہو کہ اس کی رائے معلوم کرنے تک من سب اور کفو کا رشتہ ختم ہو جائے۔ اسی پر فتویٰ ہے جو اہل اخلاطی۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں ولایت اقرب سے منتقل ہو کر اجد کو مل جاتی ہے۔ یہی اصح ہے ابدالغ۔

نمبر ۶۔ ولی کو صغیر اور صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں راضی نہ ہوں۔ اگرچہ صغیرہ شبیہ ہو۔ ب۔ ح۔

نمبر ۷۔ اگر کسی صغیرہ کا ولی نہ ہو۔ اور اس نے اپنے کفو کے اندر نکاح کر لیا اور وہاں کوئی مسلمان قنسی نہ ہو تو وہ نکاح درست ہو جائے گا پھر بھی بالغ ہونے پر اسے اختیار ہوگا۔ ت۔

نمبر ۸۔ قول صحیح کے مطابق ایسی صغیرہ سے بعد نکاح دخول جائز ہے جو اسے برداشت کر سکتی ہو اور اس کو بیماری کا بھی خوف نہ ہو۔ اگرچہ وہ نو برس سے کم ہو۔ ورنہ نہیں۔ اگرچہ نو برس سے بھی زیادہ ہو۔ اس کا ثبوت عورتوں کے کہنے سے ہوگا۔ الحیط۔

نمبر ۹۔ کسی شافعیہ بالغہ عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر کسی خفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطاء بن حزمہ نے کہا ہے کہ صحیح ہے۔ اسی طرح اگر حنفیہ عورت نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا ہو۔ الظہیر یہ۔

نمبر ۱۰۔ ولی نے غیر کفو میں نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے خاموشی برتی تو اس کا حق باطل نہ ہوگا۔ اگرچہ زندہ دراز گذر جائے۔ یہاں تک کہ عورت کو اولاد بھی ہو جائے۔ شرح الصغیر لقاضی خان۔ اور کہا گیا ہے کہ وراثت کے بعد بھی تفریق کا اختیار رہتا ہے۔ ن۔

نمبر ۱۱۔ اگر کسی نے غیر کفو میں نکاح کیا اور اس کے اولیاء میں سے کوئی ایک راضی ہو گیا تو اس کے برابر والے اور تمام درجہ کے کسی کو بھی تفریق کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس سے اعلیٰ درجہ کا کوئی ہو تو اسے اختیار ہو سکتا ہے۔ ق۔

نمبر ۱۲۔ اسی طرح جس کسی ولی نے عورت کی رضامندی سے نکاح کر دیا ہو تو اس کے اعلیٰ درجہ سے وں کو تفریق کا اختیار ہے۔

نمبر ۱۳۔ عورت کی طرف سے شکایت کرنے اور معاملہ بڑھانے کا حق ولی اور غیر ولی سب کو حاصل ہے۔ یہی صحیح ہے۔ الحیط۔

فصل فی الوکالة بالنکاح وغیرہا ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمه من نفسه وقال زفر لایجوز وادانت المرأة للرجل ان یزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاور وقال زفر والشافعی لایجوز لهما ان الواحد لایتصور ان یکون مملکا ومتملکا کما فی البیع الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورة لانه لایجوز لاه سواه ولا ضرورة فی الوکیل. ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر والتمانع فی الحقوق دون التعبير ولا ترحع الحقوق الیه بخلاف البیع لانه مباشر حتی رجعت الحقوق الیه واذ اتولی طرفه فقولہ زوجت یتضمن الشطرن ولایحتاج الی القبول

ترجمہ: فصل۔ نکاح وغیرہ کی وکالت کے بیان میں۔ چچ زاد بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی چچازد بہن کا نکاح خود سے کرے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور جبکہ کسی عورت نے کسی مرد کو اس بات کی اجازت دی کہ اس کا نکاح خود سے کرے اور اس نے دوسرا مرد گواہوں کی موجودگی میں نکاح کر لیا تو جائز ہو گیا۔ مگر امام زفرؒ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہوگا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ایک ہی شخص مالک بنائے والا ہو اور دوسری مالک بننے والا بھی ہے۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ البتہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ شخص اگر ولی ہو تو اس صورت میں مجبوری کی وجہ سے جائز ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے سوا دوسرا کوئی بھی متولی نہیں ہوتا ہے اور وکیل ہونے میں اس کی کوئی مجبوری نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے۔ اور یہ مفادات حقوق میں ہے۔ تعبیر میں نہیں ہے۔ اور حقوق نکاح وکیل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع کے۔ کیونکہ بیع کا وکیل ہی معاملہ کرنے والا ہوتا ہے اسی بناء پر بیع کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ اب جبکہ ایک ہی وکیل نکاح کے دونوں طرف یعنی بیوپر و قبول کا متون ہو گیا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے نکاح کر دیا تو اس کے دونوں اجزاء یعنی ایجاب و قبول کو لازم ہو جائے گا۔ اور قبول کرنے کا محتاج نہ ہوگا۔

توضیح: فصل۔ وکالت کے بیان میں۔ نکاح کے وکالت جائز ہے۔ اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو۔ ف۔ فضولی کی بحث یعنی جو شخص از خود وکیل بنائے بغیر کسی مرد یا عورت کا نکاح کرادے

فصل فی الوكالة بالکاح وعیرھا الخ

نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں

نمبر ۱۔ نکاح کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو۔ جیسے
نمبر ۲۔ اگر وکیل بن جانے کے بعد اس نے مقصد وکالت کی مخالفت کی جس سے نقصان بھی ہو تو وہ نالغ نہیں ہوگی۔
نمبر ۳۔ اور اگر دو افراد وکیل بنائے گئے تو ان میں سے صرف ایک کا عمل جائز نہیں ہوگا۔ ہ۔ الحیط۔
نمبر ۴۔ اگر قاضی نے نابالغ لڑکی کا نکاح اپنے لڑکے سے کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ بخلاف باقی دوسرے اشیاء کے۔ التجبیس والمزید۔ لیکن امام قاضی کے مثل ہے۔ م۔

ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمه من نفسه وقال رفو لایجوز الخ
چچا زاد بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی چچا زاد بہن کا نکاح خود سے کر لے۔ ف۔ بشرطیکہ وہ نابالغ ہو اور اس بھائی کے علاوہ دوسرا کوئی دلی بھی نہ ہو۔ ع۔ وقال رفو الخ اور زفر نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر لڑکی بالغ ہو تو اس کی بھی اجازت ضروری ہے۔ ع۔ و اذا اذنت الخ اور اگر عورت نے ایک مرد کو یہ کہہ کر اجازت دی یعنی دو وکیل بنایا کہ اس عورت یعنی مجھ سے نکاح کرے۔ اس پر اس مرد وکیل نے دو گواہوں کی موجودگی میں اس سے نکاح کر لیا تو جائز ہوا۔ ف۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فدا نہ بنت فلاں بن فلاں سے اس کی اجازت کے مطابق نکاح کر لیا۔ وقال رفو الخ اور زفر و شافعی نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

لھما ان الواحد لا یتصور ان یکون مملکا ومملکا کما فی السبع الخ
ان دونوں یعنی زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں یہ تصور نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ مالک بنانے والا اور وہی مالک بننے والا ہو۔ جیسا کہ بیچ میں ہے۔ ف۔ کہ وہ تہ تیغ کا متولی نہیں ہو سکتا ہے۔ الا ان الخ ابنت ان دونوں حضرات کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ وہی میں مجبوری ہوتی ہے، کیونکہ اس کے سوا دوسرا متولی نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اسی بناء پر پہلے مسئلہ میں چچا زاد بھائی ضرورت کی وجہ سے دونوں جانب کا متولی ہو گیا۔ ولا ضرورة الخ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ کوئی دوسرا بھی وکیل بن سکتا ہے۔

ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر والتمانع فی الحقوق دون التعبیر الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں وکیل محض بات پہنچانے والا اور سفیر ہے۔ ف۔ بعد میں اس پر کوئی ذمہ داری نہیں رہتی ہے۔ والتمانع الخ اور منافات حقوق میں ہے۔ تعبیر میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی حقوق میں ایک ہی شخص مالک بنانے والا اور مالک ہونے والا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں میں بہت دور کا فاصلہ اور منافات ہے۔ اور مالک بنانے سے مراد ہے عورت کی طرف سے بولنا اور مالک ہونے سے مراد ہے اپنی طرف سے کچھ انکار نہ کرنا۔ ولا ترجع الخ اور نکاح کے حقوق وکیل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں ف اس لئے وہ ذمہ دار نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف ایک کی بات اس تک پہنچاتا ہے۔ اسی سے ایک ہی شخص دونوں جانب کا متولی ہو سکتا ہے۔ محلاف البیع الخ بخلاف بیچ کے کیونکہ بیچ کا وکیل خود تمام کام انجام دیتا ہے۔ حتی رجعت الخ یہاں تک کہ بیچ کے حقوق اس کے وکیل سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ ف۔ اسی سے جب کسی نے کوئی چیز فروخت کی تو وہی اس کا

ذمہ دار بھی ہوگا۔ اور وہ صرف خبر ہو نچانے والے اور سفیر نہ ہوگا۔ اس لئے بیچ کے دونوں جانب کا متولی نہ ہوگا۔

واذا تولى طرفيه فقولہ زوجت يتضمن الشطرين ولا يحتاج الى القبول الح
اور جب نکاح کا وکیل نکاح کے دونوں حصوں یعنی ایجاب و قبول کا متولی ہو گیا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے نکاح کر دیا دونوں حصوں میں یعنی ایجاب و قبول کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی اس وکیل نے کہا کہ زوجت فلانة من نفسي میں نے فلانة بنت فلاں بن فلاں کا خود سے نکاح کر لیا۔ الخاصہ۔ ہ۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا يحتاج الى الخ اور قبول کا محتاج نہیں ہے۔ ف۔ یعنی میں نے قبول کر لیا کہنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے کے معنی یہی ہیں کہ اس کی طرف سے ایجاب اور اپنی طرف سے قبول کیا۔ م۔ اگر کسی عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو یہ کہتے ہوئے اپنا وکیل بنایا کہ تم جس سے چاہو اسی سے میرا نکاح کر دو۔ اس پر اس وکیل نے خود سے اس کا نکاح کر لیا تو یہ نکاح صحیح نہ ہوگا۔ الختیس والخط۔ کیونکہ اس میں وکیل کو صرف کام کرنے والا قرار دیا گیا ہے۔ اور اگر وکیل نے اپنی چھوٹی لڑکی یا کسی بھی ایسی چھوٹی بچی کا نکاح کر دیا جس کا ولی موجود ہو یا اپنے باپ یا بیٹے سے نکاح کر دیا تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن بالغ ہونے کی صورت میں اختلاف ہے۔ اور اگر اپنی بالغ بہن سے نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز ہوگا۔ الخبط۔ ق۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اس کا غیر کفو میں نکاح کر دیا تو وہ بالاتفاق باطل ہوگا۔ اور اگر مہر میں غبن فاحش کی حد سے کم سے نکاح کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہوگا بخلاف صاحبین کے۔ ق۔ خ۔ مرد نے اپنے وکیل کو کسی معین قبیلہ میں اپنا نکاح کرنے کے لئے کہا لیکن اس نے کسی دوسرے قبیلہ میں کر دیا۔ یا عام دستور میں جتن مہر نقد دیا جاتا ہے اس سے بہت بڑھا کر نقد مہر کر دیا۔ یا کوئی نقصان دہ مخالفت کی تو وہ نکاح بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور اگر مہر میں غبن فاحش کی زیادتی کی یعنی بہت زیادہ مہر مقرر کر دیا تو بیخ اختلاف اس میں بھی ہوگا۔ ح۔ ہ۔

قال وتزويج العبد والامة بغير اذن مولاهما موقوف فان اجاز المولى جاز وان رده بطل وكذلك لوروح رجل امرأة بغير رضاها اور جلا بغير رضاها وهذا عندنا فان كل عقد صدر من الفضولي وله فحير انعقد موقوفا على الاجازة وقال الشافعي تصرفات الفضولي كلها باطلة لان العقد وضع لحكمه والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم فتلغو ولنا ان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله ولا ضرر في انعقاده في عقد موقوفا حتى ادارى المصلحة فيه ينفذه وقد يترأخي حكم العقد على العقد

ترجمہ: کسی دوسرے شخص کے غلام یا باندی کا اس کے مالک کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے سے مرد موقوف رہے گا۔ اس کے بعد اگر اس کا مولیٰ اس کی اجازت دے دے تو وہ مکمل ہو جائے گا اور اگر انکار کر دے تو باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی عورت یا کسی مرد کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ ہر وہ عقد جو ایک اجنبی کی جانب سے ہو اور اس کی اجازت دینے والا بھی موجود ہو تو وہ منعقد ہو جائے گا مگر اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فضولی اور اجنبی کے تصرفات سب باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے۔ اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں ہے اس لئے وہ عقد لغو ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تصرف کارکن یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا ہے اس کے اہل دلیات والے کی جانب سے حالانکہ وہ اپنے محل کی طرف مضاف ہے اور اس عقد کو (فوری طور سے) صحیح مان لینے یا منعقد کر لینے میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اسی لئے موقوف منعقد ہوتا ہے۔ اور جب اسی کے مان لینے اور نافذ کر لینے میں مصلحت سمجھتا ہے تو نافذ کر لیتا ہے۔ صرف یہ ہوا کہ عقد ہو جانے کے بعد اس کے حکم کے نفاذ میں تاخیر ہوتی ہے۔

توضیح: فضولی کے نکاح وغیرہ کرانے کی بحث۔ ائمہ کا اختلاف ان کے داخل

قال وتزويج العبد والامة بغير اذن مولاهما موقوف فان اجاز المولى جاز الخ

فرمایا۔ عقد اور باندی کا نکاح کرنا۔ ف۔ خود یا غیر کے فعل سے۔ ہر ایک کے مولیٰ کے اجازت سے بغیر۔ موقوف۔ موقوف ہے۔ ف۔ یعنی منعقد ہو گیا۔ مگر اس کا اثر نافذ ہونے کے لئے وہ ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ فان احار الح یعنی اگر مولیٰ نے اجازت دیدی تو وہ عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور اگر رد کر دیا تو باطل ہو گیا و كذلك الح اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت کا اس کی اجازت سے بغیر نکاح کر دیا تو یہ نکاح بھی موقوف رہے گا۔ ف۔ مثلاً زید نے ایک مجلس میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فدا بن فلان کا اس مرد سے نکاح کر دیا اور اس مرد نے یہ اس کی طرف سے اس فضولی نے قبول کر لیا۔ اور حلال الح یا کسی مرد کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا۔ ف۔ مثلاً یوں کہا میں نے بکر بن فداں کا اس عورت ہندہ سے نکاح کر دیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کر لیا تو وہ نکاح ان دونوں بکر اور ہندہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ جبکہ انہیں ابھی اس کا حکم نہیں ہے۔ اس لئے معصوم ہونے کے بعد اگر قبول کر لیا اور اس کی اجازت دیدی تو وہ حرام ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ و ہذا عدداً یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ ہر وہ عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ ہو) جسے کسی فضولی نے کیا۔ ف۔ جو نہ وکیل ہو اور نہ اپنی ہو۔ ولہ مجیز اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہو۔ ف۔ جس کی اجازت کے بغیر وہ معاملہ مکمل نہ ہو گا۔ العقد الح تو وہ منعقد ہو جائے گا مگر موقوف رہے گا۔

وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلھا باطلۃ لان العقد وضع لحکمہ والفصولی الح اور شافعی نے کہا ہے کہ ایسے فضولی کے تمام تصرفات باطل ہوتے ہیں۔ ان العقد الح کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے۔ اور فضولی کو حکم نافذ کرنے کی قدرت نہیں ہے اس لئے وہ عقد لغو ہو گیا۔ ف۔ اور لغو کا مبادل ہو تا ہے۔ کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس عقد کا ثمرہ بھی خود ظاہر کرے بلکہ یہ تو میاں اور بیوی کے اختیار میں ہے۔ ولہ ان الح ہر باری دلیل یہ ہے کہ تصرف کارکن یعنی ایجاب و قبول ایسے شخص سے ثابت ہو جس میں اس کی بیعت و راسیت موجود ہے اور اس کی اضافت اس کے محل کی طرف ہو رہی ہے۔ ف۔ اس لئے فوری طور سے منعقد ہو جائے گا اور لغو نہ کا۔ ولا صور الح اور اس کے منعقد ہو جانے میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ ف۔ اس کے لازم ہو جانے میں نقصان ہے۔ فی عقد الح تو یہ موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر مولیٰ مرد یا عورت مصدق سمجھیں گے تو اسے نافذ کر دیں گے۔ ف۔ ورنہ باطل کر دیں گے۔ ولقد بتراحی الح ابنت عقد سے اس کا حکم موخر ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی جس وقت عقد تھا اس کے بعد صاحب عقد نے نافذ کیا۔ اس وقت حکم گیا۔ یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ یہ عقد حکم سے خالی اور لغو ہے۔

ومن قال اشهدوا ابی فدتروحت فلانة فبلغها الخبر فاحارت فهو باطل وان قال آحر اشهدوا ابی روحته ما فبلغها الخبر فاحارت حارو كذلك انکانت المرأة هی التي قالت جميع ذلك وهذا عداسی حبیفة ومحمد وف۔ ابو یوسف اذا رحت نفسها عائلاً فبلغه فاحاز حارو حاصل هذا ان الواحد لا یصلح فصولیا من الحاسین او فصولیا من حاسب واصیلا من حاسب عدھما خلا فالہ ولو حرری العقدیین الفصولیین او یس الفصولی والاصیل حار بالاحماع ہو یقول لو کان مامورا من الحاسین یعد فاذا کان فصولیا یتوقف وصار كالحلح والطلاق والاعتاق علی ما

ترجمہ۔ اور جس نے کہا تم دو گواہ رہو کہ میں نے فدا بن فلان عورت سے نکاح کر لیا ہے پھر یہ خبر جب ان عورت تک پہنچی تو اس نے اس کی اجازت دیدی یا قبول کر لی تو یہ نکاح باطل ہو گا۔ اور اگر دوسرے شخص نے کہا کہ تم دو گواہ رہو کہ اس عورت کو گواہ ہو کہ میں نے اس عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا ہے پھر یہ خبر اس عورت کو جب پہنچی اور اس نے اجازت دیدی تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر یہ عورت وہی ہو جس نے یہ ساری باتیں کہی ہوں۔ یہ ساری تفصیلات امام ابو حنیفہ اور امام محمد سے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ اگر عورت نے اپنا نکاح غائب مرد سے کر لیا۔ پھر اس مرد کو جب اس کی خبر پہنچی تو اس نے اسے

قبول کر یہ تو واقعہ صحیح ہو جائے گا۔ اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فتنوں اور دوسری جانب سے اصولی ہونے کی طرفین کے نزدیک صداقت نہیں رکھتا ہے۔ لیکن ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر کوئی عقد دو فضولیوں یا ایک فضولی اور ایک اصل کے درمیان طے ہو تو بالجماع جائز ہوگا۔ وہ حتیٰ ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے دکیل ہو تو نکاح نافذ ہو جاتا۔ اب جبکہ وہ فضولی ہے تو وہ موقوف رہے گا اور ایسا سو جائے گا جیسے ضلع اور مال کے عوض ضلع یا مال کی شرط پر آزادی۔

توضیح: امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی یا ایک طرف سے فضولی اور دوسری طرف سے اصیل ہونے کی صاحت نہیں رکھتے۔

ومن قال اشهدوا اني قد تزوجت فلاة فلعنها الخیر فاجازت فهو باطل الح
اور جس مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فدا فی عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا ہے۔ فلعنہا الخیر پھر اس عورت کو
خبر پہونچی تو اس نے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے۔ ف۔ بلکہ اسی مجلس میں قبول کرنا بھی لازم ہے۔ وان قال لیح ورائی
مجلس میں (دوسرے نے کہدیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کا اس مرد سے نکاح کر دیا ہے۔ ف۔ یا یہ کہہ کہ میں نے اس
عورت کی طرف سے قبول کیا ہے۔ فلعنہا الخیر پھر اس عورت کو خبر پہونچی اور اس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہو گیا۔ وکذلک
الصحاح صرح اگر عورت نے سب کچھ کہا ہو۔ ف یعنی عورت نے گواہوں کی مجلس میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو
فدا بن فدا بن فدا کے نکاح میں دے دی۔ پس اگر اس کے بعد کسی نے قبول کیا بلکہ مرد یا خبر پہونچا دی اور اس نے قبول کیا تو
باطل ہو گا اور کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہو گا۔ یہ فقہیں امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک ہے۔

وفل ابو یوسف اذ روحہا غلبہا فاجار حار و حاصل ہذا ان الواحد الحج
اور ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر عورت نے خود کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پس اس غائب کو خبر ہوئی اور اس نے اجازت
دی تو عقد جائز ہوا۔ ف۔ کسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ ع۔ و حاصل ہذا الحج اس اختلاف کا حاصل یہ، واکہ امام ابو حنیفہ
محمد کے نزدیک تہا آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک طرف سے فضولی اور دوسری طرف سے اخیل نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن
ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے۔ ولو جری الحج اور اگر یہ عقد یعنی ایجاب و قبول دو فضولیوں میں سے (ایک مرد کی طرف سے
اور دوسری عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اخیل میں جاری ہو تو باجماع جائز ہو گا۔ ف۔ بشرطیکہ مجلس انکاح اور
گواہ موجود ہوں۔

ہو بقول لو کان مامورا من الجاہلیین بعد فاداکا ان فصولیا توقف و صار کالحلح الح
ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں طرف سے وکیل تو نکاح نافذ ہو جاتا۔ مگر اب جب کہ انصاری ہے تو نکاح صحیح ہو۔
کر موقوف ہو جانا چاہئے۔ ف۔ اس طرح ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہے تو نکاح صحیح ہو کر موقوف ہو جانا چاہئے۔
ف۔ اس طرح ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ و صار الح و رایب ہو گیا جیسے خلع اور مال سے عوض طلاق یا مال
کے عوض سزا دی۔ ف۔ کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی ضرورت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اتنے
مال یا سامان پر اپنی بیوی سے خلع کیا ہے اور مجلس میں کسی نے قبول نہ کیا بعد میں عورت کو اس کی خبر پہونچی و رختے ہی س نے قبول
کر لیا تو با اتفاق جائز ہوگا۔ اسی طرح کسی نے کہا میں نے اتنے مال سے عوض طلاق دی یا اتنے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا پھر
عورت اور غلام کو خبر پہونچی اور س نے قبول کر لیا تو جائز ہوگا۔ لہذا اسی طرح عقد نکاح میں بھی ہو نا چاہئے کہ احضرت پر موقوف

ولهما ان الموجود شرط العقد لانه شرط حالة الحصرة فكذا عند الغيبة وشرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع بخلاف المأمور من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدین وما جرى بين الفضولين عقد نام وكذا الخلع واحتاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه اشتين في عقدة لم تلزمه واحدة منهما لانه لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احد هما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفریق ۵

ترجمہ: ان دونوں یعنی طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہو یعنی صرف ایجاب پایا گیا ہے۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ نصف ہے تو عاقب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے۔ اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ بخلاف اس اکیلے وکیل کے جو دونوں طرف سے مقرر کیا گیا ہو کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہوا ہو پورا عقد ہے۔ اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں کا ہے۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے یہاں تک کہ وہ لازم ہو جاتا ہے۔ تو یہ قول شرط یہ صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ ایک عورت سے میرا نکاح کر دو۔ لیکن اس نے ایک ہی مجلس میں دو عورتوں سے نکاح کر دیا تو اس ایک موکل کے لئے ان دونوں میں سے ایک بھی لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ وکیل نے موکل کی مخالفت کی ہے اس لئے دونوں کے نکاح کو اس پر لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور نہ ہی دونوں عورتوں میں سے کسی ایک غیر معین کے نکاح کو جہالت پائے جانے کے باوجود نافذ کرنے کی کوئی وجہ ہے اور نہ کسی ایک معین کو نافذ کرنے کی کوئی وجہ ہے۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر اولویت بھی نہیں ہے۔ اس لئے تفریق ہی لازم ہوگی۔

توضیح: فضولی کی طرف سے نکاح وغیرہ کسی عقد کے

نافذ ہونے کے سلسلہ میں طرفین کی دلیل

ولهما ان الموجود شرط العقد لانه شرط حالة الحصرة فكذا عند الغيبة الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فكذا عند الغيبة تو عاقب ہونے کے حالت میں بھی نصف ہے۔ ف۔ بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ وشرط العقد الخ اور نصف کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ ف۔ کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا تھا کہ مجلس بدل گئی۔ اس طرح سے کہ فوراً کسی دوسرے کام میں لگ گیا یا بیٹھا تھا تو کھڑا ہو گیا تو وہ ایجاب باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر موقوف نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہوگا۔ بخلاف المأمور الخ بخلاف اس تنہا وکیل کے کہ اسے دونوں جانب سے وکالت سونپی گئی ہو۔ ف۔ تو وہ عقد نکاح انجام دینے میں خود عاقد نہیں ہوگا بلکہ صرف دونوں کی طرف سے ایک کی دوسرے کو باتیں پہنچانے والا ہے۔

لانه يستقل الخ کیونکہ وکیل کی گفتگو دونوں فریقوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ ف۔ اس طرح اس نے ایک کا ایجاب اور دوسرے کا قبول دوسرے تک پہنچا دیا۔ اسی واسطے اس کے بعد وہ کسی بات کا ذمہ دار نہیں رہتا ہے۔ لیکن بیع کے معاملہ میں وکیل ذمہ دار رہتا ہے اس لئے ایک ہی شخص دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے۔ الحاصل صرف بات پہنچا دینا و یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص کے لئے ممکن ہے۔ اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک شخص کی طرف سے ان دونوں میں سے صرف ایک ہی حصہ کا ہو سکتا ہے اور فضولی بھی ایجاب یا قبول پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزو ممکن ہے۔ و ما حوی الخ اور جو عقد دو فضولیوں میں واقع ہوا وہ تو پورا عقد ہے۔ ف۔ کہ ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔

وكذا الخلع واحتاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به الخ

اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں (مشرک مسلکوں) ف یعنی مال کے عوض طلاق اور آزاد کرنے کا حکم ہے کہ یہ سب بھی مکمل عقود ہیں۔ لہذا تصرف الح کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے یہاں تک کہ وہ لازم ہوتا ہے۔ ف یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر میری بیوی نے مجھے اتنا مال دیا تو میں نے اس کو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر متعلق کرتا ہوتا ہے۔ اسی بناء پر لازم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد شوہر کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی بات سے پھر جائے۔ اور اگر صرف ایجاب ہوتا تو اپنی بات واپس لے سکتا تھا۔ فیہم بہ الخ تو یہ شرطیہ قول صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ ہی پورا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اسے پورا کرنے کے لئے دوسرے کو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے خلع یا طلاق کا مان دیا۔ یا غلام نے اپنی آزادی کے لئے مال دیا تو جزاء لازم آئی یعنی طلاق یا آزادی ہو گئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں ہے بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہو جائے۔ البتہ عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے یہاں تک کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درہم پر خلع قبول کر لیا اور مجھ میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر پہونچی اور اس نے قبول کیا تو صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے غلام کی طرف سے بھی مالی تصرف ہے۔ قطع۔ ع۔

ومن امر رجلان يزوجه امرأة فزوجه اثنتين في عقدة لم تلزمه واحدة منهما الخ
اور اگر ایک مرد نے کسی کو اپنے لئے ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل بنایا۔ ف۔ اور وکیل نے عقد او کے اعتبار سے اس کی مخالفت کی۔ فزوجه الخ اس طرح سے کہ ایک ساتھ دو عورتوں سے اس کا نکاح کر دیا تو موکل کے لئے ان دونوں میں سے ایک بھی لازم نہ ہوگی۔ (ایک سے بھی نکاح نہ ہوگا) ف۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ لہذا لا وحہ الح کیونکہ مخالفت کرنے کی وجہ سے ان دونوں میں سے کسی کا بھی عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولا الی الخ اور اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو معین کئے بغیر اس کے ساتھ نکاح مان لیا جائے کیونکہ جہاں باقی رہ جائے گی۔ ف۔ سوائے نقصان کے کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔

ولا الی التعین لعدم الاولویۃ فتعین التفریق الخ
اور اس کی بھی گنجائش نہیں رہتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک معین کا نکاح مان لیا جائے۔ کیونکہ اس کی بہتری اور برتری کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فتعین التفریق الخ تو یہ بات طے پاگئی کہ سب میں تفریق کر دی جائے۔ ف۔ بلکہ یہ متعین ہو گیا کہ نکاح لازم نہ ہو لیکن اگر موکل نے دونوں کو یا کسی ایک معین کو جائز رکھا یعنی نکاح کی رضامندی ظاہر کر دی تو وہ درست ہو جائے گا اور وکیل نے دو مجلسوں میں دو عورتوں سے نکاح کیا ہو تو پہلی عورت کا نکاح صحیح ہو گا اور دوسرا باطل۔ اور اگر موکل نے کسی خاص عورت سے نکاح کرانے کے لئے وکیل سے کہا لیکن اس کے ساتھ ہی دوسری عورت کا بھی نکاح کر دیا تو جسے معین کیا تھا تو اس سے نکاح ہو جائے گا البتہ دوسری کا موقوف رہے گا کہ اگر یہ موکل اسے بھی مان لے تو اس سے بھی صحیح ہو جائے گا۔ یہ سارے مسئلہ مصنف کے اشارہ دلیل سے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن دوسری شرحوں میں اس کی تصریح بھی کر دی ہے۔

ومن امره امير بان يزوجه امرأة فزوجه لغيره جاز عندنا بيمينه رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقال ابوسف ومحمد لا يجوز الا ان يزوجه كهلان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء قلنا البرف مشترك او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاة في هذا استحسان عندهما لان كل احد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالكفو والله اعلم O

ترجمہ۔ اور اگر کسی امیر نے کسی شخص کو حکم دیا کہ میرا نکاح کسی عورت سے کر دو۔ پھر وکیل نے اپنی باندی سے نہیں بلکہ کسی غیر کی باندی سے اس کا نکاح کر دیا تو ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق یہ جائز ہو گا کیونکہ اس نے کہتے وقت طلاقاً عورت کہا تھا۔ نیز اس وکیل پر تہمت لگانے کا بھی موقع نہیں ہے۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ نکاح جائز نہیں ہو گا مگر اسی وقت جبکہ کفو کے اندر

کیا ہو کیونکہ نفل مطلقاً بونے سے وہی مراد ہو گا جو معروف ہو گا۔ اس جگہ اس سے مراد ہو گا کفو میں کرنا۔ اس کے جواب میں ہم نے کہا ہے کہ عرف مشترک ہے یا یہ کہ کفو کا رواج عملی ہے تو اس لئے وہ غفلت کو خاص کرنے کے لائق نہیں۔ اور کتاب الوکالت میں ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا اعتبار کرنا بطور استحسان ہے۔ کیونکہ مطلق عورت سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں ہے۔ اس لئے نکاح میں دوسرے سے مدد لینے کا مطلب کفو میں کرنا ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح: کسی کو مطلق عورت سے نکاح کرنے کے لئے اپنا وکیل بنایا

اور اس نے ایک باندی سے نکاح کر دیا۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن امره امير بان يروجه امرأة لغيره حاز عند ابى حنيفة . الخ

کسی امیر نے کسی کو حکم دیا کہ اگرچہ وہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع صغیر۔ بان یز وجہ الخ۔ اس کے (امیر) کے ساتھ وہ کسی عورت کا نکاح کرادے۔ فزوجہ الخ چنانچہ اس وکیل نے ایک باندی کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔ ف۔ پس اگر وکیل نے اپنی باندی سے نکاح کیا ہو تو بالجماع جائز نہیں ہو گا۔ ق۔ اور اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہو گا۔ رجوعاً الی الخ لفظ کے مطلق ہونے کا خیال کرتے ہوئے۔ اور تہمت نہ ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ یعنی اس امیر نے غفلت عورت کو مطلقاً کہا جس میں آزاد کے ساتھ باندی بھی شامل ہوتی ہے۔ اسی پر وکیل نے عمل کیا۔ اور چونکہ خود وکیل کی باندی نہیں ہے اس لئے اس پر منفعت کا الزام اور اتہام نہیں لگ سکتا ہے بلکہ وہ غیر کی باندی ہے اس لئے جائز ہوا۔

وقال ابو يوسف ومحمد لا يحوز الا ان يزوجہ كفوالان المطلق ينصرف الى المتعارف . الخ

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے مگر یہ کہ اس امیر کا نکاح اس کے کفو کی عورت سے کرائے۔ ف۔ اس جگہ اس شخص سے مراد عام ہے کہ خواہ امیر ہو یا کوئی اور ہو جو آزاد مرد ہو۔ لان المطلق الخ کیونکہ مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے۔ یعنی جس کا رواج ہو وہی مراد ہو گا۔ اس جگہ ہمسر اور کفو کی عورتیں ہی مراد ہوں گی۔ ف۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ صاحبین کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضی خان۔

قلنا المعروف مشترك او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا . الخ

ہم جواب دیجئے کہ یہ رواج تو مشترک ہے۔ ف۔ کیونکہ آزاد مرد بھی تو باندیوں سے نکاح کرتے ہیں۔ او هو الخ یا یہ کہ کفو کا رواج عملی رواج ہے تو وہ غفلت کو خاص نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ بلکہ عرف غوی ہو تا تو اسے خاص کر سکتا تھا۔ م۔ اگر اندھی مائی، لنگڑی، لولی، دیوانی، بد صورت یا تھپڑوں کئی سے نکاح کر دیا تو بھی بقول ابو حنیفہ جائز ہو گا اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو میں نکاح کر دیا تو بالجماع جائز نہ ہو گا اور اگر کفو تو ہو مگر اندھا، بولالہ، لنگڑا، خسی یا نامرد ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہو گا۔ القاضی خان۔ ھ۔

وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاة في هذا استحسان عندهما لان كل احد لا يعجز . الخ

اور کتاب مبسوط کی کتاب الوکالت میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے۔ ف۔ یعنی قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ حکم مطلق ہو خواہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا کہ امام اعظمؒ نے کہا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ عورت کے لئے بھی وکالت کفو کے اندر مخصوص ہو گی۔ لان بکر الخ کیونکہ مطلق عورت (اندھی، دھندھی، بدتر) سے اگر چاہے تو ہر شخص نکاح کر سکتا ہے اور نکاح کر لینے سے کوئی بھی عاجز نہیں ہے تو وکیل سے کفو کی عورت سے نکاح کرانے میں مدد دینی ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف۔ لیکن اس توجیہ سے تو لازم آئے گا کہ کفو میں ہونا چاہئے اور موکل کے لائق عام رواج کے مطابق ہو۔ یہاں تک کہ وہ

بد صورت اور مکروہ بھی نہ ہو۔ اور یعنی میں خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ایسی چھوٹی لڑکی سے کر دیا جو جماع کے لائق نہ ہو۔ یا قراءت یارتقاء۔ (رفتہ) ایسی عورتیں جن کے پیشاب گاہ کے اوپر ایسی کوئی چیز ابھر گئی ہو جس کی وجہ سے جماع کرتے وقت رکاوٹ ہوتی ہو۔ (تاکسی) اور شادی شدہ ہو تو بالا جماع اس سے جماع جائز نہیں ہے۔ انتہی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ بہت مکروہ یا عیب دار عورت بھی نفیس مزاج شخص کے لئے طبعا قابل جماع نہیں ہوتی ہے۔ لہذا یہ بھی رتقاء کے حکم میں ہوگی۔ ذہن۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چند ضروری مسائل

نمبر (۱) فضولی کو نکاح فتح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔
نمبر (۲) کسی نے کئی آدمیوں کو ایک عورت کے پاس مقبلی کے لئے بھیجا۔ اس وقت باپ نے کہا کہ میں نے اسی مرد کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔ پھر ان لوگوں میں سے ایک شخص نے فوراً کہا میں نے اس مرد کے لئے اس کا نکاح قبول کیا تو یہ جائز ہو گا۔ اس پر فتویٰ بھی ہے۔

باب المہر

قال ویصح النکاح وان لم یسم فیہ مہر الان النکاح عقدانضمام و اردواح لغة یتسم بالزوحین ثم المہر واجب شرعا ابانۃ لشرف المحل فلا یحتاج الی ذکرہ لصحة النکاح و کذا اذا تزوجها بشرط ان لا مہر لہا مالیا وفيہ خلاف مالک و اقل المہر عشرة دراهم وقال الشافعی ما یجوز ان یکون لمافی السبع یحوز ان یکون مہر لہا لانه حقها فیکون التقدير البہا

ترجمہ۔ مہر کا باب۔ کہا۔ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ ذکر مہر کے بغیر ہو۔ کیونکہ لغت کے اعتبار سے نکاح ایسے عقد کا نام ہے جس میں ضم ہونا اور جفت ہونا پایا جائے اس لئے یہ نکاح صرف شوہر اور اس کی بیوی سے ہی پورا ہو جاتا ہے۔ پھر مہر شرعاً واجب ہے جو بیوی کی شرم گاہ کی شرافت کے اظہار کے طور پر لازم کیا جاتا ہے۔ اس لئے نکاح کے صحیح ہونے کے لئے اس کے اظہار کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح سے اگر عورت سے نکاح میں مہر کے نہ ہونے کی شرط لگائی ہو۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے۔ اس مسئلہ میں امام مالک کا اختلاف ہے اور مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم ہوتی ہے۔ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جو بیع میں قیمت کے طور پر ادا کی جاسکتی ہو وہ عورت کے لئے مہر بن سکتی ہے۔ کیونکہ یہ مہر بھی اس کا حق ہے اس لئے اس کا اندازہ بھی اسی کے ذمہ اور اسی کا حق ہو گا۔

توضیح: مہر کا بیان۔ مہر کیا چیز ہو سکتی ہے۔ اس کی کم سے کم مقدار۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب المہر الخ

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ نکاح کے رکن اور شرط کے بیان کے بعد اب اس کا حکم بیان کرنا شروع کیا ہے۔ اس کے احکام میں سے ایک مہر بھی ہے۔ چنانچہ مبسوط میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ ن۔ ف۔ ع۔ قال ویصح۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر کا بیان نہ ہو۔ ف۔ اسی پر اجماع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ایسی عورت کے طلاق کا حکم بیان فرمایا ہے جس کو دخول سے قبل طلاق دی گئی ہو اور نکاح کے وقت اس کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ بیان مہر کے بغیر بھی عقد نکاح مکمل اور صحیح ہو چکا تھا ورنہ اسے طلاق نہ ہوتی۔ م۔ لان النکاح الخ کیونکہ نکاح لغت کے اعتبار سے ضم ہونے اور جفت ہونے کے عقد کا نام ہے۔ تو وہ شوہر اور بیوی سے ہی تمام ہو جائے گا۔ ف۔ اور اپنے تمام ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو گا۔

ثم المہر واجب شرعا ابانۃ لشرف المحل فلا یحتاج الی ذکرہ لصحة النکاح الخ

پھر مہر ایک شرعی واجب ہے۔ جو بیوی کے محل کی شرافت کے اظہار کے لئے لازم کیا گیا ہے۔ لہذا نکاح صحیح ہونے کے لئے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اخلاص یہ مہر بطور شرط نہیں ہے۔ وکذا ادا الخ اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے اپنے نکاح میں لینا کہ اس کے لئے کچھ بھی مہر نہیں ہے (تو بھی مہر واجب ہوگا) اسی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی یہ کہ وہ مہر حق شرعی ہے۔ اس لئے کسی آدمی کے انکار کرنے سے اس کی نفی نہ ہوگی۔ و فیہ خلاف الخ اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر بیع میں یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ اس کی کوئی قیمت نہ ہوگی تو وہ فاسد ہو جائے گی۔ اس لئے بدریہ اولیٰ نکاح بھی فاسد ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں شرط فاسد بیع کو فاسد کر دیتی ہے لیکن نکاح کرنے میں شرط فاسد نکاح نہیں ہے۔ یا یہ کہ جائے کہ بیع کارکن صرف بعت یعنی میں نے بیچا ہی نہیں ہے بلکہ میں نے اتنی قیمت در روپے کے عوض بیچا ہے۔ اس لئے جب وہ قیمت نہیں پائی جائے گی رکن نہیں پایا جائے گا۔ جبکہ عقد نکاح میں مال بالاجماع رکن نہیں ہے اور یہی جو ب سب سے بہتر ہے۔

واقف المہر عشرة دراهم وقال الشافعی ما يجوز ان يكون ثمنانی البیع يجوز ان يكون مہر الہا الخ اور مہر کی مقدار کم از کم دس درہم ہیں۔ ف۔ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دس درہم وزن کی چاندی کی قیمت موجودہ چاندی دس درہم کی قیمت سے کم ہو۔ بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درہم سکہ کی چاندی پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہ فرق صرف حدود کی کمی کے لئے ہے۔ ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں نکاح کے بارے میں مال کا ذکر مجمل ہے۔ اس لئے اس کی مقدار کی وضاحت سرقہ ہے اس قیاس سے کہ دس درہم سکہ کی چوری پر ایک عضو بدن یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہے تو دس درہم مال پر عورت کی بضع حلال ہے اور سرقہ کے اسی اندازہ پر دوسرے ائمہ نے قیاس کیا ہے۔ اسی لئے ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہے وہی اختلاف مقدار مہر میں بھی واقع ہوا ہے اسی لئے امام مالکؒ نے کہا ہے کہ مہر کی مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہیں کہ اسی قدر مال چرنے پر مالکؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اسی طرح علمائے تابعین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

وقال الشافعی ما يجوز ان يكون ثمنانی البیع يجوز ان يكون مہر الہا لانه حقها فيكون الخ اور امام شافعی (واحد) نے کہا ہے کہ بیع کرتے وقت جو چیز بھی دام اور قیمت کے طور پر طے ہو سکتی ہو (بشرطیکہ وہ شراب و مردہ و خون نہ ہو) وہ عورت کے لئے مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مہر تو عورت کا حق ہوتا ہے۔ تو اس کی مقدار کا فیصلہ کرنا اور اس کا اندازہ لگانا بھی عورت ہی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ جتنا چاہے رکھے۔ ف۔ یعنی شریعت نے کوئی مقدار یا قیمت لازم نہیں کی ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿قد علمنا ما فرضنا علیہم﴾ مہر کے لازم ہونے پر نص ہے۔ لیکن شیخ ابن الہیثمؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم نان و نفقہ میں ہے۔ اور اس فرمان باری تعالیٰ ان تستغوا باموالکم بھی مکمل نہیں ہے۔ کیونکہ اموال مطلق ہیں۔ اور یہ کہنا کہ یہ مجمل ہے عقل میں آنے والی بات نہیں ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے حدیث و قیاس سے استدلال کیا ہے۔

ولنا قوله عليه السلام ولا مہر اقل من عشرة ولانه حق الشرع وحبوا بطهار الشرف المحل فيقدر بماله حطرو هو العشرة استدلالا لانصاف السرقه ولو سمي اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال رفر مہر المثل لان تسمية مالا يصلح مہرا كعدمها ولنا ان فساد هذه التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بعدم التسمية لانها قد ترضى بالتملك من غير عوض تكرر ما ولا ترضى فيه بالعوض اليسير

ترجمہ: اور ہری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ دس درہم سے کم مہر نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس سے بھی کہ یہ شریعت کی طرف سے حق واجب ہے محل کی شرافت کے اظہار کے لئے ہے۔ تو اس کا اندازہ اسی مقدار سے کیا جائے گا

جس کے لئے کوئی شان اور وقت ہو۔ اور وہ مقدار دس درہم کی ہے۔ چوری کے نصاب پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اگر کسی نے دس درہم سے کم مہر میں مقرر کر دیا ہو تو بھی اس کے لئے دس درہم ہی ہوں گے۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ لیکن زفر نے کہا ہے کہ اس کے لئے مہر مثل ہو گا۔ کیونکہ ایسی چیز کو مہر کے طور پر متعین کرنا اس کے متعین نہ کرنے کے برابر ہے۔ اور ہاری دلیل یہ ہے کہ اس بیان کئے ہوئے مہر کا فاسد ہونا حق شرعی کی بناء پر ہے۔ جبکہ وہ حق دس درہم پوری کر دینے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ تو دس سے کم پر بھی راضی ہو چکی ہے۔ اور اس کے مہر متعین نہ کرنے پر اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ کبھی تو وہ بغیر کسی عوض کے ہی اپنی شرافت کا خیال رکھ کر معمولی سے عوض پر راضی نہ ہوتے ہوئے یوں ہی مالک بنا دیتی ہے۔

توضیح: مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہونے کی دلیل۔ اگر دس درہم سے کم پر نکاح کر لیا تو اس کا اعتبار نہ ہو گا۔ امام زفر کا مذہب دلائل

ولنا قوله عليه السلام ولا مهر الا من عشرة ولا نه حق الشرع وجوبا . الخ
اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ دس درہم سے کم مہر نہیں ہے۔ اس کی روایت دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن کفایت کی فصل میں گزرا ہے کہ زیادہ سندوں کے دینے اور دوسرے آثار سے مل جانے کی وجہ سے یہ بھی قابل حجت ہے۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ دس درہم سے کم (چوری کرنے کی صورت) میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے۔ اور دس درہم سے کم مہر نہ ہو۔ اس کی روایت دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ اور اسناد اگرچہ ضعیف ہے مگر تین سندوں سے مروی ہے۔ اور دار قطنی نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی جس سے سند میں تقویت آئی۔ اور اس مقدار کو متعین کرنا چونکہ قیاس سے نہیں ہے اس لئے سماعی ہوئی جو حدیث کے درجہ میں ہے۔ لیکن چند حدیثوں سے اس کا معارضہ کیا گیا ہے۔

نمبر ۱۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرو کو خطاب کیا کہ تم نے اس کو مہر میں کیا دیا ہے عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سوتا۔ تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تم کو برکت دے۔ اب تم اس کا ولیمہ بھی کر دو۔ اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ اگر سہ سے اس کی روایت کی ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درہم ہے۔ اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ نواۃ چھوہارے کی کھٹھی ہے اس لئے یہ بہت زیادہ ہے۔

نمبر ۲۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اپنے آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیہ کرنا چاہا تھا۔ آپ نے اسے انکار کر دیا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر میں آپ نے فرمایا کہ (برائے مہر) کچھ تلاش کرو اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ نمبر ۳۔ حضرت جابر سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے عورت کے مہر میں ایک لپ بھر آنا۔ یا چھوہارے دئے تو اس نے اسے حلال کر لیا۔ لیکن ابو داؤد نے موقوف کو ترجیح دی ہے۔

نمبر ۴۔ آپ نے ایک جوڑی جوتی پر بھی ایک عورت کا مہر جائز رکھا ہے۔ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے پھر اس کی تصحیح بھی کی ہے۔ اور اس میں طبرانی دار قطنی وغیرہ کی بھی روایتیں ہیں۔

لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث نمبر ۴۔ بہت ضعیف ہے۔ اور حدیث نمبر ۳۔ ضعیف ہونے کے باوجود جابر کا قول ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حلال ہونے کے لئے مال کا ہونا ہے۔ چنانچہ ابتدا میں ایک چادر دیدینے سے بھی متعہ جائز ہوتا تھا۔ اور پہلی حدیث میں نواۃ کا وزن نامعلوم یا مجہول ہو رہا ہے۔ پس دوسری حدیث صحیح ہے جسے میں لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم ہے۔ لیکن اس میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید یہ معنی

ہوں کہ تھوڑی سی مقدار مہر میں سے عورت کو پیشگی ادا کر دو۔ بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثلاً ابن عباسؓ و ابن عمرؓ اور زہری وغیرہ سے مروی ہے کہ عورت کو اس کے مہر میں سے کچھ پیشگی دے بغیر دخول منع ہے۔ کیونکہ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ جب حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے خلوت چاہی تو آپ نے فرمایا کہ کچھ پیشگی ادا کر دو۔ یہاں تک فرمایا کہ اپنی زرہ دے دو جیسا کہ ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔ حالانکہ حضرت سیدۃ کے مہر کے چار سو درہم تھے۔ پس شاید کہ وہ بے کی انگوٹھی عجلت اور فوری طور پر دینے کے لئے ہو کیونکہ اسی حدیث میں ہے کہ جب انگوٹھی بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تمہارے نکاح میں اس قرآن کے عوض دیا جو تمہارے پاس (سینہ) میں ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ مال کا مقابلہ نہیں ہے۔ حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ﴿اِنْ تَبْتَغُوا مَالًا مِّنْهُم فَاسْأَلُوْهُم مِّنْهُ﴾ سے مال کا مقابلہ بطور نص ہے۔ اس لئے حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہ ہونا ضروری ہوا۔ پس اگرچہ ظہر احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مہر کا دس درہم سے کم ہونا جائز ہے۔ شیخ ابن البہائمؒ نے کہا ہے کہ حق یہی ہے کہ ظاہری احادیث اسکی بہت ہیں جن سے دس درہم سے مہر کم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اوفق یہ ہے کہ آیت و احادیث و آثار سب پر یک وقت عمل کرنے میں یہی ارجح و احوط معلوم ہوتا ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو کیونکہ کسی کرنا بالا جماع واجب نہیں ہے۔ اور اگر دس سے کم ہونے میں جائز نہ ہو تو یقیناً حرمت لازم آئے گی۔ پس زیادہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دس سے کم مہر نہ ہو۔ اور ایسے مقام میں احتیاط پر عمل کرنا ہی واجب ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ فیصلہ کر لیا گیا ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔

ولانه حق الشرع وجوب اظهار الشرف المحل فيقدر بماله حطو وهو العشرة الخ
اور اس لئے بھی کہ مہر ایک شرعی حق ہے جو واجب کے طور پر ہے پاک چمک کی شرافت کو ظہر کرنے کی غرض سے ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے اسے حلال بھی کر دیا ہے۔ فيقدر الخ تو ایسی مقدار اور رقم سے اس کا اندازہ کیا جائے جس کی کوئی شان اور وقعت بھی ہو۔ وهو العشر الخ اور وہ دس درہم کم از کم ہے۔ کیونکہ شریعت میں چوری میں سزا کے لئے کم از کم دس درہم کی مقدار ہے۔ ف۔ کیونکہ شریعت نے اسی مقدار کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے۔ اور دس درہم والی حدیث اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے اثر سے موافقت پائی جا رہی ہے۔ اس لئے اس پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولو سمي اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زهر مہر المثل الخ
اور اگر دس درہم سے کم مہر مقرر کر لیا تو بھی عورت پورے دس درہم کی مستحق رہے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ یعنی بقول ابو حنیفہ و صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے۔ وقال زهر الخ اور زہریؒ نے کہا ہے کہ اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ کیونکہ مہر میں اتنی مقدار معین کرنا جو مہر بننے کے لائق نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا اور بیان نہ کئے جانے کے حکم میں ہو گا۔ ف۔ اور بالتحقق جب مہر عقد کے وقت بیان نہ کیا جائے تو اسے مہر مثل دلایا جاتا ہے۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درہم سے کم بیان کرنا شرعی حق کے خیال سے فاسد ہے۔ ف۔ ورنہ تو اس پر راضی ہو چکی ہے۔ وقد صار الخ پھر دس پورا ہو جانے سے شرعی حق ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اس لئے کم مقدار میں اتنی ہی بڑھا دیا جائے جس سے دس پورے ہو جائیں۔ فاما ما يوجع الخ اور اس عورت کا جہاں تک حق وہ تو دس سے کم پر راضی ہو چکی ہے اس لئے اب دس درہم کم پر راضی ہو جائے گی۔ ف۔ پس جب حق شرعی اور حق عورت دونوں دس درہم پر پورے ہو گئے اب مہر مثل کا حکم نہ ہو گا۔

ولا معتبر بعدم التسمية لانها قد ترضى بالتصليک من غير عوض نكروما ولا ترضى فيه بالعوض الخ
اور مہر بیان نہ ہونے کے صورت پر اس کا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عورت کبھی اپنا اعتبار اور بھروسہ باقی رکھنے کے لئے عوض کے بغیر بھی خود کو حوالہ کر دینے پر راضی ہو جاتی ہے۔ لیکن معمولی عوض پر راضی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ حالانکہ اس مسئلہ میں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی ہے۔ اس لئے ان دونوں مسئلوں میں ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے

دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے اب یہ مسئلہ پیدا ہو رہا ہے۔

ولو طلقها قبل الدخول بها تحجب خمسة عند علمائنا الثلاثة وعنده تحب المتعة كما اذا لم يسم شيئا ومن سمي مهرًا عشرة فما زاد فعليه المسمى ان دخل بها او مات عنها لانه بالدخول يتحقق تسليم المبدل وانه يتأكد البذل وبالموت ينتهي الكاح بهائنه والشيء بانتهائه يتقرر ويتأكد فيتقرر بجميع مواضع وان طلقها قبل الدخول والحلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة فعليه تعويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود عليه اليها سالما فكان المرحع فيه النص وشرط ان يكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا على ما فيه ان شاء الله تعالى O

ترجمہ: (کہ) اگر شوہر نے اس بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی تو اس پر مہر کے پانچ درہم لازم ہوں گے ہمارے فتویٰ علماء کے نزدیک لیکن امام زفرؒ کے نزدیک متعہ لازم آئے گا۔ اسی طرح کہ اس کا کوئی مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تا۔ اور جس نے دس درہم یا زیادہ مہر مقرر کیا ہو اور اسے طلاق دیدی تو اگر اس سے دخول کر چکا ہو یا بسے چھوڑ کر مر گیا تو جو بھی مقرر کیا ہو گا وہ پورا لازم آئے گا کیونکہ دخول ہو جانے سے مبدل یعنی شرم گاہ حوالہ کرنا متحقق ہو جاتا ہے اور اسی بات سے بدل یعنی مہر لازم آ جاتا ہے اور مرنے سے نکاح اپنی انتہا تک پہنچ جاتا ہے اور چیز اپنی انتہا پر پہنچ کر مقرر اور متاكد ہو جاتی ہے۔ اس طرح نکاح اپنے تمام واجبات اور لوازمات کے ساتھ مقرر ہو گیا۔ اور مہر مقرر کر دینے کے بعد دخول اور خلوت سے پہلے۔ عداق دی تو اس مقرر شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اگر تم نے ان منکوحہ عورتوں کو ان کو ہاتھ گانے سے پہلے ہی طلاق دے دی۔ پوری آیت۔ اور قیاس کے طریقے اس جگہ مختلف اور متعارض ہیں اس طرح سے اس میں شوہر کا اپنی ملکیت بیوی کی شرم گاہ کو اپنے اختیار سے چھوڑنا لازم آتا ہے۔ اور اسی طرح سے کہ اس عورت کو اس کی چیز جس پر ۵۰۰۰ ہو تھا صحیح و سالم واپس ہو جانا بھی لازم آتا ہے۔ اس لئے اس موقع میں فیصلہ کے لئے نص پر عمل کرنا ہو گا۔ لیکن قدوری نے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ صورت خلوت سے پہلے لازم آئی ہو کیونکہ خلوت ہمارے نزدیک دخول کے حکم میں ہے۔ جیسا کہ انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

توضیح: اگر دس درہم سے کم یا زیادہ پر نکاح کر کے دخول سے پہلے شوہر نے اسے طلاق دے دی۔ اختلاف ائمہ۔ اور ان کی دلیلیں

ولو طلقها قبل الدخول بها تحجب خمسة عند علمائنا الثلاثة وعنده تحب المتعة الح اور اگر مرد نے اسے اس کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دے دی تو پانچ درہم لازم ہوں گے۔ ف۔ کیونکہ مہر کے دس درہم پورے کر دئے گئے ہیں۔ یہ ہمارے فتویٰ ائمہ کے نزدیک ہے۔ وعنده وهو الح لیکن زفرؒ کے نزدیک متعہ واجب ہو گا جیسے کہ اس صورت میں کہ مہر کچھ بھی بیان نہ کیا گیا ہو۔ ف۔ متعہ لباس وغیرہ کی قسم کی وہ چیز جس سے تمتع اور تمتع حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان آئندہ آئے گا۔

ومن سمي مهرًا عشرة فما زاد فعليه المسمى ان دخل بها او مات عنها الح اور جس نے مہر دس درہم یا اس سے زیادہ بوقت نکاح متعین کر یا اور عورت کے ساتھ دخول کر یا اسے چھوڑ کر مر یا تو دی مہر اس پر واجب ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ وہ مہر ہو گیا ہے۔ لانه بالدخول الح کیونکہ دخول کر لینے واجب ہے یہ متحقق ہو گیا ہے کہ عورت نے مبدل شئی اس کے حوالہ کر دی ہے۔ ف۔ یعنی اپنی شرم گاہ جس کا بدل مہر ہے۔ وعنده كذا الح اسی شرم گاہ سے بدل یعنی مہر لازمی ہو جاتا ہے۔ وبالموت ينتهي الح ورمات من وجبت نکاح بھی پنے تمام واجبات وواجبات کے ساتھ

مٹا کر ہو جائے گا۔ ف۔ چنانچہ مہر بھی واجب ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ دخول سے مراد حقیقۃً وطی کرنا ہے۔ اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ بھی ہے۔ یعنی ایسی خلوت جس میں وطی کرنے سے کوئی مانع نہ ہو۔

وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى ﴿وان طلقتموهن﴾ الخ
اور اگر مرد نے اپنی بیوی کو دخول یا خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی تو عورت کے لئے مقرر شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔
ف۔ بشرطیکہ مہر بیان ہو گیا ہو۔ لقوله تعالى الخ اس دلیل سے باری تعالیٰ کا فرمان ہے۔ وان طلقتموهن الخ یعنی اگر تم نے منکوحہ عورتوں کو طلاق دی ان کو مساس کرنے سے پہلے۔ اس حال میں کہ تم نے ان کے لئے فریضہ مہر مقرر کر لیا ہے تو اس مقرر مہر کا نصف اس پر لازم آئے گا۔ آخر تک۔ ف۔ مساس کرنے سے کنایہ ہے دخول سے۔ اور خلوت صحیحہ، دخول کے حکم میں ہے۔

والاقیسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره . الخ
اور یہاں قیاسات متعارض اور ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ففيه تفويت الخ چنانچہ ایک یہ ہے کہ اس میں شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھوتا ظاہر ہوتا ہے۔ ف۔ اس طرح عورت کل مہر پانے کی مستحق ہو جاتی ہے۔ وہی الخ اور یہ بھی ہے کہ اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی اس کی اپنی شرم گاہ کا کسی تصرف کے بغیر سالم واپس آ جانا لازم آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ قیاس تو یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو کچھ نہ ملے اس طرح دونوں قیاسوں میں تعارض پیدا ہو گیا۔ فكان المراجع الخ لہذا فیصلہ کے لئے نص کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ جس میں صراحت کے ساتھ نصف مہر کا ذکر ہے۔ وشرط ان الخ اور متن میں یہ شرط لگائی ہے کہ طلاق خلوت سے پہلے ہوئی ہو۔ کیونکہ خلوت بھی ہمارے نزدیک دخول کے حکم میں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ یہ بات تفصیل سے بیان کرینگے۔

قال وان تزوجها ولم يسم لها مہرا او تزوجها على ان لامہر لها فلها مہر مثلها ان دخل بها او مات عنها وقال الشافعي لا یجب شئی فی الموت واكثرهم على انه یجب فی الدخول له ان المہر خالص حقها فتمکن من نصہ ابتداء کما تمکن من اسقاطه انتہاء ولنا ان المہر وحويا حق الشرع على مامروا بما یصیر حقا لها فی حال البقاء فتملك الابراء دون الممی

ترجمہ: کہا۔ اگر عورت سے نکاح کیا مگر اس میں مہر کا تذکرہ نہیں کیا یا اس شرط پر کیا کہ مہر لازم نہیں ہو گا تو ان دونوں صورتوں میں اسے مہر مثل دینا ہو گا اگر اس سے دخول کر لیا ہو یا اس سے دخول کر لیا ہو یا اسے چھوڑ کر مر گیا ہو۔ لیکن امام شافعی نے کہا ہے کہ مر جانے کی صورت میں کچھ بھی لازم نہ ہو گا اور اکثر شوافع کا یہ قول ہے کہ دخول کی صورت میں مہر واجب ہو گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مہر خالص طور پر اس عورت کا حق ہے۔ اس لئے وہ اس حق کو ابتداء میں بھی ایسا ہی معاف کر سکتی ہے جیسا کہ آخر میں معاف کر سکتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وجوب کے اعتبار سے ایک شرعی حق ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ لیکن صرف بقا کی حالت میں عورت کا حق ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ بری اور معاف کر دینے کی مالک تو ہو سکتی ہے لیکن شروع میں اس کی نفی کرنے کی مالک نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہیں ہو لیا اس کا

انکار کر دیا تھا۔ ائمہ کے اقوال۔ ان کے دلائل

قال وان تزوجها ولم يسم لها مہرا او تزوجها على ان لامہر لها فلها مہر مثلها الخ
قدوری نے کہا ہے کہ اگر عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر بیان نہ کیا یا نکاح کیا اس شرط پر کہ کوئی مہر نہ ہو گا تو:

صورت عورت کے لئے اس کا مہر مثل ہو گا بشرطیکہ اس سے دخول کیا یا اسے چھوڑ کر مر گیا ہو۔ ف۔ یا عورت بھی پہلے مر گئی ہو۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک جا مہر صحیح ہے۔ پھر کیا مر جانے کی صورت میں یا دخول ہو جانے میں کچھ لازم ہو گا تو فرمایا۔ وقال الشافعی۔ انہ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ مر جانے کی صورت میں کچھ بھی واجب نہ ہو گا۔ ف۔ بشرطیکہ دخول نہ ہوا ہو بلکہ میراث پائے گی پھر عدت میں رہے گی اور دن گذارے گی۔ یہ قول بعض شافعیہ کا بیان کیا ہے۔

واکنہم علی انہ یحب فی الدخول لہ ان المہر حالص حقہا فتتمکن من نفیہ الخ
اور دخول کی صورت میں اکثر شوافع کا قول یہ ہے کہ مہر واجب ہو گا۔ اور بعض کے نزدیک موت کی طرح دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہو گا۔ لہ ان المہر الخ شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مہر خالص عورت کا حق ہے تو وہ شروع میں بھی ختم اور معاف رکتی ہے جیسے اسے سخر میں یا کچھ وقت بعد میں ساقط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ ف۔ یہ حق با اتفاق حاصل ہے۔ پس جب عقد کے وقت یہ شرط کی کہ یہ نکاح مہر کے بغیر ہو گا تو یہ شرط صحیح ہوگی چنانچہ اس کا کچھ بھی مہر لازم نہ ہو گا۔ اور بیان نہ کرنے میں اس بات پر دلالت ہے کہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا ہو۔ اور قبل دخول موت ہو جانے کی صورت میں بھی کچھ لازم نہ ہو۔ اور دخول ہو جانے کی صورت میں دو قول ہیں۔ کہ اکثر کے نزدیک مہر لازم آئے گا۔

ولما ان المہر و حونا حق الشرع علی مامروا بما یصیر حقاً لہا فی حالة البقاء الخ
اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ وجوب کے اعتبار سے مہر ایک شرعی حق ہے۔ جیسا کہ بتایا گیا ہے۔ ف۔ تو ابتداء میں عورت نے اگر ساقط کر دیا تو وہ ساقط نہ ہو گا بلکہ اس درہم ضرور لازم ہوں گے۔ واما یصیر الخ اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت میں ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی ابتداء میں حق شرعی کی وجہ سے جو کچھ بھی لازم آیا آخر کار وہ اسی عورت کا حق ہو گیا۔ فتتملك الابواء الخ۔ سی لئے عورت کو بعد میں معاف کر دینے کا حق ہوتا ہے۔ لیکن نفی کرنے کا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ کچھ بھی مہر نہ ہو گا کچھ بھی نفی نہیں ہوگی بلکہ مہر لازم آئے گا۔ پھر جب لازم ہو کر وہ عورت کا حق ہو گیا تو اب اسے اختیار ہو گا کہ تھوڑا یا جتنا چاہے معاف کر دے۔ یہی قول حضرات ابن مسعود اور حسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوعہ بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن حمیہ و ابن شہر مہ و ابن ابی لیلی و احمد و حنفی و ابو ثور و واہن جریر و دو کا ہے اور یہی ابو یعلیٰ نے شافعی سے روایت کی ہے۔ مع۔ اور محیط میں ہے کہ مہر سے ادویاء کا حق بھی متعلق ہوتا ہے۔ کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ ع۔ ہ۔

ولو طبقها قبل الدخول بها فلها المتعة لقوله تعالى ومتعوهن علی الموسع قدره الاية ثم هذه المتعة واحبة رجوعا الی الامر وفيه خلاف مالک والمتعة للثلاثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار ومحفة وهذا التقدير مروی عن عائشة وابن عباس وقوله من كسوة مثلها اشارة الی انها یعتبر حالها وهو قول الكرخی فی المتعة الواجبة لقيامها مقام مهر المثل والصحيح انه یعتبر حاله عملاً بالص و هو قوله تعالى علی الموسع قدره و علی المقتر قدره ثم هی لا تراد علی نصف مهر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم و یعرف ذلك فی الاصل ۵

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی کو دخول سے پہلے ہی طلاق دے دی تو اس کے لئے متہ لازم آئے گا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متہ دو۔ غنی پر اس کی حیثیت کے مطابق اور متکدست پر اس کی حیثیت کے مطابق۔ پوری آیت تک۔ پھر یہ متہ واجب ہے صیغہ امر پر نظر کرتے ہوئے۔ لیکن اس میں امام مالک کا اختلاف ہے۔ اور متہ تین کپڑے ہوتے ہیں جو اسی جیسی عورت کے لباس سے ہوں۔ یعنی درع۔ دوپٹہ اور یک چادر۔ اور متہ کا یہ اندازہ حضرات عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ قدوری کا یہ کہنا من كسوة مثلها سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس معاملہ میں عورت (کی مالی کی حالت) کا اعتبار ہوتا ہے۔ یہی قول کرخی کا بھی متہ واجب کے بارے میں ہے۔ کیونکہ یہ مہر مثل سے قائم مقدم ہوتا ہے۔

لیکن قول صحیح یہ ہے کہ مرد کے حال کا اعتبار ہو گا۔ نص پر عمل کرتے ہوئے۔ جو کہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ یعنی مالدار پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق۔ پھر یہ متعہ اس عورت کے نصف مہر مثل کی قیمت سے زیادہ اور پانچ درہم کی قیمت سے کم کا نہ ہو گا۔ یہ تفصیل مبسوط میں معوم ہو گی۔

توضیح: مطلقہ غیر مدخول بھا کو متعہ دینا واجب جو کہ یہ تین کپڑے ہوتے ہیں

نمبر ۱۔ درعہ نمبر ۲۔ اوڑھنی نمبر ۳۔ چادر۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو طلقها قبل الدخول بها فبها المتعة لقوله تعالى ومتوهن علي الموسع قدره الآية الح
ایسی عورت کو جس کا بوقت نکاح مہر بیان نہیں کیا گیا ہو یا مہر نہ دینے کی شرط ٹھہری ہو شوہر نے دخول سے قبل طلاق دیدی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ مرنے کی صورت میں تو مہر مثل لازم آتا ہے اس لئے متعہ حدی قبل الدخول میں ہو گا۔ بقولہ تعالیٰ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غمی پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق الخ ثم هذا الخ پھر یہ متعہ واجب ہے۔ صیغہ امر ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ جو آیت پاک میں غلط متوہن ہے۔ یہ غلط صیغہ امر ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ البتہ جہاں اس کے خلاف ہونے کا قرینہ موجود ہو۔ وفيه خلاف الخ اس میں امام مالک کا اختلاف ہے۔ ف۔ کہ یہ متعہ مستحب ہے۔ کیونکہ حدی علی الحسنین فرمایا ہے جبکہ احسان کرنا مستحب ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ صیغہ ”امر“ اور لفظ ”حقاً“ اور غلط ”علی“ کی دلیل سے واجب ہونا واضح ہے۔ اور محسنین تو وہ تمام لوگ ہیں جو فرض اور واجب ادا کرنے والے بھی ہیں نہ یہ کہ صرف مستحب ادا کرتے ہوں۔ اور صحیح بات یہ ہے کہ امام مالک کا مذہب بھی ہمارے مذہب کے مثل ہے۔ ع۔ اس لئے متعہ واجب ہوا۔

والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار وملحفة الح

متعہ ایسی عورتوں کے لباس کے تین کپڑے ہیں۔ ف۔ یعنی معمولی درجہ سے ہے تو سوتلی اور اوسط ہو تو سر اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی کے تین کپڑے۔ جیسا کہ ینائع میں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ وہی درع الخ اور وہ درع یعنی کرتی، دوپٹہ، چادر ہیں۔ ف۔ کیونکہ عموماً یہی تین کپڑے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اور اوڑھنی جو سر و گردن اور سینہ تک ڈھانکتی ہے۔ وهذا التقدير الخ اور متعہ کا یہ اندازہ مقرر کرنا حضرات عائشہ و ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ ف۔ اور مبسوط میں اسراف کی ایک جماعت کے نام ذکر کئے گئے ہیں۔ لیکن محدثین (اہل تخریج) کو صرف ابن عباس کی روایت ملی ہے۔ تفصیلی بیان یعنی میں ہے۔ پھر درہم سے متعہ کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ اور معنی میں ہے کہ ایک اعلیٰ درجہ کا متعہ ایک غلام یا ایک باندی ہے چھوٹی ہو یا بڑی۔ اور کترین درجہ متعہ کے کپڑے ہیں۔ ہمارے ہی مثل ثوری و مالک و احمد رحمۃ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ مع۔ یہ کپڑے وہاں کا رواج تھا۔ لیکن ہمارے علاقے میں ہمارا رواج ہو گا۔ الخلاصہ۔ ہ۔

وقوله من كسوة مثلها اشارة الى انها يعتبر حالها وهو قول الكرخي في المتعة الح

اور مصنف کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عورت سے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ وهو قول الكرخي الح کرخی کا یہی قول اس متعہ کے بارے میں ہے جس کا دینا واجب ہو۔ کیونکہ یہ متعہ مہر النشل کا قلم مقام ہے۔ ف۔ تو جیسے مہر النشل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح جو اس کے قلم مقام ہو گا اس میں بھی عورت کا نہ ہو گا۔ بخلاف مستحب متعہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے استحباب کے طور پر ہو گا۔ اس سے اس میں مرد۔ حال کا اعتبار ہو گا۔ والصحيح الخ قول صحیح یہ ہے کہ بہر صورت مرد کے حال کا اعتبار ہو گا۔ ف۔ اگرچہ متعہ واجب ہو۔ عسلاً بالصالح الخ اس پر عمل کرنے کی وجہ سے جو کہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے علی الموسع قدرہ۔ الح یعنی مالدار مرد پر اس کی حیثیت کے مطابق اور

تھکد ست پر اس کی حیثیت کے مطابق انخف امام بھاص رازی کا قول مختار یہی ہے اور امام شافعی کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔ ع۔
وانوالجی نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ شوہر اور اس کی بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ فقہ کے بارے میں ہوتا ہے
اور اس پر فتویٰ ہے۔ النہر۔ ہ۔ اس کو تنویر میں قبول کیا ہے۔ اور نص کے اندر عورت کے حال سے سکوت ہے تو مہر المثل اور نفقہ
کے قیاس سے عورت کے حال کا بھی اعتبار ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عورت کے حال کا اعتبار کرنے میں مرد کے حق میں تغیر ہو جاتا ہے کیونکہ نص کے مطابق فقیر مرد
ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا ہے۔ اور چونکہ عورت بہت غنی ہے اس لئے اسے اوسط درجہ کا دینا پڑے گا۔ اس طرح کے تغیر سے نص میں
نسخ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ قطعی دلیل کے بغیر نص میں نسخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں ہوتا ہے۔ اس
سے فتویٰ کے ائق وہی قول ہو ا جو مصنف نے ذکر کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم ہی لاتراد علی نصف مہر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم ويعرف ذلك في الاصل الخ۔
پھر وہ متعہ جو واجب ہو اسے اس عورت کے مہر مثل کے نصف سے زائد قیمت ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ یعنی اتنی
قیمت سے زائد ہونا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح سے پانچ درہم سے کم کا بھی نہیں ہونا چاہئے۔ ف۔ تاکہ نصف مہر سے کمتر بھی نہ
ہو۔ و يعرف انخ اس کی تفصیل و تحقیق مبسوط سے معلوم کی جاسکتی ہے۔ ف۔ اگر کوئی معصوم کرنا چاہے۔ اور متعہ واجب اسی
صورت میں ہوتا ہے جبکہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے پایا جا رہا ہو۔ مثلاً طلاق ایلاء لعان، مجبوبات یا عینین ہونا۔ اور اگر سبب
عورت کی طرف سے ہو مثلاً دخول کی نوبت آنے سے پہلے ہی اس نے شوہر کے بیٹے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس جیسی کوئی
دوسری حرکت کی ہو۔ تو اس کا متعہ واجب نہیں ہوگا۔ بدائع میں ہے کہ اگر متعہ کے لباس کی قیمت کے تین درہم دیئے تو وہ بھی
قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

وان تروحها ولم يسم لها مهر اثم تراضيها على تسميته فهي لها ان دخل بها او مات عنها وان طلقها قبل
الدخول بها فلها المتعة وعلى قول ابی يوسف الاول نصف هذا المفروض وهو قول الشافعي لانه مفروض
فيتنصف بالنص ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا يتنصف فكذا ما نزل مرلته
والمراء بما تلا الفرض في العقد ادهو الفرض المتعارف قال فان رادها في المهر بعد العقد لزمت الزيادة حلافا
لرفر وسدكره في زيادة الثمن والمثمن ان شاء الله واذا صحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلى قول
ابی يوسف اولاً لا تنصف مع الاصل لان النصف عندهما يحتص بالمفروض في العقد وعنده المفروض بعده
كالمفروض فيه على ما مر ۵

ترجمہ۔ اور اگر مہر مقرر کئے بغیر نکاح کر لیا اور بعد میں دونوں کسی مقدار معین پر راضی ہو گئے تو عورت کو وہی مے گا اگر شوہر
نے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی ہو یا اسے چھوڑ کر وہ مر گیا ہو اور اگر اس سے ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دی تو اسے متعہ دیا جائے
گا۔ اور ابو یوسف کے مطابق مے شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ وہ تو مقرر کیا جا چکا ہے۔ اس
لئے نص کے حکم کے مطابق اس کا آدھا کر دیا جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ مقرر کی ہوئی رقم تو اس واجب مہر کی تعیین ہے جو
عقد سے واجب ہوا ہے اور وہ مہر مثل ہے اور اسے مہر مثل کو آدھا نہیں کیا جاتا ہے۔ تو جو چیز مہر مثل کی جگہ پر قائم کی گئی ہے وہ
بھی آدھی نہیں کی جائے گی۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض ہے جو بوقت نکاح طے ہوا ہو۔ کیونکہ وہی فرض متعارف
ہے۔ کہا۔ اور اگر نکاح کے بعد متعین مہر پر زیادہ کر دیا تو وہ زیادتی بھی لازم ہو جائے گی۔ زفر کا اس میں اختلاف ہے۔ اس بحث کو
انشاء اللہ ہم ثمن اور مٹمن کی زیادتی کی بحث میں ذکر کریں گے۔ اور جب زیادتی۔ صحیح ہو گئی تو وہ طلاق قبل الدخول سے ساقط ہو
جائے گی۔ اور ابو یوسف کے قول اول کے مطابق اصل کے ساتھ اس زیادتی کی بھی آدھی کی جائے گی۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے

نزدیک نصف تو اسی مہر کے ساتھ مخصوص ہے جو بوقت نکاح متعین کیا گیا ہو۔ وراہو یوسف کے نزدیک نکاح کے بعد جو طے کیا گیا ہو وہ بھی عقد کے مقصد کی طرح ہے۔ جیسا کہ گذر گیا ہے۔

توضیح: اگر مہر مقرر کئے بغیر نکاح کیا اور بعد میں کسی متعین مہر پر دونوں راضی

ہو گئے یہ مہر متعین کے بعد بھی بعد نکاح کچھ اضافہ کر دیا اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان تزوجھا ولم یسم لہا مہر اثم تراصبا علی تسمینہ فہی لہا ان دخل بها الح
اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا لیکن بوقت نکاح کچھ مہر بیان نہیں کیا پھر دونوں میاں بیوی نے مہر کی مقدار متعین کر دی تو وہ اسی کی مستحق ہو جائے گی اور اسے وہی مہر کا بشرطیکہ مرد نے اس سے ہمبستری کر لی ہو یا وہ چھوڑ کر مر گیا ہو۔ ف۔ یہ خود عورت ہی مر گئی ہو۔ ع۔ تو اس کے ورثہ اس کی طرف سے حقدار ہو جائیں گے (وان طلقھا الح اور اگر ہمبستری سے پہلے ہی عورت کو طلاق دیدی تو عورت کے لئے متعہ واجب ہو گا۔ ف۔ یعنی اس کے قبل جو آپس میں طے کر لیا تھا اس کا اعتبار نہ ہو گا اور اس مقدار کا نصف نہیں ملے گا۔ وعلی قول الح اور ابو یوسف کے پہلے قول کے مطابق اسی طے شدہ مہر کا نصف دینا ہو گا۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ لاناہ معروض الخ کیونکہ یہ مہر مقرر کیا جا چکا ہے۔ اس لئے نص کے فیصلہ کے مطابق ہی کا نصف ملے گا۔ ف۔ یعنی اس آیت پاک فنصف ما فر صتم الا یہ یعنی اس مقدار کا نصف جو تم نے طے کر لیا ہے۔

ولما ان هذا الموضع تعین للواحب بالعقد وهو مہر المثل وذلک لا یتصف الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ طے شدہ مقدار تو اسی واجب مہر کی تعین ہے جو عقد کرنے سے واجب ہوا ہے۔ اور وہ مہر مثل ہے۔ جبکہ مہر مثل کو آدھا نہیں کیا جاتا ہے۔ (حکم نص کے مطابق بلکہ متعہ لازم آتا ہے) پس جو چیز مہر مثل کے قائم مقام ہو اسے بھی نصف نہیں کیا جائے گا۔ ف۔ بلکہ متعہ واجب ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ مقرر کئے ہوئے کو نصف کرنا تو نص کا حکم ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ فنصف ما فر صتم ہے۔ تو اس کا جواب دیہ۔ والمراد بما فلا الح آیت میں فرض سے مراد وہ فرض ہے جو عقد کے وقت طے پایا ہو۔ کیونکہ وہی متعارف ہے۔ ف۔ اس لئے جو مقدار نکاح کے بعد طے ہوئی آیت میں وہ مثل نہیں ہے۔ آپ سے یہ قاعدہ کلیہ نکلا کہ ہر وہ عقد جس میں شریعت نے شروع ہی میں مہر مثل دینے کا حکم دیا ہے اس میں اگر ہمبستری سے پہلے ہی طلاق واقع ہو جائے تو صرف متعہ ملے گا۔ التہذیب۔ ہ۔ مسئلہ۔ بوقت نکاح مہر کا بیان ہوا پھر شہر نے اس مہر میں کچھ بڑھادیا۔ یا عورت نے اپنے مہر میں سے کچھ یا سب کم کر دیا تو اس کا کیا حکم ہو گا۔ اس لئے مصنف نے فرمایا

قال فان زاد ما فی المہر بعد العقد لزمته الریادة خلافا لرفو وسند کره فی ريادة النکح
قد روئے نے کہا ہے کہ اگر شوہر نے عقد کے بعد اپنی بیوی کا مہر بڑھادیا۔ تو شوہر پر وہ زیادتی لازم ہو جائے گی۔ ف۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر میں بیان ہو یا اس کے علاوہ کوئی دوسری جنس ہو بشرطیکہ نکاح باقی رہتے ہوئے عورت نے اسے قبول کر لیا ہو۔ اسی طرح اگر نابالغ شوہر کا ولی مہر بڑھادے۔ النہر۔ خلافا لرفو بخلاف زفر کے قول کے۔ اور ہم اس بحث کو (کتاب اسبوع میں) قیمت یا مال بڑھادینے کے سلسلے میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔ ف۔ جس سے یہ ثابت ہو گا کہ قیمت یا مال بڑھادینا جائز ہے۔ واد اصحت الخ اور جب زیادہ کرنا صحیح ثابت ہو گیا (وہ ابھی تک متعہ نہیں بلند) ہمبستری کے قبل طلاق دینے سے وہ زیادتی ساقط ہو جائے گی۔ ف۔ اور فقط اصلی نصف مہر جب ہو گا۔ اور اگر ہمبستری ہو جائی یا ضلوت صحیح یا موت واقع ہو جائی تو وہ زیادتی ساقط نہ ہوتی۔ المصنعات۔

وعلی قول ابی یوسف الاول نصف هذا المصوص وهو قول الشافعی الح
اور ابو یوسف کے قول اول کے مطابق اصل کے ساتھ وہ زیادتی بھی آدھی بڑھادی جائے گی۔ ف۔ اگرچہ طلاق ہمبستری

کے قبل واقع ہوئی ہو۔ اور دوسرے قول کے مطابق مثل ظاہر اردو لہجہ کے وہ ساقط ہو جائے گی۔ لان النصف المہ کیونکہ یہ بوضیفہ و محمد کے نزدیک آدھ ہونا اسی مہر کے ساتھ مخصوص ہے جو بوقت عقد نکاح طے پایا ہو۔ اور ابو یوسف کے نزدیک عقد کے بعد جو طے پایا ہے۔ وہ بھی اسی طرح لازم ہو گا جس طرح بوقت عقد جو لازم ہوا ہے۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ ف۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا ہے اسی میں عورت کا اسے قبول کر لینا بھی شرط ہے۔ یہی اصح ہے۔ الظہیر یہ۔ یہاں تک کہ مجلس کے بعد قبول کرنے سے وہ زیادتی لازم نہ ہوگی۔ م۔

وان حطت عنہ من مہرہا صح الحط لان المہر حقہا و الحط یلاقیہ حالۃ البقاء واد، حلا الرجل بامرأۃ ولس ہا کہ مانع من الوطی ثم طلقہا فلہا کمال المہر وقال الشافعی لہا نصف المہر لان المعقود علیہ اما یصیر مستوفی بالوطی فلا ینکد المہر دونہ ولما انہا سلمت المیدل حیث رفعت الموانع وذلک وسعہا فیناکد حقہا فی الدل اعتبارا بالبیع ۵

ترجمہ: اور اگر عورت نے خود اپنے شوہر کے ذمہ سے اپنا مہر کم کر دیا تو اس کا کم کرنا بھی صحیح ہو گا۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے۔ اور یہ کمی اس کے نکاح کے رہتے ہوئے ہوئی ہے اور جبکہ مرد نے اپنی بیوی کے پاس تنہائی میں رہا اسی حالت میں کہ وہاں وطی کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہو پھر اسے طلاق دے دی تو اسے پورا مہر ملے گا اور اہام شافعی نے کہا ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے وہ شرم گاہ سے منافع حاصل کرنا ہے۔ تو یہ بات اسی وقت میں پوری ہوئی جبکہ اس سے وطی کر لی جائے۔ اس لئے اس کام کے مکمل ہونے بغیر مہر مؤکد اور لازمی نہ ہو گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عورت نے مہر (شرم گاہ) اس کے حوالہ کر دی ہے اس طرح سے کہ ساری رکاوٹیں دور ہو گئی ہیں۔ اور یہی چیز اس کے اپنے اختیار میں ہے۔ اس لئے اس کا حق بدل (مہر) لازم ہو جائے گا۔ بیچ پر قیاس کرتے ہوئے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنا مہر نکاح کے بعد کم کر دیا۔ ائمہ کا اختلاف۔ ان کے دلائل

وان حطت عنہ من مہرہا صح الحط لان المہر حقہا و الحط یلاقیہ حالۃ البقاء الح
اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر النہ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کی نکاح کے باقی رہتے ہوئے واقع ہوئی ہے۔ ف۔ اس لئے ابتداء میں توحق شرعی ہونے کی وجہ سے دس درہم سے کم نہ کرے گی۔ اور اولیاء کا حق ہونے کی وجہ سے مہر مثل سے کم نہ ہو گا۔ لیکن عقد انجام پانے کے بعد نکاح باقی رہتے ہوئے کم کرنا درست ہو گا۔ ان چند شرطوں کے ساتھ کہ نمبر۔ (۱) اسی مجلس میں مرد نے وہ کی قبول کرنی ہو نمبر۔ (۲) وہ عورت مجبور نہ کی گئی ہو نمبر۔ (۳) اور نہ مرض الموت میں ہو۔ البھر۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ وطی اور موت کے بعد مہر کامل ہو جاتا ہے۔ تو یا مہر مکمل ہو جانے کی ان دونوں کے علاوہ اور بھی کوئی صورت ہے۔ تو فرمایا۔

واذا حلا الرجل بامرأۃ ولس ہا کہ مانع من الوطی ثم طلقہا فلہا کمال المہر الخ
جب شوہر نے اپنی بیوی کے ساتھ ایسی حالت میں تنہائی پائی کہ وہاں کسی قسم کی کوئی چیز بھی وطی سے مانع نہ ہو۔ (لیکن حقیقت میں وطی نہیں کی) پھر عورت کو طلاق دے دی تو بھی عورت کے لئے پورا مہر واجب ہو گا۔ ف۔ اسی تنہائی کا نام خوت صحیح ہے۔ اس میں بھی ایک شرط یہ ہے کہ مرد نے اس عورت کو اپنی بیوی کی حیثیت سے پہچان لیا ہو۔ قول مختار کے مطابق۔ لخط۔

وقال الشافعی لہا نصف المہر لان المعقود علیہ اما یصیر مستوفی بالوطی الخ
اور شافعی نے فرمایا ہے کہ عورت کے لئے اس صورت میں بھی نصف مہر لازم ہو گا۔ لان المعقود الخ کیونکہ جس چیز پر

عقد نکاح طے پایا ہے وہ عورت کی شرم گاہ کے منافع ہیں۔ تو وہ پورے طور پر حاصل ہوں گے کہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ چنانچہ اس کے بغیر مہر متاکد نہیں ہوگا۔ ف۔ پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولنا انھا الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے مہر کی شرم گاہ جس پر معاملہ طے پایا ہے کو شوہر کے سپرد کر دیا ہے کہ اب کسی قسم کی رکاوٹ باقی نہ رکھی اور یہی بات اس کے اختیار میں تھی۔ ف۔ اس لئے پورے طور پر خود کو سپرد کرنا پایا گیا۔ فیما کذا الخ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں ایسی چیز نہ ہو جو ہاتھ میں لے کر سپرد کرنے کے لائق ہو تو اس میں صرف رکاوٹوں کو دور کرنے سے ہی اس کا قبضہ مان لیا جاتا ہے۔ اور بائع نے اسی طرح قبضہ دے دیا تو مشتری پر اس کی قیمت لازم ہو جاتی ہے۔ جس کی تفصیل اپنی جگہ پر بیان کی جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو جائے گا۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ خلوت صحیحہ واقع ہو گئی ہو۔ بخلاف اس صورت کے کہ وہاں پر کوئی رکاوٹ باقی رہ گئی ہو۔ اس لئے معصفت نے فرمایا۔

وان كان احدهما مريضا او صائما في رمضان او محرما بحج فرض او نفل او بعمره او كات حائضا فليست الحلوۃ صحيحة حتى لو طلقها كان لها نصف المهر لان هذه الاشياء موانع اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به صوره وقيل مرضه لا يعرى عن تكسر وفنور وهذا التفصيل في مرضها واما صوم رمضان لما يلزمه من القضاء والكفارة والاحرام لما يلزمه من الدم وفساد السك والقضاء والحيض مانع طبعيا وشرعا

ترجمہ: اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک بھی بیمار ہو یا وہ رمضان کا روزہ رکھے ہوئے ہو یا فرض یا نفل حج یا عمرہ کے لئے احرام باندھے ہوئے ہو یا عورت حیض کی حالت میں ہو تو ان تمام صورتوں میں جو خلوت ہوگی وہ صحیحہ نہیں ہوگی۔ اسی بناء پر اگر شوہر اسے طلاق دیدے تو اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ مذکورہ ساری باتیں دھمی کے لئے مانع ہیں۔ اس جگہ بیماری سے مراد ایسی بیماری ہے جس سے جماع کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہو یا اس سے نقصان ہو تا ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مرد کی کوئی بھی بیماری ہو اس کی وجہ سے شکستگی اور سستی ضرور ہوتی ہے۔ یہ تفصیل جو مذکور ہوئی عورت کی بیماری کے بارے میں ہے۔ لیکن رمضان کا روزہ اس لئے مانع ہے کہ اس کے ساتھ دھمی کرنے والے کو قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوتا ہے۔ اور مطلقا احرام اس لئے مانع ہے کہ اس کی وجہ سے جرمانہ کی قربانی کرنا اور عہدت کا فاسد ہونا اور اس کو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ اور حیض تو طبع اور شرعاً ہر اعتبار سے مانع ہے۔

توضیح: خلوت صحیحہ اور اس کے موانع کی بحث

وان كان احدهما مريضا او صائما في رمضان او محرما بحج فرض او نفل الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اسی طرح اگر مکان ایسا ہو کہ دوسرے اس میں تاک جھانک کر سکتے ہوں یا اس میں غیروں کے آنے کا احتمال ہو یا جنگل یا راستہ ہو۔ یا وہ مکان تو اپنی جگہ محفوظ ہو لیکن وہاں کوئی سو رہا ہو۔ یا اندھ یا بہرا گونگا جاگ رہا ہو۔ یا لڑکا باتیں کر رہا ہو۔ یا عورت کی لونڈی ہو جو مرد کی لونڈی کے سوا ہو۔ فتویٰ کے مطابق۔ ہ۔ اس لئے ایسی خلوت بھی صحیحہ نہ ہوگی۔ حتیٰ لو طلقها الخ یہاں تک کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ یہ باتیں واقعتا مانع ہیں۔ ف۔ اس لئے عورت کی طرف سے خود کو پورے طور پر سپرد کرنا نہیں پایا گیا۔

اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به صوره وقيل مرضه لا يعرى الخ مریض کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اس سے مراد ایسا شخص ہے کہ اس کی بیماری جماع کرنے سے مانع ہے۔ یا اس کو جماع کرنے سے نقصان ہو جاتا ہے۔ ف۔ اس لئے یہ بیماری مانع ہوئی۔ وقیل مرضه الخ اور کہا گیا ہے کہ مرد کی بیماری جیسی بھی ہو اس کی وجہ سے کمزوری اور خواہش جماع میں ضرور ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے مرد کے بارے میں جیسی بھی بیماری ہو وہ اس کے لئے مانع

ہوگی۔

وهذا التفصیل فی مرضها واما صوم رمضان لما يلزمه من القضاء والكفارة الح
تفصیل جو کچھ بیان کی گئی وہ عورت کے مرض کے بارے میں ہے۔ ف۔ کہ جب وہ جماع کے لائق نہ ہو یا اسے نقصان ہوتا
ہو تو مانع خلوت صحیح ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ جیسا کہ کافی میں ہے۔ اور تصریح کر دی ہے کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی
بھی ہو برابر مانع ہے۔ یہی صحیح ہے جیسا کہ اخلہ صہ میں ہے۔ اما صوم رمضان خ اور رمضان کا روزہ۔ ف۔ بھی مانع خلوت صحیح
ہے۔ کیونکہ اس حالت میں وحی کرنے والے (مرد ہو یا عورت) کو قضاء کرنا اور کفارہ دین بھی لازم ہوگا۔ ف۔ اور کفارہ کے دوہ
لگاتار (پے در پے) روزے رکھنا بہت مشکل کام ہے اس لئے وحی کے بعد اسے برداشت نہ کر سکے گا۔ اس لئے اصل مانع یہی کفارہ
ہے۔ اور یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ رمضان کے دنوں میں اس کا روزہ ہو۔ اسی لئے قضاے رمضان یا نذر کفارہ قول اصح کے
مطابق اور نفل روزہ بظاہر روایہ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ اس میں صرف قضاء لازم ہوگی۔ ق۔ ہ۔ والاحرام الح اور حرم
مطہق مانع ہو کیونکہ اس پر جرمانہ کی قربانی اور عبادت کا فاسد ہو جانا اور اس کو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ جس میں انتہائی تکلیف
اور بہت بڑا گناہ بھی ہے۔ وحبص الخ اور حیض کی وجہ سے طہیث میں نفرت اور شرعاً حرم ہونے کی وجہ سے مانع ہے۔ ف۔ اور
کسی کے جھگڑنے و تہنیکے و موجود ہونے کی شرم جیسی مانع ہے۔ م۔

ع۔ تنہی میں ہے کہ عورت کی لونڈی بھی مانع نہیں ہے۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ و۔ لیکن جو برہہ میں ہے کہ عورت کی لونڈی
مانع خلوت ہے۔ اس پر فتویٰ ہے۔ ہ۔ ۱۲۔ م۔

وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر في رواية المتقي وهذا
القول في المهر هو الصحيح وصوم القضاء والمذمور كالنظوع في رواية لانه لا كفارة فيه والصوة بمزلة الصوم
فرصها كفره وفضلها كفله واداحلا المحبوب نامراته ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابي حنيفة وقالوا عليه
نصف المهر لانه اعحر من المريض بخلاف العيس ان الحكم ادير على سلامة الالة ولا يبي حيفة ان المستحو
عليها التسليم في حق السحق وقد انت به ۵

ترجمہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک نفل روزہ رکھے ہوئے ہو تو اس عورت کو پورا مہر ملے گا۔ کیونکہ نفل روزہ رکھنے کو کسی
عذر کے بغیر بھی فطار کرنا جائز ہے۔ مستحق کی روایت کے مطابق۔ مہر کے بارے میں یہی قول صحیح ہے۔ اور قضاء و نذر کا روزہ
نفل روزے کے حکم میں ہے ایک روایت کے مطابق کیونکہ اس میں کفارہ نہیں ہے۔ اور نماز روزہ کی طرح ہے نماز کا فرض روزہ
کے فرض کے حکم میں ہے اور نماز نفل نفل روزہ کے حکم میں ہے۔ ورجب محبوب اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں رہا ہو پھر است
طہق دے دی تو وہ پورے مہر کی حقدار ہوگی۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ سے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ وہ
تو دوسرے بیمار کے مقابلہ میں زیادہ عاجز ہے۔ بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا دہر آگے ناکل کے سلم رہنے پر ہے۔ وراہو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ عورت پر صرف یہی بات لازم تھی کہ وہ خود کو اس کے حوالہ کر دے یا ہم رگڑنے کے لئے۔ جو اس نے کر دیا۔ خود
کو حوالہ کر کے۔

توضیح: اگر محبوب یا عنین تنہائی میں اپنی بیوی کے ساتھ رہ جائے

تو کیا وہ مہر کی مستحق ہوگی۔ اختلاف ائمہ۔ دماکل

وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر ، الح
اور اگر دونوں میں سے ایک بھی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لئے پورا مہر ہوگا۔ ف۔ کیونکہ یہ روزہ خلوت سے مانع نہیں

ہے۔ لایہ یباح الح کیونکہ منشی کی روایت میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو بغیر عذر کے بھی افطار کرنا مباح ہے۔ ف۔ جبکہ منشی ظاہر الروایہ میں شمار ہے۔ اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً مباح نہیں ہے۔ وهذا القول المح اور مہرے بارے میں منشی کا یہ قول ہی صحیح ہے کیونکہ یہاں اسی میں احتیاط ہے۔ ف۔ تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ وصوم القضاء الح اور قضاء روزہ (اگرچہ رمضان کا قضاء ہو) اور نذر کیا ہو اور روزہ ایک روایت میں نفل روزہ کے مرتبہ میں ہے۔ ف۔ جیسے کفارہ کا روزہ۔ اور یہی قول اصح ہے۔ قاضی خان۔ لایہ الخ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے خوت سے مانع نہ ہوگا۔

والصلوة بمزلة الصوم فرضها كفرضه وفضلها كفضله الح
اور نماز روزہ کے مرتبہ میں ہے۔ فرض نماز فرض دے رمضان کے حکم میں ہے۔ ف۔ اس لئے نماز بھی خلوت صحیح ہے۔ مانع ہے۔ وفضلها الح اور نفل نماز نفل روزہ کے حکم میں ہے۔ ف۔ اس لئے خوت صحیح سے مانع نہ ہوگی۔ پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ وتر نماز کو مانع نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ اس کا واجب ہونا بھی اسی طرح قابل اجتہاد ہے جیسے کہ نفل روزہ توڑنا قابل اجتہاد ہے۔ علامہ حنفیؒ نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ فقط۔

وإذا احلنا المحبوب بامرأته ثم طلقها فبها كمال المهر عند أبي حنيفة الح
اور جب محبوب اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں رہا۔ جبکہ اس محبوب کا آہ تہ سل اور اس کے دونوں حصے کئے ہوئے ہیں۔ نہ طلقھا الخ پھر اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت اپنے پورے مہر کی حقدار ہوگی۔ وفلا علیہ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس محبوب پر نصف مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ وہ تو عریض سے بھی بڑھ کر ماز ہے۔ بخلاف سبیل کے کیونکہ اس حکم کا مدار آہ تہ سل کے سلم رہنے پر ہے۔ ف۔ عنین وہ شخص جس کا آہ تہ سل سام اور موجود ہو مگر اس سے مردانگی ختم ہوگئی ہو۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جس کے حصے کچل دئے گئے ہوں لہذا آہ تہ سل موجود رہنے کی بناء پر اس کی خلوت صحیح ہوگی۔ الذخیرہ۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک محبوب کی خوت بھی صحیح ہے۔

ولابی حنيفة ان المستحق عليها التسليم في حق السحفي وقد اتت به الخ
اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ خود کو اس کے سپرد کر دے۔ جس طرح وہ نصف اندوزی اور خواہش پوری کر سکتا ہو کر لے۔ خواہ صرف باہم رگڑنے سے ہی ہو تو وہ اس نے کر لیا۔ ف۔ پس جب اس نے اپنے فرض ادا کر دیے۔ اس لئے اس کا عوض اس پر لازم ہو گیا۔ اس لئے محبوب، عنین اور خصی سب کی خوت صحیح ہوگئی۔ الذخیرہ۔

چند ضروری مسائل

خوت صحیحہ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتیں یہ ہیں۔ عورت کا قرنا عیہ رتقاء عیہ قر (ہانجھ) یا شعراء ہونا۔ لڑیلی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے قرنا میں ہاتھ لگانے کے بعد پورا مہر واجب کیا ہے۔ معبد بن منصور نے اسے اسناد حسن کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لہذا اسی پر اعتماد و عمل ہو گیا اس عورت سے ظہار کر کے ابھی تک اس کا کفارہ نہ دیا ہوا۔ البحر۔ یا مرد کسی وقت تنہائی میں کمرہ میں تھا۔ وہاں عورت گئی یا اس کے برعکس ہوا۔ اور تھوڑی دیر بعد عورت نکل آئی۔ مگر مرد نے اس وقت سے پنی بیوی کی حیثیت سے نہیں پہچانا تھا تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ ایسے چھوٹے بڑے یا بڑی جو قابل جماع نہ ہو۔ پوری خلوت ہو کر بھی صحیح نہ ہوگی۔ قاضی خا۔ ہ۔ اب اس سوال کا جواب کہ جب خوت فسد ہوگئی اور مہر پورا لازم نہ ہوا تو کیا اس فسد خوت سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ (جواب سامنے ہے)۔

نمبر ۱۔ دے رمضان، کیونکہ مطلقاً صوم رمضان مانع نہیں ہے۔ اسی لئے قضاء رمضان و نذر باکل ہی مانع نہیں ہے۔ اس لئے اس جگہ مطلب یہ ہوا کہ یہ فرض جسے رمضان ہی میں ادا کر رہا ہے۔ ۱۲۰۔ م نمبر ۲۔ فقط۔ موعوی عبد حضور نے بدایہ کے حاشیہ

میں لکھا ہے کہ فرض قطعی و عملی یعنی وتر کو بھی شامل ہے۔ اس لئے وتر بھی خوت سے مانع ہے۔ یہی قول احوط ہے۔ واللہ اعلم۔ م
قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطاً استحساناً لتوهم الشغل والعدة حق الشرع
والولد فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف المهر لانه مال لا يحتاط في ايجابه وذكر القدوري في شرحه ان
المانع ان كان شرعياً تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقياً كالمرض والصغر لا تجب لعدم التمكن
حقيقة قال وتستحب المتعة لكل مطلقة المطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول بها وقد سمي
لها مهراً

ترجمہ۔ اور کہا۔ اس عورت پر ان تمام مسائل میں احتیاطاً اور استحساناً عدت لازم ہوگی۔ رحم کے مشغول رہنے کے وہم کی وجہ
سے۔ اور عدت تو شریعت کا حق ہے۔ ساتھ ہی بچہ کا بھی حق ہے۔ اس لئے غیر کا حق باطل کرنے کی صورت میں اس کی بات کی
تصدیق نہیں کی جائے گی۔ بخلاف مہر کے کیونکہ مہر تو مال ہے اس لئے اس کے باطل کرنے میں کوئی احتیاط نہیں کی جائے گی۔ اور
قدوری نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے کہ مانع اگر شرعی ہو تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی پر قابو پانا ممکن ہے۔ اور اگر مانع وطی کوئی
امر حقیقی ہو جیسے بیماری اور بچپن تو عدت واجب نہیں ہوگی کیونکہ حقیقہً قابو پانا ممکن نہیں ہے۔ اور کہا ہے کہ متعہ ہر مطلقہ کے
لئے مستحب ہے سوائے اس ایک مطلقہ کے جسے اس کے شوہر نے اس کی وطی سے پہلے طلاق دے دی ہو حالانکہ اس کا مہر مقرر کر دیا
ہو۔

توضیح: خلوت صحیحہ ہو یا فاسدہ تمام صورتوں میں عدت لازم آتی ہے

اور سوائے ایک مطلقہ کے ہر ایک کے لئے متعہ مستحب ہے

قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطاً استحساناً الخ
امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ عورت پر ان تمام مسائل میں عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً الخ یعنی احتیاط کرنے کے
خیال سے استحسان کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اگرچہ خلوت فاسدہ ہونے کی صورت میں قیاس نہیں چاہتا ہے کہ عدت واجب ہو پھر
بھی ہمارے علماء کے نزدیک استحساناً خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں استحساناً اور احتیاطاً عدت واجب ہوگی۔ لتوهم الشغل اس
وہم کو دور کرنے کے خیال سے کہ شاید اس کا رحم اور بچہ دانی بچہ میں مشغول ہو۔ ف۔ یعنی یہ وہم ہے کہ شاید داخل کرنے یا
رگڑنے سے مٹی بہہ کر بچہ دانی میں پہنچ گئی ہو۔ والعدة الخ اور یہ عدت ایک تو شریعت کا حق ہے دوسرے بچہ کا حق۔ ف۔ نہ
اس مرد کا حق ہے اور نہ اس عورت کا۔ فلا يصدق الخ اس لئے غیر کے حق باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔
ف۔ کہ خلوت کے باوجود کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں مطلق خلوت احتیاطاً معتبر ہو جائے گی۔ بخلاف
المهر الخ برخلاف مہر کے کیونکہ تو مال ہے اس لئے اس کے واجب کرنے میں احتیاط کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ف۔ بلکہ اس
مال کی ذمہ داری شوہر اور اس کی بیوی میں جاری ہے۔

وذكر القدوري في شرحه ان المانع ان كان شرعياً تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة الخ
اور قدوریؒ نے شرح مختصر الکرخی میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شرعی وجہ وطی کرنے سے مانع ہو (مثلاً احرام حج و فرض نماز
روزہ کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ ان صورتوں میں حقیقہً وطی کرنے کا بھی موقع موجود ہوتا ہے۔ وان كان حقيقة الخ اور
اگر کوئی حقیقی وجہ وطی سے مانع ہو جیسے بیماری کا ہونا یا اتنا چھوٹا ہونا جس میں وطی نہیں کی جاسکتی ہو تو اس میں عدت واجب نہیں
ہوگی۔ کیونکہ اس میں حقیقہً اختیار نہیں ہے۔ ف۔ یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ خلوت صحیحہ بعض احکام میں وطی کرنے کے
حکم میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پس جن باتوں میں وطی کرنے کے حکم میں ہے وہ یہ ہیں۔

نمبر ۱۔ مہر کا پورا واجب ہونا نمبر ۲۔ نسب ثابت ہونا نمبر ۳۔ عدت گزارنا نمبر ۴۔ عورت کا نفقہ اور نمبر ۵۔ رہائش کی جگہ نمبر ۶۔ اور عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونا نمبر ۷۔ اور دوسری چار عورتوں سے نکاح کرنے میں وغیرہ۔ اور جن باتوں میں وحی کے حکم میں نہیں ہے وہ یہ ہیں۔ احسان کا حق باقی رہنا نمبر ۲۔ اس کی ترکی کا حرام رہنا نمبر ۳۔ پہلے شوہر کا حلال ہونا نمبر ۴۔ رجعت کا ثبوت نمبر ۵۔ میراث کا مستحق ہونا نمبر ۶۔ بکارت کا ختم ہونا ہے۔ اور غصوت صحیح کی عدت کے اندر قول صحیحہ یہ ہے کہ دوسری طلاق واقع ہو سکتی ہے۔

قال وتستحب للمتنعة لكل مطلقة الامتلاء واحدة وهي التي طلقها الزوج قل الخ
قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے۔ سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی التي طلقها الزوج ہے جس کو اس کے شوہر نے قبل دخول طلاق دیدی ہو۔ حالانکہ اس کا مہر مقرر ہو چکا ہو۔ ف۔ تو ایسی مطلقہ کے لئے متعہ مستحب نہیں ہے۔ اور باقی تمام کے لئے ہے۔ واضح ہو کہ قدوریؒ وغیرہ مشائخ عراق کی عبارتوں میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہیں ہوا تھا اور دخول سے پہلے طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے جیسے کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور دو بعد کے دخول کے طلاق والیں ہیں۔ یعنی ایک عورت کا مہر مقرر ہوا اور اسے دخول کے بعد طلاق دی۔ دوم وہ عورت کہ اس کا مہر مقرر نہیں ہوا اور دخول کے بعد اسے طلاق دی تو ان دونوں کے لئے واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ اس طرح قدوریؒ کی عبارت کا حاصل یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ ہے خود واجب ہو کر یا مستحب ہو کر۔ سوائے ایک مطلقہ کے جس کو مہر مقرر کرینے کے بعد دخول کے قبل دے دی ہو تو اس کے لئے متعہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے۔ م۔

وقال الشافعي تحب لكل مطلقة الالتهده لانيها وحيت صلة من الروح لانه او حشها بالعراق في هذه الصورة نصف المهر طريقة المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة والمتعة لا تنكح ولو ان المتعة حلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط مهر المثل ووجبت المتعة والعقد يوجب العوض فكان حلفا والحلف لا يباحص الاصل ولا شينا منه فلا تحب مع وجوب شئ من المهر وهو غير حال في الايحاش فلا تلحقه العرامة نه فكان من باب الفصل ۵

ترجمہ: اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے۔ سوائے اس مطلقہ کے۔ کیونکہ متعہ شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شوہر نے اسے طلاق دے کر وحشت زدہ بنا دیا ہے۔ لیکن اس صورت میں متعہ مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ کیونکہ ایسی حالت میں طلاق توفیح کے حکم میں ہے۔ اور متعہ بار بار نہیں دیا جاتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت میں جس نے خود کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے شوہر کے سپرد کر دیا متعہ اس کے مہر مثل کا خفیہ ہے۔ اور جو چیز خفیہ ہوتی ہے وہ اپنی اصل یا اصل کے کسی جزو کے ساتھ اکھٹی نہیں ہو سکتی ہے۔ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ واجب نہ ہوگا۔ اور جدائی کی وحشت دل نے میں وہ مرد کچھ بھی جرم کرنے والا نہ ہوگا۔ اس وجہ سے اس پر کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ الحاصل متعہ دینا ہر قسم فضل ہوگا۔

توضیح: امام شافعیؒ کے نزدیک سوائے ایک کے باقی تمام مطلقات کو متعہ دینا واجب ہے

وقال الشافعي تحب لكل مطلقة الالتهده لانيها وحيت صلة من الروح الح
اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ سوائے اس مطلقہ کے باقی کے لئے واجب ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ مہر مقرر کرینے کے بعد دخول سے پہلے اسے شوہر نے طلاق دے دی تو اس کے لئے باطلات متعہ نہیں ہے۔ اور تین قسم کی مطلقات ایسی ہیں کہ ہمارے

نزدیک ان میں سے ایک کے لئے واجب اور دو کے لئے مستحب ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لئے بھی واجب ہے۔ لایہا وجبت الخ کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے صلہ کے طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شوہر نے عورت کو جدا کر کے وحشت زدہ کر دیا ہے۔ ف۔ تو اس کے صلہ میں اس پر یہی لازم ہوا کہ متعہ دے دے۔ الا ان الخ لیکن اس صورت میں (جبکہ مہر بیان ہونے کے بعد دخول سے پہلے طلاق دی ہو۔ جس میں بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔

لان الطلاق فسخ فی هذه الحالة والمتعة لا تنكح الخ

کیونکہ ایسی حالت میں طلاق تو فسخ ہے۔ اور متعہ منکر نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ نصف مہر متعہ کے طور پر دے اور دوسرا متعہ بھی دے۔ دلیل کا مدار یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کا جو حکم دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق دے کر اسے سو گوار کر دیا ہے۔ اسی سلسلہ میں صلہ کے طور پر اس کے لئے متعہ واجب کیا گیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک شوہر نے جو کچھ کی وہ کوئی جرم نہیں کیا ہے۔ اور متعہ کا باعث بنانا صحیح نہیں ہے۔

ولما ان المتعة خلف عن مهر المثل فی المعوضة لانه سقط مهر المثل الخ

ہمارے نزدیک تو اس عورت میں جس نے خود کو مہر کے بغیر کی شرط پر یہ مہر کا ذکر کر کے بغیر شوہر کے حوالہ کر دیا ہے متعہ اس کے مہر مثل کا قائم مقام ہے۔ ف۔ کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے متعہ کا حکم دیا ہے۔ (ایک ہیئت میں ہے کہ تم پر کچھ گنہ نہیں ہے کہ عورت کو مس اس سے قبل طلاق دو حالانکہ تم نے عقد میں مہر نہیں ٹھہرایا ہے۔ اور اس صورت میں متعہ کا حکم دیا ہے۔ دوسری ہیئت لاحقہ میں فرمایا کہ اگر مس کے قبل طلاق دی اور مہر متعین ہو چکی ہو تو اس کا نصف دو۔ ۱۳۔ ع۔) اس لئے یہ متعہ نصف مہر مثل کے قائم مقام ہوا۔ لانه سقط الخ کیونکہ اس کا مہر مثل ساقط ہو کر متعہ واجب ہو گیا ہے۔ (اس دلیل سے جو سورہ بقرہ پ ۲ کے اندر طلاق میں نص کے طور پر ہے) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرتا ہے۔ (ان تبسوا بما موالکم پ ۲ کی دلیل ہے) اس لئے یہ متعہ مال مہر کے عوض ہوا۔ ف۔ اور متعہ بھی واجب ہو گیا۔

والخلف لا یجامع الاصل ولا شیئا منه فلا تجب مع وحوب شیء من المهر الخ

اور جو چیز خلیفہ ہوتی ہے وہ اصل یعنی مہر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اصل کے کسی جزو کے ساتھ بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہ ہو گا۔ ف۔ اور باقی تین صورتوں میں کچھ بھی واجب نہ ہو گا۔ وہو غیر حان الخ اور شوہر نے اس سے جدا ہو کر اختیار کر کے وحشت زدہ کرنے کی بنیاد اور جرم کا کام نہیں کیا ہے اس لئے اس پر کچھ تاوان واجب نہیں ہو گا۔ ف۔ جیسا کہ امام شافعی کی دلیل میں کہا گیا ہے۔ فکان من الخ اس طرح متعہ دینا تو یوں ہی تبرع اور احسان کے طور پر ہوا ہے۔ ف۔ پس اگر دخول کے بعد طلاق دے خواہ مہر بیان کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو تو وہ صرف احسان اور فضل کی مستحق ہوئی اسی لئے متعہ دینا مستحب قرار دیا گیا ہے۔ اور اگر دخول کے بعد طلاق دی ہو تو وہ مقرر کئے ہوئے مہر کا نصف پانے کی مستحق ہو چکی ہے۔ اور مزید احسان پانے کی وہ اب مستحق نہیں رہی۔ اب سوال کا جواب مصنف دیکھئے کہ مہر یا عوض میں مال کے سواء کوئی دوسری چیز بھی دی جاسکتی ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں۔ پھر اس کی بہت سی صورتیں ہیں۔

واذا روج الرجل بینه علی ان یزوجه المتزوج بینه او اخته لیکون احدا العقدین عوضا عن الاخر فلعقدان حائزان ولكل واحدة منهما مهر مثلها وقال الشافعی بطل العقدان لانه جعل نصف الصع صداقا والنصف منکوحه ولا اشتراك فی هذا الباب فبطل الايجاب ولما انه سمي مالا یصلح صداقا فیصح العقد ویجب مهر المثل کما اذا سمي الخمر والخزیر ولا شركة بدون الاستحقاق وان تزوج حرامرة علی خدمته اباه اسنة او علی تعلیم القران فلها مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته۔

ترجمہ: اگر شخص نے اپنی بیٹی کا نکاح ایک شخص سے اس شرط پر کیا کہ وہ شخص اپنی بہن یا بیٹی کا نکاح (بطور مہر یا عوض) کرے

سے کر دے تاکہ ہر ایک نکاح دوسرے کا عوض ہو جائے تو یہ دونوں نکاح جائز ہوں گے لیکن ان میں سے ہر ایک کا مہر اس کا مہر مثل ہوگا۔ اور نام شافعی نے فرمایا ہے کہ دونوں نکاح باطل ہوں گے کیونکہ ان دونوں ویوں نے ہر ایک لڑکی کی شرم گاہ کے ایک نصف کو مہر کے طور پر مقرر کیا ہے اور صرف ایک نصف سے نکاح کیا ہے جبکہ اس باب میں شرکت نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس لئے اس کا ایجاب اور پیشکش ہی باطل ہوئی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں کرنے والے نے ایسی چیز کو مہر بنانے کی شرط کی ہے جس میں مہر بننے کی صداقت ہی نہیں ہے۔ اس لئے وہ دونوں نکاح تو صحیح ہوں گے مگر ان کا مہر مہر مثل مقرر ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ مہر میں شراب اور خنزیر کو مقرر کرنا اور بغیر استحقاق کے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر کسی آزاد شخص نے ایک عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ (یعنی خود) اس عورت کی ایک سال خدمت کرے گا۔ یا اس شرط پر کہ اسے قرآن پاک کی تقسیم دے گا۔ تو ان دونوں صورتوں میں اس عورت کو مہر مثل دینا ہوگا۔ اور نام محمد نے فرمایا ہے کہ اس آزاد کی خدمت کی جو اجرت یا قیمت ہو سکتی ہے وہی اس کا مہر ہوگا۔

توضیح: دو مردوں میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی لڑکی کا نکاح دوسرے سے اس شرط پر کیا کہ یہی نکاح دوسرے کے لئے مہر ہوگا۔ ایک آزاد شخص کا ایک عورت سے اس شرط پر نکاح کرنا کہ ایک سال تک بطور مہر اس کی خدمت کرے گا یا اسے قرآن کی تعلیم دے گا

واداد روح الموحد بنیہ علی ان یروحوہ المترووح بستہ اواحتہ لیکون احد العقدین الح
 گرا ایک مرد (زید) نے بکر سے اپنی لڑکی کا اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ نکاح میں بیٹے والا شخص (بکر) بھی اپنی بہن یا لڑکی کا اس (زید) سے نکاح کر دے۔ ف۔ تو اگر اس کا مہر بھی کچھ ماں بٹے یا چکا ہو تو یہ شرط نحو ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا۔ اور اگر مہر میں مال ملے نہیں پیا بلکہ یہی نکاح مہر کے طور پر ہو۔ لیکون احد الخ تاکہ ہر ایک نکاح دوسرے نکاح کا عوض ہو جائے۔ فالعقدان الح تو یہ دونوں نکاح جائز ہوں گے ف اور شرط باطل ہوگی۔ و ہر ایک عورت کے لئے اس کا مہر مثل لازم ہوگا۔ وقال الشافعی الخ اور شافعی نے کہا ہے دونوں نکاح باطل ہوں گے۔ کیونکہ ہر دو لڑکیوں نے عورت کی شرم گاہ (بضع) سے ایک نصف حصہ کو بطور مہر مقرر کر دیا ہے۔ اور دوسرے نصف سے نکاح کیا ہے۔ حالانکہ اس باب میں شرکت نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے قبول ہونے سے پہلے ہی یہی باطل ہو گیا ہے۔ امام مالک اور امام احمد کا بھی یہی قول ہے۔

ولما نہ سمي ما لا یصلح صداقا فیصح العقد ویحب مہر المثل کما اذا سمي الحمر الح
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے یہ دونوں نکاح صحیح ہو کر دونوں کے لئے مہر مثل لازم ہوگا۔ جیسا کہ اگر شراب یا خنزیر کو مہر ٹھہرایا ہو۔ ف۔ تو بالحق وہ نکاح صحیح ہو کر مہر مثل لازم ہوتا ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس میں شرکت تو موجود ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ شرکت نہیں ہے۔ ولا مشرکۃ الخ اور بغیر استحقاق کے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ جب ایک عورت کی شرم گاہ اس لائق نہیں ہوتی ہے کہ دوسری عورت کی ملکیت میں سے تو شرکت نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ شرط فاسد ہوگی جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ ح۔ واضح ہو کہ سی کو نکاح شغار کہا جاتا ہے جس کو جاہلیت میں لوگ کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت دفع کے کلام سے صحیحین میں مذکور ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ۔ شغار فی الاسلام ہے۔ یعنی اسلام میں شغار نہیں ہے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ جواب حدیث کے معنی ایجاب و قبول کو منع کرنا نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر مہر کا مذکور نہ ہو یہاں تک مذکورہ شرط نہ ہو تو وہ نکاح بالاجماع صحیح ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی ہے۔ اور باطل شرطوں کے ہونے سے عقد باطل نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ شافعیہ وغیرہ ہم حضرات نے بھی اس کی تصریح کر دی ہے۔ الحیصل یہ عقد صحیح ہے اور شغار کی شرط حدیث کی بناء پر باطل ہے۔ م۔ واضح

ہو کہ منفع بھی مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو۔ جیسا کہ ظہیر یہ میں ہے۔ ھ۔

وان تزوج حوامرأة علی خدمته ایامه اسنة او علی تعلیم القرآن فلها مهر مثلها الح
اور اگر ایک آزاد نے کسی سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ (مثلاً) اس کی ایک سال خدمت کر دے یا اس منفعت (اس منفعت
یعنی یہ شرط علاوہ عقد کے نہیں۔ بلکہ عوض یہی منفعت ہے بجائے مال مقوم کے۔ ۱۲-ح)۔ پر کہ عورت کو (مثلاً) قرآن پاک
پڑھا دے تو عورت کے لئے مہر مثل ہو گا۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا یہی قول ہے۔ وقال محمد بن الح و امام محمدؒ نے کہا ہے
کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملے گی۔

وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه علی خدمته سنة جارولها خدمته وقال الشافعی لہا تعلیم القرآن والخدمة
فی الوجهین لان ما یصلح اخذ العوض عنه بالشرط یصلح مهر اعبده لانه بذلك تتحقق المعاوضة و صار کما
اذا تزوجها علی خدمة حرا خیر رضاه و علی رعی الزوج عمنها ولنا ان المشروع انما هو الاتباع بالمال والتعلیم
لیس بمال و كذلك المنافع علی اصلنا و خدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسلیم رقبته ولا كذلك الحر و لان
خدمة الزوج الحر لا یجوز استحقاقها بعقد النکاح لمافیہ من قلب الموصوع ۵

ترجمہ: اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ یہ (مہر کے طور پر مثلاً) ایک سال
تک اس عورت کی خدمت گزاری کرے گا تو یہ جائز ہو گا اور اس شوہر پر اس عورت کی خدمت لازم ہوگی (دریہ بالاتفاق جائز ہے
بخلاف آزاد کے مسئلہ) اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں عورت کے واسطے تعلیم القرآن اور خدمت ہے۔ کیونکہ
ہر وہ چیز جو اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہو وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس طریقہ سے
معاوضہ متحقق ہو جاتا ہے۔ اور یہ صورت ایسی ہو جائے گی کہ اس عورت سے نکاح کیا ہو اس شرط پر کہ وہ کسی دوسرے آزاد مرد کی
خدمت اس کی اجازت کے ساتھ کرے گا۔ یا اس عورت سے نکاح کیا اس شرط پر کہ یہ شوہر اس عورت کی بکریاں (ایک مدت
معلومہ تک) چرائے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں مشروع اور ثابت شدہ طریقہ تو یہی ہے کہ مال سے بدلہ میں عورت کی
شرم گاہ حاصل کی جائے۔ جبکہ تعلیم مال نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے اصل کے مطابق منافع کا بھی حال ہے۔ اور غلام کی خدمت
مال کے عوض طلب کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے ماتحت غلام کی گردن سپرد کرنا بھی ہے۔ لیکن آزاد کا یہ حار نہیں ہوتا ہے۔ اور اس
وجہ سے بھی کہ آزاد شوہر کی خدمت حاصل کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہونا (عورت کو) چاہر نہیں
ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے موضوع کو اسٹ دینا لازم آتا ہے۔

توضیح: خدمت اور تعلیم کو مہر نکاح مقرر کرنا۔ اور دوسری تحقیقات

وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه علی خدمته سنة جازولها خدمته الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان ما یصلح الخ کیونکہ جو چیز اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہو۔ وہ
امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ متحقق ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس یہاں خدمت اور تعلیم
القرآن کا معاوضہ شرط کرنے کے جواز ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ لینا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ
عمل اس کے لئے معین اور فرض و واجب نہ ہو۔ و صار کما الخ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے عورت کو آزاد کی خدمت پر اس آزاد مرد کی
رضامندی سے نکاح کیا ہو۔ یا عورت سے اس نفقہ رسائی پر نکاح کیا کہ یہ مرد اس کی بکریاں اتنی مدت تک چرائے۔ ف۔ تو بالاتفاق
جائز ہے۔ اسی طرح خود خدمت کرنے یا قرآن مجید پڑھانے پر جائز ہے۔

ولنا ان المشروع انما هو الاتباع بالمال والتعلیم لیس بمال الح

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں نکاح اس طرح سے شروع ہوا ہے کہ شرم گاہ سے لطف اندوزی کے لئے مال دیا ہے۔ ف۔ اس فرمان خداوندی کی بناء پر کہ ﴿وَاحِلْ لَكُمْ مَاوراءَ ذٰلِكُمْ اِنْ تَبْتَغُوا مِنْهُم مَّا يَدْرُوْنَ سَوَاءٌ لَّكُمْ عَلٰی مَا تَدْرُوْنَ﴾ اور تعلیم مال نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے قرآن حدیث یا فقہ کا عوض خلاف شرع ہوا۔ اس لئے مہر مثل واجب ہوگا۔ و کذا لک الح اور ہمارے اصل کے مطابق یہی حال منافع کا بھی ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل مال تو دوسرے وقت میں موجود رہتا ہے لیکن منفعت نہیں رہتی ہے۔ اسی بناء پر دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر نکاح جائز نہ ہوگا۔ العنایہ۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ غلام کی خدمت پر بالاتفاق جائز ہے۔ حالانکہ یہ بھی منفعت ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ آزاد مال نہیں ہے اس لئے اس کی خدمت صرف منفعت ہے۔

وخدمة العبد ابتغاء بالعمال لتضمنه تسليم رقبته ولا كذا لك الحر الخ

اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہے۔ لتضمنه الخ کیونکہ اس کے ضمن میں غلام کی گردن حوالہ کرنا بھی ہے۔ ف۔ یعنی غلام تو قیمتی اور بہترین مال ہے۔ تو اس کی خدمت قرار دینا اس امر کو شامل ہے کہ یہ قیمتی اور بہترین مال ایک سال تک حوالہ کئے رہے گا۔ ولا كذا لك الخ مگر آزاد میں ایسی بات نہیں ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل میں یہ اشکال ہے کہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس نے اپنا مال حوالہ کر دیا ہے۔ اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کی ملکیت میں دینا اس کے شوہر ہونے کے مخالف ہے۔ کیونکہ وہ اتنے دنوں تک اس کا غلام بن رہے گا۔ اور اگر صرف نفع دینا مراد ہو تو کوئی فرق نہ ہوگا۔ اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ مہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو ہمیشہ کے سے کسی کی ملکیت میں نہ رہ سکے۔ بلکہ کسی خاص وقت تک کے لئے دے کر وہ واپس بھی لے جاسکے۔ یہ عین منفعت ہے۔ اسی لئے یہ دوسری دلیل بھی بیان فرمائی کہ ولان خدمة الخ اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہوتا (عورت کو) جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں اصل موضوع کوالت دینا خاہر ہے۔ ف۔ کیونکہ نکاح سے دینا اور حقیقتاً مراد اپنی بیوی کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے۔ اب اگر اس کے برعکس ہو جائے تو نکاح کے نتیجہ کے برعکس ہوگا۔

بخلاف خدمة حرا خبر برضاہ لانه لا منافضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه معى حيث يخدمها باده وامره وبخلاف رعى الاعنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلا منافضة على انه ممنوع فى رواية ۵ ترجمہ۔ برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت اس آزاد مرد کی اجازت کے ساتھ۔ کیونکہ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اور برخلاف غلام کی خدمت کے کیونکہ اس صورت میں وہ تو اپنے مولیٰ کی خدمت کرتا ہے۔ اس بناء پر کہ وہ اپنے مولیٰ کی اجازت اور اس کے حکم سے اس کی خدمت کر رہا ہے اور برخلاف بکریں چرانے کے۔ کیونکہ یہ کام تو ایسا ہے جس میں میاں بیوی دونوں آپس کے کاموں میں ایک دوسرے کی معاونت کرتے ہیں اس لئے اس میں بھی کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ ایک روایت میں تو یہ بھی ممنوع ہے۔

توضیح: نکاح کرنا دوسرے آزاد مرد کی خدمت پر

بخلاف خدمة حرا خبر برضاہ لانه لا منافضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه الخ

برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت اس آزاد شخص کی رضامندی کے ساتھ۔ کیونکہ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دوسرا شخص اس کا کوئی شوہر ایسا نہیں کہ اس کی خدمت گزار پہلے سے عورت کے ذمہ ہو کہ وہ مخدوم ہو تا ہو۔ کہ اس کا خادم ہونا لانا ہو جائے۔ وبخلاف الخ اور برخلاف غلام کی خدمت کے۔ ف۔ یعنی جب غلام نے اپنی خدمت پر نکاح کیا۔ تو معاملہ الٹ نہیں ہوا۔ لانه يخدم الخ کیونکہ (ظاہر میں وہ بیوی کی خدمت کرتا ہے مگر (حقیقت میں وہ اپنے آقا کی خدمت

کرتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کی اجازت اور حکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہے۔

وبخلاف رعی الاغنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلامنا قضية على انه ممنوع في رواية الخ اور برخلاف بکریاں چرانے کے۔ ف۔ کیونکہ بکریاں چرانے پر نکاح کرنے میں بھی معاملہ الٹا نہیں ہوگا۔ لانه من الخ کیونکہ یہ کام تو میاں بیوی کے تعلقات کے کاموں میں ایک دوسرے کے ہاتھ پٹانے میں سے ہے۔ اس لئے اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے۔ ف۔ کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کس طرح ہوگا۔

على انه ممنوع في رواية الخ

اس کے علاوہ بکریاں چرانے کا مہر ہو جانا بھی ایک روایت میں ممنوع ہے۔ ف۔ بلکہ یہی روایت جامع صغیر اور مبسوط کی ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ التبرہ افائق۔ یہ اصح نہیں ہے بلکہ صحیح و صواب یہ ہے کہ بکریاں چرانے میں بھی عورت کا حق ہوگا۔ یعنی مرد پر بکریاں چراتا بالا جماع ضروری ہوگا۔ حضرات موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے واقعہ کو دلیل بنانے کی وجہ سے۔ (کہ آٹھ برس بکریاں چرانے پر شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کا نکاح کیا تھا) اور قاعدہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھلی شریعتوں اور ان کے احکام و واقعات کو بغیر انکار اور اعتراض کے بیان فرمایا ہو تو وہ ہم پر قابل عمل بلکہ لازم ہوتے ہیں۔ الکافی۔ ہ۔ ع۔ پس کافی اور یحییٰ میں قطعی فیصلہ کیا ہے کہ بکریاں چراتا صحیح مہر ہے۔ اس کا دو طرح سے جواب دیا گیا ہے۔ اور یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے نکاح کے مقابلہ میں مال لازم کیا تو بکریاں چرانے کا مہر ہونے سے انکار کیا۔ تو نص ہو کر ہم پر لازم نہیں ہے۔ اہد او انشراح۔

مترجم کہتا ہے کہ اس بیان کی کچھ حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ انکار کے معنی یہ ہوئے کہ بیان کرتے وقت ہی کوئی برائی یا صریح انکار ہو۔ جیسے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے و دھبانیۃ ابتلعوا الایۃ جبکہ حضرات موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے قصہ میں کسی قسم کا انکار یا مذمت نہیں ہے۔ اس کے علاوہ نکاح میں مال کو لازم کر دینا اجتہاد سے ہوا ہے۔ نص سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ نے اسے جائز کہا ہے۔ پس جو بات ظن یا اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو اس سے کسی قطعی حکم کو منسوخ کرنا کس طرح جائز ہو گا۔ اور یہ اصول الفقہ کے خلاف بھی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام اس وقت لازم ہو کہ وہ بکریاں خود حضرت شعیب علیہ السلام کی صاحبزادی کی ہوں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بھی مغالطہ ہے۔ اول یہ کہ یہ بات کسی طرح معلوم ہوئی کہ بکریاں ان لڑکیوں کی نہ تھیں۔ اور بالفرض ہوں جب بھی اتنی بات تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں بکریاں چرانے کو مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔

اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی صاحبزادی نے جو بعد میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بیوی بن گئیں نکاح کے قبل اپنے والد کو اجازت دے دی تھی جیسا کہ اس فرمان خداوندی سے معلوم ہوتا ہے یا بابت استاجورہ الایۃ۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں لڑکیوں میں سے ایک کو تمہارے نکاح میں دیتا چاہتا ہوں اس شرط پر کہ تم آٹھ برس تک بکریاں چراؤ۔ اور اگر دس برس پورے کر دو تو وہ تمہاری طرف سے احسان ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے النبی ارید ان انکحک الایۃ۔ پس یہ بکریاں چراتا ان کی بیوی بننے کے لئے ہو گیا۔ اس لئے حق بات وہی ہے جو کافی میں مذکور ہو چکی ہے۔ اگرچہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر جب یہ بات صحیح ثابت ہو گئی کہ بکریاں چراتا مہر صحیح ہے تو اب یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا یہ حکم خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اسی حد تک باقی رہے گا یا کھیتی اور زراعت وغیرہ کے کاموں پر جاری ہوگا۔ جبکہ متعدی ہونے اور دوسرے کاموں تک حکم جاری ہونے کی روایت موجود بھی ہے۔ چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر کسی نے نکاح کیا کہ عورت کی بکریاں چراے یا اس کی زمین میں کھیتی باڑی کر دے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ ہ۔ پھر کیا کھیتی کرنے اور قرآن پاک پڑھانے کا حکم یکساں ہے یا

کچھ فرق ہے۔ درنظر کلام تو یہ ہے کہ تعلیم کی طرح مال نہیں ہے۔ حالانکہ مال سے طلب صحیح و ثابت ہے۔ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بکریاں چرانے والی مال نہیں ہے۔ اور جب مرد آزاد ہے تو خدمت کی طرح تسیم رقبہ خود کو مکمل حوالہ کرنے کو تسلیم نہیں ہے۔

اصل مسئلہ کی اصل بنیاد اس بات پر ہوئی کہ عمل خیر کی اجرت مٹی جائز ہے یا نہیں۔ لیکن متاخرین فقہاء کا فتویٰ اس کے جائز ہونے پر ہے۔ اس لئے دلیل کا تقاضا یہ ہوا کہ جائز ہو۔ اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ اور امام شافعی کی دلیل نصوص میں سے وہ حدیث ہے جو صحیحین میں ہے کہ ایک عورت جس نے خود کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر کرنا چاہا اور آپ نے اس کا انکار کیا تو ایک صحابی نے اس کے لئے درخواست کی۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر مہر کے لئے کچھ نہیں ہے تو لوے کا ایک چھدا ہی سے کرؤ۔ مگر وہ یہ بھی نہ پاسکے۔ مگر جب وہ ۶۰ سو ہو کر واپس جانے لگے تو ان کو بد کر فرمایا کہ تم کو قرآن پاک کا کون کون سا حصہ یاد ہے۔ تو انہوں نے چند سورتیں گن کر بتادیں۔ آخر کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے پاس قرآن کا جتنا حصہ محفوظ ہے اس کے عوض میں نے تم کو اس عورت کا مالک بنادیا۔ اس کا باقی حصہ صحیحین میں ہے۔ جواب دیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کا مطلب یہ تھا کہ تمہارے پاس جو کچھ قرآن کا حصہ محفوظ ہے اس کی برکت اور احترام کی وجہ سے میں نے تم کو اس کا مالک بنادیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب بہتر نہیں ہے۔ کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ فعلمہا من القرآن یعنی پس تم اس کو قرآن کی تعلیم دو۔ اور ابو داؤد کی روایت جو ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے اس میں تصریح ہے کہ کھڑے ہو جاؤ اور اسے بیس آیتیں سکھادو۔ اور اس کی تائید کرنے والی قوی حدیث حضرت انسؓ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو فرمایا اے فلاں تم نے نکاح کیا ہے؟ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ اور نہ میرے پاس ایسی کوئی چیز ہے جس کے بدلے میں نکاح کروں۔ تو فرمایا کہ تمہارے پاس قل ہو اللہ احد کی سورہ بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ ترمذی اور ابن ابی شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔ امام طحاوی نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ اس طرح نکاح کر دینا صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے تھا۔ اور دوسرے کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیحین کی ہر کرنے والی عورت میں اور نسائی کی روایت ام سیم کے ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور حضرت انسؓ کی حدیث جو ترمذی میں ہے مشکل ہے۔ پھر اس میں یہ اشکال ہے کہ ابو طلحہ کے ساتھ ام سیم کا نکاح کرنا مال کے بغیر تھا۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ جب آیت پاک ۱۱۱ تسالو البر حتی تعفوا مما تحسبون ۱۱۲ نازل ہوئی تو ابو طلحہ نے کہا کہ میرے تمام مال سب سے زیادہ محبوب ”باغ بیرحاء“ ہے۔ اس کو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دے دیا۔ آخر حدیث تک۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلام پر نکاح مہر کے معنی میں نہیں ہے۔ اور دوسری حدیث کی وجہ سے اس سے استدلال ساقط بھی نہیں ہے۔ اور مقصود کی مزید تحقیق کی اس مقام میں گنجائش نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ ہوا موافق مصلوب وایہ المرجع والسبب۔ م۔ واضح ہو کہ اگر ایک آزاد شخص نے اپنی ایک ساری خدمت کے عوض نکاح کیا تو امام محمد کے نزدیک عورت کے لئے خدمت مسلم ہے۔ اور شیخین کے نزدیک مہر المثل لازم آتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔

ثم علی قول محمد بن قیمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المصافقة فصار كالنزوج علی عبد العیر وعلی قول ابی حنیفة و ابی یوسف یحب مہر المثل لان الخدمة لیست بمال ولا یستحق فیہ محال فصار كتسمية الحمر والحزیر وهذا لان تقومها بالعقد للضرورة فاذا لم یحب تسلیمہ فی العقد لا یظهر تقومہ فیبقی الحكم علی الاصل وهو مہر المثل ۵

ترجمہ: پھر امام محمد کے قول کے مطابق خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ جو مہر بیان کیا گیا ہے وہ مال ہے۔ لیکن

شوہر اس کو ادا کرنے سے عاجز ہے مناقضہ کی وجہ سے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے دوسرے کے غلام کے عوض نکاح کرنا اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں مہر مثل واجب ہو گا۔ کیونکہ خدمت مال نہیں ہے۔ یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے شراب اور سور مہر میں مقرر کرنا۔ اور یہ اس وجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا عقد اجارہ کے ذریعہ ضرورت کی بناء پر ہے۔ تو جب عقد نکاح میں اس کو حوالہ کرنا واجب نہ ہو تو اس کا قیمتی ہونا ظاہر نہ ہو گا۔ ہذا حکم اپنی اصل پر باقی رہ جائے گا جو کہ مہر المثل ہے۔

توضیح: اگر آزاد شخص نے اپنی ایک سال کی خدمت پر نکاح کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک اس خدمت کی قیمت لازم ہوگی۔ اور شیخین کے قول کے مطابق مہر المثل واجب ہو گا

ثم علی قول محمد تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم الح
پھر امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ لان المسمى الح کیونکہ مہر سے طور پر جو چیز بیان کی گئی ہے یعنی خدمت وہ مال ہے۔ (یہاں تک کہ یہی لازم آتی ہے) البتہ شوہر اس کے ادا کرنے سے عاجز ہے مناقضہ کی وجہ سے۔ ف۔ کہ آزاد شوہر جو اصل میں مخدوم ہوتا ہے فی الحال خادم بنا جا رہا ہے۔ اسی لئے اس خدمت کی قیمت لگائی جائے گی۔ جیسے کہ ان صورتوں میں جن میں اصل شے عی کی ادائیگی سے مجبور ہو جائے۔ فصار كالنوع الح تو یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام کو مہر بنادیا ہو۔ ف۔ اور بعد میں اس غلام کو دینا پسند نہیں کیا یا جو سز نہیں رکھا۔ تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر اس نے اسی غلام کو دینا پسند کیا (یا اس کے مالک سے خرید لیا تو عورت کو یہی ملے گا) اور وہ بیٹے پر مجبور ہوگی (الحمد)۔

وعلى قول ابی حنیفہ و ابی یوسف یجب مہر المثل لان الخدمة ليست بمال الح
اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول پر مہر المثل واجب ہو گا۔ ف۔ اور آزاد شوہر کی خدمت جو ملے پائی ہے اس کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ لان الخدمة الخ کیونکہ آزاد شوہر کی خدمت مال نہیں ہے یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ہے۔ یعنی اصل ثابت شدہ طریقہ تو یہ ہے کہ مال کے ذریعہ عی کی حاصل کی جائے۔ اور خدمت مال نہیں ہے۔ اور اگر غلام کی خدمت میں مال بننے کی گنجائش ہوتی بھی ہے تو آزاد کی خدمت کسی صورت میں مال نہیں ہو سکتی ہے۔ فصار كنسمة الح تو یہ ایسا ہو گیا جیسے شراب اور سور کو مہر مقرر کیا گیا ہو۔ ف۔ جو کسی مسلمان عورت کے حق میں مال نہیں ہے۔ یا کہ یہ عورت کے حق میں اگرچہ مال ہے مگر مسلمان شوہر پر اس کا انتظام لازم نہیں ہے۔ پس جس طرح ان صورتوں میں بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہو گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ نوکری کرنے کی صورت میں تو خدمت کی قیمت ہی واجب ہوتی ہے بخلاف شراب و سور کے۔ جواب یہ ہو گا کہ اس موقع میں یہ سب برابر ہیں۔

وهذا لان تقوما بالعقد للضرورة فاذا لم یجب تسليمه فی العقد لا یظهر تقومه الح
اور یہ اس وجہ سے ہے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا عقد اجارہ کے ذریعہ یہ تو ایک مجبوری کی وجہ سے ہے۔ ف۔ یعنی دعوں کی ضرورت کی وجہ سے ہے اگرچہ وہ اصل میں مال نہیں ہے۔ فاذا لم یجب الح پس جب عقد نکاح میں اس چیز یعنی خدمت کا پورا کرنا لازم نہ ہو جو کہ مال نہیں ہے۔ (تاقض کی وجہ سے) تو اس کا قیمتی ہو جانا ظاہر نہ ہو گا۔ فیقبح المحکم الخ اس لئے حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ یعنی مہر مثل ہو گا۔ ف۔ یعنی عقد نکاح میں چونکہ شوہر بالاتفاق خدمت نہیں کر سکتا ہے۔ اور اجارہ کر ایہ لی یہاں پر کوئی ضرورت بھی نہیں پائی جا رہی ہے۔ جبکہ نکاح کا اصل حکم یہ ہے کہ اس کا عوض مال ہو۔ اس لئے مہر المثل واجب ہو گا۔ پھر چونکہ آزاد شوہر کی خدمت تاقض کی وجہ سے مال نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت کی شرط پر نکاح صحیح ہے۔ پھر اگر اس نے اجازت نہ دی یا بے پردگی وغیرہ کی خدمت ہے تو عورت کو اتنے روپے ملیں گے اتنے س کی

خدمت کرنے پر اسے مل سکتے ہیں۔ ورنہ عین خدمت میں ملے گی۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اس سلسلہ میں یہ قاعدہ طے پایا ہے کہ اگر بوقت عقد کچھ مہر طے پا جائے تو جتنا طے ہوا ہے اسے وہی ملے گا۔ لیکن اگر وہ مقدمہ درہم سے کم ہو تو بھی دست ہی پورے میں گئے۔ اگر کسی عین شکی یا مال کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر میں رہائش یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت سے زمین میں بھینچ کر لے یا اس جیسی کوئی اور صورت ہو تو اگر اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے مدت مقرر کر دی گئی ہو وہی مدت صحیح ہوگی جیسا کہ بدائع وغیرہ میں ہے۔

فان تروحها على الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بهارح عليها بحمسن مائة لانه لم يصل اليه بالهبة عين ما يستوحه لان الدراهم والدنانير لاتعتبران في العقود والفسوح وكذا اداكان المهر مكيلا او مورودا اخر في الدمة لعدم تعينها

ترجمہ: اگر کسی شخص نے کسی عورت سے ایک ہزار روپے کے عوض نکاح کیا۔ اور اس نے عورت سے کل روپے پر قبضہ بھی کر لیا۔ پھر ساتھ ہی وہی روپے شوہر کو ہبہ کر دئے اس کے بعد اس شوہر نے قبل دخول اسے طلاق دے دی۔ تو یہ شخص اس عورت سے نصف مہر یعنی پانچ سو روپے واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس شوہر کو جو روپے واپس ملے ہیں وہی روپے نہیں ہیں جو اس نے اس بیوی کو دئے تھے کیونکہ درہم و دینار عقد و فسوخ میں کبھی متعین نہیں ہوتے ہیں۔ کسی طرف نہ مہر میں کوئی ایسی چیز رکھی گئی ہو جو تاپ اور تول میں دوسری ہو جو ذمہ میں لے گئی ہو۔ ان چیزوں کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے مہر کے متعین روپے ہاتھ میں لے کر شوہر کو ہبہ کر دئے۔

اور اس نے قبل دخول ہی اسے طلاق دے دی تو وہ نصف مہر اس سے واپس لے سکتا ہے

فان تروحها على الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بهارح عليها الح

اگر مرد نے عورت سے ہزار پر نکاح کیا۔ ف۔ خوادہ درہم ہو۔ یا دینار ہوں۔ خوادہ ہاتھوں ہا تھ ہو۔ یا شوہر نے اپنے ذمہ لے لے ہو۔ فقضتها الح اور عورت نے ان پر قبضہ کر لیا یا وہ وصول کر لئے اور وہ پورے کے پورے شوہر کو ہبہ کر دئے۔ ف۔ یعنی اس کے قبضہ میں دے کر ہبہ کر دئے حالانکہ اس وقت تک اس سے نہ دخول کیا اور نہ خلوت صحیح ہوئی۔ ثم طلقها الح پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول طلاق دے دی۔ ف۔ تو عورت ان میں سے صرف کدھے کی مستحق ہوئی حالانکہ وہ پورے وصول کر چکی ہے۔ تو رجوع عیہا الخ شوہر اس عورت سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لے سکتا ہے۔ ف۔ ام لیکن مک اور ایک روایت میں ام احمد کے قول میں واپس نہیں لے سکتا ہے۔ مگر ام ابو حنیفہ اور ام شافعی کے نزدیک نصف واپس لے سکتا ہے۔ ع۔ اگر یہ وہم ہو کہ عورت نے تو وہی ہبہ میں واپس کئے ہیں۔ اس لئے شوہر نے جو کچھ دیا وہی اسے واپس مل گیا تو پھر مطالبہ کا حق کیسا۔ جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے۔ لانه لم يصل الح کیونکہ شوہر کو ہبہ کرنے کی وجہ سے جینہ وہی نہیں ملے جو اس پر واجب ہوئے تھے۔ ف۔ اگر اس موقع پر بجائے درہم وغیرہ کے کوئی گھوڑا یا معین اسباب ہو تا تو وہی ہبہ میں منامعوم ہوتا مگر روپیہ اور اشرفی میں ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔

لان الدراهم والدنانير لاتعتبران في العقود والفسوح وكذا اداكان المهر مكيلا الخ

کیونکہ درہم و دینار کسی معاملہ کرنے یا اس کے فتح کرنے میں متعین نہیں ہوتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ عورت یہ کہہ دے کہ میں وہی دے رہی ہوں جو تم نے مجھے دئے ہیں۔ اسی لئے اگر مثلاً زید نے کمر سے ایک صندوق پانچ روپے میں خریدا۔ جب کہ وہ روپے اس کے ہاتھ میں تھے۔ پس اسے اختیار ہے کہ وہی روپے ادا کر دے یا ان کے عوض کوئی بھی دوسرے روپے اسے دے۔ پھر یہ روپے ہاتھ میں لے لینے کے بعد اگر دونوں اس کے اقالہ یا اس معاملہ کی واپسی کے لئے راضی ہو جائیں تو اسی صندوق کو واپس کرنا

ہوگا یعنی اس کے عوض دوسرا صندوق واپس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ پھر جیسے روپے واپس کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ روپے وافر فی نہ تو عقد میں متعین ہوتے ہیں اور نہ بیع میں متعین ہوتے ہیں۔ اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکورہ میں بیوی نے اپنے شوہر کو جو ہزار روپے بہہ کئے اگرچہ حقیقت میں یہ روپے وہی ہوں جو شوہر سے لئے تھے لیکن جب وہ متعین نہیں ہوتے ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ دوسرے روپے دئے ہیں۔

ای ص ل درہم و دینار نہ خود متعین ہوتے ہیں اور نہ متعین کرنے سے وہ متعین ہوتے ہیں۔ اور دوسرے مالوں میں یا تو گیسوں وغیرہ ناپ کر اور تول کر دینے والی چیز ہوگی یا اسباب میں سے کوئی ہوگا۔ پھر ہر چیز یا معین ہوگی یا غیر معین ہوگی ایک روپے کے دو من گیسوں طے پائے جو بائع کے ذمہ ہیں۔ جن کی ادائیگی نمونہ کے مطابق ہوگی۔ اور معین اسباب مثلاً یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ کہ مثلاً اوسط درجے کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو روپے اس لئے واپس لے گا کہ درہم متعین نہیں ہوتے تاکہ یہ لازم آئے کہ شوہر نے بہہ کی صورت میں وہی درہم واپس پائے جو مہر میں دئے تھے۔

و کذا اذا كان المهر مكيلا او موزونا اخر في الذمة لعدم تعيها الخ

اسی طرح جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ میں نہ گئی ہو۔ ف۔ مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھاد (نشی زمین) کے کھرے سرحد (عمدہ قسم کے) سرخی مائل گیسوں پر نکاح کیا۔ پھر مہر کے گیسوں دے دئے پھر عورت نے پچاس من زید کو بہہ کر دئے پھر دخول کے قبل ہی زید نے اسے طلاق دے دی تو زید اس سے پچیس من واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ مہر کے یہ گیسوں بھی درہم و دینار کے حکم میں ہیں۔ لعدم ان اس چیز کے معین نہ ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ جہاں تک کہ گیسوں یا کوئی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دئے ہوں تو معین ہو جائیں گے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی بہہ کر دئے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب اس طلاق میں نصف مہر واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں رہا۔ کیونکہ مہر تو خاص معین تھا جو خود شوہر کے پاس بہہ کے ذریعے آگیا۔ اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا۔ اسی لئے جب مہر درہم و دینار ہوں خواہ انہیں معین کرے یا نہ کرے یا مہر کیلی یا وزنی۔ غیر معین ہو تو بہہ سے جینہ اسی کا واپس آنا لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے عورت سے اپنے دئے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ عورت نے اپنا پورا مہر وصول کر لیا ہو۔

فان لم تقص الالف حتى وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بهالم يرحع واحدمنهما على صاحبه بشنى و هي القياس يرجع عليها بصف الصداق وهو قول زهر لانه سلم المهر له بالابراء فلا تبرا عما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وجه الاستحسان انه وصل اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براء ذمته عن نصف المهر ولا يبالى باختلاف السبب عند حصول المقصود

ترجمہ: اگر بیوی نے اپنے مہر کے ہزار روپے پر قبضہ کئے بغیر ہی وہ سب اپنے شوہر کو بہہ کر دیا۔ اس کے بعد اس کے شوہر نے اسے قبل دخول طلاق دے دی تو ان دونوں میں کوئی بھی ایک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کر سکے گا۔ اگرچہ قیاس کے مطابق شوہر پر اس سے نصف مہر کا مطالبہ کر سکے گا۔ امام زفر کا یہی قول ہے۔ کیونکہ عورت کے معاف کر دینے کی وجہ سے مہر اس شوہر کو دے دیا گیا ہے۔ اس لئے عورت اس حق سے بری نہ ہوگی جس کا طلاق قبل دخول ہونے کی وجہ سے شوہر مستحق ہوا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو بھی نہ وہ حق پہنچ گیا ہے جس کا وہ طلاق قبل دخول ہونے کی وجہ سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اس کا ذمہ بری ہونا ہے۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت سبب کے مختلف ہونے کی کچھ پرواہ نہیں کی جائے گی۔

توضیح: اگر بیوی نے اپنے مہر پر قبضہ کئے بغیر اپنے شوہر کو سارا ہبہ کر دیا۔ پھر اس کے شوہر نے قبل دخول اسے طلاق دے دی۔ قیاس کا تقاضا۔ استحسان کا تقاضا، دلیل

فان لم تقص الا لف حتی وھتھا لہ ثم طلقھا قبل الدخول مھالہم یرجع واحدا مھما علی الح اور اگر عورت نے اپنے مہر کے ہزار روپے پر قبضہ بھی نہیں کیا اس سے پہلے ہی وہ مہر شوہر کو ہبہ کر دیا۔ ف۔ اور دین مہر وغیرہ جس پر زہم ہوتا ہے بغیر قبضہ کے بھی اسے ہبہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ہبہ بھی صحیح ہو گیا۔ ثم طلقھا الخ پھر شوہر نے اسے دخول سے پہلے طلاق دے دی۔ ف۔ تو اس صورت میں عورت کا حق نصف مہر لزم ہوتا ہے۔ جبکہ عورت نے اپنا پورا مہر وصول کئے بغیر ہی ہبہ کر دیا ہے۔ اسی طرح سے کہ اسے اس حق سے بری کر دیا ہے۔ اس لئے اس کا کچھ حق باقی نہیں رہا۔ در شوہر نے بھی اسے کچھ نہیں دیا ہے جس کو واپس لینے کا وہ مستحق ہو اس لئے۔ لم یرجع الخ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ واپس نہیں مانگے گا۔ فی قولھم الخ یہ حکم بالاتفاق امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے قول میں ہے۔ ف۔ در یہ استحسان ہے۔

و فی القیاس یرجع علیھا نصف الصداق وھو قول رفر لانه سلم المھر لہ بالابراء الح قیاس تو یہ ہے کہ شوہر عورت سے نصف مہر واپس لے لے۔ چنانچہ امام زفر کا قول بھی یہی ہے۔ لانه سلم الخ مگر قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو مہر دینا پڑا گیا کیونکہ اس سے اس کو مہر سے بری کر دیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی عورت کا اپنا مہر وصول کرنے سے پہلے ہی شوہر کو ہبہ کر دینا (یا اسے زبانی مالک بنا دینا) یہی معنی بری کر دینے کے ہوئے۔ اس طرح بری کر دینے سے شوہر مہر واپس کرنے سے بری ہو گیا۔ اور مہر اس کے پاس سالم اور محفوظ رہ گیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت نے اسے ہبہ کیا اور اس نے یہ وصول کیا۔ لیکن قبل دخول طلاق ہو جانے سے یہ ثابت کر دیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر ہے۔ حالانکہ اس نے کل وصول کر لیا ہے۔ فلا جبراء الخ تو عورت اس سے بری نہ ہوگی جس کا شوہر قبل دخول طلاق دینے کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ ف۔ یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک میاں اور بیوی کے درمیان ہبہ کا جو معاملہ ہوتا ہے وہ زہمی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا ہبہ واپس لے لے۔ اور دوسرے مسئلہ میں اس کا بری کر دینا بھی ثابت ہوا۔ اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو بھی رجوع کرنا جائز نہیں ہوا۔ جس کی وجہ انشاء اللہ آئندہ معلوم ہوگی۔ فحفظہ۔ اہل قیاس کا تقاضا یہی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہوا۔ لیکن استحسان کا تقاضا اس کے خلاف ہے۔

وحہ الاستحسان اھ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول الح استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اپنے طلاق قبل دخول کی وجہ سے جس چیز کا مستحق ہوا تھا یعنی نصف مہر سے اس کا بری ہو جانا وہ اسے پاچکا ہے۔ ف۔ یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کر دینے کی بنا پر عورت کے حق نصف مہر سے شوہر بری ہو گیا ہے۔ اور دوسرے نصف مہر سے بھی بری ہو گیا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہوا کہ عورت کے واپس دینے کی وجہ سے یہ بونچنا چاہئے تھا۔ وہ عورت کے بری کرنے کی وجہ سے بونچی۔ لیکن جو چیز مٹی چاہئے تھی وہی چیز بہر صورت مل گئی۔ اور یہی مقصود ہے۔

ولایبالی باختلاف السبب عند حصول المقصود الح اور مقصود حاصل ہونے کی صورت میں سبب کے مختلف ہونے کی کوئی پرواہ نہیں کی جائے گی۔ ف۔ اس بندہ مترجم کی تقریر سے ہبہ کے پہلے مسئلہ میں در دوسرے ہبہ کے اس مسئلہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہو گئی کہ پہلے میں عورت نے جو ہزار دین مہر کی اس ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد یہ تعین ممکن نہیں ہے۔ کہ یہ وہی ہزار ہیں جو وصول کئے کیونکہ در ہم دو بتا متعین نہیں ہوتے ہیں اس لئے سبب دیکھنا چاہئے جبکہ سبب مختلف ہے کیونکہ ہبہ میں دئے۔ یہاں تک کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل

مہر وصول کر لیا پھر وصول کو فسخ کر کے نصف واپس کر دیا۔ اور نصف وصول شدہ کو باقی رکھا۔ تو قبل دخول طلاق کے بعد مرد کو کچھ اختیار نہ رہتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا۔ اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کی تو یہ معنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کی تو عین مہر ہی شوہر کے پاس رہ گیا جس سے وہ بری ہو گیا۔ پھر طلاق قبل دخول کے بعد یہ ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر کے پاس ہیں اور ان میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی ہے۔ اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا ہے۔ یہ توضیح سمجھنے اور سمجھانے کے لئے بہت کافی ہے۔ واللہ لموفق۔

ولو قبضت خمس مائة ثم وهبت الالف كلها المقبوض وغيره او وهبت الباقي ثم طلقها قبل الدخول بهالما يرجع واحد منهما على صاحبه بشئ عند أبي حنيفة وقالوا يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتباراً للعص بالكل ولان هبة البعض حط فيلحق باصل العقد ولا يبي حنيفة ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح الا ترى ان الرابطة فيه لا تلتحق حتى لا تنصف ولو كانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها الى تمام النصف وعدهما بنصف المقبوض.

ترجمہ: اور اگر عورت نے شوہر سے مہر کے پانچ سو روپے پر قبضہ کیا۔ اور بعد میں اس پانچ سو روپے میں مزید مل کر پورے ہزار روپے شوہر کو ہبہ کرتے ہوئے اس کے قبضہ میں دے دئے۔ یا جو باقی رہ گئے تھے وہ اسے ہبہ کر دئے اس کے بعد شوہر نے اس کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دے دی تو ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ بھی وصول نہیں کرے گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس نے جتنے روپے پر قبضہ کیا ہے ان کے نصف کو وہ واپس لے لیگا۔ بعض کا کل پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ کچھ کو ہبہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہوتا ہے۔ تو اصل عقد سے ملا دیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا ہے۔ یعنی آدمی مہر کا عوض کے بغیر سالم رہنا۔ اس لئے طلاق کے وقت وہ اپنی بیوی سے واپس لینے کا مستحق نہ ہو گا۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے نہیں ملتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے نہیں ملایا جاتا ہے۔ اسی بناء پر وہ زیادتی آدمی نہیں کی جاتی ہے۔ اور اگر نصف سے بھی کم اس نے ہبہ کیا اور باقی پر قبضہ کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس سے اتنی مقدار وصول کر لے گا جو پورا آدھا ہو جائے۔ اور صاحبین کے نزدیک جتن وصول کیا ہے اسی کا نصف واپس لے گا۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے مہر سے وصول کرنے کے بعد وصول شدہ اور غیر وصول شدہ سب شوہر کو ہبہ کر دئے۔ اس نے قبل دخول اس بیوی کو طلاق دے دی تو امام اعظم اور صاحبین کا اس مسئلہ میں اختلاف۔ دلائل

ولو قبضت خمس مائة ثم وهبت الالف كلها المقبوض وغيره او وهبت الباقي الخ
اگر عورت نے مہر کے مقرر کردہ ہزار روپے سے پانچ سو وصول کر کے یہ وصول شدہ اور غیر وصول شدہ یعنی کل مہر ہزار اسے ہبہ کر دئے اس طرح وصول کئے ہوئے کو ہبہ کہنا صحیح ہو گیا۔ اور غیر وصول شدہ کو ہبہ کرنا کہنے کا مطلب ہوا اسے ذمہ داری سے بری کر دینا۔ و وہبت الباقي الخ عورت نے صرف باقی پانچ سو ہبہ کر دیئے۔ ف۔ یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہبہ کر دیا یعنی اسے معاف کر دیا اور ابھی تک اس سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقها الخ پھر مرد نے ہمبستری کے قبل اس کو طلاق دے دی۔ لم يرجع الخ تو بھی میں اور بیوی میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ

کے نزدیک ہے۔

وقالا يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتباراً للبعض بالكل ولان هبة البعض حط الح
اور صاحبین نے کہا ہے کہ شوہر نے اس سے اب تک جتنا لیا ہے اسی کا نصف لے بعض کا کل پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔
یعنی کل یہ بتایا جا چکا ہے کہ کل مہر ہزار درہم پر قبضہ کر کے بہہ کرنے کی صورت میں اس کا نصف واپس لے سکتا ہے اس لئے نصف
پر قبضہ کر کے بہہ کرنے میں اس کا نصف واپس لے۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ نصف مہر کو جس پر قبضہ کیا ہے بقیہ غیر قبضہ کئے
ہوئے کے ساتھ بہہ کر دیا تو اگر غیر مقبوضہ کو بری کرنا مانا جائے تو جس پر قبضہ کیا گیا ہے وہ عین بہہ ہے۔ اور یہ بہہ کے پانچ سو
درہم متعین نہ ہوتے پھر طلاق کے بعد پورے ایک نصف کو صرف شوہر کا حق ٹھہرانا بغیر دلیل ہے۔ صرف نصف ہو سکتا ہے تو
نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔

ولان هبة البعض حط فليحق باصل العقد ولا يبي حصة ان مقصود الزوج حصل الح
اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو بہہ کرنا مہر کم کرانے میں شمار ہوتا ہے اس لئے یہ اصل عقد سے مدد مل جائے گا۔ ف۔ جیسے
بیع کی صورت میں ہے کہ شمن (مقررہ قیمت) کو گھٹا دینے اور بڑھا دینے سے اسے اصل عقد سے مدد مل جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ
گویا قیمت گھٹا دینے یا بڑھا دینے کے بعد جو رقم بچی وہی اصل قیمت ملے پائی تھی۔ بس یہاں بھی گویا پانچ سو ہی ملے پیا تھا۔ اور یہی رقم
عورت نے وصول کر کے بہہ کی ہے۔ اور چونکہ درہم وغیرہ متعین نہیں ہوتے اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ شوہر کو وہی درہم
ملے جو اس نے دین مہر کی ادائیگی کے طور پر دیئے تھے۔ پھر جب ہمبستری کے پہلے طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درہم میں سے
عورت کے قبضہ میں صرف نصف رہنا چاہئے۔ اور وہ اس کے نصف شوہر کو واپس کر دے۔

ولا يبي حصة ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق ولا عوض الخ
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصد حاصل ہو گیا یعنی اس کے پاس بغیر عوض کے آدھا مہر باقی رہا۔ ف۔ کیونکہ
عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے براءت کر دی یعنی معاف کر دیا۔ تو یہ نصف لازماً اس کے پاس رہ گیا خواہ
عورت نے قبضہ کئے ہوئے کو بہہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ فلا يستوجب الح طو طلاق کے وقت وہ اپنی بیوی سے واپس لینے کا مستحق
نہیں رہا۔ ف۔ ہمبستری کے قبل طلاق دینے میں اصلی حکم تو یہی ہے کہ کل مہر میں سے شوہر کے لئے نصف مہر سہم رہ جائے۔
تفصیل مذکور کا حاصل یہی ہے۔ اور صاحبین کی دلیل گھٹانے کی صورت میں ٹھیک نہیں ہے۔

والحط لا يلحق باصل العقد في الكاح الا ترى ان الزيادة فيه لا تلحق حتى لا تنصف الح
اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد میں ملایا نہیں جاتا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مہر میں کچھ بڑھانا بھی اصل عقد میں شامل
نہیں کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بڑھائے ہوئے میں کا آدھا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔۔ یعنی مہر پانچ سو درہم ملے پیا پھر شوہر نے از خود
پانچ سو اور بھی بڑھا دیے جس کی وجہ سے مہر اب ہزار روپے کا ہو گیا۔ لیکن دخول کے قبل ہی کسی وجہ سے طلاق دے دی تو وہ
عورت صرف نصف کی مستحق ہوگی جتنی وہ پانچ سو درہم کا نصف پائے گی۔ اور بڑھائی ہوئی مقدار اس کے ساتھ ملائی نہیں جائے
گی۔ اور کمی کی صورت میں بھی یہی حال ہوگا۔ البتہ اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر مل جاتا۔ اس صورت میں اصل
اور زائد مقدار سب مل کر ہزار درہم اسے مل جاتے۔ جیسا کہ تفصیل کے ساتھ مسئلہ گذر گیا ہے۔

ولو كانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها الى تمام النصف الح
اور اگر عورت نے نصف مہر سے کم اسے بہہ کیا ہو۔ اور باقی وصول کر لیا ہو۔ ف۔ مثلاً بارہ سو مہر میں سے تین سو بہہ کئے اور
نوسو وصول کئے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فعنده يرجع الخ تو اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک اتنی مقدار وصول
کرے گا جس سے نصف مہر ہو جائے۔ ف۔ چنانچہ اسی مثال میں اس نے تین سو پائے تھے اب نصف پورا کرنے کے لئے مزید تین

ووصول کر سکتا ہے۔ وعندهما الخ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لے گا۔ ف۔ چنانچہ اسی مثال میں نو سوا کا نصف چار سو پچاس واپس لے سکتا ہے۔ یہ ساری صورتیں درہم یاد بناریا غیر معین کے لئے اور وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔

ولو كان تزوجها على عرص فقضت اولم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بهالم يرجع عليها بشنى في القياس وهو قول رفرفرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر على ما مر تقريره وجه الاستحسان ان حقه عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لها دفع شنى حر مكانه بخلاف ما اذا كان المهر ديناً وبخلاف ما اذا باعت من زوجها لانه وصل اليه ببدل ترجمہ اور اگر عورت سے نکاح کیا کسی سامان کے عوض اور اس عورت نے اس سامان پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو پھر بھی اس نے اپنے شوہر کو سامان بہہ کر دیا۔ اور اس نے قبل دخول اسے طلاق دے دی تو اس صورت میں اپنی بیوی سے وہ کچھ نہیں مانگ سکتا ہے۔ اور قیاس یہ ہے جو کہ لام زفر کا قول بھی ہے کہ اس سامان کی قیمت کا نصف وصول کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بین مہر کا نصف واپس کرنا لازم ہے اس دلیل کی وجہ سے جو مفصل طور پر گذر چکی ہے۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق ہو جانے کی صورت میں شوہر کا حق ہے کہ عورت کی طرف سے جو کچھ قبضہ میں آیا ہے اس کا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا جبکہ یہ نصف شوہر و مل چکا ہے۔ اسی لئے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس معین سامان کے عوض کوئی دوسرا سامان دے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ مہر قرض اور دین ہو۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ اس معین سامان کی عورت نے شوہر کے ہاتھ بیچ ڈالا ہو۔ کیونکہ یہ معین سامان شوہر کو داموں کے بدلے ملے ہے۔

توضیح: اگر سامان کو مہر بنا کر نکاح کیا۔ اور عورت نے اس پر قبضہ کیا یا نہیں کیا

پھر بھی شوہر کو بہہ کر دیا۔ اس کے بعد قبل دخول شوہر نے اسے طلاق دے دی

ولو كان تزوجها على عرص فقضت اولم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بها الخ اگر ایک شخص نے کسی سامان یا مال کے عوض کسی سے نکاح کیا۔ ف۔ یعنی کسی معین سامان اور اسباب پر مثلاً تخت و مکان غیرہ۔ فقضت الخ اور عورت نے اسے قبضہ میں لیا یا نہیں لیا (بہر صورت) اس معین سامان کو شوہر کو بہہ کر دیا۔ پھر شوہر نے قبل دخول اس کو طلاق دیدی تو شوہر اس عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ وہی القیاس الخ قیاس کا قاضی جو کہ لام زفر کا قول بھی ہے کہ شوہر اس سے اس سامان کی نصف قیمت واپس لے سکتا ہے۔ لان الواجب الخ کیونکہ ایسی صورت میں معین سامان کا واپس کرنا واجب ہے۔ اس تقریر کی وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے۔ ف۔ کہ عورت نے چونکہ اس سامان کے بیٹنے سے براءت کر لی ہے اس لئے وہ سامان شوہر کے پاس ہی رہے گا اور عورت کے پاس وصول کیا ہو نصف مال شوہر کا تحسان ہے۔ وہ اس سے بری نہیں ہوئی ہے۔ لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان کو قبول کیا ہے۔

وجه الاستحسان ان حقه عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها الخ

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ ہے کہ عورت کی طرف سے جو کچھ قبضہ میں آیا ہے اس کا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقد وصل اليه الخ جبکہ یہ نصف شوہر کو پہنچ چکا ہے۔ ف۔ خواہ عورت کے پھرنے سے پہنچنا یا بہہ کرنے سے پہنچنا ہو۔ سبب کے مختلف ہونے کا کچھ لحاظ ہو گا۔ جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا ہے۔ بخلاف اس کے جبکہ عورت نے کسی غیر کو بہہ کیا اور غیر نے اس کے شوہر کو بہہ کر دیا۔ تو با اتفاق عورت سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ سبب کے اختلاف کا لحاظ اس وقت نہیں ہے کہ عورت ہی کی طرف سے یہ معین مال واپس ملا ہو۔ ولہذا لم يكن الخ اسی وجہ سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس معین سامان کی بجائے دوسری چیز کو کر دے۔ ف۔ کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسی کا نصف

پھیرے گی۔ بخلاف درہم و دینار کے۔ کہ اگر ہزار وصول کرے پھر قبل و خول طلاق دی تو خواہ شوہر سے ماتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا کہیں اور سے کوئی بھی درہم ہو پانچ سو درہم دے دے۔ پس جبکہ سامان متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بیعت نہ کی کا نصف دینا لازم ہے۔ وہ نصف شوہر کے پاس آگیا۔

بخلاف ما اذا كان المهر دينيا وبخلاف ما اذا باعت من روحها لانه وصل اليه بذل الح
برخلاف س کے اگر مہر دین کا مال ہوتا۔ ف۔ یعنی درہم یا دینار ہوتے یا کوئی کیلی یا وزنی چیز بغیر کسی شرہ کئے صف و نصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اس کا نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ وبخلاف الح اور برخلاف اس کے اگر عورت نے یہ معین سامان شوہر کے ہاتھ فروخت کیا ہو۔ ف۔ بہ نہ کیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت بال اتفاق واپس لے سکتا ہے۔ لانه وصل الح یہ نہ یہ معین سامان شوہر کو اس کی قیمت دے کر مٹا ہے۔ ف۔ عورت کی طرف سے بد عوض نہیں دے ہے۔ یہ حکم اس صورت میں تھا جبہ سامان معین ہو۔

ولو تزوجها على حيوان او عروس في الذمة فكدلك الجواب لان المقصود متعين في الرد وهذا لان
الحالة تحملت في النكاح فاذا عین يصير كان التسمية وقعت عليه و اذا تزوجها على الف عین ان لا يجرحها
من اللذة او عین ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفي بالشرط فيها المسمى لانه صلح مهر او قدم رضاها به وان
تزوج عليها اخرى او احر جها فلها مهر مثلها لانه سمي مالها فيه بفع فعند فواته يعدم رضاها لالف فيكمل مهر
مثلها كما في تسمية الكرامة والهدية مع الالف ۵

ترجمہ: اور اگر عورت سے کسی حیوان یا غیر معین سامان کے عوض اسے اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔
کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں متعین ہے۔ اور یہ (واپسی میں متعین ہو جانا) اس سے ہے کہ نکاح میں جہالت و رجحول ہونا
برداشت کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا سامان متعین کیا گیا تو ایب ہو گیا گو یہ کسی کو مہر میں مقرر کیا گیا ہے۔ اور اگر عورت سے ایب
ہزار درہم کے عوض اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ اسے اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا
پس اگر یہ شرط پوری کر لی تو اس کا مہر یہی مقرر کیا ہوا رہے گا۔ کیونکہ یہ مقدمہ مہر ہو سکتی ہے اور عورت اس سے راضی ہو چکی ہے۔
لیکن اگر اس کے بعد ایک اور شادی کر لیا یا اس کے شہر سے باہر دوسری جگہ لے گیا تو اسے اس کا مہر المثل ملے گا۔ کیونکہ اس نے مہر
میں ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اس شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں اس کی رضا مندی مقرر مہر سے ختم
ہو گئی ہذا اس کا مہر المثل پورا کر دیا جائے گا۔ جیسے ہزار درہم کے ساتھ اس کا خاص اعزاز اور بہرہ کا وعدہ کرنے میں ہوتا ہے۔

توضیح: بحث نکاح میں شروط اور مہر کی تفصیل شروط کے موافق۔ یعنی مثلاً اس شرط

پر کہ اگر شہر میں رکھے تو مہر ایک ہزار درہم اور باہر لے جائے تو دو ہزار درہم

ولو تزوجها على حيوان او عروس في الذمة فكدلك الجواب لان المقصود متعيما الح
اور اگر عورت سے کسی حیوان یا سامان غیر معین پر اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ف۔ جو معین سامان در
صورت میں بیان ہوا۔ لان المقصود الخ کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں متعین ہے۔ ف۔ یعنی عقد کرتے وقت ابتدا
اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ نہ تھی مگر جب عورت نے اسے بہہ کرتے ہوئے وہ چیز واپس کر دی یا قبضہ کر کے واپس تو یہی معین ہو گا
کیونکہ معین چیز ہونے کا یہ تقاضا ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو اگرچہ نگھوں سے وہ متعین نہ ہو۔ و هذا لان الح اور یہ اس سے کہ
واپسی میں متعین ہو جانا اس واسطے ہے کہ نکاح میں مجبوں ہونا برداشت کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا سامان معین کر دیا گیا تو ایب
کیا کہ گویا اسی مہر پر مقدمہ کیا گیا تھا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ کسی حیوان یا کسی سامان کو اپنے ذمہ میں لینا اسی حالت میں صحیح ہے کہ حیوان

جنس مثلاً گھوڑا اونٹ وغیرہ بیان کر دے۔ اور سامان کی صورت میں مثلاً ڈھاکہ کا ڈور یا کایک تھان یعنی اسی طرح جنس و نوع وغیرہ بیان کر دے۔ تاکہ اس میں سے درمیانی چیز کا حکم ہو سکے۔ پھر جس جانور یا تھان دیا ہے گویا عقد کے وقت یہی متعین ہوا تھا۔ م۔ ع۔

و اذا تزوجها علی الف علی ان لا یخرجها من البلدة او علی ان لا یتزوج علیها اخری الخ
اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس شرط سے کہ اس کے بعد دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ پس اگر یہ شرط پوری کر دی تو عورت کو وہی معین مہر ملے گا۔ ف۔ یعنی ہزار درہم جو ملے ہو چکا ہے۔ لانه صلح الخ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اس کے ساتھ عورت کی رضامندی بھی پوری ہو چکی ہے۔ ف۔ بخلاف اس کے جب مہر نہ ہونے کی شرط پر نکاح ہوا ہو کہ اس میں مہر مثل ملے گا۔ یہ دس درہم سے کم ہو تو اس پورے دس درہم لازم ہوں گے۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ شرط پوری کی ہو۔

وان تزوج علیها اخری او اخر جہا فلها مہر مثلها لانه سمي مالها فيه نفع الخ
اور اگر (شرط پوری نہیں کی مثلاً) اس عورت کے بعد دوسری کسی سے بھی نکاح کر لیں عورت کو اس شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لئے اس کا مہر مثل لازم ہو گا۔ لانه سمي مالها الخ کیونکہ اس نے ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اس کے نہ ہونے کے وقت ہزار درہم کے ساتھ عورت کی رضامندی ختم ہو گئی اس لئے عورت کا مہر مثل پورا کر دیا جائے گا۔ کما فی الخ جیسے کہ ہزار کے علاوہ مزید انعام و اکرام اور ہدیہ بھی دوں گا۔ اس وعدہ کے بعد اگر وہ اسے پورا نہ کرے تو عورت کو اس کا مہر مثل ملے گا کیونکہ وہ ہزار درہم پر صرف اس لئے راضی ہوئی تھی کہ اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ملیں گی اور جب وہ چیزیں حاصل نہیں ہوتیں تو اسے مہر مثل ملے گا۔ اس طرح یہاں بھی ہے۔

ولو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مہر المثل لا یزاد علی الفین ولا یقص عن الالف وهذا عند یحییٰ بن حنیفہ وقال الشریطان جمیعا حاصر ان حتی کاں لہا الالف ان اقام بها والالف ان اخرجها وقال زفر الشریطان جمیعا فاسدان ویكون لہا مہر مثلها لا ینقص من الف ولا یزاد علی الفین واصل المسألة فی الاجابات فی قوله ان حطته الیوم فلك درهم وان حطته عدا فلك نصف درهم و مسنینہا فیہ ان شاء اللہ

ترجمہ اور اگر عورت سے نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر اسی شہر میں رکھا تو ایک ہزار مہر ہو گا۔ ورنہ دو ہزار ملے گا۔ پس اگر اس کے ساتھ اس شہر میں رہا تو ایک ہزار مہر ہو گا۔ اور اگر اسے باہر لے گیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا جو دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہ ہو گا۔ یہ مسئلہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبین نے کہا ہے کہ یہ دونوں ہی شرطیں جائز ہیں اسی بناء پر اگر وہیں رکھا تو ایک ہزار اور اگر کہیں باہر لے گیا تو دو ہزار لازم ہوں گے۔ اور امام زفر نے کہا ہے کہ دونوں شرطیں ہی فاسد ہیں (خواہ باہر لے جائے یا نہیں) اسی بناء پر بہر صورت اسے مہر مثل ملے گا جو ایک ہزار سے کم نہ ہو گا اور دو ہزار سے زائد نہ ہو گا۔ اس مسئلہ کی دلیل کرایہ کی اس بحث میں آئے گی کہ اگر آج ہی اس کپڑے کو کسی کر تم نے مجھے دیا تو تم کو پورا ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دیا تو نصف درہم تمہاری مزدوری ہو گی۔ اس بحث کو ہم انشاء اللہ کتاب الاجارات میں بیان کر دیں گے۔

توضیح: اگر اس شرط کے ساتھ کسی سے نکاح کیا کہ اگر اسی شہر میں رکھا تو مہر ایک ہزار

ہو گا اور اگر کہیں باہر لے گیا تو دو ہزار ہو گا۔ ائمہ کے اقوال۔ ان کے دلائل

ولو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف الخ

اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اسی شہر میں رکھ تو مہر ایک ہزار اور اگر کہیں باہر سے یا تو ۱۰۰۰ روپے ہو گا پس اگر شہر میں قسمت کی تو عورت کے لئے مہر ایک ہزار درہم ہو گا۔ اور اگر سے باہر لے گیا تو عورت کو مہر اشل ملے گا۔ جو وہ ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہ ہو گا۔ ف۔ پس اگر مہر اشل نو سو درہم یا اس سے بھی کم ہو تو ہزار روپے دینے ہوں گے۔ ورنہ ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی ملے گی۔ اگر دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ہی میں سے۔ زیادہ نہیں ملے گی۔ یہ حکم ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اس لئے کہ پہلی شرط جو مقرر کی گئی ہے وہ تو جائز ہے۔ مگر دوسری شرط فاسد ہے۔ وقال الشرح ان الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واصل المسألة فی الاحازات فی قوله ان حطته اليوم فلك درهم وان حطته عدا الح
اس مسئلہ کی اصل تواجزت کی بحث میں آئے گی جہاں یہ مسئلہ آیا ہے کہ درزی کو کپڑا سوتے وقت اگر یہ کہہ کر اترے
آج ہی سی کرواپس کر دیا تو اس کی اجرت ایک درہم ملے گی اور اگر کل واپس کیا ہو تو نصف درہم ملے گا۔ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ
اب کتاب الاجازات میں بیان کریں گے۔ ف۔ اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ اگر
وہ بد شکل ہوگی تو مہر ہزار درہم ہو گا اور اگر خوبصورت ہوگی تو دو ہزار درہم ہوں گے تو باقی اتفاق دونوں شریعتیں صحیح ہیں۔ یہی تو
اصح ہے۔ کیونکہ اس کے مجہول ہونے (خوبصورتی کی تعین) میں کمی ہے۔ بخلاف اس کے اگر یہ کہہ ہو کہ اگر شبیہ ہو تو ایک ہزار
درہم اور باہر کہہ ہو تو دو ہزار درہم ہیں۔ اب اگر یہ شبیہ ہو تو ایک ہزار درہم ہیں ورنہ مہر اشل ہو گا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے
زیادہ نہیں ہو گا۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

ولو تزوجها عسی هذا العداو علی هذا العدا فاذا احدهما او كس والاحراف فان كان مهر مشها اقل من
او كسهما فلها الاوكس وان كان اكثر من ارفعهما فلها الارتفاع وان كان بينهما فلها مهر مشها و هذا عندنا
حیفة وقالوا لها الاوكس فی ذلك كله فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الاوكس فی ذلك كله بالاجماع
لها ان المصير الى مهر المثل لتعدرا بيجاب المسمى وقد مكن ايجاب الاوكس اذا الاقل متيقن و صار كالحجج
والاعتناق علی مال ولا بی حیفة ان الموح الاصلی مهر المثل اذ هو الاعدل والعدول عنه عند صحة لتسمیة
وقد فسدت لمكان الجهالة بخلاف الحلج والاعتناق لانه لا موح له فی الدل لان مهر المثل اذا كان اكثر من
الارتفاع فالمرأة رصیت بالخط وان كان انقص من الاوكس فالروح رصی بالزيادة والواحد فی لطلاق قبل
الدخول فی مثله المتعة ونصف الاوكس یرید علیها فی العادة فوح لا عتراه بالوادة O

ترجمہ: اگر کسی نے نکاح کیا اس طور پر کہ مہر میں یہ غلام ہو گا یا یہ غلام ہو گا۔ جبکہ ان میں سے ایک انسانی معمول درہم قیمت
ہے۔ ورنہ دوسرا بہتر اور زیادہ قیمتی ہے۔ پس اگر اس عورت کا مہر اشل اس کم قیمت غلام سے بھی کم (یا اس سے برابر بھی) ہو تو اس
میں کم قیمت غلام ملے گا۔ اور اگر اس کا مہر اشل اس بیش قیمت غلام سے بھی زیادہ ہو تو اسے ایک بیش قیمت غلام ملے گا۔ اور اگر ان
دونوں کے درمیان ہو تو اسے اس کا مہر اشل ملے گا۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ ہر حال میں سے
معمول قیمت کا غلام ہی ملے گا۔ اب اگر اسے دخول سے پہلے ہی طلاق دے دی تو ان تمام صورتوں میں باجماع کم قیمت کا نصف
ملے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کم قیمت غلام دینے کا فیصلہ تو کسی نے کرنا پڑا ہے کہ مقرر رکھے ہوئے مہر دینا ممکن نہیں ہے۔
اور یہاں کم قیمت کو زہم کرنا اس لئے ممکن ہوا ہے کہ کم از کم مقدار تو متعین ہو چکی ہے۔ اور یہ حکم ضعیف کرنے ورماء کے عوض
غلام سزا کرنے کی مانند ہو گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں جو چیز واجب ہوئی ہے وہ مہر اشل ہے ورنہ
صورت سے سب سے زیادہ انصاف ہوتا ہے۔ مہر اشل کو چھوڑنا اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ بروقت متعین مہر بیان نہ کیا جا چکا ہو۔
حالانکہ یہاں جہالت پیدا ہو جانے سے مہر متعین کرنا فاسد ہو چکا ہے۔ بخلاف ضعیف کرنے ورنہ سزا دینے سے۔ کیونکہ ان دونوں

میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے۔ البتہ اگر مہر المثل اس بیش قیمت غلام سے بھی زیادہ ہوتا ہو کیونکہ عورت تو اس سے کم قیمت ہونے پر راضی ہو چکی ہے۔ اور اگر مہر المثل کم قیمت غلام سے بھی کم ہو تو شوہر اس سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے۔ اور اسی صورت میں قبل دخول حدق دینے میں واجب ہونے والی چیز متعہ ہے۔ اور عادت میں (عمو، معمولی غلام کا نصف بھی متعہ کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے نصف واجب ہوا کیونکہ شوہر نے زیدتی کا اقرار کر لیا ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے وقت یہ کہا ہو کہ اس غلام کے بدلہ میں یا اس

غلام کے بدلہ میں حالانکہ دونوں قیمتوں میں بہت زیادہ فرق ہو

ولو تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد فاذا احدهما او كس والاخر ارفع الح

اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام پر یا اس غلام پر کہہ کر۔ ف۔ مہر میں یہ غلام ہو گا یا وہ غلام ہو گا۔ فاذا احدهما الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ و صار كالحلح الخ اور یہ ضلع اور مال کے عوض آزاد کرنے کے حکم میں ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے اس غلام یا اس غلام کے عوض ضلع کیا۔ یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام کے عوض آزاد کیا۔ تو ان میں سے جو کمتر غلام ہے اسی کے عوض ضلع یا اعتاق واقع ہو گا۔ یہی حکم یہاں پر بھی ہونا چاہئے۔

ولا يبي حصة ان الموجب الاصلى مهر المثل اذ هو الاعدل والعدل عه عند صحة الح

اور اہم ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل جو چیز واجب ہو گی وہ مہر المثل ہے کیونکہ اسی کی ادائیگی میں سب سے زیادہ انصاف ہوتا ہے۔ ف۔ لہذا ہر نکاح میں اصل مہر المثل ہے۔ والعدل الح اور اس مہر المثل کو اسی وقت چھوڑنا ہوتا ہے جبکہ کوئی مہر ملے یا چکا ہو۔ وقد فسدت الح حالانکہ موجودہ صورت میں اگرچہ مہر ملے یا چکا ہے مگر اس میں جہالت پائے جانے کی وجہ سے وہ فاسد ہو چکا ہے۔ ف۔ اس لئے مہر المثل کو چھوڑا نہیں جا سکتا ہے۔

بحلاف الحلح والاعتاق لانه لا موجب له في المدل الا ان مهر المثل ادا كان اكثر الح

بخلاف ضلع اور اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے۔ ف۔ جتنی شریعت نے ضلع یا اعتاق کے عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر مال کے بغیر بھی ضلع کر دیا یا غلام آزاد کر دیا تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف نکاح کے کہ اگر مال کے بغیر نکاح کر لیا جب بھی مہر المثل ضرور واجب ہو گا۔ پس یہ بات ثابت ہوئی کہ اس جگہ نکاح میں مہر متل ضرور واجب ہو گا۔ الا ان الح لیکن بات یہ ہے کہ اگر عمدہ اور قیمتی غلام سے بھی مہر المثل زیادہ ہو۔ ف۔ تو اسی قیمتی غلام دینے کا حکم ہو گا۔ فالمرأة رخصت الخ کیونکہ عورت خود اپنے لئے اس سے کم مہر پر راضی ہو چکی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ تو صرف اسی غلام پر راضی ہو چکی ہے اگرچہ وہ قیمتی بھی ہے مگر مہر المثل سے تو کم ہے۔

وان كان انقص من الاوكس فالروح دصى بالزيادة والواحد في الطلاق قل الح

اور اگر مہر المثل کم قیمت غلام سے بھی کم ہو تو۔ ف۔ مہر المثل کا نہیں بلکہ اسی کم قیمت غلام کا حکم ہو گا۔ فالروح دصى الح کیونکہ شوہر تو اتنا دینے پر راضی ہو چکا ہے۔ ف۔ ہر مہر المثل اس سے کم تھا مگر عورت کو اتنی زیادتی دینی جائے گی۔ والواحد في الح اس صورت میں قبل المدخول حدق دینے سے متعہ ہی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو اس میں اصل حکم متعہ دینا تھا لیکن ہم نے کم قیمت غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاوكس الح عادت یہی ہے کہ کم قیمت غلام کا نصف متعہ کی نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ تو بھی نصف واجب ہوا کیونکہ شوہر نے زیادہ دین تسلیم کر لیا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ مہر المثل سے زائد کم قیمت بیان کیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اصل مہر سے جو کچھ زیادتی کی جاتی ہے وہ طلاق قبل المدخول ہونے کی صورت میں نصف نہیں ہوتی

ہے۔ اور موجودہ صورت میں چونکہ مہر متعین نہیں ہے اس لئے صرف متعہ واجب ہو۔ اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں ہو گی۔ اگرچہ وہ اس کا اقرار بھی کرے۔ اس کے علاوہ جب مہر متعین نہیں کیا گیا ہے تو پھر کسی چیز کا نصف دیا جائے گا۔ اس کے علاوہ مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے۔ کیونکہ مہر المثل تو ایک عورت کا مہر ہے جن کا مہر پہلے متعین ہو جاتا ہے۔ اس لیے جو مہر پہلے ہی باہم رضامندی سے طے پا چکا ہے وہی اصل ہے۔ اور اسی کی بنیاد پر بعد کی عورتیں جو اس قوم کی ہوں گی ان کا مہر طے پائے گا۔ اخلاص مہر المثل اصل نہ ہو بلکہ فرع ہو۔ اور اگر اصل مقرر ہونے کے بعد فرع ٹھرائی جائے تو ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہو گی۔ مزید تحقیق کر لینی چاہئے۔

واداترو حها علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیة ولها الوسط مد والزوج محیراں شاء اعطاها دلت وان شاء اعطاها قیمته قال معنی هذه المسألة ان يسمى حس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها علی فرس او حمارا اما دالم یسم الحس بان يتزوجها علی دابة لاتحور التسمیة و یحب مہر المثل وقال الشافعی یحب مہر المثل فی الوحش حمیلا لان عدہ مالا یصح ثمنافى البیع لا یصلح مسمى اذا كل واحد منهما معاوضة ولما انه معاوضة مال بغير مال فجعلناه الترام المال ابتداء حتى لا یفسد باصل الجهالة كالدبة والافاریرو شرطنا ان یكون المسمى مالا ووسطه معلوم رعایة للحاسین وذلك عدا علام الجس لانه یشتمل علی الحید والردی والوسط دوحط منهما بخلاف جهالة الحس لانه لا اوسط لا اختلاف معانی الاحاس وبخلاف البیع لان مساہ علی المصابقة والمماكسة اما الكاح فمساہ عنى المسامحة وانما یتحیر لان الوسط لا یعرف بالا قیمة فصارت اصلا فی حق الایفاء والعید اصل تسمیة فیتخیر بیهما

ترجمہ در اگر عورت سے کسی حیوان کے عوض نکاح کیا لیکن اس میں اس کا کوئی وصف بیان نہیں کیا تو اس طرح مہر متعین رہنا صحیح ہو گا۔ ورا اس عورت کو ایک درمیانی صفت کا وہ جانور ملے گا۔ اور شوہر کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وہی جانور دیدے۔ اور اگر چاہے تو اس کی قیمت ادا کر دے یعنی عورت اس کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ مصنف نے کہا ہے کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہونے کہ وہ صرف فقہ حیوان نہ کہے بلکہ اس کے جنس کا نام بھی ہے۔ البتہ اس کا وصف بیان نہ کرے کہ وہ اسی درجہ کا ہو گا یا وہی درجہ ہو گا اس طور پر کہ وہ کہے ایک گھوڑے یا ایک گدھے کے عوض نکاح کیا ہے۔ اور اگر جانور کا جنس بھی ذکر نہ کیا مثلاً ایک جانور کے عوض نکاح کیا۔ تو اس طرح مہر متعین کرنا صحیح نہ ہو گا اگرچہ نکاح صحیح ہو گا اس لئے وہ مہر مثل کی حق در ہو گی۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں (یعنی جنس بیان کی ہو یا نہ کی ہو) مہر مثل لازم آئے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو بیع میں شمن نہ بن سکے۔ وہ نکاح میں بھی مہر بھی مقرر نہیں کی جاسکے گی کیونکہ ان دونوں شمن اور مہر میں سے ہر ایک معاوضہ ہے۔ ورماری دلیل یہ ہے کہ یہ عقد کاح معاوضہ مالی بغیر مال کے ہے۔ اس لئے ہم نے نکاح کو ابتداء اعمال کا التزام قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ (نکاح مہر کے مجہول ہونے یا) اصل جہت سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ جیسے دیت اور تمام اقرار ہیں۔ اسی لئے ہم نے شرط لگائی ہے کہ جو مہر متعین ہو وہ ایسا مال ہو جس کا اوسط معلوم ہو۔ دونوں جانب (میاں بیوی) کی رعایت کرتے ہوئے۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ جنس تو عمدہ معمولی اور درمیانی تینوں درجوں کو شامل ہوتا ہے۔ جبکہ درمیانی درجہ دونوں درجوں سے حصہ در تعلق رکھتا ہے۔ بخلاف جنس کے مجہول ہونے کے کیونکہ اس میں کوئی اوسط اور درجہ نہیں ہوتا ہے۔ معانی اجناس کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع کی بنیاد تنگی اور کجی پر ہے۔ لیکن نکاح کی بنیاد نرمی و در نرمی پر ہے۔ و شوہر کو اختیار اسی وجہ سے دیا جاتا ہے کہ درمیانی درجہ پچھتا تو قیمت ہی کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے داکر نے میں قیمت اصل ٹھہری۔ اور خدام وغیرہ مسکے ہونے کے اعتبار سے اصل ہے۔ اسی وجہ سے مرد کو ان دونوں میں اختیار دیا جائے گا۔

توضیح: اگر کسی کے نکاح میں مطلقاً کسی حیوان کو عوض بنایا گیا ہو
لیکن اس میں اس کا کوئی وصف بیان نہیں کیا گیا ہو

واداترو جہا علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیة ولہا الوسط مہ الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولما انه معاوضة الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جس میں ایک جانب
اگرچہ مال ہوتا ہے مگر دوسری جانب مال نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں مال کے عوض عورت کی بیعت ہوتی ہے۔ فحصدہ
الح اسی لئے ہم نے نکاح کے بارے میں ابتداء ہی طے کر لیا کہ اس سے مال لازم ہوتا ہے۔ ف۔ گویا نکاح کرنے والے نے اپنے
اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا۔ اس لئے ہم نے نکاح کو ابتداء ہی مال کا لازم کرنے والا مان لیا ہے۔ حتی لا یفسد الح یہاں تک کہ
اصل مہر کے مجہول ہونے سے بھی نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ کالدیۃ الح جیسے دیت اور اقرار میں۔ ف۔ کیونکہ دیت میں ابتداء
ہی مال کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ چنانچہ شارع علیہ السلام نے سوانث دیت میں مقرر کر دیے ہیں۔ حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ اس
درجہ کے اور کس قسم کے دونٹ ہوں گے۔ اسی طرح اقرار کیا کہ مجھ پر زید کا مال ہے حالانکہ اس قرار میں مال بالکل مجہول ہے۔
پھر بھی باتفاق یہ اقرار صحیح ہے۔ اور چونکہ اسی اقرار سے ابتداء میں مال کا التزام ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو اس بات پر مجبور کیا
جائے کہ اس مال کی تفصیل بیان کرے۔ اسی طرح ہم نے نکاح کو بھی التزام مال کہا ہے۔

و شرطاً ان یکون المسمی مالاً وسطہ معلوم رعایۃ للحائنین وذلك عند اعلام الحس الح
اور ہم نے یہ شرط کر دی ہے کہ جو مہر متعین کیا گیا ہو وہ ایسا مال ہو جس کا اوسط معلوم ہو۔ ف۔ ان وجہ سے صرف یہ
جانور کہنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا اوسط اور وسط کا معلوم ہونا بھی شرط ہے۔ رعایۃ للحائنین الح تاکہ عورت و مرد دونوں
جانہوں کی رعایت ہو جائے۔ ف۔ ورنہ وہ تو صرف ایک چیز یا دے کر ہی اپنا فرض ادا کرنے کا دعویٰ کر لیتے ہ۔ اس کے بغیر
عورت قیمتی اور بڑے سے بڑے ہاتھی کا دعویٰ کرے گی۔ اور جب ہم نے یہ شرط گا دی کہ ایسا مال ہو جس کا درمیانی درجہ معلوم ہو
تو اختلاف نہ ہوگا۔ وذلك عند الخ اور درمیانی مال کا معلوم ہونا جنس سے واقف ہونے کے بعد ہی ممکن ہے۔ کیونکہ جنس میں تو
اصلی اور اولیٰ اور اوسط شامل ہوتا ہے۔ جبکہ درمیانی درجہ دونوں حصوں سے تعلق رکھتا ہے۔ ف۔ کیونکہ درمیانی حصہ علی سے
ہوا اور گرے ہوئے حصہ سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔

بحلاف جہالة الجنس لانه لا اوسط لاختلاف معانی الاحساس وبخلاف البيع الح
بر خلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی اوسط نہیں ہوتا ہے معانی اجناس کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ یعنی
اجناس اور چیزیں تو بے شمار ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اس میں سے ہر ایک کی ذات اور ان کی غرض و مقصد مختلف ہے اس
لئے ان میں سے کسی جنس کو اوسط نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ اوسط ہونا تو کسی ایک جنس کے اندر ہی ہونا ممکن ہے۔ پھر اہم شافی نے
اس نکاح کو بیع پر قیاس کیا ہے۔ اسے مصنف نے قیاس مع الغایق فرمایا۔ یعنی ہم نے جو تجویز کی وہ نکاح میں تو درست ہے۔
بخلاف البیع الخ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع کی بنیاد تو خشکی اور کنجوسی پر ہے۔ ف۔ یعنی باع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک کا
پنے مال کو دوسرے کو دینے میں کنجوسی اور سستی کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے تھوڑا کچھ بھی اپنا مال ضائع کرنا یا بیع کی نفع کی رسید
دینا منظور نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے جب بیع (جو مال بچا گیا ہے) معین نہ ہوتی ہو تو اوسط درجہ کسی طرح متعین نہیں کر سکتے ہیں۔

اما الکاح فمساہ علی المسامحة واما بتحیر لان الوسط لا یعرف الا بالقیمۃ الح
مگر نکاح کی بنیاد نرمی اور چشم پوشی پر ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی کوئی شریف انسان اس طرح کنجوسی نہیں کرتا بلکہ دیدہ و بیند
کرتا ہے۔ اس طرح نکاح اور بیع کے معاملات میں بہت زیادہ فرق ہوا اور وسط درجہ کا جانور یا اس کی قیمت مرہ پی پی کی کو دے تو

اس میں اسے اختیار دیا گیا ہے۔ واما بتحیر الح اور مرد کو جس معاملہ میں اختیار کی وجہ سے ہے کہ وسط اور رومی چیز کا بیچنا تو قیمت کے ذریعہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اسی لئے اور کرنے میں قیمت اصلی ٹھہری۔ ف۔ یعنی چونکہ درمیانی درجہ کی چیز کو بیچنا اس کی قیمت سے ہی ہوتا ہے۔ اس لئے قیمت ہی اصل ٹھہری۔ والعدا الخ اور عدم (یا جانور گھوڑ وغیرہ) کو مکتبی اور متعین ہونے سے اعتبار سے اصل ہوتا ہے۔ ف۔ اس سے ایک اعتبار سے قیمت اصل ہوئی اور ایک اعتبار سے عدم یا گھوڑا جو بھی بیان کیا گیا ہے وہی اصل ہے۔ ان کے مرد کو ان دونوں چیزوں کے درمیان پورا اختیار ہے۔

وان نروحها علی ثوب غیر موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذکر الثوب ولم یرد علیہ ووجهہ ان ہدہ چہالہ الحس لان الثياب احساس ولو سمي حسا ما قل هروى تصحح التسمية وبحیر لروح لما یسا وکذا دالہ فی وصف الثوب فی ظاہر الروایۃ لانہا لبست من دوات الامثال وکذا اداسمی مکلا او مور وناوسمی حسہ دون صفته وان سمي حسہ وصفته لایحیر لان الموصوف مہا یشت فی الدمۃ ثوب صحیحہ وان نروح مسلم عنی حمرا وحریر فالکاح حائرو لہا مہر مثلہا لان شرط قول الحمر شرط فسد فصح الکاح ویلغو الشرط بخلاف البیع لانہ یطل بالشروط الفاسدۃ لکن لم تصح السمیۃ لما ان المسمی لیس بمر فی حق المسلم فوجب مهر المثل ۵

ترجمہ: اور اگر عورت سے ایک ایسے پٹے کے بدلے میں نکاح کیا جس کا وصف بیان نہیں کیا تو چاروں مرد کا اجماع ہے۔ ع۔ کہ عورت سے لئے مہر المثل ہو گا۔ اس کے معنی یہ ہونے کے اس لئے صرف کپڑا اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جنس کی جہات پائی جا رہی ہے کیونکہ کپڑے بھی بہت جنس کے ہوتے ہیں۔ اور اگر مرد نے جنس متعین کر دیا اس طرح سے کہہ کہ ہر وہی کپڑا تو یہ مہر صحیح ہو جائے گا۔ ساتھ ہی شوہر کو اختیار دیا جائے گا۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے۔ اسی طرح اختیار دیا جائے گا اس صورت میں بھی جبکہ تھان کا وصف بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہو۔ ظاہر الروایۃ کے حکم کے مطابق کیونکہ پٹے مشکی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کیلی یا وزنی چیز سے مہر متعین کیا ہو۔ اور اس کی جنس بیان کر دی ہو۔ لیکن اس کی صفت بیان نہ کی ہو۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی چیز کی جنس اور صفت دونوں بیان کر دی ہو تو اسے اختیار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ یہی اور وزنی چیزوں میں سے جس کی صفت بیان کر دی جاتی ہے وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی مسلمان نے شراب یا خنزیر پر نکاح کیا تو نکاح جائز ہو جائے گا البتہ عورت کو مہر المثل ملے گا۔ کیونکہ شراب کو مسلمان سے قبول کرنے کی شرط فاسد ہوتی ہے۔ اس لئے نکاح صحیح ہو جائے گا اور شرط غو ہو جائے گی۔ بخلاف خنک کے کیونکہ یہ تو وہ تہوں سے متعلق کی وجہ سے فاسد ہو جاتی ہے لیکن مہر متعین کرنا صحیح نہیں ہوا کیونکہ جس کو مہر متعین کیا یا ہے وہ ایک مسلمان کے لئے ہی نہیں ہے۔ اسی لئے مہر المثل واجب ہو جائے گا۔

توضیح: اگر نکاح کے مہر میں کسی نے ایک کپڑا مقرر کیا مگر اس کی صفت بیان نہیں کی۔

یا کسی کیلی یا وزنی چیز پر نکاح کیا اور اس کی جنس تو بیان کی مگر صفت بیان نہیں کی

وان نروحها علی ثوب غیر موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذکر الثوب الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومعناه انه الح اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہو گی کہ اس نے صرف لفظ ”کپڑا“ ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ۔ ف۔ یعنی اس کا کوئی یا سوئی یا ریشمی وغیرہ ہونا بیان نہیں کیا۔ ووجهہ الح اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی وضاحت نہ ہونی یہ مجبوں ہوں تو جنس کا مجہول ہونا ہو گیا۔ کیونکہ پٹے بے شمار جنسوں کے ہوتے ہیں۔ ولو سمي الح اور اگر اس نے جنس بیان کی اس طور سے کہ کہہ کہ وہ ہر وہی ہے۔ ف۔ یعنی سوئی تھان ہر وہی تھان یا ڈھا۔ کا سوئی ڈور یہ۔ تصحیح

التسمیۃ الخ تو مہر میں اس کو مقرر کرنا صحیح ہو گا اور شوہر کو اختیار ہو گا۔ ف۔ کہ اگر وہ چاہے تو اسی جنس میں سے اوسط درجہ (قیمت) کا کپڑا دے یا اس کی قیمت دے۔ جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

و کذا اذا بالغ فی وصف الثوب فی ظاہر الروایۃ لانہا لیست من ذوات الامثال الح
اسی طرح اگر تھان کا وصف بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہو۔ ف۔ یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو۔ مثلاً بنارس کا چار تارہ گلبدن اعلیٰ ریشمی تھن ساڑھے چار گز کا۔ اور اس کا عرض تو ہر شخص کو معلوم ہے۔ غرضیکہ اس طرح صاف کہا کہ گویا متعین ہو گیا۔ تو بھی شوہر کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو یہ تھن ہی دے یا اس کی قیمت دے۔ فی ظاہر الروایۃ الخ ظاہر الروایۃ کے حکم کے مطابق۔ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ ف۔ اسی لئے اگر تھان کو ضائع کر دیا تو اس کا مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت لازم آئے گی۔ اور قیمت کا اندازہ تو بازار کی گرائی اور ارزانی پر ہو گا۔ کسی چیز کی قیمت کا اندازہ متعین نہیں ہوتا ہے۔ صاحبین کا یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مح۔

و کذا اذا سمی مکیلاً او موزوناً و سمی حسنہ دون صفته و اسمی حسنہ و صفته الح
اسی طرح اگر کسی ناپ یا تول کی جانے والی چیز سے مہر متعین کیا اور اس کی جنس بیان کر دی لیکن صفت بیان نہیں کی ہو۔ ف۔ مثلاً صرف گیبوں یا چٹا وغیرہ کہا اور کھر اکھوٹا یا اوسط ہونا بیان نہ کیا تو بھی مہر کی تعیین صحیح ہو گی۔ اور اس میں سے اوسط لازم ہو گا۔ اس کے بعد شوہر کو اختیار ہو گا کہ اتنا ہی اوسط قیمت کا دے یا قیمت ہی دے دے۔ و ان سمی الح اور اگر اس کیکی یا وزنی چیز کی جنس کے ساتھ صفت بھی بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار نہ کرنے ہو گا۔ لان الموصوف الخ کیونکہ کنسی اور وزنی میں سے جس چیز کی صفت بیان کر دی جاتی ہے۔ وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ اس کا تسمیہ اور اس کی تعیین صحیح ہو یا نہ ہو۔

فان تزوج مسلم علی حمرا و خنزیر فالنکاح جائز و لہا مہر مثلہا لان شرط قبول الح
اور اگر کسی مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا۔ ف۔ مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے نکاح کیا کیونکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سور حلال ہے۔ فالنکاح جائز الخ تو یہ نکاح جائز ہو گا اور عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ لان شرط الح کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے اس لئے نکاح تو صحیح ہو گا مگر یہ شرط لغو ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف البیع الخ بخلاف بیع کے کیونکہ یہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا وہ نکاح تو صحیح ہو گیا۔ ولکن لم تصح الخ البتہ جو مہر بیان کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ لان المسمی الخ کیونکہ جو مہر متعین کیا گیا ہے (خر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے اس کو اپنے ذمہ میں قبول کر لینا بھی صحیح نہیں ہے۔ اسی لئے مہر المثل واجب ہوا۔ ف۔ اب اگر ایسی صورت ہو جائے کہ بوقت عقد مال کا تذکرہ کیا۔ مگر بعد میں وہ مال نہیں نکلا۔ پھر وہ یہ مسمی ہے۔ یا قیمت والی نگلی تو اس سلسلہ میں مصنف نے فرمایا ہے۔

فان تزوج امرأة علی هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلہا مہر مثلہا عند ابی حنیفۃ وقال لہا مثل وزہ
خلاوان تزوجہا علی هذا العبد فاذا هو حر یحب مہر المثل عند ابی حنیفۃ و محمد وقال ابو یوسف تحب القیمۃ
لابی یوسف انه اطعمہا مالا و عجز عن تسلیمہ فتجب قیمته او مثله ان کان من ذوات الامثال کما اذا هلك العبد
المسمی قبل التسليم و ابو حنیفۃ یقول اجتمعت الاشارة والتسمیۃ فتعتبر الاشارة لكونہا ابلیغ فی المقصود
وهو التعریف فکانہ تزوج علی حمرا و حرا

ترجمہ اگر کسی نے عورت سے نکاح کیا اس مٹکے کے سرکہ کے عوض لیکن دیکھنے پر وہ شراب نگلی۔ تو اس عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اسے اسی مٹکے کے برابر سرکہ ہی ملے گا۔ اور اگر اس سے نکاح

یہ س غلام کے عوض لیکن وہ بعد میں آزاد ثابت ہوا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مہر النخل ملے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کی قیمت ملے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اسے مال کی لاچ دلائی تھی لیکن اس کے دینے سے عاجز رہا ہذا اس کی قیمت یا اسی جیسے غلام لازم آئے گا بشرطیکہ وہ منشی چیز سے ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں جبکہ کوئی متعین غلام مہر میں حوالہ کرنے سے پہلے مر جانے میں لازم آتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موجودہ صورت میں اشارہ اور تعین دونوں چیزیں ایک ساتھ پائی جارہی ہیں۔ اس لئے اس میں اشارہ کا ہی اعتبار ہو گا۔ کیونکہ مقصود کی ادائیگی اور اظہار میں یہی اشارہ بہترین صورت ہے۔ کیونکہ اس اشارہ سے اسے متعین کرنا ہی مقصود ہوتا ہے تو ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے شراب یا آزاد شخص کو مہر میں متعین کیا ہو۔

توضیح: مہر میں اشارہ اور نام دونوں کو جمع کرنا

فان تروج امرأة على هذا الدن من النخل فاذا هو حمر فلها مهر مثلها عند ابی حنیفہؒ الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقال ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ قیمت واجب ہوگی۔ ف۔ اس طور پر کہ اگر یہ غلام ہو تا تو اس کی قیمت ہوتی۔ احاصل منکھ کے سرکہ کے مسئلہ یا آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق اور اختلاف ہے۔ چنانچہ ان کے دلائل فرما رہے ہیں۔ م۔ لابی یوسفؒ النخ کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اس کو کچھ مال کی لاچ دلائی۔ مگر اس کے دینے سے عاجز ہو گیا۔ اس لئے اس مال کی قیمت واجب ہوگی۔ (اگر وہ قیمت دینے کے لائق ہوگی) یا اس کا مثل لازم آئے گا۔ (اگر وہ مشلیات میں سے ہوگی) کما اذا الح جیسے مہر میں بیان کیا ہوا غلام پر د کرنے سے پہلے مر گیا۔ ف۔ تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور جیسے کوئی کیلی یا وزنی چیز جو اشارہ سے متعین کرنے کے بعد حوالہ کرنے سے پہلے ضائع ہو گئی ہو اور وہ مشلی ہو تو اس کی مثل دیدے۔

وابو حنیفہؒ يقول اجتمعت الاشارة والتسمية فتعثر الاشارة لكونها ابلغ في المقصود الح
اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نام اور اشارہ دونوں جمع ہو رہے ہیں۔ ف۔ یعنی کہا کہ یہ چیز پھر اس کا نام بھی لیا کہ وہ غلام۔ پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی پایا گیا اور نام بھی بیان ہوا۔ فتعثر النخ اپس ان دونوں میں اشارہ کا اعتبار ہو گا کیونکہ اشارہ مقصود کو ادا کرنے میں زیادہ بیخ اور بہتر ہوتا ہے۔ کیونکہ مقصود ہے کسی چیز کو پہچان کر متعین کرنا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کہا یہ گیہوں۔ حالانکہ وہ گیہوں نہ ہو بلکہ جو ہو اور نفر بھی آ رہا ہو تو اس صورت میں اس نام کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔ بلکہ اشارہ کو ہی صحیح مانا جائے گا۔ اس لئے یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکامہ تروح النخ تو گویا اس نے اس شراب یا اس آزاد آدمی کے عوض نکاح کیا۔ ف۔ کیونکہ جس کو اس نے سرکہ کہا حقیقت میں تو وہ شراب ہے۔ جس کی طرف اس نے اشارہ کر دیا ہے۔ اور نام کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔ اور جب اس شراب یا اس آزاد کہہ کر نکاح کرے گا تو یہ تعین بطل ہوگی لیکن نکاح صحیح رہے گا۔ اور بالاتفاق مہر النخل واجب ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی ایسا ہی ہو گا۔

ومحمد يقول الاصل ان المسمى اذا كان من جنس المشار اليه يتعلق العقد بالمشار اليه لان المسمى موحود في المشار ذاتا والوصف يتبعه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى لان المسمى مثل للمشار اليه وليس يتابع له والتسمية ابلغ في التعريف من حيث انها تعرف الماهية والاشارة تعرف الدات الاترى ان من اشترى فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد العقد لاختلاف الجنس و لو اشترى على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد العقد لاتحاد الجنس وفي مسائلنا المبدع الحرجنس واحد لقلة التفاوت في المنافع والحر مع النخل حسان لفحش التفاوت في المقاصد

ترجمہ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے اگر وہ اسی جنس سے ہو جس کی طرف اشارہ کیا ہے تو اس عقد کا تعلق مشارایہ سے ہوگا یعنی یہی مشارایہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشارایہ میں اپنی ذات سے موجود ہے۔ (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کے تابع ہوا کرتا ہے۔ اور اگر بیان کی گئی ہوئی چیز مشارایہ کی جنس کے خلاف سے ہو تو اس عقد کا حکم بیان کی ہوئی چیز سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ جو نام بیان کیا گیا ہے وہ اشارہ کے ہوئے کے برابر ہے اور مشارایہ سے تابع نہیں ہوتا ہے۔ اور نام بیان کرنا پہچان کرانے میں بہت بیخ اور بڑا سبب رکھتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ مابیت کو شناخت کر دیتا ہے۔ جبکہ اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جس شخص نے ایک گلینہ خرید اس شرط سے کہ وہ یا قوت ہے۔ لیکن وہ گلینہ یا بلور نکلا۔ تو یہ عقد منعقد نہیں ہوگا۔ جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے۔ اور اگر خرید اس شرط پر کہ وہ سرخ یا قوت ہے لیکن وہ سبز یا قوت نکلا تو عقد منعقد ہو جائے گا۔ جنس کے متحد ہونے کی وجہ سے۔ اور ہمارے موجودہ مسئلہ میں عام آزاد کے ساتھ ایک ہی جنس ہے۔ منافع میں معمولی سا فرق ہونے کی وجہ سے۔ در شراب سرکہ کے ساتھ دو جنس ہے۔ دونوں کے مقاصد میں بہت زیادہ فرق پائے جانے کی وجہ سے۔

توضیح امام محمدؐ کا قاعدہ مقررہ

امام محمدؐ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے اگر وہ اس جنس سے ہو جس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تو اس عقد کا تعلق مشارایہ سے ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یعنی یہی مشارایہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشارایہ میں اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہے۔ (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور عقد میں یہی مشارایہ جس میں مسک کی ذات موجود ہے لازم ہوگا۔ اس لئے عام کی قیمت مشارایہ آزاد شخص کے مثل لازم ہوئی۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مسک مشارایہ کے جنس سے ہوگا۔

وانکان من خلاف حنہ بتعلق بالمسمى لان المسمى مثل للمشارایہ الخ

اور اگر مسک مشارایہ کی جنس سے نہ ہو۔ ف۔ جیسے سرکہ کا نام لیا اور شراب کی طرف اشارہ کیا۔ حالانکہ سرکہ کے منفع اور احکام حلت کے شراب کے نقصانات اور اس کی حرمت کے مخالف ہیں۔ بتعلق العہ تو عقد کا حکم مسک سے متعلق ہوگا۔ ف۔ اور اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ لان المسمى العہ کیونکہ جو نام ذکر کیا ہے وہ اشارہ کے ہوئے کے برابر ہے اور مشارایہ کے تابع نہیں ہے۔ ف۔ ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہوتا ہے۔ والتسمية ابلع العہ کسی چیز کو پہچاننے میں اس کا نام لینا بہت بیخ و ر عمدہ ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ اصلی مابیت کو متعین کر دیتا ہے اور اشارہ تو صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ ف۔ ذات وہ ہے جو خارج میں محسوس ہو اور مابیت وہ حقیقت ہے جو علم میں ہو پس جب اشارہ کیا تو وہ اسی محسوس شی کے لئے مخصوص ہو گیا۔ اور جب سرکہ کہا تو یہ ہو یا دوسری کوئی ہو اس کا حاصل کرنا اور دینا واضح ہے اس لئے نام رکھنے کی زیادہ مفید ہوا۔

الاتری ان من اشتری فصاً علی انه یا قوت فادھو راح لا ینعقد العقد لاحتلاف المحس الح کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے ایک گلینہ خرید اس شرط پر کہ وہ یا قوت ہے مگر وہ گلینہ یا بلور نکلا تو یہ عقد منعقد نہیں ہوگا جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے۔ ف۔ کیونکہ جنس کے مختلف ہو جانے کی صورت میں عقد کا تعلق اس مشارایہ سے نہیں ہوا ہے۔ بلکہ جس چیز کا نام یہ ہے یعنی یا قوت سے متعلق ہوا ہے۔ حالانکہ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ یا قوت نہیں بلکہ کوئی دوسری چیز مثلاً بلور ہے تو بیع باطل ہوئی در وہ منعقد نہ ہو سکی۔ اس مثال سے معلوم ہوا کہ جنس کے مختلف ہو جانے کی صورت میں اس نام سے متعلق ہوگا جس کا نام لیا گیا ہوگا۔

ولو اشتری علی انه یا قوت احمر فادھو احضر ینعقد العقد لان حد المحس الخ

اور اگر اس نے مہینہ خرید اس شرط پر کہ وہ سرخ یا قوت ہے بعد میں وہ سبز یا قوت نکد تو وہ عقد منعقد ہو جائے گا ایک جنس ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک جنس ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اس چیز سے ہوتا ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔ تو یہی قاعدہ ہمارے دونوں مسکوں میں جاری ہونا چاہئے۔ اسی لئے مصنف نے بیان کیا۔ وہی مسئلۃ الحج ہمارے مسئلہ مذکورہ میں غلام آزاد کے ساتھ ایک ہی جنس ہے۔ کیونکہ منافع کے اعتبار سے غلام اور آزاد کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے۔ ف۔ اس لئے مشارایہ آزاد شخص سے عقد متعلق ہو کر اس کی قیمت واجب ہو گی۔

والخمر مع الحل جنسان لفحش التهاوت فی المقاصد الحج

اور سر کہ اور شراب دو جنس ہیں کیونکہ دونوں کے مقاصد میں باہم بہت فرق ہے۔ ف۔ اس لئے عقد کا تعلق اسی چیز سے ہو گا جو بیات کی گئی ہو گی یعنی سر کہ اسی بناء پر اس شراب منکہ کے برابر ہی سر کہ لازم ہو گا۔ پھر مصنف کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مقاصد میں موافقت اور ہر ایک بات اور صفت میں ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اکثر باتوں میں ہو جانا ہی کافی ہے۔ اور چونکہ مصنف کی عادت یہ رہی ہے کہ قول راجح کو آخر میں ذکر کرتے ہیں اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام محمد کا قول ہی راجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فان تزوجها علی ھذین العبدین فاذا احدهما حرفلیس لھا الا الباقی اذاسوی عشرة دراھم عداہی حبۃ لانه مسمی ووجوب المسمی وان قل یمنع وجوب مہر المثل وقال ابویسف لھا العبدوقیمۃ الحرلوکان عبدالالہ اطمعھا سلامۃ العبدین وعجر عن تسلیم احدھما فحب قیمته وقال محمد وھورواۃ عن ابی حبیۃ لھا العبدالباقی الی تمام مہر مثلھا ان کان مہر مثلھا اکثر من قیمۃ العبدلانھما لوکانا حرین یحب تمام مہر المثل عدہ فاذا کان احدھما عبدایحب العبدالی تمام مہر المثل ۵

ترجمہ۔ اور اگر کسی عورت سے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کے عوض تم سے نکاح کیا۔ پھر بعد میں معلوم ہوا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے تو جو غلام باقی رہ گیا ہے وہی اس عورت کا مہر ہو گا اس کے عدوہ کچھ نہیں ملے گا۔ بشرطیکہ وہ کم از کم دس درہم کی قیمت کا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ کیونکہ اسی غلام کو متعین کیا گیا ہے۔ اور جبکہ کوئی مہر متعین کر دیا کیوں اگرچہ وہ تھوڑا ہی ہو وہ مہر المثل واجب ہونے کو منع کرتا ہے۔ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اس عورت کو وہ غلام تو ملے گا ہی اس کے ساتھ ہی اس آزاد کی قیمت بھی اتنی ملی گی جتنی کہ اگر وہ غلام ہوتا کیونکہ اس مرد نے اس عورت کو دو صحیح و سالم غلام مہر میں دینے کے لالچ دلائی ہے۔ مگر بعد میں وہ ان میں سے ایک غلام دینے سے عاجز ہو گیا ہے۔ لہذا اس کی قیمت واجب ہو گی۔ اور امام محمد نے فرمایا ہے اور امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت یہی ہے کہ عورت کو وہ غلام اس عورت کا مہر مثل پورا ہونے تک ملے گا بشرطیکہ اس کا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ کیونکہ اگر وہ دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد کے نزدیک پورا مہر المثل واجب ہوتا۔ اب جبکہ دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام کے عدوہ اور بھی اتنا ملے گا جس سے کہ اس کا مہر المثل پورا ہو جائے۔

توضیح: بحث مہر المثل اور اس کے اعتباری امور

فان تزوجھا علی ھذین العبدین فاذا احدهما حرفلیس لھا الا الباقی اذاسوی عشرة دراھم عداہی حبۃ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ووجوب المسمی الخ کیونکہ یہ غلام تو مسمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہو گیا) اور مسمی کا واجب ہونا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہے مہر المثل سے مانع ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر دس درہم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے کر دئے جاتے ہیں۔ مہر المثل تو وہاں لازم آتا ہے جہاں مہر متعین نہ ہوا ہو۔ جبکہ ہمارے مسئلہ میں اگرچہ آزاد کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے لیکن غلام کو متعین کرنا تو صحیح ہے۔ اس لئے مہر المثل نہ ہو گا۔ بلکہ یہی غلام مہر میں ہو جائے گا۔ بشرطیکہ دس

درہم یا زیادہ کا ہو ورنہ مزید نہ کر دس درہم پورے کر دئے جائیں گے۔

وقال ابو یوسف لها العدو فیہمہ الحر لولا ان عبد الالہ اطعمہا سلامة العبدین الح
اور ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزادی کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام ہو تا تو کیا قیمت ہوتی
دونوں ملیں گے۔ کیونکہ مرد نے عورت کو دو صحیح و سالم غلام دینے کا وعدہ اور لالچ دلائی ہے۔ مگر اب وہ دوسرا غلام دینے سے عاجز
ہو گیا ہے۔ (کیونکہ ایک تو آزاد نکلی گیا ہے) اس لئے اس کی قیمت لازم ہوگی۔ ف۔ اس طرح عورت کے حق کی حفاظت اور بقا
ہے۔ کیونکہ وہ باپنے عقد کو فتح نہیں کر سکتی ہے۔ اسی قول کو ابن ابیہم نے ترجیح دی ہے۔ م۔

وقال محمد وھو رواۃ عن ابی حبیۃ لها العدا لاقی الی تمام مھر مشھا الخ
اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جبکہ امام ابو حنیفہ سے بھی یہی ایک روایت ہے کہ عورت کو باقی غلام کے عداوہ اتنا اور ملے گا جس
سے کہ اس کا مہر المثل پورا ہو جائے۔ بشرطیکہ اس کا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ ف۔ چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم
ہو اور غلام ایک ہزار کا ہو تو غلام مع ایک ہزار درہم کے اور اگر مہر المثل صرف ایک ہزار درہم یا اس سے بھی کم ہو تو یہی غلام ملے
گا۔ لایہما لو کان الح کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد کے نزدیک پورا مہر المثل واجب ہوتا۔ ف۔ جیسا کہ مسئلہ پہلے گذر گیا
ہے۔ فاذا کان الخ تو جب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر المثل تک کے پورا ہونے کے واجب ہوگا۔

وادافرق القاصی بین الزوچین فی النکاح الفاسد قبل الدحول فلامہر لها لان المہر فیہ لایجب بمحرد
العقد لفسادہ واما یجب ناسیفاء مافع البصع وکذا بعد الحلوة لان الحلوة فیہ لایثبت بها التمكن فلاتقام مقام
الوطی فان دخل بها فلها مہر مثلها فلا یزاد علی المسمی عندما خلافا لفرق ہو یعتبر بالبیع الفاسد ولما ان
المستوفی لیس بمال واما یتقوم بالتسمیۃ فاذا زادت علی مہر المثل لم یجب الزیادۃ لعدم صحۃ التسمیۃ وان
نقصت لم تحب الزیادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ بخلاف البیع لانه مال متقوم فی نفسہ فیتقدر بدلہ بقیمتہ
وعیہا العدة ألقا للشفہۃ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط وتحوزا عن اشتہاء النسب و یعتبر ابتداءھا من وقت
التفریق لامن اخر الوطیات ھو الصحیح لایہا تجب باعتبار شبہۃ النکاح ورفعھا بالتفریق ○

ترجمہ: اور اگر قاضی نے نکاح فاسد ہونے کی صورت میں میں بیوی کے درمیان قبل دخول تفریق کرادی ہو تو اس عورت
کو مہر نہیں ملے گا۔ کیونکہ نکاح فاسد میں صرف عقد ہو جانے سے کچھ بھی مہر واجب نہیں ہوتا ہے۔ عقد کے فاسد ہونے کی وجہ
سے۔ اس نکاح میں اسی وقت مہر واجب ہوتا ہے جبکہ شرم گاہ سے کچھ بھی نفع حاصل کر لے۔ اسی طرح خلوت صحیحہ کے بعد بھی۔
(لازم نہیں ہوتا ہے) اس لئے کہ ایسے نکاح میں خلوت صحیحہ سے حقیقی وحلی پر مکمل قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے اسی لئے صرف
خلوت وحلی کے قائم مقام نہیں کی جاسکتی ہے۔ اب اگر اس نے حقیقتاً دخول کر لیا تو اسے مہر المثل ملے گا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس
صورت میں مہر مثل سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف امام زفرؒ کے کیونکہ وہ اس مسئلہ کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ عورت سے حاصل کی ہوئی چیز (جو شوہر نے حاصل کی ہے) وہ مال نہیں ہے۔ اور وہ تو مہر بیان ہونے سے ہی قیمت
دالی ہو جاتی ہے۔ پھر مقررہ رقم جب مہر المثل سے بڑھ جائے تو وہ زیادتی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہوا۔ اور اگر
مقررہ رقم مہر المثل سے کم ہو جائے تو اس رقم پر جو زیادتی ہوئی وہ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی تعیین صحیح نہیں ہوئی تھی۔ بخلاف
بیع کے۔ کیونکہ وہ مال تو اپنی ذات کے اعتبار سے قیمتی ہے اس لئے اس کی قیمت کے اعتبار سے اس کے بدل کا اندازہ کیا جائے گا۔ پھر
اس عورت پر عدت لازم ہوگی احتیاط کے مقام میں شبہ کو حقیقت کے ساتھ ماحق کرنے کی وجہ سے اور نسب میں شبہ پیدا ہو
جانے سے بچنے کی غرض سے۔ اور اس عدت کی ابتداء کا اعتبار ان دونوں کے درمیان تفریق کر دینے کے بعد سے ہوگا۔ در
آخری وحلی سے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ عدت شبہ نکاح کی وجہ سے واجب ہوئی ہے۔ اور اس نکاح کا خاتمہ

تفریق کے ذریعہ ہی ہوتا ہے۔

توضیح: اگر قاضی نے نکاح فاسد کی صورت میں قبل دخول میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی تو وہ مہر کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ امام زفر کا مسلک۔ اختلاف کے دل کھل

وادافرق القاضی بین الزوجین فی الکاح الفاسد قبل الدخول فلامہر لہا الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ واما یحب الح مہر تو اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ بضع (شرم گاہ) کے منافع حاصل نہ ہوئے۔ یعنی اس شرم گاہ (فرج) میں حقیقتاً دھلی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور موجودہ مسئلہ میں تو یہ ہے کہ قبل دھلی قاضی نے تفریق کی ہے۔ اس لئے کچھ بھی مہر واجب نہ ہوگا۔ وکذا بعد الحلوة الخ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ خلوت صحیحہ کے بعد بھی ہو۔ یعنی تفریق کر دی تو کچھ مہر لازم نہ ہوگا۔ لان الحلوة الخ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہوگی اس سے دھلی پر قابو پانا ثابت نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ عقد فاسد ہونے کی وجہ سے اس سے دھلی کرنا شرعاً منع ہے۔ اس لئے یہ خلوت صحیحہ دھلی کے قائم مقام نہیں مانی جائے گی۔

فان دخل بها فلها مہر مثلها فلا یراد علی المسمی عدنا خلافاً لفرق الح

اب اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول کر لیا۔ یعنی فرج میں حقیقتاً دخول کر لیا اور مقعد وغیرہ کسی دوسری جگہ میں نہیں کیا ہو۔ تو عورت کے لئے اس کا مہر المثل ہوگا اتنا کہ متعین مقدار سے نہ بڑھے۔ خلاف الفرق اس میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ ہو بعسر الخ کیونکہ امام زفر اس مسئلہ کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ بیع فاسد میں اگر بیع پر قبضہ کر کے اس کو اپنے کام میں لائے اور برباد کر دیا تو خریدار پر اس مال بیع کی پوری قیمت واجب ہوگی۔ اگر وہ طے شدہ قیمت سے زائد ہو۔ اسی طرح متعین مہر سے زائد مہر المثل بھی واجب ہوگا۔ مگر اس قیاس پر اعتراض ہے۔ کیونکہ بیع فاسد میں قیمت اور بیع دونوں ہی مال ہیں۔ جبکہ نکاح فاسد میں عورت کی فرج مال نہیں ہے۔ مگر مہر مال ہے۔ اس لئے اسے قیاس مع الفارق کہا جائے گا۔ م۔

ولما ان المستوفی لیس بمال واما یتقوم بالتسمیۃ فاذا زادت علی مہر المثل الح

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو چیز شوہر نے اس سے دی ہے وہ مال نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فرج مال نہیں ہے۔ واما بقوم الخ وہ تو مہر کے بیان کرنے سے ہی قیمت والی بن جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اس کا اندازہ قیمت تو صراحتہ بیان سے ہوتا یا دلالت بیان سے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی دو عورتوں کو جب ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے شریف اور دوسری رذیل ہو دونوں کے خاص عضو تو یکساں ہیں ان میں کچھ بھی فرق نہیں ہے اس کے باوجود دونوں کی قیمتوں میں بہت زیادہ فرق ہو جاتا ہے۔ فاذا زادت الخ پھر جب مہر المثل کے مقابلہ میں مہر مقرر زیادہ ہو تو وہ زیادتی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہوا۔ ف۔ اعاصل نکاح فاسد ہونے کی صورت میں صرف مہر المثل کا اعتبار ہوگا۔

وان بفسدت لم تحب الریادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ بخلاف البیع لانه مال متقوم الح

اور اگر مقررہ رقم مہر المثل سے کم ہو اور اس مہر متعین سے اپنے طور پر کچھ زیادتی کر دی ہو تو وہ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلے سے وہ مقرر نہیں ہے۔ ف۔ بیویوں کو کہا جائے کہ مہر المثل میں تو بطور دلالت اندازہ ہوتا ہے اور مقرر رقم تو صریح ہے جو دلالت سے قوی تر ہے۔ اس لئے متعین مہر کم اور مہر المثل زیادہ ہو تو وہ زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی ہے اور کسی صریح رضامندی سے ہے اس لئے یہی رائج ہوگی اگر تسمیہ اور تعین صحیح نہ ہوئی۔ بخلاف البیع الخ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے۔ اس لئے اس کا عوض اس کی قیمت کے اندازہ کے برابر ہوگی۔ ف۔ چاہے قیمت بہت ہو۔ اور داموں کا اعتبار نہ ہوگا جبکہ بیع فاسد ہو۔ اس مسئلہ کا حاصل یہ ہوا کہ نکاح فاسد میں مرد دخول سے پہلے تفریق ہو جائے تو اس میں کچھ بھی مہر لازم نہ ہوگا اور

فرج حقیقی میں دخول کے بعد اگر تفریق ہو جائے تو اس میں مہر النکاح لازم آئے گا لیکن جو مقرر ہو چکا اس سے زائد نہ ہوگا۔

مسئلہ

نکاح فاسد ہونے کی صورت میں مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس نکاح کو فسخ کر دے اگرچہ دوسرے کو اس کا علم نہ ہو۔ اور اس سے دخول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ ت۔ وعلیہا العدة اور اس عورت پر عدت لازم ہوگی۔ الحاقاً للشبهة الخ احتیاط کے مقام میں شبہ کو حقیقت کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے۔ اور نسب میں شبہ پڑنے سے بچانے کے لئے۔ ف۔ یعنی چونکہ اس مقام میں احتیاط کا خیال ہے اس لئے یہاں شبہ نکاح کو حقیقت نکاح کے قائم مقام کر لیا گیا ہے۔ اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا ذکر ہوتا ہے اس لئے اس سے بھی بچنے کی یہ صورت نکالی گئی ہے کہ ایسی عورت پر عدت واجب کر دی گئی۔ ویمعتبر ابتداء ہا الخ اس عدت کی ابتداء کا اعتبار دونوں میں تفریق کے بعد سے ہوگا۔ اس میں آخری بار دہلی کا اعتبار نہ ہوگا۔ هو الصحيح الخ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ عدت شبہ نکاح میں شبہ ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور ایسا نکاح تفریق سے ہی ختم ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے اسی وقت سے عدت شروع ہوگی۔

ویشیت نسب ولدہا لان النسب یحتاط فی اثباتہ احياء للولد فیترتب علی الثابت من وجہ و تعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمدؐ وعلیہ الفتوی لان النکاح الفاسد لیس بداع الیہ والاقامة باعتبارہ قال ومهر مثلها يعتبر باخواتها وعماتها وبنات اعمامها لقول ابن مسعودؓ لها مهر مثل نساها لاوکس فیہ ولاشطط وھن القارب الاب ولان الانسان من جنس قوم ابیہ وقيمة الشئ اما تعرف بالظرفی قيمة جنسہ ولا يعتبر بامها وحالتها اذا لم تکن من قبیلتها لمابینا فانکات الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فحینئذ يعتبر بمهر مالما انها من قوم ابیہا

ترجمہ۔ اور اگر بچہ ہو جائے تو اس کا نسب مرد سے بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے (اس کا مستقبل باقی رکھنے) کی غرض سے احتیاط کی جاتی ہے۔ اس لئے جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہو اس پر بھی نسب کے ثبوت کا اثر ہوگا۔ اور نسب کی مدت کے بارے میں دخول کے وقت سے اعتبار کیا جائے گا۔ امام محمدؓ کے نزدیک اسی بات پر فتویٰ بھی ہے۔ کیونکہ فاسد نکاح تو دہلی پر آمادہ نہیں کرتا ہے۔ اور نکاح فاسد کو دہلی کے قائم مقام ٹھہرانا اسی داعی کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عورت کے مہر النکاح کا اعتبار اس کی بہنوں اور پھوپھیوں اور چچا زاد بہنوں پر قیاس کر کے ہوگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایسی عورت کے لئے مہر اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہوگا اس میں نہ کمی ہوگی اور نہ زیادتی ہوگی۔ اور وہ عورتیں اس کے باپ کی قریبی رشتہ دار ہوں گی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ انسان اپنے باپ کی قوم کے جنس سے ہوتا ہے۔ اور کسی چیز کی قیمت اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے۔ اور اس کے مہر مثل کا اعتبار اس کی ماں اور اس کی خالہ کے مہر کے ساتھ نہ ہوگا جبکہ ماں اور خالہ اس کے قبیلہ سے نہ ہوں۔ جنس کی وجہ ہم پہچان کر چکے ہیں۔ اس لئے اگر اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہو مثلاً باپ کے چچا کی بیٹی تو ماں کے مہر کا بھی اعتبار ہوگا۔ کیونکہ اس کی ماں اس کی باپ کی قوم سے ہے۔

توضیح: بحث مہر النکاح۔ اور اس کے اعتباری مامور

ویشیت نسب ولدہا لان النسب یحتاط فی اثباتہ احياء للولد فیترتب علی الثابت الخ اور ایسی عورت کی اولاد کا نسب ثابت ہوگا۔ ف۔ یعنی ایسی عورت نے کہ جس کا نکاح فاسد ہو گیا ہو اگر بچہ جنا تو اس کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب الخ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کی جاتی ہے۔ تو جو

نکاح کسی وجہ سے بھی ثابت ہو اس پر بھی ثبوت نسب ہو جائے گا۔ ف۔ اور جس مرد کا نکاح ہوا تھا وہی اس بچہ کا باپ ہو جائے گا۔ تاکہ وہ بچہ کی تربیت و پرورش کرے اور بچہ لڑوارث اور خلیفہ نہ ہو۔ و تعتبر الح ورنسب کی مدت کا امام محمد کے نزدیک دخول کے وقت سے اعتبار ہو گا۔ ف۔ یعنی نکاح کے وقت سے اعتبار نہ ہو گا۔ اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔ لان النکاح الح کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کرنے پر سہ ماہہ نہیں کرتا ہے۔ ف۔ وطی حرام ہونے کے وجہ سے۔ بلکہ مرد کی شہوت نے اس پر آمادہ کیا ہے۔ اس لئے جب سے دخول ہو گا اسی وقت سے نسب کی مدت کا اعتبار ہو گا۔ نکاح کے وقت سے نہ ہو گا۔

والاقامة باعتباره قال ومهر مثلها يعتبر باخوانها وعماتها وسابت اعمامها الح

اور نکاح فاسد کو وطی کے قائم مقام کرنے میں داعی ہونے کی وجہ سے ہے۔ ف۔ سی لئے اس میں دخول کے وقت سے اعتبار ہو گا۔ اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر اس عورت کو چھ مہینے ہونے پر بچہ ہوا جس کے نکاح کے وقت سے تو چھ مہینے ہو گئے مگر دخول کے بعد سے مثل پانچ مہینے ہوئے تو نسب ثابت نہ ہو گا۔ البتہ نکاح صحیح میں نکاح کے وقت سے شمار ہو گا۔ م۔ واضح ہو کہ مہر امثل کے معنی یہ ہیں کہ اسی جیسی عورتوں کا جو مہر ہو رہا ہو وہی اس کا بھی ہو۔ مگر کن کن باتوں میں ثلث کا اعتبار ہو گا۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا ومهر مثلهما الح ورا اس عورت کے مہر مثل کا اعتبار ہو گا اس کی بہنوں ورا اس کی چھو مہیوں ورا اس کی چچا زاد بہنوں ترتیب کے ساتھ۔ (الدر۔ خلاصہ کے حوالہ سے)۔

لقول اس مسعود لہا مهر مثل مسانہا لاوکس فیہ ولاشطط وھن اقارب الاب الخ

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایسی عورت کے لئے (جس کا مہر متعین نہ ہوا اور تنوہر مر گیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اس میں کمی ہے اور نہ زیادتی ہے۔ اور عورت پر عدت اور اس کے لئے میراث ہے۔ ف۔ جب ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فتویٰ دیا تو معقل بن یسار الاثعنی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروح بنت واشق استنجیہ کے حق میں حکم دیا تھا۔ یہ سن کر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ امام محمدؒ نے الآثار میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ ہم اسی کو قبول کرتے ہیں اور ابو داؤد الترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان وغیرہم نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ بالمثل حضرت ابن مسعودؓ نے مثل نہ تھا۔ کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ وھن اقارب الخ اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں۔ ف۔ کیونکہ وہی اس عورت وایاں کہلاتی ہیں۔

ولان الانسان من جس قوم ابیہ وقيمة الشئ اما تعرف بالنظر فی قيمة حسہ الخ

وراس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کی قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ وقيمة الشئ الخ اور کسی چیز کی قیمت تو اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے۔ ف۔ جس عورت کی بضع کی قیمت (اسی جیسی یا) اس کے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والین ہیں۔ ولا يعتبر الح اور مہر مثل کا اعتبار اس کی ماں کے ساتھ نہیں ہو گا۔ اور نہ اس کی خ۔ کے ساتھ جبکہ ماں اور خا۔ اس کے قبیلہ سے نہ ہوں۔ لہذا یہاں وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ اس کی جنس سے ہونا چاہئے۔

فدکات الام من قوم ابیہا بان کات بنت عمہ فحیند بعتر بمهر هالما ابها من قوم ابیہا الخ

اور اگر اس کی ماں باپ کی قوم سے ہو مثلاً عورت کے باپ کے چچ کی بیٹی ہو تو ماں کے مہر پر اس کا مہر معتبر ہو گا۔ کیونکہ اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہے۔ ف۔ یہ تفصیل مہر المثل کے اندازہ کرنے میں ہوگی۔ اور مہر بیان کرنے کی صورت میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو اپنی ماں کے مہر کے برابر مہر میں تمہارے نکاح میں دیا تو اس طرح مہر بیان کرنا بھی جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ ع۔ ہ۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مہر امثل کا اندازہ کرنے میں ایک تو عورت کے باپ کی قوم والیوں پر کرنا ہو گا۔ ورددوسر ابیان فرمایا کہ۔

ويعتبر في مهر المثل ان يتساوى المراتان في السن والجمال والمال والعقل والدين والبلد والعصر لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه الاوصاف وكذا يختلف باختلاف الدار والعصر قالوا ويعتبر التساوى ايضا في البكارة لانه يختلف بالبكارة والثبوت

ترجمہ: اور مہر المثل کے بارے میں اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ دو عورتیں ایسی ہوں جو عمر میں، خوبصورتی میں مال اور عقل میں اور دین اور شہر اور زمانہ میں برابر ہوں۔ کیونکہ ان صفات کے بدل جانے سے مہر المثل بھی بدل جاتا ہے۔ اسی طرح سے شہر اور زمانہ کے بدل جانے سے بھی بدل جاتا ہے۔ فقہانے کہا ہے کہ باکرہ ہونے میں بھی برابری کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ باکرہ اور شیبہ ہونے میں بھی مہر المثل بدل جاتا ہے۔

توضیح: مہر المثل پائے کے لئے دو عورتوں میں کن کن صفات میں برابری ہونی چاہئے

ويعتبر في مهر المثل ان يتساوى المراتان في السن والجمال والمال الخ
مہر المثل میں اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ دونوں عورتیں عمر، جمال، مال، عقل، دین، شہر اور زمانہ میں برابر ہوں۔ ف۔
خلاصہ یہ ہوا کہ عورت کا مہر المثل اس عورت کے مہر سے لیا جائے جو اسی قوم سے ہو اور ان باتوں میں برابر ہو۔ لان مہر المثل الخ کیونکہ ان اوصاف کے بدل جانے سے مہر المثل بدل جاتا ہے۔ ف۔ اور بعض فقہانے حساب، علم، ادب، تقویٰ، عفت، کمال، خلق، کم عمری، باکرہ ہونا اور بانجھ نہ ہونے کا بھی اعتبار کیا ہے۔ جیسا کہ الثبوت میں ہے۔ ع۔ ف۔ ت۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ النسخ میں ہے۔ م۔ ت۔ پھر ان اوصاف میں بھی برابری کا خیال رکھا گیا ہے۔ و کذا يختلف الخ اسی طرح شہر اور زمانہ کے اختلاف سے مہر بدل جاتا ہے۔ ف۔ اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔

قالوا ويعتبر التساوى ايضا في البكارة لانه يختلف بالبكارة والثبوت الخ
ہمارے فقہانے کہا ہے کہ برابری کے لئے باکرہ ہونے کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ باکرہ و شیبہ ہونے کے اعتبار سے مہر المثل بدلتا رہتا ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جن جن باتوں سے عرف میں مہر کے کم یا زیادہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے ان تمام کا اعتبار کیا جائے گا۔ محیط و مرغینانی میں ایک قول نقل کیا ہے کہ شریف عورت میں جمال کی برابری شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ العینی میں ہے۔ لیکن جب باپ کی قوم میں مماثلت مدش کی جارہی ہو اس وقت اظہر یہ ہے کہ جمال کا اعتبار ہو گا۔ اور اگر غیر قوم میں اس سے کم درجہ پر قیاس ہو تو اظہر یہ ہے کہ جمال کا اعتبار نہ ہو گا۔ اسی بناء پر اوسط درجہ کی جیلہ عورت کا جو مہر ہو گا وہی شریف عورت کا ہو گا اگرچہ وہ جمال میں برابر نہ ہوں۔ واللہ اعلم۔ م۔

پھر اگر اس کی اپنی قوم میں اس کی جیسی دوسری کوئی نہ ہو تو اس صورت میں چاروں اہل موم کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اس کی جیسی دوسری عورتوں کے مہر سے اندازہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ المصنوع میں ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان اوصاف میں برابری کا ہونا نکاح کے دن کا اعتبار ہو گا۔ محیط اند خیرہ۔ ع۔ اس لئے اگر یہ عورت بعد میں ان اوصاف میں گھٹ جائے تو اس سے کوئی نقصان نہ ہو گا۔ م۔ سوئڈی کے مہر المثل کا اعتبار اس کی طرف رغبت کی کمی اور زیادتی سے ہو گا۔ ف۔ منتہی میں ہے کہ شرط ہے کہ خبر دیئے والے دومر دیا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ غلط شہادت سے بیان کریں۔ پھر اگر اس کے لئے کوئی عادل گواہ نہ ہو تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول مقبول ہو گا۔ الخلاصہ۔ ہ۔

واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه لانه اهل الالتزام وقد اضاف الى ما قبله فيصح ثم المرأة بالخيار في مطالبتها زوجها او وليها اعتبارا اسائر الكهالات ويرجع الولي اذا ادعى الزوج ان كان بامرہ كما هو الرسم في الكفالة و كذلك يصح هذا الضمان وان كانت الروحة صغيرة بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغير وضمن الثمن

لان الولی سمیر و معبر فی السکاح و فی البیع عاقد و مباشر حتی ترجع العہدۃ علیہ و الحقوق الیہ و یصح ابراہ و عند ابی حنیفہ و محمد و یملک قبضہ بعد بلوغہ فلو صح الصمان یصیر صاماً لنفسہ و ولایہ فص المہر للاب بحکم الابوہ لا باعتبار انہ عاقد الا ترى انہ لا یملک القبض بعد بلوغہا فلا یصیر صاماً لنفسہ ۵

ترجمہ: اور اگر ولی مہر کی ضمانت لے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہوگا۔ کیونکہ وہ خود ضامن بننے کے بائق ہے۔ اور اس نے ایسی چیز کی ضمانت لی ہے جو ضمانت کے قابل ہے اس لئے یہ ضمانت صحیح ہوگی۔ اس کے بعد عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے مہر کا مطالبہ اپنے شوہر سے کرے یا اسی ولی سے کرے دوسری تمام ضمانتوں اور کفالتوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اگر وہ یہ مہر عورت کو ادا کر دے تو اسے حق ہوگا کہ شوہر سے اس کو وصول کر لے بشرطیکہ اس شوہر نے اسے ضامن بننے کے لئے کہا ہو۔ جیسا کہ کفالت کے مسئلہ میں یہ طریقہ ہے۔ اسی طرح یہ ضمانت بھی صحیح ہو جائے گا۔ اگرچہ وہ زوجہ کسمن ادا چھوٹی ہو۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال بیچ ڈالا ہو۔ اور اس کی قیمت کی ضمانت لی ہو۔ کیونکہ ولی نکاح میں محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہے اور بیعت نہیں ہوتی ہی عقد کرنے والا اور خود ہی اس کا مرتکب ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کے سلسلہ کی ساری ذمہ داری اسی پر اور اس کے حقوق بھی اسی کی طرف موٹ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ امام ابو حنیفہ و راہ محمد کے نزدیک اس کا بری ردینا بھی صحیح ہے۔ اسی طرح چھوٹے لڑکے کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی ولی کو مقررہ قیمت وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر (بیعت میں ولی کا) ضامن ہونا صحیح ہو تو اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے گا۔ اور باپ کو جو لڑکی کے مہر کے وصول کرنے کی وایت حاصل ہوتی ہے وہ اس کے باپ ہونے کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ عقد کرنے والے کی حیثیت سے نہیں ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صغیرہ کے بالغ ہو جانے کے بعد باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ اس لئے وہ مہر میں اپنی ذات کے لئے ضامن نہ ہوگا۔

توضیح: اگر مہر کی ضمانت لے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہوگا۔

اور اس کی ادائیگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتا ہے

و اذا صمم الولی المہر صح صمانہ لانہ اهل الالتزام وقد اصابہ الی ما یقبلہ الح
اور جب ولی نے مہر کی ضمانت لے لی تو اس کا ضامن ہونا صحیح ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ولی نے اس لڑکی کا نکاح یہ جو اس کی ولایت میں موجود ہو اور اس کے مہر کی ضمانت کر لی تو صحیح ہے۔ خواہ اس کا شوہر نابالغ ہو یا بالغ ہو۔ اسی طرح یہ ضمانت میاں اور بیوی کے حکم سے ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کیا تو ضمانت کے بغیر بھی یہ باپ کے لئے مہر کا ضامن ہوگا۔ یہاں تک کہ بلوغ کے بعد وہ اپنے باپ سے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ جیسا کہ شرع اٹھویں میں ہے۔ مع۔ لیکن اس مسئلہ میں ولی بنانے والی عورت سے مراد بالغہ ہے۔ جیسا کہ آنے والے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ م۔ پھر اس کی وجہ یہ ہے کہ ولی نکاح کے مسئلہ میں اصل نہیں ہے کیونکہ اس نکاح کے سرے احکام اسی لڑکی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس میں ولی صرف ضامن ہو سکتا ہے۔

لانہ اهل الالتزام وقد اصابہ الی ما یقبلہ فیصح ثم المرأة بالخیار فی مطالبہا و رجوعها الح
کیونکہ اس میں ضامن بننے کی پوری صلاحیت ہے۔ وقد اصابہ الح اور اس نے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا ہے جو ضمانت کے قابل بھی ہے یعنی مہر کی طرف اس لئے ضمانت صحیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ مہر تو ایک قرض ہوتا ہے اس سے یہ ضمانت کے قابل ہے۔ ثم المرأة الح پھر عورت یعنی بالغہ کو اپنے مہر کا مطالبہ کرنے میں پورا اختیار ہے یعنی اپنے شوہر یا اپنے ولی سے جس سے چاہے مطالبہ کر سکتی ہے۔ اعتباراً الخ دوسری کفالتوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ یعنی کفالت میں جس طرح ضامن ذمہ دار ہوتا ہے ویسے ہی اصل بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس لئے یہ عورت بھی دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ اس کو انکار کا حق نہ

ہو گا۔ پھر اگر عورت نے دلی سے وصول کر لیا تو دیکھنا ہو گا کہ وہ دلی شوہر کے کہنے پر ضامن ہوا تھا یا بغیر کہے از خود ضامن ہو گیا تھا۔ چنانچہ اگر از خود ضامن ہوا تھا تو وہ اب اس کے شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ ویو جمع المولیٰ الخ اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو دلی اس مال کو شوہر سے وصول کر سکتا ہے۔ جیسا کہ کفالت کے مسئلہ میں ہوتا ہے وکذا ملک الخ اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ وہ بیوی صغیرہ نابالغہ ہو۔ ف۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اس کے ولی نے ضمانت کر لی تو بھی صحیح ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حالت میں صحیح ہے۔ کیونکہ دلی اس میں اصیل کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما الخ برخلاف اس کے جب ولی نے صغیرہ کاملہ فروخت کیا اور اس کی قیمت کی ضمانت کر لی تو بیع جائز نہ ہو گی۔ لان المولیٰ الخ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض ایک سفیر اور مفہوم ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ ف۔ گویا اس نے صغیرہ کی طرف سے عقد کرنے کے لئے کلام ادا کر دیا۔ اور اسی وجہ سے عقد کے حقوق اس کی طرف بالکل نہیں لوٹتے ہیں۔ بلکہ صغیرہ کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔

وفی البیع عاقد ومباشر حتی ترجع العہدۃ علیہ والحقوق الیہ ویصح ابراۃ عندا یحییٰ حنیفۃ الخ لیکن بیع میں ولی عقد کرنے والا اور خود ہی اس کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ذمہ داری اسی پر اور اس کے حقوق بھی اس ولی کی طرف لوٹتے ہیں۔ ف۔ مثلاً بیع حوالہ کرنے اور اس کی قیمت وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر مشتری کے پاس سے کسی غیر شخص نے اس بیع کو اپنی ملکیت ثابت کر کے لے لی تو مشتری اس کی قیمت وصول کرنے کے لئے اسی ولی کو پکڑے گا اور ذمہ دار ٹھہرائے گا۔ کیونکہ حقیقت میں یہی ذمہ دار ہے۔ ویصح ابواءہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس کا بری کر دینا بھی صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ یہی شخص یہ بیع کرنے والا اور اس کا اصل عاقد ہے۔ اسی لئے اگر یہ مشتری کو اس کی قیمت معاف کر دے تو طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ اور جس کے واسطے ولی تھا اس کو ضمان دے گا اسی طرح مشتری کو بھی یہ اختیار ہے کہ اس عقد کرنے والے ولی کے سوائے اصل مالک کو قیمت دینے سے انکار کر دے۔ کیونکہ مشتری پر یہ لازم ہے کہ عاقد بالغ کو ہی قیمت ادا کرے۔ ویملک الخ یہاں تک کہ نابالغ کے بالغ ہونے کے بعد بھی دن کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہے۔ ف۔ بلکہ جس کا ولی ہے وہ وصول نہیں کر سکتا ہے۔ مگر جبکہ ولی اس کو اپنا وکیل بنادے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عقد بیع کرنے والا خود ذمہ دار و حق دار ہو جاتا ہے۔

فلو صح الصمان بصیر ضامنا لنفسہ وولایۃ قبض المہر للاب بحکم الابوۃ الخ پس اگر (بیع میں ولی کا) ضامن ہونا صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے۔ ف۔ حالانکہ آدمی کا اپنے لئے (اصل اور نائب) اصیل اور کفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کوئی کہے کہ عقد بیع میں ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے۔ اس لئے دونوں عقد برابر ہو گئے۔ جواب یہ ہے کہ برابر نہیں ہیں۔ کیونکہ ثمن وصول کرنے کا حق عاقد اور اصل ہونے کی وجہ سے ہے۔ وولایۃ الخ اور باپ کو مہر وصول کرنے کی جو روایت حاصل ہوتی ہے وہ باپ ہونے کی وجہ سے ہے۔ لا باعتبار الخ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔

الاتری انه لا یملک القبض بعد بلوغها فلا یصیر ضامنا لنفسہ الخ کی نہیں دیکھتے کہ صغیرہ کے بالغ ہو جانے کے بعد باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ ف۔ البتہ اس صورت میں اختیار ہو سکتا ہے۔ جبکہ وہ اپنے باپ کو اس وقت اپنا وکیل بنادے۔ حاصل بحث یہ ہوئی کہ عقد نکاح میں ولی کسی طرح عاقد اور ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیوی ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے اس لئے ولی کا ضامن ہونا صحیح ہو گا۔ فلا یصیر الخ اس لئے وہ اپنی ذات کے لئے ضامن نہ ہو گا۔ ف۔ واضح ہو کہ اگر ولی نے اپنے مرض الموت میں ضمانت دی وہ وارث سے تو صرف اپنے تہائی مال کے انداز سے ضمانت لے سکتا ہے۔ ہ۔ ع۔ بعض علاقوں میں مہر میں سے کچھ مقدار بطور معجل (نقد) ادا کی

کی شرط ہوتی ہے۔ اگر اس بات کا عام رواج ہو تو اس کے بیان کے بغیر بھی اتنا مہر معجل یعنی نقد یا پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا۔ مگر اس صورت میں جبکہ عورت خود اپنی مرضی سے تاخیر پر راضی ہو جائے خواہ صراحتہ کہہ کر ہو یا ایسی کسی عمل سے جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو۔

ع۔ قولہ صغیر کا مال اس کی یہ صورت ہے کہ زید دہندہ سے ایک لڑکا ہو یا پھر ہندہ مرگئی تو اس کا ترکہ اس لڑکے نے پایا تو وہ اسی کا مال ہے۔ جس کا متولی اس کا باپ زید ہے۔ ۱۲-م۔

قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تاخذ المهر وتمنعه ان يخرجها اى يسافر بها ليتعين حقها فى المبدل كما تعين حق الزوج فى المبدل وصار كالبيع وليس للزوج ان يمعها من السفر والخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيه المهر كله اى المعجل لان حق الحبس لاستيفاء المستحق وليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولو كان المهر كله مؤجلا ليس لها ان تمنع نفسها لاسقاطها حقها بالتاحيل كما فى البيع وفيه خلاف ابى يوسف وان دخل بها فذلك الجواب عندنا بى حية O

ترجمہ: کہنا۔ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو روک رکھے مہر کے وصول کر لینے تک اور اس طرح یہ بھی حق حاصل ہے کہ شوہر کو اپنے ساتھ اس کو باہر لے جانے سے روک دے یعنی اس کو لے کر سفر میں جائے تاکہ بدل میں عورت کا حق متعین ہو جائے۔ جیسا کہ مبدل (شرم گاہ) میں مرد کا حق متعین ہو جاتا ہے۔ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا۔ اور شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنی بیوی کو سفر کرنے سے اور اس کے گھر سے نکلنے سے اور اپنے لوگوں کی ملاقات سے روک دے یہاں تک کہ اس کا وہ تمام مہر ادا کر دے جو معجل (نقد دینا) ہے۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق حاصل کر لینے کے واسطے ہوتا ہے۔ اور شوہر کو پورا مہر ادا کرنے سے پہلے روکنے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا پورا مہر ہی مؤجل (ادھار) ہو اور اس عورت کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنے نفس کو روک رکھے۔ کیونکہ اس نے مہر دے کر اپنے فوری وصول کے حق کو ساقط کر دیا ہے جیسا کہ بیع میں ہے۔ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ اور اگر شوہر نے اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو جب بھی یہی حکم ہو گا امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔

توضیح: مہر معجل ہونے کی صورت میں عورت کو یہ اختیار ہے کہ

جب تک مہر وصول نہ کر لے شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دے

قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تاخذ المهر وتمنعه ان يخرجها الخ
امام محمد نے جمیع صغیر میں کہا ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو روک لے۔ ف۔ مرد کے جماع کرنے سے اُپرچہ اس سے پہلے اس نے جماع کر لیا ہو۔ حتی تاخذ الخ یہاں تک کہ اپنا مہر وصول کر لے۔ ف۔ یعنی جتنا مہر فوراً ادا کرنا ہے اس کے وصول تک خود کو روکے۔ وتمنعه الخ اور شوہر کو روک لے اس بات سے کہ وہ اسے اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ لیتعین الخ یہ اختیار اس لئے ہے کہ عورت کا حق بدل یعنی مہر معجل میں متعین ہو جائے۔ جیسے کہ شوہر کا حق مبدل یعنی اس کی شرم گاہ (بیع) میں متعین ہو چکا ہے۔ وصار كالبيع الخ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی جب بیع میں شخص فی خال اور نقد دینا ہو اور ادھار نہ ہو تو بیع کو اختیار ہے کہ مشتری کو بیع لینے سے روک دے۔ یہاں تک کہ اس کی قیمت وصول کر لے۔ اسی طرح عورت کو یہ حق ہے کہ شوہر کو اپنے بیع کے حق سے روک دے۔

ولیس للزوج ان يمعها من السفر والخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيه المهر الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان حق الخ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق وصول کر لینے کے واسطے ہوتا ہے۔ ف۔

یعنی نکاح ہو جانے کے بعد شوہر کو جو منافع حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو پورے طور پر حاصل کرنے کے لئے اسے اختیار ہوتا ہے کہ عورت کو سفر اور باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ ولیس لہ الخ جبکہ شوہر کو مہر معجل ادا کر دینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے نہ مہر معجل ادا کرنے سے پہلے بیوی کو سفر وغیرہ ایسے کام کرنے سے جن سے اس سے لطف اندوزی میں خلل پڑ سکتا ہے۔ روکنے کا حق نہیں ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مہر کا کچھ حصہ نقد و کچھ ادھار ہو۔ کیونکہ ولو کان المہر الخ اگر پورا مہر ہی معجل یعنی میعاد یا غیر معینہ مدت کے لئے ہو تو ولیس لہا الخ اس عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ خود کو اس سے روک رکھے۔ ف۔ یعنی شوہر کو جماع پر قدرت نہ دے یہی قول امام مالک و امام شافعی و امام احمد رحمہم اللہ کا بھی ہے۔ ج۔ لاسقاطھا الخ کیونکہ عورت نے اسے وقت دے کر اپنا حق خود ہی ساقط کر دیا ہے۔

کما فی البیع وفيه خلاف ابی یوسف وان دخل بها فکذلك الحواب عدا ابی حنیفۃ الخ جیسے بیع میں ہوتا ہے کہ جب قیمت کسی خاص وقت معین پر دینے کی بات طے کر لی گئی ہو تو بائع کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ خریدار کو مال کی ادائیگی سے روک دے۔ وفيه خلاف الخ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی بیع میں تو بائع ادھار جمیع کو نہیں روک سکتا ہے۔ لیکن نکاح میں جب مہر معین وقت تک کے لئے ادھار ہو تو عورت کو اس میں عدا اور مہر وصول ہونے تک روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور نہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ ج۔ اور استثنائاً ہی پر فتویٰ دیا گیا ہے کہ سب تفصیل اس وقت ہوگی کہ عورت نے کبھی بھی اسے اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو۔ وان دخل الخ اور اگر شوہر اس سے بھی اس کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ ف۔ کہ عورت مہر معجل وصول کرنے تک اسے روک سکتی ہے۔ اور شوہر اسے منع نہیں کر سکتا ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔

وقالا ليس لها ان تمنع نفسها والخلاف فيما اذا كان الدخول برضاها حتى لو كانت مكرهة او كانت صبية او محونة لا يسقط حقها في الحبس بالاتفاق وعلى هذا الخلاف الحلوۃ بهابرها ویتى علی هذا استحقاق الفقة لهما ان المعقود عليه كلفه قد صار مسلما اليه بالوطية الواحدة او بالحلوة ولهذا يتأكد بها جميع المهر قسمه يبق لها حق الحبس كالبائع اذا سلم المبيع وله انها معت مه ماقابل بالبدل لان كل وطئه تصرف في الصنع المحترم فلا يحلى عن العوض امانة لخطره والتأكد بالواحدة لجهلته ما وراءها فلا يصح مراحمًا للمعلوم ثم اذا وجد وطئ اخر وصار معلوما تحقق المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل كالعدد ادا حتى حابة يدفع كله بهائمه اذا حتى اخرى واحرى يدفع جميعها O

ترجمہ: اور صاحبین نے کہا ہے کہ اسے اب یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ یہ دخول اس عورت کی رضامندی سے ہوا ہو۔ یہاں تک کہ اگر اسے مجبور کر دیا گیا ہو یا وہ بچی ہو یا بیوانی عورت ہو تو بی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق ساقط نہ ہوگا۔ اور اسی اختلاف کے مطابق اس خضوع صحیح کا حکم بھی ہوگا جو اس کی رضامندی سے ہوئی ہو۔ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق بھی جہتی ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد کیا گیا تھا (یعنی شرم گاہ) وہ سب کی سب شوہر کو ایک وطی یا غلطت صحیحہ کے ذریعہ سپرد کی جا چکی ہے۔ اسی وجہ سے ایک بار وطی کرنے یا خضوع صحیحہ ہو جانے کے بعد ہی اس کا پورا مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا۔ جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ بیع کو مشتری کے حوالہ کر دے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی ہے جو بدل کے متبادل ہے کیونکہ ہر بار کی وطی ایک ایسا تصرف ہے جو قابل احترام شرم گاہ میں واقع ہوتا ہے۔ اس لئے وہ عوض سے خالی نہیں ہے تاکہ اس محترم جگہ کی حرمت ظاہر ہو۔ اور ایک بار وطی کر لینے سے مہر اس لئے متاثر ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد ہونے کی تعداد مجہول اور نامعلوم ہو۔ اس لئے جو چیز مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم اور مقابل نہ ہوگی۔ پھر ایک بار کے بعد جب دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو

مزاہمت پیدا ہو گئی۔ اور وہ مہراں تمام وظیعوں کے مقابلہ میں ہو گیا۔ اس غلام کی طرح جس نے کوئی جرم کیا تو حکم ہو گا کہ وہ کل غلام اس جرم کے عوض دے دیا جائے۔ پھر اگر اسی غلام نے دوسرے اور تیسرا جرم کیا تو وہ ان سب جرموں کے عوض دیدیا جائے گا۔

توضیح: اگر مہر متعجل ہونے کی صورت میں عورت نے ایک بار خود پر

شوہر کو قدرت دے دی تو کیا اس کے بعد وہ اپنا حق مہر وصول

کرنے کے لئے شوہر کو منع کر سکتی ہے اختلاف ائمہ۔ دلائل

وقالا ليس لها ان تمنع نفسها والخلاف فيما اذا كان الدخول برضاها الخ

اور صاحبین نے کہا ہے کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے۔ ف۔ اسی قول پر ابو القاسم الصفار نے فتویٰ دیا ہے۔ والخلاف فيما الخ یہ اختلاف ایسے دخول میں ہے کہ جو عورت کی رضامندی سے ہوئی ہو۔ یہاں تک کہ اگر اس سے جبراً دخول کیا گیا ہو یا لڑکی نابالغہ بھی یا بیکل عورت تھیں (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا روکنے کا حق بالاتفاق ساقط نہیں ہو گا۔ وعلیٰ هذا الخ اسی اختلاف کے مطابق خلوت صحیحہ ہونے کا بھی حکم ہے۔ ف۔ چنانچہ خلوت صحیحہ کے بعد عورت کو روکنے کا حق امام اعظم کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ ویستی علیٰ هذا الخ اسی اختلاف پر نفقہ کے استحقاق کی بنیاد ہے۔ ف۔ چنانچہ امام اعظم کے نزدیک جبکہ عورت نے شرعی حق کی بناء پر خود کو شوہر کے پاس جانے سے روک کر رکھا تب بھی وہ ان دنوں میں نفقہ کی مستحق ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وہ خود کو روک کر نہیں رکھ سکتی ہے اس لئے اس دور رہنے کی مدت میں وہ سرکش سمجھی جائے گی اور نفقہ پانے کی مستحق نہ ہوگی۔

لهما ان المعقود عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطية الواحدة او بالخلوة الخ

اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد کیا گیا ہے یعنی شرم گاہ (فرج) تو عورت نے وہ از خود مکمل شوہر کو ایک وظیفہ کرنے یا خلوت صحیحہ میں اس کے ساتھ رہ کر حوالہ کر دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صرف ایک بار وظیفہ کر لینے یا خلوت صحیحہ میں ساتھ رہتے ہی اس کا مہر شوہر پر لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد عورت کو اب روکنے کا حق باقی نہیں رہا۔ جیسے بائع کو مال روک کر رکھنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے جبکہ اس نے ایک مرتبہ بیع مشتری کو حوالہ کر دی ہو۔

وله انها صنعت منه ما قابل بالعدل لانه كل وطية تصرف في الصنع المحترم الخ

اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی ہے جو بدل کے مقابلہ میں ہے۔ (یعنی اپنی شرم گاہ) کیونکہ ہر بار کی وظیفہ ایسا تصرف اور عمل ہے جو قابل احترام فرج میں واقع ہوتا ہے۔ اس لئے وہ عوض سے خالی نہیں ہو سکتا ہے تاکہ اس فرج کی حرمت ظاہر ہو۔ ف۔ پس ایک بار وظیفہ کی قدرت فیض سے دوسری بار کی وظیفوں کا احترام ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ والناکد بالواحدة الخ اور صرف ایک بار وظیفہ کرنے سے ہی اس لئے لازم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد کتنی مرتبہ وظیفہ ہو گی وہ غیر معلوم ہے۔ ف۔ مہر تو وظیفہ سے لازم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد کی تعداد غیر معلوم ہے۔ اب تک یہی مرتبہ کا ہونا تو یقینی ہو گیا ہے۔ اس لئے اسی پر مہر کے لازم ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اس جگہ گفتگو جو ہوئی ہے اس میں ہے کہ ایک بار وظیفہ ہو جانے کے بعد اسے روکنے کا حق ہے یا نہیں۔ فلا يصلح اس لئے جو وظیفہ مجہول ہے یعنی اس کی مقدار معلوم نہیں ہے وہ اس کے مقابل اور مزاہم نہیں بن سکتی ہے جو معلوم ہے۔ ف۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وظیفہ کر لینے سے اس مقام (صنع) سے پورے طور پر فائدہ حاصل ہو جانا مسلم نہیں ہے جبکہ اس کے بعد دوسری وظیفہ معلوم ہوں۔ یعنی ان کا وقوع ہو۔ پس جب ایک ہی وظیفہ پر طلاق یا موت ہو گئی تب یہ حکم دیا جائے گا کہ یہی وظیفہ یقینی ہے اور پورا مہر اسی پر واجب ہوا ہے۔

ثم اذا وجد وظیفہ اخر وصار معلوما تحققت المزاہمة وصار المہر مقابلا بالکل الخ

پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور وہ معلوم ہو گئی تب پہلی سے اس کی مزاحمت ہو گئی۔ ف۔ یعنی پہلے تو وہ پورا مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں تھا۔ اور دوسری وطیوں کا ہونا معلوم نہ تھا جو پہلی کے مزاحم ہوتیں۔ اور اب جبکہ دوسری وطی حقیقتاً پائی گئی تو وہ بھی پہلی وطی کے ساتھ حقدار ہو گئی۔ اور اب وہ مہر ان ہی دو وطیوں کے مقابلہ میں پایا گیا۔ پھر جب تیسری اور چوتھی بار اور بھی زیادہ پائی جاتی رہی تو وہ سب پہلی اور دوسری کی مزاحم ہوتی رہیں۔ وصادر المهر الخ بالآخر وہ مہر تمام وطیوں کا عوض ہو گیا۔ ف۔ اور یہ بات ممکن نہیں رہی کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے عوض ہو اور اس کے بعد کی دوسری تمام وطیاں مفت میں ہوں اور استمتاع بغیر عوض ہی ہوتا رہے۔ کالعبد الخ اس کی نظیر وہ غلام ہے جس نے کوئی جرم کیا تو حکم ہو گا کہ وہ پورا غلام اسی ایک جرم کے عوض دے دیا جائے۔ ف۔ اس صورت میں جبکہ اس کا مولیٰ اس کا فدیہ نہ دے۔ یہ اس لئے کہ صرف یہی ایک جرم اب تک معلوم ہے اور دوسرا کوئی اس کا مزاحم نہیں ہے۔

اذا جنی حنایہ يدفع کله بھانم اذا جنی اخوی و اخوی يدفع بھمیعھا الخ

پھر اگر غلام نے دوسری اور تیسری بار پھر بار بار جرم کرتا رہا تو وہی ایک غلام ان جرموں کے عوض دیا جائے گا۔ ف۔ کیونکہ معلوم ہو گیا ہے کہ پہلا جرم ہی حق دار نہیں ہے بلکہ دوسرے جرم بھی اس کے حق دار ہیں اور وہ معلوم ہو چکے ہیں۔ اور ایک مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو غلطی سے مار ڈالا یا اس کا مال ہلاک کر دیا تو یہ حکم ہو گا کہ زید اس کا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جائے۔ پھر اگر خالد و عادل کے غلاموں کو بھی مارا تو یہ غلام ان سب کو دے دیا جائے گا۔ اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ ہو گا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں لکھا ہے کہ شیخ ابو القاسم الصفار منع کرنے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفر میں لے جانے میں ابو حنیفہ کے قول پر فتویٰ دیتے۔ اور یہی احسن ہے۔ الحیطہ۔ ہ۔ جتنی عورت ایک بار وطی ہو جانے یا خلوت میں رہ جانے کے بعد خود کو روک نہیں سکتی ہے۔ مگر شوہر اسے سفر میں نہیں لے جاسکتا ہے۔ جب تک کہ مہر ادا نہ کر دے۔ م۔

واذا اوفاهما تمہرہا نقلھا الی حیث شاء لقوله تعالیٰ اسکوہن من حیث سکتھن وقیل لایخرجھا الی بلد غیر بلدھا لان الغریۃ تزدی و فی قری المصر القریۃ لاتحقق الغریۃ O

ترجمہ : اور جب اس عورت کو اس کا مہر ادا کر دے گا تو جہاں چاہے اسے لیجاسکے گا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جمال تم رہو اسے بھی رکھو۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے اپنے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں نہیں لے جاسکے گا۔ اس سے کہ مسافرہ عورت کو تکلیف پہنچتی ہے۔ اور شہر کے قریب کے گاؤں میں مسافرت نہیں پائی جاتی ہے۔

توضیح : بحث عورت کو پردیس میں لے جانا اور فروغ میں تحقیق

واذا اوفاهما تمہرہا نقلھا الی حیث شاء لقوله تعالیٰ اسکوہن من حیث سکتھن الخ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دے دیا۔ ف۔ یعنی وہی جہاں سب ادا کر دیا۔ نقلھا الخ تو عورت کو جہاں چاہے۔ جئے۔ ف۔ بشرطیکہ عورت سے اسی شہر میں رکھنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے حق میں یہ مرد اطمینان کے قابل ہو۔ ت۔ لقوله تعالیٰ الخ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے اسکوہن الخ جہاں تم رہو وہیں ان عورتوں کو بھی رکھو۔ ف۔ لیکن یہ حکم اس وقت کے لئے مخصوص ہے جبکہ مہر پورا ادا کر دیا ہو۔ عب۔ بلکہ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ان عورتوں سے مطلقہ عورتیں مراد ہیں۔ چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بانہ کے لئے نفقہ واجب کیا ہے اس لئے اس آیت سے منکوحہ کو سفر میں لے جانے کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ ح۔ میں کہتا ہوں کہ اسے تسلیم کرنے کی صورت میں جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھوں گا تو باہر نہیں لے جاسکے گا۔ اس طرح یہ آیت مخصوص ہو کر ظنی ہو گئی۔ م۔

وقبل لا يحررها الى بلد غير بلد هلال الغريته تؤدى وفي قري المصر القرية الخ
اور کہا گیا ہے (فقیر ابو لیسٹ نے کہا ہے) کہ عورت کو اس کے اپنے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں نہیں لے جائے گا۔
یونکہ عورت پر دیس میں سخت پریشانی اٹھتی ہے۔ وہی قری الح اور شہر کے قریب والے گاؤں اور حاقوں میں پر دیس ہونا
نہیں مانا جاتا ہے۔ ف۔ م نصیر الدین مرعینی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا فقیر ابو امیث کے قول سے بہتر اور اولیٰ
ہے جتنی چاہے تو غر میں سے جا سکتا ہے۔ اظہیر یہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ انجیس۔ و ملتی الحار۔ یہی خاہر الروایۃ ہے۔ لیکن
ہمارے مشائخ کا قول مختار ہے یہ کہ عورت کو پر دیس میں نہ لے جائے۔ الحید۔ یعنی عورت پر جبر نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کو بزازنی
وغیرہ نے قبول کیا ہے۔ اور یہی مختار ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے اور فصول میں کہا ہے کہ جو مصیبت نظر آئے اسی پر فتویٰ دے۔ (مترجم
علاء نے کہا ہے کہ مصیبت دیکھن تو مفتی مجتہد کا کام ہے۔ مقدمہ تو کچھ مصلحت نہیں دیکھے گا۔ وہ تو فتویٰ دے دیگا۔ م۔ جو حکم
خاہر الروایۃ اور موافق آیت ہے یہی مذہب امام مالک و امام شافعی و امام احمد کا ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول راجح ہے۔

قال ومن تروح امرأة ثم احتلأ في المهر فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها والقول قول الزوج فيما
راد على مهر المثل وان طلقها قل الدخول بها فالقول قوله في نصف المهر وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال
أبو يوسف القول قوله بعد الطلاق وقوله الا ان ياتي بشئ قليل ومعه ما لا يتعارف مهرها هو الصحيح لابي
يوسف ان المرأة تدعى الرابدة والزوج يسكن والقول قول المكرم مع يمينه الا ان ياتي بشئ يكده الظاهر فيه
وهذا لان تقوم مفاع الصع ضروري فمتى امكن ايجاب شئ من المسموع لا يصار اليه ولهما ان القول في
لدعوى قول من يشهد له المظهر والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه هو الموصح الاصل في باب
الكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا احتلأ في مقدار الا يحركه فيه قيمة الصع O

ترجمہ: جس نے نکاح کیا۔ اس کے بعد مہر کے (کم و بیشی کے) معاملہ میں دونوں میں اختلاف ہو گیا تو عورت کے مہر مثل
پورے ہو جانے تک عورت ہی کی بات مقبول ہوگی۔ در مہر المثل سے زیادہ ہونے کی صورت میں مرد کا قول مقبول ہوگا۔ اور اگر
اس نے سے دخول سے پہلے ہی طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارے میں مرد کا قول مقبول ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کا مذہب
ہے۔ در امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ شوہر ہی کا قول قبول ہوگا خواہ یہ اختلاف حدق کے قبل ہو یا بعد میں ہو۔ مگر یہ کہ وہ کچھ
معموں کی چیز لائے۔ اس معمولی چیز سے مراد ایسی چیز ہے جو عرف میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے۔ یہی فقیر صحیح ہے۔ امام
ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت زیادہ کا ہی دعویٰ کرتی ہے جبکہ مرد اس کا انکار کرتا ہے۔ ایسی صورت میں انکار کرنے والے کی
بات ہی قسم کے ساتھ قبول ہوتی ہے۔ لیکن اگر شوہر کوئی ایسی چیز بیان کر دے جس کو خاہر حاق جھٹا دے۔ یہ اس لئے کہ شرم گاہ
سے منافع کا قیمت دار ہونا ضروری مر ہے۔ اس لئے جب تک کہ متعین مہر ت کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو اس وقت تک مہر
مثل مقرر کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دعویٰ میں اسی کی بات قبول کی جاتی ہے جس کے لئے
خاہر میں کوئی گواہ یا دلیل ہو۔ جبکہ ظاہر حال اس کا شاہد ہے جس کے لئے مہر المثل شاہد ہے۔ کیونکہ نکاح کے مسئلہ میں اصل جو چیز
واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے۔ اور یہ بیا ہو گیا جیسے کپڑے رنگنے والے کا کپڑے کے مالک کے ساتھ کپڑے کی اجرت کی مقدار
کے بارے میں جھگڑ (اس کے رنگ جانے کے بعد) تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائے گا۔

توضیح: اگر نکاح کے بعد میاں بیوی میں مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو جائے

قال ومن تروح امرأة ثم احتلأ في المهر فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها الخ
امام محمد نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا۔ ف۔ اس میں

چند صورتیں ہیں کہ یہ اختلاف نفس مہر میں تھا کہ وہ طے پایا تھا یا نہیں۔ یا مقدار مہر میں تھا۔ پھر ان میں سے ہر کی دو حالتیں ہو سکتی کہ زندگی کی حالت میں یا طلاق یا موت کے بعد۔ نیز ہر ایک دخول سے پہلے یا دخول کے بعد۔ لیکن اس جگہ مراد یہ ہے کہ دخول کے بعد دونوں نے مقدار مہر میں اختلاف کیا ہے۔ فالقول الحج تو عورت کے پورے مہر المثل ہونے تک کی صورت میں عورت کا قول مقبول ہوگا۔

والقول قول الزوج فيما زاد على مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله الحج اور مہر المثل سے جو مقدار زائد ہوگی اس میں شوہر کا قول مقبول ہوگا۔ ف۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ دخول کے بعد شوہر نے طلاق دینے سے پہلے یا بعد میں دعویٰ کیا کہ مہر ایک ہزار درہم ہے اور عورت نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ دو ہزار ہیں جبکہ اس کا مہر المثل چند سو درہم ہوں تو مہر المثل چند سو تک میں عورت کی بات مقبول ہوگی البتہ اس کے ساتھ اسے یہ قسم بھی کھانی ہوگی کہ واللہ ہمارے شوہر کے قول کے مطابق کم نہیں ہے۔ اور اس سے زائد میں پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اس قسم کے ساتھ کہ واللہ میں نے دو ہزار پر اس سے نکاح نہیں کیا ہے۔ پھر قسم لینے میں کس سے پہل کی جائے گی اس کے لئے قرعہ اندازی کرنی ہوگی۔ نام نکل آنے کے بعد اگر شوہر نے قسم سے انکار کیا تو دو ہزار متعین ہو جائیں گے۔ اور اگر عورت نے انکار کیا تو ایک ہزار لازم ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں نے اپنی ہی بات پر قسم کھائی تو مہر المثل کے برابر یعنی چند سو واجب ہوں گے۔ اور اگر ان دونوں نے گواہ پیش کر دئے تو دونوں کو چھوڑ کر مہر المثل واجب کیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے صرف کسی ایک نے گواہ پیش کئے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو دو ہزار لازم ہو جائیں گے۔ اور جس نے گواہ پیش کئے وہ مقبول ہو جائیں گے اور اگر دونوں نے گواہ پیش کئے تو عورت کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اگر مہر المثل دو ہزار سے زائد ہوں تو عورت سے قسم لی جائے گی کہ میں ایک ہزار درہم پر راضی نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ اگر یہ انکار کر دے تو یہی ایک ہزار لازم ہوں گے۔ اور اگر قسم کھا گئی تو دو ہزار لازم ہوں گے۔ اور جس نے گواہ پیش کئے اس کے گواہ مقبول ہوں گے اور اگر دونوں نے گواہ پیش کئے تو بقول صحیح شوہر کے گواہ مقبول ہوں گے۔ مع۔ الخاصل۔ اس میں مہر المثل سے فیصلہ ہوگا۔

وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله في نصف المهر وهذا عبد الله بن حنيفة ومحمد الحج اور اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دی تو نصف مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اور معتد المثل کو حکم نہیں بنایا جائے گا۔ مبسوط کی بھی یہی روایت ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے حق میں گواہ بنانا لازم ہوگا۔ وھد۔ خ۔ یہ سب تفصیل امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو يوسف الحج اور ابو يوسف نے کہا ہے کہ شوہر ہی کا قول قبول ہوگا۔ خواہ ان کا اختلاف طلاق کے قبل ہو یا بعد ہو۔ مگر یہ کہ شوہر کوئی معمولی سی چیز پیش کرے۔ ف۔ یعنی یہ کہے کہ یہی معمولی چیز اس عورت کا مہر تھا۔ تو اس صورت میں مرد کا قول قبول نہ ہوگا۔ اور قلیل چیز ماننے کی مقدار کے بارے میں علماء نے اس طرح اختلاف کیا ہے۔ تو بعض نے کہا ہے کہ دس درہم سے بھی کم بیان کرے۔ مگر دوسری حد مت جس میں خود مصنف بھی متامع ہیں کہبتے ہیں کہ معہ الخ قلیل چیز سے مراد یہ ہے کہ ایسی چیز بیان کر دے جو عموماً عورت کے مہر میں مقرر نہیں کی جاتی ہو۔ ف۔ مشامیں نے چالیس رسیوں یا پچاس چٹائیوں پر نکاح کیا۔ حالانکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے۔ یہی تفسیر صحیح ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ حدیث میں موجود ہے کہ ابیہ علی المدنی والہمین علی من انکر۔ یعنی گواہ پیش کرنا مدعی پر لازم ہے اور قسم اس پر لازم ہے جو انکار کرے۔ پھر علماء اور فقہاء نے کہا ہے کہ دونوں اختلاف کرنے والوں کے درمیان مدعی اور منکر کو پہچاننا شواہد کا کام ہے۔ چنانچہ اس مقام پر ابو یوسف کے دلائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

لاسی یوسف ان المرأة تدعى الریادة والزواج يسكو والقول قول المکرم مع یمیه الح

ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت زیادہ مہر ہونے کی مدعیہ ہے۔ ف۔ یعنی شوہر کے اقرار سے زیادہ کا دعویٰ کرتی ہے۔ اس لئے اس پر گواہ لازم ہوئے۔ والزواج يسكو الخ اور شوہر اس مقدار کا منکر ہے۔ اور قول اسی شخص کا قسم سے مقبول ہوتا ہے جو منکر ہوتا ہے۔ ف۔ اور بظاہر شوہر جس قدر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الا ان یاتی الح لیکن اگر شوہر مہر میں کسی چیز کا ہونا بیان کر دے جس کو ظاہر حال جھٹکتا ہو۔ ف۔ تو اس میں شوہر کا قول قبول نہیں ہوگا۔ احاصل ابو یوسف مہر المثل کو حکم نہیں ٹھہراتے ہیں بلکہ مہر منسی کو بنیاد اور مراد ٹھہراتے ہیں۔

وهذا لان تقوم مفاع البصع ضروری فمتی امکن ایجاب شئی من المسمی لا یصار الیه الح

اور ایسا کرنا اس واسطے ہے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا ضروری ہے۔ ف۔ یعنی وہ کسی طرح مال نہیں ہے بلکہ ضرورت کی وجہ سے اس کو مہر لازم کرنے ذریعہ قیمت دار کیا گیا ہے۔ فمتی امکن الخ اس لئے جب تک کہ مہر متعین میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو اس وقت تک مہر المثل کی طرف جانا درست نہ ہوگا۔ ولہما ان الح اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دعویٰ میں اسی کا قول مقبول ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے ظاہر حال شہد ہو۔ ف۔ تاکہ دوسرے کو منکر کہا جاسکے۔ مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قبضہ کر کے اس میں تصرف کرتا رہتا ہے تو ظاہر حال اسی شخص کے حق میں شہد ہے۔ یعنی یہ کہ یہی شخص اس کا مالک ہے نہ اس کی بات مقبول ہوگی اس صورت میں جبکہ کوئی دوسرا شخص اس کا مدعی بن کر سامنے آئے۔ اسی لئے اسی مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

والظاهر شاهد لمس يشهد له مهر المثل لانه هو الموحب الاصلی فی باب النکاح الح

اور ظاہر حال یہاں اس کے لئے گواہ ہے جس کے واسطے مہر المثل گواہ ہو۔ لانه هو الخ کیونکہ نکاح باب میں جو اصلی چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے۔ ف۔ اس لئے مہر المثل کو حکم بنانا ضروری ہوگا۔ ف۔ یعنی یہی مہر المثل حکم بنایا جائے گا۔ وصار الخ اور ایسا ہو گیا جیسے رنگین (کپڑا رنگنے والے) کا وہ جھگڑا جو کپڑے کے مالک سے ہو۔ جبکہ دونوں نے کپڑے کے رنگنے کی اجرت کے بارے میں اس کے رنگنے کے بعد اختلاف کیا ہو تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائے گا۔ ف۔ اس طرح سے کہ مثلاً رنگ کی قیمت ایک درہم ہو اس لئے کپڑے والا مزدوری دو درہم اور رنگین چار درہم کہتا ہو تو ظاہر حال کپڑے کے مالک کے موافق ہے اس لئے اسی کی بات مقبول ہوگی۔ ساتھ ہی رنگین ہے اس کے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ مانے کو کہا جائے گا۔ ع۔

هو الخ۔ البدائع۔ حوالا صبح الحیط۔ وقاضی خان۔ ع۔ ۱۳

ثم ذکر ہما ان بعد الطلاق قبل الدحول القول قوله فی نصف المہر وهذا رواية الجامع الصغير والاصل وذكر فی الجامع الكبير انه يحكم متعة مثلها وهو قياس قولهما لان المتعة موجبة بعد الطلاق كمهر المثل قبله فتحكم كهو ووجه التوفيق انه وضع المسالة فی الاصل فی الالف والالفین والمتعة لا تبطل هذا المبلغ فی العادة فلا یفید تحکیمها ووضعها فی الجامع الكبير فی المائة والعشرة ومتعة مثلها عشرون فیقید تحکیمها والمذکور فی الجامع الصغير ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ما هو المذکور فی الاصل وشرح قولهما فیما اذا اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف والمرأة الالفین فان کان مهر مثلها الما اواقل فالقول قوله وان کان المیز او اکثر فالقول قولها وابهما اقام البیة فی الوجهین نقل وان اقاما البیة فی الوجه الاول تقبل بیتهما لانها ثبتت الزیادة وفی الوجه الثانی بینته لانها تثبت الحط وانکان مهر مثلها الما وخمس مائة تحالفا وادخلما تحت الف وخمس مائة هذا تحریح الرازی وقال الکرخی یتحالفا فی الفصول الثلاثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك

ترجمہ: پھر اس جگہ ذکر کیا ہے کہ دخول کے پہلے طلاق کے بعد آدھے مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہو گا۔ اور یہ روایت جامع صغیر اور اصل کی ہے اور جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں حتمۃ المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ اور یہی امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے قول کا قیاس ہے۔ کیونکہ طلاق کے بعد متعہ واجب چیز ہے۔ جیسے کہ طلاق کے قبل مہر المثل واجب ہے۔ اس لئے متعہ المثل بھی مہر المثل کے مانند حکم ہو گا۔ اور ان دونوں میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کو ہزار اور دو ہزار کے ساتھ فرض کیا ہے۔ جبکہ عموماً متعہ اس حد تک کا نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے حکم بنانا مفید نہیں ہو گا۔ اور محمدؒ نے جامع کبیر میں مسئلہ کو ایک سو اور دس درہم سے فرض کیا ہے۔ اور ایسی عورتوں کا متعہ بیس درہم کا ہوتا ہے۔ اس لئے متعہ المثل کو حکم ٹھہرانا مفید ہو گا۔ اور جامع صغیر میں جو مذکور ہے وہ اس مقدار کے ذکر کرنے سے خاموش ہے۔ اس لئے اس خاموشی کو اس مقدار پر محمول کیا جائے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے شرح اس صورت میں ہو گی جبکہ میں اور بیوی کا اختلاف نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو ا ہو۔ کہ جب شوہر نے ہزار درہم کا دعویٰ کیا ہو اور بیوی نے دو ہزار درہم کا دعویٰ کیا ہو۔ پس اگر عورت کا مہر المثل ایک ہزار یا اس سے بھی کم ہو تو شوہر کی بات قبول ہو گی۔ اور اگر مہر مثل دو ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو عورت کی بات مقبول ہو گی۔ اور دونوں صورتوں میں جو بھی گواہ لے آئے اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ اور اگر پہلی صورت میں دونوں ہی اپنے اپنے گواہ لے آئیں تو عورت کے گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ اس کی گواہی زیادتی کو ثابت کرتی ہے۔ اور دوسری صورت میں شوہر کے گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ مرد کے گواہ ٹھٹھانے کو ثابت کرتے ہیں۔ اور اگر اس کا مہر المثل پندرہ سو ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر دونوں ہی قسم بھی کھائیں تو پندرہ سو واجب ہوں گے۔ یہ امام رازیؒ کی تخریج ہے۔ اور امام کرہؒ نے کہا ہے کہ تینوں صورتوں میں دونوں سے ہی قسم لی جائے گی۔ پھر ان قسموں کے بعد مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔

توضیح: دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے میں

آدھے مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہو گا

ثم ذکر ہما ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله فی نصف المہر الخ

پھر یہاں (صاحب قدوریؒ نے) ذکر کیا ہے کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد (اختلاف کرنے میں) آدھے مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہو گا۔ ف۔ اور نصف مہر تو اس وقت لازم ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس کی تعین ہو چکی ہو۔ اور اگر تعین نہ ہوئی ہو تو متعہ واجب ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں پر یہ فرض ہوا کہ مہر متعین ہو چکا ہے۔ اور مہر المثل حکم نہیں ہے۔ و ہذا روایۃ الخ یہ جو کچھ مذکور ہوا وہ جامع صغیر اور مبسوط کی روایت ہے۔

و ذکر فی الجامع الکبیر انہ یحکم متعۃ مثلھا و هو قیاس قولھما لان المتعۃ موجبۃ الخ

اور جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں حتمۃ المثل کو حکم مقرر کیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ کے قول کا قیاس ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کا قول تو مہر المثل کے حکم ٹھہرانا ہے۔ اس لئے مہر المثل کو حکم ٹھہرانا چاہئے۔ لان المتعۃ الخ کیونکہ طلاق کے بعد متعہ واجب چیز ہے۔ جیسے کہ طلاق سے پہلے مہر المثل واجب ہے۔ ف۔ بلکہ اس کی عبارت بہتر طریقہ سے یوں ہو گی کہ جیسے دخول کے بعد مہر المثل شرعاً واجب حق ہوتا ہے۔ اسی طرح دخول سے پہلے طلاق ہونے میں یہاں مہر المثل کے بجائے حتمۃ المثل واجب حق ہوا۔ فتحکم الخ اس لئے متعہ المثل بھی مہر المثل کی طرح حکم ہو۔ ف۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ دونوں روایتیں آپس میں مختلف نہیں ہیں بلکہ ہر روایت کا فرضی مسئلہ علیحدہ ہے جس کی وجہ سے دونوں روایتیں ایک دوسرے کے موافق ہو جاتی ہیں۔

و وجہ التوفیق انہ وضع المسالۃ فی الاصل فی الالف والالفین والمتعۃ لا تبلغ هذا المبلغ الخ

ان دونوں روایتوں میں توفیق کی صورت یہ ہے کہ انہ وضع الحام محمدؐ نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کو ہزار اور دو ہزار سے فرض کیا ہے۔ ف۔ یعنی دخول سے پہلے طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ مہر صرف ایک ہزار درہم تھے اس لئے نصف پانچ سو مجھ پر لازم ہوئے۔ اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ مہر کے دو ہزار درہم تھے اس لئے مجھے نصف یعنی ایک ہزار دیں۔ تو اس جگہ حجتہ المثل کو حکم نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ کیونکہ حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا۔ جبکہ یہاں پانچ سو اور دو ہزار میں اختلاف ہے۔ والمتعة لاتبلغ الح اور عموماً اس مقدار کا متعہ نہیں ہوتا ہے اس لئے متعہ کو حکم بنانا کچھ بھی مفید نہیں ہوگا۔ ف۔ اسی لئے یہ حکم دیا کہ شوہر کا قوں ہی قسم کھانے کے بعد مقبول ہوگا۔ اور عورت پر اس کے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ البتہ جامع کبیر میں حجتہ المثل کو حکم دیا ہے۔

ووجه التوفيق انه وضع المسألة في الأصل في الألف والألفين والمتعة لاتبلغ هذا المبلغ الح اور جامع کبیر میں مسئلہ کو ایک سو درہم، در دس درہم سے فرض کیا ہے۔ ف۔ یعنی دخول سے پہلے اور طلاق کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ مہر سو روپے تھا اس کے نصف پچیس درہم میرے لازم ہوئے۔ اور شوہر نے کہا نہیں بلکہ مہر صرف دس درہم تھے اس لئے پانچ درہم مجھ پر لازم ہوئے۔ ومتعة مثلها الح جبکہ ایک عورت کا متعہ بیس درہم کا ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے حکم دیا کہ اسی صورت میں حجتہ المثل کو حکم مقرر کیا جائے۔ فیقید تحکیمها الح اس لئے حجتہ المثل کو حکم بنانا مفید ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ پانچ درہم سے بہت زیادہ ہے اسی لئے عورت کے دعویٰ کی اس سے تائید ہوتی ہے۔ اور عورت کا قوں قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔ اور شوہر پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اصل یعنی مبسوط میں ہزار اور دو ہزار پر مسئلہ فرض کیا گیا تھا۔ وہاں تو اس عذر کی بناء پر شوہر کا قوں قبول کیا گیا ہے۔ مگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی فرض نہیں کیا گیا ہے وہاں بھی شوہر کے قول کا ذکر دیا ہے۔ تو جواب دیا جائے گا۔ کہ المدکور فی الجمع الخ جامع صغیر میں جو کچھ مذکور ہے وہ مقدار فرض کرنے سے خاموش ہے (یعنی ہزار دو ہزار کا کچھ بھی ذکر نہیں ہے) اس لئے اس خاموشی کو اسی مقدار پر محسوس کرنا چاہئے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ ف۔ یعنی ہزار دو ہزار تاکہ حجتہ المثل کو شاہد نہ بنایا جاسکے لہذا شوہر کا قوں ہی قسم کے ساتھ قبول ہوگا۔ اس بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حجتہ المثل کو اسی صورت میں حکم ٹھہرایا جائے گا جبکہ دونوں میں سے کسی کا بھی گواہ موجود ہو۔ م۔

وشرح قولهما فيما اذا اختلف في حال قيام السكاح ان اللوح اذا ادعى الالف والمرأة الالفين الح امام ابو حنیفہ اور امام محمدؐ کے قول کی شرح اس صورت میں جبکہ میاں بیوی میں نکاح قائم رہتے ہوئے اختلاف ہو یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ ف۔ یعنی مہر ایک ہزار درہم تھا اور عورت نے دو ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ ف۔ پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہوگا۔ فان كان الح پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درہم یا کم ہو تو شوہر کا قوں مقبول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ مہر المثل اسی کا شاہد ہے۔ اس لئے عورت اپنے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ پیش کرے گی ورنہ شوہر سے قسم لے کر فیصلہ ہوگا۔ لیکن اگر شاہد قسم سے انکار کر دے تو دو ہزار درہم جو عورت کا دعویٰ ہے ثابت ہو جائے گا۔

وكان القيس او اكثر فالقول قولها وايهما اقام البيسة في الوحيين تقبل وان اقاما البيسة الح اور اگر مہر المثل، ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کی بات قبول ہوگی۔ ف۔ اور شوہر اپنے گواہ لائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوں کہ۔ وقت کسی نے بھی گواہ پیش نہیں کیا ہو۔ وايهما اقام الح اور ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی دونوں مذکورہ صورتوں میں گواہ پیش کئے تو اس کے گواہ قبول کر لئے جائیں گے۔ ف۔ یہاں تک کہ پہلی صورت میں جس میں مرد کی بات قبول کی جا رہی تھی اس میں اگر عورت اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے کہ مہر کے دو ہزار درہم ہی تھے تو اسی دعویٰ پر فیصلہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جبکہ عورت کی بات قبول کی جا رہی تھی اس میں اگر مرد نے گواہ پیش کر دے تو مہر کا ایک ہزار ہونا ہی مدلل ہو جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں میں سے صرف کسی ایک نے گواہ پیش کئے ہوں۔

وان اقاما البینة فی الوجه الاول تقبل بینتها لانها تثبت الزیادة وفي الوجه الثاني بیته الخ
اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دیے۔ ف۔ اور دونوں کے گواہ عادل بھی ہوں۔ فی الوجه الاول الخ پہلی
صورت میں عورت کے گواہ قبول ہوں گے۔ لانها تثبت الخ کیونکہ یہ گواہی زیادتی کو ثابت کرتی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کی گواہی
صرف ہزار کو ثابت کرتی ہے۔ اور عورت کے گواہ ہزار پر مزید ایک ہزار کو ثابت کرتے ہیں۔ ادھر قاعدہ مسلمہ ہے کہ گواہوں
کے دو فریق میں جو زیادتی کو ثابت کرے اسی کی زیادتی قبول ہوتی ہے۔ جیسے کہ حدیث کی ایک روایت میں ایک راوی نے مختصر
روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اس سے کچھ زائد بات کی بھی روایت کی تو یہ زیادتی حجت اور مقبول ہوگی۔ یہ تو پہلی صورت
میں ہے۔ وفي الوجه الثاني الخ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ مقبول ہوں گے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ جس کی صورت
یہ ہوگی کہ عورت کا مہر مثل ہزار یا اس سے کم ہے۔ اور مرد ہزار کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور اس پر عادل گواہ بھی موجود ہیں۔ اسی طرح
عورت کے دو ہزار کے دعویٰ پر بھی عادل گواہ موجود ہیں۔ ادھر یہ بات مسلمہ ہے کہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہو سکتی ہیں۔ اس لئے
ہم نے کسی بھی عادل گواہ کو جھٹلانے کی ضرورت محسوس نہیں کی بلکہ یہ کہہ دیا کہ پہلے تو مہر کے دو ہزار ہی تھے جیسا کہ عورت کے
گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے مہر کو خود سے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسے کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں۔ اس میں مرد کے گواہوں
نے یہ بات زائد بیان کی ہے۔

لانها تثبت الزیادة وفي الوجه الثاني بینتها لانها تثبت الحط الخ
کیونکہ مرد کے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں۔ ف۔ اس لئے یہی قبول ہوئے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی بناء پر اگر دوسرے
کے قبل مرد نے طلاق دی اور ایسا ہی معاملہ پیش آیا تو چاہئے کہ عورت کے گواہ مقبول ہوں۔ کیونکہ دخول سے پہلے گھٹانے یا
بڑھانے سے کچھ تاکید نہیں ہوتی ہے۔ لکنہ یحوز فتاویل۔ م۔ وان کان مہرا خ اور اگر اس کا مہر المثل پندرہ سو درہم ہو۔ ف۔
یعنی دونوں کے دعوؤں کے درمیان ہو۔ تحالفا تو دونوں سے آپس میں قسم لی جائے۔ ف۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعویٰ سے
انکار پر قسم کھائے۔ اب اگر ان میں سے کوئی ایک قسم کھانے سے انکار کر بیٹھے تو اس کے خلاف دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے
گا۔ واذ حلفا الخ اور اگر دونوں نے ہی قسم بھی کھائی۔ ف۔ اور کوئی گواہ نہ ہو۔ تجب الف الخ تو ایک ہزار پانچ سو درہم یعنی
مہر المثل واجب ہو گا۔ ف۔ لیکن امام اعظمؒ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں ہے۔

هذا تخريج الرازی وقال الکرحی يتحالفان فی الفصول الثلاثة ثم بحکم مہر المثل بعد ذلك الخ
یہ امام رازیؒ کی تخریج (تحقیق) ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو بکر البصام الرازیؒ نے امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے اصل سے ان مسائل کا
استخراج کیا ہے۔ وقال الکرحی اور کوئی۔ ف۔ یعنی امام ابو الحسن انکرنی استاد شیخ بھصام الرازیؒ نے کہا ہے کہ يتحالفان الخ تینوں
صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ ف۔ یعنی مہر المثل خواہ مرد کے دعویٰ کی تائید کر رہا ہو یا عورت کے دعویٰ کی تائید
کر رہا ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لی جائے تاکہ ہر ایک کی قسم کھالینے یا اس
سے انکار کر دینے کی وجہ سے اصل بات ظاہر ہو جائے بالآخر انہیں کے اقرار کی بناء پر قاضی حکم دیے سکے۔ ثم بحکم الخ پھر
اس طرح کی باہمی قسم کے بعد مہر المثل کو حکم بنایا جائے۔ ف۔ کیونکہ جب دونوں نے قسم کھائی تو مہر اب متعین باقی نہیں رہا۔ اس
لئے لامحالہ اب مہر المثل موجود ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک اشکال ہے جو ظاہر بھی ہے اسی لئے میں نے یہ کہا ہے کہ رازیؒ کی تخریج
اور تحقیق اصح ہے۔ پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مہر کے متعین اور مسک ہو جانے پر اگرچہ دونوں نے اتفاق کیا ہو
لیکن مقدار میں ان کا اختلاف ہو۔

ولو کان الاختلاف فی اصل المسمى یحب مہر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عندہما وعدہ تعدد
القضاء بالمسمى فیصار الیہ ولو کان الاختلاف بعد موت احدهما ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی

المقدار فالقول قول ورثة الزوج عند أبي حنيفة ولا يستثنى القليل وعند أبي يوسف القول قول الورثة إلا أن يأتوا بشئ قليل وعند محمد الحوابع فيه كالجواب في حالة الحياة وإن كان في أصل المسمى فعند أبي حنيفة القول قول من أنكره فالحاصل أنه لا حكم لمهر المثل عنده بعد موتها على ما بينه من بعد أن شاء الله

ترجمہ: اور اگر ان دونوں کے درمیان اصل مہر کے بارے میں اختلاف ہو تو بالاجماع مہر المثل واجب ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں یعنی طرفین کے نزدیک یہ مہر المثل ہی اصل ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک چونکہ مہر مسمیٰ پر فیصلہ سخت مشکل ہو گیا ہے اس لئے مہر المثل کی طرف رجوع کیا گیا ہے۔ اور اگر ان کے درمیان ان میں سے کسی ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا ہو تو بھی وہی حکم ہوگا جو ان کی زندگی میں ہوتا ہے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے مہر المثل کا اعتبار ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر ان دونوں کے مرنے کے بعد مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو ہو تو امام محمد اور ابو حنیفہ کے نزدیک شوہر کے وارثوں کا قول معتبر ہے۔ اور وہ قلیل کو بھی مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی شوہر کے وارثوں کا قول ہی معتبر ہوگا۔ البتہ اگر وہ کوئی انتہائی معمولی چیز بتادیں۔ اور امام محمد کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو ان کی زندگی میں ہوتا۔ اور اگر اصل مسمیٰ میں اختلاف ہو ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا قول معتبر ہوگا جو اس کا منکر ہوگا۔ الحاصل امام اعظم کے نزدیک میاں بیوی کے انتقال کر جانے کے بعد مہر المثل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اس کے بعد اسے انشاء اللہ بیان کریں گے۔

توضیح: اگر میاں بیوی کے درمیان اصل مہر کے بارے میں اختلاف ہو۔ اور اگر کسی

ایک کے مرنے کے بعد یا دونوں کے مرنے کے بعد مقدار مہر میں اختلاف ہو

ولو كان الاختلاف في أصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع الح
اور اگر اصل مہر کے طے ہونے میں اختلاف ہو گیا ہو۔ ف۔ مثلاً مرد کا دعویٰ ہو کہ مہر کچھ بھی طے نہیں ہوا تھا۔ اور عورت کہتی ہو کہ مہر طے ہو چکا تھا۔ حب مہر الح تو بالاتفاق واقع ہوگا۔ ف۔ تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک مہر المثل اس لئے واجب ہوگا کہ مہر المثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ وعنده الخ اور ابو یوسف کے نزدیک ف اگرچہ مہر المثل اصل نہیں ہوتا ہے لیکن یہاں واجب ہوگا کیونکہ تعذر القضاء الخ مہر متعین کا حکم دینا محذور ہے کیونکہ اس میں تو اختلاف ہی ہے۔ مجبوراً مہر المثل کی طرف رجوع کرنا پڑا ہے۔ ف۔ جبکہ یہ اختلاف میاں بیوی دونوں کی زندگی میں ہوا ہو۔

ولو كان الاختلاف بعد موت أحدهما ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار الح
اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہو تھا۔ ف۔ خواہ اصل مہر کے ہونے میں اختلاف ہو یا مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار الخ کیونکہ مہر المثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وارث سے کسی طرح کی قسم یا نکل نہیں لی جائے گی۔ بلکہ صرف اس کے علم پر اعتماد کرتے ہوئے اس طرح سے کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث (مرنے والے) نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ سمجھ میں۔ م۔ ولو كان الخ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا ہو۔ ف۔ اس طرح سے کہ شوہر کے وارث اور بیوی کے وارث آپس میں جھگڑیں تو ہمارے تینوں ائمہ کا آپس میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

فالقول قول ورثة الزوج عند أبي حنيفة ولا يستثنى القليل الخ
چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شوہر کے وارثوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور یہ تھوڑی سی چیز کو بھی مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں۔ ف۔ یعنی اگرچہ شوہر کے ورثاء مہر میں اتنی تھوڑی چیز بتائیں جو عموماً عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم کے ساتھ انہیں

کا قول قبول ہو گا۔ اور عورت پر لازم ہو گا کہ دعویٰ پر گواہ پیش کرے۔ و عندابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف کے نزدیک شوہر کے وارثوں کا قول قبول ہو گا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ تھوڑی سی ایسی چیز بیان کریں۔ ف۔ جو عموماً مہر نہیں ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں ان وارثوں کا قول قبول نہیں ہو گا۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

و عند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالة الحیوة وان کان فی اصل المسمی الح اور امام محمد کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی جواب ہو گا جو اس سے پہلے ان کی حیات کی صورت میں گذر گیا ہے۔ ف۔ یعنی میاں بیوی کی زندگی کی صورت میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل طور سے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جبکہ دونوں کی موت کے بعد مقدار مہر کے بارے میں وارثوں کے درمیان اختلاف ہو گا۔ و ان کا ان کا اصل مہر معین کے بارے میں اختلاف ہو۔ ف۔ یعنی میاں بیوی کی موت کے بعد ان دونوں کے وارثوں کے درمیان اصل مہر میں اختلاف ہو۔ فعندابی حنیفۃ الخ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو مگر ہو گا اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ ف۔ مثلاً بیوی کے وارثوں نے کہا کہ مہر دو ہزار طے پایا تھا۔ اور شوہر کے وارثوں نے کہا کہ مہر کچھ بھی بیان نہیں ہوا تھا۔ تو شوہر کے وارثوں کی بات مقبول ہو گی اور عورت کے وارثوں پر گواہ پیش کرنا لازم ہو گا۔

فالحاصل انہ لا حکم لمہر المثل عدہ بعد موتہما علی ما بینہ من بعد ان شاء اللہ الح تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ میاں بیوی کی موت کے بعد امام اعظم کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ ہم آئندہ اس بیان کو پھر واضح کریں گے۔ ف۔ کہ اس کے مثل تو عورتیں مر چکی ہیں اس لئے مہر المثل کا حکم، یا ممکن نہ ہو گا۔ م۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ مہر المثل کا حکم دیا جائے گا۔ اور امام مالک و شافعی اور احمد رحمۃ اللہ علیہم کا بھی یہی قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔

واذا مات الزوجان فقد سمی لہما مہرا فلورثتھا ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم یسم لہا مہرا فلاثنی لورثتھا عندابی حنیفۃ وقال لورثتھا المہر فی الوحین معناه المسمی فی الوجه الاول و مہر المثل فی الثانی اما الاول فلان المسمی دین فی دمتہ وقدنا کذب الموت فیقضى من ترکته الا اذا علم انہا ماتت اولاً فیسقط نصیبہ من ذلک و اما الثانی فوجه قولہما ان مہر المثل صار دیناً فی دمتہ کالمسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدہما ولا بی حنیفۃ ان موتہما یدل علی انقراض اقرانہما فمہر من یقدر القاضی مہر المثل O

ترجمہ: اور جب دونوں میاں بیوی مر جائیں تو اس صورت میں کہ بیوی کا مہر پہلے ہی متعین ہو چکا تھا۔ تو اس صورت سے ورثہ کو یہ حق حاصل ہو گا کہ یہ مہر اس کے شوہر کے میراث سے وصول کر لے۔ اور اگر مہر متعین نہ ہوا ہو تو اس کے ورثہ کو امام ابو حنیفہ کے مذہب میں کچھ بھی وصول کرنے کا حق نہ ہو گا۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کے ورثہ کو مہر طے گا یعنی پہلی صورت میں جبکہ متعین ہوا ہو تو وہی متعین مہر طے گا۔ اور دوسری صورت میں جبکہ متعین نہ ہوا ہو تو مہر المثل طے گا۔ پہلی صورت میں اس لئے کہ جو مہر متعین ہو چکا ہے وہ تو اس کے شوہر کے ذمہ اس کا قرض تھا۔ جو کہ اب موت کی وجہ سے منکوحہ ہو چکا ہے اس لئے اس شوہر کے ترکہ میں سے ادا کیا جائے گا۔ البتہ اس صورت میں جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ وہ عورت شوہر سے پہلے ہی مر گئی ہے۔ اس لئے شوہر کا حصہ اس مہر متعین سے ساقط ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت میں تو صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرض ہو گیا ہے جیسے کہ مہر متعین قرض ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ قرض موت سے ساقط نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا ہو۔ ولابی حنیفۃ الخ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ میاں بیوی کا مہر جانا ان کے برابر والوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کسی عورت کے مہر کے ساتھ تاقضی کس عورت کے مہر المثل کا اندازہ کرے گا۔

توضیح: عورت کا مہر متعین ہونے یا نہ ہونے کے بعد میاں بیوی دونوں مر جائیں تو ورثہ کو مہر کا حصہ وصول کرنے کا حق ہو گا یا نہیں

واذا مات الزوجان فقد سمي لها مهرها فلورثتها ان ياخذوا ذلك من ميراثه الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الا اذا علم الخ مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ بیوی پہلے ہی مر گئی تھی تو اس مہر متعین میں سے شوہر کا حصہ ختم ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ جب عورت پہلے ہی مر گئی تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا شرعی متعین حصہ ولادت ہونے کی صورت میں نصف اور اولاد ہونے کی صورت میں چوتھائی شوہر کا حق ہو چکا ہے۔ اس لئے اس کے دین مہر سے اتنا حصہ کم کر کے جو کچھ باقی بچے گا وہ بیوی کے وارثوں کو مل جائے گا۔ اور اس صورت میں جبکہ مہر متعین نہ ہوا ہو تو صاحبین کے نزدیک مہر الثلث ملے گا اور امام اعظم کے نزدیک کچھ نہیں ملے گا۔ واما الثاني الخ اور دوسری صورت میں۔ ف۔

فوجه قولهما ان مهر المثل صار دينا في دمه كالمسمى فلا يسقط بالموت الخ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرض ہو گیا ہے جیسے کہ مہر متعین قرض ہو جاتا ہے تو یہ قرض موت کی وجہ سے ختم نہیں ہو گا۔ جیسے کہ اس صورت میں کہ دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا ہو۔ ف۔ کہ اس صورت میں باقی قاق ساقط نہیں ہو گا۔ ولای حبیۃ الخ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ میاں بیوی کا مر جانا ان کے برابر اولاد کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے۔ تو ایسی صورت میں قاضی کس عورت کے مہر المثل کا اندازہ کرے گا۔ ف۔ لیکن یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ دراز نہ گذرا ہو تو قاضی مہر المثل کا حکم دے گا۔ الغنیہ وغیرہ۔

ومن بعث الى امرأته شيئا ففالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قوله لانه هو المملكت فكان اعرف بجهة التملك كيف وان الظاهر انه يسعى في اسقاط الواجب قال الا في الطعام الذي يوكل فان القول قولها والمراد منه ما يكون مهياً للاكل لانه يتعارف هدية فاما في الحطة والشعير فالقول قوله لمابيا وقيل ما يحب عليه من الخمار والدروع وغيره ليس له ان يحتسبه من المهر لان الظاهر يكذبه والله اعلم O ترجمہ جس شخص نے اپنی بیوی کے پاس کوئی چیز بھیجی تو اس بیوی نے کہا کہ یہ تو ہدیہ کے طور پر ہے اور شوہر نے کہا کہ یہ مہر میں سے ہے۔ اس میں شوہر ہی کی بات مقبول ہو گی۔ کیونکہ یہی شوہر تو مالک بنانے والا ہے اس لئے وہی اس وجہ اور مقصد کو خوب جانتا ہے کہ کس حیثیت سے چیز دی گئی ہے۔

اور اسی کی بات قبول کیوں نہ ہو گی حالانکہ ظاہری حالت یہی ہے کہ شوہر اپنے اوپر واجب مہر و ختم کرتا چاہتا ہو گا۔ کہا۔ مگر کھانے پینے کی ایسی چیزوں میں جو کھانے کے ہی کام میں آتی ہیں کہ ان میں عورت ہی کی بات مقبول ہو گی۔ اس کھانے کی چیز سے مراد ایسی چیز ہے جو فی الحال بھی کھائی جاسکتی ہو۔ کیونکہ عموماً ایسی چیز ہدیہ کے طور پر ہی دی جاتی ہے۔ لیکن گیسوں اور جو وغیرہ ہونے میں شوہر کی بات مانی جائے گی۔ اس کی وجہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے۔ اور یہ کہ گیس ہے کہ عورتوں کی اذیت دہنی اور تمہیں جیسی چیز جو مرد پر واجب ہو ا کرتی ہے اس کے بارے میں مرد کو یہ حق نہ ہو گا کہ اسے بھی اپنے مہر سے شمار کرے۔ کیونکہ ظاہر حال اس کو جھٹلاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: بیوی کو دی جانے والی کون کون سی چیز مہر میں شمار کی جاسکتی ہے

ومن بعث الى امرأته شيئا ففالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قوله الح جس مرد نے اپنی بیوی کے پاس کوئی چیز بھیجی۔ ف۔ اور اس کی تصریح نہیں کی کہ یہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔ اور اس پر ان دونوں میں اختلاف ہوا فقالت الخ کہ عورت نے کہا کہ وہ تو ہدیہ کے طور پر ہے۔ ف۔ اور میاں بیوی میں ہدیہ اور ہدیہ واپس

نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ بیوی کا پورا مہر شوہر کے ذمہ باقی رہ گیا ہے۔ وقال الزوج النکاح اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں۔ ف۔ ہدیہ نہیں ہیں۔ فالقول النکاح تو شوہر ہی کا قول معتبر ہو گا۔ ف۔ مگر قسم کے ساتھ۔ ف۔ ع۔ د۔ لافہ ہو الخ کیونکہ شوہر تو دینے والا اور مالک بنانے والا ہے۔ ف۔ یعنی وہی ان چیزوں کو اپنی بیوی کی ملکیت میں دینے والا ہے۔ فکان اعرف النکاح تو وہی زیادہ جانتے والا ہے کہ وہ کس نیت سے دینے والا ہے۔ ف۔ جب اس نے واضح کر دیا کہ میری نیت مہر کی ادائیگی کی تھی تو اس کی مال لیا جائے گا۔

کیف وان الظاهر انه یسعی فی اسقاط الواجب قال الافی الطعام الذی یوکل الخ
اور اس کی بات کیوں نہ مانی جائے حالانکہ حالت بظاہر یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو پورا کرنے کی کوشش کرے گا۔
ف۔ یعنی وہ پہلے اپنے ذمہ کے دین مہر کو ختم کرنے کی کوشش کرے گا اس کے بعد احسان اور ہدیہ دے گا۔ ف
پھر اگر عورت کوئی گواہ لے کر یہ ثابت کر سنے لے
اس نے یہ چیز ہدیہ کے طور پر دی ہے تو وہ گواہ قبول کر لیا جائے گا۔ ورنہ شوہر کے کہنے کے مطابق وہ چیز مہر ہی میں شمار کی جائے گی۔

قال الافی الطعام الذی یوکل فان القول قولها والمراد منه ما یکون مہیا للاکل الخ
سوائے ایسے طعام کے جو کھانیا جاتا ہے۔ ف۔ جیسے بھونا ہوا گوشت اگرچہ پوری مٹکری و مرغی ہو۔ و حصہ دروٹی 'سارن' کلڑی کھیر 'آخر بوزہ' وغیرہ جو دیر تک رکھی جاسکتی ہو۔ فان القول النکاح تو ایسی چیزوں میں عورت کی بات مانی جائے گی۔ ف۔ یعنی استحسان کے طور پر۔ والمراد منه الخ اس طعام مذکور سے وہ مراد ہے جو کھانے کے واسطے تیار ہو۔ ف۔ یعنی فوراً کھائی جاسکے ایک مہینہ تک جمع کر کے رکھی نہ جاسکے تو اس میں عورت ہی کی بات کو یہ ہدیہ تھا مانا جائے گی۔ فاما فی الحطلة الخ نیکن گیوہ اور جو کے بارے میں تو مرد کی بات ہی مانی جائے گی۔ اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ یہ چیزیں جمع کر کے رکھی جاسکتی ہیں۔ اور اس طرح مرد نے اپنے سر سے مہر کا بوجھ اتار دیا ہے۔

وقیل ما یجب علیہ من الخمار والدرع وغیرہ لیس له ان یتنسیبہ من المہر الخ
اور کہا گیا ہے (ابو القاسم الصفاء نے کہا ہے۔ ع) کہ اوڑھنی، کرت وغیرہ (اور پانچوہ وغیرہ) جو چیزیں اس پر واجب ہے (روٹی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسی چیز کو مہر میں شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اس کو جھوٹا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
ف۔ فقیر ابو الیث نے کہا ہے کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اس پر واجب نہیں ہے جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اس میں شوہر کی بات مانی جائے گی۔ اور جو اس پر واجب ہے جیسے اوڑھنی، کرت وغیرہ اس میں شوہر کی بات نہیں مانی جائے گی۔ ذ۔ پھر اگر مرد نے اپنی بات پر قسم کھائی اور وہ چیز عورت کے پاس موجود ہو تو اس کو اختیار ہو گا کہ وہ واپس کر کے اپنا باقی مہر مانگ لے۔ شوہر نے زیور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعویٰ کر کے پھیر لیا۔ پس اگر عورت نے عوض دیا ہو تو عوض کو اس کی جنس سے پھیر لے۔ زینتی۔ مع۔

باپ نے اپنی بیٹی کو زیور وغیرہ سے سنوار کر بھیجا۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ عاریت کے طور پر ہے اور بیٹی نے کہا کہ نہیں بلکہ آپ نے مجھے جہیز میں دیا ہے۔ یا لڑکی کے مرنے کے بعد داماد نے یہ دعویٰ کیا۔ تو صدر الشہید نے کہا ہے کہ فتویٰ کے لئے قول مختار یہ ہے کہ اگر ان چیزوں میں رواج میں جہیز کا ہونا ظاہر ہو تا ہو تو شوہر کی بات قبول ہوگی۔ اور اگر رواج مشترک ہو تو باپ کا قول قبول ہو گا۔ مع۔ اگر باپ اشرف میں سے ہو تو استحسانا اس کا قول قبول نہ ہو گا۔ النہر۔ ق۔ صغیرہ کے لئے ماں یا ولی کا حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر ماں اپنی لڑکی کو جہیز میں باپ کی چیزیں اس کے علم اور موجودگی میں دی ہوں اور باپ خاموش ہو اور لڑکی اپنی سسرال چلی گئی تو پھر باپ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے لڑکی سے واپس مانگ لے۔ ت۔ اگر لڑکی اس کے شوہر کے پاس مناسب

جہیز کے بغیر بھیجی گئی تو کہا گیا ہے کہ بہت زیادہ دن نہ گزر گئے ہوں داماد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کر تو سکتا ہے لیکن نہر الفائق میں بزازیہ کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔

فصل وادائزوج النصرانی نصیرایۃ علی میتۃ او علی غیر مہر وذلک فی دیہم جائز و دخل بہا و طلقہا قبل الدخول بہا او مات عہا فلیس لہا مہر و کذلک الحریبان فی دار الحرب و ہذا عداہی حیصۃ و هو قولہما فی الحریس و اما فی الذمیۃ فلہا مہر مثلہا ان مات عہا او دخل بہا و الممتعۃ ان طلقہا قبل الدخول و قال زفر لہا مہر المثل فی الحریس ایضالہ ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال و ہذا الشرع وقع عاماً فیستلزم حکم علی العموم

ترجمہ:- فصل۔ اور جبکہ کسی نصرانی نے نصرانیہ سے کسی مردہ کے عوض یا بغیر مہر کے نکاح کیا اور یہ ان کے دین میں جائز بھی ہو پھر اس سے دخول کر لیا یا قبل الدخول اسے طلاق دے دی یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو ان تمام صورتوں میں اس کے لئے مہر نہیں ہو گا۔ ایسا ہی دار الحرب میں حریوں کے بارے میں ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور حربی مرد و عورت کے حق میں صاحبین کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ذمیہ کے بارے میں صاحبین کا قول ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا جبکہ عورت کو چھوڑ کر وہ مر گیا ہو یا اس سے دخول کر لیا ہو۔ اور اگر قبل دخول طلاق دی ہو تو اسے متعہ ملے گا۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ حربی میاں بیوی ہونے میں بھی عورت کو مہر المثل ملے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے نکاح کرنے کی خواہش کو مال کے بدلہ کے سوا کسی اور طریقہ سے مشروع نہیں کیا ہے۔ اور یہ شریعت تو عام واقع ہوئی ہے۔ اس لئے شریعت کا حکم بھی علی العموم لازم ہو گا۔

توضیح:- فصل۔ کفارہ و مہر و غیرہ کے نکاح کے بیان میں

فصل وادائزوج النصرانی نصیرایۃ علی میتۃ او علی غیر مہر وذلک فی دیہم جائز الخ
اور اگر نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ نکاح کیا۔ ف۔ یا مجوسی یا ہندو نے اپنے ہم مذہب عورت سے نکاح کیا۔ اسی لئے مہر و ذمیہ کے نکاح میں کہا ہے کہ ذمی یا امن چاہ کر رہنے والے مرد نے کسی ذمیہ یا امن چاہ کر رہنے والی عورت سے نکاح کیا۔ علی ہیئتہ مردار کے عوض۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے عوض جو شرعی طریقہ سے ذبح نہیں کیا گیا ہو۔ مثلاً خود مر گیا یا جانور کے خون کے بدلہ نکاح کیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایسی چیز کے عوض نکاح کیا جو مال متقوم نہیں ہے۔ او علی غیر مہر یا غیر مہر پر۔ ف۔ یعنی اس شرط پر نکاح کیا کہ مہر کچھ نہیں ہو گا۔ وذلک الخ اور ایسا نکاح ان کے دین میں جائز ہو۔ ف۔ یعنی اصل میں کہ ان کے برتاؤ کے طریقہ میں جس کی وہ پابندی کا اعتقاد کرتے ہیں۔ ایسا نکاح جائز بھی ہے۔ پھر ذمی نے اس ذمیہ سے دخول بھی کر لیا ہو۔

او طلقہا قبل الدخول بہا او مات عہا فلیس لہا مہر و کذلک الحریبان فی دار الحرب الخ
یا اس کے ساتھ دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی ہو۔ یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ہو۔ ف۔ یا خود عورت ہی اس کے نکاح میں رہتے ہوئے مر گئی ہو۔ فلیس لہا مہر الخ۔ تو اس کا حکم یہ ہو گا کہ اس عورت کو مہر سے کچھ نہیں ملے گا۔ ف۔ یعنی ان کے آپس میں جو کچھ بھی ملے پایا ہو وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلے یہ آیت گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی عورت کی شرم گاہ حاصل کرنے کے لئے مال کو عوض بنانا لازم کر دیا ہے۔ اور یہاں یہ بتلایا ہے کہ وہ خطاب صرف مسلمانوں کو ہے اور وہ کفار جو ان کے تحت رہتے ہیں ان پر لازم نہیں ہو گا۔ اس لئے عورت کو مال مہر کا کچھ نہیں دلایا جائے گا۔ خواہ وہ مدخولہ وغیرہ ہو کر اس کا مہر موکد ہونے کی صورت ہو یا نہ ہو۔

و کذلک الحریبان فی دار الحرب و ہذا عداہی حیصۃ و هو قولہما فی الحریس الخ
اسی طرح اگر دار الحرب میں حربی کافر نے حربیہ کافرہ سے اس طرح عقد کیا تو بھی تمام صورتوں میں یہی حکم ہو گا۔ ف۔

اگرچہ اس کے بعد دونوں مسلمان ہو جائیں۔ یا وہاں سے دارالاسلام میں آکر ہمارے قاضی کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کریں۔ وھذا عند الخ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور حربی مرد و عورت کے بارے میں صاحبین کا یہی قول ہے۔ یعنی حربیوں کے مسئلہ میں صاحبینؒ بھی امام اعظمؒ کے موافق ہیں۔ واما فی الذمۃ الخ لیکن ذمیوں کے حق میں صاحبین کا قول۔ ف۔ یعنی جبکہ دارالاسلام کے کافر رعایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے اس طرح نکاح کیا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک فلہا مہر مثلھا الخ ذمیہ عورت کے لئے اس کے مثل عورتوں کا مہر ملے گا۔ بشرطیکہ مرد ذمی اس کو چھوڑ کر مرہویہ اس کے ساتھ دخول کر رہا ہو۔

والمتمتع ان طلقھا قبل الدخول وقال دھو لھا مہر المثل فی الحربین ایضا الخ اور اگر ذمی نے اس کو دخول کے قبل طلاق دے دی ہو تو اسے متعہ ملے گا۔ ف۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے اسی طرح ذمی اور ذمیہ کے درمیان بھی حکم دیا جائے گا۔ جبکہ دونوں مسلمان ہو جائیں یا بغیر سلام لائے ہی ہمارے حاکم قاضی سے تالش کریں۔ امام مالکؒ وشافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ وقال دھو اور زخیر نے کہا ہے حربی میاں اور بیوی کے درمیان بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہو گا۔ ف۔ جیسے کے ذمیوں کے بارے میں صاحبین کا قول ہے۔

لہ ان الشرع ما شرع ابتغاء الکاح الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما فیشت الحکم علی الخ اہم زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے یہ نکاح کرنے کی خواہش کو ماں کے عوض کے سوا کسی اور طریقہ سے شروع نہیں کیا ہے۔ ف۔ یعنی ہر نکاح کے لئے عوض کا ہونا ضروری ہے۔ یہ شریعت حقہ کا حکم کلی ہے۔ وھذا الشروع الخ اور ہماری شریعت حقہ عام ہے۔ ف۔ چنانچہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت شریعت قیامت تک کے لئے خواہ کوئی بھی ہو سب پر لازم قطع ہے۔ فیشت الخ اس لئے شریعت کا حکم بھی علی العموم لازم ہو گا۔ ف۔ در جب تک کوئی حربی اپنے ملک میں ہے وہ سرکش اور خود مختار رہتا ہے اس لئے اس پر شریعت کا حکم جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ در یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اس نے شریعت حقہ کے دربار سے اپنا فیض چاہا تو اصل حکم بتانے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی لہذا صحیح حکم جو ہو گا وہی اسے دیا جائے گا۔ اور یہ فیصلہ اسی وقت ہوا کہ اصل میں عورت کے واسطے حق و انصاف کے ساتھ یہ مہر واجب ہو تھا اگرچہ ظلم کے قانون دار الحرب میں اس کو اپنا حق منہ ممکن نہ تھا اس سے ثابت ہوا کہ حربیہ عورت کے بارے میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ اس کے لئے مہر المثل یا حصۃ المثل مستحق ہے۔ یہ امام زفرؒ کی دلیل اختصار کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ م۔

ولھما ان اھل الحرب غیر ملتزمین احکام الاسلام وولاية الارلام منقطعة لتبیل الدار بحلاف اھل الدمة لانھم التزموا احکامنا فیما یرجع الی المعاملات کالربوا والرداء وولاية الارلام متحققۃ لاتحد للدار ولا یب حیفة ان اھل الدمة لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات و فیما یعتمدون حلافہ فی المعاملات وولاية الارلام بالنسیف او بالمحاجة وکل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الدمة فانما امر بان تتركھم وما یدیبون فصاروا کاهل الحرب بحلاف الزناء لانه حرام فی الادیان کلهما والربوا مستثنی عن عقودھم لقوله علیہ السلام الامن ارسى فلیس بيسا و بینہ عھد وقوله فی الکتاب او علی غیر مہر یحتمل بھی المہر ویحتمل السکوت وقد قبل فی المیتة والسکوت روايتاں والاصح ان الكل علی الخلاف o

ترجمہ :- اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دار الحرب والوں نے اسلامی قانون کے احکام کی پابندی اپنے اپنے پر لازم نہیں کی۔ اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی طاقت اس لئے نہیں ہے کہ ہمارے اور ان کے ملکوں میں پورے طور پر جدائی ہے۔ بخلاف ان کافروں کے جو دارالسلام میں رعایا ہیں جو ذمی کہلاتے ہیں کیونکہ ان ذمیوں نے ہمارے ان احکام سامنے کو اپنے اور پر لازم کر لیا ہے جن کا تعلق معاملات سے ہے۔ جیسے سورا اور زنا۔ اور ایک ہی ملک ہونے کی بناء پر ان پر حکم کو لازم کرنا بھی متحقق ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام کو جن کا تعلق طاعات و عبادت سے ہے۔ اور یہ معاملات کو جن کے

برخلاف وہ لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ اور حکم کو کسی پر لازم کرنے کی طاقت یا تو تلوار سے ہوتی ہے یا دل کل اور مباحث سے ہوتی ہے جبکہ ان ذمیوں سے معاہدہ ہو جانے کی بناء پر اب ان دونوں صورتوں سے کوئی صورت ان کے ساتھ پیش نہیں آسکتی ہے۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا شریعت کی طرف سے حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کی اپنی مرضی کے مطابق دین پر چلنے دیں اور انہیں کچھ نہیں کہیں۔ اس طرح وہ اہل حرب کے حکم میں ہو گئے۔ بخلاف زنا کے کہ کیونکہ یہ دوسرے مذہب میں بالاتفاق حرام ہے۔ اور سود خور ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خبردار ہو جاؤ کہ جس نے سود خوری کا معاملہ کیا تو ہمارے اور اس کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہے۔ اور امام محمد کا کتاب (جامع صغیر) میں یہ فرمانا کہ ”بغیر مہر پر نکاح کیا ہو“ یہ احتمال رکھتا ہے بغیر مہر ہونے کا بھی اور اس سے بالکل خاموش رہنے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مردار کو مہر بنانے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ لیکن قول اصح یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں اختلاف ہے۔

توضیح:- حربیوں اور ذمیوں کے نکاح اور مہر کے بارے میں احکام۔

صاحبین کا قول اور ان کے دلائل۔ اور جوابات

ولہما ان اهل الحرب غیر ملتزمین احکام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدار الخ
اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے اسلامی قوانین کے احکام کی پابندی اپنے اوپر لازم نہیں کی ہے۔ ف۔ اور اس کے لازم نہ کرنے سے ہم ان پر عدل کا حکم لازم نہیں کر سکتے ہیں۔ ساتھ ہی ان پر حکومت کے طور پر بھی حکم کو ان پر لازم کرنا ممکن نہیں ہے۔ وولاية الالزام الخ حکومت کے طور پر ان پر لازم کرنے کا اختیار اس لئے منقطع ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب دو ملکوں کے درمیان میں حد مکمل جدائی ہے۔ ف۔ کیونکہ ہمارا حکم اسلام صرف دارالاسلام کا حکم ہے۔ اور حربیوں کا اس سے عہدہ مستقل وطن دارالحرب ہے۔

بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احکامنا فیما يرجع الى المعاملات كالربوا والزنا الخ
برخلاف ان کافروں کے جو دارالاسلام میں عام رعیت کی حیثیت سے رہتے ہیں جن کو ذمی کہا جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ ذمیہ کے لئے مہر انشئل ایک مسلمان عورت کی طرح لازم ہو گا۔ لانهم التزموا الخ کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ایسے احکام کو ماننا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے جن کا تعلق معاملات سے ہے۔ ف۔ سوائے عبادت کے۔ جیسے سورا اور زنا۔ ف۔ اسی وجہ سے ان کی زنا کاری سے ان پر شرعی حد ماری جائے گی۔ وولاية الالزام الخ اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی تحقیق ہے کیونکہ ملک تو ایک ہی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی تو دارالاسلام ہی میں رہتے ہیں۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر کی دلیل کا جواب اطمینان بخش نہیں دیا گیا ہے۔ ف۔ تامل فیہ۔ م۔

ولابی حنیفة ان اهل الذمة لا يلتزمون احکامنا فی الديانات و فیما يعتقدون خلافه الخ
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں یعنی دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی جو طاعات سے متعلق ہیں۔ اور معاملات میں سے جن احکام کے برخلاف ان کا اعتقاد ہے اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے۔ اس بحث کی توضیح یہ ہے کہ شریعت کے احکام کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر ۱۔ وہ جو دیانت سے متعلق ہیں مثلاً نماز روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ۔ اس میں ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے ہم سے یہ عہد نہیں کیا ہے کہ ان کو ان احکام کی پابندی منظور ہے۔

نمبر ۲۔ وہ احکام جن کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہے۔ ان میں بھی بعض احکام تو ایسے ہیں کہ جس طرح وہ ہماری شریعت

حقہ میں ہیں اسی طرح کے وہ بھی اعتقاد رکھتے ہیں اور اپنے اعتقاد سے ان پر عمل کرتے ہیں۔ اور بعض احکام ایسے ہیں کہ ہماری شریعت عادلہ سے ان کا اعتقاد مخالف ہے۔ تو ان میں بھی انہوں نے یہ التزام نہیں کیا ہے۔ کہ ان کے اپنے اعتقاد کے برخلاف اس شریعت حقہ کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ یہاں تک کہ سود اور شراب کی خرید و فروخت ان میں جاری ہے۔ حالانکہ ہماری شریعت عادلہ کے مخالف ہے۔ اسی قسم سے نکاح کا بھی معاملہ ہے تو اس میں بھی انہوں نے ہم سے کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے کہ ہمارے احکام عادلہ کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ اس سے خود ان کا التزام نہیں پایا گیا ہے۔ اب یہ کہ ان پر حکومت کی طرف سے دباؤ ڈالنا تو یہ بات ایسی ہے کہ ظلم اور قہر کے طور پر تو ایسا کرنا ممکن ہوگا۔ لیکن یہ طریقہ عدل و انصاف کے بالکل برخلاف ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وولاية الالتزام بالسيف او بالمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة الخ

اور زبردستی کے ساتھ حکومت کرنے کی بات تو وہ یا تو تلوار سے ہو سکتی ہے یا دلیل دے کر غالب آجانے سے۔ ف۔ یعنی یہ کہہ کر کہ تم یا تو میری بات پر عمل کرو یا ورنہ ہم تلوار سے قتل کر دیں گے۔ یا یہ کہ ہماری ہی بات حق ہے جس کے دلائل یہ ہیں۔ اس لئے اسے قبول کرنا تم پر لازم ہے۔ بلکہ صرف تلوار سے ہے کیونکہ دلیل سے غالب آجانا بھی اکثر مفید نہیں ہوتا ہے۔ وکل ذلك الخ اور یہ دونوں باتیں ہی ذمیوں کے ساتھ نہیں کی جاسکتی ہیں کیونکہ ان کے ساتھ امن کا معاہدہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی ہم نے ان سے یہ معاہدہ کر لیا ہے کہ تمہاری جان و مال کی حفاظت ہمارے ذمہ ہے جب تک کہ تم ہمارے مطیع رہو گے۔

فاما امرنا بان نتركهم وما يديون فصاروا كاهل الحرب الخ

کیونکہ ہم (شرعاً) اس بات پر مجبور کئے گئے ہیں کہ ذمیوں کو ان کے دین پر چھوڑ دیں۔ ف۔ اس لئے ہم ان کو تلوار کا خوف دلا کر اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے ہیں اگرچہ ہم ان کو دلائل سے قائل بھی کر دیں پھر بھی وہ عمل نہ کریں ان کو اختیار ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دینی معاملات میں ذمیوں پر ہمیں شرعاً لازمی ولایت حاصل نہیں ہے۔ فصا دو الخ تو (اس بارہ میں) ذمی بھی حریوں کے مثل ہو گئے۔ ف۔ کہ ہمیں عدل و انصاف کے ساتھ ذمیوں پر لازمی ولایت نہیں ہے۔ جیسے کہ حریوں کے مقابلہ میں نہیں ہے۔

بخلاف الزناء لانه حرام في الاديان كلها والربوا مستثنى عن عقودهم لقوله عليه السلام الخ

برخلاف زنا کے۔ ف۔ کہ زنا کرنے میں ذمیوں پر بھی حد ہے۔ مگر یہ بات اس وجہ سے نہیں ہوتی ہے کہ ہم ان پر زبردستی اپنا دین منواتے ہیں۔ بلکہ لانه حوام الخ اس وجہ سے کہ زنا کرنا تمام مذاہب میں حرام ہے۔ ف۔ بلکہ کسی سے جائز نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زنا کاری کو یا یاں بہن بیٹی سے نکاح کو بھی جائز رکھے۔ والربوا اور سود خوری ذمیوں کے معاہدہ سے خارج ہے رسول اللہ صلی اللہ وسلم کی اس حدیث کی وجہ سے ف کہ آپؐ نے نجران کے نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار ہو کہ جس نے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اس کے واسطے فومہ داری نہیں ہے۔ امین ابی شیبہؒ نے شعبیؒ سے اس کی روایت مرسل کی ہے۔ اور ابو عبید نے بھی اس جیسی روایت ابواسمخ سے مرسل کی ہے۔ ف۔ مصنفؒ نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں کہ الامن ارجی الخ خبردار ہو کہ جس نے سود کھایا تو ہمارے اور اس کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہے۔ ف۔ بہر حال سود کا معاملہ خاص کر مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا کہ مترجم نے کہا ہے کہ یہ منجملہ ایسے امور کے ہے کہ جن سے عام فساد پیدا ہوتا ہے۔ جیسے غلبہ قہر بازی وغیرہ ہے۔ اس لئے زلیخا نے لکھا ہے کہ ذمیوں کو شرک و شراب خوری و سود کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خوری سے منع فرمایا ہے۔ اس وجہ سے کہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات ضرور ہوں گے تو ان کی سود خوری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ مت۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ذمیوں کو ان چند کاموں کے سوا تمام باتوں میں آزادی ہوگی کہ وہ عقیدہ کے مطابق ان

کو ادا کریں۔ وہ چند کام یہ ہیں زنا۔ سود خوری اور عموماً قمار بازی وغیرہ کہ جن سے عام طور پر فساد جاری ہونے کا خوف رہتا ہے۔ اور یہ نکاح خود ان کے ذاتی معاملات سے ہیں۔ اس میں عوام کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح کے معاملہ میں وہ اپنے دین پر چھوڑ دئے جائیں گے۔ چنانچہ اگر ان کے طریقہ میں مرد اور پر یا مہر کے بغیر بھی نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اس معاملہ کو ان کے طریقہ پر عمل کرنے کے لئے چھوڑ دے گا۔ اور عورت کے واسطے کچھ مال مہر نہیں ہوگا۔ م۔

وقوله في الكتاب او على غير مهر يحتمل معنى المهر ويحتمل السكوت الخ

اور یہ جو کتاب (امام محمدؒ نے جامع صغیر) میں فرمایا ہے ”او علی غیر مہر“ ف یعنی بغیر مہر کے نکاح کیا اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں نخست اس کا ایک احتمال یہ ہے کہ سکوت ہو۔ یعنی شاید یہ مراد ہو کہ نکاح کے وقت مہر کا کچھ بیان ہی نہ ہوا ہو۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں کیا تو عورت کے لئے ان کے دین کے مطابق کچھ نہیں ملے گا۔

وقد قيل في الميئة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف الخ

حالانکہ کہہ گیا ہے کہ مرد اور مہر میں متعین کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار کی شرط پر نکاح کیا یا نکاح میں کچھ مہر بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں نمبر ۱۔ پہلی روایت میں مہر النثل واجب ہوگا جیسا کہ صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ الغایہ۔ والاصح ان الخ اور قول اصح یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں خلاف ہے۔ ف۔ یعنی تمام صورتوں میں امام اعظمؒ سے ہی ایک روایت ہے کہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ یہی اصح قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مہر النثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں اس وقت ہیں کہ بغیر مہر کے ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں مال مقوم نہیں۔

فان تروح الدمي دمية على حمرا وحزير ثم اسلما او اسما احدهما فلها الحمر والحزير ومعه اداكنا باعيا نهما والاسلام قبل القبض و ان كانا بغير اعيانهما فلها في الحمر القيمة وفي الحزير مهر المثل وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف لهما مهر المثل في الوجهين وقال محمد لها القيمة في الوجهين وحده قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصار كما اذا كانا بغير اعيانهما و اذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يحب مهر المثل فكذا هما و محمد يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم الا انه امتنع التسليم للاسلام فتحب القيمة كما اذا هلك العدم المسمى قبل القبض و لابي حنيفة ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا تملك التصرف فيه وبالقصد يتقل من ضمان الروح الى ضمانها وذلك لا يمتنع بالاسلام كما استرداد الحمر المغصوب وفي غير المعين القبض موح ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشتري لان ملك التصرف اما يستفاد بالقبض و اذا تعدد القبض في غير المعين لا تحب القيمة في الحزير لانه من دوات القيم فيكون احد قيمته كاحد غيره ولا كذلك الحمر لانها من دوات الامثال الاترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام تحب على القبول في الحزير دون الحمر ولو طلقها قبل الدخول بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها

ترجمہ:- پس اگر کسی ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا پھر دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لے لیا تو اس عورت کو یہی شراب یا سور ملے گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ شراب یا سور معین ہو۔ اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے مسلمان ہونا پیا گیا ہو۔ اور اگر شراب و سود غیر معین ہو تو عورت کے لئے مہر میں شراب ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ملے گی۔ اور مہر میں سور ہونے میں مہر النثل ملے گا۔ یہ سب حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے

فرمایا ہے کہ عورت کو معین اور غیر معین دونوں صورتوں میں مہر المثل ملے گا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسے دونوں ہی صورتوں میں قیمت ملے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوضہ چیز میں ملکیت کو مضبوط اور پختہ کرتی ہے۔ اس لئے قبضہ کو عقد کے ساتھ مشابہت ہے۔ پس قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے عقد کی مانند متمتع ہوا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب اور سور غیر معین ہو۔ اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کے وقت مسلمان ہوتے تو بھی مہر المثل واجب ہوتا تو یہاں بھی اسی طرح ہو گا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مہر مقرر کرنا صحیح ہے کیونکہ جو چیز متعین کی گئی ہے وہ ان کے نزدیک مال ہے۔ البتہ یہ بات ہے کہ اس متعین چیز کو حوالہ کرنا یعنی قبضہ دینا اسلام ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں رہا۔ اس لئے اس کی قیمت واجب ہو گی۔ جیسا کہ متعین غلام پر قبضہ دینے سے پہلے وہ ہلاک ہو گیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسکمی میں صرف عقد سے ہی ملکیت پوری ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہو جاتی ہے۔ اور قبضہ پالینے کی وجہ سے وہ چیز شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ملکیت میں آ جاتی ہے اور اس کا منتقل ہونا اسلام کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ غصب کی ہوئی شراب کو واپس لینا۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ اس لئے قبضہ سے مالک ہونا اسلام کی وجہ سے متمتع ہے۔ برخلاف خریدی ہوئی چیز کے۔ کیونکہ تصرف کرنے کی ملکیت قبضہ کر لینے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب غیر معین شراب و سور پر قبضہ کر لینا ناممکن ہو جائے تو اس میں قیمت واجب نہیں ہو گی۔ کیونکہ یہ سورتوات التیم سے ہے۔ اس لئے اس کی قیمت لینا خود اسی کے لینے کے مثل ہے جبکہ یہ بات غیر معین شراب کی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ذوات الامثال میں سے ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسلام لانے سے پہلے متعین مہر کی قیمت ادا کر دی تو وہ عورت خنزیر کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ اور شراب کی قیمت لینے پر مجبور نہیں کی جائے گی۔ اور اگر اس عورت کو دخول سے پہلے طلاق دے دی تو اس صورت میں مہر المثل کو واجب کیا ہے اس نے متعہ کو واجب کیا ہے اور جس امام نے قیمت واجب کی ہے اس نے نصف قیمت واجب کی ہے۔

توضیح :- اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا پھر دونوں یا ان سے کوئی ایک

اسلام لایا۔ تو مہر کیا ہو گا۔ اختلاف ائمہ ان کے دلائل۔ طلاق قبل دخول یا بعد دخول ہوئی ہو

فان تزوج الذمی ذمیۃ علی خمر او خنزیر ثم اسلما او اسلم احدهما فلها الخمر الح

اگر ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا۔ ف۔ حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام اور مقبوضہ (ایسی نہیں ہیں کہ ان کی کچھ حیثیت یا قیمت ہو) نہیں ہیں۔ لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ ثم اسلما الح پھر میاں اور بیوی، دونوں یا ان میں سے کوئی ایک ہی اسلام لے آیا حالانکہ ابھی تک مہر کی ادائیگی نہیں کی گئی ہے۔ فلها الخمر الخ تو عورت کے لئے یہی شراب اور سور ہو گا۔ معناه الخ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ شراب یا سور معین ہو۔ ف۔ کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب یا کسی خاص معین سور کے عوض نکاح ملے ہوا ہے۔ والا سلام الخ اور مسلمان ہو جانا اس مہر پر قبضہ کر لینے سے پہلے واقع ہوا ہو۔ ف۔ تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے۔ در المختار میں کہا ہے کہ پھر شراب کو سرکہ یا سرکہ لے اور سور کو چھوڑ دے۔ میں مترجم کہتا ہوں عورت کا ملک بن جانا اور شوہر کا اسے مالک بنانا مسلمان ہونے سے پہلے ہو چکا ہو کیونکہ یہ چیز معین تھی اس کی ملکیت صحیح ہوئی۔ اور اسلام لانے کے بعد وہ عورت اس شراب کو اس کی بربادی سے بچانے کے لئے سرکہ بنا سکتی ہے۔ لہذا اس سور کے چھوڑ دینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتی ہے۔

وان كانا بغير اعياهما فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا عند ابی حنیفہ الخ

اور اگر شراب و سور غیر معین ہو تو عورت کو اس کا مہر شراب ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ملے گی۔ اور اگر مہر سور ہو تو

اسے اس کا مہر المثل ملے گا۔ وھذا عند الخ یہ سب حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ عورت کو دونوں صورتوں میں مہر المثل ملے گا۔ ف۔ خواہ شراب یا سور معین ہو یا غیر معین ہو۔ اور امام مالک وشافعی و احمد رحمۃ اللہ علیہم کا قول بھی یہی ہے۔ ع۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ عورت کو دونوں صورتوں میں (یعنی خواہ معین ہو یا غیر معین ہو) قیمت ہی ملے گی۔ ف۔ اناصل صاحبین کے نزدیک مہر المثل ملے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک قیمت ملے گی۔

وجه قولھما ان القبض مؤکد للملك فی المقبوض فیکون له شبه بالعقد فیمتنع بسبب الخ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے ملک پر استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون له الخ اس طرح قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے۔ ف۔ کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک نئی چیز پیدا کرتا ہے۔ اس لئے کسی چیز پر قبضہ کرنا عقد کرنے کے منزله میں ہوتا ہے۔ حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد کرنا ممنوع ہے۔ فیمتنع الخ اس لئے قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے عقد کے مانند ممنوع ہوا۔ ف۔ پس جبکہ سور یا شراب معین ہو تو قبضہ کرنا ممنوع ہو گا۔ وصادر کما اور معین شراب اور سور کا معاملہ بھی دیسے ہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ وہ شراب یا سور غیر معین ہو۔ ف۔ کیونکہ غیر معین ہونے کی صورت میں بالاتفاق اوسط درجہ کی شراب یا اوسط جانور سور پر قبضہ کرنا ممتنع

ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ قبضہ کرنا بھی عقد کے ساتھ لاحق ہے واذا التحقت الخ اور جب قبضہ کرنے کا حکم بھی عقد کرنے کی طرح ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر دونوں عقد کے وقت مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین پر عقد کرتے تو یہ تسمیہ صحیح نہ ہوتا) اور مہر المثل واجب ہوتا۔ اسی طرح یہاں بھی واجب ہو گا۔ ف۔ یعنی اسی طرح جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہیں تو مہر المثل ہی واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر صرف کوئی ایک ہی مسلمان ہو کیونکہ اگر بیوی مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالکہ نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر فقط شوہر مسلمان ہو تو وہ ایسی کسی چیز کو دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے۔ و محمد یقول الخ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ ف۔ کیونکہ شراب و سور کو متعین کرتے وقت دونوں ذمی تھے۔ لکھوں المسمی الخ کیونکہ جسے متعین کیا گیا ہے وہ بھی ان کے نزدیک مال تھا۔ ف۔ جبکہ شرط یہی ہے کہ جو چیز متعین کی جائے وہ مال ہو اس طرح یہی متعین شدہ چیز واجب ہے۔ الا انه الخ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ دینا اسلام لانے کی وجہ سے ممتنع ہو گیا۔ اس لئے قیمت واجب ہو گی۔ ف۔ کیونکہ یہ قاعدہ مقررہ ہے کہ جس جگہ کوئی چیز متعین کر دی جائے مگر اس معین چیز کو خواہ کرنا ناممکن ہو جائے وہاں اس کی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملك الخ جیسے کہ وہ غلام جسے کسی کے مہر میں متعین کر دیا گیا مگر اس پر قبضہ دینے سے پہلے وہ ہلاک ہو گیا۔ ف۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہو گی۔ ولا یبی حیض الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقرر کیا ہوا مال مہر جو متعین بھی کر دیا گیا ہو عقد ہوتے ہی وہ دوسرے کی ملکیت میں چلا جاتا ہے۔ یعنی اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس پر قبضہ صرف اس لئے دیا جاتا ہے تاکہ اس کے بعد شوہر اس کی حفاظت کا ذمہ دار باقی نہ رہے اور ضمانت سے بری ہو جائے۔ ولھذا تملك الخ اس ملکیت کے بدل جانے کی وجہ سے ہی عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالکہ ہو جاتی ہے۔ ف۔ جو ہے شوہر کو ہبہ کرنے یا کسی کے ہاتھ اسے بیچ دے (یا آزاد کر دے) و بالقبض الخ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آ جاتا ہے۔ ف۔ ورنہ عورت کی ملکیت تو پہلے سے ثابت ہو چکی ہے۔ و ذلك لا یمتنع الخ اور یہ منتقل ہونا اسلام کی وجہ سے ممنوع نہیں ہے۔ جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ ف۔ مثلاً کسی نے ذمی کی معین شراب یا معین سور غصب کیا پھر ذمی مسلمان ہو گیا۔ اس کے بعد غاصب نے وہ واپس کر دیا تو وہ واپس لے کر اس کی شراب کو سرکہ بنا سکتا ہے۔ لیکن سور کو چھوڑ دے اسے فروخت وغیرہ نہ کرے بلکہ مفت میں چھوڑ دے یا اس کی گردن اڑا دے۔ یہ مذکور حکم تو اس صورت میں ہے جبکہ مقرر شدہ مہر معین بھی ہو۔ وفي غیر المعین الخ اور غیر معین مہر میں قبضہ

کرنا مال عین کی ملکیت کا سبب ہو جاتا ہے۔ ف۔ اسی لئے جب شراب یا سور غیر معین ہو تو اس وقت تک وہ عورت کی ملکیت نہیں ہے۔ البتہ اس پر قبضہ کر لینے کے بعد وہ ملکیت بھی ہو سکتی ہے۔ فیمتنع الخ توقضہ کی وجہ سے ملکیت میں آنا اسلام کی وجہ سے ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی مسلمان شوہر کی ملکیت سے نکالنا اور مسلمان بیوی کی ملکیت میں پہنچانا ممنوع ہے۔ بخلاف امشتری برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف۔ کہ خریدی ہوئی ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی ہے کہ اس میں اپنی مرضی کے مطابق تصرف کر سکے لان ملک الخ کیونکہ تصرف کرنے کی ملکیت توقضہ سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ خواہ خریدی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ مگر اس پر قبضہ کرنا اسلام کی وجہ سے ممنوع ہے۔ واذا تعلد الخ اور جب غیر معین شراب یا سور پر قبضہ کرنا حذر ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ عقد ہو چکا ہے اور جو مہر ملے پایا تھا وہ بھی صحیح ہو چکا ہے کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے یہاں تک کہ امام محمدؒ نے دونوں کی قیمت واجب کی۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ دونوں چیزوں میں فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ لا تجب القیمۃ الخ غیر معین سور میں اس کی قیمت واجب نہیں ہوگی کیونکہ سوز ذات القیم سے ہے۔ ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کا مثل نہیں ہوتا ہے بلکہ قیمت ہی واجب ہوتی ہے اور قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیكون الخ اس لئے اس کی قیمت بیٹا خود اس کے لینے کے مثل ہوا۔ ف۔ کیونکہ اس کا قائم مقام یہی قیمت ہے۔

ولا کذلک الخمر لانہا من ذوات الامثال الاثری انہ لو جاء بالقیمتہ قبل الاسلام الخ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں ہے۔ لانہا من الخ کیونکہ یہ شراب تو ذوات الامثال سے ہے۔ ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کے بدلے میں ان کا مثل لازم آتا ہے۔ تو اصل میں ان کا قائم مقام اس کے مثل شراب ہے اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے۔ اس لئے قیمت شراب کے بجائے نہ ہوئی اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ سور چونکہ مشلی نہیں ہے اس میں قیمت جائز نہیں ہے تو پھر عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ اور شراب جو مشلی ہے اور مشلی نہیں دیا جاسکتا ہے اس لئے قیمت واجب ہوگی۔ الاثری انہ الخ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مقرر کی قیمت لے کر دے تو سور کی قیمت ہونے سے عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ لیکن شراب کی قیمت میں مجبور نہیں کی جائے گی۔ ف۔ یہ اسی وجہ سے ہے کہ سور کی قیمت گویا خود سور ہے۔ کیونکہ ہر ایک سور میں دوسرے سور سے فرق ہوتا ہے۔ اس لئے قیمت سور کا مثل نہیں ہے بلکہ اس کا قائم مقام ہے۔ اور شراب کا مثل بہت ہے۔ اس لئے عورت خواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو طلقها قبل الدخول بها فمن او حب المثل او حب المتعة الخ اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ میں) شوہر نے اس کو دخول سے پہلے طلاق دے دی۔ فمن او حب الخ تو جس امام نے مہر المثل واجب کہا ہے اس نے متعہ کو واجب کہا ہے۔ ف۔ یعنی ابو یوسفؒ وائمہ علیہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں متعہ المثل واجب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی سور غیر معین میں یہی حکم ہے کہ متعہ المثل واجب ہے۔ ومن او حب الخ اور جس امام نے قیمت کو واجب کہا اس نے نصف قیمت واجب کی ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت واجب ہوتی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ذمیوں کے نکاح میں دوسرے احکام مثلاً نان و نفقہ واجب ہونا اور طلاق واقع ہونا عدت گزارنا نسب کا ثبوت نکاح میں خیال بلوغ نکاح صحیح کی صورت میں ایک دوسرے کے وارث ہونا تین طلاقوں والی مطلقہ کا حلالہ کے بغیر جائز نہ ہونا اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا ہمیشہ حرام رہنا اور ان جیسے دوسرے احکام مسلمانوں جیسے جاری ہوں گے۔ ت۔ د۔

نمبر ۲۔ دارالسلام میں کوئی دینی شرعی معوضہ یا شرعی سزا کے بغیر نہ ہوگی۔ اس لئے جس موقع میں شریعت اجازت دے

گی وہاں مہر لازم ہو گا۔ اور جہاں معذور رکھے وہاں عتق یا مہر المثل ہو گا۔ اور جہاں زنا کا فہم بتائے وہاں حد یا رجم کی سزا ہے۔ سوائے ان دو مسئلوں کے نمبر ۱۔ کوئی نابالغ بڑا کوئی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اور عورت اس کے پاس آجائے۔ نمبر ۲۔ باندی بیچنے والے نے خریدار کے پاس اسے حوالہ کرنے سے پہلے وطنی کر لی ہو۔ لیکن اس کی وطنی کرنے کی وجہ سے اگر اس کی بکارت زائل ہو گئی ہو اور اس کی وجہ سے قیمت میں کمی آگئی ہو تو وہ اتنی قیمت کم کرنی ہوگی۔ نمبر ۳۔ دو لڑکیوں نے آپس میں اس طرح کو شش کی کہ ایک کا پردہ بکارت زائل کر دیا تو دوسری پر مہر المثل لازم آئے گا۔ ع۔ مطابق۔ انخ اور مہر معین میں ملک مع تصرف پوری ہو چکی البتہ ابھی تک وہ شوہر کی ضمانت میں ہے۔ ۱۲۔ م

باب نکاح الرقیق

لايجوز نکاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالك ييجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ولما قوله عليه السلام ايما عبد تروج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولان في تنفيذ النكاح حهما تعيبيهما اذا النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما

ترجمہ: باب۔ رقیق کے نکاح کے بیان میں۔ غلام اور باندی کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ غلام کو نکاح کرنا جائز ہے۔ کیونکہ وہ طلاق دینے کا مالک ہوتا ہے۔ اس لئے وہ نکاح کرنے کا بھی مالک ہو گا۔ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو وہ زنا کرنے والا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ ان دونوں کے نکاح کو نافذ کر دینے سے ان کو عیب دار کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں نکاح ایک عیب ہے۔ اس لئے یہ دونوں اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں۔

توضیح: باب۔ نکاح الرقیق یعنی مملوک کے نکاح کی بحث

باب نکاح الرقیق

باب نکاح الرقیق الخ

رقیق سے مراد مملوک ہے خواہ مرد ہو یا عورت اگرچہ نابالغ نہ ہو۔ خواہ وہ مکمل مملوک ہو جسے قن کہا جاتا ہے یا ناقص ہو یا اس کو بدلہ میں مال ادا کرنے کی شرط پر آزادی لکھ دی گئی ہو۔ یعنی مکاتب ہو یا اس سے اس کے مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ میرے مر جانے کے بعد تم آزاد ہو جتنی مدد ہو یا کوئی سے اس کے مالک کی اولاد ہونے سے وہ لہو لہو ہو گئی ہو جس کے نتیجے میں مالک کے مر جانے کے بعد وہ آزاد ہو جائے گی۔ اور اب کسی دوسرے کی وہ مملوکہ نہیں ہو سکتی ہے۔ اس جگہ مصنفؒ نے سب سے پہلے رقیق کی بحث شروع کی ہے۔

لايجوز نکاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالك ييجوز للعبد لانه يملك الطلاق الخ

غلام اور باندی کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ حافظ الدین نسفیؒ سے منقول ہے کہ نکاح جائز اور منعقد بھی ہے۔ لیکن مولیٰ کی اجازت کے بغیر وہ نافذ نہیں ہوتا ہے۔ سر وہی نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ یعنی اجازت کے بغیر نکاح موقوف ہوتا ہے۔ یہی قول سعید بن المسیبؒ و حسن بصریؒ و ابراہیم نخعیؒ و غیر ہم سے ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے۔ عراقیؒ نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہے۔ اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد اور اسحاق رحمۃ اللہ علیہم کا ہے۔ یعنی نے کہا ہے صاحب اہدایہ کا قول ”لايجوز“ یعنی جائز نہیں ہے۔ یہی صواب ہے۔ اور یہی بدائع و مفید اور قدوری میں مذکور ہے۔ لیکن ظاہر المذہب یہ ہے کہ نکاح نافذ نہیں ہوتا ہے۔ مگر منعقد ہو جاتا ہے۔ پھر اگر مولیٰ نے اجازت دی تو نافذ ہو گا ورنہ باطل ہو جائے گا۔ اور کچھ بھی مہر لازم نہیں ہو گا یہاں تک کہ غلام اس سے دخول کر لے۔ پھر دخول

کے بعد مہر المثل واجب ہوگا۔ لیکن غلام سے اس کا مطالبہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد ہوگا۔ م۔ د۔

وقال مالك يجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح الخ

اور امام مالکؒ نے کہا کہ غلام کے لئے جائز ہے یعنی اس کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے۔ کیونکہ خود غلام کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہے۔ اس لئے اسے نکاح کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ امام مالکؒ کا صحیح مذہب ہمارے مذہب کے مطابق ہے۔ لیکن جو اہل مالکیہ میں ہے کہ اگر اجازت کے بغیر غلام نے نکاح کیا تو نکاح صحیح ہو جائے گا۔ اور اس کے مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ وہ خود اس کی بیوی کو طلاق دیدے۔ جو اس کے غلام پر نافذ ہوگی۔ مع۔

ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولا في تنفيذ نكاحهما الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تو وہ زانی ہے۔ ف۔ اس کی روایت ترمذی اور حاکم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے۔ اور دونوں نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اس کو ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ لیکن دارقطنی نے کہا ہے کہ صواب یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔ اور دوسری سندوں سے ثابت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتویٰ دیتے بشرطیکہ وہ جانتا ہو۔ اور اصول حدیث کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے حضرت جابرؓ نے روایت کی ہو۔ حالانکہ یہ قول اس بات پر دلیل ہے کہ انہوں نے قطعی حدیث سے پایا ہے۔ اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا۔ اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ پھر اس کا زانی ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور ابو داؤد کی حدیث جو عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے اس دعویٰ کی تائید کرتی ہے۔ اس میں ہے کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔ اسی لئے عراقیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس شخص کے خلاف دلیل ہے جو یہ کہتا ہے کہ نکاح منقہد اور صحیح ہے لیکن نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ انعقد نکاح نہ ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ اور جس حدیث میں باطل کا لفظ آیا ہے وہ خود ضعیف ہے۔ اور زانی ہونا اس کو نافذ کرنے و وطی کرنے کے بارے میں ہے۔ اور یہ بات بلا خلاف ہمارے نزدیک حدیث کی دلیل سے جائز نہیں ہے۔ م۔

ولان في تنفيذ نكاحهما تعيبهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما الخ

اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دونوں کو عیب دار کرنا لازم آتا ہے۔ اذ النكاح الخ کیونکہ ان دونوں کے حق میں نکاح عیب ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر کوئی غلام یا باندی خریدے پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح کئے ہوئے ہے، تو اسے واپس کر دینے کا خریدار کو حق ہوتا ہے۔ فلا يملكانه الخ اس لئے غلام اور باندی کو ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اختیار نہیں ہے۔ ف۔ پھر باندی کے حق میں مولیٰ سے مراد وہ شخص ہے جس کو باندی کے نکاح کرانے کا حق حاصل ہو۔ جیسے باپ و دادا و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مغروض و متولی اور وہ غلام جسے معاملات طے کرنے کی ملک کی طرف سے اجازت حاصل ہو۔ اور غلام تو اس کو اجازت دینے والا وہی ہوگا جو اس کو آزاد کرنے کا بھی مالک ہو۔ الدرولى الغرر۔

وكذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقى في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتب لا يملك تزويج نفسه بدون اذن المولى وتملك تزويج امته لما بينا وكذا المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم O

ترجمہ: اور یہی حکم مکاتب کا بھی ہے۔ کیونکہ عقد کتابت نے اس کے کمانے اور آمدنی کرنے کے حق میں اس کی ممانعت کو کھول دینا واجب کیا ہے۔ اس لئے اپنا نکاح کرنے کے حق میں وہ غلامی کے حکم پر باقی رہے گا۔ اسی وجہ سے تو مکاتب اپنے غلام کا نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن اپنی باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ اسی طرح سے مکاتب

باندی اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ لیکن اپنی باندی کا نکاح کر سکتی ہے۔ اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اسی طرح مدبر اور ام الولد کا بھی حکم ہے۔ کیونکہ مدبر اور ام الولد میں ان کے مولیٰ کی ملکیت قائم ہے۔

توضیح: مکاتب۔ مدبر اور ام الولد کو اپنے نکاح کا حق ہے یا نہیں

و كذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت فلك العجز في حق الكسب الخ

وہی حکم مکاتب کا بھی ہے۔ ف۔ کہ اس کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح نافذ نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدیث کے حکم کے مطابق ہر مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے۔ جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہو۔ لان الكتابة الخ کیونکہ معاملہ کتبہ نے تو کمائی اور آمدنی کرنے کے حق میں اس کی ممانعت کھول دینا واجب کیا ہے اس لئے نکاح کے حق میں وہ رقیہ کے حکم پر پہلے کی طرح اب بھی باقی رہے گا۔ ف۔ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ غلام کو تو اس سے پہلے تک خود مختاری کے ہر کام سے روک دیا گیا تھا۔ لیکن کتابت کا معاملہ طے پانے کے بعد اسے صرف اس بات کی اجازت مل گئی ہے کہ آمدنی حاصل کرنے کی وہ کارروائیاں کر سکتا ہے اس حد تک کہ جس سے وہ اپنا طے شدہ بدل کتابت ادا کر سکے۔ اور اس کے علاوہ باقی تمام تصرفات حسب باقی رہ گئے۔ اور یہ تمام اموال بھی حقیقت میں اس کے مولیٰ کی ملکیت میں ہیں۔ یہاں تک کہ جو مال اس کے پاس رہ گئے ہیں ان میں ایسا کوئی کام بھی وہ اپنی مرضی سے نہیں کر سکتا ہے جس سے اس کے مولیٰ کو کسی قسم کا بھی گھانا ہو۔

ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب الخ

اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کا نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ جس غلام کو اس مکاتب نے اپنی کمائی کی آمدنی سے خریدا ہو۔ کیونکہ غلام کا نکاح کر دینے سے اسے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اسے یہ نقصان ہو جائے گا کہ یہ غلام اپنی بیوی کے مہر میں گروی رہے گا۔ ویملک الخ اور مکاتب اپنی لونڈی کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ ف۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ کیونکہ باندی کا مہر اور اس کی اولاد سب اسی مالک کی ہوں گی۔ اسی اصل کی بناء پر اگر وہ اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کرتے تب بھی ظاہر الروایۃ میں جائز نہیں ہے۔

وكذا المكاتب لا يملك تزويج نفسه بدون اذن المولى وتملك تزويج امته لما بينا الخ

اسی طرح مکاتب باندی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرے۔ لیکن یہ اختیار ہے کہ ہے کہ اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دے جس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ اگر کوئی یہ کہے کہ مکاتب بھی اپنا نکاح کر کے اس سے مہر کی آمدنی حاصل کر سکتی ہے۔ اس لئے یہ نکاح جائز ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ ذاتی کمائی کا اختیار اس کے مولیٰ کو ہے۔ ویسے مکاتب کا یہ فعل شاید زنا سے حفاظت وغیرہ کے خیال سے ہو۔

وكذا المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم الخ

یہی حکم مدبر اور ام الولد کا ہے۔ ف۔ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس کا اپنا نکاح کرنا ناجائز ہے۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملك الخ کیونکہ مدبر اور ام الولد میں ان کا مولیٰ کی ملکیت باقی رہتی ہے۔ ف۔ اگرچہ ام الولد اپنے مولیٰ کی وفات کے بعد یقیناً آزاد ہوگی۔ اور مدبر سے بھی یہی وعدہ کیا ہوا ہوتا ہے۔ اس لئے حاصل یہ ہوا کہ مملوک خواہ مذکر ہو یا مؤنث خواہ خالص غلام (قن) ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر منعقد تو ہو جاتا ہے مگر اس کا نفاذ ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ کہ اگر اس نے انکار کر دیا تو باطل ہو گیا اور اگر اجازت دے دی تو وہ کیا ہو ان کا نکاح اب نافذ ہو جائے گا۔

واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمرءین فی رقبته یباع فیہ لان هذا ین وجب فی رقبۃ العبد لوجود سببہ من

اهله وقد طهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برفقته دفعا للمصرة عن اصحاب الديون كما في دين التجارة والمكاتب يسعيان في المهر ولا يبا عان فيه لانهما لا يحتملان القل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيودي من كسبهما لا من نصهما ۝

ترجمہ اور جبکہ کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا تو مہر اسی کے ذمہ قرض رہے گا یہاں تب کہ اس کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا قرض ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا ہے کیونکہ قرض کا سبب اپنے اصل اور ذمہ دار شخص سے پایا گیا ہے۔ اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہوگا۔ کیونکہ اس کی اجازت اس سے مولیٰ کی طرف سے ہو چکی ہے۔ اس لئے دین مہر کا تحقق غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرض خواہوں کی تکلیف اور ان کا نقصان ختم ہو۔ جیسا کہ کاروبار کے قرضہ کے بارے میں حکم ہے۔ اور مدبر اور مکاتب غلام دونوں اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے پوری کوشش کریں گے۔ لیکن یہ دونوں اس مہر کے مطالبہ کے موقع پر بیچے نہیں جائیں گے۔ کیونکہ یہ دونوں معاہدہ کتابت اور تدبیر سے رہتے ہوئے ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے شخص کی ملکیت میں منتقل نہیں کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے یہ دین مہر ان ہی دونوں کی آمدنی اور کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ ان دونوں کی ذات سے نہیں۔

توضیح: اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا تو اس کا دین مہر بطور قرض اس

کے ذمہ باقی رہے گا۔ اور مدبر اور مکاتب دونوں اپنے اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے پوری

پوری کوشش کریں گے

واذا تزوج العبد بادن مولاه فالمهر دين في رفقته يباع فيه لان هدا دين وح في رقة العبد الخ اور جب غلام نے (مدبر اور مکاتب کے سوا) مولیٰ کی اجازت سے عقد نکاح کیا۔ ف۔ تو وہ بیچ ہوگا۔ مگر اس کی بیوی کا مہر اس کے مولیٰ پر لازم نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزاد عورت نے اپنا یا اپنی باندی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا منظور کیا تو اسے یہ سمجھ لینا ہوگا کہ غلام کا مالک اس کے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ فالمهر دين الخ پس مہر اس غلام کی گردن میں قرض ہے جس کے مطالبہ پر یہ غلام بیچ دیا جائے گا۔ ف۔ امام مالک و شافعی و احمد کا بھی یہی مذہب ہے۔ ع۔ لان هدا الخ اس لئے کہ یہ ایسا قرض ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرض کا سبب ایسے شخص سے پایا گیا ہے جو اس کا اہل بھی ہے۔ ف۔ یعنی نکاح جو اس دین مہر کا سبب ہے اس شخص سے پایا گیا ہے جس میں نکاح کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے اس طرح سے کہ وہ عاقل بالغ اور اپنے مولیٰ کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ”گردن میں قرض کا بار ہے“ اور یہ نہیں کہا گیا ہے کہ ”گردن پر قرض ہے“ اس لئے کہ گردن پر قرض ہونے کا مطلب ہوتا ہے ذمہ دار ہونا جیسا کہ آزاد مرد کی گردن پر بھی قرض کا بار ہوا کرتا ہے۔ یہاں مراد یہ ہے کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں سے یہ قرض بھی واجب ادا ہوا ہوگا۔ ہا۔ سخر اسی وجہ سے فروخت کر دیا جائے گا۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ غلام کو فروخت کر دینے سے اسی مولیٰ کا نقصان ہوگا۔ کیونکہ اس کے ہاتھ سے غلام جاتا رہے گا۔

وقد طهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برفقته دفعا للمصرة الخ

اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت دی جا چکی ہے۔ ف۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ اس کی ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فيتعلق برفقته الخ پس دین مہر کا تحقق غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرض مانگنے والوں کا نقصان ختم ہو۔ ف۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کر کے ادا کرے گا تو مہر کی حقدار عورتوں کو قسطوں میں تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں نقصان ہوگا۔ اس لئے ایک ساتھ ہی ادائیگی ہو جائے گی۔ كما في دين التجارة الخ جیسا کہ تجارت کے قرضوں میں حکم ہے۔

ف۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اس نے خرید و فروخت کے معاملات میں سوداگروں سے ادھار مال خریدے یہاں تک کہ اس پر کافی قرض لازم ہو گیا تو قرض خواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہو گا وہ اسے فروخت کر سکتے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے ایک ساتھ اسے پورا فروخت کر دیا تو اس کی قیمت وہ آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کیا جاسکے گا۔ اگرچہ سب کو ان کا پورا قرض وصول نہ ہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حق داروں نے اسے فروخت کر کے آپس میں تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا۔ اور ایسے قرضدار باقی رہ گئے جن کا قرض دوسرے درجہ کا ہے تو پھر یہ لوگ تیسرے کے پاس اسے فروخت نہیں کر سکتے ہیں۔ بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔

مسئلہ :- غلام کی بیوی کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے۔ یہاں تک کہ اس کے مطالبہ پر اسے فروخت کیا جاسکتا ہے۔ مع۔ والمدير والمکاتب الخ اور غلام جو مکاتب یا مدبر ہو دونوں اپنے مہر کی وصولی کے لئے آمدنی کی پوری کوشش کریں گے۔ لیکن مہر کے مطالبہ میں فروخت نہیں کئے جائیں گے۔

لانہما لا یحتملان النقل من ملک الی ملک مع بقاء الكتابة والتدبیر فیودی من کسہما۔ الح
کیونکہ یہ دونوں مدبر اور مکاتب اس لحاظ سے نہیں ہوتے ہیں کہ اپنی حالت تدبیر و کتابت پر باقی رہتے ہوئے ایک شخص کی ملکیت سے نکل کر دوسرے کے پاس جاتے رہیں۔ ف۔ کیونکہ ان کے مولیٰ نے جب انہیں مدبر یا مکاتب بنادیا ہے پھر بھی اگر وہ فروخت ہو جائیں تو خریدار غالباً اپنے قبضہ سے کبھی نکلنے کی اجازت نہیں دے گا۔ اور وہ مدبر یا مکاتب کی حیثیت سے وہاں نہ رہ سکیں۔ حالانکہ عقد تدبیر و کتابت لازمی ہوتے ہیں۔ اس لئے فروخت کرنا ممکن نہ ہو گا۔ فیودی الح تو مجبوراً یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ ان کی ذات سے نہیں۔ پھر مولیٰ کی اجازت کبھی صریح کی ہوتی ہے اور کبھی دسات سے ہوتی ہے۔ اس لئے تفصیلی احکام بیان کئے جا رہے ہیں۔

واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها او فارقها فليس هذا باحارة لانه یحتمل الرد لان هذا العقد ومتارکته یسمى طلاقاً ومفارقة وهو البی بحال العبد المتمرد او هو ادبی فکان الحمل عیبه اولی وان قال طلقها تطلیقة تملک الرجعة فهذا احارة لان الطلاق الرجعی لا یكون الا فی نکاح صحیح فتتبع الاحارة
ترجمہ :- اور جب غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا۔ پھر سن کر مولیٰ نے اس سے کہا کہ تم اسے طلاق دے دو یا کہہ کہ اسے جدا کر دو۔ تو اس سے اس کی اجازت نہ ہو گی۔ کیونکہ یہ کلام تو اس کو رد کر دینے کا احتمال رکھتا ہے۔ کیونکہ اس عقد کے ادا کر دینے اور اس کے چھوڑ دینے کا نام طلاق و مفارقت ہے۔ و سرکش غلام کے حال کے ساتھ یہی زیادہ مناسب ہے۔ یہ وہ بہت نزدیک ہے تو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہو گا۔ اور اگر مولیٰ نے کہا اس عورت کو طلاق دو یا طلاق دینا کہ تم کو رجعت کرنے کا اختیار ہو۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہو گی۔ کیونکہ رجعت کرنے والی طلاق تو صرف صریح نکاح میں ہو سکتی ہے۔ اس طرح اجازت دینا متعین ہو گیا۔

توضیح :- اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا

اور بعد میں اجازت چاہنے کے لئے کچھ کہا

واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها او فارقها فليس هذا باحارة الح
اور اگر غلام نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا پھر مولیٰ نے کہا کہ تم اس کو طلاق دے دو یا اس کو جدا کر دو۔ ف۔ تو وہم ہوتا ہے کہ مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا وہ جدا کرنا تو نکاح کے بعد ہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ وہم کافی نہیں ہے۔ فلیس هذا الح تو یہ جمد اجازت کا بالکل نہیں ہے کیونکہ یہ کلام تو اس کے کلام کو رد کر دینے کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ ایسے آپس کے تعلقات کو رد کرنے اور اس کو چھوڑنے ہی کو طلاق اور جدائی کہا جاتا ہے۔ وهو البی الح اور سرکش غلام کے ساتھ ہی

زیادہ مناسب ہے۔ ف۔ مولیٰ سے اجازت لئے بغیر ہی نکاح کر لینے سے غلام کی سرکشی ظاہر ہے۔ پس یہ دیں اس دعویٰ کے لئے مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول ہے۔

اوہو ادنیٰ فکان الحمل علیہ اولیٰ وان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة الح
یارد کے قریب تر ہے اس لئے اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ہم اسے حقیقتاً فراق اور طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولیٰ نے اسے اجازت ہی نہیں دی بلکہ انکار کر دیا تو اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولیٰ نے اسے اجازت ہی نہیں دی بلکہ انکار کر دیا تو اس کا نتیجہ دے کر اسے ختم کیا۔ اور اگر عام رواج کے معنی پر محمول کریں یعنی مولیٰ نے اسے اجازت ہی نہیں دی بلکہ انکار کر دیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مولیٰ نے پہلے ہی نکاح کو ثابت نہیں ہونے دیا تو اس کا قرہی اور آسان مفہوم ہوگا کہ رد ہے۔ یہ نسبت اس بات کے کہ پہلے اجازت دی پھر انکار کیا۔ اس لئے وہ کلام اسی پر محمول ہوگا۔

وان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان البطلاق الرجعی لا یكون الا فی الح
اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اسے طلاق دو طلاق دینا۔ ف۔ تو بھی پہلے کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ تاکید کی طور پر رد کرنے پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے دینا کہ تم کو رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہوگی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ نکاح صحیح کے علاوہ تو رجوع کرنے والی طلاق نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس سے اجازت دینا ہی متعین ہوگا۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت کبھی کلام صریح سے ہوتی ہے اور کبھی ایسے احتمالی کلام سے ہوتی ہے جو اجازت کے معنی میں رائج ہو۔ م۔

ومن قال لعدہ تروج هذه الامة فتروجهانکا حافسا ودحل بها فہ یباع فی المهر عند ابی حنیفة رحمہ
اللہ وقال ابو حنیمہ اذا عتق واصلہ ان الاذن فی النکاح یستطعم الفاسد والحائز عدہ فیکون هذا المهر ظاهرا فی
حق المولیٰ وعدہما ینصرف الی الجائر لا غیر فلا یكون ظاهر افی حق المولیٰ فیواخذہ بعد العتاق لهما ان
المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصی وذلک بالحائز ولهذا لو حلف لایترک ینصرف الی
الجائر بخلاف البیع لان بعض المقاصد حاصل وهو ملک التصرفات وله ان اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقہ
کما فی البیع وبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل کالسب ووجوب المهر و العدة علی اعتبار وجود
الوطی ومسنالة الیمین ممسوعة علی هذه الطريقة ۵

ترجمہ اور جس شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو تب اس نے اس باندی سے نکاح فاسد کر لیا اور اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے مذہب میں وہ غلام اس مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک جب وہ غلام آزاد کیا جائے گا تب اس سے مہر لیا جائے گا۔ اس اختلاف کی اصل بنیہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا نکاح فاسد اور جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اس لئے یہ مہر (جو نکاح فاسد سے وٹھی کرنے سے لازم آیا) مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا (یہاں تک کہ اس کا غلام فروخت ہو جائے گا) اور صاحبین کے نزدیک یہ اجازت فقط جائز نکاح کے لئے ہوگی۔ ناجائز اور فاسد کے لئے نہ ہوگی۔ اس لئے یہ مہر مولیٰ کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا۔ (کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی ہے۔ اس لئے اس مہر کے واسطے غلام آزاد کئے جانے کے بعد پکڑا جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا اصل مقصد زمانہ مستقبل میں اپنے آپ کو پاکہ امن رکھنا اور شرم گاہ کو محفوظ کر لینا ہے۔ اور یہ مقصد صرف جائز نکاح سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں نکاح نہیں کروں گا تو اس سے مراد جائز نکاح ہوگا۔ بخلاف بیع کے کیونکہ اس کے بعض مقاصد تو حاصل ہوتے ہیں۔ اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ تو مطلق ہے اس لئے اسے مطلق ہی رہنے دیا جائے گا جیسا کہ بیع میں ہے۔ اور نکاح فاسد میں بھی تو بعض مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں وٹھی پائے جانے کے بعد نسب کا ثابت ہونا

و مہر و عدت کا واجب ہونا۔ اور اس طریقہ پر قسم واں مسئلہ ممنوع ہے۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو صرف نکاح کی اجازت دینا اس کے نکاح فاسد اور جائز سب کو شامل ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ اجازت فقط جائز نکاح کے لئے ہوگی۔ دلائل

ومن قال لعبدہ تروج ہذہ الامۃ فتروجہا نکاحا فاسدا ودخل بها فانه یباع فی المہر الخ
اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو۔ ف۔ تو اس کہنے سے نکاح صحیح کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ نکاح فاسد کو بھی یہ حکم شامل رہے گا۔ کیونکہ نکاح دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح اور فاسد اسی سے مصفٰ نے فرمایا فتروجہا نکاح چنانچہ غلام نے اسی باندی سے نکاح فاسد کر لیا۔ ف۔ نکاح کے صحیح ہونے کی جو شرطیں ہوتی ہیں۔ مشدود اور غیرہ سے کوئی شرط فوت ہوگئی۔ ودخل بها اور غلام نے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ ف۔ کہ اس طرح اس پر مہر بھی لازم آگیا۔ فانه الخ تو مہر کے مطالبہ پر وہ غلام بیچ دیا جائے گا۔ ف۔ اور مولیٰ کا اجازت دینا اس فاسد نکاح کو بھی شامل ہوگا۔ لیکن یہ مذہب صرف امام اعظم کا ہے کیونکہ قال ابو حنبلہ الخ صاحبین نے کہا ہے کہ جب غلام آزاد کیا جائے گا تب اس سے مہر یا جائے گا۔ ف۔ یعنی اسے ابھی نہیں بیچا جائے گا۔ اور مولیٰ کی اجازت سے یہ نکاح نہیں مانا جائے گا۔

واصلہ ان الادن فی النکاح ینتظم الفاسد والحائر عنہ فیکون ہذا المہر ظاہرا فی حق الخ
اس کا مطلب ترجمہ (اصل بنیاد) سے واضح ہے۔ ولہذا لو الخ اسی اصل قاعدہ کی بنیاد پر اگر کسی نے قسم کھائی (اپنے بارے میں) کہ وہ نکاح نہیں کرے گا تو اس سے جائز اور صحیح نکاح کا حکم لیا جائے گا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اس نے جائز نکاح کر لیا تب وہ جھوٹا ہوگا۔ اور اگر فاسد نکاح کیا تو قسم میں جھوٹا نہیں ہوگا۔ البتہ اگر یہ قسم کھائی کہ اس نے اس سے پہلے یا زمانہ مضیٰ میں نکاح نہیں کیا حالانکہ اس نے فاسد نکاح کیا تھا جو جھوٹا ہو گیا۔ جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ اور یہاں مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کے واسطے ظاہر ہے۔ اس لئے اگر بیچ کی اجازت دے تو وہ بیچ صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض الخ کیونکہ بعض مقاصد تو حاصل ہیں یعنی تصرفات کی قدرت ہے۔

وله ان اللعظ مطلق فیحری عینی اطلاقیہ کما فی البیع الخ
اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ”نکاح کر د“ تو مطلق ہے اس لئے اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا۔ ف۔ چنانچہ جب یہ کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو تو مطلقا نکاح خواہ صحیح ہو یا فاسد سب اس اجازت میں شامل ہو گیا۔ کما فی البیع جیسے بیچ میں ہے۔ ف۔ کہ بال اتفاق بیچ جائز و فاسد سب کو شامل ہے بخلاف توکیل (وکیل بنانے کے) چنانچہ اگر کسی نے کسی سے کہا کہ تم میرا نکاح کر دو تو اس حکم میں نکاح فاسد شامل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو نکاح فاسد کے لئے وکیل بنایا تو وہ اس کا نکاح صحیح نہیں کر سکے گا۔ بخلاف بیچ کے۔ ہ۔ د۔ اور یہ کہنا کہ بیچ میں بعض مقاصد حاصل ہو جانے کی وجہ سے نکاح سے اس کا فرق ہوتا ہے۔ تو یہ فرق صحیح نہیں ہے۔

وبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل کالنسب ووجوب المہر والعدۃ علی اعتبار الخ
نکاح فاسد میں بھی تو بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب الخ جیسے نسب ثابت ہونا اور وطنی پانے جانے کی وجہ سے مہر و عدت واجب ہونا۔ ف۔ اگرچہ عدت کا شمار یہاں کچھ امور مقصود میں سے نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ ابنتہ معارض ہونا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ ومسئلۃ البیع الخ اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم داں مسئلہ ممنوع ہے۔ ف۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ نکاح نہ کروں گا۔ تو نکاح فاسد کرنے سے بھی

حادث ہو جائے گا۔ اور اگر بالفرض تسیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہاں نکاح کے قسم پر قیس کرنا منع ہے۔ کیونکہ قسم کا دار عرف اور رواج پر ہوتا ہے۔ بخلاف نکاح کے۔ م۔ ر۔ پھر واضح ہو کہ اگر مومن کی نیت فقط نکاح صحیح کی ہو تو اس پر اجازت موقوف رہ جائے گی۔ اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دی تو اس صورت میں نکاح فسد و صحیح دونوں جائز ہوں گے۔ النہر۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اس نے اپنے معاملات کرنے میں اپنے اوپر قرض بڑھایا تو یہ قرض اسی غلام کی مدت میں ہوگا۔

ومن زوج عبد امديو ناما ذواله امرأة حار والمرأة اسوة للغرماء في مهرها ومعه ادا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة عني مائة كره والنكاح لا يلاقي حق العرماء بالابطال مقصود الا انه اذا صح النكاح وحب الدين بسبب لامردله فشا به دين الاستهلاك وصار كالمریض المدبول اذا تروح امرأة فمهر مثلها اسوة للغرماء

ترجمہ: اور جس مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کا نکاح کیا جسے اس نے خود کار و بار کرنے کی اجازت دی۔ رکھی ہے تو یہ نکاح (اجازت) صحیح ہے۔ اور اس کی بیوی اپنے مہر کے مطالبہ میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر حقدار ہوگی۔ اس (برابر کے حق دار ہونے) کا مطلب یہ ہے کہ جبکہ اس باندی کا نکاح مہر المثل کے ساتھ ہوا ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مومن کی وصایت کا سبب مولیٰ کا اس کی گردن کا مالک ہونا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ ورنہ نکاح یہاں پر قرض خواہوں کے حق نے ساتھ اس طرح متصل نہیں ہوا ہے جس سے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو۔ البتہ یہ بات ہے کہ جب نکاح صحیح ہو تو اس کا قرض (مہر) ایسے سبب سے واجب ہوا کہ اسے رفع کرنے کی کوئی صورت اور گنجائش نہیں ہے۔ تو یہ قرض دین استهلاك کے مشابہ ہو گیا۔ اور اب یہ اس مقدروض بیمار کے مشابہ ہو گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت اپنے مہر اش کے برابر دوسرے حقدار کے برابر کی شریک ہو گئی۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے عبد مازون کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح ہوگا۔ اور اس کی بیوی

اپنے مہر کے مطالبہ میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر حقدار ہوگی۔ دلیل

ومن زوج عبد امديو ناما ذواله امرأة حار والمرأة اسوة للغرماء في مهرها والنكاح اور جس شخص نے اپنے غلام کا نکاح کسی عورت سے کر دیا جبکہ وہ غلام قرض دار ہو اور اسے کار و بار کی اس نے اجازت دی رکھی ہو۔ یعنی اس مولیٰ نے اس کا نکاح کی اجازت دی تو یہ نکاح جائز ہوگا۔ ف۔ اور عورت کا مہر بھی تجارتی قرضوں کے مثل اس غلام کی گردن میں تعین ہو جائے گا۔ والمرأة الح اور عورت اپنے مہر کے بارے میں دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ بالکل برابر کی شریک ہوگی۔ ف۔ اور ایسا نہیں ہوگا کہ قرض خواہوں کو مقدم کیا جائے۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار و فروخت کیا اور تین قرض خواہ ایسے ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کا قرض اس غلام پر ایک ایک ہزار و ہزار ہوں اور چوتھی مدت جس کا ہر ایک ہزار و ہزار ہے ان میں سے ایک اس دو ہزار میں سے چوتھائی یعنی پانچ پانچ سو دو ہزار ہوں۔ گا اور باقی کا اس نے ان کے بعد اس سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ انھیں ہر ایک شخص اپنے قرض کے مطابق حساب کے بعد ہر قرض خواہ کو اس میں حصہ ملے گا۔ اور یہ عورت بھی ان کے ساتھ حق مانگنے میں برابر کی شریک ہوگی۔

ومعه ادا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة الح اس کا مطلب یہ ہوا کہ برابر کی حق اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس کا نکاح مہر المثل کے عوض ہوا ہو۔ ف۔ یا کم پر ہو یعنی مہر المثل سے زائد پر نکاح نہ ہوا ہو۔ ورنہ مہر المثل کی مقدار میں تو عورت بھی قرض خواہوں کے برابر ہے۔ زائد میں پیچھے رہے گی یہاں تک کہ جب قرض خواہوں سے بچ جائے تو اس زائد میں عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے کسی شخص پر اس کی صحت کی حالت

کے لئے ہوئے قرضے مقدم ہوں گے ان قرضوں سے جو اس نے اپنی بیماری کی حالت میں لئے ہوں گے۔ اس وضاحت سے یہ معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم مہر ہونے کی صورت میں عورت لامحالہ قرض چاہنے والوں کے برابر شرکت کا حق رکھتی ہے۔

ووجه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة على ما ذكره والنكاح لا يلاقي حق الغرماء الخ
اور سب کے برابر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا اس کے غلام کی گردن کا مالک ہونا ہی مولیٰ کی ولایت کا سبب ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ آئندہ مسئلہ میں بیان کریں گے۔ پس جبکہ مولیٰ نے اس کا نکاح کیا تو ولی نے اس پر یہ مہر چڑھایا۔ والنكاح يلاق الح اور نکاح یہاں قرض خواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح متصل نہیں ہوا کہ ان سب کے حقوق باطل کرنے کا ہی اس کا قصد ہو۔ بلکہ نکاح تو اس کے انسان ہونے اور اس کی حفاظت الیہائی اور حرمت کے تقاضے کی بناء پر ہوا ہے۔ اس سے اس کے قرض خواہوں کا قرض باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا الا انہ الخ لیکن یہ بات بے شک ہوئی ہے اس کے نکاح ہو جانے کی وجہ سے ضمان اس غلام کے قرض خواہوں کے حق میں تنازع اور مقابلہ پیدا ہو گیا۔ ایسے ہی۔ جیسے کہ ادا صح النکاح الخ جب نکاح صح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب ہوا کہ اس سے بچنے کی کوئی صورت اور اس کا دفعیہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر مال کے تو نکاح ہی نہیں ہوتا ہے۔

فشابه دين الاستهلاك وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فبمهر مثلها اسوة للغرماء الخ
اس لئے اب یہ دین مہر دین استهلاك کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جب غلام نے کسی دوسرے کا مال کسی طرح برباد کر ڈالا تو اس کا تادان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب منکوحہ عورت سے نفع حاصل کیا تو دین مہر اس سے متعلق ہو گیا۔ اور ان دونوں صورتوں میں اصلی قرضہ ہو اس لئے دوسرے قرض خواہوں کے برابر کا اسے حق ہو گیا۔

وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فبمهر مثلها اسوة للغرماء الخ
اور اس غلام کا حال اس مریض جیسا ہو گیا جو مرض موت یعنی ایسی بیماری میں مبتلا ہو گیا کہ بالآخر اسی میں وہ مر بھی گیا ورنہ قرض دار بھی تھا۔ اور اس نے اسی بیماری کی حالت میں کسی عورت سے نکاح کر لیا تو یہ عورت اپنے مہر المثل کی مقدار سے دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کی شریک اور حق دار ہو گی۔ ف۔ پس مثلاً اگر اس کے قرض خواہوں میں سے زید کا قرض ۵ ہزار روپے اور بکر کا قرض ۳ ہزار روپے اور خالد کا قرض ۶ ہزار روپے چھوڑے۔ تو اب گویا وہ غلام ۹ ہزار روپے میں فروخت کیا گیا۔ اس لئے اس کے ترکہ میں سے زید کو ۱۳ اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو ہزار اور اتنے ہی عورت کو بھی ملیں گے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر مولیٰ نے غلام کو کسی عورت سے نکاح کرنے کے بعد فروخت کر دیا تو یہ بیع جائز ہو گی۔ اور عورت کا مہر اس کی گردن سے متعلق رہے گا۔ وہ جہاں جائے گا یہ دین بھی اس کے ساتھ لگا رہے گا جیسے کہ کسی کا مال برباد کر دینے کا تادان ہوتا ہے۔ ت۔ یہاں تک کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ اس غلام کو اپنے مہر کے عوض اس کے خریدار کے پاس سے دوسرے کے پاس فروخت کرادے۔ م۔ اور اس بات کا بھی اسے اختیار ہو گا کہ اس کے مولیٰ سے اس کی بیع کو فسخ کرادے جیسے کہ دوسرے قرض خواہوں کو حق ہوتا ہے۔ ع۔ ہ۔ ۲۔ مہر کی وصولی کے لئے غلام کو ایک بار فروخت کیا جاسکتا ہے اس سے جتنا بھی وصول ہو سکے۔ اور باقی کی وصولی کے لئے اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ لیکن اگر مولیٰ نے خود اسی عورت کے ہاتھ فروخت کر دیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا۔ لیکن اس صورت میں اگر اس پر دوسرے کا مال برباد کرنے یا دوسرا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ کیا جائے گا۔ م۔ ۳۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کر دیا تو مہر و جب نہیں ہو گا۔ ت۔ یہی قول اصح ہے۔ الواجبیہ۔ د

ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى طمرت بها وطنتها لان حق المولى في الاستخدام باق والتوبة ابطال له فان بواها معه بيتا فلها النفقة والسكى والافلا لان النفقة تقابل الاحتباس ولو بواها بيتا ثم بداله ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتوبة كمالات يسقط بالنكاح قال رضى الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر صا هما وهذا يرجع الى مذهبا ان للمولى احوار هما على النكاح وعند الشافعى لاحبار فى العبد وهوراوية عن ابى حنيفة لان النكاح من خصائص الأدمية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك مافع بضعها فيملك تملكها ولما ان النكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزناء الذى هو سب الهلاك والنقصان فيملكه اعتبارا بالامة بخلاف المكاتب والمكاتب لانهما النحقا بالاحرار تصرفا فيشترط رصا هما

ترجمہ: جس مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا ہو تو اس پر یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس باندی کو اس کے شوہر کے گھر میں رہنے کا موقع بھی دے۔ وہ باندی تو حسب دستور اپنے مولیٰ کی خدمت کرتی رہے گی۔ البتہ اس کے شوہر کو یہ کہہ دیا جائے گا (اجازت دی جائیگی) کہ تم کو جب جس طرح موقع ملے اس سے وہی کر لیا کرو۔ کیونکہ اس باندی سے خدمت لینے کے بارے میں مولیٰ کا اختیار اب بھی باقی ہے۔ اور شوہر کے ساتھ میں رات گزارنے کا حق لازم کر دینے سے مولیٰ کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ اب اگر مولیٰ نے اس باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ رہنے کی اجازت دے دی تو اس کا نان و نفقہ شوہر پر لازم آئے گا۔ ورنہ نہیں۔ کیونکہ نفقہ تو روک کر رکھنے کے مقابلہ میں آتا ہے۔ اور اگر ایک مرتبہ اسے اس شوہر کے ساتھ رہنے کی اجازت دے دی پھر اس کو اپنی خدمت میں رکھنے کی خواہش ہو گئی تو اس کو اس بات کا حق ہو گا۔ کیونکہ مولیٰ کی ملکیت اس پر باقی رہنے کی وجہ سے خدمت لینے کا حق اب تک باقی ہے۔ جو اسے علیحدہ گھر میں رہنے کی اجازت دینے سے ختم نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اس باندی کا نکاح کر دینے سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے مولیٰ کا اپنے غلام اور باندی کے نکاح کرنے کو ذکر کیا ہے لیکن اس میں یہ نہیں بتایا ہے کہ ان دونوں کی رضامندی بھی ہونی چاہئے۔ اس لئے یہ حکم ہمارے مذہب کی طرف لوٹتا ہے کہ وہ کو یہ حق ہوتا ہے کہ ان دونوں کے نکاح پر جبر کر سکتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کے نکاح کے بارے میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ کیونکہ نکاح تو آدمیت کی خصوصیتوں میں سے ہے۔ اور غلام کو صرف اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے اپنے مولیٰ کی ملکیت کے تحت میں داخل ہے۔ اس لئے مولیٰ اس کے نکاح کا مالک نہیں ہو گا۔ بخلاف باندی کے کیونکہ مولیٰ تو اس کے بضع کی مفتقوں کا مالک ہے اس لئے دوسرے کو مالک بنادینے کا بھی اختیار رکھتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کر دینے اپنی ملکیت یعنی غلام کی اصلاح کرنا مقصود ہے کیونکہ اس نکاح کر دینے کے ذریعہ اپنے غلام کو زنا کاری سے محفوظ کر لینا ہے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہے۔ اس لئے مولیٰ اپنے غلام کے نکاح کرنے کا مالک ہو گا اس کی باندی پر قیاس کرتے ہوئے۔ بخلاف مکاتب اور مکاتبہ کے کیونکہ یہ دونوں تصرف کے اعتبار سے آزاد آدمیوں سے مل گئے ہیں اس نکاح کرانے میں خود ان کی رضامندی بھی شرط ہوگی۔

توضیح: اپنی باندی کو دوسرے کے نکاح میں دینے کے بعد مولیٰ پر یہ لازم نہیں آتا ہے

کہ ان میاں بیوی کو ایک ساتھ رہنے کے لئے جگہ یا موقع بھی دے۔ اور اگر ایک مرتبہ

اجازت دے دی تو جب چاہے اسے منسوخ بھر کر سکتا ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دل کل

ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج ولكنها تخدم المولى الح

اور جس مولیٰ نے اپنی باندی کا نکاح کیا۔ ف۔ یا مالک کا نکاح خواہ غلام سے کیا ہو یا آزاد سے فلیس الح تو مولیٰ پر یہ واجب

لئے وہ ان منافع کو غیر کی ملکیت میں دینے کا بھی مالک ہوا۔ ف۔۔۔ اور چونکہ شرم گاہ کے منافع کا دوسرے کو مالک بنانے کے لئے شریعت نے نکاح کر دینا فرض کر دیا ہے اس لئے باندی کے نکاح کا اختیار اس کے مولیٰ کو حاصل ہو گیا ہے۔ غرض یہ ہوا کہ باندی پر نکاح کا جبری اختیار مولیٰ کو اس سے مالی منافع حاصل کرنے کے لئے ہوا ہے اور آدمیت کے تقاضہ کی وجہ سے یہ اختیار نہیں دیا گیا ہے۔ جبکہ غلام کا نکاح کر دینے سے کسی مالی فائدہ کے حاصل ہونے کی امید نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کے نکاح پر مولیٰ کو جبری اختیار بھی نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مالی فائدہ تو صرف مہر کی آمدنی سے ہی نہیں سوتا ہے اس لئے ہر وہ صورت جس سے مال کی آمدنی ہو سکے وہ بھی جائز ہے۔ اس لئے ظہر اور روایت میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی جبر کرنے کا اختیار ہو گا۔ ولنا۔۔۔ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کر دینے سے اپنی ملکیت یعنی غلام کی اصداغ ہوتی ہے۔ اور وہی مقصود بھی ہے۔ ولنا۔۔۔ الخ کیونکہ غلام کا نکاح کر دینے سے اس کو زنا کاری کی برائیوں سے محفوظ کرنا ہوتا ہے۔ جبکہ نکاح نہ کرنے سے زنا کاری میں مبتلا ہو کر بربادی اور نقصان کا خطرہ رہتا ہے۔ ف۔۔۔ اگرچہ غلام کو رجم کر کے ختم نہیں کیا جاتا ہے پھر بھی اسے کوڑے تو لگائے جاتے ہیں۔ جن سے بھی اسے نقصان کا بہر حال خطرہ لگا رہتا ہے۔ فیملکہ الحج ہذا مولیٰ اپنے غلام کے بھی کاتھ کرنے کا مالک ہوا باندی پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔۔۔ یعنی جس طرح باندی میں اس کے مولیٰ کو اس کے مالی تصرف کی راہ سے اختیار ہو گا۔

یخلاف المکات والمکات لایہما التحقا بالاحرار تصرفا فیشترط رصا ہما الحج

بر خلاف اس غلام اور اس باندی کے جس سے تحریری طور پر معاہدہ ہو چکا ہے کہ متعین مقدار رقم دیا جائے گی کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ ف۔۔۔ یعنی ایک متعین مقدار مال کما کر قسطوں میں ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے ان دونوں پر بالجماع جبری طور سے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ ع۔۔۔ لایہما التحقا الحج کیونکہ وہ دونوں مکاتب اور مکاتبہ تصرفات کے کرنے میں آزادوں کے حکم میں آگئے ہیں۔ فیشترط الحج اس سے ان دونوں کی بھی رضامندی لینا شرط ہے۔ ف۔۔۔ بیساکہ ذاتی ملکیت سے اعتبار سے دونوں کو مولیٰ کی اجازت میں شرط ہے۔

قال ومن روح امته ثم قتلها قبل ان یدخل بہا ورحا فلامہر لہا عد اسی حیفة رحمہ اللہ وقالا علیہ المہر لمولہا اعتبارا بموتہا حتف اہلہا وھذا لان المقتول میت باحلہ فصار کما اذا قتلہا احسی ولہ انہ مع المندل قیل التسلیم فیحازی بمع البدل کما اذا اردت الحرۃ والقتل فی احکام الدبیا حعل اتلافاً حتی وحب القصاص والدیۃ فکذا فی حق المہر وانہ قتل حرۃ بنفسہا قبل ان یدخل بہا ورحا فہا المہر حلالاً لرفقہ رحمہ اللہ ھو یعتبرہ بالردۃ وبقتل المولی امته والجامع ما یابہ ولنا ان حایہ المرء علی نفسہ غیر معسرۃ فی حق احکام الدبیا فشانہ موتہا حتف اہلہا بخلاف قتل المولی امته لانه یعتبر فی احکام الدبیا حتی نحب الکفارة علیہ

ترجمہ: اور جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر کے خود ہی اسے بعد میں قتل بھی کر دیا اس سے پہلے کہ اس کا شوہر اس کے ساتھ بمستی کرے۔ تو وہ ابو حنیفہ کے نزدیک تو اس باندی کے لئے کچھ بھی مہر نہیں دیا جائے گا۔ لیکن صاحبین نے کہا ہے کہ اس کے شوہر پر اس باندی بیوی کا مہر لازم ہو گا اس باندی کے اپنی موت سے مر جانے کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے۔ س۔۔۔ اس سے کہ قتل کیا جائے۔ ان شخص بھی اپنے وقت پر ہی مرتا ہے۔ تو یہی صورت ہو گئی کہ اسے کسی شخص سے قتل کر دیا ہو۔ اور وہ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مومن نے مہر یعنی شرم گاہ کو اس کے شوہر کے حوالہ کرنے سے پہلے منع کر دیا تو اسے بھی اس باندی کے مہر کو رد کے جانے سے بدلہ دیا جائے گا۔ جیسے کہ آزاد عورت مرتد ہو گئی ہو۔ اور دنیاوی حکام میں قتل کرنے کو تلف کرنا مان لیا گیا ہے اسی وجہ سے تو قتل کے بعد قصاص و ردیت لازم ہوتی ہے۔ تو اسی طرح مہر کے حق میں بھی ہو گا۔ اور اگر آزاد عورت نہ ہو کو شوہر کے ساتھ بمستی سے پہلے ہی قتل کر دیا۔ تو بھی اسے مہر ملے گا۔ اس میں لامر فرقا اختلاف ہے۔ وہ اس کو مرتد ہو جانے اور مومن کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں ان مسائل میں مشتبکہ بات وہ ہے جو ہم نے پیش کر دی ہے۔ اور

ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عورت کا خودکشی کرنا خود اپنی موت مرنے کے حکم میں ہوگا۔ بخلاف مولیٰ کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی حکام میں معتبر ہے یہاں تک کہ مولیٰ پر اس کا قتل کا کفر لازم ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی کا نکاح کر دینے کے بعد خود ہی اسے قتل کر دیا ہو

تو اس کا مہر لازم ہو گا یا نہیں۔ اس کی مختلف صورتیں۔ آئمہ کا اختلاف۔ دائل

قال ومن روح امته ثم قتلها قبل ان يدخل بها زوجها فلامهر لها عدا ابي حنيفة رحمه الله الح فرمایا کہ جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا پھر خود ہی اسے قتل بھی کر دیا۔ ف۔ اگرچہ یہ قتل خطی اور چوک سے ہوا ہو۔ ف۔ قبل ان الح یہ قتل جو کہ مولیٰ کے ہاتھوں ہوا اس سے پہلے ہوا کہ باندی کا شوہر اس سے ہمبستری کر بیٹا۔ ف۔ یا خلوت صحیح کرتا جس سے مہر لازم ہو جاتا ہے۔ وروہ مولیٰ ایک مکلف آدمی ہو، بچہ نہ ہو۔ و۔ فلامهر الح تو اہم حنیفہ کے نزدیک اس باندی کے لئے کچھ بھی مہر نہ ہوگا۔ ف۔ جو کہ مولیٰ حق ہوتا ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کا قول بھی یہی ہے۔

وقالا عليه المهر لمولها اعتبارا بموتها حتف افها وهذا لان المقتول ميت باحله الح اور صاحبین نے کہا ہے کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے لئے مہر واجب ہوگا۔ اس باندی کے خواہ اپنی موت مر جانے پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی جس طرح وہ اپنی موت مر جاتی تو اس پر مہر موند ہو کر لازم ہوتا۔ اس طرح مولیٰ کے ہاتھوں سے مقتول ہونے میں بھی وہ اپنی موت مر جاتا ہے۔ ف۔ تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا یہی مذہب اور صحیح اعتقاد ہے۔ برخلاف معتزہ وغیرہ اور دوسرے مگر ابوں کے جو یہ سمجھتے ہوں کہ یہ اس کی اپنی موت نہ تھی بلکہ قتل نے اس کی بقیہ عمر کاٹ کر مختصر کر دی ہے۔ حالانکہ یہ خیال بالکل باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تو اس کی اتنی ہی زندگی مقرر فرمائی تھی۔ اسی لئے مہر کو لازمی کر دینے میں قتل ہو کر اپنے وقت پر مرنا ہے۔ اسی طرح بغیر کسی ظاہری سبب یا مرض کے مرنا ہے کہ حکم میں یہ سب برابر ہیں۔

فصار كما اذا قتلها احسبى وله انه مع الممدل قبل التسليم فيجاري بضع البدل الح اس طرح مولیٰ کا قتل کر دینا یا یہ ہو گا جیسے کہ باندی کو کسی اجنبی نے قتل کر دیا ہو۔ ف۔ پس جبکہ اجنبی نے قتل کر دینے سے بالاتفاق پورا مہر واجب ہوتا ہے اسی طرح مولیٰ کے قتل کر دینے کی صورت میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے قبضہ کی بدولت چیز یعنی باندی کی شرم گاہ خریدار کے حوالہ کر دینے سے انکار کر دیا ہے کہ اب اس کے حوالہ کرنے کی کوئی صورت ہی نہیں رہی۔ اسی لئے اس کا بدن یعنی مہر کو روک کر اس کا بدلہ لے گا۔

كما اذا ارتدت الحرة والقتل في احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية الح جیسے کہ آزاد عورت اگر مرتد ہو گئی ہو ف کہ وہ اس صورت میں اب کسی مسلمان کی بیوی رہنے کے لائق نہیں رہی اگرچہ وہ نصرانیہ ہو گئی ہو۔ لہذا اس کا مہر ساقط ہو جائے گا۔ اور جس طرح کفر اور شرک باطنی حقیقی موت ہے ایسے ہی قتل بھی ظاہری موت ہے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ مقتول اپنی ہی موت مر رہا ہے لیکن یہ گفتگو دنیا کے احکام مرتد ہونے میں۔ جبکہ حکام میں فرق ہے۔ والقتل في الح یہ کہ دنیاوی احکام میں قتل کرنا اس طرح جرم ظہر لایا گیا ہے کہ اس نے دوسرے سے جس چیز کے دینے پر معاہدہ کیا تھا یعنی باندی کی شرم گاہ اس نے اب حوالہ کرنے سے پہلے ہی تلف کر دیا ہے اس لئے مہر ساقط ہو جائے گا۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر اجنبی نے قتل کیا ہو تو براء تفاق اس مقتولہ کا مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ مولیٰ اس وقت سب قصور ہے۔ جیسے دخول کے بعد مولیٰ کا قتل کر دینا۔ نمبر ۲۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ پہنچا دیا کہ اس کے شوہر کو اس پر اختیار نہیں رہا یا بدشہ کے ہاتھ میں اسے فروخت کر دیا کہ اس سے واپسی عموماً ممکن نہیں ہوتی ہے۔ یا باندی خود ہی غائب ہو گئی۔ یا مولیٰ نے دخول کے بعد اسے آزاد کر دیا ہو پھر باندی نے پہلے شوہر کے پاس رہ جانے سے انکار کر دیا یعنی خود کو اختیار کر لیا اسی بناء پر اس کا نکاح صحیح ہو گیا تو باتفاق اس میں مہر کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ مح۔

وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها فلها المهر حلافاً لزوجها رحمه الله الح
اور اگر آزاد عورت نے خود کو قتل کر ڈالا شوہر کے ساتھ ہمبستری ہونے سے پہلے ہی۔ ف۔ یا اس کے ورثہ نے اسے قتل کر دیا۔ اور بقول صحیح یہی حکم باندی میں بھی ہے۔ ق۔ فلها المهر۔ تو اس آزاد عورت کو مہر دیا جائے گا۔ ف۔ یعنی اس کے ماں پر میراث میں اسے بھی داخل کیا جائے گا۔ حلافاً لزوجها الح بخلاف لام زفر کے کہ اس میں مہر واجب نہیں رہے گا۔ زفر نے اسے مرتد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی کو قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ دونوں میں حکم مشترک ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی مقیس اور مقیس علیہ مشترک بات جو قیاس کرنے کی وجہ ہے کہ آزاد عورت کا مرتد ہو جانا اور مولیٰ کا اپنی باندی کو قتل کرنا اس نئے مہر کو ساقط کرتا ہے کہ مدلل کو حواء نہیں کیا ہے۔ اور یہی بات آزاد عورت کے خود کو قتل کر لینے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن باندی کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ مشائخ نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ قاضی خان نے کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ اس کا حکم آزاد عورت کا ہے۔ م۔

ولما ان حناية المرأة على نفسه غير معتبرة في حق احكام الدنيا فشابه موتها حتف نفسها الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ آخرت میں جہنم میں جائے گا۔ فشابه موتها الح اس لئے عورت کا خود کشی کرنا اپنی موت مرنے کے درجے میں ہے۔ ف۔ اس نئے مہر موکد اور واجب ہوگا۔ بحلاف قتل الح برخلاف مولیٰ کا اپنی باندی کو مار ڈالنے کے کہ وہ دنیاوی احکام میں معتبر ہوتا ہے۔ اسی لئے اس پر قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔ ف۔ اگرچہ اس سے قصاص لازم نہ ہوتا ہو۔ م۔ یہاں تک کہ اگر وہ بغیر اور دمر گئی تو شوہر کو بھی اس میں سے نصف ملے گا۔ ورنہ چہارم

واذا تزوج امه فلاذن في العزل الى المولى عند ابى حيفة رحمه الله وعن ابى يوسف و محمد رحمهما
اللہ ان الاذن اليها لان الوطى حقها حتى ثبت لها ولاية المطالبة وفي العزل تقيص حقها فيشترط رضاها كما في
الحررة بخلاف الاممة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها وحده ظاهر الرواية ان العزل يحل بمقصود
الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاها وبهذا افارق الحررة o

ترجمہ: اور جب کسی باندی سے نکاح کیا تو اس سے عزل کرنے کی اجازت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مولیٰ کے اختیار میں ہے اور صاحبین سے مروی ہے کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ وطی تو اسی باندی کا حق ہے۔ یہاں تک کہ اس کو مطالبہ کرنے کا بھی حق ہے۔ اور عزل کرنے سے اس کے حق میں کمی۔ زم ہوگی۔ اس لئے اس کی رضامندی کی شرط جیسا کہ زنا و منکوحہ عورت میں ہے۔ بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے کیونکہ اسے وطی کرنے کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی رضامندی کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر اروپہ کی وجہ یہ ہے کہ عزل کرنا بچہ کے حصول کے مقصد میں خلل ڈالتا ہے۔ جو کہ مون کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے اسی مولیٰ کی رضامندی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے

فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: عزل کی بحث یعنی جماع کے وقت نطفہ قرار نہ پانے کے لئے
منی کو باہر نکال دینا۔ اس سے متعلق دوسرے مسائل۔ دلائل

وادانزوج امہ فالاد فی العزل الی المولی عبد ابی حنیفہ رحمہ اللہ الخ
جامع صغیر میں کہا ہے کہ جب کسی باندی سے کسی نے نکاح کیا تو اس سے عزل کرنے کی اجازت اس کے مولیٰ کے اختیار میں
ہے۔ ف۔ کیونکہ عزل تو اسی کو کہا جاتا ہے کہ جماع کرتے وقت اندر ہی انزال منی نہ کرے تاکہ حمل قرار نہ پائے حالانکہ حمل سے
جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہ مولیٰ کا غلام ہو جاتا ہے۔ اور ماں باپ کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اس سے عبد ابی حنیفہ امام
ابو حنیفہ کے نزدیک اس عزل کے لئے اس کے مولیٰ سے اجازت لینی ہوگی۔ وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ
اللہ سے نوادر کی روایت آتی ہے کہ اس عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ ف۔ جیسے کہ کسی آزاد عورت میں ہے۔
لان الوطی الخ کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہے (مولیٰ کا نہیں ہے) اسی لئے وہ اپنے شوہر سے اس کا مطالبہ بھی کر سکتی ہے۔ ف۔
یعنی اگر شوہر ایسا نہ کرنا چاہے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔

وفی العزل تنقیص حقہا فیشرط رضاہا کما فی الحرة بحلاف الامۃ المملوكة الخ
اور عزل کرنے سے باندی کے حق میں کمی کرنی ہوگی۔ ف۔ جبکہ یہ جائز نہیں ہوگا۔ ف۔
الخ اس لئے منکوحہ باندی کی بھی رضامندی شرط ہوگی جیسے کہ آزاد منکوحہ میں ہے۔ بحلاف الامۃ الخ بخلاف اپنی منکوحہ
باندی کے۔ ف۔ کہ مولیٰ اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ لانه لا مطالقہ الخ کیونکہ مملوکہ باندی کے لئے وطی کے
مطالبہ کا حق نہیں ہے اس لئے اس کی رضامندی بھی شرط نہ ہوگی۔ ف۔ چنانچہ مولیٰ اس باندی کی ناخوشی سے باوجود عزل کر سکتا
ہے۔ اگر عزل کیا پھر صل بھی ظاہر ہو تو دیکھا جائے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو اس کے لئے یہ کہن حلال ہے
کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے۔ اور اگر پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی ہو تو کہن حلال نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
سے مروی ہے۔ اس لئے مسئلہ کو اس طرح محمول کیا جائے گا کہ منی کا قطرہ جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری مرتبہ وطی کرنے میں وہ
رحم میں منتقل ہو گیا ہے۔ ہ۔ غ۔ ظاہر الروایۃ میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولیٰ کے قبضہ میں بتائی گئی ہے۔

وجہ ظاہر الروایۃ ان العزل یحل بمقصود الولد و هو حق المولیٰ فیعتبر رضاہا وبہذا فارق الخ
اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عزل کرنا اصل مقصود یعنی بچہ پیدا کرنے میں خلل ڈالتا ہے۔ جب کہ اس بچہ پر مولیٰ کا حق
ہوتا ہے۔ اس لئے مولیٰ کی رضامندی ضروری ہوگی۔ باندی کا مطالبہ صرف وطی کرنے کا ہوتا ہے۔ نطفہ اندر ڈالنے کا نہیں ہوتا
ہے۔ کیونکہ نطفہ سے مولیٰ کے حق کا تحقق ہوتا ہے۔ وبہذا الخ اسی دلیل سے منکوحہ باندی اور منکوحہ آزاد کے درمیان فرق
ظاہر ہو گیا۔ ف۔ اس طرح سے کہ منکوحہ حرہ کی اور دیوں وغیرہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہو تو اگر کسی آزاد مرد نے اس کی باندی سے نکاح کی خواہش کی مگر مولیٰ نے عزل کی
اجازت نہیں دی۔ پس اگر اس آزاد نے نکاح کرتے وقت اس مولیٰ سے اپنی اودا کے آزاد ہو جانے کی شرط کر لی تو یہ شرط صحیح ہو
گی۔ چنانچہ اس سے باندی کو جتنی اودا ہوگی وہ سب آزاد ہوگی۔ ف۔

نمبر ۲۔ موجودہ زمانہ میں بدکاراؤں، دیوانوں کے خوف سے آزاد عورت سے بھی اس کی رضامندی سے بغیر عزل کرنا مرد کے
لئے جائز ہے۔ ق۔ ہ۔ د۔ غ۔

نمبر ۳۰۔ اگر فساد زمانہ کے خوف سے حمل کے چار ماہ ہونے سے پہلے کسی علاج سے اس حمل کو گرا دیا تو شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی ایسا کرنا جائز ہوگا۔ ہ۔ ع۔ د۔

نمبر ۳۱۔ عامہ علماء نے عزل کرنے کو جائز کہا ہے اہلہ بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اسے مکروہ کہا ہے۔ اس دلیل سے کہ حدیث میں سے ذلك الواد الخفی یعنی یہ چھپ کر زندہ درگور کرنا ہے۔ اس کی روایت مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کی ہے۔ اور اسی کے موافق حضرت ابن مسعود و ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اور منع کرنا و مارنا حضرت عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ثابت ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل کرنے پر ہوگا۔ آزاد عورت کی طرح۔ یا وہ وقت نسل و جماعت کے بڑھانیکا متقاضی تھا۔ کیونکہ انہیں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس کا جائز ہونا بھی ثابت ہے۔ اسی لئے ابن ابیہم نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر سے اور سنن میں ابو سعید خدری سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہم کے باوجود منع نہ کرنا متعدد صحیح سندوں سے موجود ہے۔ اور ان کے علاوہ حضرات علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابویوب و ابن عباس و حسن بن علی و شباب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صحیح روایتیں موجود ہیں۔ اور زندہ درگور کرنا اس وقت صادق آئے گا جبکہ نفقہ منی پر ساتوں اطوار یعنی سدا۔ بھر خفہ۔ بھر علقہ۔ بھر مضغہ۔ بھر عظام۔ بھر لحم۔ بھر خلق دیگر ہو جائے۔ جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیان فرمایا ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے دعا دی یہ کہتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ تم کو دیر تک سلامت رکھے۔ یہاں پر ابن ابیہم کا فتح القدیر کا کلام مکمل ہو گیا۔ م۔

وان تروحت باذن مولا هائم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها او عبد القوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بصعك فاخترارى فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينظم الفصل

ترجمہ: اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد کر دی گئی تو اسے اختیار ہوگا کہ اپنے شوہر کے ساتھ رہے یا عیحدگی اختیار کرے۔ اس کا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو حضرت بریرہؓ سے کیا تھا کہ تم اپنی شرم گاہ کی اب خود مانگ ہو گئی ہو اس لئے تم جسے چاہو اختیار کرو۔ اس میں جو وجہ بتائی گئی ہے چونکہ وہ مطلق ہے اس لئے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہوگا۔

توضیح: اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد کر دی گئی تو اسے اختیار ہوگا۔ حضرت بریرہؓ کے شوہر آزاد تھے یا غلام۔ اس سلسلہ کی روایتوں میں توفیق

وان تروحت باذن مولا هائم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها او عبدا الخ

اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے اپنا نکاح کر لیا۔ ف۔ یا مولیٰ نے نکاح کر دیا تم اعتقت الخ پھر وہ آزاد کر دی گئی تو باندی کو اختیار ہوگا۔ ف۔ کہ اگر چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے۔ اس صورت میں اب اس کے شوہر کو بچے دو طلاقیں کے تین طلاقیں کا حق ہو جائے گا۔ یا اگر چاہے تو اس نکاح کو ختم اور فسخ کر دے۔ اور اگر آزادی کے چند دنوں کے بعد ہی وہ کہنے لگی کہ مجھے بروقت اپنے اختیار پانے کا عہم نہیں تھا وہ تو مجھے ابھی معلوم ہوا ہے اس لئے میں نے اپنا پہلا نکاح اب فسخ کر دیا تو اس کا یہ مندر قبول کیا جائے گا۔ اور اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔ حرا کان الخ اس کا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ ف۔ اور امام مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر ہونے کی صورت میں اسے اختیار نہیں ہوگا۔ اس لئے غلام ہونے کی صورت میں بالاتفاق اسے اختیار ہوگا۔ البتہ آزاد ہونے میں اختلاف ہوگا۔

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کا قول ارجح ہے۔ کیونکہ قیاس کے مطابق دونوں ہی قول صحیح ہیں۔ لیکن ابو حنیفہ کے قیاس کو

دوسری صحیح روایتوں سے بھی تائید ہوتی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ صحیحین میں ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں تین خصوصیات مروی ہیں۔ اول ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ میں نے انہیں آزاد کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان کے شوہر کے بارے میں اختیار دیا ہے۔ دوسری یہ بھی معلوم ہوا کہ بریرہ کا شوہر مغیث نامی ایک حبشی غلام تھا۔ اور دوسری مروی آثار میں ہے کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی اپنا نکاح فتح کر لیا تو وہ ان کی خوشامد میں پیچھے پھر تا اور روٹا تھا۔ اور یہ بھی صحیح روایت ہے کہ بریرہ سے سفارش کی گئی تو انہوں نے یہ معلوم کر کے کہ یہ سفارش حکم الہی کے طور پر ان پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ محض ایک سفارش ہے اسے قبول نہیں کیا۔ لیکن اس بات میں گفتگو ہے کہ اس وقت وہ غلام ہی تھے یا آزاد کر دئے گئے تھے تو اس میں مختلف روایتیں ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ سے بریرہ کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ہے۔

نمبر ۱۔ اسود کی تمام روایتیں جو صحیحین اور سنن میں ہیں سب میں مذکور ہے کہ وہ آزاد تھے۔

نمبر ۲۔ عروہ بن الزبیر کی ان سے ایک روایت میں ہے کہ وہ غلام تھے اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ آزاد تھے حالانکہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔

نمبر ۳۔ قاسم سے۔ ان کی ایک روایت میں ہے کہ وہ آزاد تھے اور دوسری میں شک کیا ہے۔ حالانکہ دونوں کی سندیں صحیح ہیں۔ البتہ ابن عباس سے روایت میں اختلاف نہیں ہے کہ میں نے ان کو دیکھا وہ تو سیاہ قام تھے۔ بخاری نے خود مختلف روایتوں کو سند بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسود وغیرہ کی روایتیں مرسل ہیں۔ اور ابن عباس کا قول اصح ہے۔ مگر ہمارے نزدیک تو مرسل روایت میں زیادہ یقین ہوتا ہے۔ ویسے خود ابن عباس کے قول میں اس بات کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہو کہ ان کے شوہر عربی اور اصل میں آزاد نہیں تھے بلکہ میں نے دیکھا ہے کہ وہ تو حبشی غلاموں میں سے تھے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ بریرہ کی آزادی کے وقت بھی وہ غلام ہوں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ شاید وہ بعد میں آزاد ہو گئے ہوں تو یہ جواب دیا جائے گا کہ صحیح بات یہی ہے کہ صحیح بخاری کے حفظ و اشکانہ ان صحیح روایتوں میں جو کہ اسود و عروہ و قاسم تابعین رحمۃ اللہ علیہم سے منقول ہیں ان کی خطا پر محمول کیا جائے بلکہ تمام روایتوں میں توفیق پیدا کرنے کی کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں نمبر ۱۔ یہ کہ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ حضرت بریرہ کی آزادی کے وقت وہ غلام تھے پھر آزاد ہو گئے تھے۔ لیکن یہ تطبیق و توفیق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ خود صحیحین میں یہ بھی ثابت ہے کہ وہ بریرہ کی آزادی کے وقت آزاد تھے۔ اور سنن اربعہ میں بھی یہی مروی ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس لئے یہ تاویل کے قابل نہیں ہے۔

پھر تو تحقیق کی دوسری صورت یہ ہو گی کہ وہ پہلے کسی زمانہ میں حبشی غلاموں میں سے تھے۔ مگر حضرت بریرہ کی آزادی کے وقت آزاد کر دئے گئے تھے۔ تو اس بنا پر ابن عباس کے قول کے یہی معنی ہیں۔ اور صحیح مسلم میں عروہ کا یہ قول کہ شوہر غلام تھا اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ کو اختیار دیا تھا۔ اگر وہ آزاد ہوئے تو بریرہ کو اختیار نہیں دیتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے شوہر اصل میں حبشی غلام تھے۔ اور اگر وہ عرب آزاد میں سے ہوتے تو ذاتی شرافت کی وجہ سے وہ بریرہ کو مختار نہ بناتے۔ اس کے علاوہ یہ تو اعمیٰ کی دلیل ہے۔ لیکن دوسرے راویوں نے اس پر زیدتی ثابت کی ہے۔ اس طرح سے کہ ان کا غلام ہونا تو معلوم ہی تھا مگر اسود و قاسم رحمۃ اللہ علیہم تا بھی راویوں کے نزدیک ان کا آزاد ہو جانا کسی دلیل سے متحقق ہوا ہے۔ صرف ظاہری صورت سے نہیں اس لئے تو انہوں نے یقین کے ساتھ کہا کہ وہ آزاد تھے۔ جبکہ صول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ثقہ راوی کی زیدتی اور اثبات بہ نسبت دوسرے کی نفی کے مقبول ہے۔ اس لئے ان کی یہ زیادتی بھی مقبول ہو گی۔ اور اس سے انکار کرنا بے دھرمی اور تعصب ہے۔

امام طحاوی وغیرہ نے کہا ہے کہ بالفرض اگر ان روایتوں کو ہم متعارض کہہ کر چھوڑ دیں تو ہم یہ کہیں گے کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دیا جانا مطلقاً ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی شوہر کے غلام ہونے کی خصوصیت سے نہیں ہے۔

لقولہ علیہ السلام لبریرۃ حین اعتقت ملکک مصعک فاحتاری فالتعلیل بملک المصع الخ
دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس وقت تک جبکہ بریرہؓ آزاد کر دی گئیں یہ فرمان کہ تم اپنی شرم گاہ کی مالک ہو گئی ہو اس لئے تم جسے چاہو اختیار کرو۔ ف۔ کہ تم اپنے پہلے نکاح کو باقی رکھو یا فسخ کرو۔ ابن سعدؒ نے اس روایت کو طبقات میں شعبی سے مرسل بیان کیا ہے اور دارقطنی نے حدیث عائشہؓ سے موصول اس طرح روایت کیا ہے کہ تم جاؤ کہ تمہارے ساتھ تمہاری شرم گاہ بھی آزاد ہو گئی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اختیار دے جانے کی علت یہ ہے کہ شرم گاہ بھی آزاد ہو گئی ہے۔

فالتعلیل بملک المصع صدر مطلقاً فی تنظیم الفصلین الخ

پس شرم گاہ مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرا مطلقاً صادر ہونے کی وجہ سے ہوا ہے۔ ف۔ یعنی یہ بات نہیں ہے کہ تمہارا شوہر چونکہ غلام ہے اس لئے تم اپنی شرم گاہ کی مالک ہو گئی ہو بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا ہے۔ فی تنظیم الخ اس لئے یہ حکم دونوں صورتوں کے لئے ہے۔ ف۔ یعنی شوہر خواہ غلام ہو یا آزاد ہو بہر صورت تم کو مکمل اختیار ہو گا۔

والشافعی رحمہ اللہ یحالفنا فیما اذا کان روحها حراً و هو محجوج بہ و لایہ یزاد المملک علیہا عبدالعنون فیملک الروح بعدہ ثلث تطلیقات فتملک رفع اصل العقد و فعل الزیادۃ و كذلك المکاتۃ یعنی ادا تروحت باذن مولایا ثم عتقت وقال زفر رحمہ اللہ لا حیار لہا لان بالعقد بعد علیہا برصاھا و کان المہر لہا فلامعنی لاثبات الخیار بحلاف الامۃ لایہ لا یعتبر رصاھا و لئان العتۃ ازیاد المملک و قد وجدناھا فی المکاتۃ لان عدتها قرؤاں و طلاقھا لثان۔

ترجمہ :- اور شافعیؒ اس مسئلہ کی اس صورت میں جبکہ اس کا شوہر آزاد ہو ہماری مخالفت کرتے ہیں۔ حالانکہ ہماری مذکورہ حدیث سے ان پر دلیل قائم ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی آزادی کی وجہ سے اس کے شوہر کی ملکیت اس پر قوی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اب اس پر تین طلاقیں کا مالک ہو جائے گا۔ اس لئے وہ اس زیدتی حق سے بچنے کے لئے اصل عقد سے ختم کر دینے کی مالک ہوگی۔ اسی طرح سے اگر وہ مکاتبہ ہو تو بھی (اسے اختیار ملے گا) یعنی اس صورت میں جبکہ اس نے اپنے مومن کی اجازت سے نکاح کیا ہو پھر آزاد کر دی گئی ہو۔ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس مکاتبہ کو اختیار نہیں ملے گا کیونکہ عقد کتاب تو اس کی رضامندی سے اس پر نافذ ہوا ہے۔ اور اس کا مہر بھی اس کو ملے گا۔ اس لئے کے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ بخلاف باندی کے کیونکہ اس کی رضامندی کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مختار ہونے کی علت تو اس پر (شوہر کی) ملکیت کا بڑھ جانا ہے۔ جبکہ ہم نے یہ علت مکاتبہ میں بھی پائی ہے۔ کیونکہ اس کی عدت صرف دو حیض و راس کی طلاقات بھی صرف دو تھیں۔ (جو تین تین ہو گئی ہیں)

توضیح: باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کے مختار ہونے میں مام شافعیؒ کا اختلاف۔ اور ان کی دلیل۔ اسی طرح مکاتبہ کا بھی حکم۔ امام زفرؒ کا قول اور دلیل

والشافعی رحمہ اللہ یحالفنا فیما اذا کان روحها حراً و هو محجوج بہ الخ

اور مام شافعیؒ (وما ملک) اس صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں جبکہ اس کا شوہر آزاد ہو۔ ف۔ اس لئے ایسی آزاد شدہ عورت کا اختیار نہیں ہو گا۔ وہو محجوج بہ حالانکہ مذکورہ حدیث مع امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل موجود ہے۔ ف۔ یعنی حدیث

کے مطلق ہونے کی وجہ سے۔ ولانہ یرداد الح اور اس دلیل سے بھی کہ معتقد پر اس کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کے شوہر کا حق طلاق بڑھ جائے گا۔ یعنی وہ پہلے صرف دو طلاقیں دینے کا مالک تھا اب تین طلاقیں دینے کا مالک ہو جائے گا۔ فتملك الح اس لئے وہ آزاد شدہ باندی اپنے سابق اصل عقد ہی کے دور کرنے کی مالک ہو گئی۔ تاکہ اسے والی زیادتی کو وہ خود سے دور کر سکے۔ اور کفو کی وجہ سے اختیار نہیں ہو گا۔ کیونکہ کفو کا تو نکاح کی ابتداء ہی میں اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ یہ باندی کافی دنوں تک اس کے ساتھ زندگی گزار چکی ہے۔ اس لئے نکاح باقی رہتے ہوئے کفو کی شرط معتبر نہیں ہو گی۔

ولانہ یرداد المملک علیہا عند العتق فیملک الزوج بعدہ ثلث تطلیقات الخ
اسی طرح مکاتبہ باندی کا بھی حکم ہے۔ ف۔ کہ خاص باندی کی طرح اس کو بھی آزادی کا حق ہو گا۔ یعنی ادا تروحت یعنی جب مکاتبہ باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہو گئی۔ ف۔ یعنی آزادی کے شرط سے مطابق مال مطلوب ادا کر کے آزاد ہو گئی ہو۔ غ۔ اور اگر اس نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر خود ہی اپنا نکاح کر لیا ہو تو اس کو خیار عتق نہیں ہو گا جیسے کہ خاص باندی جس نے اپنی مرضی سے نکاح کر لیا ہو کو اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ہ۔ ف۔ غ۔

وقال دفر زحمہ اللہ لاحیار لہا لان العقد بعد علیہا برصاھا وکما المہر لہا الخ
اور امام زفر نے کہا ہے کہ معتقد مکاتبہ کو خیار عتق نہیں ہو گا کیونکہ اس کا نکاح تو خود اس کی اپنی مرضی سے ہوا تھا اور اس کا مہر بھی تو وہ خود دے گی۔ اس لئے اس کو خیار عتق نہیں ہو گا کیونکہ اس کا نکاح تو خود اس کی اپنی مرضی سے ہوا تھا اور اس کا مہر بھی تو وہ خود دے گی۔ اس لئے اس کو خیار عتق دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ ف۔ اب اگر کوئی کہے کہ اگر کسی خاص باندی نے جو کسی کی ملکیت میں ہو اس کی رضامندی سے اس کا نکاح ہوا ہو تو اسے بھی آزادی کے بعد خیار عتق نہیں ہونا چاہئے۔ جواب دیکر محلاف الامۃ الح بر خلاف خاص باندی کے کیونکہ اس کی رضامندی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ پھر یہ دلیل کی وہ حدیث مذکور جس سے آزادی کے بعد خیار ملتا ہے ملکیت بصلحت واختاری کہ اپنی شرم گاہ کی مالک بن چکی ہو اس سے تم کو اپنے نکاح کے بارے میں اختیار ہے۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ وہ تو پہلے سے ہی اپنی شرم گاہ کی مالک بنی ہوئی تھی۔ جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ شرم گاہ کے معاملہ میں وہ مختار نہیں بنائی گئی تھی بہر صورت وہ بھی مملوکہ تھی۔ بتائے صرف تجارتی معاملات میں اختیارات دیئے گئے تھے۔ وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ اس کے معاملات سے مولیٰ کا نقصان نہ ہو۔ ف۔ لہذا نص کا حکم اس پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اور رضامندی و مہر کا یہاں کچھ تعلق نہیں ہے۔ م

ولان العلة اردیاد المملک وقد وحدثاھا فی المکاتبۃ لان عدتها فروان وطلاقھا نستان الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے مختار ہونے کی علت تو یہ ہے کہ اس پر طلاق دینے کے حق کا بڑھ جانا ہے۔ وغیرہ وقد وحدثاھا الخ جبکہ ہم نے وہی علت اس مکاتبہ میں بھی پائی ہے۔ لان عدتها الح کیونکہ اس کی عدت صرف دو حیض کے تھے۔ ف۔ اور اب تین ہو جائیں گے۔ وطلاقھا الخ اسی طرح اس کو صرف دو طلاقیں دینے کا اس کے شوہر کو اختیار تھا۔ ف۔ وہ بھی بڑھ کر اب تین دینے کا اختیار ہو جائے گا۔ اسی لئے اس کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو شوہر کے پاس رہ جائے اور اس کے اس اضافی حق کو بھی مانے یا اس سے اپنا تعلق ختم کر لے۔

وان تزوحت امۃ بغير اذن مولاھا ثم عتقت صح النکاح لابیھا من اهل العارۃ وامتناع المود لحق المولی
وقد زال ولا حیرلہا لان المود بعد العتق فلا تتحقق زیادۃ المملک کما ادا ورجت نفسھا بعد العتق فانکانت تزوحت بغير اذن علی الف ومہر مثلہا مائة فدخل بها روحھا ثم اعتقھا مولاھا فالمہر للمولی لانہ استوفی مفاع مملوکۃ للمولی وان لم يدخل بها حتی اعتقھا فالمہر لہا لانہ استوفی مفاع مملوکۃ لہا ولما لم يرد بالمہر الالف المسمى لان نداد العقد بالعتق استدالی وقت وجود العقد فصحت التسمیۃ ووجب التسمیۃ ولہذا لم یحب

مہر اخبر بالوطی فی نکاح موقوف لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الامہر او احداً
ترجمہ: اگر خالص باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کا نکاح صحیح ہو گیا۔ کیونکہ اسے
نکاح کی ادائیگی کی اہمیت ہے۔ اور نکاح نافذ ہونے کا انکار مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھا جواب ختم ہو چکا ہے۔ مگر اسے حق نہیں ہو
گا۔ کیونکہ اس کے نکاح کا اثر تو اس کی آزادی کے بعد ہوا ہے۔ اس لئے اس پر ملکیت کی زیادتی متحقق نہیں ہو گی۔ اسی طرح کہ اگر
اس نے اپنا نکاح اپنی آزادی کے بعد کیا ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہی ہزار درہم پر اپنا نکاح کیا جبکہ اس کا
مہر مثل صرف ایک سو ہو اور اس کے شوہر نے اس سے دخول بھی کیا اس کے بعد اس کے شوہر نے اسے آزاد کر دیا تو یہ مہر (ہزار
درہم) اس کے مولیٰ کا حق ہو گا۔ کیونکہ شوہر نے اس باندی کے مولیٰ کی ملکیت سے نفع اٹھایا ہے۔ اور اگر دخول سے پہلے ہی مولیٰ
نے اسے آزاد کر دیا ہو تو وہ مہر اسی عورت کا حق ہو گا۔ کیونکہ اس کے شوہر نے ایسی چیز سے نفع اٹھایا ہے جو اس عورت کی ملکیت
میں ہے۔ اس جگہ مہر سے مراد وہ ہزار درہم ہیں جو متعین کئے گئے تھے۔ کیونکہ حق پائے جانے کے وقت عقد نافذ ہونے کی طرف
نسبت کی گئی ہے۔ اسی لئے مہر کو مقرر اور متعین کرنا صحیح ہوا اور وہی متعین شدہ واجب ہو گیا ہے۔ اور اسی لئے نکاح موقوف میں
وطی کی وجہ سے دوسرا مہر واجب نہیں ہوا۔ کیونکہ وقت عقد کی طرف اس کی نافذ ہونے کو منسوب کرنے سے وہ عقد ایک ہی رہا
اسی لئے یہ عقد صرف ایک ہی مہر بھی واجب کرے گا۔

توضیح: اگر خالص باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا پھر آزاد کر دی گئی
تو اس کا نکاح صحیح ہو گا مگر اسے حق خیار نہیں ملے گا

وان تزوجت امۃ بغیر ادن مولاہا ثم عتقت صح النکاح لانہا من اهل العبارۃ الخ
اگر قنہ (یعنی خالص) باندی نے اپنا نکاح کیا۔ ف۔ ایسی جو بالغ ہو یا بالغ غلام نے۔ ف۔ ع۔ اپنے مالک کی اجازت کے بغیر۔
ثم عتقت الخ پھر وہ آزاد کر دی گئی۔ ف۔ نفاذ عقد سے پہلے۔ صح النکاح الخ تو وہ عقد صحیح یعنی نافذ ہو گیا۔ ف۔ بخلاف
آئمہ ثلاثہ کے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے۔ لانہا من
الخ کیونکہ باندی کو بھی اپنے مائی الظمیر کے اظہار۔ اور عبارت کی لیاقت ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی عاقلہ بالغہ ہے۔ اس لئے اس کا
ایجاب و قبول سے درست ہے البتہ نافذ اور جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ وامتناع الخ اور اسے نافذ ہونے سے روکنے صرف مولیٰ کے
حق کی وجہ سے تھا جواب ختم ہو گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس نے اسے آزاد کر دیا ہے۔ اس لئے وہ عقد نکاح نافذ ہو گیا۔ اسی وجہ سے
باندی کو خیار عتق بھی حاصل نہیں ہو گا۔

لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زیادۃ المملک کما اذا زوجت نفسها بعد العتق الخ
کیونکہ اس عقد کا نافذ ہونا اس کے آزاد ہونے کے بعد پایا گیا ہے۔ اس لئے اس پر ملکیت کے حق کا زیادہ ہونا نہیں پایا گیا ہے۔
ف۔ بلکہ حرہ کی طرح شروع سے ہی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ کما اذا الخ جیسا کہ اس نے اپنے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا نکاح کر
لیا ہو۔ ف۔ تو اس کے شوہر کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ اسے تین طلاقیں دے سکے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ آزاد کردہ باندی کا اختیار صرف اس مجلس ہی تک رہتا ہے جس میں اسے اس کا علم ہوا ہو۔
ع۔ اگر بعد میں کہنے اس طرح عذر پیش کیا کہ مجھے یہ بات معلوم نہیں تھی کہ مجھے اختیار فسخ حاصل ہو گیا ہے۔ اب جس
مجلس میں مجھے اس بات کا علم ہوا ہے اسی میں میں نے اپنا نکاح صحیح کر لیا ہے۔ تو اس کا یہ عذر قبول ہو گا۔ ت۔ م۔
نمبر ۲۔ اگر باندی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔

نمبر ۳۔ اسے طلاق نہیں کہہ جائے گا جیسے کہ خیار بلوغ میں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسی کوئی بھی جہازنگی تو عورت کی طرف سے ہو وہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ عورت نے اپنے شوہر کے بالغ بننے کے شہوت کے ساتھ بوسے یا اور اس کے جیسے دوسرے مسائل میں۔ م۔ ع۔ پھر اس نسخ کے سنے قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے اور اس پر موقوف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف خیار بلوغ کے۔ ت۔ نمبر ۴۔ اگر اس باندی نے اپنا نکاح باقی رکھا تو اس کے مہر کا مالک اس کا مولیٰ ہوگا۔

نمبر ۵۔ اور اگر نکاح نسخ کر دیا تو اس کے سنے کچھ بھی مہر نہ ہوگا۔
نمبر ۶۔ جس باندی کو آزاد کیا گیا ہے اگر وہ باغ ہو تو اس کی آزادی کے اختیار کا حق اس کے بالغ ہونے تک موخر ہو جائے گا اور قول اصح کے مطابق دوبارہ اسے خیار بلوغ نہیں ہوگا۔ د۔

فانکاست تزوجت بغیر اذنه علی الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاه الخ
پھر اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر باندی نے ہزار درہم پر اپنا نکاح کر لیا حالانکہ اس کا مہر اشل سودر ہم ہے۔ ف۔ تو مہر اشل سے زائد کو مہر مسمیٰ ٹھہرایا۔ فدخل بها الخ پھر اس کے شوہر نے اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ ف۔ اس طرح اس کا یہ مہر مسمیٰ بنتے اور بنتی ہو گیا۔ ثم اعتقها الخ پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا۔ ف۔ تو برخلاف امام زفر کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہو گیا۔ فالمهر الخ تو اس صورت میں وہ مہر اس کے مولیٰ کا ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ دخول کی وجہ سے جو مہر مقرر اور موکد ہو گیا ہے ایسے وقت میں ہوا ہے کہ وہ آزاد نہیں ہوتی تھی۔ اس سنے یہ مہر مولیٰ کا حق ہوگا۔ لانہ استوفی الخ کیونکہ شوہر نے جو پوری لذت حاصل کی ہے وہ مولیٰ کی مملوکہ منافع سے ہے۔

وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منافع مملوكة لها الخ
اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ ہمبستری نہیں کی تھی اسی حالت میں مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا تو وہ مہر اسی آزاد شدہ باندی کا حق ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولیٰ کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس کے شوہر نے اس کے ساتھ دخول نہیں کیا تھا جس سے کہ اس کا نکاح لازمی اور متکد ہو جاتا۔ اب اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کا نکاح نافذ ہوا جس سے مہر بھی لازم ہو گیا۔ لہذا یہ آزاد شدہ باندی ہی اپنے مہر کی حق دار ہوگی۔ لانہ استوفی الخ کیونکہ شوہر نے اسی عورت سے ایسے منافع حاصل کئے جن کی وہی مالکہ ہے۔

والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعتق استدالي وقت وجود العقد الخ
اس جگہ مہر سے مراد وہ پورے ہزار درہم ہیں۔ ف۔ مہر اشل مراد نہیں ہے۔ لان نفاذ الخ کیونکہ عقد نکاح کے پائے جانے کے وقت کی طرف ہی اس کے نافذ ہونے کی نسبت کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ عقد اگرچہ ابھی نافذ ہوا ہے مگر حکم یہی ہوگا کہ جس وقت یہ عقد ہوا تھا اسی وقت سے نافذ ہوا ہے۔ کیونکہ یہ عقد وہی ہے جو پہلے ہوا تھا۔ یہ کوئی نیا عقد نہیں ہے۔ اور اسی پہلے عقد میں اس کا مہر ایک ہزار درہم پر طے پایا تھا۔ فصحت التسمية الخ اس لئے پہلے مہر کو مسمیٰ و متعین کرنا صحیح ہوا۔ اور وہی متعین شدہ اب واجب ہو گیا ہے۔ ف۔ اب اس جگہ گفتگو اس بات میں ہے کہ اس کی آزادی اگر اس سے دخول کے بعد ہوئی ہے تو اس مہر کا حقد اس کا مولیٰ ہوگا۔ اور اگر اس کی آزادی اس کے دخول کے بعد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا حق ہوگا۔

ولهذا لم يجب مهر اخر بالوطى في نكاح موقوف لان العقد قد اتحد باستاد السداد الخ
اور اسی وجہ سے کہ نکاح کے نافذ ہو جانے کی نسبت اس کے عقد کئے جانے کے وقت سے ہوتا ہے نکاح موقوف میں دہلی کر لینے سے دوسرا شخص نے زید کا ہندہ سے نکاح کر دیا۔ پھر شوہر نے اس سے وطی کر لی۔ پھر مولیٰ نے یازید و ہندہ نے اس نکاح کو قبول کر لیا تو اجازت سے قبل دہلی کر لینے کی وجہ سے جو عقد واجب ہو پھر اجازت کے بعد دوسری دہلی کرنے سے دوسری مرتبہ طے شدہ مہر واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اجازت دیدینے سے جب وہی عقد نافذ ہوا جو پہلے موقوف ہو گیا تھا تو یہ بہا جائے گا کہ عقد کے

وقت ہی اجازت ہو چکی ہے اسی لئے اس کے بعد جتنی مرتبہ بھی وطی ہوگی وہ سب جائز نکاح کی وجہ سے اور اس کے اندر ہوئی ہے۔ اسی لئے صرف ایک ہی بار مہر لازم آئے گا لان العقد المخلع کیونکہ عقد نکاح کے نافذ ہونے کو وقت عقد کی طرف منسوب کرنے سے وہ عقد صرف ایک ہی رہا (یعنی دو عقد نہیں ہو سکے کہ ہر ایک کے لئے ایک علیحدہ مہر واجب ہو) اس لئے یہ عقد صرف ایک ہی مہر کو واجب کرے گا۔ ف۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔

ومن وطى امة ابنه فولدت منه فہی ام ولدله وعليه قيمتها ولا مهر عليها ومعنى المسألة ان يدعيه الاب ووجهه ان له ولاية تملك مالا ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جاريته للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فللهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاء شرطاله اذالمصحح حقيقة الملك اوحقه وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه فبين ان الوطى يلاقى ملكه فلا يلزمه العقرو قال زفر والشافعي رحمهما الله يجب المهر لانهما يثبتان الملك حكما للاستيلاء كما في الجارية المشتركة وحكم الشئ يعقبه والمسألة معروفة 6

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کر لی اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا تو یہ باندی اس باپ کی ام ولد مان لی جائیگی۔ اور اس باندی کی قیمت اس باپ پر لازم آجائے گی لیکن اس کا مہر اس پر لازم نہیں آئے گا۔ اس مسئلہ کے معنی اور صورت یہ ہوگی کہ باپ نے اس بچہ کے باپ ہونے کا دعویٰ بھی کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس باپ کو یہ حق شرعاً حاصل ہے کہ وہ اپنی بقاء کی ضرورت کے موقع پر اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے (اور اپنے استعمال میں لائے) اس بناء پر اسے یہ حق ہو گیا کہ وہ بیٹے کی باندی کا بھی اپنی خاص ضرورت کے لئے مالک ہو جائے اور اسے استعمال کرے تاکہ اپنے پانی (منی) کی حفاظت کر سکے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت جان پہچانے کی ضرورت سے کمتر ہے۔ اسی لئے وہ اس باندی کا مالک ہو گا اس کی قیمت دے کر۔ اور کھانے وغیرہ کی چیزوں کا قیمت کے بغیر ہی مالک ہو گا۔ پھر یہ ملکیت جو اسے حاصل ہوئی ہے شرط استیلاء کی وجہ سے جو استیلاء سے پہلے ہی ثابت ہو گئی ہے۔ کیونکہ استیلاء کو صحیح کرنے والی یا تو ملک حقیقی ہے۔ یا حق الملك ہے۔ اور اس باندی میں باپ کے لئے کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ اسی بناء پر باپ کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ ملک مقدم ثابت ہو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ باپ کا اس کے اپنے ملک میں ہی وطی کرنا واقع ہوا ہے۔ اس لئے اس پر عقر لازم نہ ہو گا۔ لیکن امام زفر اور شافعی رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اس باپ پر مہر واجب ہو گا۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات باپ کی ملکیت کو استیلاء کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ جیسے کہ مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ اور کسی چیز کا جو حکم ہوتا ہے۔ وہ اس کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور اختلافی مسئلہ مشہور ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کر لی اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا۔ تو وہ ام ولد ہو جائے گی لیکن اس پر اس کا مہر لازم نہ آئے گا۔ دلیل۔ امام زفر اور شافعی کا اختلاف۔ دلیل

ومن وطى امة ابنه فولدت منه فہی ام ولدله وعليه قيمتها ولا مهر عليها الخ اور جس نے اپنے لڑکے کی باندی سے ہمبستری کر لی۔ ف۔ یعنی بیٹے کی ایسی خالص باندی سے جو صرف اس کی ملکیت میں ہے۔ اور باپ نے اس سے نکاح کئے بغیر اور اسے خریدے بغیر تو ایسی صورت میں دو حالتیں ہیں اور اگر باندی اس سے حاملہ نہ ہوئی تو وہ حرام وطی کا مرتکب ہو اس وجہ سے اس پر عقر واجب ہو گا۔ یعنی اتنا مال جتنے پر اس باندی سے نکاح کیا جاسکتا ہے۔ یہی قول مختار ہے۔ ش۔ د۔ اور نمبر ۲۔ یہ کہ اگر وطی کی فولدت منہ اور اس سے اس باندی کو بچہ ہو گیا۔ ف۔ اور وطی کے وقت سے بچہ کی ولادت تک لڑکے ہی کے ملک میں رہی۔ فہی تو یہ باندی اس کے باپ کی ام ولد ہوگی۔ ف۔ تاکہ اس وطی کو زنانہ کہا جاسکے۔

و علیہ لیکن اس باپ پر اس باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ ف اگرچہ وہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ م۔ اور باپ پر کچھ مہر واجب نہ ہوگا۔ ف۔ امام احمد و شافعی کا یہی قول ہے۔ ع۔

ومعنی المسألة ان يدعيه الاب ووجهه ان له ولاية تملك مالا ابنه للحاجة الى البقاء الخ

اور مسئلہ کے معنی یہ ہے کہ باپ نے خود اس بچہ کے باپ ہونے کا دعویٰ کیا۔ ف۔ کہ یہ میرے نطفہ سے ہوا ہے۔ نیز وہ باپ آزاد مرد اور مسلمان عاقل ہو تو وہ باندی اس کی ام و مد کہلائے گی۔ اور اگر ایسا معاملہ اس کے شریک میں ہو تا تو شریک پر عقر کا بھی نصف، زم آتا۔ م۔ و وجہ الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے اپنی جان کو بقی رکھنے کی ضرورت کی بناء پر۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔ س لئے اگر باپ کو ضرورت ہوئی اور کھانا گھر میں موجود ہو مگر اس کا وہ ٹکا جو اس کا مالک ہے سفر میں ہو۔ اس وقت باپ کو اپنی جان بچانے کے لئے بیٹے کا یہ مال مفت لینا چاہئے ہوگا۔ فلہ تملك الخ تو باپ کو اختیار ہوگا کہ لڑکے کی باندی کا مالک ہو جائے تاکہ اپنے نطفہ کی حفاظت کر سکے۔ ف۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ باپ کو اس باندی کا مالک مان لیا جائے گا۔ اسی بناء پر باندی اس کی ام ولد ہوگی۔

غير ان الحاجة الى ابقاء نسله دو بها الى ابقاء نفسه فلهدا يتملك الحارية بالقيمة الخ

صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت جان باقی رکھنے کی ضرورت سے بہت کم ہے۔ فلهدا الخ اسی فرق کی وجہ سے وہ اس باندی کی قیمت دے کر مالک ہوگا اور کھانے کا بغیر قیمت دے ہی مالک ہوگا۔ لم هذا الخ پھر یہ سیت (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلا کی شرط کی وجہ سے استیلا دے پہلے ہی ثابت ہوگئی۔ ف۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہونے کے بعد سے یہ ملکیت ثابت نہیں ہوگی بلکہ پہلے سے ہی ثابت ہوگی۔ یعنی وطنی کرنے سے پہلے ہی ثابت ہوگئی۔ تاکہ باندی کو وطنی کرنے کی وجہ سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذا المصحح الخ اس لئے استیلا صحیح کرنے والی دو چیزوں میں سے ایک ہے یعنی نمبر ۱۔ حقیقی ملکیت۔ ف۔ جیسے کسی نے اپنی خاص باندی سے دھمی کر کے اس کو حاملہ کر دیا۔ او حقہ یا نمبر ۲۔ حق الملک ہے۔ ف۔ جیسے باندی کو مکاتبہ بنا دیا لیکن حق ملک ابھی تک باقی ہے۔ اسی وجہ سے اگر وہ باندی اپنا مال کتبہ سے اپنے آپ کو عاجز کہدے تو پہلے کی طرح پھر خالص باندی ہو جائے گی۔ لیکن مکاتبہ سے دھمی کر لینے کے بعد اگر حاصل قرار دیا جائے تو وہ ام ولد ہو جائے گی۔ حاصل یہ ہوا کہ استیلا کے لئے حقیقی ملکیت یا حق ملک کا ہونا شرط ہے۔

وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه الخ

اور باپ کے لئے اس باندی میں ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی ثابت نہیں ہے۔ حتیٰ یحوز الخ یہاں تک کہ باپ کو یہ جائز ہوگا کہ اس باندی سے نکاح کرے۔ ف۔ جبکہ بیٹا اس کی اجازت دے دے۔ حالانکہ اگر دونوں قسموں میں سے کوئی بھی قسم کی ملکیت ہوتی تو اس سے نکاح جائز نہ ہوتا۔ پس باپ کو باندی میں ام ولد بنانے کا کوئی حق ثابت نہیں ہے۔ اور اس صورت میں اس کے نطفہ کو برباد ہونے سے بچانے کے لئے ام ولد بنانے کی ضرورت اور حق حاصل ہے۔ ولذا الخ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ ملکیت پہلے ثابت ہو۔ ف۔ یعنی یہ کہ باپ نے وطنی سے پہلے ہی اس باندی میں اپنی ملکیت قائم کر لی۔ اس طرح اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ اور حق کا لحاظ کر کے بیٹے کی باندی میں یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لئے بیٹے کی اجازت اور رضامندی کے بغیر ہی اس کی باندی کو اس کے دامنوں کے بدلے جو اس کی قیمت ہو اپنے ملک میں لے لیا پھر اس سے دھمی کر کے اسے اپنا ام ولد بنا دیا۔ اسی لئے اس کی قیمت لازمی آئی۔ فتبین ان الخ اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطنی کرنا اس کی اپنی ملکیت میں ہوا ہے۔ اسی لئے اس پر عقر لازم نہیں آئے گا۔ ف۔ حالانکہ عقر و مال ہوتا ہے جو غیر کی ملکیت میں کسی شبہ کے ساتھ وطنی کرنے سے لازم آتا ہے۔ جبکہ یہاں وطنی اپنی ملکیت میں ہے۔

وقال زفر والشافعی رحمهما الله يجب المهر لابیہما یشتان الملك حکما للاستیلا الخ

اور امام زفر و شافعی نے کہا ہے کہ باپ پر مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملکیت کو استیلا دے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ ف۔ اس لئے یہ حکم یقیناً استیلا د کے بعد ہوگا۔ اور غیر ملک میں و طی ہونے سے عقر۔ زم۔ آئے گا۔ کما فی الخ جیسے کہ مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ ف۔ مثلاً زید و بکر نے مل کر ایک باندی خریدی۔ اور زید نے اس سے و طی کر لی جس سے اسے حاصل قرار پائی اور وہ ام ولد ہو گئی تو اس شخص پر نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر باپ اور بیٹے کے درمیان باندی مشترکہ ہو اور باپ اسی سے و طی کر کے اسے ام ولد بنائے تو باپ پر بھی اس کی آدھی قیمت اور نصف عقر بالاتفاق لازم آئے گا۔ اس طرح ملکیت استیلا د کا حکم ہوا۔ و حکم الشنی الخ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز کے بعد ہوتا ہے۔ ف۔ ہذا ملکیت استیلا د کے بعد ہوگی۔ و المسالۃ معروۃ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے و طی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی اور اس کے بچہ دونوں کا واجب ہوگا۔ نمبر ۲۔ باپ کی ولایت ختم ہونے کے بعد دادا کا حکم باپ کے مثل ہے۔ نمبر ۳۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت نہیں ہوگا۔ مگر باپ یا دادا کی تصدیق کر لینے کے بعد ثابت ہو جائے گا۔ ت۔

قال ولو كان الابن زوجها اباه فولدت لم تصرأ ولم تلد له ولا قيمة عليه وله المهر وولدها حر لانه صح التروح عدنا خلافا للشافعي لحلولها عن ملك الاب الا يرى ان الابن ملكها من كل وجه فصح المحال ان يملكها الاب من وجه كذا يملك من التصرفات ما لا يبقى معها ملك الاب لو كان فدل ذلك على انتفاع ملكه الا انه يسقط المحد للشيبة فاذا جاز النكاح صار مازا مصونابه فلم يثبت ملك اليمس فلا تصيرام ولدله ولا قيمة عليه فيها ولا هي ولدها لانه لم يملكهما وعليه المهر لانترامه بالنكاح وولدها حر لانه ملكه اخوه فعق عليه بالقربة

ترجمہ :- فرمایا۔ اور اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائے گی۔ اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں ہوگی۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا۔ اور جو بچہ باندی سے ہو گا وہ آزاد ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اس سے نکاح کرنا صحیح ہوا ہے۔ برخلاف امام شافعی کے قول کے کیونکہ وہ باندی باپ کی ملکیت سے بالکل خالی تھی۔ کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ بیٹا ہر اعتبار سے اس باندی کا مالک ہے اس لئے یہ بات بالکل محال ہوگی کہ کسی وجہ سے باپ اس کا مالک ہو۔ اسی طرح اس کے ساتھ ایسے تصرفات کرنے کا مالک ہے کہ ان کے ساتھ باپ کی ملکیت اگر ہو تو بھی باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس پر کسی طرح باپ کی ملکیت نہیں ہے۔ البتہ ایک شہید پیدا ہوا جانے کی وجہ سے اس پر حد زنا عساقل ہو گئی ہے۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ اور اس پر ملک یقیناً ثابت نہیں ہوئی۔ اور وہ باپ کی ام ولد بھی نہیں ہوگی۔ اور اس پر کچھ بھی قیمت لازم نہ ہوگی نہ اس کی اولاد کے بارے میں جو اس سے پیدا ہوا اور نہ خود باندی کے سلسلہ میں۔ کیونکہ یہ شخص نہ اس باندی کا مالک ہوا ہے۔ اور نہ ہی اس کی اولاد کا۔ البتہ باپ پر مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ اس نے نکاح کر کے مہر اپنے اوپر لازم کر لیا ہے۔ اور اس باندی کی اولاد آزاد ہوگی۔ کیونکہ اس بچہ کا بھائی اس کا مالک ہوا ہے۔ لہذا قرابت کے بناء پر بچہ آزاد ہوگا۔

توضیح : اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا

جس سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہوگی۔ دلیل

قال ولو كان الابن زوجها اباه فولدت لم تصرأ ولم تلد له ولا قيمة عليه وله المهر وولدها حر الح فرمایا۔ اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا۔ ف۔ اگرچہ نکاح فاسد کیا ہو۔ فولدت الخ پھر اس باندی

سے بچہ پیدا ہو تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائے گی۔ اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں ہوگی۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا۔ ورنہ حر۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہو گا وہ آزاد ہوگا۔ ف۔ کیونکہ اس باندی کا جو مالک ہے۔ وہ اس بچہ یا بیٹی کا بھائی ہی ہوگا۔ فائدہ صبح التزوج الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وکذا یملک الخ اسی طرح بیٹا اگر چاہے کے اس باندی کو فروخت کر دے یا بیہ یا صدقہ کر دے اور اگر چاہے تو اس سے وطی کر لے یا کسی دوسرے سے اس کا نکاح کر دے۔

فذلک علی انتفاع ملکہ الا انہ یسقط الحد للشبهة فاذا حار النکاح صار ماؤہ مصونہ الخ
تو یہ باتیں دلائل کرتی ہیں کہ اس باندی پر باپ کی ملکیت نہیں ہے۔ ف۔ اور اسی بناء پر باپ کو اس باندی سے بغیر نکاح اور ملک کے وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہا اگر وہ اس سے حرام وطی کر لے اور اس کی وجہ سے کوئی اس باپ پر الزام لگائے جو قذف ہوتا ہے تو ایسے قاذف کو شرعی سزا نہیں ہوگی۔ و۔ کیونکہ واقعہ وہ حرام وحی کر چکا ہے۔ الا انہ الخ نیکلن کچھ شبہ رہنے کی وجہ سے اس باپ سے حد زنا ساقط ہے۔ ف۔ اور شبہ سے حد وکاس قاطع ہو جانا تو مشہور بات ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر اس وحی سے حمل قرار پا جائے تو ہم نے نطفہ کی حفاظت کے خیال سے قیمت کے عوض باندی کا مالک بنایا ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ باندی میں دنیاوی احکام کے اعتبار سے باپ کی کچھ ملکیت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے نکاح کے ذریعہ ملکیت قائم ہو سکتی ہے۔

فاذا حار النکاح صار ماؤہ مصونہ فلم یثبت ملک الیمین فلا تصیرام ولدلہ الخ
پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ ف۔ اور نتیجہ کے طور پر اس کی اولاد حلال، جائز اور آزاد پیدا ہوگی۔ اس لئے اس باندی کے مالک ہو جانے کی باپ کو خاص ضرورت نہیں رہی۔ فلم یثبت الخ اور اس طرح ملک یمین ثابت نہ ہوئی۔ ف۔ اور جب وہ باپ کی مملوکہ نہیں ہوئی تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہوگی۔ اور اس باپ پر کچھ بھی قیمت ازم نہ ہوگی۔ نہ باندی کے بارے میں اور نہ اس اولاد کے بارے میں جو اس سے پیدا ہو۔ کیونکہ یہ باپ اس باندی اور اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ وعلیہ المہر الخ اور اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کر کے مہر اپنے اوپر لازم کیا ہے۔ اور اس سے جو بچہ ہو گا وہ آزاد ہوگا۔ ف۔ حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولیٰ کی ملکیت ہوتا ہے۔ مگر اس مسئلہ میں بچہ آزاد ہوگا۔ لانہ ملک الخ کیونکہ بچہ کا مالک اس بچہ کا بھائی ہوا اور اس قرابت کی وجہ سے وہ آزاد ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو اور خود اس پر آزاد ہوگا۔ اس طرح یہاں بھائی مجبور ہے۔ کیونکہ وہ اس کا ذی رحم محرم ہو گا خواہ وہ بچہ بہن ہو یا بھائی لا محالہ آزاد ہوگا۔ یعنی نے لکھا ہے کہ امام مالک کا یہی قول ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں ہوتی ہیں۔ اور یہ مسئلہ اجماعی۔ سب کا اس پر اتفاق ہے۔ اسی لئے جامع صغیر میں فرمایا ہے۔

قال واداکانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عنی مالف ففعل فسد النکاح وقال وهرحمہ اللہ لا یفسد اصلہ انہ یعق العتق عن الامر عندنا حتی یکون الولاء له ولو بوی بہ الکفارة یخرج عن عہدتها وعدہ یقع عن المامور لانہ طلب ان یعق المامور عہدہ عنہ وهذا محال لانہ لا یتفق فیما لا یملکہ ابن ادم فلم یصح الطلب فیقع العتق عن المامور ولنا انہ امکن تصحیحه بتقدیم الملك بطریق الاقتصا اذ الملك شرط لصحة العتق عنہ فیصیر قوله اعتق عنی طلب التملیک منہ بالالف ثم امرہ باعتاق عبد الامر عنہ وقوله اعتقت تملیکا منہ ثم الاعتاق عنہ وادانت الملك للامر فسد النکاح للتنافی بین الملکیین

ترجمہ :- کہا۔ اور جبکہ کوئی آزاد عورت کسی غلام کی ماتحتی میں (بیوی) ہو۔ اور اس عورت نے اس غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اپنے اس غلام کو میری طرف ایک ہزار کے عوض آزاد کر دو۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا تو وہ نکاح فاسد ہو جائے گا۔ اور امام رحمہ نے کہا ہے کہ یہ نکاح فاسد نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس غلام کی آزادی اس جہد کے بعد حکم

کرنے والے کی طرف سے مانی جائے گی۔ اسی بناء پر اس غلام کا دلاء اس حکم کرنے والے کو ملے گا۔ اور اگر حکم کرنے والے نے اس کی آزادی سے اپنے ذمہ باقی کفارہ کی ادائیگی کی نیت کی تو وہ اپنے اس ذمہ سے فارغ ہو جائے گا۔ اور ان کے (زفر) کے نزدیک یہ آزادی اس شخص کی طرف سے ہوگی جسے حکم دیا گیا ہو۔ کیونکہ حکم دینے والے نے تو یہ چاہا ہے کہ جسے حکم دیا گیا ہے وہ اپنا غلام اس کی طرف سے آزاد کر دے۔ جبکہ یہ محال ہے کیونکہ آزادی ایسی چیز میں نہیں ہے کہ جس کا مالک آدمی نہ ہو اس لئے اس کا چاہنا ہی صحیح نہیں ہو۔ لہذا یہ آزادی اس کی طرف سے ہوگی جسے حکم دیا گیا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دینے والے کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ اقتضاء کے طور پر اس کے ملک کو مقدم کر لیا جائے۔ کیونکہ اس کی طرف سے آزادی کے صحیح ماننے کے لئے ملک کا ہونا شرط ہے۔ اس طرح حکم دینے والے کا یہ کہنا کہ اسے میری طرف آزاد کر دو کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے ایک ہزار کے عوض جسے حکم دیا گیا ہے اس سے غلام کو اپنی ملکیت میں لینا چاہا ہے۔ پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ پھر جسے حکم دیا گیا ہے (مور) کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کر دیا ہے۔ اس سے حکم دینے والے کو اس کا مالک بنانا پھر اس کی طرف سے آزاد کر دینا ہو۔ اور اب جبکہ آمر کے لئے ملک ثابت ہو گئی تو اس کا نکاح فاسد ہو گیا دونوں ملکوں کے درمیان منافات ہونے کی وجہ سے۔

توضیح :- اگر کوئی آزاد عورت کسی غلام کی بیوی ہو۔ اور اس نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اسے میری طرف سے ہزار درہم کے عوض آزاد کر دو اور اس نے ایسا ہی کر دیا۔ تو اس کے حکم کی تفصیل۔ ائمہ کا اختلاف۔ دلائل

قال واذا كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل ففسد النكاح الخ
اگر کسی آزاد عورت نے جو کسی غلام کی بیوی ہو اس غلام کے مولیٰ سے کہا۔ ف۔ جبکہ وہ مولیٰ آزاد مرد اور عاقص و بالغ ہو۔ د اعتقه الخ اس کو میری طرف سے ہزار کے عوض آزاد کر دو۔ ف۔ یا ایک رطل شراب کے عوض آزاد کر دو۔ ففعل اور اس نے ایسا ہی کر دیا۔ ف۔ یعنی زبان سے صرف یہ کہا کہ میں نے آزاد کر دیا یہ کہے بغیر کہ میں نے اسے تمہارے ہاتھ بیچ دیا تو اس عورت پر ہزار درہم لازم آگئے کیونکہ اقتضاء ہی کہا جائے گا کہ یہاں بیچ صحیح ہو گئی اور اس کے بعد وکالت کے طور پر مولیٰ نے اس کی طرف سے آزاد کر دیا۔ اور فسد النکاح نکاح فاسد ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ بیچ انتضائی (حکما بیچ) سے غلام اس عورت کے ملک میں آ کر آزاد ہوا تو ملک نکاح جو پہلے سے تھا اب ملک رقبہ بھی جمع ہو جانے سے وہ نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔ اور واضح ہو کہ اقتضاء کے ثبوت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جس پر ایک چیز موقوف ہو جیسے کہ یہاں غلام ہے کہ اس کی بیوی کی طرف سے آزاد کرنا ابتدا ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ پہلے سے آزاد کرنے والے کی ملکیت میں ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ یہ عورت کو پہلے اس کا مالک بننا چاہے۔ پھر وہ مولیٰ کو اس کے آزاد کرنے کے لئے اپنا وکیل بنادے۔

وقال رفدو رحمہ اللہ لا یفسد واصلہ انہ یعق العتق عن الأمر عدا حتی یکون الولاء له الخ
اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ ف۔ اور انتضائی بیچ ثابت نہیں ہوگی۔ اور عورت پر ہزار درہم لازم نہیں ہوں گے پھر بھی وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ واصلہ اہل اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام اسی شخص کی طرف سے آزاد کیا ہوا مانا جائے گا جس نے اسے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ (جیسے کہ موجودہ مسئلہ میں وہ آزاد عورت ہے) اور اسی وجہ سے اس غلام کا دلاء بھی اسی حکم کرنے والے کا ہوگا۔ اسی طرح اگر حکم کرنے والے نے اس کے آزاد کرتے وقت کفارہ کی ادائیگی کی نیت کی ہو تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ف۔ چنانچہ اگر حکم دینے والی عورت پر قسم کے کفارہ میں ایک غلام آزاد کرنا

لزم ہو اور اس نے اس موقع میں اس کی نیت بھی کر لی تو کفارہ کی ادائیگی میں یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

وعده يقع عن المأمور لانه طلب ان يعتق المأمور عبده وهذا محال لانه لا يعتق الخ
اور ام زفر کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوگا جس کو حکم دیا گیا۔ ف۔ اور حکم دینے والے کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانه طلب کیونکہ حکم دینے والے نے تو یہ چاہا کہ جیسے حکم دیا گیا ہے وہ غلام اس کی طرف سے آزاد کر دے۔ ف۔ اور آزاد کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اپنا غلام ہو دوسرے کا نہ ہو۔ جبکہ یہاں اس نے دوسرے کے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنا چاہا ہے۔ و هذا الخ اور یہ محال ہے کیونکہ آزادی ایسی چیز نہیں ہے جس کا آدمی مالک نہ ہو اس لئے اس کا چاہنا صحیح نہیں ہو۔ ف۔ مگر مأمور خود اس غلام کا مالک ہے۔ فبیع الخ تو غلام کا آزاد ہو جانا مأمور کی طرف سے واقع ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس کی آزادی مفت میں واقع ہو جائے گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ یوں کہنا چاہئے کہ اس نے دوسرے کے غلام کو اپنا بن کر اس کی آزادی چاہی ہے۔ تو یہ سب باتیں برباد نہ ہوں۔

ولما انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضا اذ الملك شرط لصحة العتق عنه الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دینے والے کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ بتقديم الملك الخ اس طور سے کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اس کی ملکیت مقدم کر لی جائے۔ کیونکہ اس کی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لئے مالک ہونا شرط ہے۔ ف۔ اس لئے ہم اس بات کو صحیح مانتے ہیں کہ قضاء سے پہلے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصير قوله الخ تو حکم دینے والے کا یہ کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر دو کا مطلب یہ ہوگا کہ طلب التملك الخ کہ اس نے ہزار کے عوض اس غلام کو اس دوسرے شخص یعنی جسے حکم دیا جا رہا ہے اپنی ملکیت میں لینا چاہا ہے پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔

وقوله اعتقت تملكها ثم الاعتراف عنه وادانت الملك للامر فسد النكاح للنشأ بين الملكين الخ
اور اس مآثر کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم دینے والے کو مالک بنادیا پھر اس کی طرف سے آزاد کر دیا۔ ف۔ اور اس طرح کلام صحیح ہو گیا۔ اور بندہ مترجم نے اور یہ کہہ دیا ہے کہ مأمور زبان سے یہ نہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ اسے فروخت کر کے آزاد کر دیا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حکم دینے والے پر یہ لازم ہو جائے گا کہ یہ کہے میں نے اس بیع کو قبول کر لیا ہے کیونکہ یہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے۔ اس لئے ایجاب و قبول کی شرط ہوگی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں بھی عورت کے کلام کو اس طرح صحیح بتایا گیا ہے کہ مولیٰ نے غلام کو پہلے اس عورت کا مملوک بنایا اور بعد میں آزاد کیا۔ وادانت الخ اور جب حکم دینے والی یعنی عورت کی ملکیت میں وہ غلام آگیا یعنی عورت کا غلام بن گیا تو اس سے نکاح فاسد ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ اس وقت تک غلام عورت کا شوہر ہونے کی وجہ سے عورت پر ملکیت رکھتا ہے۔ اور اب عورت اس کی جان و رقبہ کی مالک ہو گئی ہے۔ در یہ دونوں ملکیتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ للنشأ کیونکہ دونوں ملکیتوں کے درمیان آپس میں منافات اور ضد ہے۔

ولو قالت اعتقه عني ولم تسم مالاً لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا عندنا من حنفية ومحمد رحمهما
اللہ وقال ابو يوسف رحمه الله هذا والاول سواء لانه يقدم التملك بعير عوض تصحيحاً لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة طهاراً فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالخص فلا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حسي يحلّال البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسألة الفقير يوب عن الامر في القبض اما العبد فلا يقع في يده شئ ليو ب عنه

ترجمہ:- اور اگر عورت نے (اپنے شوہر غلام کے) مولیٰ سے صرف یہ کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو۔ در ماں متعین نہیں کیا۔ تو اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا۔ اور اس کی ولع اس کے آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔ اور یہ مسئلہ امام ابو حنیفہ و

محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ اور پہلا مسئلہ دونوں برابر ہیں اس طرح سے کہ امر (یعنی عورت) کے تصرف کو صحیح کرنے کے لئے اس کے مفت میں مالک بنانے کے سوال کو پہلے مان لیا جائے۔ اور قبضہ کے اعتبار کو چھوڑ دیا جائے۔ اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ کسی شخص پر ظہار کا کفارہ واجب ہو اور وہ دوسرے کو حکم دے کہ وہ اس کی طرف سے کھانا کھلا دے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بہ ایک ایسا عقد ہے جس میں نص کی دلیل سے قبضہ کرنا بھی شرط ہے۔ اس لئے قبضہ کی شرط کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور قبضہ کو اقتضاء کے طور پر ثابت کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ قبضہ کرنا ایک حسی عمل ہے۔ بخلاف بیع کے کیونکہ یہ ایک شرعی تصرف ہے۔ اور اس مسئلہ میں حکم دینے والے کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائے گا۔ اور غلام کے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوتی کہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کرنے کے لئے نائب ہو تا۔

توضیح :- اگر عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو

اور مال متعین نہیں کیا تو اس کا حکم۔ ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل

ولو قالت اعتقه عسی ولم تسم مالا لم یفسد النکاح والولاء للمعتق الخ

اگر اس مسئلہ میں آزاد عورت (بیوی) نے (اپنے شوہر یعنی) غلام کے بارے میں اس کے مولیٰ سے کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو اور بدلہ کے مال کا کچھ تذکرہ نہیں کیا۔ ف۔ اور۔ مور (مولیٰ) نے ایسا ہی کر دیا تو عورت کا نکاح فاسد نہیں ہو گا۔ ف۔ بلکہ وہ غلام اس کے مولیٰ کی طرف سے مفت میں آزاد ہو جائے گا۔ والولاء الخ اور اس کی ولایت اس کی آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہو گی۔ وھذا الخ اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ لہذا یقدم الخ اس لئے کہ بغیر عوض یعنی مفت مالک کرنے کو مقدم کر دیا جائے تاکہ تصرف کرنے کو صحیح بنا دیا جائے۔ ف۔ یعنی اس کا کہنا برباد نہ ہو۔ اس لئے دونوں صورتوں میں فرق صرف یہ ہوا کہ پہلی صورت میں مال کا عوض دے کر غلام کا مالک بنایا ہے اور دوسری صورت میں عوض کے بغیر ہی مالک بنا دیا ہے۔ لیکن بغیر عوض مالک بنانے کو بہہ کرنا کہتے ہیں البتہ اس میں قبضہ شرط ہے۔ یعنی وہ عورت پہلے اس غلام پر قبضہ کر لے پھر اس کی طرف سے مولیٰ غلام کو آزاد کر دے تو جو بزر ہو گا اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر اسے صحیح کس طرح کیا جائے گا۔

کما اذا کان علیہ کفارة ظہار فامر غیبه ان یطعم عہ الخ

اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا۔ ف۔ اور اس پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے اور اگر بڑا احت۔ اس وقت جبکہ کھانا دوسرے شخص کے پاس ہو اس سے کہا کہ میری طرف کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر دو۔ اسی کا یہ مطلب بھی ہوا کہ اتنا کھانا مجھے بہہ کر کے وہ مسکینوں میں تقسیم کر دو۔ پس جسے حکم کیا گیا تھا اگر اس نے ایسا کر لیا تو با اتفاق اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ حالانکہ اس ہیہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو گئی ہے اور بہہ صحیح ہو گیا ہے۔ سی طرح اس مسئلہ مذکورہ ہو گا کہ قبضہ کی شرط ختم ہو کر غلام کو بہہ کیا گیا۔ پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔

ولھما ان الھمة من شرطھا القبض بالص فلابمکن اسقاطھ ولا اثباتھ اقتضاء الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہ ایک ایسا عقد ہے جس کے لئے دلیل نص سے ثابت ہے کہ اس میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ فلابمکن الخ اس لئے شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے۔ ولا اثباتھ الخ اور قبضہ کو اقتضاء کے طور پر بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ یعنی اگر کہا جائے کہ مان لیا کہ یہاں قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر اقتضاء ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں ہوا۔ لہذا فعل حسی کیونکہ قبضہ ایک حسی فعل ہے۔ ف۔ جو فعل سے ہی محسوس ہوتا ہے۔ اور یہ کوئی عقد معنوی نہیں ہے جو اقتضاء سے ثابت ہو۔ بخلاف البیع الخ بخلاف بیع کے کہ وہ تو ایک شرعی تصرف ہے۔ ف۔ جو اقتضاء سے

ثابت ہوتا ہے۔

وفي تلك المسألة الفقير يوب عن الامر في القبط اما العبد فلا يقع في يده شئ ليو ب عه الح
اور اس مسئلہ میں۔ ف جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ختم نہیں ہوا۔ جیسا کہ امام ابو یوسف نے گمان کیا ہے۔
بلکہ اس کے نائب کا قبضہ باقی رہتا ہے۔ اس طرح۔ کہ الفقیر الح حکم دینے والا (مہوہوب لہ یا جسے عہہ کیا گیا) کی طرف سے قبضہ
کرنے میں فقیر نائب ہو جائے گا۔ ف اب جبکہ عہہ کرنے والے نے کھانا فقیر کو دے دیا تو فقیر نے حکم دینے والے کی طرف سے
قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور اس طرح کا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں ہوتا ہے۔ اما العبد الح اور غلام کے قبضہ میں تو
کوئی چیز بھی نہیں آتی کہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کرنے کے لئے نائب ہوتا۔ ف۔ اور صرف اتنا ہوا کہ مومن کے آزاد کرنے
سے آزاد ہو گیا۔ و چونکہ عورت کی عدت میں نہیں آیا اس لئے نکاح برقرار رہا فاسد نہیں ہو۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کو
اس کی سزدی کے موقع پر خیار علق ہوتا ہے۔ کہ اگر چاہے تو پہلے شوہر کو چھوڑ دے ورنہ حسب سابق اس کے پاس رہ جائے۔ مگر
ندم کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح پہلے کی طرح باقی رہے گا۔ فائدہ تعالیٰ علم بالصواب۔ م۔

باب نکاح اہل الشریک

. و اذا نروح الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم حائز ثم اسلموا اقرعليه وهدا عند ابي حنيفة
ترجمہ۔۔۔ باب۔ مشرکوں کا نکاح۔ جب کافر نے کسی گواہ کے بغیر یا کافر کی عدت میں رہتے ہوئے نکاح کیا اور ایسا کرنا ان کے
دین میں جائز ہو۔ پھر دونوں اسلام لے آئے تو دونوں ہی نکاح پر قائم رکھے جائیں گے۔ اور یہ امام ابو حنیفہ سے نزدیک ہے۔

توضیح:- باب۔ اہل الشریک یعنی کافروں کے آپس کے

نکاح کے احکام۔ اور زمانہ جاہلیت کے نکاح کا بیان

باب نکاح اہل الشریک الح

باب نکاح اہل مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ ہے جو کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بنائے جیسے نصرانی
در بت پرست ساتھ ہی خدائے عزوجل کا اقرار بھی کرے۔ اس جگہ مشرک کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہے جیسے
دہریہ اور نیچر وغیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی بھی صفت میں کسی کو شریک بنائے تو وہ مشرک ہے۔ اور
اگر اسلام قبول کر لینے کے بعد ایسا کیا تو وہ مرتد ہو جائے گا۔ اس طرح یہ باب کافروں پرست و دہریہ و نیچر و نصرانی و یہودی و
مرتد سب کا بیان ہے۔ م۔

یہاں تین اصول ہیں

نمبر ۱۔ جو نکاح دو مسلمانوں کے درمیان صحیح ہوتا ہے وہ دو کافروں کے درمیان بھی ہو گا۔ اسی معنی میں یہ فرمایا گیا ہے کہ میں
نکاح سے پیدا ہوا ہوں یعنی صفائی زن سے پیدا نہیں کیا گیا ہوں۔ واضح ہو کہ صحیح بخاری میں ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ
عنہا سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے زمانہ سے پہلے جاہلوں میں چار طریقوں سے
نکاح کیا جاتا تھا۔

نمبر ۲۔ جو سچ بھی مرد ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کی ٹوکی سے رشتہ طے کیا اور دوسرے نے مہر متعین کر کے نکاح کر

دیا

نمبر ۳۔ شوہر اپنی بیوی سے کہتا کہ تم جب اپنے حیض سے پاک ہو جاؤ تو تم فلاں شخص کے پاس کسی کو بھیج کر اس سے بات طے
کر دو۔ یہ کہہ کر شوہر اس سے کنہہ کش ہو جاتا۔ اس سے جماع وغیرہ بالکل نہیں کرتا۔ چنانچہ وہ پاک صاف ہو کر اس مرد سے ملتی۔

یہاں تک کہ جب اس سے حمل ٹھہر جانا ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر اسے اپنے پاس بلا کر حسب دستور جماع وغیرہ کرتا۔ ایسا کرنے سے جہاں اچھی اوراد حاصل کرنے کا خیال کرتے تھے اور ایسا کرنے کو پرانی پوٹھی مانگنے کا نکاح کہتے تھے۔

نمبر ۳۔ تیسرا طریقہ یہ تھا کہ دس سے کم مرد ایک عورت کے پاس جاتے اور ان میں سے ہر ایک اس سے ہمبستری کرتا۔ اس طرح جب وہ حاملہ ہو جاتی اور بچہ پیدا ہو جاتا اور کچھ دن گزر جاتے تو وہ ان سب مردوں کو بلاتی۔ اس وقت آنے سے انکار کوئی نہیں کر سکتا تھا۔ پھر جب سب اکٹھے ہو جاتے تو وہ عورت کہتی کہ ساری باتوں کی حقیقت سے تم لوگ واقف ہو۔ اور اب مجھ سے بچہ پیدا ہو چکا ہے اور اب میں یہ دعویٰ کرتی ہوں (کسی ایک کو مخاطب کرتی ہوئی کہتی) کہ بچہ تم سے ہی پیدا ہوا ہے۔ اس طرح وہ جس کو چاہتی اس کی طرف اسے منسوب کر دیتی اور اس مرد کو اس بات سے انکار کی مجال نہیں ہوتی۔

نمبر ۴۔ چوتھا طریقہ یہ تھا کہ کچھ پیشہ ور عورتیں مخصوص ہوتیں وہ اپنے دروازوں پر جھنڈی گاڑ کر رکھتیں ہر شخص کو وہاں جانے کا اختیار ہوتا۔ اور اسکے پاس جانے اور ہمبستر ہوتے رہتے۔ جب کوئی ان میں حاملہ ہو جاتی اور اس سے بچہ پیدا ہو جاتا تو وہ تمام اس کے پاس اکٹھے ہوتے ادھر پہلے سے قیافہ شناس بھی بلا لئے جاتے۔ وہ اپنے اندازے قیافے اور تجربے سے مماثلت پا کر جس کا نام لے کر متعین کر دیتے۔ وہ انکار نہیں کرتا اور وہ بچہ اسی کا کہلاتا تھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی سیدنا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے اور صرف ایک طریقہ جو آج کل مرد و عورت کے باقی رکھا۔ اس کی روایت ابو داؤد نے بھی کی ہے۔ نکاح کا طریقہ اگر نسل انسانی کے باقی رکھنے کا طریقہ ہے۔ لیکن جنوروں کے طریقہ اور ان کی بے حیائی اور فحش سے ممتاز ہے۔ اور یہ امتیاز مسلمانوں کی طرح کافروں میں بھی پایا گیا ہے۔ اور اسے بھی نکاح کہا گیا ہے۔ اس لئے نمبر ۱۔ اصل اول یہ ہے کہ مسلمان مرد و عورت کے درمیان جو نکاح صحیح ہو گا وہ کافروں میں بھی صحیح نکاح ہو گا۔ اور نمبر ۲۔ اصل دوم یہ ہے کہ جو نکاح دو مسلمانوں کے درمیان کچھ شرط وغیرہ کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد یا باطل ہو کافروں میں اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک کہ وہ خود بھی اسے غلط اور ممنوع مانتے ہوں تو ہم بھی اسے باطل نہیں گے۔ لیکن اگر وہ اسے صحیح مانتے ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافروں کے حق میں وہ نکاح ہو گیا۔ اسی بناء پر اگر وہ دونوں مسلمان ہو جائیں تو وہ اسی نکاح پر باقی رکھے جائیں گے۔

نمبر ۳۔ اصل سوم یہ ہے کہ ایسا نکاح جو حرام محل ہونے کی وجہ سے حرام ہو مثلاً بہن۔ خالہ وغیرہ وہ ان کے اعتقاد کی بناء پر ان کے لئے جائز ہو گا۔ لیکن مشائخ عراق کے قول کے مطابق فاسد ہو گا۔ ت۔ اب ان ہی اصول کے مطابق مسائل بیان کئے جا رہے ہیں۔

وإذا تزوج الکافر بغیر شہود اوفیٰ عدۃ کافر وذلک فی دینہم حائز ثم اسلموا اقر علیہ النکاح
اگر کافر نے کافرہ عورت سے بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر کی عدت میں رہتے ہوئے نکاح کیا۔ اور ایسا کرنا ان کے دین میں جائز ہو۔ پھر دونوں مرد و عورت اسلام لے آئے تو وہ اسی نکاح پر قائم رکھے جائیں گے۔ وھذا عدۃ سی حیضہ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقال زفر النکاح فاسد فی الوجهین الا انہ لا یتعرض لہم قبل الاسلام والمرافعة الی الحکام وقال ابویوسف ومحمد رحمہما اللہ فی الوجه الاول کما قال ابو حنیفہ فی الوجه الثانی کما قال زفر رحمہ اللہ لہ ان الخطائیات عامۃ علی مامرن قبل فتلزمہم واسما لا یتعرض لہم لذمتہم اعراسا لا تقریر او ادا ترافعوا (واسلموا والحرمة قائمة وحسب التصریق ولہما ان حرمة نکاح المعتدة مجمع علیہا فکانوا ملتزمین لہا وحرمة النکاح بغیر شہود مختلف فیہ ولم یلتزموا احکامنا بجمیع الاختلافات ولا بی حیضہ ان الحرمة لا یمکن اثباتها حقاً للشرع لانہم لا یحاطبون بحقوقہ ولا وجہ الی ايجاب العدۃ حقاً للزوج لانه لا یعتقدہ بخلاف ما اذا کانت تحت مسلم

لأنه يعتقده وإذ أصبح النكاح فحالة المرافعة والإسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرط فيها وكذا العدة لانافيها كالمكروحة اذا واطئت بشبهة

ترجمہ: اور زفرؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نکاح فاسد ہو گا۔ لیکن جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا قاضی حاکم کے پاس معاملہ پیش نہ ہو اس بات میں ان سے جھجھڑ چھاڑ نہیں کی جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے پہلی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے مطابق کہا ہے۔ اور دوسری صورت میں امام زفرؒ کے قول کے مطابق فرمایا ہے۔ ان یعنی امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خطبات انہی عام ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ لہذا وہ (مسلمان کی طرح) کافروں کو بھی لازم ہوں گے اور ان کے ذمہ کی وجہ سے ان کے ساتھ تعرض نہ ہونا فقط منہ پھیر لینے کے طور پر ہے۔ اس کو باقی اور برقرار رکھنے کے طور پر نہیں ہے۔ لیکن وہ جب اپنا اختلاف حاکم عادل کے دربار میں لے جائیں گے یا وہ اسلام لے آئیں گے اب تک چونکہ اس کی حرمت موجود ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان تفریق کرنا واجب ہو گا۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عدت میں رہنے والی عورت سے نکاح کرنے کی حرمت پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ اس لئے کفار اس کے ماننے کا التزام کرنے والے ہوں گے۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کی حرمت میں علماء کا اختلاف ہے۔ اور ذمیوں نے ہمارے احکام کو تمام اختلافات کے ساتھ ماننے کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو حق شرع کے طور پر ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے۔ اور شوہر کے حقوق اور تعلقات کا خیال رکھنے کے لئے عدت واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ شوہر تو اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا ہے۔ برخلاف اس کے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان کے نکاح میں ہو۔ کیونکہ مسلمان تو اس کا اعتقاد رکھتا ہے۔ اور جب ایک مرتبہ نکاح صحیح ہو گیا تو معاملہ کو حاکم کے پاس پیش کرنے اور اسلام لانے کی حالت بھائے اسلام کی حالت ہے۔ اور حالت بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح عدت بھی اسی حالت کی منافی نہیں ہے۔ جیسے منکوحہ جبکہ شہیہ کی بناء پر اس کے ساتھ وطی کی گئی ہو۔

توضیح: زمانہ جاہلیت کے نکاح کے بارے میں ائمہ کے اقوال اور ان کے دلائل

وقال زفر النكاح فاسد في الوجهين الا انه لا يتعرض لهم قبل الاسلام الخ

امام زقرنے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں (خواہ نکاح بغیر گواہ ہوا ہو یا عورت دوسرے کافر کی عدت میں ہو) نکاح فاسد ہو گا۔ لیکن انہیں اس بارے میں کچھ نہیں کہا جائے گا۔ جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہوں یا قاضی حاکم کے دربار میں معاملہ لے کر نہ گئے ہوں۔ وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے فرمایا ہے پہلی صورت کے بارے میں (جبکہ بغیر گواہ نکاح کیا ہو) کہ اس کا حکم ویسا ہی ہو گا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

وفي الوجه الثاني كما قال زفر رحمه الله له ان الخطابات عامة على ما مر من قبل الخ

اور دوسری صورت میں جبکہ وہ دوسرے کافر کی عدت میں ہو حکم دیا ہی ہو گا جیسا کہ زفر نے کہا ہے۔ لہٰذا الخ زفر کی دلیل یہ ہے کہ الہی احکامات و خطابات عام ہوتے ہیں۔ (مسلموں اور کافروں سب کے لئے ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے وہ کافروں پر بھی لازم ہوں گے۔ وائما لایتعرض الخ اور ان کے ذمہ کی وجہ سے ان سے تعرض نہ کرنا فقط منہ پھیر لینے کے طور پر ہے۔ اس کو برقرار رکھنے کی طور پر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب ہم ان کو بت پرستی و آتش پرستی پر چھوڑے رکھتے ہیں ان کی ذمہ داری کی بناء پر تو یہ اس وجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت اور برقرار رکھتے ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ہم نے ان سے منہ موڑ رکھا ہے اور انہیں چھینٹتے نہیں ہیں۔

وإذا ترفعوا أو اسلموا والحرمة قائمة وجب التعريق الخ

اور جب حاکم عادل کے پاس وہ اپنا معاملہ لے کر جائیں۔ او اسلمو یا وہ مسلمان ہو گئے۔ ف۔ اور جن وعدوں کو چاہنے لگے۔ والحرمة الحج اور حرمت ابھی تک موجود ہے۔ ف۔ یعنی شریعت کے مطابق انہوں نے نیک نکاح نہیں کیا اور صحیح حکم کا مطالبہ کیا۔ وجہ التفریق تو دونوں میں تفریق واجب ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ قرآن مجید میں یہ صاف طور سے یہ حکم ہے کہ یا تو اعراض کرو اور اگر حکم کرو تو ان میں انصاف کا حکم کرو۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ معاملات میں ہمارے احکام ان پر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں چونکہ اختلاف ہوتا ہے اس لئے وہی احکام لازم ہوں گے جو اجماعی ہوں گے۔ م۔ ولہما ان الخ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو ہمارے نزدیک اس سے نکاح کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ اور کفار تو اسی کو کرنے والے ہوں گے۔ ف۔ کیونکہ ہم ان کے تابع نہ ہوں گے اس لئے لامحالہ وہ ہمارے تابع ہوں گے۔

وحرمة النکاح بغیر شہود مختلف فیہ ولم یلتزموا احکاماً بجمیع الاختلافات الحج اور بغیر گواہ کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی مسئلہ ہے۔ ف۔ کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز بھی ہے۔ ولم یلتزموا الحج اور ذمیوں نے ہمارے تمام احکام کو ان کے اختلافات کے ساتھ ماننا اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ ف۔ اس لئے ایسے تمام مسائل میں ان کو اپنے عقیدوں پر چھوڑ دیا جائے۔

ولابی حنیفة ان الحرمة لا يمكن اثباتها حقاً للشرع لانهم لا يخاطبون بنحوقہ الحج اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت سے بطریق حق اس کی حرمت کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے متعلق مخاطب نہیں کیا گیا ہے۔ ف۔ اسی لئے ہم ان کو شرب اور سو کے استعمال میں کچھ نہیں کہتے۔ ولاوجه الی الخ وروائی وجہ نہیں ہے کہ شوہر کے تعلقات کے خیال سے اس پر عدت واجب کی جائے۔ کیونکہ شوہر تو اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر کتابیہ عورت کسی مسلمان کے ماتحت ہو۔ ف۔ کہ مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانه يعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان تو اس کا اعتقاد رکھتا ہے۔ ف۔ اس لئے شریعت اس کے حق کی حفاظت کرے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفار میں گواہوں کے بغیر نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔

واد اصح النکاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرط فیہا الحج اور جب نکاح صحیح ہوا۔ ف۔ یعنی جب شروع میں صحیح ہوا۔ فحالہ الخ تو اس وقت معامدہ دائر کرنے اور اسلام لانے کی حالت تو نکاح برقرار رہنے کی حالت ہے۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتدائے حال میں صحیح ہو جاتی ہے وہ اس کے باقی رہنے کے حال میں بدرجہ اولیٰ صحیح رہے گی۔ والشهادة الخ اور نکاح باقی رہنے کی حالت میں گواہ پائے جانے کی کوئی شرط نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اسی لئے اگر نکاح ہو جانے کے بعد اس کے تمام گواہ مر جائیں تو بھی نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ وکذا العدة الخ اسی طرح عدت بھی اس حالت کی منافی اور مخالف نہیں ہے۔ کالمنکوحۃ الخ جیسے منکوحہ عورت کہ اس سے شہد کی حالت میں وحی کی گئی ہو۔ ف۔ مثلاً عورت کو خبر ملی کہ اس کا شوہر مر گیا ہے۔ اس لئے چار ماہ عدت گزر کر اس نے دوسرے سے نکاح کر لیا اور اس نے اس کے ساتھ وطی بھی کرنی بعد میں معلوم ہوا کہ پہلا شوہر تو زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اس کے نکاح میں رہے گی اور ساتھ ہی دوسرے خاوند کی عدت بھی پوری کرے گی۔ یہ تفصیل اس صورت کی ہے کہ کافر نے جس کافرہ سے نکاح کیا اس سے نکاح کرنا حلال تھا۔ اور اگر ایسی کسی عورت سے اس نے نکاح کیا جس سے نکاح صحیح نہیں ہو سکتا ہے تو اس سے کے بارے میں مصنف نے اس آگے فرمایا ہے۔

فادا تروج المجوسی امہ او ابنتہ ثم اسلما فرق بیہما لان نکاح المحارم له حکم البطلان فیما بیہم عندهما کما ذکرنا فی المعتدة ووجب التعرض بالاسلام فیفرق و عنده له حکم الصحة فی الصحيح الا ان المحرمية تافی بقاء النکاح فیفرق بخلاف العدة لانها لاتنافیہ ثم باسلام احدهما یفرق بینہما وسمراعتہ

احدہما لا یفرق عدہ خلافاً لہما والفرق ان استحقاق احدہما لا یبطل بمراۃ صاحبه اذ لا یتعبر بہ اعتقادہ اما اعتقاد المصربا لکفر لا یعارض اسلام المسم لان الاسلام یعلو ولا یعلیٰ

ترجمہ: پھر جبکہ کسی مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کر لیا پھر وہ دونوں اسلام لے آئے تو ان دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک خود کافروں کے نزدیک بھی ان عورتوں سے نکاح کرنا جو ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں باطل ہونے کا حکم رکھتا ہے۔ جیسا کہ معتدہ کے مسئلہ میں ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور ان کے اسلام لانے کے وجہ سے ان میں تعرض کرنا واجب ہو گیا۔ اسی لئے ان میں تفریق کر دی جائے گی۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک صحیح روایت کے مطابق کافروں کے محارم کے نکاح کا حکم صحت کا ہے۔ لیکن ہمیشہ کی حرمت کا ہونا بقائے نکاح کے منافی ہے۔ اس لئے ان میں تفریق کی جائے گی۔ بخلاف عدت کے کہ عدت نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کے اسلام مانے سے دونوں میں تفریق کی جائے گی۔ اور کسی ایک کے معاملہ پیش کرنے سے تفریق نہیں کی جائے گی۔ یہ امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔ بخلاف صاحبین کے قول کے۔ دونوں مسکوں میں فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک مرافعہ (مقدمہ پیش) کرنے سے دوسرے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ کیونکہ اپنے کفر پر اڑا رہے والا مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا۔ کیونکہ اسلام تو بندہ رہتا ہے۔ اور اس پر کسی کو بندی نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کر لیا پھر دونوں اسلام لے آئے

ائمہ کرام کے اقوال اور ان کے دلائل

فادا تروح المعوسی امہ اوایتہ ثم اسلما فرق بیہما لان مکاح المحارم لہ حکم البطلان الخ
اگر مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کیا۔ ف۔ اور یہ بات مشہور ہے کہ یہ نکاح ان کے دین میں جائز ہے۔ ثم اسلما پھر وہ مجوسی اور اس کی عورت دونوں ہی اسلام لے آئے۔ ف۔ تو امام کے نزدیک نکاح صحیح تھا۔ اور مشائخ عراق کے قول کے مطابق باطل اور صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن اس بات پر اتفاق ہے کہ فرق بیہما دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ لان مکاح الح کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافروں کے آپس میں بھی باطل ہے۔ جیسا کہ ہم نے معتدہ کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی دوسرے کافر کی معتدہ کے مسئلہ میں۔ اس طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی حکم میں ذمی ہوگ بھی داخل ہوں گے مگر چونکہ وہ ہماری ذمہ داری میں رہتے ہیں اس لئے ان کو کچھ ہم چھیڑ چھاڑ بھی نہیں کریں گے۔

ووجب التعرض بالاسلام فیفرق و عدہ لہ حکم الصحۃ فی الصحیح الا ان المحرمۃ تنافی الخ
البتہ ان کے اسلام لے آنے کے بعد ان کے درپے ہونا اور رکاوٹ ڈالنا واجب ہوگا۔ اسی لئے حاکم ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ وعدہ الح اور امام اعظمؒ کے درمیان صحیح روایت کے مطابق کافروں کے محارم کے نکاح کا حکم صحیح کا ہے۔ ف۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہی اب بھی باقی رہے۔ الا ان الخ لیکن ان سے ہمیشہ کے لئے نکاح کا حرام ہونا۔ اس نکاح کے باقی رکھنے کے مخالف ہے اس لئے ان میں علیحدگی کر دی جائے گی۔ بخلاف عدت کے کہ عدت کا ہونا نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام اور مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام الح پھر ان دونوں مجوسی مرد و عورت میں سے کسی ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں علیحدگی کر دی جائے گی۔ لیکن صرف ایک کی شکایت یا مقدمہ پیش کرنے سے تفریق نہیں کی جائے گی۔ یہ قول امام اعظمؒ کا ہے۔ خلا ما لہما بخلاف صاحبین کے قول کے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اسلام لانے اور مقدمہ پیش کرنے میں حکما فرق ہے۔

والعرق ان استحقاق احدهما لا يبطل بمرافعة صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده الخ
 دونوں مسکلوں میں فرق یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق باطل نہیں ہو
 گا۔ اذلا بتعبیر الخ کیونکہ ایک کے مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ اور جائز کہتا تو صرف ان کے اعتقاد کرنے پر تھا۔
 اس لئے ہم دوسرے ذی سے تعرض نہیں کر سکتے ہیں۔ اما اعتقاد الخ لیکن جو شخص ضد کر کے اپنے کفر پر چم ہوا ہو وہ مسلمان
 کے اسلام کا مقابل نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ مقابلہ اور معارضہ میں برابری کا ہونا شرط ہے۔ لان الاسلام الخ کیونکہ اسلام تو بندہ
 رہتا ہے اور اس پر کسی کو بندی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ جیسا کہ جبرانی و بیہوشی میں حضرت عمرؓ سے دارقطنی میں عائذ بن عمروؓ کی حدیث
 میں ہے۔ تو ایک کا اسلام غائب رہے گا اور کفر جو اس کے خلاف چاہتا تھا اسے مغلوب کیا جائے گا۔ اور اگر وہ نصرانیوں یا یہودیوں
 میں سے عورت مسلمان ہو گئی جب تو ان میں جدا ایگی رازی ہوگی۔ اور اگر مرد مسلمان ہو تو نہیں ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہو
 گا جبکہ ان میں سے کسی نے معاملہ پیش کیا ہو۔

ولو توافعا يفرق بالاجماع لان مراعاتهما كتحكيمهما ولا يحوزان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ومرتدة
 لانه مستحق للقتل والامهال ضرورة التامل والنكاح يشغله عه فلا يشرع في حقه وكذا المرتدة لا يتزوجها
 مسلم ولا كافر لانها محبوسة للتامل وخدمة الزوج تشغلها ولانه لا يتظم بينهما المصالح والنكاح ماضع لعينه
 بل لمصالحه فان كان احدا الزوجين مسلما فالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما وله ولد صغير صار ولده
 مسلما باسلامه لان في جعله تبعاله بطراله ولو كان احدهما كتائبا والاحر مجوسا فالولد كتائبا لان فيه نوع مطر له
 اذا المجوسية شرمه و الشافعي يخالفنا فيه للتعارض ونحن اثبتنا الترحيح

ترجمہ: اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالا جماع تفریق کر دی جائے گی۔ کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے دونوں کا
 (حاکم کو) حکم دینا ہے۔ اور کسی مرتد کا کسی مسلمہ اور کافرہ اور مرتدہ سے بھی نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو قتل کئے
 جانے کے مستحق ہے۔ البتہ اپنے (فیصلہ پر نظر ثانی کے لئے) مہلت دینی بھی لازم ہے۔ جبکہ نکاح میں پھنسا اسے غور و فکر سے باز
 رکھے گا۔ اس لئے اس کے حق میں نکاح جائز نہیں رکھا گیا ہے۔ اسی طرح کسی مرتدہ سے نہ کوئی مسلم نکاح کرے گا اور نہ ہی کافر
 بھی۔ کیونکہ وہ بھی غور و فکر کے لئے ہی قید کی گئی ہے اور نکاح کے بعد اپنے شوہر کی خدمت کے لئے اسے مشغول رہنا پڑے گا۔
 اور اس لئے بھی کہ مرتدہ عورت اور اس کے نکاح کرنے والے کے درمیان مصحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا ہے۔ حالانکہ نکاح
 صرف اپنی ذات یعنی ایجاب و قبول کرنے ہی کے مشروع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مختلف مصحتوں کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ پھر اگر
 میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہو گا تو بچہ اسی کے دین کا مانا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لایا
 اور ان کے ساتھ ایک نابالغ بچہ ہو تو اس ایک شخص کے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی بچہ بھی مسلمان مان لیا جائے گا۔ کیونکہ بچہ کو
 مسلمان کے تابع کرنے میں بچہ کے لئے شفقت کی نظر ہے۔ اور اگر ان دونوں میں ایک کتابی اور دوسرا مجوسی ہو تو بچہ کتابی ہوگا۔
 کیونکہ اس صورت میں بھی اس بچہ ہی کی بھلائی کا خیال ہے کیونکہ کتابی کے مقابلہ میں مجوسی ہونا بدترین ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اس
 مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتے ہیں جبکہ ہم نے ترجیح ثابت کر دی ہے۔

توضیح: اور اگر میاں بیوی دونوں نے مرافعہ کیا تو بالا جماع تفریق کر دی جائے گی۔

دلیل۔ ایسی صورتوں میں اگر دونوں میں سے ایک مسلمان یا کافر یا مجوسی ہو اور دوسرا اس

کے برعکس تو بچہ کو کیا سمجھا جائے گا۔ دلائل

ولو توافعا يفرق بالاجماع لان مراعاتهما كتحكيمهما ولا يحوزان يتزوج المرتد مسلمة الخ

اور اگر دونوں نے مراءفہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائے گی۔ لان مراءفہما الخ کیونکہ دونوں کا مراءفہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے دونوں کا ثالث بنانا۔ ف۔ اور ثالث تو دونوں کی رضامندی سے ہی بنایا جاتا ہے۔ گویا دونوں نے مل کر حاکم سے یہ کہا کہ آپ ہم دونوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کر دیں۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرہ کو تین طلاقیں دیدیں۔ اور صرف عورت نے تفریق کرنے کی درخواست پیش کی تو بالاجماع صرف اسی ایک کی درخواست پر تفریق کر دی جائے گی۔ جیسے کہ اگر اس سے خلع کیا پھر عقد کے بغیر ہی اسے اپنے پاس رکھ لیا۔ یا کافر نے ایسی کتابیہ سے نکاح کر لیا جو کسی مسلمان شوہر کی عدت میں ہو۔ یہ تین طلاقیں دے کر حلالہ کئے بغیر اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں مراءفہ کئے بغیر ہی حاکم ان میں تفریق کر دے گا۔ جیسا کہ محیط کے حوالہ سے بحر میں ہے۔ لیکن تمہیں اور حاوی میں مراءفہ کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ اور اگر میاں بیوی دونوں مسلمان تھے پھر محاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا تو حاکم و قاضی کے فیصلہ کے بغیر از خود وہ نکاح فسخ ہو گیا۔ اب اگر مرد مرتد ہو اور عورت کو عدت گزارنی ہوگی۔ اور اگر عورت مرتد ہو گئی تو تو اسے صرف رہنے کو گھر ملے گا نہ مہر ملے گا اور نہ نفقہ یہی قول مختار ہے۔ اور اسے لانے اور معمولی مہر سے دوبارہ نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الوالجبہ۔ اور میاں بیوی دونوں ایک ساتھ مرتد ہوں پھر ساتھ ہی دونوں اسلام لے آئے تو ان کا نکاح باقی رہ جائے گا۔ اور اگر ایک کے بعد دوسرے نے آگے پیچھے اسلام قبول کیا تو ان کا نکاح فاسد ہو گیا۔ ت۔

ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ومرتدة لانه مستحق للقتل والامهال الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والا مہال الخ اور اس کو قتل کرنے میں کچھ مہلت دینا تو اس ضرورت سے ہے کہ وہ معاملہ میں نظر ثانی کر لے۔ ف۔ یعنی اسلام کے کسی مسئلہ میں اسے کوئی شبہ ہو گیا ہو تو علماء وقت سے اس کی وضاحت کر لے۔ پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو وہ قتل کر دیا جائے۔ والنکاح الخ اور نکاح میں مشغول ہو جانے سے وہ غور و فکر نہیں کر سکے گا اس لئے اس کے حق میں نکاح جائز نہ ہوگا۔ وکذا المرتد الخ اسی طرح مرتد عورت سے نہ کوئی مسلمان کرے گا اور نہ کوئی کافر ہی نکاح کرے گا۔ ف۔ اگرچہ مرتد عورت قتل نہیں کی جائے گی بلکہ اسے صرف مقید رکھا جائے گا۔ لامہا محبوبۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ واضح ہو کہ اواد اپنے والدین میں سے اسی کے تابع مانی جائے گی جو دین میں بہتر ہو۔ ت چنانچہ

فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما الخ اگر والدین میں سے جو کوئی بھی مسلمان ہو گا بچہ کو اسی کے دین پر مانا جائے گا۔ وکذلك الخ میاں بیوی میں سے صرف کوئی ایک اسلام دایا اور ان کے ساتھ ایک چھوٹا بچہ بھی ہو تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی بچہ کو مسلمان سمجھا جائے گا۔ ف۔ اس مسئلہ میں چاروں اماموں کا اجماع ہے۔ ع۔ لان فی الخ کیونکہ بچہ کو مسلم کے تابع کرنے میں ہی بچہ کی بھلائی اور اس پر شفقت ہے۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی تریب ہے۔ چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی اور بت پرست بدتر ہیں۔ ت۔ یہاں تک کہ جامع الفصولین میں لکھا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ مجوسی اور بت پرست نصرانی کے مقابلہ میں بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائے گا۔ د۔

ولو كان احدهما کتابیا والاخر مجوسیا فالولد کتابی لان فيه نوع نظر له الخ اگر اگر میاں بیوی میں سے ایک کتابی ہو۔ ف۔ مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ والاخر اور دوسرا مجوسی تو بچہ کو کتابی مانا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں لڑکے کے حق میں بھلائی ہے۔ کیونکہ کتابی کے مقابلہ میں مجوسی بدتر ہوتا ہے۔ والشافعی الخ اور امام شافعی تعارض کی وجہ سے اس میں ہمارے مخالف ہیں۔ ف۔ کیونکہ جب ایسے لڑکے کو جو عاقل اور سمجھدار مگر تابع ہے باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعاً اس سمجھدار لڑکے کا بیچہ حلال ہوگا۔ اور اگر مجوسی کے تابع کیا جائے تو اس کا ذبح کیا ہو جانور حرام ہوگا۔ اس طرح دونوں میں تعارض ہو گیا۔ کیونکہ سارے ہی کافر ایک مذہب اور ایک ملت ہوتے ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی دوائیے حکم میں

جس میں تعارض ہو رہا ہو۔ تو ان سے ایک کو دلیل سے راجح تو دوسرے کو مرجوح کیا جائے یا دونوں کو چھوڑ دیا جائے۔ ونحن البتہ الخ اس لئے ہم نے ایک حکم کو دلیل سے ترجیح دے دی۔ ف۔ کہ بچہ کو کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔

واذا اسلمت المرأة وزوجها كافر عرض القاضی علیہ الاسلام فان اسلم فهي امراته وان ابی فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عندابی حنیفہ ومحمد وان اسلم الزوج وتحتہ مجوسیۃ عرض علیہا الاسلام فان اسلمت فهي امرأة وان ابت فرق القاضی بينهما ولم تكن الفرقة بينهما طلاقا وقال ابو یوسف لا یكون الفرقة طلاقا فی الوجهین اما العرض فمذهبا

ترجمہ: جبکہ عورت نے اسلام قبول کر لیا اور اس کا شوہر اپنے کفر پر قائم رہا تو قاضی اسکے سامنے اسلام کو (طریقہ سے) پیش کرے گا۔ پھر اگر وہ اسلام قبول کر لے تو وہ عورت اس کی بیوی قائم رہے گی۔ اور اگر اس نے انکار کر دیا تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ تفریق امام ابو حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہوگی۔ اور اگر شوہر اسلام لے آئے اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو قاضی اس کے سامنے بھی اسلام پیش کرے گا۔ اب اگر وہ اسلام لے آئے تو وہ حسب سابق اس کی بیوی رہ جائے گی۔ لیکن اگر اسلام لانے سے انکار کر دے تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا لیکن ان کی تفریق طلاق نہیں مانی جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں میں سے کسی صورت میں بھی اس تفریق کو طلاق نہیں مانتا جائے گا۔ لیکن اسلام کو اس کے سامنے پیش کرنا ہی ہم احناف کا مذہب ہے۔

توضیح: اگر عورت اسلام قبول کر لے۔ اور اس کا شوہر کفر پر قائم رہ جائے۔ اگر شوہر

اسلام لے آئے اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو کیا حکم ہوگا۔ امہ کے اقوال۔ دلائل

واذا اسلمت المرأة وزوجها كافر عرض القاضی علیہ الاسلام فان اسلم فهي امراته الخ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اس کا کافر شوہر موجود ہے۔ ف۔ خواہ وہ کتابی ہو یا غیر کتابی۔ تو قاضی اس کی حفاظت کرے گا اور۔ عرض القاضی الخ اور قاضی اس کے شوہر پر اسلام پیش کرے گا۔ فان اسلم الخ اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو یہ عورت اس کی بیوی رہ جائے گی۔ ف۔ یعنی بدستور اس کا نکاح باقی رہ جائے گا۔ وان ابی الخ اور اگر اس نے انکار کر دیا تب قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ ف۔ اور اگر وہ خاموش رہے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ شوہر اس لائق ہو کہ اس کا اسلام لانا درست ہو۔ اور قول اصح یہ ہے کہ جب لڑکے میں تمیز اچھے برے میں کر سکتا اور معاملات سمجھ سکتا ہو تو بالا تفاق اس کے انکار کا اعتبار ہوگا اسی طرح اگر لڑکی بھی اسی عمر اور سمجھ کی ہو۔ الحاصل جس کا اسلام لانا صحیح ہوگا اس کا انکار کرنا بھی صحیح ہوگا۔ اور اگر لڑکے میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو اس عمر آنے تک اس کے بارے میں انتظار کیا جائے۔ اور اگر وہ پاگل ہو تو فوراً اس کے والدین کے پاس اسلام پیش کیا جائے۔ اب اگر کوئی ایک بھی اسلام قبول کر لے تو اس لڑکے کو اسی کے تابع قرار دیا جائے گا۔ ورنہ تفریق کرادی جائے گی۔ مہ۔ تب۔ پھر اگر شوہر چاہے وہ سمجھدار لڑکا ہو یا وہ دیوانہ کا باپ ہو اسلام لانے سے انکار کر دیا جس سے ان میں تفریق کر دی گئی تو یہ نسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ۔ كان ذلك الخ یہ تفریق امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک طلاق مانی جائے گی۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔

فان اسلم فهي امراته وان ابی فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عندابی حنیفہ ومحمد الخ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہو گیا اور اس کی بیوی ایک مجوسیہ عورت ہو۔ ف۔ تو اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہو گئی ہو تو وہ نکاح باقی رہے جائے گا۔ ت۔ اور اگر وہ مجوسیہ رہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض علیہ الخ تو اس کے سامنے بھی اسلام پیش کیا جائے گا۔

فان اسلمت الح اس پر اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو وہ اس کی بیوی باقی رہے گی۔ ف۔ جتنی بدستور اس کا نکاح باقی ہے۔ اور اگر اس نے انکار کر دیا۔ ف یا خاموشی اختیار کی۔ فرق الح تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ ف۔ اس طرح یہاں تفریق کرنے کا سبب عورت کا اسلام۔ نے سے انکار کرنا ہو گا۔ در عورت کی طرف سے مرد کو طلاق نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی لئے فرمایا ولہ تک الح اور ان کی یہ جدا ہو سکی ان دونوں میں طلاق نہیں سمجھی جائے گی۔ ف۔ بخلاف اس کے بیوی مسلمان ہو گئی اور اس کے شوہر نے انکار کر دیا تو اس کا انکار طلاق ہو گا۔

وقال ابو یوسف لا یكون العرقۃ طلاقا فی الوحہیں اما العرص فمدہبنا الح
اور اہم ابو یوسف نے کہا ہے کہ فرقت دونوں میں طلاق نہیں ہو گی۔ ف۔ اور پیدا قول ہی صحیح ہے۔ خدمہ یہ ہوا کہ اگر ذی میاں بیوی سے کوئی اسلام لے آئے تو دوسرے کے سامنے اسلام لانے کی تلقین کی جائے گی۔ اس کے بعد کوئی فیصلہ کیا جائے گا۔ اما العرص الخ اور اسلام کو پیش کرنا تو ہمارا نہ ہب ہے۔

وقال الشافعی لا یعرض الاسلام لان فیہ تعرضا لہم وقد ضما بعقد الدمة ان لا تعرض لہم الا ان ملک
النکاح قبل الدحول غیر متاکد فینقطع بفس الاسلام وبعده متاکد فیتا حل الی انقضاء ثلث حیض کما فی
الطلاق ولنا ان المقاصد قد فانت فلا بد من سبب یتنی علیہ العرقۃ و الاسلام طاعة لا یصح سببا لہا فیرعرض
الاسلام لیحصل المقاصد بالاسلام او ینت العرقۃ بالاباء

ترجمہ: اور اہم شافعی نے فرمایا ہے کہ اس کے سامنے اسلام نہیں پیش کیا جائے گا کیونکہ اس طرح ان میاں سے تعرض کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ ہم نے ان کی ذمہ داری دیتے ہوئے اس بات کی ضمانت لی ہے کہ ہم ان سے کچھ بھی تعرض نہیں کریں گے۔ مگر مدخولہ اور غیر مدخولہ میں اتنی تفصیل ہے کہ ہمبستری سے پہلے تک نکاح اتنا موکد نہیں ہوتا جتنا کہ اس کے بعد ہوتا ہے اس لئے غیر مدخولہ ہونے کی صورت میں اسلام لاتے ہی نکاح منقطع ہو جاتا ہے۔ مگر ہمبستری کے بعد موکد ہو جاتا ہے اس لئے تین حیض کی مدت ختم ہونے تک مہلت دی جاتی ہے۔ جیسا کہ طلاق کے مسئلہ میں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسلام لاتے ہی نکاح کے مقاصد تو ختم ہو گئے۔ اس لئے یہ بات ضروری ہے کہ کوئی ایسا سبب پایا جائے جس پر اس جدا ہو سکی کی بنیاد رکھی جائے جبکہ سلام تو عادت ہے اسی لئے وہ فرقت کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ اور اس لئے اسلام پیش کیا جاتا ہے تاکہ اسلام کے آنے سے نکاح کے پورے مقاصد حاصل ہو سکیں یا اس سے انکار کی وجہ سے فرقت ہی ثابت ہو جائے۔

توضیح: ذمی جوڑوں میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو دوسرے کے سامنے

اسلام پیش کرنا چاہئے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف اور ان کے دلائل

وقال الشافعی لا یعرض الاسلام لان فیہ تعرضا لہم وقد ضما بعقد الدمة ان لا تعرض لہم الح
اور شافعی نے کہا ہے کہ اس کے سامنے اسلام نہیں پیش کیا جائے گا۔ کیونکہ اسلام پیش کرنے سے ذمیوں سے تعرض کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ ہم نے ان کی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس بات کی ضمانت کر لی ہے کہ ہم ان سے کچھ بھی تعرض نہیں کریں گے۔ ف۔ اس لئے ان کے سامنے اسلام پیش کئے بغیر ہی ان کی جدا ہو سکی کا حکم دیدیں گے۔ الا ان الح غیر مدخولہ اور غیر مدخولہ میں اتنی تفصیل ہے کہ مدخولہ کے پہلے تک ملک نکاح کچھ موکد نہیں ہوئی ہے اس لئے اسلام لاتے ہی نکاح کا تحقق ختم ہو جائے گا۔ ف۔ خواہ غیر مدخولہ عورت اسلام لائے یا اس کا شوہر اسلام لائے۔

وبعدہ متاکد فیتا حل الی انقضاء ثلث حیض کما فی الطلاق الخ
لیکن دخول ہو جانے کے بعد ملک متاکد ہو جاتی ہے اس لئے تین حیض گزر جانے کی مہلت دی جائے گی۔ جیسے کہ طلاق میں

ہے۔ ف۔ یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین طہر ہیں لیکن وہ کہتے کہ تم بھی تین حیض تک مہلت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں غیر مدخولہ کا تعلق فوراً ہی ختم ہو جاتا ہے لیکن مدخولہ کے لئے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد غور کر کے چاہے تو اس مدت میں رجوع کر لے۔ اور طلاق میں اصل رجعی ہوتی ہے اسی طرح طلاق کے مثل اسلام کا بھی حکم ہونا چاہئے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام کا طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق تو دفاق (بہتر تعلق) سے نفاق (برا تعلق) قائم کرنا ہے۔ اور اسلام مانے کا مطلب نفاق (برائی) سے توبہ کر کے دفاق (بھلائی) کو قبول کرنا ہے۔ اس لئے دو مخالف چیزوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔ م۔

ولان المقاصد قد فانت فلا بد من سبب یستی علیہ الفرقۃ الح

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک کے سبب یا سبب سے نکاح کے جو مقاصد تھے وہ چوتے رہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں کا کفر کی ایک حالت پر اتفاق سے رہنا ایک طرح کے باطل مقاصد کے ساتھ قائم رہنا تھا۔ اب جبکہ ان میں ایک اسلام لے آیا اور اس کے مقاصد باقیات صالحات (صالح اعمال اور اولاد) ہیں۔ اور دوسرے کے مقاصد باطلات فانیت (برے اعمال اور اولاد) ہیں اس طرح نکاح کرنے کا اصلی مقصد جاتا رہا۔ اور دونوں میں جدائی ہوئی۔ فلا بد الخ اس لئے اس جگہ کسی ایسے سبب کا ہونا ضروری ہے جس پر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو۔ ف۔ حالانکہ یہاں دو باتیں ہیں نمبر ۱۔ اسلام لانا۔ نمبر ۲۔ انکار کرنا۔ اور ان میں غور کرنا ضروری ہے اس طرح سے کہ:

والاسلام طاعة لا یصلح سببا لہا فیعرض الاسلام لیحصل المقاصد بالاسلام او یثبت الفرقۃ بالاباء الخ اسلام لانا تو فرمان باری ہے جو جدائی کا سبب نہیں بن سکتا ہے۔ ف۔ اور اس میں اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔ فیعرض الخ اس لئے اسلام پیش کیا جائے۔ تاکہ اس کی طرف سے بھائیہ یا جو سبب بھی ہو وہ ظاہر ہو جائے۔ پس اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاحی رشتہ کے باقی رہنے کا سبب خیر ظاہر ہو۔ لیحصل الخ تاکہ اس کے اسلام مانے کے ذریعہ نکاح کے مقاصد حاصل ہو۔ ف۔ اور اگر مکر ہو تو شر اور بد انتظامی کا سبب ظاہر ہو اس لئے خاص کر اسلام پیش کرنا واجب ہوگا۔ تاکہ دونوں کے اچھے تعلقات اور میاں بیوی کا رشتہ قائم رہے۔ او یثبت الخ یا انکار کی جدائی ظاہر ہو۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کی جدائی کا سبب دوسرے کا انکار کرنا ہے۔ اور یہ اسی وقت ظاہر ہوگا کہ اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے۔ لہذا اسلام پیش کرنا واجب ہو۔ اور ایسا کرنے میں ذمیوں سے تعرض نہیں ہوتا ہے کیونکہ مصمتوں کا مدار اسی پر ہے۔ اس لئے ایسا کرنے میں اصلاح مقصود ہے اور دوسرے سے تعرض کرنا نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

وجہ قول ابی یوسف ان الفرقۃ بسبب یشتک فیہ الزواح فلابد ان یتلاقا کالفرقۃ بسبب الملک ولہما ان بالاباء امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرتہ علیہ بالاسلام فیوب القاضی ما بہ فی التصریح کما فی الحب والعتۃ اما المرأة فلیست باہل للطلاق فلا ینوب ما بہا عندا بہا ہائم اذا فرق القاضی بیہما بابانہا فلہا المہر انکان دحل بہا لتاکدہ بالدخول وان لم یکن دحل بہا فللمہر لہا لان الفرقۃ من قبلہا والمہر لم یتاکد فاشبہ الردۃ والمطاوعۃ

ترجمہ: امام ابو یوسف کے فرمان کی دلیل یہ ہے کہ یہ جدائی ان دونوں کی مشترکہ وجہ سے ہوئی ہے اس لئے یہ طلاق نہیں ہوگی اور ایسی ہو جائے گی جیسی کہ وہ جدائی جو سبب ملک کی وجہ سے ہو جاتی ہے۔ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک شوہر اسلام سے انکار کی وجہ سے عورت کو عمدہ اور دستور کے مطابق اپنے پاس رکھنے سے روک دیا گیا ہے۔ حالانکہ اسلام قبول کر کے اس پر قادر ہو سکتا تھا۔ لہذا عورت کو اس سے رہائی دینے میں قاضی اس شوہر کے قائم مقام ہو جائے گا۔ جیسے کہ مرد کے محبوب اور عینین ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ لیکن عورت طلاق دینے کی اہلیت نہیں رکھتی ہے۔ اسی لئے قاضی اس عورت

کے قائم مقام اس کے انکار کی صورت میں نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر جب قاضی عورت کے انکار کی وجہ سے ان دونوں میں جدائیگی کر دے گا تو اگر شوہر نے اس سے پہلے ہمبستری کر لی تو اسے مہر بھی ملے گا۔ اور اگر ہمبستری نہ کی ہو تو اسے مہر نہیں ملے گا۔ کیونکہ جدائیگی خود اسی کی طرف سے ہوتی ہے۔ اور اس وقت تک اس کا مہر لازم نہیں ہوا ہے۔ اس لئے عورت کا یہ انکار اس کے مرتد ہو جانے اور مطاوعت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔

توضیح :- زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہو جانے کی صورت میں ان کے درمیان جدائیگی اور مہر کا حکم۔ ائمہ ثلاثہ کا اختلاف اور ان کی دلیل

وحہ قول ابی یوسف ان العرقۃ سبب یشترک فیہ الزوجان فلا یكون طلاقا الخ

امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی ایسے سبب سے ہوتی ہے جس میں میاں اور بیوی دونوں شریک ہیں۔ ف۔ اس طرح سے کہ بیوی نے اسلام قبول کیا اور مرد نے اس کا انکار کیا اس کے بعد جدائیگی ہوئی۔ اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ فلا یكون الخ اس لئے یہ جدائیگی طلاق نہ ہوگی اس جدائیگی کی طرح جو مالک ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً اگر کسی بیوی نے اپنے غلام شوہر کو خرید لیا اس کے برعکس شوہر نے اپنی بیوی یا باندی کو خرید لیا تو بالاتفاق اس سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ اور طلاق نہیں ہوتی ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت نے اسلام قبول کر کے کوئی برائی نہیں کی بلکہ محض اطاعت خداوندی کی ہے۔ اس لئے اسے کسی طرح سے بھی جدائیگی کا سبب نہیں مانا جاسکتا ہے۔ م۔

ولہما ان بالابناء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته علیہ بالاسلام فینوب القاضی ما بہ الخ
اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے اسلام سے انکار کی وجہ سے وہ معروف طریقہ سے اسے پاس رکھنے کے لائق نہ رہا۔ محروم ہو گیا۔ حالانکہ وہ اسلام قبول کر کے اس بیوی کو اچھی طرح سے اپنے پاس رکھ سکتا تھا۔ ف۔ تو دوسرے لفظوں میں یہ بات اس طرح کہی جاسکتی ہے کہ میں قصد اس عورت کو اپنی بیوی بنا کر اپنے پاس نہیں رکھوں گا۔ فیوب القاضی الخ اس لئے عورت کو رہا کرنے میں قاضی اس کا قائم مقام ہو گا۔ کما فی الخ جیسا کہ مرد کے محبوب اور عینین ظاہر ہونے میں ہوتا ہے۔ ف۔ کہ عینین (نامرد) اور محبوب (آلہ تناسل کٹا ہوا) نے گویا یوں کہا کہ میں اپنی بیوی کو معروف طریقہ سے اپنے پاس نہیں رکھ سکتا ہوں۔ لہذا قاضی ان میں تفریق کر دیتا ہے۔ اور یہ تفریق طلاق ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں مرد کی طرف سے تفریق بھی طلاق ہے۔ اور اس صورت میں جبکہ مرد مسلمان ہو اور عورت نے اس سے انکار کیا تو طلاق نہیں ہوگی۔

امام المراءۃ فلیست باهل للطلاق فلا یوب ما بہا عداہاء ہائم اذا فرق القاضی بیہما باناھا الخ
اور عورت کو طلاق دینے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے اس کے انکار کے وقت قاضی اس کا قائم مقام نہیں ہو گا۔ ف۔ بلکہ خود عورت ہی جدائی کا سبب ہو کر جدا ہو گئی ہے۔ نہ دال الخ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی۔ ف۔ تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اس وقت تک عورت سے اس کی ہمبستری ہو جانے کی وجہ سے اس کا مہر پیسے کی رقم ہو چکا تھا۔ وان لم یکن الخ اور اگر وہ مدخولہ نہیں ہو چکی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہو گا۔ کیونکہ جدائی تو اسی عورت کی طرف سے آئی ہے۔ اور اس وقت تک اس کا مہر مقرر بھی نہیں ہوا ہے۔ ف۔ تاکہ ساقط نہ ہو سکے۔ ہذا ساقط ہو گیا۔

فانشہ الردۃ والمطاوعۃ الخ

اس طرح عورت کا یہ انکار مرتدہ ہو جانے اور مطاوعت کرنے کی مانند ہو گیا۔ ف۔ اسی لئے اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہو گئی تو اس کے لئے کچھ بھی مہر نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے شوہر کے لڑکے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس کی مطاوعت کر لی یعنی اس لڑکے نے اس عورت سے بدکاری کا ارادہ کیا۔ اور عورت نے بھی خوشی کے ساتھ اس کا موقع دیا

اور زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا غیر مقررہ مہر ساقط ہو جائے گا۔ م۔

وإذا أسلمت المرأة في دار الحرب وروحها كافر أو أسلم الحربى وتحتة محوسيته لم يقع الفرقة عليها حتى تحيض ثلاث حيض ثم تبين من روحها وهذا لان الاسلام ليس سبب للفرقة والعرض على الاسلام متعدد لقصور الولاية ولا بد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضى الحيض مقام السبب كما في حمر البير ولا فرق بين المدحول بها وغير المدحول بها والشافعى يفصل كما مر له في دار الاسلام واذا وقعت الفرقة والمرأة حربية فلا عدة عليها وانكاثت هي المسلمة فكذلك عدا بحيفة خلافا لهما وسيأتى ان شاء الله واذا أسلم روح الكتابية فهما على مكاحهما لانه يصح الكاح بينهما ابتداء فلا يبقى اولي

ترجمہ: اور جب عورت دار الحرب میں اسلام کی اور اس کا شوہر کافر ہے۔ یا حربی اسد م لایا اور اس کی بیوی مجوسیہ ہے تو ان میں جدائیگی نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس کو تین حیض آجائیں اس کے بعد ہی اپنے شوہر سے علیحدہ ہوگی۔ یہ اس لئے کہ اسلام کبھی بھی جدائیگی کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ اور وہاں اس کے سامنے اسلام پیش کرنا محال ہے۔ کیونکہ وہاں حاکم اسلام کی وایت نہیں ہے۔ حالانکہ ان کے آپس میں فساد برپا ہونے سے بچنے کے لئے ان دونوں میں جدائیگی کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے ہم نے فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گزرنے کو سبب کا قائم مقام کر دیا ہے۔ جیسے کہ کنواں کھودنے میں ہے۔ اور اس مسئلہ میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی اس میں بھی ویسی ہی تفصیل کرتے ہیں۔ چھٹی کہ دار الاسلام میں رہنے کی صورت میں ان کا قول گزر گیا ہے۔ اور جب ان میں جدائیگی ہوگئی اور عورت حریہ ہو تو باجماع اس پر عدت لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ مسلمہ ہو تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ لیکن طرفین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور غفریب انشاء اللہ یہ مسئلہ بیان کیا جائے گا۔ اور جب کتبہ عورت کا شوہر اسد م لے آئے تو وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ یہ نکتہ ایسے دونوں میں تو ابتداء کبھی نکاح صحیح ہوتا ہے تو بدرجہ اولیٰ یہ نکاح باقی رہ جائے گا۔

توضیح: اگر عورت دار الحرب میں اسد م لائی اور اس کا شوہر کافر ہو

یا حربی اسلام لایا اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو ان کا نکاح سابق باقی رہے گا یہ نہیں:

وإذا أسلمت المرأة في دار الحرب وروحها كافر أو أسلم الحربى وتحتة محوسية الخ
اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ اس کا شوہر کافر ہے۔ یا مسلم الخ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہوا حالانکہ اس کی بیوی مجوسیہ عورت ہے۔ ف۔ یا بت پرست عورت ہے۔ چنانچہ یہ نہیں ہے۔ تم بقع مدخولہ تو ان دونوں صورتوں میں کہ خواہ عورت مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے نکاح میں آئی اس عورت پر جدائیگی واقع نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ اس کو تین حیض آجائیں اس کے بعد ہی وہ اپنے شوہر سے علیحدہ ہوگی۔ وھذا لان الخ اس طرح تین حیض کا حکم اس وجہ سے ہے کہ اسلام لانا تو فرقت کا سبب نہیں ہو سکتا ہے۔ اور کافر کے سامنے اسلام پیش کرنا اس لئے محال ہے کہ وہاں حاکم اسلام کی حکومت نہیں ہوتی ہے۔

ولابد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضى الحيض مقام السبب الخ
حالانکہ آپس کے فساد کو دور کرنے کے لئے دونوں میں جدائیگی ہو جانا ضروری ہے۔ ف۔ اس تفریق کا سبب تو دوسرے کا اسد م سے انکار کرنا تھا۔ اور وہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے۔ اور جدائیگی کی شرط تین حیض ہیں۔ وھذا لان الخ اس لئے ہم نے جدائیگی کی شرط چینی حیضوں کے گزرنے کے سبب کا قائم مقام کر دیا۔

کما فی حمر البیر ولا فرق بین المدحول بها وغير المدحول بها والشافعی یفصل کما مر الخ

جیسے کنول کھودنے میں ہے۔ ف۔ کہ وہاں بھی مجبوری کی وجہ سے شرط کو سبب کے قائم مقام کر دیا۔ جس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک شخص ہے عام راستہ یا دوسرے کی زمین میں کنواں کھود دیا۔ پھر اس میں کوئی آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والے ضامن ہو گا۔ اس میں اصل میں تو گرنے کا سبب گرنے والے آدمی یا جانور کا جسمانی بوجھ ہے کہ اسی کی وجہ سے وہ گرا ہے۔ اور بڑھا کھودنا تو بربادی کی شرط ہے کیونکہ گرنے سے وہاں پر کی زمین ہی اسے روکے ہوئے تھی۔ کھودنے والے نے اس جگہ گرنے سے روک ہٹا دیا ہے۔ اور اس جگہ ظلم کرنا بھی ظاہر ہو رہا ہے۔ اور اسی وجہ سے اس پر جرمانہ واجب ہو ہے۔ اس میں اس جرمانہ کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا اس لئے محال ہے کہ بوجھ تو پیدا، نشی اور طبعی ہے اس میں کسی کا کوئی ظلم نہیں ہے۔ اسی طرح وہاں پر چن بھی مباح ہے تو ان دونوں وجوہ سے کسی سے بھی جرمانہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور علت شرط مخالف نہیں ہے۔ شرط کو قوت علت کے ساتھ ایک حد تک اس بات میں مشابہت ہو ا کرتی ہے کہ حکم کا متوجہ ہونا جس طرح علت کے واسطے ہوتا ہے اس طرح شرط کے واسطے بھی ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ جب شرط پائی جائے اس کا حکم بھی لازم ہو جائے گا۔ پس جب یہاں علت اس وقت نہیں ہے کہ اس کی طرف ظلم اور زیادتی کا حکم منسوب ہو سکے جبکہ شرط اس وقت ہے اور معارض بھی نہیں ہے تو ہم نے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا۔ مختصر ازانہ یہ و نور الانوار۔

پس جب علت جگہ محذور ہو جانے کی صورت میں شرط ہی علت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو داراخر بنیوی یا شوہر نے مسلمان ہونے میں بھی ان کا اسلام جو جدا ہو جائیگی کا سبب بنانا ممکن ہونے پر ہم نے شرط فرقت یعنی تین حیض گزرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔ م۔ ولا فرق ان در عورت خواہ مدخولہ یا غیر مدخولہ اس میں ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں۔ ف۔ یعنی دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت ہو گی۔ کیونکہ اس کی اصل علت محذور ہے اس لئے قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی ہے۔

والشافعی بفصل کما مرلہ فی دار الاسلام وادافعت العرقۃ والمرأۃ حربۃ فلاحۃ علیہا الح اور امام شافعی اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل فرماتے ہیں جو کہ دارالسلام کے مسئلہ میں ان کا قول مذکور گیا ہے۔ ف۔ یعنی ذمیہ عورت کی صورت میں کہ اگر وہ غیر مدخولہ ہو تو صرف اس کے اسد م لانے سے ہی نکاح منقطع ہو جائے گا۔ لیکن مدخولہ ہونے کی صورت میں اس کے لئے تین حیض یا تین طہر کا گزرنہ شرط ہے۔ جواب یہ ہے کہ امام شافعی کے قول کی بنیاد صرف اسد م کو ہی جدا ہو جانے کی علت قرار دینے پر ہے۔ اور وہ حقیقتاً دارحرب میں موجود ہے۔ متعذر نہیں ہے اس لئے وہاں بھی تفصیل ممکن ہے۔ وریہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ہمارے نزدیک اسلام لانے کی عبادت ہے اور کسی طرح بھی تفریق وغیرہ کی سزا دینے کا سبب نہیں ہے۔ م۔

وادافعت العرقۃ والمرأۃ حربۃ فلاحۃ علیہا والکاتھی المسلمۃ الح اور جب (تین حیض کے بعد) ان کے درمیان جدا ہو جائیگی ہوگی اور عورت حربیہ ہے۔ ف۔ یعنی اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اس کا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلاحۃ الح تو اس حربیہ عورت پر عدت لازم نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی مذکورہ تین حیض تو فرقت واقع ہونے کے لئے ایک مدت تھی۔ اور فرقت ہو جانے کے بعد تو عدت لازم ہوتی ہے اس لئے وہ عورت جب حربیہ ہے تو باجماع اس پر کچھ بھی عدت لازم نہ ہوگی اگرچہ وہ مدخولہ ہو۔ وان کانت الخ ودر عورت ہی یہاں لانے والی ہو۔ ف۔ اور شوہر حربی کافر ہو۔ اور تین حیض کی مدت کے بعد جدا ہوئی ہو۔ فکذلک الخ تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اس مسلمان عورت پر کچھ مدت واجب نہیں ہوگی۔ حلالا فالہما الخ برخلاف صاحبین کے قول کے۔ وریہ مسئلہ انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔ ف۔ اب اس عورت کا بیان ہو گا جو داراخر بنیوی کے نزدیک اسلام میں ہجرت کر کے آئے۔ تو ایسے میں بنیوی کے متعلق ہے کہ ان میں سے ایک کے اسد م لانے سے دونوں کا اکٹھا ہونا ممکن ہو جائے۔

وإذا أسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهما لأنه يصح النكاح بينهما ابتداء فلان يبقى أولى الح
اور جب کتابیہ عورت کا شوہر مثلاً نصرانی یا یہودی مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ کیونکہ کتابیہ عورت
اور مسلمان شوہر کا نکاح تو ابتداء میں بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور اس کا بعد میں باقی رہ جانا بد اولیٰ صحیح ہو گا۔ ف۔ بخلاف اس کے اگر
کتابیہ بیوی مسلمان ہو گئی اور کتابی شوہر مثلاً یہودی یا نصرانی رہ گیا تو انکا اپنے نکاح پر باقی رہنا ممکن ہو گا۔ اور جب مرد مسلمان ہو
جائے تو کتابیہ بیوی کے سوائے باقی مذہب کی عورت کا اس کے ساتھ رہنا ممکن ہو گا۔ پھر واضح ہو کہ میاں بیوی میں سے ایک کا
دار الحرب اور دوسرے کا دار الاسلام کو وطن بنانے سے جدائی کا اعتبار ہوتا ہے۔ قال واد اخرج الح اور جب میاں بیوی میں سے
کوئی ایک مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہماری جانب یعنی دار الاسلام میں آجائے۔ وقعت الح تو ان دونوں کے نکاح میں یقینی طور
سے جدائی واقع ہو گئی۔

قال واد اخرج احد الزوجين اليها من دار الحرب مسلما وقعت البيوة بينهما وقال الشافعي لا تنفع ولو سبي
احد الزوجين وقعت البيوة بهما بغير طلاق وان سبيا معاً لم يقع البيوة وقال الشافعي وقعت فالاحصل ان
السبب هو التباين دون السبي عندهما وهو يقول بعكسه له ان التباين اثره في انقطاع الولايه وذلك لا يؤثر في
الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفا للسببي ولا يتحقق الا انقطاع النكاح
ولهذا يسقط الدين عن ذمة السبي۔

ترجمہ: کہہ قدوری نے کہ جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہماری جانب یعنی دار الاسلام چلا
آئے۔ تو ان دونوں کے درمیان جدائی یقیناً ہو جائے گی۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ جدائی نہیں ہو گی۔ اور اگر دونوں میں سے
کوئی ایک گرفتار کر لیا گیا تو ان دونوں کے درمیان طلاق کے بغیر ہی جدائی ہو جائے گی۔ اور اگر ایک ساتھ قید کئے گئے ہوں تو
جدائی نہ ہو گی۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ جدائی ہو جائے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباہی ہے
گرفتاری نہیں ہے۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ عظم اس کے پر غم ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دارین کا میحدہ ہونا کسی چیز
سے جس کا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے۔ اور یہ انقطاع جدائی میں مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے وہ حربی جو مان لے کر دار الاسلام
میں آیا کوئی مسلمان مان لے کر دار الحرب میں آیا۔ اور قید ہو جانے کے بعد یہ ہے کہ وہ قید کر لینے والے نے سنی مخصوص
ہو جائے اور یہ بات پہلے نکاح کے ختم ہونے بغیر ہونا ممکن نہیں ہے۔ اسی بناء پر قیدی کے ذمہ سے اس کا قرض ساقیہ ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر جوڑے میں سے کوئی ایک دار الحرب سے ہمارے دار الاسلام آیا اور

اگر دونوں ایک ساتھ مسلمانوں کے قیدی بن گئے تو ان کے احکام۔ ائمہ کا اختلاف دیکھو

قال واد اخرج احد الزوجين اليها من دار الحرب مسلما وقعت البيوة بينهما وقال الشافعي لا تنفع ولو سبي
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولو سبي الح اور اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک گرفتار کیا گیا۔ ف۔ اس طرح سے کہ
مسلمانوں کے لشکر دار الکفر پر جہاد کیا اور حربی جوڑے میں سے کسی ایک کو گرفتار کر لیا۔ وقعت الح تو ان دونوں میں طلاق کے
بغیر ہی جدائی واقع ہو جائے گی۔ وان سبيا الح اور اگر دونوں ہی ایک ساتھ گرفتار کر لئے گئے۔ ف۔ اگرچہ ایک کو ایک غازی نے
اور دوسرے کو دوسرے غازی نے جو ایک ہی لشکر کے ہوں گرفتار کر لیا۔ لم يقع الح تو ان دونوں میں جدائی واقع نہیں ہو گی۔
یہاں تب کہ اگر دونوں کو اپنے حال پر چھوڑ دئے جائیں تو وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ و اگر دونوں ہی مسلمان ہو جائیں
تو بھی وہ اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔

وقال الشافعي وقعت فالاحصل ان السبب هو التباين دون السبي عندهما وهو يقول بعكسه الح

اور امام شافعی نے کہا ہے کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائے گی۔ فالاحاصل النکاح اس کا حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب دوری اور تباہی ہے۔ گرفتاری نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ایک شخص دارالکفر میں ہو اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی ہو جائے گی۔ اور ان کی گرفتاری جدائی کا سبب نہیں ہے۔ وھو یقول النکاح امام شافعی اس کے برعکس کہتے ہیں۔ ف۔ یعنی ان کا قید ہونا ان کی جدائی کا سبب ہے۔ اور ان کا دارالحرب اور دارالاسلام میں علیحدہ علیحدہ ہو جانا اس کا سبب نہیں ہے۔

لہذا ان النصاب اثره فی انقطاع الولایة وذلك لا یؤثر فی الفروقة کالحربی المستامن الح
امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ در علاقوں اور دارین کا مختلف ہونا ایسی چیز ہے جس کا اثر ملک بدل جانے میں ہے۔ اور اس طرح کا علیحدہ ہونا ان کی جدائی کے لئے مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ کالحربی الح جیسے کہ کوئی شخص دارالحرب سے امن لے کر دارالاسلام میں آئے۔ والمسلم النکاح اور جیسے کوئی مسلمان امن لے کر دارالحرب میں گیا۔ ف۔ یعنی امن سے کرتے دے حرلی اور جانے والے موسم دونوں میں تباہی دارپا جاتا ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں میں سے کسی کی بھی بیوی اس سے علیحدہ اور جد نہیں ہو جاتی ہے۔ البتہ ملک بدل جاتا ہے۔ اس بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت اسے اپنی جان اور مال پر قہر نہیں رہا۔ وہ دوسرے کے اختیار میں آ گیا۔ حاصل یہ ہوا کہ میاں بیوی میں سے کوئی دارالاسلام کی طرف آیا۔ تو اگر بیوی اپنے شوہر کے حق پر غلبہ رکھے نگلی ہو تو بالاجماع ان میں جدائی ہو جائے گی۔ اور اگر عورت مرغمہ ہو کر نہیں نگلی۔ پھر دونوں میں سے کوئی بھی خواہ اپنے علاقہ سے مسلمان ہو کر نکلا ہو یا ذمی ہو کر۔ یا پہلے امن لے کر آیا اس کے بعد وہ از خود مسلمان ہو گیا یا ذمی بن گیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں ان دونوں کے درمیان جدائی نہیں ہوگی۔ ہذا اگر دونوں ایک ساتھ ہی نکل سکیں تو بدرجہ اولیٰ ان میں جدائی واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک و احمد رحمۃ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ اما السبی اور عورت کے قید ہو جانے کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ قید کرنے والے کے لئے صاف اور خاص ہو جائے۔ اور ایسا ہونا اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کا شعلق اس کے پہلے شوہر سے ختم ہو جائے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ قیدی بننا ہی نکاح کے ختم ہونے اور اس سے جدائی کا سبب ہوتا ہے۔ خواہ ان میں سے کوئی ایک قید ہوا ہو یا دونوں ایک ساتھ قید کئے گئے ہوں۔ ولہذا نکاح اسی وجہ سے (کہ گرفتاری شخص گرفتار کرنے والے ہی کا ہو جاتا ہے) اگر گرفتار شدہ کے ذمہ کسی کا قرض ہو تو وہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس امام شافعی کا استدلال یہ ہوا کہ دارین کا جدا ہونا جوڑے میں جدائی کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن کسی کا مقید ہونا اس جدائی کا سبب ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں عقلی دلیلیں یہ ہیں۔ نمبر اول یہ ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ مکہ سے نکل کر مرالظہر ان میں ایمان لائے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوبارہ نکاح کرنے کا حکم نہیں دیا۔ دوم حضرت زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شوہر حضرت ابو جحش ابن ابیج ہجرت مدینہ کے تین یا چھ یا آٹھ برسوں کے بعد ایمان لائے پھر بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نکاح ان کے بغیر اس جوڑے کو ان کے حال پر رہنے دیا۔ جیسا کہ ترمذی ابو داؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ سوم کہ قبیلہ اوحاس کی عورتیں اپنے شوہروں کے ساتھ قید کی گئیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پکارنے والے نے اعلان کیا۔ کوئی شخص حد سے اس کے وضع حمل ہونے تک نکاح نہ کرے۔ اسی طرح سے غیر حد سے بھی اس کے حیض آجانے تک نکاح نہ کرے۔ جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے سنن میں موجود ہے۔ اس سے معلوم ہو کہ عورت قیدی ہو جاتی ہے وہ حامل ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قیدی ہوئی ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن حزم فتح مکہ کے دن بھاگ گئے۔ اور ان کی بیویاں مسلمان ہو کر ان کو واپس لے آئیں۔ پھر بھی آپ نے ان کو ان کے پہلے نکاح پر باقی رکھا۔ یہاں تک دسویں امام شافعی کی ہیں۔ میں پہلی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس وقت ابوسفیان اسلم نہیں آئے تھے۔ وہ قحط قحط میں غزوہ حنین کے بعد اسلم آئے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اسلام پہلے لائے تھے۔ اس لئے جد آپ کی و۔ دہوں اس لئے آپ کی ساری اولاد شروع ہی سے مسلمان تھی۔ اور ابوالعاص سے دس سال سے زیادہ جدائی رہی اس حصرہ میں ابوالعاص

مکہ میں مشرک ہی رہے یہاں تک کہ وہ تجارت کے لئے شام کی طرف نکلے اور مسلمانوں نے انہیں راستہ میں گرفتار کر لیا اور مدینہ لے آئے۔ وہاں وہ حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس رات کے وقت گئے اور اپنے بارے میں درخواست کی تو انہوں نے ان کو سلام لانے کو دعوت دی پھر پناہ دے دی۔ اس بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارہ میں عام مسلمانوں سے مشورہ کیا۔ بارہ ستر آپ نے ان کا مال واپس کر دیا اور انہیں چھوڑ دیا۔ وہ سر رمال سے کر مکہ کو گئے۔ ان کے پاس جس جس کا مال یا امانت تھی ہر ایک کو وہ واپس کر دی کہ وہ ہمیشہ سے امین اور کریم آدمی مشہور تھے۔ چنانچہ سر رمال اور امانت واپس کر دینے کے بعد اہل مکہ کے سامنے اعلان کیا کہ اب میرے ذمہ تمہارا کچھ باقی نہیں رہا ہے۔ اور اب میں یہ اعلان کرتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمد اعبده و رسولہ اور آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے تو آپ سے زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ نیا نکاح کر کے حوالہ کر دیا۔ اس تجدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی وابن ماجہ اور مسند احمد میں موجود ہے۔ نکاح اول پر دینے کا مطلب یہ ہے کہ مہر وغیرہ پہلے ہی نکاح کی طرح رکھا۔ یہ دلیل بہت بہتر بتائی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اصول کے مطابق اس لئے کہ قبیلہ حدیث کو منفی حدیث پر ترجیح ہوتی ہے۔ اور قیصر اجواب یہ ہے کہ عورتوں کا ان کے شوہروں کے ساتھ قیدی بنونا ثابت نہیں ہے بلکہ ترمذی نے حضرت ابو سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم نے انوکھ کی عورتیں قید کیں۔ حالانکہ ان کی قوم میں ان کے شوہر بھی موجود تھے۔ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ صرف عورتیں ہی قید ہوئی تھیں۔ چہرہ مرچو۔ یہ ہے کہ مکرمہ و حکیم دونوں ساحل کی طرف بھاگے تھے اور وہ مکہ کے حدود میں داخل ہے اس سے دارالسلام سے نکلنا صحیح ثابت نہیں ہوا ہے۔

ع۔ دارالحرب یعنی کفرستان، جہاں کا حاکم بھی کافر ہو اور مسلمانوں کی طاعت میں نہ ہو ۱۲۔ م

خ۔ مراغمہ یعنی استیفاء بحق شوہر۔ ف ۱۲

ولما ان مع التايين حقيقة وحكما لايتنظم المصالح فشاها المحرمية والسبي يوجب ملك الرقعة وهو لايباقى الكاح ابتداء فكذلك بقاء فصار كالشراء ثم هو يقتضى التصفاء فى محل عمله وهو المال لافى محل الكاح وفى المستامن لم يتايين الدار حكما لقصد الرخوع واذا حرجت المرأة اليها مه حرة حاران تتروح ولاعدة عليها عدايى حيفة وقالوا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدحول فى دار الاسلام فبرمها حكم الاسلام ولايى حيفة انها اثر الكاح المتقدم وحت اظهار الخطرة ولاحظر لملك الحربى ولهذا لاتحب العدة على المسية وانكاث حاملالم تتروح حتى تصع حملها وعن ابى حيفة انه يصح الكاح ولا يبرها روحها حتى تصع حملها كما فى الجبلى من الزناء وحده الاول انه ثابت السب فاذا ظهر الفراش فى حق السب يظهر فى حق المع من الكاح احتياطاً

ترجمہ: دور بہاری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر و دنوس کے حقیقتاً جھک جدا ہو جانے سے مسلمانوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اس لئے محرمیت کے مشابہ ہو گیا اور رُقرقری تو صرف رقبہ اور ذات کے مابین ہونے کو واجب آتی ہے۔ جو ابتدا میں ہی رُقرقری کے منافع نہیں ہوتی ہے اسی لئے باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ہوگی۔ اس لئے رُقرقری تاخیریداری کے منزلہ میں ہو گیا۔ پھر رُقرقری تو اسی محل میں صافی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہو یعنی مال میں نہ محل نکاح میں۔ ورا من لئے رُقرقری والے کے حق میں دارالحریب دارالاسلام دارالحکم نہیں بدلائے اگرچہ ظاہر ابداء ہے کیونکہ اسے اپنے وطن میں ٹھٹھ جانے کا راہ ہوتا ہے۔ اور جب بیوی ہجرت کر کے دارالاسلام نکل آئی تو اس کے لئے یہاں نکاح کر لینا جائز ہو گا۔ اور اس پر عدت بھی لازم نہیں ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔

اس لئے اس عورت پر اسد می حکم لازم ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی عدت تو اس کے پہلے نکاح کا اثر ہے اور ای

نکاح کے احترام کو ظاہر کرنے کے لئے واجب ہوئی ہے۔ جبکہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ہوتا ہے۔ اسی گرفتاری کی ہوئی عورت پر عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔ لیکن اگر وہ حاملہ ہو تو اس سے نکاح نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اسے ولادت ہو جائے۔ اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے نکاح تو صحیح ہوگا البتہ اس کا شوہر اس سے ہمبستری نہیں کرے گا یہاں تک کہ اس سے وضع حمل ہو جائے۔ جیسے زناء سے حاملہ عورت کے لئے حکم ہے۔ اور پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس حمل کا نسب بالکل صحیح ہے۔ پس جب نسب کے بارے میں عورت کا ہمبستر ہونا ظاہر ہو تو نکاح کے منع کرنے کے بارے میں بھی احتیاط اس کا ہمبستر ہونا ظاہر ہو گیا۔

توضیح: دارالحرب سے دارالاسلام اسلام کے ساتھ آنے والے جوڑے اور قید کر کے لائے جانے والے کے بارے میں ابو حنیفہ اور امام شافعی کے دلائل

ولما ان مع التباين حقيقة وحكما لا ينظم المصالح فشا به المحرمية والسي يوح ملك الرقبة الح ہماری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کے حقیقتاً حکم جدا ہونے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اس لئے محرمیت کے مشابہہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو ہمیشہ کے لئے حرام ہو اس سے نکاح کی مصلحتوں کے پورا ہونے کی توقع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جب میاں بیوی کے جوڑے میں سے ایک دارالکفر میں اور دوسرا دارالاسلام میں ہو ان میں بھی نکاح کی مصلحتوں کے پورا ہونے کی امید باقی نہیں رہتی۔ اور گرفتاری کو جو تم ان کی جدائی کا سبب کہتے ہو ٹھیک نہیں ہے۔

والسي يوح ملك الرقبة وهو لا ينافي الكاح ابتداء فكدلك نفاء فصار كالشراء الح اور گرفتاری کا عمل اس گرفتاری گردن کو دوسرے کی ملکیت میں دیدیتی ہے۔ وهو لا ينافي الح جبہ رفتاری ابتداء میں نکاح کے منافی نہیں ہے تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ہوگی۔ ف۔ جیسے انہی مسوکہ باندی کا دوسرے سے نکاح کر دینا جائز ہے۔ اور جو چیز ابتداء سے جائز ہوتی ہے وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بھی بدرجہ اولیٰ جائز رہتی ہے۔ فصار كالشراء الح اس لئے گرفتاری ہونے کا بھی خریدنے کے حکم میں ہو گیا۔ ف۔ جیسے اگر زید کی منکوحہ باندی کو اس کے مالک سے بکرنے خرید یا تو زید کا نکاح پہلے ہی کی طرح باقی رہے گا۔ اور یہ جو تم کہتے ہو کہ رفتاری میں خاص ملک ہونے سے نکاح باقی نہیں رہے گا تو ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے ثم هو يقتضي الح پھر گرفتاری تو سی محل میں صفائی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہوا جتنی مال میں اور محل نکاح میں نہیں۔ ف۔ یعنی قیدی کی ذات قید کرنے والے کا مملوک خاص مال ہے۔ اگرچہ اس کی شرم گاہ کسی کے نکاح میں ہو جیسے کسی نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا ہو۔

وفي المستامن لم يتباين الدار حكما لقصد الرحوع الح اور مان لے آنے والے کے حق میں دارالحرب یا دارالاسلام حقیقتاً اور ظاہر ابدال ہے۔ مگر حکم نہیں بدلتا ہے۔ کیونکہ اس کا ارادہ تو اپنی جگہ پر وہیں چلے جانے کا ہے۔ ف۔ البتہ اگر مسلمان نے دارالحرب میں حربیہ سے نکاح یا پھر اس سے پہلے خود دارالاسلام میں داخل ہو گیا تو وہ بائند ہو گئی۔ اور اگر اس مرد سے پہلے وہ عورت نکل آئی تو بائند نہیں ہوئی۔ مگر اس صورت میں کہ کوئی زبردستی اسے وہاں سے نکال لائے۔ ف۔ واذاحرحت الح اور جب عورت (کسی کی بیوی) ہمارے دارالاسلام کی طرف ہجرت کر کے نکل سکی۔ ف۔ وربا باثاق اس کے شوہر سے اس کی جدائی ہو گئی۔ اور وہ حاملہ بھی نہیں ہے۔ جہاں الح عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔

وقلا عليها العدة لان العرقه وقعت بعد الدخول في دارالاسلام فليومها حكم الاسلام الح اور صاحبین نے کہا ہے کہ اس پر عدت لازم ہوگی۔ یعنی صرف ایک حیض۔ اسی قول کو شیخ ابن الجبہ نے ترجیح دی ہے۔

اوطاس کی قیدی عورتوں کی دلیل سے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ اور لان الفرقۃ الحج اس دلیل سے بھی کہ اراک اسلام میں داخل ہونے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازمی ہو گا۔ ف۔ بخلاف اس کے اگر حربی نے اس کو دار الحرب میں معیدہ کر دیا اس طرح کہ اسے طلاق دے دی تو باجماع اس پر عدت لازم نہ ہوگی۔ ف۔ ولای حیفة الحج اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عدت تو پہلے نکاح کا نتیجہ ہے اور وہ اس کے احترام کو ظاہر کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے۔ جبکہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ شریعت نے اسے ختم کر دیا ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے ۱۰۰ دنوں کا حجاج علیکم ان تکحواھن لا تمسکو بعصم الکواھر۔ ف۔

ولهذا لا تلجب العدة علی المسببة وان كانت حاملہ لتروح حتی تصع حملہا . الحج
اسی وجہ سے گرفتار شدہ عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی بالافتقار۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب تباہی و رک وجہ سے جدائی واقع ہو تو بقول امام ابو یوسفؒ کے یہ عورت طلاق کا محل نہیں رہتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک رہتی ہے۔ اور یہی دلیل کے اعتبار سے قوی ہے۔ ف۔ وان كانت الحج اور اگر ہجرت کر کے آنے والی عورت حمل سے ہو تو اس سے نکاح نہیں کرنا چاہئے۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جائے۔ حتی تصع الحج یہاں تک کہ اسے وضع حمل ہو جائے۔ ف۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ انتظار عدت کے طور پر ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ انتظار راک دور ہونے کے طور پر ہو گا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایت ہے۔

وعن ابی حنیفۃ انه یصح النکاح ولا یقربھا روحھا حتی تصع حملہا کما فی الحسبی . الحج
اور امام ابو حنیفہؒ سے (حسن کی) روایت ہے کہ وہ نکاح صحیح ہو گا۔ ولا یقربھا الحج اور شوہر اس سے اس کے وضع حمل ہونے تک ہمبستری نہیں کرے گا جیسے زنا سے حاملہ عورت کے بارے میں حکم ہے۔ وحہ الاولی الخ قول اولیٰ کی دلیل یہ ہے کہ اس حمل کا نسب تو ثابت شدہ ہے۔ ف۔ اس طور پر کہ یہ عورت اپنے کا فر شوہر کی چہرہ پر بیوی ہے۔ لیکن اس سے وحی ممکن نہیں ہے۔ فاداً طہر الحج پس جبکہ اس کے نسب کے بارے میں عورت کا اس کی بیوی ہونا ظاہر ہو گیا تو نکاح کے منع کے بارے میں بھی احتیاط اس کا فر ش ہونا ظاہر ہو گیا۔ ف۔ الحی صمل جس طرح اس سے وحی نہیں کر سکتا اسی طرح اس سے نکاح بھی نہیں کر سکتا۔
قال وادارت احد الروجین عن الاسلام وقعت الفرقۃ بغير طلاق وهذا عند ابی حنیفۃ وانی یوسف وقال محمد ان كانت الردۃ من الروح فھی فرقة بطلاق هو یعتبر بالاباء والجامع مایساہ وابو یوسف مر علی ما صلب لہ فی الاماء وابو حنیفۃ فرق بینہما ووجہہ ان الردۃ مافیۃ لکنکاح لکونہا مافیۃ للعصمة والطلاق رافع فتعذر ان تجعل طلاقا بخلاف الاماء لانہ یفوت الامساك بالمعروف فیحب التسریح بالاحسان عنی مامرو لہذا بتوقف الفرقۃ بالاماء علی القضاء ولا بتوقف بالردۃ

ترجمہ: اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام سے مرتد ہو گیا تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے یہ منی ہو جائے گی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر مرتد ہونے کا شوہر کی طرف سے ہوا ہو تو وہ جدائی طلاق کے ساتھ مانی جائے گی۔ یہ امام محمدؒ مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ ان ۱۰۰ دنوں صورتوں میں مشترک عدت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ و امام ابو یوسفؒ اپنی اس اصل پر قائم رہے جو ہم نے انکار کی صورت میں ان کی طرف سے بیان کر دی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے اسدم سے انکار کرنے اور مرتد ہوجانے میں فرق کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ روت عصمت (حفاظت) کے منافی ہے۔ و طلاق تو فقط نکاح کے تحقق کو ختم کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے ارتداد کو طلاق قرار دیا جانا محال ہو گیا۔ بخلاف اسلام سے انکار کرنے کے۔ کیونکہ نکاح سے (شوہر اپنی بیوی کو) جو معروف طریقہ سے روکتا تھا۔ اسلام کے انکار کر دینے کی وجہ سے اس روک رکھنے کو ختم کر دیتا ہے۔ ہذا سنتہ طریقہ سے اس

چھوڑ دینے کو واجب کرتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا ہے۔ اور اسی فرق کی وجہ سے جو جدائی انکار اسلام کی وجہ سے ہوتی ہے وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہوتی ہے۔ اور جو مرتد ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: میاں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام سے مرتد ہو جانے کی صورت میں ان کا نکاح باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اس میں فقہاء کے اقوال۔ اور دلائل

قال وادارت احد الزوجین علی الاسلام وقعت الفارقة بعیر طلاق وهذا عند ابی حنیفة الخ
اور جب میاں بیوی میں سے ایک شخص اسلام لے لے اور نکاح کی تجدید کرنا ضروری ہے۔ وهذا عند الخ یہ حکم امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد بن الحنفیہ الخ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی طلاق کے ذریعہ سے مانی جائے گی۔ وهو یعتبر الخ امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ جبکہ بیوی مسلمان ہو اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے۔ اسی طرح شوہر کا مرتد ہونا بھی اسی کی طرف سے طلاق ہے۔ والحاص الخ اور دونوں میں مشترک صحت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ جیسے اسلام سے انکار کا مطلب عام دستور کے مطابق ساتھ رکھنے سے انکار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ قاضی قائم مقام ہو کر شوہر سے بیوی کو چھڑا دیتا ہے، اسی طرح مرتد ہونے میں بھی عام دستور کے مطابق ساتھ رکھنے سے انکار ہونے کی وجہ سے قاضی شوہر کا قائم مقام ہو کر سے چھڑا دے گا۔ اس سے طلاق ہو جائے گی۔ ع۔

و ابو یوسف من علی ما وصلنا له فی الابیاء و ابو حنیفة فرق بیہما و وحہ ان الردۃ مافیہ الخ
اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر قائم رہے جو ہم نے انکار کی صورت میں ان کی طرف سے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ ایسی جدائی جس کے سبب میاں اور بیوی دونوں شریک ہو وہ مرد کی طرف سے طلاق نہیں ہوتی ہے۔ یعنی نے لکھا ہے کہ یہ قاعدہ وضع کرنے کی صورت میں نوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ خلع تو دونوں کی رضامندی سے ہی ہوتا ہے۔ میں مترجم کہتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں دونوں کے شریک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے ایسا کوئی کام کیا ہو جو ان کی جدائی کی صحت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہوتی ہے۔ اور مرد جب طلاق دیدے تو عورت کی طرف سے واجب الراء ہوتا ہے۔ فحفظ الخ۔ ۱۴۔ م۔ گر کوئی یہ کہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو مرد کا اسلام سے انکار کرنا ہی طلاق ہے۔ اور یہاں مرتد ہو جانا جبکہ اسلام سے انکار کے برابر ہے تو یہ بھی طلاق کیوں نہیں ہے؟ جواب دیا گیا کہ ایسا نہیں۔

و ابو حنیفة فرق بیہما و وحہ ان الردۃ مافیہ للسکاح لکونہا مافیہ للعصمة الخ
اور ابو حنیفہ نے اسلام سے انکار کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔ و وحہ الخ اس فرق کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ مرتد ہونا عصمت (جان و مال) کی حفاظت کے منافی ہے۔ ف۔ کیونکہ مرتد ہو جانے کے بعد اس کی جان کا احترام باقی نہیں رہتا ہے بلکہ وہ قتل کر دے جانے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کوئی اسے قتل کر دے تو اس پر دیت اور قصاص لازم نہیں ہوتا ہے۔ والطلاق الخ اور طلاق تو فقط نکاح کے ختم کو ختم کر دیتی ہے۔ ف۔ اور نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر چاہے تو طلاق کے بعد پھر نکاح کر سکتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ طلاق نکاح کے منافی نہیں ہے لیکن مرتد ہو جانا اس کے منافی ہے۔

فتعد ان تحلل طلاقا بخلاف الابیاء لانه یقوت الامساك بالمعروف الخ
اس لئے ارتداد کو طلاق کہنا حلال ہو گا۔ بخلاف الابیاء بخلاف اسلام سے انکار کرنے کے۔ ف۔ یہ نہ وہ اپنی اصلی حالت

پر رہتا چاہتا ہے۔ اسی لئے وہ ذمی بنارہا۔ اور اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوا۔ لہذا یہ نکاح کے منافی نہیں ہوا۔ لہذا یہ عیوت الح کیونکہ اسلام سے انکار کرنا بیوی کو معروف اور دستور کے مطابق رکھنے کی مخالفت کرتا ہے۔ ہذا بہتر طریقہ سے اسے چھوڑنا واجب ہے۔ ف اور آیت پاک ﴿فامساک﴾ بمعروف اور تسریح یا حسانہ لہذا کا بھی یہی مطلب اور یہی حکم بھی ہے۔ جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ ولہذا تنوقف النخ اور اسی فرق کی وجہ سے وہ علیحدگی جو انکار کی وجہ سے ہو وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہوتی ہے۔ اور جو جدائی مرتد ہونے کی وجہ سے ہو وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔

ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونصف المهر ان لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل بها وان لم يدخل بها فللمهر لها ولا تنفقة لان الفراق من قبلها قال وادا ارتدت معانم اسلمتا معافهما على نكاحهما استحسانا وقال زفر يبطل لان ردة احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولما ماروى ان بى حيفة ارتدوا لم اسلموا ولم يامرهم الصحابة رصوان الله عليهم اجمعين بتجديد الانكحة والارتداد منهم واقع معالجهالة التاريخ ولو اسلم احدهما بعد الارتداد فسد النكاح بينهما لاصرار الآخر على الردة لانه مناف كابتدائها

ترجمہ۔ پھر اگر شوہر خود مرتد ہوا ہو تو اس کی بیوی کو پورا مہر ملے گا بشرطیکہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ ورنہ نصف مہر ملے گا۔ اور اگر عورت مرتد ہوئی ہو اور اس سے ہمبستری بھی ہو چکی ہو تو پورا مہر اس کو ملے گا اور اگر ہمبستری نہ ہوئی ہو تو اسے نہ کچھ مہر ملے گا ورنہ نفقہ ملے گا۔ کیونکہ جدائی تو خود اسی کی طرف سے ہوئی ہے۔ کہہ اور اگر دونوں ایک ساتھ مرتد ہوئے پھر دونوں ایک ساتھ ہی اسلام بھی لے آئے تو وہ دونوں استحساناً اپنے نکاح پر باقی رہیں گے اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ ان کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک کا بھی مرتد ہونا نکاح کے منافی تھا تو دونوں کے مرتد ہونے کی صورت میں ایک کا مرتد ہونا بھی موجود ہے۔ (اس لئے نکاح باطل ہوا) اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ بنو حنیفہ (مسلمہ کذاب کی قوم) مرتد ہو گئے پھر وہ سب اسلام لے آئے۔ لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے ان لوگوں کو از سر نو نکاح کرنے کا حکم نہیں دیا۔ اور ان سب کا مرتد ہونا ایک ساتھ ہوا ہے ان کی تاریخ کے مجہول ہونے کے سبب سے اور اگر ایک ساتھ مرتد ہو جانے کے بعد صرف ایک ہی فرد اسلام لایا تو دونوں میں نکاح صحیح ہو جائے گا دوسرے کا مرتد ہونے پر اصرار کرتے رہنے کی وجہ سے ابتداءً نکاح میں بھی منافی ہونے کی طرح۔

توضیح :- اگر صرف شوہر مرتد ہو تو بیوی اپنے مہر کی حقدار ہوگی یا نہیں اور کتنی مقدار کی۔ اگر دونوں

ایک ساتھ مرتد ہوئے اور ایک ساتھ ہی اسلام بھی لائے اور اگر کوئی ایک اسلام لایا۔ دلائل

ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونصف المهر ان لم يدخل بها الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولما ماروى النخ اور ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ بنو حنیفہ (مسلمہ کذاب کی قوم) مرتد ہو گئے (مرد و عورت سب) پھر مسلمان بنائے گئے۔ حالانکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے ان کو دوبارہ نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا۔ ف۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بھی حجت ہے۔

والارتداد منهم واقع معالجهالة التاريخ ولو اسلم احدهما بعد الارتداد فسد النكاح بينهما الخ
اور مرتد ہونا ان سب کا ایک ساتھ ہوا تھا۔ کیونکہ ان کی تاریخ مجہول ہے۔ ف۔ یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون سا مرد پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی۔ ایسی صورت میں بالاتفاق ہی حکم ہے کہ ان کا نکاح باقی رکھ جائے اس خیال سے کہ گویا سب ایک ساتھ ہی مرتد ہوئے۔ اور ایک ساتھ ہی زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا۔ یہاں تک کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے

یہ رہے رضی اللہ عنہم کا شکر ان کی طرف بھیجیے۔ یہ قصہ کتب صحیح کی روایتوں سے ماخوذ ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایک ساتھ سب مسلمان ہوئے ہوں۔ و لولوا سلمہ الحج و اذریب ساتھ سب مرتد ہونے کے بعد جوڑے میں سے ایک پیسے مسلمان بعد میں دوسرا مسلمان ہوا تو دونوں کا نکاح و سد ہو گیا۔ لاصوار الا حرج الحج کیونکہ دوسرا (خود دوسرا عورت ہو یا مرد) اپنے مرتد ہونے پر ڈارہا۔ کیونکہ یہ تو ایسا مرتد ہونے کی طرح نکاح کے منافی ہے۔ ف۔ امہ ثلثہ کے نزدیک دونوں کے مرتد ہونے کا بعد ایک کا سلام، نامفید نکاح نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر ایک کافر نے اسلام قبول کیا اور پہلے سے اس کے نکاح میں کئی بہنیں ہوں اور ایک ساتھ ہی سب سے نکاح بھی ہو، تو ان سب سے اس کی جدائی کر کے بعد میں ان میں جس ایک چاہے اس سے نکاح کر لے اور اگر کئی مجلسوں میں ان کا نکاح ہو ہو تو پہلی کا نکاح باقی رہے گا اور باقی بہنوں کا نکاح فاسد ہوگا۔ ف۔ د۔ ۱۲) ایک چھوٹی مسلمان لڑکی کا نکاح ہو گیا تھا جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کے سامنے اللہ تعالیٰ سے صفت میں سے ایک ایک وراثت کے ارکان میں سے ایک ایک کر کے نکاح کر لیا جائے۔ اگر وہ سب کا قرار کرے تو وہ مسلمہ رہے گی اور اگر کسی کا بھی و انکار کر دے تو وہ مرتدہ کے حکم میں ہوگی و اس کا نکاح و سد ہوگا۔ چ۔ جب اس کا قرار کر کے بیعت درست کرے تب دوبارہ اس کا دوبارہ نکاح کر دیا جائے۔ ف۔ د۔ ۱۳) شرح العقائد۔

باب القسم

و اذا كان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم بكرين كانتا و تبين او احدهما بكر والاخرى ثيبا لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان و مال الى احدهما في القسم حاء يوم القيمة و شقه مانع و عن عائشة رضى الله عنها ان النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه و كان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا توهني فيما لا املك يعنى زيادة المحبة و لا فصل فيما رواه

ترجمہ۔ باب القسم۔ بیویوں میں برابری کا بیان۔ جب ایک مرد کی دو آزاد بیویاں ہوں تو اس پر یہ لازم ہے کہ ان کے درمیان بانٹنے میں برابری کرے۔ خواہ وہ دونوں کنواری ہوں یا دونوں بیاہی ہوں یا ایک کنواری اور دوسری بیاہی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص کی دو بیویاں ہوں و اس نے ان کو حصہ دینے میں ایک کی طرف بھٹا دیا کی تو وہ قیامت کے دن اس حال میں سامنے آئے گا کہ اس کا آدھ حصہ ایک طرف بھٹکا ہوا ہوگا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کے درمیان برابری کے ساتھ بانٹتے تھے۔ و فرماتے تھے کہ اب میرے اندر ایسے میری تقسیم ان چیزوں میں ہے جو میرے اختیار میں ہیں۔ لیکن جو چیزیں میرے اختیار میں نہیں ہیں ان کی تقسیم میں میری رفت نہ فرما اور اس سے مراد ہے محبت کی کسی کے ساتھ زیادتی اور جو روایت ہم نے کی ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔

توضیح۔ باب القسم۔ یعنی بیویوں میں برابری کے حکم۔ باب الخ۔ یہ باب قسم کے بیوت میں

ہے۔ ف۔ قسم قاف کے فتح کے ساتھ یعنی انصاف کے ساتھ بانٹنا۔ اور قاف کے کسرہ

کے ساتھ وہ باری جو ہر عورت کے حصہ میں آئے۔ یعنی اس کا حصہ۔ ف

و اذا كان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم الحج

و جب ایک مرد کی دو آزاد بیویاں ہوں (یا زیادہ ہی ہوں) تو اس پر واجب ہے کہ ان دونوں کے درمیان بانٹنے میں برابری

کے۔ ف۔ اور آئندہ یہ معلوم ہو گا کہ کن کن چیزوں میں برابری واجب ہے بکریں کسانا الح خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں شیبہ ہوں یا ایک باکرہ اور ایک شیبہ ہو۔ ف۔ اسی طرح مرد خواہ زہویا خسی ہو یا غنیمین (نامرد) ہو یا محبوب (آلہ تامل کن ہوا) ہو اسی طرح وہ بیمار ہو یا تندرست ہو اسی طرح عورت بھی خواہ بیمار ہو یا صحیح ہو اور خواہ وہ حائضہ ہو یا نفصاء ہو یا بے خوف دیوانی ہو یا اتقاء و قرقاء ہو یا اتنی چھوٹی ہو کہ اس سے وحی کی جا سکتی ہو یا اس سے ظہر یا ایلاء کیا ہو۔ اسی طرح سے رجعی طلاق دی گئی ہو شرط یہ کہ اس سے رجعت کرنے کا ارادہ بھی و۔ ف۔ ت۔ وغیرہ

لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان و مال الى احدهما في القسم جاء يوم القيمة الح
کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مرد کی دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے ہائے (حقوق ادا کرنے) میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو وہ قیامت کے دن اس حال میں سامنے آئے گا کہ اس کا دوا حصہ ایک جانب جھکا ہوا ہو گا۔ ف۔ دوسری روایت میں یہ ساقط ہو گا۔ یہی مراد ہے۔ ع۔ اس کی روایت سنن اربعہ، و بزار و ابن حبان اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے اور اس طرح تقسیم کا کام اختیاری چیزوں میں ہے۔ وعن عائشة رضي الله عنها امح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں میں انصاف اور برابری کے ساتھ بٹا کر کرتے تھے۔ اور فرماتے تھے کہ ابی میرا یہ بٹا کر ایسے کاموں میں ہے جن کا میں مالک ہوں۔ اس لئے ایسی چیزوں کی تقسیم میں میری گرفت نہ کریں جن کا میں مالک نہیں ہوں۔ یعنی محبت کی زیادتی میں۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے صبی محبت زیادہ ہو تو گرفت نہ ہوگی۔ اس کی روایت سنن اربعہ و احمد و ابن حبان اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے۔ و لا فصل الح ہم نے جو روایت کی اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ ف۔ یعنی خواہ وہ باکرہ ہو یا شیبہ ہو۔ اسی طرح مسمرہ اور کتا بیہ ہونے کی بھی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔

والقدیمة والجديدة سواء لا طلاق ماروينا ولان القسم من حقوق الكاح ولا تفاوت بيها في ذلك والاحتیار فی مقدار الدورالی الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقها والتسوية فی البيتونة لاهی المجامعة لانها تبني على النشاط وان كانت احدهما حرة والاخرى امة فللحررة الثلثان من القسم وللأمة الثلث بذلك ورد الاثر ولان حل الأمة انقص من حل الحررة فلا بد من اظهار القصاص في الحقوق والمكاتبة والمديرية وام الولد بمنزلة الأمة لان الرق فيهن قائم

ترجمہ۔ اس تقسیم میں پرانی اور نئی سب برابر ہیں ہم نے جو روایت کی ہے اس کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ یہ تقسیم نکاح کے حقوق سے ہے۔ اور اس حق میں ساری عورتیں برابر ہیں۔ بس دور کے مقدار کا اختیار شوہر کو ہو گا۔ کیونکہ جو چیز ضروری اور مستحق ہے وہ برابری کرتا ہے۔ برابری کرنے کا طریقہ ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح برابری ضروری ہے صرف ایک ساتھ رات کے وقت رہتے ہیں۔ مجامعت کرنے میں برابری نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو طبیعت کے نشاط پر موقوف ہے اور اگر دو بیویوں میں سے ایک آزاد اور باندی ہو تو حصوں میں سے آزاد کے لئے دو تہائی اور باندی کے لئے ایک تہائی ہے۔ اثر میں ہی منقول ہے اور اس وجہ سے کہ باندی کا صل یعنی حقوق کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہے تو ان کے حقوق کی کمی کا ظاہر کرنا ضروری ہوا اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام ولد ہو تو وہ بھی غیر کی باندی کے حکم میں ہوگی۔ کیونکہ ان میں بھی اس وقت تک غلامی باقی ہے۔

توضیح:- برابری کرنے میں نئی اور پرانی برابر ہوگی

آزاد کے دو حصے اور باندی وغیرہ کا ایک حصہ ہو گا

والقدیمة والجديدة سواء لا طلاق ماروينا ولان القسم من حقوق الكاح الخ

پرانی اور نئی عورت سب برابر ہے۔ لاطلاق الخ اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے۔ ف۔
 کہ اس میں نئی اور پرانی کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے ولان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بؤارہ کرنا تو نکاح
 کے حقوق میں سے ہے اور اس کے حق میں ساری بیویاں برابر ہیں۔ ف۔ خواہ وہ پرانی ہوں یا نئی ہوں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور
 اہل حدیث کے نزدیک اگر بعد میں آنے والی بیوی باکرہ ہو تو اس کے پاس سات روز تک رہے اور یہ مدت اس کے لئے خاص
 کرے۔ اور اگر وہ ثیبہ ہو تو تین روز اس کے لئے خاص کرے بعد میں اپنی بیوی کے درمیان باری قائم کرے۔ کیونکہ حضرت انس
 رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ کے لئے سات روز اور ثیبہ کے لئے تین دن مقرر کئے
 ہیں۔ دار تقنی اور بزار نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ سنت یہ ہے کہ جب ثیبہ کے بعد باکرہ عورت کو نکاح کر کے لائے تو
 اس کے پاس سات روز رہے۔ پھر باری کا انتظام کرے اور اگر ثیبہ کو لائے تو اس کے پاس سات تین دن رہے اس کے بعد باری مقرر
 کرے۔ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے حضرت ام سلمہؓ وغیرہا کی شادیوں میں اس پر عمل ہوا ہے اور شیخ ابن الہمام رحمۃ
 اللہ علیہ نے قیسی و میل کے ساتھ حضرات عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے مطلق ہونے کو قوت دی ہے اور فرمان باری
 تعالیٰ ولی تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلو کل المیل الا یہ سے عدل کرنے کو فرض ثابت کیا
 ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ سیت میں تو صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ حقیقی عدل تم سے ممکن ہی نہیں ہے۔ اس کی
 پوری تحقیق یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہی اصل ہے اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے
 مشہود کی قوت میں ہے۔ اس لئے یہ اپنے اطلاق پر ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ مراد
 ہو کہ اس باکرہ کے پاس سات روز رہے اور اسی طرح سات دنوں کی باری بھی کرے یا تین دن اس کے پاس رہے اور یہی باری
 سب کے لئے کرے۔ اسی لئے ہم نے مطلق رہنے کو ترجیح دی ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے۔ لیکن یہ لازم آتا ہے کہ حضرت انس
 رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اگر کچھ خصوصیت مراد ہو تو باکرہ و ثیبہ کا حق ضائع ہو گا اور واللہ أعلم قول حق یہی ہے اور ابن الہمام
 رحمۃ اللہ علیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ م۔ اگر کسی سے بچھے دنوں میں کسی قسم کا ظلم ہو گیا تو اسے استغفار کرنی چاہئے۔ اور
 اس کے بعد سے باری مقرر کر دے۔ اور اگر قاضی نے کوئی باری مقرر کی اور اس نے اس کی مخالفت کی تو قاضی اسے قید میں ڈالنے
 کے علاوہ من سب سزا دے۔ الجوبہ۔

جس عورت کی باری ہو اس کے سوا دوسری کس عورت سے جماع نہ کرے اور جس کی باری نہ ہو اس کے پاس رات کے
 وقت جائے بھی نہیں۔ البتہ بیماری کی حالت میں عبادت کے لئے جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس عورت کو کوئی بیماری لگ گئی اور اس
 کی دیکھ بھال والا دوسرا کوئی نہ ہو تو اس کے تندرست ہو جانے یا اس کے مر جانے تک وہاں پر رہ سکتا ہے۔ الجوبہ۔ اور جب رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی تاکہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہاں رہیں۔ ف۔

والاختیار فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق هو التسوية دون طریقہا الخ

ان کے یہاں آنے جانے اور دور مقرر کرنے کا اختیار شوہر کو ہو گا کیونکہ جس چیز کا حق ہے وہ تو برابری کرنی ہے۔ کس
 طریقہ سے وہ ہوگی اس کا اختیار دوسریوں کو نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔ م۔ یعنی چاہے تو
 ایک رات دن کی ہر ایک باری مقرر کرے چاہے دو دن دو رات کی یا تین دن تین رات کی۔ لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس
 دوسری کی اجازت کے بغیر نہ ٹھہرے۔ الخاص۔ ت۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ تین رات اور دن تک میں باری مقرر کرنا مرد کے
 اختیار میں ہے۔ مگر جو بھی طے کرے وہ سب کے لئے برابر کرے۔ م۔ والنوبة الخ اور برابری کا خیال رکھنا صرف رات کے
 وقت رہنے میں ہے۔ ہمبستری کرنے میں نہیں ہے۔ لایہائستی الخ کیونکہ ہمبستری کا عمل خواہش نفسانی پر موقوف ہوتا ہے
 ف۔ ویسے عورت کے ساتھ ایک مرتبہ ہمبستری کر لینے کے بعد اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر بھی دینت داری کے خیال

سے کبھی کبھی ہمبستری ہو جانا بھی واجب ہے۔ یہاں تک کہ مسلسل چار مہینے تک نائغ نہیں ہونا چاہئے البتہ اگر عورت کی بھی رضا مندی ہو تو کچھ حرج نہیں ہے۔ اسی طرح اس میں زیادتی کرنے سے بھی منع کیا جائے گا۔ مگر اتنا کہ وہ عورت اسے برا دشت کر سکے۔ ج۔ ف۔ ح۔ ر۔

واضح ہو کہ جس طرح رات کے وقت رہنے میں برابر واجب ہے اسی طرح کھانے پینے میں بھی برابر واجب ہے۔ ف۔ ت۔ م۔ میں کہتے ہوں کہ یہ حکم فقہ کے بارے میں ہے۔ لیکن ہدیہ لینے میں صحیح کی روایت میں ہے کہ جو اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کا ہوتا تھا اسی روز لوگ ہدایا بھیج کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس میں ہدیہ دینے والوں کو اختیار ہو گا۔ م۔ اور جو شخص رات میں کام کرتا ہو جیسے چوکیدار تو اس کے بارے میں شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ وہ دن کی باری مقرر کرے۔ یہی فتویٰ بہتر ہے۔ د۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی دونوں بیویاں آزاد ہوں کیونکہ

وَالْكَاتِبُ أَحَدَهُمَا حُرٌّ وَالْآخَرَى أَمَةٌ فَلِحُرِّهِ الثَّلَاثُ مِنَ الْقِسْمِ وَلِلْأَمَةِ الثَّلَاثُ بِذَلِكَ الْحَجَّ

اگر ایک بیوی آزاد چنانچہ آزاد بیوی کے لئے حصول میں سے دو تہائی اور باندی کے لئے ایک تہائی ہو گی بذاک الحج اثر میں ایسا ہی مذکور ہے۔ ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و دارقطنی اور بیہقی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے۔ اس کی اسناد میں منہن بن عمرو روای ہے۔ تقریب میں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ صدوق ہیں لیکن ان کو کثرت و ہم ہو جاتا ہے ان سے بخاری نے غیر صحیح میں اور سنن اربعہ میں حدیث کی روایت کی ہے۔ لیکن عبد بن عبد اللہ السدی دوسرے روای ہیں۔ ان کے بارے میں بہت سے دلوں نے جرح کی ہے۔ اور تقریب میں ان کو ضعیف کہا ہے۔ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما نے یہی فیصلہ کیا ہے۔ اور منہن بن عمرو اور ابن ابی لیلیٰ دونوں ثقہ حافظ ہیں۔ ہذا ابن حزم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب و سلیمان بن یبر و دونوں فقہاء مدینہ سے یہی روایت کی ہے اس لئے منہن پر وہم کا الزام دور ہو گیا۔ اسی بناء پر امام مالک و شافعی و احمد رحمۃ اللہ علیہم سے بھی یہی ایک روایت کا اتباع کرنا یہی اولیٰ ہے۔

وَلَا نَحْلُ الْأَمَةَ اقْصَصَ مِنْ حُلِّ الْحُرِّ فَلَا بَدَمَ اِظْهَارِ الْقِصَاصِ فِي الْحَقُوقِ الْحَجَّ

اور اس لئے کہ باندی کا حل جتنی حقوق کا مرتبہ آزاد عورت کی نسبت بہت کم ہے فلا بد من الحج بس حقوق کے نقصان کو ظاہر کرنا ضروری ہوا۔ والمکارتبة الحج اور اگر بیوی کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا م ولد وغیرہ باندی کے حکم میں ہیں۔ کیونکہ ان میں بھی غلامی باقی ہے۔

قال ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسا فر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهما فيسا فر بمن حرجت قرعتها وقال الشافعي القرعة مستحقة لما روى ان النبي عليه السلام كان اذا اراد سفرا اقرع بين مسانه الا انا نقول ان القرعة لتطبيب قلوبهم فيكون من باب الاستحباب وهذا لانه لاحق للمرأة عند مسافرة الروح الا يرى ان له ان لا يستصحب واحدة مهن فكذلك ان يسافر بواحدة منهن ولا يحتسب عليه بتلك المدة وان رصيت احدي الروح حات يترك قسمها لصا حنها حازلان سودة بنت زمعه رضى الله عنها سالت رسول الله عليه السلام ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشة عها ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقها لم يحب بعد فلا يسقط

ترجمہ۔ (قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے) کہا ہے کہ سفر کی حالت میں بیویوں کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے۔ اس لئے شوہر ان میں سے جسے چاہے بے سہ تھ سفر میں لے جائے۔ پھر بھی بہتر یہ ہے کہ ان کے درمیان قرعہ اندازی کر لے۔ پھر جس کا نام نکل آئے اسی کے ساتھ سفر کرے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنی حق واجب ہے۔ کیونکہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ﷺ جب سفر کرتے تو اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے تھے (ف۔ صحیح ست نے اس کی روایت کی ہے۔ مگر اس روایت سے تو صرف قرعہ اندازی کا ثبوت ہوا جو ہم بھی کہتے ہیں۔) مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا تو (ف۔ کچھ واجب نہیں تھا بلکہ) وہ تو صرف اپنی بیویوں کے دل کو خوش کرنے کے لئے تھا اس لئے یہ ایک قسم کا مستحب ہوا۔ اور یہ اس لئے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں بیوی کا کچھ حق نہیں ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو یہ اختیار ہے کہ بیویوں میں سے ایک کو بھی اپنے ساتھ سفر میں نہ لے جائے تو اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ ان میں سے کسی کو اپنے ساتھ لے جائے ورنہ سفر یہ مدت اس کے حساب میں نہیں آئے گی۔ اور اگر کوئی بیوی اپنے حصہ کو اپنی کسی سوکن کے لئے چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ اس سودہ رضی اللہ عنہا سے مراجعت فرمائیں اور یہ سودہ رضی اللہ عنہا اپنی باری کے دن کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لئے کر دیں گی۔ اور یہی بیوی کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرے۔ کیونکہ اس نے اپنا حق ساقط کیا ہے جو اس وقت تک واجب ہی نہیں ہوا تھا۔ اس لئے وہ ساقط نہیں ہوگا۔

توضیح:- اس باب سے متعلق ضروری مسائل۔ عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں

قال ولاحق لهن في القسم حائضه السهر فليس في الروح من شاء منهن والاولى ان يقرب منهن الح ترجمہ سے مطالب واضح ہے۔ ولاحق لهن علیہ الحج کسی ایک کو اپنی مرضی سے سفر میں لے جانے کے لئے جدید مدت سفر اس کی آنے والی باری کے حساب میں نہیں آئے گی۔ ف۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ درست ہے کہ کسی ایک کو بھی سفر میں اپنے ہمراہ نہ رکھنا بھی برابر ہی ہے۔ بخلاف ایک کو اپنے ساتھ لے جانے کے۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی اعتراض کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ دلیل یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرعہ ڈالنا واجب ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو مطلق فعل ہے۔ اور اسے مستحب کہنے کا قرینہ یہ موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر خود باری مقرر کرنا بھی واجب نہ تھا۔ جبکہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿ترحی من تشاء منهن﴾ الا یہ۔ اس کے علاوہ بعض عورتیں یہی ہوتی ہیں جن کو سفر میں ساتھ رکھنے کی صورت میں ان کے ہوش و گوش سمجھ بوجھ پر اعتماد ہوتا ہے جبکہ دوسری ایسی نہیں ہوتیں۔ اسی لئے قرعہ ڈالنے کو واجب نہیں کہا گیا ہے۔ ف

وان رصیت احدی الروحات بترك فسمها لصاحبا حار لان سودة لم رصت الح اگر کوئی بیوی اپنی باری کے حق کو اپنی کسی سوکن کے لئے چھوڑنے کے لئے راضی ہو جائے تو جائز ہے۔ لان سودہ الح کیونکہ حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ ان (سودہ رضی اللہ عنہا) سے مراجعت فرمائیں اور یہ اپنی باری کے دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دیدیں۔ ف۔ تو آپ نے مراجعت فرمائی۔ یہی اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی۔ صرف حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو یہ خوف تھا۔ اس لئے انہوں نے اپنا دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لئے کر دیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اپنی باری سوکن کو دینا جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ رحمۃ اللہ علیہم کا یہی قول ہے۔

ولها ان ترحع في ذلك لانها اسقطت حقها لم يجب بعد فلا يسقط الح پھر اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرے۔ کیونکہ اس نے اپنا یا حق ساقط کیا تھا جو اس وقت تک واجب ہی نہیں ہوا تھا۔ اس لئے وہ ساقط نہیں ہوگا۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) جس دن جس عورت کی باری ہو اس دن دوسری عورت کے ہاں اس کی اصلاح حال اور صلح و مشورہ کے لئے جانا جائز ہے۔ البتہ اس سے وٹلی کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ جیسا کہ سنن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صراحتہ مذکور ہے۔ ف۔ جو برہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

(۲) یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر اپنی کئی بیویوں کو ایک گھر میں جمع کرے۔ البتہ ان کی رضامندی سے کر سکتا ہے۔

(۳) ایک کے سامنے دوسری سے وٹلی کرنا مکروہ ہے۔

(۴) مرد کو اختیار ہے کہ ہر ایسی چیز جس کی بوا سے نامور ہو اپنی بیوی کو اس کے کھانے اور اس کے ساتھ زینت کرنے سے منع کر دے۔ یہاں تک کہ بزرگ مہندی سے بھی۔

(۵) مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے۔ یا اسے بلائے اور وہ نہ آئے تو بھی مار سکتا ہے۔ بشرطیکہ پاکی کی حالت میں ہو۔

(۶) اور یہ بھی جائز ہے کہ نماز اور اس کی شرطوں کے چھوڑنے پر اسے مارے۔ لیکن اگر وہ ذمیہ ہو تو نہیں مارے۔ اسی طرح بغیر اجازت نکلنے پر بھی مار سکتا ہے۔ البتہ اس صورت میں جبکہ وہ کسی واقعہ میں وہ فتویٰ معلوم کرنا چاہتی ہو اور شوہر عالم نہ ہو۔ اور وہ شوہر سے فتویٰ منگوانا نہیں چاہتی ہو۔ ف۔ ہمارے زمانے میں زیادہ احتیاط اسی بات میں ہے کہ اسے منع کیا جائے۔ م۔

(۸) عورت کو وعظ کی مجلس میں جانے سے منع کرے۔

(۹) اگر عورت کا باب لٹھا ہو اگرچہ کافر ہو اور اس کی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو تو عورت شوہر کی اجازت کے بغیر جائے۔ بخلاف اس کے کسی شخص کی مال جو ان ہو اور وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا۔ مگر اس وقت جبکہ یہ معوم ہو جائے کہ وہ بریوں ہی کے لئے نکلتی ہے۔ ایسی صورت میں قاضی سے کہہ کر اور اس سے اجازت لے کر منع کرے۔ ف۔

(۱۰) اگر مرد عورت کو ہمبستری کے لئے بار بار جائے اور عورت کو بار بار سر سے نہانا نقصان کرتا ہو تو برہندی نے شرح المختصر میں لکھا ہے کہ جائز ہے کہ وہ سر سے نہ نہائے لیکن شوہر کا حکم ٹالنا جائز نہیں ہے۔ م۔

(۱۱) اگر ایسا بد جو دن رات عبادت میں گزرتا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ بی بی سے ہمبستری بھی کر لیا کرے۔ اس کے لئے کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ کبھی کبھی یہ شرط کر لی کہ دوسری بیوی کے پاس زیادہ رہے گا یا اس نے مال خرچ کر کے ایسا طے کیا یا پھر اسی شرط پر عورت نے کم کی یا شوہر نے مال خرچ کیا تو بھی دوسری کو یہ اختیار باقی رہے گا کہ وہ اپنی باری پر اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ یہ مال رشوت سے شمار ہو گا جو واپس کرنا ہو گا۔ اور یہ جائز نہ ہو گا۔ الخلاصہ وغیرہ۔

(۱۲) اپنی مملوکہ باندیوں میں ان کے لئے باری کا حق نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی کی دو بیویاں ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دو رات دن اپنی باندیوں اور ام الولد میں جہاں چاہے رہے۔ اور اگر چار بیویاں ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیوں کے پاس چھتے پھرتے راہ گزرنے والے کی طرح وقت نکال لے۔ قاضی خان۔

کتاب الرضاع

قال قدیس الرضاع وکثیرہ سواء اذا حصل فی مدة الرضاع یتعلق به التحريم وقال الشافعی لا یثبت التحريم ترجمہ۔ کتاب۔ دودھ پینے پلانے کے بیان میں۔ مريضہ وہ عورت جو دودھ پلائے۔ س کہہ۔ دودھ پینا کم ہو تا یا زیادہ حکم میں برابر ہے۔ بشرطیکہ یہ عمل مدت عمل کے اندر ہو اور اس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے

توضیح۔ دودھ پینے پلانے کے احکام و شرائط و کیفیت

کتاب الرضاع الخ

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل کے بیان میں ہے۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلائے۔ میں مترجم لکھتا ہوں کہ رضیع یعنی نرکا اور بچہ جو دودھ پینے والا ہو۔ رضیعہ وہ لڑکی اور بچی جو دودھ پینے والی ہو۔ فھام مردودھ پینا چھوڑ دینا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ حزنیہ وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ آباء شرعہ وہ ہیں جن کو عرف میں حقیقی باپ و رباب کے باپ یعنی دادا علی ہدا کہتے ہیں۔ اولد پنا سگایندہ بیٹی اور ان کی اولاد سلی ہذا۔ م۔ رضاعت۔ رضاعت کے شرعی معنی، بچہ دیکھی کا عورت کی چھائی سے مخصوص وقت میں دودھ چوست۔ منع۔ مزید یہ سمجھ لینا چاہئے کہ جو چو سنان تمام حالت میں کہا جاتا ہے کہ بچہ خود چوسے یہ مرضعہ اس کو پلائے خواہ قصداً ہو یا بھول کر ہو۔ م۔ کسی کے حکم میں یہ بھی ہے کہ پستان سے دودھ نکال کر بچہ کے حلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھنا یا ٹپکانا۔ ق۔ ہ۔

الحی صل فقط منہ پاناک کے ذریعہ پیٹ کے اندر بطور غذا پہنچنا شرط ہے۔ م۔ در اور دودھ کی قید سے دوزر پانی نکل آیا جو بارہ کی چھاتی سے نکلا ہو۔ کیونکہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور عورت کی قید سے چوپایہ نکل گیا۔ دوزر پانی دینے چوپایہ گائے بکری وغیرہ کے تھن سے دودھ پی لیں تو بھی ان سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ اسی طرح مرد بھی نکل گیا۔ اسی بناء پر اگر کسی مرد کو دودھ نکل آیا اور اس نے کسی بچہ کو پلا دیا تو چاروں نمہ کے اجماع کے ساتھ اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مری ہوئی ہو۔ اظہیر یہ۔

اگرچہ وہ منکوحہ نہ ہو اور بارہ ہو مگر نو برس یا زیادہ کی ہو اس سے کم نہ ہو۔ لہذا اگر شادی شدہ عورت کو زرد پانی نکلے تو اس کا پینا اگرچہ رضاعت کے حکم میں نہیں ہے مگر احتیاطاً اسے بھی رضاعت کا حکم دیا جائے گا کہ شاید دودھ کی رنگت خراب ہو گئی ہو۔ الخزانہ۔ رضاعت کا حکم جو دارالاسلام میں ہے۔ وہی حکم دار تکفر میں بھی ہوگا۔ اس بناء پر اگر دار تکفر والے مسلمان ہو گئے تو اس سے پہلے جن دودھ شریکوں میں ان کا نان ہوا ہو گا وہ فتح کر دیا جائے گا۔ ابو جیز۔ ہ۔

قال قليل الرضاع وكثيره سواء اذا حصل في مدة الرضاع يتعلق به التحريم الح
فرمایا کہ دودھ تھوڑا ہو یا زیادہ حکم سب کا برابر ہے۔ ف۔ تھوڑا سے مراد یہ ہے کہ حلق کے اندر (جوف) تک پہنچ جانے کا پورا یقین ہو جائے۔ اقداضی خان۔ اگر عورت نے اپنی چھاتی بچہ کے حوالہ کر دی مگر اس کے چوسنے میں شک ہو تو حرمت نہیں ہوگی۔ اس کا حکم بھی ایسا ہی ہو گا جیسے کہ ایک لڑکی کو گاؤں کی ایک عورت نے دودھ پلایا مگر اس کا نام و پتہ کچھ معلوم نہ ہو سکا۔ پھر بعد میں کئی مرد نے اس لڑکی سے نکاح کر لیا تو صحیح ہو گا۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلائیں اور جس کو پلایا اسے یاد رکھیں اور مشہور کر دیں بلکہ حقیقت لکھوا دیں۔ ف۔ ہ۔ یہ دودھ پلانا تھوڑا ہو یا زیادہ یقینی ہونے سے حرمت ثابت ہوگی۔ ادا حصل الح جب یہ یقینی رضاعت تھوڑی ہو یا زیادہ مدت رضاعت میں پانی جائے تو اس سے حرمت یقینی ہو جائے گی۔ ف۔ اہم مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہی قول ہے۔ ف۔ ابن منذر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے۔ بلکہ تودی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جمہور کا بلکہ شیخ حصص رازی حنفی رحمۃ اللہ علیہ اور ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ لٹ بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ گود کی حالت میں تھوڑا ہو یا زیادہ دودھ پلانا تمام مسلمانوں کے اجماع سے حرمت ثابت کر دیتا ہے۔ مع۔

وقال الشافعي لا يثبت التحريم الا بحمس رصعات لقوله عليه السلام لا تحرم المصصة ولا المصتان ولا الاملاحنه ولا الاملاحتن

ترجمہ۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ پانچ رضعہ سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ رسول اللہ علیہ صلی اللہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ کا ایک دو بار چوسنے اور اس کے منہ میں ایک دو بار چوسنے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے

توضیح :- امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت ثابت ہونے کے لئے
پانچ بار رضع کا ہونا ضروری ہے۔ دلائل

وقال الشافعی لا یثبت التحريم الا خمس رضعات لقوله عليه السلام لا تحرم المصصة الح
ام شافعی رحمۃ اللہ نے کہا ہے کہ تحریم ثابت نہیں ہوتی ہے مگر پانچ رضعہ سے۔ ف۔ بمعنی علیحدہ علیحدہ پانچ بار بھر پور چو تا
ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پانچ بار مراد ہے کہ ہر بار پی کر بچہ اکتفا کرے۔ (سیر ہو جائے) لقوله عليه السلام الح
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایک دو بار چوستا اور نہ ایک دو بار چوستا حرام کرتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح
مسلم اور ابن حبان میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تھوڑے سے پینے سے حرمت نہیں ہوتی ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا
سے روایت ہے کہ قرآن میں جو نازل ہوا اس میں دس مرتبہ رضعت کا حکم تھا جو حرام کرتے تھے۔ مگر یہ غم منسوخ ہو کر صرف
پانچ مرتبہ رضعت معلومات رہے گا اور اتنے ہی حرام کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پانچ تک وہ قرآن کی
قرآن میں تھے۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک نسخہ میں میرے تخت کے نیچے
تھے۔ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے سلسلہ میں ابھی رہے اور بکبریٰ نے اسے گھس کر کھیا۔ میں مترجم کہتوں
کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ

(۱) اس کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہو تا تھا کیونکہ پورا قرآن اجماع صحابہؓ کے ساتھ متواتر
ہے۔ اور کسی سے اس کا اختلاف ثابت نہیں ہے۔ اور یہ مسئلہ ایسا نہیں تھا کہ جن پر جمہور صحابہؓ اس سے واقف نہیں
ہوتے۔ عورتوں اور مردوں میں سے کوئی بھی اس پر واقف نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہر گھر میں دودھ پینے پلانے کا حکم طریقہ جاری تھا
اور تمام اہل السنۃ بلکہ تمام اسلامی فرقے قطعی طور سے اس پر متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے وائے روافض کے بعد
روافض میں سے بھی چند لوگوں کے جو جہالت کی وجہ سے ابن سبہودی کے کہنے پر چلے جو یہ چاہتا تھا کہ اس قرآن کے متعلق
بھی انجیل نصرانیہ کی طرح مسلمانوں میں یہ بات پھیل جائے کہ ان کا اصل قرآن موجود نہیں ہے۔ بلکہ تحریف کیا ہو
ہے۔ حالانکہ ایسا کرنا ممکن نہیں ہے جس کی دو قطعی دلیلیں یہ ہیں۔ فرمان باری تعالیٰ انا نحن بولنا الذکر وانا له لحافظون
فرمایا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

(۲) متواتر روایتیں بالکل قطعی ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ گزرے ہوئے تمام پیغمبروں و رسلوں بلکہ موجودہ زمانہ کے سبوں سے
ثبوت میں ساری مخلوق میں یہی متواتر خبریں حجت اور علم ہیں۔ بس جب کروڑوں کھربوں مسلمانوں کے اجماع و تواتر نے یہی
قرآن ہے تو اس میں رد و بدل اور کمی و بیشی کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے متواتر مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعت کا
جملہ قرآن میں موجود ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ بھی اس کے مدعی ہرگز نہیں ہوئے۔ ان کی دلیل تو یہ ہے۔ قرآن کریم میں جو
رضاعت کا ذکر ہے یا تو وہ لغوی معنی میں ہے یا لغت سے منقول ہو کر شریعت میں مستعمل ہے۔ جیسے غلط صاء، تہ زلوقہ ہے کہ خصوصی
معنی سے منقول ہو کر شرعی معنی میں آیا ہے۔ اسی بناء پر امام شافعیؒ کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ غلط بھی منقول ہوا ہے۔ جس کی دلیل یہ
بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث بیان کی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت
کی جاتی ہے وہ رضعت کے معنی میں ہے۔ اسی کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن سے الگ کھ رکھا تھا۔ و ہم یہ کہتے ہیں کہ
شاید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پانچ رضعات سے مراد پانچ اقسام و احکام رضاعت ہوں گے۔ اور اس سے پہلے میراث وغیرہ
کے دوسرے احکام متعلق ہوں گے۔

بہر حال ہمارے نزدیک یہ غلط کچھ صریح نہیں ہے کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ اس سے یہی تفصیل مراد ہو۔ لیکن

وہ منسوخ ہے۔ چنانچہ بن الہمام نے نقل کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ یہ حکم پہلے تھا پھر منسوخ ہوا ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ رضاعت کے بارے میں آخری حکم یہ ہوا کہ تھوڑا اور زیادہ سب حرام کر دیتا ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کی طرح کہا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا علم ہمارے نزدیک تو صل غت سے نقل بغیر مشہور کے ثابت نہیں ہوتی ہے۔

ولما قوله تعالى وامها تكلم اللاتي ارضعنكم الاية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل ولان الحرمة وانكاث لشبهة البعضية الثابتة بشؤء العظم واثبات اللحم بكنه امر مبطل فتعلق الحكم بفعل الارضاع ومارواه مردود بالكتاب او منسوخ به ويسعى ان يكون في مدة الرضاع لمانيب ترجمہ۔۔ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وامها تکلم الاية یعنی تم پر تمہاری وہ مائیں حرام کی گئی ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی کہ رضاعت وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں اور اس آیت وحدیث میں کوئی تفصیل نہیں کی گئی ہے اور اس وجہ سے بھی رضاعت کا محرم ہونا رچہ جزو ہو جانے کے شبہ پر ہے۔ جو ہڈی بڑھانے اور گوشت اگانے سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ باطنی امر ہے۔ اس لئے تحریم کا حکم دودھ پلانے سے معتق ہو گیا۔ اور امام شافعی نے جو روایت کی ہے وہ قرآن کے معاوضہ کی وجہ سے رد ہے۔ یا قرآن سے منسوخ ہے۔ اور ضروری ہے کہ دودھ پینے پلانے کا کام خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ مدت رضاعت کے اندر ہو اس وجہ سے جسے ہم ابھی بیان کریں گے تو ضیح۔۔ رضاعت سے رشتے کے حرام ہونے میں احناف کے دلائل

ولما قوله تعالى وامها تكلم اللاتي ارضعنكم الاية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ترجمہ۔۔ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وامها تکلم الاية یعنی تم پر وہ تمام مائیں حرام کی گئی ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے۔ ف۔ یہ خطاب تمام عرب کو ہے۔ اور وہ عرب کس سے یہی سمجھتے ہیں کہ حلق سے دودھ اتارنا رضاعت کا سبب ہے۔ ہذا یہ صریح دلیل ہوتی۔ وقوله عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں۔ ف۔ بخاری ومسلم وغیر صحابہ اس کی روایت کی ہے اور یہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ من غیر فصل یہ آیت وحدیث بغیر تفصیل کے ہے۔ ف۔ یعنی اس میں قلیل وکثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے مطلقاً رضاعت خواہ قلیل ہو یا کثیر قرآن وحدیث کے حکم سے رشتہ کو حرام کر دیتا ہے

ولان الحرمة وانكاث لشبهة البعضية الثابتة بشؤء العظم واثبات اللحم الح اور اس قیاسی دلیل سے کہ دودھ پلانے سے رشتہ کا حرام ہو جانا سبب پر ہوتا ہے کہ اس پینے والے سے من کا جزو ہو جانے کا شبہ ہو جاتا ہے جو کہ ہڈی کو بڑھانے اور گوشت اگانے سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات تو نظروں میں نہیں ہے۔ ف۔ جی رضاعت کا دوسرے کو حرام کر دینا اس وجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے پینے والا بچہ پلانے والی کے جزو کے مشابہ ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے دودھ سے بچہ کی ہڈی اور گوشت پیدا ہوا۔ لیکن یہ پیدا ہونا باطنی امر ہے۔ یہاں تک کہ اگر پانچ مرتبہ پیئے پھر پتی ماں کا بھی دودھ پیا تو زہرہ برابر یہ محسوس نہ ہو گا کہ پلانے والی کے دودھ سے کہاں کہاں ہڈی ور گوشت بڑھ رہے۔ لیکن عقلاً اتنا معلوم ہو کہ اس غذا سے ضرور زیادتی ہوتی ہے۔

فتعلق الحكم بفعل الارضاع ومارواه مردود بالكتاب او منسوخ به الح ہذا حرام کرنے کا حکم دودھ پلانے پر متعلق ہوا۔ ف۔ ور گوشت و ہڈی کو بڑھتے ہوئے دیکھنے پر نہیں ہوا۔ اور دودھ پلانا تھوڑی مقدار اور زیادہ مقدار سب میں پایا گیا تو دونوں طرح دودھ پینا حرام کرنے والا ہو گیا۔ ومارواه الح اور امام شافعی نے جو

روایت کی ہے وہ مخالف قرآن ہونے کی وجہ سے مردود ہے اور منسوخ بہا قرآن سے منسوخ ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ روایت نہ قرآن ہے اور نہ متواتر ہے اور یہ بات قطعی طور سے معصوم ہے کہ حدیث صحیح میں معارضہ ممکنہ نہیں ہے۔ اس لئے اس سے قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا ہے بالخصوص اس صورت میں کہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل بھی ہے۔ اس سے یہ بات لازم آئی وہ حدیث منسوخ ہے۔ اس کے بعد مصنف نے یہ شرط لگائی کہ دودھ پینا پلانا خواہ کم ہو یا زیادہ اسی صورت میں حرمت پیدا کرتا ہے جبکہ یکم مدت رضاعت کے اندر کیا گیا ہو۔ اس سے یہ یقینی اور قطعی ہے۔ ویسبغی ان الحج اور یہ بات ضروری ہے کہ رضاعت کم ہو یا زیادہ رضاعت کی مدت میں ہو (اس کے بعد نہ ہو) اس دلیل سے جو ہم ابھی بیان کریں گے۔

ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند أبي حنيفة وقال سنان وهو قول الشافعي وقال دهر ثلثة احوال لان الحول حسن للتحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة على الحولين لمانيين فتقدر به ولهما قوله تعالى وحمله وفضاله ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقى للفصال حولا وقال السی عليه السلام لا رضاع بعد حولين وله هذه الایة

ترجمہ۔ پھر رضاعت کی مدت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیس مہینے ہیں اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ دوس سال ہیں۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تین سال ہیں کیونکہ حول یعنی ایک سال کی مدت میں ایک حالت سے دوسری حالت پر بدل جانے کی صداقت ہوتی ہے اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے جس کی وجہ ہم بعد میں بیان کریں گے۔ اس لئے اندازہ اسی تین سال پر ہو گا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وحمله الایہ یعنی بچہ کا حمل اور جد ہونا تیس مہینے (ڈھائی برس) ہیں جبکہ مدت حمل کی کم از کم مقدار چھ ماہ ہیں۔ اس طرح جدا کرنے کے لئے دو سال باقی بچے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو برس کے بعد رضاعت نہیں ہوئی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی آیت ہے۔

توضیح۔ رضاعت کی مدت۔ ائمہ کے اقوال

ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند أبي حنيفة وقال سنان وهو قول الشافعي الحج

پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت دو برس چھ ماہ ہیں۔ ف۔ یہاں تک کہ اس مدت میں دودھ چھڑانے کے بعد بھی رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے الجوہرہ۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی ہوں کہ دو برس۔ بعد چھ مہینے کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہے اور شاید یہ بھی کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ م۔ وقالوا اور صاحبین نے کہا ہے کہ مدت رضاعت دو برس ہیں۔ ف۔ یعنی دو برس کی عمر تک دودھ پلانے سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان کے بعد نہیں۔ م۔ یہی اصح قول ہے۔ طحاوی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ مف۔ اور اس پر فتویٰ رہے گا۔ جیسا کہ عیون سے عدم قس نے صحیح القدوری میں نقل کیا ہے۔ وهو قول الحج امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ ف۔ اور امام احمد کا بھی ہے۔ ع۔ اور مالکیہ کے نزدیک دو برس کے بعد ایک ماہ کے قریب تک بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ س۔ میں دوسرے فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہیں۔ یہاں تک کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے۔ مع۔

وقال دهر ثلثة احوال لان الحول حسن للتحول من حال الى حال الحج

اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں۔ لان الحول الحج کیونکہ ایک سال کی مدت میں تحول یعنی اتنی صداقت ہے کہ اس میں بچہ یا آدمی ایک حالت سے دوسری حالت میں بدل جائے اور دو برس سے زیادہ بھی اس وجہ سے ضروری ہے اس وجہ سے جسے ہم بعد میں بیان کریں گے۔ فتقدربہ تو اسی تین سال پر اندازہ ہو گا۔ ف۔ یہاں تک کہ بچہ کی حالت برس نہ آئی ہو جائے کہ اس کو دودھ پلانے سے دودھ رضاعت کی حرمت ثابت نہ ہوئی۔

ولہم قوٰلہ تعالیٰ ﴿وَحَمْلُهُ وَفَصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ و مدہ الحمل اداہامستہ اشہر لح
اور صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے و حملہ و فصلہ الح یعنی بچہ کا حمل ۳۰ ہونا دو برس اور چھ
مہینے ہیں۔ ف۔ ہذا یہ مدت حمل کی اور ماں سے چھڑانے کی ہوتی و مدۃ الحمل الح اور حمل کی کم از کم مدت چھ مہینے ہیں۔ س
طرح یہ جو مستخرج کہتے ہیں کہ غالباً وضع حمل کے نو ماہ ہیں۔ اگرچہ اصل مدت چھ ماہ ہے۔
نو ماہ ان میں سے نکال دینے کے بعد دودھ چھوڑنے کی مدت صرف ایک برس اور نو ماہ رہی۔ یعنی ۲۱ یا دو برس سے بھی
کم ہے۔ حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ یہ اشکال اسی وجہ سے پیدا ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دی جائے۔ ابنت
ایک دلیل ہے جو خود ذکر کی ہے کہ

وقال السی علیہ السلام لا رصاع بعد حولیس وله هذه الایۃ الح
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو برس کے بعد رضاعت نہیں ہے۔ ف۔ یہیں یہ حدیث ابن عدی،
دارقطنی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اس طرح سے یہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جیسا کہ مالک،
بن ابی شیبہ و عبد الرزاق و سعید بن منصور نے روایت کی ہے۔ اسی طرح ابن ابی شیبہ س کو حضرت علی رضی اللہ عنہ و ابن مسعود
رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا ہے اور یہ مسئلہ جہتہ دی ہے۔ اس لئے قول صحابی مرفوع حدیث سے ہم میں نہیں ہوگا۔ زیادہ
سے زیادہ یہ کہنا ہے کہ ثقہ راوی نے مرفوع اور موقوف دونوں روایت کی ہے اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ استدلال کی بہت
صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْسَ﴾ اس میں راد ان یتیم الرضاعہ
یعنی طلاق پائی ہوئی یا نہیں یعنی داد کو پورے دو برس دودھ پلائیں۔ اس مردے واسطے جو یہ چاہے کہ رضاعت کا کام مکمل
کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رضاعت کی پوری حد دو برس ہے۔ اس سے مکمل ہونے کے بعد چھ ماہ ریوانی مسمن نہیں ہے۔ ضعیف
موت کہ جب مصطفیٰ ثورت اس دو برس تک اپنے پیٹ کے بچے کو دودھ پلادے تو اس کا خرچ بچہ کے باپ پر رہے گا۔ اور آیت میں
اسی کا یہ ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہ نے رضاعت کی ایک مدت دو مہین کی جس کا تعلق حرمت سے ہے اور رضاعت کی دوسری
مدت وہ ظہری جس میں نفقہ وغیرہ کی اجرت باپ پر لازم ہوتی ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا۔ جس کی
پوری دلیل س طرح ہے کہ ولہ ہذا الایۃ ومام ابو حنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے۔ ف۔ یعنی فرمان باری تعالیٰ و حملہ و فصلہ
ثلاثون شہراً کی آیت سے امام ابو حنیفہ نے اپنے قول پر استدلال کیا ہے۔

ووجه انہ نعاسی ذکر شہین و صرب لہما مدۃ حکاکت لکل و حد مہما کما لہ کلا حل المصروب
للدیس الایۃ قم المصق فی احدهما فقی الثانی علی طاہرہ ولانہ لاندس تعیر العداء البصع الاسب بالنس
ودلک بریادۃ مدہ یتعود المصی فیہا غیرہ فقدرت مدنی مدۃ الحمل لانہا معیرہ فاد عداء لحین معایر عداء
لر صع کما معایر عداء المقطم والحديث محمول علی مدۃ لاستحقاق وعلمہ بحمل الص المقدم نحو س فی
الکتاب

ترجمہ۔ اس سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو چیزیں ذکر کرئی ہیں ورنہ دونوں مدت مقرر کر دی ہے۔ س
لے یہ مدت دونوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی۔ جیسے کہ وہ مقررہ مدت جو دو قرضوں کی آیت سے مقرر
سوتی ہے۔ البتہ ان دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر پر مبنی رہ گئی
جے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ غذا میں تبدیلی کرنا ضروری ہے تاکہ دودھ کے ذریعہ سے بڑھنے کا سلسلہ قائم ہو جائے۔ ورنہ
تبدیلی اتنی مدت کی زیادتی سے ہی ہوگی جس میں بچہ دودھ کے سوا دوسری غذا کا مادی بن جائے جس کا اندہہ حمل کی کم سے کم
مدت سے بیان کیا ہے۔ کیونکہ یہ مدت تبدیلی کرنے والی ہے۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا دودھ پینے والے پر کی غذا کی مختلف ہوتی
ہے۔ جیسے کہ دودھ پینے والے بچہ کی غذا دودھ چھوڑنے والے بچہ کی غذا مختلف ہوتی ہے اور وہ حدیث مدت تحقیق پر محمول

ہے اور اس پر وہ نص قرآنی بھی محمول ہوگی جو دوسراں کی قید سے مقید ہے۔

توضیح :- دودھ پلانے کی مدت کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال اور ان کے دلیل

ووجہ انہ تعالیٰ ذکر شینیں و صرب لهما مدة فکانت لكل واحد منهما مکما لهما الح

آیت پاک سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں بیان فرمائی ہیں۔ ف۔ (۱) حمل (پیتے میں لئے پھرنا) (۲) فصال (دودھ چھڑانا) و صرب لهما الح اور دونوں کے لئے ایک مدت مقرر فرمائی ہے۔ ف۔ یعنی تیس مہینے۔ اس میں صاحبین نے دونوں کے لئے مجموعہ دو برس چھ ماہ یا تیس مہینے سمجھے۔ اور اہم صاحبین نے ہر ایک کے لئے عیدہ عیدہ سمجھے۔ فکانت مکمل واحد الح تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی۔ ف۔ جتنی مدت حمل بھی دو برس اور چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس اور چھ ماہ ہوگی۔ کمالا حل الح جیسے کہ دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے۔ ف۔ زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تم کو ایک ہزار درہم گھوڑے کی قیمت کے لئے قرضہ کے اور ہزار درہم نقد قرضہ کے واسطے تیس مہینے کی مدت کے لئے دیئے۔ پس ہر ایک قرضہ کے لئے یہ پوری مدت ہوگی۔ سی طرح یہاں بھی ہر ایک بات یعنی حمل اور فصال کے لئے پوری پوری مدت یعنی ڈھائی ڈھائی برس کی ہوگی۔

الا انه قام المقص في احدهما ففي الثاني على ظاهره الح

لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل موجود ہے۔ اس لئے دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر باقی رہے گی۔ ف۔ یعنی مدت حمل کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیتے میں نہیں رہتا ہے۔ (ع) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت پاک کے ظاہر کی معنی مراد نہیں ہیں۔ اور فصال یعنی بچہ کو عیدہ کرنے کی مدت کے بارہ میں کوئی نص ایسی نہیں ہے جس سے مدت میں کمی بتائی گئی ہو۔ اس لئے اس کی مدت اپنی جگہ پر پوری ڈھائی سال رہے گی۔ جتنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے اس کے احکام ثابت ہوں گے۔

ولانه لا يدمس تعبير الغداء لينقطع الاموات باللبن وذلك بزيادة مدة يعود الصبي فيها عيرة الح

اور اس عقلمندی سے بھی کہ عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ اس کی غذا میں بھی تبدیلی آتی ضروری ہے۔ بچے وہ دودھ پیتا تھا اور اسے ختم کر کے دوسری غذائیں کھاتی ہیں۔ ف۔ کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جوہر بڑی اور گوشت دودھ سے بڑھتا ہے اس وقت تک مدت رضاعت باقی رہتی ہے کیونکہ اس کا اصلی جوہر دودھ ہوتا رہے گا یہاں تک کہ دودھ پینے والے بچہ پرنے والی ماں کا جزو بدن ہو جائے گا اور اسی وجہ سے اس سے حرمت قائم ہو جائے گی۔ اس لئے اب یہ ضروری ہو گیا کہ جب دودھ سے بدن کر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھتے رہنے کی صلاحیت شروع ہو اس وقت رضاعت کا حکم قائم نہ رہے۔ حالانکہ دو برس تک اس کے دودھ کی عادت پڑی ہوتی ہے۔ وذلك الح اور اس طرح بدلتا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جس میں بچہ دودھ کے علاوہ کسی اور غذائی عادت پکڑ لے۔ ف۔ اس لئے صاحبہ اتنی مدت زائد ہوگی جس میں دودھ سے بڑھنے کی عادت چھوڑ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑ جائے۔ اب اس بات کی ضرورت ہوئی کہ اس مدت کا اندازہ کسی شرعی نظر سے قائم کیا جائے۔

فقد رت بادي مدة الحمل لانها مغيرة فان عداء الحيس معاير عداء الرضيع الح

بس اس مدت کا حمل کے کم سے کم مدت کے ساتھ اندازہ کیا گیا۔ ف۔ یعنی چھ مہینے لانها معاير الح کیونکہ یہ مدت تغیر پیدا کرنے والی ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں بچہ کی غذا بدلتی ہے۔ فان عداء الخ کیونکہ پیتے کے بچہ کی غذا دودھ پینے والے بچہ کی غذا سے مختلف ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی پیتے میں جو غذا پاتا تھا پیدا ہو جانے کے بعد وہ غذا بدل گئی ہے۔ کما تعانر الح جیسے دودھ پینے والے بچہ کی غذا دودھ چھوڑنے والے بچہ کی غذا کے مخالف ہے۔ ف۔ یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوڑنے

والے بچہ کی غذا بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ پس جبکہ ہر ایک کی غذا بدلی اور ہم نے پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینے کے بعد جانا تو اس سے یہ معلوم کر لیا کہ کم سے کم مدت جس میں غذا بدلتی ہے وہ چھ مہینے ہیں۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدنے کے لئے غذا بدلتی ضروری ہے۔ اور جب دو برس تک وہ دودھ پیتا رہا تو اس غذا کی عادت بدنے کے لئے بھی کم از کم چھ مہینے کا ہونا ضروری ہے۔ ہذا دو برس پر چھ مہینے کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات تو معقول ہے مگر لارصاع بعد الحولیں کی حدیث کے مقابلہ میں یہ قابل قبول نہیں ہے۔ جواب یہ ہو گا کہ معاذ اللہ حدیث کا مقابلہ بالکل نہیں ہے۔

والحدیث محمول علی مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المفيد بحولیں فی الكتاب الح

کیونکہ حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہے۔ اور یہی پر وہ نص قرآن بھی محمول ہوگی جو دو سال سے مفید ہے۔ ف۔ یعنی وہ حدیث در نیز حولیں کا ملین کی آیت دونوں سے استحقاق کی مدت کا بیان مقصود ہے۔ یعنی زید اور ہندہ جوڑے سے ایک لڑکا ہوا۔ پھر زید نے ہندہ کو طلاق دے دی۔ اور اس بات کی مجبوری ہوئی کہ ہندہ اس لڑکے کو دودھ پلانے اس لئے اس نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ طلاق پائی ہوئی ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اس کے باپ سے نان و نفقہ کی مستحق ہوتی ہے۔ اس لئے حدیث و آیت میں بیان فرمادیا ہے کہ اسے دو برس تک استحقاق ہوگا۔ اس لئے باقی چھ مہینے کی اجرت کی وہ مستحق نہ ہوگی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ رضاعت کی وہ مدت جس میں مطلقہ ماں کو نفقہ پانے کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام اعظم و صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک باجماع فقط دو برس ہے اور وہ مدت رضاعت جن کے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثابت ہوتی ہے وہ امام اعظم کے نزدیک ڈھائی برس ہے لیکن صاحبین کے نزدیک دو برس ہے۔ درہمیسی یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جائے کہ ایسے کیوں ہوا جبکہ مقصد کو تو مجتہد کے قول پر عمل کرنا لازم ہے اگرچہ اس کی دلیل ظاہر نہ ہو۔ اسی نے رسم المفتی میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس کا جواب دراختلاف سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبین اختلاف کر رہے ہوں تو مفتی کو اختیار ہے کہ اگرچہ امام اعظم کے قول پر فتویٰ دے یا صاحبین کے قول پر فتویٰ دے۔ اور قول اصح یہ ہے کہ دلیل کی قوت کا اعتبار ہے جیسا کہ الی دی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فرنگ محل مرحوم نے اعتراض کیا ہے کہ دلیل کی قوت کا اعتبار تو ایسا ہی مفتی کرے گا جو خود بھی مجتہد ہو ورنہ مفتی مقصد تو مطلقاً امام اعظم کے قول پر فتویٰ دے۔ جیسا کہ فتویٰ رمی وغیرہ میں ہے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ پوری تحقیق یہ ہے کہ مقصد کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بالکل عام الناس ہو یعنی مسائل میں قوی، ضعیف وغیرہ میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہ ہو اسے یہ لازم ہے کہ اس نے مجتہد سے سن کر جو کچھ یاد رکھتا ہے اسی پر عمل کرے۔ اور اگر معصوم نہ ہو تو وہ ان سے معلوم کر کے عمل کرے۔ دوسرا وہ مقصد جس میں مسائل اور دلائل میں قوی و ضعیف کے درمیان تمیز کرنے کی قوت ہو تو ایسا شخص دونوں فریق کے دلائل پر نظر کر کے ان میں ضعیف و قوی کے درمیان فرق کر سکے۔ ایسا ہر شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ اس کے خلاف کرنا جماع کے خلاف کرنا ہے۔ چنانچہ اوائل فتویٰ الونہ اچھے میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ جیسا کہ الدرر اور اس کے حواشی سے ظاہر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ مومن کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے۔ اور شوہر کو اپنی بیوی پر چھوڑنے یا پلنے پر جبر کرنے کا حق نہیں ہے۔ کیونکہ بیوی کو بچوں کی تربیت کا بھی حق ہے۔ اجوہرہ۔ ت۔ د۔ دینا ماں پر واجب ہے کہ اپنے بچہ کو دودھ پلانے۔ ہ۔

قال وادامست مدة الرصاع لم يتعلق بالرصاع تحريم لقوله عليه السلام لا رصاع بعد الفصال ولا ان الحرمة باعتار الشؤء وذلك في المدة اذا الكبير لا يترتب به ولا يعتبر الفطام قل المدة الا في رواية عن ابی حنيفة اذا استغنى عنه ووجهه انقطاع الشؤء بتغير العداء وهل يباح الارصاع بعد المدة قد قيل لا يباح لان اناحتہ صرورية لكونه حواء الادمی

ترجمہ :- اور رضاعت کی مدت گزر جانے کے بعد دودھ پلانے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چھوڑ دینے کے بعد رضاعت نہیں ہوتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ پیدائش کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔ اور یہ پیدائش صرف مدت رضاعت ہی میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے بڑا بچہ صرف دودھ سے بڑھت اور مدت رضاعت میں دودھ چھڑانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے مگر ابو حنیفہ کی ایک روایت ہے بشرطیکہ بچہ دودھ سے بڑا ہوا ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی غذا بدل جانے سے دودھ سے بڑھنے کا سلسلہ ختم ہو گیا ہے اور کیا اس مدت کے بعد بھی دودھ پلانا جائز ہو گا تو کہا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ ایک خاص ضرورت کی وجہ سے اسے جائز کیا گیا ہے کیونکہ آدمی کا ایک جزو ہے۔

توضیح :- کیا مدت رضاعت ختم ہو جانے کے بعد پلانے سے حرمت ثابت ہوگی۔ اور کیا

اس طرح بعد مدت رضاعت کے دودھ پلانا جائز بھی ہے یا نہیں۔ دلائل۔

قال وادامضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال الح فرمایا اور جب رضاعت کی مدت گزر جائے۔ ت۔ ف۔ جو امام اعظم کے قول کے مطابق ڈھائی برس۔ و رضاعت کے قوس کے مطابق دو برس ہیں۔ اور بچہ اس سے بڑا ہو جائے پھر کوئی عورت اس کو دودھ پلا دے۔ لم يتعلق الح قرضاعت سے کوئی بھی حرمت متعلق نہیں ہوگی۔ ف۔ معوم ہوا کہ رضاعت کا حکم فقط اسی مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دودھ چھڑانے کے بعد رضاعت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رضاعت کی مدت خواہ دو برس ہو یا ڈھائی برس اس کے بعد رضاعت متحقق نہیں ہوتی۔ ت۔ اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑ لینا ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف طبرانی اور عبد الرزاق سے مروی ہے۔

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ جب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دیں تو اپنی بہن یا ان کی شریکی کو حکم فرمادیتیں کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعت دودھ پلا دیں پھر اس رضاعت کی وجہ سے سامنے ہونا جائز ہو جاتا تو یہ قول اس کے مخالف ہو گیا کیونکہ رضاعت کی مدت کے بعد بھی رضاعت کا حکم ثابت ہو گیا ہے ابن الہمام نے کہا ہے کہ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا ہی حکم تھا مگر آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بہت سے آثار سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث گزر گئی ہے۔ اور ترمذی نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ رضاعت میں سے وہی رضاعت حدیث پیدا کرتی ہے جو سنتوں کو کھوے اور دودھ چھڑانے سے پہلے ہو۔ پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور ابو داؤد نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے کہ وہی رضاعت مدت پیدا کرتی ہے جو گوشت اگائے اور بڑی بڑھائے۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا ہوا تھا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے عائشہ رضی اللہ عنہا ذرا غور کر کے سوچ سمجھ کر بتاؤ کہ تمہارے رضاعی بھائی کون کون ہیں۔ کیونکہ رضاعت تو جماعت سے ہے۔ ف۔ یعنی بچپن میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے۔ اور سنن ابو داؤد میں حکیم بن سعید انصاری نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں غلطی کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا لکھا ہے اس طرح کہ رضاعت وہی (معتبر) ہے جو لبرس کے اندر ہو۔ اور موطن میں بھی اس کی روایت کی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بچپن میں رضاعت کا یہی فتویٰ منوط میں مروی ہے۔ ف۔

ولان الحرمة باعتبار النسوة، وذلك في المدة اذ الكبير لا يترى به . الح

اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ مدت گزر جانے کے بعد رضاعت حرمت پیدا نہیں کرتی ہے کیونکہ حرمت پیدائش کے اعتبار سے ہے۔ ف۔ یعنی دودھ پلانے والی کے دودھ سے بچے کی ہڈی اور اصلی گوشت پیدا ہوتا ہے۔ وذلک فی الح اور ایسی پیدائش صرف مدت کے اندر ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے بڑا بچہ دودھ کے ذریعہ نہیں بڑھتا ہے۔ ف۔ بلکہ مدت کے بعد اس کا بڑھنا دوسری غذا سے متعلق ہوتا ہے۔ مسد۔ ولا یعتبر الخ مدت سے پہلے چھوڑانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ صاحبین کے قول کے مطابق دو برس اور اہم اعظم کے قول کے مطابق ڈھائی برس سے پہلے اگر کسی نے بچہ کا دودھ چھوڑا یا پھر اسی مدت میں اس کے ختم ہونے سے پہلے کسی اور عورت نے بھی اسے دودھ پلادیا تو ظاہراً وایضاً میں رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ الا فی روایتہ مگر ایک روایت میں۔ ف۔ جسے حسن نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفہ ابو حنیفہ سے۔ ف۔ جبکہ مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے ہی دودھ پلانا بند کر دیا۔ پھر مدت کے اندر پلانے سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ ادا استغنی الخ بشرطیکہ واقعہ بچہ دودھ سے بے نیاز ہو جائے اس طرح ہے کہ سے دودھ چھڑانے کے بعد دوسری غذا دی گئی۔ و اس نے اسے قبول کر لیا۔ یہاں تک کہ دودھ کی وجہ سے اضافہ کا جو سلسلہ تھا وہ ختم ہو گیا۔

ف۔ یعنی پہلے دودھ سے بڑھنے کی عادت تھی پھر جب دودھ چھوڑ دیا اور بچہ کی عادت بالکل ختم ہو گئی اور دوسری غذا کی عادت ہو گئی تو پھر دودھ پلانے سے ہڈی اور گوشت کی جو پیدائش تھی نہ رہی تو رضاعت سے حرمت بھی نہیں ہوگی۔ م۔ لیکن ظاہراً روایت ہی مختار اور وہی مذہب بھی ہے۔ الحیظ۔ اور اس پر فتویٰ سے الیائے وواقعات۔ ہ۔ ع۔ د۔ وھل یباح الخ اور کیا مدت رضاعت کے ختم ہوجانے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے۔ ف۔ یا نہیں تو۔ قد قیل الخ جواب دیا گیا ہے کہ مباح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو ضرور مباح کیا گیا تھا اس لئے کہ دودھ بھی آدمی کا جزو بدن ہوتا ہے۔ ف۔ اور آدمی کے جزو کو صرف پرورش کی ضرورت کے موقع میں مباح کیا گیا ہے ورنہ مدت رضاعت کے بعد کچھ ضرورت نہیں رہتی تو وہ مباح بھی نہیں ہوا۔ م۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ شرح اوہانہ۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس ضرورت کی بناء پر اگر کسی بچہ پر مدت رضاعت کے بعد کسی ایسی کوئی مدت آجائے کہ دودھ چھڑا دینے سے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو تو صرف ضرورت کے مطابق جائز ہوگا۔ اور عورت کے دودھ سے کٹھ وغیرہ۔ عدج کرنے میں مشاجج کے احوال ہیں۔ (۱) جائز ہے (۲) جائز نہیں ہے۔ و بعض کے نزدیک اگر اسے دودھ مفید ہونے کا علم ہو تو جائز ہوگا۔ شیخ ابن الہمام نے فرمادیا ہے کہ غلبہ ظن ہونے سے بھی نفع کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ واقعتاً اور حقیقتاً نفع ہونے کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ کہ دودھ کا جزو بدن ہونا شرعاً ودرہجہ ظاہر اعتبار سے قابل غور ہے۔ کیونکہ دودھ بچانے کے بعد وہ بدن میں باقی نہیں رہ سکتا ہے ہر وقت کھنک چاہتا ہے یہاں تک کہ سینہ میں اگر دودھ بھرا رہے تو بیماری کا خطرہ رہتا ہے۔ اس لئے یہ پیشاب اور پینے کا حکم میں ہے۔ اس کے علاوہ حرمت کے بعد دودھ بچہ پر بقدر ضرورت مباح نہیں ہوا ہے۔ بلکہ یہ تو فطری طور پر بچہ کی پیدائش میں اس کے لئے مباح ہوا اور یہ ظاہر ہے تو پھر اس کے منع ہونے کے لئے کسی قوی دلیل کی ضرورت ہے۔ اور شاید کسی نے منصف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا۔ فانیہم۔ م۔

قال ویحرم من الرضاع ما یحرم من النسب للحديث الذی رویا الام اختہ من الرضاع فانہ یحوران بتزوجھا ولا یحوران یتروح ام اختہ من النسب لانهما تکتون امه او موطرة ایہ بحلاف الرضاع ویحور تروح احت امہ من الرضاع ولا یحور ذلک من النسب لانه لما واطی امھا حرمت الیہ ولم یوحّد هذا المعنی فی الرضاع و امرأۃ ایہ او امرأۃ امہ من الرضاع لا یحوران یتروحھا کما لا یحور ذلک من النسب لما رویا و ذکر الاصلاح فی النص لاسقاط اعتبار النسی علی ما یناہ

ترجمہ۔ کہا۔ کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں اس حدیث کی وجہ سے جس کی ہم نے روایت کر دی ہے سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کیونکہ اس عورت سے پینے والے بچہ کا نکاح جائز ہے اور نہیں جائز ہے کہ اپنی نسبی بہن کی ماں سے نکاح کرے۔ کیونکہ وہ پانے والی خود اس کی ماں ہوگی یا باپ کی موصوہ (بیوی) ہوگی۔ برخلاف رضاعت کے اور اپنے رضاعی بیٹے کی بہن سے بھی نکاح جائز ہے جبکہ نسبی ہونے کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے بیٹے کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو اس کے بیٹے کی بہن اس پر حرام ہو گئی اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے اور رضاعی باپ کی دوسری بیوی یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے بھی نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ یہ بات نسبی ہونے کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے اور نص میں صلی کا ذکر کرنا متنبی بیٹوں کے اعتبار کو ساقط کرنے کے لئے ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

توضیح:- ایک اصل کی تحقیق کہ جو رشتہ نسب سے

حرام ہوتا ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہوتا ہے

قال ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذي روينا الح
قد درئی نے لکھا کہ رضاعت سے وہ رشتہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے۔ یہ طریقہ قوت رضاعت کے بیان کے واسطے ہے اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ جہاں جہاں رضاعت اپنا اثر ڈالتی اور رشتہ حرام کرتی ہے اس کی حرمت ٹھیک اس حرمت کی طرح ہوتی ہے جو نسب سے ہمیشہ کی حرمت کے ہوتی ہے۔ للحدیث الخ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ ف۔ یعنی کتاب الرضاع کے شروع میں اور رضاعت کی تحریم بھی نسب کی تحریم کی طرح ہوتی ہے۔

الام احتنه من الرضاع فانه يحوزان يتزوجها ولا يجوز ان يتزوج ام احتنه من النسب الح
سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ اس عورت سے نکاح جائز ہے۔ ف۔ اس عبارت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبارت کئی صورتوں کو شامل ہے۔

(۱) یہ کہ زید کی ایک نسبی بہن ہے اور اس بہن کی ایک رضاعی ماں ہے۔ جس نے زید کو دودھ نہیں پلایا ہے تو زید اس سے نکاح کر سکتا ہے۔

(۲) یہ کہ زید کی ایک رضاعی بہن ہے وہ اس بہن کی نسبی ماں سے نکاح کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ مرضعہ ماں دوسری ہو۔
(۳) یہ کہ زید وہندہ نے نعيمہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح کرنا جائز ہے۔ فق۔ اسی طرح رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی دودھ پانے والی وہی نہ ہو تو نکاح حلال ہے۔ ت۔

ولا يجوز ان يتزوج ام احتنه من النسب لانهما تكون امه او موطوءة ابیه بخلاف الرضاع الح
اور یہ نہیں جائز ہے کہ اپنی نسبی بہن کی ماں سے نکاح کرے۔ ف۔ کیونکہ نسبی بہن یا تو نسبی بہن ہوگی یا تو فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی طرف سے اور ان تینوں بہنوں سے نکاح جائز نہیں ہے۔ لانهما المنع کیونکہ بہن کی ماں خود اس کی ماں ہوگی۔ ف۔ اگر بہن نسبی یا ماں کی طرف سے ہو۔ او موطوءة الح یا باپ کی مدخل ہوگی۔ ف۔ جبکہ صرف باپ میں شریک ہو اور باپ کی بیوی بھی بیٹے کے لئے مطلقاً حرام ہے۔ اگرچہ صہریت سے ہے۔ بخلاف الرضاع الح برخلاف رضاعت کے۔ ف۔ کیونکہ زید وہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں نے جب نعيمہ کا دودھ پیا تو یہ ان دونوں کی ماں ہوگی۔ اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ جزیئت اور اپنائیت نہیں ہے اس لئے وہ زید کے لئے حلال رہ گئی۔ علی هذا القیاس

ويحوز تزوج احت ابه من الرضاع ولا يجوز ذلك من النسب لانه لما وطئ امها حرمت اليه الح

اور جائز ہے نکاح کر لینا اپنے رضاعی بیٹے کی بہن (بلکہ اپنے رضاعی بیٹائی کی بہن۔ ف) سے اور یہ بات نسبی رشتہ سے جائز نہیں ہے۔ لہذا لہذا الح کیونکہ جب مرد نے اپنے بڑے کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو بڑے کی بہن اس پر حرام ہو گئی۔ اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے۔

ف۔ پہلے مسئلہ کی طرح یہاں بھی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) صورت یہ ہوگی کہ زید کا بیٹا بکر جس نے خیمہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ یہ ہندہ زید کی بیوی نہیں ہے بلکہ خالد کی بیوی ہے۔ تو بکر و خیمہ دونوں ہندہ اور خالد کے بیٹائی ہیں۔ جبکہ اس کا دودھ خالد کی وطی سے ہو تو اس صورت میں زید کے لئے یہ جائز ہوگا کہ خیمہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی رضاعی بیوی نہیں ہے۔

(۲) یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے۔ اور بکر کی سہیلی بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں ہوئی ہے۔ اس لئے خالد کو حسینہ سے نکاح جائز ہوگا۔

(۳) دوسری مثال میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامی عورت کا دودھ پیا مگر اس عورت کا دودھ خالد کی وطی سے نہیں ہوا ہے۔ حالانکہ بکر نے خالد کی بیوی ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے نکاح جائز ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اگر رضاعت میں حرام کرنے والی ایسی کوئی بات نہ پائی جائے جو نسب میں حرمت پیدا کرے تو وہ حلال ہو جائے گی۔ جیسا کہ مصنف نے دونوں دلیلوں سے واضح فرمایا ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صورتیں صرف یہی نہیں رہیں گی جو یہاں بیان کی گئی ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں جو نسب سے جائز نہیں ہیں مگر رضاعت میں جائز ہیں۔

(۱) اگر تمہاری پوتا پوتی کو کسی عورت اجنبیہ عورت نے دودھ پلایا تو اس اجنبیہ سے تمہارا نکاح جائز ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اگرچہ تمہارے پوتا پوتی کی ماں ہوئی مگر تمہارے بیٹے کی بیوی تو نہیں ہوئی۔

(۲) تمہارے بیٹائی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جس کی ماں ابھی بھی زندہ ہو تو تم اس کی ماں سے نکاح کر سکتے ہو کیونکہ وہ اگرچہ تمہارے بچوں کی مانی ہوئی مگر تمہاری ماں نہیں ہوئی۔

(۳) رضاعی چچی کی ماں۔

(۴) رضاعی ماموں کی ماں۔

(۵) رضاعی اولاد کی چھو بھئی، کیونکہ وہ تمہاری رضاعی بہن نہ ہوئی۔ حالانکہ نسباً وہ تمہاری بہن ہوئی۔

اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت اپنے رضاعی اولاد کے بھائی سے اور رضاعی بھائی کے باپ سے اور رضاعی

حفید (پوتا) کے بھائی اور رضاعی اولاد کے دادا سے اور ماموں سے نکاح جائز ہے۔ حالانکہ نسبی ہونے کی صورت میں ان میں سے کوئی بھی جائز نہیں۔ یہ ساری صورتیں ان دو شعروں میں جمع ہو جاتی ہیں

يفارق النسب الرضاع في صور + كمال مافلة وحدت الولد = وام اخت واخت ابن وام اخ + وام خال

وعمة ابن اعتمد

واضح ہو کہ رضاعی چچا سے مراد وہ شخص ہے جس نے تمہارے باپ کے ساتھ دودھ پیا تو وہ دونوں رضاعی بھائی ہوئے اور وہ

تمہارے رضاعی چچا ہوئے۔ اسی طرح رضاعی ماموں سے مراد وہ شخص ہے جس نے تمہاری ماں کے ساتھ دودھ پیا ہے اور اس

رضاعی چچا ماموں میں سے ہر ایک کی نسبی ماں یا دوسری رضاعی ماں ہے۔ یا رضاعی دادا کی مدخوہ بیوی ہے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے

کہ جو رشتہ نسب سے حرام نہیں ہے وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے۔ اور جو نسب سے حرام ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے مگر اوپر کی بیان کی ہوئی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی نسب سے تو حرام ہے مگر رضاعت سے حرام نہیں ہے۔ لیکن ایک جماعت نے

کہا ہے کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے۔ لیکن محققین کے نزدیک یہ واقعہ نہ تو استثناء ہے ورنہ تخصیص کبھی پہنچتی کیونکہ حدیث میں رضاعت کا نسب پر حوالہ کیا گیا ہے جبکہ نسب میں جو رشتے حرام سے نفقہ رکھتے ہیں وہ یہ ہیں۔ ماہر، بیٹیاں، بہنیں، خدائیں، چھو بھیر، بھتیجیاں، بھانجیاں۔ پس جس صورت میں ان میں سے کوئی رشتہ بھی رضاعت سے پایا جائے یعنی رضاعی ماہر، بیٹیاں، بھتیجیاں، بھانجیاں۔ حالانکہ جتنی صورتیں استثناء میں ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں کوئی بھی نسب یا ان کی ہوئی عورتوں میں نہیں ہے۔ اس لئے انکو نص شامل ہی نہیں ہے تو تخصیص کس طرح ہو سکتی ہے اور جب تم کو وہ وجہ معلوم ہو گی جس پر استثناء کرنے کی بنیاد ہے تو اب تم خود بھی ان میں سے دوسری صورتیں نکال سکتے ہیں۔ یہاں تک کئی باتیں جب تم پر واضح ہو گئیں تو اب جو نیا چہ ہے کہ رضاعی باپ کی بیوی سے یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہونا اسی نص یعنی یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب سے مشکل ہے۔ کیونکہ ان میں تو نسب ہی نہیں ہے۔ اس لئے رضاعت کی حرمت ان سے متعلق نہیں ہو سکتی ہے۔ یہاں تک کہ تحریم کا حکم لگانا دلیل کے بغیر ہوگا۔ بلکہ دلیل تو اس کے خلاف کے لئے مفید ہوگی۔ کیونکہ نسب میں حد کل اہماء کما لدین من اصلاہکم موجود ہے۔ یعنی اپنے نطفہ سے لڑکے کا ہونا منصوص ہے۔ تو رضاعی لڑکا اسی طرح اس سے خارج ہو جائے گا جس طرح لے پالک لڑکا خارج ہوتا ہے۔ یہاں تک فتح القدیر کے مضمون کا خلاصہ ہے۔ اس کا جواب بعد میں آ رہا ہے۔ م۔

وامرأة ابیہ او امرأة ابنہ من الرضاع لایحوراد یترو حوا کما لایحور ذلك من النسب الخ
اور رضاعی باپ کی دوسری (۱) بیوی یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے تو نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسے یہ بات نسب میں جائز نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رضاعی باپ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ رضاعی بیٹے کی بیوی سے نکاح کرے و رضاعی بیٹے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ رضاعی باپ کی بیوی سے نکاح کرے

لما رویا ودکرو الاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی ما بیننا الخ

اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ یعنی یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب اگر یہ کہہ جائے کہ نسب میں تو یہ قید ہے کہ ایسے لڑکے کی مدخلہ بیوی حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو۔ اس کا جواب یہ دیا کہ الاصلاب الخ۔ بیت پاک اور نص میں جو لفظ اصلاہ ذکر کیا ہے وہ متحنی بیٹے کا اعتبار ساقط کرنے کے لئے ہے۔ جیسا کہ اس مسئلہ کو ہم نے نکاح کی بحث میں ذکر کر دیا ہے۔ ف۔ زمانہ کفر و جہلیت والے جس کو اپنا منہ بواپٹا کہتے اس کو وہی مرتبہ دیتے جو اپنے نسب سے کوڑے دیتے۔ یہاں تک کہ کبھی کبھی بیچارے حقیقی لڑکے بھی نقصان اٹھاتے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اسے رد کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدا کرش ہو جانا مد عقلی ہے۔ اس لئے متحنی کے ساتھ جتنا بھی چاہے سلوک کرے مگر حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا ہے۔ اور جب متحنی حقیقی بیٹا نہ ہو تو اس کی بیوی حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں ہوا۔ اسی لئے قرآن پاک میں قید لگائی گئی ہے کہ ان بیٹوں کی بیویاں حرام ہیں جو اپنے حقیقی نطفہ سے ہوں۔ اور اب یہ سوال ہوتا ہے کہ کیا رضاعی بیٹے کی بیوی بھی حرام ہوگی تو جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ بیوی کسی طرح بھی نسب میں داخل نہیں ہوتی ہے تو حرام کس طرح ہوگی۔ بلکہ اس سے خارج کرنا جائز ہونا چاہئے۔ جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے بحث کی۔ لیکن جب ہم رضاعی باپ یا بیٹے کو دیکھتے ہیں تو اس پر نسب یا بیٹے کا نام دینا بھی صحیح ثابت ہوتا ہے اور جب ہم نے نسب میں غور کر کے دیکھا کہ نسب یا بیٹے کی بیوی سے جزئیات اور حرمت کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ حرمت تو صرف باپ یا بیٹے ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور ہمیں حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ رضاعی باپ یا بیٹا بھی حقیقی باپ یا بیٹے سے لاحق کیا گیا ہے۔ اس لئے اس کی بیوی بھی حرام ہوگی۔ اس طرح شیخ ابن الہمام کا اعتراض ختم ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

(۱) دوسری بیوی۔ یعنی ایک تو وہ بیوی ہے جس کا اس نے دودھ پیا ہے۔ وہ تو خود رضاعی ماں ہے۔ مگر یہ رضاعی کے علاوہ دوسری بیوی مراد ہے۔ ۱۲۔ م۔

ولیس الفحل يتعلق به التحريم وهو ان ترضع المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى بانه وابائه وبصيرالروح الذي نزل لهامه اللبس اناللمرضعه وفي احد قولی الشافعی لبن الفحل لا يحرم لان الحرمة يشبهه لبعصية واللبس بعضها لا بعصه ولنا ما روينا والحرمة بالسب من الجانبين فكذلك بالرضاع وقوله عليه السلام لعائشة رضى الله عنها ليح عيك افلح فانه عملك من الرضاة ولانه سب لسرول اللبس منها فيصاف اليه في موضع الحرمة احتياطاً

ترجمہ۔ در مرد کا دودھ تو اس سے حرمت متعلق ہو جاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلانے تو یہ لڑکی اس کے شوہر اور اس کے باپ دادوں اور بیٹے پوتوں کے لئے حرام ہو جائے گی۔ در اس کا وہ شوہر جس سے اسے دودھ اترتا ہے اس لڑکی کا باپ ہو جائے گا اور لام شافعی کے ایک قول میں وہ شوہر اس لڑکی کے سب سے حرام نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کی حرمت تو اس کے بدن کا ایک ٹکڑا ہو جانے کے شبہ سے ہوتی ہے جبکہ یہ دودھ تو عورت کے بدن کا حصہ ہے نہ کہ اس مرد کے بدن کا۔ اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اور جبکہ نسب میں حرمت جانین سے ہوتی ہے تو اسی طرح رضاعت میں بھی جانین سے ہوگی۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ فرمان کہ قطع تمہارے سامنے سے لے سکتے ہیں کیونکہ وہ تمہارے رضاعی چچی ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ مرد ہی اس پلانے والی سے دودھ اترنے کا سبب ہے۔ اس لئے احتیاط عورت کے دودھ کو اس کے شوہر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

توضیح:- جس مرد سے عورت کو دودھ اترتا ہے وہ بھی

اس دودھ کے پینے والی بچی کے لئے حرام ہو جاتا ہے

ولیس الفحل يتعلق به التحريم وهو ان ترضع المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها والح الح اور مرد کا دودھ۔ ف۔ یعنی جس مرد کی وحی کرنے سے اس کی بیوی کو دودھ اترتا ہے۔ یہ دودھ بھی اس مرد کی طرف منسوب ہو گا۔ يتعلق به الح تو اس دودھ سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ ف۔ یعنی دودھ پلانے والی کی طرح اس کے مرد سے حرمت رضاعت متعلق ہو جائے گی۔ وهو ان الح اور وہ یہ ہے کہ اگر ایک عورت کسی لڑکی کو دودھ پلانے تو یہ لڑکی اس پلانے والی عورت کے شوہر کے سب سے حرام ہوگی۔ ف۔ بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو۔ اس طرح شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہو گیا۔ وحی آباء۔ در شوہر کے آباء پر بھی حرام ہوگی۔ ف۔ یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی هذا القیاس او پر تب۔ وابائہ اور شوہر کے بیٹوں پر بھی حرام ہوگی۔ ف۔ یعنی بیٹا اور اس کا بیٹا علی هذا القیاس

وبصيرالروح الذي نزل لهامه اللبس اناللمرضعة وفي احد قولی الشافعی لبن الفحل لا يحرم الح اور یہ شوہر جس سے اس پلانے والی کو دودھ اترتا ہے وہ اس پینے والی بچی کا باپ ہو جائے گا۔ ف۔ اس طرح اس کا باپ اس لڑکی کا دادا اور اس کا بیٹا اس لڑکی کا بھائی ہو گا۔ اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔ اسی طرح اس کا بیٹا اس لڑکی کا بھائی ہو گا۔ اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔ اسی طرح اس مرد کا بھائی اس لڑکی کا چچا ہو گا۔ اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔ اسی طرح اس مرد کا بھائی اس لڑکی کا چچا ہو گا۔ لہذا جب پلانے والی کے شوہر سے حرمت متعلق ہو جائے گی تو پلانے والی سے بدرجہ اولیٰ متعلق ہوگی اور اس مرضعہ کا باپ اس بچی کا نانا اور اس کا بھائی بچی کا ماما اور اس کا چچا بچی کا چچا اور اس کا بھائی بچی کے بھائی کی بیٹی ہے اور بچی اس کی بیٹی کی بیٹی ہوگی۔ اگر زید کی دو بیویاں ہوں خواہ دونوں بذریعہ نکاح ہوں یا وہ نڈی ہوں اور ہر ایک کو زید سے دودھ ہوا ہو اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ دونوں بھینس ہوں گی۔ اس سب سے کوئی مرد بھی ان دونوں کو نکاح کر کے جمع نہیں کر سکتا ہے۔ اگر ہندہ کو زید سے دودھ ہوا پھر زید کی حلاق یا وفات کے

بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ اسے ابھی دودھ آرہا ہے اور اس وقت اس ہندہ نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی رہیہ اور زید کی بیٹی ہوگی۔ اس لئے بکر کے بیٹوں سے اس لڑکی کا نکاح صحیح ہو سکتا ہے اور اگر لڑکا ہو تو بکر کی لڑکیوں سے نکاح کر سکتا ہے یہ حکم اس وقت تک ہو گا جب تک کہ بکر سے اسے اولاد نہ ہوئی ہو اور اگر بکر سے اسے اولاد ہوئی ہو تو یہ دودھ بکر کا مانا جائے گا۔ ف۔

وہی احد قولی الشافعی لبس الفحل لایحرم لان الحرمة بشبهة البعضیة واللبن بعضہا لایبعض الخ
اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ محرم نہیں ہے۔ ف۔ یہ قول بعض علماء کا تھا اور امام شافعیؒ کے نواسہ عبد الرحمن نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اس کی روایت امام شافعیؒ سے کی ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید امام شافعیؒ نے اس سے واقف نہ ہو دودھ مرد کا لیا ہے جو کبھی مرد کی چھاتی سے نکل آتا ہے کہ اس سے بالاجماع حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ و مالک و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک مرد کی دھلی سے جو عورت کو دودھ اترتا ہے وہی حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور کتب شافعیہ میں بھی یہی مذکور ہے۔ اور عامہ اصحاب شوافع کا یہی قول ہے سوائے اس روایت کے جو ان کے نواسہ (عبد الرحمن) نے اختیار کیا ہے۔ لان الحرمة الخ کیونکہ اس کی وجہ سے سمجھی کہ حرام ہوتا پینے والے سے جزد ہو جانے کی مشابہت پر ہے۔ (جو دودھ سے ہوتی ہے) جبکہ دودھ صرف عورت کا جزو ہوتا ہے۔ مرد کا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے مرد سے حرمت نہیں ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ یہی بات کو علت قرار دینا غلط ہے۔ ولنا ما روینا ہماری حجت تو وہ روایت ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب والمحرمۃ بالنسب الخ جبکہ نسب میں دونوں جانب سے حرمت ہوتی ہے تو رضاعت میں بھی دونوں جانب سے حرمت ہوگی۔ ف۔ نسب میں ماں اور ان کا شوہر (باپ) دونوں حرام ہوتے ہیں تو اسی طرح دودھ پلانے والی عورت ماں اور جس مرد سے اسے دودھ اترتا ہے وہ باپ ہوگا۔ اس بارے میں صریح نص موجود ہے۔ یعنی قوله علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا کہ اگر تمہارے رضعی بچے ہیں اس لئے تمہارے سامنے آسکتے ہیں۔ ف۔ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ حجاب کے حکم کے بعد طرح میرے گھر واپس آتے تو سب نے ان سے پردہ کیا تو انہوں نے مجھ سے کہا کہ تم مجھ سے پردہ کرتی ہو۔ حالانکہ میں تمہارا چچا ہوں۔ میں نے کہا یہ کس طرح تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تمہیں دودھ پلایا ہے تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے۔ مرد نے نہیں پلایا ہے۔ اس کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے واقعہ آپ سے بیان کیا۔ فرمانے لگے کہ وہ تمہارے چچا ہیں اس لئے تمہارے پاس آسکتے ہیں۔ ف۔ یعنی پردہ کے بغیر ہی تم ان کے سامنے آسکتی ہو۔ ائمہ صحیح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا ولانہ سبب المخی اور اس قیاس سے اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب مرد ہے تو حرمت کے موقع میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دودھ کو اس مرد کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ ف۔ اسی بناء پر اسی وجہ سے مسئلہ میں کہا ہے کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر حدیث کے فوائد میں سے چند باتیں یہ ہیں (۱) اگر مرد کی چھاتی سے واقعہ دودھ اترنے لگے تو اس سے حرمت متعلق نہ ہوگی۔ اسی پر اجماع بھی ہے۔ لیکن شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے کسی لڑکی کو اپنا دودھ چا دیا تو اس سے اس کا نکاح مکروہ ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کر یہ حکم حلال دھلی کا ہے۔ خواہ مرد کی منکوحہ بیوی یا مملوکہ باندی نے اس سے ہمبستری کر کے بچہ جتنا پھر وہی دودھ کسی کو پلایا اور رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہوگی۔ بس اس دودھ پینے والی لڑکی سے اس مرد کی دوسری بیوی کا لڑکا نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہ میں دھلی کی اور اس سے اسے حمل ٹھہر گیا اور اس کے پیدا ہونے کے بعد اس کا دودھ کسی دوسرے بچہ کو پلایا تو جس سے ہمبستری کی ہے اس مرد سے بھی اس بچہ کی رضاعت ثابت ہوگی اور اس سے پیدا شدہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا۔ المضمرات۔ ہ۔ د۔ ت۔ غ۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا یہاں تک کہ جس سے زنا کیا گیا اسے حمل قرار

پایا اور بچہ بھی جتنی تو یہ بچہ نطفہ کے اعتبار سے اس زانی کا جزو ہوگا۔ یہاں تک کہ زانی یا اس کی اولاد کا نکاح اس بچے سے جائز نہ ہوگا۔ لیکن شرط اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اس زانی کی میراث وغیرہ نہیں پائے گا۔ اور اس زانی پر اس کا نفقہ وغیرہ بھی لازم نہیں آئے گا۔ پھر اگر مزنیہ نے وہ دودھ جو اس زانی سے اترتا ہے کسی بچے کو (لڑکا ہو یا لڑکی) کو پلایا تو اس میں کچھ اختلاف نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزینہ کا رضاعی بچہ ہوگا۔ اور وہ بچہ زانی مرد کا رضاعی بچہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے ایک جماعت جن میں امام قاضیان بھی ہیں لکھا ہے کہ اس رضیعہ سے زانی یا اس کے کسی باپ دادا یا کسی بیٹے پوتے کو نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اخبارناطی کی عداوت سے تخمیس میں مذکور ہے کہ شیخ ابو عبد اللہ البحر جاتی بھی یہی کہتے تھے۔ مف۔ اس بناء پر زنا سے جو دودھ ہو گا وہ اسی دودھ کے حکم میں ہو گا جو حلال دہلی کے ذریعہ اترتا ہو۔ محیط میں اس پر فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ النہر میں ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوتی ہے وہ بلا تعلق زنا کرنے والے اور اس کے آپد و اجداد اور اولاد پر جزء اور بعض ثابت ہو جانے کی وجہ سے حرام ہے۔ اس لئے جو لڑکی زنا کے دودھ سے دودھ پلائی گئی وہ بھی زانیہ اور اس کے آباء پر اور اس کی اولاد پر حرام ہوگی۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی بیٹی جو زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ اس کی بیٹیوں میں داخل ہوگی کیونکہ لغت کے اعتبار سے بھی وہ بیٹی ہے۔ اس لئے وہ صریح نص میں شامل ہے۔ مف۔ در مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی اور اس کے پیٹ کی لڑکی کی بل اختلاف رضاعی بہن ہوئی۔ تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام ہوئی تو رضاعی بھی حرام ہوگی۔ کیونکہ جو نسب سے حرام ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے اور شامی میں ہے کہ بظاہر المعراج اور الخانیہ میں بھی یہی قول معتد ہے اور فقہاء کی دوسری جماعت کا قول یہ ہے کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی کے لئے حرام نہ ہوگی۔ چنانچہ فتح القدیر میں قول اہل کے نقل کے بعد لکھا ہے کہ شیخ دیرینی نے ذکر فرمایا ہے کہ رضاعت کی حرمت ان رشتوں سے ہوگی جو دودھ پلانے والی مزنیہ سے ہوں یعنی خود وہ مزینہ اور اس کے باپ دادا اور مزینہ کی اولاد پر اس کا دودھ پینے والی لڑکی حرام ہوگی۔ لیکن زانی سے اس کا تعلق بالکل نہ ہوگا۔ جب تک کہ اس سے نسب بالکل ثابت نہ ہو اور جب ثابت ہو جائے وہ تحریم باپ سے بھی متعلق ہو کر ثابت ہو جائے گی۔ اور شیخ السببائی اور صاحب ینایع نے بھی ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی اوجہ ہے۔ مف۔ اسی پر بحر اراق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا ہے۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول شرح المنیہ کے تعدیل امارکان کے باب سے نقل کیا ہے کہ دلیل تجوز نہیں کرنا چاہئے۔ جبکہ روایت بھی اس کے موافق ہو۔ یعنی شیخ دیرینی اور شرح الطحاوی وغیرہ کی روایت میں موجود ہے کہ وہ زانی پر حرام نہیں ہے۔ اور دلیل کے اعتبار سے بھی یہی اوجہ ہے۔ اس لئے اسی پر اعتماد کیا جائے گا۔ چنانچہ فتح القدیر میں لکھا ہے کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے لڑکی کی حرمت تو زانی کا جزو بن جانے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی منی سے پیدا ہوئی ہے۔ مگر دودھ تو اس کا جزو نہیں ہے۔ کیونکہ منہ کے ذریعہ جو غذا داخل ہوتی ہے اسی سے پیدا ہوتا ہے اور منی سے پیدا نہیں ہوتا ہے جو حقنہ کی طرح پانچاندہ کی جگہ (دبر) سے داخل ہو۔ مف۔ لیکن اس پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے اس بیٹی (رضیعہ) میں بھی یہی بات موجود ہے۔ حالانکہ وہ رضیعہ کے شوہر پر حرام ہے۔ اسی لئے خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ اس کی نسبی بیٹی کے مثل رضاعی بیٹی ہوئی۔ یہاں تک کہ اس کے بعد اگر کسی مرد نے اس رضیعہ سے بطور زنا وطی کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر سببی بیٹی کے مثل حرام ہو جائے گی۔ اگرچہ اس زانی کی دہلی سے اسے دودھ نہ اترتا ہو۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا ہے کہ نص سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اگر کسی کی بیوی دوسری بیٹی کو اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس کے شوہر کے لئے حرام ہوگی۔ اور خلاصہ میں جو یہ لکھا ہے وہ مشہور کتبوں کی مخاف ہے۔ جن میں یہ تصریح کی ہے کہ رضیعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہو اور دوسرے شوہر سے نہ ہو تو دودھ پلانے سے پینے والی بیٹی پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی اور دوسرے کی رضیعہ ہوگی۔ مف۔ اور یہ جو شئی نے لکھا ہے کہ شوہر کے سوائے دوسرے کے دودھ سے بیوی نے کسی کو پلایا تو وہ اس کے شوہر پر حرام نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رضاعت کی وجہ سے اس پر حرام نہ ہوگی مگر رضیعہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو جائے گی۔ اس استدلال کی بنیاد

نسب کے ثبوت پر ہے اور مضمرات میں لکھا ہے کہ اسی قاعدہ کی بناء پر ہر وہ بچہ جس کا نسب وطی کرنے والے سے ثابت ہو تو اسی مرد سے رضاعت بھی ثابت ہو جائے گی۔ اور جس صورت میں وطی کرنے والے سے بچہ کا نسب ثابت نہ ہو تو وہاں رضاعت فقط ماں سے ثابت ہوگی۔ ہ۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہوا کہ حدیث کے مطابق رضاعت کی تحریم نسب کی تحریم پر ہے اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہو تو مزنیہ نے جسے دودھ پلایا (رضیعہ) کی حرمت کا حکم بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اور پہلی جماعت کے شبہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب زانی کے زنا سے اس کی مزنیہ سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ مذہب میں بالاجماع زانی کی لڑکی کی مانند ہے۔ یہاں تک کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے زانی کے دودھ سے جس لڑکی نے دودھ پیا (رضیعہ بنی) وہ مرضہ مزنیہ کی نسب لڑکی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر نسب کی مثل حرام ہوگی۔ اور حدیث میں یہ اس وجہ سے مثل ہے کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی لڑکی زانی کی نسب لڑکی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی زانی کی نسب لڑکی کی مثل ہے کیونکہ رضاعت کا اعتبار تو نسب سے ہوتا ہے۔ لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اس کے زنا سے پیدا ہوئی ہے اسے ہم نے حرام بتلایا ہے تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ زانی سے اس کا نسب ثابت ہے بلکہ اس وجہ سے کہ حقیقت میں وہ اسی کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے۔ بخلاف دودھ پینے والی کہ یہ تو زانی کا نطفہ نہیں ہے اور دودھ جو پیدا ہوتا ہے وہ غذا سے پیدا ہوتا ہے۔ اس بدن میں منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا ہے۔ اور حلال وحلی ہونے کی صورت میں بھی اگرچہ دودھ منی سے نہیں ہوتا ہے مگر شریعت نے شوہر سے نسب ثابت ہو جانے پر اس کے اکرام میں رضاعت ثابت کی ہے۔ اسی نکتہ کی بناء پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر زید نے ہندہ سے زنا کیا اور لڑکی پیدا ہوئی جو زید پر حرام ہوئی اور اس پر حرام ہونے کی وجہ سے اس زید کے بیٹے پوتے پر حرام ہوئی۔ تو کیا وہ لڑکی زید کے اصول و فروع کے علاوہ اس کے چچا اور بھائی وغیرہ پر بھی حرام ہوگی یا نہیں۔

پس جواب یہ ہوگا کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہ ہوگی جیسا کہ زلیحی وغیرہ میں صراحت مذکور ہے۔ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جس کو مزنیہ نے دودھ پلایا وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا اختلاف حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ رد المحتار میں ہے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے یہ معلوم ہوا کہ اصول و فروع کے سوائے دوسرے اطراف مثلاً بھائی و چچی کے زنا کی لڑکی و زنا کی رضیعہ بالاتفاق حرام نہیں ہیں۔ اور ہر الفائق وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ اصول و فروع کے سوا باقی لوگوں پر بالاتفاق حرام نہیں ہے۔

اور فتح القدیر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اس کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا کہ اس کے حق میں قرابت نسب کا حکم ظاہر ہوتا۔ یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق میں متعدی ہوتا اس لئے وہ ان سب لوگوں کے لئے حلال رہی۔ اور زانی اور اس کے اصول و فروع پر حرام ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس سے جزو اور بعض ہونے کا تعلق موجود رہتا ہے۔ جبکہ یہ جزء ہونا اس حرامی لڑکی اور زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہے۔

اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ اس لئے حرام کے دودھ سے رضیعہ بھی زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پہلی جماعت یہ کہہ سکتی ہے کہ جیسے نسب کے ثبوت کے بغیر زنا سے پیدا شدہ لڑکی کو زانی اور اس کے اصول و فروع پر حرام کیا گیا ہے اسی طرح اس لڑکی کی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو۔ کیونکہ نسب و رضاعت کی تو ایک ہی بات ہے۔

اس کا جواب معلوم ہو چکا ہے کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے لیکن دودھ پینے والی جزو نہیں ہے۔ اور حلال دودھ کو پینے والی اور حرام دودھ پینے والی جن کے درمیان فرق یہ ہے کہ حلال دودھ نسب کو ثابت کرتا ہے لیکن حرام دودھ نسب کو ثابت نہیں کرتا ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ حلال دودھ میں مثبت ہونا اس وجہ سے نہیں ہے

کہ مرد کا دودھ اس کی مٹی سے پیدا ہوا ہے۔ بلکہ اس کی وحی سے پیدا ہے۔ چنانچہ بدایہ میں لکھا کہ وحی ہو نا دودھ ترے کا سبب ہے۔ اس لئے یہ دودھ در کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ زانی کی وحی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور جیسے اس کے نطفہ کا حکم قربت خاہر نہیں ہو اسی طرح اس کے دودھ کا حکم رضاعت خاہر نہیں ہو۔ لیکن زانی کا نطفہ خود اس کے حق میں در اس کے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہے تو زانی کا دودھ بھی اس کے اصول و فروع کے ساتھ معتبر ہو گا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور رضاعت میں جو صورتیں مستثنیٰ ہیں وہ نسب کی وجہ سے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ اور یہی وجہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

پس خد صہ کلام یہ ہوا کہ اگر زید نے ایک عورت سے زنا کر کے اسے حاملہ کر دیا پھر اس عورت کو لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا اختلاف رید در اس کے اصول و فروع پر حرام ہو گی۔ اور اگر مزنیہ نے یہ دودھ کسی بچی کو پلایا یہاں تک کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی بیٹی ہوئی تو یہ رضیعہ بلا اختلاف زید کے چچا و ماموں پر حرام نہ ہو گی۔ جیسا کہ البحر و المنہر۔

در شامی نے کہا ہے یعنی اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا اور بھائی کے با اتفاق جائز ہے۔ اور اب یہ بات کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر اور اس کے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اس کے فروع یعنی بیٹا و پوتا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ یعنی ائمہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک حرام ہے۔ جن میں سے شیخ امام ابو عبد اللہ اکبر جانی و امام قاضی خان و صاحب الحیہ و صاحب اخلاصہ و صاحب خزائنہ القادوسی اور امام ظہیر مدین المرعشی و بزاززی و صاحب خزائنہ المفتین ہیں۔ اور یہ حکم غایہ ۱۱۱۱ و مجموع البحر و جندی وغیرہ میں بہت ہی صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں ہے اور یہی حکم سبیل و ریاض میں مذکور ہے، اور اس بات کو فتح القدیر میں زیادہ غور و فکر کے ساتھ قابل توجہ اور مدلل بتایا ہے۔ در بحر لائق وغیرہ نے اسے محمد سمجھا ہے۔ اور بندہ مترجم نے قوت دلیل کو عمدہ بحث کے ساتھ و پر ذکر کر دیا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم با صواب اور چونکہ یہ مسئلہ انتہائی مشکل مسئلہ میں سے ہے اسی لئے میں نے خلاف عادت ایک مقام پر طویل کلام کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و الموفق مسدد، اللہ تعالیٰ ہی سیدھی راہ پر چلنے کی توفیق دینے والے ہیں۔ و علیہ اتوکل و بہ الاعتماد۔ م۔

و یحوران یتروح الرجل باحت احیه من الرضاع لانه یحوران یتزوج باحت احیه من النسب و دلک مثل الاح من الاب ادا کانت له احت من امه حار لا حیه من ابیه ان یتزوجها و کل صبیین اجتماعا علی ثدی امرأة واحدة لم یجز لاحدهما ان یتروح بالاحری هدا هو الاصل لان امهما واحدة فهما اح واحد و لا یتزوج المرصعة احدا من ولد النبی رصعت لانه احوها و لا ولد و لد له لانه ولد اخیها و لا یتروح الصبی لمرصع احت روح المرصعة لانه عمته من الرضاع

ترجمہ۔ اور مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کر لے۔ کیونکہ یہ جائز ہے کہ اپنے نسبی بھائی کی بہن سے نکاح کرے۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ باپ شریک بھائی میں سے ایک بھائی کی ایک ماں شریک بہن ہو تو اس باپ شریک بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس لڑکی سے نکاح کر لے اور ہر دو بھائی لڑکے اور لڑکی جنہوں نے ایک عورت کی چھٹی سے دودھ پیا ہو ان میں سے کسی ایک کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس دوسرے سے نکاح کرے۔ حرمت کے مسئلہ میں یہی پابندی صلی ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی ماں ایک ہو گئی ہے اس لئے وہ دونوں آپس میں بھائی و بہن ہو گئے۔ اسی طرح ایسی کوئی لڑکی نکاح نہ کرے۔ کی ایسی عورت کے لڑکے سے جس نے اس لڑکی کو دودھ پیا ہے۔ کیونکہ وہ لڑکا اس لڑکی کا بھائی ہو گا اور نہ اس لڑکی کی اودا کی اودا سے۔ کیونکہ وہ سب اس لڑکی کے بھائی کی اودا ہوں گے۔ اور نہ دودھ پینے والا لڑکا نکاح کرے اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن سے۔ کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھی ہے۔

توضیح: مرد کے لئے اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کرنا اور کسی ایسے دوجہنی لڑکے اور لڑکی کا آپس میں نکاح کرنا جنہوں نے ایک عورت کی چھاتی سے دودھ پیا ہو

و یجوز ان یتزوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع لانه یحوز ان یتزوج باخت اخیہ من السب الح اور مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کرے۔ ف۔ اسی طرح رضاعی بہن کی بہن سے بھی جائز ہے۔ مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کے لئے یہ جائز ہے کہ زید کی بہن سے نکاح کر لے۔ انعام۔ ع۔ لاندہ۔ یجوز زناح کیونکہ بہن بھائی کی بہن سے بھی نکاح جائز ہوتا ہے۔ وذلك مثل الخ اس کی صورت یہ ہوگی کہ باپ کی طرف سے بھائی ہے۔ ف۔ یعنی زید کے دو بیٹے ہیں جن کی مائیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ اس لئے یہ لوگ آپس میں باپ شریک یا عداۃ بھائی ہوئے۔ اذاکانت الخ جبکہ ایک بھائی کی ایک ماں شریک بہن ہو۔ ف۔ یعنی ایک کی ماں نے مثلاً پہلے دوسرے خاندان سے نکاح کیا اور اس سے ایک لڑکی موجود ہے۔ تو یہ لڑکی ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہے لیکن دوسرے بھائی کے لئے احسان ہے۔ جائز لایحی الخ تو اس کے باپ شریک بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس کی ماں شریک بہن سے نکاح کر لے۔ ف۔ اسی صورت پر قیاس کرتے ہوئے رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو بھی سمجھو۔

وکل صبیین اجتماعاً علی ثدی امرأة واحدة لم یحز لاجلہما ان یتزوج بالاحری الح اور ہر دو بچے۔ ف۔ یعنی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جو آپس میں اجنبی تھے۔ اجتماعاً دونوں ایک عورت کی چھاتی سے پینے میں شریک ہوئے۔ ف۔ یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ شریک پیا۔ خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہ ہو۔ اور وہ دودھ خواہ ایک ہی شوہر سے ہو یا دوسرے یعنی کسی طرح بھی ہو۔ لم یحز لاجلہما ان یتزوج الح تو ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ و ہذا ہوا الخ اور حرمت کے مسئلہ میں یہی اصل ہے۔ کیونکہ دونوں کی دودھ ماں ایک ہی عورت ہے۔ اس طرح یہ دونوں بھائی بہن ہیں۔ و یتزوج الخ اور دودھ پینے والی لڑکی (رضیعہ) یہی عورت کی اولاد میں سے کسی لڑکے سے نکاح نہ کرے جس نے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو۔ لاندہ اخوہا کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہے۔ و اولادہ و اولادہ اس کی اولاد کی اولاد سے۔ ف۔ یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کسی لڑکے سے نکاح نہ کرے۔ لاندہ ولد الخ کیونکہ یہ اس کے بھائی کا لڑکا ہے۔ ف۔ خواہ کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔ جبکہ قرابت رحم متصل ہو۔ و لا یتزوج الخ اور دودھ پینے والا لڑکا (رضیعہ) اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن سے شادی نہ کرے۔ لاندہا عمة الخ کیونکہ وہ اس کی رضاعی چھاتی ہوگی۔ ف۔ پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ کسی ملاوٹ وغیرہ کے بغیر خالص دودھ پیا ہو۔ کیونکہ اگر مدت رضاعت میں کچھ دوسری چیز بھی ملا دی گئی ہو۔ اس طور سے کہ اگر پلانے والی کی چھاتی سے دودھ نکال کر پلایا ہو تو وہ چیز یا تو دودھ ہی کی طرح تلی چیز مثلاً پانی وغیرہ ملا یا ہو گا یا کھانے کی قسم کی کوئی چیز ملائی ہوگی یا دوسری عورت یا جانور کا دودھ ملا ہو گا تو اس کا حکم ابھی ذکر کیا جائے گا۔

واذا احتلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافاً للشافعی ہو یقول انه موجود فيه حقيقة وبحس نقول المغلوب غیر موقوف حکماً حتی لا یظهر بمقابلة الغالب کما فی الیمین وان احتلط بالطعام لم یعلق به التحريم وان کان اللبن غالباً عبدای حقیقة و قال اداکان النس غالباً یعلق به التحريم قال قولہما فیما اذا لم تمسہ النار حتی لو طبع بہلاً یعلق به التحريم فی قولہم جمیعاً لہما ان العبرة للغالب کما فی الماء اذا لم یغیرہ شئی عن حالہ ولا می حقیقة ان الطعام اصل والس تابع له فی حق المقصود فصار کالمغلوب ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغدی بالطعام اذہوا لاصل ترجمہ۔ اور اگر دودھ مل گیا ہو پانی سے اتنا کہ مقدار میں دودھ ہی غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی اور اگر پانی

غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق نہ ہوگی۔ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی دودھ تو حقیقہ موجود ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جو مغلوب ہوتا ہے وہ حکم موجود نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ قسم کے مسئلہ میں ہے اور اگر وہ دودھ کھانے کی چیز سے مل گیا ہو تو اس سے حرمت متعلق نہیں ہوگی۔ اگرچہ دودھ غالب ہو رہا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ جب دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہوگی۔ مصنف نے کہا ہے کہ صاحبین کا فرمان اس صورت میں ہوگا جبکہ کھانے کی چیز میں دودھ کو آگ سے نہ پکایا گیا ہو۔ یہاں تک کہ اگر آگ پر رکھ کر اسے پکادیا گیا ہو تو پھر بالاتفاق ان میں سے کسی کے نزدیک حرمت متعلق نہ ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مقدار غالب کا اعتبار ہوتا ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اس کی اسی حالت سے کسی چیز نے نہ بدلا ہو۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کھانا ہی اصل ہوتا ہے اور دودھ تو اس کا اصل مقصود میں تابع ہوتا ہے اس لئے دودھ مغلوب ہی کے مانند ہو گیا۔ اور امام صاحب کے نزدیک کھانے سے قطرہ ٹپکنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے۔

توضیح:- اگر دودھ پانی، کھانا یا دوسرے دودھ سے ملا کر کھلایا پلایا گیا ہو تو اس سے حرمت ثابت ہوگی یا نہیں۔ ائمہ کا اختلاف۔ دلائل

وإذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم الخ
اور اگر پانی بے خالص دودھ جس کو پینے سے رضاعت کی حرمت ہوتی تھی وہ مل گیا۔ ف۔ یا ملایا گیا پانی کے ساتھ۔ ف۔ دوسری پینے والی تہی چیز سے۔ واللبن هو الغالب اس طرح یہ کہ دوسری چیز کے مقابلہ میں دودھ غالب ہو۔ ف۔ ظاہر امر ایہ ہے کہ اجزاء کے اعتبار سے پانی کے مقابلہ میں دودھ ہی زائد ہو۔ لیکن سراج میں کہا ہے کہ غلبہ کے معنی یہ ہیں کہ مزہ و رنگ و بوی کوئی ایک چیز ان میں سے پائی جائے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دودھ ہونے سے اس کا نکل جانا۔ ہ۔ الحاصل اس کو اگر کسی بچے نے پی لیا۔ تعلق بہ الخ تو اس میں رضاعت کی حرمت متعلق ہو جائے گی۔ ف۔ جیسے کہ خالص، غیر مخلوط سے حرمت ہوتی ہے۔ وان غلب الخ اور اگر پانی غالب ہو تو حرمت متعلق نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی رضاعت کے احکام اس سے متعلق نہ ہوں گے۔ اگرچہ بغیر ضرورت اس کا پینا مکروہ ہے۔ ف۔ اور اگر پانی غالب ہو۔ اور اس کے پیتے وقت اتنا دودھ آگیا جو پانچ رضعات تک پہنچ جائے تو رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔

ونحن نقول المغلوب غير موجود حکما حتی لا یظهر بمقابله الغالب کما فی البہین الخ
اور ہم کہتے ہیں کہ دودھ مغلوب ہو وہ حکم اعتبار سے موجود نہیں ہے۔ ف۔ کہ اگرچہ حقیقت میں موجود ہو۔ حتی لا یظهر الخ یہاں تک کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہے۔ اور مغلوب کا حکم نہیں رہتا ہے۔ کہ فی البہین جیسے قسم میں ہے۔ ف۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ میں اس بکری کا دودھ نہیں پیوں گا۔ پھر کسی نے اس بکری کے دودھ میں اس سے زیادہ پانی ملا کر اسے دیا اور اس نے پی لیا تو وہ بالاتفاق وہ حادث نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حکم مغلوب شی معدوم ہونے کے مثل ہے۔

وان اختلط بالطعام لم یعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عدا یحیفة الخ
اور اگر دودھ کھانے کی چیز سے مل گیا تو اس میں ہوئی چیز کے کھانے سے رضاعت کی حرمت متعلق نہ ہوگی۔ وان کان الخ اگرچہ کھانے میں دودھ غالب ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالوا اذا الخ اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ قال قولہما الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ اختلافی حکم اس صورت میں ہے جبکہ کھانے کو

آگ سے تعلق نہ ہوا ہو۔ حتیٰ لو طبخ الخ یہاں تک کہ اگر کھانے کی چیز میں دودھ ملا کر دیا گیا تو بال تفاق امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ ف۔ اگرچہ اس میں دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ بدل کر دیا ہوا کھانا ہو گیا ہے۔ لہذا ان صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غالب کا اعتبار ہوتا ہے جیسے کہ پانی میں جبکہ دودھ کو اس کی اصل حال سے کسی چیز نے بدل نہ ہو۔ ف۔ یعنی جیسے پانی کے ساتھ کوئی چیز مل جانے سے جو چیز زائد ہوگی اسی کے موافق حکم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کھانے کی چیز میں ملاوٹ کر دی جائے تو اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا۔ یعنی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ بشرطیکہ دودھ بھی اپنی حالت پر ہو۔ مگ یا کسی دوسری چیز کی ملاوٹ سے وہ بدل نہ ہو۔ اس دلیل سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ آگ سے اسے پکانا ہی شرط نہیں ہے بلکہ اصل میں اس کا بدل جانا معتبر ہے۔ اسی سے بدائع میں کہا ہے کہ اگر دودھ کو خنض (چھانچھ، دہی) یا رائب (جما ہوا دودھ) یا شیراز (بالکسر وہ دہی چھانچھ وغیرہ جس کا پانی نکال دیا گیا ہو) یا جبن (بنیر) یا اقدہ یا مص (دودھ سے ٹکا ہوا پانی) بنا دیا تو اس کے کھانے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ ہ۔

ولابی حیفۃ ان الطعام اصل واللس تابع له فی حق المقصود فصار كالمغلوب الح

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ طعام اصل ہے۔ ف۔ یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے میں طعام ہی اصل ہے۔ بخلاف پانی کے۔ والملمن اغ اور دودھ اس کا تابع ہے۔ مقصود کے حصول میں یعنی غذا ایت پانے میں۔ اس لحاظ سے دودھ مغلوب کے مانند ہو گیا۔ ف۔ گویا حقیقتاً مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اگر قلمہ ٹھنڈے پر دودھ نکلتا ہو تو امام اعظم کے نزدیک بھی حرمت ثابت ہو جائیگی۔ کیونکہ اس کے لئے ایک قطرہ ہی کافی ہے۔ لیکن قول اصح یہ ہے کہ امام اعظم کے نزدیک کسی جگہ میں حرمت ثابت نہ ہوگی۔ الکافی۔ ہ۔ ولا معتبر اغ اور امام اعظم کے نزدیک کھانے سے قطرہ ٹپکنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے۔ ف۔ خاصہ یہ ہوا کہ دودھ سے حرمت اسی وقت ثابت ہوتی تھی جبکہ وہ بدن کا جزو ہوتا تھا، نیکہ غذا یہاں طعام سے ہوگی۔ اس سے خواہ دودھ نکلتا ہو یا نہ نکلتا ہو۔ محض برباد ہو۔ اور کافی میں ہے کہ مشق نے کہا ہے کہ اگر کھانا کم ہو اور دودھ پینے کے لئے فوج جائے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ ہ۔ اسی طرح قاضی خان میں ہے کہ اگر دودھ میں روئی توڑ کر ڈال دی اور روئی نے اسے جذب کر لیا۔ یا اسی میں ستو گھوس دیا گیا۔ اس اگر اس میں دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثابت ہوگی۔ ہ۔ یہ قول صاحبین کا ہے۔ اجناس ناطقی۔ ع۔

یہ حکم اسی وقت ہو گا جبکہ کھانا قلمہ کر کے کھایا ہو۔ اور اگر گھونٹ گھونٹ کر یہ تو بالاجماع حرمت ثابت ہوگی۔ ہ۔ اور شاید اس قول کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بچہ کی غذا کھانے کی چیز سے اس وقت شمار ہوگی جبکہ اسے کھانے کی غذا کی عادت پڑ چکی ہو۔ ورنہ اس کی غذا دودھ سے ہی ہوگی اور دوسری خوراک اس کے لئے نقصان دہ ہوگی۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مفروضہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت دوسری خوراک کھانے کی ہو چکی ہو۔ چنانچہ کھانے کے لئے اس میں اصل طعام ہے۔ اور دودھ تابع ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ کھانے میں دودھ ملا دینا بچہ کے لئے اسی صورت میں ہوتا ہے کہ اس کی عادت طعام کی ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں اس کی غذا دودھ سے کم ہوگی۔ مف۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر ایسا ہی ہو تو یہ مسئلہ کہ کوئی بچہ عادت طعام کے بغیر دودھ پیتا ہے اور اسے طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہی حکم ہو گا جو بیان کیا جا چکا ہے۔ البتہ کوئی شخص دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق اور تطبیق دے کہ حرمت کی روایت اس صورت کی ہے جبکہ اس کے کھانے کی عادت نہ ہو۔ اور حرمت نہ ہونے کی روایت اس صورت کی ہے جبکہ کھانے کی اسے عادت ہو چکی ہو۔ تو یہ صورت بہتر ہوتی۔ لیکن میں نے یہ صورت کہیں لکھی ہوئی نہیں پائی۔ فسد بر۔ م۔

وان اختلط بالدواء واللس غالب تعلق به التحريم لان اللس بقى مقصودا فيه ادلواء لتقوبته على

الوصول و اذا احتلط اللس بلس الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم اعتبار اللغالب كما في الماء و اذا احتلط لسان امرأتين تعلق التحريم باعليهما عند ابى يوسف لان الكل صار شيئاً واحداً فيجعل الاقل ناعلاً لاكثر في ساء الحكم عنده وقال محمد و رفر يتعلق التحريم بهما لان الجنس لا يعلب الجنس فان الشئ لا يصير مستهلكاً في حسه لاتحاد المقصود وعن ابى حنيفة في هذا روايتان و اصل المسألة في الايمان

ترجمہ۔ در اگر دواء کے ساتھ دودھ ملا دیا مگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی کیونکہ اس میں دودھ ہی مقصود ہے۔ کیونکہ دوا تو دودھ کو لہندہ پہنچانے میں تقویت دینے کے لئے ہے۔ اور اگر عورت کے دودھ کو بکری کے دودھ سے ملا دیا مگر عورت کا دودھ غالب ہو تو بھی اس سے حرمت ثابت ہو جائے گی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو گیا ہو تو اس سے حرمت متعلق نہ ہوگی۔ غالب مقدار کا اعتبار کرتے ہوئے جیسا کہ پانی ملا دینے میں حکم ہے اور اگر دو عورتوں کا دودھ ملا دیا تو جس کا زیادہ ہو گا اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اس لئے سب دودھ ایک ساتھ ہو کر ایک ہی ہو گیا ہے اس لئے کم مقدار کو زیادہ مقدار کے تابع کر دیا جائے گا اس پر حکم رضاعت مبنی کرنے میں۔ اور امام محمد و زفر رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ دونوں سے حرمت متعلق ہوگی۔ کیونکہ جنس میں اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس میں ختم نہیں ہو جاتی ہے دونوں کا مقصود ایک ہی ہونے کی وجہ سے۔ اور امام ابو حنیفہ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ اس مسئلہ کی اصل قسم کے بیان میں ہے۔

توضیح۔ اگر عورت کے دودھ کے ساتھ دو املا دی گئی یا بکری کا دودھ ملا دیا گیا دو عورتوں کا

ملا کر پلایا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت ہوگی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ در کل

وان احتلط بالدواء واللس غالب تعلق به التحريم لان اللسان يفي مقصودا فيه الح
اگر دو کے ساتھ عورت کا دودھ ملا دیا گیا اور دودھ زیادہ مقدار میں ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ ف۔ دودھ کا زیادہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوا صرف تقویت کے لئے پائی گئی ہے۔ لان اللسان الح کیونکہ اس طرح مانے میں دودھ ہی مقصود تھا۔ اذ الدواء الح کیونکہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت دینے کے لئے ہے۔ ف۔ میرے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ معیج کا کار آمد خواہ دودھ ہو یا دوا ہو، فقہ کی فہم میں حکم کی طرف ہے اور اس دودھ کے پہنچنے پر ہی حکم متعلق ہے۔ خواہ منہ سے ہو یا ناک سے جبکہ دوا غذا نہیں ہوتی ہے لہذا یہاں دودھ اپنے اثر کے ساتھ حرمت مانے میں مفید ہے۔ لیکن دودھ کی صورت میں غذا ہو گا کہ وہ دو سے غالب ہو ورنہ دوا اس کے لئے مانع ہوگی۔ (حرمت نہیں ہوگی) یہ تحقیق بہت ہی باریک ہے اور عمدہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

و اذا احتلط اللسان بلس الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم اعتبار اللغالب كما في الماء الح
اور جب عورت کا دودھ بکری کے دودھ سے زیادہ مقدار میں ملا دیا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ در اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ زائد مقدار کا اعتبار کرتے ہوئے جیسے کہ پانی میں دے کا حکم رز گیا ہے۔

و اذا احتلط لسان امرأتين تعلق التحريم باعليهما عند ابى يوسف لان الكل صار شيئاً واحداً الح
در جب دو عورتوں کا دودھ مل جائے۔ ف۔ اور کوئی بچہ سے پی سے تو کیا ان دونوں سے رضاعت ہوگی یا ایک سے۔ تو اس میں اختلاف ہے۔ تعلق التحريم الح تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس دودھ سے حرمت متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ لان الكل الح کیونکہ سب دودھ مل کر ایک ہی ہو گیا ہے اس لئے اس پر رضاعت کا حکم کرتے ہوئے کم مقدار کو زیادہ مقدار کے تابع کر دیا جائے گا۔ ف۔ اگرچہ ممکن میں یہی قول مختار ہے۔ لیکن

مشکل یہ ہے کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ رضاعی مائیں کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا زیادہ اور دوسرے کا کم پیا ہو۔ م۔

وقال محمد ورفو یتعلق التحريم بهما لان الحنس لا يغلب الحنس فان الشئ لا يصير مستهلكا الخ
اور امام محمدؒ ورفوؒ نے کہا ہے کہ رضاعت کی تحریم دونوں عورتوں سے متعلق ہوگی۔ کیونکہ ایک جنس اپنی ہی جنس پر غائب نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اس طرح سے کہ ایک کو کالعدم مہیا نہ ہونے کے برابر سمجھ لیا جائے۔ فان الشئ الخ کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس پر نیست وناپید نہیں ہو جاتی ہے کیونکہ ان کا مقصود ایک ہی ہوتا ہے۔ ف۔ بلکہ زیادہ تعداد میں ہو جانے سے قوت بڑھ جاتی ہے۔ یہ قول بھی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے۔

وعن ابي حنيفة في هذا روايتان واصل المسألة في الايمان الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ واصل المسئلة المح اصل میں یہ مسئلہ قسم کے باب میں ہے۔ ف۔ مثلاً کسی نے کہا کہ میں اس گائے کا دودھ نہیں پیوں گا۔ لیکن بعد میں اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ ملا کر پیا۔ پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حائل نہ ہو گا، کیونکہ اس میں جو کم مقدار میں دودھ ہے وہ گویا ناپید ہو گیا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ دودھ ناپید نہیں ہو بلکہ وہی بڑھ گیا ہے۔ اس لئے حائل نہ ہو جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ م۔ یہی قول احوط و اظہر ہے۔ ازہمی اور کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے۔ شریح ابن الملک۔ ہ۔ ف۔ ع۔ اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے حرمت ہوگی۔ النہر۔ اسی طرح بائی و دو باہو جو بایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ برابر ملنے سے حرمت رضاعت واجب ہوگی۔ النہر۔ ہ۔ بلکہ بالاتفاق رضاعت مکمل اور متحقق ہوگی۔ الجوہرہ۔ ت۔ د۔

وادانزل للبكر لبن فارصعت صبيًا تعلق به التحريم لاطلاق النصف ولانه سب للشو فثبت به شبهة البعضية واذا حلب لبن المرأة بعد موتها فاحر الصبي تعلق به التحريم خلافا للشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة اما هو المرأة ثم تتعدى الى غيرهابواسطتها وبالموت لم تنق محللا لها ولهدا لاوحب وطبها حرمة المصاهرة ولما ان السبب هو شبهة الحرية وذلك في اللبس لمعنى الانشاء والانبات وهو قائم باللس وهذه الحرمة تظهر في حق الميتة دفنا وتيمما اما الحرية في الوطى لكونه ملاقيا لمحل الحرث وقد زال بالموت فافترقا.

ترجمہ۔ اور جب کسی بکرہ (کنواری) کو دودھ اتر آئے اور وہ کسی بچہ کو دودھ پلا دے تو اس بچہ سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ یہ دودھ بھی بدن کے بڑھنے کا سبب ہے جس سے بعضیت کے ہونے کا شبہ ثابت ہو جاتا ہے اور جب کسی عورت کی وفات کے بعد اس کا دودھ نکالا گیا اور وہ کسی کے منہ میں ڈال دیا گیا تو اس سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حرمت کے ثبوت میں اصل عورت ہے۔ پھر اسی عورت کے واسطے سے یہ حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے اور عورت مرنے کی وجہ سے حرمت کی محل باقی نہیں رہی۔ اسی لئے ایسی مردہ عورت سے وحی کر لینے سے مصاہرہ اور دامادی کے رشتہ کو واجب نہیں کرتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت رضاعت ہونے کا سبب جزو ہونے کا شبہ ہے اور یہ بات دودھ میں موجود ہے کیونکہ اسی سے دودھ میں گوشت جمانے اور بڑی اگانے کے معنی موجود ہیں اور یہ معنی دودھ میں موجود ہیں اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں فن کرنے اور تہیم کرانے کے معاملہ سے ظاہر ہوتی ہے اور وحی میں جزء ہونا اس وجہ سے ہے کہ وحی ایسی جگہ میں ہوتی ہے جو کھیتی کی جگہ ہے۔ لیکن اس کے مرنے کی وجہ سے وہ جگہ ختم ہو گئی ہے۔

توضیح :- اگر کنواری لڑکی کو دودھ اتر آئے اور بچہ اسے پی لے۔ اگر کسی عورت کے مر جانے کے بعد اس کا دودھ نکال کر کسی بچہ کے منہ میں ڈال دیا گیا تو حرمت ثابت ہوگی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

و اذ انزل للبکر لبن فارصعت صبیبا تعلق به التحريم لا طلاق النص الخ

اگر کسی باکرہ کو دودھ اتر آیا اور اس نے کسی بچہ کو دودھ پلادیا تو اس سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ ف۔ ائمہ اربعہ اور عامہ علماء کا یہی قول ہے۔ بشرطیکہ وہ نو برس سے کم کی لڑکی نہ ہو۔ الجواب یہ ہے۔ اس طرح یہ باکرہ صرف اس بچہ کی رضاعتی ماں ہو جائے گی۔ پھر شرط یہ ہے کہ واقعہ وہ دودھ ہو کیونکہ اگر صرف زرد پانی ہو تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔ ف۔ اور بیابانی میں احتیاطاً ہوگی۔ الخ۔ لہذا لا نص النص الخ اس کی دلیل نص کا مطلق ہونا ہے۔ ف۔ یعنی اس مفہوم کی نص ہر رضاعت والی عورت کو مطلقاً شامل ہے کہ وہ خواہ بیابانی ہو یا کنواری ہو۔ ولانہ سبب النص اور اس وجہ سے بھی کہ باکرہ کا دودھ بھی بدن بڑھانے کا سبب ہے۔ اس لئے جزو ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائے گی۔ ف۔ اور اسی سے رضاعت کی حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔

و اذا احلب لبس المرأة بعد موتها فاحوز الصبی تعلق به التحريم حلالا للشافعی الخ

اور اگر عورت کا دودھ اس کے مرنے کے بعد نکالا گیا۔ اور وہ بچہ کے منہ سے ٹپکایا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت متعلق ہو جائے گی۔ حلالا للشافعی الخ۔ برخلاف امام شافعی کے قول کے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ حرمت کے ثبوت میں اصل تو عورت ہی ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے حرمت کا تعلق سب سے پہلے عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ ثم يتعدى الخ پھر اس عورت کے واسطے سے یہ حرمت دوسرے کی طرف بھی منتقل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے۔ وبالجملة الخ اور موت کی وجہ سے یہ عورت حرمت کی محل باقی نہیں رہی۔ ف۔ اس لئے اس عورت کے ساتھ حرمت ثابت نہ ہوگی تو غیر کی طرف بھی منتقل نہ ہوگی۔

ولهذا لا یوجب وطیها حرمة المصاهرة ولما ان السبب هو شبهة الجزية الخ

اور اسی وجہ سے کہ مری ہوئی عورت حرمت کی محل نہیں رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرت بھی ثابت نہ ہوگی۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کسی مری ہوئی عورت سے کوئی وطی کر لے تو اس کی زندہ ماں یا بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت نہیں ہوتی۔ ولما ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رضاعت کا سبب جزو بدن ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ وذا لك الخ اور یہ صفت دودھ میں موجود ہے کیونکہ دودھ میں گوشت جمائے اور بڑی اگائے کی صلیت پائی جاتی ہے۔ ف۔ اور یہ بات عورت کی زندگی سے تعلق نہیں رکھتی ہے۔ وھو قائم الخ اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ ف۔ اور یہ بات کہ عورت کی موت سے حرمت تعدی نہیں کرتی ہے تو یہ ناقص خیال ہے۔

وهذه الحرمة تطهر فی حق الميتة دفنا وتیمما اما الجزية فی الوطی لكونه ملاقيا للمحل الخ

اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں بھی دفن کرنے اور تیمم کرانے کے بارے میں ظاہر ہوگی۔ ف۔ یعنی حرمت پیدا کرنے کی جو اصل وجہ ہے وہ دودھ ہی کے اندر پائی جاتی ہے۔ اس لئے عورت کے مر جانے سے اس کا تعدی کرنا اور دوسرے میں منتقل ہونا خارج نہیں ہوا ہے۔ اور متعدی ہونے کا قاعدہ صرف عورت کی زندگی تک کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کے مرنے کے بعد بھی ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منہ سے ٹپکایا گیا اس کا شوہر موجود ہے۔ اور اس عورت کا کوئی محرم رشتہ دار موجود نہیں ہے۔ اور غسل کے بغیر اسے صرف تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں وہی لڑکی جس کو اس کا دودھ پلایا گیا ہے اس کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کرادے اور دفن کر دے کیونکہ وہ اس کی رضاعتی ساس ہو گئی

ہے۔ الحامہ وغیرہ۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ رضاعت سے جو جزئیت ہوتی ہے وہ اس سے گوشت اور ہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف مصاہرت کی حرمت جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے۔

اما الحزنیۃ فی الوطی لكونہ ملاقیۃ لمحل الحرث وقد زال بالموت فافترقا

اور وطی کی وجہ سے جزء ہونا اس وجہ سے ہے کہ وطی ایسی جگہ میں ہوتی ہے جو کھیتی کی جگہ ہے۔ وقد زال الخ اور وہ جگہ اس کے مرجانے سے ختم ہو جاتی ہے۔ ف اس لئے مردہ سے وطی کرنے سے جزئیت نہیں ہوتی ہے اس سے اس سے حرمت مصاہرت بھی نہیں ہوتی ہے۔ فافترقا الخ اس تفصیل سے رضاعت اور وطی میں فرق ظاہر ہو گیا۔ ف۔ یہ احکام اس صورت کے ہیں جبکہ منہ یا ناک سے دودھ کچنچیا گیا ہو۔

وإذا احتقن الصبی باللبس لم يتعلق به التحريم وعن محمد أنه یثبت به الحرمة كما یفسد به الصوم ووجه الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلك فی الدواء فاما المحرم فی الرضاع معی الشو ولا یوجد ذلك فی الاحتقان لان المغدی وصوله من الاعلی واذ انزل للرجل لبن فارضع صبیبا لم يتعلق به التحريم لانه ليس بلبن علی التحقيق فلا يتعلق به الشو والنمو وهذا لان اللبس اما یتصور مما یتصور منه الولادة واذ اشرب صبیبا من لبن شاة لم يتعلق به التحريم لانه لاحزنیۃ بین الادمی والبہائم والحرمة باعتبارها

ترجمہ:- اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے حقنہ دیا گیا تو اس سے حرمت لائق نہیں ہوگی (یہی ظہر الروایۃ ہے)۔ اور اہم محمد سے روایت ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی جس طرح کہ اس کام سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اور ظہر الروایۃ پر فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ میں نساو پیدا کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ لیکن رضاعت میں حرمت پیدا کرنے والی چیز بڑھانے کے معنی میں جبکہ یہ بات حقنہ کرنے میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ غذا بیت پیدا کرنے والی چیز تو وہ ہے جس کا کچنچانا اوپر سے ہوا کرتا ہے۔ اور جب کسی مرد کو دودھ اتر آئے اور وہ اس دودھ کو کسی بچہ کو پیدے۔ تو اس سے حرمت متعلق نہیں ہوگی۔ کیونکہ حقیقت میں یہ دودھ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس سے نشوونما نہیں ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دودھ کا تصور اسی سے ہوتا ہے جسے بچہ پیدا ہوتا ہے اور جب دو بچوں نے ایک بکری کا دودھ پیا تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ آدمی اور جانوروں کے درمیان حرمت نہیں ہوتی ہے حالانکہ حرمت کو جزئیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے۔

توضیح:- اگر بچہ کو عورت کے دودھ کا حقنہ کر لیا جائے یا کسی مرد سے اتر اہو او دودھ پلایا جائے تو

رضاعت ثابت ہوگی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وإذا احتقن الصبی باللبس لم يتعلق به التحريم وعن محمد أنه یثبت به الحرمة الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وعن محمد الخ اور اہم محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ اندیثت ان سے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے۔ ف۔ مسد کی وضاحت یہ ہے کہ روزہ تو ایسی حیثیت سے فاسد ہوتا ہے جس میں غذا بیت ہو اور وہ معدہ میں پہنچے ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ حقنہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس سے بھی غذا معدہ میں پہنچ جاتی ہے۔ لہذا دودھ کا حقنہ کرنے میں بطور غذا دودھ کچنچنے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت اور روزہ میں فرق ہے۔

ووجه الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلك فی الدواء الح

ظاہر الروایۃ میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ کو فاسد کرانے والی چیز بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ ف۔ اسی بناء پر دوا کے استعمال سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ فاما المحرم الح لیکن رضاعت میں حرمت کرنے والی چیز وہ ت

جس سے بدن بڑھتا ہے اور زیادتی ہوتی ہے جبکہ حقنہ کرنے میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔ لالہ المعدی الح کیونکہ وہی چیز غذائیت پہنچاتی ہے جو اوپر سے نیچے کی طرف جاتی ہو۔ ف۔ جیسے منہ یا ناک سے۔ اور یہ غذائیت نیچے سے اوپر کی طرف نہیں جاتی ہے۔ ہند حقنہ سے غذائیت بدن میں نہیں پہنچتی ہے۔ چنانچہ حاصل جواب یہ ہوا کہ روزہ دوا سے فاسد ہوتا ہے لیکن دوا سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ حقنہ کی طرح دودھ کا کان میں یا ذکر کے سوراخ میں ٹپکانا اور جائفہ کے زخم یا آمہ میں دودھ پہنچانے سے رضاعت کی حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ہ۔ ف۔ د۔ جائفہ وہ زخم ہے جو اوپر سے دماغ کے اندر تک پہنچ جانے اور آمہ وہ زخم جو دماغ کی سخت ہڈی تک رہ جائے۔ مزید تفصیل زخم لگانے کے باب میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

واذا برئ للرجل لبس فارضع صلبا لم يتعلق به التحريم لانه ليس بلبس علي التحقيق الح
اور اگر کسی مرد کو دودھ پڑے۔ ف۔ یعنی حقیقت میں مرد کی چھاتی میں دودھ بھر گیا فارضع اص اص اور اس مرد نے دودھ کسی بچہ کو پل دیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ ف۔ اور اس بات میں امہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ ع۔ لانه لبس الح کیونکہ حقیقت میں دودھ نہیں ہے۔ اس لئے اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔

وهذا لان اللبس انما يتصور مما يتصور منه الولادة الح
اور حقیقت میں اس کا دودھ نہ ہونا اس وجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو ایسے ہی بدن سے نکلتا ہے جس سے بچہ جنم لے سکتا ہو۔ ف۔ یعنی وہ مادہ یا عورت ہو۔ پھر اس رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم و تعظیم کرنے کا خیال ہوتا ہے۔ اسی لئے

واذا اشرب صبيان من لبس شاة لم يتعلق به التحريم لانه لاحرنية بين الادمي والمهائم الح
اگر دو بچوں نے یعنی ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہے مثلاً ایک ہی بکری کا دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ ف۔ اور مبسوط وغیرہ میں جو یہ بات مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسماعیل صاحب الصحیح البخاری کے شیخ امام ابو حفص الکلبی کے زمانہ میں جو امام شافعی کے ہم عمر ہیں یعنی ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ بخاری میں سکر رضاعت کے ثبوت میں فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور شیخ ابو حفص کی ممانعت کے باوجود نہ مانے۔ اس لئے دو گوں نے مخالفت میں سکر جمع ہو کر ان کو بخاری سے نکال دیا۔ بندہ مترجم کے نزدیک یہ بات بہت بعید ناقابل یقین ہے۔ اور شاید کہ اس میں عصیت کو دخل ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔ خاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بکری کسی طرح بھی آدمی کی ماں اور بکرا اس کا باپ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ آدمی در جانوروں میں کوئی جزیت نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ حرمت رضاعت تو جزیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے۔

واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج لانه بصير حامعا بين الام والست رصا عا وذلك حرام كالحمل بينها سببا ثم ان لم يدخل بالكبيرة فلا مهر لها لان العرقه جات من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصف المهر لان العرقه وقعت لا من حبتها والارتضاع وانكاحا فعلا منها لكن فعلها غير معتبر في اسقاط حقها كما اذا قلنا مورثها ويرجع به الزوج على الكبيرة ان كانت تعمدت به الفساد وان لم تعتمد فلا شئ عليها وان علمت بان الصغيرة امرأتہ

ترجمہ۔ اور جبکہ کسی نے ایک چھوٹی بچی اور ایک عورت سے نکاح کیا بعد میں اس بڑی نے چھوٹی بچی کو اپنا دودھ پر دیا تو وہ دونوں ہی اس شوہر کے لئے حرام ہو جائیں گی۔ کیونکہ اس صورت میں وہ شخص ماں اور اس کی بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنے والا ہو جائے گا ورنہ بات حرام ہے جیسے کہ ایک اپنی نسبی ماں اور بیٹی کو جمع کرنا حرام ہے۔ پھر اگر اس بڑی سے دخول نہیں کیا ہو تو وہ کچھ بھی اپنے مہر سمسد میں حقدار نہ ہوگی۔ کیونکہ دخول سے پہلے خود اس کی جانب سے یہ جدائیگی لازم آئی ہے ورنہ چھوٹی بچی نصف مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ یہ جدائیگی خود اس کی اپنی جانب سے واقع نہیں ہوئی۔ اگر اس موقع میں دودھ پینا اس بچی کا کام ہو لیکن اس کا یہ فعل اس حق کے ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ جیسے کہ وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے۔ پھر اس شوہر کو اس لڑکی کے لئے دایا

ہو انصف مہر اپنی بڑی بیوی سے وصول کرنے کا حق ہو گا بشرطیکہ اس نے نکاح فاسد کرنے کا ارادہ کیا ہو۔ اور اگر اس نے ایسا ارادہ نہ کیا ہو تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا اگرچہ اسے اس بات کا علم ہو کہ یہ بچی اس کے شوہر کی بیوی ہے۔

توضیح :- اگر کسی کی دودھ پیتی بچی بیوی کو اس کی بڑی بیوی نے دودھ پلا دیا۔ اذاتزوج الخ اگر مرد نے دو عورتوں سے نکاح کیا ان میں سے ایک چھوٹی اور دودھ پیتی ہے اور دوسری بالغہ ہے

واذا تزوج الرجل صغیراً وکبیراً فارضعت الکبیرۃ الصغیرۃ حرمتا علی الزوج الخ اور اس بالغ نے اس بچی کو دودھ پلا دیا۔ ف۔ کیونکہ ابھی تک وہ دوسراں سے کم کی تھی۔ حرمتا الخ نتیجہ یہ ہو گا کہ یہ دونوں ہی اپنے شوہر کے لئے حرام ہو جائے گی۔ لانه یصیر الخ کیونکہ یہ شخص ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہو گا جو آپس میں رضاعی ماں اور بیٹی ہو گئی ہیں۔ حالانکہ یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں اور بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے بڑی بیوی کو طلاق بائن دے دی پھر اس نے ایسا کیا بڑی کا دودھ لے کر کسی دوسرے شخص نے چھوٹی کے منہ میں پکا دیا تو بھی دونوں حرام ہو جائے گی۔ پھر واضح ہو کر ان دونوں کو ایک ساتھ بیوی کی حیثیت سے اپنی پاس رکھنا اس مرد کے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہو گا اور اگر بڑی بیوی کا دودھ اسی شوہر سے اترتا ہو یا بیوی کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو پھر ان دونوں میں سے کسی ایک سے کبھی بھی نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ورنہ اس چھوٹی سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے ورنہ کسی کی بیٹی سے صرف نکاح کرنے سے ہی اس کی ماں اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہے لیکن کسی کی اس سے صرف نکاح کرنے سے اس کی بیٹی اسی صورت میں اس پر حرام ہوتی ہے جبکہ اس کی ماں سے دخول بھی کر لیا ہو۔ ہ۔ م۔

ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا مہر لہا لان الفرقة جات من قہلہا قل الدخول بہا الخ پھر اگر بڑی کے ساتھ ایک مرتبہ بھی دخول نہیں کیا ہو تو اس کے مہر کا اسے کچھ بھی حصہ نہیں ہو گا۔ ف۔ خواہ اس نے دودھ پلانے کا یہ کام ارادہ سے کیا ہو یا ارادہ سے نہیں کیا ہو۔ ع۔ لان الفرقة الخ کیونکہ ان میں جدا ہو گئی اسی عورت کی طرف سے آئی ہے اور وہ بھی دخول ہونے سے پہلے۔ ف۔ اور اگر ایک مرتبہ بھی اس کے ساتھ دخول ہو چکا ہو اور اس کے بعد جدا ہو گئی ہوتی اس کے لئے پورا مہر، لیکن چھوٹی کے لئے صرف نصف مہر لازم آئے گا۔ لان الفرقة الخ کیونکہ جدا ہو گئی اس چھوٹی کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے۔ ف۔ اس موقع پر یہ دہم نہ ہو کہ دودھ تو اس چھوٹی نے خود ہی چوسا ہے اور یہ اس کا فعل ہوا۔ لان لا رضاع الخ کیونکہ دودھ چوس لینا اگرچہ اسی چھوٹی کا فعل ہے لیکن اس کا یہ فعل اس کے حق کے ساتھ کرنے میں معتبر نہیں ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وہ تو انتہائی چھوٹی ہے۔

کما اذا قتل مودئھا ویرجع بہ الزوج علی الکبیرۃ انکانت تعمدت بہ الفساد الخ جیسے کہ وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے۔ ف۔ تو وہ میراث پانے سے محروم نہ ہوگی۔ حالانکہ قاتل کو میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ قتل کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً وہ کسی اونچی جگہ پر سوئی ہوئی تھی اور اس کے نیچے اس کی ماں تھی۔ وہاں سے وہ اپنی ماں پر اس طرح گری کہ وہ مر گئی۔ اگر ایسا کام کسی بڑے سے ہوتا تو یہ بھی قتل کرنے کے قائم مقام سمجھا جاتا جیسے اس نے کوئی پتھر پھینکا جو اس کی ماں کو لگا اور وہ اسی کی چوٹ سے کسی طرح مر گئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ وہ اپنے شوہر سے اپنا نصف مہر پائے گی۔ اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ بڑی نے جو اسے دودھ پلایا ہے وہ بدعتی کے ساتھ ان میں فساد ڈالنے کے لئے کیا ہے یا نہیں۔ چنانچہ ویرجع بہ الخ اگر بڑی نے بدعتی یعنی ان میں فساد ڈالنے کے لئے ایسا کیا ہے تو شوہر یہ نصف مہر بڑی بیوی سے واپس لے گا۔ ف۔ اسی طرح اجنبی مہمد سے بھی واپس لے گا۔ اس جگہ تمہد اور قصہ سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی

خطر سے کسی جبر واکراہ کے بغیر بیداری کی حالت میں یہ جانتے ہوئے کہ یہ چھوٹی بچی اس کی بیوی ہے اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ اسے اس طرح دودھ پلانے سے فائدہ ہوگا۔ اس کو دودھ پلا دے۔ اور یہ بھی کہ اس طرح پلانے سے اس بچی کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود بھی نہ ہو۔

وان لم تتعمد فلا شئ علیہا وان علمت بان الصغيرة امرأۃ الح
اور اگر بڑی بیوی نے ایسا قصد نہیں کیا تو اس بڑی بیوی پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اگرچہ اسے یہ معلوم ہو کہ یہ چھوٹی بھی اسی کے شوہر کی بیوی ہے۔ ف۔ اس لئے اگر دیوانگی کی حالت میں یا مجبور کر دیئے جانے پر یا خواب میں یا اس سے نکاح ہونے کی خبر نہ ملی ہو یا اس دودھ پلانے کو اتنا نقصان نہ ہوتا نہ جانتی ہو یا جانتی ہو مگر اس نے اس بچی کی بھوک ختم کرنے یا ہلاکت سے بچانے کا ارادہ کیا ہو تو شوہر اس سے وہ نصف مہر واپس نہیں لے گا۔ اس قصد و ارادہ کے الزام سے بچنے کے لئے بڑی بیوی کی قسم کھا کر دعویٰ کرنا قابل قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ ہ۔

وعن محمد انه یرجع فی الوحہین والصحیح ظاہر الروایۃ لانہا وان اکدت ماکان علی شرف السقوط
وہو نصف المہر وذلک یجری مجری الاتلاف لکھا مسببۃ فیہ اعلان الارضاع لیس بافساد النکاح وصعا
وانما یثبت ذلک باتفاق الحال اولان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المہربل ہوسبب لسقوطہ الا ان نصف
المہر یحب بطریق المتعۃ علی ماعرف لکن من شرطہ ابطال النکاح واذاکانت مسببۃ بشرط فیہ التعدی کحفر
الیر ثم اما تكون متعۃ ادا علمت بالنکاح وقصدت بالارضاع الفساد اما اذا لم تعلم بالنکاح او علمت
بالنکاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة دون الافساد لا تكون متعۃ لانہا مامورة بذلك ولو
علمت بالنکاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعۃ ایضا وهذا من اعتبار الجہل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحکم
ترجمہ :- وراہم محمد سے روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں بڑی بیوی سے مہر واپس لے گا اور توں صحیح ظاہر الروایۃ ہی
ہے کیونکہ بڑی نے اگرچہ اسے مال کو موکہ کر دیا ہے جو ختم ہو جانے کے کنارے پر تھا۔ کہ نصف مہر تھا۔ ایسا کرنا مال پر یاد کرنے
کے برابر ہے۔ لیکن وہ اس قتل میں سبب ہے یا تو اس نے اسے سبب کہا گیا ہے کہ دودھ پلانا تو نکاح فاسد کرنے کے لئے ہی وضع
نہیں کیا گیا ہے۔ پھر بھی نکاح فاسد ہو جانا صرف اتفاقی بات ہے۔ یا اس وجہ سے سبب ٹھہرا ہے کہ نکاح فاسد ہونا مہر کے لازم
ہونے کا سبب ہی نہیں ہے۔ بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط ہو جانے کا سبب ہے۔ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا متعہ کے طور پر ہے۔ جیسا
کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ البتہ نکاح باطل ہونا اس کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ بڑی بیوی بھی جب سبب ٹھہری تو اس میں بھی
یہ شرط ہوگی کہ اس نے قصد ازیادت کی ہے۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے۔ پھر یہ بڑی بیوی اسی صورت میں زیادتی کرنے
والی سمجھی جائے گی جبکہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس چھوٹی سے بھی شوہر کا نکاح ہو چکا ہے۔ اور دودھ پلانے سے فساد برپا کرنا ہی اس کا
ارادہ ہو۔ اس لئے اگر اس بچی کے نکاح ہونے کی اسے خبر ہی نہ ہو یا خبر تو ہو لیکن اس کی بھوک کی تکلیف اور اس کی ہلاکت دور
کرنے کا اس نے ارادہ کیا ہو اور نقصان و فساد کرنا مقصود نہ ہو تو وہ زیادتی کرنے والی نہیں ہوگی کیونکہ اسے شریعت کی طرف سے
اسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر اسے اس لڑکی کے نکاح کا علم تو ہو مگر وہ یہ نہ جانتی ہو کہ دودھ پلانے سے فساد لازم آئے گا تب
بھی وہ زیادتی کرنے والی نہیں سمجھی جائے گی اور ہماری طرف سے ایسے کاموں میں جہالت کا حکم لگانا فساد برپا کرنے کی غرض سے
ہے۔ اس کے حکم کو دور کرنا مقصود نہیں ہے۔

توضیح :- بڑی بیوی کی طرف سے چھوٹی بچی بیوی کو دودھ پلانے

کے سلسلہ میں امام محمد کا مذہب اور ان کی دلیل

وعن محمدؐ انه يرجع فی الوجهین والصحیح ظاہر الروایۃ لانہا وان اکدت ما کاذ علی الخ
اور امام محمدؐ کی طرف سے (تو اور میں) روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں بڑی بیوی سے و صوں کرے گا۔ ف۔ یعنی
اس نے خواہ قصداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ ظاہر الروایۃ ہی صحیح ہے۔ لانہا وان الخ کیونکہ اس بڑی بیوی نے ایسے مال کو لازم کر دیا جو
ساقط ہونے کے کنارہ پر تھا (جو ختم ہو سکتا تھا) اور وہ نصف مہر ہے۔ اور ایسا کرنا مال کے برباد کر دینے کے قائم مقام ہے۔ لیکن وہ تو
اس کام میں سبب ہے۔ ف۔ فاعل نہیں ہے۔ سبب اور فاعل میں فرق اس طرح ہے کہ مثلاً غلام کا بھاگنا ایک جرم ہے تو بھاگنے کا
فاعل (بھگنے والا) حقیقت میں خود غلام ہے اور جس نے غلام کی بیڑیاں کھول دی وہ سبب ہے اور جس نے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا،
وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہے تو مسبب بھی تلف کرنے والے کے مثل ضامن ہوتا ہے۔ لیکن دونوں میں فرق
ظاہر ہے۔ اس طرح وہ بڑی بیوی بھی یہاں مسببہ ہے۔

امالان الارضاع لیس بافساد النکاح وضعا وانما یثبت ذلك باتفاق الحال الخ
یا تو اس وجہ سے مسببہ ٹھہری کہ دودھ پلادینا کچھ اس کام کے لئے مقرر نہیں کیا گیا ہے کہ اس سے نکاح فاسد ہی ہو جایا
کرے البتہ اس کے نکاح کا فاسد ہو جانا ایک اتفاقی معاملہ ہوا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر بڑی اس کے نکاح میں نہ ہوتی تو دودھ پلانے سے
اس چھوٹی کے نکاح پر برا اثر نہ پڑتا اور نکاح فاسد نہ ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی نے جو (دودھ پلانے کا) کام کیا ہے اس کا
ذاتی اثر یہ نہیں ہے کہ وہ نکاح کو فاسد کر دے۔ اس لئے فاعلہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بلکہ اس فعل سے اتفاقاً ایسا ہو گیا ہے اس لئے وہ
مسببہ کہلائے گی۔ اولان الخ یا اس وجہ سے وہ عمل مسببہ ٹھہرے کہ نکاح فاسد ہونا مہر کے لازم ہو جانے کا یہی سبب نہیں ہے۔
ف۔ یہاں تک کہ اگر خود یہ بڑی بیوی غیر مدخولہ ہوتی (اس سے ہمبستری نہ ہوئی ہوتی) تو صرف اس کا نکاح فاسد ہو جاتا مگر کچھ
بھی مہر لازم نہ آتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی کا فعل فساد اس بات کی حقیقی علت نہیں ہے کہ اس سے مال لازم آجائے۔

بل هو سبب لسقوطه الا ان نصف المهر یجب بطریق المتعۃ علی ماعرف الخ
بلکہ نکاح کا فاسد ہو جانا مہر کے فاسد ہو جانے کا سبب ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی بیوی نے ایسا کوئی کام نہیں کیا
جس کے نتیجے میں تلوان لازم آجائے۔ بلکہ اس کا فعل ایسا ایک ذریعہ بن گیا ہے جس سے شوہر کے ذمہ مال لازم آجائے۔ بلکہ ہم
یہ کہتے ہیں کہ اس کا فعل اس کام کی علت ہے کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہو جائے۔ بہر حال اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ وہ
فاعل نہ ہوئی بلکہ وہ صرف ایک ذریعہ اور سبب ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں حیثیت سے جس طرح چاہو نظر کرو یہی
ثابت ہوتا ہے کہ اس بڑی بیوی کا فعل خود علت فاعلہ نہیں ہے بلکہ صرف سبب ہے اسی وجہ سے وہ مسببہ ثابت ہوئی۔ اگر کوئی یہ
کہے کہ جب اس کے فعل سے مہر ساقط ہوا ہے نصف مہر بھی کیوں لازم آیا جواب دیا کہ بڑی کا فعل ایسا ہی ہے کہ اس سے پورا مہر
ساقط ہو جائے۔ الا ان الخ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہے۔ جیسا کہ پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے۔ البتہ نکاح باطل ہونا
اس کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ یعنی نص کے ذریعہ یہ حکم ثابت ہوا ہے کہ نصف مہر بطور متعہ کے واجب ہوا۔ جو اس
بڑی کے کچھ کرنے سے نہیں ہوا ہے۔ البتہ واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ نکاح باطل ہو تو وہ اس شرط کو موجود کرنے والی
ضروری ہوئی ہے اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے سبب ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بڑی بیوی صرف مسببہ ہوئی۔ پھر یہ
بات معلوم ہوتی چاہئے کہ فاعل و سبب میں فرق یہ ہے کہ فاعل مثلاً کسی کا مال برباد کر دینے والا تو ضامن ہے خواہ اپنے ارادہ سے
کرے یا اس کے ارادہ سے نہ ہو۔ اور سبب میں اپنے ارادہ سے کرنے کی شرط ہے۔ جیسا کہ اصول کی کتابوں میں بات ثابت ہو چکی
ہے۔

واذا كانت مسببة يشترط فيه التعدی كحفر البئر ثم انما تكون متعدية اذا علمت بالنکاح الخ
اور بڑی بھی جب سبب ٹھہری تو اس میں قصداً ایجا کام کرنے کی شرط ہوگی۔ ف۔ یعنی مسببہ کے ضامن ہونے کے لئے یہ

شرط ہے کہ اس نے بے جگہ زیادتی کی ہو۔ کفر البیہر جیسے کہ گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ کہ کسی نے کوئی گڑھا یا کنواں کھود۔ اور اس میں کوئی کرکر مر گیا تو اس کا سبب وہی شخص ہوگا جس نے کھودا ہے۔ اس لئے یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے اپنی خاص مسموکہ زمین میں کھود ہے تو اس نے کوئی زیادتی نہیں کی ہے۔ اس لئے زیادتی کی شرط ہوگی۔ کسی طرح اس بڑی بیوی کے ضامنہ ہونے میں بھی اسی کی طرف سے زیادتی اور تعدی کی شرط ہوگی۔ اس صورت میں شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکے گا۔ ورنہ نہیں۔ ثم اما الخ پھر یہ بڑی بیوی زیادتی کرنے والی اسی صورت میں کہی جائے گی جبکہ وہ یہ جانتی ہو کہ یہ بھی اس کے شوہر کی بیوی ہے ورنہ برپا کرنے کی غرض سے ہی اسے دودھ پلایا ہو۔ ف۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر اس بڑی نے جان بوجھ کر فساد کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اس چھوٹی کو جو نصف مہر دینے شوہر پر لازم ہوگا شوہر وہی رقم اس بڑی سے لے کر دے گا۔ یہ وصول کرے۔

امادالم تعلم بالنکاح او عمت بالنکاح ولکھا قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة الخ
لیکن جب اس بڑی کو اس چھوٹی کے نکاح ہو جانے کی خبر تک نہ ہو۔ ف۔ کہ اس کے شوہر نے اس چھوٹی سے نکاح کر رکھا ہے۔ او عمت بالنکاح الخ یا اسے اس کے نکاح کا علم تو ہو گیا ہو مگر پانے کا مقصد اس بچی کے ساتھ ہمدردی کرنی تھی کہ اس کے بغیر اس کے بھوک سے ترپنے اور مر جانے کا اسے خطرہ ہو گیا ہو۔ اور فساد اثناس کا مطلقاً ارادہ نہ ہو تو وہ زیادتی کرنے والی نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ شرعاً اسے ایسا ہی کرنے کا حکم ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اسے اس کے ہر جانے کا پورا خوف ہو جائے پھر بھی وہ دودھ نہ پدے جب تک کہ بالآخر وہ مر جائے تو اسے ایسا ہی گناہ ہوگا جیسا کہ کسی قاتلہ کو ہوگا۔ پس موجودہ صورت میں وہ قصداً زیادتی کرنے والی نہیں ہوئی تو شوہر بھی اس سے مہر کا کچھ حصہ واپس نہیں لے سکتا ہے۔

ولو عمت بالنکاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعبدۃ ایضا الخ
اور اگر اس بڑی کو یہ تو معلوم ہو گیا تھا کہ اس کا نکاح ہو چکا ہے مگر یہ معلوم نہ تھا کہ اس طرح دودھ پانے سے نکاح فاسد ہو جائے گا تو بھی وہ زیادتی کرنے والی نہ ہوگی۔ ف۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دارالاسلام میں ایسے احکام کے نہ جاننے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے پھر بھی تم نے اس کی جہالت کو غذر مان لیا ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ ہم نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ وہ امن الخ اور ہماری طرف سے اس کی جہالت کو مان لینے کی غرض فساد کے ارادہ کو دور کرنا ہے۔ اور حکم کو دفع کرنے کی غرض نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس کی نیت میں فساد برپا کرنا اسی وقت مانا جائے گا جبکہ اسے یہ بھی معلوم ہو چکا ہو کہ اس بچی کو اپنا دودھ پدینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی اور نکاح فاسد ہو جائے گا۔ پس جبکہ اسے فساد نکاح کا علم ہی نہیں ہوا تو فساد کرنے کا بھی ارادہ نہیں ہوگا۔ اسی لئے ہم نے کہا کہ جب وہ عورت یہ کہے کہ میں اس سے نکاح کے فاسد ہو جانے کو نہیں جانتی تھی تو ہم نے اس کے نہ جاننے کا اعتبار اس بناء پر کیا کہ اس کا ارادہ فساد کرنے کا نہیں تھا۔ اور اس واسطے اعتبار نہیں کیا ہے کہ اس پر سے ضمان دفع کریں تاکہ یہ عترض کیا جائے کہ دارالاسلام میں اس کا نہ جاننا غادر نہیں ہے۔

پھر بھی اگر کوئی یہ کہے کہ تم نے اس غرض سے اس کے نہ جاننے کا اعتبار کیا ہے کہ اس کے فساد کا ارادہ نہیں تھا تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ وہ ضامن نہ ہوگی تو جواب یہ ہوگا کہ ہاں یہ تو لازم آئے گا لیکن ہم نے ایسا لازم کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ اس لئے اس لازم آنے کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ الغیۃ۔ ف۔ ع۔ گر شوہر کی کسی یورضائی مال یا بہن یا بیٹی نے اس کی چھوٹی بیوی کو دودھ پدیا تو وہ اس شوہر پر حرام ہو جائے گی اور نصف مہر دے کر بدلنے والی سے اس شرط پر واپس لے لے کہ اس نے اراداً اس نیت سے پدایا ہو۔ السراج۔ اگر مدد کی دو چھوٹی بیویوں کی ایسی استنبہ دو عورتوں نے جن کا دودھ ایک مرد سے ہے دودھ پلایا تو وہ دونوں شوہر کے لئے حرام ہو جائیں گی اور شوہر ان دونوں پلانے والیوں سے کچھ واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔ اگرچہ دونوں نے

قصداً اور کرنا چاہا ہو۔ مف۔

اور اگر بڑی و چھوٹی بیوی ہونی کی صورت میں بڑی پاگل اور دیوانی ہو۔ ق۔ یا معتوبہ ہو الحیض۔ یا زبردستی مجبور کی گئی ہو۔ ف۔ یا چھوٹی نے از خود آگے بڑھ کر بڑی سے سوتے ہوئے میں دودھ پی لیا۔ السراج تو ان میں سے کسی صورت میں بھی شوہر اس بڑی سے کچھ بھی مہر واپس نہیں لے سکتا ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر بڑی بیوی کی ماں یا بہن نے خود اس چھوٹی کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں باندہ ہو جائیں گی۔ الحیض۔ لیکن شوہر جس کسی ایک سے چاہے نکاح کرے۔ اور اگر بری بیوی سے ہمبستری اس کی نہ ہوئی ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دے کر جس دودھ پلانے والی نے فساد کیا ہے اس سے واپس لے۔ بشرطیکہ اس نے جان بوجھ کر ایسی حرکت کی ہو۔ م۔ اور بڑی بیوی کی پھوپھی یا خالہ نے چھوٹی کو دودھ پلایا تو دونوں میں سے ایک بھی باندہ نہ ہوگی۔ الحیض

اور اگر دونوں ہی چھوٹی ہوں اور کسی اجنبی نے کسی دوسری عورت کا دودھ لے کر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ان میں سے ہر ایک کو نصف مہر دے کر اس اجنبی سے وصول کرے بشرطیکہ اس نے بھی عمدائے فساد پھیلانے کے کوشش کی ہو۔ یہی قول صحیح ہے القاضی خان۔ پھر ان دونوں چھوٹی بیویوں میں سے جس کی ایک سے دوبارہ نکاح کر لے بشرطیکہ بڑی سے اس نے دخول نہ کیا ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کر رضاعت کا ظاہر ہونا دو باتوں سے کسی ایک سے ہوتا ہے۔ یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں۔ اسدائع۔

ولا یقبل فی الرضاع شهادة النساء منفردات وانما یثبت بشهادة رجلین اور رجل وامرأتین وقال مالک یشیت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق الشرع فیشیت بحبر الواحد کمس اشتری لحمافا خبره واحد انه ذبیحة المحوسی ولنا ان ثبوت الحرمة لا یقبل الفصل عن زوال الملك فی باب النکاح و ابطال الملك لا یثبت الا بشهادة رجلین اور رجل وامرأتین بحلاف اللحم لان حرمة التناول یفک عن زوال الملك فاعتبر امرادین بادین الله اعلم

ترجمہ :- اور دودھ پلانے کے مسئلہ میں صرف عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوگی بلکہ ضروری ہے کہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو۔ اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ ایک عورت کی گواہی سے بھی رضاعت ثابت ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس پر عدالت مشہور ہو۔ اس لئے کہ رضاعت سے حرام ہونا بھی شریعت کے حقوق میں سے ایک حق ہے اس لئے صرف ایک ہی کی خبر سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ ایسے ہی جیسے کہ کسی نے کچھ گوشت خریدا تو اسے کسی نے یہ بتایا کہ اس جانور کو کسی مجوسی نے ذبح کیا ہے اور ہماری ذیل یہ ہے کہ حرمت رضاعت ثابت ہونا نکاح کے مسئلہ میں ملک زائل ہونے سے جدائی کو قبول نہیں کرتا ہے۔ اور ملکیت کو ختم کرنا ثابت نہیں ہو سکتا ہے مگر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بخلاف گوشت کے مسئلہ کے۔ کیونکہ کسی چیز کے تناول اور کھانے کا حرام ہونا جدا ہو سکتا ہے اس کی ملکیت کے زائل ہونے سے۔ اس لئے یہ صرف ایک دینی معاملہ ٹھہرا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح :- رضاعت کا ثبوت کتنے اور کیسے افراد سے ہو سکتا ہے اختلاف ائمہ، دلائل

ولا یقبل فی الرضاع شهادة النساء منفردات وانما یثبت بشهادة رجلین اور رجل وامرأتین الخ اور رضاعت میں عورتوں کی انفرادی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اگرچہ دو چار عورتیں مل کر گواہی دیں جب تک کہ ان کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ وانما یثبت الخ رضاعت کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے۔ ف۔ بشرطیکہ وہ سب عادل ہوں۔ الحیض۔ لیکن ان میں جدائی اسی وقت ہوگی جبکہ قاضی دونوں میں جدائی کر دے۔ النہر اور ظاہر یہ ہے کہ اس مسئلہ میں عورت کا دعویٰ کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ یہ ایک شرعی حق ہے۔ ت۔ د۔ اس جگہ مصنفؒ نے صرف گواہی کی صورت میں ثبوت کا انحصار کیا ہے۔ یعنی جب گواہی سے رضاع کا ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کم از کم دو مرد یا دو

عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور وہ سب عادل بھی ہوں۔ اس لئے اگر فقط ایک مرد یا فقط دو عورتیں ہوں۔ تو رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ اگرچہ وہ عادل بھی ہوں۔ م۔ اور امام مالکؒ (نہیں بلکہ امام شافعیؒ و احمدؒ) نے کہا ہے کہ صرف ایک عورت کی گواہی سے ہی رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ بشرطیکہ وہ عادل ہو۔

لان الحرمة حق من حقوق الشرع فیثبت بخبر الواحد الخ

کیونکہ حرام ہونا تو شریعت کے حقوق میں سے ایک حق ہے۔ اس لئے یہ بھی ایک شخص کی گواہی سے ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ ایک شخص نے گوشت خرید لیا یا خیرہ الخ اور اسے کسی نے خریدی کہ اسے کسی مجوسی نے کانا یا ذبح کیا ہے۔ ف۔ تو اس ایک ہی عادل کے کہنے پر مسلمان اسے نہیں کھا سکتا ہے اور وہ حرام ہو جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی ایک شخص کے کہنے پر عورت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ اور وہ اس سے وطی نہیں کر سکے گا۔ یہ قول امام شافعیؒ و احمدؒ کا ہے۔ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ صرف مرضعہ کی تنہا گواہی بھی مقبول ہوگی۔ ان کی دلیل ایک حدیث ابو سروعہ جن کا نام عقبہ بن الی رث ہے کہ ابو سروعہ نے ام یحییٰ بنت ابی اہاب سے نکاح کیا تو ایک حبشی لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں حاضر ہو کر عرض حال کیا (کہ میں نے فلانہ بنت فلاں سے نکاح کیا تھا لیکن ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ حالانکہ وہ جھوٹی ہے۔ (ترمذی) یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری طرف منہ پھیر لیا تو میں نے اس طرف بھی آکر یہی عرض کیا کہ وہ تو جھوٹی ہے (ت) آپ نے فرمایا کیسے۔ حالانکہ وہ کہتی ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ (اس لئے تم اس بیوی کو خود سے جدا کر دو) (مت۔) بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ ایک ہی دودھ پلانے والی کی گواہی مقبول ہے۔ جو اب یہ ہے کہ یہ حدیث مطلقاً اس بات پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ سب نے صرف اسی ایک کی گواہی پر حرمت رضاعت ثابت کر دی۔ البتہ تقویٰ اور پرہیزگاری کے خیال سے یہ حکم دیا تھا۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سب سے ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود معاملہ پیش کیا اور یقین کے ساتھ اسے جھوٹی کہا۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے منہ موڑ لیا۔

اب اگر واقعہ ایک ہی کی گواہی سے حرمت ثابت ہوتی تو آپ ﷺ پہلی مرتبہ میں ہی جہاب میں فرماتے کہ وہ تم پر حرام ہو چکی ہے اور اس عورت کی گواہی مقبول ہے۔ کیا کوئی شخص یہ بات ماننے کے لئے تیار ہو گا آپ صلی اللہ علیہ وسلم حرام فعل دیکھ کر یا خبر پا کر اس کے سننے سے منہ موڑ لیتے۔ نہیں اور ایسا کبھی نہیں ہو سکتا ہے۔ بس جبکہ ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود پوچھا پھر دوسری مرتبہ پوچھا اور آپ ﷺ نے منہ موڑا اور بعض روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے۔ اس منہ موڑنے کا مطلب تو یہی تھا کہ یہ سوال ہی غلط ہے تم اس کے درپے نہ ہو اور اس بات کا ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حکماً یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی تھی البتہ ایسے موقع پر اطمینان قلب کے لئے تقویٰ کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے تعلق ختم کر لیا جائے اور یہی ہمارا قول ہے۔ م۔ ف۔

ولنا ان ثبوت الحرمة لا یقبل الفصل عن زوال الملك فی باب النکاح و ابطال الملك لا یثبت الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب نکاح میں حرمت کا ثبوت ہونا ملک زائل ہونے سے جدائی قبول نہیں کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے اگر رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے تو فوراً ہی ملکیت نکاح ختم ہو جائے گی۔ پس فرج کا حرام ہونا ایک شرعی حق ہے۔ اور مالک ہونا بندہ کا حق ہے اور اس مسئلہ میں دونوں باتیں جمع ہیں کہ حرمت رضاعت ثابت ہوتے ہی بندہ کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ و ابطال الملك الخ اور کسی اور اس طرح جمع ہیں کی ملکیت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر ختم کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ سب عادل بھی ہوں۔ اس لئے نکاح ہوتے ہوئے رضاعت ثابت کرنے میں گواہی کے لئے اس نصاب کا ہونا شرط ہے۔

بحلاف اللحم لان حرمة التناول ينقل عن زوال الملك فاعتبر امر الدين واللہ اعلم الح
بر خلاف گوشت کے مسئلہ کے۔ ف۔ کہ اگر گوشت حرام ثابت ہو جائے تو اس سے اس کی ملکیت کا بھی ختم ہو جانا ضروری
نہیں ہے جیسے کہ کوئی شخص عکب کا مالک ہو تو اسے وہ فروخت کر سکتا ہے یا اسے چوہ وغیرہ کے مارنے میں کام میں لگا سکتا
ہے۔ لان حرمة الح کیونکہ کسی چیز کا کھانا (اور لینا) حرام ہونا ملکیت کے ختم سے ایک علیحدہ بات ہو سکتی ہے۔ ف۔ یعنی یہ ممکن
ہے کہ ایک چیز کا کوئی مالک ہو مگر اسے استعمال کرنا حرام ہو۔ اسی طرح مجوسی کا ذبح کیا ہوا گوشت ایک شخص کی خبر سے ظاہر تو اس
کا صرف استعمال کرنا ہی حرام ہو گا لیکن اس سے ملکیت زائل نہیں ہوگی تاکہ دو گواہ کی ضرورت ہو۔ فاعتبر امر اٰ دینیا۔ تو یہ محض
ایک دینی معاملہ مہر۔ ف۔ اس تفصیل سے رضاعت کی حرمت اور گوشت کی حرمت کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ اس لئے
ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا باطل ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جس صورت میں رضاعت ثابت ہو جائے اس میں ان کے درمیان تفریق کے بعد اگر وہ غیر مدخول ہو تو اسے مہر میں
سے کچھ بھی نہیں ملے گا اور اگر مدخول ہو تو جو مہر مقرر ہو چکا ہے اور اس کے مہر النسل میں سے کم ملے گا۔ اس کے علاوہ نفقہ اس کو
کچھ نہیں ملے گا۔ البدائع۔

۲۔ اور اگر عورت کے سامنے پوری گواہی ہو جائے تو اس کو مرد کے ساتھ رہنے کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی۔ القاضی خان۔
۳۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والی ایک ہی شخص ہو اور اس کے دس میں یہ بات جم جائے کہ یہ شخص سچا ہے تو تقویٰ اور
احتیاط ادنیٰ یہی ہے کہ اس عورت کو جدا کر دے اگر اس سے نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نہ کرے۔ لیکن ایسا کرنا واجب نہیں
ہے۔ الحیط۔

۴۔ اور اگر دونوں نے دودھ پلانے والی کے دعویٰ کو صحیح مان لیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ عادل نہ
ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد اور ایک عورت ہو تو بھی فاسد نہ ہو گا۔ التہذیب۔ ھ۔

۵۔ اگر شوہر نے نکاح کے بعد کہا کہ یہ میری رضائی بہن یا کسی قسم کی رشتہ دار ہے اور اسی پر اڑا ہوا تو ان دونوں میں تفریق
کردینی چاہئے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا۔ واقعہ ایسا نہیں ہے تو تفریق نہیں کی جائے۔ ۶۔ اور اگر نکاح سے پہلے ایسا کہنے پر اصرار کیا
تو اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کر لے تو ان میں تفریق کردی جائے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں
ہے تو نکاح جائز ہے۔

۷۔ اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے تو بہر حال نکاح ہے۔ مشائخ نے کہا ہے کہ اسی پر عورت کے قول میں
سب صورتوں میں فتویٰ دیا جائے۔ الحیط۔ البحر وغیرہما۔

۸۔ اگر کسی نے کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہے حالانکہ اس عورت کا نسب عام طور سے مشہور ہے تو یہ دعویٰ باطل
ہے۔ الحیط۔ اور اگر اس عورت کا نسب مشہور و معروف نہ ہو اور عمر کے اعتبار سے وہ لائق ہو کہ اس مرد کی بیٹی ہو سکتی ہو تو اس سے
دوبارہ پوچھ لیا جائے۔ اگر اس وقت بھی وہ اپنی بات کہتا رہے تو تفریق کردی جائے اور اگر بعد میں کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو تفریق
نہیں کی جائے اور اگر اس کی عمر اس کی بیٹی ہونے کے قابل نہ ہو تو بھی دعویٰ باطل ہے۔ المبسوط۔

۹۔ اگر عہد دل گواہوں نے عورت کے سامنے اس کے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی۔ پھر قاضی کے سامنے کہنے سے
پہلے ہی وہ مر گئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ پھر بھی اگر اسے شوہر نہ چھوڑے تو اس کو قتل نہیں
کر سکتی ہے لیکن اس کے پاس سے بھاگ جائے اور دوسرے شوہر سے نکاح بھی نہیں کر سکتی ہے ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ دیانت

داروں کے طور پر دوسرے سے نکاح کر سکتی ہے۔ شرح ابوہانیہ۔ د۔ یہی قول اصح ہے۔ م۔

در مختار میں کہا ہے کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کر دی تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ قول صحیح کے مطابق چونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔ بشرطیکہ وہ مفتی بھی ہو۔ م۔ اگر مرد نے اپنی بیوی کی چھاتی سے منہ لگا کر چوس لیا تو اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ لیکن ایسا کرنا فعل حرام ہے۔ م۔ ۵۔ د۔

☆☆☆

کتاب الطلاق

ترجمہ۔ یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔

توضیح :- طلاق کا بیان

آئندہ کے سارے مسائل آسان ہونے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ طلاق کے لغوی معنی ہیں بیڑی کھولنا۔ اس سے عورت کو طلاق کرنے سے کنایہ ہے طلاق دینا۔ اور اس کے شرعی معنی ہیں بندش دور کرنا خواہ فی الفور۔ طلاق بائن کے ذریعہ یا آئندہ طلاق رجعی کے ذریعہ جبکہ یہ دور کرنا کچھ خاص لفظ سے ہو۔ ت۔ خاص لفظ سے مراد یہ ہے کہ طلاق کے مادہ ط۔ ل۔ ق کے ساتھ ہو۔ خواہ صراحۃً ہو مثلاً تو ط لقی یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہے یا کنایہ پر ہو۔ مثلاً اطلاق۔ یا بچے کر کے تو طالق ہے یا ان دونوں کے سواء کسی اور طرح سے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عینین (نامرد) تھیا دونوں نے لعان کیا۔ اور قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق بھی طلاق ہوگی یا جیسے الفاظ کنایہ جو سامنے مفصل بیان کئے جائیں گے۔ اور لفظ خلع۔ پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جائے وہ طلاق ہے۔ اس لئے کنزو غیرہ کے مصنفین کا مطلقاً رفع نکاح مراد لینا۔ فتح عقد کو بھی شامل ہے۔ حالانکہ شوہر مسلمان ہو اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کر دیا تو یہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ رکن طلاق فقط یہی لفظ طلاق ہے۔ سبب طلاق وہ ضرورت جس میں جدائیگی ہی مصلحت ہو۔ مثلاً عورت کی بد خلقی وغیرہ۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لئے اسے جائز قرار دیا ہے۔ شرط یہ ہے کہ شوہر عاقل، بالغ، اور بیدار ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نشہ میں جو مست ہو وہ عاقل کے حکم میں ہے۔ اور جسے طلاق دی جائے وہ یا تو منکوحہ ہو یا ایسی مدت میں ہو کہ جس میں طلاق دی جاسکتی ہو۔ محیط میں کہا ہے کہ ایسی منکوحہ جو طلاق کی عدت میں ہو اس پر تین طلاقوں میں سے جو باقی ہو وہ دی جاسکتی ہے اور جو وطی کی عدت میں ہو اس پر طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کلمہ میں پورا حصہ نہیں ہے۔ صفت طلاق یہ ہے کہ اگرچہ مباح ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب مباحات میں سے انتہائی ناپسندیدہ ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق تمام مباحات میں سے زیادہ مغموض مباح ہے۔ ابو داؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ طلاق دینا مباح ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَقْتُمُ الْمَسَاءِلَ﴾ الا یہ اس لئے یہ گناہ نہیں ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو طلاق دے کر حکم الہی سے رجعت کر لی اور طلاق دینے پر جو

لعنت مروی ہے وہ بغیر ضرورت دینے پر محمول ہے۔ اس حدیث کی دلیل سے کہ جس عورت نے بغیر نشوز (ظلم و تافرنی) کے مرد سے خلع لیا اس پر اللہ تعالیٰ دلدنکے اور تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ مف۔ اور مذہب یہ ہے کہ طلاق دینا مباح ہے۔ الاکمل۔ اور فقہاء کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ طلاق دینا کفرانِ نعمت کی وجہ سے ممنوع ہے اور صرف ضرورت اور حاجت کے موقع پر مباح ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ مف۔ بحر الرائق وغیرہ میں کہا ہے کہ فقہاء کے کلام کے یہ معنی ہیں کہ اصل میں طلاق ممنوع تھی لیکن شریعت نے اسے مباح کر دیا ہے بلکہ جب عورت انتہائی تکلیف دہ یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ الغایہ

میں مترجم کہتا ہوں کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثابت نہیں ہوا بلکہ صرف ضرورت کی بناء پر ہے اس سے بھی اپنی اصل پر باقی ہے اور ضرورت پر مستثنیٰ ہے۔ ضرورت سے مراد کبھی یہ ہے کہ وہ بہت بوڑھی یا بد شکل ہونے سے ہو تو اس صورت میں اگر وہ اپنی باری چھوڑ دے تو ممکن ہے کہ اس کو طلاق نہ دے۔ اور کبھی وہ بے نمازی بد خصلت ہوتی ہے تو پھر مستحب ہے۔ الحاصل۔ جس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے اس میں اباحت و استحباب ہے۔ ورنہ وہ تو اپنی اصل پر ممنوع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے کہ خلع لینے والی عورتیں پوری منافقات ہیں۔ در ایک روایت میں ہے کہ جس عورت نے انتہائی مجبوری کے بغیر خلع لیا اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ ترمذی نے ان دونوں کی روایت کی ہے اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی بیوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو عرض کیا کہ میں اپنے شوہر کی ان کے دین کے بارے میں تعریف کرتی ہوں۔ لیکن مجھے ان سے دل سے نفرت نہیں ہے۔ اور میں اسدم میں غنا کو نہیں چاہتی۔ اس لئے آپ مجھے خلع کی اجازت دیں۔ چنانچہ ان سے خلع واقع ہو گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں غنا رکھے وہ منافقہ ہے۔

واضح ہو کہ طلاق دینے کی دو صورتیں ہیں ایک بدعی ہے یعنی اگرچہ خاص ضرورت کی بناء پر اس موقع میں طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اس نے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوسری یہ کہ طلاق سنی ہے۔ اور سنت کے معنی یہ ہیں کہ شریعت میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معوم ہوا ہے۔ پھر بدعی دو طرح سے بدعت ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی۔ دوسری یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ طلاق سنی میں عدد طلاق کے اعتبار سے یعنی تین طلاق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک سنی حسن۔ دوم سنی احسن۔ بس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقوں میں ایک سے دوسرا بہتر ہے۔ جیسا کہ المبسوط میں ہے۔ ع۔ مصنف نے ان سب کو متفرق کر کے بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنة

قال الطلاق علی ثلاثة اوجه حسن واحسن وبدعی فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة هي طهر لم يجامعها فيه وبتركها حتى تنقضي عدتها لان الصحابة عنهم كانوا يستحبون ان لا يريدوا الى الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة و ان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الدامة واقل ضررا بالمرأة ولا خلاف لاحد في الكراهة

ترجمہ:- باب طلاق سنت کے بیان میں۔ کہا۔ طلاق کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) حسن (۲) احسن (۳) اور بدعی تو ان میں احسن قسم یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو ایسی پاک کی حالت میں ایک طلاق دے جس میں اس سے ہمبستری نہیں کی ہو۔ اس کے بعد اسے اتنے دنوں کے لئے اسی طرح چھوڑ دے کہ اس کی عدت گزر جائے۔ کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس بات کا بہت خیال کرتے تھے کہ وہ ایک سے زیادہ طلاق نہ دیں یہاں تک کہ اس کی عدت بھی ختم ہو جائے۔ ایسی طلاق ان کے نزدیک ایسی طلاق کے مقابلہ میں بہتر سمجھی جاتی تھی کہ اس میں ہر پاک کی مہینہ میں ایک طلاق دی جائے اور اس وجہ سے بھی کہ اس طرح انسان اپنے عمل سے

شرمندگی اٹھانے سے بہت دور رہتا ہے اور اس طرح بیوی کو بھی کم سے کم تکلیف ہوتی ہے۔ پھر بھی ایسی طلاق کے مکروہ نہ ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

توضیح: باب طلاق سنت کا بیان۔ طلاق کی تین قسمیں حسن۔ احسن اور بدعی

باب طلاق السنة الح

یہ باب صدق سنت کے بیان میں ہے۔

قال الطلاق على ثلاثة اوجه حسن واحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امراته تطليقة الح
فربما ان طلاق تین طرح کی ہوتی ہے۔ حسن، احسن، بدعی۔ فالاحسن الح پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو ایسے
طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو۔ پھر اسے اتنے دن چھوڑے رکھے جس میں اس کی عدت گزر جائے۔ ف۔ پس
اس میں چار باتوں کا لحاظ ہوا۔ اول یہ کہ وہ طہر کی حالت میں ہو بشرطیکہ وہ اس کی مدخوہ ہو۔ درنہ نہیں۔ دوم حیض کے بعد اس پاکی
میں ہمبستری نہ کی سوائے صغیرہ کے اور حاملہ کے۔ ت۔ سوم ایک رجعی طلاق دے۔ چہارم ایک ہی دے کر چھوڑ رکھے، اکثفا
کرے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ تو بانہ ہو جائے گی۔ ایسا کر لینے کے بعد اگر اب دونوں پھر راضی ہوں تو نیا نکاح کر لیں۔ مگر
مرد کو اب اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار ہو گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ آزاد بیوی پر مرد کو صرف تین طلاق کا اختیار حاصل
ہوتا ہے۔ جب تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نہ جائے۔ پس اگر تین طلاقیں دے دیں تو فرض ہو گیا کہ یہ
عورت دوسرے مرد سے نکاح کر کے جماع بھی کرے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاقیں دیں تو اس وقت بھی اس سے نکاح کر سکتا ہے
کیونکہ بھی بھی تیسری طلاق باقی ہے۔ اس لئے جب احسن طلاق دی یعنی ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو یہ چار ہوں گا کہ عدت کے
انداز اس سے رجوع کرے اور اگر عدت گزرنے سے تو بھی اس کے لئے یہ چار ہوں گے کہ دوبارہ نکاح کرے۔ مگر ہر صورت میں وہ مرد
اب صرف دو طلاق کا مالک رہا۔ یہاں تک کہ اگر کبھی دو طلاقیں دے دیں تو عورت عدالت کے بغیر اس کے نکاح میں نہیں جاسکتی
ہے۔ اس لئے جہاں تک عد طلاق کم ہو اور جماع سے حمل رہنے کا شہد نہ ہو وہی احسن و بہتر ہو گا۔

لان الصحابة عہم كانوا يستحبون ان لا يريدوا في الطلاق عسى واحدة حتى تقضى العدة الح
کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم یہ بات پسند کرتے کہ طلاق دینے میں ایک سے زیادہ نہ دیں۔ یہاں تک کہ عدت گزر
جائے۔ ف۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وان هذا الخ اور یہ بات کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا فضل تھا بہ نسبت ان بات کے کہ مرد اس
طرح تین طلاقیں دے کہ تندرہ جب بھی پاکی شروع ہو ایک ہی طلاق دے۔ ف۔ بن ابی شیبہ نے دیکھ عن سفیان عن المغیرہ
عن ابراہیم الختمی تاہم نے اسی طریقہ کو صحیح کرام کا انتخاب روایت کیا ہے۔ اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم الکوفی ثقہ اور
متقن ہیں۔ پس یہ عمل صحیح کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کے برابر اور افضل ہے۔

ولامه ابعد من المدامة و اقل صورا بالمرأة ولا خلاف لاحد في الكراهة الخ

اور اس لئے کہ یہ طلاق نہ امت اٹھانے سے بہت دور ہے۔ ف۔ کہ اگر مرد کو اپنی گزشتہ حرکت پر نہ مت ہو رہی ہے تو وہ
فورا ختم بھی ہو سکتی ہے کہ اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ و اقل صور الح اور عورت کے حق میں بہت کم نقصان اٹھانا ہو گا۔ ف۔
اس طرف کہ عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنے نہ پڑے گا اور نہ دوسرے مرد کی طلاق کے بعد عورت کو عدت کے لئے حیض
سنے تک انتظار کرنا پڑے گا جبکہ مرد کو نہ امت ہو رہی ہو۔ ولا خلاف لاحد الخ اور اس میں کراہت نہ ہونے میں کسی کا کوئی
اختلاف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی یہی طلاق کو کسی عام نے بھی مکروہ نہیں کہا ہے۔ بخلاف دوسری صورت کے۔ اس سے معلوم ہوا
کہ بلاشبہ حسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔

والحسن هو طلاق السنة هو ان يطلق المدخول بها ثلثة في ثلثة اطهار وقال مالك انه بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاماحة لحاجة الحلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمر عنهما ان السنة ان يستقل الطهر استقبالا فيطلقها لكل قرء تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها ثم قيل الاولى ان يؤخر الابقاع الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة والاطهر ان يطلقها كما طهرت لانه لو اخر ربما يحا معها ومن قصده التطليق فيستحب بالابقاع عقيب الوقاع.

ترجمہ :- اور طلاق حسن وہ طلاق سنت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مدخول بہ عورت کو اس کا شوہر تین طہروں میں تین طلاقیں دے۔ امام مالکؒ نے کہا ہے کہ یہ بدعت ہے اور ایک سے زائد مباح نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق دینے میں اصل اس کی ممانعت ہے۔ لیکن خدا صی پانے کے لئے مباح کی گئی ہے جو کہ ایک ہی طلاق سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور ہماری دلیل۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ سنت تو یہ ہے کہ شوہر طہر سے کا انتظار اور مستقبل کرے پھر ہر ایک طہر میں ایک طلاق دے اور اس لئے بھی کہ حکم کا مدد تو طلاق کی ضرورت کی دلیل پر ہے اور اس میں یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق کا اتمام کرے جس میں نئے طور پر عورت کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہو۔ جبکہ وہ میل حاجت دیکھ کر حاجت مردہ کے مانند ثابت ہوتی ہے۔ پھر ایک قول میں بہتر یہ ہے کہ طلاق دینے کو طہر کے آخری دنوں تک ٹال دے۔ اس کی مدت کو طول دینے سے بچانے کے لئے۔ لیکن قول اطہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت پاک ہو اس کو طلاق دیدے۔ اس سے کہ تاخیر کرنے سے اس بات کا احتمال ہو گا کہ اس سے پھر ہمبستری کر لے جبکہ اسے طلاق ایسی ملے کر یہ ہے۔ اس مرتبہ ہمبستری کے بعد طلاق دینے میں بہتر ہو جائے گا۔

توضیح :- طلاق حسن اور طلاق سنت دینے کا طریقہ

والحسن هو طلاق السنة هو ان يطلق المدخول بها ثلثة في ثلثة اطهار الح
طلاق حسن وہ طلاق سنت ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اپنی مدخولہ بیوی کو تین طرح تین دن میں تین طلاقیں دینی جائیں۔ ف۔ اس طرح سے کہ کسی طہر میں یا اس کے قبل حیض میں یا طلاق نہیں دی گئی ہو اور اگر حیض نہ آتا ہو تو تین مہینوں میں۔ اس کو سنت کہنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ شرعی طریقہ ہے کیونکہ طلاق تو ایک مباح کام ہے اور اس شخص سے نفس پر دوسرے طریقہ سے طلاق دینے کا غلبہ ہو رہا ہو اور وہ اس کو روک کر شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر قائم رہا۔ تو اس سے اس کو ثواب ہو گا۔ جبکہ نیت کے ساتھ ایسا کیا ہو۔ شیخ محقق نے یہ فرمایا ہے۔ اس طلاق سے مرد یہ نہیں ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے جیسا کہ شرح قاضی وغیرہ میں کہا ہے کہ سنت کا اسی طریقہ ہے جسے بتایا جا چکا ہے اور یہ بھی سنت کا ایک طریقہ ہے۔

وقال مالك انه بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر . الح
امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ طلاق بدعت ہے اور مباح تو صرف ایک طلاق ہے۔ لان الاصل الح یونہی اصل میں طلاق دینا ہی منع ہے۔ اور مباح ہونا بھی چھٹکارا پانے کی ضرورت سے ہے جو کہ ایک ہی طلاق سے حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ اس سے ایک سے زیادہ ہونا ممنوع ہو گا۔

ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمر عنهما ان السنة ان يستقل الطهر استقبالا الح
اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو ابن عمر رضی اللہ عنہ کے معامد میں ہے۔ ف وہ معامد یہ ہے

کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی پہلی کو حالت حیض میں طلاق دیدی پھر بعد کے قرء میں دو طلاقیں دینی چاہیں۔ اتنے میں میں یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچ گئی تو آپ نے فرمایا کہ اے ابن عمر! تم کو تو اللہ تعالیٰ نے ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ تم نے اصل طریقہ کے خلاف کیا ہے۔ ان السنۃ الخ اصل طریقہ یہ ہے کہ تمہاکی ہونے کا استقبال و انتظار کرو۔ اور ہر ایک طہر میں بیوی کو ایک طلاق دو۔ پھر مجھے حکم دیا تو میں نے بیوی سے رجعت کر لی۔ پھر فرمایا جب یہ عورت پاک ہو جائے اس وقت تم کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہو طلاق دیدو، ورنہ رہنے دو۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر میں نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا پھر بھی مجھے یہ حق ہو گا کہ میں اس سے رجعت کروں تو فرمایا کہ نہیں۔ وہ تم سے علیحدہ ہو چکی اور تمہیں گناہ ہو گیا۔ جو قطعاً اور طہرائی نے اس کی روایت کی ہے۔ اس کی روایت میں سب راوی ثقہ ہیں۔ سوائے عطاء خراسانی کے۔ ان کے بارے میں ابن حبان نے کہا کہ عطاء خراسانی صالح اور صدوق مرد ہیں لیکن ان کے حافظہ میں خرابی کی وجہ سے ان کو بہت دہم ہوتا ہے۔ اس کی اصل حدیث مختصر طور سے صحیحین میں موجود ہے۔

اور نسائی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ طلاق اسنہ یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر میں ایک طلاق دی جائے جس میں اس سے ہمبستری نہ کی گئی ہو۔ اس کے بعد جب حیض آکر پھر طہر ہو اس میں دوسری طلاق دی جائے حیض آنے تک عدت گزارے۔ ابن الہمام نے کہا ہے کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہو جانے سے حدیث حجت ہو گئی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث کی مفید باتوں میں سے چند یہ ہیں۔

(۱) اس میں عدت کا شمار حیض سے ہوا ہے طہر سے نہیں ہوا ہے۔

(۲) ایک بار تین طلاقیں واقع ہو سکتی ہیں۔

(۳) یہ حدیث حسن بصری نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سنی اور یہ بتلایا کہ یہ طلاق سنت ہے۔ م۔

ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان فحد الرعية الخ اور اس دلیل سے کہ طلاق کے لئے حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ طلاق کی ضرورت کی کتنی اور کیسی دلیل ہے قوی یا ضعیف اور یہ بھی دلیل ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق دینے کے لئے تیار ہوا ہے کہ اس زمانہ میں مباشرت کی رغبت بڑھ جاتی ہے۔ یعنی پکی کا زمانہ ہے۔ اس لئے دلیل حاجت دیکھ کر بار بار حاجت پیدا ہونے کے مانند ثابت ہے۔ ف۔ الحاصل نئی رغبت اور شہوت پیدا ہونے کے باوجود جب طلاق دینے کا ارادہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ طلاق دینے کی ضرورت بھی پیدا ہوتی ہے۔ ایسی بات نہیں ہے جو تم بنے کہی کہ صرف ایک بار طلاق دینے سے اس کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ مسئلہ اگر حیض کی حالت میں کوئی ایک بار طلاق دے دے تو قول اصح کے مطابق اسے رجوع کر لینا واجب ہے۔ م۔ ف۔ ت۔

ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى اخر الطهر احتراعا عن تطويل العدة والاظهر الخ

پھر کہا گیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ ابتدا طلاق دینے میں آخری طہر تک تاخیر کرے تاکہ عدت زیادہ دنوں تک ہونے سے بچ جائے۔ ف۔ کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے عدت شروع ہو جائے گی۔ اگرچہ عدت کا شمار حیض سے ہو گا۔ اسی قول کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے۔ والاظهر الخ اور قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت حیض سے پاک ہو اسے طلاق دے دی جائے۔ ف۔ یعنی تاخیر نہ کرے۔ لہذا لو اخر الخ کیونکہ تاخیر کرنے سے اس بات کا خضرہ رہتا ہے کہ اگرچہ طلاق دینے کی نیت کر رکھی ہے۔ اور عزم مصمم ہے پھر بھی طلاق میں تاخیر کرنے سے بجمعت کر بیٹھے۔ اس طرح جماع کے بعد طلاق دینے پر مجبور ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وہ تو طلاق دینے پر مجبور ہے۔

وطلاق البدعة ان يطلقها فلنا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد فاذاعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا وقال الشافعي كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم والمشروعية لاتجتمع

الحظر بخلاف الطلاق فی حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها لا الطلاق ولنا ان الاصل فی الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنياوية والا باحة للحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع بين الثلث وهي فی المفروق على الاظهار ثابتة نظرا الى دليلها والحاجة فی نفسها باقية فامكن تصوير الدليل عليها والمشروعية فی ذاته من حيث انه ازالة الرق لانتافی الحظر لمعنی فی غیره وهو ما ذكرناه وكذا ايقاع الثنتين فی الطهر الواحد بدعة لما قلنا واختلفت الرواية فی الواحدة الباتنة قال فی الاصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة فی الخلاص وهي البینونة و فی رواية الزيادات انه لا يكره للحاجة الى الخلاص فاجزا

ترجمہ:- اور طلاق بدعت یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ایک کلمہ سے تین طلاقیں دے یا ایک طہر میں تین طلاقیں دے۔ جب وہ ایسا کرے تو یہ طلاقیں اس پر واقع ہو جائیں گی لیکن وہ مرد گنہگار ہو گا اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہر قسم کی طلاق مباح ہے کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے جو شرعاً جائز سمجھا گیا ہے۔ یہاں تک کہ اس سے حکم ثابت ہوتا ہے اور ممنوع چیز کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوتا ہے بخلاف حالت حیض میں طلاق دینے کے کیونکہ اس کے حرام ہونے کی وجہ عورت کی عدت کے دن زیادہ کرنے ہیں۔ نفس طلاق حرام کرنے والی نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل ہی میں ممنوع عمل ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعہ نکاح کے ان تمام تعلقات کو ختم کرنا لازم آتا ہے جن کے ساتھ دینی اور دنیاوی ہر طرح کی مصلحتیں پائی جاتی ہیں۔ پھر بھی خاص ضرورت یعنی چھٹکارہ پانے کی بناء پر یہ جائز رکھی گئی ہے۔ اس کام کے لئے تینوں طلاقوں کو جمع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں میں علیحدہ علیحدہ کر کے دینے میں اپنی دلیل کے اعتبار سے ضرورت موجود ہے۔ اور حاجت اپنی جگہ پر باقی ہے۔ اس لئے دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے۔ اور طلاق بدعی کو جائز اور مشروع ہونا اس بناء پر کہا گیا ہے کہ اس سے غلامی اور راجہاؤں کو دور کرنا ہوتا ہے۔ اپنے ممنوع ہونے کے مخالف نہیں ہے۔ کسی ایسے معنی کے اعتبار سے جو اس کی ذات سے باہر ہوں اور یہ معنی وہ ہیں جو ہم نے پہلے بیان کر دیے ہیں۔ اسی طرح ایک طہر میں دو طلاقیں دینی بھی بدعت ہے اسی وجہ سے جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں اور ایک باندہ طلاق دینے کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں۔ امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اس نے سنت کے خلاف اور خطا کی ہے۔ کیونکہ خلاصی حاصل کرنے میں زائد صفت یعنی بائن لگانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اور زیادات کی روایت میں ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اسے فوری خلاصی کی ضرورت ہے۔

توضیح:- طلاق بدعت کی تعریف۔ اس کے حکم کے بارے میں ائمہ کا اختلاف۔ دلائل

و طلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد فاذا فعل ذلك وقع الطلاق الخ
اور طلاق کی تیسری قسم طلاق بدعت ہے۔ ف۔ طلاق بدعت، وہ طلاق ہے جو طلاق احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہے۔ خواہ کسی صورت سے بھی ہو جسکی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے چند صورتیں یہ ہیں ان يطلقها الخ (۱) عورت کو ایک ہی کلمہ سے تین طلاقیں دے۔ ف۔ مثلاً تجھے تین طلاقیں ہیں یا میں نے تم کو تین طلاقیں دیں۔ یہ تم تین طلاقوں سے طائفہ ہوں۔ او ثلثا الخ (۲) یا ایک طہر میں تین طلاقیں دے۔ ف۔ مثلاً ایک طلاق ہفتہ کے دن دوسری پیر کے دن تیسری بدھ کے دن۔ کہ یہ اگرچہ مختلف اوقات میں ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں۔ یا ایسی طہر میں طلاق ہو جس میں بمبستری بھی کر لی ہو۔ یا طہر میں نہیں بلکہ حیض کے دنوں میں ہو اگرچہ ایک ہی طلاق ہو۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ غیر مذکورہ بیوی پر ایک سے زیادہ طلاق نہیں

واقع ہوگی۔ فادافعل الخ پس اگر ایسا کر لیا یعنی بدعتی طلاق دے دی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ ساتھ ہی شوہر گہنگار بھی ہوگا۔

وقال الشافعی کل طلاق مباح لامہ تصرف مشروع حتی یستفاد بہ الحکم الخ

اور شافعی نے کہا ہے کہ ہر ایک طلاق مباح ہے۔ کیونکہ اس کو ایسے تصرف کی اجازت ہے یہاں تک کہ اس کا نتیجہ بھی حاصل ہوا ہے۔ اور کسی حکم کا جائز اور مشروع ہونا اس کے ناجائز ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ یعنی یہ طلاق بدعت بھی طلاق احسن اور طلاق سنت کی طرح مباح ہے۔ کیونکہ اگر یہ کام مشروع اور مباح کی طرح نہ ہوتا تو طلاق کا حکم یعنی جدائیگی اور اس سے رہائی کس طرح ثابت ہوتی۔ اور جب یہ حکم ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ وہ طلاق بھی ممنوع نہ تھی۔ بخلاف الطلاق الخ برخلاف حالت حیض میں طلاق دینے کے ف۔ جسے ہم حرام کہتے ہیں تو اس کی حرمت طلاق دینے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ لان المحرم الخ اس لئے کہ ان دنوں میں طلاق دینے سے عورت کی مدت عدت بہت زیادہ دنوں کی ہو جاتی ہے۔ نفس طلاق حرام نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حیض کے دن اس کی عدت میں نہ گنے جانے کی وجہ سے مدت بڑھ جائے گی اسی وجہ سے حالت حیض میں طلاق دینے کو حرام کیا گیا ہے۔ جیسے صہر کے دنوں میں جماع کر لیا ہو تو اسے یہ معلوم نہ ہو گا کہ وہ حمل سے رہی یا نہیں۔ الی صمل عدت بڑھ جانے سے حرام ہوتی ہے۔ نفس طلاق کی وجہ سے نہیں ہے۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔

ولنا ان الاصل فی الطلاق هو الحظر لمافیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کو ختم کرنا ہوتا ہے جس کے ساتھ دین و دنیا کی مصححتیں متعلق تھیں۔ ف۔ لیکن کبھی ایسی صورت بھی پیدا ہو جاتی ہے جس میں شوہر اپنی بیوی سے طہیجگی بھی میں بڑی مصححت سمجھتا ہے۔ والا باحۃ للحاجۃ الخ اسے مباح کرنے کی غرض اس عورت سے چھٹکارہ پانا ہے۔ ف اس لئے طلاق کے مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر ہے۔ اور حقیقتاً ضرورت ہونے کا ثبوت اس دلیل پر ہے کہ پاکی کی حالت میں جبکہ نفسانی خواہش بڑھ جاتی ہے اپنے نفس پر قابو پایا اور اسے طلاق دی۔

ولاحاجۃ الی الجمع بین الثلث وہی فی المفروق علی الاطہار ثانیۃ نظراً الی دلیلہا الخ ایسی صورت میں ایک ساتھ تینوں طلاقوں کے دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اور ان سب طلاقوں کو عیحدہ عیحدہ کر کے تین طہروں میں دینی دلیل پر نظر کرتے ہوئے ضرورت موجود ہے۔ ف۔ دلیل یہ ہے کہ طہر کے وقت ہمستری کی سہولت ہونے کے باوجود طلاق کیوں دی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ضرورت کی دلیل کو ضرورت کی جگہ پر قائم کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ وہاں ضرورت بھی پائی جاسکے۔ حالانکہ پہلی مرتبہ ایک ہی طلاق دینے سے ضرورت پوری ہوگی تو اس کا جواب دیا۔ واحاجۃ الخ اور بذات خود ضرورت باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ مکمل جدائی ابھی بھی نہیں ہوئی ہے۔ فامکن تصویب الخ اس لئے دلیل کو ضرورت پر تصور کرنا ممکن ہے۔ ف۔ یعنی ضرورت کی دلیل کو ضرورت کے قائم مقام کرنا ممکن ہے۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ہر طرح سے طلاق دینی جائز ہے کیونکہ اس کے ذریعہ چھٹکارہ پانا ممکن ہو جاتا ہے اور اس کی ممانعت تو اس دلیل سے ہوتی ہے کہ عدت وغیرہ میں زیادہ دن رہ جانے کی صورت میں بیوی کو بے جا تکلیف پہنچانی ہوتی ہے۔ اس کا جواب دیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ اصل میں فعل طلاق ہی ممنوع اور مبغوض ہے جیسا کہ کئی

نصوص اس سلسلہ کی پہلے گزر چکی ہیں۔ ان کے علاوہ نکاح کرنے سے بہت سی دینی اور دنیاوی مصلحتیں مقصود ہوتی ہیں جبکہ جو طلاق دینے کے بعد یہ سب ختم ہو جاتی ہیں اس لئے ایسی چیز ممنوع ہی ہوگی اور مباح نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن عورت سے اس کی خرابی وغیرہ کی وجہ سے تعلقات انتہائی ناقابل برداشت ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ ان کی جدائیگی ہی میں بھلائی نظر آنے لگتی ہے۔ اسی لئے صرف ضرورت کے مطابق ہی اسے مباح کہا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و حضرات ابو بکر صدیق اور عمر رضی اللہ عنہم کی خلافت کے متعلق ناخوش ایک ہی طلاق پر اکتفا کیا جاتا تھا۔ جیسا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ پھر تو ایک سے زیادہ طلاق دینا ممنوع ہونا چاہئے جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو اس کا جواب دیا کہ شریعت نے ایک طلاق دینے پر بھی عدت اس لئے لازم کی ہے کہ شاید وہ شوہر خلاف مصلحت سمجھ کہ خود دہم ہو کر رجعت کرے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس طرح یہ بھی ظاہر ہو جائے کہ عورت کو حمل نہیں ہے۔ اس لئے ایک طلاق سے ہی تعلق بالکلی ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ شاید بد زبان عورت اب بھی نہ مانے۔ اس طرح حقیقت میں بھی ضرورت باقی رہتی ہے اور دلیل کے اعتبار سے بھی ضرورت باقی رہتی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے۔ اس لئے دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں تین طلاق دینے تک وہ محل طلاق رہتی ہے۔ اسی لئے حضرت عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا تو اس کے بعد عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسے اپنے پاس اب بھی رہنے دوں تو اس کا صاف مطلب یہ ہو گا کہ میں نے اس پر جھوٹ موٹ الزام لگایا ہے۔ لہذا تین طلاق یافتہ ہو گئی۔ جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ اسی طرح رفاعہ قرظی کی بیوی نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہو گئی۔ یعنی تین طلاقیں ہو گئیں۔ یہاں تک کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا جیسا کہ صحیح وغیرہ میں ہے۔ اسی طرح فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کے شوہر نے تین طلاقیں بھیج دیں۔ جیسا کہ صحیح میں ہے نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق دینے پر انکار نہیں فرمایا۔ اس طرح امام مالک کا مذہب منطقی ہو گیا۔ اور اب امام شافعی کا یہ قول سنا آتا کہ ایک ساتھ بھی تین طلاقیں ممنوع نہیں ہیں۔ حالانکہ احناف ایسی طلاق کو بدعت اور مذموم کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان حدیثوں سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے کہ یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ ہی دی گئی تھیں کیونکہ تین طلاق یافتہ (مطلق ثلاثہ) کہنے کا مطلب یہ بھی ہوتا ہے کہ سنت طور پر اس کو ہر طہر میں ایک طلاق ہے اور حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث میں جو جملہ ہے کہ انہیں تین طلاقیں بھیج دیں وہ بظاہر مشتبہ ہے۔ پھر بھی اس کی مراد یہی ہو سکتی ہے کیونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمر ابن حفص نقل کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن گئے اور وہیں سے اپنی بیوی فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کو ایک تیسری طلاق بھیج دی جو ان کی تین طلاقیں میں سے ایک باقی رہ گئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی مراد یہ ہوئی کہ احسن طلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دنوں تک ایک ہی تھی اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر و رفاعہ و ابو عمرو بن حفص نے طلاقیں دیں۔ اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ ایک ساتھ تین طلاقیں دینے کی بحث ہو آئیگی۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک ساتھ تین طلاقیں دینے میں بھی مطلقہ ہو جاتی ہے تو یہ جائز اور مشروع طریقہ ہو تو اس سے منع کیوں کیا جاتا ہے تو جواب دیا کہ والمشرعیت فی ذلک اور (طلاق بدعی کا) مشروع ہونا اس بناء پر ہے کہ اس طرح غلامی اور بندش سے رہائی مٹی ہے۔ ف۔ یعنی عورت کے پاؤں کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہے۔ اس لئے ایسی طلاق اپنی ذات کے اعتبار سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لانتانی الخ یہ ایسے معنی کے اعتبار سے جو اس کی ذات سے باہر ہوں اپنے ممنوع ہونے کے منافی نہیں ہے۔ وہ بلا کر ناہ الخ یہ وہ معنی ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کر دیئے ہیں۔ ف۔ یعنی ضرورت کے بغیر اس سے دینی اور دنیاوی مصلحت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تین طلاقیں کے جمع کرنے کی

کوئی ضرورت نہیں ہے۔ خاصہ یہ ہوا کہ اس اعتبار سے تین طلاقیں ایک ساتھ دینی بغیر ضرورت ایک بیان دونوں کے مرموع کا ارتکاب ہے جو فعل ممنوع ہے لیکن جب یہ پائی گئیں تو ان کا ذاتی اثر ضرورت پیدا ہو گا جو یہ ہے کہ مکمل اور قطعی جدائی ہو جائے۔ اور شریعت اور غیر شریعت میں ہر جگہ اس کی بہت نظائریں موجود ہیں۔ جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت ممنوع ہے حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غصب کی زمین میں نمز مکروہ مگر اداسے اسی طرح ایسی زمین میں آم کا درخت لگانا مکروہ ہے مگر لگانے سے اس میں پھل آجائے گا۔ اسی طرح ایک ساتھ تین طلاقیں دینی کہ یہ بدعت اور گناہ کا کام ہے لیکن اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور یہی قصہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی طلاق میں مصرح ہے۔ م۔ وکنہ الاہیاء الخ اسی طرح ایک طہر میں دو طلاقیں دینی وپر میں بتائی ہوئی وجہوں سے بدعت ہے۔ ف۔ کہ اس طہر میں ایک حلاق سے زیادہ کی حاجت نہیں ہے۔ واختلافت الروایۃ الخ اور ایک طلاق باندہ دینے میں روایتوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی ایک روایت میں مکروہ اور دوسری روایت میں مکروہ نہیں ہے۔ قال فی الاصل الخ امام محمد نے اصل میں کہا ہے کہ اس نے سنت سے خطا اور خلاف کیا ہے۔ کیونکہ بیوی کو علیحدہ کرنے کے لئے صرف ایک طلاق کافی تھی۔ اس پر باندہ کی قید بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی باندہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ صرف ایک طلاق کہنا ہی کافی تھا۔ اس لئے یہ فعل مکروہ ہوا۔ اس جگہ اصل سے مراد اصل مبسوط یعنی حاکم ابی الفضل کی کافی ہے۔ اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ مف۔ وفی روایۃ الزیادات الخ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادات۔ مف ح) کی روایت میں ہے کہ وہ مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ فی انور رہاں اور خلاصی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ ف۔ یعنی صرف طلاق کہہ دینے سے مکمل خلاصی نہیں ہوتی کیونکہ گرچہ تو اس سے رجوع بھی کر سکتا ہے اس لئے باندہ کہہ کر مکمل جدا ہو جائے گی۔

والسنة فی الطلاق من وجهین سنة فی الوقت وسنة فی العدد فالسنة فی العدد یستوی فیها المدحول بها و غیر المدحول بها وقد ذکرناها والسنة فی الوقت یثبت فی المدحول بها خاصة وهو ان یطلقها فی طهر لم یحاصها فیہ لان المراجعة دلیل الحاحۃ وهو الاقدام علی الطلاق فی زمان تحدّد الرعة وهو الطهر الحالی عن الجماع اما زمان الحیض فرمان السرة وبالجماع مرة فی الطهر فتفتقر الرعة و غیر المدحول بها یطلقها فی حالة الطهر والحیض حلّا لرفر وهو یقیسها علی المدحول بها ولنا ان الرعة فی غیر المدحول بها صادقة لا تنقل بالحیض مالم یحصل مقصوده منها وفی المدحول بها تنجسد بالطهر

ترجمہ:- اور طلاق میں دو طریقوں سے سنت ہے۔ (۱) وقت میں سنت (۲) عدد میں سنت۔ بس عدد کی سنت یعنی طلاق شمار کرنے میں مدخولہ اور غیر مدخولہ دونوں عورتیں برابر ہیں۔ اور یہ بات ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور وقت کی سنت تو صرف عورت کے مدخولہ ہونے کی صورت میں ثابت ہوگی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے ہمبستری نہ کی ہو۔ کیونکہ (طلاق حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے۔ وہ حاجت حلاق کی دلیل ہے اور حاجت کی دلیل یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق دینی چاہے کہ اس زمانہ میں نئی رغبت اور امنگ پیدا ہوئی ہے۔ یعنی پاکی کا وہ وقت جو جماع سے خالی ہو۔ اور حیض کا زمانہ وہ ہوتا ہے جس میں (فطرتاً) وطی سے نفرت ہوتی ہے اور طہر کے زمانہ میں ایک بار بھی وحی کر لینے سے رغبت میں سستی و رکابی آجاتی ہے اور جس بیوی سے وحی نہ ہوئی ہو اسے طہر اور حیض ہر زمانہ میں طلاق دے سکتا ہے۔ اس میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ غیر مدخولہ کو مدخولہ پر ہی قیاس کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت اس کی طرف سچی اور پوری موجود ہوتی ہے۔ وہ حیض کی وجہ سے اس وقت تک کم نہ ہوگی۔ جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہ ہو جائے لیکن مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے۔

توضیح:- طلاق سنت دو طریقوں سے ہوتی ہے۔ وقت میں سنت عدد میں سنت۔ تفصیل

والسنة فی الطلاق من وجهین سنة فی الوقت وسنة فی العدد الخ

طلاق میں سنت دو طریقوں سے ہے۔ سنت فی الوقت ایک وقت میں سنت۔ اور ایک عدد میں سنت۔ ف۔ اور عورتیں بھی دو طرح کی ہوتی ہیں ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ۔ فالسنة فی العدد ایک دفعہ عورت کی سنت یعنی طلاق کے شمار کرنے میں تو مدخولہ اور غیر مدخولہ دونوں برابر ہوتی ہے۔ وقد ذکرناھا۔ اسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ ف۔ اس طرح سے کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہو زیادہ نہ ہو اگرچہ وہ وہ کیسی ہی عورت ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاقیں دینے میں گناہ ہوتا ہے تو مدخولہ ہونے کی صورت میں ہرچہاولیٰ آدمی گنہگار ہوگا۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ مدخولہ کو عدت کی حالت میں آخری دو طلاقیں دے سکتا ہے۔ لیکن غیر مدخولہ کو نہیں دے سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے عدت ہی نہیں ہوتی ہے۔ مف۔

والسنة فی الوقت یشت فی المدحول بها خاصة وهوان یطلقها فی طهر لم یجامعها فیہ الخ

اور وقت کی سنت تو صرف مدخولہ عورت کی صورت میں ثابت ہوگی۔ وهوان یطلقها الخ اور وقت کی سنت یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو۔ ف۔ اور غیر مدخولہ کے حق میں طہر کے زمانہ کی رعایت نہیں ہے بلکہ حیض کے زمانہ میں بھی اس کا وقت سنت ہے۔ لان المروءی الخ کیونکہ (طلاق حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے۔ ف۔ جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے۔ وهوان یطلق الخ اور ضرورت طلاق کی دلیل یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں بھی طلاق دینا پسند کرے جس میں اس وقت نفسانی خواہش غالب آجاتی ہے۔ وهوان طہر الخ یعنی ایسے طہر کا زمانہ جو جماع سے خالی ہو۔ اما زمان الحيض الخ اور حیض جاری رہنے کا زمانہ تو وطی سے نفرت کا وقت ہوتا ہے۔ ف۔ مگر اس وقت بھی طلاق دینے کے لئے آمادہ نظر آئے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی ہے کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔ جیسے اگر طہر کے زمانہ میں ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق دینے کا ارادہ کر لیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں ہے۔ وبالجملہ تر الخ اور طہر کے دونوں میں ایک بار بھی جماع کر لینے سے رغبت میں سستی اور کمی آجاتی ہے۔ ف۔ تو شاید ایسی سستی کی وجہ سے طلاق دینے کو تیار ہو گیا ہو۔ کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے کہ آپ کے تعلقات انتہائی خراب ہو جانے کی وجہ سے اسے طلاق کی ضرورت ہوئی ہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شریعت میں نکاح مصلحت کے ساتھ آپس میں معاملہ کرنا ہے تو اس کی ضد یعنی طلاق فساد پرپا کرنے کا معاملہ ہے۔ اسی لئے طلاق صرف ایسی ہی ضرورت میں جائز رکھی گئی ہے کہ واقعتاً اس کی ضرورت ہو۔ جس کی پہچان خود آدمی کو بھی نہیں ہوتی ہے کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہ ہونے سے عورت کو اپنے نکاح میں رکھنا گراں اور بے ضرورت معلوم ہوتا ہے۔ بالآخر وہ اسے طلاق دے دیتا ہے۔ ایسی ضرورت پہچاننے کے لئے کوئی دلیل چاہئے۔ تو جب وہ مدخل پانی جائے گی طلاق دینا مباح اور صرف جائز ہو جائے گا۔ پس حیض کے دنوں میں تو اس سے نفرت ہو جاتی ہے اور پاکی کے دنوں میں ایک بار بھی جماع کر لینے سے آسودگی آجاتی ہے۔ اسی وہ سے رغبت بھی کم ہو جاتی ہے۔ اب اگر ایسی حالت میں طلاق دینے پر آمادہ ہو جائے۔ تو طلاق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے پورے طور پر طلاق دینا مباح نہ ہوگا۔ البتہ اگر حیض سے پاک ہوئی اور اس نے ایک مرتبہ بھی جماع نہیں کیا اس کے باوجود طلاق دینے پر آمادہ ہوا تو قربت کے زمانہ کے باوجود جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے دنوں میں ایک دوسرے سے نفرت جم گئی ہے اور اب اس کی ضرورت ہو گئی ہے کہ دونوں کے درمیان جدائی ہو جائے ورنہ نکاح کرنے کے جو مقصد تھے اور جو مصلحتیں ان میں پوری نہ ہوں گی۔ اس لئے شریعت نے ایسی حالت میں طلاق کو مباح کر دیا ہے۔ لہذا مدخولہ کے حق میں طلاق سنت کا وقت یہ ہے کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع نہ کیا ہو۔ م۔ وغیرہ المدخول بھا الخ اور جو عورت اس کی مدخولہ نہ ہو اس کو طہر اور حیض ہر زمانہ میں طلاق دے سکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کبھی بھی اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کی ہے۔ اس لئے ہر وقت اس کی طرف پوری رغبت موجود رہتی ہے۔ پھر بھی جب طلاق دینے پر آمادہ ہوا تو اس بات کی ایک دلیل مل گئی کہ عورت کی بدضمتی وغیرہ سے وہ اس پر مجبور ہوا ہے کہ اسے طلاق دیدے۔ پس اسی مجبوری کی وجہ

سے شریعت نے طلاق دینا اس کے لئے مباح کر دیا ہے۔ اور طلاق سنت بھی اسی کو کہتے ہیں۔ جو طلاق کی خاص ضرورت کے وقت دی جائے۔ م۔ خلافاً لقرآنِ بَرِّ خَلاَفِ اِمَامِ ذَرِّہ کے قول کے کہ وہ تو غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ تو جس طرح مدخولہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ اسی طرح غیر مدخولہ میں بھی بدعت ہوگی۔ ولہذا ان رخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت گچی اور پوری موجود رہتی ہے جو حیض کی وجہ سے کم نہیں ہوتی۔ اس وقت تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہ ہو جائے۔ ف۔ پس ایسی رغبت رہنے کے باوجود جب وہ شخص طلاق دینے پر آمادہ ہو گیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔ لیکن مدخولہ میں یہ بات نہیں ہے۔ دینی المدخول بھانج اور مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے اگر جماع کر کے طلاق دینی چاہے تو نفرت کی دلیل ختم ہو گئی کہ شاید اس سے آسودہ ہو کر اس کا نفس طلاق دینے پر آمادہ ہوا ہے اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو یہ پوری دلیل ہے کہ اسے اس سے نفرت ہو چکی ہے اور طلاق دینے کے علاوہ چارہ نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ علت تو عقل کی بات ہے لیکن نص حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے مذکورہ قصہ میں غیر مدخولہ ہونے کی تو کوئی تفصیل نہیں ہے۔ جواب یہ کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اسی حدیث کے آخر میں یہ بھی مذکور ہے کہ فَلَئِكَ الْعِدَّةُ الَّتِي اَمَرَ اللَّهُ تَعَالٰی اَنْ تَطْلُقَ لَهَا النِّسَاءُ۔ یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اس وقت پر عورتیں طلاق دی جائیں اور یہ صریح بات ہے کہ مذکورہ عدت ان عورتوں کے لئے ہے جن کے واسطے عدت ہو۔ اور ایسی عورتیں وہی ہیں جن سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ کیونکہ جن سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے بالا جماع ان کے لئے کچھ عدت نہیں ہے۔ م۔

قَالَ وَاِذَا كَانَتِ الْمَرْءُ لَا تَحِيضُ مِنْ صَغَرٍ اَوْ كَبَرٍ فَاَرَادَ اَنْ يَطْلُقَهَا ثَلَاثًا لِلْسِّنَةِ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً فَاِذَا مَضَى شَهْرٌ طَلَّقَهَا اُخْرٰی لِاَنَّ الشَّهْرَ فِي حَقِّهَا مَقَامُ الْحَيْضِ قَالَ اَللّٰهُ تَعَالٰی وَاللّٰتِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ اِلٰی اَنْ قَالَ وَاِلٰتِي لَمْ يَحْضُنْ وَلَا قَامَةً فِي الْحَيْضِ خَاصَّةً حَتّٰی يَقْدَرَ اَلِاسْتِبْرَاءُ فِی حَقِّهَا بِالشَّهْرِ وَهُوَ بِالْحَيْضِ لَا بِالطَّهْرِ ثُمَّ اِنْ كَانَ الطَّلَاقُ فِی اَوَّلِ الشَّهْرِ يَتَّبِعُ الشُّهُورَ بِالْاَهْلَةِ وَاِنْ كَانَ فِی وَسْطِهِ فَلَا يَبَامُ فِی حَقِّ التَّفْرِيقِ وَ فِی حَقِّ الْعِدَّةِ كَذَلِكَ عِنْدَ اُمِّي حَنِيفَةً وَعِنْدَهُمَا يَكْمُلُ الْاَوَّلُ بِالْاٰخِرِ وَ الْمَتَوَسُّطَانِ بِالْاَهْلَةِ وَهِيَ مَسَالَةُ الْاَجَارَاتِ۔

ترجمہ:- کہا۔ کہ جس عورت کو حیض نہ آتا ہو خواہ کم عمری کی وجہ سے یا بڑھاپے کی وجہ سے اور اس کا شوہر اسے طلاق سنت دینا ہی چاہے تو وہ اسے ایک طلاق دے پھر جب پورا ایک مہینہ گزر جائے تو دوسری طلاق دے۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں یہی حیض کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ وہ عورتیں جو حیض کے آنے سے مایوس ہوں۔ پھر بعد میں فرمایا ہے کہ جنہیں حیض نہ آتا ہو اور مہینہ کو قائم مقام بنانا خاص کر حیض میں ہے تاکہ کم عمر اور مایوس بڑھیا کے حق میں مہینوں کے ذریعہ ہی استبراء اور تم ہو سکے۔ حالانکہ یہ استبراء حیض کے ذریعہ ہے طہر کے ذریعہ نہیں ہے۔ پھر اگر یہاں طلاق مہینے کی بالکل ابتداء میں ہو تو مہینوں کا اعتبار چاند نکلنے سے ہوگا۔ اور اگر درمیان کی تاریخ میں ہو تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں دنوں سے اعتبار ہوگا۔ اور عدت شمار کرنے کے حق میں بھی یہی حکم ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جائے اور درمیانی دونوں مہینوں کا چاندوں سے اعتبار ہوگا اور یہ مسئلہ کراہیوں کے مسائل سے متعلق رکھتا ہے۔

توضیح:- جسے کم عمری یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت گزارنے کا طریقہ

قَالَ وَاِذَا كَانَتِ الْمَرْءُ لَا تَحِيضُ مِنْ صَغَرٍ اَوْ كَبَرٍ فَاَرَادَ اَنْ يَطْلُقَهَا ثَلَاثًا لِلْسِّنَةِ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً الْحِ قَدْ دُرِّیْ نَے کہا ہے کہ اگر ایسی عورت ہو جسے حیض نہیں آتا ہے۔ من صغر خواہ کم عمری کی وجہ سے۔ ف۔ امام سرخسی نے کہا ہے کہ قابل حمل بھی نہ ہو۔ مف۔ اوکبر۔ یا بڑھاپے کی وجہ سے۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ اسے طہر اور حیض نہ آنے کی وجہ سے

اس کے طلاق کا وقت نہیں ہو سکتا ہے۔ فارادان الخ اور اس کے شوہر نے سنت وقت پر طلاق دینا چاہا تو وہ اسے ایک طلاق دے۔ ف۔ جب بھی چاہئے اور پھر اس وقت کو یاد رکھ کر دن شمار کرے۔ فاذا حصی الخ پھر جب ایک مہینہ گزر جائے تو اس کو دوسری طلاق دیدے۔ ف۔ اسی طرح پھر جب مہینہ گزر جائے تو تیسری طلاق دے۔

لان الشهر فی حقہما قائم مقام الحيض قال اللہ تعالیٰ ۞ واللہ یسنن من المحيض ۞ الی ان قال الخ کیونکہ کم عمر اور بڑھیا جو حیض سے مایوس ہو چکی ہو اس کے حق میں مہینہ ہی حیض کے قائم مقام ہوا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر پہلی ہی طلاق کے بعد چھوڑ دے اور تین مہینے گزر جائیں تو وہ احسن الطلاق ہو کر باندہ ہو جائے گی۔ قال اللہ تعالیٰ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں حیض سے مایوس ہو جانے والی عورتوں کی عدت اور ان کے علاوہ کم عمر صغیرہ کی بھی عدت کی تصریح فرما دی ہے۔ اگر کہا جائے کہ مہینے تو طہروں کے قائم مقام ہیں اور طہروں سے عدت کا اعتبار امام شافعی کا قول ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور اگر حیضوں کا قائم مقام کچھ ہو تا تو دس دن ہوتے تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ حیض کے دس دن تک ہوتے ہیں۔ لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہو گا۔ تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہیں ہے۔

والاقامة فی الحيض خاصة حتی یقندر الاستبراء فی حقہا بالشہز و هو بالحيض لا بالطہر الخ مہینے کو جو قائم مقام بنایا گیا ہے وہ صرف حیض کے بارے میں ہے۔ ف۔ اس طرح سے کہ اس مدت میں حیض صرف ایک ہی مرتبہ ہو سکتا ہے۔ لہذا ہر مہینہ ایک مرتبہ حیض کے قائم مقام ہو۔ حتی یقندر الخ یہاں تک کہ صغیرہ اور مایوس بڑھیا کے حق میں استبراء رحم مہینوں کے اعتبار سے ہو۔ ف۔ مثلاً کوئی کم عمر باندی یا لکی بڑھیا خریدی جیسے حیض نہیں ہوتا ہے اور خریدار نے مستحب طریقہ سے یا واجب کے طور پر یہ معلوم کرنا چاہا کہ اس کا رحم غیر کے حمل سے خالی ہے یا نہیں اور اس کے معلوم کرنے کا طریقہ بالا اتفاق صرف یہی ہے کہ اسے حیض آجائے اور جب وہ کم سن یا بڑھیا ہو تو وہ مہینوں سے استبراء کرے۔ و هو بالحيض الخ حالانکہ یہ استبراء حیض کے ذریعہ ہوتا ہے۔ طہر کے ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مہینے ہی حیض کے قائم مقام ہوئے۔ اسی طرح طلاق کی عدت میں کس اور بڑھیا کی عدت میں مہینے حیضوں کے قائم مقام ہوں گے۔

ثم انکان الطلاق فی اول الشهر یعتبر بالشہز بالاہلۃ وانکان فی وسطہ فبالایام الخ پھر اگر مہینے کی بالکل ابتداء میں طلاق دی ہو۔ ف۔ یعنی چاند رات کو طلاق دی۔ مہینے کے اوّل میں تو مہینوں کا شمار چاندوں سے ہو گا۔ ف۔ اس مسئلہ میں امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ سب کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو متفرق کرنے اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاند سے ہی ہو گا۔ ف۔ وان کان الخ۔ اور اگر درمیان کسی تاریخ میں طلاق دی ہو تو فیالایام الخ تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں دونوں کا اعتبار ہو گا۔ ف۔ بلا خلاف۔ یہاں تک کہ طلاق کے دن سے ۳۰ دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر ۳۰ دن کے بعد تیسری طلاق دے۔ وفی حق العدة الخ اور عدت شمار کرنے کے بارے میں (اختلاف ہے) کذلک الخ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ طلاق کے دن سے ۳۰ دن کر کے تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہو جائے گی۔ وعندہما الخ اور صاحبین کے نزدیک اولیٰ کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جائے۔ اور درمیانی دونوں مہینوں کا اعتبار چاند سے ہو گا۔ ف۔ پس اگر یہ فرض کیا جائے کہ پندرہویں تاریخ کو طلاق دی اور انتیس ۲۹ کا چاند ہو تو ۱۴ دن اور درمیان میں چاند کے دو مہینے گزارنے کے بعد تیسرے مہینہ میں سے ۱۶ دن لے کر عدت ختم ہوگی۔ اس طرح یہ تیس دن ہوئے۔ اور درمیانی دونوں چاند اگرچہ ۲۹ دنوں کے ہو جائیں تو بھی جائز ہو گا۔ وہی مسئلۃ الاجارات۔ یہ مسئلہ حقیقت میں اجارات کی بحث کا ہے۔ ف۔ کہ مثلاً کسی نے تین مہینوں کے لئے مکان کرایہ پر لیا۔ پس اگر شروع چاند سے ہو تو بالاتفاق چاندوں کا اعتبار ہو گا خواہ مہینہ تیس (۳۰) دنوں کا ہو یا ۲۹ دنوں کا۔ اور اگر درمیانی تاریخ سے ہو تو امام اعظم کے نزدیک نوے دنوں سے اور صاحبین کے نزدیک اول مہینہ کے دن آخری مہینہ سے لے کر پورے کئے جائیں اور درمیانی دونوں مہینے چاند سے شمار کئے جائیں۔ ف۔ کہا گیا ہے کہ آسانی

کے خیال سے صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے لیکن فتح القدیر میں اس میں کلام ہے۔ م

قال ويجوز ان يطلقها ولا يفصل بين وطئها وطلاقها بزمان وقال زفر يفصل بينهما بشهر لقيامه مقام الحيض ولان بالجماع تفتت الرغبة وانما تتجدد بزمان وهو الشهر ولنا انه لايتوهم الحبل فيهما والكراهية في ذوات الحيض باعتباره لان عند ذلك يشتهيه وجه العدة والرغبة وانكانت تفتت من الوجه الذي ذكر لكن تكثرت من وجه اخر لانه يرغب في وطئ غير معلق فرارا عن مؤن الولد فكان الزمان زمان الرغبة فصار كزمان الحبل

ترجمہ:- کہا۔ اور یہ جائز ہے کہ کم عمر اور مایوس ہو جانے والی بڑھیا کو طلاق دے اور اس کی وطی اور طلاق کے درمیان زمانہ کا فصل نہ کرے۔ اور زفر نے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان مہینہ کے اعتبار سے فصل کرے۔ کیونکہ مہینہ ہی تو حیض کے قائم مقام ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ایک مرتبہ جماع کر لینے سے رغبت و شہوت میں کمی جائے گی۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہو گا اور وہ زمانہ ایک مہینہ ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں (کم سن اور بڑھیا) میں حمل رہنے کا شبہ نہیں ہوتا ہے اور حیض آنے والی عورتوں میں طلاق کے بعد وحی میں کراہیت اسی اعتبار سے ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبه ہو جاتا ہے اور رغبت و شہوت اگرچہ اس اعتبار سے جو بیان کیا گیا ہے ست اور کم ہو جاتی ہے لیکن دوسرے اعتبار سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ مرد ایسی وطی کا زیادہ خواہشمند ہوتا ہے جو حمل رکھنے والی نہ ہو۔ بچہ ہونے کے بعد اس کے اخراجات برداشت کرنے سے بچتے ہوئے اس طرح یہ زمانہ بھی رغبت کا زمانہ ہو گا تو یہ ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے۔

توضیح:- کم عمر اور حیض سے مایوس ہونے والی بڑھیا سے وطی کر کے

فصل زمانہ کے بغیر بھی طلاق دی جاسکتی ہے۔ اختلاف زفر دلائل

قال ويجوز ان يطلقها ولا يفصل بين وطئها وطلاقها بزمان وقال زفر يفصل بينهما بشهر الح قد ردی نے کہا ہے کہ شوہر کم عمر اور حیض سے مایوس ہونے والی بڑھیا سے وطی کر کے فصل زمانہ کے بغیر بھی طلاق دے سکتا ہے۔ فائزہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔ محیط میں شمس الامم سے منقول ہے کہ اگر اتنی کم سن ہو کہ اس سے وطی کے بعد حمل رہ جانے کا احتمال ہو تو وطی کے بعد ایک ماہ تک انتظار کر کے طلاق دینا افضل ہے ورنہ نہیں۔ مف۔ وقال زفر الح اور زفر نے کہا ہے کہ وطی و طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا بہر صورت فرق کرے کیونکہ حیض کے قائم مقام مہینہ ہی ہے۔ ف۔ تو مگویا حیض سے استبراء حاصل نہ ہونا معلوم کر کے طلاق دے۔

ولان بالجماع تفتت الرغبة وانما تتجدد بزمان وهو الشهر الخ

اور اس لئے بھی کہ جماع کرینے سے خواہش نفسانی میں کمی آجائے گی۔ ف۔ تو یہ معلوم نہیں ہو سکے گا واقعہ ضرورت کی وجہ سے طلاق دی گئی ہے۔ وانما تجدد الخ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ کے بعد ہو گا اور وہ ایک ماہ کا زمانہ ہے۔ ف۔ تو ایک ماہ کے بعد جب پھر وطی نہ کر کے طلاق دی تو یہ اس بات کی دلیل ہو جائے گی کہ اسے اب بھی اپنی بیوی کو عیدہ کر دینے کا ارادہ ہے نفرت جمی ہوئی ہے۔ اس لئے طلاق جائز ہوگی۔

ولنا انه لايتوهم الحبل فيهما والكراهية في ذوات الحيض باعتباره لان عند ذلك يشتهيه وجه العدة الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کم عمر اور بڑھیا میں حمل کے رہ جانے کا تو احتمال ہی نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے وطی کے بعد ہی طلاق دینے میں حرج نہیں ہے۔ والكراهية الخ اور حاکم نے وطی کے بعد طلاق دینے کی کراہت صرف اسی وجہ سے ہے۔ ف۔ کہ شاید وہ حاملہ ہو گئی ہو۔ لان عند ذلك الخ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبه (غیر مفید) ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل اور غیر حاملہ کی عدت تین حیض ہے۔ اور وطی کے بعد رغبت میں کمی کا ہونا قابل

لحاظ بات ضرور ہے۔ لیکن ایسی عورت میں اگر اس اعتبار سے رغبت میں کمی ہوتی ہے تو دوسرے اعتبار سے زیادتی بھی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کمی کا اعتبار نہ رہا۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے۔

والرغبة وانكانت تفتقر من الوجه الذى ذكر لكن تكثر من وجه احوال انه يرغب فى وطى غير معق الح
اور جو وجہ ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ سے اگرچہ رغبت ست اور کم ہو جاتی ہے۔ لیکن دوسری وجہ سے بہت بڑھ جاتی ہے۔ لہذا
یہ رغبت الح کیونکہ مرد ایسی وطی کی خواہش زیادہ کرتا ہے جس سے حمل قرار نہ پاتا ہو تاکہ بچے کی ولادت اور اس کے بعد کے لازمی
اخراجات سے مطمئن اور بے فکر بھی ہو جائے۔ ف۔ تو اس نے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اس کو ایسی وطی کا موقع حاصل
تھا۔ فکان الزمان الخ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اس میں رغبت بھی تھی اس لئے یہ ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا
ہے۔ ف۔ کیونکہ اس وطی میں اسی طرح بچہ رہ جانے کا خوف نہیں ہے۔ جیسے حاملہ کو وطی کرنے میں کہ اس وطی سے حمل رہ
جانے کا خوف نہیں ہوتا ہے۔

وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يودی الى اشتباه وجه العدة و زمان الحمل زمان الرغبة فى
الوطى لكونه غير بعلق اوفيهامكان ولده منها فلا يقل الرغبة بالجماع ويطلقها للسنة ثلثا يفصل بين كل
تطليقتين بشهر عداى حنيفة وابى يوسف وقال محمداً لا يطلقها للسنة الواحدة لان الاصل فى الطلاق
الحظروقد ورد الشرع بالتصريق على فصول العدة والشهر فى حق الحامل ليس من فصولها فصار كالممتدة
طهرها ولهما ان الاباحة لعل الحاجة والشهر ليلها كما فى حق الانسة والصغيرة وهذا لانه زمان تجدد الرغبة
على ما عليه الجيلة السليمة فصلح علما ودليلا بخلاف الممتدة طهرها لان العمم فى حقها اما هو الطهر وهو
مرحوبها فى كل زمان ولا يرجى مع الحمل

ترجمہ:- اور حاملہ کو جماع کے فوراً بعد بھی طلاق دینا جائز ہے کیونکہ یہ وطی طریقہ عدت کو کسی طرح بھی شبہ میں نہیں
ڈالتی ہے اور حمل کا زمانہ یا تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہوتا ہے کیونکہ ایسے وقت کی وطی سے حمل قرار نہیں پاتا ہے۔ یا عورت میں
رغبت کھڑا نہ ہے کیونکہ اس شوہر کا بچہ اسی بیوی سے (حالت حمل میں) ہے اس لئے جماع سے رغبت میں کچھ کمی نہیں ہوگی۔ اس
لئے طلاق وقت سنت کی تین طلاقیں دے اس طرح سے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کر دے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور
امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔ اور امام محمد و امام زفر رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ اسے ایک طلاق کے سوا اطلاق سنت نہیں دے
سکتا۔ (ف۔ اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے) کیونکہ طلاق میں اصل حرمت ہے اور شرع میں اس طرح وارد ہوئی ہے کہ طلاق کو
عدت کی فصول (یعنی مہینوں) پر متفرق کر دے اور حاملہ کے حق میں مہینہ عدت کی فصول سے نہیں ہے۔ اس لئے وہ عورت
ایسی عورت کے مانند ہوگی جس کا طہر بہت دنوں تک رہتا ہو۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق
ضرور ثامباح کی گئی ہے۔ اور اس ضرورت کی دلیل مہینہ ہے۔ جیسا کہ مایوس ہو جانے والی بڑھیا اور کم عمر لڑکی کے حق میں موجود
ہے۔ اور مہینہ کا دلیل ہوتا اس وجہ سے ہے کہ یہ زمانہ غی رغبت کے پیدا ہونے کا ہوتا ہے ان لوگوں کے حق میں جو فطر ستم اطبع
والے ہیں۔ اس لئے اتنا وقت ایک علامت اور دلیل ہو سکتا ہے۔ بخلاف ایسی عورت کے جس کا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہو۔ کیونکہ
ایسی عورت کے حق میں علامت دلیل فقط طہر ہے۔ اور ایسی عورت کے حق میں طہر کو ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے
کے ساتھ میں طہر ہونے کی امید نہیں کی جاتی ہے۔

توضیح:- حاملہ کو سنت طریقہ سے طلاق کس طرح دی جائے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يودی الى اشتباه وجه العدة الخ

اور حامد کو جماع کے بعد ہی طلاق دینا جائز ہے۔ کیونکہ یہ وطی طریقہ عدت کو کچھ شبہ میں نہیں ڈالتی ہے۔

ف۔ اور وطی کرنے سے اگر رغبت کم ہو

کئی تو وقت و زمانہ کے اعتبار سے بڑھی ہوتی ہے۔ و زمان الحبل الخ اور حمل کا زمانہ یا تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ اس وطی سے نیا حمل قرار نہیں پاسکتا ہے۔ یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ اسی شوہر کا بچہ اسی بیوی سے ہے (جہاں تک ممکن ہو اس سے فائدہ اٹھایا جائے) اس لئے رغبت جماع میں کچھ کمی نہ ہوگی۔ ف۔ اس بناء پر طلاق کے جائز ہونے کی وجہ موجود ہے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ حاملہ بیوی کو شوہر کس طرح طلاق سنت دے۔ تو اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا کہ يطلقها للسهة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والشهر فی حق الحامل لیس من فصولها فصار كالممتدة طهرها الخ

اور حامد کے حق میں مہینہ عدت کی فصول سے (یعنی جن سے اس مدت کو شمار کیا جائے جو مہینے میں) نہیں ہے۔ اس لئے یہ ایسی عورت کی مانند ہوگی جس کا طہر مدت دراز تک رہتا ہے۔ ف۔ اسی بناء پر حامد کی عدت وضع حمل پر مشتمل ہوتی ہے (خواہ جتنے دن لگ جائیں) اب اگر حمل قرار پانے کی ابتدائی دنوں میں طلاق دے تو چھ مہینوں سے دو برس کی مدت ہو سکتی ہے۔ اور اگر بالفرض نو مہینے میں طلاق دے اور دو چار دنوں کے بعد ہی وضع حمل ہو جائے تو اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ دلکھا ان الخ اور تحقیق کی دلیل یہ ہے کہ طلاق تو ایک ضرورت پوری کرنے کے خیال سے مباح کی گئی ہے۔

والشہود لیلہا کما فی حق الانثی والصغیرۃ وهذا لانہ زمان تجدد الرعیۃ علی ماعلیہ الحلیۃ الخ

اور مہینہ تو اس ضرورت کی دلیل ہے۔ ف۔ یعنی مہینہ کا زمانہ گزرنے کے بعد یہ خواہشات نفسانی اور وطی کی رغبت بڑھتی ہے پھر بھی اس نے وطی نہیں کی اور منہ موز اور طلاق دی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس شوہر نے محض وقتی نفسانیت کے لئے طلاق نہیں دی ہے بلکہ اس سے طلاق کے ذریعہ علیحدہ ہو جانے کی مجبوری ہو گئی ہے۔ اسی لئے یہ طلاق مباح ہوئی ہے اور یہ حامد میں بھی موجود ہے۔ لمافی حق الخ جیسا کہ حمل سے مایوس عورت اور کمسن لڑکی کے حق میں موجود ہے۔ وهذا لانہ الخ اور مہینہ بھر کا ہونا اس لئے دلیل ہے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا اس بنا پر ہے کہ انسان جس فطری سلامت وضع پر پیدا کیا گیا ہے۔ ف۔ اگر وہ اس پر باقی ہے (کسی عارضہ سے اس میں فرق نہیں آیا ہے) تو اس ایک ماہ کے عرصہ میں اس کی نفسانی خواہش ابھر آئے گی۔

فصلح علما و دیلا بحلاف الممتدة طهرها لان العلم فی حقها انما هو الطهر وهو مرحو فیها الخ

تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہے۔ ف۔ اس بات کی کہ رغبت و خواہش ہونے کے باوجود طلاق دینے پر آمادہ اس لئے ہے کہ اسے طلاق کی مجبوری ہے۔ اسی لئے یہ مباح ہے۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی فصل اور زمانہ اتنا نہ ہو۔ بحلاف الممتدة الخ برخلاف ایسی عورت کے جس کا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے۔ ف۔ کہ اس کے حق میں یہ مقدار مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان العلم الخ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت و دلیل فقط طہر ہے۔ (جیسی دوسری طہر دایوں میں ہے) اور ایسی عورت کے حق میں طہر ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونے کی امید نہیں کی جاتی ہے۔ ف۔ اسی لئے حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مدت نئی خواہش پیدا ہونے کی تسلیم الطبع شخص کے اندازہ پر مقرر ہوئی ہے۔

واذا طلق الرجل امرأته فی حالة الحيض وقع الطلاق لان الهی عنه لمعی فی غیرہ وهو ماد کرنا فلا یعدم مشروعینہ ویستحب له ان یراجعها لقوله علیہ السلام لعمر مرابطک فلیراجعها وقد طلقها فی حالة الحيض وهذا یفید الوقوع والحث علی الرجعة ثم الاستحباب قول بعض المشائخ والاصح انه واجب عملا بحقیقة الامر ورفعا للمعصية بالقدر الممكن برفع اثره وهی العدة ودفعاً لصرر تطویل العدة

ترجمہ:- اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اس کے حیض کی حالت میں طلاق دیدے تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طلاق کی ممانعت ایک ایسی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے اور وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اس نے اس طلاق کا شروع اور درست ہونا باطل نہیں ہوگا۔ اس کے باوجود اس کے لئے یہی مستحب ہے کہ اس سے رجوع کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا کہ تم اپنے بیٹے کو حکم دو کہ اس بیوی سے مراجعت کر لے۔ جبکہ انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تھی۔ یہی فرمان اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ طلاق واقع ہو چکی تھی ساتھ ہی ان سے رجعت کرنے پر بھی آمادہ کرنا ہے۔ اسے مستحب کہنا بعض مشائخ کا قول ہے۔ حالانکہ اس کا واجب ہونا ہی قول اصح ہے اور اس کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے اور گناہ کے کام کو ختم کرتے ہوئے حتی الامکان اس کے اثر کو ختم کر کے اور عدت کی درازی کی تکلیف کو ختم کرتے ہوئے۔

توضیح:- حالت حیض میں دی ہوئی طلاق کا حکم

واذا طلق الرجل امراته في حالة الحيض وقع الطلاق لان النهي عنه لمعنى في غيره الخ
اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدے تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ ف۔ لیکن وہ شخص باجماع گنہگار ہوگا۔ لیکن بعض کے نزدیک یہ طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔ اسی لئے اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا کہ واقع نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لان النہی الخ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی ہے وہ ایسی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے۔ ف۔ یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی اس بیوی سے جسے حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کر لیں۔ اس سے حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت ثابت ہوئی۔ جیسا کہ نہایت میں ہے۔ پھر یہ ممانعت نفس طلاق کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ خارجی وجہ سے ہے۔ دھوا کرنا۔ یہ معنی وہ ہیں جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ عدت دراز ہو جائے گی۔ کیونکہ جس حیض میں طلاق دی گئی تھی وہ ختم ہو چکی ہوگی۔ ف۔ بلکہ طلاق تو ہو جائے گی لیکن یہ مرد ایسی طلاق کی ممانعت کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ وبتحب الخ اور مرد کے لئے یہ مستحب ہوگا کہ عورت سے رجعت کرے۔ ف۔ پھر اس کے پاک ہو جانے پر وہ جب چاہے طلاق دے دے۔ اور امام محمد نے کہا ہے کہ اس کو چاہئے کہ مراجعت کر لے۔

لقوله عليه السلام لعمر مرابط فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض الخ
کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو اس کی بیوی سے مراجعت کرنے کا حکم دو حالانکہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو ان کے حیض کی حالت میں طلاق دی تھی۔ ف۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ وهذا يعيد الخ یہ حدیث اس مفہوم کا فائدہ دیتی ہے کہ طلاق واقع ہو گئی اور اسے رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا ہے۔ ف۔ ورنہ رجعت کرنے کے کچھ معنی نہ ہوتے۔ اسی بناء پر ہمارے ہاں یہ اصولی بات طے شدہ ہے کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع نہ ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اس کا ارتکاب کرنے والا گنہگار ہوگا۔ مگر وہ چیز خود مشروع اور ثابت ہوگی۔ ثم الاستحب الخ پھر رجعت کا مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہے۔ والاصح انه الخ اور قول اصح یہ ہے کہ رجعت کر لینا واجب ہے۔ تاکہ حکم اور اس کے حقیقی معنی پر عمل ہو جائے۔ اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہاں تک ممکن ہو گناہ ختم کیا جائے۔ اور تاکہ عورت کو زیادہ دنوں تک عدت میں بیٹھنے کی تکلیف سے محفوظ رکھا جائے۔ ف۔ اور جبکہ ظاہر نص پر عمل واجب اور گناہ و حتی الامکان دور کرنا اور نقصان کو ختم کرنا واجب ہے تو رجعت بھی واجب ہے۔ کافی میں یہی قول مختار ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جب حیض کی حالت میں طلاق دی تو وہ واقع ہو گئی مگر اس سے رجوع کر لے۔

قال: فاذا طهرت وحاصت ثم طهرت فان شاء طلقها، وان شاء امسكها قال: وهكذا ذكر في الاصل،

و ذکر الطحاویؒ انه يطلقها فی الطهر الذی یشی الحیضۃ الاولی، قال ابو الحسن الکرحی ما ذکر الطحاوی قول ابی حنیفہ، وما ذکر فی الاصل قولہما، ووجه المذكور فی الاصل ان السنة ان یعصل بین کل طلاقین بحیضۃ والفصل ہنا بعض الحیضۃ فتکمل بالثانیۃ ولا تنحصر فتکامل واذاتکاملت الحیضۃ الثانیۃ فالطہر الذی یشیہ رمان السۃ فامکن تطلیقہا علی وحوہ السنۃ وحوہ القول الاحرار انہ التلاق قد انعدم بالمراعاة فصار کانه لم یطلقہا فی الحیض فیس تطلیقہا فی الطہر الذی یشیہ

ترجمہ:- کہا: اور جب عورت پاک ہو جائے پھر اسے حیض آئے پھر وہ پاک ہو جائے تب اگر شوہر چاہے اسے طلاق دے اور اگر چاہے روک لے۔ طلاق نہ دے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل میں ایسی ہی کہا ہے۔ اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ وہ اسے اسی طہر میں طلاق دے جو پہلے حیض کے بعد ہو۔ اور ابوالحسن الکرحیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے جو کچھ کہا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور اصل میں جو کہا گیا ہے وہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور اصل میں جو وجہ بیان کی گئی ہے اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ سنت حدق تو یہی ہے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک حیض کا فصل کرے۔ جبکہ موجودہ صورت میں فصل کرنے والا حیض کا کچھ حصہ ہے تو وہ دوسرے حیض سے پورا کیا جائے۔ اور چونکہ دوسرے حیض کا حصہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے وہ پورا لیا جائے گا اور جب دوسرا حیض بھی پورا ہو جائے تو وہ طہر جو اس کے بعد ہو تو وہی طلاق سنت کا وقت ہے۔ اسی میں اسے سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہو گا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا اثر اس کے رجوع کر لینے سے ختم ہو چکا ہے تو وہ اب ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے حیض میں طلاق نہیں دی ہے اس لئے اس حیض کے بعد آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ ہو گا۔

توضیح:- حالت حیض میں طلاق پانے والی عورت کو رجعت کر لینے

کے بعد پھر سے طلاق دینے کا طریقہ۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال: فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها، وان شاء امسکها الح

پھر جب حیض سے پاک ہو جائے تو وہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تب اس کو اختیار ہے چاہے اسے طلاق دے یا چاہے تو رہے۔ ف۔ خاصہ یہ ہوا کہ جس حیض میں طلاق دے اس کے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ چاہے تو اسی میں طلاق دیدے کیونکہ یہی زمانہ رجعت کا ہے کیونکہ اصلی رجعت تو عملی تو اسے وحلی کر لینے سے ہے جس کا زمانہ بھی طہر کا ہو گا۔ قال وہکذا الخ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

و ذکر الطحاویؒ انه يطلقها فی الطهر الذی یشی الحیضۃ الاولی، قال ابو الحسن الکرحی الخ

اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو پہلے حیض کا بعد ہوا ہو۔ ف۔ یعنی جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو الحسن الخ شیخ ابوالحسن الکرحیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے جو قول ذکر کیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ ف۔ لیکن کرحیؒ کا کلام ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ کتاب مبسوط تو صرف امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کرنے کے لئے لکھی گئی ہے البتہ جس قول میں اختلاف ذکر کر دیا ہو وہاں دوسروں کا بھی قول ہو سکتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ سب کا قول ہے۔ اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ یہی قول امام اعظمؒ سے ظاہر الروایت ہے۔ یہی قول امام مالک وشافعی و احمدؒ کا بھی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو حکم دینے کی حدیث میں مصرح مخصوص ہے یہی قول ہے جیسا کہ صحیحین وغیرہ میں ہے۔ مف۔

ووجه المذكور فی الاصل ان السنة ان یعصل بین کل طلاقین بحیضۃ الح

اور جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سنت طلاق تو ایسی ہر وہ طلاق کہلاتی ہے جو دو طلاق کے درمیان

ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہاں حیض کا کچھ حصہ فاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو دوسرے حیض سے چور کیا جائے اور چونکہ دوسرا حیض بھی گزرنے نہ ہوگا تو اسی کے پورے کو لیا جائے گا۔ ف۔ اس کے علاوہ اگر دوسرے حیض سے کچھ دن پورے کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق لازم آئے گی۔ اسی لئے دوسرے حیض کے بعد ہی موقع ہاتھ آئے گا۔ ولفا نکاح است انخ اور جب دوسرا حیض پورا ہو کر جو طہر آئے گا وہ طلاق سنت کا وقت ہوگا۔ فالکن انخ تو اسی وقت عورت کو سنت طلاق دینا ممکن ہوگا۔ ف۔ اس لئے طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا۔ اسی بناء پر رجوع کر کے دوسرے حیض کے بعد جو طہر آئے اور اب بھی اسے طلاق دینی چاہے تو اسی وقت وطی کے قبل طلاق دیدے۔ اور طحاوی کی روایت گزر چکی ہے کہ جس حیض میں طلاق ورجعت کی اس کے بعد کے طہر میں اگر چاہے تو طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔

وجه القول الآخر ان الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كأنه لم يطلقها هي الحيض الخ
اس دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ رجعت کرنے سے گزشتہ طلاق کا اثر ختم ہو گیا۔ اس لئے وہ ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے حیض کی حالت میں طلاق ہی نہیں دی تھی۔ فیسن الخ تو اس حیض کے بعد آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ پر رہا۔ ف۔ اور اسی حدیث کی ایک روایت میں رجعت کے حکم کے بعد فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہر یا غسل میں طلاق دے۔ اصحاب سنن اور مسلم نے اس کی روایت جس میں دوسرے حیض کے بعد طہر میں اختیار دیا ہے۔ اصح و اقویٰ ہے۔ اگرچہ یہاں یہ احتمال ہے کہ شاید پہلی روایت میں اولیٰ طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں جواز کا طریقہ ہو۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها أنت طالق للثلاث سنة ولانية له فهي طالق عند كل طهر تطليقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لاجتماع فيه وان نوى ان تقع الثلث الساعة او عدا رس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت في حالة الحيض او في حالة الطهر وقال زفر لا تصح نية الجمع لانه بدعة وهي ضد السنة ولنا انه محتمل لفظه لانه سني وقوعا من حيث انه وقوعه بالسنة لا ايقاعا فلم يتنا وله مطلق كلامه وينتظمه عندئذ.

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے اپنی ایسی بیوی کو جو حیض والیوں میں سے ہو اور اس سے ہمبستری بھی پہلے کر چکا ہو یہ کہا کہ تم بطور سنت کے تین طلاقوں کی طلاق پانے والی ہو۔ جبکہ اس کہنے میں اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو اسے ہر ایک طہر میں ایک طلاق ہوتی جائے گی کیونکہ اس میں لام وقت کے لئے ہے اور وقت سنت ایسا طہر ہے جس میں جماع نہ کیا ہو اور اگر اس جملہ سے یہ نیت کی ہو کہ تینوں طلاقات اسی وقت واقع ہو جائیں یہ ہر مہینہ کی ابتداء میں ایک طلاق واقع ہو تو اس کی نیت کے مطابق ہی طلاق ہوگی۔ خواوہ حیض کی حالت میں ہو یا طہر کی حالت میں ہو۔ اور امام زفر نے کہا ہے کہ ایک ساتھ واقع کرنے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے جو کہ سنت کی ضد ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے لفظی معنی کا یہ بھی ایک احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ یہ طلاقات اپنے وقوع کے اعتبار سے سنی ہیں البتہ واقع کرنے میں سنی نہیں ہیں۔ تو اس کا کلام مطلق ہونے کی صورت میں اس کو شامل نہیں ہوگا لیکن اس کی نیت کے وقت اس کو شامل ہوگا۔

توضیح:- اپنی بیوی کو جسے حیض آجایا کرتا ہو اور اس سے ہمبستری

بھی ہو چکی ہو انت حالت ثلاث السنة کہا تو اس کا کیا حکم ہوگا

ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها أنت طالق للثلاث سنة الخ
اگر مرد نے اپنی ایسی بیوی کو جو حیض والیوں میں سے ہو اور اس کے ساتھ دخول بھی کر چکا ہو اس طرح کہا کہ انت طالق

ثلث الساعۃ یعنی تم بطور سنت کے تین طلاق پانے والی ہو حال یہ ہے کہ اس کہنے میں مرد کی کچھ نیت نہ ہو تو یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طلاق پائے گی۔ ف۔ یہاں تک کہ تین طہر میں تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ لان الام الخ کیونکہ غلط مسند میں لام وقت کے معنی میں ہے۔ ف۔ گویا یوں کہا کہ تم وقت سنت پر تین طلاقیں پانے والی ہو۔ ووقت استہائخ اور وقت سنت وہ طہر ہے جس میں جماع نہ ہوا ہو۔ ف۔ اور بندہ مترجم نے سنت طریقہ پر کے معنی اس سے بھی بہتر کئے ہیں تاکہ طہر کے وقت اس پر تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع نہ ہوں۔ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ لام اختصا ص کے معنی میں ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ خاص ہے اس طرح اس میں عدد اور وقت دونوں آگئے تو اب وقتی طور پر تینوں طلاقیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔

وان نوى ان تقع الثلث الساعة او عند اس كل شهر واحدة فهو على مانوى الح اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں یا ہر مہینہ کے شروع میں ایک واقع ہو تو یہ کلام اس کی نیت پر ہو گا۔ ف۔ یعنی اسی وقت سب یا ہر مہینہ کی ابتداء میں ایک ایک جھکی نیت ہو واقع ہو گی۔ وقال زھر الحج اور زفر نے کہا ہے کہ ایک ساتھ تینوں واقع ہونے کی نیت صحیح نہیں ہو گی۔ کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے۔ اور بدعت سنت کی ضد ہوتی ہے۔ ف۔ حالانکہ اس نے کہتے وقت للسنۃ کہا ہے یہ بات مخفی نہ رہے کہ اگر ہر مہینہ کی ابتداء میں حیض رہتا ہو تو بھی اسی دلیل سے امام زفر کے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں فرق ہے۔ چنانچہ مصنف نے کہا۔

ولما انه محتمل لفظه لانه سى وقوعا من حيث انه وقوعه بالساعة لايقاعا فلم يتنا وله مطلق الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے لفظ ہی میں اس بات کا احتمال ہے کہ مجموعی تین طلاقیں واقع ہوں۔ ف۔ اور سنت کے معنی یہ ہیں کہ تین طلاقوں کا واقع ہونا بھی سنت سے ثابت ہے۔ لانه سى الخ کیونکہ تینوں طلاقیں وقوع کے اعتبار سے سنی طلاق ہیں۔ لايقاعا الحج البتہ واقع کرنے میں سنی نہیں ہیں۔ فلم يتنا وله الحج تو اس کو اس کا مطلق کلام شامل نہیں ہو گا۔ ف۔ یعنی جب اس نے اس کی نیت کے بغیر کلام کیا تو ہم نے اسے شامل نہیں کیا وینتظعه عند نیتہ لیکن نیت کے وقت اسے شامل کر لیا۔ ف۔ کیونکہ کہنے والے گویا خود یہ کہتا ہے کہ میرے کلام سے میری مراد یہ ہے کہ تینوں طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو ہم نے یہ جانا کہ للسنۃ کہنے سے اس کی مراد یہ ہے کہ تینوں طلاقیں جن کا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ میں نے ابھی واقع کر دیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے بطور سنت واقع کرنا مراد ہی نہیں لیا ہے یہاں تک ایسی عورت کے بارے میں تفصیل تھی جس کو حیض آتا ہو۔

وان كانت آنسة او من دوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر في حق دوات الاقراء على ما بينا وان نوى ان يقع الثلث الساعة وقص عدنا لما قلنا بخلاف ما اذا قال انت طالق للساعة ولم ينص على الثلث حيث لا تصح بية الجمع فيه لان بية الثلث انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيعيد تعميم الوقت ومن ضرورته تعميم الواقع فيه فادانوى الجمع بطل تعميم الوقت فلا تصح بية الثلث

ترجمہ:- اور اگر عورت مایوس ہو چکی ہو یا وہ ایسی عورت ہو جس کی عدت مہینوں سے ہوتی ہو تو اسے سنی وقت ایک طلاق ہو جائے گی۔ اور اس کے ایک ماہ بعد دوسری اور ایک ماہ بعد تیسری واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی ضرورت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہوتا ہے۔ جیسے کہ حیض والیوں کے حق میں طہر کا ہونا ضرورت کی دلیل ہے اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ اسی وقت واقع ہو جائیں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیں گی۔ اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے انت طالق للسنۃ کہا لیکن اس میں ثلث

(تین ہونے کی) تصریح نہیں کی تو اس میں اکٹھے ہونے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں اسی وقت تین کی نیت صحیح ہوئی ہے کہ اس میں لام وقت کے لئے موجود ہے۔ جو کہ ہر وقت کے عام ہونے کا فائدہ دیتا ہے اور وقت کی متمم لازم طلاق واقع ہونے کی متمم کا فائدہ دیتا ہے اور اب جبکہ جمع کرنے کی نیت کر لی تو وقت کی متمم باطل ہو گئی۔ اس لئے تین کی نیت صحیح نہ ہوگی۔

توضیح:- اور اگر عورت مایوس ہو جانے والی یا مہینوں سے حساب لگانے والی ہو تو کس طرح حساب لگائے گی۔ تفصیل حکم

وان كانت آنسة او من ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى الح
اور اگر وہ یوس ہو چکی ہو۔ ف۔ حیض کے آنے اور بچوں کی پیدائش سے بڑھاپے کی وجہ سے مایوس ہو چکی ہو یا وہ عورت ایسی عورت میں سے ہو جن کی عدت مہینوں سے ہوتی ہے۔ ف۔ حیض سے نہیں۔ اس سے مراد وہ کس سے جس کو ابھی تک حیض نہ آیا ہو اور کہنے والے نے یوں کہا ہو کہ انت طالق للسنۃ (تم تین طلاقیں سے طلاق پانے والی ہو) اور کہتے وقت کچھ بھی نیت نہ کی ہو۔ وقعت الساعۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

کالطهر فی حق ذوات الاقراء علی ما بینا وان نوى ان يقع الثلث الساعة وقعن عندنا الح
جیسے حیض والیوں کے حق میں طہر ضرورت کی دلیل ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ اور ہم نے بار بار اس کی وضاحت کر دی ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ کچھ نیت نہ کی ہو۔ وان نوى الخ اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ اسی وقت تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیں گی۔ لمّا قلنا اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ جو نیت وہ اپنی بیان کرتا ہے وہ بھی اس کے کلام سے بن سکتی ہے اور امام زفر کے نزدیک واقع نہیں ہوں گی۔ جیسا کہ گزر گیا۔

بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ ولم ينص علی الثلث حیث لا تصح بية الجمع فيه الح
بخلاف اس کے اگر اس نے ان الفاظ سے کہا کہ تم "طالق للسنۃ" ہو۔ یعنی تین طلاق ہونے کی تصریح نہیں کی۔ حیث لا تصح الح تو اس کلام میں تینوں طلاقیں جمع ہونے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ ف۔ بالافتاق۔ اسی قول کو ف۔ "سلام۔ صدر شہید اور صاحب اختلافات نے اختیار کیا ہے اور قاضی ابوزید و شمس الاممہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے۔ لیکن خود مصنف نے جو قول اختیار کیا ہے۔ یہی اوجہ ہے۔ مع۔

لان بية الثلث انما صحت فيه من حیث ان اللام فيه للوقت فیعید تعمیم الوقت الح
کیونکہ کلام میں اسی اعتبار سے تینوں طلاقیں جمع ہونے کی نیت صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ میں لام وقت کے لیے لیا گیا تو اس نے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا ہے۔ ف۔ اور معنی یہ ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو تم پر تینوں طلاقیں واقع ہوں۔ ومن ضرورت الخ اور وقت کے عام کر دینے سے یقیناً طلاق کو بھی عام کر دینے کا فائدہ ہوگا۔ ف۔ پس ہر سنت وقت پر طلاق سنت ہی واقع ہوگی۔ اس طرح ایک وقت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ اداوی الخ پھر جب اس نے تینوں طلاقیں کا مجموعہ ہونا مراد لیا تو وقت کو عام کر لے لی بات ختم ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ سب ایک ہی وقت سنت پر ختم ہوتی ہیں۔ تو دوسرا کوئی وقت سنت طلاق کے واسطے نہیں رہا۔ حالانکہ اس کے کلام میں متمم موجود ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اپنی نیت کے خلاف کلام کہتا ہے۔ فلا تصح بية الثلث تو تین طلاقیں جمع کرنے کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔

ف۔ اس موقع پر مترجم کو یہ مسئلہ بتانا ضروری ہے کہ کیا ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہوئی ہیں یا نہیں۔ کیونکہ بعض کے نزدیک اسی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور اس پر بعض لوگوں نے اب عمل کرنا شروع کر دیا ہے اور خفیوں پر لعن و طعن کرنے لگے ہیں۔

اس مسئلہ کی تفصیل و تحقیق یہ ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کیا آپ کو یہ معصوم نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پوری خلافت اور عمر رضی اللہ عنہ کی ابتدائی خلافت میں تین طلاقیں ایک ہی طلاق مانی جاتی تھیں تب ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہاں درست ہے۔ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر صدیق اور ابتدائی دو سال حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے معاملہ میں جدی کی جس میں ان کے لئے سہولت کی مہلت تھی تو اب ہم لوگ ان پر اس کو جاری کر دیں اور ان پر جاری کر دیا۔ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں نے ایک ساتھ تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے مشورہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر اس کا حکم جاری کر دیا کہ ایسی عورت تین طلاقوں سے باندھ ہو گئی ہے۔

ابوداؤد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں دیں تو ایک طلاق ہو گئی۔ محمد بن اسحاق نے عمرہ عن ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں پھر وہ اس پر بہت زیادہ رنج و مدح کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم نے کس طرح دی ہیں۔ کہا کہ بیوی کو ایک ہی مجلس میں تینوں طلاقیں دی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ تم تو صرف ایک ہی طلاق کے مالک تھے اس لئے تم اس سے رجعت کر لو۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا ہے کہ عورت اگر غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقوں سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور مدخولہ ہونے سے سب واقع ہوں گی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابوداؤد اور نسائی کی ابو الصہباء کی حدیث میں اس طرح ہے کہ کیا تم کو یہ معصوم نہیں ہے کہ اگر مرد نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اس سے ہمبستری کرنے سے پہلے تو اسے ایک ہی مانتے تھے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مرد جب اپنی بیوی کو اس سے ہمبستری کرنے سے پہلے تین طلاقیں دیتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ رسالت اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پوری مدت خلافت اور عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی خلافت کے دنوں میں اسے ایک ہی ٹھہراتے تھے۔ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس میں پے در پے گنا شروع کیا ہے تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کا جائز رکھو۔ جیسا کہ سنن ابوداؤد میں ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ دین و قرآن تو ہمیں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے پہنچا ہے و رسوائے بدعتی اور فاسق کے کوئی بھی یہ گمان نہیں کر سکتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے جان بوجھ کر اس میں کچھ تحریف و تبدیل کی بلکہ سین سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر علم و فقہ کے مطابق چستے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے کہ جب تینوں طلاقیں ایک ساتھ دی جائیں تو تینوں ہی واقع ہو جائیں گی تو یہ اجماع کبھی مخالف سنت نہیں ہو گا بلکہ حضرت عمرو علی و عثمان و دیگر صحابہ کرام و فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس کے مستنون ہونے پر اتفاق کیا ہے اور ان کا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ اور ان کے بعد کے فقہاء و علمائے مسلمین سب نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہوں گی۔ منجملہ دلائل میں سے ایک وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جو پہلے گزر چکی ہے اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی ہدایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے مطلع فرمادیں کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا میں رجعت کر سکوں گا۔ فرمایا کہ ہاں بارے میں تم اپنے رب عزوجل کے گنہگار ہو گے۔ اور تمہاری عورت تم سے باندھ ہو جائے گی۔ اب اگر تم یہ کہو کہ رکانہ بن عبد یزید کی حدیث جو اوپر گزری اس کے صریح مخالف ہے۔ جواب یہ ہے کہ رکانہ کی حدیث صحیح نہیں بلکہ منکر ہے۔ اور رکانہ کی طلاق کی صحیح روایت یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دیدی تو اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ انہوں نے اس لفظ سے صرف ایک ہی طلاق کی نیت کی تھی زیادہ کی نہیں۔ تب ان کو ان کی بیوی سے رجعت کا حکم دیدیا۔ پھر رکانہ نے ان کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں دوسری طلاق دی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ

میں تیسری طلاق دی۔ اس کی روایت ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے کی ہے اور یہ کہا ہے یہ حدیث اصح ہے۔ یعنی پہلی روایت صحیح نہیں بلکہ اس کا صحیح قصہ اس طرح ہے۔ اور کیا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب بھی جمہور کے موافق ہے۔ اس سلسلہ میں مجاہدؒ نے فرمایا ہے کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس تھا استے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اس نے (خود) اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ مجاہدؒ نے کہا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما موش ہوئے تو میں نے سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دیں گے۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ تم میرے کوئی آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے۔ پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس (مصیبت سے نکالنے کے لئے کوئی راستہ بتائے) حالانکہ اللہ تعالیٰ عز و جل فرماتا ہے۔ ومن ینق الله ینجعل له مخرجاً۔ تم نے خود ہی اپنے رب عز و جل کی نافرمانی کی۔ اس لئے تمہاری بیوی تم سے تین طلاقوں سے باندہ (جدا) ہو گئی اور ۹۷ طلاقوں سے تم نے اللہ تعالیٰ کی آیتوں سے مذاق کیا اور بھی موٹا میں روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو آٹھ طلاقیں دیں تو فرمایا کہ پھر تم کو کیا حکم دیا گیا ہے۔ اس نے عرض کیا کہ مجھ سے فرمایا گیا کہ تم سے تمہاری بیوی باندہ ہو گئی۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے بھی تم کو بچ بتلایا ہے یہ حکم اسی طرح ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اتفاق کیا تھا اور کسی کا کوئی اختلاف نہ تھا اور غیر مدخوہ کو تین طلاقیں کے بعد ابو ہریرہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھ تو دونوں نے جواب دیا کہ دوسرے شوہر سے حالہ کئے بغیر تم سے نکل کر ناجائز نہیں ہے۔ ابو داؤد اور مالک نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے ثابت ہے ان باتوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تین طلاقوں کو تین ہی طلاقوں پر باقی رکھ کر حکم دینا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا اچھا اسی وجہ سے ہے کہ ان کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے۔ اور عبدالرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے یہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ بلکہ عبدالرزاق نے عبداللہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیں۔ پس عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتے ہوئے باندہ ہوئی۔ اور ۹۹ طلاقیں اس کا ظلم و نافرمانی بن کر رہیں۔ اس لئے اب اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بخش دے اور چاہے تو اسے سزا دیدے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا ہے کہ عشر عشیر (یہ دس فیصد) صحابہؓ سے بھی ایک کلمہ سے تین طلاقیں واقع ہونے ثابت نہیں ہوا ہے۔ ابن ابیہائمؒ اس قول کو رد کیا ہے اور کہا کہ یہ باطل ہے اس وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ کے اجماع سے یہ صاف ظاہر ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم جاری کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت نہیں پائی گئی ہے اور اجماع سکوتی (صرف خاموش رہ جانے اور انکار نہ کرنے کی) نقل ضرور نہیں بلکہ اجماع قوی کے نقل میں بھی فرد فرد نام لکھ کر ایک ضخیم دفتر جمع کرنا۔ کسی کا قول نہیں ہے۔ (۲) اس وجہ سے کہ نقل کرنے میں صرف مجتہدین کا قول نقل کر دینا ہی کافی ہوتا ہے اور عوام کا قول نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ کرام ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو تھوڑے ہی تھے جو شہر میں نہیں بھی نہ ہوں گے جیسے خلفاء راشدین اور چاروں عبداللہ (ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، ابن عمر) اور زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالک و ابو ہریرہ اور کچھ دوسرے جو تھوڑے ہیں رضی اللہ عنہم اجمعین اور باقی حضرات اپنے ضروری مسائل ان لوگوں سے ہی حل کراتے تھے۔ پھر ہم نے ان لوگوں میں سے اکثر سے ہی صراحۃً نقل ثابت کر دی ہے کہ ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور ان کا مخالف کوئی بھی معصوم نہیں ہوا اس لئے اجماع کی دلیل برحق ہے اور حق کے بعد گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر کوئی قاضی یہ فیصد دے کہ ایک کلمے سے دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہوئی تو اس کا حکم نافذ نہیں ہو گا کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی نہیں بلکہ جماعی ہے اور یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت اس رضی اللہ عنہ کی روایت کو طحاویؒ نے سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ تین طلاقیں جو ایک کلمے سے دی گئی ہوں واقع ہو جاتی ہیں اور اس کے

معارضہ کو ختم کرنے کے لئے بہترین تاویل اس بات کی کہ تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھیں یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، اس بات پر یہ محمول کیا جاتا تھا کہ اس نے ایک طلاق دینے کے ارادے سے اسی جملے کو بار بار کہا ہے اور جب اس کا ارادہ تین طلاق دینے کا ظاہر ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے اسکو تین طلاق کا حکم دیا اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق الیہ کا حفظ استعمال کیا جو کہ تاکید ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ تین طلاق کو واضح کرتا ہے۔ یعنی گویا کہ اس نے یوں کہا کہ مجھ پر تین طلاقیں واقع ہیں۔ ابستہ اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ یہ تین طلاقیں ابھی فوری پڑ جائیں یا بعد میں۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم کی کہ فی انھور ایک ہی طلاق کی مرد تھی پھر رجعت کی اجازت دیدی۔ لیکن رکانہ کی بیوی کو سخر کار جب بھی ہو تین طلاقیں ہونی ضروری تھیں۔ اسی لئے رکانہ نے در سری طلاق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں اور تیسری حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں پوری کر دیں۔ اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ عویمر العجلانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دیں۔ اور وہ اس پر محمول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عیحدہ عیحدہ ورمفرق ہونے پر محمول فرمایا۔ مجتمع اور ایک ساتھ ہونے پر نہیں۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن نبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر دی گئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو کٹھے تین طلاقیں دی ہیں تو آپ تنہائی غصہ کے عام میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے بھی کھیل کیا جاتا ہے جبکہ میں خود تمہارے درمیان موجود ہوں۔ یہاں تک کہ دوسرا ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا یا رسول اللہ اگر آپ اجازت مرحمت فرمائیں تو ہم ایسے طلاق دینے والے کو قتل کر دیں۔ الحی صل حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اس پر تمام صحابہ کرام اور فقہائے مسلمین کا اجماع ہے۔ اور شراہ اور چند افراد کے قوں پر توجہ دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں تک فتح اللہ یر سے اقتصار کے ساتھ اور کچھ خود مترجم کی طرف سے اضافہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

چند ضروری مسائل

طلاق سنت کے وہ اغاظ جو نیت کے بغیر بھی عمل کرتے ہیں یہ ہیں طلاق مستہ۔ طالق علی استنہ۔ طالق فی النہ۔ طلاق سنت۔ طلاق عدت اور تو طلاق کی عدت میں بیٹھ۔ طلاق عدل، طلاق دین، طلاق اسلام، احسن الطلاق، طلاق حق، طلاق قرآن یا طلاق کتاب اللہ۔ یہ سب کے سب بغیر نیت کے ہونے سے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ مف۔

فصل ویقع طلاق کل روح ادا کا د عاقلا بالغا ولا یقع طلاق الصبی والمحوون والنام لقلوہ علیہ السلام کل طلاق حائر الاطلاق الصبی والمحوون ولا ان الاہیۃ بالعقل الممیر واما عذیم العقل والنام عذیم الاحتار وطلاق المکرہ واقع خلافا للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لایجامع الاحتیار وہ بعن التصرف الشرعی بخلاف الہارل لانه محتار فی التکلم بالطلاق ولانہ قصد ایقاع الطلاق فی مکوحته فی حال اہلیتہ ولا یعری عن قصینہ دفعا لحاحتہ اعتبارا بالطائع وهذا لانه عرف الشرین واحتار اھولہما وھذا ۱۰ القصدو الاحتار لانه عبر ارض بحکمہ وذلك غیر مخل بہ کالہارل

ترجمہ :- فصل ہر ایسے شوہر کی طلاق اس کی بیوی پر پڑ جاتی ہے جو کہ عاقل اور بالغ ہو۔ اسی لئے بچہ اور یونہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر طلاق جائز (اور واقع) ہے مگر بچہ اور پگل کی اور اس وجہ سے بھی کہ اس طلاق کی اہلیت عقل سیم سے آتی ہے جبکہ پیسے دونوں (بچہ اور دیوانہ) اس عقل سے خالی ہوتے ہیں۔ اور سونے والا شخص بے اختیار ہوتا ہے اور کمرہ (جس پر زبردستی کی گئی ہو) کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اس میں لام شفعی کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں وہ فرماتے ہیں کہ جبر اختیار کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اختیار ہی کے ساتھ شرعی تصرف معتبر ہوتا

ہے۔ بخلاف مذاق اڑانے والے کے کیونکہ وہ لفظ کے بولنے میں بااختیار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے مجبور شخص نے اپنی منکوحہ کو ایسی حالت میں طلاق دینے کا ارادہ ہے کہ اسے طلاق دینے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔ اس لئے اس کا یہ ارادہ اپنے نتیجہ اور مقتضاء سے خالی نہیں رہے گا تاکہ اس کی ضرورت پوری ہو فرمان بردار پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ اس نے اس وقت دو خرابیوں کو محسوس کر لیا ہے اور ان دونوں میں اس کے نزدیک جو کم تر ہے اسی کو قبول کر لیا ہے۔ یہی بات اس کے ارادہ اور اختیار ان دونوں کی نشانی ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ ایسا مجبور شخص اس کے حکم یعنی بیوی کی جدائی پر راضی نہیں ہے اور اس کا راضی نہ ہونا اس کے واقع ہونے میں خلل ڈالنے والا نہیں ہے۔ مذاق کرنے والے کی طرح۔

توضیح:- فصل۔ طلاق دینے والے کی حالت و صفت کا بیان

فصل ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلاً بالغاً ولا یقع طلاق الصبی والمجنون والناثم الح
اس میں طلاق دینے والے کا بیان ہے۔ ویقع الح ہر شوہر کی طلاق واقع ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ عاقل و بالغ ہو۔ ف۔ عاقل سے مراد ایسا شخص ہے کہ اس کی عقل کا اثر تمیز کے طور پر ظاہر ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے امتیازی نہ رکھتا ہو۔ اس لئے اس تعریف سے سونے والا شخص نکل گیا۔ فلا یقع الخ اسی لئے بچہ کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی ایسا شخص جو ابھی تک باغ نہ ہو ہو۔ اور مجنوں کی بھی۔ ف۔ جسے عقل نہ ہو۔ والناثم الخ اور سوتے ہوئے کی۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت کچھ اس طرح کی بنائی ہے کہ اس حالت میں وہ اچھے برے کی تمیز نہیں کر پاتا ہے اس لیے وہ مجنوں کے مشابہ ہو گیا۔

لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمجنون الخ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر طلاق جائز (صحیح) ہے سوائے بچہ اور دیوانے کی۔ ف ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے ضعیف بتلایا ہے لیکن ترمذی نے کہا ہے کہ اسی پر علماء صحابہ وغیرہم کا عمل ہے۔ اس طرح یہ حدیث بھی قوی ہو گئی اور اسی پر فیصلہ کرنے کا اجماع ہے۔

ولان الاہلیۃ بالعقل الممیز وهما عدیم العقل والناثم عدیم الاختیار الح
اور اس وجہ سے بھی ہے کہ لیاقت اور صلاحیت کا مدار تمیز کرنے والی عقل پر ہے۔ ف۔ تو جب تک آدمی میں اتنی بھی عقل نہ ہو کہ وہ باتوں میں اور چیزوں میں تمیز نہ کر سکے اور وہ اعتبار کے لائق نہیں ہے۔ جبکہ وہ دونوں یعنی بچہ اور دیوانہ کو تو عقل ہی نہیں ہوتی ہے۔ والناثم اور سونے والا ف اگرچہ عقل والا ہو۔ عدیم الاختیار۔ لیکن وہ بے اختیار ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے۔

چند ضروری مسائل

جس شخص کو سرسام (جنون کی طرح کی ایک بیماری) ہو یا اغواء طاری ہو یا مدہوش (بمعنی حیران، اور حیرت زدہ) ہونے کا بھی یہی حکم ہے۔ شرح الطحاوی۔ معتوہ کی بھی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کی روایت ترمذی نے ابو یزید برہ رضى اللہ عنہ سے مرفوعاً کی ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ معتوہ وہ شخص ہے جس میں تھوڑی سمجھ اور دیوانگی ملی جلی ہو۔ خراب باتیں اور خراب کام کرتا ہو۔ لیکن کسی کو مار پیٹ نہ کرتا ہو۔ مع۔ اور ترمذی کی حدیث میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس کی عقل مغلوب ہو۔ اس کی روایت بخاری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تعلیق کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تصرفات نافذ ہونے والے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک یہ وہ شخص خیر ہوں۔ دوسرے یہ کہ اس میں نفع و نقصان ماحلا ہو۔ اس لئے سمجھ دار اور تمیز بچے کا ایمان صحیح ہے لیکن اس پر زکوٰۃ وغیرہ لازم نہیں ہے۔ اور اسے معاملات جن میں ایک چیز دینا اور ایک چیز لینا ہوتا ہو وہ بچہ سے صحیح اور نافذ نہیں ہوتا ہے اگرچہ اپنے طور پر ایک مباح فعل ہے۔ اس لئے طلاق جو

خود بھی مباح نہیں ہے پھر بھی ضرور اسے مباح مانا جاتا ہے لہذا بیچہ سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوگی۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہی قول روایت کیا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے فعل میں تمیز نہ کر سکتا ہو یعنی شراب وغیرہ سے مست ہو گیا ہو یا وہ شخص جس پر کسی نے جبر کر کے اسے بے اختیار اور مجبور کر دیا ہو۔ ان کے بارے میں فقہاء کے اقوال میں اختلاف ہے۔ مصنف نے کہا ہے

وطلاق المکرہ واقع حلالاً للشافعیؒ هو بقول ان الاکراه لا یجامع الاختیار الح
اور مکرہہ مجبور کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ف۔ باب الاکراه میں آئے گا کہ مکرہہ شخص ہے جس کو جان یا کسی حصہ بدن کے نقصان ہو جانے کا بادشاہ نے دھمکی دی ہو یا کسی بھی ایسے شخص نے دھمکی دی ہو کہ اس سے یہ تصور ہو سکتا ہو کہ وہ ایسا کام کر بیٹھے گا۔ لہذا جس پر اکراہ کیا گیا وہ مکرہہ راء کے فتنے کے ساتھ ہے۔ اب اگر کسی ایسے ہی شخص نے کسی کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس نے طلاق دے دی تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ حلالاً للشافعیؒ الخ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ فرماتے ہیں کہ اکراہ اور دباؤ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا ہے۔ جبکہ اختیار ہی کے ساتھ شرعی تصرف معتبر ہوتا ہے۔ (لہذا دباؤ کے ساتھ طلاق دینے کا تصرف شرعاً معتبر نہ ہوگا)۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس نے یوں ہی مذاق اور پردہائی کے عام میں طلاق دی ہو، کیونکہ اسے طلاق کا لفظ بولنے پر تو پورا اختیار باقی ہے۔ ف۔ ایصل بزل کے ساتھ کی طلاق بالطلاق واقع ہوگی لیکن دباؤ میں آنے والے کی طلاق معتبر نہیں ہوگی۔ چنانچہ امام مالکؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولما نہ قصد ایقاع الطلاق فی مکوحتہ فی حال اہلیتہ فلا یعری عس قضیتہ دفعا لحاحثہ الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دباؤ میں آنے والے نے اپنے ارادہ سے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے اور اس میں طلاق دینے کی صلا حیت موجود ہے۔ ف۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس وقت دباؤ نہ ہو تا تو بالطلاق اس کی طلاق واقع ہوتی۔ فلا یعری الح تو بالارادہ یہ طلاق دینا اپنی مقتضی اور نتیجہ سے خالی نہیں جائے گا تاکہ اس کا مقصد پورا ختم ہو۔ بخوشی دینے والے پر قیاس کرتے ہوئے ف۔ یعنی جس طرح اپنی خوشی سے دباؤ کے بغیر طلاق دینے سے اس کی حاجت پوری ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ مکرہہ اور دباؤ میں آنے والا بھی اسی طرح اپنی جان یا مال کے بچنے کا ارادہ کرتا ہے۔ لہذا اس کی طلاق واقع ہوگی۔ اور جان مال محفوظ رہ جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسا ہی چاہا ہے۔

وهذا لامہ عرف الشرین واحتار اھو بہما وهذا آیۃ القصد والاحتیار الخ
وجہ یہ ہے کہ اس کے ارادہ سے یہ معلوم ہوا کہ اس نے آنے والے سے نقصان کا اندازہ لگایا ہے۔ ف۔ یعنی طلاق نہ دینے میں اپنی جان و مال کا خطرہ۔ اور دینے سے بیوی کی جدائی کی نقصان۔ واحتار اھو نہما پھر اس نے ان میں سے اپنی پسند کے مطابق کم نقصان کو برداشت کیا اور بڑے نقصان سے محفوظ ہو گیا۔ ف۔ کہ اس نے اپنی جان یا بیوی کو چھوڑ دیا۔ وهذا آیتہ الح اور یہ قصہ و اختیار کی دلیل ہے۔ ف۔ پھر یہ کہنا کہ مکرہہ کو اختیار نہیں رہتا ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ بلکہ فرق یہ ہے کہ اپنی مرضی سے دینے والے کا مقصد دوسرا اور اس کی وجہ دوسری ہوتی ہے اور مکرہہ نے طلاق دی ہے اس کی وجہ دوسری اور مقصد بھی دوسرا ہے۔ یعنی اپنی جان و مال کو بچانا ہے۔ بہر حال طلاق تو دونوں صورتوں سے ہو جاتی ہے۔

الامہ عیرواص بحکمہ ودلت غیر مغل بہ کالہازل الخ
لیکن فرق صرف یہ ہے کہ اپنی بیوی کی جدائی سے خوش نہیں ہے ف۔ اور مجبوری میں ایسا کیا ہے۔ وذلک الخ جبکہ راضی نہ ہونے سے طلاق واقع ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ بزل کرنے والے کی طرح۔ د۔ اور شیخ ابن الہمام نے جبر کے ساتھ یہ دس احکام گنوائے اور انہیں صحیح کہا ہے۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ فئی۔ ۶۔ ظہر۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ قصص معوف کرنا۔ ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر اور حر الفائق نے ان پر تو نواور بھی بڑھائے گئے ہیں۔ استیلاء۔ رضاعت۔ قبول و دیعت۔ صلح قصص

۔ مال کے ساتھ طلاق۔ طلاق کی قسم۔ غلام کو مدبر کرنا۔ اچھی طرح سمجھیں اور یاد رکھیں۔ م۔ د۔

وطلاق السكران واقع واختیار الکرخی و الطحاویٰ انه لا یقع وهو احد قولی الشافعی لان صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ولنا انه زال بسبب هو معصية فجعل باقيا حکما زجراله حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداغ فنقول انه لا یقع طلاقه وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقیمت مقام العبارة دفعها للحاجة ومستأنیک وجوه فی اخر الکتاب ان شاء الله .

ترجمہ :- اور نشہ میں مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ لیکن امام کرخی اور طحاوی رحمہما اللہ نے یہ اختیار کیا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ یہی قول امام شافعی صاحب کا بھی ایک قول ہے۔ کیونکہ ارادہ کی درستگی تو عقل کے ساتھ ہوتی ہے۔ جبکہ اس شخص کی عقل اس وقت زائل ہو جاتی ہے تو ایسا بھنگ یا کسی مواد کی وجہ سے اس کی عقل ختم ہو گئی ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی عقل ایک ایسے سبب سے زائل ہوئی ہے جو گناہ اور معصیت ہے تو اس کو نہ جبر و تنبیہ کے لئے حکم اس کی عقل باقی مانی گئی ہے یہاں تک کہ اگر اس نے شراب پی پھر اسے درد سر ہو اور اس درد کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو گئی تو ہم کہیں گے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اور گونگے کی طلاق جو کہ اشارہ سے ہو وہ واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کا اشارہ متعین ہو چکا ہے اس لئے یہی اشارہ اس کے جملہ کہنے کے برابر مان لیا گیا ہے۔ اس کی ضرورت دور کرنے کی غرض سے اور اس کی دوسری وجہیں انشاء اللہ آخر کتاب میں آئیں گی۔

توضیح :- نشہ میں مست کی طلاق اور گونگے کی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں

وطلاق السكران واقع واختیار الکرخی و الطحاویٰ انه لا یقع وهو احد قولی الشافعی الخ
نشہ میں مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ نیند یا بھنگ یا فیون سے نشہ میں مست ہو اس پر فتویٰ ہو گا۔ جیسا کہ در مختار میں صحیح سے منقول ہے اور مست وہ شخص ہے کہ مرد اور عورت اور آسمان و زمین کے درمیان بھی فرق نہ کر سکے۔ ف۔ ہ۔ واختیار الکرخی الخ اور کرخی و طحاوی نے یہی اختیار کیا ہے کہ نشہ والے کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے۔ ف۔ اور یہی اختلاف آزاد کرنے والے و خلع کرنے والے وغیرہ میں ہے۔

لان صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء الخ
کیونکہ ارادہ کا صحیح ہونا تو عقل کے ہونے پر موقوف ہے۔ جبکہ اس کی عقل ناپید ہے۔ تو ایسا ہو گیا ہوگا کہ اس کی عقل بھنگ یا دواء کے استعمال سے ختم ہو گئی ہو۔ ف۔ اگرچہ خود بھنگ وغیرہ کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔ لیکن اگر کسی مباح چیز کے کھانے یا سر کے درد کی زیادتی سے عقل ختم ہو گئی ہو تو بالاتفاق اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ جیسے کسی نے یہ نہیں جانا کہ گلاس میں شراب وغیرہ ہے اور پی گیا اور اس کی عقل زائل ہو گئی یہاں تک کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لیکن تاتار خانہ میں تقریق سے فرق نقل کیا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمان رضی تعالیٰ اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مجنون اور نشہ والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کے بارے میں دوسرے آثار بھی موجود ہیں۔ لیکن قول اصح یہ ہے کہ گنہگار نشہ والے کی طلاق واقع ہے۔

ولنا انه زال بسبب هو معصية فجعل باقيا حکما زجراله حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداغ الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی عقل ایسی وجہ سے زائل ہوئی ہے۔ جو گناہ ہے۔ ف۔ تو ایسا شخص اس شخص کے مانند کیسے ہو گا جس کی عقل کسی گناہ کے بغیر فطرثاً ختم ہو گئی ہو۔ یہاں تک کہ ایسا شخص جس کی جلت میں نافرمانی ہو اس کی عقل زائل نہیں ہوتی۔ فجعل باقيا۔ الخ تو اسکو ڈانٹ ڈپٹ اور تنبیہ کے خیال سے اس کی عقل حکم نافذ کرنے کے معاملے میں باقی مانی گئی ہے۔ ف۔

۔ کیونکہ اس میں پیدا نشی فطرت اور شرعی اجازت نہیں پائی گئی جسکا شریعت اعتبار کرے حتیٰ و شرب۔ ان میں تک کہ کسی نے اتنی شرب پی کہ اس سے اگرچہ اسکی عقل زائل نہیں ہوئی مگر اسکے سرکار دہ بڑھ گیا اور اسکی وجہ سے اسکی عقل ختم ہو گئی۔ پھر اس نے طلاق دے دی۔

بقول امہ لا یقع طلاقہ الخ
تو ہم بھی کہتے ہیں اسکی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ بحث اسی مسئلے میں ہے کہ اگر کسی نے جان بوجھ کر نشے والی کوئی چیز استعمال کی جس سے اسکی عقل زائل ہو گئی تو قول اصح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اسکی طلاق واقع ہو گئی اور امام شافعی کا قول اصح اور سفیان ثوری اور مالک کا قول اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے اور علماء کے ایک بڑے گروہ کا قول بھی یہی ہے۔ مع۔

وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانہا صارت معہودۃ فاقیمت مقام العارۃ دفعا للہاحۃ الخ
اور اشرے کے ساتھ گوئگے کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ ف۔ جس کی زبان اچانک گونگی ہو جائے اگر یہی حالت اسکی موت تک رہے تو وہ بھی مادر زاد گوئگے کے حکم میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ د لاہ صارت الخ کیونکہ اسکا اشارہ متعین ہو گیا ہے۔ ف۔ اور اسکی مراد پہچانی جاتی ہے تو اسکا یہ اثر وہی اسکی گفتگو کے برابر ہوگا تاکہ اسکی ضرورت پوری ہو سکے۔ ویہ تک ان اور اثناء اللہ کتاب کے آخر میں عقرب اسکی وجہیں بیان کی جائیں گی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ گونگا کا نکاح کرنا اور خرید و فروخت کرنا صحیح ہے خواہ اسے لکھتا یا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ لکھنا پوری طرح جانتا ہو تو اشرے سے اسکی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ جب اسکے اندر ایک اچھی صداہیت موجود تو مجبوری کا فائدہ اسکو نہیں دیا جاسکتا ہے اور یہ قول بہت عمدہ ہے۔ مف۔

وطلاق الامۃ ثلثان جراکان زوجہا او عبدا و طلاق الحرۃ ثلاث جراکان زوجہا او عبدا وقال الشافعی عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولا ن صفة المالكۃ كرامة والادمية مستندعہا ومعنی الادمية فی الحر اکمل فکانت ومالکیتہ اسع واکثر ترجمہ :- باندی کی طلاق دو تک ہو سکتی ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور آزاد عورت کی طلاق تین تک ہو سکتی ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام۔ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ طلاق کے بعد دیس مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔ رسول اللہ کے اس فرمان کی وجہ سے طلاق میں مرد کا اعتبار ہے اور عدت میں عورت کا اور اس وجہ سے بھی کہ مالک ہونے کی صفت ایک بزرگی ہے شرافت ہے اور آدمی اس کو چاہے والا ہوتا ہے آدمیت کے یہ معنی آزادی میں مکمل طور سے پائے جاتے ہیں ہذا اسکی مالکیت زیادہ بلند و بڑھ کر ہوگی۔

توضیح :- طلاق کی تعداد میں امام شافعی کے نزدیک مرد کے حال کا اعتبار

ہوتا ہے اور احناف کے نزدیک عورتوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے

وطلاق الامۃ ثلثان جراکان زوجہا او عبدا و طلاق الحرۃ ثلاث جراکان زوجہا او عبدا الخ
اور باندی کی طلاق دو ہوں گی۔ خواہ اسکا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو۔ ف۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دی جائیں تو وہ مغفل ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے مرد اسکے حلالہ کے بغیر اس سے دوبارہ نکاح نہیں کر سکتا۔ وحق الخ۔ ان اور آزادی عورتوں کی طلاق تین ہو سکتی ہے خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اسکا شوہر تین طلاقیں دے دے تو وہ مغفل ہو جائے گی لیکن دو طلاقیں تک وہ اگر چاہے تو دوبارہ نکاح کر سکتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ ہمارے یہاں طلاق کے بارے میں عورتوں کے حال کا اعتبار ہے۔

وقال الشافعی "عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال الخ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے طلاق مردوں کے حال کے مطابق ہوتی ہے۔ ف۔ اگر شوہر آزاد ہے تو وہ تین طلاقیں دے سکتا ہے اگرچہ اسکی بیوی باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہو تو وہ صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے اگرچہ اسکی بیوی آزاد ہو۔ ہقولہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے۔ ف۔ لیکن یہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ثابت نہیں ہو سکی ہے بلکہ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباس کا قول نقل کیا ہے اور طبرانی نے ابن مسعود کا قول اور عبد الرزاق نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے اس بناء پر یہ روایت امام شافعیؒ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال دلیل نہیں ہوتے۔ اسکے علاوہ یہ حدیث حجت اسی صورت میں ہوگی کہ اسکے یہ معنی لئے جائیں کہ طلاق کا تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے یعنی اگر غلام ہو تو دو طلاقیں اور آزاد ہو تو تین طلاقیں دے سکتا ہے اور عدت عورت کے حالات کے مطابق ہوگی یعنی آزاد عورت کی عدت تین اور باندی عورت کی عدت دو ہوں گی حالانکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح معنی لینا تکلف ہے بلکہ یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں ہے اور عدت گزارنے کے بارے میں عورت کے قول کا اعتبار ہوگا البتہ یہ قیاس رہا۔

ولان صفة المالكية كرامة والأدمية مستدعية لها ومعنى الأدمية في الحر اكمل الح اور اس وجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو کرامت اور نعت الہی ہے جو آدمی ہی کے مناسب ہے۔ ف۔ ولقد نكر منا بسى آدم ومعنى الأدمية۔ آدمیت کے معنی آزاد آدمی میں پوری طرح پائے جاتے ہیں اس لئے کسی آزاد کا مالک ہونا بھی غلام سے بڑھ کر اور زیادہ ہوگا۔ ف۔ لہذا آزاد مردوں کو تین طلاقیں کا اور غلام کو دو طلاقیں کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزاد یا باندی ہو۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے۔

روایت ہے کہ عیسیٰ ابن ابان حنفی فقیہ نے امام شافعیؒ سے کہا کہ جب آزاد مرد کو اپنی باندی بیوی پر تین طلاق کا اختیار ہے تو وہ اس کو سنت کے مطابق کس طرح طلاق دے گا تو فرمایا کہ پہلے ایک طلاق دے جبکہ وہ طہر کی حالت میں ہو۔ پھر حیض آکر جب طہر آجائے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب انج وہ کہنا چاہتے تھے تو عیسیٰ بن ابان نے فوراً کہا اے حضرت فقیہ! آپ اب بس کیجئے کیونکہ اس کی عدت تو پوری ہو چکی کیونکہ اسے دو سے زائد نہیں دی جاسکتی ہے تب شافعیؒ خاموش ہو کر سوچنے لگے۔ پھر کہا کہ وہ ایک ساتھ ہی سب طلاقیں دے دے کیونکہ اکٹھی دینا کوئی بدعت کام نہیں ہے۔ اور عیحدہ کر کے دینا سنت بھی نہیں ہے۔ مصف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شافعی کے لئے کوئی نقل و دلیل موجود نہیں سوائے عقلی قیاس کے۔ جو کہ صراحۃً مخدوش ہے اور ہمارا قول جو ہے وہی سفیان ثوری کا بھی قول ہے بلکہ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول امام شافعیؒ و احمد و اسحاق کا بھی ہے۔ اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ، وابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ جس کی تائید نص صریح سے ہوتی ہے یہاں تک کہ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم وغیرہ کا اسی پر عمل تھا۔

ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان ولان حل المحلحة نعمة في حقها وللمرق اثر في تنصيف النعم الا ان العقدة لا تتجزى فتكامل عقدان وتاويل ما روى ان الايقاع بالرجال واذان الزوج العبدامراة باذن مولاه وطلقها وقع طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امراته لان ملك النكاح حق العبد فيكون الاسقاط اليه دون المولى.

ترجمہ:- اور ہماری دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں اور اس لئے کہ محلّیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے اور غلام کے لئے نعمتوں میں آدھا ہونے کے لئے اثر موجود ہے البتہ عقد کا جزو نہیں ہوتا ہے تو وہ عقد پورے ہوں گے اور جو روایت بیان کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا مردوں

کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور جب کہ غلام نے کسی عورت سے شادی کی اپنے مالک کی اجازت سے اور اسے طلاق دے دی تو اسکی طلاق واقع ہو جائے گی اور اسکے برعکس مالک کی طلاق اسکی بیوی پر نافذ نہیں ہوگی اس لئے کہ نکاح کی ملکیت غلام کا حق ہے لہذا اسے ساقط کرنا بھی اسی کا حق ہوگا اسکے مالک کا حق نہیں۔

توضیح:- باندی کی طلاق اور اسکی عدت کی تعداد کے بارے میں احناف کی دلیل۔ غلام اگر اپنے مالک کی اجازت سے نکاح کرے اور اسے طلاق دے تو اسکی طلاق واقع ہو جائے گی اور اسکے مالک کو طلاق دینے کا حق نہیں ہوگا

ولما قوله عليه السلام طلاق الامه ثنتان وعدتها حيضتان الخ
ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ باندی کی طلاق دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں۔ ف۔ اسکی روایت ابو داؤد و ترمذی اور ابن ماجہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً کی ہے اور اسی جیسی روایت ابن ماجہ، و یزار و طبرانی اور دارقطنی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً کی ہے اور اسکی روایت حاکم نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ اسی طرح یہ حدیث تین صحابہ کرام یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، و ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً منقول ہوئی۔

ب یہ سوال کہ یہ صحیح ہے کہ نہیں تو واضح ہو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی اسناد میں مظاہر بن اسلم راوی ہیں اور ابو داؤد نے کہا ہے کہ حدیث مجہول ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث تو مشہور ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ انکی مراد یہ ہے کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہیں۔ ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علماء و صحابہ وغیرہم کا عمل ہے۔ و مظاہر بن اسلم کا نام اس حدیث کے سوا کہیں نہیں آیا۔

میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہر بن اسلم عن سعید البقری عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم امہ کان یقرأ کل لیلۃ عشر آیات من آخر آل عمران۔ روایت کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم کا نام دوسری حدیث میں بھی موجود ہے اور ذہبی نے ابن نعیم و بخاری و ابوحاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان نے سکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ اور قاسم ابن محمد مدینہ کے سب سے مشہور فقیہاء میں سے ہیں ثقہ اور جلیل القدر مشہور ہیں۔ حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الا سند ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکی روایت نہیں کی اور کہا کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شخص ہیں جن کو ہمارے متقدمین اور مشائخ میں سے کسی نے مجروح نہیں سکھا۔ حاکم کے اس قول سے یہ ثابت ہوا کہ ابن معین و بخاری اور ابن حاکم کا انکو ضعیف کہنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور اگر ہم انکی بات مان بھی میں تو بھی حدیث کا درجہ حسن کا ہو گا لیکن جب کوئی حسن روایت متعدد صحابہ اور کئی سندوں سے منقول ہو تو وہ بھی صحیح ہو جاتی ہے جبکہ یہاں اسی حدیث پر علماء، صحابہ رضی اللہ عنہ وغیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہے کہ قاسم ابن محمد و سالم بن عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث پر تمام مسلمانوں نے عمل کیا ہے لہذا یہ حدیث صحیح کے درجے پر کیوں نہ ہوگی حالانکہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ جب مدینہ طیبہ میں کوئی حدیث مشہور ہو جائے تو اسکی سند کے صحیح ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کا اس مسئلے میں یہی قول ہے جیسا کہ منقول ہوا ہے اور دوسری حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کی تو اسکے پسند کے بارے میں دارقطنی نے گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کوئی حدیث جب درجہ صحت تک پہنچ جائے تو ضعیف راوی کا مرفوع کرنا بھی صحیح روایت کے موافق مقبول

ہے اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ روایت مرفوع اور موقوف دونوں طرح سے ثابت ہے اسکے علاوہ ابن عمر کا قول کسی حکم کے بارے میں مرفوع ہے کیونکہ وہ آثار کا بہت اتباع کرتے تھے پھر ہم نیچے اترتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اگر عمل کا مقصود تو تمام صحابہؓ اور تابعین کی موافقت میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث صحیح دوسرے اسی پر صحابہؓ اور تابعین کا عمل ہے تیسرے قیاس کے بھی موافق ہے لہذا یہی قول اصح اور حق ہے اب رہی یہ بات کہ قیاس کی موافقت اس میں کس طرح ہے تو مصنف نے اسکے بارے میں فرمایا ہے۔

ولا ان حل المحلۃ نعمۃ فی حقها وللق ائرفی تنصیف النعم الا ان العقدۃ لاتتجزی الخ
اس وجہ سے کہ تخلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے۔ ف۔ کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے محض حلال ٹھہرایا ہے۔ وللق اثر الخ غلامی کے لئے نعمت کو آدھا کرنے کے بارے میں ایک اثر موجود ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ جو حکم آزاد عورت کے لئے ہوگا اسکا آدھا لونڈی کو ہوگا اس طرح جب آزاد عورت کیلئے طلاقیں تین ہوتی ہیں تو باندی کے لئے ڈیڑھ ہونی چائیں۔ الا انما الخ لیکن ایک عدد کا جزو تین ہوتا ہے تو وہ عدد پورا مراد ہوگا۔ ف۔ جیسے بالاتفاق تین حیض کا آدھا ہونے میں بھی پورے دو حیض کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے باندی کے لئے دو طلاق کی حلیت ہوئی۔ اگر کوئی کہے کہ شافعیؒ نے جو قول بعض صحابہؓ کا روایت کیا ہے کیا اسکا بھی کوئی جواب دیا جائے گا کہ ضرور ہے۔

وتأویل ماروی ان الایقاع بالرحال الخ
اور جو روایت کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ طلاق واقع ہونا مردوں کا حق ہے۔ ف۔ عورت کا اس میں کوئی حق نہیں ہے بلکہ عورت کا کام عدت ہے اس لئے اگر کوئی عورت یہ دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہو گئی اور مرد اس سے منکر ہو تو عورت کا اعتبار ہوگا اور عبدالرزاقؒ نے جو روایت کی ہے کہ ایک غلام نے آزاد عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وزید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے اسکے متفق دریافت کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ حرام ہو گئی۔ اس جواب سے کوئی بات ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ ایک فعلی واقعہ ہے شاید انہوں نے دوسرے میں تینوں طلاقیں دیں یا عدت گزر گئی یا وہاں کوئی خاص سبب ہو کیونکہ یہ بات تو صاف مذکور ہے کہ صحابہؓ و تابعین کا عمل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے موافق تھا بلکہ اجماع کا لفظ دار قطنی سے ثابت ہے تو لامحالہ عبدالرزاقؒ کی روایت کی کوئی تاویل ہوئی ہے تاکہ صحیح حدیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین کے عمل کی مخالفت نہ ہو یہاں تک کہ یہ نقل کیا کہ امام شافعیؒ وغیرہم کا یہی مذہب ہے اس مسئلے کو اچھی طرح یاد رکھو کیونکہ یہ حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وادانزوج العیدامراۃ بادن مولاه وطلقها وقع طلاقه ولا یقع طلاق مولاه علی امراته الخ
اور اگر غلام نے اپنے آقا کی اجازت سے کسی عورت سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دی۔ ف۔ آقا کی اجازت کے بغیر۔ وقع طلاقہ تو غلام کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ نکاح میں مولیٰ کی اجازت شرط ہوتی ہے لیکن طلاق میں نہیں بلکہ غلام ہی اسکی طلاق کا مالک و مختار ہوتا ہے۔ ولا یقع الخ اور غلام کی بیوی پر غلام کے مالک کی طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے اس لئے اس ملک کو ختم کرنا بھی غلام کے اختیار میں ہوگا مولیٰ کے اختیار میں نہیں ہے۔ ف۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک غلام نے رسول اللہؐ کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ میرے آقا نے مجھے باندی دے دی اب وہ چاہتا ہے کہ اسے مجھ سے عیدہ کر دے یہ سن کر آپ ﷺ نے منبر پر خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا بات ہے چنڈی پکڑی (نکاح کیا) ہے۔ کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کا اپنی باندی سے نکاح کرتا ہے اور خود ہی دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضے میں ہو گی۔ اسکی روایت ماجہ اور دار قطنی نے کی ہے۔ صف۔

اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا نکاح کر دینے سے وہ خود سر اور لاپرواہ ہو جائے گا تو اسے چاہئے کہ اسکو اس طرح اجازت دے

کہ میں نے تم کو اس شرط سے ساتھ نکال کرنے کی جرات کی ہے کہ تمہاری بیوی کو طلاق دینا میرے اختیار میں ہوگا۔ جب میں چاہوں اسکو تمہاری طرف سے طلاق دے دوں یا غلام نے ایسا خواہاں کیا اور جب غلام نے سے منظور کر لیا۔ بی بی کی طلاق کا اختیار مومن کے قبضے میں رکھنا جیسا کہ قرآن کی کتابوں میں ہے۔ ہ۔ د۔ ف۔ د۔ والد تعالیٰ اسم۔ م۔

باب ایقاع الطلاق

الطلاق علی صریح و کتابۃ فالصریح قولہ انت طالق و مطلقة و طلقک فہذا یقع بہ الطلاق الرجعی لان ہذہ اللفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکون صریحا وانہ یعقب الرجوع بالنص ولا یفتقر الی البیہ لانہ صریح فیہ لعلۃ الاستعمال و کذا ادبوی الا انہ لایہ قصد تحجیر ما علقہ الشرع بالنقصاء العدة فیرد علیہ ولو بوی الطلاق عن وثاق لم یدین فی القصاء لانہ خلاف الطاهر و یدین فما بیہ و بین اللہ تعالیٰ لانہ یحسمہ ولو بوی نہ الطلاق عن العمل لم یدین فی القصاء ولا فیما بیہ و بین اللہ تعالیٰ لان الطلاق لرفع القید وهو غیر مقید بالعمل وعن ابی حنیفہ انہ یدین فما بیہ و بین اللہ تعالیٰ لانہ یستعمل للتحلیص

ترجمہ:- طلاق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کتابی۔ پس صریح یہ ہوتا ہے کہ تم طلاق پانے دی ہو۔ تم طلاق پانی ہوئی ہو۔ میں نے تم کو طلاق دی تو ایسے الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ مطلق ہی استعمال سے جاتے ہیں۔ اس سے علاوہ دوسرے کاموں میں استعمال نہیں کئے جاتے ہیں تو یہ طلاق صریح ہوتی اور اسکے بعد رجعت ہو سکتی ہے۔ اس میں اس سے اس طلاق میں نیت کی محتاجی نہیں ہے کیونکہ یہ کتابی استعمال کی وجہ سے اس معنی میں یہ صریح ہے اسی طرح جب اس نے پانے کی نیت کی ہو (تو رجعی واقع ہوگی) کیونکہ جس باندہ ہونے سے جس چیز کو شریعت نے مدت گزارنے پر معتق یا ہے اسکو اس میں فی الفور کر دین چاہا تو سکا ارادہ ہی چیز پر اندیہ جائے گا۔ ورنہ اس سے جبری سے جہانی کی نیت کی ہو تو قاضی سے نزدیک سنی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ اس نے خاص سے خلاف یہاں سے البتہ سے ورنہ اس میں سنی تصدیق ہوئی کیونکہ یہ لفظ اس معنی کا اہتمام رکھتا ہے اور اگر اس طلاق سے اس نے عمل سے چھوٹنے کا ارادہ کیا ہو تو قاضی کے نزدیک سنی بات نہیں مانی جائے گی۔ طرح اسکے اور اسکے اللہ کے درمیان بھی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ لفظ طلاق حد میں قید کو دور کرے لے استعمال ہوتا ہے حالانکہ عورت کسی عمل کی بیزاری میں نہیں ہے اور ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ اسکے ورنہ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ لفظ چھٹکارا دینے میں ہوتا ہے۔

توضیح:- باب طلاق دینے کا بیان۔ طلاق کی قسمیں۔ طلاق صریح کی تعریف اور اس کا حکم

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے۔ ف۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے خواہ نیت کی گئی ہو یا نہیں اور اسکی تفصیلیں۔ ف۔

الطلاق علی صریح و کتابۃ فالصریح قولہ انت طالق و مطلقة و طلقک فہذا یقع بہ الطلاق الرجعی لان ہذہ اللفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکون صریحا وانہ یعقب الرجوع بالنص ولا یفتقر الی البیہ لانہ صریح فیہ لعلۃ الاستعمال و کذا ادبوی الا انہ لایہ قصد تحجیر ما علقہ الشرع بالنقصاء العدة فیرد علیہ ولو بوی الطلاق عن وثاق لم یدین فی القصاء لانہ خلاف الطاهر و یدین فما بیہ و بین اللہ تعالیٰ لانہ یحسمہ ولو بوی نہ الطلاق عن العمل لم یدین فی القصاء ولا فیما بیہ و بین اللہ تعالیٰ لان الطلاق لرفع القید وهو غیر مقید بالعمل وعن ابی حنیفہ انہ یدین فما بیہ و بین اللہ تعالیٰ لانہ یستعمل للتحلیص

وانہ یعقب الرجوع بالنص ولا یفتقر الی البیہ لانہ صریح فیہ لعلۃ الاستعمال

صریح طلاق کے بعد میں رجعت بھی ہو سکتی ہے دلیل نص سے۔ ف۔ یعنی قرآن میں اس بات کا تصریح ہے کہ حدیق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے۔ یہی ہے اگر کوئی یہ نیت کرے کہ میں نے ایسی صریح طلاق دی جسکے بعد رجعت نہیں تو یہی نیت مہمل سمجھی جائے گی کیونکہ سنی نیت کسی ایسے حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے جو نص سے ثابت ہے۔ ف۔ اس پر جماع ہے۔ لہذا صریح الح کیونکہ اسکا استعمال مناسب ہے اس لئے کہ یہ طلاق میں صریح ہے۔ ف۔ بلکہ حدیق کے سوا کسی شرطی معاملے میں اسکا استعمال نہیں رہا۔ ہذا اسکے معنی خود متعین ہوئے بخلاف غلط تصریح اور فرق کے جن کو تافعیہ نے صریح کہا ہے کہ کیونکہ قرآن میں گرچہ مستعمل ہے مگر عرف عام میں اسکا نسب نہیں ہے۔ صف۔

و کذا اذا نوى الابانة لانه قصد تحجير ما علقه الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه الح

اور کسی طرح جب اس نے باندہ کرنے کی نیت کی۔ ف۔ مگر جوتے ہوئے میں صرف حدیق صریح کا غلط استعمال کیا اور باندہ نہیں کیا تو بھی صرف رجعی وقوع ہوگی اور باندہ کی نیت غور ہوگی۔ لہذا قصد الح کیونکہ شریعت نے جس کو باندہ ہونا عدت گزرنے پر معلق کیا ہے اس کو اس نے فی انور ردینا چاہا۔ ف۔ حالانکہ اس شخص کو طلاق کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔ فی رد علیہ اس سے اسکا ارادہ اسی پر قائم دیا جائے گا۔ ف۔ پھر معلوم ہو کہ جب طلاق کا ارادہ ہوا تو اس سے بڑے ہوئے الفاظ مثلاً طلاق و تارک و طلاق و تارک و رطل اقل یہ سے طلاق کے حکم میں ہیں بہتے اگر اس کہنے سے پہلے اس نے دو آدمی گواہ بنائے کہ ان الفاظ کے کہنے سے میرا مقصد صرف اسے ڈرانا ہے تو حکم بھی اسکی تصدیق کرے گا اور کسی پر فتویٰ دے گا۔ ہ۔ ف۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ لغت میں غلط طلاق قید سے رہائی دینے کے معنی میں بھی آیا ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا۔

ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر الح

کہ اگر کسی نے بیڑی سے چھٹکارے کا ارادہ کیا۔ ف۔ اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طلاق ہے اور پہلے سے اس پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا اور اب اپنی نیت بیان کرتا ہے کہ میری مراد یہ تھی کہ تم بندش اور بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہو۔ مہدین غ۔ قاضی کے نزدیک اس کے قویٰ کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ ظاہر اسکی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ اس نے طلاق سے جدائی کا ارادہ کیا تھا ورنہ اس مفہوم کے لئے ایسے ہی الفاظ کیوں استعمال کرتا۔ حکم پر فرض ہے۔ وہ ظاہری حالت پر فیصلہ کرے ورنہ باطن اور دین ارادے کا علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دے۔ ہاں اگر وہ بدو کے ساتھ مجبور کر کے کہتا کہ یہ ہو ایسی صورت میں قاضی اسکی تصدیق کرے جیسے کہ اگر کھل کر صاف لفظوں میں کہہ ہو کہ تم قید بند تے طلاق ہو ای طرح جب پہلے شوہر سے طلاق مراد لی ہو۔ قول صحیح کے مطابق جیسے کہ قاضی خان میں ہے۔ ہ۔ ف۔ د۔

ويدى فيما يسه وبين الله تعالى لانه يحمله ولو نوى الطلاق عن العمل لم يدين الح

اور دیناس کے وراثت کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ اس کے کلام میں اس معنی کا بھی احتمال ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر حقیقت میں اسکی یہ نیت ہوگی کہ تم قید سے آزاد ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ شخص سچ ہوگا اس لئے یہ عورت اسکی بیوی باقی رہے گی بین تریعت کے ظاہری حکم سے قاضی مخالفت نہیں کر سکتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اگر وہ عربی زبان میں بول ہو کیونکہ اگر اپنی اردو زبان میں بولا تو وہ جب ہے کہ دیناس بھی اسکی تصدیق نہ ہو کیونکہ اس معنی کا یہاں باطل احتمال نہیں ہے جیسے کہ اس مسئلے میں ہے۔ لوہوی نے الح اگر اس نے کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی۔ ف۔ یعنی زبان سے تو یہ کہہ کہ تم طلاق ہو مگر یہ دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ ہے کہ تم کام سے چھوٹی ہوئی ہو۔ مہدین۔ اخ تو یہ حکم قاضی کے یہاں مقبول نہ ہوگا اسی طرح سے اور اللہ کے یہاں بھی مقبول نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ اس معنی سے لغوی معنی میں مناسبت نہیں ہے۔

لان الصلح برفع القيد وهو غير مفيد بالعمل وعن ابي حنيفة انه يدين فيما يسه وبين الله تعالى الح

کیونکہ لغت میں حدیق کے معنی بیڑی دور کرنے کے ہیں حالانکہ عورت عمل کی بیڑی میں نہیں تے۔ ف۔ اس جگہ بھی

لغوی معنی میں اس معنی کا احتمال نہیں ہے اور یہی ظاہر اردو لہجہ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ النخ امام ابو حنیفہ سے (حسن کی) روایت میں ہے کہ دیتا اس مفہوم کی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکار دینے میں بولا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی تم کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہو اور ح۔ ص۔ کلام یہ ہے کہ حقیقی لغت تو اس کا احتمال نہیں رکھتا مگر مجازی محاورے کا احتمال رکھتا ہے۔ مگر یہ بات مخفی نہ رہے کہ اس مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف خبر ہے۔ و اگر اس نے صراحت یوں کہا کہ تم کام سے طاقہ ہو تو دیتا اسکی تصدیق ہوگی لیکن قضاء اسکی تصدیق نہیں ہوگی۔ یہ گفتگو طلاق صریح میں تھی۔

ولو قال انت مطلقۃ بتسکین الطاء لایکون طلاقا الا بالیۃ لانہا غیر مستعملۃ فیہ عرفا قدم یکس صریحا ترجمہ:- اور اگر اس نے کہا انت مطلقۃ طاء کو سکون کے ساتھ تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی لہذا یہ طلاق صریح نہیں ہوگی۔

توضیح:- انت مطلقۃ طاء کے سکون کے ساتھ کہنے کا حکم

ولو قال انت مطلقۃ بتسکین الطاء لایکون طلاقا الا بالیۃ لانہا غیر مستعملۃ فیہ عرفا الح اور اگر کہا کہ تم مطلقہ ہو طاء کے سکون کے ساتھ۔ ف۔ اور کو فتح دے کر مصدر اسبق سے اسم معنوں کہا جو ایسے موقع پر ہوتے ہیں کہ مثلاً جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ وہ جدھر چاہے جائے۔ پس اگر یہی جملہ اپنی بیوی سے کہا۔ لایکون طلاقا الح تو اس سے طلاق نہیں ہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ حنی یہ نیت ہو کہ میں نے تم کو نکاح کے قید سے چھوڑ دیا تب تم جہاں چاہو جاؤ تو اس سے طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ لانہما الح کیونکہ یہ غلط عرف میں طلاق کے معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے اس لئے یہ طلاق صریح واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ یہ ایسا غلط ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے پس جب طلاق کا ارادہ ہوگا تو یہی معنی مراد ہو جائے بخلاف مطلقہ طاء کو فتح اور لی کو تشدید کے ساتھ اسم معنول مراد کے وزن پر کیونکہ طلاق صریح میں یہ غلط استعمال ہوتا ہے۔

چند جزوی مسائل

(۱) اگر یہ کہہ کہ او مطلقہ یا اے طاقہ یہ کام کرو۔ تو طلاق ہو جائے گی اور ایسا انکار مقبول نہیں ہوگا۔ لیکن اگر عورت کو پہلے کے شوہر طلاق دی ہو اور موجودہ شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اسی پہلی طلاق کا طعنہ دیا ہے تو بال اتفاق دینا اسکی تصدیق ہوگی اور قضاء بھی تصدیق ہونے کی روایت ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ صف۔

(۲) صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ اسکے مفہوم کو جانتا ہو یا نہیں جانتا ہو اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ نیت پر موقوف نہیں ہے اسکے معنی یہ ہوئے کہ کہتے وقت کسی قسم کی کوئی نیت نہ ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر کوئی دوسرا ارادہ ہو تو واقع ہو جائے گی جیسا کہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی ہے۔

(۳) واضح ہو کہ لفظ طلاق سے خطاب کا ارادہ کرنا اسکے معنی و مفاد کو جانتے ہوئے ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو بیان کرتا ہو کہ تم طاقہ ہو یا تو طلاق ہے تو اس سے کچھ طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۴) اور خلاصہ میں ہے کہ جس نے مذاق سے طلاق دی یا وہ کچھ کہن چاہت تھا اور اسکی زبان سے نکل گیا کہ تم طاقہ ہو تو اس سے طلاق ہو جائے گی یعنی قضاء واقع ہو جائے گی لیکن عند اللہ نہیں ہوگی۔

(۵) فتوے منصور میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو یہ وظیفہ سکھایا امراتی طالق خلا کا اور اس نے ایسا ہی کہا تو طلاق واقع نہیں ہوگی خواہ اس شخص نے اسے وظیفہ جانا ہو یا سمجھا ہو اور خلاصہ میں یہ بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہی کلمہ سکھایا اور اس نے زبان سے ادا کر دیا تو حاکم کے سامنے قضاء طلاق ہوگی اور دیتا نہ ہوگی اور شریعت سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ

کے نزدیک بغیر ارادے کے لفظ طلاق بولنے سے طلاق نہیں ہوگی لیکن جب غلط طلاق کا ارادہ کیا تو اس کے معنی کا ارادہ اور نیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ جب کسی نے حکم کے سبب کا ارادہ کیا اس طرح سے کہ اسکو سبب چاہن لیا مثلاً یہ کہ غلط طلاق کو محتاسب کر کے کہنا شریعت کے مطابق بیوی سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصد کیا تو شریعت میں اس پر جدائی کا حکم لازم ہو گا خود وہ چاہے یا نہ چاہے لیکن اس کے سوا جب اس نے اس لفظ سے ایسے معنی کا ارادہ کیا جو بن ستنے ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا۔ سب بات کہ جب اس نے اس لفظ کا ارادہ ہی نہیں یا ارادہ کیا مگر سے یہ نہیں معلوم ہوا کہ یہ کیسے غلط ہے، اس کے کیا معنی ہیں یعنی سبب نہیں جاتا اور نہ وہ اس کے حکم پر راضی ہے اور نہ لفظ پر راضی ہے تو اس پر شرعی حکم ثابت کرنا شریعت کے اصول سے بہت بعید ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لَا يَزُوْا اٰمِدَ كَمَ اللّٰهُ بِالْمَعْوٰفِ اِيْمَانَكُمْ﴾ الاية، اس نے بندوں کے واسطے ایک قاعدہ مقرر کر دیا کہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں پر احکام لازم اور نافذ نہ کریں جن کا کوئی ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ یوں بھی اس پر طلاق وغیرہ کا حکم کس طرح لازم آسکتا ہے جبکہ ایسے شخص میں در سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ خواب کی حالت میں نہ اس نے اس لفظ کا ارادہ کیا اور نہ اس کے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص بھی نہیں جانتا ہے۔ یا اس کا ارادہ ہی نہیں کیا ہے تو حکم اس پر کس طرح لازم آئے گا اور اس حقیقت کو اللہ تعالیٰ خوب جانتے ہیں اس لئے دہانتا (عند اللہ) اس کی طلاق بالکل واقع نہیں ہوگی۔ بہتے قاضی کو دل کی بات کی خبر نہیں ہوتی ہے اس لئے وہ ظاہر حال پر فیصلہ دیتا ہے۔

حدادی میں جامع اصغر سے نقل کیا ہے کہ اسد بن عمرو سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی بیوی عمرہ کو طلاق دینی چاہی تھی لیکن اس کی زبان پر لفظ زینب آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک اس کو طلاق ہوگی جس کا نام اس کی زبان پر آیا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی کو بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس نے زینب کو طلاق دینے کا ارادہ ہی نہیں کیا اور عمرہ کا اس نے نام نہیں یا جبکہ اس کا قول صریح ہے اور نصیر نے جو روایت کی ہے کہ قضاء اور دیانتا زینب ہی کو طلاق ہوگی یہ روایت قابل اعتماد نہیں ہے۔ فتح قدیر کا خلاصہ ہے۔ بندہ مترجم نے اس بحث کو بہت حواست کے ساتھ اس سے بیان کیا ہے کہ بندہ کے نزدیک یہی قول حق ہے۔ اگرچہ کچھ عوام غیر معتبر روایت پر جم جاتے ہیں۔

للدوامی و کعب عن ابن ابی لیسی عن الحکم بن عتیبہ عن حیثمہ بن عبدالرحمن ان امراء اہل الحجاز حتی حیثمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ نام رکھو اس نے کہا کہ میں نے طیبہ نام رکھا۔ وہ نے بی کہ یہ میرا نام ہے کچھ نہیں ہے۔ اس نے کہا کہ تم خود ہی بتاؤ کہ تمہارا کیا نام رکھوں۔ اس نے کہا ضیہ طاق رکھو۔ شوہر نے کہا اچھا تمہارا نام ضیہ طاق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں گئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی ہے۔ یہ سن کر اس کا شوہر آیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پورا قصہ بیان کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر پر ہاتھ مارا اور اس نے شوہر سے کہا کہ اس کا ہاتھ کچل کر اس کے سر کو سزا دو۔

چند جزوی مسائل

- (۱) طیبہ صحیحہ حروف تنجی سے بھی طلاق واقع ہوتی ہے۔ جیسے تھڑ۔ ل۔ ق ہو یا اس سے پوچھا گیا کہ کیا تم نے اس کو طلاق دی ہے۔ جواب دیا کہ۔ ان۔ یا زبان عربی میں کہیں۔ غ۔ م۔ بشرطیکہ اس کی نیت بھی ہو۔ ابداح
- (۲) شوہر نے کہا تم اپنی طلاق لو۔ اس نے جواب دیا کہ میں نے لے لی تو اگر نیت ہو پھر بھی کہہ دینے سے اسے طلاق ہو جائے گی۔ یہی صحیح ہے۔
- (۳) اگر پہلے سے اس بات کے دو گواہ مقرر کرے کہ میں اسے دھمکی کے طور پر کہوں گا پھر کہہ دیا تو دیا تا طلاق نہ ہوگی۔

(۴) م و جاہل میں فرق نہیں ہے۔ س پر فتویٰ ہے۔

(۵) اگر کہا کہ دنیا کی تمام عورتیں یہاں شہر کی عورتیں طلاق پانے والی ہیں اور کہنے والے کی بیوی بھی یہاں شہر میں ہے تو اسے طلاق نہ ہوگی البتہ اگر طلاق دینے کی نیت ہو تو ہو جائے گی اور اسی پر فتویٰ ہے۔

(۶) اگر کہا کہ اس گلی یا اس گھر کی تمام عورتیں طلاق ہیں اور اس کی بیوی بھی ان ہی میں ہو تو نیت کے بغیر بھی اسے طلاق ہو جائے گی۔

(۷) اگر کہا کہ تم پر طلاق فرض یا واجب یا مایا ثابت ہے تو اختلاف ہے مگر قول مختار یہ ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھ پر فرض یا لازم وغیرہ ہے۔ اس لئے فی الفور طلاق واقع نہ ہوگی مگر جبکہ قصد دی گئی ہو۔ اگر یہ کہا کہ تم طلاق ہو یا مطلق ہو تو واقع ہو جائے گی۔ مف اور میرے نزدیک حق میں تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب بھی منظور ہو کہ تم طلاق ہو یعنی تم مجھ سے طلاق چاہو تاکہ میں تم کو طلاق دے دوں اس لئے س میں نیت ضروری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر صریح کا دوسرا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔

قال ولا يقع به الا واحدة وان بوى اكثر من ذلك وقال الشافعي يقع ما بوى لانه محتمل عطه فان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعالم ولهذا يصح قران العدد به فكأن يصح على التفسير ولاناه نعت فرد حتى قيل للمثني طالقان وللثالث طوائق فلا يحتمل العدد لانه صده وذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمراه لا لطلاق هو تطبيق والعدد الذي يقترب به نعت لمصدر محذوف معه طلاقا فلنا كقولك اعطته حزيلا اي اعطاء حزيلا

ترجمہ:- قدوری نے کہا کہ مذکورہ جملوں سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی اگرچہ اس سے زیادہ کی نیت کی ہو اور شفہی کہتے ہیں کہ جتنی طلاق کی نیت کرے گا اتنی ہی واقع ہوگی کیونکہ غلط میں اس کا بھی احتمال ہے اس لئے کہ طلاق ذکر کرنا نعت طلاق کا ذکر ہے جیسے عالم کا ذکر کرنا، ہم کا ذکر کرنا ہوتا ہے اسی لئے اس غلط کے ساتھ عدد مانا صحیح ہوتا ہے اور عدد کو منسوب کرنا تفسیر کی بناء پر ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ غلط ایک کی صفت ہے اسی سے دو کہنے کی صورت میں طلاق اور تین کہنے کی صورت میں طوائق کہا جاتا ہے اس لئے عدد کا احتمال نہیں رہتا ہے کیونکہ یہ اسکی ضد ہے اور طلاق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہوتی ہے جو عورت کی صفت ہے اور وہ طلاق نہیں ہوتی ہے جو تطبیق، طلاق دینا ہے اور وہ عدد جسے ساتھ ملتا ہے وہ یہ مصدر محذوف کی صورت ہوتی ہے جس کا مطلب ہوتا ہے طلاق عطا کرنا جیسا کہ تمہارا یہ کہنا عطیہ جزا جیسا کہ مطلب ہے عطاء جزا۔

توضیح:- احناف کے نزدیک انت طالق وغیرہ الفاظ کہنے سے صرف ایک ہی طلاق

ہوگی اگرچہ زیادہ کی نیت کی ہو لیکن اہم شفہی کا اسمیں اختلاف ہے۔ دیکھو

قال ولا يقع به الا واحدة وان بوى اكثر من ذلك وقال الشافعي يقع ما بوى لانه محتمل عطه الح قدوری نے کہا ہے کہ غلط صریح سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے اگرچہ کہنے والے نے زیادہ کی نیت کی ہو وقال الشافعي اہم شفہی نے کہا۔ ف۔ مالک و حماد و زفر نے بھی یہی کہا ہے کہ وہی طلاق واقع ہوگی جسکی نیت نہ گئی ہوگی۔ ف۔ نحوہ میں ہو یا ایک لانه محتمل الح کیونکہ اس کے لفظ میں اس کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جب س نے کہا کہ تو طلاق ہے تو تین حد قول تک کا احتمال ہے۔

فان ذكر لطلاق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعالم ولهذا يصح قران العدد به الح کیونکہ اخت میں طلاق ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے جیسے ہم کا غلط ہونا ہم کا ذکر ہے۔ ف۔ اور ہم سب اس بات پر اتفاق کرتے

میں کہ غلط طلاق مصدر ہے جو ایک اور زیادہ کا احتمال رکھتا ہے اس لئے غلط طلاق بھی سب کا احتمال رکھے گا۔ ولہذا الح اسی وجہ سے اس کے ساتھ عدد ملنا صحیح ہوتا ہے۔ ف۔ مثلاً تم تین طلاقوں سے طالق ہو جسکی عربی یہ ہے انت طالق ثم طالق فیکون نصبا الح اس میں غلط ثلاثا کو تفسیر کی بناء پر نصب ہے۔ ف۔ یعنی انت طالق میں تین طلاق ہی مراد ہیں اس لئے غلط ثلاثا سے اسکی تفسیر نہ کی ہے۔ مگر یہ بیان قابل اعتراض ہے کیونکہ طلاق کا ہونا مفہوم ہے لیکن غلط طالق مذکور ہے اور مذکور کی ایسی تفسیر نہیں ہو سکتی۔ ولہذا الح ہماری دلیل یہ ہے کہ غلط طلاق ایک کی صفت ہے۔

حتی قبل للمشی طالقان وللثب طواق فلا یحتمل العدد دلالة صده و ذکر الطالق ذکر الطلاق الح یہاں تک گردہ عورتیں ہوں تو نکو طالقن اور اگر تین ہوں تو طواق کہا جاتا ہے یا طاقن بھی کہتے ہیں پس غلط طاق مفرد سے جو ایک سے زیادہ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ فلا یحتمل الح یہ لفظ طاق عدہ کا احتمال نہیں رکھے گا کیونکہ وہ عدد نسبی ضد ہے اور کسی چیز میں اسکی ضد کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اندھا بھی اپنی ضد یعنی بینا یا آنکھ والے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو وہ غلط طاق جو مذکور ہے وہ عدد کا احتمال رکھنے والا نہیں ہو لیکن یہ بات کہ طاق کہنے میں طلاق کا بھی ذکر ہو جاتا ہے اور غلط طلاق سم مصدر جس سے تو وہ عدد کا احتمال رکھتا ہے۔ حقیقت میں یہ خیال ایک دھوکے سے ہوا کیونکہ جملہ تم طاق ہو کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یا لایا گیا یعنی تطلیق اور تعدا کا ذکر ہی تطلیق کے لئے ہے کیونکہ اسکی مراد یہی ہے کہ میں نے تم کو تین تطلیق دیں دوسرے یہ کہ تطلیق کا جو اثر عورت کو پہنچے۔

و ذکر الطالق ذکر الطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق الح ح لاق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے۔ ف۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی سوغتی کہ اسکے ساتھ طلاق لگی ہوئی ہے۔ نکہ اس میں تعدا پائے جانے کے کوئی معنی نہیں۔ لا لطلاق الح اور اسی طلاق کا ذکر ہیں سے جو تطلیق ہے۔ ف۔ وہ یک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تم طاق ہو کہے یہ معنی نہیں کہ تم تطلیق ہو کیونکہ تطلیق معنی میں طلاق عورت کو اخق کرنا خواہ ایک بار ہو یا زیادہ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہے۔ اس صفت کی ضد یعنی عدد کا اس میں احتمال نہیں ہے۔

والعدد الدی یقترون به نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا نك كقولك اعطيتہ حریلا الح لیکن وہ عدد جو اس غلط طاق میں پایا جاتا ہے اور عربی میں حلق ثلاثا اور اردو میں تین طلاقیں دیں جوتے ہیں۔ نعت الح یک محذوف مصدر کی صفت ہے۔ ف۔ یعنی مفعول مطلق کی صفت ہے۔ معناه جس کے معنی ہوں گے انت طاق طاقا ثلاثا لقولك الح جیسے تمہارا یہ کہنا کہ میں نے اسکو جزیل دیا یعنی میں نے اسکو دیا بہت زیادہ دینا۔ ف۔ بدہ اولی یہ ہے کہ سے معنی یہ ہے کہ میں انت طاق طلاقا ثلاثا یعنی تم کو طلاق ہے کیونکہ میں نے تم کو تین دفعہ تطلیق دے دی اور عورت تو صرف طاق سے متصف ہوتی ہے اس میں تین کا وصف بھی ہونا ضروری نہیں ہے اسی لئے تین طلاق کے بعد عورت کے بارے میں کوئی ملامت نہیں ہے بدہ یہ فرمان خداوندی ہے حتی تسکح روحا غیرہ۔ وہ دوسرے شہر سے نکاح کرے و مرد کے بارے میں کہا گیا ہے قاتل لہ کیونکہ ناشکری مرد ہی کی طرف سے ہوئی ہے لہذا یہ معلوم ہے کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہے کیونکہ طلاق مصدر دونوں کا احتمال رکھتا ہے ہی لئے مصنف نے فرمایا۔

ولو قال انت الطلاق وانت طالق الطلاق اوست طلاقا فاق لم تکن له بية او بوی واحدة او نیتیں فہی واحدة رجعية وان بوی ثلثا فثلث و وقوع الطلاق بالمعظة الثانية والثالثة طاهر لانه لو ذکر المنة وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره و ذکر المصدر معه وانہ یزیدہ و كدة اولی و امارقوعه بالمعظة الا ولی و المصدر یذكر ویراد به الاسم یقال رحل عدل ای عادل فصار ممرلة قوله انت طالق و علی هذا لو قال انت طلاق يقع الطلاق به

ایضاً ولا یحتاج فیہ الی النیۃ ویكون رجعیا لما بینا انه صریح الطلاق لغلبة الاستعمال فیہ وتصح بیه الثلث لان المصدر یحتمل العموم والكثرة لانه اسم حس فیعبر لسانہ اسماء الاحناس فتناول الادبی مع احتمال الكل ولا تصح بیه الثنیت فیہا خلافاً لفرقہ ویقول ان الثنیت بعض الثلث فلما صحت نية الثلث صحت بیه بعضہا ضرورة ترجمہ:- اور اگر کہانت الطلاق یا انت طالق طلاق یا انت طالق طاقاً تو اگر اس کہنے کے ساتھ کوئی نیت نہ ہو یا ایک کی نیت ہو یا دو کی نیت ہو تو ان تینوں صورتوں میں صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوگی اور اگر تین کی نیت کی تو تینوں واقع ہوں گی اور دوسرے اور تیسرے غلط سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر صرف صفت ہی بیان کر دے تو بھی اس لئے طلاق واقع ہوگی پس جب کہ لفظ طلاق ذکر کیا اور اسکے ساتھ مصدر بھی ذکر کیا تو اس کہنے سے اس طلاق کی قوت میں زیادتی ہو جائے گی لیکن طلاق کا پہلے لفظ سے واقع ہونا اس لئے ہے کہ مصدر ذکر کر کے اسم مراد یہ جاتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے رجل عدل یعنی عادل لہذا یہ لفظ انت طالق کے مرتبے میں ہو گیا اسی بناء پر اگر کہانت طالق تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی اور اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوگی اور وہ بھی رجعی واقع ہوگی۔ اسی وجہ سے ہم نے بیان کر دیا ہے کہ اس کے استعمال کی زیادتی کی وجہ سے یہ صریح طلاق ہے اور تین کی نیت بھی صحیح ہو جائے گی کیونکہ مصدر عموم اور کثرت دونوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ طلاق مصدر اسم جس سے اس لئے اس کا اعتبار دوسرے اسماء اجناس کے ساتھ ہو گا اسی لئے کم سے کم کو شامل ہوتے ہوئے تمام اعداد کا احتمال بھی رکھے گا لیکھ اس میں دو کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ دو کا عدد تین کا حصہ ہے پس جب کہ تین کی نیت صحیح ہو سکتی ہے تو محالہ اسکے حصے کی بھی نیت صحیح ہوگی۔

توضیح:- انت الطلاق، انت طالق الطلاق، انت طالق طلاقاً کہنے کے حکم

ولو قال انت الطلاق وانت طالق الطلاق او انت طالق طلاقاً فان لم تکن له نية الخ اور اگر کہتا کہ تو طلاق ہے۔ ف۔ یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا برخلاف طالق کے۔ او انت طالق۔ الخ یہ تو طلاق ہے طلاق کو۔ ف۔ یعنی طلاق ہونے میں طلاق کو وصف لینے والی ہے اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ او انت الخ یا تو طالق ہے طلاق کو۔ ف۔ اور طلاق کو نکرہ بیان۔ فان لم یکن الخ پس اگر اسکی کچھ نیت نہ ہو یا اس نے ایک یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ وان لوی ثلاثاً فلاث اور اگر اس نے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی۔

ووقوف الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاہر لانه لو ذکر النعت وحده يقع به الطلاق الخ دوسرے اور تیسرے غلط سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے۔ لامہ لو الخ کیونکہ اگر وہ خالی صفت کو ذکر کرتا۔ ف۔ اس طرح سے کہ انت طالق یعنی تم طلاق پانے والی ہو تو اس سے طلاق واقع ہو جاتی۔ ف۔ جبکہ یہاں اسے مصدر یعنی لفظ الطلاق یا طلاقاً کو بڑھا دیا ہے۔ فاذا ذکر، پس جب اس نے طالق کو ذکر کیا اور اسکے ساتھ ہی مصدر کو بھی ذکر کیا وانه یزیدہ وکثرة جب کہ مصدر اسکی مضبوطی کو بڑھا دیتا ہے تو بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

واما وقوعه باللفظة الاولى فان المصدر یدکر ویراد به الاسم یقال رجل عدل ای عادل الخ لیکن پہلے لفظ کے ساتھ طلاق واقع ہوتا۔ ف۔ جبکہ طالق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہانت الطلاق تو بھی یہی حکم رہتا ہے یعنی طلاق واقع ہوتی ہے۔ فلان المصدر الخ اس لئے کہ مصدر ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی مصدر کا اسم فعل مثلاً یقال زید عدل۔ ہوتے ہیں کہ زید عدل یعنی عادل زید۔ ف۔ کیونکہ عدل کے معنی دونوں بچے کو برابر کرنا ہے۔ زید کی صفت بمعنی ہے جبکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید دو بچے کو بالکل برابر کرنے والا ہے لیکن یہاں عدل ہے کہ گویا بالکل عدل ہے جیس کہ عم بلاغت میں اسکی تفصیل ہے پس یہاں عورت کو الطلاق کہا تو یہ معنی میں الطلاق کے ہے ہضار الخ تو یہ

جملہ انت الطالق کہنے کے برابر ہو گیا۔ ف۔ یہاں تک کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

وعلى هذا لو قال انت طلاق يقع الطلاق به ايضا ولا يحتاج فيه الى النية ويكون رجعا الخ
اسی طرح اگر یوں انت طلاق یعنی الف لام کے بغیر يقع الطلاق الخ تو اس سے طلاق واقع ہوگی گویا انت طالق کہہ سکتا ہے
بات یاد رہے کہ جب طلاق مصدر کہنے میں زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جیسا کہ فن بدعت میں کہا گیا ہے تو حالق کہنے سے طلاق کہنے میں
کچھ زیادتی مراد ہوگی۔ جس کا فرق بیان کیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ طالق کی صرح طلاق کہنے میں بھی وہ یقین طاقہ ہو
جائے گی۔ ف۔ ولا يحتاج فيه الخ اور طلاق کہنے میں کسی نیت کی ضرورت نہیں ہوگی اور اس سے طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہلے
ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ صریح طلاق ہے اس لئے کہ طلاق ہی کے معنی میں اس کا استعمال غالب ہو گیا ہے۔ ف۔ اب رہی یہ بات کہ
ان جملوں میں کیا فرق ہے تو وہ یہ ہے۔

وتصح نية الثلث لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم جنس فيعتبر لسانه الخ
اور تین طلاقیوں کی نیت صحیح ہوگی۔ ف۔ یعنی ان تینوں صورتوں میں جہاں لفظ طلاق مصدر ہے۔ لاند المصدر الخ کیونکہ
مصدر میں عام ہونے اور زیادہ ہونے سب کا احتمال ہوتا ہے۔ لاند اسم جنس الخ کیونکہ طلاق مصدر اسم جنس ہے اسی لئے اس کا
اعتبار دوسرے اسم جنسوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ تمام اسم جنس عام ہونے اور زیادہ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔

فتناول الادنى مع احتمال الكل ولا تصح نية الثنتين فيها خلافا لفرق هو يقول ان الثنتين بعض الثلث الخ
تو کم سے کم کے ساتھ کل کا احتمال بھی شامل ہوگا۔ ف۔ یعنی کم سے کم مقدار تو یقینی ہے۔ اور کل یعنی تینوں طلاقیوں کا بھی
اس میں احتمال ہے۔ ف۔ اس لئے جب وہ یہ کہے کہ اس جملے سے میری مراد کل طلاق ہے تو اس نے اپنے فظ سے وہی مراد لی جس
کا احتمال بھی ہے اور اسی کا حق بھی ہے لہذا اسکی مراد کے موافق طلاق ہوگی۔ ولا تصح الخ اور ان الفاظ میں دو طلاقیوں کی نیت
صحیح نہیں ہوگی بخلاف امام زفر کے قول کے۔ ف۔ یعنی زفر کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہوگی۔ هو يقول الخ
زفر فرماتے ہیں کہ دو تین کا ایک حصہ ہے پس جبکہ تین طلاقیوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے تو تین کے جزو کی نیت یقیناً صحیح ہوگی۔

وبحق نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا حتى لو كانت المرأة امة تصح نية الثنتين باعتبار معنى
الجنسية اما الثنتان في حق الحرية عددا واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لان معنى التوحد مراعاة في الفاظ الواحدان
ودلك بالفردية او الجنسية والمثنى بمعزل منها ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة
وبقولي الطلاق اخرى يصدق لان كل واحد منها صالح للايقاع فكأنه قال انت طالق وطالق فتقع رجعتان
اذا كانت مدخولا بها

ترجمہ:- اور ہم یہ کہتے ہیں کہ تین طلاقیوں کی نیت کرنی اس لئے صحیح مانی گئی ہے کہ یہ عدد جنس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر بیوی
باندی ہو تو اس کے حق میں دو طلاقیوں کی نیت بھی صحیح ہو جائے گی۔ جنسیت کے معنی کے اعتبار سے۔ لیکن آزاد عورت کے حق
میں دو، صرف ایک عدد ہے اور لفظ طلاق عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ مفرد الفاظ میں وحدانیت کے معنی کا
لحاظ ہوا کرتا ہے اور واحد ہونا مفرد ہونے کے اعتبار سے ہو گا۔ جنس ہونے کے اعتبار سے ہو گا۔ اور دو طلاق جو تنہی ہے وہ ان
دونوں سے دور ہے اور اگر شوہر نے انت طالق طلاق کہا اور یہ بیان دیا کہ میں نے طلق کہنے سے ایک طلاق مراد لی تھی اور اطلاق
کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اس کی بات صحیح اور سچ مانی جائے گی۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک طلاق واقع کرنے
کے لائق ہے تو گویا اس نے اس طرح کہا انت طالق طالق اس طرح دونوں رجعی طلاقیں ہو کر واقع ہو جائیں گی۔ بشرطیکہ یہ
عورت مدخولہ ہو۔

توضیح:- صریح طلاقیوں میں آزاد عورت ہونے کی صورت میں تین کی نیت کی

تو صحیح ہوگی اور باندی ہونے میں بھی دو کی صحیح ہوگی لیکن آزاد میں دو کی نیت صحیح نہ ہوگی، احناف کی دلیل

و محض نقول نية الفلث اما صحت لكونها حسبا حتى لو كانت المرأة امة تصح بية الثنتين الح
اور ہم یہ کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی وجہ ہوتی ہے کہ وہ تین جنس ہے۔ ف یعنی مرد عورت و جو طلاق دینے کا حق رکھتا ہے وہ جنس طلاق کا ہے اور وہ تین عدد ہے در غلط طلاق مصدر جنس ہونے کی وجہ سے تین کو شامل ہے حتیٰ لو كانت الح یہاں تک کہ اگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہوتی تو اس دو میں جنس کے معنی ہونے کی وجہ سے اس میں دو کی نیت بھی صحیح ہوتی۔ ف۔ کیونکہ باندی کو طلاق صرف دو تک ہو سکتی ہے۔ لہذا جنس طلاق کا فرد باندی کے بارے میں صرف دو ہے اس لئے یہ لفظ فرد جنس کے لحاظ سے دو کو شامل ہو گیا ہے۔ لیکن لفظ کے اعتبار سے شامل نہیں ہوگا۔

اما الثنتان في حق الحرة عدد واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لان معنى التوحد مراعاة في الفاظ الح
لیکن آزاد عورت کے حق میں دو طلاق عدد ہے۔ ف۔ اور جنس طلاق کا یہ عدد نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے۔ جبکہ غلط طلاق کسی بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے و هذا لان الح اور یہ جو ذکر کیا گیا اس لئے کہ مفرد الفاظ میں وحدانیت کے معنی کا لحاظ ہے۔ ف۔ اور چونکہ لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی میں بھی واحد ہونا چاہئے جس طرح سے بھی ہو و الٹ الح واحد ہونا خواہ مفرد کے طور پر ہو یا جنس کے طور پر ہو۔ ف۔ پھر یک طلاق اس لحاظ سے کہ غلط طلاق کے معنی ہیں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق فرد جنسی ہے یعنی اس جنس کے دو ہی اعداد ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں کل تین طلاقیں جنس ہیں۔ والتمسی الخ لیکن دو طلاق جو تشبیہ ہے وہ ان دونوں میں سے کسی میں نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی کیونکہ جنس تو ایک فرد ہوتی اسی سے کہا جاتا ہے کہ یہ سب جانور ایک جنس کے ہیں حالانکہ وہ بہت ہوتے ہیں و تشبیہ یعنی دو طلاق آزاد عورت کے حق میں جنس نہیں ہے بلکہ اس کے حق میں جنس تو تین یا اس سے زیادہ ہے مگر ہمیں یہ معوم ہے کہ تین سے زیادہ طلاق ثابت ہی نہیں ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ کہنے والے نے انت طلق الطلاق کہتے ہوئے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کی کہا ہو۔

ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى يصدق الح
کیونکہ اگر اس کہنے والے نے انت طالق الطلاق کہا اور اس کی وضاحت میں یہ کہا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکی یہ بات صحیح مان لی جائے گی۔ ف۔ اس طرح اسی کلام سے دو طلاقات واقع ہو گئی۔ لان کل الح کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک لفظ طلاق واقع کرنے کے لائق ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ انت طالق کی طرح انت طلق سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

فكانه قال انت طالق و طالق فتقع رجعتان اذا كانت مدحولا بها الح
گویا اس نے یوں کہا تم طالق ہو اور طالق ہو۔ ف۔ یا تم طالق ہو اور طالق ہو۔ فتقع رجعتان الح پس دونوں طلاقات رجعی واقع ہوں گی۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخوہ ف۔ ورنہ غیر مدخوہ تو پہلی طلاق سے ہی ہائے ہو جائے گی۔ پھر معوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلے سے اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ جاہل کی خراب بولی کا لحاظ نہ ہوگا کیونکہ اس عبادت میں انت طالق طلاق۔ اپنے عربی ترکیب کے لحاظ سے الطلاق کو نصب ہے اس لئے اس سے صرف تاکید واقع ہو سکتی ہے اس کے باوجود اس کی دوسری طلاق مان لی جائے کہ درمیان میں داؤ عطف نہیں ہے پھر بھی انت طالق و طالق سے تفسیر کی۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھ میں اور یاد رکھیں۔ م۔ یہ تفسیر اس وقت تھی کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا کیونکہ اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اس کے پیٹ کو یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو تو کیا حکم ہوگا جیسے چوری دہی یا تنہائی وغیرہ طالق کہا۔ مصنفؒ نے اس کی وضاحت فرمائی۔

وإذا ضاف الطلاق الى جملتها اوالى ما يعبر به عن الحمله وقع الطلاق لانه اصيف الى محدہ وذلك مثل ان يقول است طالق لان التاء ضمير المرأة او يقول رقتك طالق او عقتك طالق اور اسك طالق اور وحك او بدك او حسدك او فرحك او وحك لانه يعبر بها عن جميع البدن اما الحسد والبدن فظاهر وكذا غيرهما قال الله تعالى فتحرير رقبة وقال فظلت اعناقهم وقال عليه السلام لعن المروج عني السروح ويقال فلان راس القوم ووجه العرب وهلك روجه بمعنى نفسه ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهر ظھر

ترجمہ۔ اور جب کہ طلاق کو اس کے پورے حصے کی طرف منسوب کیا یا اسے حصے کی طرف جس کو پورے حصے سے تعبیر کیا جاسکتا ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کی اضافت اس کی محل کی طرف کی گئی ہے اس کی مثال یوں ہوگی کہ یوں کہے کہ انت طالق اس میں حرف تاء عورت کی ضمیر ہے یوں کہے کہ رقتک طالق یعنی تمہاری گردن طاق پانے والی یا تمہاری عقی (گردن) طلاق پانے والی ہے یہ تمہارا سر طلاق پانے والا ہے یا تمہاری روح یا تمہارا بدن یا تمہارا جسد یا تمہاری شرمگاہ یا تمہارا چہرہ یہ نکلے ان اغظت پورے بدن سے تعبیر کی جاتی ہے کیونکہ حفظ جہد اور لفظ بدن تو ظاہر ہی ہے اسی طرح ان دونوں کے علاوہ قبہ اغظت میں اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا فخریر رقبۃ اور دوسری جگہ فرمایا ہے فظلت اعناقہم اور رسول اللہ نے فرمایا ہے عن اللہ الفروج ہی اسروج و رکھا جاتا ہے کہ فلاں شخص راس القوم ہے اور کہا جاتا ہے وجہ احرب اور ہلک روح یعنی اس کا نفس ہلاک ہو گیا اسی قبیل سے ایک روایت میں لفظ دم بھی ہے کہا جاتا ہے دم بدز اور اسی قبیل سے لفظ نفس بھی ہے اور یہ بات واضح ہے۔

توضیح۔ جب لفظ طلاق کی اضافت اسکے پورے بدن یا اس کی چیز کی طرف نسبت کی گئی ہو جو پورے بدن سے تعبیر کی جاسکتی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی

وإذا ضاف الطلاق الى جملتها اوالى ما يعبر به عن الحمله وقع الطلاق الح
اور جب مرد نے طلاق کو عورت کے کل کی طرف یا اسے جزو کی طرف منسوب کیا جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑ جائے گی۔ لہذا اصيف الح کیونکہ طلاق اپنی جگہ کی طرف اضافت کی گئی ہے اور اس کی صورت یوں ہے کہ مثلاً یوں کہے کہ انت طالق ہو کیونکہ اس جیسے میں "تاء" یا "تم" عورت کی طرف ضمیر ہے۔ ف۔ جیسے کہے کہ تم پوری یا کل طلاق پانے والی ہے اور بقول الح یا جیسے کہے کہ تمہاری گردن طلاق پانے والی ہے۔ ف۔ کیونکہ گردن سے پوری ذمت مردن جاتی ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کیا یا جیسے ایک راس گھوڑا آزاد کیا حالانکہ راس کے معنی سر کے ہیں۔ او عقت طالق یا یوں کہے تمہاری عقی طاق ہے۔ ف۔ یہ عقی بھی رقبہ ہی کے معنی میں ہے یہ تمہارا راس یعنی سر طاق ہے یہ تمہاری روح یا تمہارا بدن یا تمہارا جسم یا تمہاری شرمگاہ یا تمہارا چہرہ طلاق پانے والا ہے۔ ف۔ کہ ان میں سے ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ جزو ہے مگر یہ جزو کل کے حکم میں ہے۔ لہذا يعبر بها الح کیونکہ تمام بدن کو ان اغظت سے جمیر کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی ان میں سے کوئی جزو اجااتا ہے مگر اس کی مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ اما الحسد الح چنانچہ جسم بدن تو ظاہر ہے۔ ف۔ کیونکہ تمہارا جسم یعنی کل اور تمہارا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ وکذا غیرہما۔ اسی طرح ان دونوں کے علاوہ میں بھی حکم ہوگا۔ ف۔ جیسے رقبۃ اور عقی میں قال اللہ تعالیٰ الخ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فخریر رقبۃ یعنی یک گردن آزاد کرنا یعنی پورا ایک غلام آزاد کرنا اور فرمایا فظلت اعناقہم الح۔ ف۔ یعنی خاضعین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو اعناق جو عقی کی جمع ہے اس سے مراد خواتین ہیں ورنہ خاضعہ ہوتا اسی طرح غفہ فرج ہے قال علیہ السلام الح یعنی رسول اللہ نے فرمایا اللہ کی لعنت ہو ان شرمگاہوں پر جو زینوں پر یوں یعنی ان عورتوں پر جو گھوڑے پر سوار ہوں۔ یہ حدیث تو موضوعات کے اندر ہے ورنہ ثابت نہیں ہوئی ہے بند قیش کے اونٹ پر سوار ہونے والی عورتوں کی مدح فرمائی ہے اور مصنف کے لئے کلام عرب و طلاق شاید کافی ہے۔ یہی مراد

اس کا بھی حل ہے وبقول فلان البغ محاورے میں بولا جاتا ہے کہ فداں شخص راس القوم ہے۔ ف۔ اسی طرح ایک راس گھوڑا۔ اسی طرح لفظ روح ہے۔ وھلک روحہ الح بولتے ہیں کہ اسکی روح مر گئی یعنی وہ خود مر گیا۔ ف۔ اب باقی رہ گیا لفظ خون۔ و من ھذا القیل الح اور ایک رویت میں خون بھی اسی قبیل سے ہے۔ یعنی یہ لفظ بوس کر پورا آدمی مراد ہوتا ہے۔ یقال الح بولتے ہیں کہ اس کا خون رائیگاں ہے۔ ف۔ یہ روایت کفایت ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کی طرف عتاق کی اضافت صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ تمہارا خون سزا ہے تو اس کہنے سے وہ سزا نہیں ہوگی اسی طرح طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔ مع اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی قول کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین۔

ومن ھذا القیل الدم فی رواية یقال دمه ھدر ومنه النفس وھو ظاہر الح

اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ زبان عرب میں غفہ جسد سے مراد پورا جسم یعنی سچ کا تہہ ہاتھ پاؤں اور سر کے ساتھ ہے اور لفظ بدن صرف تن کے واسطے ہے اعضاء کے بغیر لیکن اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں ہے اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طلق کہنے سے طلاق ہوتی ہے اسی طرح تیری چوڑھا لقی کہنے سے بھی طلاق واقع ہوگی بخلاف بضع اور دبر کے۔ خلاصہ مع اس مترجم کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہے لیکن باقی الفاظ تو اس طرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی ان سے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان الفاظ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی کہ اس نے اس طلاق دینے میں اس کے معنی حقیقی کا ارادہ نہ کیا ہو کیونکہ اگر خاص سر اور گردن کا ارادہ کیا تو چاہئے کہ دیانت اس کی بات مان لی جائے جیسا کہ فتح ائقہ یر میں ہے۔ اور اگر اس طرح کہا کہ تم میں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اس نے ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ سر یا یہ گردن یا یہ چہرہ طاق ہے تو قول اصح یہ ہے کہ یہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر ہاتھ رکھ کر نہیں کہا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا یہ چہرہ مثلاً تو قول اصح یہ ہے کہ یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ ف۔ ت میں مترجم کہتا ہوں کہ جب اشارے سے کہا کہ یہ عضو طاق ہے تو واقعہ ہوگی اگرچہ اس حصے کا خاص کرنے کا دعویٰ کرے۔ لیکن دیا تا اس کی تصدیق ہونی چاہئے جیسا کہ فتح ائقہ یر میں ہے۔

وکذلك ان طلق حرة شاعا مثل ان یقول نصفک اوثلثک طالق لان الجزء الشائع محل لسانہ التصرفات کالبيع وغيرہ فکذا یکون محلا للطلاق الا انه لا یستحزی فی حق الطلاق فیثبت فی کل ضرورة ولو قال یدک طالق اور جلت طالق لم یقع الطلاق وقال رفو والشافعی یقع وکذا الخلاف فی کل حرة معین لا معبر بہ عن جمیع البدن لهما انه جرة متمتع بعقد الکاح وما هذا حاله یکون محلا لحکم الکاح فیکون محلا للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیة للاضافة ثم یسری الی کل کما فی الحرة الشائع بخلاف ماذا اصیف الیہ لکاح لان التعدی متمتع اذ الحرمة فی سائر الاجزاء تغلب الحل فی ھذا الجزء و فی الطلاق الامر علی القلب O

ترجمہ۔ اور اسی طرح اگر طلاق دی ایسے جزء کو جو شائع ہو مثلاً یوں کہے کہ تمہارا نصف یا تمہاری تہائی طلاق پانے والی ہے اس لئے کہ جزء شائع تمام تصرفات کا محل ہوتا ہے جیسے بیع وغیرہ تو اسی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہو گا البتہ چونکہ طلاق کے معاملے میں جزو کو عین حصہ نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے مجبوراً پورے بدن پر ثابت ہوگی اور اگر کہا کہ تمہارا ہاتھ یا تمہارا پیر طلاق پانے والا ہے تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی مگر امام زفر اور شافعی نے کہا ہے کہ واقع ہو جائے گی اسی طرح اختلاف ایسے معین جزو میں بھی ہے جس کو پورے بدن سے تعبیر نہیں کیا جاتا ہوں دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو اب ہے کہ عقد نکاح کی وجہ سے اس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے اور جس جزو کا یہ حال ہو گا وہ حکم نکاح کا محل بنے گا لہذا طلاق کا بھی محل بن سکتا ہے۔ چنانچہ اس کی طرف عتاق کی اضافت کا تقاضا ہونے سے اس جزو میں طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا اور پھر اس جزو سے تمام بدن میں اثر کر جائے گا جیسا کہ مشترک جزو کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ ایسے جزو کی طرف نکاح کی نسبت کی ہو کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس جزء میں بدل ہونے پر باقی تمام اجزاء کا حرام ہونا غائب رہے گا اور طلاق میں معاملہ برعکس

ہے۔

توضیح :- پورے بدن یا اس کے کسی حصہ متعین یا مشترک کو طلاق دینے کا حکم

و كذلك ان طلق جزء شائعاً مثل ان يقول نصفك او ثلثك طالق لان الجزء الشائع محل الخ
اسی طرح طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ اس نے جزو مشترک کو طلاق دی ہو۔ ف۔ یعنی ایسا جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں
ہر جگہ اور ہر طرف سے ہو سکتا ہو۔ مثل ان الخ مثلاً یوں کہے کہ تمہارے دھسے بدن یا تمہارے تہائی بدن کو طلاق ہے۔ لان
الجزء الخ کیونکہ وہ جزو جو شائع اور مشترک ہو وہ دوسرے تمام تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر نصف
غلام یا باندی خریدی تو یہ خریداری صحیح ہوگی۔ فکذا الخ تو اسی طرح یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ مگر اتنی بات ہے کہ طلاق کے
کلمے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت الکمل الخ تو مجبوراً کمل طلاق ثابت ہو جائے گی۔ ف۔ پس اس کی طلاق کا تعلق کل سے ہو جائے
گا۔ بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع کا تعلق صرف اسی متعین حصہ یعنی نصف یا تہائی سے ہوگا۔ اس لئے کہ ایک غلام کے مالک دو تین
اشخاص ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ کسی بھی عورت کے صرف نصف یا تہائی حصہ کا نکاح ہو اور بقیہ حصہ اس کے بغیر
آزاد رہ جائے۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ نصف مثلاً طلاق کا محل ہے تصرفات وغیرہ کی دلیل سے اس لئے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ
طلاق کا تعلق نہ ہو کیونکہ جب طلاق اپنی جگہ سے متعلق ہوگی تو ضرور اس کا حکم بھی ثابت ہوگا۔ پھر حکم کے ثابت ہونے سے
مجبوراً یہ بھی لازم آیا کہ وہ کل اور پورے طور پر حرام ہوگئی۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایسے جزو میں ہو کہ اسے بول کر
کل مراد ہو سکتا ہو اور اگر ایسا جزء نہ ہو تو طلاق نہ ہوگی۔ اسی لئے مصنف نے کہا۔

ولو قال يدك طالق اور جلتك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر والشافعي يقع الخ
اور اگر کہا کہ تمہارا ہاتھ طالق ہے یا تمہارا پاؤں طالق ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ اس جزء کو کل کے موقع میں
نہیں بولا جاتا ہے۔ وقال زفر الخ لیکن امام زفر اور شافعی نے کہا ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک و احمد کا بھی
ہے اور شرح سراجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں کو طلاق دینے سے واقع ہو جاتی ہے۔ اور قاضی نے کہا ہے کہ اشبہ
یہ ہے کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن مراد لیا جاتا ہو تو واقع ہو جائے گی۔ وکذا الخلاف الخ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے
متعین جزء میں بھی ہے جس سے پورے بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہو۔ ف۔ جیسے انگلی، ہتھیلی، قدم و کان و ناک و آنکھ و گال و دل و
چھاتی و دانت و کمر و کولھا و گھٹنا و ٹخنہ اور ان جیسا کہ امام زفر و امامہ ثلثہ کے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ سوائے اس کے
کہ امام احمد کے نزدیک دانت و ناخن اور بال میں ہمارے قول کے مطابق طلاق نہیں ہوگی۔ مع۔

لہما انہ جزء متمتع بعقد النکاح و ماہذا حالہ یکون محللاً حکم النکاح الخ
امام زفر و امام شافعی کی دلیل ہے کہ یہ حصہ نکاح کا محل ہے نہ کہ طلاق کا محل ہے نہ کہ طلاق کا بھی محل ہوگا اور اس کی
طرف طلاق کی نسبت ہونے سے اولاً اسی جزء میں طلاق کا حکم ثابت ہوگا پھر اس جزء سے تمام بدن میں پھیل جائے گا۔ جیسا کہ
مشترک جزء ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ جب اس جزء پر طلاق ثابت ہوگئی تو اس سے ان
اظہار سے کہ میں نے تمہارے ہاتھ سے نکاح کیا یہ نکاح بھی درست ہو جانا چاہئے حالانکہ امام شافعی وغیرہ اس کے قائل نہیں
ہیں۔ تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق میں حرمت پائی جاتی ہے جبکہ نکاح میں حلت ہے۔ لہذا دونوں میں فرق پایا گیا۔ اسی لئے طلاق کا اثر
پورے بدن میں پھیل جائے گا۔

بخلاف ماذا اضيف اليه النکاح لان التعدی ممتنع اذا حرمة فی سائر الاجزاء الخ
برخلاف اس کے یعنی جبکہ ایسے جزء کی طرف نکاح کی نسبت کی ہو کیونکہ اس میں دوسرے اجزاء کی طرف اس کے اثر کا

پھین ممکن نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس خاص جزء میں نکاح سے وہ حصہ حلال ہو کر اس کی صحت کا اثر دوسرے اعضاء میں پھیل جانا ممتنع ہے۔ لیکن حرمت کا پھینا ممتنع نہیں ہے۔ اذالحرمة الح یعنی اس جزء کے ماسوا دوسرے اجزاء کی حرمت اس حلال جزء پر غالب آجائے گی۔ ف۔ اس لئے اس جزء کے نکاح سے نکاح کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

وفي الطلاق الامر على القلب الح

لیکن طلاق میں معاملہ برعکس ہے۔ ف۔ کہ اس ایک جزء کے حرام ہونے سے اس کی حرمت باقی تمام اجزاء پر غالب آجائے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اہم شافعی کا یہ اصول ہو گیا کہ بدن کا جو جزء بھی نکاح کی وجہ سے فائدہ اٹھانے کے لائق ہے وہی طلاق کی جگہ بھی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے۔ اس لئے طلاق واقع ہونے میں اصل یہ ہوگی کہ طلاق اس عورت کی ذات کی طرف منسوب ہو اور ان اجزاء و اعضاء میں ہی وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے کہ ان کو بول کر پوری ذات مرد لی جاتی ہے۔ بخلاف ان اجزاء کے جن سے ذات مرد نہیں لی جاتی ہو۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا۔

ولما انه اصاب الطلاق الى غير محله فبلغوا كما اذا اصابه الى ريقها او ظفرها وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لانه يسىء عن دفع القيد ولا يفيد في البدول لهذا لا تصح اضافة الكاح اليه بحلاف الحزء الشائع لانه محل للكاح عندنا حتى تصح اصابته اليه فكذا يكون محل للطلاق واختلوا في الظهور والبطر والاطهر انه لا يصح لانه لا يعبر بهما عن جميع البدن ۵

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو غیر محل کی طرف منسوب کیا ہے اس لئے وہ لغو ہوگی جیسا کہ اگر وہ اس طلاق کو اس کے تھوک یا ناخن کی طرف منسوب کرنا اور یہ اس لئے کہ طلاق کی جگہ وہ ہے جس میں قید ہو کیونکہ طلاق سے مطلب سمجھ جاتا ہے کسی قید کو ختم کر دینا جبکہ ہاتھ میں کوئی قید نہیں ہوتی اسی لئے نکاح کو معین جزو کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے بخلاف مشترک جزو کے کیونکہ ہمارے نزدیک ایسا جزو نکاح کا محل ہوتا ہے اسی لئے یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ اور فقہاء نے پیٹھ و رپیٹ کو طلاق دینے کے معنی میں اختلاف کیا ہے۔ قول ظہر یہ ہے کہ اس سے طلاق صحیح نہیں ہوتی کیونکہ ان دونوں کو بول کر پورا بدن مرد نہیں لیا جاتا ہے۔

توضیح۔ بیوی کے تھوک یا ناخن یا پیٹھ یا پیٹ کو طلاق دینے سے کیا طلاق واقع ہو جاتی ہے

ولما انه اصاب الطلاق الى غير محله فبلغوا كما اذا اصابه الى ريقها او ظفرها الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو بے جگہ منسوب کیا ہے اس لئے وہ لغو ہو جائے گی جیسا کہ طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کی طرف منسوب کرنے سے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق لغو ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کا اثر اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ طلاق کو اس کی جگہ کی طرف منسوب کیا جائے۔ و هذا لان الحزء و یہ اس لئے کہ طلاق کی جگہ وہ ہے جس میں قید ہو کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی طلاق کی جگہ معلوم کرنے کے لئے ہم نے طلاق کے معنی پر توجہ دی اس سے ہم نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ طلاق کے معنی میں قید اٹھانا اس سے معلوم ہوا کہ جسم میں اسی جگہ طلاق ہوتی ہے جس میں نکاح ہو لہذا اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوگا۔ اسی طرح ہاتھ اور پاؤں بھی۔

ولا قيد في اليد ولهذا لا تصح اضافة الكاح اليه بحلاف الحزء الشائع الح
اور ہاتھ میں نکاح کی کوئی قید نہیں ہے اسی بناء پر نکاح کو ہاتھ کی طرف منسوب کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ سے پاپوں سے نکاح کیا تو اس نے قبول کر لیا تو بھی نکاح صحیح نہیں ہوگا اور اگر عورت کی طرف نکاح منسوب کیا یہ کہتے ہوئے کہ میں نے تم سے نکاح کیا تو صحیح ہوگا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ایسا عضو جسکو کل کی جگہ رکھا

جاسکے وہی محل قید ہے مگر کوئی خاص نہیں بلکہ کل اور ہر وہ جزو جو ہاتھ پاؤں کی طرف کل کی جگہ نہ ہوتے اس سے نکال سکتے ہیں۔ بحلاف الحرء الشائع الح بخلاف جزء شائع اور مشترک کے کیونکہ ایسا جزء شائع اور تہائی وغیرہ ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کی طرف نکاح کی نیت بھی صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی صرح وہ جزو صادق ہے بھی محل ہوگا۔

واحتصوا فی الطهر والبطل والاظهار لا یصح لانه لا یعرہما عن جميع البدن الح
ورفقہ نے پیٹھ اور پیٹ کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ ف۔ یعنی یہ کہہ ہے کہ تہائی کی پیٹھ کو پیٹ و طوق ہے تو حصوں نے کہا کہ طوق صحیح ہو جائے گی۔ والاظهار الح اور زیادہ ظاہر قول یہ ہے کہ اس سے طلاق صحیح نہیں ہوتی ہے کیونکہ پیٹھ اور پیٹ سے پورا بدن مراد نہیں لیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی محاورے میں مثلاً یہ نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریعت بخلاف چہرے کے کہ ہوا جاتا ہے کہ یہ چہرہ بہت ہی بڑا ہے اس کا مصدب یہ ہوتا ہے کہ یہ آدمی بہت ہی مفید ہے۔ البتہ اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ مشہور ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن یا بال یا ہاتھ یا پاؤں یا پنڈلی وغیرہ ہوں کر وہ شخص مراد ہوتا ہو تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ ف۔ یہ سب حکام اس صورت میں ہیں کہ عورت کی طرف اضافت کرنے میں تکرار تکرار سے طلاق نہیں آتا۔ ف۔ تکرار کے تو اس کا حکم یہ بیان فرمایا۔

وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كات طالق تطليقة واحدة لان الطلاق لا بحری ودكر بعض
ما لا يتحزى كذكر الكل وكذا الحواب فی كل حرء سماء لما یسا ولو قال لها انت طالق ثلثه اصاب تطليقتين
فهی طالق ثلث لان نصف التطليقتين تطليقة واحدة جمع بين ثلثة اصاب نكاح ثلثة تطليقات ضرورة ولو قال انت
طالق ثلثة اصاب تطليقة قبل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف
بكامل فی نفسها فیصير ثلثا O

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی کو آدمی حلاق یا تہائی حلاق دی تو اسے ایک طلاق پوری پڑ جائے گی اس سے کہ طوق کا تکرار نہیں ہوتا ہے اور ایسی چیز کے کچھ حصے کو ذکر کرنا جس کا ٹکڑا ممکن نہ ہو وہ کل کے ذکر کرنے کے برابر ہوتا ہے۔ یہی حکم ایسی تمام چیزوں کے بارے میں بھی ہوگا جس کو متعین کر دیں جو جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں ورنہ اگر کسی نے کہا کہ تم کو دو طوق تین تین سے تین طواقیں ہو جائیں گی کیونکہ دو آدمی طواقیں ایک طلاق ہوئے پس جبکہ تین آدمی طوق کو جمع کیا جائے گا تو وہ مجبوراً تین طواقیں ہو جائیں گی۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو ایک حلاق کی تین آدمی طلاق ہیں تو کہا گیا ہے کہ اسے دو طواقیں ہوں گی کیونکہ حقیقت میں سے ایک آدمی طلاق ہوگی لیکن وہ ممکن نہ ہوگی اور یہ بھی کہا گیا کہ یہ تین طواقیں واقع ہوں گی کیونکہ ہر آدمی کو مکمل کیا جائے گا اس طرح وہ تین طواقیں ہو جائیں گی۔

توضیح۔ بیوی کو آدمی یا تہائی اور ایک طلاق کے

تین آدمی وغیرہ کے اغاظ سے طلاق دینے کا حکم

وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كات طالفا تطليقة واحدة الح

اور اگر عورت کو ایک حلاق کی آدمی یا تہائی طلاق دی۔ ف۔ مثلاً یوں کہہ کہ تم کو آدمی حلاق ہے یا یوں کہہ۔ تم کو تہائی طلاق ہے یعنی ایک طوق کی آدمی یا تہائی ہے تو یہ کہنے سے اس عورت کو ایک طوق پڑ جائیگی کیونکہ حلاق کے تکرار سے ممکن نہیں۔ و ذکر بعض الح اور جو چیز تکرار سے نہیں ہوتی ہو اس کا ٹکڑا بیان کرنا اس کے کل کو بیان کرنے کے برابر ہوتا ہے۔ ف۔ ہذا حلاق کا آدمی یا تہائی وغیرہ ایک طلاق کہنے کے برابر ہوگا۔ و کذا الحواب الح اور یہی حکم ہر جزء میں ہے جس کو بیان کیا ہوا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ طلاق کا ہزاروں حصہ اور لاکھوں حصہ بھی ایک حلاق ہے۔ ورنہ اگر ایک جزء کے ساتھ

۱۰۔ ۱۔ جزء کو عطف کے طور پر بیان کرے تو اس سے دوسری طلاق ہو جائے گی اور اگر عطف کے بغیر ہو تو ن کو جمع کرنے سے ایک طلاق تک ایک اور اس سے زیادہ ہونے سے دوسری ہوگی اسی طرح مثل کسی نے یوں کہا کہ تم کو آدھی تہائی چھٹا حصہ طلاق ہے تو اس میں ہر ایک سے ایک ایک طلاق ہوگی مجموعہ تین طلاقیں ہو جائیں گی اور اگر یوں کہا کہ آدھی، تہائی، چھٹا حصہ ہے تو سب حصہ ایک طلاق ہوئی اور اگر چھٹے حصے کی جگہ چوتھائی کہہ دیا تو سب مل کر ایک طلاق سے بڑھ کر بارہواں حصہ زیادہ ہو گیا تو اس کے سے دوسری پوری طلاق لے کر مجموعہ دو ہو جائیں گی۔ جیسا کہ یوں کہا ہو کہ طلاق نصف طلاق نصف اور یہی قول مختار ہے۔
اجوہرہ۔ ۵۔ ۵۔

ولو قال لها انت طالق ثلثة اوصاف تطليقتين فهي طلق ثلثا لان نصف، للتطليقتين تطليقة الح جامع صغير میں ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے دو طلاق کے تین نصف۔ ف۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا تین نہ تو اس کہنے سے اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی لان نصف الح کیونکہ دو طلاق کا ایک نصف ہونے سے ایک طلاق ہوئی۔ ف۔ اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق ہوئی در تیسرا نصف بھی تیسری ایک طلاق ہوئی۔ فاذا جمع الح پس جب تین نصف جمع کے توصاف ظاہر ہے کہ اس سے تین طلاقیں ہوئیں۔ ف۔ اور اگر یہ مرد ہو کہ دو طلاق کے دو حصوں میں سے تین نصف طلاق کی تین طلاقیں ہو سکتی ہیں اور اگر دو طلاق میں سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہئے جیسا کہ جامع میں فرمایا۔

ولو قال انت طالق ثلثة اوصاف تطليقة قبل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل الح اور اگر یوں کہا کہ تم کو ایک طلاق کی تین آدھی طلاقیں ہیں تو کہا گیا ہے کہ اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ جامع صغير میں ام محمد کا یہی قول ہے۔ لانها طلقتہ الح کیونکہ تین آدھی مل کر ایک طلاق اور آدھی ہوئی لہذا وہ بھی پوری ہو جائے گی اور مجموعہ دو ہو جائیں گے مثابی نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ قبل يقع الخ اور کہا گیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ ہر آدھی اپنی جگہ پوری ایک ہوگی اس طرح پوری تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

ف۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت کا خیال ہے تو اس میں نصف دو آدھی ہو سکتی ہیں۔ مگر یہ کہ ایک آدھی پھر آدھی کی آدھی یعنی چوتھائی پھر چوتھائی کی آدھی یعنی آٹھواں حصہ مراد یہ جائے حالانکہ یہ مراد نہیں لی گئی تو اس سے معلوم ہوا کہ مطلق آدھی ایک طلاق کا تین اعتبار کیا اور ہر آدھی کو اپنی جگہ پورا ہونا چاہئے جبکہ طہجدہ سجدہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایسا نہ ہونے سے ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا جبکہ مبسوط میں واضح طور پر ہے کہ ایک کے جزء مل کر گرچہ ایک سے بڑھ جائیں اس سے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی قول اصح ہے جیسا کہ فقہ ائمہ میں ہے۔ کس بناء پر اس میں یہی ایک طلاق ہونا چاہئے لیکن عتائی کی تصحیح کے مطابق تاطفی وغیرہ مشائخ کی ایک جماعت کا قول ہے۔ ف۔ پھر اگر طلاق کو محدود کر دیا تو اس میں کئی صورتیں ہوں گی یعنی وہ محدود ہونا زمانے کے اندر ہو مثلاً تم کو ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا جگہ میں ہو جیسے یہاں سے وہاں تک یا تعداد میں ہو مثلاً ایک سے سو تک یا طلاق کی حد میں یعنی تین تک میں محدود کیا تو اس قسم کے تمام احکام اب بیان کئے جا رہے ہیں۔

ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين او مائين واحدة الى ثنتين فهي واحدة وان قال من واحدة الى ثلث او مائين واحدة الى ثلث فهي ثلثان وهذا عند ابی حنيفة وقالوا في الاولى هي ثلثان وفي الثانية ثلث وقال رفر في الاولى لا يقع شئ وفي الثانية تقع واحدة وهو القياس لان لغاية لاتدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بعت مت من هذا الحائط الى هذا الحائط وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يروا به الكل كما تقول لغيرك حذ من مالي من درهم الى مائة ولا بى حنيفة ان المراد به الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر فانهم يقولون سى من ستين الى سبعين ومائين ستين الى سبعين ويريدون به ما ذكرناه وارادة الكل

فیما طریقہ طریق الاضاہ کما ذکرنا الاصل فی الطلاق هو الحظر ثم العایة الاولى لاید ان تكون موحودة لثرت علیها الثانية ووجودها موقوفها بحلاف البیع لان العایة فیہ موحودة قبل البیع ولو یوی واحدة یدین دیانة لاقضاء لانه محتمل کلامه لکنه حلاف الظاهر

ترجمہ :- اور اگر یوں کہا تم کو طلاق ہے ایک سے دو تک یا ایک سے دو تک کے درمیان تک تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی اور اگر یوں کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک سے تین کے درمیان تک تو اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں دو اور دوسری صورت میں تین طلاقیں ہوں گی اور زفر نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں کچھ بھی نہیں اور دوسری صورت میں ایک واقع ہوگی اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ چونکہ جس کے واسطے نیت قرار دی جائے اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی جیسا کہ کوئی اگر یوں کہے میں نے تم کو اس دیوار سے اس دیوار تک بچا۔ صاحبین کے قول کی دلیل اور وہ استحسان بھی ہے کہ اس قسم کا کلام جب عرف میں بولا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتا ہے جیسا کہ تم کسی دوسرے سے کہو کہ تم میرے مال میں سے ایک سے ایک سے سو تک لے لو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ ہوتی ہے کہ کم سے زیادہ اور زیادہ سے کم کیوں کہ عرب والے بولتے ہیں کہ میری عمر ساٹھ سے ستر سال تک ہے اور ساٹھ سے ستر تک کے درمیان تک ہے لیکن اس سے مراد وہی لیتے ہیں جو ہم نے بیان کیا اور کل مراد ہوتا ہے ایسی صورتوں میں جس کا طریقہ موجب کرنے کا طریقہ ہو جیسا کہ صاحبین نے بیان کیا حالانکہ طلاق میں اصل حرمت ہے پھر پہلی حد کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مقرر کی جاسکے۔ اور پہلی طلاق کا وجود اسکے واقع ہونے سے ہی ہوتا ہے بخلاف بیع کے کیونکہ اس میں بیع سے پہلے حد موجود ہے اور ایک کی نیت کی ہو تو دینا اس کی تصدیق ہوگی لیکن قضاء نہیں کیونکہ وہ بھی اس سے کلام میں احتمال ہے لیکن خلاف ظاہر ہے۔

توضیح :- طلاق دیتے ہوئے کہنا کہ ایک سے دو تک ایک سے دو کے درمیان تک ایک

سے تین تک ایک سے تین کے درمیان تک کے احکام۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال است طالق من واحدة الى اثنين او مابين واحدة الى اثنين فہی واحدة الح
اگر یوں کہا کہ تم کو ایک سے دو تک یا ایک سے دو کے درمیان تک طلاق ہے۔ ف۔ یعنی جو کچھ کے ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فہی واحدة تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور اس سے طلاق رجعی ہوگی۔ یہ پہلی صورت ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے وان قال من واحدة الى اثنين اگر اس نے یوں کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک درمیان تک تو دو طلاقیں ہوں گی یہ قول بھی امام ابو حنیفہ کا ہے۔

وقال فی الاولى ہی ثلث و فی الثانية ثلث وقال زفر فی الاولى لا یقع شنی الح
اور صاحبین نے کہا ہے کہ پہلی صورت میں دو طلاقیں اور دوسری صورت میں تین طلاقیں ہوں گی۔ ف۔ یہ اختلاف اصولی اختلاف کے بنیاد پر ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ جس چیز کے واسطے ابتداء اور انتہا بیان کی گئی ہو تو کیا اس چیز میں دونوں چیزیں یا ایک یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اسی طرح وہاں حقیقی معنی مراد لیا جائے یا جو محدود رہا عرف ہو۔ وقال زفر الح اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں ایک بھی طلاق نہیں ہوگی البتہ دوسری صورت میں ایک طلاق ہوگی اور قیاس بھی یہی ہے۔

لان العایة لا تدخل تحت المصروب له العایة کما لو قال بعت منک من هذا الحائط الى الح
کیونکہ جس کے واسطے انتہا متعین کر دی جائے اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ بشرطیکہ اس کے خلاف قرینہ نہ ہو۔
ع۔ کما لو قال الخ جیسے یوں کہا کہ میں نے تمہارے پاس اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی۔ ف۔ تو فروخت ہونے میں

کوئی، یار بھی، داخل نہ ہوئی بلکہ نالوں سے درمیان جو پانچ زمین وغیرہ ہوئی فروخت ہوگی جیسے کہ بیچی جانے والی چیز میں اس کی چاروں حدیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ لیکن باقی اربابوں نے اس جگہ اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ عرف کے خلاف ہے۔ وجہ قولہما الح صا حیل کے قول کی، میں وروہا تسان ہیں کہ عرف میں حسب کوئی ایسی بات بیان جاتی ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے کما نقول اصح جیسے تم یوں کہو کہ میرے مال میں سے ایک درہم ۵۰ تک ہے اور اس شخص کو ۵۰ درہم دینے کا اختیار ہوگا۔ اس سے معلوم ہو کہ یہاں تہاء کو داخل کرنا مقصود ہوتا ہے اس سے جب طلاق دے تو پہلی صورت میں دو اور دوسری صورت میں تین تک دینے کا ختم ہوگا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں سے کچھ نہ لے اس سے آخری طلاق ہوگی۔

ولاسی حبیہ ان المرادہ الا کثر من لافل والاقل من الاکثر فابہم بقولوں سسی من سستیں الح وراہم وحنیفہ ن دلیل یہ ہے کہ اس میں یہی کلام سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو سب سے کم ہے اس سے زیادہ درجہ سے زیادہ ہے اس سے کم۔ ف۔ یعنی ابتدائی مقدار کم اور تنہائی سب سے زیادہ بیانی اور اس کی مراد یہ ہوگی کہ جو کم مقدار کہی ہے اس سے زیادہ ہے اور جو مقدار سب سے زیادہ کہی ہو اس سے کم ہو۔ فابہم بقولوں الح چند خجہ وگ کہا کرتے ہیں کہ فی حد میں عمر ساٹھ سے ستر سال تک ہے یا ساٹھ سے ستر سال کے درمیان تک ہے اور اس سے مراد وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور ستر سے کم ہے واداءة الککل الح وروہی مقدار مراد پندرہ جیسے یہ ۵۰ اور ہم تک لے۔ یہ اسی صورت صحیح ہوگا جس کا طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسا کہ صاحبین نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تمہارے لئے مباح یہ کہ چاہو ایک درہم دو یا زیادہ یہاں تک کہ سو درہم تک پندرہ تک کے مباح ہے لیکن اس ختم پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ والاصل الح حال تک طلاق میں اصل حرم ہونا ہے۔ ف۔ اس لئے مباح کا محدود اس جگہ درست نہیں ہوگا ورنہ قیاس بھی مترکب ہے۔

ثم العایہ الاولی لانہ ان مکون موجودہ لثرب علیہا لثایہ ووجودہا موقوفہا الح پھر پہلی حد کے سے ضرور ہے کہ وہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو سکے۔ ف۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کرنے سے دوسری حد تک انتہائی کی جاتی ہے لہذا موجودہ صورت میں ایک طلاق سے دو تک کہنے میں پہلی طلاق کا وجود ضروری ہے۔ ووجودہا موقوفہا۔ اور پہلی طلاق کا موجود ہونا اس طلاق کے دینے سے ہی ہوگا۔ ف۔ ہذا پہلی طلاق واقع ہوگئی اور اس پر اس نے دو تک کی حد بتلائی بحلاف السبع۔ بخلاف بیع کے۔ ف۔ اس دیوار سے اس پر تک۔ لان العدۃ الح کیونکہ اس میں بیع سے پہلے بھی حد موجود ہے۔ ف۔ وطلاق دینے میں پہلی حد کے بغیر دوسری حد نہیں ہے اس سے ہم نے ختم میں پہلی حد کو داخل کیا اور دوسری حد کو داخل نہیں کیا۔ ہذا جب اس نے کہا کہ ایک سے دو تک تو اس سے صرف پہلی واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں ہے اس سے صرف پہلی طلاق رہی۔ بخلاف دوسرے مسئلے کے کہ اس میں یہاں تین تک میں پہلی طلاق واقع ہوگی ورتین تک چوں کہ ایک اور ہوتی ہے وہ بھی واقع ہو جائے گی۔

ولوہوی واحدة بدین داسة لافضاء لانه محتمل کلامہ لکھ خلاف المظاہر الح اور اگر اس نے ایک ہی حد میں تو دیانت میں اسکی تصدیق ہوگی لیکن قضاء میں نہیں ہوگی۔ نہ محتمل اس کیونکہ وہ اس کے کلام کا محتمل لیکن خلاف ظاہر ہے۔ ف۔ اسی سے قاضی ظاہر کے خلاف کو قیاس نہیں لے گا اور بینہ و بینہ تہ تعان یعنی سکے ورائہ کے درمیان قبول ہوگا کیونکہ ایک سے تین تک کے درمیان صرف ایک عدد رہ گیا۔ م۔

ولو قال است طالق واحدة فی ثبوت وروی الصرب والحساب اولم تکن له بیتہ فہی واحدة وقال رفرتفع من عرف الحساب وهو قول حسن من زیادوں ان عمل الصرب فی تکثیر الاحراء لافی زیادة المصروب

وتكثير اجراء التطليقة لايوجب تعددها فان بوى واحدة وثنتين فهى ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والطرف يجمع الى المطرف . ولو كانت غير مدخول بهايقع واحدة كما فى قوله واحدة وثنتين وان بوى واحدة مع ثنتين يقع الثلث لان كلمة فى تاتى بمعنى مع كما فى قوله تعالى فادخلنى فى عبادى اى مع عبادى ولو بوى الطرف يقع واحدة لان الطلاق لا يصلح طرفا فيعود ذكر الثانى ولو قال الثنتين فى الثنتين وبوى الصرب والحساب فهى ثنتان وعندهم ثلث لان قصيته ان يكون اربعة لكن لامريد للطلاق على الثلث وعندها الاعتبار للمدكور الاول على مايباه

ترجمہ ۔ اگر کسی نے کہا تم کو طلاق ہے دو میں ایک اور اس نے اس طرح ضرب اور حساب کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو تو وہ ایک ہی طلاق ہوگی اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی عرف حساب کی وجہ سے یہی قول حسن بن زیاد کا بھی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب کے عمل سے اجزاء کی زیادتی ہوتی ہے لیکن مضروب میں زیادتی نہیں ہوتی ہے وراہیک تصدیق کے اجزاء کی زیادتی کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ طلاقیں زیادہ ہوں۔ اس سے اگر اس نے نیت کی ایک اور دو کی تو تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ یہ جملہ اس عدد کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ حرف واو جمع کے لئے ہوتا ہے اور طرف اپنے مطروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر وہ عورت غیر مدخوہ ہو تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی جیسا کہ اس کے قول ایک اور دو کہنے میں ہے اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ ایک طلاق دو کے ساتھ تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ حرف ”فی“ ”مع“ کے معنی میں بھی ”ساتھ“ جیسا کہ اس قول باری تعالیٰ میں ہے فدخلى فى عبادى یعنی مع عبادى اور اگر طرف کی نیت کی تو ایک واقع ہوگی کیونکہ طلاق طرف بننے کی صاحت نہیں رکھتی ہے اس لئے دوسری کا ذکر غور ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا دو طلاقیں دو طلاقیں میں اسکے ساتھ ہی ضرب اور حساب کی نیت کی ہو تو دو واقع ہوں گی اور اہم زفرؒ کے نزدیک تین ہوں گی کیونکہ اس ضرب کا تقاضا ہے کہ چار طلاقیں ہوں لیکن تین طلاقیں سے زیادہ نہیں ہوتی ہیں اور ہمارے نزدیک اس کا اعتبار ہوگا جو پہلے ذکر کیا گیا جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے۔

توضیح ۔ اگر طلاق دیتے وقت یوں کہا ایک دو میں طلاق ہے اور اس نے اس طرح

ضرب اور حساب کی نیت کی ہو اور اگر طرف کی نیت کی تو ایک واقع ہوگی اور اگر دو

دو میں کہا اور ضرب کی نیت کی تو دو طلاقیں ہوں گی۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال انت طالق واحدة فى ثنتين و نوى الصرب والحساب اولم تكن له بية فهى واحدة الح
اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے دو میں اور اس کہنے میں اس نے ضرب و حساب کی نیت کی یا کچھ بھی
نیت نہیں کی تو اس سے ایک طلاق ہوگی اور زفرؒ نے کہا ہے کہ عرف حساب کی وجہ سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ کیونکہ ایک
کو دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ضرب ہوتے ہیں۔ وهو قول الخ یعنی قول حسن بن زیاد کا ہے۔

ولما ان عمل الصرب فى تكثير الاحراء لافى زيادة المصروب الح

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب دینے سے اجزاء میں زیادتی ہوتی ہے۔ لیکن مضروب میں زیادتی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی
کم عدد کے اجزاء ضرب دینے سے زیادہ ہو جاتے ہیں۔ لہذا ایک کو دو میں ضرب دینے کے معنی یہ ہونے کہ ایک کے اجزاء تعداد
میں دو ہو گئے۔ اسی طرح ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے۔ ع۔ وتكثير الاجراء الح اور ایک مرتبہ
طلاق دینے سے اجزاء کی زیادتی کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ طلاقیں بھی زیادہ ہوں۔ ف۔ بلکہ ایک کے اجزاء جتنے بھی ہوں وہ ایک ہی
طلاق رہے گی۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شیخ محقق وغیرہ نے انہیں پر اعتراض کیا ہے اور زفرؒ کے قول کو قوی قرار دیا ہے اور اس
میں کچھ شک نہیں کہ ضرب کے یہی معنی مشہور ہیں کہ جس کو ضرب دیا گیا ہو وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گنا بڑھ جائے مثلاً دو کو

چار میں ضرب دیا تو دو چار گن بڑھے یعنی چار مرتبہ دو + دو + دو کو شمار کرو تو آٹھ ہوئے یا چار کو دو میں ضرب دینے کے معنی یہ ہوئے کہ چار کو دو گنہ شمار کریں کہ چار + چار یعنی آٹھ ہوئے۔ لیکن موجودہ مسئلے میں مترجم کے نزدیک تحقیقی جو یہ ہے کہ جب س نے کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک دو میں تو اس سے طلاق مرد نہیں بلکہ س کا فعل یعنی س کا طلاق دینا مراد ہے اور یہ فعل اس قابل نہیں ہے کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گو یہ س نے یوں کہا کہ میرا فعل دو پر ہے تو یہ اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن ہم نے طلاق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک ہی طلاق واقع ہوگی اچھی طرح سمجھو دیکھو تک یہ حق ہے۔ م۔ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کا ارادہ ضرب کا ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔

فان نوى واحدة وثنتين فهى ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع الح
اور اگر اس نے ایک کو مجموعہ دو میں کرنے کا قصد کیا تو یہ تین طلاق واقع ہو جائیں گی۔ ف۔ اگر یہ دو شخص بدی طلاق دینے سے گھبرگاہوگا۔ لانه يحتمله الح کیونکہ کلام اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ حرف داو جمع کے واسطے آتا ہے اور ظرف اپنے مضاف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے۔ ف۔ لیکن یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ وہ مدخولہ ہو۔ کیونکہ ولو كانت الح و ر گر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحد فی شئین کہنے سے ایک واقع ہوگی جیسے ایک اور دو کہنے سے ہوتی ہے۔ ف۔ کہ اول ایک واقع ہوئی و ر بعد میں دو کہنا بیکار ہوایہ حکم تو اس صورت میں ہوگا جب اس شخص نے واحد فی شئین کہنے میں اس نے ظرف اور مضاف کو جمع کرنا چاہا تھا۔

وان نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلث لان كلمة فى تاتى بمعنى مع كمافى قوله تعالى الح
ور اگر اس نے ایک کو دو کے ساتھ جمع کرنے کا قصد کیا ہو۔ ف۔ اور ”فی“ کو ”مع“ کے معنی میں لیا ہو تو تین طلاق واقع ہو جائیں گی۔ لان كلمة فى الح کیونکہ کلمہ فی کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے اس قول باری تعالیٰ فادخل فی عبادى میں ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکے معنی تو یہ ہیں کہ تم میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ اور اسکی مراد یہ نہیں ہے کہ تم میرے بندوں کے ساتھ ٹھس جاؤ اس لئے یہ ضروری ہو کہ معنی معنی لئے جائیں کہ انہی کی جماعت میں ہو جاؤ یعنی ان ہی کے ساتھ ہو جاؤ تاکہ انکے ساتھ جنت میں داخل ہو جاؤ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس نے ظرف کے حقیقی معنی نہیں لئے ہوں۔

ولو نوى الظرف يقع واحدة لان الطلاق لا يصلح طرفا فيلعل ذكر الناسى الح
اور اگر کہنے والے نے ظرف کے حقیقی معنی لئے ہوں یعنی ایک حقیقت میں دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ لان الطلاق الح کیونکہ طلاق تو کسی چیز میں طرف ہونے کے لائق نہیں ہے لہذا فی شئین کہنا لغو ہوگا۔ ف۔ صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہ گیا۔ ولو قال اثنتين الح اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تم کو طلاق دو دو ہے‘ و نوى الصرب الح اور اس سے ضرب اور حساب کی نیت کی۔ ف۔ یا کچھ بھی نیت نہ کی تو یہ دو طلاق ہوں گی۔ وعد زفر الح اور زفر کے نزدیک تین طلاق ہوں گی کیونکہ س ضرب کا تقاضا یہی ہے کہ چار طلاق ہو جائیں۔ لکن لا مرید الح لیکن طلاق تین سے زائد نہیں ہو سکتی ہیں۔ ف۔ ہذا چوتھی طلاق لغو ہو جائے گی۔

وعندنا الاعتناء للمد كور الاول على ما بيناه الح
اور ہمارے نزدیک اسی غلط فہمی کا اعتبار ہوگا جسے پہلے ذکر کیا ہو۔ چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ و ر میں مترجم نے اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس بات کی تحقیق کی ہے کہ پہلی مرتبہ جو ذکر کیا گیا اس سے طلاق دینا مراد ہے اور اس کا اثر مراد نہیں ہے یعنی طلاق جو کہ عورت کا وصف ہے اور طلاق س شخص کا فعل ہے جب تک کہ یہ فعل متعدد نہ ہوگا طلاق زیادہ نہ ہوگی۔ مثلاً فعل ضرب کہ اگر زید کو مارے اور عمرو کو مارے تو و ضربیں ہوئیں و اگر زید و عمرو کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو شخصوں کے درمیان ہے۔ اور یہاں آخری صورت بھی صرف ایک عورت میں ہے اس لئے تطليق آیت ہی رہی۔ اور جب دو تطليق کہی تو دو طلاق ہیں۔

واقع ہوئیں اور دوسریں اس کا حساب یہ فائدہ ہے۔ فہم۔ م۔ یہ سب عدو کے اعتبار سے ہے۔

ولو قال انت طالق من ههنا الى الشام فهي واحدة بمثل ارجوع وقال رفر هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول قلنا لا بل وصفه بالقصر لانه منى وقع وقع في الاماكن كلها ولو قال انت طالق بمكة ارفى مكة فهي طالق في الحال في كل البلاد وكذلك لو قال انت طالق في الدار لان الطلاق لا يتخصص بمكان دون مكان وان عسى به دائيت مكة يصدق ديانة لاقضاء لانه نوى الاصرار وهو خلاف الظاهر ولو قال انت طالق قد دخلت مكة لم تطلق حتى تدخل مكة لانه عنقه بالدخول ولو قال في دخولك الدار منعق بالفعل لمقارنة من الشرط والطرف فحمل عليه عدتعدن الطرفية

ترجمہ۔ در اگر شوہر نے کہا کہ تم کو یہاں سے مکہ شام تک طلاق ہے تو یہ ایک طلاق ہوگی اور وہ رجعت کا بھی باعث ہوگا اور نام زکوٰۃ نے کہا ہے کہ یہ باطل طلاق ہوگی کیونکہ اس نے طلاق کو طول کے ساتھ متصف یہاں ہے ہم نے یہ جو بیان کیا ہے کہ نہیں بد اس نے قصر کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ جب یہ طلاق واقع ہوگی تو ساری جگہوں میں واقع ہوگی۔ در اگر اس نے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے مکہ سے یا مکہ میں تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی۔ ہر جگہ میں اسی طرح اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے گھر میں کیونکہ طلاق اسی نہیں ہوتی کہ ایک جگہ کے ساتھ مخصوص ہو اور دوسری جگہ میں نہ ہو۔ اور اگر اس نے اس جملہ سے یہ مراد لی کہ جب میں مکہ جاؤں تب طلاق ہو تو دینا اسکی تصدیق ہوگی لیکن قصہ نہیں کیونکہ اس نے دل میں چھپی ہوئی بات کا اعلان کیا ہے حالانکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے جب کہ تم مکہ میں داخل ہو تو اس وقت تک اسے طلاق نہیں ہوگی جب تک کہ مکہ میں داخل نہ ہو کیونکہ اس نے طلاق داخل ہونے پر معنی کیا ہے اور اگر کہا کہ تمہارے گھر میں داخل ہونے پر تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط اور ظرف میں اتنا ہے اس نے ظرف کے معذور ہونے کی صورت میں شرط پر محمول کیا جاوے گا۔

توضیح۔ طلاق دینے کا حکم ان الفاظ میں کہ تم کو طلاق ہے یہاں سے شام تک

تم کو طلاق ہے گھر میں تم کو طلاق ہے جب مکہ میں داخل ہو

ولو قال انت طالق من ههنا الى الشام فهي واحدة بملك الرجوع وقال رفر هي بائنة الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانه منى وقع الح کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہوں میں واقع ہوتی ہے۔ فہم کہیں بھی اس عورت کا خیال کیا جائے وہیں طلاق واقع ہوگی حالانکہ اس نے تو صرف شام ہی تب طلاق متعین لی ہے۔ بین یہ بات مخفی نہیں رہتی چاہئے کہ محذور سے میں اس سے درازی مراد ہو سکتی ہے۔ ب۔ یہ کہہ جائے کہ طلاق دینا تو ایک ہی فعل ہے خود درازی کے ساتھ ہو یا نہ ہو تو ایک ہی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ولو قال انت طالق بمكة ارفى مكة فهي طالق في الحال في كل البلاد ح

در اگر اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے مکہ میں یا مکہ کے اندر تو فی الحال اس سے وہ ہر شہر میں طلاق پائے گا اور طلاق ہو جائے گی۔ وكذلك لو قال الح ارفى مكة في الحال في كل البلاد ح لان الطلاق الح کیونکہ طلاق ایک چیز نہیں ہے کہ کسی ایک جگہ کے ساتھ مخصوص ہو دوسری جگہ کے ساتھ نہ ہو۔ فہم یہاں یہ حق ہے کہ اگر اسکی مراد یہ ہو کہ تم جب مکہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تم کو طلاق ہے۔ والاں عسی به الح اور اگر اس نے یہ مراد کیا ہو کہ جب تم مکہ میں داخل ہو۔ ف۔ یہ گھر میں داخل ہو تب تم کو طلاق ہے۔ بصدق الح تو دینا اسکی تصدیق ہوگی مگر قضاء تصدیق نہیں ہوگی۔ لانه نوى الاصرار الح کیونکہ اس نے اپنے دل میں مخفی بات کا اعلان کیا ہے حالانکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ فہم۔ یوند

س نے ظہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی ہے۔

ولو قال است طالق ادا دحلّت مکة لم تطلق حتی تدحل مکة لانه علقه بالدحول اح
اور اگر کہہ کہ تم کو طلاق ہے جبکہ تم مکہ میں داخل ہو تو اس کو طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو جائے لانه
علقه الحج کیونکہ اس نے طلاق کو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ مطلق کیا ہے۔ ولو قال فی دخولک الحج اور اگر کہہ کہ تم کو طلاق ہے
تمہارے گھر میں داخل ہونے میں تو طلاق کا واقع ہونا ای فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے۔
فحمل علیہ الحج تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع
ہونے کے کوئی معنی نہیں اس لئے اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم جب گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے۔

فصل فی اضافة الطلاق الی الرمان ولو قال است طالق عدا وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر لانه وصفا
بالطلاق فی جمیع العدود ذلك بوفوعه فی اول حرء منه ولو بوی به احرار لانه لاقضاء لانه بوی
التخصیص فی العموم وهو یحتمله وکان محالاً للطاهر ولو قال است طالق الیوم عدا او عدا الیوم فانه یؤحد ناول
الوقتین الذی تنوع به فیقع فی الاول فی الیوم فی الثانی فی العدلانہ لما قال الیوم کان تحیراً والمسحور لا یحتمل
الاضافة ولو قال عدا کان اضافة والمصاف لا یتسحر لمافیہ من ابطال الاضافة فلغا اللفظ الثانی فی الفصلین ۵

ترجمہ۔ فصل زمانے کی طرف طلاق کی اضافہ کرنے کے بیان میں اور گریوں کہہ کہ تم کو آئندہ کل طلاق ہے تو طوعاً و نہراً
کے ساتھ ہی دوسرے دن اسکو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس شخص نے اس عورت کو آئندہ کل پورے دن میں طلاق سے متصف
کیا ہے اور یہ پہلے جزو میں طلاق واقع ہونے سے ہی ممکن ہے۔ اور اگر اس نے اپنے جملہ سے یہ نیت کی ہو کہ ان کے آخری حصے
میں طلاق ہوگی تو دینا اسکی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاء نہیں کیونکہ اس شخص نے عموم میں تخصیص کرنے کی نیت کی ہے اور یہ
جملہ اس بات کا احتمال بھی رکھتا ہے جبکہ یہ ظہر کے مخالف ہے دراصل اس نے یوں کہہ کہ تم کو طلاق ہے آج۔ آئندہ کل یا آئندہ کل
آج تو اس کے منہ سے جو لفظ پہلے نکلا ہو اسی اعتبار سے طلاق ہوگی چنانچہ پہلی صورت میں اسی دن میں ۱۱۔۱ سری صورت میں
آئندہ کل طلاق ہوگی کیونکہ اس نے جب آج کا دن لفظ استعمال کیا تو طلاق تجیزاً و فوراً ہوگئی جبکہ فوری طلاق میں اضافت کا احتمال
نہیں ہوتا ہے اور جبکہ اس نے آئندہ کل کہا تو یہ اضافت ہوئی اور جس کی ضافت ہوتی ہے وہ فوری نہیں ہوتی ہے کیونکہ ایسا
ہونے سے اضافت کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس لئے دونوں صورتوں میں لفظ غوہو جائے گا۔

توضیح:- فصل زمانے کی طرف طلاق کی اضافت کرنے کے بیان میں

فصل فی اضافة الطلاق الی الرمان ولو قال است طالق عدا وقع علیہا الطلاق الح
ترجمہ سے مطاب وضع ہے لانه وصفا بالطلاق الحج کیونکہ مرد نے اسکو کل کے پورے دن میں طلاق ہونے سے
متصف کیا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ آئندہ کل کے پہلے جزء میں طلاق پڑ جائے۔ ف۔ البتہ اس میں اس بات کا احتمال بھی
رہتا ہے کہ ظہر کے خلاف یہ مراد ہو کہ کل کے دن کسی وقت میں بھی طلاق ہو جائے۔ ولو بوی به احرار لانه لاقضاء الحج اور اگر اس
نے اس کلمہ سے کل کے آخری دن میں طلاق ہو نامراد لیا ہے تو اگر چہ دینا اسکی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاء نہیں کیونکہ اس نے
عموم میں تخصیص کی نیت کی ہے اور یہ اس کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ ف۔ سی بے دینا اسکی تصدیق ہوگی۔ وکان محالاً الحج اور وہ
ظہر کا مخالف ہوا۔ ف۔ اسی لئے قاضی اسکی تصدیق نہیں کر سکتا ہے جبکہ وہ شخص ایسا کرنے میں اپنے فتنے کی بات نکالتا ہے اور یہ
معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر آدمی طلاق کے معاملے میں بے ہودہ باتیں کرتے ہیں ان میں سے چند باتیں مصنف بیان کر رہے ہیں۔

ولو قال است طالق الیوم عدا او عدا الیوم فانه یؤحد ناول الوقتین الذی تنوع به الح

اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے آج کے دن کل۔ ف۔ اس میں ”آج“ یہودہ لفظ ہوا۔ اوعدا الحیہ کہا کہ کل آج کے دن یہ دوسرا لفظ ہے ہودہ ہے۔ بہر صورت ایسے جیسے کا حکم بیان کرنا ہے۔ فانہ یوجب الح تو اس شخص نے اپنے من سے دونوں وقتوں میں سے جس وقت کو سب سے پہلے نکال ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ فیقع الح تو یہی صورت میں آج ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری صورت میں کل کے دن واقع ہوگی۔ لانہ لما قل الح کیونکہ جب اس نے کہا آج کل۔ ف۔ یعنی آج کو پہلے کہا تو یہ فی الحال طلاق ہوگی اور قاعدہ ہے کہ جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کا احتساب نہیں رکھتی ہے۔

ولو قال عداکان اصابة والمصاف لا یتصح لمافیہ من ابطال الاصابة فلغا اللفظ الثانی فی الح اور جب کہا کہ کل کے روز آج تو یہ اضافت ہوگی۔ ف۔ یعنی اس شخص نے طلاق کو پہلے کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ والمصاف لا یتصح الح اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ فی الفور نہیں ہو جاتی ہے کیونکہ ایسا کرنے سے اضافت کو ختم کر دینا لازم آتا ہے۔ ف۔ چار تک وہی اول ہے ہذا اسکا خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں دوسرا لفظ لغو ہو گا۔

ولو قال انت طالق فی عدو قال نوبت احرار النهار دین فی القصاص عداہی حیفة وقال لا یدین فی القصاص خاصة لانہ وصفا بالطلاق فی جمیع الغدقصار بمسرة قوله عدا علی ما یبیا ولہذا یقع فی اول جزء منہ عدم الیة وہذا لان حذف فی واثانہ سواء لانہ طرف فی الحالین ولا یحیفة انہ نوبی حیفة کلامہ لان کلمة فی للطرف والطرفیة لا تقتضی الاستیعاب وتعیین الجزء الاول ضرورة عدم المراحم فاداعین احرار النهار کان التعین القصدی اولی بالا اعتبار من الضروری بخلاف قوله عدا لانہ یقتضی الاستیعاب حیث وصفا بہذہ الصفة مصافا الی جمیع الغدقصار اذ قال واللہ لا صوم من عمری وبتطیر الاول واللہ لا صوم فی عمری وعنی ہذا اللہرو فی اللہرو ۵

ترجمہ۔ اور اگر اس نے کہا تم کو طلاق ہے کل میں اور اس نے کہا کہ میں نے کل دن کے آخری حصے میں نیت کی ہے تو قضاء اسکی تصدیق کی جائے گی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین نے کہا ہے کہ خاص کر قضاء اسکی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس شخص نے اس عورت کو طلاق کی صفت متصف کیا ہے لہذا یہ جمد ایسا ہو جائے گا جو کل کہنے کے برابر ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اسی لئے نیت نہ ہونے کی صورت میں کل کے پہلے جزء میں طلاق ہو جائے گی یہ اس لئے کہ لفظ ”فی“ کا نہ ہونا درہوتا برابر ہے کیونکہ یہ حرف دونوں صورتوں میں ظرف ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے کیونکہ ”فی“ کا کلمہ ظرف کے لئے ہوتا ہے اور ظرف پوری چیز کو احاطہ کرنے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور پہلے جزء کا متعین ہونا مقابل نہ ہونے کی صورت میں مجبوری ہے۔ پس جبکہ اس نے دن کے آخری حصے کو معین کر لیا تو بارادہ متعین کر لینا اولیٰ ہوگا مجبوری کے ساتھ اعتبار کرنے میں۔ بخلاف اس کے خدا کہنے کی صورت میں کیونکہ یہ لفظ پورے وقت کو گھیر لینے کا تقاضا کرتا ہے اس طرح ہے کہ اس شخص نے اس عورت کو اسی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے آئندہ پورے دن کی طرف اضافت کرتے ہوئے۔ اس غرض کی نظیر یہ ہوگی جبکہ اس نے کہا واللہ لا صوم من عمری یعنی اللہ کی قسم میں اپنی عمر بھر ضرور روزہ رکھوں گا۔ اور پہلی نظیر یہ ہوگی واللہ لا صوم من عمری یعنی اللہ کی قسم میں اپنی عمر میں ضرور روزہ رکھوں گا وراسی کے مطابق ہذا اللہ ہر اور فی اللہ ہر کا بھی ہے۔

توضیح۔ اگر کہا ہو انت طالق فی غد یا انت طالق غد تو اس کا حکم

ولو قال انت طالق فی غدو قال نوبت احرار النهار دین فی القصاص عداہی حیفة الح

اور اگر توہر نے بہت عاقبتی نہ یعنی تم کو کل سے دن میں طلاق ہے پھر حد میں اس نے کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری حصے میں طلاق ہو۔ ف۔ تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایسے کے قول کی تصدیق کی جائے نہ ایتہ قضی اسکی تصدیق کر گیا نہیں۔ دیں فی القصاء الح توام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔

وقال لا بد فی القصاء خاصة لانه وصفها بالطلاق فی جميع العد الح
اور صاحبین نے کہا ہے کہ صرف قاضی سنی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ اس کے شوہر نے اس کو کل سے پورے دن میں طلاق کی صفت سے متصف کیا ہے یہ غلط ایسا ہو گا جیسے کہ اس نے کہا کہ تم کو کل کے دن طلاق ہے جیسے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ جب اس نے کہا کہ تم کو کل کے دن طلاق ہے یعنی اس میں کل کے دن سے ساتھ ”میں یا“ نہ لگا غلط نہیں کہ قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ اس لئے جب اس نے کل کے دن میں کہا تو یہ بھی کل سے دن سے علم میں ہو گا۔ ولہذا یصح فی الح لہ سے کچھ نیت نہیں کی تو کل کے پہلے حصے میں طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ یعنی ہر طلاق طوع یا نحر سے ہی طلاق پڑ جاتی ہے جب نیت نہ ہو۔ لیکن جب وہ یہ بیان کرے کہ میں نے آخری جزء میں طلاق کی نیت کی تھی تو قاضی سنی تصدیق نہیں کرے گا جیسے کہ حرف ظرف سے بغیر کل سے دن کہنے میں تصدیق نہیں کرتا تھا۔ وھذا لان الح یہ اس وجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (میں) کو نکال ڈالنا یا ان دونوں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی خواہ اس طرح کہے کہ کل سے دن میں طلاق والی ہے یا کہ کل سے دن طلاق والی ہے۔ لہذا صرف الح کیونکہ کل کا ان دونوں حال میں ظرف ہے۔

ولانی حقیقة انه یوی حقیقة کلامه لان کلمة فی للطرف والطرفیة لا تقتضی الاستیعاب الح
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے آخری جزء میں طلاق واقع ہونے کی نیت سے اپنے کلام سے حقیقی معنی مرا ہے میں یونہی (فی) یعنی (میں) ظرف کے واسطے ہے اور ظرف ہو اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ پورے دن کو گھیرے۔ ف۔ بد کل اس وقت میں طلاق واقع ہو جائے تو حقیقت میں کل سے دن میں سے طلاق ہو گئی۔ اب یہ بات کہ اس صورت میں اس نے یوں کہا ہو کہ کل کے دن میں طلاق ہے لیکن نیت کچھ نہیں کی تو ہر طلاق طوع یا نحر کے ساتھ ہی طلاق یہ واقع ہو جاتی ہے تو جب یہ ہو گا کہ طوع یا نحر ہوتے ہی کل کا دن شروع ہو گیا اور کل کے دن میں اسے بارے جزء برابر ہیں یونہی اس کی جھ بھی نیت نہیں ہے اس سے اس کے پہلے ہی جزء کو اول کہا جائے گا۔ اسی سے مصنف نے فرمایا

وتعین الحواء الاول صوره عدم المرحم فداعس حوالہ ہار کان التعین القصدی الح
اور اس جزء کو معین زمانہ طلاق کے لئے اس لئے ضروری ہوا کہ اس کا کوئی مقابل نہیں ہے۔ فاداعین صح پس جب اس نے دن کا آخری حصہ ملاحظہ کیا ہے تو قصد ہی جزء کا معین کرنا بہت ضروری نہیں ہے۔ اولی ہے۔ ف۔ یہ علم اس وقت ہے جبہ حرف فی (میں) کہہ کر اس نے دن کے کسی جزء میں واقع ہونا حقیقی کلام ردی ہو۔ بخلاف قوہ نہ برخلاف اسے کہ جب کل کا روز کہہ۔ ف۔ ور کل کے روز میں نہیں کہا تو اس نے کل کا پورے دن حساب میں رکھا۔ لہذا بقضی الح کیونکہ تمام دن پر راہو نے کا تقاضا کرتا ہے۔ حیث وصفها الح کی سے عورت کو طلاق ہونے کی صفت سے ساتھ پورے کل کی طرف ضمانت ہے۔

بطبرہ داقال واللہ لاصوم عمری و بطیر الاول والد لاصوم فی عمری الح
کلی غنیمہ یہ جملہ ہے کہ وہ میں اپنی ماہر روزہ رکھوں گا۔ ف۔ چنانچہ اس پر تمام عمر روزہ رکھنا ہر ماہ سا گاہ کہ اس نے نیت وقت عمر میں نہیں کہا۔ و بطیر الاول الح او اس کی غنیمہ یہ ہے کہ والد میں اپنی عمر میں روزہ رکھوں گا۔ ف۔ اسی پر فقہاء رمضان کے روزہ رکھنے سے اسکی قسم پوری ہو جائے گی۔ و علی ہذا الدھر الح ورنہ طلاق میں ہر ماہ میں ہر ماہ۔ ف۔ فقہاء میں یہ اختلاف ہے کہ غنیمہ دھرم میں کتنا زمانہ ہوتا ہے چنانچہ اسکی تفصیل قسم کے باب میں آئے گی۔ مترجم نے حرم کی ترجمہ ردیہ ہے کیونکہ یہاں پر مسد قویہ ہے کہ وہ تمام دھرم میں روزہ رکھوں گا اس سے یہ امر ہے کہ اس ہر ماہ پر روزہ

رکھے سوائے عید، بقر عید اور تشریق کے دنوں کے۔ اور اگر یوں کہا کہ ولانہ میں ہر میں روزے رکھوں گا تو رمضان کے روزے کافی ہوں گے البتہ اگر اس نے نفل مراد ہو تو کسی روز بھی کافی ہے۔ اب یہ بھی معلوم ہوں چاہئے کہ عربی زبان میں "نہ" معنی ہیں "نے والے دن اور"امس" کے معنی ہیں وہ دن جو گزر گیا۔

ولو قال انت طالق امس وقد ترو حها اليوم لم يقع شئ لانه اسده الى حالة معهودة مافية لمالكية الطلاق فليعوا كما اذا قال انت طالق قبل ان احلق ولانه يمكن تصحيحه احدا عن عدم الكاح او عن كونها مطلقة بتطبيق غيره من الارواح ولو ترو حها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسده الى حالة مافية ولا يمكن تصحيحه احبار ايضا فكان انشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع الساعة o

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو گزشتہ کل طلاق ہے حالانکہ اس نے آج نکاح کیا ہے تو کوئی طلاق نہیں ہوگی کیونکہ اس شخص نے طلاق کو ایسے متعین حالات کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے اس لئے وہ لغو ہو جائے گی ایسے ہی جیسے کہ اگر بہتا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں پیدا کیا جاؤں اور اس وجہ سے بھی کہ اس جیسے کو صحیح کرنا ممکن ہے نکاح کے نہ ہونے کی خبر دے کر یا یہ خبر دے کر کہ یہ کسی دوسرے شوہر سے طلاق یافتہ ہے اور اگر اس نے نکاح کر رکھا ہو گزشتہ کل سے پہلے تو فی حال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے وراں کلام و خبر ٹھہرانا بھی صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ نشاء ہو جائے گی جبکہ ماضی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو فی حال طلاق واقع ہو جائے گی۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو گزشتہ دن کی طرف منسوب کرتے ہوئے طلاق دی حالانکہ اس سے آج ہی نکاح کیا ہے اگر گزشتہ دن سے پہلے نکاح کر رکھا ہو تو کیا حکم ہوگا

ولو قال انت طالق امس وقد ترو حها اليوم لم يقع شئ لانه اسده الى حالة معهودة o
اگر عورت سے کہا کہ تم کو گزشتہ کل طلاق ہے۔ ف۔ پس اگر اس وقت یہ عورت اس کے نکاح میں تھی تو ابھی طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر یہ عورت کل اسکے نکاح میں نہ تھی۔ وقد ترو حها الح کیونکہ آج ہی اس عورت سے نکاح کیا ہے تو کچھ طلاق واقع نہ ہوگی۔ لانه اسده الح کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی متعین حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے مایک ہونے کے منافی ہے اس لئے یہ لغو ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت اس شخص کے لئے بالکل اجنبیہ تھی جسکی وجہ سے اسو طلاق دینے کا اختیار ہی نہیں ہے۔

کما اذا قال انت طالق قبل ان احلق ولانه يمكن تصحيحه احبارا عن عدم الكاح o
جیسے کہ کہا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں پیدا کیا جاؤں۔ ف۔ تو یہ جملہ بھی لغو ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات متعین ہے کہ انت طالق اصل میں خبر ہے مگر ضرورت کی وجہ سے اسے انشاء طلاق کرتے ہیں جبکہ اس نے یہاں پر گزرے ہوئے زمانہ سے خبر دی ہے تو اس کو انشاء طلاق بتانا درست نہ ہوا لانه بممكن الح کیونکہ اس کلام کو خبر بتانا بھی صحیح و جائز ہے خواہ اس طرح سے کہ اس وقت اس عورت کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اس طرح سے کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے حل مطلقہ تھی۔ ف۔ اور آج میرے نکاح میں میری منکوحہ ہے گرچہ ان عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اس نے جھوٹ ہی کہا ہو۔ جیسے پہلے جملہ میں کہ تم حل طلاق یافتہ تھیں۔ جس کے تجزی معنی یہ تھے کہ کل میرے اور تمہارے درمیان مصلحت نہ رہی تھی زہرہ برابر تعلق نہ تھا۔ مگر آج ہم دونوں میں بیوی کا رشتہ ہو گیا ہے۔

ولو ترو حها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسده الى حالة مافية o الح

اور اگر گزشتہ کل سے پہلے سے ہی اس سے نکاح کر رکھا ہو تو ابھی طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کہ تم گزشتہ کل طلاق پائی ہوئی ہو۔ لاناہ ما اسدہ الح کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا جو طلاق کے مخالف ہو۔ ف۔ کیونکہ گزشتہ کل وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس کے لئے احسب تھی۔ فکان انشاء تولانا محالہ یہ کلام جملہ انشاء یہ ہوا۔ والانشاء فی الماصی الح اور قعدہ ہے کہ ماضی میں انشاء کرنے کا مطلب فی الحال انشاء کرنا ہوتا ہے۔ لہذا فی الحال اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ اور اس وقت سے پہلے سے واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس وقت انشاء نہیں تھا۔

ولو قال انت طالق قبل ان اترو حلت لم يقع شئ لانه اسدہ الی حالة مافیہ قصار کما اذ قال طلقک واما صی او نام او یصح احار علی مادکرنا ولو قال انت طالق مالم اطلقک او متی لم اطلقک ومتی مالم اطلقک وسکت طلقک لانه اصاف الطلاق الی زمان حال عن التطبيق وقد و حد حیث سکت وهذا لان کلمة متی ومتی ماصریح فی الوقت لانهما من ظروف الزمان وكذا کلمة مالم الوقت قال الله تعالی ما دمت حیا ای وقت الحیوة ولو قال انت طالق ان لم اطلقک لم تطلق حتی یموت لان العدم لا یتحقق الا بالیاس عن الحیوة وهو الشرط کما فی قوله ان لم ت البصرة وموتها بمصرلة موته هو الصحيح ۵

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس سے قبل کہ میں تم سے نکاح کروں تو ایک بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس نے طلاق کی نسبت ایسی حالت کی طرف کی ہے جو طلاق کے منافی ہے اس لئے یہ جملہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ یوں کہا کہ میں نے تم کو طلاق دی ہے جبکہ میں بچہ یا سویا ہوا تھا۔ یا یہ کلام خبر کے طور پر صحیح ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر یوں کہا کہ جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں یا جب تم کو طلاق نہ دوں یا جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے اور یہ کہہ کر وہ خاموش ہو گیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے طلاق کی اضافت ایسے زمانہ کی طرف کی ہے جو طلاق دینے سے خالی ہو اور وہ جیسے ہی خاموش ہو وہ زمانہ پایا گیا اور یہ اس لئے کہ کلمہ متی اور متی مالم وقت کے معنی میں صریح ہیں۔ اس سے کہ یہ دونوں کلمے ظرف زبان میں سے ہیں۔ اسی طرح کلمہ مالم وقت کے لئے ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے مالم حی یعنی اس وقت جب کہ میں زندہ تھا اور اگر کہا کہ گر میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے تو اس شہر کے مرنے کے بعد ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ طلاق نہ دینا اسی وقت مستحق ہو سکتا ہے جب کہ وہ زندگی سے یوس ہو چکا ہو اور یہ جملہ شرط کا ہو گا جیسا کہ اس کہنے میں ہے کہ اگر میں بصرہ نہ دوں تو تم کو طلاق ہے اسی طرح اس عورت کا مر جانا بھی اس مرد کے مرنے کے حکم میں ہو گا۔ یہی قول صحیح ہے۔

توضیح۔ طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کرنے کا حکم جو طلاق کے منافی ہو

ولو قال انت طالق قبل ان اترو حلت لم يقع شئ لانه اسدہ الی حالة مافیہ الح اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں تم سے نکاح کروں تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لاناہ اسدہ الح کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا ہے جو اس کے منافی ہے۔ ف۔ کہ اس وقت اسے طلاق کا اختیار ہی نہ تھا۔ فصار کما الح تو گویا یوں کہا کہ میں نے تم کو ایسی حالت میں طلاق دی ہے کہ میں بچہ تھا یا سویا ہوا تھا۔ ف۔ تو حالت کے منافی ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ او یصح الح یا اس کلام کو خبر کے طور پر کہا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں آنے سے پہلے تم مجھ سے خالقہ یعنی جد اور جنسیہ تھی۔ یا تم پہلے کسی شہر سے طلاق پائی ہوئی تھی۔ اس لئے اب یہ جائز نہ ہو گا کہ اسے انشاء طلاق کے معنی میں لیا جائے۔ پھر اگر کلمہ ایہ ہو جو وقت یا شرط کا احتمال رکھتا ہو تو اس کے بارے میں فرمایا۔

ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت الح
اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے اس وقت جبکہ میں تم کو طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور اس کا ترجمہ کبھی یہ بھی ہو جاتا ہے کہ جب تک کہ
میں تم کو طلاق نہ دے دوں۔ اور کبھی شرط مقدم آ جاتی ہے۔ لیکن اس کتاب میں یہاں پہلے ہی معنی جتنی وقت مراد ہے۔ او متى
لم اطلقك الخ یا جب کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جو آ کے محذورہ میں۔ او متى ما لم اطلقك الخ یا جب
کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں۔ ف۔ یعنی متی کے بعد حرف زیادہ کیا ہو۔ اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ
تم کو طلاق ہے جس وقت کہ میں تم کو طلاق نہ دوں یا جب کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں۔ یہ جہی کہ میں تم کو طلاق نہ دوں۔ وسکت
الح اور اتنا کہہ کر وہ خاموش ہو گیا۔ تو اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ لانه اصاب الح کیونکہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی
طرف منسوب کیا ہے جو طلاق دینے سے خالی ہو۔ ف۔ کیونکہ حاصل کلام یہی ہوا کہ جو وقت ایسا گزرے جس میں تم کو طلاق نہ
دوں تو تم کو طلاق ہے۔ وقد وجدنا الخ اور وہ وقت پایا گیا جس وقت میں کہ وہ خاموش ہوا۔

وهذا لان كلمة متى ومتى ماصريح في الوقت لانهما من ظروف الزمان الح
اور یہ کہنا کہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف منسوب کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو۔ کیونکہ لفظ متى اور متى، دونوں
صراحۃً وقت کے معنی میں ہیں کیونکہ یہ دونوں الفاظ ظروف زمانہ میں سے ہیں۔ وکذا کلمتهما الخ اسی طرح کلمہ، بھی وقت
کے لئے ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ما مدت حیا۔ ف یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز روزہ
کا حکم دیا جب تک کہ میں زندہ ہوں۔ اسی وقت الحیوة یعنی زندگی کے وقت تک۔ ولو قال الخ اور اگر عورت کو کہا کہ اگر میں تم کو
طریق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ ف یعنی حرف شرط ان معنی اگر کہا لم تصق الخ تو جب تک وہ شوہر مرنے جائے اس عورت کو طلاق نہ
ہوگی۔ ف اس لئے اس شوہر کے مرتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی حالت میں شرط پوری کرنے سے مایوسی ہو گئی
ہے۔

لان العدم لا يتحقق الا بالياس عن الحیوة وهو الشرط كما في قوله ان لم ات البصرة الح
کیونکہ زندگی سے، مایوسی سے، یا تو یہی طلاق نہ دینا یعنی ہو جائے گا۔ جبکہ شرط بھی یہی تھی۔ ف یعنی اسے طلاق پانے کی شرط
یہی تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔ اور نہ دینا اسی وقت بالکل یقینی ہو گیا جبکہ وہ مر گیا اور اس سے مایوسی ہو گئی۔ کافی قویہ الخ جیسے
اس قول میں کہ اگر میں بھرہ میں نہ آؤں۔ ف تو تم کو طلاق ہے۔ اس لئے جب تک وہ زندہ ہے عورت کو طلاق نہ ہوگی اس امید کی
وجہ سے کہ شاید وہ بھرہ آجائے۔ اور جب وہ مر گیا تو عورت کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اب آنے کی امید بالکل ختم ہو گئی اور
اگر مرد نہیں مرے گا تو اس کا حکم مصنف نے اس طرح بیان کر دیا کہ موت بہ منزلہ موت الخ کہ عورت کا مرنا بھی مرد
کے مرنے کے برابر ہے یہی قول صحیح بھی ہے۔ ف بخلاف نوادر کی روایت کے کہ برابر نہیں ہے۔ اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن۔ ب
یہ مسئلہ باقی رہا کہ کلمہ اذا یا اذا ما شرط اور وقت دونوں معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ تو فرمایا۔

ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى يموت عبد ابی حبیفة وقال تطلق حين
سکت لان كلمة اذا للموقت قال الله تعالى اذا الشمس كورت وقال قائلهم شعر وادانك كون كرهه ادعى لها وادا
يحاس الحیس يدعى حنذب فصار بمنزلة متى ومتى ما ولهدا لو قال لامرأته انت طالق ادانك لا يحرج الامر من
يدها بالقيام من المجلس كما في قوله متى شئت ولا ابی حبیفة انه يستعمل في الشرط ايضا قال قائلهم
شعروا سعن ما اغاك ربك بالغن فاذا تصلك خصاصة فتحملة فان اریده الشرط لم تطلق في الحال وان ارید به
الوقت تطلق فلا تطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسألة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لا يحرج الامر من
يدها وعلى اعتبار انه للشرط يحرج والامر صار في يدها فلا يحرج بالشك والاحتمال وهذا الخلاف فيما ادالم

تکس له بية اما ادبوى الوقت يقع فى الحال وبوى الشرط يقع فى الحر العمولان اللفظ يحتملهمما

ترجمہ۔ اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے جبکہ میں تم کو طلاق نہ دوں یہ جب جب کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تو سے طلاق نہیں ہوئی یہاں تک کہ اس کا شوہر مر جائے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا ہے اس کے خاموش ہوتے ہی عورت کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ کلمہ ادا وقت کے لئے آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے اذنا الشمس کورت اسی طرح کسی شاعر نے کہا ہے شعر واذا انکون الخ جبکہ کوئی ناپسندیدہ بات ہوتی ہے تو میں بدایا جاتا ہوں اور جب جیسے پکایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے تو اس جگہ یہ لفظ اذنا لفظ متی اور متی کے حکم میں ہو گیا اسی لئے اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اذنا شئت جبکہ تم چاہو تو اس کا اختیار اس مجلس سے کھڑے ہونے پر بھی ختم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس کے اس قول متی شئت میں ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ غطاء شرط کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔ شعر و ستغن الخ ترجمہ کہ جب تک تم کو تمہارا رب غنا کی حالت میں رکھے تو تم بھی مستغنی رہو اور جب تم کو فقر و فاقہ پہنچ جائے تو اس وقت تم صبر جمیل کرو۔ اب اگر اس سے شرط کا ارادہ کیا گیا ہو تو فی الحال طلاق نہیں ہوگی اور اگر اس سے وقت کا ارادہ کیا ہوگا تو عورت کو طلاق ہو جائے گی تو اس شک اور احتمال کے پیدا ہونے کی وجہ سے عورت کو طلاق نہیں ہوگی برخلاف مشیت کے مسئلہ کے کیونکہ اس میں اس لحاظ سے کہ وہ وقت کے لئے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم نہ ہو اور اس اعتبار سے کہ اذنا شرط کے لئے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم ہو جائے اور اس جگہ عورت کے اختیار میں طلاق کا معاملہ آچکا ہے اس لئے وہ اس شک اور احتمال کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا۔ ائمہ کے درمیان یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا کہ اس شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ کیونکہ جب اس نے وقت کی نیت کی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کی نیت کی تو آخر عمر میں طلاق ہوگی کیونکہ یہ لفظ دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔

توضیح۔ طلاق دیتے وقت لفظ اذنا اور اذنا کہنے سے کیا حکم ہوگا؟

اور ائمہ کا اختلاف اور ان کے دلائل

ولو قال است طالق ادا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى يموت عبد ابى حنیفہ الح
ورگر شوہر نے کہا کہ جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے یا جب جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ ف
اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکے معنی یہ ہوں گے کہ اگر وقت گزر جائے کہ میں طلاق نہ دوں اسی لئے فرمایا لم تطلق الح امام
ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ ف اس لئے کہ اسی وقت یہ بات یقینی ہو جائے گی کہ اب وقت
بالکل گزر گیا یہاں تک کہ وہ شرط پوری نہیں کر سکتا۔ اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ عورت مر گئی ہو یعنی وہ طلاق پا کر مری
ہے۔

وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذنا الوقت قال الله تعالى اذنا الشمس كورت الح

اور صاحبین نے کہا ہے کہ جیسے ہی وہ چپ ہوگا ویسے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف اس وجہ سے کہ غطاء میں شرط کے معنی
نہیں ہیں۔ لان کلمہ اذنا الح کیونکہ کلمہ اذنا وقت کے معنی میں ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اذنا الشمس كورت۔ ف اس کے
یہ معنی ہیں کہ وہ وقت یاد کرو جب آفتاب نور ہو جائے گا یعنی قیامت کا وقت اس میں صرف وقت کے معنی پائے گئے اور شرط
نہیں پائی گئی کیونکہ یہ بے نور ہونا یقینی طور سے ہوگا جبکہ شرط ہمیشہ شک کی چیز ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ جب شرط جزاء میں فعل
مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے اس لئے اگر جزم نہ ہو تو اس میں شرط کے معنی نہیں ہوتے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا
ہے شعر و اذا انکون الخ یعنی جب کوئی کمرہ اور خراب حالت پیش آتی ہے تو اس کے مقابلے کے لئے میں بدایا جاتا ہوں ورجب

حلوہ مانند اتیر ہوتا ہے تو جندب کی دعوت ہوتی ہے۔ ف یعنی مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس شعر سے اس طرح دلیل پکڑی جاتی ہے کہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے اگر شرط کے لئے ہوتا تو (اذا لکن) اسی طرح (ادعی) کی جگہ (أوع) ہوتا اسی طرح ایسا اور یہی کی جگہ محسوس اور یدع رہتا اور اگر ایسا ہوتا تو وزن شعر ختم ہو جاتا پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس شعر میں شرط کے معنی نہیں پائے گئے بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے۔ م۔

فصار بمنزلة منی و منی ما ولهدا لوقال لامرأته انت طالق اذا شئت الخ

اس طرح اذا لفظ منی اور منی ما کے مانند ہو گیا۔ ف اور چونکہ منی کہنے میں خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذ میں بھی اسی طرح خاموش ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں منی اور اذ میں کوئی فرق نہیں رہا۔ ولھذا لوقال الخ اور اسی فرق نہ ہونے کی وجہ سے جب اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جب تم چاہو۔ ف یعنی طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے رہا تو وہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ لایخرج الامر الخ تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضے سے یہ اختیار ختم نہ ہو گا جیسے منی شصت میں ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر عورت سے کہانت طلق منی شصت تو اس کا حکم یہ ہو گا کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسے طلاق لینے کا اختیار باقی رہے گا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شصت کا ہے۔ اس طرح منی اور اذ میں کوئی فرق نہ ہوا۔ اس کے برخلاف ان شصت ہے یعنی شرط کی کہ اگر تم چاہو اس لئے اسی مجلس تک عورت اگر چاہے خود کو طلاق دے دے۔ اور اگر مجلس سے کھڑی ہو گئی یا کسی طرح مجلس بدل دی تو عورت کا یہ اختیار اس کے ہاتھ سے نکل گیا اس سے معلوم ہوا کہ اذا منی کے مانند ہے اور ان شرطیہ کے مانند نہیں ہے۔

ولابی حنیفة انه يستعمل فی الشرط ایضا قال قائلهم شعر واستغن ما اغناك رنك بالغی الخ

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے۔ ف اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال ابھی گزر گئی۔ اور شرط کی مثال یہ شعر ہے جو کسی عربی شاعر کا ہے۔ واستغن ما اغناك الخ اور بے پرواہ رہو جب تک کہ تمہارا رب تم کو تو گمری کے ساتھی غنی رکھے۔ ف یعنی جب تک تم مالدار ہو اپنے لباس وغیرہ اور آرام کی چیزوں میں کچھ پرواہ نہ کرو۔ خواہ میلا اور سونا کپڑا ہی پہن لو و اذا تصبک الخ اور جب تم کو محتاجی آجائے تو اپنے آپ کو ہنسنا چاہ کر رکھو۔ ف تاکہ کوئی شخص تم کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھے اور دشمن خوش نہ ہو۔ کیونکہ مالدار کا پھنپھنا پھنپھنا اسکے تواضع پر محمول کیا جاتا ہے۔ خیر یہ تو شعر کے معنی ہوئے کہ اس جگہ شعر میں اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر شرط کے معنی میں نہ ہوتا تو اذا تصبک جزم (د) کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ اذا تصبک ی ب کے ساتھ ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ اذا کبھی شرط کے لئے آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔

فان ارید به الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید به الوقت تطلق فلا تطلق بالشک الخ

اس موجودہ مسئلے میں اگر اذ اسے شرط مراد ہو تو اس عورت کو فی الحال طلاق نہ ہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال اس سے طلاق ہو جائے گی۔ ف اس طرح اس میں شک پیدا ہو گیا۔ فلا تطلق الخ تو اس شک اور احتمال کے ہوتے ہوئے اسے طلاق نہیں ہوگی۔ ف خلاصہ یہ ہے کہ شک کی صورت میں ہمیشہ یہ حکم ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے ختم نہیں ہوتی اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے باقی نہیں رہتی۔ اور یہاں نکاح ثابت ہے اس لئے شک سے ختم نہیں ہو گا۔ بخلاف مسئلۃ المشیۃ۔ بخلاف مشیت کے مسئلے کے۔ ف یعنی جس میں عورت کو اختیار دیا ہے وہاں بھی اذا شصت کہنے میں یہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا وسیع ہے۔ تو وہاں بھی شک پڑے گی۔

لانه علی اعتبار انه للوقت لایخرج الامر من یدھا و علی اعتبار انه للشرط ینخرج الخ

کیونکہ اس لحاظ سے کہ وہ وقت کے لئے ہے یہ حکم ہو گا کہ اختیار عورت کے ہاتھ سے نکلے۔ و علی اعتبار الخ اور اس

نظر سے کہ الاشرط کے لئے ہے یہ حکم ہو گا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جائے۔ ف جبکہ مجلس بدل ہی ہو۔ و مہر صدقہ اور یہاں صدقہ کے معاملہ کا اختیار عورت کو ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے ختم نہیں ہو گا۔ ف اسی لئے مشیت (اردو) کے مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار رہے گا۔ یہ حکم اس وجہ سے نہیں ہے کہ ذامتی کے مثل صرف وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال ہے بلکہ اس لئے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا ہے جو اس شک سے ختم نہ ہو گا۔ یہاں تک کہ قائم ہے وہ شک سے ختم نہ ہو گا اور طلاق نہ ہو گی۔

وهذا الخلاف فيما اذا لم تكن له بية اما اذا بوى الوقت يقع في الحال وبوى الشرط الح
یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کوئی نیت نہ ہو۔ ف اور اگر اس نے کہانت طالق یا تم کو طلاق ہے جب میں تم کو صدق نہ دوں۔ اور کہا کہ میری یہ نیت ہے تو یا اتفاق اسکی نیت پر حکم ہو گا۔ اما اذا بوى الح پس اگر اس نے (اذا) سے وقت کی نیت کی یعنی جس وقت تم کو طلاق نہ دوں تو شوہر کے ذمہ موثر ہوتے ہی عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ ف امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ ولو بوى الح اور اگر اس نے شرط کی نیت کی ہو جیسی اگر طلاق نہ دوں تو طلاق ہے تو آخر عمر میں اسے طلاق ہو گی۔ ف صاحبین کا یہی قول ہے لان اللفظ يحتمل هما الخ کیونکہ لفظ دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ف جس معنی کی نسبت اس نے نیت بیان کی وہی معنی متعین ہو جائیگے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

ولو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهي طالق بهذه التعليل معناه قال ذلك موصولا به والقياس ان يقع المصاف فيقعان ان كانت مدحولا بها وهو قول رفاعة وانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قل وهو زمان قوله انت طالق قبل ان يصرع منها وجه الاستحسان ان زمان الرمستى عن اليمين بدلالة الحال لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقق البر الا ان يجعل هذا القدر مستثى واصله من حلف لا يسكن هذا الدار فاشتعل بالنقلة من ساعته واحواته على ما ياتي في الايمان ان شاء الله

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے۔ تو وہ اس (آخری) طلاق سے طلاق پائے گی اس کے یہ معنی اس وقت لئے جائیں گے جبکہ اس نے پورا احمد ایک ساتھ کہا ہو۔ و قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جس طلاق کی اضافت کی گئی ہے وہ بھی واقع ہو۔ اس طرح اگر وہ مدحولہ ہو گی تو اسے دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ یہی قول امام زفر کا ہے۔ کیونکہ اس جملہ کے کہنے میں ایک زمانہ ایسا آجاتا ہے جس میں اس نے اسے طلاق نہیں دی ہے۔ اگرچہ وہ زمانہ انتہائی مختصر ہے اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملہ سے فارغ ہونے کا ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم (پوری) پچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنیٰ ہے و مات حال سے۔ اس لئے کہ قسم میں (پورا) سچا ہونا ہی اصل مقصود ہے۔ مگر جب تک کہ طلاق دینے تک کے زمانہ کو مستثنیٰ نہ کیا جائے سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کی اصل وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں اب اس مکان میں نہیں رہوں گا اور اس کے فوراً بعد ہی اس کے اسباب منتقل کرنے میں لگ گیا اور اسی جیسے دوسرے مسائل بھی ہیں جو انشاء اللہ قسم کھانے کے بیان میں آئیں گے۔

توضیح:- تم کو طلاق ہے جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے۔ کہنے کا حکم

اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهي طالق بهذه التعليل الخ
گر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جس وقت میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے فہی طالق الخ تو استحسان وہ عورت اسی طلاق دینے سے طلاق پائے گی۔ معاً الخ معنی استحسان یہ ہے کہ اس نے انت طالق کو ماکر کہا ہے۔ ف۔ اس لئے ہی

طلاق دینے والی ہوگی۔ اس کی توضیح اس طرح ہے کہ جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے (وہ) ساتھ ہی اس نے طلاق دیدی۔ تو طلاق کی اضافت انت طاق نام اطلاق کہنے کی طرف کرنے کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی۔ یہ نکتہ وہ خاموش نہیں ہوا۔ بلکہ انت طاق کہہ کر اس نے طلاق دیدی۔

والقیس ان يقع المضاف فيقعان ان كانت مدخولا بها وهو قول دھو الح
اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ جس طلاق کی اضافت کی ہے وہ بھی واقع ہو۔ فیقعان الخ اس طرح دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ بشرطیکہ وہ عورت مدخولہ ہو۔ امام زفر کا قول بھی یہی ہے۔ کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا ہے جس میں اس نے عورت کو طلاق نہیں دی ہے۔ اگرچہ وہ زمانہ تھوڑا ہی ہے۔ اور وہ انت طاق کہہ کر فارغ ہونے سے پہلے تک کا زمانہ ہے۔ ف کیونکہ اس جملہ سے فارغ ہو جانے کے بعد تو یہ معصوم ہو گیا کہ اس نے طلاق دے دی ہے اور جب تک اس نے صرف انت۔ یہ کہا تھی دیر تک وقت ایسا ملے جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے۔ اس لئے عورت کو طلاق ہو جانی چاہئے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ اتنا مختصر زمانہ مراد نہیں ہے کیونکہ اس نے یہ کہا ہے کہ اگر طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ پس اتنا زمانہ جس میں وہ طلاق دے سکے یعنی انت طاق کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہئے۔ پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو یقیناً سے طلاق ہونی چاہئے اور موجودہ مسئلہ میں اس نے فوراً ہی ملا کر انت طاق کہہ دیا کچھ بھی زمانہ نہیں چھوڑا ہذا مضاف طلاق (یعنی پہلی) واقع نہیں ہو سکتی ہے۔ البتہ یہی طلاق یعنی بعد والی جو انت طاق کہہ کر دی ہے واقع ہو جائے گی۔ اس لئے قیاس کو چھوڑ کر استحسان یہ کیا ہے۔ وجہ الاستحسان الخ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم چکی (پوری) ہونے تک کا زمانہ مدت حار سے قسم میں سے مستثنیٰ ہے۔ ف گویا اس نے کہا کہ اتنا وقت جس طلاق کی جاسکے کو چھوڑ کر ایسا زمانہ گزرے جس میں میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ کیونکہ حالات کا تقاضا یہی ہے۔

لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقق البر الا ان يجعل هذا القدر مستثنى الح
کیونکہ قسم میں سچا ہونا مقصود اصل ہے اور سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے مگر اسی طرح سے کہ اتنا زمانہ جس میں طلاق دی جاسکے اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ ف بلکہ دلت کلام کو بھی یہی ہے۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہا کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ اس لئے اتنا زمانہ ضرور دیکھنا چاہئے جس میں وہ طلاق دے سکتا تھا۔ یعنی انت طاق پورا جملہ کہہ سکتا تھا۔ اور اس سے کم کا ہونا دلت کلام کے خلاف ہے۔ واصلہ من الخ اس مسئلہ کی اصل وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ خود اس مکان میں نہیں رہے گا اور اسی وقت سے گھر کے اسباب کی گھڑی وغیرہ باندھنے میں لگ گیا۔ ف تو استحسان اسباب منتقل کرنے کا زمانہ (خواہ جتنا بھی ضروری ہو) اس کی قسم سے مستثنیٰ ہو گا۔ واخواتہ علی ما الخ اور اسی جیسے دوسرے اور بھی مسائل ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب ایمان میں بیان کئے جائیں گے۔ ف جو اس مسئلہ کے اصول طلاق میں ہیں۔

ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانك طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم يدكرو ويراد به بياض النهار فيحمل عليه اذا قرن بفعل يمتد كالصوم والامرياليدلانه يراد به المعيار وهذا اليق به ويدكرو ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يؤلهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت فيحمل عليه اذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار ولو قال عيت به بياض النهار خاصة دین فی القضاء لانه بوی حقيقة كلامه و الليل لا يتناول الا السواد والنهار لا يتناول الا البياض خاصة وهو اللعة

ترجمہ:- اگر کسی نے کسی عورت سے کہا جس یوم میں تم سے نکاح کروں تم کو طلاق ہے اور اس نے اس عورت سے رات کے وقت میں نکاح کیا تو اسے طلاق ہو جائیگی کیونکہ یوم بول کر دن کی روشنی مراد لیتی ہے اس لئے اس غلط کو کسی معنی پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ اسے ایسے فعل کے ساتھ ملایا گیا ہو جو کافی درازہ ہو تا ہو جیسے روزہ اور اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے

مراد معیار ہوتا ہے اور یہی معنی یہاں زیادہ مناسب ہے اور کبھی یوم بول کر مطلقاً وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ وہ ارشاد ربانی جس میں جہاد میں کافروں کے مقابلے سے بھاگنے کی مذمت اور عذاب کی وعید فرمائی ہے کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں ان سے پیٹھ دے کر بھاگے کہ اس سے مطلقاً وقت مراد ہے اس لئے دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہو گا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جائے جو کافی درجہ نہ ہوتا ہو اور طلاق بھی اسی قبیل سے ہے لہذا یہ حکم رات اور دن دونوں میں شامل ہو گا۔ اور اگر کہنے والے نے یہ کہا کہ میں اس غلط فہمی سے روشنی ہی مراد لی تھی تو قضاء اسکی بات مان لی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں اور رات صرف تاریکی کو شامل ہوتی ہے اور نہار یعنی دن صرف روشنی کو شامل ہوتا ہے اور یہی لغت ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے کہتے وقت لفظ یوم استعمال کیا

تو اس میں لیل یعنی رات داخل ہو گی یا نہیں۔ اس کا قاعدہ

ومن قال لامرأة يوم اتزوحك فانت طالق فتزوجها ليلاً طلقت لان اليوم يذكرو ويراد به الح
کسی نے ایک عورت سے کہا کہ جس دن میں تم سے نکاح کروں تم کو طلاق ہے پھر اسی عورت سے بچے۔ دن کے رات کے وقت نکاح کیا تو بھی اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ یوم یعنی دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے اور کبھی مطلقاً وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ یہاں وقت ہی مراد ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا۔ ان اليوم ان کیونکہ یوم یعنی دن بولا جاتا ہے اور اس سے روز روشن مراد لیا جاتا ہے۔ بحکم علیہ ان تو غلط یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جبکہ اس یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل ملایا جائے جو دیر تک ہوتا رہتا ہو جیسے روزہ۔ ف۔ یا جیسے یوں کہا کہ جس دن میں سفر کروں گا۔ والد مر بالیدہ اور جیسے ہاتھ میں اختیار دینا۔ ف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تمہارا کام تمہارے اختیار میں ہے جس دن فداں شخص آئے۔

ولانه يراد به المعيار وهذا ليق به ويدكرو ويراد به مطلق الوقت الخ

اسکی وجہ یہ ہے کہ دن سے مراد ایک معیار ہے جس کے لئے روز روشن ہی مناسب ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہر وہ کام جو زمانہ دراز میں ہوتا ہو زمانہ اس فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے۔ ظرف معیار سے مراد یہ ہے کہ اس وقت میں اس کام کے کرنے کے بعد فاضل وقت نہ بچتا ہو جیسے روزہ ہے کہ شروع سے آخر تک اس کا وقت روزے میں گھرا ہوا ہے نہ زیادہ ہے نہ کم بخلاف نماز ظہر کے کہ ظہر کا وقت بہت دراز ہے اتنا کہ چار رکعت فرض پڑھنے کے بعد بھی وقت بچ جاتا ہے اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت نماز پڑھی جائے تو یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ اس ظہر کا فرض ہی ادا ہو کیونکہ اس وقت میں فرض کے علاوہ بھی نوافل کی بہت سی چار رکعتیں پڑھی جاسکتی ہیں اسی لئے ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ ظہر کی فرض نماز کے لئے نیت کا ہونا بھی ضروری ہے بخلاف معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اس نے روزہ رکھا اور فرض کی نیت نہ کی تو رمضان ہی کا روزہ دہا کیونکہ اس وقت میں فرض کے علاوہ دوسرے روزے کی گنجائش ہی نہیں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دن کے ساتھ ایسا وقت ملایا ہو جو زیادہ وقت میں ہوتا ہو تو دن کو اس نے اس فعل کا معیار بن لیا اس لئے مناسب یہ ہے کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب شمس تک دراز ہوتا ہے بدل دیا جائے۔ کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ ویدکرویر داخ اور کبھی دن کا لفظ بول کر اس سے مطلق لفظ مراد لیا جاتا ہے۔ ف۔ لیکن جو فعل کہ طویل وقت میں ہوتا ہے اس کے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد بین مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم اور ایک منٹ کو بھی شامل ہے اس سے معلوم ہو کہ مطلق وقت ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جائے جو زیادہ وقت نہ چاہتا ہو۔ قال اللہ تعالیٰ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے جہاد میں کافروں کے مقابلے سے بھاگنے کی برائی اور اس عذاب کی وعید سنائی ہے اس طرح سے کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں دشمنوں سے پیٹھ دے کر بھاگے الخ۔ ف۔ اس جگہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ یہاں دن سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ عذاب

کا مستحق ہو اور جو رات کو بھاگے وہ عذاب کا مستحق نہ ہو بلکہ المراد یہ الخ اس سے مراد مطلق وقت ہے۔ ف۔ یعنی کسی وقت میں بھی کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں ہے جبکہ مقابلہ برابر کا ہو۔ فیحمل علیہ الخ تو ان کا لفظ اسی معنی پر محمول ہو گا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جائے جو فعل دراز نہیں ہوتا۔ ف جیسے آیت میں پینہ پھیرنا ہے کہ وہ ایک منٹ میں ہو جاتا ہے اب موجودہ مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کے فعل کو ملایا ہے۔ والطلاق من الخ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے۔ ف۔ کہ وہ ایک دم میں ہو جاتی ہے اسکے ہونے کے لئے کچھ زیادہ وقت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ جب کوئی فعل زیادہ وقت نہیں چاہتا ہو وہاں دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فیستلزم الخ لہذا یہاں پر یوم رات اور دن دونوں کو شامل ہو گا۔ ف۔ یعنی خواہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں بہر صورت طلاق واقع ہوگی اس طرح کہنے والے کا یہ کہنا کہ جس دن تجھ سے نکاح کروں کے معنی یہ ہوں گے کہ جس وقت تجھ سے نکاح کروں تجھ کو طلاق ہوگی۔ اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ دن کے یہ معنی عرف میں مشہور ہے ورنہ حقیقت میں دن کے معنی روز و رشت ہیں۔

ولو قال عنیت به بیاض النهار خاصة دین فی القضاء لانه نوى حقيقة كلامه الخ
اور اگر اس کہنے والے نے یہ کہا کہ میں نے اپنے کلام میں خاص روز و رشت ہی مراد لیا تھا۔ ف۔ اس موقع پر جب کہ اس نے عورت سے کہا تھا کہ میں جس دن تجھ سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے یعنی اگر روز و رشت میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات کے وقت میں نکاح کیا۔ دین فی القضاء الخ تو قاضی کے ہاں بھی اسکے قول کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ والللیل لا یتناول الخ اور لیل یعنی رات صرف خاص تاریکی ہی کو اور نہار یعنی دن خاص روشنی ہی کو شامل ہوتا ہے اور لغت میں بھی یہی ہے۔ ف۔ اور جبکہ قاضی نے کہنے والے کی تصدیق کر دی تو دیتا اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی وہ اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہو گا۔ اور وہ محاورہ جو اوپر مذکور ہوا یعنی دن بھی روز و رشت کے سوا مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو زیادہ وقت نہ چاہتا ہو تو یہ استعمال مجازی ہے اب جبکہ اس نے معنی حقیقی کی حقیقت بیان کی تو حقیقت کا ہونا ہی صحیح ہے۔

فصل ومن قال لا مراثة امامك طالق فلیس بشئی وان بوی طلاقا ولو قال انامنك بائن او علیك حرام یوی الطلاق فھى طالق وقال الشافعی یقع الطلاق فی الوجه الاول ایضا اذ انوى لان ملك النكاح مشترك بین الزوجین حتی ملكت المطالبة بالوطی كما بملك هو المطالبة بالتمکین وكذا الحل مشترك بینھما والطلاق وصع لازلھما فیصح مضافا الیہ كما یصح مضافا الیہا كما فی الابانة والتحریم ولنا ان الطلاق لارالة القید وهو فیھا دون الزوج الاثری انھا هی الممنوعة عن التزوج بروح اخر والخر وروح ولو كان لارالة الملك فهو علیھا لانھا مملوكة والزوج مالك ولهذا سمیت مكوحة بخلاف الابانة لانھا لازالة الوصلة وھى مشتركة وبخلاف التحریم لانه لازالة الحل وهو مشترك فصحت اضافتهما الیھما ولا تصح اضافة الطلاق الا الیھما

ترجمہ :- اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں تم سے طلاق پانے والا ہوں تو اس سے کوئی طلاق نہ ہوگی اگرچہ اس نے طلاق کی نیت بھی کی ہو اور اگر کہا کہ میں تم سے بائن (یعنی محض بے تعین اور جدا) ہوں یا تم پر حرام ہوں حالانکہ اس کی نیت طلاق کی ہو۔ تو اسے ایک طلاق ہو جائے گی۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اگر نیت کر لی ہو تو عورت کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ نکاح کی ملکیت میاں بیوی دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے شوہر سے وطی کرنے کا مطالبہ کر سکتی ہے جس طرح شوہر اس سے قدرت دینے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح صحت بھی دونوں میں مشترک ہے۔ اور طلاق ان ہی باتوں کو ختم کر دینے کے لئے موقوف ہوئی ہے اس لئے طلاق کی نسبت مرد کی طرف کرنی بھی صحیح ہے۔ جیسا کہ عورت کی طرف کرنی صحیح ہے۔ جیسا کہ (متن میں بائن کرنے اور حرام کرنے میں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل میں بیوی دور کرنے

کے لئے ہوتی ہے۔ جبکہ یہ بیڑی عورت ہی میں ہوتی ہے در مرد میں نہیں ہوتی ہے کیا یہ بات تم نہیں دیکھتے کہ ایسی منکوحہ عورت دوسرے شوہر سے مزید نکاح کرنے اور گھر سے نکلنے سے روکی جاتی ہے ورنہ اگر یہ فرض کریں کہ طلاق ملک دور کرنے کے واسطے موضوع ہے تو بھی طلاق ہی عورت پر لازم آتی ہے اور اس کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت تو مموکہ ہے در شوہر اس کا مالک ہے۔ اسی بناء پر اس مموکہ کا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے بخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ یہ جدائی تحقق اور اتصال کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے جبکہ یہ تحقق دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ صحت دور کرنے کے لئے ہے حالانکہ صحت دونوں میں مشترک ہے۔ اسی لئے بائن ہونے اور حرم ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہے۔ اور طلاق کی نسبت عورت کے سو کسی دوسرے کی طرف صحیح نہیں ہے۔

توضیح: فصل، عورتوں کی طرف طلاق کی نسبت کرنا، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل ومن قال لامرأته انا طالق فليس بشئ والى طلاق الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے وگذا اکل مشترک بیٹھدا الح جس طرح نکاح کی ملکیت زوجین میں مشترک ہے اسی طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔ ف۔ ان اصل عورت کو جائز اور حلال طور پر یہ حق حاصل ہے کہ شوہر سے اپنے ساتھ وطی کا مطالبہ کرے۔ جیسے شوہر کو یہ جائز حق ہے کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کو وطی کرنے کی قدرت دے۔ واطلاق وضع ان غیور طلاق اسی صحت اور مطالبہ کو دور کرنے کے لئے موضوع ہوئی ہے۔ فیصح الح اس لئے مرد کی طرف بھی طلاق کی نسبت صحیح ہے۔ جیسے عورت کی طرف نسبت صحیح ہے۔ ف۔ یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت ہے یہ معنی کہ تمہارا مطالبہ اور حلت دور ہوئی۔ اسی طرح خود مرد کی طرف کہ مثلاً شوہر کہے کہ میری صحت اور مطالبہ دور ہوا کہ فی الامانۃ الح جیسے بائن اور حرام کرنا۔ ف۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر یہ کہہ دے کہ میں تم سے بائن یہ تم پر حرم ہوں بشرطیکہ نیت بھی کی ہو۔

ولما ان الطلاق لازالة القيد وهو فيها دون الروح الاترى انها هي المصوعة عن النزوح الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل میں بیڑی اور بندش دور کرنے کے لئے ہے جبکہ بیڑی عورت کی ذات میں ہوتی ہے نہ شوہر میں۔ ف۔ اس لئے شوہر کی طرف طلاق کو منسوب کرنا بے کار ہے۔ الاترى الح کیا نہیں دیکھتے ہیں کہ عورت ہی کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ وہ ایک شوہر کی موجودگی میں دوسرے کسی سے نکاح نہ کرے۔ اسی طرح گھر سے باہر نہ نکلے۔ ف۔ کیونکہ اس کے پاؤں میں شوہر کی بیڑی ہے۔ جبکہ شوہر آزاد ہوتا ہے کہ اسے یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا غنہ ملک دور کرنے کے لئے موضوع نہیں ہے۔

ولو كان لازالة الملك فهو عليها لانها مملوكة والزوج مالك ولهذا سميت منكوحة الح
اور اگر یہ بات فرض کرن جائے کہ طلاق ملک دور کرنے کے لئے ہی موضوع ہے تو وہ بھی عورت پر ہوگی در عورت کی طرف سے نہ ہوگی۔ ف۔ اس لئے بھی شوہر کا یہ کہنا کہ میں تم سے یعنی تمہاری طرف سے طلاق پانے والا ہوں بالکل مہمل بات ہوگی۔ نہ مملوکہ الح کیونکہ عورت مموکہ ہے اور اس کا شوہر مالک ہے۔ وهذا الح اور اسی مموکہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے۔ ف اور شوہر کو نکاح اور ملک کہا جاتا ہے۔ بحلاف الامانة الح برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ یہ توان کے آپس کے تعاقبات کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ در اس معاملہ میں یہ دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ و بخلاف الح اور برخلاف تحریم کے کیونکہ یہ صحت دور کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ حالانکہ دونوں میں صحت مشترک ہے۔ فصحت اصافتهما الح لہذا بائن در حرم ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہوگی۔ لیکن طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہوتی۔ لہذا صرف عورت کی طرف صحیح ہوگی۔

ولو قال انت طالق واحدة اولافليس بشئى قال رضى الله عنه هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف احراؤ على قول محمد وهو قول ابى يوسف اولاً تطلق واحدة رحمة ذكر قول محمد في كتاب الطلاق فيما اذا قال لامرأته انت طالق واحدة اولاشئى ولا فرق بين المسألتين ولو كان المذكورهما قول الكل فعن محمد روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة اوبينها وبين المعنى فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق اولالانه ادخل الشك في اصل الابقاع فلا يقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد لا ترى انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف للغي ذكر الثلث وهذا لان الواقع في الحقيقة انما هو المصعوت المحدوف معاه انت طالق تطليقة واحدة على ما مروا اذا كان الواقع ما كان العدد معتاله كان الشك داحلا في اصل الابقاع فلا يقع شئى

ترجمہ :- اور اگر کہا تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں تو اس سے طلاق نہیں ہوگی۔ مصنف فرمایا ہے کہ جامع صغیر میں کسی اختلاف کے بغیر ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا دوسرا قول یہی ہے اور امام محمد کے قول کے مطابق جو کہ امام ابو یوسف کا قول اول بھی ہے کہ اسے ایک رجعی طلاق ہو جائے گی۔ کتاب البطاق میں امام محمد کا قول اس موقع میں بیان کیا گیا ہے جبکہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا ہو کہ تم کو ایک طلاق ہے یا کچھ نہیں ہے۔ جبکہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اگر یہ بات مان لی جائے کہ اس جگہ یہ قول تینوں ائمہ کا ہے تو گویا امام محمد سے دور وائتیں ہوئیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے کلمہ او (یا) کہ ایک اور نہیں کے درمیان داخل کر کے ایک ہونے میں شک کو داخل کر دیا ہے۔ اس لئے ایک واقع ہونے کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے۔ اس کے بعد صرف انت طالق کا جملہ باقی رہ گیا۔ بخلاف تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں کہنے کے کیونکہ اس شخص نے اصل طلاق واقع کرنے میں شک ڈالا ہے۔ اس لئے طلاق واقع ہی نہیں ہوگی اور تخمین کی دلیل یہ ہے کہ طالق کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ مد کر ذکر کیا جائے تو وہ عدد کے ساتھ واقع ہوگی۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شوہر نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں تو اسے تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اور اگر طالق کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی تو ثلث کہنا غور ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ عورت پر جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ حقیقت میں ایک موصوف ہے جو کلام میں سے مخدوف ہے۔ کیونکہ اس انت طالق کہنے کے معنی یہ ہیں انت طالق تطليقة واحدة یعنی تم طلاق پانے والی ہو ایک طلاق دینے سے، چنانچہ یہ تحقیق گزر گئی ہے اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل میں وہی چیز واقع ہوتی ہے جس کی صفت یہ عدد ہوتا ہے تو اس سے اصل واقع کرنے میں شک داخل کرتا ہو اس لئے کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں

تو اس کا حکم۔ ائمہ کا اختلاف دلائل

ولو قال انت طالق واحدة اولافليس بشئى قال رضى الله عنه هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف
اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں تو اس کہنے کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ ف۔ ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے۔ فج۔ قال رحمه الله الخ مصنف نے کہا ہے کہ جامع صغیر میں اسی طرح بغیر کسی اختلاف کے مذکور ہے۔ ف۔ لیکن اس میں اختلاف ہے۔ وهذا قول ابى حنيفة الخ اور یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا آخری قول ہے۔ وعلی قول محمد الخ اور امام محمد کے قول پر اور یہی امام ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اسے ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ ذکر قول محمد الخ امام محمد کا یہ قول مبسوط کی کتاب البطاق میں اس طرح مذکور ہے کہ اس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے یا کچھ نہیں ہے۔ ف۔ تو امام محمد نے کہا

کہ اس سے ایک رجعی طلاق ہوگی۔ فرق خوران دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی جو مذکور ہے یہی معنی میں بلکہ اگر یہ کہ تم کو طلاق ہے یا طلاق نہیں ہے یہ تین حد قیں ہیں یا چھ نہیں ہیں سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

ولو كان المذکور هه قول لكل فعن محمد روايت له انه ادخل الشك في الواحدة الح
ا۔ یہ بات مان جائے کہ یہاں جو حکم ذکر کیا گیا ہے یعنی جامع صغیر میں وہ امام ابو یوسف و امام محمد اور امام ابو حنیفہ سب ہی کا قول ہے۔ فعن محمد الح تو امام محمد سے دور روایتیں ہوں گی۔ ف۔ یعنی جامع صغیر کی روایت میں کچھ واقع نہیں ہوگی اور مبسوط کی روایت میں ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ لہٰذا ادخل الح امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شک کو وحدۃ میں داخل کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ تم کو طلاق ایک ہے یا نہیں۔ کہا تو اس طرح ایک کے بارے میں شک ہو۔ لدخول الح کیونکہ اس نے حرف (یا) کو واحد اور نہیں کے درمیان ذکر کیا ہے اس طرح وحدۃ کا اعتبار ختم ہو گیا۔ ویسقی قوله الح اور صرف نت طالق باقی رہ گیا۔ ف۔ جبہ نت طاق سے ایک رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ بحلاف قوله الح بر حذف ایکے جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے یا نہیں ہے تو اس صورت میں طلاق ہے اور نہیں کے درمیان شک کا حرف ذکر کیا ہذا وہ طلاق بھی باقی نہیں رہی۔ لانہ ادخل الح کیونکہ اس نے اصل طلاق کے واقع کرنے میں شک پیدا کر دیا ہذا طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔

ولهما ان الوصف منی قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد الح
اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ ورنہ واقع نہ ہوگی۔ اس لئے ایب نہیں ہو سکتا ہے کہ واحدات باقی نہ رہے اور صرف طلاق واقع ہو جائے خاص کر جبہ طاق سے ایک سے کم ممکن نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ طلاق واقع ہونے کا عدد کے ساتھ ذکر ہو گا ورنہ نہیں۔ لہٰذا اگر یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخوہ عورت سے کہا کہ تم کو تین حد قیں ہیں تو اسے تینوں حد قیں واقع ہو جائیں گی۔ ف۔ اور ایب نہیں ہوگا کہ صرف طلاق سے طلاق واقع ہو اور ثلاث سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں کیونکہ غیر مدخور طلاق کے بعد کس طلاق کے قابل نہیں رہتی ہے۔

ولو كان الوقوع بالوصف للعبي ذكر الثالث وهذا لان الواقع في الحقيقة انما هو المصوب الح
اور اگر صرف طلاق کہنے سے واقع ہو جاتی تو ثلاث کہنا ضرور ہوتا۔ ف۔ بلکہ مدخوہ عورت میں بھی طلاق سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلاث میں سے صرف دورہ جاتی اور ایک بے کار ہو جاتی۔ حالانکہ طلاق ثلاث عرف میں بہت مشہور ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب طلاق کے ساتھ کوئی عدد ذکر ہوتا ہے تو اس کا وقوع اسی عدد کے ساتھ مقید ہوتا ہے یعنی اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ وھذا لان الح اور یہ س وجہ سے کہ عورت پر جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ حقیقت میں ایک موصوف ہے جو کلام میں سے مخذوف ہے جسکی صفت واحد یا ثلاث لاتے ہیں۔ معناه الخ اس جگہ انت حقی واحدۃ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم طلاق پانے والے ایک تعلقہ سے ساتھ یعنی میرے ایک طلاق دینے سے تم طلاق پانے والی ہو چنانچہ اسکی تحقیق و پرزور چکی ہے۔

واذا كان الواقع ما كان العدد بعينه كان الشك ادخله في اصل الابقاع فلا يصح شئ الح
اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ اصل میں وہی چیز واقع ہوتی ہے جسکی صفت یہ مدخوہ ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ایک یا تین۔ کار۔ شک خ س طرح شک کا داخل ہونا اصل واقع رہنے میں ہو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ تو اس معنی کا خلاصہ یہ ہو کہ میرا تم پر طلاق واقع کرنا ایک بار ہے یا نہیں ہذا واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ اچھی طرح سمجھو۔

ولو قال انت طالق مع مونی او مع موتك فیسبشني لانه اصاب الطلاق الى حالة مفیة له لان موته ينافي
الاھیہ وموتھا ینافی بالمحلۃ ولا بد منھما واداملك الروح امرأته او شقضا منها او ملكك المرأة روحہ

اوشقصاصہ وقعت الفرقة لِمَافَاة بَیْن الْمَلِکِیْن اِمَامِلِکْہَا اِیَاہ فَلَاحْتِمَاع بَیْن الْمَالِکِیَّة وَالْمَمْلُوکِیَّة وَاِمَا مَلِکْہَا اِیَاہَا فَلَان مَلِکْ السَّکَاح صَرُورِی وَلَا صَرُورَہ مَعَ قِیَام مَلِکْ الِیْمِیْن فِیَسْتَعِی وَلَوْ اشْتَرٰہَا ثَمَّ طَلَقْہَا لَمْ یَقْع شَنْی لَان الطَّلَاق یُسْتَدْعِی قِیَام السَّکَاح وَلَا یَقْعُ لَہ مَعَ الْمَافِی لَامِنْ وَحْہ وَلَا مِنْ کُلِّ وَحْہ وَکَذَا اِذَا مَلِکْہَا اَوْ شَقَّصَا مَہ لَا یَقْع الطَّلَاق لِمَا قَلْبَا مِنَ الْمَافَاة وَعَنْ مُحَمَّدٍ اَنَہ یَقْع لَان الْعِدَّة وَاحِدَہ بِحِلَافِ الْفَصْلِ الْاَوَّلِ لِاَنَہ لَا عِدَّةَ هَا لَک حَتّٰی حُلِّ وَطْبِہَا لَہ

ترجمہ۔ اگر شوہر نے کہا کہ تم طلاق پانے واں ہو میری موت یا تم اپنی موت کے ساتھ تو اس سے نون طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس نے طلاق کی اضافت طلاق کی منافی حالت کی طرف کی ہے۔ کیونکہ خود اس کی موت طلاق دینے کی اہلیت کی منافی ہے اور وہ عورت طلاق پانے کی جگہ کی منافی ہے جبکہ ان دونوں کا ہونا ضروری ہے اور جبکہ کوئی شوہر اپنی بیوی کے پورے حصے کا مالک ہو جائے یا اس کے کسی ایک حصے کا مالک ہو جائے یا عورت اپنے شوہر کے کل حصے کی یا اسکے کچھ حصے کا مالک ہو جائے تو فوراً ان میں جدائی ہو جائے گی۔ کیونکہ دونوں کی منافی میں منافذ ہیں۔ لیکن عورت کا اپنے شوہر کا مالک ہونا اسے منافی ہے کہ اس میں مالکیت اور مملوکیت کا جمع ہونا لازم آتا ہے اور شوہر کا بیوی کا مالک ہونا اس سے نکاح کے ذریعہ مالک ہونا ایک ضرورت ہے لیکن یمین کے قائم رہنے کے ساتھ ضرورت باقی نہیں رہتی اس لئے ان دونوں میں منافذ نہیں ہوتی۔ اور اگر شوہر نے باندی کو خرید لیا پھر اسے طلاق دے دی تو یہ طلاق اب اسے واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ طلاق کا ہونا تقاضا کرتا ہے کہ نکاح بھی باقی ہو اور اسکے منافی کے ہوتے ہوئے نکاح باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ نہ ایک وجہ سے اور نہ تمام وجہوں سے۔ اسی طرح اگر شوہر کی پوری مالک یا اسکے کچھ حصے کی مالک عورت بنی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی منافذ کی وجہ سے جو ہم پہلے کہہ چکے۔ اور امام محمد سے منقول ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس پر عدت واجب ہوتی ہے بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ اس میں عدت نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ شوہر کے لئے اس سے وطی بھی جائز ہوتی ہے۔

توضیح۔ طلاق کو اپنی یا بیوی کی موت کی طرف منسوب کرنا۔ حکم

وَلَوْ قُلَّ اَنْتَ طَالِقٌ مَعَ مَوْتِی اَوْ مَوْتِکَ فَلَیْسَ بِشَنْی لِاَنَہ اَصَافَ الطَّلَاقَ اِلٰی حَالَتِہِ مَافِیہ لَہ الْخ اگر بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے میری موت کے ساتھ یا تمہاری موت کے ساتھ۔ فلیس بشنی۔ تو اس پر کچھ بھی طلاق نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں رہتا ہے۔ اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لہذا اضافہ الخ۔ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے۔ ان موت الخ کیونکہ شوہر کی موت طلاق دینے کی اہلیت کے منافی ہے۔ ف۔ کیونکہ موت کے ساتھ شوہر کو طلاق دینے کی اہلیت باقی نہیں رہتی ہے۔ و مَوْتُہَا الخ اور بیوی کی موت بحلیت کے مخالف ہے۔ ف۔ یعنی بیوی کی موت ہو جانے کی صورت میں وہ طلاق پانے کی محل باقی نہیں رہی۔ وَاَبَدَ نَحْمًا حَا لَکَہ طَلَقٌ وَاَقْعَ ہُوْنِہُ کے لئے شوہر کا طلاق ہونا اور عورت کا طلاق پانے کے قابل ہونا ضروری ہے۔ ف۔ اسی لئے دیوانہ سوتے ہوئے مرد کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اور باندی بیوی درجہ سے نکاح قائم نہ ہو وہ کسی طلاق پانے کی محل نہیں ہے۔ جیسے کہ غیر مذکورہ بیوی ایک طلاق پانے کے بعد مزید طلاق پانے کی محل باقی نہیں رہتی ہے۔

وَاِذَا مَلِکَ الْرُوحَ اَمْرَاۃہُ اَوْ شَقَّصَا مَہَا اَوْ مَلِکَتْ الْمَرْاۃُ زَوْجَہَا اَوْ شَقَّصَا مَہُہ وَقَعَتِ الْفَرَقَةُ الْخ وَاِذَا مَلِکَ الْرُوحَ اَمْرَاۃہُ اَوْ شَقَّصَا مَہَا اَوْ مَلِکَتْ الْمَرْاۃُ زَوْجَہَا اَوْ شَقَّصَا مَہُہ وَقَعَتِ الْفَرَقَةُ الْخ اگر کسی طرح شوہر اپنی بیوی کا مالک ہو گیا۔ ف۔ مثلاً اس کی بیوی کسی کی باندی تھی۔ پھر شوہر نے اس کے مالک سے اسے خرید لیا یا شقصاصہ کیا۔ یا اس کے کسی حصے کو خرید لیا۔ ف۔ مثلاً مالک سے اس کا نصف خرید لیا مثلاً میراث میں اسے آدھی یا کم بیش ملی۔ او مملکت الخ یا اس کے برعکس خود بیوی اپنے شوہر کے کل یا اس کے کچھ حصے کی مالک ہو گئی۔ ف۔ خرید کر یا میراث میں

مالکہ ہو گئی۔ تو ان دونوں میں جدائی وقع ہو جائے گی۔ لمساواة بین الملکین۔ کیونکہ دونوں طرح کی ملکیتوں میں بہت فرق ہے۔ ف۔ یعنی نکاح کی ملکیت اور گردن یا غلامی کی ملکیت میں کہ دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔

امام مالکھا ایہ فلاحتماع بین المالکیة والمملوکیة واما ملکہ ایہا فلاں ملک الکاح ضروری الخ لیکن بیوی کے مالک ہونے میں تو اس وجہ سے کہ مالکہ اور مملوکہ کا ایک وقت میں جمع ہونا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی جب بیوی اپنے شوہر کی مالکہ ہو گئی تو ان میں منافات اس وجہ سے ہوئی کہ جب بیوی اپنے شوہر کی ذات کی مالکہ ہو گئی تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کوئی حق نہیں رہا بلکہ اس کا غلام بن گیا۔ لیکن بیوی ہونے کی حیثیت سے شوہر اس کا مالک رہا اور وہ مملوکہ رہی۔ یہاں تک کہ اس پر یہ بھی لازم رہا کہ اپنی اس مالکہ بیوی کے نان و نفقہ کا انتظام کرے۔ حالانکہ وہ خود اس کا غلام ہے۔ اس بناء پر دونوں ملکیتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔

واما ملکہ ایہا فلاں ملک الکاح ضروری ولا ضرورة مع قیام ملک الیمین فیتھی الخ اور جب شوہر اپنی بیوی کا مالک ہو جائے گا۔ تو ان میں منافات کی وجہ یہ ہوگی کہ نکاح کر کے عورت کا مالک ہونا تو ایک خاص ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے۔ اب جبکہ بیوی خود اس کی ملکیت میں آگئی تو نکاح کے ذریعہ اس کا مالک رہنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اس لئے نکاح کی وجہ سے جو ملکیت تھی وہ ختم ہو گئی۔ ف۔ اس کے علاوہ بیوی کے جو حقوق شوہر کے ذمہ لازم آتے ہیں وہ لونڈی اور باندی کو حاصل نہیں ہوتے اس لئے باندی کس طرح بیوی کی حیثیت سے رہ سکتی ہے۔ اور بدن کے کچھ حصوں کے مالک یا مالکہ ہونے کی صورت میں بھی جب اتنے حصہ سے نکاح کی ملکیت ختم ہو گئی تو اس کے ساتھ ہی پوری ذات سے ملکیت ختم ہو گئی۔

ولو اشترها ثم طلقها لم يقع شئ لان الطلاق يستدعی قیام الکاح ولا یبقاء له مع المصافی الخ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو خرید لینے کے بعد طلاق دی تو اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا یعنی طلاق نہ ہوگی۔ لان الطلاق یخرب یونکہ طلاق تو یہ چاہتا ہے کہ پیسے سے نکاح باقی ہو۔ وایبقاء له الخ حالانکہ نکاح اپنے ضد کے ساتھ کسی طرح باقی نہیں رہ سکتا ہے نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے۔ ف۔ برخلاف اس کے جو عدت گزار رہی ہو۔ وگذا اذا ملکہ الخ اور اسی طرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اس کے کچھ حصہ کی مالکہ ہو گئی ہو۔ تو شوہر کی طلاق اس پر واقع نہیں ہوگی۔ اسی اختلاف اور افتراق کی وجہ سے جو ہم پیسے بیان کر چکے ہیں۔

وعن محمد انه یقع لان العدة واجبة بحلاف الفصل الاول لانه لا عدة هالك حتی حال الخ اور امام محمد سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس پر عدت واجب ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی عورت پر جس نے اپنے شوہر کو خریدا ہے اور اس خریداری کی وجہ سے جدائی لازم آئی اور اس جدائی کی وجہ سے حسب معمول عدت لازم آئے گی۔ بحلاف الفصل الخ برخلاف پہلی صورت کے۔ ف۔ یعنی جبکہ شوہر کو اپنی بیوی کے مکمل حصے یا کچھ حصہ بدن کی ملکیت حاصل ہوئی تو شوہر کی طلاق اس پر نہیں پڑے گی۔ لانه لا عدة الخ۔ کیونکہ اس صورت میں عورت پر عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے مالک کو اس سے وطی حلال اور جائز ہوتی ہے۔

وان قال لها وهي امة لغیره است طالق ننتیں مع عتق مولاك اياك فاعتقها ملک الروح الرجعة لانه عتق التطلق لا الاعتاق او العتق لان اللفظ ینتظمها والشرط ما یکون معدوما علی خطر الوجود وللحكم تعلق به والمذکور بهده الصفة والمعلق به التطلق لان فی التعليقات یصیر التصرف تطلیقا عند الشرط عندنا واداکان التطلیق معلقا بالاعتاق او العتق یوجد بعد الطلاق یوجد بعد التطلق فیکون الطلاق متاحرا عن العتق فیصا

فہا وہی حرة فلاح حرم حرمة غلیظة بالثنتين یبقی شنی وھو ان کلمة مع للقران قلنا قدید کر لک حر کما فی قولہ تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا ھیحمل علیہ بدلیل ماد کرنا م معی الشرط ترجمہ۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہو یہ کہا کہ اپنے مولیٰ سے آزادی کے ساتھ تم کو دو طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اس کا شوہر اپنی اس بیوی سے رجوع کر لینے کا مالک رہے گا۔ کیونکہ اس نے طلاق دینے کو اس کا آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق کیا ہے۔ کیونکہ غظان دونوں احتموں کو شامل ہے۔ اور شرط وہی ہوتی ہے جو فی الحال تو ناپید ہو لیکن اس کے ہونے کا احتمال اور امید بھی ہو۔ اور جو بات یہاں کہی گئی۔ یعنی آزادی تو اس کی بھی یہی صفت ہے۔ اور اسی پر طلاق دینے کو معلق کیا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک تصرف قولی جب معلق ہو تو شرط پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا۔ اور جبکہ طلاق دینا آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق ہو تو وہ ازد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر پائی جائے گی۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائے گی۔ تو اس طرح طلاق علق کے بعد پائی جائے گی۔ تو وہ دونوں طلاقیں اسے اس حالت میں ہوں گی کہ وہ آزاد کی جا چکی ہے۔ اس سے دو طلاقیں پا کر حرمت غیظ نہیں پائے گی۔ اب ایک بات یہ باقی رہ گئی کہ غظ مع تو قران اور اتصال کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے کہ کبھی کبھی یہ بعد کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا میں ہے۔ یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے۔ اس لئے ہمارے اس مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر ہی محمول ہوگا۔ اس دلیل کے وجہ سے جو ہم نے شرط کے معنی سے ذکر کیا ہے۔

توضیح:- کسی نے اپنی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہے سے کہا کہ تم کو تمہاری آزادی کے ساتھ ہی دو طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد وہ آزاد کر دی گئی۔ تو وہ مغلط ہو جائے گی یا نہیں

وان قال لھا وہی امة لغيرہ انت طالق ثنیں مع علق مولاک ایاک فاعتقھا الح اگر کسی نے اپنی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہے سے کہا تم کو تمہارے مولیٰ کی طرف سے آزادی کے ساتھ دو طلاقیں ہیں۔ یعنی جب تمہارا مولیٰ تم کو آزاد کر دے تو اس آزادی کے ساتھ ہی میری طرف سے تم کو دو طلاقیں ہیں۔ فاعتقھا الح پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا تو اس کے شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اگرچہ ایک باندی کی کل طلاقیں دو ہی ہوتی ہیں لیکن وہ جب آزاد کر دی جائے تو اس کی بھی طلاقیں تین ہو جاتی ہیں۔ اور اس جگہ بھی یہی صورت سنی ہے۔ لانہ علق الح کیونکہ اس کے شوہر نے اپنے طلاق دینے کو اس کے آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق کیا ہے۔

لان اللفظ ینتظمھا والشرط ما یکون معدوما عسی حظر الوحدو للحکم تعلق بہ الح کیونکہ وہ غظ دونوں معنوں کو شامل ہے۔ ف۔ اس لئے اس کا ترجمہ ان دو طریقوں سے کیا جاسکتا ہے۔ تمہارے مولیٰ نے آزاد کر دینے کے ساتھ ہی میری طرف سے دو طلاقیں ہیں یا یہ کہ تمہارے مولیٰ سے تم کو آزادی حاصل ہوتے ہی تم کو دو طلاقیں ہیں۔ بہر حال اس نے اپنی طرف سے طلاق دینے کے معاملہ کو اس کے مولیٰ کے آزاد کرنے یا اس بیوی کے آزادی حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے۔ اس لئے آزادی بطور شرط کے ہوئی۔ اور شرط الخ اور شرط وہ ہوتی ہے جو فی الحال موجود نہ ہو لیکن اس کے ہونے کا احتمال ہو۔ ف۔ اسی لئے اس طرح نہیں کہا جاتا ہے کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤں گا۔ کیونکہ کل کا ہونا تو یقینی ہو گا۔ اس موقع پر یوں کہا جاتا ہے کہ اگر کل قضاء صاف رہی تو آؤں گا۔ کیونکہ اس میں شک ہو سکتا ہے۔ اسی لئے شرط کو ایک تو یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہونا چاہئے۔ اور دوسرے یہ کہ وللحکم تعلق الح حکم کا اس کے ساتھ تعلق بھی ہو۔ حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت پر ہے۔ ف۔ کہ فی الحال تو آزادی سے محرومی ہے ساتھ ہی اس بات کی امید رہتی ہے کہ مولیٰ کی طرف سے حاصل ہو جائے۔ اور اس سے حکم کا تعلق ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تطلیق متعلق ہونے کے واسطے یہ شرط

ہے۔ پھر فرمایا

والمعلق به التعلق لان في التعليقات بصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا الخ
اور طلاق دینا اس شرط سے معتق ہے۔ ف۔ خود طلاق معلق نہیں ہے۔ یعنی جب ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ مولیٰ کی طرف سے آزادی کا ہونا شرط ہے۔ تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ اس شرط پر کیا نفس طلاق معلق ہے یا طلاق دینا معتق ہے۔ اس سے مصنف نے فرمایا ہے کہ تطليق معلق ہے۔ لان في التعليقات الخ کیونکہ ہمارے نزدیک جب تصرف قولی معلق ہو تو شرط پائی جانے کے وقت وہ تطليق ہو گا۔ ف۔ اور فی الحال تطليق نہیں ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اسے وضاحت کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ اب حاصل کلام یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف سے آزادی حاصل ہو گئی تب شوہر کی طرف سے تطليق پائی جائے گی۔ اور ابھی صرف قول ہے۔ و اذا كان الخ اور جب کہ تطليق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو آزاد کر دینے کے بعد یا آزادی پالینے کے بعد پائی جائے گی۔ ف۔ تو یہ بات واضح ہو گئی کہ جب مولیٰ نے مذکورہ باندی کو آزاد کر دیا تب شوہر کا اسے طلاق دینا دو طلاقیں کے ساتھ معتق ہو۔

ثم الطلاق يوجب بعد التعلق فيكون الطلاق متاخرا عن العتق فيصا د فها وهي حرة الخ
پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائے گی۔ ف۔ یعنی جب تطليق ہوئی تب اس کا اثر یعنی طلاق پائی جائے گی۔ فیکون الطلاق الخ اس طرح عتق مولیٰ کے بعد ہی طلاق پائی جائے گی۔ ف۔ اور اس وقت مولیٰ کے آزاد کر دینے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو چکی ہے۔ فاصدا فها الخ اور وہ دو طلاقیں اس عورت کو اس حالت میں ملیں گی کہ وہ آزاد کی جا چکی ہو گی۔ ف۔ فلا تحرم الخ نہ ا یہ عورت اب صرف دو طلاقیں پانے کی وجہ سے حرمت غیظہ سے حرام نہ ہو گی۔ ف۔ بلکہ تین طلاقیں سے مغلفہ ہو گی۔ اور ایک طلاق باقی رہ جانے کی وجہ سے اس کے شوہر کو رجوع کر لینے کا حق ہو گا۔ بقى شى الخ اب ایک اعتراض یہ باقی رہا کہ غلط مع تو اتصال اور اقتران کے لئے آتا ہے۔ ف۔ اور شوہر نے مع عتق مولا ک کہا تھا یعنی تمہارے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی تم کو دو طلاقیں ملی ہیں تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ آزادی کے بعد دو طلاقیں میں گی۔

قلنا قديما كرو للتاخر كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فيحمل عليه الخ
تو اس کا جواب ہم نے اس طرح دیا ہے کہ اگرچہ مع کے معنی ساتھ کے ہیں پھر بھی کبھی کبھی بعد کے معنی میں بھی مستعمل ہو جاتا ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ الخ جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے فان مع العسر يسرا۔ ف۔ یعنی سختی کا ساتھ آسانی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہاں سختی کے بعد آسانی مراد ہے۔ مگر درمیان میں کچھ فاصلہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ ساتھ ہی ملتی گئی۔ محض عیہ تو موجودہ مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر ہی محمول ہو گا۔ بدلیل ما ذکرنا الخ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے معنی شرط سے بیان کر دی ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ اس کے طلاق دینے کے لئے آزادی کی شرط کی ہے اس لئے شرط پائی جانے کے بعد طلاق دینا واجب ہے۔ اس لئے مع عتق مولا ک کے معنی لا محالہ یہی ہوئے کہ تمہارا مولیٰ جب تم کو آزاد کر دے تب میرے طلاق دینے سے تم کو دو طلاقیں ہوں گی۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

ولو قال اذا جاء غدا فانت طالق لثنتين وقال المولى اذا جاء غدا فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتى تكح زوجا غيره وعدتها ثلث حيض وهذا عدا بى حنيفة وابى يوسف وقال محمد زوجها يملك الرجعة لان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذى علق به المولى العتق واما يعقود المعنى سباعدا للشرط والعتق يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق فصار كالمسئلة الاولى ولهدا يقدر عدتها بثلاث حيض ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصا د فها وهي امة فكذا الطلاق والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الاولى لانه علق التطليق

باعتاق المولیٰ فیقع الطلاق بعد العتق علی ماقررناہ وبخلاف العدة لانه یوحدفیہا بالاحتیاط وکذا الحرمة العلیظة یوخذ فیہا بالاحتیاط ولاوجه الی ماقال لان العتق لوکان یقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق یقارن التطلق لانه علته فیتقربان

ترجمہ۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے جو دوسرے کی باندی ہے یہ کہا کہ جب کل آئے تو تم کو دو طلاقیں ہیں اور اسکے مولیٰ نے کہا کہ جب کل آئے تو تم آزاد ہو۔ تو کل آجانے کے بعد وہ بیوی اس شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ اس کے مدوہ کسی دوسرے سے نکاح کر لے۔ اور اس کی عدت تین حیض ہوگی یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رہ کے نزدیک ہے لیکن امام محمد نے فرمایا کہ اسکا شوہر اس سے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ شوہر نے طلاق کے واقع کرنے کو ملک کی آزادی کے ساتھ مشروط کیا ہے اس طور پر کہ اسنے طلاق کو اس شرط کے ساتھ معق کیا جس کے ساتھ مومن نے آزادی کو معق کیا ہے بلکہ جب یہی سبب ہوگا کہ شرط پائی جائے اور آزادی آزاد کرنے کے ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ آزاد کرنا اس کی عدت ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ صداقت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اس نے طلاق دینا آزادی کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا اس نے یہ عورت آزادی حاصل کرنے کے بعد طلاق والی ہوئی تو یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی طرح ہو گیا اسی بناء پر اسکی عدت کا اندازہ تین حیض کیا گیا ہے اور تحقیق کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اسی بات پر معق کیا ہے کہ جس بات پر مولیٰ نے آزادی کو معق کیا ہے۔ پھر یہ آزادی اس باندی کو ایسی حالت میں ملی کہ وہ باندی ہے اسی طرح طلاق بھی ہے اور یہ معلوم ہے کہ باندی کو دو طلاقیں ہونے سے اسے حرمت غلیظہ ہو جائے ہے بخلاف پہلے مسئلہ کے کیونکہ اس نے طلاق دینے کو مولیٰ کے آزاد کرنے پر معق کیا ہے اس طرح طلاق آزادی کے بعد واقع ہوگی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور بخلاف عدت کے کیونکہ عدت کے بارے میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح حرمت غلیظہ کا حکم بھی احتیاط کے ساتھ دیا جاتا ہے اور اس جگہ امام محمد نے جو فرمایا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ آزادی اگر آزاد کرنے کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے کہ آزاد کرنا اس کے لئے علت ہے تو طلاق بھی طلاق دینے کے ساتھ پائی جائے گی اس لئے کہ یہ اسکی علت ہے۔ اس لئے دونوں مسئلے ایک جیسے ہو جائیں گے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہے کل آنے پر دو طلاقیں دیں اور اس کے مولیٰ نے کل آنے پر اس کی آزادی کو معق کیا تو کل آجانے کے بعد وہ بیوی شوہر کے لئے حلال رہے گی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ

ولو قال اذا جاء غدا فانت طالق ثنتين وقال المولیٰ اذا جاء غدا فانت حرة فجاء العد الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فجاء الخ پھر کل کا روز آیا۔ ف۔ تو مطلقہ غلیظہ ہو گئی اور وہ اس شوہر کے لئے اسی وقت حلال ہوگی کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ ف۔ حالہ کے بعد اس سے طلاق پانے اور اس کی عدت گزرنے کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ وعدتها الخ اس کی عدت اب تین حیض ہوں گے۔ ف۔ یعنی طلاق کے معاملے میں تو اس کی حالت بونڈی کی سی ہوئی لیکن عدت کے معاملے میں وہ آزاد عورت جیسی ہوئی اور یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے۔

وقال محمد زوجهام ملک الرجعة لان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولیٰ حیث علقه الخ اور امام محمد نے کہا ہے کہ اس کے شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہوگا۔ یعنی طلاق بھی مثل آزاد عورت کے تین دفعہ ہوگی۔ لان الزوج الخ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولیٰ کے آزاد کرنے سے ملا لیا۔ کیونکہ طلاق دینے کو اسی کے ساتھ ملا لیا جس کو مولیٰ نے آزاد کرنے کے ساتھ معق کیا ہے۔ ف۔ یعنی جب کل کا دن آئے۔ اور جو چیز کہ معق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی اس لئے شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ واما یعقد الخ بلکہ سبب اسی وقت ہوگا جب شرط

پائی جائے۔ ف۔ اس لئے جب کل کادن آئے گا سی وقت گویا اس نے طلاق دی۔ اور مولیٰ نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ ف۔ والعنق
الح اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اس کی عدت ہے۔ ف۔ اور عدت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔

اصلہ الاستطاعة مع العمل فيكون التطلاق مقاربا لعنق ضرورة فتطلق بعد العنق الح
اور اس کی اصل یہ ہے کہ ستھ عدت فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی بندے سے جو فعل سرزد ہوتا ہے جب ہی ہوتا ہے
کہ بندے کو اس فعل کی قدرت اور استطاعت بھی ہو اس سے جب فعل ہوا تو معلوم ہو گیا کہ اسے اس فعل کی استطاعت تھی اور
ستھ عدت ہی فعل کی عدت ہے اور یہ معلوم ہے کہ علت اور سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اب
جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں کل کادن ہوتے ہی مولیٰ کی طرف سے آزاد کرنا واقع ہوا تھا تو اسی کے ساتھ آزادی بھی
ہوئی اسی طرح کل کادن ہوتے ہی شوہر کی طرف سے طلاق دینا واقع ہوا تو اسی کے ساتھ طلاق بھی واقع ہوئی۔ فیکون التطلاق الح
اس لئے طلاق دینا آزادی کے ساتھ ساتھ پایا گیا۔ ف۔ اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلق کا اثر
ہے۔ فطلاق الح تو یہ عورت آزادی پانے کے بعد طلاق والی ہوئی اسی لئے یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی مثل ہو گیا۔ ولھذا لھذا راخ اسی
وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی۔ ف۔ اور دوسری باندیوں کی مانند دو حیض نہیں ہوئے۔ کیونکہ آزاد ہو جانے کے بعد
اسے طلاق ملی ہے۔

ولھما انہ علق الطلاق بما علق به المولى العنق ثم العنق بصادقها وهي امة فكذا الطلاق الح
اور نام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کا ساتھ متعلق کیا ہے جس سے ساتھ مومن نے
آزاد کرنے کو متعلق کیا ہے۔ ف یعنی کل کے دن کا پہلا جزو۔ پس کلام کے شروع حصے میں شوہر کا طلاق دینا اور مولیٰ کا آزاد کرنا
دونوں متعلق ہو گئے حالانکہ اس وقت تک وہ لونڈی ہے ورنہ آزاد کرنے کے یہاں پر کچھ معنی نہ ہوتے۔ ثم العنق الح پھر آزادی
اس باندی کو ایسی حالت میں ملی کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق تو یہی طلاق بھی ہے۔ ف۔ اس کا ایسی حالت میں طلاق پہنچی کہ وہ
باندی ہے اور دو حلاقیں پہنچی ہیں۔ واطلقتان الح اور دو حلاقیں باندی کو حرمت غیظہ کے ساتھ حرام کر دیتی ہیں۔

بخلاف المسألة الاولى لانه علق التطلاق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العنق على ما قررناه الح
برخلاف پہلے مسئلہ کے کہ اس میں آزادی کے بعد حلاقیں ملی تھیں آزادی کے ساتھ نہیں۔ لانه علق التطلاق
الح۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو اس کے مولیٰ کے آزاد کرنے پر متعلق کیا تھا اس لئے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا تب طلاق واقع
ہوئی جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ مولیٰ کے ساتھ آزاد کرنے کے یہی معنی ہیں کہ مولیٰ کے آزاد کرنے کے بعد طلاق
ہوئی ہے۔ خدصہ یہ ہوا کہ پہلے مسئلہ میں شوہر نے اپنے طلاق دینے کو مولیٰ کے آزاد کرنے کے فعل پر متعلق کیا ہے۔ اس سے
پہلے ایک کام آزاد کرنے کا پایا گیا تب شوہر کی طرف سے طلاق دینے کا کام ہوا۔ اور اس دوسرے مسئلہ میں شوہر اور مولیٰ دونوں
نے اپنے اپنے عمل کو ایک تیسری چیز پر متعلق کیا ہے یعنی کل کے دن کا پہلا حصہ پس جیسے ہی کل کے دن باندی پر وہ وقت آیا اسی
وقت شوہر کی طرف سے طلاق دینا اور مولیٰ کی طرف سے آزاد کرنا ایک ساتھ پایا گیا۔ اس لئے باندی آزاد بھی ہو گئی اور طلاق
بھی پہنچی۔ اور چونکہ اسے باندی ہونے کی حالت میں دو حلاقیں ملی ہیں اس لیے وہ حرام مغلظہ ہو گئی۔

وبخلاف العدة لانه يوحدها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة يوحدها بالاحتياط الح
برخلاف عدت کے۔ ف۔ کیونکہ طلاق کے بعد ہی عدت لازم آتی ہے۔ اور طلاق کے بعد کے زمانہ میں وہ بالاتفاق ایک
آزاد عورت ہو جاتی ہے۔ تو اب اس کی صورت حال یہ ہوگی کہ طلاق دے جانے کے وقت وہ ایک باندی تھی لیکن عدت کے زمانہ
میں وہ آزاد ہے اس لئے یہ سوال ہوتا ہے کہ طلاق کے وقت کا خیال کرتے ہوئے اس کی عدت دو حیض ہوگی یا عدت کے زمانہ کا
خیال کرتے ہوئے آزاد کی طرح تین حیض اس کی عدت ہوگی۔ اس لئے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ وہ حقیقت میں آزاد ہو چکی

ہے اس لئے تین حیض ہی اس کی عدت ہوگی۔ مانند یو خذاً کیونکہ عدت کے بارے میں احتیاط پر عمل کرنا چاہئے۔ ف۔ اور احتیاط یہی ہے کہ عدت تین حیض ہی مقرر کی جائے۔ وکذا المحرمۃ الخ اسی طرح حرمت غلیظہ میں بھی احتیاط کرنی چاہئے۔ ف۔ کیونکہ دو حل سے خالی نہیں یعنی ہوئیں۔ یا امام محمدؒ کے قول کے مطابق نہیں ہوئیں۔ لیکن حرمت غلیظہ بہت سخت حکم ہے اس لئے احتیاط اسی میں ہوگی کہ اسے حرمت غلیظہ کا حکم دیا جائے اور وہ حرام کر دی جائے۔ اور دلیل سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

ولا وحوہ الی ما قال لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق یقارن التطلیق لانه علته الح اور امام محمدؒ نے جو دلیل بیان کی ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنے طلاق دینے کو مولیٰ کا آزاد کرنے سے مدیا ہے۔ اور آزاد کرنا اور ہونا دونوں ایک ساتھ ہیں۔ کیونکہ آزاد ہونے کی علت آزاد کرنا ہے اس لئے آزاد کرنے کے ساتھ ہی اس کی آزادی پائی گئی۔ اس طرح طلاق دینا اور آزاد ہونا دونوں ایک ساتھ پائے گئے۔ اور طلاق جو طلاق دینے کے بعد ہے وہ آزادی کے بعد پائی گئی لیکن اس دلیل میں دھوکہ ہو گیا ہے۔ لان العتق الح کیونکہ اگر آزاد ہونا اپنے آزاد کرنے کے ساتھ اس سے پایا گیا ہے کہ آزاد کرنا اس کی علت ہے۔ فالطلاق الح تو طلاق دینے کے ساتھ ہی ہوگی کیونکہ اس طلاق کی علت طلاق دینا ہے۔ ف۔ پس جب طلاق دینا طلاق کے ساتھ ہے تو طلاق بھی آزادی کے ساتھ ہوئی۔ فیقرنان تو طلاق اور آزادی دونوں ایک ساتھ ہو گئی۔ ف۔ پس آزاد کرنے کے بعد طلاق کہاں پائی گئی جیسا کہ خیال کیا گیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق ووصفہ ومن قال لامرأته انت طالق ھکذا یشیر بالامہام و السابۃ والوسطی فہی ثلث لان الاشارة بالاصابع تعین العلم بالعدد فی محرمی العادة اذا اقترست بالعدد المہم قال علیہ السلام الشہر ھکذا وھکذا وھکذا الحدیث وان اشار بواحدة فہی واحدة وان اشار بالثلثین فہی ثلثان لما قلنا والاشارة تقع بالمشورۃ مہا وقیل اذا اشار بظہورھا فبالمضمومة مہا واداکاں تقع الاشارة بالمشورۃ مہا فبوی الاشارة بالمضمومتین یصدق دیانۃ لاقضاء وکذا اذا بوی الاشارة بالكف حتی یقع فی الاولی ثلث دیانۃ وھی الثانیۃ واحدة لانہ بحتملہ لکھ خلاف الظاہر ولولم یقل ھکذا یقع واحدة لانہ لم تقترن بالعدد المہم ففی الاعتناء لقولہ انت طالق

ترجمہ۔ فصل۔ طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کے بیان میں۔ کسی نے اگر اپنی بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اتنی بار اپنے انگلیوں سے اور کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے۔ تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ کیونکہ جب مبہم لفظ (انت یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ بھی مدیا جائے تو عدت اور دستور یہی ہے کہ اس سے کتنی کا حکم حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الشہر ھکذا الخ یعنی یہ مہینہ تین دنوں کے ہے ساتھ ہی آپ نے اشارہ سے کہا اتنے اور اتنے اور اتنے دنوں کے ہے (پوری حدیث۔) اور اگر کہنے والے نے ایک انگلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق ہوگی اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو طلاقیں ہوں گی اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے کیا جاتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب انگلیوں کی پشت کی طرف سے اشارہ ہو تو ان میں سے ہی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جب ان میں سے کھلی ہوئی انگلیوں سے اشارہ ہو پس اگر س نے یہ کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا ارادہ کیا تھا تو دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اسی طرح جب اس نے پھیلی سے اشارہ کا ارادہ کیا ہو۔ یہاں تک کہ کبھی صورت میں دینا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ اس کا فعل اس معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ لیکن خاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے غلطی سے اتنا، نہیں کہا تو ایک ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی مبہم عدد کے ساتھ نہیں مدیا ہے اس لئے اس کے صرف انت طالق کہنے کا اعتبار باقی رہا۔

توضیح۔۔ فصل، طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کا بیان۔ اگر طلاق دیتے وقت انگلیوں سے یا ہتھیلی وغیرہ سے اشارہ بھی کیا جائے تو پھر کس حال کا اعتبار کیا جائے گا

فصل فی تشبیہ الطلاق ووصفه ومن قال لامرأته است طالق حکذا بشیر بالانہام الخ
 ف۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں لفظ کذا عدد سے کن یہ ہوتا ہے جیسے اردو میں اتہ اور اتنی ہے۔ ومن قال الخ۔ اور جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ پنے انگوٹھے اور کلہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی تین انگلیاں اٹھ کر کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ ثلث الخ تو اس سے تین طلاقات واقع ہوں گی۔ کیونکہ جب مبہم لفظ (اتنی یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ بھی مادیایا جائے تو عام عادت یہ ہے کہ اس سے تعداد کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ میں جیسے زبانی لفظ اس سے کہے جاتے ہیں کہ ان کے ذریعہ دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو جائے۔ اسی طرح اشارہ اور انگلیوں کا اشارہ وغیرہ ایسی امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتاتے ہیں۔ اس لئے جب آدمی نے کہا اتنی چیز تو کچھ معلوم نہ ہو کہ کتنی تعداد کا ارادہ کرتا ہے اس کے بعد جب انگلیوں سے اشارہ کیا تب معلوم ہو گیا۔ پس جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے ساتھ ہی تین انگلیاں اٹھادیں تو معلوم ہو گیا کہ اسے تین طلاقات دی گئی ہیں۔ کیونکہ یہ اشارہ اس مبہم لفظ کا دلیل بیان ہے۔

قال علیہ السلام الشہر حکذا و حکذا و حکذا الخ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (یہ موجودہ) مہینہ اتنا اور اتنا اور اتنا ہے الخ کہتے وقت آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا۔ یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا۔ اس میں آپ نے دس اور اس اور نو کو تین مرتبہ بیان کیا۔ اور یہ حدیث بخاری و مسلم میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مسلم میں سعد بن ولید کی سند سے اور متدرک میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے۔

وان اشار بواحدة فہی واحدة وان اشار بالثنی فہی ثنتان لما قلنا الخ
 اور اگر ایک سے اشارہ کیا تو ایک اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو ہی طلاقات ہوں گی۔ اوپر بیان کی ہوئی دلیل سے۔ ف۔ اب یہ بات کہ ملی ہوئی انگلیوں سے اشارہ معتبر ہے خواہ انگلیوں کے سامنے کے حصہ سے ہو یا پشت کی جانب سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کتنی میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ و فی الاصل اور کہا گیا ہے کہ اگر انگلیوں کی پشت کی طرف سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہو گا۔ ف۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف (اور اپنی ہتھیلی کو اپنی طرف) کرے تو جس انگلی کو بند کیا ہے طلاق میں اتنی ہی تعداد معتبر ہوگی۔ اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کیا تو کھلی انگلیاں معتبر ہوں گی۔

واذا كان تقع الاشارة بالمنشورة منها فلو نوى الاشارة بالمصمومتين يصدق ديانة لاقضاء الخ
 اور جب کھلی ہوئی انگلیوں سے اشارہ وقع ہو۔ ف۔ مثلاً کھلی ہوئی تین اور ہندو تھی تو ظاہر یہی ہے کہ تین طلاقات واقع ہوئیں۔ فلو نوى الاشارة الخ اب اگر اس نے کہا کہ میں نے انہیں بند انگلیوں سے اشارہ دیا ہے اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ و کذا اذا نوى الخ اسی طرح جب اس نے ہتھیلی سے اشارہ کا ارادہ کیا ہو۔ ف۔ تو دینا اس کی تصدیق ہوگی لیکن قضاء نہ ہوگی۔ حتیٰ یقع الخ یہاں تک کہ پہلی صورت میں دینا صرف دو طلاقات معتبر ہوں گی۔ ف۔ کیونکہ تین انگلیاں کھلی ہوئی ہیں در دو ہی بند ہیں۔ اور پہلی صورت یہی کہ اس نے بند انگلیوں سے اشارہ کا ارادہ کیا تھا۔

وفی الثانية واحدة لانه یحتملہ لکھ خلاف الظاہر ولولم یقل حکذا یقع واحدة الخ

اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ یعنی جب اس نے بھتیس سے اشارہ کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ گرچہ سب انگلیاں کھلی ہوئی یا بند ہوں۔ لایہ یا حتمہ الح کیونکہ اس کا یہ عمل اسی معنی کا ختم رکھتا ہے۔ گرچہ ظاہر کے خلاف ہے ایسے قضی جو ظاہر پر حکم لگاتا ہے اس کی تصدیق نہ کرے گا۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گویا انکار ہوتا ہے ایسی صورت میں اوپر کے بیان میں شامل ہے۔ پھر اتنی تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ اس نے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ یعنی اتنی کہہ کر اشارہ کیا ہو۔ ولولہ بقل الح اور اگر اس نے ہڈیاں اتنے کا غلط نہیں کہا۔ ف۔ بلکہ صرف اتنا کہا کہ تم کو طلاق ہے اور انگلیوں سے اشارہ کر دیا تو صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لایہ لم تقضوا الح کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہیں ملے۔ ف۔ یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جس کی یہ تفصیل ہو اس لئے یہ اشارہ بے کار ہو۔ فقہی اعتبار اس سے صرف انتہا طلق کہنے کا اعتبار باقی رہا۔ ف۔ جس سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے۔

و اذا وصف الطلاق بضرب من الريادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن او السنة وقال الشافعي يقع رجعيًا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقب للرجعة فكأن وضعه بالسيوة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ولما انه وضعه بما يحتمله لفظه الا ترى ان السيوة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذا الوصف لتعيين احد المحتملين ومسألة الرجعة ممسوعة فتقع واحدة بائن او السنة له نية او نوى الثنتين اما اذا نوى الثلث فثلث لمامر من قبل ولو عسى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن او السنة اخرى يقع تطليقتان بائنتان لان هذا الوصف يصلح لابتداء الابقاع

ترجمہ۔ اور اگر اپنی طلاق کو شوہر نے کسی ایسی صفت کے ساتھ ملایا جس میں زیادتی یا سختی کے معنی ہوں تو اس طلاق سے بائن مراد ہوگی مثلاً یوں کہے کہ تم کو طلاق بائن ہے یا طلاق البتہ ہے۔ اور اہم شافعی نے کہا ہے کہ اس سے رجعی مراد ہوگی۔ بشرطیکہ اس عورت سے دخول ہو چکا ہو۔ کیونکہ طلاق ای وصف کے ساتھ ثابت ہوئی ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو سکے۔ اس لئے اس طلاق کو بیونہ کی صفت سے متصف کرنے سے خدشہ شروع ہو کر لغو ہو جائے گی۔ جیسے کہ اس شخص نے اپنی طلاق کو ایسی صفت سے متصف کیا ہے جس کا وہ غلط احتمال بھی رکھتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے اور مدخولہ میں عدت کے بعد اسی غلط طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی ہو جاتی ہے۔ اس لئے طلاق کو بائن سے متصف کرنا اس کے دو احتمالات میں سے کسی ایک کو معین کرنے کے لئے ہے اور رجعت کا مسئلہ ممنوع ہے۔ اس لئے ایک بائن طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ اس کی کوئی نیت نہ ہو، یا دو کی نیت کی ہو۔ لیکن اگر نیت کی نیتوں واقع ہو جائیں گی۔ جس کی وجہ اس پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اور اگر اس نے انتہا طلق سے ایک کی نیت کی۔ اور لفظ بائن یا البتہ کہہ کر دوسری طلاق کی نیت کی تو دو بائن طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کی جائے۔

توضیح۔ اگر لفظ طلاق کے ساتھ کوئی ایسی صفت ملا دی جائے جس میں زیادتی

یا سختی کے معنی ہوں۔ تو کیا حکم ہوگا۔ اختلاف آئمہ۔ دلائل

و اذا وصف الطلاق بضرب من الريادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن الح اگر طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت کے وصف سے متصف کر دیا۔ ف۔ مثلاً یوں کہے کہ تم کو شدید طلاق ہے۔ تو اسے طلاق بائن ہو جائے گی۔ مثل ان الح مثلاً یوں کہے کہ تم کو بائن طلاق ہے یا طلاق البتہ ہے۔ ف۔ بت کے معنی کا نئے اور قطع کرنے کے ہیں۔ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ ہے کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جس میں رجعت کا اختیار نہ ہو۔ لیکن اتنی گنجائش ہو کہ اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ اور دوسری یہ کہ تین طلاقیں ہو جائیں۔ یہاں تک کے بعد میں اس سے نکاح بھی نہ کر سکے جب

تک کہ وہ حلال نہ کرے۔

وقال الشافعی یقع رجعاً اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقلاً للرجعة الح
اور امام شافعی نے کہا ہے کہ اگر دخول کے بعد کہا ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ طلاق کا ثبوت اس
طرح سے ہے کہ اس کے بعد رجعت ہو سکے۔ اس لئے اس طلاق کو بائن کی صفت سے متصف کرنا اس ثبوت اور مشروعیت کے
خلاف ہوگا اس لئے اس وصف کو لغو قرار دیا جائے گا۔ کما اذا قل الح جیسا کہ اگر اس نے صراحۃً ان اغتذ میں کہا کہ تم کو طلاق
ہے اس شرط کے ساتھ کہ تم سے رجعت کا مجھے اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ تو اس کا یہ کہنا لغو ہوگا اور اسے رجعت کا اختیار باقی رہے
گا۔ جس جب کہ صراحۃً اس طرح کہنے سے بھی وہ بائن نہ ہوگی تو بدرجہ اولیٰ کنیہ کہنے سے بھی کنائی طلاق نہ ہوگی۔ ولما نہ الخ اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو ایسے وصف کے ساتھ متصف کیا ہے جس کا احتمال خود اس کی طلاق میں بھی ہے۔ ف۔ یعنی
خود طلاق ایسی چیز ہے جو دونوں کے درمیان جدائی ڈال دیتی ہے۔

الانترى ان البينة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذا الوصف بتعيين احد الح
کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ حرم دخول میں عدت سے پہلے اور دخول میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی
ہو جاتی ہے۔ ف۔ اور بائن کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ خود طلاق میں جس بات کا احتمال ہے۔ اس بات کہ اس میں
بیان کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر پھر مل پ ہو جائے دوسری یہ کہ ایسی جدائی ہو کہ
برمل پ نہ ہو سکے۔ فیكون هذا الح پس طلاق کو بائن کے ساتھ متصف کرنے کا مطلب ان دو احتمالی معنوں میں سے ایک کو
متعین کرنا ہوگا۔ ف۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب صریح غلط سے اس احتمال کو متعین کر دے کہ مجھے تم سے رجعت کا
اختیار نہیں ہوگا جب تو معتبر ہونا چاہئے حالانکہ اس کا بھی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ مسئلہ گذر گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے
کہ مسألة الرجعة الخ کہ رجعت کا مسئلہ ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی کنائی کی طرح صریح کا بھی یہی حکم ہے۔ یہاں تک کہ جب یہ کہا
کہ تم کو طلاق ہے اس صورت سے کہ مجھے تم پر رجعت کا حق نہیں ہے۔ تو یہ قول معتبر ہے۔ فتنع واحدة الح تو اس صورت میں
ایک بائن طلاق ہوگی۔ بشرطیکہ اس کی کچھ نیت نہ ہو۔ یا اس نے دو کی نیت کی ہو۔ ف۔ تو بھی یہی ایک بائن طلاق واقع ہوگی۔

اما اذا نوى الثلث لمامر من قبل ولو عنى بقوله انت طالق واحدة الح
لیکن اگر اس نے تین طلاقیں کی نیت کی۔ ف۔ یعنی مجھے تم سے رجعت کا حق نہیں ہے کیونکہ تین طلاقیں کے بعد حلالہ اور
تجدید نکاح کے بغیر حلال نہیں ہو سکتی ہو اس لئے تین طلاقیں دی ہیں۔ فثلث لھا الخ تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ جس کی
وجہ پہلے بیان کی چا چکی ہے۔ یعنی پوری تین طلاقیں کی نیت کا جنس ہونے کی وجہ سے طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے۔ اور میں مترجم
نے کچھ پہلے یہ بیان کر دیا ہے کہ بائن ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ تین طلاقیں دی جائیں۔ اب میں مترجم پھر یہ کہتا
ہوں کہ اگر ہم یہ بات مان لیں کہ جب اس نے صراحۃً یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اس طرح کی کہ مجھے تم پر رجعت کا حق نہیں ہے۔ تو
یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ طلاق بائن کر سکتا ہے اور یہ نہیں کر سکتا ہے کہ مظلوم ایسی طلاق پانے والی جس کو شریعت نے رجعی کہا
ہے اسے بدل کر غیر رجعی کر دے۔ اور یہاں اس نے مطلق طلاق کہہ کر غیر رجعی کر دیا ہے۔ البتہ اگر وہ یہ کہتا کہ تم کو بائن طلاق
ہے یا طلاق البتہ ہے یا تین طلاقیں ہیں اس کے بعد یہ بھی کہتا کہ مجھے تم سے رجعت کا حق نہیں ہے تو صحیح ہوتا۔ اچھی طرح سمجھ
لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

ولو عنى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة اخرى يقع تطليقتان بائنتان الح
اور اگر اس نے انت طالق کہہ کر ایک طلاق مراد لی اور بائن یا البتہ کہہ کر دوسری طلاق مراد لی تو دو بائن طلاقیں ہوں
گی۔ لان هذا الخ کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے ہی طلاق واقع ہو جائے۔ ف۔ اس بناء پر اگر شروع ہی میں

یوں کہتا کہ تم باندہ ہو یا تم البتہ ہو تو بھی اس عورت کو طلاق ہو جاتی۔ جیسا کہ رکانہ بن عبد یزیدؓ میں گذرا ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی سے یہی کہا تھا کہ تم البتہ ہو۔ مگر چہ اس سے یہ مراد لی کہ آخر کار تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اس نے ایک ہی طلاق مراد لی ہے۔ اور جواب میں انہوں نے کہا کہ جی ہاں ابھی میں نے صرف ایک ہی طلاق مردن تھی اس لئے آپ نے انہیں رجعت کرینے کی اجازت دیدی۔ م۔ پھر پہلی طلاق رجعی نہیں ہوگی بلکہ دونوں باندہ ہو جائیں گی۔

و کذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق لانه انما یوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو البینونة فی الحال فصار کقولہ بانن و کذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوأه لما ذکرنا و کذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعة لان الرجعی هو السنة فیکون البدعة و طلاق الشیطان باننا وعن ابی یوسف فی قوله انت طالق للبدعة انه لایکون باننا الا بالیة لان البدعة قد تكون من حیث الایقاع فی حالة حیض فلا بد من النية وعن محمد انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشیطان یکون رجعی لان هذا الوصف قد یحقق بالطلاق فی حالة الحیض فلا یثبت البینونة بالشک و کذا اذا قال کالجبل لان التشبیه به یوجب زیادة لامحالة و ذلك باثبات زیادة الوصف و کذا اذا قال مثل الجبل لما قلنا وقال ابو یوسف یتکون رجعی لان الجبل شنی واحد فکان تشبیها به فی توحده

ترجمہ۔۔ اسی طرح (باندہ طلاق ہوگی) جبکہ یہ کہا ہو کہ تم کو انتہائی بدترین طلاق ہے۔ کیونکہ طلاق کو اس صفت کے ساتھ اس کے اثر کے اعتبار سے متصف کیا جاتا ہے۔ یعنی فی الحال باندہ ہو جاتا۔ تو یہ بھی باندہ کہنے جیسا ہوگا۔ اور ایسا ہی ہوگا جب کہ اخبث الطلاق یا اسوأ الطلاق کہ ہو۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ اور اسی طرح ہوگا جبکہ اس نے طلاق الشیطان یا طلاق البدعة کا لفظ کہا ہو۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہے اس لئے طلاق بدعت اور طلاق شیطان بھی باندہ طلاق ہوئی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت انت طالق للبدعة کہنے کی صورت میں یہ ہے کہ اگر باندہ کہنے کی نیت کی ہوگی تب وہ باندہ ہو جائے گی۔ کیونکہ بدعتی طلاق تو کبھی حیض کی حالت میں واقع کرنے کی حیثیت سے بھی ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس میں نیت کا ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جب اس نے کہا انت طالق للبدعة یا طلاق الشیطان تو اس سے رجعی طلاق ہوگی کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے شک کے ساتھ جدا لگتی نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا ہو کہ تم پہاڑ جیسی ہو۔ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ لاحالہ زیدتی کو لازم کرتی ہے۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کی جائے۔ اور اسی طرح اگر مثل الجبل کہا ہو اسی دلیل سے جو ہم کہہ چکے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس سے بھی رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے کہ پورا پہاڑ تو ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے پہاڑ سے تشبیہ اس کے تنہا ہونے میں ہوگی۔

توضیح :- طلاق کی صفت افحش، شیطان، بدعت، پہاڑ جیسے الفاظ سے متصف کرنے کا حکم

و کذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق لانه انما یوصف بهذا الوصف باعتبار اثره الح اگر یوں کہا کہ تم افحش طلاق سے طلاق پانے والی ہو۔ ف۔ تو بھی عورت کو باندہ طلاق ہوگی۔ معوم ہونا چاہئے کہ افحش سے مراد ہر وہ چیز ہے جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو۔ اس لئے طلاق جب اعتدال یعنی رجعی سے خارج ہوئی تو وہ بھی افحش ہو گئی اسی لئے اس سے باندہ واقع ہوگی۔ لاندہ انما الح کیونکہ طلاق کو یہ وصف صرف اس کے اثر کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی ہے مگر اس کے بعد بھی رجعت کرنے کا حق رہتا ہے۔ اب جب کہ اس طلاق کو افحش کہہ دیا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کر دیا۔ وهو البینونة الخ یعنی فی الحال قطعی جدائی ہے۔ یعنی اسے باندہ ہو جاتا ہے۔ فصار الخ تو گویا یوں کہہ دیا کہ تم طلاق باندہ پا چکی ہو۔ ف۔ اس جگہ اگر یہ وہم ہو کہ لفظ افحش یا افحش سے ہی حد اعتدال سے خارج ہو نا پایا جاتا ہے۔ تو لفظ افحش انتہائی درجہ بڑھا ہوا ہوگا۔ اس لئے تین طلاق سے مغلف باندہ ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہوگا کہ کبھی افحش یا افحش کے معنی میں بھی آتا ہے۔ اس

ئے اس میں شک ہو گیا لیکن بائن تو قطعی ہے اس لئے اسی حد تک حکم ہوا اصول الفقہ میں یہی قاعدہ طے پایا ہے۔ اس مترجم کو یہی جو بچھ سمجھ میں آیا ہے۔ اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔ اسی طرح گریو کہہ کہ تم کو انبث طلاق ہے یا بدتر یا بہت بدتر یا بہت موٹی یا بہت لہری یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں بھی ایک بائن طلاق ہوگی۔ ف۔ اسی لئے مصنف نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا المالح اسی طرح جب کہا تم کو طلاق ہے بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق تو اس سے ایک بائن طلاق ہوگی اسی وجہ سے جو اوپر میں بیان کر دی گئی ہے۔ ف۔ کہ ایسے وصف سے فی حاس اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور یہی بائن کے معنی ہیں۔

وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعة لان الرحعی هو السنة فیکون البدعة الح
اسی طرح جب کہا کہ تم کو طلاق ہے طلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائن ہی ہوگی۔ لان الرحعی المالح کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہوتی ہے۔ ہذا طلاق بدعت اور طلاق شیطان بھی بائن طلاق ہوتی۔ وعن ابی یوسف المالح اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب یوں کہا تم کو طلاق بدعت دی تو اس سے بائن طلاق نہ ہوگی ابنت نیت ہونے سے بائن ہو جائے گی۔ لان البدعة المالح کیونکہ طلاق بدعت حالت حیض میں طلاق دینے سے بھی ہو جاتی ہے۔ ف۔ حالہ کہ وہ صدق رجعی ہوتی ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا جس میں رسول اللہ ﷺ نے رجعت کا حکم دیا تھا۔ م۔ فلا بد المالح اس سے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ ف۔ کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا اثر طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائن ہو جائے گی۔ پس اگر کچھ نیت نہ کی ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ نہ فہم۔ م۔

وعن محمد انه اذا قال است طالق للبدعة او طلاق الشیطان فیکون رجعی لان هذا الوصف الح
اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق بدعت یا طلاق شیطان دی تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ف۔ اس طرح امام محمد نے طلاق بدعت میں ابو یوسف سے اتفاق کیا ہے اور طلاق شیطان کو بھی خاری کیا ہے۔ لان هذا المالح کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینے سے یہ وصف ثابت ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ حالت حیض میں جان بوجہ طلاق دینا معصیت اور شیطان کا اتباع ہے۔ اس لئے یہ طلاق شیطان اور بدعت ہو گئی ہے۔ فلا ینبت المالح اس سے مشکوک ہونے کی وجہ سے بائن ہونا ثابت نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ عورت جس وقت حیض کی حالت میں ہو تو اس کی یہی ہوئی طلاق اس پر واقع ہو۔ اس طرح وہ طلاق بدعت اور طلاق شیطان ہو گئی۔ اور یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ اگر بائن کی نیت ہو تو بائن ہوگی۔ جیسا کہ ابو یوسف کا قول ہے۔ اور یہی فتویٰ کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وکذا اذا قال کالحمل لان التشبیہ به یوجب زیادة لامحالة وذلك بانثبات زیادة الوصف الح
اسی طرح جب یہ کہا کہ تم طلاق پانے والی، نہ پہاڑ کے ہو۔ ف۔ یعنی پہاڑ کے مانند تم کو طلاق ہے تو اس سے بائن ہو جائے گی۔ لان التشبیہ المالح کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینے کے لازمی معنی زیادتی کو بتانا ہے۔ ف۔ پھر زیادتی یا تو ذات میں ہوگی یعنی طلاقیں تین کر دیں۔ اور زیادتی کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ وصف میں زیادتی کی جائے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اسی کو متعین کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا وذلک المالح اور یہ اس طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کی جائے۔ ف۔ یعنی طلاق کا اصل وصف ایسی جدائی تھی جس کے بعد رجعت بھی ہو سکے (رجعی جدائی) اس پر زیادتی یہ ہوئی کہ وہ بائن ہو گئی کہ از خود اب رجعت نہ کر سکے۔

وکذا اذا قال کالحمل لان التشبیہ به یوجب زیادة لامحالة وذلك بانثبات زیادة الوصف الح
اسی طرح جب کہا کہ پہاڑ کے مثل۔ ف۔ یعنی تم کو پہاڑ کے مثل طلاق ہے کیونکہ اس میں اس کے حقیقی یعنی مشی معنی مراد لین ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ پہاڑ ایک نظر آنے والی چیز (یعنی محسوس) ہے۔ اور طلاق تو ایک غلط ہے اس لئے مثل نہیں ہو سکتا کہ یہاں نہ اند اور مشابہ بھی صرف زیادتی کی صورت سے ہی ہو سکتی ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن یہ بات معلوم

ہونی چاہئے کہ مشابہت زیادتی کے علاوہ دوسری صورت سے بھی تو ہو سکتی ہے۔ مثلاً پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے۔ اسی طرح طلاق بھی ایک ہی ہے۔ اسی لئے مصنف نے لکھا ہے کہ۔

وقال ابو یوسف یكون رجعی لان العجل شنی واحد فکان تشبیها به فی توحده الخ

اور ابو یوسف نے کہا ہے کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے اس لئے پہاڑ کے ساتھ تشبیہ صرف اکیلے ہونے میں ہوئی۔ ف۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو مسلمانوں کا حاکم وقت اس کی تشبیہ کی صورتوں کو دیکھے اور ظاہر ہے کہ جس طرح زیادتی میں پہاڑ کے ساتھ مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں بھی ہے۔ اس لئے اس میں کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ایک فرد ہونے میں مشابہت قائم کی جائے اس وجہ سے طلاق رجعی ہوئی۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری نیت طلاق باندہ کی تھی۔ یا یہ کہا کہ میں نے حتی و زیادتی میں مشابہت قائم کی ہے تو باندہ ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

حاکم شہید کی کتاب کافی میں جو ظاہر الروایت کی کتابوں میں سے ہے لکھا ہے کہ اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اکثر الطلاق تو تین طلاقیں ہوں گی۔ اور اس سے کم کرنے میں قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ ہاں اگر یہ کہہ دے کہ میری نیت ہی ایک طلاق دینے کی تھی۔ مع۔ اور اگر دو طلاقیں کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق کر دینی چاہئے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا شہر الطلاق ہے تو ایک رجعی طلاق ہوگی۔ اور اگر کہا کہ تم کو ایسی طلاق ہے جس کی لائباتی اتنی اور چوڑائی اتنی ہے تو ایک باندہ حلق ہوگی۔ اور اگر چھین نیت کرے پھر بھی تین طلاقیں نہ ہوں گی اور اگر کہا کہ تم کے احسن الطلاق و خیر الطلاق و اعدل الطلاق و افضل الطلاق ہے تو وقت سنت اور طریقہ سنت کے مطابق ایک طلاق ہے۔ اور اگر تین کی نیت کی تو تینوں طلاقیں سنت طریقہ پر اپنے اپنے وقت میں ہوں گی۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے طلاق حسنہ یا طلاق جمیلہ تو رجعی طلاق ہوگی اگر حیض کی حالت میں دی ہو۔ ابن سماعہ کی نوادر میں ہے کہ تم کو طلاق ہے افتح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی اور امام محمد کے نزدیک باندہ ہوگی۔ لیکن تین کی نیت بھی جائز ہے۔ مع۔

ولو قال لها انت طالق اشد الطلاق او كالف او ملء البيت فھی واحدة بائنة الا ان ینوی ثلثا اما الاول فلانہ وصفه بالشدة وهو البائن لانه لا یحتمل الانتقاض و الارتفاض اما الرجعی فیحتمله واما تصحیة الثلث لدكره المصدر واما الثاني فلانہ قد یراد به التشبیہ فی القوة تارة و فی العدد اخرى یقال هو الف رجل و یراد به القوة فیصح نية الامرین و عند فقد انها یثبت اقلهما و عن محمد انه یقع الثلث عند عدم البیة لانه عدد یراد به التشبیہ فی العدد ظاهراً فصار كما اذا قال انت طالق كعدد الف واما الثالث فلان الشنی قد یملا البيت لعظمة فی نفسه وقد یملا لكثرة فای ذلك نوى صحته و عند انعدام البیة ثبت الاقل

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اشد الطلاق یا ہزار کے مانند ہے۔ یا گھر بھر ہے تو اس سے ایک باندہ حلق ہوگی البتہ اگر تین کی نیت کر لے لیکن یہی صورت یعنی لفظ اشد میں اس لئے کہ اس نے طلاق کو شدت کے وصف کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جو کہ بائن ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ ٹوٹنے اور چھوٹنے کے قابل نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ رجعی طلاق ٹوٹنے کے قابل ہوتی ہے۔ اور اس میں تین

طلاقیں کی نیت اس لئے صحیح ہوتی ہے کہ اس نے لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ اور دوسرا لفظ تو اس وجہ سے کہ ایسے قول سے کبھی دو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ تنہا ہزار آدمی سے جتنی اتنے کی قوت میں ہے۔ اس سے دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ اور اس نیت کے نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جو کمتر ہو گا وہ ثابت ہو گا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں تین طلاقیں ہوں گی۔ کیونکہ ہزار بھی ایک عدد ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عدد میں

تشبیہ مراد ہے۔ بس یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ یوں کہہ ہو کہ تم کو طلاق ہے ہزار عدد کے مانند۔ اور تیسرا لفظ تو ایک یا تین طلاقیوں کی نیت اس سے صحیح ہوگی کہ ایک ہی چیز کبھی پورے گھر کو بھر دیتی ہے کبھی اس اعتبار سے کہ وہ بہت بڑی ہے۔ اور کبھی اپنی زیادتی کی وجہ سے بھر دیتی ہے۔ پس ان دونوں میں سے جس کی بھی نیت ہو صحیح ہے۔ اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں جو سب سے کم ہو وہی ثابت ہوگی۔

توضیح۔ طلاق دیتے وقت اشد الطلاق۔ کالف۔ ملء البیت کی صفتوں سے متصف کرنے پر کیا حکم ہوگا۔ اختلاف فقہاء۔ دل مکمل

ولو قال لها است طالق اشد الطلاق او كالف او ملء البيت فهي واحدة بانه الا ان يولى ثلثا الخ
اگر یوی سے کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اشد الطلاق یا ہزار کے جیسا یا گھر بھر تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ الا ان
اغ البیت اگر اس شخص نے تین طلاقیوں کی نیت کی ہو۔ ف تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ اس جگہ تین الفاظ بیان کئے گئے
ہیں۔ اشد الطلاق۔ کالف ہزار کے۔ نند۔ گھر بھر کی۔ اما اول الخ اور یعنی لفظ اشد کہنے میں یہ حکم اس لئے ہے کہ اس نے اپنی طلاق کو
شدت کا وصف کیا ہے۔ اس سے لغت عرب میں شدت کے معنی مضبوطی و محکمگی کے ہیں۔ پس طلاق شدید کے معنی ہوئے مضبوط
و محکم طلاق۔ و هو ابائن الخ یہی طلاق بائن ہے۔

لا نه لا يحتمل الانتقاض و الارتعاض اما الرجعي فيحتمله واما تصح بية الثلث لذكره الخ
کیونکہ وہ ٹوٹنے اور چھوٹنے کے قابل نہیں ہے۔ اما الرجعی الخ جبکہ رجعی طلاق ٹوٹنے کے قابل ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ
اس میں جدا کرنے کے بعد اگر چاہا تو پھر اس سے رجعت کر کے اپنے پاس رکھ لیا۔ اس لئے صرف رجعی پر کفایت نہ ہوگی اور اس
سے معلوم ہوا کہ اس کا مراد اسی بات پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو۔ تو تین طلاقیں بھی بدرجہ اولیٰ اسی صفت کی ہوں گی۔ بلکہ
ان میں تو حلال کرنا بھی ضروری ہوتا ہے۔ اسی سے یہاں تین طلاقیوں کی نیت بھی صحیح ہے۔ اگر کوئی کہے کہ تین طلاقیوں کی نیت
یونکر صحیح ہوگی۔ جب کہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ ہے کہ اما تصح الخ تین طلاقیوں کی نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اس نے
لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی اشد الطلاق میں طلاق مذکور ہے۔ اس بناء پر اگر یوں کہا ہو کہ تم مطلقہ شدیدہ ہو تو صرف ایک بائن
واقع ہونا چاہئے۔ اور تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہئے۔ ہاں اگر یوں کہا جائے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں۔ ایک اعلیٰ درجہ
ہے جب کہ اسے تین طلاقیں دی گئی ہوں اور وہ مغلطہ ہو گئی ہو۔ اور ایک درجہ ایک اذنی ہے۔ کہ ایک طلاق بائن دی گئی ہو۔ اس
طرح جب مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق کے کلام میں ان دونوں صورتوں کا احتمال ہو اور ان میں سے کوئی درجہ ہے کہ اس سے کم ہو
نہیں سکتا ہے تو یہی درجہ اس کلام سے متعین ہو جائے گا اور اگر اس نے یہ کہا کہ میری نیت اس دوسرے درجہ کی تھی تو وہ بھی
صحیح ہو جائے گی۔ ف حفظ۔ م۔ یہاں تک پہلے غلط کا بیان تھا۔

واما الثاني فلاله قد يراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى يقال هو الف رجل الخ
اور دوسرے غلط مثلاً ہزار جیسے کسی لفظ کا بیان یہ ہے کہ فلالہ قدیراد الخ ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی
ہے۔ اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ ف۔ قوت کی مثال یہ ہے کہ يقال هو الف محمدرہ میں ہوا جاتا ہے کہ یہ مرد ہزار مرد
ہے۔ اور اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ یہ شخص قوت میں ہزار مرد کے برابر ہے۔ ف۔ اور عدد کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ خلاصہ یہ کہ
تم طلاق پانے وان مانند ہزار کے ہو۔ س جہد میں دونوں احتمال ہیں پہلے احتمال تو یہ ہے کہ تم کو بہت قوی طلاق دی ہے۔ اور دوسرا
یہ کہ تمہاری طلاق بہت زیادہ ہزار کے مانند ہے۔ فیصح الخ اس سے دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ ف۔ اب اگر اس نے کہا کہ
میری نیت قوی طلاق کی ہے تو اس وقت ایک بائن طلاق ہوگی جو اس کی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی ہے۔ کیونکہ جب طلاق بائن واقع

ہوگی تو اس سے رجعت کا حق نہیں رہے گا۔ اس لئے ایسی ایک ہی طلاق بھی جدائی میں قوی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہزار کی مانند زیادتی میری مراد تھی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ حکم تو اس صورت میں ہوگا جبکہ اس کی کچھ نیت ہو۔ م۔ و عند فقد انھ اور نیت نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جو کمتر ہے وہی ثابت ہوگا۔ ف۔ اور وہ ایک طلاق بابت ہے کیونکہ اس سے کم کا احتمال بھی نہیں ہے لہذا یہ قطعی ہے۔ اور تین طلاق سے مغلط مراد بین مشکوک ہے۔

وعن محمد انه يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد في راديه التشبيه في العدد ظاهر الح
اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ نیت کچھ نہ ہونے کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ ہزار تو ایک عدد ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے۔ ف۔ اور خلاف ظہر یہ ہے کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے۔ لیکن ظاہر پر عمل واجب ہے بشرطیکہ اس سے کوئی مانع نہ ہو۔ اس لئے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کہ اذا قال الخ جیسے کسی نے کہا کہ تم کو ہزار عدد کے مانند طلاق ہے۔ ف۔ تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تم مانند ہزار کے طلاق پانے وان ہو تو اس میں بھی وہی حکم ہوگا یہاں تک دوسرے نطق کا بیان تھا۔

واما الثالث فلان الشئ قد يملأ البيت لعظمة في نفسه وقد يملأ لكثرة الح
اور اب تیسرا لفظ۔ ف۔ یعنی گھر بھر طلاق۔ فلان الشئ الح تو اس میں ایک بابت یا تین طلاقیں کی نیت اس لئے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک ہی چیز پوری کو ٹھری کو بھر لیتی ہے اس وجہ سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہے اور بھی اپنی زیادتی کی وجہ سے کو ٹھری کو بھر دیتی ہے۔ ف۔ تو اس میں دو باتوں کا احتمال ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا زیادتی مراد ہے۔ فہی ذلک الخ تو ان دونوں میں سے جس کی بھی نیت کرے گا صحیح ہوگا۔ ف۔ پس اگر ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق بابت مراد ہوگی۔ اور اگر زیادہ مراد ہوں تو تین طلاقیں ہوں گی۔ کیونکہ جمد میں بھرے گھر سے ہونے کا لحاظ کرنے میں اس بات کی گنجائش نہیں رہتی کہ تین سے بھی کم طلاق مراد لی جائے۔ کیونکہ بھر پور طلاقیں تین ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی۔ جبکہ کہنے والے کی نیت بڑائی یا زیادتی کی ہو۔

وعند اعدام النية ثبت الاقل الح
اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں جو سب سے کم ہوگی وہی ثابت ہوگی۔ ف۔ یعنی تین مغلطہ طلاقوں سے کم تو ایک بابت طلاق ضرور ثابت ہوگی۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ بیان کی ہوئی صورتوں میں تشبیہ شدید یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اس کے برعکس تشبیہ ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اس کی جزئیات بیان کرنے میں ایک بڑی بحث کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے مصنف نے جزئیات میں جانے کی بجائے امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا ایک قاعدہ کلیہ اجتہاد کے اختلافات کے مطابق بیان کر دیا ہے۔ جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد کے مطابق نکالنا آسان ہو جائے گا۔

ثم الاصل عند ابی حنیفۃ ایه منی شبه الطلاق بشئ يقع باننا ای شئ کان المشبه به ذکر العظم او لم
یذكر لمامر ان التشبيه يقتضي زيادة وصف وعد ابی یوسف ان ذکر العظم یكون باننا والا فلا ای شئ کان المشبه به لان التشبيه قد یكون فی التوحد علی التحرید اماد ذکر العظم وللمیادة لامحالة وعند رفر ان کان المشبه به مایوصف بالعظم عند الناس يقع باننا والافهور حعی وقیل محمد مع ابی حنیفۃ وقیل مع ابی یوسف وبیانہ فی قوله مثل راس الابرۃ مثل عظم راس الابرۃ ومثل الحبل مثل عظم الحبل

ترجمہ۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قاعدہ یہ ہے کہ جب بھی طلاق کو کسی چیز سے تشبہ کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس سے طلاق بابت ہو جائے گی۔ اس کا شبہ بھی یعنی جس سے تشبیہ دی گئی ہے وہ خواہ کوئی بھی چیز ہو۔ اس نے بڑائی ذکر کی ہو یا نہ کی ہو۔ جس کی یہ وجہ بیان کی جا چکی ہے کہ تشبیہ وصف کی زیادتی کا تقاضا کرتی ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر

بڑائی ذکر کی ہو تو طلاق بائن ہو جائے گی۔ ورنہ نہیں۔ اس کا مشبہ بھی خواہ کوئی چیز بھی ہو کیونکہ تشبیہ کبھی ایک ہونے کے لئے بھی دی جاتی ہے اس کی دوسری باتوں کے خیال سے درگزر کرتے ہوئے۔ اور بزرگی کا ذکر کرنا تو صحیح۔ زیادتی بتانے کے لئے ہوتی ہے۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر مشبہ بھی ایسی چیز ہو جو دو گوں میں بڑائی سے متصف ہو تو اس سے بائن طلاق ہوگی۔ ورنہ رجعی ہوگی۔ اور کہا گیا ہے کہ محمدؐ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں۔ اور ایک قول میں ہے کہ وہ ابو یوسفؒ سے ساتھ ہیں۔ اس اختلاف کا ذکر اس قول میں ہے کہ تم کو طلاق ہے سوئی کے سر کے برابر یا سوئی کے سر کی بڑائی کے برابر یا پہاڑ کے برابر ہے یا پہاڑ کی بڑائی کے برابر۔

توضیح۔ طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر کہنے سے

رجعی یا بائن ہونے میں ائمہ فقہاء کے اپنے اپنے اصول

ثم الاصل عند ابي حنيفة انه متى شبه الطلاق بشئ يقع باننا اى شئ كان المشبه به الح
پھر قاعدہ کلیہ تشبیہ دینے کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ جب کہنے والے نے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر کہی تو اس سے طلاق بائن ہو جائے گی۔ مشبہ بہ یعنی جس چیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو وہ خواہ کوئی بھی چیز ہو۔ ف۔ یعنی اپنے طور پر وہ بڑی یا زائد وغیرہ ہو یا حقیر و ذلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظم الخ خواہ اس نے بڑائی کو ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ف۔ یعنی مثلاً یوں کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے پہاڑ کی بڑائی کی جیسی یا چیونٹی کے سر کی بڑائی کی جیسی۔ یا بڑائی اور بزرگی کا نام نہ یہ اور صرف مثل پہاڑ یا چیونٹی کے سر کے مثل کہا اور خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لہذا مواضع اسی وجہ سے جو پہلے گزر چکی ہے کہ تشبیہ دینے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے وصف کو بڑھانا ہے۔ ف۔ یعنی تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہئے جبکہ پہلے کی حالت یہ تھی کہ یہ طلاق رجعی تھی اور اس سے بڑھنا یہی ہو گا کہ وہ پست یا مغلطہ ہو جائے تو ماحول بائن سے کم نہ ہوگی۔ و عند ابي يوسف الح اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اس نے بڑائی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائن ہوگی ورنہ نہیں۔ ای شئ المشبہ بہ خواہ کوئی چیز بھی ہو۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر یہ کہا کہ تم کو چیونٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اس میں تشبیہ تو اگرچہ چیونٹی کے سر سے ہے مگر اس میں بڑائی اور بزرگی کو ذکر کیا گیا ہے۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔

لان التشبيه قديكون في التوحيد على التحريد اما ذكر العظم فللزيادة لا محالة الح

کیونکہ دوسرے تمام اوصاف سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف اکیلا فرد ہونے میں تشبیہ دی جاتی ہے۔ ف۔ مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی جس کی غرض یہ ہے کہ جیسے نیچے سے اوپر تک سارا پہاڑ ایک فرد ہے اسی طرح تمہاری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ اور پہاڑ میں اگرچہ بڑائی موجود تھی اس سے نظر انداز کرتے ہوئے یعنی جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت میں پہاڑ بڑائی اور تختی اور اس کے دوسرے اوصاف سے علیحدہ اور خالی کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا اس لئے اس کی بڑائی کا ذکر ضرور ہے۔ لہذا ذکر الخ اس میں بڑائی کا ذکر ماحول زیادتی کے واسطے ہو گا۔ ف۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک فرد کی تشبیہ میں اگرچہ پہاڑ کے کسی وصف کا ذکر نہ ہو تا تو معلوم ہوا مگر بہر حال تشبیہ تو باقی رہ گئی ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائے گا۔ اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ طلاق کو تشبیہ دینا ہی مقصود ہے۔ اور یہ تشبیہ پہاڑ کے ذکر سے علیحدہ اور زائد ہوگئی۔ فافہم۔ م۔

وعند رفران كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس يقع باننا والا فهو رجعي الح

اور زفرؒ کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو دو گوں کے نزدیک بڑی سمجھی جاتی ہو۔ (جیسے پہاڑ) تو

بائن طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ قاضی اسی کا حکم دے گا اگرچہ اس شخص نے اس کو چھوٹا اور حقیر سمجھا ہو۔ و۔ اور جمع اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بڑی نہ کہلاتی ہو تو اس کی تشبیہ سے طلاق رجعی ہوگی۔ ف۔ لیکن یہ کہنہ لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دے کر ایک لغو کلام کیا ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ حاکم کلام کو کسی فائدہ پر محمول کرنا ہی اصل ہے۔ اس کے علاوہ طلاق کو تشبیہ کا ایک وصف ضرور حاصل ہوا یہاں تک کہ کہا جائے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق شبہ ہے اس کے باوجود مفتی مرحوم نے وہ بے کار کر دی ہے۔ عفر اللہ تعالیٰ لسا ولہ بفضلہ العظیم وهو ارحم الراحمین۔

یہاں تک پوری تفصیل بیان کی گئی جس میں امام محمد کا کوئی تذکرہ نہیں ہو کہ ان کا کیا قول ہے اس سے مصنف نے فرمایا قبیل محمد الخ کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام محمد اپنے استاد اور امام اجل ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں یعنی جو قول امام عظیم کا ہے وہی قول امام محمد کا ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اپنے بڑے بھائی اور دوسرے استاد امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں۔ ف۔ یہ دوسرا قول ہی اظہر ہے۔

وبیانہ فی قوله مثل راس الابرة مثل عظم راس الابرة ومثل الحبل مثل عظم الحبل الح
اس اختلاف کا نتیجہ تم کو سوئی کے سر کے جیسی طلاق یہ سوئی کے سر کی جیسی بڑی طلاق یا مثل پہاڑ کے یا پہاڑ کے جیسی بڑی طلاق کہنے میں ظاہر ہو گا۔ ف۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں قسم کے اقوال جمع ہیں اس طرح کے جب اس نے کہا کہ تم کو مثل سوئی کے سر کے طلاق ہے تو امام محمد اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بائن طلاق ہوگی۔ اور امام ابو یوسف و زفر کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سوئی کے سر کی بڑائی کے مثل تم کو طلاق ہے۔ اس میں چونکہ بڑائی کا حفظ ذکر کیا ہے اس سے ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک بائن طلاق بائن ہوگی۔ ورنہ زفر کے نزدیک رجعی کیونکہ سوئی کا سر لوگوں میں بزرگی و بڑائی میں مشہور نہیں ہے۔ اور جب کہا کہ تم کو پہاڑ کے مثل طلاق ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر کے نزدیک بائن ہوگی۔ اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی ہوگی۔ کیونکہ شاید فقط ایک فرد ہونے میں تشبیہ ہو اور جب کہا کہ تم کو پہاڑ کی بڑائی کے مثل طلاق ہے تو سب کے نزدیک بائن ہوگی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ ہونے سے باندہ ہوگئی۔ اور زفر کے نزدیک پہاڑ کہنے سے باندہ تمام لوگوں میں اس کے جسم کی بڑائی مسلم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بڑائی میں صریح تشبیہ ہے۔ م۔ ع۔ یہ تحصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ کہنے والے کی کوئی نیت نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس نے تین طلاقیں کی نیت کی تو صحیح ہوگی۔ ورنہ نیت میں سے کہ مثل برف کے تم کو طلاق ہے کہنے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں تشبیہ رجعی ہوگی اور اگر سر ہونے میں مراد ہو تو باندہ ہوگی۔

اس مسئلہ سے ظاہر ہوا کہ مصنف نے ابو یوسف کے بارے میں جو اصل بیان کی ہے اس میں بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جائے جیسے برف کے مسئلہ میں ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کے بارے میں جو اصل بیان کی ہے کہ تشبیہ دینے سے طلاق باندہ ہو جائے گی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ مثلاً یوں کہے کہ تم کو طلاق ہے مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدس یا مثل طلاق احسن سے تو ایسی طلاق سے باندہ ہو جانا سمجھ سے باہر ہے۔ کذا فی الفتاویٰ میں بہت بات ہے کہ اس میں کچھ شک نہیں ہے بلکہ کافی للحاکم اور مختصر للطحاوی میں ایسی صورت میں اس بات کی تصریح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی۔ جیسا کہ بخٹی کے حوالہ سے پہلے منقول ہو چکا ہے۔ اچھی طرح سمجھو۔ م۔

ولو قال امت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة نامة لان ما لا يمكن ندادا كه يشتمل عليه وهو البائن وما يصعب ندادا كه يقال لهذا الامر طول وعرض وعن ابى يوسف انه يقع بهار حجة لان هذا الوصف لا يليق به فيلغو ولو بى الثلث هي هذه الفصول صحت سنة لتسوع السبوة على ما مر والواقع به بائن ترجمہ۔ ورنہ اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق شدیدہ ہے یا طلاق عریضہ ہے یا طلاق طویلہ ہے یا طلاق عریضہ تو ان تمام صورتوں میں اسے ایک

بان طلاق ہوگی۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک اس شوہر کے سے ممکن نہ ہو وہی اس شوہر پر سخت ہوگی اور اس طلاق بان نہ ہی سوتی ہے۔ اور جس کام کا تدارک دشوار ہو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ کام، سبچوڑا ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس جملہ سے رجعی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ طلاق کے لئے ایسا وصف کی طرح، نقل نہیں ہے ہذا یہ وصف غو ہو جائے گا۔ اور گران تینوں صورتوں میں تین حد قوں کی نیت کی ہو تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ کیونکہ یہ مختلف قسموں کی ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکی ہے۔ در اس سے ایک بان واقع ہوگی۔

توضیح۔ طلاق کو شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ کی صفت کے ساتھ کہنے کا حکم

ولو قال است طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة مائة الح
اور اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق شدیدہ ہے یا عریضہ ہے یا طویلہ ہے تو ان تینوں صورتوں میں ایک بان طلاق ہوگی۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے لئے سخت ہوگی وراہی طلاق بان نہ ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے بان نہ طلاق ہوگی۔ و ما صعب
ف۔ اور جس معتمد کا تدارک (علاج) مشکل ہو اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ انبچوڑا کام ہے۔ ف۔ اس لئے یہ بھی بان کے مثل ہو جائے گی۔ وعص ابی یوسف الح اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ حد قوں کے لئے ایسا وصف نقل نہیں ہے اس لئے یہ وصف غو ہو جائے گا۔ ف۔ اس سے صرف طلاق واقع ہوگی اور وہ بھی رجعی ہوگی۔ لیکن ظاہر نہ یہ ہے جو مصنف نے ان صورتوں کے لئے اصل شروع کی کہ ادا وصف الطلاق بصورت
من الزيادة و الشدة كان الح یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیدتی یا شدت سے متصف کرے تو اس سے طلاق بان نہ واقع ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال میں طلاق بان و انقش الطلاق و نبش الطلاق و طلاق الشيطان اور طلاق مثل پہنچا۔ نہ ہزار اور تطليقة
شدیدہ اور طلاق طویل و عریضہ تک صورتیں ذکر کیں۔ تو ان میں سے ہر ایک صورت میں بان نہ واقع ہوگی۔

ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لنسوع السبوة على ما مر و الواقع بهادان الح
در اگر اس نے ان تمام صورتوں میں تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ کیونکہ بان ہونے کی دو قسمیں ہوتی ہیں (ایک طلاق کے ساتھ یا تین طلاقوں کے ساتھ) جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے۔ اور تین طلاقوں سے بھی بان ہی ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے نیت کے بغیر ہونے کی صورت میں جو طلاق سب سے کم ہے یعنی یک بان نہ طلاق واقع ہوگی۔ اور جو بان اس نے تین حد قوں کی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق بان نہ مغلطہ واقع ہوگی۔ صدر لشہید نے یہی بیان فرمایا ہے۔ اور امام عتقی نے کہا ہے کہ آخری صورت میں جب کہ اس نے کہا کہ تم کو طلاق تطليقة شدیدہ ہے تو اس میں تطليقة واحدہ کے معنی موجود ہیں۔ اس سے شمس بان نہ کے نزدیک تین طلاقوں کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اور یہی بات تطليقة طویلہ و عریضہ میں بھی ہے۔ اسی قول کی پسند کر کے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ فقہ قدیر اور عینی میں ہے۔ پھر عینی نے جواب دیا ہے غلط میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل و عریضہ کے وصف سے تین طلاقات کا گئی ہیں۔

میں مترجم کہتے ہیں کہ یہ جواب بالکل بے کار۔ کیونکہ طویل و عریضہ کی صفت تنہا قبل طلاق نہیں ہوتی ہے اس لئے طلاق کی تعداد زائد نہیں ہو سکتی ہے۔ بلکہ بان نہ ہونے کا وصف بڑھ جائے گا۔ بخلاف بان نہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہے۔ البتہ جواب یہ ہے کہ تطليقة مصدر ہے اور مصدر جنس ہے۔ اس میں تائے وحدت کا ہونا اس کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے تین طلاقات جنس کامل ہے۔ یعنی وہ یک فرد ہے اس لئے اس کے معنی یہ ہوئے کہ طلاق کا وہ فرد جو تین طلاق ہے تم کو دی ہے۔ اور یہ معنی شروع جانی میں حکمت کی بناء میں صراحت کے ساتھ نہ لکھیں۔ اس لئے صحیح بات وہی ہے جو مصنف نے بیان کی ہے۔

فصل في الطلاق قبل الدخول وادخل الرجل امرأته ثلاثا قبل الدخول به ووقع عليها لان الواقع مصدر

محدوف لان معناه طلاقاً ثلاثاً علی ما بینناہ فلم یکن قوله انت طالق ایقاعاً علی حدة فیقع حمله فان فرق الطلاق بانت بالا ولی ولم تقع الثانية والثالثة وذلك مثل ان یقول انت طالق طالق طالق لان کل واحدا یقاع علی حدة اذ لم یدکر فی اخر کلامه ما یمیز صدره حتی یتوقف علیہ فتقع الاولی فی الحال فتصادفها الثانیة وهی مبیانة ترجمہ - فصل - ہمبستری سے قبل طلاق دینے کے بیان میں۔ اور جب مرد نے اپنی بیوی کو ہمبستری سے پہلے تین طلاقیں دیں تو وہ تینوں اس پر واقع ہو جائیں گی کیونکہ واقعہ محدود مصدر ہے۔ کیونکہ اس کے معنی ہیں طلاقاً ثلاثاً۔ چنانچہ ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے اس کہنے والے کا قول انت طالق کوئی مستقل طلاق نہیں ہوگی اسی وجہ سے سب ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ اب اگر طلاق کو عیحدہ علیحدہ کر کے بیان کیا تو پہلی طلاق سے بھی وہ باندھ ہو جائے گی۔ اور دوسری اور تیسری واقع نہیں ہوگی۔ اس کی مثال یوں ہوگی کہ وہ کہے تم کو حلاق ہے تم کو حلاق ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک عیحدہ بیان کی گئی ہے کیونکہ اس نے اس کلام کے آخر میں ایسی کوئی بات نہیں کہی ہے جو پہلے کی بات کو بدل دے کہ واقعہ ہونا اسی پر موقوف ہو جائے۔ لہذا پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور دوسری اس حال میں اسے ملے گی کہ وہ عیحدہ بہ چکی ہوگی۔

توضیح - بیوی کے ساتھ ہمبستر ہونے سے پہلے طلاق دینے کا بیان

فصل فی الطلاق قبل الدخول واذا طلق الرجل امراته ثلاثاً قبل الدخول بها وقع علیها الخ ف واضح ہو کہ غیر مدخولہ کو طلاق دینے سے عدت لازم نہیں آتی ہے اس لئے وہ طلاق پاتے ہی باندھ ہو جاتی ہے۔ جیسے مدخولہ طلاق کے بعد عدت گذر جانے پر باندھ ہو جاتی ہے۔ واذا طلق الخ جبکہ مرد نے اپنی بیوی کو اس کے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقیں دیں۔ ف۔ اور تینوں ہی ایک کلمہ سے بطور بدعت دیدیں وقعن علیھا الخ تو اس پر سب واقع ہو جائیں گی۔ ف۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بغیر حلالہ اور نیا نکاح کے اب دونوں ایک ساتھ نہیں رہ سکتے ہیں۔

لان الواقع مصدر محدود لان معناه طلاقاً ثلاثاً علی ما بینناہ فلم یکن قوله انت طالق ایقاعاً الخ کیونکہ واقع محدود مصدر ہے۔ ف۔ اگرچہ ظاہر میں انت طالق ثلاثاً کے الفاظ ہیں یعنی تم طلاق ثلاث ہو ان معناه الخ کیونکہ اس کے معنی ہیں انت طالق طلاقاً ثلاثاً۔ ف۔ اس میں لفظ طلاقاً مصدر مفعول مطلق ہے اور ثلاث اس کی صفت ہے۔ علی ما بینناہ جیسا کہ ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔ فلم یکن الخ تو اس کا یہ قول انت طالق کوئی مستقل طلاق نہیں ہے۔ ف۔ تاکہ یہ کہا جائے انت طالق کہنے کی وجہ سے اسے ایک طلاق پڑی اور وہ باندھ ہو گئی اس کے بعد ثلاث کہنا بے کار ہوا۔ بلکہ مفعول سے طلاق ہوئی جو کہ تین طلاقیں ہیں تو یہ سب ایک ساتھ واقع ہو گئیں۔ ف۔ اور ایسا ہونے میں کوئی مشکل بھی نہیں ہے کیونکہ عیحدہ علیحدہ واقع کرنے میں یہ مجبوری ہے کہ پہلی طلاق سے جب وہ باندھ ہو چکی ہے پھر دوسری کس طرح واقع ہوگی۔ اگر کوئی یہ کہے کہ انت طالق ایک علیحدہ ہے اور طلاقاً ثلاثاً چالیس علیحدہ ہے تو جواب یہ ہوگا کہ جب یہی جملہ مدخولہ میں بولا جائے تو بالاتفاق تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔ پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم آئے گا کہ چار طلاقیں ہو جائیں۔ اس سے قطع نظر کہ اس کا مفعول مطلق اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے اس لئے عیحدہ نہیں ہو سکتا تو لامحلہ غیر مدخولہ پر سب ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی۔ فان فرق الخ اور اگر اس نے علیحدہ علیحدہ طلاقیں دیں۔ ف۔ یعنی تینوں طلاقیں کو متفرق کر دینا چاہا بانت بالا ولی الخ تو وہ پہلی ہی طلاق سے باندھ ہو جائے گی اور دوسری و تیسری واقع نہ ہوگی۔ و

ودلك مثل ان یقول انت طالق طالق طالق لان کل واحدا یقاع علی حدة الخ اور متفرق کی مثال ایک یہ بھی ہے کہ کہے تم طلاقہ ہو تم طلاقہ ہو۔ لان کل واحد الخ کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طلاق سے طلاق واقع ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے سخر میں یہاں کوئی کلمہ ذکر نہیں کیا جو پہلے کا م کو بدل ڈالے۔ حتی

یہ توقف غیبیوں تک کہ اسی آخری بات پر طلاق کا واقع ہونا موقوف ہے۔ ف۔ جیسے یوں کہے کہ تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے کر تم اس گھر میں جاؤ۔ اس طرح جملہ کا آخر میں چونکہ اس نے شرط بیان کر دی تو اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ میں نے تم کو یہ طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی اعل دیدی ہے۔ بلکہ یہ معنی ہو گئے کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو مطلقہ ہو جاؤ گی۔ اسی طرح تم طلاق طلاق طلاق مجموعی طور پر ہو۔ کیونکہ اس کی مراد یہ ہو گی کہ تم مطلقہ طلاق قائل ثابت ہو تو یہ بھی پہلی صورت ہو جائیگی، اور جب اس نے ایسا کوئی کلمہ نہیں کہا کہ تم طلاق ہو یعنی تم میں صفت طلاق ہے۔ اسی طرح دوسری طلاق سے دوسری صفت اور تیسری طلاق سے تیسری صفت ہو گی۔ اس طرح ہر ایک سے فی الحال طلاق بننا مراد ہے۔

فتع الاولی فی الحال فنصادفھا الثابۃ وہی صانۃ الح

تو پہلی طلاق دینی فی الحال ہو جائے گی۔ ف۔ اور وہ پابند ہو جائے گی۔ فنصادفھا الح پھر اس کو دوسری طلاق ایسی حالت میں ملے گی کہ اس سے تعلق بالکل ختم ہو چکا ہو گا۔ ف۔ اس لئے کچھ واقع نہ ہو گی۔ کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ اس سے نکاحی تعلق باقی ہو۔ اسی لئے اگر کسی اجنبیہ کو تین طلاقیں دیں پھر اسی وقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہو گا۔

وکذا اذ قال لہانت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لمادکرنا انہا بابت بالا ولی ولوقال لہانت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحده کان ما طلالا لہ قرن الوصف بالعدد فکان الواقع هو العدد فادامات قبل ذکر لعددها المجل قبل الايقاع فطل وکذا اذ قال انت طالق ثنی او ثلثا لمابینا وھداه تحاسن ما قلھا من حیث المعنی

ترجمہ۔ اور ایسا ہی جب اس سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک تو صرف ایک واقع ہو گی اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ کہ وہ تو پہلی طلاق سے ہی پابند ہو چکی ہے۔ اور اگر اس سے کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک لیکن ایک کا عدد کہنے سے پہلے ہی وہ بیوی مر گئی تو یہ کہنا باطل ہو گا۔ کیونکہ اس نے وصف (طالق) کو ایک کے ساتھ ملایا اس لئے واقع ہونے والا صرف عدد ہو۔ اب جبکہ وہ عدد کے ذکر کرنے سے پہلے ہی مر گئی تو اس عدد کے واقع ہونے کی جگہ فوت ہو گئی۔ لہذا بیکار ہو گئی۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے دویا تین اسی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اپنے اقبیل کے مسئلہ کے ساتھ معنی سے اعتبار سے ہم جنس ہے۔

توضیح۔ اپنی غیر مدخولہ بیوی کو انت طالق واحدة وواحدة کہنے کا حکم

وکذا اذ قال لہانت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لمادکرنا انہا بابت بالا ولی الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فماتت قبل قوله واحدة الح اگر وہ بیوی لفظ واحدہ کہنے سے پہلے ہی مر گئی۔ ف۔ یعنی مرد کا واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو وہ طلاق پر کر مری یا نہیں اس میں یہ وہم ہوتا ہے کہ انت طلاق۔ تم طلاق پانے والی ہو کا جملہ کہنے سے ہی تو اس طلاق ہو گئی۔ مگر یہ وہم غلط ہے۔ کیونکہ اس کا پورا اکلہ مرثیہ انت طالق واحدہ تک ہے۔ اور یہ بھی اصل میں سے انت طالق طلاق واحدہ پس اگر صرف انت طالق کہتا تو طلاق واقع ہو جاتی مگر اس موجودہ صورت میں واقع نہ ہو گی۔ کان باطل یہ کلام باطل ہو گیا۔

لانہ قرن الوصف بالعدد فکان الواقع هو العدد فادامات قبل ذکر العددها المجل الح

کیونکہ اس نے طلاق وصف کو عدد سے مراد چاہا۔ ف۔ اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے۔ فکان الواقع الح تو واقع صرف عدد ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں کا اعتبار ہو تو انت طالق ثنی میں ایک طلاق، طلاق میں ہو گی اور ثنی یعنی تین سے مل کر کل چار طلاقیں ہو جائیں گی۔ پس ایسی صورت میں صرف عدد کا اعتبار ہوتا ہے۔ فادامات انت پس جب وہ عورت

عدت بیان کرنے سے پہلے ہی مرگئی تو طلاق پانے کی جگہ ہی جاتی رہی اس لئے وہ طلاق بھی بے کار ہو گئی۔ وکذا اذا قال انا اسی طرح جب یہ کہا کہ تم کو دو طلاقیں ہیں یا تین طلاقیں ہیں۔ ف۔ مگر دویا تین کہنے سے پہلے ہی وہ عورت مر گئی تو یہ بھی باطل ہے اس دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ اس عدد کے کہنے سے پہلے ہی طلاق کی جگہ باقی نہیں رہی۔

وهذه تجانس ما قبلها من حيث المعنى الح

وهذه تجانس انا اور یہ مسئلہ اپنے ما قبل کے ساتھ معنی کے اعتبار سے اس کا ہم جنس ہے۔ ف۔ یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدد سے ملا کر طلاق دی مگر ذکر عدد سے پہلے ہی وہ مر گئی۔ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ سے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی عدد کے اعتبار سے مختلف ہے۔ کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق برہاد جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کہ محل باقی نہیں رہتا ہے۔

ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل انه متى ذكر شئيين واحدین بیہا حرف الظرف ان قربها بهاء الكناية كان صفة للمذكور احرا كقوله جاءني زيد قبله عمرو وان لم يقربها بهاء الكناية كانت صفة للمذكور ولا كقوله جاءني زيد قبل عمرو وابقاع الطلاق هي الماصی ابقاع في الحال لان الاسناد ليس في وسعه فالقابلة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولی فتیس بالا ولی فلاتقع الثانية والمعدية في قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فحصلت الابانة بالاولی

ترجمہ۔ اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک سے پہلے یا ایک اس کے بعد ایک تو ایک طلاق واقع ہو گئی۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی نے دو چیزیں ذکر کیں۔ اور ان کے درمیان حرف ظرف کو داخل کر دیا۔ تو اگر اس کے ساتھ ہاء کنایہ کو بھی ملا دیا تو اس کی صفت ہو جائے گی جو آخر میں ذکر کیا گیا ہو گا۔ جیسے کہ اس کا قول ہے میرے پاس زید آیا اس سے پہلے عمرو۔ اور اگر اس کے ساتھ ہاء کنایہ نہیں ملا یا وہ تو اس کی صفت ہو گا جو پہلے ذکر کیا گیا ہو گا۔ جیسے یہ قول کہ میرے پاس زید آیا عمرو کے پہلے۔ اور طلاق کو زائد ماضی میں طلاق دینا بھی فی الحال دینے کے حکم میں ہے۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اس کی حاکت سے باہر ہے۔ تو پہلے والے کے اس قول میں کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے اس میں قبل ہونا پہلے لفظ کی صفت ہے۔ اس لئے پہلی طلاق سے ہی وہ باندہ ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے دوسری واقع نہیں ہو سکے گی۔ اور اس کہنے والے کے اس قول میں کہ اس کے بعد ایک طلاق ہے بعد کی صفت اخیرہ کی ہے۔ اس میں بھی پہلی ہی طلاق سے باندہ ہو جائے گی۔

توضیح۔ شوہر کا یوں کہنا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے یا

اس کے بعد ایک ہے۔ کا حکم اور اس کے بارے میں قاعدہ کلیہ

ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة الح

اور اگر غیر مدخولہ بیوی سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے۔ ف۔ یعنی ایسی ایک طلاق جو ایک کے پہلے ہے۔ یا جس کے بعد ایک ہے۔ وقعت واحدة تو ایک ہی طلاق واقع ہو گئی۔ ف۔ اور دوسری ایک طلاق خواہ وہ پہلی ہو یا دوسری بے کار ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ اس نے دونوں میں دو دفعہ ایک ایک کہا ہے۔ اور پہلی صورت واحدة قبل واحدة اور دوسری صورت واحدة بعد واحدة۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کا کلمہ ظرف کا ہے۔ لیکن پہلی صورت میں کوئی ضمیر نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں بعد کے ساتھ ہا ضمیر ہے۔ پہلی صورت کے معنی یہ ہوں گے کہ تم کو طلاق ہے ایک ایسی کہ اس سے پہلے بھی ایک ہے۔ گویا وہ یوں کہتا ہے کہ یہ ایک طلاق تم کو ایسی حالت میں ملی کہ ایک جو تم کو مل چکی ہے اس سے پہلے یہ ایک دیدی گئی ہے۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ ایک طلاق ملی ایسی کہ اس کے بعد دوسری ملی۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب یہ بات بھی معلوم ہوتی چاہئے کہ دونوں صورتوں میں اس سے یک ہی طلاق واقع ہو گئی۔ اس موقع پر فقہ کا ایک قاعدہ سمجھ

یہنا چاہئے۔

والاصل انه متى ذكر شيئين وادخل بينهما حرف الظرف ان قريها بهاء الكااية الح
قعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب دو چیزیں ذکر کی گئیں۔ ف۔ جیسے کہ اس جگہ واحدہ ورواحدہ دوبار ذکر کیا وادخل اور دونوں کے
درمیان فظ ظرف کا آیا گیا۔ ف۔ جیسے قبل وبعد وغیرہ جیسے کہ یہاں ظاہر ہے۔ ان قرطھا الخ اگر ظرف کو با۔ کن یہ کے ساتھ ملایا
جائے تو یہ ظرف کا لفظ اس چیز کی صفت ہو گا جو آخر میں ذکر کی جائے گی۔ ف جیسے کہ دوسری صورت میں ہے کہ واحدہ بعد با
وحدہ دونوں واحدہ فظ کے درمیان بعد ظرف کو باء کے ساتھ ملا کر کہا۔ تو بعد ہا دوسری واحدہ کی صفت ہے۔ جتنی دوسری طلاق
واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی ہے۔ اس کی مثالیں اور بھی ہیں۔ کقولہ حاء فی النج جیسے کہ کسی کا قول یہ آیا اس کے قبل
عمرو۔ ف۔ یعنی عمرو کا تاس صفت کے ساتھ ہے کہ وہ قبل آیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا اور زید بعد میں آیا۔ اسی
لئے انت واحدہ بعد ہا واحدہ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق ہوئی پھر ایک ایسی طلاق ہوئی کہ وہ کچھ ہو گئی۔ اس سے یہ بات
ظاہر ہوئی کہ پچھلی طلاق بے کار ہو گئی۔ بشرطیکہ وہ غیر مدخولہ ہو۔ یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ ظرف کے ساتھ باء کن یہ بھی ہو۔

وان لم يقر بها بهاء الكااية كانت صفة للمدكورا ولا كقولہ حاء فی زيد قبل عمرو الح
اور اگر اس نے ظرف کے ساتھ باء کنایہ نہیں ملتی تو غفہ ظرف اس چیز کی صفت ہو گا جو پہلے ذکر کی گئی ہو۔ کقولہ جاع فی الخ
جیسے میرے پاس زید آیا عمرو سے پہلے۔ ف۔ یعنی میرے پاس زید اس صفت کے ساتھ آیا کہ عمرو سے پہلے ہے۔ پس مسئلہ کی پہلی
صورت میں انت طلاق واحدہ قبل واحدہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں نے تم کو ایسی ایک طلاق دی ہے جو دوسری ایک طلاق
سے پہلے ہے۔ گویا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول ہو گئی لیکن یہ بات اچھی طرح معصوم ہے کہ پہلے کوئی طلاق نہیں
دی تھی اگر دی ہوتی تو یہ عورت بائند ہو کر جا چکی ہوتی۔ اس لئے اس کا مطلب یہ ہوا کہ میں ایک طلاق تم کو زمانہ ماضی میں دے کر
اس سے قبل ایک دوسری طلاق ٹھہراؤں۔

واقعا الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال لان الاسناد ليس فی وسعه الح
جبکہ زمانہ ماضی میں طلاق دینا فی الحال دینا ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ طلاق تو زمانہ ماضی کے واقعہ کو بیان کرنے اور اس کی خبر
دینے کو نہیں کہتے بلکہ بافضل ایک جدائی کرنے کا نام ہے۔ کیا اگر بات ایسی ہی ہوتی یعنی اگر زمانہ ماضی میں دی ہوئی ہوتی تو غیر
مدخولہ عورت بائند ہو کر اپنے گھر چلی گئی ہوتی اس سے معصوم ہوا کہ ماضی میں طلاق دینے کو ابھی طلاق دینے کا حکم ہو گا۔ اس لئے
ماضی کہنا جہالت ہے لان الاسناد الح کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اس کی طاقت سے باہر ہے۔ فالقبیة الخ تو اس کے قول
انت طلاق واحدہ قبل واحدہ میں جو قبل ہونا سمجھا جاتا ہے وہ پہلے واحدہ کی صفت ہے۔ ف۔ یعنی میں اب تم کو ایسی صفت کی طلاق
دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے۔ جتنی میں اس کو زمانہ ماضی میں کئے دیتا ہوں۔ حالانکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ جہالت ہے وہ اس
کے زمانہ ماضی میں کر دینے سے ماضی میں نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے مجبوراً وہ اسی وقت اور ابھی کی طلاق ماضی میں جائے گی۔ اور دوسری
بھی اسی وقت واقع ہوگی جس کے قبل ہوگی۔

فتین بالا ولی فلاحقع الثانیة والبعدیة فی قوله بعدها واحدہ صفة للاخيرة فحصلت الانانة الح
اس لئے وہ پہلے ایک طلاق سے ہی بائند ہو جائے گی اور اس پر مزید ایک اور واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ اور اب دوسری صورت
جتنی واحدہ بعد واحدہ تو اس کے بارے میں مصنف نے فرمایا ہے کہ والبعدیة الح اور اس کہنے والے کے قول بعد ہا واحدہ میں جو
بعد کا مطلب سمجھا جاتا ہے وہ اخیر کی واحدہ کی صفت ہے۔ ف۔ یعنی اخیر کی ایک طلاق ایسی ایک طلاق ہے جو ایک طلاق کے بعد
واقع ہوئی تو اس سے پہلے ایک ہوئی۔ فحصلت الخ تو پہلی ایک طلاق کے ساتھ ہی عورت بائند ہو گئی۔ ف۔ اس لئے بعد کی
طلاق بے کار ہو گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلی صورت میں واحدہ قبل واحدہ کے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور

دوسری صورت میں وہ واحدہ واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے۔ یہ لطفہ ہے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک علیحدہ علیحدہ پڑتی ہے اسی وجہ سے ایک ہی سے باندھ ہو کر دوسری باطل ہو گئی۔

ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القلبية صفة للثانية لاتصالها بحرف الكسابة فاقضى ايضا عها في الماضي وابقاع الاولى في الحال غير ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فتقتربان فتقعان وكذا اذا قال انت طالق واحدة بعدواحدة تقع ثنتان لان البعدية صفة للاولى فاقضى ايقاع الواحدة في الحال وابقاع الاخرى قبل هذه فتقتربان ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان لان كلمة مع للقران وعن امي يوسف في قوله معها واحدة تقع واحدة لان الكسابة تقتضي سق المكنى عند لامحالة وفي المدخول بهاتقع ثنتان في الوجوه كلها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى

ترجمہ۔ اور اگر اس طرح کہا کہ تم کو ایسی ایک طلاق ہے کہ اس سے پہلے ایک طلاق ہے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری کی صفت ہے کیونکہ وہ حرف کنایہ سے ملا ہوا ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہوا کہ ایک طلاق زمانہ میں واقع ہو چکی ہے اور یہ خود فی الحال ہو جائے۔ البتہ طلاق کی شان ایسی ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا یہی ہے کہ حال میں واقع ہو۔ اس طرح دونوں طلاقیں مل گئیں پس دونوں ہی واقع ہو جائیں گی۔ اسی طرح جب یوں کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک کے بعد تو اس میں بھی دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ بعد میں ہونا تو پہلی طلاق کی صفت ہے۔ اس طرح طلاق کا تقاضا یہ ہوا کہ فی الحال ایک طلاق ہو اور دوسری اس سے پہلے واقع ہو اس میں بھی دونوں طلاقیں مل جائیں گی۔ اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک کے ساتھ یا اس کے ساتھ ایک ہے۔ تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ مع کا کلمہ ملانے کے لئے ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسف سے معہا واحدہ کے جملہ کے بارے میں روایت ہے کہ اس سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ کنایہ کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہو وہ لامحالہ پہلے موجود ہو جائے۔ اور مدخلہ بیوی ہونے کی صورت میں ان تمام صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل ہوتی رہ جاتی ہے۔

توضیح :- انت طالق واحدة قبلها واحدة اور انت طالق

واحدة مع واحدة یا معہا واحدہ کہنے کا حکم اور دلیل

ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القلبية صفة للثانية لاتصالها بالح الخ اور اگر اس نے کہا کہ تم کو ایک ایسی طلاق ہے جس کے قبل بھی ایک طلاق ہے تو اس سے دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ لان القلبية الخ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت ہے لاتصالها کیونکہ قبل کے ساتھ ہائے کنایہ لگا ہوا ہے۔ ف۔ تو یہ واحدہ ایسی طلاق ہوئی کہ اس سے قبل بھی ایک طلاق ہے حالانکہ یہ واحدہ فی الحال ہے۔ فاقضى الخ تو اس کا تقاضا ہوا کہ واحدہ طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی ہے۔ وابقاع عها الخ اور خود زمانہ حال میں واقع ہوئی لیکن طلاق کی شان ایسی ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا یہی ہے کہ فی الحال واقع ہو۔ ف۔ اس طرح جو طلاق ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی فی الحال ہو گئی اور حال میں خود موجود ہے۔ فتقتربان الخ تو دونوں مل گئیں اور دونوں واقع ہو گئیں۔ ف۔ جیسے غیر مدخلہ سے یہ کہنا کہ تم کو فی الحال دو طلاقیں ہیں تو اس کو دونوں واقع ہوں گی۔ وکذا اذا قال الخ اسی طرح اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک بعد ایک کے تو دونوں واقع ہوں گی۔ ف۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ تم کو طلاق ہے ایک، تو فی الحال اس نے طلاق کہنا شروع کیا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ یہ ایک ایک کے بعد ہے تو یقیناً وہ اس سے پہلے ہوئی لیکن زمانہ ماضی میں نہ ہوگی بلکہ فی الحال ہو جائے گی۔ اس طرح دونوں مل گئیں۔ لان ابجد یہ الخ کیونکہ بعد ہونا پہلی طلاق کی صفت ہے۔ ف۔ اس قاعدے کے مطابق جو پہلے بتایا جا چکا ہے کیونکہ حرف

ظرف کے ساتھ ضمیر لگی ہوئی نہیں ہے کیونکہ واحدہ بعد و حدۃ کے ہی معنی ہیں کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو یک نے بعد ہے اس سے اصل میں پہلے وہ ایک ہے اور بعد میں یہ یک۔ حافظہ الحی تو کلام کا تقاضا ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو جائے اور اس سے پہلے دوسری واقع ہو۔ ف۔ لیکن وہ دوسری بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی حال کے حکم میں ہے۔ فقہتوں الحی تو دونوں حد قیں مل گئیں۔ ف۔ گویا اس نے کہا کہ فی الحال تم کو دو حد قیں ہیں۔

ولو قال است طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثلثان لان كلمة مع للقران الحی
اور اگر اس نے غیر مدخولہ کو کہا کہ تم کو ایک حد ق ہے ایک کے ساتھ یا تم کو ایک طلاق ہے ایسی کہ اس کے ساتھ ایک ہی ہوئی ہے تو دو حد قیں واقع ہو جائیں گی۔ لان کلمۃ الحی کیونکہ حرف مع ملانے کے لئے ہوتا ہے۔ ف۔ جیسے اردو میں غلط سا تھا یہی ہوئی۔ وعن ابی یوسف خ اور امام ابو یوسف سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ جب شوہر نے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایسی کہ اسکے ساتھ ایک ہے تو یک ہی حقائق واقع ہوگی۔ لان الکایۃ الحی کیونکہ کنیہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس چیز سے کنیہ سے وہ یقینی طور سے پہلے سے موجود ہو جائے۔ ف۔ یعنی معہ میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہو کر تا ہے تو پہلے مرجع موجود ہو گا تب اس طرف ضمیر مرجع ہوگی پھر اسکے ساتھ دوسری ایک سے لیکن غیر مدخولہ ہونے سے وہ پہلے ہی طلاق پڑ جائے ہو چکی اس لئے وہی واقع ہوگی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کسی چیز کے ساتھ میں کسی چیز کو کرنا اس وقت ممکن ہے جب کہ وہ چیز پہلے موجود ہو جائے۔ تب اس سے ساتھ دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال اور ارادے میں یقین اس کی ضرورت ہے لیکن خارج میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً ہم نے خیال کیا کہ اپنے کلمے کی انگلی کے ساتھ میں بیچ کی انگلی ملا کر اٹھائیں پھر ہم نے دونوں کو ساتھ اٹھایا تو یہ صحیح ہو گا۔ اچھی طرح سمجھ میں۔ م۔ یہ سارا حکم غیر مدخولہ کے بارے میں ہے۔

وفی المدحول بہاتفق ثلثان فی الوحوہ کلھا لقیام المحلیۃ بعد و فروع الاولی الحی
اور مدخولہ عورت کے بارے میں ان ترمہ صورتوں میں دو حد قیں واقع ہوں گی۔ قیام المحلیۃ الحی کیونکہ پہلی حد ق واقع ہو جانے سے بعد بھی وہ عورت اس قابل رہتی ہے کہ سے دوسری طلاق دی جائے۔ ف۔ کیونکہ مدخولہ سے واسطے عدت ادا کرتی ہے اس لئے جب تک کہ اس کی عدت ختم نہ ہو جائے عورت کا نکاحی تعلق باطل ختم نہیں ہوتا۔

ولو قال لها ان دخلت الدار است طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت علیہا واحدة عداسی حیفة و قال
قع ثلثان ولو قال لها است طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت طلق ثلثین بالاحصاء لهما ان حرف
لو الاول للجمع المطلق فتعلق حمله كما اذا نص على الثلثین او احراز الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل الفر
والترتیب فعلی اعتبار الاول تقع ثلثان وعلى اعتبار الثانی لاتقع الا واحدة كما اذا ابحر بهذه اللفظة فلا یقع
الرائد على الواحدة بالشك بخلاف ما اذا ابحر الشرط لانه معبر صدر الکلام فیتوقف الاول علیه فیقع حمده
ولامعیرہما ادا قدم الشرط فلم یتوقف ولوعطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف. فیما ذکر الکفر حتی
و ذکر الفقیہ ابو الولیث نہ یقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقیب وهو الاصح

ترجمہ: اور اگر اس سے یوں کہا کہ اگر تم گھر میں داخل ہوگی تو تم کو طلاق ہے ایک اور ایک اس کے بعد وہ داخل ہو گئی تو م
و ضیف کے نزدیک سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ و مدحسین نے کہا ہے کہ دو حد قیں واقع ہوگی۔ اور اگر اس سے کہا کہ تم کو طلاق
ہے ایک اور ایک اگر تم گھر میں داخل ہوگی۔ و وہ داخل ہو گئی تو باجماع سے دو حد قیں ہو جائیں گی۔ مدحسین کی دلیل یہ ہے کہ
حرف و او مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس سے دونوں ایک ساتھ ہو کر واقع ہوں گی۔ اسی طرح کہ اس نے اگر وہ سونے کی قناری کی
ہو۔ یا شرط بعد میں ذکر کی ہو۔ و امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع ایک ساتھ ہونے و ترتیب کے ساتھ دونوں
صورتوں کا احتمل رکھتا ہے۔ تو پہلی صورت کے مطابق دو واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت (ترتیب) کے احتمل کے مطابق

جیسے اس صورت میں کہ اس نے کھل کر یوں کہا کہ۔ ف۔ اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو تم کرو طہ قیس ہوں گی۔ او احر الشرط یا اس نے شرط کو بعد میں ذکر کیا ہو۔ ف۔ اس طرح سے کہ تم کو ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تم گھر میں جاؤ گی تو بالاجماع اس میں دونوں واقع ہو جائیں گی۔ اسی طرح شرط کو پیسے بیان کرنے میں بھی دونوں جمع ہو جائیں گی۔

وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الاول تقع ثنتان الخ
امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع ہونے میں تو اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ ساتھ مل کر ہو یا ترتیب سے ہو۔ ف۔ اس کے باوجود آپ لوگوں نے اس سے کیونکر مجموعہ کے معنی لے لئے۔ بلکہ اس طرح کہا جائے کہ احتمال ہے کہ گھر میں جانے کی شرط پر دونوں طلاقیں ایک ساتھ ہی جمع ہو جائیں یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہوں تو دونوں صورتوں میں جمع ہو جانا پایا جائے گا۔ فعلى اعتبار الخ تو پہلی صورت ہونے میں دونوں واقع ہو جائیں گی۔ اور دوسری صورت ہونے میں صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ ف۔ کیونکہ غیر مذکورہ عورت ہونے کی وجہ سے پہلی ہی طلاق سے وہ باندھ ہو گئی اور وہ دوسری طلاق پانے کی جگہ باقی نہیں رہی۔ کما اذا انجز الخ جیسے کہ اس لفظ کے ساتھ فوراً طلاق دیدے۔ ف۔ یعنی بغیر شرط لگائے یوں کہہ دے کہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک تو اوام میں دونوں باتوں کا احتمال ہونے کی وجہ سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور شاید کہ دونوں باتوں کی تصریح مراد ہو۔ جیٹی اگر یوں کہہ دے کہ تم کو دو طلاقوں کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہوں گی۔ اور اگر یوں کہے کہ تم کو طلاق ایک بعد ایک کے ہے۔ تو صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ اس طرح ایک طلاق تو بر حال میں واقع ہوگی۔ اور دوسری طلاق کے واقع ہونے میں شک پایا گیا۔ فلا یقع الخ ہذا شک پائے جانے کی وجہ سے ایک سے زیادہ واقع نہیں ہو سکتی ہے۔

بحلاف ما اذا احر الشرط لانه مغیر صدر الکلام فیتوقف الاول علیه فیقعن جملة الخ
بر خلاف اس کے جب کہ اس نے شرط بعد میں بیان کی ہو۔ ف۔ مثلاً یوں کہہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک بشرطیکہ تم اس گھر میں جاؤ یا اگر تم اس گھر میں جاؤ۔ لانه مغیر الخ کیونکہ شرط جملہ کے پہلے حصہ کے مفہوم کو بدل دیتی ہے۔ ف۔ اس بناء پر جب یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تو اس سے طلاق واقع ہو جانی چاہئے مگر چونکہ ساتھ ہی ایک شرط بھی لگادی اس لئے واقع نہیں ہوگی۔ فیتوقف الخ تو پہلی طلاق اس شرط (کے ہونے) پر موقوف ہوگی۔ ف۔ جب شرط پائی گئی۔ جیٹی وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی۔ اور دوسری طلاق اس کے بعد شرط کے درمیان ہے تو وہ بھی شرط پر موقوف ہوئی۔ اس لئے دونوں اسی شرط پر ہو گئیں۔ فیقعن الخ اس لئے دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو سکیں گی۔

ولامغیر فیما اذا قدم الشرط فلم یتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو علی هذا الخلاف الخ
اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو اس میں بعد کے حکم کو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہوتی۔ اس سے طلاق کسی شرط پر موقوف نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی جب یہ کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو تم کو ایک طلاق ہے اور ایک طلاق ہے۔ پس جب شرط پائی گئی تب کہنے والے کی طرف سے گویا یوں کہا گیا کہ اب تم کو ایک طلاق اور ایک طلاق ہے۔ پس جب پہلی طلاق کہی تو یہ دوسری کسی شرط پر موقوف نہیں رہی اس سے فوراً واقع ہوگی اور دوسری ایک طلاق واقع کرنے کی وہ اب جگہ پائی نہ رہی۔ اور جس صورت میں شرط بعد میں بیان کی گئی ہو تو اس میں پہلی بات یہ ہے کہ تم کو طلاق ایک اور ایک ہے تو اس طلاق کو فوراً واقع ہو جانا چاہئے مگر بعد میں جب اس نے شرط لگادی اور یہ کہہ دیا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہو جاؤ۔ تو وہ واقع نہ ہو سکی۔ اور اس شرط کے پائے جانے پر موقوف ہو گئی۔ اور جب پہلی ایک موقوف ہو گئی تو دوسری بھی موقوف ہو گئی۔ اس کا حاصل کلام یہ ہوا کہ تمہارے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں موقوف ہیں۔ اس لئے جب بھی وہ داخل ہوگی دونوں واقع ہو جائیں گی۔ یہ حکم حرف عطف واؤ کا تھا جس میں صرف جمع کے معنی ہوتے ہیں۔

ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الحلاف فيما ذكر الكرخي الح

اور اگر حرف فاء سے عطف کیا۔ ف۔ یعنی ایسے عطف سے کہا جس سے ایک کے بعد ہی بغیر تاخیر کے دوسرے سے ہونا معصوم ہو۔ مثلاً تم کو ایک طلاق پس ایک ہے تو اس میں کئی روایتیں ہیں۔ فہو علیٰ ہذا الخ چنانچہ امام کرخی کی نقل میں یہ بھی دہرے اختلاف کے مطابق ہے۔ ف۔ یعنی صاحبین کے نزدیک دو واقع ہوں گی۔ خواہ شرط کو مقدم کرے یا مؤخر کرے۔ اور امام اعظم کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے گا تو ایک اور اگر مؤخر کرے گا تو دو واقع ہوں گی۔ لیکن یہ نقل صوں کے خلاف ہے۔ و ذکر الفقیہ الخ اور فقیہ ابواللیث نے ذکر کیا ہے کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ حرف ذاء تعقیب یعنی بعد میں لانے کے لئے ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے جب یہ کہا کہ تم کو طلاق واحدہ فواحدہ ہے یعنی ایک بعد میں ایک سے اگر تم گھر میں داخل ہوگی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک طلاق ہے اس کے بعد لگی ہوئی ترتیب وار دوسری طلاق بھی ہے۔ پس جب گھر میں جانے پر پہلے ایک واقع ہوگئی تو وہ بائید ہوگئی اور اس کے بعد وہ دوسری طلاق پانے کے قابل نہیں رہی۔ اس لئے ایک ہی طلاق واقع ہوئی۔ فہو الاصح اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ کیونکہ یہاں جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فلفہم۔ م۔ یاد رہے کہ حدق کے شروع میں یہ بتایا گیا تھا کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں ایک طلاق صریح۔ اور اس کی بحث اب تک ہوتی رہی۔ اور دوسری قسم کننی ہے۔ اور اب اسی یعنی کننی کی بحث شروع کی جا رہی ہے

اما الضرب الثانی وهو الکایات لایقع بها الطلاق الابالیة او بدلالة الحال لایها غیر موضوعه للطلاق بل تحتمله وغیره فلا بد من التبعین او دلالتہ قال وہی علی صربین مہا ثلثة الفاظ یقع بها طلاق رجمی ولا تقع بها الاواحدہ وہی قولہ اعتدی واستبری رحمک وانت واحدة اما الاولی فلاہا تحتمل الاعتداد عن الکاح وتحتمل اعتداد نعم اللہ تعالیٰ فان بوی الاول تعین بنیۃ فیقتضی طلاقا سا بقا والطلاق یعقب الرجعة واما الثانیہ فلاہا تستعمل بمعنی الاعتداد لانه تصریح بما هو المقصود منه فکان بمردۃ اعتدی وتحتمل الاستبراء لیطلقہا واما الثالثہ فلاہا تحتمل ان تكون نعتا لمصدر محدود معناه تطلیقۃ واحدة فادانواہ جعل کانه قالہ والطلاق یعقب الرجعة وتحتمل غیرہ وهوان تكون واحدة عنده او عندقومہ ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ یحتاج فیہ الی النیۃ ولا یقع الاواحدۃ لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی او مصدر ولو کان مظهر الاتقع بها الاواحدۃ فاذا کان مضمر اولیٰ وفی قولہ واحدة ان صار المصدر مذکور الکی التخصیص علی الواحدۃ ینافی بۃ الثلث ولا معتبرا عراب الواحدۃ عند عامۃ المشائخ وهو الصحیح لان العوام لا یمیزون بین وحوہ الاعراب۔

ترجمہ۔ طلاق کی دوسری قسم یعنی کننیات سے طلاق اسی وقت ہوتی ہے جب کہ یا تو کہتے وقت طلاق کی نیت کی ہو یا حالت حال سے اس کا ہونا معصوم ہو۔ کیونکہ ان کے الفاظ صرف طلاق کے لئے وضع نہیں کئے جاتے ہیں بلکہ ان میں طلاق کا بھی احتمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیز کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ اس لئے نیت کے ذریعہ تعین یا دامت حال کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ کہا۔ کہ ایسی کننی طلاقوں کی دو قسمیں ہیں ان میں پہلی قسم کے ایسے تین الفاظ ہیں جن سے طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے اور ایک ہوتی ہے جو یہ ہیں۔ اعتد او کرو (شمار کرو) اپنے رحم کا استبراء کرو۔ تم ایک ہو۔ ان میں سے پہلا لفظ (اعتد او کرو) نکاح سے شمار کرنے کا احتمال بھی رکھتا ہے اور اللہ کی نعمتوں کے شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور اگر پہلے احتمال کی نیت کی ہو تو اس کی نیت سے پہلا احتمال ہی تعین ہو جائے گا۔ اس لئے یہ لفظ ص بات کا قضا کرے گا کہ پہلے طلاق واقع ہو چکی ہو۔ اور طلاق ایسا کام ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا لفظ تو چونکہ یہ لفظ عدت میں بیٹھنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اس مفہوم کی تصریح ہوتی ہے جو اس سے مقصود ہوتا ہے اس لئے یہ لفظ اعتدی کے مرتبہ میں ہو گیا۔ وراں مفہوم کا بھی

ختم رکھتے ہے کہ وہ اپنے رحم کی صفائی معصومہ سے تاکہ شوہر اس کو طلاق دے سکے۔ اور تیسرا غلط کہ تم ایک ہو تو اس لئے کہ وہ اس بات کا احتمال رکھتے ہے کہ کسی محذوف مصدر کی صفت ہو۔ جس کے معنی ہوں گے ایک طلاق دینے کے۔ اور جب اس مفہوم کی نیت کر لی تو گویا زبان سے کہہ بھی دیا۔ اور صریح طلاق کے بعد رجعت کا حق تو ہوتا ہی ہے۔ اور اس مفہوم سے حدود دوسری بات کا بھی یہ غلط احتمال رکھتا ہے۔ وہ یہ کہ تم میرے پاس یا میری قوم کے پاس ایک ایسی ہو۔ اور جب ان لفاظ سے طلاق اور اس کے حدود دوسری باتوں کا بھی احتمال ہوتا ہے اس لئے اس میں نیت کا پایا جانا ضروری ہوا۔ اور ان الفاظ سے صرف ایک ہی طلاق ہوتی ہے۔ کیونکہ ان میں نیت طالق کا مفہوم یا تو بطور اقتضاء ثابت ہے یا وہ مفہوم مقدر ہے۔ اور اگر انت طالق کا قول اس سے ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے دوسری کوئی طلاق واقع نہ ہوتی۔ اب جبکہ یہ قول یہاں مقدر ہوا تو بعد رجعت والی ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور شوہر کے اس قول یعنی انت واحدہ کہنے کی صورت میں اگرچہ تعلیق مصدر نہ ہو لیکن غلط واحدہ سے صریح کر دینا تین طلاقوں کی نیت کے منافی ہے۔ اور اس غلط واحدہ پر کسی قسم کا اسباب ہو عامہ مشائخ کے نزدیک کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اور یہی بات صحیح بھی ہے کیونکہ وجوہ عراب کے بارے میں عوام ان میں کوئی تمیز نہیں کرتی ہیں۔

توضیح۔ طلاق کنائی کے الفاظ اور احکام

اما الصرب الثانی وهو الکلیات لایقع بها الطلاق الا مالیه او بدلا لہ الحال۔ الح
 و راب طلاق کی دوسری قسم جو کہ کنایات ہیں۔ یعنی ایسے لفاظ جن سے طلاق صرف اسی صورت میں واقع ہوتی ہے جبکہ خاص طور سے اس کی نیت کی گئی ہو یا ایسے حالات ہوں جو طلاق پر دامت کر رہے ہوں۔ ف۔ یعنی وہ شخص کنایہ کے الفاظ سے طلاق دینے کا ارادہ کرے یا جس حالت میں یہ الفاظ کہے ہیں وہ حالت یہ ہوتی ہو کہ الفاظ سے طلاق ہی مقصود ہے۔ اسی سے قاضی یہ سن کر طلاق ہونے کا فیصلہ کرے گا۔ ورنہ صرف عام حالت سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لایہا عبیر الح اس کی وجہ یہ ہے کہ کنایات کے الفاظ طلاق کے لئے وضع نہیں کئے جاتے ہیں۔ بل بہ احتمالہ الح بلکہ یہ الفاظ طلاق کا اور اس کے حدود دوسرے معنوں کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ شاید ان سے طلاق ہونے کا مراد ہو یا کچھ اور ہی مراد ہو۔ اس لئے ضروری ہو گا کہ واضح طور پر تعیین یا تعیین پر دامت ہو مثلاً میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ہو رہا تھا۔ اس میں عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے تو بہتر یہی ہے کہ تم مجھے طلاق دے دو۔ اس پر مرد نے کہہ دیا کہ تم کو سیدھی راہ چن چاہئے طلاق کی کیا ضرورت ہے۔ عورت نے کہا کہ مجھے اس راہ کے سوا دوسری راہ سیدھی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے تو میں یہ جانتی ہوں کہ طلاق کے سوا اس روز و روز کے جھگڑے سے نجات ممکن نہیں ہے۔ اس پر مرد نے کہا کہ اچھا جوء اپنا نکھانا بناؤ۔ یا جو اپنی راہ و۔ یا ان جیسے الفاظ کہے۔ تو یہ حالت اور گفتگو اس بات پر دامت کرتی ہے کہ اس نے اس سے طلاق کے معنی لئے ہیں اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہوتے ہیں۔ بلکہ کبھی تو ایک زبان میں وہ لفظ طلاق سے کنایہ ہوتے ہیں مگر دوسری زبان میں اس کے محاورہ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ حفظہ۔ م۔

قال وہی علی صربین مہا ثلثۃ الفاظ یقع بها طلاق رحعی ولا تقع بها الا واحدۃ۔ الح
 قد روئی نے لکھا ہے کہ کنایات کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک رحعیات ہیں جن کے تین الفاظ ہیں جن سے رجعی طلاق ہوتی ہے ورنہ صرف ایک ہوتی ہے اس سے زائد نہیں۔ جو یہ ہیں وہی قولہ اعتدی الخ۔ تم اعتدا کرو یعنی شمار کرو۔ اپنے رحم کا استبراء کرو۔ تم واحدہ ایک یا ایک ہو۔ اما الاول لفظ اول کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی تم اعتدا کرو۔ یہ طلاق سے کنایہ ہے۔ فلاغیا یہ اس لئے کہ اس سے نکاح سے اعتدا کرنے کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ اور اللہ کی نعمتوں کے اعتدا کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اعتدا کے لغوی معنی شمار کرنے کے ہیں۔ لیکن اصطلاح میں اس سے عورت کا طلاق کے بعد سوگ کے دن شمار کرنے کو کہتے

ہیں۔ اس سے ممکن ہے کہ یہی معنی مراد لئے ہوں یا شاید یہ مراد لئے ہوں کہ اللہ کی نعمتیں شمار کرنا مراد ہو۔ اور شاید یہ بھی معنی ہو کہ تم میرے (یعنی شوہر) کے احسانات کو شمار کرو۔ البتہ اگر آپس کے جھگڑے کے موقع پر کہے تو نکاح کی عدت کے معنی ظاہر ہو۔ گا۔ فان لوی الخ اب اگر اس نے نکاح کی عدت کے معنی مراد لئے تو اس کی نیت کر لینے کی وجہ سے یہی معنی متعین ہو گئے۔ ف۔ اس سے طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اس نے گویا یوں کہا کہ تم نکاح کی عدت گزارو۔ فقہی طلاق فان اس کہنے کا تقاضا یہ ہوگا کہ پہلے ہی طلاق ہو چکی ہے۔ ف۔ اس کے بعد اب تم عدت گزارو۔ والطلاق الخ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو سکتی ہے۔ ف۔ یعنی اگر رجعت کرنی چاہے تو کر سکتا ہے۔ اس لئے رجعت کا اختیار ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ جو کہ اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت میں جب کسی ایسی چیز کو لازم کیا جائے جو اپنے پائے جانے میں کسی اور چیز کے وجود کی محتاج ہو تو اس حکم کا تقاضا یہ ہوگا کہ وہ دوسری چیز بھی خود بخود ثابت ہو جائے۔ مثلاً یہ حکم دیا گیا کہ جمعہ کی نماز جمعہ کے ساتھ فرض کی گئی ہے۔ مگر اس وقت یہ نہیں کہا گیا ہے کہ سارے کام کاج چھوڑ کر چلے جاؤ۔ اور وہاں جا کر نماز پڑھو۔ مگر چونکہ اس کے بغیر یہ نماز نہیں پڑھی جاسکتی ہے اس لئے اس حکم کا تقاضا یہ ہوگا کہ جمعہ کی اذان کے بعد ہی کاروبار چھوڑ دو اور نماز کے لئے چلے جاؤ۔ اسی طرح جب نکاح کے بعد عدت میں دن گزارنا مراد ہو اور عدت طلاق کے بعد ہی لازم آتی ہے تو اس حکم کا تقاضا ہوگا کہ طلاق پہلے بھی واقع ہو چکی ہے۔ اور چونکہ بد شبہ یہ طلاق صریح ہوتی ہے۔ اس کا حاصل مطلب یہ ہوگا کہ تم کو طلاق صریح ملی ہے اس لئے تم شریعت کے مطابق عدت گزارو۔ اور یہ بات بھی پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ طلاق صریح کی عدت میں عورت کے رہتے ہوئے اس کے شوہر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس عورت سے رجوع کر لے اور حسب سابق بیوی بنائے رکھے۔ م۔ والما لثانیہ اور دوسرے لفظ کا بیان۔ ف۔ یعنی استبری رحمک کو نیت طلاق کے ساتھ کہنے سے رجعی طلاق ہوگی۔ فلا نکاح الخ یہ اس لئے کہ یہ لفظ بھی عدت میں بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ استبراء رحم کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ تم اپنے رحم کا حاصل سے پاک ہونا معلوم کر لو۔ حالانکہ اس سے معلوم کرنے کا مقصد صرف عدت گزارنا ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر عدت گزارتے ہوئے حیض آجائے تو معلوم ہو جائے گا کہ اسے حمل قرار نہیں پایا ہے۔ لہذا تصریح! کسکونکہ استبراء رحم کہنے کا مقصد صراحت وہی ہوتا ہے جو عدت میں بیٹھنے سے ہوتا ہے۔ اس لئے یہ لفظ بھی اعتدائی لفظ کے جیسے ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ عدت میں رہ کر استبراء کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے پہلے طلاق ہو چکی ہے۔ وکتم الخ اور اس بات کا بھی اس میں احتمال ہے کہ تم اپنے رحم (بچہ دانی) کی برائت اس لئے دریافت کرو کہ شوہر اس کو طلاق دے۔ ف۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ اگر وہ اس وقت حمل سے ہو تو بعد میں بچہ کی پرورش کے سلسلہ میں اسے کوئی وقت پیش آئے۔ اسی لئے حکم دیا کہ پہلے تم اپنی بچہ دانی کے بارے میں اندازہ کرو تاکہ میں تم کو طلاق دیدوں۔ اسی لئے اس جملہ کا لازمی مطلب اور تقاضا یہ نہیں ہوا کہ اسے طلاق ہو چکی ہو۔ البتہ اگر وہ ہی کہدے کہ میں نے اس سے عدت میں بیٹھنا ہی مراد لیا ہے تو ضرور طلاق واقع ہو چکی ہے۔ لیکن رجعی ہوگی۔ والما لثانیہ الخ اور اب تیسرا لفظ۔ ف۔ انت واحدة کنا یہ رجعی ہے۔ فلا نکاح الخ یہ اس لئے کہ اس میں بھی کئی احتمال ہیں۔ ف۔ جبکہ انت مبتدا ہے۔ اور لفظ واحدة جو حالت نصی میں فتح کے ساتھ ہے مبتدا کی خبر نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس میں دو معنوں کا احتمال ہوگا۔ اول یہ کہ ان یكون تحت الخ لفظ واحدة مصدر محذوف کی صفت ہو۔ معناه الخ جس کے معنی ہوں انت طالق تطلق واحدة۔ ف۔ تو ایسا ہونے سے صریح طلاق ہوگی۔ فاذا نوا الخ اگر اس نے یہی معنی مراد لئے ہوں تو یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے صاف صاف کہہ دیا۔ ساتھ ہی طلاق صریح کے بعد رجعت کرنے کا حق بھی ہو کر رہتا ہے۔ اس لئے اس میں بھی رجعت کا حق ہوگا۔ ف۔ یہ مطلب تو پہلے احتمال کی صورت میں ہے۔ وکتم الخ غیرہ اور دوسرے یہ کہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی ہوں۔ وھوان یكون الخ اور دوسرا احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ تم میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہو۔ ف۔ خواہ خوبی میں ہو یا بدی میں ایک ہو۔ اور اس کی اصل یوں ہوگی۔ انت ثابتة واحدة یعنی انت ثابتة مبتدا اور خبر ہے اور واحدة ثابتہ کی ضمیر سے حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے۔ یا انت مبتدا ہے اور واحدة حالت رفعی میں رفع کے ساتھ

خبر ہے۔ اسے نصب کے ساتھ لکھنا اور پڑھنا جہالت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اسی لئے بعد میں ہے۔ م۔ ا حاصل یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ جن میں یا تو طلاق کا احتمال ہے یا کسی دوسرے معنی کا احتمال ہے۔ اسی لئے انہیں طلاق صریح نہیں کہا گیا ہے۔

ولما احتملت هذه اللفاظ الطلاق وغيره يحتاج فيه الى الية ولا يقع الا واحدة الخ
اور جبکہ یہ الفاظ طلاق صریح کے ساتھ دوسرے معنوں کا بھی احتمال رکھتے ہیں اس لئے ان سے طلاق کے لئے نیت کا ہونا بھی ضروری ہو گا۔ ف۔ یعنی جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی نیت متعین ہو جائے گی۔ اور میں مترجم نے پہلے یہ اشارہ کر دیا ہے کہ یہ الفاظ طلاق صریح کا احتمال رکھتے ہیں اور معنی طلاق کا احتمال نہیں رکھتے ہیں۔ ولا يقع الخ اور ان الفاظ سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ دوسری نہیں۔ لان قولہ الخ کیونکہ ان الفاظ میں نیت طاقیہ تو بطور اقتضاء ثابت ہے یا مخدوف مقدر ہے۔ ف۔ اسی لئے اعتمادی واستبرکی الرحم میں طلاق کے وقت نیت ہونے کا قضا یہ ہے کہ اصل عبارت اس طرح ہو کہ انت طالق فاعندی الخ۔ اور انت واحدة میں نیت کے وقت یہ معنی ہوں کہ انت طالق واحدة۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کی نیت کی صورت میں صریح طلاق واقع ہوگی۔

ولو كان مظهر الانتع بها الا واحدة فاذا كان مضمرا اولی وفي قوله واحدة ان صار الخ
اور اگر انت طالق کا قول لفظوں میں ظاہر ہوتا تو اس سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی اور کچھ واقع نہیں ہوتی۔ فاذا كان مضمرا الخ تو یہ قول جب یہاں مقدر ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ اگر کوئی یہ کہے کہ انت واحدة میں انت طالق تطلیقہ واحدة مقدر مانتے ہو۔ جبکہ تطلیقہ مصدر ہے اور مصدر میں تین طلاقیں صحیح ہونی چاہئے پھر بھی ایک کے قائل کیوں ہوئے۔ تو جواب دیا کہ وفی قوله واحدة الخ یعنی انت واحدة کی صورت میں اگرچہ تطلیقہ مصدر مقدر مانا گیا ہے لیکن واحدة کی تصریح کر دینے کی وجہ سے تین طلاقیں کی نیت کے منافی ہو جاتا ہے۔ ف۔ اگر فقط تطلیقہ ہوتا تو احتمال درست ہوتا۔ اور اب جبکہ واحدة کہہ کر تصریح کر دی ہے تو مصدر سے حقیقی واحد ہی مراد ہو گا اور تین طلاقیں کا مجازی واحد ہونا ختم ہو گیا۔ اس لئے اس جگہ تین طلاقیں کی نیت گویا عبارت کے مخالف ہے۔ جیسے کہ کسی نے کہا کہ تم منکوحہ ہو۔ اور نیت یہ کہ تم کو طلاق ہے تو صحیح نہ ہو گا۔ فافہم۔ م۔

ولا معتبرا عراب الواحدة عند عامة المشايخ وهو الصحيح لان العوام لا يميزون بين الخ
یہ یاد رہے کہ انت واحدة میں واحدة کے اعراب رفع یا نصب ہونے میں کسی کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔ عامہ مشائخ کا یہی قول ہے۔ ف۔ یعنی خواہ وہ واحدة کی تاء کو پیش کے ساتھ کہے یا زبر کے ساتھ یا جزم کے ساتھ کہے۔ بہر صورت اگر اس نے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ لان العوام الخ کیونکہ عوام کو اعراب کی کچھ بھی تمیز نہیں ہوتی ہے کہ حرکت کیوں بدلتی ہے اور کیا ہوتی ہے۔ ف۔ یہ بات عام عرب کی بولیوں سے ظاہر ہے۔ اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اردو میں یہ جملہ کسی طرح نہیں بنتا ہے۔ کیونکہ اگر یوں کہا تم واحدة ہو۔ تو طلاق کی کوئی بات اور وجہ بھی اس سے ظاہر نہیں ہے۔ البتہ یوں کہا کہ تم کو ایک ہے یا تم اکہی ہو تو اگر اس کے ساتھ طلاق کی نیت بھی ہوگی تو واقع ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ یہاں تک کنایات میں سے پہلی قسم کے تین الفاظ کا بیان تھا جن سے فقط ایک طلاق رجعی ہوتی تھی۔ اب اس کی دوسری قسم کا بیان کر رہا ہے۔

قال وبقيہ الكتابات اذ انوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان بوى فلما كان ثلثا وان بوى ثلثين كانت واحدة بائنة وهذا مثل قوله انت بائن وبئنة وبئلك وحبلتك على غاربتك والحقى باهلك و وخليه و وبریہ و وھبتك لاهلك و سرحتك و فارقتك و امرتك ببئتك و احتاری و انت حرة و تقمعی و تخمیری و استتری و اعربی و اخرحی و اذھبی و قومی و ابتغی الا زواج لانھا تحتل الطلاق وغيره فلا بد من الية

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ کنایات کے باقی الفاظ ایسے ہیں کہ اگر ان میں طلاق کی نیت کی تو ایک بائنة واقع ہوگی۔ اور اگر

تمن کی نیت کی ہو تو تمن ہی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر دو کی نیت کی تو صرف ایک باندہ واقع ہوگی۔ اس کی مثال جیسے یوں کہا کہ تم باندہ ہو یا تم بہ ہو یا تم تہلہ ہو یا تم حرام ہو یا تم تہاری رسی تمہارے کندھے پر ہے۔ یا اپنے گھروالوں میں جا ملو۔ یا تم خلیہ ہو، بریہ ہو۔ یا میں نے تم کو تمہارے گھروالوں کو دیدیا۔ یا میں نے تم کو تشریح کر دیا۔ (چرنے کو چھوڑ دیا) یا تم کو چھوڑ دیا تمہارا اختیار اب تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تم اپنے آپ کو اختیار کر لو۔ تم آزاد ہو۔ یا چہرہ پر پردہ ڈال لو۔ یا تم اوڑھنی اوڑھ لو۔ یا تم پردہ کرو۔ تم دور ہو جاؤ۔ یا تم کھڑی ہو جاؤ۔ یا اپنی جوڑی تلاش کر لو۔ کیونکہ یہ سارے الفاظ طلاق کے معنی اور دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ اس لئے ان میں نیت کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح: کنایہ کے باقی الفاظ اور ان کا حکم

قال وبقيۃ الکتابات اذا موی بها الطلاق کانت واحده بانۃ وان نوى ثلثا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وان نوى ثلثین الخ اور اگر ان کنائی الفاظ میں سے کسی سے طلاق کی نیت کی تو ایک باندہ ہی واقع ہوگی۔ ف۔ الخ اصل ان الفاظ سے بہر حال باندہ طلاق واقع ہوگی۔ وھذا مثل الخ اور اس کی مثال جیسے کہا کہ تم باندہ ہو۔ ف۔ بانن کے معنی ہیں کسی چیز سے بالکل الگ ہونا۔ اور جو شخص قدم میں بہت لانا ہو تو اس کو کہا جاتا ہے طویل بانن یعنی لانا بیٹھول ہے۔ سب سے زالا ہے کیٹڈا ہے۔ اس لئے طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ یا تم بہ ہو یا تہلہ ہو۔ ف۔ دونوں کے معنی ہیں قطع کرنا یعنی تم کٹی ہوئی ہو۔ یا تو مجھ سے تعلق ختم ہو گیا ہے یا دوسرے لوگوں سے بالکل کنارے کنارے رہتی ہو۔ و حرام یا تم حرام ہو۔ ف۔ ایسی کہ اب تم سے میرا تعلق جائز نہ ہو یا بہت ہی قتل احترام ہو۔ جیسے بیت الحرام۔

وحبلک علی غاربک والحقی باھلک و وحلیۃ وبریۃ و وھبتک لاهلک الخ یا تمہاری رسی تمہاری گردن پر ہے۔ ف۔ یعنی جس طرح جانور کی رسی اس کی گردن میں لپیٹ کر چھوڑ دیتے ہیں۔ یعنی تم چھٹی ہوئی ہو۔ خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی سے جس کی نیت کی ہو۔ والحقی الخ یا اپنوں سے جا ملو۔ ف۔ خواہ ملاقات کے لئے یا مجھ سے طلاق پانے کی وجہ سے۔ جیسی کی نیت ہو۔ وضیۃ یا تم خلیہ ہو۔ ف۔ چھٹی ہوئی، کھلی ہوئی ہو کام کاج سے جیسے کہ مرغی کھلی پھرتی ہے۔ یا نکاح کی قید سے۔ و بریۃ یا تم بریہ ہو۔ ف۔ یعنی تم کام کاج سے بری ہو یا عقد نکاح سے۔ و وھبتک لاهلک یا میں نے تم کو تمہارے لوگوں کو بہہ کر دیا۔ ف۔ خواہ اس لئے کہ طلاق دیدی ہے یا تم پر مہربانی کر کے ملاقات کی اجازت دیدی ہے۔ و سرحلتک یا میں نے تم کو تشریح کیا۔ ف۔ یعنی جیسے جانور کو کھول کر روانہ کر دیتے ہیں تاکہ ماں باپ سے ملاقات کر لے یا اس لئے کہ طلاق دیدی ہے۔ و فارقتک یا میں نے تم سے جدا ہو کر لی ہے۔ ف۔ چند روز کے لئے کہیں جاؤں گا۔ یا تم کو طلاق دیدی ہے۔ و امرک الخ یا تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔ ف۔ خواہ خانہ داری کے کام کاج سے یا یہ کہ طلاق کا کام تمہارے اختیار میں ہے اس لئے اگر چاہو تو طلاق لے لو۔ اس پر اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لے لی۔ تو ایک باندہ واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے تین طلاقیں لیں اور مرد کی بھی یہی نیت تھی تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔ اور اگر عورت نے طلاق نہیں لی۔ انکار کر دیا تو واقعہ ہوگی و اختاری یا تم اختیار کرو۔ ف۔ اچھی خصلت کو یا یہ کہ میں نے تم کو طلاق لینے کا اختیار دیا ہے۔ اگر طلاق لینی چاہتی ہو قبول کر لو۔ اس پر عورت نے اگر اختیار کر لیا تو واقع ہو جائے گی۔ ورنہ نہیں۔ ع۔ و انت حرۃ اور تم آزاد ہو چکی ہو۔ ف۔ کسی کی باندی نہیں رہی ہو۔ یا نکاح کی قید سے آزاد ہو۔

وتفنی وتخموی وامستوی واغربی واخرجی واذھبی وقومی وابغی الازواج الخ یہ کہ تم اپنے چہرہ پر نقاب ڈال لو۔ ف۔ تاکہ تم کو کوئی اجنبی نہ دیکھے یا یہ کہ میں تم کو نہ دیکھ سکوں کہ تم اب میرے لئے باندہ ہو گئی ہو۔ اس لئے میرے لئے تمہارے چہرہ کو دیکھنا حرام ہو گیا ہے۔ و تخمری یا تم اوڑھنی اوڑھ لو۔ ف۔ تاکہ کوئی اجنبی تم کو

نہ دیکھ سکے یا یہ کہ میں تم کو نہ دیکھ سکوں۔ واستوری اور تم پردہ کرو۔ ف۔ تاکہ اجنبی تم کو نہ دیکھ سکے یا میں خود تم کو نہ دیکھوں۔ کیونکہ تم مجھ سے باندھ گئی ہو۔ اس جگہ یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ تقعی و نحمری و استوری یہ تینوں اغظ بھی پہلی قسم کی طرح ہوں اور ان سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہو۔ طلاق کنائی نہ ہو۔ کیونکہ یہ تینوں اغظ بھی تقاضا کرتے ہیں کہ طلاق پہلے ہی ہو چکی ہو۔ یہ شبہ یا وہم اس سے باطل ہے کہ رجعی طلاق ہونے سے شوہر کو بیوی کا چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ ایسی عورت کے لئے یہی بہتر ہوتا ہے کہ وہ خوب بناؤ سنگار کے ساتھ ان دنوں رہا کرے تاکہ شوہر کا دل نرم ہو جائے اور اس کی طرف راغب ہو جائے۔ مگر اس جگہ تو اسے دیکھنا ہی حرام کر دیا گیا ہے۔ اسی لئے یہ بھی طلاق باندھ میں ہوں گے۔ م۔

واغربی و اخرجی و اذہبی و قومی و استغی الا زواج لانہا تحتمل الطلاق و غیرہ فلا بد الخ
اور دور ہو جاؤ۔ ف۔ یعنی مجھ سے غائب ہو کر والدین کی زیارت کرو۔ یا یہ مراد ہو کہ تم مجھ سے باندھ ہو چکی ہو۔ اور اب تم اپنے والدین کے پاس جاؤ۔ اور میرے پاس سے دور ہو جاؤ۔ و اخرجی یا نکل جاؤ۔ ف۔ تاکہ ملاقات کر سکو یا مجھ سے باندھ ہو چکی ہو۔ اب میرے پاس سے جاؤ۔ و اذہبی یا چلی جاؤ۔ ف۔ اپنا کام کر دیا مجھ سے باندھ ہو چکی ہو و قومی یا اٹھ کھڑی ہو۔ ف۔ کچھ کام کر دیا مجھ سے باندھ ہو گئی ہو۔ و ابستغی الا زواج اپنے جوڑی کو تلاش کرو۔ ف۔ یعنی اپنی جھنسی یا اپنی جوڑی گانے والیوں کو تلاش کر لو۔ تاکہ تمہارا دل بے یار و مددگار نہ رہے۔ یا مجھ سے باندھ ہو گئی ہو اب اپنے لئے شوہروں کو تلاش کرو۔ یہ سارے اغظ کنایات کے ہیں۔ ان میں اگر طلاق کی نیت کی تو باندھ واقع ہو گی۔ لانہا تحتمل الخ کیونکہ ان الفاظ میں اسی بات کا احتمال ہوتا ہے کہ طلاق کے معنی ہوں یا کوئی دوسرے معنی ہوں۔ اس لئے ان میں طلاق کی نیت کا ہونا ضروری ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر شوہر نے یہ کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ ہ۔ ف۔ ع۔

قال الا ان یکون فی حالة مذاکرۃ الطلاق فیقع بها الطلاق فی القضاء ولا یقع فیما بیہ و بین اللہ تعالی الا ان ینویہ قال سوی بین ہذہ الا لفاظ و ہذا فیما لا یصلح رد او الجملة فی ذلك ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة و ہی حالة الرضاء و حالة مذاکرۃ الطلاق و حالة الغضب و الکلیات ثلثة اقسام ما یصلح جوابا و رد او ما یصلح جوابا لارد او ما یصلح جوابا و یصلح سب او شتیمة فہی حالة الرضاء لا یکون شنی منها طلاقا الا بالیة و القول قولہ فی انکار النیة لما قلنا و فی حالة مذاکرۃ الطلاق لم ینصدق فیما یصلح جوابا و لا یصلح رد او فی القضاء مثل قولہ حلیة و بریة نائین ہتہ حرام اعتدی امرک بیدک اختاری لان الظاہران مرادہ الطلاق عند سوال الطلاق ینصدق فیما یصلح جوابا و رد او مثل قولہ اذہبی اخرجی قومی تقعی تخمری و ما یجرى هذا المحرر لانه یحتمل الرد و هو الادنی فحمل علیہ و فی حالة الغضب ینصدق فی جمیع ذلك لا احتمال الرد و السب الا فیما یصلح للطلاق و لا یصلح للرد و الشتم کقولہ اعتدی و اختاری و امرک بیدک فانہ لا ینصدق فیہا لان الغضب یدل علی ارادة الطلاق .

ترجمہ۔ کہا۔ مگر یہ کہ ایسی حالت میں یہ الفاظ کہے ہوں جبکہ طلاق کے بارے میں ان کے آپس میں گفتگو ہو رہی ہو۔ تو ان سے قاضی کے ہاں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور جب تک کہ طلاق کی نیت نہ کر لے اس کے اور اللہ کے درمیان واقع نہیں ہو گی۔ کہا ہے کہ مصنف نے ان تمام الفاظ کو بیان کرتے ہوئے سب کو برابر کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ حکم جو قدوری نے بیان فرمایا ہے ایسے اغظ میں سے جو تردید میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ اس موقع میں اصل گفتگو اس طرح کی ہے کہ حالتیں تین ہوتی ہیں۔ ۱۔ مطلق حالت جو کہ رض مندی کی حالت ہے۔ ۲۔ طلاق میں دین پر گفتگو کی حالت۔ ۳۔ انتہائی غصہ کی حالت اور یہ اغظ کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ ۱۔ جواب اور جواب الجواب (رد جواب) کے ۲۔ جو صرف جواب دینے کی تو صلاحیت رکھتے ہیں لیکن وہ رد جواب کے نہیں ہو سکتے۔ ۳۔ جو جواب کے بھی ہو سکتے ہیں اور گالی گلوچ کے بھی ہو سکتے ہیں۔ پس حالت رضائیں ان

میں کسی سے بھی طلاق نہیں ہوگی۔ البتہ اس کی نیت کر لی ہو تو ہو جائے گی۔ اور نیت سے انکار کی صورت میں اسی مرد کی بات اگر قسم کے ساتھ قبول کر لی جائے گی جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے۔ اور طلاق کی گفتگو کے دوران ان الفاظ کے کہنے میں قاضی کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جو کہ جواب سننے کی صداقت رکھتے ہوں لیکن رد کی صداقت نہ رکھتے ہوں۔ جیسے خبیہ، بریہ، بانکن، عبت، حرام۔ عدت کرو۔ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تم اختیار کرو۔ کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت ان میں سے کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ ہے کہ اس سے طلاق ہی مراد ہے۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا چلی جاؤ، نکل جاؤ، اٹھ کھڑی ہو، نقاب ڈال لو، اوڑھنی سے منہ چھپو۔ اور جو الفاظ ان کے جیسے ہوں۔ کیونکہ یہ رد کر دینے کا احتمال رکھتے ہیں۔ اور یہی تو کم از کم درجہ ہے۔ اس لئے اسی پر محمول کئے جائیں گے۔ اور غصہ کی حالت میں ان سب میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ ان میں رد کر دینے یا گالی دینے دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ مگر صرف ان الفاظ میں جو کہ طلاق کا تو احتمال رکھتے ہوں لیکن رد کر دینے یا گالی دینے کا احتمال نہیں رکھتے ہوں جیسے تم عدت کرو۔ اختیار کرو۔ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔ کہ ان الفاظ کے کہتے وقت اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ غصہ کی حالت طلاق کے ارادہ پر دلالت کرتی ہے۔

توضیح: الفاظ کنایات جو مختلف قسموں کے ہوتے ہیں
اور مختلف حالات میں ان کا حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ تفصیل

قال الا ان يكون في حالة مداكرة الطلاق فيقع بها القصاص الخ
کہا۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا۔ فیقع تو قاضی کے فیصلہ میں ان سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ ظاہری حالت دلیل کا کام کر رہی ہے کہ اس نے طلاق مراد لی ہے اگرچہ شوہر یہ دعویٰ کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ ولا يقع الخ لیکن اس کے اور اللہ درمیان طلاق واقع نہیں ہوگی الا ان بیویہ مری صورت میں کہ اس نے طلاق کی نیت کر لی ہو۔ قال سوی الخ مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ قدر درئی نے ان تمام الفاظ کو برابر کر دیا ہے حالانکہ یہ حکم جو قدر درئی نے یہاں فرمایا ہے ایسے الفاظ میں ہے جو رد کرنے میں مشتمل ہونے کے لائق نہیں ہی۔

والجمله في ذلك ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهي حالة الرضاء وحالة مداكرة الطلاق الخ
اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ حالتیں تین قسم کی ہوتی ہیں۔ حالة مطلقة الخ ایک حالت مطلقہ جو کہ رضامندی کی حالت ہے۔ ف۔ یعنی اس وقت عورت سے کوئی غصہ کی بات نہیں کر رہا ہے۔ بلکہ مرد انہی خوشی کی حالت میں ہے۔ وحالة مداكرة الطلاق دوسری حالت مذاکرہ طلاق کی ہے۔ ف۔ یعنی میں بیوی کے درمیان طلاق کا ذکر ہو رہا ہو اگرچہ شوہر کو کوئی غصہ نہ ہو۔ وحالة الغضب الخ اور تیسری حالت غصہ کی ہے۔ والکنایات الخ اور الفاظ کنایات بھی تین قسموں کے ہیں۔ ۱۔ صلح جو ابنا ورد اور وہ جو جواب اور جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہوں۔ ف۔ یعنی عورت نے طلاق مانگی۔ تو مرد نے اس کا جواب دیا۔ حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنایہ طلاق بھی ہو سکتا ہے۔ یا عورت نے کوئی بات کہی اور مرد نے اسے رد کر دیا۔ حالانکہ جس لفظ سے رد کیا ہے وہ طلاق کا کنایہ بھی ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ وہ جواب یا رد جواب دونوں کے لائق ہوتے ہیں۔ وما يصلح جوابا وادوسری قسم وہ الفاظ کنایہ ہیں جو جواب تو ہو سکتے ہیں مگر رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ وما يصلح جوابا و يصلح سبا وشتيمة اور تیسری قسم میں وہ الفاظ کنایہ ہیں جو جواب بھی ہو سکتے ہیں اور گالی اور بدکلامی کے بھی ہو سکتے ہیں۔

ففي حالة الرضاء لا يكون شئ منها طلاقا الا بالنية والقول قوله في انكار النية لما قلنا الخ
تو رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں ہے کہ اس سے طلاق ہو جائے البتہ اگر اس کی نیت کر لی

ہو تو ہو جائے گی۔ والقول قولہ الح اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کی بات مان لیا جائے گی۔ جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ یہ الفاظ طلاق کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں۔ البتہ طلاق کا احتمال ہوتا ہے اس لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ اور نیت کا پتہ نہیں چل سکتا ہے مگر اسی صورت میں جب کہ وہ خود اقرار کرے یا اس کے اقرار کی صورت میں گواہ موجود ہوں۔ یہ تو رضامندی کی حالت کا حکم ہے۔ و فی حالت مذکورۃ الخ اور مذکورہ طلاق کی حالت میں قاضی کے نزدیک ایسے الفاظ میں شوہر کے بات کی تصدیق نہیں ہوگی جو صرف جواب ہو سکتے ہیں و رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ جب وہ الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق کے الفاظ ہیں اس لئے یہ انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا۔ چنانچہ قاضی اس کو طلاق قرار دے گا۔ مثل حلیہ الخ۔ جیسے خلیہ۔ بریہ۔ بآن ہے البتہ ہے حرام ہے۔ تم عدت گزارو۔ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تم اختیار کرو۔

لان الظاہر ان مرادہ الطلاق عند سوال الطلاق یصدق فیما یصلح جوابا و ردًا الح
کیونکہ طلاق، نکتے وقت ان میں سے کسی غلط کہنے سے ظاہر یہی ہے کہ اس کی مراد طلاق کی ہے۔ ف۔ اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے مطابق حکم کرے اس لئے وہ انکار کی تصدیق نہیں کرے گا۔ البتہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اس کی بات کی تصدیق ہوگی۔ بشرطیکہ اس نے حقیقت میں طلاق مراد نہیں لی ہو۔ و یصدق فی ما۔ الح۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں۔ ف۔ اس لئے جب اس نے کہا کہ میں نے رد کرنے کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی۔ مثل قولہ الخ۔ جیسے عورت کے طلاق مانگنے پر اس نے کہا ایک۔ چل دو۔ نکل جاؤ۔ نقاب ڈال لو۔ اٹھ کھڑی ہو۔ اوڑھنی سے منہ چھپاؤ۔ ف۔ اعربی۔ یعنی پردہ کرو۔ میری نظر سے ہٹ جاؤ۔ الخ۔ و ما یدری الح۔ اور جو الفاظ اسی معنی میں ہوں۔ ف۔ کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہوں۔ لانہ کہ جس میں الخ کیونکہ یہ الفاظ رد کرنے کے معنی کا احتمال رکھتے ہیں اور ان کا رد کر دینا انتہائی کمزور درجہ ہے اسی لئے اسپر محمول ہوئے۔ ف۔ کیونکہ اصول کی کتابوں میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ادنیٰ درجہ تو یقینی ہے اور اعلیٰ درجہ میں شک ہے تو قطعی پر محمول ہوگا۔ جب تک کہ اعلیٰ درجے کے واسطے دلیل قائم نہ ہو۔ یہاں یہ دلیل کہ وہ شخص اقرار کرے کہ میری نیت طلاق کی تھی یا اس کے اقرار کے گواہ قائم ہوں۔

وفی حالة الغضب یصدق فی جميع ذلك لا احتمال الرد والست الا فیما یصلح للطلاق الح
اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔ الا فیما الخ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کا احتمال رکھتے ہوں۔ ولا یصلح الح اور رد اور گالی دینے کا احتمال نہیں ہے۔ کتوہ اعتدی الخ جیسے۔ تم عدت گزارو۔ اختیار کرو۔ تمہارا کام تمہارے اختیار میں ہے۔ فانہ الح تو ایسے الفاظ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔ الا فیما الح سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کا احتمال رکھتے ہوں۔ ولا یصلح الخ اور رد اور گالی دینے کا احتمال نہیں ہے۔ لقولہ الخ جیسے تم عدت گزارو۔ تم اختیار کرو۔ تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تو ایسے الفاظ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی قاضی نہیں مانے گا کہ اس نے طلاق مراد نہیں لی ہے کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے۔ لان الغضب الح۔ کیونکہ غضب غصہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے طلاق مراد لی تھی۔ ف۔ اگر اس نے پہلے سے گواہ مقرر کر لئے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو ایسی بات کہوں گا طلاق کی مراد لئے بغیر تو قاضی اس گواہی کو قبول کر لے گا اور شاید اسی سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر حد حق مراد نہ ہو تو واقعہ نہ ہوگی۔

وعن ابی یوسف فی قوله لا ملک لی علیک ولا سبیل لی علیک وحبیت سبیلک وفارقنک انه یدصدق فی حالة الغضب لما فیہا من احتمال معنی السب ثم وقوع البائن بما سوی الشدة الاول مدھا وقال الشافعی یقع بها رجعی لان الواقع بها طلاق لانہا کایات عن الطلاق ولهذا تشترط النية ویستقص بها العدد والطلاق معقب

للرجعة كالصريح.

ترجمہ :- اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر شوہر نے اس قسم کے جملے کہے کہ میری تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے۔ یا تم پر کوئی راہ نہیں ہے یا میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا میں نے تم کو جدہ کر دیا تو غصہ کی حالت میں اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ ان جملوں میں گالی اور بدکلامی کا احتمال بھی ہے۔ پھر پہلے تین الفاظ کے علاوہ دوسرے باقی میں طلاق باندہ ہونا ہم اختلاف کا مذہب ہے۔ درنام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان سے رجعی طلاق ہوگی۔ کیونکہ یہ بھی طلاق بھی کنایہ ہیں۔ اسی وجہ سے ان میں نیت شرط ہوتی ہے۔ اور ان سے طلاق کی تعداد کم ہو جاتی ہے اور اس طلاق کے بعد رجعت کا حق باقی رہتا ہے جیسے طلاق صریح میں حق ہوتا ہے۔

توضیح :- میری تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے۔ میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا ہے

جیسے اغاظ کہنے کا حکم۔ شواہخ کا اختلاف

وعن ابی یوسفؒ فی قوله لا ملک لی علیک ولا مکیل لی علیک وحلیت سبیلک الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ انہ صریحاً لے کہ اگر غصہ کی حالت میں یہ جملے کہے گئے ہوں تو شوہر کے دعویٰ کی تصدیق کی جائے گی۔ ف۔ کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔ لہذا فیہ الخ کیونکہ ان جملوں میں گالی اور بدکلامی کا احتمال ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے تتر کے طور پر کچھ دوسرے یہ الفاظ بھی ہیں خلاصہ میں ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ جب کہا کہ میں تمہاری طلاق سے بری ہو گیا ہوں۔ برائت کسی چیز سے چھپی ہوئی ہے کہ اس کو اوکر دیا جائے۔ اور قول اصح یہ ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ویسے میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تمہاری طلاق تم کو ہبہ کر دی اب اگر طلاق کی نیت بھی کی ہو تو طلاق رجعی ہوگی۔ اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو بطور قضاء واقع ہو جائے گی۔ اور کنائی الفاظ میں سے کچھ یہ بھی ہیں۔ میرے پاس سے ہٹ جاؤ۔ میرے تمہارے درمیان کچھ باقی نہیں ہے۔ مجھے تم سے کوئی کام نہیں ہے۔ بعضوں نے کہا کہ اگر نیت طلاق ہوگی تو واقع ہو جائے گی۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ واقع نہیں ہوگی۔ اگر یوں کہا کہ تم پر چاروں راہیں کھلی ہوئی ہیں۔ تو نیت کے بغیر واقع نہیں ہوگی۔ اگر کہا کہ تم پر چاروں راہیں کھلی ہوئی ہیں ب جو چاہو اختیار کرو۔ تو اس میں اختلاف ہے۔ زیادہ مدلل یہ ہے کہ اس سے ایک باندہ واقع ہوگی۔ جب کہ نیت ہو۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لیا تو واقع ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔ م۔ اور اگر یوں کہا کہ تم میرے لئے مردار یا سور کے گوشت کی جیسی ہو اور نیت طلاق بھی ہو تو واقع ہو جائے گی۔ اور یوں کہا کہ تم میری بیوی نہیں ہو اور میں تمہارا شوہر نہیں ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیت طلاق ہونے سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر شوہر نے پانی یا ہوا پر یا اس طرح طلاق کے اغاظ لکھے جو ظاہر نہیں ہوتے تو طلاق نہیں ہوگی۔ خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔ اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت بھی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور مزید جزئیات فتویٰ کی کتابوں میں ہیں۔ م۔ ف۔

ثم وقوع البائن بماسوی الثلاثة الاول مدھسا وقال الشافعی یقع بها رجعی الخ

ترجمہ :- یہ معصوم ہونا چاہئے کنائی الفاظ میں سے پہلے تین اغاظ کے علاوہ باقی اغاظ سے طلاق بائن ہونا ہمراہ مذہب ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ان اصحاب رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ وقال الشافعی اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ان اغاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی تو طلاق ہے لہذا کنایہ ت الخ کیونکہ یہ اغاظ طلاق ہی سے کنایہ ہیں۔ ولہذا المدخ اسی وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے۔ اور ان سے طلاق کی تعداد کم ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کو عورت پر یوں تو تین طلاقوں کا اختیار ہوتا ہے وہ کنایہ کی طلاق پڑنے سے گھٹتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ کنایہ کی تین طلاقیں دینے سے وہ مغضوب ہو جاتی ہے اور اس کے بعد حلالہ کے بغیر دوبارہ اس سے نکاح بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس سے معصوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔

والطلاق الح اور طلاق کے بعد رجعت کا حق باقی رہتا ہے جیسے کہ طلاق صریح میں رہتا ہے۔ ف لیکن اس استدلال پر یہ اعتراض نہیں ہوتا کہ یہ باتیں باندہ میں بھی ہوتی ہے اس لئے باندہ کا اثر پیدا ہونے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

ولما ان تصرف الامانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا خفاء في الاهلية والمحلية والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا يسد عليه باب التدارك ولا يقع في عهدها ما لمراعحة من غير قصد وليست بكنایات على التحقيق لانها عوامل في حقائقها والشرط تعين احد نوعي البينة دون الطلاق وانقاص العدد لثبوت الطلاق ساء على روال الوصلة واسما يصح بية الثلث فيها لتوسع البينة الى عليظة وحقيقة وعدا الغدام الية يثبت الادبي ولا تصح نية الثنتين عدما خلا فالمر لانه عدد وقد يساه من قس

ترجمہ :- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بان کرنے کا تصرف ایسے شخص سے ہوا ہے جو اس کا اہل بھی ہے۔ وراہی جگہ میں اس نے تصرف کیا ہے جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو اس کا شرعی حق بھی ہے۔ اور مرد کے صل ہونے اور عورت کے محل ہونے میں کچھ خفاء بھی نہیں ہے۔ اور اسے اس کے شرعی حق حاصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کام اور تصرف کی اسے ضرورت موجود ہے تاکہ مرد پر اپنی مشکلات کے ختم اور تدارک کرنے کا دروازہ بند نہ ہو۔ اور شوہر بیوی سے مراجعت کی خواہش کے بغیر عورت کے عہدہ اور پنجہ میں نہ آجائے۔ اور یہ اغاظ حقیقت میں غلط طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ کیونکہ اغاظ کنہ یہ تو اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ اور شرط یہ ہے کہ بان کی دونوں قسموں میں سے کسی ایک کو متعین کر لے طلاق کو متعین نہ کرے۔ اور عدد کا کم ہونا اصل کے زائل ہونے کی بناء پر طلاق کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان اغاظ کنایات میں اسی وجہ سے تین باندہ کی نیت صحیح ہوتی ہے۔ کہ باندہ کی دو قسمیں غیظہ اور خفیہ ہوتی ہیں و ان دونوں میں کسی کی خاص نیت نہ ہونے کی صورت میں باندہ کا توجہ کم سے کم درجہ ہو وہی ثابت ہوتا ہے۔ اور باندہ میں دو حقائق کی نیت ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اس میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ کیونکہ دو وعدے تو یہ بات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

توضیح :- کنائی الفاظ سے ہم احناف کے نزدیک

طلاق بان ثابت ہونے کی دلیل۔ اختلاف امام زفر

ولما ان تصرف الامانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية الح
ف۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بان کرنے کا تصرف اس کے اہل شخص سے ہوا۔ اور ایسے محل میں ہوا کہ جو اس تصرف کا محل ہے۔ اور جس نے تصرف کیا اسے شریعت کی طرف سے اس کی اجازت بھی ہے۔ ف تو ضرور اس تصرف کا یہ شرعاً ہوگا کہ وہ محل جس میں تصرف ہوا ہے وہ بان ہو جائے گی۔ اور ان تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ۔ ولا خفاء الخ۔ مرد کا اقل ہونا۔ ۲۔ اور عورت کا محل ہونا بالکل واضح ہے جس کے لئے کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ ف دلیل سے باندہ کلام کی طوالت ہوگی۔

والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا يسد عليه باب التدارك الح
اور ۳۔ شرعی اجازت و دریت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایسے تصرف کی عملی زندگی میں ضرورت موجود ہے۔ ف اس کے بغیر حرج ہوتا ہے جب کہ شریعت نے حرج کو ختم کر دیا ہے ہذا اس ضرورت کی بناء پر اجازت پائی گئی۔ کیلایسد الخ تاکہ مرد پر اس کی ضرورت اور تکلیف دور کرنے کا دروازہ بند نہ ہو۔ ف کیونکہ جب ایک طلاق باندہ ہو تو لامحالہ تین طلاقیں دینی ہوں گی۔ پھر تدارک ممکن نہ ہو تو ایک باندہ طلاق دینے کو شرعاً مجزب کیا گیا اگر کوئی یہ کہے کہ اس سے بہتر تو طلاق رجعی ہوتی ہے جب چاہے بغیر نکاح کے بعد بھی رجوع کر سکے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ یہ صحیح کہ وہ آسانی رجوع کر سکتا ہے لیکن یہ ایک پریشانی کی بات ہو جانی

ہے کہ وہ دل سے رجوع کرنا نہیں چاہتا ہو اور وہ بالکل نہ ہو اس کے بعد باوجود کبھی عورت کے چکر میں پڑ جاتا ہے اور بعد میں پھر اس کو طلاق دے دیتا ہے۔ اس لئے بائن کی اجازت بھی گئی تاکہ بائنی چکر میں نہ آجائے۔ مثلاً يقع المحل تاکہ اپنے پکے ارادہ اور ضرورت کے بغیر بائنی اس کے پھندے میں نہ آجائے۔ ف اس طرح سے کہ مثلاً عورت شہوت کے ساتھ مرد کا بوسہ لے لے یا اس سے لپٹ جائے تو رجعت کا ارادہ نہ ہونے کے باوجود اس سے رجعت ہو جائے گی۔ اور ایک طلاق بائن ہو جانے کی صورت میں عورت کی ایسی حرکت سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا اور رجعت نہ ہوگی۔ ہاں اگر میاں بیوی دونوں اپنی اپنی حرکتوں پر نادم ہو کر ایک ساتھ رہنے میں اپنی ضرورت سمجھیں تو پھر مستقلاً نکاح کر کے ساتھ رہنا ممکن ہو جائے گا۔

اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی حقیقی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے تو محلاً طلاق بائن کی اجازت ہوگی۔ اور اب جبکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ضرورت اور اس کا اختیار حاصل ہے۔ پھر اس نے کنائی الفاظ سے قطعی جدائی اختیار کی تو اس کا جو کہ صریح لفظ ہے مطلب یہ ہوگا کہ اس نے طلاق بائن دی ہے۔ اس لئے طلاق بائن ہی واقع ہوگی۔ اب اگر یہ وہم ہو کہ غلط کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو۔ جیسے صبح صادق و قرآن میں سپید ذور کنایہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہو تو یہ بات سمجھ میں آئے گی کہ کنایہ طلاق سے بھی صریح مراد ہو تو طلاق صریح کی مراد جب کہ رجعی ہوتی ہے تو کنایہ کی مراد بھی رجعی ہوگی جو اب یہ ہوگا کہ ہماری مراد کنایہ سے طلاق بائن ہے۔

ولیسست بکسایات علی التحقیق لایہا عوامل فی حقائقہا والشرط تعین احد الخ
اور یہ الفاظ کنایہ حقیقت میں لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ انھار کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ ف اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ مجازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید ذور اسے مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھونے سے نہانا واجب ہے مراد ہے کہ جماع کرنے سے ہے اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً تم اپنے لئے جوڑی تلاش کرلو۔ کہ اس کے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تم اپنا شوہر تلاش کرو۔ کیونکہ تم مجھ سے بائن ہو چکی ہو۔ اب جب کہ یہ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوا تو یہ حقیقت میں کنایہ نہ ہو کیونکہ کنایہ تو مجازی کی ایک قسم ہے۔ اس لئے ان کو کنایہ کہنا مجاز ہے۔ ویسے حقیقت میں یہ طلاق بائن کے الفاظ ہیں اور یہ کہنا کہ کنایہ نہ ہوتی تو نیت کی ضرورت نہ ہوتی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی لئے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لئے نیت سے وہی معنی لئے جائیں جو بائن کے ہیں۔ اور الفاظ بائن دو قسم کے ہیں ایک وہ جن سے ایک طلاق بائن ہو اور دوسرے وہ جو تین طلاقوں سے بائن ہوا۔ والشرط الخ اور شرط یہ ہے کہ بائن کی دونوں قسموں میں سے ایک کو متعین کر لے۔ طلاق کو نہیں۔

ف۔ بلکہ نیت ہوتا کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنوں میں سے کون سے معنی مراد ہیں یعنی یہ کہ تم اپنے لئے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا تلاش کرلو۔ تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کرو۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہو اور طلاق بائن ہے تو ایک طلاق بائن ہے یا غلط طلاق بائن ہے اس کے لئے نیت شرط ہوگی۔ اور کہن کہ بائن طلاق سے طلاقوں کی تعدد میں کمی آ جاتی ہے۔ تو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ہاں ہو جاتی ہے۔ وانقص العدد الدلح اور عدد کی کمی طلاق ثابت ہونے کی وجہ سے زوال وصل کی بناء پر ہے۔ ف کیونکہ طلاق کا مطلب قید کو دور کرنا ہے جب کہ بیان سے بھی قید دور ہو جاتی ہے اور شریعت میں ہے کہ تین مرتبہ قید دور کر دینے سے مغلط ہو کر حلالہ کی محتاج ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے طلاق بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ طلاق بائن جو کنایہ سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے مگر تم نے ابھی یہ کہہ دیا کہ اس سے تین بائن کی نیت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ تو ضرورت کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ بائن کے معنی ہیں تعلق نکاح کو بالکل ختم کرنے والی پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ا۔ یہ کہ ایک بائنہ سے ہو اسی کو بائنہ خفیہ اور کبھی تین بائنہ سے جو غلیظ یعنی سخت جدائی کہتے ہیں۔

وانما يصح بية الثلث فيها لتلوع السبوة الى غليظة وحقيقة وعدا الضدام البية الح
ورن لقاہ نہ یہ میں اس وجہ سے تین باتوں کی نیت صحیح ہے کہ بائیں کی دو قسمیں ہیں ایک غلیظہ دوسری خفیفہ۔ ف اور قعدہ
کے کی مشترک غلطی سے وہی معنی مراد ہوتے ہیں جس کی نیت کی گئی ہو۔ اس سے جب غلیظہ کی نیت کی گئی ہو تو غلیظہ بائیں
ہوگی۔ وعدہ عدم البیہ اور جس وقت دونوں معنوں میں سے کسی ایک کی خاص کر نیت نہ کی گئی ہو۔ ف۔ تو ایسی انہیں دونوں
میں سے کوئی ایک مراد ہوگی لیکن اس ادنیٰ درجہ سے بھی کم ہونا تو ممکن نہیں ہے۔ بشت الادبی تو کم سے کم درجہ کی بات ثابت
ہوئی۔ و صحیح اور دو باتوں کی نیت ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہوئی۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ رحمہم
زادیک صحیح نہیں ہے۔ حلالہ لوف۔ بخلاف امام زفرؒ کے قول کے ف کہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔ مگر ہمارے قول ظاہر صحیح ہے۔ نہ
عدہ کیونکہ دو تو ایک عدد ہے۔ اور اس بات کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف کہ دو کا عدد کوئی فرد نہیں ہے کیونکہ فرد حقیقی ایک
ہے۔ اور فرد حقیقی کل جتنی تین کا مجموعہ ہے۔ و ردو کی شمار میں نہیں ہے۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ غلط باتوں
و مفرد کہتا ہو۔

وان قال لها اعتدی اعتدی وقال بوبت بالاولی طلاق و بالیاقی حیصہ دیں فی القصد لانه بوی حقیقة
کلامہ ولانه یامر امراته فی العاده بالاعتداء بعد الطلاق فکان الظاهر شاهد الہ وان قال لم یوب بالیاقی شیئا فہی
ثبت لانه سما بوی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذکرة الطلاق فتعین البیاقی للطلاق بهذه الدلالة فلا یصدق
فی نفسی الیة بحلاف ما اذا قال لم یوب لکل الطلاق حیث لا یقع شینی لانه لا طاهر یکدہ وبحلاف ما اذا قال
یوب بالثلاثة الطلاق دون الاولین حیث لا یقع الا واحدة لان الحال عند الاولین لم تکن حل مذکرة الطلاق
وفی کل موضع یرصدق الروح علی نفس الیة اما یرصدق مع الیمین لانه امین فی الاحرار عم فی صمیہ والقول
قول الامین مع لیس

ترجمہ :- اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہد ت رعدت کروعدت کروعدت کے بعد کہا کہ میں نے پہلے غلطی سے حلاق مراد
ہے اور باقی سے حیض مراد یہ ہے تو حکم قضاء میں بھی اس کی تصدیق نہ جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد
میں۔ اور اس نے بھی کہ عموم مراد اپنی بیوی کو حلاق لے بعد عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے۔ اس طرح خبری صورت حال
اس سے حق میں گواہ ہے۔ و اگر اس نے کہا کہ میں نے باقی دونوں غلطی سے چھ بھی نیت نہیں کی تے تو اس سے تین طریق
کی قطع ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے پہلے اعتدی لفظ سے حلاق مراد لے تو وہ محض نہ رہ طلاق۔ بدل گئی تو اس میں
سے باقی دونوں غلط بھی حلاق کے سے متعین ہو گئے۔ اس کے بعد اس کے نیت کی نفی کے بعد میں تصدیق نہیں کی اسے
جھٹلانے وان کوئی بات نہیں ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے تیسری مرتبہ میں طلاق کی نیت کی تھی۔ اور پہلی
دونوں میں نیت نہیں کی تھی۔ کہ اس صورت میں صرف ایک حلاق ہوگی۔ اس سے کہ پہلے دونوں غلط۔ کہتے وقت طلاق سے
سمہ میں کوئی بات نہیں ہوتی تھی۔ اور ہر وہ موقع جہاں نیت نہ ہونے کی وجہ سے شوہر کی تصدیق کی جاتی ہو وہاں پر اس سے قسم
ینے کے بعد ہی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ وہ اس وقت اپنے دل کی بات کی خبر دینے میں ایک امین ہے اور امین کی
بات قسم کے ساتھ ہی قبول کی جاتی ہے۔

توضیح :- تین بار عتدی اعتدی کی کہنے کا حکم جب کہ

کبھی صرف پہلی مرتبہ طلاق کی نیت کی ہو اور کبھی تخری دونوں سے نیت کی ہو

وان قال لها اعتدی اعتدی وقال بوبت بالاولی طلاق و بالیاقی حیصہ دیں فی القصد الح

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا تم عدت پوری کرو تم عدت پوری کرو بغیر واو کے تینوں الفاظ کہے۔ وقر اور کہا کہ میں نے اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ وبالباقی اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیانتہ اس کی تصدیق کرنے کے ساتھ قاضی کے ہاں بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ف یعنی قاضی بھی اس کو صادق کہے گا۔ لاناہ نوی الح کیونکہ اول تو اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ ف کیونکہ حقیقت تو عربی میں اعتدی کے معنی حیض کے دن گنتا مشہور ہیں۔ واناہ یا مرأخ اور اس لئے کہ عدت جاری ہے کہ مرد اپنی بیوی کو طلاق کی عدت پوری کرنے کا حکم دیتا۔ اس لئے خبری حاست اسی شوہر کے حق میں گواہی دے رہی ہے۔ ف اور قاضی تو ہمیشہ ظاہری حالت پر حکم دیتے ہیں۔

وان قال لم ابو بالباقی شینا فھی ثلث لاناہ لمانوی بالاولی الطلاق صار الحال الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فہا یدق الخ تو نیت سے انکار کرنے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ ف البتہ اگر حقیقت میں وہ سچا ہوگا تو عند اند ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال الخ برخلاف اس کے جب اس نے تینوں اعتدی کے متعلق یہ کہا کہ سب سے میں نے طلاق نہیں لی ہے۔ ف۔ تو اسی مرد کی بات معتبر ہوگی۔ حیث لا یقع الح یعنی کوئی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ ایسی کوئی چیز ظاہر نہیں ہو رہی ہے جو اسے جھٹل دے۔ وبخلاف ما الخ اور بھی اس کے خلاف۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے تیسرے غلط اعتدی سے طلاق مراد لی ہے۔ اور پہلے دونوں سے مراد نہیں لی ہے۔ ف۔ تو بھی اس کی بات مان لی جائے گی۔ حیث لا یقع الخ اس طرح اس پر کہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

لان الحال عند الاولین لم تکن حال مدکرة الطلاق وہی کل موضع یدق الزوج الخ اس لئے پہلے دونوں لفظ اعتدی کہتے وقت تک طلاق کی کوئی گفتگو نہیں تھی اور نہ اس کا اظہار تھا۔ ف بلکہ تیسرے غلط کہتے وقت طلاق کی نیت پائی گئی تو ظاہر میں ایسی کوئی علامت نہیں پائی گئی جس سے اس کی تکذیب کی جاسکے۔ اس لئے اسے سچا قرار دیا جائے گی۔ لیکن اگر وہ واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ”در اس سے نکاحی تعلق باقی رکھنے پر وہ کئے گا ہوگا۔“ ثانی کل موضع الخ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول نیت نہ ہونے کی صورت میں مان لیا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شوہر قسم کھا کر اپنی دعویٰ پیش کرے۔ کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔

والقول قول الامین مع الیمین الخ اور قسم کے ساتھ ہی امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ف خلاصہ قاعدہ یہ ہو کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے مخصوص طریقہ سے امانت ہو جیسے زید کے پاس امانت رکھی۔ یا وقف کے متولی کو وقف کی مرمت کی اجازت دی۔ یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت نگہداشت میں مرد و عورت سے یہ مکان بنوادے۔ یہ عورت کی عدت یا مرد کی نیت۔ پس جب یہ لوگ قسم کے ساتھ کہیں۔ بات اس طرح ہوئی اور عورت کہے کہ میری عدت گزر گئی یا مرد کہے کہ میری نیت یہ تھی یہ نہ تھی۔ تو جب تک ظاہر حال سے اس کا جھوٹ ظاہر نہ ہوتا ہو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ وہ امین ہے۔ بخلاف اس کے اگر ظاہری طور پر اس کا جھوٹ ظاہر ہو رہا ہو۔ مثلاً عورت نے صرف ۲۵ دنوں ہی میں یہ دعویٰ کیا کہ میرے حیض کے سارے دن ختم ہو گئے اور عدت پوری ہو گئی تو اس کی بات مقبول نہیں ہوگی۔ اگرچہ قسم کھا کر کہے۔ اسی طرح مرد کی نیت کا حکم ہوگا۔ م۔

باب تعویض الطلاق

فصل فی الاحتیاز و اذا قال لامرأته احتاری ینوی بذلك الطلاق او قال لها طلقی ینسک فلها ان تطلق نفسها مادامت فی مجلسها ذلك فان قامت منه و اخذت فی عمل اخرج الامر من یدھا لان المحيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضى الله عنهم اجمعين ولانه تمليك الفعل معها والتملیکات تقتضى حوانا فی المجلس كما فی ریح لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تارة یشدل بالذهاب عنه ومرة

بالاشتعال بعمل احواذ مجلس الاكل غير مجلس المناطرة ومجلس القتال غيرهما.

ترجمہ :- باب۔ طلاق سپرد کر دینے کے بیان میں فصل۔ اختیار کرنے کے بیان میں جبکہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو اختیار کرو۔ اور اس سے اس کی نیت طلاق دینے کی ہو۔ یا اس سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ تو اسے یہ حق حاصل ہو جائے کہ جب تک اس مجلس میں موجود ہو خود کو طلاق دے دے۔ اب اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہو یا دوسرے کام میں لگ جائے تو اختیار اس کے قبضہ سے ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عورت کو اختیار دیا جاتا ہے تمام صحابہ کے اجماع سے مجلس کی حد تک وہ اختیار رہتا ہے۔ کیونکہ اختیار دینا عورت کو اس کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور جتنی تملیکات ہیں وہ سب اسی مجلس میں جواب کا تقاضہ کرتی ہے۔ جیسے بیچ میں ہے۔ کیونکہ مجلس کے پورے ساعات مل کر ایک ہی سرعت کے مانند شمار ہوتے ہیں۔ اب تک مجلس کبھی وہاں سے نکل جانے سے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے بھی بدل جاتی ہے۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور منظرہ کی مجلس دوسری ہوتی ہے۔ اور لڑائی کی مجلس ان دونوں سے بھی غیر ہوتی ہے۔

توضیح۔ باب۔ طلاق سپرد کر دینے اور اختیار کو قبول کرنے کے بارے میں

قبول کرنے میں مجلس اختیار کا ہونا ضروری ہے

باب تفویض الطلاق الح

باب طلاق سپرد کر دینے کے بیان میں ہے۔ ف اس میں تین تفصیلات ہیں۔ فصل الح یہی فصل اختیار کرنے کے بیان میں ہے۔ ف یعنی لفظ اختیار سے اسے طلاق لینے کا موقع دیا ہے تو دیکھا جائے کہ کس طریقہ سے اختیار دینا صحیح ہے۔ اور جب اختیار ہو جائے تو کب تک وہ رہتا ہے اور کس طرح وہ ختم ہو جاتا ہے اور کیا غم ہے۔

و اذا قال لامرأته احتاری یوی بذلك الطلاق او قال لها طلقی فسلک الح

اور جب اپنی بیوی سے شوہر نے یہ کہا کہ تم اختیار کرو یعنی اپنے نفس کو اس حال میں کہ وہ اس قول سے طلاق مراد پیتا ہو۔ یہ یہ کہا کہ تم اپنے نفس کو طلاق دے دو۔ فلہذا الح تو عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق سے جب تک کہ وہ مجلس میں موجود ہو۔ ف مجلس سے مراد وہ کام یا بیٹھک ہے جس میں پہلے سے مشغول ہو جب تک وہ چری رہے اور نہ بدلے اس وقت تک ایک مجلس کہلائے گی۔ خواہ اس میں کتنی ہی دیر ہو جائے۔ اس کا کچھ بیان سجدہ سہو کی نماز میں گزرا ہے۔ فان قامت منہ پھر اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہو گئی۔ ف خود کو طلاق دے بغیر او احدث الح یا شوہر نے کوئی دوسرا کام شروع کر دیا۔

خرج الامر من یدھا لان المخیرة لها المجلس باجماع الصحابة رضى الله عنهم اجمعين الح

تو اس کے ہاتھ سے اختیار نکل گیا۔ ف پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اس کو اختیار ہو جاتا ہے۔ جب کہ مرد کی نیت بھی اسے طلاق دینے کی ہو۔ یا تصریح کے ساتھ کہے۔ یہاں تک کہ اگر عورت خود کو طلاق دے دے تو واقع ہو جائے گی۔ دوسرے یہ کہ اختیار اسی مجلس کے آخر تک رہتا خواہ اس میں جتنی گھڑیاں بھی گزر جائیں۔ تیسرے یہ کہ مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد اگر عورت خود کو طلاق دے تو اسے کچھ فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ لان المخیرة ای کیونکہ مخیرہ (یعنی جس عورت کو اختیار دیا گیا ہے) اسے اس مجلس کی آخری حد تک قبول کر لینے کا حق ہو گا۔ اس کے لئے تمام صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ ف قال عبدالرزاق احبرنا معمر عن ابن ابی نعیم عن معاهد عن ابن مسعود قال اذا مکھا الح۔ ابن مسعود نے فرمایا ہے کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اس کے کام کا مالک بنایا پھر کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے دونوں منتشر ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور یحییٰ کی روایت جو ابن مسعود سے ہو وہ ہمارے اور جمہور کے نزدیک صحیح ہے۔ اس کی روایت طبرانی اور بیہقی نے عبدالرزاق کی سند سے کی ہے۔ اور عبدالرزاق نے کہا ہے کہ اخیرنا ابن

جرتح عن ابن الزبیر عن جابر بن عبد اللہ الخ یعنی جابرؓ نے کہا ہے کہ خبرنا ابن جرتح عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ الخ یعنی جابرؓ نے کہا ہے کہ جب مرد نے اپنی بیوی کو اختیار دیا مگر اس نے اسی مجلس میں اسی قبول نہیں کیا تو پھر اس کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے اسی معنی کی حضرت عمرو عثمان و عبد اللہ بن عمرؓ سے روایتیں کی ہیں۔ اس کی اسناد میں ثنی بن العباس میں کلام ہے۔ م۔ ف۔ ع۔ ابن الہمامؓ نے کہا ہے کہ جب امت نے اسے قبول کر لیا تو اس کلام کے قبول کر لینے میں کوئی نقصان نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہے۔ اگرچہ اس کے مخالف ضعیف روایت بھی موجود ہے مگر جمہور سے موافقت کرتا ہی اولیٰ اور اقویٰ ہے پس جب ان اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ ثابت ہو گیا کہ مخیرہ کا اختیار صرف اسی مجلس تک رہتا ہے اور کسی سے انکار ثابت نہیں ہوا تو اسی کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔ اور فقہاء تابعین میں سے عطاء جابر بن زید و مجاہد و حنفی کا اور ان کے بعد کے فقہاء مالک و ثوری و داؤد زائی و شافعی و ابو ثور و غیرہم کا قول ہے۔ ابن المنذرؒ نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ہم عورتوں کو رسول ﷺ نے اختیار دیا اس لئے ہم نے رسول ﷺ کو اختیار کیا ہے۔ آخر تک۔ اور عیین سے ثابت ہے کہ رسول ﷺ نے پہلے حضرت عائشہؓ کے سامنے اس اختیار کو پیش کیا ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ تم جلد بازی کے ساتھ جواب نہ دو بلکہ اپنے والدین سے پہلے مشورہ کرو۔ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ میں کس بات کا مشورہ کروں۔ میں نے رسول اللہ کو قبول کر لیا ہے اس دلیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسی مجلس تک اختیار موقوف نہیں رہتا ہے۔ کیونکہ اس مجلس میں حضرت عائشہؓ کو ان کے والدین سے مشورہ کرنا کس طرح ممکن ہوتا۔ اس اعتراض میں بہت سی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس اختیار میں گفتگو ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق کی نیت سے اختیار دیا ہے۔ چنانچہ اگر وہ اختیار کر لیتی ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ جب کہ رسول ﷺ نے کسی کو بھی ایسا اختیار نہیں دیا تھا۔ اس اختیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں اس طرح فرمایا گیا ہے۔ ﴿قُلْ لَا زَوَاجَ لَكَ انْ كُنْتَ تَرْضَىٰ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنِ امْتَعِنْ وَاسْوَحْ حَسْبُ سَرَا حَاجِمِ﴾ یعنی اے محمدؐ اپنی بیویوں سے فرمادیں کہ اگر تم دنیا کی زندگی و زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں تسع دے دوں۔ اور بہتر طور پر طلاق دے کر چھوڑ دوں۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لئے تھے اور یہی معنی نفث اور عرف دونوں میں مشہور ہیں۔ چنانچہ رسول مختار ﷺ یعنی پسند کئے ہوئے پیغمبر ﷺ اور یہ بھی بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہی امر مختار ہے۔ اور میں نے یہ اختیار کیا ہے یعنی پسندیدہ ہے۔ پس رسول ﷺ نے آیت کے حکم کے مطابق اپنی ازواج سے یہ کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول ﷺ اور آخرت دونوں میں سے تم کو کیا پسند ہے۔ اور یہ بات طلاق نہیں تھی۔ اسی بناء پر اگر وہ یہ کہہ دیتیں کہ ہم نے دنیا پسندی کو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ تو ایک قسم کا ان سے وعدہ کیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کرو گی تو ہم ایسا کریں گے۔ الحاصل یہ خیال جس کے بارے میں بحث جاری ہے اس کا مطلب یہ ہو گا کہ عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اس کے نفس کا اختیار دینا ہے۔ اور رسول ﷺ نے جو اختیار دیا تھا اس میں دنیا اور اس کا مال پسند کرنا یا آخرت اور رسول ﷺ کو پسند کرنا ان دونوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا تھا۔ اور یہ بات قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ اور ایک موقع میں یہ بتایا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے اس سے جو سمجھا وہ ان کی اپنی سمجھ تھی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مخیرہ کو اسی مجلس کے آخر تک اختیار ہوتا ہے۔ کیونکہ تمام صحابہ کرامؓ کا اس پر سکوتی اجماع ہو گیا تھا۔ ولانہ تملیک الخ اور اس وجہ سے بھی کہ عورت کو اختیار دینے کا مطلب ایک کام کا اسے مالک بنادینا ہے۔ و التملیکات الخ اور اس طریقہ سے جن جن باتوں کا کسی کو لکھنا دینا ہوتا ہے سب میں اسی مجلس میں اسے قبول کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ کئی البیع جیسے بیع میں ہے ف کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کو اتنی قیمت میں بیچنا پسند کیا ہے۔ ساتھ ہی خریدار سے کہا تم کو اختیار ہے اگر چاہو اسے خریدو۔ تو اسے یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہے گا۔ اور اگر وہ خریدار اسی مجلس میں قبول کئے بغیر گھر چلا جائے تو وہ بائع آئندہ اس کے فروخت سے عاقل ہو جائے گا کیونکہ اگر اس خریدار کو

قبول کرنے کا حق باقی رہ جائے اور چار دنوں کے بعد وہ آکر اس کو قبول کرنے کی جزا دے کر اس کا مطالبہ کر بیٹھے تو وہ کہاں سے اسے دے گا اگر اس نے اس عرصہ میں اسے فروخت کر دیا ہوگا۔ اس لئے لازمی طریقہ سے خریدار کو اسی مجلس کے اندر ہی قبول کرنے کا اختیار ہونا چاہئے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس کا جواب تو ساتھ ساتھ بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں مجلس کے سختی وقت کے رہنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ اگر بائع نے اس کی پیشکش یا ایجاب ایک وقت میں کیا اور اس خریدار نے ایک ساعت کے بعد اسے قبول کیا تو دونوں میں ارتباط و انعقاد نہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ شریعت نے ان سے یہ تنگی دور کر دی ہے۔ لان مساعات الخ کیونکہ ایک مجلس کے تمام اوقات اور ساعات سب مل کر ایک ہی وقت اور ساعت کے مانند شمار ہوتے ہیں۔ ف اسی لئے اگر ایک مجلس میں ہر وقت (بار بار) ایک ہی آیت سجدہ مثلاً واجبہ و اقرب پڑھتا رہا۔ تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے گویا ایک ہی ساعت میں وہ آیت پڑھی ہے۔ اس طرح ایک مجلس نے تمام ساعات کو جمع کر کے ایک ساعت کر دیا۔

الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالاستشغال بعمل آخر الح
البتہ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے۔ اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ او مجلس الخ کیونکہ مثلاً کھانے کی ایک مجلس اور پڑھنے اور مناظرہ کرنے کی ایک دوسری مجلس ہوتی ہے۔ و مجلس القتال اور لڑائی کی مجلس ایک تیسری (ان دونوں کے علاوہ) مجلس ہو جاتی ہے۔ ف یعنی اگر کوئی شخص اپنے کمرہ میں بیٹھا رہا۔ اور پہلے وہ کھانے میں مشغول رہا تو اسے کھانے کی مجلس کہا جائے گا۔ پھر وہ منخرہ اور مباحثہ میں مشغول ہو گیا تو یہ اس کام کا جسہ ہوا۔ علیٰ ہذا القیاس اسی لئے مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اس نے اپنے اختیار کی مجلس بدل ڈالی اسی لئے اس کا اختیار ختم ہو گیا۔

ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق من غير قبض ثم لا بد من الية في قوله احتاری لانه يحتتمل تخيرها في نفسها ويحتتمل تخيرها في تصرف اخر غيره فان اختارت نفسها في قوله اختاری كانت واحدة بائنة والقياس ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ فلا يملك التقييض الى غيره الا انا استحسنه لاجماع الصحابة رضى الله عنهم ولا نه بسبيل من ان يستديم نكاحها او يفارقها فيملك اقامتها مقام نفسه في حق هذا الحكم ثم الواقع بها بان لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصا بها وذلك في البائن ولا يكون ثلثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لا يتوحد بخلاف الابانة لان البينة قد تتنوع.

ترجمہ :- اور صرف اس عورت کے کھڑے ہونے سے ہی اس کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس طرح کھڑا ہو جانا ہی اس سے منہ موڑنے اور اعراض کرنے کی دلیل ہے۔ بخلاف بیع صرف اور بیع سلم کے کیونکہ صرف وسلم میں فسخ پیدا کرنے کی وجہ بغیر قبضہ کئے جدا ہو جاتا ہے۔ پھر اختیار کی کہتے وقت نیت کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ عورت کو خود اس کے اپنے نفس کے اختیار کے بارے میں یا اس کے اپنے نفس کے علاوہ دوسری چیز کے بارے میں اختیار کا حق دے۔ تو اگر شوہر کے اختاری کے قول کے جواب میں بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو اس کو ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ ویسے قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ اسے کچھ بھی طلاق واقع نہ ہو۔ اگرچہ شوہر نے اس سے طلاق کی بھی نیت کر لی ہو۔ کیونکہ وہ شوہر خود بھی جب کہ اس لفظ سے طلاق دینے کی طاقت نہیں رکھتا ہے۔ وہ دوسرے کسی کو حوالہ کرنے کی بھی طاقت نہیں رکھتا ہے۔ لیکن ہم نے اسے استحساناً جائز رکھا ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی اسی بیوی کے

نکاح کو باقی رکھے یا سے جد کر دے۔ اس لئے وہ اس حکم کے بارے میں اپنی بیوی کو اپنا قیام مقدم کر سکتا ہے۔ ورنہ اس اختیار سے دو علاق واقع ہوگی وہ بائن ہوگی۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اپنے لئے مخصوص ہوگئی۔ ورنہ یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہوتی ہیں۔ بخلاف بائن کرنے کے کیونکہ بائن ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

توضیح :- اختیار طلاق کا حق مجلس سے کھڑے ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے

طلاق اختیار کر لینے کی صورت میں ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے

و یسطل حیارھا بمجرد القيام لانه دلیل الاعراض بحلاف الصرف والسلم الح
اور عورت کے صرف کھڑے ہونے سے ہی اس کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ ف بخلاف اس کے اگر وہ کھڑے ہو اور اس کو خیر
دیا جائے پھر وہ وہیں پر بیٹھ جائے۔ کیونکہ اس طرح سے مجلس نہیں بدستور۔ لیکن بیٹھے ہونے کے بعد کھڑے ہو جانے سے مجلس
بدل جاتی ہے لانه دلیل الخ کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے۔ ف اس لئے مجلس کا اختیار ختم ہو گیا۔ بحلاف الصرف الح
بخلاف بیع صرف و سلم کے ف۔ صرف اس فتح کو کہتے ہیں جس میں نقد (سونا یا چاندی) کا تبادلہ ہو۔ اس میں مہر سے کم شرط ہے کہ
(شرعی طور پر) کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں (معاہدہ یا تہابہ ہو) کیونکہ معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ
کہا کہ میں نے یہ اثر فی سواہ روپے کو فروخت کی اور یہ کہہ کر کھڑا ہو گیا تو یہ معاہدہ باطل نہ ہوگا۔ اور مجلس نہیں بدستور۔ اسی
طرح بیع سلم بھی ہے۔ (یعنی ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے طویل مدت کے لئے معاہدہ یا تہابہ ہو) جس کی صورت
یوں ہوگی کہ کسی نے ہزار روپے کسی کو اس تفصیل کے ساتھ دے کہ اس سے سو روپے فی من کے حساب سے اس من گیہوں
کے لازم ہوں گے۔ یہ گیہوں جو سپید میاں ہوں گے۔ اس میں روپے پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ ورنہ اس کا منگلو کے بعد اگر وہ کھڑا ہو گیا تو
اس سے اس کا بیع باطل نہیں ہوگا۔

لان المفسد هناك الافتراق من غیر قص ثم لا بد من الیة فی قوله احتاری الح
کیونکہ ان دونوں بیچوں میں صرف اور سلم میں بغیر قبضہ کئے کھڑا ہو جانا بیع کو باطل کر دیتا ہے۔ ف۔ اور صرف کھڑے
ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قبضہ کے بغیر یہ کھڑے ہو گئے ہیں۔ چنانچہ اگر کھڑے ہو کر قبضہ کیا دینے بغیر بغل یا آڑے
قبضہ کر لیا تو بھی بیع صحیح ہوگی۔ غرضیکہ اس مسئلہ میں کھڑے ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس قبضہ کرنے سے منہ
موڑا ہے۔ اور مخیرہ کے مسئلہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہو جاتا ہے کہ اس نے طلاق قبول کرنے سے منہ
موڑا اور اسے پسند نہیں ہے۔ اس لئے اس کا اختیار ختم ہو گیا۔

ثم لا بد من الیة فی قوله احتاری لانه یحتمل تخیروا فی نفسها ویحتمل تحیرها الح
پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب شوہر نے کراختاری یعنی تم اختیار کرو۔ تو اس میں کہتے وقت نیت طلاق ہونا بھی ضروری
ہے۔ یعنی طلاق ہی کی نیت سے اختیار دیا ہو۔ لانه یحتمل الخ کیونکہ اس اختیار میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ عورت کو اس کے
اپنے نفس میں اختیار دینے کا حق دیا ہو۔ یا اپنے نفس کے علاوہ کسی اور معاہدہ میں اختیار دیا ہو۔ ف اس لئے دونوں احتمالات میں نفس
کے اختیار کی نیت ہونی ضروری ہے۔ بخلاف لفظ طلقتی کے کیونکہ یہ صریح ہے اس لئے کہ اگر اس نے طلاق قبول کرنا تو حق واقع ہوگی

هان احتارن نفسها فی قوله احتاری کماست واحدة مانئة والقیاس ان لا یقع بهذا شیء الح
اور اگر عورت نے اختیاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ ف۔ یہاں دو باتیں ہیں
اولیٰ یہ کہ مرد نے اختیاری کے لفظ کا پھر عورت کے سے قبول کرنے یعنی یہ کہ میں اپنے نفس کو اختیار کیا کہنے سے وہ واقع ہوئی۔

اور دوسری یہ کہ اسے طلاق بائن واقع ہوگی۔ پہلی بات ہو تو کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے باوجود یہ خلاف قیاس ہے۔ والقیاس الخ حالانکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس اختاری لفظ سے کچھ بھی واقع نہ ہو۔ اگرچہ شوہر نے اس سے طلاق ہی کی نیت کی ہو۔ لہٰذا لیملک الخ کیونکہ شوہر خود اس غلط سے کچھ واقع نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اسے دوسرے کسی کو بھی اختیار دینے کا حق نہ ہوگا۔ ف یعنی آدمی جب کہ خود کسی چیز کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کو کس طرح مالک بنا سکتا ہے۔ اس لئے قیاس یہی ہے۔ اما الخ لیکن ہم نے اس کو استحساناً جائز سمجھا ہے۔ لاجماع الصحابہ الخ اس دلیل سے کہ صحابہ کرام نے اسی پر اجماع کیا ہے۔ فہاں طرح ان کا عمل ہمارے لئے قوی دلیل ہوگئی۔

ولانہ بسبیل من ان يستدیم نکاحها او یعارفها فیملک اقامتها مقام نفسه فی حق هذا الحكم الخ اور اس دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی سے نکاح کا تعلق اس وقت بھی پہلے کی طرح باقی رکھے یا تعلق اس سے ختم کر دے۔ فیملک الخ اس طرح وہ اپنے اس اختیار میں اپنی بیوی کو اپنا قائم مقام کر سکتا ہے۔ ف بس جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اختاری تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح مجھے یہ حق ہے کہ تم کو اپنے ساتھ رکھوں یا جدا کر دوں اسی طرح یہ حق اب میں نے تم کو دے دیا اور تم ان دونوں باتوں میں سے جوں سی بات چاہو اختیار کرو۔ اس کہنے کے بعد اگر بیوی نے کہا کہ میں اپنے شوہر کو اختیار کیا یعنی اسی کے ساتھ اب بھی رہوں گی۔ تو اس کا نکاح پہلے کی طرح اب بھی قائم رہے گا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اسے طلاق ہوگئی۔

ثم الواقع بها بان لان اختیارها نفسها بشئ اختصاصا بها وذلك فی البائن الخ اور اس طرح جو طلاق ہوگی وہ بائن ہی ہوگی۔ ف کیونکہ لفظ طلاق نہیں کہا ہے بلکہ معنی کا اعتبار ہے۔ اور معنی میں وہ بائن کے ہے۔ لان اختیارها الخ کیونکہ عورت کا اپنے نفس (خود) کو پسند کرنا کہ وہ تو خود ہی عورت ہے اس لئے اسی کے ساتھ مخصوص ہوگئی۔ ف ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے ہی اسی کی ذات ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر اس کے شوہر کا کچھ اختیار نہ رہا بلکہ وہ خود اپنی ذات کی مالک ہوگئی۔ وذلک فی البائن اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں اس کی عدت تک اس کے شوہر کا اختیار باقی رہتا ہے۔

ولا یکون ثلثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختیار لا یتبع بخلاف الابانة الخ اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ ف اس لئے اختاری سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار الخ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہوتی ہیں۔ ف ہلکہ ایک ہی قسم ہے اس لئے ایک ہی بائن ہوگی۔ بخلاف الخ برخلاف بائن کرنے کے کہ بائن کی دو قسمیں ہیں۔ ف یعنی ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں۔ اس لئے اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہو تو تین ہی واقع ہوں گی۔ اور اختاری کہنے کی صورت میں بائن ہونا لازم ہے۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر عورت سے کہا کہ تم بائن ہونا اختیار کرو۔ اور اس سے مراد مغلط ہونا ہو اور عورت نے بھی مغلط ہونا ہی مراد لیا تو تین طلاقیں واقع ہونی چاہئیں۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ طلاق کی نیت اس وقت عمل کرے گی جبکہ جملہ میں لفظ نفس بھی ذکر کیا گیا ہو۔ کیونکہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اور اس کی مراد یہ ہو کہ میں نے کام کرنے کو یا شوہر کو اختیار کیا تو ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

قال ولا بد من ذکر النفس فی کلامه اوفی کلامها حتی لو قال لها اختاری فقالت قد احترت فهو باطل لانه عرف بالاجماع وهو فی المفسر من احد الجابین لان المبهم لا یصلح تفسیر المبهم ولا تعین مع الابهام ترجمہ :- کہا شوہر یہ اس کی بیوی کے کلام میں لفظ نفس کا نہ کوہونا ضروری ہے۔ اس بناء پر اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا

کہ تم اختیار کر لو۔ اور اس کے جواب میں بیوی نے بھی کہا کہ میں نے اختیار کر لیا۔ تو یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اختیاری کا بانیہ ہوتا ہمیں اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں اشخاص میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مبہم ہونے کی حالت میں عین نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:- طلاق کا اختیار دینے کی صورت میں میاں یا بیوی سے کسی ایک کے کلام میں بھی لفظ نفس کا مذکور ہونا ضروری ہے

قال ولا بد من ذکر النفس فی کلامه اوفی کلامها حتی لو قال لھا اختاری الخ قد درئی نے فرمایا ہے کہ نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں ہو خواہ عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ ف یعنی لفظ نفس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جو لفظ بھی اس معنی کے لئے مفید ہو ہونا کافی ہے۔ مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا۔ اور اس کے بغیر جملہ کا ہونا لغو ہو گا۔ حتی لو قال لھا الخ یہاں تک کہ اگر عورت سے کہ تم اختیار کرو اور عورت نے کہ میں نے اختیار کر لیا تو یہ جملہ لغو ہو جائے گا۔ ف یعنی کچھ بھی طلاق وغیرہ نہ ہو گا۔

لانہ عرف بالاجماع وهو فی المفسر من احد الجاہلین ولا ان المبہم لا یصلح الخ اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ہے۔ ف مثلاً مرد نے کہا کہ تم اختیار کرو اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کر لیا۔ دونوں جیسے مہمل ہوئے۔ کہ ان سے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کون سی چیز اختیار کی۔ پس جبکہ مبہم سے تفسیر نہ ہوئی تو پورا کلام مبہم رہا۔ ولا تعین الخ اور مبہم رہتے ہوئے تعین نہیں ہوتا ہے۔ ف اور تعین کے بغیر طلاق نہیں ہوگی۔ م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی دوسرا لفظ مثلاً تطلقہ یا اختیار دو وغیرہ کہا تو بھی کافی ہو گا۔ الحیط۔ تم اختیار کرو۔ اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے خود کو طلاق دی تو جوامع الفقہ میں ہے کہ بانیہ اور بدائع میں ہے کہ رجعیہ ہوگی۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر شوہر نے بانیہ کی نیت کی ہو تو اسی کے موافق بانیہ ہوگی اور نیت نہ کی ہو تو رجعیہ ہوگی۔ اور شاید کہ یہ حکم قضاء ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ لفظ اختاری کہنے کی صورت میں اسی مجلس تک اختیار ہونا اس صورت میں ہو گا کہ کہتے وقت اس نے خطاب مطلق کیا ہو۔ اور اگر یوں کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دے دو جب کسی وقت چاہو تو یہ اختیار اس مجلس کے بعد بھی باقی رہے گا۔ اگر وہ عورت غائب ہو تو جس مجلس میں اسے خبر ملے گی اسی مجلس تک اختیار رہیگا۔ اگر یوں کہا کہ میں آج کے دن اسے اختیار دیا ہے تو اسی دن مجلس میں اسے خبر ملے اسی مجلس میں اختیار ہو گا۔ چنانچہ اگر آج کا دن ختم ہو کر دوسرے دن کسی مجلس میں اسے علم ہوا تو اسے اختیار نہ ہو گا۔ واضح ہو کہ اختیار کے مسئلہ میں حضرت زید بن ثابتؓ کے نزدیک تین حقائق واقع ہوتی ہیں۔

پورے خلاصہ پر نظر کے مطابق اسی قول کو امام مالکؒ نے مدخولہ بیوی ہونے کی صورت میں اختیار کیا ہے۔ اور غیر مدخولہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے ایک کی نیت کا ہونا بتلایا تو قول قبول ہو گا۔ اور حضرت عمر ابن مسعود ابن عباسؓ سے ایک رجعیہ کا ہونا مروی ہے۔ اسی قول کو امام شافعیؒ و احمدؒ نے قول کیا ہے۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بانیہ کا ہونا مروی ہے۔ یہی قول پہلے دونوں اقوال اس درمیانی درجہ کے ہے۔ پھر حضرت عمر ابن مسعود اور ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے اس بناء پر کہ قرآن میں دوسری طلاق میں رجعت کا ثبوت ہے بشرطیکہ اس کے بعد تیسری طلاق بھی ہو سکتی ہے۔ مگر ترجیح کی یہ وجہ ضعیف ہے کیونکہ اگر مال کے عوض طلاق ہو تو وہ رجعی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر مدخولہ سے پہلے طلاق ہو۔ ہذا وہ طلاق اس سے خارج ہوگی جو بانیہ ہونے کے معنی میں ہوگی۔ کیونکہ رجعی طلاق میں مرد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے۔ رجوع کر لے خواہ عورت اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔ اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ نفس کو اختیار کرنے سے بانیہ طلاق

سوئی اس بناء پر حضرت عمرو بن مسعودؓ کی روایتوں میں اختلاف ہے۔ یہ ف ترمذی نے کہا ہے کہ اکثر علماء سے پوچھا تاہم میں کا قول ایک بات پر وقع ہونے کا ہے۔ م۔

ولوقال احتاری نفسی فقلت احترت فع واحدة منه لان كلامه مفسر وكلامها حرج حو باله فيتصم
اعدنه وكذا لو قال احتاری حتيارة فقلت حرت لان الهاء في الاحتيارة نسني عن الاتحاد والافراد واختيارها
نفسها هو الذي يتقدمه ويعدد اخرى فصار مفسرا من حاسبه ولوقال حذري فقلت احترت نفسی يقع الطلاق
ادبوى لروح لان كلامها مفسر ومساواة لروح من محمولات كلامه

ترجمہ:- اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اختیار کر لیا تو ایک
بات طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ شوہر کا کلام نفسیہ کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اور اس کی بیوی کا کلام اس سے جواب میں واقع ہوا ہے۔
تو یہ بات دوبارہ لانے کو شامل ہے۔ اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ تم اختیار کرو اختیار کرنا اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے
اختیار کر لیا تو ایک اختیار (تاء) ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے کا پتہ بتاتی ہے اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا ہی یہاں
اختیار ہے جو بھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے۔ اس سے مرد کی جانب سے کلام مفسر ہو گیا۔ اور ترجمہ نے کہا اختیار کر لو
اور جواب میں بیوی نے کہا میں نے یہ نفس اختیار کر لیا تو اگر اس کے شوہر نے طلاق کی نیت کر دی ہوگی تو طلاق واقع ہو جائے گی
کیونکہ بیوی کا کلام صاف بیان ہے۔ اور شوہر نے جو نیت کی ہے وہ اس کا شوہر کے کام کے مختلف احتمالات میں سے ایک احتمال ہے۔

توضیح:- اگر شوہر نے کہا اختاری نفسک یا اختاری اختیار اور جواب میں بیوی نے کہا خرت

یا مرد نے صرف اختاری کہا اور بیوی نے جواب میں کہا اخترت نفسی۔ حکم

ولوقال احذري نفسی فقلت احترت تقع واحدة مائة لان كلامه مفسر الح

در اگر مرد نے کہا تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ اور جواب میں اس نے کہا میں نے اختیار کیا تو ایک بات طلاق ہوگی۔ ف رچہ
عورت نے یہ نہیں کہا ہوا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ لان کلامہ الح کیونکہ مرد کا کلام نفسیہ کے ساتھ واقع ہوا ہے
ف یعنی یہ کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ وکلمہ ح اور عورت کا کلام سی کا جواب ہو سے فيتصم الح تو یہ سی کے دوبارہ لانے
کو محصن ہے۔ ف کیونکہ اصل جواب میں یہی ہے کہ جس بات کا جواب دیا جائے اسی کو دوبارہ کہہ دے۔ مثلاً زید نے پوچھا کہ زید
نے بکر کو مارا ہے تو اس کا اصل جواب یہی ہوگا کہ زید نے بکر کو نہیں مارا ہے مگر آسانی کے خیال سے صرف یہ نہیں کہہ دیا جاتا
ہے۔ پس جبکہ مرد نے کہا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو تو جواب یہی ہوگا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے تاکہ سوال کے
مطابق جواب ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ غلط تصدیق اختیار کہہ بھی غلط نفس کہنے کے برابر ہے۔ اسی لئے فرمایا۔

وكذا لو قال احتاری اختياراً فقلت احترت لان الهاء في الاختياره نسني عن الاتحاد الح

اسی طرح گریوں کہا کہ اختیار کرو اختیار کرو۔ ف اس میں "نفس کو" نہ کہہ کر "اختیار" (اختیار تاء کو با سے بدلتے
ہوئے) کہا۔ اور جواب میں اس نے کہا خرت یعنی عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو بھی وہی حکم ہوگا۔ ف کہ ایک بات طلاق
ہوئی۔ تاءء الح کیونکہ "اختیار" میں جو تاء ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے کی خبر دیتی ہے۔ ف۔ اختیار کے معنی سے یہی
سمجھا جاتا ہے کہ تمہارا اختیار کرنا یہ ہو کہ جو متحد منفرد ہو۔ ف اس سے معلوم ہو کہ کبھی یہ اختیار متحد، منفرد نہیں بھی ہوتا
ہے۔

واختيارها نفسها هو الذي يتقدمه ويعدد اخرى فصار مفسرا من حاسبه الح

در عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا یہی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے۔ ف اس سے معلوم ہوا

کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہے۔ ورنہ متحد اس وقت ہوتا ہے کہ یک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد اس وقت ہوگا کہ یوں کہے کہ تم اپنے کو اختیار کرو جتنے سے چاہو یا تین طلاقوں پس سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ اختیار واحدہ کرو تو یہ اسی وقت ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دے دے۔ کیونکہ ابھی یہی واحدہ ہوتا ہے اور ابھی زیادہ ہو جاتا ہے۔ فصار مفسر الخ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہو گیا۔ فگویوں کہہ کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ یہ بھی ایک بات ہوتی ہے۔

ولو قال احتاری فقلت احتوت بنفسی يقع الطلاق اداوی الزوج الح
اور اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کرو۔ ف۔ یعنی مبہم کہا۔ فقلت الح اور اس نے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔
ف اور غلط نفس کی بڑھا کر اس کی تفسیر کر دی۔ يقع الطلاق الح تو طلاق وقع ہو جائے گی۔ بشرطیکہ شوہر نے بھی اسی کی نیت کی ہو۔ لای کلامها الح کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہے۔ اور شوہر نے جو نیت کی وہ اس کے کلام کے اختتام میں سے آیت
احتمال ہے ف تو شوہر کی نیت بھی اس کے اپنے کلام سے صحیح ہے۔

ولو قال احتاری فقلت انا احتار بنفسی فھی طالق والقیاس ان لا تطلق لان هذا محرو د وعد او یحتملہ فصار
کما اذا قال لها طلقی فقلت انا اطلق بنفسی وحہ الاستحسان حدیث عائشة رضی اللہ عنہا فابھا قالت
لا انا احتار الہ و رسولہ واعتبرہ النبی علیہ السلام حوا نا منها ولا ن هذه الصبغة حقيقة فی الحال وتحو ر فی
الاستفصال کما فی کلمة الشهادة واداء الشهادة بخلاف قولها اطلق بنفسی لانه تعدل حمله علی الحال لانه لیس
بحکایة عن حالة فائمة والا كذلك قولها انا احتار بنفسی لانه حکایة عن حالة قائمة وهو اختیار هانفسها

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کر لو۔ بیوی نے جواب میں کہا میں نے اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ سے طلاق نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح کہن تو صرف ایک وعدہ ہے یا وعدہ کا اکتسار رہتا ہے تو یہ ایسا ہو گیا
گویا س نے کہا کہ تم اپنے نفس کو طلاق دو تو جواب میں بیوی نے کہا کہ میں خود کو طلاق دیتی ہوں یہ دوں گی۔ اس میں استحسان کی وجہ
کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں مشورہ نہیں ہوں گی بلکہ میں اللہ اور اس کے
رسول کو پسند کرتی ہوں۔ اور اس جواب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول بھی فرمایا۔ اور اس وجہ سے کہ لفظ "اختیار" جو
مضارع کا صیغہ ہے اس کے حقیقی معنی زمانہ حال کے لئے اور مجاری معنی استقبال کے لئے ہے جیسے کہ کلمہ شہادت میں ہے "اور
جیسے کہ گواہی دینے میں ہے۔ بخلاف بیوی کے اس قول اطلق نفسی کے کہ میں اپنے نفس کو طلاق دوں گی۔ یہی وہ اس جملہ کو زمانہ
حال پر محمول کرنا محال ہے۔ کیونکہ یہ موجودہ حالت کی حکایت نہیں ہے۔ ورنہ اس کے قول انا اختار نفسی میں یہ بات نہیں
ہے۔ کیونکہ اس میں اس کی موجودہ حالت کو بیان کرنا ہے یعنی عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے صرف یہ کہا کہ تم اختیار کر لو۔ اور جواب میں
بیوی نے کہا میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو اس کا حکم

ولو قال احتاری فقلت انا احتار بنفسی فھی طالق والقیاس ان لا تطلق الخ
اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کرو۔ ف۔ یعنی مبہم مختص طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ فقلت الخ یعنی
عورت نے صیغہ مضارع سے اختیار کہہ جو زمانہ حال و استقبال دونوں میں مستعمل ہوتا ہے مگر حال کے معنی میں ہو تو ترجمہ یہ ہوگا
کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اور اگر مستقبل ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ ف۔ حالانکہ نکاح
وطلاق وغیرہ کے عقد و (معاملات) میں صیغہ ماضی استعمال کرنا چاہئے۔ اور یہاں شوہر کے کلام میں امر کا صیغہ ہے جو مستقبل کے
لئے ظاہر ہے۔ اور بیوی کا کلام حال یا استقبال ہے۔ لیکن حکم دیا کہ فھی طالق یہ عورت حاکمہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی احتساباً نہ

ہوئی۔ والقیاس الح یہ تھا کہ عاقل نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ عقد انشاء لفظ ماضی سے نہیں ہوتا ہے۔ لان ہذا الخ کیونکہ یہ تو صرف وعدہ ہے۔ ف۔ اس وقت جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ تو ایب ہو گیا جیسے (صریح طلاق میں) عورت کو یہ کہنا کہ اپنے نفس کو طلاق دید۔ اس پر اس نے جواب دیا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہو۔ یادوں کی۔ ف۔ تو اس صورت میں کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح جب یہ کہا کہ انا اختیار نفسی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ تو بھی واقع نہ۔ لیکن علماء کرام نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کا طریقہ اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہوگی۔

وجہ الاستحسان الخ استحسان کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے۔ ف۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ میں تمہارے سامنے ایک اہم معاملہ پیش کر رہا ہوں اس کے جواب میں تم جلدی نہ کرنا بلکہ اپنے والدین سے پہلے مشورہ کرلو۔ اس کے بعد آپ نے یہ آیتیں تلاوت فرمائیں ﴿قُلْ لَا زَوَاحِلَ انْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا﴾ سے ﴿اَجْرًا عَظِيْمًا﴾ تک جو اس سے کچھ پہلے نازل ہوئی تھیں ان کا خلاصہ یہ ہوا کہ اے اللہ کے رسول آپ اپنی بیویوں کو یہ فرمادیں کہ اگر تم لوگ دنیا اور اس کی آسائش چاہتی ہو تو میں تم کو طلاق دے کر اچھی تنہی کے ساتھ رخصت کر دوں۔ اور اگر تم اللہ و رسول اور دارالآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمہاری نیکیوں کا تم کو بہت بڑا اور بہت زیادہ بدلہ ملے گا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ کلام انہیں سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ کیا اسی بات میں اپنے والدین سے میں مشورہ لوں۔ میں تو اللہ اور اس کے رسول اور دار آخرت کو چاہتی ہوں۔

فانی ارید اللہ و رسولہ الخ اور دوسری روایت میں اس طرح ہے لان اختیار اللہ و رسولہ۔ یعنی نہیں۔ بلکہ میں تو اللہ اور اس کے رسول کو اختیار کرتی ہوں۔ الخ حدیث میں ہے کہ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لہہاٹنے لگا۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یا رسول اللہ آپ اپنی دوسری ازواج سے یہ نہ فرمائیں کہ عائشہ نے کیا جواب دیا اور کیا اختیار کیا ہے۔ لیکن باآخر تمام ازواج نے اسی کو اختیار کیا۔ اعاصل صحیحین کی یہ حدیث ہمارے استحسان کی دلیل ہے۔ فاقہا قامت الخ کیونکہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ نہیں میں دنیا اور اس کی ذینت نہیں چاہتی ہوں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اور دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں۔ ف۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس میں اختیار اللہ۔ مضارع کے صیغہ سے کہا۔ واعتبرہ الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جواب کو معتبر مان لیا۔ ف۔ اور یہ حکم نہیں دیا کہ آخرت واللہ ماضی کے صیغہ سے جواب دو۔

خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرہا امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن کو طلاق کا اختیار نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرنا لازم کیا تھا اختیاری کہہ کر یعنی دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرو۔ لیکن جو صیغہ اس میں معتبر ہے برفرق کے وہی اختیار کے جواب میں بھی ہے۔ پس جب آپ نے صیغہ مضارع کے ساتھ جواب کو معتبر سمجھا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اختیاری کے مسئلہ میں اگر عورت نے کہا انا اختیار نفسی کہہ تو طلاق واقع ہو جائے گی ولان ہذا الخ اور اس دلیل سے کہ اختار مضارع کا صیغہ زمانہ حال کے لئے حقیقی معنی ہے۔ اور زمانہ استقبال کے لئے مجازی ہے۔ ف۔ ہمارے علمائے معانی کے نزدیک توں اصح یہی ہے۔ ع۔ کما فی الخ جیسا کہ کلمہ شہادت میں ہے۔ ف۔ جب کہا اشہد ان لا الہ الا اللہ تو اشہد مضارع کا صیغہ ہے۔ جبکہ اس سے فی الفور ایمان کے صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے۔ اور اس کے معنی یہی لئے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ سوا کسی میں بھی اویہیت نہیں ہے۔ اور اس سے زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا ہے کہ گواہی دوں گا۔ واداء الشہادۃ اور جیسے گواہی دینے میں۔

ف۔ جب گواہ قاضی کے سامنے اس طرح گواہی دے اشہد انا ان ہذا الخ اور جل زید علی ہذا الخ بکر کذا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس شخص زید کا اس شخص بکر پر اتنا اتنا حق ہے۔ تو یہ گواہی صحیح ہوگی۔ اور یہ معنی نہیں لئے جاتے کہ گواہی دوں گا کہ

الخ۔ حال نہ اشہد مضارع کا صیغہ ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی حال کے ہیں۔ اور مستقبل مجازی ہے اس جگہ جہاں قرینہ موجود ہو۔ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا اطلق نفسی تو اس میں بھی حال کے ہی معنی لئے جائیں۔ یعنی میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں صحیح ہوتا ہے۔ حالانکہ اس جگہ وعدہ مستقبل قرار دیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اختار نفسی میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔

بخلاف قولہا اطلق نفسی لانه تعذر جملة علی الحال لانه ليس بحکاية عن حالة فائمة الخ

بخلاف اس کے جب عورت نے کہا اطلق نفسی۔ ف۔ کہ اس میں یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانه تعذر الخ کیونکہ اس کو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانه ليس الخ کیونکہ اس میں موجودہ اور ٹھہری ہوئی حالت کا بیان نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ کوئی حالت ٹھہری ہوئی اور موجود ایسی نہیں ہے جس کو وہ نقل کرتی ہے۔ واکذا الک الخ اور یہ بات اختار نفسی کے جملہ میں نہیں ہے (دونوں میں فرق ہے) لانه حکایۃ الخ کیونکہ اس سے ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے یعنی عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے۔ ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا کام ہے اور دل کا کام نہیں ہے جس کو وہ اپنی زبان سے بیان کرے۔ بخلاف اختیار کے۔ کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوتا ہے۔ اس لئے دل پر ایک حالت قائم ہوتی ہے۔ اس حالت کو عورت زبان سے نقل کرتے ہوئے کہتی ہے کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ جیسے کلمہ شہادت اشہد ان لا اله الا الله کہتے ہیں ہوتا ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوتا ہے۔ اسی کو زبان سے بیان کرتی ہے۔ انکافی۔ پس پس جب طلاق دینا دل کی کوئی حالت نہیں ہے۔ جس کو زبان سے نقل کیا ہو۔ اس لئے مامیہ اطلق نفسی کا جملہ صرف ایک وعدہ ہوا۔ یعنی طلاق دوں گی۔ پس اس محل کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد لیا گیا ہے۔ م۔

ولو قال لها اختاری اختاری فقالت اخترت الاولى والوسطی والاحيرة طلق ثلثا فی قول ابی حبة ولا يحتاج الى بیة الزوج وقلا تطلق واحدة وانما لا يحتاج الى بیة الروح لدلالة التکوار عیبه ادا لا حیدر فی حق الطلاق هو الادی یتکرر لهما ان ذکر الاولى وما یحری محرراً اکان لا یفید من حيث الترتیب ولكن یفید من حيث الافراد فیتعتبر فیما یفید وله ان هذا اوصاف لغو لانه المجتمع فی الملك لا ترتیب فیہ کالمجتمع فی المكان والکلام للترتیب والافراد من ضروراته فاذا لعافی حق الاصل لعافی حق الساء

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم اختیار کرو، اختیار کرو، اور اس کے جواب میں ان نے کہا کہ میں نے اختیار کیا پہلی کو اور دوسری کو اور تیسری کو تو مام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اس کے لئے شوہر کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ لیکن صاحبین نے کہا ہے کہ اسے صرف ایک حلاق ہوگی۔ اس میں شوہر کی نیت کی ضرورت اس سے نہیں ہوگی کہ اس لفظ کو بار بار کہہ ہی اس پر دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ وہی اختیار مکرر ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلی اور جو اس کے قائم مقام ہے کو ذکر کرنا اگرچہ ترتیب کے اعتبار سے فائدہ نہیں بھی دیتا ہے پھر بھی مفرد کرنے کے اعتبار سے تو فائدہ دیتا ہے۔ اس لئے عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہی معنی معتبر ہو گا۔ اور مام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا وصف ہی غویہ ہے۔ کیونکہ شوہر کی ملکیت جو انکشی طلاق میں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ جیسے کسی جگہ میں جو انکشی ہو ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی ہے جبکہ عورت کا کلام ترتیب کے لئے ہے۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے لئے لازم ہے۔ پس کلام جب ایسے معاملہ میں غویہ ہو اصل ہے تو ایسے معاملہ میں بھی لغوی ہوگا جو اس پر مبنی ہے۔

توضیح۔ لفظ اختاری کو تین بار کہنے پر اگر بیوی نے جواب میں کہا کہ میں نے پہلی کو اور

دوسری کو اور تیسری کو اختیار کیا۔ تو اس کا حکم۔ اختلاف آئمہ

ولوقال لها اختاری اختاری فقالت اخترت الاولى والوسطى والاحيرة طلقت الخ
اور اگر شوہر نے بیوی کو اختاری، اختاری، یعنی اختیار کرو، اختیار کرو، اختیار کرو کہا۔ ف۔ یعنی وہ عطف کے بغیر تین
بار کہا۔ فقالت اخترت الخ تب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اور دوسری ورسخری کو اختیار کیا۔ طلقت الخ تو امام ابو حنیفہ کے
قول کے مطابق اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ ولا یحتاج الخ اور اس میں شوہر کی نیت ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ف۔ یہ
عبرت نسخہ یعنی میں داخل نہیں ہوں۔ م۔ درفظ نفس کو بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وقال تطلق واحدة وانما لا یحتاج الى سبعة الروح لدلالة التكرار عليه الخ
اور صاحبین نے کہا ہے کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ وانما لا یحتاج الخ اور شوہر کی نیت اس لئے ضروری نہیں ہوتی
ہے کہ اختاری کو بار بار کہنا خود اس پر دلالت کرتا ہے۔ ف۔ کہ اس کی مراد طلاق ہی ہے۔ اذالا اختیار الخ کیونکہ وہی اختیار مکرر ہوتا
ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے۔ ف۔ اس موقع پر امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات یہ سمجھنی
ضروری ہے کہ مرد کے اختیار میں تین طلاقیں جمع ہیں۔ ان میں کسی قسم کی ترتیب پہلی اور دوسری اور تیسری کہنے کی نہیں
ہے۔ جیسے کہ کسی کی جیب یا بکس میں تین روپے موجود ہوں تو ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے پہلا اور یہ
دوسرا اور یہ تیسرا ہے۔ بلکہ ان کا مجموعہ ہے جب یہ بات معلوم ہو چکی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کا یہ کہنا کہ میں
پہلی اختیار کی اور دوسری اور تیسری اختیار کی بلکہ پہلی ترتیب کے ساتھ جو اس نے بیان کی ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے۔ کیونکہ
طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو چنانچہ قائم مقام بنایا ہے اور شوہر کی ملکیت میں یہ طلاقیں بغیر کسی ترتیب کے صرف مجموعہ
ہیں۔ پس عورت کو بھی صرف اتنا اختیار کہ مجموعہ میں سے ایک دوا تین تک طلاقیں خود کو دیدے جبکہ پہلی دوسری اور تیسری
خود موجود نہیں ہے تو اس عورت کے اختیار میں بھی اس ترتیب کی صفت کس طرح پائی جائے گی۔ لیکن صاحبین کے قول پر ہی
فتویٰ ہے۔ جیسا کہ الحواوی القدری میں ہے۔ د۔

لهما ان ذکر الاولى وما یحوی مجراہ انکان لا یفید من حیث الترتیب الخ
صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ذکر کرنا پہلی کو اور اس کے بعد وہاں کو جو پہلی کے قائم مقام ہے۔ ف۔ یعنی دوسری والی اور آخر
والی کہنا۔ ان کا ان لا یفید الخ یہ قول اگرچہ ترتیب کے اعتبار سے سچہ مفید نہیں ہے۔ ف۔ جبکہ خود شہد کی ملکیت میں ان کا
مجموعہ ترتیب کے بغیر ہے اسے ترتیب وار کہنا مفید نہیں ہوگا۔ و لکن یفید ان لیکن مفید کرنے کے اعتبار سے مفید ہے۔ ف۔ یعنی
اول کہنے میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوسری وہ طلاق جو پہلی کی صفت کے ساتھ ہو جیسے زید کے متعلق یہ کہا کہ
یہ ایک شخص آیا اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول کہنے سے اس شخص کے تباہ دوسرے کسی سے پہلے آنے کا فائدہ حاصل
ہوا۔ پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہلی کی صفت ہے فائدہ ہے۔ تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے۔ مگر جب عورت نے یہ بعد
کہ میں نے پہلی طلاق اختیار کی تو اس کے معنی یہ نکلے کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی۔

فیعتبر فیما یفید وله ان هذا اوصاف لعولاه المحتتم فی الملك لا ترتیب فیہ الخ
لہذا عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہی معنی معتبر ہوں گے۔ ف۔ یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے سے جائیں
گے۔ پس عورت نے یہ کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی اور جب باندہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری اور تیسری طلاق کا وہ محل باقی
نہیں رہی۔ اس لئے مسئلہ میں یہ ختم ہے کہ صرف ایک باندہ واقع ہوں۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب پہلی طلاق ہونے کی
صفت لغو ہو گئی تو ایلی ہونے کی بھی صفت لغو ہو جائے گی۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے۔

وله ان هذا اوصاف لعولاه المحتتم فی الملك لا ترتیب فیہ الخ
اور ان امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ ان مجتمع الخ کیونکہ مرد کے اختیار میں جو کچھ تین طلاقیں ہیں

ن کے درمیان کوئی ترتیب نہیں ہے۔ کالمجمع الحج جیسے کسی ایک مکان میں جو چند افراد اکٹھے موجود ہوں۔ ان میں ترتیب نہیں ہے مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہوں۔ قرآن کو پہلا دوسرے تیسرا نہیں کہا جاتا۔ بلکہ آنے کے وقت پہلے آنے والا اور دوسرا آنے والی طرح آگے تک ہوتا ہے۔ اور اس سے قطعاً نظر کر کے صرف مجموعہ کے اعتبار سے ان میں کچھ ترتیب نہیں ہے۔ کسی طرح مرد کی مجموعہ موجودہ حلقوں میں ترتیب نہیں ہے۔ مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار کیا کران میں ترتیب قائم کر دی۔ والکلام لمتزیت اور عورت کا نظم ترتیب کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور مفرد بیوں کے ساتھ نہیں ہے۔ والفراد الخ البتہ مفرد ہونے ترتیب کے لئے لازم ہے۔ ف۔ یعنی جب ترتیب سے اور دوم و سوم ہی رہنا ہوتا ہے۔ مثلاً ہو۔ پھر دوسرے لگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ خاصہ یہ کہ مفرد ہونے ترتیب کے لئے لازم ہے۔ اور وکلام مذکور ترتیب ہی کی غرض سے کیا گیا ہے۔

فادا لغامی حق الاصل لغامی حق الباء الحج

توکلام جب ایسے معامد کے بارے میں لغو ہو اجواصل سے تو ایسے معامد کے بارے میں بھی لغو ہو گا جو اس کے تابع اور اس پر مبنی ہو۔ ف۔ یعنی کلام جو اصل میں ترتیب کے لئے تھا۔ جب وہ ترتیب کے بیان میں غور سمجھا تو وہ جو ترتیب کے تابع ہے اس کے بارے میں بھی لغو سمجھا جائے گا۔ پس جس طرح کلام سے ترتیب ثابت نہ ہوئی کسی طرح بلکہ اس سے بڑھ کر اگر وہ بھی ثابت نہ ہو سکے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ احتوت الاولی الحج میں سے اوں۔ وسطیٰ اور اخیرہ کا قول غور ہو تو اب صرف ختمت باقی رہا اس لئے یوں کہا جائے گا کہ میں نے اختیار کی میں نے اختیار کی۔ میں نے اختیار کی۔ اور اس طرح تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت ہو گا اختاری اختاری اختاری کے جو اب میں اس نے پہلی دوسری وغیرہ کے وصف کے ساتھ جو بیا دیا ہو۔

ولو قالت احتوت اختیارة فہی ثلث فی قولہم حمیعا لہا لمرة فصارت کما ادعرت بہ اولاً
لاحتیارہ للثاکید و بدول الثکید یقع الثلث فمع الثاکد اولیٰ ولو قالت قد طقت نفسی او حنرت نفسی سطلتہ
فہی واحده یمکن الرجعة لان هذا اللفظ یوجب الاطلاق بعد انقضاء العدة فکانہا حنرت نفسہا بعد عدہ
وان قل لہا امرک بذک فی تطلیقہ او اختاری تطلیقہ فاحنرت نفسہا فہی واحده یمکن الرجعة لانه جعل لہا
لاحتیار لکن بتطلیقہ وہی معضہ للرجعة

ترجمہ۔ اور اگر جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اختیار کرنا تو پھر با، تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اس سے کہ یہ لفظ اختیار ایک بارگی اور ایک ساتھ کہے گئے ہوتا ہے۔ تو یہاں ہوا کہ گویا اس نے اس کی تصریح کر دی۔ اور اس سے کہ الاختیارۃ تاکید کے لئے ہے اور بغیر تاکید کے تین واقع ہوتی تھیں۔ یہاں سے ساتھ بدرجہ اوں واقع ہوتی۔ اور اگر اس نے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی یا میں نے اپنے نفس کو ایک حدق کے ساتھ اختیار کیا تو یہ ایک حدق ایسی ہوئی کہ شوہر اس کے بعد رجوع کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طاقہ ہونے کا موجب ہے تو یہ اس نے عدت گزرنے کے بعد اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ اور اگر اپنی بیوی سے یوں کہا کہ تمہارا معاملہ ایک تہذیب کے ساتھ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ یا ایک تہذیب اختیار کرو۔ اس کے بعد اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو یہ ایک ایسی حدق ہے جس میں رجعت کا حق ہے۔ کیونکہ شوہر نے اسے اختیار تو دیا ہے لیکن حدق کے ساتھ جبکہ یہ ایسی صریح طلاق ہے جس کے بعد رجعت کا حق ہے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے تین بار اختیار کی کہا اور اس کے بیوی نے

اختارت اختیارۃ کہ یا طلقت نفسی یا خنرت نفسی بتطلیقہ کہا تو اس کا حکم

ولو قالت اخترت اختیارة فهي ثلث في قولهم جميعا لانها للمرة الح

اور اگر شوہر کے تین بار اختیار دینے کے بعد عورت نے جواب میں عربی زبان میں اخترت اختیارة کہا جی میں نے ایک ساتھ اختیار کیا تو امام اعظم اور صاحبین سب کے نزدیک تین طلاقیں ہوں گی۔ لانها للمرة الح اس لئے کہ یہ لفظ اختیارة ایک مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے ہے اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا اس نے طلاق کی تصریح کر دی ہے۔ ف۔ اور یوں کہہ دیا ہے کہ اخترت صحیح میں نے سب طلاقوں کا اختیار کیا ہے۔ یا میں نے ایک ساتھ اختیار کیا۔ ولان الاختیار الح اور اس لئے کہ لفظ اختیارة (مفعول مطلق) تاکید کے لئے ہے۔ اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقیں واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے ساتھ بدرجہ اولیٰ واقع ہوں گی۔ ف۔ اور اگر شوہر نے کہا اختاری یعنی تم اختیار کرو۔ فقاست انہ اور عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی یا میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق کے ساتھ اختیار کیا تو یہ ایک ایسی طریق ہوگی جس سے شوہر رجوع بھی کر سکتا ہے۔

لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكأنها اختارت نفسها بعد العدة الح

کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طلاق پانے کا سبب بنتا ہے۔ تو گویا اس نے عدت گزرنے کے بعد اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ ف۔ یہ مسئلہ جامع صغیر اور جامع فخر السلام میں اسی طرح مذکور ہے۔ اور یہ اس بناء پر ہے کہ عورت کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔ حالانکہ مرد کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے صحیح حکم وہی ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو باندہ طلاق ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی باتوں کی طرف اعتبار ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے بیوی کو اس بات کا اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے۔ اور اگر اس نے باندہ طلاق دی تو بھی رجعی ہی واقع ہوگی۔ اور اگر باندہ دینے کے لئے کہا اور اس عورت نے رجعی طلاق تو بھی باندہ ہی واقع ہوگی۔ ایسا ہی الکافی میں ہے۔ ح۔ مسموط و زیادات و جوامع عثمانی و غیرہ اور جامع فخر السلام کے سداوہ دوسری جوامع میں بھی ایسا ہی مذکور ہے۔ اور یہی صحیح قول ہے۔

وان قال لها امرك بيدك في تطلقه او اختارى تطلقه فاختارت نفسها فهي واحدة الح

اور اگر اپنی بیوی سے کسی نے یہ کہا کہ ایک طلاق کے ساتھ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تمہارا پورا معاملہ تمہارے اختیار میں ہے ایک طلاق کے ساتھ۔ یا ایک طلاق اختیار کرو اس پر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ ف۔ تو یہ باندہ طلاق نہ ہوگی۔ بلکہ ایک رجعی طلاق ہوگی۔ لانہ جعل الح کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اختیار تو دیا لیکن صرف ایک طلاق دینے کا اور یہ صریح طلاق ہے ایسی کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو سکتی ہے۔

چند مسائل

اگر کہا جائے ہو تو تم کو طلاق ہے، اور تم اختیار کرو۔ جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک طلاق تو جانے کی وجہ سے اور دوسری اختیار کی وجہ سے واقع ہوگی۔ ف۔ اور دونوں ہی باندہ واقع ہوں گی۔ لیکن غیر مدخولہ پر ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل: فی الامر بالید، وان قال لها امرك بيدك يسوي ثلثا فقالت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تملیسا كالتحییر والواحدة صفة الاختیارة فصار كأنها قالت اخترت نفسي صفة واحدة وبدلك يقع الثلث ولو قالت قدطلقت نفسي بواحدة او اخترت نفسي بتطلقه فهي واحدة بانه لان الواحدة نعت لمصدر محذوف وهو فی الاولى الاختیارة وفي الثانية التطلقه لانها تكون بانة لان التفریص فی البائن ضرورة مدكها امرها وكلامها حرج جوابا له فتصير الصفة المذكورة فی التفریص المذكورة فی الايقاع وانما تصح نية الثلث في قولك امرك بيدك لانه يحتمل العموم والخصوص ونية الثلث نية التعميم بخلاف قوله اختارى لانه لا يحتمل العموم وقد حققاه من قبل

ترجمہ۔ دوسری فصل۔ امر بالید کے بیان کے بارے میں۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں کی نیت رکھتے ہوئے یہ کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ کیونکہ لفظ اختیار امر بالید کے جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور لفظ واحدہ۔ لفظ اختیار کی صفت ہے۔ تو گویا ایسا ہوا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک ساتھ، ایک ہی مرتبہ میں اختیار کر لیا۔ اور ایک بارگی کہنے میں تین طلاقیں ہی ہوتی ہیں۔ اور اگر جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاقِ واحدہ دی یا میں نے اپنے نفس کو تطلیق سے اختیار کیا۔ تو اس سے ایک باندہ طلاق ہوگی۔ کیونکہ اس جگہ لفظ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں لفظ اختیار ہے۔ اور دوسری صورت میں لفظ التطلیق ہے۔ البتہ یہ طلاق باندہ ہوگی۔ کیونکہ سپرد کرنا تو بکن میں واقع ہوا ہے کیونکہ شوہر نے عورت کو اس کام کا مالک بنادیا ہے۔ اور عورت کا کلام تو شوہر کا جواب ہو کر نکلا ہے۔ اس سے سپرد کرتے وقت جو صفت ہوگی وہی صفت واقع کرتے وقت بھی مذکور ہوگی۔ اور تمہارے اس قول امر کب بیدی میں تین کی نیت اس لئے صحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ امر بالید عموم و خصوص دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تین کی نیت کرنا تمہم کی نیت ہے۔ بخلاف اس کے لفظ اختیار کی کہنے کے۔ کیونکہ یہ لفظ عموم کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ ہم نے اس سے پہلے اس کی تحقیق کر دی ہے۔

توضیح۔ فصل دوم۔ امر بالید کے بارے میں۔ یعنی عورت کے طلاق کے کام کو اسی کے

اختیار اور ہاتھ میں آنے والے الفاظ کے ساتھ دینے کا بیان

فصل فی الامر بالید، وان قال لہا امرک بیدک یوی لثا فقالت قد احترت نفسی الح

فصل دوم امر بالید کے بارے میں۔ ف۔ امر بالید تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اگر اس جگہ سے طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگی۔ وان قال لہا الخ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے اور اس کہنے سے طلاق کی نیت کی ہو۔ فقالت قد اخترت الح اور عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا ہے تو یہ تین طلاقیں ہیں۔ ف۔ پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا جبکہ مرد نے تین کی نیت کی ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار الخ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ اب یہ اشکال ہوتا ہے کہ مرد نے تو تین کی نیت کی لیکن عورت نے واحدہ یعنی ایک مراد لی ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اس مخالفت سے کچھ نقصان نہیں ہے۔

والواحدة صفة الاختیار فصار کانیھا قالت اخترت نفسی لمرة واحدة الح

اور لفظ واحدہ لفظ اختیار کی صفت ہے۔ ف۔ یعنی اختیاریۃ وحدۃ۔ فصار کانیھا الح تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک ہی دفعہ میں اختیار کر لیا۔ وبذلك الخ اور اس طرح کہنے میں تین طلاقیں ہوتی ہیں۔ ف۔ اس لئے عورت نے جب واحدہ کہا تو اسے بھی تینوں ہی واقع ہو جائیں گی۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس عورت کے کہنے کی یہ توجیہ کرنی کب صحیح ہوگی جبکہ لفظ ایک باندہ ہی اس کی مراد ہو۔ جواب یہ ہوگا کہ اگرچہ عورت نے ایک مفرد طلاق ہی اختیار کی مگر جس طرح کلام کیا ہے وہ ایسے لفظ سے ہے جس سے تین طلاقیں بھی مراد ہو سکتی ہیں اور چونکہ اس کے شوہر نے تینوں طلاقیں کی نیت کی تھی اور بیوی کا کلام بھی اس کے موافق ہو گیا تو اب اس کے واقع ہونے میں کوئی شک نہیں رہا۔

ولو قالت قد طلقت نفسی بواحدة او احترت نفسی بتطلیق فہی واحدة بانۃ الح

اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق دی ہے۔ یا یوں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق

سے اختیار کیا۔ وہی واحدة الح تو یہ ایک طلاق بانہ ہوگی۔ لان الواحدة الح کیونکہ لفظ واحده محذوف مصدر کی صفت ہے۔ ووهی الح وروہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیار ہے۔ ف۔ عبارت یوں ہوگی۔ اخترت نفسی واحدة میں اخترت نفسی باختیار واحدة ہے۔ وہی الثانیہ الح اور دوسری صورت میں تطلق ہے ف یعنی طلاق نفسی کی صورت میں طلاق نفسی تطلق واحدة ہے۔ لایہا الح لیکن یہ طلاق بانہ ہوگی۔ لان التویص الح کیونکہ اختیار سپرد کرنا بانہ میں واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اس کے کام کا مالک بنایا ہے۔ ف۔ اور ای کا یہ تقاضا ہے کہ اسے بانہ طلاق ہو۔

و کلامہا حرج حوالہ فصیر الصفة المدکورة فی التویص مدکورة فی الايقاع الح اور بیوی کا کلام شوہر کے کلام کے جواب میں ہے۔ قصیر الخ اس لئے اختیار دیتے وقت جو صفت بیان کی گئی ہے طلاق واقع رتے وقت بھی وہی صفت بیان ہوگی۔ ف۔ پھر یہ معوم ہونا چاہئے کہ اختیار کی کئے کی صورت میں تین حد قوں کی نیت صحیح نہیں ہے۔ لیکن مر باید کہنے کی صورت میں جائز ہے۔ وامتص الح اور مر باید کہنے کی صورت میں اس وجہ سے اس کی نیت صحیح ہوگی کہ یہ فقط معوم اور خصوص دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ وبة الثلث الح اور تین حد قوں کی نیت کرنی عام کی نیت کرنی ہے۔ ف۔ سی سے یہ نیت صحیح ہوگی۔ بخلاف قوله الح بخلاف اختیار کی کہنے کے کیونکہ یہ معوم کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس بات کو ہم پہلے بھی اچھی طرح بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی اختیار تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔ بخلاف بان کے کہ وہ خفیہ اور غلیظ کے دو حصوں میں بٹ سکتا ہے۔

ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد عدلم يدخل فيه الليل وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان بيدها امر بعد عدلانه صرح بذكر وقتين بيهما وقت من حسهما لم يتنا وله الامر اذ كر اليوم بعبارة المراد لا تناول الليل فكانا مبرين فبردا احدهما لا يرتد الا حرو قال رفرهما امر واحد بمرلة قوله است طالق اليوم وبعد عدلانا الطلاق لا يحتمل النقيض والامر باليد يحتمله فوقت الامر بالاول ويحصل الثاني امر امتد

ترجمہ۔ در اگر اپنی بیوی سے کہہ تمہارے معاملہ کا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور پرسوں۔ تو اس وقت میں رات داخل نہ ہوگی۔ اور اگر بیوی نے آج کے دن کا یہ اختیار رد کر دیا تو صرف اسی دن کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ لیکن پرسوں پھر اسے اختیار ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے دو وقتوں کو صراحت اس طرح ذکر کیا ہے کہ ان کے درمیان انہی کے جنس کا وقت موجود ہے۔ جس کو وہ اختیار (امر باید) شامل نہیں ہے۔ کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنے سے رات کو شامل نہیں ہوگا تو یہ دو اختیار ہوئے۔ اسی بناء پر ایک کا انکار کر دینے سے دوسرے کا انکار نہیں ہوگا۔ اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں اختیار ایک ہی اختیار ہے۔ اور یہ اختیار اس جملہ کے جیب ہوگا کہ اگر کہے تم کو آج بھی حد ہے ور پرسوں بھی حد ہے۔ ہم نے اس کا جواب میں کہا کہ طلاق کی چیز نہیں ہے جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ چنانکہ امر باید اس کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لئے امر باید پہلے وقت سے ساتھ مخصوص ہوگا۔ اور دوسرے کو نئے سے امر باید کہہ جائے گا۔

توضیح۔ اور اگر کہہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور پرسوں۔ حکم۔ دلیل

ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد عدلم يدخل فيه الليل وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم الح اور اگر اپنی بیوی سے کہہ کہ تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہے آج کے دن اور پرسوں۔ لم يدخل الح تو اس کہنے میں درمیان رات داخل نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ لگاتار نہیں ہے۔ وان ردت الح اور اگر عورت نے آج اپنا اختیار رد کر دیا تو صرف اسی دن کا امر باطل ہو گیا وکان بیدہ الح اور پرسوں کا اختیار اسے باقی رہیگا۔ لایہ صرح الح کیونکہ اس نے صراحت ایسے دو وقتوں کو کر دیا ہے کہ جن کے درمیان ان کے جنس کا وقت ہے۔ جس کو وہ اختیار شامل نہیں ہے۔ ف۔ یعنی آج کا دن ور پرسوں

ہا دن جسد در میان میں کل کا دن ہے اور دن کی جنس سے ہے۔ البتہ رات دوسری جنس سے ہے۔

اد ذکر اليوم بعبارة الفرد لا يتناول الليل فكنا امرين فرد احدهما لا يرتد الاخر الح
یا اس لئے کہ مفرد غلط ہے دن کہنے سے اس میں رات داخل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ ی لئے مصنف نے مسئلہ میں کہا ہے کہ
رات داخل نہ ہوگی۔ اس لئے رات نے دونوں وقتوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا۔ فکان امرین اس لئے یہ اختیار دینے میں وہ
اختیار ہو گئے۔ ف۔ ایک یہ کہ آج کے دن تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں سے دوسرے پر سون دیا تو بھی تمہارا اختیار
تمہارے ہاتھ میں سے فرد احدهما الح تو ایک اختیار کے رد کرنے سے دوسرا اختیار رد نہیں ہو گا۔ ف۔ اسی لئے یہ سون کا
معاملہ اس کے اختیار میں رہا۔ یہ مسئلہ ہمارے نزدیک ہے وقاس زقاق اور امام زفر سے کہا ہے کہ یہ دونوں تنویض ایک ہی امر
بالید ہے۔ جیس کہ اگر اس نے صریح طلاق میں یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے آج در پر سون۔ ف۔ تو یہ ایک ہی حق مضاف ہے۔

قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت والامر بالید یحتمل فہو فی الامر بالاول ویجعل الثاني امر مہندا الح
ہم یہ کہتے ہیں کہ طلاق ایسی چیز نہیں ہے جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ ف۔ کیونکہ جب آج طلاق مانع رہا
وہ پر سون بھی ہوگی۔ والہ امر بالید محتمل جبکہ امر بالید اس کا احتمال رکھتا ہے۔ ف۔ کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرے
ہے۔ فیوقت الخ تو اختیار یا مر باید کا تعلق پہلے وقت کے ساتھ ہو گا۔ ف۔ یعنی چونکہ شوہر سے دو وقت یہاں سے ہیں یعنی آج کا
دن تو اسی آج کے دن سے امر باید کا وقت مقرر ہو گیا۔ ویجعل الثاني الح و دوسرا وقت نئے طور پر امر باید قرار دیا جائے
گا۔ ف۔ یعنی پر سون کا دن نیا امر باید ہے۔ پس اگر اس نے پہلے وقت کا امر باید رد کر دیا تو دوسرا امر باید باقی رہا۔ پھر یہ بحث اس
صورت میں ہوگی جبکہ دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہو مگر اس کو ابزات سے نکال دیا
ہو۔ اور اگر درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر نہ کیا ہو جو دونوں وقتوں کے درمیان فاصل ہو۔ مثلاً

ولو قال امرك بیدك اليوم وعدا بدخل الليل فی دلت وان ردت الامر فی یومها لا یبقی الامر فی بدھا فی
الغد لان هذا امر واحد لانه لم یحلل بین الوقین المدکورین وقت من حسہما لم یسا وله الکلام وقدیہجم
اللیل ومجلس المشورة لا یقطع فصار کما اذا قال امرك بیدك فی یومین وعی ابی حنیفة انہا اداردت الامر فی
الیوم لها ان تحتار بنفسها عدا لانہا لا تملك رد الامر کما لا تملك رد الایقاع وحہ الظاهر انہا اذا احتارت بنفسها
الیوم لا یبقی لها الحیار فی العدف کذا اذا احتارت روحها یرد الامر لان المحیر بین الشیائین لا یملك الاحتیار
احدهما وعی ابی یوسف انه اذا قال امرك بیدك الیوم وامرك بیدك عدا لہما امران لمانہ ذکر لكل وقت
حیر اعلی حدة بخلاف ما تقدم

ترجمہ۔ اور اگر یہ کہا کہ تمہارے معاملہ کا اختیار تمہارے ہاتھ میں سے آج اور کل تو درمیان رات میں داخل رہے
گی۔ اور اگر بیوی نے آج کے دن کے اختیار کو رد کر دیا تو دوسرے دن کے لئے بھی اسے اختیار باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ یہ ایک ہی
معاملہ ہے۔ کیونکہ بتائے ہوئے دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت حاصل نہیں رہا جو ان دونوں وقتوں سے جنس سے ہو اور
اس پر یہ حکم جاری نہ ہو۔ حالانکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مشورہ کی مجلس دو گوں کی جاری رہتی ہے اسی میں رات بھی آجاتی ہے مگر
جسے ختم نہیں سوتا ہے۔ تو اس وقت اس کی مثال ایسی ہوگی کہ اس نے کھل کر اگر یہ ہدیا ہو کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں دو
دن ہے۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے دن کا اپنا اختیار رد کر دیا تو اس کو یہ اختیار رہے گا کہ کل کے
دن اپنے آپ کو اختیار کر لے کیونکہ وہ اس امر بالید کو رد کر دینے کی مالک نہیں ہے جیس کہ وہ مرد کی طلاق لینے کو روکنے کی مالک
نہیں ہے۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جب آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو پھر اسے دوسرے دن اختیار نہیں رہے
گا۔ تو اسی طرح اگر اس نے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا تو کلک وہ شخص جسے وہ چیزوں میں سے کسی

ایک کو لینے کا اختیار دیا جاتا ہے اسے صرف اتنا ہی اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے اور دوسرے دن بھی تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تو یہ دوا اختیار رات ہوئے۔ کیونکہ اس نے ہر وقت کے لئے علیحدہ خبر بیان کی ہے بخلاف گذری ہوئی صورت کے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے کہا تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے

آج اور آئندہ کل بھی۔ حکم۔ دلیل

ولو قال امرؤ بیدك اليوم وعدا يدخل الليل في ذلك وان ردت الامر في يومها الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانه لم يتدخل الخ کیونکہ نہ کو دونوں وقتوں کے درمیان ان کی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہے جس کو اختیار کا قول شامل نہ ہو۔ ف۔ البتہ آج اور کل کے درمیان ایک وقت غیر جنس یعنی رات کا حاکم ہے۔ تو وہ وقت بھی اجازت میں شامل رہے گا۔ وقد يهجم الخ اور کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ مشورہ کرتے ہوئے رات آجاتی ہے اور مشورہ کی مجلس ختم نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے رات کا داخل ہونا کلام کا تقاضا ہے۔ فصار كما الخ تو ایسا ہو گیا گویا شوہر نے کہا کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں دو دن تک ہے۔

وعن ابی حنیفۃ انھا اذا ردت الامر في اليوم لها ان تحتار نفسها غدا الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں یہ روایت بھی ہے کہ اگر عورت نے آج کے دن اپنے اختیار کو رد کر دیا تو اس کو یہ اختیار رہے گا کہ کل کے دن اپنے نفس کو اختیار کر لے۔ ف۔ لیکن اس روایت ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت کا فصل ہو جانے سے دوا اختیار ہو گئے ہیں۔ بلکہ یہ تو اصل میں ایک ہی اختیار ہے۔ پھر بھی اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے انکار کا کوئی اثر نہیں ہو گا۔ لا یھا لاتملک الخ کیونکہ اس عورت کو اس امر بایںہ کو رد کرنے کی طاقت نہیں ہے جیسے کہ اپنے شوہر کی صدق کو رد نہیں کر سکتی ہے۔ ف۔ بلکہ اس کی دی ہوئی طلاق بہر صورت بڑھ کر رہتی ہے۔ اسی طرح جب شوہر نے چاہا کہ اپنے بیوی کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار دیدے تو عورت کو یہ طاقت نہیں رہتی ہے کہ اسے رد کر دے۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے۔ اس لئے اس کا رد کرنا اور طلاق نہ دینا برابر ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیوی رد کر دینے کے بعد بھی اسی دن خود کو طلاق دیدے تو بھی واقع ہو جائے گی۔ پھر شیخ ابن الہمام کا یہی فیصلہ اور استنباط بھی میری نظر سے گذرا ہے (جس سے ہمارے قول کی تائید ہو گئی ہے)۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ شوہر کا یہ ارادہ نہ وہ کہ ہر دن میں ایک بار اسے اس کام کا اختیار ہے۔ بلکہ صرف یہ ارادہ ہو کہ آج سے کل تک تم کو طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ کیونکہ ظاہر الروایۃ میں بیوی کو اس اختیار کے رد کر دینے کا حق ہے۔ اس لئے اگر اس نے آج انکار کر دیا تو کل تک تمام وقت کا اختیار سن کے ہاتھ سے نکل گیا۔ چنانچہ اگر رد کر دینے کے بعد بیوی نے خود کو طلاق دی تو وہ واقع نہیں ہوگی۔

وجه الظاهر انھا اذا احتارت نفسها اليوم لا یبقی لها الخیار فی الغد الخ

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اگر بیوی نے اختیار رد دینے کے مطابق آج اپنے آپ کو اختیار کر لیا (اور طلاق دے دی۔ یہاں تک کہ سے طلاق بائن ہو گئی) تو پھر اس کو دوسرے دن اختیار نہیں رہے گا۔ ف۔ یعنی اس دوسرے دن وہ دوبارہ خود کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فکذا اذا الخ تو اسی طرح اگر اس نے اس اختیار کو رد کرتے ہوئے اپنے شوہر کو اختیار کیا ہو۔ ف۔ تو بھی اس کو دوسرے دن خود کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہے گی۔ ف۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالیدرہ کر دینے کا حق یقیناً حاصل ہے۔ کیونکہ اس امر بایںہ سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جائے۔ یا

اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اس کی ملکیت میں رہے۔ پس جب اس نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اس کو اپنے نفس کے مختار کرنے کا حق باقی نہ رہا۔

لان المحجور بین الشیائین لا یملک الا اختیار احدھما الخ

کیونکہ کسی شخص کو جب کسی بھی دو چیزوں میں سے ایک کو قبول کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے اس کو صرف یہی حق باقی رہتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔ ف۔ اور یہ حق بھی نہیں ہوتا ہے کہ دونوں کو اختیار کر لے۔ بہتہ یہ محضی نہ رہے کہ اسے یہ حق ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کسی کو بھی اختیار نہ کرے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس امر بالیدہ کو رد کرنے کی دو صورتیں ممکن ہوں گی۔ ایک یہ کہ اپنے شوہر کو اختیار کر لے۔ یعنی دونوں جس حالت میں موجود ہیں اسی حالت میں آئندہ بھی رہ جائیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اپنی ذات یا شوہر میں سے کسی کو اختیار نہ کرے تو اس سے بھی رد ہو جائے گا۔ لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار نہ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں آیا کہ شوہر نے جو امر بایدہ یا تھا وہ بھی رد ہو گیا۔ بہر حال آج اور کل کے لئے جو امر بالیدہ ہے وہ صرف ایک ہی امر کے ساتھ متصل ہے۔ اس میں ظاہر الروایت اور روایت نادرہ دونوں کا اتفاق ہے۔

وعن ابی یوسفؒ انه اذا قال امرک بیدک الیوم وامرک بیدک غدا انھما امران الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ آج تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے اور آئندہ کل بھی تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے ف۔ یعنی ہر دن کے اختیار کی علیحدہ تصریح کر دی۔ انھما امران تو یہ دو امر بایدہ ہوں گے۔ ف۔ شمس الائمہؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔ اور قاضی خان نے اس کو بغیر کسی اختلاف کے اصل ٹھہرایا۔ اگرچہ امام ابو یوسفؒ نے اس کا استخراج کیا ہے۔

لما نہ ذکر لكل وقت حراً علی حدة بخلاف ما تقدم الخ

کیونکہ اس شوہر نے ہر وقت کے لئے ایک علیحدہ خبر بیان کی ہے۔ ف۔ آج کی خبر یہ کہ تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اسی طرح کل کے لئے بھی تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو۔ اس لئے اگر وہ آج کے امر بالیدہ کو رد کر دے گی تو کل کا امر بالیدہ اس کے ہاتھ میں باقی رہے گا۔ بخلاف ما تقدم بخلاف پسے کلام کے۔ ف۔ کہ اس میں صرف ایک ہی خبر ہے۔ اب یہ بات باقی رہی کہ علیحدہ خبر ہونے کی صورت میں رات اس حکم میں داخل ہوگی یا نہیں۔ تو شیخ ابن الہمام کا اشارہ یہ ہے کہ داخل نہیں ہوگی۔ لیکن اس مترجم کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ داخل ہوگی۔ کیونکہ کبھی مشورہ کی مجلس کافی رات گزر جانے تک باقی رہتی ہے۔ اس لئے آج اور کل دونوں کے ساتھ اس کی رات داخل ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدمه حتی جن اللیل فلاحیار لہا لان الامر بالید مما یمتد فیحمل الیوم المقرون بہ علی بیاض السہار وقد حققناہ من قبل فیتوقت بہ ثم یقصر بانقضاء وقتہ واذا جعل امرھا بیدھا اوخیرھا فمکثت یوماً ولم تقم فالامر فی یدھا مالم تاخذ فی عمل اخر لان ہذا تملیک التعلیق مہا لان المالك من یتصرف برای نفسه وہی بہذہ الصفة والتملیک یتقصر علی المجلس وقد بیناہ من قبل ثم اذا كانت تسمع یتعبر مجلسھا ذلک وانکانت لاتسمع فمجلس علمھا اوبلوغ الحبر الیہا لان ہذا تملیک فیہ معنی التعلیق فیتوقف علی ماوراء المجلس ولا یتعبر مجلسہ لان التعلیق لازم فی حقہ بخلاف البیع لانه تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق واذا اعتبر مجلسھا فالمجلس تارة یتبدل بالتحول ومرة بالاخذ فی عمل اخر علی ما بیناہ فی الخیار ویخرج الامر من یدھا بمجرد القيام لانه ذلیل الاعراض اذا القيام یفرق الراى بخلاف ما اذا مکثت یوم مالم تقم ولم تاخذ فی عمل اخر لان المجلس قد یطول وقد یقصر فیقی الی ان یوجد ما یقطعه

او بدل علی الاعراض وقوله مكنت يو ماليس للقدور له وقوله ماله لاحد فی بعمل احیو اذ به عمل بعرف انه قطع لما کاتب فيه لامطلق العمل

ترجمہ۔ اور اگر یہ کہہ کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں س دن ہو گا جس دن فلاں شخص سنے گا۔ اس سے بعد وہ شخص آگیا مگر اس کے سنے کا علم نہیں ہوا یہاں تک رات اندھیری ہو گئی تو اسے اختیار نہیں رہے گا۔ کیونکہ یہ امر پانچ چیزوں میں سے ہے جو درز ہوتا ہے۔ اس لئے اس دن کا غنہ جو اس سے مٹا گیا ہے وہ روز روشن پر محمول ہو گا۔ ورنہ اس تحقیق کے ساتھ پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے اختیار صرف دن تک ہی محدود رہے گا۔ پھر اس دن کے گزر جانے سے اس کا وقت گذر جائے گا۔ اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کا معاملہ اس سے ہاتھ میں دیا ہے اختیار دیا۔ اور وہ اسی جگہ ٹھہری رہی وہاں سے کھڑکی بھی نہ ہونی تو وہ معاملہ اس میں رہے گا۔ جب تک کہ وہ کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو جائے۔ کیونکہ یہاں سے عورت کو طلاق کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ کیونکہ مالک وہی ہوتا ہے جو خود اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے تصرف کرے۔ اور یہ عورت بھی اس صورت میں اسی صفت کی مالک ہے۔ ورنہ مالک بنانے کی حد مجس ہی تک مخصوص ہوتی ہے۔ اور یہ بات ہم نے پہلے ہی واضح کر دی ہے۔ پھر اگر وہ خود غفلت میں رہی ہو تو اس کے حق میں یہی مجس معتبر ہوگی۔ اور اگر وہ خود نہیں سن رہی ہو تو پھر جس مجس میں سے علم ہو یا خبر اس تک پہنچے اسی کا اعتبار ہو گا۔ اور شوہر کی مجس کا پچھتاوا نہ ہو گا کیونکہ شوہر کے حق میں تحقیق و زمر سے برخلاف بیع کے کیونکہ اس بیع میں صرف تمسک ہوتی ہے اور حلیق بالکل نہیں ہوتی ہے۔ اب جب کہ بیوی کی مجس کا اعتبار کر لیا گیا تو وہ مجس کبھی تو جگہ بدلنے سے بدلتی ہے اور بھی دوسرے کام میں لگ جانے سے بدلتی ہے۔ جیسے کہ ہم اس کو اختیار کرنے کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔ اور بیوی کے کھڑے ہونے سے ہی اس کا اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اعراض کی دلیل ہوتی ہے۔ کیونکہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کر دیتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ دن بھر اسی طرح بیٹھی رہی کہ ٹھکی تک نہ ہو۔ ورنہ ہی کوئی دوسرا کام کرنا شروع کیا ہو۔ کیونکہ مجس کبھی تو درز ہو جاتی ہے اور کبھی مختصر بھی ہوتی ہے۔ اس سے اختیار باقی رہتا ہے کہ یہاں تک کہ کوئی ایسا کام پایا جائے جو مجس کو ختم کر دے یا کم از کم اعراض پر ہی دست کر دے۔ اور ماہ محمد نے جو یہ فرمایا ہے کہ ایک روز ٹھہرے اس سے ان کی مراد وقت محدود کر دینا ہے۔ ورنہ کا یہ فرمانا بھی کہ جب تک وہ دوسرا کام شروع نہ کرے اس سے وہ کام مراد ہو گا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ یہ اس کام کو ختم کر دینے والا ہے۔ جس میں عورت مشغول تھی۔ مطلق کام مراد نہیں ہے۔

توضیح۔ شوہر کے اس جملہ کہنے کے بعد کہ امر کہ بیدک یوم یقدم فلاں۔ آنے والا دن کو

آیا مگر بیوی کو معلوم نہ ہوا کہ یہاں تک کہ رات اندھیری ہو گئی۔ حکم۔ دلیس

وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلاں فقدم فلاں ولم تعلم بقدمہ حتی حل اللیل فلاحیار لها الخ
اور اگر بیوی سے کہہ تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے فلاں شخص کے آنے کے دن۔ ف۔ یعنی جس دن فلاں شخص آئے گی
ان تم کو میری طرف سے اختیار ہے کہ تم خود کو مجھ سے جدا کرو۔ خواہ ایک خفیہ طلاق سے یا تین مغضہ سے و فلاں شخص سنے
سے دطن و سننے والا ہے۔ فقدم فلاں الخ پھر وہی شخص واپس آگیا مگر اس کی بیوی ہی کو معلوم نہ ہو سکا۔ یہاں تک کہ رات کی
تاریکی پھیل گئی۔ ف۔ اور روشنی جس کو یوم یاد نہ کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلاخیر ہا تو اس بیوی کو اب اختیار باقی نہ رہا۔ ف۔ کیونکہ اب
دن باقی نہ رہا۔ اور اس جگہ دن سے مطلق وقت مراد نہیں لیا جاسکتا ہے۔

لان الامر بالبد مما یمتد فیحمل الیوم المقرون بہ علی بیاض الہار الخ

کیونکہ امر بالبد ایسی چیز ہے جو برپا ہوتی ہے۔ ف۔ اور ایسی چیز نہیں ہے جو درپا نہیں ہوتی ہے۔ جیسے طلاق دینا کہ صرف

طالق کہنے سے ہی طلاق ہو جاتی ہے اور کام ختم ہو جاتا ہے اور یہ اختیار کا معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ اس میں غور و فکر کرنے اور پسند آنے کا ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں زیادہ وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ مکمل ایوم الخ اسی لئے یوم یعنی دن کا غلط جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی میں ہو گا۔ اور مطلق وقت پر محمول ہونا اس کے منسوب نہیں ہے۔ اس بات کو ہم نے پہلے ہی اچھی طرح متفق کر دیا ہے فصل اضافۃ الطلاق کا آخر میں۔ ع۔ پس جب یہاں دن کے غلط سے روز روشن مراد ہے تو اس شخص کے آنے کے دن تم کو اختیار ہے۔ اور یہ اختیار روز روشن تک رہے گا۔ فیتو قبت بہ۔ اس طرح اختیار دن ہی دن تک رہے گا۔ ثم تنقضي الخ پھر دن ختم ہو جانے سے اس کا وقت بھی ختم ہو جائے گا۔ ف۔ اس تفصیل کے بعد اب یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اب تک یہ بتا دیا ہے کہ مخیرہ کا اختیار اسی مجلس تک محدود رہتا ہے۔ اب مجلس کی توضیح فرما رہے ہیں۔

واذا جعل امرها بیدھا او خیرھا فمکنت یوما ولم تقم فالامرفی یدھا مالھ تاحذفی عمل حو الح
جب بیوی سے کہا تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے اور خیر حال اس کو صریح طلاق لینے میں اختیار دینا یعنی تم اپنے آپ کو اگر چاہو تو طلاق دیدو۔ یا یہ کہ اختاری یعنی کنایہ کے ساتھ کہا کہ تم اختیار کرو۔ فمکنت الخ اس کے بعد وہ دن بھر اپنی جگہ پر جمی بیٹھی رہی بالکل نہیں اٹھی۔ ف۔ اور نہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی یعنی دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طریقہ سے مجلس بدلی۔ والامرفی الخ تو عورت کا اختیار اسی کے ہاتھ میں رہے گا۔ جب تک کہ دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ ف۔ یا کھڑے ہونے سے منہ موڑنا ظاہر نہ ہو۔

لان هذا تملیک التعلیق مہا لان المالك من يتصرف برای نفسه وهي بهذه الصفة الح
کیونکہ ایسا کرنا بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے۔ ف۔ اس طرح وہ اس کی مالک ہو گئی۔ کہ وہ خود کو طلاق دیدے۔ لان المالك الخ کیونکہ مالک وہی شخص ہوتا ہے جو اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے کرے۔ اور فی الحال یہ عورت اسی صفت کی مالک ہوئی۔ ف۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہی تملیک ہے۔ والتملیک الخ اور تملیک کی حد مجلس ہی تک ہوا کرتی ہے۔ وقد بسا الخ اور ہم سے پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ پھر وہ جب تک اسی مجلس میں اسی طرح موجود رہے گی تب تک یہ مجلس قائم رہے گی۔ اور اس کا اختیار بھی باقی رہے گا۔

ثم اذا كانت تسمع يعتبر مجلسها ذلك وان كانت لاتسمع فمجلس علمها الخ
پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کی بات خود سن رہی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر ہوگی۔ ف۔ جس میں اس نے تقویض اور تملیک کی بات سن لی ہو وان كانت الخ اور اگر وہ عورت نہ سنی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی جس میں اسے معلوم ہوا یا اسے خبر ہو چکی ہے۔ لان هذا الخ کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے بھی ہیں۔ ف۔ گویا یوں کہا کہ اگر تم چاہو تو اپنے آپ کو باندھ کر لو۔ تو یہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے کہا کہ اگر تم گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے۔ فیتوقف الخ تو یہ حکم مجلس سے باہر آنے تک موقوف رہے گا۔ ف۔ یعنی مالک بنانے کے خیال سے۔ اس لئے عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملنا ضروری ہے۔ یہاں تک کہ مجلس کے ختم ہونے کے بعد تملیک باقی نہیں رہے گی۔ اور تعلیق کی جو صورت تھی اس کے لحاظ سے شوہر کی صرف مجلس پر حکم موقوف نہیں رہے گا۔ بلکہ جب بھی یہ شرط پائی جائے گی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عورت اختیار سے اسی صورت میں کام لگی جبکہ اسے اس کی خبر ہو چکی۔ اسی لئے ماورائے مجلس پر توقف رہے گا۔

ولا يعتبر مجلسه لان التعلیق لازم فی حقہ بحلاف البیع لانه تملیک محض الح
اور شوہر کی مجلس کا کچھ اعتبار نہ ہو گا۔ ف۔ حالانکہ بیع کی تملیک میں بائع یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے شوہر کا اپنی بیوی کو امر بایع سے مالک بنانا۔ اور بائع یا مشتری کا ایک دوسرے کو مالک بنانا دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر موقوف ہے۔ لان التعلیق الخ کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے۔ ف۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازم

ہو گئی کہ وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ جیسے کہ قسم سے دی ہوئی تعلیق کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ کہ اس کے کہہ لینے کے بعد اب رجوع ممکن نہیں ہے۔ ایسے کہ اگر قسم کھا کر کہے کہ واللہ میں نے تم کو اس شرط پر طلاق دی ہے کہ تم اس گھر میں چلو۔ اس کے بعد اگر وہ اپنی بات واپس لے تو لغو ہو گا۔ اسی طرح یہاں ہو گا۔ پس شوہر چاہے تو اسی مجلس میں رہے یا اپنی مجلس بدل دے۔ یہ ایسا اختیار ہے جسے بیوی کی پسند پر موقوف کیا ہے یہ برابر لازم رہے گا۔ جیسے کہ قسم اور شرط یہ حلق لازم رہتی ہے۔ در باع یا مشتری میں سے جس نے یہ کہا کہ میں نے اتنے روپے سے یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کو قبضہ کر کے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ بھی تمسک ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ اگر شوہر نے اختیار کا مالک بنایا ہے تو یہ اس کے حق میں لازمی ہو گی۔

بجلاف البیع لانه تمليك محض ولا يشوبه التعليق و اذا اعتبر مجلسها الح

بر خلاف بیع کے کہ اس میں صرف تمسک ہی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ تعین نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اسی لئے باع یا مشتری پر وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ جس نے ایجاب کیا ہے اسے اختیار ہوتا ہے کہ دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کر لے۔ اور اگر رجوع نہیں کیا تو بھی یہ اختیار کی ملکیت صرف اسی مجلس تک رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر مشتری نے مثلاً یہ کہا کہ میں نے یہ چیز دو روپے سے خریدی پھر خود ہی فوجا کھڑا ہو گیا یہ مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں تعلیق بالکل نہیں ہے۔ بخلاف امر باید کے کہ اس میں تعین بھی ہے۔

واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلاً کہہ کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ اس میں (تم کو طلاق ہے) بھی یہ قور نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے۔ بلکہ وہ جیسے ہی گھر میں اسی وقت یہ لفظ نازل ہو گا مگر ساتھ ہی ساتھ اس کا اثر بھی ظاہر ہو جائے گا اور اس سے رجوع بھی ممکن نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے داخلہ کے ساتھ وہ نازل ہو جائے گا۔ بخلاف ایجاب بیع کے کہ اس کا اعتبار فی الفور ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس میں تعین ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں رجوع کرنا بھی ممکن ہے اور اسی مجلس تک اختیار محدود ہوتا ہے جیسے بیوی کو اختیار مٹنے کی صورت میں اس کی طرف سے جواب دینے کا حق صرف اسی مجلس تک ہوتا ہے۔

و اذا اعتبر مجلسها فالمجلس نارة يتبدل بالتحويل ومرة بالاحد في عمل آخر الح

اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیوی کو دئے ہوئے اختیار کا اعتبار اسی مجلس تک ہوتا ہے تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مجلس کبھی تو جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ ف۔ جیسے چھوٹی کو ٹھری سے باہر آگئی۔ و مر قائل اور کبھی وہیں پر رہتے ہوئے دوسرا کام شروع کرنے سے بھی بدلتی ہے۔ جیسے اب کھانے لگی ہو۔ علی ما بینا الخ چنانچہ اختاری کی بحث میں ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس عیحدہ ہوتی ہے۔ اور قبال کی مجلس ان دونوں سے عیحدہ ہوتی ہے۔ علی هذا لقیس۔ و یخروح الامر الخ اور صرف عورت کے کھڑے ہونے سے ہی اس کا ہاتھ سے اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ کھڑا ہونا منہ موڑنے کی دلیل ہے۔ کیونکہ کھڑا ہونا رائے کو بدل دیتا ہے اور ذہن میں انتشار پیدا کر دیتا ہے۔

بجلاف ما اذا مكنت يو مالم تقم ولم تاحذ في عمل اخر لان المجلس قد يطول وقد يقصر الخ

بخلاف اس کے جب وہ دن بھر سی طرح بیٹھی رہی اور وہاں سے بالکل اٹھی نہ ہو۔ اور نہ کوئی دوسرا کام شروع کیا ہو۔ ف۔ تو مجلس نہیں بدلتی اور جواب میں صرف یہ ہونے سے کوئی نقصان نہ ہو گا۔ لان المجلس الخ کبھی مجلس بہت دراز ہو جاتی ہے اور کبھی بہت مختصر بھی ہو جاتی ہے۔ فیقوی الح تو مجلس برابر باقی رہے گی ہاں اگر درمیان میں ایسی کوئی چیز پھر پائی جائے جو پہلی مجلس کو ختم کر دے یا وہ اس کے اعراض کرنے پر دلالت کرے۔ ف۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ وقت کی کوئی حد نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں جتن بھی وقت گزر جائے کوئی حرج نہیں ہے۔

وقوله مكنت يو مالم تقم به وقوله مالم تاحذ في عمل اخر يراد به عمل يعرف الح

اور امام محمد کا یہ فرمانا کہ ایک دن ٹھہرے اس سے ایک دن ہی ہونا لازمی نہیں ہے۔ ف۔ کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ یہ تو ایک مثال ہے کہ چاہے ایک دن سے جتنا زائد ہو جائے۔ جب تک کہ وہ ختم نہ ہو جائے یا اس سے منہ موڑنا نہ معلوم ہو جائے وہی مجلس باقی رہے گی۔

وقوله ما لم تاخذ في عمل اخر يرا دبه عمل يعرف انه قطع لما كانت فيه لا مطلق العمل الح
اور امام محمد نے جو یہ فرمایا ہے کہ وہ جب تک دوسرا کام شروع نہ کرے۔ ف۔ اس سے ہر قسم کا کام مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ عمل الخ اس سے وہ عمل مراد ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ یہ کام پہلے کام کے مخالف ہے جس میں وہ مشغول تھی۔ اور مطلق کام مراد نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے اگر وہ پہلے کھڑی تھی تب وہ بیٹھ گئی۔ یا بیٹھی تھی اور اب تکیہ لگایا۔ یا تکیہ لگائے بیٹھی تھی پھر بیٹھ گئی۔ یا اس نے اپنے باپ کو یا کسی دوسرے کو مشورہ کے لئے بلوایا یا اس نے گواہوں کو بلایا جبکہ ان کو بلانے والا کوئی نہ ہو تو مجلس باقی رہتی ہے خواہ اس نے اپنی جگہ سے حرکت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اور یہی اصح ہے۔ الخاصہ۔ اسی طرح اگر چلتی ہوئی سواری کے جانور کو کھڑا کر لیا۔ یا کشتی میں تھی اور وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے۔ اور اگر جانور کو اس نے چلایا۔ یا وہ خود چلا۔ یا جیسے شوہر نے اس کو کھڑا کر لیا یا اس کے ساتھ جماع کر لیا تو اس کی مجلس بدل گئی۔ ہ۔ ت۔ و۔ ان سب کی دلیل یہ ہے جو مصنف نے اپنے ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للرأى وكذا اذا كانت قاعدة فالتكاثرات او متكثرة فقعدت لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلا يكون اعراضاً كما اذا كانت محتبنة فتربعت فان التثنية و هذا رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فالتكاثرات لا خيار لها لان الاحتكاك اظهار النهان بالامر فكان اعراضاً والاول هو الاصح ولو كانت قاعدة فاصطجعت ففيه روايتان عن ابي يوسف ولو قالت ادعوا ابي استشير او شهود اشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحري الصواب والاشهاد للتحرز عن الانكار فلا يكون دليل الاعراض وان كانت تسير على دابة اوفى محمل فوقف فتھی على خيارها وان سارت بطل خيارها لان سير الدابة ووقوفها مضاف اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر.

ترجمہ۔ اور اگر وہ پہلے کھڑی تھی مگر سن کر وہ بیٹھ گئی۔ تو اس کا اختیار باقی رہے گا۔ کیونکہ اس طرح بیٹھ جانا اچھی طرح رائے اور فیصلہ کو جمع کرنا ہے۔ اسی طرح اگر وہ پونہ بیٹھی ہوئی تھی اور اب اس نے ٹیک لگائی۔ یا ٹیک لگا کر وہ بیٹھی ہوئی تھی اور اب وہ بیٹھ گئی۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہے۔ جیسے دونوں گھنٹے کھڑے کئے بیٹھی تھی پھر وہ چار زانوں ہو گئی۔ کہا مصنف نے کہ یہ روایت جامع صغیر کی ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسری روایت میں مذکور ہے اگر وہ بیٹھی تھی پھر وہ ٹیک لگا کر بیٹھ گئی تو اختیار نہیں ہو گا۔ کیونکہ ٹیک لگا کر بیٹھ جانا اس سے لا تعلق کا اظہار ہوتا ہے۔ تو یہ بھی اعراض ہی ہوا۔ لیکن یہی روایت زیادہ صحیح ہے۔ اور اگر وہ بیٹھی ہوئی تھی پھر لیٹ گئی تو اس میں امام ابو یوسف سے دور روایتیں ہیں۔ اور اگر اس نے کہا کہ میرے باپ کو میرے پاس بلا دو کہ میں ان سے بھی مشورہ کر لوں مایوں کہا کہ میرے لئے کچھ گواہوں کو بلا دو تاکہ میں انہیں گواہ بنا کر رکھوں۔ تو اس عورت کا اختیار باقی رہے گا۔ کیونکہ مشورہ لینا تو صحیح بات معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور گواہ بنا لینا وقت پر انکار سے بچنے کے لئے ہوتا ہے اس لئے یہ باتیں اعراض کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ اور اگر وہ کسی سواری پر یا غمل میں چل رہی تھی اور سن کر ٹھہر گئی تو بھی وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔ اور اگر سفر میں چلتی رہی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ جانور کا چلنا اور اس کا کھڑا ہونا اسی عورت کی طرف منسوب ہے۔ اور کشتی گھر کے حکم میں ہے۔ کیونکہ کشتی کا چلنا عورت کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عورت اس کشتی کے روکنے پر قدرت نہیں رکھتی ہے۔ اور سواری کے جانور کو روکنے پر

سوار قدرت رکھتا ہے۔

توضیح۔ اور اگر اختیار طلاق پانے سے پہلے عورت کھڑی تھی پھر بیٹھ گئی یا یوں ہی بیٹھی ہوئی تھی اور ٹیک لگا کر بیٹھ گئی وغیرہ صورتوں کے احکام

ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للرأي الخ
اگر عورت کھڑی تھی اختیار کی خبر پا کر بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔ ف۔ یہ اعراض کی دلیل نہیں ہے۔ لاند دلیل الخ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو اس خبر کی طرف متوجہ ہو جانے کی دلیل ہے۔ کیونکہ اس طرح کرنا رائے کو خوب جمع کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے کہ آدمی کا بیٹھ کر کسی مسئلہ میں غور کرنا اس کے کھڑے کھڑے غور کرنے سے بہت بہتر ہوتا ہے۔ وکذا اذا الخ اسی طرح اگر وہ پہلے سے یونہی بیٹھی ہوئی تھی اور اب ٹیک لگا کر بیٹھ گئی۔ یا ٹیک لگا کے بیٹھی تھی اور اب یونہی بیٹھ گئی۔ ف۔ تو بھی اس کی مجلس نہیں بدلی اور اس کا اختیار باقی رہا۔ لان هذا الخ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک بیٹھنے سے دوسری بیٹھنے کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ ف۔ اور مجلس سے مجلس بدلنا نہیں ہوا۔ کما اذا كانت الخ جیسے کہ اگر وہ دونوں گھٹنے کھڑے کئے ہوئے بیٹھی تھی پھر چار زانوں بیٹھ گئی۔ ف۔ کہ ایسا کرنے سے مجلس نہیں بدلی۔ بلکہ صرف شکل بدل گئی ہے۔

قال رضى الله عنه وهذا رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة الخ
مصنف نے کہا ہے کہ یہ روایت جامع صغیر کی ہے۔ ف۔ کہ مجلس نہیں بدلے گی۔ و ذکر فی الخ اور جامع صغیر کے سوا دوسری روایت میں مذکور ہے کہ اگر عورت بیٹھی ہوئی تھی پھر اس نے ٹیک لگا لی تو اس کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ لان الانكاع الخ کیونکہ تکیہ لگا کر بیٹھ جانے سے اس معامد سے بے تعلقی کا اظہار ہوا۔ اور اس سے پہلے یہ قاعدہ بیان کیا جا چکا ہے۔ کہ مجلس میں عورت کا ایسا کام کرنا جس سے یہ معصوم ہو کہ اس کے شوہر نے جو اسے اختیار دیا تھا یہ اس سے منہ پھیر دیتی ہے اور بے توجہی کرتی ہے۔ تو اس کے ہاتھ سے اس کا اختیار نکل جاتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ بیٹھی ہوئی تھی اسی وقت اس کے شوہر نے اس کا یعنی طلاق کا اختیار اس کے ہاتھ میں دیا اور وہ تکیہ لگا کر لیٹ گئی تو اس کے ایسا کرنے میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے منہ موڑ لیا ہے۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ اس میں اعراض کرنے کی دلالت واضح نہیں ہے۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا واول الخ پہلی روایت جو جامع صغیر کی ہے وہی صحیح ہے۔

ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففیه روايتان عن ابی یوسف ولو قالت ادعوا ابی استشير الخ
اور اگر عورت بیٹھی ہوئی تھی خبر سن کر کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں۔ ف۔ ایک روایت میں اختیار باطل ہو گیا اور یہی اظہار امر دلیہ ہے۔ الخیط۔ اور امام زکریا کا بھی یہی قول ہے۔ اور دوسری روایت میں باطل نہیں ہو۔ ع۔ ولو قالت ادعوا الخ اور اگر عورت نے کہا کہ لوگو! میرے لئے میرے والد کو جادو۔ کہ میں ان سے مشورہ کروں۔ او شہودا الخ یا یہ کہا کہ کچھ گواہوں کو بد دو تاکہ میں ان کو گواہ بنادوں۔ فھی علی الخ تو عورت اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔ ف۔ کیونکہ ان باتوں سے نہ تو منہ موڑنا معلوم ہوتا ہے اور نہ اس کام سے علیحدگی معلوم ہوتی ہے۔ لان الاستشارة الخ کیونکہ مشورہ یمن تو صحیح بات معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

والاشهاد للتحرز عن الانکار فلا یکون دلیل الاعراض وانکانت تسیر علی دابة الخ
اور گواہ بنانا شوہر کے آئندہ انکار سے بچنے کے ہے۔ اس لئے کاموں میں سے کوئی کام بھی اعراض کرنے کی نشانی نہیں ہوئی۔ فان کانت الخ پھر اگر وہ بیوی کسی جانور پر سوار ہو کر کہیں جا رہی تھی یہ محمل میں سوار تھی۔ ف۔ اور اسی موقع میں شوہر نے اسے اختیار دیدیا فوقف الخ اور اس کی سواری ٹھہر گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔ وان سارت الخ اور اگر سواری چلتی

رہی تو اس کا اختیار ختم ہو گیا۔ لان سیر الدلیہ الخ کیونکہ جانور کا چلنا اور کھڑا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے۔ ف۔ جب جانور چلتے چلتے کھڑا ہو گیا تو گویا وہ عورت خود ہی چلنے سے کھڑی ہو گئی۔ اس لئے اس کا اختیار باقی رہے گا۔ اور جب جانور کھڑے رہتے ہوئے چلنے لگا تو گویا عورت خود کھڑی رہتے ہوئے خبر پا کر چلنے لگی۔ تو مجلس بدل گئی اور اس کا اختیار جاتا رہا۔

والسہنة بمسئلة البيت لان سیر هاعیر مصاف الی راکبها الاتری انه لا یقدر علی ایقافها الخ
اور کشتی گھر کے حکم میں ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے اگر کھڑی ہوئی کشتی میں عورت کو طلاق کے بارے میں اختیار دیا گیا اس کے بعد کشتی روانہ ہو گئی تو اس کا اختیار باقی رہے گا۔ لان سیر هالخ کیونکہ اس کشتی کی روانی اس عورت کی طرف منسوب نہیں ہوگی۔ ف۔ بخلاف جانور کی روانی کے۔ الاتری الخ کیونکہ ہمیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی کے روکنے کا اختیار نہیں رہتا ہے لیکن جانور کو روکنے کی قدرت تو ہوتی ہے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جہاز یا دھواں چھوڑنے والی کشتی و مشینی کشتی تو جانور کے حکم میں ہے۔ کیونکہ چلانے والا اسے روک سکتا ہے۔ البتہ اس کا ٹھہرنا دوسرے کے اختیار میں ہوتا ہے اور اس کی مرضی کے بغیر ٹھہرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

فصل فی المشیة ومن قال لامرأة طلقی نفسک ولایة له اونوی واحدة فقلت نفسی فھی واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقدر اذ النوح ذلک وقعن علیها وهذا لان قوله طلقی معاه افعلی فعل الطلاق وهو اسم حس فیقع علی الادبی مع احتمال الكل کسائر اسماء الاجتناس فلهذا تعمل فیہ نية الثلث وینصرف الی واحدة عند عدمها وتكون الواحدة رجعية لان المفوض الیها صریح الطلاق وهو رجعی ولو بوی الشئین لا یصح لانه نية العدد الا اذا كانت المنکوحة امة لانه جس فی حقها

ترجمہ۔ فصل۔ مشیت کے بیان میں۔ کسی نے کسی ارادہ کے بغیر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دیدیو یا یہ کہ ایک طلاق کی نیت کی۔ اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے خود کو ایک طلاق دی تو وہ ایک رجعی طلاق ہوگی۔ اور اگر اس نے خود کو تین طلاقیں دیں اور شوہر نے بھی اتنے ہی کی نیت کی ہو۔ تو وہ سب واقع ہو جائیں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے طلقی کہنے کے مستثنیٰ یہ ہیں افعلی فعل الطلاق یعنی طلاق کا فعل کرو۔ چونکہ لفظ طلاق اسم جس ہے۔ اس لئے لفظ طلاق بھی کم سے کم یعنی ایک طلاق پر واقع ہوگی۔ کل طلاق کے احتمال کے ساتھ۔ جیسے دوسری اسم جنسوں میں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے تو طلاق کے مسئلہ میں تین طلاقیں کی نیت صحیح ہو جاتی ہے۔ وینصرف الخ اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں یہ فقط کم سے کم تعداد (ایک) کی طرف راجع ہوگا۔ اور یہ ایک طلاق رجعی ہوگی۔ لان المفوض الخ کیونکہ بیوی کو جو طلاق دی گئی ہے وہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح کے متعلق نص سے ثابت ہے کہ اس سے طلاق رجعی ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے البتہ اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو۔ کیونکہ دو کا عدد اس باندی کے بارے میں جنس ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کسی نیت کے بغیر لفظ طلقی نفسک (خود کو طلاق دو) کہا اور اس کے جواب میں اس نے خود کو ایک طلاق دی۔ یا تین طلاقیں دیں تو اس کا حکم

فصل فی المشیة ومن قال لامرأة طلقی نفسک ولایة له اونوی واحدة الخ
یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مشیت سے مراد ہے چاہنا۔ یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار میں دینا اس طرح کہ اگر وہ چاہے یا دوسرے کی مرضی پر موقوف رکھ۔ جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال الخ اور جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو۔ حالانکہ اس مرد کی کوئی نیت نہیں تھی یا اس نے ایک طلاق کی نیت کی تھی۔ پھر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو طلاق دی۔ فھی واحدة رجعیہ تو یہ ایک رجعی طلاق ہوگی۔ ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔

وان طلقت نفسها لثنا وقدر اذ الروح ذلك وقع عليها وهذا لان قوله طلقت الح
اور اگر بیوی نے خود کو تین طہ قیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی ان تینوں کا ارادہ کیا تھا تو اس پر سب واقع ہو جائیں گی۔ و هذا
الان النخ اور ایسا لے ہو گا کہ شوہر نے جو یہ کہا کہ تم خود کو حلاق دے دو۔ اس کے معنی یہی ہیں کہ طلاق کا کام کرو۔ فعلی فعل
الطلاق اور لفظ طلاق اسم جنس ہے۔ ف۔ جو کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ سب کے لئے بول جاتا ہے۔ فیقع علی الح اس سے غلط
طلاق بھی کم سے کم یعنی ایک پر واقع ہوگی۔ ساتھ ہی اس میں اس بات کا بھی احتمال ہو گا کہ اس کے سارے افراد بھی اس میں
داخل ہوں جیسے کہ دوسرے اسماء جنس میں ہوتا ہے۔ ف۔ جتنی جو کم سے کم ہے وہ تو اس میں داخل ہی ہے ساتھ ہی اس سے زائد
کا بھی احتمال ہے۔ بشرطیکہ زائد اس کا فرد ہو۔ فلہذا الح اسی وجہ سے فعل طلاق میں تین طلاقیوں کی نیت بھی کار آمد ہو جاتی
ہے۔ ویصرف النخ اور اگر اس سے کچھ بھی نیت نہ ہو تو جو کم سے کم ہے اسی کی طرف بولے گا۔ ف۔ کم سے کم جو ہے وہ ایک
طلاق ہے۔ اس لئے یہ تو قطعی ہے اس سے کم (نصف وغیرہ) نہیں ہو سکتی ہے۔ وکلون الخ اور یہ کم سے کم یعنی جو واقع ہوگی وہ
رجعی ہوگی۔

لان الموضوع اليها صريح الطلاق وهو رجعي ولو بوى الشئین لا يصح لانه بية العدد الح
کیونکہ بیوی کو اس وقت جو فعل دیا گیا ہے وہ طلاق صریح ہے۔ اور جس سے یہ بات مسلم ہے کہ طلاق صریح رجعی ہوتا
ہے۔ ولو بوى الح اور اگر شوہر نے غلط طریق سے دو طلاقیوں کی نیت کی ہو تو وہ صحیح نہ ہوں گی۔ لانه بية العدد۔ کیونکہ یہ تعدد کی
نیت ہے۔ ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے۔ کیونکہ فرد تو یک ہے یا تین ہے۔ کیونکہ ایک تو کم سے کم ہے اور تین اس کا زیادہ سے زیادہ
(اسی) فرد ہے۔ اور یہ دو فرد کسی میں داخل نہیں ہے۔ الا اذا الح ہاں اس صورت میں ۱۰ بھی مراد ہو سکتی ہے جبکہ اس کی وہ بیوی
کسی دوسرے کی باندی ہو۔ ف۔ اس سے کہ باندی کی مکمل طلاق دو ہی ہوتی ہے۔ اس لئے یہ دو کا فرد اعلیٰ فرد ہوا۔ اور اس کی نیت
صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ یہی دو کا فرد اس کے حق میں جنس ہے۔

وان قال لها طلقی نفسك فقالت ائت نفسی طلقت ولو قالت قد احترت نفسي لم تطلق لان الابانة من
الفاظ الطلاق الاترى انه لو قال ائت بیوی به الطلاق او قالت ائت نفسي فقال الزوج قد احترت ذلك बात
فكانت موافقة للتصريح فی الاصل الابهارادت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة فیلغو الوصف المراد وثبت الاصل
كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بانه ويسعى ان يقع تطليقة رجعية بحلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ
الطلاق الاترى انه لو قال لامرأته احترنت او احترنت بیوی الطلاق لم يقع

ترجمہ۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ تو اس نے کہا کہ میں نے خود کو باندہ کر دیا۔ تو اسے طلاق
ہو جائے گی۔ اور اگر یہ کہا کہ میں نے خود کو اختیار کر لیا تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ کیونکہ باندہ کرنا طلاق کے اخذ میں سے ہے۔ یہ یہ
نہیں دیکھتے ہو کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو باندہ کر دیا ہے اور اس سے حلاق کی نیت کی ہو۔ یا اس بیوی نے کہا
میں نے خود کو باندہ کیا حلاق کی اور شوہر نے کہا کہ میں نے اسے چڑکیا (تو تمام صورتوں میں وہ باندہ ہوگی) تو بنیادی طور پر بیوی
نے اپنے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ البتہ اس قول سے ایک اور وصف بڑھ دیا یعنی فی اصل بالکل جدا کر دیا اس سے وہ زائد
وصف لغو ہو جائے گا اور اصل باقی رہ جائے گا۔ جیسا کہ اگر یوں کہہ دیتی کہ میں نے خود کو ایک بائن طلاق دی ہے۔ اور مناسب یہ
ہے کہ جو بھی طلاق ہو وہ رجعی ہو۔ بخلاف اختیار کرنے کے۔ کیونکہ یہ غلط طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ
گردہ اپنی بیوی کو حلاق دینے کی نیت کسے ساتھ یہ کہتا کہ میں نے تم کو اختیار کیا ہے۔ یا کہ تم کو اختیار گیا ہے۔ یہ یہ کہ تم اختیار کرو۔ تو
سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

توضیح :- اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو

اور جواب میں اس نے خود کو طلاق دے دی یا خود کو اختیار کر لیا

وان قال لها طلقی نفسک فقلت انت نفسی طلقتم ولو قالت قد اخترت نفسی لم تطلق الخ
اگر اپنی بیوی سے کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ ف۔ یہ معصوم ہے کہ غلط طلاق صریح کار جہی ہونا نص سے ثابت ہے۔ فقالت
انت الخ تو اس نے کہا کہ میں نے خود کو باندہ کر لیا۔ تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ ولو قالت الخ اور اگر اس
نے جواب میں کہا کہ میں نے خود کو اختیار کیا۔ ف۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اختیار سے باندہ طلاق ہوتی ہے۔ مگر طلاق ہونا اس
کے معنی میں نہیں ہے۔ اس طرح لفظ باندہ اور اس میں فرق ہے۔ اسی لئے باندہ کہنے میں تو طلاق ہو جائے گی۔ اور اختیار کرنے
کے بارے میں فرمایا ثم تطلق کہ اس بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ لان الابانة الخ کیونکہ باندہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔

الامری انه لو قال انتک بنوی به الطلاق او قالت انت نفسی فقال الروح قد احررت ذلك الخ
کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر اسے باندہ کر دیا اور شوہر کہتا کہ میں نے اسے جائز کر دیا تو ہر صورت میں بیوی باندہ ہو جاتی۔ ف۔ اسی
طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تم خود کو طلاق دو اور بیوی نے جواب میں کہا کہ اس نے باندہ دی۔ فكانت موافقه الخ تو اصل
طرح میں بیوی نے اپنے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ ف۔ کیونکہ باندہ بھی اصل میں طلاق ہی ہے۔ الا انها زادت الخ لیکن
اتنی بات ہے کہ بیوی نے شوہر کے قول میں ایک وصف بڑھادیا۔ یعنی فوری طور سے اس سے بالکل جدا ہو جانا ہے۔ یعنی بانہ ہونا
تو یہ وصف جو اس نے بڑھایا ہے لغو ہو گیا لیکن اصل طلاق باقی رہ گئی۔ ف۔ اور شوہر نے بھی یہی حق اس کے سپرد کیا تھا۔

كما اذا قالت طلقتم نفسی تطليقة بائنة وينبغي ان يقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار الخ
جیسے کہ اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو باندہ طلاق دی۔ اس سے طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور اپنی طرف سے
باندہ لفظ بڑھادیا۔ حالانکہ بیوی کی طرف سے کچھ بھی طلاق واقع نہیں ہوتی اسے رجعی ہی ہونا چاہئے۔ ف۔ اگرچہ امام محمد رحمہ نے
صرف یہی فرمایا ہے کہ وہ طالق ہو جائے گی۔ اور رجعیہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا ہے۔ شاید اس بنا پر کہ یہ مسئلہ تو بالکل
مشہور ہے۔ پھر باندہ کرنے کی صورت میں بھی یہ طلاق رجعیہ ہی ہوگی۔ بخلاف الاختيار بخلاف اس صورت کے جب کہ بیوی
نے یہ کہا کہ میں نے خود کو اختیار کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ لفظ بانہ کے مثل نہیں ہے۔ لہذا لیس الخ کیونکہ غلط اختیار کرنا طلاق
دینے کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔ الامری انه الخ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو اختیار
حالانکہ کہتے وقت طلاق دینے کی نیت ہو پھر بھی واقع نہیں ہوتی ہے۔

ولو قالت ابتداء اخترت نفسی فقال الزوج اجزت لا يقع شئ الا انه عرف طلاقا بالا حواء اذا حصل حواء
للتخيير وقوله طلقى نفسك ليس بتحبير فليعلمو عن ابى حيفة انه لا يقع شئ بقولها انت نفسى لانها انت
بغير ما فوض اليها اذا ابانة تعابير الطلاق وان قال طلقى نفسك فليس له ان يرجع عنه لان فيه معنى اليمين لانه
تعليق الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم ولو قامت عن مجلسها بطل لانه تملك بخلاف ما اذا قال لها طلقى
ضرتك لانه توكيل وانا به فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع

ترجمہ :- اور اگر بیوی نے از خود پہل کرتے ہوئے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا اور جواب میں شوہر نے کہا میں نے
اجازت دی۔ تو اس سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ مگر اجماع صحابہ سے یہ بات مشہور ہے کہ جب اختیار دینے کے بعد اختیار واقع ہو
تو وہ طلاق بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے بیوی کا یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت میں ہے کہ جب کہ بیوی نے

کہا بابت نفسی کہ میں نے اپنے نفس کو باندھ کر لیا ہے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس بیوی نے اپنے شوہر کی طرف سے دئے ہوئے اختیار کے خلاف جسد استعمال کیا ہے۔ کیونکہ بائن کرنا طلاق دینے کے مخالف حفظ ہے۔ اور اگر شوہر نے کائنات نفسک تم خود کو طلاق دو تو پھر اس سے رجوع کر لینے کا حق اسے نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس تفویض میں قسم کے معنی پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ بیوی کے طلاق دینے پر اپنی طلاق کو معلق کرنا ہی تفویض ہے۔ اور۔۔ تو ایک لازمی تصرف ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ بیوی اس مجلس سے اٹھ کر کھڑی ہو گئی تو یہ تفویض باطل ہو گئی۔ کیونکہ خود بیوی کو یہ کہا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو یہی تمہیک ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس سے شوہر نے یہ کہا ہو کہ تم اپنی سوتن کو طلاق دو کیونکہ اس سے اپنا وکیل اور نائب بنانا ہے۔ اس لئے یہ حکم صرف مجلس تک ہی محدود نہیں رہے گا۔ اور اس کے رجوع کر لینے کو بھی قبول کر لیا جائے گا۔

توضیح :- اگر بیوی نے خود اخترت نفسی کہا اور سو بعد میں

شوہر نے اجزت کہا۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلیل

ولو قالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت لا يقع شئ الا انه عرف طلاقا بالاجماع الخ
اگر بیوی نے کہا از خود کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ پھر شوہر نے کہا کہ میں نے اس کی اجزت دے دی۔ تو بھی کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختیار کا لفظ طلاق کے لفاظ میں سے نہیں ہے۔ الا انہ اعلم مگر صحیحہ کرام رضہ اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جب اختیار دینے کے جواب میں اختیار کرتا ہو تو اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اگر شوہر یہ کہے کہ تم اپنے کو اختیار کر لو اور اس کے جواب میں بیوی یہ کہے کہ میں نے اختیار کر لیا تو خلاف قیاس صحابہ کرام رضہ اللہ عنہم کے اجماع سے یہ معلوم ہوا کہ ہے کہ اس بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ اور اصول فقہ میں یہ بات طے ہے کہ جو چیز حکم شریعت سے ہمیں ایسی ایسی معلوم ہو کہ وہ قیاس کے خلاف ہو تو اس کو اسی موقع پر باقی رکھا جاتا ہے جس موقع پر اس کا ثبوت ہوا ہو۔ پس حفظ اختیار سے طلاق ہونا اسی حد تک ہو گا کہ وہ تخیر کے جواب میں واقع ہو۔ اور اب قولہ طلقی الخ شوہر کا یہ قول کہ خود کو طلاق دو تخیر کے لئے نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اختیاری کا لفظ یقیناً تخیر ہے۔ حالانکہ بیوی نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ میں نے خود کو اختیار کیا۔ تو یہ کسی بات کے لئے مفید نہیں ہوا۔ بلکہ بے موقع بھی ہو۔ فیہو اس سے بیوی کا یہ کلام غلط ہوا۔ اس لئے اسے طلاق نہ ہوگی۔

وعن ابی حنیفۃ انہ لا یقع شئ بقولہا ابت نفسي لا یھا انت بغیر ما فوض الیھا الخ
اور اس پہلے مسئلہ میں جس میں بیوی نے یہ جواب دیا تھا کہ میں نے اپنے نفس کو باندھ کر لیا ہے اس میں بھی امام ابو حنیفہ اسے یہ روایت منقول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لا یھا انت الخ اس لئے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو جس چیز کا حق جینی طلاق کا دیا تھا بیوی نے اس کے خلاف جینی بائن کرنا استعمال کیا جو طلاق کے مخالف ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک قسم طلاق ہے دوسری قسم ابانت ہے۔ جب کہ شوہر نے تو اسے طلاق دینے کا حق دیا تھا۔ اور ابانت کا حق نہیں دیا تھا۔ اور ظاہر الروایۃ اول ہے۔ وان قال الخ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم خود کو طلاق دو تو پھر اسے اس قول سے رجوع کر لینے کا حق نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی جس طرح مشرعی یا بائع کو ایجاب کے بعد دوسرے کے قبول کر لینے سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ یہ کہہ دے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے۔ لیکن اس جگہ طلاق سپرد کر دینے کے بعد اس سے پھر جاتا جائز نہیں ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کی بیوی ہی اسے راز دے یا مجلس وغیرہ بدل دے احد سے گزر جائے تو وہ حق باطل ہو جائے گا لیکن یہ خود اس سے رجوع نہیں کر سکتا۔

۔۔ فیہ معنی الیمین لامہ تعلیق الطلاق بتطبیقہا والیمین تصرف لازم الخ
کیونکہ اس تفویض میں قسم کے معنی ہیں۔ ف۔ یعنی یعتق ہے۔ لامہ تعلیق کیونکہ بیوی کی طلاق دینے پر طلاق کو معلق کرتا

ہی تفویض ہے۔ ف۔ جیسے قسم کے مثلاً اگر تم اس گھر میں ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔ یہ میں گھر میں جانے کے سلسلہ میں طلاق واقع ہونے کی تعلق نہیں ہے۔ والیمین الخ جب کہ یمن ایک لازمی تصرف ہوتا ہے۔ ف۔ کہ اس سے انکار کرے یا واپس لینے سے واپس نہیں ہوتا ہے۔

ولو قامت عن مجلسها بطل لانه تمليك بخلاف ما اذا قال لها طلقى ضررتك الح
اور اگر بیوی اپنی مجلس سے کھڑی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانه تمليك کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو یہی تمليك ہے۔ ف۔ اور یہ تمليك صرف مجلس تک ہی رہتی ہے۔ بخلاف ما الح اس کے برخلاف اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم اپنی سوت کو طلاق دے دو۔ ف۔ تو اصطلاح میں یہ تمليك نہیں ہے۔ کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالک یہ عورت نہیں ہو سکتی ہے۔ لانه تو وكيل الخ کیونکہ یہ تو وكيل اور نائب بناتا ہے۔ ف۔ یعنی شوہر نے اپنی اس بیوی کو اس بات کا وكيل بنایا ہے کہ تم ہی میری جگہ پر اس دوسری بیوی کو طلاق دے دو۔

فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع الخ
تو اس طرح وكيل بن جانے کے بعد اب طلاق دینے کا حق صرف اسی مجلس تک محدود نہیں رہے گا بلکہ بعد میں بھی دے سکے گی۔ اسی طرح يقبل الرجوع وہ شوہر اس کے قبول کرنے سے پہلے اس سے رجوع کر لینے کا بھی حق رکھتا ہے۔ ف۔ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک محدود ہے اور نہ لازمی ہے۔ یہیں تک کہ اگر شوہر پر دوسرے کسی کو یا (بیوی کو) وكيل بننے کے لئے کہنے کے بعد چاہے تو اس کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کر لے۔ اسی طرح اس کے قبول کر لینے کے بعد اگر چاہے تو اسے معزول بھی کر سکتا ہے۔ واضح ہو کہ اگر تم چاہو ماضی کہنے سے اختیار اسی مجلس تک اس صورت میں محدود رہے گا کہ اس کے ساتھ کوئی ایسا غلط بھی لگا ہو نہ ہو جس سے تو اس سے زائد کو مفید ہو۔

وان قال لها طلقى نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة في الاوقات كلها فصار كما اذا قال في اى وقت شئت واذا قال لرجل طلق امرأتى فله ان يطلقها في المجلس وبعده وله ان يرجع لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقى نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكاً لا توكيلاً.

ترجمہ :- اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دو جب چاہو تو اسے یہ حق ہو گا کہ اسی مجلس میں طلاق دے یا مجلس کے بعد جب جی چاہے دے۔ کیونکہ اس قول میں جب یا متنی اوقات میں عام کرنے کے لئے ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ فی اى وقت شئت تم جس وقت بھی چاہو۔ اور اگر اس نے کسی مرد سے یہ کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو تو اسے یہ حق ہو گا کہ اسی مجلس میں طلاق دے دے اور چاہے تو مجلس کے بعد بھی دے۔ اور کہنے والے کو یہ حق رہے گا کہ اپنے اس قول سے رجوع کر لے۔ کیونکہ یہ وكيل بنانا بھی ہے۔ اور اس طرح اس شخص سے اپنے کام میں مدد ملتی بھی ہے لہذا یہ اختیار نہ تو لازم ہو جائے گا اور نہ مجلس پر محدود ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اپنی بیوی سے کہتا کہ تم خود کو طلاق دو۔ (طلقى نفسك) کیونکہ وہ تو خود اپنے لئے طلاق کا کام کرنے والی ہے اس لئے اسے مالک بنانا کہا جائے گا۔ اور وكيل بنانا نہیں کہا جائے گا۔

• توضیح :- اگر اپنی بیوی سے کہا کہ طلقى نفسك متى شئت۔ حکم

وان قال لها طلقى نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده الح
اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم جب چاہو خود کو طلاق دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہو گا۔ جب چاہے یعنی اسی مجلس میں یا اس مجلس کے ختم ہونے کے بعد کسی وقت بھی کہیں ہو خود کو طلاق دے۔ لان كلمة متى الح کیونکہ کلمہ متى (جب چاہو) تمام وقتوں کے لئے

عام ہے۔ فساد کما الح اس سے متی شصت کہنا ایب ہو گیا جیسے کہ یوں کہہ ہونی ای وقت شصت یعنی جس کسی بھی وقت تہہ راجی چہ فہا، نکہ خود بیوی کو براہ راست طرد دینے کا اختیار دیا ہو۔ واد قال لرحل الح اور اگر شوہر نے کسی مرد (بیوی کے علاوہ کسی اور) سے کہا کہ تم میری بیوی کو طرد دے دو تو اس وکیل کو اختیار ہے کہ اس کی بیوی کو اسی مجلس میں اور اس مجلس کے بعد بھی طرد دے۔ اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرے۔ ف۔ یعنی جب تک اس وکیل نے اس کے کہنے کو قبول نہیں کیا ہو۔ رجوع کرتے وقت بھی اور وکیل کے قبول کرینے کے بعد بھی شوہر کو یہ حق ہے کہ اس اختیار سے است معزول کر دے۔

لانہ تو کیل وانہ استعانة فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقی الح
کیونکہ غیر کو اس طرح کہنے سے اسے وکیل بنانا ہوتا ہے۔ اور یہ تو مدد چاہت ہو۔ ف۔ یعنی اپنے کام میں جو اسے کرنا ہے اس
میں دوسرے سے مدد ملے۔ اور اسے اپنی جگہ پر مقرر کرنا۔ فلا یلزم تو ایب کرنا لازمی نہیں ہے۔ ف۔ چاہے اسے وکالت پر باقی
رکھے اور چاہے اس سے رجوع کر لے۔ اور اگر کام کے لئے اسے وکیل باقی رکھ فلا یقتصر الخ تو اسی مجلس تک محدود نہیں رہے
گا۔ ف۔ کیونکہ شوہر جو کہ موکل سے اسے ہمیشہ اختیار ہے کہ جب چاہے طلاق دے تو اس کے نائب کو بھی ہمیشہ ہی اختیار رہے
گا۔ بخلاف قوله الح بخلاف اس کے اگر شوہر نے خود بیوی کو یہ کہہ کہ تم اپنے آپ کو حلاق دے دو۔ ف۔ کہ اسے وکیل بنانا
نہیں کہہ جائے گا کیونکہ وکیل تو اپنے لئے نہیں بلکہ جو کچھ کرنا ہے اپنے موکل کے لئے کرتا ہے انھما ملئہ کیونکہ یہ تو خود اپنے لئے
کام کرنے والی ہے اس لئے یہ تو تمذیک ہے اور تو کیل یعنی وکیل بنانا نہیں ہے۔ جیسی اس بیوی کو خود اس کے نفس کو حلاق دینے کا
مالک بنا دیا ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ اسے کسی قید کے بغیر وکیل بنا دیا گیا ہو۔

ولوفال لرحل طفلها ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للروح ان يرجع وقال رفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه لانه يتصرف عن مشية فصار كالوكيل ببيع اذ قيل له بيع ان شئت ولما انه نميت لانه علقه بالمشية والمالك هو الذي يتصرف عن مشية والاطلاق يحمل التعليق بخلاف البيع لانه لا يحتمله ولوفال لها طلقت بمسك ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانه انما كانت التثنية ببقاء البقاء الواحد ضرورة

ترجمہ :- اور اگر کسی شخص سے یہ کہا کہ تم (بیوی) کو طلاق دے دو اگر تم چاہو۔ تو اس شخص کو یہ اجازت ہوگی کہ اس بیوی کو صرف اسی مجلس میں طلاق دے۔ اور اس صورت میں شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔ لیکن امام زفر نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں ہی حکم کے لحاظ سے برابر ہیں۔ اس لئے اس کے چاہنے کی قید کی تصحیح نہ بھی سکتے۔ نہ ہنے کے برابر ہے۔ کیونکہ یہ جو کچھ اس کی بیوی کے بارے میں کہہ رہا ہے یا اپنے چاہنے سے ہی کر رہا ہے۔ تو طلاق دینے کا یہ مکمل بیع کے وکیل کے جیسا ہو گیا جب اس سے یہ کہا گیا ہو کہ اگر تم چاہو تو اسے فروخت کر دو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسا نہا تمہید ہے۔ کیونکہ اس نے طلاق دینے کے عمل کو اس غیر شخص کی مشیت پر معلق کر دیا ہے۔ اور مالک وہی شخص ہوتا ہے جو کسی چیز سے میں اپنے ارادہ سے تصرف کرتا ہے۔ جب کہ طلاق ایسا عمل ہے جو عینق (شرط) کو برداشت کرتا ہے۔ اور بیع اس کو برداشت نہیں کرتی ہے۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو تین حواقیں دیدو۔ اور اس نے صرف ایک ہی حلقہ خود کو دی تو ایک ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ اسے تین حلقوں کے دینے کا مالک بنایا گیا ہے تو وہ باغرد ایک حلقہ دینے کی بھی مالک بناتی ہے۔

توضیح :- اگر شوہر نے دوسرے کو کسی شرط کے

ساتھ طلاق دینے کا مالک بنایا ہو۔ حکم۔ دلیل

ولو قال لرحل طلقها ان شئت فله ان يطلقها في المحبس خاصة الح

اور اگر شوہر نے وکیل سے کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔ ف۔ اس میں چاہنے کی حد بتائی گئی ہے۔ فدا ان شخص تو س وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ خاص اسی مجلس میں اس کی بیوی کو طلاق دے۔ اور اس شوہر کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اپنے قول سے رجوع کر لے۔ ف۔ بلکہ اگر شوہر نے یہ کہا بھی کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا مگر وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو واقع ہو جائے گی۔

وقال رفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه الح
اور اہم زفر نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں ہی حکم برابر ہیں۔ ف۔ یعنی اگر صرف یہ کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو تو اس صورت میں جب دونوں ہی حکم برابر ہیں۔ ف۔ یعنی اگر صرف یہ کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو۔ تو اس صورت میں اور جب یہ کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لان التصريح بالمشية كعدمه الح
کیونکہ چاہنے کو صراحت کہا اور نہ کہ نہ دونوں برابر ہیں۔ لانه يتصرف الح كيونك وکیل بھی تو اپنی مرضی اور خواہش کے بعد ہی یہ کام کرے گا۔ ف۔ کیونکہ آدمی جب چاہتا ہے بھی کام کرتا ہے۔ فصار كالموكيل الح و طلاق کا وکیل ایسا ہو گیا جیسے کسی کو کسی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو۔ جب اس سے یہ کہا گیا ہو کہ اگر تم چاہو تو اس چیز کو بیچ دو۔ ف۔ اس لئے وکیل کو یہ اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اس مجلس میں اسے بیچ دے یا اس کے مجلس کے بعد بیچ دے۔

ولما انه تملك لانه علقه بالمشية والمالك هو الذي يتصرف عن مشية الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس طرح کہنہ تمسک (مالک بنانا) ہے۔ ف۔ جیسی یہ توکیل (وکیل بنانا) نہیں ہے۔ اس صورت میں جب کہ یہ کہا ہو کہ تم اگر چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔ کیونکہ کسی غیر شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی بیوی کو طلاق دے۔ اس لئے اس کے معنی لامحالہ یہی ہوں گے کہ میں نے تم کو مالک بن دیا ہے۔ اگر چاہو اور تمہاری بھی مصدق ہو تو طلاق دے دو۔ لانه علقه بالح كيونك اس نے غیر کی مرضی پر اسے مطلق کیا ہے۔ والمالك الح اور مالک بنائی ہوتا ہے جو اپنی مرضی سے کسی چیز میں تصرف کرتا ہے۔ ف۔ اور بیع پر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ والطلاق الح اور طلاق ایسا فعل ہے جو تعین جیسی شرط کو برداشت کریتا ہے جب کہ بیع سے برداشت نہیں کر سکتی ہے۔

ولو قال لها طلقى نفسك لثلاثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانيها ملكك ايقاع الثلث الح
اور اگر بیوی سے کہا کہ تم اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دو۔ فطلقت واحدة اور اس نے صرف ایک ہی طلاق دی تو وہ ایک ہی طلاق ہو گی۔ لانيها ملكك الح کیونکہ عورت کو تین طلاقیں دینے کی ملکیت حاصل ہو گئی۔ اس لئے ایک طلاق دی تو یقیناً ایک ہی ہو گی۔ ف۔ اور اہم ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا قول بھی یہی ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں نہ اس وجہ سے کہ یہ طلاق صحیح مشیت کی قسم سے ہے۔ اس لئے اسے یقیناً ایک طلاق کا اختیار ہو گا بخلاف ختاری و اختاری و اختاری کہ تم اختیار کر رہے ہو اختیار کرو۔ اور تم اختیار کرو کہنے کے بعد بیوی نے صرف ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک ایک بھی واقع نہ ہو گی۔ جبکہ اکثرانی میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بیوی کے ارادہ کا کوئی تحقق نہیں ہے۔ اسی طرح اختیار اگرچہ شوہر کے ارادہ کا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں اس نے بیوی کی خواہش پر چھوڑ دیا ہے۔ اس لئے یہ رجعی ہو گی۔ فافہم۔ م

ولو قال لها طلقى نفسك واحدة فطلقت نفسك لثلاثا لم يقع شئ عند ابي حنيفة وقال ينع واحدة لانيها انت
ساممکہ و زیادۃ فصار كما اذا طلقها الروح الفاولا بحیفة ايها انت بعبر ما فوص الها فکات منداه و هذا لان الروح منکها الواحدة والثلاث غير الواحدة لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع والواحد فرد لان ترکیب فيه فکات بينهما معايرة على سبيل المصادرة بخلاف الروح لانه يتصرف بحکم المملک و کداهی فی المسألة

لاولی لامہا ملک التلث اماھنہلم مملک التلث وماتت معافوص الیہا فلغا۔

ترجمہ :- اور اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ایک طلاق دے دو لیکن اس نے تین طلاقیں دے دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اسے ایک طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے جو طلاقیں لی ہیں ان کی صورت یہ ہوئی کہ جتنی کہ وہ ملک ہوئی تھی وہ لے لی اور اس سے زیادہ طلاق بھی لے لی تو وہ زیادہ اس سے اس طرح لغو ہو جائیں گی جیسا کہ اگر شوہر نے اسے ہزار طلاقیں دی ہوں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ اپنی مرضی سے خود کو ابتداء طلاق دینے والی ہوئی۔ یہ اس لئے کہ شوہر نے تو اسے صرف ایک طلاق کا مالک بنایا تھا۔ اور تین کا فرد ایک کے بالکل مخالف ہوتا ہے۔ یونکہ تین تو عدد مرکب مجموعہ کا نام ہے اور واحد ایک ایسا فرد ہے جو کسی سے مرکب ہو کر نہیں بناتا ہے۔ اس بناء پر ان دونوں یعنی ایک اور تین ضدین کی نسبت اور تعادیر ہے۔ بخلاف شوہر کے کہ وہ تو اپنی ملکیت کی بناء پر تصرف کرتا ہے جو خود سے حاصل ہے۔ اسی طرح عورت نے بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ ہونے کی حیثیت سے تصرف کیا ہے۔ کیونکہ اس میں خود وہ بھی تین طلاقیں کی مالکہ بنادی گئی تھی۔ لیکن اس مسئلہ میں تو وہ تین کی مالکہ نہیں بنی گئی ہے اور جتنی طلاق کا اسے حق دیا گیا ہے۔ اس کے مطابق اس نے تصرف نہیں کیا ہے۔ اس لئے وہ لغو ہو جائے گی۔

توضیح۔ اگر بیوی کو صرف ایک طلاق کا اختیار دیا گیا
لیکن اس نے تین طلاقیں لے لیں اختلاف ائمہ۔ حکم دلیل

ولو قل لها طلقی بفسک واحدة قطعت نفسها لثلاث لم يقع شئ عندانی حیفة الح
اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ایک طلاق دو۔ لیکن اس نے تین طلاقیں دیں۔ ف۔ مالکہ اس کے شوہر نے اسے تین کا اختیار نہیں دیا تھا۔ لم يقع شئ عندانی الح تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ وقال یقع الح اور صاحبین نے یہاں ہے کہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اتنی طلاق تو خود کو ضروری ہے جس کا اس کے شوہر نے اسے مالک بنایا تھا البتہ سب سے پہلے اور زیادہ بھی خود کو دے دی ہے۔ ف۔ ایک دو کے ساتھ مدر کہ اس لئے ایک واقع ہو جائے گی اور دو لغو ہو جائے گی۔ فصار کما اصح تو اس کی مثال ایسی ہو گئی کہ شوہر نے اسے ہزار طلاقیں دے دی ہوں۔ ف۔ ان میں سے صرف تین طلاقیں کے دینے کا اند تعلق نے سے مالک بنایا ہے اور باقی تمام لغو ہوئیں۔ اور باقی صرف تین ہی واقع ہوئیں۔ البتہ جب تک واقع ہوئی تو وہ رجعی ہوئی اور تین طلاقیں واقع ہونے سے مغلط اور بائیں ہوں گی۔ اور باقی لغو ہوں گی نہ فہم۔ م۔

ولابی حیفة ابھا انت معیر معافوص الیہا فکانت متداف وھذا لان الروح ملکھا الواحدہ الح
اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیوی نے خود کو وہ طلاق دی ہے جس کا اس کے شوہر نے اسے مالک نہیں بنایا۔ ف۔ یعنی مغلط تین طلاقیں۔ م۔ فکانت اصح۔ اس طرح بیوی نے اپنی مرضی سے نئی قسم کی طلاق دی ہے۔ ف۔ جتنی شوہر کی دی ہوئی طلاق کے برخلاف چنانچہ اب اگر شوہر یہ کہہ دے کہ میں نے تین کی بھی اجازت دے دی ہے تو وہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔ م۔ وھذا نا ان وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسے صرف ایک رجعی طلاق دینے کا مالک بنایا تھا۔ التلث الح اور یہ تین طلاقیں جو اس نے خود کو دی ہیں وہ اس ایک کے بالکل مخالف ہیں۔ یونکہ تین تو ایک ایسے عدد کا نام ہے جو کئی عددوں کو مجموعہ ہے۔

والواحد فرد لاترکیب فہ فکانت بیھما معايرة علی سبیل المصاداة بخلاف الروح الح
اور واحد ایک فرد ہے جس میں کوئی ترکیب نہیں ہے۔ اس بناء پر ایک اور تین کے درمیان ضدین کی مذہبیت پائی گئی۔ ف۔ اس طرح بیوی نے اپنے شوہر کے قوس کے برعکس کیا ہے۔ مگر جس نے مالک بنایا تھا اس کی ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہیں ہوا۔ بخلاف الروح الح بخلاف شوہر کے کہ وہ تو اپنی مرضی سے اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے۔ ف۔ اسی لئے

جب اس نے سے ہزار حقائق دیں تو ایجاب صحیح ہو گیا۔ مگر اس میں سے محل میں جتنے کی گنجائش تھی وہی نافذ ہوں گی جو کہ تین ہی طلاقیں ہوتی ہیں۔ کافی۔ وکد اھی الخ اسی طرح عورت نے بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ بن کر تصرف کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس کے شوہر نے اسے تین طلاقیں کا مالک بنا دیا تھا۔ پھر اس نے مالکہ بن کر تین میں سے صرف ایک ہی طلاق دی تھی۔ لہذا مملکت الخ کیونکہ وہ تو تین طلاقیں کی مالکہ بن چکی تھی۔

اماھما لم تملك الثلث وماتت بما فوص الیہا فلغا الح

اور اس مسئلہ میں وہ تین طلاقیں کی مالکہ نہیں بنی تھی۔ ف۔ بلکہ صرف ایک ہی طلاق کی مالکہ تھی۔ و ماتت بما فوص الخ اور جو حق اسے دیا گیا تھا وہ اس نے استعمال نہیں کیا ہے۔ ف۔ بلکہ اس کے مخالف تین طلاقیں دے دیں۔ جن کی وہ مالکہ نہیں ہے۔ فقہا اس طرح شوہر کا اختیار دینا لغو ہو گیا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر بیوی یوں کہے کہ میں نے خود کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں زیادہ بھی دیں تو بالاجماع صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنے اصل شدہ اختیار کے مطابق ایک طلاق دی۔ اور زائد دے کر لغو کام کیا۔ مجھے اسی طرح بات سمجھ میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وان امرها بطلاق يملك الرجعة فطلقت رجعية وقع ما امر به الروح فمعنى الاول ان يقول لها الروح طلقى بفسك واحدة املك الرجعة فتقول طلقى نفسى واحدة بانه فتقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة وصف كما ذكرنا فليعزل الوصف ويبقى الاصل ومعنى الثانية ان يقول لها طلقى بفسك واحدة بانه فتقول طلقى نفسى واحدة رجعية فتقع بانه لان قولها واحده رجعية لغومها لان الزوج لماعين صفة المفوض اليها فاحتاجها بعد ذلك الى ايقاع الاصل دون تعيين الوصف فصار كتابها اقتصر على الاصل فبقع بالصفة التي عينها الزوج بانا اور رجعي

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے اسے ایک طلاق دینے کا حکم دیا جس سے وہ رجوع کر لینے کا مالک رہ سکتا ہو۔ لیکن اس نے خود کو باندھ طلاق دی۔ یا اسے باندھ طلاق لینے کا حکم دیا مگر اس نے خود کو رجعی طلاق دی تو ان دونوں صورتوں میں اسے وہی طلاق ہوگی جس کا اس کے شوہر نے مالک بنایا ہو۔ اس سے پہلے مسئلہ کی صورت اس طرح ہوں کہ شوہر اپنی بیوی سے یہ کہہ دے کہ تم خود کو ایک طلاق دو کہ میں رجعت پر قادر رہ سکوں اور وہ جواب میں یہ کہہ دے کہ میں نے خود کو ایک باندھ طلاق دی ہے۔ تو ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اصل طلاق دی (جس کا اسے حکم دیا گیا ہے) مگر اس کے ساتھ کچھ وصف پر حا رہی کہہ دیا۔ جیسا کہ میں نے ابھی ذکر کر دیا ہے۔ لہذا یہ زائد وصف لغو ہو جائے گا۔ اور اصل طلاق باقی رہ جائے گی۔ اور دوسری صورت یہ ہوں کہ وہ اپنی بیوی سے اس طرح سے کہہ دے کہ تم خود کو ایک باندھ طلاق دو۔ مگر وہ کہہ دے کہ میں نے خود کو ایک رجعی طلاق دی تو ایک باندھ طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کا ایک رجعی کہنا لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ شوہر نے جو طلاق دینے کا حکم دیا تھا وہ ایک بیوی کو ایک معین وصف (رجعی باندھ) کے ساتھ طلاق دینے کا مالک بنایا ہے تو اس کے بعد عورت کا کام یہ اس کی ضرورت صرف یہ ہے کہ اصل طلاق واقع کر دے اور اس کا کام وصف متعین کرنا نہیں رہا۔ تو ایسا ہوا کہ وہ بیوی نے صرف اصل طلاق دینے پر اکتفا کیا لیکن وہ اسی وصف کے ساتھ واقع ہوگی جو اس کے شوہر نے متعین کر دی تھی۔ خواہ باندھ ہو یا رجعی ہو۔

توضیح :- مگر شوہر نے اپنی بیوی کو جس وصف کے ساتھ طلاق دینے کا

مالک بنایا ہے اگر بیوی نے خود کو اس کے برعکس طلاق دی۔ حکم۔ دلیل

وان امرها بطلاق يملك الرجعة فطلقت رجعية

اور اگر شوہر نے بیوی کو ایک طلاق دینے کا حکم دیا جس کے بعد بھی وہ رجعت کر سکتا ہو۔ لیکن بیوی نے خود کو باندھ

دی۔ ف۔ یا اس کے برعکس ہو یعنی اوامرہا بالبائن الحی شوہر نے بیوی کو باندہ طلاق دینے کو کہا مگر اس نے رجعی طلاق دی تو وہی واقع ہوگی جس کا شوہر نے اسے حکم دیا ہو۔ ف۔ کیونکہ اختیار دینے والے کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ اس طرح موجودہ مسئلہ میں دو مسئلے بنتے ہیں۔ پہلی داوا غلط ہے۔ اول مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر کہے کہ تم خود کو ایسی طلاق دو کہ اس کے بعد میں تم سے رجعت بھی کر سکوں۔ ف۔ یعنی ایک طلاق صریح دو۔ فتقول الح اور جواب میں وہ کہے کہ میں نے خود کو ایک باندہ طلاق دی۔ فیقع رجعیۃ الح تو اس سے ایک رجعی طلاق ہوگی۔ کیونکہ اس بیوی نے اس کے کہنے کے مطابق اصل طلاق تو دی مگر کچھ زیادتی کے ساتھ۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ کہ اس نے ایسی طلاق دی جس کی صفت باندہ ہے۔ اس لئے یہ صفت لغو ہوئی۔ مگر اصل طلاق باقی رہی۔

ومعنی الثانیۃ ان بقول لہا طلقی بفسک واحدة بانۃ فتقول طلقت نفسی واحدة رجعیۃ الح اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر کہے کہ تم خود کو ایک باندہ طلاق دو۔ اس پر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو ایک طلاق رجعی دی تو اس سے ایک طلاق باندہ واقع ہوگی۔ کیونکہ بیوی کا یہ کہنا کہ وہ ایسی طلاق ہوگی جس کی صفت رجعی ہون ہے۔ تو اس کا یہ کہنا لغو ہوگا۔ لای الروح الح کیونکہ جب مالک طلاق نے جو کہ اس کا شوہر سے اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنایا ہے جس کی صفت بھی متعین کر دی ہے کہ وہ رجعی ہو یا باندہ تو تب اس کو صرف اصل طلاق قبول کرنے کا حق تھا نہ کہ اس کا وصف متعین کرنا اس لئے تعین وصف کر کے اپنے شوہر کی طلاق کے وصف کو بدل دینا اس طرح یہ حرکت لغو ہوئی۔ ورجو وصف اس کے بدلہ وہ بھی غلط ہوگی۔

فصار کماہما اقتصر علی الاصل فیقع بالصفة الی علیہا الروح باندہ اور رجعی الح تو یہاں ہو گیا کہ گویا اس بیوی نے اصل طلاق پر اکتفاء کیا۔ ف۔ یعنی صرف یہ کہا کہ طقت نفسی یعنی میں نے خود کو وہ طلاق دے دی۔ فیقع بصفة الح تو یہ طلاق کی صفت کے ساتھ کہا تھا کہ تم خود کو طلاق دو۔ اس نے کہا کہ میں نے باندہ طلاق دی تو طلاق رجعی واقع ہوئی۔ اور اگر یہ کہا کہ میں نے تین طلاقات دیں تو بھی ایک رجعی ہی واقعی ہوگی۔ البتہ اگر شوہر نے بھی اتنی ہی کی نیت کر لی ہو۔ و اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو باندہ کر دیا تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق رجعی ہی واقع ہوگی۔ البتہ اگر شوہر نے خود ہی مخالف نیت کی ہو۔ م۔

وان قال لہا طلقی بفسک ثلثا ان شئت فطمت واحدة لم یقع شی لای معاہ ان شئت الثلث وہی ببقاع لواحدة ما شاءت الثلث فلم یوحّد الشرط ولوقال لہا طلقی بفسک واحدة ان شئت فطمت ثلثا فکذلك عدد ہی حصة لان منیۃ الثلث لیست بمنیۃ للواحدة کابقعہا ولا یقع واحدة لان منیۃ الثلث منیۃ للواحدة کما ان انفاعہا ببقاع للواحدة هو حد الشرط

ترجمہ :- اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم چھو تو خود کو تین طلاقات دے دو۔ اس پر اس نے خود کو صرف ایک طلاق دی۔ تو یہ ایک بھی واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم خود کو تین طلاق دینی چاہتی ہو تو دو۔ و اور جو ب میں صرف ایک طلاق واقع کر کے میں طلاقات نہیں چاہتا اس لئے شرط نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس کے برعکس شوہر نے بیوی سے کہا کہ اگر تم چھو تو خود کو ایک طلاق دے دو۔ اس کے بعد اس نے خود کو تین طلاقات دے دیں تو بھی امام ابو حنیفہ نے نزدیک دی ضم ہوگا۔ کیونکہ تین طلاقات کا چاہنا ایک طلاق کا چاہنا نہیں ہوتا ہے۔ جیسے تین طلاقات وقوع کرنا ایک طلاق وقوع کرنا نہیں ہوتا ہے۔ لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ ایک طلاق وقوع ہو جائے گی۔ کیونکہ تین طلاقات کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہوتی ہے۔ جیسے تین طلاقات کا واقع کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے شرط پائی گئی۔

وان قال لها طلقى نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شئ لان معاه ان شئت الح
اور اگر بیوی سے کہا کہ تم خود کو تین طلاقیں دو اگر تم چاہو۔ تو بیوی نے صرف ایک طلاق دی۔ تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لان
معاه الخ کیونکہ شوہر کے اس کہنے ف کہ تم اگر چاہو تو خود کو تین طلاقیں دو۔ کا مطلب یہ ہے کہ ان شئت الثلاث اگر تم تین
طلاقیں چاہو تو دو۔ وہی یا یقاع الخ اور عورت نے ایک طلاق دے کر تین طلاقیں نہیں چاہیں۔ اس لئے شرط نہیں پائی
گئی۔ ف۔ خاصہ یہ ہوا کہ شرط یہ تھی کہ اگر تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے۔ مگر اس کے صرف ایک طلاق چاہنے سے وہ
شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ولو قال لها طلقى نفسك واحدة ان شئت فطقت ثلثا وكذلك عدا ابى حبيبة النخ
 تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان مشینۃ الحج کیونکہ تین طلاقوں کا چاہنا ایک طلاق چاہنے جیسا نہیں ہوتا
 ہے۔ جیسے کہ تین طلاقیں دینی ایک طلاق دینی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق کی خواہش کرے لیکن اس
 نے تین طلاقوں کی خواہش کی۔ پھر جس طرح تین طلاقوں کا دینا ایک طلاق کی ضد ہے۔ کیونکہ ۳۔ طلاقات بائعہ عظیم ہوتی ہیں
 جب کہ ایک طلاق خفیہ اور رجوعی ہوتی ہے۔ اس لئے شرط نہیں پائی گئی۔ و قال یقع الحج اور صاحبین نے کہا ہے کہ ایک طلاق واقع
 ہو جائے گی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہوتی ہے۔ جیسے تین حلاقوں کا واقع کرنا ایک بھی واقع کرنا ہوتا
 ہے۔ اس لئے شرط پائی گئی کہ اس اختلاف کا حصل یہ ہوا کہ ایک طلاق دینے کی خواہش کرنا یا واقع کر دینا تین طلاقوں کے دینے کی
 خواہش میں واقع کر دینے میں پائی جاتی ہے یا نہیں۔ تو امام اعظمؒ کے نزدیک نہیں پائی جاتی ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک پائی جاتی
 ہے۔

ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت يسرى الطلاق بطل الامر لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي انت بالمعققة فلم يوجد الشرط وهو اشتعال بمالا يعيها فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والية لا تعمل في غير المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع ادانوى لانه ايقاع متداء اذ المشية معنى عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لا يبني عن الوجود وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابى او شئت ان كان كذا الامر لم يحثي بعد لما ذكرنا ان الماتى به مشية معلقة فلا يقع الطلاق وبطل الامر وان قالت قد شئت ان كان كذا لا مرقد مصى طلقت لان التعليق بشرط كائن تحيز.

ترجمہ :- اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم چاہو تو تم کو طلاق ہے تو اس نے کہا کہ میں نے چاہا اگر سب نے چاہا پھر شوہر نے طلاق کی نیت کے ساتھ کہا کہ میں نے چاہا۔ تو اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو مشیتِ مرسلہ پر متعلق کیا تھا۔ اور عورت نے اپنے چاہنے کو متعلق کر دیا۔ اس لئے تھو بیض کی شرط نہیں پائی گئی۔ یعنی عورت کا ایسی کام میں مشغول ہو جاتا ہے۔ اس لئے اختیار اس کے ہاتھ سے نکل گیا۔ در شوہر کی نیت کے ساتھ یہ کہنے سے کہ میں نے چاہا طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کی بیوی کے کلام میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں تھا کہ اس کے جواب میں شوہر اسی کا چاہنے والا کہا ج۔ اور نیت ایسی چیز میں اپنے عمل نہیں کرتی ہے جس کا کوئی ذکر نہیں ہو۔ اسی بناء پر اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی ہے تو وہ

طلاق واقع ہو جائے گی۔ بشرطیکہ یہ کہتے وقت اس نے اس کی نیت بھی کی ہو۔ کیونکہ اس طرح کہنے سے بالکل نئے طور پر طلاق واقع رہنا ہوتا ہے۔ کیونکہ خواہش وجود کی خبر دیتی ہے۔ بخلاف اس کے یہ کہنے کہ میں نے تم کو طلاق دینے کا ارادہ کیا ہے۔ کہ اس سے ابھی طلاق واقع نہ ہوگی جب کہ بیوی نے یہ کہا ہو کہ میں نے خواہش کر لی ہے بشرطیکہ میرے والد بھی اس کی خواہش نہ کریں۔ یا یہ کہ میں نے چاہی بشرطیکہ کسی بات ہو جائے۔ جو ابھی تک نہ ہوئی ہو۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے کہ جو خواہش اس نے کی ہے وہ ایسی ہے جو دوسرے پر معق ہے۔ لہذا اس سے طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور اس کا اختیار بھی باطل ہو جائے گا۔ اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خواہش کی ہے بشرطیکہ ایسا کام ہو اور جو زمانہ سابق میں ہو چکا ہے تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ کسی کام کو ایسی چیز پر معق کرنا جو پہلے ہو چکا ہو معق نہیں کہلاتا ہے بلکہ تنجیز یعنی فی الفور واقع کرنا ہوتا ہے۔

توضیح :- اگر بیوی سے شوہر نے کہا اگر تم چاہو تو تم کو طلاق ہے تب اس نے کہا

میں نے چاہا اگر آپ نے چاہا پھر شوہر نے کہا میں نے چاہا۔ حکم۔ دلیل

ولو قال لها انت طالق ان شئت فقلت شئت ان شئت فقال بئوى الطلاق بطل الامر الح
اگر اپنی عورت سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر تم چاہو۔ ف۔ یعنی اس شرط کے ساتھ کہ تم چاہو تو تم کو طلاق ہے۔ فقالت شئت خ میں اس عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر آپ نے چاہی ف۔ یعنی میرا چاہنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ آپ چاہیں۔ تب شوہر نے کہا کہ ہاں میں نے چاہی۔ بیوی الطلاق کہتے ہوئے اسے طلاق کی نیت بھی ہو۔ ف۔ تو بھی حلق نہ ہوگی۔ ساتھ ہی اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس بیوی کو طلاق لینے کا جو اختیار دیا گیا تھا وہ بھی ختم ہو گیا۔ لہذا علق الح کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو مشیت مرسد معق کیا تھا۔ اس طرح مشیت مرسد کے معنی یہ ہوئے کہ اس مخاطب کا اس طرح چاہنا کہ کسی تیسری چیز پر معق نہ ہو۔ جیسے یہ کہا کہ اگر تم چاہو۔ اور مشیت غیر معق کے معنی یہ ہوں گے کہ اپنے وادین کے ساتھ مشورہ کے بعد اگر تم چاہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس عورت کا چاہنا اس طرح کہ کسی دوسری شرط پر معق ہو۔ تو اب یہ معوم ہونا چاہئے کہ مسئلہ مذکور میں شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق لینے کا اختیار دیا اس شرط پر کہ وہ چاہے۔ تو اس اختیار میں طلاق کو اس کی پسند پر مشروط کیا ہے۔ اور کسی دوسرے کے چاہنے پر معق نہیں کیا ہے۔ لیکن اس بیوی نے اپنی پسند کو اس طرح نہیں رکھا۔

وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهو اشتغال سمالا يعيها فحرج الامر من يدها الح
بلکہ اس نے اپنے چاہنے کو دوسرے یعنی شوہر کے چاہنے پر معق کر دیا ہے۔ ف۔ اپنی چاہت مرسد نہیں رکھی۔ کیونکہ اس نے اس طرح کہا کہ میں چاہتی ہوں اس شرط کے ساتھ آپ چاہیں فلم يوجد الشرط اصح۔ ہذا اختیار دینے کی شرط نہیں پائی گئی۔ ف۔ البتہ اگر وہ عورت بھی صرف یہی کہتی کہ ہاں میں نے طلاق چاہی تو طلاق واقع ہو جاتی۔ جو اس صورت میں نہیں پائی گئی۔ اسی لئے وہ تفویض بھی باطل ہو گئی۔ کیونکہ وہ عورت اب دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وھو اشتغال الخ یعنی اس عورت کا یعنی اور غیر مفید کام میں مشغول ہو جانا ہے۔ ف۔ یعنی شوہر کی مرضی کو بھی اپنی مرضی کرنا۔

فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان بئوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة الخ
اس بناء پر عورت کے ساتھ سے وہ اختیار نکل گیا۔ ف۔ کیونکہ وہ اختیار اسی وقت تک کے لئے تھا کہ یہ عورت ایسے کسی کام میں جو اس جگہ مفید نہ ہو مشغول نہ ہو۔ اب اگر یہ وہم ہو کہ اس عورت کے جواب سے وہ شرط جاتی رہی اور طلاق بھی واقع نہ ہوئی اور اس کا وہ اختیار بھی ختم ہو گیا۔ مگر جب کہ اس کے بعد شوہر نے طلاق کی نیت کے ساتھ یہ کہا کہ میں نے چاہی تو اس وقت طلاق واقع ہو جاتی چاہئے۔ تو مصنف نے اس کا جواب دیا۔

ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان بئوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق الح

کہ شوہر اس قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اگرچہ اس کی نیت بھی کی ہو۔ لاناہ لیس الخ کیونکہ اس کی بیوی کے کلام میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ کہ اس کا شوہر اس کی طلاق کا چاہنے والا ہو۔ ف۔ کیونکہ بیوی نے تو صرف یہی کہا ہے کہ میں نے چاہی اگر آپ چاہیں۔ اور صاف طور سے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر آپ بھی چاہیں۔ اور اس عورت کے جواب میں شوہر نے بھی صرف یہی کہا کہ میں نے چاہی۔ پس جب اس عورت کے کلام میں لفظ طلاق مذکور نہیں ہے تو مرد اس کی طلاق چاہنے والا نہیں ہوا۔ اب اگر پھر یہ کہا جائے کہ شوہر نے اگرچہ زبان سے طلاق کا لفظ ذکر نہیں کیا مگر کہتے وقت اس کی نیت تو موجود ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ۔

والنیت لا تعمل فی غیر المدکور حتی لو قال شئت طلاقک یقع اداوی لانه ایقاع مبتداء الخ
ایسی چیز میں نیت کوئی کام نہیں کرتی جو لفظوں میں مذکور نہ ہو۔ ف۔ یعنی اگر بیوی کے جملہ میں طلاق کا لفظ مذکور ہو تا تو شوہر کے جواب میں طلاق کا لفظ مذکور نہ ہونے کے باوجود طلاق کی نیت کافی ہو جاتی۔ اور اب جب کہ ان دونوں میں سے کسی کے بھی جواب میں لفظ طلاق مذکور نہیں ہے تو نیت بھی بے کار ہو گئی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ ایک عورت نے کہا کہ مجھے دو۔ اور مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو اس کہنے سے کچھ بھی نہ ہوگا۔ البتہ اگر عورت نے کہا کہ مجھے طلاق دو اور مرد نے دی۔ اور ساتھ ہی حلاق کی نیت بھی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ حتیٰ لو قال الخ یہاں تک کہ اگر شوہر ہی اپنے کلام میں یوں کہے کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی تو اس وقت طلاق کی نیت ہونے کی صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی۔ ف۔ یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے طلاق واقع کی۔ کیونکہ صرف کسی ایک چیز کے چاہنے سے اس کا ایک واقع ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے۔ اس نے جب شوہر کی نیت ہو کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی حتیٰ واقع کی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ مگر اس کا جواب ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوگی لاناہ ایقاع الخ بلکہ اس نے یہ صورت از سر نو طلاق دینے کی ہوگی۔ ادا المشیۃ الخ کیونکہ کسی چیز کی خواہش اس کے وجود کا پتہ بتاتی ہے۔ ف۔ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کی جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کہنے والے کی طرف سے وہ پائی جائے گی۔ اس لئے جب اس نے طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہو گیا کہ اس نے طلاق موجود کر دی اگرچہ اس مفہوم کے لئے اس نے خواہش کا لفظ ذکر کیا۔ پس گویا یوں کہا کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی اور دے دی۔ بحلاف قولہ الخ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تمہاری طلاق کا ارادہ کیا۔ اس طرح ابھی تک طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ صرف ارادہ وجود کا پتہ نہیں دیتا ہے۔ (چیز نہیں ہو جاتی ہے)۔

ف۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی کبھی اپنی پسند کی چیز کا ارادہ کرتا ہے اور کبھی کسی ضرورت سے ناپسند چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہے وہ اس کو عمل میں نہیں لاتا ہے۔ اس طرح صرف ارادہ سے ہی اس کا وجود کرنا ظاہر نہیں ہوتا ہے جب تک کہ خود اس کا اظہار نہ کرے۔ اور مشیت و خواہش ہمیشہ پسندیدہ چیز کی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس چیز کے نہ ہونے سے پریشانی اور تکلیف ہوتی ہے۔ اس لئے اس سے جہاں تک ممکن ہوتا ہے اسے موجود کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اب جب کہ ہم نے حلاق کے مسئلہ میں اسی طرح غور کیا تو دیکھا کہ وہ (اس تعلقات انتہائی درجہ خراب ہو جانے کی وجہ سے) طلاق واقع کرنے میں اب کوئی چیز مانع نہیں رہی اس لئے اس نے طلاق دے دی۔ اور اس نے جو یہ کہا کہ میں نے اس کی خواہش کی ہے تاکہ اس کے واقع کرنے سے پسندیدہ ہونا ظاہر ہو۔ فافہم۔ م۔ الحاصل اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے اختیار کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ اس نے شرط مرسلہ کو شرط معلقہ کر دیا ہے۔ یہ کہتے ہوئے کہ اگر آپ نے چاہی تو میں نے بھی چاہی۔

وکذا اذا قالت شئت ان شاء ابی او شئت انکال کذا الامر لم یجنی بعد لما ذکرنا الخ
اسی طرح اگر اس عورت نے یوں کہا کہ اگر میرا باپ چاہے۔ ف۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ میں تو یوں اسے نہیں چاہتی۔ البتہ اگر میرا باپ چاہے تو پھر میں بھی چاہتی ہوں۔ او شئت الخ یوں کہا کہ میں نے بھی چاہی اگر بشرطیکہ ایسی بات

ہو۔ ف۔ جیسی کسی دوسری طلاق پر مشروط کروں۔ امر لم حکمی الخ وہ بات بھی تک ظاہر نہ ہوئی ہو۔ ف۔ مثلاً کہا میں نے (طلاق) چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہو جائے۔ یا فلاں مرد مجھ سے نکاح کو منظور کرے یہ میرا بھائی سفر سے بخیر پہنچ جائے۔ خلاصہ یہ کہ ”مندہ زمانہ“ میں ہونے والی بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہو گا۔ جیسی وہ واقعہ نہ ہوگی۔ اور تنویض بھی باطل ہو جائے گی۔ لہذا ذکر مالہ الح اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جو خواہش اس نے ظاہر کی ہے۔ وہ مشیت معقہ ہے۔ اسی وجہ سے طلاق بھی نہ ہوگی اور اختیار بھی ختم ہو جائے گا۔ وان قات الخ اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہی ہو اہو۔ جیسی ایسی بات کے متعلق کہہ جو پیچھے دنوں میں وہ ہو چکی ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ لای الخ کیونکہ کسی بات کو کسی ایسے کام پر معلق کرنا جو پہلے ہی ہو چکا ہو اسے تعلیق کرنا نہیں کہا جاتا ہے۔ ف۔ اس لئے کہ معیق کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فداں بات کا وجود ہو۔ مثلاً یہ کہنا کہ تم کو طلاق ہے اگر تم اس گھر میں جاؤ۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تم کو طلاق اس وقت ہو جائے جب اس گھر میں تمہارا اجنا پیا جائے اور جو چیز کہ ہو چکی ہے یا گزر چکی ہے تو اس کا وجود ہو چکا ہے اس پر کسی چیز کو معلق کرنا حقیقت میں اس کام کو گزرنا ہوتا ہے کیونکہ گزری ہوئی بات پر معلق کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ چنانچہ جب س کی بیوی نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا معلق کیا تو اس کی چاہت پائی جا چکی کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ تجبیر (جو تعلیق کی ضد ہوتی ہے۔ جیسی) کسی کام کو کسی پر معلق کئے اور توقف کئے بغیر فی الفور کرینا۔

ولو قال لها انت طالق ادا شنت او ادا ما شنت او متی شنت او متی ما شنت فردب الامر لم یکس رد او لا یقتصر علی المحس اما کلمة متی ومتی ما فلانها للوقت وهي عامة فی الاوقات کلها کانه قال فی ای وقت شنت فلا یقتصر علی المجلس بالاحماع ولوردت الامر لم یکس رد لانه ملکها الطلاق فی الوقت الذی شاعت فہم یکس تملیک قل المشیة حتی یرتد بالرد ولا تطلق بنفسها الا واحدة لانها تعم الارمان دون الافعال فتمثلت التطلق فی کل رمان ولا نملك تطليقا بعد تطليق وام کلمة اذا واما فہی ومتی سواء عندهما وعند ابی حنیفة ان کد يستعمل للشرط کما يستعمل للوقت لکن الامر صار بیدها فلا یحرج بالشک وقد مر من قبل

ترجمہ۔ و اگر اہی بیوی سے کلمہ اذا واما ومتی ومتی کے ساتھ کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ (تم جب چاہو یا تم جب چاہو یا تم جب کبھی چاہو یا جب کبھی چاہو) لیکن بیوی نے اس اختیار کو رد کر دیا۔ تو اس نکار کے باوجود رد نہیں ہو گا۔ اور نہ ہی اس شخص پر موقوف رہے گا۔ کیونکہ کلمہ متی اور متی ما وقت کے لئے ہے۔ جو کہ تمام اوقات کے لئے عام ہے۔ اس کا کہنا ایسا ہو گا کہ گویا یوں کہا کہ تم جس وقت بھی چاہو۔ اس لئے یہ اختیار باجماع مجس تک ہی موقوف نہیں رہے گا۔ اور اگر اس عورت نے اسے رد کر دیا تو بھی رد نہیں ہو گا۔ کیونکہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا ہے جس میں وہ چاہے۔ لہذا اس کی خواہش سے پہلے طلاق کی تمکین ہی نہیں ہوگی کہ اس کے رد کر دینے سے وہ رد ہو جائے۔ اور وہ بیوی خود کو صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے (زیادہ نہیں) کیونکہ اس کا اختیار ایسے لفظ سے ہوا ہے جو زمانہ کے لئے تو عام ہے مگر افعال کے لئے عام نہیں ہے۔ لہذا وہ ہر زمانہ میں طلاق دینے کی مالک تو بن سکتی ہے مگر ایک کے بعد دوسری طلاق دینے کی مالک نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن کلمہ اذا اور اذا ما اور کلمہ متی صاحبین کے نزدیک سب ایک حکم کے بعد بربر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے جیسے وقت کے لئے بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس جگہ چونکہ بیوی کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا ہے تو اب شک کی وجہ سے خارج نہ ہو گا۔ یہ بحث اس سے پہلے بھی گزر چکی ہے۔

توضیح۔ کلمہ اذا واما ومتی ومتی ما سے بیوی کو طلاق کے لئے اختیار دینے کا حکم۔ تفصیل

ولو قال لها انت طالق ادا شنت او ادا ما شنت او متی شنت او متی ما شنت الح

اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جب چاہو یا جب بھی تم چاہو یا جس وقت چاہو یا جس وقت تم چاہو۔ ف۔ یعنی اس کے چاہنے کے لئے تمام اوقات کو عام کر دیا۔ کہ وہ جس وقت چاہے یا ممکن ہو۔ فردت الامر لیکن اس بیوی نے اس اختیار کو رد کر دیا۔ ف۔ اور یہ کہا کہ میں طلاق نہیں چاہتی ہوں۔ لم یکن الخ تو بھی اس طرح اس کا اختیار رد نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ اس نے فی الحال اس خاص وقت میں رد کیا ہے۔ لیکن آنے والے اوقات تو ابھی باقی ہیں تو ان میں اس کی خواہش کا اختیار باقی رہے گا۔

ولایقتصر علی المجلس اما کلمة متی ومتی ما فلانها للوقت وهي علة فی الاوقات کلها الخ
اور یہ اختیار صرف اسی مجلس تک مخصوص نہیں رہے گا۔ ف۔ بلکہ تمام اوقات کے لئے ہے۔ لہذا کلمہ متی الخ چنانچہ کلمہ متی و متی۔ ف۔ جس کا ترجمہ جب چاہو یا جب جب چاہو کیا گیا ہے۔ ان کا عام ہونا فلا تھا لہذا وقت الخ اس لئے ہے کہ یہ کلمہ وقت کے لئے ہیں۔ اور تمام اوقات کے لئے عام ہیں کمانہ قال الخ گویا شوہر نے یہ کہا کہ جس وقت بھی تم چاہو تم کو طلاق ہے۔ لہذا بالا جماع یہ تغویض اور یہ اختیار صرف اسی مجلس تک محدود نہیں رہے گا۔ ف۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ولو ردت الخ اور اگر عورت نے اپنے اختیار کو رد کر دیا تو یہ رد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے شوہر نے اس کو ایسے وقت میں طلاق کا مالک بنایا ہے کہ جس میں وہ چاہے۔

فلم یکن تملیکا قبل المشیة حتی یرتد بالرد ولا تطلق نفسها الا واحدة الخ
تو اس کی خواہش سے پہلے اس کی طلاق کی تملیک نہیں ہوئی کہ اس کے رد کر دینے سے وہ رد ہو جائے۔ ف۔ بلکہ اپنی خوشی اور خواہش کے ساتھ جب اس اختیار کی مالک ہوگی اسی وقت اس کا رد کرنا قبول کرنا معتبر ہوگا۔ ولا تطلق الخ اور وہ عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی ہے مگر ایک ف۔ یعنی اس طرح کے اختیار دینے سے وہ صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لہذا ختم الخ کیونکہ کلمہ متی زمانوں کے لئے عام ہے۔ افعال کے لئے عام نہیں ہے۔ اسی لئے عورت کو ہر زمانہ میں لینے کا اختیار ہوگا۔ ف۔ یعنی جب بھی اس کی خواہش ہو اپنے اختیار کو کام میں لا کر خود کو طلاق دے سکتی ہے۔ ولا یملک الخ اور ایک بار طلاق لینے کے بعد دوبارہ طلاق نہیں لے سکتی ہے۔ یہاں تک کلمہ متی کی تفصیل تھی۔

واما کلمة اذا واذا ما فهي ومتی سواء عندهما وعند ابی حنیفة ان کلان يستعمل للشرط الخ
لیکن کلمہ اذا اور واذا تو یہ کلمے مثل کلمہ متی کے ہیں۔ یعنی انہی ہر زمانہ کی تعمیم کے لئے ہے۔ بغیر فعل کے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لئے آتا ہے اور کبھی شرط کے لئے حرف ان کی طرح۔ لیکن اس مسئلہ میں مثل متی کے رکھا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا وعند ابی حنیفہ الخ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے جیسے کے وقت کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں بیوی کے ہاتھ میں اختیار آچکا ہے اس لئے صرف شک کی وجہ سے وہ ختم نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر یہاں اذا کلمہ متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار بیوی کا حاصل ہو چکا ہے وہ برابر باقی رہے گا۔ اور اگر اذا شرط کے معنی میں ہو تو وہ اختیار ختم ہو جاتا جیسے۔ اس بناء پر شک پیدا ہو گیا کہ اختیار ختم ہو گیا ہے یا باقی رہ گیا ہے۔ تو اس شک کی وجہ سے موجود چیز کو ختم کرنا صحیح نہ ہوگا۔ الحاصل اس کا اختیار باقی رہ جائے گا۔ وقد مر من قبل اور یہ بحث پہلے بھی گذر چکا ہے۔ ف۔ اس فصل میں جو زمانہ کی طرف طلاق کی اضافت کرنے کے بیان میں ہے۔

ولو قال لها انت طالق کما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتی تطلق نفسها ثلاثا لان کلمة کما توجب تکرار الافعال الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم حتی لوعادت الیه بعد زوج اخر وطلقت نفسها لم يقع شئ لانه ملک مستحدث وليس لها ان تطلق نفسها ثلاثی کلمة واحدة لانها توجب عموم الافراد لاعموم الاجتماع فلا تملك الا بقاء جملة وجمعا ولو قال لها انت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق

حتیٰ تشاء وان قامت من محلّسها فلا مشیة لها لان کلمة حیث و این من اسماء المکان والطلاق لاتعلق له بالمکان فیلغو ویبقی ذکر مطلق المشیة فتقصر علی المجلس بخلاف الرمان لان له تعلّقاً به حتی یقع فی رمان دون رمان هو حب اعتباراً خصوصاً وعموماً

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے کلمہ شمت (تم جب جب چاہو) تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ خود کو ایک کے بعد ایک طلاق دیتی رہے۔ یہاں تک کہ پوری تین طلاقیں ہو جائیں کیونکہ کلمہ طہ افعال کے تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔ البتہ یہ تعلیق اسی وقت تک رہے گی جب تک کہ اس کی ملکیت موجود ہو۔ چنانچہ اگر اس سے میحدگی کے بعد اس نے دوسرے سے شادی کی پھر وہاں سے میحدہ ہو کر دوبارہ اسی کے پاس آگئی اور اب پھر اس نے خود کو طلاق دی تو اب ایک بھی واقعہ نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ نئی ملکیت پائی گئی ہے۔ نیز اسے یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ خود کو ایک کلمہ سے ہی تین طلاقیں دے دے۔ کیونکہ کلمہ کلمہ (ہر بار) عموم افراد کو لازم کرتا ہے۔ اور عموم اجتماع کو نہیں۔ اس لئے اس عورت کو ایک ساتھ واقعہ کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے حیث شمت (تم جہاں چاہو) یا این شمت (یا تم جس جگہ چاہو) تو اسے طلاق نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ چاہے۔ اور اگر وہ اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو اس کے لئے شمت باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ کلمہ حیث اور این دونوں اسم مکان سے ہیں۔ اور طلاق کا مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے مکان کا ذکر لغو ہو گا۔ اور صرف عورت کی خواہش کا ذکر باقی رہے گا۔ اس لئے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ بخلاف زمانہ کے اس لئے کہ زمانہ کے ساتھ طرق کا تعلق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ طلاق ایک زمانہ میں ہوتی ہے اور ایک زمانہ میں نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص کے واجب ہوا۔

توضیح۔ کلمہ کلمہ سے اپنی بیوی کو طلاق لینے کا اختیار دینے کے احکام

ولو قال لها انت طالق کلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتی تطلق نفسها ثلاثا الخ
اگر اپنی بیوی کو کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ کہ چاہو تو عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ خود کو ایک کے بعد ایک طلاق دے۔ یہاں تک کہ تین طلاقیں دے دے۔ ف۔ کیونکہ زیادہ سے زیادہ تین ہی طلاقوں کا مالک بنا سکتا ہے۔ لان کلمہ الح کیونکہ کلمہ کلمہ (ہر بار) تکرار افعال کا تقاضا کرتا ہے۔ ف۔ یعنی کم فعل ادا کرے تو وہ بڑھاتا جائے۔ یہاں تک کہ اس کی آخری حد تک اسے پہنچا دے۔ لیکن اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد پھر پہلے شوہر کا پاس نکاح کر کے پہنچ جائے۔ اس وقت اسے یہ اختیار نہ ہو گا کہ کلمہ کے حکم کے مطابق طلاق دیتی رہے۔ کیونکہ کلمہ اگرچہ بار بار طلاق دیتے اپنے کی اجازت دیتا ہے۔ الا ان الح مگر اس تعلیق کا اثر صرف ملکیت کی طرف پھیرے گی جو اس وقت موجود ہے۔ ف۔ جس کا حاصل مطلب یہ ہو گا کہ اس موجودہ ملکیت نکاح کے اندر رہتے ہوئے تم جتنی لینی چاہو لے سکتی ہو۔ اس نئے دوسری آنے والی ملکیت پر اس ملک کا اثر نہ ہو گا۔ حتیٰ موعدت الخ یہاں تک کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی اور اس نے خود کو پھر طلاق دی تو ایک بھی واقعہ نہ ہوگی۔ نہ ملک الخ کیونکہ یہ ملکیت نئی ہے جو نئے نکاح کرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ ف۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ موجودہ ملکیت میں رہتے ہوئے ہر بار طلاق لیتے وقت ہر بار ایک ساتھ صرف ایک ہی طلاق لے سکتی ہے۔

ولیس لها ان تطلق نفسها ثلاثی کلمة واحدة لایها تو حب عموم الافراد الخ

اور اس عورت کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ ایک بار کہتے ہوئے خود کو تین طلاقیں دے۔ لایها تو حب الح کیونکہ کلمہ کلمہ (ہر بار) افراد کے عام ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ اور عام اجتماع کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ اس وجہ سے اس عورت کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ ایک ساتھ کئی طلاقیں دے یا انہیں جمع کر دے۔ ف۔ یعنی لفظ ہر بار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ طلاق کو ایک ایک کر کے دے اور یہ اختیار نہیں دیتا ہے کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ میں نے خود کو تین طلاقیں کا مجموعہ دیا۔ یا یہ کہا میں نے خود کو ایک طلاق

اور ایک طلاق اور ایک طلاق دی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دے۔

ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او این شئت لم تطلق حتی تشاء الخ

اور اگر بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جہاں تم چاہو یا جس جگہ تم چاہو۔ تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ نہ چاہے۔ ف۔ لیکن یہ چاہنا صرف اسی مجلس تک محدود ہوگا۔ وان قامت الحج اور اگر وہ اس مجلس سے کھڑی ہوگئی تو اب اس کی خواہش کا حکم ختم ہو گیا۔ لان کلمۃ الخ کیونکہ کلمہ حیث اور این دونوں اسم مکان سے ہیں۔ ف۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ والطلاق الخ جب کہ طلاق کا مکان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے جگہ کا ذکر کرنا لغو ہو گیا۔ وبقی الخ اور صرف اس عورت کی خواہش کا ذکر باقی رہا۔ ف۔ اور جب اس سے کہے کہ تم کو طلاق ہے اگر تم چاہو تو صرف اس کے چاہنے سے ہی طلاق ہو جائے گی۔ فتفقہ الحج تو وہ مشیت صرف اسی مجلس تک محدود رہے گی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مکان کے ذکر سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ طلاق کو جگہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

بحلاف الزمان لان له تعلقا به حتی يقع فی زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصاً وعموماً الخ
برخلاف زمانہ کے کیونکہ طلاق کو زمانہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ حتی يقع الخ یہاں تک کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے اور کسی زمانہ میں واقع نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً حیض آنے کے دنوں میں اسی طرح اس طہر میں جس میں بمبستری ہو چکی ہو اس میں طلاق دینی بدعت ہے۔ فوجب الخ اس لئے زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص اور عموم ہر طرح سے واجب ہوا۔ ف۔ مثلاً یوں کہے کہ تم کو کل طلاق ہے اس مثال میں خصوصی طور سے نکل کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے اگر آج ہی چاہے تو بھی طلاق نہیں ہوگی۔ اور اگر کہے کہ تم جس وقت بھی چاہو تم کو طلاق ہے۔ تو اس میں عموم وقت کا اعتبار ہوگا۔ اور اب جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہوگی تو سب جگہ ہوگی۔ اور ایسی بات نہیں ہے کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہی ہو۔

وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة معها قبل المشية فان قالت قد شئت واحدة
بأنه اولئذا وقال الزوج ذلك نويت فهو كما قال لان عدد ذلك ثبت المطابقة بين مشيتها واردة اعادة ارادات
لئلا والروح ارادوا واحدة بانه اوعلى القلب تقع واحدة رجعية لانه لما تصرفها لعدم الموافقة فحق ايقاع الروح
وان لم تحضره النية يعتبر مشيتها فيما قالو اجريا على موجب التحجير قال رضى الله عنه قال فى الاصل هذا
قول ابى حنيفة وعندهما لا يقع مالم توقع المرأة فتشاً رجعية او بانه اولئذا وعلى هذا الخلاف العتاق لهما انه
فروض التطلق اليها على اى صفة شاءت فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية فى جميع
الاحوال اعنى قبل الدخول وبعده ولا بى حنيفة ان كلمة كيف للاستيمان يقال كيف اصبحت والتفويض فى
نوعه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه.

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے تم بھی چاہو تو (یہ کہتے ہی اسے) ایک ایسی طلاق ہو جائے گی جس کے بعد وہ رجعت بھی کر سکے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے کچھ چاہنے سے پہلے ہی اس کے بعد اگر اس نے کہا کہ میں نے ایک یا تین یا تین مغلظہ چاہی ہے۔ پھر شوہر یہ کہے کہ میں نے بھی اسی کی نیت کی ہے تو جیسا کہ شوہر نے کہا ویسی ہی واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں عورت کی خواہش اور مرد کے ارادہ دونوں کے درمیان مطابقت پائی گئی۔ اور اگر اس عورت نے تین کا ارادہ کیا لیکن شوہر نے صرف ایک یا تین کا ارادہ کیا۔ یا اس کے برعکس تو صرف ایک رجعیہ واقع ہوگی۔ کیونکہ دونوں کے درمیان موافقت پائی نہ جانے کی وجہ سے عورت کا تصرف لغو ہو جائے گا۔ اور اس شوہر کی طرف سے طلاق دینا باقی رہ جائے گا۔ اور اگر طلاق کا اختیار دیتے وقت شوہر کی کوئی نیت نہ ہو تو عورت کی خواہش کا اعتبار ہوگا جیسا کہ مشائخ نے فرمایا ہے۔ کیونکہ اختیار دینے

کا تقاضا یہی ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ یہ فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک کہ عورت خود طلاق واقع نہیں کرے گی طلاق نہیں ہوگی۔ پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا بائنہ یا تین طلاقیں چاہے۔ اسی اختلاف کی طرح غلام کے آزاد کرنے میں بھی اختلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق دینے کا کام اسی عورت کے سپرد کر دیا ہے۔ کہ وہ جس صفت کے ساتھ چاہے طلاق دے۔ تو یہ بات لازم الیٰ کہ اصل طلاق کا کام بھی اسی عورت کی خواہش پر معلق ہوتا ہے کہ ہر حالت میں عورت ہی کی مرضی کے مطابق ہو۔ اور ہر حالت سے مراد یہ ہے کہ یہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فقط کیف وصف دریافت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ بوجا جاتا ہے کیف اصحت۔ آپ کی صبح کس کیفیت کے ساتھ ہوئی۔ اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس بات کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہو۔ اور طلاق کا وجود اسی طرح ہوتا ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔

توضیح۔ وان قال لہا الخ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جس کیفیت سے

تم چاہو۔ تو اس کو فی الفور ایک ایسی طلاق ہو جائے گی جس میں شوہر کو رجعت کا حق ہوگا

معناه قبل المشیۃ فان قالت قد شئت واحدة بآئۃ اولئک وقال الروح ذلک نوبت الخ

یعنی عورت کے چاہنے اور اپنی مرضی ظاہر کرنے سے پہلے ہی ایک طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ وہ خواہ جس کیفیت سے بھی چاہے وہ ایک طلاق دیدیتا ہے۔ اس کے بعد عورت کی مرضی دیکھنی ہوتی ہے کہ وہ کس کیفیت کی ہے یعنی بائنہ یا رجعیہ یا مغلطہ ہے۔ فان قالت الخ اب اگر عورت نے کہا کہ میں نے ایک بائنہ طلاق یا تین مغلطہ طلاقیں چاہیں اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی اسی کی نیت کی تھی تو جب شوہر نے جیسے کہہ دیا ویسی ہی طلاق ہوگی۔ لان عدد ذلک الخ کیونکہ اس صورت میں عورت کی خواہش اور اس کے شوہر کی نیت میں موافقت پائی گئی ہے۔ ف۔ مثلاً شوہر نے ایک بائنہ کی نیت کی تو صحیح ہے۔ اور بیوی نے بھی ایک بائنہ کی خواہش کی تو دونوں میں موافقت پائی گئی۔

امامادارادات ثلثا والزواج ارادواحدة بآئۃ او علی القلب تقع واحدة رجعیۃ الخ

اور اگر دونوں میں مخالفت ہو جائے مثلاً بیوی نے تین طلاقیں چاہیں اور شوہر نے ایک بائنہ طلاق کی نیت کی تھی۔ او علی القلب الخ اس کے برعکس ہو۔ ف۔ کہ شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی۔ تقع واحدة رجعیۃ تو ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ اگرچہ شوہر نے بائنہ یا تین مغلطہ کی نیت کی ہو۔ لانه لہا الخ کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو گیا۔ ف۔ ہذا ایک بائنہ یا تین مغلطہ طلاقیں واقع نہیں ہوئیں۔ فقہی ایقاع الزوج تو شوہر کا طلاق واقع کرنا باقی رہے گا۔ ف۔ اور وہ ایک طلاق ہوگی جو رجعی ہی ہوگی۔ وان لم تحضرہ الخ اور اگر اتفاق سے بیوی کو اختیار دیتے وقت شوہر کے دل میں کچھ بھی نیت نہیں تھی۔ ف۔ یعنی بائنہ یا تین طلاقیں وغیرہ۔ محتمر مشیت الخ تو متاخرین مشائخ کے قول کے مطابق عورت کی خواہش کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ اختیار دینے کا تقاضا یہی ہے۔ ف۔ پس اگر اس عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقیں چاہیں تو شوہر کے ارادہ سے کچھ مخالفت نہیں ہے اس لئے اسی کا اعتبار ہونا چاہئے۔ کیونکہ شوہر ہی نے اس کو اختیار دیا ہے۔ غایۃ ابیان میں کہا ہے کہ جامع صغیر کے اشارہ کے مطابق ایک رجعی طلاق واقع ہونی چاہئے۔ کیونکہ بائنہ یا تین طلاقیں اس وقت واقع کی ہیں جبکہ شوہر کی بھی یہی نیت ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو واقع نہ ہوں گی تو اصلی طلاق رجعی باقی رہے گی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر ای کا تقاضا کرنا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں کسی اختلاف کے بغیر ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ دہم ہوتا ہے کہ شاید تینوں اماموں کے نزدیک یہی حکم ہو۔ قال المصنف الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ یہ قول صرف امام ابو حنیفہؒ ہے۔

وعندهما لا يقع مالم توقع المرأة فتشأ رغبة أو ناسة أو لثا الح

اور صاحبین کے نزدیک واقع نہیں ہوگی جب تک کہ خود عورت واقع نہ کرے۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ عورت کی مرضی ہونے سے پہلے ہی ایک طلاق رجعی ہو جائے گی۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ کچھ بھی واقع نہیں ہوگی۔ اس طرح اس کا واقع ہونا عورت کی مرضی کے بعد ہوگا۔ فتشاء الخ پس وہ عورت خود طلاق رجعیہ چاہے یا باندہ پاتین طلاق۔ ف۔ مقصد یہ ہے کہ عورت جو کچھ بھی چاہے اسے دیا جائے اگر اس کی خواہش شوہر کی نیت کے موافق ہو تو واقع ہو جائے گی۔ اور دونوں میں اختلاف ہو تو شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر شوہر کی کچھ خیت نہ ہو تو کل مہذ کو جاری ہے۔

وعلى هذا الخلاف العتاق لهما انه فوص التطبيق اليها على اى صفة شاءت الح

اسی اختلاف کے مطابق آزاد کرنے کا بھی حکم ہے۔ ف۔ جب کہ کسی غلط کیف سے ہو۔ یعنی کسی غلام کو کوئی کہے کہ تم آزاد ہو جس کیفیت سے چاہو۔ یا عربی میں اس طرح کہے انت حر کیف شئت۔ تب امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ فی الحال آزاد ہو گیا یعنی وہ چاہے یا نہ چاہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک جب تک وہ نہ چاہے آزاد نہیں ہوا۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق اپنی بیوی کے سپرد کر دی ہے کہ وہ جس کیفیت سے چاہے سے استعمال کرے۔ فلا بد من الخ تو یہ بات لازم آئی کہ اصل طلاق بھی اسی کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت میں عورت کے لئے خواہش کا حکم باقی رہے۔ اور ہر حالت سے مراد اس جگہ یہ ہے کہ وہ عورت ایسی ہو کہ اس سے ہمبستری ہوئی ہو یا نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق ہو جائے تو اگر وہ ایسی ہو کہ اس سے ہمبستری نہ ہوئی ہوگی تو اسی ایک سے وہ باندہ ہو جائے گی۔ پھر تو اس کی کچھ بھی مرضی باقی نہ رہے گی۔ لہذا اگر ہمبستری اس سے ہو چکی ہوگی تو اسے طلاق رجعی کے بعد بھی عورت کی خواہش باندہ یا مغضہ (تین طلاقوں) تک رہی۔ اب اگر پہلے سے ایک رجعی واقع نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں جس سے ہمبستری ہو چکی اور جس سے نہ ہوئی (مہذ خولہ وغیرہ خولہ) دونوں برابر ہیں یعنی دونوں کے لئے وہ مشیت باقی رہے گی۔

ولامی حنیفة ان كلمة كيف للاختيار يقال كيف اصحت والتوص في وصفه الح

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ غلط کیف تو وصف معوم کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ف۔ اس سے کسی کی ذات معوم نہیں کی جاتی ہے۔ یقال کیف غمی درہ میں بولتے ہیں کیف اصحت جتنی تم نے کس کیفیت کے ساتھ صبح کی۔ اس سے غرض یہ نہیں ہوتی ہے کہ تمہاری ذات کیا ہے یا تم کون ہو تو وہی ہو یا جائز ہو۔ بلکہ یہ معنی ہیں کہ تم کو تو مہذ جانتے ہیں لیکن یہ نہیں جانتے کہ تم اب کیسے ہو یا تمہاری صفت کیا ہے۔ یا خیریت کے ساتھ ہو یا کچھ پریشانی کی بات ہے۔ اسی طرح جب اس عورت سے یہ کہہ کہ انت طلاق کیف شئت تم کو طلاق ہے تم جس کیفیت سے چاہو۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم کو طلاق ہو جانے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ وہ تو ثابت ہے۔ مگر اس طلاق کا وصف متعین کرنے کا اختیار تم کو ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ وصف طلاق اس کے سپرد کر دیا ہے۔

والتوص في وصفه يستدعي وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه الح

اور وصف طلاق کو اسے حوالہ کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اصل طلاق پہلے سے ثابت ہو۔ ف۔ کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اس کا وصف ہوتا ہے۔ مثلاً جب تک کپڑا موجود نہ ہو جائے تب تک اس کی سرخی یا سیاہی کا وصف کس کے ساتھ قائم ہوگا۔ اس طرح یہ معلوم ہو گیا کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے وصف دریافت کیا کہ تم طلاق باندہ چاہتی ہو یا مغضہ مثلاً تو اس وصف کے لئے ذات طلاق پہلے سے موجود ہے۔ ووجود الطلاق الخ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔ ف۔ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ایک رجعی طلاق پہلے واقع کر کے عورت سے اس کی خواہش دریافت کی۔ لیکن اگر وہ غیر مہذ نہ ہو تو اس کا قائل نہیں رہتی ہے کہ اس سے اس طرح دریافت کیا

جائے۔ کیونکہ اس کے حق میں طلاق برحقہ بھی باندھ ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کے بعد اس کی کوئی مرضی باقی نہیں رہتی ہے۔
وان قال لها انت طالق کم شئت او ما شئت طلقت نفسها ماشاءت لانها يستعملان للعدد فقد فوص اليها
ای عدد شاءت فان قامت من مجلس بطل وان ردت الامر كان رد لان هذا امر واحد وهو خطاب في الحال
فيقتضي الجواب في الحال وان قال لها طلقی نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين
ولا تطلق ثلثا عند ابی حنیفة وقال لا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة مامحكمة في التعميم وكلمة من قد تستعمل
للتمييز فيحمل على تمييز الجنس كما اذا قال لكل من طعامی ما شئت او طلق من نسائی من شاءت ولا بی حنیفة
ان كلمة من حقيقة للتبعيض ومال للتعميم فيعمل بهما وفيما استشهداه ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة
او لعموم الصفة وهي المشية حتى لو قال من شئت كان على الخلاف

ترجمہ۔ اور اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جتنی چاہو یا جیسی چاہو۔ تو وہ جتنی چاہے خود کو طلاق دے۔ کیونکہ یہ
دونوں الفاظ (کم۔ اور ما۔ جتنی اور جیسی) عدد کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو اس کے شوہر نے اسے اختیار دے دیے کہ جتنی عدد
بھی وہ چاہے لے سکتی ہے۔ اس کے بعد اگر وہ اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اختیار کو رد
کر دیا تو وہ رد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ تفویض ایک ہی کام ہے۔ اور یہ فی اہل خطاب ہے اور فی اہل اس کا جواب چاہتا ہے۔ اور
اگر اس سے یوں کہا کہ تم خود کو تین میں سے جتنی چاہو طلاق دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ ایک یا دو طلاقیں دے لیکن تین طلاقیں
نہیں دے سکتی ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر چاہے تو تین طلاقیں بھی دے سکتا
ہے۔ کیونکہ لفظ عام ہونے میں یقینی ہے۔ اور کلمہ من کبھی تیز کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے موجودہ مسئلہ میں جنس
کی تیز پر محمول ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں جب کہ کہا ہو کھاؤ تم میرے کھانا سے جتنا چاہو۔ یا میری بیوی۔ میں ہے جو چاہے تم
اسے طلاق دے دو۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ من تبعیض (کچھ) کو بتانے کے لئے ہے۔ اور کلمہ ما تعمیم کے لئے
ہے۔ اس لئے دونوں کے تقاضوں پر عمل کیا جائے۔ اور بس مسئلہ کو صاحبین نے اپنے قول کی گواہی میں پیش کیا ہے۔ اس میں
تبعیض کے معنی ترک کر دئے گئے ہیں اس وجہ سے کہ دلیری پر دلالت کا اظہار کر رہا ہے۔ یا صفت کے عام ہونے کی وجہ سے جو
کہ مشیت ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ یہ کہہ دیتا کہ جس کو تم چاہو تو مسئلہ اس کے خلاف ہو جاتا۔

توضیح۔ کلمہ کم اور ما سے اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دینے کی تفصیل اور حکم۔ دلیل

وان قال لها انت طالق کم شئت او ما شئت طلقت نفسها ماشاءت الح
ور اگر اپنی بیوی کو یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جتنی چاہو۔ ف۔ یعنی جتنی تعداد چاہو۔ جیسے کہ او شئت یا جو چھ تم
چاہو۔ ف۔ کیونکہ لفظ عام ہے۔ طلقت الح تو وہ عورت خود کو جتنی طلاقیں چاہے دے۔ کیونکہ کم۔ و ما کا یہ محاورہ عدد کے واسطے
ہے۔ فقہ فوض الخ تو شوہر نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دیدیا ہے کہ تم خود کو جتنی طلاقیں چاہو بدو۔ فان قامت الح پھر اگر بیوی (اس
اختیار کو قبول کرنے سے پہلے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی مجلس بدل لی) تو یہ اختیار ختم ہو گیا۔ وان ردت الح اور اگر اس
نے اس اختیار کو رد کر دیا تو وہ رد بھی ہو جائے گا۔ ف۔ مثلاً یہ کہا کہ میں کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ خدصہ یہ ہوا کہ یہ اختیار صرف اسی
مجلس تک کے لئے ہے۔ اور اس بیوی کے رد کر دینے سے رد ہو سکتا ہے۔

لان هذا امر واحد وهو خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال الح
کیونکہ یہ اختیار او حد ہے (جو بار بار نہیں ہو سکتا ہے) اور یہ خطاب فی الحال ہے اس لئے جواب بھی فی الحال ہی چاہتا
ہے۔ ف۔ اس سے اس مجلس کے بعد نہیں رہے گا۔ وان قال لها الح اور اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم نے آپ کو ایک یا دو تک

طلاق دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ (مجلس کے اندر) خود کو ایک یا دو تک طلاقیں دے۔ لیکن تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ وھذا عندابی حنیفۃ الخ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ تین میں سے کہنے کے حقیقی معنی دو تک ہونے کے ہیں۔ وقلاتطلق الخ اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر عورت چاہے تو تین طلاقیں بھی خود کو دے سکتی ہے۔ لان کلمۃ ما الخ کیونکہ لفظ ما معمم کے لئے قطعی اور یقینی ہے اور لفظ من (سے) بھی تمیز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس لئے یہاں جنس کی تمیز پر محمول ہوگا۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شوہر کے کلام میں دو الفاظ جمع ہیں۔ یعنی ما (جو کچھ) اور حرف من۔ ان میں سے ما تو عام قطعی ہے۔ خواہ ایک ہو یا دو تین یا پانچ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ جتنی بھی وہ چاہے اسے اختیار ہے۔ لیکن اس جملہ کے بعد یہ قید بھی ہے کہ تین سے ہو۔ اور اس کے معنی میں یہ دو احتمال پائے جاتے ہیں۔ کہ تین سے کم ہوں اور تین نہ ہوں۔ تو وہ دو ہی طلاقیں ہوں گی۔ اور بھی یہ دوسرے معنی بھی مراد ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ تین طلاقیں کی جنس میں تم کو اختیار ہے اس اعتبار سے اس میں پورے تین عددوں کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اور لفظ ما سے قطعی طور سے اس میں ساری صورتیں داخل ہو جاتی ہیں۔ اس لئے صرف کلمہ من کی وجہ سے جو شک پیدا ہوا وہ اس سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے معنی یہ لئے جائیں گے کہ تین کی جنس میں تم کو سب کا اختیار ہے۔ اس لئے اسے تین طلاقیں کا بھی اختیار ہے۔

کما اذا قال کل من طعامی ما شئت او طلق من نسائی من شاءت الخ
جیسے کہ یوں کہا کہ تم میرے کھانے سے جتنا چاہے کھاؤ۔ ف۔ یعنی سارا کھانا بھی کھا لو اگر جی چاہے۔ او طلق من نسائی میری بیویوں میں سے جو بھی طلاق چاہے اسے دید۔ ف۔ یعنی اگر سب چاہیں تو سب کو دید۔ ولامی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف من کے حقیقی معنی بعضیت (کچھ ہونے) کے لئے ہے۔ ف۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض کے معنی لینے کے ہیں۔ اور اس جگہ یہی حقیقی معنی پُر تکلف لئے جاسکتے ہیں اس لئے یہی لئے جائیں گے۔ اس لئے تین طلاقیں میں سے دو تک تو قبول کر لے۔ دالتعمیم اور حرف ما معمم کے لئے ہے۔ ف۔ جیسا کہ خود صاحبین نے بھی فرمایا ہے۔ اس لئے دونوں پر عمل کیا جائے۔ ف۔ اس طرح کہ بعض کو عام کرکھا جائے تو دونوں حرفوں کے حقیقی معنوں پر عمل ہو جائے گا۔ اس لئے یہاں من سے مجازی معنی لینے کے لئے کوئی قرینہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض جہنی دو تک میں بھی معمم ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کے حقیقی معنی یعنی تجعیض ہی لئے جائیں۔

وفیما استشهداہ ترک التبعض لدلالة اظهار السماحة او لعموم الصفة الخ
اور صاحبین نے اپنے دعویٰ میں جس مسئلہ کو پیش کیا ہے اس میں تجعیض کے معنی چھوڑ دئے گئے ہیں۔ ف۔ قرینہ مجاز ہونے کی وجہ سے۔ چنانچہ ایک دلیل ان کی یہ مسئلہ ہے کہ کل ما شئت من طعامی یعنی میرے کھانے میں سے تم جو چاہو کھاؤ۔ یہ جملہ اپنی طرف سے دل کھول کر سخاوت ظاہر کرنے کے موقع میں کہا گیا ہے۔ تو اس میں قرینہ یہ ہوا کہ اس میں سے کسی کھانے کی کوئی قید نہ ہونے کی وجہ سے تجعیض چھوڑ دی گئی ہے۔ لدلالة دلیری کے اظہار پر دلالت کرنے کی وجہ سے۔ ف۔ یعنی اس نے اپنے کلام سے اپنی سخاوت دلیری کی اس لئے یہ اس بات پر دلیل ہوئی کہ اس کہنے والے نے بعض مراد نہیں لیا ہے۔ اسی طرح اس دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں میں سے جو کوئی بھی طلاق چاہے تم اسے دید۔ یہاں بھی حقیقی معنی دلالت متردک ہیں۔ چنانچہ کہا۔

او لعموم الصفة وهی المشیئة حتی لو قال من شئت کان علی الخلاف الخ
یعنی صفت کے عام ہونے کی وجہ سے جو کہ خواہش ہے۔ ف۔ یہ حکم تمام عورتوں پر شامل ہو گیا۔ اس طرح سے کہ اس نے عام اعلان یہ کر دیا کہ میری بیوی اس صفت کے ساتھ پائی جائے کہ وہ طلاق چاہے تو تم اس کو طلاق دید۔ اور اس صورت

میں یہ احتمال بھی باقی ہے کہ شاید ساری بیویاں ہی طلاق چاہتی ہوں اس لئے اس سے بعض مراد نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ صفت عام نہ ہوتی تو یہ حکم تمام اور کل کو شامل نہ ہوتا۔ حتیٰ لو قال النخ یہاں تک کہ اگر وہ اس طرح کہتا کہ میری بیویوں میں سے تم جس کو چاہو طلاق دیدو۔ تو اس کو یہ حق نہ ہوتا کہ کل کو طلاق دے سکے۔ بلکہ صرف بعض ہی کو دے سکتا تھا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں تو صرف اسی شخص کو خواہش کا اعتبار ہے۔ اس لئے یہ من (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے۔

چند ضروری مسائل

معصوم ہونا چاہئے کے شوہر کے لئے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دینی مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن اگر بیوی کو اس طرح اختیار دیا جائے کہ جتنی طلاقیں چاہو لے لو تو اسے یہ جائز ہو گا کہ اگر چاہے تو ایک ساتھ ہی تین طلاقیں لے لے اس مجبوری کی وجہ سے کہ اگر وہ پہلی مرتبہ ایک ہی طلاق لے گی تو اس کا زیادہ سینے کا اختیار ہی ختم ہو جائے گا۔ اور اسے کوئی اختیار نہیں رہے گا۔ اس کے برعکس اس کا شوہر خود مختار ہے اس لئے وہ جب اور جتنی چاہے دے سکتا ہے اسی لئے ایک ساتھ تین دینے کو مکروہ تحریمی کہا گیا ہے۔ یہی وجہ عام طور سے بتائی جاتی ہے۔ مگر اس مترجم کے نزدیک چونکہ خود اس بیوی کی اپنی ضرورت بھی یک بارہ طلاق لینے سے پوری ہو جاتی ہے اور ایک ہی کافی ہے اس لئے تین مغلفہ یعنی شرعاً اس کے لئے پسندیدہ ہوگی یا نہیں۔ اسی لئے میرے (مترجم) کے نزدیک زائد مکروہ ہونی چاہئے۔ البتہ اس صورت میں جبکہ تین لئے بغیر چار نہ ہو۔ مثلاً شوہر نے اختیار دیتے وقت ہی تین کی نیت کر لی ہو جس کی وجہ سے اس کے برخلاف طلاق لینے سے اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو اسی مجبوری کی وجہ سے ایسے لینی جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

باب الایمان فی الطلاق

واذا اضاف الطلاق الى الكاح وقع عقيب الكاح مثل ان يقول لامرأة اد تزوجتك فاست طالق او كل امرأة تزوجها فهي طالق وقال الشافعي لا يقع لقوله عليه السلام لا طلاق قبل الكاح ولما ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلا يشترط لصحة قيام الملك في الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقض به عنده وقبل ذلك اثره المصع وهو قائم بالمتصرف والحديث محمول على نفي التنجيز والحمل ماثور عن السلف كالشعبي والزهری وغيرهما۔

ترجمہ۔ باب طلاق میں قسموں کا بیان۔ ورجب کسی نے طلاق کی نسبت نکاح کی طرف کی تو نکاح کے بعد ہی وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً اس طرح کسی عورت سے کہے کہ اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق ہے۔ یا جس جس عورت سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے۔ لیکن امام شافعی نے فرمایا ہے کہ ایسی طلاق وقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسم کے ساتھ تصرف ہے کیونکہ اس میں شرط وجزاء موجود ہے۔ تو اس کے صحیح ہونے کے لئے فی الحال ملک طلاق کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت ہی اس کا وقوع ہوگا۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت کا ہونا یقینی ہے۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اس کا اثر رد کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ اور بیان کردہ حیث کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے سکتا ہے جس میں ملکیت نہ ہو۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے۔ جیسے امام شعبی، زہری وغیرہ۔

توضیح۔ باب۔ طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بیان میں

یہ باب طلاق کے بارے میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اس طرح کھائی جاتی ہے کہ واللہ تم سے میں نکاح کے بعد تم کو طلاق دیدوں گا اسی طرح اگر اس شرط پر معلق کیا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور قسم کھانے والا اس سے منہ نہیں موڑ سکتا ہے۔ اس کی مزید تحقیق اصول میں ہے۔ اگر کسی احسنیہ عورت سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ تو یہ کہنا بالکل بے کار ہو گا اس پر کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس مرد کو ایسی عورت پر ایسا کوئی حق اور ملکیت نہیں ہے جس کی وجہ سے اسے طلاق دے سکے۔ جیسے کہ کسی دوسرے شخص کے غلام سے کوئی یہ کہہ دے کہ تم آزاد ہو تو اس کا یہ کہنا لغو ہو گا۔ اسی بناء پر حدیث پاک میں ہے۔ اولاد آدم کے لئے ایسی کسی چیز میں جس کا وہ مالک نہیں ہے نذر نہیں ہے۔ اور عقیق نہیں ہے اس غلام میں جس کا وہ خود مالک نہیں ہے۔ اور طلاق نہیں ہے اس عورت میں جس کا وہ مالک نہیں ہے۔

وإذا اصاب الطلاق إلى النكاح وقع عقيب النكاح مثل أن يقول لامرأة ان ترو جنتك فانت طالق الح
اور اگر اس نے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا۔ ف۔ مثلاً یوں کہا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہوا۔ پھر یہ بات بھی پہلے ہی معلوم ہو جانی چاہئے کہ اصول الفقہ میں یہ بات تحقیق کے ساتھ واضح ہو گئی ہے کہ اس جملہ کے کہنے سے فی الحال کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو گا۔ البتہ جب شرط پائی جائے گی اسی وقت اس جملہ کا اثر خابہ ہو گا۔ اور نکاح کے ساتھ ہی ساتھ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ابھی یہ جملہ کہا ہے کہ تم کو طلاق ہے۔ اور اس وقت چونکہ طلاق کا مالک ہے اس لئے فرمایا۔ وقع عقیب النکاح الخ کہ نکاح کے بعد ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہو گی کہ اگر کسی احسنیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق ہے۔

اوکل امرأة اترو حها فهي طالق وقال الشافعي لا يقع لقوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح الح
یہ یہ کہا کہ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر کسی معین احسنیہ سے کہے یا غیر معین احسنیہ سے کہے تو یہ قول صحیح ہو گا۔ وقال الشافعي الخ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ اس کہنے سے طلاق واقع نہیں ہو گی۔ ف۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک شرطیہ جملہ فی الفور واقع ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا اثر شرط پائی جانے کے بعد ہوتا ہے۔ اور اس مسئلہ میں احسنیہ عورت اس طلاق کی جگہ نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ کی ہے جسے ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ اسے ابو داؤد اور ترمذی نے بھی روایت کی ہے۔ پھر ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ لیکن اس کے معنی بھی بیان کر دئے گئے ہیں۔

ولنا ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلا يشترط لصحة قيام الملك في الحال الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تصرف ہے۔ کیونکہ اس میں شرط و جزاء دونوں موجود ہیں۔ ف۔ یہ جزاء اسی وقت وقوع ہو گی جبکہ شرط موجود ہو۔ فلا يشترط الخ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے لئے فی الفور ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع الخ کیونکہ شرط پائے جانے کے بعد ہی وقوع ہو گا۔ ف۔ یعنی جب اس سے نکاح کر لے گا۔ والمالك معيقن الخ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے۔ ف۔ کیونکہ نکاح ہو چکا ہے۔ وقبل ذلك الخ اور شرط پائے جانے سے پہلے اس کا اثر دیکھا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اس قسمی قول کی وجہ سے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ تو بازار ہنا جو اس وقت اس کا اثر ہے اس کا محمل چاہئے۔ وهو قائم الخ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ ف۔ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور چونکہ فی الفور طلاق کا تقاضا نہیں کرتا ہے اس لئے عورت متکدرہ کو نہیں چاہتا ہے۔

والحدیث محمول علی نفی التنجیز والحمل ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما الخ
اور جو حدیث دلیل کے طور پر بیان کی گئی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ فی الفور بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے

سکتے ہیں جو قبضہ میں نہ ہو۔ (ملک میں نہ ہو)۔ الف۔ اور حدیث میں یہی معنی ظاہر ہو رہے ہیں۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق ایسے ہی وقت میں دی جاسکتی ہے جب کہ ملکیت قائم ہو۔ اور ہم نے اس کی اتباع کی ہے۔ یہ کہتے ہوئے جس نے قسم کھائی کہ اگر تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ اس طرح فی الحال کوئی طلاق نہیں ہوتی۔ پھر جب وہ اس سے نکاح کر لے گا اس وقت اس کی کھائی ہوئی قسم کی بناء پر اس کی گرفت کی جائے گی۔ وراں اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہاں قسمی تصرف یعنی شریعہ کا اعتبار اسی شرط کے ساتھ ہو گا جس سے احسبہ کے اوپر ملک حاصل ہو کر طلاق کا فیصلہ ہو سکے۔ اسی بناء پر اگر یہ کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ حالانکہ وہ حسد ہے۔ تو یہ جملہ نحو ہو گا۔ بلکہ جیسے کہ اوپر کی مثال ہے۔ یہ مثلاً یوں کہا کہ جب مجھے تم کو طلاق دینے کی ملکیت ہوگی تو تم کو طلاق ہوگی تو اس سے نکاح ہوتے ہی وہ طلاق پائے گی۔ کیونکہ طلاق ایسی چیز کو دی گئی جو اس کی ملکیت میں آگئی ہے۔ اور مذکورہ حدیث بھی اسی معنی پر محمول ہے۔ یعنی طلاق واقع کر دینے کے سے ملک کا ہونا ضروری ہے۔

و لحمل ما تورع السلف كالشعي والرهري وغيرهما

اور حضرات سلف رحمہم اللہ سے اس طرح محمول کرنا مروی بھی ہے۔ الف۔ جیسے حضرت عمر وابن عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور كالشعي الح جیسے عمر بن شریل اور محمد بن مسلم الیریدنی وغیرہما ہیں۔ الف۔ شری و سالم بن عبد اللہ و سعید بن مسیب و ابو بکر بن عمرو بن حزم و ابو بکر بن عبد الرحمن و شریح و نخعی وغیرہم۔ اور یہی قول مالک و بیہ و دوزعی وغیرہم رحمہم اللہ کا ہے۔ ح۔ یہ ستار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔

و اذا اصابه الى شرط وقع عقيب الشرط مثل ان يقول لامرأته ان دخلت الدار فاست طالق وهذا ما لا اتفاق لان الملك قائم في الحال والظاهر بقاءه الى وقت وجود الشرط فيصح يميناً او ايقاعاً ولا تنصح اصابة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يصبغه الى ملك لان الحراء لا بدان يكون طاهرا ليكون محيضا فيتحقق معنى اليمين وهو القرة والظهور بلحد هذين والاصابة الى سب الملك بمرلة الاصابة اليه لانه طاهر عند سببه فان قال لاحسية ان دخلت الدار فاست طالق ثم تروحها فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف ليس بملك وما اضافته الى لملك وسبه ولا بد من واحد منهما

ترجمہ۔ اور اگر طلاق کی اضافت کسی شرط کی طرف کر دی تو اس شرط کے پائے جانے کے بعد ہی طلاق واقع ہوگی مثلاً اگر اپنی بیوی سے اس طرح کہے کہ اگر تم گھر میں داخل ہوتی تو تم کو طلاق ہوگی۔ یہ حکم بالطلاق ہے۔ کیونکہ ملکیت ابھی موجود ہے۔ اور ظاہر حال یہی ہے کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملکیت قائم رہے گی اس لئے یہ کلام صحیح ہو گیا خواہ قسم کے طور پر ہوا واقع کرنے کے طور پر ہو۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا صرف ان دو صورتوں میں ہی صحیح ہو سکتا ہے۔ قسم کھائے اور بالغ طلاق کا ملک ہو یا۔ طلاق کو ملکیت پائے جانے کی طرف نسبت کرے۔ کیونکہ جزاء کا ظاہر ہونا ظاہر ہے تاکہ خوف دامنے والا ہو جائے۔ اس طرح قسم کے معنی تحقق ہو جائیں گے۔ اور وہ قوت و رخصت ہوئے۔ ان دونوں میں سے ایک بات کے ذریعہ۔ اور ملک کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا ملک کی طرف مضاف کرنے کی طرح ہوتا ہے۔ کیونکہ سبب ملک کی طرف اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔

توضیح۔ و اذا اضاف الخ اگر طلاق کی کسی شرط کی طرف اضافت کی

ف۔ تو اگر وہ غیر منکوحہ عورت ہو اور نکاح یا مقید نکاح کے سوا کوئی دوسری شرط ہو تو ایک بھی واقع نہ ہوگی جیسا کہ گذر گیا۔ و اگر منکوحہ عورت میں کسی شرط کی طرف اضافت کی تو شرط پائی جانے کے بعد ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثل ان خ صیبت

کوئی اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ ف۔ یعنی امام شافعی کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اگرچہ ہم میں اور ان میں اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ کلام ابھی اس منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا۔ لیکن اسی کا اثر اسی وقت ظاہر ہو گا کہ جب شرط پائی جائے گی۔ یعنی وہ گھر میں داخل ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہ ہوگی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے۔ پھر جیسے ہی شرط پائی جائے گی اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ پھر یہ شخص اس جملہ کو کہہ کر اپنی بات سے پھر نہیں سکتا ہے۔ الحاصل یہ کلام صحیح ہے اور اس سے بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

لان المملک قائم فی الحال و المظاهر بقاءہ الی وقت وجود الشرط فیصح یمننا الح
کیونکہ ابھی ملک موجود ہے۔ ف۔ یعنی جس وقت یہ کلام کیا ہے۔ والظاهر الخ اور ظاہر حال یہی ہے کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملکیت باقی بھی رہے گی اسی لئے یہ کلام صحیح ہو۔ فیصح الخ اور یہ کلام صحیح یا تو قسم کے طور پر ہو۔ ف۔ جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے۔ او ایقاعاً یا واقع کرنے کے طور پر ہو۔ ف۔ جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک ہے۔ لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلاق کا اثر اسی وقت ظاہر ہو گا جب شرط پائی جائے گی۔ تو اصل کا خلاصہ مصنف ان الفاظ میں بیان فرما رہے ہیں ولا تصح الخ اور طلاق کو شرط کی طرف اسی وقت مضاف کرنا صحیح ہو گا جبکہ قسم کھانے والا اس قسم کھاتے وقت بھی طلاق دینے کا مالک ہو۔ یا طلاق کو آئندہ اس طلاق کے مالک ہونے کی طرف نسبت کرے۔ ف۔ مثلاً اگر کہے میں نے تم سے نکاح کیا یہ کہے کہ جب بھی تم میری ملکیت میں آؤ گی۔ یا جب کبھی مجھے تم کو طلاق دینے کا اختیار ہو۔ تب تم کو طلاق ہے۔ تو یہ جملہ صحیح ہو۔

لان الجراء لا یدان یکون ظاہراً لیکون محییاً فیتحقق معنی الیمین الخ
کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ اس شرط کی جزاء ظاہر بھی ہو تاکہ اس کی وجہ سے اسے ایک قسم کا خوف دلانے والا رہے۔ ف۔ یعنی اس کلام سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ عورت کو ایسے فعل سے خوف دلانے۔ فیتحقق الخ تو اس سے قسم کے معنی پورے طور پر پائے گئے۔ یعنی ان دونوں باتوں میں سے ایک بات سے قوت اور ظہور ہے۔ ف۔ یعنی ابھی بھی ملکیت طلاق موجود ہو یا سبب ملک کی طرف اس کی اضافت ہو رہی ہو۔ اس وقت طلاق کا ظہور ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس کا خوف ہو جائے گا۔ والا ضافۃ الخ اور ملکیت کا جو سبب ہے یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا۔ جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کی طرف اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔

فان قال لاجبۃ ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فحدثت الدار لم تطلق الخ
یعنی اگر کسی اجنبیہ سے یہ کہا کہ تم اگر اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے۔ ثم تزوجها الخ اس کے بعد ای عورت سے نکاح کر لیا اس کے بعد وہ عورت اسی گھر میں داخل ہو گئی۔ تو اس کو طلاق نہیں ہوگی۔ لان الحالف الخ کیونکہ یہ شخص جو طلاق کے بارے میں قسم کھانے والا ہے فی الحال طلاق دینے کا مالک نہیں ہے۔ وما اصابہ الخ اور نہ ہی اس نے طلاق کو ملکیت یا سبب ملکیت کی طرف مضاف کیا ہے۔ ولابد الخ حالانکہ طلاق دینے کے لئے ان دونوں باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ ف۔ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا سبب ملک کی طرف ہو۔

والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل وکلمتا ومتی مالان الشرط مشتق من العلامة وهذه الالفاظ مما یلیها افعال فتكون علامات علی الحنث ثم کلمۃ ان صرف للشرط لانه لیس فیها معنی الوقت وما وراءها ملحق بها وکلمۃ کل لیس شرطاً حقیقۃ لان ما یدبھا اسم والشرط ما یتعلق به الجراء والاحریۃ تتعلق بالافعال الا انه الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذی یدبھا مثل قولک کل عد اشتریتہ فهو حر۔

ترجمہ۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں ان، اذا، اذا ما، کل، کل، متى اور متى، کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ اور یہ مذکورہ بالا الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے فعل ملے ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ حادث ہونے کے علامات ہوں گے۔ پھر یہ معنوم ہونا چاہئے کہ کلمہ

ان محض شرط ہی کے لئے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔ اور حرف ان کے علاوہ دوسرے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں۔ اور کلمہ کل ہر شرط کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ کلمہ کل جو متصل ہوا کرتا ہے وہ اسم ہوتا ہے۔ اور شرط وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ جزاء متعلق ہوتی ہے۔ اور جزاء میں افعال کے ساتھ متعلق ہوا کرتی ہیں۔ اب اس کلمہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔ اس وجہ سے کہ فعل اس اسم سے ہی متعلق ہو جاتا ہے جو کل سے ملا ہوتا ہے۔ جیسے تمہارا یہ کہن کہ ہر وہ غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔

توضیح۔ الفاظ شرط اذ، اذا، واذما وغیرہ میں۔ دلیل

والفاظ الشرط ان وادوا واذما وکل وکلموا ومتی ومتی مالان الشرط مشتق من العلامة الح
مذکورہ سات الفاظ شرط کے لئے آتے ہیں۔ ف۔ اور حرف مابو زائد ہوتا ہے تاکیدی کی غرض سے ہوتا ہے۔ لان الشرط
الح کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے ضارب و مضروب وغیرہ میں
در اشتقاق کبیر جیسے وجہ، مواجہہ سے مشتق ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و معنوی مناسبت ہونا اور یہاں شرط و علامت میں
غضبی کوئی مناسبت نہیں ہے اس لئے اس کلام کی تقدیر (یعنی اصل میں کلام) یہ ہے کہ لفظ شرط مشتق اس شرط سے مشتق ہے جو
علامت کے معنی میں ہے اسی لئے کہا جاتا ہے اثر اظہار السامۃ یعنی علامات قیامت۔ پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط بمعنی
علامت سے ماخوذ ہے۔

وهذه الالفاظ مما يليها المفعال فتكون علامات على الحث ثم كلمة ان صرف للشرط الخ
اور مذکورہ بالا یہ الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں۔ ف۔ سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا
ہے۔ فتكون الح تو یہ حادث ہو جانے کا علامت ہوں گے۔ ف۔ مثلاً یوں کہا کہ کل دخلت الدار فانت طالقة جب جب تم اس گھر
میں داخل ہو گی تم کو طلاق ہے اس میں طالقہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ گھر میں داخل ہو جائے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جو الفاظ ان
الفاظ کے بعد ہیں جب وہ ظاہر ہوں تو جزاء جتنی طلاق ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے یہ الفاظ شرطی ہوئے۔ کیونکہ شرط تو علامت
کے معنی سے ماخوذ ہے۔ اس کے علاوہ ان کا استعمال شرط کے موقع میں عرب سے نہ ہوا ہے۔ یہاں تک کہ صرف یہی دلیل کافی
ہوتی ہے۔ ثم کلمة ان الح پھر معوم ہونا چاہئے کہ کلمہ ان صرف شرط کے معنی کے لئے ہے۔ کیونکہ اس میں وقت کے معنی
نہیں ہیں۔ و ما وادانها الح اور اس ان کے سوا جتنے میں سب اسی کے ساتھ ملحق ہیں۔ ف۔ یعنی اذا، کل اور متی کو ان کے ساتھ
حق کر دیا گیا ہے۔ و کلمہ کل الخ اور حفظ کل حقیقت میں شرط نہیں ہے۔

لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الحراء والاحزبة تتعلق بالافعال الخ
کیونکہ اس کلمہ کل کے ساتھ جملہ ہوا آتا ہے وہ اسم ہوتا ہے۔ ف۔ اس کی مثال عنقریب آئے گی۔ والشرط ما الح اور
شرط تو وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ جزاء کا بھی تعلق ہو۔ جبکہ جزاؤں کا تعلق فصول سے ہوتا ہے۔ ف۔ چونکہ کل جس پر داخل
ہو گا وہ اسم ہو گا اس لئے اس سے تصدیق نہ ہو گا اس لئے اسے بھی شرط نہیں ہونا چاہئے۔ الا انہ الخ مگر بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے
ساتھ ملا دیا گیا کیونکہ فعل اسی اسم سے متعلق ہو جاتا ہے جو کل سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ مثل قولک الخ مثلاً تمہارے یہ قول کہ ہر وہ غلام
جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ ف۔ اس مثال میں اس غلام کی آزادی اس کی خریداری پر مشروط ہے۔ اور خریداری کا تعلق غلام
سے ہے جس پر لفظ کل داخل ہے۔ اس لئے یہ اسم فعل کے منز لہ میں ہو گیا۔ اس لئے کل کو شرط سے ملایا گیا۔ گویا اس نے یوں کہا
کہ اگر کسی غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے۔

قال في هذه الالفاظ ادا وادوا الشرط واحلت وانتہت الیمین لانها غیر مقتصبة للعموم والتكرار لغة

تو جود الفعل مرة يتم الشرط ولابقاء لليمين بدونہ الا في كلمة كلما فانها تقتضي تعميم الافعال قال الله تعالى ﴿كلما نصحت جلودهم﴾ الآية و من ضرورة التعميم التكرار.

ترجمہ۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی۔ کیونکہ یہ الفاظ لغت کے اعتبار سے عموم اور تکرار کا ناظر نہیں کرتے ہیں۔ پس ایک بار فعل پائے جانے سے ہی شرط پوری ہو جائے گی۔ اور بغیر شرط کے قسم باقی نہیں رہتی ہے۔ سوائے کلمہ کلا (جب جب) کے۔ کیونکہ یہ افعال کی قسم کا تقاضا کرتا ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ جب میں دوزخی کافروں کے چمڑے جل جائیں گے (پوری آیت پڑھ لیں)۔ اور ہر بار (جب بھی) کی قسم مازما تکرار کا تقاضا کرتی ہے۔

توضیح۔ الفاظ شرط میں شرط پائی جانے کے بعد قسم پوری ختم ہو جاتی ہے سوائے لفظ کلا کے

قال ففي هذه الالفاظ ادا وجد الشرط انحلت والتمت اليمين الخ مصنف نے کہا ہے کہ ان الفاظ شرط میں شرط پائی جانے کے بعد قسم ختم ہو جاتی ہے۔ ف۔ مثلاً اگر یہ کہا کہ تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو باندھ ڈالوں گا۔ چنانچہ اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو اس پر جزاء نازل ہو جائے گی۔ یعنی باندھ ہو جائے گی۔ اب اس قسم کا اثر ختم ہو جائے گا۔ لہذا الخ کیونکہ یہ الفاظ لغت میں عموم اور تکرار کا تقاضا نہیں کرتے ہیں۔ اس لئے ایک بار بھی اس فعل کے لئے جانے پر شرط پوری ہو جائے گی۔ ف۔ پھر پوری ہو جانے کے بعد قسم کا اثر کچھ بھی باقی نہیں رہے گا۔ اس لئے شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولابقاء الخ اور شرط کے بغیر قسم باقی نہیں رہتی ہے۔ اخصاً ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط پائی گئی وہ قسم باقی نہ رہی۔ الا في كلمة كلما سوائے کلمہ کلا (یعنی ہر بار اور جب بھی) کے ف۔ یعنی یہ ایک لفظ بقیہ الفاظ شرط سے مستثنیٰ ہے۔

فانها تقتضي تعميم الافعال قال الله تعالى ﴿كلما نصحت جلودهم﴾ الآية الخ کیونکہ یہ کلمہ افعال کے عام ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ ف۔ یعنی جب بھی ایسا فعل ہو گا تو اس پر یہ جزاء لازم ہوگی۔ مگر جب قسم کے ساتھ لفظ کلا ہو گا تو صرف ایک بار شرط پائے جانے سے اس کی انتہا نہیں ہو جائے گی۔ جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ﴿كلما نصحت جلودهم بدلناهم جلوداً آخر لئذوقوا العذاب﴾۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب بھی دوزخی کافروں کے چمڑے جل جائیں گے تو ان چمڑوں کے سوا دوسرے چمڑے ان کو بدلہ میں دیدیں گے۔ تاکہ وہ عذاب پہنچتے ہیں۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک بار فعل پائے جانے سے انتہا نہیں ہو جاتی ہے بلکہ جب بھی ہونے کی قسم ہے۔ ومن ضرورة الخ اور ہر بار کی قسم یقینی طور سے تکرار کو لازم کرتا ہے۔ ف۔ یعنی جب بھی وہ فعل واقع ہو وہ جزاء بھی لازم ہو۔ یعنی جو فعل ایک بار ہو اگر اسی جیسا فعل بار بار ہوتا رہے گا تو وہی جزاء جو پہلے فعل کے ہونے پر لازم آئی تھی ہر بار لازم ہوتی رہے گی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جزاء کا بار بار نازل ہوتے رہنا اس وجہ سے نہیں ہو گا کہ دوسری مرتبہ بھی یہی مرتبہ کے مثل ہوا ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ جب بھی وہ فعل واقع ہوا کہنے والے کے ہر بار یا جب بھی میں سے یہ بار بھی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شوہر نے جب یہ کہا کلا دخلت الدار فانك طالق کہ جب بھی تم اس گھر میں داخل ہوگی تم کو طلاق بھی ہوگی۔ اب جبکہ وہ اس گھر میں داخل ہو گئی اسے طلاق واقع ہو گئی۔ اس کے بعد اگر اس سے دوبارہ نکاح کر کے پھر اسی گھر میں داخل ہوگی تو پھر طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح تیسری بار بھی نکاح کے بعد گھر میں داخل ہوتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ یہاں تک تین بار طلاق پائے جانے کے بعد اب اسے حلالہ کی ضرورت ہو جائے گی۔

قال فان تزوجها بعد ذلك اى بعد زوج اخر وتكرر الشرط لم يقع شئ لان باستيفاء الطلقات الثلاث لم يملكوا في هذا النكاح لم يبق الجزاء ومقاء اليمين به وبالشرط وفيه خلاف زفر وسقوره من بعد ان شاء

اللہ تعالیٰ ولود حلت علی نفس التزوج بان قال کلما تزوجت امرأة فہی طالق یحث بكل مرة وانکان بعد روح حلالا انعقادہا باعتبار ما یملک علیہا من الطلاق بالتزوج وذلك غیر محصور ترجمہ۔ کہا۔ کہ اگر دوسرے شوہر سے اس عورت کے نکاح کے بعد پہلے شوہر نے دوبارہ اسی سے نکاح کر لیا پھر وہ پہلی شرط پائی گئی تو اب ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس موجودہ نکاح میں جن تین طلاقوں کا ایک تھا ان کو پوری کرینے کے بعد اب جزاء باقی نہیں رہی۔ جبکہ قسم کا پاتی رہنا ہی حدیث پر اور قسم پر موقوف تھا۔ اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ اسے ہم بعد میں نشاء اللہ بیان کر دیں گے۔ اور اگر حفظ کلمہ کو نفس نکاح کرنے پر داخل کیا جاتا اس طرح سے کہ یوں کہتے ہیں کہ میں جب جب کسی عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے۔ تو اس کے بعد وہ جب کبھی بھی اس سے نکاح کرے گا اگرچہ دوسرے شوہر سے نکاح کرینے کے بعد ہو طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا اس طلاق کی وجہ سے ہے جس کا وہ مانگ ہوا ہے اس سے نکاح کرنے کی وجہ سے اور ایسا تو بے شمار مرتبہ ہو سکتا ہے۔

توضیح۔ اور اگر لفظ کلمہ سے کوئی شرط بیان کی اور طلاق ہو جانے کی وجہ سے بیوی نے حلالہ کے بعد دوبارہ پہلے شوہر سے نکاح کیا تو اب طلاق نہ ہوگی۔ لیکن اگر نفس نکاح پر کلمہ داخل کیا تو وہ جب بھی نکاح کرے گا طلاق ہو جائے گی

قال فان تزوجها بعد ذلك ای بعد روح احو ونکر الشرط لم یقع شنی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے و نکر الشرط الخ پھر وہی پہلی شرط پائی گئی تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی حلالہ کر لینے پر پھر دوسرے شوہر سے طلاق پالینے کے بعد پہلے شوہر نے اس سے نکاح کر لیا پھر وہ اسی گھر میں داخل ہوئی تو اب طلاق نہ ہوگی کیونکہ آزاد عورت پر صرف تین طلاقوں کی ملکیت تھی اور وہ سب پوری ہو چکیں۔ لان ما ستیفاء الخ کیونکہ جس نکاح میں اس نے قسم کھائی ہے اس نے اپنے اختیار اور قبضہ کی تینوں طلاقیں دے ڈالیں اس سے اب جزاء نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی وہ شخص اب ایک طلاق کا بھی ایک نہیں رہا جو عورت کے گھر جانے کی صورت میں واقع ہو۔ و بقاء الیمین الخ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق اور قسم پر موقوف تھا۔ ف۔ اس لئے اس کا حصہ یہ ہوا کہ جب اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب کبھی بھی تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ تو جب تک طلاق اس کے قبضہ قدرت میں ہے شرط کے مطابق وقت پر پڑتی رہے گی یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو جائیں گی۔ تو اس وقت اس کا یہ کہنا کہ جب کبھی بھی تم داخل ہوگی تم کو طلاق ہوگی صحیح نہیں رہے گا۔ کیونکہ اب اس کے قبضہ میں کوئی طلاق ہی نہیں رہی جو اس کی طرف سے اس کی بیوی پر واقع ہو۔ حالانکہ قسم کی بنیاد یہ تھی کہ بشرط موجود ہو۔ اور جزاء بھی ایسی چیز ہو کہ اسے کوئی واقع کر دے۔ و یہاں موجودہ مسئلہ میں اگر شرط ممکن بھی ہو تو اس کی جزاء نہیں ملے گی۔ اس لئے شرط بھی نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم کی کل تعداد ایک بار تخری حد پر پہنچ کر ختم ہو جائے تو حلالہ کے بعد دوسرے سے نکاح کر لینے سے بھی قسم دوبارہ نہیں لوٹ سکتی ہے۔ و فیہ خلاف الخ اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے جسے ہم نشاء اللہ بعد میں بیان کر دیں گے۔ ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی کہ کسی سے نکاح کر لینے کے بعد شرط لگائی ہو۔ کیونکہ۔

ولود حلت علی نفس التزوج بان قال کلما تزوجت امرأة فہی طالق یحث بان قال کلما تزوجت امرأة فہی طالق یحث الخ گراں کلمہ کلمہ (ہر بار) نفس نکاح کرنے پر داخل کیا گیا ہو۔ بان قال کلما اس طرح سے کہ جب کبھی بھی و ہر بار حائض ہو تارہے گا۔ اگرچہ دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد ہو۔ ف۔ یعنی جب کبھی بھی کسی مخصوص عام عورت سے نکاح کرے گا تو اس نکاح کے منعقد ہوتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی اگرچہ دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد یہ نکاح کیا ہو لان انعقادہا صحیح کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا اس قسم کی وجہ سے ہوتا جس کا ایک وہ خود نکاح کرنے سے ہوا ہے۔ جبکہ بے شمار مرتبہ ایسا ہو سکتا

ہے۔

قال وزوال الملك بعد اليمين لا يطلها لانه لم يوجد الشرط فبقى والجزء باق لبقاء محله فبقى اليمين ثم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزء فيمنزل الجزء ولا يبقى اليمين لما قلنا وان وجد في غير الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شئ لانعدام المحلية.

ترجمہ :- اور قسم کے بعد ملک کا زائل ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ شرط نہ پائی جانے سے وہ قسم باقی رہ گئی۔ اور جزء کا محل جو کہ اس عورت کی ذات ہے کے باقی رہنے سے جزء باقی ہے۔ اس لئے قسم بھی باقی ہے۔ پھر اگر اس مرد کی ملکیت میں رہتے ہوئے شرط کا وجود ہو جائے تو وہ قسم پوری ہو جائے گی اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر دوسرے کی ملکیت میں شرط پائی جائے تو قسم پوری ہو جائے گی۔ کیونکہ شرط پائی گئی مگر ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت وہ طلاق کے لئے محل نہیں رہی ہے۔

توضیح۔ ملکیت میں کسی چیز کے رہتے ہوئے قسم کھا لینے پر ملکیت زائل ہو جانے سے بھی قسم باطل نہیں ہوتی ہے

قال وزوال الملك بعد اليمين لا يطلها لانه لم يوجد الشرط فبقى والجزء باق لبقاء محله الخ

ملک میں قسم کے بعد ملک کا زوال قسم کو باطل نہیں کرتا ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک مرتبہ قسم قائم ہو جانے کے بعد اس کی شرط کے پائے جانے کے بعد ہی وہ ختم ہوتی ہے۔ اس لئے ملکیت نکل جانے سے بھی باطل نہ ہوگی۔ لانه لم يوجد الخ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے قسم باقی رہ گئی۔ والجزء الخ اور جزء کا محل یعنی ذات عورت باقی رہ جانے سے جزء بھی باقی رہ گئی۔ ف۔ اس طرح شرط و جزء دونوں ہی باقی رہ گئیں۔ فبقی اليمين اس لئے قسم بھی باقی رہ گئی۔ ف۔ لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر وہ شرط ملکیت کی حالت میں ہو تو جزء نازل ہو جائے گی۔ اور غیر ملک میں چونکہ جزء ایک احسنیہ عورت ہونے کی حالت میں پائی گئی تو وہ بے اثر ہو گئی۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے :

ثم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط الخ

پھر اگر اسی سابق مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم آگئی اور طلاق واقع ہو گئی۔ لانه وجد الخ کیونکہ شرط پائی گئی اور وہ محل ہی جزء پانے کے قابل ہے۔ یعنی وہ عورت پھر منکوحہ ہو گئی اس لئے قابل طلاق بھی ہو گئی تو نتیجہ کے طور پر طلاق واقع ہو گئی۔ اور اب قسم باقی نہیں رہے گی جیسا کہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ اس غلطی سے محل میں مکرر طلاق کی گنجائش نہیں رہتی ہے۔ وان وجد الخ اور اگر دوسرے کی ملکیت میں چلے جانے کے بعد شرط پائی جائے تو وہ قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ شرط پائی گئی اور کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ طلاق پانے کی جگہ باقی نہیں رہی ہے ف۔ اسی بناء پر اگر شوہر نے یہ کہا کہ اگر تم نماز پڑھو تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔ اور کوئی اس جملہ کے بعد بچنے کے لئے کوئی حیلہ چاہے تو اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اسے بائہ طلاق دی جائے۔ اس کے بعد وہ نماز پڑھ لے اس سے اس قسم کی جزء ختم ہو گئی پھر اس سے دوبارہ نکاح کرے۔ اب اگر میاں بیوی میں کسی معاملہ میں اختلاف ہو جائے تو اس کے حل کرنے کی صورتیں یہ ہوں گی۔

وان اختلفا في الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المرأة البينة لانه متمسك بالاصل وهو عدم الشرط ولانه منكر وقوع الطلاق وزوال الملك والمرأة تدعيه فان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها مثل ان يقول ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت قد حضت طلقت هي ولم تطلق فلانة ووقوع الطلاق استحسان والقياس ان لا يقع لانه شرط فلا تصدق كما في الدخول وجه الاستحسان انها امية في حق نفسها اد

لا یعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها كما قيل في حق العدة والغشيان ولكنها شاهدة في حق صرتها هل هي متهمه فلا يقبل قولها في حقها

ترجمہ۔ اگر دونوں نے شرط میں کوئی اختلاف کیا تو شوہر کی بات کا اعتبار ہوگا البتہ اگر عورت اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے کیونکہ شوہر تو اصل پر قائم اور اسی کو پکڑے ہوئے ہے۔ یعنی کسی شرط کا نہ ہونا اور اس نے بھی کہ یہ تو طلاق واقع ہونے اور پہلی ملکیت کے زائل ہونے کا منکر ہے۔ جبکہ بیوی اس کا دعویٰ کر رہی ہے۔ اب اگر شرط ایسی ہو کہ اس کے ہونے کا ہم اسی بیوی کے بتانے سے ہو سکتا ہو تو اس کی وہ بات جو صرف اسی کی اپنی ذات کے متعلق ہو وہ قبول ہوگی۔ مثلاً اگر شوہر نے یہ کہہ دیا ہو کہ اگر تم کو حیض آیا تو تم کو طلاق ہے اور دوسری کو بھی۔ اس کے بعد اس بیوی نے کہا کہ مجھے حیض چکا ہے تو اس دعویٰ میں اسے تو طلاق ہو جائے گی مگر دوسری کو طلاق نہیں ہوگی۔ اور اس کو طلاق ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے۔ اور قیس تو یہ چاہتا ہے کہ طلاق نہ ہو کیونکہ یہ تو شرط ہے اس سے عورت کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت میں تھا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے بارے میں کانت دار ہے۔ کیونکہ یہ بات (حیض کا آنا) اس کے علاوہ کسی دوسرے سے معصوم نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ جیسا کہ عدت اور ہمبستری کے بارہ میں کہا گیا ہے۔ لیکن یہ عورت اپنی سوکن کے بارہ میں ایدہ نہیں ہے۔ بلکہ اپنی سوگھ کے بارہ میں ایک گواہ ہے۔ اور اس معاملہ میں اس پر تہمت بھی لگی ہوئی ہے۔ اس سے اس سوکن کے بارہ میں اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔

توضیح۔ اگر میاں اور بیوی کے درمیان کسی شرط کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہو

وان احتلها في الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المرأة البينة لانه متمسك بالاصل الخ
اگر دونوں نے شرط کے بارے میں اختلاف کیا۔ ف۔ مثلاً اگر تم اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد عورت نے مثلاً یوں کہا کہ میں چلی گئی۔ یہ یہ کہا کہ میں نہیں گئی۔ جبکہ شوہر نے اس کے برعکس دعویٰ کیا فالقول الخ تو شوہر نے جو کچھ بھی کہا اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ البتہ اگر بیوی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے تو اسی گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ ف۔ کیونکہ مذکر کا قول معتبر ہوا کرتا ہے۔ اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لامہ متمسک الخ اس لئے کہ شوہر تو اصل کو پکڑے ہوئے ہے یعنی کسی شرط کا نہ ہونا۔ ولانہ منکر الخ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر تو طلاق واقع ہونے اور اپنی ملکیت کے ختم ہونے کا منکر ہے۔ مگر اس کی بیوی اس کا دعویٰ کرتی ہے۔ ف۔ پس تو شوہر کا معتبر ہوگا لیکن اگر گواہ ہوں تو عورت ہی کی بات معتبر ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر مقرر کردہ شرط ایسی چیز ہو جو مردوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جیسے یہ کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تم کو طلاق ہے اس جیسی صورت کے گواہ اسی وقت قابل قبول ہوں گے جبکہ وہ یہ گواہی دیں کہ مرد نے یہ اقرار کیا ہے کہ مجھے احتلام ہوا اور وہ اقرار قسم کھانے کے بعد ہوا ہو۔ اسی طرح دلی کیفیت مثلاً مجھے تم سے محبت ہے۔ الخ اور اس جیسی دوسری مثال۔ م۔ لیکن کبھی شرط ایسی چیز بھی ہوتی ہے جس کا تعلق عورت سے ہوتا ہے۔ اسی لئے فرمایا

فان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها الخ

پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو صرف عورت کے کہنے سے ہی جانی جا سکتی ہو تو اس میں عورت کا قول صرف اس کے اپنے حق میں مقبول ہوگا۔ ف۔ یعنی اس کے کہنے سے کسی دوسرے پر کوئی حکم لازم نہیں ہوگا۔ مثل ان يقول الخ مثلاً اگر شوہر نے یوں کہا کہ اگر تم کو حیض آیا تو تم کو اور فلاں کو بھی طلاق ہوگی۔ پھر اس عورت نے کہہ دیا کہ مجھے حیض آگیا ہے۔ ف۔ تو اس کا یہ کہنا خود اس کے حق میں معتبر ہوگا۔ لیکن دوسری کے حق میں معتبر نہ ہوگا۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا طلاق می الخ کہ خود اسے تو طلاق ہو جائے گی مگر دوسری کو طلاق نہ ہوگی۔ دو وقوع طلاق الخ اور خود کا طلاق پانا استحسان کی دلیل سے ہوگا۔

والقياس ان لا يبيع لانه شرط فلا تصدق كما في الدخول الح

کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ طلاق واقع نہ ہو (جبکہ شوہر انکار کرتا ہو) کیونکہ یہ تو شرط ہے۔ اس سے عورت کے لئے کی تصدیق نہ ہوگی۔ جیسے کہ گھر جانے کی صورت میں تھا۔ ف۔ یعنی اگر یہ کہا ہو کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد عورت نے کہا کہ میں تو گھر میں جا چکی ہوں۔ مگر اس کے شوہر نے اس کی بات ماننے سے انکار کر دیا تو شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اسی طرح جب یہ کہا کہ مجھے حیض آگیا ہے تو بھی قیاس یہی ہے۔

وجه الاستحسان انہا امیۃ فی حق نفسہا اذ لا یعلم ذلك الا من حہہا فیقول قولہا الح

اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے بارے میں امانت دار ہے۔ ف۔ کیونکہ جب نبی کی طرف سے خبر معلوم ہونے والی چیز کو طلاق کے لئے شرط کر دیا تو اس طرح شوہر نے اس کو امین بنادیا۔ اسی طرح ظاہری شریعت میں بھی وہ امین ہے۔ لیکن چونکہ یہ ایک خبر دینی ہے اس لئے اس کا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا۔ جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے۔ اسی صل وہ اپنی ذات میں امینہ ٹھہری۔ اذ لا یعلم الح کیونکہ یہ بات (حیض آجانا) اس کے علاوہ دوسرے ذریعہ سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیصل الح اس لئے اسی عورت کا قول مقبول ہوگا۔ ف۔ بدت اگر اس کا شوہر اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس عورت نے یہ اقرار کیا ہے کہ مجھے حیض نہیں آیا ہے۔ حالانکہ عورت کے دعویٰ کے بعد ہے۔ کہ قبل رخ جیسا کہ عدت اور وحی کے بارے میں کہا گیا ہے۔ ف۔ عدت کی صورت یہ ہوگی کی مطلقہ عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے نان و نفقہ دینا لازم ہوتا ہے۔ چھ دنوں سے بعد شوہر نے کہا کہ تمہاری عدت گزر چکی ہے اس لئے اب تم اس کی مستحق نہیں رہی۔ اس پر اس نے کہا کہ ابھی تک میں عدت میں ہوں کیونکہ میری عدت ختم نہیں ہوئی ہے۔ یا وہ دوسرے شخص سے اس دعویٰ کے ساتھ نکاح کرنا چاہتی ہے کہ میری عدت گزر گئی ہے۔ یا یہ کہ پہلے شوہر نے اس سے رجعت کی تو اس عورت نے کہا کہ اب تو میری عدت ختم ہو چکی ہے۔ اس لئے رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور وحی کی صورت یہ ہے کہ عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ دوسرے شوہر نے مجھے وحی سے بعد مجھے صدق دی ہے۔ اس لئے اب میں پہلے شوہر کے لئے حلال ہوں۔ یا شوہر نے اس سے وحی کرنی چاہی۔ اور اس نے کہا کہ مجھے حیض آ رہا ہے۔ یا پاک ہوں۔ تو ان تمام صورتوں میں اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ یہ باتیں اس کے متعلق اس کے علاوہ کسی دوسرے سے معلوم نہیں کی جا سکتی ہیں۔ اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسی کا قول قبول ہوگا۔ ولکھما شہدۃ الح لیکن یہ عورت اپنی سوکن کے بارے میں صرف گواہ اور امینہ نہیں ہے۔ بلکہ سوکن کی جھن اور دشمنی کی وجہ سے یہ تہمت کا موقع ہے۔ اس لئے سوکن کے بارے میں اس کا قول قبول نہیں ہوگا۔ ف۔ اور اب یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ اگر شوہر نے انکار کیا ہو۔

وکذلك لو قال ان كنت تحبين ان يعدلك الله في نار جهنم فانت طالق وعبدی حرف قالت احه اوفل ان كنت تحبيني فانت طالق وهذه معك فقالت احك طلقت هي ولم يعق العبد ولا تطبق صاحبها لمدينا ولا يسق بكذبها لانها لشدة بغضها اياه قد تحب التحليص منه بالعذاب وفي حقها ان تعلق بالحكم باحارها وان كانت كاذبة فهي حق غيرها بقى الحكم على الاصل وهي المحبة وادافال لها ادا حصت فانت طالق فوات الدم لم يقع الطلاق حتى يستمر ثلاثة ايام لان ما يقطع دونه لا يكون حیصہ فادامت ثلثة ايام حکم بالطلاق من حیث حاصل لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حیصہ من الابتداء

ترجمہ۔ اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ اگر تم یہ بات پسند کرتی ہو کہ تم کو اللہ جہنم کی آگ میں عذاب دے تو تم کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے۔ اس پر اس نے کہا کہ ہاں میں اسے پسند کرتی ہوں یا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تم مجھے محبت کرتی ہو تو تم کو طلاق ہے اور میری یہ بیوی بھی تمہارے ساتھ ہے۔ تب اس نے کہا کہ ہاں میں تم سے محبت کرتی ہوں۔ اس سے طلاق ہو چاہے گی لیکن نہ غلام آزاد ہوگا ورنہ اس کی سوکن (دوسری بیوی) کو طلاق ہوگی۔ اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور اس

۔ جھوٹے ہونے کا یقین نہیں کیا جا۔ گا کیونکہ کبھی بیوی اپنے شوہر سے حد درجہ نفرت اور بغض رکھنے کی وجہ سے اس سے چھٹکار پانے کے لئے عذاب جہنم کو بھی برداشت کرے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے۔ اور اگر وہ حقیقت میں جھوٹی ہو تو دوسری بیوی کے بارے میں حکم اپنی اصل پر ہی باقی ہے۔ جیسی محبت کا ہونا۔ اور جب شوہر نے اس سے یہ کہا کہ جب تم کو حیض آئے تو تم کو طلاق ہے۔ اس کے کہنے کے بعد اس نے کچھ ان خون دیکھا تو دیکھتے ہی اس طلاق نہ ہوگی یہاں تک کہ پورے تین دن گزر جائیں۔ کیونکہ اس مدت سے تم پر خون بند ہو جانے سے وہ حیض نہیں ہوگا۔ اس لئے پورے تین دن خون کے گزر جانے پر ہم اس کے حیض ہونے کا حکم گائیں گے لیکن اس وقت سے جب سے کہ اسے خون آنا شروع ہوا ہے۔ کیونکہ اس خون کے مسلسل جاری رہنے کی وجہ سے یہ جانا گیا کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ اس سے ابتداء وقت سے ہی وہ خون حیض کا کہا جا۔ گا۔

توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ جب تم کو حیض آئے تم کو طلاق ہے۔ اس کہنے کے بعد اس نے خون دیکھ لیا تو تین دن پورے ہو جانے کے بعد ہی اسے حیض کا حکم ہوگا اور طلاق ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں

و كَذَلِكَ لَوْ قَالَ اِنْ كُنْتَ تَحْسِنُ اِنْ يَعِدْكَ اللّٰهُ فِى بَارِ حَيْضٍ فَانْتَ طَالِقٌ وَعِدَىٰ حَرْوِ الْحِجْرِ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ جیسی بیوی کے مذاہب کو پسند کرنے کی شرط پر خود اس کی اپنی طلاق اور غلام کی سزاوی مشروط کی۔ فقہات احن جواب میں بیوی نے کہا کہ میں تو مذاہب جہنم پسند کرتی ہوں۔ ف۔ اس بناء پر میں نے حق میں امینہ ہوئی لیکن غلام کے بارے میں گواہ ہوئی۔ اوقال انہ یہ مرد نے کہ اگر تم مجھے چاہتی ہو تو تم کو طلاق ہے اور یہ (یعنی میری یہ دوسری بیوی) بھی تمہارے ساتھ ہے۔ پس اس نے کہا کہ میں تو تم کو پیار کرتی ہوں۔ ف۔ اس لئے وہ اپنے حق میں امینہ اور اپنی سوکن کے حق میں تمہارے قابل گواہ ہوگی۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا۔ طلاق ہی الح کہ بہر صورت اس عورت کو طلاق ہو جانے کی۔ لیکن غلام آزاد نہیں ہوگا۔ ف۔ جیسی پہلی صورت میں اس کی سوکن کو طلاق نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی دوسری مثال میں۔ مابین اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ محبت کرنے اور چاہنے کے بارے میں اسی کے قول سے اس کے دل کا حال معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ عورت کا دعویٰ رنا کہ مجھے مذاہب جہنم قبول اور پسند ہے تو حقیقت میں یہ سراسر جھوٹ ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اس کے جھوٹا ہونا لازم نہیں ہے (کہ سچ بھی ہو سکتا ہے)

و لا يتيئض بكذبها لانها لشدة بعضها اياه قد تحب التحلص منه بالعداۃ الح ترجمہ اس جملہ کے جھوٹ ہونے کا یقین نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ عورت کو اس کی سوکن یا اس کا شوہر انتہائی ناپسندیدہ شخص ہو جاتا ہے اس لئے ہر قیمت پر اس سے چھٹکارہ چاہنے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ عذاب جہنم کے عوض بھی۔ ف۔ کیونکہ عموماً عورتیں اپنی بہ عقلی اور جذباتی ہو جانے کی وجہ سے اپنی خواہش کے سامنے کسی چیز کی کوئی اہمیت اور قیمت نہیں سمجھتی ہیں۔ وہی حقہا الح اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے۔ اگرچہ وہ خبر جھوٹی ہو۔ اور اس عورت کے سوا دوسرے کسی کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے۔ جیسی زوجین کے درمیان محبت کا باقی رہنا۔ ف۔ اور حقیقت میں محبت کا ہونا یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے بھی معلوم نہیں ہوا ہے۔ اس لئے دوسرے شخص کے حق میں جو حکم ہے ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ محبت کا ہونا صرف اسی عورت کے قول سے معلوم ہوا ہے۔ اور عورت کا کہنا صرف اسی کے بارے میں حجت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

واذا قال لها اذا حضت فانْتَ طالق فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى يسمر ثلثة ايام الح

اور اگر عورت سے یہ کہا کہ جب تم کو حیض آئے تم تو طلاق ہے۔ ہوائت الدم الح پھر اس عورت نے اپنا جاری خون دیکھ تو صرف اس خون کو دیکھنے سے ہی اسے طلاق نہیں ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ مسلسل تین دنوں تک آتا رہے تاکہ یقینی طور سے اسے حیض کہا جاسکے ورنہ کم ہونے کی صورت میں وہ استحاضہ کا خون ہو جائے گا۔ لان طلق قطع الح کیونکہ جو خون تین دن اور تین راتوں سے کم میں ٹپکنا بند ہو جاتا ہے وہ حیض کا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اسی لئے پہلی بار خون دیکھتے ہی اس پر حیض ہونے کا حکم ہو گا اسی وجہ سے اس پر طلاق پانے کا بھی حکم لازم نہیں ہو گا۔ بلکہ انتظار کرنا ہو گا۔ فادامت الح پھر تین دن بعد تین رات پوری ہونے پر جس وقت سے وہ خون آنا نظر آیا تھا اسی وقت سے اسے حاضہ مانا جائے گا اور ہم اس پر طلاق کے واقع ہونے کا حکم لگا دیں گے۔ لانہ مالا امتداد الح کیونکہ تین دنوں تک اس کے جاری رہنے سے ہمیں معلوم ہو گا کہ یہ تو حیض کا خون ہے جو کہ رحم سے نکلتا ہے۔ اس لئے یہ خون بالکل شروع سے ہی حیض ہوا۔

ولو قال لها اذا حصلت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة بالهاء هي الكاملة منها ولهذا احمل عليه في حديث الاستبراء وكما لها بانتهاؤها وذلك بالطهور اذا قال انت طالق اذا صمت يوم اطلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذي تصوم لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار بحلاف ما اذا قال لها اذا صمت لانہ لم يقدره بمعيار وقد وحد الصوم برکھ وشرطه O

ترجمہ۔ اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اذا حصلت حیضاً (جب تم کو ایک حیض ہو کر حیض) (یعنی مکمل حیض) آئے تو تم کو طلاق ہے تو جب تک کہ وہ اپنے حیض سے پاک نہیں ہو جائے گی اسے طلاق نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ حیضہ میں جو تاء اور وقف کی حالت میں ہا سے بدلی ہوئی ہے وہ پورے حیض کے معنی میں ہے۔ اسی بناء پر استبراء کی حدیث میں لفظ حیضہ کو کامل حیض ہونے پر محمول کیا گیا ہے۔ اور حیض کا کامل ہونا تو اس کے انتہاء ہونے پر ہو سکتا ہے اور اس کا انتہاء ہونا اس کے پاک ہو جانے کے ساتھ ہے۔ اور جب اس نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب تم ایک دن روزہ رکھو تو تم کو طلاق ہے تو جس دن وہ روزہ رکھے گی اس دن کے آفتاب غروب ہونے پر وہ مطلق ہو جائے گی۔ کیونکہ یوم کی نسبت جب کبھی کسی ایسے فعل کی طرف کی جاتی ہے جو دیرپا ہو تو اس سے دن کی روشنی مراد لی جاتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے یہ کہا کہ اگر تم نے روزہ رکھا کیونکہ اس نے روزہ کے لئے کوئی معیار مقرر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ یہ روزہ اپنے رکن اور شرط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اذا حصلت حیضاً
یا یوں کہا انت طالق اذا صمت یوماً۔ حکم۔ دلیل

ولو قال لها اذا حصلت حیضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حیضها الخ
اگر اس نے عورت سے کہا کہ جب تم کو حیض ہو ایک حیض تو تم کو طلاق ہے۔ ف۔ اس کہنے کے بعد اس نے اپنا جاری خون دیکھا جو برابر بہتا رہا یہاں تک کہ تین دن گزر گئے پھر بھی وہ بند نہیں ہوا۔ لم تطلق الح جب بھی اسے طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ اس حیض سے پاک ہو جائے۔ لان الحيضة الح کیونکہ لفظ حیضہ اس تاء کے ساتھ جو وقف کی حالت میں ہاء پڑھی جاتی ہے۔ ای الکاملة مہا یعنی مکمل ایک حیض۔ ف۔ کیونکہ حیضہ کا وزن یکبار کو بتانے کے لئے آتا ہے۔ اور یہاں ایک بار اسی وقت میں کہنا صحیح ہو گا جبکہ پورا حیض مراد لیا جائے۔

ولهذا احمل عليه في حديث الاستبراء وكما لها بانتهاؤها وذلك بالطهر الخ
اسی بناء پر استبراء کی حدیث میں لفظ حیضہ کو پورے حیض پر محمول کیا گیا ہے۔ وکما لها الخ۔ اور حیض کا کامل ہونا اسی وقت ہو گا جبکہ وہ اپنی انتہاء تک پہنچ جائے۔ اور انتہاء اسی صورت میں ہوگی کہ وہ اس سے بالکل پاک ہو جائے۔ ف۔ اسی بناء پر اس کے

یہ ہو جانے پر ہی اسے طلاق ہوگی۔ معصوم ہونا چاہئے کہ بھی اوپر استبراء ہے۔ بارے میں جس حدیث کا حوالہ دیا ہے اس سے مرد و حدیث سے جو اوصاف سے جہاد کی قیدیوں کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ الا لا نسبح الحلالی ولا الحلالی حتی یستبروا بحیضہ یعنی خبر در ہو کہ حاملہ عورتوں سے وحی نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ وسیع حاصل کر لیں۔ اور نہ غیر حاصل والیوں سے وحی کی جائے یہاں تک کہ استبراء بحیضہ کر لیا جائے (یعنی پورے حیض سے دریغ ہو کر مکرر مکرر کو فارغ کر لیں) اس میں حیضہ سے پورا ایک حیض مراد ہے۔ اس کی روایت ابو داؤد اور حاتم حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی ہے۔ درحکم سے اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ اور بھی اس کی روایت ابو داؤد نے روایع بن ثابت رضی اللہ عنہ سے لی ہے۔ در بھی اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔

در حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اند میں شریک بن عبد اللہ انصاری قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں متابعت کے طور پر در سنن میں روایت ہیں۔ اور اس کی توثیق کرنے میں اقوال اور روایت کے درمیان کافی اختلافات ہیں جن کی تفصیل میزان اور تہذیب میں مذکور ہیں۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ وہ روای اگرچہ خود صدوق تھے مگر ان سے خطیوں ہوتی رہتی تھیں مگر چونکہ مختلف سندوں سے روایت ہے اس لئے یہ حدیث درجہ حسن بلکہ درجہ صحیح تک پہنچ گئی ہے۔ اس لئے حکم نے اسے صحیح کہا ہے۔ اس کی مزید توثیق انشاء اللہ آئندہ بھی کی جائے گی۔ م۔ واد اقال الح ورجب اپنی بیوی سے کہا کہ تم جب ایک دن روزہ رکھو تو تم کو طلاق ہے۔ ف۔ اس کے بعد اس نے روزہ رکھ لیا۔

طلقت حين تعيب الشمس في اليوم الذي تصوم لاني اليوم اداقرون بفعل ممتد يراد به بياض الح
تو جس دن وہ رکھے گی اس دن آفتاب غروب ہونے پر سے طلاق ہوگی۔ لانی اليوم الح کیونکہ لفظ يوم جب کسی ایسی فعل سے ملایا جائے جو دیر تک ہوتا رہتا ہو (جیسے روزہ رکھنا) تو اس يوم سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے۔ ف۔ اس سے اس مسئلہ میں آفتاب غروب ہونے تک کا روزہ مراد ہوگا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہ ہو تو اس کے خلاف ہوگا۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا۔ بخلاف ما از قال ابن خذاف اس کے اگر یہ کہا کہ تم جب روزہ رکھو۔ ف۔ تو تم کو طلاق ہے۔ کیونکہ اس صورت میں روزوں کی حالت میں تھوڑی دیر سونے کے بعد ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ لہذا ہم بقدر الح کیونکہ اس نے روزہ کے لئے کوئی معیار نہیں ٹھہرایا ہے۔ حالانکہ یہ روزہ اپنے رکن و شرط سے سمجھا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ روزہ (صوم) کے معنی ہیں نیت کے ساتھ جانے، پینے اور جماع سے رکن۔ پس اگر تھوڑی دیر سے بھی یہ باتیں پکی گئیں تو روزہ ہونا صدق آگیا۔ اور اگر آفتاب کے طلوع ہونے سے غروب تک یہ عمل ہوا تو وہ شرعی حکم کے مطابق فرض یا نفل روزہ ہو جائے گی۔ م۔

ومن قال لامرأته اداولدت علاماقت صائق واحدة واداولدت حارية فت طالق سبب فولدت علاما
و حاربه ولا يدري ايهما اول لرمه في الفصاء تطليقة وفي التره تطليقتان وانقصت العدة لانها لو ولدت العلام
اولا وقعت واحدة وتنقصي عدتها نوصع الحارية ثم لاتفع اخرى به لانه حال نقصاء العدة ولو ولدت الحارية
اولا وقعت تطليقتان وانقصت عدتها نوصع العلام ثم لاتفع شنى حربه سادكر انا حال لانصافا فاداهي حال
بقع واحده وفي حال يقع ثنتان فلا يقع الثانية بالنكاح ولا حتم والاولى ان واحد لثنتين تره و احتياط والعده
منقصه سبب لما يب

ترجمہ۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم کوڑکا ہو تو تم کو ایک طلاق اور اگر لڑکی ہو تو دو طلاقات دیں۔ م۔ پھر اسے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہوئی اور یہ بھی معصوم نہیں ہو سکا کہ ان میں سے پہلے کون ہوا ہے تو قاضی نے فیصلہ میں یہ طلاق اور نیت دہری کے طور پر دو طلاقات ہو جائیں گی۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اس سے پہلے لڑکا ہوئے تو ایک طلاق واقع ہوگی پھر لڑکی پیدا ہوئی۔ ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔ اس کے بعد دہری طلاق واقع نہیں

ہوگی۔ کیونکہ وہ عدت گزرنے کی حالت ہے اور اگر اسے پہلے لڑکی ہوئی ہے تو اس کو دو طلاقیں واقع ہوئیں۔ اور اس لڑکے کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت بھی ختم ہوگئی۔ اور اس کے بعد دوسری طلاق واقع ہوگی اور دوسری حالت میں ۱۰ طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اس شک و احتمال کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس بناء پر پرہیزگاری اور احتیاط کے خیال سے ہم دو طلاقیں مانیں۔ اور مذکورہ دلیل کے بناء پر یقینی طور سے عدت ختم ہو جائے گی۔

توضیح۔ اگر شوہر نے کہا کہ اگر تم کو لڑکا پیدا ہوا تو ایک طلاق اور لڑکی ہوئی تو دو طلاقیں ہوں گی۔ پھر اتفاق سے ایک ایک دونوں سے ہوا۔ مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان میں پہلے کون ہے۔ حکم۔ دلیل

ومن قال لامرأته اذا ولدت علاما فانت طالق واحدة و اذا ولدت حاربا فانت طالق نسيت الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ و انقصت العدة ساتھ ہی عدت بھی ختم ہوئی۔ ف۔ اور اب ان عدت نہیں گزرنی ہوگی۔ لانہا لو ولدت الح اسے لئے کہ کہنے کے مطابق اگر پہلے لڑکا ہوا تو ایک طلاق واقع ہوئی (اور اب بھی وہ حاملہ ہے) اس کے بعد لڑکی پیدا ہونے سے اب وہ حاملہ نہیں رہی اس لئے ساتھ ہی ساتھ اس کی عدت ختم ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہوتی ہے۔ ثم لا تقع الح پھر لڑکی پیدا ہونے سے اس پر دوسری طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ وہ حالت تو عدت گزرنے کی ہے۔ ف۔ اس لڑکی کے پیدا ہونے پر جو طلاق موقوف تھی وہ بے محل ہو کر لغو ہوگئی۔

ولو ولدت الحاربة او لا وقعت تطليقتان و انقصت عدتها بوضع العلام الح
اور اگر اسے پہلے لڑکی ہوئی تو شرط کے مطابق دو طلاقیں ہو گئیں اور لڑکا پیدا ہوتے ہی اس کی عدت ختم ہوگئی۔ اور اس لڑکے کی وجہ سے مستقلاً کوئی طلاق نہ ہوگی جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ کہ یہ عدت گزرنے کی حالت ہے۔ ف۔ اور طلاق ہونے کی حالت نہیں ہے۔ فادھی حال الح اب ایسی حالت ہوگئی کہ پہلی حالت میں اس عورت کو ایک طلاق اور دوسری حالت کا خیال کرنے سے دو طلاق ہوتی ہیں۔ اور اس شک و شبہ کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی یہ عورت ۱۰ حالت سے خالی نہیں ہے (۱) اگر پہلے لڑکا ہوا ہے تو ایک طلاق در گزر لڑکی پہلے ہوئی ہے تو دو طلاقیں ۱۰ بیانیہ ہیں۔ پس بہر صورت ایک طلاق تو ضرور ہوگی۔ اور دوسری طلاق ہونے میں اس لئے شک سوا کہ شاید پہلے لڑکا ہی ہوا ہو۔ مذا ان شک نہ۔ اور دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی۔

والاولی ان ماخذ بالتین ترها واحتياطا والعدة مقصبة بقیل لمابا الح
اور بہتر یہ ہے کہ ہم احتیاط اور پرہیزگاری کے خیال سے دوسری طلاق کو بھی مانیں۔ ف۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شرہ کی چیز سے بچا رہے۔ اس کے علاوہ جس جگہ پر کوئی شبہ کسی دلیل کے ساتھ ہو وہاں تو احتیاط واجب ہوتی ہے۔ اور اس جگہ یہ شبہ احتمال کی بناء پر ہے۔ جس کا مقابل دوسرا شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ طلاق تو ضرورت کے مطابق ہی دینی چاہئے اس سے یہ نہ نہیں۔ ہذا یہ شبہ صرف احتیاط پر عمل کے لئے ہی مفید رہا۔ فحفظ۔ م۔ والعدة الح اور عدت گزارنے کا حکم یقینی طور سے اس دلیل کی وجہ ختم ہوگئی جو پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ ف۔ وہ یہ کہ ہر محقق طلاق کے بعد دوسری لڑکے کی پیدائش سے عدت ختم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ عورت مزید طلاق پانے کے لائق باقی نہیں رہتی۔

وان قال لها ان كلمت اباعمر و وابا يوسف فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة فانت وانقصت عدتها فكلمت اباعمر و ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف فهي طالق ثلاثا مع الواحدة الاولى وقال رفر لا يقع و هذه عسى و حوہ اما ان و حد الشرطان في الملك فبقع الطلاق وهذا ظاهر او وحده في غير الملك فلا يقع او وحده الاول في الملك والثاني

فی غیر الملک فلا یقع ایصالان الحراء لا یبرل فی غیر الملک فلا یقع او وحدا الاول فی غیر الملک والثانی فی الملک وہی مسألة الکتاب الخلافیۃ لہ اعتناء الاول ثالثی اذہما فی حکم الطلاق کشنی واحد

ترجمہ۔ وراگر اس بیوی سے کہا کہ اگر تم نے ابو عمرو اور ابو یوسف سے گفتگو کی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد ہی اسے ایک طلاق دیدی جس سے وہ علیحدہ ہو گئی ورس کی عدت بھی ختم ہو گئی۔ اس کے بعد اس عورت نے ای ب عمرو سے گفتگو کی پھر پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کر یا اس کے بعد ابو یوسف سے بھی گفتگو کر دی تو اب پہلی ایک طلاق کے ساتھ (موجودہ دو طلاقوں سے) تین طلاقیں پائی گئی۔ لیکن امام زفر نے کہا ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ کی یہ چار صورتیں ہو سکتی ہیں جو نئے حکام کے ساتھ بیان کی جارہی ہیں (۱) اس کی عدت میں اس بیوی کے رہتے ہوئے دونوں شرطیں پائی گئیں اس بناء پر طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اور یہ بات بالکل ظاہر ہے (۲) اس کے ملک سے نکل جانے کے بعد وہ دونوں شرطیں پائی گئی ہوں تو کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی (۳) پہلی شرط ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی لیکن دوسری شرط ملکیت سے نکل جانے کے بعد پائی گئی تو بھی کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ غیر ملک میں جا کر جراء واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں بھی واقع نہ ہوگی (۴) پہلی شرط تو غیر ملک میں پائی گئی لیکن دوسری شرط ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی ہے۔ اور اس کتاب میں اختلافی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ پہلے مسئلہ کا دوسرے مسئلہ پر قیاس ہے۔ کیونکہ طلاق کے حکم میں دونوں شرطیں ایک ہی چیز کے حکم میں ہیں۔

توضیح۔ اگر تین طلاقوں کے لئے شوہر نے بیوی سے دو شرطیں بیان کیں پھر ان میں سے کچھ ملکیت میں رہتے ہوئے پائی گئی اور کچھ ملکیت کے بعد۔ مسئلہ کی کل صورتیں۔ احکام۔ دلیل

وان قال لہا ان کلمتہ اناعمر وانا یوسف فانت طالق ثلاث طلقھا واحدة فانت الح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے زید اور بکر سے گفتگو کی تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔ ف۔ اس طرح یہ قسم کھائی۔ وریہ معصوم ہے کہ قسم سی وقت پوری ہوتی ہے جبکہ شرط پائی جائے ورنہ وہ باقی رہ جاتی ہے۔ اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قسم باقی رہ جائے گی۔ ثم طلقھا الح اس کے بعد اس بیوی کو ایک طلاق دے دی جس سے وہ بابتہ ہو گئی ساتھ ہی اس کی عدت گزر گئی۔ ف۔ اور اس بیوی کو تین طلاق دینے کا شوہر کو جو حق تھا ان میں سے ایک طلاق دیدی پھر اگر اس سے دوبارہ نکاح کیا تو اب اسے صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار ہوگا۔ لیکن یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ اس سے پہلے جو قسم کھائی تھی وہ ختم ہو گئی یا باقی رہی۔ کیونکہ اس کی جراء تو تین طلاقیں تھیں حالانکہ اب اسے صرف دو ہی طلاقیں دینے کا اختیار دیا گیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ پھر بھی وہ قسم باقی رہے گی۔ اب جبکہ قسم باقی رہ گئی اور اس قسم میں زید و بکر دو مخصوص سے گفتگو کرنے کی شرط تھی۔

فکلمتہ اناعمر وثم نرو حھا فکلمتہ انایوسف فھی طالق ثلاث مع الواحدة الاولى الح پھر عورت نے اسی حالت میں ابو عمرو (زید) سے گفتگو کر لی اس کے بعد اس سے قسم کھانے والے (پہلے شوہر) نے اس کو ایسے نکاح میں لے لیا فکلمتہ الح پھر اس نے ابو یوسف (بکر) سے گفتگو کر دی۔ ف۔ اس لئے اب مسئلہ کی صورت یہ ہوتی کہ قسم کی شرط زید و بکر دو شخصوں میں سے ایک سے اس نے ایسی حالت میں گفتگو کی جبکہ وہ عورت قسم کھانے والے کے نکاح میں باقی تھی۔ تو بھی حکم یہ ہوگا فھی طالق ثلاث الح کہ اس عورت کو تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ یعنی پہلی ایک اور اب دوسرے طرح پہلی ایک طلاق کے ساتھ پوری تین ہو جائیں گی۔ ف۔ اس لئے قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اس پر پوری ہوں نہ وہ سب بھی واقع ہوں یا اب جو باقی ہوں۔ وقال دھو الح اور امام زفر نے کہا ہے کہ واقع نہیں ہوں گی۔ ف۔ جیسے اگر وہ نکاح کی حالت میں پہلے یہ سے گفتگو کرتی پھر ایک بابتہ طلاق پا کر عدت کے بعد بکر سے گفتگو کرتی تو قسم ختم ہو جاتی۔ مگر ایسی حالت میں کہ فی حال وہ اس

مرد کے نکاح سے باہر آچکی ہے تو کچھ بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اور یہ حکم بالطلاق ہے۔ اسی طرح اس سے برعکس ہونے کی صورت میں کہ جب زید سے غیر منکوحہ ہونے کی حالت میں پھر بکر سے نکاح کی حالت میں گفتگو کی تو بھی کچھ واقع نہیں ہونا چاہئے۔

وهذه على وحوه اما ان وحد الشرط ان في الملك فيقع الطلاق وهذا ظاهر الح
اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) اما ان وحد الح اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے اور بکر دونوں سے گفتگو نکاح کی حالت میں پائی گئی۔ اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ بات ظاہر ہے۔ ف۔ خواہ اس طرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں یعنی زید و بکر سے آگے اور پیچھے یا ایک ساتھ۔ یا پہلے بکر پھر زید سے گفتگو کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ یہ اس نکاح میں عورت نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا۔ پھر شوہر نے عورت کو بائن طلاق دیدی۔ پھر دوبارہ اس سے نکاح کر لیا پھر اس نے دوسرے شخص سے گفتگو کی اس طرح بہر حال دونوں سے اس حالت میں گفتگو پائی گئی۔ وہ عورت اسی شوہر کے نکاح میں ہے۔ تو تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

او وحدا في غير الملك فلا يقع او وحدا لاول في الملك والثاني في غير الملك فلا يقع ايضا الح
(۲) یا اس عورت کا ان دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ وہ اس قسم کھانے والے شخص سے نکاح میں نہیں تھی۔ اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اور وہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ مثلاً "اے پائے کر دیا۔" اس نے عدت کے بعد دونوں سے گفتگو کر لی پھر نکاح کر لیا تو اب ان دونوں سے گفتگو کرنے سے کچھ بھی طلاق نہ ہوگی۔ جیسے کہ بالکل نئے نکاح میں ہوتا ہے۔ کہ مثل عورت کو تین طلاقیں دیں اور اس نے حوالہ کر لیا پھر جدائی کے بعد ہی سے دوبارہ نکاح کر کے ان دونوں سے گفتگو کی تو کچھ بھی واقع نہیں ہوگی۔ م۔

او وحدا لاول في الملك والثاني في غير الملك فلا يقع ايضا لايحل الح
یا پہلی شرط تو ملک نکاح میں رہتے ہوئے پائی جائے اور دوسری شرط اس کے ملک نکاح سے نکل جانے کے بعد پائی جائے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنف نے اس طرح مسئلہ نہیں بیان کیا ہے کہ اس میں اس و دوم بات ترتیب ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط کیا ہے۔ خواہ پہلے زید سے ہو یا پہلے بکر سے ہو۔ یا دونوں سے ایک ساتھ ہو۔ جس کی مراد یہ ہوئی کہ جس کسی ایک سے پہلے گفتگو ہوئی اس وقت وہ عورت اس کے ملک نکاح میں تھی پھر دوسرے سے کلام کرنا اس وقت ہو جب شوہر اسے طلاق دے کر جدا کر چکا تھا اور اس کی عدت بھی گزر چکی تھی۔ فلا يقع الخ تو بھی بالطلاق تین طلاقیں واقع نہیں ہو سکتی۔

لان الحواء لا يرسل في غير الملك فلا يقع او وحدا لاول في غير الملك والثاني في غير الملك الح
کیونکہ حواء غیر ملک میں جا کر واقع نہیں ہوئی ہے۔ اس لئے جزاء یعنی تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ ف۔ یعنی جزاء اسی وقت پائی جائے گی جب شرط پائی جائے گی۔ اور شرط کے دو حصے ہیں ان میں سے ایک زید یا بکر میں سے کسی ایک سے کلام کرنا۔ تو یہ کلام کرنا اگرچہ نکاح کی حالت میں پایا گیا مگر پوری شرط نہیں پائی گئی۔ کیونکہ دوسرا حصہ یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا تو وہ نکاح کی حیثیت میں رہتے ہوئے نہیں بلکہ اس سے فارغ ہو کر دوسرے کی ملکیت میں جانے کے بعد پایا گیا اور اب وہ شرط مکمل طور پر پائی گئی اس لئے اس کی جزاء جو پائی جا رہی ہے وہ دوسرے کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس لئے یہ جزاء برپا ہو گئی۔ تیسری صورت اس کے برعکس ہے۔ اسی سے مصنف نے فرمایا او وحدا لاول الح یہ پہلی شرط دوسرے کے ملک میں پائی گئی۔ ف۔ یعنی زید یا بکر میں سے کسی ایک سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ عورت قسم کھانے والے کے نکاح میں باقی نہیں رہی تھی۔ والثانی في غير الملك الح
اور اس کی شرط ملک نکاح میں رہتے ہوئے پائی گئی۔ ف۔ جبکہ اس نے اسی سے دوبارہ نکاح کر لیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہو گئی۔ اور جزاء پائی گئی۔ اور چونکہ وہ اس وقت ملک نکاح میں موجود بھی ہے اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہ مسئلہ بہرے

نزدیک ہے۔ بخلاف امام رقمہ کے۔ وہی مسئلہ الح اور یہی صورت کتاب میں اختلافی ہے۔

لہ اعتبار الاول ثالثی ادھما فی حکم الطلاق کسنی واحد الح

امام رقمہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی شرط کا دوسری شرط پر قیاس ہے۔ ف۔ یعنی جیسے اگر شرط کا پہلا حصہ ملک نکاح میں رہتے ہوئے ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تو جواز واقع نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ایسا ہو کہ شرط کا پہلا حصہ غیر ملک میں پایا جائے اور دوسرا حصہ ملک میں رہتے ہوئے پایا جائے۔ تو نہی حقائق واقع نہ ہوگی۔ ادھما فی الح یہاں تک کہ دونوں شرطیں طلاق کے حکم میں ایک چیز کی مانند ہیں۔ ف۔ یعنی جب ایک شرط غیر ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی تو دوسری شرط جو اگرچہ ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی تو گویا وہ بھی اور کے مثل غیر ملک میں برپا ہو گئی۔ ویسے حقیقت میں ان دونوں یعنی زید و بکر سے کلام کرنا ایک ہی شرط ہے جس کے دو اجزاء ہیں۔ پس جب بھی دونوں حصے اجزاء پائے جائیں گے تو جواز واقع ہو جائے گی۔ البتہ وہ عورت اس قسم کھانے والے کے نکاح میں اس وقت تک موجود ہو۔ اور جب دونوں اجزاء ایک حالت میں پائے جائیں کہ وہ اس کے نکاح میں موجود نہ رہی ہو یا دوسرے جزاء کے پائے جانے کے وقت اس کے نکاح میں نہ ہو تو بالاقاف شرط کی جواز واقع نہیں ہوتی اسی طرح جب دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جواز نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہو گیا اور کامل شرط پائے جانے کے وقت وہ منکوحہ جزاء پانے کے قابل ہو تو جواز ضرور واقع ہوگی اسی سے ہر ایک جملہ کی دلیل اب بیان فرما رہے ہیں۔

ولما ان صحة الكلام باهلية المتكلم الا ان الملك يشترط حالة التعليق لبعير الحراء غالب الوجود

لاستصحاب الحال فيصح اليمين وعد تمام الشرط لبعير الحراء لانه لا يبرل الا هي الملك و فيما بين ذلك

الحال حال بقاء اليمين فيستعنى عن قيام الملك اذ نقاؤه بمحلله وهو الدمة

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے مگر ملکیت کی شرط لگائی گئی اس وقت جب کہ وہ معتق کر رہا ہو۔ تاکہ جزاء نہ پائی جاسکے۔ کیونکہ یہ اسی حالت کے ساتھ ہوتی ہے تاکہ قسم صحیح ہو سکے۔ و شرط پوری ہونے کے وقت تاکہ جزاء اس پر مترتب ہو سکے کیونکہ جزاء تو اسی وقت مترتب ہوتی ہے جبکہ وہ ملکیت نکاح میں موجود ہو۔ اور جو مذکورہ دونوں باتوں کے درمیان قسم پائی رہنے کی حالت ہے۔ اور یہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا مقرر ہونا اپنے محل کے ساتھ ہے یعنی قسم کھانے والے کا مذمہ ہے۔

توضیح۔ احناف کی دلیل

ولما ان صحة الكلام باهلية المتكلم الا ان الملك يشترط حالة التعليق الح

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس قسم کھانے والے شوہر نے جو شرطیہ قسم کھائی ہے تو اس کلام کا صحیح ہونا اس متکلم کی صلاحت کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اس متکلم کو اس کلام کرنے کی صلاحت موجود ہے۔ اور جب یہ کلام صحیح ہو تو اس کا اثر بھی پیدا ہوگا۔ ان الخ البتہ ملک ہونے کی شرط کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی اس کلام کا اثر ظاہر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس عورت کے لئے تین حد قوں کی شرطیہ قسم کھائی ہو وہ اس کی نکاحی ملک میں (منکوحہ) بھی ہو۔ پس ملک کی ضرورت دو صورتوں میں ضرور ہے۔ حالة التعليق الح تعلیق کی حالت سے یعنی جس وقت شرطیہ قسم کھائی جا رہی ہو تاکہ جزاء جنہی طلاقوں کا پڑنا یقینی ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ ف۔ کیونکہ قسم ایسی ہونی چاہئے کہ اس کا واقع ہونا غالباً ممکن بھی ہو چنانچہ اگر کسی مرد یا جسبہ کے بارے میں ایسی قسم کھائی جائے تو وہ قسم لغو اور مبہل ہوگی۔ لہذا ایسی حالت ہونی چاہئے جس میں واقع ہونا ممکن بھی ہو۔ اور یہ بات اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ نکاح کی حالت میں ہو۔ اسی لئے یہ شرط ہوتی ہے کہ جس وقت شرطیہ تعلیق

کی ہے اس وقت ملکیت نکاح میں ہو۔ اور دوسری حالت عند تمام ان جبکہ شرط پوری ہونے کے وقت بھی وہ ملکیت نکاح میں ہو۔

لینزل الجزء لانه لاينزل الا في الملك و فيما بين ذلك الحال حال بقاء اليمين الح
تاکہ شرط کی جزاء یعنی تین طلاقیں اس عورت پر واقع ہو سکیں۔ کیونکہ ایسی جزاء اسی وقت پوری ہوتی ہے جبکہ وہ عورت
منکوحہ بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ جب انصیب عورت کو طلاق دینا ممکن ہی نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ اس پر واقع بھی نہ ہوگی۔ حاصل کلام
یہ ہوا کہ کوئی شرط یہ کلام کسی ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اس کی صلاحیت پورے طور پر موجود ہو تو اس کی قسم ہونے کے
لئے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے یہ بات کہی جائے وہ اس کی ملکیت نکاح میں بھی ہو۔ تو یہ قسم کا کلام صحیح ہو گا پھر اس کا اثر ظاہر
ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں یہ شرط پوری ہو اس وقت بھی وہ عورت اس کے ملک نکاح میں باقی ہو۔ اب یہ سوال
کہ قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے تک ہمیشہ اس کا نکاح کی حالت میں قائم رہنا بھی ضروری ہے یا نہیں تو اس کے
جواب میں مصنف نے فرمایا ہے۔

و فيما بين ذلك الحال حال بقاء اليمين فيستغنى عن قيام الملك اذ بقاؤه بمحلله وهو الذمة الح
کہ ان دونوں مذکورہ حالتوں کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے۔ ف۔ یعنی ملکیت نکاح میں قسم کھانے سے شرط
کے پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہے۔ بشرطیکہ وہ عورت حلالہ کئے بغیر بھی اس شوہر کے نکاح میں
آسکتی ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک شرعی قسم کا تعلق خود قسم کھانے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو موجود ہے فلیستغنى المح اس
ئے یہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ قسم منکوحہ عورت سے متعلق نہیں ہوتی ہے۔ اذ بقاء وہ الح
کیونکہ شرط یہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے جس کا تعلق قسم کھانے والے سے ہی ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی قسم کھانے والے
نے جو قسم کھائی ہے اس کی یہ قسم اسی کے ذمہ باقی ہے خواہ وہ عورت اس کی ملکیت نکاح میں ہو یا نہ ہو۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک سب سے پہلے یعنی جس وقت اس نے قسم کھائی ہے اس وقت اس قسم کے صحیح ہونے
کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت اس کے نکاح میں ہو۔ اس طرح جب قسم صحیح ہو گئی تو وہ قسم اس کے کھانے والے کی ذمہ باقی
رہے گی۔ یہاں تک کہ پوری شرط پائی جائے اس پوری مدت میں وہ عورت اس کے نکاح میں رہے خواہ نہ رہے اب اسے تیس
طلاقیں نہیں دی گئی ہوں۔ پھر جب شرط پوری پائی جائے تو اس وقت اگر عورت اس کے نکاح میں پائی جائے تو شرط کی جزاء ترتیب
ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ اس تفصیل کی بناء پر اس اختلافی مسئلہ میں چونکہ شوہر نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر تمہاری گفتگو زید و بکر
سے ثابت ہو جائے تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی اس کلام کے وقت وہ عورت اس شخص کے نکاح میں موجود تھی پھر جس وقت ان
دونوں سے کلام کرنا ثابت ہوا اس وقت بھی وہ اسی کے نکاح میں موجود ہو۔ اگرچہ اس عرصہ میں وہ اس شوہر سے علیحدگی پا چکی
ہو۔ اور خواہ اس حالت میں اس نے صرف ایک شخص یعنی زید و بکر میں کسی ایک سے کلام کر لیا ہو۔ کیونکہ صرف کسی ایک سے کلام
کر لینے سے شرط پوری نہ ہوگی۔ پھر جب اس سے دوبارہ نکاح کر کے اس نے باقی دوسرے شخص سے بھی کلام کر لیا اس وقت یہ
ثابت ہوا کہ اس عورت نے شوہر کے قسم کھانے کے بعد اس وقت تک ان دونوں آدمیوں سے گفتگو کر لی ہے۔ کیونکہ قسم کھاتے
وقت جو اس نے دو آدمیوں کے درمیان حرف واد (اور) استعمال کیا ہے تو وہ صرف اتنی سی بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں سے
ایک ایک بار کلام کرنا پالیا جائے اور وہ پالیا گیا۔ اس لئے اس کی یہ شرط ایسی حالت میں پائی گئی کہ وہ اس مرد کی حیثیت سے
موجود ہے۔ اس لئے اس وقت جزاء بھی مترتب ہو جائے گی۔ فہم

اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ امام شافعی کے نزدیک چونکہ شرط قسم کھانے والے سے متعلق نہیں رہتی ہے بلکہ اس
عورت کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے اس لئے ان کے نزدیک ظاہر حکم یہ ہو گا کہ جب عورت کو طلاق بائن دے دی تو قسم ختم ہو گئی
اگرچہ اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے ہی گفتگو کی ہو۔ مسئلہ کو یعنی اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها نسيت وتروحت زوحا حرو وحل بهائم عادت الي الاول فدخلت الدار طلقت ثلث عداسي حبيبة وابي يوسف وقال محمد هي طالق مانقي من الطلقات وهو قول زفر واصبه ان الروح الثاني يهدم مادون الثلث عدھما فتعود اليه بالثلث وعد محمد وزفر لایھدم مادون الثلث فتعود اليه مانقي و سبب من بعد ان شاء الله تعالى

ترجمہ۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد اس نے اسے دو طلاقیں دے دیں۔ اس کے بعد اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح کر کے اس سے ہم بھستری ہو کر بعد طلاق وعدت پھر پہلے شوہر سے نکاح کر لیا۔ پھر وہ سی گھر میں داخل ہو گئی تو امام ابو حنیفہ و امام یوسف کے نزدیک اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ لیکن امام محمد نے فرمایا ہے کہ اس عورت کو صرف اتنی ہی طلاقیں ہوں گی جتنی پہلے شوہر کی طلاق کے بعد رہ گئی تھیں (ایک یا دو) اور یہی قول امام زفر کا بھی ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد اس قاعدہ کلیہ پر ہے کہ امام ابو حنیفہ و امام یوسف نے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) تین سے کم طلاقوں کو بھی منادیتا ہے۔ اس لئے وہ عورت پہلے شوہر کے پاس واپس آئے تو تین طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئی اور امام محمد و زفر کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے۔ اس سے وہ عورت پہلے شوہر کے پاس صرف باقی طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئی۔ اور اس مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ مزید بیان کریں گے۔

توضیح :- طلاق یافتہ عورت کا دوسرا شوہر پہلے شوہر کی صرف تین طلاقوں کے حق کو مٹاتا ہے یا اس سے کم طلاقوں کے حق کو بھی مٹاتا ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها نسيت وتروحت زوحا حرو وحل بها الح
ترجمہ۔ اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد اس نے اسے دو طلاقیں دے دیں۔ اس کے بعد اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا اور اس سے ہم بھستری ہو کر بعد طلاق وعدت پھر پہلے شوہر سے نکاح کر لیا۔ پھر وہ سی گھر میں داخل ہو گئی تو امام ابو حنیفہ و امام یوسف کے نزدیک اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ لیکن امام محمد نے فرمایا ہے کہ اس عورت کو صرف اتنی ہی طلاقیں ہوں گی جتنی پہلے شوہر کی طلاق کے بعد رہ گئی تھیں (ایک یا دو) اور یہی قول امام زفر کا بھی ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد اس قاعدہ کلیہ پر ہے کہ امام ابو حنیفہ و امام یوسف نے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) تین سے کم طلاقوں کو بھی منادیتا ہے۔ اس لئے وہ عورت پہلے شوہر کے پاس واپس آئے تو تین طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئی اور امام محمد و زفر کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے۔ اس سے وہ عورت پہلے شوہر کے پاس صرف باقی طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئی۔ اور اس مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ مزید بیان کریں گے۔

فدخلت الدار طلقت ثلث عداسي حبيبة وابي يوسف الح

پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہو گئی۔ ف۔ تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سے ضرور طلاق ہو گئی لیکن اس ایک بات میں اختلاف ہے کہ سے تین طلاقیں ہوں گی یا صرف باقی ایک دو طلاقیں۔ تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ اس طرح پر کہ طلق ثلثا الح امام ابو حنیفہ و امام یوسف کے نزدیک اسے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ یہ نکتہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقوں میں سے جتنی بھی اپنی بیوی کو دی ہو وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر سے دوبارہ نکاح کرے تو نئی عیست سے اس کے پاس آئے گی۔ یہاں تک کہ اس شوہر کو پھر سے تین طلاقوں کی عیست سے اس ہوگی۔ اور سے تین طلاقیں دے سکے گا۔ اس سے جب پہلی قسم باقی ہے اور شرط پائی گئی اور عیست بھی پوری حاصل ہوئی ہے تو اب اسے تین طلاقیں ہو جائیں گے۔

وقال محمد ہی طالق مابقی من الطلقات وهو قول زفر واصله ان الروح الثاني يهدم الح
اور امام محمد نے کہا کہ پہلے کی دی ہوئی تین طلاقوں میں سے جو باقی ہوں گی اب وہی واقع ہو گی۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر وہ دو
طلاق دے چکا تھا تو اب صرف ایک ہی واقع ہو گی۔ اور اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب وہی واقع ہوں گے۔ اور اگر وہ شلوش کا بھی
بہی قول ہے۔ ع۔ وهو قول زفر کادر امام زفر کا بھی یہی قول ہے۔ واصله ان الروح الح اس اختلاف کی بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ اگر
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) تین سے کم طلاقوں سے بھی منافیہ ہے۔ اس
لئے عورت جب پہلے شوہر کے پاس نکاح کر کے جائے گی تو پوری تین طلاقوں کے حق کے ساتھ جائے گی۔ ف۔ جیسا کہ پہلے
بھی بتا دیا گیا ہے۔ وعدہ محمد و زفر الح اور امام محمد و زفر کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں
منہا ہے۔ اس لئے عورت اپنے پہلے شوہر کے پاس صرف پہلے کی بچی ہوئی طلاق کے حق کے ساتھ آئے گی۔ ف۔ بہتہ سر پہا
شوہر اپنے پورے حق یعنی تین طلاقوں دے چکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد پہلے شوہر کی ملکیت میں نفی میت سے پوری تین
طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئے گی۔ و سبب الح اور انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کو مزید وضاحت کے ساتھ بعد میں بیان
کریں گے۔

وان قال لها ان دحلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتروحت غيره ودحلت بها ثم رجعت الى
الاول فدخلت الدار لم يقع شئ وقال زفر يقع الثلث لان الحراء ثلاث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقي احتمال
وقوعها فيبقى البين ولما ان الحراء طلقات هذا الملك لا بها هي المصلحة لان الطاهر عدم ما يحدث والبين تعقد
نامع او الحمل واداك ان الحراء ما ذكرناه وقد فاق بتجوير الثلث المسطل للمحبة فلا تنفي البين بحلاف ما د
انها لان الحراء باق لبقاء محله.

ترجمہ اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہہ کر اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں۔ پھر خود ہی کہہ دیا کہ تم کو تین طلاقیں
ہیں۔ اس کے بعد یہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر کے اس سے مکمل بمبستری کے بعد پھر پہلے شوہر کے پاس نکاح کر کے
پہنچ گئی۔ اس کے بعد اسی گھر میں داخل ہوئی تو اب ایک بھی طلاق واقع نہ ہو گی لیکن امام زفر نے کہا کہ تین طلاقیں واقع
ہو جائیں گی۔ کیونکہ جزء مطلق میں طلاقیں واقع ہونا ہے۔ کیونکہ لفظ مطلق ہے حالانکہ طلاقوں کے واقع ہونے کا حتمال باقی ہے۔
اس لئے قسم بھی باقی رہے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزء میں جو تین طلاقیں متعین ہوئی ہیں ان سے مراد اسی ملک نکاح کی
طلاقیں ہیں۔ کیونکہ یہی طلاقیں اس کو اس گھر میں جانے سے روکنے والی ہیں۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہوا
بظاہر معدوم ہے۔ اور قسم تو اسی واسطے باندھی (کھائی) جاتی ہے کہ کسی کام کے کرنے سے روکے یا کسی کام کرنے پر آمادہ کرے۔
اور جب مذکورہ قسم کی جزء یہ طلاقیں ہی ہوتیں جو اسی ملک کی ہیں حالانکہ اس نے فی الفور تین طلاقیں ایسی دے کر جو محل کو
منہ دینے والی ہیں اب ختم کر دیں تو یہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔ بخلاف اس صورت کے جب اس عورت کو بارہ رو دیں اور اس کا یہ
محل باقی رہنے کی وجہ سے جزء باقی ہے۔

توضیح گھر میں داخل ہونے پر محقق کرتے ہوئے شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں
دیں۔ پھر خود ہی فوراً تین طلاقیں دے دیں۔ پھر وہ مکمل طلاق کر کے اسی کے پاس
دوبارہ نکاح میں آگئی اور اس مکان میں داخل ہو گئی۔ حکم۔ دلیل

وان قال لها ان دحلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتروحت غيره ودحلت بها ثم رجعت الى
الاول فدخلت الدار لم يقع شئ وقال زفر يقع الثلث لان الحراء ثلاث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقي احتمال
وقوعها فيبقى البين ولما ان الحراء طلقات هذا الملك لا بها هي المصلحة لان الطاهر عدم ما يحدث والبين تعقد
نامع او الحمل واداك ان الحراء ما ذكرناه وقد فاق بتجوير الثلث المسطل للمحبة فلا تنفي البين بحلاف ما د
انها لان الحراء باق لبقاء محله.

کر لیا۔ ف۔ اور چونکہ پہلے شوہر کے حلال ہونے کے لئے اس دوسرے سے نکاح کر لینے کے بعد ہمبستری کرنی بھی شرط ہے اس لئے دوسرے شوہر نے اس کے ساتھ محض ہمبستری بھی کر لی۔ ف۔ فدخل بها یہاں تک کہ اب اس کے طلاق دینے کی بناء پر پہلے شوہر کے لئے حلال بھی ہو گئی۔ ثم رجعت إلح پھر وہ پہلے شوہر کے پاس واپس آئی۔ ف۔ اس طرح پر۔ دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد اس سے نکاح کر لیا۔ فدخلت إدارا اور اب وہ اسی گھر میں داخل ہو گئی۔ ف۔ جس کے بارے میں پہلے شوہر نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر تم اس میں جاؤ تو تم کو تین حد قیس ہیں۔ حالانکہ یہ عورت اس گھر میں پہلے نکاح کے زمانہ میں نہیں گئی تھی اور بننے نکاح کے بعد اس میں گئی ہے۔ لم يقع إلح تو کچھ بھی طلاق واقع نہ ہو گی۔ ف۔ اور ائمہ ثلاثہ کا یہی قول بھی ہے بلکہ بن مضر نے اس پر اجماع فقہاء نقل کیا ہے۔ ع۔ کیونکہ اس عرصہ میں حدال فرض ہونے سے عورت اس کے قتل ہی نہیں رہی کہ اس مرد کے نکاح کی ملکیت میں رہے۔ وقال زفر اور امام زفر نے کہا ہے کہ قین طلاق واقع ہو جائے گی۔

لان الحراء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد نفى احتمال وقوعها فيبقى اليمين الح
کیونکہ جزاء یعنی تین طلاقیں واقع ہونا تو مطلق ہے اس لئے کہ غلط مطلق ہے۔ ف۔ یعنی اس میں یہ قید نہیں ہے کہ اگر تم
میرے اسی نکاح کی حالت میں اس گھر میں جاؤ تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔ بلکہ جملہ مطلق ہے کہ جب کبھی بھی تم اس میں داخل
ہو۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ جب خود اس عورت کو تین حد توں سے مغلف کر دیا تو اس پر کچھ بھی ملکیت باقی نہیں رہی کہ اس عورت
کے اس گھر میں جانے پر واقع ہو۔ اور جب طلاق واقع ہونے کا احتمال نہ رہا تو وہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ
بمیں یہ بات نہیں کہ اس طلاق کے واقع ہونے کا اب احتمال ہی نہیں رہا۔

وقد نفى احتمال وقوعها فسقى اليمين الح

ح۔ نكح طلاق کے وقوع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ ف۔ س طور پر کہ وہ حد کے بعد اس کے نکاح میں پھر آجائے۔ فیضی

ایمیں ہذا قسم بھی باقی رہے گی۔ ف۔ ورجب قسم باقی رہی وشرط پانے کے وقت جزاء واقع ہوگی۔ و ن لان و رہماری دلیل یہ

ہے کہ جزاء میں جو تین طلاقیں کی دھمکی ہے وہ اسی ملک نکاح کی تین طلاقیں ہیں۔ کیونکہ یہی حد قیس اس کو سٹھر میں جانے سے

روکنے والی ہیں۔ ف۔ کیونکہ نہیں کے خوف سے وہ نہیں جائے گی۔ اسی لئے ہم نے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کا اعتبار کیا ہے۔

لان الطاهر عدم ما يحدث واليمين تعقد للمنع او الحمل الح
یونہ دوسرے شوہ کے پاس جانے سے جو عکیت ہو وہ تو فی الحال بالکل معدوم اور ناپید ہے۔ ف۔ ہندس کا اعتبار نہیں
یا جاسکتا ہے۔ ر۔ مل یہ ہو کہ موجودہ ملک نکاح سے ہی تینوں طلاقیں مرا ہیں۔ والیمین الخ ورتتم تو اس سے باندھی
(کھانی) باقی ہے۔ ر۔ یہ ہے کہ کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے روکنے پر تہادہ کیا جائے۔ ف۔ مثلاً اگر تم نے نماز نہیں
پڑھی تو تم کو طلاق ہے۔ اور جب اس قسم کی جزاء یہی طلاقیں ہوئیں جو اسی ملک کی ہیں جبکہ س نے فی اغور تیں طلاقیں
ایسی دے کر جس سے طلاق پانے کی جگہ باقی نہ رہے نہ طلاقوں کو بالکل ختم کر دیا (اور اب عورت طلاق پانے کی جگہ باقی نہ رہی) تو
یہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔

مخلاف مادہ امانہ لان الحواء ناف لبقاء محلہ الح
بر خلاف اس کے جب اس عورت کو بطن طلق دے کر طبعہ کر دیا۔ ف۔ یعنی ایب طلاق یا دو حد فیس دے کر طبعہ کر دیا
جس سے وہ کبھی بھی دوبارہ نکاح کر کے نہ کے پاس جا سکتی ہے اس لئے اس باقی طلق کی جگہ رہ گئی۔ ورجہ نکاح کسی بھی وقت
سے وہ باقی طلاق دی جا سکتی ہے۔ لان الحواء الح کیونکہ ایہ محل باقی رہنے کی وجہ سے جزء بھی باقی ہے۔ ف۔ اس مسئلہ کی
وضاحت اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ قسم قسم قائم ہوتے وقت یہ ضروری ہے کہ عورت اس مرد کی بیوی ہو۔ یہ شرط باطل تعلق ہے۔
و شرط چاہے جانے کے وقت جزء کے لئے بھی اس کا منکوحہ ہونا ضروری ہے۔ اور ان دونوں وقتوں کے درمیان قسم باقی رہنے

کے لئے صرف تباہونا کافی ہے کہ شرعی طور پر یہ عورت اس سے بالکل قطع تعلق نہ ہوئی ہو اور کسی اور سے مرد کے لئے یہ مخصوص نہ ہو چکی ہو۔ کیونکہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت تو یقینی طور سے پہلے شوہر کے علاوہ کسی دوسرے ہی مرد کے پاس جا سکتی ہے۔ اور اگر متعین ہو گئی تو پہلے شوہر کی قسم اب ختم ہو گئی۔ اور اگر دوسرے شوہر کے پاس جا کر پھر اسی پہلے کے پاس واپس آئی تو قسم ختم ہوجانے کے بعد اب جوڑی نہیں جا سکتی ہے۔ نہ فہم۔ م۔ وریہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ ایسی مکمل ہمبستری جو کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کی بناء پر ہو یا اس طرح ہو کہ شریعت نے اس تعلق پر اس کے لئے سزا مقرر نہ کی ہو تو ایسی ہمبستری کا معاوضہ مہر کے طور پر لازم آتا ہے اس مہر کو عقور اور کبھی مہر بھی بول جاتا ہے۔

ولو قال لامرأته ادا جماعتك فانت طالق ثلث فجامعتها فلما التقى الحثان طلق ثلث وان لث ساعة لم يحب عليه المهر وان احرجه ثم ادخله وحب عليه المهر وكذا اذا قال لامرأته ادا جماعتك فانت حرة وعن ابی یوسف انه اوجب المهر فی الفصل الاول ايضا لو حود الجماع بالدوام عليه الا أنه لا يجب عليه الحد للاتحاد وجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج فی الفرج ولا دوام للدخول بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه واحد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود واداء لم يجب الحد وحسب العقر اذ الوطني لا يحل عن احدهما ولو كان الطلاق رجعيا يصير مراحعا بالثلاث عدابی یوسف خلاف لمحمد لو حود المساس ولو نزع ثم اولج صار مراحعا بالاحماع لو حود الجماع

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب میں تم سے ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں ہیں اس کے بعد اس سے ہمبستری کر لی۔ اس وقت مرد و عورت دونوں کی شرمگاہیں ملنے ہی اسے تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ ورنہ اسی حالت میں وہ تھوڑی دیر رہ گیا تو بھی اس پر مہر (مثل) لازم نہیں آئے گا۔ لیکن اگر نکاح کے بعد دوبارہ داخل کرے گا تب وہ مہر لازم آجائے گا۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ جب میں تم سے جماعت کروں تو تم آزاد ہو۔ اور مام بو یوسف رج سے مروی ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر مہر لازم آئے گا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پیا گیا۔ مگر ایک ہی فعل ہونے کی وجہ سے اس پر حد زنا لازم نہیں ہوگی۔ اور خہر اور ادویہ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی ہیں مرد کی شرمگاہ کو عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنا۔ جبکہ داخل کرنا کوئی ایسا کام نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام بھی ہو۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے نکال پھر داخل کر دیا۔ کیونکہ اس صورت میں طلاق ہو جانے کے بعد پھر داخل کرنا۔ زمر آئے۔ ابتدا اس شبہ میں اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی کہ مجھس بھی ایک ہے اور مقصود بھی ایک ہی ہے۔ ورنہ اس پر حد واجب نہیں ہوتی اس لئے اس پر عقور (مہر) لازم آئے گا۔ کیونکہ کوئی دلی بھی نہ دو باتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتی ہے۔ ورنہ اگر طلاق رجعی کے بعد یہ صورت ہوگی۔ تو دیر تک رہنے کی وجہ سے مام ابو یوسف کے نزدیک زخوور بعت، زمر آجائے گی۔ برخلاف امام محمد کے کیونکہ شہوت کے ساتھ مس (اتھ گان) پیا گیا۔ اور اگر نکال کر دوبارہ داخل کیا تو جماع پائے جانے کی وجہ سے باق تعلق رجعت پائی جائے گی۔

توضیح: اگر اپنی بیوی سے کہا کہ جب میں تم سے ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں ہیں

پھر اس سے ہمبستری کر لی۔ تفصیل مسند۔ حکم۔ دیں

ولو قال لامرأته ادا جماعتك فانت طالق ثلث فجامعتها فلما التقى الحثان طلقت ثلث ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فلما التقى اصح تو جیسے ہی دونوں کے تناسل ایک دوسرے سے ملے اسے تین طلاقیں پڑ گئیں۔ ف۔ اور ختان (ختہ کی جگہ) کا ختان سے مناس وقت ہو جائے گا جبکہ مرد کے ذکر کا اوپر کا حصہ اندر غائب ہو جائے۔ اب جبکہ اسی حالت میں اسے تین طلاقیں پڑ گئیں تو مرد کو چاہئے کہ فوراً سے نکال کر علیحدہ ہو جائے۔ ورنہ ساتھ اور گروہ

تھوڑی دیر بھی اسی حالت میں رہا۔ ف۔ جتنی اس سے جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہوا لیکن لم یجب الحج مرد پر عقر یعنی مہر لازم نہیں ہو گا۔ ف۔ جتنی اسے طلاق دیدینے کے باوجود اسی حالت میں دیر کی پھر بھی اس وطی سے عقر واجب نہیں ہو گا۔ اور اس جگہ عقر کا اندازہ اسی جیسی عورت کے مثل دوسری عورتوں کا مہر ہو گا۔ اسی لئے لفظ مہر کا ہے اور مہر مثل نہیں کہا ہے کہ مہر مثل واجب نہیں ہو گا۔ اور یہی ظاہر اردیہ ہے۔

وان اخر حہ ثم ادخلہ وحب علیہ المہر وکذا اذا قال لامتہ اذا جامعک فانت حرة الحج
اور اگر مرد نے اپنا آ۔ تناسل نکال کر پھر داخل کر دیا تو اس پر اس عورت کا مہر مثل واجب ہو گا۔ ف۔ اس جگہ اس مسئلہ کو اتنی تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی وجہ کم عملوں اور جاہلوں کو ان کے اس خیال کو رد کرنے کے لئے بیان کرنا ہے کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اور خواہش پوری کرنے سے ہی طلاق ہو گی اس سے پہلے نہیں ہو گی۔ تو اس کا ایسا خیال کرنا اس کی نادانی ہے۔ اور تین طلاقیں کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ایک یا دو طلاقیں ہوں گی تو اپنے اس عمل سے یہ رجعت کرنے والا ہو جائے گا۔ جبکہ تین طلاقیں میں رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ وطی ایسی ہوئی کہ گویا کسی اجنبیہ سے شبہ کی بنا پر کی تو جب تک اپنے آکر تناسل کو باہر نہیں نکالے گا اس پر مہر مثل لازم نہیں ہو گا پھر نکال کر دوبارہ ڈالنے میں باقاعدہ مہر مثل لازم ہو گا۔

وکذا اذا قال لامتہ اذا جامعک فانت حرة وعی امی یوسف انه او حب المہر فی الحج
اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ جب میں تم سے جماع کروں تو تم آزاد ہو۔ ف۔ اس کے بعد جیسے ہی اس کا آقا نے حشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ ملایا۔ باندی آزاد ہو گئی۔ پھر اگر اس کا آقا تھوڑی سی دیر بھی اسی طرح ڈالے رہا۔ تو ظاہر لروایہ میں مولیٰ پر اس کا حق جتنی مہر مثل واجب نہ ہو گا۔ اور اگر نکال کر دوبارہ ڈالا تو عقر واجب ہو جائے گا۔ وعی امی یوسف الخ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے پہلی صورت میں بھی یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا تو مہر مثل کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ برابر ڈال رہے ہیں جماع کرنا پایا گیا۔ ف۔ حالانکہ ایسی عورت سے جماع کرنے سے عقر لازم آتا ہے اور یہ حرام بھی ہے۔ الا انہ الحج مگر اس پر زنا کی حد اس لئے لازم نہیں آئے گی کے فعل متحد (ایک ہی) ہے۔ ف۔ جتنی وہی ڈالے رہنا برابر موجود ہے۔ جس کی وجہ سے وہ طلاق پائی ہے یا آزاد ہوئی ہے جبکہ پہلے یہ کام شرعاً حلال تھا۔ وجہ الظاہ الخ اور ظاہر لروایہ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی میں آکر تناسل کو فرج میں ڈالنا۔ ف۔ اور طلاق پا جانے یا آزاد ہونے کے بعد دخل کرنا نہیں پایا گیا۔

ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وحده الادخال بعد الطلاق الخ
اور داخل کرنا ایسا کام نہیں ہے جس کے لئے دوام یا بہت زیادہ وقت کی ضرورت ہو۔ ف۔ وہ تو فوراً ہو گیا۔ اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ دیر تک ڈالے رہنے سے از سر نو جماع ہو گیا۔ اسی بناء پر اگر کوئی گھر میں بیٹھا ہو اور کہا کہ والدہ میں اس گھر میں دخل نہیں ہوں گا۔ اس وقت تھوڑی دیر وہاں ٹھہر جانے سے اس کا داخل ہونا نہیں پایا جائے گی۔ پس جب طلاق پالینے کے بعد ڈالنا نہیں پایا گیا تو عقر بھی واجب نہ ہوا۔ بخلاف ما الحج برخلاف اس کے جب اس نے ایک مرتبہ نکال کر دوبارہ ڈالا ہو۔ ف۔ اس وقت کا ڈالنا یعنی جماع کرنا ایک مستقل طور پر پایا گیا۔ اس لئے عقر واجب ہو گا۔ اور یہ فعل حرام بھی ہے۔ اگر یہ وہم ہو کہ حرام کام میں بھی تو شرعی حد لازم آتی ہے اور جس جماع میں شرعی حد لازم آئے اس میں عقر و مہر لازم نہیں آتا ہے۔ اور تم یہ کہتے ہو کہ یہ حرام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فعل بلاشبہ حرام ہے۔

الا ان الحد لا یجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود الخ
اور حد بھی لازم ہونی چاہئے تھی مگر اس لئے لازم نہیں ہو گی کہ دونوں کی جگہ ایک ہی ہے اور مقصود بھی ایک ہی ہے۔ ف۔ بلکہ عوام یہی سمجھتے ہیں کہ شرط یہ قسم کھانے کی صورت میں جماع پورا ہونے کے بعد ہی طلاق پائے گی۔ اور اس سلسلہ میں تحقیق مذکور ایک خفی امر ہے۔ بلکہ خود شبہ موجود ہے۔ اسی لئے اگر کسی نے جان بوجھ کر عہد ابھی ایسا کیا ہو جب بھی حد واجب

نہ ہوگی۔ وہ ذمہ سبب خ اور جب حد واجب نہیں ہوتی تو عقرو جب ہوگا یونکہ (دارالاسلام میں) جو بھی وحی ہوگی نہ دونوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی یہ تو حد ہی واجب ہو یا عقرو واجب ہو۔ ابدیت اس قعدہ سے دو صورتیں متشکی ہیں۔ اس مسئلہ کو میں نے ذکر کیا ہے۔ اور اس جگہ عقرو سے مراد مہر امش ہے۔ جیسا کہ امام عتقی نے کہا ہے۔ اس بحث میں طلاق معصومہ یا نہ نہ قید لگی ہوئی ہے۔

ولو كان الطلاق رجعياً يصير مراجعاً للثلاث عدائياً يوسف حلافاً لمحمد الح
 وراکرو لو كان الطلاق الح وہ طلاق رجعی ہو۔ ف۔ مشایخوں یہ کہہ گئے۔ تم سے جماع کروں تو تم نہ ایب طلاق ہے۔ یہ دو طلاقیں ہیں۔ پھر یہ کہہ کر اپنے آگے تہنسل کو اس کی شرمگاہ میں حنا سے ملا دیا تو اسے طلاق رجعی پڑ گئی یعنی فی خاں اسے رجوع کرنے کا بھی حق ہے۔ ورنہ چونکہ رجوع کرنا کئی صورتوں سے مثلاً نہ ریا عدا جماع کر کے یا یہ کام کرے جو اس نے اذات میں سے ہیں یا کچھ دیر تک ڈالے رہنے سے بھی ہو سکتا ہے۔ بصیر مراجعہ الح تو موجودہ صورت میں امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ رجعت کرنے کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائے گا۔ بر خلاف امام محمد کے قول کے لو حود المساس یعنی شہوت سے ساتھ مساس پانے جانے کی وجہ سے۔ ف۔ اس بندہ مترجم نے نزدیک اس کلام سے معنی یہ ہیں کہ امام محمد نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ رجعت ہونے کی وجہ دیر تک ڈالے رہنا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ شہوت کے ساتھ مساس ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ اس صورت میں با اتفاق رجعت ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی وجہ پھر اوہی یونکہ یہ تو مستحق جماع ہوا اور امام محمد کے نزدیک شہوت کے ساتھ دست درازی ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو موع الح اور اگر اپنے آگے تناسل و نکاح پر پھر اندر داخل کیا تو جماع کرنے کی وجہ سے با اتفاق رجعت کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس صورت میں امام محمد سے نزدیک بھی اس رجعت کی صحت جماع کرنے ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

فصل فی الاستثناء واداقول لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى مصلاً لم يقع الطلاق لقوله عليه السلام
 من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله تعالى متصلاً له لاحق عليه ولا نه امی بصورة الشرط فيكون عتيقاً
 من هذا الوجه وانه اعدام قبل الشرط والشرط لا يعين ههما فيكون اعدام من الاصل وللهذا يشترط ان يكون
 متصلاً به من الشرط ولو سكت بشت حكم للكلام الاول فيكون الاستثناء اود كر بشرط بعده رجوعاً
 عن الاول

ترجمہ فصل۔ استثناء کے بیان میں جب کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا۔ تم کو طلاق ہے انشاء اللہ۔ ساتھ ہی ساتھ تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے طلاق دینے یا آزاد کرنے کے مسئلہ میں قسم کھائی اور ساتھ ہی ساتھ انشاء اللہ بھی کہہ دیا تو اس پر حائث ہونا نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس نے شرط کے طور پر یہ کلام کیا ہے تو اس طور سے وہ تعلیق ہو گئی ہے۔ اس طرح شرط پانے جانے سے پہلے ہی اسے مٹا دینا ہوتا ہے۔ ورنہ یہ شرط ایسی چیز ہے جو نہیں جانی جاسکتی ہے۔ تو یہ جڑ سے مٹا دینا ہو گیا ہے۔ ورنہ اس نے شرط گالی جاتی ہے کہ انشاء اللہ کا جملہ پہلے کلام سے دوسری شرطوں کی طرح متصل ہو۔ اور اگر پہلے جملہ کہہ کر خاموش ہو گیا تو پہلے کلام کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ پھر (انشاء اللہ کہنے سے) استثناء کرنے یا اس کے بعد شرط ذکر کرنے سے پہلے قول سے رجوع لازم آجائے گا۔

توضیح۔ فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں

فصل فی الاستثناء واداقول لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى متصلاً لم يقع الطلاق الح
 ۔ ف۔ واضح ہو کہ اگر طلاق دیتے ہوئے ایسا لفظ بھی کہہ دیا جس سے طلاق کا اثر نہ ہو یا اس کی قعدہ میں کمی ہو جائے تو اسی کو

تشاء کرنا کہا جاتا ہے خواہ حرف تشاء الا وغیرہ ہو یا اسی کے ہم معنی ہو۔ جیسے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ و اذا قال المح اور اگر بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے انشاء اللہ۔ ملا کر کہا۔ ف۔ یعنی تم کو طلاق ہے کہنے کے ساتھ ملا کر کہا اور علیحدہ کر کے نہیں کہا۔ لم یقع الخ تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ تو کو اس شرط کے ساتھ طلاق ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا چاہنا نہ چاہنا ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے۔ اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

لقلولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء اللہ تعالیٰ متصلاہ لاحت علیہ الخ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص نے طلاق دینے یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور ساتھ ساتھ انشاء اللہ بھی کہہ دیا تو وہ حادثہ نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی اس کی قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی تاکہ طلاق یا آزادی واقع ہو جائے۔ پس اگر یہ حدیث درجہ صحت تک پہنچ جائے تو یہ نفس صریح ہے اس بات پر کہ انشاء اللہ کا کلمہ طلاق یا عتاق کے ساتھ ساتھ کہہ دینے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ پھر اسی معنی میں یہ حدیث ترمذی و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و امام احمد رحمہم اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سند حسن کے ساتھ مرفوع روایت کی ہے اور موقوف بھی روایت پائی گئی ہے۔ اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یوب سختی نے کبھی مرفوع و کبھی موقوف روایت کر دی ہے۔ پس اس مخصوص دلیل سے یہ معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ساتھ ساتھ کہہ دینے سے طلاق یا عتاق واقع نہیں ہوتی ہے۔

ولانہ اتی بصورة الشرط فیکون تعینا من ہذا الوجه وانہ اعدام قل الشرط الخ
 اور اس دلیل سے کہ قسم کھانے والے نے یہ کلام شرط کے طور پر ذکر کیا ہے۔ تو اس طور سے حلیق ہوئی۔ ف۔ کیونکہ انشاء اللہ جمعہ شرطیہ ہے۔ و انہ اعدام الخ اور اس کا مطلب ہے شرط کے پائے جانے سے پہلے ہی سے ختم کر دینا۔ ف۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اور اس پر خاموش ہو گیا تو اس سے فی الفور طلاق ہو گئی۔ اور اگر پہلے جمعہ سے اسے ملا کر کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاو تو اب کلام بد گیا اور اس کے معنی یہ ہو گئے کہ تم کو ابھی تو طلاق نہیں ہے لیکن اگر تم اس گھر میں جاو تو طلاق ہے۔ اس سے معلوم ہو کہ شرط گمانی اس طلاق واقع ہونے کو ختم کر دیتا ہے۔ اس لئے جب شرط پائی جائے گی تب واقع ہوگی۔ اور شرط ایسی چیز ہوتی ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں کا احتمال ہو۔

والشرط لا یعلم ہما فیکون اعداها من الاصل ولہذا یشتراط ان یکون متصلاہ الخ
 اور یہاں شرط کی چیز ہے جو معلوم نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہوئی یا نہ ہوئی۔ فیکون تو یہ جڑ سے منادینا ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ طلاق تو فی اس شرط سے بے اثر ہوئی۔ اور جب شرط ہی نہ معلوم چیز ہے تو بالکل جڑ سے ختم ہوئی۔ اسی لئے اگر یوب کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر اللہ کی مرضی نہیں ہو یا جو کچھ اللہ کی مرضی ہو یا جس میں اللہ کی مرضی ہو یا یوب کہا کہ تم کو طلاق ہے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے۔ جیسا کہ فتح قدیر میں ہے۔ ہا اور جب اس مسئلہ کی بنیاد معلوم نہ ہونے پر ہوئی تو اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر جن نے یا دیوار نے یا آسمان نے چاہی یعنی جس کے چاہنے یا نہ چاہنے کا علم نہیں ہو سکتا ہو سب کا یہی حکم ہو گا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے کلام اپنے معنی سے متغیر ہو کر ختم ہو گیا۔ ولہذا یشتراط الخ اس سے یہ شرط ہے کہ (کلمہ تشاء) انشاء اللہ پہلے کلام کے متصل ہو۔

بمصرلة سائر الشرط ولو سکت یثبت حکم الکلام الاول فیکون الاستثناء الخ
 دوسری شرطوں کی طرح۔ ف۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اگر شرطیں متصل نہ ہوں گی تو پہلے کلام ہی اپنے معنی کو مفید ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کلام کے ساتھ ایسا کوئی کلمہ نہ ہو گا جس سے وہ بدل جانے والا ہو۔ اس لئے مصنف نے فرمایا دو سکت اور اگر نت طالق کہہ کر خاموش ہو گیا جتنی سانس توڑے بغیر ارادہ کے ساتھ خاموش ہو گیا۔ یثبت حکم الخ تو پہلے کلام کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ فیکون الاستثناء الخ پھر خاموشی کے بعد انشاء اللہ کہنے سے یا کوئی

شرط لگانے کا مطلب پہلے کلام سے رجوع کرنا ہو گا۔ ف۔ جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ طلاق دے کر اس سے رجوع کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کی صورت ہو سکتی ہے کہ اگر ممکن ہو تو اس طلاق کے بعد ہی رجعت کر لے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب مکمل ہو گیا تو پھر اس سے رجوع کرنا یہی ہو گا کہ اسے منسوخ کر دے اور منسوخ کرنا بھی ا کے اختیار میں نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ ایک مرتبہ طلاق دے کر بھی واقع نہ ہونے کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ اگر اس کے ساتھ ساتھ انشاء اللہ بھی کہہ دیا ہو۔ تاکہ پہلا کلام پورا نہ ہو۔ اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے کہ اگر اس نے بھول کر بھی انشاء اللہ تعالیٰ کہہ دیا تو صریح کلام ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس سے طلاق واقع نہیں ہو گی۔ ظاہر المذہب یہی ہے اس کے برعکس کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی کا ارادہ تو طلاق دینے کا ہو مگر اس کی زبان سے انت غیر طالق نکل گیا تو اس عورت کو طلاق نہیں ہو گی۔

قال وكذا اذا ماتت قبل قوله ان شاء الله تعالى لان بالاستثناء حرج الكلام من ان يكون ايجابا والموت يناهض المحجب دون المبطل بخلاف ما اذا مات الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء .

ترجمہ کہہ۔ اور اسی طرح اگر شوہر کے انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے پہلے ہی اس کی بیوی مر گئی ہو۔ کیونکہ اس استثناء کرنے کی وجہ سے وہ کلام ایسا نہیں رہا جو حکم لازم کر سکے۔ کیونکہ موت واجب کرنے کی تو منافی ہوتی ہے لیکن کسی حکم کے باطل کرنے کی منافی نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے اس موقع پر خود وہ شوہر ہی مر گیا ہو۔ کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ استثناء یعنی انشاء اللہ نہیں ملا ہے۔

توضیح اگر شوہر کے طلاق کے ساتھ انشاء اللہ کہنے سے پہلے ہی اس کی بیوی مر گئی ہو یا یہ خود مر گیا ہے۔ حکم۔ دلیل

قال وكذا الخ ان شاء الله تعالى لان بالاستثناء خرج الكلام الخ قال وكذا الخ اس طرح اگر شوہر صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تم کو طلاق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ نہیں کہہ سکا تھا کہ وہ عورت مر گئی تو بھی طلاق واقع نہیں ہوئی۔ لان بالاستثناء الخ کیونکہ جملہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے کی وجہ سے وہ کلام موجب ہونے سے خارج ہو گیا۔ ف۔ پس جب ایجاب نہ ہو تو حکم بھی ثابت نہ ہوا۔ والموت تنافي الخ اور موت ایسے فعل کی تو منافی ہوتی ہے جو کسی کو واجب کرتی ہو۔ لیکن اس فعل کی منافی نہیں ہوتی ہے جو کسی فعل کو باطل کرنے والی ہو۔ ف۔ اگر کسی کو یہ دہم ہو کہ جملہ انشاء اللہ تعالیٰ کلام کے پہلے حصہ کو باطل کرنے والا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جملہ تو بیوی کی موت کے بعد کہا گیا ہے اس لئے اس کا کچھ اعتبار نہیں ہونا چاہئے اس بناء پر اس سے پہلے کا کلام یعنی انت طابق کا اعتبار باقی اور موثر رہ گیا۔ لہذا اسے طلاق ہو جانی چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا کہ موت اس باطل کر دینے والے کلام کے منافی نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر شوہر اس عورت کی موت کے بعد بھی یہ جملہ ادا کرے کہ اسے طلاق نہیں ہے تو یہ کہنا صحیح ہو گا۔ البتہ اگر وہ یہ جملہ کہے کہ اسے طلاق ہے تو اس کا یہ کہنا اسی وقت تک درست ہو گا جب تک کہ وہ مری نہ ہو بلکہ زندہ ہو کیونکہ طلاق پانا تو ایک ایسی صفت ہے جو موجود ہے اسی لئے اس کے موصوف کا بھی موجود ہونا ضروری ہوا۔ اور نہ ہونے کی کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں ہے۔ اس لئے اس ذات کے وجود ہونے کی بھی ضرورت نہیں ہوئی۔ اسی لئے وہ شخص جو ابھی تک پیدا نہ ہوا ہو اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ابھی نہ کھاتا ہے اور نہ پیتا ہے۔ اور وہ علم نہیں ہے۔ اور اس جیسا دوسرا کلام بھی اس کے حق میں صحیح ہے۔

بخلاف ما اذا مات الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء الخ

بخلاف اس صورت کے جب کہ خود شوہر مر گیا ہو۔ ف۔ یعنی اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا

چاہتا تھا کہ (اس سے پہلے ہی) اس کا انتقال ہو گیا۔ تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ لاناہ لم يتصل الخ کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ استثناء جملہ انشاء اللہ نہیں کہا گیا ہے۔ ف۔ اس نے فوری طور سے پہلا کلام طلاق کے لئے مفید اور اسے لازم کر دینے والا ہو گیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جمہور علمائے کرام اور چاروں ائمہ کے نزدیک جملہ انشاء اللہ کا پہلے کلام سے متصل ہونا شرط ہے۔ لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور کچھ علماء تابعین سے روایت ہے کہ متصل نہ ہونا بھی جائز ہے۔ یہاں تک کہ ایک سال بعد ملنا بھی جائز ہے۔

اور اس بندہ مترجم کے نزدیک بظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مراد یہ ہے کہ آدمی جب کوئی کام کرنا چاہے اور انشاء اللہ کہہ بھول جائے تو جب بھی یاد آئے کہہ لے۔ اور اگر طلاق دینے کی صورت میں کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ اور طلاق وعدت کے بعد اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ اب اگر پہلے شوہر اپنی پہلی طلاق سے انشاء اللہ تعالیٰ کو ملانا چاہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہہ دے تو کیا فائدہ ہو گا۔ نیز طلاق کے عدوہ دوسرے وعدے اور معاملات سب باطل ہو جائیں گے۔ چنانچہ روایت ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید نے امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیوں مخالفت کی ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ بعد کو ملانا تو ان کے یہاں جائز ہے مگر آپ ناجائز کہتے ہیں۔ امام اعظمؒ نے کہا کہ اگر ایسا کرنا جائز ہو تو لوگ آپ سے بیعت کر کے جب ان کا بی چاہے گا اس سے علیحدہ ہو جائیں گے۔ یہ سن کر ہارون الرشید متحیر ہو کر مان گئے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کو پہلے جملہ سے ملانے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دے کر بابت طلاق کہہ کر اسے خاموش ہو جانے کا ارادہ نہ ہو۔ اسی طرح درمیان کلام کوئی دوسرے کلام نہ کرے۔ کیونکہ اگر درمیان کلام سانس ٹوٹی پھر اس نے فوراً کہا انشاء اللہ تو اس سے کچھ نقصان نہ ہو گا۔ اور اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہو گا۔ لیکن امام کرخی کے نزدیک اگر حروف ایسے صحیح ہوں کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ہو جائے تو استثناء درست ہو جائے گا۔ اگرچہ خود نہ سنے۔ کیونکہ ایک بہرے قصص کا بھی تو استثناء کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود کچھ نہیں سنتے۔ اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کم سے کم درجہ یہ ہے کہ خود سننے ورنہ استثناء صحیح نہ ہو گا۔ جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں قرأت کی قصص میں گزرا۔ کہ آہستگی سے پڑھنے کا کم سے کم درجہ یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اور میں مترجم نے وہاں بھی امام کرخی کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے یہ وجہ بیان کی ہے کہ سننا اصل کلام سے ایک زائد چیز ہے۔ اس لئے کلام بہر حال کلام ہو گا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے۔ اور حدیث میں جو یہ ہے کہ لا تدعون اھم ولا عافیا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ تم کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو۔ لیکن میرے نزدیک فتویٰ جمہوری کے قول پر ہے۔ خواہ اس معنی کے اعتبار سے کہ مناجات میں عرض دعا و حمد و ثناء بندہ کی طرف سے بھی ہے۔ ورنہ بہت سے لوگوں کو غفلت طاری ہوتی ہے۔ اس بناء پر اگر خود سننے تو اس سے اس کی غفلت ختم ہوگی۔ اور جو حاضر ہو اور غافل نہ ہو اس کی مناجات تو بغیر سننے ہوئے ہی حاصل ہے۔ اور مترجم کی مراد یہ ہوئی کہ استثناء وغیرہ کے احکام صحیح الحروف سے ہی ثابت ہو جائیں گے۔ پھر واضح ہو کہ کہنے والے نے خود تو اس استثناء کو نہ لیکن اس عورت نے یا گواہوں نے نہیں سنا تو قاضی کے نزدیک اسے ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء حقیقت میں شرط و تعلیق نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کلام کو جس سے طلاق واقع ہوتی ہے منہا ہوتا ہے۔ ورنہ قاضی خان اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ ہ۔ اور خود مصنفؒ نے بھی اپنی دلیل میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اپنے اس قول فیکون اعداء الاصل۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شیخ محقق بن ابہمؒ نے لکھا ہے کہ اگر اس نے کہا۔ تم دہشت یا ارادہ الہی یا رضائے الہی یا محبت الہی سے طلاق ہے۔ تو اسے کہنے سے ایک بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ یہ تعلیق کے معنی میں ہے۔ اور اگر کسی بندہ کی طرف اس کی اضافت کرے مثلاً دہشت زید سے تم کو طلاق ہے۔

یا ارادہ زید الخ سے تو اس کا مطلب اس زید کو طلاق کے معاملہ کا مالک بنانا ہے۔ جیسا کہ مشیت کے مسئلہ گزر چکے ہیں۔ اور اگر کہا کہ تم کو امر الہی یا حکم الہی۔ یا قضاء الہی یا ارادہ الہی یا علم الہی یا قدرت الہی سے طلاق ہے تو فی الفور طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح جب بندہ کی طرف اضافت کرے۔ کیونکہ عرف میں اس سے فی الفور ہی طلاق واقع کرتی ہوتی ہے۔ اور اگر کہا کہ تم کو مشیت الہی میں طلاق ہے یا رخ تو کسی حال میں طلاق واقع نہ ہوگی سوئے ایک فعل کہ چہ کہہ کر تو طلاق کا حکم جاری کرتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ ہر حال میں علم الہی موجود ہے۔ اور قدرت الہی سے اگر تقدیر الہی مراد ہے تو ظاہر میں طلاق واقع نہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کوئی امر مقدر فرماتا ہے اور کوئی نہیں۔ اور اگر اس سے مراد صفت قدرت ہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ جیسا کہ کافی میں ہے۔ اور اگر کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے انشاء اللہ تعالیٰ یا دو طلاقیں ہیں اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا۔ تو ایک بھی واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کی طلاق نہیں چاہی تو اسے دو طلاقیں کیسے ہوں گی۔ اور بالکل طلاق نہ ہوگی۔ اور پہلی صورت یعنی ایک طلاق ہے اس میں انشاء اللہ متصل ہونے کی وجہ سے وہ بھی واقع نہ ہوگی۔ البتہ اگر یہ کہے کہ آج کے دن تم کو ایک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ یا دو طلاقیں ہیں اگر اللہ نے نہیں چاہی۔ اس صورت میں جب دن گزر گیا اور اس نے طلاق نہیں دی تو معصوم ہوا کہ یہ اللہ کی مشیت میں نہیں تھا۔ اس لئے دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ اس کی شرط پائی گئی ہے۔ جیسا کہ التوازل میں ہے۔ ف۔

وان قال انت طالق ثلاثا الواحدة طلقت ثنتين وان قال انت طالق ثلاثا الاثنتين طلقت واحدة والاصل ان الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الشيا هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنى منه اذ لا فرق بين قول القائل لفلان على درهم وبين قوله عشرة الاثنتي عشرة فيصح استثناء البعض من الجملة لانه يقي التكلم بالبعض بعده ولا يصح استثناء الكل لان لا يقي بعده شئ ليصير متكلما به وصار فاللفظ اليه ولهما يصح الاستثناء اذا كان موصولا به كما ذكرنا من قبل واذا ثبت هذا ففي الفصل الاول المستثنى منه ثنتان فيقعان وفي الثاني واحدة فيقع واحدة ولو قال الاثنتان يقع الثلاث لانه استثناء الكل من الكل فلم يصح الاستثناء والله اعلم.

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں سوائے ایک کے (یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا) تو اسے دو طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں مگر دو تو اسے ایک طلاق ہوگی۔ اور اس موقع میں اصل یہ طے پائی ہے کہ استثناء واقع میں صرف اتنے کا بولنا ہوتا ہے جو نکالنے کے بعد باقی رہتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ نہ کے باقی کو بیان کرے۔ کیونکہ کہنے والے کے ان دو جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے کہ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے۔ یا یہ کہ فلاں کے مجھ پر دس درہم ہیں سوائے نو درہم کے۔ اس طرح کہ کل میں سے بعض کو مستثنیٰ کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کے بعد بعض کا تکلم باقی رہ جائے گا۔ لیکن کل میں سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نکال دینے (استثناء کرنے) کے بعد کچھ نہیں بچا جس کا تکلم کیا جاسکے۔ اور لفظ کو اس کی طرف پھیرنے والا ہو جائے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء تو اسی وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ اصل کلام کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو کتاب کے مسئلہ کی پہلی صورت میں جو کچھ استثناء کے بعد باقی رہا وہ دو طلاقیں ہیں۔ اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے تو ایک ہی طلاق ہوگی۔ اور اگر یہ کہا کہ مگر تین طلاقیں تو تین ہی واقع ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ یہاں تین سے تین کا استثناء ہے۔ اس لئے استثناء صحیح نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

توضیح: اگر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر ساتھ ہی ساتھ ایک کا یادو کا یا تین طلاقیں کا استثناء کر لیا۔ حکم۔ دلیل

وان قال است طالق ثلثا الا واحدة طلقت ثلثین وان قال است طالق ثلثا الا ثلثین الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والاصل ان الح ایسے مسائل میں یہ اصل طے پائی ہے کہ حقیقت میں تشاء صرف اس قدر
کا یون ہوتا ہے جو نکاح کے بعد باقی رہا۔ ف۔ اور یہ نہیں ہوتا ہے کہ مثلاً مذکورہ دونوں مسئلوں میں طلاق کا تذکرہ کرنے سے
ایک یا دو کو ان میں سے نکال اور چھٹا ہوتا ہے۔ بلکہ پہلے مسئلہ میں گویا اس نے یوں کہا کہ ایک کم تین طلاقیں اور دوسرے مسئلہ
میں دو کم تین طلاقیں ہیں۔ اس نے پہلے مسئلہ کا اصل یہ ہو کہ تم دو دہ فیہ ہیں در دوسرے کا اصل یہ ہو کہ تم کو ایک طلاق
ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ بعضوں نے تشاء کی تعریف یہ ہی ہے اثبات میں سے نفی کرنا۔ یا نفی میں سے اثبات
کرنا۔ تو یہ غلط ہے۔ ن۔

میں مترجم کہتے ہیں کہ یہ تو تشاء کا حکم ہو سکتا ہے لیکن اس کی ذاتی تعریف نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ذاتی تعریف یہ ہے
مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر کے باقی کو یون تشاء ہے۔ ومعنا الخ اس کے معنی یہ ہیں کہ تشاء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے
باقی کو بیان کرے۔ ادلا فرق الح کیونکہ کہنے والے کے ان دو جملوں۔ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے اور۔ فلاں کے میرے ذمہ دس
درہم ہیں سوائے نو درہموں کے۔ کہ ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی دونوں کا اصل ایک ہے اب جب کہ یہ
بات معلوم ہو گئی۔ صحیح تشاء الخ تو جملہ میں سے بعض کو تشاء کرنا صحیح ہے۔ لہذا بقی الح کیونکہ اس کے بعد بعض کا تکلم باقی
ہے۔ ف۔ اس لئے تشاء کے معنی پائے گئے۔

ولا یصح استثناء الكل لان لا یبقی بعده شئی لیصیر متکلماً به الح
اور کل سے کل کا تشاء صحیح نہیں ہے۔ مانہ الخ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہیں بچا۔ جس کے ساتھ تکلم کرنا
ہو جائے۔ وصار فالخ اور لفظ اس کی طرف پھیرنے والا ہو جائے۔ ف۔ جتنی جب تشاء سے کچھ نہیں بچا تو پھر لفظ کس کی طرف
پھیرا جائے اور کس سے تکلم ہو۔ اس لئے تشاء کے معنی نہیں رہے۔ مصنف نے اپنی زیادات میں لکھا ہے کہ کل سے کل کا
تشاء اسی صورت میں صحیح نہیں ہے کہ فقط کل یا اسی کے معنی سے ہو۔ کیونکہ اگر دوسرے فقط سے ہو تو صحیح ہے۔ اگرچہ معنی کے
اعتبار سے وہ بھی کل سے کل ہی تشاء ہو۔ مثلاً یوں کہا کہ میری سب عورتوں کو طلاق ہے سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو
اس میں کل سے کل کا تشاء ہے۔ اور صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اس کی ساری بیویوں کو طلاق ہو جائے گی۔ و اگر کسی کو چار بیویاں
ہوں اور اس نے کہا کہ میری سب بیویوں کو طلاق ہے سوائے عمرہ و زینب و ہندہ و سہمی کے تو تشاء صحیح ہو گی اور کسی کو طلاق نہ
ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تشاء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا منہج نہیں ہے۔ اسی لئے است طالق عشر الا تسعا یعنی تم
کو دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے کہ اس جملہ کو صحیح نہیں کہا جاتا کیونکہ شرعاً تو طلاقیں تین سے زائد نہیں ہوتی ہیں۔ لہذا انکہ بد
خلاف ایسا کہنا صحیح ہے اور ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ ع۔

وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولاً به کما مذکورنا من قبل الح
اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تشاء کسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ اس کلام سے ملے ہوا ہو جیسا کہ پہلے بتا دیا ہے۔ ف۔ یعنی اگر
انشاء اللہ کہنا اگر کلام سے موصول نہ ہو تو پہلے کلام سے رجوع کرنا اور فتح کرنا مانا جائے گا حالانکہ ایسا کام کرنا جائز نہیں ہے۔ و اذا
ثبت الخ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ب معلوم ہونا چاہئے کہ پہلی صورت میں جو کچھ تشاء کے بعد باقی رہا وہ ایک طلاق ہے اور
وہ واقع ہو جائے گی۔ دو قال ثلث و اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو۔ ف۔ یعنی اگر یہ کہا ہو کہ تم کو تین طلاقیں ہیں
سوائے تین طلاقیں کے۔ ف۔ تو اسے استثنائے کل کہا جائے گا۔ یقع الثلاث اور تین طلاقیں پوری واقع ہو جائیں گی۔ مانہ تشاء
الخ کیونکہ کل کا کل سے استثناء ہے اس لئے یہ استثناء صحیح نہ ہو گا۔ ف۔ اس لئے پہلا کلام صحیح ہو گا یعنی یہ کہ تم کو تین طلاقیں ہیں۔
واللہ اعلم۔

باب طلاق المریض

اذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقاً بائناً فمات وهي في العدة ورثته وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها وقال الشافعي لا ترث في الوحيين لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض وهي السبب ولهذا لا يرثها ادامات ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته و الزوج قصد ابطاله فيرد عليه قصده بتحريم عمله الى زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وقد امكن لان النكاح في العدة يبقى في حق بعض الاثار فحار ان يبقى في حق ارثها عنه بحلاف ما بعد الانقضاء لانه لا امكان والزوجية في هذه الحالة ليست سبب لارثه عنها فيبطل في حقه خصوصاً اذا رضی به

ترجمہ اگر کوئی شخص اپنے مرض موت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دے کر اس کی عدت کے دنوں میں مر گیا تو وہ اس کی وراثت پائے گی۔ اور اگر وہ اس کی عدت ختم ہونے کے بعد مرا تو اس کی میراث اس عورت کو نہیں ملے گی۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی وراثت نہیں پائے گی کیونکہ اس معاملہ کی وجہ سے ان دونوں میں زوجیت کا رشتہ باطل ہو گیا ہے۔ حالانکہ ان میں میراث کا سبب نکاحی رشتہ ہے۔ اسی بناء پر شوہر بھی اس عورت کا وارث نہیں ہوگا جبکہ وہ مر گئی ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کے مرض موت میں اس کی بیوی کا زندہ رہنا اس عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ و الزوج الخ اور شوہر نے اس کے باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ فیرد علیہ الخ تو شوہر کے اس ارادہ کو اسی پر لوٹا دیا جائے گا اس طرح سے کہ اس کا اثر عورت کی عدت گزرنے تک مؤخر کر دیا جائے گا تاکہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو جائے۔ اور وہ نقصان سے بچ جائے۔ اور ایسی تاخیر ممکن بھی ہے۔ اس لئے کہ عدت کے اندر کچھ آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے اس لئے یہ ممکن ہو کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہ جائے۔ برخلاف اس کے اگر عدت کے گزر جانے کے بعد ہو۔ کیونکہ اس میں امکان نہیں رہتا ہے۔ اور مرض الموت کی حالت میں شوہر ہونا مرد کے لئے اس کی بیوی سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ تو شوہر کے حق میں وراثت باطل ہو جائے گی۔ خاص کر جبکہ شوہر خود اس پر راضی ہو چکا ہو۔

توضیح۔ باب۔ مرض الموت کے مریض کے بیان میں

باب طلاق المریض اذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقاً بائناً فمات وهي في العدة یہ بات مریض کے طلاق کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جو بیمار اپنی بہاری سے (خواہ کیسی بھی ہو) اچھ سو کیا تو وہ تندرست کے حکم میں ہے۔ اور اگر ای مرض میں مر گیا اور مرض ہی کی حالت میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص طور سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً تندرست نے حلاق دی تو اس کی عورت اس کی وارث نہیں رہی اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ واذ اطلق الخ اور جب شوہر نے اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر ایسی حالت میں مر گیا کہ عورت اس وقت تک عدت میں ہو تو وہ اس کی وارث ہوگی۔ ف۔ یعنی اس کے شوہر کی میراث سے جو کچھ اس کو بغیر حلاق کے حصہ ملتا وہ حصہ پائے گی۔ جبکہ اس کی عدت میں مرا ہو۔ وان مات الخ اور اگر عورت کی عدت گزر جانے کے بعد وہ مرا ہو تو اس عورت کو میراث میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

وقال الشافعي لا ترث في الوحيين لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض وهي السبب الخ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی خواہ عورت کی عدت کے زمانہ میں مرا ہو یا بعد میں مرا ہو۔ لان الزوجية الخ کیونکہ طلاق بائن ہونے کی وجہ سے وہ اب بیوی نہ رہی۔ اور نکاح کا رشتہ ختم ہو گیا ہے۔ حالانکہ اس عورت کے لئے میراث کا سبب زوجہ ہونا ہی تھا۔ و لھذا الخ اسی وجہ سے اگر بیوی مر گئی ہو تو مرد اس کا وارث نہیں ہوتا

ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اب اس عورت کا شوہر باقی نہ رہا۔

ولما ان الروحية سبب ارثها في مرض اموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والروح الحج
اور شوہر نے اس کے باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ فیرد علیہ الحج اس لئے شوہر کے اس ارادہ کو اسی پر نوادیا جائے گا۔ اس طرح
سے کہ اس کا اثر عورت کی عدت گزرنے تک مؤخر کر دیا جائے گا۔ تاکہ اس کا نقصان و اثر اس سے دور ہو جائے۔ ف۔ اور عدت
کے بعد اس کا اثر ہوگا۔ اب یہ دیکھیں ہے کہ اتنی تاخیر کرنا ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس لئے مصنف نے فرمایا وقد امکن ایسی تاخیر ممکن
بھی ہے۔ لان الکاح الحج کیونکہ عدت کے اندر نکاح کے آثار میں سے کچھ ایسے ہیں جن میں نکاح باقی رہتا ہے۔ ف۔ یہاں
تک کہ اگر شوہر چاہے تو عدت کے اندر اس کی رضامندی کے بغیر بھی رجوع کر سکتا ہے۔ جس کی وجہ اس کا نکاح باقی رہ جاتا ہے۔
فحارج الحج اس لئے یہ ممکن ہو گیا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہ جائے۔ ف۔ تاکہ عورت
سے اس کا ضرر دور ہو جائے۔

بجلاف ما بعد الانقضاء لانه لا امكان والروحية في هذه الحالة ليست بسبب لارثه عہا الحج
برخلاف اس کے جب عدت ختم ہو جانے کے بعد ہو۔ ف۔ کہ اس وقت تک تاخیر نہیں ہوگی۔ نہ امکان کیونکہ مکان
نہیں رہا۔ ف۔ کیونکہ عدت ختم ہو جانے کے بعد نکاح کا کسی صورت سے بھی باقی رہنا ممکن نہیں ہے۔ جیسے مرد کا وارث ہونا
ممکن نہیں ہوتا ہے۔ والروحية في الحج اور اس مرض الموت کی حالت میں عورت کا شوہر ہونا مرد کے لئے اس کی بیوی سے
میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ یہ خصوصیت صرف بیوی کی ہے کیونکہ شوہر کے ورثہ ہونے کا اصل سبب شوہر ہونا
ہے۔ جس کو باقی رکھنا شوہر ہی کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ جب اس کی بیوی مرض الموت میں گرفتار ہے اس وقت شوہر سے طلاق
نہ دے تو اس بیوی کے مرنے پر اس کا وارث ہو تو شوہر کے حق میں ورثہ ہونے کا سبب یہی نکاحی تعلق و شوہر ہونا ہوا۔ پس
گر ایسی بیمار بیوی کو طلاق دے دی اور وہ عدت کے دنوں میں مر گئی تو شوہر وارث نہ ہوگا۔ فیصلی فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں
سبب یعنی زوجیت باطل ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ اس کا نکاحی رشتہ اور شوہر ہونا ختم ہو گیا۔ خصوصاً خاص اس صورت میں جب
شوہر خود اس پر راضی ہو چکا ہو۔ ف۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس بیمار کو طلاق دے دی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مرد اور عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے لئے ورثہ ہونے کا سبب شوہر ہونا ہے اور عورت کے
لئے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض الموت ہے جب تک کہ نکاحی تعلق باقی ہو۔ لیکن اگر نکاح ثابت نہ ہو تو شوہر پر موقوف ہوتا ہے
جیسا کہ اصول فقہ میں طے پچکا ہے۔ پس اس مسئلہ کی مکمل وضاحت اور مکمل بیان جو فتح القدیر کا خلاصہ ہے یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں
تین قییدیں ہیں۔ اول یہ کہ مرض الموت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم اس وقت تک عدت میں ہو تو شوہر
مرنے پر ورثہ ہوگی۔ ان قیود کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر تندرستی کی حالت میں طلاق دی تو عورت اس صورت میں وارث نہ ہوگی
کہ سبب ارث نہیں پیدا جائے گا۔ اسی طرح اگر بیماری کی حالت میں طلاق دے کر اچھا ہو گیا اس کے بعد وہ عدت ہی میں تھی کہ
شوہر کسی دوسرے مرض میں گرفتار ہو کر مر گیا تو بھی ورثہ نہ ہوگی۔

بنیامند نے کہا ہے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ ایسی بیوی جس سے ساتھ ہمستر ہو چکی ہو اگر اسے طلاق رجعی دی ہو تو
عدت کی حالت میں میاں اور بیوی کے جوڑے میں سے کسی ایک کے مرنے سے ایک دوسرے کا وارث نہ ہوگا۔ اسی طرح
اجماع ہے کہ اگر صحت کی حالت میں ہر طہر میں ایک ایک طلاق دی پھر کوئی عدت میں مر گیا تو دوسرا اس کا وارث نہ ہوگا۔ اور اگر
عدت کے ختم ہونے کے بعد مر تو وہ وارث نہ ہوگی۔ اب یہ بات کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب اس کے شوہر کا
مرض الموت ہے نکاحی تعلق رہنے کی وجہ سے تو یہ مذہب خلفائے راشدین و محدثی ہیں رضی اللہ عنہم۔ کار تاجعین رحمہم اللہ

ہے۔ اسی پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے تماظر بنت الاصحیح کو جو کہ عبدالرحمن بن عوف کی بیوی تھیں اور ان کو مرض الموت میں طلاق دی گئی تھی حق وراثت دلویا تھا۔ حالانکہ عبدالرحمن رضی اللہ عنہ سے طلاق پاکر البتہ (یا کن) پاکر عدت گزار رہی تھیں۔ یہ بہت ہی اہم واقعہ تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں وراثت دلوائی تھی۔ اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا تھا۔ اس طرح یہ سب کا اجماع سکوتی ہو گیا۔

اس کے علاوہ حضرات عمرو عثمان و علی و ابن مسعود اور دوسرے اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بھی یہی مروی ہے۔ اور کسی ایک صحابی سے اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا ہے۔ اس لئے یقیناً اجماع سکوتی ہو گیا۔ مگر عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے جو یہ مروی ہے کہ اگر میں ہوتا تو تماظر کو وراثت نہیں دلواتا۔ تو اس سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے معنی اول تو یہ ہیں کہ میں اپنے طور پر ایسا فیصلہ نہیں کرتا۔ پھر ان کی بات مانتے ہوئے ہم یہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس سے پہلے ہی جب اجماع ہو چکا تھا۔ اس وقت یہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ بچہ تھے۔ اور بعض مالکیہ نے جو یہ بات کہی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عدت کے ختم ہونے کے بعد وراثت دلوائی تھی یہ جہور کے خلاف ہے۔ بلکہ عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے عدت کے اندر وفات پائی اس لئے وراثت دلوائی تھی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

وان طلقها ثلثا بامرھا او قال لها اختاری فاخترت نفسها او اختلعت منه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانہا رضیت بابطال حقها والتاخير لحقها وان قالت طلقني للرجعة فطلقها ثلثا ورثته لان الطلاق الرجعي لا یزیل النکاح فلم تکن بسواھا راضیة ببطلان حقها وان قال لها فی مرض موتہ کنت طلقک ثلثا فی صحنی وانقضت عدتک فصدقته ثم اقرلھا بدين او اوصی لها بوصیة فلها الاقل من ذلك ومن المیراث عداہی حنیفة وقال ابو یوسف و محمد یحور اقرارہ و وصیتہ۔

ترجمہ۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کے کہنے پر تین طلاقیں دیں یا شوہر نے اسے کہا کہ تم اختیار کرو اس پر اس نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا (طلاق لے لی) یا بیوی نے اپنے شوہر سے خلع لے لیا پھر اس کی عدت میں رہتے ہوئے بیمار شوہر مر گیا۔ تو وہ ایسے شوہر کی وراثت نہیں پائے گی۔ کیونکہ یہ عورت خود اپنے حق میراث کو ختم کرنے پر راضی ہو گئی ہے۔ حالانکہ عدت کے ختم ہونے تک سب میراث کا مؤخر ہونا صرف اسی عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم مجھے رجعی طلاق دو لیکن اس نے اسے تین طلاقیں دیدیں۔ تو یہ اس کی وراثت پائے گی۔ کیونکہ طلاق رجعی نکاح کو ختم نہیں کرتا ہے اس لئے اس سے رجعی طلاق چاہنے سے یہ عورت اپنا حق ختم کرنے پر راضی نہیں ہوئی۔ اور اگر شوہر نے اس سے اپنے مرض موت میں کہا کہ میں نے تم کو اپنی صحت کے زمانہ میں ہی تین طلاقیں دی تھیں اور تمہاری عدت بھی اب ختم ہو چکی ہے۔ اور اس عورت نے بھی اس کی بات کی تصدیق کر دی۔ اس کے بعد اس مرد نے اپنے اوپر اس عورت کے قرض ہونے کا اقرار کیا۔ یا اس کے لئے کسی قسم کی وصیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عورت کے لئے اس اقرار یا وصیت سے اور اس کی میراث کے حصہ سے جو کم ہو گا وہ ملے گا۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ مریض کا اقرار اور اس کی وصیت جائز ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی کو اس کے کہنے کی بناء پر تین طلاقیں دیں یا اختاری کہا

اور اس نے خود کو اختیار کر لیا۔ پھر اس کی عدت میں رہتے ہوئے شوہر مر گیا حکم۔ دلیل

وان طلقها ثلثا بامرھا او قال لها اختاری فاخترت نفسها او اختلعت منه ثم مات الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لم ترثه الخ تو وہ اس شوہر کی وراثت نہیں پائے گی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب اس کی جدائی

کاسب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہو ہو تو وہ وارث نہ ہوگی۔ محیط۔ لا بہا وصیت الحج کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو ختم کرنے پر راضی ہوئی ہے۔ حالانکہ عدت ختم ہونے تک میراث کاسبب تاخیر ہونا صرف اسی عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ ف۔ یعنی چونکہ وہ خود ہی اپنے حق ختم کر رہی ہے اس لئے اس کو تاخیر کا حق نہیں دیا جائے گا۔

وان قالت طلقی لمرحۃ فطلقھا ثلثا ورثتہ لان الطلاق الرجعی لا یریل الکح الح
اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم مجھے رجعی طلاق دو مگر شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو عورت اس کی وارث باقی رہے گی۔ اور حق پائے گی۔ لان الطلاق الحج کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو ختم نہیں کرتی ہے اس لئے رجعی طلاق چاہنے سے یہ عورت یہ حق ختم کرنے پر راضی نہیں تھی۔ ف۔ اس لئے عدت کے ختم ہونے تک تاخیر معتبر ہوگی۔

وان قال لھا فی مرض موتہ کست طلقنک ثلثا فی صحتی وانقصت عدتک فصدقہ الح
اور اگر شوہر نے اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی سے کہا کہ میں تو اپنی تندرستی کی حالت میں تم کو تین طلاقیں دے چکا ہوں۔ ورا اس کی وجہ سے تمہاری عدت بھی پوری ہو چکی ہے۔ فصدقتہ اس پر عورت نے اس شوہر کے قول کی تصدیق بھی کر دی۔ ف۔ کہ تم نے سچ کہا ہے۔ اس صورت میں یہ عورت اس کے وارثوں میں باقی نہیں رہی۔ اور جو وارث نہ ہو اس کے لئے اگر کچھ وصیت کی جائے تو جائز ہوتی ہے۔ لیکن مریض کا قرض و وصیت موت کی حالت کی وصیت کے حکم میں ہے۔ تم اقر لھا ان پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرض کا قرار کیا شوہر نے اس کے لئے کچھ وصیت کی۔ ف۔ تو اس اقرار و وصیت کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء ہے۔ فلھا الاقل الح یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار و وصیت سے اور اس کے حصہ میراث سے جو کم ہو گا وہی ملے گا۔ ف۔ یعنی اگر میراث کا حصہ کم ہو تو وہی ملے گا۔ اور اگر یا اقراری قرضہ کی مقدار یا وصیت کی مقدار کم ہو تو وہ ملے گی۔

وقال ابو یوسف و محمد یحور اقرارہ و وصیتہ الح

اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ مریض کا اقرار اور وصیت سب جائز ہے۔ ف۔ اس لئے میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ جو اقرار کیا ہو وصیت کی بھی جی ملے گا اسی پر بناء پر اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثوں نے انکار پر تہائی تک ملے گی۔ م۔

وان طلقھا ثلثا فی مرضہ بامرھائم اقرلھا بدین او اوصی لھا بوصیۃ فلھا الاقل من ذلك ومن المیراث فی قوبہم حمیما الا علی قول رفر فان لھا جمیع ما اوصی و ما اقرنہ لان المیراث لما یطل بسوا الھذال المصع من صحة الاقرار و الوصیۃ وجہ قولھما فی المسأله الاولى بہما لما تصدق فاعلی الطلاق و بقضاء العدة صار اجبۃ عہ حتی حازلہ ان یتروح احتھا فانعدمت التھمة الاتری انہ تغفل شہادۃ لھا و یحور و صع الرکود بحلاف المسأله الثانیۃ لان العدة باقیۃ وھی سبب التھمة والحکم بدار علی دلیل التھمة و لہذا یدار علی السکاح والفرایۃ ولا عده فی المسأله الاولى

ترجمہ اور اگر اپنی بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں اس کے کہنے پر تین طلاقیں دیں (جس کی وجہ سے وہ وارث ہونے سے نکل گئی) پھر اسی کے لئے اس سے ملے ہوئے قرض کا اقرار کیا یا اس کے لئے کسی چیز کی وصیت کی تو تینوں امور کے نزدیک باتفاق یہ حکم ہے کہ اس عورت کے لئے اس قرضہ کے اقرار اور وصیت سے اور اس کے میراث کے حصہ سے جو کم ہو گا وہی ملے گا۔ (اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے) لیکن امام زفر کے قول کی بناء پر اس میں ان کا اختلاف ہے اس سے کہ ان کے نزدیک جو کچھ اقرار کیا ہو کچھ وصیت کی اسے وہ پوری ملے گی۔ لیکن جب خود اس عورت کے چاہنے سے اسے طلاق مل چکی ہے اور اس کے نتیجہ میں اس کے لئے حق میراث باطل ہو چکا ہے تو اب اقرار یا وصیت کے صحیح ہونے سے کوئی بات رکاوٹ قرار دینا صحیح نہیں رہی۔

اور پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قوس کی وجہ یہ ہے کہ جب میاں اور بیوی نے آپس میں ایک دوسرے کی طلاق میں اور عدت گزار جانے میں تصدیق کر دی تو وہ عورت اس مرد کے لئے اجنبی ہو گئی۔ یہاں تک کہ اس مرد کے لئے اب یہ بھی جائز ہو گیا کہ اس کی بہن سے ابھی نکاح کر لے۔ تو تہمت اس سے دور ہو گئی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس مرد کی گواہی اب اس عورت کے حق میں قبول کی جاسکتی ہے۔ اور اس مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ سے اس عورت کو دینا جائز ہو گیا ہے۔ بخلاف دوسرے مسئلہ میں چونکہ اس میں اس وقت تک عدت باقی رہتی ہے اور یہی بات تہمت کا سبب تھی اور تہمت کی دلیل پر ہی حکم کا دارومدار ہے۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قربت پر حکم کا مدار ہے۔ جبکہ پہلے مسئلہ میں عدت باقی نہیں ہے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے اپنی بیماری کی حالت میں اس کے مطالبہ پر تین طلاقیں دیدیں پھر اپنے اوپر اس کے قرض کا اقرار کیا یا اس کے لئے کچھ مال کی وصیت کی۔ حکم۔ دلیل

وان طلقها ثلاثاً في مرضه نامر هائم اقولها بدین او اوصی لها بوصیة فيها الاقل الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان المیراث الخ کیونکہ جب خود عورت کے چاہنے کی بناء پر سے طلاق میں جس سے اس کی میراث جاتی رہی یعنی وہ اب وراثت کی حقدار نہیں رہی تو اس اقرار و وصیت کے صحیح ہونے سے کوئی بات مانع نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ اس کا وارث ہونا ہی اقرار اور وصیت پر عمل کرنے میں مانع تھا۔ وحہ قولہما الخ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروجین نے جب طلاق دینے اور عدت کے گزار جانے کے بارے میں ایک دوسرے کی تصدیق کر دی تو یہ عورت اس مرد کے لئے بالکل اجنبی بن گئی۔ ف۔ اور اس مرد کی وارث نہیں رہی۔ حتی حد الح یہاں تک کہ اس مرد سے اب یہ جائز ہو گیا کہ اس عورت کی بہن سے اسی وقت نکاح کر لے۔ ف۔ ہذا اقرار اور وصیت دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ جائز ہونا صرف حید کی تہمت کی وجہ سے تھا۔ فان عدمت الح اور وہ تہمت اب دور ہو چکی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کی گواہی اس عورت کی طرف سے جائز ہے اور اس مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔

بخلاف المسألة الثانیة لان العدة باقیة وهي سبب التهمة الح بخلاف دوسرے مسئلہ کے۔ ف۔ کہ اس میں تہمت کا اثر ہے۔ لان العدة الح کیونکہ ابھی تک عدت باقی ہے اور یہی تہمت کا سبب تھی۔ ف۔ اور حقیقتاً اس تہمت کا حال معوم نہیں ہو سکتا ہے۔ والحکم الح اور اسی تہمت کی دلیل پر حکم کا مدار ہے۔ ف۔ یعنی جب اصل چیز معوم نہیں کی جاسکتی ہو بلکہ اس کے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے صرف وہی دلیل معوم ہو سکتی ہو تو اسی دلیل کو دیکھ کر مدلول کے موجود ہونا اور حکم جاری کیا جاتا ہے۔ پس یہاں یہی تہمت کی دلیل اس عدت سے۔ اس سے معوم ہو کہ عدت موجود ہونے سے تہمت بھی موجود ہے اور اسی تہمت کی وجہ سے اقرار اور وصیت جائز نہیں ہے۔ لہذا عدت پر یہ حکم ہا کہ عدت کے دنوں میں اقرار اور وصیت کچھ جائز نہیں ہے۔

ولهذا یدار علی الکاح والقرابة ولاعدة فی المسألة الاولى الح اور اسی وجہ سے نکاح و قربت پر حکم کا مدار ہے۔ ف۔ اسی لئے جہاں کہیں آپس میں نکاح و قربت کا تعلق پیدا جائے گا یہ تعلق تہمت کی دلیل ہوگی۔ بلاخر ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہوگی۔ اور حقیقی تہمت معوم نہیں ہو سکتی ہے۔ حتی یہ معوم نہیں ہو سکتا ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کے حق میں یہاں یہاں اپنے بیٹے کے حق میں ان کو فائدہ پہنچانے کی نیت سے گواہی دی ہے۔ اور اب جبکہ دونوں کے درمیان نکاحی رشتہ یا رشتہ داری کا تعلق موجود ہے تو اس کی معافی تہمت کی دلیل ہوئی۔ اور اسی دلیل کی وجہ سے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح زوجین نے عدت کے ختم ہو جانے پر اتفاق نہیں کیا تو

عدت کا موجود ہونا اور نکاح کا قائم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ شہیدان دونوں نے خاموشی کے ساتھ آپس میں یہ معاہدہ کر لیا ہو تاکہ اقرار اور وصیت سب جائز ہو جائیں۔ الحاصل عدت باقی رہنے سے تہمت باقی رہتی ہے اور اس تہمت کے باقی رہنے سے اقرار قرض اور وصیت کا ناجائز ہے۔

ولاعدة فی المسألة الاولى الخ

اور پہلے مسئلہ میں عدت باقی نہیں ہے۔ ف۔ اسی لئے تہمت کی دلیل نہیں پائی گئی لہذا اقرار قرض اور وصیت سب جائز ہے۔ لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ عدت کا نہ ہونا تو صرف ان ہی دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا ہے۔ اس بناء پر یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید یہ اقرار اس غرض سے کیا گیا ہو کہ عورت کو ترکہ کے حصہ میں صرف دو سو روپے مل سکتے ہوں یہ سوچ کر دونوں نے عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا پھر شوہر نے اس کو فائدہ پہنچانے کے لئے اپنے ذمہ اس کے ہزار روپے کے مقروض ہونے کا اقرار کر لیا ہو۔ اس لئے امام اعظمؒ نے اس میں کسی کو بھی تہمت سے بری نہیں کیا اسی لئے مصنفؒ نے لکھا ہے۔

ولابی حیفۃ فی المسالتین ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لیفتح باب الاقرار والوصية علیها فیرید حقها والزواج قدینو اصعاع علی الاقرار بالفرقة وانقصاء العدة لیبرها الزوج بماله زیادة علی میراثها وهذه التهمة فی الزیادة فرددناها ولا تهمة فی قدر المیراث فصحنه ولا مواضعة عادة فی حق الزکوة والتزوح والشهادة فلا تهمة فی حق هذه الاحکام

ترجمہ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں مسئلوں میں تہمت موجود ہے کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عورت خود ہی اپنی رضامندی سے طلاق چاہتی ہے تاکہ اس پر اقرار و وصیت کا دروازہ کھل سکے اور اسے زیادہ حق مل سکے۔ ایسے موقع میں کبھی مہاں اور بیوی دونوں ہی اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ آپس کی جدائی کی صورت میں عدت کے ختم ہونے کا اقرار کر لیں تاکہ شوہر اس عورت کو اس حصہ کی ملنے والی میراث سے بڑھا کر دے سکے۔ اور ایسی تہمت کی صورت زیادہ دینے کے موقع میں ہو سکتی ہے اس لئے ہم نے اس زیادتی کا انکار کر دیا۔ اور میراث کے معاملہ میں تہمت نہیں ہے اس لئے ہم نے میراث کے مسئلہ کو صحیح رکھا۔ اور چونکہ عادت زکوة کے مسئلہ میں چھپ کر اور خاموشی سے ایسی بات نہیں ہو ا کرتی ہے اسی طرح نکاح کے مسئلہ میں اور گواہی کے مسئلہ میں بھی۔ اس لئے ان احکام کے جائز ہونے میں کسی تہمت کا اعتبار نہیں ہے۔

توضیح: مذکورہ دونوں مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

ولابی حیفۃ فی المسالتین ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لیفتح باب الاقرار الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں مسائل میں تہمت موجود ہے۔ ف۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو باتفاق موجود ہے۔ در پہلے مسئلہ میں اگر واقعی طلاق مان لی جائے تو بھی تہمت موجود ہے۔ لان المرأة الخ کیونکہ عورت کبھی قصد اس غرض سے طلاق قبول کر لیتی ہے کہ قرار و وصیت کا دروازہ اس پر کھل جائے تو اس کا حق بڑھ جائے۔ ف۔ یہ اُس وقت کہ حقیقت میں نفرت یا عیحدگی مقصود تھی۔ بلکہ اس غرض سے حقیقہ طلاق ہونا مان لیا جائے۔ حاصل یہ ہو کہ شوہر نے اس سے طلاق س لئے دی ہے کہ اس سے عورت کو بہت سہل بجائے جو ترکہ سے نہیں مل سکتا تھا۔ اور ایسا ہونے سے دوسرے وارثوں کا نقصان ظاہر ہے۔ پھر اور احتمال تو یہی ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔

والزوجان قدینو اصعاع علی الاقرار بالفرقة وانقصاء العدة لیبرها الزوج بماله الخ

اور ابھی اب بھی ہوتا ہے کہ میاں بیوی دونوں خاموشی کے ساتھ آپس میں یہ طے کر بیٹے ہیں کہ طلاق سے جدائی اور عدت گزر جانے کا قرار کر لیتے ہیں۔ لیبرھا الخ تاکہ شوہر اپنے مال سے اس عورت کے ساتھ بہتر سلوک کرے تاکہ اس عورت کو

میراث کے حصہ سے زیادہ مال ملا جائے۔

وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصحاه الخ

اور چونکہ یہ تہمت صرف زیادہ دینے کی صورت میں ہے اسی لئے ہم نے زیادہ دینے کو رد کر دیا۔ اور چونکہ مقدار میراث میں وہ احتمال نہیں ہے اس لئے ہم نے میراث کی مقدار کو صحیح ہونے کا فیصلہ کیا۔ ف۔ اور یہ کہا کہ اقرار و وصیت مقدار میراث کم ہو تو میراث کی مقدار ملے گی۔ اور اگر اقراری مال و قرض اور وصیت کی مقدار کم ہو تو وہ اپنے حق میں اسی پر راضی ہو چکی ہے۔ اس لئے یہی اس کا حصہ ہو گا۔ اب اگر واقعہ میں اسے طلاق نہیں ہوئی تھی تو یوں کہا جائے گا کہ اس عورت نے اپنے حصہ میراث سے اسی مقدار پر صلح کر لی ہے۔ م۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ اگر طلاق دینے اور عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار کرنے والی عورت کے بارے میں میراث کی وصیت و اقرار قرضہ میں بھی تہمت ہے اسی بناء پر تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں کہا ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ اس مرد کو یہ اختیار ہے کہ اس وقت اس عورت کی بہن سے نکاح کرے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ (پور ناشوہر) دے جس سے طلاق پانے اور عدت گزرنے کا اقرار کئے ہوئے ہے اور اس مرد کے حق میں گواہی دے۔ کہ یہ سارے احکام شرعاً جائز ہیں۔ پس اگر اس قسم کی تہمت معتبر ہوتی تو یہ احکام یوں جائز ہوتے۔ تو جواب یہ ہے کہ تہمت کی وجہ تو شاید یہی ہو کہ نفع پہنچنے کی غرض سے خفیہ طور پر وہ دونوں نے یہ بات طے کر لی ہو۔ کیونکہ عاداتاً ایسا کرنا ممکن ہے۔

ولامواضعة عادة في حق الزكوة والتروح والشهادة فلا تهمة في حق هذه الاحكام الخ

لیکن عادتاً یہ ممکن نہیں ہے کہ زکوٰۃ لینے کے لئے ایسا کوئی خفیہ معاملہ کر لیں۔ ف۔ کیونکہ جب زکوٰۃ کسی ادا نہ ہو تو یہ معاملات طے کئے بغیر بھی بڑی سی رقم بھی عورت کو دے سکتا ہے۔ والتروح الخ اور نکاح کر لینے میں۔ کیونکہ طلاق دینے کا مقصد یہ ہو گا کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے حالانکہ جب دونوں بہنوں کو اکٹھا نہیں رکھ سکتا ہے تو اس کی بہن سے نکاح کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ یادہ عورت پرانے شوہر کے علاوہ دوسرے مرد سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والشهادة الخ اور گواہی دینے میں بھی کیونکہ یہ کبھی خلاف عدت بات ہے کہ صرف گواہی دینے کی غرض سے آپس میں میاں اور بیوی بائیں ہو جانے کا اقرار کریں۔ خواہ واقعی ہو یا دیکھنے کو کیونکہ ایسی جھوٹ سے ان کے لئے دوسری جھوٹ بہت آسان ہے۔ فلتہمة الخ اس لئے ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی بھی تہمت معتبر نہ ہوگی۔

پس جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ میراث کے اندر تو حق دبانے کی عادت جاری ہے اس لئے اس میں تہمت کا احتمال ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ دوسرے احکام میں اس قسم کی عادت کبھی نہیں سنی گئی ہے بلکہ ایسی حرکت و حماقت بھی غیر ممکن ہے اس لئے یہی سمجھا جائے گا کہ طلاق پانے اور عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار ایک حقیقت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جس طرح مرض الموت ایک وجہ ہے اسی طرح اور بھی دوسری وجہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ مرض الموت پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کی سنت یہ ہے کہ اس میں غالباً اور اکثر و بیشتر موت اور ہلاکت ہی ہوتی ہے۔ اور یہ علت جو اجتہاد کر کے نکالی گئی ہے اس کے صحیح ہونے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ دوسری جگہوں میں بھی اسی علت سے کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ امام محمد نے جامع میں فرمایا ہے۔

قال ومن كان محصوراً أو في صف القتال فطلق امرأته ثلاثه ترثه وإن كان قد بارر رجلاً أو قدّم ليقتل في فصاص أو حم ورثت ان مات في ذلك الوجه أو قتل وأصه ما يبا ان امرأة العارث ترث استحساناً واما يثبت حكم العوار تتعلق حقها بماله واما يتعلق بمرض يحاف منه الهلاك غالب كما اذا كان صاحب الفراش وهوان يكوون بحال لا يقوم بحوائجه كما يعتاده الاصحاء وقد يثبت حكم العوار بما هو في معنى المرض في توحه الهلاك

قدم الخ یا اس شخص کو قصاص یا رجم میں قتل کرنے کے لئے بوجھایا گیا ہو۔ ف۔ یعنی جب تک یہ شخص قاتل یا شادی شدہ زانی ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا۔ اس وقت تک یہ ممکن تھا کہ شدید یہ بچ جائے۔ مگر جب قصاص یا رجم کئے جانے کے فیصلہ کے بعد باہر لایا گیا تاکہ اسے اب قانونی سزا دی جائے (قتل یا سنگسار کر دیا جائے) تو اب موت اس پر یقینی سی ہو گئی۔ اور اسی حالت میں اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ ورنہ ان مات الخ پس اگر وہ اسی وجہ سے مارا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی۔ ف۔ جبکہ اس کے عدت میں رہتے ہوئے یہ مارا گیا ہو۔ اگرچہ اسی وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو۔ اور اگر اتفاق ہے وہ بچ گیا اور تندرست ہو گیا (حکم صحیح میں ہو گیا) تب وہ وارث نہ ہوگی۔ اگرچہ اس کے بعد وہ مرے یا مارا جائے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا اور مرنے کے قریب ہو کر بیماری کو مرض الموت سمجھ لیا گیا ہو۔ اور اسی حالت میں اس نے طلاق دے دی۔ پھر اسے کسی نے قتل کر دیا تب بھی یہ عورت وارث ہوگی۔ یہی ظاہر الروایۃ مبسوط اور کافی میں ہے۔ بحوالہ یحییٰ۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس زمانہ میں میدان میں پہلے کی طرح مقابلہ کر کے نہیں لڑا جاتا ہے۔ اس لئے کہ حکم ہوگا۔ تو میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں وجہ مقاتلہ کی حالت ہے۔ پس اگر گولیاں اور توپیں ایک دوسرے کے مقابلہ میں چلنے لگیں تو اس حالت میں مریض کے حکم میں ہو گا ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واصلہ۔ مینا۔ اس حکم قیسی کی اصل وہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ ان امراء فاتح جس شخص نے اپنے مال میں سے اسے وراثت نہ دینے اور بھگنے کی نیت سے طلاق دیدی تو اس بھگوڑے کی عورت استحسان کی دلیل سے وارث ہوگی۔ ف۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کرینے کی وجہ سے۔ اگرچہ یہ قیاس کے خلاف ہو۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ شخص واقفا فار (بھگوڑا) ثابت ہو جائے۔

وانما یثبت حکم الفرار بتعلق حقها بماله وانما یعلق بمرض یحاف منه الہلاک غالباً الخ اور بھگوڑا ہونے کا حکم اسی وقت ثابت ہو گا کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو جائے۔ ف۔ اور وہ مرد اسے اس نیت سے طلاق دے کہ میرے مال میں سے اسے ترک نہ ملے بلکہ میری اولاد وغیرہ کو ملے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے شخص کے مال سے عورت کا حق میراث کب متعلق ہوتا ہے۔ وانما یعلق الخ اور عورت کا حق اس کے مال سے اسی وقت متعلق ہوتا ہے کہ مرد کو ایسی کوئی بیماری لگ جائے جس سے عام طور سے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو جیسے وہ بیمار کہ بستر سے لگ گیا ہو۔ ف۔ پس اس اصل سے یہ معلوم ہوا کہ ہر ایسا شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے جو غالباً اسی حالت میں مر جائے گا تو یہ شخص بھی مرض الموت کے مریض کے۔ مند فار (بھگوڑا) مان لیا جائے گا۔ جیسے میدان میں جا کر رٹنے والا۔ اور جسے پھانسی دینے کے لئے لے جایا گیا ہو۔ ان کے علاوہ اور دوسری صورتیں بھی عنقریب بیان کی جائیں گی۔ اخاصل ان تمام مسائل کی اصل وہی مریض ہے جو بستر سے لگ گیا ہو۔

اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے۔ تو تفصیل یہ ہے کہ وہ ان کیوں ازخ مرض الموت میں گرفتار ایسے مریض کو کہا جائے گا کہ ایسی حالت میں پہنچ جائے کہ تندرستوں کی طرح اپنی ضرورت ادا نہ کر سکے۔ ف۔ اب اگر کسی حیلہ اور تدبیر سے اپنی ضروریات پوری کر لیتا ہو لیکن تندرستوں کی طرح نہیں کر سکتا ہو تو وہ مرض الموت ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ مر گیا تو ایسی حالت میں طلاق وغیرہ کے جو کام بھی اس نے کئے ہیں وہ مرض الموت کے کام کہلائیں گے۔ اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستوں کی طرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ وہ گمان غلط تھا اور اب اس کے تمام کام تندرستوں کے مانند سمجھے جائیں گے۔ پس اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے یہاں تک کہ شہادت اسے بھاگنے کا موقع نہیں دیتی ہے بلکہ اس کی بیوی کو اس کی بات دلواتی ہے۔ یہ وہی مریض ہو گا جس کی حالت ایسی ہوئی ہو کہ غائبانہ ہلاک ہو جائے گا۔ پھر ایسی حالت کبھی مریض کے علاوہ دوسروں میں بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

وقد یثبت حکم الفرار بما ہو فی معنی المرض فی توجہ الہلاک الغالب الخ

اور کبھی بھگوڑا ہو جانے کا حکم ایسے کاموں میں بھی ثابت ہو جاتا ہے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہوں۔
وہابیوں اور جو کام ایسا ہو کہ عموماً اس سے انسان زندہ رہ جاتا ہو اور مرنا نہ ہو تو اس سے فرار کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ ف۔ اب جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی تو فال المخصوص والذی الح وہ شخص جو گھر قلعہ میں بند ہو گیا ہو اور وہ شخص جو ابھی تک صف کے اندر ہو چونکہ نہ بابا یہ شخص زندہ رہ جاتا ہے اور مرنا نہیں ہے۔

لان الحصن لدفع باس العدو وكذا المنعة فلا يثبت به حكم الفرار الخ
کیونکہ قلعہ تو اس لئے بنایا جاتا ہے کہ اس میں رہنے سے دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رہ سکے۔ وكذا المنعة اور یہی حکم منع (لشکر) کا بھی ہے۔ ف۔ یعنی جس کے ساتھ ایسی جماعت موجود ہو کہ وہ دشمنوں کے نقصان پہنچانے سے اسے بچا سکے۔ اور یہاں لشکر موجود ہے۔ فلا یثبت الخ تو محصور ہونے اور صف میں ہونے سے اس پر فرار کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ والذی بارز۔ اور جو شخص کہ مقابلہ میں آیا ہو۔ ف۔ یعنی جنگ کے میدان میں مقابلہ کو نکلا ہو۔ او قدم الخ یا آگے بڑھایا گیا تاکہ اسے قتل کیا جائے۔ اغالب الخ تو عموماً اس حالت میں بچنا مشکل ہوتا ہے۔ ہلاکت ہی ہوتی۔ ف۔ اور فرج جانا اتفاقیہ ہی ہوتا ہے۔ ینتھق الخ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہو جائے گا۔ ف۔ اسی لئے جس نے مقابلہ اور مہر زت کی حالت میں یا قصاص وغیرہ میں قتل کے لئے جانے کی حالت میں طلاق دی تو اسے فار یعنی بھگوڑا کہا جائے گا۔ اسی لئے اس کی بیوی اس کی وراثت پائے گی۔

ولهذا اخوات تخرج على هذا الحرف وقوله اذامات في ذلك الوجه او قتل دليل الخ
اس مسئلہ کی اور بھی نظیریں ہیں جو اسی اصل سے نکل ہیں۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا جس میں بہت سے درندے ہیں۔ یا کشتی ٹوٹ گئی اور یہ شخص اس کے صرف ایک تختہ پر رہ گیا ہو۔ الخیط۔ اسی طرح اگر کوئی کشتی میں ہو اور طوفانی موجیں آئیں اس حالت میں اگر ڈوبنا ہی یقینی ہو رہا ہو تو وہ بھی مرض الموت کے مانند ہے۔ اسی طرح جو شخص درندہ کے منہ میں ہو۔ یا فالتخ میں بیمار ہو کر بڑھنا شروع کیا اور برابر بڑھتا رہتا ہو تو وہ بھی مرض الموت کے حکم میں ہوگا۔ اور اگر کسی کو بدن میں دانے۔ زخم نکل آئے یا درد ہونے لگا مگر ایسی بیماری نے ہٹے بستر پر نہیں ڈالا اور عموماً ایسی بیماریوں میں انسان مرنا بھی نہیں ہے۔ تو ایسا شخص تندرست کے حکم میں ہوگا۔ جوامع الفقہ۔ مع۔

وقوله اذامات في ذلك الوجه او قتل دليل على انه لا فرق بين ما اذامات بذلك الخ
اور اہم محمد نے یہ جو فرمایا ہے کہ اس وجہ میں مر جائے یا قتل کیا جائے۔ ف۔ یعنی اسی وجہ سے مرے یا اس وجہ سے قتل کیا جائے۔ دلیل علی ان الخ تو یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں کچھ فرق نہیں ہے کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے۔ ف۔ بہر حال حکم باقی رہے گا۔ کصاحب الفرائض الخ جیسے وہ مریض جو مرض کی وجہ سے بستر سے لگ گیا ہو۔ اگر اس کو کسی نے قتل کر دیا۔ ف۔ جبکہ اس نے طلاق دی تھی تو اس کا حکم باقی رہے گا۔ یہی صحیح ہے۔

واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح اذاجاء رأس الشهر او اذا دخلت الدار او اذ اوصلى فلان الطهر او اذا دخل فلان الدار فانت طالق فكانت هذه الاشياء والزواج مريض لم ترث وان كان القول في المرض ورثت الا في قوله اذا دخلت الدار وهذا على وجه اما ان يعلق الطلاق بمحى الوقت او بفعل الاحس او بفعل نفسه او بفعل المرأة وكل وجه على وجهين اما ان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او كلاهما في المرض اما الوجهان الاولان وهما ان كان التعليق بمحى الوقت بان قال اذاجاء رأس الشهر فانت طالق او بفعل الاحس بان قال اذا دخل فلان الدار او صلى فلان الطهر وكان التعليق والشرط في المرض فلها الميراث لان القصد الى الصراخ قد تحقق منه بمباشرة التعليق في حال تعلق حقها بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجر فكان ابقاعا في المرض

ولما ان التعلیق السابق یصیر تطلیقا عند الشرط حکما لا قصد او لا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفه

ترجمہ اگر شوہر نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اس وقت طلاق ہے جبکہ مہینہ کا چاند نکلے یا جب تم گھر میں داخل ہو۔ یا جب کہ فلاں شخص ظہر کی نماز پڑھے۔ یا جب فلاں آدمی گھر میں داخل ہو۔ پھر اس کہنے کے بعد یہ ساری باتیں پائی گئیں اس وقت جب کہ شوہر بیمار ہو۔ تو وہ اس کی وارث نہ ہوگی اور اگر شوہر کا یہ سب کہنا بھی اس کی بیماری کی حالت میں ہو اور تو وہ وارث ہوگی۔ سوائے اس قول کے کہ جب تم اس گھر میں داخل ہو۔ اس مسئلہ کی یہ چند صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) کسی وقت کے آنے پر (۲) یا کسی اجنبی کے کسی کام کے کرنے پر (۳) یا اپنے کسی فعل پر (۴) یا کسی عورت کے فعل پر طلاق کو معلق کرے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو یہ تعلیق کرنا تندرستی کی حالت میں تھا لیکن شرط کا وجود بیماری کی حالت میں ہوا (۲) یا دونوں ہی باتیں بیماری کے دنوں میں ہوئیں۔ لیکن پہلی دونوں صورتیں۔ یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ مثال کے طور پر کسی نے کہا کہ جب مہینہ کی ابتداء (چاند رات) ہو تو تم کو طلاق ہے۔ اور دوسری یعنی کسی اجنبی کے فعل پر تعلیق ہو۔ اس طور سے کہ جب فلاں شخص اس گھر میں آئے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا دونوں باتیں ہی بیماری کی حالت میں ہوئی ہوں تو اس عورت کو میراث ملے گی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے میراث سے بچانے (فرار) کا ارادہ ثابت ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت میں طلاق معلق کی ہے جب کہ عورت کا حق اس کے مال سے مستحق ہو چکا تھا۔ اور اگر تعلیق طلاق تو صحت کی حالت میں کی ہو لیکن شرط بیماری کی حالت میں پیدا ہوئی ہو تو وہ وارث نہ ہوگی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ جو طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط پائے جانے کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسی تعلیق کے بغیر فی الفور دیدی گئی ہو۔ تو وہ ایسی ہوگی کہ گویا شوہر نے اپنے مرض موت میں فی الفور (بغیر شرط) طلاق دیدی ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط کے ساتھ پہلے سے دی ہوئی طلاق وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق دینا ہو جاتی ہے۔ قصد اطلاق دینا نہیں ہوتی ہے۔ اور ظلم تو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ ارادہ کے ساتھ ہو۔ اس لئے اس کے تصرف کو رد نہیں کیا جائے گا۔

توضیح: طلاق کو کسی شرط پر معلق کرتے وقت دینے والے کا تندرست رہنا۔ یا بعد

میں مرض الموت میں گرفتار ہو جانا اور شرط کے وجود کے وقت چند صورتوں کا

امکان۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح ادا جاء راس الشهر او اذا دخلت الدار الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لہذا کہتے ہیں کہ اگر جب یہ باتیں پائی گئیں تو اس وقت وہ شوہر بیمار ہو چکا تھا۔ ف۔ اور بیماری بھی مرض الموت کی تھی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ شوہر نے طلاق کو جب ان شرطوں پر معلق کیا تھا وہ تندرست تھا۔ اور جب شرطیں پائی گئیں تب طلاق واقع ہوئی یعنی بائند طلاق ہو گئی۔ حالانکہ اس وقت وہ شوہر مرض الموت میں گرفتار ہو چکا تھا۔ اور اس کی بیوی اس عدت میں باقی تھی کہ اس شوہر کا انتقال ہو گیا۔ لم توث تو یہ عورت اپنے اس شوہر کے مال میراث کا ترکہ نہیں پائے گی۔

وان كان القول في المرض ودفنت الالهی قوله اذا دخلت الدار وهذا على وجوه الخ

اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تب وہ ترکہ پائے گی۔ ف۔ کیونکہ اس مرض شوہر نے اس طرح سے اور ایسے سبب سے جدا کیا ہے کہ اس جدائیگی کا سبب شوہر ہی کی طرف سے قرار پائے گا۔ کیونکہ مہینہ کی ابتدائی تاریخ کا آنا اور فلاں کا ظہر کی نماز پڑھنا یا گھر میں جانا کوئی کام بھی عورت کے اختیار میں نہیں ہے۔ الہی قولہ الح سوائے اس قول کے کہ جب تم اس گھر میں داخل ہوگی طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ عورت کا اس گھر میں جانے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خود اپنا حق ضائع کرنے پر راضی ہو گئی ہے۔ اور پہلے مسئلہ میں تعلیق کرنا اس کی تندرستی کی حالت میں تھا لیکن معلوم ہوتا چاہئے کہ اگر اپنی تندرستی کی حالت

میں کہا کہ جب سے میں مرض الموت سے بیمار ہوں تم کو طلاق ہے۔ یہ باطل ہے۔ جیسے یہ کہا ہو کہ جب میں مر جاؤں تم کو طلاق بائن ہے۔ اس صورت میں عورت ترکہ پائے گی۔ حاصل کلام وہ ہوا جو مصنف نے فرمایا ہے کہ

وهذا على وحوه اما ان يعلق الطلاق بمجيء الوقت او بفعل الاجسبي او بفعل نفسه الح
کہ اس کلام کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معق کرے (مثلاً وہ نماز پڑھے۔ تلاوت کرے) سوم یہ کہ اپنے کسی کام پر معق کرے (مثلاً میں خود نماز پڑھوں۔ اور چہارم یہ کہ اسی عورت کے کسی کام پر معق کرے (مثلاً تم نماز پڑھو) وکل وجہ علی الح پھر ہر صورت کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ تعلیق کرنا تو تندرستی کی حالت میں تھا لیکن شرط کا پایا جان مرض الموت کی حالت میں ہوا (۲) یہ کہ تعلیق و شرط دونوں بیماری کی حالت میں ہوئی ہو۔ ف۔ اور یہ صورت کہ تعلیق تو بیماری کی حالت میں ہو لیکن شرط تندرستی کی حالت میں پایا کہ دونوں باتیں تندرستی کی حالت میں ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت وارث نہ ہوگی۔ اسی سبب ان مسائل کو یہاں ذکر نہیں کیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں صورتوں کو ملانے سے تفصیل اس طرح ہوگی۔ اما الوجهان الح کہ پہلی صورت میں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ بان قال الخ اس طور سے کہ جب چاند رات آئے گی تم کو طلاق ہوگی۔ دوسرے یہ کہ تعلیق کسی اجنبی کے کسی کام پر ہو۔

ان قال اذا دخل فلان الدار او صلى فلان الطهر و كان التعليق والشرط في المرض الح
کہ فلاں جب اس گھر میں آئے یا فلاں شخص ظہر کی فرض نماز پڑھے۔ و كان التعليق الح اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا دونوں بیماری کی حالت میں واقع ہوئی ہو تو عورت کو وراثت ملے گی۔ لان القصد الخ کیونکہ شوہر کی طرف سے بچے اور بھگنے کا ارادہ ثابت ہو گیا۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت میں طلاق معق کی ہے جبکہ اس عورت کا حق اس کے شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ ف۔ کیونکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر یہ کہا کہ جب فلاں شخص بیمار ہو تو تم کو طلاق ہے۔ حالانکہ بیمار ہونا فلاں کے اختیار میں نہیں ہے۔ پھر بھی جب وہ اس کے مرض الموت میں بیمار ہو اور حلاق کا باعث بن گیا تو یہ شوہر کی تعلیق کا سبب ہوا۔ اس سبب عورت وارث ہو جائے گی۔

وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم توث وقال وهو توث الح
ور اگر تعلیق کرنا صحت کی حالت میں ہو اور شرط پیدا ہونے بیماری کی حالت میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ شوہر نے تعلیق کرتے وقت اس کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ وقال وهو الخ اور نام زقرنے کہا ہے کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق کسی شرط کے ساتھ معق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے کے وقت اس طرح واقع ہوتی ہے جیسی کہ بغیر شرط کے حلاق دی گئی ہو۔ فکان ابقاعا الح تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الفور طلاق دی ہے۔

ولما ان التعليق السابق بصير تطبيقا عند الشرط حكما لا قصد او لا ظلم الا عن قصد فلا ير دتصرفه الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق پانے کے لئے جو شرط پہلے لگائی گئی ہے وہ شرط کے پائے جانے کے وقت قصد اطلاق دینے میں نہیں ہوتی ہے بلکہ حکماً اطلاق دینے کے معنی میں ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے فی الحال قصد اطلاق دینا نہیں پایا گیا ہے بلکہ گویا اس نے بھی طلاق دی ہے۔ جس میں مجید یہ ہے کہ جو قسم شرط کے ساتھ معق تھی اس سے مرد کار جو ع کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ جو طلاق مرض الموت میں واقع ہوئی اس میں اس کے ارادہ کو دخل نہ ہونے کی وجہ سے وہ معذور ہے۔ کیونکہ اس نے اس وقت قصد اطلاق نہیں دی ہے۔ ولا ظلم الح اور ظلم اسی وقت سمجھا جاتا ہے جبکہ وہ کام ارادہ کے ساتھ کیا گیا ہو۔ لہذا اس کا تصرف اور عمل رد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ف۔ اور یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے تندرستی کی حالت میں طلاق دی ہے۔

فاما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او كانا في

المرض والفعل مما له من بد اولاً بدله منه فيصير فارالوجود قصدالاطال امايا لتعليق اوبمباشرة الشرط في المرض وان لم يكن له من فعل الشرط بدله من التعليق الف بدفير تصرفه دفعلالضررعنها واماالوجه الرابع وهو ماداعلقه بفعلها فان كان التعليق والشرط في المرض والفعل مما لهامنه بدككلام زيد وبحوه له ثرت لانها اصبية بذلك وان كان الفعل لا بدلهامنه كا كل الطعام وصلوة الطهرو كلام الابوين ثرت لانها مضطرة في المباشرة لمالها في الامتناع من خوف الهلاك في الدنيا اوفي العقي ولا رضاء مع الاضطوار واما اذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض ان كان الفعل مما لهامنه بدفلا اشكال انه لا ميراث لها وان كان مما لا بدلهامنه فكذلك الجواب عدم محمد وهو قول زفر لانه لم يوجد من الزوج صبح بعد ماتعلق حقها بماله وعندابي حيفة وامي يوسف ثرت لان الروح الجأها الى المباشرة فينقتل الفعل اليه كانها الة له كما في الاكراه

ترجمہ اور تیسری وہ صورت جس میں شوہر نے طلاق کے کام کو اپنے ہی کسی کام پر معلق کیا ہو۔ تو اس میں دونوں صورتیں ہی یکساں ہیں یعنی خواہ تعین کرنا صحت میں اور اس کا پیا جانا بیماری میں ہو یا دونوں ہی بیماری میں ہوں۔ اور وہ فعل خواہ ایسا ہو کہ اس کے نہ کرنے کا شوہر کو اختیار اور چارہ ہو۔ یا اس سے چارہ نہ ہو۔ تو وہ شوہر فر (بھگوتا) ہو جائے گا۔ کیونکہ عورت کے حق کو اس کی طرف سے باطل کرنے کا ارادہ پیا گیا ہے۔ اور یہ ارادہ اس وجہ سے ہوا کہ اس نے بیماری کی حالت میں طلاق معلق دی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں آیا ہے۔ گر اس شوہر کو اس فعل کے شرع کر لینے سے چارہ نہیں تھا (مجبوری تھی) تو تعین نہ کرنے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا (کوئی مجبوری نہ تھی) چنانچہ اس عورت کو پہنچنے والے نقصان سے بچنے کے لئے اس مرد کے تصرف کو رد کر دیا جائے گا۔ اور چونکہ صورت کہ جب اس شوہر نے اپنی بیوی کے ہی کسی کام پر طلاق معلق کی ہو۔ اب اگر اس کا تعلیق کرنا اور شرط کا پیا جانا دونوں باتیں ہی مرض الموت میں پائی گئی ہوں۔ اور جس کام پر اس نے تعلیق کی ہے کہ وہ کام ایسا ہو کہ اس کے نہ کرنے کی اس کو گنجائش ہو۔ مثلاً زید سے کلام کرنا۔ یا ایسی جیسا دسر کام ہو۔ تو وہ وارث نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ عورت خود اس پر راضی ہوئی ہے۔ اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ اس کام کو کرنے کی اس کو مجبوری ہو (کئے بغیر چارہ نہ ہو) جیسے کھانا کھانا یا ظہر کی نماز پڑھنا۔ اور والدین سے گفتگو کرنا۔ تو اس صورت میں ماں کی وارث رہے گی۔ کیونکہ وہ ان کاموں کے کرنے پر مجبور ہے۔ اور ان کے نہ کرنے سے دنیا آخرت میں ہدایت کا خوف ہے۔ اور ایسی مجبوری کے رہتے ہوئے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے۔ اور اگر شوہر نے اس بیوی کے کسی کام بصر اپنی تندرستی کی حالت میں طلاق معلق کی ہو۔ لیکن اس شرط کا وجود اس کے مرض الموت میں ہو ہو۔ پھر وہ کام اگر ایسا ہو کہ اس عورت کو اس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو تو اس میں کوئی شبہ اور اشکال نہیں ہے کہ اس کو مرد کے میراث میں کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ عورت کو اس کے کئے بغیر چارہ نہ ہو (انتہائی مجبوری ہو) تو بھی ام محمد کے نزدیک یہی حکم ہو گا۔ اور ام زفر کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ جب عورت کا حق شوہر کے مرض الموت میں اس کے مال سے متعلق ہو چکا اس کے بعد اس شوہر کی طرف سے اس حق کو ختم کرنے کی کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے۔ اور ام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک وارث ہوگی کیونکہ اسی شوہر نے اسے یہ کام کے کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ ہذا اس عورت کے کام کو بھی اسی کے کام کی طرف محمول کر دیا جائے گا۔ گویا کہ یہ عورت اس کے ہاتھ میں رہے۔ جیسا کہ اکراہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح: تیسری اور چوتھی وہ صورتیں جن میں شوہر نے طلاق کے کام کو اپنے ہی کسی کام پر یا بیوی کے کسی کام پر معلق کیا ہو۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فاماالوجه الثالث وهو ماداعلقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق في الصحة الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والفعل محالہ الخ اور وہ فعل خواہ ایسا ہو کہ اس کے کرنے پر شوہر مجبور نہ ہو (جیسے فداں وقت سونا) یا اس کے کرنے پر مجبور ہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا حوائج صلیہ سے فرغ ہونا وغیرہ۔ ف۔ بہر صورت جب طلاق کو اپنے ہی کسی کام پر معقول کیا تو اس میں ساری صورتوں کا ایک ہی حکم ہے۔ فیصیر فارا الخ تو شوہر فراغت یا کرنے والا (بھگوا) ہو گیا۔ کیونکہ ان سے وہ اس عورت کے حق کو ختم کرنے کا ارادہ کرنے والا پایا گیا۔ اما بالتعلق الخ شوہر کا ارادہ اس طرح پایا گیا کہ اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں طلاق کو معقول کیا ہے یا اس وجہ سے کہ اس نے خود شرط طلاق کو مرض الموت کی حالت میں پورا کیا ہے۔ ف۔ اور یہ بات بھی نہیں کہی جاسکتی ہے کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو پورا کئے بغیر چارہ نہیں تھا۔ کیونکہ ان یکن لہ الخ اگر اسے شرط کے اس کام کو کئے بغیر چارہ نہیں تھا تو تحقیق نہ کرنے کی اسے بہت سی صورتیں ہو سکتی تھیں۔ ف۔ یعنی اس نے ایسی تطبیق ہی کیوں کی جس سے عورت کی وراثت کا حق ختم ہو گیا۔ فرد تصرف الخ اس لئے مرد کا تصرف رد کر دیا جائے گا۔ تاکہ اس کی عورت کو اس کا نقصان نہ اٹھانا پڑے۔

واما الوجه الرابع وهو ما إذا علقه بمعناها فان كان التعلق والشروط في المرض الخ اور چونکہ صورت وہ کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کے ہی کسی کام پر اس کی طلاق معقول کی ہو۔ ف۔ تو اس میں تفصیل اس طرح پر ہے کہ فان كان الخ یعنی اگر معلق کرنا اور شرط کا پایا جانے والوں باتیں ہی مرض الموت میں پائی گئی ہوں۔ والفعل مما الخ اور جس کام پر طلاق معقول کی ہو وہ ایسا ہو کہ اس عورت کو اس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو۔ جیسے یہ کہہ ہو کہ اگر تم اس زید سے بات کرو گی یا اسی جیسا دوسرا کوئی کام کہا ہو۔ تو تم کو طلاق ہے۔ ف۔ پھر بھی اس عورت نے وہ کام کر لیا۔ لم توث الخ تو یہ عورت اس کی وراثت نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اپنا حق خود منانے پر رضی ہوئی ہے۔ ف۔ ورنہ وہ ایسا کام نہیں کرتی۔

وان كان الفعل لا بد لهما منه كما كل الطعام و صلوة الظهر و كلام الابوين ثوث الخ اور اگر وہ معلق کام ایسا ہو کہ عورت اس کے کرنے پر مجبور ہو۔ جیسے کھانا کھانا۔ ف۔ کہ یہ تو زندگی بچانے کے لئے انتہائی ضروری کام ہے۔ اور جیسے ظہر کی نماز پڑھنا کہ یہ فریضہ الہی کی ادائے کی ہے۔ وکلام الابوين اور والدین سے گفتگو کر لی۔ ف۔ کہ اس میں فطری تقاضا کی بناء پر مجبور ہے۔ خلاصہ یہ ہو کہ جب ایسے کام کی شرط ہو جس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ ثوث الخ تو یہ عورت اس کے کرنے پر طلاق پا کر بھی وراثت ہوگی۔ کیونکہ وہ اس کے مرنے پر مجبور ہے۔ لهما الخ کیونکہ اس عورت کو اس سے روک کر رکھنے سے دنیا میں یا آخرت میں بربادی کا خطرہ ہے۔ ولا رضاء الخ اور مجبور رہنے ہوئے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے۔ ف۔ تو اس سے یہ لازم ہیں آیا کہ اگر یہ عورت چاہتی تو یہ کام نہ کرتی۔ اور جب کر لیا تو گویا اس نے خود اپنا حق ضائع کیا ہے۔ اما اذا كان الخ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے اپنی تندرستی کی حالت میں عورت ہی کے کام پر اس کی طلاق معقول کی ہو لیکن وہ شرط اس کی بیماری کے زمانہ میں پائی گئی ہو۔

ان كان الفعل مما لهما منه بد فلا اشكال انه لا ميراث لهما وان كان مما لا بد لهما منه الخ اگر اس کام کے نہ کرنے کی اسے گنجائش تھی (نہ کرنے سے اس کا کوئی خاص نقصان نہ تھا) تو اس میں کوئی شکال نہیں ہے کہ اس عورت کو میراث میں کچھ نہیں ملے گا۔ وان كان الخ اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ اس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ ف۔ تو اس صورت میں ائمہ کرام میں اختلاف ہے فكل ذلك الجواب الخ اس کو اس میں بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کو میراث نہیں ملے گا۔ اسی طرح امام زفر کا بھی یہی قول ہے۔ لانه لم يوجد الخ کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے ماں سے متعلق ہو گیا تو اس کے بعد شوہر نے ایسی کوئی حرکت نہیں کی جس سے کہ اس عورت کا حق باطل ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ اس نے اپنی تندرستی کی حالت ہی میں یہ طلاق معقول کی تھی۔

وعداہی حیثہ وابی یوسف ثوث لان الروح الحاہا الی المباشرة فیقتل الفعل الیہ الخ

اور شیخین یعنی امام اعظم و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی۔ ف۔ کیونکہ اس نے ایسا کام کیا ہے جس کے کرنے پر وہ مجبور تھی (نہ کرنے کی گنجائش نہیں تھی) اس لئے اس کام کو اس کے شوہر کا ہی کرنا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اسی نے اس کام کے کرنے پر اسے مجبور کیا ہے۔ فـسقط العمل الخ تو یہ کام مرد کی طرف منتقل ہو گا جتنی اسی کا کام سمجھا جائے گا۔ گویا اس عورت نے اس مرد کے ہاتھ میں آلہ بن کر کام کیا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی نے دوسرے کو کسی کام کے کرنے پر مجبور کر دیا ہو کہ مثلاً وہ فلاں دیوار کو گرا دے تو گویا زبردستی کرنے دے نے اس مجبور کے ذریعہ سے یہ دیوار گرائی ہے جیسے کہ اپنی کدال وغیرہ سے گرانے کا کام کرتا ہے۔ اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو اسی کے ذریعہ طلاق دی ہے۔

قال واذا طلقها تلك وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث وقال دفر ترث لانه قصد المراء حين اوقع في الممرض وقد مات وهي في العدة ولكما بقول الممرض اذا تعقبه براء فهو بمنزلة الصحة لانه يعدم به مرض الممرض فتبين انه لاحق لها يتعقب بماله فلا يصير الممرض فاراد لو طلقها وتردت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وهي في العدة لم ترث وان لم ترتد بل طاعت اس روحها هي الجماع ورثت وحده المرق ايها بالردة ابطلت اهلية الارث اذا المرتد لا يرث احدا ولا يبقاء له بدون الاهلية وبالطاعة ما بطلت الاهلية لان المحرمية لا يبا في الارث وهو الباقي بحلاف ما اذا طاعت في حال قيام الكاح لانها تشتت الفرقة فتكون راضية بطلان النسب وبعد الطلقات الثلاث لا تشتت المحرمية بالطاعة لتقدم عليها فافترقا

ترجمہ کہ۔ اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں تین طلاقیں دیں۔ مگر اس بیماری سے صحیح ہو کر مر گیا تو وہ عورت اس کی وراثت نہیں پائے گی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کی وراثت ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنی بیماری کی حالت میں طلاق دے کر بھاگنے کا پورا ارادہ کر لیا تھا۔ پھر وہ شوہر اسی طلاق کی عدت کے دنوں میں مر گیا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جب اس کی بیماری کے بعد اسے تندرستی ہو گئی تو وہ بالکل تندرست کے حکم ہی میں ہو گیا۔ کیونکہ اس سے مرض الموت کا ہونا ختم ہو گیا۔ تو اب یہ بات واضح ہو گئی کہ اس وقت تک عورت کا اس کے شوہر کے مال میں کوئی حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ اس بناء پر وہ شوہر بھگوز اور فر نہیں ہو گا۔ اور اگر اس نے بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں طلاق دی اس کے بعد خود بخود وہ مرتد ہو گئی پھر سلام لے لی پھر وہ شوہر اسی مرض الموت کی حالت میں ایسے دن میں مر گیا کہ ابھی تک وہ عدت ہی گزار رہی تھی۔ تب وہ اس مرد کی وراثت نہیں پائے گی۔ اور اگر وہ مرتد تو نہ ہوئی البتہ اس نے اپنے شوہر کے (سوتیلی) بیٹے سے جماع میں موافقت کرنی (موقع دیا) تو اس حالت میں اس کی وراثت پائے گی۔ ان دونوں مذکورہ مسئلوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس عورت نے خود مرتد ہو کر خود سے وراثت بننے کی صلاحیت ختم کر ڈالی ہے۔ کیونکہ مرتد کسی کا بھی وارث نہیں ہوتا ہے۔ اور میراث پانے کی یقین کے بغیر میراث باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ اور اپنے سوتیلی بیٹے سے ہمبستری کرانے میں اس نے میراث پانے کی لیاقت ضائع نہیں کی ہے۔ کیونکہ ہمیشہ کے لئے حرام ہونا (یرہن) میراث پانے کے منافی نہیں ہے۔ اور ہم صرف میراث ہی کو باقی کہتے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ اس عورت نے نکاح قائم رہتے ہوئے شوہر کے بڑے (سوتیلی) سے رضامندی کے ساتھ ہمبستری قبول کی ہو۔ کیونکہ طلاق ہونے سے پہلے لڑکے سے ہمبستری ہونے سے جدائی ہو جاتی ہے۔ اس طرح یہ عورت اپنے سبب میراث کے ختم کرنے میں خود راضی پائی گئی۔ اور تین طلاقیں پالینے کے بعد اس لڑکے سے ہمبستری سے جدائی حرمت پیدا نہیں کرتی ہے۔ کیونکہ ایسا کرانے سے پہلے ہی حرمت جدائی ہو چکی ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنے مرض الموت کی حالت میں بیوی کو تین

طلاق دیں اس کے بعد وہ تندرست ہو گیا۔ اس کے بعد مر گیا۔ حکم۔ دلیل

قال وادطلقها لثلاثا وهو مريض ثم مات لم توث وقال رفعت ثروت الح

اگر شوہر نے اپنی بیماری کی حالت میں تین طلاقیں دیں۔ ف۔ مرض الموت میں یعنی اس کی حالت سے اس کی موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صح۔ پھر وہ اچھا ہو گیا۔ ف۔ اور گمان غلط نکلا۔ ثم مات لم توث اس کے بعد شوہر مر گیا تو اس کی بیوی اس کی وارث نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ وہ پہلے موت کی بیماری میں مبتلا نہیں تھا۔ وقال رفعت ثروت الح اور مام زفر نے کہا ہے کہ وہ وارث ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے جب بیماری کی حالت میں حدیث کی تھی تو اس نے وارث بنانے سے بچنے کا راستہ نکال تھا جبکہ یہ عورت اب تک عدت کی حالت میں ہی تھی کہ اس کا شوہر تندرست ہو کر مرا۔ تو وہ اسکی طلاق کی عدت میں مرا کہ جو اس نے وارث دینے سے جان بچانے کی نیت سے دی تھی اس لئے وہ ورثہ بنت پائے گی۔ ولکن بقول الح لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ جب بیماری کے بعد وہ اچھا ہو گیا تو وہ تندرست کے حکم میں رہا۔ کیونکہ اس سے موت کی بیماری کا ازم ختم ہو گیا۔ اس طرح یہ بات سامنے آگئی کہ عورت کا اس کے شوہر کے مال سے کچھ بھی حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد وہ اگرچہ بیوی کی عدت کے دنوں میں مر رہے پھر بھی اس بیوی کا اس سے کچھ حق متعلق نہیں ہوا۔ جیسا کہ تندرست کی طلاق دینے میں ہوتا ہے۔

ولو طلقها فارتدت والعياد بالله ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وهي في العدة الح

اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں۔ پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتد ہو گئی۔ پھر دوبارہ اسد مے آئی۔ اس کے بعد شوہر اسی بیماری میں مر گیا۔ حالانکہ یہ عورت ابھی تک اس کی عدت گزار رہی ہے۔ اس لئے وہ عورت شوہر کی وارث نہیں پائے گی۔ وان لم ترتد الح اور اگر بیوی مرتد نہیں ہوئی لیکن اس نے طلاق کے بعد اپنے شوہر کے بیٹے (سوتیلے) سے کسی زبردستی کے بغیر جماع کر لیا تو وہ ورثہ کا حصہ پائے گی۔

وحه الفرق انها بالردة ابطلت اهلية الارث ادا المرتد لا يرث احدا ولا بقاء له بدون الح

ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے ارتداد قبول کر کے وارث پانے کی صلاحیت خود سے ختم کر دی ہے کیونکہ اسلام سے پھرنے والا کوئی شخص بھی کسی کا وارث نہیں ہو سکتا ہے۔ ولا بقاء له الح اور میراث پانے کی یاقت کے بغیر میراث باقی نہیں رہتی ہے۔ وبالطاعة الح لیکن اپنے سوتیلے بیٹے سے جماع کرانے میں اس نے میراث پانے کی یاقت برہن نہیں کی ہے۔ ف۔ اگرچہ فی نفسہ اس نے بہت زیادہ خراب حرکت کی ہے۔ اور اپنے پرانے شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی۔ لان المحرمية المنع کیونکہ کسی کا ہمیشہ کے لئے حرام ہونا اس کی میراث پانے کے منافی نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ مرد کی ماں، بہن، بیٹی اس کے میراث پاتی ہیں۔ وهو الباقي اور ہم تو صرف میراث کو ہی باقی کہتے ہیں۔ ف۔ یعنی ایسی ذیل حرکت کر لینے کے بعد ہم یہی کہتے ہیں کہ وہ عورت جس کا حق میراث ثابت ہو چکا ہے۔ فقط وارث رہے گی۔ اور باقی تو وہ تین طلاقوں سے حرام ہو گئی۔

بجلاف ما اذا طاعت في حال قيام الكاح لانها تثبت الفرق فتكون راصية الح

بخلاف اس کے اگر عورت نے نکاح باقی رہنے کی حالت میں سوتیلے بیٹے سے اپنی رضا مندی کے ساتھ جماع کر لیا ہو۔ ف۔ تو بھی ہمیشہ کی جدائی ہوگی مگر وہ وارث نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقوں کے بعد سوتیلے بیٹے سے جماع کرانے اور طلاق کے قبل ایب کرانے میں فرق ہے۔ لانها تثبت الح کیونکہ حدیث سے پہلے لڑکے سے جماع کرانے سے جدائی ہوتی ہے تو عورت خود اپنا سبب میراث ختم کرانے پر راضی ہوئی ہے۔ وبعد الطلقات الح اور تین طلاقوں کے بعد سوتیلے بیٹے سے جماع کرانے سے ہمیشہ کے لئے حرام کر کے جدائی نہیں ہوتی ہے۔ لتقدمها عليها کیونکہ ایب کرانے سے پہلے ہمیشہ کی جدائی

ہو چکی ہے۔ ف۔ کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر پہلے ہی حرام ہو چکی ہے۔ فافتر قال الح اس طرح دونوں صورتوں میں فرق واضح ہو گیا۔ ف۔

اصل کلام یہ ہوا کہ طلاق پانے سے پہلے لڑکے کے ساتھ حرام کاری کرنے میں اس وقت تک میراث کا سبب باقی نہیں تھا۔ اور اگر ہوتا تو اس نے ختم کر دیا۔ اور طلاقوں کے بعد میراث کا حق متعلق ہو چکا تھا۔ اور لڑکے کے ساتھ حرام کاری سے اگرچہ عورت نے بہت بڑے گناہ کا کام کیا، اور شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی لیکن میراث کے سبب کو ختم نہیں کیا۔ اس سے ۱۱ ورثہ ہوگی۔ جبکہ پہلی صورت میں وہ وارث نہیں ہوگی۔

ومن قذف امرأته وهو صحيح ولا عن في الموص وراثت وقال محمد لا تراث وان كان لهدف في الموص وراثته في قولهم جميعا وهذا ملحق بالتعلق بمص لا بدلها منه ادهى ملحدة الى الحصومة لدفع عار المراء عن نفسها وقديسا الوجه فيه وان ألى امرأته وهو صحيح ثم نالت بالايلاء وهو مريض لم تراث وان كان الايلاء ابصافي الموص وراثت لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمصى اربعة اشهر حال عن الوقاع فيكون ملحق بالتعلق بمصنى الوقت وقد ذكرنا وجهه قال رضى الله تعالى عنه والطلاق الذى يملك فيه الرجعة تراث به في جميع الوجوه لمابينا انه لايزيل الكاح حتى يحل الوطى فكان السب فانما وكلماد كونا بها تراث اماترت ادامات وهي في العدة وقديسا ۵

ترجمہ اور جس شخص نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر تہمت (زنا وغیرہ) لگائی اور مرض الموت کے دنوں میں اس سے لعن کیا تو وہ عورت اس کی وارث رہے گی۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ وارث نہیں ہوگی۔ اور اگر بیماری ہی کی حالت میں تہمت بھی لگائی ہو تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ وارث ہوگی۔ اور یہ صورت ایسی تحقیق سے متعلق رکھتی ہے جس میں عورت کے ایسے فعل پر اس کی طلاق معلق کی گئی ہو جس کے نہ کرنے کی اسے کوئی گنجائش نہ ہو (کرنے پر مجبور ہو) کیونکہ یہ عورت اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار کو دور کرنے کے لئے نالاش اور معاند کرنے کے لئے انتہائی مجبور ہے۔ اس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور اگر مرد نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی سے ایلاء کیا۔ پھر اس ایلاء کی وجہ سے مرد کی بیماری کے زمانہ میں اگر وہ بانہ بھی ہوئی تو وہ وارث نہیں رہے گی۔ اور اگر اس کی بیماری ہی کے زمانہ میں اس نے ایلاء بھی کیا تو وہ وارث رہے گی۔ کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینے ہمبستری سے خالی گزارنے پر تحقیق طلاق کہ معنی میں ہے۔ تو ایلاء کی یہ صورت ایک آئندہ وقت کے آنے کے ساتھ متعلق کرنے سے متعلق رکھتی ہے۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ طلاق جس کے بعد مرد کو رجعت کا حق باقی ہو اس کی تمام صورتوں میں اس کی بیوی اس کی وارث رہے گی۔ جس کی وجہ ہم نے یہ بتا دی ہے کہ ایسی طلاق نکاح کو ختم نہیں کرتی ہے۔ اس لئے اس سے وہی بھی حلال ہوتی ہے۔ تو اس کا سبب باقی رہا۔ اور ہم نے اس سے پہلے جہاں کہیں یہ بتایا ہے کہ عورت اس کی وارث ہوگی اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس صورت میں وارث ہوگی جبکہ شوہر ایسی

حالت میں مرا ہو کہ وہ عورت عدت گزار رہی ہو۔ یہ مسئلہ بھی ہم پہلے (شرع میں) بیان کر چکے ہیں

توضیح کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر تہمت (زنا) لگائی اور مرض الموت کے دنوں میں اس سے لعن کیا تو وہ عورت اس کی وارث ہوگی یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ومن قذف امرأته وهو صحيح ولا عن في الموص وراثت وقال محمد لا تراث وان كان لهدف في الموص وراثته في قولهم جميعا وهذا ملحق بالتعلق بمص لا بدلها منه ادهى ملحدة الى الحصومة لدفع عار المراء عن نفسها وقديسا الوجه فيه وان ألى امرأته وهو صحيح ثم نالت بالايلاء وهو مريض لم تراث وان كان الايلاء ابصافي الموص وراثت لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمصى اربعة اشهر حال عن الوقاع فيكون ملحق بالتعلق بمصنى الوقت وقد ذكرنا وجهه قال رضى الله تعالى عنه والطلاق الذى يملك فيه الرجعة تراث به في جميع الوجوه لمابينا انه لايزيل الكاح حتى يحل الوطى فكان السب فانما وكلماد كونا بها تراث اماترت ادامات وهي في العدة وقديسا ۵

جدائی کر دیتے ہیں۔ ولاعن فی الموص اور مرض الموت کی حالت میں اس نے جان کیا۔ ف۔ آخر میں حاکم نے ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی اور عورت اس کی عدت گزار رہی تھی کہ وہ مرد مر گیا۔ وراثت تو یہ عورت اس مرد کی وارث ہوگی۔ ف۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق لازم ہو گیا تھا وہ ختم نہیں ہوا ہے۔

وقال محمد لا تراث وان كان القذف في الموضع ورثته في قولهم جميعا الح
اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ وہ وارث نہیں ہوگی۔ ف۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اصل الزام گناہ مرد کی تندرستی کی حالت میں ہوا ہو۔ وان كان القذف الح اور اگر تہمت لگانا مرض الموت کی حالت میں ہوا ہو تو وہ عورت تین ماموں کے قول کے مطابق بالاتفاق وارث ہوگی۔ و هذا ملحق الح اور یہ صورت اس تحقیق سے متی ہے جس میں عورت کے ایسے کام پر طلاق معلق کی ہو جس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ ف۔ کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت لگائی تو وہ اس بات پر مجبور ہوئی کہ حان کرے۔ اگرچہ وہ یہ جانتی ہو کہ لعان کے بعد تفریق لازم ہے۔

ادھی ملحة الى الحصومة لدفع عار الزناء عن نفسها وقد يسا الوجه فيه الح
کیونکہ وہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت دھار کو دور کرنے کے لئے ناش کرنے پر مجبور ہوگئی ہے۔ ف۔ اس طرح اس عورت نے کچھ اپنی خوشی اور رضامندی سے اس سے جدائی قبول نہیں کی ہے بلکہ اس کے شوہر نے ہی اسے لعان کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ وقد يسا الوجه فيه اور ہم اس کی وجہ بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ گویا مرد نے خود ہی اسے عیب دہ کر دیا ہے۔ لیکن اسی عورت کے ذریعہ سے۔ اس طرح یہ عورت اس کے کام کے لئے آل ہوگئی۔ جیسے آراہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور شخص نے کیا ہے۔

وان الي امراته وهو صحيح ثم بابت بالايلاء وهو مريض لم تراث الح
اور اگر اپنی تندرستی کی حالت میں عورت سے ایذا کیا۔ ف۔ یعنی قسم کھائی کہ چار مہینے یا اس سے بھی زیادہ تک تم سے وحی نہیں کروں گا۔ یہاں تک کہ اسی طرح چار مہینے گزر جانے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بابت الح پھر وہ ایذا وجہ سے ایسی حالت میں باندہ ہوئی ہے کہ وہ مرض الموت میں گر پڑے۔ ف۔ یعنی ایذا کرنے کی وجہ سے جو تھے مہینہ پر بھی وحی نہ کرنے سے وہ باندہ ہوگئی ہے۔ اور اس وقت وہ مرض الموت کا مریض تھا۔ لم تراث تو وہ عورت اس کی وارث نہیں ہوگی۔ وان كان الح اور اگر ایذا کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وہ وارث ہوگی۔ ف۔ بشرطیکہ عدت میں مر گیا ہو۔

لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر حال عن الوقاع فيكون ملحقا الح
کیونکہ وہ ایذا جس کے بعد چار مہینے بغیر ہمبستری کے گزر جائیں وہ طلاق کے حکم میں ہوتا ہے۔ ف۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر میں نے تم سے چار مہینوں تک ہمبستری نہیں کی تو تم کو طلاق بائن ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ آج سے جب پانچواں مہینہ بغیر ہمبستری کے شروع ہو جائے تو تم کو طلاق ہے۔ فيكون ملحقا الح لئلا يلاء في موجوب وصورت بھی سناہ ایک وقت کے آنے کے ساتھ تعلیق کرنے کے ہی حکم میں ہے۔ وقد ذكرنا وجه اس کی وجہ بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ پہلے کی تعلیق طلاق دینے کے حکم میں ہے۔ العنايه۔ پس اگر حالت صحت میں وہ تو گویا اس نے صحت کی حالت میں طلاق دی۔ کیونکہ اس کے بعد اس نے کوئی کام نہیں کیا۔ اور ایذا سے رجوع کرنے میں مرد کا نقصان ہے۔ اس سے ہو اس پر لازم نہیں ہے۔ ابنت اگر بیماری کی حالت میں ایذا کیا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گویا اس نے عورت کا حق متعلق ہو جانے کے بعد بیماری کی حالت میں صدق دی تو وہ وارث ہوگی۔ مع۔

قال رضى الله تعالى عنه والطلاق الذي يملك فيه الرجعة تراث نه في جميع الوجه الح
مصنف نے کہا ہے کہ جس طلاق سے مرد کو رجعت کا حق باقی رہتا ہے اس کی تمام صورتوں میں عورت اس کی وارث

ہوگی۔ ف۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔ اس طرح تعلیق خواہ عورت کے کام پر ہو یا کسی مرد کے اپنے کام پر ہو۔ اسی طرح وہ کام انتہائی ضروری ہو یا نہ ہو۔ بشرطیکہ عدت میں ہو۔ نفع۔ لمعاہدہ۔ لمح جس کی وجہ ہم نے یہ بیان کر دی ہے کہ رجعی طلاق نکاح کے رشتہ کو ختم نہیں کرتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے لئے وہی بھی حلال ہوتی ہے۔ اور وہی سے رجعت ہو جاتی ہے۔ ورمیراث کا سبب نکاح ہے۔ فکان المسب لمح اس لئے سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت کی حالت میں بھی ہے۔

وکلمہ مذکورنا ابھارتھ اسما ثرت ادا ماب وہی فی العدة وقديده۔ المح اور جہاں کہیں ہم نے یہ بتایا ہے کہ عورت اس کی وارث ہوئی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اسی صورت میں وارث ہوگی جبکہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت اپنی عدت گزار رہی ہو۔ یہ بات تو ہم نے اب لے کر شروع میں بھی بیان کر دی ہے۔ ف۔ رجعت درست شوہر نے اپنی دویویوں کو کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے۔ اس وقت اس کو متعین کرنے کے لئے شوہر کا ہی بیان فیصلہ کرنے والا ہوگا۔ کہ وہ جس کو متعین کرے گا کسی کو طلاق ہوگی۔ ورا رجعت مرض الموت میں کسی ایک کو متعین کیا تو اس وقت اسے فرار کرنے والا کیا جائے گا۔ اس لئے اگر اس عورت کی عدت کے اندر ہی وہ مر گیا تو یہ عورت وارث ہوگی۔ یونہی یہ باقی رہے وہ خود ہی طلاق کے لئے متعین ہو چکی ہے۔ بخلاف پہلی کہ اس کو اس شوہر نے متعین یا تھا۔

باب الرجعة

وادا طلق الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها في عدتها رجعت بدلت ولم يرض لم يبرأه تعالى ﴿فامسكوهن بمعروف﴾ من غير فصل ولاند من قيام العدة لان الرجعة سدامة المصث لا مری به سمی امسكا وهوا الانقاء وما يتحقق الاستدامة في العدة لانه لا مصث بعد انقضاءها و الرجعة يقول راجعت اور ارجعت امرأتی وهذا صریح فی الرجعة ولا خلاف بین الانمة ۵

ترجمہ باب رجعت کے بیان میں اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو ایک یا دو رجعی طلاق دیں۔ تو اس سے یہ حق حاصل ہے کہ عدت کے اندر (مختار ہونے سے پہلے) اس سے مراجعت کرے۔ وہ عورت خواہ اس سے رجعی ہو یا نہ ہو۔ رجعت بدلت یعنی عدت بدل دی گئی ہے کہ جب تم طلاق دو اور عورت کی عدت گزرنے لگے تو تم معروف طریقہ سے اس کا رواج دو۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ رجعت کا قائم رہنا ضروری ہے۔ کیونکہ رجعت کے معنی ہیں ملک کو برابر قائم رکھنا۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اس کا نام امساک رکھا گیا ہے۔ اور اس کے معنی ہیں باقی رکھنا۔ اور مستقل باقی رکھنا تو عدت کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عدت گزرنے کے بعد ملک نکاح نہیں ہے۔ اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے یوں کہے کہ میں نے تم سے رجعت کر لی۔ یا دووں کے سامنے ہے کہ میں نے اپنی بیوی سے رجعت کر لی۔ اور رجعت کے مسند میں یہ صریح لفظ ہے اس میں چاروں مسند کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

توضیح باب۔ رجعت کے بیان میں

۱۔ الرجعة واد اطلق الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها في عدتها المح رجعت کے بیان میں۔ رجعت سے مراد یہ ہے کہ طلاق رجعی اسے کر رجوع کرنا تاکہ نکاح کا حقیق پہلے کی طرح باقی رہے۔ اور طلاق سے جدائی نہ ہونے دے۔ ورا یکی رجعت صرف طلاق صریح رجعی۔ یا اس کے بعد طلاق ثانی میں جبکہ تمیں سے تم سو تو ممکن ہے۔

۲۔ واد اطلق الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها في عدتها رجعت بدلت المح اور جب مرد نے اپنی بیوی کو ایک یا دو رجعی طلاق دیں۔ ف۔ جداں سے ہمسری ہو جائی ہو۔ بدلت۔ اور یہی مسرت

میں تو وہ فوراً بابت ہو جاتی ہے۔ اس کی عدت نہیں ہے۔ اس لئے مدخلہ (جس سے ہمبستری ہو چکی ہو) کو نوہ احسن و سنت یہ بدعت کے طور پر دیں۔ اس وقت شرعی حکم کے مطابق اس پر یہ لازم ہے کہ اس سے رجعت کر لے یا خود شوہر کی اپنی ضرورت اور مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے۔ اور ابھی تک وہ عدت سے فارغ نہیں ہوئی ہے بلکہ گزار رہی ہے۔ لہذا وہ رجعت کرے۔ مرد کو یہ اختیار ہے کہ عدت کے اندر رہتے ہوئے اس سے مراجعت کر لے۔ ف۔ یعنی نکاح کے رشتہ کو باقی رکھے، ختم نہ ہونے دے تو اس کی بیوی کی اجازت کی کوئی شرط نہیں ہے۔ رخصت بذالک الح وہ عورت اس کی مراجعت سے خواہ راضی ہو یا نہ ہو۔

لقلولہ تعالیٰ ﴿فامسکوهن بمعروف﴾ من غیر فصل ولا بد من قیام العدة لان الرجعة الح یعنی جب طلاق سے عورت کی عدت ختم ہونے لگے تو تم ان کے معروف طریقہ سے روک لو یہ عدت گزارنے دو کہ معروف طریقہ سے ہی ان کو جانے دو۔ اور صرف نقصان پہنچنے کے لئے ان کو جانے سے نہ روکو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس آیت سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ شوہر کو یہ پورا اختیار ہے کہ اسے روکے اور چاہے نہ دے۔ من غیر فصل بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ اگر عورت راضی ہو تو وہ کوہلکہ مطلقاً اجازت دے دی ہے۔ اس لئے کسی پر عمل ہوگا۔ اس کے لئے عورت خواہ راضی ہو یا نہ ہو۔ اسے رجوع کرنے کا پورا اختیار ہے۔

ولابد من قیام العدة لان الرجعة استدعاء الملك الاتری انه سمي امساكا وهو الابقاء الح لیکن عدت کا باقی رہنا ضروری ہے۔ لان الرجعة الح کیونکہ رجعت کے معنی ہیں اپنے ملک (نکاح) کو باقی رکھنا۔ ماری ان کی غور نہیں کرتے کہ اس کا نام امساک رکھا ہے۔ ف۔ اس آیت فامسکوهن الح میں۔ وهو لابقاء ای مساک کے معنی ہیں باقی رکھنا۔ ف۔ اس لئے رجعت کے معنی ہوئے ملک نکاح کو باقی رکھنا۔ واما یحقق الح اور نکاح کو باقی رکھنا عدت کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ لانه لا ملک الح کیونکہ عدت گزار جانے کے بعد ملک نکاح باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ تو پھر کس کو باقی رکھے گا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو باقی رکھنا صرف عدت کے اندر ہی ممکن ہے۔ پھر اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ رجعت کا کام کبھی کہنے سے اور کبھی کرنے سے اور اختیار کی طریقہ سے اور کبھی بے اختیاری یہاں تک کہ اس عورت نے بھی کسی فعل سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کا بیان آنے والے مسائل میں ہو رہا ہے۔

والرجعة ان یقول راحعتك اور ارجعت امرأتی وهذا صریح فی الرجعة ولا خلاف بین الانمة الح رجعت یہ ہے کہ اپنی عورت کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے تم سے رجعت کر لی۔ یا گوہوں کو مخاطب کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے اپنی بیوی سے رجعت کر لی۔ ف۔ خواہ وہ عورت خود اس وقت موجود ہو یا کسی طرح اسے خبر کر دے۔ وهذا صریح ان اور یہ طریقہ رجعت میں صریح ہوتا ہے۔ اور چاروں ماموں میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ف۔ اور قول صحیح یہ ہے کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہے البتہ گواہ کے ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے رجعت نہیں کی تو وہ مرد گواہوں سے اسے ثابت کر سکے گا۔ الحاصل یہ توں رجعت بجا اختلاف صریح ہے۔

قالا ویطأها او یقلها او یدمسها بشهوة او یطرأ فی ریحها بشهوة وهذا عندنا وقال الشافعی لا تنصح الرجعة الا بالقول مع القدرة علیہ لان الرجعة بمسرة ابتداء الکاح حتی یحرم وطیها وعندها هو استدعاء الکاح علی ما یبہ وسقروہ ان شاء اللہ تعالیٰ والفعل قد یقع دلالة علی الاستدعاء کما فی اسقاط الحیار والدلالة فعل یحصل بالکاح وهذه الافاعیل تحص به خصوصاً فی حق الحررة حللاف المس والنظر بغیر شهوة لانه قد یحل بدون الکاح کما فی القابضة والطیب و غیرهما والنظر الی غیر الفرح قد یقع بین المساکین والروح ساکها فی العدة فهو کال رجعة لطلقها فیطول العدة علیها

ترجمہ یا اس سے ہمبستری کر لے یا اس کا بوسہ سے یا شہوت کے ساتھ سے ہاتھ لگا دے یا اس کی شرم گاہ کی طرف

شہوت کے ساتھ دیکھ لے۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بولنے کی اسے قدرت ہو تو زبان سے کبے بغیر رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ رجعت ابتدائی نکاح کرنے کے حکم میں ہے۔ یہاں تک کہ اس عورت سے ہمبستری کرنا بھی حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک رجعت کے معنی ہیں۔ نکاح کے تعلق کو برابر باقی رکھنا۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور آئندہ بھی انشاء اللہ ہم اسے مزید بیان کریں گے۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ جیسے اختیار کو ساقط کرنے میں ہوتا ہے۔ اور فعل کار رجعت کے لئے دلیل ہونا ایسے فعل سے ہوتا ہے جو کہ نکاح کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور ابھی بیان کئے گئے افعال نکاح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ خاص کر آزاد عورت کے بارے میں۔ بخلاف ہاتھ لگانے اور بغیر شہوت کے شرم گاہ کی طرف دیکھنے کے۔ کیونکہ یہ تو کبھی بغیر نکاح بھی جائز ہو جاتے ہیں جیسے دایہ اور حکیم معنی وغیرہ کو حلال ہوتے ہیں۔ اور شرم گاہ کے سوا دوسرے اعضاء کو دیکھنا تو کبھی ایک جگہ رہنے والوں میں بھی ہو جایا کرتا ہے۔ اور شوہر بھی عدت کے دنوں میں اس کے ساتھ رہتا ہے۔ پس اگر بغیر شہوت اور نکاح سے دیکھنا بھی رجعت ہو جائے پھر اس کو طلاق دے گا تو اس طرح عورت کے حق میں عدت بہت طویل ہو جائے گی۔

توضیح: رجعت کن چیزوں سے ہوتی ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قالا ويطاها او يقبلها او يلمسها بشهوة او بظلال فرجها بشهوة وهذا عندنا الح

رجعت کی عملی صورت یہ ہے کہ اس عورت سے وطی کر لے یا اس کا بوسہ لے۔ یا اس عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگائے۔ ف۔ یعنی چھو دے۔ یا شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو دیکھے۔ ف۔ یعنی اندر کی گول جگہ کو۔ اور جینی نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی ہے۔ مبسوط و ذخیرہ اور خلاصہ میں تو اس قید کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شیخ محقق نے کہا ہے کہ فعل بھی رجعت کرنے کی دلیل ہے مگر ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس میں یہ دلیل مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہونی چاہئے۔ جیسا کہ کتاب کی عبارت سے ظاہر ہے۔ کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے جس کا حکم نکاح کے ساتھ مخصوص ہے۔ بخلاف چھونے اور دیکھنے کے کہ یہ کام نکاح کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں البتہ سی صورت میں جبکہ شہوت کے ساتھ ہوں اور مقعد (پاخانہ کے مقام) کی طرف نظر کرنے سے امام ٹہر اور امام ابو حنیفہ کے قیاس کے مطابق رجعت نہیں ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بوسہ اور ہاتھ لگانا اور فرج کی طرف دیکھنا خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو کسی فرق کے بغیر ہر ایک سے رجعت ثابت ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ عورت کی طرف سے نظر کرنے کی مرد کو بھی خبر ہو اور وہ اسے منع نہ کرے خاموش رہ جائے۔ پس اس صورت میں اتفاق ہے۔ جیسا کہ خلاصہ وغیرہ میں اس کی تصریح کر دی ہے۔ اور اگر عورت کی طرف سے اس طرح ہو کہ مثلاً اس نے مرد کے سوتے ہوئے اس کا بوسہ لے لیا۔ یا شہوت کے ساتھ مرد کو ہاتھ لگایا یا اس کی طرف دیکھا۔ یا جاگنے کی حالت میں بھی اپنی شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام اور شمس المائتہؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک رجعت ثابت ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر مرد کے سوتے ہوئے یا زبردستی عورت نے اس کے آہ تامل کو اپنی شرم گاہ میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ثابت ہو جائے گی۔ پھر یہ جاننا چاہئے کہ اگر شہوت کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں میں اختلاف ہو جائے تو چونکہ یہ شہوت ایک مخفی کیفیت ہے اس لئے اس پر گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ لیکن اگر شہوت ہونے کا کسی کے سامنے اقرار کیا ہو اور اس کے گواہ موجود ہوں تو ان کی گواہی مقبول ہوگی۔ فافہظہ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ان تمام کاموں سے رجعت ہو جاتی ہے۔ وھذا عندنا یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔

وقال الشافعی لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء الح

درہم شفعی نے کہا ہے کہ اگر مرد زبان سے کہہ سکتا ہو تو بغیر کہے ہوئے کسی حرکت سے رجعت صحیح نہیں ہوگی۔ ف۔ اسی لئے ونگے کی رجعت جو اشارہ سے ہی ہوتی ہے وہ صحیح ہوتی ہے۔ لان الوضوء بالکھ کیونکہ رجعت کرنا تو بالکل نئے نکاح کرنے کے حکم میں ہے اس لئے اس سے پہلے وحلی کرنا حرام ہے۔ ف۔ جب تک کہ رجعت نہ کرے۔ جواب یہ ہے کہ مومن تو حرام کام نہیں کرتا ہے اس لئے وہ وحلی کیوں کرتا۔ جب کہ رجعت کر کے اسے حلال کر سکتا ہے۔ اسی لئے وحلی رجعت کی دلیل ہوتی۔ اور رجعت نیا نکاح نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح میں شہادت کا ہونا شرط ہے جبکہ اس کے لئے شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اس میں نیا مہر لازم نہیں آتا ہے۔ اس وحلی کا حرام ہونا تو طلاق کی وجہ سے ہے اس وقت تک کے لئے کہ اس سے رجعت کا پورا ارادہ نہ کر لیا ہو۔

وعدنا هو استدامة الكاح على ما يسهل وسقوره ان شاء الله تعالى الح

اور ہمارے نزدیک رجعت کے معنی ہیں نکاح پہلے کی طرح باقی رکھنا۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور بعد میں بھی ثناء اللہ ہم اس کی وضاحت کرینگے۔ ف۔ در شفعی کے قول کی موافقت ابو ثور اور طاہر بن یونس کی ہے۔ جبکہ ہاراذ بن مسدد سعید بن مسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم تابعین اور اوزاعی اور ثوری وغیرہم فقہاء کی جماعت کا قول ہے۔ ابن امیر نے یہ بات بیان کی ہے۔ واضح ہو کہ اگر یوں کہہ کہ تم میری بی بی جیسی تھی ویسی ہو۔ یا تم میری عورت ہو اگر اس کہنے سے رجعت کرنے سے منع کیا ہو تو سنائی کی رجعت ہے۔ لہذا خیرہ۔ درہم مالک و احقر نے کہا ہے کہ اگر وحلی کرنے سے رجعت کرنے کا ارادہ ہو تب رجعت ہوگی۔ فح۔

و لعل قديقع دلالة على الاستدامة كما في اسقاط الحبار والدلالة فعل يحص بالكاح الح

اور انسان کا کوئی کام کبھی ہمیشہ باقی رکھنے پر دلیل ہوتا ہے۔ جیسا کہ خیر ساقط کرنے میں ہے۔ ف۔ مثلاً کسی نے ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دن دنوں تک اس کے واپس کرنے کا اختیار رہے گا۔ پھر اس پر سوار ہو کر اپنے کام میں چلا گیا تو اس کا اس طرح سے جان اس اختیار کو ساقط کرنے کی دلیل ہوگی۔ اور وہ بیچ ہمیشہ کے لئے لازم ہو جائے گی۔ یا ایک باندی اس شرط پر فروخت کی کہ مجھے تین تک اس بات کا اختیار ہو گا کہ اسے فروخت نہ کروں۔ اس کے بعد اسی عرصہ میں اس نے اس باندی سے صحبت کر لی تو وہ بیچ ختم ہو گئی۔ اور اصلی حالت واپس آ گئی۔ پس یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ جب رجعت ہے۔ معنی یہ ہیں کہ ملک نکاح کی موجودہ حالت کو پہلے کی طرح باقی رکھنا ہے۔ اور ہم نے یہ دیکھ لیا کہ شریعت نے بھی ان کاموں کو اس معنی کی دلیل رکھا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان افعال سے رجعت صحیح ہے۔ والد استلح اور فعل و عمل سے رجعت کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ فعل ایسا ہی ہو جو نکاح کے ساتھ یا میوں بیوی کے درمیان مخصوص ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ہر فعل رجعت کی دلیل نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ وہی فعل دلیل ہو گا جو خاص نکاح کے بعد ہی جائز ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ دلیل ہوئی کہ اس شخص نے اپنے نکاح پر اپنے حق کو باقی رکھا ہے۔ اس کو رجعت کہتے ہیں۔

وهذه الافاعل تحصى له حصوه في حق الحره بخلاف المس والطر بعير شهوة الح

اور یہ مذکورہ افعال تحصى له حصوه کے ساتھ شرم گاہ کے اندرونی حصہ کو دیکھنا۔ عورت کو ہاتھ لگانا اور بوسہ دینا سب ایسے افعال ہیں کہ نکاح کے بعد ہی جائز ہوتے ہیں۔ در نکاح سے ساتھ مخصوص ہیں۔ ف۔ یعنی صرف نکاح سے ہی یہ سب کام جائز ہوتے ہیں بشرط حیثیت شہوت کے ساتھ ہو۔ حصوه الح خاص رہتا عورت کے حق میں۔ ف۔ کہ وہ بغیر نکاح کی طرف بھی حلال نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف باندی کے کہ وہ بھی محرم کے ہونے کی وجہ سے حلال ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ ملک حلال ہونے پر دلیل ضرور ہیں تو وہ آزاد یا منکوحہ یا باندی میں دلیل ملک نکاح میں اس شرط کے ساتھ کہ شہوت کے ساتھ ہوں۔ بخلاف المس الح بر خلاف شہوت کے بغیر دیکھنے اور چھونے کے۔ لہذا قد الح کیونکہ شہوت سے بغیر چھونا اور دیکھنا بھی بغیر نکاح سے بھی جائز ہو جاتا ہے جیسے کہ دئی جنائی کو در حدیث کرنے والا حکیم کو۔ در چھہ دوسروں کو۔ ف۔ جیسے سڑن

حالت میں عورت کو جانور پر سوار کرنا۔ اور زنا کے گواہ کو۔

خدا ص یہ ہوا کہ ہم نے ان کاموں کے ساتھ شہوت کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ بغیر شہوت کے چھوٹا اور شرمگاہ کو دیکھنا عیب و غیرہ کے لئے جائز ہے۔ لیکن شہوت کے ساتھ اسی وقت جائز ہو گا جبکہ ناک ہو چکا ہو۔ نیز دیکھنے سے فرج کا اندرونی حصہ مرد بے دراد پر کا حصہ نہیں۔

والطرائی غیر الفرج قد یقع بین المساکین والروح یسکھا فی العدة الح

در فرج کے سوا بدن کے دوسرے حصہ کو دیکھنا اکثر ایک ساتھ رہنے والوں میں ہو جاتا ہے۔ ورنہ حالت میں شوہر پر بھی اس کے ساتھ رہتا ہے۔ فلوکان الخ پس اگر شہوت کے بغیر بھی دوسری جگہوں کے دیکھنے سے بھی رجعت ثابت ہو جائے گی تو اس کا شوہر خاص کر پھر طلاق دے گا۔ ف۔ کیونکہ اس کا پختہ ارادہ اس کو میسر نہ کر دینے کا ہو چکا ہے۔ جبکہ یہ رجعت تو غیر اختیاری طور پر ہو گئی ہے اس لئے پھر طلاق دے گا۔ فبطول العدة الح اس طرح اس عورت کی مدت بڑھتی جائے گی۔ ف۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے ورمعروف طریقہ سے رجعت کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہوت کے بغیر اور شرمگاہ کے علاوہ دوسرے اعضاء کو چھونے و دیکھنے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا ہے کہ عورت کی مقعد کو دیکھ کر رجعت نہیں ہوگی۔ زیادات میں اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

ور اگر کسی مقعد میں وحی کرن تو قدرتی نے اشارہ کیا ہے کہ رجعت نہیں ہوگی۔ لیکن رجعت ہونے پر ہی فتویٰ ہے۔ ورنہ اس حرکت میں شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کے علاوہ کچھ اور بھی پید ہوتا ہے۔ ورنہ یوانہ کی رجعت فعل سے ہی ہوتی ہے اس زبان سے کہنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اگر شوہر نے خضوت کے بعد طلاق دی ورنہ اس سے صحبت نہ چکا ہو لیکن عورت نے نکاح کیا تو شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہو گا۔ اور بغیر صحبت کے نہیں ہو گا۔ رجعت کو کسی شرط پر معتق کرنا مشافہہ شخص آئے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح آنے والے زمانہ کی طرف صاف کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ ف

قال ویستحب ان یشہد علی الرحۃ شاہدین فان لم یشہد صحت الرحۃ وقال النافعی فی احد قولہ لایصح وهو قول مالک لقولہ تعالیٰ واشہدوا دوی عدل مکم والامر للایحاب ولما اطلاق النصوص عن فید الاشہاد ولانہ استدامة للکاح والشہادة لیست شرطافیه فی حالة البقاء کما فی الہی فی الایلاء الا انہا نسحب بریادة الاحتیاط کیلا یحری الناکر فیہا وماتلاہ محمول علیہ الا تری انہ فرہا بالمفارقة وهو فیہا مستحب ویستحب ان یعلمہا کیلاتقع فی المعصیة O

ترجمہ کہلا کہ مستحب ہے کہ شوہر اپنی رجعت پر دو گواہ بھی مقرر کرے۔ اگر یہاں نہیں کی جاتی گواہ مقرر نہیں کیا تو بھی رجعت ثابت ہو جائے گی۔ اور امام شافعی نے اپنے دو قولوں میں سے ایک میں یہ کہا ہے کہ رجعت صحیح نہیں ہے۔ ہاں مالک کا بھی یہی قول ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ مقرر کر لو۔ اور یہ حکم جب کرنے سے ہے۔ اور ہمارے دین رجعت کے بارے میں جو نصوص ہیں ان کا گواہ مقرر کرنے کی قید سے مطلق ہونا (یا کوئی قید کا نہ ہونا) ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ رجعت سے تو نکاح کے پرانے نطق کو باقی رکھنا ہوتا ہے۔ ورنہ ناک میں باقی رکھنے پر ہی شرط نہیں ہے۔ جیسے کہ ایلاء کے بعد رجوع کرینے میں گواہ مقرر کرنا شرط نہیں ہے۔ ابتر گواہ بنا لینا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جائے۔ اور لوگوں کو رجعت کے واقع ہونے میں لگائی اور انکار نہ ہو۔ اور امام شافعی کی طرف سے جو آیت مذکور کی گئی وہ بھی اسی انتخاب پر محمول ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس رجعت کو مفارقت سے مدیا ہے حالانکہ مفارقت میں گواہینا بھی مستحب ہے کہ خود اس عورت کو بھی اس رجعت کی اطلاع دیدے تاکہ وہ عورت کسی گناہ میں مبتلا نہ ہو جائے۔

لا یشیت بہ

ترجمہ اگر عدت ختم ہونے کے بعد شوہر نے کہا کہ میں نے عدت کے اندر ہی رجوع کر لیا تھا۔ اور اس عورت نے اس کی تصدیق کر دی تو رجعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے ایسے امر کی خبر دی ہے جس کو وہ فی الحال پیدا نہیں کر سکتا ہے اس سے وہ قابل تہمت ہوا (اور گواہوں کی ضرورت ہوگی) لیکن عورت کی تصدیق کر دینے سے اس سے یہ تہمت دور ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عورت سے (اس کے نکاح پر) قسم نہیں لی جائے گی۔ ورنہ یہ مسند بھی چھ باتوں میں قسمینے کا مسند ہے۔ جو کتاب النکاح میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور جبکہ شوہر نے یہ کہا کہ میں نے تم سے رجعت کر لی ہے اس پر اس نے کہا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ رجعت صحیح ہوگی۔ کیونکہ رجعت عدت کے ساتھ مل گئی ہے اس سے کہ بظاہر اس وقت تک عدت باقی ہے یہاں تک کہ وہ عورت اس عدت کے ختم ہونے کی خبر دے جبکہ اس کی خبر دینے سے پہلے ہی رجعت ثابت ہو گئی ہے۔ اسی لئے اگر شوہر نے اپنی مطلقہ بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو (دوسری) طلاق دی ہے۔ اس پر اس عورت نے کہا کہ میری عدت تو ختم ہو چکی ہے تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی رجعت ایسی حالت کے ساتھ پائی گئی ہے جو گزرنے کی حالت ہے۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ اور جب عورت نے عدت کے ختم ہونے کی خبر دیدی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ وقت پہلے گزر چکا ہے۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے اور طلاق کا مسند بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ طلاق کا مسند میں اختلاف نہیں ہے (باتفاق ہے) تو عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر کے اقرار سے طلاق واقع ہوگی۔ لیکن مراجعت اس کے اقرار سے ثابت نہیں ہوگی۔

توضیح۔ اگر عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے عدت

کے اندر ہی رجوع کر لیا تھا۔ اس کے بعد عورت کے اقرار کر لینے

یا انکار کر لینے کی صورت میں۔ احکام۔ اور دلائل

و اذا نقضت العدة فقال كست واجعتها في العدة فصدقه فهي رجعة وان كذبته فالقول قولها الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولا یصحب علیہا الح اور امام ابو حنیفہ کی نزدیک عورت پر قسم لازم نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ قسم کے بغیر ہی اس کا قول مقبول ہوگا۔ وہی مسئلہ الخ اور یہ مسئلہ بھی چھ منہوں میں قسم لینے کا ہے۔ اور کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔ ف۔ کہ باکرہ پر سکوت کے دعویٰ میں باکرہ پر قسم نہیں ہوتی ہے۔ اس مسند کو ہم کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ و اذا قال الح اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تم سے رجعت کر لی ہے۔ (یعنی پہلے یا ابھی) تو عورت نے کسی خاموشی کے بغیر جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک رجعت صحیح نہیں ہے۔ وقالنا تصح الخ اور صاحبین نے کہا رجعت صحیح ہے۔ کیونکہ رجعت عدت سے مل گئی ہے

ادھی نا قیہ ظاہر الی ان تحبر وقد سقته الرجعة ولهدا لو قال لها طلقنک الخ

کیونکہ بظاہر عدت باقی ہے اس وقت تک کے لئے کہ خود عورت اس کے گزر جانے کی خبر دے۔ ف۔ اور خبر دینا رجعت کے قول کے بعد ہوا ہے۔ وقد سبقہ الخ اور رجعت کا قول خبر دینے سے پہلے ہی گزر گیا۔ ف۔ اس طرح عدت سے مل گیا ہے۔ ولهدا لو قال الح اسی سے اگر اپنی طلاق یافتہ بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو دوسری طلاق دی۔ فقالت محیۃ الخ پس عورت نے کسی خاموشی کے بغیر فوراً اسے جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے۔ تب بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ف۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عورت کی خبر دینے سے پہلے ہوا۔ اس لئے وہ عدت سے مل گیا۔ ورنہ جب یہ طلاق بالجماع جائز سے تو رجعت بھی صحیح

ہے۔

ولابی حیصۃ انہا صادقۃ حالت الانقصاء لانہا امیۃ فی الاحار عن الانقصاء الحج
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے۔ ف۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح
سمجھا جائے گا۔ لانہا امیۃ الحج کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت، مین ٹھہرائی گئی ہے۔ ف۔ پس جب امین کا کہنا مانا
گیا تو اس سے معصوم ہو کہ رجعت کرنا اس کے گزرنے سے پہلے ہی ہو چکا ہے۔ ف۔ پھر اگر شوہر کی رجعت کے قول سے بھی پیسے
عدت ختم ہو گئی تو ظاہر ہے۔ واقرب احوالہ الحج اور سب سے نزدیک حال یہ ہے کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے۔ ف۔ اور
اس سے کم ممکن نہیں ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت سے مل گیا اس لئے رجعت صحیح نہ ہوئی۔

ومسألة الطلاق عینی الحلاف ولو كانت علی الاتفاق فالطلاق يقع باقراره بعد الانقصاء الحج
اور طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ امام اعظمؒ کے نزدیک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔
ولو كانت الحج اور اگر ہم یہ مان لیں کہ طلاق کے مسئلہ میں کوئی بھی اختلاف نہیں ہے۔ ف۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ طلاق و رجعت
میں فرق ہے۔ فالطلاق يقع الحج کہ طلاق تو عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر کے اقرار سے واقع ہوئی اور رجعت کا کام اس
کے اقرار سے ثابت نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ طلاق دینی تو شوہر کے اختیار میں ہے۔ اس لئے عدت کے بعد جب اس نے کہا کہ میں
نے عدت سے اندر بی دوسری طلاق دی تھی تو قاضی ایسے قبوں کرے گا۔ اور چونکہ رجعت کے حکم میں تہمت ہے اس لئے
عورت ہی یہ بات کہہ سکتی ہے کہ یہ جھوٹ ہے۔ اور یہ شخص ناجائز اور حرام کاری کے طور پر مجھے ساتھ رکھنا چاہتا ہے۔ کیونکہ
عدت تو گزر چکی تھی اس لئے شوہر کا قول مقبول نہ ہوا۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ معصوم ہو گیا کہ دیانت کے طور پر شوہر
کے لئے یہ ارم ہے کہ اگر اسے اس سے نکاح کر لے۔ گرچہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حکماً رجعت صحیح ہو جائے۔ م۔ اور یہ
سب حکم ازد عورت کے بارے میں ہے۔

واذا قال روح الامۃ بعد انقصاء عدتها قد کت راجعتها وصدقه المولی وکذبه الامۃ فالقول قولها عند ابی
حیصۃ وقالوا القول قول المولی لان بصعها مملوک له لقد اقرما هو خالص حقه للزوج فشاہ الاقرار علیها
بالکاح وهو یقول حکم الرجعة یستی عینی العدة والقول فی العدة قولها فکذا فیما یستی علیها ولو کانت عینی
القب فعدہما القول قول المولی وکذا عدہ فی الصحیح لانہا مقصیۃ العدة فی الحال وقد طهر ملک المنعہ
للمولی ولا یصل قولها فی ابطالہ بحلاف الوحۃ الاول لان المولی بالتصدق فی الرجعة مقر بقیام العدة عدہا
ولا یطهر ملکہ مع العدة

ترجمہ اگر شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں اس پر اس باندی کے
موت نے اس کی بات کی تصدیق کر دی لیکن خود باندی نے اسے جھٹا دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ای باندی کی بات قبول
کی جائے گی۔ و صاحبینؒ کے قول کے مطابق مولیٰ کی بات مقبول ہوگی کیونکہ باندی کی شرم گاہ تو اس کے مولیٰ کی ملکیت ہے اس
سے اس نے اپنے خاص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لئے اقرار کیا ہے تو ایسے معصوم نے باندی کے نکاح کا اقرار کیا۔ و
امام اعظمؒ صاحب فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی اس کا صحیح ہونا اور نہ ہونا عدت پر مبنی ہے۔ اور عدت کے بارے میں باندی ہی کا
قول معتبر ہوتا ہے۔ تو اسی طرح ہر وہ بات جو عدت پر مبنی ہو اس میں بھی باندی ہی کا قول معتبر ہوگا۔ اور اس مسئلہ میں برعکس واقع
ہوا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت کے مطابق یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ
فی الحال یہ باندی ایسی حالت میں ہے کہ اس کی عدت کے دن گزر چکے ہیں۔ اور بظاہر مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے نفع حاصل
کرنے کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے۔ حالانکہ مولیٰ کی ملکیت باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہ ہوگا۔ برعکس پہلی صورت کے

کیونکہ جب مولیٰ نے رجعت کے بارے میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مومن نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ رجعت کے وقت تک عدت کا وقت باقی تھا۔ اور عدت کے باقی رہتے ہوئے مولیٰ کے لئے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت خاہر نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے

رجعت کر چکا ہوں۔ اس پر باندی نے تو انکار کیا مگر اس کے مولیٰ نے اس کی

تصدیق کردی یا اس کے برعکس ہو۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دل نل

وإذا قال روح الامه بعد انقضاء عدتها قد كُتِبَ راحتها وصدق المولى وكذب الامه . الح .

اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں تو اس سے رجعت کر چکا ہوں۔ ف۔ جی ہاں بیوی کسی دوسرے کی باندی ہے اس کو شوہر نے طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گزر جانے سے بعد شوہر نے کہا کہ میں تو عدت کے اندر ہی اس سے رجعت کر چکا ہوں اس سے یہ خبر قابل تہمت ہے۔ کیونکہ وہ اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ اور اگر وہ ای سے دوسرے نکاح کرے تو اس پر اس کا دوسرے مہر۔ زہم آئے گی۔ اور چونکہ یہ مہر اس باندی کے مومن کا ہو گا اس لئے باندی کو اس کی تصدیق کا اختیار نہ ہو گا۔ اور اگر ایسا ہوا کہ صدقہ المولیٰ الحج مومن نے باندی کے شوہر کی تصدیق کی لیکن باندی نے اس کو جھٹل دیا۔ ف۔ اور اس وقت شوہر کے پاس اس سے رجوع کرنے کے گواہ نہیں ہیں۔

فَالْقَوْلُ قَوْلُهَا عَدَا بِي حَيْفَةً وَقَالَا الْقَوْلُ قَوْلُ الْمَوْلَى لَا أَنْ بَصَعَهَا مَمْلُوكٌ لَهُ الْخ

تو اہم ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی عی کا قول مقبول ہوگا۔ ف۔ ائمہ ثلاثہ اور اہم زمرہ کا یہی قول ہے۔ م۔ کیونکہ اگر واقعی رجعت نہیں ہوئی ہو تو باندی کو حرام وطنی میں مبتلا ہونا پڑے گا حالانکہ وہ باندی مسلمان ہے۔ وقالوا القول الح ورجعت نہیں ہے کہ اس کے مولیٰ کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ اور شوہر کو سچا کہا جائے گا۔ لا بد بضعها الح کیونکہ باندی کی بضع (شرمگاہ) کا مالک اس کا مولیٰ ہے۔ اس لئے اس نے اپنے خاص حق کا اقرار اپنی باندی کے شوہر کے لئے کیا ہے۔ فشاہد اقرار اس کو یہ ایسا ہو کہ جیسے مولیٰ نے اپنی باندی کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ اس نے نکاح کیا ہے۔ ف۔ اس طرح کہ اس نے میری اجازت کے ساتھ نکاح کیا ہے۔ پس یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اسی لئے اس رجعت کی تصدیق بھی صحیح ہوگی جس کا پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن اس پر ایک شبہ ہوتا ہے جو بالکل واضح ہے کہ مولیٰ کو تو اپنی باندی کے نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی بالکل رضی نہ ہو اس لئے مذکورہ اقرار بالکل صحیح اور جائز ہے۔ اور رجعت کے مسئلہ میں شوہر کی تصدیق کرنے کا تعلق حلف اور حرمت سے ہے۔ اور رجعت تو کسی طرح بھی زسر نو یا تجدید نکاح نہیں ہے۔

وهو يقول حكم الرحمة يتسّى على العدة والقول في العدة قولها فكذلكما يتسّى عليها الح

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی اس کا صحیح ہونا اور نہ ہونا تو عدت کے باقی رہنے اور ختم ہونے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی اگر عدت کے اندر رجعت ہو تو وہ صحیح اور اس سے وطی حلال ہوگی اور اگر عدت کے بعد ہو تو رجعت صحیح نہ ہوگی اس لئے وطی حرام ہوگی۔ اس لئے عدت پر موقوف ہوا۔ والقول فی العدة الحج اور عدت کے بارے میں باندی ہی کا قول معتبر ہے۔ ف۔ کیونکہ وہی اس کی امین ہے۔ لہذا انبیاءؑ اسی طرح جو بات کہ عدت پر موقوف ہو اس میں بھی باندی ہی کا قول معتبر ہوا۔ ف۔ پس جب باندی نے یہ کہا کہ اس مرد کا رجعت کرنا عدت کے دنوں میں نہیں بلکہ بعد میں ہوا ہے تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ اہلۃ اگر شوہر اپنی بات پر گواہ پیش کر دے تب شوہر کی بات مقبول ہوگی۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مون کا تصدیق کرنا تو جدید کا ح کے حکم میں ہوگا۔ مگر اس میں دقیق بحث ہے۔

ولو كان على القلب فعهما القول قول المولى وكذا عنده في الصحيح الح

اور اگر یہ مسئلہ برعکس ہوا ہو۔ ف۔ یعنی عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر نے عدت کے اندر رجعت کا دعویٰ کیا اور باندی نے اس کی تصدیق کر دی لیکن مولیٰ نے اس کی تکذیب کر دی۔ فعدهما الح تو صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی بات کا اعتبار ہوگا۔ ف۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عدہ الح اسی طرح امام اعظم کے نزدیک بھی صحیح روایت کے مطابق یہی حکم ہوگا۔ لایہا منقصہ الح اس کی وجہ یہ ہے کہ فی الحال یہ باندی ایسی حالت میں ہے کہ اس کی عدت کے دن گزر چکے ہیں۔ اور مولیٰ نے لئے بغیر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وہ اپنی باندی سے تمتع حاصل کر سکے۔ ف۔ پھر اگر باندی اور اس کے شوہر کے قور سے رجعت ثابت ہو جائے تو ابنت مولیٰ کو اس سے تمتع کا موقع نہ ہوگا۔ لیکن اس کے گواہ نہیں ہیں جن سے سب کے خلاف دلیل ہو سکے۔ بلکہ صرف باندی کی تصدیق پائی جا رہی ہے۔

ولا یصل قولہا فی ابطالہ بحلاف الوحۃ الاول لان المولی بالتصدق فی الرحۃ الح
حالانکہ مومن کی ملکیت باطل کرنے میں باندی کا قور مقبول نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ کسی کا اقرار دوسرے کو نقصان پہنچانے میں مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الخ برخلاف پہلی صورت کے۔ ف۔ کہ امام صاحب کے نزدیک اس میں باندی کا قول معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں مولیٰ کی ملکیت ظاہر نہیں ہوتی۔ لان المولی الح کیونکہ جب مولیٰ نے رجعت کے بارے میں شوہر کے قور کی تصدیق کی تو اس سے یہ مولیٰ اس بات کا اقرار کرنے والا پایا گیا کہ رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی۔ اور عدت کی حالت میں رجعت ہوئے اس باندی سے اس کا مولیٰ تمتع حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ اور اس پر اس کی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ کیونکہ عدت کی نئے ہو کر آتی ہے کہ اس میں اس سے مدعی نہیں کی جائے اگرچہ اس کا مومن اس کا ملک ہے۔

وان قالت قد انقضت عدتی وقال الروح والمولی لم تنقص عدتک فالقول قولہا لایہا امیۃ فی ذلک ادھی
العالمۃ بہ وادا انقطع الدم من حیضۃ الثالثة لعشرۃ ایام انقطعت الرحۃ وان لم تعنسل وان انقطع لافل من
عشرۃ ایام لم یقطع الرحۃ حتی تعنسل او یمضی علیہا وقت صلوة کامل لان الحیض لا یرید لہ علی العشرۃ
فمحرد الانقطاع حرحت من الحیض فانقضت العدة وانقطعت الرحۃ و فیما دون العشرۃ یحتمل عود الدم
فلانہا یعتصد الانقطاع بحقیقۃ الاعتسال او بلرؤم حکم من احکام الطاہرات بمضی وقت الصلوة بخلاف
ما داکت کتابیۃ لایہ لا یتوقع فی حقہا امارۃ رائدۃ فاکتفی بالانقطاع وتقطع ادا تیممت وصت عداۃ حیضۃ
وابی یوسف و ہذا استحسان وقل محمد ادا تیممت انقطعت و ہذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء طہارۃ
مطلقة حتی یشت بہ من الاحکام ما یشت بالاعتسال فکان یمرلنہ ولہما نہ ملوث غیر مطہر واما اعترطہارۃ
صرورۃ ان لاتنزعاف الواحبات و ہذہ الصرورۃ تنحقق حال اداء الصلوة لایمما قبلہا من الاوقات والاحکام
الثانیۃ ابصار وریۃ افتصانیۃ ثم قبل تقطع بنفس الشروع عدہما وقیل بعد الفراغ لیتقرر حکم حوازی الصلوة
ترجمہ۔ اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ اور اس کے شوہر اور مولیٰ دونوں نے کہا کہ تمہاری عدت نہیں
گزری ہے تو اسی باندی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ باندی اس مسئلہ میں امین مانی گئی ہے۔ کیونکہ وہی اپنی عدت کے ختم
ہونے کے بارے میں واقف ہے۔ اور جب تیسرے حیض کا خون دس دن پورے ہونے پر بند ہو تو اب اس کی رجعت کا وقت ختم
ہو گیا۔ اگرچہ اس نے غسل نہ کیا ہو۔ اور اگر دس دنوں سے کم میں خون بند ہوا تو ابھی تک اس کی رجعت کا وقت ختم نہیں ہوا
یہاں تک کہ وہ غسل کر لے یا اس پر ایک نماز کا پورا وقت گزر جائے۔ کیونکہ حیض کے لئے دس دنوں سے زیادہ کا تصور نہیں ہوتا
ہے۔ اسی لئے اتنا وقت گزرے ہی وہ حیض سے فارغ ہو جائے گی اس کے ساتھ اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی اور ساتھ ہی
رجعت کی امید بھی ختم ہو جائے گی۔ لیکن دس دنوں سے کم میں بند ہوجانے پر دوبارہ خون کے جاری ہونے کا خیال رہ جاتا ہے۔
اس لئے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس کا بند ہو جانا یقینی ہو جائے۔ خواہ حقیقت میں غسل کر کے ہو یا پاک عورتوں کے اذکار

میں سے کوئی حکم اس پر ہونے سے یعنی نماز کا پورا وقت گزر جانے سے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ کیونکہ اس سے کسی زیادہ علمت کی امید نہیں کی جاتی ہے اس لئے اس کے خون کے ختم ہونے پر ہی اکتفاء کر لیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب اس کی رجعت کا وقت ختم ہو جائے گا۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی استحسان کی دلیل ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کے تیمم کرتے ہی عدت کے ساتھ اس کی رجعت کی امید بھی ختم ہو جائے گی۔ اور یہ حکم قیس کی دلیل سے ہے۔ کیونکہ جس حالت میں پانی کے استعمال کی قدرت نہ ہو اس میں تیمم کرنا مطلق پابی ہے۔ یہاں تک کہ جتنے مسائل غسل کرنے سے ثابت ہوتے ہیں وہ سارے اس تیمم سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ اس لئے تیمم بھی غسل کے ہی حکم میں ہوگا۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ تیمم تو مزید گندگی بڑھانے والہ ہوتا ہے پتہ پاک کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ وہ تو ضرورت کے ماتحت اسے شرمناک کرنے والا مان لیا گیا ہے کہ فرائض نمازیں (بر وقت اور کرنے کی وجہ سے) زیادہ بڑھتی نہ جائیں۔ اور یہ ضرورت تو نماز ادا کرنے کی حالت ہی میں متحقق ہوگی۔ اس سے پہلے کسی وقت میں نہیں۔ اور جو حکام اس سے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی نماز کی ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتے ہیں۔ پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی رجعت کا حکم ختم ہو جائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نماز سے فارغ ہو جانے کے بعد حکم ختم ہوگا تاکہ نماز کے جائز ہونے کا حکم یقینی ہو جائے۔

توضیح: اگر باندی نے کہا کہ میری عدت ختم ہو چکی۔ لیکن اس کے شوہر اور مولیٰ دونوں نے کہا کہ تمہاری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ پھر رجعت کا وقت کب ختم ہوتا ہے۔ تفصیل۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قالت قد انقضت عدتی وقال الروح والمولی لم تنقص عدتك الح
اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ ف۔ اور اس نے دن گزر چکے ہیں کہ ان میں عدت کا گزرتا ممکن بھی ہو۔ م۔ وقال الروح الخ لیکن اس کے شوہر اور مولیٰ نے اس کے برعکس یہ کہا کہ تمہاری عدت ابھی تک نہیں گزری ہے۔ تو اسی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ لایہا امینۃ الح کیونکہ وہ اس بیان میں امینہ ہے کیونکہ وہی تو حقیقت میں عدت کے ختم ہونے کے بارے میں جانتی ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مولیٰ یا شوہر نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ اس کی عدت نہیں گزری ہے تو وہ مقبوض نہیں ہوں گے مگر اس صورت میں وہ اس بات کی گواہی دیتے ہوں کہ اس نے اپنی عدت کے ختم ہونے کا ہمارے سامنے اقرار کیا ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن حیض سے پاک کبھی دس دنوں میں اور کبھی اس سے کم میں ہوتی ہے۔ اور کبھی چار یا پانچ دن ہو کر خون ختم ہو جاتا ہے مگر دس کے اندر خون آ جاتا ہے۔ پھر خون بند ہو کر نہانے کا وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں ہے۔ کیونکہ اس پر رجعت کے احکام ظاہر ہوتے ہیں۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

وإذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة أيام انقطعت الرجعة وان لم تعتسل الح
اور جب تیسرے حیض پر خون بند ہوا۔ ف۔ یعنی آزاد عورت کی عدت میں تیسرے حیض کا خون بند ہو گیا۔ عشرۃ ایام دس دن پورے ہو کر۔ ف۔ تو وہ عدت سے فارغ ہو گئی۔ وانقطعت الخ اور اس کی رجعت کی امید بھی ختم ہو گئی۔ ف۔ یعنی اگر اس وقت شوہر نے رجوع کیا تو رجعت ثابت نہ ہوگی۔ وان لم تعتسل اگرچہ اس عورت نے اس وقت تک غسل نہیں کیا ہو۔ وان انقطع الخ اور اگر دس دنوں سے کم میں خون آنا بند ہو گیا ہو تو اس رجعت کی امید ختم نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت غسل کر لے یا اس پر نماز کا پورا وقت گزر جائے۔ ف۔ یہاں تک کہ اس نماز کا وقت بالکل باقی نہ رہے۔ مثلاً ظہر کے درمیانی وقت میں

خون نکلن بند ہوا تو جب ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کا وقت آگیا تو ایک نماز کا پورا وقت ختم ہو گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس میں نہا کا کپڑا پہننے کا وقت حساب میں نہیں ہے۔ جیسے کہ نماز میں حجب میں آتا ہے۔ کیونکہ یہاں صرف پاک ہو جانے ہی اصل مقصود ہے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آزاد عورت کے بارے میں اب تک جو احکام تین حیض ہونے پر معتبر مانے گئے ہیں باندی کے حق میں وہ سب دو حیض ہونے پر ہی معتبر ہوں گے۔

لأن الحيض لا يزيد له على العشرة فمجرد الانقطاع حوحت من الحيض فانقص العدة الح
کیونکہ حیض میں دس دنوں سے زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے اس کے خون کے بند ہوتے ہی وہ اپنی عدت سے فارغ ہو گئی اور اسی کے ساتھ اس سے رجعت کی بھی امید ختم ہو گئی۔ و فیما دون العشرة الح اور دس دنوں سے کم ہونے کی صورت میں اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ حیض کا خون پھر جاری ہو جائے۔ اس لئے یہ بات لازم ہوئی کہ جہاں تک ممکن ہو سکے خون کے دوبارہ جاری ہونے کا احتمال بالکل ختم ہو جائے خواہ حقیقت میں غسل کر کے ہو یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم اس پر لازم ہو جانے سے ہو کہ نماز کا ایک وقت گزر جانے سے ہو۔ ف۔ کیونکہ اس پر اس نماز کی قضاء لازم آئے گی تو یہ ماننا ہو گا کہ شریعت نے اسے پاک تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ مسلمان عورت ہو۔

بحلاف ما اذا كانت كتابية لانه لا يتوقع في حقها اماراة زائدة فاكتمى بالانقطاع الح
برخلاف اس کے جبکہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ کیونکہ اس کے بارے میں کسی زائد یا دوسری علامت پائے جانے کی امید نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس لئے صرف اس کا خون بند ہونے پر ہی اکتفاء کیا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے جنابت سے پاکی اور نماز کی پختہ امید نہیں کی جاسکتی ہے کہ وہ فرض یا واجب کے طور ادا کرے گی۔ اس لئے خون بند ہوتے ہی وہ عدت سے فارغ ہو جائے گی۔ خواہ اس دن پورے ہونے پر ہو یا اس سے کم ہی میں ہو۔ پھر اگر وہ عورت مسلمان تو ہو مگر غسل کرنے سے معذور ہو تو اس کے بارے میں فرمایا۔ وتقطع اذا الح اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کر کے نماز پڑھنے سے رجعت ختم ہو جائے گی۔ ف۔ تیمم بھی ہو اور نماز بھی پڑھ لے خواہ نفل ہو یا فرض ہو۔ اس میں نماز پڑھنے کی قید استحسان کی دلیل سے ہے۔

وقال محمد اذا تيممت انقطعت وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة الح
درام محمدؒ نے کہا ہے کہ صرف تیمم کر لینے سے ہی اس کی عدت اور رجعت سب ختم ہو جائے گی۔ و هذا قياس الح اور یہ حکم قیاس کی دلیل سے ہے۔ کیونکہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونے کی صورت میں تیمم کر لینے سے ہی مطلقاً طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اس کے بعد وہ نماز ادا کرے یا نہ کرے۔ حتیٰ یثبت الح یہاں تک کہ غسل کرنے سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ تیمم کر لینے سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ اس لئے تیمم کر لینا ہی غسل کرنے کے حکم میں ہو۔ ف۔ یعنی تیمم کرتے ہی۔ رجعت کا وقت ختم ہو جائے گا۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی فیصد احسن ہے۔ ولهما انه الح اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم تو دُودگی اور گندگی کو بڑھانے والا ہوتا ہے۔ پاک کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جتنے پتھر اور صاف باد کے علاوہ کسی گرد و دود چیز پر تیمم کرنے سے منہ اور ہاتھ سب ہی کچھ گندے ہی ہو جاتے ہیں اس طرح بظاہر تیمم سے گندگی بڑھ جاتی ہے اور پاک اور صفائی نہیں ہوتی ہے۔ مگر شریعت نے اسے پاک قرار دیا ہے۔ اس لئے ہم نے بھی اسے تسلیم کر لیا ہے۔

واما اعتبر طهارة ضرورة لا لتضعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الح
اور تیمم کو اس مجبوری سے طہارت کہا گیا ہے کہ عورت کے ذمہ فرض نمازیں بہت زیادہ قف ہو کر جمع نہ ہو جائیں۔ ف۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً کوئی وضو نہ کر سکا اور پانی پر قادر نہ ہو سکا تو دوسرے مہینہ میں ہر روز دُودگی نماز ہو جائے گی اس طرح جتنے زیادہ دن ہوں گے نمازیں زیادہ ہوتی جائیں گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ روزے اور نماز کے کئی گنا بڑھ جانے کی مجبوری سے تیمم کو پاک کا حکم دیا گیا ہے۔

وهذه الصورة تتحقق حال اداء الصلوة لافيما قبلها من الاوقات الح

اور یہ ضرورت تو ادائے نماز کی حالت میں ثابت ہوگی اس سے پہلے کے اوقات میں نہیں ہوگی۔ ف۔ اب اگر یہ وہم ہو جائے کہ اس مجبوری کی وجہ سے نماز کے سوا دوسری کوئی چیز تیمم سے ادا نہیں ہونی چاہئے حالانکہ مجدد تہذیب وغیرہ کے لئے بھی تیمم جائز ہے۔ تو اس کا یہ جواب دیا کہ والا احکام الثابتة الح وہ سب احکام جو ثابت ہوتے ہیں وہ نماز کی ضرورت سے ہی جائز ہوتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ قرآن کی تہذیب کے لئے اس سے جائز ہوا ہے کہ نماز میں قرات قرآن رکن رکن ہے۔ در مسجد میں داخل ہونا نماز ہی کے لئے ہوتا ہے۔ کہ نماز کی جگہ مسجد ہی ہے۔ در مجدد تلاوت قرآن کے تابع ہے۔ الغنیہ۔

اسی لئے صرف سلام کا جواب دینے کے لئے تیمم کرنے میں اختلاف ہوئے کہ اس میں جو ز نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے اچھی طرح غور کر لیں اور اب یہ بھی معوم ہونا چاہئے کہ جس جگہ شریعت نے تیمم کو طہارت کا حکم دیا ہے وہ باہق مطلقا طہارت ہے جتنی پانی پر استعمال کی قدرت تک مطلقا فرض و نفل سب اس سے جائز ہے۔ اگرچہ یہ بات ایک ضرورت کے ساتھ ہے۔ اس سے معوم ہوا کہ ایک اعتبار سے تیمم ضرورت کے تحت طہارت سے اور دوسرے اعتبار سے مطلقا طہارت ہے۔ تیمم اور امت کی بحثوں سے اس میں مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ اس بحث کی مزید تفصیل فتح القدیر میں ہے (اگر جی چاہے وہیں دیکھ لیں جائے)۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب عورت تیمم کر کے نماز پڑھے گی تب طہارت کا اعتبار ہوگا۔ در اس سے رجعت کی امید ختم ہو جائے گی۔

ثم قيل تنقطع بفس الشروع عدھم وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم حوازل الصلوة الح

پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی رجعت کا حکم ختم ہو جائے گا۔ قيل جدا خ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف شروع کرنے سے نہیں بلکہ نماز پڑھ کر فارغ ہونے سے ختم ہوگا۔ تاکہ نماز کے جائز ہونے کا حکم ثابت ہو جائے۔ ف۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ شروع کے بعد بھی حالت ایسی ہی ہے جیسے کہ شروع سے پہلے تھی۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر نماز ادا کرتے ہوئے پانی پر قدرت حاصل ہو جائے تو تیمم کا اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ بخلاف نماز سے فراغت کے بعد ملنے سے۔ مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ ر۔

واذا اعتسلت وسيت شينا من بدنك لم يصبه الماء فان كان عصوا فما فوقه لم تنقطع لرحعة واكان اقل من عصو انقطعت قال وهذا استحسان والقياس في العصور الكامل ان لا تبقى الرحعة لانهما غسلت الاكثر والقياس فيما دون العصور ان تبقى لان حكم الحاشية والحبس لا يتحرى ووجه الاستحسان وهو الفرق ان مادون العصور يتسارع اليه الحفاف لقلته فلا يتيسر بعدم وصول الماء اليه فقلنا انه تنقطع الرحعة ولا يحل لها التروح احدا لا احتياط فيهما بخلاف العصور الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفوف ولا يعقل عنه عادة فافتراقا عن ابي يوسف ان ترك المصمصة والاستشاق كترك عصو كامل وعه وهو قول محمد بمرلة مادون العصور لان في فرصة اختلاف باختلاف غيره من الاعضاء

ترجمہ: اور جب اس نے غسل کیا لیکن بدن کے کچھ حصہ کو وہ بھول گئی کہ وہاں تک پانی نہیں پہنچ سکا۔ اس اگر وہ حصہ پورا ایک عضو ہو یا اس سے بھی زیادہ تو اس کی رجعت ختم ہوگی۔ اور اگر عضو سے کم ہو تو رجعت ختم ہو جائے گی۔ مصنف نے کہا ہے کہ یہ استحسان کی دلیل سے ہے۔ اور عضو کامل رہ جانے کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ اس نے کثر حصہ دھو لیا ہے۔ اور جنبت اور حیض کا حکم ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا۔ اور استحسان کی دلیل اور فرق کی وجہ بھی یہ ہے کہ عضو سے کم کو تھوڑے ہونے کی وجہ سے بہت جلد خشک جاتی ہے۔ تو وہاں تک پانی نہ پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے

ہم نے یہ کہہ دیا ہے کہ اس سے رجعت ختم ہو جائے گی۔ اور اس عورت کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ تاکہ دونوں صورتوں میں حقیقہ پر عمل ہو جائے۔ بخلاف مصل عضو ہونے کے۔ کیونکہ پورے عضو تک خشکی نہیں آجاتی ہے۔ اور عموماً اسے زیادہ حصہ سے غفلت بھی نہیں ہوا کرتی ہے۔ اس سے مکمل اور ناقص جزؤں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر کوئی کلی کرنا اور ناک میں پانی کھینچنا بھول گیا تو یہ ایک مکمل عضو کے بھونے کے حکم میں ہوگا۔ اور ان سے دوسری روایت جو کہ امام محمد کا قول بھی ہے کہ ان دونوں کا جھوننا بھی عضو کامل سے کم چھوڑنے کے حکم میں ہوگا کیونکہ ان دونوں عضووں کی فریضیت میں اختلاف ہے برخلاف دوسرے اعضاء بدن کے۔

توضیح :- اگر پانی کے لئے غسل کرتے ہوئے بدن کے کچھ حصہ پر پانی ڈالنا بھول

جائے۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ ورائل

و اذا اعتسلت وسیت شینا من بدنہا لم یصبہ الماء فان کان عسوا فما فوقہ الح
اگر دس دنوں میں خون بند ہونے پر عورت نے غسل کیا مگر بدن کے کسی حصہ تک پانی پہنچنا وہ بھول گئی۔ ف۔ تو اس حصہ کو دیکھا جائے۔ فان کان الح کہ اگر وہ حصہ ایک کامل عضو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو رجعت ختم نہ ہوگی۔ ف۔ جہن وہ غسل پورا نہیں ہو سکا اس لئے اس کی عدت باقی رہ گئی ایسی صورت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائے گی۔ وان کان اقل الح و اگر ایک عضو سے بھی کم چھوٹا ہے (پانی وہاں نہیں پہنچا ہے) تو اس کی رجعت ختم ہوگئی۔ ف۔ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا ہے جیسے کدالی کا جز اور ایک انگلی۔ اور پورے عضو کی مثل ہاتھ و رکابی ہے۔ قال رحمہ اللہ الح مصنف نے کہا ہے کہ یہ استحسان ہے۔

والقیاس فی العصور الکامل ان لا تبقی الرجعة لہا عسست الا کثر والقیاس الح
اور پورے عضو ہونے میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے۔ کیونکہ اس نے بدن کا اکثر حصہ دھو لیا ہے اور اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔ والقیاس فیما دون الح اور ایک عضو سے کم خشک رہ جانے کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ رجعت کا حق باقی رہے کیونکہ جہن اور حائض ہونے کا حکم نکلنے نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ در یہ حکم بھی ہمیں معلوم ہے کہ اگر غسل کے وقت کچھ جز خشک رہ گیا تو وہ نماز کے لئے طہارت نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ صرف اسی جز کی جنابت رہ گئی اور باقی ختم ہوگئی بلکہ سب کے باقی رہنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ ان میں سے پہلے قیاس ابو یوسف کا اور دوسرا امام محمد کا قیاس ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے لئے استحسانی دلیل ہے۔ چنانچہ امام محمد کے استحسان کی دلیل۔

ووجه الاستحسان وهو الفرق ان مادون العصور یتسارع الیہ الحفاف لقلنہ الح
اور دونوں میں فرق کی وجہ بھی یہ ہے کہ عضو سے کم ہونے میں تھوڑی جگہ ہونے سے بہت جلد وہ خشک ہو جاتی ہے تو وہاں تک پانی نہ پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ شاید کہ پانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا اس لئے رجعت جائز نہ ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ پانی نہ پہنچا ہو تو رجعت جائز ہوگی۔ فقلا اند الخ اس سے ہم نے رجعت کے ختم ہونے کا حکم دیا۔ لیکن دوسرے شوہر سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہوا۔ تاکہ دونوں صورتوں میں حقیقہ پر عمل ہو جائے۔

بخلاف العصور الکامل لانه لا یتسارع الیہ الحفاف ولا یغفل عہ عادة فافتراقا الح
برخلاف عضو کامل کے۔ ف۔ امام ابو یوسف کے نزدیک استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جب پورا عضو خشک رہ گیا تو اس سے رجعت کا احتمال ختم نہیں ہوا۔ لانه یتسارع الخ کیونکہ عضو کامل تک خشکی جلدی نہیں آجاتی۔ اور عموماً ایسا کسی غفلت کی وجہ سے بھی نہیں ہوتا کہ کسی پورے ایک عضو کو دھونے سے کوئی چھوڑ دے۔ اس طرح پورے عضو اور تھوڑے سے جھبے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ وعن ابیہ یوسف الح اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر کوئی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھول گیا تو اس کا

حکم پورے ایک عضو کے چھوٹ جانے کا ہو گا۔ ف۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹنے سے ایک کامل عضو کے چھوٹنے کا حکم دیا جائے۔ لیکن ناک اور منہ کو ایک عضو کے مثل شمار کیا ہے۔

وعنه وهو قول محمد بمنزلة مادون العصولان في فرصة اختلاف بحلاف غيره من الاعضاء الح اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت یہ منقول ہے۔ اور امام محمد کا قول بھی یہی ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹ جائے تو ایک عضو سے کم چھوٹنے کا حکم جاری ہو گا۔ لاں ہی فرصۃ الحج کیونکہ ان دونوں کاموں کے فرض ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بخلاف دوسرے اعضاء کے۔ ف۔ کیونکہ امام مالک وشافعی کے نزدیک وہ دونوں کام جنابت کے غسل میں سنت ہیں۔ لیکن امام محمد وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں۔ اس لئے اسی بات میں احتیاط ہے کہ اس سے رجعت مونا ختم ہو جائے۔ اور اب یہ بتایا جا رہا ہے کہ رجعت کا احتمال اسی صورت میں ہو گا جبکہ اس بیوی سے صحبت بھی ہو چکی ہو۔ پھر اگر صحبت سے انکار ہو تو کیا حکم ہو گا۔ جس کی یہ صورت بیان کی ہے۔

ومن طلق امرأته وهي حامل اوولدت منه وقال لم احامعها فله الرجعة لان الحمل مني ظهر في مدة بتصور ان يكون منه جعل منه لقوله عليه السلام الولد للفرأش وذلك دليل الوطى منه كذا ادانت بسب الولد منه جعل واطيا واذانبت الوطى تاكد الملك والطلاق في ملك متأكد يعقب الرجعة ويبطل رعمه بتكديب الشرع الا يرى انه يشك بهد الوطى الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولى وتاويل مسألة الولادة ان تمقبل الطلاق لانه لوولدت بعده تنقضي العدة بالولادة فلا تصور الرجعة

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو حاملہ ہو یا اس سے بچہ پیدا ہو چکا ہو مگر اس نے یہ بہاکہ میں نے اس سے ہمبستری نہیں کی ہے تو اسے اس بیوی کو رجعت کا حق ہو گا۔ کیونکہ جب اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ وہ شوہر کا ہو سکتا ہے تو اسی شوہر کا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ بچہ تو فرش کا ہوتا ہے۔ اور یہ بات اس کی دلیل سے کہ اس عورت سے اس کی صحبت ہو چکی ہے۔ اور اسی طرح جب یہ بچہ اسی مرد کے نسب سے ثابت ہو چکا تو اسی کو صحبت کرنے کا قرار دیا جائے گیا۔ اور جب اس سے ہمبستری ثابت ہو چکی تو اس سے ملکیت نکاح کی پختگی ثابت ہو گئی۔ اور جس ملک متأكد میں یعنی دخول کے بعد طلاق واقع ہو تو اس کے رجعت کا ہونا بھی لازم ہو گیا۔ اور اس سے شوہر کا یہ دعویٰ بھی شریعت کی طرف سے غلط ہو جائے گا کہ میں نے اس سے ہمبستری نہیں کی ہے۔ کیا وہ یہ بات خیال نہیں کرتا ہے کہ اسی ہمبستری کی وجہ سے اس کا احصان ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ تو بدرجہ اولیٰ اس کی رجعت کا حق بھی ثابت ہو جائے گا۔ اور بچہ پیدا ہونے کی تاویل یہ ہے کہ وہ بچہ اس کی طلاق دینے سے پہلے ہی پیدا ہو چکا ہو۔ کیونکہ اگر طلاق دینے کے بعد وہ پیدا ہوا ہو تو اس کی پیدائش کے بعد فوراً ہی اس کی مدت ختم ہو جائے گی پھر اس سے رجعت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکے گا۔

توضیح: کسی نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو حمل سے ہو یا اس سے بچہ بھی ہو چکا ہو اس کے باوجود اس سے ہمبستری کا انکار کر دیا تو اس کو اس کی رجعت کا حق ہو گا یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ومن طلق امرأته وهي حامل اوولدت منه وقال لم احامعها فله الرجعة الح اور جس شخص نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو کہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ پیدا ہو چکا ہے۔ ف۔ یعنی اس کے بچہ پیدا ہونے کے بعد اس مرد نے اسے طلاق دی۔ وقال لم احامعها اور اس نے کہا کہ میں نے تو اس عورت سے صحبت نہیں کی ہے۔ ف۔ یعنی یہ تو ہماری مدخولہ نہیں ہے۔ پھر اس نے اس سے رجعت کرنی چاہی۔ فله الرجعة تو اسے رجعت کا اختیار

ہوگا۔ ف۔ پہلے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی ایک مرد نے اپنی اسی بیوی کو جو حمل سے ہے طلاق دی۔ اور اس کے ساتھ وطی کرنے سے انکار کیا۔ پھر اس سے رجعت کریں۔ س کے بعد چھ مہینے سے کم وقت میں اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کی رجعت کے صحیح ہونے کا حکم ہوگا۔ اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اس عورت کو نکاح صحیح کے بعد بچہ پیدا ہو مگر شوہر نے س کے ساتھ صحبت کرنے سے انکار کر دیا پھر اسے طلاق دیدی تو اسے رجعت کا حق حاصل ہوگا۔ صدر الشریعہ نے ایسی ہی فرمایا ہے۔

لا ان الحبل متى ظهر في مدة يتصور ان يكون منه جعل منه الخ

کیونکہ جب عورت کو اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ اس شوہر سے ہونا ممکن ہے تو وہ اسی شوہر کا کہہ جائے گا۔ ف۔ کیونکہ صحیح نکاح ہو جانے کے بعد عورت اپنے شوہر کے لئے فراش ہے اور بچہ اسی مرد کا کہلاتا ہے جس کے نکاح میں وہ ہوتی ہے لفظ اولیہ السلام الح رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ تو فراش کا ہے۔ ف۔ یعنی فراش والے (جس مرد کے ہر پردہ رہتی ہو) اسی مرد کا ہوتا ہے۔ وللعاہر الحجو یعنی زنا کرنے والے کے لئے پتھر ہے۔ صحاح ستہ وغیرہم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس زنا کار کے لئے پتھر کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یعنی اس کے عوض سنگداری کے پتھر پڑیں گے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو عورت شرعی نکاح کے بعد فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے۔ اس لئے وہ بچہ اسی شوہر کے نطفہ سے ہو۔ اور زانی محروم رہا یہ مطلب ہوا کہ زنا کاری میں زانی کو بچہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ زنا سے بچہ کا نسب صرف اس کی ماں سے ثابت ہوگا۔ حدیث کے معنی یہ ہیں کہ _____ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح بالک سے فراش ہو شریعت نے بچہ کو اسی کا بتلایا ہے۔ اس طرح اس مسئلہ میں یہ عورت نکاح صحیح کے ذریعہ اس کی بیوی ہے اس لئے اس حدیث شریف کے مطابق یہ بچہ اسی مرد کا ہوا۔

وذلك دليل الوطى منه كذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل الخ

اور یہ صورت اس مرد سے وطی ہونے کی دلیل ہے۔ ف۔ لہذا اس مرد کا یہ کہنا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی تھی جھوٹ ہے۔ پھر یہ بات اس وقت ثابت ہوگی کہ جب چھ مہینے کے اندر بچہ ہوا ہو۔ تاکہ قطعی طور سے یہ معلوم ہو جائے کہ رجعت کے وقت اسے حمل تھا۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اس نے حلاق دی اور وطی سے انکار کیا تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وکذا اذا ثبت ان الخ اسی طرح جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہو تو وہ وطی کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ اور اس کا انکار غلط یا جھوٹ ہو گا۔ واذا ثبت ان الخ اور جب وطی ثابت ہو گئی تو اس کی ملکیت نکاح پختہ ہو گئی۔ والطلاق الخ اور جس ملک متکہ میں یعنی ہمبستری کے بعد طلاق واقع ہو تو اس کے بعد ہی رجعت ہو سکے گی۔ ف۔ اصل دونوں صورتوں میں رجعت ہو گئی۔ وبتطل زعمہ الخ اور اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس سے کبھی صحبت نہیں کی ہے یہ تریعت کے جھٹا دینے کی وجہ سے جھوٹ ہو گی۔

الایوی انه ینتہ بهذا الوطی الاحصان فلا تست به الرجعة اولی الح

کیا یہ نہیں دیکھتے کہ ایسی صحبت سے حصان ثابت ہوتا ہے۔ جیسی اگر یہ فرض کیا جائے کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اس کی سزا اس کو زے ہوں گے جب کہ وہ کنوارا ہو۔ اور اگر وہ شادی شدہ ہو تو اسے رجم کیا جائے گا یعنی پتھروں سے مار کر ختم کر دیا جائے گا۔ اور چونکہ یہ شخص بیباک (یا شادی شدہ) ہے اور اس کی بیوی منکوحہ اور حاملہ ہے یا اسے بچہ ہوا ہے مگر یہ شخص اس سے ساتھ صحبت کرنے سے بالکل انکار کرتا ہے تو اس کا انکار بالکل معتبر نہ ہوگا۔ اور اسے سنگسار کر دیا جائے گا۔ کیونکہ نکاح صحیح کے بعد اس سے وطی ثابت ہوگئی تو جب ایسی صورت میں محض (شادی شدہ) ہونا ثابت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ سزائے موت کا مستحق ہوتا ہے۔ فلان ثبت الخ تو اس سے رجعت کا صحیح سوانہ درجہ اولی ثابت ہو جائے گا۔

وتأويل مسألة الولادة ان تبدل الطلاق لانه لو ولدت بعده تقضى العدة بالولادة الح

اور بچہ پیدا ہونے کی صورت میں مسئلہ کی تادیل و تحقیق یہ ہوگی کہ طلاق دینے سے پہلے اس عورت کو بچہ ہوا یا نہ اس

تاویل کی ضرورت مصنف کی عبارت پر لازم آئی ورنہ یہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں مذکور ہے اور امام محمد کی عبارت جسے ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کسی تاویل کے بغیر اس کا ترجمہ اس طرح ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسے طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ تو امام عظیم نے فرمایا کہ اس کو رجعت کا اختیار ہے۔ اسی طرح اگر طلاق سے پہلے اسے بچہ ہوا تو یہی حکم ہے۔ مع۔ انہ دو دولتیں اس کیونکہ اگر طلاق کے بعد بچہ ہوا تو اس کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔ پھر رجعت کا تصور نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ صحبت کرنے سے تو انکار کیا ہو مگر شرعی طور سے اس کی ولادت یا حمل سے اس کی صحبت کا ثبوت ہوتا ہو یہاں تک کہ یہ بات یقینی ہو جائے کہ اس عورت سے صحبت ہو چکی ہے۔

فان حلالها واعلق بابا و ارحى ستر او قال لم اجمعهائمه طلقها لم يملك الرجعة لان نكدا الملك الملوطن وقد اقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه ولم يصرمكدا شرعا بخلاف المهر لان التاكدا المهر المسمى بتنى على تسليم المدل لاعلى القصص بخلاف الفصل الاول فان راجعها معاه بعد ما حلالها وقال لم اجمعهائمه ثم حاءت بولد لاقول من سستين بيوم صحت تلك الرجعة لانه ثبت السب منه ادهى لم تقر با نقضاء العدة والولد بقى في الطن هذه المدة فانول واطيا قبل الطلاق دون مابعد لانه عمى اعتبار التانى يروول الملك نفس الطلاق لعدم الوطن قبله فيحرم الوطن والمسلم لا يعلل الحرام

ترجمہ اگر شوہر اپنی بیوی کو لے کر تنہائی میں چلا گیا اور دروازہ بند کر دیا یہ وہ ڈس دیا اور بعد میں یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ پھر اسے طلاق دے دی۔ تو وہ اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ ملکیت نکاح کی چھٹکی دھلی سے ہوتی ہے۔ حالانکہ اس شوہر نے اس سے دھلی کے نہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ اس سے اس قرار کو خود اس کی ذات کے حق تک جچ مانا جائے گا۔ ورنہ رجعت کرنا بھی اسی مرد کا حق ہے۔ اور شریعت کی جانب سے اسے جھٹلایا نہیں کیا ہے بخلاف مہر کے۔ کیونکہ مہر معین کا لازم ہو جانا مہر کے بدلہ کی چیز کے حوالہ کرنے سے ہی ہوتا ہے۔ اور قبضہ کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے۔ اب اگر اس نے رجعت کر لی یعنی اس سے ضوت کے بعد وہ یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی پھر دو سال کے اندر ایک دن تم رہتے ہوئے اسے ولادت ہوئی تو اس کی پہلی رجعت صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس وقت اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ اس عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہیں کیا ہے۔ جبکہ بچہ اس مدت میں پیٹ میں رہ سکتا ہے اس سے اسی مرد کو اس کی طلاق سے پہلے صحبت کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ طلاق کے بعد نہیں کیونکہ اس دور میں (طلاق کے بعد) تو طلاق سے ہی اس کی ملکیت نکاح ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح اس کی صحبت حرام ہو جائے گی حالانکہ وہی مسلم فعل کر رہا نہیں کرتا ہے۔

توضیح اگر شوہر اپنی بیوی کو لے کر مکمل طور پر تنہا ہو گیا۔ اور بعد میں اس سے صحبت نہ کرنے کا دعویٰ کیا پھر اسے طلاق دے دی۔ تو اس سے کسی صورت میں رجعت کا حق ہو گیا نہیں۔ دلیل

فان حلالها واعلق بابا و ارحى ستر او قال لم اجمعهائمه طلقها لم يملك الرجعة الح
اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی۔ جتنی تنہائی میں بیٹھا جہاں کوئی بھی چیز رکاوٹ اور مانع نہیں ہے۔ ورنہ دروازہ بند کر لیا یا پردہ ڈال دیا (محفوظ ہو گیا)۔ اور بعد میں نکل کر کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ پھر اسے طلاق کی تو اب اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ عورت جس سے اس کے شوہر نے صحبت نہ کی ہو وہ طلاق پا رہی ہے، نہ ہو جاتی ہے اس

لئے شوہر رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ لای تا کد الح یونکہ ملک ناح (جس میں رجعت ہو وہ متا کد چاہئے) یہ تاکد اور چنگل ہمبستری کے بعد ہی آتی ہے۔ وقد اقر بعدہ حال نکد وہ ہمبستری کے نہ ہونے کا اقرار کر چکا ہے۔ ف۔ اور بیوی کو حاصل بھی نہیں ہے اور بچہ بھی نہیں ہوا ہے جس سے اس شوہر کو جھوٹا کہا جاسکے۔ فیصدق الخ تو اسے اس کے اپنے ذاتی حقوق میں صادق کہا جائے گا۔ ف۔ لیکن اس بیوی کے حقوق کا بارے میں اس کی بات کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ والرحعة حقہ یونکہ رجعت کرنا اس شخص کا ذاتی حق تھا۔ ف۔ اس لئے اس کے اقرار کے موافق سے رجعت کا حق نہیں رہا۔

ولم یصر مکیدا بشرعا بحلاف المهر لان التا کد المهر المسمی یتسی علی تسلیم الح اور شریعت کی طرف سے بھی اسے جھوٹا نہیں کہا گیا۔ ف۔ جیسے کہ حمل و بچہ ہونے کی صورت میں شریعت نے اسے جھوٹا کر دیا تھا۔ لیکن وہ یہاں اپنے اقرار میں اپنے حق تک سچا رہا۔ بحلاف المهر بخلاف مہر کے ف۔ کیونکہ مہر تو ثلث کا ذاتی حق ہے اس لئے عورت سے خضوت صحیحہ ہونے کی صورت میں اسے پورا مہر ملتا ہے حال نکد اگر شوہر اس سے صحبت نہ کرنے کے دعویٰ میں سچا ہو تو اس عورت کو اگر پہلے سے مہر متعین ہو تو اس کا صرف نصف اور متعین نہ ہونے کی صورت میں صرف متعہ ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں اس کے اقرار کا اثر نہ ہوگا۔ لای تا کد المهر الح کیونکہ متعین شدہ مہر کا واجب ہو چانا کسی بات پر موقوف ہے کہ یہ مہر جس چیز کے عوض، زم تا ہے س کو س کے شوہر کے پاس پہنچا دینا یا پہنچ جانے کا کافی ہے۔ اس پر قبضہ کر لینا بھی ضروری نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جسے مہر کہا گیا ہے وہ اس کی بضع کا بدل ہے۔ وریہ بضع اس کا مہر کا مبادل ہے (کہ عورت اپنی عزت یا شرمگاہ اس کے حوالہ کر کے مہر کی مستحق ہوتی ہے) اس سے جب عورت نے اپنی بضع کو خضوت صحیحہ میں یعنی جس مطلب براری میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی شوہر کے حوالہ کر دیا تو اپنا حق بدستور یعنی مہر کے پانے کی وہ پورے طور پر مستحق ہو گئی اور وہ اس مہر کی جائزہ عویدار ہو گئی۔ مگر جس مرد نے یہ اقرار کیا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی ہے، و شریعت کی طرف سے حاصل قرار پا جانے یا بچہ پیدا ہو جانے میں سے کسی وجہ سے بھی سے جھٹایا نہیں جاسکتا تو اس کا قرار اس پر رجعت ہے وروہ اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔

بحلاف الفصل الاول فان راجعها معده بعد ما حلالها وقال لم اجمعها ثم حاءت بولد الح برخلاف پہلی صورت کے۔ ف۔ جس میں عورت کو حاصل موجود ہوا یا بچہ پیدا ہو چکا ہو تو شرعاً اس کا نسب ثابت ہو چکا۔ مذ اب اس کا عورت سے ہمبستری کرنے سے انکار کرنے کو جھٹایا گیا اور اس کی صحبت اس سے ثابت ہوئی اس لئے وہ رجعت کر سکے گا۔ اور اس کا قرار خود اس پر رجعت نہیں رہا کیونکہ سے بالکل باطل کہہ دیا گیا ہے۔ لیکن س جگہ شریعت نے سے جھٹایا سے اس لئے اپنے قرار سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ فان راجعها الح اب اگر اس سے رجعت کر لی یعنی اس سے خضوت صحیحہ کرنے کے بعد اور یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ ف۔ رجعت کر دے۔ حال نکد اس کے اقرار کے مطابق یہ عورت غیر مدخولہ ہے اور اسی حالت میں اسے طلاق دی گئی ہے اسے لئے وہ بائید ہو چکی ہند اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن اس کے اقرار کی بناء پر یہ رجعت موقوف ہے پس ظاہر حکم یہ ہو کہ رجعت صحیح نہیں ہوئی۔ مگر اصل حقیقت کے جاننے تک بھی انتظار کیا جائے گا۔ کہ اگر اس کے بعد اس نے اپنے اقرار کے خلاف رجعت کر دے۔

ثم حاءت بولد لاقول من ستین یوم صحت تلك الرحعة لانه ثبت السب منه الح ثم ایک دن ممدو برس میں سے بچہ پیدا ہوا۔ ف۔ یعنی دو برس کے اندر کسی بھی دن سے بچہ ہوا۔ صحت تک لرجعت تو وہ رجعت صحیح ہو گئی۔ ف۔ جو اس کے صحبت نہ کرنے کے دعویٰ کے مطابق صحیح نہیں تھی۔ کیونکہ شریعت نے اب اسے جھٹایا ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب کسی مرد سے ثابت ہو گیا ہے۔ ف۔ اس سے کہ جس وقت وہ یہ کہتا تھا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی حقیقت میں اسی وقت اس کا حاصل پیت میں موجود تھا مگر اس کا احساس نہیں ہوتا تھا۔ اذھی الخ کیونکہ اس عورت نے اس

وقت بھی اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار نہیں کیا تھا۔

والولد یبقی فی البطن هذه المدة فلول واطيا قبل الطلاق دون مابعدہ الح
جبکہ بچہ پیٹ میں دو برس تک رہ سکتا ہے۔ ف۔ اسی اعتبار سے موجودہ مسئلہ میں بھی دو برس کے اندر ہی وہ بچہ ہو گیا ہے۔
فلول واطيا الخ تو مجبوراً بھی طلاق سے پہلے ہی اسے صحبت کرنے والا بنا جائے گا۔ اور طلاق کہ بعد نہیں بنا جائے گا۔ ف۔ اور
دوسرے کسی شوہر سے اس کا تعلق بھی نہیں ہو سکا ہے کیونکہ اسی پرانے شوہر نے اس سے رجعت کر لی ہے۔ اب اگر کوئی یہ احتمال
پیدا کرے کہ شاید اس مرد نے اس عورت سے طلاق دینے کے بعد وطن کی وہاں یہ بچہ چھ مہینہ یا اس سے کچھ زیادہ دنوں بعد پیدا ہوا
تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ ایک باطل احتمال ہے۔

لان علی اعتبار الثاني يروى المملك بنفس الطلاق لعدم الوطى فيه الح
کیونکہ اس دوسرے احتمال کی بناء پر طلاق دیتے ہی ملکیت کا حق ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ طلاق سے پہلے تو شوہر کے کہنے سے
مطابق اس سے صحبت بھی نہیں کی ہے۔ ہذا یہ صحبت اس کے لئے حرام قرار پائے گی۔ ح۔ نیکہ کسی مسئلہ کے بارے میں جان
بوجھ کر حرم کاری کا التزام درست نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ ہذا یہ احتمال ہی باطل ہو گیا۔ اور یہی کہن پڑا کہ اس نے طلاق دینے سے
پہلے ہی اس سے صحبت کر لی تھی۔ اور اسی کے نتیجے میں یہ بچہ دو برس تک اس کے پیٹ میں رہا۔ مگر طلاق سے ایک دن بعد دو برس
میں۔ تاکہ طلاق سے ایک دن پہلے وطن ہو کر حمل رہ گیا تھا جو دو برس پر پیدا ہو۔

فان قال لها اذا ولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد حرفه رجة معه من بطن آخر وهوان يكون بعد
سہ اشہروان کا اکثر میں سستیں ادا لم تقر بانقضاء العدة لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووحيت العدة
فيكون الولد الثاني من علوق حادث مه في العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراحمها وان قال كلما ولدت
ولدا فانت طالق فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فالولد الاول طلاق والولد الثاني رجة وكذا الثالث لانها
اداءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراحمها لم يمسس به يجعل العلوق بوطى حادث
في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة كذا ووحيت العدة وبالولد الثالث
صار مراحمها لمادكرنا وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث ووحيت العدة بالاقراء لانها حاص من دوت الحيص
حسن وقع الطلاق

ترجمہ اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔ اس کہنے کے بعد اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ اس کے بعد
پھر اسے دوسرا بچہ بھی ہو گیا تو اس سے رجعت ہو جائے گی یعنی دوسرے پیٹ سے ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے بچہ کی پیدائش
سے دوسرا بچہ چھ مہینے سے زائد دنوں میں اگرچہ دو برس کے بعد ہوا ہو بشرطیکہ عورت نے اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار نہ کیا
ہو۔ کیونکہ پہلا بچہ پیدا ہونے کے بعد اسے طلاق ہوئی اس کے بعد اس پر عدت واجب ہو گئی۔ اور اب یہ دوسرا بچہ اس کی عدت
کے درمیان پیٹ میں آیا نئی ہمبستری ہونے کے بعد کیونکہ اس عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے ختم ہونے کا اقرار نہیں
کیا ہے اس لئے شوہر اس سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ اور اگر شوہر نے اس سے یہ کہا کہ جب جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق
ہے۔ اس کے بعد اس عورت کو تین حمل سے تین بچے پیدا ہوئے۔ تو پہلے بچہ کی پیدائش سے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ پھر
دوسرے بچہ کی پیدائش سے اسے رجعت ہو جائے گی۔ تہائی ہوئی دلیل کی بناء پر۔ یہ دوسرا بچہ اس عورت کی عدت کے دنوں میں
نئی ہمبستری سے حمل قرار پایا ہے۔ کیونکہ عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار نہیں کیا ہے۔ پھر اس دوسرے
بچہ کی پیدائش سے ہی اسے دوسری طلاق بھی ہو گئی۔ کیونکہ طلاق کی قسم تو کلمہ (ہر بار) سے نکالی گئی ہے۔ چہ عدت بھی اس
لزم آگئی۔ پھر تیسرے بچہ کی پیدائش سے وہ پھر رجعت کرنے والا ہو گیا اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

ساتھ ہی تیسری طلاق بھی اس پر واقع ہو جائے گی۔ اور اب اس کی عدت حیض سے شمار کی جائے گی۔ کیونکہ اس حاملہ عورت کو جس وقت طلاق واقع ہوئی وہ حیض والوں میں سے تھی۔

توضیح: اگر اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو یا جب جب تم کو بچہ پیدا ہو طلاق ہے اس کے بعد اسے کئی بچے پیدا ہو گئے۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل۔

قال قال لها اذا ولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد احرفه رحمة الح

اگر اپنی عورت سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد سے بچہ پیدا ہوا۔ ف۔ در شرط کے مطابق اسے طلاق ہو گئی اور وہ عدت گزارنے لگی۔ یہاں تک کہ اس نے عدت کے ختم ہونے کا اقرار نہیں کیا۔ ثم اتت بولد الح اتنے میں اسے دوسرا بچہ بھی ہو گیا۔ تو اس سے رجعت کا حکم دیا جائے گا۔ معصا من بطن احرا اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے حمل سے ہو۔ اور دوسرے حمل ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد دوسرا بچہ چھ مہینوں کے بعد ہو اگرچہ دو برسوں کے بعد ہو۔ بشرطیکہ عورت نے اپنی عدت کے ختم ہونے کا اقرار نہ کیا ہو۔ لانه وقع الخ اس لئے کہ پہلے بچہ کی پیدائش سے ہی عورت کو طلاق ہو گئی ساتھ ہی عدت بھی واجب ہوئی۔ ف۔ اس کے کافی دن گزر جانے پر بھی اس نے اس کے ختم ہونے کا قرار نہیں کیا۔ اسی وجہ سے کہ اسے حمل ہو چکا تھا۔ فیکون الولد الثاني الح تو دوسرا بچہ شوہر سے نئی ہمبستری کے بعد حاصل قرار پا کر ہو۔ ف۔ اور عدت کے بعد حرام کاری سے نہیں ہوا ہے۔ لہذا لم تفر الح کیونکہ اس عورت نے اپنی عدت کے ختم ہونے کا قرار نہیں کیا ہے۔ اس لئے شوہر اپنی اس ہمبستری کرنے سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ اس عمل سے ہمارے اور تمہارے علماء کے درمیان رجعت ہو جاتی ہے۔

وان قال كذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلثة اولاد فبطون مختلفة الح

اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ جب جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد اسے تین حمل سے تین بچے ہو گئے۔ والولد الاول الح تو پہلا بچہ ہوتے ہی طلاق ہوئی۔ اور دوسرے بچہ سے رجعت ہو گی۔ ف۔ جتنی پہلے بچہ کا ہونا پہلی طلاق ہے۔ اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا اس بات کی دلیل ہے وہ پہلے ہی رجعت کر چکا ہے۔ مگر اب اس سے ایک دوسری طلاق بھی ہو گئی۔ وکذا الثالث الح اور یہی حال تیسرے بچہ کا بھی ہے۔ ف۔ کہ اس کا پیدا ہونا پہلے ہی رجعت کر لینے کی دلیل ہے۔ اور تیسری طلاق ہو جانے کی بھی دلیل ہے۔

لايها اداحاءت مالمولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراحا لمبينا الح

کیونکہ اس عورت کو جب پہلا بچہ ہوا تو اسے ایک طلاق ہو گئی جس سے وہ عدت گزارنے پر مجبور ہوئی اور عدت میں بیٹھ گئی۔ وبالثاني صار الح اور دوسرے بچہ کے حمل قرار پاتے ہی اس سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ اس کا حمل اسی ہمبستری کے سے ہو گا جو اس کی عدت کے زمانہ میں ہوئی ہو۔ اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے ہی دوسری طلاق پڑ گئی۔ کیونکہ قسم تو لفظ کلمہ (ہر بار) سے کھائی گئی ہے اور عدت واجب ہوئی ہے۔ وبالمولد الثالث الح اور تیسرا بچہ جیسے ہی حمل فرمایا وہ اس عورت سے رجعت کرنے والا ظاہر ہو گیا۔ مذکورہ باتوں کی وجہ سے ونقع الطلقة الح اور تیسرا بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہو گئی۔ ودجت العدة الخ در اس پر عدت واجب ہو گئی جس کا شمار اس کے حیضوں سے ہو گا۔ کیونکہ یہ عورت حاملہ اور حیض والیوں میں سے اس وقت بھی کہ اسے طلاق واقع ہوئی ہے۔ ف۔ اب اس کے بعد مہسوط کا مسئلہ کھاتے

والمطلقة الرجعية تنتشف وتترى لايها حلال للروح اذ الكاح قائم بيها ثم الرجعة مستحبة والتبرين

حامل علیہا فیکون مشروعاً ويستحب لزوجها ان لا یدخل علیہا حتی یودبها او یسمعها حق علیہ معناه اذالم تکمن من قصده المراجعة لانہا بماتکون مجردة فیقع بصرہ علی موضع یصیرہ مراحماتہ یظلمها فتطول علیہ العدة ولیس لہ ان یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتها وقال وفقر لہ ذلك لقیام الکاح ولہدالہ ان یعشاها عدنا ولما قوله تعالی ولا تخرحوہن من بیوتہن الا لایة ولان تراخی عمل المبطل لحاحته الی المراجعة فذالم یراحها حتی انقضت المدة ظہرانہ لاحاحۃ فتمین ان المبطل عمل عملہ من وقت وجودہ ولہذا تحتسب الاقراء من العدة ویقرر ملک الزوج وقولہ حتی یشہد علی رجعتها معناه الاستحباب علی ما قدمناہ O

ترجمہ اور جسے رجعی طلاق دی گئی ہو۔ وہ خوب بناؤ سنگار کر کے گھر میں رہے کیونکہ وہ اس حالت میں بھی اپنے شوہر کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ نکاحی تعلیق ان دونوں میں باقی ہے۔ پھر رجعت کرینا بھی اس کے لئے مستحب ہے۔ اور اس کا یہ بناؤ سنگار اس کے شوہر کو اس کی طرف امادہ کرے گا۔ اس لئے یہ مشروع ہوا ہے۔ اور شوہر کے لئے یہ مستحب ہے۔ گھر میں داخل ہوتے وقت خبر دے دیا کرے۔ یا اپنے جوتوں کی کھٹ کھٹا ہٹ یا کھٹکھٹانے سے بھی اسے مطلع کر دیا کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس سے رجعت مقصود ہی نہ ہو۔ کیونکہ وہ اکثر اپنے گھر میں کھلے بدن ہو سکتی ہے۔ پس اچانک گھر میں داخل ہونے سے اس شہر کی نگاہ اس کے بدن کے ایسے حصہ پر بھی پڑ سکتی ہے جس سے اس کی رجعت لازم آجائے۔ اس کے بعد وہ اسے طلاق دے گا تو اس کی عدت پھر سے شروع ہونے سے طویل ہو جائے گی۔ اور ایسے شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس مطلقہ رجعیہ کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ یہاں تک کہ اس کی رجعت پر کچھ گواہ مقرر کر لے۔ اور امام زفر نے کہا ہے کہ اسے سفر میں لے جانے کا حق ہے۔ نکاح باقی رہنے کی وجہ سے۔ اور اسی لئے اسے ہمارے نزدیک یہ حق ہے کہ اس سے ہمبستری کرے۔ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے تم ان مطلقہ عورتوں کو ان کے رہنے کے گھروں سے نہ نکالو۔ (الآیہ) اور اس دلیل سے بھی کہ طلاق کا اثر یعنی تعلیق کا ختم ہونا رجعت کی دلیل سے دیر میں ہوتا ہے۔ اور جب اس نے اس سے رجعت نہیں کی یہاں تک کہ رجعت کی مدت بھی ختم ہو گئی تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس کی رجعت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ تو اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ حدیث نے اپنا عمل ان وقت سے کیا ہے جس وقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ اسی بناء پر اس وقت تک جتنے حیض چکے ہیں وہ سب مدت کے حساب میں آجاتے ہیں۔ الحاصل شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ اس عورت کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ مگر اس صورت میں جبکہ اس کی رجعت پر گواہ مقرر کرے۔ اس طرح اس کی عدت ختم ہو جائے گی اور شوہر کی ملکیت نکاح مضبوط ہو جائے گی۔ اور امام محمد نے جو یہ فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ شوہر اس کی رجعت پر گواہ متعین کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نہ مستحب ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اپنی عدت کے دنوں میں بناؤ سنگار کرے یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

والمطلقة الرجعية تشوف وتسترین لایہا حلال للزوج اذ الکاح قائم بیہا الح
یعنی جو عورت اپنی طلاق رجعی کی عدت میں ہو وہ خود کو آراستہ و مزین کرے۔ ف۔ یعنی یہ مستحب ہے کہ اپنے شوہر کو رضی کرنے کے خیال سے بناؤ سنگار کرے ساتھ رہا کرے کہ شاید اس کا شوہر اس سے رجعت کرے۔ لایہا حلال الح ترجمہ۔ مطلب واضح ہے۔ لایہا ہر ما تیکون الخ کیونکہ عورت اپنے گھر میں اکثر انتہائی مختصر کپڑوں میں یہ کھلمن رہا کرتی ہے۔ ایسی صورت میں شوہر اگر اچانک اس کے پاس پہنچ جائے تو اس کے بدن کے ایسے حصوں پر بھی نظر پڑ سکتی ہے جس سے از خود رجعت ثابت ہو جائے۔ پھر اسے نہ چاہنے کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے گا تو اس عورت پر اس کی عدت کا وقت بہت بڑھ جائے گا۔ ف۔ اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ شوہر اپنی ناراضگی کی بناء پر اسے طلاق دینا ہی چاہتا ہے۔ لیکن اس کی ظاہری زینت پر وہ

نوبت سے ضبط نہ کر سکے اور ہمبستری کر لے تو اس سے رجعت ثابت ہو جائے گی۔ اس کے بعد شوہر پر نفرت کی وجہ سے اسے طلاق دے گا تو اس کی عدت کا وقت بہت بڑھ جائے گا۔ ولیس لہ ں یسفر الح ترجمہ سے اس کا مطلب بھی واضح ہے۔

ولهذا احتسب الاقراء من العدة ويتقرر ملك الروح وقوله حتى يشهد على رجعتها الح

اسی بناء پر جتنے حیض اس وقت تک آچکے یہ سب عدت کے حساب میں آتے ہیں۔ ف۔ اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اس وقت سے تین حیض شمار ہوئے۔ فلم یملك الح اس لئے شوہر کو ہارے جانے کا اختیار نہ ہو۔ الا ان يشهد الح مگر اس عورت میں کہ شوہر اس سے رجعت کرنے پر گواہ مقرر کر دے۔ تو عدت ختم ہو جائے گی۔ اور شوہر کا ملک نکاح مضبوط ہو جائے گا۔ وقوله حتى يشهد الح اور امام محمد نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس کی رجعت پر گواہ مقرر کر لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس بات پر گواہ مقرر کر لینا مستحب ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نہ ہو۔

والطلاق الرجعی لا یحرم لوطی وقال الشافعی یحرمه لان الروح حية رائلة لوجود القاطع وهو الطلاق ولما اہافا قسمة حتى یملك مراحتھا من غیر رضا ہالان حق الرجعة ثبت بنظر اللروح لیمكنہ الدارک عند اعتراض المدع وھذا المعنی یوجب استداده وذلک بودن بكونہ اسدامة لا اشاء اذ الدلیل بساقیہ والقاطع احر عملہ لی مدة حماغا او طر الہ علی ما تقدم

ترجمہ اور ہمارے نزدیک طلاق رجعی وحلی کو حرام نہیں کرتی ہے۔ لیکن امام شافعی نے کہا ہے کہ حرام کر دیتی ہے۔ کیونکہ رشتہ نہیں تو اس کے کاٹنے والی شے یعنی حدق کے پائے جانے کی وجہ سے رشتہ ختم ہو گیا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ رشتہ اب بھی باقی ہے۔ یہاں تک کہ بیوی کی رضا مندی کے بغیر بھی اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ کیونکہ رجعت کا حق عورت کو نہیں بد کی شوہر کو حاصل ہے۔ تاکہ جب بھی اسے اپنی اس غلطی کا احساس ہو اس کے لئے اس کا تدارک ممکن ہو سکے۔ اور یہی وہ وجہ ہے جس کی وجہ سے شوہر اس کام میں مستقل و رہا کل تنہا تک ہے۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا ہی یہ بتلاتا ہے کہ رجعت کے معنی میں نکاح کے رشتہ کو پہلے کی طرح باقی رکھنا۔ از سر نو تعلق کرنا نہیں ہے۔ کیونکہ بتائی ہوئی یہ دلیل اس سے مخالف ہے۔ اور اس توہم نے پنا اثر یک مدت یعنی عدت کے ختم ہونے تک کے لئے اجماع موخر کر دیا ہے۔ یا نہ کہ وہ بائناء شوہر کے حق کا خیال کرتے۔

توضیح طلاق رجعی سے شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری کا حق

رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلیل

والطلاق الرجعی لا یحرم لوطی وقال الشافعی یحرمه لان الروح حية رائلة لوجود القاطع الح

ترجمہ نے مصعب واضح ہے۔ لان الروح حية الح کیونکہ نکاحی تعلق ایک قاطع یعنی طلاق کے پائے جانے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ حدق تو نکاح کو قطع و ختم کرنے والی ہوتی ہے۔ ولما اہا الح لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ رشتہ اب بھی باقی ہے۔ یہاں تک کہ اس عورت کی رضا مندی کے بغیر بھی اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ ف۔ اس آروہ تعلق باقی نہ رہتا تو جدید تعلق کے لئے اس عورت کی رضا مندی ضروری ہو جاتی۔ جیسا کہ ابتدائاً اس وقت اس کی رضا مندی شرط ہوتی ہے۔ لان حق الرجعة الح کیونکہ رجعت کا حق تو توہم کے احساس نہ مدت کے خیر سے ثابت ہوا ہے۔ تاکہ نہ مدت ہوتے وقت شوہر کو طلاق دینے کا تدارک کرنا ممکن ہو سکے۔ ف۔ اور کسی ایسا حدیث میں عورت کی رضا مندی کی شرط نہیں لگائی ہے۔ بلکہ صحاح کی کتابوں میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جو حدیثیں مذکور ہیں ان میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہی ضمیر دیا گیا ہے کہ وہ اپنے پیش کو رجعت کر لینے کا حکم کریں۔

وہذا المعنى يوجب استداده ودلت بودن نكوهه اسداده لا يشاء الح

اور یہی بات یہ لازم کرتی ہے کہ اس کام میں شوہر مستقل و منفرد ہے۔ ف۔ جتنی اس مراجعت کے لئے عورت کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔ وذلك الح و شوہر کا اس کام کا خود مستقل ہونا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ رجعت کے معنی میں نکاح کے پرانے علق کو پہلے کی طرح قائم رکھنا۔ اور از سر نو پیدا کرنا نہیں ہے۔ دا الدلیل الح کیونکہ بیان دہلی دہلی اس کے مخالف ہے۔ ف۔ کیونکہ نئے علق کا پیدا کرنے کے لئے عورت کی بھی رضا مندی ضروری ہوتی ہے اور اس کی رضا مندی بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور قرآن وحدیث کی نصوص سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کے لئے عورت کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ رجعت کے معنی از سر نو علق قائم کرنا نہیں ہے۔ بلکہ پرانے علق کو مضبوط و نیا نکاح و قائم رکھنا ہے اس سے یہ لازم آیا کہ نکاح اس وقت بھی باقی رہتا ہے۔ اور طلاق اگرچہ علق کو کاٹ ڈالتی ہے مگر بھی نہیں۔

والقاطع احرم عمله الى مدة اجماعا وبطلاله على ما تقدم الح

بلکہ اس قطع نے اپنا اثر ایک مخصوص وقت یعنی عدت تک کے لئے مؤخر کر دیا ہے۔ با۔ جماع۔ وبطلاله الح یہ توہر کے حق پر نظر کرتے ہوئے۔ جس کی دلیل پہلے گزر چکی ہے۔ ف۔ ہم سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طلاق دیتے ہی مطلقہ علق فسخ نہیں ہو جاتا ہے۔ اور شوافع کے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے۔ اگرچہ عورت اس کے لئے رضی نہ ہو۔ اس لئے اس سے قطع علق نہیں ہوا ہے۔ یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس قطع کے عمل کو شوہر کے حال پر منحصر کرتے ہوئے مؤخر کر دیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت کا وقت ختم ہو جائے۔

فصل فيما تحل به المطلقة اداكا ان الطلاق بان دون الثلث فله ان يتزوجها في العدة وبعد فصائها لان حل

المحلية باق لان رواله معلق بالمطلة الثالثة فيعدم قبله ومع العير في العدة لاشتباه السب ولا استده في احلاقه ترجمہ فصل۔ ایسے امور کا بیان جن سے مطلقہ حدل ہو جاتی ہے۔ اگر طلاق، ان ورتین سے کم ہو تو اس شوہر کو اس بات کی اجازت ہے کہ اس کی عدت کے اندر اور اس کے بعد بھی اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ کیونکہ نکاح کے سبب یہ مکمل اہل حدل ہے۔ کیونکہ اس کی حدت کا ختم ہونا تیسری طلاق پر معق ہے۔ اس لئے تیسری طلاق سے پہلے اس کی حدت ختم نہیں ہوئی۔ و دوسرے شوہر کے لئے عدت میں نکاح کے منع ہونے کی وجہ خلف کا مشتبہ ہونا ہے۔ لیکن اسی شوہر کے لئے مطلقہ یعنی خواہ عدت کے اندر ہو یا اس کے بعد نکاح کرے تو اس میں کوئی اشتبہ نہیں ہوتا ہے۔

توضیح فصل۔ ایسے امور جن سے مطلقہ حدل ہو جاتی ہے

فصل فيما تحل به المطلقة اداكا ان الطلاق بان دون الثلث فله ان يتزوجها في العدة الح

جن امور سے مطلقہ اپنے شوہر کے لئے حدل ہو جاتی ہے۔ و اداكا ان الح و جب طلاق تین سے کم (یا دو دی گئی) ہو اور بان ہو۔ فله ان يتزوجها الخ تو اس شوہر کو یہ اختیار ہو گا کہ اس عورت سے عدت کے اندر بھی اور اس کے بعد بھی جب چاہے نکاح کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ ایک مرد کے لئے ان عورتوں کے سوا جو اس کے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں مثلاً ما، بہن، خالہ وغیرہ کے جن عورتوں سے نکاح حدل ہوتا ہے کسی سے نکاح کرے تو سے یہ حق ہوتا ہے کہ سے تین تک طلاق دے۔ اس طرح وہ اس پر تین طلاقوں کا مالک ہو جاتا ہے۔ اگر ایک ساتھ یا پیچیدہ پیچیدہ ایک ایک یا تین نکاحوں میں سب طلاقیں دے تو یہ عورت اس کے لئے حدل کے بغیر جائز نہیں ہوگی۔ پس تین سے کم باندھ سونے کی پہلی صورت یہ ہے کہ سے ایک یا دو باندھ طلاق دے یا کنائی طلاق دے لیکن ان میں تین کی نیت نہیں کی یا عورت کو ضعیف دیا۔ اور اگر رجعی طلاق کی ہو تو اس میں شوہر اس خود رجعت کر سکتا تھا۔ لیکن باندھ میں چونکہ نکاح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے عورت کی رضا

مندى ضرورى ہوگئی اور عدت کے ختم ہونے کے بعد جب وہ کسی بھی مرد سے نکاح کر سکتی ہے تو اس شوہر سے بھی کر سکتی ہے کسی طرح عدت کے اندر بھی نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے اسے حمل ہوگا تو اسی شوہر کا ہوگا اس نے دوسرے مرد کے نطفہ سے بچنے یا مشتبہ ہونے کا احتمال نہیں ہوگا۔ اس لئے عدت کے اندر ہو یا بعد میں ہر حال میں جائز ہے۔

لان حل المحلیۃ باق لان دوالہ معلق بالطلقۃ الثالثۃ فیعدم قدہ الح

کیونکہ نکاح کے لئے یہ عورت اور اس کی شرمگاہ طار طور پر باقی ہے۔ لان دوالہ الح کیونکہ اس کا حرام ہو جانا اور اس کی صحت کا ختم ہو جانا تیسری طلاق واقع ہونے پر موقوف ہے۔ ف۔ اس فرمان باری تعالیٰ فان طلقها فلا تحل لہ۔ کی وجہ سے۔ جیسا کہ مزید بیان سامنے آئے گا۔ فیعدم قبلہ اس سے تیسری طلاق سے پہلے اس کی صحت ختم نہیں ہوگی۔ ومع العیور الح اور کسی دوسرے شخص سے عدت میں نکاح کے منع کرنے کی وجہ دوسروں کے نطفہ میں مشتبہ ہو جانے کا خوف ہے لیکن اسی شوہر کو مطلقہ عدت کے اندر اور عدت کے بعد جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ بھی ہو تو اسی کا نطفہ ہوگا۔

وان کان الطلاق لثلاث فی الحرة اولتین فی الامۃ لم تحل لہ حتی تسکح روحا غیرہ نکاح صحیح ویدحل بہائم یطلقها اویموت عنہا والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تسکح روحا غیرہ والمراد الطلقۃ الثالثۃ والثلاث فی حق الامۃ کالثلاث فی حق الحرة لان الرق مصف لحل المحلیۃ عسی ماعرف ثم العایۃ نکاح الروح مطلق والروحیۃ المطلقة اما تثبت سکاح صحیح و شرط الدخول ثبت باشارۃ النص وهو ان یحمل السکاح علی الوطی حملا لنکاح علی الافادۃ دون الاعادۃ اذ العقد استقید باطلاق اسم الروح اویراد علی النص بالحدث المشہور وهو قولہ عنہ السلام لانحل للاوب حتی تدوق عسیلۃ الاحمر روی بروایات ولا خلاف لاحد فیہ سوی سعید بن المسیب رسی اللہ عنہ وقولہ غیر معتبر حتی لو قصی نہ القاصی لایصدق والشرط الایلاخ دون الانزال لانه کمال ومسالۃ فیہ والکمال قید زائد

ترجمہ اور اگر طلاق آزاد عورت کو تین یا باندی کو دودی ہو تو اب وہ عورت اس مرد کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح صحیح کرے پھر اس کے ساتھ دخول کرے پھر وہ اسے طلاق دیدے یا مر جائے۔ اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اگر شوہر نے اسے طلاق دی تو اس کے بعد وہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح کرے۔ اس آیت میں اس جگہ تین طلاقیں پانے والی عورت مراد ہے۔ ابتدا باندی کے حق میں دو طلاقیں وہی حکم رکھتی ہیں جو حکم آزاد کے لئے تین طلاقیں رکھتی ہیں۔ کیونکہ اصولی کتابوں سے یہ بات معلوم ہے کہ عدم ہونا محل عدل ہونے کو نصف ردیتا ہے۔ پھر حرام رہنے کی حد کسی بھی مرد سے مطلقاً نکاح کرنا ہے۔ اور مطلقہ نکاح بھی کسی وقت ثابت ہوگا جب کہ نکاح صحیح واقع ہو ہو۔ اس کے بعد دنوں ہونے کی بھی شرط نص کے اشارہ سے ثابت ہوئی ہے۔ اور اشارہ سے ہونے کی صورت یہ ہے کہ نطفہ نکاح کو دومی کے معنی پر محمول کیا جائے۔ تاکہ کلام کو کچھ مدہ پہنچانے پر محمول کیا جائے تاکہ صرف (تاکید کی غرض سے) دہرانے پر محمول نہ کیا جاسکے۔ کیونکہ جدید نکاح کا ہونا تو دوسرے شوہر کہنے سے سمجھا گیا۔ یا حدیث مشہور سے نص پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت اپنے پہلے شوہر سے اسی وقت حلال ہوگی کہ وہ دوسرے شوہر کا کچھ مزہ چکھ لے۔ یہ حدیث مختلف روایتوں سے مروی ہے۔ پس مسند میں حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کے سوا کسی دوسرے عالم کا اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے ان کے اس قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی قاضی ان کے قول کے مطابق اپنا فیصلہ نہ دے تو وہ نافذ نہیں ہوگا۔ پھر اس حکم میں کہ مسلسل کا داخل کرنا یہ شرط ہے اس کے بعد انزال منی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو دخول کے مکمل ہونے اور اس میں مباحذ کی حد ہے۔ جبکہ کامل ہونا ایک زائد قید ہے۔

توضیح باندی کی دو طلاقوں سے وہی احکام ہوں گے جو آزاد کی تین طلاقوں سے ہوتے ہیں۔ حلالہ کی تحقیق۔ علماء کا اتفاق۔ سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس میں اختلاف۔ اس کی تحقیق

وان كان الطلاق ثلثا في الحرة او ثلثين في الامه لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره الح
اگر شوہر نے اپنی آزاد بیوی کو خواہ اس سے پہلے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو تین طلاقیں پوری کر دیں باندی میں دو طلاقیں پوری کر دیں تو یہ اس شوہر کے لئے صرف اسی وقت حلال ہو سکتی ہے جب کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کر لے اور اس کے ساتھ دخول بھی کر لے پھر اسے طلاق دیدے یا اسے چھوڑ کر مر جائے۔ ف۔ پھر عدت سے فارغ ہونے کے بعد اگر چاہے تو اسی پہلے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ تو معلوم ہو کہ حلالہ کرنے میں پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے جو نکاح صحیح ہو وہ صحیح بھی ہو کیونکہ اگر فاسد نکاح کیا ہو تو حلالہ درست نہیں ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ نکاح صحیح کے بعد دخول بھی ہوا ہو۔ کہ اس نے بغیر بھی عدلہ درست نہ ہوگا اس کے بعد تین طلاقیں دینے کا اثر ختم ہوگا۔ اس کے بعد شرط یہ ہے کہ وہ شوہر سے طلاق دیدے یا مر جائے پھر اس کی عدت بھی گزر جائے۔ تو اس کے بعد وہ عورت پہلے شوہر سے نکاح کر کے حلال ہو سکتی ہے۔ اس میں دخول اور غیر مدخلہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ والاصل فیہ الح اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ فان طلقها یعنی دو طلاقیں دینے کے بعد اگر تیسری طلاق بھی دیدی تو وہ عورت اپنے اس شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔

ف۔ اس میں نکاح کے معنی جماع کرنے کے ہیں۔ کہ صرف عقد کافی نہیں ہے۔ پھر دوسرا شوہر بھی اسی وقت کہا جائے گا۔ جبکہ اس سے صحیح عقد ہوا ہو۔ تو اس کے معنی یہ ہونے کہ دوسرے شوہر سے عقد صحیح کے بعد جماع بھی کرے۔ اور اگر اس سے تین جماع سے مراد صرف عقد صحیح ہے تو وہ طوطی کرنے کی شرط کا ہونا حدیث سے معلوم ہوا جس کی تفصیل فقہ ربیعؒ نے لکھی ہے پھر آزاد عورت کے بارے میں تین طلاقیں پوری ہوں گی واللتنا الخ اور باندی کے حق میں دو طلاقیں دینی ایسی ہی ہیں جیسے کہ آزاد عورت کو تین دینی ہیں۔ ف۔ کیونکہ باندی کے حق میں دو ہی طلاقیں پوری ہوتی ہیں۔ لان الوق الح کیونکہ غلامی مکمل حلال ہونے کو نصف کر دیتی ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے فان اتبنا لها حاشة فعیہیں نصف ما علی المحصنات من العذاب (اگر یہ کوئی فاحشہ حرکت کریں تو جو سزا دوسری محصنات کو دی جائے اس کی آدھی ان کو دی جائے) پس جب ان کے لئے سزا نصف ہے تو نعت بھی نصف ہوگی۔ ثم القیۃ الخ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلے شوہر سے نکاح اسی وقت تک کے لئے حرام ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح مطلق ہو جائے۔

والزوجۃ المطلقة انما تنبت بکاح صحیح و اشترط الدخول ثبت باشارة النص الح
اور مطلق نکاح اسی وقت ثابت ہوگا کہ نکاح صحیح ہو جائے۔ ف۔ لیکن یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب اسی عورت سے دوسرا شخص نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے حالانکہ یہاں یہ بھی شرط بتائی جاتی ہے کہ دوسرے شوہر نے نکاح کے بعد اس سے دخول بھی کر لیا ہو۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دلالت انص میں صرف نکاح مطلق ہے۔ وشرط الدخول الح لیکن دخول کی شرط نص کے اشارہ (اشارۃ النص) سے ثابت ہوئی ہے۔ و هو ان یحمل الح اور اس اشارہ سے سمجھنے کا طریقہ یہ ہوا کہ (نکاح زوجہ میں) غلط نکاح کو وہ طوطی کے معنی میں یہاں سے (عقد نکاح میں نہیں) تاکہ اس کلام سے فائدہ پہنچنا مقصود ہو اور صرف اعادہ مقصود نہ ہو۔

اد العقد استہید باطلاق اسم الزوج او براد علی النص بالحديث المشہور الح

کیونکہ عقد نکاح کا ہونا تو زوج آخر (دوسرے شوہر) کے غلط سے سمجھا گیا ہے۔ ف۔ پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو اس کے معنی یہ ہوں گے حتیٰ تکح روحانیہ۔ یہاں تک کہ وہ عورت ایسے مرد سے عقد کرے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہو۔ اس طرح ایک ہی بات دو بار کہی گئی۔ یعنی امدہ کلام ہوا۔ بخلاف اس کے اگر نکاح وطی کے معنی میں لیا جائے۔ تو معنی مفید ہیں۔ پھر یہ بھی غور حسب بات ہے کہ یہاں دہلی کرنے کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ حالانکہ وطی کرنا مرد کی طرف منسوب لیا جاتا ہے۔ جبکہ اس کام کے کرنے میں دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ اور اوداد الخ یا نکاح کے ساتھ وطی کی شرط بھی ہم نے مشہور حدیث ہونے کی وجہ سے بڑھائی ہے۔ جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

لا تحل للاول حتى تدوق عسيلة الاحر روى بروايات ولا حلاف لاحديه سوى سعيد الخ
کہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ دوسرے شوہر کا مزہ نہ چکھ لے۔ اور یہ حدیث نئی روایتوں سے پائی گئی ہے۔ ف۔ اور صحابہ کرام و تابعین میں وہ مشہور ہے۔ جس سے ہمیں یقین کی حد تک معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں۔ اسی لئے ہم نے نص قرآنی کے ساتھ اس حدیث سے وطی کی قید شرط گادی۔ یہ حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے۔ ولا حلاف الخ اس بات میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ ف۔ اس بناء پر اہل علم کا اجماع ہو گیا۔ سوی سعید بن المسیب الخ سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ کے۔ ف۔ جو کہ تابعین کرام کے بڑوں میں سے ہیں۔ چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن المسیب نے فرمایا ہے کہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ مطلقہ ثلاثہ پہلے شوہر کے لئے صرف اسی وقت حلال ہوگی جبکہ دوسرا شوہر اس سے جماع بھی کر لے۔ مگر میں تو یہ کہتا ہوں کہ جب دوسرے مرد نے اس سے نکاح کر لیا تو وہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہو گئی۔

وقوله غير معتبر حتى لو قضى به القاضي لا يفسد الشرط الايلاح دون الانزال الخ
اور سعید بن المسیب کا یہ قول معتبر نہیں ہے۔ حتیٰ لو قضی الخ یہاں تک کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق فیصلہ دیا تو وہ نافذ نہیں ہوگا۔ ف۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتویٰ دیا تو اس پر اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ اخلاص۔ ف۔ ع۔ اور اس کا منہ کا، کر کے اس کی تعزیر کی جائے۔ التقیہ وغیرہ۔ ابن المنذر نے کہا ہے کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ سعید بن المسیب کا قول اختیار کرے۔ اور میں نہیں جانتا کہ حمائے سف و خف میں سے کسی کا بھی یہ قول ہو۔ فتویٰ میں ہے کہ سعید بن المسیب نے اپنے اس قول سے رجوع کیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ سعید بن المسیب کی طرف منسوب اس قول کے بارے میں مدلل ثبوت چاہئے۔ اور ایسی شاذ روایت پر ان کی طرف یہاں صریح مخالف قول منسوب کرنا میرے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اظہر بات یہ ہے کہ کسی روای کی سمجھ میں شاید یہ بات نہیں آئی ہوگی۔ شاید ان کے کہنے کا یہ مطلب ہو کہ جماع سے فارغ ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف نکاح بمعنی دخول ہی کافی ہے۔ یہ تاویل اس لئے ہے کہ اس پر سف کا اجماع اور نص قرآنی کا اشارہ اور حدیث بھی اس پر صراحت کے ساتھ مخصوص ہے پس جب کہ اس بات کا احتمال نہیں ہے کہ سف کا اجماع اور یہ مشہور حدیث ان تک نہ پہنچی ہو تو بالضرور انہوں نے کسی طرح بھی حدیث سے مخالفت نہیں کی۔ اور حدیث تو متعدد روایتوں اور سندوں سے مشہور ہے۔

اور اس جگہ متفرق فوائد جمع کرتا ہوں۔ بنو قریظہ یہودیوں میں سے جو لوگ مسلمان ہوئے تھے ان میں سے ایک رفاعة قرظی نے تمیمہ نامی اپنی بیوی کو تین حد قس دیں۔ اس کے بعد انہوں نے عبدالرحمن بن زبیر قرظی سے نکاح کیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہا کہ عبدالرحمن کے پاس کچھ نہیں ہے وہ تو میرے اس کپڑے کے کونہ (پھندا) جیسا یعنی نامرد ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔ اور ان کے شوہر عبدالرحمن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تو اسے

چڑے کی طرح رانچتا ہوں۔ واللہ یہ جھوٹی ہے۔ اپنی سرکشی کی وجہ سے یہ چاہتی ہے کہ اپنے پرانے شوہر رفاعہ کے پاس چلی جائے۔ اتفاق سے اس وقت عبدالرحمن کے ساتھ ان کے اپنے دو لڑکے بھی دوسری بیوی سے موجود تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کیا تم یہ چاہتی ہو کہ پہلے شوہر رفاعہ کے پاس پھر چلی جاؤ۔ اس نے کہا جی ہاں۔ تب آپ نے فرمایا کہ یہ نہیں ہو سکتا ہے یہاں تک کہ وہ تمہارا کچھ شہد چکے اور تم بھی اسکا کچھ شہد چکے (مجامعت ہو جائے) اس کے بعد عبدالرحمن کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا کہ کیا یہ دونوں لڑکے تمہارے ہی ہیں۔ انہوں نے کہا جی ہاں۔ اس کے بعد اس عورت سے فرمایا کہ تم تو غلط بات کہتی ہو۔ یہ دونوں بچے تو عبدالرحمن سے ایسے ملتے ہیں اور ان کے ہم شکل ہیں جیسے کوا کو تے سے۔ اس کے کچھ دنوں بعد وہ عورت دوبارہ آئی۔ اور کہا کہ میرے اس دوسرے شوہر نے مجھے مس کر لیا ہے۔ کیا اب میں پہلے شوہر کے پاس جاؤں۔ تو آپ نے فرمایا کہ تم ایک مرتبہ مجھ سے جھوٹ بول چکی ہو اس نے میں تمہاری اس بات کو بھی ماننے کے لئے تیار نہیں ہوں۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو وہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس گئیں اور اپنا حال بیان کیا۔ تو آپ نے فرمایا۔ اری میں تو اس وقت بھی موجود تھا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا فیصلہ تمہیں سنایا تھا۔ پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا بھی انتقال ہو گیا تو وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور اپنی کہانی سنائی تو انہوں نے فرمایا کیا تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہیں ہو جو تم اپنا فریب میرے پاس لائی ہو۔ خبردار اب اگر تم نے پھر یہ معاملہ پیش کیا تو تمہارا سر پتھر دے سے پھل دوں گا۔ ف۔ ع۔

صحاح ستہ میں صرف پہلی مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آنے تک کی روایت ہے۔ اور باقی روایت ان کے عدوہ غیر صحاح میں ہے۔ اس میں یہ بات بھی فائدے کی معلوم ہوئی کہ اس دوسرے نکاح سے بھی مقصود اسی یہ اسی دوسرے شوہر کے پاس مستقل رہنا ہو۔ یہ نہیں ہو کہ جانوروں کی طرح صرف مطلب نکالنا ہو۔ کہ اس سے حلال کر کے پھر پہلے شوہر کے پاس جانا ہو۔ ابتہ اگر دوسرا شوہر خود کسی ضرورت اور مصیحت کی بناء پر اسے طلاق دیدے تو اس میں کچھ نقصان یا حرج نہیں ہے۔ پھر بھی یہ شرط رہے گی کہ وہ پوری طرح مدخول ہو چکی ہو۔ والشرط الا یلج احاً اور حلال ہونے کی شرط صرف حشفہ (آلہ تامل کے بالائی حصہ) کو اندر داخل کرنا ہے۔ اس کے بعد انزال منی بھی ہو جائے یا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ وطی کے عمل کے مکمل ہو جانے کے لئے انزال منی ہونا ایک قید زائد ہے جبکہ کامل ہونا شرط نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ زیادتی کسی نص سے ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ نص میں تو کچھ شہد چکھنے کے الفاظ موجود ہیں۔ اس سے صراحت کے ساتھ یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کامل دخول ضروری نہیں ہے بلکہ کچھ بھی ہو جائے گا کافی ہے جو کہ صرف حشفہ کو داخل کرنے سے ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن حضرت حسن بصریؒ اور ان کے کچھ شاگردوں نے انزال ہونے کی بھی شرط لگائی ہے۔ اور غالباً سعید بن المسیب نے اسی بات کی تردید کی ہے۔ کہ کچھ لوگ عام طریقہ سے جماع یعنی دخول کے ساتھ انزال کو بھی شرط قرار دیتے ہیں۔ لیکن میں تو صرف نکاح یعنی دخول کو شرط قرار دیتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اسی قاعدہ سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ۔

والصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ لوجود الدخول فی نکاح صحیح وهو شرط بالنص ومالك یخالفنا فیہ والحجة علیہ ما بینہ وفسره فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ ومثله یجامع جامع امراة وجب علیہا الغسل و احلہا علی الزوج الاول ومعنی هذا الکلام ان یتحرك الله ویشتہی وانما وجب الغسل علیہا لانلقا الحتائب وهو سبب لزول مائثا والحاجة الی الایحاب فی حقہا اما لاغسل علی الصبی وان کان یؤمر بہ تحلقا۔

ترجمہ اور مراد ہنی لڑکا (جو کہ باغ ہونے کے قریب ہو) وہ حلال کرنے میں بالغ کے حکم میں ہے۔ نکاح صحیح کے ساتھ دخول پائے جانے کی وجہ سے۔ اور اسی کا نص حدیث سے شرط ہونا معلوم ہوا ہے۔ لیکن امام مالکؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت

فرماتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس مراءتق کی تفسیر امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس طرح فرمائی ہے کہ ایسا لڑکا جو خود باغ نہیں ہوا ہو لیکن ویسا لڑکا جماع کر سکتا ہو۔ کہ اگر یہ کسی عورت سے جماع کر لے تو اس پر غسل واجب ہو جائے گا۔ اور اس کی وجہ سے وہ اس عورت کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے گا۔ اور اس قول کے معنی کہ (وہ جماع کر سکتا ہو) یہ ہے کہ اس کا آلتہ متاثر ہو رہا ہو۔ اور خواہش رکھتا ہو۔ اس پر غسل اسی لئے واجب ہو جاتا ہے کہ دونوں کی ختان (شرمگاہیں) ایک دوسرے سے مل گئی ہیں اور یہی عمل سبب ہے اس عورت کی منی نکلنے کا۔ اور اس غسل کے واجب کرنے کا حکم صرف عورت کے حق میں ہے۔ لیکن اس لڑکے پر غسل واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس لڑکے کو بھی عادت ڈالنے کے لئے نہانے کا بھی حکم دیا جائے گا۔

توضیح: مراءتق کی تعریف۔ اور اس کے ذریعہ حلالہ صحیح ہوتا ہے یا نہیں۔ حکم۔ دلیل

والصبی المراءتق فی التحلیل کالبالغ لوجود الدخول فی نکاح صحیح الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے لوجود الدخول الخ۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ داخل کرنا پایا گیا۔ اور نص حدیث سے یہی شرط ہے۔ ف۔ بلکہ ایسے مراءتق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے مزہ چکھنے کے بھی معنی پائے گئے۔ اسی بناء پر ایسے مراءتق کا دخول جس کو شہوت نہیں ہوتی ہو۔۔۔ کافی نہیں ہوگا۔

ومالک یتخالفنا فیہ والحجة علیہ ما بیناہ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ الخ اور اس مراءتق کے مسئلہ میں امام مالکؒ ہماری مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں ہماری دلیل وہی ہے جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ نص حدیث نکاح صحیح کے ساتھ دخول کی جو شرط تھی وہ بھی پائی گئی ہے۔ وفسرہ فی الجامع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والحاجة الی الايجاب الخ اور غسل واجب کرنے کی ضرورت صرف عورت کے حق میں ہے۔ ف۔ کیونکہ بالغوں پر ہی (خواہ مرد ہوں یا عورت) احکام فرض ہوتے ہیں۔ اما لا غسل الخ۔ لیکن ایسے قریب البلوغ پر ہمبستری کے بعد غسل فرض نہ ہونے کے باوجود غسل کا حکم دیا جاتا ہے تاکہ اس کی عادت پڑی رہے۔ ف۔ اور مذکورہ مسئلہ میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی کی بیوی دوسرے کسی کی باندی ہو اور اسے دو طلاقیں دی گئی ہوں تو اس کے لئے بھی حلالہ کا حکم لازم ہوگا۔ اس کے بغیر وہ پہلے شوہر کے لئے حرام رہے گی۔

قال ووطی المولیٰ امته لایحلہا لان الغایۃ نکاح الزوج واذاتزوجہا بشرط التحلیل فالنکاح مکروہ بقولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ وھذا ہو محملہ فان طلقھا بعد وطیھا حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لایبطل بالشرط وعن ابی یوسف انه یفسد النکاح لانه فی معنی الموقت بہ ولا یحلہا علی الاول لفسادہ وعن محمد انه یصح النکاح لما بینا ولا یحلہا علی الاول لانه استعمل ما اخرہ الشرع فیحازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔

ترجمہ: اور مولیٰ کا اپنی باندی سے مجامعت کرنا اس باندی کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ نص میں شوہر سے نکاح حرام رہنے کی انتہا دوسرے شخص سے نکاح کرنا بتایا گیا ہے۔ اور اگر کسی نے ایسی مطلقہ سے اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ وہ صرف پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے گا۔ تو یہ نکاح مکروہ ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اس شخص پر جو حلال کرنے والا ہو اور اس پر بھی جس کے لئے حلال کیا گیا ہو۔ اور یہی اس حدیث کا محمل ہے۔ پھر بھی اگر تحلیل کی شرط کرنے والے نے اس عورت سے مجامعت کر لینے کے بعد اسے طلاق دیدی تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ نکاح صحیح میں دخول کی شرط بھی پائی گئی ہے۔ کیونکہ کسی قسم کی شرط لگانے کی وجہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا

ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسا نکاح (جو بشرط تحصیل ہو) فاسد ہوتا ہے کیونکہ ایسا نکاح موقت نکاح کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اس نکاح کے فاسد رہنے کی وجہ سے اس عورت کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرے گا۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ نکاح صحیح ہو گا۔ جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ لیکن اس عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرے گا۔ کیونکہ جس چیز کو شریعت نے مؤخر کر دیا تھا اسی کو اس نے نکاح سے جلدی سے حلال کر دیا ہے۔ تو اس کی سزا میں اسے اپنے مقصود پانے سے روک دیا گیا ہے جیسا کہ وارث کا اپنے مورث کے قتل کر دینے کی صورت میں (میراث سے) روک دیا گیا ہے۔

☆☆☆

توضیح: مولیٰ اگر اپنی باندی سے ہمبستری کر لے تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال ہو گی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

قال ووطی المولیٰ امته لایحلها لان الغایۃ نکاح الزوج الخ
اگر باندی سے اس کے اپنے مالک نے وطی کر لی تو اس سے وہ باندی اپنے طلاق دینے والے شوہر کے لئے حلال نہ ہو گی۔ لان الغایۃ الخ کیونکہ وہ تو اس وقت تک کے لئے اپنے شوہر پر من جانب اللہ حرام کر دی گئی ہے کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح جدید کر لے۔ ف۔ اور پھر اس کا یہ مالک اس کا شوہر نہیں ہے۔ اس لئے فرمان باری تعالیٰ حتیٰ رخزوجا غیرہ مولیٰ پر صادق نہیں آتا ہے بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔

واداتزوجھا بشرط التحلیل فانکاح مکروہ بقولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل الخ
اور اگر ممانعت کے باوجود کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لیا کہ اسے اس کے پہلے شوہر کے لئے صرف حلال کر دے (پھر چھوڑ دے) تو یہ نکاح مکروہ ہو گا۔ لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرے حلالہ کرنے والے پر اور جس کے لئے حلال کیا گیا ہے۔ ف۔ اس کی روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس ممانعت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ غیر کی تین طلاقیں پائی ہوئی عورت سے کوئی نکاح نہ کرے۔ کیونکہ جو کوئی بھی اس سے نکاح کے بعد اس سے وطی کر لے گا وہ یقیناً اس عورت کے لئے محلل ہو جائے گا۔ اور یہ معنی بالجماع مقصود نہیں ہیں۔ اور اس کی دوسری صورت وہ ہے جو اس کتاب کا مسئلہ ہے۔

وهذا هو محمله فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح الخ
اور حدیث کا محمل یہی صورت ہے۔ ف۔ یعنی حدیث کا یہ مطلب نکال جائے گا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ صرف یہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے (ہمیشہ بیوی کے حیثیت سے رکھنے کے لئے نہیں) حالانکہ نکاح تو اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ پاکدامنی باقی رہے اور رشتہ تاحیات باقی رہے۔ اور اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ ایک دوسرے ہمبستری اور لطف اندوزی کر کے چھوڑ دیا جانوروں کی طرح بے تعلق ہو جائے۔ اس سے جانوروں کی اس خراب خصلت سے مشابہت کی بناء پر مکروہ ہے۔ البتہ چونکہ نکاح غوث شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے اس لئے اس نکاح کو صحیح مان لیا جائے گا۔ اور اس شرط کو ہی باطل کہہ دیا جائے گا۔ اور ایسے نکاح کرنے والے پر یہ لازم نہیں ہو گا کہ اسے چھوڑ دے۔

فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لایبطل الخ
اب اگر اس نے اس سے وطی کر کے طلاق دیدی تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے گی۔ لوجود الدخول الخ کیونکہ اس سے صحیح نکاح کے بعد دخول کی شرط بھی پائی گئی ہے کیونکہ نکاح فاسد شرطوں سے خود فاسد نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ بلکہ اس نیت

تحلیل کی شرط سے نکاح کرنا ہی حرام ہے۔ وعی ایسی یوسف الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولا یحللہا علی الاول لانه استعجل ما احمره الشرع فیحاری بجمع مقصوده الخ
لیکن وہ عورت ایسے نکاح اور وحلی سے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی۔ کیونکہ شریعت نے پہلے شمار کے لئے جس چیز کو
تاخیر سے ہونے کے لئے حکم دیا تھا اسے اس نے جلدی سے کر لیا ہے۔ اس لئے اس کی سزائیں اسے اس مقصود کے حاصل
کرنے سے روک دی گئی ہیں۔ جیسے مورث کے قتل میں ہے۔ ف۔ اس کی توضیح اس طرح پر ہے کہ شریعت نے یہ حکم دیا تھا کہ
جب اس عورت کا دوسرا شوہر اسے طلاق دے تب اس کا پہلا شوہر اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن اس نے یہ جلدی کی کہ اس نے
دوسرے کے ساتھ نکاح اسی شرط کے ساتھ کر لیا کہ وہ اس عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے یعنی صرف ایک بار اس سے
پوری جماعت کر کے ہرے حلاق دیدے۔ تو اس کی سزا یہ مقرر کی گئی ہے کہ اپنا مقصود حاصل نہ کر سکے اور اس سے دوبارہ نکاح
کرنے سے محروم ہی رکھا جائے۔ جیسے کسی وارث نے اپنے مورث کو اس نیت سے قتل کر دیا۔ اس مسند میں شریعت نے یہ حکم دیا
ہے کہ قاتل اس مقتول کی میراث سے محروم رہے گا۔ کیونکہ وہ مورث جب اپنی طبعی موت سے مر تا تب یہ اس کا وارث ہوتا مگر
اس نے وارثت جھپانے کے لئے اسے قتل کر دیا۔ اس لئے اس کی میراث کے پانے سے ہی سزا کے طور پر سے محروم کر دیا گیا
ہے۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کر دینے میں صریح مصلحت یہ ہے کہ کوئی بھی مال دار
مورث کو ناحق قتل نہ کرے۔

واذا طلق الحرہ تطلیقة او تطلیقتین وانقصت عدتها وتزوجت بروح حوثم عادت الی الزوج الاول عادت
بثلث تطلیقات ویہدم الروح الثانی مادون الثلث کما یہدم الثلث وهذا عندابی حیفۃ وابی یوسف وقال محمد
لا یہدم مادون الثلث لانه عایۃ للحرمة بالص فیكون مہیا و مہاء للحرمة قل الثبوت ولہما قولہ علیہ السلام
لعل للہ المحلل والمحلل لہ سماء محللا وهو المثلث للحل واداطقہا ثلثا فقالت قد انقصت عدتی وتزوجت
ودحل بی الروح وطلقنی وانقصت عدتی والمدة تحتل ذلك حارلزوج ان یصدقہا اذا کانت فی عالت طہ ابھا
صادقة لانه معاملۃ او امر دینی لتعلق الحل بہ وقول الواحد فیہما مقبول وهو غیر مستکر اذا کانت المدة تحتلہ
واحتلوا فی ادبی ہذہ المدة وسببہا فی باب العدة

ترجمہ اور جب کہ شوہر نے اپنی آزادی کو ایک یا دو طلاقیں دیں۔ اور اس کی عدت بھی گزر گئی۔ اس کے بعد دوسرے
شوہر سے اس نے نکاح کر لیا پھر اس نے پہلے شوہر سے نکاح کر لیا تو اب وہ تین طلاقوں کے ساتھ واپس آئے گی۔ اور دوسرا
شوہر پہلے کی تین طلاقوں سے کم کو بھی ختم کر دیتا ہے جیسے کہ وہ تین طلاقوں کو ختم کرتا ہے۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ و امام ابو
یوسف کا ہے۔ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ تین طلاقوں سے کم کو ختم نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ نص قرآنی سے دوسرا شوہر حرام ہونے
کی آخری حد ہے۔ اس لئے دوسرا شوہر حرمت غلیظ کا ختم کرنے والا ہوا۔ جبکہ حرمت غلیظ موجود ہونے سے پہلے حرمت کو ختم
کرنا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور شیخین کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے اور جس
کے لئے حلالہ کیا گیا لعنت فرمائی ہے۔ اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا ہے۔ اور حلال کرنے والا وہ ہوا جو
حلال ہونے کو ثابت کرے۔ اور جب کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ اور اس بیوی نے یہ کہا کہ اب میری عدت بھی گزر
گئی پھر میں نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا اور اس نے میرے ساتھ دخول بھی کر لیا پھر اس نے بھی مجھے طلاق دیدی اور اس کی
بھی عدت گزر گئی (اور اب میں تم سے نکاح کر سکتی ہوں) اور اس وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ واقعتاً یہ ساری باتیں اس میں ہو سکتی
ہوں تو پہلے شوہر کے لئے یہ جائز ہو گا کہ اس کی تصدیق کرتے ہوئے اس سے نکاح کر لے۔ بشرطیکہ خود اس کے فہن مالب میں

یہ بات ہو کہ ان تمام باتوں کے کہنے میں وہ سچی ہے۔ کیونکہ یہ ساری باتیں یا تو آپس میں نکاح کا ایک دنیاوی معاملہ ہے۔ یا ایک دینی معاملہ ہے کیونکہ اس حلالہ کے ساتھ ہی شوہر کے لئے حلال ہونے کا تعلق ہے۔ جب کہ ایسے دونوں معاملوں میں ایک مسلمان کا قول بھی مقبول ہوا کرتا ہے۔ اور اس عورت کے دعویٰ پر انکار کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اتنا طویل وقت گزر گیا ہے جس میں یہ ساری باتیں ہو سکتی ہیں۔ البتہ اس مدت سے کم ہونے کی صورت میں فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ جس کی تفصیل ہم انشاء اللہ عدت کے بیان میں بیان کریں گے۔



توضیح: دوسرا شوہر پہلے شوہر کی دی ہوئی کتنی طلاقوں کو ختم کرتا ہے اختلاف ائمہ۔ حکم۔ دلیل

و اذا طلق الحره تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج اخر ثم عادت الح
اگر آزاد عورت کے شوہر نے اسے ایک یا دو طلاقیں دیں یعنی تین طلاقیں پوری نہیں دی اور اس کی عدت بھی گزر
گئی۔ ف۔ اور حلالہ کی ضرورت نہیں آئی اس لئے اس سے دوبارہ نکاح کر سکتی تھی مگر نہیں کیا۔ و تزوجت و اس کی بجائے
دوسرے مرد سے اس نے نکاح کر لیا۔ ف۔ پھر اس نے اس سے پورے تعلقات قائم کر کے کسی مصیحت یا پسندیدگی کی وجہ سے
اسے طلاق دیدی اور اس کی عدت بھی گزر گئی۔ ثم عادت الح پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس گئی۔ ف۔ یعنی پہلے شوہر نے
اس سے نکاح کر لیا۔ جبکہ پہلے نکاح کے بعد اگر ایک طلاق دی تھی تو دو طلاقیں دینے کا حق رہ گیا تھا اور اگر دو طلاقیں دی تھیں تو
ایک طلاق جیسے کا حق رہ گیا تھا۔ تو اس نے نکاح کے بعد اب اسی ایک یا دو باقی طلاقوں کے دینے کا مالک ہو گیا ہے طور پر پوری تین
طلاقوں کے دینے کا مالک ہو گا۔ تو اس کا جواب دیا کہ عادت بثلاث طلاقات یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے پاس پوری تین طلاقوں
کے حق کے ساتھ واپس آئے گی۔ کیونکہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم طلاقوں ایک یا دو کو بھی اس طرح ختم کریتا ہے جس
طرح وہ پوری تین طلاقوں کو ختم کر دیتا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر رجعت
کے بعد طلاق پا کر پہلے شوہر کے نکاح میں آتی تو پھر پہلا شوہر اسے تین طلاقوں کے دینے کا مالک ہوتا۔ اسی طرح اگر تین سے کم
ایک یا دو طلاقیں دی ہوں پھر وہ دوسرے شوہر کے نکاح میں چلی گئی اور اس سے بھی جدا ہو کر جب پہلے شوہر کے پاس آئی تو بالکل
نئے طور پر تین طلاقوں کے حق کے ساتھ آئی۔ یہاں تک کہ اگر اب پھر ایک یا دو طلاقیں دیدے تو وہ رجعت کر سکتا ہے۔

وهذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف وقال محمد لا یہلہم ما دون الثلاث لانه عایۃ للحرمة الح
اور پوری تین طلاقوں کے ساتھ واپس آنے کا یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد الح اور
امام محمد نے کہا ہے کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم یعنی ایک یا دو طلاقوں کے اثر کو ختم نہیں کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے پہلے شوہر کی
جو باقی طلاقیں ہوں گی صرف ان ہی کا مالک ہو گا۔ یعنی اگر پہلے شوہر نے ایک طلاق دی پھر دوسرے شوہر کے نکاح میں آئی یا دو
طلاقیں دیں پھر جب پہلے شوہر کے نکاح میں آئی تو پہلی صورت میں دو طلاقوں کا مالک ہو گا اور دوسری صورت میں صرف ایک
طلاق کا مالک ہو گا۔ اس لئے اگر ابھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو تین طلاقوں سے مغلفہ ٹلے ہو جائے گی۔ اور وہ شوہر اس سے
مراجعة نہیں کر سکے گا۔ اور اب پھر حلالہ فرض ہو جائے گا۔ لانه غایبہ الح امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا شوہر نص قرآنی کے
حکم کی بناء پر حرمت کی انتہاء ہے۔ ف۔ کیونکہ قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے ﴿فلا تحلل له من بعد حتی تسکح روحا عیوہ﴾
یعنی یہ عورت تین طلاقوں کے بعد اس پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں رہی۔ یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی یہ
اس وقت تک حرام رہے گی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر نص قرآنی کے

مطابق اس حرمت غلیظہ کی آخری حد ہے۔ فیكون مہیا اس طرح دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ اور یہ اسی وقت ہو گا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہاء ہو کر ختم کرے۔

ولا ینہاء للمحرمۃ قبل الثبوت

اور حرمت غلیظہ کے موجود ہونے سے پہلے حرمت کو ختم نہیں کیا جاسکتا۔ ف۔ پس مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق کا ذکر کیا گیا ہے اور تین طلاقیں دینے کی صورت بیان نہیں کی گئی ہے۔ تو دوسرا شوہر حرمت کو کس طرح ختم کرے گا۔ بلکہ اس وقت بھی یہ عورت دوسرے سے نکاح کئے بغیر پہلے شوہر کے لئے حلال ہے تو دوسرا شوہر آخر کون سی حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہو گا۔ بلکہ جس طرح وہ پہلے شوہر کے لئے حلال تھی اب بھی حلال ہی رہی۔

ولہما قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ سماہ محللاً وهو المثبت للحلل الخ
اور شیخین کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلہ کرنے والے پر اور جس کے لئے حلہ کیا گیا ہے لعنت فرمائی ہے۔ سماہ محللاً الخ اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا ہے اور حلال کرنے والا وہ ہے جو حلت کو ثابت کرے۔ ف۔ اس طرح دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں محلل کہا ہے جبکہ حرمت غلیظہ ہو کر حلال ہوا تھا اور جبکہ پہلے شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا۔ اس بناء پر امام محمد کی دلیل قوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جب حلالہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے سے ہی ہو گا۔ اور یہ کام عورت کا ہوا تو اگر عورت نے کسی وقت حلالہ ہو جانے کی خبر دی تو اس کو قبول کرنا جائز ہو گا۔ نہیں۔ اس کے جواب میں یہ فرمایا۔ واداً طلقها الخ اگر مرد نے اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت کے بعد اس نے اکر یہ کہا کہ میری عدت گزر گئی اس کے بعد میں نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا تھا اور اس سے مکمل ہمبستری بھی ہوئی اس کے بعد اس نے مجھے طلاق دیدی اور اس نے عدت بھی اب ختم ہو گئی اس لئے میری حرمت غلیظہ ختم ہو گئی اور اب میں دوبارہ تم سے نکاح کرنا چاہتی ہوں۔ اور حال یہ ہے کہ وہ جو مدت بیان کرتی ہے وہ اتنی ہے کہ اس میں سارے کام ہو سکتے ہیں۔

حار للروح ان یصدقها اذا کان فی غالب طہ ایہا صادقة لانه معامۃ او امر دینی الخ
تو پہلے شوہر کے لئے یہ جائز ہو گا کہ اس عورت کی بات کی تصدیق کرتے ہوئے اس سے نکاح جدید کرے بشرطیکہ اس کو یہ گمان غالب ہو کہ یہ اپنی بات میں سچی ہے۔ ف۔ یعنی اس کے دل میں یہ پختہ یقین ہو کہ اس نے سچ کہا ہے۔ لا ینہاء معامۃ الخ ایک تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو اس عورت نے بیان کی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو دنیائی معاملہ ہے پس میں نکاح کر لینے کا ہے یا یہ کہ یہ دینی معاملہ ہے کیونکہ حلالہ صحیح ہونے سے عورت حلال ہوگی ورنہ وہ حرام رہے۔

وقول الواحد فیہما مقبول وهو غیر مستکر اذا کانت المدة تحتملہ الخ
جبکہ دنیائی معاملہ ہو یا دینی بات ہو دونوں میں ایک مسلمان کا قول مقبول ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے اس معاملہ کو جو بھی کہا جائے بہر صورت اس مسلمان عورت کا قول قبول ہو گا۔ وهو غیر الخ اور جب اتنی گزر گئی ہے کہ یہ باتیں ہو سکتی ہیں تو اس عورت کے کہنے کو رد اور انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ف۔ بخلاف اس کے اگر صرف مہینہ دو ماہ کے اندر ہی ان باتوں کے ہو جانے کا وہ دعویٰ کر دے تو وہ قول ناقابل قبول اور رد کر دینے کے لائق ہو گا۔

واحتلما فی ادبی هذه المدة وسببہا فی باب العدة

فقہاء کرام نے ان باتوں کے لئے کم سے کم مدت ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ باب العدة میں بیان کریں گے۔ ف۔ اور باقرض اگر وہ عورت کتابیہ ہو اور اسکی ہی بات کہے تو دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا قول قابل قبول نہ ہو۔ چونکہ یہ

دینی معاملہ ہے اور یہ عورت اگرچہ اس کی معتقد نہیں ہے مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا ہے۔

باب الایلاء

واذا قال الرجل لامراته واللہ لا اقربک اوقال واللہ لا اقربک اربعة اشهر فهو مول لقلوہ تعالیٰ للذین یولون من نساہم تربص اربعة اشهر الایۃ فان وطیہا فی الاربعۃ الاشهر حث فی یمنہ ولزمتہ الکفارۃ لان الکفارۃ موجب الحث و سقط الایلاء لان الیمین ترتفع بالحث وان لم یقر بہا حتی مضت اربعة اشهر بانث منہ بتطلیقہ وقال الشافعی تبین تصرف القاضی لانہ مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح کما فی الحب والعنة ولنا انہ ظلمہا بمنع حقہا فجاءہ الشرع نزوال بعمۃ النکاح عندمصری ہذہ المدۃ وهو الماثور عن عثمان وعلی والعبادۃ الثلاثۃ وزید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین وكفی بہم قدوة ولانہ كان طلاقا فی الجاہلیۃ فحكم الشرع بتاحیلہ الی انقضاء المدۃ

ترجمہ: ایلاء کے بیان میں۔ جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا۔ یا یہ کہہ کہ اللہ کی قسم میں تم سے چار مہینے قربت نہیں کروں گا تو یہ شخص مولیٰ یعنی ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وہ دوگ جو اپنی بیویوں سے ایلاء کرتے ہیں ان کے لئے چار مہینوں کے انتظار کا حکم ہے۔ الایہ۔ اب اگر اس نے چار مہینوں کے اندر ہی اس سے ہمبستری کر لی تو وہ اپنی قسم میں حائث ہو گیا اور اس پر کفارہ لازم آیا۔ کیونکہ حائث ہونے پر کفارہ لازم آتا ہی ہے۔ اور ایلاء ساقط ہو گیا۔ کیونکہ حائث ہو جانے کی وجہ سے قسم ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس سے اس مدت میں ہمبستری نہیں کی یہاں تک کے پورے چار ماہ گزر گئے۔ تو وہ ایک طلاق سے باندہ ہو گئی۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہو گئی۔ کیونکہ اس کے شوہر اس کے جماع کا حق کا مانع ہے اس لئے وہ قاضی خود اس سے چھٹکارہ دینے میں اس شوہر کے قائم مقام ہو گا جیسا کہ محبوب (وہ شخص جس کا آلہ تناسل اور اس کے دونوں حصین کئے ہوئے ہوں) یا عینین (نامرد) ہونے میں قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس مرد نے اس عورت کا حق (وطی) نہ دے کر اس پر ظلم کیا ہے اسی لئے شریعت نے اس مدت کے ختم ہو جانے پر نعت نکاح کو ختم کر کے اس سے بدلہ لیا ہے۔ یہی قول حضرات عثمان وعلی اور تینوں عبادہ یعنی عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین کا بھی ہے۔ اور ایسے حضرات کی قیادت ہی ہمارے لئے بہت کافی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا طلاق ہی ہوتا تھا۔ اس لئے شریعت نے اس مدت کے گزرنے تک اس کی حد مقرر کر دی ہے۔

توضیح: باب الایلاء۔ ایلاء کی تعریف۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

باب الایلاء الخ

معصوم ہونا چاہئے کہ ایلاء کے معنی ہیں اس بات کی قسم کھانا کہ میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کروں گا۔ اب اگر چار ماہ سے کم ہو تو یہ ایلاء نفوی ہو گا اور اس سے اس جگہ کوئی بحث نہیں ہے۔ اس سے کچھ مسئلہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر چار مہینے یا ان سے زائد غیر محدود یا مطلق (چار مہینوں سے کم و بیش ہونے کی کوئی قید نہ ہو) ہو تو اس سے ہماری فقہ میں مسئلہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ کے لئے ایلاء کیا تھا وہ تو صرف نفوی ایلاء تھا اور فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعض حضرات اس کا گمان کرتے ہیں۔ اچھی طرح یاد رکھو۔ اس بیان سے ایلاء کی تعریف معصوم ہو گئی۔ چاروں ائمہ کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ بغیر قسم اور تطلیق کے ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ چار مہینوں تک اپنی بیوی سے قربت نہ کرنے سے بھی ایلاء ہو جاتا ہے۔ مگر یہ قول شاذ اور اجماع کے مخالف ہے۔ عین نے یہ ذکر کیا

ہے۔

وإذا قال الرجل لامرأته والله لا أفر بك أو قال والله لا أفر بك أربعة أشهر فهو مولى الح
 در اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا واللہ میں تم سے قربت نہیں کروں گا۔ ف۔ یعنی وطنی نہیں کروں گا۔ او قال الخ یہ یہ کہا کہ
 واللہ میں چار مہینوں تک تم سے قربت نہیں کروں گا۔ تو یہ شخص ایلاء کرنے وال ہو جائے گا۔ لقولہ تعالیٰ الخ اس فرما
 خداوندی کے وجہ سے کہ للدين يولون الآية یعنی جو لوگ کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں ان کے لئے چار ماہ کا انتظار
 ہے، آخر تک۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ چار مہینوں کے اندر اگر رجوع یعنی جماع کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔ اور اگر طلاق دینے کا
 ہی فیصلہ کر لیا ہے تو یہ بھی اللہ تعالیٰ کو معصوم ہے۔

فإن وطئها في الأربعة الأشهر حث في يمينه ولزمته الكفارة لأن الكفارة موجب الحث الح
 پھر اگر چار مہینوں کے اندر اس سے وطنی کر دیا تو قسم میں حث ہو گیا۔ اور اس پر کفارہ لازم آیا۔ لأن الكفارة الح کیونکہ
 حث ہونے سے کفارہ لازم آتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا ایلاء بھی ختم ہو جاتا ہے۔ لأن اليمين الح کیونکہ حث ہونے کی
 وجہ سے قسم ساقط ہو جاتی ہے۔ ف۔ اس پر چاروں ائمہ کا اجماع ہے۔ وان لم يفر بها الح اور اگر اس عورت سے ہمبستری نہیں
 کی یہاں تک کہ پورے چار مہینے گزر گئے تو از خود ایک بائن طلاق سے ہو جائے گی۔ ف۔ یعنی اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی
 ضرورت نہ ہوگی۔

وقال الشافعي تبين بتفريق القاصي لانه ماع حقها في الجماع فيوب القاصي مباح الح
 اور امام شافعی نے کہا ہے کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہو جائیگی ہوگی۔ لانه ماع الح کیونکہ یہ شوہر اس عورت سے جماع
 کے حق وصول کرنے میں رکاوٹ ڈال رہا ہے اس لئے اس سے چھٹکارہ حاصل کرنے میں خود قاضی اس شوہر کے قائم مقام ہو
 جائے گا۔ کما فی الحب الح جیسا کہ مجبوبات اور عثین ہونے کی صورت میں قائم مقام ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی مرد کا آہ
 تامل اور اس کے ہمتین کئے ہو یہ ہونے کے باوجود وہ نامرد ہو گیا ہو اس طرح پر کہ اپنی عورت سے جماع نہ کر سکتا ہو تو قاضی
 اس مرد کی درخواست پر اسے ایک سال کی مہلت دے گا تاکہ وہ اپنے علاج معالجہ کے ذریعہ عورت کے افاق ہو جائے۔ اگر اس
 مہلت کے گزرنے کے بعد بھی اس لا تق نہ ہو سکے تو عورت کی رضامندی سے اس مرد کو اس سے طلیحہ کر دے یعنی اس کی بیوی
 کو بائن کر دے۔ اسی طرح بیوی سے جب قصد وطنی کرنے سے انکار کر دے تو مجبوراً قاضی ان دونوں کے درمیان جدائی کر دے۔

ولسناه ظلمها بمنع حقها فحازاه الشرع نزوال نعمة السكاح عدم مصي هذه المدة الح
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے عورت سے اس کے حق یعنی ہمبستری کرنے کو اس سے روک کر اس پر ظلم کیا ہے۔ فحازا
 الخ اس لئے شریعت نے ایسے مرد کو اس ظلم کا بدلہ اس طرح دیا کہ چار مہینوں کی مدت گزر جانے کے بعد نکاح سے جو کچھ نعمت
 اسے حاصل تھی وہ ختم کر دی۔ وهو الما شور الخ یہی قول حضرات عثمان و علی اور تنیوں عبادہ یعنی عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن
 عباس اور عبد اللہ بن عمر کے عدوہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجماع سے منقول اور موجود ہے۔ ان کا پیشو ۲۰ تا ہی ہمارے ساتھ
 کافی ہے۔ ف۔ قاعدہ نے روایت کی ہے کہ حضرات علی و بن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہم کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزر جائیں
 گے تو ایک طلاق ہو جائے گی اور عورت ہی اپنی ذات کی زیادہ مستحق ہے۔ اس کی روایت عبد الرزاق نے معمر سے اور انہوں نے
 قاعدہ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور قاعدہ کا مرسل روایت کرنا بھی مقبول ہے۔ اور ابن ابی شیبہ نے کہا حد شاہد معاذ بن
 العنبر عن سعید بن جبیر عن ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم نے کہا ہے کہ جب مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اس سے

قالا الخ یعنی حضرات ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم نے کہا ہے کہ جب مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اس سے

کرے یا نہ طلاق دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ وابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و شعبی و مسروق و حسن بصری و محمد بن سیرین و قسبہ بن ذویب و سالم بن عبد اللہ و یونس بن عبد الرحمن رحمہم اللہ سے روایت کیا ہے۔ اور عبد الرزاق نے کہا ہے حدیث عن معمر بن عطاء عن ابن عباس عن ابی سلمہ بن عبد الرحمن بن عثمان بن عفان و یزید بن ثابت الخ یعنی عثمان و یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب ایذا کرنے کے بعد چار مہینے گزر جائیں تو ایک طلاق ہو جاتی ہے۔ اور عورت اپنی ذات کی اہل حق ہے (اپنے نفع و نقصان کو خوب پہنچتی ہے اور اپنے بارے میں فیصلہ کر سکتی ہے) اس استاء میں عطاء عن ابن عباس کے حفظ میں جو کچھ کل مہر ہے وہ دور ہو گیا کہ خود ابو سلمہ کا بھی یہی قول ہے۔ یمن بن زری نے حضرات عثمان و علی و ابن عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے توقف کی روایت کی ہے۔

اور مؤرخا میں جعفر صادق عن محمد ابی قرعن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے۔ لیکن اس میں انقطاع ہے۔ کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے۔ اس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تو بدرجہ اولیٰ نہیں پایا ہے۔ اس سے جو روایتیں متصل سند سے صحیح ہیں وہ زیادہ قابل ترجیح ہیں۔ اور باغرض اگر تقسیم کر لیں تو ہم کہتے ہیں کہ صرف حضرات عثمان و علی و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ اس طرح اس طلاق بابت جو چکی ہے تو اس سے عملی کرنی حرم ہوئی۔ اور جس صورت میں کہ اس میں توقف کا حکم ہے اس وقت بھی وطی کی جاسکتی ہے۔ اس طرح صاف و حرام کے جمع ہونے کی وجہ سے ہم نے حرام ہونے کو ہی ترجیح دی ہے۔ کیونکہ کسی ضرر و خطر کے بغیر نکاح جدید کر لینے سے صحت پیدا ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس کے کہ بغیر نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرم ہو تو اس سے ایک گنہہ کے کرنے کا مرتکب ہو گا۔ اس سے دل مختار یہی ہو کہ چار مہینے گزر جانے سے طلاق بابت واقع ہو جائے۔ ولان کان الخ و اس دلیل سے بھی کہ زمانہ جاہلیت میں یاء رزابی طلاق تھا۔ ف۔ جو کبھی ایک سال اور کبھی دو سال تک کا ہوتا تھا۔

فحكم الشرع بتأجيله الى انقضاء المدة الح

اس کے بعد شریعت نے ایذا کی حد اس مدت کے گزرنے تک مقرر کر دی۔ ف۔ اس طرح ایک حویل مدت مقرر کرنا اس غور و فکر کے لئے کافی ہے۔ پھر کسی مدت اور مہلت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی روایت واحدی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے اور ابن مسیب سے بھی نقل کیا ہے

فان كان حنف علي اربعة اشهر فقد سقطت اليمين لانهما كانت موفقة له وان كان حنف علي الاندالي ميسر دافية لانهما مطلقة ولم يوجد الحديث لارتفاعه الا انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لم يرد مع الحق بعد السبوة فان عاد فتزوجها عاد الايلاء فان وطئها والا وقعت بمضى اربعة اشهر تطليقة اخرى لان اليمين دافية لا طلاقها والتزوج ثبت حقها فيحقق الطلم ويعتبر اثناء هذه الايلاء من وقت التزوج فان وطئها ثلث عاد الايلاء ووقع بمضى اربعة اشهر اخرى ان لم يقربها لما يسهل فان تزوجها بعد روح حوله يرفع بذلك الايلاء طلاق لتفدية بطلاق هذا الملك وهي فرع مسألة التخيير الحلافية وقدم من قبل واليمين دافية لا طلاقها وعدد الحب فان وطئها كمر عن يمينه لو حود الحب

ترجمہ پس اگر چار مہینوں کی قسم کھائی ہو تو اس کی قسم ختم ہو گئی کیونکہ قسم ہی مدت ہے۔ لئے کھائی گئی تھی۔ وراہر ہمیشہ سے قسم کھائی ہو تو وہ قسم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ یہ قسم مطلق ہے۔ اور قسم توڑنا نہیں پایا ہے کہ اس کی قسم دور ہو جاتی۔ ابتدا نکاح کرنے سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ اس کے بابت ہو جانے کے بعد پھر ای عورت سے نکاح کرنا تو ایذاء بھی ہوتا آیا۔ اب بھی اگر اس سے ہمبستری کر لی (تو وہ قسم نوٹ لگی و اس کا کفارہ لازم آیا) اور نہ چار مہینے گزر جانے کے بعد دوسری طلاق پھر واقع ہوگی۔ کیونکہ اس کی قسم مطلق کی وجہ سے اب بھی باقی ہے۔ اور دوبارہ نکاح کر لینے کی وجہ سے اس عورت کا حق پھر

ثابت ہو گیا اور ظلم بھی متحقق ہو گیا۔ اور اس ایلاء کی ابتداء دوبارہ نکاح کرنے کے وقت سے شروع ہوگی۔ اب اگر تیسری مرتبہ بھی اس سے نکاح کر لیا تو اس کا ایلاء پھر واپس آئے۔ اب اگر چار مہینوں کے اندر اس نے اس عورت سے ہمبستری نہیں کی تو ان مہینوں کے ختم ہوتے ہی تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اب اگر اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح وغیرہ کر کے پھر اسی مرد سے نکاح کر لیا تو اب ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ ایلاء صرف پہلی ہی ملکیت کے ساتھ مقید تھا۔ اور یہ مسئلہ اختیاری تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے۔ اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔ لیکن قسم اب بھی باقی ہے۔ کیونکہ قسم مطلق ہے اور اس نے اب تک یہ قسم توڑی نہیں ہے۔ اگر اس سے اب ہمبستری کرنی تو اپنی قسم کا کفارہ ۱۰ روپے۔ کیونکہ حائض ہونا اب پایا گیا ہے۔

توضیح مجدد چار مہینوں کی یا مطلق قسم کھانے سے ایلاء کی صورت میں قسم کب ختم ہوگی۔ تفصیل۔ دیں

فان كان حلف على اربعة اشهر فقد سقطت الميمين لانها كانت موقفة به الخ
اب اگر چار مہینوں کی قسم کھائی تھی تو وہ قسم بھی ختم ہوگئی۔ لانہا کانت الح کیونکہ قسم اسی مدت کے لئے مخصوص تھی۔ یعنی بغیر ہمبستری کے چار مہینے گزرنے سے ہی وہ عورت باندہ ہو جائے گی۔ اور قسم بھی ختم ہو جائے گی۔ بشرطیکہ اس طرح قسم کھائی ہو کہ واندہ میں تم سے چار مہینے ہمبستری نہیں کروں گا۔ کیونکہ اس نے قسم پوری کر دی ہے۔ وان كان الح اور اس نے ہمیشہ کے لئے قسم کھائی۔ ف۔ اس طرح سے کہ واندہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا۔ والیمس باقیہ تو قسم باقی رہ جائے گی۔ لانہا مطلقة کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ ف۔ اسی طرح اگر یوں کہہ کہ واندہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا۔ ولہم یوحد الح اسی طرح بھی قسم بھی نہیں توڑی گئی کہ وہ قسم ختم ہو جاتی۔ ف۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی ہمبستری کر لیتا تو وہ قسم ختم ہو گئی ہوتی۔ اس لئے اس کا تقاضا یہ تھا کہ ہر چار مہینے کے گزر جانے کے بعد طلاق پڑتی رہے۔

الان لا يتكرر الطلاق قل النروح لانه لم يوحدم مع الحق بعد السومة الخ
البتہ اس سے دوبارہ نکاح کرنے سے پہلے بار بار طلاق نہیں ہوتی ہے۔ لانہ لم یوحد الح کیونکہ باندہ ہو جانے کے بعد اس عورت کا حق روکن نہیں پایا گیا ہے۔ کیونکہ اس عورت نے باندہ ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کیا ہے۔ فان عاد الح اس مرد نے اپنی بیوی کے باندہ ہونے کے بعد پھر اسی سے نیا نکاح کر لیا تو پھر ایلاء ہو گیا۔ ف۔ یہاں تک کہ اس بیوی سے چار مہینوں کے اندر ہمبستری کر لے ورنہ چار مہینوں کے بعد پھر وہ باندہ ہو جائے گی۔ کیونکہ قسم مطلق کھائی ہے۔ فان وصبها اب اگر ہمبستری کر لی۔ ف۔ تو اس کی قسم ختم ہوگئی البتہ اس کا کفارہ لازم آئے گا۔ والا وقعت الح اور اگر اب بھی ہمبستری نہیں کی تو چار مہینوں کے گزرنے پر دوسری طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ قسم مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی تک باقی ہے۔ والبروح الح اور نکاح کرینے کی وجہ سے عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اس سے ہمبستری نہ کرنے کی وجہ سے مرد کا اس عورت پر ظلم واضح ہو گیا۔ اور اس ایلاء کی ابتداء اس عورت سے دوبارہ نکاح کرنے کے وقت سے ہوگی۔ پھر جب وہ دوبارہ باندہ ہوگئی۔

فان ترو حها ثالثا عاد الايلاء ووقعت بمصى اربعة اشهر اخرى ان لم يقربها لماباها الخ
پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو اس سے ایلاء شروع ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ قسم مطلق ہے ووقعت بمعنی الح اور چار مہینے گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ بشرطیکہ ان چار مہینوں کے اندر مرد نے اس عورت سے ہمبستری نہ کی ہو۔ مذکورہ دلیل کی وجہ سے۔ ف۔ پھر تین مدتوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ دوسرے سوہرے سے حلال کرنے کے بعد اس سے دوبارہ نکاح کرے۔ م۔

فان تروحها ثالثا عاد الایلاء ووقعت بمصی اربعة اشهر اخرى ان لم یقر بها المایساہ الح
 پھر اگر دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق وغیرہ کے بعد پہلے شوہر نے اسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس ایلاء کی وجہ سے کوئی
 طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لتقید الخ کیونکہ یہ ایلاء صرف پہلی ملکیت کے ساتھ مقید تھا۔ ف۔ کیونکہ ایلاء۔ تو طلاق معلق کرنے
 کے حکم میں ہوتا ہے۔ م۔ وہی فرع الخ اور یہ مسئلہ اختلافی تجزیہ مسئلہ کی فرع ہے۔ ف۔ وقد مر الخ اور یہ مسئلہ تو پہلے بھی
 گذر چکا ہے۔ ف۔ یعنی طلاق کی قسم کھانے کے بیان میں گذرا ہے کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی۔ اور ہمارے
 نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ بمسوط میں لکھا ہے کہ جس نے اپنی بیوی سے یہ کہتے ہوئے ایلاء کیا کہ واللہ میں تم سے قربت نہیں
 کروں گا پھر اسے تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلاء باطل ہو گیا۔ اور زفر کے نزدیک باطل نہیں ہو۔ اسی طرح اگر یہ
 عورت اس ایلاء سے تین بار پانسہ ہوئی پھر دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق وغیرہ کے بعد اسی پہلے شخص سے پاس نکاح کر کے جاتی
 تو بھی ہمارے نزدیک پس ایلاء ختم ہو گیا۔ والیمین باقیہ الخ اور وہ قسم ابھی تک باقی ہے کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے
 ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جبکہ اس نے اپنی قسم ابھی تک نہیں توڑی ہے۔ ف۔ اس لئے وہ قسم باقی ہی رہتی یہاں تک کہ اس
 سے صحبت کر کے اس قسم کو ختم کر دے۔ م۔ فان وطیها الخ اور اگر اس سے صحبت کر لی تو اپنی قسم ٹوٹنے کا کفارہ ادا کر دے۔
 لوجود الخ۔ کیونکہ قسم تو زنا تک پنا گیا۔ م

فان حلف علی اقل من اربعة اشهر لم یکن مولیا لقول ابن عباس لا ایلاء فیما دون اربعة اشهر ولا
 الامتناع عن قربانہا فی اکثر المدة بلامانع وبمثله لا ینت حکم الطلاق فیہ ولوقال واللہ لا اقربک شہرین
 وشہرین بعد ھدین الشہرین فھو مول لانه جمع بیہما بحرف الجمع فصار کجمعه بلفظ الجمع ولومکت
 یومائم قال واللہ لا اقربک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا لان الثانی ایحاب مبدءاً وقد صار ممسوعاً
 بعد الاولی شہرین وبعد الثانیۃ اربعة اشهر الا یوما مکث فیہ فلم تکامل مدة المع O

ترجمہ اور اگر چار مہینوں سے کم کے لئے قسم کھائی تو اس قسم سے وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ حضرت ابن عباس رضی
 اللہ عنہما کے اس قول کی بناء پر کہ چار مہینوں سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس مرد کا طویل مدت میں اس
 کی صحبت سے رکا رہنا کسی خاص رکاوٹ کے بغیر ہے۔ اور ایسے کنارہ رہنے سے اس موقع میں طلاق کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر
 اس طرح کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے صحبت نہیں کروں گا دو مہینے اور ان کے بعد بھی دو مہینے تو اس کہنے سے ایلاء ہو جائے گا۔
 کیونکہ اس نے صرف جمع (واو) کے ذریعہ دونوں جملوں کو ملا دیا ہے تو ایسا ہو گیا تو یا اس نے لفظ جمع کے ذریعہ ۱۰۰ نوں جملوں کو ملا دیا
 ہو۔ اور اگر ایک دن ظہر کر اس نے کہا اللہ کی قسم میں ان دو مہینوں میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا جو پہلے دو مہینوں کے بعد ہیں
 تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسری قسم شروع سے ایجاب ہے۔ حالانکہ وہ پہلے قسم سے ہی دو مہینوں کے لئے صحبت
 کرنے سے روکا ہوا ہے۔ اور دوسری قسم کے بعد چار مہینوں کے لئے روکا ہوا ہے مگر ایک دن کم۔ اس لئے منع کی مدت پورے چار
 مہینوں کی نہیں ہوئی۔

توضیح چار مہینوں سے کم کے لئے قسم کھانے سے ایلاء
 کرنے والا ہو گیا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فان حلف علی اقل من اربعة اشهر لم یکن مولیا لقول ابن عباس لا ایلاء فیما دون اربعة اشهر
 اگر چار مہینوں سے کم میں طبعی نہ کرنے کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کوئی اس طرح کہے
 کہ واللہ میں ایک دن کم چار مہینے میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ بلکہ صرف ایک قسم ہوگی اس بناء پر اگر

اس عرصہ میں اس نے ہمبستری کر لی تو اس پر قسم کا کفارہ لازم آئے گا۔ اور اگر پورے چار مہینے وہ ہمبستری نہ ہو تو وہ اپنی قسم میں پکا اور سچا رہا ہے تھ ہی عورت بھی بابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ ایلاء نہ تھا۔ لقول ابن عباس رضى الله عنهما الح کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ چار مہینوں سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس معنی کی ابن ابی شیبہ نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور چاروں فقہاء اور جمہور علماء کا یہی مذہب بھی ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

ولان الامتناع عن قربانہا فی اکثر المدة بلا مانع ومثله لا یثبت حکم الطلاق فیہ الح

اور اس دلیل سے بھی کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی ہمبستری سے کنارہ رہنا کسی رکاوٹ کے بغیر ہوئی ہے، اور اس طرح کنارہ رہنے سے طلاق کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً ایک یا دوہ صحبت نہ کرنے کی کسی نے قسم کھائی تو باقی چار مہینوں کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے صحبت کر سکتا ہے اس لئے طلاق کا حکم نہ ہوگا۔ م۔ ولو قال الح وراہ اس طرح کہا کہ واللہ میں دو مہینے اور ان کے بعد کے دو مہینے تم سے قربت نہیں کروں گا تو ایسا کہنے والا ایلاء کرنے والا ہوگا۔ کیونکہ اس نے دونوں جموں کو حرف جمع کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی دو مہینوں کو حرف عطف (واو) کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ فصار کجمعہ الح تو ایسا ہو گیا گویا اس نے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی یہ کہا کہ واللہ میں تم سے دو مہینوں کے ساتھ ان کے بعد والے دو مہینوں میں قربت نہیں کروں گا۔ م۔

ولو مکث یوما ثم قال واللہ لا اقربک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا الح

اور اگر ایک دن ٹھہر کر۔ ف۔ یعنی پہلے کہا کہ واللہ میں تم سے دو ماہ قربت نہیں کروں گا پھر ایک دن اس قسم کی کوئی بات نہیں کی پھر کہا کہ میں تم سے وہ دو مہینے قربت نہیں کروں گا جو پہلے دو مہینوں کے بعد میں تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ درمیان میں ایک دن چار مہینوں سے کم ہو گیا۔ لان الثانی الخ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ہی ایجاب ہے۔ ف۔ یعنی پہلی قسم سے اس کا تو تعلق نہیں رہا۔ وقد صار الخ حالانکہ یہ قسم پہلی قسم کے ساتھ ہی ہمبستری کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ وبعد الثانیة الح اور دوسری قسم کھانے سے چار مہینوں کے لئے روک دیا گیا ہے۔ سوائے اس ایک دن کے جس میں وہ خاموش تھا۔ ف۔ اس طرح مجموعہ ایک دن کم چار مہینے کی قسم ہوئی۔ فلم تکامل الح تو اس ممانعت کی مدت پوری نہ ہو سکی۔ ف۔ بلکہ دو قسمیں ہوئیں اس بناء پر پہلی قسم کے پچھلے دو مہینوں یا دوسری قسم کے دوسرے دو مہینوں میں اگر ہمبستری کرنے کا تو قسم کا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر دونوں مدتوں میں یوں ہی ہمبستری کے بغیر رہ گیا تو ایلاء اور کفارہ کے بغیر نئی قسم میں سچا رہا۔ م

ولو قال واللہ لا اقربک سة الا یومالم یکن مولیا حلالا لفرق وهو بصرف الاستثناء الی اخرها اعتصارا بالاحارة فتمت مدة المک ولنا ان المولی من لا یمککہ القربان اربعة اشهر الابشی یلزمہ ویمککہ ہمالان المستثنی یوم مسکر محلاف الاحارة لان الصرف الی الاحر لتصحیحها فابھا لا تصح مع التکیر ولا کذلک الیمین ولو قربھا فی یوم والباقی اربعة اشھرا واكثر صار مولیا لسقوط الاستثناء ولو قال وهو بالصرة واللہ لا ادخل الکوفة و امراته بہالم یکن مولیا لانه یمککہ القربان من غیر شی یلزمہ بالاحراح من الکوفة

ترجمہ اور اگر اس طرح کہا کہ واللہ میں تم سے سوائے ایک دن کے ایک سال قربت نہیں کروں گا تو اس سے وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ اس میں امام زفر کا اختلاف ہے کہ یہ ایک دن کا استثناء کر لینے کو اس سے اس کے آخری دن پر محمول کرتے ہیں کرایہ پر قیاس کرتے ہوئے۔ اس طرح ممانعت کی مدت (چار ماہ) پوری پائی جاتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہی شخص ہوتا ہے جو اپنے اوپر کچھ لازم کئے بغیر چار مہینے تک اپنی بیوی سے صحبت نہ کر سکے۔ اور یہاں یہ بات یعنی صحبت کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے جس ایک دن کا استثناء کیا ہے وہ دن غیر معین ہے۔ بخلاف کرایہ کے معاملہ کے۔ کیونکہ اس معاملہ کو درست کرنے کے

خیاں اور ضرورت سے اس دن کو آخری دن پر محمول کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس ایک دن کو غیر متعین کئے ہوئے یہ معاملہ اجارہ درست نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مجبوری اس قسم میں نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس مدت کے کسی ایک دن اس سے صحبت کر لی اور اس کے بعد بھی اس سال کے چار ماہ اس سے بھی زائد دن باقی رہ گئے تو وہ ایسا کرنے والا ہوگا استثناء ختم ہو جائے گی وجہ ت۔ درمیان بھرہ شہر میں رہتے ہوئے اس نے کہا کہ والدہ میں کوفہ میں داخل نہیں ہوں گا اور اس وقت اس کی بیوی اسی کوفہ میں موجود ہے تو اس کہنے کی وجہ سے وہ ایسا کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس مرد کے لئے یہ ممکن ہے کہ کفارہ ادا کئے بغیر اس سے قربت کر سکے۔ اس طرح سے کہ اس عورت کو کوفہ سے نکل جانے کا حکم دیدہ ہے۔

توضیح اگر کسی نے ایک دن غیر معین کو مستثنیٰ کر کے ایک سال تک اپنی بیوی سے صحبت نہ کرنے کی قسم کھائی۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

ولو قال واللہ لا اقربک سہ الا یومالم یکن مولیا خلافا لرفر وهو یصرف الاستثناء الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ اعتنا ابالاحارۃ الح اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے۔ اس طرح انکار مدت پوری ہو جاتی ہے۔ ف۔ جیسے کرایہ کے معاملہ میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے لئے کرایہ دیا تو وہ چیز ایک سال تک مسلسل اسی کے پاس کرایہ میں رہے گی۔ لیکن سال کا آخری دن اس سے مستثنیٰ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی مسلسل ایک سال اس عورت سے صحبت نہیں کر سکے گا۔ سوئے آخری ایک دن کے۔ اس طرح ابتداء سے دو بار چار چار ماہ کی پوری مدت اس کے لئے ممنوع رہی۔ اس لئے ایسا پیا گیا۔ و غنائخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے والا وہی شخص ہوتا ہے جو اپنے پر کچھ کفارہ۔ زم کے بغیر اپنی بیوی سے صحبت نہ کر سکے۔ ف۔ یعنی قسم کا کفارہ داکے بغیر صحبت نہ کر سکے۔

وبمکنہ ہمالان المستثنیٰ یوم مکر بحلاف الاحارۃ لان الصرف الی الآخر لتصحیحها الح اور یہاں اپنے اوپر کچھ لازم کے بغیر بھی صحبت کر سکتا ہے کیونکہ جس دن کا استثناء کیا ہے وہ دن ایک غیر معین اور مکرہ ہو رہا ہے۔ ف۔ جتنی ہر چار مہینے کے اندر جس کسی بھی ایک دن وہ چاہے اس سے صحبت کر لے تو کوئی مدت پوری نہ ہوگی۔ بحلاف الاحارۃ الح اور قسم کا یہ معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اجارہ میں استثناء کو آخری دن کی طرف محمول کر دیا جاتا ہے تاکہ یہ عقد اپنی جگہ پر قائم رہ سکے۔ کیونکہ اگر عقد اجارہ میں ایک دن بھی مکرہ اور غیر معین ہو کر رہ جائے تو پورا عقد صحیح نہیں رہے گا۔ ولا کذلک الیمین الح لیکن قسم کا یہ حال نہیں ہے۔ ف۔ جتنی قسم ایک غیر معین دن ہونے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ ولو قرب بھارح گر عورت سے کسی ایسے دن میں صحبت کر دے کہ بقیہ مہینے اس سال سے چار مہینے یا اس سے بھی زائد رہ گئے ہیں تو وہ ایسا کرنے والا ہوا۔ سقوط الاستثناء کیونکہ استثناء ختم ہو گیا ہے۔ ف۔ جتنی ب جتنے دن باقی رہ گئے ہیں ان میں بیوی کے ساتھ قربت نہیں کر سکتا ہے کیونکہ استثناء کا وہ ایک دن ہو کر ختم ہو گیا ہے۔

ولو قال وهو بالبصرۃ واللہ لا ادخل الکوفۃ وامراتہ بہالم یکن مولیا الح اور اگر شوہر بھرہ شہر میں ہو اور اس کی بیوی دوسرے شہر مثلاً کوفہ میں ہو اسی صورت میں شوہر نے یہ کہا کہ والدہ میں کوفہ میں داخل نہ ہوں گا تو یہ بھی ایسا کرنے والا نہ ہوگا۔ لانہ یمکن الح کیونکہ اس مرد کے لئے یہ ممکن ہے کہ یہ کچھ کفارہ ادا کئے بغیر اپنی بیوی سے صحبت کرے اس طرح سے کہ اپنی بیوی کو اس شہر سے باہر اپنے پاس بوالے۔ ف۔ یعنی اپنا وکیل یا نائب کو بھیج کر عورت کو کوفہ سے باہر لے سکتا ہے۔

قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول لتحقق المنع بالیمین وهو ذکر الشرط والحرۃ وهذه الاحریۃ ماعدا لمافیہا من المشقة و صورة الحلف بالعتق ال یعلق بقربانہا عتق عبده وفيه خلاف

اسی یوسفؑ فانه يقول يمكنه البيع ثم القربان فلا يلزمه شيء وهما يقولان البيع موهوم فلا يمنع المانع فيه والحلف بالطلاق ان يعلق بقربانها طلاقها او طلاق صاحبها وكل ذلك مانع.

ترجمہ فرمایا۔ اگر کسی شخص نے حج کرنے یا روزہ رکھنے یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ قسم کھانے کی وجہ سے قربت کرنے سے باز رہنا پڑا گیا۔ اور قسم یہی شرط و جزاء کا بیان ہے۔ اور یہی جزائیں اس کے لئے رکاوٹ ہیں۔ کیونکہ ان میں سخت تکلیف اٹھانی ہوگی۔ اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی صورت یہ ہوگی کہ اس کی قربت و صحبت ہونے پر اپنے غلام کی آزادی معلق کر دے۔ لیکن اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔ اس لئے کہ یہ فرماتے ہیں کہ اس مالک کے لئے یہ ممکن ہے کہ اپنے اس غلام کو بیچ دے اور بعد میں اس سے قربت کرے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ اور طرفین یہ کہتے ہیں کہ اسے بیچنا تو ایک وہی اور احتمالی بات ہے اس لئے یہ قربت سے مانع ہونے سے نہیں رکاوٹ۔ اور طلاق کے ساتھ معلق کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اپنی بیوی کے ساتھ صحبت کرنے پر اس کی طلاق کو یا اس کی سوکن کی طلاق کو معلق کر دے۔ اس طرح یہ دونوں باتیں اس کے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہیں۔

توضیح۔ حج یا روزہ یا صدقہ یا غلام کی آزادی وغیرہ پر

بیوی کی قربت کو معلق کرنا ایلاء ہے یا نہیں۔ دلیل

قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مولى لتحقق المانع باليمين الح مضاف نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ شخص ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ یعنی مثلاً کسی نے اپنی بیوی ہندہ سے کہا کہ اگر میں تم سے قربت کروں تو مجھ پر خاند کعبہ کا حج لازم ہے۔ یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس روپے صدقہ کرنا لازم ہے۔ یا اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے۔ یا میری سلیب بی بی کو طلاق ہے تو ان تمام صورتوں میں ایلاء ہوگا۔ لتحقق المانع الخ کیونکہ بیوی کے صحبت سے کنارہ رہنا ان تمام صورتوں میں قسم پائے جانے کی وجہ سے ہوا ہے۔ اور قسم کے معنی میں شرط و جزاء بیان کرتا ہے۔ یعنی مثلاً اگر قربت کروں تو حج لازم ہو۔ الخ۔

وهذه الاجزى مانعة لمناهيها من المشقة و صورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها الخ اور یہ تمام جزائیں جو خود پر لازم کلی ہیں وہی اس کی قربت سے مانع ہو رہی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ادائیگی سے مختلف پریشانیوں کو برداشت کرنا لازم ہوگا۔ ف۔ اسی لئے اگر قربت کر لی تو روزی طور سے حج کرنے جانا پڑے گا۔ اور روزہ وغیرہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ و صورة الحلف الخ اور غلام آزاد کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اپنی بیوی کی صحبت کرنے کی شرط کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کر دے۔ ف۔ یعنی مثلاً یوں کہے کہ اگر میں تم سے قربت کروں تو میرا کلو غلام آزاد ہے۔ و فیہ خلاف الخ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ شخص اگر چاہے تو اس غلام کو فروخت کر کے اپنی بیوی سے ہمبستری کر کے قسم کا کفارہ ادا کرنے سے بچ سکتا ہے۔ ف۔ اور جب کچھ کفارہ لازم نہ ہوگا تو ایلاء بھی نہ ہوگا۔

وهما يقولان البيع موهوم فلا يمنع المانع فيه والحلف بالطلاق ان يعلق بقربانها طلاقها الخ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اسے فروخت کرنا ایک خبیثی بات ہے۔ جو کسی وجہ سے نہ ہو سکے اس لئے یہ قربت سے مانع رہے گا۔ ف۔ اور جب اس کی فروخت بھی مانع رہا تو ایلاء پایا گیا۔ والحلف بالطلاق الخ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی صورت یہ ہوگی کہ اس بیوی سے اگر قربت کروں تو اسی کو یا اس کی سوکن کو طلاق ہے۔ تو ان دونوں میں کسی ایک کی طلاق بھی اس کی صحبت سے روکنے والی ہوگی۔ ف۔ مثلاً یوں کہا کہ اگر تم سے قربت کروں تو تم کو طلاق ہے یا میری فدا بیوی کو طلاق ہے تو طلاق کے خوف سے اس سے قربت نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے ایلاء پایا گیا۔ اس لئے چار مہینوں کی مہلت میں اگر اس

نے قربت کر لی تو طلاق ہو گئی ورنہ چار مہینوں کے بعد یہ عورت ایک طلاق سے باندھ ہو جائے گی۔

وان الی من المطلقۃ الرجعیۃ کان مولیا وان الی من البائنة لم یکن مولیا لان الرجعیۃ قائمۃ فی الاولی دوں الثانیۃ ومحل الایلاء من تکیون من نسانا بالنص فلو انقضت العدة قبل انقضاء مدة الایلاء سقط الایلاء لغوات المحلیۃ ولوقال لاجنبیۃ واللہ لا اقربک اوانت علی کظہرامی لم تزوجها لم یکن مولیا ولا مظہرا، لان الکلام فی محرجه وقع باطلا لانعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحا بعد ذلك وان قربها کفر لتحقق الحث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ ومدة ایلاء الامۃ شہران لان هذه مدة ضربت اجلًا للبیسۃ فتتصف بالرق کمدة العدة۔

ترجمہ: اور اگر اپنی طلاق رجعی پائی ہوئی بیوی سے ایلاء کیا تو یہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا اور اگر طلاق بائن پائی ہوئی بیوی سے ایلاء کیا تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی سے نکاحی رشتہ اب بھی کچھ باقی ہے۔ لیکن دوسری سے باقی نہیں رہا۔ کیونکہ نص قرآن سے یہ بات ثابت ہے کہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری بیویوں میں سے ہوں۔ اس لئے اگر کسی عورت کی طلاق کی عدت اس کی ایلاء کی مدت ختم ہونے سے پہلے گزیر جائے تو ایلاء ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ عورت اب ایلاء کا محل باقی نہیں رہی اور اگر کسی احسنیہ عورت سے یوں کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا یا یہ کہ تم میرے لئے ایسی ہو جیسے کہ میری ماں کی پیٹھ۔ اس کے بعد اسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس سے وہ شخص ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ اور ظہار کرنے والا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ کلام جو اس نے کیا ہے وہ منہ سے نکلتے وقت ہی محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہو گیا تھا۔ تو اب۔ پٹ کر وہ کلام صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس سے قربت کر لی تو قسم ٹوٹ جانے کی وجہ سے وہ کفارہ قسم ادا کرے۔ کیونکہ اس کے حق میں وہ قسم منعقد ہو چکی ہے۔ اور باندی کے ایلاء کے مدت دو مہینے ہیں۔ کیونکہ یہی مدت ایلاء تو بائن ہونے کے واسطے میعاد مقرر کی گئی ہے اس لئے باندی ہونے کی وجہ سے مدت آدمی ہو جائے گی جیسے کہ عدت کی مدت میں ہے۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اور باندہ کے درمیان ایلاء کے حکم کا فرق۔ احسنیہ کے ایلاء

یا ظہار کا حکم۔ اور باندی سے ایلاء کی مدت۔ تفصیل۔ دلائل

وان الی من المطلقۃ الرجعیۃ کان مولیا وان الی من البائنة لم یکن مولیا الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومحل الایلاء الخ کیونکہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری بیویاں ہوں۔ یہ بات نص قرآنی سے ثابت ہے۔ ف۔ یعنی یہ فرمان خداوندی ہے للذین یولون من نسانہم الا یہ کیونکہ اس میں تمہاری بیویاں ہونے کی قید کی تصریح ہے۔ اس لئے مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلاء کرنا صحیح ہے۔ فلو انقضت الخ پھر اگر ایلاء کی مدت (چار ماہ) گزرنے سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت ختم ہو گئی تو ایلاء بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ وہ اب ایلاء کا محل جنی ایلاء کے لائق نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ عدت گزرنے سے پہلے باندہ ہو چکی ہے۔

ولو قال لاجنبیۃ واللہ لا اقربک اوانت علی کظہرامی لم تزوجها لم یکن مولیا ولا مظہرا الخ
اور اگر کسی احسنیہ یعنی جس سے اس کا نکاح نہیں ہوا ہے یہ کہا کہ واللہ میں تم سے قربت نہیں کروں گا۔ ف۔ یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا۔ اوانت علی الخ یا احسنیہ سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو۔ ف۔ یعنی احسنیہ سے ظہار کیا۔ تم تزوجھا الخ پھر اس عورت سے نکاح کر لی تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا اور ظہار کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ لان الکلام الخ کیونکہ جو جملہ اس نے اپنے منہ سے نکالا وہ نکلتے وقت ہی لغو ہو گیا تو وہ کسی وقت بھی صحیح نہ ہوگا۔ ف۔ البتہ اس کے ذمہ قسم لازم ہو گئی۔

وان قربها کفر لتحقق الحث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ الخ

اور اگر اب اس سے قربت کرے گا تو قسم کا کفارہ ادا کرنا ہوگا۔ لحقق الحث الح کیونکہ اس کی طرف سے قسم توڑنا پائی گئی اس لئے کہ اس مرد کے حق میں قسم محقق ہو چکی ہے۔ ف۔ اتنی زیادہ سو کہ ہو چکی تھی کہ اگر وہ شخص اس عورت سے زنا بھی کرتا تب بھی اپنی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ وعدۃ ایلاء اور باندی بیوی سے ایلاء کی مدت دوہ ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اپنی باندی بیوی سے ایلاء کیا اور اس عرصہ میں قربت نہیں کی تو دوسری مہینوں کے بعد وہ باندہ ہو جائے گی۔ لان هذه النخ اس لئے کہ چار مہینوں کی مدت بکن ہونے کے واسطے متعین کی گئی ہے۔ اس لئے باندی ہونے کی وجہ سے آدمی ہو کر دو مہینے ہو جائے گی۔ جیسے عدت کی مدت کا حاس ہے۔ ف۔ اسی لئے آزاد عورت کے مقابہ میں باندی کی عدت بھی آدھی ہی ہوتی ہے۔

وانكان المولى مريضا لا يقدر على الجماع او كانت مريضة او رتقاء او صغيرة لاتجامع او كانت يسهما مسافة لا يقدر ان يصل اليها في مدة الايلاء فيه ان يقول بلسانه فت البها في مدة الايلاء فان قال ذلك سقط الايلاء وقال الشافعي لا فيء الا بالجماع واليه ذهب الطحاوي لانه لو كان فينا لكان حشا ولسانه اذاها بذكر الصم فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لا يجازى بالطلاق ولو قدر على الجماع في المدة بطل دلالت الفنى وصار فيه بالجماع لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالحلف

ترجمہ۔ اور اگر ایلاء کرنے والا خود ایسا بیمار ہو جس سے ہمبستری پر قدرت نہ ہو یا عورت بیمار ہو۔ یا اسے پیدا کنی طور پر رتی کی بیماری ہو یا وہ اتنی چھوٹی ہو کہ اس سے صحبت نہ ہو سکتی ہو یا ان دونوں (جوڑوں) میں اتنا فاصلہ ہو کہ ایلاء کی بقیہ مدت میں دونوں کا ایک جگہ جمع ہونا ممکن نہ ہو تو ان تمام صورتوں میں مرد مدت کے اندر صرف اپنی زبان سے یہ کہہ دے کہ میں نے اس سے رجوع کر لیا ہے۔ چنانچہ اگر اس نے اتنا کہہ دیا تو اس کا ایلاء ختم ہو گیا۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ اس میں عمومی طور سے ہمبستری کے بغیر رجعت نہیں ہوگی۔ حنفیہ میں سے امام حمادی کا بھی یہی مذہب ہے۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہن ہی رجوع ہو جاتا تو یہ قسم ٹوٹا ہوتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی بیوی کو جو تکلیف پہنچائی ہے وہ بھی زبان سے انکار کر کے۔ اس لئے اس کو راضی کرنا بھی زبان سے کہنے سے ہی ہوگا۔ اور جب اس کی طرف سے ظلم ختم ہو گیا تو اب طلاق واقع کر کے اس کا بد نہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر زبان سے کہنے کے بعد اس مدت کے اندر ہی وہ مرد ہمبستری پر قادر ہو گیا تو اس کی زبان کی رجعت باطل ہو جائے گی۔ اور اب اس کی رجعت ہمبستری سے ہی ہوگی۔ کیونکہ خیفہ کے ذریعہ مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اصل (جماع) پر قادر ہو گیا ہے۔

توضیح۔ اگر ایلاء کرنے والے مرد یا اس کی بیوی میں ایسی کوئی مجبوری آگئی ہو جس سے

ایلاء سے رجوع کرنا عملی طور سے ممکن نہ ہو تو کیا کیا جائے۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

وانكان المولى مريضا لا يقدر على الجماع او كانت مريضة او رتقاء الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانه لو كان النخ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنے سے ہی رجوع ہو جاتا تو اس سے قسم کا ٹوٹا لازم آتا۔ ف۔ کیونکہ مدت ایلاء میں رجعت کر لے یعنی بیوی سے ہمبستری کرینے سے قسم توڑنے کا کفارہ لازم آتا ہے جبکہ زبانی رجوع کرنے سے باہر اتفاق کفارہ لازم نہیں آتا۔ اس لئے زبانی رجوع کرنے سے رجوع نہیں ہو سکتا ہے۔ شیخ ناظمی نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ ع۔ ولنا انه النخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو زبان سے کہہ کر ہی اس کے حق کا انکار کر کے تکلیف پہنچائی تھی تو اب اس بیوی کو زبان سے ہی راضی و خوش کرنے سے اس کی کمی پوری ہو جائے گی۔ اور جب اس کے ظلم کا ازالہ ہو گیا تو اب انصاف کے خلاف ہے کہ اسے طلاق ہونے کی سزا دی جائے۔ ف۔ کیونکہ فی الحال شوہر اسے خوش کرنا چاہتا ہے مگر خود اپنی یا اس بیوی کی مجبوری کی وجہ سے عاجز ہے۔ کیونکہ بیماری کے دنوں میں عورت کی صحبت کا حق باقی نہیں رہتا

ہے۔ جس طرح پہلے زبان سے انکار کر کے پریشان کیا اسی طرح اب بھی زبان سے رجعت کا اقرار کر کے اسے خوش کریں۔

ولو قدر علی الجماع فی المدة بطل ذلك الفنی وصار فینه بالجماع الح

البتہ اگر زبان سے اقرار رجعت کر کے ایذا کی مدت ہی میں اس سے ہمبستری پر قادر ہو گیا تو اب زبان کی رجعت کی سہولت ختم ہو گئی۔ اور اب عملی طور سے یعنی صحبت کر کے رجعت کرنا لازم ہو گیا۔ لہذا قدر الح کیونکہ خیفہ یعنی زبان سے اقرار سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اصل ہمبستری پر قادر ہو گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ ہمبستری اور جماع اصل ہے اس سے عاجز ہونے کی صورت میں اس کے خلیفہ یعنی زبان سے اقرار کو لازم کیا گیا تھا۔ تاکہ چار مہینے گزر جانے سے عورت کو طلاق نہ ہو جائے۔ اور اب جبکہ وہ شخص چار مہینوں کے اندر ہی ہمبستری پر قادر ہو گیا تو خیفہ جاتا رہا اور اصل حکم جماع کا باقی رہ گیا۔

وادا قال لامرأته انت علی حرام سنل عن بیتہ فان قال اردت الکذب فهو کما قال لانه بوی حقیقة کلامه وقیل لا یصدق فی القضاء لانه یمین طاهر او ان قال اردت الطلاق فهي تطلقه بائنة الا ان یوی الثلث وقد ذکره فی الکلیات و ان قال اردت الطهار فهو طهار وهذا عند ابی حنیفة و ابی یوسف وقال محمد لیس بطهار لا عدم التشبیه بالمحرمة وهو رک فیہ ولهما انه اطلق المحرمة و فی الطهار نوع حرمة والمطلق یحتمل المقید و ان قال اردت التحريم اوله اراد به شینا فهو یمین بصیرنه مولیا لان الاصل فی تحريم الحلال انما هو یمین عندا وسدکوه فی الایمان ان شاء الله ومن المشانخ من یصرف لفظه التحريم الی الطلاق من عبرية بحکم العرف والله اعلم بالصواب

ترجمہ۔ در جب کوئی اپنی بیوی سے کہے کہ تم مجھ پر حرام ہو تو اس سے یہ معلوم کیا جانا چاہئے کہ اس جملہ کے کہنے سے اس کی کیا نیت تھی۔ اگر جواب میں وہ یہ کہے کہ میں نے یوں ہی جھوٹ کہا تھا تو اس نے جیسا کہ اس پر اسے محمول رہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس کلام کی حقیقت کی نیت کی تھی۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاضی کے فیصد کے وقت اس قول کو سچی نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ یہ جملہ ظاہر میں قسم ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت کی تھی تو وہ ایک طلاق بائن ہوگی البتہ اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہو یہ مسئلہ ہم نے کنایت کی بحث میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ میں نے اس سے ظہار کا راہ کیا تھا تو وہ ظہار ہی ہوگا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ ظہار نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ہمیشہ کے لئے حرام عورتوں کے ساتھ تشبیہ نہیں ہے حالانکہ ظہار کے لئے تشبیہ کا ہونا یکساں ہے۔ یخنین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مطلق حرام کہا ہے۔ جبکہ ظہار میں بھی ایک قسم کی حرمت ہوتی ہے۔ اور مطلق میں مفید کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد یہ ہے یا یہ کہا کہ میری کچھ بھی مراد نہیں تھی۔ تو یہ قسم ہوتی۔ اس کے وجہ سے وہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک حلال کو حرام کر لینے میں اصل یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے۔ اس بحث کو انشاء اللہ ہم باب القسم میں بیان کریں گے۔ اور کچھ مشائخ وہ بھی ہیں جو لفظ تحریم کو بغیر نیت ہونے سے طلاق کے معنی لیتے ہیں۔ عام عرف کی وجہ سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو۔ تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیلیں

وادا قال لامرأته انت علی حرام سنل عن بیتہ فان قال اردت الکذب فهو کما قال الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لہذا بوی الخ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ اور امام طحاوی و دیگر فقہاء نے کہا ہے کہ قاضی اس کے قول کی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے۔ ف۔ اور قاضی پر خاموشی پابندی کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس جملہ سے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی بہتہ اس

صورت میں جبکہ اس نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ ف۔ تو اس کی نیت کے مطابق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ وقد ذکرناہ الخ اس بحث کو ہم باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔

وان قال اردت الطلاق فہی تطلیقة بائنة الا ان یؤی الثلث وقد ذکرناہ فی الکنایات الخ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ظہار کا ارادہ کیا تھا تو یہ ظہار ہی ہوگا۔ ف۔ ظہار کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی اپنی بیوی کے کل بدن کو یا اس کے کسی ایسے عضو کو جس کا ماں، بہن میں چھونا حرام ہے کسی ایسی عورت ماں، بیٹی، بہن وغیرہ کے جو ہمیشہ کے لئے حرام ہو تشبیہ دے۔ وھذا عند الخ اور اس صورت میں ظہار ہو جانے کا حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

وقال محمد لیس بظہار لانعدام التشبیہ بالمحرمة وھو رکن فیہ الخ لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ ہمیشہ کے لئے حرام عورتوں سے اس میں تشبیہ نہیں ہے۔ حالانکہ ظہار میں تشبیہ کا ہونا ایک رکن ہے۔ ولھما انہ الخ اور ان دونوں (تخفین) کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مطلق حرام کہا ہے اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے۔ اور مطلق میں مفید کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ ف۔ اس طرح اس نے اپنے کلام سے ایسے معنی مراد لئے ہیں جن کا احتمال موجود ہے اس لئے اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔

وان قال اردت التحريم اولم ارادہ شینا فھو یمین بصیر بہ مولیا الخ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کرنا مراد لیا ہے یا یہ کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی ہے۔ تو یہ قسم ہو جائے گی جس کی وجہ سے وہ ایلاء کرنے والا (مولی) ہوگا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اس بیوی سے قربت کرے تو کفارہ ادا کرے۔ اور اگر بغیر قربت کے ہی چار مہینے گزار دے تو وہ بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طرح حرام کرنا ہی قسم ہے۔ لان الاصل الخ کیونکہ حلال کو حرام کر دینے میں ہمارے نزدیک اصل یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس بحث کو ہم عنقریب باب القسم میں بیان کریں گے۔ ف۔ کیونکہ اس جگہ اس شخص نے اپنی حلال بیوی کو اپنے اوپر حرام کر لیا ہے۔ اس لئے وہ قسم ہو کر ایلاء ہو گیا۔

ومن المشائخ من یصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غیرية بحکم العرف الخ اس لئے کہ ہمارے زمانہ میں یہ عادت ہو گئی ہے کہ جس نے اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کیا اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ تم کو طلاق ہے۔ یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکاف اور ابو بکر بن سعید کا ہے فقہ ابو الیثمؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو پسند کرتے ہیں۔ اور اگر یوں کہہ ہر حلال مجھ پر حرام ہے یا حلال اللہ مجھ پر حرام ہے یا حلال المسلمین مجھ پر حرام ہے۔ تو بھی حکم ہوگا۔ اور ذخیرہ میں کہا ہے کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے۔ ع۔ اور خلاصہ میں کہا ہے کہ یہی اشیہ ہے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اشیہ یہ ہے کہ اگر اس کی صرف ایک بیوی ہو تو اس کا حکم بیان کیا جا چکا ہے۔ لیکن اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی۔ اور اگر کوئی بھی نہ ہو تو کفارہ قسم لازم آتا ہے۔ جیسا کہ الفتاویٰ میں ہے۔ م۔

باب الخلع

واذا تشاق الزوجان و حافا ان لا یقیما حدود اللہ فلا یباس بان تصدی نفسہما نہ بمال یحللہا بہ لقولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ فاذا فعل ذلك وقع بالحلح تطلیقة بائنة ولزمہا المال لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقة بائنة ولأنہ یحتمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال اعنی عن الیة هنا ولانہا لاتسلم المال الا لتسلم لہا نفسہا وذلك بالبینونة۔

ترجمہ خلع کا بیان۔ جب شوہر اور اس کی بیوی میں اختلاف بڑھ جائے اور دونوں کو یہ خوف ہونے لگے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حد پر قائم نہ رہ سکیں گے تو اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ بیوی اپنا کچھ مال دے کر اپنی جان کو شوہر کے اختیار سے چھوڑا لے۔ جس کے بدلہ شوہر اس کو خلع دیدے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ان دونوں یعنی شوہر اور اس کی بیوی پر اس معاملہ میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ جس کے ساتھ عورت نے خود کو فدیہ بنالیا۔ پھر جب ایسا کر لیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک بائن طلاق واقع ہو گئی۔ اور اس عورت پر مال لازم آگیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خلع سے ایک بائن طلاق واقع ہوتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خلع کرنے میں طلاق کا بھی احتمال رہتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ فطرتی اغاظ میں سے ہو گیا ہے۔ اور کتنا ہی اغاظ سے بائن طلاق واقع ہوتی ہے۔ لیکن یہاں مال ذکر کر دینے کی وجہ سے نیت کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ عورت اپنے ذمہ مال کو اس لئے قبول کرتی ہے کہ اس کی اپنی جان اس کے قبضہ میں آجائے۔ اور یہ بات بائن طلاق سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

توضیح: باب خلع کے بیان میں۔ لغوی اور اصطلاحی معنی، اختلاف ائمہ، دلیل

باب الخلع الخ

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ لغت میں خلع کے معنی ہیں الگ کرنا اور نکال ڈالنا۔ جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے فاخلع نعلیک۔ یعنی تم اپنی دونوں جوتیاں اتار دو۔ اور شرع میں اس کے معنی ہیں خلع کے لفظ سے ملک نکال کر دور کرنا جس کا حاصل مطلب یہ ہوتا ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے مال لے کر اس پر سے نکاح کی اپنی ملکیت ختم کر دے۔ اس خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک بائن طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور شوہر کی طرف سے خلع دینا قسم ہے اس لئے قسم کے حکم کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ اور بیوی کی طرف سے اس کا عوض لازم آتا ہے تو اس عوض کا بھی خیال رکھنا چاہئے۔ یہ حکم ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ خلع دونوں جانب سے قسم ہے۔

واذا تشاق الزوجان و خالفا ان لایقیما حدود اللہ فلا باس بان تفتدی نفسهما بمال الخ

اور جب میاں و بیوی آپس میں جھگڑے کریں اور دونوں کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حدود پر قائم نہیں رہ سکیں گے تو اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو مال کے عوض شوہر سے فدیہ کر لے کہ اس کے عوض خاوند اسے خلع دیدے۔ ف۔ یعنی جب وہ دونوں یہ دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کئے ہیں وہ ان کو پورا نہ کرے گی تو اس کو مال کے بدلہ خلع لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

لقوله تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افتدت به فاذا فعل ذلك وقع بالخلع تطلیقة بانئذ الخ

اس فرمان الہی کی بناء پر کہ ان دونوں (میاں و بیوی) پر اس معاملہ میں کوئی گناہ نہیں ہے جس میں بیوی نے خود کو فدیہ کر لیا۔ ف۔ یعنی شوہر ایسا مال لینے اور بیوی کو مال دینے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس جگہ مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینے میں بہتری نہیں ہے۔ اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس عورت نے کسی مجبوری کے بغیر اپنے شوہر سے طلاق مانگی تو اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ لیکن مجبوری اور ضرورت کے وقت کوئی حرج نہیں ہے۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس (اپنے شوہر) کے نیک برتاؤ اور دین کی بھلائی کے بارے میں کوئی عیب نہیں نکالتی ہوں اب تم مجھے ایمان کے ساتھ نفاق نہ گوارا ہے۔ نفاق کی بات نہ کہہ کر صاف صاف کہتی ہوں (مرا یہ ہے) کہ ان کی صورت سے نفرت ہے۔

اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم اس کا باغ (مہر کا) واپس کر دو گی۔ اس نے عرض کیا کہ جی ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ تم اپنے باغ لے کر ان کو طلاق دے دو۔ جیسا کہ اس کی روایت بخاری نے کی ہے۔ اور اسی بارے میں قرآن پاک کی آیت نازل ہوئی ہے۔ اسلام میں خلع کا سب سے پہلا واقعہ یہی ہوا تھا۔ اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل تھا۔ م۔ ع۔

فاذا فعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بانسة ولزمها المال لقوله عليه السلام الحلع تطليقة بانسة الح
پھر جب یہاں کر لیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک بانسہ طلاق واقع ہو گی۔ اور اس عورت کے ذمہ مال واجب ہو گا۔ لقولہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خلع دینا ایک طلاق بانسہ دینا ہے۔ ف۔ اس حدیث کو دار قطنی اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ اس کے اند میں ایک ضعیف راوی بھی ہے۔ اس سلسلہ کی سب سے بہتر دلیل ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کہ تم اس کی آزادی میں اب رکاوٹ نہ بنو۔ اور اس عورت کو عدت کا حکم دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ طلاق بانسہ تھی۔ ورنہ رکاوٹ اپنی جگہ پر باقی رہ جاتی۔ لامہ یحتمل الخ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے۔ یہاں تک کہ غلط خلع کنایہ کی طلاقیوں میں سے ہو گیا ہے۔ اور کنایہ کے لفظ سے جو طلاق واقع ہوتی ہے۔ وہ بانسہ ہوتی ہے۔ لیکن اس مذکور ہونے کی وجہ سے نیت ہونے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ ف۔ اس لئے خلع میں نیت کے بغیر ہونے سے بھی طلاق بانسہ ہو گی۔

ولانها لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبيونة الح
اور اس دلیل سے بھی کہ عورت اپنے ذمہ کسی مال کو لازم نہیں ہونے دیتی یا قبول نہیں کرتی ہے مگر صرف اسی لئے کہ اس کی جان اس کے قبضہ میں آجائے (جو شوہر کے قبضہ میں ہے) اور یہ بات اسی صورت میں ممکن ہو گی کہ اسے طلاق بانسہ دی گئی ہو۔ ف۔ یہی قول حضرات عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید بن المسیب و عطاء شریح و عامر شعبی و مجاہد و ابو سلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعی رحمہم اللہ اور امام سفیان ثوری و مالک و شافعی رحمہم اللہ کا ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین و فقہاء کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت طلاق پانے والی عورت کے مثل ہے۔ اور سفیان ثوری و بل کوثرہ کا یہی مذہب ہے۔ اور احمد و اسحاق رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن کچھ صحابہ کرام و غیر ہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے۔ اور اسحاق نے کہا ہے کہ یہ مذہب بھی قوی ہے۔

وان كان المشور من قبله يكره له ان ياحذمها عوضا لقوله تعالى وان اردتم استبدال روح مكان زوج الى ان قال فلاتاحذوا منه شيئا ولانه او حشها بالاستبدال فلا يريد في وحشها باخذ المال وان كان المشور مها كره له ان ياحذمها اكثر مما اعطاها وفي رواية الجامع الصغير طاب الفصل ايضا لاطلاق ماتلونا بدأو وجه الاخرى قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن سماس اما الريادة فلا وقد كان المشور مها ولو احد الزيادة جاز في الفصاء وكذلك اذا اخذوا المشور منه لان مقتضى ماتلونا شيئا الجواز حكما والاباحة وقد ترك العمل في حق الاباحة لمعارض بقبلي معمولا في الباقي

ترجمہ اگر سرکشی و شرارت شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لئے اپنی بیوی سے کچھ بھی عوض بین کر دہ ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بدلنا چاہو۔ یہاں تک کہ۔ تم اس میں سے کچھ نہ دو۔ اور اس وجہ سے بھی کچھ نہ لے کہ مرد نے بیوی کو بدنئے کے ساتھ و حش و پریشانی میں ڈال دیا ہے۔ اب اس سے مال لے کر مزید پریشانی نہ کرے۔ اور اگر سرکشی و شرارت خود عورت کی طرف سے ہو تو ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بیوی کو جتنا دیا ہے اس

سے زیادہ وصول کرے۔ اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ زیادہ لینا بھی جائز ہے جو آیت ہم نے ابھی تلاوت کی ہے اس میں حکم مطلق ہے۔ اور دوسری وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان جو ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی کے بارے میں ہے کہ زیادہ نہ دے۔ حالانکہ سرکشی عورت کی طرف سے ہی تھی۔ اور اگر مہر سے زیادہ وصول کر لے تو قاضی کے پاس بھی وہ جائز سمجھا جائے گا۔ سی طرح اس صورت میں بھی زیادہ لینا جائز ہو گا جبکہ خود مرد کی طرف سے زیادتی ہوئی ہو۔ کیونکہ ہماری تلاوت کی ہوئی آیت کا تقاضہ دو باتیں ہیں ایک حکم جائز ہونا دوسرے مباح ہونا۔ مگر مباح کی صورت پر عمل کرنے کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ اس کے مخالف بھی حکم موجود ہے۔ اس لئے اب باقی کے حق میں آیت پر عمل رہ گیا۔

توضیح: خلع کرنے کی صورت میں بیوی سے اس کو دئے ہوئے مال سے زیادہ وصول کرنے کا حکم۔ تفصیل۔ دلیل

وان كان النشوز من قبله يكره له ان ياخذ منها عوضا لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج الخ
اگر خلع لینے میں سرکشی اور زیادتی شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لئے یہ مکروہ ہے کہ اپنی بیوی سے اس بارے میں کچھ عوض وصول کرے۔ ف۔ یعنی بیوی سے مال وصول کرنا مکروہ ہے اس لئے مال وصول کئے بغیر یوں ہی حلاق دیدے۔ لقولہ تعالیٰ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اگر تم ایک بیوی کے بدلہ دوسری بیوی کرنی چاہو حالانکہ ان میں سے ایک کو (جیسے تم چھوڑنا چاہتے ہو) ذہیروں مال دیا ہو تو بھی اس میں سے کچھ نہ لو۔ ولانہ او حشہا الخ اور اس وجہ سے بھی مال وصول نہ کرے کہ بیوی کو بدلے اور چھوڑنے کے ساتھ ہی وحشت اور پریشانی میں مبتلا کر دیا ہے۔ تو سے مال دینے کی بھی پریشانی میں مبتلا نہ کرے۔

وان كان النشوز منها كرهنا له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها الخ
در اگر سرکشی بیوی کی طرف سے ہو تو طلاق السبوط کے مطابق ہم یہ مکروہ کہتے ہیں کہ شوہر بیوی سے اس مال سے زیادہ لے جو اسے دیا ہے۔ ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ و فی روایۃ الجامع الخ اور جامع صغیر کے روایت میں ہے کہ مہر سے زیادہ لینا بھی جائز ہے۔ اس آیت کی وجہ سے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے۔ ف۔ فرمان باری تعالیٰ ﴿فلا جناح علیہما فيما افتدت به﴾ کیونکہ اس میں مطلقاً نہ لینے کی اجازت دی ہے خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ۔

ووجه الاحوی قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس الخ
اور دوسری روایت یعنی مبسوط کی روایت کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت ثابت بن قیس بن بیوی کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ہے کہ اس سے زیادہ نہیں۔ حالانکہ زیادتی صراحتہ عورت ہی کی طرف سے تھی۔ یہ حدیث ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں عطاء سے مرسل روایت کی ہے۔ اور دارقطنی نے ابواثریر سے مرسل روایت کی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی سے کہا کہ کیا تم ان کا باغ واپس کر دو گی۔ تو انہوں نے کہا جی ہاں۔ اور اس سے زیادہ بھی دینے کو تیار ہوں۔ تب آپ صلی علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری زیادتی نہیں ہے لیکن تم ان کا باغ واپس کر دو۔ ہمارے نزدیک مرسل حدیث حجت ہوتی ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جس کے آخر میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تم ان سے اپنا باغ واپس لے لو۔ اور اس سے کچھ زیادہ نہ دے۔ اس کی روایت احمد نے کی ہے۔ یہ مسئلہ علماء صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اختلافی تھا۔ چنانچہ عبدالرزاق نے معمر سے نہوں نے عبد اللہ ابن محمد بن عقیل سے روایت کی ہے کہ ربيع بنت معوذ بن عفراء نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر وہ چیز جس کی میں مالک تھی کے عوض خلع لیا۔ پس یہ معامد حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے اس کی اجازت دی۔ اور میرے شوہر کو فرمایا کہ ان کے سر کا موباف اور اس سے کم تک لے لو۔ اور عبدالرزاق نے معمر سے انہوں نے

لیث سے انہوں نے حکم بن بلتعہ سے انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لے۔ طاؤس کا بھی یہی قول ہے اس مترجم کے نزدیک اقوال میں توفیق کی یہی صورت معلوم ہوتی ہے کے شوہر کو مہر سے زیادہ پر خلع نہ کرنا چاہئے۔ لیکن اگر کبھی زیادتی پر بھی طے کر کے طلاق دی تو وہ زیادتی بھی عورت پر لازم آئے گی۔ پھر بھی مرد کے لئے یہی بہتر ہو گا کہ وہ زیادہ مال واپس کر دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو اخذ الزیادة جازفی القضاء وكذلك اذا اخذو النشوز منه الح

اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں بھی جائز ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس مرد نے جب تمام مال پر اسے طلاق دی ہے۔ تو عورت کے ذمہ سب لازم آجائے گا۔ تو مجبوراً قاضی بھی اسی بات کا حکم دے گا۔ وكذلك الخ اسی طرح اس صورت میں بھی ہو گا جب کہ شوہر کی طرف سے زیادتی ہوئی ہو تو بھی قاضی کے فیصلہ میں بھی وہ جائز ہوگی۔ لان مقتضى الخ کیونکہ جو آیت ہم نے تلاوت کی ہے وہ دو باتوں کو چاہتی ہے ایک تو اس کا یہ حکم کہ وہ زیادتی جائز ہے۔ اور دوسرا یہ کہ مباح ہو۔ اور ہم جبکہ یہ دیکھتے ہیں کہ موعوضہ لینے کی وجہ سے اباحت کے حق میں عمل چھوڑ دیا گیا ہے۔ تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہ گیا۔ ف۔ اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ فلا جناح علیہما فی ما افئدت بہ۔ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے فیصلہ میں بھی زیادہ لینا جائز ہے۔ اور گناہ نہ ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی مباح ہے۔ اس لئے پہلے حکم سے معاوضہ اور مخالفت ہوگئی۔ مگر صرف دیانتداری کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ ناجائز ہو لیکن قاضی کے فیصلہ میں اس کا جائز ہونا باقی رہ گیا۔

وان طلقها علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجیرا او تعلیقا وقد علقه بقبولها والمرأة تملك التزام المال لولا یتها علی نفسها وملك النکاح مما يجوز الاعتیاض عنه وان لم یکس مالا کالتقصاص وکان الطلاق باننا لما بینا ولأنه معاوضة المال بالنفس وقد مملک الزوج احد البدلیین فتمملک هی الآخر وهو النفس تحقیقا للمساواة.

ترجمہ۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو مال کے شرط پر طلاق دی اور اس نے شرط قبول کر لی تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور عورت پر مال لازم آئے گا۔ کیونکہ شوہر کو یہ پورا حق ہے کہ اس بیوی کو فوراً طلاق دے یا کسی چیز پر معق کر دے۔ مگر موجودہ حالت میں اس نے اس بیوی کے قبول کرنے کی شرط پر اپنی طلاق معق کی ہے۔ ایسی صورت میں کہ اس کی بیوی بھی اپنے اوپر مال کے لازم کرنے کی مالک ہے (کہ چاہے خود پر مال لازم کر لے یا نہ کرے) کیونکہ (ہر شخص کی طرح) اسے بھی اپنے نفس پر ولایت حاصل ہے۔ اور نکاح کی ملکیت ایسی چیز ہے جس کے عوض لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ نکاح خود کوئی مال نہیں ہے جیسے کہ قصاص (میں مال کا لازم ہونا)۔ پھر عوض لینے کے بعد کی طلاق بائن ہوگی جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ نفس کے عوض میں مال لازم آتا ہے۔ اور شوہر دو بدلوں میں سے ایک کا مالک ہوا تو اس کی بیوی دوسرے بدل کی مالک ہوگی یعنی اس کے نفس کی۔ تاکہ ان دونوں کے درمیان مساوات کا حکم ہو جائے۔

توضیح: مال کی شرط پر طلاق دینے اور دوسری جانب سے اس کے قبول کرنے کا حکم۔ دلیل

وان طلقها علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجیرا الح

اگر شوہر نے اس بیوی کو مال کی شرط پر طلاق دی تو وہ طلاق پڑگئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہو گیا۔ ف۔ مثلاً یہ کہا کہ تم کو ہزار درہم کے عوض یا ہزار درہم پر طلاق ہے۔ اور عورت نے کہا کہ میں نے شرط قبول کی تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور خود عورت پر مال مذکور لازم ہو جائے گا۔ لان الزوج الخ کیونکہ شوہر کو فوری طلاق یا مطلق طلاق دینے کا پورا اور مستقل اختیار

حاصل ہے۔ اور یہاں اس نے طلاق کو عورت کے قبول کرنے پر معلق کیا ہے۔ ف۔ لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے۔ اسی لئے اس کا قبول کرنا شرط ہے۔ اگر وہ شرط قبول کر لے گی تو اسے طلاق ہو جائے گی ساتھ ہی اس پر وہ مال بھی لازم آجائے گا۔

والمرأة تملك التزام المال لولا يبتها على نفسها وملك النكاح مما يحوز الاعتياص عنه الخ
اور اس کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے ذمہ کسی قسم کا مال لازم کر لے کیونکہ اسے بھی بچے اور پور اختیار ہے۔ وملك النكاح الخ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہے۔ اگرچہ وہ مال نہیں ہے جیسے کے قصاص۔ ف۔ کہ قصاص اگرچہ مال نہیں ہے۔ مگر جب کسی پر قصاص کا حق ثابت ہو جائے تو اس وقت یہ جائز ہوتا ہے کہ قصاص کو معاف کرتے ہوئے اس کے عوض دیت کا مال وصول کر لے جب کہ خود قاتل بھی اپنی جان بچانے کے لئے مطلوبہ رقم دینا منظور کر لے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں اگر عورت نے ملک نکاح کے عوض اپنے ذمہ مال لازم کر لیا تو یہ جائز ہو گا اور سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

وكان الطلاق بائنا لما بينا ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين الخ
حکم کے لحاظ سے یہ طلاق بائن ہوگی۔ جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ یعنی عورت بچے ذمہ مال اسی لئے بچے کو راضی ہوئی ہے کہ اس کی ذات خود مختار ہو جائے اور اس شوہر کے قبضہ سے جس طرح بھی ممکن ہو مستقل نجات پائے۔ اور یہ بات تو اسی صورت میں حاصل ہوگی جب کہ وہ طلاق بائن ہو رہی نہ ہو۔ ولانه معاوضة الخ اور اس دلیل سے کہ یہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے۔ اب جبکہ دونوں بدل۔ ذات اور مال میں سے ایک بدل یعنی ماں کا مالک شوہر ہو چکا تو دوسرے بدل یعنی ذات کی مالک وہ عورت ہوگی۔ تاکہ دونوں میں برابری پورے طور پر ہو۔

قال وان بطل العوص في الخلع مثل ان يخالع المسمم على حمرا وحرير او مينة فلا تنى للروح والفرقة بائمة وان بطل العوص في الطلاق كان رجعا فوقوع الطلاق في الوحيين للتعلق بالقبول واقتراحهما في الحكم لانه لما بطل العوص كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية وفي الثاني الصريح وهو يعف الرحمة واسما له يحب للروح شئ عليها لانهما سميت مالا متقوما حتى تصير غارة له ولانه لا وحه الى ايجاب المسمى للاسلام ولا الى ايجاب غيره لعدم الالتزام بحلاف ما اذا خالع على حل بعينه فظهور انه خمر لا نهاسمت مالا فصار معرورا وبخلاف ما اذا كاتب او اعتق على خمر حيث تجب قيمة العبد لان ملك المولى فيه متقوم ومردى بواله محابا اماملك البضع في حالة الخروج غير متقوم على ما ذكر وبخلاف النكاح لان البضع في حالة الدخول متقوم و

الفقه انه شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض اظهار الشتر فيه فاما الاسقاط فقصه شريف فلاحاحه ايجاب المال ترجمہ کہہ۔ اگر خلع میں عوض باطل ہو جائے مثلاً کوئی مسلمان کسی شراب یا خنزیر یا مردہ کے عوض خلع کر لے تو اس شوہر کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور اس میں جدا ہو سکتی بھی بائن ہوگی۔ اور اگر طلاق دینے میں عوض یعنی مال باطل ہو تو وہ طلاق رجعی ہوگی۔ پس دونوں صورتوں میں اس لئے طلاق واقع ہوئی کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ لیکن دونوں حد قوں کے حکم میں اختلاف اس لئے ہے کہ جب مالی عوض باطل ہو گیا تو پہلی صورت میں طلاق کا عمل لفظ خلع ہو گیا جس سے نائی طلاق ہوتی ہے۔ اور دوسری صورت میں طلاق صریح رہی۔ جس کے بعد رجعت ہو سکتی ہے۔ اور عورت پر اس طلاق کے عوض پچھ مال شوہر کو دینا اس لئے لازم نہیں ہوا ہے کہ عورت نے کسی مال متقوم کو عوض مقرر نہیں کیا تھا۔ ایسا ہونے سے یہ عورت شوہر کے حق میں دھوکہ باز کہی جاتی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس مقرر کی ہوئی چیز کو دینا اس پر لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس دونوں ہی مسلمان ہیں۔ اسی طرح اس مال کے عوض دوسرا کوئی مال بھی اس پر لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس عورت نے دوسری کسی بھی چیز کو خود پر لازم نہیں کیا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ مرد نے کسی کو متعین کر کے لینے کی شرط

پر اس سے خلع کیا ہو۔ لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو شراب ہے (سرکہ نہیں ہے)۔ کیونکہ اس عورت نے اسے مال کہا تھا (حالانکہ مال نہیں تھا) اس طرح وہ مرد دھوکہ کھانے وال ہو گیا۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ مرد نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا ہو یا آزاد کیا ہو کسی شراب کی شرط پر کہ اس صورت میں اس غلام پر اسی کی بازاری قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ غلام کے مالک کی ملکیت قیمت سے موجود ہے۔ اور مالک اپنی اس ملکیت کو مفت زائل کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ لیکن عورت کی شرم گاہ تو وہ طلاق کی وجہ سے ملکیت سے نکلنے کی حالت میں قیمتی مال نہیں ہے جیسا کہ بعد میں بتا دیں گے۔ بخلاف شراب پر نکاح کرنے کے کہ اس میں مہر لازم آتا ہے کیونکہ عورت کی یہ شرم گاہ اپنے شوہر کی ملکیت میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہے۔ اس میں بھید اور باریکی یہ ہے کہ عورت کی بضع ایک شریف چیز ہے۔ اسی سے شریعت نے اس کا بغیر عوض کے مالک بننے کو جائز نہیں رکھا ہے اس کی شرافت کو ظاہر کرتے ہوئے۔ در اس پر سے ملکیت کو ساقط کرنے میں مال کو واجب کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ وہ اپنی ذات میں شریف ہے۔

توضیح: اگر خلع کرنے یا مال کے عوض طلاق دینے کی صورت میں عوض باطل ہو جائے۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال وان بطل العوض فی الحلع مثل ان يحالغ المسلم علی حمرا و حسیرو او میتة الح
اس جگہ قدرائی نے خلع اور طلاق کے درمیان کچھ فرق بتاتے ہوئے یہ فرمایا کہ اگر خلع میں عوض باطل ہو جائے جیسے کسی مسلمان نے اپنی بیوی سے شراب یا سویرا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لئے اس کا عوض کچھ بھی نہیں ہوگا۔ در یہ جدائی بھی جائز ہوگی۔ اور اگر مال کے عوض طلاق دی اور وہ عوض باطل ہو جائے تو طلاق رجعی ہوگی (جائز نہ ہوگی)۔ ف مثلاً بیوی سے کہا کہ میں نے تم سے ایک من شراب کے بدلہ خلع کیا اور اس کی بیوی نے اسے قبول بھی کر لیا تو اس سے طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور اس مسلمان شوہر کو بدلہ کی شراب وغیرہ بھی نہیں ملے گی۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو ایک من شراب کے عوض طلاق دی۔ اور عورت نے یہ شرط قبول کر لی تو عوض میں شراب مقرر کرنا باطل ہے۔ لیکن اس سے طلاق رجعی ہوتی۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دونوں صورتوں میں عوض باطل ہے پھر بھی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوگئی۔ اہل خلع کی صورت میں طلاق بائن ہوگی اور دوسری صورت میں رجعی ہوگی۔

فوفوع الطلاق فی الوحہیں للتعلیق بالقبول والافتراقہما فی الحکم الح
پس دونوں صورتوں میں اس لئے طلاق واقع ہوئی کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ ف۔ اس لئے جب عورت نے شرط قبول کر لی تو طلاق واقع ہوگئی۔ والافتراقہما الح اور دونوں طلاقوں کے حکم میں فرق ہونا کہ ایک صورت میں طلاق بائن اور دوسری میں رجعی ہوگی اس لئے کہ پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ طلع ہے اور یہ کنایہ ہے جنی مثل سنایات کے اس سے بائن طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہے۔ در صریح طلاق سے رجعت کا حق رہتا ہے۔ والما لم یجب الح لیکن مرد کا اس عورت پر شرط کے باوجود کچھ بھی مال اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ عورت نے کوئی ایسا مال بیون نہیں کیا تھا جسے قیمتی یا مقوم کہا جاتا ہو لہذا اسے دھوکہ دینے والی نہیں کہا جاسکتا ہے۔

ولامہ لاوحہ الی ایحاب المسمی للاسلام ولا الی ایحاب غیرہ لعدم الالتزام الح
اور اس وجہ سے بھی کہ جس چیز کا نام لے کر اس نے متعین کیا ہے اس کو واجب اور ادا کیل لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ شوہر مسلمان ہے۔ اس لئے وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس مقرر کی ہوئی چیز کے سوائے دوسری چیز کے لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ کیونکہ عورت نے اور کسی چیز کو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا ہے۔ ف۔ اس سے معلوم

ہوا کہ شراب یا سویرا مرد لازم نہیں ہوا۔ اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے شوہر کے لئے کچھ بھی لازم نہیں ہوا۔

ببخلاف ما اذا خالغ علی خل بعینہ فظہر انہ حمول لہا سمت مالا فصار مغرورا الخ
بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی معین سے سرکہ پر اس سے خلع کیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ سرکہ نہیں بلکہ شراب ہے۔ تو اس صورت میں اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا۔ کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا مگر شوہر دھوکہ کھا گیا۔

وبخلاف ما خ اور بخلاف اس صورت کے کہ جب اپنے غلام کو شراب کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب بنایا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ غلام کے مالک کی ملکیت قیمت سے وابستہ ہے اور مالک اپنی اس ملکیت کو مفت میں ختم کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ پس جو کچھ قیمت اس غلام کی تھی غلام وہی قیمت اپنے مالک کے حوالہ کرے گا۔ پس غلام کے ملک میں اور بیوی کے ملک میں فرق یہ ہے کہ جب غلام کو مالک نے اپنے ملک سے علیحدہ کیا تو اس وقت بھی ایک قیمتی مال کی حیثیت سے تھا۔ واما ملک البضع الخ لیکن عورت کی بضع طلاق پاکر آزاد ہونے کی حالت میں قیمتی مال نہیں ہے۔ جسے ہم بعد میں بیان کریں گے۔

وبخلاف المکاح لان البضع فی حالة الدخول متقوم والفقہ انہ شریف الخ
اور بخلاف شراب کے عوض نکاح کرنے کے کہ وہاں مہر لازم آتا ہے۔ کیونکہ عورت کی شرم گاہ شوہر کی ملکیت میں آنے کے وقت قیمتی مال ہوتی ہے۔ والفقہ انہ الخ ان دونوں صورتوں میں فرق ہونے کی وجہ میں باریکی کی بات یہ ہے کہ عورت کی شرم گاہ ایک شریف چیز ہے۔ اس لئے شریعت نے یہ جائز نہیں رکھا کہ کوئی بھی شخص بغیر عوض کے اس کا مالک بن جائے۔ تاکہ اس کی شرافت ظاہر ہو۔ لیکن اس بضع پر سے کسی (شوہر) کی ملکیت کو دور کرتے وقت مال واجب کرنے کی کوئی ضرورت اس لئے نہیں رہی کہ وہ شرم گاہ خود اپنی ذات میں شریف ہے۔

قال وما جازان یكون مهر اجازان یكون بدلافی الحلع لان ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغير المتقوم فان قالت له خالعی علی مافی یدی فخالعها ولم یکس فی یدہا شئ لثنی علیہا لانہا لم نغره بتسمیة المال وان قالت خالعی علی مافی یدی من مال فخالعها فلم یکس فی یدہا شئ ردت علیہ مہرہا لانہا سمت مالا لم یکس الزوج راصیا بالزوال الابعوض ولا وحہ الی ایجاب التسمی و قیمتہ للجهالة والالی قیمة البضع اعی مہر المثل لانه غیر متقوم حالة الحروج فتعین ایجاب ما قام به علی الزوج دفعا للصرورہ

ترجمہ شیخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جو نکاح میں مہر ہو سکتی ہو وہ مال خالق خلع میں عوض بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ چیز جو قیمتی بضع (شرم گاہ) کا بدل بن سکتی ہو وہ بدرجہ اولی غیر قیمتی چیز کا عوض ہو سکتی ہے۔ اس بناء پر کسی بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کہ اس چیز کے بدل مجھے خلع کر دو جو میرے ہاتھ میں ہے۔ حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کوئی چیز نہ تھی بلکہ مٹھی بالکل خالی تھی۔ یہ سن کر شوہر نے اس سے خلع کر لیا۔ اور ہاتھ میں سے کوئی چیز نہ نکلی تو اس کے عوض عورت پر دوسری کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اس عورت نے کسی مال کا ذکر نہیں کیا تھا اس طرح اس نے اس شخص کو کسی مال دینے کا دھوکہ نہیں دیا۔ اور اگر یوں کہا کہ میرے ہاتھ میں جو کچھ مال ہے اس کے بدل تم مجھ سے خلع کر دو اور اس نے خلع کر لیا مگر اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ تھا تو اس صورت میں اس عورت پر لازم ہوگا کہ اس سے وصول شدہ اپنا مہر واپس کر دے۔ کیونکہ اس نے مال کا نام لیا تھا۔ اس لئے شوہر بغیر کچھ عوض لئے اپنا ملک نکاح ختم کرنے پر راضی نہ ہوا۔ اور ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے جس سے عوض میں بیان کے لئے (مطلق) مال یا اس کی قیمت متعین کی جاسکے کیونکہ وہ مال بالکل مجہول تھا۔ اسی طرح عورت کی شرم گاہ (بضع) کی قیمت یعنی

مہر مثل لازم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ (پہلے بتایا جا چکا ہے کہ) ملک نکاح سے نکلنے وقت اس شرم گاہ کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ تو یہ بات متعین ہو گئی کہ جس عوض میں یہ عورت اپنے شوہر کے پاس گئی ہے (یعنی س کا مہر) وہی واجب کیا جائے۔ تاکہ اس شوہر کے نقصان کی تلافی ہو جائے۔

توضیح: خلع میں کون کون سی چیز عوض ہو سکتی ہے۔ بیوی نے شوہر سے کہا کہ میرے ہاتھ میں جو کچھ ہے۔ یا میرے ہاتھ میں جو کچھ مال ہے اس کے عوض مجھ سے خلع کر لو۔ حالانکہ اس وقت اس کا ہاتھ بالکل خالی تھا۔ ادھر شوہر نے اس کے کہنے پر اس سے خلع کر لیا۔ حکم۔ دلیل

قال وما حار الخ پورے ترجمہ سے مطلب اور جواب واضح ہے۔

ولو قالت حالعی علی مافی یدی من دراهم او من الدراهم ففعل فلم یکن فی یدھا شئی فعلیھا ثلثة دراهم لانھا سمت الجمع وواقله ثلثة وکلمة من ههنا للصلة دون التبعض لان الکلام یختل بدونه وان اختلعت علی عدلھا بق علی انھا بریئة من صمانه لم تراو علیھا تسلیم عیہ ان قدرت و تسلیم قیمته ان عحرت لانه عقد المعاوضة فیقتضی سلامة العوض واشترط البراءة عنه شرط فاسد فیطل الا ان الحلع لا یبطل بالشروط العاسدة وعلی هذا الکاح وادافالت طلقنی ثلثا بالف وطلقها واحدة فعلیھا ثلث الالف لانھا لماطلبت الثلث بالف فقدطلبت کل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواص والعوض یقسم علی المعوض والطلاق بان لو حو بالمال

ترجمہ: اگر عورت نے کہا کہ میں قسم دراہم سے ہے اس کے عوض مجھ سے خلع کر دو۔ اور اس نے خلع کر لیا۔ حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں تھا تو اس پر تین درہم لازم ہو گئے۔ کیونکہ اس نے صیغہ جمع سے کہا تھا اور جمع میں کم از کم تین ہوا کرتا ہے۔ اور اس جملہ میں غلط من صلہ کے لئے ہے۔ تبعض کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر کلام میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر عورت نے اپنے ایسے غلام کے عوض خلع کیا جو اس کے پاس سے بھاگا ہوا ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کی ضمانت سے یہ خود بری ہے۔ تو وہ بری نہ ہوگی۔ اور اس عورت پر اسی غلام کو شوہر کے حوالہ کرنا لازم ہوگا اگر غلام پر اسے قدرت حاصل ہو جائے اور اگر اس کے حوالہ کرنے سے وہ بجز ہو جائے تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ یہ خلع معاوضہ کا عقد ہے اس لئے عوض کے سالم رہنے کا تقاضا کرتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کا اپنے شوہر سے غلام کی ضمانت سے بری ہونے کی شرط کرنی یہ شرط فاسد ہے۔ اس لئے شرط باطل ہو جائے گی۔ مگر خلع شرط کے فاسد ہونے سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی تفصیل کے ساتھ نکاح کا بھی حکم ہے۔ اور اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ تم مجھے ایک ہزار روپے کے بدلے تین طلاقیں دے دو۔ تو شوہر نے اسے صرف ایک ہی طلاق دی اس لئے اس کے ذمہ اس ہزار کی ایک تہائی لازم ہوگی۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں ایک ہزار کے عوض مانگیں تو گویا اس نے ہر ایک طلاق ہزار کی ایک تہائی کے عوض مانگی ہے یہ اس لئے کہ حرف باء عوض پر داخل ہوتی ہے۔ اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوا کرتا ہے۔ اور اس صورت میں جو طلاق ہوئی وہ بائن ہوگی اس کے عوض مال واجب ہونے کی وجہ سے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے شوہر سے خلع کا مطالبہ کرتے ہوئے جمع کا صیغہ دراہم

کہا حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ تھا۔ اگر عورت نے اپنے ایسے غلام پر خلع کیا

جو اس کے پاس سے بھاگا ہوا ہے اس کی ضمانت سے برائت کی شرط کے ساتھ۔ اگر ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں کا مطالبہ کیا مگر اس نے صرف ایک ہی طلاق دی۔ سب کی تفصیل۔ دلائل

ولو قالت حالعی علی ماہی یدی من دراهم او من الدراهم ففعل فلم یکن فی بدہاشنی الخ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھ سے تم خلع کرو اس چیز کے عوض جو میرے ہاتھ میں دراہم کی قسم سے ہے۔ اس پر شوہر نے خلع کر لیا حالانکہ اس عورت کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں تھا۔ اس صورت میں عورت پر تین درہم واجب ہوں گے۔ ف۔ یہ اس صورت میں کہ اس نے عربی زبان میں کہا ہو۔ لانہا سمت الخ کیونکہ عورت نے لفظ دراہم کہہ کر جمع کا لفظ کہا ہے۔ اور کم از کم جمع کے افراد تین ہوتے ہیں۔ ف۔ اس سے کم جمع نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قطعی مقدار ہوئی۔ وکلمۃ من الخ اور کلمہ من اس جگہ صلہ کے لئے ہے۔ اور بعض یا کچھ بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ اسے ذکر نہ کرنے سے کلام میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور قاعدہ ہے کہ جس کلام میں حرف من نکانے سے مفہوم میں خلل آجائے وہ بیان کے لئے ہوتا ہے۔

وان اختلعت علی عبد لها ابق علی انہا بریئة من ضمانہ لم تبرأ وعلیہا تسلیم عینہ الخ اور اگر بیوی نے شوہر سے اپنے ایسے غلام کے عوض خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے بری اور پاک ہے۔ تو وہ بری نہ ہوگی۔ اور اس پر یہ واجب ہوگا کہ اگر اس غلام پر قدرت پالے تو وہی غلام اس کے حوالہ کر دے۔ اور اگر واقعتاً اس سے عاجز ہوگئی ہو تو اس کی قیمت دیدے۔ لانہ عقد المعاوضۃ الخ کیونکہ خلع ایک دوسرے سے معاوضہ کا معاملہ ہے اس لئے اس کا تقاضا ہوا کہ جو چیز عوض کے لئے ملے پائی ہے۔ وہی حوالہ کر دے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے اس لئے وہ باطل ہو جائے گی۔ الا ان الخلع الخ لیکن خلع تو فاسد شرطوں کے لگنے کے باوجود باطل نہیں ہوتا ہے۔

وعلی هذا النکاح وادافلت طلقنی ثلثا بالف فطلقها واحدة فعلیہا ثلث الالف الخ اور اسی کے مطابق نکاح کا بھی حکم ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر کسی بھاگے ہوئے غلام کے عوض کسی عورت سے کسی نے نکاح کیا اور اس میں یہ شرط بھی لگائی کہ شوہر اس کی ضمانت لے یا ل کر دینے سے بری ہے تو وہ ضمانت سے بری نہیں مان جائے گا۔ اور اگر دینا ضروری ہوگا۔ اور یہ شرط باطل ہو جائے گی۔ اور نکاح صحیح رہے گا۔ پھر اگر وہی غلام ہاتھ آجائے تو وہی حوالہ کرنا ہوگا ورنہ اس کی قیمت دینی ہوگی۔

واذا قالت طلقنی ثلثا بالف فطلقها واحدة فعلیہا ثلث الالف لایہا لما طلبت الثلث بالف الخ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں دیدو۔ اس پر شوہر نے اسے صرف ایک طلاق دی تو اس عورت پر اس ہزار کی تہائی واجب ہوگی یعنی ۳۳۳۔ لانہا لما طلبت الخ کیونکہ عورت نے جب ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں مانگیں تو گویا اس نے ہر ایک طلاق ایک تہائی ہزار کے عوض مانگی۔ وھذا لان الخ اور یہ اس وجہ سے کہ حرف باء عوضوں پر داخل ہوتی ہے۔ اور عوض اپنے عوض پر تقسیم ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے ہزار درہم تین طلاقیں پر تقسیم ہونے سے ایک طلاق ہزار درہم سے ایک تہائی کے برابر ہوگی۔ والطلاق بانن الخ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے۔

وان قالت طلقنی ثلثا علی الف فطلقها واحدة فلاشی علیہا عداہی حیمة وبمملک الرحمة وقلاہی واحدة مائنة ثلث الالف لان کلمۃ علی بممرلة الباء فی المعاوضات حتی ان قولہم احمل هذا الطعام بدرہم او علی درہم سواء ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالیٰ یتابعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا ومن قال لامرأۃ انت

طالق على ان تدحلى الدار كان شرطاً وهذا لانه للزوم حقيقة واستعير للشرط لانه يلازم الجراء واذا كان للشرط فالمشروط لا يتورع على اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض على مامر واذا لم يجب المال كان مبتداً فوقع الطلاق ويمسك الرحمة

ترجمہ اور اگر عورت نے یہ کہا کہ تم مجھے تین طلاقیں ایک ہزار پر دے دو۔ اس پر شوہر نے اسے ایک طلاق دی تو اس عورت پر کچھ مال بھی لازم نہ ہوگا۔ اور شوہر اس سے رجعت کرنے کا حق دار ہوگا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس عورت کو ایک بائن طلاق ہوگی اور اس کے بدلہ میں ایک ہزار کی تہائی لازم ہوگی۔ کیونکہ اس جہد میں کلمہ علی، کلمہ باء کے منظر میں ہے۔ معوضہ کے معاملات میں۔ اسی بناء پر لوگوں کے محاورہ میں یولا جاتا ہے کہ تم اس عقد کو ایک درہم کے عوض یا ایک درہم پر سے جاؤ کہ حکماء و نویس جیسے برابر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ علی شرط کے لئے ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تم سے بیعت کریں اس شرط پر کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں۔ (اس جملہ میں کلمہ علی شرط کے معنی میں آیا ہے) اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس بات پر کہ تم اس گھر میں جاؤ۔ تو یہ شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ علی حقیقت میں لزوم کے لئے آتا ہے۔ اور عاریۃ شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ شرط اپنی جزاء کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔ اور جب کلمہ علی شرط کے لئے ہوا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجراء پر تقسیم نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف کلمہ باء کے کیونکہ وہ تو عوض کے لئے ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کا بیان پہلے گذر گیا ہے۔ اور جب مال واجب نہیں ہوا تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہو گئی اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور شوہر رجعت کا مالک ہوگا۔

توضیح اگر عورت نے کہا طلقنی ثلاثاً علی الف اور

اس نے صرف ایک طلاق دی۔ حکم۔ اختلاف۔ دلائل

وان قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فلاشني عليها عداي حيفة الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومن قال الح اور جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس بات پر کہ تم اس گھر میں جاؤ تو یہ شرط ہے۔ ف۔ یعنی اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو تم کو طلاق ہوگی۔ وهذا لانه الح اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف علی حقیقت میں نرم کے لئے آتا ہے۔ اور سے شرط کے لئے اس وجہ سے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزء کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی جد نہیں ہوتی۔ اسی لئے شرط کے پانے سے ہی جزء بھی پائی جائے گی۔ واداکان الح اور جب کلمہ علی شرط کے لئے مان لیا گیا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے جزء پر تقسیم نہیں ہوتی ہے۔ یعنی ہزار درہم تین طلاؤں پر تقسیم نہیں ہوں گے۔ بخلاف کلمہ باء کے کیونکہ یہ تو عوض کے لئے ہوا کرتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔ ف۔ اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوا کرتا ہے۔ وادالیم یجب العمال الح اور جب مال وجب نہیں ہوا تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہوگئی۔ اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور شوہر کو رجعت کا حق ہوگا۔

ولو قال الزوج طلقى نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شئ لان الروح مارصى باليسونة الاليسلم كلها بخلاف قولها طلقى ثلثا بالف لانها المارصيت باليسونة بالف كانت ببعضها ارصى ولو قال انت طالق على الف فقبلت طلقت وعليها الالف وهو كقوله انت طالق بالف ولا بد من القول في الوحش لان معنى قوله بالف بعوض الف يحب لى عليك ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون لى عليك والعوض لا يجب بدون قوله والمعلق بالشرط لا ينزل قل وحوده والطلاق بائن لما قلنا.

ترجمہ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ہزار کے عوض یا ہزار پر تین طلاقیں دیدو۔ اس پر اس بیوی نے خود کو صرف ایک طلاق دی تو کچھ بھی واقعہ نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر اس کو جہاد کرنے پر صرف اس لئے راضی ہوا تھا کہ اسے پورے ہزار مل جائیں۔ بخلاف بیوی کے اس کہنے کے کہ تم مجھ کو ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں دیدو کہ اس میں ایک ہی واقعہ ہوتی ہے کیونکہ وہ جب ایک ہزار دے کر بھی عیحدگی پر راضی تھی تو اس سے بہت کم پر بدرجہ اولیٰ راضی ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ہزار ہر ہزار پر طلاق ہے۔ پس اس نے یہ شرط قبول کر لی اس لئے اس پر ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔ اور یہ کہنا یہاں ہو گا جیسے کہا کہ تم کو ہزار درہم کے عوض طلاق ہے۔ اور ان دونوں صورتوں میں عورت کے لئے شرط قبول کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ شوہر کے اس کہنے کے "ہزار کے عوض" کے معنی یہ ہیں کہ میرے ہزار تم پر واجب ہوں گے۔ اور اس کے اس کہنے "ہزار کی شرط پر" کے معنی یہ ہیں کہ اس شرط پر کہ میرے تم پر ہزار واجب ہوں گے۔ اور عوض بغیر قبول کئے ہوئے واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور جو چیز شرطیہ ہوتی ہے وہ اسی وقت لازم ہوتی ہے جبکہ شرط پائی بھی جائے۔ اور اس سے جو طلاق ہوگی وہ باندھ ہوگی جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ہزار کے عوض یا ہزار پر تین طلاقیں دیدو۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ولو قال الزوج طلقني نفسك ثلثا باللف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شئ الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کانت بعصها ارضى جب کم خرچ کرنے سے بھی وہی مقصود حاصل ہو جاتا ہو جو زیادہ خرچ کرنے سے ہوتا ہے تو کم پر بدرجہ اولیٰ راضی ہوگی۔ ف۔ خدصہ یہ ہوا کہ مرد کا مقصود ماں سے پورے ہزار درہم کا پانا ہے تو اس سے کم حصے اور اس کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی۔ لیکن عورت کا مقصود اس مرد سے جان چھڑانا ہے یہ بات جتنے کم سے حاصل ہو جائے اس کی میں خوشی کی بات ہے۔ ولو قال است طالق الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والطلاق بان الح یہ بتایا جا چکا ہے کہ کوئی بھی عوض اس وقت تک واجب نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اسے قبول نہ کر لیا گیا ہو۔ اور جو چیز شرطیہ ہوتی ہے وہ اسی وقت لازم ہوتی ہے کہ اس کی شرط پائی جائے۔ پھر یہ معصوم ہونا چاہئے کہ اس موقع پر جو طلاق واقع ہوگی وہ باندھ ہی ہوگی۔ جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ جتنی یہ طلاق چونکہ کسی معوضہ یا مال کے لازم ہونے کے بعد ہوئی ہے اس لئے باندھ ہوگی۔ تاکہ مرد کو مال اور عورت کو اس کی اپنی ذات پر کس اور پورا اختیار حاصل ہو۔

ولو قال لامرأته است طالق وعليك الف فقلت او قال لعبدہ انت حر وعليك الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأة ولا شئ عليهما عبد ابی حبیمة وكذا ادا له يقلا وقالوا على كل واحد منهما الالف ادا قبل وادا لم يقبل لا يقع الطلاق والعناق لهما ان هذا الکلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولك درهم بمرلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الا بدلالة ادا لاصل فيها الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والعناق ينفكان عن المال بخلاف البيع والاجارة لانهما لا يوحدان دونه

ترجمہ۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے و تم پر ہزار درہم ہیں۔ جواب میں عورت نے قبول کر لیا۔ یہ مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تم آزاد ہو اور تم پر ہزار درہم ہیں اور غلام نے بھی اسے قبول کر لیا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن ام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ لازم نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں نے قبول نہیں کیا۔ لیکن صاحبین نے کہا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر ایک ایک ہزار درہم لازم ہوں گے۔ جب کہ انہوں نے قبول کر لیا ہو۔ اور اگر انہوں نے قبول نہیں کیا تو عورت کو طلاق نہ ہوگی۔ اسی طرح غلام آزاد نہ ہو گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام

معاوضہ کے لئے یہ استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ لوگوں کا یہ کہنا کہ تم یہ سامان اٹھاؤ۔ اور تمہارے لئے ایک درہم ہے۔ لوگوں کے اس قول کے حکم میں ہے کہ سامان اٹھاؤ ایک درہم کے عوض میں اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ جملہ ایک پورا جملہ ہے۔ اسے پہلے سے نہیں ملایا جاسکتا ہے مگر اسی صورت میں کہ وہاں کوئی اس کی دلیل ہو۔ کیونکہ جملوں میں اصل حکم یہی ہوتا ہے کہ وہ مستقل ہوتے ہیں۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں ایسی کوئی دلائل نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق دینا اور آزاد کرنا تو بغیر مال کے بھی ہو سکتا ہے۔ بخلاف کسی چیز کے بیچنے اور کرایہ دینے کے کہ وہ تو بغیر مال کے نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح: شوہر نے بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اور تم پر ہزار درہم ہیں

مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال لامرأته انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال لعمدة انت حر وعلیک الف الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فکذا اذا لم یقبلا اسی طرح اگر انہوں نے شرط قبول نہیں کی۔ ف۔ یعنی عورت کو طلاق ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور جب مال قبول کرینے کی صورت میں بھی کچھ واجب نہیں ہوا تو قبول نہ کرنے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ تو امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال علی کل واحد الخ اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر عورت یا غلام نے قبول کر لیا تو ہزار درہم لازم ہو جائیں گے اور وہ طلاق پائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر انہوں نے قبول نہیں کیا تو عورت کو طلاق نہ ہوگی۔ اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ لہذا علی صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کام محذورہ میں بدلہ کے لئے ہی استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے یہ سامان اٹھا کر چھو اور تمہارے لئے ایک درہم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس محنت کے بدلہ میں ایک درہم ہے۔

وله انه حملة تامة فلا ترتبط بمقابلته الا بدلالة اذا الاصل فیها الاستقلال الخ

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تم پر ہزار درہم ہیں یہ کہنا ایک پورا جملہ ہے اسے کسی وجہ اور دلیل کے بغیر پہلے جملہ سے نہیں ملایا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی پورے جملہ کا یہ حکم ہوتا ہے کہ وہ خود مستقل ہو۔ اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق دینا اور غلام آزاد کرنا کسی مال کے بغیر بھی ہوتا رہتا ہے۔ بخلاف بیع کے اور کرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین نے یہ معنی لئے کہ تم کو طلاق ہے اس حالت میں کہ تم پر ہزار درہم لازم ہیں۔ یا تم آزاد ہو اس حال میں کہ تم پر ہزار درہم لازم ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ آخری جملہ کو قبل کے لئے حال ٹھہرانا کسی دلیل کے بغیر ہے۔ اس لئے طلاق اور آزادی ہو جانے کے بعد ان دونوں پر ہزار درہم لازم کئے ہیں۔ ایسے میں ان پر لازم کر دینے سے وہ لازم نہیں ہوں گے۔ اگرچہ وہ قبول بھی کر لیں۔

ولو قال انت طالق علی الف علی انی بالحیارا وعلی امک بالخیار ثلثة ایام فقبلت فالخیار باطل اذا کان للروح وهو جائز اذا کان للمرأة فان ردت الحیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمها الالف وهذا عندنا حیصة وقالوا الحیار باطل فی الوحہیں والطلاق واقع علیها الف درهم لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد لا للفسخ من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانه فی جانبہ یمین ومن جانبہا شرطها ولا بی حیصة ان الحلع فی جانبہا بمنزلة البیع حتی یصح رجوعها ولا یتوقف علی ما وراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہ یمین حتی لا یصح رجوعه ویتوقف علی ما وراء المجلس ولاخیار فی الایمان وجانب العبد فی العتاق مثل جانبہا فی الطلاق۔

ترجمہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ایک ہزار کے عوض تم کو طلاق ہے لیکن اس شرط کے ساتھ مجھے تین دنوں کا اختیار

ہے۔ یا اس شرط کے ساتھ کہ تم کو تین دنوں کا اختیار ہے۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر اس عورت نے اسے قبول کر لیا اور اختیار مرد کو ہو تو اس کے اختیار باطل ہو جائے گا۔ (اور طلاق واقع ہو جائے گی) اور اگر اختیار اسی عورت کے ہے تو وہ باقی رہ جائے گا۔ اگر تین دنوں کے اندر اس نے اپنا اختیار باطل کر دیا تو وہ طلاق باطل ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے اپنا اختیار رد نہیں کیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور اس پر ہزار درہم لازم آجائیں گے۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں اختیار باطل ہو گا۔ (خواہ اختیار مرد کو ہو یا عورت کو ہو) اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور عورت پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ کیونکہ اختیار تو کسی معاہدہ کے طے ہو جانے کے بعد اسے توڑنے کے لئے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا ہے کہ وہ معاہدہ طے نہ ہونے پائے۔ اور اس جگہ شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول کرنا دونوں طرف سے تصرف ہے اور یہ دونوں تصرف اس قابل نہیں ہیں کہ یہ نوٹ سکیں۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے بیع کرنا قسم ہے اور بیوی کی طرف سے قبول کرنا شرط ہے۔ (در ان میں سے کوئی بھی فتنہ سے قابل نہیں ہے) و امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے بیع کو مان لینا کسی چیز کو خریدنے کے برابر ہوتا ہے۔ کسی بناء پر عورت سے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ وہ اپنے خلع کی درخواست واپس لے لے۔ اسی طرح مجلس خلع ختم ہو جانے کے بعد اس کا اختیار متوقف نہیں رہتا ہے۔ اس لئے خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا۔ البتہ شوہر کی جانب خلع قسم ہے اسی وجہ سے اس سے شوہر کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور مجلس کے بعد پر متوقف رہتا ہے اور قسموں میں اختیار نہیں ہوتا ہے اور عورت کی جانب طلاق کے معاہدہ میں جو حال ہوتا ہے وہی حال سزاوی کے معاہدہ میں غلام کی جانب میں ہوتا ہے۔

توضیح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ایک ہزار کے عوض تم کو طلاق ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ تین دنوں کا اختیار مجھے ہے۔ یا تمہیں ہے۔ تفصیل مسئلہ اقوال ائمہ۔ و احوال

ولو قال انت طالق علی الف علی امی بالخیار و علی ائمت بالخیار ثلثة ايام الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ و لای حبیۃ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے بیع چاہنا ایسا ہے جیسے کسی چیز کو خریدنا ہے۔ اسی بناء پر اس کے لئے یہ جائز ہے کہ بیع کے لئے ایک بار کہہ دینے کے بعد بھی اپنی بات سے پھر جائے۔ اور اپنا ارادہ ختم کر دے۔ اور اسے یہ ضروری ہے کہ اسی مجلس میں فیصد کرے یا بات طے کر لے بعد میں وہ کچھ نہیں کر سکتی ہے۔ اسی بناء پر اس خلع میں اپنے لئے اختیار کی شرط کرنا صحیح ہے۔ لیکن شوہر کی طرف سے خلع کا حکم قسم کا ہے۔ ایک مرتبہ اسے بیع کر لینے کے بعد اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور مجلس کے بعد پر متوقف ہوتا ہے۔ اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے۔ پھر یہ معصوم ہونا چاہئے کہ عورت کے لئے طلاق کے مسئلہ میں جو حال ہے وہی حال غلام کے لئے سزاوی کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔

ف۔ اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے یہ کہا کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض تم سے بیع کیا تو اس کے کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر تم ایک ہزار درہم دینا قبول کر لو تو تم کو ایک بائن طلاق ہے۔ اس طرح یہ کلام شرطیہ ہو اس لئے اس سے رجوع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس میں شوہر شرط یا جا کڑ کے طور پر اپنے لئے کسی وقت تک اختیار نہیں رکھ سکتا ہے۔ بلکہ یہ دائمی اور لازمی ہے۔ یہاں تک کہ اگر عورت اس نشست کے بعد اور کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن جب عورت نے شرط قبول کر لی تو گویا اس نے خود کو ایک ہزار کے عوض شوہر سے خرید لیا۔ اسی وجہ سے اس کے حق میں بیع کے حکم میں ہے۔ کہ اس نے ہزار ادا کئے اور اس کے عوض شوہر سے اپنی شرمگاہ سے نفع کا حق واپس لیا۔ اسی لئے اس میں بیع کا حکام معتبر ہوئے۔ چنانچہ اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو مرد کی طرف سے ایجاب ختم ہو گیا۔ اور جس طرح بیع میں خیار جائز ہوتا ہے یعنی مشتری کا کڑا اور شرطیہ بیع اسی طرح عورت کو بھی تین دنوں کا شرطیہ رکھنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے اس شرط پر خرید لیا کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے تو یہ جائز ہو گا۔ و اگر مولیٰ نے کہا کہ تم ہزار درہم کے

بدلہ آزاد ہو بشرطیکہ مجھے تین دنوں کا اختیار ہے تو مومن کا اختیار باطل ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ بشرطیکہ تم کو تین دنوں کا اختیار ہے۔ تو غلام کا اختیار جائز ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ خلع میں عورت کا جو حل ہے وہی حال غلام کے لئے مال کے عوض آزادی میں ہے۔ چاکر چاکریہ چاکر کرنا۔ بشرطیکہ معامہ کرنا۔ پسندینا پسند کے اقرار پر کسی چیز کو خریدنا۔

ومن قال لامرأته طلقك امس على الف درهم فلم تقبلي فقلت فاقول قول الروح ومن قال لغيره بعت ملك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقلت فاقول قول المشتري ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من حاسبه فالاقراءه لا يكون اقراره بالشرط لصحته بدونها اما البيع فلا يمين الا بالقبول ولا اقراره اقرار بما لا يمين الا به فانكاره القبول رجوع منه

ترجمہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا میں نے تم کو گزشتہ کل ایک ہزار درہم کے عوض طلاق دی تھی لیکن تم نے قبول نہیں کی تھی اور بیوی نے کہا میں نے قبول کر لی تھی تو شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو گزشتہ کل یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچا تھا مگر تم نے قبول نہیں کیا اور اس نے کہا میں نے قبول کر لیا تھا تو یہاں پر اس خریدار کی بات قبول کی جائے گی فرق کی وجہ یہ ہے کہ مال کے عوض طلاق شوہر کی طرف سے قسم ہوتی ہے اس کا اقرار شرط کا اقرار نہیں ہوتا ہے کیونکہ شرط کے بغیر بھی قسم صحیح ہو سکتی ہے لیکن بیع کا معامہ قبول کیے بغیر تمام نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جب بائع نے بیع کے واقع ہونے کا اقرار کر لیا تو اس چیز کا بھی اقرار کر لیا جس کے بغیر بیع پوری نہیں ہوتی ہے یعنی مشتری کا قبول کرنا۔ اس لئے مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھر جانا ہوا

توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو کل ایک ہزار درہم کے عوض طلاق دی تھی مگر تم نے قبول نہیں کیا اور اگر کسی نے دوسرے سے اپنے غلام کے بارے میں کہا میں نے تم کو ایک ہزار درہم کے عوض کل اپنا غلام بیچا تھا مگر تم نے قبول نہیں کیا تھا اور دونوں نے انکار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ومن قال لامرأته طلقك امس على الف درهم فلم تقبلي فقلت فاقول قول المشتري

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فالقول قول المشتري مشتری سے اس کہنے پر کہ غلام کے قبول کرنے سے تم نے انکار کیا اس نے کہا میں تو قبول کر چکا ہوں تو اس مسئلہ میں اسی مشتری کی بات قبول ہوگی۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بیچنے والا اور بیوی خریدار ہے حالانکہ شوہر کا قول مقبول ہے اور بیوی سے گواہ مانگے جائیں گے اور دوسرا مسئلہ یعنی غلام بیچنے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بیچنے والے پر گواہ لازم ہوتے ہیں اس طرح دونوں مسئلہ میں فرق ہو گیا۔

ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من حاسبه فالاقراءه لا يكون اقراره بالشرط

دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مال کے عوض طلاق دینا شوہر کے جانب سے شریعہ قسم ہے اس لئے قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہو گا کیونکہ قسم تو شرط پائے جانے کے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے لیکن بیع تو قبول کے بغیر تمام نہیں ہوتی اس لئے جب بائع نے بیع کے واقع ہونے کا اقرار کیا تو گویا ساتھ ہی ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جس کے بغیر بیع پوری نہیں ہوتی یعنی مشتری کا قبول کرنا اس لئے بعد میں مشتری کا اس بیع سے قبول کرنے پر انکار کرنے میں اپنے اقرار سے پھرنا لازم آیا ہے۔ ف۔ مسئلہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جب بائع نے یہ کہا کہ میں نے یہ غلام کل تمہارے ہاتھ بیچا تھا اتنا اقرار کر لینے سے یہ بھی اقرار کیا کہ تم نے اسے قبول کر لیا تھا کیونکہ بیچنا مشتری کے قبول کے بغیر نہیں ہو سکتا اس لئے اس کا یہ کہنا کہ تم نے اسے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہے اس لئے مفید نہیں ہو گا اور مشتری جو کہے گا وہی مانا جائے گا لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلع کیا

یاد مل پر طلاق دی تو اس سے اپنی قسم کا انکار ہوا یعنی تم اگر ایسا کرو تو تم کو طلاق ہے اس جملہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ عورت نے ایسا کیا ہی تھا اسی لئے عورت پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے قبول کرنے پر گواہ پیش کرے ورنہ مرد کا انکار کرتا قبول کیا جائے گا۔

قال والمباراة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالمباراة لمحمد
ابی حنیفہ وقال محمد لا یسقط فیہما الا ما سماہ و ابو یوسف معہ فی الخلع ومع ابی حنیفہ فی المباراۃ لمحمد
ان هذه معاوضة وفي المعاوضات يعتبر المشروط لا غیره ولا بی یوسف ان المباراۃ مفاعلة من البراءة فتقصیہا
من الحاسین وانه مطلق قیدناه بحقوق النکاح لدلالة العرض اما الخلع فمقتضاء الاحتلاع وقد حصل فی نقض
النکاح ولا ضرورة الى انقطاع الاحکام ولا بی حنیفہ ان الخلع یسئ عن الفصل ومنه خلع النعل و خلع العمل
وهو مطلق كالمباراة فیعمل باطلاقهما فی النکاح واحکامه وحقوقه

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ مہارات (یعنی میاں اور بیوی میں سے ہر ایک کا دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے یعنی مہارات اور خلع میں سے ہر ایک ایسا عمل ہے جو ہر ایک کو دوسرے سے ایسے حق سے جو نکاح سے متعلق ہوں بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن امام محمدؒ نے فرمایا کہ پورے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے مگر صرف اسی حق کو ساقط کرتا ہے جتنے کو ان دونوں نے ان مسئلوں میں بیان کیا ہو لیکن ابو یوسفؒ خلع کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں اور مہارات کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں خلع اور مہارات کی معاوضہ کی ہیں اور معاوضوں میں صرف اسی چیز کا اعتبار کیا جاتا ہے جس کی شرط کی گئی ہو اس کے علاوہ کسی اور بات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلط مہارات براہتہ کے مادے سے مفاعلتہ کے وزن پر ہے اس لئے یہ براہتہ تقاضا کرتی ہے کہ جانبین سے ہو لیکن اس جگہ حق مطلق تھا جسے ہم نے نکاح کے حقوق سے مقید کر دیا ہے ان کی غرض کی دلیل سے اور خلع کا تقاضا علیحدہ ہو جانے کا ہے جو صرف نکاح کے ختم ہونے سے ہی حاصل ہوتا ہے اور ان کے سارے احکام کے ختم ہونے کی ضرورت نہیں رہتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ غلط خلع عیدگی اور جدائیگی کی خبر دیتا ہے اسی سے محاورہ میں طلع نعال اور خلع عمل ہو جاتا ہے اور یہ مہارات کی طرح مطلق ہوتا ہے اسی لئے ان دونوں میں اطلاق ہونے کے باوجود نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق کے بارے میں یہ دونوں عمل کرتے ہیں۔

توضیح: مہارات اور خلع کے معنی دونوں کے احکام اور تفصیل،ائمہ کا اختلاف، اور دلائل

قال والمباراة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر على
قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ میاں اور بیوی کا ایک دوسرے کو بری کر دینا خلع کے مانند ہے یعنی مہارات اور خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا عمل ہے جو میاں اور بیوی کے نکاح سے متعلق سارے حقوق سے بری کر دیتا ہے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے ہے۔ ف۔ اس جگہ سارے حقوق سے مراد مہر اور بچھڑے دنوں کے نان و نفقہ سے جو کچھ متعلق ہو چکا ہے ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے براءت نہ ہوگی البتہ اگر عدت کے دنوں پر خلع کیا ہو تو وہ بھی ساقط ہو جائے گا مگر سکنی یعنی رہنے کا حق شرعی حق ہوتا ہے وہ ساقط نہیں ہوتا ہے اگر شوہر نے صرف یہ کہا کہ میں نے تم سے خلع کر لیا اور اس نے عورت نے بھی قبول کر لیا اور کوئی تفصیل نہیں کی گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فقط مہر ساقط ہو گا خواہ وہ عورت مدخولہ ہو یا نہ ہو اور خولہ اس عورت نے اپنا مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اس سے اپنی بات واپس نہیں لے سکتا ہے۔ م۔

ف۔ اور ایسا قرض چھ نکاح کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے میاں یا بیوی کا ایک دوسرے پر لازم ہو تو ظاہر اور ولایت کے مطابق وہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور عورتیؒ نے لکھا ہے کہ اگر خلع کیا اور اس میں مال کا تذکرہ نہیں کیا۔ اور عورت نے اسے قبول بھی کر لیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کے لئے مہر سے کچھ بھی ساقط نہ ہوگا۔ ب اور کہا گیا ہے کہ جس مکان میں طلاق دی گئی اس

میں عدت نہ گذارنا گناہ ہے۔ لیکن اس کے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ورگر خلع کرن خرید و فروخت کے غلط سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تمہاری ذات ایک ہزار درہم کے عوض تمہارے ہاتھ فروخت کی۔ جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے خرید لی تو فتویٰ صغریٰ میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی خلع اور مہارت کے مثل ہے اگر خلع کا معاوضہ ملے کرتے وقت دونوں میں یہ شرط قرار پائی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو منتہی میں ہے کہ اگر اس میں مدت بتادی گئی ہو تو اسی مدت تک ورنہ دودھ پیرس تک دودھ چائے۔ اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ ف۔

وقال محمد لا يسقط فيهما الا ما سمي به و ابو يوسف معه في الجمع الح
اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ خلع و مہارات میں سے کسی سے بھی سرے حقوق ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ صرف وہی ساقط ہوتے ہیں جن کو وہ بیان کر دیں۔ اور ابو یوسف کا قول خلع کے معاوضہ میں امام محمد کے قول کے مثل ہے۔ اور مہارات کے معاوضہ میں ابو حنیفہ کے قول کے مثل ہے۔ محمد ان حدہ اخ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ خلع ہو یا مہارت ہو عقد معاوضہ ہے۔ اور تمام معاوضوں میں صرف اس بات کا اعتبار ہوتا ہے جس کی شرط کرن گئی ہو۔ اس کے علاوہ کسی اور بات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے جس حق کے ساقط ہونے کی شرط نہیں کی گئی ہو وہ ساقط نہ ہو گا۔ ولابی یوسف الخ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مہارات کے معنی ہیں دونوں طرف سے بری ہونا پس اس معنی کا تقاضا یہ ہوا کہ شوہر بیوی کے حقوق سے اور بیوی شوہر کے حقوق سے بری ہو جائے۔ اس میں اگرچہ عقد حق مطلق ہے مگر ہم نے اس سے صرف نکاح کے حقوق مقید کئے اور مراد ہے۔ جس کی دلیل ان کی غرض ہے۔ اور خلع کرنے کا تقاضا تو یہ ہوا کہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔ یہ بات تو صرف نکاح ٹوٹنے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ اس لئے دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔

ولابی حنیفة ان الحلع يسنى عن الفصل ومنه حلع العلل وخلع العمل
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی سے جدا کرنا نکلتا ہے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے خلع افعال اس کے معنی ہیں پاؤں سے جوتے اتارنا۔ اور خلع العمل کے معنی ہیں کام چھوڑ دینا یا علیحدہ ہو جانا۔ اور وہ مطلق ہے مہارات کی طرح۔ اس لئے نکاح و اس کے احکام اور اس کے حقوق میں خلع اور مہارات کے مضیق ہونے پر عمل کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی نکاح کے ہر ایک حق و حکم سے مطلقاً خلع اور براءت ہو جائے گی۔

ومن خلع ابنته وهي صغيرة بمالهالم بحر عيها لانه لا ينظر لها فيه اد الصنع في حالة الحروح غير متقوم
البدل متقوم بخلاف الكاح لان الصنع متقوم عند الدحول ولهذا يعثر حلع المريضة من الثلث وكاح المريض
سمهر المثل من جميع المال وادالم بحر لا يسقط المهر ولا يستحق ملهائم يقع الطلاق في رواية وفي رواية لا يقع
والاول اصح لانه تعليق بشرط قبوله فيعثر بالتعيق بسائر الشروط وان حالها على الف عني انه صام فالخلع
واقع والالف على الاب لان اشتراط بدل الحلع على الاحس صحيح فعلى الاب اولى ولا يسقط مهرها لانه لم
يدخل تحت ولاية الاب وان شرط الالف عليها توقف على قبولها انكاست من اهل القول فان قبلت وقع
الطلاق لوجود الشرط ولا يجب المال لانها ليست من اهل العرامة فان قبله الاب عها فسه روايتان وكذا ان
حالها على مهرها ولم يصم الاب المهر توقف على قبولها فان قبلت طلقت ولا يسقط المهر وان قبل الاب
عها فعلى الروايتين

ترجمہ اگر کسی شخص نے اپنی چھوٹی (نا بالغہ) لڑکی کا اسی لڑکی کے مال کے عوض اس کے نکاح سے خلع کر لیا تو اس کے ہم پر یہ معاوضہ صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ فی الحال اس چھوٹی لڑکی کا خلع کرانے میں اس کی کوئی بہتری نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے نکل جانے کی

صورت میں عورت کی بضع قیمتی مال نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ اس کا جو عوض دیا گیا ہے وہ قیمتی مال ہے۔ بخلاف نکاح کرنے کے کیونکہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع قیمتی مال ہوتی ہے۔ اور اس مذکورہ سبب کی وجہ سے بیمار عورت کا خلع (جس کے بعد وہ مرگئی) اس کے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا۔ اسی طرح بیمار کا نکاح (جو بعد میں اسی مرض میں مر گیا) تو مہر انشل پر نکاح اس مرض کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگا۔ اور جب خلع جائز نہ ہو تو لڑکی کا مہر ختم نہیں ہوگا اور اس کا شوہر اس کے مال کا مستحق بھی نہ ہوگا۔ پھر ایک روایت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور دوسری روایت میں واقع نہ ہوگی۔ ان میں سے پہلا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ شوہر کا طلاق دینا بیوی کے باپ کے قبول کرنے پر مشروط تھا۔ اس لئے دوسری شرطوں پر اس کا بھی قیاس کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ بیوی کا باپ ہی اس کا خا من ہوگا۔ تو وہ خلع واقع ہو جائے گا۔ اور وہ ہزار درہم باپ پر لازم ہو جائیں گے۔ کیونکہ خلع کے معاوضہ کی شرط جب کسی اجنبی پر بھی لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ اور عورت کا مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے اس خلع کے بدلہ میں دس ہزار درہم کو اسی کسمن بیوی پر شرط کیا ہو تو خلع کا جائز ہونا خود اسی کسمن لڑکی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔ بشرطیکہ وہ قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ پس اگر اس نے قبول کر لیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن مال واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس پر کوئی مالی تادان لازم ہو۔ اب اگر اس کے باپ نے اس لڑکی کی طرف سے خلع کا عوض قبول کر لیا تو اس کے حکم میں دو روایتیں ہیں۔ اسی طرح اگر شوہر نے کسمن بیوی کو اس کے مہر کے عوض خلع کیا اور اس کا باپ اس لڑکی کے مہر کا خا من نہیں ہوا پھر بھی حکم اسی کسمن کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔ کہ اگر اس نے قبول کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی اور مہر ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر باپ نے اس لڑکی کی طرف سے دینا قبول کر لیا تو اس کا حکم مذکورہ بالا دونوں روایتوں کے مطابق ہوگا۔

توضیح: اگر باپ نے اپنی نابالغ لڑکی سمے مال سے ہی اس کے نکاح سے خلع کر لیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن خلع ابنته وهي صغيرة بمالهالم يجر عليها لانه لا نظر لها فيه اذ البضع في الخ
اگر کسی شخص نے اپنی نابالغ لڑکی کے مال سے ہی اس کے نکاح سے خلع کا عوض ملے کیا تو یہ لڑکی کے حق میں باپ کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ بلکہ خلع کا مال باپ اپنے مال سے ادا کرے گا۔ لانه لا نظر لها الخ کیونکہ اس سے خلع کرانے میں اس لڑکی کے حق میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے نکلنے وقت عورت کی بضع (شرم گاہ) قیمتی مال نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ خلع کا عوض جو دیا گیا ہے وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے یعنی یہ تو جائز ہے کہ باپ اپنی نابالغ لڑکی کو کسی کے نکاح میں دیدے۔ کیونکہ ملک نکاح میں جاتے وقت وہ اور اس کی شرم گاہ ایک قیمتی مال ہے۔ اس بناء پر اگر بیمار عورت نے اپنی بیماری کے حالت میں اپنے شوہر سے خلع لیا پھر اس زمانہ میں وہ مرگئی تو اس کا خلع اس کے ترکہ کے صرف ایک تہائی مال سے معتبر ہوگا۔ اور اگر کسی ایسے بیمار مرد نے نکاح کیا جو اسی بیماری میں مر گیا تو مہر انشل پر نکاح اس کے تمام ترکہ سے بھی ہونا معتبر ہوگا۔ اب جبکہ یہ معلوم ہو گیا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہ ہوا تو اس نابالغ مہربانی رہ گیا اور ختم نہ ہوا۔ اور بعد میں شوہر اس کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔

ثم يقع الطلاق في رواية وهي رواية لا يقع والاوّل اصحّ الخ
پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ باپ نے جب اپنی چھوٹی لڑکی کا اس کے شوہر بے اس طرح خلع لیا تو اسے طلاق ہوگی یا نہیں اس میں ایک روایت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن دوسری روایت میں نہیں ہوگی۔ لیکن پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا بیوی کے قبول کرنے پر مشروط تھا اس لئے دوسری مشروط چیزوں پر اس کا بھی قیاس ہوگا۔ ف۔ یعنی

جیسے کہ ہر مشروط اپنی شرط کے پائے جانے پر واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح شوہر کا یہ طلاق دینا اس کی بیوی کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر وہ قبول کرے تو میں نے طلاق دی اور بعد میں باپ نے وہ شرط قبول کر لی اس لئے اسے طلاق واقع ہو گئی۔ صدر شہید اور شیخ عتائی نے شرح جامع صغیر میں اسی قول کو صحیح لکھا ہے۔ ع۔

وان خالعه‌ا علی الف علی امہ صامس فالخلع واقع والالف علی الاب الح
اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ بیوی کا باپ ہی اس مال کا ذمہ دار ہو گا تو خلع واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ اس باپ پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ لان اشتراط الح کیونکہ جب خلع کے معاوضہ کی شرط کو کسی جنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر شرط لگانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہو گا۔ اور عورت کا مہر ساقط نہ ہو گا کیونکہ وہ باپ کی وصایت میں داخل نہیں ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر میوں اور بیوی کے سوا کسی اور شخص نے شوہر سے کہا کہ اگر تم اپنی بیوی سے خلع کر دو تو اس کے عوض ہزار درہم مجھ پر لازم ہوں گے۔ پھر شوہر نے اسی شرط کے مطابق اس سے خلع کر لیا تو یہ صحیح ہو گا۔ حالانکہ اس خلع کے عوض کا ذمہ دار جنبی شخص ہے۔ اس لئے اگر بیوی کے باپ نے اس کے خلع کا عوض اپنے ذمہ رکھ لیا تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔ اور باپ کو وہ عوض ادا کرنا پڑے گا۔ اور اس عورت کا مہر اس لئے ساقط نہیں ہو گا کہ باپ کو اس لڑکی کے مال پر اس قسم کا اختیار نہیں ہے۔

وان شرط الالف علیہا توقف علی قبولہا امکانت من اهل القبول فان قبلت الخ
اور اگر شوہر نے یہ شرط کی کہ خلع کا عوض خود اسی کی نابالغ بیوی کے مال سے ادا کیا جائے جبکہ اس بیوی کا باپ نے اس سے خلع کا مطالبہ کیا ہو۔ اس صورت میں خود نابالغ بیوی کے قبول کرنے پر خلع کا جائز ہونا موقوف ہو گا۔ بشرطیکہ وہ اس کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع کر لینے سے نکاح ختم ہو کر اس سے چھٹکارہ حاصل ہوتا ہے البتہ اس کے عوض مال دینا پڑتا ہے۔ اس لئے اگر اس نابالغ بیوی نے اس خلع کو قبول کر لیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ قبولیت کی شرط پائی گئی ہے۔ البتہ اس کا عوض واجب نہیں ہو گا۔ لانہا لیست من الح کیونکہ وہ نابالغ اس وقت نہیں ہے کہ اس پر کسی قسم کے تاوان کا مال لازم ہو۔ پھر اگر باپ نے اس کی طرف سے خلع کا عوض قبول کر لیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ یعنی ایک روایت کے مطابق یہ خلع صحیح ہو گا۔ کیونکہ اس میں صرف نفع ہی ہے۔ کیونکہ یہ نابالغ کسی ضمانت کے بغیر بھی نکاح کی قید و ملکیت سے چھوٹ جاتی ہے۔ اس لئے اس کے باپ کی طرف سے مال کا قبول کرنا صحیح ہے۔ جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے۔ لیکن اس روایت میں تامل ہے۔ اور دوسری روایت میں یہ خلع صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔ ع۔

وکذا ان خالعه‌ا عسی مہرہا ولم یضمن الاب المہر توقف علی قبولہا الح
اسی طرح اگر شوہر نے اس نابالغ بیوی سے اس کے مہر کے عوض خلع کیا اور اس کا باپ اس کے مہر کا ذمہ نہ ہوا تو بھی اسی نابالغ کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔ یعنی اگر اس نے قبول کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور مہر ساقط بھی نہ ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وہ کسی طرح بھی تاوان برداشت کرنے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الاب الح اور اگر باپ نے اس کی طرف سے قبول کیا تو اس کا حکم بھی مذکورہ دونوں روایتوں کے مطابق ہو گا۔ ف۔ یعنی ایک روایت میں یہ خلع صحیح ہے۔ اور اس میں تامل ہے۔ اور دوسری روایت میں صحیح نہیں ہے۔ اور تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ باپ کا مہر قبول کرنا عامہ مشائخ کی مختار روایت میں صحیح ہے۔ اور دوسری روایت میں صحیح نہیں ہے۔

وان صم الاب المہر وهو الف درهم طلفت لوجود قبولہ وهو الشرط ویلزمہ خمس مائة استحسانا وفی القیاس یلزمہ الالف واصلہ فی الکبیرۃ اذا احتلت قبل الدخول علی الف ومہرہا الف ففی القیاس علیہا خمس مائة زائدۃ وفی الاستحسان لاشی علیہا لانه یرادہ عادیۃ حاصل ما یلزم لہا

ترجمہ اگر ناباضہ کے باپ نے مہر کی ضمانت لی اور وہ ہزار درہم ہیں تو اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ باپ کا اسے قبول کرنا پڑ گیا۔ اور یہی شرط تھی۔ اور باپ کے ذمہ استحسان کے طور پر پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر ہزار درہم لازم ہوں۔ اس مسئلہ اور حکم کی اصل باضہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اس نے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درہم پر خلع کیا ہو۔ اور اس کا اصل مہر بھی ہزار درہم ہی ہو۔ اس بناء پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر کا اس عورت پر نصف مہر پانچ سو درہم سے زائد بھی پانچ سو درہم واجب ہو۔ اور استحسان کی دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اسے خلع سے عموماً یہ مراد ہوتی ہے کہ اس عورت کا جو کچھ ماں اس کے شوہر کے ذمہ مہربانی رہ گیا ہے اسی ماں پر خلع کیا ہے۔

توضیح: اگر ناباضہ کے باپ نے مہر کی ضمانت لی جو کہ کل ہزار درہم ہیں

تو عورت کو طلاق ہوگی یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

وان صمن الالب المہر وهو الف درهم طلقت لوجود قبوله وهو الشرط ويسرمه خمس مائة الخ
اگر صغیرہ کے مہر کی جو ہزار درہم باپ نے خود ضمانت لی تو عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ لوجود قبوله الخ کیونکہ باپ کا قبول کرنا پڑ گیا۔ اور یہی شرط تھی (کہ باپ ضمانت لے)۔ اور چونکہ وہ عورت ابھی ناباضہ ہے۔ اس سے یہ طلاق اس کے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی لہذا نصف مہر لازم ہوا۔ اسی لئے یہاں اسی قدر مہر کی ضمانت ہوئی۔ اگرچہ ہزار درہم مہر ملے پاتا تھا۔ اسی لئے فرمایا۔ ویلزمه خمس الالف اور باپ کے ذمہ پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ یہ حکم استحسان کے طور پر ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہزار درہم پورے لازم ہوں۔

واصله فی الکبیرۃ اذا احتلعت قبل الدخول علی الف ومہرہ الف الخ

اس مسئلہ کی اصل باضہ عورت کے متعلق ہے جب کہ اس نے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درہم پر خلع کیا حالانکہ اس کا پورا مہر بھی ہزار درہم ہی ہیں۔ اس لئے قیاس کا تقاضا ہے کہ عورت پر نصف مہر پانچ سو درہم سے زائد سے بھی پانچ سو درہم ہی واجب ہو۔ لیکن استحسان کی دلیل کا تقاضا ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ ہو۔ کیونکہ ایسے خلع سے عورت مراد ہوتی ہے کہ عورت کا اس کے شوہر پر اس وقت جو کچھ باقی رہا ہے اسی ماں پر خلع کیا ہے۔ ف۔ یعنی اگر اس کا مہر ہزار درہم تھے تو قبل انہوں طلاق دینے میں شوہر پر صرف پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ اب جبکہ شوہر نے از خود ہزار درہم۔ عوض خلع کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ اس کا مہر میرے ذمہ ہوتا ہے میں اس سے بری ہوں۔ اب موجودہ صورت میں جب کہ عورت کا مہر صرف پانچ سو درہم ہوتے تو وہ ان سے بری ہو گیا۔ اور اس سے زائد عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ۔ اگر عورت سے یہ کہا کہ میں نے تم سے خلع کیا اور عوض کے بارے میں کچھ نہیں کہا اور عورت نے اس کی بات مان لی تو ظاہر ارادۃ کے مطابق اس کا کچھ مہر بھی ختم نہیں ہوگا۔ اور محبت میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عورت نے جو کچھ وصول کر لیا ہے وہ اسی کا ہو گیا۔ اب جو کچھ باقی رہ گیا وہ اس شوہر کے ذمہ سے ختم ہوگا۔ م۔ باب الظہار

وادا قال الرجل لامراته انت علی کظہرامی فقد حرمت علیہ لایحل لہ وطبھا ولا مسہ ولا تفلیھا حتی یکفر عن طہارہ لقولہ تعالی والدین یطاہرون من سنانہم الی ان قال فتحریر رقة من قل ان بما ساو الطہر کان طلاقا فی الحاہیۃ فقر الشرع اصلہ ونقل حکمہ الی تحریم موق بالکفارة غیر مرین للکاح وھدالانہ حایۃ لکونہ مکرام من القول وروا فیہنا سب المجاراة علیہا بالحرمة وارتقا علیہا بالکفارة ثم اوصی ادا حرم حرم بدواعیہ کیلا یقع فیہ کما فی الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانہ یکثر وجودہما فلو حرم ادواعی یفصی الی الحرح ولا کذلک الطہار والاحرام۔

ترجمہ۔ ظہار کا بیان۔ جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی جیسی ہو تو وہ اس پر حرام ہو گئی۔ اور اب اس مرد کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس سے وطی کرنا، اسے ہاتھ لگانا اور نہ اس کا بوسہ لینا یہاں تک کہ اس ظہار کا کفارہ ادا کر دے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ کہا کہ پس ایک غلام کو آزاد کرنا، ہاتھ لگانے سے پہلے۔ زمانہ جاہلیت میں ظہار طلاق کا حکم رکھتا تھا۔ چنانچہ شریعت نے بھی اس کے اصل پر باقی رکھا لیکن اس کے حکم کو ایک مخصوص وقت یعنی کفارہ ادا کرنے تک کے لئے حرام کر دیا جو نکاح کو ختم کرنے والا نہیں ہوتا ہے یہ اس لئے کہ ظہار کرنا اس وجہ سے جرم ہوا کہ یہ قول فحش اور جھوٹ ہے اس لئے منسب ہوا کہ اس کی منسب سزا دی جائے اس کو حرام کر کے اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ ادا کرنے سے ہوگا۔ پھر وطی جب حرام ہوئی تو وہ اپنے تمام لوازمات کے ساتھ حرام ہوگی تاکہ وہ شوہر ان کاموں کی وجہ سے اصل وطی میں مبتلا نہ ہو جائے جیسا کہ احرام میں حکم ہے برخلاف حیض والی اور روزہ رکھنے والی کے کیونکہ یہ دونوں اکثر ہوتے رہتے ہیں۔ اب اگر دوائی یعنی لوازمات کو بھی حرام کر دیا جائے تو شدید تکلیف تک کی نوبت نہ آئے گی لیکن ظہار اور احرام میں ایسی بات نہیں ہے۔

توضیح: ظہار کا بیان، ظہار کی تعریف اور اس کا حکم

باب الظہار الح

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے۔ ظہار میں اصل یہ ہے کہ کوئی مرد یوں کہے کہ میری بیوی مجھ پر میری ماں کی ظہار کی مثل ہے۔ ظہار پیٹھ کو کہتے ہیں چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہے اور بیوی بھی اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے اس لئے اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ اس لئے تشبیہ دینا ظہار میں ایک رکن ہے یہاں تک کہ اگر تشبیہ نہ دی گئی ہو جیسے بیوی سے یوں کہے کہ تو میری ماں ہے اگرچہ یہ غلط بیہودہ اور فحش ہے مگر ظہار نہیں ہے اب اس کا حاصل یہ ہوا کہ اپنی بیوی کو کسی ایسی عورت سے تشبیہ دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو مثلاً ماں، بہن یا خالہ یا پھوپھی پھر یہ سب رضاعی یا نسبی جس رشتہ سے بھی ہوں تشبیہ دینا ظہار ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح بیوی کے کسی عضو کو حرام عورت کی کسی عضو سے تشبیہ دینا بھی بشرطیکہ وہ عضو ایسا ہو جس کے ساتھ تمام بدن کو مراد لینا جائز ہو یا وہ جزو پھیلا ہوا ہو۔ جیسا کہ طلاق کے بیان میں گزر گیا کہ یہ بھی ظہار ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مرد مسلمان ہو اس لئے کافر کا ظہار صحیح نہیں ہے اور شرط یہ ہے کہ وہ عورت اس مرد کی بیوی ہو لہذا اپنی باندی یا ام وند سے ظہار نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ اس شوہر کو تمام تصرفات کرنے کی صلاحیت ہوں۔ یعنی وہ عاقل اور بالغ بھی ہو اس لئے بالاتفاق نابالغ کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار ثابت ہو گیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اس کا اس کی بیوی سے اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک اس کا کفارہ ادا نہ کرے اس وقت تک اس سے ہمبستری کرنا ایسی حرکت کرنی جس سے ہمبستری لازم آجاتی ہے سب حرام ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا

وإذا قال الرجل لامرأته است علي كظہارمی فقد حرمت عليه لایحل له وطیها ولا مسها الح

یعنی اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی جیسی ہو تو یہ عورت اس پر حرام ہو گئی اس لئے اس کے ساتھ ہمبستری کرنا یا اس کو ہاتھ لگانا یا اس کا بوسہ لینا حلال نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اپنے ظہار کا کفارہ ادا کر دے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے والدین بظاہر والذین الخ یعنی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی بیویوں سے پھر اسی کام کی طرف جھکتے ہیں جس کو منہ سے کہا تھا تو اس پر یہ فرض ہو جاتا ہے کہ ایک غلام آزاد کر دیں آپس کے ملاپ سے پہلے یہ یہی بات ہے جس کی تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور تم جو کچھ کرتے ہو اس سے اللہ تعالیٰ خوب سگاہ ہے پھر جس کو غلام میسر نہ ہو تو

اس پر ضروری ہے کہ وہ دو مہینے متواتر روزے رکھے آپس میں ملپ سے پہلے پھر جس کو اس کی بھی طاقت نہ ہو اس کو ضروری ہے کہ ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ ف اس آیت کے نازل ہونے کا سبب وہ ہوا تھا جو ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ خولہ بنت ثعلبہ نے رسول اللہ ﷺ کے دربار میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے اپنے شوہر کے ساتھ رہ کر اپنی جو مٹی کھودی اب جب کہ میں بوڑھی ہو گئی تو اس نے مجھ سے ظہر کر لیا اس لئے اب میں اپنے اللہ ہی سے اس کی شکایت کرتی ہوں۔ حضرت ام المومنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ابھی تک وہاں سے اٹھنے بھی نہ پائی تھی کہ حضرت جبریلؑ نے یہ آیت لے کر نازل ہوئے ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الْغَالِيَةِ فِي زَوْجِهَا وَتَشَتَّى إِلَى اللَّهِ﴾ ع۔

والظہار كان طلاقاً في الجاهلية فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة الخ
اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کرنے سے طلاق ہو جاتی تھی اس لئے شریعت نے اس کی اہلیت برقرار رکھی اور اس کا حکم بدل کر کفارہ کے ادا کرنے کے وقت تک اسے حرام کر دینے کا حکم دیا ہے حالانکہ یہ ظہار نکاح کو ختم کرنے والا نہیں ہوتا۔ ف یعنی ظہار کے طریقے کو قائم رکھا لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہر کو طلاق کا حکم دیتے تھے جو کہ نکاح کو ختم اور اسے حرام کر دیتی ہے تو شریعت نے اس حکم کو بدل دیا یعنی نکاح ختم نہیں ہوتا ہے مگر اس بیہودہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کا کفارہ ادا کرنے کے وقت تک اس کی بیوی سے ہمبستری کرنے کو اس پر حرام کر دیا ہے۔

وهذا لانه حناية لكونه منكرا من القول وزورا فياسب المحازاة عليها بالحرمة الخ
اور ایسا حکم اس وجہ سے دیا ہے کہ ظہار کرنا اسی وجہ سے جرم ہوا کہ یہ قول ایک بیہودہ اور جھوٹ ہے اس لئے مناسب یہ ہوا کہ ایسا کہنے والے مرد کو اس کی بیوی حرام کر دینے کی سزا دی جائے۔ ف کیونکہ حقیقت میں یہ عورت اس کی ماں کی بیٹھ سے مشابہہ نہیں ہے بلکہ وہ اس کی بیوی ہے اور وہ اس سے پہلے اس سے ہمبستری کر چکا ہے اس لئے ایسا کہتے وقت اس نے جھوٹ کہا ہے اور ماں سے تشبیہ دینے میں غلطی کی ہے اس لئے کفارہ ادا کرنے تک وہ عورت اس پر حرام کر دی گئی ہے وار تفاعھا الخ اور اس کی یہ حرمت کفارہ کی ادائیگی کے ساتھ ہی ختم ہوگی۔

ثم الوطی اذا حرم جرم بدواعیه کیلا یقع فیہ کما فی الاحرام بحلاف الحائض والصائم الخ
پھر جب ہمبستری کرنا اس عورت سے حرام ہو تو ایسی چیزوں کے ساتھ بھی حرام ہوا جن سے ہمبستری کی نوبت آ جاتی ہے تاکہ یہ مرد ان چیزوں کے ذریعہ ہمبستری میں مبتلا نہ ہو جائے جیسا کہ احرام میں ہے برخلاف حیض دان کے اور روزہ دار کے۔ ف اس بناء پر جب بیوی حائض ہو تو اس کا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے روزہ دار کو جائز ہے سوائے شرم گاہ کے کہ یہ حرام ہے اور احرام کی حالت میں شرم گاہ میں دخول حرام ہے اور بوسہ اور ہاتھ لگانا وغیرہ جن سے ہمبستری ہو جانے کا خوف ہوتا ہے یہ سب حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے ہمبستری میں مبتلا نہ ہو جائے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک و صاف موجود ہے اگر وہ بوسہ وغیرہ لے گا تو شاید کہ ہمبستری میں مبتلا ہو جائے تو جیسا کہ ہمبستری حرام ہے اس طرح ایسی چیزیں بھی حرام ہو جاتی ہیں جو ہمبستری کی طرف مائل کرتی ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ظہار میں کفارہ کی ادائیگی سے پہلے ہمبستری کی طرح وہ تمام چیزیں بھی حرام ہو جاتی ہیں جن سے ہمبستری کی نوبت آ جاتی ہے لیکن حائضہ کا بوسہ اور ہاتھ لگانا یا روزہ دار کا اپنی بیوی کا بوسہ بیٹایا یا تھ لگانا جائز ہوتا ہے۔ لانه یکسر وجودهما الخ کیونکہ حیض آنا اور روزہ رکھنا تو بار بار ہوتا رہتا ہے اس لئے اگر بوسہ اور ہاتھ لگانا وغیرہ کی باتیں جو ہمبستری تک پہنچانے والی ہوتی ہیں حرام ہو جائیں تو سخت تکلیف کی نوبت آ جائے لیکن ظہار اور احرام کا یہ حل نہیں ہے یعنی ایسا تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

فان وطیها قبل ان یکفر استغفر الله تعالی ولا شیء علیہ غیر الکفارة الاولى ولا یعاد حتی یکفر لقوله علیہ السلام للذی واقع فی ظہاره قبل الکفارة استغفر الله ولا تعد حتی تکفر ولو کان شیء حروا حالینہ علیہ السلام

قال وهذا اللفظ لا يكون الاظهارا لانه صريح فيه ولو نوى به الطلاق لا يصح لانه مسح فلا يتمكن من الاثبات به واداقال است على كبط امي او كفحذها او كفجر حها فهو مظاهر لان الظهار ليس الاتشبيه المحللتهه بالمحرمة وهذا المعنى يتحقق في عضولا يحوز النظر اليه وكذا ان شبهها بمن لا يحل له النظر اليها على التابيد من محارمه مثل احتواء عمتها وامه من الرصاعة لان هن في التحريم المؤبد كالام وكذلك اذاقال رأسك على كظهر امي او فرحك او ورحك اور قبتك او بصلك او ثلثك لانه يعبر بها عن جميع البدن ويثبت الحكم في الشائع ثم يتعدى كما يراه في الطلاق

ترجمہ۔ اب اگر اس شوہر نے کفارہ ادا کرنے سے پہلے اپنی بیوی سے ہمبستری کر لی تو وہ اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہے اور پہلے کفارہ کے سوا دوسری کوئی چیز اس پر زائد لازم نہیں ہوگی لیکن کفارہ ادا کئے بغیر وہ ایسی حرکت نہ کرے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے اس شخص کے بارے میں جس نے ظہار کرنے کے بعد کفارہ ادا کرنے سے پہلے ہمبستری کر لی تھی کہ تم اللہ سے مغفرت چاہو پھر دوبارہ ایسا نہ کرو یہاں تک کہ تم کفارہ ادا کر دو اب اگر کوئی دوسری چیز بھی واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اسے بھی ضرور بیان فرمادیتے اور یہ جملہ صرف ظہار ہی ہو گا کیونکہ یہ اس مفہوم میں صریح ہے بالفرض اگر اس کہنے والے نے اس جملے سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اس لئے اس حکم کو دوبارہ کہنا صحیح نہیں ہے اور جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کے پیٹ یا اس کی ران یا اس کی شرم گاہ کی مثل ہو تو وہ بھی ظہار کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ ظہار کے معنی صرف یہ ہیں کہ کسی حرام چیز کو حلال چیز سے تشبیہ دینا اور یہ معنی ایسے عضو میں بھی پایا جاتا ہو جس کی طرف نظر کرنا ناجائز نہ ہو۔ اسی طرح اگر مرد نے اپنی بیوی کو تشبیہ دی ہو کسی ایسی عورت سے جو اس کے ہمیشہ کے لئے حرام میں سے ہو اور اس کی طرف دیکھنا جائز نہ ہو مثلاً اس کی بہن یا پھوپھی یا ماں جو دودھ یا رضاعت کے رشتے کی ہوں۔ یہ سب عورتیں ہمیشہ کے لئے حرام ہونے میں ماں کی طرح ہیں اسی طرح جب یہ کہہ ہو کہ تمہارا آدھا بدن یا تمہارا تہائی بدن کیونکہ ان تمام حصوں کو پورے بدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور مشترک حصوں میں حکم ماحور ہوتا ہے اور جب یہ حکم آگے بڑھ جاتا ہے کہ تو جیسا کہ اس مسئلہ کو طلاق کے باب میں بیان کیا ہے۔

توضیح۔ اگر ظہار ہو جانے کے بعد کوئی اس کا کفارہ ادا کئے بغیر ہمبستر ہو جائے۔ تفصیل، مسئلہ، حکم، دلیل

فان وطبها قبل ان يكفر استغفر الله تعالى ولا شيء عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود المح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولا تعد حتى تكفر المح اللہ تعالیٰ سے اپنی غلطی پر استغفار کرو پھر جب تک کہ اس ظہار کا کفارہ ادا نہ کرو دوبارہ ایسا نہ کرو۔ ف اس کی روایت ابو داؤد و نسائی و ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم نہیں ہے۔ اور اسی پر جمہور فقہار کا عمل ہے۔ ولو كان شئ المح اگر دوسری کوئی چیز اس حرکت پر واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اسے ضرور بیان فرمادیتے۔

قال وهذا اللفظ لا يكون الاظهارا لانه صريح فيه ولو نوى به الطلاق لا يصح لانه مسح الح مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ایسا کہنا یعنی تم مجھ پر میری ماں کی چٹہ کی مانند ہو اس سے صرف ظہار ہی ہو گا۔ کیونکہ یہ جملہ ظہار کے معنی میں صریح ہے۔ اسی لئے اگر اس نے اس جملہ سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس کا طلاق ہونا منسوخ ہے اس لئے اسے ایسا کرنے اور ایسی نیت کے اظہار کا اختیار نہ ہوگا۔ ف یعنی شریعت نے اس لفظ کو ظہار کے معنی میں وضع کیا ہے اس لئے اس کو طلاق کے معنی میں لینا گویا شریعت کو بدنام ہو گا اور کسی بندہ کو ایسا اختیار نہیں ہے۔ پھر یہ معلوم ہون

چاہئے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو اپنے باپ یا چچا یعنی اپنے کسی قریبی مرد رشتہ دار کی شرم گاہ سے تشبیہ دی تو بدائع کے مطابق یہ ظہار نہ ہو گا۔

و اذا قال انت علی کبطن امی او کفخذھا او کفرجھا فهو مظاهر لان الظهار ليس الا تشبيه الح اور اگر بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹ یا ران یا اس کی شرم گاہ کے مثل ہو تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو گا۔ لان الظهار ليس الخ کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہے کہ اپنی بیوی کو جو حدال ہے کسی ایسی عورت سے تشبیہ دینے جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائے گی جس کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ و کذا ان الخ اسی طرح اس صورت میں بھی حرام ہو گا کہ اگر بیوی کو اپنی محرمات میں سے ایسی کسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اس کو شہوت کے ساتھ دیکھنا ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضاعی ماں وغیرہ۔ ف دودھ شریک بہن۔ خلاصہ یہ کہ جو عورتیں دودھ کے رشتہ سے نسبتی رشتہ کی طرح ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہیں۔ لانہن فی التحريم الخ کیونکہ یہ عورتیں ماں کی طرح ہمیشہ کے لئے حرام ہیں۔

و كذلك اذا قال رأسك علی کظھر امی او فرحک او وحک اور قبتك او صفلک الخ اسی طرح اگر بیوی سے کہا کہ تمہارا سر مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح یا تیری شرم گاہ یا تمہارا چہرہ یا تمہاری گردن یا تمہارا آدھا بدن یا تمہارا تہائی بدن میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے۔ تو یہ ظہار ہے۔ لانہ يعتبر الخ کیونکہ یہ اعضاء ایسے ہیں کہ ان سے تمام بدن مراد ہوتا ہے۔ اور نصف و ثلث وغیرہ مشترک حصوں میں حکم پہلے ان اجزاء میں ثابت ہو کر پورے بدن میں ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ طلاق کے مسئلہ میں یہ بحث ذکر کر چکے ہیں۔

ولو قال انت علی مثل امی او کامی یرجع الی نیتہ لیسکشف حکمہ فان قال اردت الکرامة فهو كما قال لان التکریم بالتشبيه فاش فی الکلام و ان قال اردت الظهار فهو طهار لانه تشبيه بجميعها وفيه تشبيه بالعصولکه لیس بصریح فیعتقر الی الیة و ان قال اردت الطلاق فهو طلاق بان لانه تشبيه بالام فی الحرمة فکانه قال انت علی حرام ونوی الطلاق وان لم یکن له بية فلیس بشيء عند ابی حنیفة و ابی یوسف لاحتمال الحمل علی الکرامة و قال محمد یكون طهارا لان التشبيه بعصومها لماکان بجميعها طهارا فالتشبيه بجميعها اولی و ان عی به التحريم لا غیر فعند ابی یوسف هو ایلاء لیكون الثابت به ادبی الحرمتین و عند محمد طهار لان کاف التشبيه تختص به

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ تم میرے اوپر میری ماں کے مثل ہو یا میری ماں کی طرح ہو تو اس کی نیت کے بارے میں اس سے پوچھا جائے گا تاکہ اس کا حکم واضح ہو۔ جواب میں اگر اس نے یہ کہا کہ اس سے میں نے اس کی بزرگی کا ارادہ کیا ہے تو حکم اس کے کہنے کے موافق ہو گا۔ کیونکہ عام گفتگو میں کرامت کے اعتبار سے تشبیہ دینے کا بہت رواج ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے ظہار کا ارادہ کیا ہے تو وہ ظہار ہی مانا جائے گا۔ کیونکہ اس کہنے میں اس کے پورے بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی بھی تشبیہ موجود ہے۔ لیکن یہ صریح نہیں ہے اسی لئے اس میں نیت کی ضرورت ہوتی اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس جہد سے طلاق کا ارادہ کیا ہے تو اسے بائن طلاق ہو گی۔ کیونکہ یہ حرام ہونے میں ماں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ تو گویا اس نے کہا کہ تم میرے لئے حرام ہو۔ اور اس سے طلاق کی نیت کی اور اگر اس کے کہتے وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ شاید کرامت کے معنی پر محمول ہو اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ ظہار ہو گا کیونکہ جب ماں کے عضو سے تشبیہ دینے سے ظہار ہو جاتا ہے تو اس کے پورے بدن سے تشبیہ دینے سے بدرجہ اوی ظہار ہو گا اور اگر اس نے مثل ماں یا مانند ماں کہنے سے بیوی کو فقط حرام کرنے مراد لیا تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ایداء ہو گا تاکہ اس قول سے دو حرمتوں سے کم درجہ کی حرمت ثابت ہو۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار سے

کیونکہ کاف تشبیہ ظہر ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔

توضیح۔ اپنی بیوی کو مثل امی یا کای کہہ کر خطاب کرنا
تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال انت علی مثل امی او کامی پر جمع الی مبتدئ لیکشف حکمہ الخ
اگر شوہر نے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی مثل یا میری ماں کے مانند ہو تو اس کی نیت کے متعلق پوچھا جائے گا۔ تاکہ اس کا حکم ظاہر ہو۔ ف یعنی جیسی نیت بیان کرے گا حکم ویسا ہی ہوگا۔ فان قال الخ اب اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے اس کی بزرگی مراد لی ہے تو اس کے کہنے کے مطابق حکم ہوگا۔ ف یعنی اس نے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو خطہ، کمرہ سمجھتا ہوں اسی طرح تم کو بھی کمرہ سمجھتا ہوں۔ تو یہ نہ ظہار ہو گا اور نہ اس سے گناہ ہوگا۔ لان التکریم الخ کہا کہ میں نے ظہر کی نیت کی تھی تو یہ ظہر ہی ہوگا۔ لانه تشبیہ الح کیونکہ یہ ماں کے پورے بدن سے تشبیہ ہے۔ اور اس میں عضو کی بھی تشبیہ ہے لیکن اس کی تصریح نہیں ہے اسی لئے اس میں نیت کی ضرورت ہوئی۔ ف پس اگر اس نے کہا کہ میری نیت حرام طور پر اعضاء کی تشبیہ تھی تو اب صریح ہو کر ظہر ہو گیا۔

وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بان لا تشبیہ لالام فی الحرمة فکانہ قال انت علی الخ
ور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو اس سے بان طلاق ہوگی۔ لانه تشبیہ الح کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ تو گویا اس نے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو اور اس سے طلاق کی نیت کی۔ ف حالانکہ اس سے بانہ طلاق پڑ جاتی جیسا کہ کنایات الطلاق کی بحث میں گزر گیا ہے۔ وان لم یکن الخ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ف یعنی اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ لاحتمال الحمل الخ کیونکہ شاید یہ کرامت کے معنی پر محسوس ہوگا۔ ف لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا بڑی بے ادبی کی بات ہے۔

وقال محمد یكون طهارا لان التشبیہ بعضو منها لما كان بجمیعها طهارا فالتشبیہ الخ
اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس قول سے ظہار ہو جائے گا۔ کیونکہ جب بیوی کو ماں کے صرف ایک عضو سے تشبیہ دینے سے ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولیٰ ظہار ہوگا۔ ف اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد رحمۃ اللہ علیہم کا ہے۔ اور ظہر محیط میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ د۔ ج۔ وان عنی بہ الخ اور اگر اس نے مثل یا نند ماں کہنے سے بیوی کو فقط حرام کرنا مراد لیا ہے تو ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ایفاء ہے تاکہ ظہر کی حرمت اور ایفاء کی حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو۔ یعنی اتنی حرمت تو یقینی ہوگی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار ہے۔ کیونکہ مثل یا نند کی تشبیہ سے صرف ظہار ہی میں تشبیہ دی جاتی ہے۔ ف لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے۔ اور صدر شہید رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ بالاجماع ظہار ہے۔ اور قاضی خان نے کہا ہے کہ اس کے ظہار ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ ف۔ ع۔

ولو قال انت علی حرام کامی ونوی طهارا او طلاقا فهو علی ماوی لانه یحتمل الوحہیں الطہار لمکان التشبیہ و الطلاق لمکان التحريم والتشبیہ تاکید له وان لم تکن له بية فعلى قول ابی یوسف ابلاء و علی قول محمد طہار والو حہان بیا ہما وان قال انت علی حرام کظہرامی و بوی بہ طلاقا او ابلاء لم یکن الا طہاراً عدابی حیثہ وقالوا هو علی ماوی لان التحريم یحتمل کل ذلك علی ما یسا غیر ان عد محمد اداوی الطلاق لایکون طہاراً وعد ابی یوسف یکونان حمیعا وقد عرف فی موضعه ولابی حیثہ انه صریح فی الطہار

قلایحتمل غیرہ ثم ہو محکم فیرد التحريم الیہ۔

ترجمہ۔ اور اگر بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو جیسے میری ماں اور اس کہنے سے اس نے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ظہار کا احتمال اس لئے رکھتا ہے کہ اس میں تشبیہ مذکور ہے اور طلاق کا اس وجہ سے کہ اس میں حرام کیا ہے اور تشبیہ دینا اس حرام ہونے کی تاکید کے لئے ہے۔ اور اگر اس نے اس کے کہتے وقت کوئی نیت نہیں کی تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ایلاء ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ظہار ہے۔ ان دونوں کی وجہیں ہم پہلے بتا چکے ہیں اور اگر شوہر نے کہا تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح حرام ہو اور اس سے اس نے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما نے فرمایا ہے کہ اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کا احتیاج رکھتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ البتہ صرف صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے درمیان آپس میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس نے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائے گا۔ یہ بات بھی اپنے موقع میں بیان کی جا چکی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام ظہار کے مفہوم میں صریح ہے۔ اس لئے اس میں کوئی دوسری صورت نہیں ہو سکتی اور یہ حکم بھی ہے اس لئے اس حرام کرنے کو ظہار کے حرام ہونے پر پھیر دیا جائے گا۔

توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو جیسے میری ماں یا یوں کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح حرام ہو مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دل کھل

ولو قال انت علی حرام کامی ونوی ظہارا او طلاقا فهو علی مانوی الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وعند ابی یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ جمعہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائے گا۔ دلیل پہلے گزر چکی ہے۔ ف۔ شمس الائمہ سرفی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو ضعیف کہا ہے۔ کیونکہ بائن طلاق واقع ہو جانے کے بعد ظہار نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے دونوں باتوں (طلاق اور ظہار) کے اکٹھے ہو جانے کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ ع

قال ولا یكون الظهار الامن الزوجة حتى لو ظاهر من امنه لم یكن مظاهرا لقوله تعالى ولا یظهر من سنانهم ولا ان الحل فی الامۃ تابع فلا تلحق بالمنكوحه ولا ان الظهار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوكة فان تروج امرأة بغیر امرهائم ظاهر منها ثم اجازت الکاح فالظهار باطل لانه صادق فی التشبه وقت التصرف فلم یکن مكرامن القول والظهار لیس بحق من حقوقه حتی یتوقف بخلاف اعتناق المشترى من العاصب لانه من حقوق المملك

ترجمہ۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ظہار صرف اپنی بیوی سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس لئے اگر کسی نے اپنی باندی سے ظہار کیا تو اس پر ظہار کا حکم نہیں ہوگا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿یظهرہوں من نسائهم﴾ کہ وہ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔ یعنی نساء کا اطلاق منکوحہ عورتوں پر ہوتا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ منکوحہ باندی تو اس لئے حلال ہوتی ہے کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت اور اس کے تابع ہے اس لئے اس کا حکم منکوحہ کے جیسا نہیں ہو سکتا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ظہار کو طلاق کے جمعے سے لایا گیا ہے یعنی عرب کی لغت میں ظہار طلاق ہی کے معنی میں تھا۔ وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنی میں آیا ہے۔ حالانکہ اپنی باندی کے لئے طلاق کا کوئی حکم نہیں ہے (پس جب اصل نکاح نہ ہو تو ظہار بھی نہیں ہو سکتا) ہے اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس کے حکم کے بغیر یعنی اس طرح سے کہ کسی فضولی نے عورت کے حکم یا اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح

ایک شخص سے کر دیا پھر اس شخص نے اس عورت سے ظہر کیا اس کے بعد اس عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو یہ ظہار باطل ہو گا۔ کیونکہ جس وقت اس شخص نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اس وقت اس نے بالکل سچ کہا تھا کیونکہ اس عورت کے اجازت کے بغیر وہ نکاح درست نہیں ہوا تھا وہ اجنبیہ تھی اس لئے اس مرد پر وہ واقعہ حرام تھی۔ اسی لئے اس کا کچھ کہنا تہذیبی یا سہ ادبی سے نہیں تھا اور یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا۔ کیونکہ ظہار شوہر کے حقوق میں سے کوئی حق نہیں ہے کہ وہ متوقف رہتا۔ یعنی جب عورت نکاح کی اجازت دیتی تب صحیح ہوتا۔ مسئلہ نکاح موقوف کے برخلاف بیع موقوف کی اس صورت کے کہ جس نے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی شخص نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا بھی موقوف رہا۔ یہاں تک کہ اگر اصلی مالک نے اس غاصب کو اس غلام کی بیع کی اجازت دے دی تو اس کی آزادی صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ آزاد کرنا مالک کے حقوق میں سے ہے۔

توضیح: اپنی بیوی کے علاوہ کسی دوسرے سے بھی ظہار ہو سکتا ہے یا نہیں
مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ولا يكون الظهار الا من الروحة حتى لو ظاهر من امته لم يكن مظاهرا الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانہ من حقوق الملك النسخ کیونکہ آزاد کرنا مالک کے حقوق میں سے ہے۔ ف کیونکہ جس نے غلام آزاد کیا اس کا یہ کام اسی وقت صحیح ہو گا کہ یہ غلام اس کی پوری ملکیت میں آجائے۔ کیونکہ مالک ہوئے بغیر کسی غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام کو آزاد کرنا ملکیت کا ایک حق ہے اس لئے یہ موقوف رہتا ہے۔ یہاں تک کہ بیع کی اجازت مل جانے کے بعد اس کی پہلے سے آزادی اب نافذ ہو جاتی ہے۔ اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا ظہار بھی موقوف نہیں رہتا ہے۔ بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔

ومن قال لسانه انتي كظھر امی كان مظاهرا منھن جميعا لانه اصاف الظهار اليھن فصار كما اذا
اصاف الطلاق وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تنبت في حق كل واحدة والكفارة لانهاء الحرمة فيتعلة
تعددھا بحلاف الایلاء منھن لان الكفارة فيه لصيانة حرمة الاسم ولم يتعدد ذكر الاسم

ترجمہ۔ اور جس نے اپنی بیویوں سے کہا کہ تم سب مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہو۔ تو وہ اس تمام سے ظہار کرنے والہ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے ان سب کی طرف ظہار کی نسبت کر دی ہے۔ تو یہ ظہار ایسا ہو گیا کہ جیسے ان سب کی طرف طلاق کی نسبت کی ہو یعنی اگر یہ کہا کہ تم سب طلاق پانے والی ہو تو سب کو طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر سب سے ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائے گا اور اس پر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک کفارہ لازم ہو گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ حرمت ثابت ہو چکی ہے اور اسی حرمت کو ختم کر دینے کے لئے ہی تو کفارہ لازم کیا جاتا ہے۔ اس لئے حرمتوں کے متعدد ہونے کی وجہ سے کفارے بھی متعدد ہوں گے برخلاف اس کے اگر ان کے ساتھ بجائے ظہار کرنے کے ایلاء کیا تو صرف ایک ہی کفارہ لازم آئے گا۔ کیونکہ ایلاء میں اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم و حرمت باقی رکھنے کے لئے کفارہ لازم ہوتا ہے۔ جبکہ ان تمام عورتوں سے ایک ایلاء کرنے میں اللہ تعالیٰ کا مبارک نام بار بار نہیں لیا گیا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی کئی بیویوں کو مخاطب کر کے کہا کہ

تم سب مجھ پر میری ماں کی مثل ہو۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

ومن قال لسانه انتي كظھر امی كان مظاهرا منھن جميعا لانه اصاف الظهار اليھن الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولم يتعدد ذكر الاسم الح حالانکہ ان تمام بیویوں سے ایک ساتھ ایلاء کرنے میں متعدد بار

اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے۔ فہلکہ صرف ایک ہی بار ذکر کیا گیا ہے اس لئے کفارہ بھی ایک ہی لازم ہوگا۔

چند ضروری مسائل

۱- اگر یوں کہا کہ تم مجھ پر مثل خون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغی یا زنا یا سود یا رشوت یا مسلمان کو قتل کرنے کے مانند ہو اور ان سے طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ الخانیہ

۲- اگر تم سے میں نکاح کروں تو تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی جھسی ہو تو یہ ظہار صحیح ہے۔ اس لئے اگر اس نے بعد میں نکاح کر لیا تو اس کا کفارہ دینا ہوگا۔

۳- اور اگر یوں کہا کہ تم سو مرتبے میرے لئے ایسی ہو تو سو کفارے لازم ہوں گے۔

۴- اگر ایک بیوی سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک ہی مجلس میں ہو یا مختلف مجلسوں میں تو ہر ظہار میں ایک کفارہ لازم ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا ارادہ کیا ہو اور ایک مجلس میں ہو تو قاضی اس کی تصدیق کر سکے گا ورنہ نہیں۔ ت۔ د۔

۵- این عوار ظہار میں اسی وقت کفارہ لازم آتا ہے جبکہ اس سے ہمبستری کا ارادہ کرے۔

۶- اگر بیوی نے شوہر سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہو یا یوں کہا کہ میں تم پر تمہاری ماں کی پیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح بھی ہے۔ اور امام مالک دشنامی و احمد و اشعری رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کا بھی یہی قول ہے۔

۷- اگر شوہر نے کہا کہ تم میری ماں ہو تو ظہار نہ ہوگا۔

۸- اگر شوہر نے ظہار کا کفارہ ادا کرنے میں تاخیر کی تو اس عورت کو اس کی ادائیگی کے مطالبہ کا اختیار ہوگا۔ اور قاضی اس کے شوہر کو مجبور کرے گا۔ اور عورت کو اختیار بلکہ لازم ہوگا کہ شوہر کو کفارہ ادا کرنے سے پہلے خود سے ہمبستری کرنے و ہاتھ لگانے اور بوس و کنو وغیرہ سے انکار کرے۔

۹- اگر شوہر نے کہا کہ میں نے کفارہ ادا کر دیا ہے تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ بشرطیکہ وہ جھوٹ بونے میں مشہور نہ ہو اور اگر اس نے کفارہ دینے سے انکار کیا تو قاضی اسے قید کرے گا۔ اگر اس کے بعد بھی انکار کرتا رہے تو اسے مارے گا۔ ایسے مطالبہ میں اسے مارا بھی جائے گا حالانکہ قرضہ کے بارے میں مارا نہیں جاتا ہے۔ مع

فصل فی الکفارة قال وکفارة الطهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا للنص الوارد فیہ فانه یعید الکفارة علی هذا الترتیب قال وکل ذلك قل المیسس وهدافی الاعتاق والصوم ظاهر للتنبیص علیہ وکذا فی الاطعام لان الکفارة فیہ مہیة للحرمة فلا بد من تقدیمها علی الوطی لیکون الوطی حلالاً

ترجمہ۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ظہار کا کفارہ ایک غلام آزاد کرنا ہے اگر نہ پائے تو متواتر دو مہینے روزے رکھے اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلا دے اس نص قرآنی کی وجہ سے جو اس کے بارے میں ہے اور وہ اسی ترتیب کا فائدہ دیتا ہے۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ سب وطی کرنے سے پہلے ہے یہ حکم غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اسی ترتیب سے نص قرآنی ہے اور اسی طرح سے کھانا دینے کے بارے میں بھی ہے کیونکہ ظہار میں کفارہ دینا حرامت کو ختم کرنے کے واسطے ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ یہ کفارے ہاتھ لگانے سے پہلے ہوں تاکہ ہمبستری حلال ہو جائے۔

توضیح: کفارہ کا بیان، کفارہ کا سبب، کفارہ کی ترتیب، و دلیل

فصل فی الکفارة قال وكفارة الطهارة عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين الح
کفارہ کے بارے میں مشائخ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اختلاف ہے کہ اس کا سبب کیا ہے لیکن جمہور مشائخ کے نزدیک اس کا سبب
ظہار اور ہمبستری کی طرف رجوع کرنا ہے۔ در اور یعنی میں مذکور ہے کہ فحش کلامی تو صرف توبہ سے معاف ہو جاتی ہے اس بناء پر
کفارہ کا سبب صرف ہمبستری کی طرف عمل کرنا ہوا۔ لیکن تحقیقی نظر سے ان باتوں میں کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ ہمبستری کی
طرف رجوع کرنا جب کفارہ کا سبب ہے کہ اس نے فحش کلام زبان سے نکالا تھا تو ظہار اور رجوع کرنا دونوں باتیں کفارہ کا سبب ہیں۔ اب
یہ بات کہ یہ کفارہ کیا اور کس طرح ہوگا اس کے بارے میں کتاب میں فرمایا ہے۔

وكفارة الطهارة عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام الح
یعنی ظہار کا کفارہ ایک غلام آزاد کرنا ہے اگر غلام نہ ملے تو متواتر دو مہینے کے روزے رکھنے ہیں اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو
سائٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ للنص الوارد فيه النقص قرآنی کی دلیل سے جو ظہار کے کفارہ کے بارے میں نازل ہوئی
ہے کیونکہ اس نص نے اس بات کا فائدہ دیا ہے کہ یہ کفارہ اسی ترتیب سے ہے۔ ف یعنی روزے اس وقت جائز ہیں جب غلام آزاد
کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب سائٹھ ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانا جائز ہے۔

وكل ذلك قبل المسيس و هذا في الاعتاق والصوم ظاهر للتبصيص عليه الح
ان میں سے ہر ایک بات ہمبستری کرنے سے پہلے ہے یعنی آزاد کرنا اور روزے رکھنے کا حکم ہمبستری سے پہلے ہونے میں
ظاہر ہے کیونکہ اسی کے مطابق نص میں تصریح ہے۔ ف یعنی فرمان خداوندی ہے چھ مہینے قبل ان یتماسکوا اس میں فرمایا ہے کہ
یہ سب باتیں مس سے پہلے ہوں یہ غلام آزاد کرنا اور روزہ رکھنا دونوں صورتوں میں تصریح کی ہے جبکہ اوپر میں آیت گزر
گئی۔

وكذا في الاطعام لان الكفارة فيه منهية للحرمة فلا بد من تقديمها على الوطى ليكون الوطى حلالاً الح
یہی حکم کھانا دینے میں بھی ہے کہ مس سے پہلے کھانا دے کیونکہ ظہار میں کفارہ دینا اس لئے ہے کہ یہ کفارہ حرمت کو ختم
کر دیتا ہے لہذا اس کفارہ کو ادا کرنا صحبت کرنے سے پہلے کرنا ضروری ہے تاکہ صحبت حلال ہو سکے۔ ف یعنی جب یہ بات معلوم
ہو گئی کہ ظہار کرنے سے صحبت حرام ہو جاتی ہے کفارہ ادا کرنے تک کے لئے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے
وطی حرام ہو جاتی ہے پاک ہو جانے تک کے لئے اب جب کہ یہ معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہیں دے گا وطی حلال نہیں ہوگی
تو غلام آزاد کرنا اور روزے رکھنا اور کھانا کھانا ان میں سے جس چیز سے بھی کفارہ دے گا وطی سے پہلے ہوگی تاکہ کفارہ کے بعد
وطی حلال ہو۔

قال وتجزى في العتق الرقبة الكافرة والمسلمة والمذكرو والانثى والصغير والكبير لان اسم الرقبة يطلق على
هو لاء ادهى عبارة عن الذات المرقوق المسلولك من كل وجه والشافعي يخالفنا في الكافرة ويقول الكفارة حق
الله تعالى فلا يجوز صرفه الى عدو الله كالزكوة ونحن بقول المصو ص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق وقصده
من الاعتاق التمكن من الطاعة ثم مقارنة المعصية بحال به الى سوء احتيازه.

ترجمہ۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ غلام آزاد کرنے میں جائز ہوگا آزاد کرنا کافر کو اور مسلمان کو اور مذکر کو اور
مونث کو، چھوٹے کو اور بڑے کو بھی کیونکہ غفر رقبہ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ اس رقبہ سے مراد ہے وہ انسانی ذات جو رقیق
اور ہر طرح سے غلام ہو۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا فر غلام کے بارے میں ہماری مخالفت فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ

اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس بناء پر یہ جائز نہ ہو گا کہ اللہ کے دشمنوں پر پھیر دیا جائے جیسے کہ زکوٰۃ میں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نص میں جو بات منقول ہے وہ رقبہ کا آزاد کرنا ہے اور وہ بات تحقق ہو جاتی ہے اور اس غلام کو آزاد کرنے کا مقصد یہی ہے کہ اپنے خالق عزوجل کی اطاعت پر اچھی طرح قابو پالے پھر اس کافر رقبہ کا گناہ سے ملار ہٹا اپنے غلط اختیار کے استہساں کی بناء پر ہے۔

توضیح: کفارہ میں کیسا غلام آزاد کرنا چاہئے

قال وتجزی فی العتق الرقبۃ الکافرة والمسلمۃ والذکر والانثی والصغیر والکبیر الح
قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ کفارہ ہوا کرنے میں مطلقاً ایک غلام کافی ہے خواہ وہ غلام کافر ہو یا مسلمان یا عورت ہو یا مرد خواہ وہ بالغ ہو یا نہ ہو۔ ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا ہے ان میں سے ہر ایک جائز ہے۔ لان اسم الرقبۃ الح کیونکہ رقبۃ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے اس لئے رقبۃ ایک انسانی ذات کو کہتے ہیں جو رقیق یہ ہر طرح کا غلام ہو۔ ف خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا خواہ وہ نر ہو یا مادہ اور مسلمان ہو یا کافر۔ ف۔

والشافعی یخالفنا فی الکافرة ویقول الکفارة حق اللہ تعالیٰ فلا یجوز صرفہ الی عدو اللہ الح
یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ رقبۃ کافرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک ایسی حق ہے اس لئے دشمن خدا یعنی کافر کی طرف اسے پھیر دینا جائز نہیں ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ ف اسی لئے جیسے کفارہ قتل میں غنہ رقبۃ کے ساتھ مؤمنہ کی قید ہے وہ بھی یہاں معتبر ہوگی اور ہم احناف کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں تو رقبۃ مؤمنہ ہونے کی تصریح موجود ہے لیکن اسی مسئلہ میں تو رقبہ کو مطلق کہا گیا ہے اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں ہذا کفارہ قتل میں مؤمن ہونا ضروری ہوا لیکن یہاں رقبۃ مطلق ہونا کافی ہے۔

و نحن بقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق وقصدہ من الاعتاق التمسک من الح
اور ہم احناف کہتے ہیں کہ نص میں جو چیز موجود ہے وہ صرف ایک رقبہ آزاد کرتا ہے جو کافر رقبۃ کے آزاد کرنے سے چورا ہوتا ہے۔ ف ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ وقصد من الخ کفارہ دینے والے کا مقصد اس کافر غلام کو آزاد کرنے سے یہی ہے کہ یہ شخص اپنے خالق کی اطاعت پر اچھی طرح قابو پائے۔ ف اب اگر اس نے آزاد ہو جانے کے بعد بھی ایسا نہیں کیا تو یہ اس کی بد بختی ہوگی۔ اس لئے مصنف نے فرمایا ہے ثم مقادسة الخ پھر اس غلام کا اپنے گنہ پر قائم رہنا اس کافر غلام کی بد بختی پر محمول ہوگا۔ ف یعنی کافر غلام نے اپنے آزاد ہو جانے کے بعد اگر اطاعت الہی کی راہ اختیار نہ کی بلکہ اپنی بد بختی سے کفر و معصیت کی راہ اختیار کی تو اس میں آزاد کرنے والے کی کچھ برائی نہیں ہے۔

ولا تجزى العمياء ولا المقطوعة اليدين او الرجلين لان العانت جس المسفعة وهي البصر او البطش او المشی وهو المانع اما اذا اختلت المسفعة فهو غير مانع حتى یجوز العوراء ومقطوعة احدى اليدين واحدى الرجلين من خلاف لانه ما فأت حس المنفعة بل احتلت بخلاف ما اذا كانتا مقطوعتين من حاسب واحد حیث لا یجوز لفوات حس مسفعة المشی اذ هو علیہ متعذر ویجوز الاصم والقیاس ان لا یجوز وهو رواية البوادری لان العانت حس المنفعة الا ما استحسنا الجوار لان الاصل المسفعة باق فنه اذا صبح علیہ لیسع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلاً مان ولدا صم وهو الا خرص لا یجزیه ولا یجوز مقطوع ابهامی الیدین لان قوة البطش بهما فهو اتهمای یفوت حس المسفعة ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل لان الانتاع بالحوارح لا یكون الا بالعقل فکان فانت المسافع والذی یحس ویفیک یجزیه لان الاختلال غیر مانع

ترجمہ۔ ایبار (رقبہ انسان) آزاد کرنا جائز نہیں ہو گا جو اندھا ہو یا اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں۔ اس لئے

کہ اس رقبہ میں نفع حاصل کرنے (منفعت) کی جنس جاتی رہی ہے یعنی اس کی مینائی یا پکڑنے کی طاقت باجہل وغیرہ۔ اور یہی بات کفارہ ادا کرنے سے مانع ہے اور اگر منفعت میں صرف کچھ خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ اسی لئے ایسا غلام جو آنکھ کا کاٹا ہو یا جس کا الٹی طرف سے ایک ہاتھ اور ایک پیر کٹا ہو تو وہ جائز ہوگا۔ کیونکہ اس کی جنس منفعت بالکل ختم نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اس میں صرف خلل آگیا ہے۔

بخلاف اس غلام کے جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں ایک ہی طرف کاٹن ہوا ہو تو اس غلام کو کفارہ میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ چنے کی منفعت اپنی جنس سے ختم ہو گئی ہے۔ کیونکہ ایسے غلام کے لئے چننا ناممکن ہے۔ اور بہرہ غلام کو کفارہ میں ادا کرنا جائز ہوگا مگر قیس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بھی جائز نہ ہو اور یہ نوادر کی روایت ہے کیونکہ اس کی جنس منفعت ختم ہو گئی ہے۔ لیکن استحسان کی دلیل سے ہم نے اسے جائز کہا ہے۔ کیونکہ اس میں اصلی منفعت باقی ہے۔ کیونکہ اس سے چلا کر باتیں کرنے سے وہ سن بیٹا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی اتنا بہرا ہو گیا ہو جو بالکل نہ سنا ہو اس طرح سے کہ وہ پیدا کنٹی بہرا ہو ایسا ہی شخص گونگا بھی ہوتا ہے تو اس کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح جس کے دونوں ہاتھوں کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوئے ہوں تو اس کو آزاد کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ حمد کرنے اور پکڑنے کی طاقت ان ہی دونوں سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے ان دونوں انگوٹھوں کے ختم ہو جانے سے جنس منفعت ختم ہو جائے گی۔ اسی طرح ایسا غلام بھی آزاد کرنا جائز نہ ہوگا جس کو عقل بالکل نہ ہو۔ کیونکہ عقل کے بغیر عضاء بدن سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے غلام اس حالت میں ہے کہ اس کی منفعت بالکل ختم ہو چکی ہے۔ اور وہ غلام جو کبھی دیوانہ ہو جاتا ہو اور کبھی اسے اذیت بھی ہو جاتا ہو تو اسے افتادہ کی حالت میں آزاد کرنا صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس وقت جتنا خلل اس میں موجود ہے وہ نفع نہیں ہے۔

توضیح۔ ظہار کے کفارہ میں کیسے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہے
اور کیسے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔ حکم، دلیل

ولا تجری العمیاء ولا المقطوعة الیدین او الرجلین لان الفاتت حسن المنفعة الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف یعنی جب کسی شخص پہنچانے کی جنس مشرأ چننا، پکڑنا، دیکھنا، سونگھنا وغیرہ میں سے اگر اس کی کوئی ایک بھی پوری صدا حیت ختم ہو گئی ہو تو اسے آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا البتہ اگر کسی میں کچھ کمی آگئی ہو تو اسے آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے۔

ولا یحری عتق المدبر وام الولد لاسحقاقهما الحرۃ بجهة فکان الرق فیہما قصا وکذا المکاتب الذی ادى بعض المال لأن اعتاقه یكون ببدل وعن ابی حنیفة یحرره لقیام الرق من کل وجه ولهذا تقبل الکتابۃ الانصاح بخلاف امومیۃ الولد والتدبیر لا یہما لایحتملان الانفساخ فان اعتق مکتبا لم یؤد شینا جاز خلافا للشافعی لہ انداستحق الحرۃ بجهة الکتابۃ فاشبه المدبر ولما ان الرق قائم من کل وجه علی ما یسا ولقوله علیہ السلام المکاتب عبد ما بقى علیہ درہم والکتابۃ لا یافیہ فانه فک الحبر بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انه بعوض فیلزم من جابہ ولو کان مانعا یفصح بمقتضى الاعتاق اذ هو یحتملہ الا انه یسلم لہ الا کسب والا ولاد لان العتق فی المحل بجهة الکتابۃ اولان الفسخ ضروری لایطهر فی حق الولد والکسب وان اشترى اباه او ابنه بنوی بالشراء الکفارة حار عہا وقال الشافعی لایحوز، وعلی هذا الخلاف کفارة الیمین والمسألة تاتیک فی کتاب الایمان ان شاء اللہ

ترجمہ۔ اور مدبر اور ام ولد کو کفارہ میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایک اعتبار سے یہ دونوں آزادی پانے کے مستحق ہو چکے ہیں

اس سے ان دونوں میں غلامی ناقص ہو گئی اور اسی طرح مکاتب کو بھی جس نے اپنے بدل کتابت کا کچھ حصہ ادا کر دیا ہو کیونکہ اس کو آزاد کرنا بدل کے عوض ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اسے آزاد کرنا جائز ہو گا کیونکہ اس میں غلامی کا ہونا ہر اعتبار سے باقی ہے۔ اسی بنا پر یہ کہ بت غلامی سے نسخ ہونے کو قبول کرتی ہے۔ بخلاف ممد وہ اور مد بر بنانے کے کہ ان دونوں کے اندر غلامی ناقص ہوتی ہے کیونکہ یہ دونوں نسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتے ہیں۔ پس اگر کسی نے اپنے ایسے مکاتب کو آزاد کیا جس نے اس وقت تک کچھ بھی ادا نہ کیا ہو تو یہ جائز ہو گا۔

اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب بھی کتابت کا ممد بہہ کر لینے کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہو چکا ہے اس لئے یہ بھی مد بر کے مشابہ ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس میں ہر اعتبار سے غلامی باقی ہے۔ کہ ہم یہ بات پہلے بھی بتا چکے ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور یہ کتابت ایسی بات ہے جو آزاد کرنے کے مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ اس غلام سے مکاتبت کرنا (تخریر دینی) تو اس کی ممانعت کو دور کرتا ہے۔ جیسے کہ تجارت کی آزادی دینی ہے صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ مکاتبیت میں بدلہ کے بعد اجازت ہوتی ہے۔ اس لئے غلام کی طرف سے لازم ہے۔ اگر وہ سزد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اس کا تقاضا کرتا کہ مکاتبیت ختم ہو جائے۔ اس سے کہ یہ نسخ ہو سکتا ہے۔ مگر سزا کرنا تو نسخ نہیں ہوتا ہے لیکن اتنی بات ہے کہ کفارہ میں آزاد کئے ہوئے مکاتب کو اس کی کمائی کو ولاد اسی کے حوالہ کر دی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے مکاتب ہونے کی وجہ سے اس کی ذات میں آزادی پائی جاتی ہے۔ یا اس لئے کہ ضرورت کے وقت کتابت کا نسخ ہونا ثابت ہے اور ادا اور کمائی کے حق میں اس کا کچھ اثر ظاہر نہیں ہو گا۔ اگر کسی نے کفارہ میں ادائیگی کی نیت سے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید تو اس سے ادا کرنا جائز ہو گا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس سے کفارہ کی ادائیگی جائز نہ ہو گی۔ اسی اختلاف کے مطابق قسم کے کفارہ کا بھی حکم ہے۔ اور اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الایمان میں آئے گی۔

توضیح: کفارہ ظہار میں مد بر، ام ولد اور مکاتب کو آزاد کرنا

مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولایحری عتق المدبر و ام الولد لا مستحقا فہما الحرۃ بحیثۃ فکان الرق فیہما ناقصا الح

مد بر یعنی ایسے غلام کو جس کے بارے میں اس کے مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو جاؤ گے۔ یا ام الولد یعنی ایسی باندی کو جس سے اس کے مالک کی اور دہوئی ہو کفارہ ظہار میں آزاد کرنا کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ایک اعتبار سے ان دونوں کی ذات کو آزاد ہو جانے کا حق حاصل ہو چکا ہے۔ اس لئے ان کا غلام ہونا ناقص ہو گیا ہے۔ فہما انکہ مکمل غلام کو آزاد کرنے کی تصریح ہے۔ کیونکہ نص قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد مکمل غلام ہے۔ وكذلك المکاتب الح اسی طرح اگر کسی غلام کو مالک نے یہ لکھ کر دے دیا ہو کہ تم جب اتنا مال ادا کر دو گے آزاد ہو جاؤ گے۔ کیونکہ کفارہ ظہار میں ایسے غلام کو بھی آزاد کرنا جائز نہیں ہے جس نے کچھ مال ادا کر دیا ہو۔ کیونکہ اس کی آزادی کچھ مال کے بدلہ ہو گی۔

وعن ابی حنیفۃ یحزیہ لقیام الرق من کل وجہ ولہذا تقبل الکتابۃ الانصاح الح

اور حسن رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا صحیح ہو گا کیونکہ اس کی غلامی ابھی تک ہر طرح سے موجود ہے۔ اسی لئے اسے دی ہوئی تحریر اس لائق ہوتی ہے کہ وہ نسخ کر دی جائے۔ اس کے برخلاف وہ باندی ہے جس سے اس کے مالک کو ولاد ہوئی ہو۔ یا جس غلام کو مد بر بنایا ہو۔ ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے۔ کیونکہ ان کا استحقاق اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ نسخ کیا جائے۔ ف۔ لیکن یہ روایت نوادر کی ہے۔ در خابہ الروایۃ وہی پہلی روایت ہے۔ اور یہی قول امام

مالک و شافعی و احمد اور زفر رحمہم اللہ کا ہے۔

فان اعتق مكاتبك يولد شيئا حار حلالا للشافعي له انما استحق الحرية بجهة الكفارة الح
اور اگر ایسے غلام کو آزاد کیا جس نے کچھ بھی مال ادا نہ کیا ہو تو جائز ہوگا۔ حلالا للشافعي رحمته اللہ علیہ اس میں ماہ
شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب تحریر آزادی دے دیے جانے کی وجہ سے آزادی کا
مستحق ہوا ہے۔ اس لئے یہ مدبر کے مشابہ ہو گیا ہے۔ ف اور ان کے مذہب میں مدبر کو بیچنا اور کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہے۔ اس
لئے ایسے مکاتب کو بھی آزاد کرنا جائز ہوگا جس نے ابھی تک کچھ بھی اپنا بدل نہ دیا ہو۔ اس میں حقیقہ پر یہ الزام ہے کہ
انہوں نے مدبر کو ایک اعتبار سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر اسے کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ مکاتب بھی تحریر
پالنے کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہو گیا ہے۔ اس لئے یہ بھی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن یہ اعتراض اس وجہ سے پورا نہیں ہے کہ
تحریر اور کتابت تو فسخ بھی کی جاسکتی ہے لیکن مدبر بنام فسخ نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح دونوں میں فرق ہو گیا۔

ولما ان الرق قائم من كل وجه على مايسا ولقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقى عليه درهم الح
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں ہر طرح سے ملکیت باقی ہے۔ جیسا کہ ہم اسے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ولقوله عليه
السلام الح جس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس غلام کو مکاتب بنالیا جائے (آزادی کے بدل کے ساتھ
تحریر دے دی جائے) اس پر ایک درہم بھی باقی رہنے تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔ ف ابو داؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی
ہے۔ والمكاتب لا ينافيه الح اور مکاتب بنانا ایک ایسا عمل ہے جو آزاد کرنے کے مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ سببت تو صرف اس کی
ممانعت کو دور کرتی ہے۔ یعنی وہ غلام اب ہر طرح کی جائز کمائی کر سکتا ہے۔ جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق ہے کہ اس
کی آزادی عوض کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس لئے غلام پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اور اگر مکاتب بنانا کفارہ میں آزاد کرنے سے
منع کرتا تو اس کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس سے معاہدہ اور مکاتب بنانا ختم ہو جائے کیونکہ یہ تو کسی وقت فسخ ہو سکتا
ہے لیکن آزاد کرنا تو فسخ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ جس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کیا گیا ہے اس کو اس کی ساری مدتی اور اول دے دی
جائے گی اور اس کے پاس رہے گی۔ کیونکہ اس کی ذات میں آزادی اس کے مکاتب ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہ اس لئے کہ کتبت کا
فسخ ہونا ضرور قائم ثابت ہوا ہے۔ اس لئے اس کی اولاد اور کمائی کے بارے میں اس کا کچھ اثر ظاہر نہ ہوگا۔

ف اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کے ساتھ عوض دے کر آزادی دینے کا تحریری معاہدہ ہو گیا ہے (مکاتب بنادیا گیا
ہے) اور ابھی تک اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور اس کے مالک نے اسے اپنے ظہار کے کفارہ میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور
اس کے ساتھ کا معاہدہ ختم ہو جائے گا اور اس وقت تک اس نے جو کچھ کمایا ہو وہ اسی کا ہو جائے گا اور اس درمیان اسے جتنی اولاد
ہوئی ہوگی وہ سب اس کے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ یہ اولاد کسی دوسرے کی باندی سے نہ ہو۔ وان اشترى الح اور جس شخص پر
کفارہ ظہار واجب ہو اگر وہ اپنے باپ بیٹے کو اس کفارہ میں آزاد کرنے کی نیت سے خریدے گا تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ف جس
کی صورت یہ ہوگی کہ ایک غلام شخص خود کسی طرح آزاد کر دیا گیا مگر اس کا باپ کسی دوسرے کا غلام رہ گیا۔ اس باپ کے مالک سے
اسے اس بیٹے نے خرید لیا اس نیت کے ساتھ کہ اس سے میرے ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے۔ یہ اس کی ایک بیوی دوسرے شخص کی
باندی ہے اس سے جو لڑکا پیدا ہوا وہ اس دوسرے شخص کا غلام ہوا۔ تو اگر اس شخص نے اپنے اس بیٹے کو اس کے مالک سے اس نیت
سے خرید اکہ وہ لڑکا غلام اس کے ظہار میں کفارہ ہو کر آزاد ہو جائے۔ تو ان دونوں صورتوں میں اس کے ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے
گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو کوئی خریدے یا کسی دوسری وجہ سے اس کی ملکیت میں آجائے تو وہ ملک میں نہیں
رہتا ہے بلکہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اگر باپ اور بیٹے کے علاوہ دادا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو اس نیت سے خرید اکہ اس
سے کفارہ ظہار ادا ہو جائے تو بھی جائز ہوگا۔

وقال الشافعی لا یجوز، وعلى هذا الخلاف كفارة اليمين والمسألة ثابتة في كتاب الایمان الح
اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس سے کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا۔ اور اگر اسی طرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی یہی
اختلاف ہوگا۔ اور مزید بیان انشاء اللہ عنقریب کتاب الایمان میں آئے گا۔ ف اور مثل شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے امام
مالک و احمد و زفر رحمہم اللہ کا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی پہلا قول ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ یا
بیٹہ یا ذی رحم حرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو۔ مثلاً خریدے یا کسی کے ہبہ کو قبول کرے۔ کیونکہ اگر اس کی
مرضی کے شمل کئے بغیر از خود اسے مل گیا ہو جیسے میراث میں کوئی غلام ماجور شتہ میں ذی رحم حرم تھا تو وہ غلام از خود آزاد ہو
جائے گا مگر کفارہ ظہار سے بالاتفاق آزاد نہ ہوگا۔ ع

فان اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر و صمن قيمة باقيه لم يحر عند ابي حنيفة ويحور عندهما لانه يملك
نصيب صاحبه بالضممان فصار معتقاً كل العبد عن الكفارة وهو ملكه بخلاف ما اذا كان المتعق معسراً لانه وحب
عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون اعتاقاً بعوض ولا يبي حنيفة ان نصيب صاحبه يتقص على ملكه ثم
يتحول اليه بالضممان ومثله يبيع الكفارة وان اعتق نصف عبد عن كفارته ثم اعتق باقيه عنها جاز لانه اعتقه
بكلابيه والقصاص متمكن على ملكه بسبب الاعتاق بحجة الكفارة ومثله غير مانع كمن اصبح شاة للصاحبة
فاصاب السكين عينها بخلاف ما تقدم لان انفصال تمكن عن ملك الشريك وهذا على اصل ابي حنيفة
واما عندهما الاعتاق لا يتجزى فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا يكون اعتاقاً بكلابيه وان اعتق نصف عبده عن
كفارته ثم جامع التي ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يحر عند ابي حنيفة لان الاعتاق يتجزى عبده وشرط الاعتاق ان
يكون قل المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما اعتاق النصف اعتاق الكل فحصل الكل قل
المسيس

ترجمہ۔ اگر کسی نے اپنے اور غیر کے درمیان میں مشترک غلام میں سے نصف اپنے حصہ کا کفارہ میں آزاد کیا اور یہ شخص
مالدار (ذی حیثیت) بھی ہے اس نے باقی نصف غلام کی قیمت تاوان کے طور پر اپنے شریک کو دے دی تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ
علیہ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ لیکن صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شخص اپنے شریک کے حصہ کا
ضمان دے کر مالک ہو گیا تو اس طرح پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہو گیا۔ اسی حالت میں کہ وہ غلام اس کی ملک میں
موجود تھا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اپنے حصہ کو آزاد کرنے والا اگر تنگ دست ہو تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں
خود اس غلام پر یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دوسرے مالک کی نصف قیمت کو خود کسی صورت سے بھی ہوا ادا کرے۔ اسی صورت میں
اس غلام کی آزادی بدلہ دے کر حاصل ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے کہ اس کے شریک کا حصہ اس کی ملکیت
میں ناقص رہ گیا پھر یہ حصہ گھوم کر آزاد کرنے والے کی ملکیت میں ضمانت لینے کی وجہ سے آیا ہے۔ اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع
ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو اپنے کفارہ میں آزاد کیا۔ پھر باقی کو بھی آزاد کر دیا تو یہ جائز ہوگا۔ ف اور قیاس یہ تھا کہ
جائز نہ ہو لیکن استحسان کی دلیل سے جائز ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے ہی غلام کو دو مرتبوں یا دو جملوں میں آزاد کیا ہے اور اس کی
ملکیت میں جو کمی ہوتی ہے وہ اسے کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے۔ اور ایسی کمی کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتی ہے یہی قول
امام شافعی و احمد رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ جیسے کہ کسی نے اپنی قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کے لئے بٹایا لیکن اس کی چھری اس کی ہاتھ
میں بگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں ہے۔ بخلاف اس نقصان کے جو پیسے مسئلہ میں گذر ا کیونکہ وہ قربانی تو شریک کی ملکیت
میں ہوئی ہے۔

یہ تقریر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصل پر ہے۔ کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے اور مرحلوں میں ہو سکتا ہے۔ لیکن صاحبین

رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس طرح ٹکڑے ہو کر نہیں ہو سکتا ہے۔ پس آدھے کو آزاد کرنا ہی پورے کو آزاد کرنا ہوا۔ اس لئے دو مرتبے کے آزاد کرنے سے وہ آزاد نہ ہوگا۔ ف اس سے پہلے یہ معصوم ہو چکا ہے کہ جماع کرنے سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی نے اپنے نصف غلام کو اپنے کفارہ ظہار میں آزاد کیا پھر جس بیوی سے ظہار کیا تھا اس سے ہمبستری کر لی۔ پھر غلام کے باقی نصف حصہ کو آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ ف اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے کر کے جائز ہوتا ہے۔ لیکن آزاد کرنے کے لئے نص سے یہ شرط ثابت ہے کہ مکمل آزادی ہمبستری سے پہلے ہو۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں نصف غلام کو آزاد کرنا ہمبستری کے بعد ہوا ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصف کو آزاد کرنا مکمل کو آزاد کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے پورے غلام کو آزاد کرنا ہمبستری کرنے سے پہلے پایا گیا ہے۔

توضیح: مشترک غلام کو کفارہ میں آزاد کرنا۔ کفارہ کی ادائیگی کے درمیان ہمبستری کر لینا

مسئلہ کی تفصیل، احکام، ائمہ کا اختلاف، دلائل

فان اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قيمة باقية لم بجز عدا بی حیفة الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولابی حیفتہ النخ اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اس کی ملکیت میں ناقص رہ گیا ہے پھر ضمانت لینے کی وجہ سے آزاد کرنے والے کی ملکیت میں دوبارہ آگیا ہے۔ اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع ہے۔ ف اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتدائے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضمان کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے اور چونکہ کفارہ میں آزاد کرتے وقت غلام ناقص تھا اس لئے کفارہ ادا نہ ہوا۔ وان اعتق نصف عبده الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذا لم بجذ المظاهر ما يعتق فكفارتہ صوم شهرین متابعین لیس فیہما شهر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق اما التابع فلانہ مصرص علیہ و شهر رمضان لا یقع عن الظہار لمافیہ من ابطال ما وحبہ اللہ والصوم فی هذا الايام مہی عنہ فلا یتوب عن الواجب الکامل فان جامع التی ظاہر منہما فی خلال الشهرین لیلا عامدا او بھارا نا سیاستاف الصوم عبد ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف لا یتألف لانه لا یمسح التابع اذ لا یفسد بہ الصوم وهو الشرط وان کان تقدیمہ علی المسیس شرطاً فصیما ذہبا الیہ تقدیم البعض و فیما قلتم تاحیر الکل عنہ ولہما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیاً عنہ ضرورة بالنص و هذا الشرط ینعدم بہ فیستأنس وان افطر مہایو ما بعذر او بغير عذر استأنف لفوات التابع وهو قادر علیہ عادة وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارة الا الصوم لانه لا ملک لہ فلم یکن من اهل التکفیر بالمال وان اعتق المولی او اطعم عہ لم یجوزہ لانه لیس من اهل الملك فلا یصیر مالکاً بتملیکہ و اذا لم یستطع المظاهر الصیام اطعم ستین مسکیناً لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعم ستین مسکیناً۔

ترجمہ: اگر ظہار کرنے والے کفارہ کے لئے غلام یا اس کی قیمت نہ پائے تو پھر اس کا کفارہ ہوگا متواتر ایسے دو مہینے روزے رکھنا جس کے درمیان رمضان کا مہینہ اور عید کا دن اور قربانی کا دن اور تشریق کے تین دن نہ آئیں۔ متواتر ہونا اس لئے ضروری ہے کہ قرآن پاک میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اور رمضان کے مہینے کے روزے ظہار کی طرف سے ادا نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ ایہ ہونے سے اللہ تعالیٰ نے جو روزے فرض کئے ہیں ان کا ختم کرنا لازم آئے گا اور باقی پانچ دنوں کے روزوں کی ممانعت ثابت ہے اس لئے ان دونوں کے روزے کفارہ ظہار کے روزوں کے قائم مقام نہیں ہو سکتے ہیں۔ جو کہ کامل واجب ہوتے ہیں۔ اگر مرد نے

اپنی بیوی سے ظہار کیا ہے اس سے ان دو مہینوں کے درمیان بمبستری کر لی خواہ رات کے وقت قصد ہو یا دن کے وقت ہو بھول کر ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے بعد پھر سے از سر نو شروع کرے۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ پھر سے شروع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور یہی قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسی وحی متواتر ہونے کے خلاف نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس وحی سے کوئی روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اور شرط صرف یہی ہے کہ وہ متواتر ہوں اور اگر روزوں کا وحی سے پہلے ہو نا شرط بھی ہے تو ہماری اس صورت میں کچھ روزے ہی جہاں ہونے سے پہلے ہوں گے لیکن دوسری صورت میں جو آپ نے اختیار کی ہے یعنی پھر شروع کرنا اس میں تو کل روزے جماع کے بعد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمۃ اللہ علیہ طر فین کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں ایک شرط یہ ہے کہ وحی سے پہلے ہوں اور ضروری ہے کہ اس عرصہ میں وحی نہ ہوگی ہو۔ یہ بات یقیناً نص سے ثابت ہے۔ اور چونکہ موجودہ صورت دوسری شرط خالی ہے اس لئے استیناف (از سر نو شروع) کرے۔ اور اگر ان روزوں کے درمیان کسی عذر یا بغیر عذر کے بھی روزہ نہ رکھا تو بھی استیناف کر لے۔ متابع (پے در پے) فوت ہو جانے کی وجہ سے۔ حالانکہ یہ شخص عام مدت کے مطابق اس کے کرنے پر قادر تھا۔ اور اگر غلام نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تو سوائے روزے رکھنے کے اور کوئی کام اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسے کسی چیز پر ملکیت حاصل نہیں ہے اس لئے یہ شخص مال سے کفارہ ادا کرنے والوں میں سے نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس کے مومن نے اس کی طرف سے دوسرا غلام سزا کر دیا اس کی طرف سے کھانا کھلادیا تو بھی اس کے لئے کافی نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کو مالک بننے کی بھی اہلیت نہیں ہے۔ اس لئے کے مومن کے مالک بنادینے سے بھی یہ مالک ہو سکتا ہے۔ ف یہی قول امام شافعی و احمد اور حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اور جب ظہار کہنے والا شخص دوسرے کام یعنی روزے رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو پھر ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ اس نیکان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جو شخص روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ رکھے تو وہ ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

توضیح۔ اگر ظہار کرنے والے کو کفارہ کی ادائیگی کے لئے غلام آزاد کرنے کی

صدا حیت نہ ہو تو وہ کیا کرے۔ مسئلہ کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا لم یجد المظاهر ما یعتق فکفارته صوم شہریں متتابعین لیس فیہما شہر رمضان الحج ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فان جامع الحج پھر اگر ان دو مہینوں کے اندر اسی عورت سے وحی کر لی جس سے ظہار کیا تھا خواہ رات کے وقت ارادہ کے ساتھ یا دن کے وقت بھول کر ہو تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پھر سے روزے رکھے۔ ف یہی قول سفیان ثوری و مالک اور احمد رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کا ہے۔ اور رات میں عہدا کی قید اتفاق ہے کیونکہ اگر بھول سے بھی ہو جب بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت کے جس کے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے اس سے اگر اس طرح سے وحی کر جس سے اس کا روزہ نہیں ٹوٹا تو کفارہ پر اس کا اثر نہیں پڑے گا اور بالاتفاق اس کا پے در پے رہنا باقی رہ جائے گا۔ اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق اس کا پے در پے ہونا ختم ہو گیا یعنی متواتر باقی نہ رہا۔ اس لئے صرف اس صوحت میں نکلے گا کہ ظہار والی عورت سے اس طرح وحی کر لے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ویطعم کل مسکین نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعیر اوقیمة ذلک لقولہ علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت وسهل بن صحر لکل مسکین نصف صاع من بر ولان المعتمد دفع حاحة البوم لکل مسکین فیعتر بصدقة الفطر وقولہ اوقیمة ذلک مدہا وقد ذکرنا فی الرکوة فان اعطی ما من بر ومویں من تمر او شعیر جار لحصول المقصود اد الحس متحد وان امر غیرہ ان یطعم عنہ من ظہارہ ففعل احراہ لانه استقرار

معنی والفقیر فاقص له اولا ثم لنفسه فتحقق تملكه ثم تملكه فان عداہم وعشاہم حارقیلاکون ما اکلوا او کثیرا وقل الشافعی لایحریہ الا التملیک اعتبارا بالرکوة وصدقة الفطرو هذا لان التملیک ادفع للوحدة فلا یبوت سبابہ الا ناحة ولسا ان المصو ص علیہ هو الاطعام وهو حقیقة فی التملیک من الطعم و فی الا ناحة ذلك کما فی التملیک اما الواجب فی الرکوة الایفاء و فی صدقة الفطر الاداء و ہما للتملیک حقیقة ولو کان فیہم عشاہم صبی فطیم لایحریہ لانه لا یستوفی کاملا ولا ینس الادام فی حبر الشعیر لیمکھ الاستیفاء الی الشیع و فی حبر الحظنہ لایشتراط الادام

ترجمہ : اور کفارہ داکرنے کے لئے ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا س کا تائی ستویا ایک صاع پھہر یا جویا س کی قیمت دے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت اوس بن الصامتؓ اور سہیل بن صحرؓ سے منقول حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ ہر مسکین کے لئے گیہوں سے نصف صاع ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ہر مسکین کے ایک دن کی ضرورت پوری کرتی ہے اس لئے اس میں صدقہ فطر کا اعتبار کیا جائیو قدوری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمانا کہ اس کی قیمت دے تو یہ ہمارا مذہب ہے۔ اور یہ مسئلہ ہم کتاب الرکوة میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دیتے وقت اس نے ایک من یعنی یک صاع کا چوتھلی حصہ گیہوں سے دیا اور اس کے ساتھ دو من (نصف صاع) چھوڑے یا جو اسے دیئے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ اصل مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے۔ کیونکہ ان کی جنس ایک ہی ہے اور اگر کسی دوسرے کو اس شخص نے یہ حکم دیا کہ تم میرے ظہار کے کفارہ میں میری طرف سے کھانا دے دو اور اس نے دے دیا تو بھی جائز ہوگی۔ کیونکہ ایسا کرنا قرض لینے کے حکم میں ہے۔ اور چونکہ اس میں قبضہ چاہئے اس لئے فقیر نے پہلے اس کی طرف سے نائب ہو کر اس پر قبضہ کیا۔ پھر اپنے لئے اس پر قبضہ کیا۔ اس طرح پہلے اپنے ملک میں بیٹا اور پھر فقیر کے ملک میں دین ثابت ہوگی۔ پھر اگر ظہار کرنے والے نے ان ساٹھ ۶۰ مسکینوں کو صبح و شام دو وقت کھنا کھا دیا تو جس چیز ہوگا۔ خواہ خود تھوڑا کھائیں یا زیادہ کھائیں۔

در امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ان کو مالک بنانا ضروری ہوگا کھانا کافی نہ ہوگا۔ بلکہ یہ ۶۰ ہوگا کہ میں نے اس کھانے کا تم کو مالک بنادیا ہے۔ اس کے بعد وہ خود کھائیں یا اسے ساتھ لے جائیں۔ زکوۃ اور صدقہ فطر پر قیاس سے ہے۔ یہ اس لئے ہے کہ مالک بنادینے سے فقیر کی ضرورت پورے طور پر ادا ہوتی ہے۔ اس لئے صرف کھانا کھانے کو نہیں کر دینا اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نص قرآنی میں کھانا کھل دینا مذکور ہے اس کے حقیقی معنی ہیں ان کو کھانا کھانے پر قادر بنادینا۔ جبکہ یہ بات مباح کر دینے میں بھی پائی جاتی ہے۔ جیسے کہ مالک بنادینے میں بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور زکوۃ میں تو دین فرض ہے۔ اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے۔ اور دین اور ادا کرنا دونوں کے حقیقی معنی ہیں مالک بنادینا۔ جن لوگوں کو کھانا کھایا ہے اگر ان میں کوئی دواہ پئے واپاچہ بھی ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ وہ پورا کھانا نہیں کھاتا ہے۔ اور اٹھنے میں جو کی روٹی کے ساتھ سالن دینا بھی ضروری ہے لیکن گیہوں کی روٹی کھاتے وقت سالن دین ضروری نہیں ہے۔

توضیح۔ کفارہ میں کون سی اور کتنی چیز کس طرح دینی چاہئے

مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

و یطعمہ کل مسکین نصف صاع من بر او صا عامن تمر او شعیر او قیمة دلت الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقد ذکرہ فی الرکوة نصف صاع گیہوں دینے کی دلیل اوس بن الصامتؓ کی مروی حدیث ہے۔ ف واضح ہو کہ حضرت اوس بن الصامتؓ نے حدیث روایت نہیں کی ہے بلکہ ان کی بیوی حضرت خولہ بنت ثعلبہ سے ان کے ظہار کرنے کا واقعہ ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمہارا شوہر ایک غلام

آزاد کرے تو وہ بولیں کہ ان کو غلام نہیں ملے گا۔ تب آپ نے فرمایا کہ وہ متواتر دو مہینے کے روزے رکھیں اس پر انہوں نے کہا کہ وہ تو بہت برے آدمی ہیں روزے نہیں رکھ سکتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ ساٹھ ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھا دیں۔ انہوں نے کہا کہ ان کے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے جسے وہ صدقہ کر سکیں۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں ان کو ایک عرق چھوہارے کا دوں گا۔ تب ان کی بیوی نے کہا کہ میں ایک عرق چھوہارے سے ان کی مدد کروں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خوب ہے اس کو وہ ساٹھ ۶۰ مسکینوں کو تقسیم کر دیں۔ ابو داؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی ہے کہ ایک عرق میں تیس صاع سمائے ہیں۔ اور کہا کہ یہ واضح ہے۔ اور تیسری سند کی روایت میں ہے کہ وہ پندرہ صاع کا پیمانہ تھا۔ اور دوسری حدیث سہل بن صحر کی نہیں ہے بلکہ سلمہ بن صحر میاضی کی ہے۔ مبسوط میں یہی مذکور ہے۔ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صحر کو ایک جھبہ خرما دیا جس میں پندرہ صاع کی گنجائش ہوتی ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ ان دونوں حدیثوں میں مذکور نہیں ہے۔ م۔ ع

فان اعطی منا من برونین من تمر او شعیر جاز لحصول المقصود اذ الحس متحد الح ترجمہ سے اس کا مطلب بھی واضح ہے۔ فان غدا هم الخ اگر ظہر کرنے والے نے ساٹھ ۶۰ فقیروں کو ایک مرتبہ دن کے پہلے حصہ میں کھانا دیا پھر شام کو بھی کھانا دے دیا تو جائز ہو گیا۔ خواہ انہوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ۔ ف یعنی اگرچہ انہوں نے نصف صاع گیہوں سے کچھ کم بھی کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولو کان فتمن الخ اور اگر کفارہ کا کھانا کھانے والوں میں دودھ پینے والا بچہ بھی ہو تو کفارہ ادا نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ پورا کھانا نہیں کھاسکتا ہے۔ ف یعنی ایسا بچہ جس کی غذا صرف کھانا اور غلہ ہی نہیں ہے بلکہ کچھ کھاتا بھی ہے اور کچھ دودھ بھی پیتا ہے تو اسے پورا کھانا کھانا نہیں ہو گا۔ اور جو کی روٹی کھانا کھانے کی صورت میں اس کے ساتھ کسی ایسی چیز کا ہونا بھی ضروری ہے جس کے ساتھ روٹی پیٹ بھر کر کھائی جاسکے اور اگر کھانے میں گیہوں کی روٹی ہو تو اس کے لئے سان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

وان اعطی مسکینا واحدا ستین یوما احزاه وان اعطاه فی یوم واحد لم یحرا الا عن یومہ لان المقصود سد حلة المحتاج والحاجة تتجدد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الیہ غیرہ وھذا فی الاناحہ من غیر خلاف واما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قیل لایحریہ وقد قیل یحریہ لان الحاجة الی التملیک تتجدد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدة لان التصریق واجب بالنص و قرب التی طاهر مسہافی حلال الاطعام لم یستأنف لانه تعالیٰ ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمسح من المسیس فہذا لانه ربما بقدر علی الاعناق او الصوم فیقعان بعد المسیس و المع لمعی فی غیرہ لایعده الشروع فی نفسہ

ترجمہ اور اگر کفارہ ادا کرتے ہوئے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک کھانا دیا تو یہ جائز ہو گا اور اگر ایک ہی شخص کو ایک ہی دن میں ساٹھ ۶۰ بار دیا تو صرف اسی ایک دن کا ادا ہو گا۔ کیونکہ اس کو کھانا دینے کی غرض محتاج کی ضرورت پوری کرنی ہے۔ حالانکہ ضرورت تو ہر روز نئی نئی پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک ہی مسکین کو دوسرے دن دینا دوسرے مسکین کو دینے کے حکم میں ہو گا۔ یہ حکم مہج کر دینے کی صورت میں بغیر اختلاف ہے اور ایک مسکین کو ایک ہی دن ساٹھ ۶۰ بار مالک بنا دینے کی صورت میں اختلاف ہے۔ یعنی یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہو گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح دینا بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ کسی چیز کے مالک بنانے کی ضرورت ایک ہی دن میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی مرتبہ میں سب دے دیا تو باقی حق جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ ان میں تقسیم کر کے دینا تو نص قرآنی سے ثابت ہے۔ اور اگر اس بیوی سے جس سے کہ ظہار یا تھا اس کے کفارہ کے لئے کھانا کھانے کے درمیان مہستری کر لی تو استیناف نہ کرے (پھر سے نہ دے) کیونکہ اللہ

تعلیٰ نے کھلانے کے بارے میں یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ وہ بمبستری سے پہلے ہو۔ اب تک اس ظہار کرنے والے کو بمبستری کرنے سے روکا جائے گا کیونکہ اس بات کا بہت زیادہ امکان رہتا ہے کہ وہ اسی موقع میں غلام کے آزاد کرنے یا روزے رکھنے پر قادر ہو جائے تو ایسی صورت میں یہ دونوں باتیں بھی بمبستری کرنے کے بعد ہی ہو جائیں گی۔ اور جو بات کہ کسی ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری بات میں بھی پائی جاتی ہو تو وہ بات خود شروع ہونے کے مخاف نہیں ہوتی ہے۔

توضیح۔ کفارہ ظہار ادا کرتے ہوئے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک

یا ایک ہی دن میں ساٹھ ۶۰ بار کھانا دینا، کھانا دیتے ہوئے درمیان میں بمبستری کر لینا

مسکینوں کی تفصیل، احکام، اختصار ائمہ، دلائل

وان اعطی مسکینا واحدا ستین یوما احراه وان اعطاه فی یوم واحد لم یجز الا عن یومہ الخ
اگر ظہار کرنے والے نے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک کھانا دیا تو جائز ہوگا۔ اور اگر ایک ہی دن میں ایک ہی شخص کو دیا تو صرف ایک ہی دن کا کفارہ صحیح ہوگا۔ یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونوں وقت پیٹ بھر کر ساٹھ ۶۰ دنوں تک کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہو گیا۔ اور اگر ایک ہی دن میں اسے ساٹھ ۶۰ بار دو وقت کھانا دیا تو صرف اسی ایک دن کی ادائیگی شمار ہوگی۔ لان المقصود الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والممنوع لمعنی فی غیرہ الخ اور جو بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو یہ بات بذاتہ شروع ہونے کو منافی نہیں ہے۔ ف۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے۔ مگر یہ دن اپنے طور پر اس وقت ہے کہ اس میں روزہ رکھا جاسکے۔ اس نئے دن میں ذاتی خرابی نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس وجہ سے اس دن منع کیا گیا ہے کہ اس روز وگ افطار کرتے ہیں تو یہ بات اس دن کی ذات سے خارج ہے۔ اس لئے اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں تو شروع ہے مگر اس وجہ سے ممنوع ہے۔ یہی حال جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرنے اور کردہ وقتوں میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م۔ م۔

واذا اطعم عن طہارین ستین مسکینا لکل مسکین صاعا من بر لم یجزہ الا عن واحدہما عندابی حیصۃ وابی یوسف و قال محمد یجزہ عنہما وان اطعم ذلک عن افطار وظہار اجزاء عنہما لہ ان بالمودی وفاء بہما والمصروف الیہ محل لہما فیقع عنہما کما لو اختلف السبب او فرق فی الدفع ولہما ان الیۃ فی الحسن الواحد لہو وفی الجنسین معتبرۃ واذالغت التبیۃ والمودی یصلح کفارۃ واحدا لان نصف الصاع ادبی المقادیر فیمع القصان دون الریادۃ فیقع عنہا کما اذا نوى اصل الکفارۃ بحلاف ما اذا فرق فی الدفع لانه فی الدفعۃ الثانیۃ فی حکم مسکین آخر۔

ترجمہ: اور اگر ظہار کا کفارہ ادا کرنے والے نے اپنے دو ظہار کے کفارے کے کھانا دینے میں ساٹھ ۶۰ مسکینوں میں سے ہر ایک کو پورا ایک صاع گیہوں دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک صرف ایک ہی کفارہ ادا ہوگا۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دونوں کفارے ادا ہو جائیں گے اور اگر اس ظہار کرنے والے نے ایک کفارہ روزہ رمضان میں قصد افطار کر لینے اور ایک ظہار کرنے کے سلسلہ میں ادا کیا ہو تو بالفاق دونوں کفارے ادا ہو جائیں گے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ یعنی پورا ایک صاع اس نے ادا کیا ہے وہ دو کفاروں کے لئے کافی ہے اور جسے دیا گیا وہ دونوں کفاروں کے لئے دینے جانے کا مستحق ہے۔ ہذا دیا ہوا مال دونوں کفاروں سے ادا ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں ادا ہو جاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہو جینی مثلاً ایک ظہار اور ایک ماہ رمضان کا روزہ قصد التوڑنا سبب ہو۔ یا اس صورت میں جبکہ متفرق کر کے دیا ہو۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں نیت بغیر ہوتی ہے لیکن دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے۔ اور جب نیت لغوی ہو جائے تو جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ کے واسطے صحیح ہو سکتا ہے تو وہ ایک ہی ادا ہوگا۔ کیونکہ آدھا صاع گیہوں کا دینا دو کم سے کم مقدار ہے

لیکن اس سے زیادہ دینا منع نہیں ہے۔ اس لئے اگر نصف صاع سے بھی کسی نے مہر دیا تو اسے غلط کہا جائے گا اور اگر اس سے زیادہ دے دیا تو اس کا انکار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے بجائے نصف صاع کیجیوں دینے کے اگر صاع پورا لیا اس سے بھی زیادہ دے دیا تو اس کا انکار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے وہ ایک ہی کفارہ مانا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس کی نیت صرف کفارہ ادا کرنے کی ہو تو ہاں اتفاق ایک ہی دہا ہوتا ہے۔ بر خلاف اس کے اگر متفرق کر کے دیا تو دونوں ادا ہو جائیں گے۔ کیونکہ ایک ہی شخص کو دو بار دہا دینے سے وہی شخص دوسرے فقیر کے حکم میں ہو جائے گا۔

توضیح: اگر ساٹھ ۶۰ مسکینوں میں سے ہر ایک کو پورا ایک صاع کیجیوں

دو کفاروں کی نیت سے دیا۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، وائیل

و اذا اطعم الح ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

ومن وجبت عليه كفارتا طهار فاعتق رقبتين لایسوی عن احدهما بعیها حارعهما وکذا اذا صام اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرین مسکینا حار لال الحس متحد فلاحاجة الی بية معیه وان اعتق عنهما رقبة واحدة او صام شهرین کان له ان يجعل ذلك عن ایهما شاء وان اعتق عن طهار وقتل لم یجوز عن واحد منهما وقال زفر لایجریه عن احدهما فی الفصلین وقال الشافعی له ان يجعل ذلك عن احدهما فی الفصلین لان الکفارات کما باعتبار الاتحاد المقصود حس واحد وحہ قول زفر انه اعتق عن کل طهار نصف العتدولیس له ان يجعل عن احدهما بعدما اعتق عنهما لحروح الامر من یدہ ولما ان بية التبعین فی الحس المتحد عبر مفید قتلوا و فی الحس المختلف مفید و اختلاف الحس فی الحکم و هو الکفارة هها باختلاف السبب بطور الاول ادا صام یوما فی قضاء رمصان عن یومین یجریه عن قضاء یوم واحد و بطیر الثانی اذا کان علیه صوم القضاء والدرقانه لاند فیہ من التمسیر واللہ اعلم

ترجمہ۔ ایسا شخص جس پر ظہار کے دو کفارے لازم ہوئے اس نے اس کے لئے دو غلام آزاد کر دیئے مگر اس کی نیت نہیں تھی کہ کون سا غلام کس ظہار کے عوض ہے تو بھی دونوں کفارے صحیح ہوں گے۔ اسی طرح دو کفاروں کے لئے اس نے متواتر چار مہینے روزے رکھے لئے ان میں بھی تعین نہیں کیا یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھادیا تعین کے بغیر تو بھی صحیح ہوں گے۔ کیونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے اس لئے تعین نیت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر دو ظہاروں کے عوض ایک ہی غلام آزاد کیا، بجا۔ چار کے دو بار روزے رکھے تو بعد میں اسے یہ اختیار ہو گا کہ اس غلام یا ان روزوں کو دونوں ظہاروں میں سے کسی ایک کے لئے متعین کرے اور اگر ایک ظہار اور ایک قتل کے کفارہ میں بجائے دو کے صرف ایک ہی غلام آزاد کیا تو کسی ایک کی طرف سے ادا نہ ہو گا۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں بھی کفارہ صحیح دانہ ہو گا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کفارہ ادا کرنے والے کو یہ اختیار ہو گا کہ اسے دونوں میں جس کسی ایک کی طرف سے چاہے متعین کر دے۔ کیونکہ مقصود کے اعتبار سے سارے کفارے ایک ہی جنس کے ہیں۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دو ظہاروں میں سے ہر ایک کے لئے صرف نصف غلام آزاد کیا ہے۔ ورنہ آزاد کر دینے کے بعد اب اس غلام پر اس کا اختیار ختم ہو چکا ہے اس لئے اسے یہ حق نہیں ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کے لئے اسے متعین کر دے۔ اور ہرمی، نیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں تعین کی نیت مفید نہیں ہوتی ہے اس لئے نیت نفو ہو جائیں گی۔ لیکن مختلف جنس میں مفید ہوتی ہے۔ ورنہ جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا ہے جو کہ یہاں کفارہ ہے۔ وہ سب کے مختلف ہونے کے باعث ہوتا ہے۔ اس پر کفارہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے رمضان کے دو دنوں کی قضاء کی ایک ہی دن میں نیت کی تو وہ صرف ایک دن کا ہی ادا ہو گا۔ اور دوسری اصل

جنی مختلف الجنس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی پر قضاء رمضان اور نذر باقی ہو تو روزہ رکھتے ہوئے ان میں تمیز کرنے کی نیت کرنی ضروری ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح: جس شخص پر ظہار کے دو کفارے واجب تھے اس نے دو غلام آزاد کئے یا چار مہینے روزے رکھے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا مگر ان میں کسی کو متعین نہیں کیا یا دو ظہار کے عوض صرف ایک غلام آزاد کیا۔ مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، مسائل ومن وجبت علیہ کفار تاظهار فاعتق رقبتین لایسوی عن احدهما بعیہا جار عنہما الح ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

چند ضروری مسائل

۱۔ ابن المذہب رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ عدا کا اجماع ہے کہ اگر درمیانی تاریخ سے کوئی روزے رکھے تو پورے سٹھ دن رکھے۔

۲۔ کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں میں سے ہوں جن سے مسلمانوں کی لڑائی نہیں ہے تو جائز ہے۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ملک اسلام میں بستے ہوں تو بھی جائز ہے۔ اس میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور تینوں اماموں کا اختلاف ہے۔ یعنی ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہے۔

۳۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم پنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کر دو۔ تو ہمارے نزدیک اس سلسلہ میں شرط وغیرہ نہیں رکھنے سے حکم دینے والے کی طرف سے وہ آزاد نہیں ہوگا۔ م۔ ع

باب اللعان قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا و هما من اهل الشهادة و المرأة ممن یحد قاذفها او من سب ولدها و طالع سمح حب القذف فعليه اللعان والا صل ان اللعان عدنا شهادات مؤکدات بالایمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف فی حقه و مقام حد الزنا فی حقها لقوله تعالی و لم یکن لهم شهادۃ الا انفسهم و الاستثنا اما یکنون من الحسن و قال الله تعالی فشهدا احدهم اربع شهادات باللہ نص عنی الشهادة والیمین فقلنا الرکن هو الشهادة المؤکدة بالیمین ثم قرن الرکن فی حابه باللعن لو کان کادبا و هو قائم مقام حد القذف و فی حابه باللعن و هو قائم مقام حد الزنا

ترجمہ۔ حان کا بیان۔ شیخ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگایا حالانکہ یہ دونوں میاں بیوی شہادت کے اہل ہیں یعنی ہر ایک کی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور وہ عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اجنبی اس کو تہمت لگا۔ تو اسے حد ماری جاسکے۔ یا اس شوہر نے عورت کے بچے کی خود سے نسب کی غبی کی یعنی یہ کہا کہ یہ بچہ جو پیدا ہوا ہے میرے نطفہ سے نہیں ہے اس بناء پر اس عورت نے تہمت لگانے کی مزا کا مطالبہ کیا تو اس مرد پر لعان لازم آجائے گا۔ اور اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حان ایسی چند گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ پختہ کر دی گئی ہیں اور لعنت کے ساتھ ملا دی گئی ہیں جو مرد کے حق میں تہمت کی حد کے عوض ہیں۔ اور عورت کے حق میں بجائے حد زنا کے ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿والذین یرمون ارواحہم و لم یکن لهم شہداء الی آخرہ﴾ یعنی جو لوگ اپنی بیویوں کو عیب لگائیں حالانکہ ان کی اپنی ذات کے سوائے ان کے واسطے گواہ نہیں ہیں۔ الی آخرہ۔ اور یہ استثناء اپنی جنس سے ہی ہوا کرتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ آخر تک یہ حکم صریح ہے کہ گواہی قسم کے ساتھ ہو۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ لعان کا رکن ایسی گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ منکد ہوں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس رکن کے ساتھ شوہر کی جانب اگر وہ جھوٹا ہو تو سخت ممانی

ہے۔ اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہے اور عورت کی جانب غضب ملایا ہے اور یہ عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے۔

توضیح: لعان کا بیان، لعان کی اصل، رکن، شرط، حکم

باب اللعان قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة الح

یہ باب لعان کے بیان میں ہے۔ شریعت میں لعان یہ ہے کہ میں بیوی میں چار بار گواہیاں اور پانچویں بار عنت اور غضب اس سبب سے جاری ہو کہ شوہر نے اپنی بیوی پر زنا کاری کی تہمت لگائی حالانکہ کوئی گواہ موجود نہ ہو۔ اور اس کا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ بتد تعالیٰ کو گواہ بنایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان نکاح موجود ہو۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ آپس میں عان کے واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک عان کی سبقت اس شخص کو ہے جس میں گواہی کی سیاق موجود ہو۔ یہاں تک کہ اگر میاں اور بیوی دونوں غلام ہوں یا ان میں ایک غلام ہو یا نابالغ ہو تو عان جاری نہ ہو گا۔

باب اللعان قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وطلستہ بموجب القذف الح اور اس کی بیوی نے قاضی کے سامنے اس تہمت کے زنی نتیجہ اور تقاضہ کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہو گا۔ یعنی اس عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس شوہر نے مجھ پر بدد میں زنا کی تہمت لگائی ہے حالانکہ میں اس سے بری ہوں۔ ورنچہ کی خود سے نفی کرنا عورت پر زنا کی تہمت ہوتی ہے۔ اب اگر یہ مرد کسی جنسیہ کو ایسی تہمت لگاتا تو دلیل اور گواہوں کے نہ ہونے کی صورت میں اسے حد قذف لگائی جاتی۔ اور جب کہ اس نے اپنی بیوی کو ایسی تہمت لگائی حالانکہ اس کا کوئی گواہ بھی نہیں ہے اس سے ان دونوں میں بیوی کے درمیان عان کرنا واجب ہو گا۔ والا صل الح پورے ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

اذا ثبت هذا بقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان يكون هي ممن يحد فادفها لانه قائم هي حقه مقام حد القذف فلا بد من احصائها ويحب بغير الولد لانه لماضي ولد لها صار قاذف لها طهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا بغير احصى بسبه عن ابیه المعروف وهذا لان الاصل في السب الفرائض لصحيح والعاقد مدحوق به فسه عن الفرائض الصحيح قذف حتى يطهر الملحوق به وبشترط طيبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق

ترجمہ۔ اور جب حد کی باتیں ثابت ہو چکیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ضروری ہے کہ میاں اور بیوی دونوں شہادت کے اہل ہوں۔ کیونکہ یہ شہادت تو لعان میں رکن ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ عورت بھی ان لوگوں میں سے ہو جس پر تہمت لگانے والے کو حد جاری جاتی ہو۔ کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان حد قذف کے قائم مقام ہے۔ اس سے ان عورت کا محض نہ ہونا ضروری ہوا اور بچہ کے انکار سے بھی لعان لازم آتا ہے کیونکہ اس کے بچہ کا انکار کرنے سے کھلم کھلا اس پر زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا۔ اور یہ احتمال قبل اعتبار نہیں ہو گا کہ شاید شوہر کی مراد یہ ہو کہ کسی دوسرے شخص نے اس سے دھوئے میں وطی کر لی ہو اور اس سے یہ بچہ ہوا ہو۔ تو یہ ایسا ہوا کہ جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کے نسب کا اس کے مشہور و معروف باپ سے انکار کر دیا ہو۔ کیونکہ اس سے بچہ کی ماں کو صراحتہ زنا کی تہمت ہوتی ہے۔ اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نسب کے مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ ستر صحیح ہو۔ پھر بھی فسد ستر سے جو بچہ ہو گا اسے صحیح ستر سے ملایا جائے گا۔ اس بناء پر اگر نسب کا صحیح ستر انکار کر دیا تو یہ تہمت لگانا قرار پائے گا۔ جب تک کہ واضح و مدلل طور پر یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ یہ بچہ غلط ستر اور شخص سے پیدا ہوا ہے یعنی صرف احتمال ہونا کافی نہ ہو گا۔ اس کے علاوہ بیوی کی طرف سے اس عان کا مطالبہ کرنا بھی شرط ہے۔ کیونکہ لعان

کرانے کا مطالبہ کرنا اس کا حق ہوتا ہے لہذا دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اس کا مطالبہ کرنا ضروری ہوگا۔

توضیح: لعان کرانے سے پہلے میاں بیوی میں جن باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ تفصیل، دلائل

اذا ثبت هذا لقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة الح
ترجمہ سے پور مطلب واضح ہے۔ ف محصن اسم فاعل۔ آزاد و مکلف مسلمان جس نے نکاح صحیح کے بعد اپنی بیوی سے وطی بھی کرنا ہو۔ اور محصن اسم مفعول۔ اس مرد محصن کی وہی بیوی جس سے وطی کی گئی ہو۔ انور الحق قاسمی

فان امتنع منه حسمه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه لانه حق مستحق عليه و هو قادر على ابقائه فيحسم به حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع السب ولو لا عن وحب عليها اللعان لماتلونا من النص الا انه يستأ بالزوج لانه هو المدعى فان امتنع حسمها الحاكم حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ابقائه فتحسم فيه و اذا كان الروح عبدا او كافرا او محدودا في قذف فقدف امراته فعليه الحد لانه تعدد الدعاء لمعنى من جهة فيصار الى الموحد الاصلى و هو الثالث بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية والدعاء حلف عه

ترجمہ۔ اگر عورت کے مطالبہ پر اس کے شوہر نے حان کرنے سے انکار کر دیا تو حاکم اسے قید میں ڈال دے گا۔ یہاں تک کہ یا تو وہ لعان کر لے یا اپنے جھوٹا ہونے کا اقرار کر لے۔ کیونکہ اس شوہر پر یہ حق واجب ہے اور وہ اس کے پورا کرنے پر قادر بھی ہے۔ اسی سبب سے اسے قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ شوہر یا تو اسے پورا کرے یا خود کے جھوٹا ہونے کا اقرار کر لے۔ تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جائے اور اگر شوہر نے لعان کر لیا تو اس عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا۔ اس نص قرآنی کی دلیل سے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کر دی ہے لیکن لعان کرنے میں شوہر سے پہل کی جائے گی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ اس کے بعد اگر عورت نے لعان کرنے سے انکار کر دیا تو حاکم اسے بھی قید کرے گا یہاں تک کہ یا تو وہ لعان کر لے یا مرد کی بات کی تصدیق کر دے۔ کیونکہ یہ حق اس عورت پر واجب ہے اور وہ اس کے پورا کرنے پر قادر ہے۔ اس سبب سے اس معاملہ میں اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا کسی پر تہمت لگانے میں پہلے اسے حد دے دی گئی ہو اور اس شوہر نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی تو اس پر تہمت کی حد لازم آئے گی یعنی حان نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی ہے جس سے لعان کرنا مستمع ہو گیا یعنی یہ کہ وہ گواہی کے حق نہیں ہے۔ اس لئے بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی اور یہی موجب اصلی ہے۔ یعنی اس پر حد قذف واجب ہوگی اور حکم الہی سے یہی بات ثابت ہے۔ جس میں فرمایا ہے والذين يرمون المحصنات فخرمتهن حتى ياتيوا بهن او يلاعن او يكذب نفسه لانه حق مستحق عليه ۸۰ کوڑے مارو اور ہمیشہ کے لئے ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ آخر تک اور اس اصلی حکم کا خیفہ لعان کرنا ہی ہے۔

توضیح: اگر عورت کے مطالبہ لعان پر شوہر نے انکار کیا یا شوہر کے مطالبہ لعان پر عورت نے انکار کیا، اور اگر شوہر ہو کر الزام لگائیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فان امتنع منه حسمه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه لانه حق مستحق عليه الح
ترجمہ سے پور مطلب واضح ہے۔

وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة او محدودة في قذف او كانت ممن لا يحد فادفها فان كانت صبية او محبوبة او زانية فلاحد عليه ولا لعان لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان في حائنها وامتناع اللعان

لمعنی من جہنتھا فیسقط الحد کما اذا صدقته والاصل فی ذلك قوله علیہ السلام اربعة لالعان بینہم و بین ازواجہم الیہودیۃ والنصرانیۃ تحت المسلم والملوكة تحت الحر والحرۃ تحت الملوك ولو کان محدودین فی قدف فعلیہ الحد۔

ترجمہ۔ اور اگر شوہر تو اہل شہادت میں سے ہو مگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہو یا کافرہ ہو یا پہلے کسی تہمت کے معاملہ میں اس پر حد لگائی گئی ہو یا وہ عورت ان میں سے ہو جس پر تہمت لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہو یعنی وہ بیگناہ نہ ہو یا عورت دیوتی ہو یا زانیہ ہو۔ تو اس کے شوہر پر حد یا لعن کچھ بھی نہیں ہو گا شہادت کی اہمیت نہ ہونے کی وجہ سے، اور عورت میں احسان کی صفت نہ ہونے کی وجہ سے، اور لعن کا ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت کی طرف موجود ہے۔ اسی لئے شوہر کے ذمہ سے حد قدف ساقط ہوگی۔ جیسا کہ اس وقت ساقط ہو جاتی ہے جب کہ اس کی بیوی اس کے قول کی تصدیق کر لے۔ اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کی یہ حد بیٹ ہے کہ چار مرد ایسے ہیں جن میں ان کے اور ان کی بیویوں کے درمیان حان نہیں ہوتا ہے یہودیہ جو مسلمان کے ماتحت ہو۔ ۲ نصرانیہ جو مسلمان کے ماتحت ہو۔ ۳ اور باندی جو کسی آزاد مرد کے ماتحت ہو۔ ۴ اور آزاد عورت جو کسی غلام کے ماتحت ہو۔ اور اگر شوہر اور اس کی بیوی دونوں کو تہمت لگانے کے جرم میں کبھی حد لگائی گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد لگائی جائے گی۔

توضیح: اگر شوہر تو اہل شہادت میں سے ہو مگر اس کی بیوی اہل شہادت میں سے نہ ہو

ایسے کون لوگ ہیں جن میں اور ان کی بیویوں کے درمیان لعن نہیں ہوتا ہے۔ اصل مسئلہ کی حد بیٹ

وان کان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة او محدودة في قدف او كانت ممن لا يحد الح ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ ف وہ حد بیٹ جس میں چار ایسے لوگوں کا ذکر ہے جن میں اور ان کی بیویوں میں حان نہیں ہوتا ہے۔ اس حد بیٹ کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ اور اس کے اسناد میں ضعف ہے۔ لیکن اس کی متابعت موجود ہے اس لئے متعدد طرق ہونے اور متابعت پائے جانے کی وجہ سے یہ حد بیٹ قابل حجت ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

وصفة اللعان ان يتدلى القاصي بالزوح فيشهد اربع مرات يقول في كل مرة اشهد بالله اني لمن الصديق فيمار ميتها به من الزناء ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاديين فيمار ماها به من الزناء يشير اليها في جميع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله اني لمن الكاديين فيمار ماها به من الزناء وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيمار ماها به من الزناء والاصل فيه ماتلوانا من النص وروى الحسن عن ابي حنيفة انه ياتي بلفظة المواحة يقول فيما رميتك به من الزناء لانه اقطع للاحتمال وجه ما ذكر في الكتاب ان لفظة المعايه اذا انصمت اليها الاشارة انقطع الاحتمال۔

ترجمہ اور لعن کرنے کا طریقہ اور تفصیل یہ ہے کہ اس کام کے لئے قاضی شوہر سے ابتداء کرے اس طرح سے کہ وہ چار بار گواہ کرے یا شہادت کے ساتھ کہے جس میں ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو کچھ میں نے اس عورت پر زناء کا عیب لگایا ہے اس میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں۔ اور پانچویں بار یہ کہے اس (میں) نے جو اس عورت پر زناء کا الزام اور عیب لگایا ہے اس میں اگر وہ یعنی وہ خود جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو تو اس (مجھ) پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور ان پانچویں مرتبوں میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جائے۔ پھر عورت چار بار گواہی دے اور ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زناء کاری کا عیب لگایا اس میں یہ شخص جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے۔ اور پانچویں بار یہ کہے کہ اس نے جو مجھ پر زناء کاری کا عیب لگایا ہے اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس (مجھ) پر

اللہ تعالیٰ کا غضب ہے۔

ف یعنی شوہر تو حنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے اور اصل دلیل اس بارے میں وہ نص قرآنی ہے جس کی تلاوت ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اور حسن رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کے لفظ سے بولے جتنی یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تم کو لگایا ہے کیونکہ اس میں دوسرا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے۔ اور ابھی کتب میں جو مذکور ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا حاکم کے سامنے یہی ادا کرنا زیادہ مناسب ہے۔

توضیح: لعان کرنے کا طریقہ اور تفصیل

وصفة اللعان ان يتبدي القاضي بالزوج فيشهد اربع مرات يقول في كل مرة اشهد بالله الح ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ والا اصل فیہ ماتلونانہ من النص۔ لعان کے طریقہ کے بارے اصل وہ نص قرآنی ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ ف یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ ازواحهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم﴾ الآية پھر جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اس میں شوہر نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی ہے اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنی ایک نے دوسرے کو لفظ غائب سے بیان کیا صرف اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

قال واذا اتعنا لاتنفع الفرقة حتى يعرق القاضي بينهما وقال ورفرتع بتلا عنهما لانه ثبت الحرمة الموبدة بالحديث ولنا ان ثبوت الحرمة بقوت الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح بالا حسان فاذا امتنع ناب القاضي مسانه دفعا للظلم دل عليه قول ذلك الملاعن عد النسي عليه السلام كذبت عليها يا رسول الله فقال له امسكها فقال ان امسكتها فهي طالق ثلثا قاله بعد اللعان وتكون الفرقة تطليقة بائنة عدا بى حيفة و محمد لان فعل القاضي انتسب اليه كما في العيس وهو خاطب اذا كذب نفسه عد هما وقال ابو يوسف هو تحريم موبد لقوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدانص على التابيد ولهما ان الاكذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لاحكم لهما ولا يجتمعان ما دام متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه بعد الاكذاب فيجتمعان

ترجمہ: قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان دونوں میاں بیویوں کے علان کر لینے سے ان کے درمیان جدائی واقع نہیں ہوگی یہاں تک کہ قاضی ان کے درمیان عیحدگی کروادے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان کے درمیان علان ہوتے ہی جدائی ہو جائے گی۔ کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے لئے ان کے درمیان حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا اس تعلق کو ختم کر دیتا ہے جو عام رواج میں اور مشہور و معروف طریقہ سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے شوہر پر یہ لازم آیا کہ اس کو احسان کے ساتھ چھوڑ دے۔ اب جبکہ شوہر نے خود ایسا نہیں کیا تو قاضی اس کا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم کا عمل ختم ہو اور عورت کو رہائی مل جائے ہمارے اس قول اور دعویٰ کی دلیل لعان کرنے والے ان صحابی کا قول ہے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے دربار میں اپنی بیویوں سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ ﷺ اگر میں اب بھی اس عورت کو بیوی کی حیثیت سے اپنے پاس رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اپنی اس بیوی پر بالکل غلط الزام لگایا تھا۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اسے اپنے پاس ہی روک کر رکھو۔ جواب میں صحابی نے کہا کہ اگر میں اسے روک کر رکھوں تو اسے تین حد قیں ہیں۔ انہوں نے یہ کلام لعان کے بعد کیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جدائی ایک بائع طوق ہو جائے گی۔ کیونکہ قاضی کا قول اسی شوہر کی طرف منسوب ہو گا جیسا کہ عین نامرد شوہر کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور جب شوہر

نے لعان کے بعد خود کو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک شوہر بھی دوسروں کی طرح اس کے نکاح کا خطبہ اور پیغام دینے والا ہو گیا۔ لیکن ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ وہ تو لعان سے اس عورت پر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو گیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لعان کرنے والے دونوں ایک جگہ کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتے ہیں یہ ذاتی حرمت پر نص ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لعان کے بعد شوہر کا خود کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا۔ جبکہ کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھر جاتا ہے تو اس کا کوئی حکم اور اثر باقی نہیں رہتا۔ ہاں جب تک وہ دونوں لعان پر قائم رہیں گے اس وقت تک ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس جگہ خود کو جھٹلادینے کی وجہ سے ان میں لعان کا معادہ باقی نہیں رہا اور نہ اس کا حکم باقی رہا۔ اس لئے وہ دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں۔

توضیح: لعان سے میاں بیوی کے درمیان از خود فرقت ہو جاتی ہے یا نہیں

اگر مرد نے لعان کے بعد اپنا الزام واپس لے لیا

تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا التعنات لاتفق الفرقة حتى يفارق القاضى بينهما وقال زفر تقع بتلاعهما الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ ثبت الحرمة الموبد بالحدیث۔ لعان کر لینے سے دونوں کے درمیان ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ بات حدیث سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل بن سعد سے عویر عجلانی کے لعان کے قصہ میں روایت کی ہے۔ اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں ماعت ہو وہ دونوں کبھی جمع نہ ہوں۔ اور ان میں تفریق کر دی جائے۔ اور حضرت علی و ابن مسعود و غیر ہم سے یہی مروی ہے۔ م۔ ف۔

ولو كان القذف بنفى الولد نفى القاضى بنسبه و الحق به بامه وصورة اللعان ان يأمر الحاكم الرجل فيقول اشهد بالله انى لمن الصادقين فيما رميتك به من نفى الولد وكذا فى جانب المرأة ولو قذفها بالزنا ونفى الولد ذكر فى اللعان الامر بنى القاضى بنسب الولد ويلحقه بامه لما روى ان النبى عليه السلام نفى ولد امرأه هلال بن امية عن هلال والحقه بها ولان المقصود من هذا اللعان نفى الولد فيوفر عليه مقصوده فيتضمنه القضاء بالتفريق وعن ابى يوسف ان القاضى يفارق ويقول قد الزمتها ما واخرجه من نسب الاب لانه ينفك عنه فلا بد من ذكره.

ترجمہ: اور اگر زنا کا عیب لگانا اس طرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی اس کے بچہ کا نسب اس مرد سے ختم کر کے بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر دے اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے اور وہ یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں۔ اس بات میں کہ میں نے جو تم کو بچہ کے انکار کرنے کا عیب لگایا ہے اور اسی طرح عورت بھی اپنی طرف سے کہے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی کو زنا کا اور لڑکے سے انکار کا عیب لگایا تو لعان کرتے ہوئے یہ دونوں باتیں ذکر کرے۔ اس کے بعد قاضی اس بچہ کے نسب کو اس کے شوہر سے ختم کر کے بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر دے۔ اس روایت کی وجہ سے کہ نبی کریمؐ نے ہلال ابن امیہ انصاری کی بیوی کے بچہ کے نسب کو ہلال سے ختم کر کے اس کی ماں کی طرف منسوب کر دیا تھا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس لعان سے مقصود ہے اس بچہ کے نسب کا انکار کرنا۔ اس طرح شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائے گا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود بھی شامل ہے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ قاضی ان میں تفریق کر دے۔ اور یوں کہے کہ میں نے اس بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر کے اس کے حوالہ کر دیا۔ اور اس مرد سے اس بچہ کا نسب ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ جب اس بچہ کو اس مرد سے

ب تعلق کر دیا ہے تو اسے ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی کے بچے سے اپنی نسبت سے نفی کا الزام لگایا

یا زنا کرنے اور بچہ سے انکار کا بھی الزام لگایا

تفصیل مسند، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

ولو كان القذف بصبي الولد لصبي القاضي بسبه والحقة مامه الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وکذا فی حاشیاء المروءة الح مرد کے لعان کرنے کی طرف عورت بھی اپنی جانب سے کہے گی۔ ف جینی عورت یوں کہے گی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ یہ گواہی دیتی ہوں کہ تم نے مجھے میرے بچے کے نسب کا انکار کر کے جو عیب لگایا ہے اس بات میں تم جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو۔ ولو قد فها الح اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو زنا کرنے اور اس کے بچے کے نسب کا خود سے انکار کر کے عیب لگایا تو حان میں دونوں باتیں ذکر کی جائیں۔ پھر قاضی اس بچے کے نسب کو اس شوہر سے غی کر کے بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ منسوب کر دے۔

لماروی ان السی علیہ السلام بھی ولد امرأة هلال بن امية عن هلال والحقة بها الح

لماروی ان الخ یونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہلال بن امیہ انصاری کی بیوی کے بچے کا نسب ہلال سے ختم کر کے اس کی ماں سے منسوب کر دیا تھا۔ ف اس کا قصہ حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح مروی ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین صحابہ کرام میں سے ایک ہیں جن کی مغفرت کی بشارت اللہ تعالیٰ نے ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا بِهَا الْأَيَّةَ﴾ نازل کر کے دی ہے۔ انہوں نے ایک رات اپنے کھیت سے اپنے گھر آ کر دیکھا کہ ان کی بیوی کے ساتھ ایک مرد ہے جس کو انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا۔ پس صبح تک کچھ نہیں بولے یعنی وہ شخص بھاگ گیا اور انہوں نے اس کا پیچھا نہیں کیا۔ صبح کے بعد رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جا کر عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا ہے۔ اس واقعہ سے آپ کو سخت ناگوار گذرا۔ اور صبح کی روایت میں ہے کہ آپ نے اس کے گواہ طلب کئے۔ ہلال نے عرض کیا اسی حالت دیکھ کر کون گواہ دے سکتا ہے۔ مگر آپ یہی فرماتے رہے کہ یا تو گواہ لاؤ ورنہ پیٹھ پر حد پڑے گی۔ ہلال نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں سچا ہوں اور غفریب اللہ تعالیٰ میرے بارے میں وہ آیت نازل فرمائیں گے جو میری پیٹھ کو حد سے بچا دے گی۔ اس کے بعد ہی حضرت جبرئیل علیہ السلام ان آیت ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ اَرْوَاحَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ﴾ آخر آیت تک کو لے کر نازل ہوئے۔ پس جب وحی نازل ہو چکی اور وہ کیفیت ختم ہو کر آپ نے آنکھیں کھولیں تو فرمایا کہ ہلال تم کو بشارت ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری مشکل کا حل نازل فرمادیا ہے۔ ہلال نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے آدمی بھیج کر ان کی عورت کو بلوایا۔ ان کے آنے کے بعد آپ نے ان میں بیوی دونوں کے سامنے وہ آیتیں پڑھ کر سنائیں۔ اور ان کو نصیحت فرمائی اور یہ بتایا کہ آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں دنیا کا عذاب بہت ہی سہل ہے۔ یہ سن کر ہلال نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے جو کچھ کہا ہے بالکل سچ کہا ہے۔ عورت نے جواب میں کہا کہ نہیں بلکہ بالکل جھوٹ گھبا ہے۔ تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کرواؤ۔ اسکے بعد ہلال نے کہا کہ گواہی دو انہوں نے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ وہ (میں) سچ بولنے والا ہوں۔ اور جب پانچویں بار کہنے کی نوبت آئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے ہلال! تم اللہ تعالیٰ سے ڈرو تمہاری ہمتا کرو۔ کیونکہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت آسان ہے۔ کہ یہ پانچواں کلمہ عذاب کو واجب کرنے والا ہے۔ ہلال نے عرض کیا کہ واللہ اللہ تعالیٰ مجھ کو اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمائے گا۔ جیسے کہ میری پیٹھ کو حد سے بچا لیا ہے۔ بالآخر پانچواں کلمہ بھی ادا کر لیا۔ کہ اگر وہ خود جھوٹوں میں سے ہو تو اس پر

اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو۔ پھر اس عورت سے کہا کہ تم بھی گواہی دو۔ انہوں نے بھی اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں، کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے۔ پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو ان سے بھی کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرو کہ آخرت کا عذاب سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے۔ اور یہ کلمہ تم پر عذاب واجب کرنے والا ہے۔ یہ سن کر وہ تھوڑا خشکیں پھر بولیں کہ واللہ میں ہمیشہ کے لئے اپنی قوم کو رسوا نہ کروں گی۔ پھر پانچواں کلمہ بھی ادا کر دیا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس عورت (خود) پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں میں جدائی کر دی۔ اور حکم دے دیا کہ اس کا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہ ہو اور اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب لگائے اس پر حد واجب ہوگی۔ اور یہ بھی حکم دیا کہ اس کے لئے نفقہ و سکنہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ان دونوں کے درمیان طلاق یا موت کے بغیر جدائی ہوئی ہے۔

پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا بچہ پیدا ہونے کے بعد تم اسے دیکھنا کہ اگر وہ ایسی ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال بن امیہ کا ہے۔ اور اگر ایسی ایسی شکل و رنگ کا ہو تو وہ شریک بن حماء کا ہے۔ اس کی پیدائش کے بعد بچہ کو دیکھا گیا تو واقعتاً نشانیاں میں جو آپ نے شریک بن حماء کی صورت میں بیان فرمائی تھیں جب یہ بات رسول اللہ ﷺ کو بتائی گئی تو فرمایا کہ اگر لعان کے بارے میں حکم الہی نازل نہ ہوا ہوتا تو میں اس عورت کے بارے میں بہت کچھ کر گزرتا۔ عکرمہ ؓ نے کہا کہ اس عورت کا بچہ لڑکا بعد میں ملک مصر پر حاکم بنایا گیا۔ حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف منسوب کر کے نہیں پکارا جاتا تھا۔

اس کی روایت ابو داؤد اور احمد نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح میں ہے۔ الحاصل اس حدیث سے ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال بن امیہ سے منقطع کر دیا تھا۔ ولان المقصود من النع اور اس وجہ سے بھی مرد سے اس کا نسب منقطع کر دے کہ اس لعان سے مقصود یہی ہے کہ بچہ کا انکار ہو اس لئے شوہر کا مقصود اس سے پورا ہو جائے گا۔ اور دونوں کے درمیان جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود بھی پایا جاتا ہے۔ یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اسی کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ بھی اس سے پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ قاضی ان میں تفریق دینے کے ساتھ صراحت یہ حکم بھی دے کہ میں نے اس بچہ کو اس کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اور اس مرد سے اس کا نسب ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ جب وہ اس مرد سے بے تعلق ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا ضروری ہے

فان عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضي لاقراره بوجوب الحد عليه، وحل له ان يتزوجها وهذا عندهما، لانه لما حد لم يبق اهل اللعان، فارتفع حكمه المنوط به، وهو التحريم، وكذلك ان قذف غيرها فحدبه، لما بينا وكذا اذا زنت فحدث لا تنفء اهلية اللعان من جانبها

ترجمہ: پھر اگر شوہر نے رجوع کر لیا اور اپنے آپ کو جھوٹا بتا دیا تو قاضی اس کو حد قذف لگائے گا۔ کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر اہرام تراشی کی سزا کے واجب ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ اور اس کے بعد اس عورت سے نکاح کر لینا جائز ہو جائے گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ جب اسے حد لگا دی گئی تو وہ لعان کا اہل نہیں رہا۔ تو جو حکم اس کے ساتھ معلق تھا یعنی ہمیشہ کے لئے حرام ہونا وہ بھی ختم ہو گیا۔ اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبی عورت پر زنا کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اسے حد ماری گئی۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جس کی وجہ سے اسے حد لگائی گئی یعنی کوڑے مارے گئے۔ کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی۔

توضیح: اگر لعان کرنے کے بعد مرد نے یا عورت نے اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار کر لیا
تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، مسائل

فان عاد الزوج واكدب بفسه حده القاضي لافراوه بوجوب الحد عليه الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فارتنع حکمہ الح لعان کے بعد غلطی کا اقرار کر لینے کی وجہ سے حد جاری ہونے کے بعد
مرد لعان کے لائق نہیں رہا۔ اس لئے اس کے ساتھ کا معلق حکم یعنی ہمیشہ کے لئے حرم ہو جانا وہ بھی ختم ہو گیا۔ ف اور مبسوط میں
لکھا ہے کہ حد قذف اسی وقت لگائی جاتی ہے جبکہ زنا کا عیب لگانے کے بعد عورت کو بائٹہ طلاق نہ دی گئی ہو۔ کیونکہ اگر بائٹہ طلاق
دینے کے بعد اپنے آپ کو جھوٹا بتا دیا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور
طلاق بائٹہ ہو جانے کے بعد یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی تہمت لگانے
سے صرف لعان واجب ہوتا ہے۔ تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہ ہوگی۔ وکذلك ان قذف الح اسی طرح اگر مرد نے
اجنبی عورت کو زنا کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اس پر حد جاری کی گئی۔ ف تو بھی اسے جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح
کر لے۔

فان عاد الزوج واكدب بفسه حده القاضي لافراوه بوجوب الحد عليه الح
اس دلیل کی وجہ سے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف جتنی وہ مرد لعان کے قابل نہیں رہا۔ وکذا اذ انت اسی طرح اگر اس
عورت نے زنا کر لیا جس کی وجہ سے اس پر حد جاری کی گئی یعنی اسے کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت میں اب وہ صا حیت اور یہ وقت
باقی نہیں رہی کہ اس سے لعان کیا جاسکے۔ ف اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اس کے
ساتھ ہمبستری بھی نہیں کی تھی کہ اس پر زنا کرنے کا عیب لگایا ہذا دونوں میں لعان ہو گیا۔ اور دونوں ایک دوسرے سے ٹھیکہ
ہو گئے۔ پھر اس عورت نے اس طرح زنا کیا کہ وہ پکڑ لی گئی۔ پھر حاکم نے اسے زنا کی حد میں اسے کوڑے مارے اور یہی اس کی حد
ہے۔ کیونکہ رجم اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ نکاح صحیح کے بعد اس سے وطی کی جائے۔ اور یہ بات ابھی تک اس میں پائی نہیں گئی
ہے۔

واذا قذف امراته وهي صغيرة او محونة فلا لعان بيهما لانه لا يحد قاذفها لو كان احيا فكذا لا يلاع
الروح لقيامه مقامه وكذا اذا كان الروح صغيرا او مجنونا لعدم اهلية الشهادة وقذف الاخرس لا يتعلق به اللعان
لانه يتعلق بالصريح كحد القذف وفيه خلاف الشافعي وهذا لانه لا يعرى عن الشبهة والحدود تندري بها، واذا
قال الروح ليس حملت مى فلا لعان وهذا قول ابى حنيفة ورفو، لانه لا يتيق بقيام الحمل فلم يصر قاذف. وقال
ابو يوسف ومحمد اللعان يحب بمى الحمل اذا حاءت به لاقل من ستة اشهر وهو معنى ما ذكر فى الاصل لانا
تيقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قدفا فى الحال يصير كالمعلق بالشرط فيصير كانه قال
ان كان بك حمل فليس مى والقذف لا يصح تعليقه بالشرط

ترجمہ: اور جب کسی نے اپنی ایسی بیوی پر زنا کرنے کی تہمت لگائی جو کہ نابالغ یا دیوانی ہو تو ان دونوں کے درمیان لعان نہ
ہو گا۔ کیونکہ اس پر تہمت لگانے والے کو حد نہیں لگائی جاتی ہے اگرچہ تہمت لگانے والا اجنبی ہو۔ اسی طرح شوہر سے بھی لعان
نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر شوہر نابالغ یا دیوانہ ہو تو بھی لعان نہیں ہو گا کیونکہ
شوہر میں لعان کی صا حیت نہیں ہے۔ اور گونگے کی تہمت سے لعان لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اشارہ سے کہنے سے لعان متعلق نہیں
ہوتا ہے بلکہ صراحت کہنے سے ہوتا ہے۔ حد قذف کی طرح۔ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ گونگے کا کہنا

شہبہ سے خلی نہیں ہوتا ہے۔ اور شہبہ پیدا ہو جانے سے ہی حدود ختم ہو جاتے ہیں۔ در جبکہ شوہر نے یہ کہا کہ تمہارا حمل مجھ سے نہیں ہے تو اس سے لعن نہیں ہو گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ کیونکہ وہ حمل کے قائم ہونے کا یقین نہیں رکھتا ہے۔ اسی لئے وہ تہمت لگانے والوں میں سے نہیں ہوا۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ حمل کا انکار کرنے سے لعن واجب ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس عورت کو تہمت لگانے کے چھ ماہ کے اندر بچہ پیدا ہو جائے۔ یہی مطلب اس عبارت کا ہے جو مبسوط میں مذکور ہے کہ تہمت لگانے کے وقت میں حمل کے موجود ہونے کا یقین ہو گیا تو تہمت لگانا ثابت ہو گیا۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ جبکہ وہ شخص فی الحال تہمت نہیں لگا رہا ہے تو وہ شرط کے ساتھ معلق کی طرح ہو گیا۔ تو اس کی عبارت گویا اس طرح ہو جائے گی کہ اگر تم کو حمل ہو تو وہ مجھ سے نہیں ہو گا۔ حالانکہ اس نہت لگانے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: نابالغ یا دیوانہ میں بیوی یا گونگے کا الزام لگانا یا حمل کا خود سے انکار کرنا مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

و اذا قذف امراته وهي صغيرة او محتوبة فلا لعان بينهما لانه لا يبعد قذفها لو كان احنينا الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والقذف لا يصح تعليقه بالشرط قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ف کیونکہ شرط تو احتمال یا غیر یقینی صورت میں لگائی جاتی ہے کہ واقعی ہو گی یا نہ ہو گی۔ اور قذف کرنا شرط کے بغیر ہوتا ہے۔ یعنی اگر زنا کیا تو وہ رفع ہو گیا۔ اس میں کچھ شہبہ نہیں ہے کیونکہ شہبہ کے ساتھ قذف نہیں ہوتا اس لئے قذف کا شرط پر معلق سونا صحیح نہیں ہوا۔ فان قال لها زنت وهذا الحمل من الزناء تلاعنا لو حود القذف حيث ذكر الزناء صريحا ولم ينه القاضى الحمل وقال الشافعي يفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا و لنا الاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة لتتمكن الاحتمال قبله والحديث معقول على انه عرف قيام الحمل بطريق الوحي وادعى الرحم ولدا امراته عقيب الولادة او هي الحالة التي تقبل التهنئة وتنتاع لة الولادة صح فيه ولا عن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب هذا عندنا يحيىة وقال ابو يوسف ومحمد يصح فيه في مدة النفاس لان الصي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما عدة النفاس لانه اثر الولادة وله انه لا معنى للتقدير لان الزمان للتأمل و احوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبوله التهنئة او سكوته عند التهنئة او ابتناعه متاع الولادة او مضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفي ولو كان عاننا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرها هاعسى

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم نے زنا کیا ہے اور یہ بچہ جو تمہارے پیٹ میں ہے زناء سے ہے۔ تو دونوں لعن کریں۔ زناء کی تہمت پائے جانے کی وجہ سے کیونکہ اس مرد نے اپنے اس الزام میں صراحت کے ساتھ زناء کا ذکر کیا ہے۔ لیکن قاضی اس بچہ کے نسب کا اس مرد سے انکار نہیں کرے گا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی اس کی نفی بھی کر دے گا۔ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت ہلالؓ سے بچہ کی نفی کر دی تھی۔ اس وقت جبکہ حمل میں رہتے ہوئے عورت پر تہمت لگائی تھی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم اس کے پیدا ہونے کے بعد ہی مرتب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے پیدا ہونے سے پہلے شہبہ رہ جاتا ہے کہ شاید یہ حمل نہ ہو بلکہ بیماری کی وجہ سے خون وغیرہ جمع ہو گیا ہو اور حضرت بدلؓ کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعہ حمل کے ہونے کا علم ہوا اور جبکہ کسی نے اپنی بیوی کے بچہ کی پیدائش کے بعد اس کے نسب کا انکار کیا یا اس زمانہ میں انکار کیا جبکہ ایک دوسرے کو مبارک بادیاں دیتے ہیں یا پیدائش کے زمانہ میں اس کے

ضروری سامان خریدے جاتے ہوں تو اس کا انکار صحیح مانا جائے گا یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے لون کرے گا۔ اور اگر اس کے بعد نفی کی تو لعان کرے گا نسب ثابت رہ جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اور یحییٰ (امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ نفاس کی مدت میں اس کا انکار صحیح ہوگا اس دلیل سے کہ نفی کرنا جلد ہی تھوڑی مدت میں صحیح مانا جاتا ہے۔ اور دراز مدت میں کافی دنوں کے بعد انکار صحیح نہیں ہے۔ اس لئے ہم نے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاضل رکھا ہے۔ کیونکہ نفاس کا خون اور اس کا زمانہ پیدائش کا اثر ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ زمانہ تو غور و فکر کے سئے ہوتا ہے۔ تاکہ جلد بازی میں کوئی غلط فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور اس بارے میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس لئے ہم نے ایسی بات کا اعتبار کیا جو بچہ سے انکار نہ کرنے پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس نے مبارک باد قبول کی یا مبارک باد دیئے جانے کے وقت اس نے خاموشی اختیار کی یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں خریدی جاتی ہیں ان کو خرید لیا یا وقت اس حالت میں گزر گیا کہ بچہ سے اس نے انکار نہیں کیا۔ اور اگر شوہر گھر سے غائب یا اس کا حال بالکل معلوم نہ ہو۔ اور اسے اس عرصہ میں اس بچہ کی پیدائش کا علم نہیں ہو سکا۔ پھر وہ اچانک گھر پہنچ گیا یا رابطہ قائم ہو گیا تو ہم نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ میں سے ہر ایک کے اصل کے موافق جو مدت ذکر کی ہے وہ یہاں معتبر ہوگی۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم نے زنا کیا ہے اور تمہارے پیٹ کا بچہ زنا کا ہے

یا بچہ کی پیدائش کے بعد ہی یا کچھ دیر کے بعد بچہ کا خود سے انکار کر دے

مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

فان قال لها زیت وهذا الحل من الزناء تلاعننا لوجود القذف حيث ذكر الزناء صریحاً الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ تعتبر المدة الح شوہر کو طویل مدت تک بے تعین رہنے کے بعد گھر واپس آنے پر بچہ کی پیدائش کا علم ہوا تو ہم نے امام صاحب اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کے اپنے اپنے اصول کے مطابق جو مدت ذکر کی ہے وہ یہاں معتبر ہوگی۔ ف یعنی جس وقت وہ انگیا تو ایسا سمجھ جائے گا کہ گویا عورت کو ابھی بچہ ہوا ہے۔ چنانچہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک مدت نفاس کے اندازہ کے مطابق۔ اگر وہ انکار نہ کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے جس میں مبارک بادی قبول کرے تو پھر وہ انکار نہیں کر سکتا ہے۔

قال واذا ولدت ولدين في بطن واحد فمضى الاول واعترف بالثاني يثبت نسبهما لانهما توامان خلقتا من ماء واحد وحد الروح لانه اكدت نفسه بدعوى الثاني وان اعترف بالاول ونفى الثاني يثبت نسبهما لما ذكرنا ولا عن لانه قاذف بنفى الثاني ولم يرفع عنه والاقرار بالحقة سابق على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي رابية وفي ذلك التلاعن كذا هدا۔

ترجمہ: اور شیخ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جب بیوی کو ایک ہی حمل سے دو بچے پیدا ہوئے۔ اور شوہر نے ان کی خبر سن کر پہلے بچہ کا اپنے نسب ہونے سے انکار کیا اور دوسرے کا اقرار کر لیا تو دونوں بچوں کا اس سے نسب ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں بچے ایک ہی نطفہ سے فطری طور پر جوڑوں پیدا ہوئے ہیں۔ اور شوہر کو حد قذف لگائی جائے گی۔ کیونکہ اس نے دوسرے بچہ کا اقرار کر کے خود ہی اپنے دعویٰ کو جھٹلادیا ہے۔ اور اگر اس نے پہلے بچہ کا اقرار کیا مگر دوسرے کا انکار کر دیا تب بھی دونوں کا نسب اسی سے ثابت ہوگا۔ پہلی بتائی ہوئی دلیل کی وجہ سے جتنی دونوں جوڑوں بچے ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور حان کرنا ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کا انکار کر کے بیوی پر زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور بعد میں اس سے رجوع بھی نہیں کیا۔ حالانکہ بیوی

کے پاک دامن ہونے کا اقرار اس کو تہمت لگانے سے پہلے ہے۔ اس کی صورت گویا یہ ہوئی کہ اس نے پہلے بچہ کی پیدائش پر یہ کہا کہ میری بیوی پاک دامن ہے۔ پھر کہا کہ وہ زنا کرنے والی ہے۔ اور اگر ان ہی جملوں میں کہتا تو اس پر لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اس نے پہلے بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا۔

توضیح: اگر ایک عورت کو ایک حمل سے دو بچے ہوئے۔ اس کے شوہر نے ان میں سے پہلے کے نسب کا خود سے انکار کیا مگر دوسرے کا اقرار کر لیا اس کے برعکس ہوا تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

فان قال لها زنت وهذا الحبل من الرناء تلعنا لوجود القذف حيث ذكر الزناء صريحا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف

چند مسائل

۱۔ محیط و مبسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مر گیا یا مار دالا گیا۔ تو دونوں کا نسب اس سے لازم ہو جائے گا۔

۲۔ اور اگر دو بچوں میں سے ایک مردہ پیدا ہوا تو بالاتفاق لعان کرنا ہوگا اور دونوں بچوں کا نسب اس مرد سے ملے گا۔

۳۔ اور اگر شوہر کو بچہ کی پیدائش پر مبارک باد دی گئی تو اس نے دعاء پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو بھی ایسا بچہ دے تو یہ اس کا اپنا بچہ ہوگا اور نسب قائم رہے گا۔ پھر معصوم ہونا چاہئے کہ جس صورت میں بچہ کا نسب کسی کی طرف متعین ہو جائے تو اس کے بعد وہ اس نسب سے نفی نہیں کر سکتا ہے۔

۴۔ اور اگر یہ کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھ سے نہیں ہے۔ لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا۔

۵۔ اسی طرح اگر یہ کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا ہے۔ تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے۔

۶۔ اور اگر بیوی پر زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک حد یا لعان کچھ بھی نہیں ہے۔

۷۔ اور اگر قاضی نے بجائے مرد کے پیسے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے غلطی کی لیکن اس کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ لعان دوبارہ کرنا واجب ہے۔

۸۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر بیوی کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اس کی نفی کر دی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک کہ اس عورت کو کسی دوسرے شخص نے زنا سے اس بچہ کے پیدا ہونے کی تہمت لگائی پھر غیر شخص کو تہمت لگانے پر حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اس کے بعد وہ اس کا انکار نہیں کر سکتا ہے۔ م۔ ع

باب العنین وغیرہ

واذا كان الزوج عينا احله الحاكم سنة فان وصل اليها فيها والافرق بينهما اذا طلعت المرأة ذلك هكداروى عن عمر وعلى وابن مسعود ولان الحق ثابت كما هي الوطى ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لافة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك وقد رنا هابا بالسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة فادامست المدة ولم يصل اليها تبين ان المعجزة لافة اصلية فقات الامساك بالمعروف ووح عليه التسريح

بالاحسان فاذا اضع باب القاضی صابہ ففرق بیہما ولا بد من طلبہا لان التفریق حقہا

ترجمہ: باب عین وغیرہ کا بیان۔ جبکہ شوہر نامرد ہو تو حاکم اسے ایک سال کی مہلت دے گا۔ اگر مدت میں بیوی سے ہمبستری کر لے تو اچھی بات ہے۔ ورنہ حاکم ان دونوں کے درمیان علیحدگی کروا دے گا۔ بشرطیکہ بیوی نے اس کا مطالبہ بھی کیا ہو۔ حضرت عمرو علی اور ابن مسعودؓ سے اسی طرح مروی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ عورت کو بھی وطی کا مطالبہ کرنے کا حق ثابت ہے۔ اور اس حق کی ادائیگی سے انکار کرنا شاید کسی ایسی بیماری کی وجہ سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو۔ اور شاید کہ اصلی بیماری ہو تو ان دونوں وجہوں میں فرق معلوم کرنے کے لئے ایک ایسی تکلیف دہ چیز بتائی جائے کہ یہ عارضی بیماری ہے یا اصلی ہے۔ کیونکہ ایک سال کے اندر چاروں موسموں یعنی ربیع و خریف و سردی اور گرمی کے آجاتے ہیں۔ اور اگر ان تمام موسموں کے آکر چھ جانے کے بعد بھی وہ بیوی کا حق وطی ادا کرنے پر قادر نہ ہو سکا تو اس سے ظاہر ہوا کہ وہ اب اصل بیماری کی وجہ سے عاجز ہے۔ اس حالت میں وہ مرد اپنی بیوی کا حق معروف طریقہ سے ادا نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اس پر اب یہ واجب ہو گیا کہ خوبصورتی اور انسانیت و شرافت کے ساتھ اس کا راستہ کھول دے۔ اور جب شوہر نے از خود ایسا نہیں کیا اور نہیں کرنا چاہتا ہے تو قاضی اس کا قائم مقام ہو کر دونوں میں تفریق کروا دے گا۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عورت خود بھی اس کا مطالبہ کرتی ہو۔ کیونکہ اس سے جدائی کا حق اسی کا ہے۔

توضیح: باب عین وغیرہ کا بیان۔ عین کی تعریف، حکم، دلیل

باب العین وغیرہ الخ

یہ باب عین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عین وہ شخص ہے جسے آلہ تناسل رہنے کے باوجود عورت کا حق ادا کرنے یا اس پر قبو پانے کی صلاحیت نہ ہو۔ اگر وہ شخص باکرہ پر قدرت نہ رکھتا ہو مگر شبیبہ پر وہ قادر ہو خواہ عارضی بیماری کی وجہ سے یا پیدا کی کمزوری کی وجہ سے یا بڑھاپے یا سحر کی وجہ سے تو وہ جس عورت پر قدرت نہ ہو اس کا حق میں وہ عین مانا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس عورت کو یہ حق ہو گا کہ حاکم سے اپنی علیحدگی کی درخواست کر دے۔ ورنہ مجبوبات وہ شخص ہے جس کے آلہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہوا ہو۔ اور خصی وہ ہے جس کے دونوں خبیہ نکال دیئے گئے ہو یا پاجور کر دیئے گئے ہوں۔ م۔ ع۔

واذا کان الزوج عیسا اجلہ الحاکم سة فان وصل الیہا فیہا والافرق بیہما الخ

اور اگر کسی عورت کا شوہر عین (نامرد) ہو (اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اس کو ایک سال کی مہلت دے گا (فوری فیصلہ نہیں کرے گا) ف۔ یہ مہلت اس وقت سے شمار کی جائے گی جب سے کہ عورت نے مطالبہ کیا ہو۔ چاروں ائمہ فقہاء اور جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ اور صحابہ کرام اور تابعین سے یہی مروی ہے۔ ع۔ اور ہمارے مذہب میں یہ سال چاند کے اعتبار سے یعنی قمری شمار ہو گا۔ لیکن قنوی اس بات پر ہے کہ شمسی سال کا اعتبار ہو گا۔ مگر جبکہ مہینہ کے درمیان سے شروع کیا ہو تو بالاتفاق ۳۶۵ دنوں کا سال شمار ہو گا۔ مگر اس میں سے عورت کے حج اور سفر اور بیماری اور خود شوہر کی بیماری کے دن ان دنوں سے شمار نہ ہوں گے۔ بلکہ مستثنی ہوں گے۔ اسی پر قنوی ہے۔ لیکن عورت کے حیض اور رمضان کے دن بھی شمار ہوں گے۔ ت۔ د۔

• فان وصل الیہا فیہا والافرق بیہما اذا طلبت المرأة ذلك هکذا روی عن عمر وعلی الخ

اگر اتنے دنوں میں شوہر نے اس عورت سے ہمبستری کر لی تو بہتر ہے۔ کہ اختلاف ختم ہو۔ ورنہ قاضی ان دونوں میں جدائی کروا دے گا۔ بشرطیکہ وہ عورت خود اس کی درخواست کرے۔ اسی طرح حضرت عمرو علی اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے احبرنا معمر عن الزہری عن سعید بن المسیب قال قضی عمر

ہیں الخطاب النخعی یعنی سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ عمر بن الخطابؓ نے عنین کے بارے میں فیصلہ دیا ہے کہ اسے ایک سال کی مہلت دی جائے۔ اور معمر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ مہلت کی ابتداء اس دن سے تھی جس دن عورت نے ناش کی۔ اور یہ حدیث ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسماعیل بن مسلم کے واسطے سے حسن بھری سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایسا فیصلہ کیا ہے۔ اور اس روایت میں اتنی بات اور بھی زائد ہے کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہ ہو سکا تو حضرت نے اس عورت کو اختیار دے دیا۔ چنانچہ عورت نے علیحدگی اختیار کر لی۔ تو حضرت عمرؓ نے ان دونوں میں جدائیگی کر دی۔ اور اس کو ایک بائن طلاق قرار دیا۔ اور ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں ابو خالد احمر عن محمد بن اعحق عن خالد بن کثیر عن صحاک روایت کی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال کی مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت سے ہمبستری کر لے تو خیر ہو گا ورنہ دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد بن اعحق اور خالد بن کثیر اور صحاک عمائے ثقات میں سے ہیں۔ اور یہی معنی ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کئے۔ م۔ ف۔ ع۔

ولان الحق ثابت کما فی الوطی ویحتمل ان یکون الامتناع لعلۃ معترضة الح
ترجمہ سے آخر تک مطلب واضح ہے۔

وتلك الفرقة تطليقة بانه لان فعل القاضی اضیف الى فعل الزوج فكانه طلقها بنفسه وقال الشافعی هو فسح لكن الكاح لا يقبل الفسح عندنا وانما تقع بانه لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لا بها لولم تكن بانه تعود معلقة بالمراجعة ولها كمال مهرها انكان خلاها فان خلوة العین صحيحة و يجب العدة لما بينا من قبل هذا اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمرأة في الوصول اليها فان كانت ثيبا فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة والاصل هو السلامة في الحبله نه ان حلف بطل حقها وان نكل يؤجل سنة وان كانت بكر انظر اليها النساء فان قلل هي بكر احل سنة لظهور كذبها وان قلل هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لاحق لها وان نكل يؤجل سنة وان كان محبوا فارق بينهما في الحال ان طلت لانه لا فائدة في التاجيل والنخعي يؤجل كما يؤجل العین لان وطيها موحو

ترجمہ: اور یہ جدائیگی بائن طلاق کے حکم میں ہوگی۔ کیونکہ قاضی کے فعل کو شوہر کے فعل کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ شوہر نے خود اسے طلاق دی ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ تفریق نسخ کے حکم میں ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک نکاح فتح کو قبول نہیں کرتا ہے۔ اور بائن اس لئے ہوگی کہ اس جدائیگی کا مقصد اصل شوہر کے ظلم کو دور کرنا ہے جو اس بائن کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ طلاق بائن نہ ہوگی تو شوہر اس سے رجعت کر لے گا۔ پھر تو وہ معق ہو کر رہ جائے گی۔ اب شوہر نے اگر اس سے خلوت کر لی ہوگی تو اسے پورا مہر ملے گا۔ کیونکہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ اور عدت بھی لازم ہوگی یعنی استحاطہ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (ف یعنی بائ المہر میں گزر گیا ہے)۔ یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ شوہر نے بھی اس بات کا اقرار کر لیا ہو کہ یہ (خود) اس سے ہمبستری کا تعلق قائم نہیں کر سکا ہے۔ کیونکہ اگر مرد و عورت کے درمیان ہمبستری ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ ایسی صورت میں اگر وہ ثیبہ ہوگی تو شوہر کی بات قسم کے ساتھ مقبول ہوگی۔ کیونکہ وہ جدائیگی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اس لئے کہ عام فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنے تمام اعضاء کے لحاظ سے تندرست ہو۔ اب مطالبہ قسم پر وہ قسم بھی کھالے تو عورت کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اگر عورت باکرہ (کنواری) ہو تو عورتیں اس کی شرمگاہ کو دیکھ کر اگر یہ کہہ دیں کہ وہ اب بھی باکرہ ہی سے تو شوہر کو یک سال کی مہلت دی جائے گی اس مرد

کے جھوٹ ظاہر ہو جانے کی وجہ سے اور اگر وہ یہ کہہ دیں کہ شیبہ ہے تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ اب اگر وہ قسم بھی کھالے تو پھر اس عورت کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر لیا تو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ یہاں تک عین کے بارے میں احکام تھے۔ اور اگر شوہر مجبوظ (آلہ تاسل کنا ہوا) ہو تو ان دونوں میں بغیر مہلت فوراً علیحدگی کر دی جائے گی۔ بشرطیکہ اس عورت نے اس سے علیحدگی کا مطالبہ کیا ہو کیونکہ ایسی حالت میں مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور خصی کو ایسی ہی مہلت دی جائے گی جیسی عین کو دی جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے وطی کرنے کی امید رہتی ہے۔

توضیح: عین سے تفریق کے بعد اب اس کا کیا حکم ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنے عین ہونے کا اقرار کر لیا ہو یا انکار کر دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل

وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضى اضعف الى فعل الزوج... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لالہ پنکو الخ کیونکہ وہ شوہر جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اور پیدا کنی خلقت میں اصل بات یہی ہے کہ تندرستی رہے۔ ف اس لئے جب اس نے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول مقبول ہوگا مگر اس سے قسم لی جائے گی۔ ثم ان حلف الخ پھر اگر شوہر نے قسم کھائی تو بیوی کا حق باطل ہو گیا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ ف یعنی اس مرتبہ فوراً ہی اسی دن سے اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔

وان كانت بكرة ينظر اليها النساء فان قلن هي بكرة اجل سنة لظهور كذبه... الخ

اور اگر عورت باکرہ کنواری ہو تو عورتیں اسے دیکھیں یعنی ایک یا دو ہی کافی ہیں۔ پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال تک کی مہلت دی جائے گی کیونکہ اس کا جھوٹ ظاہر ہو چکا ہے۔ اور اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ شیبہ ہو گئی ہے تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر وہ قسم کھا جائے تو عورت کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ یہاں تک عین کے مسائل تھے۔ اب اگر شوہر مجبوظ ہو تو ان دونوں میں فوراً تفریق کر دی جائے۔ بشرطیکہ عورت خود درخواست کرے۔ کیونکہ مزید مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

والحصنى يوجل كما يؤجل العنين لاهوطيه مرجو... الخ

اور خصی کو بھی ایک سال کی مہلت دی جائے جیسے کہ عین کو دی جاتی ہے۔ کیونکہ اب بھی اس سے کسی وقت وطی کر لینے کی امید کی جاتی ہے۔ ف کیونکہ اس کا آلہ تاسل موجود ہے۔ شاید کسی وقت اس میں وطی کی قوت پیدا ہو جائے۔

واذا اجل العنين سنة وقال قدجا معها وانكرت نظر اليها النساء فان قلن هي بكرة خیرت لان شهادتهن تأييد بمؤيد وهي البكرة وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل خیرت لتأييد هابالكول وان حلف لاتخير وان كان ثيبا في الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه فان اختارت زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار ولا غارصيت ببطلان حقها وفي التاجيل تعتبر السنة القمرية هو الصحيح ويحتسب بايام الحيض وبشهر رمضان لوجود ذلك في السنة ولا يحتسب بمرضه ومرضها لان السنة قد تحلوعه.

ترجمہ: اور جب عین مرد کو ایک سال کی مہلت دے دی گئی۔ آخر میں اس نے کہا کہ میں نے اپنی س بیوی سے جنم کر لیا ہے۔ لیکن اس عورت نے اس کی بات ماننے سے انکار کر دیا تو چند عورتیں اس کی شرم گاہ دیکھیں گی۔ دیکھ کر اگر وہ یہ کہیں کہ یہ تو باکرہ ہے تو اس عورت کو اس سے علیحدگی کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے سے قوی ہو گئی۔ اور اگر یہ کہیں کہ وہ تو شیبہ ہو چکی ہے تب شوہر سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو عورت کو اختیار دیا

جائے گا کیونکہ شوہر کے انکار سے اس کی تائید ہو گئی۔ اور اگر شوہر قسم کھالے تو عورت کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر یہ عورت پہلے سے شیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔ یہ بات تو ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے۔ اب اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی اس کے نامرد ہونے کے باوجود اس کے ساتھ ہی رہنے پر راضی رہی تو اس کے بعد اس کو اپنے اس شوہر سے جدا نیکی کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ تو اپنے حق کے باطل کرنے پر راضی ہو چکی ہے۔ اور مہلت دینے میں قمری سال کا اعتبار ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ اس سال میں سے حیض کے دن اور رمضان کا مہینہ بھی حساب کیا جائے گا (یعنی اسے چھوڑ کر شمار نہیں کیا جائے گا) کیونکہ سال بھر میں ان دنوں کا آثار ضروری ہے۔ البتہ مرد یا عورت کی بیماری کے دن اس سے منہا ہو جائیں گے۔ کیونکہ سال تو کبھی بیماری سے بالکل خالی ہوتا ہے۔

توضیح: عینین کو ایک سال کی مہلت دینے کے بعد اگر میاں بیوی میں ہمبستری کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ سال کا اعتبار کس طرح ہوگا۔ مسائل کی تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل

واذا اجل العینین سنة وقال قد جاعلها وانكرت نظر اليها النساء فان قلن هي بكر خيوت الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وان حلف الخ اگر شوہر نے قسم کھائی تو عورت کو اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ عورت پہلے سے شیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔ اس مسئلہ کو ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔ ف یعنی شوہر اس بات کا انکار کرتا ہے کہ جدائی کا حق ثابت ہے۔ اور انکار کرنے والے ہی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس میں اصل اور شرط یہ ہے کہ اس کا آلودہ تاسل پیدا کئی طور سے سالم ہو۔ فان اختارت الخ اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی اس کے عینین ہونے کے باوجود اسی کے ساتھ رہنا پسند کیا تو اس کے بعد اس عورت کو اس سے جدا نیکی کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنے حق کو ختم کرنے پر راضی ہو گئی ہے۔ اور اس مہلت کے بارے میں قمری سال کا اعتبار ہوگا۔ یہی صحیح قول ہے۔ اور اس سال میں سے حیض کے دن اور رمضان کا مہینہ کم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ سال میں ان کا رہنا ضروری ہے۔ لیکن مرد کی یا عورت کی بیماری کے دن اس میں سے نکال دیئے جائیں گے۔ کیونکہ پورا سال کبھی بیماری سے بالکل خالی بھی جاتا ہے۔

ف خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مذہب میں سال قمری معتبر ہے۔ اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اصل میں سال کو مطلق رکھا ہے۔ یعنی قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی ہے۔ اور ولوالجی نے کہا ہے کہ سال قمری کا معتبر ہونا صحیح ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی پر قنوی ہونا چاہئے۔ اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ پھر ماہ رمضان اور حیض کے دن جو سال کے اندر آجائیں وہ بھی سال میں شمار ہوں گے یعنی ان کے عوض اور دوسرے دن نہیں بڑھائے جائیں گے۔ کیونکہ صحابہؓ نے ان کو منہا نہیں کیا ہے۔ حالانکہ ان کو سال کے اندر ان دنوں کا ہونا ضرور معلوم تھا۔ بخلاف بیماری کے دنوں کے کہ سال میں کسی کا بیمار ہو جانا ضروری نہیں ہوتا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بیماری کے جتنے دن ہوں گے وہ دوسرے سال میں دیئے جائیں گے۔ اور اس پر قنوی ہے۔ مع

واذا كان بالروحة عيب فلا حيار للزوج وقال الشافعي يرد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا وطبعاً والطبع مؤيد بالشرع قال عليه السلام فرمى المحذوم فراراً من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء اصلاً بالموت لا يوجب الفسخ فاختلفا بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل

ترجمہ: اور جبکہ بیوی میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو منسوخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان پانچ قسم کی بیماریوں کی وجہ سے نکاح فسخ کر سکتا ہے۔ یعنی (۱) جذام (۲) برص (۳) جنون (۴) رتق (۵) قرن۔ کیونکہ ان بیماریوں کی وجہ سے حسی یا طبعی نفرت پیدا ہو جانے کی وجہ سے نفع حاصل کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ اور صرف طبیعت کی تابعداری نہیں ہے بلکہ شریعت سے بھی اس کی تائید حاصل ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جذامی سے ایسے بھاگو جیسے شیر سے بھاگتے ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب نفع حاصل کرنے کی مطلقاً کوئی صورت بھی باقی نہیں رہتی ہے جب بھی نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے حالانکہ ان عیبوں کی وجہ سے نفع حاصل کرنے میں کمی آ جانے کے باوجود دوسرے کافی منافع حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے بدرجہ اولیٰ نکاح منسوخ نہیں ہوگا۔ اور اس میں بھی یہ ہے کہ نفع حاصل کرنا تو نکاح کا نتیجہ اور پھل ہے۔ اور حق تو صرف اتنا ہے کہ اس سے نفع اٹھانے پر قدرت حاصل ہو اور یہ بات اسے حاصل ہوتی ہے۔

توضیح: اگر بیوی میں کوئی عیب آجائے تو اس سے نکاح فسخ کرنے کا حق شوہر کو ہوتا ہے یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلیل

وادا کا ان بالروجة عیب فلاحیار للزوج وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسة الخ
اگر بیوی میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسے طلاق دے یا رہنے دے۔ وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ الخ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان پانچ عیبوں میں سے کسی ایک کے ہونے کی صورت میں وہ فسخ بھی کر سکتا ہے (۱) جذام (۲) برص (۳) جنون (۴) رتق (۵) قرن۔ ف۔ رتق یہ ہے کہ عورت کو صرف پیشاب کرنے کا سوراخ ہو دوسرا کوئی نہ ہو۔ قرن عورت کی شرم گاہ میں ہڈی وغیرہ ہو جانے کی وجہ سے اس قدر تنگی ہوگئی ہو کہ اس میں آہ تاسل داخل ہونے کا راستہ نہ ہو۔

لاہا نفع الاستیفاء حسا وطبعاً الخ

کیونکہ یہ بیماریاں حسی یا طبعی طور سے اس سے نفع حاصل کرنے میں رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ ف۔ کیونکہ جس عورت کو رتق یا قرن کی بیماری ہوگی طبیعت اس سے ہمبستری کو پسند نہیں کرے گی یا اس میں داخل کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت کو نفرت پیدا ہوتی ہے۔

والطبع مؤید بالشروع قال علیہ السلام فمن المحدث من فرارک من الاسد الخ

ور یہ صرف طبیعت کی فرماں برداری نہیں ہے بلکہ شریعت نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جذامی شخص سے اس طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو۔ ف۔ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ ایک مجذوم نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیعت کرنے کا ارادہ کیا تھا۔ تو جواب میں سے آپ نے یہ کہہ دیا کہ راستہ سے ہی واپس چلے جاؤ کہ ہم نے تمہاری بیعت قبول کر لی ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے ایک جذامی عورت کو طواف کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ تم اپنے گھر میں کیوں بیٹھتی ہو کہ لوگوں کو تم سے تکلیف نہ ہو۔ چنانچہ وہ پھر بھی بھی حواف کے لئے نہیں آئی۔ وروہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک جذامی آدمی کے ساتھ کھانا کھایا اور وہ چھا ہو گیا تو یہ آپ کا معجزہ تھا۔

ولما ان فوت الاستیفاء اصلاً بالموت لایوجب الفسخ فاحتلالہ بحدہ العیوب اولی الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب موت کی وجہ سے ہر قسم کا فائدہ اٹھانا ختم ہو جاتا ہے اس وقت تو نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے۔ تو ان عیبوں سے جبکہ خلل کے ساتھ نفع اٹھانا بھی ممکن ہوتا ہے تو بدرجہ اولیٰ نکاح فسخ نہیں ہوگا۔

وهذا لان الاستفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل الح

اس میں رازیہ ہے کہ نفع حاصل کرنا نکاح کا ثمرہ ہے۔ اور اس پر حق تو صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس سے نفع اٹھانے کی قدرت ہو اور یہ بات اسے حاصل ہے۔ پھر اگر نفرت کی وجہ سے نفع حاصل نہ کرے تو اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر رکھنا نہ چاہے تو سے طلاق دے کر رخصت کر دے۔ دیے رفق اور قرن کی بیماریاں بھی ایسی ہیں کہ ان کا علاج ہو سکتا ہے۔ اور عنایہ میں لکھا ہے کہ جذامی آدمی سے بھاگنے کے معنی یہ ہوئے کہ اسے طلاق دے کر اپنے پاس سے دور کر دے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے دوسرے منافع حاصل کرنا اور اوپر سے تمتع حاصل کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اس لئے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوئی کہ پورے طور سے نفع نہیں حاصل کر سکا ہے۔ اسی لئے اسے ہر وقت طلاق دینے کا اختیار حاصل ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہا کہ جب مرد میں نامردی اور اس جیسی بیماری پیدا ہو جائے تو بیوی کو نکاح منقطع کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لیکن جب بیوی میں جذام، برص وغیرہ بیماریاں اور عیوب ہوں تو ان کی وجہ سے شوہر کو نکاح منقطع کرنے کا اختیار تو نہیں ہوتا ہے لیکن طلاق وغیرہ کا اختیار ہوتا ہے۔ م

واذا كان بالزوج جنون او برص او جذام فلاحيار لها عندايبحيقة وابي يوسف وقال محمد لها الخيار دفعا لنصرر عنها كما في الحب والعة بخلاف حاله لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الحيار لما فيه من ابطال حق الزوج واما يثبت في الحب والعة لاهما يخلان بالمقصود المشروع له الكاح وهذه العيوب غير مخله به فافترقا والله اعلم بالصواب

ترجمہ: اور اگر شوہر کو جنون، برص یا جذام کی بیماری ہو جائے تو انام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے نزدیک اس کی بیوی کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اسے اختیار ہوگا اس سے ضرر کو اس سے دور کرنے کے لئے۔ جیسا کہ اس کے آلہ تناسل کھانے یا نامرد ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ برص و شوہر کی جانب سے کیونکہ شوہر تو اپنی ذات سے تکلیف کو جب چاہے اسے طلاق دے کر دور کر سکتا ہے۔ اور یتخین کی دلیل یہ ہے کہ اصل بات تو یہی ہے کہ بیوی کو اختیار نہیں ہونا چاہئے کیونکہ ایسا ہونے سے شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے۔ پھر بھی محبوب اور عین ہونے کی صورت میں عورت کو صرف اس لئے اختیار دیا جاتا ہے کہ ان بیماریوں کے ہوجانے کی وجہ سے اس کے اصل مقصد میں خلل پڑتا ہے جس کے لئے نکاح کرنا مشروع ہوا ہے۔ لیکن یہ جذام وغیرہ تو ایسے عیوب ہیں کہ ان سے اس اصل مقصد میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عین اور محبوب ہونے میں ور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر شوہر کو جنون، برص یا جذام کی بیماری لگ جائے۔ حکم اختلاف ائمہ داخل

واذا كان بالزوج جنون او برص او جذام فلاحيار لها عندايبحيقة وابي يوسف الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ من دفع الضرر بالطلاق کہ شوہر کو یہ اختیار ہر وقت رہتا ہے کہ بیوی کو طلاق دے کر اپنی تکلیف دور کر دے۔ پس اگر جذامی شوہر کی صورت میں مثلاً بیوی کو فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا تو اسی شوہر کے ساتھ ہمیشہ زندگی گزارنے پر مجبور ہوگی۔ اور ایسا ہونے سے اسے سخت تکلیف ہوگی۔

ولهما ان الاصل عدم الحيار لما فيه من ابطال حق الزوج واما يثبت في الحب الح

اور ان دونوں یعنی یتخین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو اختیار نہ ہونا ہی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے سے شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف اگر یہ وہم ہو کہ یہی بات محبوب اور عین وغیرہ میں بھی لازم آئے گی۔ نکلے وہاں با اتفاق زوج کا حق اختیار مسمم ہے۔ اس لئے اس کا جواب دیا کہ واما يثبت الح محبوب اور عین کی صورت میں عورت کو اسی وجہ سے

اختیار حاصل ہوا کہ عین ہونے اور محبوب ہونے سے وہ مقصد اصلی حاصل نہ ہو گا جس کے لئے شریعت نے نکاح کا طریقہ جاری کیا ہے۔

وهذه العيوب غير محممة به فافترقوا والله اعلم بالصواب الح

اور جذام وغیرہ تو ایسے عیوب ہیں کہ یہ مقصد اصلی میں خلل نہیں ہوتے ہیں۔ اس طرح عین اور محبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب لگ جانے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف درشید کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے قابو پانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ عورت کے حق میں اس بیماری سے ضرر اور خوف ہے۔ جیسے کہ اولاد کے حق میں خوف ہے اسی عورت کو یہ اختیار دیا ہے۔ اور امام مالک و شافعی اور احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م

باب العدة

واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً اور جمعاً او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي حرة ممن تحيض فعدتھا لثلاثة اقراء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والفرقة اذا كانت بغير طلاق فهي في معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم في الفرقة الطارئة على النكاح وهذا يتحقق فيها والاقراء الحيض عدنا وقال الشافعي الاظهار والمفط حقيقة فيهما اذ هو من الاصداء كذا قال ابن السكيت ولا ينظمهما حملة للاستبراء والحمل على الحيض اولى اما عملاً بلفظ الجمع لانه لو حمل على الاظهار والطلاق يوقع في طهر لم يبق جمعا اولانه معرف لبراءة الرحم وهو المقصود اول لقوله عليه لسلام وعدة الامه حيستان فيلتحق ببائنا

ترجمہ: باب عدت کا بیان۔ شوہر نے جب اپنی بیوی کو طلاق دی خواہ بائن ہو یا رجعی یا طلاق کے بغیر ہی ان دونوں میں کسی وجہ سے جدا ہو گئی ہو تو وہ بیوی آزاد ہو اور ان عورتوں میں سے ہونے جسے حیض آتا بھی ہو تو اس کی عدت تین قروء ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ حدیث پائی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو تین قروء تک روک کر رکھیں۔ اور ایسی جدائی جو کہ طلاق کے بغیر ہو وہ طلاق ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔ کیونکہ نکاح پر جو جدائی آئی ہے اس میں رحم کو حاصل سے پاک (خاند) پچھنے سے سب سے عدت واجب ہوئی ہے۔ اور یہ معنی ایسی جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو طلاق کے بغیر ہوئی۔ اور اقراء سے مراد ہمارے نزدیک حیض ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد طہر ہے (ف یعنی تین طہر گزریں تب عدت پوری ہوگی)۔ حالانکہ لفظ قروء دونوں معنوں میں حقیقت ہے (ف یعنی قروء کے حقیقی معنی حیض اور طہر دونوں ہیں)۔ کیونکہ یہ لفظ اضداد میں سے ہے (یعنی اس کے ایسے دو معنی ہیں جو آپس میں ضد ہیں)۔ ابن سکیت لغوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں کہا ہے۔ لیکن یہ لفظ جو قرآن پاک میں ہے وہاں ایک وقت دونوں معنوں میں شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے۔ اور یہاں حیض کے معنی مراد لینا ہی ہے۔ یا تو اس لئے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اسے طہر پر محمول کیا جائے تو جمع باقی نہیں رہے گا کیونکہ طلاق خود طہر میں دی جاتی ہے۔ یا اس وجہ سے حیض مراد لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کے خالی اور پاک ہونے کو بتاتا ہے۔ اور مقصود یہی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ باندی کی عدت دو حیض ہیں۔ تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اس کے ساتھ ادا حق ہوا

توضیح: باب۔ عدت کا بیان عدت کی تعریف طلاق کی عدت کی مدت

قروء کے معنی اختلاف ائمہ دائل

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک تہت زائل ہونے کے بعد اس کو انتظار میں گزارنے کے لازم ہوتے ہیں۔ بشرطیکہ اس سے ہمسٹری ہو چکی ہو یا خلوت صحیح ہو گئی ہو یا شوہر مر گیا ہو۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جس عورت سے شبہ میں وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے مسائل میں شامل ہے۔ فافہم۔ م۔

واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً اور جمعاً او وقعت الفروقة بینہما بغیر طلاق لاخ اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا طلاق رجعی دے دی یا دونوں میں بغیر طلاق کی جدائی ہو گئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہو جن کو حیض آتا ہو تو اس کی مدت تین حیض ہیں۔ ف۔ یعنی اگر وہ آزاد عورت ہو اور اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی یا اس کے بالغ ہونے پر اسے نکاح ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہو اتھا اور اس نے اپنا نکاح توڑ دیا۔ یا اپنے غلام شوہر کو خرید لیا شوہر برابر اور کفو میں سے نہیں تھا اس لئے اس سے جدائی ہوئی یا معاذ اللہ وہ مرتد اور بے دین ہو گیا اور یہ عورت ایسی بالغہ ہے کہ اسے حیض آتا ہے تو وہ تین حیض عدت میں گزارے۔

لقولہ تعالیٰ ﴿والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثة قروء﴾ والفروقة اذا کانت بغیر طلاق الخ
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے والمطلقات الخ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو تین حیض انتظار میں رکھیں ف۔ اس لئے جب تک اس کی عدت کے دن نہ گزر جائیں تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ اور بھی تین بیویاں موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔

والفروقة اذا کانت بغیر طلاق فہی فی معنی الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولا ینتظمہما حملاً للاشترک والحمل علی حیض اولی اما عملاً بلفظ الجمع الخ
اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے اس میں ایک ساتھ ان دونوں معنوں کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ غلط مشترک ہے۔ ف۔ اور لفظ مشترک سے ایک مرتبہ استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور خاص کر یہاں تو دونوں معنی ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لئے دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس لئے لامحالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔

والحمل علی حیض اولی اما عملاً بلفظ الجمع لانه لو حمل علی الاطہار الخ
اور اس جگہ حیض کے معنی لینا ہی کئی وجہوں سے بہتر ہے۔ اما عملاً بلفظ الخ (۱) یا تو اس وجہ سے کہ قروع سے حیض کے معنی مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی لفظ قروع جمع ہے جس سے تین قروء مکمل ہونے چاہئے حالانکہ طہر کے معنی مراد لینے سے پورے تین طہر نہیں ہو سکتے بلکہ کم ہو جاتے ہیں کیونکہ اگر ہم طہر کے معنی لیں اور طلاق خود بھی طہر ہی میں دی جاتی ہے۔ اس لئے پورے تین طہر جمع نہیں رہ سکتے۔ ف۔ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کیا جائے تو یہ ایک نامکمل طہر اور باقی دو مکمل طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں اس لئے پورے تین نہ ہونے کی وجہ سے جمع نہیں ہو سکا۔ اور اگر اسے چھوڑ کر بعد کے تین طہر شمار کئے جائیں تو تین سے کچھ زائد ہی ہو جائیں گے۔ جس سے اس کی عدت کے اوقات بڑھ جائیں گے۔ پس معلوم ہوا کہ قروع سے حیض ہی مراد ہے۔

اولانہ معرف لبراءة الرحم وهو المقصود الخ
(۲) یا اس وجہ سے حیض کے معنی لینا بہتر ہے کہ حیض کے آنے سے ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بچہ دانی بچہ سے خالی اور پاک ہے۔ اور یہی مقصود ہے۔ ف۔ کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔

اولقولہ علیہ السلام وعدة الامة حیضتان فیلتحق ببیانہ الخ
یا (۳) یا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کی عدت دو حیض ہیں۔ ف۔ یہ حدیث حسن ہونے کی وجہ سے

قابل حجت ہے۔ اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گزری ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہوگی۔ کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فلیتحق الح تو یہ حدیث اس لفظ قروع کا بیان ہو کر اسکے ساتھ لاحق ہوئی۔ ف یعنی جب قرآن میں لفظ قروع ذکر کیا گیا جو کہ مشترک ہے۔ اور فن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مشترک کے کئی معانی میں سے ایک معنی اس کے تعریف سے لئے جاتے ہیں تو ہم نے حدیث سے یہ معلوم کیا کہ قروع سے مراد حیض ہیں۔ ہذا یہ اس نطق کا بیان ہوا۔

وان كانت ممن لاتحيض من صغرا وكبر فعدتها ثلثة اشهر لقوله تعالى ﴿واللاتي ينس من المحيض من نسائكم﴾ الآية، وكذا التي بلغت بالنس ولم تحض باخر الآية وان كانت حاملا فعدتها ان تصع حملها لقوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن ان يضع حملهن﴾ وان كانت امة فعدتها حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان، ولأن الرق منصف والحيصة لاتحزى فكمملت فصارت حيضتان واليه اشار عمر بن لقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وان كانت لاتحيض فعدتها شهر ونصف لانه متحر فامكن تصيفه عملا بالرق

ترجمہ: اور اگر بیوی ان میں سے ہو جسے حیض نہ آتا ہو خواہ کم عمری کی وجہ سے یا زیادہ عمری کی وجہ سے تو اس کی عدت تین مہینے ہیں اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وہ عورتیں جو تمہاری بیویوں میں سے ہوں اور ان کے بارے میں حیض سے مایوسی ہو ان کی عدت تین مہینے ہیں۔ اسی طرح وہ عورت جو عمر سے تو باندہ ہو چکی ہو لیکن اسے حیض نہ آتا ہو آخر آیت تک۔ اور اگر حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے۔ اس آیت پاک کی وجہ سے کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ ان کو وضع حمل ہو جائے۔ اور اگر باندی ہو تو اس کی عدت دو حیض ہیں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کی پوری حلقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ غلامی نعمت کو آدمی کرنے والی ہے۔ لیکن ایک حیض کو ٹکڑے نہیں کیا جاسکتا ہے اسی لئے پورے دو حیض رکھے گئے ہیں اور اس بات کی طرف حضرت عمرؓ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر میرے ہاتھ میں اختیار ہوتا تو میں اس کی عدت ایک حیض اور نصف (ذیڑھ حیض) مقرر کر دیتا۔ اور اگر اسے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت ذیڑھ مہینے ہیں کیونکہ مہینہ کو ٹکڑا کیا جاسکتا ہے اسی لئے اسے آدھا کرنا ممکن ہو گیا غلامی پر عمل کرتے ہوئے۔

توضیح: کمن یا زاد عمر والی طلاق یافتہ باندی اور حاملہ کی عدت

تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ دلائل

وان كانت ممن لاتحيض من صغرا وكبر فعدتها ثلثة اشهر لقوله تعالى ﴿واللاتي ينس من المحيض من نسائكم﴾ الآية، وكذا التي بلغت بالنس ولم تحض باخر الآية وان كانت حاملا فعدتها ان تصع حملها لقوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن ان يضع حملهن﴾ وان كانت امة فعدتها حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان، ولأن الرق منصف والحيصة لاتحزى فكمملت فصارت حيضتان واليه اشار عمر بن لقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وان كانت لاتحيض فعدتها شهر ونصف لانه متحر فامكن تصيفه عملا بالرق

ترجمہ: اور اگر بیوی ان میں سے ہو جن کو کم عمری یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت تین مہینے ہیں۔ ف یعنی وہ تین مہینے تک انتظار کرے۔ لقوله تعالیٰ واللاتي ينس من المحيض من نسائكم یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لئے جن کے حق میں حیض سے مایوسی ہو تین مہینے عدت مقرر فرمائی ہے۔ وكذا التي بلغت بالنس ولم تحض باخر الآية یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا شوہر مر گیا۔ خلاصہ ہو چکی ہو مگر اب تک اسے حیض نہیں آتا ہے۔ ف تو اس کی مدت بھی تین مہینے ہیں۔ اس ٹکڑے کی وجہ سے جو آیت پاک کے آخر میں ہے۔ ف جو یہ ہے واللاتي لم يحضن (آخر تک)۔

وان كانت حاملا فعدتها ان تصع حملها لقوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن ان يضع حملهن﴾ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرے۔ ف یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا شوہر مر گیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جن باتوں سے عدت ازم آتی ہے وہ واقع ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ حمل کا وضع ہو یعنی بچہ پیدا ہو جائے اب اگر طلاق

سے ایک دن بعد ہی حمل وضع ہو گیا تو اس کی عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینوں کے بعد وضع ہوا تو اب عدت گزری۔ اس آیت پاک واولات الاحمال الخ سے۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ اپنا حمل جنیں۔ یہ احکام ای صورت میں ہیں جبکہ عورت آزاد ہو۔ کیونکہ اگر وہ کسی کی باندی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہیں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر وہ کسی کی باندی ہو تو اس کی پوری طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ فحی ایسی بیوی کو جو کسی کی باندی ہو اس کو اگر دو حد قیس ہی دی جائیں تو اس کی ساری حد قیس ہو جائیں گی۔ اور وہ مغلطہ ہو کر بغیر حد اب دوبارہ اس کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس کو طلاق دی جائے تو جب اسے دو حیض آجائیں اس کی عدت پوری ہو گئی۔ یہاں تک کہ اب اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔

ولان الرق منصف والحیضة لاتنحری فکملت فصارت حیضیان الح

اور اس دلیل سے کہ غلام نعمت کو آدمی کر دیتی ہے۔ جبکہ ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فکملت حیضتیں پس وہ پورا ہوا اور دوسرا مل دینے سے دو حیض پورے ہو گئے۔ اور اسی طرف حضر عمرؓ لے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر میرے اختیار میں ہو تا تو میں اس کی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا۔ ف بعض باندی کی عدت اگرچہ اصل میں ڈیڑھ حیض ہے لیکن دھسے ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے اس سے اسے پورا ہی کر کے دو حیض کر دیئے گئے ہیں۔ حضرت عمرؓ کا اس کہنے کا مقصد یہ ہوا کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اس لئے بتائی گئی ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ کے اس قول کو عبد الرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مصنف میں اور شافعی و تہجدی رحمہما اللہ نے سند جید کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

وان کانت لاتحیض فعدتها شهر وبصف لانه متجز فامکن تنصیفه عملاً بالرق الح

اور اگر باندی بیوی ایسی ہو کہ اسے حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہے۔ ف کیونکہ آزاد عورت کے تین ماہ نصف یعنی ڈیڑھ کرنا صحیح ہے۔ پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بوڑھی ہو جانے کی وجہ سے ہو یا اس کی عمر چند ماہ برس کی ہو جائے مگر حیض نہیں آتا بہر صورت ان سب کی عدت ڈیڑھ ماہ ہیں۔ لانه منحہ الح کیونکہ مہینوں کو حساب میں نکلنے لگتا ہے اس لئے اسے آدھا کرنا ممکن ہو گیا تاکہ اس کی باندی ہونے کے حکم پر بھی عمل کیا جاسکے۔ یعنی لوٹری ہونے کی وجہ سے وہ نصف نعمت کی مستحق ہوئی اور تین ماہ کو نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا حصہ اور نکلنا ہو سکتا ہے اس لئے اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہوئی۔ بخلاف ڈیڑھ حیض ہونے کے کہ یہ ناممکن ہے۔

وعدة الحرۃ فی الوفات اربعة اشهر وعشر، لقوله تعالیٰ ﴿ویدزروا ارواحا یتربصن بامسهن اربعة اشهر وعشر﴾ وعدة الامة شهران وحمسة ایام، لان الرق منصف، وانکانت حاملًا فعدتها ان تصع حملها لا طلاق قوله تعالیٰ ﴿واولات الاحمال اجلهن ان یصعن حملهن﴾ وقال عبد اللہ ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصصی نزلت بعد الاية النبی فی سورة الققرة وقال عمرؓ لو وصعت ورحها علی سريرة لانقصت عدتها وحل لها ان تنزوح

ترجمہ: اور شوہر کی وفات کی صورت میں آزاد عورت کی عدت چار مہینے اور دس دن ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جن کے شوہر مر جائیں اور اپنی بیویوں کو چھوڑ جائیں تو وہ عورتیں چار ماہ دس دن تک انتظار کریں۔ اور باندی کی عدت دو ماہ پانچ دن ہیں کیونکہ غلامی نعمت کو آدھا کر دیتی ہے۔ اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل کو وضع کر دیں۔ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے کہا ہے کہ جو شخص چاہے میں اس سے اس بات پر مہابہ بھی کرنے کو تیار ہوں کہ سوہنہ اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورہ بقرہ میں ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ اگر کسی عورت کو وضع حمل ایسی حالت میں ہو جائے کہ اس کا شوہر اس وقت مردہ کے کھات پر موجود ہو تب بھی اس عورت کی عدت پوری ہو جائے گی اور اس کے لئے اب

دوسرا نکاح کرنا جائز ہو گیا ہے۔

توضیح: آزاد عورت اور باندی اور حاملہ کی عدت وقات۔ تفصیل احکام و لاکل

وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشر، لقوله تعالى ﴿وَيَذَرُونَ ازواجاً بترصدن﴾ الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وان كانت حاملہ الح یوہ یعنی وہ عورت جس کا شوہر مر گیا ہو خواہ وہ آزاد ہو یا باندی اگر
مسل سے ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے۔ ف پس معلوم ہوا کہ اوپر جو چار ماہ دس دن کی مدت بیان کی گئی ہے وہ
ایسی عورت کے لئے ہے جو بیوہ اور رائے ہوتے وقت حمل سے نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ حمل سے ہوگی تو اس کی عدت اس کا بچہ پیدا
ہوتے ہی پوری ہو جائے گی۔ اس بناء پر اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے چند دنوں کے بعد ہی بچہ پیدا ہو گیا تو اس کی عدت
پوری ہو جائے گی۔ اور اگر اس وقت صرف چند دنوں کا حمل تھا جو نو مہینے پورے ہونے پر پیدا ہوا تو پیدا ہوتے ہی اس کی عدت
پوری ہوگی۔

وان كانت حاملًا فعدتها ان تضع حملها لا طلاق قوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن﴾ الخ
اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے لئے یہی حکم دیا ہے کہ حاملہ عورتوں کی مدت عدت یہ ہے کہ ان کو بچہ
پیدا ہو جائے۔ ف یہ آیت سورہ نساء میں واقع ہے۔ اور چار ماہ دس دنوں کی آیت سورہ بقرہ میں ہے۔

وقال عبد الله ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصوى نزلت بعد الآية التي
اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ جو شخص چاہے میں اس سے مہبلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نساء اس
آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورہ بقرہ میں ہے۔ ف اس طرح سورہ بقرہ کے معنی یہ ہوئے کہ جو لوگ اپنی بیویوں کو حمل کے
بغیر چھوڑ کر مر جائیں ان کی بیویوں کی عدت چار مہینے اور دس دن ہیں۔ اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارے میں
ہے۔ اور یہ قول حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا ہے جو سنن میں مروی ہے۔

وقال عمر لو وضعت وزوحها على سريرة لا نقضت عدتها وحل لها ان تتزوج الخ
اور حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں بچہ جنما کہ اس کا شوہر اس وقت تک اپنے تختہ تابوت پر موجود
ہو پھر بھی اس کی عدت گزر گئی ہے اور اس کے لئے یہ حلال ہو گیا ہے کہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ ف اس کی
روایت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی موطاء میں کی ہے۔ یعنی مثلاً کسی عورت کے وضع حمل کا وقت بالکل قریب آگیا اور اس
کے دن پورے ہو چکے تھے کہ اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا۔ اور وہ شوہر بھی گھر میں تختہ پر پڑا ہوا تھا کہ اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس
کی عدت وقات پوری ہو گئی اور عورت کو یہ اختیار ہو گیا کہ وہ کسی سے بھی اپنا نکاح کر لے۔

واذا ورثت المطلقة في المرض فعدتها ابعدا لاجلين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ثلث
حيض و معناه اذا كان الطلاق باننا او ثلثا اما اذا كان رجعيا فعليها عدة الوفاة بالاجماع لابي يوسف ان
النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتها ثلث حيض وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النكاح في الوفاة
الا انه بقى في حق الارث لا في حق تعبير العدة بخلاف الرجم لان النكاح باق من كل وجه ولهما انه لما بقى
في حق الارث يجعل باقي في حق العدة احتياطاً فيجمع بينهما ولو قتل على رذته حتى ورثته امرأته فعدتها على
هذا الاحتلاف وقيل عدتها بالحيض بالاجماع لأن النكاح حينئذ ما اعتبر باقياً الى وقت الموت في حق الارث
لان المسلمة لا ترث من الكافر.

ترجمہ: اور جب اپنے شوہر کے مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی بیوی اپنے شوہر کی وارث ہو گئی تو موت اور طلاق میں

سے جو طویل عدت ہوگی وہی اس کی عدت ہوگی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے طلاق بائن دی گئی ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ کیونکہ اگر وہ طلاق رجعی ہوگی تو بلا جراح عدۃ الوفاقت ہی اس کی عدت ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے نکاح کا تعلق شوہر کی موت سے پہلے ہی طلاق کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے جس کی وجہ سے اسے تین حیض کی عدت لازم آچکی ہے۔ اور عدت وفات تو اسی صورت میں لازم آتی۔ جبکہ وفات کے بعد نکاح کا رشتہ ختم ہوتا۔ اہل میراث پانے کے حق میں اس کا نکاح باقی مانا گیا ہے اور عدت بدلنے کا حق میں باقی نہیں رہا۔ بخلاف طلاق رجعی کے کیونکہ اس میں ہر اعتبار سے نکاح باقی ہے۔ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح کو باقی مانا گیا ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا اس لئے دونوں میں جمع کیا جائے گا۔ اور اگر مرد ہونے کی بناء پر شوہر قتل کیا گیا ہے تو اس کی بیوی اس کی وارث ہوئی تو اس کی عدت بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس عورت کی عدت با اتفاق حیض ہی سے ہوگی۔ کیونکہ میراث کے حق میں مرد شوہر کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں مانا گیا ہے۔ کیونکہ کوئی مسلمان عورت کسی کافر کی وارث نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح: شوہر کے مرض موت میں طلاق پائی بیوی کی عدت کیا ہوگی

تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا ورنث المطلقة فی المرض فعدتها بعد الاجلس وهذا عند ابی حنیفہ و محمد الخ
اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو مرض الموت کی حالت میں طلاق دی حالانکہ یہ عورت اس کی وارث بھی ہوتی ہے یعنی ایسی صورت میں کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اس کی مدت دونوں میں سے وہی ہوگی جو دراز ہوگی۔ ف مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے ایسے مرض میں جس میں بلا آخر وہ مر گیا اور شفا یاب نہ ہو سکا اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جسے حمل نہیں ہے۔ اب اس عورت کی عدت طلاق ختم نہیں ہو سکتی تھی کہ اس کا شوہر اسی مرض میں مر گیا۔ جس کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی وارث ہو گئی۔ یا یہ کہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث نہ ہوئی تھی۔ تو کیا یہ عورت طلاق کی عدت پوری کرے گی یا وفات کی عدت پوری کرے گی۔ تو فیصلہ ہوا کہ اس کے حق میں دونوں میں سے جو عدت بھی دراز ہوگی یعنی جس میں زیادہ دن لگیں گے وہی پوری کرنی ہوگی۔ اسی لئے اگر شوہر کے مرنے کے بعد اس کے تین حیض چار ماہ اور دس دنوں میں پورے ہوئے تو عدت پوری ہو گئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔

وهذا عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف ثلث حیض و معناه اذا كان الطلاق بانا الخ
یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہیں۔ ف خواہ وہ چار ماہ دس دنوں میں پورے ہو یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ ومعناه الخ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بانہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اس پر وفات کی عدت لازم ہوگی۔

لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمها ثلث حیض الخ
امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے شوہر کی موت سے پہلے ہی اس کے نکاح کا تعلق ختم ہو چکا ہے اس سے عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ وانما تجب الخ اور وفات کی عدت اسی وقت لازم آتی ہے جبکہ وفات کے بعد نکاح ختم ہوا ہو۔ ف موجودہ صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی ہے کیونکہ اس کا نکاح تو طلاق سے ختم ہو چکا تھا۔ الا

نہ نفی الح البتہ یہ بات ہے کہ میراث پانے کے لئے اس نکاح کو باقی مانا گیا ہے۔ لیکن عدت بدنے کے لئے نکاح باقی نہیں رہا ہے۔ بر خلاف رجعی طلاق کے کیونکہ رجعی حدق میں (خوہ ایک ہو یا دو) ہر طرح سے نکاح کا اثر باقی رہتا ہے۔ ف لیکن اس میں یہ ایک احتمال ضرور باقی رہ جاتا ہے کہ شاید فرار کی طلاق رجعی کے حکم میں ہو۔ کہ جس سے میراث باقی رہ جاتی ہے۔

و لهما انہ لما بقی فی حق الارث یجعل باقی فی حق العدة احتیاطاً فیجمع بینہما الح
اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح کے حکم کو باقی رکھا جاسکتا ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی اس نکاح کا حکم باقی رکھا جاسکتا ہے۔ اس لئے دونوں میں جمع کیا جائے۔ ف اس طرح سے کہ وہ عورت عدت وقت پوری کرے۔ و اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت سے زیادہ ہو جائے تو اسی سے عدت پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت ضرور پوری ہو۔

پھر ایک مسئلہ اس جگہ یہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تب بھی اس کی بیوی پر جدائی لازم ہے۔

ولو قتل علی ردته حتی ورثتہ امرأۃ فعدتہا علی هذا الاختلاف الخ
اور اگر اس کا شوہر اپنے مرتد ہو جانے کی وجہ سے قتل کر دیا گیا۔ پھر بھی اس کی بیوی اس کی وارث ہوئی تو اس کی مدت بھی اسی اختلاف کے مطابق ہوگی۔ ف یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عدت طلاق اور عدت وقت میں سے جو طویل ہو اسی کی مدت کو پوری کرے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔

وقبل عدتها بالحیض بالاحماع لأن النکاح حیثنہ ما اعتبر باقی الی وقت الموت الخ
اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی۔ کیونکہ میراث کے حق میں مرتد شوہر کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں مانا گیا ہے۔ کیونکہ مسلمان عورت کسی کافر سے وراثت نہیں پاتی ہے۔ ف بلکہ جس وقت اس کا شوہر مرتد ہوا اسی وقت اس کا نکاح ختم ہو گیا اور چونکہ وہ شخص قابل قتل ہے اس لئے اس کی طرف سے جدائی جیسے مرض اموت کے مریض سے طلاق ہے اسی سے عورت وارث ہوئی۔ اور اس وجہ سے وراثت نہیں ہو سکتی کہ مسلمان اس مرد کافر کی منکوحہ ہونے سے وراثت ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ترکہ نہیں ملتا ہے جیسے اسکے برعکس کافر کو مسلمان کا ترکہ نہیں ملتا ہے۔

فان اعتقت الامة فی عدتها من طلاق رجعی انتقلت عدتها الی عدة الحرائر لقیام النکاح من کل وحہ وان اعتقت وہی مبتوتہ او متوفی عہا زوجها لم تنتقل عدتها الی عدة الحرائر لروال النکاح بالبیوتہ او الموت وانکانت اتسہ فاعتدت بالشہور ثم رأت الدم انتقص ماضی من عدتها وعلیہا ان تستأنف العدة بالحیض ومعہا اذارات الدم علی العادة لان عودہا یبطل الایاس هو الصحيح فظہرانہ لم یکن حلما هذا لان شرط الحلفیۃ تحقق الیاس وذلک باستدامة العجز الی الممات کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی

ترجمہ: اگر ایسی باندی جو طلاق رجعی پانے کی وجہ سے عدت گزار رہی تھی کہ اسی عرصہ میں وہ آزاد بھی کر دی گئی تو اس کی عدت اب آزاد عورت کی عدت سے بدل جائے گی اور اس کی بقیہ مدت میں اپنی عدت پوری کرے گی۔ کیونکہ اب تک اس کے نکاح کا شعلق باقی ہے۔ اور اگر وہ اس حالت میں آزاد کی گئی کہ باندہ طلاق پائی ہوئی تھی یا اس کا شوہر مر چکا تھا تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت سے نہیں بدلے گی۔ کیونکہ طلاق بائن پانے یا شوہر کے مر جانے کی وجہ سے اس کا نکاح بالکل ختم ہو چکا تھا۔ اور اگر کوئی عورت جو حیض آنے سے مایوسی کی حالت میں ہو اور وہ مہینوں کے حساب سے عدت گزار رہی ہو اتنے میں اس نے اپنا ہوا ر خون جاری ہوتے دیکھا تو عدت کے جتنے دن اس نے اب تک گزارے تھے وہ سب بے حساب ہو جائیں گے اور اب وہ پھر سے حیض کے اعتبار سے عدت گزارے گی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اپنا خون اپنی عدت کے مطابق جاری دیکھا

کیونکہ خون کا دوبارہ جاری ہو جانا ناامیدی کی کیفیت کو باطل کر دیتا ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ مہر کی عدت اس کا خلیفہ نہیں تھی۔ کیونکہ خلیفہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی یقینی ہو۔ اور یہ بات اسی صورت میں ہو گی کہ وہ موت آنے تک حیض سے ناامید ہی رہے۔ جیسے کہ شیخ فانی کے معاملے میں روزہ کا فدیہ ہوتا ہے۔

توضیح: ایک باندی طلاق پائی ہوئی یا جس کا شوہر مر چکا تھا اسی عرصہ میں آزاد کر دی گئی اور حیض سے ناامیدی کی حالت میں عدت گزار رہی تھی کہ درمیان میں خون جاری ہو گیا مسائل کی تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل

فان اعتقت الامة في عدتها من طلاق زوجي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر الخ اور اگر باندی بیوی زوجی طلاق کی مدت گزارتے ہوئے آزاد کر دی گئی تو اس کی عدت آزاد عورت کی عدت سے بدل جائے گی۔ مثلاً زید کے نکاح میں خالد کی باندی ہے اس کو اس کے شوہر زید نے طلاق زوجی دے دی اس کے بعد وہ اپنی عدت گزارنے لگی اتنے میں اس کے مالک خالد نے سے آزاد کر دیا تو یہ اب باندیوں کی عدت (دو حیض) گزارنے کی بجائے آزاد عورتوں کی سی عدت (تین حیض) گزارے گی۔

لقيام السكاح من كل وجه وان اعتقت وهي مبتوتة او متوفى عنها زوجها الخ یعنی اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاقیں پا کر عدت گزار رہی ہو یا اس کا شوہر اسے چھوڑ کر مر گیا ہو تو یہ باندی کی عدت سے بدل کر آزاد عورت کی عدت نہیں گزارے گی۔ لقيام السكاح الخ کیونکہ ہر طرح سے اس کا نکاح باقی ہے۔

وان اعتقت وهي مبتوتة او متوفى عنها زوجها لم تنتقل عدتها الى عدة الحرائر الخ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاقیں پا کر عدت گزار رہی ہو۔ یا اس کا شوہر اسے چھوڑ کر مر گیا ہو تو اس کی عدت باندی کی عدت سے بدل کر آزاد عورت کی عدت نہ ہوگی۔ لروال السكاح الخ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح ختم ہو چکا ہے۔ ف اس لئے اب آزاد ہونے سے اس کی عدت منتقل نہیں ہوگی۔

وان كانت ائمة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقص ما مضى من عدتها وعليها الخ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہونے کی وجہ سے اپنی عدت مہینوں کے حساب سے پوری کر رہی ہو۔ چھ دنوں بعد وہ پھر اپنا ماہواری خون جاری دیکھ لے یعنی اسے حیض آنے لگے تو جتنا بھی وقت اس کی عدت میں سے گزر چکا ہے وہ ب حساب اور بے اعتبار ہو جائے گا۔ اور اس پر یہ واجب ہو گا کہ وہ بالکل شروع سے اپنے حیض کے حساب سے عدت گزارے۔ ومعناه اذا رأت الخ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک مرتبہ اپنے حیض سے مایوس ہو جانے کے بعد اچانک معمول کے مطابق پھر حیض آتا ہوا دیکھ لے۔ کیونکہ خون دوبارہ جاری ہو جانے سے اس کی مایوسی بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اس کا خلیفہ نہیں تھی۔ ف یعنی عدت کے لئے اصل یہ ہے کہ وہ حیض سے پوری کی جائے۔ لیکن کسی مجبور مثلاً کنسی یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض سے عدت پوری نہ ہو سکے تو اس کا خلیفہ تین مہینے ہیں۔ پس اگر عورت نے یہ گمان کیا کہ وہ خون آنے سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان مان لینے کے لئے کافی ہے اور وہ مایوس سمجھی جائے گی۔ لیکن اگر دوبارہ عادت کے مطابق اسے حیض کا خون آنے لگے تو اب یہ معلوم ہو گا کہ اس کی مایوسی غلط تھی۔ اس لئے مہینہ اور دن اس خون کا عوض اور خلیفہ نہیں رہا۔ اسی لئے وہ اب حیض سے ہی اپنی عدت پوری کرے گی۔ اور اس کا خلیفہ (مہینہ کا حسب) باطل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔

ہذا لان شرط الحلیۃ تحقق الیاس وذلك باستدامة العهرالی الممات الخ
اور خلیفہ کو بے کار کہنے کی وجہ یہ ہے کہ غیفہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اصل یعنی حیض آنے سے یقینی طور سے مایوس ہو گئی ہو۔ اور یہ کیفیت اسی صورت میں ہوگی جبکہ زندگی کے آخری وقت تک اس سے مایوسی باقی رہے اور حیض نہ آئے۔ فحالتکہ موجودہ صورت میں اس کی پرانی عادت کے مطابق حیض آنے لگا۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس کی مایوسی غلط تھی اور اس سے عاجزی ہمیشہ کے لئے نہیں تھی۔ کالفدیہ فی حق الح جیسے کہ ایک بالکل بوڑھے آدمی کے حق میں روزہ کے فدیہ کا حکم ہوتا ہے۔ فمینی جو شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے لئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ ہر ایک روزہ کے بدلہ فدیہ دے۔ لیکن یہ فدیہ اسی وقت کارآمد سمجھا جائے گا کہ موت آنے تک وہ روزے رکھنے سے عاجز ہی رہے۔ اسی لئے اگر درمیان میں کبھی بھی اسے روزے رکھنے کی قدرت ہو جائے تو یہ ادا شدہ فدیہ صحیح نہیں رہے گا۔ اور اسے روزے ہی ادا کرنے ہوں گے۔ اسی طرح جو شخص حج کرنے سے خود عاجز ہو جائے تو اس کے عوض دوسرے کو حج ادا کرنا اسی شرط کے ساتھ صحیح ہوگا کہ یہ موت آنے تک حج ادا کرنے سے وقعت عاجز رہے۔

ولو حاضت حیضتین ثم ایست تعد بالشہور تحوزا عن الجمع بین البدل والمبدل والمنکوحۃ نکاحاً
فسدا والموطؤۃ بشبہۃ عدتہما حیض فی الفرقة والموت لانہا للتعرف عن براءۃ الرحم لالقضاء حق
النکاح والحیض هو المعروف وادامات مولی ام الولد عنہا او اعتقہا فعدتہا ثلث حیض وقال الشافعی حیضۃ
واحدۃ لانہا تحب بزوال ملک الیمین فشابت الاستبراء ولنا انہا وحبت بر ووال الفراش فاشبہ عدۃ النکاح ثم
اماما فیہ عمر فانه قال عدۃ ام ولد ثلث حیض ولو کانت ممن لا تحیض فعدتہا ثلثۃ اشہر کما فی النکاح
ترجمہ: اگر مطلقہ کو عدت گزارتے ہوئے دو حیض آئے پھر خون کا آنا طویل عرصہ کے لئے بند ہو گیا۔ جس کی وجہ سے وہ مایوس ہو گئی۔ تو وہ پھر مہینوں کے اعتبار سے عدت گزارے۔ بدل اور مبدل منہ دونوں کے جمع کرنے سے بچنے کے لئے۔ اور جس عورت سے نکاح فساد کیا گیا اور جس عورت سے شبہ میں وطی کی گئی ان دونوں کی عدت جدائی اور موت دونوں حالتوں میں حیض ہے۔ کیونکہ عدت کا حکم حق نکاح ادا کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ رحم کو حمل سے پاک ہونے کی پہچان کے لئے ہے۔ اس پہچان کے لئے حیض ہی مخصوص طریقہ ہے۔ اور اگر باندی کا مالک جس کی اولاد اس باندی سے ہوئی ہے ایسی باندی کو چھوڑ کر مر گیا یا اس کو آزاد کر دیا تو اس کی عدت تین حیض ہیں۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف ایک حیض کی عدت ہی واجب ہے۔ کیونکہ یہ عدت تو مالک کی ملکیت (ملک یمین) کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ہوئی ہے، اس لئے یہ بھی استبراء کے مشابہ ہو گئی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باندی (ام الولد) کی عدت اس لئے واجب ہوئی ہے کہ وہ اپنے مالک کے فراس ور ہمبستر ہونے کے لائق نہیں رہی۔ اس لئے عدت نکاح کے مشابہ ہو گئی۔ پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمرؓ ہیں کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ام الولد کی عدت تین حیض ہیں۔ اور اگر وہ ان عورتوں میں سے ہو جس کو حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت تین مہینہ ہیں۔ جیسے نکاح میں ہے۔

توضیح: اگر مطلقہ کو عدت گزارتے ہوئے دو حیضوں کے آنے کے بعد خون آنا بند ہو جائے۔ جس عورت سے نکاح فساد کیا گیا یا شبہ میں کسی سے وطی کی گئی ام الولد کی عدت۔ مسئل کی تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل۔

ولو حاضت حیضتین ثم ایست تعد بالشہور تحوزا عن الجمع بین البدل والمبدل الخ
اگر عورت کو عدت گزارتے ہوئے دو حیض آئے پھر وہ اس سے مایوس ہو گئی تو اب مہینوں کے اعتبار سے عدت شمار

کرے۔ ف یعنی نئے طریقہ سے تین ماہ سے عدت پوری کرے (اور حیضوں کے گزرنے کا اعتبار نہ کرے)۔ (تحوز اعص الحکم الجمع تاکہ بدل (مہینہ) اور مبدل (حیض) کے جمع کرنے سے احتراز ہو۔ ف یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض کا اعتبار ہو تا ہے یا مہینہ کا ہوتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے اسے ادا کیا جائے۔ کیونکہ اس طرح اصل حیض اور اس کا بدل مہینہ دونوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے۔

والمسکوحۃ مکاحاً فاسداً والموطؤۃ بشبہۃ عدتہما الحيض فی الفرقۃ والموت الح
اور جس عورت سے نکاح فاسد یا موطؤۃ بشبہۃ عدتہما الحيض ہو گئی۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی۔ ف یعنی دونوں میں نکاح نہیں ہوا۔ مگر کسی مرد نے ایک عورت کو اپنی بیوی کے شبہہ میں وطی کر لی تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہوگی۔ عدتہما الحيض الخ ان دونوں کی عدت حالتِ جہائی اور موت میں حیض ہے۔ ف یعنی یہ دونوں تین حیض گزار کر اپنی عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا ان میں جہائی کر دی گئی ہو۔

لانہا للتعرف عن براءۃ الرحم لالقضاء حق السکاح والحیض هو المعروف الح
کیونکہ عدت تو رحم کو حمل سے خالی اور پاک ہونے کی پیچان کے واسطے ہے۔ حق نکاح ادا کرنے کے لئے نہیں ہے۔ اس کی پیچان کے لئے حیض کا آنا ہی مخصوص ہے۔ ف اس لئے حیض کے عدوہ وہ مہینوں سے عدت پوری نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر کوئی اتنی چھوٹی ہو کہ اسے حمل نہ رہ سکتا ہو یا حیض آنے کی امید نہ ہو تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے۔

وادامات مولیٰ ام الولد عنہا او اعتقها فعدتھاثلث حیض وقال الشافعی حیضۃ واحده الح
اور جب ام الولد کا مولیٰ یعنی باندی کا مالک جس کی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اسے چھوڑ کر مر جائے یا اسے آزاد کر دے۔ ف یعنی وہ مرے نہیں بلکہ زندگی میں ہی اسے آزاد کر دے۔ فعدتھا الح تو اس کی عدت تین حیض ہیں۔ ف کیونکہ اس کے لئے بھی خود کو حمل سے خالی اور پاک ہونے کو معلوم کرنا واجب ہے۔ وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ الح اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف ایک حیض گزار لینا واجب ہے۔ کیونکہ یہ عدت تو اس کے اوپر اس کے مالک کی ملکیت کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جو استبراء سے مشابہ ہوگی۔ ف جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے ہمبستری کر لی ہو فروخت کی تو اس کے خریدار پر یہ واجب ہے کہ اس سے ایک حیض کنارہ کشی رہے اس کے سب سے خن رنے کو جانے۔ پس جیسے یہاں بیچنے والے کی ملکیت ختم ہونے سے استبراء واجب ہو اسی مشابہت سے مولیٰ کا اپنی ام ولد کا آزاد کرنا ہوتا ہے اس لئے صرف ایک حیض سے ہی اس کی عدت پوری کرنی ضروری ہے۔

ولما انها وجبت بزوال الفراش فاشبہ عدة السکاح الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ وہ فراش نہیں رہی۔ اس لئے اس کی عدت نکاح کی عدت کے مشابہ ہو گئی۔ ف یعنی اس میں ایک حیض گزارنا کافی نہ ہوگا۔ بلکہ پورے تین گزارنے ہوں گے۔ اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ استبراء میں نئی ملکیت پیدا ہوتی ہے۔ اور موجودہ صورت میں ملکیت ختم ہوتی ہے۔ اس لئے ان دونوں مسکوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

ثم امامنا فیہ عمرؓ فانه قال عدة ام ولد ثلاث حیض الح
پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمرؓ ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔ ف یہ روایت غریب ہے۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے عیسیٰ بن یوس عن اوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی ہے۔ کہ عمر بن العاصؓ نے حکم دیا ہے کہ ام ولد جب آزاد کی جائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے۔ پھر اپنی یہ قول حضرت عمرؓ کو لکھ کر بھیجا۔ تو اس کے جواب میں انہوں نے لکھا کہ تم نے ٹھیک حکم دیا ہے۔ وریبہ حکم محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوٹ میں حضرت علیؓ

ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور عطیہ سے روایت کیا۔ ان کی اقتداء کالی ہے

ولو كانت ممن لاتحيض فعدتها اشهر كما في الكاح الح
اور اگر ام ولد ایسی عورت ہو جس کو حیض نہیں آتا ہو تو اس کی عدت تین مہینے ہیں۔ جیسے نکاح میں ہوتا ہے۔ ف اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنے سے باز ہو تو وہ تین مہینوں سے اپنی عدت پوری کرے۔

وادامات الصغیر عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تصع حملها و هذا عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف عدتها اربعة اشهر وعشرو هو قول الشافعی لان الحمل ليس ثابت انسب منه فصار كالحادث بعد الموت لهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يصعن حملهن ولانها مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالا شهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصبي وان لم يكن الحمل مه بحلاف الحمل الحادث لانه وحيث العدة بالشهور فلا تغیر بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كما وجبت وحيث مقدرة بمدة الحمل فافترقا ولا يلزم امرأة الكبير اذا حدث لها الحمل بعد الموت لان النسب يثبت مه فكان كالقائم عد الموت حكما

ترجمہ: اور جب کوئی نابالغ لڑکا مر اور اپنی ایک بیوی چھوڑی کہ اسے حمل ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہیں۔ امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام مالک و احمد رحمۃ اللہ علیہما بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ اس حمل کا نسب اس نابالغ بچہ سے ثابت نہیں ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے اس نابالغ کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً یہ حکم دیا ہے کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ وضع حمل کریں۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع حمل سے ہے۔ خواہ وہ عدت تھوڑی ہو یا زیادہ ہو۔ اور یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے۔ کیونکہ عدت و وفات مہینوں کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لئے مقرر کی گئی ہے جن کو حیض آتا ہو۔ بلکہ یہ عدت حق نکاح واکر نے کے لئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا نابالغ بچہ کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے نطفہ سے حمل نہ ہو۔ بخلاف ایسے حمل کے جو شوہر کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہو۔ کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی ہے تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے نہیں بدلے گی۔ اور ہمارے موجودہ مسئلہ میں جب عدت واجب ہوئی تب ہی حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی (یعنی جس وقت وہ نابالغ مرا ہے اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی۔ اس لئے کسی تغیر کے بغیر پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی۔) اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور اس پر نابالغ مرد کی بیوی کا استراش لازم نہیں آتا ہے۔ جبکہ اس نابالغ مرد کے مرنے کے بعد اس کی بیوی کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس نابالغ سے ثابت ہو گا۔ تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا۔

توضیح: اگر نابالغ شوہر کے مرتے وقت اس کی بیوی حاملہ ہو تو اس کی

عدت کتنی ہوگی۔ مسئلہ کی صورت، حکم، اختلاف ائمہ و احوال

وادامات الصغیر عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تصع حملها الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان الحمل الخ کیونکہ اس حمل کا نسب اس نابالغ شوہر سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ اس نابالغ کے بعد اسے حمل قائم ہوا ہو۔ ف ہمارے مسائل رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عدت کے بعد کا حمل اس

طرح ہو گا کہ اس کے مرنے کے دن سے چھ مہینے یا اس کے بعد بچہ پیدا ہوا ہو۔ یہی قول واضح ہے۔ ن۔ اور مرنے کے وقت کے حمل کی صورت یہ ہے کہ مرنے کے وقت سے چھ مہینوں کے اندر بچہ پیدا ہو۔ ف۔ ظ۔

مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس عورت کو اس کے شوہر کے مرنے کے وقت حمل نہ ہو تو بالاتفاق اس کی عدت چار مہینے دس دن ہیں۔ اور اگر اس کے مرنے کے بعد حمل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے جب شوہر نابالغ ہو تو جاشبہ یہ حمل اس کے نطفہ کا نہیں ہے۔ تو ایسا سمجھ جائے گا کہ گویا اس کے مرنے کے بعد کسی اور سے یہ حمل رہا ہے۔ اسی لئے اس کی عدت چار مہینے دس دن ہوگی۔

لہما اطلاق قوله تعالى ﴿واولات الاحمال احلھن ان یضعن حملھن﴾ الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ترجمہ میں ذکر کئے ہوئے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور اس پر بالغ مرد کی بیوی کا اعتراض لازم نہیں آتا ہے جبکہ اس بالغ شوہر کے مرنے کے بعد اس کا حمل ظاہر ہوا ہو۔ کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہو جائے گا۔ تو گویا وہ اس کے مرنے کے وقت موجود تھا۔ ف خلاصہ دلیل یہ ہوا کہ اول تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل رکھی ہے۔ خواہ وہ حمل اس کے شوہر کا ہو یا کسی دوسرے کا ہو۔ کیونکہ بالکل مطلق ہے۔ پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اس کی بھی عدت وضع ہوئی۔ اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینے دس دن ایسی عورتوں کے بارے میں مقرر فرمائی ہے جن کو حیض آتا ہے۔ یعنی ان کی عدت حیض سے مقرر نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ عدت رحم کی پاکی اور خالی ہونے کو معلوم کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لئے ہے۔ اور یہ بات چھوٹے اور نابالغ شوہر میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو اسکی بیوی بھی خواہ جس حالت میں ہو اسی کے مطابق عدت پوری کرے۔ اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے اس لئے وضع حمل سے عدت پوری کرے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے موت کے بعد اگر چار مہینے دس دنوں کے اندر زنا کا حمل ظاہر ہو جائے تو چاہئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے۔ کیونکہ اس کا حمل اپنے شوہر کا نہیں ہے۔ جیسے نابالغ کی بیوی اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ نابالغ کی بیوی پر تو شروع سے ہی حاملہ کی عدت واجب ہوئی ہے۔ بخلاف اس کے جب موت کے بعد حمل پیدا ہو تو پہلے چار مہینے دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی۔ بعد میں وہ حاملہ ہوئی تو اب وہ حکم نہیں بدلے گا۔ اگر دوسرا اعتراض یہ کیا جائے کہ بالغ کی بیوی میں حکم کیوں بدلتا ہے۔ یعنی اگر بالغ آدمی مر گیا اور اس وقت اس کی بیوی کا حمل ظاہر نہیں تھا۔ اس بناء پر اس کی عدت مہینوں کے حساب سے لازم آئی۔ اگر بعد میں معلوم ہوا کہ اسے حمل ہے تو اس حکم سے اس کی عدت مہینوں سے بدل کر وضع حمل ظہرادی جاتی ہے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ اس حمل کا نسب اس کے بالغ شوہر سے ثابت ہے۔ بخلاف نابالغ کی بیوی کے کہ اس کے حمل کا نسب اس نابالغ سے ثابت نہیں ہے۔ اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔

ولا یثبت نسب الولد فی الوحہ لان الصبی لاماء له فلا یتصور مہ العلق والنکاح یرقام مقامہ فی موضع التصور واذا طلق الرجل امرأته فی حالة الحیض لم تعتد بالحیضۃ التی وقع فیہا الطلاق لان العدة مقدرة بنثل حیض کوا مل فلا ینقص عنها واذا وطئت المعتدة بشبهة فعلیہا عدة اخرى وتداخلت العدتان ویكون ماترأء المرأة من الحیض محتسباً مہا جمیعاً واذا انقضت العدة الاولى ولم تکمل الثانية فعلیہا اتمام العدة الثانية وهذا عندنا وقال الشافعی لا تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة کف عن التروح والخروج فلا تتداخلان کالصومین فی یوم واحد ولما ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان ومعنی العبادة تابع الاتری انها تنقصی بدون علمها ومع ترکها الکف

ترجمہ: مذکورہ دونوں صورتوں میں بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ نابالغ کا نطفہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی طرف سے حمل ہونے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور نکاح کو وطی کا قائم مقام اسی جگہ کہا جاتا ہے جہاں وطی کرنا ممکن بھی ہو۔ اور جب کسی شخص نے اپنی بیوی کو اس کے حائضہ ہونے کی حالت میں طلاق دے دی تو وہ اس حیض کو جس میں اسے طلاق دی گئی ہے اپنی عدت میں شمار نہیں کرے گی۔ کیونکہ عدت میں پورے تین حیض ہونے کو لازم کیا گیا ہے۔ اس لئے اس میں کمی نہیں کی جائے گی۔ اور جب ایسی عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی جو پہلے سے طلاق بائن پاکر عدت گزار رہی تھی تو اس پر دوسری عدت واجب ہوگی۔ اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ پھر عورت جو حیض دیکھے گی وہ دونوں عدتوں میں شمار ہوگا۔ اور اگر پہلی عدت تو ختم ہو جائے مگر دوسری ختم نہ ہو تو دوسری کو مکمل کرنا اس پر لازم ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی۔ کیونکہ اس کی ادائیگی سے مقصود عبادت کرنا ہے۔ کیونکہ عدت گزارنا اس طرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے خود کو روکن ہوتا ہے۔ اس لئے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گی۔ جیسے ایک دن میں دو روزے نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود ہوتا ہے رحم کو حمل سے خالی ہونے کو پہنچنا۔ اور یہ بات تو صرف ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ اور اس کی ادائیگی میں عبادت کا پیا جانا ایک ضمنی بات ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ عورت کو عدت کے گزار جانے کا علم نہ ہونے اور گھر سے نکلنا بند نہ کرنے یعنی گھر سے نکلنے رہنے کے باوجود اس کی عدت گزار جاتی ہے۔

توضیح: نابالغ شوہر کے مرجانے کے بعد اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہونے سے نسب ثابت ہو گیا نہیں۔ موطوءہ بالثبہ جو پہلے سے طلاق بائن کی عدت گزار رہی ہو کس طرح عدت گزارے گی۔ احکام اختلاف ائمہ داخل

ولایثبت نسب الولد فی الوجہیں لان الصبی لاماء له فلا یتصور مہ العلق الح
اور جو بچہ نابالغ کی بیوی سے پیدا ہوا اس کا نسب دونوں صورتوں میں ثابت نہ ہوگا۔ ف یعنی خواہ اس نابالغ کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اس کی موت کے بعد قرار پایا ہو کسی صورت میں اس نابالغ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ لان الصبی الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان العدة مقدرة الح کیونکہ عدت میں پورے تین حیض گزارنا فرض اور لازم ہے اس لئے اس سے کمی نہیں کی جائے گی۔ ف یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے تو وہ پورا ایک حیض نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا۔ اسی لئے بالتحقیق یہ جائز نہیں ہے۔

واداؤ طنت المعتدة بشبهة فعیہا عدة اخرى وتداخلت العدتان الح
اور جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت گزار رہی تھی اگر کسی مرد نے اسے اپنی بیوی کے شبہہ میں اس سے وطی کر لی تو اس پر دوسری عدت لازم ہوگی۔ اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ اس کے بعد اسے جو حیض آئے گا وہ ان دونوں عدتوں میں شمار ہوگا۔ اور جب دوسری عدت باقی رہتے ہوئے پہلی عدت پوری ہو جائے تو اب اس دوسری عدت کے بقیہ دنوں کو پورا کرنا واجب ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ ف مثلاً طلاق بائن کی عدت میں ایک حیض گزارنے کے بعد اس سے شبہہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی اس کے بعد اسے جو حیض آئے گا وہ پہلی عدت کا دوسرا اور دوسری کا پہلا ہوگا۔ اس کے بعد جب حیض آئے گا وہ پہلی عدت کا تیسرا اور دوسری کا دوسرا ہوگا۔ اس کے ختم ہونے پر پہلی عدت پوری ہو جائے گی۔ مگر دوسری عدت کا تیسرا باقی رہ جائے گا۔ اس لئے حیض آنے کے بعد وہ تیسرا بھی پورا ہو جائے۔

گا۔ اور خواہ وہ شبہ میں وطنی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے سے طلاق دی ہو یا کوئی دوسرا مرد ہو۔ اور خواہ ایک عدت حیض سے سب سے ہو اور دوسری مہینوں کے حساب سے ہوں۔ مثلاً عدت وفات ہو یا دونوں عدتیں ایک ہی جنس کی ہوں۔ بہر حال ہمارے اجتہاد میں دونوں ایک دوسری عدت میں داخل ہو جائیں گی۔ ع۔ م۔

وقال الشافعی لا تتداخلان لان المقصود هو العادة فانها عبادة كف عن التروح والحروح الح اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی۔ کیونکہ اس سے صل مقصود عبادت کرنے ہے۔ اور عدت میں بیٹھنا عبادت اس طرح ہے (بجائے شریعت) کہ خود کو دوسرے سے نکالنے اور گھر سے باہر ادھر ادھر جانے سے روکنا ہے۔ اس لئے دو عبادتوں یا عہدوں میں داخل نہ ہوگا۔ جیسے کہ ایک دن میں دو روزے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ جاننا ہوتا ہے کہ رحم حمل سے خاں ہے یا نہیں۔ یہ بات تو صرف ایک عدت گزارنے سے ہی معلوم ہو جاتی ہے۔ اس لئے دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ ورنہ اس میں عبادت کے معنی اس طرح پائے جاتے ہیں کہ وہ اس مقصود کے تابع ہیں۔ اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ عورت کو اپنی عدت گزارنے کی خبر ہو یا نہ ہو۔ اس طرح وہ اپنی عدت میں بیٹھنے یا نہ بیٹھنے جب بھی اس کی عدت گزار رہی جاتی ہے۔ مثلاً حائضہ سفر میں ایک شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر تک نہ ہوئی پھر اسے یمن حیض گزارے تو اس کی عدت اس عرصہ میں از خود گزر گئی۔ حالانکہ اسے اس کی خبر تک نہ تھی۔ اسی طرح اگر مثلاً عورت کو طلاق دینے کی خبر ملی اس سے باوجود گھر سے نکلتی رہی یا اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تو اس کی عدت باطل نہ ہوگی۔ بلکہ نیا نکاح باطل ہوگا۔ اب اگر عدت کا رکن اصل عبادت ہی ہوتی تو عدت کے حقوق بچائے بغیر یا خود وادھر ادھر جانے سے روکے بغیر ادا نہ ہوتی۔ م۔ ع۔

والمعتدة عن وفاة اداؤ طنت بشبهة تعتد بشهور وتحتسب بماتراه من الحيض فيها تحقيقا لتداخل قدر الامكان وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقب الوفاة فان لم نعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها لان سبب و حوب العدة الطلاق او الوفاة فاعتبر سداؤ هامن وقت وجود سبب ومشايحاضون في الطلاق ان ابتداء هامن وقت الاقرار ارضيا لتهمة المواضعه

ترجمہ: ورنہ عورت جو شوہر کے مرنے پر عدت گزار رہی ہو اگر اس سے شبہہ میں وطنی کر لی گئی تو وہ مہینوں سے اپنی عدت پوری کرے۔ ورنہ اس عدت میں اسے جو حیض آجائے اسے دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہاں تک ممکن ہو داخل نہ جائے۔ پھر اگر تین حیض پورے نہ ہوئے ہوں تو باقی پوری کرے۔ اور طلاق کی عدت کی صورت میں حلق دینے کے فوراً بعد سے ہی عدت کی ابتداء ہو جائے گی۔ ورنہ وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی اس کی عدت دینا شروع ہو جائے گی۔ اگر کسی وجہ سے عورت کو اپنے طلاق دے جانے یا اس کے شوہر کے مرنے کی فوری خبر نہ مل سکی یہاں تک کہ اس کی عدت ختم ہو گئی تو بھی اس کی عدت پوری ہو گئی۔ کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی حلق یا وفات ہے۔ اس سے سبب پا جائے۔ کے وقت سے ہی عدت کی ابتداء کا اعتبار ہوگا۔ اور ہمارے مشائخ طلاق کی صورت میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ طلاق کے قرار کے وقت سے عدت کی ابتداء ہوگی۔ تاکہ آئیں کی قرار کی تہمت نہ ہو۔

توضیح: وفات کی عدت گزارتے ہوئے اس سے شبہہ کی وطنی بھی ہو جائے۔

تو عدت کس طرح گزارے۔ عدت کی ابتداء کس وقت سے ہوگی

و لمعتدة عن وفاة اداؤ طنت بشبهة تعتد بشهور وتحتسب بماتراه من الحيض فيها ترجمہ سے مضبوط واضح ہے۔ ومنتسبنا رحمہ اللہ علیہ ہضون الح و ہمارے بخار دسمہ تہ۔ مشائخ طلاق

صورت میں یہ قوی دیتے تھے کہ جب سے طلاق دینے کا اقرار کر لیا ہو اس وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی۔ تاکہ آپس کی قرارداد (ملی بھگت) کا کوئی ازام نہ لگ سکے۔ ف یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی مگر اسے خبر نہ ہو سکی۔ اس کے کافی دنوں بعد مرد نے یہ اقرار کیا کہ میں نے تم کو فلاں وقت ہی طلاق دے دی تھی۔ تو اہم محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ طلاق کے اقرار کے وقت سے عدت شروع ہوگی۔ مثلاً رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ شاید اس شوہر نے طلاق دینے اور اس کی عدت گزارنے کا اقرار اس بنا پر کیا ہو کہ اپنے مرض الموت کی حالت میں اس بیوی کے لئے کچھ مالی وصیت کر جائے جو اس کے ترکہ کے اپنے حصہ سے زائد ہو یا اس کی یہ غرض ہو کہ اس بیوی کی بس سے فوری نکاح کر لے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم کی تہمت اس پر نہ لگ سکے۔ اس لئے یہ قوی دیا گیا ہے کہ جس وقت طلاق کا اقرار کیا ہو اسی وقت سے اس کی عدت شروع ہو۔ ع

والعدة فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا وقال زفر من حوالوطیات لال الوطی هو السب الموجب ولنا ان کل وطی وحذفی العقد الفاسد یجری مجری الوطیة الواحدة لاستناد الكل الى حکم عقد واحد ولهذا یکتفی فی الكل بمهر واحد فقبل المتاركة او العزم لاتثبت العدة مع حوارر حود غیره ولان التمسک علی وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطی لحفائه ومساسس الحاحه الى معرفة الحکم فی حق غیره وادافالت المعتدة انقصت عدتی وکدبها الزوج کاذ القول قولها مع البیمس لالها امیة فی ذلك وقد اتهمت بالکذب فصحلف کالمودع

ترجمہ: اور نکاح فاسد کی جدائی کی وجہ سے جو عدت واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے بعد ہی واجب ہوتی ہے۔ یا جب سے وطی کرنے والے نے اس عورت سے وطی کرنا چھوڑ دینے کا پورا ارادہ کر لیا ہو اس کے بعد سے واجب ہوتی ہے۔ اور اہم زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس شخص نے جو آخری بار وطی کی ہو اس کے بعد سے ہی عدت شروع ہوگی کیونکہ عدت کے واجب کرنے کا سبب وطی کرنا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد کے بعد جتنی بار بھی وطی ہوگی وہ سب ایک ہی وطی کے حکم میں ہوگی۔ کیونکہ سب کا تعلق اسی ایک نکاح فاسد کے ساتھ ہے۔ اسی لئے ساری وطیوں کے لئے ایک ہی بار مہر لازم آتا ہے۔ اسی وجہ سے جب تک کہ ان دونوں میں جدائی نہ ہو جائے یہ چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ نہ ہو جائے عدت شروع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت تک در بھی وطی پائے جانے کا احتمال باقی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ شبہ کے طور پر وطی کرنے کا اختیار ہونا بھی حقیقی وطی کے حکم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ تو انتہائی خاموشی اور مخفی طور پر کیا جاتا ہے۔ اور اس بات کی ضرورت بھی ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا دوسرے مرد کے حق میں معلوم ہو۔ اور اگر عدت گزارنے والی عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ میری عدت گزر گئی ہے لیکن اس کے شوہر نے اسے جھٹلایا تو اس عورت کی بات قسم کے ساتھ مقبول ہوگی۔ کیونکہ وہ اس معاملہ میں ایک امین مانی گئی ہے۔ حالانکہ اس میں جھوٹ کا بھی احتمال ہے اسی لئے اس پر قسم لے لی جائے گی۔ جیسے وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو۔

توضیح: نکاح فاسد میں عدت کب سے شروع ہوگی۔ اگر عدت گزارنے والی نے کہا کہ میری

عدت گزر گئی۔ مگر شوہر نے اسے جھٹلایا۔ تفصیل مسئلہ احکام اختلاف ائمہ داخل

والعدة فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومساسس الحاحہ الح اور اس بات کی ضرورت ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا دوسرے مرد کے حق میں معلوم ہو۔ ف یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے اسے نکاح کرنا پسند ہے وہ اس عورت سے کس وقت نکاح

کر سکتا ہے۔ اس دلیل کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ نکاح فاسد ہو جانے کی وجہ سے جب تک یہ عورت اس مرد سے قبضہ میں ہے تب تک یہ معلوم کرنا کہ یقینی طور سے اس عورت سے مزید کتنی بار وہ وحلی کرے گا ایک منطقی معامدہ اور غیر واضح ہے۔ اس کا سبب ظاہر یہ ہے کہ مرد کو اپنے شبہ کی وجہ سے اس عورت سے وحلی جائز ہے۔ اس لئے یہ ختمال ہمیشہ ہوتی رہے گا۔ کہ بار بار وحلی ہوتی رہے۔ کیونکہ اس کا سبب موجود ہے۔ اس لئے جب تک یہ سبب ختم نہ ہوگا تب تک اس کی سخری وحلی نہیں جانی جاسکتی ہے۔ اور یہ سبب یعنی مرد کا اس پر اختیار اسی وقت ختم ہوگا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے۔ یا شوہر کا شبہ دور ہو جائے کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وحلی نہ کرنے کا پختہ ارادہ کرے تب اس کی عدت شروع ہوں۔

وإذا قالت المعتدة انقصت عدتی وکذبها الزوج کان القول قولها مع الیمین الخ
اور جبکہ عدت گزرنے وان عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اسے جھٹلایا تو عورت ہی کی بات قبول کی جائے گی مگر قسم کے ساتھ۔ لایہا امیہ الخ کیونکہ یہ عورت اپنی عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے۔ حالانکہ اس میں جھوٹ کا بھی احتمال ہے۔ اسی لئے اس سے قسم بھی لی جائے گی۔ جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس کوئی امانت رکھی گئی ہو۔ ف کیونکہ اسے اپنی چیز کا امانت دار قرار دیا گیا ہے۔ پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز از خود ہلک ہو گئی یا میں نے تم کو واپس کر دی ہے تو قسم لے کر اسی کی بات قبول کی جائے گی۔

وإذا طلق الرجل امرأته طلاقاً تاماً ثم تزوجها فی عدتها وطلقها فسد الدخول بها فعليه مهر کامل وعليها عدة مستقلة وهذا عندا بیحیفة وانی یوسف وقال محمد عیبه نصف المهر وعليها اتمام العدة واکمال العدة الاولى اما یحب بالطلاق الاول الا انه لم یظهر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني طهر حکمه کما لو اشتری ام ولد ثم اعتقها ولهما ابها مقبوضة فی یدہ حقیقة بالوطیة الاولى وبقي اثره وهو العدة فاذا حدد النکاح وهی مقبوضة ناب ذلك القیص عن القیص المستحق فی هدا النکاح کالعاصب یشتری المعصوب الدی فی یدہ بصیر قابضاً بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول وقال رفر لاعدة علیها اصلاً لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلاحتمود والثانية لم تحب وحواله ما قلنا۔

ترجمہ: اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر اسی سے اس کی عدت کی حالت میں نکاح کر لیا اور وحلی سے پہلے سے پھر طلاق دے دی۔ تو اس شوہر پر دوسرا مکمل مہر، زمر آئے گا اور اس عورت پر نئی مستقل عدت، زمر آئے گی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس توبہ پر نصف مہر لازم آئے گا۔ اور اس عورت پر پہلی عدت کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ کیونکہ موجودہ طلاق نکاح ثانی کے بعد ہوا تھا گانے اور خلوت صحیحہ ہونے سے پہلے ہوئی ہے اس لئے اس سے پورا مہر لازم نہیں آئے گا۔ اسی طرح عدت بھی شروع سے نہیں گزارنی ہوگی۔ اور پہلی عدت کو پورا کرنا تو پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہے۔ کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہے۔ پس جب دوسرا نکاح دوسری طلاق کی وجہ سے ختم ہو گیا۔ تو پہلی طلاق کا حکم ظاہر ہو گیا۔ جیسے کسی نے اپنی ام ولد (اپنی ایسی بیوی کو جو دوسری باندی ہے اور اس سے اس کی ولد ہوئی ہے) کو خرید لیا (یعنی خریدنے کی وجہ سے اب اس کا نکاح اس سے ختم ہو گیا۔ اس لئے اب دو حیض کی عدت واجب ہونی چاہئے تھی۔ و اب جبکہ اس نے سے ازد کر دیا تو اس کی ذاتی ملکیت بھی ختم ہو گئی اس کی وجہ سے اب عدت میں اسے تین حیض پورے گزارنے واجب ہو گئے۔ کیونکہ اس سے پہلے جب تک وہ اپنے شوہر کی باندی تھی اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی۔ لیکن جب اس کی ملکیت ختم ہو گئی تب اس کی عدت کا حکم ظاہر ہو گیا۔) اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے قبضہ میں پہلی وحلی کی وجہ سے ہے۔ اور اس پہلی وحلی کا اثر یعنی عدت ابھی بھی باقی ہے۔ پھر جب اس نے اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس سے دوسرا نکاح

کیا تو یہ قبضہ اس کے دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ قائم مقام ہو گیا۔ جیسے کہ کسی نے دوسرے کے غلام پر زبردستی قبضہ کر لیا پھر اس کو اس کے مالک سے خرید لیا اور وہ غلام ابھی تک اس کے قبضہ میں موجود ہے تو یہی قبضہ اس کی خریداری کے قبضہ کے قائم مقام ہو گیا۔ یعنی اس کے بیچنے والے پر اب یہ لازم نہیں رہا کہ اسے اس کا قبضہ بھی دے۔ کیونکہ وہ تو خریدتے ہی اس غلام کا جائز طور پر قبضہ ہوا ہے۔ چنانچہ اس بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ دوسرے نکاح کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی۔ وہ اس سے دخول کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اس لئے اس مرد پر پورا مہر واجب ہو گا اور عورت پر پوری عدت واجب ہو گی۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس عورت پر عدت بالکل لازم نہ ہو گی۔ کیونکہ دوسرا نکاح کر لینے کی وجہ سے عدت ختم ہو گئی اور وہ پھر نہیں ہو گی۔ اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ وطی کے قبل طلاق ہوئی ہے۔ لیکن اس کا جواب وہی ہے جو ابھی اوپر بیٹ کیا جا چکا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دے کر اس کی عدت میں اس سے دوبارہ نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے اسے پھر طلاق دے دی۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ و مائل

و ادا طلق الرجل امرأته طلاقاً بانئان ثم تزوجها في عدتها و طلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل الح
اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے پھر اسے طلاق دی تو شوہر پر اس کا پورا مہر اور بیوی پر نئی پوری عدت لازم آئے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر پر صرف نصف مہر اور عورت پر صرف پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے عدت گزر جانے کے بعد نکاح کیا ہو تو با۔ حق نصف مہر لازم ہو گا۔ اور اگر عورت نے غیر کفو میں نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی بھی کر لی مگر وطی کی تلاش کرنے سے قاضی نے دونوں میں علیحدگی کروادی اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی۔ پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اس عورت سے وطی کے بغیر نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے قاضی نے پھر دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر نئی عدت واجب ہو گی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مہر و صرف پہلی عدت پوری کرنی لازم ہو گی۔ ع۔ لان هذا قبل طلاق الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

و ادا طلق الدمي الدمية فلا عدة عليها و كذا اذا حرجت الحربية اليها مسلمة فان تزوجت حازالا ان تكون حاملا و هذا كنه عدا بي حيفة و قال عليها وعلى الدمية العدة اما الدمية فلا اختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم و قد ينه في كتاب النكاح و قول ابى حنيفة فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة عليها و اما المباحرة فوجه قولهما ان المرقعة لو وقعت بسبب اخرو حبت العدة فكذا بسبب التباين بحلاف ما اذا حار الرجل و تركها العدم التليغ وله قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن و لان العدة حيث وجبت كان فيها حق بنى ادم و الحربي محقق بالجماد حتى كان محلا لتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولد ثابت السب و عن ابى حنيفة انه يحوز نكاحها ولا يطاها كالجمل من الزنا و الاول اصح

ترجمہ: و اگر ذمی مرد نے ذمیہ عورت کو طلاق دی تو اس پر عدت لازم نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر حربی کافروں میں سے کوئی عورت اسلام لا کر ہمارے داران اسلام میں کسی طرح آگئی تو اس پر بھی عدت لازم نہیں ہو گی۔ اسی بنا پر اگر اس نے فوراً نکاح کر لیا تو وہ نکاح جائز ہو گا بشرطیکہ وہ حاملہ نہ ہو۔ یہ تفصیل امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبین

رحمۃ اللہ علیہا نے فرمایا ہے کہ اس حربیہ اور ذمیہ دونوں پر عدت لازم ہوگی۔ ذمیہ کے بارے میں یہ کہن ہے کہ اس کے بارے میں جو ابھی اختلاف بیان کیا گیا ہے وہ ایسا ہی اختلاف ہے جو ذمیوں کا اپنی دائمی حرام عورتوں (محرمات) سے نکاح کرنے کے بارے میں ہے۔ اس مسئلہ کو ہم کتاب النکاح (اہل الشریک کی بحث) میں ذکر کر چکے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اس صورت میں ہے جبکہ ان ذمیوں کے اعتقاد میں یہ بات شامل ہو کہ طلاق یافتہ پر عدت نہیں ہوتی ہے۔ اور ہجرت کر کے آنے والی عورت کے بارے میں صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر کسی دوسرے سبب مثلاً طلاق سے جدائی ہوتی تو اس پر عدت لازم آتی اسی طرح دار الکفر چھوڑ کر دار الاسلام میں چلے آنے سے جو جدائی واقع ہوگی اس میں بھی عدت لازم ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مرد مسلمان ہو کر دار الاسلام آجائے اور اپنی بیوی کو دار الحرب میں چھوڑ دے تو اس پر عدت لازم نہیں ہوگی کیونکہ شریعت کا حکم وہاں نہیں پہنچا اور اسے علم نہیں ہو سکا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ﴿لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَنْکَحُوْهُنَّ﴾ یعنی اگر تم ان عورتوں سے نکاح کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے (یعنی جو عورتیں دار الکفر سے مسلمان ہو کر دار الاسلام میں آئیں تو مسلمانوں کو ان سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اس حکم میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ عدت کے بعد جائز ہے۔ اس لئے ان پر عدت لازم نہیں ہے۔) اور دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ عدت ایسی جگہ لازم آتی ہے جہاں کسی آدمی کا کوئی حق ہوتا ہے (یعنی مثلاً شوہر کا حق ہوتا ہے۔) جبکہ حربی کا کچھ حق نہیں ہوتا ہے اور اسے جمادات کے مانند سمجھا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اسے ممسوک اور غلام بنایا جاسکتا ہے اور اس کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی بیوی پر اس کی عدت بھی نہیں ہوتی ہے۔ سوائے اس صورت کے جبکہ وہ حاملہ ہو۔ کیونکہ اس کے پیٹ میں ایسا بچہ ہے جس کا نسب ثابت ہے۔ اور حسن رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے کہ اس حاملہ سے نکاح بھی جائز ہوتا ہے البتہ اس سے وطی جائز نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اسے پہلے سے زنا کا حمل موجود ہے۔ اس جگہ دونوں اقوال میں پہلا قول اصح ہے۔ یعنی اس کی ولادت سے پہلے اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حاملہ عورت مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہجرت کر کے دار الاسلام آئی اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہوتا ہے۔ بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہو کہ اس کے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ ع۔ ن

توضیح: اگر کسی ذمی نے اپنی ذمیہ بیوی کو طلاق دی۔ اگر حربیہ عورت اسلام لا کر

دار الحرب سے ہجرت کر کے دار الاسلام میں آگئی تو عدت لازم ہوگی یا نہیں۔ مسائل

کی تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل

واذا طلق الذمی الذمیۃ فلاعده علیہا وکذا اذا خرجت الحربیۃ الینا مسلمۃ الخ
پوری عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

فصل قال: وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها اذا كانت بالغة مسلمۃ الحداد اما المتوفی عنہا زوجها فلقوله علیہ السلام لا یحل لامرأة تو من بالله والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلثة ايام الاعلی زوجها اربعة اشهر و عشرًا واما المبتوتۃ فمدهنا وقال الشافعی لاحداد علیہا لانه وحب اظهار اللتاسف علی فوت زوج وفی بعهد هالی مماته وقد اوحشہا بالابانة فلتاسف بفوته ولنا ما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی المعتدة ان تختضب بالحاء وقال الحناء طیب ولانه یجب اظهارا للتاسف علی فوت نعمة النکاح الذی هو سب لصوبہا وكفاية مؤنہا والابانة اقطع لها من الموت حتی کان لها ان تغسلہ میتا قبل الابانة لابعدها۔

ترجمہ: فصل۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے یقینی جدائی ہو گئی ہو۔ اور جس عورت کو چھوڑ کر اس کا شوہر مر گیا ہو تو اس پر سوگ کرنا واجب ہے۔ بشرطیکہ ایسی عورت بالغہ اور مسلمہ ہو۔ ان میں سے جس کا شوہر مر گیا ہو اس پر سوگ مننا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر واجب ہے کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لائی ہو اس کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دنوں سے زیادہ کسی مردہ پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار مہینے دس دن تک سوگ منائے۔ لیکن وہ عورت جس کی جدائی شوہر سے یقینی ہو گئی ہو اس پر سوگ مننا تو یہ ہمارا مذہب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس پر سوگ مننا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر افسوس ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے جس نے اپنے مرتے وقت تک اس عورت کے ساتھ تعلقات باقی رکھنے کے معاہدہ کو پورا کیا ہے۔ لیکن جس نے اپنی بیوی سے تعلقات بالکل ختم کر دیئے اس نے اس عورت کو انتہائی پریشان کر دیا اس لئے ایسے شخص کی جدائی پر اظہار غم و افسوس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی عورت کو (مطلقاً) مہندی وغیرہ کے رنگ کے استعمال کرنے کو منع فرمایا ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ حنا خوشبو ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ نکاح کی نعت چھن جانے اور ختم ہو جانے پر افسوس ظاہر کرنے کے لئے سوگ واجب کیا گیا ہے۔ کیونکہ نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت اپنی ذات کے معاملہ میں محفوظ تھی۔ اور اس کی ضرورت پوری کی جاتی تھی۔ اور یہ جدائی عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گہرا ہٹ کی چیز ہے اسی بناء پر وہ جدائی کے قتل اپنے مردہ شوہر کو غسل بھی دے سکتی ہے۔ لیکن اگر جدائی کے بعد شوہر مر جائے تو اسے غسل نہیں دے سکتی ہے

توضیح: فصل۔ حداد یعنی سوگ مننے کا بیان

فصل قال: وعلى الميتة والمتوفى عنهار وجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جس عورت کی اس کے اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہو گئی ہو خو وایک یا دو باندہ طلاقوں سے یا تین طلاقوں سے یا خلع کے ذریعہ۔ اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ کر مر گیا ہو تو اس پر سوگ مننا اس صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ وہ عورت بالغہ اور مسلمان ہو۔ لیکن شوہر کے مر جانے کی صورت میں سوگ مننا واجب ہونے کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لانے والی عورت کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ کسی کے مرنے پر تین دنوں سے زیادہ سوگ منائے سوائے اپنے شوہر کے مرنے کے کہ اس پر چار مہینے دس دن سوگ منائے۔ ف۔ اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم نے ام عظیمہ و ام حبیبہ و زینبؓ سے روایت کیا ہے اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ و حفصہؓ سے اور مراسل ابو داؤد میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا ہے۔ اور یہی مذہب چاروں فقہاء وغیرہم کا ہے۔ اسی پر تمام صحابہ کرام کا اتفاق ہے۔

واما الميتة فمذهبنا وقال الشافعي لاحداد عليها لانه وجب اظهار اللتاسف على فوت زوج الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولنا ماروی الخ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی عورت کو حنا کا رنگ استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے اور یہ کہا ہے کہ حنا خوشبو ہے۔ ف حضرت ام سلمہ نے روایت کی ہے کہ میں اپنے شوہر ابو سلمہ کی وفات کی وجہ سے عدت گزار رہی تھی اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم خوشبو دار چیز لگا کر نکلی مت کرو۔ اور نہ حنا استعمال کرو۔ کیونکہ وہ رنگ ہے۔ ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں بیان کیا جا چکا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر عدت گزارنے والی کو حنا اور عطر کا استعمال کرنا ممنوع ہے۔

ولأنه يجب اظهار التأسف على فوت نعمة النكاح الذي هو سبب لصونها الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والحداد ويقال الاحداد وهما الغتان ان تترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب و خیر المطيب الا
من عذر و فی الجامع الصغير الامن وجع والمعنى فيه وجهان احدهما ما ذكرنا من اظهار التأسف
والثاني ان هذه الاشياء دواعى الرغبة فيها وهى ممنوعة عن النكاح فتجنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع فى
المحرم و قدصح ان النبى عليه السلام لم يأذن للمعتدة فى الاكتحال والدهن لا يعرى عن نوع طيب و وفيه
زينة الشعر ولهذا يمنع المحرم عنه قال الامن عذرا لان فيه ضرورة والمراد الدواء لا الزينة ولواعادت الدهن
فخافت وجعافا فكان ذلك امرا ظاهرا يباح لها لان الغالب كالمواقع وكذلك الحبر اذا احتاجت اليه لعذرا
باس به ولا تختضب بالحناء لما روينا ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانه يفوح منه رائحة الطيب

ترجمہ: اور حداد جسے احداد بھی کہا جاتا ہے یعنی سوگ منانا یہ ہے کہ عورت چھوڑ دے خوشبو لگانے کو زینت کرنے
سرمہ لگانے اور تیل لگانے کو خواہ وہ خوشبودار ہو یا نہ ہو۔ مگر کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو گا۔ اور جامع صغیر میں (الامن عذر کی
بجائے) الامن وجع ہے یعنی دکھ اور درد کی وجہ سے جائز ہے۔ اس سوگ منانے میں جو بھید ہے وہ دو طرح کا سمجھ میں آتا
ہے۔ ایک وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ شوہر سے جدائی اور نکاح ختم ہو جانے پر اپنے افسوس کا اظہار کرنا ہے۔ اور
دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کے استعمال سے مردوں کی ان عورتوں کی طرف رغبت بڑھ جاتی ہے۔ حالانکہ یہ
عورت جدا ہو چکی کے بعد عدت میں رہتے ہوئے نکاح کرنے سے منع کی گئی ہے تو ایسی چیزوں سے بھی اسے باز رکھا گیا ہے اس کی
رغبت بڑھ جانے کا ذریعہ بنتی ہوں۔ اور یہ بات صحت کے درجہ تک پہنچ چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی
ایک صحابیہ کو سرمہ لگانے کی بھی اجازت نہیں دی تھی۔ جیسا کہ صحاح میں موجود ہے۔ اور تیل کسی قسم کا ہو ایک طرح کی
خوشبو اس میں ہو اسی کرتی ہے یعنی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ پھر اس کے استعمال سے بالوں کی زینت ہوتی ہے اسی بناء پر
احرام میں رہنے والے کو تیل لگانا منع کیا جاتا ہے۔ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ جو یہ فرمایا ہے کہ الامن عذر یعنی اگر
عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ اس لئے فرمایا ہے کہ عذر کی حالت میں ضرورت اور مجبوری ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کی اجازت
ہے۔ پھر اس ضرورت سے مراد زینت حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ دوا اور علاج کے طور پر استعمال کرنا مراد ہے۔ اور اگر کسی
عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو اس لئے تیل استعمال نہ کرنے سے درد ہو جانے کا خوف ہو اس صورت میں یہ دیکھنا چاہئے کہ
تقریباً یقین کے درجہ تک اسے یہ خیال ہو کہ تیل نہ دینے سے غالباً اس میں درد ہو جائے گا تو اس کے لئے تیل کا استعمال کرنا مباح
ہو گا۔ کیونکہ جس بات کے ہونے کا گمان غالب ہو وہ اس کے ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر عذر کی وجہ سے اسے
ریشمی کپڑے پہننے کی ضرورت ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حناء (مہندی) کا رنگ استعمال نہ کرے اس حدیث کی
وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (یعنی یہ حدیث کہ حنا (مہندی) خوشبو ہے) اور عدت والی عورت ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسمیا
زعفران سے رنگا گیا ہو کیونکہ اس سے بھی خوشبو آتی ہے۔

توضیح: حداد یعنی سوگ منانے کا حکم اور اس کا طریقہ۔ اس کی مصلحتیں اور دلائل

والحداد ويقال الاحداد وهما الغتان ان تترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران سے
رنگا ہوا ہو۔ کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ نفس الامنہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہاں کپڑوں سے نئے کپڑے مراد

ہیں۔ کیونکہ پھٹے پرانے کپڑے جن سے زینت نہیں ہوتی ہے ان کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کافی میں نکھار ہے کہ اگر اس کے پاس رنگین کپڑوں کے عددہ دوسرا کپڑا نہ ہو تو بدن چھپانے کی نیت سے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اس وقت زینت حاصل کرنے کا ارادہ نہ کرے۔ اور شیخ ابن ابیہام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس حکم کو عام نہ کر کے مقید کر دینا چاہئے جتنی بدن چھپانے کی ضرورت سے اس وقت تک ایسے کپڑوں کو پہننا جائز ہو گا کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے پالے۔ خواہ اس طرح کہ اس رنگین کو بیچ کر اسی کی قیمت سے دوسرا سادہ خرید لے۔ یہ دوسرے کسی ذریعہ سے خرید لے۔ اور امام مالک و ابو داؤد اور نسائی رحمہم اللہ نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور زیور نہ پہنے۔ اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے۔ اور سر مد نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چاروں فقہاء کے نزدیک سیاہ رنگ کا کپڑا پہننا جائز ہے۔ ف

قال ولاحداد علی کافرة لانها غیر مخاطبة بحقوق الشبرع ولا علی صغیرة لان الخطاب موضوع عنها وعلی الامة الاحداد لانها مخاطبة بحقوق الله تعالی فیما لیس فیہ ابطال حق المولی بحلاف المع من الحروج لان فیہ ابطال حقہ وحق العبد مقدم لحاجتہ قال ولیس فی عدة ام الولد ولا فی عدة النکاح الفاسد احداد لانها ما فانها عممة النکاح لتظهر الناسف والاباحة اصل ولا یسفی ان تخطب المعتدہ ولا یاس بالتعریض فی الخطیة لقوله تعالی ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء الی ان قال ولكن لاتواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس التعریض ان یقول انی ارید ان الزوج وعن سعید بن جبیر فی القول المعروف اسی فیک لو اغت وانی ارید ان تجتمع.

ترجمہ: قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ کافرہ عورت پر سوگ منانے کا حکم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شرعی احکام و حقوق کی مخاطب نہیں ہے۔ اور نابالغہ عورت پر بھی سوگ مننا لازم نہیں ہے اگرچہ وہ مسلمان ہو کیونکہ وہ بھی احکام خداوندی کی مخاطب نہیں ہے دیوانی عورت کی طرح۔ اور باندی پر سوگ مننا لازم ہے کیونکہ اسے اللہ کی طرف سے تمام حقوق اللہ کی ادائیگی کا حکم ہے جن میں اس کے آقا کا حق باطل نہیں ہوتا ہو اس لئے سوگ کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔ بخلاف عدت کے دنوں میں گھر سے باہر نکلنے کی ممانعت کے (کیونکہ یہ منع نہیں ہے) اس لئے کہ ایسا ہونے سے اس کے آقا کا حق متاثر ہوتا ہے اور اس کی خدمت کی ادائیگی میں نقصان لازم آتا ہے۔ اور چونکہ اس کا آقا ایک محتاج بندہ ہے یعنی اس کو اپنی باندی سے خدمت لینے کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے اس کی ضرورت کو حق شریعت پر ترجیح دی گئی ہے۔ یعنی ان دونوں میں اسے باہر آنے چاہئے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ام ابوبکر کی عدت اور نکاح فاسد کی عدت میں بھی سوگ مننا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کے بھی نکاح کی نعمت ختم نہیں ہوئی ہے کہ اس کے اظہار کے لئے اسے سوگ مننا واجب ہو۔ حالانکہ اظہار نعمت زینت وغیرہ کا مباح ہونا ہی اصل ہے۔ اور جو عورت عدت گزار رہی ہو اسے نکاح کا پیغام دینا کسی کے لئے مناسب نہیں ہے۔ لیکن اس سے مشکئی کے لئے اشارہ و کنایہ میں کچھ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ لا جناح علیکم الا یہ یعنی اس بات میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم سوگ منانے والی عورتوں سے اشارہ و کنایہ میں ان سے نکاح کے بارے میں کچھ کہو یا اس خواہش کو اپنے دل میں چھپاؤ۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں ان کی مشکئی چاہو گے۔ لیکن تم ان کے ساتھ چھپ کر اقرار مت کرو۔ مگر معروف بات کہو۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سر کے معنی (اس جگہ) نکاح کے ہیں۔ یعنی ان کو نکاح کا وعدہ مت دو۔ اور ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ تعریض یہ ہے کہ کہے کہ میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید بن جبیرؓ سے روایت ہے کہ قول معروف یہ ہے کہ کہے کہ مجھے تم سے رغبت ہے۔ اور میں یہ چاہتا ہوں کہ تم پھر ساتھ رہنے لگو۔

توضیح: کافرہ نابالغہ مسلمہ ام الولد پر سوگ منانا لازم ہے یا نہیں۔ دلیل

قال ولا حداد علی کافرة لا بها غیر محاطة بحقوق الشرع ولا علی صغیرة

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والا باحة اصل اور ہر کام میں اصل اباحت یا مباح ہونا ہے۔

ف یعنی اصل میں زینت کرنا ایک مباح کام ہے۔ لیکن چند دنوں کی نعمت جتنی نکاح زائل ہو جانے کی وجہ سے سن زینت کے تمام کاموں کی ممانعت کر دی جاتی ہے۔ ولا یبغی الہ تحطط الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقال علیہ السلام الح۔ مطلب واضح ہے۔ ف مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیث ذکر کی ہے وہ غریب ہے کہیں پائی نہیں جاتی ہے۔ اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کی ہے کہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ”سر“ سے مراد زنا ہے۔ یعنی ان سے خفیہ طور پر زنا کی حرکت اور باتیں نہ کرو۔ اور ابن المنذر و ابن جریر و ابن ابی حاتم رحمہم اللہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ لا تو اعدوہن سوا کہ معنی یہ ہیں کہ یوں نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں۔ اور دوسری روایت میں ہے ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ سر سے مراد زنا ہے۔ چنانچہ زنا نہ جاہلیت میں۔۔۔ معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا۔ حالانکہ باتوں میں نکاح ہونے کو ظاہر کرتا تھا۔ اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ تعریض کی یہ صورت ہوتی ہے کہ معتدہ سے یوں کہے کہ میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا یوں کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک بخت ہی میسر ہو جائے۔ واضح ہو کہ سعید ابن جبیر رحمۃ اللہ علیہ کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے۔

ولا یجوز للمطلقة الرجعية والمتوئنة الحروج من بیتها لیلا ولا بہارا والمتوفی عہار ووجہا تخرج نہارا وبعض اللیل ولا تبیت فی غیر منزلہا اما المطلقة فلقولہ تعالیٰ ولا تخرجوہن من بیوتہن ولا تخرجن الا ان یاتین بباحثہ مبیة قبل الفاحشۃ نفس الحروج وقیل الرناء ویخرجن لاقامة الحد واما المتوفی عہار ووجہا فلا نہ لافقہا لہا فیحتاج الی الحروج بہار الطلب المعاش وقدیمت الی ان یتھجم اللیل ولا کذلک المطلقة لان النفقة دارة علیہا من مال روحہا حتی لو احتلعت علی نفقة عدتھا قبل انہا تخرج بہارا وقیل لا تخرج لا بہا اسقطت حقہا فلا یبطل نہ حق علیہا

ترجمہ: اور ایسی عورت جسے طلاق رجعی یا بائنہ دی گئی ہو اسے عدت کی حالت میں اپنے گھر سے نکلتا رات ہو یا دن ہو کسی وقت بھی جائز نہیں ہے۔ لیکن جس کا شوہر مر گیا ہو وہ دن کے وقت کے علاوہ رات کے ابتدائی حصہ میں بھی گھر سے باہر جا سکتی ہے لیکن رات کو اپنے گھر کے علاوہ کہیں قیام نہیں کر سکتی ہے۔ مطلقہ کے بارے میں دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود ہی گھر سے نکلیں مگر یہ کہ وہ واضح فاحشہ عمل کریں۔ اس جگہ فاحشہ کے معنی کی تعیین میں کہا گیا ہے کہ خود نکلتا ہی فاحشہ عمل ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد زنا کرنا ہے۔ یعنی اگر وہ زنا کریں جو گواہوں پہا سے ثابت ہو جائے تو ایسی صورت میں ان پر اللہ کی حد جاری کرنے کے لئے وہ نکالی جائیں۔ اور جس کا شوہر مر گیا ہو اسے باہر جانے کی اجازت کی دلیل یہ ہے کہ عدت کے دنوں میں اس کے لئے نفقہ نہیں ہوتا ہے اس سے وہ دن کے وقت اپنی معاش اور آمدنی حاصل کرنے کی محتاج ہوتی ہے۔ اور اس میں کبھی اس پر کام اتنا زیادہ بڑھ جاتا ہے کہ اسے رات کا بھی کچھ حصہ گزارنا ہوتا ہے۔ لیکن طلاق پانے والیوں کا یہ حاصل نہیں ہے کیونکہ ان کو ان کے شوہر کے مال سے نفقہ منانا لازم ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر ان کا نفقہ بھی کسی وجہ سے بند ہو جائے مثلاً اگر وہ اپنی عدت کے دنوں کے نفقہ پر طلع کر لیں تو کہا گیا ہے کہ وہ اپنی معاش حاصل کرنے کے لئے نکل سکتی ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس صورت میں بھی یہ نہیں نکل سکتی ہیں کیونکہ انہوں نے خود ہی پانہ حق نفقہ ختم کر دیا ہے۔ اس کی وجہ سے ان کے نہ نکلنے کا جو حق تھا وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اور بائنہ اور متوقیٰ عنہا زوجہ اپنی عدت کے زمانہ میں گھر سے نکل سکتی ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل احکام دلائل

ولایحور للمطلقة الرجعية والمنقوة الخروح من بیتها لیلًا ولا نهارًا الحج
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف نفقہ کے بارے میں مذکورہ مسئلہ چاروں فقہاء کا قول ہے۔ اور اگر عدت گزارنے والی کو یہ خطرہ ہو جائے کہ یہ گھر گر پڑے گا یا ڈاکوؤں اور چوروں سے اسے اپنی جان و مال کا خوف ہو یا محمد والوں نے اسے نکال دیا شوہر کہیں چلا گیا۔ جبکہ وہ گھر کرایہ کا تھا جس کا کرایہ یہ عورت خود ادا نہیں کر سکتی ہے تو ایسی تمام ہنگامی مجبوریوں میں اسے اس گھر سے نکلتا جائز ہوگا۔ ع

وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت لقوله تعالى ولا تخرحوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو البيت الذي تسكنه ولهذا لو زارت اهله وطلقها روحها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه وقال عليه السلام للتي قتل روحها سكنى في بيتك حتى يبلع الكتاب اجله وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها للورثة من نصيبهم انتقلت لان هذا الانتقال بعدد والعبادات تؤثر فيها الاعداد وصار كما اذا حافت على متاعها او حافت سقوط المنزل او كانت فيها باجرا ولا تجد ما تؤديه

ترجمہ: اور عدت گزارنے والی عورت پر لازم ہے کہ وہ جس گھر میں اپنے شوہر کے مرتے وقت یا اپنے طلاق پاتے وقت رہا کرتی تھی اور جو مکان اسی کی طرف منسوب تھا اسی میں رہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔ اس کی طرف گھر کے منسوب ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ جس گھر میں رہا کرتی تھی۔ اسی لئے اگر وہ اپنے لوگوں سے ملنے کو گئی ہوئی تھی وہیں اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی گھر میں وٹ آئے اور وہیں آکر عدت پوری کرے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس عورت کو جس کا شوہر شہید کر دیا تھا یہ فرمایا ہے کہ تم اپنے ہی گھر میں رہو۔ یہاں تک کہ قرآن کے فرمان کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔ اور اگر شوہر کے مکان سے اس کو جو حصہ مدوہ اس کے رہنے کے لئے کافی نہ ہو اور اس کے دوسرے ورثہ نے اسے اپنے حصوں سے نکال دیا تو یہ اس جگہ سے منتقل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس طرح منتقل ہونا عذر کی وجہ سے ہے۔ اور عبادات کے معاملہ میں مجبوریاں اثر ڈالتی ہیں۔ اور یہ ایسا ہوگا کہ جیسا کہ اسے اپنے سامان پر خوف ہو یا مکان کے گرنے کا خوف ہو یا کرایہ کا مکان ہو اور اب وہ کرایہ دینے کی صلاحت نہیں رکھتی ہو۔

توضیح: عدت گزارنے والی کس گھر میں رہے۔ اگر شوہر کے مرنے سے پہلے سے جس گھر میں رہتی تھی وہ کسی وجہ سے اس کے لئے ناکافی ہو جائے تو کیا کرے۔ حکم

اختلاف ائمہ دلائل

وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت الحج
عدت میں رہنے والی پر واجب ہے کہ وہ اسی گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اس کے رہنے کا کہلاتا تھا۔ لقوله تعالى الحج کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ولا تخرحوهن الحج یعنی ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔ ان کا گھروں ہی ہو گا جس میں وہ رہتی تھیں۔ اس لئے اگر ایک عورت اپنے میکے والوں کی ملاقات کو گئی ہوئی تھی اور شوہر نے اسے واپس طلاق دے دی تو اس پر واجب ہوگا کہ وہاں سے لوٹ آئے اور اسی گھر میں اپنی عدت پوری کرے جس میں وہ رہا کرتی تھی۔ اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس عورت سے فرمایا تھا جس کا شوہر شہید کر دیا تھا کہ تم اپنے اسی گھر میں رہا کرو یہاں۔

تک کہ قرآن کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔

ف۔ اس حدیث کو امام احمد و شافعی و احناف و ابو داؤد الطیسی و ابویعلیٰ موصلی و ابو داؤد ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریضہ بنت مالک سے جو ابو سعید خدریؓ کی بہن تھیں اس طرح روایت کی ہے کہ میرے شوہر اپنے غلاموں کی حدش میں گئے کیونکہ وہ بھاگ گئے تھے۔ آخر انہوں نے ان غلاموں کو پکڑ لیا مگر ان سب نے مل کر ان کو شہید کر دیا۔ اس وقت یہ فریضہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر اس بات کی اجازت چاہی کہ میں اپنے میکے چلی جاؤں۔ تب آپؐ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تم اسی گھر میں رہو۔ جتنی یہاں سے نہ نکلو۔ یہاں تک کہ قرآن مجید کے حکم کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی عدت کے چار مہینے دس دن وہیں پورے کر لئے۔ اس روایت کے بارے میں امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو آٹھ طریقوں اور سندوں سے بیان کیا ہے۔ اور ابن عبد اللہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور اور عمائد عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہے۔ ف۔ ع۔

وانکان بصیہا من دارالمیت لایکفہا فاخرحها الورثة من بصیہم انتقلت الح
اور اگر مرنے والے شوہر کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ اس کے رہنے کے لئے کافی نہ ہو۔ جتنی چھوٹا ہو جائے۔ اور دوسرے وارث اپنے حصوں میں سے کچھ اسے رہنے کے لئے نہ دیں تب یہ وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے۔ لای ہذا الانتقال الخ کیونکہ یہ منتقل ہونا ایک عذر کی وجہ سے ہوگا۔ اور عبادات میں عذر کا اثر ہوتا ہے اور اسے قبول کیا جاتا ہے۔ اور یہ صورت ایسی ہوگی جیسے عدت گزارنے والی کسی عورت کو اپنے مال و اسباب کے ضائع ہو جانے کا خوف ہوئے لگے یہ وہ کسی کرایہ کے گھر میں رہتی تھی اور اب اس کے پاس کرایہ ادا کرنے کے روپ باقی نہ رہے ہوں۔ ف خلاصہ یہ ہوا کہ ایسی مجبور یوں کی وجہ سے باء تفق اپنا مکان بدلنے اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔ اسی طرح جب موجودہ مسکنہ میں بھی یہی صورت پیدا ہو جائے تو بھی عذر کی وجہ سے اسے منتقل ہونا جائز ہوگا۔

ثم ان وقعت الفرقة بطلاق بائن اوثلث لایبطل من مسترة بیہما ثم لایباس لانه معترف بالحرمة الا ان یکون فاسقا یحاف علیہما منه فحینئذ تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت الیه والاولی ان یخرج هو ویتروکھا وان جعلتا بیہما امرأة ثقة تقدر علی الحیلولة فحس وان ضاق علیہما المرل فلتخرج والاولی حروحه واد اخرجت المرأة مع زوجها الی مکة فطلقها لثنا او مات عھا فی غیر مصر و فانکان بیہا و بین مصرھا اقل من ثلثة ایام رجعت الی مصرھا لانه لیس بابتداء الخروج معی بل هو بقاء وانکانت مسیرة ثلثة ایام ان شاء ت رجعت وانشاء ت مضت سواء کان معها ولی اولم یکن معھا اداکان الی المقصد ثلثة ایام ایصالاں المکث فی ذلک المکان اخوف علیہا من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل الزوج

ترجمہ: پھر اگر عورت کی جدائی طلاق یا تین طلاقوں کی وجہ سے ہوئی ہو تو ان میاں و بیوی کے درمیان پردہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے بعد ان کے ایک گھر میں رہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ یہ شوہر خود اپنی بیوی کے حرام ہو جانے کا اقرار کرنے والا ہے۔ اب اگر شوہر فسق اور بدکار ہو کہ جس کی وجہ سے اس عورت کے ساتھ برے تعلق کا خوف ہو تو وہ عورت اس مکان میں نہ رہے بلکہ وہاں سے نکل جائے۔ کیونکہ نکلنے کے لئے یہ بھی ایک عذر ہے اس کے بعد جس مکان میں جائے وہاں سے نہ نکلے۔ اس حالت میں بہتر اور اولیٰ یہی ہے کہ مرد خود اس گھر سے نکل کر کہیں اور رہنے لگے۔ اور اس عورت کو اسی گھر میں رہنے دے۔ اگر یہ دونوں اپنے درمیان قابل اعتماد عورت کو رکھ لیں جو ان کے درمیان حائل ہو کر رہے تو اچھی بات ہوگی۔ اور اگر وہ جگہ ان دونوں کے رہنے کے لئے تنگ ہو جائے تب اس عورت کو وہاں سے نکل جانا جائز ہوگا۔ لیکن مرد ہی کا

نکلنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ کسی سفر میں مثلاً مکہ مکرمہ گئی ہوئی ہو اور ایسی جگہ پر پہنچ کر جہاں شہری آبادی نہ ہو شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں یا مر گیا۔ تو اگر اس جگہ سے عورت کے شہر تک تین دنوں سے کم کا راستہ ہو تو وہ وہیں سے اپنے شہر کو لوٹ آئے۔ کیونکہ اس وقت اپنے شہر سے نکلنا ابتدائی اور نیا سفر نہیں ہوگا بلکہ پہلے سفر پر اس کی بنیاد ہوگئی۔ اور اگر اس کا گھر تین دنوں کے سفر پر ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو وہیں سے لوٹ آئے یا چاہے تو مکہ معظمہ کی طرف چلی جائے اگرچہ اس کے ساتھ کوئی دلی ہو یا نہ ہو۔ اس حکم کا اصل مطلب یہ ہے کہ اس جگہ سے آگے جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک اب بھی تین دن تک کا راستہ ہو۔ کیونکہ وہاں سے چلے جانے کے مقابلہ میں وہیں رہ جانے میں زیادہ خوف ہوگا۔ لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ اپنی عدت شوہر کی گھر ہی میں پوری کرے۔

توضیح: بابت طلاق یا مغلظہ طلاق کی عدت کہاں اور کس طرح گزارنے۔ اور اگر دوران سفر طلاق دی یا شوہر مر گیا تو وہ عورت کیا کرے۔ آگے بڑھ جائے یا لوٹ جائے یہاں رہے۔ حکم دلیل

ثم ان وقعت العرقه بطلاق بائن اوثلث لادمن ستره ببهما ثم لا باس الخ ترجمہ سے جواب واضح ہے۔

قال الا ان يكون طلقها او مات عنها روحها في مصر فانها لا تحرج حتى تعتد ثم تحرج ان كان لها محرم وهذا عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف و محمد ان كان معها محرم فلا بأس بان تحرج من المصر قبل ان تعتد لهما ان نفس الخروج مباح دفعا لادى العربة و وحشة الوحدة وهذا عذر وانما الحرمة للسفر وقد ارتفع بالمحرم وله ان العدة امع من الحرج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج الى مادون المصر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما حرم عليها الحرج الى السفر بغير المحرم ففي العدة الاولى

ترجمہ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ اگر شوہر نے اس عورت کو کسی دوسرے شہر میں تین طلاقیں دیں یا اسے چھوڑ کر وہ مر گیا تو عورت اس شہر سے باہر نہ جائے۔ یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کر لے پھر نکلے بشرطیکہ اس کے ساتھ کوئی محرم بھی ہو۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد (صاحبین) رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت کے ساتھ کوئی محرم مرد موجود ہو تو اسے عدت پوری کرنے سے پہلے ہی یہاں سے چلے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ صرف مسافرت و تنہائی کی تکلیف دور کرنے کے لئے ہی نکلنا جائز ہے۔ جبکہ یہ تکلیف اور وحشت مستقل ایک عذر ہے۔ البتہ تنہا سفر کرنا حرام تھا مگر اب محرم کے موجود ہونے کی وجہ سے حرام ہونا ختم ہوگا۔ (ف یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا اس لئے اسے یہ جائز ہو گیا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے تنہائی اور وحشت کی وجہ سے اپنے محرم کے ساتھ اس شہر سے نکل جائے) اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عدت کی حالت میں محرم کے بغیر سفر کرنا زیادہ خراب اور ممنوع ہے۔ اسی بناء پر عورت محرم کے بغیر سفر کی مقدار سے کم طے کر سکتی ہے۔ حالانکہ عدت والی کے لئے اس طرح نکلنا جائز نہیں ہے۔ پس جب عورت کو محرم کے بغیر سفر میں نکلنا حرام ہو تو عدت کی حالت میں نکلنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

توضیح: اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو کسی دوسرے شہر کی اندر تین طلاقیں دیں یا وہ اسے چھوڑ کر مر گیا تو عورت اپنی عدت کے ایام کہاں گزارے۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ و دلائل

قال الا ان يكون طلقها او مات عنها زوجها في مصر فابها لا تخرج حتى تعبد ثم تخرج الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

باب ثبوت النسب ومن قال ان تروحت فلانة ففهي طالق فزوجها فولدت ولد السنة اشهر من بود تزوجها فهو ابنه وعليه المهر اما السب فلانها فراشه لانها لما جاء ت بالولد لسنة اشهر من وقت الكاح فقد جاء ت به لافل منها من وقت الطلاق فكان العتوق قبله في حالة الكاح والتصور ثابت بان تزوجها وهو بحالطها فوافق الانزال الكاح والسب يحتاط في البتانه واما المهر فلان له المائت السب مه جعل واطيا حكما فثابت كذا المهر به

ترجمہ: باب۔ نسب ثابت ہونے کے بارے میں اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے۔ پھر اس سے نکاح کر لیا۔ اور جس وقت اس سے نکاح کیا اس سے چھ مہینے پر عورت کو بچہ پیدا ہو گیا تو یہ بچہ اسی مرد کا ہو گا اور اس شخص پر پورا مہر لازم ہو گا۔ اس کا نسب ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فراش یعنی اس کے نکاح میں وہ اس کی بیوی ہو چکی ہے۔ کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینے پر اسے بچہ پیدا ہوا تو وقت طلاق سے چھ مہینے سے مہ میں یہ بچہ پیدا ہوا تو بچہ کا نطفہ نکاح کی حالت میں اور اس کی حقدق دینے سے پہلے قرار پا چکا تھا۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مرد اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا۔ اور نکاح ہو جانے پر اسے انزال ہو کر حمل ٹھہر گیا۔ اور نسب ایسا نازک حقدق ہے کہ اس کے ثابت کرنے میں ہی احتیاط ہے۔ اور اس پر پورا مہر اس وجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہو گیا تو شریعت کے حکم کے مطابق یہی شخص اس سے وطی کرنے والا مانا گیا۔ اسی لئے اس پر پورا مہر لازم ہوا۔

توضیح: باب۔ اگر کسی نے کسی عورت سے یہ کہا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو

طلاق ہے۔ پھر اس سے نکاح کر لیا اور نکاح کے وقت سے چھ مہینے میں اس سے بچہ جنمی پیدا ہو گیا۔ تو اس بچہ کا کس مرد سے نسب ثابت ہو گا۔ وضاحت حکم اور دلیل

باب ثبوت النسب الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ میں شکل یہ ہے کہ شرما وہ نسب، ت سوتا ہے جو نکاح کی حالت میں وطی کرنے سے قرار پایا ہو۔ حالانکہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ نکاح کرتے ہی است طاق ہوتی ہے۔ اس جب نکاح پورا ہوتے ہی حقدق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنے کے لئے جائز طریقہ سے کوئی وقت نہیں۔ اس لئے کس طرح نسب ثابت ہو گا۔ اسی لئے اس کے بیان کرنے میں دو طریقوں سے تکلف کیا گیا ہے۔ اول اس طرح سے کہ عورت دوسروں بالکل تنہائی میں ہوں و ایسے دو گروہ جو دونوں کو پہچانتے ہوں یہ وہی آڑ میں باہر میں ہوں پھر ناجائز طور پر وہ اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہو و اسی حالت میں دونوں نے ایجاب و قبول کیا اور دونوں گواہوں نے ان کے ایجاب و قبول کو تسلیم کرنے کی طرح ان میں نکاح پایا گیا۔ اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی حقدق واقع ہو گئی۔ لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے سے پہلے ہی مرد کو انزال ہو گیا ورنہ جگہ پا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ نطفہ کے جگہ پانے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ اس سے نسب ثابت ہو گا۔ اور

اوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں نے اپنے اپنے نکاح کا کیل مقرر کیا۔ اور ان دونوں نے چند گواہوں کے سامنے نکاح پڑھایا ایسے وقت میں کہ مرد اس عورت کے ساتھ ہی محنت میں مشغول ہے۔ در قبول کے وقت ہی اسے نزال بھی ہو گیا تو یہ نزال بلاشبہ نکاح کی حالت میں ہوا پھر نکاح ہونے کے بعد بچی قسم یا قول کی بناء پر اس عورت کو طلاق ہو گئی۔ اس سے اس کا نسب ثابت ہو گا اور مرد پر پورا مہر لازم آئے گا۔ اسی مفروضہ صورت میں وقت نکاح سے چھ مہینے پر ہی بچہ پیدا ہونے کی قید اس سے لگائی گئی ہے کہ اگر چھ مہینوں سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو مسکا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ بظاہر یہ نطفہ خلق کے بعد حرم کاری کے نتیجہ میں ہوا ہے۔ اسی طرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم پر بچہ پیدا ہوا تو بھی اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ مانا ہو گا کہ یہ نطفہ نکاح سے پہلے ہی قرار پکا ہے۔

قال وبیش نسب ولد المطلق الرجعية ادعاء ت به لستين او اكثر مالم تقر بانقضاء عدتها لاحتمال العلق في حالة الجواز انها تكون ممتدة الطهر وان جاء ت به لاقول من ستين بان ت من زوجها بانقضاء العدة وثبت نسبه لوجود العلق في الكاح اولى العدة ولا يصير مراجعاً لانه يحتمل العلق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعاً بالشك وان جاء ت به لاكثر من ستين كانت رجعة لان العلق بعد اطلاق والظاهر انه لا تنقضاء الرءاء منها فيصير بالوطى مراجعاً

ترجمہ: کہہ۔ اور وہ عورت جسے طلاق رجعی دی گئی ہو اگر اسے طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب اسی عورت کے شوہر سے ثابت ہو گا۔ جب تک کہ عورت نے خود اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ عدت کے اندر ہی حمل قرار پکا ہو۔ کیونکہ یہ بات چڑ ہے کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہا ہو۔ اور اگر دو برس یا کم پر بچہ پیدا ہوا تو اس عورت کا اپنے شوہر سے طلاق ختم ہو گیا۔ کیونکہ بچہ پیدا ہونے سے اس کی عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب عورت کے شوہر سے ثابت ہو گیا۔ کیونکہ یہ مانا ہو گا کہ اس بچہ کا نطفہ عورت کے نکاح کی حالت میں یہ عدت کی حالت میں قرار پکا ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کی وجہ سے بیوی سے شوہر کی مراجعت ثابت ہو گئی کیونکہ اس جگہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ حمل طلاق سے پہلے ہی قرار پکا ہو۔ اگرچہ اوسر احتمال یہ بھی ہے کہ طلاق کے بعد قرار پکا ہو۔ لیکن احتمال کی وجہ سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس سے رجوع کر لیا ہے۔ اور اگر عورت نے دو برس سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو مراجعت بھی ثابت ہوئی اور بچہ کا نسب بھی ثابت ہو گا۔ اس دلیل سے کہ طلاق دینے کے بعد یہ نطفہ قرار پکا ہے۔ اور ظاہر یہ نطفہ اسی مرد کا ہے۔ کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کا ثبوت نہیں ہے۔ اس سے یہی کہا جائے گا کہ شوہر نے وطی کی مراجعت کر لی ہے۔

توضیح: اگر طلاق رجعی پانے والی کو دو سال پورے ہونے یا اس سے زائد ہو جانے

یا اس سے کم مدت ہی میں بچہ پیدا ہو جائے تو بچے کا نسب کس سے ثابت ہو گا

مسئد کی تفصیل، حکم اختلاف ائمہ، دلیل

قال وبیش الح

اگر مطلق رجعی کو دو برس یا زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اس بچہ کا نسب اسی شوہر سے ثابت ہو گا جب تک کہ عورت اپنی عدت سے گزر جانے کا اقرار نہ کرے۔ لاحتمال العلق الح اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ عورت بہت دنوں تک پاک رہ گئی ہو۔ اور حیض نہ آیا ہو۔ ف کیونکہ کچھ عورتوں کو چھ مہینے بعد اس سے زیادہ دنوں پر بھی حیض آیا کرتا ہے۔ جبکہ رجعی طلاق میں جب تک کہ عدت نہ گزر جائے پہلا نکاح ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور موجودہ مسند میں عورت نے اس وقت تک اپنی عدت گزر جانے کا اقرار

نہیں کیا ہے۔ اس لئے یہ صورت مافی ہوگی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر کے اپنی طلاق سے رجوع کر لیا ہے۔ اس لئے اس سے بچہ پیدا ہو اس کا نسب ثابت ہے۔

وان جاءت بہ لاقفل الحج اور اگر اس عورت کو دو برس سے کم میں بچہ ہوا تو شوہر سے اس کا تعلق ختم ہو گیا۔ کیونکہ بچہ پیدا ہوتے ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔ اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہو گیا۔ کیونکہ اس بچہ کا نطفہ عورت کے نکاح کی حالت میں یا اس کی عدت کی حالت میں قرار پایا تھا۔ مگر اس سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس سے رجعت کر لی ہے۔ کیونکہ اس جگہ ایک احتمال یہ ہوتا ہے کہ یہ نطفہ اس کو طلاق دینے سے پہلے ہی قرار پا چکا تھا۔ ویسے دوسرا احتمال یہ بھی رہتا ہے کہ وہ طلاق کے بعد قرار پایا ہو۔ لہذا اس شک کی وجہ سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس عورت سے رجعت کر لی ہے۔ فابہت اس دوسرے احتمال میں اس وجہ سے قوت نہیں ہوگی کہ گواہ کے بغیر رجعت کرنا سنت کی خلاف ورزی ہے۔

وان جاءت بہ لاکثر الحج

اور عورت کو طلاق ہونے کے دو برس گزر جانے کے بعد بچہ پیدا ہو تو اس سے بچہ کا نسب بھی ثابت ہو گا۔ اور اس سے رجعت بھی ثابت ہو جائے گی۔ اس دلیل سے کہ طلاق دینے کے بعد اس کا نطفہ قرار پایا ہے۔ اور بظاہر وہ بچہ سی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔ اس بناء پر اس عورت سے وطی کر لینے کی وجہ سے وہ مرد عورت سے رجوع کرنے والا ہو گا۔ ف یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ عورت نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر اس عورت نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا ہو اور مدت بھی اتنی گزر چکی ہو جس میں تین حیض آسکتے ہوں جس کے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک اسی دن ہوتے ہیں۔ اس لئے اگر عدت گزرنے کے اقرار کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو اس کے شوہر سے اس بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنی عدت کے گزرنے کا جو اقرار کیا ہے اس میں وہ یقیناً جھوٹی ہے۔ درآر پورے چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر بچہ ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہے۔ م۔ ع

والمستوتہ یثبت نسب ولدھا ادا جاءت بہ لاقفل من ستین لانه یحتمل ان یکون الولد قائما ووف الطلاق فلا یتفق بروال الفراش قل العلوق فیثبت النسب احتیاطاً واداء جاءت بہ لتمام ستین من وقت العرفۃ نہ ثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون مہ لان وطیہا حرام الا ان بدعیہ لانه الترمہ ولد وحہ بان وطیہا شہۃ فی العدة

ترجمہ: اور جس عورت کو بائن یا تین طلاق دی گئی ہو۔ اگر اسے دو برس سے کم میں بچہ پیدا ہو تو اس سے بچہ کا نسب ثابت ہو گا۔ اس دلیل سے کہ اس صورت میں یہ احتمال موجود رہتا ہے کہ طلاق کے وقت ہی حمل قرار پا چکا تھا۔ اس لئے اس بات کا یقین نہیں ہے کہ حمل ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا ختم ہو گیا تھا۔ ہذا احتیاطاً اس کا نسب ثابت ہو گا۔ در اگر اس عورت کو شوہر سے جدائی کے وقت سے پورے دو برس پر بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ حمل طلاق کے بعد قرار پایا ہے۔ لہذا اس مرد کا نہ ہو گا۔ البتہ اگر مرد خود اس کا دعویٰ کرے اور یہ کہے کہ یہ میرے نطفہ سے ہی ہے تو پھر سی کا ہو گا۔ کیونکہ اس نے خود اپنے ذمہ اس کا نسب لازم کیا ہے۔ جس کی ایک صورت یہ نکل سکتی ہے کہ اس نے عدت کے اندر ہی شہدہ میں اس عورت سے وطی کی ہو۔

توضیح: اگر بائنہ عورت کو طلاق کے وقت سے دو برس سے کم میں یا پورے دو برس

ہونے پر بچہ پیدا ہو تو اس بچہ کا نسب ثابت ہو گیا نہیں تفصیل حکم دلیں

والمستوتہ یثبت نسب ولدھا ادا جاءت بہ لاقفل من ستین الحج

ترجمہ سے جواب واضح ہے۔ ف اس طرح توجیہ کرنے کی ضرورت یہ ہوتی کہ جب وہ حرام ہوگی اور اس وقت اس سے وحی کی توہ زانی ہو۔ اور زانی کا نسب ثابت نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ اس کا دعویٰ بھی کرتا ہو۔ ہذا سے سند نہ دیا جاتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ وہ سند نہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے عدت کی نذر اس سے جناح کو بڑ سمجھا ہو جیسا کہ واقعی طلاق پانے والے سے عدت کے اندر وحی طلال ہوتی ہے۔ اور جب اسے معذور سمجھ لیا گیا تو اس کا نسب بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح نسب قصور بچہ کی پرورش ہو جاتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ مرنے

فان كانت المستوبة صغيرة يحامع منها فحالت بولد لتسعة اشهر لم يرمه حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهر عداى حيفه و محمد و قال ابو يوسف يشك النسب منه الى ستين لانيها معتدو يحتمل ان تكون حامل اوله ثم ناقضه اعدة فاشبهت لكيرة و لهما ان لا ينقض عدتها حجة معينة وهو الاشهر فمصيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقراره لانه لا يحتمل الحلاف والاقرار يحتمله وان كانت مطلقة طلاقا رجع فكذلك الحواب عدهما وعده يشك الى سعة وعشرين شهرا لانه جعل و طافى حواله وهى لثلاثة الاشهر لم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنان وان كانت الصغيرة ادعت الحمل في العدة فالحواب فيها وفي الكبيرة سواء لان ما قرر رها يحكم بسو عها

ترجمہ: اگر وہ عورت جسے طلاق بائن دی گئی ہو بلفظ نہ ہو مگر ایسی ہو کہ اس سے جماع کیا جاسکتا ہو اور اس وقت طلاق سے نو مہینے پر بچہ پیدا ہو تو اس سے توہم سے اس بچہ کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ البتہ اگر نو مہینوں سے پہلے ہی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نسب ثابت ہو گا۔ یہ قول امام حنفیہ اور ماہر محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا تو اس یہ ہے کہ اگر وصال تک بچہ نہ ہو تب بھی اس بچہ کا نسب ثابت ہو گا۔ کیونکہ وہ عدت گزار رہی ہے اور اس میں حمل قرار پانے کا قہر بھی ہے اور اس وقت تک اس نے اپنی عدت کے ختم ہونے کا اقرار بھی نہیں کیا ہے۔ اس سے یہ یقینی ایک بڑی شرعی عورت کے مشابہ ہوگی۔ درحقیقت بایں کہ اس عورت کی عدت گزار جانے کا ایک وقت مقرر ہے جو شرعی کو بقت معلوم ہے اتنا ہی دور ہے۔ تمام لوگوں کو بھی معلوم ہے یعنی تین مہینے۔ اس لئے ان مہینوں کے گزارنے ہی شریعت نے اس کی عدت کے گزار جانے کا حکم دیا۔ ورنہ یہ فیصد اس کے اپنے اقرار کرنے سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ اس فیصد کے خلاف ہونے کا کوئی حتم نہیں ہے۔ حالانکہ اس کے اپنے اقرار میں کچھ غلط ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ کہ شاید اس نے جھوٹا اقرار کر لیا ہو۔ اور اگر اس جھوٹی شرعی کو جو عدت گزار رہی ہو راجعی طلاق دی گئی ہو تو حقیقت کے نزدیک اس کا حکم بھی پیدا ہو گا (یعنی امام ابو حنفیہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اگر نو مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب ثابت ہو گا ورنہ نہیں)۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طلاق سے سات مہینے تک میں بچہ ہونے سے نسب ثابت ہو گا ورنہ یہ کہا جائے گا کہ عدت کے آخر میں شوہر نے اس سے وحی کر کے رجعت کر لی۔ اور یہاں یہ معلوم ہے کہ اس کی عدت تین مہینے ہیں۔ اس کے بعد حمل کی سب سے زیادہ مدت یعنی چوبیس مہینوں سے بعد سے بچہ پیدا ہو گا جس کے مجموعہ سات مہینے مہینے ہو گئے۔ ورنہ اگر شرعی نے خود ہی عدت کے نو مہینے میں اپنے حمل ہونے کا اقرار کیا تو اس جھوٹی وحی کی بھی بڑی عورت کا حکم ایک ہی ہو گا۔ کیونکہ اس کے اقرار حمل کی وجہ سے اب اس کے ماخذ ہونے کا حکم یہاں ہے۔

توضیح: اگر نابالغہ شرعی ایسی کہ اس جیسی سے ہمبستری کی جاسکتی ہو اس کے شوہر نے

طلاق بائن دی یا طلاق رجعی دی۔ پھر اسے نو مہینوں سے کم میں پورا نو مہینوں میں یا اس سے زیادہ

میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہو گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف، مسائل

فان كانت المستوبة صغيرة يحامع مثلها فحالت بولد لتسعة اشهر لم يرمه حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهر عداى حيفه و محمد و قال ابو يوسف يشك النسب منه الى ستين لانيها معتدو يحتمل ان تكون حامل اوله ثم ناقضه اعدة فاشبهت لكيرة و لهما ان لا ينقض عدتها حجة معينة وهو الاشهر فمصيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقراره لانه لا يحتمل الحلاف والاقرار يحتمله وان كانت مطلقة طلاقا رجع فكذلك الحواب عدهما وعده يشك الى سعة وعشرين شهرا لانه جعل و طافى حواله وهى لثلاثة الاشهر لم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنان وان كانت الصغيرة ادعت الحمل في العدة فالحواب فيها وفي الكبيرة سواء لان ما قرر رها يحكم بسو عها

ترجمہ سے جواب واضح ہے۔ وان كانت الصغيرة الخ اگر کم عمر لڑکی نے اپنی عدت کے اندر اپنے حاملہ ہونے کا دعویٰ کیا تو ایسی چھوٹی اور کسی بھی عورت کا حکم یکساں ہوگا۔ کیونکہ اس کم عمر کے اقرار حمل سے اس کا بالغ ہونا ثابت ہو گیا۔ یعنی طلاق بائن ہونے کی صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ہی ثابت ہوگا۔ اور طلاق رجعی ہونے کی صورت میں ستائیس مہینوں کے اندر ہونے سے بھی اسی طرح نسب ثابت ہوگا۔

وثبت نسب ولد المتوفی عنها زوجها ما بین الوفاة و بین السنین وقال زفر اذا جاء ت بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لایثبت النسب لان الشرع حکم بانقضاء عدتها بالشهور لتعین الجهة فصار کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی الصغيرة الا انقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بحلاف الصغيرة لان الاصل فیها عدم الحمل لانهالیست بمحل قبل البلوغ وفيه شک و اذا اعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاء ب بالولد لاقل من ستة اشهر ینتسب لاه ظہر کذبها ینیقین فبطل الاقرار وان جاء ت به لستة اشهر لم ینتسب لانہ نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاق یتناول کل معتدة

ترجمہ: اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ کر مر گیا اگر اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب اسی شوہر سے ثابت ہوگا۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کی عدت وفات چار مہینے اور دس دن گزرنے کے بعد بھی چھ مہینوں میں یعنی اس کے مرنے کے دن سے دس مہینے دس دنوں پر بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شریعت نے مہینوں سے اس کی عدت گزرنے کا حکم دے دیا ہے۔ کیونکہ اس کی عدت کے لئے یہی ایک متعین صورت ہے یعنی چار مہینے دس دن۔ تو ایسا ہو گیا گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر لیا ہو۔ جیسا کہ ہم نے صفحہ ۱۷۷ کے بارے میں بیان کر دیا ہے۔ اب یہ وہ کی عدت گزرنے کی ایک دوسری صورت بھی ہے یعنی بچہ کا پیدا ہو جانا۔ برخلاف چھوٹی لڑکی کے کہ اس کے حق میں اصل یہ ہے کہ حمل نہ ہو۔ کیونکہ جب تک وہ باغ نہیں ہو جاتی وہ حاملہ بننے کی محل نہیں ہوتی ہے۔ لیکن بالغہ کے بارے میں شک ہے۔ اور اگر عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا اس کے بعد پورے چھ مہینوں سے کم میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ اس کے بارے میں یہ بات یقینی ہو گئی کہ وہ اپنے اقرار اور دعویٰ سے چھوٹی تھی۔ اسی لئے دس کا اقرار کو باطل قرار دیا گیا۔ اور اگر اسے چھ مہینے ہو جانے کے بعد بچہ ہوا تو بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ ہمیں اس سے اقرار کا جھوٹا ہونا یقینی طور سے معلوم نہ ہو سکا۔ کیونکہ اس عدت کے ختم ہونے کے بعد بھی اس کو حمل قرار پاسکتا ہے۔ اور غلط مطلقہ معتدہ کا ہر معتدہ کے لئے حکم کو عام کرتا ہے اور سب کو شامل ہوتا ہے۔

توضیح: اگر ایسی عورت کو جس کا شوہر مر گیا ہو عدت گزارتے ہوئے بچہ پیدا ہو جائے تو کتنے دنوں تک اس بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اگر کسی عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار کر لیا پھر اسے بچہ بھی پیدا ہو گیا اس صورت میں اس بچہ کا نسب کب تک ثابت ہوگا۔ مسائل کی تفصیل، حکم اختلاف ائمہ و دلائل

وثبت نسب ولد المتوفی عنها زوجها ما بین الوفاة و بین السنین

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کمابینا فی الصغيرة الخ یعنی متوفی عنہا زوجہا کی عدت تو شریعت نے چار مہینے دس دن متعین کر دی ہے اس لئے اس کے بعد بچہ ہونے سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کی عدت کے ختم ہو جانے کا

حکم دیا ہے۔ تو یہ ایسی سمجھی جائے گی کہ گویا کسی نے اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار کر لیا ہو۔ جیسا کہ ابھی صغیرہ کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ اگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیوہ عورت کی عدت گزارنے کا ایک طریقہ چار مہینے دس دن گزارنے میں اور دوسرا طریقہ وضع حمل ہونے کا ہے۔ یعنی اگر وہ حاملہ ہو تو وضع حمل ہوتے ہی اس کی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ برخلاف نابالغ کسمن لڑکی کے۔ کیونکہ اس کے حق میں اصل یہ ہے کہ اسے حمل نہ ہو۔ کیونکہ بالذات ہونے سے پہلے اسے حمل نہیں رہتا۔ لیکن بالغہ ہونے کی صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے حمل ٹھہر گیا ہو۔ ف اور اس کے صغیرہ ہونے میں کچھ شک نہیں ہے جتنی اس کا کسمن اور صغیرہ ہونا تو پیسے سے معلوم ہے۔ لہذا کسی یقینی دلیل کے بغیر اسے بالغ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس نے اسکی عدت شوہر کے مرنے کی صورت میں چار مہینے دس دن ورنہ تین مہینے ہی متعین رہے گی۔ لیکن جو بالغ بیوہ ہوئی ہو وہ اگر حاملہ نہ ہو تو چار مہینے دس دن سے اور حاملہ ہونے کی صورت میں اپنی وضع حمل سے عدت گزارے گی۔ لہذا اس کے حکم کو صغیرہ کسمن کے حکم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

و اذا اعتزلت المعتدة بالنقصاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه الح
اور اگر عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ اس کا جھوٹ کہنا اور جھوٹا ہونا یقینی طور سے معلوم ہو گیا ہے۔ اس لئے اس کا اقرار باطل ہو گیا۔ وان حملت الح اور اگر عدت گزارنے والی کو چھ مہینے پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ ہمیں یہ بات یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی کہ واقعہ وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹی ہے۔ ابھی اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ یہ حمل شاید عدت کے بعد قرار پایا ہو۔ اس جگہ لفظ معتدہ بغیر کسی قید کے بیان کیا گیا ہے جو ہر قسم کی معتدہ کو شامل ہے۔ یعنی وہ عدت والی وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بان یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو۔ اور قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ جو عورت حیض سے یائوس ہو۔ اور اس نے اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار کیا پھر دوسرے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ معتدہ پر ایسی عورت کو شامل ہے جو عدت گزار رہی ہو مگر اسے اب تک حیض کے آنے سے بالکل مایوسی نہ ہو گئی ہو۔ ع

و اذا ولدت المعتدة ولدالم يثبت نسبه عدا ابی حنیفة الا ان يشهد بولا ذلها رجلاں اور حل وامراناں الا ان
یکون هانك حبل ظاهر او اعتراف من قبل الروح فیثبت النسب من غیر شهادة وقال ابو یوسف و محمد یثبت فی الجمع بشهادة امرأة واحدة لان الفرائض قائم بقیام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعیین الولد انه منها فیتعین بشهادتها کما فی حال قیام الکاح ولا ابی حنیفة ان العدة تنقصی باقرارها بوضع الحمل والمقصی لیس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فیشرط کمال الحجة بخلاف ما اذا کان طهر الحبل او صدر الاعتراف من الروح لان النسب ثابت قبل الولادة والتعین یثبت بشهادتها

ترجمہ: اور جب عدت گزارنے والی کو کوئی بچہ پیدا ہو تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اس کی ولادت کے بارے میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں۔ البتہ اس صورت میں کہ اس کا حاملہ ہونا پہلے سے ظاہر ہو یا خود شوہر نے بھی اعتراف کر لیا ہو۔ تو بغیر کسی گواہی کے بھی یہ نسب ثابت ہو جائے گا۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ تمام صورتوں میں ایک ہی عورت کی گواہی کافی ہوگی اور نسب ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ عدت کے دن باقی رہنے کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی فراش ہے۔ اور فراش قائم رہنے سے نسب لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے نسب ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ یہ جائز ضروری ہے کہ یہ بچہ واقعتاً ہی عورت کے پیٹ کا ہے تو یہ بات ایک ہی عورت کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ نکاح قائم رہنے کی صورت میں بالافتقار ہی نسب ثابت ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کا اپنے وضع حمل کے اقرار سے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور زری ہوئی چیز بھی

جنت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے پھر سے نسب ثابت کرنے کے ضرورت ہوئی۔ جس کے لئے پوری گواہی کا ہونا شرط ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس کا حمل ظاہر ہو یا شوہر نے پہلے ہی اس کا اقرار کر لیا ہو تو وہاں اس بات کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب تو اس کی پیدائش سے پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ اب اس بات کا ثبوت چاہئے کہ یہ بچہ اسی عورت سے پیدا ہوا ہے۔ تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے۔

توضیح: بچہ کی ولادت اور اس کے نسب کا ثبوت کس طرح ہو گا۔ اختلاف ائمہ دلیل

واذا ولدت المتعددة ولدالم یثبت نسبه عند ابی حنیفة الا ان یشہد بولادتها رجلاں الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقال ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تمام صورتوں میں ایک ہی عورت کی گواہی سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ ف: بشرطیکہ یہ عورت خود آزاد و عادل ہو اور لفظ شہادت کے ساتھ کہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔ اور قاضی خان میں ہے کہ یہی اختلاف ہر ایسے مسئلہ میں ہو گا جس میں مرد بھی حالات پر مطلع ہو سکتے ہوں۔ اور علماء حنیفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر دونوں میں نکاح باقی ہو تو صرف ایک بچہ جنائی (پیدائش کے وقت کام کرنے والی) کی گواہی کافی ہے۔ اور اسی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ لیکن ان میں سے کسی کی موت یا طلاق واقع ہو جائے تب اختلاف ہو گا۔ یعنی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں ایک بچہ جنائی کی گواہی سے ولادت اور نسب ثابت نہ ہو گا۔ لیکن صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ثابت ہو جائے گا۔

لان العراش قائم بقیام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعیین الولدانه منها الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: اس اختلاف مذہب اور ان کے دل کمال کا خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عدت باقی رہنے کی وجہ سے نسب خود ثابت ہے اور صرف یہ معلوم ہونا کہ یہ بچہ اسی عورت کے پیٹ کا ہے یہ بات صرف ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائے گی۔ لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہاں نسب ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کر لیا تو یہ عدت گزرنے کا اقرار ہوا۔ اس لئے اب وہ فرائش نہ رہی۔ بلکہ ایک احسنیہ ہو گئی۔ اور احسنیہ کے بچہ کا نسب اس کے پہلے شوہر سے ثابت کرنے کے لئے پوری دلیل کی ضرورت ہے۔ یعنی دو مرد یا ایک مرد و دو عورتوں کا ہونا۔

فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة فی الولادة ولم یشہد علی الولادة احد فهو انه فی قولهم جميعا وهذا فی حق الارث ظاهر لانه حالص حقهم فیقبل فيه تصدیقهم اما فی حق السب هل یثبت فی حق غیرهم قالوا ادا كانوا من اهل الشهادة یثبت لقیام الحجة ولهذا قبل تشترط لفظة الشهادة وقيل لا تشترط لان الشوت فی حق غیرهم تع للشوت فی حقهم باقرارهم و ماثبت تبعالا یراعی فی الشرائط

ترجمہ: اگر عورت اپنے شوہر کی وفات کی عدت گزار رہی ہو اس وقت اس نے بچہ پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور شوہر کے وارثوں نے اس کی بات کی تائید کر دی۔ مگر بچہ کی ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ تو بالاتفاق متینوں ائمہ کے نزدیک یہ بچہ اس کے مرنے والے شوہر کا ہی ہو گا۔ اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث خالص وارثوں کا حق ہے۔ اس لئے ان کی تصدیق قبول کی جائے گی۔ اب یہ بات کہ اس بچہ کا نسب اس مرنے والے سے ثابت ہو جانے سے اس کے وارثوں میں سے جن لوگوں نے اقرار کر لیا ہے ان کے عداوہ یہ اقرار دوسروں کے حق میں بھی ثابت ہو گیا نہیں۔ تو مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے فرمایا ہے کہ اگر تصدیق کرنے والے ورثہ ایسے ہوں جن کی گواہی پوری ہو جاتی ہو تو اسی اقرار سے سبوں کے حق میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ حجت یعنی شرعی شہادت قائم ہو گئی ہے۔ اسی بنا پر بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں لفظ شہادت یا

گو اسی سے کہن ضروری ہے۔ اور کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ اس طرح کہنے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ غیروں کے حق میں نسب ثابت ہونا اس بات کے تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں ان کے اقرار سے ہی نسب ثابت ہو جاوے۔ اور جو چیز کسی کے تابع ہو کر ثابت ہے اس میں شرعاً کالی ظکرنا ضروری نہیں ہے۔

توضیح: اگر کوئی عورت عدت و وفات گزار رہی ہو۔ اسی زمانہ میں اس نے اپنے بچہ کے پیدا ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور شوہر کے وارثوں نے ولادت کے بارے میں اس عورت کی بات کی تائید کر دی مگر اس پر کوئی گواہ نہ ہو تو اس کے نسب اور وراثت کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کے اقوال اور دل کھل

قال كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو انه الخ
اگر عورت اپنے شوہر کے مرنے پر عدت گزار رہی ہو اسی وقت اس نے ولادت کا دعویٰ کر لیا۔ اور شوہر کے وارثوں نے اس کے بچہ پیدا ہونے کے بارے میں اس کے قول کی تائید کی مگر اس کی ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ تو باوجود تینوں اہموں کے قول کے مطابق یہ بچہ اسی مرنے والے شوہر کا بچہ ہے۔ ف سی مرنے والے کے ترکہ کا وارث ہو گا۔ اور وارثوں کی تصدیق و تائید کے یہ معنی ہیں کہ سارے ورثہ اس بات کا اقرار کریں یا کم از کم وارثوں میں سے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ایسی جن کی گواہی قابل قبول ہو اس بات کا اقرار کریں اس طرح بچہ کا نسب بھی ثابت ہو گا اور جو اس کا انکار کرنے والے ہوں ان کا بھی شریک ہو گا۔

شیخ السبکی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ: استحسان ہے اگرچہ قیاس یہ ہے کہ ثبوت نہ ہو۔ کیونکہ ان لوگوں نے مردہ کے ذمہ نسب کا اقرار کیا اس سے مقبول نہ ہو گا۔ در شمس انعمہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر کے موجودہ ورثہ اس شوہر کے قائم مقام مانے گئے ہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ شوہر یوں کہتے کہ اس عورت کو جو بچہ ہوا ہے وہ میرا ہے تو یقیناً اس کا نسب ثابت ہو جاتا۔ اسی طرح جب اس کے قائم مقام افراد نے اقرار کر لیا تو بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ نسب کا ثابت ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ عورت اس مرد کے فراش میں ہو۔ ورنہ موت کے بعد جب تک عدت باقی ہے عورت اس کی فرش ہے۔ اس لئے اس کا نسب ثابت ہے۔ اور اب صرف اس گواہی کی ضرورت ہے کہ اسی عورت کو بچہ ہو ہے۔ تو یہ بات وارثوں کے اقرار سے ثابت ہو جائے گی یا جب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں جو پورا انصاف میں گواہی دیں تو ان کی گواہی سب کے حق میں حجت ہو جائے گی۔

وهذا في حق الارث طاهر لانه حالص حقه فقبول فيه تصديقهم الخ

اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث خاص ان وارثوں کا حق ہے اس لئے صرف ان کی تصدیق قبول نہ علم میں ہوگی۔ ف فخر اسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ وگ اس طرح اقرار کریں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ بچہ اسی مرنے والے کا ہے۔ تو اس کا نسب سب وگوں کے حق میں ثابت ہو گا۔ اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے کہا کہ گواہی دینے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ فقید ابوالیث رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔

اما في حق النسب هل يشف في حق غيرهم قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يشف الخ

اب یہ بات جائنی باقی ہے کہ اس میت سے اس بچہ کا نسب ثابت ہونا ان وارثوں کے سوا جو اقرار کر سکتے ہوں اور مرد کے حق میں ثابت ہو گا یا نہیں تو مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر تصدیق کرنے والے وارثین ایسے ہوں جن کی گواہی پوری ہوتی ہو تو سب کے حق میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ حجت یعنی شرعی شہادت پائی گئی ہے۔ اسی لئے بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ گواہی کے لفظ کا پیا جانا ایک شرط ہے۔ ورنہ بعض نے کہا ہے کہ اس لفظ کے ہونے کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ

غیر دس کے حق میں نسب ثابت ہونا اس بات کے تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں ان کے اقرار سے نسب ثابت ہو جائے۔ اور جو کوئی چیز تابع ہو کر ثابت ہوتی ہے اس میں شرط ہونے کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔

ف خلاصہ یہ ہوا کہ جب وارثوں نے مردہ کے لئے اس بچہ سے باپ بیٹے ہونے کے رشتہ کا اقرار کر یہ تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ وہ میراث پانے میں ان تمام مگوں کا شریک ہو گیا اور اقرار کرنے والوں کے قول کے مطابق نسب میں بھی وہ اس مردہ شخص کا لڑکا ہے۔ لیکن یہ بات کہ ان لوگوں کا اقرار دوسرے لوگوں کے اوپر بھی ایسی دلیل ہو جائے کہ مردہ کا قرض دار اس مردہ کا قرضہ اسی شخص کو ادا کرے یا نہیں۔ جواب میں مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے وارثوں میں سے کم از کم دو عادل یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں ہوں تو وہ بچہ سب کے نزدیک اس مردہ کا لڑکا ہوگا۔ لیکن بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے یہ شرط لگائی ہے کہ ان مگوں کا اقرار شہادت یا گواہی کے غلط کے ساتھ ہو۔ لیکن دوسرے مشائخ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی شرط نہیں ہے۔ اور یہ اظہر ہے۔ کیونکہ نسب ثابت ہونا دراصل وارثوں کے حق میں ہے۔ اور دوسرے مگوں کے حق میں تو ضمان اور تابع ہو کر ہے۔ اور جو چیز ضمان ثابت ہوتی ہے اس میں شرائط کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ کسی مولیٰ نے حالت سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کر لی تو اس مولیٰ کے حق میں اقامت کی شرائط کا اعتبار ہوگا لیکن اس کے غلاموں اور خدموں کی حق میں ان شرائط کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ لوگ اپنے مولیٰ کے تابع ہیں۔ یہی حال بادشاہ اور اس کے لشکر کا ہے۔ اس طرح جب وارثوں کے اقرار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ بچہ اسی مردہ شخص کا لڑکا ہے تو کسی شرط کے بغیر غیروں کے حق میں ثابت ہے اگرچہ وارثوں نے گواہی اور شہادت کے لفظ کے ساتھ کہا ہو یا نہ کہا ہو۔ اچھی طرح سمجھ میں۔ م۔ ع

واذا تزوج الرجل امرأة فحاءت بولد لاقول من سنة اشهر مد يوم تروجه الم يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه وان حاءت به لستة اشهر فصاعدا يثبت نسبه منه اعترف به الروح او سكنت لان الفراش قائم والمدة تامة فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لو نفاه الزوج يلاع لان النسب يثبت بالفراش القائم والدعاء اما يجب بالقذف وليس من ضرورته وجود الولد فانه يصح بدونه فان ولدت ثم احتلها فقال الزوج تزوجتك مداربعة وقالت هي مدسنة اشهر فالقول قولها وهو انه لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لامن سفاح ولم يذكذ كرا لا استحلاف وهو على الاحتلاف

ترجمہ: اگر کسی مرد نے کسی سے نکاح کیا اور نکاح کے دن سے چھ ماہ کے اندر ہی اس عورت کو بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ معلوم ہو گیا کہ قرار حمل چھ مہینوں سے پہلے ہی ہوا ہے۔ اس لئے وہ بچہ اس شخص کا نہیں ہوگا۔ اور اگر چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر بچہ ہوا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ جبکہ اس شخص نے اس بچہ کے نسب کا اقرار کیا ہو یا کم از کم اس بارے میں خاموش رہا ہو۔ کیونکہ وہ عورت اس کی فراش اور ہمبستر ہے۔ اور مدت بھی پوری ہے اور اگر شوہر نے بچہ ہونے کا انکار کیا تو صرف ایک عورت کی اس بات کی گواہی سے کہ اس عورت کا یہ بچہ ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اس کے باوجود اگر اس مرد نے اس بچہ کے ہونے کی نفی کی تو پھر لعان کیا جائے گا۔ کیونکہ عورت کی ہمبستری قائم ہونے کی بناء پر بچہ کا نسب ثابت ہو چکا ہے۔ اور صرف تہمت لگانے سے ہی لعان واجب ہو جاتا ہے۔ اس کے لئے خود بچہ کا موجود ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ کے بغیر بھی لعان صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر بچہ پیدا ہونے کے بعد میاں اور بیوی کے درمیان اس طرح اختلاف ہوا کہ شوہر نے کہا کہ میرا تم سے نکاح ہوئے صرف چار ماہ ہوئے ہیں۔ اور عورت نے کہا کہ چھ مہینے ہو چکے ہیں۔ تو اس وقت عورت کی بی بات مقبول ہوگی۔ اور وہ بچہ اسی مرد کا لڑکا ہوگا۔ کیونکہ ظاہری حاست اسی عورت کے حق میں گواہی دیتی ہے۔ کیونکہ نکاح سے ہی اسے بچہ ہوگا اور حرام کاری سے نہیں ہوگا۔ اس موقع پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان نہیں فرمایا ہے کہ اس عورت سے قسم لی جائے گی۔ جبکہ یہ اختلافی مسئلہ ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے بعد چھ مہینے سے کم میں یا پورے چھ مہینے یا زیادہ ہونے پر عورت کو بچہ پیدا ہو جائے تو بچہ کا نسب ثابت ہو گیا نہیں۔ اور اگر مرد نے اس صورت میں قبول کرنے سے اقرار کر دیا یا میاں بیوی کے درمیان مدت کے بارے میں یعنی چھ مہینے نکاح کو ہوئے یا نہیں کا اختلاف ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

وإذا تروج الرجل امرأة فجاءت بولد لاقول من ستة اشهر مد يوم تزوجه لم يشك فيه
اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کے دن سے چھ مہینوں سے کم میں اس عورت کو بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے نکاح کرنے سے پہلے ہی اس کا حمل قرار چکا ہے۔ لہذا اس حمل کا نفقہ اس شوہر کا نہ ہوگا کیونکہ حمل کی مدت چھ مہینوں سے کم نہیں ہوتی ہے۔ وہاں جہاں بہ الخ اور اگر نکاح کے وقت سے پورے چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر اسے بچہ پیدا ہوا تو وہ حمل اس شوہر سے ثابت ہوگا۔ خواہ اس کا شوہر اس حمل کا اقرار کرے یا خاموش رہے۔ کیونکہ عورت کا فراش ہونا نکاح کے ساتھ پیدا گیا ہے اور حمل کی مدت بھی پوری ہے۔

فان ححد الولادة بثبوت شهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لو ساء الزوج بلاع
اور اگر شوہر نے اس کی ولادت سے انکار کر دیا تو صرف ایک عورت کی گواہی سے کہ بچہ اسی کا پیدا ہے ولادت ثابت ہو جائے گی۔ ف اس جگہ ایک عورت سے ایسی عورت مراد ہے جو مسلم ہو اور آزاد ہو۔ ع۔ حتی اذا الوفاء الح یہاں تک کہ اگر مرد اس بچہ کا انکار کر دے یعنی یہ کہ دے کہ یہ میرے نفقہ سے نہیں ہے۔ تو اس کی اپنی بیوی سے اس پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ لان النسب الخ کیونکہ اس بچہ کا نسب اس مرد سے صرف اس بناء پر ثابت ہو گیا ہے کہ وہ عورت اب بھی اس کے نکاح میں اور فراش میں ہے۔ اور زنا کی تہمت لگانے سے اس پر لعن واجب ہوا ہے۔ لعن واجب ہوئے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ بچہ کے بغیر بھی لعان ہوتا ہے۔ ف یعنی دایہ اور بچہ جنائی کی گواہی سے ولادت ثابت کی جائے۔ اس گواہی کو لعن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ لعان تو اس کو تہمت لگانے سے لازم آیا ہے۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہا ہے کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو یہ کہہ کر اس عورت کو زنا کی تہمت لگائی ہے۔ اور اگر یوں کہتے کہ تم نے زنا کیا ہے تو بھی لعن لازم آتا۔ پس معلوم ہوا کہ لعان واجب ہونے کے لئے بچہ کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

فان ولدت ثم اختلعا فقال الزوج تزوجتكم مذارعة وقالت هي مد ستة اشهر فالقول قولها
اگر بیوی کو بچہ ہوا۔ اس کے بعد میاں اور بیوی میں اختلاف ہو گیا۔ اس طرح سے کہ شوہر نے کہا کہ ابھی مجھ سے تمہارے نکاح کو صرف چھ مہینے ہوئے ہیں۔ مگر اس بیوی نے کہا کہ چھ مہینے پورے ہو چکے ہیں تو اس بیوی کا قول قبول ہوگا۔ لہذا وہ بچہ اسی شوہر کا ہوگا۔ لان الظاهر شاهد الخ کیونکہ ظاہر حاں اس عورت کے لئے شاہد ہے کہ اس کو حلال طریقہ یعنی نکاح کے ذریعہ سے ہی بچہ ہوا ہوگا۔ اور اس نے حرام کاری نہیں کی ہوگی (کیونکہ بغیر دلیس کسی کو حرام کاری پر محمول کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے نکاح کے بعد بچہ ہوا ہے) اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ اس سے قسم لی جائے گی حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔

ف یعنی چھ مسائل ایسے ہیں جن میں کہنے والے کی بات اس کے قسم کھانے کے بعد ہی صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بات قبول کی جائے گی۔ مگر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی۔ اور بغیر قسم کے ہی بات مان لی جائے گی۔ ان ہی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔

وان قال لامرأته اذا ولدت ولذا فانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عدایی حیصة وقال

ابویوسف و محمد تطلق لان شہادتها حجة في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء حائره فيمالا يستطيع الرجال النظر اليه ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتى عليها وهو الطلاق ولا يبي حجة انها ادعت الحث فلا يثبت الابحجة قامة وهذا لان شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلا تطهر في حق الطلاق لانه يملك عليها ترجمہ: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو گا تم کو طلاق ہو گی۔ اس کے بعد ایک عورت نے آکر یہ گواہی دی کہ اسے بچہ پیدا ہو گیا ہے۔ تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اسے طلاق نہیں ہو گی۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ ایک عورت کی گواہی بھی اس مسئلہ میں حجت ہو گی۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جس صورت میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہ ہو۔ اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہو گی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب وادات کے مسئلہ میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے تو اس پر جو مسئلہ مرتب ہوتا ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی عورت کی گواہی قبول ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بیوی نے مرد پر حث یعنی اس کے حائض ہو جانے یا اس کی قسم میں جھوٹا ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس لئے یہ دعویٰ بغیر مکمل دلیل کے ثابت نہیں ہو گا۔ اور یہ اس لئے کہ وادات کے بارے میں عورت کی گواہی ضرورت کی بناء پر مقبول ہوتی ہے اس لئے طلاق کے بارے میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہو گا۔ کیونکہ طلاق تو ولادت کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو گا تم کو طلاق ہو گی اس کے بعد ایک عورت نے اس کی ولادت کی خبر دی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وان قال لامرأته اذا ولدت ولد فانك طالق فشهدت امرأة علي الولادة لم تطلق الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ قال عليه السلام الح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسے معاملہ میں جائز ہے جس میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ ف یعنی مرد شرعاً اس کی طرف نظر نہیں کر سکتا ہو۔ ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے عن عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعي عن الزهري کہ اس بات پر سنت جاری ہو چکی ہے کہ عورتوں کی وادات اور ان کے ایسے عیوب جن پر سوائے عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہو سکتا ہو اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اور اسی کی روایت عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزهري کی ہے۔ اور یہ دونوں اسناد صحیح ہیں۔ اور جب زہری رحمۃ اللہ علیہ تابعی نے اس کو سنت بیان کیا ہے تو یہ مرسل حدیث مرفوع حدیث کے حکم میں ہوئی۔ جبکہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرسل حدیث بھی حجت ہوتی ہے۔ م۔ع۔

ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتى عليها وهو الطلاق الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب ولادت کے ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہوتی ہے تو جو بات اس ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہو گی۔

ولابی حنیفۃ انہا ادعت الحث فلا يثبت الابحجة قامة الخ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر پر حائض ہونے کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہ شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا ہے۔ اس لئے مجھ پر طلاق واقع ہو گئی ہے۔ اور پوری حجت پائے جانے کے بغیر کسی کا حث ہونا ممکن نہیں ہو گا۔ ف خلاصہ یہ ہے کہ حائض ہونے اور قسم باطل ہونے کے لئے پوری حجت چاہئے۔ البتہ ولادت میں ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ وهذا لان الح اور یہ اس وجہ سے کہ ولادت کے بارے میں عورتوں کی گواہی کا جائز ہونا ایک ضرورت کی بناء پر ہے لہذا احقاق کے بارے میں اس کا اثر ظاہر نہ ہو گا۔ کیونکہ طلاق تو ولادت کے بغیر بھی پائی جاتی ہے۔ ف اس لئے اگر ولادت کے

مسئلہ میں ایک عورت کی گواہی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ طلاق کے مسئلہ میں بھی اسی ایک عورت کی گواہی قبول ہو جائے گی۔ البتہ اگر ایسی کوئی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہیں ہوتی ہے تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثابت ہوگی۔ جیسے اگر ولادت کا ثبوت ہو تو نفاس کا ثبوت بھی لازمی طور سے ہو جائے گا۔ کیونکہ نفاس ولادت سے کبھی بھی علیحدہ ہو کر نہیں پایا جاتا ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کے لئے لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ولادت سے طلاق ثابت نہیں ہوگی۔ اس پر یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں گفتگو اس طلاق میں ہو رہی ہے جو ولادت پر متعلق ہے۔ اس لئے جب ایک عورت کی گواہی سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ولادت ہوئی ہے۔ تو اس کے ساتھ طلاق بھی لازم ہے۔ وہ بھی پکی جائے گی۔

وان كان الزوج قد اقرب بالحمل طلق من غير شهادة عند الابي حنيفة وعندهما تشترط شهادة القابلة لانه لا بد من حجة لادعواها الحث وشهادتها حجة فيه على ما بينا، ولان الاقرار بالحمل اقرار بما يعنى اليه وهو الولادة ولانه اقرب كونها موثمة فيقبل قولها في رد الامانة، قال واكثر مدة الحمل ستان لقول عائشة الولد لا يبقى في البطن اكثر من ستين، ولوبطل مغزل، واقله ستة اشهر لقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾ ثم قال وفصاله في عامين فبقى للحمل ستة اشهر والشافعي يقدر الاكثر باربعة سنين، والحجة عليه مارويها والظاهر انها قائله سماعا اذ العقل لا يهتدى اليه.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے خود اس کے حمل کا اقرار کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بغیر کسی گواہی کے اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بچہ جننے والی عورت کی گواہی شرط ہوگی۔ کیونکہ اس بیوی نے اپنے شوہر کی قسم میں حاثت ہونے یعنی خود کے طلاق پانے کا جو دعویٰ کیا ہے اس کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس مسئلہ میں ایک دایہ کی بھی گواہی حثت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر (پہلے مسئلہ میں) بیان کر چکے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار ہی اس کے نتیجہ کا یعنی ولادت کا بھی اقرار ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر نے اپنی بیوی کے امانت دار ہونے کا اقرار کیا ہے یعنی حمل اس کی امانت میں ہے اس لئے اس امانت کے واپس کرنے میں بھی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کہا حمل رہنے کی زیادہ سے زیادہ مدت دو برس ہے۔ حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا ہے اگرچہ تنکھ کے سایہ کے برابر ہو۔ اور اس کی مدت کم از کم چھ مہینے ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ بچہ کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھوڑنا تین ماہ ہیں۔ پھر فرمایا کہ اس کا دودھ چھوڑنا دو برسوں میں ہے اس طرح حمل کے لئے چھ مہینے ہی باقی رہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مدت حمل زیادہ سے زیادہ چار برس قرار دیتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے وہ بات سن کر ہی کہی ہوگی کیونکہ عقل سے ایسی بات نہیں کہی جاتی ہے۔

توضیح: اگر گزشتہ جملہ کے بعد خود شوہر نے اپنی اس بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار اور

عورت نے ولادت کا دعویٰ کر لیا ہو۔ حمل پیٹ میں رہنے کی مدت کم سے کم اور زیادہ

سے زیادہ کتنی ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

وان كان الزوج قد اقرب بالحمل طلق من غير شهادة عند الابي حنيفة الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولہ ان الاقرار الخ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جو اس کا نتیجہ ہو۔ جو کہ ولادت ہے۔ ف۔ یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ ہے کہ اسے بچہ پیدا ہو۔ پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا انجام یہی ہوتا ہے اس لئے اس میں گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس میں ایک

شہ یہ رہ جاتا ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے شاید کہ حمل خون کی حالت میں ہی ساقط ہو گیا ہو۔ اور وہ بچہ نہیں بن سکا۔ حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہے۔ پھر یہ کہا کہ اگر تم کو کوئی بچہ پیدا ہو تو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ مجھے بچہ پیدا ہوا ہے اور شوہر نے اس کا انکار کیا۔ تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گواہوں کے بغیر ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ اس سے معصوم ہوا کہ حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں آتا ہے۔ اور شاید مصنف نے اسی لئے دوسری دلیل پیش کی ہے۔

ولانہ اقرب بكونها مومنة فيقبل قولها في رد الامانة، قال واكثر مدة الحمل ستان الح
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اس بیوی کے امین ہونے کا اقرار کیا ہے اس طرح سے کہ میرے نطفہ کا حمل اس کی امانت میں ہے اس لئے اس امانت کے واپس کرنے کے بارے میں بھی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ ف
کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ امین اپنے پاس جب رکھی ہوئی امانت کے واپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قاعدہ میں بھی تردد ہے۔ مگر ممکن ہے کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہو کہ اگر قسم کھ کر دعویٰ کرے تب اس کا قول قبول ہوگا۔

قال واكثر مدة الحمل ستان لقول عائشة الولد لا يقي في البطل اكثر من سنتين الح
اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ حمل کی انتہائی مدت جس میں پیٹ میں بچہ رہ سکتا ہے دو برس ہے۔ لقول عائشہ الخ حضرت عائشہؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہ سکتا ہے اگرچہ حکلا (چرخ کی وہ آہنی سلاخ جس پر کاتے وقت گکڑی بنتی جاتی ہے۔ انوار الحق قاسمی) کے سایہ کے برابر ہو۔ ف یعنی حکلا کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زائد نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے سند جید کے ساتھ روایت کیا ہے۔

واقلة سنة اشهر لقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾ ثم قال وفصاله في عامين الح
اور حمل کی کم از کم مدت چھ مہینے ہیں۔ ف یعنی چھ مہینے سے کم میں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ لقوله تعالیٰ الخ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے کہ ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾ جتنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھوڑنا، تیس مہینے یعنی دو برس اور چھ مہینوں میں ہوتا ہے۔ پھر فرمایا وفصاله في عامين اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے۔ اس طرح حمل کے واسطے صرف چھ مہینے باقی رہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حمل کے لئے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس کیا ہے۔ لیکن حضرت عائشہؓ سے جو روایت کی ہے وہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف دلیل ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر ہی اس کی روایت کی ہے۔ اس لئے کہ محض عطف سے اسی بات نہیں کہی جاسکتی ہے۔

ف اور شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کی کہ میں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث ذکر کی تو انہوں نے فرمایا کہ ہرے پڑوس میں محمد بن عجلان کی بیوی رہتی ہے وہ اور اس کا شاہر دونوں ہی سچے آدمی ہیں ان کے تین بچے بارہ برس میں پیدا ہوئے یعنی ہر بچہ پیٹ میں چار برس رہا۔ شیخ ابن ابیہم رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ہے کہ اول تو ہمیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس روایت کے مان لینے میں تامل ہے۔ اور اگر ہم مان بھی لیں تو یہ روایت اس حدیث کا معارضہ کس طرح کر سکتی ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور شارح (رسول اللہ ﷺ) کے کلام میں خطا کا احتمال نہیں ہے البتہ اسی عورت کے کلام میں خطا کا احتمال موجود ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ اسے چار برس حیض نہیں آیا۔ حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے۔ اس لئے شاید دو برس کے بعد وہ حاملہ ہوئی ہو۔ اور پیٹ میں حرکت معصوم ہوتا تو یہ کبھی بچہ کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ پھر شیخ موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اس نے نو مہینے تک اپنے پیٹ میں حمل کے آثار پائے اور پیٹ بڑا ہو گیا یہاں تک کہ دروزہ کی (پیدائش

کے وقت کی تکلیف) شروع ہو گئی اور اول د بھی آگئی مگر جب درد بڑھا تو تھوڑا سا خون گر اسی طرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون رتا رہا یہاں تک کہ بیٹ خالی ہو گیا۔ اور کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا دراصل روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ م۔ ف۔

ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر مديوم اشتراها لرمه والالم يلرمه لانه في الوحة الاول ولد المعتبر فان العلوق سابق على الشراء وفي الوحة الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الي اقرب وقته فلا يدمس دعوة وهذا اذا كان الطلاق واحدا باننا او جمعا او رجعا اما اذا كان انيس يثبت النسب الي سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة عليظة فلا يضاف العلوق الا الي ما قبله لانها لا تحل بالشراء

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر (بعد و طی) اسے طلاق دے دی۔ پھر اسے اس کے مالک سے خرید لیا پھر خریداری کے دن سے چھ مہینے سے کم میں ہی اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا نسب اسی سے ہو گا۔ ورنہ بغیر دعویٰ نسب لازم نہیں ہو گا۔ کیونکہ پہلی صورت میں وہ عدت گزارنے والی عورت (بیوہ) کا بچہ ہے۔ کیونکہ اس کی خریداری سے پہلے ہی بچہ کا نطفہ خنجر چکا ہو (یعنی اس کی طلاق کی عدت حمل گزارنے کی عدت ہو گی۔ جو ولادت ہونے سے ہی ختم ہو گی) اور دوسری صورت میں وہ اس کی مملو کہ باندی کا بچہ ہے کیونکہ اس کا حمل قرار پانا سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہو گا۔ یعنی طلاق کے وقت کی طرف منسوب نہ ہو گا بلکہ خرید کے وقت کی طرف منسوب ہو گا۔ اس لئے اس صورت میں اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا ضروری ہو گا (یعنی اس کے دعویٰ کے نسب کے بغیر نسب لازم نہ ہو گا)۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ اس نے ایک یا کس حدائق یا ایک رجعی طلاق یا ظلع دیا ہو۔ اور اگر اس نے دو طلاقیں دی ہوں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں اس باندی نے اس سے حرمت غلیظہ پائی ہے (اس لئے حلالہ کے بغیر اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی ہے) اس لئے نطفہ کا قائم ہونا طلاق پانے سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب ہو سکتا ہے اس لئے یہ باندی اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر بعد و طی اسے طلاق دے دی

پھر اسے خرید لیا اور خریداری کے دن سے چھ مہینے سے کم میں یا زیادہ میں اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر مديوم اشتراها لرمه والالم يلرمه لانه

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ اما اذا كان اثنين الخ اور اگر اس نے اپنی باندی کو دو طلاقیں دی ہوں تو حدائق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہو گا۔ کیونکہ باندی شوہر سے حرمت غلیظہ پا کر حرام ہوئی ہے۔ اس لئے اب حلالہ کے بغیر اس کے لئے حلال نہیں ہو گی۔ اس لئے نطفہ کا قائم ہونا سوائے حدائق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ اس لئے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حرمت غلیظہ ہیں۔ یعنی بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کئے ہوئے پہلے شوہر پر نئے نکاح یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مسلمان کے کسی بھی عمل کو حتی الامکان بدکاری پر محمول نہیں کرنا چاہئے۔ اس لئے یہی کہنا ہو گا کہ اس بچہ کا نطفہ طلاق سے پہلے ہی قریب چکا تھا۔ بشرطیکہ دو برس کے اندر پیدائش ہو گئی ہو۔ اور جبکہ اس نے اس باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے بہت ممکن ہے کہ خریدنے کے بعد اس نے و طی کی ہو کیونکہ پیدائش کی مدت چھ مہینے سے زیادہ ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ اپنی باندی سے

جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کے نسب کا دعویٰ بھی کرے۔ لیکن اگر چھ مہینے سے کم مدت میں پیدا ہو تو خریدنے کے بعد اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ یہ نطفہ طلاق دینے سے پہلے کا ہے۔ اس لئے وہ نکاح کے زمانہ کا نطفہ ہوا۔ اس لئے نسب لازم ہو گا۔

ومن قال لامته انکاح فی بطنک ولد فهو منی فشهدت علی الولادة امرأة فہی ام ولده لان الحاجة الی تعین الولد ویشد ذلك بشهادة القابلة بالاجماع ومن قال لغلام هو ابنی ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انما امرأته فہی امرأته وهو ابه ترثانه وفي النوادر جعل هذا حواجا للاستحسان والقیاس ان لا یكون لها المیراث لان النسب كما یشد بالنکاح الصحیح یشد بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبهة وبمملک الیمین فلم یکن قوله اقرارا بالنکاح وجه الاستحسان ان المسألة فیما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنکاح الصحیح هو المتعین لذلك وصنعا وعادة ولولم یعلم بانها حرة فقلت الورثة انت ام ولد فلامیراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة فی دفع الرقی لافی استحقاق المیراث.

ترجمہ: اور جس کسی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تمہارے پیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرا ہے۔ پھر کسی عورت نے اس کے بچہ کی پیدائش کی گواہی دی تو وہ باندی اس مرد کی ام ولد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس مسئلہ میں صرف اس کی تعین کی ضرورت ہے کہ اسے بچہ کی پیدائش ہو گئی ہے۔ اور یہ بات بالاجماع صرف ایک عورت کی گواہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جس شخص نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ وہ میرا لڑکا ہے پھر وہ شخص مر گیا۔ اس کے بعد اس لڑکے کی ماں آئی اور اس نے کہا کہ میں اس مرد نے والی کی بیوی ہوں تو کہنے کے مطابق وہ بیوی ہو گی اور اس کا لڑکا اس مرد کا بیٹا ہو گا۔ اور یہ دونوں ہی اس مرد کے وارث ہوں گے۔ اور نوادر میں ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس جواب کو استحسانی کہا ہے۔ کیونکہ قیاس یہ ہے کہ اس عورت کو اس کی میراث نہ ملے۔ کیونکہ نسب اس طرح نکاح صحیح سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نکاح فاسد اور شبہ کی وطی اور ملک یمین سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے اس مرد کے والے کے قول کو نکاح صحیح ہونے کا اقرار قرار نہیں دیا جائے گا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ یہ مفروضہ مسئلہ اس صورت کا ہے جبکہ وہ عورت آزاد ہونے (باندی نہ ہونے) اور اس لڑکے کی ماں ہونے میں دو گوں میں مشہور ہو اور ایسے نسب کے ثابت ہونے میں شرع و عدت کے مطابق ان میں صحیح نکاح کا قائم ہونا متعین ہے۔ اور اگر اس عورت کے بارے میں آزاد ہونا لوگوں میں معلوم نہ ہو۔ اس لئے دوسرے ورثہ نے یہ کہا کہ تم تو اس مرد کے والے کی ام الولد ہو۔ تو اس کی میراث اس عورت کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ دارالاسلام میں ہونے کی بناء پر آزادی ظاہر ہونا مملوکیّت دور ہونے کے لئے توجہ ہو سکتا ہے لیکن استحقاق میراث کے لئے نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ پھر وہ شخص مر گیا

بعد میں ایک عورت سامنے آئی اور دعویٰ کیا کہ مرد نے والا میرا شوہر تھا

مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

ومن قال لامته انکاح فی بطنک ولد فهو منی فشهدت علی الولادة امرأة فہی ام ولده الخ
جس نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تمہارے پیٹ میں بچہ ہو تو میرے نطفہ سے ہے۔ پھر اس کے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہاں صرف ولادت متعین ہونے کی ضرورت ہے۔ اور یہ بات صرف ایک دایہ کی گواہی سے بھی بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔ ف اور مولیٰ کا اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا تو وہ پہلے ہی پایا گیا ہے۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں اسے ولادت ہو گئی ہو۔ اور اگر چھ یا ان سے زائد مہینوں میں

و ادت ہوئی تو اس کا نسب اس مرد سے لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس وقت یہ احتمال نکل آتا ہے کہ شاید مولیٰ سے گفتگو کے بعد حمل رہا ہو۔ اس لئے مولیٰ اس کا دعویٰ کرنے والا نہ ہوگا۔ ع۔

ومن قال لغلाम هو ابني ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأته فہی امرأته وهو ابنہ ترثانہ الخ
اگر کسی نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ پھر کہنے والا مر گیا۔ اور لڑکے کی ماں نے آکر کہا کہ میں اس مرنے والے کی بیوی ہوں تو یہ عورت اس کی بیوی ہوگی۔ اور وہ لڑکا اس کا بیٹا ہوگا۔ اور یہ دونوں ہی اس مرنے والے کے وارث ہوں گے۔

وهی النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث الخ
اور نوادر میں اس حکم کو استحسانی (خلاف قیاس بھی) کہا ہے۔ کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ اس عورت کو میراث میں سے کچھ حصہ نہ ہو۔ کیونکہ نسب جیسے نکاح صحیح سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نکاح فاسد اور شبہ کی وطی سے بھی ثابت ہوتا ہے اس کے علاوہ وہ عورت اگر باندی ہو تو اس کے مالک سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ تو اس مردہ نے جو اس بچے کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تھا اس سے یہ لازم نہیں آیا تھا کہ اس بچے کی ماں واقعہ مرنے والے کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہی ہو کہ وہ وارث ہو جائے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ وہ شاید مرنے والے کی باندی ہو یا اس عورت سے کسی شبہ میں پڑ کر وطی کر لی ہو یا اس سے نکاح فاسد ہو ہو۔ اس احتمال کی بناء پر اس کا بیوی ہونا یقینی نہیں ہوا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا ہوا ہے کہ اس عورت کا آزاد ہونا مشہور ہو اور اس بچے کی ماں کی حیثیت سے بھی وہ لوگوں کو معصوم ہو۔ جبکہ عادت اور شریعت ہر جگہ ایسے نسب کے بارے میں یہ متعین ہے کہ اس کا نکاح صحیح ہوا ہوگا۔ فہذا اس مسئلہ میں نکاح فاسد یا شبہ کی وطی کا احتمال نہیں رہا۔ اور جب نکاح صحیح ہونا ہی متعین ہو گیا تو وہ عورت ضرور وارث ہوگی۔ واضح ہو کہ یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ عورت آزاد ہونے کے بارے میں لوگوں میں مشہور ہو یعنی کبھی بھی اس کا باندی کی حیثیت سے ہونا معصوم نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ ایسی نہ ہو تو مردہ کے ورثہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ تم تو ہمارے اس مورث اور میت کی ام و دہ ہو۔ اور اس کے مرنے کی وجہ سے آزاد ہوئی ہو۔ اسی طرح اس بچے کی ماں کی حیثیت سے بھی اس کا ہونا مشہور ہو۔ کیونکہ اگر اس بات کا ثبوت نہ ہوگا جب بھی وہ وارث نہ ہوگی۔

ولولم يعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلاميراث لها الخ
اور اگر یہ ثابت نہ ہو کہ یہ عورت آزاد ہے اور وارثوں نے کہا کہ تم ہمارے اس مورث کی ام ولد تھی تو اسے میراث نہیں ملے گا۔ کیونکہ دارالاسلام ہونے کی بناء پر آزادی کا ظاہر ہونا غلطی کے دور ہونے کے لئے توجہ ہو سکتا ہے لیکن میراث کے مستحق ہونے کے لئے نہیں ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ عورت دارالاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں یہ کسی کی باندی بھی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ تو یہی بات ظاہر طور پر دلیل ہے کہ وہ اصلی طور پر آزاد ہے۔ اس لئے وارثوں کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا۔ اور اس شبہ کا جواب یہ دیا کہ دارالاسلام ہونے کی بناء پر ظاہر اس کا آزاد ہونا صرف اس لئے حجت ہے کہ اگر کوئی یہ سمجھے کہ یہ میری باندی ہے تو اس کا قول مقبول نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمہ سے غلطی دور رکھی جائے گی۔ لیکن یہ اثبات کا مستحق ہونے کے واسطے یہ حجت نہیں ہوگی۔

باب حضانة الولد ومن احق به

واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولد لما روى ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حوى ولدي له سقاء وزعم ابوه انه يرعه مني فقال عليه السلام انت احق به مالم تنزوجي ولان الام اشق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليها نظر واليه اشار الصديق ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قال حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابه حاضرون متوافرون .

ترجمہ: باب۔ بچہ کی پرورش کرنے اور اس کے اول حق دار ہونے کے بیان میں۔ جب میاں اور بیوی کے درمیان جدائی ہو جائے تو ماں ہی اس کے بچہ کی پرورش کی زیادہ حق دار ہے۔ اس روایت کی بناء پر کہ ایک عورت نے آکر یہ کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لئے میرا پیٹ ظرف بنا اور میری گود اس کی حفاظت گاہ (خیمہ) اور میری چھتیاں اس کے پینے کا ڈول بنی ہیں۔ اور اب اس کا باپ یہ کہتا ہے کہ وہ اس بچہ کو مجھ سے چھین لے گا۔ اس لئے کہ اس نے مجھے طلاق دے دی ہے۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تک تم دوسرا نکاح نہ کرو اس وقت تک کے لئے تم ہی اس کی پرورش کی زیادہ حق دار ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ماں اپنے بچہ کے حق میں بہت مہرباں بہت شفقت کرنے والی ہوتی ہے۔ اور وہ اچھی طرح اس کی پرورش بھی کرتی ہے۔ تو بچہ کو اس کی ماں کے حوالہ کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اے عمر! ماں کا تھوک بچہ کے حق میں تمہارے شہد کھلانے سے بھی زیادہ بہتر ہے۔ اس وقت فرمایا تھا جبکہ حضرت عمرؓ اور ان کی ایک بیوی کے درمیان جدائی ہو گئی تھی۔ ایسے وقت میں کہ بہت زیادہ تعداد میں صحابہؓ بھی موجود تھے۔

توضیح: باب۔ بچہ کی پرورش کرنے اور اس کا پہلا حق دار ہونے کا کہ کون زیادہ حق دار ہے۔ دلیل

باب حضانة الولد ومن احق به الخ

جب میاں اور بیوی میں علیحدگی ہو جائے تو اس وقت اگر بچہ ہو تو اس کی پرورش کا زیادہ حق دار اس کی ماں ہوگی۔ ف یعنی بچہ کی پرورش اس حد تک کرنا کہ اپنا کام وہ خود کرنے لگے اس کی مستحق اس کی ماں ہے۔ اس لئے اس کے ساتھ اس بچہ کو رکھا جائے گا۔ خواہ اس کی ماں کتابیہ ہو یعنی یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو یا وہ مجوسیہ ہو۔ کیونکہ دین بدلے رہنے کے باوجود بچہ پر ماں کی شفقت میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ لہذا وی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف مذکورہ حدیث کی روایت ابو داؤد و عبد الرزاق و دارقطنی اور حاکم نے کی ہے۔

ولان الام اشفق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليها انظر واليه اشار الصديق الخ

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک تو ماں کی شفقت زیادہ ہوتی ہے۔ دوسرے وہ اچھی طرح پرورش کر سکتی ہے۔ اس لئے ماں کے حوالہ کر دینے میں بچہ کے لئے بہتری اور فائدہ ہے۔ اسی بات کی طرف حضرت صدیق اکبرؓ نے اپنے س کلام میں اشارہ فرمایا ہے اس وقت جبکہ حضرت عمر فاروقؓ اورنگی اہلبے میں جدائی ہو گئی تھی اور اس وقت صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد بھی موجود تھی۔ ف اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ اس طرح صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا۔ اس قصہ کو ابو ہریرہؓ ابی شیبہؓ اور عبد الرزاق و مالک اور بیہقی وغیرہ رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے کسی انصاریہ عورت سے نکاح کیا جس سے عاصم بن عمر پیدا ہوئے۔ پھر بیوی کو طلاق دے دی۔ ایک دن عمرؓ مسجد قبا تشریف لے گئے۔ وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھ کر اسے گود میں اٹھالیا اور چبا کہ بچہ کو اپنے ساتھ لے جائیں۔ اتنے میں ان کی ساس (خوشدا من) نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لے جانے سے روکا۔ اس طرح دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پاس پہنچے۔ تو آپؓ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اس کے حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی اور شفقت کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے وہی اپنے بچہ کی زیادہ حق دار ہے جب تک وہ دوسرا نکاح نہ کر لے۔ یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو۔ تب وہ اپنے واسطے جس کو چاہے پسند کر لے۔ اور حکم دیا کہ اے عمرؓ اس بچہ کو چھوڑ دیں تاکہ اس کی ماں اسے اپنے ساتھ لے جائے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ خاموش ہو گئے۔ اور بچہ کو اس کی ماں اپنے ساتھ لے گئی۔ م۔ ع

والنفة على الاب على ما نذكر ولا تجبر الام عليه لانها عست تعجز عن الحضانة فان لم تكن له ام فام الام

اولی من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الاب اولی من

الاحوات لانها من الامهات و لهدا تحور ميراثهم السدس ولانها اوفر شفقة للولاد فان لم تكن له جدة فالاحوات اولى من العمات والحالات لانهم بنات الابوين ولهدا قدم في الميراث وفي رواية النخالة اولى من الاحات لاب لقوله عليه السلام النخالة والدة وقيل في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت حالته

ترجمہ: اور بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر لازم آئے گا جیسا کہ ہم آئندہ (باب النفقات میں) بیان کریں گے۔ لیکن ماں بچہ کی پرورش کرنے پر مجبور نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ وہ کسی وجہ سے پرورش کرنے سے معذور ہو گئی ہو۔ اگر بچہ کی اپنی ماں اس وقت نہ ہو (اس لئے کہ وہ مر گئی ہو یا اس نے دوسری شادی کر لی ہو) تو بچہ کی نانی (ماں کی ماں) دادی کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہوگی۔ اگرچہ (اونچے درجہ کی) دور کے رشتہ کی ہو۔ کیونکہ یہ حق ماؤں کی طرف سے آتا ہے۔ اور اگر نانی پر نانی وغیرہ موجود نہ ہو (یا انکار کر دے) تو باپ کی ماں یعنی دادی پر دادی وغیرہ بہنوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے۔ کیونکہ وہ بھی ماؤں میں سے ہے۔ اس لئے دادی کو بھی ماؤں کی میراث کی طرح جتنی چھٹا حصہ ملتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی شفقت پیدا کنی قربت کی وجہ سے بہت بڑھی ہوتی ہے۔ پھر اگر دادی پر دادی وغیرہ بھی نہ ہو تو پھوپھو، مھوسوں اور خاواؤں کے مقابلہ میں بہنیں زیادہ حقدار ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہ بچہ کی ماں اور باپ کی بچیاں ہیں۔ اسی وجہ سے یہ بہنیں میراث میں خاواؤں سے مقدم رکھی گئی ہیں۔ (اور کتاب الطلاق کی) ایک روایت میں ہے کہ عدلی (باپ شریک) بہن کے مقابلہ میں خاواں زیادہ مستحق ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خاواں ماں ہوتی ہے۔ اور فرمان باری تعالیٰ ﷻ (ورفع ابويه علی العرش) کی تفسیر میں یہ کہا گیا ہے کہ اس میں ابوین سے مراد باپ اور خاواں ہیں۔ کہ وہ حضرت یوسف علیہ السلام کی خالہ تھیں۔

توضیح: بچہ کے نفقہ کا ذمہ دار کون ہوتا ہے۔ اور اس کی پرورش کا سب سے زیادہ حقدار کون ہوگا

والنفقة علی الاب علی ماند کرو لا تحبر الام علیہا لعست تعجز عن الحصانة الح اور بچہ کا خرچ اس کے باپ پر لازم ہوتا ہے۔ مزید تفصیل ہم آئندہ باب النفقات میں بیان کریں گے۔ واضح ہو کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اس کی ماں مجبور نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ بات کچھ بعید نہیں ہے کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے۔ یعنی ماں اگرچہ حقدار ہے لیکن وہ جب خود بچہ کو نہ مانگے یا دینے پر انکار کر دے تو اس کی پرورش کے لئے جبر نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم اس کی اپنی ماں کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو تو ایسی صورت میں پرورش کے لئے ماں مجبور بھی کی جائے گی۔ کیونکہ باپ کے پاس کوئی احسنیہ عورت ہوگی جس کو اس بچہ کے ساتھ کوئی شفقت نہ ہوگی۔ ن۔ ن۔

فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ خاواں ماں ہوتی ہے۔ اس کی روایت ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے کہ خاواں ماں ہے۔ اور بخاری نے براء بن عازبؓ سے طویل حدیث روایت کی ہے جس میں یہ جملہ ہے کہ خاواں بمنزہ ماں کے ہے۔ اور صحیحین میں حضرت علیؓ سے عمرہ قضاء کے بارے میں طویل حدیث مروی ہے۔ اس میں ہے کہ پھر جب ہم وگمہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہؓ کی لڑکی اے چچا اے چچا غمگینی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی۔ اس وقت حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اس کا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے۔ اور زید بن حارثہؓ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے۔ کیونکہ زیدؓ کی والدہ نے حضرت حمزہؓ بن عبدالمصعب کو دودھ پلایا تھا اسی لئے یہ کہا کہ یہ میرے بھائی کی بیٹی ہے۔ اور حضرت جعفر بن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اس کی خاواں میرے ماتحت (بیوی) ہے بالآخر رسول اللہ ﷺ کو فرمایا جعفر کے ہاں اپنی خاواں کے پاس رہے اور فرمایا کہ خاواں بمنزہ ماں کے ہے، اور حضرت علیؓ کو فرمایا است مہی وراما مہی یعنی تم مجھ سے ہو اور میں تم سے ہوں اور حضرت جعفرؓ کو فرمایا کہ تم میری صورت و میرت سے مشابہ ہو اور زید بن حارثہ

کو فرمایا کہ تم ہمارے بھائی اور ولی ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خالہ مقدم ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس عورت کے ساتھ بچہ کی دوہری رشتہ داری ہو وہ ایک رشتہ داری والی سے زیادہ حقدار ہے۔ اس لئے فرمایا۔

وتقدم الاحت لآب وام لآلہا اشفق ثم الاحت من الام ثم الاخت من لآب لان الحق لہن من قبل لام ثم الحالات اولی من العمت تریحھا لقراۃ الام وینزل کما نزلنا الاحواء معھا تریح ذات قرانتیں ثم قراۃ الام ثم العمت یزل کذلک وکل من تروحت من هؤلاء یسقط حقھا لما رویا ولاں روح الام اداکان احب یعطیہ برراویظرا لہ شرر فلا نظر قال الالحدۃ اداکان روحھا الحدلانہ قم مقام ایہ فیطرلہ وکذلک کل روح ہو دورحم محرومہ لقیام الشفقۃ نظرا الی القراۃ القریۃ ومن سقط حقھا بالتروح یعود اذا ارتفعت لروحیۃ لان المانع قد زال

ترجمہ: اور بہنوں میں سے مینی (مال باپ شریک) بہن دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی۔ کیونکہ بچہ کے حق میں اس کی شقت زیادہ ہوگی۔ پھر اخیانی (مال شریک) پھر عداۃ (صرف بات شریک) کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی طرف سے ہے۔ ان کے بعد بچہ کی خائیں پھومہیں۔ کے مقابلہ میں مقدم ہوں گی۔ کیونکہ یہاں ماں کی رشتہ داری کو ترجیح دینے سے پھر یہ خائیں بھی اسی ترتیب سے مقدم ہوں گے جسے ہم نے ابھی بہنوں کے بارے میں بیان کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ دوہری رشتہ داری والی کو ترجیح ہوگی پھر ماں کی طرف کی رشتہ داری کو ترجیح ہوگی۔ پھر خالوں کے بعد پھومہیں ہوں گی اور وہ بھی اس ترتیب سے درج پائیں گی۔ پھر مذکورہ تمام عورتوں میں جس کسی نے بھی دوسرا نکاح کر لیا ہو گا اس کا حق تقدم ساتھ ساتھ رو دیا جائے گا۔ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ وراں دلیل سے بھی کہ شادی کے بعد ماں کا شوہر جب جنین مرد ہو گا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دے گا اور اس کو تیز نگاہوں سے دیکھے گا۔ اس بناء پر بچہ کے حق میں کوئی بہن ردی نہ ہوں۔ بہن کہ سوے حد (ددی یانی) کہ جبکہ اس نے بچہ کے جد (دادایانا) سے نکاح کر لیا ہو۔ کیونکہ جد و بچہ کے باپ کے قاعدت سے اس لئے اس بچہ پر شفقت کی نگاہ رکھے گا۔ اسی طرح ہر وہ شوہر جو بچہ کا ذی رحم محرم ہو کیونکہ بچہ سے قرہبی رشتہ داری رہے نہ بناء پر اس پر غم و شفقت رکھے گا اور جس عورت کا حق اسکے نکاح کرنے کی وجہ سے ساقط ہو گا وہ حق و ثلے گا جب کہ اس کا نکاح ختم ہو گیا ہو۔ کیونکہ حقدار ہونے سے جو چیز حاصل ہو گئی تھی وہ اس وقت دور ہو چکی ہے۔

توضیح: بچہ کی پرورش کی حقدار عورتوں میں سے ترجیح اور ترتیب کس طرح ہے۔ دلیل

وتقدم الاحت لآب وام لآلہا اشفق ثم الاحت من الام ثم الاخت من لآب الح
ماں نمائی اور دادی وغیرہ کے بعد بہنوں میں سے اس بہن کو ترجیح ہوگی جو اس کی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو یعنی مینی اور حقیقی۔ کیونکہ دوسروں کے مقابلہ میں اس کی شفقت زیادہ ہوگی۔ پھر اس بہن کو ہوگی جو صرف ماں میں شریک ہو یعنی اخیانی پھر اس بہن کو جو صرف باپ میں شریک ہو یعنی عداۃ۔ کیونکہ ان عورتوں کا حق باپ کی جانب سے ہے۔ ف ایصل ماں کی طرف ولی بہن کو باپ کی طرف ولی بہن پر ترجیح ہوگی۔ اور علماء شافعیہ میں سے حرنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اصح قول یہ ہے کہ باپ شریک بہن ماں شریک بہن کے مقابلہ میں مقدم ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ ثم الحالات الح پھر بہنوں کے بعد خالوں کا درجہ ہے اور وہ پھومہیں کے مقابلہ میں مقدم ہیں۔ اس لئے کہ یہاں بھی ماں کی رشتہ داری کو ترجیح ہے۔ اور یہ بھی اسی ترتیب سے ترجیح دی جائے گی جو ابھی بہنوں کے بارے میں بتائی گئی ہے۔ یعنی دوہری رشتہ داری والی کو سب پر ترجیح ہوگی پھر اسے جو ماں کے رشتہ سے ہوگی۔ ف مینی بچہ کی وہ خالہ جو اس کی ماں کی سگی اور حقیقی بہن ہواوی ہو۔ پھر وہ جو س کی ماں کی صرف ماں میں شریک ہو پھر وہ جو ماں کی طرف سے صرف باپ میں شریک ہو۔

ثم العمامت ينزل كذلك و كل من تزوجت من هؤلاء يسقط حقها لماروينا الخ
 پھر خالوں کے بعد پھوپھیاں ہوں گی وہ بھی اسی درجہ بندی کے ساتھ یعنی باپ کی حقیقی بہن جو اس باپ کی ماں اور باپ
 دونوں میں شریک ہو۔ پھر وہ پھوپھی جو صرف باپ کی ماں میں شریک ہو پھر وہ پھوپھی جو صرف باپ کے باپ میں شریک ہو۔ پھر
 ان مذکورہ عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا دوسرا نکاح کر لیا ہو گا اس کا حق ختم ساقط ہو جائے گا۔ اس حدیث کی وجہ سے جس
 کی روایت ہم کر چکے ہیں جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ بچہ کی ماں کو فرمایا ہے کہ جب تک تم دوسرا نکاح نہ کرو تاہم ہی اس کی پرورش نہ
 زیادہ حقدار ہو۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ماں کا نیا شوہر چونکہ اجنبی مرد ہو گا وہ اس بچہ کو حقیر چیز دے گا اور تیز نگاہوں سے دیکھے
 گا۔ اس طرح بچہ کی پوری پرورش نہ ہوگی۔ ف یعنی بچہ کو اپنی ماں کی پرورش میں اس لئے دینے کا حکم ہوا ہے کہ اس کی ماں بہت
 زیادہ شفقت و محبت کے ساتھ اس بچہ کو پالے گی۔ اور جب اس کی ماں نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جس کو اس بچہ سے کوئی تعلق
 اور رشتہ داری نہیں ہے تو وہ بچہ دن رات باپ کی ڈانٹ ڈپٹ سنتا رہے گا۔ اس لئے اس صورت میں اسے ماں کے حوالہ کرنے میں
 بچہ کے حق میں کچھ بھی نظر شفقت نہ ہوگی۔

قال الالجدة اذا كان زوجها الحدلانہ قام مقام ابیه فيظزلہ الخ
 سوائے جدہ کے جب اس نے اپنا نکاح جد سے کر لیا ہو کہ اس کا حق ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ جد تو اس سے باپ کے قدم مقدم
 ہے۔ اس لئے اس بچہ پر نظر شفقت ہی رکھے گا۔ ف یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا اگر وہ کسی مرد سے نکاح کر لے تو
 اس کا حق ختم ہو جائے گا۔ سوائے جدہ کے جبکہ وہ اپنا نکاح بچہ کے جد سے کرے۔ اس طرح سے کہ بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ
 کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو ایسا نکاح کرنے سے پرورش کا حق باطل نہیں
 ہوگا۔ کیونکہ دادا اور نانا بچہ کے سنے اجنبی مرد نہیں ہوگا۔ بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہوگا۔ اور اس کی شفقت باقی رہے گی۔

و كذلك كل زوج هو ذو رحم محرم منه لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القرية الخ
 یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا نورحم محرم ہو۔ کیونکہ اس کی شفقت باقی رہے گی۔ اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ
 بہت ہی قریبی تعلق ہوگا۔ ف یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا۔ بلکہ یہی مرد سے نکاح کیا
 جس کا نانا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہے
 گا۔

ومن سقط حقها بالتروح يعود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال الخ
 اور جس عورت کا حق اس کے اجنبی مرد سے نکاح کرنے کی وجہ سے ختم ہو گیا تو جب بھی ان دونوں میں یہ نکاحی تعلق ختم
 ہو گا اس کی پرورش کا حق اسے واپس مل جائے گا۔ کیونکہ رکاوٹ کی جو چیز تھی وہ جاتی رہی۔ ف مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ
 حقدار ہے لیکن اس نے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا یہاں تک کہ اس کا حق ختم ہو گیا اور اس کی نانی زیادہ حقدار ہوئی اس لئے نانی نے
 اسے اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند دنوں کے بعد اس کی ماں کو اس کے لئے شوہر نے بھی طلاق دے دی یہ بھوز کر مر گیا یا اس نے
 خلع لے لیا۔ خاصہ یہ کہ اس کا نکاح ختم ہو گیا تو اس ماں کا حق نانی کے مقابلہ میں پھر سے مقدم ہو گیا۔

فان لم تكن للصبی امرأة من اهله فاحتصم فيه الرجال فاؤلاهم اقربهم تعصیبالان الولاية للاقرب
 وقد عرف الترتیب فی موضعہ غیر ان الصغیر لا تدفع الی عصبة غیر محرم کمولی العتافہ واس العم تحررا عن
 الفتنة والام والجدة احق بالغلام حتی یا کل وحده ویشرب وحده ویستنجی وحده وفی الجامع الصغیر حتی
 یستغنی فیا کل وحده ویشرب وحده ویلبس وحده والمعنی واحدا لان تمام الاستغناء بالقدرة علی الاستیحاء
 ووجهه انا اذا استغنی یحتاج الی النادیب و التخلق باداب الرجال واحلاقهم والاب اقدر علی النادیب و الثقیف

والحصاف قدر الاستعاء بسبع مسین اعتبارا للعالم

ترجمہ: اگر بچہ کی پرورش کرنے والی کوئی عورت اس کے کنبہ سے نہ ہو۔ اس وجہ سے مردوں کے درمیان جھگڑا ہونے لگا تو ان مردوں میں سب سے مستحق بچہ کی پرورش کا وہ مرد ہوگا جو عصبہ ہونے کے لحاظ سے بچہ کا سب سے زیادہ قریب ہوگا۔ کیونکہ دلی ہونے کا حق زیادتی قرابت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ عصبہت میں کون اقرب ہے اور ان کے درمیان کیا ترتیب ہے یہ بات اپنی جگہ (نکاح کا وہاں ہونے اور میراث کے باپ (میں بتائی جا چکی ہے۔ ابہت اتنی بات ہے کہ چھوٹی بچی ایسے عصبہ کے حوالہ نہیں دی جائے گی جو اس بچی کا محرم نہ ہو جیسے مولیٰ عرقہ اور پچازاد بھائی تاکہ فتنہ سے بچا جاسکے۔ اور بچہ کی پرورش کے سبب ماں اور نانی اس وقت تک کے سب سے زیادہ حقدار ہے کہ وہ خود کھانے پینے اور استنجا کرنے لگے۔ اور جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ لڑکا دوسروں سے بے پروا ہو جائے اس طرح کہ تنہا کھانے پینے اور اپنے کپڑے بدلنے لگے۔ اس طرح دونوں باتوں کے معنی ایک ہی ہوئے۔ کیونکہ پوری بے پرواہی اسی طرح ہوتی ہے کہ استنجا کرنے پر قادر ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جب ان باتوں سے مستغنی ہو جائے گا تو اب اسے آداب اور اخلاق سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور مردوں کے آداب و اخلاق اور طور طریقے سکھانے کے لئے باپ کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور وہی عورتوں کے مقابلہ میں زیادہ قادر ہوتا ہے۔ شیخ خفاف رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے مستغنی ہو جانے کے لئے بچہ کے سات سال تک ہو جانے کا اندازہ کیا ہے۔ کیونکہ اکثر کی حالت ایسی ہی ہوتی ہے۔ (فاسی پر فتویٰ بھی ہے۔ الکافی)۔

توضیح: اگر بچہ کی تربیت کے لئے اس کے خاندان کی کوئی عورت موجود نہ ہو اور

مردوں میں اس کے لینے کے لئے مقابلہ شروع ہو جائے تو کون مستحق پانچھ ماں کی

تربیت سے کس عمر میں باپ یا اس کا قائم مقام اسے حاصل کر سکتا ہے۔ تفصیل

فان لم تکن للصبی امرأة من اہله فاحتصم فیہ الرجال فاولاہم اقربہم تعصیبا الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والام والحدة احق بالحارية حتی تحیی لان بعد الاستعاء تنحاح الی معرفة اداب النساء والامراة علی ذلك اقدر وبعد البلوغ تنحاح الی التحصین والحفظ والاب فیہ اقوی واهدی وعن محمد اہل التدفع الی الاب ادا بلغت حد الشهوة لتحقیق الحاجة الی الصیابة ومن سوی الام والحدة احق بالحارية حتی سبع حدات شہی وفي الجامع الصغیر حتی تستعیر لابہا لا تہدر علی استحدامہا وھذا لاتواحرھا للخدمة فلا یحصل المقصود بخلاف الام والحدة لقد رتہما علیہ شرعا

ترجمہ: اور لڑکی کی ماں اور نانی لڑکی کو حیض آنے تک اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حق دار ہے۔ کیونکہ بچی ابتدائی پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اس کو عورتوں کے آداب و اخلاق اور طور طریقے سیکھنے کی ضرورت ہے۔ اور عورت اس کام میں زیادہ ماہم اور قادر ہوتی ہے۔ لیکن بچی کے باغ ہو جانے کے بعد اس کی عصمت و عزت کی حفاظت اور اس کے نشان بردینے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کام کے لئے باپ زیادہ راہنمائی کر سکتے ہیں۔ اور اس کی قوت بھی رکھتا ہے۔ اور ہشام رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ لڑکی جب حد شہوت کو پہنچ جائے تو وہ باپ کے حوالہ کر دی جائے۔ کیونکہ اب اس کی حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے (ف)۔ اور غیاث المفتی میں ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر اعتماد ہے۔ کیونکہ زمانہ میں فساد بہت پھیل رہا ہے۔ اس لئے عورتوں پر زیادہ اعتماد نہیں ہے۔ اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو باقی اتفاق وہ حد شہوت کو پہنچ جائے گی۔ اور فقیہ ابوالامیث رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جب تک کہ وہ نو برس کی کی نہ ہو جائے وہ حد شہوت کو نہیں پہنچتی ہے۔ اور غیاث المفتی میں ہے۔

سرخصی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو اختیار کرتے ہیں۔ (ع)۔ اور ماں و تانی کے سوا باقی عورتیں چھوٹی بچی کی پرورش کرنے کے سلسلہ میں اس حد تک مستحق رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی خواہش کے قابل ہو جائے اور چار مع صغیر میں فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے سے مدد لینے کی محتاج نہ رہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سوائے ماں و تانی کے کوئی بھی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے پر قادر نہیں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لئے کہیں اجارہ و نوکری پر نہیں دے سکتی ہے۔ اس لئے مقصود حاصل نہ ہوگا۔ یعنی وہ خدمت کرنے کے ڈھنگ نہیں سیکھ سکتی ہے۔ برخلاف ماں اور تانی کے کہ ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔

توضیح: بچی کی ماں اور تانی اور دوسری عورتیں بچی کی تربیت کس عمر تک کر سکتی ہیں۔ تفصیل و دلیل

والام والجدۃ احق بالجاریۃ حتی تحيض لان بعد الاستغناء تحتاج الی معرفۃ اداب النساء الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال والامۃ اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرۃ فی حق الولد لا نهما حرۃ ان ثبوت الحق و لیس لهما قبل العتق حق فی الولد لعل حرهما عن الحصانة بالاستغناء بخدمة المولی والدیمۃ احق بولدها المسلم مالم یعقل الا دیان او ینخاف ان یالف الکفر للنظر قبل ذلك واحتمال الضرر بعده ولاخیار للعلام والجاریۃ وقال الشافعی لهما الخیار لان النبی علیہ السلام حیر ولنا انه لقصور عقله یختار من عنده الدعة لتخلیته بینہ و بین اللعۃ فلا یتحقق النظر وقد صح ان الصحابة لم یخیر واما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللهم اهدہ فوق لاحتیارہ لانظر بدعائہ علیہ السلام او یحمل علی ما اذا کان بالغاً

ترجمہ: اور باندی جب کہ اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا اور ام ولد جب آزاد کر دی گئی تو ان کا حق بھی بچہ کی پرورش میں دوسری آزاد عورت کے حق کے ہوگا کیونکہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں۔ اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق ان کے بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اپنے مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔ مسلمان کے فراش سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اس کی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہے اس وقت تک کہ بچہ اپنے دین و مذہب کو نہ بچھڑنے یا یہ خوف نہ ہو کہ وہ کفر سے مانوس ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سے پہلے تک بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اس کے نقصان کا خطرہ ہے۔ اور خود لڑکا و لڑکی کو کچھ اختیار نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ انہیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اختیار دیا تھا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر ان کو اختیار دیا جائے تو وہ اپنی کم عقلی کی وجہ سے اسی کو اختیار کریں گے جس کے پاس ان کو آرام ملے گا۔ یعنی ان کو تھیل کے لئے چھوڑ دے اور مرضی پر چلنے دے۔ مگر ایسا کرنے سے بچوں پر شفقت کی نظر نہ ہوگی۔ اور یہ بات صحت کے طور پر پہنچی ہوئی ہے کہ صحابہ کرام نے بچوں کو اختیار نہیں دیا تھا۔ اور وہ حدیث جس سے شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے تو اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ساتھ ہی ساتھ بچہ کے لئے یہ دعا بھی فرمادی تھی اللهم اهدہ یعنی اے اللہ (مجھے کو اختیار کرنے کی) اسے توفیق دے۔ چنانچہ اس دعا کرنے کی برکت سے بچہ کو اپنی پسند میں نیک توفیق مل گئی۔ یہ یہ کہ ایسی صورت میں محمول ہے کہ جب بچہ بالغ ہو جائے۔

توضیح: ام ولد یا باندی جب آزاد کر دی گئی۔ اسی طرح ذمیہ اگر کسی مسلم کے نکاح

میں ہو تو ان کو اپنے بچہ کو اختیار کرنے کا حق ہوگا یا نہیں پھر کتنے دنوں تک اختیار نہ

ہوگا۔ تفصیل اقوال ائمہ، حکم و دلیل

قال والامۃ اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرۃ فی حق الولد لا نهما حرۃ ان الخ

قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ باندی کو اگر اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد آزاد کر دی گئی تو ان کے بچہ کی پرورش میں ان کا حق بھی آزاد عورت کے مثل ہے۔ کیونکہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں۔ ف مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد بے نکاح کر دیا جس سے اولاد بھی ہو گئی یا خود مولیٰ کی اس کی اپنی باندی سے اولاد ہوئی پھر مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو اب یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ان بچوں کو اپنی ہی پرورش میں رکھیں بلکہ دونوں آزاد شدہ باندیاں اپنے بچوں کی پرورش کی مستحق ہیں۔

ولیس لهما قبل العتق حق فی الولد لعلجرهما عن الحضانه بالاشتغال بخدمة المولی الخ
اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں تھا کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز تھیں۔

والذمیۃ احق بولدھا المسلم مالہ یعقل الا دیان او یخاف ان یالف الکفر للظن قبل ذلک الخ
اور ذمیہ عورت جو کسی مسلمان کے فراش میں ہو اس سے جو مسلمان بچہ پیدا ہو گا اس کی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہوگی۔ جب تک کہ بچہ دین و مذہب کے بارے میں تمیز نہ کر تا ہو یا اس بات کا خوف نہ ہونے لگے کہ وہ بچہ کفر سے مانوس ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اس کے بعد نقصان میں پڑ جانے کا احتمال ہے۔ ف: بچہ جب دین اور مذہب کو سمجھنے لگے تو اسے ذمیہ سے لے کر مسلمان باپ کو دے دیا جائے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور یہی ہے۔ اور ذمیہ کو یہ کہا جائے گا کہ بچہ کو نہ شراب پلائے اور نہ سوز کا گوشت کھلائے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ و احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کافر کو مسلمان بچہ کی پرورش کا کوئی حق نہیں ہے۔ ع۔

ولا حیار للغلام والجارۃ وقال الشافعی لهما الخیار لان السبی علیہ السلام خیر الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ واما الحدیث الخ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث کو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بچہ کو اختیار دینے کے ساتھ ہی یہ دعا فرمائی اللہم اھدہ یعنی اے اللہ اس کی ہدایت فرما۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی دعا سے بچہ کو باپ کی پسند میں نیک توفیق مل گئی یا یہ کہ حدیث ایسی صورت پر محمول کی جائے گی جبکہ بچہ بالغ ہو جائے۔ ف۔ معصوم ہونا چاہئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اسے ابو داؤد و نسائی اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ میرا شوہر یہ چاہتا ہے کہ میرے لڑکے کو لے جائے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے لڑکے یہ مرد تمہارا باپ ہے اور یہ عورت تمہاری ماں ہے۔ تم ان میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرو اس کا ہاتھ پکڑ لو۔ اس کے بعد لڑکے نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا اس لئے وہ اسے ساتھ لے کر چلی گئی۔ ان کے علاوہ اسی حدیث کو ترمذی و ابن حبان و ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کیا ہے کہ میں نے عبد اللہ بن عبید سے سنا ہے وہ ایک لڑکے کے بارے میں فرماتے تھے کہ اس کے والدین نے حضرت عمرؓ کے سامنے جھگڑا کیا تو آپؓ نے اس لڑکے کو یہ اختیار دیا کہ دونوں میں سے جس کسی کے پاس چاہے رہے۔

الحاصل یہ حدیث اور یہ اٹھ دونوں صحیح ہیں۔ اور ایک احتمال یہ باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے محمول کیا ہے۔ اور وہ حدیث جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دعا فرمائی ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کی ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے روایت کی ہے کہ عبد الحمید بن جعفر نے اپنے باپ سے اور انہوں نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری بیوی نے انکار کر دیا اور ہم دونوں کا ایک چھوٹا لڑکا تھا۔ ہم دونوں اس لڑکے کو لے کر رسول اللہ ﷺ کے دربار میں حاضر ہوئے اور فیصلہ چاہا تو آپؐ نے اس کی ماں کو ایک کنارہ پر بٹھادیا اور دونوں سے کہا کہ اس بچہ کو بلاؤ۔ چنانچہ وہ بچہ ماں کی طرف جھکا تب رسول اللہ ﷺ نے دعا فرمائی کہ الہی ماں کو نیک راستہ پر چمادے۔ اسی وقت وہ بچہ ماں کی طرف سے مڑ کر

میری طرف چلا آیا۔ اور میں نے اسے لے لیا۔ اس کے علاوہ اس روایت کو ابن ماجہ و احمد و اسحق نے روایت کیا ہے اور ابن قنطاز نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ لڑکی تھی۔ جس کا نام عمیرہ تھا اور اس کے باپ کا نام رافع بن سنان تھا۔ اور ابن القنطاز نے کہا ہے کہ شاید یہ دو واقع ہیں۔ ایک میں ہے کہ یہ لڑکا تھا اور دوسرے میں ہے کہ وہ لڑکی تھی۔ اور عبدالمجید بن جعفر اور ان کے والد دونوں ثقہ ہیں۔ یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال صحیح احادیث سے ہے۔ اور ہمارے علماء نے صرف عقلی دلائل پر انحصار کیا۔ اور جو جوابات دیے ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ والدین میں سے جس کے پاس چاہے رہے۔ اور چاہے تو تنہا ہی رہے۔ لیکن اگر لڑکا فاسق ہو تو باپ اس کو اپنی طرف ملے کیونکہ وہ ماں کے مقابلہ میں اس کی زیادہ دیکھ بھال کر سکتا ہے۔ اور اگر لڑکی بالغ ہو تو ہر حال میں باپ ہی اسے اپنے پاس رکھے بشرطیکہ باکرہ ہو۔ اور اگر وہ شیبہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو اس شرط پر خلع دیا کہ اس کا بچہ اپنے پاس رہے گا تو خلع واقع ہو جائے گا مگر یہ شرط باطل ہوگی۔ ع۔ م

فصل: وادارات المطلقۃ ان تحرج بولدھا من المصر فلیس لھا ذلک لعمافیہ من الاصرار بالاب الا ان تحرج بہ الی وطنھا وقد کان الزوج تزوجھا فیہ لانه التزم المقام فیہ عرفا وشرعا قال علیہ السلام من تاهل ببلدۃ فهو مہم ولہد ایصر الحربی بہ دمیوا وان ارادت الخروج الی مصر غیر وطنھا وقد کان التزوج فیہ اشاری الی انہ لیس لھا ذلک وھذہ روایۃ کتاب الطلاق و ذکر فی الجامع الصغیر ان لھا ذلک لان العقد منی وحدفی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیع التسلیم فی مکانہ ومن جملة ذلک حق امساک الاولاد وحوہ الاول ان التزوج فی دار الغربۃ لیس التزاما للمکث فیہ عرفا وھذا اصح والحاصل انہ لاندس الامرین حمیعا الوطن ووجود النکاح وھذا کلہ اداکان بین المصرین تفاوت اما اذا تقاربا حیث یمکن للوالدان یتطاع ولدہ وبت فی بیتہ فلا بأس بہ وکذا الجواب فی القریبتین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر لا بأس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث ینحلق باحلاف اھل المصر ولیس فیہ ضرر بالاب و فی عکسہ ضرر بالصغیر لتعلقہ باحلاف اھل السواد فیس لھا ذلک

ترجمہ: اگر مطلقہ عورت نے یہ چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے تو اس کو اس بات کا اختیار نہ ہو گا۔ کیونکہ ایہ کرنے سے باپ کے حق کو نقصان پہنچنا لازم آئے گا۔ مگر یہ جائز ہے کہ اس بچہ کو اسی وطن میں لے جائے جہاں اس کے شوہر نے اس سے نکاح کیا تھا۔ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے مطابق وہیں رہنے کو اپنے اوپر لازم کر لیا تھا۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شوہر نے کسی شہر میں نکاح کیا تو وہ بھی انہیں میں سے ہے۔ اسی وجہ سے حرابی کسی کافرہ عورت سے نکاح کرنے سے ذمی ہو جاتا ہے۔ اور اگر عورت نے اپنے وطن کے سوا کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لے جانا چاہا۔ نکلے وہیں نکاح واقع ہوا تھا تو کتاب میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عورت کو اس بات کا اختیار نہیں ہو گا۔ اور یہ روایت مبسوط کی کتاب الطلاق کی ہے۔ اور جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ عورت کو اس بات کا اختیار ہے۔ کیونکہ جس علاقہ میں عقد کیا گیا ہے اس عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں۔ جیسے بیع جس جگہ واقع ہوتی ہے وہیں بیع کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ داد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے۔ اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ پردیس میں نکاح کرنے کی صورت میں یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا بھی اپنے اوپر لازم کر لیا ہو۔ اور یہی روایت اصح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عورت کو باہر لے جانے کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ یہ دونوں باتیں پائی جائیں (۱) مقام عورت کا وطن ہو (۲) وہیں نکاح بھی کیا گیا ہو۔ پھر یہ سب باتیں اسی وقت ہوں گی جب دونوں شہروں میں (جہاں موجود ہو اور جہاں جانا ہو) دور کا فاصلہ ہو۔ کیونکہ اگر صرف اتنا فاصلہ

ہو کہ باپ جب چاہے جا کر اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس آکر اپنے گھر میں رات بسر کر سکے تو وہاں لے جانے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔ یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے۔ اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکل کر شہر میں لے جانا چاہا تو بھی کوئی حرج نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں بچہ کے حق میں بہتری ہے۔ کہ وہاں رہ کر بچہ کے شہر والوں کے اخلاق سیکھے گا۔ اور باپ کے حق میں بھی نقصان نہیں ہے۔ اور اگر اس کے برعکس عورت نے بچہ کو شہر سے نکال کر گاؤں میں لے جانا چاہا تو بچہ کے حق میں نقصان ہوگا۔ کیونکہ گاؤں میں گنواروں کے اخلاق سیکھے گا۔ اس لئے عورت کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔ ف اگر میاں اور بیوی میں جدائی ہوئی اور بیوی نے بچہ کی پرورش کے لئے اجرت مانگی۔ اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ میں بغیر کسی اجرت کے ہی اس کی پرورش کر دوں گی۔ اور وہ شوہر واقعتہً تک دست بھی ہو کہ اجرت دینے پر قادر نہ ہو تو ہی پھوپھی کا حق مقدم ہو جائے گا۔ یہی قول صحیح ہے۔ ع

توضیح: فصل۔ طلاق یافتہ عورت جس شہر میں رہتی ہے اگر وہ وہاں سے اپنے بچہ کو اس بچہ کے باپ کی مرضی کے بغیر دوسری جگہ لے جانا چاہے تو کیا حکم ہوگا۔ تفصیل مسائل و دلائل

فصل۔ وادارات المطلقۃ ان تخرج بولدھا من المصر فلیس لھا ذلک الخ
اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں باپ کے حق کا نقصان ہے۔ ف یعنی اگر میاں بیوی کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اسے طلاق دے دی پھر اس مطلقہ عورت نے اپنی عدت ختم کر لینے کے بعد یہ چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر ایسے شہر لے جائے اور وہاں مستقل رہائش اختیار کر لے جہاں اس کا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں باپ کو اپنے بچہ کی جدائیگی سے صدمہ ہوگا۔ اس لئے عورت کو اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

الا ان تخرج بہ الی وطنھا وقد کان الزوج تزوجھا فیہ لانہ التزم المقام فیہ عرفا وشرعا الخ
مگر عورت کو اتنی اجازت ہوگی کہ اس بچہ کو اپنے اس وطن میں لے جائے جہاں اس شوہر نے اس عورت سے نکاح کیا تھا۔ ف یعنی عورت کو اپنے وطن لے جانا اسی شرط کی ساتھ جائز ہوگا کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانه التزم الخ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے مطابق وہیں قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظہر ہے کہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے اور شرع کے مطابق ہوتا ہے) اس سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو یہ بھی ان ہی میں سے ہے۔ ف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے منیٰ میں پوری چار رکعتیں پڑھیں (اور نماز کا قعر نہیں کیا) پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اسی شہر والوں میں سے ہو گیا۔ کہ وہ اب وہاں مقیم کی حیثیت سے نماز پڑھے۔ اور میں جب مکہ میں داخل ہوا تو میں نے یہاں ایک عورت سے نکاح کر لیا ہے (اس لئے میں بھی مکہ میں مقیم ہو گیا) اس کی روایت ابو یعلیٰ اور احمد نے کی ہے۔

ولہذا یصیر الحربی بہ دمیاً وان ارادت الخروج الی مصر غیر وطنھا الخ
اسی وجہ سے حربی کا نکاح کر لینے کی وجہ سے ذمی ہو جاتا ہے۔ ف یعنی اگر حربی کا کرنے دار الاسلام میں آکر کسی ذمیہ کا فرہ سے نکاح کر لیا تو وہ بھی ذمی قرار دیا جائے گا۔ صاحب عنایہ نے کہا ہے کہ یہ کاتب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے۔ اور غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین بیہر سے نقل کیا گیا ہے کہ شیخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نسخہ سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت نہیں پائی گئی ہے۔ لہذا یہ کاتب کا سہو ہے۔ اور بعضوں نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا ہے۔ یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام میں آکر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائے گی کیونکہ اس کا شوہر اسے دار الحرب جانے سے روکے گا۔ وان ارادت الخروج الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

باب النفقة: قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجها مسلمۃ کانت او کافرة اذا سلمت نفسها الی منزلہ فعیہ

نفقتها وکسوتها وسکنها والاصل فيه ذلك قوله تعالى ﴿لینفق دوسعة من سعته﴾ وقوله تعالى ﴿وعلى المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف﴾ وقوله عليه السلام فی حدیث حجة الوداع ولهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف ولان النفقة جزاء الاجتاس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقة عليه اصله القاصی والعامل فی الصدقات وهذه الدلائل لافضل فيها فتستوی فیها المسلمة والکافرة وتعتبر فی ذلك حالهما جميعا قال العبد الضعیف وهذا اختیار الخصاف وعلیه الفتوی وتفسیره اما اذا كانا موسرین تحب نفقة الیسا روان كانا معسرین فنفقة الاعسار وانکات معسرة والزوج موسرا فنفتتها دون نفقة الموسرات و فوق نفقة المعسرات وقال الکرخی يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعی لقوله تعالى لینفق دوسعة من سعته وحده الاول قوله علیه السلام لهند امرأة ابی سفيان خذی من مال زوجک ما یکفیک وولذلك بالمعروف اعتبر حالها وهو النفقة فان النفقة تجب بطریق الکفاية والفقيرة لا تستقر الی کفاية الموسرات فلامعنی للريادة واما لانص فنحن نقول بموجبه انه بخاطب بقدر وسعه والباقي دين فی ذمة ومعنی قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب وبه يتبين انه لا معنی للتقدير كما ذهب الیه الشافعی انه على الموسر مدان وعلى المعسر مد والعی المتوسط مد ونصف مد لان ما وجب کفاية لا يتقدر شرعا فی نفسه ۵

ترجمہ: یہ باب نفقة کے بیان میں ہے۔ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر نفقة واجب ہوتا ہے۔ خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ اس وقت جبکہ اس عورت نے خود کو اپنے شوہر کے گھر میں حوالہ کر دیا ہو۔ اس صورت میں شوہر پر اس کا نفقة لباس اور رہائش کی جگہ لازم ہوگی۔ نفقة کے واجب ہونے میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ وسعت دارا اپنی وسعت کے مطابق نفقة دے۔ اور دوسری جگہ یہ حکم دیا ہے کہ بچہ کے والد پر بچوں کی ماؤں کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان بھی جو آپ نے حجة الوداع کے موقع پر فرمایا ہے۔ ان عورتوں کا تم پر کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ اور اس دلیل سے بھی یہ نفقة واجب ہوتا ہے کہ خود کو روک رکھنے کا عوض نفقة ہے۔ اس لئے جو کوئی دوسرے کے مقصود حق کی بناء پر مقید ہو تو اس کا نفقة قید کرانے والے پر ہوگا۔ اس کی دلیل قاضی اور وہ جو صدقات وصول کرنے کے سلسلہ میں ہیں۔ اور ان دلیلوں میں چونکہ کوئی تفصیل نہیں ہے اس لئے حق نفقة میں مسلمان بیوی اور کافر بیوی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ سب برابر ہیں۔ اور نفقة کی مقدار میں شوہر اور اس کی بیوی دونوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے جو اختیار کیا ہے یہ شیخ زاید خصاف کا قول مختار ہے۔ اور قنوی بھی اسی پر ہے۔ اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوش حال ہوں تو خوشحال اور آسودگی کا نفقة واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقة واجب ہوگا۔ اور اگر عورت تنگ دست ہو مگر شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے کم تر نفقة ہوگا۔ لیکن کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہوگا۔ یہی قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقة دے۔ پہلے قول یعنی خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تم اپنے شوہر کے مال سے اتنا لے لو جو تم کو اور تمہارے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عورت کے حال کا اعتبار کیا ہے۔ اس کی فقہ اور مصلحت یہ ہے کہ نفقة تو کفائی کے انداز سے (بقدر ضرورت) واجب ہوتا ہے۔ اور فقیر عورت کو مالدار عورتوں کی کفایت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے زیادتی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ البتہ نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو اس کی وسعت کے مطابق دینے کا حکم ہے تو ہم اس کے حکم کے موافق ہی دینے کے قائل ہیں کہ فی الحال اس کو اپنی وسعت کے مطابق دینے کا حکم ہے۔ اور جتنا نفقة دینے سے باقی رہے گا وہ اس کے ذمہ قرض رہے گا۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی اس جگہ درمیانی درجہ کا ہے۔ اور یہی

واجب ہے۔ اس کلام سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی قسم کا اندازہ مقدر کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مقدر کر دیا ہے کہ خوش حال شوہر کے ذمہ دو مد (نصف صاع) اور تنگ دست کے ذمہ ایک مد (ایک چوتھائی صاع) اور متوسط شخص کے ذمہ ڈیڑھ مد واجب ہے۔ کیونکہ جو چیز بقدر کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرائط اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: باب النفقة۔ نفقہ کی تعریف اس کا حکم، تفصیل، دلیل

باب النفقة قال النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة الخ

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ وہ یومیہ اور ہر روز کا خرچ جو زندگی باقی رکھنے کے لئے برابر جاری رہے۔ یہ چند اسباب سے واجب ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک شوہر ہونے کا تعلق اور خاص رشتہ داری کا ہونا۔ ان ہی اسباب میں سے ایک باندی یا غلام کا مالک ہونا ہے۔ چنانچہ ترتیب کے ساتھ ہر ایک کا بیان آئے گا۔ مع۔ قال النفقة الخ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بیوی کے واسطے اس کے شوہر پر نفقہ واجب ہے۔ بیوی خواہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو۔ جبکہ وہ عورت خود کو شوہر کے گھر میں حوالہ کر دے تو شوہر پر اس کا کھانا پینا لباس اور رہائش کا انتظام کرنا واجب ہوگا۔

ف اقطع نے شرح قدوری میں کہا ہے کہ نفقہ واجب ہونے کے لئے باقاعدہ جو چیز شرط ہے وہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں حوالہ کر دے۔ یہی قول بعض مشائخ پنجگ کا بھی ہے۔ لیکن یہ قول مختار نہیں ہے۔ اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ عقد صحیح ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ شوہر اسے اپنے گھر نہ لے جائے۔ کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے۔ اور اپنے گھر لے جانا شوہر کا حق ہے۔ اس لئے اگر وہ نہیں لے گیا تو اس نے اپنا حق چھوڑا اس بناء پر عورت کا حق ساقط نہ ہوگا۔ لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی کو لے جانا چاہا پھر بھی اس نے جانے سے انکار کر دیا تو دیکھنا چاہئے کہ اس کا انکار اگر اس کے حق کی وجہ سے ہے مثلاً فی الفور مہر ادا کرنا طے پایا تھا مگر وہ نالتا ہے اس لئے اگر اس کے وصول کرنے تک وہ انکار کرتی ہے تو بھی اس کا نفقہ لازم ہوگا۔ اور اگر اس نے ناقص انکار کیا تب اس کے لئے نفقہ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر بیوی نے اپنا نفقہ چاہا اور شوہر نے اسے اپنے گھر لے جانا نہ چاہا تو بھی اس کا نفقہ واجب ہوگا۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔

والاصل فيه ذلك قوله تعالى ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾ وقوله تعالى ﴿وعلى المولود له﴾ الخ نفقہ کے واجب ہونے کی دلیل اور اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق نفقہ دے۔ اور ایک جگہ یہ حکم دیا ہے کہ بچہ کے والد پر بچوں کی ماؤں کا کھانا اور کپڑا اور میانی درجہ کا واجب ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے لئے ان کا کھانا اور کپڑا اور میانی درجہ کا واجب ہے۔ ف مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

ولان النفقة حزاء الاجتناس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقه عليه الخ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ یہ نفقہ روک کر رکھنے کا عوض ہوتا ہے۔ اس لئے جس کسی کو دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے روکا گیا ہو نفقہ اسی پر واجب ہوگا۔ اس بناء پر عورت بھی اپنے خاوند کے لئے روک کر رکھی جاتی ہے اس لئے خاوند پر بھی اس کا نفقہ واجب ہوا۔ اس حکم کی اصل قاضی اور وہ شخص ہے جو زکوٰۃ وصول کرنے کے کاموں میں روک کر رکھا جاتا ہے۔ ف کیونکہ عامل زکوٰۃ یا قاضی اپنی ذات کے لئے کاموں میں مشغول نہیں رہتے ہیں بلکہ مسلمانوں کی عام ضرورتیں اور ان کی مصحتیں پوری کرتے ہیں۔ اس لئے مسلمانوں کے عام حق یعنی بیت المال میں سے بقدر ضرورت ان کو دینا واجب ہے۔ اور یہی حکم مفتی اور وقف کے متولی اور میت کے وصی اور کافروں سے لڑنے والے مسلمانوں کا بھی ہے۔ کیونکہ یہ لوگ دوسروں کے

حق مقصود پورا کرتے رہتے ہیں۔ پس جب ان کی طرح ایک بیوی بھی اپنے شوہر کی واسطے اس کے گھر میں بند رہتی ہے تو اس کا نفقہ بھی اس کے شوہر پر واجب ہوگا۔

وهذه الدلائل لا تفصل فيها فتستوى فيها المسلمة والكافرة الح

ان دلیلوں میں مسلم و غیر مسلم ہونے کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اس لئے بیوی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو اسی طرح مالدار ہو یا فقیر ہو اور مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اسی طرح وہ شوہر کے ہاں لگی ہو یا نہیں لگی ہو سب کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔ ایک بات اب یہ رہ گئی کہ یہ نفقہ شوہر کی حیثیت کے مطابق واجب ہو گا یا عورت کی حیثیت کے مطابق واجب ہوگا۔ تو اس کے متعلق فرمایا و نعتبر فی ذلك الح اور نفقہ واجبہ کی مقدار میں میاں اور بیوی دونوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ ف چنانچہ اگر شوہر فقیر ہو اور بیوی مالدار ہو و درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا۔ اور مرد فقیر جو کچھ ادا نہ کر سکے وہ اس پر قرض رہے گا۔

قال العبد الضعيف وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى وتفسيره اما اذا كانا موسرين الح

مصنف حدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے جو اختیار کیا ہے وہ زائد خصاف رحمۃ اللہ علیہ کا قول مختار ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو آسودگی کا نفقہ واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا اور اگر بیوی فقیر ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے گھٹ کر نفقہ واجب ہوگا۔

وقال المکرخی يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعی لقوله تعالیٰ ﴿لینفق ذو سعة من سعته﴾ الح

اور شیخ کرنفی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ دے۔ ف ائمہ حنفیہ سے ظاہر روایہ یہی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے کافی میں اور شرح السیجی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح الطحاوی میں اسی بات کی تصریح کی ہے کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور امام کرنفی رحمۃ اللہ علیہ اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و نافع وغیرہم کا بھی یہی مذہب ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

وحه الاول قوله عليه السلام لهذا امرأة ابی سفيان خدی من مال زوجها ما يكفيه الح

قول اول یعنی خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابوسفیانؓ کی بیوی حندہ کو فرمایا کہ تم اپنے شوہر کے مال سے اتنا مال لے لو جو تم کو اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو۔ ف۔ ترمذی کے سوا باقی ائمہ صحیح نے حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ہندہ بنت عتبہ جو ابوسفیانؓ کی بی بی تھیں انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا یا رسول اللہ ﷺ ابوسفیانؓ ایک بخیل انسان ہیں وہ مجھے اتنا مال نہیں دیتے جو میرے بچوں کے لئے کافی ہو۔ سوائے اس کے جو میں ان سے ان کی غفلت میں لے لوں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم ان سے اتنا لے لیا کرو جو تمہارے اور بچوں کے لئے درمیانی درجہ سے کافی ہو۔

اعتبر حالها وهو الفقهاء فان النفقة تحب بطرين الكفاية والفقيرة لا تنفق الى كفاية المومرات الح

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عورت کے حال کا اعتبار کیا۔ اس کی فقہ اور بنیادی مصلحت یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بقدر ضرورت واجب ہوتا ہے۔ اور جو عورت فقیرہ ہو اس کو مالدار عورت جیسی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف یعنی مرد جتنا ہی مالدار ہو اس کے مال سے عورت کو اس کی ضرورت کے اندازہ سے ہی ملنا چاہئے جبکہ عورت فقیر ہو۔ کیونکہ فقیر عورت کو مالداروں کی سی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ حضرت ابوسفیانؓ مالدار آدمی تھے۔ پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہو تا تو اطمینان کے ساتھ خرچ کرنے کے لئے لینے کا حکم دیا جاتا۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں احتمال یہ ہے کہ قدر کفایت ایسی صورت میں فرمایا ہے کہ ابوسفیانؓ نے خود نہیں دیا بلکہ ہندہ نے ان سے چھپا کر لیا۔ تو اس طرح چھپا کر لینا شاید کہ ضرورت کے

اندازہ سے یہی جائز ہو۔ اہمیت یہ بات ہے کہ فقہ کے اعتبار سے اس وجہ سے جائز ہو کہ عورت نے اپنا حق لے لیا۔ اب اگر حق اس سے بھی زیادہ ہو تا تو وہ بھی جائز ہوتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

واما النص فتح نقول بموجبہ انہ بحاطب بقدر وسعہ والباقی دیں فی ذمۃ الخ

لیکن حکم نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو اپنی حیثیت کے مطابق دینے کا حکم دیا گیا ہے تو ہم بھی اس کے مطابق ہی دینے کے قائل ہیں کہ اپنی حیثیت کے مطابق دینے کا حکم ہے۔ اور باقی جتنا رہ گیا وہ اس کے ذمہ بطور قرض رہے گا۔ ف یعنی مثلاً فقیر مرد پر مالدار بیوی کا نفقہ اوسط درجہ کے اعتبار سے لازم آیا مگر فقیر مرد نے اپنی تنگ دستی کا نفقہ دیا مثلاً اوسط نفقہ آٹھ روپے کا ہوتا ہے مگر اس نے تنگی کا نفقہ مثلاً پانچ روپے دیے تو اس پر تین روپے کے حساب سے اتنی مقدار باقی رہی۔ اب جب کبھی بھی اس کو وسعت ہوگی وہ اسے ادا کر دے گا۔

ومعنی قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب وبہ یتبیین انہ لا معنی للتعذیر الخ

اور اللہ تعالیٰ نے جو معروف طریقہ سے دینے کا حکم دیا ہے تو اس میں معروف کے معنی درمیانی درجہ کے ایسے کا ہے۔ اور یہی واجب ہے۔ وہ یہ بتبیین الخ اس کلام سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ کوئی اندازہ مقرر کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مقرر کر دیا ہے کہ خوش حال کے ذمہ نصف صاع اور تنگ دست کے ذمہ ایک چوتھائی صاع اور درمیانی شخص کے ذمہ ڈیڑھ صاع واجب ہے۔ ف تو یہ اندازہ کوئی مقدار معین کرنے کا نہیں ہو سکتا ہے۔ لہذا ما واجب الخ کیونکہ جو چیز کفایت کے طور پر واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنے طور پر کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔ ف کیونکہ دو گوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں اور بڑھاپے اور جوانی کی غذا میں بھی فرق ہوتا ہے۔

وان امتنع من تسلیم نفسها حتی يعطيها مهرها فلها النفقة لانه مع بحق فكد فوت الاحتاس بمعنی من قبله فيجعل كلافات وان بشرت فلا نفقة لها حتى تعود الى منزل لان فوت الاحتاس منها واداعادت حواء الاحتاس فتجب النفقة بخلاف ما دام امتنع من التمكين في بيت الروح لان الاحتاس قائم والروح بقدر عبي الوطى كرها وان كانت صغيرة لا يستمتع بها فلا نفقة لها لان امتناع الاستمتاع لمعنی فيها والاحتاس الموح ما يكون وسيلة الى مقصود مستحق بالنكاح ولم يوجد بخلاف المریضة على ما بين وقال الشافعي لها النفقة لانها عوض عن الملك عنده كما في المملوكة بملك اليمين ولما ان المهر عوض عن الملك ولا يستمتع العوضات عن معوض واحد فلها المهر دون النفقة.

ترجمہ: اگر عورت نے خود کو شوہر کے سپرد کرنے سے مہر کی ادائیگی تک کے لئے انکار کیا تو بھی اس کا نفقہ کا حق باقی رہے گا۔ کیونکہ یہ انکار ایک حق کے ساتھ ہے۔ اس لئے عورت کا اس کے قبضہ میں نہ جانا ایک ایسی وجہ سے ہو ہے جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ تو اسے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ انکار عورت کی طرف سے نہیں ہوا ہے بلکہ اسے مجبور کر دیا گیا ہے۔ اور اگر عورت نے نافرمانی اور سرکشی کی تو سرکشی چھوڑ کر گھر واپس آنے تک اس کے لئے نفقہ واجب نہ ہو گا۔ کیونکہ گھر میں بند اور موجود رہنا خود اس کی طرف سے پیایا گیا ہے۔ اور جب شوہر کے گھر میں لوٹ آئے گی تو اس کا نفقہ پھر واجب ہو گا۔ بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہو مگر مدعی کرنے پر قدرت نہ دیتی ہو اور انکار کرتی ہو تو نفقہ ساقط نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ شوہر کے گھر میں موجود و مقید ہے اور شوہر زبردستی اس سے وطی کر سکتا ہے۔ اور اگر بیوی اتنی چھوٹی ہو جس سے ہمبستری نہیں کی جاسکتی ہو تو اس کا نفقہ لازم نہ ہو گا۔ کیونکہ وطی سے رکاز ہونا ایک ایسی وجہ سے ہے جو خود بیوی میں موجود ہے۔ اور گھر میں مقید رہنا اور بندش کا ہونا جس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہی معتبر ہوتا ہے جو مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو۔ اور یہ بات یہاں

نہیں پائی جا رہی ہے۔ برخلاف بیمار عورت کے کہ اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس چھوٹی بیوی کے لئے بھی نفقہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ شوہر کی ملکیت میں رہنے کا عوض ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا جس کی ذات کا وہ مالک ہوتا ہے (یعنی وہ بانہ ی ہوتی ہے)۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو مہر ہوتا ہے اور ایک ہی چیز کے کئی عوض نہیں ہوتے ہیں۔ اس سے چھوٹی بیوی میں ملک نکاح کا عوض مہر ہوگا اور نفقہ عوض نہ ہوگا۔

توضیح: اگر عورت اپنا مہر وصول کرنے تک شوہر کے ساتھ رہنے سے انکار کر دے۔ یا یوں ہی اس کی نافرمانی اور سرکشی کرنے لگے یا بیوی بہت ہی چھوٹی ہونے کی وجہ سے مصرف میں لانے کے قابل نہ ہو۔ تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

وان امتنع من تسلیم نفسها حتی يعطيها مهرها فلها النفقة لانه منع بحق الح
اگر عورت نے خود کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس وقت تک کے لئے انکار کر دیا کہ اس سے اپنا مہر وصول کر لے تو بھی اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔ ف یعنی عورت کا مہر مغل کہ اس کا کل مہر اس کا بچھ فی الحال ادا کرنا طے پایا تھا اس لئے عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ مجھے پہلے میرا مہر مغل ادا کر دو۔ تو اس انکار سے اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا لانه منع بحق الح کیونکہ اس وقت روکنا اور قابو نہ دینا ایک حق کے ساتھ ہے اس لئے اس کا قابو میں نہ تانا ایک ایسی وجہ سے ہو جو شوہر کی طرف سے روکی گئی ہے۔ ف لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے خود کو روکا۔ تو اگر ایسا وحی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی و طی کے بعد ہو تو بالفاق یہی حکم ہے کہ اس کا نفقہ لازم رہے گا اور ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی رضامندی سے و طی ہو چکی پھر اس نے مہر وصول کرنے کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک اتنے دنوں کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ ع۔

وان مشرت فلا نفقة لها حتى تعود الى مفرله لان فوات الاحتباس معها الح
اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اپنی سرکشی ختم کر کے شوہر کے گھر واپس آجائے۔ کیونکہ اس نے اس گھر میں رہنے کو خود اپنی طرف سے دور کیا ہے یعنی اس کے نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر اس لئے واجب تھی کہ وہ عورت شوہر ہی کے گھر میں رہے گی۔ اور جب اس نے اس گھر میں رہنے سے انکار کر دیا تو اس کے نفقہ کا حق بھی ختم ہو گیا۔ اس کے بعد جب بھی اس نے اپنی سرکشی ختم کر دی اور اسی گھر میں آکر رہنے لگی تو پھر اس کا نفقہ واجب ہو گیا۔ بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہو مگر و طی پر قابو دینے سے انکار کرتی ہو تو نفقہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ شوہر کے گھر میں وہ موجود ہے۔ اس لئے شوہر اس سے زبردستی اپنا مقصد پورا کر سکتا ہے۔ ف احتباس سے بھی جتنی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اتنی پابند ہو کہ اس سے و طی کرنا ممکن ہو۔

وان كانت صغيرة لا يستمتع بها فلا نفقة لها لان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها الح
اور اگر بیوی اتنی چھوٹی ہو کہ جس سے تمتع یعنی ہمبستری نہیں کی جاسکتی ہو۔ تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا۔ جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ لان امتناع الح جتنی ہمبستری کرنا اس وجہ سے ناممکن ہے جو عورت میں پائی جا رہی ہے۔ اور عورت کا خود کو گھر میں روک رکھنا جس سے نفقہ واجب ہو وہی مفید اور کارآمد ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے مقصود نکاح (ہمبستری) حاصل ہو سکے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی ہے۔ برخلاف بیمار عورت کے کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ عنقریب ہم اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کریں گے۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ایسی کس بیوی کا بھی نفقہ واجب ہوگا کیونکہ

ان کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک میں ہونے کا عوض ہے جیسے کہ اس عورت کا نفقہ مالک کے ذمہ رزم آتا ہے جس کی ذات کا وہ مالک اور موی ہو جاتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیوی کے مالک ہونے کا عوض تو اس کا مہر ہے۔ اس سے اس ایک عوض کے علاوہ دوسری اور کوئی چیز عوض نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ایک ہی شے کے کئی عوض جمع نہیں ہوتے ہیں۔

احاصل کمن بیوی ہونے کی صورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے۔ ف یہ حکم تنی چھوٹی بیوی کا ہے جس کی جانب کچھ خواہش نہ ہوتی ہو۔ کیونکہ اگر سات آنکھ برس کی لڑکی ہو جس کے ساتھ اگرچہ وطنی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طریقہ سے کچھ نہ کچھ نفع اٹھانا ممکن ہو تو اس کا نفقہ واجب ہو گا جیسا کہ اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جس کو رتی یا قرن کی بیماری ہو۔ ع رتی ایک ایسی بیماری ہوتی ہے جس میں سر پٹیاں کھینچ ہو۔ قرن فلول بڑیوں کی قریب تک کہ دخول ممکن نہ ہو۔

وان كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطى وهى كبيرة فلها المقة من ماله لان التسلم تحقق مھا واما العجر من قلہ فصار كالمحبوب والعين واذاحت المرأة في دين فلا نفقة لھا لان فوت الاحتباس مھا بالباطمة وان لم يكن مھانا نکات عاحرة فليس منه وكذا اذا غصھا رجل كرها فذهب بھا وعن ابی يوسف ان لھا النفقة والفتوى على الاول لان فوت الاحتباس ليس مھ ليحل باقيا نقد بواو كذا واذاحت مع محرم لان فوت الاحتباس مھا وعن ابی يوسف ان لھا النفقة لان اقامة المرض عدو ولكن تحب عليه نفقة الحضور دون السفر لانھا مھى المستحقۃ علیھا ولو سا فرمھا الزوجہ تحجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقيامه علیھا وتجب نفقته الحضور دون السفر ولا تحب الكراء لما قلنا

ترجمہ: اور اگر خود شوہر ہی اتنا چھوٹا ہو کہ وہ جماع نہیں کر سکتا ہو حالانکہ بیوی بڑی، باندھ ہو تو شوہر کے مال سے اس کے لئے نفقہ واجب ہو گا کیونکہ عورت کی طرف سے خود کو حوالہ کرنا پایا گیا۔ اور عجزی شوہر کی طرف سے ہے۔ اس لئے یہ ناباغ محبوب اور عینین کے حکم میں ہو گیا۔ اور اگر اپنے قرض کی وجہ سے قید میں ڈال دی گئی تو اس وقت بھی اسے نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ شوہر کے گھر میں موجود رہنا ابھی ختم ہو گیا ہے جس کی وجہ خود اسی عورت کی طرف سے ہے کہ اس نے قرض کی ادائیگی میں سستی کی (اگر مال موجود ہو) اور اگر اس کے قصور نہ ہونے سے باوجود گرفتار کی گئی ہو مال نہ ہونے کی بنا پر تو بھی اس میں مرد کا ہاتھ نہ ہونے کی وجہ سے یہ شوہر سے اپنے نفقہ کا مطالبہ نہیں کر سکتی ہے اور اگر اسے کوئی مرد انخواہ کر کے زبردستی لے گیا ہو تو بھی یہی حکم ہے (کہ نفقہ نہیں ملے گا) اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔

اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں اسے نفقہ ملے گا۔ لیکن قوی پہلے قول یعنی ظاہر اردایہ پر ہے۔ کیونکہ گھر چھوڑنے میں شوہر کے فعل کو دخل نہیں ہے کہ اسے حکم گھر میں موجود کہا جاسکے۔ اسی طرح اگر عورت نے اپنے کسی محرم کے ساتھ حج ادا کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں گھر میں نہ رہنا عورت کی طرف سے ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اس عورت کا نفقہ لازم ہو گا کیونکہ فرض حج کی ادائیگی بھی ایک مذر (معقول) ہے۔ اہل عورت کو حالت اقامت کا نفقہ ملے گا۔ اور حالت سفر کا نہیں ملے گا۔ یعنی سفر میں جو زیادہ خرچ ہوا کرتا ہے وہ واجب نہ ہو گا کیونکہ شوہر پر حضری کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا ہو تو بالاتفاق وہ نفقہ پائے گی۔ کیونکہ خود کو شوہر کے ساتھ رکھنا پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ سفر کے باوجود شوہر اس کے ساتھ موجود ہے۔ لیکن حضر کا نفقہ واجب ہو گا حالت سفر کا نفقہ واجب نہ ہو گا اور اس کا کرایہ بھی شوہر پر لازم نہ ہو گا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف کیونکہ حالت حضر کا ہی نفقہ اس پر واجب ہوتا ہے۔

توضیح: اگر شوہر بہت ہی چھوٹا ہو لیکن بیوی بڑی ہو۔ اگر مقروض ہونے کی وجہ سے عورت گرفتار کر لی گئی ہو یا اسے کوئی اغواء کر کے لے گیا ہو یا اپنے کسی محرم کے ساتھ حج کیا یا خود شوہر کے ساتھ کسی بھی سفر میں گئی تو ان صورتوں میں عورت نفقہ کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وان كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطى وهي كيرة فلها النفقة من ماله الخ
اور اگر شوہر اتنا چھوٹا ہو کہ جماع نہیں کر سکتا ہو حالانکہ اسکی بیوی بالغہ ہو تو شوہر کے مال سے اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا
ف جبہور سماء کا یہی قول ہے۔ لان التسليم الخ کیونکہ عورت کی طرف سے خود کو حوالہ کر دینا پایا گیا۔ دراب شوہر کی طرف سے عجزی پائی جا رہی ہے۔ اس لئے وہ محبوب اور عینین کی مانند ہو گیا۔ ف یعنی جیسے محبوب (جس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو) اور عینین (نامرد) کی بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس نابالغ کی بیوی کا بھی نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں ہی جماع کے قائل نہ ہوں تو بالجماع بیوی کا نفقہ لازم نہ ہوگا الذخیرہ۔ واذا حبست المرأة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

وان مرضت في منزل الزوج فلها الفقة والقياس ان لانفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوات الاحتباس للا ستمتاع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستانس بها ويمنسها وتحفظ البيت والماع بعارص فاشبه الحيض وعن ابى يوسف انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تحب النفقة لتحقيق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لان التحب لان التسليم لم يصح قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب ما يشير اليه قال ونعصر على الروح الفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولهذا ذكر في بعض النسخ وتفرض على الزوج اذا كان موسرا ونفقة خادمها ووجهه ان كفالتها واجبة عليه وهذا من تمامها اد لا بد لها منه ولا تفرض لاکثر من نفقة خادم واحد وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تفرض لخدمين لانها تحتاج الى احدهما لمصالح الداحل والى الاخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد يقوم بالامرین فلا ضرورة الى اثنين ولانه لو تولى كفالتها بنفسه كان كافيا فكذا اذا قام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج الموسر يلزمه من نفقة الخادم ما يلزم المعسر من نفقة امرأته وهو ادنى الكفاية وقوله في الكتاب اذا كان موسرا اشارة الى انه لا تحب نفقة الخادم عند اعساره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو الاصح خلافا لما قاله محمد لان الواحد على المعسر ادنى الكفاية وهي قد تكفي بخدمة نفسها

ترجمہ: اگر عورت اپنے شوہر کے گھر میں بیمار ہو جائے تو اسے نفقہ ملے گا (ف۔ ظاہر ار وایہ یہی ہے کہ مطلقا مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے۔ جتنی خواہ مرض جماع سے مانع ہو یا نہ ہو جیسا حیض میں ہوتا ہے۔) اگرچہ قیاس یہ ہے کہ اسے نفقہ نہ ملے ایسی صورت میں کہ بیماری ایسی ہو جو جماع کرنے میں حائل ہو کیونکہ جس فائدہ کے حصول کے لئے اسے رکھا گیا تھا وہ اب نہیں رہا۔ استحسان کی دلیل یہ کہ عورت کا گھر میں رہنا پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ شوہر اس سے اب بھی اس ومحبت پاتا ہے اسے ہاتھ (بشوہت) لگاتا ہے اور وہ اس کے گھر کی حفاظت کرتی ہے۔ اور وہی سے رکاوٹ کا ہونا ایک عارضہ کی وجہ سے ہے اس لئے یہ رکاوٹ حیض کے مشابہ ہوگئی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ عورت نے جب خود کو حوالہ کر دیا اس کے بعد وہ بیمار پڑی ہو تو اس کا نفقہ واجب رہے گا سپردگی پانے کی وجہ سے اور اگر سپردگی سے پہلے بیمار ہوئی اس کے بعد خود کو حوالہ کیا تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں سپرد کرنا صحیح نہیں ہوا۔ ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ یہ قول بہتر ہے۔ اور خود متن کی کتب میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس مفہوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ قدر موی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر جب کہ مہار

ہو تو اس پر بیوی اور اس کے ایک خادم کا نفقہ واجب ہو گا اس عبارت سے خادم کے نفقہ کو بیان کرنا مقصود ہے۔ اسی لئے قدوری رحمۃ اللہ علیہ کے بعض نسخوں میں اس طرح کہا کہ جب شوہر مالدار ہو تو اس پر ایک خادم کا نفقہ فرض کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کی کفایت تو واجب ہی ہے۔ اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ اس کے خادم کو بھی نفقہ دے کیونکہ اس کے لئے ایک خادم کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ لازم نہیں کیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دو خداموں کا نفقہ فرض کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کو ایک خادم گھر کی اندر کے کاموں کے لئے ضروری ہے اور دوسرا گھر کے باہر کے کاموں کے لئے ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی خادم دونوں جگہوں کے کام پورے کر سکتا ہے اس لئے دو خداموں کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر شوہر خود ہی اپنی بیوی کے کاموں اور ضرورتوں پورا کرنے لگے تو ایک خادم کی بھی ضرورت نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ اپنی جگہ پر ایک خادم کو مقرر کر دے تو بھی کافی ہو گا اور مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مالدار شوہر کو اپنی بیوی کے خادم کے نفقہ کے بارے میں اتنا ہی خرچ کرنا کافی ہو گا جتنا ایک غریب شوہر اپنی بیوی کے نفقہ میں خرچ کرے گا۔ یعنی معمولی درجہ کا ضروری خرچ۔ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ خادم کا نفقہ اس وقت لازم آئے گا جب کہ شوہر مالدار ہو۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہو گا حسن رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اس قول کی روایت کی ہے۔ یہی قول اصح ہے۔ برخلاف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کے کہ تنگ دست پر بھی خادم کا نفقہ لازم آئے گا۔ کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو صرف یہ واجب ہے کہ معمولی درجہ کی بقدر ضرورت نفقہ دے دے۔ اور کبھی بیوی خود بھی اپنے کام پورے کر لیتی ہے۔

توضیح: اگر بیوی اپنے شوہر کے گھر میں بیمار ہو تو وہ نفقہ کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ اور بیوی کو اس کے نفقہ کے ساتھ خادم رکھنے کی بھی سہولت ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل 'حکم اختلاف ائمہ' دلائل

وان مرضت فی منزل الزوج فلها النفقة والقياس ان لانفقة لها اذا كان مرضا يسمع من الجماع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وعن ابی یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا اس کے بعد بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہے گا۔ اور اگر بیمار ہونے کے بعد سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہو گا کیونکہ پہلی صورت میں سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہیں ہوا۔ ہمارے مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ قول اچھا ہے۔ اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اسی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ف کیونکہ کتاب میں یہ کہا ہے کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی تو اس سے یہ سمجھا گیا کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنے کے بعد بیماری پڑی۔

قال وتفرض علی الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها الخ اور جب شوہر مالدار ہو تو اس پر بیوی کا اور بیوی کے خادم کا بھی نفقہ واجب ہو گا ف خادم عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہا جاتا ہے۔ خواہ اونڈی ہو یا غلام ہو۔ پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی (خادم یا خادمہ) ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہو گا اس بات پر چاروں فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ شوہر مالدار ہو۔ ورنہ نہیں۔ ح۔ والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولهذا ذكر في بعض النسخ الخ

یہاں اس مسئلہ کو دوبارہ بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہوا۔ اس لئے بعض نسخوں میں (قدوری رحمۃ اللہ علیہ کے) یوں مذکور ہے۔

وتعمرص علی الزوج اذا كان موسرا نفقة حادما ووجهه ان كفایتها واجبة علیہ الح
یعنی جب شوہر مالدار ہو تو اس پر بیوی کے خادم کا بھی نفقہ فرض کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کی کفایت واجب ہے۔ اور کفایت کے پورے کرنے میں یہ بات بھی لازم ہے کہ اس کے خادم کو نفقہ دے۔ کیونکہ بیوی کے واسطے ایک خادمہ کا ہونا ضروری ہے۔ ف خواہ یہ خادمہ اس کی باندی ہو یا ملازمہ ہو تو بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف غلام یا باندی کا نفقہ واجب رکھا ہے۔ اور بعضوں نے عام رکھا ہے۔

ولا تعرض لاکثر من نفقة خادم واحد وهذا عند ابی حنیفہ ومحمد الح
اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ لازم نہیں کیا جائے گا۔ ف اور
جسہور علماء ائمہ ثلاثہ کا قول یہی ہے۔ اور عاکم شہید و کرخی و قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔ بلکہ یہی و
استیعجابی اور صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا ہے۔ جس پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے۔ ع۔

وقال ابو یوسف نفرض لاحاد میں لانہا احتیاج الی احد ہما لمصالح الداحل الح
اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے دو خادموں کا نفقہ لازم کیا جائے گا۔ کیونکہ اسے دو ہی کی ضرورت
ہو کر پتی ہے۔ ایک گھر کے اندر کام کرنے کے لئے اور دوسرا گھر کے باہر کے کام کرنے کے لئے۔ ف اور ابو یوسف رحمۃ اللہ
علیہ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اگر عورت بہت مالدار ہو جس کے ساتھ جہیز میں بہت سی خدمت کرنے والی ہوں تو
ان تمام خادموں کا نفقہ واجب ہو گا اور ہشام نے ام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی روایت کی ہے۔ اسی قول کو امام محمد رحمۃ اللہ
علیہ نے اختیار کیا ہے۔ لیکن تحفہ میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے۔ بلکہ ابو
یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مشہور روایت مثل امام ابو حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے ہے۔ ع۔

ولہما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورة الی التین ولا لہ لوتولی کفایتها بنفسہ کان کافیا الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف واضح ہو کہ مالدار شوہر سے مراد یہ ہے کہ اسے اتنی مالی صلاحیت ہو کہ اس پر صدقہ حرام
ہو۔ اتنا ہونا ضروری نہیں ہے جس سے کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بیوی کا خادم کے نفقہ میں
اگرچہ فرق ہے۔ لیکن روٹی میں فرق نہ ہو گا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جائے (سائیں) اس میں فرق ہو گا۔ نام میں اعلیٰ درجہ کا
گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن زیتون کا ہے اور ادنیٰ درجہ نمک کا ہے۔ ع۔ ن

ومن اعسر بنفقة امرأته لم یفرق بیہما ویقال لہا استدیی علیہ وقال الشافعی یفرق لہ عحر عن الامساك
بالمعروف فیوب القاصی ماہ فی التفریق کما فی الحب والعة بل اولی لان الحاجة الی النفقة اقوی ولما ان
حقه یبطل وحققا یتاحر والاوی اقوی فی الصرور وهذا لان النفقة تصیر دیا یفرق القاصی فتستوفی فی الرمان
النابی وفوت المال وهو تافع فی الکاح لایلحق بما هو المقصود وهو التاسل وفائدہ الامر بالاستدانة مع
الفرض ان یمکھا احوالہ العریم علی الروح فاما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاصی کانت المطالبة عیبھا دون
الروح واداقصی القاصی لہا بنفقة الاعسار ثم ایسر فحاصمتہ تتم لہا نفقة الموسر لان النفقة تحتلف بحسب
الیسار والاعسار وماقصی بہ تقدیر لفقہ لم تحب فادابدل حالہ لہا المطالبة بتمام حقہا

ترجمہ: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے عاجز ہو گیا تو اس کی وجہ سے دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی اور
قاضی کی طرف سے بیوی سے کہا جائے گا کہ تم اپنے شوہر کے نام اور حساب پر قرض لیتی رہو اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے یہ

ہے کہ ان دونوں کے درمیان علیحدگی کر دی جائے گی۔ کیونکہ شوہر عام دستور کے مطابق اپنی بیوی کو اپنے مال رکھنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اس لئے سہوت کے ساتھ اسے چھوڑ دینا ہی لازم آگیا۔ اس لئے قاضی ان کے درمیان جدائیگی کرانے کے لئے شوہر کا نائب ہو گیا جیسا کہ مجبوب اور عنین کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ نفقہ سے عاجزی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس تفریق سے شوہر کا حق (استمتاع) بالکل ختم ہو جاتا ہے مگر عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے۔ یعنی نفقہ کی رقم شوہر کے ذمہ باقی رہے گی۔ اور پہلی بات یعنی شوہر کے حق کو ختم کر دینے میں بہت زیادہ نقصان پہنچنا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرض اور لازم ہو گیا۔ اس طرح عورت بھی بھی گنجائش پانے کی صورت میں اس سے وصول کر لے گی۔ اور نکاح میں چونکہ مال اصل نہیں بلکہ تابع ہوتا ہے اس لئے اسے مقصد اصل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ نکاح کا اصل مقصد نسل باقی اور جاری رکھنا ہوتا ہے۔ اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرض پانے کا حکم دینا اس مصیبت سے ہے کہ عورت اپنے قرض خواہ کو اپنے شوہر کے پاس بھیج سکتی ہے۔ اور اگر عورت نے قاضی کے حکم کے بغیر ہی قرض لینا شروع کر دیا تو بعد میں قرض خواہ اپنے قرض کا مطالبہ صرف اسی عورت سے کر سکے گا۔ اس کے شوہر سے کہنے کا اسے کوئی حق نہ ہو گا اور اگر قاضی نے عورت کے لئے تنگی کا نفقہ فرض کیا پھر اس کا شوہر مالدار ہو گیا اور عورت نے اس سے اضافہ کا مطالبہ کیا اور معاملہ کیا تو قاضی اس کے لئے فراخی کا نفقہ پورا کر دینے کا حکم دے گا۔ کیونکہ مالی فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ ایسے نفقہ کے لئے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ اب جبکہ شوہر کا حال بدل گیا (فراخی آگئی) تو اس کی بیوی کو پورے حق کے مطابق کا اختیار ہو جائے گا۔

توضیح: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے اور اگر کسی شخص پر اس بیوی کو دینے کے لئے تنگ دستی کا نفقہ لازم کیا گیا اور بعد کو اسے خوشحال ہو گئی۔ تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن اعسر بنفقة امرأته لم يعرق بينهما ويقال لها استدعي عليه الخ
جو شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے تنگ دست یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہیں کرائی جائے بلکہ قاضی اس عورت سے کہے گا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرض لے لو۔ ف یعنی غلہ ادھار خرید لیا کرو اس شرط پر کہ اس کی قیمت شوہر کے مال سے ادا کی جائے گی۔ ع۔

وقال الشافعي يفرق لانه عجز عن الامساك بالمعروف فينبوب القاضى مساهم في التفریق الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف مذکورہ بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے شخص کو جو نفقہ دینے سے عاجز ہو گیا ہے اس شخص پر قیاس کیا ہے جس کا آکھ تناس کاٹ دیا گیا ہو۔ یا وہ بالکل نامرد ہو گیا ہو۔ اور بیوی کا جنسی حق ادا کرنے سے بالکل عاجز ہو گیا ہو مگر ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کا اصل مقصد بچے پیدا کر کے نسل جاری رکھنا ہوتا ہے۔ اور عنین جب اس مقصود میں بالکل عاجز ہو چکا ہے تو اس کے نکاح نہ باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے ان لوگوں میں تفریق کر دی جاتی ہے۔ اسکے برخلاف جو شخص نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہو وہ جسمانی طور سے نہیں بلکہ صرف مالی طور سے عاجز ہوا ہے۔ اور یہ نکاح کا مقصد اصل نہیں ہے۔ بلکہ نکاح کے تازہ تے۔ اس لئے یہ شخص عنین کے مثل نہیں ہوا اسی لئے ان میں تفریق نہیں کرائی جائے گی بلکہ ماضی انتظام کر دیا جائے گا اس بات سے کہ قاضی اس عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسے اس بات کی اجازت دے گا کہ شوہر کے نام پر کسی سے قرض لے لے۔ یہاں تک کہ مصلحت یہ

ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ قرض خواہ کے مطالبہ کے وقت اسے شوہر کے پاس بھیج دے اور اس سے وصول کرنے کے سے کہہ دے۔ ورنہ اگر عورت نے یہی کام قاضی کی اجازت کے بغیر کیا تو وہ اپنے سے وصول کرنے کے لئے نہیں کہہ سکے گی۔ بالآخر وہ خود ذمہ دار ہو گی۔

وإذا قضی القاضی لها بقعة الإعسار ثم ایسر فحاصمتہ تمم لها نفقة المومسر الخ
اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ مقرر کر دیا اس کے بعد اس کا شوہر مالدار ہو گیا۔ اب اگر عورت نے قاضی کے پاس جا کر اس کے بڑھانے کے لئے معامد کیا تو قاضی اس کے لئے فراخی کا نفقہ پورا کرنے کے لئے حکم دے گا۔ کیونکہ فراخی اور تنگ دستی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ اسے نفقہ کے لئے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ پس جب شوہر کا حال بد ہو گیا تو بیوی کو بھی اپنے پورے حق کے مطالبہ کرنے کا اختیار ہو گا۔ یعنی نفقہ تو پہلے اس سے ہی آنے والے دنوں کے لئے واجب نہیں ہو جاتا ہے بلکہ جیسے جیسے دن سمار ہوتا ہے اس کا نفقہ واجب ہوتا رہتا ہے۔ اس بناء پر قاضی نے جس دن نفقہ مقرر کیا اسی دن کے اعتبار سے کیا۔ یعنی اس دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن وہ شوہر جب تک تنگ دست رہے گا ہر روز کا یہی اندازہ رہے گا۔ اس لئے پہلے دن جو حکم دیا وہی باقی رہے گا۔ یہاں تک کہ شوہر کو تنگ دستی سے فراخی آجائے تو حاست بدل جائے گی۔ اس لئے پہلا اندازہ کافی نہیں ہو گا ہذا وظیفہ بھی بدل دیا جائے گا۔ بشرطیکہ عورت نے خود بھی اس کا مطالبہ کیا ہو۔

وإذا مضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلاشئ لها الا ان يكون القاضی فرض لها النفقة
اوصالحت الروح على مقدار نفقتها فيقضی لها بقعة مامضى لان النفقة صلة وليست بعوض عدا على مامر من قبل فلا يستحكم الوحوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا موكد وهو القبض والصلح بمسرة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضی بحلاف المهر لانه عوض وان مات الزوج بعد ما قضی عليه بالبقعة ومضى شهور سقطت النفقة وكذا ذامات الروححة لان البقرة صلة و الصلات تسقط بالموت كالهبة تطل بالموت قبل القبض وقال الشافعی نصیر دینا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانه عوض عنده فصار كسائر الدیون وحواله قديما وان اسلفها بقعة السنة ای عجلها ثم مات لم یسترجع منها بشئ وهذا عندنا بیحیمة وانی یوسف وقال محمد یحتسب لها بقعة مامضى وما بقی للزوج وهو قول الشافعی وعلى هذا الحلاف الكسوة لانها استعجت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدره كرقق القاضی وعطاء المقاتلة ولهما صلة وقد اتصل به القص ولارجوع فی الصلات بعد الموت لانتهاء حکمها كما فی الهبة ولهذا لو هبكت من غیر استهلاك لا یستردشئ منها بالاحماع وعن محمد انہا اذا قضت بقعة الشهر او مادونه لا یسترجع منها بشئ لانه یسیر فصار فی حکم الحال

ترجمہ: اور اگر کچھ مدت ایسی گزر گئی جس میں شوہر نے اپنی بیوی کا نفقہ نہیں دیا اس لئے بیوی نے اس مدت کے نفقہ کا مطالبہ کیا تو اسے کچھ نہیں ملے گا مگر ان دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے لئے نفقہ کی مقدار پہلے سے مقرر کر دی ہو یا یہ کہ بیوی نے خود اپنے شوہر سے اپنے نفقہ کے لئے کسی مقدار پر مصاحبت کر رکھی ہو تو ان صورتوں میں قاضی گزشتہ دنوں کا بھی نفقہ ادا کرنے کا حکم دے گا۔ کیونکہ یہ نفقہ بیوی کے ساتھ زندگی گزارنے کا ایک عطیہ اور احسان ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ کسی بات کا عوض نہیں ہے جیسا کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔ اس لئے اس کا ادا کرنا از خود لازم نہیں ہوتا ہے مگر اس صورت میں کہ قاضی نے فیصلہ کر دیا ہو۔ جیسے کہ بہہ کرنے کی صورت میں دی ہوئی چیز پر ملکیت لازم نہیں ہو جاتی ہے مگر اس وقت جبکہ مضبوط کرنے والی چیز یعنی قبضہ پایا جائے۔ اور شوہر کا عورت سے صلح کر لینا بھی قاضی کے فیصلہ کے برابر ہے۔ کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات

پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے۔ بخلاف مہر کے کہ یہ تو (ملک بیع کا) عوض ہوتا ہے اس لئے وہ قاضی کے حکم کے بغیر بھی لازم ہو جاتا ہے۔ اور اگر قاضی کے نفقہ کے فیصلہ کے بعد شوہر مر گیا پھر کئی مہینے یوں ہی گزر گئے تو پچھلے مہینوں کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ اسی طرح اس صورت میں کہ بیوی مر گئی ہو کیونکہ نفقہ دینے سے صلہ اور احسان کرنا ہوتا ہے جو کہ موت کے آجانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ ایسا ہے کہ اس پر قبضہ نہیں کیا ہو وہ بھی دینے والے کے مرجانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قاضی کے حکم سے پہلے بھی نفقہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے۔ اور اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے۔ اس لئے یہ بھی دوسرے قرضوں کے مانند ہو گیا مگر ہم نے اس کا جواب دے دیا ہے جو کہ پہلے ہی گزر گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی کو ایک سال کا پیشگی نفقہ دے دیا پھر مر گیا۔ تو اس سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ تمام نفقوں کا حساب کیا جائے گا اور اس کے مرنے سے پہلے مہینوں کا تو بیوی ہی کا ہو گا اور بعد کے مہینوں کا شوہر کا رہ جائے گا۔ یہی قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے (ف۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ اور اگر یہ نفقہ کسی طرح ہلاک ہو گیا تو بالاتفاق واپس نہیں مانگا جائے گا۔) یہی اختلاف بس کے بارے میں بھی ہے کیونکہ شوہر کے روکنے کی وجہ سے اس عورت کو اس شوہر سے جن چیزوں کے مطالبے کا حق ہوا تھا اس نے اپنا عوض پیشگی طور پر وصول کر لیا تھا۔ لیکن اس کے مرجانے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا اس لئے اس کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا۔ جیسے کہ قاضی کی تنخواہ یا وظیفہ اور مجاہدین کے عطیہ کا حکم ہے۔ یحییٰ یعنی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے۔ جو عورت کے قبضہ میں آچکا ہے۔ اور دینے والے کے مرجانے سے عطیات واپس نہیں کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کا حکم پورا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہبہ کا حکم ہے۔ اسی بناء پر اگر عورت کے اختیار کے بغیر ہی وہ آفت ناگہانی سے ہلاک ہو جائے تو باجماع اس سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا اس سے کم کا نفقہ وصول کیا ہو تو شوہر کے مرنے کے بعد اس عورت سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ یہ تھوڑی سی چیز ہے تو گویا یہ فی ایل کا نفقہ ہو گا

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک زمانہ تک نفقہ نہیں دیا بعد میں عورت نے پچھلے دنوں کا بھی مطالبہ کیا۔ اگر قاضی کی طرف سے نفقہ دینے کا حکم ہو گیا اور کئی مہینے گزر جانے پر خود شوہر مر گیا۔ اگر شوہر نے پیشگی کئی مہینوں کا نفقہ ادا کر دیا پھر خود مر گیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا مضت مدة لم ينفق الروح عليها وطالبته بذلك فلاشئ لها الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وان مات الزوج الح اگر قاضی کی طرف سے نفقہ کا حکم ہو جانے کے بعد شوہر مر گیا اور کچھ مہینے گزر گئے تو ان مہینوں کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ ف اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اختلاف ہے۔ در اگر قاضی نے عورت کے سے نفقہ مقرر کر دینے کے بعد اسے یہ حکم دیا کہ تم اپنے شوہر کے نام پر قرض لے لیا کرو۔ اس بناء پر اس نے اچار لے کر خرچ کیا پھر دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا تو قول صحیح یہ ہے کہ اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اسی طرح اگر شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو تو بھی صحیح روایت یہ ہے کہ ساقط نہ ہو گا اور اگر قاضی نے قرض لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہو جائے گا۔ جیسا کہ متن میں ہے۔ وکذا اذا ماتت الخ آخر تک کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

واذا تروج العبد حرة فنفقتها دیں علیہ بیاع فیہا ومعناه ادا تزوج باذن المولی لانه دیں وحسب فی ذمتہ لوجود سبہ وقد ظہر وحوبہ فی حق المولی فیعلق برقته کدین التجارة فی العبد التاجر وله ان یفتدی لان حقها

فی الفقة لا فی عین الرقیق ولومات العبد سقطت وكذا اذا قتل فی الصحيح لانه صلة وان تروح الحرامة فبواها
مولا هامعه مبرلا فعليه الفقة لانه تحقق الاحتاس و ان لم یبوء ها فلافقة لها لعدم الاحتاس والتبوة ان یحلی
ببها وبیه فی منزله ولا یستخدمها ولواستخدمها بعد التبوة سقطت الفقة لانه فات الاحتاس و التبوة
عبر لارمة علی مامرفی النکاح ولوحدمته الحاریة احیانا من غیر ان یستحد مهالا یسقط الفقة لانه لم
یستحد مهالیكون استرداد او المدبرة وام الولد فی هذا کلامه

ترجمہ: اور جبکہ کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ اس عدم کو بطور قرض لازم ہو گا بالآخر اس سلسلہ میں
اسے بچا بھی جا سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرض
ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہو گیا کیونکہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا۔ تو یہ قرض اگرچہ غلام پر لازم آیا مگر اس کے مولیٰ کے
حق میں بھی اس کا وجوب ظہر ہو گا کیونکہ اس نے رضامندی کے ساتھ نکاح کی اجازت دی تھی۔ اس سے یہ قرض غلام کی
گردن سے متعلق ہو گا جیسے کہ وہ غلام جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اس کی تجارت کا قرض اس کی گردن سے متعلق ہو گا لیکن
مومن کو یہ اختیار ہو گا کہ غلام کا فدیہ خود دے دے (اس کے عوض خود دے دے)۔ کیونکہ اس عدم کی بیوی کا حق صرف نفقہ
وصول کرنے میں ہے۔ اور اس غلام کی گردن میں نہیں ہے۔ اور اگر یہ غلام مر گیا تو وہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ کسی طرح گردن قتل
کر دیا گیا ہو۔ تو بھی قول صحیح کے مطابق ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ اور اگر اس کے برعکس کسی آزاد نے کسی
باندی سے نکاح کیا اور اس کے مولیٰ نے ساتھ ہی رات گزارنے کے لئے علیحدہ رہنے کی اجازت دے دی تو اس آزاد پر اس باندی
کا نفقہ لازم آئے گا۔ کہ اس طرح باندی کا (احتباس) شوہر کے قبضہ میں ہو ناپایا گیا۔ اور اگر اس کا تھ رہنے کی جرات نہیں دی تو آزاد
مرد پر باندی کا نفقہ لازم نہیں ہو گا کیونکہ قبضہ میں ہونا نہیں پایا گیا۔ اور رات کو علیحدہ رہنے۔

تبویہ سے مراد یہ ہے کہ باندی کو اس کے ساتھ رات کو علیحدہ رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے۔ اس سے آزاد
ساتھ رہنے کی اجازت دی اور اس سے اپنی خدمت بھی لی تو نفقہ کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اب احتباس نہیں پایا گیا۔ اور
باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ رات کو رہنے کا موقع دینا مولیٰ پر واجب نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں بھی گزر
چکا ہے۔ اور اگر باندی نے بھی بھی از خود مولیٰ کی خدمت کر دی حالانکہ مولیٰ نے اسے اپنی خدمت کے لئے نہیں کہا۔ تو اس کا نفقہ
ساقط نہیں ہو گا کیونکہ مولیٰ نے اس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی ہے۔ اور اگر باندی ام ولد یا بد بردہ ہو تو اس کا حکم بھی
باندی ہی کے جیسا ہو گا

توضیح: اگر کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا کسی آزاد نے کسی باندی یا بد بردہ یا ام

ولد سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ اس کے شوہر پر لازم ہو گا مسئلہ کل کی تفصیل، حکم، دلیل

وادا تروج العبد حرة فمقتها دیب علیہ یباع فیها ومعاه ادا تروح ما ذل المولی الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کدیں النجارة الح جیسے کہ تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے۔ لیکن
اس کے مولیٰ کو یہ حق اختیار ہے کہ غلام کا فدیہ دے دے۔ کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے (کہ کسی طرح یہ وصول ہو
جائے) کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا۔ اسی طرح اگر قتل کر دیا گیا تو بھی صحیح قول کے مطابق وہ
نفقہ ساقط ہو گیا۔ کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ ف غلام تاجر وہ غلام ہے جسے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی۔ پھر اس نے
دھار اور قرض کا معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرض بڑھالیا۔ یعنی اس قرض کو خود ہی ادا کر دے۔ اسی طرح یہ غلام جس نے مولیٰ کی
اجازت سے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا ہو۔ اور دوا لہی نے فرمایا ہے کہ مہر کے واسطے بھی اسے فروخت یا جائے گا لیکن اگر

ایک بار فروخت کرنے سے بھی اس کا قرض ادا نہ ہو تو باقی قرض کے لئے اسے دوسری بار فروخت نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جب ابھی یہ آزاد کیا جائے اس وقت عورت اس سے پھر مطالبہ کر سکتی ہے۔ برخلاف نفقہ کے کہ اگر نفقہ بہت بڑھ گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس کچھ دنوں کا نفقہ بڑھ گیا تو دوبارہ بھی فروخت کیا جائے گا۔ کیونکہ ہر روز کے نفقہ کے سلسلہ میں نیا قرض ہوتا جائے گا۔ اس لئے اسے بار بار فروخت کرنا پڑے گا۔ م۔ ع۔

وان تزوج الحرامة قبواها مولاها معه ميرلا فعليه المقة لانه تحقق الاحتاس الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل وعی الزوج ان یسکھا فی دار مفردة لیس فیها احد من اہلہ الا ان تحتار ذلک لان السکنی من کفایتھا فیجب لھا کالمقة وقد اوجہ اللہ تعالیٰ مقرونا بالمقة واذ اوجب حق الہالیس لہ ان یشرک غیرھا فیہ لانیہ تنصرونہ فانہا لاتامس علی متاعھا ویسمعھا عن المعاشرة مع روحھا ومن الاستماع الا ان تحتار لانیہا صیت بانقاص حقھا وانکاں لہ ولد من غیرھا فلیس لہ ان یسکنہ معھا لانیہا ولو اسکھا فی بیت من الدار مفرد ولہ علق کفھا لان المقصود قد حصل ولہ ان یمع والدیہا وولدها من غیرہ واہلہا من الدخول علیہا لان المنزل ملکہ فلہ حق المنع من دخول ملکہ ولا یسمعہم من الطرالیہا وکلامھا فی ای وقت احتار والمافیہ من قطیعة الرحم ولیس لہ فی ذلک ضرر وقیل لا یسمع من الدخول والکلام واما یسمعہم من الفرار لان الفتنة فی اللیث وتطویل الکلام وقیل یسمعھا من الحروح الی الوالدین ولا یسمعہما من الدخول علیہا فی کل جمعة وفی غیرہما من المحارم التقدير بسنہ و هو الصحیح

ترجمہ: فصل۔ شوہر پر یہ لازم ہے کہ اس کے لئے ایک ایسے خالی گھر کا انتظام کرے جس میں شوہر نے گھر کا کوئی نہ ہو۔ ہاں وہ خود ہی اپنے ساتھ ان میں سے کسی کو رکھنا پسند کرے۔ کیونکہ عورت کے لئے کفایت (نزار) کے اسباب میں سے سکونت بھی ہے۔ اس لئے نفقہ کی طرح سکونی بھی شوہر پر واجب ہوگا خاص کر اس بنو پر کہ اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے ساتھ اس سکتی کو بھی ملا کر واجب کیا ہے اور جب عورت کے لئے حق سکونت بھی لازمی ہوتی تو اس کے شوہر کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کے حق میں دوسرے کو بھی شریک کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اس کو نقصان ہوتا ہے۔ کیونکہ دوسرے کو رکھنے کی وجہ سے اپنے سبب سے بے فکر نہ رہے گی۔ اس کے علاوہ دوسرے کے رہنے کی وجہ سے اپنے شوہر سے بے تکلفی سے زندگی نہیں گزار سکتی گی۔ نیز اسے خوش باشی (جہاد اور تعقبات) میں رکاوٹ ہوگی۔ البتہ اگر عورت خود ہی سسرال والوں کو ساتھ رکھنے پر راضی ہو جائے۔ کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوتی ہے۔ اور اگر شوہر کا کوئی لڑکا اس کی دوسری بیوی سے موجود ہو تو شوہر کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ لڑکے کو اس بیوی کے ساتھ رکھے۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی تھی۔ یعنی بیوی کے لئے نقصان وغیرہ کے ہونے کا خطرہ ہو۔ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کے لئے گھر کے ایک ایسے خاص کمرہ کا بندوبست کر دیا جس کے دروازہ کو تالا لگانے کا انتظام ہو تو اس کے لئے کافی ہوگا کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا۔ اور شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی سے والدین دوسرے شوہر کے بچوں اور اس کے گھروالوں کو اس عورت کے پاس آنے سے روک دے۔ کیونکہ یہ گھر اس کا پناہ مکان ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو اپنے مکان میں آنے سے روکنے کا حق ہے۔ لیکن یہ حق نہیں ہے کہ یہ ان لوگوں (کسی مناسب وقت) اس کے دیکھنے اور بات کرنے سے بھی منع کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے متعلق اور رشتہ داری کو ختم کرنا لازم آتا ہے جو کہ حرام ہے۔ جبکہ اس کی اجازت دینے میں اس کا نقصان بھی نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے۔ ان لوگوں کو گھر میں آنے اور اس سے بات کرنے سے منع بھی نہیں کر سکتا ہے البتہ دیر تک وہاں رہنے سے منع کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان کا دیر تک ٹھہرنا و رہائش کرنا ہی فتنہ کا سبب بنتا ہے۔ اور اکثر علماء نے کہا ہے کہ عورت کو اس کے والدین کے یہاں جانے اور ان کے والدین کو یہ

جمعہ میں اس کے پاس آنے سے نہیں روک سکتا ہے اور اسی پر قوی ہے۔ اور والدین کے علاوہ دوسرے محارم (ایسے رشتہ داروں کو جن پر یہ عورت ہمیشہ کے لئے حرام ہے) کی ملاقات کے لئے ایک سال کا اندازہ ہے۔ یعنی سال میں ایک بار خواہ یہ عورت ان کے پاس جائے یا وہ آئیں اور یہی صحیح ہے۔

توضیح: فصل۔ بیوی کے لئے رہائش کا انتظام کیا ہونا چاہئے۔ بیوی کو اس کے رشتہ داروں کے پاس جانے، ملاقات کرنے یا ان کو اس کے پاس آنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ تفصیل، حکم، دلیل۔ فصل۔

فصل۔ و علی الزوج ان يسكنها في دار معروفة ليس فيها احد من اهله الا ان يختار ذلك الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

و اذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وولده الصغار والديه وكذا اذا علم القاضي ذلك ولم يعترف به لانه لما اقربا لزوجية والوديعة فقد اقران حق الا خذلها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه وقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لاسيما ههنا فانه لو انكر احدا لامرين لا تقبل بيعة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت في حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال في يده مضاربة وكذا الجواب في الدين وهذا كله اذا كان المال من جنس حقها دراهم او دنانير او طعاما او كسوة من جس حقها اما اذا كان من خلاف جنسه لا تفرص النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند اب حبيبة فلانه لا يباع على الحاضر وكذا على الغائب واما عندهما ولانه ان كان يقضى على الحاضر لانه يعرف امتناعه لا يقضى على الغائب لانه لا يعرف امتناعه

ترجمہ: اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر میں بہت دور چلا گیا۔ اور اس کا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہے۔ اور وہ اس امانت کا اقرار بھی کرتا ہے۔ اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس شخص کی بیوی ہے تو ایسی صورت میں قاضی اس مال میں سے اس غائب کی بیوی اور اس کی نابالغ اولاد اور اس کے والدین کے لئے ماہوار خرچ کے لئے مقرر کر دے۔ اسی طرح اگر خود قاضی کو اس بات کی خبر ہو کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے اور اسی کا مال اس زید کے پاس ہے۔ حالانکہ زید نے اس کا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب کی بیوی اور اس کے چھوٹے بچے اور والدین کے لئے نفقہ مقرر کر دے گا۔ کیونکہ جب اس زید نے اس غائب مرد اور اس عورت کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ دار اس کے مال کی امانت کو تسلیم کر لیا تو ضمناً اس بات کا بھی اقرار کر لیا کہ اس کی بیوی کو اس مال میں سے لینے کا حق ہے۔ (ابوسفیانؒ اور ان کی بیوی جن کا نام ہند بنت عتبہ ہے کہ واقعہ کو دلیل بتاتے ہوئے) اور مال پر قبضہ کرنے والے کا اپنے حق میں اقرار کرنا قابل قبول ہوتا ہے۔ خاص کر اس موقع میں۔ کیونکہ یہ زید اگر دونوں کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ کا یا اس کے پاس امانت رکھنے کا انکار کرتا تو اس پر عورت کے گواہ مقبول نہ ہوتے۔ کیونکہ زوجیت کو ثابت کرنے کے لئے امانت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور نہ غائب مرد کے حقوق ثابت کرنے کے لئے اس کی بیوی مدعی ہو سکتی ہے۔ اس لئے امانت رکھنے والے کا اقرار ضرور مقبول ہو گا پس جب اس کے حق میں یہ بات ثابت ہو گئی تو غائب کے حق میں بھی یہی بات کہی جائے گی۔ اسی طرح اس شخص کے پاس یہ مال مضاربیت کے طور پر ہو تو بھی۔ یہی حکم ہو گا اسی طرح اگر اس شخص کے پاس غائب شوہر کا مال قرض کے طور پر باقی ہو تو بھی ایسی صورت میں یہی حکم ہو گا یہ ساری باتیں اس صورت میں ہوں گی کہ یہ مال اسی جنس سے ہو جس جنس کا عورت کا حق ہو یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے روپیہ پیسہ یا اثرتی یا غلہ ہو یا عورت کے

حق کی جنس کا کپڑا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کو دینا چاہئے یا واجب ہوتا ہو اسی جنس کا کپڑا زید کے پاس امانت کے طور پر ہو تو قاضی اس میں سے بقدر ضرورت کپڑا اسے دلوائے گا۔ کیونکہ اگر وہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مقرر نہیں کرے گا۔ کیونکہ ان کا نفقہ دینے کے لئے اس موجودہ سامان کو بیچنا پڑے گا یعنی مثلاً غلام یا گھریا سبب امانت رکھ کر گئی تو اس میں سے نفقہ نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ اس سامان کو پہلے بیچنا ہو گا حالانکہ با اتفاق کسی بھی غیر موجود یا غائب شخص کا مال نہیں بیچا جاسکتا ہے تو غائب کا بدرجہ اولیٰ نہیں بیچا جائے گا۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس لئے کہ قاضی اگر حاضر شخص کا مال بیچنے کا حکم دے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ حاضر کا ادائے حق سے انکار کرنا قاضی کو بھی معلوم ہو جاتا ہے لیکن غائب پر قاضی اس لئے حکم نہیں کرے گا کیونکہ انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص غائب ہو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص کے پاس ہے اور وہ شخص اس امانت کا اقرار بھی کرتا ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے تو قاضی اس عورت کے لئے اس مال سے کچھ وظیفہ مقرر کر سکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ 'حکم، دلیل

واداعاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالروحية فرص القاصي في ذلك المال الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف مذکورہ مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ اور لباس کی جنس سے ہے کسی کے پاس امانت رکھ کر سفر میں چلا گیا اور امانت رکھنے والیہ مضر یا مقرر شدہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال فلاں غائب کی امانت یا مضاربہ یا قرض کا ہے۔ اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی در چھوٹے بچے اس کی اولاد اور یہ وگ اس کے والدین ہیں یعنی اس سے نفقہ کے مستحق ہیں یا خود قاضی کو ان باتوں کا علم ہے تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا بس اس مال سے مقرر کر دے گا۔

قال وياخذ منها كفيلا نظرا للغائب لا يهازما استوفت النفقة او طلقها الزوج وانقصت عدتها فرق بين هداو بين الميراث اذا قسم بين ورثة حصور بالينة ولم يقولوا لانعلم له وارثا احرث لا يؤخذ منهم الكفيل عه ابحيصة لان هاء المكفول له مجهول وهنا معلوم وهو الزوج ويحلها باله ما اعطاها النفقة نظر للغائب قال ولا يقضى بنفقة في مال غائب الالهؤلاء ووجه الفرق هو ان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاصي ولهذا كان لهم ان ياحذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضى اعانة لهم اما غيرهم من المحارم فمقتهم اما تحب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يحوز ولو لم يعلم القاصي بذلك ولم يكن مقرابه فاقامت البينة على الروحية اولم يحلف ما لا فاقامت البينة ليغرض القاضى نفقتها على الغائب ويامرهابالاستدانة لا يقضى القاصي بذلك لان في ذلك قضاء على العائ

ترجمہ: اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی اس عورت سے کفیل لے لے گا۔ یعنی ایک شخص اس بات کی ذمہ داری لے گا کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ ہوگی تو اس غائب کا مال اسے واپس کر دیا جائے گا۔ تاکہ اس مرد غائب کا بھی خیال رکھا جائے اور اس کا نقصان نہ ہو۔ کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی وصول کر لیا ہو۔ یا شوہر اس کو طلاق دے چکا ہو۔ اور اس کی عدت بھی گزر چکی ہو۔ اور بوظیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت میں کفیل بننے کا حکم دیا لیکن میراث کی صورت میں کفیل کو لازم نہیں کیا اس طرح دونوں مسلوں میں فرق کر دیا۔ یعنی اس وقت جبکہ ایک شخص مر گیا اور اس کے موجود وارثوں نے کچھ گواہ پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ لوگ اس مرنے والے کے وارث ہیں۔ اور یہ نہیں کہا کہ ہم ان لوگوں کے علاوہ

دوسرے وارث کو نہیں جانتے ہیں تو بھی قاضی ان ہی لوگوں میں میراث تقسیم کر دے گا۔ اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لے گا۔ کیونکہ جس کے لئے کفیل لیا جائے گا اسی کا علم نہیں ہے۔ لیکن فقہ لازم کرنے کی صورت میں یہ معلوم ہے کہ وہ مرد اس عورت کا شوہر ہے۔ اسی طرح غائب شوہر کا خیال کرتے ہوئے اس عورت کو قسم دے گا کہ واللہ میں اس عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی کسی غائب کے مال میں کسی سے نفقہ کا حکم نہیں دے گا۔ سوائے ان مذکورہ لوگوں (یعنی بیوی، چھوٹی اولاد اور والدین) کے اور اس فرق کرنے کی وجہ یہ ہے یعنی ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسروں کا واجب نہیں کیا جائے۔ ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے ہی واجب تھا۔ اسی لئے ان لوگوں کے لئے یہ جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے ہی اسے میں مگر مال پر جو شخص قابض ہو گا وہ ان کو نہیں دیتا۔ اب قاضی کا حکم ہو جانے سے ان کو مطالبہ کرنے کا پورا حق ہو گیا۔ لیکن وہ دوسرے رشتہ دار جن کی محتاجی کی بناء پر ان کا نفقہ بھی اس کے ذمہ آئے اسی وقت ان کا نفقہ واجب ہو گا کہ قاضی ان کو دینے کے لئے حکم دے گا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب کے خلاف قاضی کو حکم دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہیں دے گا۔ اور اس صورت میں کہ قاضی کو ان دونوں کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ کا ہونا معلوم نہ ہو۔ اور جس شخص کے پاس مال ہے وہ بھی اس کا اقرار نہیں کرتا ہے لیکن عورت نے خود کو اس کی بیوی ہونے پر گواہ پیش کر دیئے یا ایسا ہوا کہ غائب مرد نے کچھ مال نہیں چھوڑا ہے۔ اور عورت نے اس غرض سے گواہ پیش کر دیئے کہ قاضی اس عورت کے لئے بیوی کی حیثیت سے نفقہ مقرر کرے کہ اس غائب مرد پر اس کی ذمہ داری عائد کر دے اور اس کے نام پر عورت کو قرض لینے کا حکم دے دے۔ تو وہ ایسا حکم نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں ایک غائب انسان پر حکم دینا لازم آتا ہے۔

توضیح: غائب مرد کے خاص رشتہ داروں کے نفقہ کے لئے اس کی کسی کے پاس رکھی ہوئی امانت سے یا یوں ہی ادائیگی کے لئے قاضی اپنے طور پر فیصلہ دے سکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

قال وياحد مها كفيلا بنظر اللعائب لانهما استوفت الفقة او طلقها الروح الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ قال ولا يقصى الح اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی بھی غائب شخص کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سوائے ان لوگوں کے (ف یعنی بیوی، اس کی چھوٹی، ناپاخان اولاد اور اس کے والدین کے یا جو وگ ان کے حکم میں ہوں۔ جیسے ایسی بالغ امداد جو بچے یا پانچ ہوں یا عورتیں ہوں۔) ووجه الفرق الح ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

وقال زفر يقصى فيه بنظر الها ولا صر فيه على الغائب فانه لو حصر وصدقها فقد احدث حقها وان جحد يحلف فان نكل فقد صدق وان اقامت بينة فقد ثبت حقها وان عحرت يصم الكفيل او المرأة وعمل القصة اليوم على هذا انه يقصى بالنفقة على الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه وفي هذه المسألة اقاويل مرجوع عنها فله بدكرها

ترجمہ: اور زفر نے کہا ہے کہ قاضی کسی کو کفیل بنا کر اس معاملہ میں حکم دے دے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں عورت کا فائدہ ہے۔ ساتھ ہی مرد غائب کا کچھ نقصان بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس نے آنے کے بعد عورت کی بات کی تصدیق کی تو ظاہر ہو جائے گا کہ اس عورت نے اپنا حق وصول کیا تھا اور اگر اس شوہر نے اس کا انکار کر دیا تو منکر ہونے کی وجہ سے اس سے قسم لی جائے گی۔ اب اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو بھی عورت کی تصدیق ہی لازم آئے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی ساتھ ہی عورت

نے بھی پنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیئے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر وہ گواہ پیش نہ کر سکی تو وہ کفیل ذمہ دار یا خود یہ عورت اس مال کا تاوان دے گی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ”ج کل قصوں کا اسی قول پر عمل کرنا ہے کہ قضی مرد عاقل کے نام پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اس کی بہت ضرورت ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اجتہاد کی ہے۔ اور اس میں کچھ اور بھی اقوال ہیں جن سے مجتہدوں نے رجوع کر لیا ہے۔ اس لئے ہم نے انہیں ذکر نہیں کیا ہے۔“

توضیح: مرد عاقل پر اس کے مال میں اس کی بیوی و بچوں کے نفقہ کے واجب ہونے

یا نہ ہونے میں امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول۔ ”تفصیل مسئلہ“ حکم، دلیل

وقال زفر یقصر فیہ بطر الہا ولا صر فیہ علی العاقل فانہ لو حصر وصدقہا فقلد احدث حقہا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ مفہوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس بحث میں لباس کا ذکر نہیں کیا۔ اور جو شخص نفقہ دینے سے عاجز ہو اس کی بھی پوری تحقیق نہیں کی ہے اس لئے میں مترجم اس سلسلہ میں بیان کرتا ہوں۔ اول یہ کہ جو شخص اپنی بیوی کا نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس بناء پر ان دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تفریق کی جائے گی۔ اور امام مالک و احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ اسی طرح اگر کچھ دینے و رہائشی جگہ دینے سے عاجز ہو تو بھی یہی ختلف ہے۔

شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل سنن نسائی کی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی مرفوع حدیث ہے۔ جس میں مذکور ہے کہ پہلے انہو گوں کا خیال کرو جو تمہاری پرورش میں اور تمہارے ماتحت ہیں۔ تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ ہم کس کی پرورش کرتے ہیں۔ فرمایا کہ وہ تمہاری بیوی ہے جو کہے گی کہ مجھے نفقہ دو ورنہ مجھے جدا کر دو۔ اور تمہارے خدام ہیں کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے گا کہ مجھ سے کام لو اور مجھے کھانا دو۔ اور تمہاری اولاد ہے جو یہ کہے گی کہ تم مجھے کس پر چھوڑتے ہو۔ اس روایت کی سند صحیح ہے۔ اور در قسطنطینی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہے گی کہ تم مجھے نفقہ دو یا مجھے طلاق دو۔ اور در قسطنطینی نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ نہ دے تو دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔

اور سعید بن منصور نے کہا ہے کہ ہم سے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ نے ابو لڑنار رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ میں نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا ان دونوں میں جدائی کر دی جائے۔ فرمایا کہ ہاں۔ تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے۔ فرمایا کہ ہاں سنت ہے۔ اور در قسطنطینی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس سنت سے سنت رسول اللہ ﷺ مراد ہے۔ در مرسل صحیح بھی باقی اتفاق حجت ہے۔ اور جو دلیل قیاسی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا ہے۔ اسے عینین (نامرد) پر قیاس نہیں کیا۔ تو وہ بدرجہ اولیٰ اس لائق ہے کیونکہ وہ عی کے بغیر بدن باقی رہ سکتا ہے۔ لیکن خوراک کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ اور عینین میں بالاتفاق نسخ نکاح جائز ہے۔ حالانکہ وہ عی کے نفع اور مذت میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔ تو جب مشترک چیز میں نسخ جائز ہے تو نفقہ میں جو خاص عورت کا حق ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ تم اسے فروخت کر دو۔ اس طرح جب بیوی کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولیٰ جدائی لازم ہو جائے گی۔

چند مسائل

(۱) اگر بیوی نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو قول اصح کے مطابق اس کا نفقہ ساقط ہو گیا (۲) شوہر پر لازم ہے کہ بیوی کو نخل دے۔ اصح قول یہ ہے کہ پیس کر پکوا کر دے (۳) درہم اور روپے سے نفقہ مقرر نہیں کیا جائے۔ کیونکہ قیمت تو ہر چیز کی گنتی

بڑھتی رہی ہے (۴) روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز (سالن) بھی واجب ہوگی (۵) عورت کے نہانے کا پانی اور سر و بدن دھونے کا صابن وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہے۔ خلاصہ

(۶) عورت کے لئے جائز و گرمی کا کپڑا بھی فرض ہے۔ اس لئے چارے کے دنوں میں قمیض، چادر، اوڑھنی اور نزار کے ساتھ گرم اوڑھنی، چادر بھی لازم ہوگی۔ جو گرمیوں میں نہیں ہوگی (۷) پھر مفلس کے لئے بہت کم قیمت (سستی) اور خوش حال کے لئے اپنی حیثیت کے لائق ہے۔ (۸) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہیں بھی ازار اور موزے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ خادم کے لئے ازار کا ذکر کیا ہے۔ اس سے زیادہ تفصیل فتویٰ ہندیہ (۷) لکھنؤ میں ہے۔ م

فصل واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى فى عدتها رجعيا كان او باننا وقال الشافعى لانهقة للمستوتة الا اذا كانت حاملا اما الرجمى فلان السكاح بعده قائم لاسيما عدا ما فانه يحل له الوطى واما البائن فوجه قوله ماروى عن فاطمة بنت قيس قالت طلقنى روجى ثلثا فلم يفرص لى رسول الله عليه السلام سكنى ولا نفقة ولانه لا ملك له وهى مرتبة على الملك ولهذا لا تجب للمتوفى عنها زوجها لانهما بخلاف ما اذا كانت حاملا لانا عرفاه بالص وهو قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الاية ولنا ان النفقة حراء احتباس على ما ذكرنا والاحتباس قائم فى حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد اذا العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع وصار كما اذا كانت حاملا وحديث فاطمة بنت قيس رده عمر فانه قال لا ندع كتاب ربا وسة بيا بقول امرأة لاندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله عليه السلام يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى مادامت فى العدة وردة ايضا زيد بن ثابت واسامة ابن زيد وجابر وعائشة ولا نفقة للمتوفى عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الروح بل لحق الشرع فان التبرص عادة منها الاترى ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة تحب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها فى ملك الورثة

ترجمہ: جب کسی نے اپنی بیوی کو حلاق دی تو عورت اپنی عدت کے زمانہ میں نفقہ اور سکائی سب کی مستحق ہوگی۔ خواہ وہ حلاق رجعی ہو یا بائن ہو مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جس عورت سے یقینی جدائی ہو گئی ہو مثلاً ایک، دو طلاق بائن یا تین طلاقیں دی ہوں تو اس کے لئے نفقہ کچھ بھی نہیں ہوگا البتہ اگر وہ حاملہ ہو۔ اسی طرح طلاق رجعی میں یقیناً نفقہ واجب ہوگا کیونکہ طلاق رجعی کے بعد اس کی عدت تک نکاح کا تعلق قائم رہتا ہے۔ بالخصوص آئمہ احناف کے نزدیک۔ کیونکہ طلاق رجعی کی عدت میں بھی وطی حلال ہوتی ہے۔ اور بائن حلاق ہونے کی صورت میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جو بخاری کے سوا باقی آئمہ حدیث نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی ہے کہ فاطمہ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں تو رسول اللہ ﷺ نے میرے لئے کوئی نفقہ یا سکئی مقرر نہیں کیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نفقہ کا واجب ہونا ملک نکاح باقی رہنے پر موقوف ہے۔ اسی لئے اس عورت کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوتا جس کا شوہر مر گیا ہو۔ کیونکہ اس کی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے۔ بخلاف حاملہ عورت کے کیونکہ حاملہ کے نفقہ کا واجب ہونا ہمیں نص قرآنی سے معلوم ہوا ہے۔ یعنی اس آیت پاک وان كن اولات حمل۔ آخر آیت تک یعنی اگر یہ طلاق یافتہ عورتیں حمل والی ہوں تو ان کو نفقہ دو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفقہ تو گھر میں روک کر رکھنے کا عوض ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے (باب النفقة میں) بیان کیا ہے۔ اور یہ رکاوٹ مقصود نکاح یعنی اویاد کے حق سے باقی ہے۔ کیونکہ عدت اسی لئے واجب ہوتی ہے کہ لڑکے کی حفاظت کی جائے اس لئے عدت کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اسی وجہ سے عورت کے لئے بالاتفاق سکائی بھی واجب ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حمل ظاہر ہو۔ اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو تو

حضرت عمرؓ نے رد کر دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ ہم اپنے پروردگار کے قرآن اور اپنے رسول اللہ ﷺ کی سنت کو ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑیں گے کیونکہ ہم یہ نہیں جانتے ہیں کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے۔ اور اسے بات یاد رہی یا بھول گئی۔ میں نے خود رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس عورت کو تین طلاقیں دی جائیں اس کے لئے نفقہ و سکنی واجب ہے جب تک کہ وہ عدت میں ہے۔ حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کو زید بن ثابتؓ و اسامہ بن زیدؓ و جابر بن عبد اللہؓ و ام المومنینؓ ؓ نے بھی رد کر دیا ہے۔ اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو اس کی عدت کے زمانہ میں نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس کا اس گھر میں باقی رہنا اور رکے رہنا اس کے شوہر کے کسی حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ شریعت کے حق کی ادائیگی ہے۔ کیونکہ اس کا یہاں رہنا اس کی عبادت ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھنے سہرہ کی پائی کو معلوم کرنے کا اس عدت میں لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس عدت میں حیض کی شرط رکھی نہیں گئی ہے۔ یہاں تک کہ اگر چار مہینے دس دنوں کے اندر مطلقاً خون حیض نہ دیکھا جائے تب بھی اس کی عدت گزر جائے گی۔ چنانچہ اس عدت میں مرنے والے شوہر پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہو گا اور اس دلیل سے بھی کہ نفقہ تو تھوڑا تھوڑا واجب ہوتا ہے اور شوہر کی ملکیت اس کے مرنے کے بعد باقی نہیں رہی اس لئے وارثوں کی میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح: مطلقہ عورت یا متوفی عنہا زوجہ کی عدت میں شوہر پر یا اس کے مال سے

نفقہ اور سکنی ملے گا یا نہیں۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقال زفر يقصى فيه نظرا لها ولا صر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها فقد اخذت حقه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ حضرت عائشہؓ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا ہے کہ آپ (صدیقہؓ) فرماتی تھیں کہ فاطمہ بنت قیسؓ کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو یہ کہتی ہے کہ تین طلاقیں پانے والی کو نفقہ و سکنی کچھ نہیں ہے۔ اور اسامہ بن زیدؓ کی حدیث کو طحاوی نے اور جابرؓ کی حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ لیکن اس کے آخر میں یہ نہیں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے۔ الی آخر۔ بلکہ اسے ابوداؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیسؓ کو اصل بات سمجھنے میں کچھ چوک ہو گئی تھی۔ کیونکہ ترمذی نے اپنی صحیح اسناد کی ساتھ فاطمہ بنت قیسؓ سے روایت کیا ہے کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچ زاد بھائی کے پاس میرے واسطے غلہ رکھ دیا تھا۔ اس لئے یہی نفقہ ہو گیا۔ اور چونکہ ہائش کے لئے اب وہ مکان بے پردہ ہو گیا تھا اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے دوسرے گھر میں عدت گزارنے کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں رہنا بال اتفاق جائز ہے۔ ع۔ م

وكل فرقة حاء ت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة و تقيل ابن الزوج فلان نفقة لها لا بها صارت حاسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشرة بحلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطى وبحلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية كخيار العتق وخيار النزع والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا حبست نفسها لا شيقا المهر وان طلقها لثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها وان مكث ابن زوجها من نفسها فلها الفقة معناه فكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت الطلاق الثلث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فلها باق الفرقة

ترجمہ: اور ہر وہ جدائی جو عورت کی طرف سے اس کی کسی معصیت میں جتا ہونے کی وجہ سے ہوئی ہو مثلاً وہ مرتدہ ہو گئی ہو یعنی دین اسلام سے پھر گئی ہو یا اس نے شہوت کے ساتھ شوہر کے لڑکے کا بوسہ لے لیا ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہو گا کیونکہ

اب اس کا وہاں رکی رہنا ناحق ہو گیا ہے۔ اس لئے وہ ایسی ہو گئی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی ہو۔ (اب اگر یہ وہم ہو کہ پھر تو اسے مہر بھی نہیں منا چاہئے تو اس کا جواب دیا کہ) بخلاف اس سے وطی ہو جانے کے بعد مہر کے لازم ہونے کے۔ کیونکہ جس چیز کے عوض مہر ملے ہوا تھا (شرم گاہ) وہ اس نے وطی کے ساتھ اس کے حوالہ کر دی ہے۔ اور بخلاف اس صورت کے کہ جب عورت کی طرف سے بغیر کسی معصیت کے جدائی ہوئی ہو۔ جیسے اسے آزاد ہو جانے کی وجہ سے اختیار ملایا بالغ ہونے کی بناء پر اختیار ملا ہو یا اس کا شوہر اس کے کفو کا نہ ہو اس لئے لوگوں کے اعتراض کرنے پر جدائی ہوئی ہو۔ کہ ان صورتوں میں عدت کے دنوں میں نفقہ پانے کا حق ہو گا کیونکہ اس نے خود کو اس گھر میں حق کے ساتھ روکا ہے۔ اور ایسا روکنا نفقہ کو ساقط نہیں کرتا ہے۔ جیسے کہ اگر اس نے خود کو شوہر کے پاس جانے سے اپنا مہر منجمل وصول کر لینے تک روک رکھا ہو تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ جاری رہتا ہے۔ اور اگر شوہر نے اسے تین طلاقیں دیں اس کے بعد وہ نعوذ باللہ من ذلک اس نے کفر اختیار کر لیا مگر یہ ہو گئی تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اس عورت نے اپنے شوہر کے پہلے گھر سے ہونے والے بیٹے کے حوالہ خود کو مکمل طور پر کر دیا (وطی کر لی) ہو تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے تین طلاقیں کے بعد وطی کرائی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہو گی کہ ان دونوں میں بیوی کے درمیان جدائی تو تین طلاقیں سے ہی ہو گئی۔ اور اب اس کی جدائی میں مرتہ ہو جانے یا شوہر کے لڑکے سے ناجائز تعلق کرنے کو کوئی دخل نہیں ہے۔ البتہ چونکہ یہ عورت اب مرتہ ہو گئی ہے اس لئے وہ اس وقت تک کے لئے قید کی جائے گی کہ بالآخر وہ توبہ کر لے۔ اور ایسی قیدی عورت کے لئے نفقہ بھی نہیں ہوتا ہے۔ اور جس عورت نے شوہر کے لڑکے سے وطی کرائی ہے وہ قید نہیں کی جائے گی۔ اس بناء پر دونوں میں فرق ہو گیا۔

توضیح: زوجین میں ایسی تفریق سے جو عورت کی طرف سے ہو خواہ وہ کسی معصیت کرنے کی وجہ سے ہو یا اس کے بغیر ہو۔ نفقہ وغیرہ لازم ہو گا یا نہیں۔ تفصیل مسدہ، حکم، دلیل

وکل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة و تقبيل ابن الروح فلانفقة لها الحج ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یشار کہ فیہا احد کما لا یشار کہ فی نفقة الروح لفقوله تعالیٰ وعلی المولود له رزقہی والمولود له هو الاب وانکان الصغير رصیعا فلیس علی امه ان ترصعه لمابینا ان الکفاية علی الاب واجرة الرضاع کالنفقة ولانہا عساکا لاتقدر علیہ لعذر بہا فلامعنی للجبر علیہ وقیل فی تاویل قوله تعالیٰ ولاتنصار والدة بولدہا بالزامہا الارضاع مع کراهتها وهذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلك اذا کان يوجد من ترصعه اما اذا کان لا توجد من ترصعه تجبر الام علی الارضاع صيانة للصبی عن الصیاع۔

ترجمہ: اور چھوٹے بچوں کے نفقہ ذمہ داری باپ ہی پر ہو گی۔ دوسرا کوئی بھی اس میں اس کا شریک نہ ہو گا جیسا کہ اس کی بیوی کے نفقہ میں دوسرا کوئی اس کا شریک نہیں ہوتا ہے۔ یعنی کسی پر شرکت لازم نہیں ہوتی ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وعلی المولود له رزقہی یعنی عورتوں کا رزق فقط مولود پر واجب ہے۔ اور مولود باپ ہی کو کہا جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹا بچہ دودھ پیتا ہو تو اس کی ماں پر اسے دودھ پلانا ضروری نہیں ہے۔ اس وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بچے کے تمام اخراجات کی ذمہ داری باپ پر ہوتی ہے۔ اور دودھ پلانے کی اجرت کا حکم نفقہ کے حکم کے جیسا ہے۔ یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ہے اسی طرح دودھ پلانے کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ بہت ممکن ہے کہ بچہ کی ماں اپنی کسی مجبوری کی وجہ سے اس بچہ کو دودھ پلانے پر قدرت نہ رکھتی ہو۔ ایسی صورت میں اس پر جبر اور دباؤ ڈالنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اس فرمان باری تعالیٰ کو لا

تصار والدۃ بوللہا کہ ماں اپنے بچہ کی وجہ سے نقصان برداشت نہیں کرے گی۔ کی تفسیر کے سلسلہ میں کہا گیا ہے کہ اس پر بچہ کو دودھ پلانا لازم نہیں کیا جائے گا۔ جبکہ اسے اس کام سے تکلیف ہوتی ہو یا نقصان ہو تا ہو۔ اور ہم نے یہاں جو کچھ بیان کیا وہ ظاہری حکم قضاء کا بیان ہے۔ اور یہ بھی اس وقت کے لئے ہے کہ کوئی عورت ایسی میسر ہو جو بچہ کو دودھ پلا سکتی ہو۔ اور اگر ایسی دودھ پلانے والی عورت میسر نہ ہو یا بچہ کسی عورت کا دودھ قبول نہ کرتا ہو تو اس کو دودھ پلانے کے لئے اس کی ماں پر جبر کیا جائے گا۔ تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچ جائے۔

توضیح: چھوٹے بچوں کے نفقہ اور نگہداشت کی ذمہ داری کس پر ہوتی ہے۔ تفصیل حکم، دلیل

فصل۔ ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لایشار کہ فیہا احد کما لایشار کہ فی نفقة الزوجة الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اور عمدہ میں مذکور ہے کہ دودھ پلانے والی کی دو برس کے بعد اس کی اجرت دینے کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اور ماں پر دودھ پلانے کی اجرت کا واجب نہ ہونا حکم قضاء اس لئے بیان کیا ہے کہ دینی طور سے عورت پر اپنے بچہ کو دودھ پلانا واجب ہے۔ اسی لئے مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر قاضی اس کو دودھ پلانے کی اجرت دے تو بھی اسے لینا اس کے لئے جائز نہ ہو گا کیونکہ دین کے اعتبار سے جو کام کسی کو کرنا واجب ہو اس کے کر لینے پر اس کی اجرت جائز نہیں ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ شرح کتاب النفقات میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ ع

قال ويستاجر الاب من ترضعه عندها اما استیجار الاب فلان الاجر علیہ وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلك لان الحجر لہا وان استاجرہا وہی زوجته او معتدته لترضع ولذہا لم تجر لان الارصاع مستحق علیہا دیامۃ قال اللہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادہن الا انہا علرت لاحتمال عجزہا فاذا قدمت علیہ بالاجر ظہرت قدرتہا فکان الفعل واجبا علیہا فلا یجوز اخذ الاجر علیہ وهذا فی المعتدۃ عن طلاق رجعی رواۃ واحدا لان النکاح قائم دكدافی المبتوتۃ فی رواۃ و فی رواۃ اخرى جار استیجار ہا لان النکاح قدرال وجہ الاولی اہ باقی فی حق بعض الاحکام

ترجمہ: قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بچہ کا باپ بچہ کو دودھ پلانے کے لئے ایسی عورت اجرت پر رکھے جو اس کی ماں کے پاس پہنچ کر بچہ کو دودھ پلایا کرے۔ اجرت پر لا کر رکھنے کی ذمہ داری باپ پر اس لئے ڈالی گئی ہے کہ وہی اس کی اجرت ادا کرے گا۔ اور ماں کے پاس آکر اس لئے پلائے گی کہ اگر ماں ایسا چاہے یا ضرورت سمجھے گی تو پلاوے گی اور اس کے پاس پلانا لازم ہو گا کیونکہ بچہ کو گود میں لینے اور اس کی پرورش کا حق ماں ہی کو ہے۔ اور اگر اس نے بچے کی اپنی ماں کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ ابھی تک اس کے نکاح میں اور بیوی ہی ہے یا اس کی طلاق کی عدت میں دن گزار رہی ہے۔ تو اس طرح اجرت کا معاملہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ دینداری کے اعتبار سے خود اس عورت پر ہی دودھ پلانا واجب ہے۔ جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَالْوَالِدَاتُ یرضعن اولادہن﴾ یعنی مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں۔ تو ان پر واجب ہونا ظاہر ہو گیا۔ لیکن اسے پہلے اس لئے معذور سمجھا گیا تھا کہ وہ شاید کسی وجہ سے عاجز ہو۔ لیکن جبکہ اس نے اجرت لئے کر دودھ پلانا چاہا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ معذور نہیں ہے بلکہ قادر ہے۔ چنانچہ حکم الہی کے مطابق دودھ پلانا اس پر واجب ہو گیا۔ اس لئے اب اس کام پر اجرت لینا اسے جائز نہ ہو گا اور یہ حکم جو ابھی بیان کیا گیا ہے یعنی اس معاملہ میں اجرت کا جائز نہ ہونا یہ ایسی عدت گزارنے والی کا ہے جو طلاق رجعی کی عدت میں ہو۔ اس کی ایک ہی روایت کے مطابق ہے کہ جائز نہیں ہے۔ یعنی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اب تک اس سے نکاح کا تعلق باقی ہے۔ اور اگر قطعی جدائی یعنی بائن طلاق کی عدت میں ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں یعنی ایک روایت میں یہاں بھی جائز نہیں ہے۔ اور دوسری روایت میں یہاں جائز ہو گا کہ اجرت پر اسے رکھ لیا جائے۔ کیونکہ اس سے نکاح کا تعلق ختم ہو گیا ہے۔ اور

یہی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض احکام میں اس سے تعلق نکاحِ ناب بھی باقی ہے (ف۔ یہاں تک کہ اس پر عدت واجب ہے۔ اور شوہر پر اس کا نفقہ اور سکنتی واجب ہے۔ اور اسے اپنی زکوٰۃ نہیں دے سکتا ہے۔ اور نہ اس کے حق میں اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ ع۔

توضیح: چھوٹے بچوں کو دودھ پلانے کی ذمہ داری اور اس کا خرچ کس پر لازم ہوگا
کیا ماں کو اجرت پر دودھ پلانے کے لئے مقرر کرنا اور اس کا قبول کرنا صحیح ہوگا حکم، دلیل

قال ويستاجر الالب من ترضعه عندها اما استيجار الالب فلان الاجر عليه الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولو استاجرها وهي منكوحه او معتدكه لا رضاع ابن له من غيرها جاز لانہ غير مستحق عليها وان انقصت عدتها فاستاجرها یعنی لا رضاع ولدها جاز لان النكاح قد زال بالكلية وصارت كالاجنبيه فان قال الالب لا استاجرها وجاء بغیرها فرضیت الام بمثل اجر الاجنبيه اور رضیت بغیر اجر کانت هی احق لانیها اشفق فکان نظر اللصبي فی الدفع اليها وان التمس زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تضار والدہ بولدہا ولا مولود له بولدہ ای بالنزاع لہا اکثر من اجرۃ الاجنبيه ونفقة الصغير واجبة علی ابیہ وان خالفہ فی دینہ کما تجب نفقة الزوجة علی الزوج وان خالفته فی دینہ اما الولد فلا طلاق ماتلونا وعلی المولود له رزقهن الآية ولانه جزوه فيكون فی معنى نفسه واما الزوجة فلان السبب هو العقد الصحيح فانه براء الاحتباس الثابت به وقد صح العقد بین المسلم والكافرة وترب عليه الاحتباس فوجب النفقة وفي جميع ما ذكرنا استوجب النفقة علی الالب اذالم یکن للصغير مال اما اذا كان فلاصل ان نفقة الانسان فی مال نفسه صغيرا كان او كبيرا۔

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو یا اس طلاق یافتہ کو جو عدت گزار رہی ہو اپنی دوسری بیوی سے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ اس بچہ کو دودھ پلانے کی ذمہ داری اس عورت پر لازم نہیں تھی۔ اسی طرح اگر عدت گزار جانے کے بعد شوہر نے اس کو اپنے کسی بچے کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا جو کہ کسی کے پیٹ سے ہوا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کا تعلق مکمل طور سے ختم ہو گیا ہے۔ اور وہ اب جنسیتی کی طرح ہو گئی ہے۔ اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ میں اس عورت کو اس بچہ کو اجرت پر دودھ پلانے کے لئے نہیں رکھوں گا پھر اس کی جگہ دوسری کو لے آئے۔ س وقت یہ بھی دوسری عورت کے برابر اجرت لے کر یا مفت ہی میں پلانے پر راضی ہو گئی تو ان دونوں صورتوں میں یہی مال زیادہ مستحق مانی جائے گی۔ کیونکہ یہ اپنے بچہ کے حق میں زیادہ ہمدرد اور شفیق ثابت ہوگی۔ تو بچہ کو اسی کے حوالہ کر دینے سے بچہ کے حق میں بہتری ہوگی۔ اور اگر بچہ کی ماں نے دودھ پلانے والی احسنیہ عورت سے زیادہ مانگا تو بچہ کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ تاکہ اسے نقصان نہ ہو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں اسی بات کی طرف اشارہ بھی ہے۔ کہ ولا تضار والدۃ الح جتنی ما اپنے بچہ کی وجہ سے تکلیف اور نقصان میں نہ ڈالی جائے گی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی وجہ سے نقصان اٹھائے گا۔ جتنی اس پر بچہ کی ماں نے واسطے احسنیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہیں ہوگی۔ اور چھوٹے بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر ہر صورت میں واجب ہوگا اگرچہ باپ اس سے دین میں مختلف ہو۔ جیسا کہ شوہر پر اس کی بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ شوہر سے دین میں مختلف ہو۔ مثلاً یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو۔ اس طرح بچہ کا نفقہ واجب ہونا اس آیت پاک کے مطلق ہونے کی وجہ سے ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ جتنی وعلی المولود له رزقهن الخ کیونکہ اس میں دین میں موافق یا مخالف ہونے کی کوئی قید نہیں ہے۔ بلکہ باپ پر مطلقاً اولاد کا نفقہ لازم کیا گیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے۔ اس لئے بچہ بھی باپ کی ذات میں

داخل ہوا یعنی اپنی ذات ہی کا نفقہ فرض ہوا۔ لہذا اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی نفقہ فرض ہوگا اور اپنی بیوی کا نفقہ تو اس دلیل سے فرض ہوگا کہ نفقہ کا سبب اس کے ساتھ نکاح صحیح کا ہونا ہے۔ کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے بیوی خود کو اپنے شوہر کے لئے پابند کریتی ہے۔ اسی کے مقابلہ میں شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ کتابیہ کا فرہ اور مرد مسلمان کے درمیان نکاح صحیح ہوتا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں اسے گھر میں روکنے کا حق ہوتا ہے لہذا اس کا بھی نفقہ واجب ہوگا پھر یہ بھی معوم ہونا چاہئے کہ ہم نے جتنی صورتیں بیان کیں ان سب میں باپ پر اولاد کا نفقہ اسی وقت لازم ہوگا جبکہ بچہ چھوٹا (نابلغ) ہو اور اس کا اپنا ذالی مال نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ چھوٹا نہ ہو یا اس کا اپنا کچھ مال موجود ہو تو اس کا اپنا نفقہ اس کے اپنے ہی مال میں لازم ہوگا کیونکہ اصل یہی ہے کہ آدمی کا نفقہ اس کے اپنے ہی مال سے ہو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ ف چھوٹے کے پاس مال ہونے کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ اس کو کہیں سے میراث میں ملا ہو یا اسے کسی نے ہبہ کیا ہو۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر چھوٹے بچہ کے پاس زمین یا کپڑے ہوں۔ اور اسے نفقہ کے لئے ان کی ضرورت پڑ گئی تو اس کا باپ اس کا متولی بن کر ان تمام چیزوں کو بیچ کر اسی میں سے اس بچہ کے نفقہ اور ضروریات میں خرچ کرے گا۔ ع۔ ن

توضیح: اگر کسی نے اپنی منکوحہ کو یا منکوحہ معتدہ کو اپنی دوسری بیوی سے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا یا اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اس کی ماں کو جس کی عدت ختم ہو گئی ہو رکھا۔ اگر ماں نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے احسبہ سے زیادہ اجرت یا برابر کا مطالبہ کیا۔ تفصیل، حکم، دلیل

ولو استأجرها وهي مسكوة او معتدته لارضاع ابن له من غيرها حاز لانه غير مستحق عليها الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے

فصل وعلى الرجل ان يفيق على ابويه واجداده وجداته ادا كانوا ا فقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان
فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت الاية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم
الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاحداد والجدات فلاهم من الاء والامهات ولهذا يقوم الحد مقام الاب
عند عدمه ولانهم سبوا لحيائه فاستوجوا عليه الاحياء بمزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال فاجاب
بنفقه في ماله اولى من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لماتلوا ولا تحب العقبة مع اختلاف
الدين الا للزوجة والابوين والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها
بالعقد لاحتسابها لحق له مقصود وهذا يتعلق باتحاد الملة واما غير هافلان الحرية ثابتة وحرء المرء في معي
نفسه فكما لا يتمتع نفقة نفسه بكفره لا يتمتع نفقة جره الا انهم اذا كانوا حريين لا تحب نفقتهم على المسلم
وان كانوا امستامين لانهم ليسا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين

ترجمہ: فصل۔ اور مرد پر لازم ہے کہ اپنے وائندین اور اجداد و جدات کو نفقہ دے اگر وہ محتاج ہوں۔ اگرچہ وہ دین میں اس کے مخالف ہوں۔ والدین پر خرچ کرنے کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی اپنے والدین کے ساتھ اعتدال کے ساتھ رہا کرو۔ یہ آیت ایسے ابویں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو کافر تھے۔ اعتدال اور انصاف کے ساتھ رہنا اس طرح نہیں ہو سکتا ہے کہ خود تو نعمت الہی میں ڈوبا ہوا عیش کرتا رہے اور والدین کو بھوکا مرنے دے۔ اور اجداد و جدات کو دینے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی آباء اور امہات میں شمار ہوتے ہیں۔ اسی لئے آدمی کے مرنے کے بعد اس کے باپ کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا ادا قائم مقام ہوا کرتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ وہ بھی خود اس شخص کی زندگی کے سبب ہیں تو وہ بھی اس

آدمی پر اپنی زندگی بانی رکھنے کا ایک حق رکھتے ہیں۔ جیسے والدین میں ہے۔ اور محتاجی کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اگر باپ خود مالدار ہو تو اس کا نفقہ دوسرے کی بہ نسبت اسی کے مال میں لازم آتا زیادہ بہتر ہے۔ اور دین کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہونا نفقہ واجب ہونے کے لئے رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ جس کی دلیل میں ہم پہلے بھی آیت پاک کی تلاوت کر چکے ہیں (ف یعنی یہ آیت پاک) ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾۔ کیونکہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ والدین کا مذہب جو بھی ہو یعنی وہ مومن ہوں یا کافران کے ساتھ اعتدال کا برتاؤ رکھنا چاہئے۔ (اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا ہے سوائے بیوی، مدین، اجداد و جدات اور اولاد اور ان کی اولاد کے۔ ان میں سے بیوی کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہوتا ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے کہ اس کا نفقہ شوہر پر اس لئے لازم آتا ہے کہ سکے ساتھ عقد صحیح ہو چکا ہے۔ وراہی بناء پر عورت اپنے شوہر کے حق مقصود (بہستری) کی وجہ سے اس کے پاس بند ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور اس مقصد میں دین کے متحد ہونے کو کوئی دخل نہیں ہے۔ لیکن بیوی کے ماسوا جو بانی رہے ان کا نفقہ اس سبب سے لازم آتا ہے کہ ان سے بدن کا حصہ اور جزو مونا ثابت ہے۔ اور آدمی کو جس کے ساتھ بدن کے جزو ہونے کا رشتہ ہوتا ہے وہ اس کی ذات کے منسلک ہوتا ہے۔ اس لئے آدمی جس طرح اپنے کافر ہونے کی وجہ سے اپنا نفقہ نہیں روکتا ہے اسی طرح جس کسی کے ساتھ اس کی جزدیت کا تعلق ہوتا ہے اس کا نفقہ بھی نہیں روکتا ہے۔ اس سے ان سب کا نفقہ واجب ہو گا بشرطیکہ وہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے سخت کافر ہوں جو مسلمانوں سے ٹرتے ہوں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہ ہو گا اگرچہ یہ لوگ مان لے کر دارالمان میں آئے ہوں۔ کیونکہ جو شخص ہم سے دین کے بارے میں ٹرے وہ خواہ کوئی بھی ہو ہمیں اس کے ساتھ احسان کرنے سے ممانعت کی گئی ہے۔ ف۔ حاصل کیا یہ ہو کہ اگر وہ کافر ہو تو ان کا نفقہ مسلمان پر اسی صورت میں واجب ہو گا کہ وہ دارالاسلام میں مطہج ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔

توضیح: ایک آدمی پر کن کن لوگوں کا نفقہ ضروری ہونا ہے
کیا اس کے لئے ہم مذہب ہونا بھی ضروری ہے۔ تفصیل، حکم، دلیل

فصل وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واحداه وحدثاته ادا كانوا افقراء وان حاله في دية الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولانحب على الصراحي نفقة ابيه المسلم وكذا لا تحب على المسلم نفقة ابيه النصراني متعلقة بالارث
بالنص بحلاف العتق عبدالملک لانه متعلق بالقرلية والمحرمية بالحديث ولان القراه موحدة للصلة ومع
الاتفاق في الدين اكدودوام ملك اليمس اعلى في القطيعة من حرمان النفقة فاعسرافى الاعس اصل العلة وفى
الادنى العلة الموكدة فلهذا افتراق ولا يشترك الولد فى نفقة ابويه احد لان لهما تاويلا فى مال الولد بالنص
ولتاويل لهما فى مال غيره ولاه اقرب الناس اليهما فكان اولى باستحقاق نفقتهم عليه وهى على
الدكور والامث بالسوية فى ظاهر الرواية وهو الصحيح لان المعنى يشمهما

ترجمہ اور تفسیر پر یہ لازم نہیں ہے کہ اپنے مسلم بھائی کو نفقہ دے۔ اسی طرح کسی مسلمان پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنے
نصرانی بھائی کو نفقہ دے۔ کیونکہ نص قرآنی سے یہ ثابت ہے کہ نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے۔ یعنی جن میں میراث پانے کا
تعلق ہے ان ہی میں نفقہ بھی ہوتا ہے۔ بخلاف مالک ہونے کے وقت ازد ہونا۔ کیونکہ ازدی کا تعلق قرابت محرمیت کے
ساتھ ہے۔ حدیث شریف کی دلیل سے اور وہ پائی گئی ہے۔ اور نفقہ کے بارے میں یہ بھی دلیل ہے کہ رشتہ داری کی بناء پر رشتہ
دار کے ساتھ احسان کرنا صرف مناسب اور بہتر ہوتا ہے اور اگر اس کے ساتھ دین میں بھی وہ متفق ہو جائے تو اس کے ساتھ
احسان کرنا موقوفہ یعنی واجب ہو جاتا ہے۔ اور کسی رشتہ دار کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا اور اس کا مالک بنے رنا نفقہ سے محروم رکھنے

کی نسبت سے تعلق رشتہ کو بہت زیادہ اور بڑھ کر کاٹنا لازم آتا ہے۔ اس لئے ہم نے اعلیٰ یعنی ملک یمن میں اصلی علت یعنی کسی رشتہ دار کی جان کے مالک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اور ادنیٰ یعنی نفقہ کے بارے میں علت مؤکدہ یعنی رشتہ داری اس کے ساتھ مذہب میں بھی متفق ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اس بناء پر آزاد ہو جائے اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ اور وہ دین کے نفقہ میں بیٹوں کے ساتھ کوئی بھی شریک نہیں ہو گا یعنی اگر والدین کا لڑکا موجود ہے اور وہ ان دونوں کا خرچ برداشت کر سکتا ہے تو قاضی یہ نہیں کہے گا کہ اس کے دوسرے رشتہ دار بھی اسی میں شریک ہوں۔ بلکہ صرف ان کا لڑکا ہی اس کا ذمہ دار ہو گا کیونکہ والدین کے لئے اپنے بیٹے کے مال میں اس دلیل سے کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم اور تمہارا مال سب تمہارے باپ کے اس حدیث میں یہ تاویل ہوتی ہے کہ گویا وہ دونوں بہت مالدار ہیں۔ لیکن اسکے علاوہ کسی دوسرے کے مال میں ان کے لئے کوئی تاویل نہیں ہے۔ اس لئے غیروں کا مال ان کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ والدین سے سب سے زیادہ قریب ان کا لڑکا ہی ہوتا ہے۔ لہذا جس پر ان دونوں کے نفقہ کا حق رزم ہو گا وہ بھی بدرجہ اولیٰ ان کا فرزند ہو گا پھر ظاہر الروایہ میں محتاج والدین کے نفقہ کی ذمہ داری ان کے لڑکوں اور لڑکیوں پر برابر کی ہوگی۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ کیونکہ جو سبب بتایا گیا ہے وہ لڑکوں اور لڑکیوں کے لئے برابر ہے (ف) لیکن سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح کافی میں امام اعظم سے یہ روایت بیان ہے کہ میراث کی طرح یہاں بھی لڑکا دو حصے اور لڑکی ایک حصہ دے۔ جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔)

توضیح: کیا مسلمان پر اپنے نصرانی بھائی اور برعکس نصرانی پر اپنے مسلمان بھائی کو بھی نفقہ دینا لازم ہوتا ہے اور والدین کو نفقہ دینے میں اولاد کے علاوہ کچھ دوسرے بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مساکل کی تفصیل، حکم، دماکل

ولا تجب علی النصرانی نفقة اخیه المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقة اخیه النصرانی الح
نصرانی پر یہ واجب نہیں ہے کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے۔ اسی طرح مسلمان پر بھی واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے۔ کیونکہ قرآن کریم میں صراحت یہ مذکور ہے کہ نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے۔ بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا۔ یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خرید اتو وہ بھائی اپنے مالک بھائی کے پاس جاتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس آزادی کا تعلق ان دو باتوں سے ہے (۱) قریبی رشتہ داری (۲) محترم ہونا۔ جس کی دلیل ایک حدیث ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے (من ملکت ذارحم الخ) اور یہ بات یہاں پائی جا رہی ہے۔ اور نفقہ واجب ہونے میں یہ بھی دلیل ہے کہ قربت سے صرف رشتہ دار کے ساتھ اس پر احسان کرنا ہی ہوتا ہے۔ پھر جب اس قرابت کے ساتھ دونوں دین میں بھی ایک ہی پائے جائیں تو اس سے تاکید لازم آ جاتی ہے یعنی نفقہ دینا اب واجب ہو جاتا ہے۔ اور کسی قریبی رشتہ دار کو اپنی ملکیت میں رکھنا اس کو نفقہ سے محروم رکھنے کے مقابلہ میں اس سے بڑھ کر رشتہ کاٹنا لازم آتا ہے۔ اس لئے ہم نے اعلیٰ یعنی ملک یمن میں اصل علت کا اعتبار کیا ہے اور ادنیٰ یعنی نفقہ کے بارے میں علت مؤکدہ کا اعتبار کیا ہے۔ ف اس بات کی مزید وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ اصل میں احسان کا سبب قرابت ہے۔

پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر یہ چاہے کہ دوسرا شخص کا میں ہمیشہ ہی مالک رہوں اسے آزاد نہ ہونے دوں۔ تو اس سے رشتہ داری اور قرابت کو ختم کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ بالکل حرام ہے۔ اور یہ اعلیٰ درجہ کی برائی ہے۔ بلکہ جیسے ہی کسی قریب کا مالک ہو گا وہ شخص از خود آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے ہم نے اس کی علت صرف قرابت قرار دی ہے۔ کیونکہ رشتہ داری کو ختم کرنا اعلیٰ درجہ کی برائی ہے۔ اس لئے رشتہ دار خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اس کی ملکیت میں آ گیا تو وہ فوراً آزاد ہو

جائے گا۔ بشرطیکہ قرابت محرمیت کی ہو جیسے کہ بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے۔ لیکن اگر بھائی کا فرہو تو اس کو نفقہ نہ دینا جائز ہے۔ کیونکہ رشتہ ختم کر دینے کے مقصد میں نفقہ نہ دینا معصیہ خرابی ہے۔ اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ نفقہ دینا بہتر تو ہے لیکن اس پر واجب نہیں ہے۔ اور نفقہ دینا اس وقت واجب ہوگا کہ کسی رشتہ داری کے ساتھ دونوں ہم مذہب بھی ہوں۔ اس طرح قرابت محرمیت کے ساتھ ہم مذہب ہونے سے قوت آگئی۔ بخلاف آزادی کے کہ اپنے قریبی رشتہ کو زمانہ و راز تک اپنا غلام بنا کر رکھنے پہلے سے ہی حرام قول ہے۔ اس لحاظ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ ولا یشارك الولد الحی ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والنفقة لكل دی رحم محرم ادا کاں صغیر افقیرا او کانت امرأة بالغة فقيرة او کانت ذکرایا لغافقیر ارما او اعمی لان الصلة فی القرابة لقربة واجبة دون العیلة والفاصل ان یکون دارحم محرم وقد قال الله وعلی الوارث مثل ذلك وعلی فراءة عبدالله بن مسعود وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلك ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمی امارة الحاجة لتحقق العجز فان القادر علی الکسب عنی بکسبه بخلاف الابوين لانه یلحقهما تعب الکسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما فتنحب نفقتهما مع قدرتها علی الکسب قال ویحب ذلك علی مقدار المیراث ویحرم علیه لان التخصیص علی الوارث تنسبه علی اعتبار المقدار ولان العرم بالعم والمجر لا یفاء حق مستحق

ترجمہ: اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لئے بھی واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ چھوٹا اور فقیر ہو یا بالغہ عورت ہو مگر فقیر ہو یا بالغ مرد فقیر ہو اور وہ نچا یا اندھا ہو۔ کیونکہ قریبی رشتہ داری میں احسان کرنا واجب ہوتا ہے۔ لیکن قرابت بعیدہ میں نہیں ہوتا ہے۔ اور ان دونوں میں فرق کرنے والی بات یہ ہے کہ جو رشتہ دار محرم بھی ہو وہ قریب سے یعنی جس سے کہ نکاح کرنا ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ ورنہ وہ دور کا رشتہ دار ہے۔ اس فرق کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وعلی الوارث مثل ذلك یعنی وارث پر اس کے مثل واجب ہے۔ اور عبد اللہ بن مسعود کی قراءت میں ہے وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلك یعنی ہر ایک وارث پر جس کا رشتہ ہمیشہ کے لئے حرام کیا گیا اس کے مثل واجب ہے۔ یعنی اگر باپ نہ ہو تو وارث ذی رحم پر صغیر کی دودھ پدائی اور خرچہ و جب ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وجوب نفقہ کے لئے محتاج ہونا ضروری ہے۔ یعنی صرف محتاجی شرط ہے۔ تاکہ نفقہ واجب ہو۔ اور نابالغ ہونا یا عورت ہونا یا اندھا اور اندھا ہونا اس کے محتاج ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ ان میں مانے سے عاجز ہونا مسہم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص خود روزگار حاصل کر سکتا ہو وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ بات دوسری قراتوں میں ہے۔ برخلاف والدین کے کیونکہ والدین کو تکلیف ہوگی حالانکہ ادا کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے والدین سے تکلیف دہ چیزوں کو دور کرتے رہیں اس بناء پر اگر والدین کو کمائی کی حالت بھی ہو جب بھی ان کا نفقہ ادا پر واجب ہو گا۔ ضروری رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے۔ اور اسے اس نفقہ کے دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ آیت میں وارث کا نفقہ کہنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ میراث ہی کی مقدار معتبر ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ آدمی نفع اور آمدنی ہونے کے اندازہ سے ہی تاوان بھی برداشت کرتا ہے۔ یعنی جس کو میراث سے جتنے گاہہ اسی حساب سے فی ان لاپنے مورث کو نفقہ اور مینے کا خرچہ دے۔ اور جبر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جس پر جو حق واجب ہے وہ اسے ادا کرے۔

توضیح: والدین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نفقہ دینا چاہئے

اس کی شرطیں کیا ہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

والنفقة لكل دی رحم محرم ادا کاں صغیر افقیرا او کانت امرأة بالغة فقيرة الح

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن علی ابویہ الاثلاثا علی الاب الثنتان وعلی الام الثلث لان الميراث لهما علی هذا المقدار قال العبداء لضعیف هذا الذی ذکرہ روایۃ الخصاف والحسن وفی ظاہر الروایۃ کل النفقة علی الاب لقوله تعالیٰ وعلی المولود له ورقهن وکسوتهن وصار کالمولود الصغیر ووجه الفرق علی الروایۃ الاولیٰ انه اجتمعت للاب فی الصغیر ولایۃ ومؤنة حتی وجبت علیہ صدقة فطره فاخصص نفقته ولاکذلك الکبیر لاعدام الولایۃ فیہ فتشار کہ الام وفی غیر الوالد یعتبر قدر الميراث حتی تكون نفقة الصغیر علی الام والجد اثلاثا ونفقة الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات الموسرات اخصاسا علی قدر الميراث غیر ان المعسر اهلیۃ الارث فی الحملۃ لا احراره فان المعسر اذا کان له خال و ابن عم تكون نفقته علی حاله وميراثه یحوزه ابن عمه ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدین لبطلان اهلیۃ الارث ولا یمن اعتبار.

ترجمہ: قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ محتاج نابالغ بیٹی اور لڑکے بیٹے کا نفقہ والدین پر تین حصے کر کے ان میں سے دو حصے باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے۔ کیونکہ والدین کے لئے میراث بھی اسی حساب سے ہے۔ اس عبد ضعیف (مصنف ہدایہ) نے کہا ہے کہ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے جو ذکر کیا ہے وہ امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ اور حسن رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے۔ لیکن ظاہر الروایت کے مطابق پورا نفقہ باپ پر ہی واجب ہوگا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وعلی المولود له ورقهن وکسوتهن یعنی باپ پر ہی ان کا کھانا اور کپڑا لازم ہے۔ اور ایسا لڑکا چھوٹے بچے کے مثل ہے۔ یہی روایت یعنی خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹے بچے کے حق میں باپ کی دایت اور اس کے ضروری اخراجات (مؤنیت) دونوں جمع ہیں۔ یہاں تک کہ اس پر نابالغ بچے کی طرف سے صدقہ فطر بھی دینا واجب ہے۔ اس لئے چھوٹے بچے کا نفقہ فقط باپ پر ہی لازم ہوا۔ لیکن بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ ان پر باپ کی ولایت باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ اس لئے ان کو نفقہ دینے میں ان کی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی۔ پھر باپ کے علاوہ دادا وغیرہ میں بھی یہی قول ہے کہ میراث کی مقدار کا اعتبار ہوگا چنانچہ نابالغ کا نفقہ اس کی ماں اور دادا پر تین حصے کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصے دادا پر لازم ہوں گے۔ اور اگر ایک بھائی محتاج ہو اور اس کی تین خوش حال بہنیں ایک ایک بیویوں قسم کی ہوں۔ یعنی ایک یعنی اور ایک فقط باپ میں شریک اور تیسری فقط ماں میں شریک ہو۔ تو ان پر بھائی کا نفقہ میراث کے حساب سے پانچ حصے کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصے یعنی (سگی بہن) پر اور ایک حصہ باپ شریک بہن پر اور ایک حصہ ماں شریک بہن پر۔ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس مسئلہ میں کسی بھی وقت میراث پانے کی صلاحیت کا ہونا کافی ہے یعنی میراث کا حاصل کر لینا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کسی محتاج شخص کا ایک خوش حال ماں اور ایک چچا کا خوش حال بیٹا (بھتیجا) ہو تو اس محتاج کا نفقہ اس کے اسی ماموں پر واجب ہوگا حالانکہ اس کی میراث جب کبھی ہو اس کا یہ بھتیجہ سے جائے گا۔ (ف۔) کیونکہ ماموں کے ساتھ قرابت اور محرم ہونے کا رشتہ بھی ہے اس لئے اگر یہ لڑکی ہو تو کسی طرح بھی اس کا نکاح اس ماموں کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس چچا زاد بھتیجہ کے کہ اس سے اگرچہ قریبی رشتہ داری ہے مگر وہ محرم نہیں ہے۔ اسی بناء پر اس سے نکاح کرنا بھی جائز ہے۔ جبکہ نفقہ ایسے ہی رشتہ دار پر واجب ہوتا ہے جو کہ محرم بھی ہو۔ حالانکہ میراث میں جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا ہی میراث پائے گا۔ اور ماموں محروم رہے گا۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی رشتہ داری موجود ہو جس سے ہمیشہ کا آپس میں نکاح حرام ہو۔ ان میں ایسی رشتہ داری کے باوجود اگر ان کے درمیان دینی مخالفت ہو تو ان میں نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ ان میں وارث بننے کی صلاحیت موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس کا اعتبار ضروری ہے۔

توضیح: محتاج نابالغہ بیٹی اور لٹے بیٹے کا نفقہ ان کے والدین اور اجداد پر واجب ہوتا ہے تو کس حساب سے۔ تفصیل بیان، حکم، دلیل

قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزم على ابويه اثلاثاً على الاب الثلثان الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے

ولاتجب على الفقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزامها بالاقدام على العقد اذا المصالح لا تنظم دونها ولا يعمل في مثلها الاعسار ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روى عن ابي يوسف وعن محمد انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة واذ كان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابويه وقد بينا الوجه فيه

ترجمہ: اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا صدمہ رحمی کے طور پر ہوتا ہے حالانکہ محتاج خود اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اس پر کوئی اور دوسرا احسان کرے اس لئے اس پر نفقہ کس طرح واجب ہوگا بخلاف بیوی اور چھوٹی ادا کے نفقہ کے کہ وہ شوہر اور باپ پر بہر صورت لازم ہوتا ہے یعنی اگرچہ وہ خود فقیر ہو۔ کیونکہ جب اس نے نکاح کر لیا تو اس نے از خود اپنے اوپر ان لوگوں کو نفقہ دینا لازم کر لیا ہے۔ کیونکہ بغیر نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا ہے۔ اور ایسی صورت میں تنگدستی کا بہانہ مفید نہیں ہوتا ہے۔ پھر خوش حالی کے اندازہ کرنے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ عیہ سے مروی ہے کہ جب بقدر نصاب مالک ہو جائے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ عیہ سے مروی ہے کہ خوش حالی کا اندازہ یہ ہے کہ جس کا اپنا ذاتی اور بیوی بچوں کے ایک مہینے کے خرچ کے بعد بھی کچھ بچتا رہے یا جس کی ہر دن کی آمدنی سے اسی طرح خرچ کے بعد کچھ بچتا رہے۔ یعنی اگر اس طرح بچتا ہو تو اس پر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ بندوں کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے۔ نصاب کا ہونا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ نصاب کا ہونا تو تو تفریق کے لئے ہے۔ لیکن قوی قول اول پر ہی ہے۔ اور نصاب سے وہی نصاب مراد ہے جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور ان کا لڑکا پردیس میں لاپتہ ہو جس کا مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائے گا۔ جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

توضیح: کسی محتاج پر بھی نفقہ واجب ہوتا ہے یا نہیں۔ محتاج شوہر اور باپ پر اس کی بیوی اور بچوں کا نفقہ واجب ہو گیا نہیں۔ مالدار کی حد کیا ہوگی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

ولاتجب على الفقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق عليه الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اس جگہ نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو کہ دوسو (۲۰۰) درہم تک پہنچ جائے۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ پس خاصہ یہ ہوا کہ جس کے پاس دوسو (۲۰۰) درہم کی قیمت کا مال ہو اور وہ اس کی حاجت اصلہ سے زائد ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو ان کا نفقہ دے۔ ع۔ م۔

واذا كان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابويه وقد بينا الوجه فيه الح
اور اگر والدین محتاج ہوں اور ان کا لڑکا سفر کی حالت میں لاپتہ ہو اور اس کا مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائے گا۔ اور ہم اس کی وجہ بھی بیان کر چکے ہیں۔ ف یعنی والدین کا حق اس میں پہلے سے ثابت ہے۔ اس لئے

قاضی کے حکم سے اس مال کے حاصل کرنے میں مدد مل جائے گی۔ کیونکہ وہ لے سکتے ہیں۔

وإذا باع أبوه متاعه في نفقته جاز عند أبي حنيفة وهذا استحسان وإن باع العقار لم يجوز في قولهما لا يجوز في ذلك كله وهو القياس لانه لا ولاية له لا يقطعها جالبو الخ ولهذا لا يملك حال حصرت ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة وكذلك تملك الام في النفقة ولا يبي حنيفة ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فالاب أولى لو فور شفته وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كذلك العقار لأنها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من لا قارب لأنه لا ولاية لهم أصلاً في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر وإذا جاز بيع الاب والتمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستبقاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لك مال الولاية ثم له ان يأخذ منه بنفقته لانه من جنس حقه.

ترجمہ: اور اگر باپ نے اپنے غائب لڑکے کا کوئی سامان اپنے نفقہ کے لئے بیچ دیا تو یہ جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ دلیل استحسان سے ثابت ہے۔ اور اگر باپ نے اس کی غیر منقولہ جائیداد اور مثلاً اس کی زمین یا گھر بیچ دیا تو یہ جائز نہیں ہو گا لیکن صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے قول کے مطابق اس کا کوئی بھی سامان خواہ منقولہ سامان ہو یا غیر منقولہ جائیداد ہو کچھ بھی بیچنا جائز نہیں ہے۔ اور قیاس بھی یہی ہے۔ کیونکہ باپ کو اب لڑکے پر ولایت حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے بالغ ہوتے ہی اس پر سے اس کی ولایت ختم ہو گئی ہے۔ اسی لئے اگر بیٹا موجود ہو تو بھی اس کے مال کو باپ فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اور نفقہ کے سوا کسی قرض کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح ماں بھی اپنے بیٹے کی جائیداد کو نفقہ کے لئے فروخت نہیں کر سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو اپنے غائب لڑکے کے مال کی حفاظت کی ولایت حاصل ہے۔ اس لئے کہ جب ایک وحی کو یہ بات حاصل ہے تو باپ کو بدرجہ اولیٰ ولایت حاصل ہوگی۔ کیونکہ اس کی شفقت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور منقولہ مال کو بیچ ڈالنا بھی حفاظت کی قسم میں سے ایک ہے۔ لیکن غیر منقولہ جائیداد میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوا کرتی ہے مگر باپ کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو یہ اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو کسی قسم کی ولایت نہیں ہے۔ یعنی نہ اس کے بچپن میں تصرف کا اختیار تھا اور نہ بالغ ہونے کے بعد اس کی حفاظت کی ولایت حاصل ہے اب جبکہ باپ کے لئے بیٹے کے منقولہ مال کو بیچنا جائز ہوا۔ اور اس سے حاصل قیمت باپ کے حق کی جنس سے ہوتی۔ یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے ہے۔ تو باپ کو یہ اختیار ہو گا کہ قیمت خریدار سے وصول کر لے جیسے کوئی باپ اپنے چھوٹے بچے کی منقولہ یا غیر منقولہ جائیداد فروخت کر دے تو جائز ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے بچہ پر پوری ولایت حاصل ہوتی ہے۔ پھر باپ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ نقد روپے اور قیمت سے اپنا نفقہ وصول کر لے کیونکہ اس کے حق کی جنس سے ہے۔

توضیح: اگر غائب بیٹے کا باپ یا ماں اپنا نفقہ وصول کرنے کے لئے اس کا کچھ

منقولہ سامان یا غیر منقولہ جائیداد بیچ دے۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وإذا باع أبوه متاعه في نفقته جاز عند أبي حنيفة وهذا استحسان الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے

وان كان للابن العائث مال في يد أبويه وانفقاه لم يضمن لهما استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذا جنس الحق وان كان له مال في يد اجبي فانفق عليهما بغير اذن القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امره القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع على القابض لانه ملكه بالصمان فظهر انه كان متبرعاً به واذا قضى القاضي

لمولدواوالدین ودوی الارحام بالنفقة فمضت حدة سقطت لان نفقة هؤلاء تجب كفاية لمحااجة حتى لا تحب مع اليسار وقد حصلت بمضى المدة بخلاف نفقة الزوجة اذ اقصى بها القاصى لانها تحب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى قال الا ان ان يادى القاصى بالا استدانه عليه لان القاصى له ولاية عامة فصار اداه كاهم العائب فيصير دياضى دتمته فلا يسقط بمضى المدة

ترجمہ: اگر سفر میں جا کر لاپتہ ہونے والے بیٹے کا مال اس کے والدین کے قبضہ ہی میں ہو اور ضرورت مند والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ لے لیا تو وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ یعنی اگر وہ مال ان دونوں کے نفقہ کی جنس کا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنا حق حاصل کر لیا ہے کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے ہی اس مال پر ان کا نفقہ واجب ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور انہوں نے اپنے حق کی جنس سے یہ ہے ورنہ اگر اس کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو۔ اور اس نے ان دونوں پر قاضی کے فیصلہ کے بغیر خرچ کر دیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں حق دیا بت و اجازت کے بغیر تصرف کیا ہے کیونکہ وہ تو صرف اس کے مال کی حفاظت کرنے کے لئے نائب بنایا گیا ہے اس حفاظت کے علاوہ کسی اور بات کا اسے اختیار نہیں تھا بخلاف اس کے کہ اگر قاضی نے اسے اجازت دے دی ہو تو وہ اس مال کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اسے قاضی کے حکم پر عمل کرنا ضروری ہے وجہ یہ ہے کہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہوتی ہے پھر پہلی صورت میں اگر اس اجنبی نے تاوان ادا کر دیا تو وہ اس کے والدین سے نہیں وصول کر سکتا ہے کیونکہ اجنبی تاوان دے کر اس مال کا مالک ہو گیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اس نے پناذاتی مال ان دونوں حق جو کو بطور خیرت دیا ہے (ف) در خیرات دینے کے بعد اسے واپس نہیں لیا جاسکتا ہے) اور جبکہ قاضی نے کسی شخص پر اس کی ادا کردادن اور ذی رحم مخرم رشتہ داروں کا نفقہ لازم کر دیا مگر اس نے ادا نہیں کیا اور اس طرح ایک مدت گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو ان لوگوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ دگ خوش حال ہوں تو واجب نہیں ہوتا ہے اور اتنی مدت گزر جانے سے اس مدت کی ضرورت پوری ہوگئی ہے اس لئے نفقہ ساقط ہو گیا بخلاف نفقہ زوجہ کے کہ اس صورت میں ساقط نہ ہوگا کہ جب قاضی اسے قرض لینے کا بھی حکم دے دے کیونکہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے تو اس کا حکم دینا ہی ایسا ہو گیا گویا عائب شخص نے خود اس بات کی اجازت دی ہو کہ میرے نام پر قرض لیا کرو اس طرح اس کا قرض خود اس شخص کے ذمہ ہو گیا اس لئے مدت گزرنے سے وہ ساقط نہ ہوگا

توضیح: اگر لاپتہ لڑکے کا مال اس کے والدین کے ہی قبضہ میں ہو اور انہوں نے پنا نفقہ اس میں سے از خود یا قاضی کے حکم سے لیا اسی طرح اگر اس کا مال کسی دوسرے کے پاس ہو اور اس نے از خود اس میں سے ان دونوں والدین پر خرچ کر دیا یا قاضی کے حکم سے کیا تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وان كان للابن العائب مال في يد ابيه وانفقا له لم يصحنا لهما استوفيا حقهما الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے بخلاف نفقة الزوجة الح بیوی کے علاوہ دوسروں کا نفقہ مقرر ہونے کے باوجود اگر چند مہینے ادا نہیں کئے تو ان کا نفقہ ساقط ہو گیا بخلاف بیوی کے نفقہ کے کہ اگر قاضی نے اس کا نفقہ مقرر کر دیا مگر کئی ماہ تک اس نے ادا نہیں کیا تو وہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ ایک ساتھ ادا کرنا ہوگا کیونکہ اس کا نفقہ تو اس کے مادر ہونے کے باوجود واجب ہوتا ہے اس لئے گزرے ہوئے مہینوں میں نہ لینے کے باوجود ساقط نہ ہوگا حاصل یہ ہو کہ بیوی کا نفقہ دو حال سے حل نہیں ہے (۱) اگر قاضی نے مقرر نہیں کیا اور اس طرح کچھ مہینے گزر گئے تو ان مہینوں کا نفقہ ساقط ہو گیا (۲) اگر قاضی نے مقرر کر دیا ہو تو وہ کبھی ساقط نہ ہوگا لیکن باقی سوگوں کے گزرے ہوئے مہینوں کا نفقہ مطلق ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نے بھی مقرر کر دیا ہو مگر

صرف اس صورت میں ساقط نہ ہوگا جبکہ اس نے مقرر کرتے وقت یہ بھی کہہ دیا ہو کہ ادا نہ کرنے کی صورت میں تم کسی سے اتنا ہی قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کر لیا کرو الا ان یاذن له النع ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل و علی المولیٰ ان ینفق علی امته وعبده لقوله علیه السلام فی الممالیک انهم احوانکم جعلہم اللہ تعالیٰ تحت ایدیکم اطعموہم مما تا کلون والبسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ فان امتنع و کان لہما کسب اکسبنا و انفقالاں فیہ مظر اللجانین حتی یبقی المملوک حیا و یقی فیہ ملک المالث وان لم یکن لہما کسب بانکاں عبدازمنا او حاریۃ لایواحر مثلہا اجبر المولیٰ علی بیعہما لانہما من اہل الاستحقاق و فی الیع ایفاء حقہما و ابقاء حق المولیٰ بالخلف بخلاف نفقة الزوۃ لانہا تصیر دینا فکان تاخیر علی ما ذکرنا و نفقة المملوک لتصیر دینا فکان ابطالا و بخلاف سائر الحيوانات لانہا لیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتها الا انہ یؤمر بہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحيون او فیہ ذلك و بہی عن اضاعة المال و فیہ اضاعته و عن ابی یوسف انہ یجبر و الاصح ما قلنا واللہ اعلم

ترجمہ: فصل: مولیٰ پر واجب ہے کہ وہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے مملوکوں کے حق میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں ان کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے ماتحت کر دیا ہے اس لئے تم جو خود کھاؤ ان کو بھی کھاؤ اور جو تم پہنو وہ ان کو بھی پہنؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف نہ دو اب اگر مولیٰ نے ان کو نفقہ دینے سے انکار کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ ان لوگوں کو کسی قسم کا ہنر آتا ہے یا نہیں اگر ہنر آتا ہے تو ان کو اجازت ہوگی کہ وہ اسی سے کمائیں اور کھائیں کیونکہ ایسا کرنے سے دونوں طرف کی رعایت ہے اس طرح سے کہ غلام خود بھی زندہ رہے گا اور مولیٰ کی بھی ملکیت باقی رہے گی ف اس طرح وہ جب چاہے گا اسے فروخت کر دے گا اور اگر ان کو کمائی کا کوئی ہنر نہ ہو دموں پر جبر کیا جائے گا کہ وہ ان کو فروخت کر دے مثلاً غلام لپانچ ہو یا باندی ایسی ہو کہ اس جیسی اجرت پر نہیں لی جاسکتی ہو کیونکہ یہ دونوں نفقہ کے مستحق ہیں اور ان لوگوں کو اس بات کا حق بھی ہے کہ ان کو بیچ دیا جائے تاکہ وہ اپنے حقوق دوسرے کے پاس وصول کر سکیں اور مولیٰ کو اس طرح فائدہ ہوتا ہے کہ اسے اپنے غلام کے عوض اس کی قیمت مل جاتی ہے بخلاف بیوی کے نفقہ کے کیونکہ وہ تو شوہر کی ذمہ قرض ہو جاتا ہے اس لئے اسے تاخیر کا حق دیا جائے گا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور چونکہ غلام کا نفقہ مولیٰ کے ذمہ قرض نہیں رہتا ہے اس لئے اسے باطل کرنا لازم آتا ہے اور چونکہ اسے باطل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے مولیٰ کو اس غلام کے بیچ دینے پر مجبور کیا جائے گا اور بخلاف دوسرے حیوانوں کے ان کے مالکوں کو ان کو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان حیوانات کو حق جتانے یا بتانے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے مالک کو ان کے نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا مگر دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ اسے حکم دیا جائے کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اول تو حیوان کو تکلیف دینا حرام اور ممنوع کیا ہے حالانکہ چارہ نہ دینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم یہ ہے کہ آپ ﷺ نے مال برباد کرنے سے منع کیا ہے حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم آتا ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی روایت مذکور ہے کہ جانوروں کے مالک کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ ان کو خوراک دیا کرے اور قول اصح دہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: اپنی باندی اور غلام اور اپنے جانوروں کو نفقہ دینے کا حکم تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

فصل و علی المولیٰ ان ینفق علی امته وعبده لقوله علیه السلام فی الممالیک انهم احوانکم جعلہم اللہ تعالیٰ تحت ایدیکم اطعموہم مما تا کلون والبسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ فان امتنع و کان لہما کسب اکسبنا و انفقالاں فیہ مظر اللجانین حتی یبقی المملوک حیا و یقی فیہ ملک المالث وان لم یکن لہما کسب بانکاں عبدازمنا او حاریۃ لایواحر مثلہا اجبر المولیٰ علی بیعہما لانہما من اہل الاستحقاق و فی الیع ایفاء حقہما و ابقاء حق المولیٰ بالخلف بخلاف نفقة الزوۃ لانہا تصیر دینا فکان تاخیر علی ما ذکرنا و نفقة المملوک لتصیر دینا فکان ابطالا و بخلاف سائر الحيوانات لانہا لیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتها الا انہ یؤمر بہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحيون او فیہ ذلك و بہی عن اضاعة المال و فیہ اضاعته و عن ابی یوسف انہ یجبر و الاصح ما قلنا واللہ اعلم

غلاموں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو تمہارے ماتحت کر دیا ہے اس لئے تم جو کھاؤ اس میں سے ان کو کھاؤ اور جو پہنؤ اس میں سے ان کو پہنؤ اور اللہ کے بندوں کو تکلیف نہ دو ف

صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث حضرت ابوذرؓ سے اس طرح مروی ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان بات کچھ اس طرح ہوئی کہ اس کی ماں و نڈی تھی اس لئے میں نے اس کو اس کی ماں کی طرف سے عار دلایا یعنی طعنہ دیا تو اس نے رسول اللہ ﷺ کے پاس اس بات کی شکایت کی اس پر رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ اے ابوذر! ”تم ایسے شخص ہو کہ اب تک تم میں جاہلیت کی بات موجود ہے سنو! یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں پھر پوری حدیث بیان کی سوائے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف نہ دو ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے چنانچہ حضرت ابوذرؓ کا کھانا اور ہاس اور سواری ان کے اپنے غلام کی جیسی ہوتی تھی اسی حدیث کی بناء پر جو انہوں نے روایت کی ہے۔

فان امتنع و كان لهما كسب اكسبوا وانقلان فيه نظر اللجانيس حتى يبقی المملوك حيا . الح
ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا ہے ماؤں کی نافرمانی کرنا اسی حدیث میں مال برباد کر دینے کی بھی ممانعت ہے رواہ البخاری اور ایک حدیث میں ہے کہ ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے دوزخ میں داخل ہوئی جسے اس نے قید کر دیا تھا یہاں تک کہ وہ مر گئی نہ اس نے اس کو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اسے کچھ کھانے کو دیا اس کی روایت بھی بخاری نے کی ہے اس بناء پر جانور کو خوراک اور چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائے گا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے اور امام شافعیؒ و مالک و احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ابن الہم نے کہا ہے کہ یہی قول حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم

(کتاب الطلاق ختم ہوئی)

☆☆☆☆

تفاسیر و علوم قرآنی اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر دال الشاعت کی مطبوعہ مستند کتب

تفاسیر و علوم قرآنی

تفسیر مرقائی ہر تفسیر میں مزالت جدید نکات ۱۰۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
تفسیر مظہری آزادہ ۱۰ جلد	قاضی نور محمد تفسیر قرآنی
قصص القرآن ۲ جلد ۲۰۰۰ جلد	مولانا عبدالرحمن سید مولانا
تمتذہق ارض القرآن	مولانا عبدالرحمن ندوی
قرآن اور مہربانیت	انجیر علیہ السلام
قرآن سائنس اور ہنر کا فن	علامہ مفتی محمد امجد علی
لغات القرآن	مولانا عبدالرحمن ندوی
قاموس القرآن	قاضی نور محمد تفسیر قرآنی
قاموس المعانی القرآن	علامہ عبدالرحمن ندوی
مکات ایسیں فی مناقب القرآن	علامہ عبدالرحمن ندوی
اسم قرآنی	مولانا مفتی محمد امجد علی
قرآن کی آیتیں	مولانا مفتی محمد امجد علی

حدیث

تفسیر البخاری مع ترجمہ و شرح از ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
تفسیر مسلم ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
جامع ترمذی ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
سنن ابوداؤد شریف ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
سنن نسائی ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
معارف الحدیث ترجمہ و شرح ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
مشکوٰۃ شریف مترجم مع حواشی ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
روض الصالحین مترجم ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
الأدب المفرد کامل مع ترجمہ و شرح	علامہ ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
مناہج حق بہ شرح مشکوٰۃ شریف ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
تقریر مبارک شریف ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
تجربہ نگاری شریف ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
تعلیم الایمان ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
شرح الایمان نووی ۲۰ جلد	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی
قصص الحدیث	مولانا ابوالحسن علی Nadwi صاحب مولانا ندوی

عین الہدایہ دوم

اُردو شرح ہدایہ

کتاب النہج کتاب الوقف

از

مولانا سید امیر علی (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

0544-751967

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سٹر، غزنی سٹریٹ۔ اُردو بازار۔ لاہور

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے، عتق آزادی، اعتاق آزاد کرنا۔ مستحق کسرتاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح نا آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اقل یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بروء آزاد کرنا واجب ہو رہا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں یک اختیار ہے اور دوم غیر اختیاری ہے۔ پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بروء آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قریبی غریب یا خود اس کے ملک سے آزاد ہو جائے گا۔ ورا آزاد کرنے سے اس میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد و اقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کا ضرر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں۔ اول مرس یعنی فی الحال بدن کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم عتق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ ستم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک ان میں سے بھروسہ ہو یا بیرونی ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعنق مومننا اعتنق، لکن عضومنه عضومنه من الناس ولہذا استعجبوا ان یعنق المرء الرجل العبد والمراة الامه لیستحق مقابلة الاعضاء بالاعضاء — آزاد کرنا ایسا کا ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے سوائے اللہ استہ فی السماء اور اس واسطے علمائے متقدم کھلے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال العتق یصح من بحر البایع العاق فی منکھ شرھ الحریة لان العتق یر یصح الا فی المملک ولا مملک للمملوک واسلوع لان اسبی لیس من امه لکنہ ضررا ظاهرا ولہذا الامکھ انولی علیہ واحقل لان المجنون لیس باهل لتصرف ولہذا لو قال ابالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا القول المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونه کان

ظاہر الوجود الا نادى بحالة منافية وكذا الوفاق الصبي كل مسلمك منك فهو حودا العتق لا يصح لانه ليس باهل لاول من مزمور لا سدان يكون العبد في منك حتى لو اعتق عبدا غيرة لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لاعتق فيملا يملكه ابنت آدم - قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاتس بالغ آزاد دی سے پہلے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کر کے توجہ نہ ہوگا۔ پس قدوری نے آزاد کر کے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اس پر سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اس کی کچھ ملک نہیں ہوتا اور بالغ ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کر کے کی بیعت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا ظاہر ضرر ہوتا ہے اس واسطے غص کے دیا کو فعل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ جنوں کو کسی تصرف کی بیعت نہیں ہے اور چونکہ جن دہن و بوج شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفن تھا تو قول اس کا قبول ہوگا۔ (کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے) اور اسی طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں جنوں تھا اور حال یہ کہ اس شخص کا جرن لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اس کا قول قبول ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اس وقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہو چاہے ادا اس واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ اس وقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ بیعت نہیں ہے کہ ایسی بات کہ جو اس پر لازم کر دے۔ پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرنا ہے وہ اس کی ملک میں ہو مگر اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جس کا مالک ہو اس میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے۔ اسی حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جہور علما کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنا باطل قرار دینا یا اس کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ واذ اتان بعدہ ارامۃ انت حراد معتق او عتق او محرر، وقد حررتک، وقد اعتقتک فقد عتق نوری بہ العتق اولہ یزید لان ہذا کالفاظ صریح فیہ لانہ مستعملة فیہ شرع وعروفا غنی ذلک عن النیۃ والوضع دن کان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ لمجاۃ کلماتی الطلاق وبيع وغیرہ۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہو اور وہ اس لفظ سے آزاد کی نیت کی یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً دینا ایسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل و قطع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے اللہ کر دیکھ گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہے دراصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی طرف دیکھا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف میں یہی خلاف یا گئی تو معنی یہ ہو گئے کہ میں نے تجھ میں فی اسما آزادی پیدا کر دی۔ ولوقال غیبت بہ ان العتق الباطل اولانہ حر من العمل صدق دینا لانہ یعقلہ ولا یدین قضاء لانہ خلاف الظاہر اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی کہ تو کام سے آزاد ہے تو دینا نیت کی راہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ ایسی معنی کو بھی معنی ہے و لیکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے نہ کیونکہ نہ ہر میں جب کہا جائے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع میں یہی خبر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور راہ یہ احتمال کہ میں نے جھوٹ خبر پر یہ بات کہی یا یہ سنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اس

کی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اس کے آزاد ہوجانے کا حکم دے گا۔ ولو قال له یا حریا عقیق یعتق لانه مندا۔ یا حریا عریق
فی العتق وهو الاستعصاء بالسندی بالوصف اسد کو رہا۔ اهو حقیقہ فیقتضی تحقق الوصف فیہ لانہ ثابت من
جہتہ فیقتضی ثبوته تصدیقہ فیما جہ وسقروۃ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ لان اسماء حرانہم فاما یا حریا من موادہ
الاعلام باسم علیہ وهو ما لقبہ بہ ولوب دہ بالفارسیۃ یا آزاد وقد لقبہ بالحر قالوا یعتق وکن اعکسہ لانہ لیس بمتد
باسم علیہ فیعتبر بخیارا عن الوصف۔ اور اگر مولیٰ نے مملوک سے کہا کہ او آزاد یا مالے عقیق تو وہ آزاد ہوجائے گا کیونکہ
یہ لکارنا ایسے عقد کے ساتھ ہے جو صریح عتق کے ثبوت میں ہے کیونکہ خدا تو منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لئے ہوتا
ہے یعنی اس وصف کا منادی ہا ضرر ہون چاہتا ہے۔ در یہی منادی کے تحقیق میں قویہ یقینی ہے کہ منادی میں یہ وصف
ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود لکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف
کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ قریب اس کی تقریر کریں گے۔ لیکن اگر مولیٰ نے اس کا نام آزاد یا حریا نہیں رکھا
ہو پھر اس کو لکارا کہ سے حر تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اس کے نام سے اس کو غیر وارک سے یعنی جو اس کا لقب
رکھا ہے ہاں اگر اس کا جوہر کر کے فارسی میں لکارا کہ اسے آزاد حالانکہ اس کا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو شاخ نے
فرمایا کہ وہ آزاد ہوجائے گا اور اگر کسی طرح اس کے برعکس ہو یعنی اس کا لقب آزاد رکھا تھا مگر لکارا کہ لے حریا اسے عقیق
قویہ اس کے نام سے خدا نہیں ہے۔ پس یہ اعتبار کیا جائے گا کہ مولیٰ نے یہ وصف اس میں ثابت ہونے کی خبر دی تھ اور
چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہے تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کر کے قب اس کو لکارا کہ او آزاد
یا اسے خبر میں آزاد ہوجائے گا۔ وکنہ الو قال داسک حر او وجعلک اس قبک او بدک اوقال لامتہ خرجک حر
لان هذه الاغلاطیعیہا من جمیع اسد ان وقد مر فی الطلاق وان اضاخه الی جزء شائع یقع فی ذلک الجزء
وسبب التلافی الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا آزاد ہے
یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے۔ یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو یہی آزاد
ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے تمام بدن کی تعبیر ہو سکتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان ملتا ہے کہ او آزاد
کرنا مملوک کے کسی جزو شائع یعنی چوتھائی تہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو اگر دی اس جزو میں واقع ہوجائے گی۔ اور اس میں
جو اعلیٰ نسب ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب اس سے فسخ یعنی تہائی چوتھائی وغیرہ جزو شائع میں جب آزادی واقع ہوئی
تو تمام بدن میں پھیل جائے گی یا فقط یہی جزو آزاد ہوگا ان اضاخہ الی جزء معین لا یجوزہ عن الجملۃ کلیۃ ولان
لا یقع عندنا خلافا لشارحی وانکلام فیہ کالکلام فی لطلاق وقد بینا۔ اور اگر آزاد کرنا کسی جزو کی
طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہر سے نزدیک متعلق واقع نہ ہوگا۔ اور
اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویس ہی ہے جیسے طلاق میں ہے انداس کو ہم بیان کیجے۔ ولو
قال لامک لی عیق وفوی بہ حریتہ عقی وان لم یسلم یعتق لانه یعتق انہ اولاد لک لانی عیق لانی یعتق
ویحتمل لانی اعتقک فلا یتعین احدہما مراداً الا بالذیۃ۔ اور اگر مملوک سے کہا کہ میری تجھ پر کوئی
ملک نہیں ہے اور اس سے آزاد کی نیت کی تو آزاد ہوجائے گا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں دو
احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھ پر اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں
کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو یہ نیت کے کوئی احتمال متعین نہ ہوگا۔ قال وکنہ اکتا یات العتق وذلك مثل قوله

خروجت من مملکتی ولا سبیل لی علیک ولا ذوق لی علیک وقد حلیت سبیلک لانه یحتمل فی السبیل والغروج عن البلد
تخلیة السبیل بالبیع والکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النفیة وکذا اقوله لا منه قد اطلقک لانه بمنزله قولہ
خلیت سبیلک وهو المودعی عن الی یومف بخلاف قولہ طلقک علی ما تبین من بعد ان شاء الله تعالی -
اور ہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہو گا تو تیریں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے لکل گیا نکل
گئی اور جیسے میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھ پر میری رقیقت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ
اس میں احتمال ہے کہ یہ کتبہ یا کتابت کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی
احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔

یوں ہی اگر اپنی یا غری سے کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسے جیسے کہا کہ میں نے تیری
راہ خالی کی یعنی نیت سے آزاد ی ثابت ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر یا غری سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے
بھی آزاد نہ ہوئی چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ووقال لا سلطان لی علیک ذوقی العتق یعنی لان
السلطان عبارة عن الید وسمی السلطان به لقیام یدہ وقد یعنی المملک دون امینک فی امینک تب
بخلاف قولہ لا سبیل لی علیک لان فقیہ مطلقاً باقتفاء المملک لان للمولی علی المکاتب سبیل فلہذا
یعتق العتق - اور اگر مالک نے کہا کہ تجھ پر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہ ہو گا۔ اس
واسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اس کا قبضہ ہو تلے اور حال یہ ہے
کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابض نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری قوم پر کوئی راہ نہیں ہے
کیونکہ بالکل ملک فی نفسی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہ ہو کیونکہ مکاتب پر مولیٰ کی راہ باقی رہتی ہے اسی واسطے یہ حق کو
محتمل ہے۔ ولوقال هذا ابی و ثبت علی ذلک عتق ومعنی النساء اذا کان یولد مثله مثله واذا کان لا یولد مثله مثله
ذکرہ بعد هذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یتثبت نسبه منه لان ولایة الدعویۃ بملک ثابتۃ والعبد یخرج الی
النسب فیثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه یستند بالنسب الی وقت العلوق وان کان له نسب معروف لا یتثبت
نسبه لہم للتعذر ویعتق اعمالاً للأنف فی مجازۃ عند تعدد ادعایہ بحقیقۃ وجہ الیہا فذکرہ من بعد ان شاء الله تعالی۔

اور اگر مولیٰ نے اپنے مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر چارہ تو وہ آزاد ہو جائیگا آزاد ی کے واسطے چارہ کچھ شرط
نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لئے شرط ہے اور اس مسئلہ کے متعلق یہ بھی کہ جس کو بیٹا کہا اس کی عمر اس قدر ہو کہ مولیٰ سے پیدا ہوا ہو
ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولیٰ سے پیدا نہیں ہو سکا مثلاً وہ چارہ بن کا فر قبیلہ تو یہ مسئلہ آئندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب
معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ ثبوت نسب کی ولایت مولیٰ کو ہر ملک کے حامل ہے اور اس غلام کو نسب
کا احتیاج بھی ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہو تو آزاد ہو کر کسی کو نہ کہ نسب کا اعتبار اس وقت سے ہے جب لفظ
قام پہلے آئے اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو گا کیونکہ مولیٰ سے ثابت کرنا مستند ہے اور یہ غلام آزاد
ہو جائیگا کہ لفظ کہانہ معنی چارہ بن کی ہوتی ہے بلکہ حقیقی معنی نہیں بلکہ ان کو بیٹا کی وجہ سے ہم انقدر ان کے قتل بیان کر گئے تھے اصل
اس باب میں یہ ہے کہ جب مالک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اس کے مالک پر نہ سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا کہ یہ
میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایہ
یہی ہے۔ ولوقال هذا مولیٰ یا مولیٰ حق اھا الاول فلان اسم المولیٰ وان کان یتکلم الفا صروا من العلم

والموادۃ فی الدین والاعمالی والاسفل فی انما قالہ اللہ تعالیٰ فی الاصل فصار کاسم خاص لہ وھذا لان النولی لا یتصور
بملوکہ عادۃ وللمصدر نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث فخرج مجازا ولاکلام الحقیقۃ ولاضافۃ الی العیب
تنافی کو نہ معنفا تعین النولی الاصل فالتحقق بالصریح وکنذا اذا قال لامتہ ھذہ مولاتی لما بینا ورو قال
حنیت بہ النولی فی الدین والکذب یصدق فیما بینہ ویدین اللہ تعالیٰ ولا یصدق فی القضاء لمخالفتہ الا ظاہر
واما یضنی فلا نہ لما تعین الاصل مراد التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح لیتحق بان قال یا حیر
یا عتیق فکنذا النداء بھذا اللفظ وقان مخرج لا یتحق فی (ثانی) لانہ یقصد بہ الاکرام بمنزلۃ قولہ یا سیدی یا
مالکی قلنا کلام الحقیقۃ وقد امکن العمل بہ بخلاف ما ذکرنا لانہ لیس ما یختص بالتحق کان اکراما محضا -
اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولیٰ ہے یا پکارا کہ اسے مولیٰ تو آزاد ہو جائے گا، پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ
مولیٰ اگرچہ معنی ناصر و چا زاد بھائی و دینی مولات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں ہو سکتا
ہو لاجاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین میں تو وہ اسم خاص ہو گیا و اس کی یہ وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی ملک
سے از براہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا بلکہ اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر
کے معنی نہیں ہو سکتا اور سہا دوم و سوم یعنی چا زاد بھائی یا دینی مولات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ
یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اس نے غلام کو مولیٰ کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہو سکتے -
پس یہی رہ گیا کہ آزاد کئے ہوئے کے معنی ہی تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسی طرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ
عورت میری مولا ہے تو بھی بمنزلت کے آزاد ہو گئی - سہا دلیل سے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعویٰ
کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اس کو دینی مولات ہے یا میں نے جھوٹ طور پر کہا تھا تو ریاست میں اس کی تصدیق
ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ نہ ہر سے یہ مراد مخالف ہے اور یہی دوسری صورت یعنی جیکہ اس نے پکارا کہ
اے میرے مولیٰ تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ سے آزاد کئے ہوئے کے معنی مراد ہوا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح
سے مل گیا اور صریح لفظ سے آزاد کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے میرے مولیٰ یا مولیٰ کہہ کر پکارتے
میں بھی بمنزلت آزاد ہو جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولیٰ کہنے میں آزاد نہیں ہو گا کیونکہ
اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اس کا یہ جواب
دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجا زہ لیا جائے گا بخلاف اس
کے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنی لئے جائیں مگر آزادی نہ ہوگی کیونکہ اس میں کوئی
یہی بات نہیں ہے جو موقع کے ساتھ محض ہو تو معنی اکرام ہو گیا۔ و لوقال یا ابی اوی یا ابی لم یعتق لان الاستدلاء
لاعلام فہلہذا لایاہ اذا کان بوصف یسکن اثباتہ من جہتہ کان لتحقق ذلک الوصف فی المنادی استحضار لہ الوصف
المخصوص کسافی قوہ یا حیر علی ما بینا وان کان استدہ بوصف لایسکن اثباتہ من جہتہ کان للاعلام المجرد
دون تحقق الوصف فیہ لتحدیثہ والیسوق لایسکن اثباتہ محالۃ اللہ من جہتہ لانہ والعلق من مابر
لا یكون ابالہ بهذا الاستدلال کان محجور لا اعلام ویروی عن ابی حنیفۃؒ شاذانہ یتحق فیہما ولا یتحد علی لفظہما -
اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اے میرے سید یا مالک یہ کیا لفظ کہ آزاد ہو گا اس واسطے کہ پکارنا تو منادی کا کلمہ کرتے سے ملتا
ہوتا ہے لیکن جیسوہ لیسو وصف کے ساتھ ہر جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس

وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائے گا تا سنادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لئے ہوگا اور اس میں یہ وصف ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ناممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہو گیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائے گا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائے گا مگر اعتماد ظاہر الروایہ پر ہے یعنی آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال یا ابنی لا یتفق لان لا مرکما اخبر فانه ابن اسیه وکنه الاطلاق یا بنی ادیا بقیۃ لانه تصغیر للابن والبت من غیر اضافۃ والا مرکما اخیر۔ اور اگر کہا کہ اے سپر تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اس نے بیان کی اس لئے کہ یہ ظلم اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اس طرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا لڑکی تو مجھ ہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اس نے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات یہی ہے جو اس نے کہی یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال خلا ۳۲ لا یولد مثله لثله هذا ابنی عقی منادی حنیفۃ شوق لا لا یتفق وهو قول الشافعی لہم انہ کلام معل بحقیقۃ فیرد ویلغو قولہ اشتقاق قبل ان یخلق وقبل ان یتفق ولائی حنیفۃ انہ کلام عال بحقیقۃ لکنہ صحیح بسببہ لانه اخبر من حیثہ من حیث ملکہ وهذا لان البنوۃ فی المسلمون سبب لحریتہ اما اجساما واصله للقریۃ واطلاق السبب واداعۃ السبب مستحاج فی اللغة تعویذ اولان العربیۃ لازمۃ للبنوۃ فی السلوک والمشاہدۃ فی وصف لانہم من طریق المجاز علی ما عرف فیعمل علیہ تعویذ اھن الاء بخلاف ما استشهد بہ لانه لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الانداع وهذا بخلاف ما اذا قال لظفر قطعت یدہ فاخرجہما صیحتین حیث لم یجعل مجازا من الاقارب لہما والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب اھل لان القطع خطأ سبب یوجب مال مخصوص وهو الارش وانہ یخالف مطلق اھل فی الوصف حتی وجب علی العاقلۃ فی سنتین ولا یسکن اثباتہ بدون القطع وما سکن اثباتہ فالقطع لیس بسبب لہ اما العربیۃ لا تختلف ذاتا وھما قامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال هذا ابی وامی ومثلہ لا یولد مثله فهو علی هذا الخلاف لیبین ولو قال لعمی خیر هذا جدی قبل ہو علی الخلاف وقیل لا یتفق بالاجماع لان هذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وهو الاب وی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعد ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجب فی الملک من غیر واسطۃ ولو قال هذا ابی لا یتفق فی ظاہر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ انہ یتفق ووجہ الروایتین ما بیننا ولو قال لعمی هذا ابنتی فقد خیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحكم بالمسمی وهو معدوم فلا یتبع بروقد حققنا فی النکاح۔ اور اگر لیس ظلم کو جس کے شل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میل بیٹا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں کہ لڑکا لڑکی ام شافی کا قول ہے اور ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی من سے محال ہے تو مرد اور لڑکا ہو جائے گا۔ جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھے اپنے بیٹا ہونے سے پہلے یا غیر سے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی من سے محال ہے

التابع من شرطه والتاقت بمطلاله وعمل اللفظین فی اسقاط ما هو حقہ وهو الملك ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط
اما احکام تثبت بسبب سابق وهو کونہ مکافا ولہذا یشاہد فی حقہ بانہ عن الطلاق فکذا عکسہ وبناہ
قوی ما لا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لفظہ آتت بالقوة والطلاق دفع (تقید) وهذا لان العید الحق ما عدا ذات
وبالاعتاق یبغی فیکدر ولا کذلک المتکونۃ فانہا قاصرة الا ان قید النکاح مانع وبإسقاط یرتفع المانع
فیظهر القوة ولا خلاف ان الاول اقوی ولان ملک الیمین فوق ملک النکاح فکان اسقاطہ اقوی والدفع
یصلح معاذ ما ہو دون حقیقہ لا عما ہو فوقہ فہذا الاعتاق فی المتنازع فیہ وانسلخ فی ملکہ -
اور اگر ملک نے اپنی یا کسی سے کہا کہ تو طالق یا یا جائید ہے یا تو اور حق سے اپنا حق دھک اور اس سے آزاد کر کے
کی نیت کی تو وہ آزاد نہ ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائے گی اور اس طرح دیگر الفاظ طلاق صریح و
کنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دین یہ ہے کہ میری نے ایسے ہی مراد لئے
جی کو اس کا لفظ محفل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک
ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتیٰ کہ نکاح کی شرط
یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے وطلاق صریح و
کنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اس کا حق ساقط کر دے یعنی ملک ذاتی کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح
نازل ہوتا ہے اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے متعلق ہو جائے گا اس واسطے شرط پر متعلق کرنا صحیح ہوتا ہے۔ ہم احکام کا
ثابت ہوتا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے متعلق کسی
تکلف میں لہذا لفظ متعلق اور آزاد کرنا دوسری طرح طلاق کا کنایہ ہوجاتے ہیں تو اس کا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور
اس کے کنایات سے متعلق کسی معنی لینا صحیح ہوگا اور ہمدادی دلیل یہ ہے کہ اس نے طالق کہا یا جائید اور اس
کے کنایات سے ایسے معنی مراد لئے جن کو لفظ محفل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں
آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی میری بھول دینا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی ملوک
ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہوجاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور
ملوکہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی پیشی اس کو روکتی ہے اور
طلاق دینے کی وجہ سے یہ پیشی اٹھ جاتی ہے تو اس کی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر
ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا
جائید نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھتی ہوئی ہوتی ہے تو اس کو ساقط کرنا بھی
زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمزور لئے مجاز ہو سکتا ہے نہ بیشمار کر کے لئے لہذا طلاق و غیرہ میں
یہ جھگڑا ہے اس کو اعتاق کے لئے نہیں مجاز کر سکتے اور اس کے برعکس یعنی اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز
لینا جائید ہے۔ واذ اقال لعبدا فان مثل انہ لم یحق لان امثل یستعمل للمشاکوۃ فی بعض المعانی ووفقا
فی حق الشاہ فی العبدۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں
مثل کا لفظ بعض باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے ہوتے ہی تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا ہے یعنی اس کا
ملوک ہونا لازمی معلوم تھا اب یہ شک ہو کہ شاید وہ آزاد ہو گیا تو شک پر آزاد ہوگا اور شک اس وجہ سے ہوا

کہ مثل کا لفظ در حقیقت دو چیزوں کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو
 وہ چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی بذاہم استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف ان دونوں
 کا خط یکساں ہیں تو غالباً مثل آزاد کے کہنے کے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور ہوا
 ولو قال ما انت الا حرة عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لان الاستثناء من
 النفي اثبات علی وجہ التاكيد کما فی حاشیة الشفاۃ - اس واسطے کہ نفی سے استفادہ
 کرنا تاکید کے طور پر اثبات ہوتا ہے جیسے کلمہ شہادت میں ہے فسے یعنی لا اله الا الله کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت
 کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والہ ہے اسی طرح پر جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنی ہونے کے کہ ضرور
 آزاد ہے پس ضرور آزاد ہو جائے گا۔ ولو قال ما سلك ما س حولا یعنی لانہ تشبیہ بہ حذف حرفہ - اور
 اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ حرف تفسیر حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے فسے یعنی گویا کہا کہ
 تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال ما سلك ما س حرة عتق - اور اگر کہا کہ تیرا
 سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لانہ اثبات العریۃ فیہ اذا ما س یعبر بہ عن جميع البدن - اس
 واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تیسرے کیا جاتا ہے فسے یعنی اگر کہا کہ تیرا سر
 آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اس پر خرید لیا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خرید لیا۔

ومن ملك ذارحم محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ ضروري عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام
 من ملك ذارحم محرم منه فهو حر واللفظ الصومہ يقتضی کل قولاً موعوداً یا موعوداً ولاداً او موعوداً۔
 فصل ۱۰۔ جو شخص اپنے ایسے قرائق کی مالک ہو جس کو اس کے ساتھ دائمی عمر میت کی نسبت ہے تو اس پر سے
 آزاد ہو جائے گا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے بطاۃ انسانی اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرائق کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے۔ رواہ احمد بن
 ادریہ لفظاً ہم ہر ایسے قرائق کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ عمر میت ہو خواہ بدمیر ولادت ہو یا دوسرے طریق سے
 موفے ولادت ہی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے پڑا بیٹی یا
 پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا
 مالک ہوا یا اس کے برعکس ہو۔ والشافعی یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مضافات المالك بنفیه
 القیاس اولاً بقتضیہ والاخوة وما یضاهیہا نازلة عن قرابة الاولاد فامتنع الاعناق والاستدلال بولہذا المتنوع
 الشکاب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یقتض فیہ ولنا ما رعبنا ولانہ ملک قریبہ قرابة مؤثرة فی العمریۃ فیعتق
 علیہ وهذا هو الموقوف فی الاصل والاولاد ملغی لانہا ہی التي یقترض وصلها فحرم قطعها حتی وجبت النفقة وجوز
 السکاح ولا فرق بینہما اذا کان المالك مسماً او کافرانی داد الاسلام لعمرم للعدة وللمکاتب اذا اشتري اخاه ومن یجری
 معہما لایکاتب علیہ لہ لیس بملک قائم بقدرہ علی الاعناق والافواض عند القدرة بخلاف الاولاد
 لان العتق فیہ من مقاصد الكتابة فامتنع المبیح فیحقق تعقیلاً مقصوداً العقد وعن ابی حنیفۃ اہ یتکاتب
 علی الاخ ایضاً وهو قولہما قل ان تمنع وهذا بخلاف ما اذا ملک اہلۃ عمتہ وہی اختہ من فروع لان العمریۃ
 ما ثبت بانقرابة والنسب جعل اہل ہذا العتق وکن اسجون حق حتی القرب علیہما عند المالك لانہ

خلق بہ حق امیدا فشا بہ النفعۃ — اور امام شافعی رحمہ اللہ ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور فیروز ولادت کی قرابت محرم میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جائے تو قیاس فقہی کرتا ہے یا قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہوئے کیا اس کے ہند قرابت پر نسبت قرابت ولادت کے کتر ہے تو اس کو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسی وجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہوا اس کے ساتھ میں غیر ولادت سے قریبی کتاب میں داخل نہیں ہوتے اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جس کی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور دراصل تیسرا ہی کو ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جس کا مدنا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتیٰ کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دار ماسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرم کی علت عام ہے اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اس کے مانند چار دماسوں وغیرہ کو خریدنا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہ ہو جائے گا کیونکہ مکاتب کو پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اس کو آزاد کرنے پر قابو دے دے اور آزادی کا فرض ہونا اس وقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقام میں سے ایسے لوگوں کو آزادی بھی ہے جن کو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہاں یہ ممتنع ہے پس وہ آزاد ہو جائے گا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب پر اس کا بھائی بھی مکاتب ہوتا ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے تو ہم کو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتب نہ ہو جانے کو منع کریں۔ یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان کیا ہے اس کو ہم نہ مانیں بلکہ وہ ممتنع نہیں ہے اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی چوٹی کی دختر کا مالک ہو جائے کہ وہ اس کی رضاعی بیوی ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور طبع ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لئے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی جنون کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر عقل یا جنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق مطلق ہو گیا ہے تو نفقہ کے شباب ہو گیا ہے یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا لفظ طفل اور جنون کے مال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائے گا۔ ومن احق عبد الوحدۃ اللہ تعالیٰ اول الشیطان اول الصم عنق لوجود رکن الاعتاق من اہلہ فی محلہ و وصف القرۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یقتل العتق بعد مدۃ فی اللغظین التحریر۔ اور میں شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائے گا اور یہی صورت میں اس کا مال کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اس کا نہ ہونا کچھ مضر نہیں ہے نہ اس طرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اس کے اعتقاد کو ترک کرنا ہے لیکن غلام آزاد ہو جائے گا۔ وعتق المکرمہ الاسکون واقع بعد الرکن من الاصل فی المحل کما فی السطاق وقد بینا ہ من قبل۔ جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے مجبور کیا گیا پس اس نے آزاد کیا یا لفظ کے مستعد آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی بات والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم

اس کو رب بن کر لے کر لے گا۔ اور اضافہ العتق الی ملک أو شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافة الی الملك فیه
 خلاف اشتقاقی و قد یبطل فی کتاب الطلاق و اما التعلیق بالشرط فلا نه اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التعلیقات
 علی ماسوف فی موصوعہ۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا یعنی اگر کہا کہ جب میں اس
 غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہے یا اس نے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد
 ہے) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعی کا
 اعتقاد ہے اور ہم اس کو کتاب العتق میں بیان کر چکے اور شرط پر موقوف ہونا اس واسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی
 ملکیت کا قطع کرنا تو اس میں تعین شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں البتہ تعین نہیں جائز ہے چنانچہ
 اہل حق میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ و اذا اخرج عبد الحر بن الذین مسلما عتق لقوله عليه السلام فی عبید
 العتاق حين خرجوا اليه مسلمين هم عتق الله ولانه احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداء و جب
 کسی عربی کا فر کا غلام مسلمان ہو کر رہے یہاں و اما لا سلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 مخالف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔
 رواہ عبد الرزاق و بهذا المعنى فی حدیث ابی داؤد و ترمذی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت
 میں اپنے تابوین کر لیا کہ وہ مسلمان ہے اور ابتداء غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اعتق حامل اعتق حاصل
 بتعالیٰ انہو متصل بہا و باعتق العمل خاصة عتق مدونہا لا نه لا وجه الی اعتاقہا مقصور الحدیث الاضافة
 ایہا و لا یہ جعلہا فیہ من صب الموضوع ثم اعتاق العمل صحیح ولا یصح یبعہ و ہذا لان تسلیم نفسه
 شرط فی الہیۃ و اقدارہ علیہ فی الیبع و لم یوجد ذلک بالاضافة الی الجنین و من ذلک لیس بشروط فی الاعتاق ما لا یزاد
 اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے طبع حمل بھی آزاد ہو گا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور
 پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہو گا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی
 صورت نہیں ہے نہ قصداً لکین نہ ماملاً مقصود ہو کر اس واسطے کہ عورت کی طرف اضافت میں ہے اور نہ تبعاً یعنی نہ
 حمل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موضوع کا اکتفاء لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح عتق اور اکتفاء اس حمل کو یوح یا بہ نہیں
 کر سکتا کیونکہ یہ اس کی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا ہی میں شرط ہے اور یہ بافتن
 پائی گئی کیونکہ اس نے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے۔ اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط
 نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے تھے یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ یہ میں ہے کہ چیز سپرد
 کر دینا اور بیع میں سپردگی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنا میں شرط نہیں ہے۔ و لو اعتق الحبل حل مال
 صح و لا یجب المال اذا لوجه الی التزم المال حل الجنین لعدم الولایۃ علیہ و لا ذلک الزام الام لا نه فی حق العتق نفس حل
 حدیث و اشتراط بدل العتق علی غیرہا متفق لا یجوز علی ماسوفی الخلع و انما یعرف قیام الحبل وقت العتق اذا جاء
 بہ لا قبل من مستہ اشهر منه لاتہ اذ فی مدۃ الحبل۔ اور اگر باندی کے حمل کو کسی قدر
 مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے و لیکن مال نہیں واجب ہو گا اس واسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی
 کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابو نہیں ہے اور اس کی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ
 آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتق سے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ

خلع میں بیان ہو چکا و شارحین کو یہ بیان نہیں ملا اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت محل موجود ہوتا جب ہی معلوم ہو گا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ محل کی کثرت سے یہ ممکن ہے۔ قال وروا الامۃ عن مولاہا حلالہ من مائۃ فیعتق علیہ هذا هو الاصل ولا معارض لہ میہ ذن وند الامۃ لمولاہا وولہا من ذویہا مملوک سیدنا التوجع جانب الام باعتبار العضاضۃ اولاً استہلاک مائۃ بمائتھا وامن فاقۃ منعقدۃ والزوج قد دفعو بہ خلاف ولدہ المعروف لان الوالد مارضی بہ۔ اور وری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اس واسطے کہ وہ مولیٰ کے نفع سے ہے تو آزاد ہو گا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہو گا کیونکہ اس میں مال کی جانب کو غلبہ رہے گا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا لفظ اس باندی یعنی زوجه کے لفظ میں مل کر مستہلک ہو گیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے۔ یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہئے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے ہی فلسفہ وہ اس کے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس مال کی جانب کو ترجیح دی گئی۔ اور شوہر اس پر راضی ہو چکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے بر خلاف اس شخص کے جس کو دھوکا دیا گیا کہ اس کا بچہ مملوک نہ ہو گا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ہے یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزاد ہو جاؤں تو اس شخص سے نکاح کر لے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اس نے اس کو بیع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اس کی مملوک نہ ہو گی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو لیکن اس کو قیمت دینا پڑے گی۔ وروا العتق حوحن کل حال لان جانبہا ما ارجح فیتبعہا فی وصف العتق کما یتبعہا فی المملوکیۃ والمرقویۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتابۃ۔ اور آزاد عورت کا بچہ بہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہو گا جیسے عورت کے صفت میں اس کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر ماں سوائے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہو گا نہ پس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اس کا محض مملوک ہو گا اور مدبرہ و ام ولد جب اپنے مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہوں تو ان کے ساتھ ان کی اولاد بھی آزاد ہو جائے گی اور مکاتبہ نے اگر مال کی کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائے گی۔

باب العتق یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا عتق المولیٰ بعض عبیدۃ عتق ذلک بقدرہ ویسی فی بقیۃ قیمتہ لمولادہ عند ابی حنیفۃ وقال لا یتق کلہ واصلہ ان الامتاق یتجزی عندہ فیتقو علی ما عتق عندہما لا یتجزی وھو قول الشافعی فاذا فتنہ الی البعض کا ضافۃ الی کلک فلھذا یتق کلہ نعم ان الامتن اثبات العتق وھو قرقۃ حکمیۃ واثباتہا ما لا ضدھا وھو الرق بالمدی ھو ضعف حکمی وھو لا تجزین تصاد کا إطلاق والعلوم من القصاص والاسیلا وولابی حنیفۃ ان الامتاق اثبات العتق یا نوالہ الملک وھو انمالہ

الملك لان الملك حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لاحق غيره والاصل ان التصرف يقتصر على موضع الاذنه والمعدى الى ما دونه ضرورة عدم التجري وسلك متعززا كما في البيع والهبة فبقى على الاصل وتجب السعاية لاحتمال ماليتها البعض عندنا العبد والمستسقى منزلة المكاتب عندنا لان الاذنه ان البعض توجب ثبوت الماليتها في كله ويقاد الملك في بعضه بمنعه فحسب بالذليلين بانزاله من انبأ اذ هو ملك يدا لارقية والسعاية كمثل الكتابة فله ان يستسقيه وله خيار ان

يعتده لان المكاتب قبل للاتفاق غير انه اذا عجز لا يرد الى الرق لانه اسقاط لا الى احد فلا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة المقصود لانه عقدي لا يفسخ وليس في الطلاق ولغو من انقصا صالحة متوسطة فاشتتات في الكل ترجيح الدعوى والاستيلاء متعززا عندنا حتى لو استولى نصيبه من مذبذبة يقتصر عليه وفي الفتنة ما فمن نصيب صاحبه بالانفساد ملكه بالانفساد فكل الاستيلاء

اگر مومن نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسی قدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کافی کر کے اپنے مولیٰ کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جس قدر آزاد کیا اسی قدر تک رہے گا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے۔ پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اس کو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین اور شافعی بھی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی متق کو ثابت کرنا اور وہ قوت مکلف ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اس کی ملک ہے اس کو دور کر دے اور اس کی ضد رقیبت سے یعنی ملکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہوں گے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی طلاق دے اور آدھی کو پس اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی متق کو ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اس ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیبت حق شرعی یا مدفع کا حق ہے اور تصرف کا حکم اسی قدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا۔ مذ رقیبت اور بیات اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اس کی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ چھوڑ کرنا بھی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ جیسے بیعت و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر ہے گا۔ یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور ہا کیئی واجب ہونا اس واسطے ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکھ ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کی جائے اور جس غلام پر کٹائی کر کے ادا کرنا واجب ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولیٰ کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا متفق ہے کہ وہ پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس مومن نے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اس واسطے کہ وہ اپنی کئی کا مالک ہے اور اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اس کی کئی مانند مومن کتابت کے ہے تو مولیٰ کو یہ اختیار ہر کہ

اس سے کماؤ کہ اگر باقی قیمت وصول کرے اور یہ بھی اختیار رہے کہ چاہے اس کو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کو آزاد کر دے صرف مکاتب سے اس غلام میں استنا فرق ہے کہ مکاتب اگر اگلے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جس کا ایک جزو آزاد ہو کر اس پر کماؤ واجب ہوئی اگر کماؤ سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے عینیت مائل کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں ہے تو نسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصہ کر کے غلام سے ایک قرار دے دو کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اس کا اقالہ بھی ہو سکتا ہے اور نسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام مکاتب کیا تو اس سے یہ قرار دے دو جب تو اس قدر مال نفع ملے قطع پر ادا کر دے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل نسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتیٰ کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے گا اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے اگر ہر طلاق و عفو قصاص تو اس میں کوئی درمیان حالت نہیں ہے تو ہم نے طلاق کو یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے میں ترجیح دی اور ام و لد نہانا ام البیضاء کے نزدیک بکھوٹے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام و لد بنایا تو اس حصہ تک رہے گا اور محض ملوکہ باندی میں ایسا ہوا تو جب اس نے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دے دیا کہ اس کی ملک فاسد ہو رہی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا مالک ہو گیا تو مسئلہ دہرہ ہو گیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اس کے بچہ پیدا ہوا اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے لفظ سے ہے تو آدمی باندی اس کی ام و لد ہو جائے گی۔ لیکن اس نے خالد کے حصہ میں غریب ڈال دی کیونکہ ام و لد نہ منزله آزاد کے ہوتی ہے حتیٰ کہ اس کی فرودست نہیں جائز ہے لہذا زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دے کر وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اس کی ام و لد ہو جائے گی۔ جیسے کوئی اپنی خاص باندی استیلا کر دے تو وہ پوری ام و لد ہو جاتی ہے اور اگر یہ مشترک باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو مجھ سے مرے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جس نے اس کے بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام و لد رہے گا اور باقی حصہ مدبرہ رہے گا کیونکہ وہ خرید نہیں جاسکتا تو رخصت جہاں تک اس کا حصہ ہے اسی قدر ام و لد ہو گیا۔

پس معلوم ہوا کہ استیلا کے غرض سے ہو سکتے ہیں یا طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسا کہ آزادی و محکومیت کے درمیان میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے محکومیت ہے اور اپنی کماؤ و تصرفات کی رہ سے آزاد ہے۔ جیسا کہ حالت جب طلاق اور نکاح کے درمیان میں ہے تو جس نے نفع غارت کو حق دی تو باقی نصف کو دیکھ جادے یا التوبہ نکاح کے حلال ہے یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہم نے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ جس چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلال سے باعتراف ٹھٹھا جائے اور اس کو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں سچائی زیادہ ہے۔ لہذا طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہم نے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کلی عفو کے ہے جیسے آدمی غارت کو طلاق دینا پوری غارت کو طلاق دینا ہوتا ہے۔ م۔ واذکان العبد بین شریکین فاعتق احدھما نصیبہ حق فان کان موسراً فشریکہ بالخیار ان شاء اعتق وان شالو فغن شریکہ قبیحة نصیبہ وان شاعر استسعی العبد فان ضمن رجح لمعتق علی العبد والولاء لمعتق وان اعتق واستسعی فالولاء بینھما وان کان المعتق معسراً فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاعر استسعی العبد والولاء بینھما فی الوجہین وھذا

عند ابی حنیفۃؒ وقال لیس له الا الضمان مع النکاح وانسعایة مع الاعسار ولا یسبح
 المعتقد علی العبد والولاء للمعتقد — اگر ایک غلام دو شرکیوں میں مشترک ہو پس ایک نے
 اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو مشترک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا
 حصہ بھی آزاد کرے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تادان لے اور چاہے غلام سے کئی کر لے ورنہ
 کرے پھر اگر آزاد کرنے والے سے قیمت تادان نہ تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لے گا اور
 اس غلام کی دلاہ اسکی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر مشترک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کماٹی کر کے وصول
 کر لی تو اس کی دونوں دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو مشترک کو یہی اختیار ہے کہ چاہے
 اپنا حصہ آزاد کرے اور چاہے غلام سے کماٹی کر لے اور ان دونوں صورتوں میں اس کی دلاہ ان دونوں شرکیوں میں
 مشترک ہوگی اور یہ سب اہم البیضا کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مشترک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد
 کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تادان لے لے لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا
 تنگ دست ہو تو غلام سے کماٹی کر لے اور دلاہ فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی۔ وھذا المسألة یفتی علی حرمین
 احدھا تعزیرا وفاقا علی ما بیننا والشافعی ان یسار یسقی لا ینفع سعایة العبد عندہ وعندھا ینفع لهما فی
 التی قویہ علیہ اسلام فی رجل یتقی نصیبہ من کان غنیاً فمن دان کان فقیراً سقی فی حصۃ الاخر قسم والقسمۃ تنافی
 الشریکۃ ولما نہ احتسبت مالۃ نصیبہ عند العبد ملکہ ان ینصفہ کما اذا هبت الريح ثوب انسان والفتی فی صیغ
 غیرہ حتی یفصح بہ فعلی ص حب الثوب قیمۃ صیغ الاخر مرسوکان او مرسوالماتلک فکذا ھما الا ان العبد فقیر
 فیستحیہ تم باعتبار یسار یتیسر وھو ان یملک من لدن قدرۃ نصیب الاخر لا یسار الغناء لان بہ یقتل النظر من
 الحماض لتتحقیق ما قصد الا محقق من القریۃ ویصل بدل حق الساکت الیہ تم التخریج علی قولہما ظاہر فھذا وجوب
 امحق بما ضمن علی العبد عدم السعایۃ فی حالۃ ایسار والولاء للمعتق لان المعتق کلمہ من جملۃ لعدا التجرۃ والامتناع علی قولہ
 فی راسائنا لتمام ملکہ فی الباقی لان ما فی تعزیر عندہ والتضمین لان المعتق جاز علیہ بافساد نصیبہ حیث امتنع علیہ
 البیع واجبة وجود لک مدسوی الاعاقی وتوانہ والاستسقاء لہا بینا ووجوب المعتق بما ضمن علی العبد لہ قام مقام
 الساکت براء الضمان وقد کان لہ ذمک بالاستسقاء فکذا لک لمعتقد ولانہ ملکہ براء الضمان صما فیصیر کان النکل لہ
 وقد اعنی بعضہ فہ ان یحق الباقی او یتسبی ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا لا لوجہ لان المعتق کلمہ من جملۃ حیث
 ملکہ براء الضمان ولی حار اعبر المعتق ان تلواعتق بقاء ملکہ وان شاء امتنع ما بابتاۃ والولاء لہ فی ما لو جہین لان
 الحق من جملۃ لا یرجع المستسقی علی المعتق ما ادی بجمیع بینا لانہ یسقی بکاف رقبۃ ولا یفتقی دینا علی المعتق
 او دینی علیہ لیسرک مطلقا لھو ان اشتقہ لراھن امسولونہ یسقی فی رقبۃ قد کلت او یقصو دینا علی الراھن
 فھذا یرجع علیہ وقول الشافعی فی المرسول لھما وقال فی امسریقی نصیب الساکت علی ملکہ بیاع ویریب و نہ لا وجہ
 الی تضمین الشریک و عسارۃ ولا الی السعایۃ لان العبد لیس مجان وراض بہ ولا الی امتناع لکل بل لا یقول بالساکت تعزیر
 ما عینا لا قلنا لہ الاستسقاء سبیل لانہ لا یفتقر الی الجنایۃ بل یتقنی علی
 احتیاس المالۃ فلا یمار الی — جمیع بین القویۃ الموجبۃ لملکۃ والضعف
 اسباب لہ فی شخص واحد — یہ مسئلہ باریک دراصل پر نہیں ہے اقل یہ کہ

اعتقاق کے محوطے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس کی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے۔ اور صاحبین کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر کے دے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ السنن الاصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے جزاءہ کر دیا اور جزاءہ مندر شریعت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام پر کمائی نہیں رکھیں اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رکھ لی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تادان لے لے یعنی کمائی کر لے جیسے شہا ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑا لے گی اور دوسرے کے رنگہ کے کوٹھے میں ڈال چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگہ چوس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگہ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا غلام مست ہو یا بدلتا ہو۔ باللائق کپڑے والے کے پاس اس کا رنگہ رک گیا ہے تو اس کو تادان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام یا نکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کر لے کر دھول کر لے پھر خوشحالی سے یہاں مرد یہ ہے کہ اس کو حصہ شریک کی قیمت بٹیر ہو یعنی ملنے والے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کرے اور اتنی خوشحالی مرد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال ہے کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اس کو حاصل ہو جائے گا اور اس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائے گا۔ پھر اس مسئلہ میں دونوں اصولوں کی بنیاد پر جو حکم نکالا گیا ہے اس کا لکنا صاحبین کے قول پر مباح ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کئے اس سے ان کا حکم نکلنا غلط ہے۔ پس آزاد کرنے والا مال تادان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اس نے تادان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی کو واجب نہیں تھی اور یہ کہ یہ دلالہ اس کی آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہو یا اس آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متعلق ہو کیونکہ آزاد کرنے کے محوطے نہیں ہو سکتے اور یہاں امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سوجھ اس طرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے محوطے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا اپنے حصہ کا تادان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اس کے حصہ پر غلام کیا کہ اس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ کوئے آزاد کرتے واسے کہ تو اہل بین مدبر یا مکتب کرنے یا اس سے کمائی کر لینے کے اس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا بہرہ دینے کے چنانچہ بیان ہو چکا کہ آزاد کرنے والے نے جو تادان دیا اس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے شریک کو تادان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا۔ اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کر لے تو آزاد کرنے والے کو یہی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمانت مالک ہو گیا اگرچہ وہ مسکین ملکیت کے قابض نہیں ہے تو ویسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کر لے قیمت لے لے پھر تادان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری دلالہ ملے گی کیونکہ پورا غلام آزاد

کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ اداۓ ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اس وقت کہ آزاد کرنے و ماخوذ خیال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے۔ کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کافی کر لے کیونکہ اس کی ملکیت غلام کے پاس رکھی ہے۔ اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی واپس لے لی۔ کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہے اور دوسرے شریک نے غلام سے کمال کرانی ہے غلام اس مال کو اپنے آنند کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے لہذا غلام کو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمالی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اس کی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو اور رہنے اس کو آزاد کر دیا جائے نہ مرتبہ کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کا کہ مرتبہ کو دے کہ رہن بہت دیریں لے نکالے واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمالی کی حالانکہ اس کی گردن چھوڑ گئی تھی یا اس نے مسافر نہ ادا کیا جو اس پر عطا ہوا رہن سے واپس لے گا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اس کے ملک پر ہے گا چاہے اس کو فروخت کرے اور چاہے اس کو سہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہے گی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمال کرے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اس کی جی کوئی ضرر نہیں کہ کمال آدھ روپیہ سے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا غرض ہے تو جو کچھ ہم نے بیان کیا وہی متعین ہوئی شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتیٰ کہ بیع و سہہ کر سکتا ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمال کر لے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمالی کرانے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ اس پر روپیہ ہے کہ شریک اس کا مالک ہے اس غلام کے پاس رکھی ہے تو جب کمالی کرنا ممکن ہو تو ایک ہی غلام میں دووں باتیں ہیں: جو رہن لگے یعنی آزاد ہونے کی وجہ سے مالک جو رہنے کی وجہ سے قوت ہمارا ہے نہ اس سے تعلق کے قوانین لازم آتے ہیں بلکہ ہم یہ کہ وہ مالک ہو گیا مگر قرضہ رہے قل ووشہد کل واحد من التمسکین علی صاحبہ بالعدس یعنی اہل عدل و احد صہما فی نصیبہ موسرین کان او مصرون عند ابی حنیفہ و کذا اذا کان احد موسر و اکثر معسر لان کل واحد منہم یزعم ان صاحبه اعتق نصیبہ فصار مکاتبا فی زعمہ عندہ و جزم علیہ الاسترقاق و صدق فی حق نفسه فیمنع من استرقاقه و یتسعی لانا یتقاہ حق الاستیعاد کا ذکر باکان او صدقاً لادہ مکاتبا و مملوۃ فلیما یتسعی لہ و یدعی مختلف دلت بالیسار و الامار لادہ حقہ فی المالین فی احد شیئین لان سارا یعنی لا یتسعی لیساری عندہ و قد تعذر ان تصمین لانکار الشریک فتعین الاخر و هو السعیۃ و الولد لہما لان کلامہم یعنون عتق نصیب صاحبی علیہ باعتاقہ و لا شرک لہ و حق نصیبی بالسعیۃ و لا ذلہ فی و قال ابو یوسف و معہ ان کان موسرین فلا سیۃ علیہ لان کل واحد منہما یزعم ان صاحبه اعتق نصیبہ علی صاحبہ لان یسا و العتق یمنع السعیۃ عندہ لان اندعوی لم تنکح لانکار الاخر و الذی اراد من السعیۃ قد ثبت لا فرق علی نفسه وان کان معسرین سقی لہما لان کل واحد منہما یدعی السعیۃ علیہ ماد کان اذنا علی عیۃ اذ لم یعتق معسران کان احد ہما موسر و الاخر معسر اسعی بموسر منہما لانہ لا یدعی الضمان علی صاحبہ علی سار و ادبا یدعی

علیہ السحابیہ ولا یدرأ عنہ ولا یسعی للعدو، ولانہ یدعی الضمان علی صاحبہ لیساعہ فیکون
میزیا للعدو عن السحابیہ والولاء موقوف فی جمیع دلائل عندہما لان کل واحد منهما یجیلہ
علی صاحبہ وهو تبرأ عنہ فبقی موقوفاً الی ادا یتفقاً علی احدہما -

قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں مشرکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اس نے غلام کو آزاد کیا
ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کا کافی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں
یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے
کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے مشرک نے پناہ حصہ آباد کیا ہے تو اس کے زعم کے موافق
یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہے اب اس پر حرم ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنادے۔ پس شریک کا زعم
اگرچہ دوسرے مشرک کے حق میں صحیح نہ ہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائے گا تو اس کو منع کیا جائے گا کہ غلام کو
رقیق نہ بنادے بلکہ اس سے کافی کر لے کیونکہ ہم کہہ رہے ہیں کہ اس کو کافی کر لے کا حق حاصل ہے خواہ وہ بچا ہو
یا چھوٹا ہو کیونکہ ہر حال یہ غلام اس کا مکتوبہ است یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے کافی کر لیا جاسکتا
ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہ ہوگا کیونکہ حصہ دارہ حق دونوں صورتوں میں دریا توں سے ایک
ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کافی کرنا اور تنگدستی کے نزدیک اس امر
سے نہیں روکتی کہ غلام سے مصیبت گمراہی اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے
بلکہ وہ انکار ملامی ہے تو دوسری بات یہ کہ غلام پر اختیار بھی اختیار رہے گا تو اس کے دلائل و ثبوت
کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ۴۰ جس کی
دلائل اس کی ہے اور میرا حصہ کافی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اس کی دلائل و ثبوت ہیں اور اس مسئلہ میں صاحبین کا
قول یہ ہے کہ اگر دونوں مشرک خوشحال ہوں تو غلام پر کافی کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کافی کرنا
بری کرتا ہے بوجہ اس کے کہ اپنے مشرک پر تاوان کا دعویٰ کرے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والے
خوشحال ہو تو غلام پر مصیبت لازم نہیں ہوتی گمراہی بات ہے کہ اس کا دعویٰ اپنے مشرک پر اس وجہ سے ثابت نہ
سکا کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کافی کرنا ہی ہونے لگتا ہے اس کا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر
دونوں مشرک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کافی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کافی کرنا ملامی ہے خواہ
تصوفاً ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کافی کرنا واجب ہوا یعنی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہے اور اگر دونوں میں سے
ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحالی کے واسطے غلام کافی کرے کیونکہ وہ اپنے مشرک پر بوجہ تنگدستی ہونے
کا دعویٰ نہیں کرتا بلکہ غلام پر کافی کرنا کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہ ہوگا اور تنگدستی شریک کے واسطے
غلام بھی کافی نہ کرے گا کیونکہ وہ اپنے مشرک پر تاوان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگدستی غلام کو
کافی سے بری کر دیا۔ اور اس غلام کی دلائل و ثبوت صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے
ہر ایک اس کے آزاد کرنے کو دوسرے پر نفی کرتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اس کی دلائل و ثبوت رہے گی۔
یہاں تک کہ دونوں مشرک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں گے تو دلائل اس کی ہو جائے گی کیونکہ دلائل ان
دونوں سے یا نہیں ہے ولولہ لاحد الشرکین ان لا یدخل فلاں هذه الدعا دعواً فحوا قول الذخیرات

دخل فهو حر فمضى الغلام لا يدري دخل ۴۱ لا حقيق النصف وسعى لهما في النصف وهذا عندنا الى حنيفه والى يوسف
وقد محمد يسرى في جميع قيمته لان المقضى عليه بسقوط السعاية لا يمكن القضاة على المجهول
فصار كما اذا قال بغيره للز على احدنا الف درهم فانه لا يقضى بشئ للمجهول كذا اهدا وليهما اثابتا بسقوط
نصف السعاية لان احدهما حاجت بيقين مع اليقين بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترفع بالتسوية
والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسبه ومات قبل التذكار والابن ديت في التوزيع على ان
النسار هل يبع السعاية او لا يمنعها على الاحتلاف الذي سبق — اگر غلام کے دونوں شرکوں میں سے ایک
نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید دخل نہ ہو تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شرک سے کہا کہ اگر زید اس
گھر میں کل کے روز دخل ہو تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گزر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا
نہیں تو اٹھا غلام آزاد دیا سے گا اور اسی قیمت کے واسطے دونوں کے لئے کمائی کرے گا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا
قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سنی کوے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کی سعایت ساقط
ہے تو یہ معلوم نہیں کہ وہ کون شخص ہے، و جو شخص معلوم ہی نہ ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے
سے کہا کہ میرے ہزر درہم جم میں سے ایک شخص برہمن تو مجھول ہونے سے کہ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی یہاں ہے۔ اور
ثبوت کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو اسی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا ہوگا اور اسی
سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکہ یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور مجھول ہونا اس طرح دور ہو جاتا
ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ ان میں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس شخص زید اس مکان میں آیا ہو گیا نہ آیا ہوگا تو
بہر حال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو اسی کمائی ساقط ہوئی اور باقی اسی کو دونوں پر پھیلانے سے چھٹ جاتا دور ہو گئی جیسے کسی نے
اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ میں یا غیر میں کو کے آزاد کیا ولیکن جس کو نہیں کیا تھا وہ جھوٹا گھر پر یاد کرنے سے
پہلے مر گیا تو اسی بند پر حکم ہو چکا ہے کہ ہر ایک اٹھا آزاد ور آئے کے واسطے سنی کرے پھر مسئلہ میں تقریر کرنا اس بند پر ہوگا
کہ دونوں میں سے جو شخص تو گھر کو لایا غلام کی سعایت منتہی ہوگی یا نہ ہوگی اور وہی ختلاف جو سبق میں بیان ہوا ہے
یعنی امام کے نزدیک منوع نہیں ہے اور جہاں کے نزدیک منتہی ہے۔ ولو حلفا علی عبداً من کل واحد منہما
لا حدما لم یعتق واحد منہما لان المقضى عليه بالعتق مجهول وكذلك للفقهي له فتا حشت اليهالة فاستع بالقضاء
وفي العبد الواحد المقضى به معلوم فخطب المعلوم المجهول — اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک
نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہو گا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر
کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ
دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دین سے کہ جس پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے
وہ مجھ ہے اس کی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجھول ہے تو یہاں چھلت بہت بڑھ گئی۔ پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے
اور اگر غلام واحد میں یہ گفتار ہوئی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجھول تھا کہ کس شرک پر یہ حکم ہو رہا معلوم کہ مجھول پر ظاہر کر کے
قاضی حکم دے و شبہ ہے۔ و اذا شترى الرجلان من احدهما حق نصيب الاب لانه ملك لنفسه فريه وشرافا
اعتاق على ما رواه عن علي بن ابي حمزة عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير
وان شاء استسعى العبد وهذا عندنا الى حنيفه وقال في الشراء لمن قيمة الاب نصف قيمته ان كان مرسوا وان كان مرسا

ادبیت فی نصف قیمتہ لشریک ایسہ — اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے مل کر اپنا پیشا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہوئے گا جیسا کہ پہلے گزرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اس طرح اگر دونوں — یہ چھوکہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر شریک کریم اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آن و گردنے اور چاہے چھوکہ کے کمانی کر کے اپنی قیمت لے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے لیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خرشمال ہو تو شریک نصف قیمت کا شریک نہ بنے مگر اگر شریک نہ ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اس کو کمانی کر کے ادا کرے۔ دلی حد اختلاف اذا منکاح بھتہ او صدقۃ او صدیقۃ دھو صفا انما اشترا بھن ردھا بطور ہر پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی مرد لے کر خریدنا حالانکہ ایک لے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا خریدوں تو آزاد ہے۔ لہذا انہ بطل نصیب صاحبہ بالاتفاق لان مشرا و اقرب اتفاق وہ لکھا اذا کان العید بین احبہین خافق احدھا نصیب وہ الہ رضی بفساد نصیبہ فلا یمنعہ کما اذا اذن لہ باع اتفاق نصیبہ صریحا و دلالتہ انہ شاذ کہ فیہ حوledge العلق دھو لشرایع لان شرع القرب اتفاق حقی بخروجہ عن حدہ انکار عند تادہن اضماعان افساد فی ظاہر قولہما حقی یختلف بالیسار والاعسار ففسق قطب بالشرع ولا یختلف الجواب بین العلم و عدمہ و هو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یدل علی السبب کما اذا قال لعیق کل هذا النطعام و هو معلوک للام ولا یعلم الا کم یمکنہ — اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے سلبے کا حصہ ملادیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہر تعلق اور یہی صورت ہوگی کہ چاہے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کر دے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہوئے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ کے تاوان نہیں لے سکتا ہے چاہے ایک شریک دوسرے شریک کو اس کا حصہ آزاد کر لے کی صورت اجازت دے دے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیزیں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہر تعلق ہے کہ اگر اس پر کفارہ کا ہرم ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہلکے نزدیک ادا ہو جائے گا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ لگاڑ دینے کا تاوان ہے حق کو خرشمال و نگہ ستی میں حکم مختلف ہوتا ہے قریب شریک اس لگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر ہے کہ یہ لگاڑ حکم کا دار تو علت ہے یہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طوم کمانے کا حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اس کی ملک میں تھا فقہ تو تاوان لازم نہ ہوگا اگر یہ اس کو معلوم نہ تھا کمانی اس میں۔ ذات بعد الا اجنبی ف شتری نصفہ ثم اشتری الادب نصفہ انکر و هو موسوق الا اجنبی بالخیار ان شتر ضمن الادب لا تھما رضی بافساد نصیبہ وان شتر استسعی لہ فی نصف قیمتہ باعتبار مایۃ غنۃ و ہذا عند الی حنیفۃ لان ہما بالعلق لا یمنع السعایۃ عنہ و قال لا ضرر لہ فیضمن الادب نصف قیمتہ لان ہما بالعلق جمیع السعایۃ عندہما — اور اگر پہلے اجنبی نے یہ چھوکہ آدھا خریدا پھر دوسرے کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اس کا باپ خرشمال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ لگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور یہاں بیٹے سے اس کی نصف قیمت کمانی کر کے وصول کرے کیونکہ بیٹے کے پاس اس کی مالیت رکھی ہوئی ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کیونکہ امام کے

نزدیک آنہ ذکر کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ کسی کرانے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اس کی نصف قیمت تاوان بھرے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک آنہ ذکر کرنے والے کا خوشحال ہونا اس سے مانع ہے کہ غلام پر سمایت واجب ہو۔ ومن اشتری نساً اپنے دھومو مسروقہ رضی اللہ عنہ حنیفۃ وقال یضمن اذا کان مسروراً ومعاہ اشتری نصفه ممن یملک کلاہ فلا یضمن لہ اذہ شدیداً عندہ والوجه قد ذکرناہ۔

اور جامع صغیر میں ہے کہ جس نے اپنا آدمی یا خرید یا لے کر خوشحال ہے تو بوجہ فیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضمان ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو ممتنع ہے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اس کے پورے بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدمی خرید یا تو بوجہ فیہ کے نزدیک ہائے کے واسطے کچھ ضمان نہ ہوگا اور اس کی دفعہ تم بیان کر چکے تھے جن میں بیچنے دار خود اس سر پر ہنسی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی تید اس واسطے گائی کہ اگر اس میں دشمن شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خرید لیا تو بالافتق در سرے شریک کے لئے ضمان ہوگا۔ واذا کان العبد بین ثلثۃ معروف بترددہم وهو موسر تم اعقہ اکثرہ وهو مسروقہ لا در الفغان فللساکن ان یضمن المدبر ثلث قیمتہ ما در یضمن المعتق والمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمتہ مدبر ولا یضمنہ ثلث الذی یضمن وهذا عندنا جمیعاً وقال ابن حنبلہ لا یضمن المدبر اول مؤدی یضمن ثلثی قیمتہ بشرطیکہ ہو مالک اور موقوف اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو دیر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے اس کو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموشی کا اختیار ہے کہ مدبر کو کرے لے اس کی تہائی قیمت بحساب بعض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرے تو اسے سے کچھ تاوان نہیں لے گا۔ اور مدبر کو کرے کہ وہ اختیار ہے کہ آزاد کرے تو اسے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر پر لے لے تاوان لے اور جو تہائی اسے خاموشی کو تاوان دے ہے وہ آزاد کرے تو اسے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام کسی شخص کا ہے جسے اس کو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا جسے اس کو چھ آزاد کرنا چاہا ہے اور مدبر کو کرے لے اس کی تہائی قیمت ہے دونی شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا غلام نہ ہو۔ واصل هذا ان التدبر یقوی عندنا فی حقیقۃ تملکنا لہما کلاهما لان شعبة من شعبۃ فیکون محتاراً بہ ولما کان متبرراً عندنا اقتصر علی نصیبہ وقد افسد بالتدبر نصیب اکثرین فکل واحد منهما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکتب او یضمن المدبر او یستسی العبد او یتکرم علی حالہ لان نصیبہ باقی علی ملکہ ففسد اما فساد شریکۃ حیث سند علیہ طرق الانتفاع یہ بیع او ہبہ علی ما مر فاذا اختار احدھا الفقی تعین حقہ فیہ وسقط اختیار غیرہ فتوحہ لساکن سبب افسان نہ بیدار مدبر و اعتاق عبد المعتق غیر ان لہ نصیب المدبر لیكون الفغان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتی جعل انفس ضمان معاوضة علی اصلنا وامکن ذلك فی التدبر لکنہ قابلہ للتقل من ملکہ انی ملک وقت التدبر ولا یکن ذلك فی الاعتاق لانہ عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف اد صلین ولا بد من رضایا مکاتب بفسخہ حتی یقبل الانتقال فلهذا یضمن المدبر ثلث المدبر ان یضمن المدبر ثلث قیمتہ مدبر لا نہ فسد علیہ نصیبہ مدبر و افسان یقتدر بقیۃ التلاف و قیمتہ المدبر و ثلث قیمتہ قنا علی ما ت اور لا یضمنہ قیمتہ ما ملکہ بالضمان من جهة الساکن لان ملکہ ثبت مستند اوہا اثبات من وجہ مدبر وجہ فلا یظهر فی حق التضمین والاول مدبر المعتق والمدبر اذا تاملت لہمد بروا ثلث المقت لان المدبر یعتق علی ملکھا علی ہذا المقدار و لا یکن التدبر متبرراً عندنا اصل ملکہ مدبر لہمد بروا قد افسد نصیب شریک لہ اذہا فیضہ ولا یختلف بالیسار والیسار لانہ ضمان تملک فاشبه الاستیلاہ بقتل الاعتاق لانہ ضمان جنایۃ والاول کلاہ المدبر و ہذا ظاہر۔

اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عقاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے۔
 تو آزاد کرنے پر اس کا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہوتا ہے تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہے گا اور مدبر کرنے والے نے دوسروں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو
 شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہونے کے چاہیں اپنا حصہ مدبر کریں یا آزاد کریں یا مکاتب کریں یا مدبر
 کرنے والے سے تادان ہیں یا غلام سے کماں کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی ملک میں باقی
 ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے دوسرے کے طور پر فائدہ اٹھانا مسدود کر دیا
 چنانچہ بیان ہو چکا۔ پھر جب دونوں میں سے ایک نے اختیار یہ کیا کہ اس کو آزاد کر دیا تو قیاسی آزاد کرنا اس کا حق ہو گیا اب
 دوسرے اختیارات اس کے ساتھ ہونگے اور عیسر جو بالکل خاموش ہے اس کو تادان لینے کے دو سبب پیدا ہونے۔
 اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اس کو مدبر کرنے والے سے تادان
 لینے کا اختیار ہے تاکہ تادان معاوضہ ہو جائے اس واسطے کہ تادان میں اصل یہ ہے کہ عین بوجی کہ جسے قاعدہ پر کسی کا
 مال غصب کر لینے کا تادان بھی تادان معاوضہ ٹھہرا گیا ہے اور ایسا تادان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام
 اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جادے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد
 کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل پر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر مکاتب کا عقد
 فسخ کرنے کے واسطے اس کی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تادان لین
 اہل تادان معاوضہ ہو سکتے ہیں پس شریک خاموش اس کے تادان لینے لگا۔ پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد
 کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت جو ب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کا حصہ مدبر ہونے کی حالت
 کا بگاڑا ہے اور ضمان کا اندازہ اسی حساب سے ہر طبقہ جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی
 قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ شارح نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اس کو شریک خاموش کے
 حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ خاموش کو تادان دے کر اس کے حصہ کا مالک
 اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تادان دینے کے ثابت ہے اور نظر اصل حالت کے نہیں ثابت
 ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہ ہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اس کا تادان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تادان نہیں لے سکتا۔
 اور اس حالت میں غلام کی ولاد آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشرک ہوگی یعنی دو تہائی مدبر کرنے
 والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی انداز سے واقع ہوا ہے
 اور سب صاحبین کی اصل قطع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر
 کیا پھر غلام اس کا مدبر ہو گیا اور اس نے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو ان کے واسطے ضامن ہوگا
 اور یہ ضامن بوجہ خوشحال یا تنگدستی کے مختلف مد ہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے
 کا معاوضہ ہے تو سبیلاد کے مشابہ ہوگی یعنی جیسے دو شریکوں میں ایک نے مشرک باندی کے بچے کا دعویٰ کیا تو دوسرے
 کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جسم کا تادان ہے اور یہی ولاد تو
 وہ پس اس مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ اصل قطع ہے۔ واذاکانت جارية بین رجسین ذم احدھا انتھام ولسا جلد

وانکر ذلک الآخر فیس مرتفعہ یوما دیوما تخدام المنکر عندی حنیفہ وقالان شہد المنکر استسعی الجاریۃ فی نصف قیمتہا ثم
تكون حرة لا سیل علیہا لہما انہ لہا لم یصدقہ صاحبہ القلب اقرار المقر علیہ کأنہ استولوا خاصا کما اذا اقر اشتری
علی البائع انہ اعتق المبیع قبل البیع معطل کأنہ اعتق کذا هذا فیمنع البیع مدون فیصیب المنکر علی مبلہ فی المحکم فیخرج
الی الذعنانی بلسعیۃ کام ولد النصوانی اذا سالت ولای حنیفہ ان المقر لو صدق کانت القدمة کما المنکر ولو
کذب کان لہ نصف الخدمۃ میت ما هو المتیقن بہ وهو النصف والا فخرۃ للشریک التاہد ولا استسعا لادہ
یتبرأ من جمیع ذلک بدعوی الاستیلاذ والضمآن والا فخرۃ باہومیۃ الوعد یضمن الاقرار بالنسب وهذا
مردوم ولای مردی بانورد ولا یمن ان یجعل المقر کالمستول۔ اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو ان میں
سے ایک نے دعویٰ کی کہ یہ دوسرے شریک ک م ولد ہے اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک مرد
نویقت کیے اور دوسرے روز شریک کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مشترک ہونا اختیار ہے کہ
چلے باندی سے اسکی نصف کہ مزدوری کر کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہوگی اسپر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقاری
شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک
نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار غائب ہے اور پھر اگر یا خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنا لیا ہے تو یہی صورت ہوگی جیسے شری
نے بالغ بر اقرار کیا کہ سنبے سے پہلے اس بیع کو آزاد کر دیا ہے پس یہ حکم ہوتا ہے کہ گویا شری نے خود آزاد کیا تو بسا اہم یہاں
جو گاہیں مفکر کے واسطے خدمت لینا ضروری ہے اور منکر کا حکم ظاہر میں اس صلیت پمیا ہے پس آزاد کر کے واسطے ہی ہوگا کہ اس سے
مزدور کر لیا جائے جیسے اگر لڑکی ام ولد میں نہ ہو تو اس سے مزدوری کرنی جائیگی لیس لڑکی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم ہے جائیداد
مزدوری کر کے نام اس کے آزاد ہو جائے ان امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مفکر کے قول کی تصدیق کی جائے تو شریک مفکر کے واسطے باندی
کی پوری خدمت ہو جائے اور جب اسکو چھوڑ دیا جائے تو منکر کے واسطے صرف آدمی خدمت برائی تو حرجات یعنی ہے ہی ثابت رہی جائیگی یعنی
خفت خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک مفکر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور مرد باندی سے کہاں لے سکتے ہو گویا جب
اس نے شریک کے م ولد ہو جائے اور شریک پر اپنا تاوان واجب ہوئے کہ دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمال سب سے
بری ہو گیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچے کے نسب کا اقرار مل ہے اور یہ امر لازم ہے جو وہ کرے سے رو نہیں ہو سکتا تو یہ
کہا جائے ہائی ہیں بچے کہ اقرار ہی شریک کو خود ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے نسب میں صاحبین نے قرار دیا ہے وان کانت
ام ولدینہما فاعتقھا احدھا وھو موسر فلا ضمان علیہ عندای حنیفہ ووقال یضمن نصف قیمتہا ۔

اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک ہو بی طور کہ ایک باندی دوسروں میں مشترک یعنی پھر اس کے بچے پیدا ہوا پس
کادوں شریکوں نے اتنی دعویٰ کی حق کے دونوں سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی نام ولد ہوگی۔ پھر ایک نے اس کو
آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تاوان نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی خدمت قیمت تاوان ہے۔
اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی نہیں ہوتی۔ لان ما مالۃ ام الولد معرۃ مقومة عندہ و مقومة
عندھا علی هذا الاصل تنفی حدة عن المسائل اور دناہانی کما یلۃ المتعوی زوجہ فلو لہما انتہا منقطع ہوا وھذا واجب
ناستخدام احدھما وھو لا لہ المقوم و ما متاع بیہا لا یسقط تقوما کما علی المقول الا تری ان ام ولد التصرفی اذا سالت علیہا
لسعیۃ وھذا آیۃ المقوم ہیران قیمتہا ثلث قیمتہا تنہ علی حاکم الا انھون منعة البیع والسعیۃ بانحد المونک علیہ
المدی عن المدی منعتہا البیع ما لسعیۃ والا سقد ام نیا قالان ولای حنیفہ ان ام ولد ام ولد ام ولد ام ولد ام ولد
مقوم بلع وھذا لاشی لزیم ولا یشترک تملک المود وھذا لان الشبہینہما معق فی المال وھو ان شہ ان شہ۔

بواسطہ الولد علی ما عرفت فی حرمتہ امضاہرۃ الالانہ نہ یظهر عملہ فی حق الملت ضرورۃ التفتیح بعمل
النسب فی اسقاط التقوم و فی المذبحہ بقصد السبب بعد الموت و امنتع البیع و
تتحقق مقصودہ فاحرق و فی ام ولد النصارى قضینا بکانتہا علیہ دفع الضرر من المجانین
الکتابۃ لا یفتقر و وجوبہ الی التقوم - اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ ام کے نزدیک ام ولد
قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل عینی ہیں جن کو ہم نے کفایت متنب میں ذکر
کیا ہے اور قوں صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطریق واجب و واجبہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاطفاق
جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت، نذرہ ہو سکتی ہے اس کی فروخت متنب ہوئے سے اس کا قیمتی ہونا مقاد
ظہر ہوتا ہے جیسے مدبر میں ہوتا ہے یعنی مدبر کی بیعت منع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ سفر کی ام ولد کو سکن
ہو گئی تو اس پر کمائی کر کے اوکڑا دیا جب ہے اور یہ اس کی قیمت انرا دے ہونے کی دلیل ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی
قیمت بہ نسبت محض باندی کے تنہا ہی ہوتی ہے جبکہ مٹا کر اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کی
کمر لے کر منفعہ جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی مسعود گئی اور رہا کمائی کو اتنا یا خدمت لیا یہ دروز
باقی ہیں۔ اور ام اوپر حضرت کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مال دینی کے لئے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ
ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور والداری کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور والداری کے لئے اس کو رکھنا مقصود
نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اس وجہ سے موت کے بعد وہ کسی قرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے
بر خلاف مدبر کے پس مدبر دام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے
ذریعہ سے اس کے اور موت کے درمیان رشتہ جڑے ہو گیا ہے جبکہ دامادی کی حرمت میں یہ رشتہ جڑا جاتا ہے صرف اتنی بات ہے
کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارے میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے موت کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ
ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی ہے ہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا انرا نہ ساقط ہونے میں
سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ موت کے بعد پیدا ہو گا۔ اور مدبر کو ابھی بچہ نہ پیدا ہوا ہے اس وجہ سے سبب سے ملک
مدبر کے نہ کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ نصرانی
کی طرف سے وہ مکاتہ ہو گئی۔ یعنی نصرانی ہر یہ امر لازم نہ کرے یا گناہ کہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت
کا عزم اس امر کو نہیں چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے جو ان کا نہ ثلاثہ عبد داخل علیہ اثنان فقال
احدکم احرم ثم خرج واحد و دخل آخر فقال احدا کما حرمت مات ولم یبین عتق من الذی عید علیہ القول ثلاثہ و بدلہ و نصف
کل واحد من الثمنین عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و قال محمد کذا لای الذی العبد الاخر فانه یعتق ربہ -
اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس سے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک
آزاد ہے میں کسی کو نہیں دیکھتا چھڑان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر میرا غلام آگیا۔ پھر موتی لے ان دونوں سے کہا کہ

تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جس پر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا تھا اس کا تین چوتھا حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھا آزاد ہوگا۔ اگر مولیٰ زندہ رہے تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے محل قول کو بیان کرے۔ پس اگر اس نے قول کلام میں کہا کہ میری مزد وہ غلام ہے جو برابر رہا تھا تو وہ پورا آزاد ہو گیا۔ پھر حکم دیا جائے گا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جس کو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اس نے کلام اصل میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہو گیا۔ اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہو گئی کہ چونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مومن نے جسے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائے گا۔ پس جس کو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو قاریج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مومن مر گیا تو حکم مذکور کتاب ہے۔ ع۔ اما الغاصب فخلو لا یجیب الاولیٰ ولا یثبت۔ و بین الغاصب و دعو الیٰ اسید عہ۔ ہوں فاوجب حق رقبۃ بینہما لاستراؤنہما فی صیب کلامہما التصفیٰ غیر ان الثابت استغناء بالایجاب الثانی رعباً حولان الثانی و اثربینہ و بین الداحل فی نصف یسہما غیر ان الثابت المستحق نصف الحرۃ باد یجاب الاول فشاغ ان نصف المستحق بالثانی فی نصفہ فما اصاب المستحق بالاول لغا و ما اصاب الغاصب لہو فیکون لہ اربع سمیت لہ نلفہ الا باع و لذلک و اسید ہو ب ثانی یعنی نصفہ و لو ما یبدیہ الداحل لا یصح ہذا النصف فیتصف فی حق منہ اربع بالثانی و النصف مالا و لہ و اما الداحل فمصدقاً یقول لہ ما اصاب الا یجاب الثانی بید و بین الثابت قد اصاب الثانی مہ اربع فکذلک یصیب الداحل و ہذا یقول انہ دائر بینہم و قضیتہ التصفیٰ فانما نزل الی اربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا و لا استحقاق لہ داخل من قبل فیثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان و ثبوت ہے اس کلام سے ایک رتبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہنچا یعنی نکلنے والے میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہو اور جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رتبہ کا مستحق ہو کر آدھی پاوے گا لیکن صرف اس کو چوتھا ملا اس واسطے کہ حاضر میں سے آدھا اور چوتھے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پر پھیل چھارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چھارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ نو ہو گیا لہذا ایک چھارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اس کو صرف چھارم کا مستحق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چھارم مل کر اس کا پون آزاد ہوا۔ و اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا بھی آزاد ہوگا۔ پس نصف نصف رکھا گی جی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ہو گیا یا کہ پس دوسرے کلام سے چوتھا لہ پہلے کلام سے آدھا مل کر پون آزاد ہوا برابر تیسرا غلام تمام ہو گئے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک مردہ آزاد ہوا اس کے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اس میں حاضر کو چھارم ملے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسی قدر ملے گا پس تیسرے میں سے چھارم آزاد ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ مردہ بیشک ان دونوں میں دونوں میں دائر ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا پہنچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اگر کہ چھارم اس واسطے رہ گیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو گیا ہے چنانکہ ہم

ذکر کر چکے اور تیسرے نے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی نہ اس
 مثلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں۔ ان میں سے لکھو دیکھو اس کے پاس آئے اس نے کہا کہ تم دونوں سے
 ایک آزاد ہے پھر لکھو لکھو گیا اور بدو جو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر لکھو لکھو گیا کہ تم دونوں یہ سنے
 ایک آزاد ہے تو آدھا لکھو آزاد رہا اور آدھ بدو کے حصہ میں پڑا لیکن بدو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف
 چہام کا مستحق ہوا لہذا ہر ایک اور باقی ہر ایک آدھا آدھا مال خان کا ہے۔ ۲۔ منہی المرض قسم الثلث
 علی هذا شرح ذلك ان یجمع بین سهام العتق وحی سبعة علی قولہما لان فعل کل رقبة علی اربعة لحی حتما
 الی ثلثة الابحاح فتقول العتق من العتق ثلثة اسہم ومن الذخیرین من کل واحد منہما سہمان فیبلغ سہام
 العتق سبعة والعق فی مرض الموت وصیة ومحل نقدھا الثلث فلا یدان یجعل سہام الوارثة ضعف ذلک
 فیجعل کل رقبة علی سبعة ویصح المال احد عشر وربع فیعق من الثابت ثلثة ویسعی فی اربعة ویعق من
 الباقین من کل واحد منہما سہمان ویسعی فی خمسة فاذا اتممت درجات استقام الثلث والثلثان وعندئذ یجعل کل
 رقبة علی ستة لانه یعق من المال احد عشر وربع فینقص سہام العتق سہم وصاویح المال ثمانية عشر وربع فی التخرج
 ماض۔ پھر امام محمد نے جامع صلیوں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولیٰ کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ
 مولیٰ مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اس مرض میں مر گیا تو صرف مولیٰ کا تہائی ترکہ ہی حساب پر تقسیم ہوگا یعنی فرض کر دو
 کہ مولیٰ کا تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف
 نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کہہ دو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا یا بیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی
 شرح یہ ہے کہ تینوں کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کئے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہم نے ہر رقبة کے چار حصہ
 کئے کیونکہ ہم کو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہوں
 گے اور باقی جانے والے اور تیسرے نے والے ہر ایک کے دو حصہ آزاد ہوں گے تو آزادی کے سب حصہ سات
 ہوئے اب جانا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا یعنی وصیت ہوتا ہے گویا مولیٰ نے ان غلاموں کے واسطے اس
 قدر آزادی کی وصیت کی۔ اور وصیت کا ناذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لا محالہ وارثوں کے حصے دو
 تہائی مال کے اس سے دو چند رکھ جاویں اور جب ترکہ صرف ہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کئے گئے اور
 پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائیں گے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار
 کے واسطے گمان کر کے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہوں گے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ
 کے واسطے وارثوں کے لئے گمان کرے گا۔ اور جب تو خود ترکہ کے ان کو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائے گی یعنی
 مرلیں میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ
 وارثوں کے ہوں گے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبة کے صرف چھ حصے جائیں گے کیونکہ تیسرے غلام سے ان کے نزدیک
 صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ حصے ہوئے تو پورے
 مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریق نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ ولو کان هذا فی الطلاق وھن الخیر مدخولت
 ومات الزوج قبل البیان سقط من مہر المرأة دية ومن مہر المرأة ثلثة اشنانہ ومن مہر المرأة ثلثة —
 اور اگر گناہ نے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو جالا کہ یہ زوجات غیر مدخولہ میں اور شوہر قبل بیان کے مر گیا تو باہر جائے

[illegible]

تجارتی سہولتوں کے واسطے دوسری منیجنگ بورڈ

کیونکہ عقیقہ سے اس کی ملک لڑائی ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی ہے اس میں ملک قائم ہے کیونکہ آزاد کی کا واقعہ کرنا ایک منکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اس کی وطی حلال عقیقہ میں ایسا کرنا اس کے قول میں کامیاب نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابوحنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر نفی میں دیا جائے گا دوسرا جواب چاہئے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عقیقہ واقع نہیں ہوا تو کلام مجمل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکہ حلال ہوئی تو معصوف نے اس کے جواب میں کہا اچھڑوں کہا جاوے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عقیقہ واقع نہیں ہوا کیونکہ عقیقہ کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عقیقہ غیر معین میں واقع ہوا تھا ایسا حکم جس کو منکرہ قبول کرنا ہوا اس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کیے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے جس باندی سے وطی کی اس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا نہ اس کے باندی سے وطی کرنا تو اس کا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری

ہو جائے اور بچہ مقصور نہیں ہے تو ایسی دلی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے سب باقی رکھی۔ ومن
قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلام مات حرة فولدت غلاما وجارية ولا تدرى ايهم ولد اول عتق نصف
الام ونصف الجارية والغلام عند لان كن واحدة منهما تعق في حال وهو اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط
والجارية بغيره لكونها متعاقبا والا م حرة حين ولدتها وترق في حال وهو اذا ولدت الجارية اولاً بعد المدة وهي تعق نصف
كل واحدة منهما وليس في النصف ما للغلام يرق في الحالين فلهذا يكون مبادران دعوت الام ان الغلام هو المولود
او ولد الذكر المولى والى راية صغيرة فسون قوله مع اليمين لا تكرارا لشرط العتق وان حلف لم يعتق واحد منهم
وان نعتقت الام واجارية لان دعوى الام حرة انصفه معتبرة لكونها نفعاً محصفاً واعتبر النكول في حق
حريتهما فعتقت ولو كانت اجارية كبيرة ولدت مع شديداً والنساء بحالها عتقت الام بمكول المولى صاحبة
ددن العجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق العجارية والكبيرة وصحة النكول تثبتني على استدعوى فلم
يفهرق حق العجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة تثبت حق الجارية بكون
المولى دعوت الام ساكتاً ولا يتخلف على العلم فيما ذكرنا لانه استلزام على فعل العبد وهذا القدر يعرف ما ذكرنا من
الوجوه في كفاية المنتهى - اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تولد ہوگا تو آزاد ہے پھر وہ ایک
لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ دل کون ہے تو آدمی ماں اور آدمی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا
غلام ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جب کہ وہ باندی
پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ لازم آتا کہ ماں جس وقت لڑکی جنی آزاد ہو
او ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں ملوک محبوت ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزاد کی شرط نہیں پائی
گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدمی باندی اور آدمی لڑکی آزاد ہے اور آدمی عتق کے واسطے دونوں کماں کریں رہے ہوگا وہ
دونوں صورتوں میں رقیق رہے لہذا غلام سب کا اور اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلے لڑکا ہی پیدا ہوا اور مولی نے اس
سے انکار کیا اور لڑکی اچھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس نے آزاد کی شرط سے انکار
کیا مگر اس سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تھا
اور لڑکی آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائے گا
کیونکہ یہ محض سننے سے تو مولی کا قسم سے انکار کرنا ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائیں
گے اور اگر یہ لڑکی باندہ ہو اور اس نے اپنی آزادی کا کچھ دعویٰ نہ کیا اور باقی مسئلہ کسی حال پر ہے یعنی باندی نے پہلے
لڑکا پیدا ہوئے کا دعویٰ کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم سے فقط ماں آزاد
ہوگی نہ لڑکی کیونکہ باندہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہوگا اور قسم کا انکار مجب ہی آزاد ہو جائے گا
حالت ہے کہ برباد دعویٰ ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر نہیں نہ ہوگا اور اگر
لڑکی باندہ خود ہی دعویٰ کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی ماں نہ موٹے سے تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی
آزاد ہو جائے گی اور اس آزاد نہ ہوگی کیوں ماں کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور جن صورتوں میں مولی سے قسم لینا
مشہور ہے تو اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ یعنی والدین میں سے جانا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر
اس سے قسم لی جاتی ہے اور اسے بیان میں وہ صورتیں جو ہم نے ملاحظہ منہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جائیں تب

کتاب کفایۃ المحتجب میں اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شروع میں ان صورتوں کی تفصیل چھ سو تیس ذکر ہے
 ہیں انا نجد چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولیٰ اور لڑکی بھوں نے اتفاق کیا کہ
 پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آن دہ ہوگی اور ششم یہ کہ بھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم
 یہ کہ ماں آن دہ ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہے گا۔ مرنے۔ قال اذا شهد رجلان علی
 رجل اعتق احد عبدیه فالشهادة باطله عندنا حنیفة لانہا یکون فی وصیته استحسانا ذکرہ فی العتاق۔ امام محمد نے
 جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا
 ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر اگر تکہ وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک
 آزاد کیا ہے تو استحساناً جائز ہے اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ درلک میں
 سے ہر ایک آن دہ آزاد ہوگا۔ وان شهدا انه طلق احدی نسائه جائزۃ اشهادہ وجوب الزوج علی ان یطلق احدی من
 وهذا بالاجماع وقال ابن یوسف ومحمد والشهادة فی العتق مثل ذلك۔ اور اگر دو گواہوں

نے گواہی دی کہ اس نے اپنی زبیرات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر ہر جگہ جائز ہے کہ گواہوں نے کہا کہ
 سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ کسی حکم سے یعنی میں
 کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ واصل هذا ان الشهادة علی عتق العبد لا تقبل
 من غیر دعوی العبد عندنا حنیفة وعندہما نقل والشهادة علی عتق الامة وطلاق المسکونة مقبولة من غیر دعوی
 بالاتفاق فمسألة معروفة واذا کان دعوی العبد شرطاً عندنا لا یتحقق فی مسألة الكتاب لان الدعوی من المجهول
 لا یتحقق فلا تقبل الشهادة لانها ليست بشرط فیہا ولو شهد الله اعتق احدی امتیہ لا تقبل عندنا حنیفة وان
 لم یکن بالدعوی شرطاً فیہ لانه لا یشتراط الدعوی لمانہ یتقن تحریر الفرج فشاہة اطلاق والعتق البہم یوجب
 تحریر الفرج عنده علی ما ذکرنا فی فصولنا كالشهادة علی عتق احد العبدین وهذا اقلہ اذا شهدا فی صحۃ
 علی احد اعتق احد عبدیه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبدیه فی مرض موته او شهدا علی تدبیرہ فی
 صحۃ او فی مرضه وادع لشهادة فی مرض موته او بعد الوفا لا تقبل باستحسان لان استدبیر حیثما
 وقع وصیته وکذا العتق فی مرض الموت وصیۃ والغصم فی الوصیۃ انما هو اسموصی
 وهو معلوم عنده خلف وهو الوصی والوارث ولان العتق فی مرض الموت یشیع بالموت
 فیہما قسما کل واحد منهما خصما متعینا وبو شہد احد موته انه قال فی صحۃ احد کما حرق قد
 قبل لا تقبل لانه یعین بوصیۃ وقیل تقبل للشیوع۔

عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد کر کے کی گواہی دینا بدل دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں
 ہے اور صاحبین کے نزدیک منقول ہے اور باندی یا مسکونہ کو طلاق دینے کی گواہی بدو دونوں کے بالاتفاق مفسد
 ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط عتق اور جامع صغیر کے مسئلہ میں اور ہر مذکور ہوا دعوی
 متحقق نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کر لے کیونکہ یہ قول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔
 اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی غلام ہے یہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی
 نہ ہونے سے گواہی میں کچھ نقل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ

اس مرد نے اپنی دہ باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں شرط نہ ہو مگر صرف اس وجہ سے ہے کہ اختلاف کرن فرما کے سلام پڑ جانے کو مستثنیٰ ہے تو طلاق کے مثالیہ ہو گیا مگر امام کے نزدیک یہ ہم آزاد کرنا محکم فرق کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہوگی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہ ہوگی۔ اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ دونوں گواہوں نے یہ گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی صحبت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحبت میں یا اپنے مرض میں ایک دہر کیا ہے اور اس کو بن کا ادا کرنے سولی کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کا کسی حال میں واقع ہر وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنے بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دونوں ہر وہ مرنے سے پہلے وصیت کرتے وہ اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا دوسری وارث نواس پرنمایاں قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت میں جو شخص نہ ہو وہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں سے ایک کو آزاد کرنے میں سے ہر غلام مدعا علیہ میں ہو گیا تو یہی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دلا کہ اس نے اپنی حالت وصیت میں کہ تھا کہ تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دونوں ہیں ایک کہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہوگی کیونکہ آزادوں میں دونوں میں سے ایک ہے یعنی ایک ہر وہ آزاد ہونا ان دونوں میں سے ہے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعویٰ و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالفتق

یہ باب حق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ - ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر و ليس له مولا فان تری مملوكا ثم دخلت حق لان قوله يومئذ فقد بطل يوم وصفت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالفتق من فكان للمعتق ثم اسقط دون الدخول وكذا لو كان في مملوك يوم حلف عبد فحق على ملكه حتى دخلت حق لما قلنا۔ جس شخص نے کہا کہ جب میں کسی گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرے ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے رد نہ اس کا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اس نے ایک مملوک فرمایا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جو یہ کہا کہ اس دن میرا ہر مملوک تو اس کے یہ معنی ہیں کہ میں اور اس کے گھر میں داخل ہوں لیکن اس نے فعل کو بربط کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا مستحب ہے اور اس طرح اگر قسم کے وقت اس کی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ بطل اس کی ملک میں رہا یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اس کے وقت ملک موجود ہے۔ - ولو لم يكن قال في حجة يومئذ لم يفتق لان قوله كل مملوك لي لا يحال والجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل اشترط على الجزاء ما خال وجوب الشرط فحق اذا بقى على ملكه ابي وقت ندخول ولا يتجاوز من اشتراطه بعد اليمين۔ اور اگر اس نے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا پھر تو شرط سوا سلام آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ میرا ہر مملوک۔ یہ کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ جب یہ شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہوتی

پس گھر میں داخل ہوئے تاکہ جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اس کی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائے گا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اس کو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا۔ ومن قال کل مملوک ی ذکو فهو حر وله جاریۃ۔ مباحل فولدت ذکوالہ یعقوب هذا اذا ولدت لستہ اشهر فضاء اظاہر لان اللفظ للاحال وفي قیام العین وقت البین احتیال لوجود اقل مدة العمل بعدة وکنی اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق والجن مملوک تبع الادم لامقصودا ولا نه عضر من دجہ واسم المملوک یتناول الانفس حدث الاضواء ولهنا الاملاک بیدہ منفردا قال العبد الضعیف وفائدة التقید بوصف الذکور انه لو قال کل مملوک لی بعد خل العمل تبعالها۔ اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھریں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکور یعنی غریب آزاد ہے اس کی باندی حاملہ ہے اس کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے جو لفظ کہا وہ فی الحال ملک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس محل کے موجود ہوئے میں شک ہے۔ کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کہ مدت محل کے واسطے ہوتی ہے باقی مہنی اند اس طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت محل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہ ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مطلق نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل غصنو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہیں۔ بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے محل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔

شیخ۔ صنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکور یعنی ترکا وصف بیان کرنا یہ قائمہ ویتاہ ہے کہ اگر وہ خال اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں محل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال کل مملوک املاک فهو حر بعد عدل ان کل مملوک لی فهو حر بعد عدل عدل ولا مملوک فاشتری آخر تم جاء بعد عدل غنی الذی فی ملکہ یوم حلف لانه قوله املاک للحال حقيقة یقال ان املاک کذا کذا یدیر ایدیه الحال وکذا یتعقل به من غیر قرینۃ ولا استتقان بقویۃ سین وایوسف فیکون مطلقا للحال فکان الاجزاء حرۃ املاک لی فی الحال مضاعفا ما بعد العدل فلا یتناول ما یشتريہ بعد الیمین۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک ہے پھر اس نے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ کہنا کہ جن کا میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں اس گھر کے مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور میرا اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدین قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو قرار ہی شہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہو رہے ہیں جس غلام کو بعد قسم کے خریدتا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہوگا۔ ولو قال کل مملوک املاک وقال کل مملوک لی حر بعد حلفی وله مملوک فاشتری مملوکا آخر فاذی کن حنة وقت الیمین مدبرو الآخر لیس بعد بروان مات عتقا من الثلث فقال ابو یوسف فی النواذر یعنی ما کن فی ملکہ یوم حلف ولا یعقوب ما استفاد بعد یمینہ وعلی هذا اذا قال کل مملوک لی اذا مات فهو حر لانه اللفظ حقيقة للحال علی ما بینا فلا یعقوب به ما سیمملکہ ولہذا باہر ہوم مدبر اذن الآخر ویہما ان هذا ایجاب عتق وایضا صحتی باعتبار من الثلث فی الوصایا باعتبار الحالة المنتظرة والحالة الواضحة ادیری (انہ یدخل فی الوصیۃ بالمال ما یتستقید بہ حد الوصیۃ فی الوصیۃ لا ولا دخل من یولد له بعد ما ولا ایجاب انما یصح مضافا فی الثلث اولی سببہ فمن حیث انہ ایجاب العتق یتناول العبد المملوک اعتبارا بحال الراہۃ فیصیر مدبرا حتی یجوز بیعہ ومن حیث انہ

ایضا تدارائی بشرط اعتدال للعالة المتروکة وهی حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبالی بعض فلا بد حل تحت اللفظ وعند الموت یصیر کانه ذال کل ملوک فی ذلک ملوک املکه فهو حر یخلف قوله بعد عند علی ما تقدم لا ینصرف واحد وطیاب العتق وبعین فیہ ایضا دلالة بعض استقبالی فافترق ولا یقال انکم جمیعتم بین الحال ولا مستقبل لانا فقول نعم لکن لسبب مختلفین ای بعتق ووصیة واما لا یجزئ ذلك بسبب واحد اور اگر کہا کہ ہر ملوک جس کا کہیں مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا ملوک میری موت کے بعد گز رہے۔ در قسم کے وقت اس کا ایک ملوک موجود ہے پھر اس نے ایک دوسرا ملوک خرید تو قسم کے وقت جو ملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا۔ اور اگر مولیٰ انتقال کر گیا تو اس کی تہائی سے دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر کسی نے فرمایا کہ میں تمہارا آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے فرمایا کہ ہر میرا ملوک جب میں مریں تو وہ آزاد ہے تو یہی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ در حقیقت فی الحال کے واسطے ہے جب ہم بیان کیجے تو بعد قسم کے ہر مالک ہر آزادہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگا دوسرا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف کو یہ دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے عتق نہ کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتیٰ کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا جائے اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور نیز ہر ایک اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اس کی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہر مدبر ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے ملک غلام کو شامل ہوگا نہ کہ حالت موجودہ کے تو جو ملک کہ فی الحال اس کے ملک میں موجود ہے مدبر ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کی بی بی جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اس کے بعد غریب سے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل بیچین وقت موت تک ہر ملوک جو اس کی ملک میں آئے سب کو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت بعض استقبالی ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اس کی ملک میں کچھ ملوک آئیں یا نہ آئیں تو لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مولیٰ کی موت کے وقت ایسا ہو جائے گا گویا اس نے کہا کہ میرا ملوک یا ہر ملوک جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے بظلمات اس کے کہ ہر ملوک جس کا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تو مالک ہی نہ صرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قولوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قسم سے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہم نے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام حق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب سے ہو۔

باب العتق علی جمل

یہ باب عرض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جمل اس مال کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مالی نقد ہو یا اس میں اسباب دھانور و دیوبھر و چیزیں پر یا نہ سے یعنی یہ ان کو کہل کہتے ہیں اور جو نہ

سکتے ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعتق عبداً علی مال فقبل ان یعتق مثلاً ان یقول انت حر علی الف درہم یا الف صاع وانما یعتق بقولہ لانہ معاوضۃ العمان بغير المال اذ العبد لا یملک نفسه ومن قضیۃ المعاوضۃ شہدت العکس بقول المعوض لعمال کما فی البیوع فاذا خیر صار حراً وما سترط دین علیہ حتی تصح الکفالتۃ بہ بخلاف بدل الکتبۃ لانہ ثبت مع المانی وهو قیام الرق علی ما عرف واطلاق لفظ مال یشتمل انواعہ من النقد والعرض والہیوان وان کان یخیر عنہ لانہ معاوضۃ المال بغير المال مثلاً النکاح والطلاق والصلح عن دم العمد وکن الطعام والمکمل والمونون اذا کاتب معلوم الجنس ولا تصح جہالة الوصف لانہا یسیرۃ۔

جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہے یا یوں ہزار درہم آزاد ہے۔ پھر آزاد جب ہی ہو گا کہ اس کو قبول کرے کیونکہ یہ سن من دینہ بغير مال ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اس کے لئے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو مال شرط لگا یا معاوضہ تمام پر قرضہ نہ دیا حق کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے۔ یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا قبضہ ہو جائے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اس کے مافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں منوز ملکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور سباب درجوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق مال اور عہدی خون سے صحیح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کھلی اور وزنی چیزیں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ ان کی جنس معلوم ہو اور وصف کا جو بدل ہونا کچھ ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت مختصہ ہے جس میں مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گہوں کے تو جنس معلوم ہوگی۔ پھر اگر کمرے یا سفید یا سرخ دیکھ کے تو کچھ ضروری نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا بکرا لگائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جائز قرار دیا جائے گا۔ قال دلو علی عتقہ یا داء مال صح وماذا ذن وذلك مثل ان یقول ان یتق ان ادیت الی الف درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصرح مکاتباً لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہام علی ما بین ان شاء اللہ تعالیٰ وانما صار ما ذن لانہ دفعہ فی الاکتساب بطلبہ الاداء عنہ صراہۃ التعلیق دون التکلیف کان اذ نالہ ذلالتۃ۔ اور اگر مولیٰ نے اس کا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ما ذن ہو جائے گا یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو جائے گی اور اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہو گا البتہ اس کے کہ مکاتب ہو جائے۔ کیونکہ مولیٰ کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ اس میں انجام کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور یہ غلام اس واسطے ما ذن قرار پایا کہ مولیٰ نے اس کو مال کسے کی ترقیب دی اس طرح کہ اس سے ادا کے مال کی خواہش کی اور ملو ان کی یہ ہے کہ تجارت کرنے اور بیک مالگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اس کو تجارت کی اجازت دے دی۔

دن احصا امان جبرہ الحاکم علی قبضہ وعتق العبد ومعنی الاجارۃ فی سائر الحقوق انه بغزل قابض بالتخلية
وقال نفراً لا یجبر علی القبول وهو القیاس لانه تصرف یمین اذ هو تعلیق العتق بالشرط لفظاً وھذا لا یتوقف
علی قبول العبد ولا یمکن الفسخ ولا جبر علی مباحثہ شروط الایمان لانه ان استحقاق قبل وجود الشرط مختلف
الكتابة لانه معاوضہ والبدل فیھا واجب ولنا انہ تعلیق نظری اللفظ ومعوضہ نظر الی المقصود لانه ما علق
عتقه بالاداء الا لیختہ علی دفع امان الی العبد مشرف (احریۃ والموالی امان) بمقابلتہ بمنزلة الكتابة ولھذا کان
موضعی الطلاق فی مثل هذا اللفظ حتی کان بائناً فحسبہ تعلیقاً فی الاداء وعلماً باللفظ ودعا لمضمر عن المولی حتی
لا یمتنع علیہ بیعہ ولا یكون العبد احق بمک سبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء وجعلنا معاوضہ فی العتق
عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتی یجبر المولی علی القول فعلی هذا ید والدفعہ ویمیز السائل نظیر الہبتہ بشرط
العرض ولوادى البعض یجبر علی القول الا انہ لا یعتق ما لم یؤد الکل لعدم الشرط کما اذا حظ الی بعض وادی الباقی تم
لو ادی الغا کسبھا قبل التعلیق رجع المولی علیہ وعتق لاستحقاقھا ولو کان کسبھا بعد لم یرجع المولی علیہ لانه
ما ذون من حیثہ بالاداء مہ ثم الاداء فی قوہ ان ادیت بقتصر علی المجلس لانه تخذیر و فی قولہ اذا
ادیت لا یتقصر لان اذا استعمل للوقت بمسئولۃ متی ۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولی کو حاکم اس پر قبضہ کرنے
کے لئے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مولی کو حاکم اس مال پر
تایین قرار دے گا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اس کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کرے
گا اور قیاس اس کو معفی ہے کیونکہ مولى نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہے ۔
اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لسنے کے واسطے جبر نہیں
کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پلنے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بھلا کتبہ کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا
معاوضہ ہے اور ما معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بے شک تعلیق ہے مگر
شرطیہ کلام ہے ولینک مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولى نے جو غلام کا آزاد ہونے والے مال پر مشروط کیا تو
سوائے اس کے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو ما دیتے پر آمادہ کرے ۔ پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولى کی اس کے
مقابلہ میں ما مل ہو جیسے ملہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں ایسا لفظ ہے یعنی زوجہ کو کہے کہ میں نے تجھے ہزار دہم
پر طلاق دی تو یہ مالی عوض طلاق ہو جائے حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے ۔ لہذا ہم نے مولى کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور
دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہم نے اس قول کو ابتداء میں تعلیق مقرر کیا تاکہ ظاہر معظ پر مل ہو جائے اور مولى سے ضرر
بھی دفع ہو حتی کہ اس کو غلام کا بیچنا متنبہ نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کماں کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرے سے پہلے اس ملک
کے جواز و پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں پھیل ۔ اور ہم نے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اس نے ماں ادا کرنا چاہا معاوضہ
مقرر کیا تاکہ غلام دفعہ کے سے پہلے حتی کہ مولى کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بنا پر فقہ کا مذا ہے اور مسائل
نکلتے ہیں ۔ اور لکھنا اس کی سبب بشرط عوض ہے یعنی موجب کہ اگر مالی عوض لایا تو بیہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر بیعت
کرے اور اگر یہ صورت مولى کو غلام مقروض مال لایا تو بھی مولى اس پر بیعت کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا لیکن غلام ابھی آزاد
نہ ہو گا جب تک پورا ماں ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی ۔ جیسے اگر مولى نے مقروض مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا
یا تو بھی بالفعلى غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار دہم ادا کئے جو اس کے تین سے پہلے

کلمہ تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اس سے ہزار روپے داپس لے گا کیونکہ مولیٰ ان درجوں کا مستحق تھا درمستور پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام نے قلیق کے بعد ان کو کیا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ داپس نہیں لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اس نے غلام کی طرف سے ماں ادا ہونے کی شرط لگائی۔

اپنی مملوکہ ثابت کر کے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولا اس غلام سے اس کی ذات کی قیمت واپس لے گا اور باہم جھڑکے نزدیک باندہی مذکورہ کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ فتی کا مسئلہ صحت ہے اس میں سے کہ باندہی کے مرنے یا مستحقہ ہو جانے سے مولا کو کفایت ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح غلام کے مرنے یا مولا کے مرنے سے غلام کی خدمت سنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظر ہو گیا۔ ومن قال للشراعتی امتك على الف درهم على عبي ان تزنيها ففعل فابت ان تزوجه فالتق جائز و لا تنقض على الاكرام ان من قال لغيره اعطني عبدك على الف درهم على ففعل لا يلزمه شيء و يقع الحق على الباعين بخلاف ما اذا قال لغيره طعن امراؤك على الف درهم على ففعل حيث يجب الاداء على الاكرام ان اشتراه البطل على الاحسن في المصداق جائز وفي العتاق لا يجوز و قد قرأناه من قبل ۔

اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے بزار دیم پر جو فیہ پر ہوں گے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کو میرے ساتھ بیاہ دے اس نے ایسا ہی کیا۔ پھر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہونا چاہا تو مجھے اہم حکم دینے والے پر کچھ مال نہ ہونگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو بزار دیم پر جو فیہ پر ہوں گے آزاد کر دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے ہونا تاہم جس کا وہ غلام تھا بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص سے کہا جائے جو دو بزار دیم پر جو فیہ پر ہوں گے طلاق دے دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر بزار دیم واجب ہوگا کیونکہ طلاق کی صورت میں عین کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ ماں شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سبق میں بیان کر چکے تھے یعنی باب طبع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے ماں سے اپنی دختر صغیرہ کا صلہ لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہونا تاہم اگر باپ پر بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔ ولو قد ائتمنا علی الفداء علی ما اصابنا من اللطف علی قیمتہ وھو مثلاً لما اصاب القیمۃ اذہ الا کمروما اصاب اللہہ بطل عنہ لادہ لما قل علی نفسہما الشر ما اقتضیٰ علی ما عرف واذا کان کذلک فقد قابل اللاف بالوقۃ بشرایہ وبالمنع نہ کا حافا لنقص عینہما ووجبت حصۃ ما سلم لہ وھو الوقۃ وبطل عنہ ما لہ یسلم وھو البضیع فلونہ وجبت لنفسہما لہم یدانکہ وجوبہ ان ما اصاب قیمتہا سقط فی الوجہ الاول وھو للبیعی فی الوجہ الثانی وما اصاب مھر قتلہا کان مھر لھا فی الوجہین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے بزار دیم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کر دے تو اس نے یہی کیا مگر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو بزار دیم اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کئے جائیں۔ پس جس قدر اس کی قیمت کے مقابل میں پیش آن کو حکم دینے والا احکام سے اس میں قدر اس کے مہر کے مقابل میں پیش وہ اس کے ذمہ ثابت نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے یہ حفظ کیا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ بطریق انتفا کے خرید کر شخص ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ایسا گویا کہ اس نے میری باندی قیمت سے خریدی تو میرے ساتھ پچا کو مہر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اس نے بزار دیم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دے دیں اور جب یہ خرید کر شخص مقرر ہو کہنے والے نے بزار دیم کو بمقابلہ خرید و رتہ نکاح یعنی کے قرار دیا تو بزار دیم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں میں سے جو حصہ اس کے سپرد ہوئی اس میں بقیہ کو اس کا حصہ اس پر واجب ہوا یعنی اس کے ملک میں اگر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی نکاح جو اس کو سپرد نہیں ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں متلون میں فرق کر دے کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ منظور کر لیا تو انکاح نے جامع صغیر اس کو ذکر نہیں کیا اور اس کا حکم ہے کہ بزار میں سے جس قدر بمقابلہ قیمت باندی کے بیٹے وہ مسئلہ اول کی صورت میں ساکت ہوگا اور دوسرے مسئلہ

یعنی جب تک مشروط نہ پائی جائے تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعین تو قسم ہے اور رقم رسکنے والی چیز ہے اور کوئی ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق یا طلاق کی بابت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعینات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال غلیظ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جو شرط نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہے نص خدا صریح کہ جہود فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب باغفل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی مملکت کو مدبر کیا ورنہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاطلاق اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مولیٰ نے اس کو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا اگر یہ سبب مولیٰ کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مولیٰ میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جس وقت مدبر کیا تو اس وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا۔ پھر اگر اس کا بیع و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اس کی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہو گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیع و ہبہ جائز نہیں ہے لیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اس کا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لاکر فرمایا کہ کون شخص مجھ سے یہ غلام خریدتا ہے پس اس کو نعیم ابن عبداللہ نے سو دھرم کو فرمایا پس وہ دھرم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان سے اپنا غلام ادا کر۔ روایت البخاری و مسلم و ترمذی و سنن و دارقطنی و درہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد و اسحق و طبرانی کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس کا ہبہ کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اس کو فروخت کر دیا لیکن اس تاویں میں اشکال ہے۔ ہاں جہود علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک نے کا قول ہے۔ ع۔ قال وللمولیٰ ان یستغنی

دیو اجرة وان کان کفایا و لہ ان یزوجھا لان العللای فیہ ثابت لہ وہ یستغنی و لای ذلک ہذہ التصریفات -

اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت سے اور اس کو اجارہ پر دے دے اور اگر مالدار ہو تو اس سے

وہل کرے اور چاہے کسی مصلحت سے اس کا کالاج کر دے اس مسئلے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہے اور ملک ہی کی وجہ سے

ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ فاذا مات المولیٰ عتق المدبر من ثلث ماله ما ردینا لان المدبر وصیتہ

لانہ تبرع مضاف الی وقت الموت و ملک غیر ثابت فی الحال فیہذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ یسعی فی

تخلیہ وان کان علی المولیٰ دین یسعی فی کل قبیلتہ لتقدم الدین علی الوصیۃ و لای یکن نقص الحق فیجب مراد قبیلتہ۔

پس جب مولیٰ مرا تو مدبر اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کو وصیت

ہو تا ہے یعنی تہائی ترکہ سے ستر ہو گا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت

نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نفل ہو گا کیونکہ وصیت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتیٰ کہ اگر وصیت کا کچھ مال سولنے اس غلام

مدبر کے نہ ہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لئے کافی نہ ہو گا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہو گا اور اگر بول پر

قرض نہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے مال کرے گا یعنی کچھ آزاد ہو گا کیونکہ وصیت پر قرض مقدم ہے لیکن اس کی آزادی

قول تا ممکن نہیں ہو تا جب ہوا کہ اس کی قیمت کرائی جائے۔ وعللہ بحدیث مدبر علی ذلک فقل اجماع الصحابة معاً۔

اور مدبر مالدار کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہے نہ اجماع کی تصریح

ہو گی کہ عبداللہ بن ابی اسحق رضی اللہ عنہما اور عمر رضی اللہ عنہما اور سید بن ابی اسحق رضی اللہ عنہما نے اجماع کی تصریح کی

اور صحابہ میں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسے مدبر مقید کہتے ہیں کنگے اس کا بیان ہے۔ م۔ وان علق التذبیہ بوقتہ علی صفة مثل ان يقول ان عت من مرضی هذا او سعوی هذا (او من مرضی کذا اقلیس بعد بروی جوزیعہ لانه السبب لم یعتقد فی الحال لقرود فی تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلیق عتقہ بطلاق الصوت وهو کائن لا محالة۔۔ اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے تحت پر قرار دیا مثلاً یوں کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہے تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اس کا جینا جائز ہے کیونکہ فی الحال اس کا سبب منقہ نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اس کی آزادی مطلق مرتے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنی اس کا سبب فی الحال منقہ ہو گیا۔ فان مات المولیٰ علی صفة التبی ذکرها عتق کما یعتق المدبر ومحاہ من التلث لانه ثبت حکم التذبی فی آخر جزء من اجزاء حیاتیہ لتحق تلك الصفة فیه فلہذا اعتبر من التلث ومن المقيدين یقول ان مات الی سنة او عشرين لہذا ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یدیش الیہ فی الغلب لانه کالتکثر لا محالة۔۔ پھر اگر مولیٰ اس صفت و حالت پر مرا جو اس نے یہ ان کی مثل تو یہ آزاد ہو جائے گا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی آخری جزو نہ ہوگا اس کے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجہ اس جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور بچہ مدبر مقید کے یہ ضرورت ہے کہ مولیٰ کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہے کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ شکوک ہے بخلاف اس کے اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مر گیا تو تو آزاد ہے حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ یقینی موت لامحالہ ہونے والی ہے۔۔ اور یہی روایت ابو حنیفہ سے نقلی میں مذکور ہے اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔۔ کذا قال العلامة العینی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

باب الاستیلاء

یہ باب استیلاء کے بیان میں ہے۔ استیلاء سے یہ مراد ہے کہ چنی باندی سے وطن کی اور اس سے کچھ پیدا ہو جس کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہوا تو استیلاء ثابت ہوا۔ پس استیلاء صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاء کے معنی وید حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاء کیا اور کچھ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامیة من مولانا فحقہ صلت ام ولد لہ لا یجوز بیعہا ولا تمیلکہا القولہ علیہ السلام اعتقاد ولدہا الخ بدو عن اعتقادہا ثبت بعض مواجہہ وهو حرمة البیع ولان الجزیۃ قد حصلت بین الواطی والموجودہا واسطۃ الولد فان اما یکن قد اشتط باحث لا یسکن البیزینہما علی ما عرف فی حرمة المصاہرة الا ان بعد الاتصال بقی الجزیۃ حکماً لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکماً مویلاً الی ما یجوز العورت وبقا الجزیۃ حکماً باعتبار السبب وهو من جانب الزوجان فکذا الحرۃ تنبت فی حقہم لانی حقہن حق اذا ملکک العروج زوجہا فقد ولدت منہ لا یعتق بموتہا ولیموت حق مؤجل ثبت حق العربیۃ فی الحال فیمنتع جواز البیع واخر اجماعاً لا

الی العمیۃ فی الحال ورجب عتقها بعد موته وکذا اذا کان بحصہا مملوکا لہ لان الاستیلاء لا یتجزی فانہ
 نوع النکاح ویعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو تو وہ اس کی ام ولد ہوگی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی
 دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا۔ اس حدیث میں
 آپ نے اس عورت کے آزاد کئے جانے کی خبر دی ہے تو آزاد دی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہونا ہے اور اس
 دلیل سے کہ وہی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وہی کی گئی ہے ان دونوں میں باسواء فرق نہ کر کے جزدیون ثابت ہوگی بیع مولیٰ
 میں اور ام ولد میں جزیث ثابت ہے۔ کیونکہ دونوں کا نظیر اس طرح غنملک ہو گیا کہ انبیاء ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت معاشرہ کے
 مذکور میں بیان ہو مگر اتنی بات سے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزیث صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور درحقیقت نہیں
 رہتی یعنی جب تک بچہ بیٹ میں ہے تو جزیثیت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ مالک ہو گیا تو صرف حکماً جزیثیت رہی تو آزادی
 کا سبب کمزور ہو گیا۔

پس اس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہو گیا اور حکم کی راہ سے جزیثیت باقی رہنا لحاظ
 نسب کے بت اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہوگا نہ عورتوں کے
 حق میں حتیٰ کہ اگر آزاد عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اور بچہ
 ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہوگا۔ اور یہاں یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولیٰ سے
 مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آن دی کوئی اعمال ثابت کرتے ہیں تو یہ کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سبب مولیٰ میں
 متمنع ہوگا سوائے اس کے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی
 کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنا یا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاء ایسی چیز نہیں ہے جس کے
 ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی ضرورت ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس پر
 سفید دے بھی جزدیون نہیں ہو سکتے فقہ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبیلہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند نے
 آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اس کے اسناد ضعیف ہیں اور امام احمد نے کتاب الاثاریں
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ ممبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب
 باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنمی تو وہ آزاد ہوگئی اور اس کے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے
 ممبر پر مقام معاشرہ کے سلسلے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی حق الی ماورد
 امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث مسند بنت عقیل سے روایت کئے اور امام مالک نے منظر
 میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنم دے ضرورت نہیں ہو سکتی اور نہ بچہ ہوگا بلکہ
 جب تک زندہ رہا اس سے لقمہ اٹھا دے پھر جب وہ مرا تو وہ آزاد ہوگئی واستلاف صحیح شرعاً خطائی نے کہا کہ اس کی
 دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیاء
 ہیں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے وقف ہے
 حالانکہ آپ نے ماریہ قبیلہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔

پس انحرام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کئے جاتے حالانکہ یہ نہ گروہ نہیں ہوا۔ مہذب۔ قتال دلہ

وطیہا واستخذامہا واجادتہا وتزویجہا لان الملک فیہا قائم ما شہدت امہ بجرۃ ۔ اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے عدم نسب کے انداز میں کو مزوری پر دے دے اور اس کا پاہ کر دے کیونکہ اس میں ملک قائم ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہو گئی ۔ ولا یثبت نسب ولہا لان یعترف بہ وقایع لہا نفی ۱۰ یثبت نسبہ منہ وان لم یدع لانہ لما ثبت النسب بالعقد فدون یتبک بالوطی وانہ اکثر اعضاء اولی ولتبان وطی اللامۃ یقتضی بہ قضاء الشہوۃ دون اولد لوجود المانع علیہ فلا بد من ابداعہ بجرۃ منک البین من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یتعین مقصودا منہ فلا حاحۃ الی الدعویۃ ۔

ادام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کا اقرار کرے درام شانہ نے کہا کہ نسب ثابت ہو جانے کا اگرچہ مٹی نہ ہو کیونکہ جب نکاح کے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو طہت وطی سے بدرجہ اولی ثابت ہو جانے کا کیونکہ اس میں وطی کا قابو زیادہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پانڈی کی وطی سے اپنی خواہش پر مبنی مقررہ برقی ہے نہ اولاد کیونکہ اس سے مانع موجود ہے یعنی اگر ادب و برقیہت کم یا لڑائی ہو جاتی ہے ہذا نسب کا دعویٰ کرنا ضرر ہے جیسے بدوں وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اس میں ولد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں فان جادت بعد فک ولد ثبت نسبہ بغیر اقرار و معناہ بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانہ بدعوی الولد ۱۱ ولان مقصودا منہا فصا صات فواشا کاللعقدۃ بعد النکاح ۔ ۔ ۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی چھوڑ اس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اس کا نسب ثابت ہو گا جن مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہوا مولیٰ کے نسب سے ہو گا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ پانڈی کو فراموش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی دل ہی فراموش ہو گئی جیسے نکاح یا مدعی ہوں عورت فراموش ہوتی ہے ۔ لانہ اذا فہا ینفنی بقولہ لیکن منکوہ کے بچہ ادوام ولد کے بچہ ہیں یہ فرق ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد کے بچہ کی نفی کی تو صرف اس کے قول سے نفی ہو جاتا ہے ۔ لان فراموشا ضعیف حتی یشک تعلقہ بالمعروض بخلاف المنکوہۃ حیث لا یشکی الولد بنفہ الا بالامان تاکد الغواش حتی لا یشک ابطالہ بالتزویج وھذا الذی ذکرہ حکم قاضا الدیانۃ فان کان وہیہا وحصنہا ولم یعزل عنہا یلزمہ ان یعترف بہ دیدعی لان الظاہر ان الولد منہ وان عزل عنہا اولم یعصنہا جلزلہ ان یغنیہ لان ھذا الظاہر یقابلہ ظاہر آخر کذا دی من الی جمیعۃ وغیرہ روایتان اخیون عن ابی یوسف ومن عصبۃ ذکرنا ھما فی کفایۃ استنتھی ۔ اس وجہ سے کہ ام ولد کا فراموش ہونا کمزور ہے یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد امولیٰ کے نکاح میں دے دے بخلاف منکوہ کے کہ اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا اگر مردان کے ساتھ کیونکہ اس کا فراموش مضبوط ہے حتیٰ کو شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دے کر منتقل کر دے ۔ پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کی نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے ۔ اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اس سے وطی کی اور اس کو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے ۔ اس سے جدا نہیں ہوتا نہ تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر ہی ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے ۔ اور اگر بغیر انزال اس سے جدا ہوتا رہا یا اس کو محفوظ نہیں رکھا تو بڑا دیانت نہیں جائز ہو گا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں مدعی ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہے ۔ اور اس میں دوسری روایتیں بھی امام ابو یوسف وغیرہ سے آئی ہیں کہ ہم نے کفایۃ استنتھی میں حکم کیا ہے ۔ وان خوجہا فجا صات الولد فھو فی حکم منہ لان حق العریۃ یسری الی الولد

کانتدبیر لا بری ن ولد الخوة حر ولد الفقة ساقیق - اور اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو بیابہ دیا پھر اس کے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے اور جو طفل باندی ہے اس کا بچہ رقیق ہے یعنی مملوک ہے۔ والنسب بمیت من الزوج لان الفراش له وان كان النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحکام ولولا دعاه النولی ذیتب نسبه منه لانه ثابت الفسب من غیره ویحق الولد ونصیر امه ام ولد له لا قرا سلا - اور مولیٰ نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ نکاح فراش اس کا ہے اگرچہ نکاح بطور قاسد ہو اس واسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد ملحق بصحيح ہے اور جو بچہ کہ ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولیٰ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شوہر سے اس کا نسب ثابت ہے لیکن مولیٰ کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اس کی ماں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولیٰ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ ولادعات المولیٰ عتق من جميع الدل بحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق امهات الاولاد ولان الميعة في دين ولا يحل من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الوصية والدين كالنكاح بخلاف التبرك بركانه وصية بها هو من مصادك الحواشج - اور جب مولیٰ نے انتقال کیا تو اس کی ام ولد اس کے کل مال سے آزاد ہو جائے گی لیکن اگر مومن کا کل مال یہی ہو تو جس آزاد ہو جائے گی بدلیل حدیث سعید بن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں ضرورت نہ کی جائیں اور تہائی مال سے نہ چھٹیائی جائیں برزواہ الدار یعنی - اور بدلیل اس کے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کی جائے گی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا مساعاة علیها فی دین المولیٰ للخرمان لادعوا ولا نهالیت بمل مقنوم -

حق لا تصمن بالغصب عندانی حنیفة فلا یعتق بها حق الغرماء كالقصاص بخلاف المبدول لانه ما من مقنوم - اور ام ولد پر مومن کا قرضہ ادا کرنے میں قرض خواروں کے لئے کماں کرنے واجب نہ ہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ ام ولد کچھ مال ہی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی اس کو غصب کرے تو لام ابو حنیفہ کے نزدیک مومن نہ ہوگا۔ پس ام ولد کے ساتھ قرض خواروں کا حق مستقل نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرض خواہ اس کو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے بلکہ خلاف مدبر کے کہ وہ قیمتی مال ہے۔ واذا استأمت ام ولد التصویاتی فعلیها ان تسعی فی قیمتها وهي بمنزلة الکاتبۃ لا تفتق حتی تبدی السعایة وقال مرفوعه تعق فی الحال واسعایة دین علیها وهذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام قال فان اسلام تبقی علی حاله ان لا یزاله الدل عنها بعد اسلامت ولجب وذلك بالبيع او الذاتاق وقد تقدم البیع فنعین الامتاق ولان انما ننظر من الجانین فی جعلها مکاتبۃ لانه ینفذ الدل عنها بصیرورہا حرۃ ید او انفس من الذی لا ینحیها علی الکسب نیلا لشرین الحرۃ فیصل الذی الی حد من ملکہ اما الوامتق وهي مفلسۃ تنوی فی الکسب ومالیۃ ام الولد یقتدھا الذی متقومة فی ترک وما یقتدھ ولا ینا ان لم تکن متقومة ففی مستقومة وهذا یکنی لوجوب الفلن کما فی القصاص المشتک اذا اعفا احد الاولیاء یجب المال للباقین - اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کماں کرے گی یعنی محض مملوکہ کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کرے گی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جب تک کما کر ادا نہ کرے

آزاد نہ ہوگی۔ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ فی الحال آزاد ہو جائے گی اور کمانی کو تھنا اس کے اوپر قرضہ ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے سولی یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا اور اس نے انکار کیا ہوا اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اس کی ام ولد رہے گی۔ زفر رحمۃ اللہ علیہ دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہوگئی تو اس سے ذلت و عہد نہ کرنا جب ہے اور یہ وہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیچ کی جائے یا آزاد کی جائے ادا ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے، یہی رہ گیا کہ آزاد کی جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کو مکاتبہ کر بیٹھے ہیں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہے کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی کمانی کی راہ سے آزاد ہوگئی اور نصرانی سے ضرر اس طرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کر کے نئے کمانی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنا عمو مل جائے گا۔ اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دی جائے حالانکہ مفلس ہے تو کمانی کو نئے سے تسلی کر دے گی۔ اور نصرانی کا یہ حال ہے کہ وہ ام ولد کو ماں قیمتی تصور کر رہا ہے تو اس کو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائے گا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے مگر محترم ہے اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لئے کافی ہے جیسے قصاص مشرک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے غوی کیا تو باقیوں کے واسطے اس ویت واجب ہو جاتا ہے نہ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چھ آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے نہ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اس طرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑا لی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ وروما مولانا حضرت بدستور لایا مولانا ولد مولانا حضرت قحیاط لا تورد قحیاط مولانا حضرت قحیاط اعیان مکاتبہ لایا مولانا حضرت - اور اگر اس کا مولی نصرانی مر گیا تو وہ بغیر کمانی کر کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمانی آزاد کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اس کی رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر رقیقہ کی جائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کی جائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنی اس کا مسلمان ہونا اور مول کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ ومن استودا مة غیرہ بنکاح تم ملکہا صاوت ام اوصلہ۔ وقال الشافعی لا تصیر ام ولد له ولو استوطنا بملک یمن ثم استعقت ثم ملکہا تصیر ام ولد له عندنا وعلیہ قولنا وهو ولد العزیر بہ انما علقته برقیق فلان تكون ام ولد له لما اذی علقته من اللزیم ثم ملکہا لانی وهذا لان امة الولد باعتبار علق الولد حرالانہ جزء الام فی تلافی الحالۃ والعزیر لا یحالف النک ولنا ان السبب هو العزیر علی ما ذکرنا من قبل والعزیرۃ انما ثبت بینہا بنسبۃ الولد والولد الی کل واحد متہما کما وقد ثبت السبب فیثبت العزیرۃ بقدرہ بواسطۃ بخلاف العزیرۃ لانہ لا ینسب فیہ للولد بل للانی وانما ینسب فیہ للانی اذا ملکہ لانہ جزء حقیقۃ بغیر واسطۃ نظیرا من اکثری لخاصہ من الزنا لا ینسب علیہ لانہ ینسب الیہ بواسطۃ نسبت علی الولد وحی غیر ثابتہ۔ اگر ایک شخص دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے کچھ بچہ ہوا پھر خود اس باندی کا مالک ہو گیا تو اس کی ام ولد ہوگئی اور ام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہ ہوگی اور اگر ایک باندی مول لے کر اس سے وطن کی ادب پیدا ہو پھر ایک شخص نے ثابت کیا

کہ یہ باندی میری ملک ہے پھر خریدار کسی طرح اس کا مالک ہوا تو میں ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں اور یہ مفرد کہ بچہ ہے مفرد کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک مکان پر عہدہ وطنی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہاں بقیمت آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پایا گیا امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا بقاعدہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کی ملک میں آنے سے وجہ اس بچہ کہ ام ولد نہ ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاصل کیا۔ پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حمل رہا ہے کیونکہ یہ بچہ اس حالت عمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے محال نہیں ہوتا ہے یعنی ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائے گا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہاری دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیہ است ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطنی کرنے والے اور مولودہ عورت میں جزئیہ است ہوجاتی ہے اور جزئیہ است ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ ایک بچہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس میں شہر میں نسب ثابت ہے یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہے تو باپ سے بھی نسب ثابت ہے پس اس واسطے سے جزئیہ است بھی ثابت ہوگی مگر ان زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آئے تو صرف اس وجہ سے آزاد ہوجاتا ہے کہ غیر واسطہ کے درحقیقت وہ اس کا جزو ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو حوزہ سے ہے یعنی اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اس نے اس کو خریدا تو وہ اس پر سے آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ اس کی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت ہیں بعض سے ہیں وہ اس کا بھائی اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہوا حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہ ہوا اور جب باپ کا بیٹا نہیں تو اس کا بھائی بھی نہ ہوا۔ واذ اوطی جاریۃ اسۃ فمات یولد فاحملہ

ثبت نسبه منہ وصارت ام ولد له وعليہ قیمتھا ولیس علیہ عقروا ولا قیمة ولدها وقد ذکرنا المسألة بدلائلها فی کتاب النکاح من ہذا کتاب والہذا لایضمن قیمة الولد لانه انعلق حرالاصل لا مستاد الملك الی ما قبل الاستیلاء — اور اگر مثلاً زید نے اپنے شوہر کی باندی سے وطنی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اس کا دعویٰ کیا تو زید سے اس کا نسب ثابت ہوجائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور زید پر واجب ہوگا کہ اس کی قیمت اپنے شوہر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقرو اور بچہ کی قیمت کچھ وجہ نہ ہوگی اور عقرو سے مراد وہ ماں جو بعد از مہر کے ایسی وطنی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہے اور ہم نے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب مکان رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اس واسطے ضامن ہوگا کہ اس کا حمل صل آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے وطنی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطی ابی الاب مع بقاء الاب لم یثبت النسب لانه لا ولایۃ للاب حال بقاء الاب — اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے بھائی کی باندی سے وطنی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ ہی زنا سے موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے فاحل ولایت نہیں پہنچتی ہے مگر انکسب الاب میتا یتیم من الحد كما ثبت نسبه من الاب لظہور ولایۃ میت فقد ابد و ذکرنا الاب و قد ہنزلق موثق لانه قاطع الوحیۃ — اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہوجائے گا۔ جیسے باپ کی وطنی سے باپ سے ثابت ہوجاتا ہے کیونکہ باپ

کے نادر و برونے کے وقت دافلک ولایت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور اگر باپ کا فرہور یا رتقی ہو تو منزلہ مردہ کہے کیونکہ اس کی ولایت قطع ہو گئی۔ واداکامات المعاریۃ بین شریکین دعاء تولد فادعہ احدہما ثابت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا پھر دونوں میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا۔ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں کچھ فرق نہیں ہے۔ لکن لہما ثبت النسب فی نصفہ لعمامة ثبوتہ الباقی ضروریۃ انہ لا یتجزی لہما ان سببہ لا یتجزی و ہوا حلق و اذا الولد الواحد لا یعلق من ماضین۔ کیونکہ جب آدمی میں نسب ثابت ہوا کیونکہ آدمی باندی اس کی ملک میں ہے تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اس کا لفظ ٹھہرا۔ اس واسطے کہ ایک بچہ دو لفظ سے نہیں ٹھہر سکتا۔ وصاست ام ولد لہ۔ اور یہ باندی اس مرد کی ام ولد ہو جائے گی۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ مگر اس کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایک رنگ ام ولد ہو جائے گی۔ لان الاستیلاء لا یتجزی عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاء کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ یعنی جہاں ام ولد ہو ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہو گا ورنہ نہیں ارادہ کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہو گا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفہ یریسو نصیبہ ام ولدہ ثم یتلک نصیبہ معہہ ذوہ قابل لہما ولعن نصف حقہ حالانہ وہی جاہلیۃ مشترکہ اذا ملک نصف حکما لاہ مستیلاء لقیہہ المملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اپنے مدعی کا حصہ اس کا ام ولد ہو جائے گا۔ پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو جائے گا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنی مدعی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دے کر مالک ہو جائے گا دریا باندی کے نصف حق کا بھی ضامن ہو گا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے مدعی کی اس واسطے کہ اس کے ملک پوری میں ثابت ہونا پورا استیلاء کے ہے تو مدعی کے بعد ہی شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔ لہذا وہی کرنا بدعت ملک کی حالت میں ہو اور چونکہ آدمی اس کی ملک ہو کر ہے تو نقطہ نصف حق یعنی حصہ شریک کا ضامن ہو گا۔ بخلاف الاب اذا استقلد جاریۃ امہ لان المملک هنا لک قیمت شرط لاہ مستیلاء فیتقصرہ نصلاً واطعاماً ملک نفسه بخلاف اس کے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اس پر فقر لازم نہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں اسطور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاء کے واسطے شرط ہے تو استیلاء سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوک سے مدعی کو نہ دالا ہو گیا۔ اور اپنی ملک میں مدعی کو نہ دالا ہو گیا۔ فقر لازم نہیں ہوتا اور شریک کی مدعی میں استیلاء کی ضرورت سے بعد مدعی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف حق کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدہ لان النسب یشہد مستند الی وقت الخلق فلم یعلق شی منہ علی مملک الشرط۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ نسب کا ثبوت نقطہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی لفظ کا عقہہ اثر نہیں ہوا۔ لہذا یہ کہ لفظ بعد مدعی کے قرار پایا اور مدعی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نقطہ اسی کے ملک پر قرار پایا یا مدعی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے حق کا ضامن ہوا تھا۔ وان ادعیاء معاشیت نفسه منہما۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ساقہ ہی اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہے مگر وہ دونوں کا ایک بیٹا ہے۔ معناه اذ جعلت علی مملکها وقال الشافعی یرجع الی قولہ الفادۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علشان الولد لا یتخلق من ماضین متعد

فعلتہا تشبہ وقد سر رسول اللہ علیہ السلام بقول القاضی فی اسامۃ ۲ — دونوں سے نسب ثابت ہونا
 اس وقت ہے کہ اس کا حامی ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعیؒ کو احمد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں
 کے قول پر رجوع کیا جائے گا کیونکہ دونوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا
 ہونا دونوں سے نہیں ہوتا ہے تو ہم نے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہو اسی کا بچہ ہے
 اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے فتنہ یعنی
 اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمان کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اس کا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے
 اس طرح روایت ہے۔ ثابت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنی آلہ وسلم ذات یوم سویرا ان قال
 یا عائشہ ائدی من ان مجوز الحد لحدی دخل علی دعندی اسامۃ بن زید و زید علیہا قطیفۃ وقد غلباہ و کفنا و بدلت
 اقدامہما فقال ہذا ام بضمہا من بعضی تان البوداؤ و کان اسامۃ اسود کان زید اسبی۔ آپ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم تھا کہ
 مجزہ ملجی نے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ و زید دونوں کھلی اور اڑتے سوتے تھے۔
 دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجزہ نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے ہیں پیدا ہیں۔ اس
 حدیث کو آئمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ
 کالا تھا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے
 قول پر رجوع کیا جائے۔ و کتاب عزالی شریح فی ہذا کاعادۃ لیسافلس علیہما دلو یبدا البش ہما دھوا بنہما
 یرتہما و یرتہما دھولباقی منہما و کان ذلک بمعصر من اصحابہ و عن علیؑ مثل ذلک — اور ہماری
 دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دونوں شریکوں نے
 معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اس طرح بہم رکھ اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا۔ پس یہ
 بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کے وارث ہیں اور میراث ان دونوں
 میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ نے بھی اسی
 کے مثل مروی ہے فتنہ در معنی ہو کہ پہنچنے میں بارگاہ ابن نضالہ کے طریق کے حسن بعری سے انھوں نے حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ تھا کہ دوسروں نے ایک بات ہی سے جب وہ حیض سے پاک ہو گئی
 وطنی کی اس کے ایک لڑکا ہوا۔ پس دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے حضور میں پیش ہوا
 تو آپ نے تین قیافہ شناس ملائے ان بھوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شبہت ملتی ہے اور حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہنچتے تھے تو فرمایا کہ گتیا پر سیاہ اور زرد اور گھرا کٹا چڑھا تھا تو بچوں میں ہر رنگ کی
 مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں۔ پھر
 حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پادیں گے اور وہ ان
 دونوں میں سے ہونا کا ہوگا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک دونوں زندہ ہیں تو دونوں ہی اس کی میراث طلب ہے
 اور جب کوئی مرحلہ تو جو ہر دو ہی اس کا باپ ہے مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے گا تو
 اس کا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں ہی اس کا باپ کا حصہ اس کے وارث سے پادیں گے۔ اور

ایک مرگیا پھر بظاہر اور ایک باپ باقی ہے تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ یہی ہستی و نسائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن بھی ابن سعید و یحییٰ ابن سین و امام احمد و عثمان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس القطار میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد ہے اور اس کو عبدالمزق نے دوسرے طریق سے قنادہ رحمہ اللہ سے روایت کی لیکن قنادہ نے بھی حضرت عمرؓ کو نہیں پایا و قد رواہ اطہاری وغیرہ۔ اور اطہاری نے شرح آثار میں اور عبدالمزق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہ حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا ورثہ ہوگا اور تم دونوں اس کے وارث ہو گے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاوے گا۔ اور یہی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب دین میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر میں وطی کی۔ پس آپ نے ان سب کے درمیان تہمة الاچس کے نام قرعہ نکلا، اس کے ساتھ کچھ لائق کیا اور دو تہا لفقہ اس پر رکھا زید بن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں میراث آیا تو میں نے یہ فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا۔ پس آپ سن کر کہنے لگے اور اس حدیث کی اصل سنیں اگر میر میں موجود ہے۔ م ع۔ ولانہما استویان فی سبب الاستحقاق یستویان حیہ والنسب وان کان لا یستجری ولكن یتعلق بہ احکام متعزیزۃ لما یقبل التعزیرۃ یثبت فی حقہما علی التعزیرۃ وما لا یقبلہا یتبت فی حق کل واحد صہما کملا کان لیس معہ حیوۃ الا اذا کان احد الشریکین ابا لآخر وکان احدہما مسلما والاخر ذمی فلیجوز لہم وجع فی حق المسلم وهو الاسلام و فی حق الاب دھو مالہ من العنق فی نصیب الابن وصور النبی علیہ السلام قنادی لان الذکر کا لولا یطعنون فی نسب اسامہ وکان قول القاضی مقطعا لظنہم خویر اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق میں برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہوئے کے قابل نہیں ہے لیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں۔

پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزاء ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہوں گے اور جن کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہوں گے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا نسب پورا ثابت ہوگا گو اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہوگا کہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا اس کا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابر ہی نہ ہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں اس باپ موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے۔ اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے مال میں حاصل ہے رہا جزر مدیجی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اس وجہ سے تھا کہ سامع کے نسب میں کفار و کفار طعن کرتے تھے اور جزر کے قول سے کافروں کا قول رد ہوتا تھا اس واسطے آپ خوش ہوئے نہ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر دونوں شریکوں نے ایک بارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اس کو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وکان الامام ولدہما۔ اور اس کچھ کی مال ان دونوں کی ام ولد ہو جائے گی۔ لصحة دعوة کل واحد منهما فی نصیبہ فی الولد فیصیر نصیبہ منہما ام ولد تعالو لہما۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کا دعویٰ اپنے کچھ کی با بقدر صحیح ہے تو کچھ کے تابع ہو کر اس کی مال کا بھی وہ جز جو شریک کے حصہ میں ہے اس کا ام ولد ہوگا۔ دعی کل واحد منهما لضعف العرف فضلہ مالہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منهما میراث ابن کامل لاندہ اقرلہ بمراثہ کلہ وهو حجة فی حقہ۔ اور دونوں

میں سے ہر ایک پر جو نصف علقہ واجب سے وہ اس کا بدم نہ ہو جائے گا جو دوسرے پر واجب ہے اور یہ لڑکا کن دولوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاوے گا کیونکہ ہر ایک نے اس کے واسطے اس کی پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اس پر محبت ہے۔ ویزان منہ میوانث اب نحد کا مستوفی بھائی السبب کہا ذالکما البینۃ۔ در یہ دولوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاویں گے کیونکہ سبب میں دولوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے کسی چیز کے لئے اپنے پنے کو تمام کئے دودھ چیزان دونوں میں مساوی مشترک قرار دی جائے گی۔ واذاد طلی المولی جاسیۃ مکانہ فحیات بولد فاداعا فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف ^۱ انه لا یعتبر تصدیقہ اعتبارا بالادب بدعی ولد حاریۃ اجمہ ووجهہ الظاہر وهو الفرق ان المولی لا یسلط التصرف فی الکسب مکانہ حتی لا یتملکہ والادب یسلط تملکہ فلا معتبر بتصدیق الاولین۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطن کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعویٰ کیا۔ پس اگر مکاتب اس کی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعویٰ کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن قوں اور ظاہر الایۃ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مومن کو اپنے مکاتب کی کمانی میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ وہ اپنے مکاتب کی کمال اپنے قبضہ میں نہیں لاسکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمال اپنے قبضہ میں راوے۔ جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ در تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیہ عقرہ الامۃ لا یتعدی الیہ الملک لان حالہ من الحق کاف لصحة الاستیلاذ لمانذکرة۔ اور مولیٰ پر اس باندی کا علقہ واجب ہو گا کیونکہ وطن سے پہلے اس کی ملک ساتھ میں ہو سکتی کیونکہ مولیٰ کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاذ صحیح ہونے کو کافی ہے حدیث کہ ہم بیان کریں گے وبقیۃ ولہ الامۃ فی معنی المعذور حیث اعتمد علیہ لا دھوانہ کسب کسبہ فلم یرض بقرۃ فیکون حلالا لبقیۃ ثابت النسب منہ۔ اور مولیٰ پر اس بچہ کی قیمت واجب ہو گی کیونکہ مولیٰ جس دھوکا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اس نے اپنی کمانی میں مکاتب کی چیز کو تصرف میں آیا تو وہ بچہ کے رفیق ہونے پر رضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولیٰ سے ثابت النسب ہو گا۔ ولا تصیر النجاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیما حقیقۃ کمانی ولد المعذور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اس کے مومن کی ام ولد نہ ہو جائے گی کیونکہ در حقیقت اس میں مولیٰ کی کوئی ملک نہیں ہیں جیسے معذور کے بچہ میں ہوتا ہے لیس عین اگر زید سے خالد کی باندی نے اگر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے۔ پس اس نے نکاح کیا اور یہ بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو بت معلوم ہوا اور اس نے دعویٰ کر کے اپنی باندی سے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبہ المکاتب فی النسب لم یشیت لہا بیان انہ لا یدین من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعویٰ نسب میں مولیٰ کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہیں ہو گا کیونکہ ہم بیان کریں گے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ قلوا ملکہ یوما ثبت نسبہ منہ لقیام الموجب ویزال حق المکاتب الا حوالاۃ۔ پھر اگر مولیٰ بھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ سبب موجب موجود ہے اور حق مکاتب نازل ہو گیا اور یہی مالغ تھا نص سے یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق میں نہیں ہوا تو نسب ثابت ہو گیا۔

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے واضح ہو کہ حلف بمعنی قسم ہے۔ حالف قسم کھانے والا۔ مخلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ یمن جس کی پابندی نہ کرنے پر جزا لازم ہو جیسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤں گا حتیٰ کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہاء اس کو بھی یمن کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کھا دے تو اس کا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ٹوٹنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان علی کلثۃ ضرب الیمین (الموس) ویمن منعقدت ویمن نفوذا للموس ہوا حلف علی امر ما ض یعتقد الکذب ولہ دھدا الیمین یاثم فیہ صاحبہ لقولہ علیہ السلام من حلف کا ذبا و دخلہ اللہ الناس - قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یمن غموس اور دوم یمن منعقدہ اور سوم یمن لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گزرے ہوئے امر پر عہد جھوٹ قسم کھا دے۔ پس ایسی قسم کھانے والا اگر نگار ہو تاج ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹ قسم کھا دے اس کو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالے گا فس اور صحیح ابن حبان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹ ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال سے جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کرے گا اور اس کو دوزخ میں ڈالے گا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملے گا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ ف ع۔ وکما کفارتہ فیہا الا التوبۃ والامتنعاف۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ واستغفار کے فس یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ واستغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شریک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں سے ہیں۔ پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ف۔ وقال الشافعی فیہا الکفارة لانها شرعت لرفع ذنب ہتک حرمة اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاشہاد بالانہ کا ذبا فاشبہ استحقاقہ ولما انہا کبیرہ معصۃ والکفارة عبادۃ تتادی بالصوم ولشترط فیہا النیۃ فلا تتادیہا بخلاف المحقودۃ لانہا مباحۃ ولو کان فیہا ذنب فہو متاخر متعلق باختمان مبتدء ومانی الغموس ملازم فیمتنع اللاحاق - اور امام شافعی جسے کہا کہ یمن غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اس واسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمن غموس میں یہ بات پائی گئی اس طرح کہ دوزخ طور پر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی۔ پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہوگئی اور بخاری دلیل یہ ہے کہ یمن غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے کیونکہ کبیرہ گناہ کے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ نہ سبب ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمن غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملا متنع ہے فس یعنی یمن منعقدہ تو آئیکہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے یا اس آئندہ

جب اس نے قسم کی موافقت نہ کی تو اس نے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائے گا قرۃ تعالیٰ۔ ان المحسنات بذہبن السیات۔ اور حدیث صحیح میں بھی اس کی تفسیر مذکور ہے بخلاف عین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہے عہد اٹھوٹ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لائق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ و استغفار کرے اور توبہ میں ہے کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عہد بھولی قسم کھائی تو یہ بھی عین غموس ہے۔ بسوط السرخسی۔ اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہوا ہو تو اس کی جو رد کو طلق یا اس کا غلام آزاد ہے حال نہ کر عہد اس نے دروغ کہا تو یہ عین غموس نہیں ہے اور غموس نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس کے خلاف جانا ہو یا کچھ نہ جانا ہو تو طلق و طعن واقع ہو جائے گا الیضا ح۔ اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے یا نہ ایسا نہیں ہوا لیکن قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اس نے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عہد بھوٹ نہیں کہا تو یہ عین غموس نہیں ہے م۔ اگر کہا کہ یہ فلاں شخص نہ ہو تو کچھ پرچ واجب ہے حالانکہ اس کو شک نہ تھا مگر حقیقت میں وہ فلاں شخص نہیں ہے تو اس پرچ لازم ہوگا مطلقاً۔ واللعنۃ ما یحدث علی امر فی المستقیل ان یفعلہ او لا یفعلہ واذا حنث فی ذلک لزمۃ الکفارة۔ اور منعقدہ وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھادے اور جب اس میں عادت ہو تو کفارہ لازم ہوگا قسم یعنی کہا واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤں گا چھر بیمار دیہوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اس کو دریاں لے گئے تو عادت ہو، پس اس پر کفارہ لازم آیا غرضیکہ جس بات پر قسم ہے اگر اس کو عہد کرے یہ بھول کر یا اس سے زبردستی وہ کام کر لیا جائے یا حالت دیہوشی یا جنون میں کرے بہ صورت عادت ہو کر کفارہ لازم ہوگا نہ کہ ان السراج فی قولہ لعلے لا یؤخذکم اللہ بالغوفی بما لکم وکن یؤخذکم بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہوا اس کا مواخذہ نہیں فرماتا ہے لیکن جس کے ساتھ تم نے قسموں کو مضبوط کیا اس کا مواخذہ فرماتا ہے۔ دھو ما ذکونا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں جو ہم نے ذکر کئے تھے یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے۔ پس اگر اس کے خوف کرے تو مواخذہ یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ ولین اللعن ان یملحن علی امر ما ض دھولین انہ کما قال لا امر بخلافہ لہذہ الیوم ورجوان لا یؤخذکم اللہ بما صاحبہ من سفوان یقول واللہ انہ لوزید دھولنہ زید او انا دھولنہ ولا اصل فیہ قولہ لعلے لا یؤخذکم اللہ بالغوفی ایما لکم وکن یؤخذکم بالایۃ لا ان یملحنہ بالوجہ الاختلاف فی تفسیرہ۔ در لغو قسم یہ ہے کہ کسی گزرے۔ مر پر قسم کھادے حالانکہ اس کو یقین ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یوں ہی ہے یا نہ کہ خلاف ہے تو ایسی قسم میں امید یہ ہے کہ حاکم سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہ فرمائے اور بخلاف لے کر یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اس کو زید بن گمان کرتا ہے مگر در واقع وہ خالد ہے اور دلیل اس میں قولہ تعالیٰ لا یؤخذکم اللہ بالغوفی ایما لکم وکن یؤخذکم بالایۃ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہ ہونے پر امید دار اس واسطے کیا کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے کہ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کی تفسیر وارد ہے کہ تو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ ویلی واللہ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے فرمایا: "یظہر منہ انہ یقول حق وایمان بیان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی نے کہا کہ وقت صحیح ہے اور یوں ہی شافعی و مالک و غیر روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں گئے۔ اس سے جواب دیا کہ میں واللہ تو یہ نہ

قسم ہے جبکہ در حقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھئے میں اس زرد کاغذ پر لکھتا ہوں تو یہ کبھی ٹوٹے
کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے در عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت یحییٰ سے روایت کی کہ
لغویہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جان کر کہ وہ یوں ہی ہے حالانکہ در واقع ایسا نہیں ہے تو یہ لغویہ ہے اور سیدین
جبر نے کہا کہ لغویہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اس کو نہیں کروں گا اور جس بھری اور ابراہیم بنی نے کہا کہ
لغویہ ہے کہ کسی بات پر قسم کھائے اور پھر بعد چائے اور سرخسی نے اصحاب میں کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک خورد قسم ہے
جو شرعاً اور وہ مخالفہ قسم سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے
اس کا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ مخ۔ قال
والقاصد فی الیمین والتمکد والناس سوہو حتی یحب الکفارة۔ جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جس پر قسم کھانے کے لئے
زبردستی کی گئی اور جو بھوں کہ قسم کی گئی یہ سب برابر ہیں حتیٰ کہ حائث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا بقولہ علیہ السلام ثلاث شہن
جد دھن لھن جد النکاح بالطلاق والیحد۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد عمدی بھی عمدہ ہے اور بڑبڑا بھی عمدہ ہے وہ
نکاح و طلاق اور قسم ہیں۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے
لیکن روایت میں یکساں قسم کے رجعت ہے اور مستحارث میں یکساں اس کے شاق ہے۔ ع۔ و اشافنی بھا لغسانی و لک
فی مبین علی الکواکب الشواہد القلادی۔ اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو الشواہد القلادی
کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل العلوف علیہ مکوحاً او فاسیاً لغویہ سوہو۔ اور جس شخص نے علوف علیہ
کو مجبور کئے جانے پر کہا یا پھولی کر کہا وہ برابر ہے قسم یعنی کفارہ واجب ہوگا۔ لان الفعل التحقیقی لا یسعد بانکار
وطلو الشوط وکذا اذا فعله وهو غمی علیہ او یجنون التحق بالشروط حقیقة و بکانت الحکمة وفع الذنب فالعکم یداس
علی دلیلہ وهو الحسن لاجل حقیقة الذنب۔ کیونکہ مجبور کئے جانے کی وجہ سے حقیقتاً نفس کا صواب ہو تا نادر و نہیں
ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی حق اور اسی طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے یہودی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا تو بھی
کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط در حقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل
پر ہو گا یعنی حائث ہونے پر نہ حقیق گناہ پر نہ یعنی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حائث ہو جائے اگرچہ در واقع کسی سبب
سے در حقیقت گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام نہ کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل ترابع سے احسان نہ کرنے کا تو اس پر بعد
سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ
ہونا ظاہر ہے۔ م۔ جواب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے۔ الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے لیکن کفر کھانے
اور طلاق و حنق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ میں سے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور خاص کر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی
حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب مایکون یمینا وما لایکون

یہ باب ابن الغاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین باللہ ادبا سم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ کا لوجن والوحیم اویصفہ من صفاتہ التي یحلف بہ ہر ذکا کقوة اللہ وسجلہ لہ وکبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا انقذ دبا سم اللہ ہوتا ہے یا اسمائے الہی میں سے کوئی دوسرا سم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے کوئی ایسی صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھا لی جاتی ہے جیسے عزت ابن وعل الہی دبر یا الہی فستے ہیں اسم الہی کے ساتھ قسم ہو جانے میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واسدوبہ لثہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں یا توفہ ہر مذہب یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائے گی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کی رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت میں ہے اور مراد یہاں صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت وجلد وکبریاء وعظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام بنایا گیا تو وہ سادیں و ضعیف ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ۔ پس صفت میں مشائخ اور انہر کا نثر یہ ہے کہ اگر اس صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو یہ قسم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ امکانی اور یہی صحیح ہے البرزخی۔ لان المحلف بھا متعارف ومعنی الیمین وهو القوة حاص، لانه یعتقد تعظیم اللہ وصفاتہ فصل ذکرہ حاملہ وما لھا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ س میں ہاں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حائل نے اعتقاد کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخوہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا جسے یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھاں ہو تو خواہ مخوہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز نہ بنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قوله و صمد لہ فانہ لا یكون یمینا۔ لیکن یوں کہنا کہ قسم ہے علم الہی کی تو یہ قسم نہ ہوگی۔ لانه غیر متعارف ولا وہ یدکو دیرادہ المعلوم لیقال اللهم اغفر لہ لہ فیما اسی معلومك۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ علم پر لایا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللهم اغفر لہ لہ فیما۔ ابلی بخش دے اپنا علم ہم میں دینی اپنے مسموم فستے یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخش دے۔ ولوقال وغضب اللہ ومخطہ لم یکن حالفا وکلذہ اللہ لعت المحلف بھا غیر متعارف لان الوجه قد لادیدھا افروہا المسطواد الجعنة والغضب والسطو لادیدھا العقوبة۔ اور اگر کہا کہ غضب الہی کی قسم یا ناخوشی الہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور اسی طرح رحمت الہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان غاف سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر نہیں بارش باران یا بخت مراد ہوتی ہے اور غضب و ناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے جسے واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم رائج ہو جائے گی۔ اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہ ہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا کہ قسم ہے طالب غائب کی تو اہل بغداد کے نزدیک ہجر رواج کے یہ قسم ہو جائے گی۔ ہر۔ اور بخلاف ان صفات کے جن سے قسم جائز ہے یہ ہیں، قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی ابدان قسم حق کی بشرطیکہ حق سے، سم الہی مراد ہو اور قسم عظمت الہی یا ملکوت الہی یا قدرت الہی یا جبروت الہی۔ قس۔ یا قوت الہی یا ارادہ الہی یا مشیت الہی یا محبت الہی یا کلام اللہ ب۔ ان سب صورتوں میں قسم ہو جائے گی۔ وہ۔ ومن حلف بخیر واللہ نہریکن حالفا لابی والکعبۃ۔ اور

جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص قسم میں سے قسم کھائے والا ہو اس کو چاہیے کہ یا تو اللہ تعالیٰ سے ساتھ قسم کھائے یا جو شخص سے صحیحین و سنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ۔ میں جو کوئی قسم میں سے قسم کھائے والا ہو اس کو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھائے والا وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابو داؤد و سنن کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ و صف کی اور اپنی ماں کی قسمیں مت کھاؤ اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ اگر اس حال میں کہ تم سچے ہو اور ابو داؤد و حاکم و احمد و سنن کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے مشرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہے درواہ الہک والاریہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اس پاک ذات کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ فاع م۔ وکلنا اذا حلف بالقرآن لانه غیر متعطف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے کہ کسی اور بات میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہو جائے گا۔ ہ۔ اور معروم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور رباً قسم کھانا انبیاء یا ملائکہ یا صوم و صلاۃ وغیرہ مشرک کی اور کعبہ و حرم و زمزم و اس کے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البتہ۔ قال المصنف رحمہ اللہ محتار ان یقول والنبی والقرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی جسے توبہ کوئی قسم نہ ہوگی اور اسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و جبل و غار وغیرہ کی بھی قسم نہ ہوگی اھا الوقال انا بربک منہا یكون یحییانا لا ان انتہی منہا کفو۔ یعنی اگر اس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں سے بری ہونا کفر ہے جس سے اللہ ہی غنا ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے قرآن کی قسم کھائی میں اگر مشاہدہ کہ قسم قرآن کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المصنفات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم نہیں ہے بلکہ یہ افد اگر کیا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نازیبا روئے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم ہیں اور اسی طرح توبہ و انجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے براہت بھی قسم ہے اور بیعت بجزیرے پر یہ قسم ہے۔ ق۔ ہ۔

الخلاصہ۔ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق۔ ہ۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا حاکم بالغ ہو کہ مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے۔ لیکن اگر عاقل و بالغ ہو تو فی الحال اس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی بے درجہ میں روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان بحال کرے اس کو روزہ رکھنے سے روکے۔ اور اگر کسی نے مجبور کئے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اس کی قسم صحیح ہو جائے گی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اس کا ہر ممکن متصور ہو۔ لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اس کا ہونا محال ہو تو قسم مستند نہ ہوگی اور اگر

کسی نے قسم کھانے کے ساتھ نشاء اللہ لعلے ملا یا کسی اور لفظ سے استغاثہ کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کروں گا۔ یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اس کے تو یہ قسم نہ ہوگی کماں ابداً الخ۔ ہوا۔ قل والخلق بحرف القسم و حروف القسم الواو کہ قولہ واللہ در سبکو کہ قولہ باللہ والتمس کہ قولہ تالله لان کل ذلک محمول فی الایمان و مذکور فی القرآن۔ قدر رہا نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور دوم یا ہے جیسے باللہ و سوم تا ہے جیسے تالله کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ حدیثاً و بطور الحرف فیكون حالفاً کہ قولہ اللہ لا افعل کذا لان معذف الحرف من عادت العرب ایماً ثم قیل ینصب لا تنزع حروف خافض و قیل یخفض فتکون الکسرة دالة علی اللحن و ذلک اذا قال اللہ فی الاختصار لان اب و تبسبب بعد قال اللہ تعالیٰ انتم لہ ای اتمتع لہ بہ وقال ابو حنیفہ ان قال و حق اللہ فلیس بحالف و محمول معنی واحد ای الروایتین عن ابی یوسف و عنہ روایۃ اخری انه یكون بیننا لان الحق من صفات اللہ تعالیٰ و هو حقیقۃً فضلاً کا نہ قال واللہ الحق والحلف بہ متعارف و بہما انه یؤاد بہ طاعة اللہ تعالیٰ اذا الطاعات حقوقہ فیکون حلفاً بغير اللہ قالوا و الحق یكون بیننا و لو قال حقاً لایكون بیننا لان الحق من اسماء اللہ تعالیٰ و لکن مراد بہ تحقیق الوعد۔

اور کبھی حرف قسم کو پریشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جاتے گی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہوا کو فتح دیا جسے کیونکہ زیر دیتے و حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اس طرح اگر اس نے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اصنعتم لہ یعنی اتمتع لہ بہ اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اس نے قسم کئی و حق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہوتا۔ پس گویا اس نے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے معنی سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الہی کی قسم ہوتی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقاً تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق اللہ لام کے ساتھ تو شرط ہے کہ نہ مور میں سے ہے اور بدوں الحرف لام کے اس سے وعدہ کے کی تحقیق مراد ہوتی ہے فہم اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا۔ تو یہ قسم ہے۔ متابع۔ و لو قال اقسم و اقسم باللہ الحلف و اعلن باللہ ادا شہد او اشهد باللہ فهو حالف و ان هذه اللفاظ مستقلة فی اللفظ و هذه الصیفة للعلل حقیقة و تستعمل للاستیصال لقربة فیکون حلفاً و اشد الی اللہ تعالیٰ قالوا اشهد باللہ رسول اللہ اللہ ثم قال اتمتع و ایتناہم حنہ و ایتناہم باللہ هو المعهود المستروح و غیرہ محظور، فنصرف الیہ و بهذا القیل لا یتحتاج الی التیہ و قیل لا بد منہا لاحتمال اللحن و الیمین بغیر اللہ۔ در اگر اس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ حالف ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور عربی روایات میں اقسم یا اعلن یا

۱۔ شہدہ کا صیغہ درحقیقت زندہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ چھاننا مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہونا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - قالوا تشہد انک لرسول اللہ یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں یعنی شہادت کو قسم قرار دیا بدلیل اس کے کہ پھر گئے فرمایا اتخذوا ما فہم جنة یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے یعنی تاکہ ان پر جہاد نہ کیا جائے - پھر خالی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں - اس واسطے حلف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ میں سہو و شریعی ہے اور غیر کے ساتھ میں ممنوع ہے تو قسم شریعی کی طرف پھیر گیا انداسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا اور رسول کے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے - ولوقال بالفارسیۃ سوگند میخورم بعد ازیں یکتو بیعتا لانہ لہما قال سوگند خورم قیل لایکتون بیعتا ولوقال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق نام لایکتون بیعتا لعدم الاعتراف قال وکذا قولہ لعمرلہ وایم اللہ لان عمر لہ بقا وایم اللہ معناه ایمن اللہ دھو جہیع بین وقیل معناه وایم اللہ وایم صلاۃ کا لواو واللعلف باللفظین متعارف - اور اگر اس نے فارسی میں کہا کہ سوگند میخورم بخدا کے جنس نما کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم نہ ہوگی یعنی اس کے معنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو صیغہ استقبال ہے - اور اگر نذر میں کہ کہ سوگند خورم بعد از قسم یعنی قسم کھاؤں اپنی نذر جبہ کی طلاق کی تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ مداح نہیں ہے اور شیخ مصنف نے کہا اس طرح اگر عربی میں کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ یعنی بقا الہی اور ایمن اللہ کے معنی عین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی دالہ کے ہیں اور ایم مثل واو کے حلقہ ہے اور عمر اللہ یعنی دالہ ہے اور ان دونوں سے قسم کھانا متعارف ہے نہ سے تعارف میں تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال موقوف ہے اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا العموک انہم کفری سکتہ تم بعدہوں - تو اس پر قیاس نہیں ہو سکتا - م - لیکن مختار یہ ہے لعمر اللہ وایم اللہ وعحد اللہ بعیثا اللہ سے قسم ہو جائے گی چنانچہ کتاب میں فرمایا - وکذا قولہ وعحد اللہ وبعیثا لان العمدین قال اللہ تعالیٰ وادخلنا بعض اللہ والایشان عبادا حق العہد اور اس طرح عبد اللہ وبعیثا اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وادخلنا بعض اللہ اور بعید اللہ اور بعیثا اللہ یعنی عہد ہے - وکذا اذا قال علی نذر اذنی اللہ لقولہ علیہ السلام من نذرنا نذرنا اہم فعلیہ کفارة میں - اور اس طرح اگر اس نے کہا کہ مجھ پر نذر ہے تو یا مجھ پر نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور اس کو بیان نہ کیا تو اس پر کفارہ لازم ہے - اس کو ابو ذر و ابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنی جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اور جس نے ایسی نذر کی جس کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے رواہ ابو داؤد و نسائی اور یہ حدیث ابن عباس کے قول سے مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے بدلیل حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرے کسی نذر کرے وہ معصیت نہ کرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہیں ہوتی - رواہ مسلم - اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں آپ نے نذر معصیت پر ہی کر کے سے عماذت فرمائی ہے اور

کفارہ کی نفی نہیں کی ہے تو حدیث بن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں آیا کہ محضیت میں نذر نہیں اور کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اس حدیث کو امام محمدی نے صحیح کہا۔ م۔ ث۔ ج۔ واث قال ان فعلت کذا انصم۔ یہودی اور نصاریٰ اور کافر یونکہ یمینا لہ نہ لہما جیسے الشوط علی اعلیٰ الکفر نقد اعتقده واجب الامتناع وقد مکن القول بوجوبہ لثبوتہ بجملة یمینا کما نقول فی خودیم الحلال ولوقال ذلک یقیناً قد خلعہ فہو لغوی ولا یکفر باعتبارہ بالمستقیم وقیل یکفولہ نہ تخیذ معنی کہا اذا قال ہو یہودی والیصح انہ لا یکفولہا نہ کان یصلہ انہ یمین فان کان عندہ انہ یکفولہا الخلف یکفولہا لہ نہ رضی بالکفر حیث اتمام علی الفعل لہ اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے۔ یعنی اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس سے باز رہنہ جب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس کے قول کے ہے اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے جی اگرچہ بذات خود یہ چیز حلال ہو۔ لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہوگئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنی ہیں اور اگر اس نے ایسا کہ کسی ایسے سر کے واسطے کہا جو جس کو وہ کر چکا ہے تو یہ غوس ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ تو یہ کرے اور مستقبل پر قیام کرے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا لیکن اس نے شرط وجہ واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس کے معنی فی الحماں کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ نہ نہ مانتی میں کر چکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں کافر نہ ہوگا بشرطیکہ وہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسے خلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے یہ فعل کر کے یا اتمام کیا تو کفر ہو رہا ماضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے۔ واث قال ان فعلت کذا فعلی بنصب اللہ او محط اللہ فلیس بحلف لہ نہ معاملی نفسہ ولا یعلق ذلک بالشرط ولا نہ غیر مخالف اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حلف نہ ہوگا کیونکہ یہ اپنے آپ پر بدھا ہے اور شرط سے اس کا تعلق نہیں اور اس لئے کہ یہ قسم نہ تھی نہیں۔ وکذا اذا قال ان فعلت کذا انما تعلق واث قال واثق شارب حمر او اکل دوا لادن حرمۃ ہذہ الاشیاء ففعل النسخ والتعدیل علیہا یکن فی معنی حرمۃ اتمام وہ لیس بتعارف۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں دنیا کا ریا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبدل ہے تو حرمت اسم الہی کے معنی میں نہ ہوگا اور اس لئے کہ ایسی قسم نہ تھی نہیں ہے اور تبدل کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے تمنا حرام ہے اگر اس سے نکاح کر لیا جائے تو حرام ہو جائے تو وہ قابل تبدل ہے اور سود و ارا لاسلام میں حرام ہے لیکن خرمی کافروں سے دار الحرب میں لینا ناجائز ہے۔

پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہ ہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کسی شخص نے کھائی تو اسی قدر متعدد کفارہ کے لازم ہوں گے خواہ محسوس واحد ہو یا کئی محسوس ہوں۔ اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا اللہ واللہ یعنی دو قسم ہیں۔ یہی واضح ہے اور اگر محض کے ساتھ کہے یعنی واللہ واللہ تو یہاں اتفاق دو قسم میں اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر رملی کی قسم یا تیری رملی یا

نیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا عقد ذکر ہے یعنی مجھے اس کا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے کہی دے کہ وہ جھوٹا ہے تو نہ ہر نے کہا کہ اگر اس کے نزدیک کافر ہوگا اور دشمن نے کہا کہ اصرار ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ فہ ۵۰

فصل در بیان کفارہ قسم۔ قال کہ دہ ایمن رقبہ بصرے فیہا ما فصل فی الظہار۔ قدوری نے فرمایا کہ کفارہ قسم ایک بردہ کا

آزاد کرنا ہے اور اس میں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جب کہ کفارہ مذکور میں ہوتا ہے۔

وان شاءک عشرۃ مساکین کل واحد قویا وما خادوا تاة ما یجوز فیہ الصلوۃ وان تدر اطعم عشرۃ مساکین کلا طعام فی کفۃ ما الظہار والا اصل فیہ فوبہ تعالیٰ فکفارہ اطعام عشرۃ مساکین لای ذلکہ او تغذیر وکان الواجب احد الا سیالۃ لثقلہ اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو پانچ دس دسے ہر ایک کو ایک کپڑے یا زیادہ دے اور کمتر اس قدر ہے کہ جس میں غذا جائز ہو جائے اور اگر جسے دس مسکینوں کو کھانا دے دے چلے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قولہ تعالیٰ فکفارہ اطعام عشرۃ مساکین آلا یہ ہے اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہے کھانا دینا یا کپڑا دینا یا بردہ دے دے اور پس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی اعداد شیا ما یصلی صام ثلثۃ ايام متتابعات وقال الشافعی وغیرہ لا یصلی الاصل ولما قرأہ ابن مسعود فخصیم ثلثۃ ايام متتابعات دھبی کا الخبر المشہور تعد الذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوة مردی عن محمد بن ابی یوسف والی حنیفۃ رادناہ ما یستر عاملۃ بحدیہ حتی لا یجوزہ اسرا دہل وهو ارض یجیع لان لا یسبہ یسبی عودا فان فی العودا کن مالا یجوزہ عن الکسوة یعجزہ عن الطعام باعتبار القیمۃ اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پچھلے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اس کو اختیار ہے یعنی پچھلے روزے رکھے اور چلے متفرق رکھے کیونکہ نفس مطہق ہے یعنی اس میں پچھلے روزے کی قید نہیں ہے۔ اور یہی دلیل قرأت جبرائیل بن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثۃ ايام متتابعات یعنی اس قرأت میں قتالو تک کی قید ہے۔ در یہ قرأت میں حدیث مشہور رکھے یعنی اس سے قرآن پڑھا کرنا جائز ہے۔ پھر کتاب میں جو اول درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ والیہ نے فرمایا کہ کفارہ ادنی درجہ کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے مٹی کہ خالی پانچ ماہہ جائز نہیں ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ غای پانچ ماہہ پہننے والے کو طرف میں نکالتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہو اس سے طعام دے دینا بجا قیامت کے اور ہو جائے گا فست یعنی مثلاً اس کے پاس دو روپیہ ہیں جن سے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور پاس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اس نے لباس کی قیمت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دے دی تو لباس ادا نہ ہوگا۔ مگر کھانے کی قیمت ان کو پہنچ کر طعام سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب طعام کی جگہ کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدام الکفارة علی العنق لم یعجزہ وقال الشافعی یعجزہ بالمال لانہ اذا بعد السبب وهو الیمین فاشبهہ تکفیر بعد العرج ولان الکفارة یستلزم الحیاۃ ولا حیاۃ ہما والیمین یستسبب

لانہ مانع غیر مضمض بخلاف الجرح لاندہ مضمض۔ اور اگر اس نے حائض ہونے سے پہلے کفارہ دے دیا تو حائض نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا ماں سے کفارہ دے دینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہوگا کہ جیسے کسی کو غشی کوٹنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا پردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہنچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے اور اس واسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ نہ ہو بلکہ پہنچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہنچا دیتا ہے نہ یعنی زخمی کرنے کی بھرپور کفایت اس واسطے کہ کفارہ دینا اس وجہ سے جائز ہو کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اس کا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے طہر ہوا تو قسم پوری رہی تو اس پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حائض ہونے سے پہلے اس نے اپنا کفارہ دے دیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثم لا یسترد من اسکین لوقوس صدقة۔ پھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا ہے اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال ومن حلف علی معصیة مثل ان یرضی اولادہ یا یکتلن فلا یبغی ان یحت نفسہ ویکفر عن یمنہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمن وراے غیرہا خیرا منها فلیت بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولا ینما قلنا تعویث الی الی جابر وهو الکفارۃ ولا جابر بالمعصیۃ فی صدقہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً کہ وہ نہ زہنیں پڑھے گا یا نہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا نہ شخص کو قتل کرے گا تو سزاوار ہے کہ خود حائض ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دے دے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اس کے سوا کسی دوسری بات بہتر دیکھی تو جس کو بہتر دیکھتا ہے وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دے دے رواہ اسم و غیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہم نے بیان کی اس میں اگر پوری کرنا یا تاربت سے تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو یا تلبے اور اس کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان کے کوئی نقص نہیں ہے۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنث علیہ لانہ لیس باهل الیمین لانہا تعقد لتعظیم اللہ تعالیٰ ووجہ الکفر لیکون محظوما ولا ہو اهل سکفارة لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی پر پھر بت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی یقینت نہیں تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لئے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی یقینت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی یقینت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ عبادت ہے۔ ومن حنث علی نفسه شیئا مما یسئلہ لم یعمر معصیۃ او ان استباحہ کفارۃ یمین وقال الشافعی لا کفارة لکفار لان تعزیر الحلال قلب المشروع فلا یعتقد بہ تصویف مشروع وهو الیمین واما ان اللفظ یدعی عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله بثبوت الحرمة لغیرہ باثبات موجب الیمین فیہا والیہ ثم اذا حلف مباحرة قلیلا او کثیرا حنث ووجبت الکفارة وهو المعنی من الاستباحة المذكورة لان التعزیر اذا ثبت تناول کل جزء منه۔ اگر کسی نے اپنے اوپر کسی حرام کر یا جس کا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائے گی۔ لیکن جب وہ اس سے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کرنا مشروع و الشافعی اس کی وجہ سے قسم معتقد نہ ہوگی جو شرعی تحرر ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا کفارہ ہے اور اس کے موافق عمل

کرنا ممکن ہے یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز نجسہ حرام ہے تو یہوں شرعی مخالفت کے اس پر اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذات نہیں بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائے گا۔ پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر کسی کو حرام یا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہو تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فہو علی الطعام والشراب اللذان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یمت کما فرغ لانه باشر فغلا مباحا وهو التنفس ونحوہ وهذا قول تفرغ وحل الاستحسان ان المقصود وهو الابر لا یتصلح اعتبار العدم واذا سقط اعتبارہ یصح انی الطعام والشراب لحرف فانه یستعمل فیما یتساو لعادة ولا یتماثل المرأة الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العدم واذا ناولها کان لیلاد ولا تعرف الیہ من النکول والفتوب وهذا کلمہ جواب ظاہر الروایۃ ومشاہدنا بقا لوالایقع بہ الطلاق عن غیریۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتویٰ وکذا یسقی قولہ حلال یورس عوام للعرف وافتلہوا فی قولہ ہرچہ بدست لاسست لگن بروی حرام انہ ہل فتشروط ابعیۃ والاخیر انہ یجعل طلاق من غیریۃ للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حل چیز حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر منتج ہوگی مگر اگر کسی کے ساتھ اور چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ جہاں تھا۔ جیسے ہی وہ قسم سے خارج ہو جائے اس وقت حاش ہو جائے کیونکہ اس نے فی الغیر ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اس کے اور یہی زجر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور جو کتاب میں مذکور ہوا ہے استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کی جائے اور ایسا عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود نہیں پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو راجح کی وجہ سے صرف کھانہ پینے کی چیزوں پر رکھا جائے گا کیونکہ ایسا کلمہ انھیں چیزوں میں مستعمل ہو تو بے حرمہ وادست کے طور پر مستعمل کی جائیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہو گیا۔ اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ اہل اہل ہو جائے گا اور باوجود اس کے کھانے پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب طہر مردین کا حکم ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا۔ میں مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اور ہر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اسی میں غالب استعمال ہو گیا ہے اور اس پر بخوشی ہے۔ اس طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال ہرے حرام میں حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ یہی طرف ہے اور اگر اس نے کہا کہ ہرچہ بدست راست گیرم ہرے حرام میں جو کچھ دلہنے یا عہد پہلے اس پر حرام ہے تو مشائخ نے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور انھیں یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دی جائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ ومنت نذہذہ مطلقا فلیہ انوار لقولہ علیہ السلام من ذہذہ وسی فیہ انوارا بے سہمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی تو بدین کسی شرط و قید کے تو اس پر پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور یہ نذر کر دی جو کچھ بیان کیا اس کو ادا کرنا واجب ہے نیت یہ حدیث عربیہ ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از بخبر حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اس کا فرض ادا کرنا اس نے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے میں اگلے دین زیادہ واجب الادا ہے ردہ الخیر۔

اور حدیث میں ہے کہ میں نے دین مذہبیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات سیدہ اعظم میں اشتکاف کروں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو۔ رواہ المسلم والبخاری۔ اور حدیث میں ہے کہ موعبت میں نذر کی وفا نہیں ہے رواہ المسلم۔ اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجاؤں اپنے فرمایا

کہ اپنی نذر ادا کر لے مدہ ایذاؤ۔ اور اس میں دلیل ہے کہ دف ممنوع نہیں ہے اس واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے جس نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی نیست کی تو وہ فرمانبردار نہ کہے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نیست کی وہ اس کی نافرمانی نہ کہے۔ (رد المحتار ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶

وإن علق النذر بغير شرط فوجدنا أن شرط فعله الوفاء بنفسه الذي لا يطلق الحديث وإنما العلق بشرط كالنذر عندنا وإن
 ابن حنبله أنه يرجع عنه وقال إذا كان أن فعلت كذا فعلى حجة (ووم) سنة أو صدقة مال أم لك اجزأه من ذلك كذا في معنى
 وهو قول محمد² ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمي أيضا وهذا إذا كان شرط أن لا يريد كونه لأن فيه معنى اليمين وهو المانع
 وهو بظاهره نذر في تخيير ويمين إلى أي اليمينين شاء بحدوث إذا كان شرط أن لا يريد كونه (إن شق الله مريضاً لا ندم) معنى اليمين
 فيه وهو المنع هذا التعصيص هو الصحيح — اور اگر اس نے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنی مثلاً
 بیمار کو شفا ہو جانے تو حج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا رد واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اس کو بھی شامل
 ہے اور اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط یہ نذر کو ممانعت بغیر شرط کے ہے۔ اور یہی روایت ہے کہ امام
 نے اس سے رجوع کیا در کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھ پر حج یا ایک ساں کے روزے یا صدقہ ایسے
 مال کا جس کا کہ میں مالک ہوں واجب ہے تو اس میں کفرۃ قسم دینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے اور
 اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو کبھی عہدۃ قسم سے نکل جائے گا۔

اور یہ بات اس وقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیس حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی ہیں باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے جس اس کو اختیار دے دیا گیا کہ چاہے کفارہ دے دے اور چاہے جو کچھ بیان کیلئے دی ہو ادا کرے۔ کیونکہ ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اس کو اختیار نہ ہے جس جانب چاہے چاہے خطرات اس کے اگر شرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہے مثلاً کہ اگر اللہ میرے پیار کو شفا دے دے تو مجھ پر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صیحہ ہے کہ یعنی اگر میں شرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر یہی شرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا یا کیا۔ پس ایک راہ سے قسم ہے تو چاہتے نذر داکرے یا کفارہ قسم دے دے۔ قال ومن حلف علی یمن وقال انشاء اللہ متصلاً بيمينہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمن وقال انشاء اللہ فقد بوی یمينہ الا انہ لا بد من الہ اتصال لہ بعد الفواعل رجوع ولا رجوع فی الیمن۔ قدوری نے لکھا یا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملا کہ انشاء اللہ تعالیٰ کہا وہ حانث نہیں ہوگا میں کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواہ احمد والاریضہ وابن حبان۔ ولکن انشاء اللہ تعالیٰ ملا کہ رہنا ضرور ہے کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کہنا قسم سے رجوع ہے حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں ہے اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استفتاء جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کی گردن مائے یہ بات سن کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جہاد کے نزدیک بعد کو استفتاء کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ باران رشید

نے امام ابو حنیفہ کو بل کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو۔ امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہے۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہے جب ان کا جی چاہے انشاء اللہ کہہ کر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اس کی تصدیق کی۔ م۔ ع۔

باب الیمین الدخول والسكنی

یہ باب داخل ہونے و سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا دخل الکعبة والمجدار البیعة اول الکیسة لم یحسث لان البیت ما اعد للبیتونة وھذا یتقلع ما یدنس الھا جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل نہیں ہوگا اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں۔ پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا انصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حائث مذہب کا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سوتے سے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات سرد سنے نہیں بنائے گئے ہیں۔ قسم سے بیت وہ ہے جس میں چہار دیواری اور رھت اور در بندہ جو رات کو سوتے کے لئے قرار دیا جاتا ہے۔ وکذا اذا دخل وہیذا اوطلة باب الدار لما ذکوات الظلمہ ما یون علی السکة وقیل اذا کان الدھلیز یحسث لوان خلق الباب ریحی وادخل وہو مسقف یحسث لانه بیات فیہ عادیۃ۔ اسی طرح

اگر دیہیز میں داخل ہو یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر پہنچے تو بھی حائث مذہب ہوگا کیونکہ یہ بھی خواہاں نہیں ہیں اور ظلمہ وہ ہے جو کچھ پر پہنچے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دیہیز میں ہو کہ جب اس کا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اس پر رھت پڑی ہو تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اسی ڈیوہی میں سوتے کی عادت ہے۔ قسم سے اور صحیح یہ کہ دیہیز میں سوتے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البتہ وہ۔ لیکن ہلکے دیار میں اکثر سوتے ہیں پس فتویٰ حائث ہونے پر چاہئے۔ م۔ ع۔ وہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بنائے ہیں۔ ذیفرہ و مغرب میں مذکور ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اس کی تو توضیح یہ ہے کہ کوچہ کے دو گھر در کی دیوار سے پردھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جس کو میل چھٹا کہتے ہیں۔ م۔ ع۔ وان دخل صفۃ حث لانه یقن للبیتونۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کاشتری والیغیۃ دلیل هذا اذا کانت الصفۃ ذات حوائط اربعۃ وکذا کانت صفۃم وقیل الجواب بحری علی اطلاقہ وھذا الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل ہوا وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سوتے سے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرانی یا صفہ گرنی۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور بل کو صفہ کی صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں یہی ہے اور نبی قوس صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا داخل دارا اخریۃ لم یحسث ولو حلف لا یدخل ھذا الدار لما دخل دارا اخریۃ لم یحسث لان الدار اسم للعرصۃ عنہا العرب والعمم یقال دارا عامرة دار غامرة وقد شهدت اشعار العرب بذلك فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی اعماضہ لغوی فی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کھٹل

بغیر عورت میں داخل ہوا تو حائض نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کی عمارت منہدم ہو جائے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حائض ہوگی اس واسطے کہ عرب اور یحییٰ کے نزدیک دار اس صحن میدان کا نام ہے جس پر عمارت بنائی جاتی ہے چنانچہ بوستے میں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا میں مہمہ و زمامہ یعنی کشتل بنین مجہ اور عرب کے اشعار میں پر شاہد ہیں۔ پس دار کے واسطے عورت یک دمصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں دمصف معتبر نہیں ہے اور اگر نظر سے ادھر ہو تو دمصف معتبر ہے۔ و حلف لا بدخل حدہ الدار غیر بیت شربیت اخری فدخلها یحیث بہ ذکون ان الاسم باقی بعد الانہدم۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کشتل ہو گیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص سی میں داخل ہوا تو حائض ہو جائے گا کیونکہ ہم بین کہ چمکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے جس سے صرف دمصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بیتا نادیتنا فدخلہ لم یحیث۔ اور اگر بعد انہدم کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حائض نہ ہوگا۔ لکنہ ہم یبقی دارا احتوی عن اسمہ و غیرہ۔ کیونکہ وہ دار نہیں رہا، اس لئے کہ اس پر دوسرا نام آگیا۔ و کذا اذا دخلہ بعد انہدم الحمام العلم و الشاہد لانه لا یعود اسم الدار۔ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حائض نہ ہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اس پر دار ہونے کا نام عود نہیں کرے گا جسے یعنی جب وہ مقام۔ یک نام سے بھی ہو چکا یعنی حمام یا بوستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق ہوگا۔ وان حلف لا بدخل هذا البیت فدخلہ بعد ما انہدم و صلا و صوا و لم یحیث۔ اور اگر اس نے حلف کی کہ اس بیت میں داخل نہیں ہوگا پھر اس کے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حائض نہیں ہوگا۔ لزوال اسم البیت لانه لا یبایات فیہ حتی لو بقیت الحيطان و سقط السقف یحیث لانه یبایات فیہ و السقف وصف فیہ۔ اس واسطے کہ اس سے بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رت کو کوئی نہیں سوکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حائض ہوگا کیونکہ اس میں رات بسر کی جاتی ہے۔ و رچھت ہونا اس میں وصف ہے۔ و کذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحیث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حائض نہ ہوگا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہدم۔ کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اس پر بیعت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ یحیث ان من حلف لا بدخل هذا الدار وقت علی سطحہ یحیث لان السطح من الدار لانه لو لم یبق السطح لایستطاع ان یحیث بالحدود الی سطح المسجد و قبل فی عرفنا لا یحیث اور جس نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حائض نہ ہوگا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حائض نہیں ہوگا۔ قال اذا دخل و علیہا یحیث و يجب ان یکون علی البیت الذی تقدم۔ در اگر اس دار کی دبلیز یعنی ڈیوڑھی میں داخل ہوا حائض ہو جائے گا لیکن اس میں وہ وہ تفصیل ہونا چاہئے جو پہلے بیان ہو چکی جس سے عین اگر مردانہ بندہ کرنے سے وہ بھی عورت ہو جائے اور چھت ہو تو وہ حائض ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان دقف فی طلق البیت بحیث اذا اخلق البیت کانت

مختلف الاول ولاحقہ بمزلة المصروف من ربحہ ثم قال بوجہہ زید من نقل كل المتاع حتى يوفى وقد بحث
 ان اسكنی قد ثبت لكل یقی ما بقى منہ وقال ابو یوسف یعتبر نقل الاكثر لان نقل الكل قد یعد رد قال محمد
 یعتبر نقل ما یقوم به كمدخا ینکته من ما وادع للفلان (اسكنی قالوا هذا احسن وادنی بالناس ویستغنی عن یقتل الى
 منزل كحرمه تاخیر حتى یبرأ من السكة اولی المسجد قالوا لا یعد لیلہ فی الزیادات ان من خرج لیلہ
 من معوۃ فنام یقعن واما آخری فی حقه الملوۃ كذا هذا - اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں
 نہیں رہوں گا پھر وہ خود نقل گیا اور اس کا سیاب اور بال بچے اس گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا
 ارادہ نہیں رکھتا تو تب وہ حاش ہو گیا کیونکہ اس مکان میں اس کے بچے و اسباب ہونے سے مرنا وہ نہیں
 کا سائن کمل لئے گا۔ چنانچہ باز دہری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھ تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں نہں کو چہ
 میں رہتا ہوں اور بیت و عہدہ کا حکم بمنزہ دار کے ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم
 میں سچا ہوں بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس
 شہر سے منتقل ہوئے عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔ اور گاؤں کا حکم صحیح
 میں وہ بمنزہ شہر کے ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ فرمایا کہ سب ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا
 ضروری ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دریا نہ گئی تو حاش ہو جیسا کہ کیونکہ اس در کی سکونت کل اسباب سے شروع ہوئی
 حتیٰ کہ جب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہے گا وہاں کی سکونت باقی رہے گی۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا
 کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کچھ کل منتقل کر لینا معتد رہو جاتا ہے اور اس پر فتویٰ ہے کہ کن مکان اور
 امام محمد نے فرمایا کہ جس قدر سب سے نہ نہ دہری کا اعتبار پور ہو سکتا ہے اس قدر منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ
 اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ قوی بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ سنا ہے اور
 واضح ہو کہ اس کو لازم یہ ہے کہ بدل تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچ ہو اور اگر
 اس نے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا نہ ہوگا اور زیادات میں اس کی دیں یہ ہے کہ جو شخص اپنے
 عیال کو دوسرے شہر میں گیا تو غمانہ کے حق میں اس کا اول وطن باقی رہے گا جب تک کہ دوسرا وطن نہ
 بناوے تو ایسا ہی یہاں ہے جسے یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر
 اس کا مسکن رہے گا کیونکہ کل کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی ہے جسم کھائے کہ اس مسجد میں نہیں جائے گا
 ورنہ بد منہم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر وہاں غل ہو تو حاش ہو اور اگر بد منہم ہو کر گھر بنایا گیا پھر بد منہم ہو کر مسجد
 بنائی گئی تو حاش نہ ہوگا۔ اور اگر اصل مسجد میں کچھ بڑھ یا باں اور زیادات میں داخل ہوا تو حاش نہ ہوگا۔ ق۔ ط۔ اور اگر
 قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جائیگا پھر اس کی چھت پر کھڑا ہو تو حاش نہ ہوگا بشرطیکہ بھی مواد اس پر فتویٰ ہے۔ ج۔ قسم
 کھائی کہ اس گھر تک نہ جاؤں گا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اس کے کہنے سے کوئی اسکو لا کر لے گیا تو حاش نہ ہوگا اور اگر
 گھوڑا بھڑک کر اس کے روکے نہ رکھا اور اس گھر میں لے گیا تو حاش نہ ہوگا اور اگر کوئی بدل اس کے حکم کے اسکو لا کر لے
 گیا تو بھی حاش نہ ہوگا خواہ اول سے راضی ہو یا نہ ہو۔ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی علمہ مشائخ کا قول ہے اور یہ صحیح ہے۔ بعد از
 اگر مال ایک یا دو نہ کیا تو حاش نہ ہوگا یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور اگر بھول کر کچھ گھوڑیں گر پڑا یا بکے ہوئے اسکو اندر لگایا تو صحیح یہ حاش
 نہ ہوگا اور اگر کوئی اسکو زبردستی اندر لگایا تھا پھر نقل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حاش نہ ہو جائے گا۔ ط۔

قسم کھائی کہ اس بیت میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر وہ اعطیہ کے اندر آیا جس میں یہ بیت واقع ہے تو حائث نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنی ان کے محاورہ میں بیت ایک کو بھڑی ہے اور جس میں کئی کو بھڑیاں ہوں وہ منزل ہے جس میں کئی منزلیں ہوں وہ دار ہے اور سوارے عرف میں دارو منزل و کھر سب کو کہتے ہیں تو محسن میں جانے سے حائث ہوگا اور اس پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی و فتح القاری وغیرہ فقہ کی معتد کتابوں میں مذکور ہے۔ م۔

باب الیمین فی الخروج والاتیان والربوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یخرج من المسجد فامرو انما نأخذ به حلف لان الفعل لم ینتقل الیہ لعدم الامد۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نہ جاؤں گا پھر اس نے دوسرے کو حکم دیا جو اس کو لاد کر باہر لے گیا تو حائث ہو گیا کیونکہ جس کو حکم دیا ہے اس کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جاور پر سوار ہوا اور وہ جاور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اس کو باہر لے گیا تو حائث نہ ہوگا کیونکہ یہ فعل اس کی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اس نے حکم نہیں دیا۔ لہذا وہ بڑا ہلاک و لا یجوز فی اجمیع لان الاذنتھ بالامور لا یجوز البوضاع۔ اور اگر اس کی رضا مندی کے ساتھ اس کو مادے گیا بدوں اس سے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حائث نہ ہوگا کیونکہ خالی رضا مندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ حکم نہ ہو۔ تاہم ولو حلف لا یخرج من دارہ الا انما یجوز فی حاجۃ اخوی لم یجوز لان الموجد خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری مزرعت کو بھی گیا تو حائث نہ ہوگا کیونکہ یہ نکلا وہی سوا جو اس نے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا نکلتا نہیں ہوتا ہے۔ ولو حلف لا یخرج لئلا مکہ فخرج بعد حائث رجح حثت بوجود الخروج علی قصد مکہ وهو الشرط والموجود هو الانفصال من الداخل لئلا یخرج۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائے گا پھر مکہ کے مادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حائث ہو گیا کیونکہ مکہ کے قصد سے نکلتا پایا گیا۔ درہم شرط غرض کیونکہ نکلتا اندر سے باہر کی طرف جہا ہوتا تھا۔ ولو حلف لا یتھامم یجوز حتی یدخلہ دنہ عبادۃ عن توصیل ذالک للہ تعالیٰ فانما یفرعون فقولہ لا یجوز لا یتھامم ایضا فیل ہرک لاتیان وقیل کا خروج وهو الاصح لانہ عبارة عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آؤں گا تو حائث نہ ہوگا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی میں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فانما یفرعون فقولہ لا یتھامم ایضا مع ما روج دونی فرعون کے۔ اگر کسی نے اور اس سے کہا کہ یہ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ مکہ کو نہ جائے گا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنی جب تک کہ داخل نہ ہو حائث نہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے۔ یعنی کسی کی طرف نکلتے ہی سے حائث ہو جائے گا اور یہی

اصح ہے کہ چونکہ چالنے کے معنی اپنی جگہ سے ٹٹلنا۔ قال دان حلف لیا تین البصرة فلم یأتھا حتی ماتت
حنث فی آخر جود من جزاء حیاته لان البقرة ذلک موقوف۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر
نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزاء میں حاش ہو گیا کیونکہ اس جزاء سے پہلے امید ہے کہ شاید
قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے نہ کہ اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام
کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع
الیہ سبیلاً یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جس کے پاس زاورہ و سواری
موجود ہو یعنی ضروری سامان اس کو پسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جس کو اللہ تعالیٰ
بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے
ہیں۔ م ر ع۔ ولو حلف لیا تینہ خدا ان استطاع فمذاعی استطاعة الصلوة دون القعدة فسرہ و البجام
الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجئ امرًا بقدر علی اتیہ فلم یأت حنث وان عنی
استطاعہ انقطاع دین فید بینہ و بین اللہ تعالیٰ وهذا لان حقيقة الاستطاعة فیما یقارن افضل ویطلق الاسم
على سلامة الآلات وصحة الاسباب فی المتعارف فعد الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نية الاول دیانة لانه نوى
حقیقة کلامہ ثم قبل یصح قضا فیما یبنا و قبل لا یصح لانه خلاف بظاہر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ
کل میں تیرے پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائے گی اور استطاعت
قضا نہ ہوگی یعنی اگر اس کو اسباب و آلات صحت کے ساتھ پسر آئے پھر نہ آئے تو حاش ہو جائے گا اور یہاں
استطاعت صحت مراد ہونا نام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر عیار نہ ہوا ورنہ کسی سہولت
حاصلے نے اس کو روکا اور نہ کوئی سہا سر پیش آیا جس سے وہ آئے کی قدرت نہ ہو گئے پھر بھی نہ آئے تو حاش ہو گیا
اور اگر اس نے کہا کہ میں نے استطاعت تف مراد لی تھی تو خدا اللہ اس کی تصدیق ہو سکتی ہے میں قاضی تصدیق نہ
کرے گا۔ ورنہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق
صرف میں ملتی آت و وصحت اسباب پر ہوتا ہے۔

پس جب اس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف و رواج میں استطاعت کے معنی ہر اسی طرف پھرا
جائے گا ہاں اس معنی کی بھی نیت کرنا ازراہ دیانتہ صحیح ہے کیونکہ اپنے حکام کے اس لئے حقیقی معنی مراد لے لیں۔
پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اس لئے حقیقی معنی مراد لے لیں اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ
یہ حاکم کے خلاف ہے جسے اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا یتخرج امرأۃ الا باذنه
فاذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخری بغیر اذنه حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج
مقرون بالذن وما دونه داخل فی العطر العام ولو فری الاذن مرق یصدق دیانة لاقتضایہ معقول کلامہ لکنہ خلاف الظہور
جس شخص نے قسم کھائی کہ اس کی عورت باہر نہیں جائے گی مگر اس کی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر
نکلے سوائے میری اجازت کے تو تو طلاق لے کر پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جا کر واپس
آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت
ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ اس نے قسم سے ٹٹلنا مستثنیٰ کیلئے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اس کے باقی عام

ممانعت میں داخل ہے اور اگر اس نے نیت یہ کہ ہو کہ ایک بار جازت دینے سے نکل جائے تو یہ نیت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ سنی اس کے کلام سے نکلنے میں نہیں ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولوقت الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة نحو جنت ثم خرجت بعدها بغیر اذنته لم یحش لان هذه كلمة غاية فينتقل اليها به كما اذا قال حتى اذن لك - اور اس نے کہا کہ اگر تو باہر نکل تو مجھے طلاق ہے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دے دوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی ورنہ باہر گئی۔ پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر گئی تو حاشا نہ ہوگا یعنی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کلمہ معنی انتہا متضمن ہے یعنی معنی یہ ہونے کے تیرے نکلنے پر طلاق پڑے گا حکم برابر رہے گا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دے دوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائے گی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو مجھے طلاق ہے یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں نہ چنانچہ جب ایک بار جازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائے گی۔ ولما انت اسمرارة مخرج فقال لا خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت ثم يجيب ذلك ان من دخل ضرب عبده فقال له اتعوان ضربته فصدى حر مكره ثم ضربه وهذا منسني يمين فورا وتقرأ ابو حنيفة في ضارته ووجهه ان من اذن لك المومن تلك الضربة واخرجه عرفا وبعني الايمان عليه - اور اگر کسی شخص کی زبردستی باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکل تو طلاق ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکل تو طلاق نہیں ہوگی اس طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا۔ پس دوسرے نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اس نے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں۔ پھر اس کو مارا تو دوسرا شخص حاشا نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اس کو فقط ابو حنيفة رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم نے چاہا کہ اس نکلے اور مارنے سے جس کے واسطے آزادگی مسمیٰ باز رہے عرف میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا بھی عرف پر ہے۔ لوقال له را حین اجلس فتخذ عدى فقال ان تصديت فبعني عرفني فخرج الى منزله واتفدى لم یحش لان كلامه خرج محخرج الجواب فينبغي على السؤال فينصرف الى القائل المدعوا اليه بخلاف ما اذا قال ان تصديت اليوم لا تصد من ادعى حوف الجواب فيبعني مطلقا اگر مزید ہے کہ کہ بیٹھ کر میرے پاس نہا رہی کھالے خاند نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہا رہی کھال تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر یہاں سے اپنے گھر جا کر اس نے نہا رہی کھال تو حاشا نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ خالد کا کلام سمجھائے جواب کے ہے تو مزید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہا رہی پر رک جائے گا جس کی زبردستی دعوت کی بخلاف اس کے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہا رہی کھال تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حاشا ہو کہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقدمہ جواب سے بڑھادیا پس الگ سرے سے قسم کھانے والا مٹھرایا جائے گا۔ ومن حلف لا يترك دابة فلان ترك دابة بعد ذون له مدیون لم یحش عند ابی حنيفة اذانه اذا كان عليه دين مستغرقا یحش وان نوى لا يلاصق للموئ فيه عبدة وان كان الدين غير مستغرق او لم يكن عليه دين لا یحش مانم يتره لان الملك فيه للموئ لكنه يضاف الى العبد عرفا وكذا اشروا قال عليه السلام من باع عبدا له مال فهو بائع احدیث ففصل الاضافة الى الموئ خلا بد من النية وقال ابو يوسف في الوجه كلاهما

یعنی اذالوا لا اختلال الاضافة وذلك معناه یعنی اوان لم یول اعتبار حقيقة الملك اذا السین لا یمنع وقوعه للسید عندهما — اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہ ہوں گا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضہ دار ہے یا نہیں تو زید حائث نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے مال کو اداس کی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حائث نہ ہوگا اگرچہ اس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اس کی مملوک کسی کے جانور پر سوار نہ ہونے کی نیت ہو تو بھی حائث نہ ہوگا۔ کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہ ہو یا اس پر کچھ بھی قرضہ نہ ہو تو حائث نہیں ہوگا تاہم اس کی نیت نہ ہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہ ہوگا تو حائث ہو جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہے یعنی غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہے لیکن صرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا ایخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں غلطی ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے۔

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حائث ہو جائے گا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اس کی نسبت ناقص ہے یعنی نیت ضرور ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہر صورت میں حائث ہو جائے گا۔ اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا متعین نہیں ہوتا ہے۔ غلام صریح ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اس کی چیز اس کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقہ مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہؒ نے عرف کا اعتبار کیا۔ پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حائث نہ ہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت میں غلطی ہے لہذا اگر نیت ہو تو حائث ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بلا نیت حائث ہو جائے گا اور اگر قرضہ مستغرق نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یأکل من هذا الخلفه فمحل شربه لا ینال اضاف الیمین الی مال الذی کل فیمنصرف الی ما یخرج منه وهو الفحلانہ سبب نہ فیصلح مجازاً عنہ لکن ان شرط ان لا یشغیر بصیغۃ جدیدۃ حتی لا یجفت بالذیق والخل والدریس المبطوخ وان حلف لا یأکل من هذا البسر فصار دلیلاً فاکلہ لم یجفت۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اس کے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اس نے قسم ایس چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو بخلاف ایسی چیز کی طرف پھری جائے گی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہوا اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیداوار کی سبب ہے تو مجازاً اس سبب کو بدل کر سبب مراد لینا جائز ہے۔ لیکن پھل سے حائث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی غلطی کی سبب ہے

متغیر نہ ہو جائے حتیٰ کہ اگر فرسہ یا انکور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا کالی ہوئی تاثری یا غرضہ انکور کھایا تو حانت نہ ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ بدبسر یعنی گدر نہ کھائے گا پھر رطب یعنی پور پختہ ہو جانے کے بعد اس میں سے کھایا تو حانت نہیں ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یأکل من هذا الرطب ومن هذا البین فصادقوا اذ صدق البین شیءا لم یحث لان صفة السورة والوطیوة داخلة الی البین وکذا کونه لبنا فیتقید به ولان اللبیب ماکول فلو یقتضون ان یس الی ما یجوز منه بخلاف ما اذا حلفت لا یطعمکم هذا البین او هذا الثاب فکلمه بعد ما تناخ لان محجرات الاسم بمنع الکلام منعی عنه فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشیء۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوڑ دے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تر یعنی خشک چھوڑ دے مرنے کے بعد دودھ کا شیر نہ ہونے کے بعد کھایا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتا ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے بھر کر یہی چیزوں کو شامل نہ کی جائے گی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اس کے انور سے یا اس طعم سے یا اس جوان سے یا اس سے ہٹ نہ کروں گا۔ پھر اس کے بڑھنا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو یہی حانت ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوان تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا منکر یا منع ہے تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلفت لا یأکل لحم هذا الحمل فاکل بعد ما صادک حنت لان صفة الصغریٰ هذا المست بدایة الی البین فان لم یتمتع عنه اکثر اعتنا صحت لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کی گوشت نہ کھاؤں گا۔ پھر بڑھ کر بکر یا مینڈک یا بھجڑا ہو جانے کے بعد اس کو کھایا تو حانت ہو جائے گا اس واسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اس کے بڑے ہو جانے کے بعد بڑھے گوشت سے نہ بڑھا رہا انکار کرے گا۔ قال ومن حلف لا یأکل بسوا فاکل بسوا فاکل (حبنا لم یحث) لانه یس۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں بدبسر یعنی گدر نہیں کھاؤں گا اس نے پختہ تازہ کھایا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ وہ بدبسر نہیں ہے نہ جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤں گا تو پختہ آم سے حانت نہ ہوگا اور اس طرح اگر قسم کھائی کہ کھانا نہ کھاؤں گا تو پختے آم سے حانت نہ ہوگا۔ ومن حلف لا یأکل رطبا او بسوا او حلف لا یأکل رطبا ولا بسوا فاکل مذنب حنت عندانی حلیفة وقال لا یحث فی الوصل یعنی بسوا المذنب ولا فی البسوا الرطب لمذنب لان الرطب المذنب یسوی رطبا والبسوا المذنب یسوی بسوا فصادکما اذا کانت الیمین علی اشرا وله ان الرطب المذنب مایکون فی ذنبه فلیس بسوا المذنب علی منکس فیکون اکله اکل البسوا والرطب وکل واحد مقصودی لا کل بخلاف الشرا ولانه یصادف الجملۃ فیقع القین فیہ اکثر۔ جس نے قسم کھائی کہ بسیر یا رطب نہیں کھاؤں گا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤں گا اور نہ بسیر کھاؤں گا۔ پس اس نے مذنب کھایا (یعنی جو چھوڑا کہ دم کی طرف سے پختہ ہو گیا اور باقی گدر ہے) تو مذنب کھانے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا اور امام ابو یوسف نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانت نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسیر مذنب کھائے تو حانت نہیں ہوگا۔ جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤں گا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسیر مذنب کو بسیر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہوگی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہے جس کے

دوم میں حضورؐ اس گد رہو اور مذہب اس کے برعکس ہوتا ہے تو اس کا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانت ہوگا بخلاف خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہ ہوگا بلکہ حلف لایشتوی رطباً فاشتوی کبما صۃ بسر فیھا رطب لای بحث لان الشوا و یصارف الجملة و مغلوب تابع و لو كانت البین علی الاکل یحنت لان الاکل یصادفہ شیئاً منشیاً فکان کل منھا مقصوداً و صادکھا اذا حلف لایشتوی شعیراً ولا یاکلہ فاشتوی حنطۃ فیھا حببات شعیر و اکلھا یحنت فی الاکل دون الشوا کما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدوں گا پھر اس نے ایک خوشہ بسر کا یعنی گدڑ چھوڑ دیں گا خریداجس میں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانت نہ ہوگا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہاں کثیر کے تابع ہو جائیں گے اور اگر قسم کھائے ہر ہوتی یعنی رطب نہ کھیں وں کا پھر گدڑ خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانت ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو رطب نہیں رطب اور ہر ایک مقصود ہو یعنی کوئی تابع نہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدوں گا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤں گا پھر گدڑ ہوں خریدے جن میں جو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے ان کو کھایا تو کھانے سے حانت ہو جائے گا اور خریدنے میں حانت نہ ہوگا بیل مذکورہ بالا سے یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گدڑوں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہوگی اور جو خرید نہ نہیں کھا جائے گا اور کھانے میں سر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانت ہو جائے گا۔

۵۔ وقال یوحلف لایاکل لحمًا فاکل لحم السمک لایحنت والقیاس ان یحنت لانه یسوی لحمًا فی القرائن وجہ الاستحسان ان التسمیة محاذیة لان اللحم منشأ من اللحم ولا دم فیہ لیسکونہ فی الماء۔ در اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانت نہ ہوگا اور قیاس یہ جانتا ہے کہ حانت ہو جائے کہ قرآن میں اس کو گوشت کہا گیا ہے (قال قلے ومن کل قاکلون یحاطون بها طریاً یعنی پھل کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اس کا نام رکھنا محاذی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے۔ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہلا کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا۔ نہ جس نے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانت نہ ہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانت ہو جائے گا۔

۶۔ مع۔ وان اکل لحم حیوان ولم یحنت لانه لحم حقیقی لانه حرام والیمین قد یصدق للعن من احرام۔ اور اگر اس نے سواری آدمی کا گوشت کھایا تو حانت ہو جائے گا کیونکہ یہ در حقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم بھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لئے ہوتی ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر حائف مسلمان ہو تو حانت نہ ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ ن۔ فکان اذا اکل کیدا و ذکر شالانه لحم حقیقۃ فان غمہ من لدم و یستعمل استعمال اللحم وقیل فی عوفنا لایحنت لانه لایحد لحم۔ اور اسی طرح اگر کسی نے کبھی یا ادھر کھایا تو بھی حانت ہو جائے گا کیونکہ یہ در حقیقت گوشت ہے کیونکہ اس کی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حانت نہ ہوگا۔

کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ کبھی یا ادبہ بانی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانت نہ ہوگا۔ الخلاصہ والحبط اور یہی صبیح ہونا چاہئے۔ ع۔ اور اگر کسی گوشت کھا یا تو ایک قول میں حادث ہو جائے گا اور یہی شافعی واجہد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانت نہ ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اگر سہری و پائے کھائے تو حانت ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک رنٹ ہوگا اور شافعی صحیح نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھائے کی قسم میں اس نے چربی اور چکنی کی نیت بھل کی تو نیت ہونٹا ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی واجہد ہے اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حانت ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔ ع۔ ق۔ دل و لولحت لایاکل او لایشتوی شحما لمریحتش الا فی شحم البطن عند الی حنیفۃ وقال یحییٰ بن یسلم الظہر ایضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فیہ وهو اندیب بالنسبہ دولہ انہ لحم حقیقۃ الا تروی انہ یلشأ من الدم ویستعمل استعمالہ ویحصل بہ تحرکہ ولھذا یحییٰ بن یسلم فی العین علی اکل اللحم ولا یحییٰ بن یسلم فی العین علی شحم الشحور ونبیل ہذا بالعوبیۃ قالا اسمہ بہ بالفلوسیۃ لایقع علی شحم الظہر جال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوائے کسی چربی میں حانت نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹ کی چربی میں بھی حانت ہو جائے گا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربی گوشت ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اس میں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے بچل جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتے ہیں اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ چربی بیچوں گا تو اس کے بیچنے سے حانت نہ ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہتے ہیں ہے اور اگر فارسی میں یہ کالفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر پر واقع نہیں ہوتا ف۔ اور قول ابوحنیفہ صبیح ہے الذخیرہ اور طوسی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اس نے شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانت ہو جائے گا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم میں ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی دوم درہ چربی جوڑی کے سے غلط ہو سوم وہ چربی جو آنٹوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چارم پیٹ کی چربی اس میں بالاتفاق حانت ہوگا۔ ع۔ و لولحت لایشتوی او لایاکل لحم او شحما خاضروی الیۃ فاکھا لحم یحییٰ بن یسلم لانہ نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال اللحم والشحم۔ اور اگر قسم کھائے کہ یہ چربی یا گوشت نہیں خریدوں گا یا نہیں کھاؤں گا پھر اس نے ذہن کی چکنی خریدی یا کھائی تو حانت نہ ہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے مگر کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بکری کا گوشت کھا یا تو حانت ہو جائے گا اور اس پر فتویٰ ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھینس کا گوشت کھا یا تو حانت نہ ہوگا۔ ع۔ ومن حلف لایاکل من ہذا الخنطۃ ہم یحییٰ بن یسلم حتی یقفہا ولو اکل من غیرہا ہم یحییٰ بن یسلم عند ابی حنیفۃ وقالان اکل من غیرہا حنث ایضا لانہ مفہوم منہ من و لا فی حنیفۃ۔ ان لہ حقیقۃ مستعملۃ ناھا علیہ و لکل قضاوی قاضیۃ علی الجواز المتعارف علی ما مر لاصل عندہ و لوقفہا حنث عندہا ہوا صبیح لعموم الجواز کما اذا حلف لایقع قدمہ فی دار فلان والیہ ابشارۃ بقولہ فی الخبز حنث ایضا۔ اگر قسم کھائی کہ اس گیسوہی سے نہ کھاؤں گا تو جب تک ان کو چاکر نہ کھائے حانت نہیں ہوگا اور اگر اس نے گیسوہی کی روٹی کھائی تو امام

الوحیفہ کے نزدیک۔ حاشہ نہ ہوگا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر اس کی روٹی کھائی تو بھی حاشہ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس قسم سے عرف میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائے گا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤں گا اور امام الوحیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گھبوں کھانے کے حقیقی معنی مستقل ہیں کیونکہ گھبوں ادبال کر اور گھبوں کر چبا کر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستقل ہو وہ متعارف ہو کر سے علی ہو تو ہے یعنی اسی کا حکم یاد رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گھبوں کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حاشہ ہو جائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھانی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ لکھو گا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہیے اپنا قدم رکھے یا سوار داخل ہو حاشہ ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حاشہ ہو جائے گا نہ یہی معنی مطلق ہے خاصہ یہاں کہ چلنے سے بھی حاشہ ہوگا۔ قال ولو حلف لا یأکل من هذا الدقیق ناکل من خبزہ وحشہ لان عینہ غیر ما کول قال لوصوف الی ما یختم منہ۔ اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤں گا پھر اس کی روٹیاں کھائیں تو حاشہ ہو گیا کیونکہ عینہ آٹا نہیں کئی یا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اس پر قسم رکھی جائے گی۔ ولو استخف کما حو لا یحشہ حو اصبح لتعین الجواز مراداً۔ اور اگر اس نے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حاشہ نہ ہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازاً معنی مراد ہونا متعین میں۔ ولو حلف لا یأکل خبزاً فینہ علی ما یعتاد اهل المصرا کلمہ خبز او ذلک خبز الخفۃ و اشعبہ لانہ ہوا المعتاد فی غالب البلد۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا تو اہل شہر اپنی عادت میں جس کو روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گھبوں کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اس روٹی کی عادت ہے۔ ولو کل من خبز القطاف لا یحشہ لانہ لا یسی خبزاً مطلقاً اذا فلف لانه محتمل کلامہ۔ اور اگر اس نے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حاشہ نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اس کی بھی نیت کی ہو تو حاشہ ہو جائے گا کیونکہ اس کے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ وکنہ اذا کل خبزاً لا رزہا لعواق لم یحشہ لانہ غیر معتاد عندہم حق لوکان بطیروشان ادنی بلدۃ طعمہم ذلک یحشہ۔ اسی طرح اگر اس نے عرق کے ٹک میں چاول کی روٹی کھائی تو حاشہ نہ ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اس کی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا ہرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جن کا کھانا چارہ ہے رہنے والا ہو تو حاشہ ہو جائے گا۔ ولو حلف لا یأکل الشواء فهو علی العمود ان الباقی حاشہ لانہ ہوا ذبہ اللحم المشوی عند الاخلاق الا ان شوی ما یشوی من بیض او دیکھو لا مکان الخفیۃ۔ اگر قسم کھائی جھنا ہو انہ کھاؤں گا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بیٹکن و گامرد و شکر و دیر نہ ہوگی کیونکہ خالی جھنا ہو کہنے سے جھنا ہو گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اس نے انڈے وغیرہ کھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے چلنے کے دھڑ سے اس کی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لا یأکل الطیخ فهو علی ما یطبخ من اللحم و هذا امتحان اعتباراً للعرف و هذا لان التعمیم متعدد فی مصوف لی خاص ہو متعارف و هو اللحم المطبوخ یا اللحم اذا ذی غیر ذلک لان فیہ تشدید اذان اکل من موقہ یحشہ بما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسی الطیخاً۔ اگر قسم کھالی طیخ یعنی پختہ نہ کھاؤں گا تو یہ گوشت کی بیج پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھری جائے گی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت

ہے لیکن اگر اس نے گوشت کے سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیست، کہ تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔
اس میں اس پر سختی بڑھتی ہے اور اگر اس نے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حائش ہو جائے گا۔
نہ کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور اس لئے کہ اس کو بھی طبع کہتے ہیں۔ ومن حنف لایاکل
الدُّس فیہمیتہ علی ما یکس فی الثنا فیہ و یباع فی المصر و یقال یکس و فی الجامع الصغیر و لو حنف لایاکل
و اما نہ وہی و دس البقور و العنمر عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ قال ابو یوسف و محمد علی الغنیم خاصۃ و ہذا
اختلاف عصور و زمان کان العرف فی زمانہ فیہما فی ذمتہما فی العنمر خاصۃ و فی زمانہما فی حنفی علی حسب
العادۃ کما حوالہ مذکور ہے فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریاں نہ کھاؤں گا تو اس کی قسم سی سری پر واقع
ہوگی جو چھالوں میں ڈال کر شہروں میں بیچی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ
سری نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی۔ اور صاحبین
نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے
زمانہ میں گائے اور بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا
جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادت ہوگی ویسا فتویٰ دیا جائے گا یہی مختصر قدوری میں مذکور ہے
قال وان حنف لایاکل فاکلہ فاکل علیا و سمانا و وسطا و قد عارضناہم یحنت وں اکل لعماد او بطیخ و
مشمشا حنت و ہذا عند ابی حنیفۃ و قال ابو یوسف و محمد حنت فی العنب و الرطب و الرمان لیمہ و لا اصل
ان اکلہ لیمہ فاکلہ نہ قبل الطعام و بعدہ ای یتنعم بہ فیادۃ علی البعث و الرطب و الیابس فیہ سواء بعد
ان یکون التفکۃ بہ معتادا حتی لا یحنت بیابس البطیخ و ہذا المعنی موجود فی التفاح و اخواتہ فی حنت بہ و غیر
موجود فی التمر و النخیل و لا فیہما من البقور بعا و کلا فلا یحنت بہما و اما العنب و الرطب و الرمان فہما یقولون
ان معنی التفکۃ موجود فیہا فانہا احرار لک و التعم بہا یفوق التعم بخیرھا و ابو حنیفۃ یقول ان ہذا الاشیاء
مما یتغذى بعد ایتدای بہا و اوجب قصور فی معنی التفکۃ لا استعصان فی حاحۃ البق و لہذا کان ابیابس
منہ من التوابل او من الاقوات — امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم
کھائی کہ میں فاکہ نہ کھاؤں گا پھر اس نے انگوٹیا یا ناریاتہ خرما یا کھڑی یا کیر کھ یا لوز حائش نہ ہوگا اور
اگر سیب یا خربزہ یا شمش کھائی تو حائش ہو جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ
انگوٹیا خرما اور ناریاں بھی حائش ہو جائے گا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکہ ای چیز کہ کہتے ہیں جس کے
ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ کیا جائے۔ یعنی اصلی غذائے معتد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا
جائے اور میں چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہے حتیٰ کہ خشک خربزہ سے
حائش نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خشک خربزہ کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکہ کے معنی سب اور اس کے مانند چیزوں میں
موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حائش ہو جائے گا اور گھڑی اور گھرے میں موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بطور ساگ کے
نیچے اور کھانے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حائش نہ ہوگا رہا تازہ کھجور اور انگوٹیاں چیزوں میں صاحبین
پر کہتے ہیں کہ تفکہ کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ نوک میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں
لذت کے معنی زیادہ ہائے جاتے ہیں اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی

ہیں تو خاف لذت کے معنی میں کمی ہوگئی کیونکہ ان کا استعمال انسان زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جوان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں جسے محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز جو تھکے معذور تھکے میں ہے ورنہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ش۔ قال ولوحلف لا باقدم فکل شیء اصطبغ به ادام واشواء لیس بادام واسلح ادام وهذا عندنا من حنیفة وبنی یوسف وکان محمد بن مالک مع الخبز عالباً فھو ادام وھو رواية عن ابی یوسف لان الادم من الموامدة وھی اسواقۃ کل ما یؤکل مع الحزم وحق له کالحم والبيض ونحوہ ولھما ان ادم مالک لیتعا وانیضۃ فی الاحتلاط حقیقۃ لیکون قائمانہ فی الایام لیکون علی الافراد حکم وتمام الموافقة فی الامتزاج ایضاً والحل وغیرہ من اسالھات الاوکل وحدها بل یشرّب والشیع لا یؤکل بانفرادۃ ماذۃ ولا نہ ینوب فیکون تبعاً لکھم واما ما یھیہ لانہ یؤکل وحده الا ان یوہ سافنیہ من التشدید والتعب والبطیخ ییس بادام ھو الصمیع

امام محمد نے جامع مغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں ادام کے ساتھ نہ کھاؤں گا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جھلے وہ ادام ہے پس بھون گوشت ادام نہیں ہے۔ یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہے اور ٹک ادام ہے اور یہ جو حنیفہ وایر یوسف کا قول ہے ہر اروزہ ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے کیونکہ ادام کا لفظ مراد مست سے نکالا گیا ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہے۔ جیسے گوشت و نڈا اور مس کے مانند چیزیں اور امام جو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادام عرف میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تاج کر کے کئی جائے در تاج سونا ایک و تحقیقہ مد نے میں ہے نہ ادام اسی کے ساتھ قائم ہوا اور دوسری اس طرح کہ حکم تاج ہر میں تہ نہ کھائی جائے۔ اور یہی موافقت ہے جب پوری ہوتی ہے۔ جو دونوں یک میں ملتی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیل نہیں کھائی جاتی ہیں بلکہ پی ل جاتی ہیں اور ٹک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گل بھی جاتا ہے بھلات گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیل بھی کئی جاتی ہیں لیکن اگر اس نے ادام کے غلط سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اس کی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہوں گی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اس پر سختی بڑھتی ہے۔ یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب مخالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اس پر سختی بڑھتی ہو تو تا حدی بھی اس کے قول کی تصریح کرتا ہے اور گور اور غیرہ ادم نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ واذا حلف لا یقتدی فالاخذ بالاولیٰ من طلوع النجف والیٰ الظھور والعشاء من ملة الظھور والیٰ نصف اللیل لان ما بعد الاولیٰ لیس عشاء بل لیس الظھر احد صدوقی الشافعی الحدیث۔ اور اگر طریقی میں قسم کھائی لا یشغدی یعنی میں غدا نہ کھاؤں گا لیکن جو والی مہملہ تو غدا وہ کھانا ہر تاج جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہر تاج جو غدا ظہر سے آدھی رات تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اس کو عشاء کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث میں نہ ظہر کو عشاء کی دو غاڑوں سے ایک نہ لکھا گیا ہے نہ یہ حدیث صحیحین میں کتاب النکاح کے باب سہر میں ہے۔ والصحیح من نصف اللیل الی طلوع النجف نہ مانوخذ من السجود یطلق علی ما یلقب بھم ثم اغدا والعشاء ما یقصد بہ الشیع عادیۃ ولینبہر مادیۃ اصل کل بلد لکن حقہم ولینبہر لکن یكون اکثر من نصف الشیع ومن قاتل ان لبستہ ادا کلت او شربہ فیدعی حرۃ قال حنیفۃ شفا کوشت شیء لم یدتی فی القنارہ وغیرہ لان النیت

انما لجمع فی المفظوظ والشوب وما یضاحیہ غیر من کور تنصیصا ولا مقتضی لاعلم له نلخت نیتہ التخصیص نہ
اور سحری کا کھانا آدمی راستہ سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور قریب سحر تک
جو کھانا ہو اس کو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے۔ پھر غدا و غدا کہ کھانا ہے جس سے عادت کے
موافق میری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک نوالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غدا نہ ہوگا۔ پھر یہ ایک شہ والوں کے حق میں
انہیں کی عادت معتبر ہے در شرط ہے کہ آدمی سیر سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پہنایا کھایا
پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر وقت ہوگی اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی
تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور دیانت میں بھی اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ نیت اس چیز
میں صبیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی ہوئے حال تک یہاں پہنچنے دکھانے و پہنچنے کے ساتھ پکڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی سرج لفظ
میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پہنچا دکھانا اس کو مقتضی ہے تو اس کے واسطے علم نہیں ہوتا ہے اور جب قسم نہ ہو
ہے تو تخصیص کی نیت لغو ہے نہ اگر کچھ اور غیر بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص اس قسم کا کچھ
مراد لیا تھا تو تخصیص ہو سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا واکلت طعاما وشریت شربا لیس
یدین فی القضاء خاصة لانه کوة فی محل الشوط فتعم قیمت نیتہ التخصیص نہ الا انہ خلاف الظہن یدین
فی القضاء یعنی اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے کچھ پہنایا یا طعام کھایا، پیئے کچھ چیزیں لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر
تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ جو لفظ اس نے
بیان کیا یعنی کچھ (ادعاء) وغیرہ وہ شرط کے ضمن میں ہے تو وہ عام ہوگا پس نہ اس پر نیت کی نیت اس میں کارآمد ہوگی
لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ قال ومن حلف لا یشرب من دجلة فثوب من دجلة فثوب من دجلة
یا نا ولم یحلف حتی یکوم مضافا معنی حلیفہ و قال اذا شرب مضافا نا دیمحلف لانه امتداف. لفظوم ولہ ان
کلمة من للتبعین وحقیقة فی الکوم وحی مستعملة و لہذا یحلف بالکوم اجماعا لم یحلف المصنوع فی الیمین
وان کان متعارفا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ دریا کے دجلہ سے نہیں پئے گا پھر برتن سے اس پر پانی پالے کر
پیا تو انا ابو حنیفہ کے نزدیک حاشی نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے منہ لگا کر پئے دریا میں نے فرمایا کہ جب
برتن سے اس کا پانی لے کر پیا تو حاشی ہوگا کیونکہ عرف میں اس قسم سے جو سمجھا جاتا ہے۔ اور انا ابو حنیفہ کی دیں
یہ ہے کہ اس میں سے کہنا نہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پئے اور اس کے قطعی معنی ہیں کہ منہ لگا کر پئے اور
اس طرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حاشی ہو جاتا ہے۔ پس جب
حقیقی معنی پر پئے تو عیازی من بینا معنی ہے اگرچہ مجازی من عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من دجلة
دجلة بشرط مضافا نا و حلف لانه بعد الا فتواف بقی منسوب الیہ و هو الشوط فصادکما اذا شرب من دجلة
یاخذ من دجلة۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیوں گا پھر دجلہ سے برتن میں لے کر پیا تو
حاشی ہوگا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط حقن تو اس ہوگا جیسے دجلہ سے کوئی ہر گاہ
کر لائی گئی اور اس نے اس نہر میں سے پیا۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حاشی ہوتا ہے تو برتن میں پینے سے
جس حاشی ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی هذا الکون الیوم فامواتہ طاق دیں لکن من ماء دجلة
فان کان فیہ ماء فارق قبل الیل لم یحلف و هذا من الی حلیفہ و بعد بقا ابرو لیسفہ یحلف فی ذلک کہ یعنی ذامنی الیوم

وعلى هذا الاختلاف اذا كان اليمين بالله قبله واملأه ان من شرط انعقاد اليمين بلفظ الله تعالى لا بلفظ
يوسف لان اليمين انما انعقد للبر ولا بد من تصور البر لئلا يكون اليمين بالله انه امكن القول بالانعقاد مرجعا للبر
على وجهه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة قلنا لا بد من تصور اصله من انعقاد حق الخلف ولهذا لا ينعقد
الغفوس مرجعا للكفارة. جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کو زندہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جود
طالبہ ہے حالانکہ کوڑے میں کچھ پانی نہ تھا تو حادث نہیں ہوگا خواہ اس کو زندہ میں پانی نہ ہو مسلم ہو یا نہ ہو اور
اگر اس میں پانی ہو مگر رات گئے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حاشا نہ ہوگا۔ اور یہ نام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور
ابن یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حاشا ہو جائے گا یعنی جب دن گزر جائے تب حاشا ہو جائے
گا اور اسی طرح اگر قسم طلاق نزدیک نہیں بلکہ نقد کے کی قسم ہے تو بھی میں اختلاف ہے۔ یعنی اگر قسم کھائے
کہ واللہ آج کے دن اس کو زندہ میں جو پانی ہے پیوں گا تو اس صورت میں اختلاف ہے اور اس اختلاف
کی اصل یہ ہے کہ ہم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا متصور
ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اس واسطے منعقد کی
جاتی ہے کہ وہ پوری کی جائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کی جاوے اور امام ابو یوسف
کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی درحالیکہ اس کا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اس کے
خمس میں اثر ظاہر ہو در اس کا خلیفہ کفارہ ہے (یعنی زبان سے جب اس نے قسم نکالی تو ہم اس کو نہ نہیں
کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا کفارہ مکمل یا کوڑہ کفارہ ہے
اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے (تو اس کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے
حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غفوس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں نہ یعنی قسم غفوس میں یہ
نہیں لہا جو تاکہ اگر اصل قسم پوری نہیں ہو سکتی تو کفارہ اس کا خلیفہ دیا جائے اس لئے کہ جب اصل ہی نہیں متصور
ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ دو کانت الیمین مطلقہ فقہ اوجہ دلول لایحیث عنہما وعدای یوسف یحیث
فی الحار والی اوجہ لثانی یحیث فی قومہ حید ما ہو یوسف فرق بن اسطلی والموقت دوجہ الفرق ان یحیث
لثوسعة فلا یحیث الا فی آخر الوقت فلا یحیث قلمی فی المطلق یجب الیہ کہما فرغ فاذا خلت البر نفوات ما عطف علیہ الیمین یحیث فی عینہ کا
فرق لہم دوجہ الفرق ان فی المطلق یجب الیہ کہما فرغ فاذا خلت البر نفوات ما عطف علیہ الیمین یحیث فی عینہ کا
اذا مات الخلف والمایا ق اما فی الموقت یجب الیہ فی الجزء الاخیر من الوقت ومما ذلک ہم یق محلیۃ البر
عند التصرف لا عی البریہ وتبطل الیمین کما اذا عطف وابتداء فی هذه الحالة - اور اگر اس مسئلہ میں کوڑہ
سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو بھی صورت میں یعنی جبکہ کوڑہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام
محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حاشا نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حاشا ہو جائے گا اور دوسری
صورت میں جبکہ کوڑہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہے تو بالاتفاق سب کے قول میں حاشا ہو جائے گا بھی ابو یوسف
رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی در صورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گزرنے پر حاشا نہیں آیا۔ اور
در صورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حاشا نہیں آیا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اس
واسطے ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک کوئی عمل ہو سکو نہ پانی پینا بھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے

یعنی جب دن گزرے تو دن گزرنے سے پہلے حاشہ نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم کے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے مگر پانی باقی نہ رہے تو فی الحال حاشہ ہو گیا۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے بھی وقت مطلق اور وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کا پورا کرنا نہیں مثلاً گزرے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا چاہتا ہو کہ پانی جس پر قسم ہے وہ نہ رہے تو قسم میں جھوٹا ہو گیا جیسے اگر حالف مر جائے یا نہ ہو پانی باقی ہے تو جھوٹا ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزء میں واجب ہوگا اور آخری جزء پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا عمل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم مکمل ہو جائے گی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ائمہ سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے نہ کہ قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ عمل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف بيمينه ان لا يفعل شيئا او يفعل شيئا فلا ينعقد لان البر متصور حقيقة لان التصور والى اسماء فكل حقيقة الاتي ان الملكة بعد ان اسماء وكذا ان الحيوان لا ينعقد لان الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد الامين موجباً بخلافه ثم يثبت بحكم الجرح ثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يثبت مع احتمال اعادة الحياة بخلاف مسألة ان يكون لان شرب الماء الذي في الكوب وقت الحلف ولا ملو فيه لا تصور فلم ينعقد۔ اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو بدن کر سونگا کر دوں گا تو قسم منعقد ہو جائے گی اور قسم کے بعد ہی حاشہ ہو جائے گا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدن کرنا عادت کے برخلاف ہیں ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کی نہیں دیکھتے ہر کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ پتھر کو سونگا کرے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہو تو قسم منعقد ہو کر اپنے غیض میں کفر نہ ہو کہ واجب کرے گی پھر عادت کے واسطے عاجزی ثابت ہو کر حاشہ ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں کہ حالف مر جائے تو اس کے حاشہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ باہر ملکہ ہو جائے گا احتمال موجود ہے بر غفلت مثلاً کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت پتھر پانی کوزہ میں موجود ہو اس کا پتھر ناخالص ہو اس میں کچھ بھی نہ تھا متصور نہیں ہے تو قسم ہی منعقد نہ ہوگی نہ کہ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول ابو حنیفہ ہے اور میں قول ظہر سے۔۔۔

باب اليمين في الكلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا يفعله ولا يفعله وهو يبيت سبع لا انه فاعلم حلف لا نه قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لنومه لعمامه كما اذا ناداه وهو يبيت سبع لكنه لم يفهم لتعلقه

و فی بعض روایات المبسوط بشروط ان یوقفہ وحبیبہ مشایخنا نہ لانہ اذا لم یغیبہ کان کما اذا ناداہ من بعد
وہو یحیث لا یسمع صوته۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے رہتا ہوں نہ کروں گا پھر ایسے
طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہے مگر وہ خواب میں تھا تو یہ شخص حاضر ہونے کا کہو کہ اس نے اس شخص سے
کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا ویکین وہ خواب کی وجہ سے نہیں سمجھا تو یہ ہو گیا کہ جیسے حاضر نے اس کو پکار
حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا حالانکہ اس صورت میں وہ حاضر ہوجاتا
ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اس کو جگایا تو حاشا ہر جگہ گھر و دھارے مشایخ اسی
قول پر ہیں (یہی مجمع ہے التحفۃ ع) کیونکہ جب وہ بیدار نہ ہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کو دور سے پکارا حالانکہ
وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ و یوحلف لا ینکبہ الا باذنه فاذن لہ و لم یعلم بالاذن حتی کلمہ
حاشا لان الاذن مشتق من الاذان الذی ہوا اعلام اومن و قوۃ فی الاذن وکل ذلک لا یحقق الا بالسمع و قال
ابویوسفؒ لا یجوز لان الاذن ہوا اعلامی و انہ یتم بالاذن کالمواضع قلن الرضا من اعمال القلب ولا
کذلک الاذن علی مامو۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی
اجازت سے پھر زید نے اس کو اجازت دے دی مگر اس کو اجازت کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ
اس نے زید سے کلام کیا تو حاشا ہر جگہ گھر و دھارے مشایخ اسی قول پر ہیں (یہی مجمع ہے التحفۃ ع) کیونکہ اذن کا لفظ اذن سے مشتق ہے جس کے معنی آگاہ کرنا
یا اذن یعنی کان میں پرٹنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پرٹنا بدوں سننے کے محقق نہ ہوگا۔ اور امام
ابویوسفؒ سے نہ آیا کہ حاشا ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاع کے ہیں یعنی اجازت و اجابت، دینا اور بہ ظانی
اجازت دینے والے سے پوری ہوجاتی ہے۔ جیسے رہنما دینی رافعی سے پوری ہوجاتی ہے اور ہم کہتے ہیں
کہ رہنما تو دل کے عمل میں سے ہے اور اذن کا یہ حال ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہے اور فائدہ صغریٰ و قمرہ
میں نازل سے مذکور ہے۔ ایک نے قسم کھالی کہ اس کی زوجہ بدوں اس کے اذن کے نہ نکلتی پھر اس کو ایسی
جگہ سے اجازت دی کہ غور سے نہ بنیں سنا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول میں یہ اذن نہیں ہے اور ابویوسفؒ و
زفر کے قول میں اذن ہے۔ ع۔ قل و ان حلف لا ینکبہ شہوا فھو من حیث حلف لانہ لو لم ینکبہ لاشہو
یتابذ لیمن و ذلک الشہو لا یراجع ما و ما فی الذی یلے یمینہ و اخلد عملا بد لالۃ حالہ بخلاف ما
ذا خالی و اللہ لا یمد من شہو الا یتلو لم ید کو اشہو لا یتابذ الیمن فلان ذلک یقتضی الصوم بہ واد
منکوفا لقعیمین الیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ
شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا ذکر نہ کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہوجاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ
مہینہ کے ماسو زمانہ خارج ہوجائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اس کی حالت کے یعنی غصہ
اس کوئی احوال بھلا ہوا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا کہ واللہ میں ایک مہینہ روزہ رکھوں گا تو یہ قسم کے وقت
سے متعین نہ ہوگا اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہ ہوتا تو مہینہ کا ذکر
صرف اس واسطے ہے۔

نور اس سے روزہ کا اتنا نہ معلوم ہوجائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ ہر مہینہ کے دن کا اختیار اس کو
حاصل ہے فہے یعنی اس پر قسم ہے یہ واجب ہوگا کہ بھی ایک مہینہ کے روزے رکھ لے تو اس کو اختیار ہے کہ

روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یتکلم فقل القرآن فی صلواتہ لا یحذف وان
 فوفی غیر صلواتہ حلف وحل هذا التبعیع والتخلیل والتکبیر فی تقیاس یحذف فیما ذکر قول الشافعی
 لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوۃ لیس بکلام عوفا ولا مشوعا قال علیہ سلام ان صلواتہ لا یحذف
 فیما مشی من کلام الناس وقیل فی عوفنا لا یحذف فی غیر الصلوۃ ایضا لانہ لا یمسکک بل قاذیاً وجا
 اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولوں گا پھر اس نے نمازیں قرآن پڑھا تو حاش نہیں ہوگا اور اگر نماز سے
 باہر پڑھا تو حاش ہو جائے گا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نمازیں کہہ کر تو حاش
 نہ ہوگا اور نماز سے باہر حاش ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حاش ہو جائے، دوسری امام
 شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور جاری دیں یہ سب کہ نمازیں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً نہ
 نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی پیڑ ہے کہ میں لوگوں کے کلام سے کہ
 جس کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس
 میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے راہ مسلم اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی
 حاش نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو شکم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ باتیں کرتے ولا نہیں کہنا ہے
 بلکہ اس کو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں اس سے یہی قول فقیہ ابوالمہدی شیخ الاسلام و صدر شہید و عتباتی کا ہے
 اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ ولو قال یوم اکرم ثلاثاً ما وکأنه طالع فہو علی اللیل وانہار لان اسم الیوم اذا قوت
 بفعل لا یمتد بواحد مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ من یولہم یومئذ وجہاً والکلام لا یمتد۔ اور اگر اس نے کہا
 کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جو رونا تھا ہے تو یہ کلام دن، و رات دونوں پر ہوگا یعنی عواہ
 دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اس کی جو رونا تھا ہو جائے گی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے نعل سے متصل ہوتا
 ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولہم یومئذ وجہاً یعنی جو
 شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیرے گا یاخ یعنی چہا د میں کسی وقت کافروں سے پیٹھ پھیرنا مستوجب
 غضب ہے اور کلام بھی ایسا نعل نہیں جو دراز ہے۔ دان معی النہار خاصۃ ذین فی لفظہ رلا منہ مستعجب فیہ
 ایضا ومن الی یوسف رحمہ اللہ لا یدین فی القفس لانه خلاف المتعارف ولو قال لیلة اکبر فلان فہو علی اللیل خاصۃ
 لانہ حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للہاض خاصۃ وما جاوا استواء فی مطلق الوقت۔ اور اگر اس نے فقط
 دن ہی دن کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف
 سے ایک روایت ہے کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ متعارف معارف و عوارض کے خلاف ہے اور اگر اس
 نے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ حلقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ
 رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے۔ جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے
 اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلان الا ان یقدم فلان ان قرار حق یقدم لذلک
 اوقال الا ان یاذن فلان اذ حق یاذن فلان فامراۃ طاق لکیر قبل التقدم فالذین حنث وکلمہ بعد التقدم
 والاذن لم یحنث۔ لانہ غایۃ والاعین باقیۃ قبل الذیۃ ومنتمیۃ بعدھا فلا یحنث بالکلام بعدھا الخ العین۔
 اور اگر اس نے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر اگر بعد مسافر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ یہ مسافر

سے آجائے یا کہا کہ اگر انکے زیر مجھے اجازت دے یا یہاں تک کہ زیر مجھے اجازت دے تو میری جود طلاق
 سے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کر لیا تو حائث ہو گیا یعنی اس کی زوجہ کو طلاق
 پر لکھی اور اگر اس کے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حائث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا
 اجازت انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے غم ہو جاتا ہے تو قسم کے غم
 ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے حائث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت ایمنه خلافا لانی یوسف لانی اصنوع
 عنہ کلام یعنی بلا ذلت والقدوم ولم یبق بعد الموت متمم الوجود نسقطت ایمنه وسندہ التتمہیں بشرط
 تحت مسقوط الغایۃ تیابہ ایمن۔ اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہو گئی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے
 اور ہمارا دلیل یہ ہے۔ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آجائے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت
 کے بعد یہ منصوص نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک تصور پر پورا نا کچھ شرط نہیں تو زید کے مرنے
 سے قسم ونفی ہو جائے گی نہ سے یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کرے گا تو اس کی زوجہ طلاق ہو جائے گی۔ ومن
 حلف لایکرم عبد فلان ولم یومد ایمنه وامرأة فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدا او بانیات منه امرأته
 او عاذی صدیقہ فکلمہم لم یحنث لانه عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما إضافة ملک او
 إضافة نسبة ولم یوجد فلا یحنث قال غلانی إضافة المملک بالاتفاق وفي إضافة النسبة عند محمد بن یحییٰ کالمرأة
 والصدیق قال فی الزمادات لکن هذه الاضافة للتعریف لانی امرأۃ والصدیق مقمودان بالهجران فلا یشتروا دلیما
 فینتعلق بالمک بعینه کما فی الاشارة ووجه ما ذکر اھمنا وهو رواية الجامع الصغیر انه یحتل ان یکون غرضه جرحه لانه
 لاجل المعاف الیہ ولہذا لم یعینہ فلا یحنث ین قولنا الاضافة بالاشھاء جس نے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں
 گا اور کسی خاص غلام کی نسبت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلاں کی زوجہ سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں
 کروں گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اس کی زوجہ اس سے ہائش ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی
 ہو گئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حائث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر لکھی
 جو ایسے فعل میں واقع ہوگا جس کی نسبت فلاں شخص کی طرف ہے یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جن کو فلاں
 شخص کے ساتھ نسبت ہے خواہ نسبت ملک کے ہے یا نسبت فلاں یا نسبت نکاح یا دوستی ہے۔ پھر جب نسبت
 نہ رہی تو حائث نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہے کہ
 حائث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام احمد کے نزدیک حائث ہو جائے گا جیسے اس کی زوجہ یا دوست
 سے کیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو جب حائث ہوگا اور امام احمد نے دیا حائث میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ایسی
 نسبت حرفت پر بیان کے واسطے برتی ہے۔ کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا
 چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلاں کی زوجہ یا دوست ہو یا صرف ان کی شناخت کے واسطے ہے
 تو زوجیت و دوستی کا واسطہ نہ بنا کچھ شرط نہیں ہے۔ پس حکم معنی ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے
 یعنی مثلاً کہا کہ فلاں کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام
 کرنے تو حائث ہو جائے گا اگرچہ فلاں سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو نہایت یہاں مذکور ہے یعنی فلاں
 کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حائث نہ ہوگا۔ یہ جامع الصغیر کی روایت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شاید اس کی

نے چادر فروخت کر دی پھر اس سے کلام کیا تو حاشا ہو جائے گا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی احتمال نہیں ہے سوائے شائعہ کے کیونکہ چادر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کروں گا۔ ومن علف لا یلکم هذا الشب نکلمہ وقد مار شیعنا حنت لان الحکم تعلق بالمشاد الیہ اذ الصفة فی الما ضر لئو وھنم الصفة یست بدایتہ لی ایمین علی ما مر فی قبل۔ اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کروں گا پھر اس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ دھڑک ہو گیا تو حاشا ہو جائے گا کیونکہ حکم کا تعلق اس سے ہو چکا ہے گاجس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہیں ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل قسم متعلق باوقات۔ قال ومن حلف لا یدکم حیثا او زمانا او المھین او الزمان دھو

فصل علی ستة اشھول لان المھین قد یزاد بہ او یمن ستة قال اللہ تعالیٰ ھل اتی علی الانسان حین من الدھو وقد یداد بہ ستة اشھول قال اللہ قل لے توفی اکھا کل حین وھن ہوا الوسط فینصرف الیہ وھن لان الیسیرہ یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ مادقا و یؤید لا یقصد بہ غالباً لانہ بمنزلة الابد ولو سکت عنہ یتجدد فیتعین مادکوناً وکان الزمان یستعمل لھین یقال ما رایتک منذ حین ومنذ زمان یعنی وھن اذ المھین لہ ہنۃ ما اذا توفی شیا فھو علی ما توفی لہ نومی حقیقۃ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی دیکھ جیسا او نہ مانا او المھین یعنی میں کلام نہ کروں گا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر جانا کہ اس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی۔ اس واسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس اور کبھی اللہ تعالیٰ نے کفرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھو اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا توفی اکھا کل حین۔ اور یہی درمیان وقت ہے تو قسم اس کی طرف پھیرے گی اور یہ امر اس واسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو بدست میں بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ در زمین چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ کہے۔ اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو چھنے ذکر یکین درمیان زمانہ ہی متعین ہے اور یہی حال لفظ زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح متعین ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رایتک منذ حین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ما رایتک منذ زمان یعنی خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کسی وقت کی نیت کی تو قسم اس نیت پر ہوگی کیونکہ اس نے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لئے۔ وکن لھ الدھو عندھا ذل الی حنیفہ الدھو لا ادری ما ھو وھن الاختلاف فی الفکر ھو المیع ما المھوف بالالف ولام بواو بہ الا بدل ہون لھما ان دھوا یستعمل استعمال المھین والزمان یقال ما رایتک منذ حین ومنذ دھو یعنی ما یحییفہ لوقت فی تقدیمہ لان اللغات لھما لہ قیاسا والعرف لھما عرف استقوارہ اختلاف فی الاستعمال۔ اور اگر اس نے اسی طرح عربی میں قسم کھائی کہ لا اکلمہ دھوا تو صحابہ کے نزدیک کلمہ ماہ پر قسم ہوگی اور نام الی حنیفہ کے کلمہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ

اس نے دہر کو دونوں الف لام کے تکرر بیان کیا پھر یہی قول جمع ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے عرف بھی بیہنگی مراد ہے اور تکرر میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استقوال بھی جن دو زبان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ مارا ایک منہ جن اور مارا ایک منہ دھر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ قیاس سے سنت نہیں دریافت کئے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے فقہ حنفیہ یہ ہے کہ جن دو زبان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزبان اور خواہ دونوں الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتیٰ کہ دہری اس کو کہتے ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خاق عز وجل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں ان کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگنی نہ کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لئے ہیں جو معنی مراد لئے اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لئے تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو حلف لا یکلمہ ایاماً نحو علی

ثلاثة ایام لانه اسم جامع لکونکوا یتناول اقل الجمع وهو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الا یاماً فهو علی عشرة ایام عندی حلیفة وقال علی الا سبع ولو حلف لا یکلمہ اشہد عندہ وعند ہامال اثنی عشر مشہور لان اللام للمعہود وهو ما فی کلامنا لانه یندد علیھا وہ انہ جمع معروف فینصرف الی اقلی ما ینکر یلفظاً للجمع وذلك عشرة۔ اور اگر اس نے عربی میں قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاماً یعنی دنوں تک بات نہ کروں گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو دونوں الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین دن دہے انہیں اردو و فارسی میں وی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الا یام یعنی ایام پر اہل لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الا یوماً تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ مراد صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ مراد جمع ہوگی کیونکہ الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور یہ اسی قسم ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایام کو الف لام سے معہود کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد ملے پڑتا ہے وہ رکھا جائے گا اور وہ دس ہے فقہ یعنی عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثة ایام واربعۃ ایام ثلثۃ ایام اور اس کے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر دہا بولتے ہیں۔

پس عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور مشہور یعنی مہینوں کو لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ سات دن معہود کہتے ہیں تو انہیں پر مدار ہوا اور ثانیہ میں مذکور ہے کہ ہماری زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابو حنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہو گا کہ ایک ہفتہ پر قسم رکھی جاوے۔

وکنہ الجواب عنہ فی الجمع والستین وعندہما یصرف الی العمولانہ لامعہودہ مدینہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے۔ بیان لگایا الستین جمع ستہ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک انتہائے معبود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معبود نہیں ہے۔ ومن قال لصدیقا ان خدعتنی ایا ما کثیرا فانہ سحرنا لایام الکثیر عندانی حقیقۃ عھدۃ ایام احدہ اکثر ما یقالہ اسم الایام واما لاسبوعۃ ایام لان ما زاد علیہا نکوادر قبل لوکان العین بالغارسیۃ یصرف الی سبوعۃ ایام لانہ یلکونہا بلفظ الغار دون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدعتنی ایا ما کثیرا۔ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام شہر دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جو کثر شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ ہی دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہوجاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مراد روز بسیار مدعا کردی آزاد شدی، تو یہ قسم سات روزہ واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلکہ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لاصولتہ اذا ولدت مولد اذا انت طالق تولدت ولدا میتا طلقت وکذا لایا اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا اذا انت حرمہ لان المیتر مولود یکن ولد حقیقۃ ویس بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقض بہ العدة والدیم بعدہ نفاس دیمہ۔ م ولد لہ فی تحقیق الشرط وهو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو طلاق ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر کوئی بچہ جنی تو تو آزاد ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدا نہیں ہوا ہے اور اس کو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اس کو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتیٰ کہ اس کی پیدا نش سے عدت گزر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ نخل نفاس ہے اور اس کی ماں ام ولد ہوجاتی ہے پس جو شرط حق یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی۔ ولو قال۔ اذا ولدت ولد اخر فزولت ولد لیتام آخر۔ حیة متی الخی وحدہ عند الی حلیفۃ حر و قالا لا یحقق واحد منہما لان الشرط قد تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فی فصل الیمین لانی جزا ولان المیت یس یحل للعریۃ وحی الخوازم ولای حلیفۃ حی مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیۃ لانه تصد ثبات المحرمۃ جزا و وحی قوۃ حکمۃ لکھو فی دفع تسلط الطیر ولا مثبت فی المیت لیتقید بوصف الحیۃ فصادکما اذا قال اذا ولدت ولدا حی یا بخلاف جزا و الطیر و حرمۃ الام لانہ لا یصلح مقیدا۔ اور باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اس کے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد ہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدا نش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا ہے ہر تائب تو قسم بجز جنا کے نافذ ہوتی کیونکہ مردہ بچہ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جنا ہے قسم جنی۔ بجز قسم۔ بجز جنا کے ہوگی اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ

کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اس وقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اس کا آخری ہونا ثبوت ہو جائے گا اور جیسے آخری ہو اس وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں بین طہنیں مشروط کیں اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہ ہونے میں ظاہر ہو گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کر رہا ہوں طلاق سے طالق ہے۔ پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جس کے تین مہینے گزر سنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالعہ ہو کہ میراث مستحق ہو گا۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اس وقت سے طالعہ ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔

ومن قال علی عبد بشری بولادة فلانة فهو مرفوع بشری فثمة متفقین متن الاول لان البشارة اسم لغیر یغنیو بشرة الوجه ویشترط کونه ساداً بالعرف وهذا النما یتحقق من الاول - اگر کسی نے کہا کہ بر غلام جو فلانہ زودہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اس کو تین مہینوں نے متفرق بشارت دی یعنی ایک کے بعد ایک سے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ بشارت ایسی خبر کہ کہتے ہیں جو چہرہ کا بشکہ متغیر کرے اور عرف میں یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے نہ اور یہ بات صرف بچے غلام کی غیر سے متحقق ہوگی تو ہی آزاد ہوگا۔ وان بشرة معا متفقوا لانها تحقیق من الملک اور اگر سبھوں نے ساتھ ہی اس کو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف پکائی گئی۔ ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حراً شراً یعنی یہ کفار کا بیعت نہ ہے بلکہ ان اشترطوا ان الیة لعلہ اعتق دہی الیہین فاما الشرا مشروطہ۔ اور اگر کہا اگر میں نے غلام کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اس کو اس نیت سے خریدا کہ اس کے کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت اپنی قسم کے ساتھ نیت متعلق ہو اور خریداری تو شرط یہ ہے کہ یعنی جب اس کو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت اپنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متعلق ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متعلق ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ وان اشترى اباً کنی من کفارة بیعتہ اجزاء عندنا بصلواتنا والاض والشافعی ولھما ان الشرا مشروط الصق فاما الیة فی القوابة وهذا لان الشرا واثبات المدک والامتنان الذلہ وبتھما متنا فاولان الشرا القویب اعتاق لقوله علیہ السلام لی یحیی ولدی طالعہ اذ ان جدد

ملک فیشتریه فیعتک فبجعل نفس الشرا اعتقاداً لانه لا یشتري غیرہ فصار نظیر قوله منعتہ فاداء - اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا اور حالیکہ اس کو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو کفارہ کے نزدیک کفارہ جائز ہوگا۔ اور اس میں زبرد شامی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اس کی علت قریب ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہو جائے اور آزاد کرنا اپنی ملک دہر کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہی تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور خریداری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہو جائے کیونکہ آخرت صل النظر علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرض ہے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو کسی کام ملک یا کرم دے کہ اس سے وہ آزاد ہو جائے بعد مسلم مالارہتہ۔ اس میں خریدنے کو مکافات قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی ہے تو گویا اگر اس کی قرب کا

یہ قول ہے کہ سقاہ فادوا یعنی اس کو پانی پلا کر سیراب کر دیا۔ ولو اشتراى ام ولدہ لم یجزو معنی ہذا
 المسألة ان يقول لامة قد استولها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة عن كفرة يعني تم اشتراک فانها لتحق بوجود
 الشرط ولا يعزیه عن الكفارة ان حريتها مستحقة بالاستقلال لتضاف الى العین من کل وجه بخلاف ما اذا قال
 غنة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة عین حيث یجزیه حلها اذا اشتراها لان حريتها غير مستحقة بجهة اخرى
 فلم یقتل الا ذمة الى العین وقد قارنته الذمة - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی قیمت سے خرید کر لے کر وہ جائز
 نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اس کو کہا کہ اگر
 میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر اس کو خرید کر لے کر وہ باندی بن جائے گی وجہ سے وہ آزاد
 ہو جائے گی۔ لیکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہو چکی تھی تو
 قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر کسی ایسی باندی سے جو تہمت ہے یعنی اس کی مودہ
 نہیں ہے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارہ قسم اور میرا ہے کہ کیونکہ
 اس کی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ غلط نہیں ہے در
 خرید کے ساتھ کفارہ کی قیمت متحمل ہوگی پس کفارہ اور ہو جائے گا۔ ومن قال تشریت بجانیه فحق حرة تنسره
 جارية كانت في ملكه عتقت دون العین العقد فی حقها لمصادفها ملك وهذا لان الجارية مکتوبة فی هذا
 الشرط فيتناول كل جارية عن الانفراد۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں لائے تو وہ آزاد ہے

پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہوگی کیونکہ اس باندی کے
 حق میں قسم منعقد ہوگی کیونکہ یہ قسم اس کی ملک میں واقع ہوئی اس کی وجہ سے کہ اس قسم میں باندی بکرہ ہے تو
 ایک ایک کمرے کی باندیوں کو شامل ہے۔ وان اشتري جارية ففسرها لم تعلق بهد العین بخلاف لو فرغ
 فانه يقول التسري لا یصح الا فی الملك فكان ذکوة ذکوة الملك فص ذکوة اذا قال لاجلیة ان طلقک فعبدی حریصیر
 انزوج مذکور وانما الملك یصیر مذکوراً ضروریة صحة التسری وهو شرط فیتقد رقعده فلا یظهر فی حق صحبة
 العیزام وهو الحرية وفي مسألة الطلاق انما یظهر فی حق الشرط دون العیزا وحی لوقال لها ان طلقک فانت طالق تنفذ
 طلقها لا تعلق تنفذه وانما مسألتنا۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اس کو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے
 آزاد نہ ہوگی اور اس میں زفر حمہ اشکاخلاف ہے زفر کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہو تب تک کہ ملک موجود
 ہو تو تحت میں لائے گا ذکر یہ ملک میں لائے گا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے
 طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گناہ مذکور ہو گیا اور باندی دیں یہ ہے کہ ملک مذکور ہو یا بوجہ
 اس ضرورت سے کہ تحت میں لانا صحیح ہوا اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے۔ پس جہاں تک ضرورت ہے
 وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائے گا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق میں
 ملک ظاہر نہ ہوگی۔ اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتا ہے نہ جزا کے حق
 میں حتیٰ کہ اگر تنبیہ ضرورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو سطلقہ بنتی ہے پھر اس سے نکاح کر کے اس کو طلاق
 دی تو تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی پس بھی سطلقہ بنے مسئلہ کی تفسیر ہے۔ ومن قال کل مملوک لی حر یعتق اصحاب الادب
 وعبودہ وعبیدہ وجمہود الاضافة الطلقة فی هؤلاء اذا ملک قابضہ فیم رقبة ویدا۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر

مملوک آزاد ہے تو اس کی ام ولد یا نندیاں اور اس کے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اس لئے کہ ملک ان سب میں ازراہ ذات اور قبضہ ثابت ہے۔ ولا یتحق مکاتوبہ الا ان ینوہم لان الملک غیر ثابت یدلھن الا ینک اکسابہ ولا یصل لہ وطی المکاتوبۃ بخلات ام الولد والمحبوبۃ فاختلت الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ ان کی بھی نیت کرے اس واسطے کہ ملکیت مکاتب میں ازراہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کماں کا خود مختار ہے اس واسطے اس کی کماں کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ بالمدی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و مدبر کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضرور ہے۔ ومن قال لنسوق لہ ہذا طالق او ہذا مہر او طاعت الاغیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمہ اولیات احد المدکرین فقد اوخلھا بین اولیین ثم عطف الثلاثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشاوۃ فی المحکم فخصی مہملہ فصار کما اذا قال احد کما طالق ہذا کذا اذا قال لعبدہ۔ ہذا حصوا ارھذا وھذا اعتق الاغیر ولہ الخیار فی الاولیین لم یثبت۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالق ہے یا یہ اور یہی تین عورتوں کو خطب کیا تو اخیر والی عورت طالق ہو جائے گی اور پہلی دونوں عورتوں میں اس کو اختیار رہا ہے یہی دونوں میں سے جس ایک پر چلے طلاق واقع کرے۔ اس واسطے کہ حرف یا اس مضمین سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اس نے پہلے دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اس نے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف وادھکی شرکت کے واسطے ہوتا ہے تودہ خاص کر اپنے عمل پر رہے گا گویا اس نے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے۔ اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں اس کو اختیار رہے بدیل مذکورہ بالا سے یعنی حرف دیا یا پہلی دونوں میں سے ایک کے لئے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور ان کے سوائے دوسری چیزوں میں قسم کھانے سے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع ولا یشتري او لا یراہو فوک من فعل ذلک لم یحلف لان العقد وجد من العاقد حق کانت الحقوق علیہ ولھذا لو کان العاقد ھو المالک یحلف فی بیعہ فیکمل العقد ما ھو الشوط وھو العقد من الامور انما الشاھد لیس حکم العقد۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کرے گا یا فروخت نہ کرے گا یا اجارہ نہیں کرے گا پھر ایک شخص کو کہیں کیا جس سے یہ کام کے تو حاشا نہ ہو کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حق کہ اس کے حقوق بذمہ وکیل میں ہیں اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو ان کا قسم میں حاشا ہو جائے گا تو جو بات شرط حق وہ نہیں پالی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اس کے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ہے لہذا میں مثلاً وکیل کے خرید سے کوئی چیز حاصل ہو تو یہ حالت کی ملک ہے۔

ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حائشہ ہوگا۔
الاولیٰ نبوی ذلک لان فیہ تشدیداً ویکون الحالف ذی سلطان لا یشترط العقد بنفسه لانه یتبع نفسه معاً
یعنی وہ۔ لیکن اگر اس نے اپنی قسم میں اس کی بھی غیبت کی ہو تو حائشہ ہو جائے گا کیونکہ اس میں اس پر سختی برحق
ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے
حائشہ ہو جائے گا۔

اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسے

بکلام سے رد کا جس کا کرنا اس کی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج اولاً یطلق اولاً یعنی توکل بدلت
حشمت لان توکیل نے ہذا سفیر وعبود لہذا لا یضیف الی نفسه بل الی الامر وحقوق العقد ترجیح الی

الاموالیہ اور جس نے قسم کھائی میں نکاح میں نہیں لائوں گا یا طلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا۔
پھر اس نے اس کلام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حائشہ ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل ذی سیر
ہوتا ہے یعنی اس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی۔ اسی واسطے وہ نکاح یا طلاق کو اپنی طرف
نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ ہوکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے ہوکل نے میرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا
طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ ان کے حقوق ہوکل کے جانب ملتے ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔

ولو قال حیث ان لا نکحہ لم یدين فی القضاء خاصة وسنشير الى المعنى فی الفرق انشاء الله تعالى۔

اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا اعتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولوں
گا یعنی چاہے وہ وکیل کرنے سے حائشہ نہ ہو تو فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا یعنی ازراہ وہاں تصدیق
ہو سکتی ہے اور ہم اس کا ذوق غنہ یہ بیان کریں گے انشاء الله تعالى۔ یعنی خرید و فروخت و اجارہ
میں اور نکاح و طلاق و اعتاق میں وجہ فرقی آئندہ آتی ہے۔ ولو حلف لا یضرب عبداً ولا یتزوج شاتہ قامو
طیرو ففعل یحش فی مینہ لان الماک لہ ولایۃ ضرب عبداً و ذی شاتہ ففعل تو یتہ غیرہ ثم منقطعہ

راجعۃ الی الامر ففعل ہو مباحثاً اذا حقوق لہ ترجیح الی المامون۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں

مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حائشہ

ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بچائے اپنے دوسرے کہ

قائم کر سکتا ہے۔ پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا تو وہ اس کام کا کرنے وال قرار دیا گیا کیونکہ اس کام

کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو مالک کی طرف راجع ہوں۔ وقال حیث ان لا ادق ذلک بعضی دین فی القضاء

بجایز ما تقدم من الطلاق وغیره وجہ الفرق ان الطلاق یس الذکما بکلام یفنی الی وقوع الطلاق لیما

ولامریض مثلاً انکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا ذی الکلم فکان ذی الخصم فی العام ینسب ذیانۃ لا

قضاء لہما الذی والضرر یصل حتی یعرف باخراً والایۃ الی الامر بالنسیب مباحاً فاذا ذی الفعل بنفسه فقد

توقف فی حقیقتہ فیصدق ذیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مار و ذبح کا مثولی بذات خود ہونا میری

مراد تھی تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق و نکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ

ذوق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا

حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اس نے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اس نے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی لیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک مخصوص فعل ہے جو اپنی اثر سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا عینا اس وجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا۔ پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اس نے اپنے قول کے حقیقی معنی مراد لئے تو ازراہ ذرات تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسانا فاضربہ لم یجئ فی جمیعہ لان منفعة ضرب الولد ما دة الیہ وحوالتہ وحبہ والعشقة فلعلم ینسب فعلہ الی الامم بخلاف الامور یضرب بعد لان منفعة الیہ تمایز ہمارے فیضات الفعل الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں ماروں گا پھر اس نے کسی آدمی کو حکم دیا جس نے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حاشا نہ ہوگا کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر آجاتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا حکم بجا لاوے تو مارنے کا فعل اس کے مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال یضربہ ان بدت لک هذا الثوب فامر انہ طاق ذلک یضرب علیہ ثوبہ فی ثياب الخائف فباعہ ولم یعلم لم یجئ لان حوف الامم دخل علی الیبع لیقضی اختصاصہ بہ وذلک یات لیفعلہ بامره اذا بیع بجر سے فیہ النیابة ولم یجد بخلات ما اذا قال ان بدت لک ثوباً کجیث یفعل اذا باع لویا مملوکا لہ سوار ہامره اولیو امره علم یذلک ولم یعلم لان حوف الامم دخل علی العین لک اقوی الیہ ینقضى اختصاص، عین یہ ذلک ہاں کیوں مملوکانہ وظلیہ العیانہ والخیاطۃ کل ما یجوز فیہ النیابة بخلاف الاکل والشرب وضرب الغلام لانه یجئ فی النیابة فلا یفتقر المحکم فیہ فی الامم۔ اگر زید نے خالد کے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں نے تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جو روحا لقمہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کچھ فروخت کر دیئے حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حاشا نہ ہو کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہو۔ اور اس کی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے۔ کیونکہ ایسی چیز ہے کہ اس کو میں نیا بھجوا رہی ہوئی ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی بخلاف اس کے اگر بچوں کو کہا کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو خالد بچے کو گا کیونکہ اس نے خالد کا مملوک کپڑا فروخت کیا تو حاشا ہوا خواہ اس کے حکم سے ہوا یا غیر حکم ہو اور خود زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہوتا چاہیے اور یہ اس طور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیچ میں نہ کہ مراد ہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جس میں نیابت ہو سکتی ہے۔ جیسے زرگری و سلانی (دوسرے کو دے دینا اور کتاب کو مارا اور غلام کو مارنا۔ ع) بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم طاعت نہ ہوگا جس سے یوں اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا غلام کھایا یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کہ نہ حاشا ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خواہ اس کے حکم سے کہے یا

بغیر حکم اور خواہ جان کر کرے یا بغیر جانے بہر حال حائض ہو جائے گا۔ ع۔ ومن قال هذا بعد حيضه
قباعه على انه بالتحيد اعتق لوجوب الشوط وهو البيع واصل فيه قائم فيقول يجوز۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام
آزاد ہے اگر میں اس کو فروخت کر دوں غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے لیکن
اپنے واسطے جا کر کسی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ شرط یعنی بیعت پایا گیا اور غلام میں بھی ملکیت قائم
ہے تو حرج انازل ہوگی نہ۔ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد
ہونا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اس کی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ وكذلك وقار مشهور ان اشتريته
فهو حرنا مشورا على انه بالتحيد يعتق ايضا لان الشوط قد تحقق وهو الشراء واصل فيه ثم فيه وهذا
على اصلهما ظاهرا وكذا على اصله لان هذا العتق بتعقيقه واصل على ما مضى ولو جاز العتق فبمعاملات
سابقا عليه فكذا هذا۔ اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خرید دوں تو یہ آزاد ہے پھر میں
کو اس شرط پر خرید یا کہ مجھ کو تین دن تک غیار حاصل ہے یعنی جا کر خرید تو بھی آزاد ہو جائے گا اس واسطے
کہ شرط یعنی خرید متحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے امور پر فہم
سے زمین جا کر ہونے سے بیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور امام کی اصل پر بھی یہ سب اس
واسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور شرطیہ آزادی مانگنی اعمال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جا کر
خریدنے کے بعد بالفعل آہو کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک ثابت ہوگئی یعنی اس نے اپنی جا کر کا
اختیار توڑ کر خرید لوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں نہ کہ آزاد
ہو گیا اور جا کر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم يبع هذا بعد هذه الامهة دونه فاق عتق وبتوضعت
امواله دون الشوط قد تحقق وهو عدم البيع بقوات محلیة بیع و ذاق است مزاة من بعد توجت علی نقاب کل مروت
لے هانی ثلثا خلقت هذه التي خلقت في مقدار من اليوسف انه لا تطلق لانه اخرجه جوايا بتعق حسیہ و
ان عرضه اضرادها وهو بطلان غير حافضه به وجہ ظاهر عموم کلام و قد در علی حرف الجواب بعمل
مبتدیا وقد يكون غرضه ايجاجا شاحین اعتراضت علیه فيما حله شروع ومع توره لا يصح مقيد دان نوی غیرها
بمسك ديانة لا فائدة تقيص لها اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جوڑ
طالعہ ہے پھر اگر اس کو آزاد یا بند کر دیا تو اس کی جوڑ طالعہ ہو جائے گی اس واسطے کہ شرط پالی یعنی
بیع نہ کرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے۔ اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے دیر کسی
سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہر تین طلاق سے طالعہ ہے تو حکم قضاء
میں یہ عورت بھی طالعہ ہو جائے گی جس نے اس کو قسم دئی ہے۔

اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالعہ نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس
کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائے گی اور اس لئے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس
زوجہ کی راضی کرے اور یہ بات جب ہی ہوگی کہ جب اس کے سولے دوسری عورتیں طالعہ ہوں۔ پس
طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اقل ہو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر
نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ اجتہاد کلام قرار دیا جائے گا۔ اور بھی یہ غرض ہے

ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر ایسے امر میں امتناع کیا جس کو شرع نے اس پر طلاق کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنی اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کیے اس زوجہ کے سوائے دوسریوں کو مراد لیا ہو۔ اور شاید کہ غصہ ہو کے اس کو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اس نے اگر دعویٰ کیا کریں نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوة والصوم

یہ باب حج اور غزا اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال صوفی الکعبة اونی غیر عاملی امشی الی بیت اللہ تعالیٰ اولی الکعبة علیہ حجۃ ادمیۃ ماشا وان شاد رکب واهواق دما وانی انقیاس لا یلزمه مشی لانه التزم ما لیس بقربة واجبة دلا مقصودۃ فی اذ صل واذ صبتا ما اثر من علی ولادنا للناس تعافوا بحیاب الحج والعمرة بعض اللغو تضار کما اذا قل علی زیارة البیت ماشا نیلزمه ماشا وان شاد رکب واهواق وما قد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلتا ہوں یا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے چاہے سوار ہو جاوے۔ مگر ایک قریانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قریبۃ وجبہ یا مقصودہ نہیں ہے اور جو چار مذہب ہیں وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس میں اس کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چہ سوار ہو کر قریانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کرتے ہیں جسے اس میں ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل یا دے اگر چہ صرف ایک دو کوں ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے گا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو بدین استحسان یہ بتا رہے ہیں کہ پیدل جانے اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اس کو قریانی دینی ہوگی۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قریانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ پیدل چلنا کوئی قریبۃ مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے لیکن قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔

چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم غنوی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو غنوی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے۔ امام محمد نے اس کی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدیہ بھیجے اور بکری کافی ہے جس کو دہاں ذبح کر کے صدقہ کر دے۔

اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرو یا ایک حج اوامر کے لئے اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ انتہی پہنچنے کے لئے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدیث ابن علیہ عن سید بن ابی عروہ عن قتادة عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبد الرزاق نے اپنے استاد سے عن ابراہیم بن نفی عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی اور اس میں مذکور ہے کہ پیدل حج کو جائز اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن ابن ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں منسوبہ اور یہ بھی جملے نزدیک مفسر نہیں ہے اور حدیث عقید بن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیعت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی۔ پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ ابو نعیم و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اس قدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابو یعلیٰ و ابو نعیم و ابن حبیب و ابن ماجہ و ابن احمد نے سند میں اور ابویؤذ و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی و درعن ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو غلبہ پڑھا اس میں ہنوز ہم کو صدقہ کا حکم دیا اور شہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مشکہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جس نے پیدل حج کی نذر کی اس کو چاہیے کہ ایک قربانی لے سکے اور سوار ہو لے رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ و لوقی علی الخدیج اذان حجاب الی بیت اللہ فقہلے فلا شیء علیہ لان التوام الخ و العمرة بهذا اللفظ غیور متعادت۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف ٹکنا یا جانا لازم ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اور لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے نہ کسی پس حکم تیس کے موافق رہے گا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ و لوقی علی شی الی اللہ و الی اصف و المور و فلا شیء علیہ و هذا عند ابی حنیفہ و موقال ابو یوسف و محمد بن قسطلہ علی قولہ علی الی اللہ الحرام حجة و العمرة و لوقی الی المسجد الحرام ثم علی هذا الاختلاف لعمامة الحجیم شاحل علی البیت بالاتصال و کذا المسجد الحرام شامل علی البیت فخاص و کذا اختلاف العلماء و المور و لانها منفصلان عنه و لہ ان التزام الاحرام بهذا الجبار غیور متعادت و لا یمکن ایجابہ باحتیاط حقیقة اللفظ فامتنع اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا اصف و مرقہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور

ما جہیں نے فرمایا کہ جب اسے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر مسجد حرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور ما جہیں کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا ما جہیں کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق افعال کے مخدوم کہہ کر شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا شایع بیت اللہ کے ذکر کے بغیر خلاف مفاہم و مرقہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرم کی عبارت سے احرام بالعمی کا التزام لوگوں کے معارف میں معروف نہیں ہے تو اس پر عمل رہے گا اور حفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل متنع ہو گیا ہے یعنی چلنے کا لفظ کچھ نہ رہنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور معروف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب حرم و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممکن ہو گیا۔ ع۔ و موقال عبدی حرم امام اجماع العام نقال یحیی و محمد مشاہد ان علی انہ فی العام بالکونۃ مع بیعت عبیدہ و هذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و موقال محمد یقول ان هذه شهادة تامة علی ما معلوم و هو لضعیف و من ضرورتہ انشاء الحج فیمحقق الشرط

۱۔ ہما انھا قامت علی النفی لادن المقصور متعافى لى لاثبات شیعہ لانه لامطالب لهما تضاد کما اذا شهدا
 انه لم یج غایۃ الاموات هذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمتی بین نفی ذہنی عسیرا۔ اور جس نے کہا
 مبرا غلام آزاد ہے اگر میں امسال حج نہ کروں پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ
 گواہی دی کہ اس نے امسال کو ذہ میں قربانی دی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہو گا مگر اگر وہ امام ابو حنیفہ و
 ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائے گا اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہ
 گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی لیکن امسال کو ذہ میں قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات ضروری ہے
 کہ حج نہ کرو ہو گا تو شرط متحقق ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف انکی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم
 ہوئی ہے کیونکہ اس گواہی کا مقصد یہ ہے کہ حج نہ کرنا ہو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ
 قربانی کا کس بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا انہوں نے بوں گواہی دی کہ اس نے اس سال حج نہیں
 کیا حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ہے جس کو گواہ کا علم محیط ہو سکتا
 ہے ولکن آسانی دیکھنے کے واسطے یک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

ومن حلف لا یصوم ذوی الصوم وھم ساعۃ ثم انظر من یومہ حدث لوجود الشرح اذا الصوم هو الامساک من
 المعطوات علی فصل المتعاقب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اس نے صوم کی نیت
 کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن انکار کر دیا تو حائث ہو گیا کیونکہ شرط پانی گچی اس واسطے کہ
 صوم سے معنی یہ ہیں کہ کھانے پینے و جماع سے تعزیر کی نیت کر کے رک رہے ہو و لکن صوم یوما اور صوما
 فتمام ساعۃ ثم انظر لا یجوز لانه یؤدبہ الصوم انہم المعتبر شرعا وذلک بانہما کلمۃ لے آخر الیم والیم صریح فی
 تعدد امداد بہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو
 حائث نہ ہو گا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرط معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہو گا کہ جب
 آخر دن تک ہو کر کے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو نہ کا لفظ صریح ہے۔ و لو حلف لا یصل فتمام
 وفور دیکھئے کہ لم یجوز ان یصح مع ذلک ثم قطع حلف والقیاس ان یجوز بالافتتاح اعتبار بالشرع فی الصوم وجہ
 الاستحسان ان الصلوۃ عبادۃ عن الامکان المختلفۃ فمالیات لجمیعہا لائسی صلوۃ بخلاف الصوم لانه یکن واحد
 وهو الامساک ویکوونی الجزاء الثانی ولو حلف لا یصلی صلوۃ لا یجوز مالم یصل رکعتین لانه یؤدبہ الصلوۃ المعقوۃ
 مشوعا و قد اکتفت للنفی عن التیوہام۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور
 رکوع کیا پھر توڑ دی تو حائث نہیں ہو گا اور اس کے ساتھ سمجھ لیں کہ کیا پھر توڑی تو حائث ہو گیا اور قیاس یہ
 چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حائث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حائث ہوئے اگر
 استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز جو دو ارکان مختلف ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نہ کرے نماز اس کا نام نہ ہو گا۔
 بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکعت یعنی مفطر است سے رکھنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت
 میں کر رہا ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی کہ کوئی صلوۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں میں پڑھنے تک عدہ کے
 تک تک حائث نہ ہو گا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہے جو شرط معتبر ہو اور ایسی نماز جو دو رکعتیں میں کیونکہ
 ایک طاق رکعت سے نماز ہوتی ہے نہ چنانچہ ابن عبدالبر نے تہمید میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت

حتی کہ مردوں کو اس کا پہنا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذہبیا حث لہ
 حل و هذا لا یصل استعمالہ لوجاہ۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حائض ہو جائے گا کیونکہ یہ زہر ہے اور اس
 وجہ سے مردوں کو اس کا استعمال حلال نہیں ہے نہ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو
 یاں طور کہ اس میں رنگین ہو تو حائض ہو جائے گا یہی صحیح ہے اور اگر اس پر سونے کا طبع ہو تو حائض ہونا چاہیے
 جیسے پازیب و کلنگ میں ہوتا ہے۔ و اگر کہا کہ عورت کے کان سے سونے سے نہ پہنوں گا پھر اس کا حکم پہنا تو
 امام ابو یوسف کے نزدیک حائض نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے جیسے کہا کہ ننان کا بنا ہوا بنیں پہنوں گا
 پھر اس کے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حائض نہیں ہوگا بشرطیکہ ننان شخص اپنے ہاتھ سے بننا ہو ورنہ حائض ہو جائے گا۔
 ت۔ ولو لبس عقد لوان غیر مومع لا یحث عندنا فی حلیفۃ و قال لا یحث لانه حل حلیفۃ حتی سی بہ فی القرآن ولہ انہ
 لا یحلی بہ عرفا الامر معاد مبنی الایمان علی العرف وقیل هذا اختلافہ وصورہ مان ولفظ بقولہما لان افضل علی حل
 الانواع معتاد۔ اور اگر موتی کا یا زلیخہ جڑا پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حائض نہیں ہوگا اور حد جہین نے
 کہا کہ حائض ہو جائے گا کیونکہ یہ در حقیقت زہر ہے حتی کہ قرآن میں اس کو زہر کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ
 کا دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زہر کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرید کر لیں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا
 ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بناء پر ہے۔ اور صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے
 گا کیونکہ خانی موتیوں کو بطور زہر پہنتا جا رہے زمانہ میں متاد ہے۔ ومن حلف لا ینام علی ذی شام علیہ و فوہ
 قوام حث لانه تبع للعواش فیعد ناٹھا علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فرط میں پر نہیں سونے گا پھر ایسے
 فراش پر سویا جس پر باریک چادر ہے تو حائض ہو جائے گا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی
 پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فرقہ فواسق او فنام علیہ لا یحث لان مثل الشی لا یکن بتعالہ یقطع
 النسیۃ من اللعل۔ اور اگر اس فراش میں بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر سویا تو حائض نہیں ہوگا۔ کیونکہ
 جو چیز اب پیر کے شل ہو وہ اس کی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو نیچے والے بچھونے پر
 سونے کی نسبت منقطع ہو جائے گی نہ بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پائے گا۔ و لو حلف
 لا یجلس علی امر علی بیس علی بساط او حصیو لم یحث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر بچھونے یا
 بریے پر بیٹھا تو حائض نہیں۔ لانه لا یسی جالس علی الارض بجلد ما اذا حال بینہ دین الارض لباسہ
 لانه تبع لہ فلا یحث بحالہ۔ کیونکہ اس کو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلات اس کے اگر زمین و
 حائل کے درمیان اس کا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اس کے تابع ہے تو
 حائل شمار نہ ہوگا نہ اس نے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اس پر بیٹھا تو حائض نہ ہوگا
 کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لا یجلس علی صوبہ یجلس علی صوبہ فرقہ بساط او حصیو حث
 اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت میں پر نہیں بیٹھوں گا پھر اس تخت پر بچھونا یا بریہ بچھا کر بیٹھا تو حائض
 ہو جائے گا نہ پس تخت سے مراد تخت معین ہے۔ البورہ۔ لانه یعد جالس علیہ والجلوس
 علی البورہ اسے اسے کہ لک بخلات ما اذا جعل فرقہ سر یا ہو لہ مثل لاقول قطع النسیۃ منہ کیونکہ بچھونا
 یا بریہ بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے

بخلاف اس کے اگر اس نے اس تخت کے اوپر دو سر تخت بچھا کر اس پر بیٹھا تو حاشا نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائے گی جسے یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاوے گا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاوے گا۔ اگر قسم کھانے کے زمین پر نہیں چدے گا پھر جوتا یا موزہ پہن کر یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حاشا نہ ہو جائے گا اور اگر فرش پر چلا تو حاشا نہیں ہوگا۔ ست۔ اگر کہا کہ اگر میں جیسے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اس کے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن یا ہرے پس اگر زیادہ بدن اس کے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حاشا نہ ہوگا در نہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے جیسا کہ اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال یکساں ہوتا ہے تو اس کی دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو اس کے فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ و درد و لذت و خوشی و غم تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ست۔ ومن قال ان صونیک نسبیدی مرنہو علی الحیوة لان الضرب اسم فعل مولم متصل بالبدن فالایلام لا یحقق فی الیوت ومن یعد بنی الغریو ضعیفہ الحیوة فی قول العامة وکذلک الکسوة لانہ یوادیہ التعلیک عند الاطلاق ومنہ الکسوة فی الکفایة وھو من الیوت لا یحقق الا ان یوی بہ الاستود قبل بالفا دیة بنصوف الی الیس۔ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے قبضہ مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اس کو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اس کی موت کے بعد اس کو مارا تو حاشا نہ ہوگا کیونکہ مارنا ایسی چیز ہے جس کا قیاس و قیاس دینا ہی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے اور واقع ہو کہ کسور یعنی لباس دینے کا حکم ہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ وانیڈ میں زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اس سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے مراد ہر کہ میں اس کی ستر پوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی متعلق ہو جائے گا اور فقیر ابو الیمین نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے مراد پہنانا مراد ہوگا جسے یعنی مالک کرنا ضروری نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس کے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حاشا نہ ہوگا۔ وکن الکلام والذلل انداسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے جسے یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نہ کروں گا تو اس کی زندگی میں کلام کرنے سے حاشا نہ ہوگا نہ بعد موت کے حتیٰ کہ اگر موت کے بعد اس سے کلام کیا تو حاشا نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مختص ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے مرنے کے بعد اس کے پاس گیا تو حاشا نہ ہوگا۔ لان المقصد من الکلام الانہام

و الموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اس کے مٹانی ہے نہ کہ موت کے بعد سمجھا نا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو ان کے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تم ہمارے رب نے جو تم کو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تم نے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردے سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سنا اس دنیاوی سنتے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سنتے دے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اسماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ م۔ ع۔ اور اگر قسم کھانی کہ نلال کے پاس داخل نہ ہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ و اموات من الدخول علیہ زیارت و بعد الموت یزاد قبوہ لاھو۔ اور داخل ہونے سے مراد اس کی زیارت ہے اور بعد موت کے اس کی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اس کی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ و لو قال ان غسالتک فعبدی و فضلہ بعد ما مات بحنت لان الغسل ہوا لامالۃ و معنایا انتظیر و یحقق فی ذلک الحیث۔ اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہ پایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو نہ پایا تو حاشا ہو جائے گا اس واسطے کہ غسل کے معنی پانی پہنانا اور مقصود اس کا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ و من حلف لا یضرب امرأۃ بعد شجرہا او خنقہا او عضہا حنث لانہ اسم لفعل موزن وقد تحقق الا یلم و ین لا یحنت فی حال الملاہیۃ لانہ مما ذلۃ لا منوب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ جی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اس کے بال کھینچے یا کلا دیا یا یا داشت سے اس کا بدن دیا یا تو حاشا ہو جائے گا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہوا اس واسطے کہ مارنا اک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں میں حاشا نہ ہو گا کیونکہ اس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کھاتی ہے نہ اور غل صدمیں اسی کو صحیح کہا ہے ہ۔ و من قال ان لم اقل للفلان امرأۃ طالق و فذلک حیث دھوام بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی جہنم و حنثہ اللہ تعالیٰ فیہ و هو متصور و یحقق ثم یحنت للعجز العادف۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری زوجہ طالق ہے حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو چاہتا ہے تو حاشا ہو کر مرد قتل پر بھولے گی۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی درگ پر منعقد کیا جس کو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائے گی۔ پھر وہ فی الحال حاشا ہو جائے گا کیونکہ ازراہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے نہ کہ واضح ہو کہ جس کو زے میں پانی نہ ہوا اگر اس کی شہادت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا تو امام ابو حنیفہ و دیگر کے نزدیک قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالیٰ پانی لکھ دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہ ہوگا جس پر اس نے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حاشا ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے۔

چنانچہ باب اکل و شرب میں یہ مسئلہ گزر چکا اور یہاں آدمی کو قتل کرنے کی قسم اس طرح متفقہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منع ہوگی لیکن عادت الہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ازراہ عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جاننا تھا کہ وہ مردہ ہے پس وہ حائث ہو جائے گا۔ و ان لم یعلم لا یحسث لانه عقیدہ میں حیرت کما فیہ ولا تصور فیصیر قیاس مسالۃ الکوز علی الاختلاف ویس فی تک المسالۃ تفصیل اعمد ہوا صحیح۔ ان اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حائث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منع رکھی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے۔ تو قیاس مسئلہ کوڑہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابویوسف کے نزدیک اگر اس کا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حائث ہو جائے گا جیسے مسئلہ کوڑہ میں مذکور ہوا ہے۔ اور مسئلہ کوڑہ میں جلنے یا نہ جانے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابویوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوڑہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حائث ہو جائے گا اور یہی صریح ہے۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف یتقاضی دینہ الی قریب فہو مادون الشہود ان قال الی بعد فہو اکثر من الشہود لان مادونہ یدق قریباً والشہود ما زاد علیہ یدق فیدد اولہذا یقال عند بعد العهد ما لقیته مند مشہور۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کا قرضہ عنقریب ادا کروں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کروں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زیادہ سے زیادہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور اس سے زیادہ کو بعد شمار کرتے ہیں۔ لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ ما لقیته مند مشہور یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زیادہ دیر گزرنا۔ ومن حلف یتقاضی فلانا دینہ الیوم نقصاً ثم وجد فلان بعضھا زیوفاً وبنہ وجہاً مستحقۃ لم یحسث الحاث لان الزیافۃ عیب والمعیب لا یدعم الجنس ولہذا لا یجوز فیہ سار مستوفیاً فوجد مشروطاً بالیوم فیض المستحقۃ صحیح ولا یرفع بوجہ الیوم المحقق۔ اگر قسم کھائی کہ نزدیک قرضہ آج ادا کروں گا پھر اس کو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا ان کا کوئی دوسرا شخص متحقق ہے تو قسم کھانے والا حائث نہ ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اگر زید عثم پوشی کرے تو اپنا قرضہ پھر پانے والا ہو جائے گا۔

پس قسم پوری کرنے کی شرط پانی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص متحقق ہے ان پر زید کا قرضہ کرنا صحیح ہے اور مخالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا درہم ہوگا جس سے نہ لینے جس کے سنی کھوٹا کئے گئے ہیں لیکن درموں کو کہتے ہیں کہ جن کو بیت الدار

کھڑے کر لئے تو حاشہ نہ ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حاشہ ہو جائے گا۔ نان قبضہ میں نہ
 ورنہ نہیں و لم یشتاق بینہما الا بعض الوتات لم یحش و لیس ذلک بتفریق ذلک قد یحذر قبض اکل دفعۃ
 واحدۃ عادۃ فیصیر ہذا القدر مستثنیٰ عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول
 کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حاشہ نہیں ہوگا اور اس کو متفرق
 نہیں کہتے اس کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار وصول کرنا عادۃ محال ہوتا ہے تو اس قدر تفرق مستثنیٰ ہے
 ومن قبل ان کانت الالمانۃ رحم فامراتہ طائق تلمر مملک الایمنین و رحم الایمنین لان المقصود منہ
 عرفان فی ما من اعمل الہائۃ ولان استثناء الہائۃ استثناء جمیع اجزا اشہا و کذلک لو قال غیر مالۃ اوسى
 مالۃ لان کل ذلک مالۃ الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو ا سو درم یا مگر سو درم تو
 میری جو روٹا نقد ہے پھر اس کے ملک میں صرف پچاس درم لکھے تو وہ حاشہ نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں
 اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سو درم سے زیادہ نہیں ہیں اور اس لئے کہ سو کے استثناء میں اگر
 کے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہو گئے اور اسی طرح اگر یوں کہا کہ اگر میری ملک میں
 سوائے سو درم کے ہوں یا بجز سو درم کے ہوں تو میری زوجہ طالعہ ہے تو بھی پچاس درم ہونے میں ہیں
 حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔ (مسائل متفرقہ) وان اختلف لا یفعل کذا لکذا لانه
 لعی الفعل مطلقا نعم الامتناع ضرورۃ محرم النقی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ
 یہ فعل نہیں کروں گا تو اس کو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے
 عموما ہر زمانہ میں اس سے باز رہے۔ وان اختلف لیفعل کذا لافعلہ موقۃ واحدۃ بوقت مبیہ لان المقصود فعل
 واحد فیدعی ان المقام مقام الاشیاء فیصور عدلۃ فعل فعلہ وانما یحش لوقوع الیاس منہ ذلک ہو کہ اولیٰ الت
 محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر ایک بار اس کو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ
 فعل واحد کا بطور غیر تعین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اس کو مقتضی ہے کہ فعل کو موجود کرے۔ تو جب کبھی
 ایک بار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائے گا اور حاشہ جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے
 اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ فعل ہو گا وہاں یہ فعل جاتا رہے مثلاً
 کہ اس جو یہ برغزائے پشیموں کا تو جب کبھی اس پر ضربی یا لٹن نماز ایک بار پر طبعی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر
 پر طبعی سے قبل سو درم یا زور یہ جل گیا تو حاشہ ہو جائے گا۔ فاذا اختلف احوال رجلا یسئلہ بکل دعر
 دخل البلد فذلک اعلیٰ حال ولا یتبع خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او یضربہ بوجہ فلا یفعل ذلک
 بعد احوال سلطنتہ ولا لوزال یا موت و کذا بالعلول فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص
 کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو مفسد آئے ہیں چور یا دودنیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو
 یہ قسم طرہ اس کے والی بہتے تک ہوگی۔ کیونکہ اس قسم دلائے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو
 سزا دے کہ اس کا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اس کا آگاہ کرنے
 کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اس کے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر معزولی ہو جاوے تو بھی
 ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن اختلف ان یحب مبداء لفلان فوجہ لم یقبل نقدی فی بیتہ لفلان لوزن

فانہ یعتبر بالبیع لانہ قلیلۃ مثله ولانہ عقد بکوع فیتصر بالمبتوع وھذا لقال دھب ولم یقبل ولانہ المقصود
اظہار السباحۃ وذلك یتصر بہ واما بیع فمعاوضۃ فانفق فی الفعل من المجاہدین۔ ایک نے قسم کھائی کہ
اپنا غلام شخص کو مثلاً زید کو بیہ کہے گا پھر اس نے زید کو بیہ کیا مگر زید نے اس کو قبول نہ کیا تو حلف
اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ بیہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح بیہ بھی
دوسرے کو مانگ کر دیئے گا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیہ ایک احسانی معاملہ ہے تو حالی
احسان کو نہ والے کے فعل سے تمام ہو جائے گا اسی واسطے برتتے ہیں کہ زید نے خالد کو بیہ دیا اور خالد
نے قبول نہ کیا میں باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو بیہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیہ سے مقصود یہ کہ
بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف بیہ کرنے والے سے پورا ہو جائے گا یہی بیع قوہ معاوضۃ کا معاملہ
ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب نام ہو۔
ومن حلف لا یشتر ویمان فاشتر ودا ایما سمینا لا یحیث لانہ اسم لدالاساق لہ ولھما ساق۔ ایک شخص
نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سو لگھوں گا پھر گلاب کا پھول یا چنبیل کا پھول سو لگھا تو حاشا نہ ہوگا کیونکہ
ریحان ایسے درخت کا نام ہے جس کے ساق نہ ہو یعنی بیل کی طرح زمین پر پھیلی ہو لا نکہ گلاب اور چنبیل کی
ساق ہوتی ہے فے ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹتی ہیں۔ اور لذت میں ریحان ہر ایسی
بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو۔ اور اس معنی میں گلاب اور چنبیل کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جس کی
ڈنڈی مثل پتوں کے ہو شہو را ہو کذا فی المغرب۔ بل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی
نحر الا سلام اور صدر شہید کا قول ہے۔ لیکن فتح لقاہیرہ صلابہ جو تلبہ ہے کہ اس میں عرف پر ملا ہے
پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اس کے سو لگنے سے حاشا ہو جائے گا۔ م ع ف۔ ولوجہ
لا یشتري ببنفسھا ولا تعلقہ نہو علی وھذا اعتقاد للعبود للھذا یسی بالانہ المبتضج والشرار علی علیہ
وقیل فی حوزنا قلع علی لوقد۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدوں گا اور اس کی کچھ نیت میں ہے تو یہ قسم
روغن بنفشہ پر ہوگی باعتبار عرف کے اور اس واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فردش کہتے ہیں اور
خریدا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں یہ قسم رنگ بنفشہ پر واقع ہوگی فے اور بنفشہ
ابوالعباس نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حاشا نہ ہوگا مگر جبکہ اس کی بھی نیت کو نہ ہم
کہتے ہیں ہماری عرف میں ظاہر ہے۔ وان حلف علی الدود فالایمن علی الدبق لانہ حقیقۃ فیہ والعرف
مفروضہ فی البتضج قاض علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدوں گا تو یہ قسم پتوں پر واقع ہوگی
یعنی گلاب کے پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے لئے حقیقی معنی ہیں اور عرف بھی اس کو ثابت کرنے والا ہے
اور بنفشہ کی صورت میں عرف اس کے حقیقی معنی پر حاکم ہے فے مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد
دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مثلہ کا قول صواب ہے۔ ع۔ اگر کہا کہ آدمی کے ماروں گا یا انعام
دوں گا یا نہیں ماروں گا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی۔ اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نہ
مادہ دونوں کو شامل ہوتا ہے اس میں بھی حکم ہے فے اور ہماری عرف میں گائے و بیل اور بکرا و بکری وغیرہ
وگھوڑی وغیرہ کے نام مادہ میں فرق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا پھر کسی

درمیان نے اس کا نکاح باءھا اور اس نے زبان سے اس کی اجازت دے دی تو حائض ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا ہر دے دیا تو حائض نہ ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ ق۔

اور اگر درمیان نے اس کا نکاح باءھا پھر اس نے قسم کھائی کہ میں نزدیکی نہ کروں گا۔ پھر زبان سے درمیان کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حائض نہ ہوگا قسم کھانے کے بعد عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالق ہے پھر درمیان کے نکاح کی اپنے فعل سے اجازت دے تو حائض نہ ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا تو اس کے ملو کہ گھر اور کرایہ کے گھر اور ملے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے ممکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نہ جاؤں گا۔ پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حائض نہ ہوگا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا ممکن ہے۔ البتہ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اس کا قصد ایسے مفلس پر ہے جس سے فلاں کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تو گھر پر ہے تو فی الحال اس کے قبضہ میں نہ ہونے سے حائض نہ ہوگا۔ زید نے خالد سے کہا کہ والدہ تو یہ کام کئے گا پس اگر اس کو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہ ہوگا ورنہ خود حالف ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر اس کو نہ کرے تو حائض ہو جائے گا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حالف ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھ پر اللہ کا جہد ہے کہ تو ایسا کرے گا کہ اچھی تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مکان میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑوں گا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قریب دار پر نہ چھوڑوں گا پھر اس کو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی یعنی قسم کھا گیا کہ اس کا بھروسہ نہیں ہے جو زید سے مال کے گواہ قائم کر دیا تو خالد اپنی قسم میں چھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اس نے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کروں گا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حائض ہو گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں وغیرہ سے مشترک گھروں داخل ہو تو حائض نہ ہوگا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا نہ ہو قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں نہ جائے گی پھر وہ زید کے بیاہ سے بیٹے لگئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گند گیا تو حائض نہ ہوگا قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤں گا تو اس کے گھر یا دوکان پر آ جاؤں گے خواہ اس سے طاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک۔ مر گیا تو حائض ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد اگر شوہر نے اس کو منع کر دیا تو نام ٹھہر کے نزدیک صحیح ہے اور اس پر فتویٰ ہے قسم کھائی کہ سوار نہ ہوگا تو اس کی قسم ایسی چیز پر ہوگی جس پر وہاں کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک بندوستان میں حائض نہ ہوگا اور ساتھی دہاکی وکیل پر حائض ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ کھانے کے ممن یہ ہیں کہ جو چیز چلنے کے لائق ہو اس کو منہ کے ذریعہ سے حتیٰ کہ مچھ اٹارے خواہ چبادے یا نہ چبادے اور پینے کے ممن یہ ہیں کہ جو چیز

چبانے کے لائق نہیں ہے اس کو خوف میں پہنچا دے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو قسم اس کی پھل ہے اور اگر پھل نہ ہوں تو اس کے دامنوں پر ہے حتیٰ کہ اگر اس کی قیمت سے کوئی چیز خرید لے عائن تو حاشہ ہو جائے گا اور اگر بعید اس درخت کی چھان یا پتی کھا گیا تو حاشہ نہ ہوگا ورنہ اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤں گا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتیٰ کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حاشہ نہ ہوگا۔ اصل یہ ہے نہ مخلوف علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے تو قسم اس صفت تک رہے گی خواہ مخلوف عیدہ مصرف ہو یا نکرہ ہو بجز جب اس میں سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائے گی مثلاً گدڑ چھوڑ دے نہ کھاؤں گا یا یہ گدڑ چھوڑ دے نہ کھاؤں گا تو یہ صفت معتبر ہے حتیٰ کہ بعد رکعت کے حاشہ نہ ہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو نکرہ میں معتبر ہے نہ مصرف میں ولیکن جمعی میں لکھا ہے کہ ذم کھان کہ اس مجنون سے نہ بولوں گا پھر وہ چھا ہو گیا یا اس کا فرسے بات نہ کروں گا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر کلام کیا تو حاشہ نہ ہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل لوطہ کے عرف میں گوشت ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہونا چاہیے قسم کھانی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤں گا تو اس کے کرایہ کھانے پر قسم ہوگا اور اس کتے سے نہ کھاؤں گا اس کے پکڑے ہوئے شکار پر نہیں ہے۔ کتے کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو یہاں جھینس کو شامل نہیں ہے اور کچا کھانے سے بھی حاشہ نہ ہوگا کسی اصح ہے۔ فلا نہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤں گا تو آٹا گوندھنے والی اور چڑا بنانے والی پر قسم نہ ہوگی بلکہ بڑھا کر تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی قسم کھانی کہ طعام نہ کھاؤں گا پھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھا یا تو حاشہ نہ ہوگا۔ البداع قسم کھانی کہ روشن نہ کھاؤں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر روشن پڑے ہوئے سونہ کھائے پس اگر خود سے روشن پیسے تو حاشہ نہ ہوگا ورنہ نہیں۔ المجموعہ۔ طعام کا حفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہو تب ہے چربی و لہا کہ کو بھی شامل ہے ولیکن جاری عرف میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔

اہم محمد کے نزدیک اہم وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البحر ایک نے قسم کھانی کہ گوشت نہ کھاؤں گا دوسرے نے قسم کھانی کہ پیاز نہ کھاؤں گا اور تیسرے نے قسم کھانی کہ نمک مروج نہ کھاؤں گا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکا گیا اس کو بھجوں نے کھایا تو نقطہ تیسرا شخص حاشہ ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ جاری عرف کے مطابق سب کا حاشہ ہونا لازم ہے کیونکہ جاری عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھانی کہ دودھ نہیں کھاؤں گا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حاشہ نہیں ہوگا۔ قسم کھانی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھوں گا پھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا تالو کو دیکھا تو حاشہ نہ ہوگا اور اگر اس کے سر دبیٹھ دپیٹ کو دیکھا تو حاشہ ہو جائے گا۔ قسم کھانی کہ اس کو نہ چھوؤں گا تو اس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حاشہ ہو جائے گا۔ نیدلے خالد سے کہا جیسا قسم دلاتا ہوں کہ وہ اللہ تو یہ اسر نہ کرنا اس نے کہا ہاں تو صحیح یہ کہ حاشہ ہو جائے گا یہی مشہور ہے اور تائید میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہے تو دیانۃً بالاجماع صحیح ہے اور قضاءً تصدیقاً نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے مدعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھانی

تو قسم دلائے دے لے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ خاتم نہ ہو ورنہ منقطع کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھانی کہ تمہیں نہ کروں گا پھر غار میں قرآن پڑھایا تبیع پڑھی تو بالافتق حانث نہ ہوگا اور اگر غار سے باہر آیا کیا تو ظاہر ہے کہ حانث ہو جائے گا اسی کو بحوالہ اراق میں ترویج دی اور فتح لہر میں کہا کہ مطلقاً حانث نہیں ہوگا اور یہی اراخ ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف نصیح معتبر نہیں ہے قسم کھانی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتابہ نہیں پڑھوں گا تو اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانث نہیں ہوگا اسی پر نتویٰ دیا جائے الوقعات۔ قسم کھال کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھانی کہ تجھ کو حکم کے پاس کھینچ لے جاؤں گا اور قسم دلاؤں گا۔ پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم نہ پڑھو گے غرماء اور سرامہ اس کی پہلی رات مع دن ہے دراول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تا بیس ہے۔ ایام گرما جب سے گرم پڑا ان راجائے شروع ہوگا یہاں تک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرما اس کے ضد ہے البدیع۔ قسم کھانی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کروں گا تو جب تک سب سے کام نہ کرے حانث نہ ہوگا۔ زید سے کہا کہ اگر تو شے کوئی غار چھوڑی تو تو طاقہ ہے پھر اس نے قضائاً نہ پڑھی تو بقول اظہر وہ طاقہ ہو جائے گی۔ قسم کھانی کہ غار کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے گا پھر سو گیا اور قضائاً پڑھی تو عدا سے بھائی کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ جب ہی ہوگا کہ جائے کے بعد ہی بدولی کسی کام میں مشغول ہونے کے غانا داکر لی ہو۔ م۔ قسم کھانی کہ حج پشایب سے دھو نہیں کرے گا۔ پھر پشایب کی پھر کپڑے پہنی پھر وضو کیا تو حانث ہو جائے گا۔ واصل یہ ہے کہ جب دو حدیث جمع ہوں تو حدیث ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھانی کہ اس کو ہزار بار ماروں گا یا یہاں تک ماروں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ یہاں تک ماروں گا کہ بہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رو دے تو یہ حقیقی معنی پر واقع ہوگی۔ قسم کھانی کہ آج قیرا مال ادا کروں گا پھر مل لایا اگر قرض خواہ نہیں مل تو قاضی کو دے دے اور جہاں قاضی نہ ہو تو حانث ہو جائے گا۔ اسی پر نتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا باحق پہنچ سکتا ہے اگر قبضہ کرنا چاہے پس اس کی قسم ہی بھلے گی ورنہ حانث ہو جائے گا۔

قسم کھانی کہ کل اس کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر آج ہی ادا کر لیا کل زید کو قتل کروں گا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھاؤں گا پھر آج ہی کھا لیا تو حانث نہیں ہوگا۔ التبتین۔ قسم کھانی کہ زید کا قرضہ ادا کروں گا پھر مل لے کر ادا کر لے گا دیکھ لیا زید کو خالد پر اتار دیا تو سپا رہا اور اگر خالد نے بدولی حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو خالد جھوٹا ہو گیا۔ قسم کھانی کہ اگر میرے ہونے تجھے درم نہ دوں تو تجھے ملاقات ہے پھر کبھی شام کو دیا کہیں مشاکے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر غار نہ کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جو روٹ طاقہ ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اس کے پاس اسباب دوزین و دھڑو تجارت کے واسطے ہیں موجود ہیں تو حانث ہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ بجا ہے عرف میں مال کا اطلاق مائیش اسباب پر بھی ہوتا ہے پس نتویٰ میں تامل چاہیے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لغت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوئی ہیں کہ مجرم کو یا اس کی عبرت سے دوسرے کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں اور شرع میں حد ایک سزائے مقدرہ ہے جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے پس حکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اس کو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا تو یہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انہوں نے عود توبہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃ الخ۔ اس باب میں صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی و اشہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لفظ هو المنع ومنه الحد للربوب وفي الشریعة هو العقوبة المقدرۃ حق اللہ تعالیٰ حق لایسی القصاص حد اذ نہ حق العبد ولا التذریع عدم التقدير والمقصد الاصل من مشورۃ الانذار واما یضربہ العیاد والظہار فیست اصل فیہ بدلیل شرعہ فی حق الکائنات شیخ مصنف نے فرمایا کہ ختم میں حد یعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حد دیکھتے ہیں اکیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے اور شریعت میں حد ایک ایسی سز ہے جو خاص حق الہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حق کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے اور چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیتے ہیں کا اختیار ہے اور تخریر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تخریر کا کوئی امانہ ایسا نہیں ہے کہ کم دیش نہ ہو سکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بددلی کو ضرر پہنچے اس کے کرنے والے کو زجر کیا جائے اور گناہ سے پاک ہونا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد کو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے والا لاکہ کافر بھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا ریشیت بالبینۃ والاقہ روالہ و فیوہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر وکن الاقوال ان الصدق فیہ یرتج لا سیما یتعلق قبوۃ مضبوطہ وصوفۃ والوصول الی العلم بقص متعلما یشکت بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو عام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثبوت ہونے میں ضرر و عار لاحق ہو اور عقلی علم تک پہنچنا محال ہے تو ظاہر ہوا کہ کیا جائے گا فاسد پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیلی حال بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشهد اربعۃ من الشہود من رجل وامرأتین یا زواجر یا زواجر یقولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یأتوا بأربعة مشہدوا وقال علیہ السلام بل لئلا یقتل المؤمنۃ اثبت باربعۃ یشہد عن علی صدق مقالک ولان فی اشتراط الاربعة تحقیق معنی المستقر هو مذہب الیہ والا شامۃ سند۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دیں بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن۔ رابعۃ منکم۔ یعنی ایسی عورتوں پر اپنوں میں سے

چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا شہر میں یا یا ربعة شہد اور پھر وہ لوگ چار گواہ نہ
 لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو جہت نکال تھی یوں فرمایا کہ
 تو چار مرد لاجوہ قول سچ ہونے پر گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں
 پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے
 فاش کو شائع کرنا اس کے برخلاف ہے۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ
 جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ روادہ الترمذی و
 ابوداؤد والنسائی۔ واذا شہدوا یا سادھم الامام عن الزنار ما ہو و کیف ہو دین ذی و متی ذی و دین ذی لان
 البی علیہ السلام استقاموا من الکلیفة و عن الزینة و لان الاحتیاط فی ذلک واجب لانه مآء شیء اعل فی الخیر
 عناه و لان فی دار الحرب ادنی استقام من الزمان و کانت له شجعة لا یزیدها و لا الشہد و کون جارية الایم
 فیستقل فی ذلک احتیالاً لیس دہر۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام ان سے زنہار کو پوچھے کہ کیا
 چیز ہے اور کس کیفیت سے ہو تلبے اور کہاں زنا کیا اور کب زنا کیا اور کس کے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین مالک سے زنہار کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمایا
 تھی۔ کما روادہ ابوداؤد۔ اور اس لئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے
 فعل فرج کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظر بازی و لبوس و کن و غیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اس نے
 دارالحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا و لکن کوئی ایسا
 شبہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو۔ حالانکہ وہ خود ہمیں جانتا اور نہ گواہ جانتے ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسر
 کی باندی سے وطی کی پس اس کو اچھی طرح دریا فہم کرے شاید کہ حد درود کرے گا کوئی موقع ہو ف
 اس کی توجیہ یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی تھی اس کو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے
 ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لیا اور غوثناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت
 میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد جاری کیجے حالانکہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر
 دارالحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے
 ثابت ہو تلبے کر لیا گئے ہوئے زمانہ دراز گزرا تو اس کا قیوت نہ ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت
 تک تاخیر کی اور حکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود ناسق ہیں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے
 ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہیں ہے مگر گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اس کو زنا رجحال کرتا ہے
 مگر در حقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔ لہذا خوب
 دریافت کر لیا جائے کہ بے جا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک و قالوا یا نایہ و طہا ان فوجھا کالیل فی الکعلة
 و سال القاتح فہم فعدلوا فی السراة کلامہ حکم مشہود و ہم و سلم یکتف بظاہر العدل و فی الحدود
 احتیالاً لیس دہر علیہ السلام ادنی الحدود ما استطعتم بخلات ساوا احقرق عند الی حلیفہ و و کذلک السور
 العہدینہ فی بیئنا فی الشہادات انشاء اللہ تعالیٰ قال فی الاصل مجہد حتی یصل من الشہود الا تھام بالجنایة
 وقد حیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً بالجمعة بخلات الدین حیث لا یجس نیہا ین فہم و العدل

وسب باتیکہ ان فوق انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اس کی ضرب میں وطنی کی جیسے سر مردانی میں سلائی ہوتی ہے۔ اور قاضی نے ان گواہوں کا دل دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ ان کا دل ہوا بیان کیا گیا تو قاضی ان کی گواہی پر حکم دے دیا۔ یعنی زنا کا۔ یہ ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اعتقاد نہیں کرے گا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی بڑت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق سے کہ ان میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اعتقاد کیا جائے گا بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نہ کرے اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب شہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو جس پر گواہی گزری ہے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تہمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے مجبور کیا تھا رواہ ابو داؤد۔

بر خلاف قرضوں کے کہ ان میں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائے گا اور فرق انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہو گا کہ لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔ ع۔ قال والا تراوان یقر بالایح العاقل علی نفسه یا الزناد اربع موات فی اربع محاسن من محاسن المتقویٰ الا ترددا القاضی قاضی شواطیلو الخ والعقل لان قول العیس والجنون غیر معتبر اور غیر موجب بعد واشتراط الاربع مذہبنا عندنا لا یخرج یکتفی بالاتحاد مرة واحدة اعتبارا لیسائر الحقوق وهذا لانه مظهر ونکوار الاتوار لا یقید بنیاد و الفظہود بخلاف زیادۃ العدول فی الشہادۃ ولنا حدیث ما خور فانه علیہ اسلام اخرا لاقامۃ الحان تم لا تراوانہ اربع موات فی اربع المحاسن فلو ظہروا لہا اخرها لثبوت الوجوب ولان الشہادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فكذا الاتوار اعظم لاهو الزناد ونحقیقا معنی السؤل لا بد من اختلاف المحاسن لہا درینا ولان لاتحاد المجلس اثرانی جمع المتفاوتات فعدولہ یحقق شبهة الاتحاد فی الاتوار لا تراوان قائم بالمقویٰ فحتیوا اختلاف جملہ دون مجلس القاضی نا اختلاف بان یوردہ القاضی کما اقر فی مذہب حنف لا یوردہ ثم یجمع لیسوا ہو المودی من ابی حنیفۃ لانه علیہ اسلام طود مغربی کل مرة حتی تواری عیون المحدثین۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار محسوس میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اس کو رد کر دے پس بوج وعقل کی شرط لگانا اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کا اقرار معتبر نہیں یا عدول واجب کرنے والا نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا ہے بخلاف گواہوں میں عدول زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت بخلاف حق ہے اور ہمارے مذہب میں وہ حدیث ہے جس میں قصہ ماہز بن مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری و مسلم والیہ و ابوداؤد و ترمذی وغیرہم۔

پھر اگر اس سے کم ہیں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ صدارت میں تائید کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی مستحب ہے تو اقرار میں بھی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے معنی پائے جاویں اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا مرد سے بدلیل اس حدیث کے جس کو ہم روایت کر چکے اور ہمیں اس کے مستغرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد داخل ہے اور مجلس متعدد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور اقرار اپنے مقرر کے ساتھ قائم ہے تو مقرر کا اعتناء مجلس مستحب ہے اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہے اور مجلس مختلف ہونا اس طرح پس ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقرار ہی ہو تو رد کرے کہ وہ چل جاوے یہاں تک کہ اس کو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پھینکا ہو گیا ہے ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے۔ پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اس نے کہا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اس کو چپٹایا ہوگا۔ اس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اس کے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اس کی عقل میں کچھ فتنہ سمجھتے ہو انہوں نے کہا کہ نہیں پھر دیا قضا کیا کہ کیا محض ہے تو معلوم ہوا کہ بلاشبہ آپ نے اس کے رجم کا حکم دیا۔ ع۔۔۔ البوسریہ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔

رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہی حدیث جاہلین عبد اللہ میں ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جاہلین ابن عمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا بارہا ابو داؤد و ترمذی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ چھٹی بار اقرار کے بعد آپ نے اس کو قید خانے میں رکھ کر اس کا حال دریافت کیا رواہ اسحق و ابن ابی شیبہ۔ اور قاضیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اس نے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھر دیں جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھر دیا تھا۔

رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جاہلین تک کہ تیرے کو یہ پیدا ہو جائے پھر جب بچہ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اس کے آگاہ کیا پس آپ نے فرمایا ابھی جاہلین تک کہ اس کا دودھ چھوٹا دے پھر جب دودھ چھوٹا یا تو حاضر ہوئی اور اس کے ساتھ ایک غلام اردنی تھا جس کو وہ کچھ کھاتا تھا اس نے آکر عرض کیا کہ اب یہ روتی کھانے لگا اب میں اس کے دودھ سے قارخ تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اس کا پردہ دھرت کرنے والا ہے پس ظہر میں تک کہ یہ اپنے ہاتھ پاؤں والا ہوا تنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کی پرورش کروں گا۔ تب آپ نے اس عورت کے بچہ کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد بن ولیدؓ نے یہ لفظ کہہ کر اس کو ایک پتھر مارا کہ اس کے سر سے خون جاری ہوا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتمہ فرمایا کہ غرضنا کہ ہو کر فرمایا کہ واللہ اس۔

اسی توبہ کی کہ اگر شتر ایل مدینہ کو دی جائے تو سب کو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقوالہ
اربع موات سا کہ عن الزنا ما هو وكيف هو دین ذی دین ذی فاذا دین ذلک لوسه الحد مقام الحجۃ ومعنی
سوالی عن هذه الاشياء بینة فی الشہدۃ ولم یذکرا سوالیہ عن الزنا و ذکرہ فی الشہادۃ
لان تقادم العهد یمنع الشہادۃ دون الاقوال وقیل لوسا لہ جاز لہما ازانہ زنا وفی صیغۃ —

پھر جب چار بار اس کا اقرار پورا ہو جائے تو اس سے زنا کو دریافت کر کے کہہ کیا چیز ہے اور کس
کی غیبت سے؟ و تلبس اور اس نے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اس کو بیان
کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اس پر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی۔ اور ان چیزوں کو دریافت کرنے
کے معنی ہم نے گواہی کی صورت میں بیان کر دیئے ہیں اور یہاں زنا کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی
کی صورت میں ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہو چانا تو اس قبول کرنے سے روکتا ہے مگر
اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اس نے
ایسی حالت میں زنا کی ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجح المقوم اقوالہ قبل اقامۃ الحد فی وسطہ قبل
رجوعہ دخلی سبیلہ وقال الشافعی و هو قول ابن بیطلیقیم علیہ الحد لانه وجب الحد باقوالہ خلا
یصل رجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ و صا و کما نقصا و حد القذف و لئلا ان الرجوع غیر محتمل
للمصدق کالاقوال ولیس احد یذکر بہ فیہ ینفحق الشہدۃ فی الاقرار بخلاف ما ینہ حق العید و هو القصاص و حد
القذف لوجود من یذکر بہ و لا کذلک۔ معنی صحت الشہدۃ۔ پھر جس شخص پر زنا دار اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے
اگر حد قائم کئے جائے سے پہلے یا قائم کئے جائے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے
پھر کیا تو اس کا پھر ناجائز کر کے اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی۔ اور امام شافعی و ابن ابی یونس نے کہا کہ اس پر
حد قائم کر دی جائے گی کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اس کے پھر رجوع الکار کرنے سے
نہیں ملے گی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں ملتی ہے اور
حد زنا مانع قصاص و حد قذف کے ہوگئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں ملتی ہیں
اور جاری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھر ناجی ایک خبر ہے جس میں کچھ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور
پھرنے میں کوئی اس کو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اس کے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اس کے اقرار میں
شبہ پیدا ہو گیا اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہ کی وجہ سے حد کو دور کر دیں بخلاف قصاص کے میں میں
بندہ کا حق متعلق ہے تو یہ پھر جانے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ اس کا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے
حد و کا نہیں ہے جو خالص حق شرع میں جیسے حد زنا وغیرہ۔ و یستحب للامام ان یلعن المتراجع فیقول لہ
لعنک لمت اذ اقبلت لقولہ علیہ السلام لما عرفت لعنک مستہا و قبلتہ و قل فی لامل و یلعن ان یقول
لہ اللعام لعنک تو جھٹھا و وطیتہا بشبہ و هذا قریب من الدلیل فی المعنی۔ اور امام کے واسطے
مستحب ہے کہ اقراری کو پھر نا متعین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اس کو چھپا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ کلمت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اس کو چھپا یا اس کا بوسہ لیا ہوگا۔ اور امام خود نے بسوط میں
کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اس سے نکاح کر لیا یا شبہ میں اس سے وطی کی ہے اور یہ بھی معنی میں

ترجیح اول ہے۔ یعنی اگر اقرار ہی نے کہہ دیا کہ میں تو حد ساقط ہو جائے گی۔

واقع ہو کہ زندہ کسی پر حد واجب ہوتی ہے وہ اس قدر وظیفہ ہے کہ مرد مختلف کا حشفہ یعنی سر و گردن مرد عاقل بالغ فاعق کا بطریق خود کسی ایسی عورت کی فروج میں داخل ہو جونی امکان لائق شہوت ہے یا زنا نہ ناجنی میں نفسی حال انتہہ یہ عورت اس کے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہہ سے بھی محال ہو اور یہ فعل دارا لاسلام میں واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو تاجرو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو تاجرو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اس نے اقرار کیا تو حد مارا جائے گا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائے گا اور اگر گونگا ہو تو اس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیسٹ گیا اور عورت کو تاجرو دیا ہو یا بقرہ فحشہ کیے اس نے داخل کرنا تو دونوں کو حد ماری جائے گی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائے گی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکاح کیا یا اس کو زبردستی لیا تو اس سے یہ حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ زنا کے وقت قبضہ نہ تھا۔ اجہر۔

فصل

فی کیفیت الحد و اقامتہ و اذا وجب الحد کان الزانی محصنا رجمہ یا لحد لا حق بیوت لادہ علیہ السلام رحم ماعوا وقد احصن وقال فی الحدیفہ معروف ومن نا بعد الاحصان

وعلى هذا اجماع الصحابة۔ یہ فصل حد کی کیفیت اور اس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہے تو حاکم اس کو پتھروں سے سنگسار کرے یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضیوں تک کو رجم کیا اور حالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف میں ہے ونا بعد احصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ رجم ماضی کی حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائے گا۔ یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد المتروک و لسانی و ابن ماجہ و حاکم و بوجدت حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جس نے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائے گا اور دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کا نکلا یعنی ربڑنی ڈاکہ مارنا ہے تو وہ قتل کر دیا جائے یا سولی دیا جائے یا تک سے نکال دیا جائے اور سوم وہ کہ جس نے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ تیس میں سے قتل کیا جائے رواہ ابو داؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف ہے۔ و قال و یخوجه الی ارض من ماء و یتشدک استخود برجم ثم الامام ثم الناس کن اودی عن علی و دلات الشاهد قد یجاسم الی الارثم یتعظم لیا مشرۃ فیروج فکان فی ہدایتہ احتیال للذی وکان شافعی لا یشرط ہدایتہ اعتبارا یا لحد قتلہا احد لا یحس الجسد فلو سبھا یقع مہلکا و الا حدک غیر مستحق و لا کذلک المذموم لانہ اتلاف۔ اور جس پر رجم واجب ہو اس کو باہر کشادہ میدان میں لے جائیں اور پہلے اس کو گواہ پھر ماریں پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ بھی قبولی گواہی دینے پر جبراً کر لیا ہے پھر اس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہے تو گواہ سے مشورہ کرانے میں حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہے اور امام شافعی نے

کہا کہ کوڑے سے پر قیاس کر کے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی مشروط نہیں ہے یعنی اگر کنوارا ہو جس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ مشروط نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے میں بھی یہ مشروط نہیں ہے اور رجم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ یقینت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ لمبا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جس پر کوڑے واجب ہیں وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان اعتنع لشهود من الابداء سقط الحد لانه دلائل الرجوع وكذا اذا مات في الدفء او في ظاهر الرواية نفوات الشوط۔ پھر اگر کوہوں نے ابتداء کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دیں ہے اسی طرح اگر گوہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی۔ وان كان مقوا ابتداء الامام ثم الناس كذا دے عن علی بن ابی حمزہ عن الصادق علیہ السلام الغامضية بمحاصرة مثل الحمصة وكان قد اعتوت بالانار۔ اور اگر محض لڑائی پر اس کے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے در عورت غامضہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ برابر چاند پتھر مارے اور غامضہ نے خود اپنے زنا کا اقرار کیا ہی فہمے شعبی نے روایت کی کہ شراح نے اپنے زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اس کو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا و لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہوں گا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی بن لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی لیلیٰ نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا راجحوت سوتا تو آپ گوہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے در اگر زنا اس کے اقرار سے ثبوت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامضہ کو لنگریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا

بقیام اندیل الثاني زمة في ذاته ولا يثبت في رجبين في يه زياده ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بچا کر اس کو پتھر مارو اور ظہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اس کی مروی کی ہشت ناگوار ہوجائے واللہ قلط اعلم ویضل ویضل علیہ نقولہ علیہ السلام لما عزمه صنعوبہ کما تصنعون بئوتکم ولادہ قتل بحق تلا یسقط الفصل کامقتول قصاصاً ویضل النبی علیہ السلام علی الغامضية بعد ما دجت۔ اور مرحوم کو غسل دیں اور نعش دیں اور اس پر نثار پڑیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مروی کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو اور اس نے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہ ہو گا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامضہ پر نثار پڑیں بعد ازاں کہ رجم کی گئی فہمے ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حد ثنا ابو معاذ بن ابی حلیفہ عن علقمہ بن مرثد عن ابن بربہ کا عن ابيہ قال لما جهم ما حزین یا رسول اللہ ما تصنعہ قال استنابہ ما تقنعون جہنم من غسل ما کن ما تحوط ولا یسقط علیہ۔ یعنی جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ تم اس کے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو کہ غسل و کفن و دوا اور خود شعلو لگاؤ اور اس پر نثار پڑھو۔ اور اسناد وہ صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس میں دورایتیں

ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث بروا میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ نماز پڑھی اور نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جہور کی روایت ہے۔ م۔ یہ سب زانی محض کا بیان ہے کہ جہور کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محضنا کذا نہ حواجذہا عاتقہ جلدۃ لقولہ تعالیٰ الذانیۃ والذانی فاجلدوا کل واحد منهم مائۃ جلدۃ الا انہ امتسح فی حق المؤمن ذیقہ منہ و لا یبہ۔ اور اگر نماز نہ کرنے والا محض نہ ہو اور آزاد ہو تو اس کی حد سو درے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ الذانیۃ والذانی فاجلدوا کل واحد منهم مائۃ جلدۃ یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیایہ عورت اور بیابہ مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو کہ باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہے۔ یا موالا م یضوبہ یسود لا تموتہ لہ منو یا متوسطا لدن علیہا لہا اودان یقیم الحد کسور شوتہ والمتوسطین العین و غیوالمولم لا تغار لاولی اے اہلک دخلو اللان من المقصود وھو لا یتحار۔

پس امام اس کو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنٹی توڑ دی اور متوسط مار سے ملا یہ ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کروے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچے گی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے نعل سے باز رہے جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے لیکن ابن ابی شیبہ نے اس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنٹی توڑ دی جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کھلا جائے تاکہ نرم ہو جائے۔ پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور بیایہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔ رواہ مالک و عبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ وینزع منہ ثیابہ معنایہ دون الاختار لات ملیاد کات یا موال یا یضوبید فی الحد ولات التجرد البیع فی ایصال الادم الیہ وھذا الحد مبتدأ من شدۃ فی الضوب و فی نزوع الانا انکشف العورۃ فیہو قالہ۔ اور حد مار تے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جا دیں اس کے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزر کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچے گی اور حد زنا کی شات یہ ہے کہ حدود کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائے گا پس اس سے پرہیز کیا جائے فے اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائے گا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے دپر قسطنطنیہ کسی تھی۔ پس بھٹال کی حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب نوشی وغیرہ میں لایا گیا ہوگا اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگ کرنا اور پھیلا کر ہاتھ باندھنا اور حقوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے ویفرق الضوب علی اعضائہ لات الصبیح فی عضو و حد قد یفیض الی التلف والحد ذاجول متلف۔ اور یہ مار س کے اعضا پر متفرق کی جاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا بھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زحم کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے فے اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس حد میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سو کوڑے اس کے اعضا پر متفرق مارے جاویں۔

قال الامام سے وجہہ و توجہ بقولہ علیہ السلام للذی امرہ بالعبوب، اعدا حق الوجہ والمذکور ولان المخرج مقتل والواس مہجیح الخواس وکن الوجہ دھر جمع الخاسن الضاف لایوم من ذوات شیئ منہا بالفریب وذلك اہلک المہجین فلا یشوع حد او قال ابی ہریرہ انہ انوس، بضاً و جمع الیہ وانہ یعرب سوطاً مقول ابی بکرؓ ان ضربوا الخواس فان فیہ شیطاناً فلتنا قیلہ انہ قال ذلک فیمن ایت قتلہ ویقال انہ درہنی حریفی کان من دعاۃ کفریۃ ولا ھلاک فیہ وسستیق۔

سوائے اس کے سر و چہرہ و شر مگاہ کے یعنی ن غصہ پر ورہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو رتہ دفرمایا کہ چہرہ و شر مگاہوں کو بچاؤے اور اس وجہ سے کہ شر مگاہ کی چوٹ ہل سکے والی ہوتی ہے اور سر کے خواس کا نفع ہے۔ اور یوں ہی چہرہ بھی جمع خواس ہے اور چہرہ اس سے غریب سا بھی نفع ہے تو کچھ بید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے خواس یا غریبوں میں سے کچھ نکل ہو جائے حالانکہ بکرتا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے رجوع کیے کہ مارے سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے متعلق نہ فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم عربی کا لڑکے کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالنا مستحق ہے۔ ویضرب فی الحدود کما تھا قائم غیر محدود وبقول علیؓ یضرب الرجا فی الحدود قیلہ والنساء عقود اولان معنی اقامۃ الحد علی التشہیر وایقام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر محدود فقد قیل المذات یلغی علی الارض ویمد کما یفعل فی زمانا ووقت ان یمد السوط فیوقعہ المضارب

لوق داسہ

وقیل ان یمدک بعد الضرب وذلك کما لا یفعل لانه نہ یلغی علی المستحق۔ اور حمدا حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر ہاتھ کے ہاتھ باندھے ہوئے حد مارنی چاہوے کیونکہ حضرت علیؓ کم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بیٹھا کر حد ماری چاہوے رواہ عبد الرزاق بسند یضعف۔ اور اس لئے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے وایقام میں یہ معنی زیادہ اصل میں چھڑ جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو یعنی نے کہا کہ اس کی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اس کے ہاتھ پھیلا کر باندھا جاوے۔ جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کے پنے سر تک اٹھا لے اور بغیر نے کہا کہ یہ معنی ہیں کوڑا اس کے بدن پر مار دینا۔ گھیٹے اور باجملہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائے گی کیونکہ معنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اس پر زیادتی ہے نہ کہ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زمانہ کے حکم ہے۔ فان کان عبداً جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالیٰ علی من لطم علی عنقہ من المصلح من العذاب ذلت

فی الامار ولان الرقی منقص للنعۃ فیکون منقصا للعقوبۃ لان الجنایۃ عندنا فی النعم انقص فیکون اقلی الخلیفہ اور اگر زمانہ کاربونی غلام یا باندی۔ (ع)۔ ہو تو اس کو بچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فلیصون نصف ما علی المصلح من العذاب۔ یعنی باندیوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزادوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اس لئے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کر کے کا کیونکہ جس کو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر

ہے تو اس کی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی جس سے پس از مرد دے جس کو چار عورتیں جائز ہیں پھر
 اس نے زنا کیا تو سخت سزا دی جائے گی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اس وقت کہ مولیٰ
 اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اس وقت پادے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹی ہو
 لہذا اس کی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدمی سزا پاوے گا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خود
 بیابا ہو یا کنوارا ہو اس کی ہر حال میں ورے مارے جائیں گے۔ و انجل و الموات فی ذلک سوارات انصر
 قتل لھا۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل
 ہیں۔ غیر ان الموات لا یلغون من ثیابھا الا الفرد والحشون فی تجریدھا کشف الحویرة والفرود والحشون
 وصولی الا لمرأی امعروب واسترحا صل بدہ تھما فی نزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے
 کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھر او گھڑے کے کیونکہ عورت
 کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مالک اکثر نہیں پہننے کا اور پردہ رکھنا
 بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ و لتغوب جالسة معادینا
 ولانہ استولجا۔ اور عورت پر بھٹکا کر حد مارتی جائے گی بدلیں حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اس لئے
 کہ ایسا کرنے میں اس کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ قال دان حضرت لھا فی الرجیم جاذ۔ اور سنگسار کرنے کی
 صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں
 ہے۔ لانه عیہ السلام محفل القامدیة الی ثلثتھا وحفل فی مشراحة الجمادات دان ترک لا یضر ولا یجوز
 لم یکرہ فذلک وہی مستورة ثیابھا والحدوا حسن لانه استرو عیفر الی الصدر معادینا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم نے عورت قادیہ کے واسطے اس کی چھاتیوں تک گڑھا کھودایا تھا۔ رواہ مسلم۔
 اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مشراحة بدانیہ کے واسطے گڑھا کھودایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر مالک
 نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں کھودایا تو کچھ معجز نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 اس کا حکم نہیں فرمایا ہے اور عورت کا پردہ ڈھکن اس کے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڑھا کھودنا بہتر
 ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوش زیادہ ہے۔ در سیمہ تک گڑھا کھودا جائے بدلیں حدیث
 قادیہ کے جو ہم نے اوپر مذکور ہے۔ ولا یغفر للرجیم۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔ نہ
 عیہ السلام ماجض لما عفر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھودا
 چنانچہ ابوسعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم کیا تو ہم
 نے اس کو یقین میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڑھا کھودا لیکن وہ کھڑا
 ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث پردہ و حدیث ابو ذر میں آیا کہ اس کے واسطے گڑھا کھودا اور ابن الحارث نے
 حدیث ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفس با اعتقاد دلیل ہے اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہ ہوتی۔
 ولان منی الاقامت علی الشہید فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے
 پر مبنی ہے جسے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و شہد هذا بجماعا لثقة من العومین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب
 کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والرب

والامساک غیر مشروع۔ اور بارہ حدوں کا مشروع نہیں ہے لیکن اگر بغیر اس کے رجم ممکن نہ ہو جالاکہ
گو اہوں سے ثبوت ہو تو جائز ہے۔ کمانی العنایتہ۔ ولایقیم الولی الحد علی عیبدہ الا ہذا من الامام وقال الشافعی
لہ ان یقیمہ للاحاد ولایۃ مطلقہ علیہ کلام بل والی لانہ یمکن من التصرف فیہ ہالا یمکنک الامام خصا
کا تصدیق ولنا قولہ علیہ السلام۔ یرجع الی الولایۃ فذکو مضافا للحدود ولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد متما
اخلاص العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیہ من ہونائب عن الشرع وہوالامام اذنا یشہ
بمخلاف التصدیق لانہ حق العبد ولہذا العزو الیہ وحق الشرع موضوع عنہ۔ اور مولیٰ اپنے غلام پر حد
قائم نہیں کرے گا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مومن کو جائز ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے
کیونکہ مولیٰ کو اپنے غلام پر حد سے مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے۔ بلکہ امام سے پرہیز کرے کہ مولیٰ کو
اپنے غلام میں بیعت وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے تو یہ مثل تصدیق کے ہو گیا اور
یہی امام مالک واجامہ کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا انقض ہے۔ ع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجلہ حد و کوز کر کیا بدیث
نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء بن ریان سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔ اور اس دلیل سے کہ حد
ایک حق ہے کیونکہ حد کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے غلامی ہو۔ سی وجہ سے اگر بندہ معاف
کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شرع کی طرف سے ناسب ہو اور وہ امام
یا اس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہے برخلاف تصدیق کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل
کو سزا دیتا ہے اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہے نہ امام مالک و شافعی نے چند احادیث سے
استدلال کیا از انجلہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا
جس نے زمانہ حال تک وہ محسنہ نہیں ہے یعنی بیباک نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اس کو درے
مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اس کو نہ رخت کر دو اگر وہ
ایک لٹ یا ل کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطیبہ پڑھا۔ پس فرمایا
کہ اے لوگو اپنی ملکوں پر نچوڑا محسن ہوں حد و قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی
نے زنا کر لیا۔ پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے درے ماروں۔ پس میں اس کے پاس آیا تو میں نے پایا
کہ قریب زمانہ میں بچہ جنم ہی ہے حتیٰ کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اس کو درے ماروں تو شاید
یہ مر جائے۔ پس میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب
کیا رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اس کو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر باندہ
پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اس کو نہ رخت کر دو۔ رواہ ابو داؤد۔ ابو حنیفہ نے اس حدیث کو
کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مراخضہ کر دے اس کی اجازت سے حد مارو۔ چنانچہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی لیکن ابن ابی امام نے فرمایا
کہ یہ تاویل دیگر نامہ کو مسلم نہ ہوگی اس واسطے کہ ظاہر احادیث میں ہے کہ شرع نے اس معاملہ میں ماہوں

کو ایسا نا شب مقرر کیا ہے پس جب تک اس کا کوئی معارض قائم نہ ہو تب تک فاجرہ حریثہ پر حملہ کیا جائے گا اور منہ جم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حنفی و حار و دیگر نظائر رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے ان کے نا شب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تا مل کیا کر آیا دوسرے لوگ بھی نا شب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حدود سے تجاوز کر کے ملکوں کو غنیمت ایدہا پیچھا دے خصوصاً جبکہ اس سے نا خوش ہو اور حدود کچھ بندوں کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ فاضل حق ایسی ہے تو خوف ہے کہ عجلے اصلاح نہ کرے پر ہا ہوا اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے اقتضا کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ قال و حصان السرجون یکون حراماً قلداً باند مسلمہ مد مریج امرؤ نکاحاً صحیحاً و دخل بها و دعا علی صفة الاحصان فی العقل و سوغ شرط لاهلیة المعقوبۃ اذ ذہ طاب دونہا و ما ورنہ ہما یشرط تکامل الجنایۃ بوسطۃ تکامل السعۃ اذ کفران النعمۃ بتفط عند کثرہا و ہذا کہ من ہلائ النعم و قد شرع الرحیم بذا و اعتدا استجماعها فیما طہ بخلاف الشرف و العلم لان الشرع ما ورنہ یا اعتباراً ہد و منہ الشرع بالوای متحد و لان الحرۃ مکتب من النکاح الصحیح و النکاح صحیح من الوطی الجمل و النقصانہ تبع بالحلان و لا اسلام یکنہ من نکاح المسلمۃ و یو کدا اعتقاداً بحرمۃ فیکون النکاح مزججاً من الرن و بالجدیۃ عند توفیر ازواجہ و غلغلہ و اشیاء فخریغہا فی اشتراط اسلام و کدا الیوسف فی روایۃ لہما ماری بن النبی رحمہ یہودیین قد رین قلنا کان ذلک حکم التورۃ ثم نسخ یویدہ قولہ علیہ اسلام من اشرد بالکۃ فلیس محصن و المعترقی لکھو ان یلدح فی القبل علی وجہ یوجب العسل و شرط صلف الاحصان فیہ عند الدخول حتی یودخل بالسلکۃ الکافرة و المسلمۃ او للمحویۃ او الصبیۃ لایکون محصناً کذا اذ کان الزوج مومناً باحدی ہذہ الصفات و ہی حرۃ مسلمۃ عاتلۃ بائعۃ و ان النعمۃ بذلک تکامل اذا الطبع یفر من محبۃ المجنونة و کذا یریف فی الصبیۃ لقلۃ رغبتہا و فی امکوحۃ امملوکۃ حذاز من رق الاول و دایتلف مع الاختلاف فی الدین و الیوسف غلغلہا فی لکافۃ و یجی علیہ ما ذکرنا و قولہ علیہ السلا لا تخص المسلم الیہودیۃ و لا النعمایۃ و لا احرار الامۃ و لا یحق ابدالہ و رجیم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو حصان کے یہ معنی ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جس نے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو سزاوہ کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدین ان دونوں کے حکم الہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جسم پورا ہو جائے کیونکہ مجھ پورا نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزیں بھی بخوبی نعمتوں میں سے ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کر کے کسی وجہ سے رجیم مشرود ہو تو رجیم انہیں نعمتوں کے جمع ہونے پر متعلق رجیم بخلاف ان کے شرافت و علم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں ان کا بھی اعتبار کرنا نا پس ہوا ہے اور پتی ملے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح سے وطنی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام و زنا کے جرم ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہے۔

تو یہ کل باتیں اس وزار سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زناد کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ سلام شرط ہونے میں جاری مخالفت کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محض تھے یوحنا زناد کے رجم کیا۔ رواہ اب حیان۔ اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کو زناد اور ریت کے حکم سے تقاطع یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جو نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک پیدا کر دیا، محض نہیں ہے رواہ اسحق ابن راہویہ والاصواب والوقف۔ اور دخول میں معتبر ہے کہ فرج میں اس طرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی مشفقہ غالب ہو جائے اور شیخ قدس سرہ نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت احسان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی مٹھونہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوک یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محض نہ ہو جائے گا۔ اور اس طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاقلہ بالغہ ہے تو وہ محض نہ ہوگی کیونکہ نعمت انہی چیزوں سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ مجنونہ کی صحبت سے طہارت و نفرت ہوتی ہے اور طہر بالغہ لڑکی کو چونکہ خود بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور مملوک سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اس کی اولاد رقیق نہ ہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہ ہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اور حجت ان پر ایک تو وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محض نہیں کرتی اور نہ مرد کو اس کی زوجہ باندی محض کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محض کرتا ہے۔ یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ اور ابن ابی شیبہ نے کعب بن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے نکاح مت کر کہ وہ تجھے محض نہیں کرے گی۔ ع۔ قال لا یجمع فی المحسن بن ارم والجلد لانه علیہ السلام لا یجمع دلائل الجلد یعنی من المقصود مع الزوج لان زوجہ محض یحس بالوہم اذ هو فی العقوبة اقصا ما فیہ ولا یحصل بعد ہذا۔ اور محض زنان میں رجم کے ساتھ در سے مارنا جمع نہ کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اس واسطے کہ رجم کے جوتے ہوئے در سے مارنے کا کوئی نائدہ نہیں معلوم ہوتا اس واسطے کہ غیروں کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کئے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اس کے ہلاک ہونے کے بعد مقصود نہیں ہے۔ قال ولا یجمع فی البکرین البکر والفق والشافعی یجمع بینہما احد القولہ علیہ السلام البکر یا بکر جلد مائتہ و تخریب عام وذن صم باب الزنا علقۃ السحاب فاولا تو یہ تعالیٰ فاجلدا وجعل البکر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء ادا کیونکہ کل المذكور وذن فی التخریب فتح باب الزنا ولا تعدلہم الاستیفاء من العشرین ثم فیہ قطع مواد ابقام فریما تنقذ نہ ناھا مکسبۃ وھو من الفح وجوہ الزنا وھذا الحدیث مرجحۃ لقول علی بن ابی طالب علیہ السلام فی حدیث منسوخ کشطوہ وھو قولہ علیہ السلام التییب بالثیب جلد مائتہ و رجم بالحدیثۃ وقد عرفت طریقہ فی موضعہ الا ان

سوف الامام فی ذلک مصلحة فیخرجه علی قدر میری ذلک تعزیر و سیاست لانہ قد بقید فی بعض الاحوال فیکون الراى فیہ ای الامام وعلیہ عمل النبی السوی عن بعض الصحابة اور کنواری زنا کا رکھی سزا میں سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائے گا خواہ مرد ہو یا عورت ہر یعنی بطور حد کے جمع نہ کیا جائے گا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں یہاں اس حدیث کے کہ کنواری کے ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہے (رواہ مسلم)

اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی نذر دہونے کے ہو جاتا ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فاجلدوا پس درے کو سزائے واجبی کا کل قرار دے اس دلیل سے کہ حرف نادر کو دیکھو یعنی معنی یہ ہیں کہ جس نے زنا کیا اس کی واجبی سزایہ سو کوڑے مار دو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں۔ پس اگر اس پر دوسری سزا زیادہ کی جائے تو حکم متغیر ہو جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے میں زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہے کیونکہ اپنے کنبہ سے اس کی حیا داری اٹھ جائے گی۔ پھر شہر بدر کرنے میں اس کے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہوا جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے بدتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہے (رواہ فہر فی الاثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اس کا یہ جزو منسوخ ہے کہ مایا با جو بیای کے ساتھ زنا کرے تو سو درے اور پتھروں سے رجم ہے (اور اسی کو حازمی و منذری نے اختیار کیا) اور اس کا طریقہ اپنے موقع پر بیان کیا جائے پس شہر بدر کرنے کو سزا بطور حد کے جس ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جب تک وہ مصلحت دیکھے شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہے کیونکہ شہر بدر کرنے بعضی حالتوں میں مفید ہو سکتا ہے تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنی تعزیر و سیاست پر معمول ہے ف چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی واداذنی المولین وحدوہ ابوہم رحمہ لان الکلاف مستحق نہ یمتنع بسبب المسوف۔ اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اس پر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے۔ (اس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف نہ کر دینا اس پر مستحق ہے تو مریض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ بجلد لم یجلد حتی یبرأ فیسوی فی الی الی الحدیث لا ینقام لفظ منہ وھو الخ و بالحد۔ اور اگر اس پر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے درے نہ مارے جائیں گے تاکہ ہلاکت ملک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت مروی یا شدت گرمی

میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذ انت الحامل لم تحد حتى تضع حملها کیلئے بڑی الے ہلاک اولاد
وہو نفس محترمة۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اس کو رجم نہ کیا جاوے یہاں تک
کہ وضع حمل کرے تاکہ اس کا قہجہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان
حدھا الجلد لم تحد حتى تملأ من لثاسها۔ تو لثع یویدہ تخرج منه لثان النفاس نوع مرض یذخر الی زمان
البر بخلات الرجم لان التخیر لاجل الولد وقد انفصل عن ابی حلیفة وراہ یخوالی ان یستغنی ولدھا عنھا اذ الہم یکمل احدہما
بقوسیۃ لاث فی التاخیر صیاناۃ الولد من الفیح وقد روکما انتہ علیہ السلام قال للفا مدیۃ بعد
ما وضعت امرجی حتی یستغنی ولذا کثم الخلی مجلس لے ان قلدا ان کان احد ثلثا بالبیۃ کیلئے تعویج بخلان اما قور
لان الرجوع عنہ حاصل فلا یطیہ الرجس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد دے
ہوں تو دوسرے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے
باہر ہو جائے۔ کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرجع ہے تو پچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کی جائے گی بخلاف
رجم کے کہ اس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنا صرف
بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہاں تک
تاخیر کی جائے کہ بچہ اس کی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اس کی پرورش کا کفیل
نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلہ کے بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی ٹوٹ جا یہاں تک
کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بچے پرواہ ہو جائے (یہی اصح ہے اور اس پر فتویٰ ہوا پھر حاملہ
عورت قید خانہ میں رکھ جائے یہاں تک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت
ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے بخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے بھر گئی تو مفید ہے
پس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہے واللہ اعلم فیہ۔ وضع ہو کہ جس مریض کے لپٹھے ہو جانے کی
امید ہو اس کے دروں کی حدیں تاخیر کرنا عائد فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر ہوگی
بلکہ اس شخص کے مانند حد ماری جائے جو بدلتی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت
نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافی داحم کے نزدیک سو قہیوں کا ایک گچا ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایک بار
اس کو مارنے سے شاخوں کے سرے اس کے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن
سعد بن عبادہ ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف التھقلت تھا جس نے
ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو بیان
کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو حد مارو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ۔
اس کو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو قہیوں کا ایک گچا ہاتھ کر ایک بار اس کو مار دو
پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب البیہوطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے تو البیہوطی الموجب الحد ہوا تو اذنا وادانہ لغوی و الشرع و اللسان و طی الزجل رواۃ فی البیہوطی فی الحد و شبهة ملک - مصنف نے فرمایا کہ جس و طی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع و لغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اس کی فرج میں و طی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خازر ہونے اور مترجم نے اس کی تمام تخریفات سابق میں ذکر کر دی ہے۔ اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر کی وجہ اور فائدہ بیان فرمادیں چنانچہ فرمایا - لانه محل مخطوس والحمة علی الاطلاق عند التعری (من) ملک و شبہہ یؤید ذلک قوله علیہ السلام و رد الحد و یا شبہات ثم اشبهة نوعان شبهة فی الفعل و شبہة شبهة اشتباه و شبهة فی الفعل و تسمى شبهة حکمة فالاولی تتحقق فی حق من اشتبه علیہ لان مدناہ ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولا حد من الظن لتحقق الاستنباط و الثانية تتحقق

ظن المجانی و اعتقاده و الحد یسقط بالموثرین لاطلاق الحدیث و النسب یثبت فی الثانية اد ادعی اویس و یابہ فی الاولی و ان ادعاء ان الفعل تمحض عام فی الاولی و انما یسقط الحد امر جامع ایہ و هو اشتباه و الامور و یوم یتحصص فی الثانية فتشبهة الفعل فی ثمانية مواضع جارية ایہ و امه و زوجته و المطلقة و ثلثا و فی العدة و بانما یطلق علی حال و فی العدة و ام و رد اعتقاد مولانا و فی فی العدة و جارية السوی فی حق العبد و الجارية و الموهونة فی حق الرقی فی رواية کتاب الحد و دفعی هذه المواضع بعد اذ اذن فثبت انها تلحق فی و لو قال علیت انها علی حرام و وجب احد و شبهة فی الفعل فی ستة مواضع جارية ایہ و المطلقة و طلاقا کتاب لکنایات و جارية المبیعة فی حق البائع قبل التسليم و الموهونة فی حق الزوج قبل القبض و المشتركة بینہ و بین غیرہ و الموهونة فی حق المومنین فی رواية کتاب الرهن و فی هذه المواضع لا یجب الحد و ان قال علیت انها علی حرام ثم اشبهة عندی حقیقة لا یتثبت بالاعتقاد و ان کان متفقاً علی تحريمه و هو عالم به و عند الباقین لا یتثبت اذا علم بتحريمه و یظهر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یأتی لکن شانہ تعالیٰ اذا عرفنا هذا - اسی واسطے کہ زنا ایک فعل مندرج ہے اور کابل حرام ہونا اس کا جب ہی ہو گا کہ ملک نکاح و ملک تہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے بھی خالی ہوا و اسی کے تاثر سے کتاب سے جو حضرت علی علیہ السلام نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے مرد و عورت و عورت و عورت کا ہوتا ہے - ایک فعل میں شبہہ اور اس کو اشتباہ کہتے ہیں اور دوم عمل میں شبہہ اور اس کو شبہہ حکم کہتے ہیں مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیر رات میں اپنی زوجه خیال کر کے اس سے و طی کر لی تو یہ شبہہ نفس ہے اور اگر زوجه کو طلاق یا تہ سے کر عدت میں اس سے و طی کی یہ خیال کر کے کہ عورت پر حلال ہے یا اپنے پسر کا باندی سے و طی کی تو یہ شبہہ محلی ہے

پس قسم اول کا تحقیقی ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباہ طاری ہو جائے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان مندرج ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو

اور دوسری قسم کا تحقق بدل اس کے گناہ کے بھی اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوئی ہے (جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اور اس کا وجوب الہی دہی کرنے والے کے گناہ اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حدیثنا کا ساقط ہونا و دونوں قسم کے شبہ پر ہونا ہے کیونکہ حدیث مطلقہ شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے۔ لیکن دونوں قسم کے شبہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہ میں اگرچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا دوسری قسم کے شبہ میں نہیں ثابت ہوگا۔ اگرچہ سب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہ میں دہی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس کی طرف منہج ہے یعنی ہا یہ امر چھ پر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہ میں محض زنا نہیں ہے۔ اس شبہ یعنی کلمہ موقوف پر ہی سوتا ہے۔ اس لیے کہ اپنے باپ و دادا کی باندی سے دہی کی دوم اپنی ماں یا نان و داد کی وغیرہ کی باندی سے دہی کی صورت پن زوجہ کی باندی سے دہی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین حوا کے بعد عدت میں اس سے دہی کی پنجم زوجہ کو ماں پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے دہی کی ششم زوجہ کو ماں پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے دہی کی ہفتم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے دہی کی ہفتم مرہون نے جب باند کو بہن یا عہد سے دہی کی یہ کتاب الحمد کی روایت میں ہے اور یہی روایت مختار ہے ازینی اور کتابا لہوین کی روایت میں مطلقہ حد نہیں ہے۔ ع۔ د۔ پس ان آکھوں مواقع میں اگر دہی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنے دستے میں لیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور عمل میں شبہ بہت چھ موقع ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے دہی کی۔ دوم یہ کہ طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے دہی کی۔ سوم یہ کہ بالغ نے باندی کو فرودخت کر کے مشتری کے پسر دکر نے سے ہے اس سے دہی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے ہرے دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اس سے دہی کر لی چہارم باندی اس کے ورثہ کے درمیان مشتری کی محنت سے دہی کی ششم مرہون نے مرہونہ باندی سے دہی کی لیکن یہ کتاب العربین کی روایت پر ہے۔ پس ان دفعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہ ثابت ہوتا ہے اگرچہ غلام کے نزدیک وہ با اطلاق حرام اور دہی کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد کے شبہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ دہی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس میں اختلاف کا فقرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جن سے نکاح منہ حرام ہے پناچہ شاذ سے نقل کیا ہے کہ اگرچہ یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہ دوم یہ ہے تو اختلاف ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں۔ ومن طلق امرأته ثلاث ثم وطئها في اعداء وقال علمت انه على حرام حدثوا عن الامام المصنف في كل وجه فكل من اشتهى متقية وقد نطق بالکتاب انتفاعا فعل وعلى ذلك اجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو ان فحنت انها تعلى لا يحدون الظن في موضع لان الامام المصنف قائم في حق النسب والحبس و لثقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد ام الولد اذا اشتبهت امولا هاوا لمختلفة والمطلقة على ما ان منزلة بطلقة النكاح ثبوت امرئ بجماع وقيام بعض الاثبات في العدة - اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اس سے دہی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی یعنی اگر محض ہے تو رجم کیا جائے گا نہ سوز سے مارے جائیں گے کیونکہ حد ماری کرنے والی ملک ہر طرح زانی ہوگی تو شبہ بالکل نادر ہے اور اگر نہ عید ایسی

عورت کی حالت ندارد ہونے پر ناطق ہے۔ در اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلاف کرے اس کا قتل معتبر نہیں ہے کیونکہ اس کو اختلاف نہیں کیفے بلکہ خلاف ہے اور اگر وہی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال مطلق تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا شرابی چند باتوں میں قائم ہے بنا پر اگر عدت کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلتے سے منع ہے اور شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہے جو حد ساقط ہونے میں بھی اس کا گمان معتبر ہو اور اگر ام ولد کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو غلغلیہ دے دیا یا زوجہ کو مان پر طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے وطی کی تو ان کا حکم بھی بمنزلہ عقد نکاح کے ہے کیونکہ اس کی حرمت بالجماع ثابت ہے اور عدت میں بعض آثار ملک موجود ہیں۔ لکن لہا انت خبیۃ ادبویۃ او موکبہ بدوۃ فاذا نزلت لہا تم ولیدھا فی العدة قتال عمت، انھا علی حوام لم یجد لا اختلاف الصبیۃ رضیۃ فمن مذہب عمرۃ نکاح الخبیۃ رجعیۃ وکذا الجواب فی مسائل کائنات وکذا اذا نزلت لہا تم نکاح لا اختلاف مع ذلک۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو غلیبہ ہے یا برہمن ہے یا کہا کہ تیرا امر حرام ہے یا حق ہے میں عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی بر صورت میں طلاق کیا یہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو بھی اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ جوابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ طہر عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کیا بات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسی طرح اگر کنایہ سے عین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اس کے بھی اختلاف ہے ولا حد علی من وطئ جاریۃ ولدا ولدا ولدا وان تال عمت، انھا علی حوام لان المشیۃ حکمیۃ لانھا نکاح عت، ایں دھور قلعہ علیہ، سلام انت واما لک لا ینک ولا بدوۃ فائتۃ فی حق الجملۃ۔ اور جس شخص نے اپنے پسریا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہہ کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لئے کہ یہ شبہ حکم ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہو ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت دماک ویک۔ یعنی تو اور میرا مال تیرے باپ کا ہے۔ رعاء ایہ ماجرہ والطرائی وایہ جان فی البیض وایہ زور وقریم وہذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پدوسی دان کے بارے میں بھی قائم ہے فقہ عینی واکا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زمرہ موجود ہو۔ ع۔ وینثبت النسب منه وعلیہ قیمۃ العجایۃ وقد ذکرنا ذالہ فی جاریۃ ایہ ادامۃ ازواجہ وقال قلت انتھا نحل لی فلا حد علیہ ولا علی قاذفہ وان قال عمت انتھا علی حرام حد وکن انتھ اذا وطئ جاریۃ مولدہ لان بین ہولاء انیساء فی الانتفاع فظنہ فی الاستمتاع فحقل فكانت شیعۃ استنساۃ الا لانہ زنا حقیقۃ فلا حد قاذفہ وکنہ اذا قالت العجایۃ ضقت انتھ یحل لی ولا فعل لم یدع فی النکاح لان الفعل واحد۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باپ پر نقد اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اس کو ہم نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اس کو زنا کاری کی ہمت لگا دے اس پر بھی حد قذف نہ ہوگی عینی در حقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہ سے ساقط ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اس کی تہمیل سے حکم ہے کیونکہ نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باجماع انسا طہرت ہے تو احتمال ہے کہ اس کو وطی مباح ہوئے گا گمان ہوا ہو تو یہ مشبہہ اشتبہ ہے لیکن چونکہ در حقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اس کو زنا کاری کا عیب لگا دے اس کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ در اسی طرح اگر باندی نے کہا

کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعویٰ نہیں کیا تو بھی ظاہر اندازہ میں غلام پر حد نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل واجب ہے۔ موت دوسری وجہ اخیرہ دعوہ قتال فتنہ اندھا عقل نے حد لانہ لاینبساط فی المال فیما بینہما کذا ماؤ استعادم سوہ الولد لہما بینا اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے تو حد مارا جائے گا کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہو سکتا ہے اور یہی حکم دیگر تمام مثل موں و عمالہ وغیرہ کا ہے سوئے ان کے جن سے ولادت کی قیادت ہے بدلیل مذکورہ بالا فتنہ یعنی باپ و دلا وغیرہ میں بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اپنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھائیں تو شبہہ حلت کو محض گمان نش ہے اور مومن و عمالہ و چچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہہ کی کمی گمان نش نہیں ہے۔ ومن ثلث البہ غیو امراۃ وقالت السأانہ زوجتک فوطیہا بعد طولی الفصیہ وطیہ المهر فنی بذلک علی غیو امراۃ ولانہ اعتمد دلیلہ وهو لا یخبر فی موضع الاشتباہ الا الانسان لا یمیز بین امرأۃ و بین غیرہا فی اقل امرحۃ فصار کالمفرد ولایحد قاذنہ الا فی ہرۃ من ابی یوسف لانہ العلق متعہم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اس کی زوجہ کے سوئے دوسری عورت بھیج دی گئی اور عورتوں نے کہا کہ یہ میری تیری زوجہ ہے پس اس نے اس سے وطی کر لی تو اس پر حد نہیں ہے ولیکن اس پر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا در حد واجب ہوئے کا حکم دیا (شارحین کو باشر نہیں ملا لیکن اس پر اجماع ہے فاع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خبر دیئے کو مقام اشتباہ میں دینا اس واسطے کہ انسان کو اقل ہی بار سے میں اپنی زوجہ وغیرہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہوا یعنی جس کو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھ سے نکاح کرے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھائی ہوئی تو بڑی ہے اور اس کو معلوم نہ تھا پس اس نے بعد نکاح کے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہوتی ہے پس ایسا ہی یہاں ہے۔ (ع۔) اور جو شخص اس کو زنا کی جہمت لگا دے تو اس کو حد قذف نہ ماری جائے گی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت در حقیقت مملوہ ہے ہی ظاہر امر و ایہ ہے ولیکن ابو یوسف اسے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اس کی جہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔ ومن بعد امرأۃ علی لادانہ فوطیہا فنیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طولی الفصیہ فلو یکن الفتن مستقدا الی دین و هذا وہ قد ینم علی فواشفا غیرہا من الخادم الحق فی بیتہا کذا اذا کان فی ہرۃ لانہ یمکنہ التمییز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دماھا فاجابۃ غیبیۃ وقالت انہ قد ینتہل فواشفا لادانہ اختیار ہو گیا۔ جس نے اپنے بھوئے پر ایک عورت کو پاک کر اس سے وطی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کا گمان کسی دلیل کی جانب مستعد نہ ہوا تو اشتباہ نہ ہوا کیونکہ کبھی اس کے بھوئے پر اس کی زوجہ کے سولئے اس کی ماں بہن وغیرہ دیگر عمارم جو اس کے گھر میں ہے سو رہا کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو ملایا اس نے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں۔ پس اس نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہے نہ اسے اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اس نے خدیاں سمجھا کھدیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائے گی۔ د۔ ومن قد یرج امرأۃ لایصلہ نکاحا فوطیہا لایحب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علی حد

وقال ابو يوسف ومحمد وانما حق عليه العدا اذا كان عدما بذلك لانه عقد لم يصارف محله حيا ولو كان
اضيف الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا بحكمه وحكمه العطل وهي من المعصيات والابن حقيقه
ان يعتقد صاحب محله لان محل التصرف ما يقبل مقصوده ولا ينتق من بات اي آدم قابله بالتوال وهو مقصود فكان
بني ان يتعقد في حوز جمع الاحكام لانه لا تقاعد عن افادة حقيقه اهل فيورث الشبهة لان الشبهة ناشئه ثابتة نفس
الطائفة الا انه انك جرمية وليس فيها احد مقدر قيعر - جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو مرد حرام
ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ
ہوگی لیکن اس کو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائے گی۔ بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو اور یہی حنین
قوی و زہر کا قول ہے) اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہائے) کہا کہ نہ پر
حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو نحو بزرگ چاہے کسی سے
کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باذہا تو نحو بزرگ ہے اس واسطے کہ محل تعارف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح کا
محل ہوا اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دائمی حرمت سے ہے اور
امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا۔ کیونکہ محل تعارف وہ ہوتا ہے جو مقصد کے قابل ہو
اور نکاح کا مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم میں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہیے کہ یہ
نکاح جملہ احکام کے حق میں متوقف ہو لیکن شرعی تحریم سے اس نے حقیق حلت کا فائدہ نہیں دیا۔ پس اس عقد سے
ایک شبہ پیدا ہوگا کیونکہ شبہ یہی ہے جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک
جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرر نہیں ہے تو اس کو تعزیری دی جائے گی جس سے دیکھیں اس مسئلہ
میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ اختلاف - اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتویٰ صاحبین کے قول پر
ہے المضرات۔ لیکن بشرح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح اقتدری میں کہا کہ امام کے قول پر فتویٰ دینا اہل
ہے۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر تعزیری ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے چاہے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے
کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دے کر بھیجا تھا کہ جس شخص نے
اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہے اس کا سر کاٹ لاؤ اسے الترمذی وغیرہ۔ اور اس سے کہ اگر جانی عورت
یا اپنی بانی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزا لے تعزیری دور وغیرہ میں مذکور ہے تو ان میں وغیرہ کا
نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بدرجہ اولیٰ ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور فطرت و خرافت نصرت کافر کی معارف
بشیرت بخش ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن وطئ باجنبة فمأدب الفرج یوزلہ منکر یس فیہ شنی مقدر من انی امر اقلیٰ الموضع
انکر و اولیٰ من قوم فلاح علیہ منہ حق حقیقہ و جزاء و قال فی الحاج المصغر و یروج فی اسبوع و قال لک الزنا فیر و هو احد قوی الشافعی و قال
فی قول یقلان انک حال قبلہ عیہ السبا و استلوا الناس و استعمل دیروی قاضی الامری و الاسفل و لہذا لہ فی حق الزنا لہذا قدہ الشافعی و محل
مستحق علی سبیل الکمال علی وجہ تھمض حرم القصد سطح الما و نہ لہ ایس جزاء و اختلاف الفصاحة فی وجہ من الاحادیث بالاندر ہدم
المجدل و التکلیف من مکان مراتب و مراتب الاجار و غیر ذلک و لا ہو فی حق الزنا و لہ ایس فیہ ضاعف الطہ و اشباح الانساب و کتہ و سدر و تو
لا تعام النطق فی احد الجانبین و لہذا فی حق الزنا من الجانبین و ما رددہ محمول علی السیاسة و علی المستعمل الا انہ یوزل عنہ لما یسیا -
اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے دھرم گاہ فرج و مقعد کے سولے ہوا مست کی (مثلاً اگر مرد اس کے

ران یا پیٹ سے لگایا تو ایسے شخص کو قزیر دی جائے گی اس واسطے کہ یہ نفع ممنوع ہے لیکن اس کے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہے اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں دخول کیا اس نے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جو ان کے خواہ فضل سے مقعد میں دخول کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد ہے۔ نیز ہے بلکہ وہ قزیر دیا جاوے۔ امام شافعی نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جائے یعنی جیل میں رکھ دے کہ تو بہ کمرے اور صاحبین سے کہہ کہ لو طلت فامد زنا کے ہے تو حد ماری جائے گی، مبنی محسن و بریم اور غیر محسن کو درے، رے جاویں، اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لو اطلت کر نے والے دکر نے والے دروں کو ہر جہ میں قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل مفعول بہ و دون کو قتل کر دے اور ایک روایت میں ہے کہ اگر پر دے اور نیچے دے دونوں کو ہر جہ سے رڈ کر دے اور اہم و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و الحنفیۃ حدیث حسن اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لو اطلت جہنم زنا کے معنی میں ہے کیونکہ لو اطلت اپنی شہرت کو ایسے محل میں پوری کرنا جس کی محاسبہ پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہرت محض حرام طور پر یعنی بہانہ سے (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اس کی سزا بھی مثل سزائے زنا ہوگی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لو طلت و حقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اس کی سزایں محض پر رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اس پر دی رڈ ہائی جاوے یا دھکے مکان سے امدھاکر یا جاوے اور ابو یوسف نے ہر جہ سے سزائے جہنم و غیر دلک اور یہ فعل معنی میں زنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسل کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لو اطلت میں ایک طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا جرم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لو اطلت کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہو لیکن ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو قزیر دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں فسخ داخج ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بیکاح فاسد ہو مقعد میں دخول کیا تو باجماع اس کو حد نہیں ہے۔ یہ جائے گی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل اس پر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے مقعد میں دخول کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے ان کے کسی اجنبی سے لو اطلت کی تو اس کو حد، ری جائے گی اور بھرا لاتی میں ہے کہ لو اطلت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ عقل و شرع و طبعا سب طرح حرام و فہیظ ہے اور اس پر محمول رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن یوسف نے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ تم چھو کر یا خرید کر ان سے محبت کرتے ہیں نہ کیا کہ تمہیں کیا چیز عجز کی گئی کہ ان کی مقعد میں دخول کرتے ہیں نہ فرمایا کہ میں کی کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے نہ اہل الفناء۔ اور ناٹھ سے کہا گیا کہ تم ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں دخول کرنا جائز ہے تو ناخ نصرا یا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے نہ اہل انسانی۔

اور حضرت ابو یوسفؒ نے لو اطلت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گردادی اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے سکر سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور یہی معنی میں روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جہانے پر اتفاق کیا۔ م۔ س۔ ع۔ و من رطی بجمیۃ حد مدیہ لانہ یسنی من زنا و ان کو نہ چنایا و فی جہد الداعی لان الطبع السلیط یغویہ و لا حامل علیہ نہایۃ اسلحہ و لوط لسن و لہذا لا یجب سترہ الا بحدہ و ما یباینا و الذی یروی انہ ینزع البجمۃ و یحرق فذلک یقطع یخلف بہ

تأثم نہ کریں روہ بن ابی نبیہ۔ دیکھ کر یہ حکم یہ مشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بنو نہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود جہت ہے اور ابن ابی شیبہ نے، اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یسویں المطاع رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں پورے سائے کاٹنے کا ہے جائیں روہ ابوہ دودا سترغی و انسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نہ کرنا جس خیال سے ہے کہ ایسا نہ ہو وہ دشمنوں سے جانے لے۔ دادا دخل حرقی و نہ پامات فزی بد مية و انی دمی بحریة یعد الذی والذمیه عندانی حنیفة ولا یبعد العربی والغریبة وهو قول یحییٰ بن ذی یحییٰ اذ سالی بحریة فی ما اذا سالی العربی بد سے لایحدان عند محمد زھو قول ابی یوسفؒ وقال ابی یوسفؒ یحدون کلھم وهو قولہ لا یحدون ابی یوسفؒ ان المستامن اتاح احکامنا مائة مقامة فی دارنا فی المعاملات کما ان الذی الترمہا مائة عورة وھذا یحد حد الفدف ویقش فھما بخلاف حد الشرب لانه یحد اسحتہ ولھما مائة مدخل للقرآن یأخذ کاتبیہ و نحرہ فیم یضو من اھل دارنا ولھذا الشکن من المرحی ای دار الحرب ولا یقتل المسلمہ و الذم فی ہذا و انما التزم من احکم ما یرجع الی تحصیل مفعولہ وھو حقوق العباد لانه یطاع فی الانصاف یلتزم الانصاف و انفعاص و حد البعد من حقوقہم اما حد سون وھی شرع و الحمد وھو مغروق ان الذم فی باب انشاء فعل الرجل و الذم لہ بوجہ مدعیہ و تفرکہ ان شاء اللہ تعالیٰ فاما متاع اھل فی حق الا حد یوجب ائتمارہ فی حق النبی اما لا متناع فی حق اسبح لا یوجب الامتناع فی حق الا حد فی حق تعظیرہ ادا سالی ابالیغ بقصبة و مدحونہ و تمکین ابالیغہ من انصبی و اسجنون و لای حسدہ فیہ ان یعمل الحربی المستامن زنا و لای نہ لھا ظاہر بالعرفت علی ما هو الصحیح وان لم یکن صھاہا یا شرع علی اسلاد التلمکین من فعل ہونہا و موجب بعد علیہا بخلاف انصبی و اسجنون لانہما لا یغاطبان و نظیر ہما یختصان ادا سالی امکرة با مطروعة فھما المطر و مدہ عنہا و مدحونہ لا یحد۔ اگر کوئی حربی امان لے کر و را لا سلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت سے زنا کیا یا کوئی حریمہ عورت امان لے کر دارالاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد سے زنا کیا یا کوئی ذمی مرد کو سدا مارا جائے گی اور حریمہ عورت۔ محمد و مدح ہوگی۔ اور ذمی مرد کے حق میں امام ٹھکانا بھی قبول ہے بین جب ذمی مرد نے حریمہ عورت سے زنا کیا یا کوئی ذمی مرد کو سدا مارا جائے گی اور ذمی مرد کو سدا مارا جائے گی اور ذمی مرد نے حریمہ عورت سے زنا کیا تو امام کھمکے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے پھر امام ابو یوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد امان سے کر ہمارے دارالاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا یہ برابر ہمارے احکام کے موافق عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی جھمت لگا دے تو اس کو حد قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو باقی قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کو سننے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف شراب خوری کی حد سے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہے بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دارالاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے اس کو حد نہ ہے۔ جو یہ ہے کہ وہاں حرب کو کوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کسی کے قصص میں قتل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے احکام کو التزام میں نہ جرت اسی قدر کیا ہے کہ جس سے

اس کا مقصد و حاصل ہوا اور وہ بندے کے حقوق ہیں کیونکہ حربی نے افسانہ کی طبعاً تو یہی التزام کیا کہ افسانہ ہے جو مجھ پر لازم ہو گا وہ بھی پایا جاوے اور قصاص و حد و قذف ایسی چیز ہے جس سے بندوں کا حق سمس ہے بنی خلاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تہمت لگانا و قذف ہے کہ اس کو سزا دی جائے لہذا حربی کہ اس کے التزام کے موافق قصاص و حد و قذف ایک سزا دی جائے اور حد نہ صرف مشرک کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذی مرد و ذمہ عورت میں فرق ہے درود یہ کہ زنا کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے۔ چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کیا گئے توجیب اصل یعنی مرد سے حق میں حد متعین ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمہ کے حق میں بھی معتد رہے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں جتنی عورت کے حق میں متعین ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد ذی کے حق میں بھی متعین ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بدلتے کسی بوگ یا مجنونہ عورت سے زنا کرے تو بوگ یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو کیا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابعہ ہے۔ اور امام ابوحنبلہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو حمل امان کے کر آیا اس کا بد فعل کرنا درحقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی یہ حکم ہے کہ حرام نہ کریں اور بھی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافر عورت نے اپنے اوپر زنا کا قابو لیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنی عورت کافر پر حد واجب ہوگی۔ لیکن یہ صرف ذمہ عورت پر ہے بر خلاف طفل و مجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اخذ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زہر دیا تو کسی کی کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت غرضی سے راضی تھی تو امام ابوحنبلہؒ نے زہر عورت کو حد ماری جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت بھی محدو نہ ہوگی۔ کیونکہ مرد مجبور ہے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذا ذلت ابی ایچون باسرة حذو عتہ للاحذ علیہ ولا علیہا وھو رواية عن ابی یوسف عن ذی صلیح مجنونہ وصفیة تجاح مشہدا حذر من حاصہ وھذا بلا حد۔ اور اگر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زنا و زانیہ نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے (در یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد زنا کرے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسے لڑکے سے جو قابل جماع ہے زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائے گی یعنی مجنونہ و صلیہ پر حد نہ ہوگی اور اس پر جماع ہے فسے پس اختلاف صرف اوں صورت میں ہے کہ جب عورت باندہ نے طفل یا مجنون سے زنا کر لیا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لیسما ان العذر من جب سبھا ذیو جب سقوط الحد من حیثہ لذلک العذر من حیثہ وھذا لان کلامہ موحد بفعلہ و لئان فعل الزنا یحقق منہ و لئان حمل الفس و لھذا ایضی ہو و لئان نیا مزاج منینا بھا الا انھا سمیت ذانیة مجاز تسمیہ لسقوط یا سمر الفاعل کا راضیة فی معنی الموضیہ و لکونھا سببۃ بالانکین یتعلق الحدی حقھا بالانکین من قبیل زنا وھو تعین من ہو مخالف بالکف منہ و مؤثم من ہا بشرة و فعل العین لیس بحد لا الصفة فلا یطایبہ احد۔ و زنا و زانیہ کی نظیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب حد ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح مرد کی

جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی، زانیہ میں سے ہر ایک فعل پر ماخوذ ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا عمل ہے اس واسطے وہی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں اور عورت موطرہ و مزینہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اس کو زانیہ کہا تو نہ مجانب ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دے دیا جیسے مرضیہ کو ماضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اس نے اپنے و پر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد نہ اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اپنے اپ پر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد نہ اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اپنے اس پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہے جس کو اس سے باہر رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اس کے فاعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال ومن اكرهه اسلطان حتى يرضى فحد عليه وكان ابو حنيفة يفتي بغيره

بعد دھو قول سقر لا يزوم الرجل لا يكون الا بعدا فتنازل الآلة وذلك دليل بطواعية ثم رجع عنه فقل لاحد عليه ان سببه الملعون قائم ظهرا والانشاء ليس مندرج لانه قد يكون من غير قصد لان الانشاء قد يكون طعنا لا هو كما في ان ثم قارنت شبهة وان اكرهه اسلطان حد عند ابی حنيفة وقال لا يحد لان الاكره سندھا قد يتحقق من غير السلطان لان الملعون تخوف الهلاك وانما يتحقق من غيره وله ان الاكره من غير الايدى لان من التكنة من الاستعانة بالسلطان او بصناعة المسلمين وتكنة دفعه بنفسه باسلاح والنا وهو حكم له فلا يقطعه الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج باسلاح عليه فاخترق۔

جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اس کو قتل وغیرہ کا خوف، دلا یا حتی کہ اس نے زنا کیا تو زانی زبردست ہو گیا۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائے گی اور یہی زنا کر کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا وجب ہی صادر ہوتا ہے کہ اس کا آلہ منتشر ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے خواہش خاطر ادا کی۔ پھر ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ اس پر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اس کو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گردانے میں مرد وہ ہے کیونکہ انتشار بھی بیز قصد کے ہوتا ہے یعنی بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و آمادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اس کو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں لایا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اکراہ کہیں سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی متحقق ہوتا ہے اس لئے کہ موثر تو خوف، ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دین یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے مجبرا کرہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا مگر شاید نادر کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا غور اس کو بھاری کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اس کا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اس کا اکراہ معتبر ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مدد نہیں مانگ سکتا اور نہ سلطان پر بھاری اسطاعت ہے کہ سلطان وغیرہ سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اتعاصم بغير موافقة له فحد عليه انما يحد في موافقة فالتا هي قوله من ادانوا فالتا بالانوار وقال رسول نوح جتھا فاحذروا عليه رعيه اهل في ذلك لادعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالظن فان قال

شبهة واذا سقط الحد وجب المهر فاعطى ما يعطى - اگر ایک مرد نے چار مرتبہ نکاح کیا ہے
اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے غلامہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ میں بلکہ اس نے میرے
ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کرنا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا
ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعویٰ نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور
نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہوگی اور جب حد ساقط ہوگی تو انعام عورت کے شرافت ظاہر
کرنے پر مہر واجب ہوا - ومن نكح بغيره فقتلها فانه بعد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى
جنايتين فهو على كل واحد منهما حكمه ومن اني يوسف لانه لا يحد لان قهر ضمان القيمة سبب الملك الزامة
فصار كما اذا اشتراها بعد ما نكح بها وهو على هذه الاختلاف واحتراض سبب الملك قبل اقامة الحد وجوب
سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما لانه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجب
في العين كما في هبة المسروق لاني متابع البض لانها استوفيت والملك ثبت مستند افعلي يظهر في المستوفى
لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا نكح بها فاذهب عينها فوجب عليه قيمتها وسقط الحد لان الملك هت الله
يثبت في الجنة العمياء وهي عين خاد وراثت شبهة - ایک مرد نے غیر کی چھو کر نہ سے زنا کیا کہ
وہ مرگئی تو زمان حد مار جائے گا اور اس پر قیمت واجب ہوگی - اس کے معنی یہ ہیں کہ زنا کر کے فعل سے وہ مری
کیونکہ اس شخص نے دھرم کے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اس کا حکم مترتب ہوگا - اور ابو سہب سے ایک
روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہوتا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا
مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ مخویا باندی سے زنا کر کے بعد اس کو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف
ہے اور ابو سہب کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے
چور مال مسروقہ کا لٹاؤ کھانے سے پہلے ملک ہو گیا تو لٹاؤ کا جانا ساقط ہو جاتا ہے - اور امام ابو حنیفہ رحمہ
کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس پر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور
اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہیہ کہنے کی حدت میں ہے یعنی
چور کو مال مسروقہ ہیہ کر دیا گیا - یوں ہی باندی کی ذات اس کی ملک میں آگئی اور اس کی منفعت زوج کے مالک
ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی
منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی
چھو کر نہ سے زنا کر کے اس کی ایک انگلیاں بھی کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائے گی -
کیونکہ ایسی صورت میں اس کا کافی کی حکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہہ پیدا ہو گیا ہے یعنی پہلی صورت
میں جب وہ مرگئی تو قابل حکیت نہیں ہے اور اگر حکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اس کی منفعت
میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کافی باندی باقی ہے قال
ذکر شی صنعوا اھمام الذی یس خنہ امام توصل علیہ الا انھما یلے یزعمان ہوا لا سوال لکن الحمد وحی اللہ تعالیٰ
واقامتھا الی الال خیرہ ولا ینکھ ان یتغیر من نفسه لانه لا یتبدل بخلاف حقوق المایوانہ یتبدلہ فی الحق اما حکیمہ اربا لا ستعانة
بمنہ المسامین والاکھام ولا سوال منھا اما حد الاقل قالی المناب فیہ حق الشرع حکمہ سالوا الحد وحق من الله تعالیٰ - اور

حرکت مسلمانوں کا ایسا نام کرے جس کے دپر کوئی امام نہیں ہے تو اس پر مدعا واجب نہ ہوگا مولیٰ نے تناسس کے معنی اگر اس پر کسی مسلمان کا قصاص واجب نہ ہو تو اس کے واسطے مانع ہوگا اور ماہوں کے واسطے بھی مانع ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الہی عزوجل ہیں اور حدود کا قائم کرنا ہم ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی جس سے بڑھتا ہے اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حدود قائم کرے کیونکہ یہ بے فائدہ ہے بخلاف بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کرے گا خواہ اس طرح کہ حقدار کو امام خود قائل ہو دے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کرے گا اور قصاص و اموال اس قسم کے ہیں یعنی حقوق ارباب سے ہیں اور ربی مد القدر (مثلاً امام نے کسی کو زنا کا رکن کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے اور نہ وہ اس سے کس حق کا لحاظ کیا جائے گا علمائے جو اب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اس حکم بھی مثل ان حدود کے ہوگا جو اللہ عزوجل میں سے اس باب سے متعلق چند فرقہ سنیہ بیان کئے جاتے ہیں جیسے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کئے جاویں، زنا و اقرار سے خلاصہ ہوتا ہے مگر اقرار صرف جو اساس وقتہ نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اس کا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح کہ دوسرے حضرات سے مل کر ہو یا عورت کو رتی ہو یعنی بڑیاں نزدیکی ہو کہ دخول سے قابل نہ ہوں اور اگر مرد سے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگی مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہو کیونکہ شاید یہاں کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ناقط ہوتی ہے اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید بھڑکا اقرار کیا ہو۔ ہاں اگر گواہوں کے سامنے زنا دیا چوری کی تو حد مارا جائے گا، اگر اقرار ہی نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مانگے جانے کے وقت چھوٹا دیا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا تو یہ ہے۔ اگر اپنے عین ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے یوں ہی جو حدود خاص شدت تو لے کے واسطے سے شراب خوری کی حد اربع چوہد کی حد اگر اقرار سے ان کا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جانے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر رجم کا حکم ہو گیا۔ پھر قبل رجم کے کسی نے قید زانیہ میں جاکے اس کا آنکھ پھوڑی یا اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عین نہیں ہے اور اگر رجم کا حکم لکھنے سے پہلے اس نے ایسا کیا پس اگر بعد اُسے تو قصاص واجب ہوگا اور اگر غفائے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر میں پھر دوسرے واجب ہوں ویسے اس کی محنت سے یا کسی سے تو محنت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ الخ۔

رجم کے واسطے جو احصاء شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اقل آزاد و دم عاقل پر سوئم ہانے ہر چار مسلمان ہر پنجم اس نے عصمت حدت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو۔ پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہے شہر یہ کہ وطن کے وقت وہ اس کی مشکوہ و فانی بصفت احصاء موجود ہو۔ یہ مفہوم یہ کہ مرد بچانے سے اس کا احصاء باطل نہ ہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ احصاء ہائی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے کر مجروری کی حالت میں کسی عورت سے زنا کر دیا تو حد مارا جائے گا۔ کتاب میں معلوم ہوا کہ شہر یہ حد ناقط ہوتی ہے خواہ شہرہ فعل ہو یا شہرہ حکمی اور مجملہ شہرہ حکمی کے یہ کہ اپنے مکاتب کی پابندی سے وطن کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اس نے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولیٰ نے وطن کی جان لیا اس غلام پر اس قدر قرضہ چڑھ گیا ہے کہ اس کے مال و گردن سب کو تحیط ہے یا مال قیمت تک باندی سے قبل اس کے کہ آئیم ہو وطن کی خواہ وہ قیمت دارالاسلام میں محفوظ کرے کہ بعد ہوا یا پہلے ہوا خریدی ہوئی باندی کا بیض

سے مستعبرہ کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے وطی کی جو مرتد ہونے سے اس پر سزا ہوگی یا عیال کے
پسری الخ کو اس نے اپنے اور پرتو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کے ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہے یا سب
صورتوں میں وطی حرام ہے لیکن حد واجب نہ ہوگی شہید فعل میں حلال ہونے کا گمان کافی ہے اور گمان کا دعویٰ کرنا معتبر
ہے اگرچہ اسکو گمان نہ ہوا ہو۔ پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دلو جو اسے گواہی دی کہ میں نے اتر لیا
تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے
کو بھی حد نہیں ماری جائے گی۔ النہر۔ جلی لگا تا حرم ہے اور اگر ظاہر ہو تو حاکم میں تو سزا دے گا اور اگر اپنی زوجہ یا
باندی کو اپنے ذکر سے یا تھکنے دیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہے ولیکن اس پر کوئی سزا واجب نہ ہوگی۔ ابو جہرہ مد
اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لئے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ سنت۔ ورنہ یہ ہے کہ حد واجب ہوگی
چلے اگر عورت خود مت کے لئے رکھی گئی، و اس سے وطی کی تو حد واجب ہے۔ لغت۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صاحب در
نے زنا کیا کہ اس پر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اس کو حد ماری جائے گی۔ ت۔ د۔

باب الشهادة علی الزنا والرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال وان اشهدا الشہد بعد
متقدم لم یسبح من لافاحہ بعد من الامام ثم نقبل شہادتهم لانی حد مقتد خاصہ۔ قدوری نے فرمایا کہ
اگر گواہوں کے کوشتہ زنا نہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی ان کو امام سے دوہون مانع ہیں۔ اور
کوئی مذر مثل دیگر مرض و خوف و غیوہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ مت۔ تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص
حدقتن کے فقہ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی جہمت لگائی جس کے چند گواہوں میں پھر جب مقتد
نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اس وقت کو ہونے گواہی دی تو ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور ان پر گواہی
واجب نہیں تھی۔ م۔ و فی الجماع الصغیر، و ان شہد علیہ الشہد بسوقۃ و بشرط خبر او زنا رین حین
ثم یؤخذ به و ضمن اسوقۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر پوری کرنے کی یا سرخوڑا
کی یا زنا کر کے گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ناخوف نہ ہوگا مگر مال مسروقہ کا ضمان ہوگا۔
فمن یمن حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہے قبول نہ ہوگی لیکن ماں مسروقہ جو بعد کا حق ہے
اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد مسوقہ قائم نہ ہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اس پر۔ دم ہوگی پھر واضح
ہو کہ تقدم کی مفہوم میں تفصیل ہے چنانچہ بشرط بخوری میں تقدم یہ ہے کہ جب شراب پیئے والے کے منہ سے شراب
کی جہر بولائیں ہوگی اس وقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و مسروقہ و غیرہ میں تقدم یہ ہے کہ زنا و عذر کے ایک مہینہ گزر
جائے پھر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ مت۔ د۔ اور اگر متقدم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حدقتن
ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں القاضیان۔ بالجملة جب حد متقدم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر ہے تو گواہی
قبول نہ ہوگی سوائے حدقتن کے اور ثمان مال مسروقہ کے۔ و لا مل ان الحد و خاصۃ حق اللہ تعالیٰ تیطل
با تقدم خلاف الشافعی و دھریعہ با حقوق العباد و بالافراد الذی هو احدی العتقین و ان ان اشاہد من غیرین

الحسین من اداء الشهادة واسترقا تاحیرن کان بحقیقۃ الاسترقاق اقسام علی الاداء بعد ذلك الصفة هی حقیقة
ولعداۃ حرکته فتتهم فیها وان کانت التاخیر لا یستریضیر فاسفا انما فتیقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا
یعدی نفسه فحد الزیء وشرب الخمر والسرقۃ خالص حق اللہ تعالیٰ حتی یتصح الرجوع عنها بعد الاقرار
فکون التقادم فیہ مانعا وحدا یقذف فیہ حی ابعدا ما فیہ من دفع العار منه وبهذا لا یتصح رجوعه بعد الاقرار وانما
غیر مانع فی حقون العدولان الدعوی فیہ شرط فیمل تاخیرهم علی اقسام الدعوی فلا یوجب تمسکهم بخلاف حد
السرقۃ لان الدعوی لیست بشروط فیہ لایه خالص حق اللہ تعالیٰ علی ما مر وانه شرط للمال ولان العلم یدام
علی کون العد حقیقۃ فلا یتصور وجود انہیۃ فی کل فرد و لان السرقۃ تقام علی الاستمرار علی غرقۃ عن ابطال فیجب
علی ما شاهدنا علامہ وبانکتمان یتصور فاسقا آثم ثم التقادم لمانع قبول انشہادہ فی الاقدام یتصح او قامة بعد
انقضاء عتدنا خلافا لفرع حتی لو هرب بعد ما ضرب بعض الاحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیہ الحد
لان الامفاء من القضاۃ فی باب العد وودواختلفوا فی حد التقادم و اشار فی الجراح الصغیر الی ستۃ اشهر فانه قال بعد
حین وھکذا اشار لطحاوی و اوحیفۃ لم یجد فی ذلك وخوضہ الی رای القاصی فی کل عصر وعن محمد
انہ قدرہ بشہرتن مدونہ عاجل وھو رویۃ عن ابی حنیفۃ والی یوسف وھو الاصح وھذا اذا لم یکن بین القاضی
وبینہم مسیرۃ شہرا ما اذا کان قبل شہادۃ ثم لان المانع بعدم عن الامام فلا یحقق التھمة والتقاد فی حد الشوب کذا عند
فقد عدھما یقدر بزیل الواضحۃ علی ما یافی فی بابہ ان شاء اللہ تعالیٰ - اور اصل یہ ہے کہ جو حدود میں سے کسی حد میں
ہیں وہ دیر سوینے سے باطل ہو جاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں
کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہ ہوں گے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو
خاص حدود ہی ہیں اگر دیر گزہ جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو اس پر حد جاری کی جاتی ہے۔ اسی طرح
اگر کو اہوں سے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کی جائے گی۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو وہ باتوں میں اختیار
تہ ایک یہ کہ تو اس کی نیت سے گواہی ادا کر دے اور وہم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر
کرنا اگر اس وجہ سے تھا کہ اس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد اٹانے شہادت پر آمادہ ہونا
یا تو جوش کینہ کی وجہ سے یا عدالت اس کا باعث ہے تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہو گا اور اگر تاخیر کرنا نظر
پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ ذی سنی گنہگار ہو جائے گا تو ہم کو یہاں ایک امر یعنی معلوم ہے کہ جس سے گواہی
قبول نہ ہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شراب پوری و چوری خاص
حق اللہ و عدول ہیں حتیٰ کے بعد اقرار کے ان سے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اس میں گواہی قبول ہونے
سے روکتا ہے اور حد القذف میں بندہ کا حق ہے کہ نہ کہ اس میں بندہ کے ذمہ ہے عار و دہر ہوتی ہے اسی
واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے اور بندوں کے حقوق میں دیر ہو جانا
کچھ مانع نہیں ہوا کیونکہ اس میں دعویٰ شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمل ہے کہ اگر حد زنا و
عداۃ کا حد گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقۃ کے کہ نہ کہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ
شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ خالص حق الہی ہے جب تک ادھر گواہوں مال سرقۃ کے واسطے ثابت نہ ہو
شرط ہے ادھاس دیں سے کہ حکم کا ادھاس امر یہ ہے کہ حد خاص حق اللہ عزوجل ہو (یعنی گواہی قبول نہ

ہونا بوجہ کثرت یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر احادیث نہیں جو کئی نوٹوں کا مدار اس بات پر ہے کہ یہ حد خالص حق الہی ہو تو برہنہ میں ہمت کا یا باب نامہ نہ نہیں ہے (جیسے سلفیوں کی مشقت کے وجہ سے نماز کا تھکر ہو جاتا ہے، درہم فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مشقت پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دے کر خفیہ طور پر عمل میں ملاتی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اس سے آگاہ کر دے اور جب اس نے چھپایا تو بیعت کی گواہ ہو گیا۔ (اور ناسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جس کے یہاں چوری ہو اس کو خود نہیں معلوم کر سکتے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی تسلیم کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتداء میں کوئی قبول ہونے سے ناخوش ہے اسی طرح حکم حق بھی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی ناخوش ہے بخلاف قول زفر کے حتی کہ عمار سے نزدیک اگر حضور کی مدد ماری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دیر زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑ لیا گیا تو اس پر باقی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ مدد نہ کئے معاذ میں اس کو قائم کرنا بھی مجملہ حکم تھا کہ ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی گواہ حکم قاضی پر لازم نہ ہو۔ پھر تقدیر یعنی زمانہ و زمانہ کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے بعد عین اور عین کی مقدار چھ ماہ ہے جیسا کہ باقی قسم میں گزرا اور ایسا ہی سخاوی نے اشارہ کیا ہے اور بوینی رحمہ اللہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعد کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے۔ اور میں ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعد ہو جانا جب ہو کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو نہ کی گواہی نہ۔ قبول ہوگی۔ کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا اگلے گواہی سے مانع ہو جائیگا انہوں نے دیر نہیں کی تو کثرت وعدت وغیرہ کی ہمت معقول نہ ہوگی اور مشرا بخوری کی حد میں زمانہ و دیر ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک بھی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ مشرب خوار کے منہ کی دیر ہو جاتی رہے۔ چنانچہ مشرب خواہی کے یا پ میں انتشار اللہ تعالیٰ آوے گا فقہ اگر نہ فی نے زمانہ و دیر ہو جانے کے بعد اپنی زمانہ کا اقرار کیا تو اس کا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ ہمت نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا ہے واذ شہد داعی رجلا نہ زنی بفلانة وفلانة فانیة فاناہ یحدوان شہد انہ سرق من ملان دھغاب لم یقع و اسرق ان یاغیبة یعدم الدعوی دھی شرط فی السرقۃ دون الزنا دون الحضور ینوہم دعوی شہدة رلا معتبر یا سوہوم۔

اگر گواہوں نے، ایک مرد پر گواہی یہ دی کہ اس نے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کبھی غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے فلان کا مال چیرا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہے تو اس کا لایقہ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور دونوں سطوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ ندارد ہو گا حالانکہ دہری میں دعویٰ شرط ہے، اور زمانہ شرط نہیں ہے اور فلان عورت کے حاضر ہونے میں یہ وہم ہے کہ شاید شبہ کا دعویٰ ہو اور قال وہم کا کچھ عبا نہیں فکے تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہ ہوگا بلکہ حد نہ دیا جائے گی کیونکہ اس کی وجہ سے بوجہ ہونا

نہ گئے کے قبول نہ ہوگی۔ واث شہدوا انہ ذقی باسوائہ لا یعرفونہا لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جس کو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائے گا۔

لا احتساب انہا امواتہ اذ امتہ بل صرا لظاہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اس کی منکوحہ جو رو یا ملوکہ بانہی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے نہ کہ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان ہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہیں کرے گا۔ واث اقر بڈلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اس نے زنا کیا ہے تو حد مارا جائے گا لکن لا یخفی علیہ امتہ اور امواتہ۔ کیونکہ اس پر خود اپنی یا نہی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ واث شہدوا انہ ذقی بضلۃ فامسکوا ہما و اخوان انہما حدتہ درہم الحد عنہما جمیعاً عند الی حنیفۃ و هو قولہ ذفر و قولہ لا یحد الذفر من مہ لا تقاطعہما علی الموجب و الذفر واحد صواب زیادۃ جنائیۃ و ہوا الذکر و حیلاف جائیہا لایحرم معتبرا مشرہ فحقق المرجح فی حقہا ولم یثبت لاحتلا نہما ولہ انہ اختلفت اشہود علیہ لان الزنا و فعل واحد یقسم بہما دلائل شہدای الطواغیۃ صارا قاذنین لہما و انما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شہدی الذکر لان زنا ہما مکروۃ یسقط احصائہما فصامرا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلاں عورت سے بچہ زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے رضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے حد درج کی جائے گی اور یہی زفر کا قول ہے۔ اور ساجین نے کہا کہ فقط مرد کو مردہ ہی جائے گی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانشینہ یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس کا رضامند ہونا اس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اس میں دونوں نے اشتراک کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے (تو بھی ایک فعل برضامندی اور بآکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا اور اس وجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگنے والے ہو گئے۔ اکیونکہ زنا میں اگر گواہ شرط ہیں تو جب تک سوئے تو زنا ثبوت نہ ہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت کے حق میں تہمت ہو گیا اور بچہ زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا یہ مجبوری زنا کرنا اس کے محض نہ ہونے کو ساقط کرنا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت نہ رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ واث شہدوا انہ ذقی باسوائہ لا یعرفونہا لم یحد۔ واث انہ ذقی بضلۃ فامسکوا ہما و اخوان انہما حدتہ درہم الحد عنہما جمیعاً عند الی حنیفۃ و هو قولہ ذفر و قولہ لا یحد الذفر من مہ لا تقاطعہما علی کل واحد منہما لیساب الشہادۃ لا ولا یحد الشہود خلا فالمراد بصحۃ الاتحاد المصور و بالمواضع۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کو ذفر میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بھروسہ میں زنا کیا یعنی ایک ہی وقت، ذکر، حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد درج کی جائے گی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نسب پور نہیں ہے یعنی کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد میں ماری جائیگی

کیونکہ اتحاد کا تشبیہ بنظر اتحاد صورت و عورت کے موجود ہونے اور اس میں زنا کا شائبہ ہے۔
 اختلاف فی بیت واحد الحد الوجیل و المساقعة مع ان یشہد کل شمس من الزنا فی نافیة و یدخل
 استحقاق و انقیاس ان لا یجحد الاختلاف المکان حقیقة و جہ لاستصحاب توفیق ممکن یا بکوارب
 الفعل فی زاریة و لا یتکلف رارعة اخرى بالاضطرار اذ ان موقعی الیہ الیست بسببہ علی مقدمہ
 المقدم و من فی مؤخرہ یشہد بحسب ما مر۔ و اگر گوئیں کہ ایک کو شہر میں ایسا اختلاف کیا
 تو مرد و عورت در وقت کو جدا رہی جائے گی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ کو یہ دیں کہ نہ کوئی شہر
 کیا اور دوسرے دو گواہ کو یہ دیں کہ اس دوسرے کو نے میں زنا کیا اور یہ حکم استحقاق و انقیاس یہ تھا کہ
 حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں در حقیقت اختلاف ہے اور استحقاق کی دیں یہ کہ دونوں کو متفقین نہ تھے
 ہے یا اس کو کہ فعل کی بندہ یکہ کو نے میں ہوئی ہو اور نہ ابلی حرکت کی وجہ سے نہ کو دوسرے کو نے میں ختم ہوا
 ہو یا اس کو کہ کو شہر کے بیچ میں یہ فعل واقع ہو تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کو نے میں کیا
 کیا اور جس نے پیچے سے دیکھا اس نے پیچے کے کو نے میں کیا پس ہر یکہ نے اپنی جگہ سے متفق کوئی دی۔
 وان شہدا ربعۃ انہما فی امراتہ یا فیملۃ عند طلوع الشمس و الموعۃ نہ یستحقان عند طلوع شمس بایہ
 عند صدق الحد عنہم جمیعاً اما عنہما فلا ینتفا یکذب احد الغواظین من غیرہما و اما من شہدوا حدین
 صدق کل شریقہ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلان عورت سے موضع غلمہ میں
 طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا۔ در دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے
 ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر نہ میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں شریق گواہوں
 سے سب سے حد دور کی جائے گی۔ پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ تم کو دونوں شریق
 گواہوں میں سے ایک شریق غیر معین کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی شریق گواہ پر نہیں حد قذف جائز
 نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر شریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہد ربعۃ علی امراتہ یا لولہا و وہی بکو
 درہن الحد عنہما و عنہم لان الزنا لا یحقق مع بقا البکارۃ و معنی امسۃ ان النساء نظیرین یستحقن
 انہما بکو و شہادۃ نفس حجة فی اسقاط الحد ویس بھی فی ایہ فیہد۔ حد الحد عنہما ولا یحبب عنہم
 اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت و رگو ہوں
 سب سے حد دور کی جائے گی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے۔ در اس مسئلہ کے معنی
 یہ ہیں کہ عورت کو نے اس عورت کو دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے سے واسطے عورتوں کو گواہیت
 ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساتھ ہو گئی اور گواہوں پر حد قذف
 واجب نہ ہوئی۔ وان شہد امر ربعۃ علی رجل ما لولہا و ہم عیمان و محدودون فی قذف ادا حدہم مبد
 و محدودون فی قذف فانہم محدودون ولا یحد اشہد علیہ لانه لا یشیت بشہد و ہم افعال تکلیف بشہد الحد
 و ہم یسوا من اہل انرا شہادۃ و لا یحد لیس باہل متحمل لانہم یفہم بشہدۃ الزنا لان الزنا
 یشیت بالادار۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے میں یا کھن
 کو چھوٹی تہمت ملنے کہ حد قذف ماری گئی ہے یا ان میں کوئی غلام ہے یا حد قذف نہ کیے تو ان کو ہوں

کو حد قذف ماری جائے گی و بیشتر طریقہ جس پر زنا کی گواہی دی ہے وہ دعویٰ کرے۔ (تا) اور جس شخص پر ماہوں نے زنا کی گواہی دی اس کو حد زنا نہیں ماری جائے گی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے میں کسی کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہ بھی ثابت نہ ہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے نہ اسے اور معلوم ہو چکا کہ ان میں سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو ان کا قول گواہی نہ ہوا بلکہ بھہمت ہوا لہذا بھہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے ماریے جائیں گے۔ و ان شهداء بئذک دم ضائع لم یجدوا لان الفاسق من اهل الانوار والعقل وان کان فی دوائه نوع قصور لجهة الفسق وبهذا الرقعی القاضی بحدادۃ فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشہادۃ تعجب بشہادۃ الزنا وباعتبار قصور فی الاداء رتبہ الفسق یشیت شبہ عدم الزنا وفضہذا امتنع الخوان وسیاقی فیہ خلاف لشفاعة فیما علی امنہ ان الفاسق یس من اهل استہادۃ نہو کا بعد سندہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی و حالانکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت نہ ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو ان کو حد قذف نہیں ماری جائے گی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہ بن کر ادا کرے اگرچہ اس کے ادا کرنے میں بوجہ عیب شک کے ایک طرح کا قصور ہے لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہ پیدا ہو جائے گا۔ اور چونکہ شک کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور ہے تو یہ بھی شبہ پیدا ہوگا کہ مشہور و علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد جب نہ ہوگی اور ان میں امام شافعی کا اختلاف عنقریب آتا ہے اس بنا پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس ان کے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے نہ پھر ان فاسقوں سے حد قذف بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ و ان فی نفس عدد الشہود من اربعة حدود الانہم قذوفۃ اذا حصة عند نقصان العدد و خروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سب کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اس واسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی گواہی نہیں ہو سکتی اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ و ان شہداء اربعة من رجل یا لونا و ضرب بشہادۃ تعجب ثم وجد احدہم عبدا و محدودا فی قذف فانہم یجدون لانہم قذوفۃ اذا الشہود ثلثۃ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس ان کی گواہی پر اس کو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسی کو بھہمت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سب کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہ گئے۔ و لیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الغوب وان رجم قد یصلی بیت المال و هذا عندنا فی حنیفۃ و قال ارض الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصرہ اللہ معنا اذا کان جرحہ و علی هذا الخلاف اذا مات من الضرب اذا الاحتراز من الرجوع خارج عن الوضوح فی تنظیم الارجاع و غیرہ فیضاف الی شہادۃ تہم فیضمون بالرجوع وعند عدم الرجوع یعوب علی بیت المال لادہ ینقل فعل یا یجدد الی القاضی و هو عامل المسلمین فتعیب الغرامة فی مالہم فصادا لرحم والقصاص و فی حنیفۃ

ان الواجب هو العجل وهو غروب مولد غیرہ اس ح ولا مہلک فلا یقبح سحاط ہوا ان لم یغنی فی الضارب وهو قلة ہدایة فاقتصر علیہ الایہ دیجب علیہ القسامات فی الصصحیح کیلا یتبع الناس عن الاقامة مخافة العرامة -

پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرم نہ ہو گا ہوں پر نہ ہو گا اور بیت المال پر بھی نہ ہو گا اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈال گیا ہو تو اس کی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے (بلکہ جرم کی صورت میں سب کا اتفاق ہے) اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ ذہن اس وقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں۔ اور اسی طرح اگر دروں کی مارت وہ مرگے تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے وہی بڑا اگر ہو۔ ہوں نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر کچھ تو امام کے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوں گے یعنی زخم کا جرم مذہب - اور اگر اس سے مرگیا تو دیت دیں اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اس پر دروں کی مارت واجب ہوئی خواہ کسی مارج پر واقع ہو کیونکہ زخم سے بھاڑ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مارت زخم کرنے والی مارت بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مر جانا انہیں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہوں گے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل مشتمل ہو کر قاضی کی طرف آئے گا و قاضی کا فعل تمام مسلمانوں سے واسطے ہے تو اس کا تاوان تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہو یعنی بیت المال میں واجب ہو اور دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی مہلک نہیں ہے تو بلی مر یہ ضرب زخم کرنے والی نہ ہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے۔ یعنی اس کو مارنے کا وہٹھک، جھٹھک نہ ہو تو یہ تصور صرف مارنے والے تک رہے گا اور گواہوں پر نہ آئے گا۔ لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نہ کریں و نہ شہدایۃ علی شہادۃ اربعۃ علی رجل بانوا علم یحکم لہا فیہا من فائدة الشبهة ولا ضرورۃ فی تحمہا۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی پابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں زیادہ شبہ ہے اور اس کو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے فقہ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کر کے چار گواہ تھے ان گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو گواہ کیا۔ پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں یہ شبہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں مسموم کسی عدالت سے نقل شاید کہ وہ رو کر نے کے قابل ہو۔ اور بر تقدیر اس کے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہے کہ شاید عدلی گواہوں نے کو کہ پیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پر شبہہ پہل ہو گیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو رو کر دی جائے گی اور اور جب ان کی گواہی رد ہوئی تو ان کی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جلاۃ اربعون مشہودا علی

اہل ثقتہ فی مدامکان سمیعاً بما صاعہ شہد فاعلی ذلک الزناہ بعینہ لان شہادتہم قد ردت عن وجہ
 مرد شہد ذلک ففروع فی عین ہذا الحدیثہ اذہم قاسون مقدمہم فی الامر والتمسین ولا یعد الشہود لان
 سدہم متکامل وامناع الحد عن المشہود علیہ شیخ شیعہ ذی کافۃ لارادہ لا یجاء بہ پھر اگر چہ چاروں یعنی علی
 گواہوں نے اکس اس مقام میں اپنے معائنہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کہ حد نہیں ماری جائے گی اور اس مقام
 کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زناہ پر گواہی دی تو جس کی وجہ یہ ہے کہ ان اصل گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد
 کر دی گئی اس طرح کہ سی حادثہ میں ان کے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اٹھانے اور داکرنے میں ان
 کے فروع ان کے حکم سے ان کے قائم مقام ہیں۔ پھر ان گواہوں کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ نہ اصول کو
 اور نہ فروع کو کیونکہ ان کا شمار پرہیزگاروں میں ہے اور جس پر انہوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہ کی
 وجہ سے ہے اور یہ شبہ اس پر سے مدور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں
 ہے۔ واذا شہد امریۃ علی رجن با زناہ فرجم فکلما رجع واحد حد الریج وحدہ وغیرہ رجع الیہ اما للفریۃ
 حد نہ نفی من یبقی سہادتہ ثلاثۃ اربع احی فیکون انما لک شہادۃ الرایج رجع الحق وقد انشأ فی وجب
 القتل حدن النساء من صلیہ فی شہود القصاص وسنبینہ فی الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب
 علمائنا ان شہادۃ وفرد لا یعد لانہ ان کان الرایج قاذف الحق فقلنا یطعن بالموت وان کان قاذف میت
 فهو موجود بحکم انما فی فیورث ذلک شیعہ ولما ان الشہادۃ اما متقلب قد فابا بالرجوع لان بہ تفسیح شہادتہ
 فجعل للحد قدا مہیت وقد انقضت الحجۃ فی تفسیح ما یستنبی علیہ وهو لکن ما فی حقہ فلا یورث الشیعۃ مختلف ما اذ قد
 غیرہ لانہ غیر محض فی حق غیرہ بل انقضت فی حقہ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد محض پر زنا کی گواہی دی پس وہ
 سنگسار کیا گی تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی اور جو قتال دیت کا
 ضامن ہوگا۔ پس ضمان کی وجہ یہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی ہے میں یعنی تین گواہ تو ان کے ساتھ تین جو قتال
 میں رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک جو قتال میں گیا۔ اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھر اس
 پر مال و جب نہ ہوگا بلکہ اس کا تعلق کرنا وہ جب ہوگا یہ بنا بر ان کی صل کے جو قصاص کے گواہوں میں سے ہیں اگر
 بعد نساء کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اس طرح اگر بعد رجم کے گواہی
 سے پھر تو قتل کیا جائے گا اور ہم اس کو باب دیت میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (لیکن شیخ مصنف نے
 یہ وعدہ پورا نہیں کیا۔ ج۔ ۵)

اور پھر نے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہ رحمہما جہین کا قول ہے اور امام زفر نے کہا کہ اس کو حد
 نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ اگر پھرے والے گواہ نے زناہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اس کے رجم ہو جانے کے بعد
 حد قذف باطل ہو گئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے۔ تو اس سے
 شبہ پیدا ہو گیا اور جاری دین یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اس وقت ہو جاتی ہے جب اس نے گواہی
 سے رجوع کیا کیونکہ اس رجوع سے اس کی گواہی منسوخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کی تہمت لگانا ٹھیکرا
 جانے لگا اور ثبوت زنا کی تہمت ٹوٹ گئی تو ہر امر اس تہمت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اس کے حق میں قضاء
 قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہ پیدا ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مروجہ کسی دوسرے نے تہمت دی تو اس کو

او غزیر باریع الدیۃ، اما المحوف سہا ذکرنا اما الغرامة من دینی من یسقی بشہد وقہ ثلثۃ اس بائع الخیر و غیر
بنا من یسقی لا یجوز من رجح علی ما عرفت۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حل
قذف ماری جائے گی وریہ دونوں جو حقائق و سبب سے ضامن ہوں گے۔ پس حد قاضی وجہ سے واجب
ہوگ جو ہم نے بیان کیا۔ بعض جہاں پہنچیں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سبب کا قول قیمت ہو گیا کیونکہ
حکم قاضی کے رکن نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے اور یہ چہارم کا ضامن ہونا لویہ اس وجہ سے ہے کہ
باقیوں کی گواہی پر تین جو حقائق رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا مستحب ہوتا ہے اور جو
پھر اس کا ضامن محض نہیں ہے بلکہ سبب، الشہادۃ میں مذکور ہے۔ فان شہد مابعدہ علی رجل
یا زنا و ذکر من یم یاذا الشہد یجوز او یسید فی الدیۃ علی مکرین عند ابی حنیفہ و رحمۃ اللہ علیہ و اذ رجعا من الشذکیۃ
وقال ابو یوسف و محمد علی بیت مبارک و فی حد اذا قالوا لعمدنا، شذکیۃ مع علمتنا بجانہما و شہدنا علی
شہدین غیر انصر دیکھا اذا شہد علی مشہور علیہ غیور ان شہد و علی احصائہ دلہ ان الشہادۃ الدما لیس
حجۃ علیہ بالشرکیۃ کانت شذکیۃ فی معنی عتۃ اعلیٰ نصاب احکما لیسھا بحدیث شہودا لہما ان لہ معنی الشوط
ولا فوق سہما اذا شہد بالغلطۃ الشہادۃ او خبروا و هذا انی خبروا بالحدویۃ و لا سہم، ما اذا قالوا ہم مدلل و غیور
عبیدہ لا یضنون لان السہم قد یكون عدلا۔ اگر پار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے
ان کو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پر چھی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں۔ پس
اس کو رجح کر دیا گیا پھر یہ گواہ محسوس یا غلام لکھے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرحوم کی دیت، انہیں
لوگوں پر ہوگی جنہوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے
سے بہتر کر لیا۔

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرحوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بیض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت
ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہم نے گواہوں کا حال جان کر عدل ان کو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین
نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین سے مشہور علیہ کی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محسن ہے۔
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے
مضبوط علیہ کی بطلانی بیان کی۔ مثلاً کہا کہ یہ شخص محسن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی
محبت کا کارآمد ہو جائے گی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں۔ پس عدالت بیان کرنا گواہات کی علت
ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا برخلاف احسان کے گواہوں کے کیونکہ احسان بعضی شرط ہے یعنی حکم
کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور بعض شرط کی جانب نہیں ہوتی۔ پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان
کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو تو فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد
مسلمان عادل ہیں یا کہ تم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے
حق کہ اگر وہ محسوس یا غلام لکھیں تو مزکین ضامن ہوں گے، پھر ضامن ہونا جب ہی ہے کہ مزکین نے ان کے آزاد
مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر اسے غلام لکھے تو مزکین ضامن
نہ ہوں گے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے۔ و لا ضمان لہ مشہور لہ نہ یم یغ کلاہم شہادۃ ولا یجوز حد

والقذف لانہم قد فرأوا قدمات ثلاثی منہ۔ اور گواہوں پر رمضان ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ
 شہادت نہیں ہو گیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہ ہوا بلکہ قذف ہو گیا اور لیکن ان کو
 حد قذف ماس واسطے نہیں ماری جائے گی کہ گواہوں نے ایک نہ لکھ کو زندہ کی شہادت لکائی تھی پھر وہ مر گیا تو حد
 قذف اس سے میراث نہیں قصیدے لگی۔ واذ اشھد لہما علی رجلین یا زنا وافر القاضی بوجہ نفسہ من سبغہ
 ثم رجدا اشھد ویسما علی القاتل اللدنیة فی القیاس یجب لقصاص لانہ قتل نفساً معصومة بغير حق دینہ
 الاستحسانات القضاہ صحیح ظاہراً وبت القتل فادعی شہدۃ بخلاف ما اذا قتل فی القضاہ لان الشہدۃ
 لم تصرحہ بعد ولانہ طنبہ مباح الذم معتدلاً علی وہب مبیع نصادکما ان صہ حری یا وعلیہ ملائمہم و یجب
 اللدنیة فی مالہ لانہ عمد لغوا قتل لا اعتقل لعمد و یجب ذلک فی ثلاث سنین لانہ دعیب بنفس لقتل۔
 اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زندہ کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے
 اس کی گردن مار دی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر اسٹاف نادیت واجب ہوگئی اور قیاس یہ
 چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے قصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے
 کہ اس کے قتل کے وقت ظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اس نے قصاص میں شبہ پیدا کر دیا بخلاف اس کے اگر
 حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور
 دوسری دلیل استحسان یہ ہے کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باعتماد دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے
 تو ایسا ہو گیا کہ گویا قاضی نے اس کو حری گمان کیا درحالیکہ اس پر رجموں کی علامت بھی موجود ہے۔ پھر یہ دیت
 اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار پر اور کی قتل عمد کا تان نہیں اٹھاتے پھر
 یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوتی ہے۔ فان رجم ثم
 وجد داعیہ فاذا لای علی بیت الدنیلانہ امتثل امر الامام فنقل فعلہ لہ دیوا شہد بنفسہ یجب لدنیة
 فی بیت المال لہما ذکرنا کذا هذا بخلاف ما اذا ضربہ بعتقہ لانہ لم یاتہ امرہ۔ اور اگر مشہور و علیہ
 رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی۔ کیونکہ رجم کرنے میں حکم
 امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجا نبی امام منتقل ہوا اور اگر امام خود رجم کرتا تو سرحد کی
 دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اس کے اگر جلائے اس کی گردن ماری ہو تو
 یہ نفع بجا نبی امام منتقل نہ ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ واذ اشھد داعی
 رجل یا زنا وروی لہما تعدنا النظر قبلہ شہدا و تھملانہ بیاح النظر لہم ضرورۃ فعمل الشہادۃ و شہدۃ یجب
 والقبالة۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زندہ کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمدہ دونوں کی شرمگاہوں کو
 دیکھا تو یہی ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے ان کو نظر کرنا مباح ہے جیسے طیب
 اور چنانچی داعی کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر نہیں دیکھا کہ ہم نے اپنے مزے کے واسطے عمدہ دیکھا
 تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ ناسق ہیں۔ الفج۔ واذ اشھد اربعۃ علی رجل یا زنا و تھملانہ لکوا الاحصان دلہ
 امواک قد ولدت منہ فاتہ یحرم معتاد ان ینکح الذی یول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبوت النسب
 منہ حکم بالزواج علیہ ولہذا یطلقہا یعقب الرجعة والاحصان ثبت مثله۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر

زنا کی گواہی دی پس اسے اپنے محسن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اسکی نزدیکی جو قبل زنا کے اس سے بچہ جنی ہے تو اس کو رجیم کیا جائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے یہ وہ فعل واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا بھی حکم ہو، لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اس کے بچے رجیم کا اختیار ہے اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائے گا۔ فان سم یکن مددت منه وشهد علیہ بالاحصان رجل وامرأتان رجیم خلانا لہنوا شافعی، ثالثا شافعی مریضہ ملہ ن شہادتہن غیر مقبورۃ فی غیر الاموال ونیز یقول ان شرط فی معنی العلة ان الجنایۃ یتعلقہ عندہ فیضاف المحکوم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلة فلا تقبیل ما ذکرنا لثبات البتہ نصا کہ اذا شہد ذمیان علی ذمی زنی عبد المسلم، نہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبیل ما ذکرنا لثبات الاحصان عیدۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلة وصار کہما اذا شہد ابیہ فی غیر ہذا الحالۃ بخلاف ما ذکرنا ان العتق یثبت بشہاتعما وانما لا یثبت بسبق التاریخ لانه ینکوی المسلما ویضربہ المسلم۔ پھر اگر کسی کی زہدہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مردود عورتوں نے اس پر محسن ہونے کی گواہی دی تو رجیم کیا جائے گا۔ اس میں زفر و شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر کہتے ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا رجیم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا و نہادہ سخت ہو جاتا ہے پس رجیم کی نسبت اس احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہے ایسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور وہ ذمیوں نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اس نے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو فعلی حمیدہ کا نام ہے اور یہ پامیزہ فصلتیں اس کو زنا سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہ ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے سوائے اس حالت کے گواہی دی یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مردود عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے نکاح کر کے اس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح جب ان قبول ہوگی۔ بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیوں دلوں آزاد کی امتیں و ذہن گواہوں سے ثابت ہوگی، لیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اس واسطے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہو گیا یا حاضر را عطا دے گا نہ اسے اور ضرر یہ کہ اس پر پوری حد قائم کی جائے گی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اس طرح واقع ہو کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ فان رجع شہود احصان لا یضمون عندنا خلافا لوفردھو ضوع ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور اور زفر کے نزدیک ضامن ہوں گے اور یہ اختلاف سابق کی ضرورت ہے۔

باب حد الشراب

یہ باب نشہ و شراب و فیزہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فخذوا به مجزاة
جاؤ بہ سکران فتشہد الشہود علیہ بذلہ فطیہ الحد وکذلک اذا اورد من یحما موجودا من حیثہ الشوب فخذوا به
یتقام الحد ولا یصل یحہ قتلہ علیہ السکاو من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه - جس شخص نے شراب پی اپنی
وہ خمر جو قرآن میں مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اس کی بدلو موجود ہے یا لوگ اس کو نشہ کی حالت میں
پکڑ لائے پھر گواہوں نے اس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اس پر شراب بخوری کی حد یعنی اسی دسے واجب
ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدلو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ
شراب بخوری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت میں دیر میں ہوئی ہے اور شراب خمر میں پہنوش شراب نہیں بلکہ
ایک قطرہ پئے تو بھی حد ماری جائے گی۔ ت۔ د۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پئے
اس کو دسے مار دے پھر اگر دوبارہ پئے پھر دسے مار دے پھر اگر تیسری بار پئے پھر دسے مار دے پھر
اگر چوتھی بار پئے تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی ابو داؤد والنسائی و
ابن ماجہ۔ پس چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے
چنانچہ ابن حبان کی روایت میں مصرح ہے اور اسی کے مانند معاریہ سے روایت مرفوعہ ہے۔ رواہ احمد
واللاریجہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ و حدیث ابن عمر بروایت ابو داؤد و نسائی
ابن جریر و جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے جو قتل یا شراب پی تھی تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبیہار۔ اور یہی حدیث
قیصہ بن زبیب میں مذکور ہے رواہ ابو داؤد۔ بالجملہ علما نے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ جو قتل
یا شراب پینے میں قتل نہ کیا جائے گا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائے گا۔
پھر واضح ہو کہ شراب بخوری کی حد مسلمان کو ماری جائے گی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونا گونہ اور اپنی
خوش سے بغیر مضطرب ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جن کی حرمت پر
فتویٰ ہے اس قدر پی کہ نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اس کے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا
اس طرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائے گا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر
ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اس کی بدلو زائل ہو جائے۔ ت۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے
یو آنا مشکل ہے فافہم۔ م۔ فان اقرب حد ذهاب رخی تھا بعد عند ابی حنیفہ والی یوسف وقل محمد یح
وکنک فی شہد راعیہ بعد ما ذهب ریحما عند ابی حنیفہ والی یوسف وقل محمد یح فالتقدم يمنع قبول الشہادة
بالاتفاق غیرانہ مقدار الزمان عند اعتبار اجماع الزمان و هذا لان الخیر یتحقق بعنی الزمان والراۃ
قد تكون من غیر کما قبل شعری یقولون لی انک شربت مدامۃ فقلت لهم دلیل اکت السجلاۃ وعندہم یقید
بزوال الراۃ لقول ابن مسعود فیہ فان وجد تعری الراۃ الصغر فاجلدوه وان قیام الاثر من اقوی دلالۃ

علیٰ اشرب و نما یصار الی انتقد پر با زمان عند تقد واعتبارہ والتخصیص بین الروایح ممکن الاستبدال
وانما یسبہ علی الجہل واما لا قرار والتقدیم لا یطلہ عند محمد کما فی حدیث انما علی ہما
مرتقیرہ وعند ہذا یقام احد الا عند قدیم الروایۃ لان حدیث الشرب ثبت باجماع الصحابۃ ولا جماع الاہل
ابن مسعود وقد شرط فیام الراۃ علی ماروینا۔ اور اگر بدبو پاؤں رہنے کے بعد اس نے اقرار کیا تو
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں ماری جائے گی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی مگر
طرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد اس پر گواہی دی تو بھی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک
یہی حکم ہے کہ نہیں ماری جائے گی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی۔ پس جانتا ہوں کہ دیر ہو جانے
سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقا اس
حد زنا کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گزرنے سے ہوتا ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری
چیز سے بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی شاعر نے کہا۔

مجھ سے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب میں سے یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب

اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زانی ہونے سے ہے اس لئے کہ
عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے س بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اس کو درے مار دو (رواہ
اسحاق و الطبرانی و عبد الرزاق و ابو یعلیٰ سحر و مضاہ فی الصحیحین) اور اس لئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو پاؤ ہونا
شراب خواری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زنا کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کافر سے اندازہ ممکن نہ ہو۔
اور سیب و شراب و غیرہ کی بوجہ امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہے اور اشتیاء صرف جاہلوں کو ہوتا ہے
اب رہا یہ کہ شراب خواری کا اقرار کی تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے جیسے
حد زنا میں ہے چنانچہ اس کی تقریر ابو یوسف زہری اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائے
گی۔ مگر جب ہے کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب خواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوتا ہے اور اجماع
جب ہی ہوگا کہ عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کی جائے اور عبد اللہ ابن مسعود نے بدبو موجود ہونا
شرط کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر روایت کیا ہے واصل ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے
آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا۔ چنانچہ غلامہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک
شخص سے شراب کی بدبو پا کر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الہی کو میٹلاتا ہے پس اس کو حد ماری۔ (رواہ ابو یوسف
و امام مسلم اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشے کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس
لایا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو سونگھو پس لوگوں نے سونگھ کر بدبو پائی پس آپ نے اس کو قید خانہ بھیج دیا اور اسے
سوز نکھو اگر دسے مارے حالانکہ اس کے استاد میں ایک راوی صحیحی الجابر جس میں بعض نے کچھ کلام کیا۔ لیکن
ترمذی نے تو حش کی اور دوسرا راوی ابو ماجہ حنفی کہا بھی کہ یہ مجہول ہے یعنی اس کا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ
ترمذی نے نقل کیا کہ صحیحی الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجہ کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اڑھکی۔ تو میں نے
اس کے یہ معنی لئے کہ اس کا حال کچھ معلوم نہیں ہے لیکن صحابہ حنیفہ میں مسند حارثہ سے بالا سناد نقل کیا کہ سفیان بن
حنیفہ صحیحی الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجہ کون شخص ہیں تو فرمایا کہ میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عیارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذوا شہوداً وریعاً ورجداً منہ اذہو سکواناً فذہبوا بہ من مصوالی مصوفیہ الامام نہ لقطع ذلک قبل ینتھو۔ یہ حدیث تو لہجہ جیساالات ہذا غنم کی جگہ اس نہ ذل حد انزل وانشاھد لا یتھم بہ فی مثلہ ومن سکون انہید حدلہ لوفک انت عمودہ اقام الحد علی امر الی سکون النہید رہین لکلام فی حد السکو مقدار حدہ السحق علیہ انشد اللہ تعالیٰ۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور پوئے شراب اس سے پانی پانی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اس کو اس شہر سے لے کر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اس کے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالالفاظ سب اماول کے قول میں حد ماری جائے گی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دیتے ہیں دیر ہوگی اور گواہ کو ایسی صورت میں متہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبیندہ پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ دارقطنی نے اپنی لکھن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیندہ سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولحد علی من وجد منہ راحۃ الخمر و نفاً حالون، راحۃ محتدہ وکذا الشرب قد یقع عن اکواہ واطھار فلا یحد السکوان حتی یعد منہ سکون النہید وغیرہ لہو عالون السکون المباح لا یوجب الحد کا بلع وین۔ لہو ما ک وکذا شرب السکر لا یوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اس کو شراب پیتے نہ دیکھا ولیکن اس سے شراب کی بو پانی گئی یا اس نے شراب پی کر دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے (یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو) اور اسی طرح پینا بھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبیندہ ہی سے نشہ میں ہوا اور اس نے اس کو خوش سے پیایہ کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے غلامان اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کہہ پلایا گیا اس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولحد حتی یزول منہ السکو ھمیلہ مستورد لا نذر۔ پھر مست گواہی حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ کے لئے وہ زجرہ قبول کرے۔ وحد الخمر و اسکو فی الھو غمات سوطا لیمحاج لھما یث یثوق علیہ نہ کہ کافی حد الزنا وھما مامورہم مجرد فی المشہور من الروایۃ ومن حد حد راتہ لا یجر وناظر التخصیف لذلک لم یرد بہ نفس وجہ المشہور انا اظہرنا التخصیف مرق فلا یقترب ثانیاً۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے انتہی درجے ہیں۔ کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کیا ہے یہ کہ کڑے اس کے بہرہ پر متفرق مارے جائیں جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کا بیان گزرا اور مشہور روایت میں اس کے کپڑے اتارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اس واسطے کہ اس میں نفس طارہ نہیں ہوتی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی۔ پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کریں گے کہ اس سے حاصل یہ کہ غم پینے سے اگرچہ نشہ ہو لیکن صرف ایک دوقطرے پئے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبیندہ وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ انتہی کڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے ناگوار ہے

اتار سے جائیں۔ وائے کاتے حیدر الخندہ اربعون لات الوق منصف علی ما عرفت۔ اور اگر غم پینے والا یا بغیض
وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اس کی حد چالیس در سے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدمی کرتا ہے۔
ومن اتو بشوب المظہر واسکونہم رجع لم یجد لانه من حق اللہ تعالیٰ۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی مسکر
سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ یہ خالص حق الہی ہے۔
وفیت الشوب بشہارۃ ثھدین وفیت بالاقورۃ وھدۃ ومن ابی یوسف کہ انہ یشتدو الاقرا مشیو وھو لفعیل الاختلاف ان
السریۃ وبنینھا ھناکی انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور شراب پینا یعنی غم یا کسی مسکر کا پینا دو گنا ہوں کی گواہی سے یا ایک بار
اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ دوبار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور
یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو چوری کے اقرار میں ہے اور اس کو ہم سر قمر کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان
کریں گے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النسب مع الرجال لان فیہا شہیۃ البدایۃ و تھمة، مغلان و انسیت۔ اور شراب پینا
کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور اصول بیٹک
کی جہمت ہے۔ و سکوات الذی یجد ھو الذی لا یحقل منطقہ لا تھیل ولا کثیرا ولا یحقل الرجل من المواق
وقاب لم یبد الضعیف ھذا عند ابی حنیفہ و قال ھو الذی یھذی و یختلط کلامہ لانه ھو المسکون
فی العرف و بہ مال اکثر المشایخ و لا دلہ انہ یخذف اسباب الحدود باقصاھا و رد الحد و نہایۃ
اسکوات یغلب اسرور علی العقل فیسلبہ التیسق بین شی و شی و ما دون ذلک لا یقول من شہیۃ
العصو و المعتبوی القلح المسکونی حق الحرمۃ ما قالہ بالا جماع اخذوا بالاحتیاط و انشائی فی اعتبار المظہر
اشد فی مشیتہ و حوکا و اطرافہ و ھذا یقتضو ان لا معنی لا اعتبار لا۔ اور مست نشہ جس کو حد ماری جائے
وہ شخص ہے کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تفہم داور نہ بہت اور مرد کو عورت سے قریب نہ کرے اور شیخ منصف
نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا تو ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہے جو ہدیہ بیان کئے اور
جس کا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشایخ
جھکے ہیں (اور یہی فتویٰ کے واسطے مختار ہے کیونکہ امام بھی دیس ضعیف ہے۔ صف ۱)

اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حد دے کے، سبب میں کمال مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حدود رہا و در انتہا
نشہ یہ ہے کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اس کو دو چیزوں میں امتداز باقی نہ رہے اور جب اس سے
کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سونے دوسری مسکرات میں حرام ہونے کے
بارے میں وہی پیا لہ حرام ہوگا جس کے پینے سے ہدیہ بیان و اختلاط کلام ہو جائے اسی کو تینوں اماموں نے بمنظر
احتیاط اختیار کیا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اقرار ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا
اثر اس کے حرکات، رفتار و باخ و دیاؤں میں ظاہر ہو جائے کہ یہ بات لوگوں میں مشافہت ہوتی ہے تو اس
کو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں نہ یمن یعنی آدمی قوی ہو نہ ہے کہ باوجود نشہ کے، اس کی حرکات میں
تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہونے کے بدوں نشہ کے ہوش میں جھومتا اور لڑکھاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ
سوائے غریب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ ہو پیا حرام نہیں ہے۔ پس اگر تین پیالہ تک اس کو نشہ
ہو تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہ ہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں

بالا اتفاق یہ مراد ہے کہ اس کا کلام بذیان و مختلط ہر یک سے لازم کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشر میں مست نہیں ہے۔ جھگہ۔ وچرس و انیون حرام ہے لیکن خمر سے ان کی حرمت کم ہے اور اگر ان کے کھانے سے نشہ ہو تو اس کو سد نہیں ماری جائے گی بلکہ قدر بردیا جائے گا۔ الجوبہ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ جھگہ۔ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ الغرض عن النتائج۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسک نہیں ہیں کیونکہ مسکر کا مادہ گرم گرم ہے اور انیون وچرس سرد و خشک ہیں اس کی حرمت بوجہ تخذیر و تنزیہ کے ہے یعنی اعضا کو بچھیں کہنا اور خراس میں فتور ڈالنا بدیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مغز و مخدر سے نفی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و اسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابی عیوب وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو انیون کھانے کی عادت ہو گئی تو اس کو حلال نہیں ہے کہ اسی برقام رہے۔ لیکن اگر ایک بارگی چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اس کو آستہر استہر کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں انیون کا بیرو و مغلوب ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچوں کو دینا بھی مضائقہ نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی زد و جہ اس پر حرام نہ ہوگی۔ ت۔ ولا یجحد السکون یا توادہ علی نفسه لزیادۃ احتفال الکذب فی اقارادہ فیمتحن لدرثہ لانہ غافل حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العید و السکرات فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما سائر تصرفانہ و لوارتداد السکرات لانہین منہ امرانہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یقتضی مع السکر و لہذا قول ابی حنیفہ و محمد بن طاہر و ابی یوسف اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ اس کے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد و در کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی ہے بحکام حد قذف کے ہوگا کہ اس میں بدمہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہنچے جبے اس کے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اس پر نافذ نہ کئے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہو گیا تو اس کی زوجہ اس سے بائذ نہ ہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اس کا تحقق نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہما کا قول ہے اور ظاہر الروایہ میں مرتد ہو جائے گا نہ لیکن ظاہر الروایہ کو چھوڑ کر قول اول مختار ہے۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اس نے غیر محسن کو قذف کیا جیسے کسی معیور یا مملوکہ کو یا کسی آزادہ عورت کو جو خود جنگ حرمت کرتی ہے تو یہ سفیرہ گناہ ہے۔ المنہر۔ و اما قذف الرجل رجلاً معصناً او مواتاً معصنة بصریح الزنا و طالب المقذوف بالحد حدۃ الحاکم قماشین سوطان کا حوالہ قولہ تعالیٰ و لا تین

یروموت المحصنات الى ان قاب ناهلدهم ثمانين جلدة في الآية والمردان الوص بالزنا وبالجماع في انفس
اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من: شهاده وهو مختص بالزنا ويشترط مطابقة المقذوف ثلاث
فيه حقه من حيث دفع الى راحصان المقذوف لهما قولان۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت
محصنه کو صریح زنا کے ساتھ قہمت لگائی یعنی در حقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اس نے
پہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اس کو حد قذف کے اسی درجے مارے گا اگر
آزاد ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین یروموت المحصنات تا قوله ناهلدهم ثمانين جلدة۔ یعنی جو لوگ محصنه
عورتوں کو رمی کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اسی درجے مارا دیکھیں ان کی
گواہی قبول نہ کرو آخر محمد۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مردا ہے اور نفس میں اس کی جانب
اشارہ ہے اور وہ اس طرح کہ چار گواہوں کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص
ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائی۔ ایک یہ کہ جس کو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم و عار
قدر ہونے کی راہ سے اس کا حق ہے درم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے منف
اور جب شریک بن سحار کو بن ابن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لاؤرنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کافی الصیغ۔ اور جب اللہ
تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی ہمارت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے میر پیٹھ پر آیات سنائیں اور میر سے اتر کر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ و جندبہ بن
جحش کو حد قذف مارے جلنے کا حکم دیا۔ گمراہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابی داؤد۔ ماجملہ
مقذوف کے دعویٰ پر قاذف کو یہ حکم قرآن حد عاری بہ لے گی۔ قال ویلحق علی احضانه حد ما رقی حد الزنا
اور یہ درجے قاذف کے اعتقاد پر متفرق مارے جائیں گے چنانچہ حد زنا دس گزر چکا۔ ولا یجوز من
شیابہ لان سببہ غیر مقرر بہ فلا ینقام علی الشدة بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے
ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائے گی بنگلات
حد زنا کے غیرانہ ینزع منه لغویا المحشولات ذلک ینزع ایضاً الا لم یہ۔ کیونکہ اس کی پوجین اور
لبادہ دینہ و بھراؤ کپڑا اتار لیا جائے گا کیونکہ ایسے کپڑے سے اس کو چوڑے کا اثر نہیں پہنچے گا۔ و ان کاف
القلوب عبد اجلد اربعین سوطاً لکات الرق والاحصان ان ینزل المقذوف حوا قلاً بالنا مسلماً
عفیما من نزل الزنا و اما المحویة فلا ینطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فلیحیون
نصف ما علی المحصنات من العذاب اعلمی و الخ والعقل و ابلوغ لان العار لا یلحق بالجن
و المجنون بعدم تحقق فعل الزنا و منهم ما لا سلام لقوله علیہ السلام من اخطأ بالثبہ نیس
بمحصن و العفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار و کذا لقاذف صادق نیہ۔ اور اگر قہمت لگائے
والا کوئی غلام ہو تو اس کو چالیس درجے پڑیں گے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے
یہ معنی ہیں کہ آزاد و عاقل بالغ مسلمان اور نزل زنا سے پاک دامن ہو میں قید آزادی اس واسطے کہ رمی پر
احصان کا نام لیا جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فلیحیون نصف ما علی المحصنات من العذاب

اور محسنات سے آزاد و عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محسن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق۔ اور عفت کی قید اس واسطے ہے کہ جو عفت نہ ہو اس کو شرم نہیں لاحق ہوتا اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب فبیہ لقال استلابیہ نہ یجد دھنا ذاکت امہ حۃ مسایۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الذان ومن فبیہ۔ جس نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور یہ اس وقت ہے کہ مقتذوف کی ماں آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اس کی ماں کو زنا کار کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے فاس اور اگر اس کی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اس کے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہونے کے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مومن کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں ہر جائے گا۔ ومن قال لخیو لا ف غضب لست بن لابہ الذی یطہ لہ یحد ولو قال فی خیو غضب لایحد لان عند الغضب یوادیہ حقیقۃ سبانیہ فی خیو یوادیہ المعانیۃ بنی مشابہۃ بالاف اسباب المدوۃ۔ جس نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے جی جی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائے گی۔ اور اگر غصہ میں یہ کہہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور بدرون غصہ کے اس لفظ سے چشم خمائی مقصود ہوتا ہے گویا کہا کہ خلقی و دردت میں تو اپنے باپ کے مثالیہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بابی ثلاث یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ المجدد لایحد ایضاً لانہ قد ینسب الیہ مجازاً۔ اور اگر کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے اور فلاں سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں ہر جائے گا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو معنی حد نہیں ہر جائے گا کیونکہ مجازاً کہیں و داک طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا بن ابی ازیۃ وامہ مینۃ محسنۃ فعالب الابن یحد لاحد القاذف لانہ قذف محسنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھتال کہتے تھے حالانکہ اس کی ماں محسنہ مرچکی ہے پس بیٹے نے مدنازا کہ مدعو کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس نے ایک محسنہ عورت کو اس کے سرے کے بعد زنا کاری کیا ہوتا ہر گلا یا فہ بخلاف اس کے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ البتہ یہ۔ ولو یطہ بعد القذف للیست الاموی یقع القذح فی نسبہ بقذفہ وهو الولد لان العاریق بہ لکان ابن یتیم یکر القاذف مثلاً لانہ لم یحۃ یعنی وہ اٹھ حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القاذف یورث حدہ من مائین عند تار لایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل مدکو تا ولحد ابنتہ عند اللہ دوم من اسیرات بالقتل وشیب ولولہ النیت کما شیبت ولولہ الابن علانہ محمد بن شیب ولولہ مال قیام الولد علانہ لافقہ اور مسمت کے واسطے حد قذف کا حال ہے

کوئی نہیں کر سکتا سوائے اس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہوا اور وہ بابت
 و فرزند ہے یعنی اور ہر ایک بابت یا پ اور داد و دہرہ ہر ایک کی جانب بیٹا بیٹی و ان کی اولاد نیچے درجہ تک ہر ایک تک
 والد یا اولاد کو عزت کے لحاظ سے بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی الواقع ان سب
 کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ ان کے
 نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
 نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اس نے
 میت کو قتل کیا ہر اس کو حد قذف کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کر سکتی
 ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند
 زندہ ہو تو اس کی زندگی میں فرزند کی اور دکان اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ نہیں کر سکتے اور اس میں
 فرزند کا اختلاف ہے۔ و اذا كان مقتدر بمحضنا جازاً لا يثبت له الكاؤر بعد ان يعالج بالحد خلافاً لما هو عليه قول
 القذف يتناول معنى الرجوع اعماريه وليس طريقه الاثبات عندنا فصار كما اذا كان متناً ولاه صورة
 ومعنى ذلك انه عبره بقذف محض نيلخذ بالحد وهذا الاصل الاحصائي الذي ينسب الى الزنا مشروط
 بيقع تعبيراً على كمال ثم يرجع هذا التعبير الكمال الى صدره والفرق بينا في اهلوية الاستحقاق بخلاف
 ما ذكرنا من القذف نفسه لانه لم يوجد التعبير على الكمال فقد اقصانا من القذف المنسوب الى الزنا و
 من شخص كوزنا و كتمت لكانت تسمى اگر وہ محض ہو تو اس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگر بیٹا کافر
 یا کسی کا غلام ہو۔ اور اس میں زھر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت فی المعنی اس بیٹے کو بھی
 شامل ہے کیونکہ زھر و عار اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔

اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اس کو
 شامل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقتوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلایا
 کہ اس کے محض بابت کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کرے گا۔ اس وجہ
 سے کہ جس شخص کو زندہ کسی نسبت لگانا چاہئے اس کا محض ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانی پورے طور پر واقع
 ہو پھر یہ پوری عار اس کے فرزند کی جانب رجوع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا مستحق ہوگا اور ایسے
 استحقاق میں کافر جو حق سے لیاقت نہیں جانتا ہے بخلاف اس کے اگر اس کا فر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو
 وہ اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اس میں احسان نہیں
 پایا جاتا ہے اگرچہ زندہ کسی نسبت دی گئی ہو۔ و ليس للعبد ان يطالب مولاه بقذف امه لاحتج ولا
 طلبت ان يطالب اباها بقذف امه لاحتج ولا المسلمة لان امولى لا يطالب بسبب عبده وكذا المذنب
 بسبب ابنه ولهذا لا يقدار الوالد بولده ولا السيد لعبده ولو كان لها ابن من غيره لانه ان يطالب
 لحققت السبب وانعدام المانع۔ اگر غلام کے مولی نے غلام کی آواز مان کو قذف کیا یا اپنے بیٹے کی
 آواز دے مسلمہ مان کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولیٰ پر سبب
 اپنے غلام کے عذاب نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہیں کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کے مطابق کا اختیار ہے۔ کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور روکنے وال چیز نادر ہے۔ فہمہ یکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جھوٹ تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے سر کیا تو حد بید ہو گا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ میں نے اپنی مموک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیاس حد کے روز اس پر حد قائم کی جائے گی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولیٰ نے کہلے رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذف غیرہ

فما لم یقتل لعل یقتل الشافی لا یبطل ولومات لعل ما یتیم یقتل، عبد بطل الی فی عندنا من لدنہ بنا علی انہ یمرث عندنا لا یمرث ولا خلاف ان ینہ حق الشرع وحق العبد انہ شرع لدفع العاد عن المقدوف وهو الذی ینتفع بہ علی الخصوص نعمت هذا الوجه حق العبد ثم انہ شرع لاجرود منہ سمی حد او المقصود من شرع الواجور لعل العاد عن الفساد وهذا آیۃ حق الشرع ویکون ذلک تشدید الاحکام وانی تعارضت الجہتان فان الشافی مال الی تغیب حق العبد لعل یماحق العبد باعتبار حاجتہ وغناہ الشرع ونحن صرنا الی تغیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق ثلث ولا فیصیح حق العبد مرعیایہ ولا کذلک عکسہ لانہ لا ولایۃ للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیایۃ وهذا هو لاصل المشہور الذی یتخرج علیہ الفروع المختلف فیہا منها الارش بجرع فی حقوق العباد لا فی حقوق شرع ومنها العفو فانہ لا یصح عفو المقدوف عند ذلک عندنا ومنها انہ لا یجوز الاعتیاض عنہ ویجوز ینہ التداخیل عندنا لا یجوز وعن ابی یوسف فی العفو مثل قولہ الشافی ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظهر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مر گیا تو حد قذف باطل ہوگی اور شافی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر قحوظی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو چارے نزدیک باقی حد باطل ہو جائے گی بخلاف قول شافی کے اس بنا پر کہ حد قذف ان کے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور چارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اس واسطے مشروع ہے کہ مقدوف سے دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے۔ پس اس راہ سے اس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اس سے اس کا حد نام رکھا گیا ہے۔ اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شامل ہیں اور جب دونوں طریق متعارف ہوں تو شافی رحمہ اللہ نے اس میں جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے۔ اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج نہیں ہے اور عمر نے اس میں جانب میل کیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگہداشت رہی اور اس لئے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی دلیلت نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جس پر ہمارے دشمنی کے درمیان فروع کے احکام مختلف

نکلتے ہیں۔ ازاں جملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوئی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوئی
یعنی حد قذف میں بھی ان کے نزدیک میراث ہوگی اور ازاں جملہ عفو ہے کہ اگر مقتذوف عفو کرے تو مجاز کے نزدیک
نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافی کے نزدیک صحیح ہے اور ازاں جملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض ہے
لینا جائز نہیں ہے یعنی مجاز کے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الہی غالب ہے اور اس میں مداخل جاری
ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائے گی اور شافی کے نزدیک مداخل
نہیں ہوگا۔ اور عفو کی صورت میں، ابو یوسف سے مثل قول شافی کے روایت آئی ہے اور چاہے اصحاب
حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور مثل شافی کے احکام لکھے لیکن قول اول
اظہر ہے و اس پر عامہ مشائخ ہیں۔ العنایہ۔ ومن اتى بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعه لان مقتذوف
نیہ حقائقہ ذہنیہ ارجوع بخلاف ما هو خالص حق اللہ لانه لا مکذب بھنیہ۔ اور جس شخص نے زنا کا بہتان
لگائے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھر ناقبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقتذوف کا حق متعلق ہوگا
تو وہ پھرنے میں اس کی تکذیب کر کے کا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اس کے
اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعوبی یا بیٹے لم یجد لانه یوادیہ اشتبہ
فی الاخلاق، بعدم الفصاحة وکذا اذا قال لست لعوبی لما قلت۔ اگر کسی نے عمری آدمی کو کہا کہ لوطی
تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس سے بد اخلاقی میں یا نفع نہ ہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا
کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عمری ہے کہا کہ تو عمری نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ حد کو روکھ سے کہ
بد اخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لوجل یا ابن ما اسماء فليس بغافل لانه یوادیہ المشتبه
الجود والسماحة والصفا لان ما اسماء لقب به لصفاته وصفاته۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ
او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے غش و جوار مردی و صفائی میں تشبیہ
مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے نہ یمن جیسے آسمانی پانی بے میل اور
بشریت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا لفظ خالص دھنی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث دریافت فرمائی کہ حضرت اسمعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کر کے کہا
کہ نہذہ امکم یا بنی ماء السماء۔ یعنی امے آسمانی پانی کی اولاد یہی تمہاری والدہ ہے رواہ البخاری۔
اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ ذات شبہ الی حد او حالہ ادنی درج
اصہ فیس بقاذف لان کل واحد من هؤلاء یعنی اباما الاول فلقوله تعالى فبذل العک والہ ابائکم وراہیم
واسمعیل واسحق واسمعیل کان حالہ والاشاق لقوله علیه السلام الخاں ابہ والاشاق لانتیہ۔ اگر کسی کو
اس کے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اس کو اس کے چچا کا فرزند یا ماموں کا
فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہ ہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں
چنانچہ چچا کو باپ کہتا اس آیت میں ہے۔ فبذل العک والہ ابائکم واسمعیل واسحاق۔ یعنی
حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں
ابراہیم واسمعیل واسحاق عابد اسلام کے پروردگار کی حالانکہ اسمعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے۔

اور اہماتوں کے باب کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باب ہے (لیکن یہ حدیث غریبہ ہے
 ہاں مستند الفزدوس میں یہ روایت ہے کہ جس کا والد زندہ نہ ہو تو ماموں اس کا والد ہے۔ الزیلعی اور سبیل
 باب بوجہ ترمذی کے باب کہنا ہے۔ ومن قال نساء فی الجہنم وقال منہ معبود الجہنم حدیث
 عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد بن لا یجد لانت مہموز منہ لمصعور حقیقۃ ذات امرأۃ من العرب
 ع وارتق ای الخیرات زندہ بجل۔ و ذکر الجبل یقرہ مراد اولہما انتہ یستعمل فی الفاحشۃ مہموز، یعنی راعی
 من العرب من ہموز العین المہموز وحالۃ لغضب والسب یقین لفاحشۃ مر وائموزلہ ذاق یازن
 زنات و ذکر الجبل انتہ یقین المصعور مراد اذا کانت مقرونا بکلمۃ علی اذہو استعمل فیہ ذوق ذنات
 علی الجبل قبل لا یجد لہا قلنا وقیل یجد للمعنی الذی ذکرنا۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان
 میں کہا کہ زنات فی الجبل اور دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ بھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہ ہوگا اور اس کو
 حد قذف ماری جائے گی اور یہ امام ابو حنیفہ والیوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں
 ماری جائے گی کیونکہ لفظ زنات جو مجزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے
 یعنی زنا کاری کے معنی میں مجاہد ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہہ دیا
 الی الخیرات زندہ بجل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرف خیروں کی طرف چڑھ گیا اور پہاڑ کا ذکر
 کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ پر زنا کرنا مراد نہیں ہے اور
 امام ابو حنیفہ والیوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنات بالف کی طرح زنات بہمزہ بھی فعل فاحشہ کے معنی
 میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعض عرب خنیف الف کو مجزہ کہتے ہیں جیسے مجزہ کو ہلکا الف کہتے ہیں اور
 غصہ اور گالی گلوچ کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے بمنزلہ اس کے کہ اگر کہا یازانی
 یا کہا زنانت تو یہی مقصود ہے اور جبیل پہاڑ کا ذکر کرنا جبیل چڑھائی کے معنی مراد ہونے متعین
 کرے گا کہ غلب الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مشتمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زنات علی الجبل
 تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ حرف ثانی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین میں یعنی تو
 پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی
 متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ ومن قال لا خیر یازانی فقال لا ہن انت فانما یجد
 انت معناه لا ین انت انت اذھی کلمۃ مطف یستدرک بیہا الغلط فیصد الخیر الذی یحرف لذل مذکور
 فی الشان۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یازانی پس اس نے جواب دیا کہ نہیں تو بلکہ تو زانی ہے اس
 واسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے مطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کی جاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر
 مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور ہو جائے گی۔ ومن قال لا مواتہ یا زانیۃ فقال لا ہن انت حدت
 لمواتہ ولا لعان لانہما قاذبان وقذفہ یوجب لعان وقذفہا الحد فی البدایۃ بالحد ابطار اللعان
 لان الحد فی القذف یس یاہل لہ ولا ابطان فی منکسہ اصلہ فیما ان اللعان فی منی الحد۔
 اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اوزانیہ پس عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف
 ماری جائے گی اور دونوں میں لعان نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ دونوں باہم قذف کرنے

ولے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور عورت پر پہلے حد مار دیئے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی کیا نسبت نہیں رکھتا ہے اور پہلے لعان کیسے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرتے کے واسطے ہی حید ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے۔ ولو قامت لیشت یک فلا حد ولا لعان ومعاہ ثالث بعد ما قال نہایا زانیۃ وقوع شک فی کل واحد منہما لانہ یحتمل انہا اردت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا ایامہ وانعدامہ منہ یحتمل انہا اردت زنائی ماکات معک بعد النکاح لان ما ملکنت احد غیرک وهو المورثی مش هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار يجب اللعان دون الحد على المورث لوجود القذف منه وعدمه منها فجاء ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہ ہوگی اور نہ لعان اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اس کو یا زانیہ کہا تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں شک ہوگا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی مراد کہ میرا زنا یہی وطن ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور ایسی حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ پس جب دونوں احتمال میں تو وہی نکلا جو ہم نے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ ومن اقربوں انہم فہاء نہ یلا من لاد النسب لزمہ باقوانہ دیانفی بعدہ وصافقاذا فیصلا عن۔ اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اس کے اقرار سے نسب لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہو اُس لعان کرے گا۔ وان لفاء ثم اقربہ حد لانہ لہا کذب لنفسہ بطل اللعان لانہ حد منودک صیوایہ منودۃ النکاح والاصل فیہ حد لقذف فاذا بطل النکاح بطل الحد والاصل فیہ الحد۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائے گی، کیونکہ جب اس نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنی شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدین گوہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا۔ اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس دونوں طرف کا جھٹلانا مثلاً یعنی نہ نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اصل یعنی حد قذف پر عمل ہوگا۔ والولددیہ لاد جہین لاترادیہ ساقا اذ لا حقا واللعان یصح بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونوں صورتوں میں اس کا بچہ ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدوں فرزند کے صحیح ہے۔ وان تاہ لیس بانہ فلا یک فلا حد ولا لعان لانہ لکن الوداقہ لا یصیر قاذۃ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا

نہیں اور نہ تیرا بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف امرأۃ ومعہ اولادہ لا یسرف لہم اب وقذف سلاطین بولدہ والولد ی قذفہا بعد موت اولدہ فلا حد علیہ لقیام امارۃ الزنا ومنہا دہی ولادۃ ولد لاب لہ نفقات العقۃ فظنوا ایسا دہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو زنا کا بہتان لگا یا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جن کا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنی الہ بچہ جناس کا باپ نہیں ہے۔ پس بظن ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لعنت فیہ ولد فعلیہ الحد لا یدام امارۃ الزنا۔ اور اگر ایسی عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ عورت کے حق میں لعان بچائے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطئ دہیا لعرا ما أف غیر ملکہ لم یحدت ذلہ لثوات العقۃ دہی شرط الاحصان ولات القاذف صادق والا صل فیہ ان من وطئ وطی امرأۃ لہینہ لا یجب الحد لہ لہ الزنا وهو الوطئ المحرم لہینہ وات کات محرمات فیہ یحد لانتہ لیس یزنا والوطئ غیر ملک من کل وجہ ومن وجہ حرام لہینہ وکذا الوطئ فی ملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت المحرمۃ مؤقتۃ فالحرمۃ لیسغیر فیہ والوجہ فیہ یشترط ان یكون المحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع اور بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد۔ جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط احصان ہے اور اس لئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام ہے تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ زنا ایسی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج کسی وجہ سے حرم ہو تو اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے مکہ میں ہیں ہے یا ہر وجہ سے مکہ میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اس طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اس پر ذاتی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج ہے اور الوجہ رحمہ اللہ ذاتی حرمت میں نہ شرط کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت باجماع یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اس کا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بینہ من قذف دہیا وطی ہاریۃ مثو کہ بینہ دہین امغر فلا حد علیہ لانعدام اللذات من وجہ۔ بیان یہ کہ جس نے ایسی پانڈی سے وطی کی جو اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی پس کسی نے اس کو زانی کہا تو اس پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ ذنت فی لیسوانیہا تحقق الزنا منہا ہر ما لا یدام الملک وھذا وجب علیہ الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو زنا کی تہمت دی جو اپنی تعزیریت وکفر کی حالت میں زنا کو کھلی

ہے تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت خداوندی اس واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلاً انتہی وہی مجوسیتہ ادا مرا تہ وہی محالض او مکاتبہ لہ فعلیہ الحد لانت المحرمۃ مع قیام اللحد وہی موقفہ فکانت المحرمۃ لہ لہذا لکن نہ نار و من ابی یوسف نے انت وہی مکاتبہ یسقط الاحصان وهو قول زفر ثلاث المالك زائل فی حق الوطی ولہذا یلزمہ اعتراف بالوطی ونحن نقول منک الذات باقی والمحرمة لہذا اذہی موقفہ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیت باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائے گی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہ ہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا نہ ہوا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے سے وہی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے مولى پر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے نہ یعنی اگر کتابت نفع ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلاً انتہی وہی اختہ من الرضاۃ لا یحد لانت المحرمۃ مبدیۃ وهذا هو الصیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے وطی کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی کہ صحیح ہے۔ ولو قذف مکاتبہ مات وتروک دفاعاً لاحد علیہ لئلا یکن الشبهة فی المحرمۃ لکانت اختلاف الصحابۃ اگر مکاتبہ کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوسیا نودج بامہ ثم اسلم یحد من ذل حنیفۃ ثم دفاعاً لاحد علیہ وهذا ابن ساد علی ان تزوج المجوسی بالحدام لہ حکم ربعة فیما ینھ عنہ خلافاً لہم وقد مر فی الشکاح۔ اگر مجوس نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی مٹی چھو وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائے گی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ اذا دخل المجوسی داراً یا بان نقذ مسلماً حد لانت فیہ حق العبد وقد اتبنا الیقا وحق العبد ولانہ طمع فی ان لا یؤذہ ینکوت ملتزمات لا یؤذی وموجب اذا۔ اگر کوئی حرابی امان لے کر دارالاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا کا بہتان لگایا تو اس کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور حرابی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حرابی کی طمع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذا نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ واذا حد المسلم فی قذف سقطت شہادۃ وان تاب وقال الشافعی لعلی اذا تاب وہی تعریف فی الشہادات۔

اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہوگئی اگرچہ توہم کرے۔ اور شافعی نے کہا کہ جب توہم کر لی تو گواہی قبول ہوگی۔ اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واما حد الکافر فی قذف لم یجز شہادۃ علی اہل الذمۃ لانہ الشہارۃ علی حینہ فتور تامة لعدم ذن سلم قبلت شہادۃ علیہم وعلی المسلمین لان ہذا شہادۃ استفادہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت اورد بخلاف الحد ذ حد حد قذف ثم احتق حیث لا تقبل شہادۃ لانه شہادۃ لہ صلا فی حال النوق فکان رد شہادۃ بعد احتق من شمار حدہ۔

اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تہمت حد کے رد کرنے میں جلتی ہے۔ پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے۔ کیونکہ اس کی گواہی کو اس نے عدم

کے بعد پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اس کو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اس کی گواہی نہ ملتی تو بعد آزادی کے اس کی گواہی بطور تہمت حد کے رد کی جائے گی جسے رد کافر کے واسطے کافروں پر گواہی ملتی وہ بطور تہمت کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا۔ اگر اسلام میں قذف کر کے حد ماری جائے تو اس کی گواہی رد ہو جائے گی۔ ذات جنوب سو فی قذف ثم اسمر ثم ضرب ما جی جازت شہادۃ لان رد شہادۃ مشہد حد تک من صلا لہ فامقام بعد الاسلام بعض اعد فلا یکت رد شہادۃ صلا لہ وین اب یوسف لانه ترد شہادۃ فادال تلای الاکثر الاول اجم۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک درہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا۔ پھر اس کو باقی حد ماری گئی تو اس کی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اس کی حد کا تہم ہے تو اس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جس قدر مقام کی گنتی دے پڑتی ہیں ہے تو گواہی رد ہونے میں کی صفت نہ ہوتی اور اب یوسف سے روایت ہے کہ اس کی گواہی رد کر دی جائے گی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائے گا اور قول اولیٰ امح ہے جسے رد اگر بعد مسلمان ہونے کے اس کو پوری حد ماری گئی تو بالافتقار گواہی قبول نہ ہوگی۔ کہ۔ قال دمن قذف اولیٰ وشریب غیر مولا محمد نہولذ لک کہ اما یحورث فوات مقصد صلا مۃ الحلال حق لک لک الملو جاد و احتمال حصولہ بالاول تا م یکن شہادۃ فوات المقصد الثاني و هذا بخلاف ما

اذ ذنی و قذف و شرب لاث المقصود من کل جنس میں مقصود من الاثر ولا یتداخل و اما اختلاف المقاصد فالغلبۃ عند الحق اللہ لیکون ملحقا بحد نذر شافعی ان اختلف مقذوف و اما مقذوف بہ و هو لوزنہ لا یتداخل لاث الغلبۃ یہ حق البعد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شرب پل اور یہ اس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد ماری تو یہ سب کے واسطے ہو جائے گی۔ چنانچہ زنا و شرب و شرب خاوی کی صورت میں حق اہل کے واسطے حکم کر کے مقصود ہے کہ زنا و شرب خاوی کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم

کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے ۔

تو دوسری باریں یہ مقصد ہو جانے کا شبہ ثابت ہو گیا اور حدود کو وجہ شہادت کے دور کر دیتے ہیں ۔
بخلاف اس کے اگر اس نے زنا کیا اور زنا کا بیعتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر دہری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصد ہے تو داخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق النکاح و جمل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شراب عواری سے ملحق ہوگی ۔ اور شائع نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جس کے ساتھ قذف کیا یعنی زنا و وہ جدا جدا بیان کیا تو ہر داخل نہ ہوگا کیونکہ شائع کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے ۔

فصل فی التعزیر [یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے ۔ ومن قذت عیما دامة او ام ولد او کا ذرا یا الزنا ، عذولانہ جنایۃ قذت وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر ۔ جس نے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زنا کاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے امتنع ہوئی کہ مقذوف محسن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ۔ وکن اذا قذت مسلما بغیر الزنا ، فقال یا فاسق یا فاسق او یا کافرا یا خبیثا او یا سادقا لانه ذاکا والحق التین بہ ولا مدخل للقیاس ف الحدود وجب التعزیر الا نہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی جنایۃ الادب لانه من جنس ما یجب بہ الحد و فی الوجہ الثانی الواسع الی الامام ۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بدل لفظ کہ پس اگر کہا کہ یا فاسق یا کافر یا اوجبیث یا اوچور تو بھی تعزیر دی جائے گی ۔ کیونکہ اس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حد و میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن اسی صورت میں جبکہ غیر محسن کو زنا کاری کی تہمت دیکے انتہا درجہ کی تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یقین جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے جس قدر تعزیر دے ۔ م ۔ ولو قال یا کافر یا خبیث یا کافر لانه مالحق الشین بہ للیقین بنفیہ وقین فی عوالت یعزولانہ بعد مستلوی لیل ان کان لم یسب من الاشراف کالفتح ہار العلویۃ یعزولانہ بل یحققہم رحمۃ بذر اللہ وان کان من العامة لا یزیدہذا حسن والتعزیر اکثرہ قصۃ وثلاثون سوطا واثنتہ ثلاث جلدات وقال ابو یوسف یملیح استعزیر غمرا و سبعین سوطا والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدائی غیر حد فهو من المعتان وان العبد استملی فی حد فای حنیفۃ ومجمل نظروال اول الحد هو حد البص فی القذف فصولا الیہ وذلک اربعون فنقصا منه سوطا و ابو یوسف واما معتبر اول الحد فی الاحواز فالاصل هو الحریۃ ثم نقص سوطا فی رواية عنه وهو قول من یزیدہ فی قیاس و فی حد الروایۃ نقص غسۃ وهو ما اور من علی بن نقیہ ثم قدرہ لانی فی الکتاب پیش جلدات لان ما دفعہ لا یقع بہ الزجر و حکم مشائخنا ان اوفاء علی ما یزاد الامام یقدر بقدر ما یعلم من تعزیر لانه یمتد باختلاف الناس و علی یوسف لانه علی قدر علم الجرم و معزولہ و معنہ انہ یقرب کل نوع من ہاہہ نقیب الناس و اقبلہ من حد الزنا و القذف بغیر الزنا من حد القذف ۔ اور اگر اس کو کہا کہ لے لے گدھے یا لے سور تو تعزیر نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ ہونا یقین تھا ہر جہے اور بعض نے فرمایا

کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشراف میں سے ہو جسے علی و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو قنبر دی جائے گی کیونکہ ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو قنبر نہیں دی جائے گی۔ اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہے یعنی اسی پر فتویٰ ہوگا اور قنبر کی اکثر مقدار انا لیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پانچواں وہ حد سے تجاوز کرنے والا ہے رواہ ابی یحییٰ و یحییٰ مرسلہ۔

اور جب قنبر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھ اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیں اور ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے آزادی کی کمتر حد یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے۔ پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ کم کر کے اناٹھی درے رکھے اور یہی زعفر کا قول اور یہی قیاس ہے۔ اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ درے کم کر دیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماخوذ ہے۔ پس انہیں کی تقلید کرنی (ذکرہ البغوی فی شرح السنہ عن ابن ابی ملی) پھر کتاب میں قنبر کی دلی مقدار تین درے بیان کئے۔ کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور بحار سے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر قنبر تمام کی نسبت کم ہے پس اس کی رائے میں جس قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے۔ کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسف نے روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی ان سے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے۔ پس اگر اجنبیہ عورت کو با محضوں سے چھڑا یا بوسہ لیا تو اس کو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زنا کے سوائے فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اس کو حد قذف سے قریب کرے فسے واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حد و دہلی کے دس درے اور پندرہ مارے رواہ اعناری و مسلم۔ ولینک امام ابو حنیفہ و مالک وشافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے زیادہ ثابت ہے پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ ان پر انکار کرتے۔ قال وان راى الامام ان يعظم الی الضرب فی التعزیر اعمس فعل لانه صبح تعزیر و اوقدہ و در الشروع بہ فی الجملة حتی جازات یکتفی بہ فحدات یعنی الیہ و لہذا لم یشرع فی تعزیر بالحدۃ تبس ثبوته کما مشرع فی الحد لانه من التعزیر۔ اور اگر کہا نام کی رائے میں آوے کہ تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی بطحا دے تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ قید خانہ میں جس کو قنبر کرنا تعزیر کے لائق ہے اور یہ فی الجملة مشرع میں عارض ہے حتیٰ کہ خال جس جائز ہے تو ضرب و حبس کا ملنا باطل جائز ہے لہذا تعزیر کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے جس کو نام شروع نہیں ہے جیسے حد کی صورت میں شروع ہے کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے فسے میں اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب خواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھے پھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو سزائے حد دی جائے گی۔

قاب و شد الضرب تعزیر لانه جوی الخفیف فیہ من حیث الحد فلا یخفف من حیث الوصف کیلوا
بودی الی فوات المقصود ولہذا لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء - اور سب سے زیادہ سختی سے
دور مارنا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعداد کی راہ سے تخفیف کی گئی ہے تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی
جائے گی تاکہ مقصود قوت ہونے لگے نہ پہلے اسی واسطے تعزیر میں یہ تخفیف نہیں کہ اعضاء پر متفرق
مارے جاویں - قال ثم حد اسرا لانه ثابت بالکتاب وحد الشوب بیت لقول العواہ لانه اعظم
جناۃ حتی شروع فیہ الرحم - پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے
ہے اور شراب بخواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہے اور اس لئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا
ہے حتیٰ کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہے - ثم حد الشوب لان سبہ متیقن بہ ثم حد القذف لان
صیہ محتمل لاحتمال کونه صادقا ولانه جوی فیہ التغلیظ من حیث رد الشہادۃ فلا یدلط من حیث
الوصف - پھر حد زنا کے بعد شراب بخواری سخت ہے کیونکہ اس کا سبب شراب پینا یقینی ہے - پھر
اس کے بعد حد قذف ہے کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہے کیونکہ شاید قاذف سچا ہو -
اور اس لئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہو گئی ہے تو مار کی راہ سے سختی نہ کی
جائے گی - ومن حد الامام اذ عنہ فی حد ذمہ حد لانه فی حد ما فی حد ما من الشروع و نزل
الامور لا یستقید بشروط اسلامۃ کالفصاحۃ البزاع بخلاف الزوج اذ عنہ و وجہ لانه مطلق نیہ
والاحلاق یتقید بشروط الاسلامۃ کالمروء فی الطریق وقال الشافعی تجب الدیۃ فی بیت المال لان
الحد خطایہ اذ التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عمده یرجع الی عامۃ المسلمین
فیکون الفور فی ما لہم قلنا لہما استوفی حق اللہ تبارک و تعالیٰ صا رکات اللہ اماتہ من غیر واسطۃ
فلا یجب الصماۃ - اور جس شخص کو امان نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مرگیا تو اس کا خون
یا طل ہے - یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امان نے جو کچھ کیا وہ مشروع کے حکم سے کیا یعنی
وہ مشروع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہے اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا یعنی مامور پر
شرط نہیں ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی قصد لینے والا یا جانوروں کا شتر دینے
والا بخلاف شوہر کے کہ جب اپنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہے کیونکہ
اسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی طرف اجازت ہے یعنی اسکو لینے کے واسطے مامور نہیں ہے اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی
ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے گزرنے میں ہے (یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اس کے
گزرنے سے کسی شخص کا نقصان ہو تو وہ ضامن ہوگا) اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امان کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک
ہو گیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی - کیونکہ تعزیر میں تلف کو یہ ناخطبہ ہے کیونکہ تعزیر صرف
اس واسطے ہے کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی یا ست ہے کہ امام کے مال پر یہ وجہ نہ ہوگی - بلکہ
بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو تاوان بھی تمام مسلمانوں
کے مال میں واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امان نے جب حتیٰ الہ عز وجل
کو اس کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت و فساد

تو تادیب واجب نہ ہوگا نہ حاصل یہ کہ نام کا نعل بوجہ مامور ہونے کے واجب شرع نہیں ہے۔

کتاب السرقۃ

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقۃ فی لغة خذ الشيء من الغير على سبيل خفية ولا ستر اور ومنه استرق السمع قال الله تعالى، لا من استرق السمع وقد علمت عليه اوصاف في السرقۃ على ما ياتي في نه انشاء الله تعالى والمعنى، الخورے مرغی فیہا ابتداء و انتہاء اور ابتداء لا غیر کہ اذا نقب الجدار على الاستسار واخذ المال من المالك فكما هو على بغير رضى المالك معنى قطع الطريق مسارقة میں الامام لانہ هو المتصدى بحفظ الطريق بانعونه في المعزى مسارقة میں المالك ومن يقوم مقامه۔

لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ و راس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے۔ در اسی سے سرق استرق السمع نکالے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ الامن استرق السمع۔ یعنی سولے اس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھلے اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا یعنی سرقہ میں کچھ اوصاف وارد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی بتداء و انتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا نقطہ ابتداء میں معتبر ہی جیسے کسی کی در میں خفیہ نقب لگانا و لیکن گھس کر مال کو مالک سے کھل کھلا لٹا لٹا کر لے لیا، اور سرقہ کبرے یعنی بر بنزیر امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے گراہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغریٰ میں مالک مال یا اس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے جسے خلاصہ یہ کہ چوری میں کچھ بچانا معتبر ہے۔ پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک کے کسی کے پاس و دیوت رکھا تھا یا کوئی اس سے مالک سے لے گیا یا غضب کر کے گیا تھا و ہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ و س کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال اذا سرق العاقل الباطل عشرة دلاہم او ما يبلغ قيمة عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فيه وجب عليه لقطع ولا مبل فيه قوله تعالى ولا سرق واستارقة فانظر ایدیہما الیہ ولا بد من اعتبار العین والیدین لان مجنیۃ لا یحقق دونهما و لقطع جزا مجنیۃ و لا بد من استغیر بالمل الخفیۃ من الرضاۃ بقول الحقیر و کذا لایصح ان لا یحقق رکنہ ولا حکمۃ الزجر لانها فیما لایجب و استغیر بعشر دراهم مذہبنا و عند الشافعی تقدیر بعشر دراهم عند مالک بشتہ دراهم لعائن الحقیر مہدر رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن البعیر و اقل ما نقض فی تقدیر ثقتہ درہم و الا عند المالک لایستقر یہ اقل غیر ان لشافعی یقرر کانت قيمة البعیر علی مہدر رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہم و اثنتہ ربعا و ان الاخذ بالاکثر فی هذا لیا بعلی احتیالاً لمدیرہ لمحد و هذا الذی فی الاقل شبهة عدم الجناية و من دارنة لمدیرہ و قد تأید ذلك بقوله علیہ السلام لا قطع الا فی وینا و در مشرقة دراهم و اسم دراهم یطلق علی المقروبة ہوناً لہذا یبین انک اشترطہ بالمعصوب کما قال فی الکتاب و هو ظاہر الروایة و هو دایم رعایة کتاب الجناية حتی لو سرق عشرة تبرأ قیمتہ انقص من مشرقة مضروبة لایجب القطع و المعتبر و ذلک سبعة مثاقیل لانہ لمتعارف فی مامسة

البلا و قوله او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدرهم اوصول غير قيمته بھا وان كان ذہبا ولا بد من حدود لا شبهة فيه لان الشبهة واسنة وکسبہ من بعد انشاء الله قلنا۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جس کی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ سے چرائی جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ جو رکھ لیا ہو اس کا ٹاٹا جائے اور اصل اس میں یہ آیت ہے۔ والفساق والسادقة فانقطعوا ايديهم الآية یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو اگر تکبلی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بطون کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون اس کے متحقق نہیں ہوتا ہے پس بخون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور بال غطیکر کا حد مقرر کرنا ضروری ہے کیونکہ غیض مال میں رفیقوں میں فتور ہوتا ہے اور نیز ایسے خفیہ مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقة کا رکھ نہیں متحقق ہوگا اور نہ جرم کا فائدہ معرب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر چار مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو۔ اور امام مالک کے نزدیک عین درہم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر جرمی وصال کی قیمت میں اور اس کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ عین درہم میں اور کمتر کو لینا اولیٰ ہے کیونکہ اسی پر تہقن ہے۔ لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درہم ہوا۔

اور ہمارے دلیں یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کر لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ پائی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرے۔ اور چارے اس غلبہ کی تائید اس حدیث سے پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درہم میں۔ پھر قورم کا احاطہ عرف میں اس پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا شرط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر روایت ادیبی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو جی کہ اگر چاندی کا کھٹا اچھلایا جس کی قیمت سکہ دار دس درہم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ احنیٰ کہ اگر کوئی سکہ دار دس درہم چرائے جن کی مالیت کھڑے دس درہم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں۔ تا پھر وہیم میں سات مثقال کا وزن متعبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مردوں کے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چرائے کہ جس کی قیمت دس درہم پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ وہیموں کے سولے جو چیز ہوں اس کی قیمت کا اندازہ درہموں سے متعبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرائی جس میں کچھ شبہ نہیں ضروری ہے کیونکہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اس کو آئندہ اشارہ اللہ تعالیٰ بیان کر دیں گے۔ اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکہ یہی تھا کہ مالک نے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت بھی دس درہم اور بھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے۔ لہذا ہم نے جانا کہ دینار سے دس درہم کی قیمت مراد ہے۔ اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ قلنا۔ سادق والسادقة الخ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ غلبہ ہو یا غیر ہو کیونکہ ایک فائدہ گیہوں چرائے سے چوری صادق ہو جاتی ہے۔ اور حدیث ابی ہریرہ

متعدن فی تکامل حیاتیۃ لا سوال انت س - اور غلام آزاد و دونوں ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں
کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اس لئے کہ یہاں آدمی سزا ہونا محال ہے یعنی آداب ہاتھ نہیں
کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دے دی جائے گی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں - وحبیب القطع
باترادۃ مرقۃ واحدۃ وھذا عند ابی حنیفۃ و محمد و قتال ابو یوسف لا یقطع الا بالاقرار مرتبہ
و یرد عتہ اسہما فی مجلسین مختلفین لانہ احدی المحبتین فتعتبر بالآخری و علی البیہقیۃ
کذلک لاعتبارنا فی الزنا و لھما انت السرقۃ قد ظہرت بالاقرار مرقۃ فیکفی بہ فی القصاص و عد
القذف و لا اعتبار بالشہادۃ لان الزیادۃ قفید فیہا قلیل قہمة المکذوبہ و لا تفیذ فی الاقرار
شیئا لانہ لا تہمة و باب الجورع فی حق الحد لا یسد بالکفر و الجورع فی حق الہاں لا یصح اصلا
لان صاحب الدلی یکذبہ و اشترط الزیادۃ فی الزنا بخلاف القیاس فیکسر عن مرقۃ الشروع - اگر ایک مرتبہ
ساری نے اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے (اور یہی اکثر علماء
کا قول ہے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے)

اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر کمتر و مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ
بھی روایت ہے کہ یہ دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی
حجت ہے تو اس کا قیاس گواہی پر ہوگا - ایسا ہی ہم نے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کا دلیل
یہ ہے کہ اس کے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہوگئی پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا جسے قصاص و عد
قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں یہ فائدہ
ہے کہ کذب کی جہت بہت کم ہوجاتی ہے - اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں
کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں اور حد دور ہونے کے لئے اقرار سے پھرنے کے بارے میں کئی بار
اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار سے پھرنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک
مال اس کو بھٹلا دے گا اور زنا کے بارے میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہاں تک شرع
دارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائے گا فہے لیکن دوسری جگہ اس کا قیاس جاری نہ ہوگا - قال
و یحبب بشہادۃ شاھدین لتحقق الظہور و کما فی سائر الحقوق و ینیق ان یسا لھما اللھام
عن کیفیۃ السرقۃ و ما یتھا و من ما ضار مکانھا لزیادۃ الاحتیاط کما موف الحد و
و یحبب لے ان یسال عن الشہود و التہمة - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں کی گواہی سے واجب
ہو جاتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے (کیونکہ چوری خوب ظاہر ہوگئی جیسے دیگر حقوق میں
ہوتا ہے اور لائق ہے کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ ان کے گناہ
بنظر مزید احتیاط کے دریافت کر لے جیسے دیگر حدود میں گزرا اور چاہے کہ ساری کو امام بوجہ تہم ہونے
کے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے - قال و اذا اشتق لجماعۃ فی سرقۃ
فاصاب کل واحد منهم مشقۃ و ہا ہم قطع دات اصایہ اقل لا یقطع لان الموجب سرقۃ لاصحابہا
و یحبب علی کل واحد منهم یجناۃ فیتبرک مال النصاب فی حقہ - اگر کسی سرقہ میں کئی آدمیوں کی

ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتی ہے اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی معتبر ہوگا جسے اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا خود درہم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔
 ۴۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دیا کہ میں بار بار اقرار کیا۔ پھر اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اس کو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر لیں اس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اس کے واسطے دعا فرمائی کہ اے الہی اس کی توبہ قبول فرمے۔
 رواہ احمد و ابوداؤد و ابن ماجہ و الدارمی و الحاکم و ابونزیر۔

اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک جلیشن باندی لائی گئی جس نے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سٹکلا مہ کیا تو نے چوری کی ہے تو کہہ دے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں۔ پس لوگوں نے کہا کہ اے ابو الدرداء کیا آپ اس کو سنبھالنے میں ضرر یا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لے کر ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اس کے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابوسعود انصاری سے مروی ہے روایاتی الآثار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو لے جا کر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ انسان۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کر لے کہ شاید اس نے لقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ دھوکے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور زمانہ دریافت کرنا اس عرض سے کہ شاید دیر گزر گئی ہو تو حد ساقہ بوجھنے علی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے غیر محفوظ مکان سے ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ ع۔

باب ما یقطع فیہ و ما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیہا برجمہا
 تانہانی دار الاسلام کا خشب والحشیش و لقصب و اسمک والطیور العید و الذین یخرون لغزو والنورۃ
 والاصل فیہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ
 الا فی الحقیر وما یوجد فیہ مباح فی الاصل بمرورۃ وغیر مرغوب فیہ حقیقۃ یقل الوغبات فیہ
 والطیور لا تقطع فیہ نقلہا یوجد اخذ علی کرمہ من مالہ لک فلا حاجۃ الی شریعۃ ازاجور ولہذا لم یجب
 القطع فی سرقة ما دعت النصاب ولان الحرز فیہا ناقص الامیر سے ان الخشب تنقی علی الابواب و انما
 یدخل فی الدار ولعمارة لا لادخل و لا الطیر لیدخل و العید لیقو و کذا الشوكة العامة التي کانت فیہ و هو علی ذلك
 اصنفه تورث الشیء و لعل یدخل فی بھا و یدخل فی اسمک المائع و فی الطیر المباح و البطل و الحد و الحد

وكونا والا صلاقی قوله عليه السلام لا قطع في غير ذلك من الاشياء الا ما قطع في كل شيء الا ما قطع في كل شيء
والسرقه وهو قول الشافعي والجمهور عليه ما ذكرنا. وجوزوا في الاسلام في مباح حور پر حقیر پائی جاتی ہے
اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسے ایندھن کی لکڑی و گھاس و ترکال پھل و پرمیر چڑیوں و جادو پر جو شکار کئے
جاتے ہیں اور ہڈی تال و گیر و وچونا وغیرہ اور اس میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم کے عہد میں تانہ یعنی حقیر چیزیں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق۔ اور جو چیز ایسی
ہو کہ جس کی جس ابنی اس صورت پر مباح پائی جاتی ہے در حالیکہ اس میں کچھ رغبت نہیں ہے وہ حقیقہ کے کاس میں
کم رغبت ہوتی ہے۔ اور جب تک اس کے ساتھ بخل نہیں کرتی ہے تو کمتر ایسا ہوتا ہے کہ مالک کی ناگواری
پر لی جائے تو اس کے واسطے زجر کرتے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے یعنی اس کے پینے میں
مالک کی رضا مندی ہوتی ہے۔ اسی واسطے نصاب سے کم جو رزی کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہیں
ہوتا اور اس وجہ سے کہ نہ چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو
دروازوں پر ڈال دیتے ہیں اور گھر میں صرف اس واسطے لے جاتے ہیں کہ عمارت میں کام آوے نہ اس واسطے
کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چڑیاں اڑ جاتی ہیں۔ اور صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد ناجر مقرر کرنے
کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو ان میں عموماً سب کی شرکت ہونے
سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی صورت میں حد دور کر دی جاتی ہے اور
اپنی صفت کا اعتبار اس واسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کوڑا وغیرہ بنایا گیا تو اس کا سرقہ معتبر ہے (پھر پھل اور
خشک نمکین پھل اور تازی پھل دو نل شامل ہیں یعنی کسی کی جو رزی میں ہاتھ کاٹنا نہ جائے گا۔ اور پرمیر میں مرغی اور
بط اور کبوتر داخل ہیں اس لئے کہ وہ جو مذکورہ بالا ان میں پائے جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ حدیث مطلق ہے
کہ لا قطع فی الطیر۔ پر نہیں قطع نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ و قفا۔ اور ابی یوسف
سے روایت ہے کہ ہر چیز میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو گا سوائے گھلی و خشک میوے و گوبر کے اور یہی شافعی کا قول ہے
اور ان پر محبت وہ حدیث ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے تھے اگر سو یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرد وغیرہ جو ہر ایک
چراغے کوئی ہر روایت میں ہاتھ کاٹنا جائے گا اگر لکڑی کے کوڑے بنے ہوئے ہر طرح چراغے تو بھی یہ حکم ہے تمام
پر عمل میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یہی اصح ہے۔ ع۔ قال ولا قطع فیہا یتباع الیہ الفساد کا للین والضم
والفواکہ الوطیة لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثرة ولا كثرة الجوارح والحدود وقال عليه السلام
لا قطع في الضام وامرؤ ولا في علم ما يتسارع اليه الفساد او في لهجها لا لکن منه وما في معناه كاللحم
والخمر لانه يقع في الحنطة وسكر اجماعا قال الشافعي يقطع فيها لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر
ولا كثرة اذا اده الجوز او الجوز قطع قلنا اخرجنا عن مذاق العادة والذى يرد به الجوز في عادتهم هو اليا
ليس من الثمرية اقطع۔ وجوزوا جلد بگڑ جائے اس میں قطع واجب نہیں جیسے دودھ و گوشت و تازہ نر کہ
اور روٹی۔ ف کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثمر یا ثمر میں قطع نہیں ہے۔ رواہ الترمذی
والشافعی وابن ماجہ وابن جبر فی الصبح۔ اور کثر کے معنی چار ہیں اور بعض نے کہا کہ ددی ہیں اور آنحضرت صلی
فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و مسند عبد الرزاق وابن ابی شیبہ

مالک۔ اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو بالفعل کھائے کے راق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اس واسطے لی گئی کہ گھریوں و شکر خزانے میں بال اتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت نے فرمایا کہ قمر و شترین قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیاں میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ رواہ الاحکام و ابن ابی شیبہ و تفسا و رواہ مالک مرسل۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثناء بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جرین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ شر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت خرمہ وغیرہ پر لگے ہیں تیج کوئی چرائے اس پر قطع نہیں ہے اور گھر سے مراد درخت خرمہ کا ٹھم ہے اس کے چرائے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا قطع فی ثمر و لا کثیر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کہانی رثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مستدرک و سنن ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن قبری نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو عدل نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کلام ہوا تو اس پر التفتات نہ کیا جائے گا۔ بالجمہ یہ حدیث صحیح مشہور ہے و لیکن مسئلہ میں یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبداللہ ابن عمر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلوں کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجت منداں میں ہے کچھ کھالے بغیر اس کے کہ بھولی میں لاوے تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اس میں سے لکال کر لے جاوے تو وہ اس کے مثل کا ضامن ہے پھر جب یہ پھل جرین میں پہنچ جاویں

پھر ان میں سے کوئی اس قدر چراوے جو ڈھال کے دامن کو پہنچ جاوے تو اس پر قطع واجب ہے رواہ ابو داؤد و النسائی۔ اور یہی معنی روایت حمد و ثناء میں معنی زبادت کے مذکور ہیں۔ یعنی جو شخص بھولی بھر کر لے جاوے تو اس کا ثمن دے گا۔ اور وہ مارا جاوے اور جو جرین میں سے لے جاوے جس کی قیمت ڈھال تک پہنچ جاوے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد نے تازے پھلوں کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائز رکھا۔ اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین میں خشک پھل ہمارے لے جاتے ہیں اور اس میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جنگہ ہے کہ جہاں گدر چھو مارے جمع کئے جاتے ہیں تاکہ خشک ہو جائیں تو بیشیرواں تارے ہی چھو مارے جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے جرین ایسی محفوظ جگہ نہیں ہے جہاں سے چرائے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اس کا محافظ ہو۔

پس جواب اقلی یہ ہے کہ حدیث لا قطع فی ثمر و لا کثیر کے معارض ہے اور حدو کے معارضہ میں اسی حدیث کو ترجیح دی گئی جس سے حدود ہوتی ہے علاوہ اس کے جرین کی حدیث میں دو چند تادان مذکور ہے حالانکہ چارعت علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ گھریوں اور شکر کی چوری میں ہاتھ کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہے تو لازماً یا کہ طعام یا شر سے اسی چیز مراد لی جائے جو

جلد بگڑتی ہو یا اس کے معنی میں ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزیں یا جیسے گوشت اور تازہ پھل خواہ
 جبین میں ہوں یا کہیں اور برب۔ اور رہا گیہوں میں ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع ایسی صورت میں ہے کہ قطعاً
 نہ ہو اور اگر سال قطع ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ مفسر۔ قال ولا قطع
 فی الطائفة علی الشیعہ والذریع الذی لم یحصل لعدم الاموال۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہیں اور
 جو کھیتی بنور کاٹی نہیں گئی تو اس کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ ولا یقطع فی الاشیاء المطبوخة لان السلق
 یتناول فی تناولها الامراة ولان بعضها اختلاف یتحقق شبة عدم المالیة۔ اور نشیلے شروت کی
 چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ پورے کٹے گا کہ میں نے ان کو بہاؤ دینے کے واسطے لیا تھا اور اس لئے کہ
 بعض مسکشریت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہیں ہیں اور باقیوں کے مال ہونے میں اختلاف ہے تو مال
 نہ ہونے کے شبہ پیدا ہوگا۔ قال ولا فی الطبیور لانه من المعاذف۔ اور طنبورہ چرانے میں ہاتھ نہ
 کاٹا جائے گا کیونکہ وہ ہو کے طور پر بچانے کا آلہ ہے فقہ بعضی شرعاً ممنوع ہے تو اس کی مالیت گنیا
 ندارد ہے۔ ولا فی سرقة المصحف وان کان علیہ حلیة فقال الشافعی یقطع لانه مملک متعین
 حتی یجوز بیعہ ومن ابی یوسف مثله وعنه ایضاً انه یقطع اذا بلغت الحلیة نصاباً لانها لیست
 من المصحف فیعتبر بانفردھا ووجه الظاہرات الأخذ یتناول فی اخذھا القراوة والنظریہ ولانہ
 لامالیة له علی اعتبار انہکتوب واحواذہ لاجلہ لا للجلد والادوات والحلیة وانما ہی قولہ ولا معتبر
 بالبيع کمن سرق آتیة فیہا خمر وقيمة الآتیة تو بولی انصاب۔ اور مصحف مجید چرانے میں ہاتھ
 نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے بنی ہو اور مالک و شافعی نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے
 گا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہے حتی کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہے
 اور ایک روایت میں ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا علیہ دس درم تک پہنچ جائے تو ہاتھ کاٹا
 جائے گا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف میں سے نہیں ہے تو وہ تنہا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر الروایت کی
 وجہ یہ ہے کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ میں نے اس کو پڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا
 ہے اور اس لئے کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہے اس کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں حالانکہ
 اس کا محفوظ کرنا اس اعتبار سے ہے اور جلد یا ادوات یا علیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں
 توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے ایک شخص نے شراب سے بھل ہوا پیالہ چرایا
 اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زائد ہے فقہ تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہے
 اور شراب جو اصل مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ مع۔ ولا یقطع فی ادواب المسجد
 الحوام لعدم الاحواز فصلاً کباب الدانل اولے لانه مجرد باب الدار ما فیہا ولا یحوز
 بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقۃ متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں
 قطع نہیں ہے کیونکہ اس کو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مالک احاطہ کے چھانک کے
 یا اس سے بھی بڑھ کر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا
 ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے

میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من الذہب ولا الشطرنج ولا سروانہ یتدب منہ
 اخذھا الکسوفہا عن المنکر بخلاف النہم، لذلک علیہ امتنع لانہ ما اعد للعبادۃ فلا یشیت
 شبة اباحۃ الکسوفہا بل یوسف رانہ ان کان لصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم احورات
 کان فی بیت الخوی یقطع کمال البالیۃ والحوز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا سروان تو قطع
 نہیں ہے کیونکہ جو اس کے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا
 بخلاف اس کے اگر ایسا درم چرایا جس پر تصویر بن ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹ جائے گا کیونکہ یہ
 اور عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اس کے ساتھ یہ شبہ نہ رہا کہ اس کا توڑ ڈالنا مباح ہے لیکن
 جو یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ اگر
 صلیب طلانی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرنے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی گھرانے
 کی کوٹھری میں ہو لیکن محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا تلحق علی سارق
 النبی المرءان کان علیہ حلۃ النحل لیس بہا لعلیہ من الخلق یتدب ولانہ یتدب فی الخلد لیس سکتا وہ حملہ ای
 موضوعة وقال ابو یوسف یقطع اذا کان علیہ حلۃ لیس بہا لعلیہ من الخلق یتدب ولانہ یتدب فی الخلد لیس سکتا وہ حملہ ای
 ازسرق انما خصة بہ تنبذ او تریہ او اخلاف فی ہی لایسقم ولا یتکلم کیونکہ فی بیغضہ۔ اگر ادا بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ

اس بچہ زبور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اس پر زبور ہے وہ اس کے تابع ہے اور
 میں شہ کے لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روتا دیکھ کر میں نے اس کو چپ کر کے واسطے اٹھایا۔ اس
 کے دودھ پلانے تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹ جائے گا جبکہ اس پر
 زبور بقدر وہ درم ہو کیونکہ خالی زبور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب
 ہوگا۔ وعلیٰ ہذا اگرچہ ندی کا برتن چرایا جس میں شراب یا شریہ ہے تو اس ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ
 اختلاف ایسے لوگوں میں ہے جو چلتا دھرتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہ ہوں اور اگر لڑکا چتا و
 لوتا ہو تو اس کے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ اخیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو لوتا نہیں ہے تو
 بالاجماع ہاتھ کاٹا جائے گا۔ غ۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الکیہ ولانہ منسوب او خداع۔ اور
 اگر غلام بالغ چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الصغیر یحققھا
 یحدھا الا اذا کان یعبر من نفسه لانہ ہوا باغ سوار فی اعتباریدہ وقال ابو یوسف رحمہ لا یقطع وان
 کان صغیر الا یعقل ولا یتکلم استغنا لانہ آدمی من وجہ من وجہ ولہما انہ ما مطلق لکونہ
 منتفعابہ الا بعرض ان یمیر منتفعابہ، لانہ انفسہ الیہ معنی الامنیۃ۔ اور غیر بالغ غلام چرانے
 میں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرے اپنے آپ کو
 بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر میں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
 غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے

اگرچہ وہ مجتہد احد باتیں کہتا نہ ہو اور یہ امتحان
 ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ منکس یا مستحب یا خائن پر قطع نہیں ہے۔ منکس خائن وہ ہے کہ جس کو امانت دار سمجھ کر اس کی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اس نے اس میں سے خیانت کر لی اور مستحب وہ شخص ہے کہ علاوہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور منکس وہ ہے کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز ایک لے بھاگے اور بالاجماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو امام احمد والبوداؤد و ترمذی و نسائی و ابی داؤد ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے اور طبرانی معجم موسط میں باسناد ثقات اس کو حدیث السنن رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس دو امانت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہو گیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ کر کہنے لگی تھی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ ورواہ عبد الرزاق۔

لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ والبوداؤد نے اور بخاری و ترمذی و حاکم و ترمذی نے بلکہ مسند احمد نے روایت کیا۔ علاوہ اس کے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہے کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشغول تھی پھر جب اس نے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے، م فرغ۔ فلا قطع علی النباش و هذا منہابی حلیۃ و محمد و قال ابو یوسف و الشافعی و علیہ القطع لقولہ علیہ السلام من عیش ظعننا و لانیہ مال متقمحون مجر و مثله لیقطع فیہ و لہما قولہ علیہ السلام لا قطع علی المغنی و هو النباش بنخۃ اهل المذنبۃ و لان الشیۃ تمکن فی ملائکہ لانیہ لامکن للہیت حقیقۃ و لا لوارث تنقذ حلیۃ البیت و قد تمکن المتقصد و ہذا لا یزید لان الجنایۃ فی نفسہا نادرا و الوجود ما راوایغیر مرفوع اکثر محمد علی السیاسة و ان کان القیوف بیت مفضل نہد علی الخلاف فی الصبح لما قلنا و کذا اذا سرق من تہمت فی القائلۃ علیہ البیت لہا بیتا۔ اور نباش پر قطع نہیں یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن لکا لے جاتا ہے اس پر قطع نہیں اگرچہ کفنی کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی (و مالک و احمد) نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے قبر کھودی و کفن جو ریا یا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے اور اس نے کفن مال متقوم ہے اور ایسی جگہ محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے۔ پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اور حدیث مذکور یہی تھی نے روایت کی ہے۔ رح صف ۴)

اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مقتنی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مقتنی چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ ع۔) اور اس لئے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ میت اسکے واسطے درحقیقت نہ کوئی ملک نہیں ہے اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے دارمطہ کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصد یعنی زجر ہونے میں غلط واقع ہو گیا کیونکہ ایسا جرم محمد و ابوالجوز ہے۔ اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا

اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کو کھڑی میں ہو تو صحیح قول میں اس کا کفن چرنے میں بھی یہی اختلاف ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا نہ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابو یوسف وشافعی کی دلیل مرفوعہ ہے۔ ع م۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانه مال العامة وهو منہم ولا من مال للسارق فیہ شریکۃ لما قلنا۔ جس نے بیت المال میں سے چرایا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جس میں یہ خود چور بھی ہے اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جس میں چور کی شریکیت ہے تو بھی بدلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہے۔ ومن له علی الخویر اہم نسرق منه مثلاً ہم یقطع لانه استیضاً لحقہ والحال والمزاج فیہ سوء استعمال لان التأخیر لتأخیر المطالبۃ فکذا اذا نسرق زیادۃ علی حقہ لانه بمقدار حقہ یعمیو شریکاً فیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آئے ہیں، نزدیک کے خالید پر پندرہ درم آتے ہیں پھر نزدیک نے خالید کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق فی الحال واجب الادا ہوا یا معادی ہوا استثناء دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ مبداء تو مطالبہ میں تاخیر کے لئے ہے۔ اور کسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرائے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال سرورہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائے گا نہ یہ اس وقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ فان سرق منه مودنا قطع لانه یس لہ ولایۃ الاد استیضاً ومنہ الا بیعاً بالتراضی ومن ابی یوسف رآہ لا یقطع لانه لہ اند یاخذہ عند بعض العلماہ قضاء من حقہ اور ہما من حقہ قلنا ہذا قول لا یستند الی دلیل ظاہر ولا یتبرک عند اللہ ال الذموی بہ حتی لو ادعی ذلک دہن منہ المحدث لانه ظنی موضع الخلاف ولو کان حقہ ویر اہم نسرق منه وناہتین یقطع لانه یس لہ حق الاخذ وقیل لا یقطع لان النقص جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرض دار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہی ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرض خواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا نہ کر کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جب تک اس کے ساتھ وغوی متصل نہ ہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دور کر دی جائے گی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے۔

اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نفقہ ایک ہی جنس ہی ہے۔ اور چاہئے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عیناً فقطع فیہا خویر ہاشم ما وفسر قہا وحمی ہا لہا ہم یقطع والقیاس ان یقطع وهو دایۃ عن ابی یوسف وهو قول الشافعی لقولہ علیہ السلام فان عارفاً لظہر من یدوفصل دلائل الثانیۃ مشکامۃ کالاولی بل اقیع استفہام النجس وصادکہا اذا اجاعہ الماک من السارق ثم اشتراہ منہ ثم کانت السرقۃ لہا ان القطع واجب سقر طعمۃ المحل علی ما یعرف من

بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْوَدَّاءِ الْمَالِكِ انْ عَادَتْ حَقِيقَةُ الْعَصْمَةِ بِعَيْنِ شَبِيحَةٍ سَقَرَهُ لَطْفُ لِي
تَحَادًا مَعَهُ وَاصِلٌ وَقِيَامُ الْمَوْجِبِ وَهُوَ الْقَطْعُ فِيهِ بِخِلَافِ مَا ذَكَرْتُمْ أَحَدٌ قَدْ شَتَّى بِالْخِلَافِ
مِيبَةٍ وَوَلَدَتْ تَكُونُ الْخِلَافَةُ مِنْهُ نَادِيًا لَعْمَلِ عَشْقَةِ الْوَاهِبِ يُعَوِّدُ لِقَامَةِ مَنْ مَقْصُودٌ وَهُوَ تَغْلِيلُ
الْجِنَايَةِ وَمَا نَكَمَا إِذَا قُذِفَ الْمَحْدُوفُ الْقَذْفُ الْمَقْذُوفُ الْأَقْلَبُ - اگر کسی نے کوئی عین چرایا
پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اس
نے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور قریب اس یہ ہے
کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چرایا تو اس کا پایا سا پاؤں کاٹو
رواہ الدارقطنی، حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تعمیر یا عدم تعمیر کی نہیں ہے اور اس وجہ
سے کہ دوسری چوری کی بھی بھر پور نیشنل پہلی کے ہے بلکہ اس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اس
کو زبردست ہو چکا تھا۔ اور یہ واقعہ ایسا ہے کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اٹھا مال عین فردست
کیا پھر مالک نے اسے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے۔

اور جاری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ
آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت ہوگی مگر یہی وہ مال
محترم ہوگا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک اور محل ایک ہے اور
سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت مزاج کے کہ دونوں ملک مختلف ہوگی کیونکہ سبب مختلف
ہوگا۔ اور جاری دلیل یہ بھی ہے کہ اسے پر سے دوبارہ چوری کرنا اور واقع ہوا کیونکہ ایک
بار نے اس کے ملک مشقت اٹھانا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہوا اس کے واسطے حد زبردست قائم
ہوتی) جواب مدعا قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے۔ کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ جرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ
ایسا ہوگا کہ جسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اسی کو تہمت
لگائی جس کو پہلی بار تہمت لگائی تھی اسے حرام کرنا اس کو دوبارہ سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔

تاریخ تغیرات عن صاحب متن بكون غزلان سرقة دفع فزوجة ثم شج نعا وضروقه قطع ذات عین قد
تبدلت ولقد يملكه، خاص به دهن، هو علامة تبدل في كل معن وان تبدل انفت استبھت
الباشره من، ان من والقطع فيه نصيب انقطع ثان - اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے
متغیر ہو گیا ہو میں دوسرے یہ مسئلہ سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا۔ پھر کبلا اپنے کے
بعد چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی
شخص سوت نصیب کرے اس کا کبلا اپنا دے تو کبلا کے مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر
جگہ تبدیل کی جی علی مستحب ہے تو اتحاد محل وانما و قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ
سزائے قطع واجب ہوئی۔

فی الحوز والخذل منه ومن سرق من البریة او ولدہ او ذی رحم معہ منہ
فصل لم یقطع فالادل وهو الولاد للبسوطۃ فی المال وفي الدخول فی الحوز والثانی
 للمعنی الثانی ولہذا اباح الشروع المظاہر لمواضع الزینۃ المظاہرۃ منها بخلاف المصلوبین
 لانہ عادۃا باسرقۃ فی الثانی بخلاف الشافی لانہ الحقہا بالقرایۃ البعیدۃ وقد بینلہ
 فی العتاق - یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے
 اپنے والدین سے یا اپنے سرزد سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں
 ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے
 کا مال لینے میں شکی نہیں ہے اور دوم باہم آمد و رفت رکھتے ہیں اور رہے ذی رحم محرم تو ان
 میں دوسری بات پان سوائی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں۔
 اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضا ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح
 کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آویں لیکن چوری
 میں ہاتھ کاٹا جائے گا) کیونکہ چوری کرنے سے بچانے دوستی کے اس نے عداوت کی پھر ذی رحم
 محرم قرابت میں (امام شافعی کا) اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملادیا
 اور ہم اس کو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم معہ من متاع غیرہ شیئی
 ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی
 متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع کیا جائے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چورایا تو چاہیے کہ قطع
 کیا جائے اعتباراً للعرض وعدم ہا اعتباراً حرز و عدم حرز کے لئے یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے
 حرز میں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اسکو روک نہیں ہے۔ اور غیر کی کوٹھری اسکے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب
 اسنے مال لے لیا اگرچہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہوتا ہے۔ م۔ وان سرق من امہ من الوضعة
 قطع۔ اور اگر اس نے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جائے۔ نہ یہی
 ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یقطع لانہ یدخل فیہا من غیر استیذان
 وحسبہ بخلاف الامت من الوضعة لانہا من هذا المعنی فیہا عداۃ وجہ الفہارۃ لا
 قواۃ ولا معصیۃ بدوہا لا تحرم کما اذا ثبتت بالزنا والاعتقال من شہوۃ واقرب من ذلك
 الامت من الرضاۃ ہذا لان الوضعة قلما یشہر فلا لبسوطۃ محرز من موقف التهمة بخلاف
 النسب۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی
 ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اس کے پاس اس
 طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے (لیکن اگر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایۃ میں مذکور ہوا
 اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدوں قرابت کے جو قرابت ہوتی
 ہے اس کا احترام نہیں ہوتا جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کر دیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا حتی کہ اس
 کی ماں حرام ہوگئی تو اس میں احترام نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب اس کی رضاعی بہن ہے

دیکھو کہ باوجود حرمت رضاعت سے احترام ہونے سے اس کے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہے۔

اور اس کا بھید یہ ہے کہ رضاعت کمتر مشتبہ ہوتی ہے تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے فے کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہے۔ واذا سرق احدنا زوجین من لاخواننا بعد من سیدہ او من امواتہ سیدہ او من زوج سیدہ لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادۃ و ان سرق احدنا زوجین من حوز الاخوان خاصۃ لایسکنان فیہ کذلک الجواب عندنا خلافا لشد نفع لبسوطہ بینہما فی الاموال عادۃ و دلالة و ہون تغیر الخلفات فی الشہادۃ۔ اگر شوہر و زوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جو رد سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ مقام حرث میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھڑی حرث خاص ہو جس میں دونوں نہ رہتے ہوں یعنی وہ نقطہ شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو۔

اور وہاں سے دوسرے نے چرایا تو بھی ہمارے نزدیک ہی حکم ہے کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت و ولایت کے مالی انبساط جاری ہے اور اس میں شافعی کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی تفسیر ہے جو گواہی میں ہے فے عید اللہ ابن عمر و الحنفی نے آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹنے کہ اس نے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اس نے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اس پر قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی۔ رواہ مالک و الشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور کسی صورتی سے اس کے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزکہ اجماع کے ہے۔ مف۔ ولو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع دن لہ

ف انکسایہ حقاً و کذلک السارق من غنیمۃ لانیہ فیہ نصیباً و ہو ما تورہن علی دراد تعدیل۔ اگر مالک نے اپنے مکتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا اپنے مکتب کی کمان میں حق ہے۔ اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکر نے چرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اس کا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد درجہ فے اثر عبدالرزاق نے اس طرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت میں سے ایک مہر یعنی خود چرایا تھا آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اس کا حق ہے پھر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال والحوز علی زوجین حوز لہم فیہ کالبیوت والدود و حوز بالفاظ قال العبد المذنب المذنب المذنب لانیہ لا یتصور ولا یحقق و ذہ ثم ہوتی یکون بالکات المعد لا حوز الامتعة کالدور و البیوت الاستسوار لا یحقق و ذہ ثم ہوتی یکون بالکات المعد لا حوز الامتعة کالدور و البیوت

والصندوق والحاوۃ وقد یکون بالحافظ کہیں جلس فی الطريق اذ فی المسجد وعندہ متاعہ
نہو محوز بہ وقد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سوق رواہ صفوان من تحت راسہ
وہو نانہ فی المسجد - و صلیح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ و دوطرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو
اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھڑیاں و گھر - (وصندوق و گاڈ خانہ و اصطلح) اور دم
وہ حرز جو نگاہان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہیاں کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت
میں ہے مگر چہ میدان میں ہو۔

شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدول اس کے نہیں ہوگا
پھر زمیں مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا
گیا ہو جیسے گھر کوٹھڑیاں و صندوق و دکان وغیرہ اور حرف بھی محافظ کے ساتھ ہوتا ہے۔
مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اس کے پاس اس کا یہ اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب
اس کی وجہ سے حرز میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے
کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد
میں سوتا تھا قافے صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس حدیث کو ابو داؤد و
نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے کہہ میں کہا گیا
کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ بر باد ہوا۔ پس صفوان نے کہ پھر ذکر مدینہ کو ہجرت کی اور
مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے۔ پس ایک چور نے آگسٹان کی چادر نے لی مگر صفوان
نے اس کو پکڑ لیا اور اس کو تیرہ گھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے پس آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اس کو صدقہ میں دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور
ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے چہوڑا صحاب اس کو مرسل روایت کرتے ہیں۔ سوائے ابوعامر البیل
و شہاب بن سوار کے انہوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی
تھی۔ فتح۔ وفی المصرد بالمكان لا یعتبر الا حوزا بالحافظ و ہوا صحیح لانہ معزز بدنہ و ہوا بیات وان
لم یکن نہ باب امکان و ہوا مفتوح حتی یقطع السارق منہ لان البنا و قصدا لا حوزا لانہ لا یجیب القطع فیہ کہا
اختلوا لیل الی اللہ یجوز الاخذ فیتم السوقة و لا فوق بین ان یکون الحافظ مستقیظا ان فاما المتاع فہذا عندہ
فہو الصحیح لانہ بعد ان تم عند متاعہ حافظا لہ فی العادۃ و علی ہذا لا یضمن اللودع و المستعیر
بمثلہ لانہ یس بتفصیل بطلان ما اختارہ فی الفوائد - اور جو چیز مکان کے اندر
محفوظ ہو تو وہاں نگاہیاں کا احراز کچھ معتبر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدول
نگاہیاں کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتی
کہ اس میں چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جانے کا کیونکہ بنا بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی

کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لا دے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز میں ہو کہ اس کو چھپے ہی چور نے یا ذریعے ہی ہاتھ کاٹا واجب ہوگی کیونکہ چور کے نیچے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ نگاہبان خواہ جائز ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اس کے نیچے ہو یا اس کے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے اور اس بنا پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا اسی صورت میں ضامن نہ ہوگا یعنی جس کے پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری کیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ متاع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر تادیب میں اس کے برخلاف اختیار کیا گیا ہے قس چنانچہ فتاویٰ ظہیر یہ میں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کوٹ سے سر یا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حنفی میں ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے سوئے خواہ کر دے سے یا کسی اور طرح سے۔ ع۔

قال ومن سرق شيئا من حرز او من غير حرز وصلحبه عندئذ يحفظه قطع لانه سرق مالا هو زابا بعد الحوزين
جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال دالا اس کے پاس موجود ہے اس کی حفاظت کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے فتنے یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو درحقیقت اس نے مال حرز چرایا ہے پس قطع واجب ہے۔ ولا قطع على من سرق مالا من حمام ومن بيت اذت للناس في دخوله فيه لوجود الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاقتل المحوز ويدخل في ذلك حوائث التجار والمخانات اذا سرق منها ليل لا منها نبيت لاموازالا موال واما الاذن فيمن سرق بانهار
اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چرایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ ازراہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں غل ہو گیا اور اس قسم میں تاجروں کی دکانیں اور سرائیں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چلے یا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عمارات بغیر حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عندئذ قطع لانه محوز باعافظ
لات المسجد مابني لاموازالا موال فتسويك الدال محوزا لهماكات بخلاف الحمام والبيت الذي اذنت للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه يبي للاحوال محكات المكات حرز فلا يعتد بالاحواز بالحوافظ
اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرایا حالانکہ متاع کا مالک اس کے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہ ہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جس میں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی

حفاظت کا اعتبار نہ ہوگا۔ بلا قطع علی الضیف اذا سرق ممن اضافته لدن البيت لم يبق حرماً
 في حقه لكونه ما دون ان دخولہ ولانہ بمنزلۃ اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة۔ یہاں
 نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اس پر قطع نہیں ہے وہی قول مالک وشافعی واحمد ہے کیونکہ یہاں
 کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اس کو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور اس سے کہ وہ
 بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اس کا فعل خیانت ہوا۔ اگر سرقت نہیں ہوا۔ وہ سرقہ سرقۃ نسیم
 یخرجها من الدار لم یقطع لدن الدار کلھا حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان لدن الدار
 وما فیہا فی ید صاحبھا معنی یتضمن شبهة عدم الغنة۔ جس نے کوئی چیز چرائی مگر اس کو مکان
 سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے
 نکلے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر رہنے کی معنی مکان
 والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ جو جب تک مکان
 کے اندر رہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہ سے حد دور ہو جاتا ہے۔ فان كانت
 دار فیہا مقاصیر فاخرجھا من مقصورة اے معن الدار قطع لدن کل مقصورة باعتبار ساکنھا حرز
 علی حدیۃ ولان اغراضا لدن من اهل المقاصیر علی مقصورة فسرق منها قطع لها بئنا۔ پس اگر گھر
 احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کونھریاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال
 کر معین میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر
 ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر وراثت لگا کر اس
 میں سے کچھ چرایا یعنی دس درہم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے
 والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذ انقب العین البیت فدخل داخل الدار وادوہ اغوار خارج
 البیت فلا قطع علیہما لدن الاول لم یوجد منه الاخراج لا مترا من ید مقنونة علی المان قبیل خیرہ واثان
 لم یوجد منه تنک۔ حرز نمبر تیس سرقة من کل واحد ومن اهل یوسف ان اخرج الداخل یدہ واولھا
 الاخراج فلا قطع علی الدخول وان اخرج الداخل یدہ واولھا من ید الداخل فلیقطع علیہا القطع وحی
 بن علی مسالۃ تأتي بعد هذا ان شاء الله تعالى وان التقاء فی الطریق دخول اخذ قطع وقال حنفی
 لا یقطع لان الالتقاء غیر موجب للقطع کما للخرج ولم یأخذ وکذا لا یختم السکة کما لو اخذ غیر ولد
 ان الرمی حیثۃ لیت دعا السواق لتخذ الخرج مع المتاع اذ یتفرع لقتال صاحب الدار والغار و لم
 تعتبر علیہ یہ معتبرۃ باعتبار اکل فعلا واحد اذا خرج ولم یأخذ فهو مبیع لا سارق۔ اگر چور نے کسی
 میں سیند لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑے دے دیا تو دونوں میں سے
 کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اس کے نکلنے سے پہلے
 مالک کا قبضہ معتبر موجود ہے اور جو باہر لایا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے کسی سے سرقہ
 پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایا ہے کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہتھکڑا لے کر باہر والے کو دے
 دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہے اور اگر باہر والے نے اپنا ہتھکڑا لے کر اندر والے کے ہتھکڑے لے لیا

تو دونوں پر قطع واجب ہے اور برنار اس مسئلہ کے جماس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ آتے ہیں اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو باقیہ کا ٹھکانے کا اور زعفرانہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اس نے مال نہیں یا تو بال اتفاق قطع نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر کوچر میں سے لے پورے یعنی کوئی چور کوچر میں سے مال چراوے تو بھی زعفرانہ کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوائے اگر دوسرے چارے تو بال اتفاق قطع نہیں ہے۔

اور جاری دلیل یہ ہے کہ مال پھینک دینا ایک جملہ ہے جو چوروں کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ کٹنا مشکل ہوتا ہے یا اس عزم سے کہ صاحب مکان سے لٹنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھٹکنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر دینا ایک ہی فعل شمار ہوا چھ اگر نکل کر اس نے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قتال و کذابان حمله علی حاد مضائقہ و آخر حجت سیوہ مضاف الیہ سوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک کدھ پر لا کر اس کو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ کدھ کی رفتار اس کی طرف منسوب ہے کیونکہ یہی اس کو ہانکنا تھا۔ واذا دخل المحرز حمله ثلثہ بعضہم الاخذ قطعاً جمعاً قال العبد الضعیف

دہ ہذا استحکات و التیاس ان یقطع المحمل وحده و ہر قول ذہبی و لان الاخراج وجہ منہ فتمت السوق بہ و لانا ان الاخراج من النکل معنی للمعادنہ کہ فی السرقۃ الکبیر و ہذا لان المقادیر فیما بینہم ہر محس البعض المتاع و یشہوا بیاقوت الدفع فلو متنع الم قطع اذی لے سد باب الحد۔ اگر مکان محرم میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام ان میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ فقط لینے والے کا باقیہ کاٹا جائے اور یہی زعفرانہ کا قول ہے۔ کیونکہ مال باہر لانا سب کی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اس کے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا جیسے سرقہ کبریٰ میں رہزنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حدان سب پر واجب ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چور دین میں یہ عادت ہے کہ بعض اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دوڑ کرنے کو مستعد رہتے ہیں۔ پس اگر سزے قطع متشیع ہو تو اس کا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے و فی متاع نے فرمایا کہ سب کو سزا ہونا ہی صورت میں ہے کہ مال نکلنے والا اس قابل ہو کہ میں کو سزے قطع دی جاتی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بال اتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکلنے والا بالغ ہے مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہے تو امام ابو حنیفہ و دیگر کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سولے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ع۔ و من نقب البیت و دخل یدہ فیہ و اتخذ شیئاً لم یقطع و من بالی یوسف فی الاملا و انہ یقطع لانہ اخروج اہمال من المحرز و ہر المقصود فلا یشرط الدخول فیہ کہ اذ دخل یدہ فی صندوق المیر فی قاعہ یا خروجہ بظروفہ و لانا ان ہکک المحرز یشرط فیہ الکمال تحراز من شبہۃ العدم و الکمال فی الدخول و قد امکن اعتیادہ و الدخول ہا بہمنا و بخلافہ المستند لان انہمکن فیہ ادخال الید و ان الدخول و بخلاف ما تقدم من عمل البعض المتاع لاوت

ذلك هو المعتاد۔ جس نے کوٹھڑی میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابویوسف نے
سے امداد میں روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا کیونکہ حرز سے اس نے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز
میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائے گا۔ جیسے کسی صراف یا مہاجر کے صندوق میں ہاتھ ڈال کر روپیہ یا شرعی
نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتھک ہونے میں کہاں شرط ہے یعنی پورا ہتھک ہونا کہ نہ ہونے کا شبہ
نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں
معتاد یہ ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی
گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے ایسا ہی نکالا ہو کہ
وہاں یہی عادت ہے۔ وان طرقت فھا حجة من كسر لم يقطع وان ادخل يد في الكمر يقطع لان في الوجه
الاول الباطن من حرج فاطم يتحقق الاخذ من اشد حرج فلا يوجد هناك حرز ولا الثالث الباطن من داخل فاطم
يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكمر ولو كان مكان البوحن الباطن من اشد حرج لان حرج من انعكاس الجواب لان انعكاس
اعنه عن ابی یوسف من انه يقطع على كل حال لان حرز اما با کمر او بصاحبه قلنا الحرز هو کمر وانه يستعمل
انما قصد قطع المسببة اذ الاستراحة في شبه الجوانق۔ اگر طرقت لے ایسی ہیماں کاٹ لی جو آستین سے باہر
تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اسی طرح اگر کمر
سے باہر لگتی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر حجب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں
ہیماں کی بندش باہر سے ہے تو ہر سے گرہ کاٹنا یا باہر سے کاٹنا تو حرز کی شک نہیں پائی گئی۔ اور دوسری
صورت میں بندش اس کے اندر سے ہے تو حرز سے گرہ لینا یا باہر سے کاٹنا اور اگر ہاتھ گرہ کاٹنے کے دونوں
صورتوں میں باہر یا جھیر سے گرہ کھول کر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائے گا کیونکہ علت برعکس ہو گئی۔
یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہیں کاٹا جائے گا۔ نہ
اور ابویوسف سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا
صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مال کسے اسی کی حفاظت پر
اعتماد کیا۔ اور خود اس کا مقصود یہ ہے کہ مسافرت طے کرے یا استراحت پاوے یعنی اس نے اپنے آپ
کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گوئد کے مشابہ ہو گیا جسے حاصل یہ ہے کہ اس نے ہیماں آستین یا
کمر میں جہاں رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود وہ حال سے غافل نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب
اس کا مقصود یہ کہ مسافرت طے کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا
مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جائز ہو تو نہیں لے دی ہوں۔ پھر کسی نے گون چھڑا کر مال نکال
لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ لادنے والے نے اسے اسے تو حرز نظر آیا ہے اور اگر اس نے بھری ہوئی گون کو
چراغ یا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جاؤر یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافرت
طے کرے اور گون کی حفاظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ نہ۔ وان سوق من القطر بعد اوجلام يقطع لان
یس۔ معذور مقصود ایتسکی شبهة العدم وهذا لان السائق والقائی والواکب یقصدون قطع الباقی

ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاحمال من يتجهده للعفة قانوا بقطع - اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ احرام کرنا مقصود نہیں ہے تو احرام نہ ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور یہ اس وجہ سے ہو کہ جانوروں کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار سے قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتیٰ کہ اگر ان گولوں کے پیچھے کوئی ان کا محافظ ہو تو مثل گنے ضرر یا کہ چور کا لاحقہ کا ٹاجا جائے گا۔ وان شق حمن وخذ منه قطع وان الجوانق مثل هذا مؤذنا لا يقصد بوضع الامتعة فيه ميانتهما كالحرف فوجد باخذ من الحرف فيقطع -

اور اگر اس نے بندھے گئے یا گون کو بچھاڑ کر اس میں سے ماں لے لیا تو لاحقہ کا ٹاجا جائے گا۔ کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کہونکہ گون میں ماں رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت ہو جیسے ہمیاتی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا یا یا گیا پس لاحقہ کا ٹاجا جائے گا۔ وان سرق جو التذیہ متاع صاحبہ یحفظہ ونام حبیہ قطع معہ اذا كان بجوانق في موضع هو ليس بجواز الطریق ونحوه حتى یکن محمور بصبغة کوبه متیما لحفظه وهذا لان معتبر هذا الحفظ المعتاد والجلوس عند لا وانهم حبیہ بعد حفظه مادی لکن التذیہ یقرب منه علی ما اختارنا من قبل رد کو فی بعض النسخ وصبغة فانه عیہ وحبث یكون حافضاً له دھاراً وکد ما قد مناه من القول المتعار - اور اگر کوئی گون چڑائے کہ جس میں اسباب ہے اور اس کا مالک اس کی حفاظت کرتا ہے یا اس پر سوتا ہے تو لاحقہ کا ٹاجا جائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پر ہی تھی جو حرز نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتیٰ کہ یہ گون بوجھ پہنچے مک کے حرز میں ہوتی کیونکہ وہی اس کی حفاظت کرتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اس پر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے اس طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور چاق مغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ گون والا اس پر سوتا ہو یا کہیں اور سے اس کی حفاظت کرتا ہو۔ ۵۰۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے۔ ف۔

واضح ہو کہ یہاں چند مسائل متفرق ضروری ہیں اول یہ کہ اگرچہ جو بر بنیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نہ کرے تو اس کو مار کر مٹا لگانا جائز ہے یا نہیں۔ پس تجسس وواقعات وسلوچہ میں ہے کہ اس کو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائے گا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ بطور ریاست جائز ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس پر اعتماد جائز ہے۔ اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چیرا لیا پس اگر حقیقتہً ایک جنس ہو جیسے درم کے نوین درم چرائے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دونا قرضہ ہے اور درم چرائے یا اس کے برعکس تو بھی قطع نہیں کیسی اصح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہیں مجتبیٰ میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائے گا۔ جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہے اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ

مال کا حرم اس کے لائق ہے اگرچہ چور نے ملک میں فساد پھیلا یا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اس کو قتل کر دے اگر دس درم کھوئے چرائے جن میں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایۃ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہے۔ العتائیرہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کیاب ہیں۔ اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اس کے اندازہ پر باقہ نہ کاٹا جائے گا بلکہ دو عادل ہوں جن کو قیمت پہچاننے میں دخل ہے۔ اقبین۔ پھر دس درم سکے ہونا چور کے حق میں معتبر ہے حتیٰ کہ اگر ایک کو کھڑی میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو باقہ کاٹا جائے گا۔ المھیط۔ اور اگر حرمز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائے گا۔ البحر۔ اور ضرر ہے کہ حرمز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتیٰ کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھس کر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہر۔ اور ضرر ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتیٰ کہ اگر حرمز میں موتی نگل گیا پھر باہر نکالا تو قطع نہیں ہے بلکہ اس کے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائے گا کہ وہ ہاشخا نہ پھرے۔ البحر۔ ہود۔

فصل

فی کیفیت القطع واثباتہ قال ویقطع بین السارق من الزند وجسمه فالقطع لئلا تلوثہ من قبل

والعین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعود عن الزنداد بن النعم بن زید الدالی النبطی وھذا الفصل اعنی الرمیغ

متضمنہ کیف وقد صح ان اسی علیہ السلام یقطع بین السارق من الزند والھم لقولہ علیہ السلام فاقطعوا وایسورہ ولان علیہم ینقض الی التلغ ولحدودہم مختلف۔ یہ فصل قطع کی کیفیت، اور اس کے اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایاں باقہ پہونچنے کے جوڑے کاٹا جائے اور تل دیا جائے۔ پس کاٹا تو بدیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایاں باقہ بدیل قرأت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہونچنے کے جوڑے پر سے کاٹنا اس واسطے کہ باقہ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑے یعنی پہونچنے کا یقین ہے اور کیونکہ یہ نہ ہو والا نگہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے پہونچنے کے جوڑے سے چور کا باقہ کاٹا جسے کا حکم دیا اور ربا تل دینا تو بدیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس کا باقہ کاٹو اور اس کو قتل نہ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہاگت تک نوبت پہنچا دے حالانکہ حد فقط زحیم کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی قصہ تو منہج یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا طلبہ حق واساقۃ فاقطعوا ای دھما اللہ یہ سے معلوم ہوا کہ چور کا باقہ کاٹنا واجب ہے پھر ہم نے دیکھا کہ باقہ بغل تک شامل ہے جس میں تین جوڑے ہیں پہونچا وپہنی و موز و حارثین پہونچنے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو اس قدر یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد پھر پہونچنے کے باقہ کاٹنا متواتر چلا آتا ہے۔ اور یہ بھی متواتر ہے کہ انہوں نے پہنے دایاں باقہ کاٹا علاوہ اس کے حضرت عبد اللہ بن مسعود علیہ السلام کی قرأت میں فاقطعوا ای دھما واقع ہوا یعنی ان کا دایاں باقہ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔

پھر باقہ کاٹنے کے بعد اس کو تلنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافعی کے نزدیک مستحب ہے۔ کما فی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا پاؤں کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا دوسرا پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص لیا جائے گا، اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اس کو سیاست پر محمول کرتے ہیں فتنے اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اس کے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاطفاق سیاست پر محمول ہے۔ اور واضح ہو کہ دوسری بار میں جلے نزدیک اور اکثر مامد کے نزدیک ٹھنڈے پر سے اس کا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار میں تو بہ ظاہر کرے یا اس پر صاع مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ بخ۔

اد۔ شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اس نے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار میں ہوا پھر اس کو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس ہم نے اس کو قتل کر دیا رواہ ابو داؤد۔ اولہ اس کے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبد اللہ ابن احمد و ابی حنین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جس نے چور کا خون مباح کیا ہوا اگرچہ وہ بار بار چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ میں آیا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل یمن نے مجھ پر ظلم کیا۔ پھر وہ شخص رات میں نمازیں پڑھا کرتا تھا پس حضرت مدینہ نے فرمایا کہ تیری رات تو چوروں کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اس کو جنت عیس کا ایک دیورگم ہوا لوگ اس کو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ انہی میں سے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اس کو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ ایک منار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کاٹا شخص دے گیا ہے۔ پھر جب اس کو سامنے کیا گیا تو اس پر لوگوں نے گواہی دی یا اس نے اقرار کیا پس حضرت مدینہ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اس نے جو بدعا اپنے اور ہم پر ہے وہ اس کی چوری سے زیادہ مجھ کو خوشنماگ معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔

ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسما بنت عمیس کا زلیخہ چرایا تھا اس کا صرف دایاں ہاتھ تھا پھر حضرت ابوبکر نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے اسناد صحیح حضرت مدینہ رضی اللہ عنہا سے اس کے خلاف روایت کی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ معتز جواب

یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقعہ ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ موقوف ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے۔ پس اُعتقاد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم یہ ہے کہ اول جوڑی میں دلیاں باحقہ کام جائے اور دوسری جوڑی میں اس کا بایاں پاؤں کا ٹٹا جائے۔ چنانچہ امام محمد نے کتاب النکاح میں روایت کی کہ حد ثنا ابو حنیفہ عن عمرو بن مرة عن عبد اللہ بن سہمة عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے جوڑی کی تو اس کا دایاں باحقہ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ جوڑی کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹوں گا۔ پھر اگر تیسری بار جوڑی کی تو اس کو تیدہ خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس کی ہڈی بیان کی جائے یعنی اس کی توبہ فصل حیثیت بیان کی جائے گی تو نہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس سے شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کہ چوڑوں کہ اس کے کوئی باحقہ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجایا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اس سے چلے۔ ورواہ الدارقطنی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جبر کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اس کے بعد لایا جاتا تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا۔ لیکن اس کو قید کر دیا اور ابھی ہفتی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسین نے اپنے پردہ و احصاء علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور ابو سعید الخدری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کاٹ لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس بارہ میں کیا حکم جانتے ہو۔ انہوں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین اس کو سزائے قلعہ دیجئے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہے۔ وہ کس چیز سے کھانا کھائے گا اور نماز کے لئے کس چیز سے وضو کرے گا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کرے گا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا۔ پھر اس کو چند روز قید خانہ میں جمیع وہ پھر اس کو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ سید ابن منصور۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسانید قوی سے اس کی تقویت ہوگئی۔ م ف ت ع ت۔

و ذاکان، سابق اشلی الیاد الیسی و اقطع او مقطوع الرجل الیسی لم یقطع لان فیہ تعویت جنس المنفعة یطش ابوشیبا و کذا اذا کتبت الیسی شلا و لما قل و کذا ان کان الیامہ الیسی مقطوعا و شلا و الا صبعان مسها سوی الایہام لان قوام البطش بالایہام فان کان اصبع واحد لا سوی الایہام مقطوعا و شلا و الا صبعان لان قوت الواحد لا یوجب خلا ظاہر فی البطش بخلاف قوت الاصبغین الیہام بتزلزل منزلة الایہام فی نقصان البطش۔

اگر چور کا باپ یا ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایاں پاؤں کاٹ ہو تو اس کو سزائے قلعہ نہیں دی جائے گی یعنی چوری میں اس کو دایاں ہاتھ کاٹنے یا باپاں پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے

ہیں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت لازم کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اس کا دایاں یا دائیں
 مثل ہو تو بھی یہ حکم ہے کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگئی۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا
 یا پاں یا انگوٹھا کا ہوا یا مثل ہو یا سوائے انگوٹھا کے دوا انگلیاں کٹی ہوئی یا مثل ہوں تو بھی یہی حکم ہے
 کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہے اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا مثل ہو تو
 اس کو منزلے قطع دی جائے گی یعنی دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہ ہونے سے
 گرفت میں کوئی کھل ہوا غفل نہیں ہوتا بلکہ بخلاف اس کے جب دوا انگلیاں نہ ہوں تو غفل کا ہر ہے کیونکہ
 گرفت کی قوت ناقص ہو جائے گی دوا انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں نہ وہ واضح ہو کہ حداد وہ شخص
 ہے جو جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے۔ اور
 اور جو شخص گواہی نہ دے اس کی اجرت بیت المال سے دی جائے گی اور بعض نے کہا کہ غصہ نے
 سرکشی کی اس پر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ فرجہ اسی
 کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہے اور یہی اصح ہے۔ البزاز نے۔ یا جو جس
 مثل میں چور کا ہاتھ مل جائے گا اور کاٹنے و تلنے دے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہے اور
 گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر
 روایت بزاز نے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قل واذان المحاکم للحداد منع مبین هذا فی سرقة سرقة
 فقطع يساره عمدا او خطأ فلا شيء عليه عند ابی حنيفة وروى قتالا لا شيء عليه في الخطأ ورضي عن في العمد -
 اگر حاکم نے حد سے کہا کہ اس شخص کا دایاں ہاتھ بوجہ ایک سرقة کے جس کا یہ مرکب ہوا ہے قطع کر لے
 پس حداد نے اس کا با یاں ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد کو کچھ نہیں
 ہے ولیکن ادب کے طور پر تخریر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چور
 گیا تو اس پر کچھ نہیں ہے اور اگر عمدا ایسا کیا تو مناسن ہوگا نہ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد مناسن
 نہ ہوگا۔ انہر۔ کیونکہ اس نے بہت چور دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول میں
 ضامن نہ ہوگا۔ و۔ وقال من يضمن في الخطأ الضاد هو القصاص والمراد بالخطأ هو الخطأ في الاجتهاد اما الخطأ
 في معرفة يمين وایب ولا يجعل عقوبات من يحمل هذا ايضا انه قطع يده محسومة والخطأ في حق العباد غير موضوع فيضمنها
 قل بالخطأ في اجتهاد الذم في النص تعيين اليقين والخطأ في الاجتهاد موضوعي وعليها انه قطع طرف محسوم بغير حق ولا
 تدويل لانه قد علم فلا يعفى وان كان في الاجتهادات وكان ينفق بان يجب انصف ما لانه استع لاشبهة ولا في حنیفة انه اطلق
 ودخل من حنبله ما هو خسر منه فلا يجد ان لا فائس شهيد على غيره يبيع ما له بشئ قيمته ثم يرجع وعلى هذا يوقعه غير بعداد
 الا يضمن بضاده الصحيح ويخرج السارق يساره وقل هذا يعني لا يضمن بالانفاق لانه قطع يده بامر من ثم في العمد عند لا
 عليه اي اسارق صدر ما لانه سرقة حد او في الخطأ كذا لا على هذه الطريقة وعلى طريقة الاجتهاد لا يضمن ولا يقطع السارق
 الا ان يحضر مسروق منه فيطالب بالسرقة لان القصومة شرط ظهوره لا فرق بين الشهادة بظلاله او عند الشك في الاقرار
 لان الجنائية على مال الغير لا تظهر الا بخصوصية وكذا اذا عذب عند المقطع عند نالان
 استيفاء من القضاء في باب الحدود -

اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چونکہ جلسے کی صورت میں بھی ضمان ہوگا اور یہی
قیاس ہے اور یہاں چونکہ جلسے سے مراد یہ ہے کہ وہ اجتہاد میں چونکہ کیا یعنی وہ سمجھا کہ نفس قرآنی میں
باتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر کسی نے دایاں ہاتھ کاٹنا جان کر دایاں اور بایاں کی پہچان نہ کی
خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائے گا، اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس نے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو یکنہ محترم تھا در بندوں کے حق میں خطا کرتا سا قہ نہیں ہوتا۔
پس وہ ہاتھ کا ضمان ہوگا یعنی اس کی ایت، دائرے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے اپنے اجتہاد میں خطا کی
کیونکہ نفس قرآنی میں دایاں ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خلاف فتح ہو وہ شرعاً ساقط ہوتا ہے یعنی
اس کا ضمان نہیں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک یکنہ عضو کو ناحق کاٹا جتنی عمر کاٹا
اور اجتہاد میں تاویل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس نے عمداً ظلم کیا تو عضو نہیں کیا جائے گا اگرچہ اجتہادی باتوں میں
عفو ہوتا ہے۔ پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھل
جائز ہو اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عضو تلف کیا اور بجائے اس کے اسی جنس کا اس سے
بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ میں نے
اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے۔ پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضمان نہیں ہوتا ہے۔
وہی ہذا اگر حداد کے سوائے کسی دوسرے نے اس طرح قطع کیا تو بھی ضمان نہ ہوگا یہی صبیح ہے اور اگر
چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اس کے کاٹنے سے باہر اتفاق ضمان نہ ہوگا
کیونکہ حداد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی چور پر مال
مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اس کا بایاں ہاتھ کاٹنے سے سزا سے سزا نہیں سرقہ نہیں دق ہوتا۔ اور خطا سے
کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضمان ہوگا۔ یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ
کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضمان نہ ہوگا یعنی اگر حداد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ
بجائے دایاں کے بھور حداد قطع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضمان نہ ہوگا۔

پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ جس کا مال چلایا ہے وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے
کیونکہ چور ہی ظاہر ہونے کے واسطے نامش شرط ہے خود چور نے خود اقرار کیا ہو یا اس پر گواہ قائم ہوئے ہوں۔
ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعیؒ نے نص دیا کہ کیونکہ غیر کے مال پر کوئی بیہوش
کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصوصیت و نالاش کرے۔ اور اس طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جس
کا مال چلایا ہے وہ غائب ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ حد و کے باب
میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم تھا دریں داخل ہے فے یعنی حکم قاضی اس وقت پورا ہوتا ہے جب حد
پوری کر لی جائے لہذا اگر قطع اسے وقت مدعی حاضر نہ ہوا تو حکم قاضی پورا نہ ہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔
والمستورح والغائب وجاہ الربون یقطعون المسارق منهم ولوب اودیعة ان یقطعوا ایضا وکسدا

مطابق کمال اردم ہمارا بھی تو مشرقی کمال کی جگہ نام ہے، در ہاتھ کو دم کی جگہ۔ ملاحظہ فرمائیے وہاں دوسری روایت بھی لکھی ہے کہ نقصان نہیں کیا۔

المخصوص منه وقف وفيه انشائي لا يقطع بخصومة، ان غصب واستورح وعلى هذا الخلاف المتغير والمشتبه
وامضرب واستبضع والتابعي على سرور المشراد مرتين وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة
المالك سرقة من هؤلاء الا ان المراهق انما يقطع لخصومته حال قيام المهرين بعد تصار الدين لانه لاحق له في المطالبة
باعتين بدريه والانشائي ببناء على اصله ان لا خصومة به لادنى الاستواء وعند لا وفوقه ولاية الخصومة في
حين الاستواء ونودح يحفظ ولا يظهر في حق القمع لان فيه تقويت الميانة ولان السرقة مرجحة للقطع في نفسها
وقد ظهر من هذا القاضي لمحة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ لا اعتبار لما جتهم الى
لاستودا فيستوفى القطع ولمقصود من الخصومة احب حقه وسقوط العصمة منورق الاستيفاء فلم يفتقر ولا معتبر
بشبهة موهومة لا عتراض كما اذا احتضرت مالک وغاب الموثق لانه يقطع بخصومة في حاله لولاية وان كانت شبهة
لاذن في دخول المورثاتية - مستورح اور غاصب اور سودو لے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی ان کے پاس
سے مال چوراوے اس کا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اس کا ہاتھ کٹوا دے اور
سی طرح مفسوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے جسے مستورح وہ شخص ہے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی
ہو اور غاصب وہ شخص جس نے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جس کا مال غصب کیا اس کو مفسوب منہ کہتے ہیں
اور عید میں فرمایا کہ صاحب سودو سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے درم کے عوض بیس درہم پیچے - اور مشنری نے
بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ باغ کی مالکیت وہ قبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درم چور لیا تو یہ بیع اگرچہ سودو سے
مگر مشنری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے - ن - اور مستورح وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز عاریت لی
ہو اور مستاجر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جس نے کسی کا
مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جس نے کسی کا مال بطور احسان کے
تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دے گا۔ پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چورائے
تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ وقت ناشی کریں - اور نذر و ناشی نے فرمایا کہ غاصب و مستورح کی ناشی سے
قطع نہیں کیا جائے گا - اور یہی اختلاف مشنری و متاجرو مضارب و مستبضع اور مرتین اور کسی چیز کو خرید کے
طور پر قبضہ کرنے والے ہیں اور ہر ایسے شخص میں جس کا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری
ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چورایا تو اصل مالک کی ناشی سے بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن راہن کی ناشی
سے جب ہی کاٹا جائے گا کہ جب ادا نہ کرے قرضہ کے بعد مرتین کے پاس مال میں ہوں یا تو کیوں نہ بدل لوٹے
قرضہ کے بعد مرتین کے پاس مال مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی کا یہ قول برضا اپنی اس اصل کے ہے کہ ان
کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصوصیت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جس کے پاس
مال ہے اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصوصیت نہیں کہہ سکتے اور زفر کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں لیکن زفر کہتے
ہیں کہ واپس لینے میں خصوصیت کا اختیار بھی یہ حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹانے کے حق میں خاص نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ
کٹانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چور کی بذات خود موجب مرگنے کا حکم ہے اور
چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہر گز اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصوصیت مجہود کے بعد گواہی
دی اس واسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے۔ پس مرگ ثابت ہو گیا تو چوری

ثابت ہو جائے گی۔ پس سزائے قطع بھی پوری کر لی جائے گی اور ان لوگوں کی خصوصیت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا مال کی عصمت ساقط ہو نا تو سزائے حد پوری کی جانے کی ضرورت ہے تو یہ سقوط معین نہ ہوا اور ایسے شبہ کا کچھ اعتبار نہیں جس کے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہو اور امانت دار غائب ہو تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصوصیت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دے دی ہو۔ وان قطع سامع بسرقة حشرت منه فلعین له وذلوب ان یقطع اسابق الثاني لان امان غیر مقنونی عن السابق حتی لا یصح علیه الضمان بالهلاکة فلعن متعقدا وجبة فی نفسه ولا اول ولا لایه الخصومة فی الاستدلال فی رواية ان السور واجب علیه

اگر ایک چور نے مال چور یا جس کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اس سے دوسرے شخص نے چور یا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کاٹوے۔ کیونکہ اول چور کے حق میں یہ غیر مقنوم ہے حتیٰ کہ اگر تعف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اس کی چوری ہو جب تک چور ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دیے کی خصوصیت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصل مالک کو واپس کرنا اس پر واجب ہے۔ ولسرق الثاني قبل ان یقطع الاول والجد مادی الحد بشبهة یقع بخصومة اول لان سقوط المقنوم ضرور چاق قطع وسم یوجد فسادا لخاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال سرقت اس کے پاس سے کسی دوسرے چور نے چور یا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ مال سرقت کی قیمت ساقط ہو نا پوری سزائے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ایسی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غامیب کے ہو گیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چور کی کار پر احوال بھی ہاتھ کاٹا قرار دیا تو مال سرقت کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹنے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ فرض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چور یا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ ومن سرق سرقة خودها علی مالک قبل الاذعان علی مالک لیسقط وین ابی یوسف انه یقطع اعتبارا لما اذ ذل بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرعاً یظهر السرقة لان البينة انما جعلت حجة لحدود قطع المانعة وقد انقضت الخصومة بطلاق ما یوجب المرافعة لانتفاء الخصومة لمصل مقصودہ حتی نقضوا۔ جس نے کوئی مال چور یا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ابی یوسف سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائے گا جیسے نفع حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ بشرط یعنی حاکم کے پاس نامش بر کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جب تک قطع ہو حالانکہ جب تک قطع ہو کر نہ ہوگا ان اس کے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصوصیت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصوصیت ختم ہوئی تو وہ تقدیر یا باقی ہے قصہ اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث معنوان ابن امیر میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اور معنوان نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور یہ چاروں اس پر مدق ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لائے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحیح و سنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیع یا ہبہ پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ ماذا فعلی سے رجس یا قطع فی سرقة فہبت بہ ہم یقطع معناه۔ ذالک علیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقت کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دے دیا پھر مالک نے مال سرقتہ اس کو ہبہ کر دیا یعنی اس کے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا وکذلك اذا عاها المالك یہ وقالہ فی رد المحتار یقطع وهو رواية عن ابی یوسف لان السرقة قد تمت انعقاد وظہر دہذا الغرض لہو یتبین قیام الملك وقت، سرقة فلا شبهة ولان الامضاء من انقضاء فی هذا الباب لوقوع الاستبراء عنه بلا سیماء اذا انقضاء ظہار والفتح حق اللہ تعالیٰ وهو ظاهر عدہ واذا کان كذلك یشرط قیام الخصومة عند الاستبراء وصادقہ ان ملک من قبل العضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زعفر و شافعی و مالک و اہل اہل کے کہ اگر قطع کیا جائے گا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقتہ بظاہر ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہو گیا اور ہبہ و بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہے یا تو کچھ شبہ نہیں ہوگا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم تضاد میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغناء ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو ظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔ پس اگر قطع کو تضاد میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار سے فائدہ ہوگا

اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصوصیت قائم رہنا شرط ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ملک میں دے دیا۔ قالہ وکذلك اذا انقضت قیستہا من النصاب یعنی قبل الاستبراء بعد انقضاء من معتمد انہ یقطع وهو قولہ زعفر و شافعی اعتبارا بانقضاء فی العین وبتات کمال النصاب لسا کان شرطاً یشرط قیامہ عند الامضاء لہذا ذکرنا بخلاف انقصان فی العین لانه مضمون علیہ فکمل النصاب عینا و دینا کما اذا استهلك کلہ اما نقصان السحر غیر مضمون فافترقا۔

اور اسی طرح اگر مال سرقتہ کی قیمت دس درم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہے۔ اور نرخ اسی سکہ متبر ہے جہاں یہ واقع ہو۔ د۔ اور امام حنفی سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا اور یہی قول زعفر و شافعی ہے لقیاس نقصان عین کے لین جیسے مثلا دس درم چلے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم تضاد میں سے ہے۔ بچانہ نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذریعہ بطور قرضہ واجب ہے تو کچھ عین اور کچھ دین مل کر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال سرقتہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور یہی نرخ کی کسی قوم چور اس کا ضمان نہیں ہوتا ہے تو بھلا کسی کمی میں اور عین مال سرقتہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ لہذا فی السارق ان العین السرقة مکملہ سقطا قطع منہ فان لم یقیم بیتہ معنہ لا یعد ما مشہود بالشا ہذا بالسرقة

وقال الشافعی لا یسقط بمجرد الدعوی بل انہ لا یجوز عنہ سارق فیہودی اے سعد یا اباحد دعویٰ شیعہ نام، ثمة ویحقق بمجرد الدعوی لاحتمال ولا معتبر بہ قال بدین صفة ارجوع بعد لاقوار۔ اگر چوری نے دعویٰ کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو اس کے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائے گا، اگرچہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ نہ لائے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اس پر چوری کی گواہی دی اس کے بعد اس نے یہ دعویٰ کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعویٰ سے حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہو جائے۔

اور جاری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور خالی دعویٰ سے شبہہ پیدا ہو جائے گا کیونکہ شاید یہ دعویٰ سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اس کا اختیار نہیں ہے کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے جسے یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جانے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور، قرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعویٰ کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علما نے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی تصریح مانند قول ابو حنیفہ ہے اور یہی مذہب احمدی راجح ہے۔ مع۔ واذ اقور رجلا بسوقۃ ثم قال احدہما ہمارے ہم یقطع لان الوجع عامل فی حق الرجوع ومورث للشیعۃ فی حق الاخوالان سبقتہ تثبت باترہما علی الشوکۃ۔ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ماتمہ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ پھرنے دے کے حق میں پھرنے کا اگر گریہ اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا نہ نان سرقاشم غایب احدہما وشہد الشہدان علی سوتہما قطع الاخری قول ابی حنیفہ لا تہودوا ولا تہودوا کان یقول ولا لا یقطع ولا حضور ہما یعنی الشیخۃ وجہ قرۃ الاخران الفیۃ تمنع ثبوت السبقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم لا یورث الشیخۃ ولا یتبیر قوم حد وث الشیخۃ علی مامر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دی جائے گی اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعویٰ کرتا۔

پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے ردپوش ہونے سے اس پر سرقہ ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا۔ پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا دم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے مقرر۔ وذا قال عبد المعجد علیہ بسوقۃ مشورۃ دہام بعینہا نانا یقطع وترہ السبقۃ الی المسروق متہ وھذا عند ابی حنیفۃ وروان ابو یوسف یقطع والشیخۃ للمولے وقل محمد رحمہ لا یقطع والشیخۃ للمولے دھوقر ذفرۃ ومعنی ہذا ان الذیہ المسولۃ۔ اگر یہ غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہے اس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اس کا ماتمہ کاٹا جائے گا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہے اس کو واپس دیا جائے گا۔

اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے لیکن یہ مال اس کے مول کے واسطے

ہے۔ اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے۔ اور یہ درم اس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہ یہ میرا مال ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سے کہتا ہے کہ اس کا مال ہے اور اگر یہ غلام ایسا ہو جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے تو اس کا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اسی طرح غلام مجبور نے دس درم غیر میں چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائے گا۔ دو اور سرقة ما مستهلك قطعیت یدہ ولو كان العبد مذنباً لا یقطع فی الوجهین وقال زفر لا یقطع فی اوجوه کلھما لان الاصل عندہ ان اقرار العبد علی نفسه بالحد ودوافعہ صلیح لانه یدعی نفسه وطرقہ وکل ذلک ماں اصولی ولا تواد علی الخیر غیر مقبول الان الماذون لہ یؤخذ بلصان والمال لصحة قرارہ لكونہ علیہ مسلط علیہ من جهة والمجبور علیہ لا یصح اقرارہ بالمال ایضا وعن بقول یصح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم تعدی الی الہیة فیصح من حیث انہ مال ولانہ لا تقسمہ فی ہذا الاقرار ما یشتمل علیہ من الاقرار ومثله مقبول علی الخیر بسجدة فی اسحجور علیہ ان اقرارہ بالمال ب مال ولہ لا یصح منہ الاقرار بالغصب فیبقی مال اصولی ولا یقطع علی العبد فی سرقة مالا الرق یریدہ ان المال اصل فیہا ویقطع تابع حتی تسبح الخصومة فہ یدون ویقطع ویثبت المال دونہ وفي حکسہ لا تسبح ولا یثبت و ذ یطل فیساھو الاصل بعن فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق اقطع بعد ادبی یوسف انہ اقرب لشیائین بل قطع وهو عنی نفسه فیصح علی ما ذکرناہ وباسن وهو علی المولی فلا یصح فی حذہ میہ ویقطع یمتحن بدوہ کہ اذا قال بقر الثوب الذی فی یدہ غید سرقتہ من عبور و نید یقول ہو ثوبی یقطع ید الموقوف کان لا یصدق فی تعین الثوب حتی لا یؤخذ من نید ولا ی حذیفة ان الاقرار بالقطع قد صح منہ لما بینا فیصح ب مال بناء علیہ لان الاقرار یراقی حالة ابقاء والمال فی حالة البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصبہ المار باعتبارہ ویستوی انقطع بعد استهلاكہ بخلاف مسألة اعلان القطع انما تجب باسرة من المویع اما لا یجب بسرة العبد مال المویع فافترقا ولو صدقہ اصولی یقطع فی الفصول کما لزال المانع —

اور اگر غلام مجبور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیار یا غیر اختیار پر طور پر تلف ہو چکا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یعنی جوہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ غلام مجبور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقتہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر کے نزدیک اس میں یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر محدود یا قصاص کا اکر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کے مال پر کیا اس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اس کے اعضاء سب اس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ ان لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہے وہ جب سرقت کا اقرار کرے گا۔ پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اس کے تادان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اس کے واپس کرنے کے لئے ماخوذ ہوگا۔ کیونکہ مال کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولیٰ کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے۔

فانقطع حق شرع وسبب توك لانتهاء عما تسمى عنده واسفان حق بعید وسبب اخذ المال فصلان استهلاك
 صيد لئلا في الحرم او شرب خمر مملوكة للذی ولنا قوله عليه اسلام لا حرم على السارق بعد ما قطعت يمينته و
 لان وجوب ضمان ينافي القطع لانه يملكه باء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتيبين انه ورد على ملكه
 بغير تلف يقع للشبهة وما يردى الى نفسه نهذا مستغنى ولان المعلن لا يبقى معصوما حقا للعباد ذلوقى لكان
 صاحباً في نفسه فينتفى القطع للشبهة فيصير معصوما حقا للشرع كاميته ولا ضمان فيه لان العصبة لا
 يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا منوردة في حقه وكذا الشبهة فتيبين بما هو
 السبب دون غيره وجه الشهرة لا استهلاك تمام معصوم فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصبة
 في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتهاء العهد ثلثة - اگر چہ چرک با حقہ کا ٹاٹا گیا حالانکہ
 مال مسروقہ اس کے با حقہ میں موجود ہے تو باجماع علم و دہ اپنے مالک کو واپس دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے
 مالک کی ملک پر باقی ہے۔ اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضمان نہ ہوگا۔ اور کسی طرح تلف
 ہونے کے معنی دو لڑوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو۔ اور یہی ابو یوسف
 نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور جن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ تلف کر کے لئے ک
 صورت میں چور ضمان ہوگا اور شافعی نے نیز یاد لڑوں صورتوں میں ضمان ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو
 حق ہیں جن کے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا معنی نہ ہوگا۔ پس با حقہ کا ٹاٹا تو حق شرع ہے
 اور اس کا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے۔
 اور اس کا سبب یہ ہے کہ پرایا مال لئے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک کا میدہ تلف کر دیا یا ذمی
 کے ملک کی شراب پی لی یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے
 حرم میں میدہ کو قتل کرنا ایک جرم ہے دیر غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے۔ اور ہماری دلیل یہ
 حدیث آنحضرت صل اللہ علیہ وسلم ہے کہ چور پر اس کا دایاں با حقہ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے
 رواہ النسائی والبیہقی۔

اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا با حقہ کاٹے جانے کے منافی ہے کیونکہ چور تاوان اور
 کر کے مال مسروقہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائے گا۔ جس وقت اس نے لیا ہے تو لازم آئے گا کہ
 اس کا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو با حقہ کا ٹاٹا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائے گا حالانکہ جس باعث سے الاسلام
 آئے وہ خود دور ہو گیا یعنی با حقہ کا ٹاٹا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر حرم ضمان واجب کریں تو باطل ہو جاتا
 ہے پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال
 معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہو گا یعنی جو چیز بندہ کا
 حق پیدا ہو جائے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہے۔ پس اگر ہم اس خود ذات مباح
 کہیں تو شبہہ کی وجہ سے با حقہ کا ٹاٹا باطل ہو گا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محرم نہ ہوئی
 بلکہ شرعی حق سے محرم ہوئی جیسے مردار جائز ہوتا ہے۔ اور جو چیز بحق شرع حرام ہے اس کی باہت
 تاوان نہیں ہو سکتا ہے بلکہ یہ کہ تلف کرنے میں ضمان نہ ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف کرنے کی صورت

میں اس کا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کو نہ تنگ حرمت ساقط تھی اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہ کا اعتبار ضرور نہیں کیونکہ شبہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہے اور سوائے سبب کے تجاوز نہیں کرتا۔ (لیکن یہ توجیہ اس روایت کی ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے)

اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال سرقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود اور کرنا بڑا ہے تو اس میں شبہ معتبر ہوگا۔ اور اسی طرح تادان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال سرقہ میں اور تادان میں یکساں ہونے کے معنی ندارد ہیں پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تادان واجب نہ ہوگا۔ تل دمن سرق سورات نفعی احدہما لہو لجمی عا دہ بفس شیاء عند ابی حنیفہ و تدایضن کما لا التی قطع لہا رمنی اساتۃ ذاحضرا حتم فان حضوا اجمیاً و قطعت یدہ لخصومتهم و یضن شیاً بالاتفاق فی السرقات کما لہما ان عاضو یس یشاہ من الغائب ولا یدمن خصومة تنظہر اسرقۃ لہم نظہر اسرقۃ من الغائبین نہ یمنع قطع ہا بقیۃ مرالجم معصومۃ وہ ت واجب ان کل قطع واحد حقالہ تعالی لان میں احد و د علی شداخل و خصومۃ شولہ ظہر عند القاضی ما وجوب بالجمۃ نالذ استوفی فاستوفی کل واجب لا توفی نہ یوجع لقطعہ الی کل یمنع عن اسکل علی ہذا الخلاف اذا كانت لخصم کلھا و احد فخاصم فی بعض۔ جس نے کئی چوریوں میں پھر ایک کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال سرقہ کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا دامن ہوگا سوائے اس سرقہ کے کہ جس کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے۔ اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جن کے مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہو تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوئے اور ان کی خصوصیات پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہ ہوگا۔ پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے نائب نہیں ہے۔ حالانکہ خصوصیات کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں ان کی طرف سے سرقہ ظاہر نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ان کے سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس ان کے اموال محترم کے معنی یہ ہیں ان کا ضامن ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الہی واجب ہے کیونکہ حد میں تداخل ہو جاتا ہے اور نالش اس واسطے شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور سرقہ کاٹا جانا وہ بوجہ جرم کے

ہے کہ جو نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر مقوڑا نقصان کیا تو بارفاق ہفتہ کا ٹاچا جائے گا کیونکہ سبب
سبب نما رو ہے کیونکہ اس کو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سوق شاة نذبحا شاة
ممن جہا لم یقطع لان السوق تمت علی الامم ولا قطع فیہ۔ اگر کوئی بکری چڑا کر اس کو ذبح کرے پھر اس کو بربلا یا تو قطع
نہیں ہے کیونکہ جو زری پوری ہوئی اس وقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چیز نہیں فیہ قطع نہیں ہے۔
ومن سوق ذبیحاً اذ فتنه یجب فیہ قطع لمنعه دراهم اثنان یقطع فیہ ویداد دراهم والد بالمرء المسروق منه رھذا مند
الی حیفة ووقلا لا سیل للمسروق صہما علیہما واصلہ فی الغصب فھذا منعة متقومة عندہما خلا لا شہم رجب احد
لا یشکل علی قوله لانه لا یمکنه وقیل علی قوله ما لا یجب لانه ملکہ قیل قطع وقیل یجب لانه ماری بالصفة شاة اتعرفتم علیک مینہ۔
اگر کسی نے سو یا یا چاندی ایسا چرایا جس میں قطع واجب ہے پھر اس کے درم یا دینار بنائے تو اس میں ہفتہ کا ٹاچا
جائے گا اور یہ درم و دینار جس کا مال چرایا ہے اس کو واپس دی جائیں گی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے
اور صاحبین نے کہا کہ مسروق منہ کو درم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب
الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ
کے نزدیک نہیں ہے۔ پھر امام کے قول پر سزلے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ جو اس مال
مسروقة کا مالک نہ ہو جائے گا۔

سہ صاحبین کے قول پر سزلے قطع واجب نہ ہوگی کیونکہ قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ
مال مسروقة کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گیا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہو گیا
تو وہ بعینہ مال مسروقة کا مالک نہ ہوا۔ فان سوق ثوب فضیفة احمر قطع ولم یخذه منه الثوب ولم یضمن ثیبة
الثوب وھذا عند ابی حنیفة وابی یوسف ردو محمد یخذه منه الثوب ویضمن ما اذا اصبح فیہ اعتقاد بالغصب
والجامع بینھما کون الثوب اصلاً تاماً وکون المصوغ تابعی لھما ان المصوغ ثم مودع ومعنی حتی لو ادر اخذہ مصبوغاً
یضمن ما ذر المصوغ فیہ وحق ما ملک فی الثوب فاقدم مسروقة لا معنی الا تری انہ غیر مضمون علی سارق بالہلاک فھنا
جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منھما ان ثم مودع ومعنی ان ستویا من هذا الوجه فھنا جانب المالك
لما ذکرت۔ اگر ایک کپڑا چور اس کو سرخ رنگ یا تو ہاتھ کا ٹاچا لے گا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائے گا اور وہ
کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا
اس سے لے لیا جائے گا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دے دی جائے گی۔ اور یہ غصب پر قیاس
ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سرخ رنگ تو کپڑا مصبوب منہ کو دلا یا جائے گا اور رنگنے سے جو
کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائے گی اور ان دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم
ہے اور رنگ اس کا تابع ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی بظاہر و بطن
قائم ہے حتی کہ اگر رنگ ہوا لینا چاہو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اس کا ضامن ہوگا۔ اور مالک کا حق کپڑے میں
بظاہر قائم ہے لیکن معنی نہیں قائم ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اس کا
ضامن نہ ہوگا۔ پس ہم نے چور کو مالک کیلئے سے چور کا پلہ بھاری سمجھا پر خلاف غصب کے کیونکہ دونوں

میں سے ہر ایک کا حق لظاہر و معنی قائم ہے تو اس راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہو گئے مگر جو کہ
 کپڑا اصل ہے لہذا ہم نے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ ذات صبیغہ اسود اخذ منہ فی المذہبین یعنی منہ
 ابی حنیفہ و محمد و عند ابی یوسف جو هذا الادل سوار لکن السواد زیادۃ عند کمال حمرة و عند محمد
 زیادۃ ایضا کالحمرة و لکنہ لا یقطع حق اہلک و عند ابی حنیفہ و السواد نقصان فلا یوجب النقطع
 حق الدالک۔ اور اگر چہ رہنے پر کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اعماموں کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا یعنی
 امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگنے
 اور سرخ رنگنے کی دونوں صورتیں یکساں ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سرخ کے
 کپڑے میں زیادتی ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سرخ کے زیادتی ہے لیکن رنگتاج
 ہر رنگ کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان
 ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتے اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہیں
 ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں بنو امیہ کی سلطنت میں سرخ رنگ کی قدر
 تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی
 قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہے۔ م۔

باب قطع الطريق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں
 گے جن کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے ان کا مقابلہ نہ کر سکیں اور
 وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا بالٹھنوں یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر وہاں وہ
 شرح محادی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سہم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع ہو چہاں یہ کہ جو کچھ انہوں
 نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر منزلے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک نے
 کہا کہ اس قدر مال ہونا شرط نہیں ہے اور یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتیٰ کہ اگر رہزنوں میں
 سے کوئی شخص اہل مال کا زور و غم جو یا غفل یا بختون ہو تو رہزنوں پر منزلے قطع واجب نہ ہوگا۔ اور ششم
 یہ کہ رہزن لوگ تو بہ کرنے سے پہلے کپڑے چاہیں حتیٰ کہ اگر تو بہ کے بعد گرفتار ہوئے تو ان سے حد ساقط ہو جائے
 گ۔ ح۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اشد جزا الذین یجادون اللہ و رسولہ و یحزنون الارض فسادا ان یتکبرا و یصیبا و یقتل
 یدہم و یرجلہم من مختلف اوبہ فزامن الارض۔ یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں
 فساد پھیلا دیں ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کئے جاویں یا سولی دیئے جاویں یا ان کے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے
 کاٹے جاویں یا زمین سے دھڑکے جاویں الخ۔ یہ رہزنوں کے بارہ میں ہے اور ان کا یہ واقعہ ہوا کہ کچھ
 دیہاتی لوگ عربہ کے آکر مسلمان بنے پھر آب و ہوائ کے مدینہ ان کے مزاج کے موافق نہ ہوئی اور بخار
 آئے نکلا اور پیٹ بڑھ گئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رکھ کر تے

ہیں وہاں جا کر اونٹوں کا دودھ اور پشاپ پئیں۔ پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور جوں جوں کو بری طرح سے قتل کر کے تمام جگہ ہاتھ سے چلے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی روانہ کئے۔ پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے ان میں سے ایک کا دیس ہاتھ لایا پاؤں کٹوا کر اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیر کر اور ایک سے روایت میں سے کہیں مؤذن کہ مقام حترہ میں فی وادی جہان ایشیاں رگڑ کر مر گئے کافی الصحاح۔

بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کس مٹو کا اس وجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چہرہ ہونا کو بھی آنکھوں میں بھول کے کانٹے چھد کر بڑے عذاب سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جبریل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ کیا بروہ قتل کیا جائے۔ اور جس نے قتل کیا اور مال بھی یا بروہ قتل کیا جائے اور جس نے صرف مال یا قتل نہ کیا تو اس کا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جس نے قتل نہیں کیا اور مال نہیں پایا بلکہ دھمکا یا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے۔ اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیئے جائیں۔ لیکن حنفی نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فوجیں دیں گے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ ایک ایک متفرق کر دیئے جائیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیئے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے ہندار ہو جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائے گا۔ قال داخڑ جماعۃ مشنعبہ ادواحد یقدر علی الانتفاع بنقصه و قطع لطریق

فانخذوا من کل واحد منهم عشر قدر احدہم صمدہ او مایبلغ قیمة ذب قطع الامام ایدہم و صہم من خلاف وان تکلوا و لم یجدوا مالا قتلہم الامام حداً و الاصل فیہ قوہ تعالیٰ انما جرداً التدریج بخار کون انہ ذرئۃ لایۃ و ملو اد منہ و انہ اعلم التوزیع علی الاحوان وھی اربعۃ ہذہ السنۃ المذکورۃ واربعة مذکورہ ان شاء اللہ تعالیٰ و لای الجہادیت متفاوت علی الاحوان فالاتق تحکم تبعضہم ما یجسی فی الاولی فلامہ السراحدانی المذکورہ فی علی وجہ الاراض بدفع شہرہم عن اہلہا و یعززون انصاب شریعہم مکر ایحافہ و شرط بقدرۃ علی الامتناع و لای اصحابہ لای یقعق الا در سنۃ و ائمۃ الثانیۃ کما یبہا سلتونا و شرط ان یکون اسود من مسلم و درمی سکون الحفصۃ مزیۃ و لہذا و لقطع لطریق علی المستامن لا یجیب القطع و شرط کمال النصاب فی حق کل واحد کما یستحق طرفہ الا بشاؤہ مالہ خطر و السواد قطع البید ایمنی و الرجل الیسری کید یؤدی الی تقویت جلس المنفعة و الحالۃ المشاشۃ کما بینا ہ لہا شلونا کا - اگر ایک جماعت جن کو امتناعی قدرت

ہے یا ایک ہی شخص جس کو امتناعی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہیں رہبر یا قاصد کر کے نکلے پھر قتل اس کے کہ کسی کا مال نہیں یا کسی کو قتل کر سن خود گرفتار کر لئے گئے تو امام اسلام ان کو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں۔ اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لئے لیا

اور یہ مال اس قدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہنچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ ہر کی قیمت اس قدر پہنچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان دونوں نے صرف نفل کب ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام ان کو قصاص میں قتل کر ڈالے اور اگر مال بھی لیا اور نفل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ: **انما حلال الا دیۃ** مجاہد بن اسود نے سوہ لکھی ہے۔ (اس میں چار سنزائیں بیان فرمائیں یا صل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا نابین سے بھی کرنا) اور مراد اس سے یہ مندرجہ ہونی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سنز

یعنی سر حالت کے منہ سبب ایک قسم کی سزا ہے۔ پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔ اور جو حقیقی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے مواضع اس کی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفرد ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائی گئی ہے۔ پس جرم اول میں مجبوس کرنے کی سزا اس واسطے کہ آیت میں جو زمین سے لہج کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی روئے زمین سے لہج کرنا ہے کہ ان لوگوں کا مشاغل ملک سے دور ہوگا اور سزوں کو تحمل کر بھی دی جائے گی، کساہنوں نے ڈرانے کا فعل ممنوع لکھا ہے۔ پھر شیخ قدس نے رہبروں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت نہ ہوتی۔ بلکہ لڑائی نہیں ہو سکتی ہے۔ اور راحت ددم یعنی جبکہ مال یا اور قتل نہیں کیا تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے۔ وہ اس شیخ قدس نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مان کی عصمت و عی ہو۔ لہذا اگر حربی امان سے کر آیا اور اس پر رہبری کی تو قطع واجب نہیں ہے۔

اور شیخ قدوس نے کمتر دس درم کا نصاب یوں ہونا بھی یک ربڑن کے حق میں شرط کیا تاکہ اس کا
بہتف و پاؤں مباح نہ ہو۔ مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز لےوے اور مراد یہ کہ دایاں بائیں کا کھیلنے
و بایاں پاؤں کا ٹاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر
سیان کر چکے اور دلیل اس کی وہی آیت ہے۔ و یقتلون حدیثی لوعظا الاولیاء عنہم لا یقتل الی
عفوہم۔ نہ حق الشرع و اسبابہ اذاعتوا و اخذوا اعدا و اعدا بالخیار ان شاء قطع ید یدہم و اسلجہم
من خلاف و منہما و صلبہم و ان شاء قتلہم و ان شاء صلیہم و قال محمد یقتل او یصلب و لا یقطع
لاہ جانبہ واحدة فلا یوجب حدین و لان مودن النفس یدخل فی الغنم فی باب الحد کما السرقة و لہم و لہما
ان ہذہ عقوبۃ واحدة تغلظت لتعظ سبہا و ہو تقویت الامن علی بدنہ ہی بالقتل و اخذ المال
و لہذا کاب قطع السد و العجل معانی الکبریٰ حد واحد و ان کانا فی النصف من حدین و التذابض فی
المحدود و فی حد و عدم ذکر فی کتاب التصریحین الصلب و تکرہ و ہو ظاہر الروایۃ و من ابی یوسف انہ لا یرکہ لائہ
منصوص علیہ و المقصود التظہیر لیتجر بہ غیرہ و من نقول اصل التذہب بالقتل و اللبغۃ فی الصلب فی غیرہ ثم
انہ قاتل ربڑن بطور سزائے حد کے قتل کئے جائیں گے حتی کہ اگر مفتولین کے اولیاء ان کو عفو کریں تو ان
کے عفو کرنے پر کوئی کو فرقہ کیا جائے گا۔ اور اس پر اماموں کا اجماع ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور جو بعض
صورت یہ ہے کہ اگر ربڑن نے لوگوں کو قتل کیا اور ان سے لیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے ان کے

و انہیں ہاتھ اور پائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو سولی دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اس پر دو حدیں لازم نہ ہوں گی اور اس لئے کہ قتل نفس کی سزا میں اس سے کم سزا داخل ہو جاتی ہے۔ یعنی باب الحدود میں اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہو اور مثلاً ہاتھ کاٹنا یا سولی لازم ہو تو یہ قتل کی سزا میں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائے گا۔ جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹا واجب ہوا اور زندہ کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اس نے نفس کر کے اور مال لے کر اتنا دہرہ برائے کھو دیا۔ اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے جسے اگرچہ سرقہ میں یہ دو حدیں ہیں اور باب حدود میں داخل ہونا کئی حدیں جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا۔

پھر قدوریؒ نے کتاب میں ذکر کیا کہ اس کو سولی دینے یا نہ دینے میں اعتبار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اس کی شہرت دی جاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصل شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی نہ یادتی ہے۔ پس امام اس میں مختار ہے پھر قدوریؒ نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً ویجیطہ بئح الے ان ہوت و مثلبہ عن الکوفی و عن الطحاوی انہ یقتل ثم یصلب و قیام من امثلة و حہ الاول دھو الامح ان الصلی علی هذا الوجه ابلغ فی الذرع و هذا المقصود یہ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھایا جائے اور ایک نیزے سے اس کا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مزاجا وے اور اس شے میں کٹنے سے مروی رہے اور محاذی سے روایت ہے کہ قتل کر کے جب سولی دیا جاوے گا کہ مشکہ کرنے سے بچاؤ ہو۔ اور روایت اول یہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثة ایام لانہ یتغیر بعد ما یتاذی الناس بہ و عن ابی یوسفؒ انہ یقول علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط لیتخبر بہ غیر ذلکنا حصل الامتیان بذاذ کونا و الذہایۃ فیو مطلوبۃ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائے گا تو اس کی بدبو سے لوگوں کو اذیت ہوگی۔ اور ابویوسفؒ نے روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن نہ کھنے سے عبرت حاصل ہو گئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذ اقتل القاطع فلا تمنع علیہ فی مال اخذہ اعتباراً بالسرقة الصغری و قد بیناک۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال اس نے لے لیا ہے اس کا تادان اس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغریٰ پر تیاں ہے اور ہم اس کو بیان کر چکے۔ فان ما شرا القتل احدہم اجوی الحد مبیہم باجمہ و لانہ جزاء المعادیۃ دفعی تحقیق یا ان یکون البعض دون البعض حق اذا زلت

اقدامہم بخازن الیہم واخما الشوط القتل من واحد منہو قد تحقق۔ اگر رہزنوں میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزائے قتل ان سبھوں پر جاری کی جائے گی کیونکہ یہ تو سزائے مجازہ اور محایہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے انہیں اور بعضے ان کی مدد پر ہوں حتیٰ کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکھڑیں تو اپنے مددگاروں میں پناہ میں اور شرط یہ ہے کہ ان میں سے کسی کو قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعضا اذبحوا اذ بسیف نہو سوا لاته یقع قطعاً للطریق یقطع المادۃ۔ اور قتل کرنا خواہ لاشی سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راہگیروں کی راہ مارنے سے رہزن تحقیق ہوجاگی وان ہم یقتل القاطع ولم یأخذ ما دق وجرح اقتس منه ینما فیہ القصاص واخذ الارش منه یمافیہ الارش وذلک الی الاعلیاء لانه لا حد فی ہذا الجنایۃ فظہر حق العید وھو ما ذکرنا فیستویہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو لیکن مجروح کیلئے قوجن زخموں میں بدلایا جاتاہے ان میں بدلایا جائے گا۔ اور جن میں مالی جرمانہ لیا جاتاہے اس میں جرمانہ لیا جائے گا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزائے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلایا جرمانہ لینا اور اس کو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے فیہ یعنی مثلاً اگر رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اس کے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائے گا اور اگر ران زخمی کر دی تو اس پر جرمانہ لیا جائے گا۔ وان اخذ ما لا یم جرح قھضت یدہ ورجلہ وطلعت الجواحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت معبۃ النفس حقا للعبد کما یسقط المال۔ اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اس کا دایاں ہاتھ دیایاں پاؤں کاٹ جائے گا۔ اور زخموں کا عوض باطل ہو گیا کیونکہ جب حق الہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی معیت ساتھ ہوگی جیسے مال کی عصمت ساتھ ہوجاتی ہے۔ وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عبدان شارب الاولیاء قتلوا وان شارب حقو عنہ لان الصدق ہذا الجنایۃ لا یقام بعد التوبۃ لاستنثار الحد کما فی النفس وان التوبۃ تنوت علی رد المال ولا یقطع فی مثلہ فظہر حق العبد فی النفس والمال حتی یعفو الولی القصاص اذ یعفو یجب الفخام اذ اھلک فی یدہ او استھلک۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اس نے عمداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کریں اور چاہیں اس کو عفو کریں۔ کیونکہ رہزن میں بعد توبہ کرنے کے سزائے حد نہیں قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ نفس قرآنی میں استغابہ اور اس کے لئے تو پر معصوم ہونا تو مال چھیر دینے پر ہے اور اسی صورت میں سزائے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کر دے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ وان کان من القطاع عیبی او یجنون او ذوقہم عیونہم من المقنوع عیہ سقط الحد من الباقین فالحد کما فی العیبی والمجنون قول الی حقیقۃ وذلک من الی یوسف وہ لویا شوب العقل ویرید الباقون وعلی ہذا السوۃ المعنویۃ ان المایا شواصل والودائع واملع فی مباشرۃ العاقل ولا اعتد بالغلط فی التبع وعلی ہذا حکم ولما انہ عذریۃ وحدائق بالکل فاذا لم یقع فعل بعضہم یریاہن فعل الباقین بعض العلة وبہ لایثبت المحکم فصار کلھا علی مع العامد وامان والووم المعصوم فقد قین تاویلہ ان کان المال مشترکاً بین المقنوع عیہم والاصح انہ مطلق لان الجنایۃ واحده علی ما ذکرنا فالامتناع فی حق البعض

یوجب الاستماع فی حق لہاقین بخلاف ذاکان فیجوز مثلاً لان الامتناع فی حقہ غلط فی العکسۃ وهو یخصہ
امامنا الامتناع لخلل فی الحدود وبقافۃ حوز واحد۔ اور اگر رہزنوں میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی
کی گئی ان کا کوئی ذریعہ محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ پس جاننا چاہیے کہ طفل و مجنون
کے بارہ میں ابو حنیفہ و زفر کا فقیہ مذکور ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزائے حد دی جائے گی اور یہی سرتہ صغریٰ میں حکم ہے۔ اگر عقل
سے کہ جو شخص مرکب ہوا وہ اصل ہے اور جو مدگار ہوا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ غلط تیرا
تابع یعنی طفل و مجنون میں غلط ہونے کا اعتبار نہیں۔ پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب و اس سے
ساقط نہ ہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس ہو جائے گا یعنی اگر تابع میں خص نہ ہو اور اصل ارتکاب
کرنے والوں میں غلط ہو تو ساقط ہو جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ و زفر کی دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہو ایسے تو جب
ان میں سے بعض کا فعل موجب حد نہ ہو یعنی پوری علت نہ ہو تو باقیوں کا فعل مقوڑی علت رہ گیا اور جزو
علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے عداً ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں
ایک عطا کار مشترک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عداً آدمی سمجھ کر تیرا را اور دوسرے نے اس کو نکار
سمجھ کر تیرا را جس سے وہ سر گیا تو عداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ رہزنوں میں
راہ والوں کا کوئی ذریعہ محرم ہو تو شیخ جصاص راضی نے کہا کہ اس کی تردید یہ ہے کہ جن پر رہزنی واقع ہوں
ان کے مال باجمہ مشترک ہوں نہ رہزنوں سے حد ساقط ہوگی۔ اور صحیح یہ ہے کہ مشترک ہونا نہ ہو سرحد
میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے۔ پس اگر بعض
کے حق میں حد متعین ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی متعین ہونا لازم ہوا بخلاف اس کے اگر سب ضرور میں کوئی حربی
امان لے کر داخل ہو تو اس کے حق میں رہزنوں سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کے حق
حرام ہونے میں غلط ہے اور یہ اس سبب سے کہ حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ حد ساقط ہونا اس وجہ
سے ہے کہ حد میں غلط ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حد ہے۔ واذ اسقط الحد صار مقتل الادیہ المذکور
اعب علی ما ذکرنا فان شاء قتل و ان شاء عفو و اذ قطع بعض بقافۃ الطریق علی بعض ہم یجب الحد لان الحدود
واحد فصارت لفافۃ کذا طرحہ۔ اور جب حد ساقط ہو گئی تو قصاص کا حق اولیاد کو حاصل ہو کیونکہ جب
حق اپنی نہیں رہا تو بندوں کا حق ظاہر ہوا۔ پس اولیاد کو ختم ہے چاہے قتل کریں اور چاہے عفو کریں اور
اگر ایک قافلہ میں بعض پر رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ
بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطریق یبلا و جاد فی المصرو و یسب الکونۃ و العیوۃ فیس بدفع طریق سخا

ولی القیاس یكون قاطع الطريق

موقوف المتالیٰ موجود حقیقۃ و عن ابی یوسف ہم یجب الحد ان کان خارج للمصر وان کان بقوۃ الایۃ لایعنیہ
العویث و عنہ ان قاتلوا شہداً بالسلح و لیلایہ و باعشب تھم تلحق الطریق لکن لسلح لایبطل و عویث یعنی یا سببی اشر
نقول ان قطع الطريق بقید مدۃ ولا یحقق ذلک فی المصرو و یخرب منه ذلک المصرو حقوق الخوٹ لا یخرب و خدوہ و

المصادیق المستحق ویزیدون ویمسبون لارنگاہ بحر بحیۃ ولتقلوا فالامریۃ لہ الاولیاء ولہ دنیا۔ اگر شہر میں یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جن میں ایک میل کا فاصلہ ہے رات یا دن میں رہنری کی تو استھاناً یہ رہن نہیں ہے اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہن ہو اور میں شافعی کا قول ہے کہ کوکہ درحقیقت رہنری پائی گئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہنری کرے تو سترے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اس کی فریاد پردہ نہیں پہنچ سکتی ہے۔

اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاشیوں سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہن ہوں گے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ رہنری مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ بظاہر وہاں مددگار پہنچ جائے گا۔ ولین شہر سے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا لیکن شہر سے پاس ایسا کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا تاکہ مال اپنے ملکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تخریر دی جائے گی۔ اور قید خانہ میں رکھے جائیں گے کیونکہ وہ جرم سے مرعوب ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا معفو کرے۔ لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول پر ہے۔ ف۔ ع۔ دس خلق رجلا من قتلہ فالدیۃ علی عاتقہ عندانی حنفیۃ

وہ مسئلۃ القتل بالمتقل وسننہ فی باب الدیات الشارح قالہ قلہ وان خنق فی المعوفہ من قتل بہ لادہ صلا سحیا فی الامرض بالفساد فی دفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اس کو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دہت قاتل کے مددگار برادری ہوگی اور یہ بھی چینی سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو باب امدیت میں انشاء اللہ حالی بیان کریں گے۔ اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر مارا یا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں نہ دھبیلائے والا ہو گیا تو قتل کر کے اس کا شر و دریک جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ دہی الطریقۃ فی الامور فی الشیخ شخص سیرا بنی علیہ السلام فی مقدمہ۔ سیر جمع سیرۃ کل ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کو کہتے ہیں۔ اور شرع میں شخص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چہاروں میں بڑا دیکھنے اور شرع میں چلا دیا ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اس سے قتال کرنا۔ د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سولہ عرب کے جو شخص مطیع ہوئے تو جزیرہ دینے پر بھی راضی نہ ہو س سے قتال کرنا۔ م۔ اور اس کی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کرنے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرکب ہو یا غاروں کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا ان کی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ن اکمال۔ اور چہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جس کے بعد دار الکفر ہے قیام کرے یہی غنکار ہے۔ د۔ اور چہاد کی فضیلت بہت بڑی ہے اور کون نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضا مندی چاہے پر اپنی جان و مال فدا کرے۔ پھر اس سے بھی زیادہ مشکل

یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل پر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوتے وقت فرمایا کہ ہم یہود سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اس واسطے حدیث عبداللہ بن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوچھ تو زیادہ ارشاد فرماتے رواہ بخاری۔

اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں پر سچا یقین دل میں لانا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ اللہ جل جلالہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ سچ میرور رواہ بخاری و مسلم۔ اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ د رسول پر ایمان لانا نماز روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین بنا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ورد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا رواہ الترمذی۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فریضہ کے بخواب پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساتھ برس عبدت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک مہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ کہہ کر فتنہ ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرے فرمایا کہ تم اس کو نہیں کر سکو گے۔ پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر قازمی قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد پس آئے رواہ بخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لاکر اور اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا گھڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اس کا داند پانی سے سیراب ہوتا اور لیدا و ریشاب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا رواہ بخاری۔ اور جہاد سے تاج رباط بھی ہے اور اس کی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری کے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیں گے اور اس پر اس کا رزق جاری رہے گا اور وہ قتلوں سے محفوظ ہوگی۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز زنجیراٹھا یا جایاے گا الطبرانی۔ اور قیامت کے نزع اکبر سے محفوظ ہو جائے ماجہ و الطبرانی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ مرابط کی ایک فائز باغ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا عدم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیاں صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ مصنف۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قامہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما ان فرضیہ فلقوہ تعالیٰ فایقوا انشروکین کافۃ کما یقانونک کافۃ و لقلوہ علیہ السلام الجہاد ما مضی الی یوم النیامۃ و اسادہ فرض باقی و هو فرض علی

الکفایۃ لانه ما عرض لہ فی نفسه وانما فرض لا عزاء دین اللہ و دفع اشروع العیاد بخاذا
حصل اس مقصود بال بعض سقط عن اب قین کصلوۃ احیاء و درہ السلام -

جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی پس فرض ہونے کی
دلیل یہ قول ابی عزوجل ہے قاتلو المشکین کانہ الا یہ لیم مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے
مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد من
الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے، اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ
جہاد کرنے نہیں گئے بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فرضیتہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا اور
یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور
فرض اس واسطے ہو کہ دین الہی عزوجل کو عزت ہو اور بندوں سے شرک و نسا کا فتنہ دور ہو تو جب
یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ بے فرضیت ساقط ہوگئی جیسے نماز جنازہ اور
جواب سلام میں ہے فے چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط
ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے واسطے کو جواب دے دیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی
اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو سب کے سب گنہگار ہوئے۔ اسی طرح جہاد کا
جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بد اعمال و فتنہ شرک و کفر دور کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید و عدل قائم
کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جائیگا اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے
تو سب گنہگار ہوں گے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہوں گے درختا رہیں نقل کیا کہ تجھے یہ
وہم نہ ہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اس کی فرضیت ساقط ہوگئی بلکہ جو لوگ
اہل کفر سے بہت قریب ہوں ان پر فرض ہوا پھر ان کی نسبت دور چران سے دوری کی اگر قریب والوں سے
کفایت نہ ہو تو ان کے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض سے حتیٰ کہ تمام مکلفین مسلمانوں کی ضرورت
پڑے تو سب کی ذات پر مثل عودہ نماز کے فرض ہو جائے گا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتیں قائم کریں اور
کفایت ہو تو کافی ہے۔

الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو جائے۔ نان ہم یتم
به احد اثم جمیع الناس ہونکہ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نہ کیا تو سب کے سب اس کے ترک سے گنہگار
ہوں گے۔ لان العیوب علی الکل یاس واسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے فے یعنی فرض کفایہ کے ہر
معنی ہوتے ہیں کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے او کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط
ہو جاتا ہے اگرچہ ثواب خاص کرا نہیں کو کتاب ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نہ کیا تو سب
ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال کل یہ قطع مادۃ الجہاد من التورۃ والاسلام فی الی الکفایۃ۔
اور کہ دین سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جائیں تو جہاد کا اسباب یہی
گھوڑے و ہتھیار و سلع و سیاہی کو بطور کفایہ واجب ہے فے یعنی اگر سب کے سب جہاد پر مشغول ہوں
تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور گھوڑوں کی نسل قائم ہو اور اس فرض کفایہ ہے لیکن غنی نہیں کہ جو لوگ

جہاد کے واسطے ہتھیار بنادیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھادیں یا زراعت کر کے رسد پہنچادیں سب جہاد میں شامل ہیں۔ م۔

علاوہ اس کے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا سامان معطل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ سب اس وقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہ ہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر هجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر وہ جب ہوگا کہ جاکر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہ ہوں تو ان کے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو ان کے پاس والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے روک دیا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا ہے یا اس نے شیخ کو دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا۔ مضاف۔ بالجلہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ لانا یكون الفیء عا مافج یصیر من فرد من الاشیاء لقوله تعالى الفیء اخفاء لا یفعل الا بالیة۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جائے تو اس وقت میں جہاد فرض عین ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان فی الجہاد فاعلوا الا بالیة۔ یعنی روانہ ہو قوم لوگ خواہ کئے ہو یا بھاری ہوئے یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا ثاغر ہو یا لجلہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاویں تا شریعت سے دشمنوں پر خوف ہو۔ وقال فی الجہاد المعنی الجہاد واجب الا ان المسلمین من سعة حتی یتحتاج الیہم فاول هذا الکلام اشارہ الی الوجوب علی الکفاۃ واکوۃ الیہ الذی یفعل العام وهذا لان المقصود عند ذلک لا یفعل الا باقامة الکل فیفتوی علی الکل۔ اور جملہ صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ ان کی ضرورت پیش آئے۔ ج۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ بغیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائے گا نہ پھر چون لوگوں کو بغیر عام پہنچے ان پر فرض عین ہو گیا۔ پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر بھی فرض کفایہ رہے گا پھر اگر پاس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور ان کو بغیر پہنچے تو ان پر بھی فرض عین ہو جائے گا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا الذی فیہ۔ وقال الکفار واجب وانما یدعی العیون۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نہ کریں کیونکہ احادیث و آیات عام ہیں نہ کہ یعنی نفوس سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کرنا تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد و شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ ولذا جب الجہاد علی العیون ان الصبی مطقة الوجهة ولا عبد ولا اموات لا یقدم حق۔ مولیٰ والزوج ولا حمی ولا مقعد ولا اقلع لعجز هذا اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے مولیٰ کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور انھیں لنگڑے اور پاؤں کے ٹپے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں نہ۔ اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا

زاد راہ و گھوڑے ہتھیار سے مدد دیں ۔

باب کیفیتہ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے ۔ وَاِذَا دَخَلَ الْمُسْلِمُونَ دَارَ الْحَرْبِ مَخَاصِرُهَا مِنْ دَارِ حَيْثُ دُعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ لِمَا دَعَى ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ الْمُسْلِمَ عَلَيْهِ الْإِسْلَامُ مَا قَاتَلَ قَوْمًا حَتَّى دَعَاهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ ۔ اور جب پہلے اسلام دار الحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلاویں کیونکہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک کہ ان کو جانب اسلام بلایا ۔ رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحيح ۔ فان جاءوا الكفر من قتالهم حصول المقصود وقد قتال صلح ابي اقبال الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احدیث ۔ پھر اگر کافروں نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو ان کے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا اله الا الله کہیں اور پھر رسول امیرؐ نے کا اقرار کر لیا اور جو کچھ میں لایا ہوں اس کو مانیں پس جس نے لا اله الا الله کہا اس نے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر حق اسلام اور اس کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے ۔ النہار ی وسلم ۔ وان امتنعوا دعوتهم الى اعداء الجوزیة به اعرس رسول الله عليه السلام اعداء الجوزیة ولا اله الا الله احدیة ہی ہذا القتال علی ما لقی بہ النفس وهذا فی حق من یقبل منه الجزیة من لا یقبل منه کلمتی یہ وصیة الاثنین من العرب لا یقبلون الجزیة لانه لا یقبل منهم الا الاسلام قال الله تعالى فقاتلهم اذینہما اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو ان کو جزیرہ دینے کی طرف بلاویں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھنؤ کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اس لئے کہ موافق نفس کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جن سے جزیرہ قبول ہوگا ۔ اور جن لوگوں سے جزیرہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو ان کو قبول جزیرہ کی دعوت کرنا بے فائدہ ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا فقاتلہم اذینہما اور یہاں تک کہ ان سے قتال کرو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائیں اور حدیث پریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی حمایت پر کسی کو سردار کہتے تو اس کو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے اتھوڑی رکھنے کی اور اپنے ساتھیوں کو ان سے جھگڑائی کرنے کی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کرو جزیرہ نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور غیانت باغدر مت کرو اور کفار مقتولوں کو مشابہت مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھروسے تو ان کو تین باتوں میں سے ایک بات کسی طرف دعوت کر الخ ۔ یہ حدیث صحیح مسلم و فیو میں موجود ہے اور حدیث میں ہے کہ میں جزیرہ عرب سے ہو دو نصاریٰ کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اس میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑ دوں گا ۔ رواہ مسلم و احمد و ترمذی

فان بذلوعا نلهم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین لقل علی خانیذ لما المجزیة لیکون دما ودم
 کن ما کما واما الهم کما واما لانا والمراد یا بذل السبیل وکذا المراد یا اعطاء المذکور فیہ فی القیل
 واللہ اعلم۔ اور اگر کافروں نے تجزیہ دینا قبول کیا تو ان کے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے
 ہے۔ اور انصاف سے وہی باران پہ ہوگا۔ جو مسلمانوں پر ہو چکا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے
 فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے تجزیہ دیا کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے مال مثل
 ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رجاہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین
 کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں۔ ولا یجوز ان یقاتل من لم تبلغہ الدعوة
 ای الاسلام لان یدعوا لقولہ علیہ السلام فی وصیتہ امراء الاجناد فادعہم الی شہادۃ ان
 لا الہ الا اللہ ولا نلہم بالدعوة لعلہم ان یقاتلہم علی الدین لاعلی سلب الاموال وسمی الذہاروی
 فلعلہم یجیبون نکفی مؤنة القتال ولوقا تلہم قبل الدعوة اثم لئلی ولا عوامۃ لعدم العام ودعوا الدین
 او الاحزاب لئلا یفصد قتل النساء والصبیان۔ اور جانتے نہیں ہے کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے
 جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر آنکہ پہلے اس کو دعوت دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے ان کو لا الہ الا اللہ کی دعوت دی یعنی کلمہ توحید
 کی گواہی دیں۔

اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ ان سے
 دین پر لڑتے ہیں اور ان کے اموال چھین لینے کے اور ان کے اہل و عیال قید کرنے کے واسطے نہیں
 لڑتے ہیں۔ پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے
 پہلے انہوں سے قتال کیا تو بوجہ مخالفت کے گناہگار ہوگا لیکن ان سے خونوں کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوئی
 چیز موجب محنت نہیں ہے۔ یعنی دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ
 کرنے میں کافروں کی عزتیں یا بچے قتل ہو جاویں۔ ولیستحب ان یدعوا من بلغ تکم الدعوة میالغانی الانذار
 ولا یجب ذلک لانه مع ان النبی علیہ السلام اعاد علی النبی المصطلق دہم غادون وحدث لہما سامة من
 یغیر علی ابنی صبا حاتم یحرق والغارة لا یکون بدعوة۔ اور جو کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے ان کو
 بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انہار میں مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے رجاہ البخاری دسلم۔ اور
 اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موقع اپنی پر صبح کو چھاپہ مارے پھر موضع جلاوے رجاہ
 ابو داؤد وایہ ماجہ۔ اور چھاپہ مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہے ہوتا ہے فتنے اور اس زمانہ میں اسلام
 اگرچہ مشرق و مغرب میں مظہر ہو گیا ہے تاہم بعضے ملک ایسے ہیں جو کہ اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر
 اسلام پہنچ گیا لیکن ان کو جزیرہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیے یہاں تک کہ جزیرہ کی طرف بلاتے
 نہ۔ دیکھو اگر ان کو بطور استعجاب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا
 سامان ہیرا کر لیں یا قلعہ کو درست کر لیں تو ان کو ترک کرے۔ صفت۔ قال فان ابوا فادعہ استعان باللہ

علیہم وحادلوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سین بن بریدۃ عن ابی ذر کہ قال فاعطوا المجزئۃ الحسن قال
 فان ابیہا فاستعن باللہ علیہم وقائعہم ولانہ قل لا ہونہ صر لاویئہ والہدیر علی اعدانہ فیستعان بہ فی
 کل الامور۔ پھر اگر مجزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت حاصل کریں اور کفار سے
 قتال کریں حدیث سلیمان بن بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لایہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کریں تو ان کو
 مجزیہ ادا کرنے کی دعوت کریں یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر اولے مجزیہ سے بھی انکار کریں تو ان کے اوپر
 اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کریں اور ان سے قتال کریں۔ رواہ مسلم والاریعہ۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت
 چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فوج دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اسی
 سے استعانت چاہی جائے گی۔ ولقبوا علیہم السجانیق کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف و
 حوقہم لایہ علیہ السلام احق البیرۃ۔ اور کفار پر مغنیت قائم کریں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 طائف پر قائم کی تھی اور ان کو جلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویہ کو جلا دیا ہے مغنیت ایک
 بڑا گڑبھ ہوتا ہے جس سے قلعوں پر پتھر مارتے تھے۔ اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے ریکارو متروک
 ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ توپیں مارنا بھی جائز ہے۔ اور بویہ کے جلائے کی حدیث یہ ہے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما جلا دیئے اور کاٹ ڈالے اور انہیں کا
 نام بویہ تھا۔ رواہ البخاری وسلم والاریعہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلا نا جائز ہے لیکن ان کے
 فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے ان کا جلا نا بھی جائز ہے۔ قال طبرانی سلوا علیہم الدار وقطعوا اشجار
 ہر و افسدوا و ردوہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والفیظ بہم و کسر شوکتہم وتغریق جمہم ینکون
 مشروعاً۔ اور کافروں پر پانی رواں کریں یعنی اگر موقع پادیں تو ان کو غرق کر دیں اور ان کے درخت
 کاٹ ڈالیں اور ان کی تختیاں خراب کر دیں کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر خواری اور غم ظان
 اور ان کی مشورت توڑنا اور ان کی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا جسے
 اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو جلا و درختوں کا کاٹنا اور کھیتی بر باد کرنا مکروہ ہے۔
 یصف۔ ولا یاس برمیہ و ان کان فیہم مسلم و اتجاہلان فی الری دفع الضرر العام بالذیہ عن ہذہ الاسلام
 و قتل الاسیر والتبہر خرد خاص ولانہ قلما یخلو حصن من مسلمہ فلو امتنع باعترابہ لا تشد بابہ۔ اور
 کافروں پر پتھر برسائے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ ان کے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ کافروں
 سے مارنے میں جمیع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے۔ پس اگر مسلمان کا لحاظ کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد
 کا دوا نہ بند ہو جائے قے و علی ہذا اگر کافروں کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں
 تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیست کافروں کے قتل کی ہر اگرچہ مسلمان مائے جاویں
 وان تقرر۔ سوالہم ینال المسلمین دیا الاساری لم یکفوا عن دیمہم لما بینا ولیمصلحت بالری الکفار لانہ ان تعدد
 العینین فعلا لقتل امن قصدا والطافۃ بحسب الطافۃ وما اصابوا منهم لادۃ علیہم ولا فارجہ دن المجہاد خصوص
 والضوابط لا تقرر بالظہر من مغلطہ حالۃ المضمضۃ لانہ لا یتبع مفاذۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ ما یجہل
 فیہن علی اطلاق النفس فیتمنع ہذہ الضمان۔ اگر کافروں نے مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے

ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین ان کو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکھیں کیونکہ مسلمانوں کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائے گا۔ اور مجاہدین و محروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں کی نیت کریں۔ اگر مارنے میں مسلمانوں و کافروں کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو بیشک میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرائض واری اسی قدر واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور ان کی مارے جو مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے ان پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت شخصہ کے کیونکہ شخصہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اس لئے کہ اس میں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا جاتا تو وہ کافروں کی جان تلف کرنے پر مہین ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہے گا۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت شخصہ کی پہنچے جی اگر نہ کھائے تو مر جانے کا خوف ہے اور اس وقت کچھ میسر نہیں ہے کھانے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھائے مگر جو کچھ کھایا اس کا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندہ یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جن کو کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہئے کہ اس وقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم ہوگا مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ شخصہ کی صورت میں اس وجہ سے تاوان برداشت کرے گا کہ خود اس کی جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرے گا۔ کیونکہ یہاں تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے میں اس پر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد مسدود ہو جائے گا۔ حالانکہ دارالکفر میں ہر قبیلہ کے اند کوئی نہ کوئی مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر جیٹھ اس کو اپنے آگے کر لیں گے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و عہد سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے واسطے ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔

اور واضح ہو کہ دارالکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کو قتل جاننا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجائی اور جنگ حرمت ہو۔ قال ولا باس باخرج الداء والناصف مع المسلمين اذا كان عسکراً عظیماً ومن علیہ لا انالاب هو السلامۃ والناصب کا لتحقيق ویکوۃ اخراج ذلک فی سریۃ لا یومن عیہ الا ان ذیہ تعویض علی الضیاع والفضیحة وتعویض انما صح علی الاستخفاف فانهم یتشتقون بہا مغایرة للمسلمین وهو اثابون المصحح لقوۃ عیہ السلام لا تاخروا بالقولان فی امر من العدد و یودخل مسلم الہمہ بامانہ یا من بن جمل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بہ بعد لان الظاہر عدم التعویض والناصب یخرجون فی المکرم العظیم وقامة من یلیق بہن کا طبع داسق والناصب اذا قاتل الشواب فقولہن فی البیوت ادفع لفتنة ولا یباشرون القتال لا یستدل بہ علی منفع المسلمین الا عند الضرورة ولا یستحب اخراجہن من البیوت ولا الخدمة فی کالاولاد مخرجین خبا لا ماء و ذنب الحسرا مشر۔ اگر مجاہدین کا شکر عظیم ہو جس پر

خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجیدہ کے ساتھ لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے کہو کہ غالب حالات صلاحتی
کی ہے اور غالب کا حکم مثل تحقق کے ہے اور اگر شکر صغیر ہو جس کو سر یہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجا
کمر وہ ہے جبکہ شکر پر خوف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لے جانے میں ان کے فضائل اور فضیلت
کے لئے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لے جانے میں ان کی حقارت ہے کہو کہ کفار جب ان پر قابو پاویں گے
تو مسلمانوں کو جلانے کے لئے ان کی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ہاتھ میں قرآن
کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو اس کی تاویل صحیح یہ ہے کہ ان کی حقارت کا خوف ہے
اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر کافروں کے یہاں گیا تو اس کو اپنے ساتھ مصحف مجید لے جانے میں مضائقہ نہیں
ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہی کیونکہ ظاہر اودہ تعرض نہیں کریں گے اور بڑی عورتیں
شکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و سرلیضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اس کے مانند کام کریں
کافی حدیث انس رضی اللہ عنہ و ابوداؤد۔

اور رہیں جو ان عورتیں تو ان کا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تردد ہوگا اور عورتیں
قتال نہ کریں کیونکہ اس سے مسئلہ نہ ضعف ہوگا اور بیاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر مجاہدین
اپنی بیویوں کو بغیر منی جماع و خدمت کے ساتھ لے جائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لے جانا ہی ضرور
ہو تو باغیوں کو لے جائیں نہ آزادوں کو نہ اور اصح یہ ہے کہ اگر بعض عورتوں کا بھولے جانا جائز نہیں ہے
بالذمیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لے جانا ممنوع ہے جس کی تفسیر واجب ہو جیسے کتب حدیث
و فقہ۔ اور اگر ہمارے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو خاص طور پر نہیں بچا گیا ہے تو ان کی
سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باغی ہو گیا تو باغیوں کا قتل جائز ہے بھلا و لا قتل مدۃ
الابان و لا جلا ولا عبد۔ الا ان یجدوا ایما الذین یحرم اللہ و علی بنی النبی و علی بنی النبی و علی بنی النبی و علی بنی النبی
خمسے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن
اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفوی بہتر ساقی چار عدد دیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار
ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہوں تو کسی کی وجہ سے مغلوب نہ ہوں گے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور
کثر سر یہ بھی مدد دیں اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یکصد دیں۔ لا ینبغی مسلمین ان لا یخمدوا و لا یغلبوا و لا یشتدوا
لقولہ علیہ السلام لا تغربوا و لا تغربوا و لا تغربوا و لا تغربوا و لا تغربوا و لا تغربوا و لا تغربوا و لا تغربوا و لا تغربوا و لا تغربوا
المروءۃ فی قسۃ العربین منسوخۃ یا نہی المتاعرہا سئل۔ اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ کافی حدیث مسلم و غیرہ۔
اور مال طہیت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے (اور مقتول کی ملک کا ان
وغیرہ کاٹ کر شکل لگا کر اٹھایا ہے) اور عرنہ والوں کے حال میں جو شہر مروی ہے وہ اس کے پیچھے مانعت سے
منسوخ ہے یہی مقتول ہے نہ عرنہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنہ کے چند لوگ اگر
مسلمان ہوئے اور عرنہ میں چار ہو گئے تو آپ نے ان کو زکوٰۃ لکھے اور ان میں چھپا کہ ان کا دودھ اور پشایا پینیں۔

پھر جب لپھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ بانگے لگے مگر گرفتار کر کے لئے گئے۔ پس آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کلٹنے کا اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھینکے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہ۔ اور حضرت الشافعی نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر عمرو اس میں مشد سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں بول کے کانٹوں سے چھوڑی تھیں تو ان کے قصاص میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی منع متقاعدہ کے عربہ والوں کی آنکھیں چھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہم کو صدقہ ہر آدمی دلاتے اور مشد سے منع فرماتے تھے۔ اور یہی نے معرفت میں کہا کہ عربہ والوں کا قصہ یا تو سونے سے جیسا کہ قتادہ ابن سیرین سے مروی ہے اور یوشافعی کا قول ہے یا عربہ والوں کو مشد کرنا چرواہوں کا عوجن تھا، میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مشد ہمیشہ سے ممنوع ہے اور عربہ والوں کے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأة ولا صبیاً ولا شیخاً فانما دلا متعددا لا اسی دلت اسیح یقتل عدنا هو احزاب ولا یتحقق منهم وبهذا لا یقتل یا بس الشق والمقطوع السی والمقطوع یدہ ورجلہ من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ واسقعد والاعسی لان البیح عنده الکفر وایحہ علیہ ما بینا وقد صح ان ابنی علیہ اسلام نفی عن قتل الصبیان والذردی وحین ذی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولۃ قتلہا ما کانت ہدۃ تقاتل فذلہ قتلت۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مبارک کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جس کا ایک جانب کا دھڑ دھنک ہو یا دایاں یا عقبہ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹ ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اس وجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک قتل مبارک کرنے والا کفر ہے اور محبت ان پر وہ ہے جو ہمیشہ بیان کیجئے اور حدیث میں ثابت ہو کہ آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا اور ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہاں یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی پھر کیوں قتل کی گئی تھی اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ پاؤں کے نہیں قتل کئے جاتے تھے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ کافی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے مماثلت کی حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے اور عورت مقتول دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہ معنی حدیث طبرانی و ابن ماجہ و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں یا جملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصہ و امتیاز کے عورت و بچہ کو قتل نہ کرے۔ اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث معتب ابن جثمہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہے جو قتال نہیں کر سکتا اور مفہم بھڑوانے کے وقت چلا کر دیہی نہیں دلاتا اور نہ جدید و عمیر کر سکتا ہے اور نہ فنون جنگ میں صاحبہ رائے ہے ورنہ قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

دریہاں صمد کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہر شیار و صاحب رائے تھا و بالجمہ ان لوگوں کا قتل اس وقت تک نہیں جائز ہے کہ ان سے مندرجہ ہموڑ و استیاضہ فرمایا۔ قال لا ینکون احد هؤلاء من له دای فی احواب او کون السلطانة ملکہ تعدی ضررہا الی اعبد و کذا یقتل من قاتل من هؤلاء دفعا للشر و لان القتال مباح حقیقۃ و لا یقتلوا مجنوناً لہ غیر مخاطب الذان بقاتل فی قتل دفعا للشر و غیر ان احمی و المجنون یقتل ان ماد ما یقاتل ان و غیر ہذا لایاس بقتلہ بعد ان سر لقمہ من اہل العقاب لتوجہ القصاب نحوہ دان کان یمن و یفیک فہو فی حال افاقۃ کا مصلح

لیکن اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت، مگر ہر تو اس کو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اس کا مندرجہ میں پرہیز ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائے گا تاکہ اس کا ضرر دور ہو۔ اور اس لئے کہ قتال درحقیقت اس کا قتل مباح کرتا ہے۔ (اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر میں ہو اور لوگوں سے ملنا نہ ہو اس کا قتل بھی نہیں جائز ہے) اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اس کو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے تو قتل کر دیا جائے گا تاکہ ضرر دور ہو۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں لڑنے میں یعنی بعد قید کر لینے کے ان کو قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے ان پر حکم الہی متوجہ ہو چکا ہے۔ اسی لئے کہ مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقی کی حالت میں مثل تھوڑے سے ہے۔ و یکون ان بعدئذی، یا ہ من الشکرین بقتلہ لقولہ انا و صاحبہما فی الدنیا معروفان و لانہ یجب علیہ احیاء بالانفاق فیما قصہ لہ علاقۃ اثنا ثلثہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و صاحبہما فی الدنیا معروفان یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر (پس اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کہ مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی ہی ہے کہ اپنی طرف سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ فقہ دے کہ باپ کو زندہ رکھے تو اس کو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اس کے منافی ہوگا۔ فانہ امر کہ امتنع علیہ من یقتلہ غیر ذلک ان المقصود یحصل بغيره من غیر اقتضایہ اما انکم وان قصد الای قتله حیث لا یکنہ دفعہ لا یقتلہ لایاس بہ لان مقصود الای دفع الاترے انہ لو شہوا الای لیسلم سیغہ علی ابنہ و لا یکنہ دفعہ الا بقتلہ یکنہ نایا نہذا اعلی۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا یعنی دونوں کا لڑائی میں مقابلہ ہو گیا۔ مف۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اس کو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اس کو قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اس کو قتل کر ڈالے و لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو چاہئے کہ سوائے قتل کے دوسرے طریق پر اس کو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اس کے گھوڑے کی کوٹے کاٹ دے یا گھوڑے سے گرا دے یا کسی جگہ اس کو محبوس کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان انہماں کو قتل کر دے اور یہی حکم ہاں و دادی و دادا وغیرہ عارم کا ہے۔ مف) کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اس کے ارتکاب سے فیر کے فیر سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کا ضربا نے اس کو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں

کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ فرد مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اس کو قتل کرنا رو بہ اسی جہت سے کہ وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو یہاں کا فر باپ کو قتل کرنا بدرجہ اول جائز ہوگا نہ اور بیٹے کو رو نہیں ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائے گا۔ اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کا فر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے۔ کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ دہشتا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں بیٹوں سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر رہائی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچاوے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو شکار وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو یہی گورہا ہے کہ اس کو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے۔ پس ضبط نہ ہوا اور اس کو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذی الارحام اگر کافر ہو اور کافروں کی طرف سے لڑنے آویں تو ان کا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں ولیکن غیظہ اسلام سے ہا می ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے پیش قدمی کرے ان کو قتل کر دے۔ اور اگر باپ محسن نے فرنا دیا اور بیٹا بھی ایک گناہ ہے حتیٰ کہ رجم کا حکم ہوا اور گناہ پہلے رجم کرتے ہیں تو باپ سے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ ٹکڑی چھینک جائے۔ مفہ۔

باب الموائد ومن يجوز امانه

یہ باب مصالحت میں اور جس کی امان جائز ہے اس کے بیان میں ہے - واذ اصابی الامام ابن یحییٰ اهل العرب و افریقا منهم فكان فی ذلك مصلحة للمسلمین فلا بأس به لقوله تعالى وَاِنْ يَخْتَضِرُوا الشَّكْرَ فَاسْجُدْ
لَكَ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَادْعُ ۖ سَوَّلَ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَا اهل مكة عام المصیبة علی ان یتبع العرب یثنه و ینزه عشر
مسیین ولان السردعة جهاد معنی اذا كان خیرا للمسلمین لان المقصود هو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر المسلمون علی
المنة السروية تعدی البعض الی ملاذ اهل الجحلاف ما اذالم تكن خیال انه ترك الجهاد صورة ومعنی اگر انا م نے مسلمانوں کے
واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا ان میں سے کسی فریق سے مصالحت کریں حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے
حق میں بہتری ہے تو صحیح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ان جنوا المسلم فاجنبوا عنہم
علی اللہ فین اگر کافر بھی مصالحت کے واسطے چکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے چھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل
کرا اور اس حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحت کیا کہ

آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہی۔ رواہ ابو داؤد و احمد وغیرہ۔

اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصاحف بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہت ہو کیونکہ شروع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جواز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی مستعدی ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصیبت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصاحف میں مسلمانوں کے حق میں مصیبت نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا جھوٹا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے جسے بالجلہ مصیبت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصیبت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور یہ بھی ہے کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویوں نے روایت کی۔ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صلح دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرارداد صلح دس برس کے واسطے تھی اور یہ بھی کہ یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنو خزاعہ تھے اور قریش نے بنو بکر کی مدد کے خواہش پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فریضہ کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مفت۔ وان صالھم مدۃ ثلث سنین نقض الصلح نفع نبیہما امام و قاتلھما لا ین علیہ اسلام ابدا و مدۃ التی کان ت بینہ و بین ہل مکتۃ و لان الصلحۃ نہ تہست کان الید جہاد و ایضا عہد ترک الجہاد و مدۃ و معنی فلا بد من التبت تعذر ان یخذ و قد قال علیہ السلام فی العہود و فاع لا یعد و ولابد من اعتبار مدۃ صلح و جہاد خبر اللہ ان جمیعہم و ینتفی فی ذلک یعنی مدۃ یتسکن منکم بعد علیہ بالید من اعداؤہم و الی اہل مملکتہ لان بذل یستحق العذر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اس نے صلح توڑ دینا مصیبت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور ان سے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر بھیج دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا۔ یعنی جب بنو بکر کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر یہ عہد سے خزاہہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر ان کا عہد بھیج مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ ابویہقی وغیرہ اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصیبت بدل گئی تو عہد بھیج دینا جہاد ہے اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے۔ اسی لئے ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں تو عہد بھیج دینا ضروری ہے اور عہد بھیج دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کر کے کہ ہم نے تمہارا عہد تم کو بھیج دیا تاکہ تم سے پرہیز کروا لاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبود کے تقویٰ میں فرمایا کہ عہد و فلی ہے اور قدر نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ اور اس کے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضروری ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جاوے اور اس کے واسطے حقیقتہً آگاہی ضروری نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچائے کیونکہ ایسا کرنے سے بد عہدی نہ ہوگی جسے خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے عہد توڑ دیا تو اس کے بعد فوراً حملہ نہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بد عہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں۔ لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزر جانا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچ کر سب کو آگاہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے

ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لے کر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر ان کو عہد گزرنے کی اطلاع دے کر
 چاہا کہ ان پر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر و فدا لا غدر پیچھے سے
 آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمر دین عیسیٰ صحابی ہیں، معاویہؓ نے ان سے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت
 کے انذر کوئی گمرہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جائے یا عہد توڑنے کی اطلاع
 ان کو بھی یکساں دے دے پس یہ سن کر معاویہؓ اپنا لشکر لے کر لوٹ آئے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و
 ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے
 مگر اس طور سے کہ ان کو بھی اطلاع دے دے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدذا بغیانۃ
 ق تلہم ولم یبند الیہم اذا کان ذلک ہاتھ فہم لا نفہم صرنا فاضل للہمد فلا حاجة لی نقضہ بخلاف ما اذا دخل
 جمعة منہم فقطعوا الطريق ولا منعة یوم حیث یدیکون هذا نقضاً للہمد ولوکات لہم منعة فقاتلوا المسلمین صلا
 نية یون نقض للہمد فی حقہم دور غیر ہم لا نفہم بغیر ذلک ملکہم لایوم جرم حق وکان ہادی ملکہم صرنا فاضل للہمد
 لانه باعاقہم معنی اور اگر کافروں نے خود بد عہدی کی ابتداء کی تو امام ان سے قتال کرے اور عہد
 توڑنے کی خبر ان کو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انہوں نے متفق ہو کر بد عہدی کی ہو یا کافروں کے کسی
 گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ و۔ ا کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد
 توڑا تو اب اس کے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اس کے اگر کافروں کی ایک جماعت نے
 جن کو قوت و شوکت حاصل نہیں ہے دارالاسلام میں گھس کر رہنے کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہے اور
 اگر ان رہنماؤں کی قوت و شوکت حاصل ہو اور انہوں نے علائقہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہاں
 رہنماؤں کے حق میں عہد شکنی ہو گا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے
 اذن ہے اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو
 تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں کیونکہ درستی وہ سب اس پر متفق ہوئے فے خلاصہ یہ کہ
 اگر بعض کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا۔ پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت
 نہیں ہے تو یہ جو رہیں گے اور عہد نہیں ٹوٹے گا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے کہ اگر
 انہوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بد عہدی ہے اور اگر بدون
 اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد توڑا گیا کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار
 کر کے چلبے غلام بنادے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ وادای الامام مودعة
 اهل الحرب و ت یاخذ علی ذلک فلا یاس بہ لانه لما جازت الامو اذعة بغیر المال فکفنا بالمال کی هذا اذا
 کان بالسیسین حجة اما اذا لم یکن لایجوز لما بینا من قبل واما خوذ من المال مصادف الجویۃ هذا
 و لہ یلزمو بساحتہم دل اسلوا سولا لانه فی معنی الجویۃ اما اذا احاط الجیش بہم ثم انفذوا المال
 فہو غنیمۃ بغیرہم و تقسم الباقی بینہم لانه ماحوذ بالہم معنی۔ اور اگر امام کی رائے میں
 آیا کہ کافروں سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز

ہے تو مال کے لئے بدرجہ اولیٰ جائز ہے لیکن یہ اس وقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ اللہ کا حکم بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال کے لئے جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بغیر ضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے پھر جو مال لیا گیا وہ اسی طور پر صرف کیا جائے گا جو جزیہ کا مصرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اس وقت ہے کہ مسلمانوں کا لشکر ان کے ٹانڈے پر نہ اترا ہو۔ بلکہ انہوں نے اپنی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے منہی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا پھر ان سے مال لے کر ان سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اس کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ کے رہا باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقبور کر کے لیا گیا ہے فی معنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دے کر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے۔ لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المردون فیدادعہم الامام حتی یظنونی امروہ لان الاسلام مرجو منہم فینالہ قاضیو قتالہم طہم فانی اسلامہم ولانہم لا یجوز اخذ الجزیۃ منہم لہانین۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے (اور کسی صورت پر غالب ہو کر خود مختار ہوئے حتی کہ وہ صلح دارا لحرب ہو گیا اور انہوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہو۔) تو امام ان سے صلح کر لے یہاں تک کہ ان کے معاملہ میں غور کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر ان سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر ان لوگوں سے مال لیا جائے گا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الجزیہ میں ہم بیان کریں گے۔ ولواخذہ لم یردہ لانہ مال غیوم معلوم و محاصر البعد واللسلین وطلبوا السلام علی مال ینلجہ انسلون الیہم لایفعل الامام لہافیہ معاخذ الدیۃ و احق المذلق باعل الاسلام الا اذا فاضل ملک لان دفع ملک واجب ہا ہی طریق یسکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال حترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کا محاصرہ کیا اور انہوں نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دے کر صلح کریں تو امام اس کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہو گا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کیونکہ جس طرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہے فی معنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جس طرح ہلاکت دور ہو سکے دور کرنا چاہئے۔ حوالہ یثقی ان ینال السلاخ من اهل الحرب ولا یعجز الیہ لان النبی علیہ السلام نفی عن بیح اسدح من اهل الحرب و حملہ الیہم ولان فیہ تعویثہم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک و کذا الکراع ما بیننا و کذا الحد یدلہ اصل السلاخ و کذا بعد الموداعۃ لانہ علی شرف النقص و الا نقضاء فکانوا علینا و ہذا ہوا لقیس فی الطحار والخرب الا ان حدیثا بالنص فاذہ علیہ السلام امروثامہ ان یمیز اهل مکۃ و ہم حرب علیہ حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار پہننا نہیں چاہئے اور تاہم لوگ بھی ہتھیاروں کے تحفے ان کی طرف نہ لے جا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار پہننے اور ان کی طرف لادنے جانے سے منع فرمایا۔ رواہ ابی ہریرہ و علیہما الثاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے لڑنے پر تقویت دینا ہو گا پس اس سے منع کیا جائے گا اور اسی دلیل سے ان کے ہاتھ گھوڑے پہنچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی وجہ کا حکم ہے۔ کیونکہ

ہتھیاروں کا ماوہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حقروں کے ہاتھ چھینا یا واپس لے جانا ممنوع ہے۔ کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جائے یا اس کی مدت گزر جائے گی تو اس کا مضر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج کو کھڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہم نے اس سے اس کا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرتؐ نے تمام بنی اٹال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپؐ سے ٹہنی کرتے تھے۔ اور اس کا قصہ یہ ہے کہ آپؐ نے تمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستونوں میں باندھا اور تین دن کے بعد کھوں دیا۔ پس تمامہ چلا گیا اور بقول نبی دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے کہا: بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اس نے جواب دیا کہ نہیں میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور قسم کھائی کہ وہ اللہ کو یا محمد سے ایک دانہ نہیں لے گا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائیں۔ پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانا اور بھائی پر قسم دلائی تو آپؐ نے تمامہ کو اجازت دی۔ کاروہ ابن اسحق وابن ہشام طالعافہی۔

فصل

۱۰ اذا آمن رجل حراً وامراً حرة كافراً او جماعة او اهل حصن او مدينة صح احسانهم ولم يكن احد من المسلمين قتالهم والاصل فيه قوله عليه السلام المسلمون تكافؤ دماؤهم ونسبي يذمتهم اذ هم اي اقلهم حر او حرة ولا تله من اهل انفس فيخف فوبه اذ هم من اهل المسعة فيتحقق الايمان منه لئلا تله حصن ثم يتعدى الى غيره ولا تله سبيله لا يتحرى وهو الايمان وكذا الامانة لا يتجزى فبتكامل كولاية الانكاح - اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزادہ سے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل تعلقہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دے۔ تو بالاصل صح ہے اور مسلمانوں میں سے کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ ورنہ ذمہ داری کے واسطے ان کا ادنیٰ بھی سہی کرے گا یعنی مسلمانوں میں امان داخل کا قصاص و دیت برابر ہے اور اگر امان دینی ایک مسلمان بھی کسی کو نہ دے تو وہ حسب کے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والذاریطی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کریں گے۔ کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اس کی جانب سے امان بھیج ہر جائے گی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوتی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اس نے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اس کا سبب رہے۔ یعنی ایمان وہ گھر سے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس امان کے بھی گھر سے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الامان یكون في ذلك مقدرة فينبذ اليهم كما اذا امن الامام بنفسه ثم دناى المسعة في النية فقدر بينه وبين حصار الامام حصنا واحدا من الجيوش وفيه مقدرة يذ الامام الايمان به بينا لو يذ الامام لا يقاوم طرأه فمحلها اذا كان فيه تقوية بها لقوت المسعة بالانحياز مكان معذرة - لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اس طرح پناہ دینے میں اسلام کے حق میں کوئی غرہ نہ ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دے دے جیسے امان نے یلمات خود پناہ دی ہو پھر توڑ دینا مسلمانوں کو معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے۔ اور اگر امام کسی غلہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے پناہ دے دی حالانکہ اس کے نبی غرہ نہ ہے تو امام اس امان توڑنے کی اطلاع دے دے اور اس لشکر کو بغور ادب کے کچھ سزا دے۔ کیونکہ اس نے اپنی رائے پر بیعت کی بخلاف اس کے اگر اس کے امان دینے میں مصالحت نظر آئے تو تا ادب تک چلے گی۔ کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصالحت جاتی رہی ہے تو

وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا جسے وہ حضرت ام ہانی نے اپنے جیسے دلوں کو کہنا دی اور اس کے ساتھ سے عرض کیا کہ بار رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال کروں گا مگر میں نے اس پر ہاتھ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی تم نے بھی اسے پناہ دی رہا ابھی سنو مسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبداللہ بن ابی ریحہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کہ پناہ دی تھے، ورنہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طعن و محنت کی پناہ یا راجع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ دلا بیوزمان ذمی لانہ متہم بھرم و کذا الاولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافروں کو پناہ دینے میں متہم ہے اور اس کی کوئی دلیل نہیں ہے مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قتال دلا سیر و تاجور بدخل علیہم لانہما مقهوران تحت ایدہم فلا یجوز لہما ما دلایا فیہما ما دلایا فیہما من یختص بعض الخوف ولا یجوزا عبوان مبنیہ یجوزی الامن عن الامن فلا لانہم کما استدل الامویہ محمد بن اسیر و تاجور ان یختصرون بامانہ ولا یفتح لابیاب فتح و من اسلم فی دار العرب ولم یجسوا لینا لایصح امانہ نہایتنا۔ اور جو مسلمان ان کے پاس قیدی ہے یا من کے ان کے یہاں تجارت کر گیا ہے تو اس قیدی یا تاجر کا امان دینا حریوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافروں کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار ان سے ڈرتے ہیں اور ماں محض بھل خوف ہوتی ہے حتیٰ کفار کو جس سے خود ہوا اس کی امان جائز ہوتی ہے۔

اور اس دلیل سے کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کریں گے پس یہ امان خارج زمصلوت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر یا کراس سے امان لے کر جھوٹ جائیں گے تو جی بڑی پر فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دارالسلام میں نہیں آیا تو اس کا امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ ان شخص بھل خوف ہوتی ہے اسے اور دلیغ ہو کر غلام یا تو مجبور ہوگا یعنی تصرفات سے منزوع ہوگا یا مذکور ہوگا یعنی اس کے مرنے کی اس کو قتل کی جائز ہے۔ دی ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عندی حیثۃ الذی بذن لہ مولاہ فی القتال وقال محمد یصح وهو قول الشافعی و ابو یوسف معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفہ فی روایۃ محمد قویہ علیہ اسلام امان عبد امان رواہ ابو موسیٰ الاشعری ولا نہ مومن متبع فیصح امانہ اعتبارا بامان ذون لہ فی القتال و بعبود من الامان فانہ یمن لکونہ شرط لحدیۃ والجهاد وعبادۃ والامتنع لتحقق ازالة الخوف بہ و تاثیر عن الخوف و اقامة المصلحة فی حق جمیع المسلمین اذ الکلام فی مثل هذه الحالة واما لایستلزم البقیۃ لافیہ من تعطل من دفع المولی ولا تعطل فی مجرد القول ولا فی حیثۃ انہ مجبور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم لا یضامونہ فلو یلاق امان محله بخلاف اب ذون لہ فی القتال لان الخوف منه متحقق ولا نہ انہا لایستلزم البقیۃ لافیہ تصرف فی حق المولی علی وجه لا یجوز عن اتمان بضرفی حقہ والا مان نوع قتل و فیہ ما ذکرنا کلا نہ قد یخطی بن ہوا نطاہرونیہ سد باب الاستغناء بخلاف ما قدر لانہ ماضی بہ و یخطا و نہ سبب شرفہ القتال و یخلف المؤمن بذلہ خلف عن الاسلام فهو بمنزلة لدعودہ الیہ ولا یستحق بالجزیۃ ولا نہ مفروض عندہم ذلک و اسف طارہ من نفع فافتقر ویو من اصبی وهو لا یعقل لایصح کاسجنون وان کان یعقل وهو مجبور عن القتال فعلى الخلاف وان کان ما ذونہ

فی القتل فاصبح انہ یصبح بلا تعاقب — اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اس صورت میں کہ مولیٰ نے اس کو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتقاد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتقاد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اس کو ابو موسیٰ اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہم نے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہک ہمارا وکیل پھر ایک روز ہم نے جائزہ ہم صبح اس کو فتح کر لیں گے۔ پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا، پس کافروں نے اس سے پناہ مانگی تو اس نے امان نامہ لکھ کر ایک تیر کے ساتھ ان کو چھینک دیا پس ان لوگوں نے اپنے ہتھیار اتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر چارے پاس آئے تو ہم نے ان سے کہا کہ تمہارا کیا حال ہے انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے ہم کو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے تو انہوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں ویرم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور اس کی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ۔ مصنف) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اس کی امان بھی صحیح ہے۔ جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اس کی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو غنی بننے کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں ہم نے ایمان کی شرط اس واسطے لگائی کہ عبادت کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے ویرم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ اس سے خوف دہر ہونا متحقق ہوتا ہے۔ اور غلام مجبور کو ماذون پر اس واسطے قیاس کیا کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو ویرم یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اس وجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدمت معطل ہو جائے۔ اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے منزع ہے تو اس کی امان تب صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفار کو اس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہوگی بخلاف اس غلام کے جس کو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اس سے خوف متحقق ہے۔ (لیکن ابن الجہم نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و ماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو ان کو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تعریف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے۔ اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں عذر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید غلط کرے مگر یہی ظاہر ہے اور اس میں غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ ہر پہلو پر کھلے گا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولیٰ اس کے کام پر راضی ہو چکا اور اس سے خطا ہو جانے کا شاذ و نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد نامہ نہیں

ہے یعنی اگر غلام مجبور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اس واسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ بمنہ زلہ دعوت اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی بہر صورت نفع ہے اور اس لئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے۔ اور فرض اتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمی میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کی امان مانع عینوں کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور اگر اس کو تثنائ کی اجازت ہو تو واضح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے۔

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مال لائے غنیمت وان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذا فتح ادمام بلد فاعنوا ای قہر ائندہ بالخیال ان شار قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخند۔ اگر امام نے کسی شہر کو بغیر عنوت یعنی قبضہ کر لیا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں پر تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موہبہ خمیر کو کیا تھا۔ وان شاد اقراہلہ علیہ و وضع علیہم الجزیۃ وحی الیہم الخراج کذلک فعل عمرؓ بسواہ العواقب موافقۃ من السواۃ فلیم یصد من خائفہ و فی کوم ملک و فی فیتغیر۔ اور چاہے وہ مال کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور ان پر جزیہ باندھے اور ان کی اور اپنی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر موافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جس نے آپ سے مخالفت کی وہ خود نہیں ہوا۔ بالحدیث انٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے پس سلطان جس کو چاہے اختیار کرے فے زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ ہو تا کہ مجھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ ہو تو جو مشہور یا گاؤں میں فتح کرتا اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس عرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لاؤں کیونکہ یہ برقرار لازمی نہیں ہوتی ہے۔ اور اس میں جمیع صحابہ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان وان کے ساتھیوں کے، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے موافقت صحابہ پر کیا ہے یہ حق ہے۔ لیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اس کی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا۔ پس دیگر صحابہ نے بعض حکمتوں کو بیان کر کے ان سے موافقت چاہی مگر انہوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بدھعالی کہ ابھی بلال وان کے ساتھیوں کی مجھے کفایت فرما۔ چنانچہ ایک سال کے انداز سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعہ۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ بدھعالتان کے حق میں عین دغا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اس کی تینا

کہتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منہم من قتل عبداً ومنہم من یقتل۔ پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبة یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید بن جبیر تابعی کو حجاج لقص نے جو مشہور ظالم جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بگناہ قتل کئے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہترین ہے اس نے کہا کہ خاموش ہو۔ میں نے تجھ سے کچھ اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو بیع کنسا ہے جن کو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بزار اور موت کی خواہش نہ تھی اور تجھ میں ابھی زندگی کی ایک رشتہ باقی ہے۔ پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت نہ کی ان کو شہید کر ڈالا۔ مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعیدؓ اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد آئیں تیرا منتظر ہوں۔ حجاج خواب سے نہایت پریشان ہو کر، سرخند اس کے وزیر و امرا نے قتل دی مگر اس کو تسکین نہ ہوئی اور اس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے حتیٰ کہ چالیس دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اس کے لئے بہتر ہے تو میں اس کی ناکواری برداشت نہیں فرماتا اور میں چاہتا کہ اس کو صدمہ ہو۔ کما فی الصبیح۔

ظاہر اس سعید ابن جبیرؓ نے جب اپنے دل میں ایک رشتہ زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب میں پکڑا جائے گا۔ اسی واسطے اس کو نصیحت کی کہ میرے قتل سے درگزر کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عمرؓ راضی نہایت محبوب کے چلی ہوئے تھے۔ فانیہم۔ م۔ بالجلد امام کو اختیار ہے کہ جو ملک قبر وغیرہ سے فتح کیا گیا جب اس کو غارتگری پر تقسیم کر دے اور عیسایہ و یوں والوں کو برقرار رکھے کہ ان پر جزیرہ و خراج ہاں ہے۔ و قبل الاولیٰ ہوالاولیٰ عند حاجۃ الخائفین والآخریٰ عند عدم الحاجۃ لیکون حدیۃ فی الزمان الثانی و هذا فی حق رما فی المنقول المحرولایعوز عن بالرد علیہ لانه لم یوردہ الشرع فیہ و فی العقار و غلات الشائع لان فی امن ابطال حق الخائفین او منکھف فلا یعوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل یقتلہ بجمع الرقب لان للامام ان یصل حقہم ساسا یا بقتل والحجة علیہ ما روینا و لان فیہ نظراً لانہم کالاکوة الداملة للمسلمین العساة بوجوب انزاعہ والوفی مرتفعة مع ما انہ یعطی بہ الذین یا تون من بعد والخراج وان قل حالاً فقد جلی ما لا یجوز ان من علیہم بالرقاب والا ما حق یدفع الیہم من المنقولات بقدمائہم الیہم الحل یخرج من حد الکواہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک مغربیہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو ان کے واسطے یہ سامان مہیا رہیں۔ پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رط مال منظور تو اس کو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کہ جو احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک بالی کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلے کے جو مساوی ہو جائے نہیں ہے اور خراج اس کا مساوی

بدلہ نہیں ہے۔ بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کافروں کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو بالکل قتل کر دے تو غازیوں کا حق ان کے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور حامل جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ نص صماہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ جہت ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کہنے میں یہ مصیبت ہے کہ کھڑے جن کو برقرار رکھا ہے مسلمانوں کے واسطے کاشتکاری میں اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں۔ اور زراعت کا خرچہ لہاں ڈالا جاتا ہے باوجود اس کے یہ ملک و اراضی ان لوگوں کے واسطے جو چھپے آریں گے ایک سامان میلہ ہے اور خرماں اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہے گا اس راہ سے کثیر ہے۔ اور اگر امام نے احسان کر کے ان کی گردنیں آواز کیں اور اراضی پر ان کو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اس قدر دے دے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے یہ اشارہ ہے کہ گراماں نہ ان کی عورتیں و اولاد وغیرہ اموال سب تقسیم کر دیئے اور ان کو بعد کراہت کا شتکار کے ارضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدو مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیے کہ ارضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمر تاشی۔ قال وهو فی الاسارى بالخیادان شاء قتلهم لانه منہم الاسلام قد قتل ولان فیہ حسره واداة الخسارون شار ستوفهم لان فیہ دفع شرهم مع وفود النفع لاهل الاسلام وان شار وتوهم احوا دا اذمة للمسلمین لبا پنا الا فی مشرک۔ العرب فاستوفی علی ما بقی ان شاء الله قتله۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے ان کو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے ان کو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ بکارواہ البخاری۔

اور اس لئے کہ قتل کر دینے میں مادہ فساد ملتا ہے اور دوم یہ کہ چاہے ان کو مملوک بنا دے کیونکہ اس میں ان کی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے ان کو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذی بنادے جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرک عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان سے سوال نے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے۔ ولایجوز ان یودعوا لے دار لہوب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے۔ فان اسلبوا یدقتلهم لانہم لا ندنا ع اشوبہ دنہ پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو ان کو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدو مال کے ان کا شر دفع ہو گیا۔ وہ نہ یستوفی لہم وفود النفع بعد افتقاد سبب الملك۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں مملوک بنا دے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے یعنی پہلے قید ہو کر مملوک ہو جانے کے بعد مسلمان ہونے میں تویر جائز ہے کہ ان کو مملوک بنا دے۔ بخلاف اسلام قتل الذم لانه لم یعتقد السبب بعد۔ بخلاف اس کے اگر گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو ان کو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا۔ ولایفادی بالاسادی عنایک حنیفہ وقال یفادی بہم الاسادی المسلمین وهو قول الشافعی لان فیہ تظلیف اسلم وهو اذی من قتل انکا فرواد انتعا بہ وہ۔ ان فیہ معونة الکفر لانه یعودوہا علینا ودفع شرحا بہ غیر من استقلوا لاسیر المسلم لانه اذا بقی فی اید یہو کان اجلا فی حقه لیس مضاف الینا والامانة بدفع اسیر

البحر مغاص البینا ام ابیہذا قیام لہ یخذ منہم لایحوز فی المشہور من الذہب لعل فی البیر الکبیر انہ لایاس بہ اذا بالسبب حاجۃ استدلالا لاساری مدبر ولولکان اسلامہ اساسی فی ایدینا لایعادی مسلم اسیری ایدیم وانہ لا یغید الا اذا طابت نفسہ بہ وهو ما مون علی اسلامہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائے گا یعنی جائز نہیں کہ ان کو فدیہ سے کر چھوڑ دیا جائے۔ اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے ان کو چھوڑنا جائز ہے۔ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور نفع اٹھانے سے بہتر ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر کم سے پھر لڑائی کرے گا اور اس کی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑنے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر ان سے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے۔ اور کافروں کو ان کا قیدی دے کر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے و لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا تو اس کے مقابل ایک مسلمان آیا جو اس کے دفع کرنے کو کافی ہے اور اس کی تعلیم اور عبادت کی آزادی و اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیادہ رہی۔ اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑ دیا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ بلکہ کافر و عورت کو دے کر مسلمان کو چھوڑنا بھی جائز ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت ابوبکر نے سلم بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑ دیا۔ کما رواہ مسلم۔ مگر اگر کافر یا عورت کو اسے کر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے۔ اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی جو بنی مال کے چھوڑے گئے تھے لیکن جب اس کے بعد کتاب آمیز آیت اتری تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ الغایۃ اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو ان کو دے کر ایسے مسلمان کو چھوڑنا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بیغائہ ہے لیکن اگر مسلمان ہوئے تو لا قیدی کی خوشنودی سے اس پر راضی ہو اور اس کے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ قال ولا یجوز النبی علیہم ای علی الاماری خلافا لشافعی فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یورید منہم فلو نہ تعالیٰ اقتلوا المشرکین حیث وجد قوم ولانہ بالاسر والقسر فیتحق الاسترقاق فیہ ولا یجوز استقامتہ بتر منفعۃ و عوض وما رواہ منسوخ بحدیثنا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ ہما اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بغور احسان چھوڑ دیا تھا۔ درجاری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے قاتل فرمایا۔ اقتلوا المشرکین حیث وجد قوم یعنی مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کر دو تو چھوڑنا جائز نہ رہا اور اس لئے کہ قید و مقید ہونے سے اس میں مملوک بننے کے جملے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو ممتنع طاہرات کی۔ و اذا اذاد الامم العور و مہم موشی فلم یقدر علی نقلہا الیہ و اذا لا اسلام فیہا و روجھا ولا یعقوبھا ولا یتبرکھا و قال الشافعی یتبرک لہ علیہ اسلام قد اعی

عن ذیح الشان الا مالکة ولتان ذیح الحيوان يجوز لغرض بيع ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعذار ثم يروق باننا لنقطع منفعة
من الكفار وصاد كتحريم البتيلان بخلاف التعريق قبل الذبح لانه منهي عنه ويجوز ان العقول له مشقة وتحرق الاسلحة ايضا لما
يعتق منها يدن في موضع لا يطلع عليه انكافار لاطالا للمنفعة عليهم۔ اور جب امام نے دارالاسلام کی طرف اشارہ کیا
حالانکہ اس کے ساتھ مویشی ہیں جن کو دارالاسلام میں لانا نہیں بنتا ہے تو ان کو ذبح کر کے جلا دے اور ان کو مار کر
نہ پھینکے اور نہ زخم چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ ان کو زخم چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی
بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو زید بن ابی سفیان کو مخبر دس باتوں کے ایک یہ بھی
وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرضی صبح کے واسطے جو ان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کاذروں کی قوت و شوکت
توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا۔ پھر اس کو آگ سے اس واسطے جلاوے کہ کافروں کا
نفع بالکل منقطع ہو جائے تو لسا ہو گیا جب ان کے گھر گرا دیں تا جب ان کے ذبح سے پہلے جلا مانہیں جائز ہے کیونکہ
وہ ممنوع ہے۔ کما فی حدیث الجماری وجرہ۔ اور بخلاف کو تجمہ کاٹنے کے کیونکہ وہ مشہ حرام ہے اور ان کے ہتھیار
بھی جلا دیئے جادویں اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہ ہوں ان کو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار کو اطلاع نہ ہو سکے تاکہ
کاذروں کی منفعت بالکل جاتی رہے۔ ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجوا فی دار السلام وقال
الشافعی لا یاس بذلف واصلہ ان الملك الذنمین لا یثبت قبل الا حرا ید الاسلام عندنا وعندہ یشترک ویشترک
علی هذا الاصل عدۃ من النسائل ذکونا ہا فی کفایۃ المنتہی لہ ان سبب الملك الاستیلاء واذ اورد علی ماں مباح
کما فی المیسود ولا معنی لا استیلاء سوی اثبات الید وقد تعقق ولنا انہ علیہ السلام نھی عن بیع الغنیمۃ
فی دار الحرب والخلاف ثابت ذیہ والقسمۃ بیع معنی فتدخل تحتہ ولذا الاستیلاء اثبات الید الحاکمۃ
ولنا قلۃ والثانی منعدم لاعتدالہم علی الاستیلاء ووجودہ ظاہر شرہ قیل موضع الخلاف ترکت الاحکام علی القسمۃ
اذ قسم الامام لان اجتہادہ ان حکم الملك لا یثبت بدوہ وقیل الکراہۃ وہی کراہۃ تغزیہ عند معمر فانہ
قال علی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف لا یجوز القسمۃ فی دار الحرب وعند معمر الا فضل ان یقسم فی دار الاسلام و

وجہ الکراہۃ ان دلیل البطلان ما اوجح الا انہ تقاعد عن سلب الجوارہ فلا تقاعد عن اثرات الکراہۃ۔
اور دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اس کو دارالاسلام میں نکال لاوے اور شافعی
نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینے سے
پہلے غنیمت میں غازیوں کی ایک چارہ سے نزدیک نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے۔ اور
اس اصل پر چند مسائل نکلے ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کر لیا ہے (از انجملہ اگر غازی نے غنیمت کی ہاندی سے
دھلی کی پس بچہ ہوا تو دعویٰ پر نسب ثابت اور ہاندی اس کی ام ولد ہوگی۔ اور چارہ سے نزدیک نہیں از انجملہ غنیمت
کی کوئی چیز زکوٰۃ کرنا اور از انجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے نزدیک اس کا حصہ میراث ہے
اور چارہ سے نزدیک نہیں ہے از انجملہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن ہے۔
از انجملہ قبل تقسیم کے جو لشکر بد کے واسطے پہنچا وہ چارہ سے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے

نزدیک نہیں ہوگا۔ ع۔) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح ہر استیلاء واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اس کی ملک ہے اور استیلاء کے سوائے اس کے کچھ معنی نہیں کہ اس پر اپنا قبضہ قائم کرے اور دارالحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دارالحرب میں مال غنیمت پیچھے منع فرمایا ہے۔ (یہ حدیث غریب ہے پائی نہیں گئی) اور دارالحرب میں مال غنیمت پیچھے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المثل منع ہے تو مقاومت کے تحت میں داخل ہوگا۔ اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے۔ حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد بے کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال ان کے ہاتھوں سے نکال لیں اور اس کا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی ان کے ملک میں ہے تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام معترتب ہوں گے یا نہیں کیونکہ بدوں ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے سیرکیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دارالحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دارالاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہونا رائج ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر مؤثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہ ہوگی۔ قال والرواد المقاتلة في العسكر سواء ولا يستواهم في سبب وجہ المعاوذة او شهود الوقتة على ما عرفت وکنک اذا لم یقاتل عرض او یضربک لہما ذکونا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعی کے نزدیک معرکہ قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے عمل پر معلوم ہو چکا اور یہاں اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق لڑنے والے کے برابر ہے) اور اس طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہے کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ واذلحقہم الممدون فی دار الحرب قبل ان یخرجوا الفیئۃ الی دارالاسلام شاذ کم فیہا خلافا للشافعی وبعید ان یقتلوا القتال وھو ینزل علی ما مہدنا من الاصل وانما یقطع حق لشاکۃ ممدنا بالامور وبقسمۃ الامام فی دار الحرب اذ یبعث المغانم فیہا لکن یکن واحد منها یمتک السیف ینقطع حق شکوۃ امدود۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو سنو زدارالاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دارالحرب میں ان سے حاصل تو مددگار بھی مال غنیمت میں ان کے شریک ہوں گے۔ اس میں شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک معرکہ کا حق جب ہی منقطع ہو جائے اس کے غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دارالاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دارالحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سبب بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگار ملکا حق شرکت منقطع ہو جائیگا۔ قال ولا حق لاصل سوق العسكر فی الفیئۃ الا ان یقاتلوا وقال الشافعی فی احد قوله لیسیم لہم لقوله علیہ السلام الفیئۃ لمن شہد الرقۃ ولانہ وجد الجہاد معنی بکثیر السواد لئلا ینہ لم یوجد المعاوذۃ علی قصد القتال فالغنم السبب الظاہر فیہ

السبب الحقیقی وهو القتال فیفید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسانا اور اجل عند القتال وماذا موقف علی عہد او تاویلہ ان یثمہد ما علی تعدد القتال . اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں ہے۔ لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی . ع . ہ اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ ان کے واسطے بھی حصہ لگایا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو۔ ارواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی سن قول عمرؓ۔ اور یہی ہے کہ کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے فی السبی جہاد پایا گیا کیونکہ انہوں نے سوا و لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے ان کا سرحد سے اترا نہیں پایا گیا تو سبب ظاہری ہمارا وہاں تو سبب حقیقی یعنی قتال مقبرہ ہوگا۔ پس اگر اس نے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اس کی حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اس کا استحقاق ہوگا۔ اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمرؓ کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اس کی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو۔ وان لم تکن للمعام حولة فقل حبیبنا انما غنیمتہا فی ما فیہ قسمة ایداع لیجملوا فی دار الاسلام و یحبوا انھم فیقسمہا قل ابعد الضعیف کھذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضامہ وھو رایۃ السیر الکبیرۃ المجلد فی هذا ان الامام اذا جد فی الغنم حولة یصل الغنائم علیہا لان الحولة و المحول مالہم و کذا اذا کان فی بیت المال فقل حولة لانه مال المسلمین و لو کان لخاص فیس فیہ لا یجوزہم فی رایۃ السیر الصغیر لانه ابتداء حولة و مالک اذا انفقت رایۃ فی مفرق مع رقیقہ لقل حولة و یجوزہم فی السیر الکبیر و ذہب الضور انہم یحصلون

خاص۔ اگر بازار الحرب میں امام کے پاس اس قدر بازار برد آریاں نہ ہوں کہ اموال غنیمت لادلاوے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اس کو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دارالاسلام میں لادیں پھر پھر سے واپس لے کر ان میں حصہ رسد تقسیم کر دے۔

شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدر کی میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار بردار یاں پائیں جن پر مال غنیمت لادلی جائے تو انہیں پر لاد کر دارالاسلام میں لاوے کیونکہ بار برداری مع مال کے غازیوں کا ہے۔ اور اسی طرح اگر بیت المال میں لادنا بار بردار یاں ہوں تو بھی یہی کہے کیونکہ یہی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار بردار یاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو یہ صغیر کی روایت میں ان پر جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ اجناسی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگل میں کسی کا جانور مر گیا اور اس کے ساتھی کے پاس اس کی حاجت سے شاید ایک جانور ہے تو اس پر کراہیہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا اور یہ سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کرے گا کیونکہ خاص ضرر اٹھانے میں امام ضرر ضرر ہوتا ہے۔ و لا یجوز بیح الغنائم قبل القسمة فی دار الحرب لانه لا یملك قبلہا و فیہ اختلاف الشافعی و یوقد بیتا الامس اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعی ۴۱ کا اختلاف ہے اور اصل بنا اختلاف کرم بیان کر چکے۔ و من مات من غنیمت فی دار الحرب فلا حق لہ

فی العینۃ ومن مات متحرراً بعد انخراطہا الی دہ الاسلام فنصیبہ بوندتہ لان الاولاد شیخیو فی الملک ولا ملک قبل ان یخرجوا
 واما الملک بعدہ وقال الشافعی من مات متحرراً بعد استقرار سہمیۃ یورث نصیبہ بقیام الملک فیہ عندہ ولا یورثہ بقاءہ
 اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دار الاسلام میں غنیمت
 محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مر اس کا حصہ اس کے داروں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں
 جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز ملے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا
 کہ کافروں کی ہزیمت پورے ہونے کے بعد جو غازی مر اس کا حصہ میراث ہوگا۔ کیونکہ شافعی نے نزدیک
 اس میں غازی کی ملکیت ثابت کر رکھی اور ہم اس اصل کو اپر بیان کر چکے ہیں۔ قال ولایاں یا یعلف العسکر
 فی دار عروب ویاکل اعمار ویدولہ من اھلہم قال العبد انضیعت ارسن ولم یقید یا عاجۃ وقد مشوطھا فی دواۃ
 ویم یشتوطھا فی ادخری وجہ الاولی انہ مشغول بہ ثمن فلا یماع الا تماع بہ الا لعاجۃ کما فی الثیاب والدواب
 وجہ الاخری فیہ علیہ اسلام فی غیر کلہ واعلموا لان الحكم یدار علی ذلیل اعاجۃ وھو کونہ فی دار الحرب لان الغازی
 لا یتصحب قوت لفسہ وعلف طھر مدۃ مقامہ فیھا والیرۃ منقطعۃ فبقی علی اصل الاباحۃ للعاجۃ بخلاف السلاح
 لانہ یتصحبۃ فاکمل دلیل العاجۃ وقد فس الیہ العاجۃ فیعتبر حقیقتھا فیستعمل ثم یدور فی الغنم اذا استغنی عنہ طائفۃ
 مثل اسلحہ واطعم کالغیر وول العور واکستعمل فیہ کاسہن والایت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دین
 اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پادیں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بغیر درت ایسا کریں اور سیر صغیر
 کی روایت میں بشرط ضرورت صہ جائز ہے اور سیر کبیر ضرورت بشرط نہیں ہے۔ اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے
 یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور
 چوپاؤں میں ہے۔

اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیمہ کے بارہ میں فرمایا کہ تم اس
 کو کھاؤ اور اپنے جائزوں کو کھاؤ اور اس کو لاؤ مت لے جاؤ۔ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدد دلیل حاجت پر ہے
 اور دار الحرب میں ہونا دین حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جائزوں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت
 تک ساتھ نہیں لے جاتے ہیں۔ اور اناج کی رسد وہاں پہنچنا منقطع ہے تو بوجہ ضرورت اصل اباحت باقی بری بخلاف
 ہتھیاروں کے کیونکہ غازی ان کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی بری اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت
 ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے۔ چھو جب اس کے کام سے فارغ ہو تو مال
 غنیمت میں واپس کر دے اور جاؤ کہ حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام سے مراد اندرونی گوشت اور بھی اور
 تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعمل العطب دنی عن النسخ الطیب۔ اور گھڑیوں کو جلانے کے کام میں لاویں اور بعض نسخوں میں
 ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاویں۔ ویدھن بالادھن ویتعابہ الدابۃ لیس اس لعاجۃ ولے جمع فلفہ۔ اور ان کی اختیار ہے
 کہ تیل کو استعمال میں لاویں اور جائز کے پیروں میں لگاویں کیونکہ اس سبب کی حاجت باقی جاتی ہے۔ ویدھن بالادھن ویتعابہ
 اسلحہ کل دھانسیۃ وناویۃ اذا احتاج الیہ بالیوم یکمل لیسوح بقہ جیدہ۔ اور جو ہتھیار پادیں اس کو لے کر اس کے ذریعے قتال
 کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اس کے پاس
 ہتھیار نہ ہو اور ہم اس کو سبائی میں بیان کر چکے ہیں۔ ویدھن بالادھن ویتعابہ الدابۃ لیس اس لعاجۃ ولے جمع فلفہ۔

قد ممانا وانما هو باسامة وصان كاسيا له اجمع واعلموا ان قوله ولا تجدونه اشارة الى اسمائهم لا يبيحونه بانها حبيب وانفقتة والاعراض منه لا يجوز في اي ذلك تعلق بامه احد وهو الذي ائتم الغنيمة لانه بين من كانت للجباية واما الشلب والانتاج فتكون الاشياء فيها قبل انفسه من غير ما يجنيه فلا يشترط الا انه يقدر الامام بينهم في دار الحرب اذا احتاجوا والشلب والدواب والمقاتل الذين سحرهم يستباح لمنزلة دابة المنكوبة لان هذا ان حق المصدق محتمل وجاجة هذه البرمجة بها فكان اوله بارعاية ولم يذكر القسبة في السلاح ولولا قلة المتبعة فانه اذا احتاج واحد وحده له الاحتياج في الفضائل فان احتيج لكل بقصر في النفس بخلاف ما اذا احتاجوا لمقامي حيث لا ينقسم بان الحاجة اليه في حصول نتائج او رية نہیں چاہئے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو جو حق ہوئے چاندی کے فروخت کریں اور نہ ان کو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کریں کیونکہ یہ جو ملکیت پر ہوتی ہے۔ اور قبل احراز کے ملکیت ہمارے ہے۔ اور یہ استعمل بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا۔ اور قدرتی نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے ان کو مالی ذخیرہ کریں، اس میں اشارہ ہے کہ سرے وہ چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی فروخت نہیں کریں گے کیونکہ اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اس کے دام لے کر مال غنیمت میں واپس کر کے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جس میں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و متاع سے انتفاع اشخاص قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دارالحرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجہ اولیٰ مباح ہو جائے گی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دارالاسلام سے مدد مانا امر احتمال ہے اور جو غازی بالفعل موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انہیں کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمدؒ نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور درحقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اس کے اگر کپڑی ہوئی غورٹوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورت زائدہ میں سے ہے نہ پس معلوم ہوا کہ طعام و انتفاع و تلک و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن سلم منهم معناه ان دار الحرب اصولاً باسلامہ نفسہ لن الاسلام یشائی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانهم مسلمون باسلامہ تعادل من صونی ید یہ لقوله فیہ اسلام عن سلم علی مال مطہر ولا نه سبت یدہ اختیار کیا یہ بالظاہر عقبہ ادوہۃ فی یدسلم از می لانہ فی یداصیحة معتزمۃ یدہ یکبدۃ۔ اور کافرون میں سے جو شخص کہ دارالحرب میں مسلمان ہو گیا تو اس نے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک سو پہنچان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی ملوک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں۔ اور اس نے ایسے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اس کے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسل او بعد او احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اسکا حقیقی قبضہ اس مال پر یا تھا ہے اور اس نے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ عمرہ صحیح ہے اور جبکہ پاس ودیعت ہے اسکا قبضہ ماند قبضہ مالک کے ہے۔ نان بعد ناطع دار الحرب عقد رو فی وقال الشافعی جملہ لانہ فی یدکانعما کا المنقول ولنا ان العقاقیر ید اهل الدار سقطھا اذھومن جدۃ دار الحرب غیر کن فی یدہ حقیقة وقبل هذا قول ابی حنیفہ صوفی یوسخہ لا غروی قول محمد بن جوہر قول ابی یوسف الاول ہو کفیور من لامال بنا علی ان الین حقیقة لا یثبت علی العقد حسندھا وعند محمد حبست۔ اور اگر ہم لوگ

دار حرب پر غالب ہوئے تو اس کا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائے گا اور امام شافعی (مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہو گا کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا۔ اور بخاری و ترمذی نے کہا کہ مال غیر منقولہ یا دشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراحن بھی مجاہدہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اس کے قبضہ میں نہ ہوا۔ اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قول اور دوسرا قول امام ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول اور قول محمد بن غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہو چکا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہو چکا ہے۔ ولذا یقال فی لانہا کاغذہ حویۃ لا تتبعہ فی الاسلام۔ اور اس تو مسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائے گی کیونکہ یہ کافروہ حریرہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ وکذا حملہا فی غلاۃ شافعی وھو یقول، نہ مسلم نہ عا کا لخص منہ، نہ جزوہا جزو برقعہا و المسلم من لیسک تیمانہ غیر مختلف لخص منہ، نہ حریرہ عورت البتہ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہو گا یعنی شوہر اگر چہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافروہ کو جو حمل ہے وہ مثل اس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور اس میں امام شافعی مختلف کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاوے گا جیسے وہ بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور بخاری و ترمذی یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزو ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائے گا اور مسلمان اس قابل ہو تا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر غلام ہو جائے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا ہو کہ وہ آزاد ہے۔ کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزویت باقی نہیں رہی۔ واولادہا کتب رقیق لانہم کفار جوہود و لا تبغیہ۔ اور اس کی باغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائے گی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور ان میں تابع ہونا نادر ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فی لادہ لہا ثمن و علی مولاوہ خروج من یدہا و تبعہا لہا و دارحمہ اور اس کے غلاموں میں سے جس نے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اس نے اپنے مولیٰ سے ترو کیا تو اس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ واما کان من مالہ فی ید حربی ذلک فی غنیمہ کان او بدیعہ کان یدہا لیست بمعصومۃ اور اس تو مسلم کا جو ماں کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ولایت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ حریرہ نہیں ہے۔ واما کان عبا فی ید مسلم او دمی ذلک عتد الی حنیفۃ و قال محمد و یكون حیث تال العبد الضعیف رحمہ اللہ کن ذکر عند الاختلاف فی السیو اکثر و ذکرنا فی شرح المہج بصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد و ہما ان المال تابع لنفسی وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا ما نہ فیہا ولہا مال مہرج یملک بالاسقیاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا تروی انہا لیست بمعصومۃ لانہم معترض فی الاصل لکونہ مکفوا و باسمۃ التصرف بعارض شہدہ وقد نہ فیہ بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عسوفہ لا متہان فکان محلا للتملک و لیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ۔

اور اس کو مسلم کا جو کچھ مال یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال غنیمت ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک غنیمت نہیں ہو گا۔ شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمدؒ نے یہ کہیں میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع مغیر کے شاہین نے امام ابو یوسفؒ کو امام محمدؒ کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے

نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اس کا نفس مجموعہ اسلام کے معصوم محفوظ ہو گیا تو مال بھی اس کے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دار اصل مباح ہے تو غنیہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائے گا اور اس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن ذرا صل اس سے قہر من کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور قہر من جہاد مباح ہونا بسبب شہادت کفر کے تھا حالانکہ اس کے مسلمان ہوجانے سے دفع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ متبادل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ ملک اس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اس کا قہر من کرنا ثابت نہ ہوا۔ واذن خروج المسلمون من دہ محبوب ہم یجوزون بعد من الغنیمۃ ولا یجوزون متھادن الضرورة فدار لغت ولا باحة باعتبارها ولان الحق قد ناکم حتى لا تریث نصیبہ ولا کن ذل، دخیج اور دلاسا اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ دھو دیں۔ و نہ خود اس میں سے کھ دیں۔ کیونکہ ضرورت جاتی رہی۔ وراحت باعتبار ضرورت نفس اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق زیادہ مضبوط ہو گیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اس کا حصہ میراث ہونے پر اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معہ علف ادهام دہ اے الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا نانچ بچ رہ ہو وہ مال غنیمت میں واپس کر دے۔ معناه اذا سم یقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو تو یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو واپسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو تو وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے غنیمت ضرورت کے دار الحرب میں بطور بیاباج استعمال کیا تھا جب وہیں سے دہار سوار میں نکل آئے تو جو کچھ جس کے پاس بچ رہ ہو وہ اس کو غنیمت میں واپس کر دے۔ وعن الیث فی مثل لولثا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت میں ہمارے قول کے ہے۔ وعنه نہ لاہود اعتبار ہا متضمن۔ اور شافعی نے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متضمن کے نہ متضمن وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جا کر کافروں کا مال نکال دیا ہو حتیٰ کہ ایک یا دو آدمی جن کو قوت منعت نہیں ہے بدرون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ میز و ماں لایا تو یہ اس کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لے جاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا بیاباج چیز ہے جس پر اس ایک آدمی کا بائقہ پٹہ نہیں رہا۔ ع۔ جیسے دارالاسلام کے لشکار مباح کا حال ہے کہ جس نے اس کو پہلے پٹا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و نانچ بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے۔ و ان الاختصاص ضروریۃ الحاجۃ وقد نہات۔ اور بخاری میں یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی نہ یعنی یہ نہ دانہ و نانچ اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا۔ غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف متضمن لانہ کان حق پہ قبل الاموال فکذا بعدہ بخلاف متضمن کے کہ اس نے جو کچھ کیا وہ دارالاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اس کا متعلق تھا تو دارالاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے نہ پس اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ و بعد لقسمۃ تصدق بہ ان مالو غنیمۃ وامتص بہ ان کا ذہب و عہد۔ اور اگر دار الحرب میں یہ غلام نے ان میں تقسیم کر دیا تھا پھر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو یا پس اگر خود تو اگر

تو بچے ہوئے کو صدقہ کریں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دیں جسے کیونکہ دارالحرب کی تقسیم لمعاوضہ ضرورت کے تھی اور جب دارالحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اس قدر غلہ اس کو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اس کو روانہ نہیں ہے بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھانے لائنہ صادی حکم المفقہ لعمدہ المدعی الذین کیونکہ یہ غلہ نقطہ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے نہ کہ یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچا ہوا غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس نہ کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اس کا جواب فرمایا۔ فان کالما استغنا به بعد الاحراز قد قسیتہ لے الغنمہ کان لہم قسمہ۔ پھر اگر دارالاسلام میں رہنے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اس کی قیمت مال غنیمت میں واپس کریں بشرطیکہ دارالحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم نہ کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی یصدق بقیۃہ وافتقر لاسی ما یہ لقیام الغنیۃ مقام الامس فاحذک۔ اور اگر دارالحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو اگر مرد و اجنبی ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خروج کر ڈالا ہے اس کی قیمت فقیر کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے یا نہ لے یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہو تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خفق میں لارے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اس کا قائم مقام اس کی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی حرام نہیں ہے بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

فصل فی کیفیۃ القسمۃ فیخرج خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فانما للہ خمسہ وللسون استثنی الخ۔ قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے۔ پس قیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا مال اللہ خمسہ الا یہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ مستثنیٰ کیا جسے یہ دو سو اچارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ نے انسانیام پاک صرف تقسیم و تکمیل کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مرد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اس قرابت و قریب و مساکین و ابن السبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مخرج ہے۔

الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول اس میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ وبقسمہ واریۃ اخماس من الغنائین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے جسے یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جسے آئینہ مذکور ہو گا۔ غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیوں کے ہیں۔ لائنہ علیہ اسلام خمسہا بن الغنائین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چار حصوں کو غنائین میں تقسیم کر دیا ہے چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غنائین میں تقسیم کیا ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلہ۔ ثم انفادس مسلمان ودر اجل سعد۔ حذابی حنیفہ رحمہ۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ قتادہ انفادس ثلثہ اسہم وھو قول الشافعیہ اور سوار کے واسطے تین سہام ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے جسے اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام حنفی نے آثار میں ابو حنیفہ کے اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راجع ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے

روایت کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابو حنیفہؓ کا قول ہے لیکن ہم اس کو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے
 میں حصہ میں اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ ہمارے ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار
 کے واسطے تین حصے دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ رواہ ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما و ابو داؤد و ترمذی و
 ابن ماجہ۔ شہ ولایت، استحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے نہ یعنی
 لزمانی میں جس قدر جس کی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وفتناؤ علی ثلثہ
 امثال الواجل۔ اور سوار کا تین پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لا تظکروہ الغدوا ثلثہ کیونکہ
 سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت رہنے کے واسطے کافی ہے۔ ورجل ثلثات لا غیر۔ اور پیدل
 صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا۔ یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آؤں کی حرکت
 سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اس نے فوراً حملہ کر کے دشمن کو بھگایا
 اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آ گیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لوٹا رہا۔ در یہ
 بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زیادہ کافی ہے تو پیدل سے سہ حصہ غنیمت
 کا مستحق ہے۔ ولای حنیفۃ رحم ماروی، ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما، علی بنافرس سہمین وللواجل سہما۔
 اور ابو حنیفہؓ کی وہ دلیل ہے جو ابن عباسؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو
 حصہ دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔ لیکن ابن الہمامؓ نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباسؓ سے غریب ہے
 یعنی پاؤں نہیں جاتی ہے۔ بلکہ اسحق بن راہویہ نے مستدین اس کے خلاف روایت کی کہ حدیث ابن الفخیل بن
 غزو ان ثنا النجاج عن ابی صالح عن ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للفرس ثلثہ وللواجل
 سہما۔ یعنی ابن عباسؓ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین سہام دیئے اور پیدل کے واسطے
 ایک حصہ دیا۔ وروی نحوه بطریق اخر عنہ۔ صف۔ بنی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے۔ لیکن مصنف نے حدیث
 ابن عباسؓ کو کہیں پایا حتیٰ کہ اس پر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فصدہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں
 فعل متعارض ہوئے۔ ایک وہ کہ بن عمرؓ نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباسؓ نے روایت کیا۔ کیا ممکن ہو
 معلوم ہوا کہ اول تو صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباسؓ کا ثبوت نہیں ہوتا عداوہ اس کے جو ابو داؤد
 کی حدیث مجمع میں جاریہ و روایت طبرانی وابن مردیہ وغیرہ میں آیا وہ مصنف دوم و جرح سے خالی نہیں تو معارضہ
 قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مقع۔ لیکن مصنف نے
 اس کو معارضہ قرار دیا اور فرمایا۔ نیرجج لے قوہ۔ یعنی جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا نہ۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ کے نہیں ہو سکتا۔ وفتناؤ علی ثلثہ
 للفرس سہما وللواجل سہما روا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے
 واسطے ایک حصہ ہے نہ لیکن ابن الہمامؓ وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی
 شیبہ نے روایت کی اس کی غلطی ہے۔ بالحدہ مصنف لاکي غزم یہ ہے کہ حدیث ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما اول ہے۔
 کہف وقد روی عن ابن عمران النبی علیہ السلام تسع للفرس سہمین وللواجل سہما۔ اور کیونکہ تاویل نہ ہو جائے کہ خود بخود

فی الفصل الثانی انه یتستحق سہم الفرسان والحاصل ان المتبرع عندنا حالة المجاوزة وعندہ حال انقضاء الحرب لہ ان السبب هو القہر والقتل فیعتبر حال الشخص عندہ وسجاوزة وسیلة الى السبب كالغزو من البیت وتعلیق الاحکام بالقتال یدل علی امکان الوقوف علیہ ولو تعدد وتعرض لعلی بشہود الواقعة لانه اقرب الی القتال ولان المجاوزة بنفسها تاتل لانه ینحقہم الخوف بہا لذل بعد ما حلة اسلوا ولا مقربہا ولان الوقوف علی حقیقة القتال متعسر کذا علی شہود الواقعة وبنہ حال التقاء الصنفین فتدعی المجاوزة مقامہ انہو سبب المغنی الیہ فاما اذا کان علی قصد القتال فیعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فادسا کان اور مجلد اول دخل فادسا قاتل رجلا بضیق المكان یتستحق سہم الفرسان بالاتفاق وودخل فادسا مع باع فوسہ اور وھب واجر وودھن ففی رواية المصنف من ان حیثۃ یتستحق سہم الفرسان اعتبارا بالمجاوزة و فی خبرہ رواية یتستحق سہم الرجالة لان الاقدام علی ہذا التصرفات یدل علی انہ لم یکن قصہ بالمجاوزة القتال فادسا ولو باعہ بعد الفراغ لم یسقط سہم الفرسان وکذا الذاباع فی حالة القتال عند البھمن والا صح انہ یسقط لان البیع یدل علی ان غرضہ التجارة فیہ الا انہ ینتظر عزتہ - اور جو شخص وارا محرمیں ہوا داخل ہوا پھر اس کا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اس نے گھوڑا خریدا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں جواب برعکس ہے اور یہی قول مالک و محمد ہے درہمی ابن المبارک کہنے ابو حنیفہ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہے اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اترنے کی حالت معتبر ہے اور شافعی کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہے - اور دلیل شافعی یہ ہے کہ استحقاق فہنت کا سبب قبر و قتال ہے تو اسی وقت کا حال بر شخص کا معتبر ہوگا - اور سرحد سے اترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہے جیسے گھر سے نکلنا اور اگر کہاجائے کہ قتال امر مطلق ہے اس سے وقت نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اترنا اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا جواب دیا کہ قتال کے ساتھ احکام متعلق نہ ہوتا بلکہ وقوف ہونے کی دلیل ہے - اور اگر وقوف معتبر یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو مرکز قتال میں حاضر ہیں کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہیں - (پس سرحد سے اترنا دور رہا)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سرحد سے اترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کانفرنس سے خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہے حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے وچنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جاوے تو وہ بالاتفاق سوار ہے اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال ہر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہے کیونکہ وہ صفوں کے جھڑپوں کے کا وقت ہے - (تو ہر ایک اپنی اپنی لڑائی میں ہمدردی کرتا ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گزرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی بقتال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اترتا وی کی وہ حالت معتبر ہوگا جو سرحد سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہے - اور اگر سرحد سے اترنے کے وقت سوار ہے مگر قتال میں بوجہ نگی جگہ وغیرہ کے پیدل کی تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے - اور اگر سوار داخل ہوا پھر اس نے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا بیع کیا یا اجرت پر دیا یا بیع کیا تو جس نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا - ہیں نظر کروہ سرحد سے اترنے میں سوار تھا -

اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ یہودیوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ نوح وغیرہ کے تہفہات کرنے میں یہ دلیل موجود ہے کہ سرحد سے اترتے وقت اس کا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اس نے گھوڑا فروخت کیا تو اس کا سواروں کا حصہ سا قطن ہوگا اور اگر اس نے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اس کا سواروں کا حصہ سا قطن ہوگا اور واضح یہ ہے کہ سا قطن ہوجائے گا۔ کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ گھوڑے میں اس کی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسہم لسلوک ولا امرأة ولا مہی ولا معجون ولا ذمی ولكن یرفع لہم علی حسب ما یری الامام لماروی انہ علیہ السلام کان لا یسہم للنساء والصبيان والعبيد ولكن کان یرفع لہم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود لہم یعطوہم شئاً من الخیمۃ یعنی انہ نہ یسہم لہم ورنہ الجہاد عبادۃ والذمی بیس من اہل العبادۃ والصبی وامرأة عاجزان عنہ ولہذا اور یلحقہما فرضہ والحد لا یسکتہ البولی ولہ منعہ لانہ یرفع لہم تعریضاً علی القتال مع الظلم والاحباط ربہم والکتاب بمنزلۃ العبد لقیامہ البولی وتوہم عجزہ فیمنعہ البولی من الخروج الی القتال ثم العبد انما یرفع لہ الخاق تل نہ دخل لہ منہ البولی خصار کا تاجرو امرأة یرفع لہا اذا كانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرفی لانہا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فقیام هذا المتنوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرفع لہ اذا قاتل اودل علی الطريق ولہ طریقا تل لان فیہ منفعة بمسہبین الذانہ یزاد علی السہم فی البدلۃ اذا كانت فیہ منفعة عظیمة ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانہ جہاد ولا الذمی من عنہ ولا یسوی بیہ و بین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگا یا جائے گا لیکن بطور کھانے کے ان کو جس قدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائے گا کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے لیکن ان کو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد کی تھی تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقفی یاسناو ضعیف۔

اور اس دین سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کا فرض عبادت کی نیاقت نہیں ہے اور مدینہ کے یہودیوں سے ہمد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں رہا اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں۔ اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اس کا مولیٰ اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو منہج کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دے دے تاکہ ان کو لڑائی پر ترغیب ہو یا جو دیکھ ان کے رعبہ کی کمی ظاہر ہو گئی اور کتاب مجبور بمنزل غلام کہ سب سے کم لڑنے کے وقت قائم ہے اور شاید کہ وہ ارٹے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اس کا مولیٰ اس کو کتابیں دے جائے تاکہ غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولیٰ کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بالادی تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اس وقت دیا جائے گا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور عماروں کی پرورش کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اس کا اس طرح کی

مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قاتل کر سکتا ہے اور مذی کو یہ مال بطور طعام کے جب
 ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قاتل کیا یا بئیر قاتل کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اس میں مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا
 چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اس کو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے صرف
 قاتل کیا تو جو کچھ اس کو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچایا جائے گا اور برہانی گنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے
 حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر مذی کے درمیان برابری نہیں کی جائے گی۔ واما الخمس فیکس علی ثلثۃ اسہم
 سهم للیتامی وسهم للمساکین وسهم لابن السبیل یدخل فقرا وذوی القربی فیہم ویتدعون ولا یدلج
 الی اغنیائہم وقال اشافعی لہم خمس الخمس یتوی فیہ غنیہم وفقیرہم ویقسم بینہم للذکر مثل حظ الانثیین
 ویکون لبنی ہاشم وبنی النصب دون غیرہم لقولہ تعالیٰ وذی القربی من غیر فصل بین النبی والفقیر ولنا
 ان اخلفہ الاربعۃ الراشدین خمسۃ علی ثلثۃ اسہم علی فحوا قلنا ہ وکفی بہم قدوة وقال علیہ السلام
 یا معشر منی ہاشم ان اللہ تعالیٰ کویہ لکم غسالۃ الناس وادساخہم وموضعکم ہنہا بخمس الخمس والحدوس
 انما یثبت فی حق من یتبث فی حقہ المعوض وہم الفقراء والنبی علیہ السلام اعطاہم النصرة الذتری انہ
 علیہ السلام عن فقال انہم لم یز الواسی ہکذا فی المجاہدۃ والاسلام وشلک بین اصابعہ دل علی ان
 امداد من النعم قرب النعمۃ لا قرب القرابۃ۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے کاللب سے وہ تین حصوں پر تقسیم ہوگا ایک
 حصہ قیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لئے جس میں انحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہوں گے اور چوتھی مقدم کئے جائیں گے اور توکر اہل قرابت کو نہیں دیا جائے گا۔
 اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائے گا اور ان میں توکر وغیرہ پر
 یہ اندر یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چاند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں صرف بڑا قسم
 اور بڑا مطلب کے واسطے ہوگا دوسرے کو نہیں ملے گا۔ یعنی بڑا عبد الشمس اور بڑا فہل کو نہیں ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
 فرمایا لذی القربی یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہے۔ پس صاحب قرابت سب کو شامل ہے کوئی تعصیل تو کو
 محتاج کی نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کا کسی طرح تین حصوں
 پر تقسیم کیا جبکہ ہم نے بیان کیا اور انہیں کی پیشوائی ہم کو کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے گروہ
 بنی ہاشم تھا اسے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا میل کچل کر وہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو گروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تم کو
 خمس غنیمت کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کہانی الصبح۔ اور عوض انہیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جس کے حق میں اصل عوض
 ثابت ہو اور وہ محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا
 میل کچل ہے لہذا ان کو غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 بڑا قسم کے ساتھ بڑا مطلب کو بوجہ نصرت و مدد گاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی
 یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ بڑا پر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں
 ملائیں۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے
 جس سے رایہ بیان کر آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اس کا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ

و اس کے رسول اور صاحب قرابت اور قریبوں و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ چھریہ بیان نہیں سوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا بذا مصنف نے فکرم فرمایا۔ فان واما ذکر اللہ تعالیٰ فی خمس فانه لا يحتاج الکلام بتوکران سمعہ وسمع النبی علیہ السلام سقط جہنم کا اسقاط صحت لانه علیہ السلام کان يستحقه بوسلته وادرسالة بعده وضمنی شے کا نہ علیہ السلام یعطیہ لنفسه من اخذتہ مثل درجہ اوسیف وحادیہ قتال الشافعی و یسرف سہم الرسول لے الخیلة والحجة علیہ ما قد مثلاً۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور پر اس تمام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات شریف سے ساقط ہو گیا جیسے صنفی بالاتفاق ساقط ہو گیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت خریف سے اس کے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (دراسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس کو نہیں لیا اور صنفی وہ طے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند فرماویں مانند زرہ یا عوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائے۔ مگر ان کے قول پر جہت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لیکن بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفائے راشدین اس کو اپنے واسطے لیتے حالانکہ ان میں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو عین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ مفہ۔ و سہم ذوی القربی کان يستحقونه فی ذل النبی علیہ السلام بالنسبة لما دونوا وصدایہ بالفقر قال البید الضعیف عمہ اللہ هذا الذی ذکوه قول الکوفی وذل الطعانی سہم الفقیر منہم ساقط ایضا کہما دونیا من الجماع وکان فیہ معنی الصدقة نظرالی المصنف فیہم کہما یجوز معالہ وجہ الاول وقیل حوالا مع ما روی ان منہ من علی الفقرا منہم والجماع العقد علی سقوط حق الاغتیا اما فقر اہم یدعون فی الامتانات الثبوت۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نفرت کے تھے یہ دلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہو گا کئی عہدہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ جس ساقط ہے یہ دلیل اس اجلا کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین حصہ کئے تو ظاہر ہوتا کہ ان کا حصہ ساقط ہے اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں لحاظ معرفت کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہو گا جیسے اگر ناشی حاصل ہو تو اس کے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اہل اصح ہے اور اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقر اہل قرابت کا حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرفہ تو مگر ان کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقر اہل قرابت تو وہ بھی شیعہ وہ مسکینوں و ابن السبیل میں داخل ہیں نہ کہ بلکہ مفہم میں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ وذا دخل الواحد االا لثان وادخل الحرب شیعہ بن بیدر ان الامام فاعخذوا غیاظہم یخصس الذل الغنیمة ہرما یخوذ قہوا وعلیہ لا یختلسا وسرقۃ والغنس فلیقتلوا ولو دخل اواحد الا لثان باذن الامم ففیہ دواجلان لا مشہور انہ یخصس لانه لما اذن لہم الامام فقد استزم لہم وہم بالاملاذ انما کا لہ۔ اور اگر ایک یا دو شخص اذان الحریب میں غارت گری کے قصد سے بدرجہ اجازت اہم کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ غنیمت وہ چیز

ہے جو قہر و غلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکا پن و چوری سے حاصل ہو اور یا پانچواں حصہ کیا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی با اجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کئے ہوئے مال میں دو رو شیں میں ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں معین اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے ان کی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جن کو قوت منعیت حاصل ہے۔ نہ دخلت جمعة لها منعة فاخذوا شيئا الخمس وان لم ياذن لهم الامام لانه مخوذ فصار غلبة ولا نه يحجب على الامام ان يصرفهم اذ لو حذرهم كان فيه وهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لانه لا يحجب عليه منوتهم۔ اور اگر دو یا تین میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جن کو قوت منعیت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اس لئے کہ امام پر ان کی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر ان کی مددگاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیوں کے کہ ان کی مددگاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التخیل یہ فصل تخیل کے بیان میں ہے جسے لفظ تخیل بمعنی رائد ہے اور تخیل وہ مال جو امام کسی کو اس کے حصہ پر رائد دینے کو کہے۔ قال ولابد من بيان يغفل الامام في حال

اقتنا ويحوز على القتال فيقول من تملك قليلا فله سلبه ويقول للبرية قد جعلت لكم اربع ابدان الخمس معناه بعد ما ربح الخمس لان التعويض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي هو من المؤمنين القتال وهذا النوع من تعويض ثم قد يكون التخييل بما ذكر وقد يكون بغيره لانه لا شئ في الامام ان يغفل بكل المأخوذ من فيه ابطال حق الكل فان فسخه مع الاستبراء جازي التخييل انه قد يكون مصدقة فيه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسبوح کا ذریعہ سے قتال کی حالت میں تخیل کر کے ان کو تین یا زیادہ کرے پس سمجھے کہ جس نے کسی کا ذریعہ قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے لفظ ہے کیونکہ آمانگ دلانا مستحب ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر آمادہ کرو اور تخیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تخیل بھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور بھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے۔

لیکن امام کو یہ نہیں چاہئے کہ کل مال غنیمت کو تخیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تخیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تعریف کا اعتبار اس کو حاصل ہے اور بھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا يغفل بعد احوال الغنمية يدبر الاسلحة۔ اور اموال غنیمت دار الاسلام میں نکال لاسنے کے بعد تخیل نہیں کرے گا۔ لان حق التخييل لا يترك فيه بالاحواز۔ کیونکہ احواز کی وجہ سے اس میں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الامام الخمس۔ یا ستمشغلے خمس کے فسخ یعنی امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تخیل کرے۔ لانه لا حق للمؤمنين في الخمس۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں کا کچھ حق مشغول نہیں ہے۔ واما انهم يجعلون السلب للقتال فهو من جملة منية وانا قال وغنيمه في ذلك سرور وقال الشافعي في السلب للقتال اذا كان من اهل انهم لا يملكونه فلهما فلهما

علیہ السلام من قتل قتلاً ظلمہ سبیہ و الغار انہ لم یب شرع لہ بئس بہ و لکن القاتل مقید اکثر عوارض شخص سبیہ
 اظہار التفادیت بیه و بین عیرو و لئانہ ما عوز بقوۃ بجیش یكون فلیعۃ افسوس قسۃ انذ ثمرک لفق یہ شخص دقات
 علیہ السلام عجیب بن ابی سلمۃ لیس مے من سبب قتلتک الا ما طابت بہ نفس و مک و عار و یجنس سب
 الشرع و یجتمیل التتمیل ففعلہ علی ثانی ہارویہ و و زایدۃ غفار لا یعتبر فی جس و حد کما ذکرہ اہ اور واضح
 ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیرہ قاتل
 کا استحقاق اس میں برابر ہوگا۔ (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس
 لائق ہو کہ اس کو حصہ دیا جائے گا اور اس نے کافر مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا
 تو اس کا سامان قاتل کے واسطے ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو
 قتل کرے تو کافر کا سامان اس کے واسطے ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپ نے
 یہ ایک شرع مقرر فرمایا کہ آپ اس واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اس لئے کہ قاتل نے جب ایک
 سامنے متوجہ ہوتے والے کافر کو قتل کیا تو اس نے بہت فائدہ پہنچایا پس اس کا سامان اسی کے لئے خاص
 ہوگا تاکہ قاتل وغیرہ قاتل کے درمیان لغات ظاہر ہو۔ اور چاری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا
 تو غنیمت ہوگا۔ پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائے گا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اس قدر
 کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دویا توں کو مختل ہے۔ ایک یہ کہ شرع قائم
 کی ہو اور دوم یہ کہ تغیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اس کو تغیل پر قبول کرتے ہیں اور یہ قاتل
 کا زیادہ نفع دینا تو نہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے نہ یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعی کے
 نزدیک سامان کا استحقاق دینا ہے حتیٰ کہ اگر جھگڑے کافر کو یا کسی کام میں مغلول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو
 مستحق نہیں ہوتا مالا لکن لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے قاتل بھی مستحق ہوگا لیکن غنم
 نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طرانی و ابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب
 ضعیف ہیں۔

اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہو گئی اس وجہ سے ہم نے حدیث
 شافعی کو تغیل پر قبول کیا۔ لیکن یہ بھی نے دیکھا کہ بعد ازاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا
 کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار دیا گیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والسلب
 ما علی المقتول من ثیابہ و سلاحہ و موبیہ و کذا اما کان علی موبیہ من اسرۃ و دالۃ و کذا امامہ علی اللہایہ من مایہ و
 حقیقۃ او علی وسطہ و ما عدا ذلک فلیس سلب و ما کان مع غلامہ علی دایۃ انحری فلیس بسبیہ فہم جنکو
 التخیل قطع حق الباقین فاما اسدنا ہا یقتب بعد الاحور و بعد الاسلام لما مر من قس حق و قال الامام من
 اصابت عیارہ فہی لہ نامایجا مسلم و استبرأ ہا لم یحل لہ و حیہ و کذا لا یجیہا و ہذا عند لہ حنیفۃ
 و ابی یوسفہ فقال محمد لہ ان یھاہا لربیعہا لکن المتغلبین ثبت ہا الملك عندہ و کما فیہ بانفسہ فی
 و ر الحوب و بالشکو و من الحرنی و وجوب المشہان بالاختلاف لحد قیل علی ہذا الاثر

اور سب یعنی سامان مقتول روکھتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زمین و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خوردگی یا اس کی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے۔ اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ تغیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور ربی مال نفل کی ملکیت تو وہ جیب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دارالاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ میں غازی نے کوئی چھو کر یا پانی وہ اس کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھو کر یا پانی اور بذر یحییٰ میں سے اس کا حاصل سے پاک ہو یا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ دلی کرنا یا اس کو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد و مالک و شافعی و احمد سے کہا کہ اس کو جائز ہے کہ اس سے واپس کرے یا اس کو فروخت کرے کیونکہ ان کے نزدیک تغیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دارالربوب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کا فرسے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے فہم یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔

باب استیلاء و الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ و اذا غلب التوکل علی الروم فسیروہم و اغنوا موالہم منکوحا لکن الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح و هو السبب علی ما بینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر ان کو قید کر لیا اور ان کے اموال جھین لئے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انہوں نے مال مباح پر غلبہ حاصل کیا اور سبب ملک میں ہے چنانچہ ہم آنکھوں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لکن غلبہ علی التوکل حل لانا منجملہ من ذلک عتدوا لیسائرہم و لا یخلفوہم و اذخروا علی اموالنا و الصیاد باللہ و احوز و ہادہم منکوحا لکن انشاء اللہ تعالیٰ لا یکنون لکن الاستیلاء و محذور اجتہاد و انتہار و البعض و لا یتھن سبباً للمملک علی ما عرفت من قاعدۃ انحصار و لکن الاستیلاء و مدخل مال مباح فیعتقد سبباً لملک دفعاً لاجتہاد و انتہار و البعض و لا یتھن سبباً للمملک علی اموالہم و ہذا لکن العصۃ ثبت علی منافیۃ الدلیل مردودہ علی ما قلنا من الاعتراض فان قلت النکۃ عادیہ کا کہان غیوان الاستیلاء لا یضیق الی الاحرار بالدار لادہ مبارک عن الاعتقاد علی اسل حال لادما و لا محذور فیخرج اذا صلح سبباً لکرامۃ تھن النکۃ و ہذا الثواب الاجل فما قلنا بالملک العادل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہم کو تاتاریوں سے جھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں کی دوسری املاک ہم کو چین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غلبہ آئے اور ان کو اپنے ملک میں لے گئے تو وہ ان کے مالک ہو جائیں گے۔ اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا منسوخ ہے۔ خواہ ہمارے ملک میں ابتداء کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں لے جاویں اور ہمارے منسوخ ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں بننا ہے

چنانچہ ان کے نزدیک ہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر غلبہ وار ہو تو وہ سبب ملک ہو جائے گا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ ان کے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قیود ہو جائے تاکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق مکہ ما فی الارض لغرض یہ ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب کسی مالک کا قابو یا تاربا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہوگی لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ رکھے۔ کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اس کو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے متوجہ ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر امت کا سبب ہو یعنی آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک سے حق میں تیرا کیا گمان ہے جسے تو منہج یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں فرمایا۔

لقد فرادنا لعلہ یرون الذین اخرجنا من ديارهم ما اصابهم البقيۃ۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہو جائے گھر بار اور مالوں سے نکال دیئے گئے۔

اس سے ظاہر ہو کہ صحابہ مہاجرین کے اسوالم جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے ان کی ملک سے خارج ہو گئے۔ ورنہ جس کے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اس کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہو کہ مسلمان کے مال پر کفار غلبہ کرنے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں۔ عداوہ اس سے آیت مذکورہ بالا قولہ عنکم ما فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ۔ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی لٹا قبضہ و انتفاع چاہیں تو ممکن نہیں۔ پس جس کے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہو وہ اس کا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تصرف کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کی تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے۔ پھر جب کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قیود نہیں رہا تو اصل حالت کے مانند مباح ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لے جا دیں لہذا اگر سلعہ جانی سے پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر ان سے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہے اس کو واپس دی جائے گی یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حق کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں نادر ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نادر کا ثواب اس سے زیادہ اس کو حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نادر جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدتر اولیٰ ثابہ ہوگا لہذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیاوی ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔

وان ظہر علیہا السہون فوجد مالاً لکین قبل القسۃ فیہ لہم بئیر شئی فان وجدھا بعد القسۃ اخذھا بالقیۃ ان اجدوا القول علیہ اسلام فیہ ان وجد تہ قبل القسۃ فہو لک بئیر شئی وان وجد تہ بعد القسۃ فہو لک بالقیۃ ولان مالک القدام ذال ملک فہو رضاک فان لہ حق الاخذ فہو لہ الا ان فی الاخذ بعد القسۃ من بابہا و منہ بازالۃ ملکہ خاص فہو لہ بالقیۃ لیتعدل النظران المجاہدین والحق قبل القسۃ فاما یقتل انصر فہو لہ بئیر شئی پھر اگر ان مالوں پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکوں نے تقسیم سے پہلے ان کو پایا تو یہ لڑکھٹ

اپنے اپنے مالوں کو لے لیں گے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو ان کا بی چاہے قیمت دیکر لے لیں کیونکہ اگر غنیمت اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اس کو پایا تو وہ بغیر عوں کے تیرے واسطے ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم سے اس کو پایا تو وہ تیرے واسطے ہے قیمت ہے۔ رواہ ابویہی والدارقطنی والطبرانی والبیہقی باسناد اضعاف ورواہ ابوداؤد وایسانہ جید مرسلہ۔

اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اس کی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے نازل ہوئی تو اس کا لحاظ کر کے اس کو پہلے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے میں جس غازی کے حصہ سے لینا ہے اس کو ضرر پہنچے گا۔ کیونکہ اس کی ملک خاص نازل ہوئی ہے لہذا قیمت دے کر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔ وان دخل دار عوب تاجر لا شری ذلک وغیرہ لای دار الاسلام فمالکہ الاقل بالغیار ان شاء اخذہ یا الشئ الذی اشتواہ وایسانہ۔
تو کہ لایہ یقتصر علی الاخذ فیکان الاثری اقلہ قد دفع لعموم بمقتضیہ ان اعتدال النظم فیما قلنا وواشتراؤ بیہن یا عن قیمۃ العرض ولروہ وعبود لیسوا یا عن قیمۃ لایہ قیمت لہم فمالکہ الاقل بالغیار ان شاء اخذہ یا الشئ الذی اشتواہ وایسانہ۔
انقیمۃ ولا یاخذہ بعد مالان الاخذ بالثلث غیر مفید وکن اذا کان موعوداً لا یاخذہ لہا یسا وکن اذا کان مستوفیاً یمنعہ قد راد وصفاً۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جس کو حربی لوٹ لے گئیں۔ اس میں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اس کے مالک اقل کو اختیار ہے چاہے ان داموں کے عوض لے لے جتنا کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض وے کر خریدا ہے تو انسانی نظر اس میں ہے جو ہم نے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اقل کو اختیار ہے چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خریدے۔ اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو بیہ کیا ہو تو مالک چاہے جو عین قیمت اس کو لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ داخل نہ کی جائے گی الا قیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال شل ہے ایسے سونا چاندی جیسوں جو وہ عین تو مالک اول قبل تقسیم کے اس کو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ اس کے شل دے کر لینا جائے گا نہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اس کو حربی سے بیہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ شل دے کر لینا بیہ کا نام ہے۔ اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس شل کے عوض اس کے مثل چودو مقدار ووصف میں بیکار ہے دے کر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا۔ قال قاضی ابوداؤد فی اشتراؤہ من مال دار الاسلام فمالکہ الاقل بالغیار ان شاء اخذہ یا الشئ الذی اشتواہ وایسانہ۔
واخذوا شہادۃ انہ لای یأخذہ یا الشئ الذی اشتواہ من العدا وایسانہ الاخذ بالثلث غیر مفید وکن اذا کان موعوداً لا یاخذہ لہا یسا وکن اذا کان مستوفیاً یمنعہ قد راد وصفاً۔ اور اگر حربیوں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اس کو حربی سے خریدا اور دار الاسلام میں لایا پھر کسی نے اس کی آنکھ چھوڑ دی اور مشری نے اس کی دیت وصول کر لی۔ پس اگر مولائے اول اس کو بیہ چاہے تو انہیں داموں کو لے سکتا ہے جتنے اس نے حربی سے خریدا پس داموں کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لایا ہے کہ مضہین میں مشری کا ضرر ہے اور مشری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشری کی ملک صحیح علی۔

(یعنی اس نے اپنی ملک میں یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولائے اول اس دیت کو بھی تو اس کے مثل دیکھ لے حالانکہ یہ مبادلہ بے فائدہ ہے پھر واضح ہو کہ اگرچہ جو شخص کے سبب دامن میں کچھ کم نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں دامن میں سے کچھ نہیں بڑتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے۔ اس لئے شفعہ کہ صفتہ میں کہ جب شفعہ کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز منزلہ خریدنا سے کہ ہو گئی حالانکہ خریدنی سبب اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے۔ (کیونکہ ملکیت قائم نہیں ہے) درہم ہاں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں غرق ہو گیا۔ وان اسوایسہ لا فاشترہ وجہ بالف درهم نہ سورہ ثانیۃ واذخلوہ فیما اشترایہ رجل آخر بالف درهم فلیس لہ الا ان یأخذہ من اثنی بالثمن لان الاسر ماورد علی منکہ ولا مشتری الاول یاخذہ من اثنی بالثمن لان الاسر وورد من منکہ ثم یأخذہ من اثنی بالثمن انوارہ قائم علیہ باثنتین فیأخذہ بہما وکنہ اذا کان الماسوی منہ اثنی غائب الیس لاول ان یأخذہ اعتقاداً بحال حضوتہ۔ اور اگر کافر نے کوئی غلام قید کیا پھر اس کو کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خرید لیا یعنی دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کر لیا اور اس کو دار الحرب میں لے گئے۔ پھر دوسرے مسلمان نے اس کو ہزار درہم کو خرید لیا تو پہلے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعض دامن لے لے۔ کیونکہ قید ہونا اس کی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعض دامن کسے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کر پڑا ہے۔ تو مالک اول دونوں دامنوں کے عوض لے گا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہو گیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے لے جیسے مشتری اول کی خافری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یسئل علینا اهل الحویب بالفقیہۃ ہونا و مہت الاولنا و مکتبنا و احرارنا و غنمنا علیہم بیع ذلک لان اسباب التماثل فی محلہ والاعمال اسباب والصبر معصوم بنفسہ وکذا من سواہ لانہ تثبت العربیۃ فیہ من وجہ بخلاف ولعلہم لان شرع اسقط معصومہم جزاء علی جنایتہم وجعلہم احرار ولا جزیۃ من هؤلاء۔ اور کفار ہم پر غلبہ کر کے ہمارے مدبر دامن و ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہو سکتے ہیں اور ہم ان پر غالب ہو کر ان کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جیتے ہیں کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے عمل میں دیتا ہے اور عمل اس کا مال مباح ہے اور آزاد بنانا خود معصوم ہے اور اس طرح ام و ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ ان میں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلاف رقبہ کفار کے کیونکہ ان کے کفر کی سزا میں شرع نے ان کی عصمت ساقط کر کے ان کو رقیق کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔ و ذابق عبد مسلم قد غل بیعہ فخذوہ لہ یملکوا عند ابی حنیفۃؒ وقال لا یملکونہ لان العصمت حق المالك اقیام یدہ و قد اذلت ولہذا الوعدوہ من دار الاسلام ملکوا ولہ اذہ ظہرت یدہ علی نفسه باخروج من دار مالان سوط اعتبارہ لثقی یدہ لعلی علیہ تمکینا لہ من الاتضاع و قد اذلت یدہ لعلی فظہرت یدہ علی نفسه و صر معصوما بنفسہ فلم یبق مالا للمالك بخلاف المتروک لان یدہ لعلی باقیۃ اقیام یدہ لعلی اهل الدار فین ظہرت یدہ و لعلی ثبت اہل الدار لعلی عند ابی حنیفۃؒ یاخذہ المالك التدریج بغير شئ موہوباً کان او مشتری او مغنوم قب الاقبۃ و بعد النقبۃ یوادی عوفہ من بیت المال لانہ لا یمکن اعادۃ النقبۃ لتفرق الغائبین وتعد اجتنابہم ویس لہ علی المالك جعل

الایق ۱۵۰۰ من بنفسه ذی نفعہ اندہ ملکہ۔ اگر کسی مسلمان کو مسلمان غلام بیجا لے کر دارالحرب میں داخل ہو اس کو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مالک نہ ہوں گے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہر عیاض گئے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اس پر قائم ہوتا ہے۔ حالانکہ یہاں قبضہ نراس ہو گیا وہذا اگر اس کو دارالسلام سے پکڑ لے جائیں تو بھی مالک ہو جائیں گے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دارالسلام سے نکلنے کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولیٰ کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولیٰ اس سے نفع کا قابو پاوے۔ اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا۔ پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم عترم ہو گیا۔ تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اس غلام کے جو دارالسلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس پر مولیٰ کا قبضہ باقی ہے اس لئے کہ دارالسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے۔ اس نے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت لے لے گا۔ خواہ کافروں سے اس کو کوئی بطور سہ لائے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لے گا مگر جس کے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اس کا عوض دیا جائے گا کیونکہ تقسیم دوسرا ناممکن نہیں ہے اس لئے کہ غازی لوگ تخرق ہو گئے اور ان کا مجمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لائے کا اتفاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لئے کہ اپنی زعم میں اس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا نسے اور اگر ذی غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے۔ ح۔ فان ندینہ وایمہم فاخذہ ملکہ وعتقہ الاستیلا واذلاہ معجبا، المتظہر عند الفروج من درنا مختلف، العبد علی ما ذکرنا۔ اور اگر ہمارا کوئی اور نہ وافر جانور بدک کہ کافروں کے یہاں چلا گیا اور انہوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیں گے کیونکہ مال مبلع پر غلبہ پایا گیا۔ اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے بھاگے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ فان اشتواہ رجل داخلمہ وادخلہ لاسلام فباعہ حدیث کا مضمون ان شاء ولما بینا۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حرمیوں سے خریدا اور دارالسلام میں لایا تو مالک قدیم انہیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت بیعت میں مشتری کا ضرر ہے۔ فان ایق عبد الیسم وذهب معہ بقوس ومتاع فاخذ الشوکون ذلک مکہ داختری رجل ذلک مکہ واخرجہ اے داد لاسلم فان مالوے یاخذ عبد بطوشی وانفس والمتاع بالثمن وھذا عندی حقیقۃ موقفا لا یأخذ عبد ومامعہ یاقتن ان شاء اختیار الحانۃ لا یأخذ بحالہ الذنور وقد بینا المحکم فی کافر۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام حرمیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اس کو معہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا۔ پھر کسی شخص نے یہ سب ان سے خریدا اور دارالسلام میں لائے تو مولیٰ نے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے لے اور گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے لے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو معہ گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے لے اور یہ ان چیزوں کو جمع کر کے تمہارا ایک بزرگ پر قیاس ہے اور ہم نے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا ہے لیکن انہیں غلام بیگانے میں یہی حکم ہے تو معہ گھوڑا اور

اسباب بھاگنے میں بھی جی حکم ہے۔ واذا دخل العربی دارنا بامانہ واشتقوی عبدا مسلما وادخلہ دار العرب عند حق عند ابی حلیفۃ حرقا لا لایحق لان الانزالۃ کانت مستحقہ بطریق مدین وھو البیع وقد انقطع ولایۃ الجبر علیہ بقی فی مدلا عبدا ولای حلیفۃ ان یخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وھو قیام الدارین مقام العلة وھو الامتاق تخلیصا لہ کما یقام معنی ثلث حیص مقام التوفیق نیما۔ ذا اسلم احد الذین فی دار العرب۔ اگر حربی امان لے کر چارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان باندی غلام خرید کر دار الحرب میں لے گیا تو امام ابو حلیفہ کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرے ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا۔ (یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر الکاکر اتنا جبر اقاضی فروخت کر کے اس کے دام حربی کو دے دیتا۔ ع۔) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اس کے قبضہ میں ملو کہ گیا اور امام ابو حلیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کو یعنی دونوں ملکوں کی حدوں کو بھائے علت کے قرار دیا جائے گا۔ یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اس کی ذلت کے چھوٹ جائے جیسے در صورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اس کا شوہر مسلمان ہو گیا تو بیع جعفر کر دیا جائے کو بھائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں جسے تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے۔ واذا اسلم عبد المحرق ثم خرج البنا وانفرد علی الدار فھو حر وکن لک اذا خرج عیدہم الے عسکوا المسلمین ثم احوالہا روی ان عبدا من عبید الطائف اسیر وخرجہا الے رسول اللہ علیہ السلام نقضی بقتلہم قتالہم عتقا واللہ ولانہ احرز نفسه بان یخرج ایث مراضا لمولادہ ایلا لایحق بعتہ المسلمین اذا فھو حر الدار واعتقادہ الے من عتقہ ید المسلمین لانھا اسبق ثبوتا علی نفسه فالخاصۃ فی حقہ الے مزاجۃ توکید دینی حقہم الے اثبات الید ابند و فکان اولے۔

اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر چارے یہاں نکل آیا یا دین تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آگئے تو سب آزاد آزاد ہیں کیونکہ رعایت ہے کہ اہل طائف کے کوئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آگئے تھے تو آپ نے ان کی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابی یحییٰ و الطبرانی و رافاہ ابو داؤد و مرسل۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے چارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے مصون ہو گیا اور اس کا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مسلمانوں کا اس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اس کا قبضہ اپنی ذات پر ہے ہو چکا تو اس قبضہ کی صرف مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں اپنے لئے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اول ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لے کر آیا پس اگر حریوں میں سے کوئی شخص امان لے کر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لے کر حریوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اس کو غدر و خیانت روا نہیں ہے۔ واذا دخل المسلم دار العرب تاجر فلا یمن له ان یقر بشئ من اموالهم ولا من دماءهم لانه یمن ان لا یتعرض لهم بالا ستیمان فالعزم بعد ذلک یكون غدر والحد حرم الا ان غدر بهم منکھم فلتخذ اموالهم او حبسهم او ضل غیور یعلم المملک ولم یمنعه لانهم هم الذین یفصلوا العهد بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فبیاح به النقر وان اطلقوه طوعاً۔

اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اس کو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ لغزش کرے کیونکہ اس نے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے لغزش نہیں کرے گا تو اس کے بعد لغزش کرنا ہر رب سے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ ان کے اموال چھین لئے یا ان کو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں سنا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر کے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اس نے امان کا عہد ظاہر نہیں کیا ہے پس اس کو ہر طرح کا لغزش مباح ہے اگرچہ کافروں نے اس کو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بهم امن استبرأ فاعذ شياً وخرج به منکھ ملک معظور اور وہ دستہ لاری مال مباح الا انہ حص بسبب الغدر فاوجب ذلک عیشائہ فیومر بالانصاف

بہ وھذا لا یخطو غیر ولا ینفع العقد اسبب علی ما بیننا۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے عہد کر کے ان کی کوئی چیز لی اور دارالاسلام میں نکال لایا تو اس کا مالک ہوگی مگر ملک منوع ہے۔ اس واسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اس نے اس مال میں ایک خیمت پیدا کر دیا تو اس کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائے گا اور یہ اس واسطے ہے کہ حرمت بذریعہ غارت ہونا اس امر کو منسوخ نہیں کرتا کہ بسبب پیدا ہوجانے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار میں بیان کر چکے۔ واذا امن المسلم بالحراب یا مان فادانہ حرابی واذا ان فحرابی او غصب احدھما مسلحہ ثم خرج الینا واستامن، العجب لم یقض لی حد منھما علی صاحبہ یعنی اما لادانۃ ثلثان القصد یرشد الولاية ولا لادانۃ وقت لادانۃ احلا وقت القصد علی المستامن لادانۃ ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستامن واما الغصب فلاقته مار ملک للذی غصب واستولی علیہ لعماد فہم مالا غیر مصر علی ما بیننا وکذلک توکنا حریمین فعلا ذلک ثم خرجنا مستامین لما قلنا۔

اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اس کو پھنسا دیا یا اس نے کسی حربی کو ادا ہار دیا یا ایک نے دوسرے کے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دارالاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لے کر دارالاسلام میں آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائے گا۔ پس

ادھار کی صورت میں اس واسطے کچھ حکم جو حکم قاضی اس وقت نافذ ہو سکتا ہے کہ جب اس کو دلائیہ حاصل ہو حالانکہ ادھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ دل بیٹ حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حلی پر جواز ماننے کے لیے کرا لیا جیسا کہ غایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستان نے اپنے گذشتہ افکار کی بابت اپنے آپ پر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیلئے راجع غصب کا نام تو غصب کی ہوتی چیز غاصب کی ملک ہوگی جبکہ غصب کر کے وہ اس پر غالب ہو گیا کیونکہ اس کا غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محرم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ یعنی دار الحرب کے لوگ اور ان کا مال اور وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے۔

اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا جو پھر دونوں مان لے کر ہمارے یہاں آئے اور ہمارے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا تو قاضی کو حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضاء یا غنم دلائیہ ہے جسے قاضی کو یہ دلائیہ حاصل ہو کہ اس کا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا ہے۔ حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کر کے وہ دار الحرب ہے وہاں قاضی کی ولایت نہیں ہے اور یہ اس وقت حکم ہے کہ مسلمان کا اسحق حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان کے کر گئے ہیں۔ ولو خرا مسلمین قضی بالدين فينقضوا ولم يقض بالغصب اما المدانية فلا تنقض وقت صحیحة لوقوعها بالتراضی والولاية ثابتة حلیة قضاء لا التزاما مهما لاحکام بالاسلام واما الغصب فملک بینہ مکہ ولا یثبت فی ملک الصواب حتی یخبر بالذکر۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آئے تو ان دونوں کے درمیان قرضہ کو حکم کیا جائے گا یعنی قرضہ ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضا مندی سے ہوا اور قاضی کو برکت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا جو مذکورہ بالا ہے کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مضمون کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اس کو چھیننے کا حکم دیا جائے۔ و اذا دخل المسلمون دار الحرب بامان لغصب حربیائهم خراجا مسلمین اموالهم بالغصب ولم يقض علیه اما عدم انقضائه فلما بینا نہ مکہ واما الامور بانود مواد السیر یہ فلا تنقض المدانیة لایقذنه من الحکم وهو نقض العهد۔ اور اگر کوئی مسلمان امان کے ساتھ دار الحرب میں گیا اور اس کے کسی

حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی جس مسلمان ہو کر وہیں دارالاسلام میں آئے تو مسلمان کو از رو دیانت کہا جائے گا کہ اس کا مال مخصوصہ و ایس کر دے مگر قاضی اس پر حکم نہیں کرے گا۔ پس قاضی کا حکم نہ کرنا تو اسی وجہ سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محرم کا مالک ہو گیا اور یہ مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اس وجہ سے کہ ملکیت بغیر فاسد ہو گئی کیونکہ نقص ہر چیز حرام ہے اس کے ساتھ ملتا ہے۔ و اذا دخل مسلمون دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه او عطل اشلي المقاتل الدية فی ماله وعلیه الکفارة فی الخطا اما الکفارة فلا طلاق کتاب والدیة لان العصة الثانیة بالاحرز بالاسلام لا یطیل ورض الدخول بالامان واما لا یجب انقصان لانه یمکن استيفاء الدیة ولا مشقة یدون الامم وجماعة المسلمین ولم یوجد الذکر فی ظاہر العرب واما تجب الدیة فی ماله فی العمدان العوان لولا نقض العمدان فی الخطا لانه لا یقدر لهما علی لصیقة مع حیوان الدین والوجوب علیهم علی اعتبار ترکھا۔ اگر دو

مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں ایک نے دوسرے کو عہد یا خط سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی۔ معنی مددگار برادری کو نہیں اٹھا دے گی اور خطائی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب الہی میں قتل خطا میں مطلقاً کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دارالاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل مؤمناً خطاً فتعزیراً دية مؤمنة الآية یعنی جس نے کسی مؤمن کو خط سے قتل کیا تو اس پر ایک مؤمن بردہ آنا ذکر فرمایا واجب ہے الخ۔ پس دارالاسلام میں یہ خطا ہو یا دارالحرب میں ہو اس پر ایک بردہ آنا ذکر فرمایا اور یہاں دیت واجب ہے جب ہوتا یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے سلع جو عصمت جانی دارالاسلام میں حاصل تھی وہ دارالحرب میں امان لے کر چلے گئے یا قاتل کا خون رانگن نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی، اور قصاص اس وجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت و قوت کے ممکن نہیں اور منعت بدین امام و جماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دارالحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عہد اقل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قریب ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عائد من مددگار برادری قتل عمد کا ہے نہ اپنے اوپر نہیں برداشت کوئی ہے اور خطائی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں ان پر دیت نہ ہوگی۔ کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا میں گرفتار ہو جائے نہ چھوڑے نہ تھکے یہاں تک دوسرا ہے یعنی دارالحرب ہے جہاں ان کو حفاظت کی طاقت نہیں ہے نہ تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی۔ سوان کا سیرین فقتل احدھما صلیہ اذ قتل مسلم تاجر اسیراً فلاشی علی القاتل الاکفارة فی الخطاء عند فی حقیقۃ و قتلا فی الاسیر الدیۃ فی الخطاء و العمد لان العمدۃ لا تبطل بعرض الاسیر و لا تبطل بعرض الاسیر علی ما بینہ و امتنع القصاص لعدم المنعۃ و وجب الدیۃ فی ماله لہا قتل و لا فی حقیقۃ ان بالاسیر مالا یجوز علیہ ورتہ مقہور فی ایدہم و لہذا یصیر مقیداً بامتنع و مسافراً یسفر ہم فیصل بہ الاحرار و اسلاً و سداً کالاسلم الذی ہم یسجدون و ینادون دھن الخطاء یا الکفارة لانہ لا کفارة فی العمد عندنا۔ اور اگر دونوں مسلمان جو دارالحرب میں داخل کئے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاگیر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو اگر حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوئے اس کے کہ اگر قتل خطا ہو تو کفارہ واجب ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔ تو قتل خطا ہو یا عمد ہو اس واسطے کہ قیدی ہونے کی وجہ سے اس کی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لے کر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ پس قصاص متنع ہونا اس وجہ سے کہ شہادت نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا ہے نہ نہیں اٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی کا بوجہ قیدی ہونے کے اہل حرب کے تاج ہوگا کیونکہ وہ ان کے ہاتھوں میں مغلوب ہے اس واسطے جہاں وہ مقیم ہو یہ بھی مقیم ہو جائے گا۔ اور جب دسے سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائے گا تو اس سے اپنے نفس کی ضمانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہوگا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے چلائے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا۔ اس واسطے کہ چارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے نہ حاجت ہو کہ مسئلہ سابق میں

جو خاص فیماں نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عدسہ قصاص واجب ہو۔ کافی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت مخصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہیں کیا ورنہ نقل عام۔

حرابی متامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحرابی ابدانہ مستمسکاً ان یقیم فی دارنا

فصل

سنة ویقول لہ (امام ان) تحت تمام السنۃ وضعت علیہ الجزیۃ والاصل ان الحرابی لا یمکن من

اقامة دائمة فی دارنا لایستویان اولی الجزیۃ لانه یصور عیناً لہم وھو تابعنا فیلتحق بالمضروع بالنسب یمکن من اقامة السیرۃ لان فی مشاہق اصیروا والجبب وسد باب القنطرة ففصلنا بینھما بالسنۃ لانھما مدۃ تجب شہد الجزیۃ فیکون الاقامة لمصلحة الجزیۃ ثم ان رجع بعد مقالة الامم قبل تمام السنۃ الی وطنہ فلا سبیل علیہ وانما تحت سنة نہر ذمی لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام الیہ صار ملتصقاً بالجزیۃ فیصور ذمیاً والامام ان یوقت فی ذلک ما دون السنۃ کا شہد والشہرین۔

کویہ تاہرہ دیا جائے گا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اس سے فرما دے گا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھ پر جزیرہ رکھوں گا۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حرابی کو دارالاسلام میں دائمی اقامت کا تاہرہ نہیں دیا جائے گا مگر بطور غلام بنے یا جزیرہ باندھے کہ کیونکہ حرابیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پران کا ہونگا کہ وہ چلے گا۔ نہ مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور نہ عورتوں کو اس کو تاہرہ دیا جائے گا کیونکہ اس کے منہ سے کلمہ نہیں اناج و دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ پس ہم نے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھ لے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیرہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بصلحت جزیرہ ہوگی۔ پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیرہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہے یعنی پھر اپنے وطن نہیں جانے پادے گا کیونکہ امام نے اس سے پیشتر نہ دیا پھر جب وہ ٹھہرا تو اس نے اپنے اوپر جزیرہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقامھا بعد مقال الامام یصور ذمی سابقاً۔ اور جب بعد گفتگو نے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائے گا بدلیل مذکورہ بالا نص کہ اس نے اپنے اوپر جزیرہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا ینک ان یرجع الی دارنا العرب۔ پھر وہ دارا بحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائے گا۔ لان عقد الذمۃ لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے کھف وان ینہ طلع الجزیۃ وجعل ولداً حراً علینا ذمۃ مضروع بالنسب۔ اور کیونکہ چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیرہ ٹھٹھ جائے گا اور اس کی اطاعت ہمارے اوپر لازمی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فان دخل الحرابی دارنا باذن فاشترى رخصاً فخرج فادانہ علیہ الخراج نہر ذمی لان الخراج الاثر من ینزلہ فخرج الرخص فاذا التزمہ صار مستزماً بالانقام فی دارنا ما یجوز ان یستقر لایہدی فیما لانه تعیش فیھا التجارۃ واذا لم یخرج الاثر من ینحدن ان التزمہ الجزیۃ سنة مستقبلۃ لانه یصور ذمیاً ملزوماً بالخراج فتعبر لمدۃ من وقت وجوبہ وقبہ فی کتابہ ذمۃ ذمیۃ علیہ الخراج مہر ذمی تصریح بشروط الوضع فیخرج علیہ احکام جنة لا ینقض سنۃ۔ پس اگر کوئی حرابی امان کے کردار الاسلام میں داخل ہوا پس اس نے یہاں کوئی زمین خریدا خریدی۔ پس جب حرابی پر خرچ ہانڈھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین ہنزلہ اس کے جزیہ کے ہے۔ پس جب اس نے خرچ کیا تو اپنے اوپر لازم کیا تو دارالاسلام

میں رہنے کا الزام کیا اگر فغان زمین خریدنے سے وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہے اور جب ذمی پر خرچ زمین لازم لا، تو اس کے بعد اس پر آئندہ سال کے واسطے جزیرہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خرچ لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائے گا۔ پس جب سے جزیرہ لازم ہوا اسی وقت سے طاعت معتبر ہوگی۔ اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ پھر جب اس پر خرچ یا اندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیرہ یا اندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے اس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا پس اسی پر بہت سے احکام نکلے ہیں تو اس کو بھولنا نہ چاہیے۔ واذنا دخلت حرمة یا ما من فتزوجت ذمات صارت ذمۃ لانھا التوالت المقام تعاد زوج واذنا دخلت حرمة یا ما من فتزوج ذمۃ لم یھو ذمۃ لانه یکنه ان یطلقھا فیرجع الی بلدہ و نلم یکن مستزما المقام۔ اور اگر کوئی حریمہ عورت امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمہ ہو گئی کیونکہ اس نے اپنے شوہر کے تابع ہو کر یہاں رہنے کا انصرام کر لیا یعنی ذمہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حریمہ امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور جلد سے ذمہ میں سے کسی ذمہ عورت سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ عورت کو طلاق دے کر اپنے ملک کو واپس جائے تو اس نکاح سے اس نے اپنے اور یہاں رہنے کا انصرام نہیں کیا۔ واذنا دخلت حریمہ امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا تو وہ ذمی اور دینیۃ عند مسلمہ و ذمی اودینیۃ ذمتھم نقد ہمارہ وہ میاں یا باعولانہ ایطل امانہ وما فیہ و الا سلام من مالہ علی خطرہ۔ اور اگر کوئی حریمہ امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو ہٹ گیا اور دارالاسلام میں کوئی ودعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ آئے تو آپ اس کا خون مباح ہے کیونکہ وہ اپنی امان میں مل گیا ہے اور دارالاسلام میں جو کچھ اس کا مال ہے وہ خطرہ میں ہے نہ یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہے۔ فان اسوہ لظہر علی الذی اتممت سقطت ذمۃ و صارت الذمۃ فیما اما الذمۃ لانھا فی ذمۃ تقدیر الان بن الذمۃ کیحدہ فیمن یتأخھا لنفسہ و اما الذمۃ لکن اثبات الذمۃ علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت ویلحق علیہ استحقاق الذمۃ من بد العاۃ یقتضی بہ۔ پھر اگر یہ حریمہ قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دار الحرب پر غالب ہوئے میں قتل کیا گیا تو اس کے قرضہ ساقط ہو گئے اور اس کی ودعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودعت نفوس یعنی اس کے باقیوں ہے کیونکہ دارالاسلام میں جس کے مال و ودعت رکھ گیا تھا اس کا قرضہ نہ ملے خود حریمہ کے ہنہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اس سے باقی ہو کر ودعت بھی غنیمت ہو گئی۔ اس لیے دارالاسلام جو دارالاسلام میں کسی قرضہ مال پر ہے اس کا ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس پر قرضہ ثابت ہونا بواسطۃ مطالبہ کے ہوتا ہے اور حریمہ کا مطالبہ ساقط ہو گیا۔ پھر جس شخص پر قرضہ ہے اس کا قرضہ نہ نسبت عام سہلوں کے قرضہ کے اس مال پر پہلے سے ہے تو اس کے ساتھ یہ خاص رہے گا۔ فان قتل ولم یلقہ و علی الدار فالقرض والذمۃ لورثتہم و كذلك اذا مات لان نفسه لم تقسم فموتہ فکذلك مالہ وھذا لان حکم الامان باقی فی مالہ فیمن علیہ ادعی و لکن من بدہ۔ اور اگر یہ حریمہ صرف قتل کیا۔ اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اس کا قرضہ ودعت ہے جو کچھ دارالاسلام میں ہے اس کے وارثوں کی یہ اشیاء ہو گئی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہ حکم ہے۔ کیونکہ جب اس کی ذات مال غنیمت نہ ہوئی تو اس کا مال بھی غنیمت نہ ہو گا کیونکہ دارالاسلام میں اس کے واسطے جو اس نے امان لی تھی وہ اس کے مال کے حق میں باقی ہے۔ لہذا اس کا قرضہ یا ودعت اس کو یا اس کے بعد اس کے وارثوں کو واپس دی جائے گی۔ قال و ما وجب المسلمین علیہ من مطالب اهل الحرب شیء قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف فی المصالح الا اذا دخل فی احوالہا و اهلہا و اموالہ و لا یخس

نے ذلک وقال انشأ فی ذلک الحس اعتباراً بالغبیة وإن ماروے انه علیه السلام اخذ البیوة وکذا عمرو ماذن ووثق بے
 بیت المال ولم یحس ولانہ مال ماخوذ بقرۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف غلبۃ لانه مملوک مجباً بشیء القانین ولقوة لمسلمین
 فاستحق النکاح یعنی واستحقہ الخائفون بمعنی فی هذا السبب واحد وهو ما ذکرہ فلا معنی لایجاب النکاح بخلاف ان اسلام نے
 تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کئے وہ مسلمانوں کی مصیبتوں میں صرفہ کئے جائیں گے جیسے خراج
 صرف کی جاتا ہے اور ہمارے مثل نے فرمایا کہ یہ اسواں مثل ان اراضی کے ہیں جس سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیرہ
 کے ہیں اور ان میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیرہ وار میں اخراج سب میں پانچواں
 حصہ لیا جائے گا لیکن غنیمت کے میں جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور چارویں دلیل یہ ہے کہ حضرت علی الخلیفہ
 واکہ کہ تمہارے محوس بجزیرہ لیا۔ اور حضرت عمرؓ نے اس سوا سے اور حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے جزیرہ لیا
 اور یہ سب بیت المال میں رکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا۔ ردہ البرادہ۔

اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برضوان غنیمت کے
 کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے۔ پس اس میں سے بظہر عید کے پانچویں حصہ
 کا استحقاق ہوتا ہے اور بظہر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک
 ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذنا دخل
 العربی داراً مملوئہ مراً فی دار العرب ولاد صغاراً وکبیراً ورجالاً وعلیہ وعلیہ حرمیاً وعلیہ مسلماً قاسمہم
 ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فی ثلث المراتب واولادہ وکبیرا فذلک کلہم حرمیون کما دلیسوا باتباع وکذلک مافی بطنہا لولا انہ
 حاملہ لہا فکلنا من قبل واما اولادہ الصغار فذلک الصغیر انما یصیر مسنداً بعد الاسلام امیہ ذاکان فی بدۃ وخت ولایتم مع ثبات
 الدارین لایستحق ذلک کذا اموالہ لافعیہ مصرۃ باحوالہ لفضہ لاختلاف الدارین فقی الکل فیاؤنیۃ۔ اور اگر سبلی امان کے کہ
 ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اس کی زندگی اور لا مدعیہ وکبیرہ ہے اور اس کا مال جس میں سے بقول کسی ذی
 کے پاس اور بقول کسی حربی کے پاس اور بقول کسی مسلمان کے پاس وعلیہ مکمل ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا
 پھر غازیوں نے دار الحرب پر قبضہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہو گا۔ پس زوجه اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے
 کیونکہ دسے حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ
 ہو تو بیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہو گا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اپنی جان کا جزو ہے اور یہی اس کی اولاد
 صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام
 میں ہے اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے سواۃ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہوتا
 ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان کے محفوظ کرنے سے اس کے مالی محفوظ نہ ہوں گے۔ کیونکہ دونوں ملک
 جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے اور اس کے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے وان اسلام
 فی دار العرب ثم ظہر علی الدار ولادہ الصغار احرار مسلمون تبعوا لایسہم لانہم کا تو اتمحت ولایتہ میں اتم
 اذالہ اور واحدہ واما کان من مال او دعوہ مسلماً او ذمیاً لہو لہ لانہ فی بدۃ ہتومتہ ویدہ کینہ واما سوری
 ذلک فی اما المرأة ولادہ وکبیرا فلما قتلنا واما الممان الذی فی بدۃ العربی لانا نہ لم یصرو معصوماً لان بدۃ العربی
 لیست یدہا صحتہ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر دار الاسلام میں آیا۔ پھر مجاہدین اس ملک پر

غالب ہوئے تو اس کی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان بن کر کیونکہ اسلام اللہ کے وقت اس کی ولایت میں تھی۔ اس لئے کہ ملک ناحیہ یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دار الحرب میں ہیں اور اس کے مال میں سے جو کچھ اس نے کسی مسلمان یا ذی کے پاس رکھا تو یہ اسی کا ہے کیونکہ وہ عزم قبضہ میں ہے اور قاضی کا قبضہ بمنزلہ اس کے ذاتی قبضہ کے ہے۔ اور ما سوائے مذکورہ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہوتا اس وجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں۔ اور اس کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس کا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اس وجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اس واسطے کہ حربی کو قبضہ محترم حاصل نہیں ہے۔ واذا اسلم العربی فی دار العرب فغنته مسلم عدا وخطا، وہ درقۃ مسلمین ہنالك فلا شئ علیہ الا الکفارة فی الخطاء وقاتل الشافعی تحب الدیۃ فی الخطا والقصاص فی العمد لانه اذق وما معصوم لوجور العاصم وهو الاسلام لكونه مستجباً للکرامۃ وهذا لان العصمة اصلها الوثوق لحصول اصل الوجوب ہا وہی ثابتۃ اجماعاً والمقومة کمال فیہ کمال الامتناع به فیکون وصفانیہ فیتملق بہا علی بہ الاصل دنیا قبلہ لعلہ فان کان من قوم عدوکم وهو من تعزیر رقبۃ مومنۃ الایۃ جعل التصویر کل بسو جیب رجوعاً الی حروف الفاوا دانی کونہ کل الذکر کور فیتقل غیور لکن العصمة المؤثۃ بالادیۃ لان الآدمی خلق متعملاً اعباء التکلیف والقیام بہا بحرمۃ التحضیر والاموال تابعۃ لہا اما المقومة فالاصل فیہا الاموال لان النجوم لو فن جبر الفاسد دخلت فی الاموال دون انفس لان من شرط التنازل وهو فی العمال دون انفس نکات انفس تابعۃ ثم العصمة المقومة فی الاموال بالاعزاز بالدار لان العزۃ یا المنعۃ لکن لعل انفس لان الشیوخ اسقط اعتبار منعۃ الکفۃ لمانہ اوجب الظاہا والمرقۃ بالمتأسر فی دار ما من اهل دار ہم حکما لقصد ہما بالقتال لہما۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اس کو کسی مسلمان نے عدا یا قتل سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ (اور دیانت میں اس پر توبہ و استغفار فرمے) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عید میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اس کے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ عصمت دراصل گناہگار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصل زجر حاصل ہوتا ہے (یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اس کے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گناہگار ہوں گا تو قتل سے پرہیز کرے گا) اور یہ عصمت یہاں بالا جماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس کے کمال طور پر پرہیز کرے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوایں اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کرے گا) اور جب معلوم ہوا کہ اس کے عود مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کمال طور پر پرہیز کرے گا، تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تحقق اسلام سے ہے۔ اسی طرح اس کمال دیت کا تحقق بھی اسلام کے ساتھ ہوا پس اگر عدا قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آئے گی یہ تعزیر دلیل شافعی ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان کان من قوم عدوکم وہ مومن فتعزیر رقبۃ مومنۃ الایۃ یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ

مقتول خود مومن ہے تو بعد مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الایہ۔ پس اللہ تعالیٰ نے بردہ آزاد کرنا کمرہ
پوری سزا دئے واجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اس کی جزا دی ہی ہے کہ ایک بردہ آزاد کرے۔
اس نظر سے کہ آیت میں فاحصنا مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا ہے ہی مذکور ہے تو اس
کے سوائے کچھ نہ ہوگا۔ اور بعد سری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے وال ہے وہ بوجہ آدمی ہونے
کے ہے کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اطاعت اور ان پر قائم رہے یا اس طور کہ
نفس انسانی سے قومن حرام جانے اور ربے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور ربہ اس کا
قیم ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگنا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز حاق ربہ اس کو
پورا کیا جائے اور ایسا کرنا ان میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس
چیز سے پورا کرنا طلب ہے وہ داخل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے۔ پس خون بہا
دینے میں حاصل مال ہے اور جان اس کی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے خون بہا دیا جاتا ہے یہ وہی
نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منفعت حاصل ہو۔
پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے منفعت ہونا مستہر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں
کی قوت و وعدہ گاری کو باطل کر دیا ہے۔ (وعلیٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی مسلمان یا مرنے کو قتل کر دیا تو بھی
قصاص و خون بہا ساقط ہوگا کیونکہ مرتد و مستان جو ہمارے ملک میں ہو رہے حکما حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان
دونوں کا قصد یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلما خطا لادلہ او قتل حربیا دخل الینا
بامان فاسلم فالذی علی عاتقہ الامام وعلیہ الکفارة لانه قتل نفسا معصومة خطا فیتجرب انما النفس المعصومة
ومعنی قوله الامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے
خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار
ہو اور یہی ہوتا ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس نے نفس معصوم
کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ
امام کو ادا کریں اس کے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے نہ پھر
یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان محمداً فان شاء الامام قتله وان شاراخذ الذی
لان النفس معصومة والقتل عند الی معصوم وهو العامة اذا السلطان قال علیہ اسلام السلطان ولی من لا ولی له
وقوله وان شاراخذ الذی معصوم بطریق الصلیح لان موجب العمد وهو مقود مینا وهذا لان الذیۃ النبیۃ من حدۃ السارۃ
من القود فلہذا کان له رلاۃ الصلیح علی الدان فلیس لہ ان یغفلان الحق للعامة وولایتہ نظریۃ ولیس من النظر
اسقاط جنہم من غیر عرض۔ اور اگر اس نے عمدتاً قتل کیا ہو تو امام کا اختیار ہے چاہے قاتل کو قصاص میں
قتل کرے اور چاہے صلح کرے اس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعد واقع ہوا اور ولی مسلم
ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اس کا سلطان
ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمدتاً قتل
کا موجب قصاص لینا معین ہے۔ پھر دیت جان ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ

نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے۔ پس معلوم ہوا کہ امام کو یا نکل غنوکا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام ان کی طرف سے والی ہے اور اس کی ولایت بنظر صحت ہے اور مصفت ان کا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی صحت نہیں ہے نہ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اس کے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے سے اسباب بیان کر کے ذمی پر وظائف مایہ بیان فرمایا اور وہ اس کی زمین اور ذات پر خراج ہے اور نذرہ خراج کا جس احوال پر تلبہ آشفہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان اور محصول گھر و دارہ ہے اور ٹیکس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہے اور عشر میں صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشری من مبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جس پر عشر ہو تلبہ اور عین پر خراج ہوتا ہے ہذا مصنف نے فرمایا عتق ارض العرب کلھا ارض مشرک وھو ملین عذیب لفقہ جہر بھین بھرتہ الی حدیث و اسوا ارض خراج وھو ملین عذیب الی عقبہ حلون من المشکة و یقل من العتق الی عیار الی ان یضی علیہ السلام و الخلفاء لھا حدیث لم یلغذ و خراج من ارض العرب و لاند بمنزلة الفی فی عیشیت الی ارضہم کما یثبت فی نظام وھذا ان وضع الخراج من شوطہ ان یقر اھلھا علی الکفر کما فی سواد العراق وھو کما العرب لا یقبل منهم الا الاسلام و السیف و عمر حین فتح السواد وضع الخراج علیھا بحدود من الصحابة و وضع علی مصر حین انتدھا عمرو بن العاص و کذا اجتماع الصحابة علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ عذیب سے لے کر عین میں مہرہ کے پتھر تک ہے (یہ طول ہے اور عین میں ریگ روان سے لے کر) حد شام تک ہے اور سواد عراق کی ذمہ خراجی ہے اور وہ عذیب سے عقبہ جوان تک عین میں اور ثلثہ سے لے کر اور رکھا جاتا ہے کہ عذیب سے لے کر عبادان تک طول میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہے۔ اور اس لئے کہ وہ بمنزلة فی غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہ ہو گا جیسے اہل عرب کی گروہوں میں نہیں ثابت ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار ہو ورنہ جاویں جیسے سواد عراق میں برا حال اکہ شرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہو گا سوائے اسلام کے یا حجاز سے فیصلہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور اسی طرح مکہ شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہے۔ قال وارض السواد منسکة و اھلھا یجوز لیجھم لھا و لھم فھم فیھا لان الامام اذا فتح من مشاکرة و قھوالہ ان یقر اھلھا علیھا و یعین علیھا و علی رؤسہم الخراج یعنی الادانی منسکة و اھلھا قد قھوالہ من قہ۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی ملک ہے حتی کہ ان کا یہ زمین چھتا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو فتح و غلبہ سے فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہاں کے لوگوں کو زمین پر قائم رکھے اور ان کی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہاں کی لوگوں کی ملک رکھے گی۔ اور ہم

اس کو باب قسمۃ الثانی میں پہلے بیان کر چکے۔ قال وکان ارض السلم اهلها وفتحت عنقہ و قسمت بین الثانیین فی ارض عشیرات العاجۃ الی اجدا التوظیف علی السلم و العشر البقی بہ لایقہ من معنی العبادۃ و کذا ہوا خف بیضی یتعلق بنفس الخراج۔ اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قبراً منع کر کے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوتی اور مسلمان کے حق میں عشر لیاوہ لائق ہے کیونکہ اس میں عبادت کے من پر اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیدار سے متعلق ہے۔ وکل ارض تحت ہنزہ فاخر اهلها علیہا فی ارض خراج و کذا۔ انما صلحہم لان الحلیۃ لے ابتداء التوظیف علی

الکافر والخراج البقی بہ وکذا مفسر من هذا فان رسول علیہ السلام فصحا عنده ترکما لاهلها ولم یوفت الخراج اور جو زمین بقبر وغلبہ فتح کی گئی پھر وہاں کے لوگ اس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر بڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہہ کر کہ قبر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ ولی الجامع الصغیر کل ارض تحت عنقہ فوصل الیہا مارا لانہا و فی ارض خراج و ما لم یصل الیہا مارا لانہا و استخرج منها من فی ارض عشیرات العشر یتعلق بالارض الثانیۃ و ما ہما تھا فیتبہ السقی بہ العشر و بہما الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قبر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں نہروں کا پانی نہ بنایا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں بنایا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اس کی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے پہنچنے کا اعتقاد ہوگا فہ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن ارضی ارضاً ما تافی عندنا فی حنیۃ ہر معتبر ہر حنیۃ ہا فان کانت من حنیۃ ارض الخراج ومعنا بقربہ فی خراجیۃ وان کانت من حنیۃ ارض العشر فی عشیریۃ والبعوض عندہ کلہا عشیریۃ باجماع العبادۃ لان حنیۃ الشئ لعلیٰ لمحکمہ کفناء اللہ و یصلیٰ لمحکمہ اعداد حتی یحوز لصاحبہا الا انتفاع بہ و کذا لا یحوز الخدمۃ و یوب من العامر و کان القیاس فی البصوح ان تكون خراجیۃ لانہا من حنیۃ ارض الخراج الا ان العبادۃ لا یظہروا علیہا العشر فتوک القیاس لاجماعہم۔ جس کے کسی زمینی موات کو زعم کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا موقع دیکھ جائے۔ پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔

رواہ ابن عبد البر۔

کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہوا اس کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتیٰ کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے۔ کسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اس کو لینا جائز نہیں ہے اور بصرہ کے حق میں ابو حنیفہ کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عشر یا نصف ازان کے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد بن احماد و یحییٰ بن جعفر و یحییٰ بن استغفرہا و مار دجلۃ و اصفہان و رانہا و العظام انی لا یمکنہا احد فی عشیریۃ و کذا ان اجماعا بدار السماء و انہا احیا ہا یا مارا لانہا و انی یستغیرھا الا اجماعہم و شل نہ و لعلیٰ و نہ و یز و جہ و فی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار ما اذہو

السبب لهنما ولانہ لا یکن توفیق الخراج ابتداء علی السبب کما یقتضی ذلک الباطل ان السبب یما الخراج
 دلالة التزامه - اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس زمین کو دیاں کنواں کھود کر باجستہ مکان کو اس سے
 پانی سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جن کو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے
 جیسے نہر نو شیروان و نہر زکریا و نہر زمین خراج ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی
 پیداوار کا سبب ہو چکا ہے اور اس لئے کہ مشروع سے مسلمان پر زبردستی خرچ باندھنا ممکن نہیں ہے تو
 اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے کیونکہ جب اس نے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اس نے
 اپنے اوپر خرچ دینے کا التزام کیا ہے اگر کسی کا شرکی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر یہ طور
 خرچ قائم رہے گا - قال والخراج اذی وضعه عمرؓ علی اهل السواد من کل جریب سبعة امدان ماء تقدرها شحی و
 هو اصناع ودرهم و من جریب الوطیة خمسة دراهم و من جریب الکوم المصل و النخیل الشمل عشرة دراهم
 و هذا هو المنقول عن عمرؓ فانما لیث عثمان بن حنیف حتی یسج سوا الفراق و جعل حد لیلته مشرونا سبع فسلع
 ستا و ثلثین لفا و جریب و وضع علی ذلک ما قلنا و کان ذلک بمصر من المعایرة و من غیر ذلک کان اجماعا منهم
 و لان المؤمن متفادقة فی کوم اخفها مئة و لا موزع اکثرها مئة و الوطیة بینهما و الوطیة تفاوت بتفاوتها فحصل
 الواجب فی الکرم اربعة امدان و فی الورد اربعة امدان و فی الوجبة اربعة امدان - اور جو خرچ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق
 پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جس کو پانی پہنچا اس پر ایک تفریط لاشی میں ایک صاع
 پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطب پر پانچ درم ہیں - اور ہر جریب انگور پر جو ہر ہر متصل ہوں میں
 درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرما پر جو متصل ہوں دس درم ہیں -
 اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
 ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شرف مقرر کیا - پھر
 تین کروڑ ساع لاکھ جریب سدر تہہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسے پہلے بیان کیا اور یہ
 امر فتح صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا -

اور اس دلیل سے کہ خرچ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچ و محنت کہہ ہے اور
 برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچ سب سے زیادہ ہے اور ان حدوں کے درمیان میں رطب
 میں تین کھیر سے دو کڑی و بیگی و غریبوزہ وغیرہ اور لگان بجا تفاوت خرچ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور
 میں سے بڑھ کر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطب میں بڑھ کر وسط لگایا گیا - قال و ما سوی ذلک
 من الاصناف کا لوز و لوز و غیرہ و منہ علیہا محسب الطلقة لانه لیس فیہ توفیق بمروءة و قد یعتبر الطلقة
 فی ذلک فتعتبر ہا فیہ لا توفیق فیہ قال و دعاہی الطلقة ان یبلغ الواجب نصف الخراج لا ینزل علیہ لان التصفیف
 عین الانصاف لہا کان لنا ان تقسم علی بنی القائمین و البستان علی ارض یجوز لہا ان توفیقھا مختلف متفادقة و اشجار
 اخری فی دیانتھا و غلھا من الدار اہم فی الدار منی کلھا ما ترک کفی ذلک لان التصفیف جریب ان یکون فیہ من الطلقة من امی
 شے مکان - اور ان کے سوائے دیگر اقسام مثل دھڑان و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر محسب طاقت لگان ہوا
 جائے گا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو زمین میں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور چاروں طرف سے مثلاً غنہ فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اعداؤں کے نامین انصاف ہے جبکہ ہم کو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی نماجین میں تقسیم کر دیں اور بیتان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جس کے گرد چار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور چاروں طرف دیواریں تمام زمینوں پر ردیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تلتق ما وضع علیہا فضعہم الا ما دام والنقصان عنہ فقلۃ الربح جائز ولا یجوز الا قوی الی قول عمر بن الخطاب کما حملتہا الارض مالا تطیق انفلا لابل حملتہا ما تطیق ولوزنھا ما طاقت وھذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الربح بحوزہ عمر بن الخطاب بالنقصان وھذا یبطل فی یوسف لا یجوز لان عمر بن الخطاب انہ فی زیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتا ہے یعنی پیداوار سے لگان نکلنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کر دے اور کسی پیداوار سے دقت لگان گھٹانا بالا جمل جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خدیجہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جس کو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جس کو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کم کر دے تو اس کو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔

اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹانا باندھنا جائز ہے اور یہ ہے کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماد ان تقطع العار عنھا او اصطلح الزرع افۃ فلا یراجع علیہ صلاۃ فات النکاح من الزیادۃ وھو النکاح التقویٰ بے للتقویٰ مخرج وضا اذا اصطلح الزرع افۃ فات النکاح التقویٰ فی بعض الخول وکونہ قایما فی جمیع الخول مشروط کما فی مال الزکوۃ امیدا بالحکم علی الحقیقۃ عند خروج النکاح۔ اگر خراج زمین پر پانی چڑھا دیا یا اس کا پانی منقطع ہو گیا یا بھیجی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہے کیونکہ نہ زراعت کا قابو ہلا رہا ہو نہ برگیا اور خراج میں بھی معتبر ہے کہ خود تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی آفت پہنچے تو سال سے بعض حصہ میں خود تقدیری زائل ہو گیا ہو بلکہ تمام سال خود خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال زکوۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو خود حقیقی پر ہمارے برگیا کے یعنی خود تقدیری تو خود حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب زراعت نکل آئی تو حقیقی خود موجود ہو تو خراج کا خراج ہی حقیقی خود سے ہوا۔ پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا اور فتویٰ یہ کہ اگر سال میں ۱۴ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہو گا۔ ف۔ ع۔ لیکن اوچھ دی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال فان مطلھا ما صاحبہا علیہ الخراج لان التیکن کا نا جا وھوالدی فوۃ قالوا من انتقل الی الخس الامریب من شیء عند تعلیہ الخراج الا علی لانہ ہوالدی ضیح الذیادۃ وھذا یعرف ولا یفقی بہ کذا یجوز التعلیۃ علی اتخذا امال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اس زمین کو بیکہ چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہو گا۔ کیونکہ

اس کو زراعت کی قدرت تھی اور اس نے خود ہی ضلع کی۔ اور مشلح نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز
مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو اور اس نے بغیر عذر کے کتر چیز مثل جوڑا وغیرہ کے بوئے تو اس پر اعلیٰ
درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اس نے زیادت کو کھو دیا اور یہ حکم بیان لینا چاہئے اور اس کا معنی
مذہب چاہیئے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من اهل الخراج اخذ
منه الخراج علی حاله لان فيه معنى التوبة فيعتبر مونة في حالة البقاء فامكنه البقاء علی المسلم۔ اور جن
لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اس سے بدستور سابق خراج لیا جائے گا
کیونکہ خراج میں بار خراج کے معنی ہیں تو حالت بقا میں بھی اس کو مؤنت اعتبار کیا جائے گا تو مسلمان
پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے نہ کہ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتدا کرنا ممکن نہیں ہے۔ و يجوز ان
يشترى المسلم ارض الخراج من الذمی ويؤخذ منه الخراج لما قلنا قد صح ان الصلابة اشتروا ارض الخراج
وكانوا يودون خر حها فدل علی جواز الشو و اخذ الخراج و دانه للمسلم من غیر کواھتہ۔ اور چاہئے کہ مسلمان
زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اس سے خراج لیا جاوے بدلیل مذکورہ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی
رکھنا ممکن ہے۔ اور یہ امر صریح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج دیا کرتے
تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا باکراہت جائز ہے۔ ولا مشر
فی الخراج من ارض الخراج وقال (الشافعی) یجمع بینھما لانھا حقان مختلفان وجبانی محلیین بسبب مختلفین فلا یتباہنا
ذلنا لولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر وخراج فی دین مسلم ولان احدا من یمۃ العدل والجدول یجمع بینھما
وکفی باجماعهم حجة لان الخراج یجب فی ارض فقت عشرة وتکون والعشور فی ارض اسلم اھلھا طوعا و اھوا
لا یجتمعان فی ارض واحدۃ بسبب الحقیقین واحد وہو الادمن الثامیۃ الا انہ یتنبہ فی العشر تحقیقا فی الخراج
تقدیرا وادمن یضانی الی الادمن وعلی هذا الخلاف الزکوۃ مع بعدھا۔ زمین خراج کی پیداوار میں سے عشر
نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے۔ اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کئے جائیں گے کیونکہ یہ دو حق
مختلف ہیں جو دو محل میں مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ مماثلت نہیں ہے (یعنی خراج تو
مالک کے ذمہ سبب قوت پیدائش کے ہے اور عشر پیداوار پر سبب تحقیقی پیدائش کے ہے) اور باری ذیل
یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ رواہ ابی
عدی ہاسنا و ضعیف۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج
کو جمع نہیں کیا تو ان کا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو تہرأ
بمزد و شریع کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطور خود مسلمان ہوئے اور یہ
دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی
نہیں ہے۔ مقدم اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہے یعنی پیداوار و مال زمین ہی صرف اتفاق ہے کہ
عشر میں تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت معتبر ہے اور تحقیق زمین
ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین

اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خرما جمع کرنے میں ہی ہے چنانچہ اگر زمین عشر یا خرما کی بغرض
تجارعت خریدی تو چارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خرما ہے۔ فلا تکر الخراج
بکدر الخراج فی سنة لان عمرہ لم یؤخذ مکررا بخلاف الشلانیہ لا تحقق عقولا بوجوب فی الخراج۔ اور ایک ہی
سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار برسنے سے دوبارہ خرما نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
نے خرما کو کر رہ نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے
دسواں حصہ لیا جاوے نہ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان میں ہے جزیہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے
ام چنانچہ مصنف نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وہی علی ارضین جزیۃ تو منع بالتراضی واصلح فتشدد
بموجب ما یقع علیہ الاتفاق کما صلی رسول اللہ علیہ السلام اہل بخران علی الف ومانع حلة ولان موجب ہوتی
فلا يجوز التمسک بالی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہے ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح
سے باندھا جاوے تو اس کی مقدار وہی ہوگی جس پر دونوں نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے اہل بخران سے ایک ہزار دوسو صلح پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو
جس پر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز نہ کرنا جس جائز ہے فیہ واضح ہو کہ صلح بخران کی حدیث ابن عباس رضی
اللہ عنہ سے اس طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصارائے بخران سے دو ہزار صلح پر صلح کی کہ نصف تو
ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو مین زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹیں اور
ہر قسم کے ہتھیاروں سے عیسئیں بطور عاریت دیں اور مہمان لوگ ان اموال عاریت کے خاص ہوں گے۔
یہاں تک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ ان کا کون گرجا منہدم نہ کیا جائے گا اور ان کا تش نہیں لگا دیا جائے گا اور
اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابو داؤد۔
اور صلح کے معنی ایک انفرادی اور ایک چارہ ہے اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ سنی
نے شاید عباس بن کوثر سے پایا لیکن حدیث مجتہد ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل بخران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہے
جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ وجزیۃ یبتدئ الامام وضعها اذا غلب الامم علی الکفار
واقهرهم علی اسلامک۔ اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کا فروع پر اجماع کے باعث ہے جب امامان کافروں پر
غالب ہو کر ان کو ان کی اطاک پر باقی چھوڑے فیہ یعنی امام نے بزرگ خیر کسی تک کفر کو فتح کر کے کافروں پر
احسان کیا اور ان کو ان کے گھر دار امنی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا ورنہ جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس
جزیہ کی مقدار شرع میں محدود ہے۔ فیض علی الفی الظاہر یعنی فی کل سنة ثمانیۃ واربعمین درہما یلحق منهم فی کل
شہوار ربعہ ہام۔ پس ایسے تو گھر پر جس کی تو گری کھل ظاہر ہو سالانہ اڑھتالیس درہم باندھے گا کہ ہر ماہ ان سے
پانچ درہم لئے جاویں گے۔ مطلقا وسط الحال الدیۃ وعشرین درہما فی کل شہورہ صحت۔ اور متوسط حال کے لئے پیر

سالانہ چوبیس درم باندھے گا کہ باہواری دودرم سے چادریں گے۔ وہی الفقیر المعتدل اسی عشر درہم باندھے اور جس کے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھے گا۔ فیصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیرہ رکھا جائے گا حتیٰ کہ جو شخص اپنا بیچ لے لیا ہو اس پر جزیرہ نہیں اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالدار کی کا اعتبار بقول فقہہ ابو جعفر کے ہر ملک کی عادت و عرف بڑھے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تو لنگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملة ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیرہ ہے۔ وھذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی یضع علی کل حام دینار ادماعی بدل دینار۔ اور شافعی نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الفقیہ و الفقیر فی ذلک سوار۔ اس میں تو لنگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔ لقواہ علیہ سلام لعادۃ یضع من کل حام و حائلۃ دیناراً وعدہ معانہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معاف لے اور معاذ ایک قسم کے غنی پکڑے ہوئے ہیں۔ من غیر نفس۔ بدوین تفصیل کے لئے جیسی کہ حکم میں آپ کے کوئی تفصیل فقیر و لنگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و لنگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلائع اسقل حتیٰ لا یجیب علی من لا یجوز قتله بسبب لکھو کا ملار دی والنسوان وھذا المعنی ینتظم الفقیر والفقیر ومن ھینا منقول عن عمرو عثمان وعلیؓ وہم ینکرو علیہم حد من المہاجرین والانس والامۃ وجب قصۃ للقاتلۃ فقیہ علی التفاوت بمؤلفہ فراج الامر من وھذا الامۃ وجب بدلائع عن النصارۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرة الوفاء وقلۃ فکذا ما ہو بدیعہ و ما دروہ محمول علی ان کان ذلک ملصحا و لھذا امرنا بالامۃ من المہملۃ ان کانت لا یجوز منها الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتیٰ کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جس کا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہر تو فقیر و غنی دونوں کو شام ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علیؓ سے منقول ہے اور مہاجرین انصار میں سے کسی نے ان پر انکار نہیں کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ جزیرہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لئے ہے تو خرماخ زمین کی طرح جزیرہ بھی متفاوت ہوتا ہے تو جو اس کے غنی یا جائزے وہ بھی متفاوت ہوگا۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے یا لہ مورث سے بھی جزیرہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عدت سے جزیرہ نہیں لیا جاتا ہے۔ ابو داؤد و ترمذی و نسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبدالرزاق و ابن مردودہ اور سرسل ابو داؤد میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں۔ لیکن عبدالرزاق نے کہا کہ مکر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیرہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد صحیح ہے تو اس دلیل سے اس کو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا۔ بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی ثعلبہ ان ایسا ہی ہوا ہے۔ قال و توضع الجزیۃ علی اھل الکتاب والنجس نقطۃ قلۃ من الذین لواء کتاب حتی یصلوا الجزیۃ و وضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی النجس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر جزیرہ باقاعدہ لگائے گا خواہ عرب ہوں یا غیر ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ شرف فرمایا۔ من الذین اوتوا کتاب حتی یصلوا الجزیۃ۔ لایہ۔ لیکن اہل کتاب سے محال کہ وہ جان

مکہ کہ وہ جزیرہ دیں الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیرہ باندھا ہے یعنی مجوس کھجور سے
 جزیرہ لیا۔ رولہ البیہاری۔ قال وعبدۃ اللہ بن من العجم ونبہ خلاف الشافعی وہ یقول ان القتل واجب
 بقولہ قتالہ وقاتلوہم الا انہما جواز ترکہ فی حقہل الکتاب بالکتاب فی حق المجوس بالغیر فی حقہم
 لہما علی الاصل ولما انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضربہما بجماعۃ علیہم اذ کل واحد مہمل متقی علی سلب نفس
 منہم فاقہم بکتب وودی لہم المسلمین ولفقہ فی کتبہ۔ اور عجم کے بت پرستوں پر بھی باندھ جائے گا اگر
 عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلواری کے کچھ قبول نہ ہوگا اور شافعی نے اس میں خلاف کیا۔ وہ
 کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالیٰ وقاتلوہم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال کرنا واجب
 عام ہے سب کو شاس ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیرہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہم
 نے قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو سوائے ان کے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر ہیں
 قتال پر ہے۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو ان پر جزیرہ باندھ بھی جائز ہے کیونکہ رقیق
 بنانا اور جزیرہ باندھنا ہر ایک سے ان کی ذلت چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نہ کریں چنانچہ وہ کافی کر کے مسنون کر ادا
 کرتے ہیں اور اس کا نان و نفقہ بھی اس کی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان طہو علیہم قبل دیکہم وسانہم وصیباہم فی جواز
 استرقاقہم۔ اور اگر جزیرہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد و عورتیں و بچے مسلمانوں
 کے واسطے غنیمت ہیں کیونکہ ان کو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولاتوسع علی عبدۃ اللہ بن من العرب ولا امتیہ لان کفوہما قد
 لکلہما مشوک العرب لان النبی علیہ السلام نشاہن طہوہم وقرآن غلبتہم فاستجوز فی حقہم اشہر ما ملوہ
 فلا تہ کفر وہ یعد ماہدہم ولا سلام ووقف علی محاسنہ لایقبل من افریقین لا اسلام الا سیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند
 الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشوک العرب وجوابہ ما قلنا۔ اور عرب کے بت پرستوں پر جزیرہ نہیں باندھا جائے گا اور
 مرتدین پر بھی جزیرہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں کا کفر بہت سخت ہو گیا۔ چنانچہ مشرکین عرب
 کی سختی اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں مکہ دریا بن پیدا ہوئے اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں
 نازل ہوا تو ان کے حق میں مجوز بہت ملا ہے رہا مرتد تو اس کی سختی اس وجہ سے کہ اس نے اپنے اسلام کی
 ہدایت پائی اور اس کی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اس نے اللہ عزوجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین کے
 سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ منزلت سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی
 رقیق بنائے جائیں گے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی ان کا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و
 غلبہ کے ہے اور کلام یہ ہے کہ قسب فتح کے اگر جزیرہ دینا قبول کریں تو قبول نہ ہوگا۔ واذ طہو علیہم نفسہم وصیباہم
 فی انما یابو العبدین ان استرق نسو بن حنیف وصیباہم بنا ردوا و قسمہم من ذنوبہن۔ اور جب اہل ایمان نے
 مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو ان کی عورتیں اور بچے نقد مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ
 نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کئے تھے یہ قوم سیدہ کذب کا حال ہے جو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد ازاں
 مشرکین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر بصرہ واری خالد بن الولید
 کے ان کے مرتدوں پر روانہ کیا اور جو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ سٹھ ہزار سے زیادہ لٹے کو نکلے اور سخت

قتال واقع ہو۔ چنانچہ حضرت ابو دجانہ الصدری و نضر ابن انس اور ایک جماعت قرم صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسئلہ کذب مارا گیا و برحق فیقہ کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی اکرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اس کے بطن سے محمد بن علی پیدا ہوئے اسی واسطے ان کو محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من ہرجانہم قتل ہا ذکونا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائے گا بوجہ مذکورہ بالا نہ صرف یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہیں اس سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا۔ ولا حرجۃ علی اموات ولا مبی لانہا و جنت بدل من الفضل او من العتال و صلا یقتلان ولا یقاتلون لعدم الالہیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مغلولین کے قتل کا بدلہ ہے یا مجاہدین کے قتال میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کی جاتی ہیں اور نہ ان میں لڑائی کی کیا تبت بصفہ پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ قل ولا من ولا من ولا مبی و کذا المغلول و الشیخ و کبیر لہا دینا و عن ابی یوسفؒ اسے جب اذاکون لہ ما لہ یقتل فی الجحۃ اذاکون نہ رہے۔ اور نیچے پر جس کا کوئی عضو نہ وارد ہو اور انہیں پر جزیہ نہیں ہے ورنہ حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے بھوس کا بے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں مگر ظاہر الروایۃ ہے۔ اور تائید ابویوسف سے ایک روایت میں آتا کہ اگر اس کے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں لائے دیئے و اس وقت قتل کیا جاتا ہے۔ و لا یل فیہ غیر معتدل حدنا فی شافعیؒ لہ الملاق حدیث معاذ و عثمان بن مسعودؒ یرضعا علی من ولا لافۃ لہا فکذا ہذا العرج و الحدیث محمول علی المعتل۔ اور ایسے فقیر بھی واجب نہیں ہے جس کی کماں اس کی فاست سے زائد نہ ہو اور اس میں منافعی کا خلاف ہے اور دلیل ان کی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ لہ لایق الملاق ہے چنانچہ اوپر گزر چکی کہ ہر باغ سے ایک دینار وصول کروا کر جاری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کماں نہیں یا اس کی کفایت سے پتہ نہیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو بھیایہ زمانہ اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائے گا جس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے اسکی طرح یہ خرما یعنی جزیہ یعنی ایسے بطن پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جس کی کماں اس کے خرچ سے پہنچے ہو۔ ولا یوضع علی المسلمک و العتاک و المذیروام الولد لہ بدل من الفضل فی حقہم و عن انس و عثمان بن حنیف و علی اعتبار ان لا تجب فلا تجب بانشد۔ اور مملوک و مکتوب و مدبر و ام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے تو اس کے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہ ہوگا۔ یعنی جزیہ جو لوگوں سے لیا جاتا ہے اس کا سبب دفاع میں۔ ایک یہ کہ زمین کے عاقل سے وہ ان کا قتل کا عوض ہے اور وہ یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدلہ ہے پس اولیٰ لحاظ سے وہ مملوک پر جب ہونا چاہئے۔ کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑا گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف اسرا دل گیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے جزیہ واجب کیا جائے گا۔ ولا یدعی منہم مولیہم لانہم جملوا الزیادۃ لہم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی ان کی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوک کے سبب

سے ان کی حیثیت سے زیادہ ان پر واجب ہوا جاتا ہے۔ ولا توضع علی اربعین الذین لا یخلفون الناس کذلک
 ھنا و ذکر محمد بن ابی حنیفہؒ کہ توضع علیہم اذا کانوا یقدمون علی العمل دھورن لیدرسف وجہ و نفع علیہم
 ان القلۃ علی العمل هو الذی ضیعھا فصار کتھیل الارض الخ جیۃ و وجہ التوضع علیہم نہ لا تفسد علیہم ذاکل
 لا یخلفون الناس و البجریۃ فی حقہم لا سقاط الفل ولا یدن ینکون المعتن صبیحا و لکنی بصعۃ فی انکسۃ
 اور ایسے راہیوں پر جزیرہ نہیں باندھا جائے گا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے
 باہر اپنے جھونڈے میں تنہا رہتے ہیں۔ ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے
 رہایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیرہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے
 اور اس رہایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدر۔ اس نے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خارجی زمین کو
 بیکار چھوڑ دیا۔ اور ان پر جزیرہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہے جبکہ وہ لوگوں سے میل جول
 نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیرہ تھا پس ان پر نہ ہو گا۔ اور
 واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیرہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو
 اور سلا میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ ومن سلم و علیہ جزیرۃ سقطت و کذلک ذامان کا ضر
 خلافت الشافعیؒ نے ھما مالہ اشھا و جبت بدلا عن العصۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یسقط عنہ
 المعوض بھذا العارض کما فی الاجزۃ و الصلح من ام العمد ولما قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیرۃ و لانھا
 وجبت حقوۃ علی الکفر و ھذا اشی جزیرۃ وھی والعیز و واحد و عقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بدلا و ہر
 ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا ینکون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولا اشھا و جبت بدلا
 عن النصرة فی حقنا وقد قدر علیھا بنفسہ بعد الاسلام و عصۃ تثبت بکونہ آدمیا والذمی یبکن ملک
 نفسه فلا معنی لایجاب بدلا العصۃ و السکنی۔ اور جو کسی کہ مسلمان ہو گیا اور اس پر جزیرہ باقی ہے تو
 وہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا۔ اور دونوں صورتوں میں
 امام شافعیؒ کا اختلاف منہ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو اس کی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت
 کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اس کا عوض بوجہ اسلام یا موت
 کے ساقط نہ ہو گا جیسے اس نے کوئی چیز کرایہ لے کر اپنا بیع اٹھایا یا عدا خون کر کے مال پر صلح کی تو اہریت
 یا عوض صلح اس کے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کھفرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیرہ نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و الدارقطنی)
 اور ابو داؤد نے مسقیان ثوری سے اس کے یہ معنی بیان کئے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اس پر جزیرہ
 نہیں ہے۔ اور یہی معنی طبرانی نے محمد اور سلمین حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے۔ مفاہ
 اور اس دلیل سے کہ جزیرہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیرہ کہلاتا ہے اور جزیرہ و جزا کے ایک
 ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اس پر قائم نہیں کی جاتی ہے
 اور اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اس لئے شروع ہے کہ اس کی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا
 مسلمان ہونے سے دور ہو گئی۔ اور اس واسطے کہ جزیرہ واجب ہونا ہمارے حق میں نفرت کا عوض ہے۔

یعنی وہ بوجہ کفر کے مدو نہیں کر سکتا تو اس پر جزیرہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے کے لئے سکونت و بقاء ضروری ہو کر رہنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اس کو حفاظت و سکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اس کے آدمی ہونے کے ثابت ہے۔ اور اس کی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت کے عوض جزیرہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اجتمع علیہ المولان تداخلت اعمی بستان و فی الجامع الصغير ومن لم یؤخذ منه حراج لہ حتی مضت السنة و جارت سنة اخرى لم یؤخذ و هذا عند ابی حنیفہ / قال ابو یوسف و یحییٰ یؤخذ منه و هو قال استانی لو ان مات عند تمام السنة لم یؤخذ منه فی قولہم جیسا و کذا لکن ان مات فی بعض السنة اما مسألة السموت فقد ذکرناھا و فی خرج الارض علی هذا الخلاف و ذیل لا تدخل فیہ بالاتفاق لیسھا فی الخلائیة ان ان الفراج و جب عند الاعراف اذا اجتمعت و امکن استیقاؤھا لتقوی و قد امکن فیھا نحن فیہ بعد توالی السنین بخلاف ما اذا سلم لانه قد لا استیقاؤا و لا فی حنیفہ / انھا وجبت عقوبة علی موار علی انکس علی ما ہیں و لهذا لا تقبل منه لو بحث علی یس لایہ فی المصحح الروایات بل یکتف ان یاتی بنفسه فی علی فانھا و انما ہی منہ قاعدہ فی روایة یاخذ بتلبیہ و یہزہ ہذا و یقول اعنی بجزیرہ یا ذمی و قیس مد و الہ فثبت انہ عقوبة و العقوبات و اجتمعت تداخلت کا لحد و دلاھا و جب بدل لاس القتل فی حقہم و عن النضرۃ فی حقنا کہا ذکرنا لکن فی المستقبل لاقی الطامع لان یقتل نہا یستوفی لخرپ نام فی علی الاخراب مامن و کذا المنصورۃ فی المستقبل لان لہا فی وقص الغنیۃ منہ ثم قول یحییٰ فی الجزیرۃ فی بی مع الصغير و جارت سنة اخرى یجوزہ بعض المشایخ و علی المصنفی عا و قول ابو یوسف یاخر السنة ملا بد من المصنف لیتحقق الاجتماع فیتنازل و عند بعض هو مجزی علی حقیقہ و لا یوجب عند ابی حنیفہ / بعد ان فی تحقق الاجتماع بعبود لایع دلالہ ان و یوجب عند ثانی استانمول و عند الشافعی فی آخرہ اعتبار بالزکوة و لان ما و جب بدل لانه لا یحقق لانی المستقبلی علی ما قررنا و ما یحییٰ بہ بد من القول فا و جنبھا فاولہ - اور اگر جزیرہ پر دو برس چرلو گئے تو دو روز جزیرہ ایک میں مل جائیں گے۔ یعنی ایک ہی جزیرہ واجب ہوگا اور جامع الصغير میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیرہ نہیں لیا گیا یہاں تک کہ سال گزر کر دوسرا سال آگیا تو اس سے گزشتہ جزیرہ نہیں لیا جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیرہ لے لیا جائے گا۔ اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ دس سال تمام پر مر گیا تو با اتفاق ان سب کے قول میں اس سے گزشتہ جزیرہ نہیں لیا جائے گا۔ اور اس طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا ہم اوپر ذکر کیے اور کچھ کہہ کر زمین کے عراق میں بھی یہی اختلاف ہے۔

اور بعض نے کہا کہ عراق میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا پس اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب جمع ہو جائیں اور ان کا حاصل کرنا بھروسہ ممکن ہو تو وہ وصول کر لئے جائیں گے۔ اور یہاں جو صورت ہے اس میں چند سال بے درپے گزرنے کے بعد بھی وصولی کرنا ممکن ہے کیونکہ کافر کی بخلاف اس کے اگر مسلمان ہو گیا تو دوسروں کو کرنا منع ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیرہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطہ پر اپنے ناخج کے ساتھ یہی مسئلہ ہے تو سب روایتوں سے اجماع یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو بظاہر ہی لیا جائے

کہ خود لاکر کھڑے ہو کر امام یا اس کے نائب کے سامنے جہنم ہوا ہے پیش کرے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جزیرہ وصول کرنے والا ذی کے سینہ پر گنگے کے پاس اس کا پیرا پکڑ لے گا اور کہے کہ او ذی جزیرہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اسے دشمن خدا جزیرہ دے۔ بالجملة یہ ثابت ہوا کہ جزیرہ عفویت ہے اور ایک جنس کے چند عقربات جمع ہو جاتے ہیں تو باجم متداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعویٰ اس پر جمع ہو گیا تو سب کے واسطے اس کو ایک بار حد قذف ماری جائے گی اور اس دلیل سے کہ آدمیوں کے حق میں جزیرہ عفویت قتل ہے اور ہمارے حق میں عفویت نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لئے کیونکہ سب ہی لایا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہوئے گزشتہ لڑائی کے لئے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ فی الحقیقت سب پر دوائی ہو چکی یعنی اب اس کی حاجت نہیں ہے پھر واضح ہے کہ امام محمد نے جزیرہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال اٹھیا اس کو بعض مشائخ نے مجازاً گزر جائے نہ بحول کیا۔ یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضرور ہے تاکہ دونوں سال کا جزیرہ جمع ہو کر متداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے۔ یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام الوضیف کے نزدیک پہلے سال میں جزیرہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دونوں سال کے جزیرہ جمع ہو جائیں گے اور اجماع یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیرہ واجب ہو جاتا ہے اور شافعی کے نزدیک پھر قاس شکاکہ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے۔

اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ جزیرہ جس چیز کا بدن ہے یعنی قتل و نصرت تو اس کا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے باقی ہو جانے کے بعد جزیرہ واجب کرنا متعذر ہے۔ پس ہم نے اس کو ابتدائے سال میں واجب ٹھہرایا۔

ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں - ولای يجوز حد اثم سبعة ولا کسبة فی دوران اسلام لقوله علیه السلام لا خصافي لا سلام ولا کسبة ولا سواد حد اثم - جائز نہیں ہے کہ وارث اسلام میں جدید بعد یا کسبت بنایا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں فحش ہونا نہیں ہے اور کسبت نہیں ہے۔ اس سے مراد ہے کہ جدید کسبت بنانا نہیں جائز ہے۔ اس حدیث کو بعض روایع نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور یہ عبادت گاہ پیور اور کسبت بعد نصرت یا اس کے برعکس ہے اور چونکہ نصرتوں میں سے بعضے درویش اپنے آلہ تامل کو نمانت وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ غم و غصہ سے چھوٹ جائیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ م۔ و ن اهدمت اربع واکتس

فصل

القدیمة اعدوها لان الاية لا تبقى دائمة ولما قرهه الامام فقد عهد اليه بالامانة الا انه لا يمكن من نقلها لانه احداث في الحقيقة والضرورة التي فيها بمنزلة الیقة بخلاف موضع الصلوة فی ابیت لا نه تبع المسکلی و هذا فی الامم ردون القری لان الامم صرحت انی تقام فیها الشعار فلا تعارض با ظهوا یا غافلها دقیل دیارنا یسعون من ذم فی القری ایضاً لان قیها بعض الشعار والمرو عن صاحب المذهب فی قری الکوفة لان اکثر اهله اهل الذمة فی ارض العرب یمنعون من ذلك فی اعمارها وقرأها القره علیه

اسلام لا یجتمع دینت فی ج ذیوۃ العرب - اور اگر برائی بیوہ یا کسی نہہد
 ہوگی تو ان کو دوبارہ بایں کیونکہ عمار ہمیشہ بھی باقی رہتی ہے اور جب امام نے ذبیوں کو باقی رکھا تو گویا وہ بارہ بنے
 کا بعد دے دیا لیکن ذبیوں کو یہ قدرت نہیں دی جائے گی کہ اس کو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت
 جدید بننے میں داخل ہے اور ان کو تنہائی کا عبادت خانہ جس کو مودعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دی جائے گی کہ
 وہ منزلہ بیوہ کے ہے بخلاف اس کے گھڑی عبادت کے سے کوئی جگہ بنانا چاہتا ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ
 سب حکم جو مذکور ہو شہروں کے واسطے سے گاؤں کے واسطے نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام شعار شہروں ہی میں ظاہر کئے جاتے
 ہیں تو ان کے مختلف چیزوں کے ظہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائے گا۔ اور شمس الائمہ سرخس نے کہا کہ ملکے دیار
 میں ذبیوں کو دیہات میں نہ لے آئے اس سے منع کیا جائے گا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعار اسلام قائم ہوتے ہیں اور
 البرصیہ سے جو رک رکایت کرنے کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و
 گاؤں سب میں ان باتوں سے ممانعت کی جائے گی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چیز عرب میں دوہیں جمع
 نہیں ہوں گے نہ سے رواہ مالک و سحاق و عبد الرزق و نیز عرقی النعمان - قال ویؤخذ اهل الذمۃ بالتبصر من المسلمین
 فی رہم و مرکبہم و سروجہم و قلا نسہم فدیہ کیوں انہیں و دیہتمون بلسنح ذی الجامع الصغیر ویؤخذ اهل
 الذمۃ باظہر و المستیع و وایکوب علی سروج التي ہو کھیاۃ الاکن و انہی و یؤخذون بذلك اظہر و یفسد علیہم
 و صیۃ شفعۃ المسلمین و ان لیسیم یکر و الذی یہان ولا یستد بالاسلام و یضیق علیہ بطریق
 فلولہ کن عدمۃ فنیۃ فلعلہ یدخل معاملۃ المسلمین و ذلک و یجوز للعلما تعجب ان یکون خیمہا غلیظا
 من الصوف یشد علی وسطہ دون الزنار من الا بریسہ فانه جفاء فی حق اهل الاسلام و یجب ان
 یشعروا نہ و ہم عن ساشا فی الطرقات و الحمامات و یجعل علی دورہم علامات کیلا یقف علیہا
 سائل یدعولہم یا لمغفرۃ قالوا لا حق ان لا ینکرکوا ان سرکوا الا للضرورة و اذا کبروا للضرورة فلیغزلوا فی
 جامع المسلمین فان لزمۃ ضرورۃ اتخذوا سرجا بانصفۃ التي تقدر مت و یبتعون عن لباس یختص بہ
 اهل العلم و الذہد و الشرف - اور ذبیوں سے مواخذہ کیا جائے گا کہ اپنی لباس دوسری وزین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں
 سے تمیز رکھیں یعنی مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار ہوں اور ہتھیار نہ لگا دیں اور جامہ صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی
 ناخوذ کئے جائیں گے کہ اپنی زنا رہا کر کریں اور ایسے زینوں پر سوار ہوں جو چوڑیوں و گدھوں کے بالان کی صورت ہے اور یہ
 مواخذہ فقط اس واسطے ہے کہ ان کا حق ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدے کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں
 کا اگر احم کیا جاتا ہے اور ذمی کی امانت کی جاتی ہے اور پہلے ان کو اسلام نہ کیا جائے گا۔ اور ان پر راستہ تنگ کیا جائے گا۔
 پس اگر یہ بیان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید ان کے ساتھ مسلمانوں کا ہر تاذ کیا جائے اور نہ جائے نہیں ہے اور واجب ہے
 کہ علامت کے واسطے سوٹ یا باتوں کا موٹا ڈیرا ہو جس کو اپنی کمر میں باندھتے اور ریٹم کی زنا نہ ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے
 حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہے کہ ذبیوں کی عورت بھی ہماری عورتوں سے راستوں و حماموں میں جدا کی جائیں اس
 طور پر کہ شناخت ہو اور ذبیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کر دی جائیں تاکہ مساکین ان کے دروازوں پر کھڑا ہو کر
 ان کے لئے مفطرت کی دعا نہ کرنے اور مشائخ نے فرمایا کہ بتر یہ ہے کہ ذبیوں کو سواری کی اجازت نہ ہرانا لافزوت
 اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں ان پر نہیں۔ پھر اگر اس کے ساتھ ضرورت

نازی ہو تو وہ ایک کاف کی عورت کی زیر بنیاد سے اور ذمیوں کو اسی لباس سے منع کیا جائے گا جو یہ ملوں و زینہوں و
 شرفاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں۔ ومن امتنع من مجزیة
 او قتل مسلماً او سب النبی علیہ السلام او ذی بیسامة لم ینتقض عہدہ لان الذیۃ التي ینتی بها القتال التزام بمن یہ
 لا اذ اذہا لان التزام باق وقل ان فی سب النبی علیہ السلام یكون نقضاً لانه لو کان مسلماً ینقض بمانہ کذا ینقض ما
 اذ عقد الذمة خلفت عنه ولان سب النبی علیہ السلام کفر وہم والکفر لفقارہ لا یمتنع فاسعادہ لا یمتنع۔ اور جس
 ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اس نے کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان
 عورت سے زنا کیا تو اس کا ذمی ہوئے گا کہ معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے نہ یہ ہے کہ کافر نے
 اور جو جزیہ نہ کم لے اور اس کو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہے۔ اور جزیہ کا التزام بھی باقی ہے اور اہم شافعی نے فرمایا
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اس کا ایمان ٹوٹ
 جاتا۔ پس اسی طرح اس کا ایمان بھی ٹوٹ جائے گا اس واسطے کہ ایمان کا عہد بجائے ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی جانب سے کفر ہے۔ اور ذمی بنانے کے وقت جو کفر اس کے
 ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مافی نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہو ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا۔ مترجم
 کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اس کے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی امانت ہے۔
 پس اسی موذی کا قتل اول ہے اور درالمتقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر
 نہ کرے۔ اور اگر اس نے اعلان کیا یا قاتل کر لی تو قتل کیا جائے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائے
 گا۔ گمانی درالمنار۔

اور حدیث میں ہے کہ جب کتب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوکی اور وہ مدینہ کا سبزی دنا
 تو آپ نے فرمایا کہ کتب ابن اشرف کے واسطے کون ہے۔ پس محمد بن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ
 چنانچہ اس کو قتل کیا۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے
 اور اس ہی ابن اخطل کو بوجہ جو کئے آپ نے قتل کر دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و بوجو کیا کرتا
 تھا اس کو خالد بن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اس کو حضرت
 زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اکی کو
 خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو ایک بھوکا لے کر لے کر بھیجا
 انہوں نے اس کو قتل کیا اور ابن سعد میں عمار نے روایت کی کہ مہاجرین ابی امیہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ
 عنہ کی طرف سے عین کا حاکم تھا اس کو خیر بنی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوکا لے کر
 کافی ہے میں مہاجرین نے اس کو بھوکا اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے دانت توڑ دیئے۔ یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ
 عنہ کو پہنچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اس عورت کو قتل کر دے۔ اور ابو داؤد و ابن
 نے ابی ہریرہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اس وقت ایک شخص
 پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اس نے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا علیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 نے تجھے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ سو اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ ورنہ ابھی بقی والصحہ۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگونی کرے میں اس کے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اس کے قریب ابن ابیہام کا قول ہے اور یہی قول امام مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہے۔ اور ابن المنذر نے کہا کہ سب عامر علی کا قول ہے۔ علی ابن ابیہام نے کہا کہ ذمی سے جزیرہ کے اس کا قتل جب ہی تک موقوف رہے گا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اس نے بدگونی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی و تکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا و ہذا اھو الحق واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا یقتضی العہد الا ان یلتحق بدار الحرب اولئذ یوں علی موضع فیما ردینا لانہم ضاروا حرار علینا فبحری عقد انہم عن الفائدۃ وھو دفع مشر لحروب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹے گا مگر اگر وہ دار الحرب میں جا لے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بے فائدہ ہو گیا کیونکہ وہ اس واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ فان نقض الذمی العہد فھو بمنزلة المرتد معتاد فی المحکم بھوتہ بالحق لانہ الحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لیسوا بمرتبک بخلاف المرتد۔ اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب میں مل جائے سے اس کے موت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ گذریوں سے مل گیا۔ (حتی کہ مرتد کی طرح اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا)۔ اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اس کا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو اس کا یہ مال مثل مرتد کے مالی غنیمت ہو جائے گا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو زمین بنایا جائے گا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لا دے یا قتل کیا جا دے گا۔

نصارے بنی تغلب کے بیان میں ہے یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں
فصل انہوں نے جو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیرہ طلب کیا
 تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لوں گا۔ یہ سن کر بعض تغلبی بھاگ کر نصارے روم میں مل گئے۔ پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المؤمنین یہ لوگ جگہ قوم ہیں اور عرب ہیں ان کو جزیرہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے ان سے جزیرہ وصول کریں اور دشمنوں کو ان کی مدد نہ دیں۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چہان کے مردوں و عورتوں پر بانٹ دیا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ و نصاری بنی تغلب بعد من اموالہم ضعف ما یوحدن من المسلمین من الزکوۃ لان عمر ما لہم علی ذلک بمعوض من العیایہ۔ اور نصاری تغلب کے اموال میں سے اس کا دو چہ لیا جائے گا جو مسلمانوں سے زکوۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں ان سے اس طور پر مصالحت کیا تھا۔ وعاہ ابن ابی شیبہ۔ ویزید من منہم ولا یخذ من سبائہم لان الصلح وقع علی الصدقة المضاعفة والصدقة تجب علیہم دون العساکر شکۃ المضاعف وقل یخذ من سبائہم الا مضاعف وقل الا فی ملانہ جزیۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمرو بن حصین جزیۃ تسبوا ما شئت وھذا الصنف مصارف الجنیۃ ولا جزیۃ علی النساء ولنا العمل وجوب الصلح واما انما

من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه ملل بيت المال وذلك لا يخص بالجنس ولا بالوقت
انه لا يربى فيه شراؤها - اور تغلیبوں کی عورتوں سے یہ مال یا جائے لگا در ان کے طفل سے نہیں لیا جائے
گا کیونکہ صحیح تو دینہ زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو
دو چہد کا بھی یہی حال ہوگا اور زکوٰۃ اللہ نے کہا کہ تغلیب عورتوں سے بھی نہیں لیا جائے گا اور یہی شافعی کا قول
ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیرہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیرہ ہے تم اس کا جو چھ چاہو
نام رکھو۔ رواہ ابویہقی۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیرہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیرہ
نہیں ہوتا۔ اور چاری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ وجب ہوا اور عورت اس لائق
ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں بہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسماؤں کے مصالح میں کیونکہ یہ
بيت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیرہ
کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو سکے ادا کر سکے۔
وغیر ذلک۔ دیو ضح علی مولی التغلیب الخراج اکی الجزیة وخراج الاراض بمنزلة مولى القوشی وقال ما خرج
یضاعف لقوله عليه اسلام ان مولى القوم منهم الا تولى ان مولى الهاشمی یلحق به فی حق حرمة الصدقة
وینان هذا تخفیف والى لایلحق بالاصل فیہ ولہذا التوضیح اجزیة علی مولى المسلم اذا کان نصرانی بخلاف
حرمة الصدقة لان العورات تنفبت بالنشبهات فالحق اسولی باہاشمی فی حقہ ولا یلزم مولى الغنی حیث لا یقوم
علیہ الصدقة لان الغنی من اہلہا ونا الغنی مانع ولعیروجد فی حق اموی اما الیہ شی خیس باہل ہذہ اصلۃ اصلا
لانہ میں لشرفہ وکرامتہ من ارجح اناس فالحق بہ مودہ۔ لوتغلیب کے مولی پر بھی جزیرہ وزمین کا خراج مامد جائے گا جیسے ہاشمی کے
مولی پر لازم رہا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کا فرض ملا کہ آزاد تو اس پر جزیرہ و خراج لازم رہا ہے گا اسی طرح تغلیب کے مولی سے بھی دو
چہد میں یکہ جزیرہ و خراج لیا جائے گا اور زکوٰۃ اللہ نے کہا کہ تغلیب کے مولی سے بھی دو چہد لیا جائے گا کیونکہ آنحضرت علیہ السلام
نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے میں ہاشمی کا مولیٰ بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور جاری دلیں یہ
 ہے کہ دو چند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا۔ اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہ
 ہوگا۔ اسی واسطے مسلمان کے آزاد کئے ہوئے پر جبکہ وہ مشائخ انصاری جو جزیہ باندھا جاتا ہے بخل صدقہ حرام کئے
 کے ہو گئے حرموں کا ثبوت شہادت سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اس کے آزاد کئے
 ہوئے غلام کو ملایا اگر کہا جاوے کہ تو لنگر کے آزاد کئے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا۔ کیونکہ شبہ موجود ہے تو جواب
 دیا کہ تو لنگر کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تو لنگر پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تو لنگر آدمی کو
 صدقہ لینے کی کیا قمت ہے اگرچہ بالفعل تو لنگری اس کو مانع ہے اور تو لنگر کے آزاد کئے ہوئے میں تو لنگری موجود نہیں
 ہے۔ اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی کیا قمت ہی نہیں ہے اگرچہ نفیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے
 لوگوں کے میل کچیل سے محفوظ رکھا گیا ہے تو اس کا آزاد کیا ہوا غلام بھی اس کے ساتھ مل دیا گیا۔ قال وما جہد الامام
 من الضراحت ومن احوال بنی قریب وما اهداوا اهل فحرب الى الامام والمجریۃ یصوت فی مصالح المسلمین کسب الثغور ونبذ
 القلطر والجسور ولعلی قضاة المسلمین ولہم ولعلہم متہ ما یکلیہم ویذبح منہ اذناک بمقاتلۃ ذریرہم لکنہ ما ل

سیت، سال ماہ و من اے مسلمان من غیر کتاب و دھوم و دھواں و مسلمان دھول و دھواں و ملتہم و لقیۃ الہماری علی اللہ و انعم
 یعموا کفایتہم لاجاجو لے لاکتساب دلائل و ثبوتات - ۱ - اے مے جو کچھ کہ خراج و اموال بنی تغلب اور ہدیہ اہل حرب سے
 اور جزیہ سے جمع کیلئے اس کو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحدات کو شکروں سے مضبوط
 کرے و رد ریاض و دنیروں کے پل بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو ان کی کفایت کے لائق
 دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور ان کے اہل و عیال کا رزق دیوے اس واسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال
 ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اس واسطے ہیسا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصحتوں میں کام آئے
 اور یہ لوگ جن کا ذکر اس سب مسلمانوں ہی کے واسطے کیا کرتے ہیں اور آل و اولاد کو نقصان کے باب پر واجب ہوتا ہے پس
 اگر ان لوگوں کو بیت المال سے لقمہ کفایت نہ دیا جائے تو ان کو کما فی ہر ذرت ہنگام اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ نہ
 ہو کر گئے ہوتے اور مصنف کہ روایت جنہیں سے طالب علم بھی داخل ہیں - مف - و من مات فی نصف السنة فلا شیء لہ
 من العطاء لانہ نوع صلوۃ دیس بدین و لہذا اسی عطارد و لعلہ قبل الثقیف و یستعد یا صوت داخل عطارد فی زمانہ مثل اللقاضی
 والحداس والعتق و اللہ اعلم - اور قاضی و عدل وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں - ع -) مر گیا عطارد
 میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہو گا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور قمر منہ نہیں ہے اسی واسطے اس کو عطارد کہتے ہیں و بقضہ
 سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور مورت سے ساقط ہو جاتا ہے اور چارے زمانہ میں اہل عطارد قاضی و مفتی و مدرس ہے
 واللہ اعلم منہ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی ترقی نہ تھی وہ اہل عطارد سے شمار ہوتا تھا اور
 آنحضرت ص - اللہ سیدہ وسلم کی زواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا - ع - اصلی کافروں کے احکام شرع کے چنانچہ ملتا

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدوں کے احکام میں ہے۔ قال ولما دند لہدم عن الاسلام والعیاد باللہ عرش علیہ السلام
 فان كانت نہ شبہہ کشف عنہ لانہ مہاجر عترتہ شبہہ فترجح و نیہ دفع بشرہ باحق الامور ان العہد علی ما قلنا
 غیر و جب لان الدعوی بعتہ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا پھر اگر اس کو کوئی
 مشبہہ پیدا ہو گیا ہے تو نہ مل کر دیا جائے کیونکہ شاید اس کو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو تو وہ نازل کر دیا جائے اور
 اس کی ہدی و در کرنے کے دو طریقوں میں سے بہرہ اختیار لیتا ہے یعنی تنک سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بہتر قول
 مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوت اسلام اس کی پیش کش ہے۔ قال و یحب غشتہ ایام فان سلم والاقل و فی اجماع
 الصغیر سرتدیر عن علیہ الاسلام حرکان و مہم نان ائی قتل و تادیل الاول انہ مستعمل فی مہم ثلثۃ ایام لانہا مہم ضریت
 لایلاہ الاعطارد و من ائی حنیفۃ و من یوسف و انہ یضرب ان یوجہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب عن الشافعی ان یل الامام
 ان یوجہ ثلثۃ ایام لایمل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکن عن شبہہ ظاہر و لا بد من مدۃ یکتہ التعلل
 فکما نای بالثبوت حلتا قولہ تعالی فاتموا المشورکین من غیر قید بالصلہ و کذا قولہ علیہ السلام من بدین دینہ فانتقلہ ولانہ
 کافر حرم بقتلہ الذمۃ یشکل للعال من قہر استہمال و ہذا لانہ لا یجوز تاخیر الی وجب لہم مہرم و لا فرق بین العہد لایلاہ لان
 الدلائل و کیفیۃ توجہ ای یشترک الدیان کلہا سوی الاسلام لانہ لایمنہ ولوی توجہ ای استقل الیہ کما فی حصول المقصود -

اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہت زور سے قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور تول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائے گی کیونکہ اسی قدر مدت تمام غنوص کے دور کرنے کے لئے مقرر کی گئی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ والیرو سفینہ سے روایت ہے کہ اس کو تین دن مہلت دینا مستحب ہے ۷۰ روایہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اس کو تین دن مہلت دے۔ اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شبہ سے ہو چکا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جس میں خود کر سکے اور اس کی مقدار ہم تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے) ۷۱ روایہ مانگے۔ والیہتی (۰) اور جاری دلیل قول اٹھایا عزوجل ہے فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو و حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اس کو قتل کر دو۔ روایہ البخاری وغیرہ۔

اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کا فر ہو گیا جس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیئے فی الحال قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اس کا مسلمان ہو جانا امر مبرم ہے تو امر مبرم کی وجہ سے تاخیر و مزاجز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ معذرتاً) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دماغ سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توہم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہد ان لا اہ الا اللہ و اشہد ان محمد رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اس کا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاس ہو گیا قال فلان قتلہ قاتل قبل مرثی الاسلام علیہ کفر ولا شی علی قاتل ومعنی انکواہیۃ ہذا قاتلہ المستعجب وانتم انما لکن لان الکفر صبیح والمرض بعد بلوغ الدعوة غیر واجب۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اس کو قتل کر دیا تو کفر ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مقتب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اس کا کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتدۃ فلا تقتل وقل اللہ فقی قتل ما دینا ولان ردۃ

الرجل مبیعة للمقتل من حیث انہ جناۃ مغلطۃ فتناط بہا عقوبۃ مغلطۃ و ردۃ المرأة تشاکھا فیھا فتشاکھا فی وجعھا ولما ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تخیر الازویۃ الی دار الاخرة اذ تعجلھا بقتل یعنی الابتلاء وانما حد من عند ذل الشرائع و هو الحراب ولا یوجہ ذلک من النساء لحدام صلاحیۃ البلیۃ بخلاف الرجال فمات المرتدۃ کالصلیۃ قال ولکن تعجب حتی تسلم لانھا امتعت عن ایفاء حق اللہ تعالیٰ حد الذنوب تعجب علی ایضا کہ بالنہب کما فی حقوق العباد و فی العاصیۃ المخیر و تعجب الذنوبۃ علی الاسلام حیۃ کانت اوامۃ و لادۃ یجبرھا مولاھا اما النہب فلما ذکرنا من المولیٰ لہا فیہ من الجمع بین العقین و یروی تضرع فی کل ایام مبالغۃ فی احمل علی الاسلام۔

اور یہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کی جائے گی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کی جائے دلیل اس حدیث کے جو ہم مطابقت کر چکے۔ یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اس کو قتل کر دو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا

اس کا خون اس وجہ سے مباح نہ تھا کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اس کی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے۔ اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اس کی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا۔ کما فی الصحۃ۔

اور اس دلیل سے کہ سزاؤں کے حق میں اصل یہ ہے کہ ان کی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کہ وہ فی الحال سزا ہونا معنی استحقاق کو حاصل ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو کر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کا فرہ مانند اصلہ کا فرہ ہے جو بھی جیسے اصلہ کا فرہ مقول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کا فرہ بھی مقول نہ ہوگی۔ لیکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ نہ حق الہی معزوجل کا اقرار کرے اس کو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اس کے ادا کرنے پر مجبور کی جائے۔ جیسے بدوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جانہ منیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کی جائے گی۔ خواہ آزادہ ہو یا باندی یوں کہ باندی کو اس کا مولیٰ مجبور کرے گا۔ پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادا کے حق الہی معزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جبر مولیٰ کی طرف سے اس واسطے رکھا گیا تاکہ مولیٰ کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ یا مدی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال وزیر ملک امرت من مومہ بردہ نہ والامراعی ذنا اسلام عادات الی حالہا فانواھذا عندی حنیفۃ عہدہ ہما لایزوں ملکہ دانہ مکلف محتاج ذالی ان یقتل یعنی ملکہ کا محکوم علیہ بالوجہ والقصاص ولہ انہ حربی فقہور ماتحت ایدینا حتی یقتل وراقتن الا بالحراب فقہذا یوجب نواں ملکہ وما لکیم غیرانہ مدعوالی الاسدیم بالاجابا علیہ ویرحی مودکا الیہ فتوقف فی امرہ خان اسلام جعل هذا العارض کان لم یکن فی حق هذا النکح وصار کان لم یزل مسما ولہ یعمل السبب وان مات او قتل علی مدتہ اولحق بدس العرب وحکم ملعناہ مستقر کفرہ فیحمل سبب علیہ ذال ملکما اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرتد ہونے کے ضائع ہو جاتی ہے مگر یہ نواں ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اس کی ملک عود کرتی ہے اور شاخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی ملکیت ضائع نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اس کی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جس پر جہا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کا فر ہے جو ہمارے ساتھ ہے یا حق میں مقہور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدوں لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی یا بفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اس کا قتل جائز ہے۔ پس یہ امر موجب ہے کہ اس کی ملک و مالکیت ضائع ہوگی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور ایسا یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے۔ پس ہم نے اس کے معاملہ میں توقف کیا یعنی اس وقت تک کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اسلام یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد ہو جانا نواں ملک کے حق میں کالعدم مقرر یا جملے کا ادا کیا ہو جائے گا کہ

گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر نادار حرب میں پہنچا اور قاضی نے اس کے پہنچ جانے کا حکم دے دیا تو اس کا کفر ہو گیا۔ پس ارتداد اپنا عمل کرے گا اور اس کی تکفیر نازل ہو جائے گی۔ قتال فان مات أو قتل علی دینہ نقل ما اکتبہ فی اسلامہ الی ورثۃ المسلمین، وكان ما اکتبہ فی حال دینہ فیا وھذا عندہ فی حقیقۃً اور اگر مرتد مذکور مر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کیا یا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کیا یا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے وقال ابو یوسف ومحمدؒ کلھما لو، ثلثہ وقال الشافعیؒ کلھما فی لانہ مات کافر او المسلم یرث الکافر ثم ہو مدحرف و امان لہ فیکون فیما و ھما ان ملکہ فی الکسین بعد الردۃ باقی می میناھ فینقل یرثہ الی ورثہ ولستند ان ما قبس دتہ ذال الردۃ سبب الموت فیکون تو میرث المسلم من اسلام والذی حنیفہؒ نہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام بوجودہ قبل الردۃ ولا یمکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلھا ومن شرطہ وجودہ ثم یدیرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا فی وقت موتہ فی ردۃ عن ابی حنیفہؒ اعتبار الاستناد وعنه انه یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یصل استحقاقہ بوجہ بن خلفہ وارثا لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنه (نہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد احدث السبب قبل تمامہ کالحدث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبع قبل القبض وثرثہ مرتکبہ اسلامیۃ اذ مات او قتل علی مادۃ وہی فی اعدۃ لانہ یصیر فارادان کان صحیحاً وقت الردۃ والمرکبۃ کسبھا اور تنہا لانہ لا حراب فیھا ولم یوجد سبب النفع بخلاف المرد عندہ حنیفہؒ ویرثہ روحہا اسلام را قدرت وہی مریضۃ لقصدھا ابطال حقہ وان کانت صحیفۃ لا یرثہا ذلھا الذقین فلو یتعلق بہا لھا بالردۃ بخلاف المرد -

اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کماٹی اور حالت کفر کی کماٹی دونوں اس کے وارثوں کی ہوں گی اور شافعی (اور مالک و احمد) نے کہا کہ دونوں کماٹیاں مال غنیمت میں کیونکہ وہ بحالت کفر مرے اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کماٹیاں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں جبکہ صاحبین کا مذہب اور پر بیان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کماٹی کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی۔ اور ارتداد کی کماٹی کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر یہ بایہ کہ کون شخص اس کا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہؒ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہوگا۔ کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا۔

اور دوسری روایت ابو یوسفؒ کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مرتد ہو جائے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہوں گے۔ کیونکہ مرتد ہونا میراث

تو اس کے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اس کے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ جو اہل بیت کے
 ہوئی چھ حقیقتہ مر جانے میں ہوتا ہے۔ پھر امام محمدؒ کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دہرا حرب میں شفع کے
 وقت معتقد ہے کیونکہ یہی مناسب میراث ہے اور حکم قاضی اس کو ٹھیکہ ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے
 (حاصل یہ کہ دہرا حرب میں مل جانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے)

اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اس کا حربوں میں منابو حکم قاضی
 کے موت ہو جائے گا۔ (حتی کہ اس کے حربوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث
 ہوگا) اور اگر مرتد عورت بچاگ کر دہرا حرب میں مل گئی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام محمدؒ کے
 نزدیک وہی وارث معتبر ہوں گے جو دہرا حرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی
 کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہے۔ وقضی الدیون القی زمته فی حال الاسلام مما کتسبہ
 فی حال الاسلام وما لزمته فی حال ردته من ایدیون تقضی مما کتسبہ فی حال ردته من العبد الضعیف
 عسہ اللہ ہذہ رویۃ من ابی حنیفہ روعہ اہہ ید اکتسب الاسلام وان لم یف بذلک یقضی من کسب
 الردۃ ومنہ علی عکسہ وجہ الاقل ان المستحق باسبب مختلف وحصول کل واحد من الکسبین باعتبار

السبب الذی وجب لہ الدین فیقضی کل دین من الکسب۔ سکتسب مذی فی تلک المعاقۃ ینکون اعرام بالغنم
 وجہ الثانی ان کسب الاسلام ملکہ حتی ینکلفہ الورث فیہ ومن شرط ہذہ الخلافۃ لفرغ من حق الموت
 فیقدم الدین علیہ اما کسب الردۃ فلیس بمملوک لہ بطلان اہلیۃ ملک بالردۃ عندہ فلا یقضی دیہ منہ الا و
 تعدی قضاءہ من محل اخر فینفذ یقضی منہ کالذی اذا مات ولا وارث لہ یكون ما لہ لجماعۃ المسلمین ولکان علیہ دین
 یقضی منہ کذلک ہونا وجہ الثالث ان کسب الاسلام من الورثۃ وکسب الردۃ من لیس حقہ فکان قضاء الدین
 منہ اونی الا ان تعدد بان لم یف بہ فینفذ یقضی من کسب الاسلام نقد بما لحقہ وقال ابو یوسفؒ وعمرہ
 تقضی دیونہ من الکسبین لانہما جیسعاً ملکہ حتی یجری الادب فیہما والله اعلم۔

اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے اور جو
 قرضہ کہ اس کے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں۔ وہ اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے۔ شیخ
 مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے یعنی ابو حنیفہؒ سے روایت کی اور دوسری روایت
 یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اس کے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اس کے
 ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جاویں۔ (یہ روایت جن ہے اور تیسری روایت ابو حنیفہؒ سے اس کے برعکس
 ہے یعنی پہلے روایت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کئے جاویں
 یہ روایت ابو یوسفؒ ہے)

اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اس پر واجب الاول ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام
 کی کمائی کے سبب سے اس پر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے رویت کا قرضہ واجب
 الادا ہے پس وہ مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اس پر واجب ہے۔ اور اسلام کی کمائی اور رویت کی کمائی
 دونوں میں سے ہر ایک اس کو با اعتبار اسے سبب کے حاصل ہوتی ہیں جس کے واسطے قرضہ واجب ہوا مثلاً حالت

اسلام میں اس نے کوئی چیز ادھار لے کر نفع سے فروخت کی اور حالت روت میں مثلاً شراب ادھار لے کر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے ادھار سے حاصل ہوئیں جس کے سبب سے اس پر قرضہ چڑھا پس ہر ایک قرضہ اس کمائی سے ادا کیا جائے گا جو قرضہ کے وقت اس کی دست کمانی ہے تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اس کی ملک ہے حتیٰ کہ اس کمائی میں اس کا وارث بجالے اس کے قلم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے۔ اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو۔ پس قرضہ اس پر مقدم ہوگا اور رہی روت کی کمائی تو وہ مرتد کی ملک نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ مرتد ہونے کے ملک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اس کا قرضہ نہیں دیا جائے مگر سبب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا معذور ہو تو اس وقت روت کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ جیسے ذی اگر مرگیا لاکھ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا۔

اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اسلام کی کمائی اس کے وارثوں کا حق ہے اور روت کی کمائی اس کا خالص حق ہے تو روت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا۔ لیکن اگر یہ نا ممکن ہو یاں طور کہ روت کی کمائی اولے قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق یہ نسبت میراث کے مقدم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ (اور مالک و شافعی و احمد رحمہم) نے کہا کہ قرضہ اس کی دونوں کمائیوں سے ادا کئے جاویں گے۔ کیونکہ دونوں کمائیاں اس کی ملک ہیں حتیٰ کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما بامہ او اشتراہ او عتقہ او رعبہ اور عہہ او خوف فیہ من اموالہ فی حال روتہ فقہو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات اذ قبل ولحق بدلا اخر بطلت وھذا عند ابی حنیفہ رحمہ قال ابو یوسف و محمد یجوز ما صحت فی الوجهین احلوا من تصرفات المرء علی اقسام نافذہ لا تنفق کما لا یتلاد والطلاق لانه لا یفتقر الی حقیقۃ الملك وتمام الولاية وباطل بالاتفاق کالنکاح والذبیحۃ لانه یعمد علیہ ولا یموت ہاموت ہ لا تنفق کالمفارمۃ لانھا یتحد المسلمانہ ولا مساداتہ من المسلم ولہ من مالہ المسلم وھما مدونا لھما ان النسخۃ یتمن الاہلیۃ والتفاد یتحد المسلمانہ ولا یموت فی وجود اہلیۃ لکنہ یخاطب وکذا۔ ملک لقیامہ قبل موتہ علی ما قرناہ من قبل ولھما اولادہ وندیم طلاق ستۃ اشھر من اموات مسلمۃ یرثہ ولھما ولدہ بعد الرود قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت لانہ عند ابی یوسف نفع کما تصح من البیع لان اظھار وجودہ ان الاسلام اذ انشیئۃ تصح تلافیہ وصادک المریدۃ ومن محمد تصح کما تصح من البیع لان من انشغل الی شغلۃ لاسیما مع ما نفا علیہ قلمائیکہ فغض الی انقل ظاہرا بخلاف البیوتۃ لانھا لا تنقل ولابی حنیفہ یتصری معھو تحت یدینا علی ما قرناہ فی توقف الملك ولوقت استمرقات یناد علیہ وصادک العربی یدخل دارنا بغير امان فیرضو ویقھو ویترک تصرفاتہ لعوقف حالہ وکذا الموت واستحقاقہ التملک بطلان سبب العصۃ فی الفصلین نا وجب علانی لاہلیۃ بخلاف الایاتی والحق العبدان الاستحقاق فی ذلک جواز علی الجنایۃ وبخلاف المراثی لانھا یستحرم بیۃ ولھذا لا تنقل۔ اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خرید یا آزاد کیا یا سیر کیا یا برن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحال شدت کیا تو یہ قرضہ

موقوف رہے گا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اس کا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دارالخلافہ مل گیا تو اس کا تصرف باطل ہو گیا مادریہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف و محمد کے کہنا کہ دونوں صورتوں میں جو کچھ اس نے کیا وہ جائز ہے۔

واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کے کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے اصلہ مانا اور طلاق دینا۔ (یعنی عدت میں خود کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے۔ (چنانچہ اپنے پیسر کی باندی سے استیلاء صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شخص دے دینا اور ہبہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ ع۔ ۱۰) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور ورثہ سونا۔ ف۔ ۱) کیونکہ یہ تصرف باعتبار ولایت ہے۔ اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم کیونکہ وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہے جیسے شرکت معاوضہ کیونکہ وہ باعتبار مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات نہیں ہے۔ اور چہارم وہ تصرف جس کے موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے۔ (یعنی خرید و فروخت و عتق و زین۔ اور یوں ہی مکتبہ کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مف۔ ۱۰) اس میں صد جہن کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتبار ولایت ہے اور نافذ ہونا باعتبار ملک ہے۔ اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الہی سے مخاطب ہے۔ اور اس کی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک ملک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے مرتد ہونے کے بعد اس کی سلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کا وارث ہوگا (پس اگر ملک ذرائع ہو گئی ہوتی تو وارث نہ ہوتا۔ ع۔ ۱) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک فاعل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اس کے تصرفات صحیح ہیں۔ لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہوں گے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل میں سے صحیح ہوں گے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آوے گا۔ اس لئے کہ جو شبہ اس کو پیدا ہو گیا ہے وہ مٹا دیا جائے گا تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ پس یہ مرتد عورت کے مثل ہو گیا جو قتل نہیں کی جاتی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہوں گے جیسے مر یض سے صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کی تہائی مال سے صحیح ہوں گے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ نافذہ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس اعتقاد پر پیدا ہوا اور برہنہ ہے اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اس کو چھوڑتا ہے۔ پس بظاہر اس کا انجام یہ ہے کہ قتل ہوگا بخلاف مرتد عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حرمی ہے جو ہمارے قبضہ میں مقصور ہے چنانچہ اس کی ملک موقوف ہونے میں ہم اس کی تصرف کر چکے ہیں اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہیں گے۔) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہے اور یہ مرتد مانند اس حرمی کے ہو گیا جو یدیر امان لگے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس محمد زکریا کے مقبول کیا گیا۔

تو اس کے تصرفات متوقف ہوتے ہیں کیونکہ اس کی حالت میں ابھی اتنا توقف ہے کہ شاید امام اس پر احسان کر کے اس کو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے یعنی جائز ہے کہ اسلام لاکر رہا گیا جائے اور چونکہ وہ متفق قتل ہو گیا کیونکہ اس کی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہے تو اس کی اجیت میں خلل پیدا ہوگی خواہ مرتد ہو یا عمری ہو بخلاف زانی و عداقل کے کیونکہ زانی اقل عمد میں صرف یہاں مستحق ہے کہ اس کو جرم پر سزا دی جائے اور یہ خلاف صورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاداً مرتد بعد انکسار بعد عاقبہ بداداً حرب الیہ و اسلام مسلماً فما وجدہ فی ید و ذلثہ من ماله بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستقلالہ وان عاد مسلماً احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث عن ملکہ و بخلاف امہات اولادہ و مدویہ لان الشفاعة صح بدین صحیح فلا یقتضی وجوب اسلامہ قبل ان یقضى انقاض فی ذلک مکانہ لم یزل مسلماً لما ذکرہ۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں مل جلنے کا حکم ہو چکا اس کے بعد وہ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں لوٹ آیا تو اپنے مال میں سے اپنے درویشوں کے پاس جس کو لینے پاوے اس کو لے لے کیونکہ وارث اس کا نہ مقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پردا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجت مند ہوا پس وہی مقدم ہوگا بخلاف اس کے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے نازل کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اور بخلاف اس کے ام و دود و درویشوں کے کہ وہ اب رقیق نہیں بنائے جائیں گے کیونکہ ان کے آزاد ہونے کا حکم قطعاً ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہے تو یہ حکم نہیں توڑا جائے گا۔ اور اگر بنو زقاف نے اس کے دار الحرب میں مل جلنے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اس کا دار الحرب میں مل کر مرتد کے حکم میں ہو جانا واجب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دے دے۔ فاذا وطئ المرتد جادیۃ نصرانیۃ کانت فی حالۃ الاسلام فحادیۃ بولند لاکثر من سنتہ اشہر منذ ارتد داعا ففی م ولده والولد حرو و ابنہ و ذریعہ و ان کانت الجادیۃ مسلمة و ورثہ الابن ان مات علی الذبح و لحن بعد الحرب اماحۃ الاستیلا و قد قتل و اما الارث فلان الام انما کانت نصرانیۃ و لود تبح لہ لقرہ الی الاسلام لاجل جریۃ فصار فی حکم المرتد و المرتد لا یورث المرتد اما اذا کانت مسلمة فلو لم یسلم جماعہا لانہا خیر ہادیۃ و اسلم یورث المرتد۔ اور اگر مرتد نے کسی نصرانیہ یا ہندی سے وطن کی جو حالت اسلام میں اس کی ملک تھی پھر وہ اس کے مرتد ہونے کے وقت سے بچہ مبینہ سے زیادہ بڑی بچی پس مرتد نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باغی اس کی ام و دود ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا پسر ہوگا لیکن اس کا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ ہندی مسلم ہو تو پسر اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جائے یا دار الحرب میں مل جاوے۔ پس استیلا صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلا صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر وقوع نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام مانفہ نے اپنی حبیارت کی باغی سے وطن کوڑے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ مفت۔)

اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور پھر اس مرتد کے تابع ہوگا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا۔ پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائے گا تو جب مرتد کے تین ہوا تو مرتد کے حکم میں ہو گیا۔

اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اس کی ماں ہی ازراہ دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا واذالحق المرتد بوالہ بد واصل بثم ظہری ذلک افعال لھو فی فان عقی ثم رجع واخذ مالا وحقہ بدار الحرب فتلھو علی ذلک افعال فوجدہ الورثۃ قبل القسمۃ وبعیدھم لان الاول مال ثم یجن فیہ الارث واثقی فتلھو الی الورثۃ بقتضاء القاضی بلعاقہ وکما ان الوارث ما کان قدیمنا۔ اور اگر مرتد اپنا مال لے کر دار الحرب میں گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے۔ اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں گیا پھر واپس آ کر یہ مال لے کر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے گیا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے داراعرب میں مل جانے کا حکم پہلے دے دیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا ہے اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔ واذالحق المرتد مد العرب واصل عبد فقصی بہ لابناء وکاتبہ الامم ثم جاء مرتد مسلمانا کاتبہ جائزۃ وکتابۃ واولادہ مرتد لدی سید لادہ لادوجہ الی بطلان کتابۃ لنفوذہا بدلیل منفذ فجعلا او ذلک الذی ہو یکن خلفہ کلوکین من جہاد حقوق لعقد فیہ يرجع الی المولک والولد لمن یقیح العتق عنہ۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہے پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دے دیا اور بیٹے نے اس غلام کو سکتا تب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہے گا اور مال کتابت اور غلام کی ولادہ اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دے دیا ہے۔ پس ہم نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بترکہ وکین کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولادہ بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذا قتل المرتد رجلا غضا ثم لحق بہ دار الحرب او قتل علی ردتہ ذمۃ فی مال اکتسبہ فی حال الاسلام یصۃ عبد ابی حنیفۃ روق مدیۃ فیہا اکتسبہ فی الاسلام وورثۃ جہا لات السوات لا تقبل المرتد لاندھام شمرۃ فیکون فی مالہ وعتدھا انکسبان جمیعاً مانہ لنفوذ تصرفاتہ فی المجالین ولھذا یجری الارث فیہما عندھما وعندہ ما بہا لکتاب فی الاسلام لثبوتہا ولفظہ فیہ دون المکسوب فی ردتہ لتوقف تصرفہ ولھذا کان مالہ مبرکاً منہ والثانی یبطل عدا۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو غلام سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت خاتمہ اس مال میں ہوگی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اس کی تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام ہو یا حالت ردت کی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد مذکور برادری اس مال کو نہیں اٹھاوے گی کیونکہ مدد گاری عدا رہی تو دیت فقط مرتد کے مال

میں ہوتی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی دونوں کمائیاں اس کا مال ہیں کیونکہ حالت اسلام و حالت ردت دونوں میں اس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونوں کمائیوں میں مرث جاری ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا مال صرف دی ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا کیونکہ اس میں اس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اس کے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے یعنی اگر وہ مرایا مارا گیا اور مسلمان نہ ہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ فاذا قحعت ید المسلم عند اذنتہ والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک اذ الحق ید ادا لہرب ثم جاء مسلمہ فمات من ذلک فعلی اس طبع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان، بسوایۃ حلت محلہ غیر معصوم فاہدمت بخلاف ما اذا قطع ید المورث ثم اسسہا من ذلک لان الاعداد لا یلحقہ، لا یتب راما لمعتبر فقد یحد بالادب اکلذ، بالرد کا و ما ستانی و هو ما اذا لحق و مملکا اذا قضی بھا قہ دہ ما رمیتا نقد بر او حوت یقطع اسوایۃ و سلامہ حیوۃ حادثۃ فی الاستدیر فلا یدو حکم الجانیۃ الاولیٰ فاذا لم یقضی القاضی لم یلحقہ فہو علی الخلاف الذی نبیہ ان شاذلہ قلے۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ خدا کا لٹا گیا۔ پس وہ مرتد ہو گیا نفوذ باللہ من ذلک۔ پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت میں مر گیا یا دارا حرب میں چلا گیا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے کے پر واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اس کی آدھی دیت اس کے وارثوں کو دے۔ پس اول صورت میں جبکہ حالت ردت میں مرے تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹا جو اس کے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو محترم نہیں ہے تو اس کا خون رانگاں گیا۔ یعنی اس کا خون بہا لازم نہ آیا بخلاف اس کے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اس کا خون بدرحقا کوبہد اس کے مسلمان ہو جانے سے معتبر نہ ہو جائے گا۔ اور جو قصاص پلے سے معتبر ہو وہ کبھی بدرحقا ہو جاتا ہے یا اس طور کہ مدف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہو جانے کے بدر ہو جائے گا اور یہی دوسری صورت یعنی جبکہ دارا حرب میں مر گیا یعنی اس کے مل جلنے کا حکم دے دیا گیا۔

پھر مسلمان واپس ہو کر اسی زخم سے مر تو خون بہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم سرایت نہیں کرتا ہے اور پھر اس کا مسلمان ہونا اس تقدیر پر ہی زندگی ہے تو پلے جرم کا حکم اب نہیں ہوٹا یا جلے لگا یہ سب اس صورت میں کہ دارا حرب میں مر گیا ہو اور اگر بہتوز قاضی نے اس کے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلق واسلو ثم مات نعسہ الدیۃ کاملۃ و ہذا عند بنی حنیفۃ و ابی یوسف و داود محمد و غیرہ فی جمیع ذلک یضع الدیۃ لان اعتداس الرد کا و ہذا بسوایۃ فلا یتقلب بالاسلام فی الفضل کما اذا قطع ید مرتد ذ ستم و لہما ان الجنۃ ذلک عن کل معصوم و نہت خیرہ فحبب ضمان النفس کما اذا لم یقتل الروح و ہذا لانہ لا معتبر بقیام العصۃ فی حال نقار الجنایۃ و انما المستبر تیمامہا فی حال النقار السبب فی حال ثبوت الحكم و حالۃ البقار یعزل من ذلک کلہ و ہذا کقیام سلك فی حال نقار البصین۔ اور مرتد مذکور کے دارا حرب میں مل جائے گا حکم نہیں ہوتا تھا کہ وہ مسلمان ہو گیا

پھر اس کے زخم سے مرگیا تو بائیکاٹ کاٹنے والے پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد زفر نے کہا کہ ان سب میں تو بائیکاٹ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان میں مرتد ہو کر غلطی ہوئے سے سہایت باطل ہوگئی یعنی زخم سہایت کرنے سے جان تلف ہو کر اٹکا گیا تو پھر مسلمان ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کرے گی جیسے کسی مرتد کا بائیکاٹ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے۔

امام ابو حنیفہ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جس وقت بائیکاٹ کاٹا تو یہ بائیکاٹ ایک مسلمان کا بائیکاٹ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرتب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا پورا بھی محل مجرم پر واقع ہوا پس اس کے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردوت نہ ہوتی تو خون بہا واجب ہوتا کیونکہ مرتد جب غیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہو جائے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گمراہ مرتد نہیں ہوا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقا میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے بلکہ عصمت اسی وقت منہر ہے جب ضمانت کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور بقائے جرم کی حالت ان سب سے دور ہے۔ اور یہ ایسا ہوگا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو مجھے طلاق ہے پھر اس کو ایک طلاق بائیکاٹ دے دی۔ پھر چند روز بعد اس سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو طلاق ہو جائے گی۔ پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہئے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہئے اور درمیان زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اس میں ملکیت باقی ہونا معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام پر بائیکاٹ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہو گیا پھر زخم سہایت کر کے جس وقت مرا ہے اس وقت بھی مسلمان تھا۔ **وَاذا ائتمنا المکاتب بدلت ادا العرب واکتسب ما لا یخلف بینه** **والبی ان یسلم فقل ذلک یوفی حوالہ** **مکتسبہ** **و ما عتدنا فی حقیقۃ روح فلان المکاتب انما یملک اکسابہ بالکتابۃ** **واکتسابہ لا یتوقف بالودع فکذا اکسابہ الا تری انہ لا یتوقف تصرفہ بالاقوی دھو الرق فکذا بالادنی بطریق ادا لی۔** اگر وہ کتابت مرتد ہو کر دارا الحرب میں مل گیا حالانکہ اس نے مرتد ہونے کے زمانہ میں مال کما یا ہے پھر امام نے اس کو مع مال کے گرفتار کیا اور اس نے اسلام لانے سے انکار کیا۔ پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں سے اس کے مولیٰ کو مال کتابت ادا کر دیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان فارغوں کا ہے۔ اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت ردوت کی کما لی اس کی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اس کی ملک ہوگی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قریہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کما لی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہے اور کتابت پر پھر مرتد ہونے کے اس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی تو اس کی کما لی بھی متوقف نہ ہوگی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رفیق ہونے کی وجہ سے ان کا تصرف موقوف نہ تھا تو پھر ارتداد کے بھی موقوف نہ ہو گئے یعنی رفیق ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کہے کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاعتقائی نافذ ہوتے ہیں اور مکاتب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عورتی کتابت ادا ہو جائے تو

وہ گویا آزاد مر۔ واذا ارتد ابو جہل واموالہ والعیاذ باللہ ولحقا بدنا الحرب فنجبت المرأة فی دار الحرب وولدت ولما ولد ولدها ولد فظهر علیہم جمیعاً فالولادت فی ذلک مرتبہ تستحق فیتبعها وولدها ویتبع الولد الاول علی الاسلام ولا یتبع ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ یحییٰ تبعاً للجد واصلہ شیعۃ فی الاسلام وعبقۃ ریحۃ مسائل کما علی الروتین واثابۃ صدقۃ الفطو والثابۃ للولاء والاخری الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اس کی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے تو عوذ باللہ من ذلک اور دونوں دار الحرب میں مل گئے اور وہاں عورت حاملہ ہوئی یا دار الاسلام میں حاملہ ہو چکی ہو تو پھر اس کے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کئے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت ہیں۔ اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائے گی اور اس کا بچہ اسی کے تابع ہوگا کہ کیونکہ آنادی یا رقیق میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور یہ بچہ مسلمان ہوئے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی کہتے ہیں کہ فادائے تابع کر کے مجبور کیا جائے گا۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں من کی روایت پر داد اکا تابع ہونا معتبر ہے اور یہ مسئلہ چار مسئلوں میں سے چوتھا مسئلہ ہے کہ ان سب میں درویش ہیں اور درویش مسئلہ صدقہ فطر ہے اور غیر مسئلہ ولاد اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہے نہ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے در صورت اس کے باپ کے فقیر ہونے کے صدقہ فطر دادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الروایۃ میں نہیں آوا کرے گا۔ اور غیر سے مسلمین اگر دادا نے بچہ کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاد اپنے مولیٰ کی جا فاق کیسے لا دے گا۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور چوتھا مسئلہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہے اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ پر وہ ہے۔ مرنے۔ قل فارتدوا فہی الذی یعقل او تدا عند ابی حنیفۃ وحمد بن حنبل علی الاسلام ولا یعقل واسلامہ اسلام لایوت ابویہ ان کا ناکہ فرین وقال ابو یوسف اوتداده لیس یا رتد او واسلامہ اسلام وقال زفر وشیخہ فی الاسلام لیس یا رتد او تدا۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ بچہ رکھنا سو اس کا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ ولید کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتیٰ کہ اگر اس کے والدین کا فرزند تو ان کا وراثت نہ ہوگا۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر وشافعی نے کہا کہ اس کا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے نہ میں کہتا ہوں کہ اس کا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو سب حکم غلط ہے اور اس کا باپ میں اسلام حضرت علی رحمہ اللہ ہے چنانچہ آئمہ اس کو ہم الشاواذہ تو لی بیان کریں گے۔ لہذا فی الاسلام انہ تبع لابیہ فیہ فلا یبعن احلا ولا یتبع لہم احکاماً یثوبہا المعنویۃ فلا یحل لہ ولذ فیہ ان علیاً مسلم فی صباہ وحبیب، نفس علیہ اسلام اسلامہ وافعیادہ بذلک مشہور۔ زفر وشافعی کی دوسری روایت یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اس کا اصل اسلام قرار نہیں دیا جائے گا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصل بھی ہو اور اس دلیل سے کہ

اس کا اسلام معتبر کرنے میں اس کو ایسے احکام لازم ہوں گے جن میں مضرت ہے تو اس کے واسطے ایہیہ اسلام معتبر نہ ہوگا یعنی مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔

اور ہماری ہمت اس کا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے کہ یہ افتخار بمقابلہ معاریہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابوالحسن میرے فضل ثلثی میں تب آپ نے چند شعار لکھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و دشمن ہیں۔ اور سید الشہداء و ائمہ دین میرے چچا ہیں اور جو حضرت صدیق اکبرؓ کے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی ہیں بانی ہیں دونوں کا خون رگشت میرے خون و رگشت سے زیادہ پیارا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے میرے فرزند ہیں۔ پس تم دونوں میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہیں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا، عقیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جس میں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر غار پر چڑھنے لگا تو میں نے عباسؓ سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو آپ نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد بن عبد اللہ کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اس کی پیروی نہیں کی سوائے اس کی لی بلخیہ بنت خویلد اور سولے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عقیف نے کہا کہ مجھ کو تمنا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا تا کہ چہا دم اسلام ہوتا۔ رواہ الاحکام والفتاویٰ۔ اور ہماری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جس وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حکام کی روایت ابن اسحاق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے۔ اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور مذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ اس حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یہی محمد ابن علیؓ ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شبیہ ہوئے انھاں دس برس کے تھے ولیکن شعبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم والو کو دو عمر دلی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر مبارک تریسٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان منگھو ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر قائم بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور اسے قول ہر ایک کی عمر شریف تریسٹھ برس کی تھی اور مذہبی نے بھی قریب بیسٹھ کے بیان کی۔ پس ظاہراً اوس و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی تریسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کر ہو کہ بعد اس کے تیس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس برس زندہ رہے پس مجموعہ تریسٹھ سال ہوا۔ اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سولے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کنارے قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے انفس ہیں۔ پھر مدوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں۔ بعض میں اول حضرت علیؓ ہیں اور بعض میں ابوبکرؓ اور بعض میں بلالؓ اور بعض میں زولتان حارثہ ہیں۔ لہذا علم ہے کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح بیان مذمت میں سے اول حضرت خدیجہؓ و حضرت علیؓ ہیں یا اس طرح ملزوم کہ عورتوں میں اقل حضرت خدیجہؓ ہیں اور مردوں

میں حضرت ابوبکرؓ نہیں ہو۔ رکوں میں حضرت علیؓ ہیں اور مولیٰ میں زینبؓ حارثہؓ میں اور غلاموں میں حضرت بلالؓ ہیں۔ بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ باریؓ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابوطالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی۔ چنانچہ اس نے مولیٰ میں حضرت علیؓ ابن ابیہین سے روایت کی کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ باریؓ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔ مصنف - ولادہ، انی بحقیقۃ الاسلام وہی تصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع ودلیل علی اعتقادہ علی مد عرفہ و احقاق لاودود ما یتعلق بہ معاوۃ ابدیۃ و دنیاۃ عقبادیۃ وہی من اجل المنافع وهو حکمہ الاصلی ثم یتنی علیہ غیرہا فذلک بالی بشویہ۔ و اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو پہنچ کر تصدیق کو مسیح نہ بانی اقرار کے، یا کیونکہ خاطر سے اقرار کرتا دلیل اعتقاد ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متفق ہے وہ دایم عادت اور نجات آخرت سے درجہ نہایت بزرگ مستفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم کسلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں۔ پس اگر میراث و میرہ کی کچھ مصفرت ہو تو اس کی پرواہ نہیں ہوگی جسے یہ تصور تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہی رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ یو یوسف و زفر شامی کے نزدیک

بہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گزرا۔ اللهم فی الودع انہا مضرۃ محصۃ بخلاف اسلام اصل ابی یوسف لانہ تنبہ اعلیٰ المنافع علی عامر ولابی حنیفۃ و محمدؐ فیہا انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مود للعیقۃ کہ قلنا فی الاسلام الا بمعبر علی الاسلام بما فیہ من منفعۃ ولا یفک لانه مقویہ والعقوبات مرفوعۃ عن العبدین مرحۃ علیہم و هذا فی الصبی لذل یصل من لا یصل من صبیات لا یصل رحمۃ لان الاقرار بالین علی تفسیر العقیقۃ و کذا معجز و سکون اسی لا یصل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح نہ ہونے میں ابویوسف و زفر شامی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مصفرت ہے (اور جو چیزیں محض مصفرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائیں گی اسی واسطے اس کی طلاق و منقاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا پر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ مستفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا و راہ حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے تھیں کیونکہ طفل مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر ترجیح کر کے ان سے سزائیں اٹھادی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہے جو اسلام دیکھ کر کچھ سمجھا ہو اور جو طفل کماں کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا اقرار اسلام اس کے عقیدہ پر نہ ملے گی دلیل نہیں ہے اور یہی حکم مجنون اور ایسے ست کہ ہے جس کی سمجھ نازل ہو گئی جسے یعنی اس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہیں صحیح ہے۔



باب البقاۃ

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خرد خاکریں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتنا حق کیا اور اس کے سایہ میں امن کے ساتھ بیٹھ گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خرد حق کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ حکم کیا ہے تو یہ باغی نہیں ہے بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم چھوڑ کر ان کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے شرع کے موافق حکم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو حق نہ رکھتا ہو اس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ درمدمست ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سرتاب ہے جو کوئی اس کو جگا دے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہ ہوتے تو ہم کو اہل بیت کے ساتھ لڑائی کرنے کا ذھن تک معلوم نہ ہوتا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وہ اس عدل میں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وہ باغی ہی اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم شریک ہیں۔

سکے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں۔ مع داؤا القلوب قوم من السیئین علی بلد دخر جوامع حاة الامم دعاھما لے العود الی الجماعۃ وکشف عن شہتھم عن عیبہ فعل کذلک ہ اهل حرور و قبل قشاعہم ولان اھل الامورین و لعل الشریعہ دفع بہ فیہ ادا بہ۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تعصب کو کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام ان کو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور تعصب ہے کہ ان کا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حرور کے ساتھ قبل لڑائی کے یہاں ہی کیا اور اس واسطے کہ شبہہ دور کرنا دوزخ میں ہے، آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شرور ہو جائے تو پہلے یہی کرے فتنے اور حرور کو ایک گارڈ ہے کوڑے کے قریب وہاں خوارج کی ایک جماعت جمع ہوتی تھی اور بات یہ سنی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہؓ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم نہیں دیا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت نکل ہو گئی۔ چنانچہ وہیں عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حرور اور میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین عمار کو ٹھنڈے وقت کر دیجئے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خیر بیان کی طرف سے خوف ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہے پس میں نے اپنے پیڑھے پہنے اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیوں کہتے ہیں۔ میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں۔ پس ان میں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جن کا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب کا لالچے ان کو میرے سامنے پیش کر ڈیا۔ انہوں نے کہا کہ عین باتیں ہیں اقل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الہی میں لوگوں کو حکم نہیں دیا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا۔ اور

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے قتال کیا مگر دو گوں کے جو روئے قید نہیں کئے اور نہ ان کا مال لوٹا پس اگر دوسرے لوگ کفار میں تو ہم کو ان کے مال و ان کی جانیں حلال ہیں اور اگر دوسرے مسلمان ہیں تو ہم پر ان کا قتل کرنا حرام ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا کاغذ مٹا دیا پس اگر وہ یہ مؤثر نہیں ہیں تو امیر الکافریں ہیں۔ پس میں نے ان سے کہا کہ اگر میں تم کو کتاب اللہ سنوں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے نہ لگے پھر بائیں گے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے لا تقسوا العید و اسیر حرہم تا قولہ تعالیٰ یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرم میں جو شخص شکہ مارے، اس کی قیمت اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں میں سے دوا عدل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا ذابقتو حکما من اہلہ و حکما من اہلہا۔ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو۔ میں تم کو قسم دلاتا ہوں کہ آدمیوں کا حکم قرآن و دینا ان کی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے نہ کہ ایک خرگوش کے حق میں جس کی قیمت چرغاں درم ہو اب مجھے بتاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا، انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا ان کو نوڈی غلام نہیں بنایا اور ان کا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے کوفہ میں صرف حضرت عائشہ اور ان کے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کر کے وہاں سے چلا کر بھجوا گئے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کاؤں کو اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علیؓ کو اس کاغذ میں نے اپنے نام سے امیر المومنین کا کاغذ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ صلح نامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھی تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جاننے کے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نکل دیتے۔ پس آپ نے محمد بن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانے ہو کہ حضرت علیؓ سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا کاغذ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے ان میں سے دو ہزار پھر کر مبرے ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے۔ رواہ الفی و احمد و عبد الرزاق و الطبرانی و النجاشی۔

اور اللہ عزوجل نے فرمایا و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا ادبہ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ یا ہم قتال کریں آخر تک۔ سنی رہے کہ کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا۔ پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جائے یا نکل کر دوسرے اور غزوہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کریں یہاں تک کہ حکم الہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہاں تک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ کرے۔ م۔ و لا یبدل البتہ حی یدہ فان بدوا فاکرم حق یفرق بھم قتل العید الضعیف کل ذلک و یاسعدون لو یجتمعون ذکر الامم لیس فیہم خیر لہم انما یجوز ان یبدل البتہ جم اذا قسوا و اجمعوا قتل الشافعی و ابی یحییٰ و حنبل و شافعی حقیقہ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا و نفا و ہم مسلمون یخلص الکافر لان نفس الکافر مبیعہ لہ و انان

الحکم بدار علی الدیل و هذا لانه ما من الاثم حصیة فتاسم دینا لا یکنه لدفع
فیہ رعی سحلی ضرورة دفع شرهم و اذا بلغه نهم فتعزوت السلاح ویت هبن لیتعجب
ان یاخذهم و یجبرهم حتی یقعوا عن ذلك و یحذوا توبة دفعا لشر یقعدوا لا مکان واسم
عن الی حنیفة ۷ من لزوم بیت محمول علی حال عدم الامم . ما اعنف الا امام اعلیٰ نسب اوجب
عند الفت و القدرۃ -
اور یاغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ
باطنی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے شروع کریں تو ان سے یہاں تک قتال کرے کہ ان کی جماعت
متفرق ہو جائے۔ یہاں مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے
لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باعد میں تو ان سے اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے
اور شافعی نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک ان سے قتال نہیں جائز ہے کیونکہ
مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان ہیں برخلاف کافر کے کہ
شافعی کے نزدیک اس کا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے۔

اور چارویں دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی حاکمیت
سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی ان سے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر امام ان کے حقیقی قتال کا انتظام کرے تو اس وقت
ان کا دفع کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی جماعت کثیر و قوی بن جائے گی تو ان کی جہت دود کرنے کی ضرورت سے جو ان کا ملان
کے قتال کی دلیل ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خرمیہ نے اور قتال کے واسطے مستعد ہوئے ہیں تو
چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ دے لوگ اس بات سے بالکل باز آویں۔ ورنہ تو یہ کریں
اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شروع نہ کیا جائے۔ اور یہ جو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ جب مسلمانوں
میں فتنہ پھیلے تو اسے گھر بیٹھا لازم کرے یہ اس حالت پر موقوف ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو وہی
تک و سترس و قدرت ہے اس کی اعانت واجب ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقط اتی تمی حق نفی
الیٰ اللہ یعنی پس قتال کرو اس گروہ مومنین سے جو یقیناً کفر کرتے ہیں یہاں تک کہ اللہ کے حکم کی جانب ہٹ جائے
پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین
سے ہیں اگرچہ کچھ گمراہ ہیں۔ فان كانت لهم فئة جہل علیٰ جریضہ و رابع مومنین و فعال لغوہ کیلینت حقیر و بعد ان ہم
یکن ہم فئۃ لم یجدہم علیٰ جریضہ و رابع مومنین و فعال لغوہ کیلینت حقیر و بعد ان ہم
نیکو نام برقی قتلہم و دفعہ و جابہ ملائکہ و ان المعتبر و لیلة لا حقیقتہ -
پھر اگر ان یاغیوں کی کوئی دستگاہ
جماعت دیگر ہو تو جو لوگ ان کی طرف سے منکر میں مجروح ہیں ان کو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا
کیا جائے تاکہ ان کا شروع ہو ایا نہ ہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے مل جائیں اور اگر ان کی کوئی دستگاہ جماعت نہ ہو
تو مجروح کو قتل نہ کیا جائے اور نہ پریشان نہ کیا جائے ہوں گے کیونکہ بدولت اس کے شروع ہو گیا۔ اور شافعی نے
فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو ان کا قتل
کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اس کا وہی ہے جو اوپر لکھا ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہے اور حقیقت قتال کرنا معتبر نہیں
بہت ہے اور در صورتیکہ ان کی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوں گا ان سے ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال

ہی کے واسطے جمع ہوئے ہیں اس واسطے مجروح کو قتل کر دیئے ہیں کہ اچھا ہو کر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولایہی ہم قتیہ
 ولایہی ہم ماں یحییٰ بن آدم عن لایقن اسیر ویکشف سترو لایہی من دھوالقدوۃ فی ہذا باب وقولہ فی
 لاسیر وایہ ذالم یکن ہم فشقہ اور باغیوں کے ذریعات یعنی جو روہیجے وغیرہ بطور جہاد کی کافروں کے ملک
 نہیں بننے چاہئے۔ اور نشان کاں بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے
 روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی نہ کیا جائے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جائے اور نہ کوئی مال یا جان
 رواہ ابن شیبہ۔ ورحل یہ ہے کہ باغیوں کے قتل میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا
 وہ ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو آپ نے فرمایا تو تادین پس ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باغیوں کے
 واسطے کوئی جماعت نہ ہو جسے ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر وہ ان کے ساتھیوں نے
 جنگ کھالی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا من دی کو اس نے پکنا کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا
 قتل نہ کیا جائے اور کوئی درد نہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔

ابن ابی شیبہ نے عبید بن جریہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے
 کا پیچھا مت کرؤ ورنہ کسی مجروح کو قتل مت کرؤ ورنہ جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اس کو مار نہ ہے۔ ابن ابی شیبہ نے
 محمد بن علی بن اخیسن سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ
 خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور جو مجروح نہ قتل کیا جائے۔ اور جو شخص اپنا
 درد نہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اس کو مار نہ ہے۔ درآپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا۔
 بکند رواہ عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن ابی شیبہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار روگھوڑے شکر بن ابی شیبہ
 نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہو
 کا پیچھا مت کرؤ اور جو کچھ ہتھیار روگھوڑے بول وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے۔ اور جس
 عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن حد میں بیٹھے۔ پس آپ کے اہل لشکر نے ٹھگڑا کیا یا امیر المؤمنین ان
 کے خون ہم کو حلال ہیں وہ ان کی عورتیں ہم کو حلال ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی
 عورتیں نہ دو اور ام المؤمنین عائشہ پر قہر عرڈا لیا کیونکہ وہ ان سب میں سرد رہیں پس اہل لشکر بھاگ گئے اور بھوں
 نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بجلد حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے
 براہ بنی سید کے بارے میں یہ حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جائے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے واسطے کوئی اور جماعت
 نہ تھی کہ وہاں رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان کانت یقتل الامام الاسیر ولان تدرجہ لعل کو لا لانہم مسلمون ولانہم
 بعصر النفس وذل۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ دے گا تو تمام کو روک دے کہ قیدی کو قتل
 کر دے اور اگر چاہے اس کو قید رکھے کیونکہ اس سے ضرر و رعب ہے گا اور اس سے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور ان کا
 کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کریں۔ ولایاس بان یقاتلوا المسلمین ان احتلج المسلمون الیہ وقال اشافہ
 لا یجوز ذلک علی ہذا الحدیث لہ امہ ماں مسلم فلا یجوز الاستغاثہ بہ الا بوطاہ وذل ان علی ۴ قسم السلاح فیما بین
 اصحابہ یا بصرۃ وکانت فیما بینہم لا تلتزم ولا تلتزم ولا تلتزم ان یفعل ذلک فی مال اعداں عدداً لاجل حاجۃ فی ما البیاضی

اولی و اسحق فیہ اعاق العترة الذی لدفع لاجل۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لے کر ان کے ذریعے سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ میں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اس کی رضائے سے اس سے نفع اٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دین یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو لینے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سوری کے جو زوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن حماد بن اعنفیہ)۔ اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور ان کو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دین سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدس کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اسی جائز ہے اور اس میں کمتر بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر راجح کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہے فقہ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار اس واسطے لے تاکہ عامہ مسلمانوں سے ان کا ضرر دور ہو۔ معاذ اللہ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو ان کے ہتھیار لے لینے کا ضرر ان کو کمتر پہنچا دینا ان کا ضرر عظیم سے دور ہو گیا اور اس سے خاص ہے کہ اگر باغی لوگ درحقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو ان کے ہتھیار لینا بھی جائز ہے کیونکہ ان کا شبہ علم و یقین سے بعد تحقیق کے خطبہ ہے تو درحقیقت ان کا قتال بے فائدہ ہے۔ م۔ بحسب الامام احمد و لا یجوز علیہم ولا یقسموا حتی یتوبوا یدعوا علیہما ما عدم القسمة فلما بینا و ما بحسب فلا یجوز کسرو شوکتہم ولہذا یجبوا علیہم وان کان لا یمتاج بہ لا یتبع بیع الکواکب الا بحسب نیشن الظہر والیسوا ما الرولہد متوبۃ فلا یتفادع العترة ولا یستغفم فیہا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھنے اور باغیوں کو واپس نہ دے اور چاہنے لشکریوں میں تقسیم کر کے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو ان کو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم نہ کر کے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد و یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور ہم اس کو روک رکھنا تو باغیوں کی ہمتی دور کرنے کے واسطے تاکہ ان کی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغی کو نہ دے اگرچہ امام کو اس کی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے ہاتھ زوروں کو فروخت کر کے ان کے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہے اور یہاں بعد توبہ کے واپس دینا اس واسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں۔ قال وما جباہا اھل البی من السلا والحق علیہا من الخراج والعشور لم یأخذوا الامام شافعیان ولان الاخذ لہ باعتبار الصداقۃ ولیم یجوز ان کان صرف فی حقہ اجزی من الخدم منہ لوصول الحق ان مستحقہ و ان لم یکن صرف فی حقہ فلی اھل علیہا ینتھروہن واللہ تعالیٰ ان یرید واذن لا یمکن لی مستحقہ قال لعل الصیغۃ قالو لا اعد علیہم فی الخراج لانہم مقاتلۃ کانوا معہ دف ان کانوا اقلین لوفی لشوان کانوا فخر، لکن ذلک لا ینحق الحق ان یتقد بینا فی الزکوۃ ولی المستقبل یاخذہ الامام لانہ یجسم فیہ لظہور دلائلہ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قائل ہیں جو کہ دین کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا بعد فتح کے امام اس کو دوبارہ نہیں لے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حاکمیت کے ہے یعنی ان کی حمایت کر کے تو ان سے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے ان کی حیثیت میں کی۔ پھر بیانیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا ان کو کافری ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اس کو اپنے متوقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے ان پر ازراہ دیانت کے فیہا بیہشیم وین اللہ تعالیٰ و جب ہو گا کہ دوبارہ اس کے مستحقین کو ادا کریں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا۔ اور شیخ مصنف

نے فرمایا کہ ہمارے متلح شواتے ہیں کہ خلیج کے بارہ میں فواج دینے و بوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے (کیونکہ
خرج جبوں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو دیا جائے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اس
جہاد و قتال میں تو خرج کے مصرف ہوئے اگرچہ تو نگہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہ حکم ہے
کہ امداد لازم نہیں ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ ان کی حالت کے گائیونکہ اس کی حکومت ظالم ہو گئی۔ ومن قتل رجلا
وہما، عسکرہا یعنی تم قتلہ عیسیم علیہم شیخ لانہ لادلیۃ لامام العبد حسین القتل نسیم یعتقد
موجبا کہ لقتل فی دار الحرب اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام
ن پر غالب ہوا تو قتال پر قصاص یا دیت کو واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع ہونے کے وقت امام عادل کی
ولایت ان پر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دار الحرب میں قتل واقع ہونے کا
حکم ہے فست بین دار الحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دارالاسلام
میں یا تو قتال سے قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔ و من غلبوا علی مصرو قتل رجل من اهل المصر رجلا
من اهل المصر عند اتم طهر علی اس صوفیہ یقتل منه و تاویلہ امام بحر علی اھدہ احکامہم و زعمی قبل ذلک
وفی ذلک لم تنفع وسیۃ الامام فیجب التماس اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک
شخص نے شہر میں شہر کو عھدا مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قتال سے قصاص لیا جائے گا اور
مخرا لاسلام نے اس کی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں
ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے انکار دیئے گئے۔ اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت
وہاں سے منقطع نہ ہوگی تو قصاص واجب فست بین حائل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا
نہیں ہوئے پایا۔ و اذا قتل رجل من اهل العبد باغی نہ یزید نہ یقتلہ الیائی و قتال قد کنت علی حق و اتا
آب علی حق و ذلک فان قتلہ وان، علیہم ان علی، یہ اھل سم یوتہ وھن عند بی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف
و ابی حنیفہ فی وجہین وھو قول الشافعی و اصہ ان العدل اذا تلف نفس لیاغی اوعہ لایضمن ولایاثم
لہ م مریقتاھم دفعا شوھم و ابی اذ اتلف العدل لا یجب لعنہ عندنا یاثم و قال الشافعی فی قدیم
لہ یجب و علی ہذا خلاف اذا تب مرتکبہ تد تلف اوما لالہ نہ، تلف م لامصوما او قتل نفس مصومۃ
فیجب العنن اعتبارا بہا قبل استیغاثہ و جماع، و ہدیۃ و دراء، و ہدیۃ و لانہ اتلف من تاویل فاسد و القصد
منہ مدح و البصیر ذاعتت ینہ منعة فی حق مدح کہ فی منعة اھل الحرب و تاویلہم وھذا ان، الاحکام
لا تدلیفہ من، لا لزوم ولا لزوم ولا لزوم، لا یعتقد، لا یحکم من تاویل ولا لزوم و عدۃ اولایہ و سیدہ منعة
و سیدہ، قیہ، فست منعة و عند، دام التاویل ثبت الاستزمام اعتقادا بخلاف الایست
لا تدلیفہ من، لا لزوم ولا لزوم ولا لزوم، لا یعتقد، لا یحکم من تاویل ولا لزوم و عدۃ اولایہ و سیدہ منعة
ولا منع ولا سب ولا یزید فی حق مدح کہ فی منعة اھل الحرب و تاویلہم وھذا ان، الاحکام
فی المدفع و الحاجة ہھنا ان، استحقاق الاماٹ فلا یكون التاویل معتبرا فی حق الاماٹ
و لھما فیہ ان الحاجة الی دفع الحرمات ایضا اذا الصراۃ سبب الاماٹ فیعتبر فیہ القصد فیہ الا ان من
مروطہ بقادہ علی دیانہ فان، قال کنت علی ابطال لعل یوجد المدفع فلو جب الضمان

اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو جیسا کہ اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث
عادل کو قتل کیا تو اس میں دوسری چیزیں ہیں۔ ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی قتل کرتا ہوں اب بھی قتل کرتا ہوں
تو اس کا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اس کو قتل کرنے کے وقتے جتنا تک کہیں باغی پر ہو تو اس کا وارث نہیں ہوگا اور اگر باغی
الغیر ذلک کا قول ہے اور اگر باغی نے کہا کہ باغی دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور اس نے اس کا وارث ہے اور اس اختلاف کی
اصل یہ ہے کہ عدل نے اگر باغی کا مال اسان تلف کی تو اس میں نہیں ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اس کو باغیوں کے ساتھ قتل کرے
علم ہے کہ باغی کا قتل دفع ہو اور باغی نے اگر عدل کو قتل کیا تو اسے زکوٰۃ کا دین ہوگا اور اگر باغی نے اپنے قتل کے
قول میں کہا کہ نہ باغی واجب ہوگا (اور اس قول میں شک ہے) اور اس میں مرتد کے مرتد کرنا عداوت کے حالت میں قتل کرنا
یا مال تلف کیا ہے تو اس میں بھی اس میں اختلاف ہے (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت
میں اس نے قتل کیا یا مال تلف کیا تو بالافتاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے
مال مختار یا جان یا مال معصوم تلف کی تو اس پر ضمان واجب ہے جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتا
ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جس کو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ
سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری
قوم مشرک ہے اور خوارج میں جا کر مل گئی اور وہاں اس نے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی تو اس کا
کیا حکم ہے۔ پس زہری نے جواب میں لکھا کہ خوارج کا نفع جس وقت پھینکا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے
ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہجرت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر میں حاضر تھے پس اس سبب
کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اس
پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآنی حلال سمجھ کر اس کو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے۔ اور اگر
خارجیوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بے عینہ پایا جاوے تو اس کو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے
کہ تم اس عورت کو اس کے شوہر کو واپس دو۔ اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگا دے تو اس
کو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر عن الزہری۔ ت۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسدہ تلف کیا اور فاسدہ تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ مل جاتی
ہے یعنی ضمان دہر ہونے میں تاویل فاسدہ منزلہ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسدہ انوں کو قوت منفعہ حاصل
ہو جیسے حربی کافروں اور ان کی تاویل میں جو منعت قوت کے ساتھ ہے وہی حکم ہے۔ (یعنی اگر حمیوں نے رطائی
میں مسلمان قتل کئے یا مال تلف کئے پھر سب مسلمان ہو گئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اس کی وجہ یہ
ہے کہ احکام میں الزام یا التزام مندرج ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کرے اور باغی نے الزام نہیں
کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہے اور باغی پر مام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں
پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت ان پر نہیں ہے کیونکہ ان کو دفعہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ ان کو دفعہ
کی قوت حاصل نہ تھی اس وقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اس طرح
جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے
اور خلافت نگاہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں منعت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہے

سو گئی تو یہ کہیں کہیں کہ جیٹا اس نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے تو عادل اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا۔
ابن یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار
صرف ضمان دہ ہوئے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی موت سے توارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا
اعتبار نہ ہوگا بلکہ باغی کا قتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہ نہ محرومی
دور ہوئے کی بھی حاجت ہے اس واسطے کہ باغی قتل سے سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد
مستبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو قیام پائے ہوئے ہیں کہ میں اس وقت حق پر ہوں
ہذا اگر اس نے کہا کہ میں باغی پر ہوں تو ضمان دہ کرنے کی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائے گی یعنی پھر
میراث سے بھی محروم ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جس وقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک نئی
نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اس کے فاسد ہے لیکن اس بنا پر جو اس نے جان و مال تلف کیا اس کا قصاص
دور ہونے کے لئے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد از امان کے مسلمان ہو جائے تو ان پر قصاص نہیں ہوتا
اس وجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں شرک کو حق جو نفاق حال تک وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی
یعنی قصاص نہ ہو گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ میں بدرجہ اسی معتبر ہوگی کہ اس سے
قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم
ہو جائے تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل
عدل میں ہو اور اس کا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے نے ہاتھ سے باپ مارا یا تلوار یا تھانے بیٹا اس
کی میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا۔ اور اگر باغی باپ کے
ہاتھ سے بیٹا مارا تو ابولوسف و شافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اس نے ناحق قتل
کیا اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس کی تاویل فاسد یہاں بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بد اعتقادی
بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہے لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور سب بھی حق پر
ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہے یہی حق ہے تو وہ محروم نہ ہوگا اور اگر اب کہتا ہے کہ میں اس وقت
باطل پر تھا تو اگر یا کہتا ہے کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا۔ دیکھو بیع سلاح من
اہل الفتنة فی عساکرہم لانہ اعانة علی المعصية ولیس بیعة بالکوفة من اهل الکوفة ومن لم یدرہ
من اهل الفتنة باس لان الفتنة فی الامصار لا من السلاح واما دیکو بیع نفس السلاح لا یبع مالا یفاد به
الابنة الا ترى۔ یہ دیکو بیع اسعار و لا دیکو بیع الخشب و علی هذا الضمیر الغنیم و واضح ہو کہ اہل
فتنہ کے ہاتھ اور ان کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مدد گاری ہے اور کوفہ میں اہل
کوفہ کے ہاتھ اور جس کو خراج میں سے نہ لیا جاتا ہو اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا مکروہ نہیں کیونکہ شہر میں
میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر نہ ملے ہوئے
قتال نہیں ہو سکتا ہے اس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے جیسے لوبان وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ
ہے اور اس کی کٹڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنے گا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے
نفس یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے۔

کتاب المقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا کچھ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہو اور یہ وریہ منت نہ ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے۔ المقیط سنی یہ باعتبار ما نہ لہا نہ یبطل ولا لقاہ منسوب ایہ لہا فیہ من امبائہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا تمام لقیط بلحاظ اس کے انجام کے رکھی گئی کیونکہ وہ ان سے اٹھا لیا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اٹھایا ہوا اور لقیط اٹھایا ہوا مقبض ہے کیونکہ اس میں اس کی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غائب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اٹھانے سے یہ ضائع ہو جائے گا تو اس پر اٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انہا ہوا حرۃ وکن الذرور لاحر اور ان لحکم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اگر کسی اعتبار سے حکم ہو تب سے فقہ یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنی جو شخص اٹھا لیا ہے وہ اسی مال سے اس کی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اس کے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ ولغقت فی بیت الدن ہوا لدی عن عمر رضی اللہ عنہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال له ولا قراۃ فانتبہ المقعد الذی لا مال له ولان میواتہ لبیت اس والخراج یا غنمات ولہذا کانت جباۃ فیہ والملتقط متبرع فی الاتفاق علیہ لعدم الولاية الا ان ی مودہ لقیط فیہ بیکت ویناعیہ عموم الولاية۔ اور اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مالک نے مولیٰ میں اور عبد المرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ (۱)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہے جو کماٹی سے عاجز ہے اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت ہے تو ایسے بچے کے مشابہ ہو گیا۔ جس کا کچھ مال نہ ہو یعنی جسے بچے کا نفقہ بیت المال میں ہو تب تک اس طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے حالانکہ جس کو وصالت سے دی خرچہ اٹھا دے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اس کا خرچہ اٹھا تا ہے اور ملتقط جو کچھ اس کی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہے کیونکہ ملتقط کو اس پر کوئی دلیلت نہیں ہے۔ لیکن اگر قاضی اس کو یہ حکم دے دے کہ تو اس پر خرچ کرتا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ ہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لیتا تھا یا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی دلیلت ہر شخص پر عام ہے فقہ اور اگر قاضی نے پیش بھی کہا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ ہے تو غالب پرورش کا حکم دینے سے اس پر قرضہ نہیں ہوگا یہی صحیح ہے عرف۔ قال فان اتفقہ وجلم یکن بغیرہ ان یاخذہ منہ لانه ثبت حق الخلق له لیسق یدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اس کو اٹھا لیا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق ملک حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ہاتھ پہنچ گیا ہے۔ فان ادعی انہ ینہ فانقول قوله معناه اذا لم یدع مستقط نسبہ وھذا الاستحسان والقیاس ان لا یقبل قوله لانه یتضمن بطلان حق الملتقط وجہ الاستحسان

انہ افر رلیقی بہا ینفعہ لانہ ینشرف بالنسب ویعولجدہ ثم یتس یصح فی حقہ دون البطلان بالملقط
وقبل یقنی علیہ بطلان بدعہ بدواعہ ملقطہ قبل یصح قیاسا دستقانا لا یصح انہ علی القیاس
والاستقنا قد عرف فی الامس - پھر اگر کسی مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول قبول
موگا اس کے معنی یہ ہیں کہ ملقط نے اس کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعویٰ کیا تو خالی
دعویٰ سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہاں تک کہ اس کا قیاس چاہتا تھا کہ اس کا قول قبول نہ ہو کیونکہ
اس کا قول تو ملقط کا حق مٹانے کو شمس ہے۔ اور استحقان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں
ایسے امر کا اقرار ہے جو اس کو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ
ہونے سے اس کو شرم لاحق ہوگی۔ پھر یک قند یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صرف اس سے نسب ثابت ہونے
میں صحیح ہوگا اور ملقط کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر
ملقط کا قبضہ بھی باطل ہو جائے گا اور اگر ملقط نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو کہا گیا کہ قیاسا واستقنا
صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے کہ قیاسا نہیں صحیح ہے اور استقنا صحیح ہے چنانچہ بسوط میں مصرح ہے۔ وان
دعا اثبات دعویٰ احدهما علامة فی حصدہ مہر ولیہ لان الظاہر شاهدہ بوافقة علامۃ کلامہ
وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ینسبہما لاستقنا لہما فی اسبب ولو سبقت دعویٰ احدہما لہو اثباتہ
لانہ ثبت حقہ زمانا و مدع ہنہ لا ذوالاخر یبطلان سببۃ اقوی۔ اور اگر ملقط کے سوا کسی
دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ایک نے لقیط کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی ادلی ہوگا
کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اس کے کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی
علامت بیان کی تو لقیط ان دونوں کا سپر قرار دیا جائے گا کیونکہ دعویٰ کرنے میں دونوں ایک ساتھ برابر
ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے بیٹے دعویٰ کیا تو لقیط اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اس کا حق ایسے وقت میں ثابت
ہوا کہ اس کے ساتھ اس وقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعویٰ کے گواہ قائم کئے
تو دوسرا مقدم ہو جائے گا کیونکہ گواہی اس سے اقویٰ دلیل ہے۔ ولذا وجد فی مصر من امصار المسلمین
ادنی قریۃ من قرایہم نادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وان مسلمہ و هذا استحقان لان دعوای نفس
انساب و ہون فتح بصیر والبطن لاسلام الرشید بہدادہ ہر بیترہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون
ما یضرہ۔ اگر یہ لقیط مسلموں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں
پا پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعویٰ کیا کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا لیکن یہ بچہ مسلمان
کھڑا یا جائے گا اور یہ وہیں استحقان ہے کیونکہ ذمی کے دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ
کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مثلاً جو پدریہ دارا اسلام کے اس کو ثابت ہے اور یہ بچہ کے
واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعویٰ نسب کے بارے میں صحیح ہوگا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے میں صحیح نہ ہوگا
اس کو مضر ہے وان وجد فی قریۃ من قرای اہل الذمۃ او فی بیعۃ او کتبۃ کاوت ذمیۃ ہذا الخوب
فیہ ان کان الواجد ذمیۃ رواۃ واحد وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیۃ فی مکان المسلمین
اختص الروایۃ لحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیۃ فی مکان المسلمین مختلف

الروایۃ فیہ غنی روایۃ کتاب النقیط اعتبار المکان بسبقہ و فی کتاب الدعوی فی بعض الفسخ اعتبار الولید وهو روایۃ ابن شاکع عن
محمّد بن عوف الیمانی ان تبیعۃ الایمن فوق تبیعۃ الدار حتی اذا سمی مع الصغیر واحدھا یحبہا کما فی بعض نسخہ اعتد بہ
الاسلام نظر للصغیر اور اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گاؤں یا بیہر یا کنیسہ میں یا یا گیا تو ذمی ہوگا چہ اگر پہلے والا اسکا کوئی ذمی
تو بلا خلاف ہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پہلے والا کوئی مسلمان ہو جس نے اسکو ذمیوں کے ان مقامات سے کسی بیگم یا
یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ یا یا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب النقیط کی روایت میں پہلے
جائے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیوں کی جگہ پر یا یا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے یا یا ہو اور اگر مسلمان کی جگہ پر یا یا گیا ہو تو مسلمان
ہے اگرچہ ذمی نے یا یا ہو اور کیا اسکی روایت میں بعض نسخوں میں پہلے بھانے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پہلے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی
ہے اگرچہ اسے مسلمانوں کی جگہ یا یا ہو اور اگر پہلے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ اسے ذمیوں کی جگہ یا یا ہو اور یہی اسکا حکم ہے
روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا عین دیکھتے کہ والبرین کے تابع ہوتے ہو
ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر تنہا کے ساتھ والبرین کے تابع ہو تو یہ کہ فرغیہ ہو کہ کتاب لبرین
کے بعض نسخوں میں یہ چیز کی جملہ کی حفاظت کے اسلام کا انہماک کیا ہے یعنی نواز مسلمان پارے یا ذمی پارے کیچہ ہر حال مسلمان ہر کا کبر
اس کے حق میں ہی ہے نہ کہ من ان ان القبط عبد ہم یقین منہ لانه حر ما ظاہر الان یقیم البیتۃ انہ عبد اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ
یہ لقیط یا غلام ہے تو اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ نامہ میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر ذمی اپنے گاہے قائم کرے کہ یہ سب غلام ہے
تو گواہ قبول ہو کرے فان اصر عبدہ انہ ابنہ ثبت لہ منہ لانه یبقہ وکن حر الان المملوک قد تعدلہ الحرۃ فلا یقبل الخیرۃ
ظاہرۃ بالشک - اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط یا غلام ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائے
گا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پارے گا - کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے
بچہ جنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی وجہ شک کے باطن نہ ہوگی والحق فی دعوتہ ان یطیل اول من العبد والنسم
اول من الذی تو جہا لہا وہا الا نظوفی حقہ - قبط کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام آزاد بھی ہو تو غلام
سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائے گا اور غلام کا دعویٰ رد کر دیا جائے گا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان
بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی والحق وجہ مع النقیط مال مشدود علیہ نہولہ اعتبار
لظاہر وکذا اذا کان مشدود علی دایۃ دعویٰ لہ لہا ذکر قائم یصوفہ الولید الیہ یا امر القاضی لہ مال مشدود علیہ ولفاض
والعہ صرف مثله ایہ وقیل یصرفہ بغير اموال القاضی لانه لللقیط ظاہر - اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر یا یا گیا ہو یا کچھ
مال یا یا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بشرط ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جاو پر بندھا ہو جس پر لقیط یا یا گیا
ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شایہ ہے پھر جس شخص نے یا یا ہے وہ اس مال کو قاضی کے
حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں یا یا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے
کی ولایت قاضی کو حاصل ہے - اور بعض نے کہا کہ بجز قاضی کے صرف کر دے کیونکہ بغیر وہ لقیط کا مال
ہے - ولہ لایۃ الاتفاق وشرار ما لہ لہ منہ کا طعام واکسویۃ لانه من الاتفاق لہ - اور فقط کو یہ ولایت حاصل
ہے کہ لقیط پر بطور لغتہ غرق کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اس کو لقیط کے واسطے خریدے
جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے اتفاق ہے - ولای یجوز ترویج المستقل لاندھام سبب الولایۃ من
القرابۃ والعلل والاسطنۃ - فقط کا کلاخ کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ دلی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و

سلطنت ہے یہاں نہاد ہے نہ تو لفظ نے بغیر ملی ہونے کے لفظ کا کالج کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔
 قال ولا تصرف فی مال من لفظ اعتبار بالامم و هذا من دلالة التصرف بتثنية لا من ذلك يتحقق بالوفاي
 الامن والاستفقة - فرة السجودی من واحد معهما احدىهما - اور لفظ کا تصرف کرنا لفظ کے مال میں
 بقیاس من کے نہیں ج رہے اسیہ اس وجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس عرض سے ہوتی ہے کہ ماں
 کی بڑھاد رہاد ماں کی بڑھاد کرنا دوا توں سے ہوتی ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہوا مددیم یہ کہ شفقت
 وافر ہو یا نہ لفظ اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے نہ یعنی تکریر کی ماں میں اگرچہ
 شفقت ہے لیکن رائے نقص ہے اسی طرح لفظ کے لفظ میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر
 نہیں ہے ہذا وہ بقیہ کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کرتا - قال و یجوز ان یقبض لفظاً
 لانه یقع محض و لهذا یملک المعبیر بنفسه اذا كان عقلاً متمکک الامم و دسیها - اور لفظ کے واسطے لفظ
 کے لئے بہر پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتی ہے بشرطیکہ حق ہو
 اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے و من کو نہیں یہ اختیار ہے - قال و یسلم فی صناعة لانه من باب تنقیح و حفظ
 حاله - و لفظ کو ختم رہے کہ لفظ کو کوئی پیشہ و ہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اس کی درستی و حفظ حال
 کی قسم سے ہے - قال و یجوز قال - عبد صنعت و هذا رواية القدوری فی مضمونہ ولی الجامع الصغیر لا یجوز
 ان یوایجہ ذوہ فی المکواہیة و هو اصح وجہ الامم انه یرجع الی تنقیح وجہ الشیء لا یمکن تلافی من نفعه
 فاستبہ نعم بملاب لام لانه من ماذکوری فی المکواہیة الشیء انہ تلافی اور لفظ کو اختیار ہے کہ لفظ کو براہ
 پر دے دے۔

شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے منقر میں روایت کیا و جامع صغیر میں مذکور ہے کہ لفظ کو جائز
 نہیں ہے کہ لفظ کو جا رہہ پر دے یہ کتاب الکرسی میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور ذہبی قدوری کی
 وجہ یہ ہے کہ اگر وہ دینے کا مرض لفظ کی درستی ہے - اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے لفظ کو اس کے مانع
 تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چپ سے مشابہت میں جیسے چپ کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر معنی کو جا رہہ پر دے
 اسی طرح لفظ کو لفظ کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر کو
 اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکرسی میں اس کو ہم نشد اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

کتاب القطة

یہ کتاب لفظ کے بیان میں ہے۔ لفظ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھایا جاوے۔
 قال للقطعة امانة اذا شهد ائمتنا انه یاخذها لحفظها و یروها علی صاحبها لان لاخذ علی هذا الوجه
 ما ذور فیہ شرعاً من ہر الارض عند عامة اسماء و ہر الواجب اذا غاب الضیاع علی ما قالوا و اذا کان کذا
 لا لکی معصونہ علیہ و کذا ذالما ان لا یحکم لکذا لان تصادقہما حجۃ فی حفظہما نصاً و اہنیۃ و علی قرآنہ
 و علی لیسہ یمنس بالاجماع و ذہ اخذ ماں غیرہ بعبور ذہ و یجوز ان الشرع وان لم یشهد الشہور علیہ و قال

الاضحیٰ اخذتہ لہا لک وکن بہ المالک فیض عند ابی حنیفہ وقال البرہسلف لا یضمن والعقل قولہ لہ لہ العاہر
شاحدہ لاختیار الحسبۃ دون المعصیۃ ولہما انہ اقرب بسبب الضمان وهو اخذ من الغیر وادعی ما یبطلہ
وهو الاعتدال لک و فیہ وجہ الشک فہذا ما ذکر من اعطایہ رضہ مشہ لان اعطایہ ان یتکون انتم صوف عاملا
لنفسہ و یخفیہ فی الاشہاد ان یقول من سمعتموہ یشہد بنقطۃ قد یوہ علی واحد کانت بنقطۃ او اکثر ما نہ
اسم جنس۔ جس شخص نے مال لفظ اٹھایا وہ اس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ منقطع گواہ کر لے ہوں
کہ میں اس کو اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اس کی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو واپس کر دوں کیونکہ ایسے
طور پر اٹھانے کی مقرر اجازت ہے۔ (کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص نقطہ پاس دے دو عدلی گواہ کرے۔
رسالہ اسحاق ۱۰۷) بلکہ عامہ علماء کے نزدیک چھوڑنے سے اٹھالینا بہتر ہے بلکہ یہ رستہ شائع نے کہا کہ
جب ضائع ہو جائے کا خوف ہو تو اسے لینا جب ہے۔ (جیسے مثلاً کبوتری ہو جس کی نسبت خوف ہو کہ بھڑک
کھا جائے گا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا۔ (حتیٰ کہ اگر ضائع ہو جائے
تو ضمان نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے منقطع تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہچانے کے لئے اٹھایا
تھا تو بھی امانت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے
مانند ہو گیا اور اگر منقطع نے اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کا مال
بغیر اس کی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر منقطع نے اٹھانے وقت گواہ نہیں کئے پھر کہا کہ
میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور مالک نے اس کو چھلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور
ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہ ہوگا اور اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے ہے کہ یہ کہہ
اس نے کاریک اختیار کیا مدد کیا ہی (یہی قول مالک و شافعی راجح ہے)

اولیٰ امام ابو حنیفہ وحمک دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات
کا دعویٰ کیا جس سے وہ تبادان سے بری ہو یعنی میں نے اس مال کو اس کے مالک کے واسطے لیا تھا۔ پس اس
میں شک پیدا ہو گیا تو اس کے اقرار سے جو تبادان اس پر یعنی ہو گیا بقا وہ شکسکی وجہ سے بری نہ ہوگا اور
ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اس کی معارف میں موجود ہے یعنی بظاہر جو شخص
کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ منقطع کے واسطے گواہ کرنے میں اس کی نفی کافی
ہے کہ ان کے کہنے کہ تم جس شخص کو سونکر دے اپنے نقطہ کے واسطے لکڑیا ہے تو اس کو میری طرف راستہ
بٹلا دینا اور جس واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لفظ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لفظ اسم جنس ہے فہ
منقطع کو چاہیے کہ اس کی شناخت کرے۔ قال فان کانت اقل من مشوۃ دھم عن فہ ایامادات
کانت مشوۃ فہا مد لہا فہا مؤلاً۔ قال العبد الضعیف وھذا دعاۃ من ابی حنیفہ و قولہ ایامامتنا
علی حسب ما یروی الامام وقد روا وہم مد فی الاصل بالعول من غیر تفصیل بین القلیں و کثیر وہو قول
مالک و الشافعی قولہ علیہ اسلام من النقطۃ شیا فلیعرفہ سنۃ من غیر فصل وجہ الاقل ان التقیہ
بالعول و در فی لفظۃ کانت مانۃ دینا و تساوی الف و دھم والعشورۃ وما لوقھا فی معنی الالف فی تعنی
القطع بہ فی السرقۃ و تعنی استحقاق الفرج بہ ولیست فی معناھا فی حق تقیۃ الزکوۃ فارجبنا التعریف

بحسب احتیاط و ما دون العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما نفوض الی راسی المستقل بہ فقیل المصحف ان
شیئ من ہذا المقادیر یولیس بلام و یفوض الی ذلک الملتزم لیرفعہا الی ان یقلب علی ظنہ ان صاحبہا
لا یحبہا لجد ذلک ثم یتصدق بہ وان كانت النقطۃ شیئاً لا یتقی ہذا حقاً اذا خاف ان یفسد تصدیقہ
و یبغی ان یجرحہ فی لموضع الذی صابہا و فی الجماع ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان كانت
شیئاً لعلہ ان صاحبہا لا یطلبہا کالمراۃ و قسودا لومہا ینکون انفاذہ باحۃ حق جازا لا ینقض بہ من غیر
تعریف و لکنہ مبقی علی منک مالک لان التملک من المجهول لا ینبع ۔ پھر اگر نقطہ دس درم سے کم ہو تو
چند روز اس کی شناخت کراوے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کی شناخت کراوے ۔
شیخ مصنف نے کہا کہ یہ بوجہ غیر سے ایک مذمت ہے ۔ اور ظاہر المراد یہ ہیں قلیل و کثیر سب
کے واسطے ایک سال شناخت ہے ۔ (ع - ۱۰) اور یہ جو کہ کہ چند روز اس کی شناخت کراوے تو معنی یہ ہیں
کہ جس قدر مام کی ۔ گئے ہوا تھے دن تک شناخت کراوے ۔ اور مام مہر نے مہر میں ایک سال کی مقدار
بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جو شخص نقطہ اٹھاوے تو اس کو ایک سال شناخت کراوے ۔ رواہ اسحاق ۔

اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اقل کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے
نقطہ میں وارد ہوا ہے جو سودینہ رقیعی ہزار درم کا تھا اور ہم نے دس درم اس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی
میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر یا تھو کا ٹھہرتا ہے اور دس درم ہر پر ہورت حلال ہو جاتی ہے دیکھو توجہ
معلق ہونے کے حق میں اس درم یعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں ۔ پس احتیاطاً ہم نے دس درم میں بھی ایک سال
شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اس کے
شناخت کا، ممانہ ہم نے ٹھکانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدقوں میں کوئی
مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ منقطع کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کراوے ۔ یہاں تک کہ اس کے غایگان
میں یہ بات آوے کہ اب اس کے بعد اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا پھر اس کو صدقہ کر دے ۔ اور اگر نقطہ کوئی
ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اس کی شناخت کراوے ۔ پھر جب اس کے بکھرنے
کا خوف ہو تو اس کو صدقہ کر دے اور چاہئے کہ اس کی شناخت اس جگہ نکالے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں
میں جہاں لوگوں کا جمع ہوتا ہے ۔ (جیسے بازار میں و مسجد کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے
مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر نقطہ ایسی چیز ہو جس کی نسبت یہ معلوم ہے کہ اس کا مالک تلاش نہیں کرنے
کا جیسے چھوڑے کی گھٹلیاں و انار کے پھلے تو ان کا پھینک دینا مباح کرنے کے معنی میں ہے ۔ حتی کہ اگر شناخت
کئے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے و لیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک
کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے ۔ قال فان جاء صاحبہا والا تصدق بها لعلہ لا یقتضی الی المستحق و هو واجب بقدر
لا مکان و ذلک بالملک عینہا منہ النظر ہما صاحبہا و ایصال العوض و هو الثواب علی اختیار اجازۃ الخصم
بہا و نہ سکہ رضا النظر ہما صاحبہا ۔ پھر اگر نقطہ کا مالک آیا تو اس کو دے دے اور اگر نہ آیا تو اس کو صدقہ
کردے تاکہ مستحق کو اس کا حق پہنچے ۔ و کے اور یہ بقدر امکان واجب ہے کہ اس طرح کرے بعینہ لقمہ دیدے ۔

جبکہ اس کا مالک مل جاوے یا اس کا عرصہ یعنی ثواب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت ہو رہے اور چاہے اس کو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک، جاوے۔ قابل ان جوار صاحبہا یعنی بعد ما تصدق بھا فہو یا بخلاف ان شاد اوصی الصدقة ولہ ثوابہا ان تصدق وان حصل باذن الشرع لم يحصل یا ذلہ فیوقت مل اجازتہ والحدک یثبت لمفقوت قبل الاجازۃ ولا یوقوف علی قیام المعن بخلاف جمیع المغنۃ فیوقتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاد من المفقوت لہ مسلم ماہ الی غیرہ بغیر ذلہ لانه باباحۃ من جہۃ الشرع وھذا الاہتمام انصفاً حق العبد کما فی تناول ما ان غیر حالۃ الخمسۃ وان شاد من السکین ان اھلک فی یدک لانه قبض مالہ بغیر ذلہ وان کا قضا اھذ لانه وجد من مالہ۔ پھر اگر نقطہ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ منقطع سے کو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کی اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اس کا کافی پلے گا۔ کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ با اجازت شرع ہو مگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور بغیر کی ملکیت اس کی اجازت سے ہے ثابت ہو گئی تو مل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہے گی بخلاف جمیع مغنۃ کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو منقطع سے اپنا تادان لے لے کر کہ منقطع نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا مال فقیر کر دے دیا مگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بغیر بندہ کے حق کے تناوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہے چلیے منظر اور مخصوصہ کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اس کا تادان دے دے۔ اور نقطہ کے، ملک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تادان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اس کے مال پر بغیر اس کی اجازت کے اس پر قبضہ کیا۔ اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ پناہ لے لے کیونکہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ قابل دعوہ الاستعاطی اشاعۃ وبقروا لبعیر و قال مالک والشافعی اور وجد البعیر والبقری انھما اذا شربا افضل دلی ھذا بخلاف انھما انھما فی الامل فی اخذ من غیر الخمرۃ والاباحۃ مخالفاً للبیاض والفاکان معھا ما یدفع من نفسہ یشرب منہ وکنہ یتوجہ من بعضی بالکرمۃ والشرب الی التلذذ والاباحۃ یتوجہ من ضیاعھا لیسقط غنھا وقریفاھا صیاحۃ لاصوال الناس کما فی الشافعی۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور نقطہ کے پکڑ لین جائز ہے اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگلی میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اس پر کرم لازم ہے اور مباح ہونا صرف اس کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے اور جب نقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دینے کے لئے چلیے گائے و اونٹ میں ہے ا تو ضائع ہونے کا کم خوف ہے لیکن دھم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک نقطہ ہے جس کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کا لے لینا اور شت کرنا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مالی محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے نہ و لیکن حدیث زید ابن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقطہ دیرا منت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شتاعت کر پھر اس نے پوچھا کہ بیشکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اس کو پکڑ لے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کا ہے یعنی اصلی مالک کی ہے یا بیچنے والے کی ہے۔ پس پھر اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ چھٹے ہوئے اونٹ کا کیا حکم

ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ
تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اس کے ساتھ اس کا حذر و سقاہ خود موجود ہے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو
پاؤں سے رواہ بخاری۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع
ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اس کا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان النقص المقتطع علیہا بقیوا ذلک اعلم
فہو متبرع لقصور و یدیک من ذمۃ المالک وان نفق بامور کان ذلک دینا علی صاحبہا ذلک لعقانی ولایۃ فی
ماں اغائب نظروا لہ وقد یکون منظوری الاتفاق علی ما بین پھر اگر ملحق نے اس جانور کو بغیر قاضی کے
غصہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اس واسطے کہ مالک کے ذمہ ہے اس کی ولایت
تہ صریح ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اس کو تلف یا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اس
کی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی بھی اس کے جانور کو تلف نہ دینے میں ہوتی
ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ واذ ان ذلک الالحاکم نظونیہ نان کان لہ منفعۃ من ہذا والنقص
علیہا من اجرتہا لان فیہ ابقاء العین علی ملکہ من غیر الزم الذین علیہ وکل الذی یفعل بالعبدا لایق۔ اور جب ملحق
جانور کا مدد حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اس کو دیکھے پس اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اس کو کرایہ پر
دے دے اور اس کے کرایہ سے اس کو دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اس کے ملک پر باقی
رہے گا بغیر اس کے کہ مالک پر قرضہ چڑھے۔ اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا نہ لیکن اگر
کس کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اس کو کس نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اس کو تلف نہ دے تو یہ احسان
ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اس کو دیکھے کہ اگر غلام کو کوئی ہنر ایسا آتا
ہے جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دے کہ اس کی مزدوری سے اس کو تلف نہ دے کیونکہ جانور کی صورت
میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعۃ وخاف ان تستغنی النفعۃ قیمتہا باعہا او بوجہ شہا ببقارہ معنی
عند بعد بقاءہ صریح۔ اور اگر اس ملحق جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی
کو خوف ہو کہ تلف اس کی تمام قیمت کو گھیرے گا تو اس کو فروخت کر کے اس کے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ
من حیث لہی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھ متعذر ہے قس یعنی اس کی مالیت باقی رہے جبکہ
بہینہ باقی نہیں رہ سکتی ہے اور یہ اس وقت کہ اس کا فروخت کرنا بہتر ہو۔ واذ کان لا یصلح الاتفاق علیہا
اذن فی ذلک وجعل النفعۃ دین علی مالکھا دینہ لعب بالظہری ہذا نظر من العیاضین قالوا انہا یا مری بالانفاق و یمن
اوشہ ایاہ من قدس مایری و ہذا ان یظہر مالکھا فاذا لم یظہر یا مری بہا لان نادق النفعۃ مستلۃ فلا نظر
فی الاتفاق مستلۃ مدینۃ قان و فی الاصل شروط اقامۃ البیعتہ و ہوا المصیح لہ یحیی ان یکون خصما فی ید و
ولا یا مونیہ بالانفاق و انہا یا مریہ فی الذلۃ فلا بد من البینۃ لکشف الحال و لیست البینۃ لکام بقضاء لان
قال لایبین فی یقول القاضی لعل علی علیہ ان کست صادقاً فیما قلت حتی ترجع علی العالک ان کان صادقاً ولا ترجع
ان کان غاصباً و قرینہ فی الکتاب وجعل النفعۃ دینا من صاحبہا اشارۃ الی انہ انہا ترجع علی مالک بعد ما حینوا
لم یصلح العلق اذا شرط ان یضی المبرج علی مالک و ہذا الذلیۃ و ہذا الاصل۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور
کو تلف نہ دیا جائے تو ملحق کو اس کی اجازت دے دے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم کو ملحق دیکھنے

والا قرار دیا گیا ہے۔ اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دویا
 قیہ دن جس قدر اس کی رائے میں آدے منقطع کو چارہ دانہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک
 ظاہر ہو۔ پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جائزہ کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جائزہ کو کھولنے
 کا قریب ترین ذریعہ ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے کہ شاید یہ جانور اس کے قبضہ میں
 لگاؤی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دے گا کہ منقطع گواہ قائم کرے۔ اور یہی قول صحیح ہے کہ شاید یہ جانور اس کے قبضہ میں
 غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں
 یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں
 مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے اور اگر منقطع نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اس کی کچھ گالہ اگر تو اپنے
 قول میں سچا ہے تو اس کی دانہ چارہ دے۔ پس اگر سچا ہو گا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لے گا۔ و اگر غاصب ہو گا
 تو نہیں واپس لے گا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں
 اشارہ ہے کہ منقطع جب حاضر ہوا اور لفظ ضرورت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو منقطع پر خرچہ
 مالک جانور سے جب ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو۔
 اور یہی رہایت امر ہے فقہاء اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے
 سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالك فليمنطق ان يمنعها منه حتى يحضوا النفقة لانه يحق بفقته نصا كانه
 استنفذ المالك من جهته ناشبه البيع واقر ب من ذلك بعد الاذن فان له ان يحبس لاستيفاء الجبس لانه ليسوا بالجبس
 لا يسقط من النفقة بجلالہ فی ید المستقط قبل الجبس ویسقط اذا ینزل بعد الجبس لانه یسوا بالجبس شبہ
 الجبس۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو مستقط کو اختیار ہے کہ نقطہ اس کو دینے سے
 روکے یہاں تک کہ وہ منقطع کا نفقہ حاضر کرے۔ کیونکہ اس کے نفقہ سے نقطہ زندہ رہا تو گویا منقطع نے
 مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گویا نقطہ بظاہر نفقہ سے بیع ہے) اور
 اس سے قریب وہ شخص ہے جو جھگڑے ہوئے غلام کو چھرا لایا کیونکہ اس کو بھی غلام روک لینے کا اختیار
 ہے تاکہ اپنا جمل حاصل کرے اور اس کی وجہ یہ ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر اگر روکنے سے پہلے منقطع سے قبضہ
 میں مال لفظ تلف ہو گیا تو اس کا قرضہ نفقہ سا لفظ نہ ہو گا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو سا لفظ ہر جملہ
 کا کیونکہ روکنے سے

وہ رہن کے مشابہ ہو گیا ہے اور مال

میر ہوں جب مر جہنم کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم
 سوار وقان بالمشافعی بحیب التعریف فی لقطة الحرم الی ان یحیی ما حیها لقوله علیه السلام فی الحرم والحل
 لقطة الحرام والامانة علیہ السلام اعرف مفاصلها وکارها ثم مر بها سنة من غیر فصل
 ولا تملك القطه فی التصدق یعنی مدق، تعریف البقار ملکہ المالك من وجه فیکفہ کما فی ساوہا وقابل
 مار دمی انه لا یعمل الا لعل الا لتعریف والتعصیم بالحرم لبيان انه لا یسقط التعریف فیہ لکن انہ للقرابة
 ظاهر۔ اور حرم کہہ کا لفظ اور اس کے باہر حل کا لفظ دونوں یکساں ہیں اور قاضی نے فرمایا کہ حرم کے لفظ

شناخت کران یہاں تک واجب ہے کہ اس کا مالک آجائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اداس کا لفظ نہیں حلال ہے مگر اس شخص کے واسطے جو اس لفظ کو شناخت کرادے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ بھٹلنے والے کو فرمایا کہ تو اس کا ظرف اداس کی بندش محفوظ کر لے پھر اس کو ایک سال پکار دے رواہ السنۃ۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل و حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لفظ حرم بھی ایک لفظ ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو دوسرے تعلق کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائے گا۔ اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا لفظ اٹھانا حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھا لے جو اس کو شناخت کرادے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہے کہ حرم کے لفظ میں بھی شناخت کرنا ساقط نہ ہوگا اس وجہ سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے جسے یعنی پہلی حج کرنے والے دور سے آئے ہیں تو ظاہر اس مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس کا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دے دیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے۔ لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جس میں مذکور ہے کہ اللہ عزوجل نے آسمانوں و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اس کے کانٹے نہ کاٹے جاویں اور اس کا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اس کا لفظ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اس کی شناخت کرادے۔ الحدیث۔

اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ اس کا لفظ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اس کی شناخت کرادے رواہ البخاری ومسلم۔ واذ حضرت رجب ناوی اللقطہ سم تدنح الیہ حتی یقیم البنیۃ فان اعلیٰ ہلا متعامل المستفا ان یدفعھا الیہ ولا یجوز علی ذلک فی القصد وقل مالک والتامنی عیو اعلامۃ مثل ان یسی ذلک الدعاہم ویدھا وروکا معاودما ہا لہما ان صاحب البید بنازعہ فی الید ولا ینازعہ فی الملك فیشترط الوصف لوجود المنازعة من وجہ ولا تشترط قامة البنیۃ لعدم المنازعة من وجہ ولتان الید حق مقصور کا لحدک فلا یستحق الا بحجۃ وھو البنیۃ اعتبارا بالملك لانہ یجوز لعد الذی عن مایۃ العلامۃ بقولہ فان جار صاحبھا رھن مقاصھا وعدادھا تاذنھا ایہ ہذا الا لایحۃ مالا بالمشور وھو قولہ علیہ السلام البنیۃ علی الصدق الحدیث۔ اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لفظ کا دعویٰ کیا تو اس کو نہ دیا جائے گا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اس نے کوئی علامت بیان کی تو لفظ کو حلال ہے کہ اس کو دے دے وہیں قائم دینے پر مجبور نہیں کرے گا۔ اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کرے گا۔ اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درمحل کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گمرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعی بھی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ اس کے ساتھ قبضہ میں جیگر کا کر تلے اور ملکیت میں جیگر کا نہیں کرتا ہے تو وصف لفظ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے چھوڑا ہے اور گمرہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک بارہ سے جیگر کا نہیں ہے بلکہ یعنی چپ منطق کو ملکیت میں درمی نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لفظ کی شناخت بیان کرے پس حاکم دے دینے پر مجبور کرے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ میں مثل ملک کے ایک ہی مقصور ہے۔

تو مدعی بدو ن حجت کے اس کا مستحق نہ ہوگا اور حجت یہاں گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدو ن گواہی کے
اس پہ لازم نہیں) لیکن جس وقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو لقطہ کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اس کا مالک آدے اور اس کے طرف و شمار کو بتلا دے تو
اس کو دے دے روافی مسلم والبراد و دوشانی۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے جنی اس کو دینا مباح ہے و رمانم
نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل پاتی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جس میں بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں
اور منکر پر قسم ہے فقہ الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کئے تو قاضی بھی دینے کا حکم کرے گا اور اگر لقطہ ٹھیک
علامت بیان کی تو لقطہ حاکم ہے اور اس کو دے دینا مباح ہے۔ و یاخذ منہ کفیلا اذا کان یدلھا علیہ
استیثانی و هذا بلا خلاف لانه یاخذ الکفیل بنفسه بخلاف التکفیل لوارث غائب عندہ و اذا صدقہ قیل
لا یجوز علی الذبح کا وکیل یقبض اودیعہ اذ صدقہ و قیل یجوز لان المالك ههنا غیر فاعه و المودع ماله
ظاهرا۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اس کو لقطہ دے تو اس وقت مضبوطی کے
واسطے کفیل لے لے اور اس میں کچھ مدفن نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل بتاتا ہے بخلاف
وارث غائب کے لئے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نہیں ہے۔ یعنی اگر زید مرا اور اس کی میراث
اس کے قرض خود ہوں، دو وارثوں میں تقسیم کی گئی تو مام کے نزدیک قرض خواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے
گا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائے گا کہ شاید کوئی قرض خواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ (ع۔ ۱۰) اور اگر لقطہ
نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے ودیعت
و منزل کرنے کی وکیل میں جبکہ امانت دار اس کی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک
شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اس کی ودیعت تجھ سے واپس لینے کا وکیل ہوں اور میں نے
کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر مجبور نہیں ہے کہ اس کو ودیعت دے دے۔ (ع۔ ۱۰) اور کہا گیا کہ لقطہ
پر دینے کے واسطے جبر کیا جائے گا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے فقہ
یعنی ودیعت کی ضرورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ وکیل
کو نہ دے اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو معتدل ہے کہ یہی مدعی مالک ہوا و جب لقطہ
نے اقرار کر لیا تو لقطہ پر اس کا اقرار حجت ہو گیا۔ ولا یصدق بانھذہ علی غنی لان الما مردیہ هو، مقتدی
لقولہ علیہ السلام فان لم یات یعنی صاحبھا فلیصدق بہ والصدقہ لایکون علی غنی فاشبه الصدقة
المفروضۃ۔ اور اگر مالک نے لقطہ کو کس تو نگہ پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اس
لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اس کو صدقہ کر دے رواہ الدارقطنی۔
اور تو نگہ پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا حکم صدقہ مفروضہ یعنی نہ کوئی کہے کہ مالک ہوا و جب لقطہ غنی
یعنی لہ ان یتلفح بیتھا وقال الشافعی یرجع لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی ذر فان جاد صاحبھا فادفعھا
الیہ والا فانتفع بہا و کان من المیا سیر ولانہ انما یباح لفقیر و حلالہ علی رفقھا میناة لھا و اتقن یشارکہ
فیہ ولانہ ما لفقیر ولا یباح الا شفع بہ الا برضاہ لا یتلای الخسوس والا باحۃ لفقیر لھا و یتلای و بالاجماع
فیعتقہ و دعا علی الاصل و اتقن معتزل علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی مدقة انتعزلت و الفقیر قد یجوز لاحتمال

استحسانہ فیہا وانفزع الیہ فان کان باذن الامام ہو جائز باذنه اور اگر ملقط تو نگر ہے تو اس کو
لقطہ سے غرض لقطہ اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اس کو دسے دسے ورنہ
خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری و مسلم و طبرانی۔ حالانکہ کعب ابن مالک تو نگر صحابہ میں سے
تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اس وجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے
واسطے اٹھالینے پر آمادہ کیا جائے۔ اور اس معنی میں تو نگر بھی اس کا مشارک ہے یہی جب تو نگر کو اس کے
ملنے کی امید ہو جائے گی تو وہ بھی اٹھا دے گا تاکہ مفت منانے نہ ہو۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی رضا مندی کے مباح نہیں
ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے ہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اس وجہ سے کہ
صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اس وجہ سے کہ فقیر ملقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے
تو فقیر کے سوائے جو کوئی رباہہ اصلی حکم پر رہا یعنی اس کو فقیر کا مال طیر اجازت کے حوالہ نہیں ہے۔ اور غرض کہ
اس کے اٹھالینے پر اس واسطے آدگی ہوگی شاید وہ سال ہر سال ہفت میں جب تک شناخت کوئی جاتی ہے محتاج
ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کو طلبے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تو نگر ہو جائے یعنی تو نگر و فقیر دونوں میں
یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اس کوں جائے اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت
سے تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تھی اور امام کی اجازت سے تو نگر کو بھی نفع اٹھانا جائز
ہے۔ مگر یہ جو اب اس بنا پر ہے کہ ابی ابن کعب تو نگر تھے اور اس بنا پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی
کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے۔ کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی
کہ من تملوا الذی یحق منقطع مساجیوں۔ یعنی تم اہل راس کے درجہ کو نہیں پہنچو گے یہاں تک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے
ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ
اس طرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ پہنچا ہوا بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ
کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اس کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا
پس جو آپ کی رائے ہو وہ کیجئے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے
کہ تو اس کو اپنے محتاج قریبیوں میں صدقہ کرے۔ پس ابو طلحہ نے اس کو ابی ابن کعب اور سلیمان ابن ثابت میں
تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے۔ پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ
کا قصد بعد تو نگر کے واقع ہوا ہو۔ ابن ابی امام نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ
اس کے تو نگر کی کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزیہ میں محتاج نہ ہو اگرچہ اس کے پاس زائد مال یا بقدر
نصاب نہ ہو جو زکوٰۃ میں تو نگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ابی ہی تو نگر مراد ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ پس ابی ابن کعب
ایسے تو نگر تھے بلکہ غوغال یعنی اون تھے علاوہ اس کے اردوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ
کا حکم پوچھا تھا اس کا ارشاد فرمایا تو نگر ابی ابن کعب نے ردایہ کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی
ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں مصرح ہے اور ابو طلحہ نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اکیما

پس حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسن و حسین روئے ہیں
 پس پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روئے ہیں حضرت سیدہؓ نے کہا کہ بھوک سے روئے ہیں۔ پس حضرت علیؓ رحمہ اللہ وہ
 باہر گئے تو باڑی میں آپ نے ایک دینار پیا پس آپ اس کو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال
 بیان کیا تو آپ نے کہا کہ خلال یہودی کے پاس جا کر چارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اس کے پاس گئے تو
 اس نے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو اپنے آپ کو نبیؐ کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہں تو اس نے کہا کہ آٹا بھی
 لے جاؤ اور اپنا دینار بھی لے جاؤ پھر حضرت سیدہؓ نے فرمایا کہ فلاں قصہ بکے پاس جا کر ایک درم کا گوشت
 لائیے پس آپ دینار کو رہن کر کے گوشت لئے اور حضرت سیدہؓ نے پکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
 پاس آدی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا۔ پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھیں آپ نے فرمایا
 کہ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ پس کھانے لگے مانتے میں ایک غلام اللہ تعالیٰ کا سلام کا واسطہ دے کر دینار پکارا آیا۔
 پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدی بھیج کر اس کو بلوایا تو اس نے بیان کیا کہ یا زنا میں مجھ سے گر گیا تھا تو آپ نے
 فرمایا کہ اسے علیؓ تم تصاب کے پاس جا کر بھوکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھ کو کہتے ہیں کہ دینا لے بھیج دے اور
 حیرا درم مجھ پر ہے پس اس نے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دے دیا۔ ورواہ عبد الرزاق واسحاق وبارز والبیہقی۔ اور
 ظاہر آنحضرت علیؓ رحمہ اللہ وجہ نے پہلے باڑی میں پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات میں پہلے دینار
 کے درم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ فان کان استقط فقیر فلا یاس بان یفتق بھ لما فیہ من تحقیق انظومن
 المجانبین ولو حق جازا لدفع ای فقیر غنی وکن ان کان استغنیو یا لا وایہ اور ذقہ وان کان هو عنیا لما ذکرنا
 دالہہ اجملو۔ اور اگر ملقط فقیر ہو تو معاذ اللہ نہیں کہ ملقط سے خود دفعی اٹھاوے کیونکہ اس میں ملقط دوس مالک
 دونوں کے حق میں درحقیقت میل فی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو نہیں دینا جائز ہے اور
 اور اسی طرح اگر ملقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اس کو دینا جائز ہے اگرچہ ملقط خود تو گرم ہو کیونکہ اس میں بھی
 جانہیں کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالیٰ اعلم فقیر کے واسطے بہتری کی نظریہ ہے کہ اس کو ملقط اٹھائے اور
 حفاظت و شاعت کرانے کی تکلیف میں اس نقطہ سے نفع ملے گی اور قراب اس کے مالک کو مل گیا۔

کتاب الالباق

یہ کتاب الباق کے بیان میں ہے۔ الباق - غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جس - وہ حق مقرر
 جو غلام کو پکڑ کر اس کے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ رفق - جو مسافت سفر سے
 کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہئے جس کی مقدار جس سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے جیگرے غلام
 کو پھیر لانے میں قربا بھی ہے اور چاہے کہ غلام کو پکڑنے وقت گوہر کے کہیں اس سے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اس
 کو گرفتار کرتا ہوں۔ الا بن اخذہ افضل فی حق من یقویٰ میہ لما فیہ من احیانہ و ما لصال نقد قبل کذلک
 نقد قبل ترکہ افضل لانه لا یبرح مکاتہ فیجوزہ الماک ولا کذلک الا بن ثم اخذ الا بن یا قی یہ ان سلطان لانه
 لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف النقطۃ ثم اذا رفق الا بن الیہ یحبسہ ولورفع الصال لا یحبسہ لانه لا یومن

علی الاقب الاباق ثانیاً بجلدات انفصال - بجائے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق میں جو اس کے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اس میں غلام کے مولیٰ کا حق زحمہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے عروم ہو چکا تھا تو اس کا خرم مر گیا - ع - ۲) اور وہ غلام جو راہ بھول کر جھگڑ گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائے گا تو اس کا مالک اس کو پا جائے گا اور بجائے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر جھگڑے کو پکڑنے والا اس کو سلطان بنانا نائب یا قاضی کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اس کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے بلکہ لفظ کے - پھر جب وہ جھگڑے کو سلطان کے پاس لا یا تو سلطان اس کا پکڑنے کو قید خانہ میں رکھے گا اور اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو لا یا تو اس کو قید نہیں کرے گا کیونکہ جھگڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھولے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے - قتالی دمن رد القناعی مولانا من صلیقۃ ثلثۃ ایام فصاعداً لہ علیہ جسدہ اربعوں درہما وان ردہ لائن من ذلک جب یہ وھذا استحقان و انقیاس ان لا یكون له شیء الا بالشرط وھو قول الشافعی لانہ متبوع بمنافعہ فاشبہ العید الضال ولنا ان العارۃ من حیوان اللہ علیہم التقتوا علی وجوب اصل المجلد الا ان سہم من اوجب اربعین ومنہم من اوجب ما دونہا فارجبنا الاربعین فی صلیقۃ السفر وما دونہا قیما دونہ لوفیقہاء وتلفیہا بیتہما ولان ايجاب البصل اسلہ حامل علی الیوان الحسبۃ نادۃ فصل مبادیۃ امثال الناس والتقدیر یو بالسمع ولا سمع فی الصلای فامتنع ولان الحاجۃ الی مبادیۃ الضال دونہا فی مبادیۃ الاقب لانہ لا یتواری والاقب یحتقی ویقتد بالرضخ فی الرد عما دون السفر یاصطلاحہما ویفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الاما یعون علی الایام الثلثۃ اذھی اقل مدۃ السفر اور جو شخص جھگڑے غلام کو اس کے مولیٰ کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولیٰ پر اس کے واسطے چالیس درم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اس کے حساب سے مستحق ہوگا - (مثلاً) ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک جہائی کا مستحق ہے اور یہ حکم استحقان ہے اور قیاس یہ جاہل ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو مگر جبکہ مولیٰ نے شرط کر دی ہو (مثلاً) کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اس کے واسطے اس قدر مال ہے) ان میں شافعی کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہہ ہو گئے ہیں اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے -

ادھر داری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم واجب کئے پس ہم نے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم میں کم واجب کئے - چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چالیس کے آثار کو عبد الرزاق والطبرانی و ابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا - مفسدہ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا اصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والے کیونکہ اصل دلیل پر یہ کام کرنا نادر ہے - پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے احوال محفوظ ہوں گے اور اس کی قدر و قیمت

کرتا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھالے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا مناسب ہے اور اس واسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت ہے بھالے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضا مندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مثل غلے کے کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشیاء ہے۔ مف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہے پس جتنی مسافت ہر اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان كانت قیمۃ اقل من اربعین یقضى بہ بقیمۃ الاداء ہما قاضی و دھن اول محمد بن ابراہیم و قال ابو یوسف رحمہ اللہ ان استخذب رجلا ثابثا بفسخ فلا یقضى عنہا ولہذا لا یجوز المصلح علی الزیادۃ بخلاف المصلح علی الاقل لانہ خط منہ و دھن ان المقصود حمل الفیہ علی الردیحی ملل المالک غلیظ دھن یسلم لاشیء تحقیقا لقاعدۃ و امام الولد و المدبر فی ہذا بمنزلہ انقن ذاکان الولدی حیوۃ لموی المانیہ من حیار ملکہ ولور بعد مائتہ لا جعل فیہما لاسعما یعتقان یا سوت بخلاف انقن ولو کان الولد یا اصولی او ابنہ دھو فی عدلہ او حد الزوجین علی الاخر فلا جعل لانہ لا یتبعون پا لرو عادی ولایتنا ولہم حلاق الکتاب۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے کے واسطے غلام کی قیمت کا ایک درم کم کر کے حکم دیا جائے گا۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے والے کے لئے چالیس درم کا حکم ہو گا کیونکہ یہ انداز نہیں حدیث ثابت ہر اتو اس سے کم نہ کیا جائے گا اسی وجہ سے چالیس سے زیادہ پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا۔ اور امام محمد کی دین یہ ہے کہ جمل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے۔ اور اگر ام ولد یا مدبر پھیرے تو جمل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں پھیرا وے کیونکہ اس میں مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے۔ اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جمل نہ ہو گا کیونکہ یہ دونوں بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا۔ در اگر پھیر لانے والا ایک غلام کا باپ یا بیٹا ہو جو اس کے عیال میں ہے یا شہر و زوجین سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جمل نہ ہو گا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ بطور احسان کے پھیر لائے ہیں تو کتب ب مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہ ہو گا۔ قال وان اتی من اندی ردہ فلا شیء علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ہذا اذا شہد وقد ذکرنا فی مقولۃ قال ہذا و ذکر فی بعض النسخ انہ لاشیء لہ وھو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من اسماک و دھن اکان ہا ان یحس الا ان صحی یستوفی الجمل بمنزلہ البائع یحس البیع لا یتفقار الشئ و کذا ذک۔ ذمات فی یدہ لاشیء علیہ ہا قلنا۔ جو شخص جیگورے غلام کو پھیرے لانا تھا اگر وہ اس کے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت اس وقت ہو گا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کو لئے ہوں کہ میں اس کے مالک کو پھیرنے کے واسطے بھڑتا ہوں اور ہم اس کو لفظ میں بیان کر چکے ہیں بمعنی نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے کے واسطے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی نسخہ صحیح ہے یعنی جب اس کے

پاس سے غلام بھاگ گیا تو اس کو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ مستحق نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ بجعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس رک رکھے جیسے بالغ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے تک بیع مشتری کو دینے سے روکے اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مرگیا تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہے جسے یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکنا ہے اور فایض ہو کر پھیر لانے والے نے جب غلام اس کے مالک کو سپرد کیا اس طرح کہا پنا قبضہ اس پر سے اٹھایا اور مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہو گیا۔ قال وواستقہ العینی کہا یقینہ صدقاً بقضا بالاعتاق کہا فی العید المستوی وکن اذا بایعہ من الزاد سلامۃ امین لہ والود وان کان لہ حکم البیع لکنہ بیع من وجہ فلا بد من تحت الہی و رد عن بیع ما لم یقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوئے ہی مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اس کو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بالغ کے دام واجب ہوئے اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بھی یہ حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اس کو مسم ہوئے اور واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے لیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ضمانت وارد ہے اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہ ہوگی۔ قال وینبغی ان اخذہ ان لیشہد انہ یاخذہ لیردہ لان شہادۃ حتم فیہ علیہ من قول الی حنیفۃ و محمد بنی نورۃ من ہم بشہد وقت لاخذہ لاجعل لہ عندہ ملائ تولا الاشهاد و امرتہ انہ یاخذہ لنفسہ و صاۃ کہ اذا اشتراک من الذخاۃ ان تہبہ اور نہ فردا علی مویں لاجعل نہ لانہ ردۃ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراک فیکون لہ الجعل و هو متبرع فی اداء الشئ۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہیے کہ بھگوڑے کو کپڑے دقت گواہ کر لے کہ میں اس کو اس کے مالک کو واپس دینے کو کپڑے ہوں پس اگر حنیفہ و محمد کے قول پر بھگوڑے غلام کو کپڑے میں اس پر گواہ کر لینا واجب ہے حتیٰ کہ جس نے کپڑے دقت گواہ نہ کئے ہوں وہ اگر واپس لاوے تو اس کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ گواہ کو نے کو چھوڑا اس امر کی علامت ہے کہ اس نے اپنے واسطے کپڑا تھا تو ایسا ہوگا جیسے اس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا بیع میں لے کر یا میراثہ پا کر پھر اس کے مالک کو واپس دیا تو اس کے واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے لے کر واپس دیا ہے لیکن اگر خریدے دقت گواہ کرے تو اس کے واسطے خریدنا ہوں تاکہ اس کے مالک کو واپس دینا اس کو جعل ملے گا مگر دام و اگر نے میں وہ احسان کو نے والا ہوگا۔

کان کان لا یقینا فالجعل علی الراہن لانہ احی ما یتنہ بآرد و فی حقہ اذا استقرا و منہار الجعل بقایۃ حب الہما لیتہ فیکون علیہ و لرد فی حیرۃ الراہن و بعد لا سوا لان لو ہن لا یصل بہ صوت و ہذا اذا کان من المین اراض منہ فان کان اکثر فبقدر المین علیہ و الباقی علی الراہن لان حقہ بالقدن المینون شمار کشن الدیوار و تخلیصہ عن الجذیۃ ب بعد از ان کہان مدبر تافض العولی ان اختار قضاۃ العین و اریح بدی بالجعل و الباقی لغیر ما دلالت مؤنۃ العلف و المکلفۃ بالموقوف فیجب علی من یستقر لہ و ان کان جائزاً فی المول ان اختار المندر لعمد المستفقا ایہ و علی الاولیاء ان اختار الذبح بعدہ لیہم وان کان موهوباً فلی المرہوب کہ درن و بیع او اہب فی ہبتہ بعد الرد لان المستفقا للواہب ما حصلت بالود بل یقرہ المرہوب لہ التصوف فیہ بعد الرد وان کان

نعمی فایعجل فی مالہ لانہ مؤثرہ ملکہ وان ددہ وصیۃ فلا جعل لہ لانہ هو الذی یجوز الود فیہ۔ اور اگر
یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہے نہ تھا تو وہ پس لائے کا جعل مرتب کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اس کی
مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرتب ہے اس واسطے کہ یہ کہ کار و پیدہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے
اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتب کے ذمہ ہوا اور باہن کی زندگی میں واپس لا دے
یا اس کی موت کے بعد واپس لا دے دونوں برابر ہیں کیونکہ باہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتب پر
جعل ہونا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ
کے مرتب پر ہے اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرتب اسی قدر ہے جس قدر اس کی ضمانت ہے تو اس کا حکم ایسا
ہوگا جیسے ودا کی قیمت اور جرم سے چھوڑ لانے کا فدیہ یعنی اگر غلام مرہون نے خطائے کسی کو قتل کیا یہ بیمار ہو گیا
تو فدیہ یا دوا کے دام بھد حق مرتب کے مرتب پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔ ایسا ہی ہوا ہوگا، اور اگر یہ بیمار ہو گیا
ہو غلام قرضہ دار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولیٰ نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھر لانے والے کا جعل مومن پر
ہے اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرض خواہوں کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس
ملکیت پر بار خرچہ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے۔ پس جس کے واسطے ملکیت قرضہ پاوے اس پر جعل واجب
ہوگا یعنی جب فروخت قرار پاسے تو جعل اس کے دامن پر ہے، اور اگر اس غلام نے خطے قتل کرنے کا جرم کیا ہو
تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولیٰ نے اس کا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مومن پر ہوگا کیونکہ واپس کا نفع اسی
کو پہنچتا ہے اور اگر مولیٰ نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ
پھر لانے کی منفعت انہیں کو پہنچے گی اور اگر یہ غلام بیہ کیا ہو اور تو اس کا جعل موبوب نہ ہو واجب ہوگا اگرچہ بعد
واپس کے بیہ کرنے والا اپنے بیہ کو پھر لے کیونکہ واپس سے بیہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپس کے بعد
موبوب نہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ جنگدار غلام کسی طفل کا ہو تو اس کا جعل اس طفل کے
مال میں ہوگا کیونکہ یہ اس کے ملک میں بار خرچہ ہے اور اگر طفل کا وصی اس کو واپس دیا تو وصی کے واسطے جس نہ ہوگا
کیونکہ اس کو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جس کی
زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ والذہاب الرجل فم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ہوام میت
لغیب القاضی من یحفظ مالہ ولقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی لغیب ناظر الکل عاجز عن انظر لنفسہ والمفقود یجوز
المفقود صارا لعمی والجنون ولی لغیب الحافظ لما لہ والناظر علیہ لہ لہ وقرون یستوفی حقہ ولا یغفل انہ یقعن غلاتہ
والذی الذی اقرہہ غریم من ہرمانہ لانہ من باب الحفظ ویجاء فی دین وجوب بعبۃ لانہ اسین فی حقوقہ ولا یجاء صر
فی الذی تولاه المفقود ولا فی لغیب لہ فی حقہ اور مرض فی ید رجل لانہ لیس بعائن ولا نائب عنہ انما ہو مکمل
بالقبض من جهة القاضی وانہ لا یجوز انصرمۃ بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جهة صاحب الدین

و رد احوال کدہ بتصون اعلم بہ تضارعی الغائب رانہ لا يجوز لا ذامہا القاضی وقضی بہ لاثنتیہ تہجد
 فیہ شہ ماکان یخاف علیہ افساد بیعہ قاضی لانہ تعدی علیہ حفظ صورتہ ینتقلہ بحفظہ اسعی۔ اگر کوئی شخص
 غائب ہو گیا پھر اس کا ٹھکانہ معلوم نہیں، ورنہ بھی معلوم نہیں کہ وہ زندہ ہے یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے
 جو اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اس کے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے
 واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امور اس کی نگہداشت سے عاجز ہے اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند
 طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور یہ
 یہ امر کہ وہ اس کے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اس کے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کرے گا اور
 اس کے قرضداروں میں سے جس نے قرضہ کا اقرار کیا اس سے قرضہ بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے
 اور قاضی کے یہاں ایسے قرضہ میں ناش کر سکتا ہے جو اس وحی کے معاملہ سے واجب ہو اس کو نگہداریسے حقوق میں یہ
 خود صیل ہے۔ اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اس میں خاصہ نہیں کر سکتا ہے در مفقود کو جانہ د
 غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اس کی بابت خاصہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصل مالک یا
 نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور یہاں تک بالاتفاق ناش و ضرورت نہیں کر سکتا
 ہر جس کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ ناش کر سکتا ہے
 یا نہیں پھر جب یہ حال نظر الین یہ وکیل خاصہ نہیں کر سکتا تو اس کی خصوصیت پر کوئی حکم ہو وہ غائب پر حکم دینے کو شامل
 ہے حالانکہ یہ بابت نہیں جانتا ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اس کے حکم دے دیا تو حکم نافذ ہو جائے
 گا۔ کیونکہ یہ مسئلہ بحثہ فیہ ہے پھر مفقود کے احوال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اس کو ضرورت
 کر دے گا کیونکہ جب بعینہ اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے تو بحسب معنی اس کی حفاظت کرے جس ضرورت کرے
 اس کے دام محفوظ رکھے۔ و لا یبیع ما یخاف حیم، مضائق للفقہ ولا غیر وہا لانہ لا ولایۃ لہ علی الغائب الا فی
 حفظ مالہ فلا یسوغ لہ ترک حفظہ بصورۃ وہو ممکن۔ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہ ہو اس کو نہیں ضرورت کرے
 گا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اس واسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہے
 کہ اس کے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہو گا۔ قال

و یضیق علی زوجہ و اولادہ و من مایہ و یس، هذا، حکم مقصور علی الاولاد بل یعم جمیع قرابة اولاد
 و اصلات کل من یضیق بمعقۃ فی مائہ حال حضرتہ بعیر قضا، القاضی یضیق علیہ من مایہ عند غیبتہ لان القضاء
 حیث یند یکون عانة وکل من لا ینتفع فی حضرتہ لا بالقضاء لا ینتفع علیہ من مایہ فی حیثیتہ لان النفقة حیث یند یجب
 یا بقضاء و بالتضار علی الغائب متبع من الاولاد المعقار و الا نفا من الکبار و من من من الکبار و من من الکبار و من من الکبار
 الاولاد و لاحت و الخال و خالۃ و قرۃ من مایہ مرادہ الدراہم و الدنانیر و ان حقہم فی المعلوم و المعلوم فاذا سم
 یکن ذلک فی مایہ یحتاج الی القفۃ یا بقیمة وھی، النقود و البیوع و لیس لہا فی هذا، حکم ولا ینصیح قیمة کا منسوب
 و هذا، اذا کانت فی ید القاضی فان کانت وریعۃ او دینا یضیق علیہم منہما اذ کان الیوم و دینا یضیق علیہم منہما اذ کان الیوم و دینا یضیق علیہم منہما اذ کان الیوم
 و یولیۃ و اسکاح و السب و هذا، ذالم یكونا غایب منہ القاضی فان کلینا ظاہرین للاحیۃ الی لافا و رات
 ک۔ خود ہما ظاہر الشرط الذکر رہا لیس بظاہر هذا، هو المصحح فان و فی الموضع بنفسہ ہر من فیہ الدین الی

اموال قاضی یمنون المودع ولایہ المملوک ذلہ ما دی اب صاحب محن ولا لی زنیہ بخلاف حالہ
 وفتح با مرالقاضی لان اتقنی نائب عنہ دن کان اسودع والمملوکین جاهدین اصلا کلا تاحیاحین
 الوجودیۃ والنسب لم ینتصب احد من متحققی لفتہ خصما فی ذلک دن ما یدعیہ اذئاب لم یغیب
 سببا لثبوت حقہ وھو النفقۃ لذلکہ لکما تجب فی هذا العار تجب فی ما ن سخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال
 سے اس کی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں بلکہ سب کو حین سے قرابت و لاات
 ہے یعنی والدین و اجداد و بڑے پردے وغیرہ سب محتاجوں کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اس
 کی حاضری میں نیز حکم قاضی کے اس کے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اس کے غائب ہونے کی
 حالت میں اس کے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانتہ ہے یعنی نفقہ کا
 استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اس کی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو
 اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے قاضی نفقہ نہیں دے گا کیونکہ یہی صورت میں نفقہ لایب
 ہونا حکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر متمنع ہے پس قسم دل میں سے لیں جو بغیر حکم قاضی
 مستحق رہا مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغ لڑکیاں ہیں اور بالغ عرکوں میں سے اپنا کچھ ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم
 قاضی مستحق نہ ہوں ان میں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں۔ اور یہ جو فرمایا کہ اس کے مال سے نفقہ دے
 تو مال سے مراد دوم یا دیناریں یعنی نقد روپیہ و اشئ کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہے پھر جب اس
 مال میں اتاج و کھانہ ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشئ ہے۔ اور اس بارہ میں غیر سکر
 سونا چاندی بھی بمنزلہ سکر دار روپیہ و اشئ کے ہے کیونکہ سکر دار کے مانند غیر سکر کس بھی قیمت ہو سکتا ہے اور یہ
 سب اس صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اس کا مال کسی کے پاس و رویت یا
 قرضہ ہو تو رویت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ حسب ہمت دے گا کہ امانت دار و قرضہ دار و رویت و قرضہ زب
 کے کچھ اور دوسری کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اس وقت ہے کہ یہ دونوں ذاتی قاضی کے نزدیک
 ظاہر ہوں اور اگر دونوں بائیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دونوں ایک بات ظاہر ہو تو دوسری باوجود
 شہید ہے اس کا اقرار شرط ہے یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضہ دار نے بذات خود دین کا حکم
 قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضمان ہوگا اور قرضہ دار بری نہ ہوگا کیونکہ اس نے حقدار یا اس
 کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیگا کیونکہ مفقود کی طرف
 سے قاضی ناخیب ہے اور اگر امانت دار یا قرضہ دار اصل امانت یا قرضہ سے ملکر ہوں یا نسب و زوجیت
 سے ملکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں ملکر کا مقابلہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب
 کے واسطے وہ جو کچھ بھی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے مسبب متعین نہیں ہے۔ اور اس کا حق
 نفقہ ہے کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہے نہ
 خلاصہ یہ ہے کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ
 قبول نہیں ہوتا سوال ہے ایک صورت کے اور یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہو نا اس امر پر موقوف
 ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے۔ پس وہ گواہ پیش کرے کہ غائب کے واسطے پہلے ثابت کر لگا۔

اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبدالرزاق نے حکم بن غنیمہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہے اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علی سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابو قتادہ و جابر بن زید و شعبہ بن جعفر سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے اور شعبہ کو کہ روایت میں ابن و حبان و زائدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جب حضرت جابر بن عبد اللہ ام امک کے قول پر فتویٰ دیا جائے ہے جیسے ایک ثور کو ایک جھنڈا لگا کر بار بار طہر ہو گیا تو انعام ملک کے نزدیک ٹوٹ کر گرے گا پھر اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور ثور قادی بزاز میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں ام امک کے قول پر فتویٰ ہے۔ قال واذا تم له عائلۃ وعلیہ سنۃ من یوم ولد حکمت بموتہ قال؟ وھذا ردیۃ الحسن بن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ فی ظاہر المذہب بقدر دعوت الی قرآن و فی السردی عن ابی یوسف رحمہ اللہ سنۃ و قدرہ معظم بتسعیں راقیوں اب لا یقدر بشی و لا یقین ان یقدر بتسعیں و اذا حکم بموتہ اعتدت امرتہ حدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدائش سے یک سوہیں برس پورے ہو جائیں تو ہم اس کی موت کا حکم دیں گے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے اور ظاہر مذہب میں اس کے جسموں کی موت کا اندازہ ہے اور ابو یوسف کی روایت میں سو برس ہیں اور جنہوں نے نوے برس اندازہ کیا ہے۔ اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہے کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہے کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہے - ع -) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کی زوجہ عدت و نفات پوری کرے۔ و قسم ما بہ بین و رثۃ اس جو دین فی ذلک وقت کا نہ مات فی ذلک الوقت معینۃ اذا حکم محبہ بالحقیقی و من مات قبل ذلک لم یرث منہ لانہ یحکم بموتہ یہا نصار کہ اذا کانت حیۃ معدومۃ۔ اور مفقود کا ماں ان دائروں میں جو جس وقت موجود ہیں فقیر کیا جائے گا یا کسی وقت آنکھوں کے سامنے مرے کیونکہ حکم موت کا قیاس حقیقی موت پر ہے و اس کے اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو یہ ہے کہ جسے اس کا زندہ ماننا معلوم ہو و لا یوثق اسفود واحد مات فی حال نقد لان نقد لا یحقی و لد وقت باسقمع ابی احوں وھو لا یصح حجة فی الاستقوی۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اس کے غم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو کیونکہ بلکہ حال وہ اس وقت زندہ ہے اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ و کذا لد لو اوصی سفود و مات سوی ثم الذل انہ لو کان مع اسفود وارث لا یجب بہ و لکنہ یستقص حقہ یہ یعطى اقل نصیبہن و یوقف الباقی و ان کان معہ ذلک یجب بہ لا یعطى صلابہ و لد مات عن ابنتین و بن مفقود و بن بن و بنت بن و لدانی ید لا حظی و لد ذوا علی فقد الابن و طلبۃ لابن ان امیر ث تعین النصف لانہ معتقن بہ و یوقف النصف لآخر و لا یعطى ولد الابن لاسمہم بحجہن بہ مفقود لو کان حیفا فلا یستحقون امیر ث ہشلا اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ تو نصف بچہ اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ بن ابی و وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محبوب نہ ہو تو وہ حصہ پائے گا۔ لیکن اس کا حق ہو جو مفقود کے کم ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کو دو نول حصوں میں سے کم حصہ دیا جائے گا اور باقی رکھ چھوڑا جائے گا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ یہ وارث ہو جو محبوب ہو تا ہے تو اس کو

باہل نہیں دیا جائے گا اس کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک بیٹی
 چھوڑ کر مر گیا اور اس کا مال کسی اجنبی کے پاس ہے۔ اور اس اجنبی دوا رٹوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا
 اور دونوں بیٹیوں نے میراث طلب کی تو ان کو نصف میراث دی جائے گی کیونکہ میں متیقن ہے اور باقی دوہ
 روک رکھا جائے گا اور پوتوں کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محبوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ
 ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہوں گے۔ ولایزوج من مدہا جسی الادا ظہرت منه خیانة ولطیو هذا
 احسن منه بوقف بہ میراث میں وحدہ علیہ الفتری ولو کان معہ وارث بخوان کان لایسقط بحال ولا یغیر
 بالاجن یعطى کل نصیبہ دان کان ممن تسقط بحمل لایعطى دان کان ممن یتغیر بہ بعضی لاقل للیقین یہ کہ
 فی المفقود وقد شرحنا فی کفایۃ استتمی باتم من هذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس
 کے قبضہ سے نہیں نکالی جائے گی مگر اس صورت میں کہ اس کی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود
 کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روک جائے گی۔ چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور
 اگر جس کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے
 اس کا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورے حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر اب وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا
 ہے تو اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو کہ جس کا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اس
 کو کمتر حصہ دیا جائے گا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ السننی میں
 پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشریکۃ

یہ کتاب شریکۃ کے بیان میں ہے۔ الشریکۃ زوجۃ لہ من اللہ علیہ وسلم یثرت لہ
 بعد ملوین بھا نفس وھم علیہ۔ شریکۃ جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں
 تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شریکۃ کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔
 قال الشریکۃ ضرب من شریکۃ املاک وشریکۃ مفقود وشریکۃ امداد، یعنی یہ شریکۃ جلدان وشریکۃ امداد
 فلا یجوز لاحدھما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنه وکل واحدھما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی وھذہ
 الشریکۃ یحقق فی غیر الہذ کو فی الکتب کما فی التھب رجلاں عینا واملکا ہذا دستلار او اختلط ماھما
 من غیر منع احدهما او یخلطھما علی ما یمنع القیڑا سا اور لا یجوز یجحد ہما نصیبہ من شریکۃ فی
 جمیع صور ومن غیر شریکۃ بغير اذنه الا فی صدقۃ الخلط والاختلاط مانہ لا یجوز الا باذنه وقد بینا اسفرفی
 فی کفایۃ استتمی۔ شریکۃ کی دو قسمیں ہیں ایک شریکۃ املاک اور دوسری شریکۃ مفقود پس شریکۃ
 املاک ایسے مال میں ہے جس کے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اس کو خریدیں پس دونوں میں سے کسی
 کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے

کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے ورنہ شریک سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور سہ یا یا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے کسی کی حرکت کے مختلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے مختلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہے کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہے اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو پہنچانے شریک کے ساتھ سب صورتوں میں جائز ہے اور غیر شریک کے ساتھ جو بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہے سوائے صورت غلط و اختلاط کے یعنی جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ساتھ پہنچنا نہیں جائز ہے مگر جبکہ شریک اجازت دے ورنہ فرق ہم نے کفایت استنبہ میں بیان کر دیا۔ و مضروب شافی شریکۃ المعقود و رکبہ لا یجوز القبول دھوان یغور احدھما شارکتک فی کذا وکذا و یقول الآخر تبیت و شرعہ اب یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشریکۃ قابلاً للوکالۃ لیکون مدیستف و بالتصرف مشترکاً بینھما فیحقق حکمہ اسطوب مہ۔ اور دوسری قسم شریک کی شریکۃ المعقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شریک کی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھ سے فلاں و فلاں چیزیں شریک کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ جس تصرف پر عقد شریک باندھا ہے وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو۔ پس عقد شریک سے جو حکم مطلوب تھا وہ تحقق ہو۔ ثم ہی اربعۃ اوجہ مفروضۃ و عنان و شریکۃ امتناع و شریکۃ الوجوب و شریکۃ سفاد منۃ فی ان یشترک الرجلان فی تساریا فی مالھما و تصرفھما و یدینھما لانہ شریکۃ عامۃ فی جمیع التجاراۃ یعوض کل واحد منھما امر الشریکۃ الی ما جہ علی الاطلاق اذھی من المساوۃ ق و قالہم مہ

لا یملح الناس فوضلاً لاسراۃ لہم

ولا سراۃ اذا جہا لہم س د و ا

ای متنازین فلا بد من تحقیق المساوۃ ابتداء و انتہاء و ذلک فی المال و النہادیہ م تلمح الشریکۃ فیہ ولا یعتبر تفاضل فیما لا یمح شریکۃ فیہ و کذا فی التصرف لانه و ملکہ احدھما تصرفاً لایملک الآخر لغات التساوی و کذا فی الدین لم یبین ان شاء اللہ تعالیٰ و ہذا الشریکۃ جائزۃ عندنا استحضاراً فی القیاس لا یجوز و هو قول الشافعی و قال مالک لا اھرب ما المفاوضۃ وجہ القیاس انہا تضمنت الزکالۃ بمجھول الجس و الکفالۃ بمجھول و کل ذلک بانظر ادباً فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فاوضو فانہ اعظم للبرکۃ و کذا الناس یعاملونہ من غیر کفیر وہ یترک القیاس و الجھدۃ متعمدۃ تبعاً لہ فی المنازیرۃ ولا تشعقد الا بذلفۃ المفاوضۃ بعد شرائطہا من علم العام حق و مینا جمیع ما یقتضیہ مجوز لان المحتوی عنہ المعن۔ پھر شریکۃ عقد کی چار قسمیں ہیں۔ اول شریکۃ مفاد منہ، دوم شریکۃ عنان سوم شریکۃ صنائع، چہارم شریکۃ وجہ۔ پس شریکۃ مفاد منہ کی یہ صورت ہے کہ دو مرد باہم شریک کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شریکۃ جن تجارتیں عام ہوتی ہے اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شریکۃ کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہے کیونکہ مفاد منہ مع مساوۃ ہے

جیسے شافعی و حنفی کے درمیان مفادضد جائز ہے حالانکہ جس ذبحہ پر عدا تسمیہ جوڑا گیا ہو اس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے، درحنفی کے نزدیک نہیں، پس سخاں و کافر کے درمیان بھی جائز ہے لیکن کفر وہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جو کچھ معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر اس المار سے سویرا شراب خریدی تو بیع صحیح ہے اور اگر مسلمان نے خریدی تو نہیں صحیح ہے، ولایجوز میں عبد بن ولایت بن الصبیحین ولایت بن لکاتین لاندھام صحت کفالتہ فی کل موضع ہم تفسیح اسفاضة بقدر شرط ولا یشترو ذلک فی الاعنان کان عنانا لاسفیماح شرعاً وعتن اذ هو قد یکون خاماً وقد یکون خاماً - اور دو غلاموں میں مفادضد نہیں جائز ہے، اور دونوں بالغوں میں نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور وضع ہوئے جس جگہ مفادضد بوجہ کوئی شرط نہ ہوئے کے صحیح نہ ہو

عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ عنان کے سب شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کہیں خاص ہوتی ہے اور کہیں عام ہوتی ہے جیسے ایک باخ اور دوسرے ناباخنے یا ایک آزد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باجمہ عقیدہ مفادضد کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفادضد میں یہ شرط لگا لی کہ کفالت نہیں ہے تو ہر صورت میں کفالت نہ ہونے سے شرکت عنان ہو جائے گی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفادضد ہمیشہ عام ہوتی ہے - مفت - قال فتعقد علی لکالة وکفالة اما لکالة فلتحقق، لمقصود هو الشریکۃ فی المال علی ما بینناہ واما الکفالة لتحقق اسب واج فیما ہو من موجب، اجرت وھو بوجہ احاطہ خود ہما جمیعاً - اور عقد مفادضد کا العقد وکالت وکفالت پر مرتب ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل وکیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اس کا مقصود یعنی مال شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لازم تجارت کے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو - قال واما یشتربہ کل واحد منهما لکن علی اشریکۃ الاطعام اھلہ وکسوتھم - وکذا کسوتہ وکذا الادام لان مقتنی العقد مساواة وکل واحد منهما قائم مقام صاحبه فی التصرف وکان شراء، حدهما کشرائهما واما استئناہ فی الکتاب وھو استحسان لانه مستثنی من امفاضة لضرورتان لوجہ اراتیہ معلومة اوقوع ولا یکن ايجابہ علی صاحبه ولا تصرف من ماله ولا بد من الشرا فیخص یہ ضرورت و مقیاس نہ ہونے کی شریکۃ لہما بنیاء - اور دونوں متفاوین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و پہننے کے اور اس طرح اپنا کپڑا اور اس طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہیں - اس واسطے کہ عقد مفادضد کا مقتنی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہے اور ایک کی خرید بجز لہ دونوں کی خرید کے ہوگی سوائے اس چیز کے جس کو کتاب میں مستثنی کیا ہے -

اگر یہ استحسان ہے کیونکہ بضرورت یہ مفادضد سے مستثنی ہے کیونکہ روزانہ وحت کا فایز ہونا معلوم ہے اور ساتھی پر اس کا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اس کے مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی

ضرور ہے تو یہ خاص کر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد متفق شرکت ہے نہ کہ یقین قیاس کو چھوڑ کر استحساناً ہم نے بوجہ ضرورت کے مستثنیٰ کیا۔ وللبانی ان یاخذ بالشئ ایہما متساو المشتري بالاصالة وصاحبه بالكفاة ويرجع للخیل علی المستوی بمقتضی بجماعتی بما اودی لانه قضی دینا علیہ من مال مشترك بینہما۔ متفادضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے داموں کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصلت کے اور چلے اس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ مفادہ دوسرے نے یا ہی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منهما من الدیون بدلا عما یصح فیہ الاشتراك فالأختصاص له تحقیقا مساواة فما یصح فیہ الاشتراك اشواء وایصح والا یستنیار ومن القسم الآخر الجنایة والنکاح والخلع والصیغ عن دم العمد وعن النفقة۔ اور جس چیز میں شرکت متصمع ہے اس کے عوض جو قرضہ کہ متفادضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک ان کا ضامن ہے تاکہ ان دونوں میں مساواة متحقق رہے۔ پس جن میں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جن میں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح و خلع اور عدا خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے نہ کہ پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں شمن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام مشہرے ہوں اور بیع فاسد میں اس کی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں جو اس کی قیمت ہو۔ اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفادضین میں سے ایک نے اس کا تجارت میں کوئی ضروری جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اسی سے مختص ہوگا۔ مثلاً متفادضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کوئے کا دعویٰ کیا جس کا کچھ جبرانہ معین ہے اور مفاد میں نے انکار کیا۔ پس بخروج نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے اور دوسرا شریک اس کا ختم نہ ہوگا۔ اور اگر متفادضین ایک مرد یا ایک عورت پر پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اس کا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہے اسی طرح اگر مفاد میں مرد یا اس کی زوجہ کا مال لازم آیا یا اس نے عدا متفق ہوئے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اس کا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہے۔ ع۔ قتل ولو قتل احدہما بطل عن اجنبی لوم صاحبہ عندانی حنیفة فتوقل لا یلزمہ لانه قبوع۔ ولہذا لا یصح من العیسی والعیسی المادون والکاتب ولومصدر من لیرایع یصح من الثلث وصار کالاتراض والکفالة بالنفس ولانی حنیفة لانه یجوز ابتداء معاوضة بقضاء لانه یستوجب الضمان بما یروی علی الکفول عنہ اذا كانت الکفالة باموال فبالنظر الی البقاء بقیمة المفادضة وبالنظر الی الابتداء لم یصح ممن دکر ولیمح من الثلث من الیرایع بخلاف الکفالة بالنفس لانه یجوز ابتداء وانما ارض من الی حنیفة لانه یلزم صاحبہ ولو سلم فہو عارضة فیکون مثلاً حکم عینہا لا حکم یدین حتی لا یصح فیہ الا جبن فلا یحقق معاوضة

ولو كانت غير اموالهم تلام صاحبها في الصحيح لانعدام من المفاداة ومطلق الجواب في الكتاب بمحلول على المشي وضمنا
الغصب والاستهلاك من ذلك لكافة عنداني حنيقة لانه معاوضة انتهاز - اگر دونوں متفادین میں سے ایک شخص
کی طرف سے جو تجارت میں ان کا شریک نہیں ہے کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے
ساعتی پر بھی لازم ہوگی - (یعنی اجنبی کی اجازت سے کفالت کی)

اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے طفل و غلام
ماذون و مکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہے اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف
تہائی سے صحیح ہوتی ہے - اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو مرض دینا یا اس کے نفس کی کفالت کرنا یعنی
بالالتحاق دوسرا اس کا ضامن نہیں ہے - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان سے مگر
آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اس نے مکفول عند کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عند پر اس کی ضمانت
واجب ہوئی - جبکہ کفالت ان کے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد معاوضہ اس کو بھی متضمن ہے اور بنظر
اجلہ کے طفل و غلام ماذون و مکاتب سے صحیح نہیں ہے اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے
بغلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ اجتہاد و انتہا دونوں میں احسان ہے - اور رہا فرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے
مدایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا - اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت
دینا ہوتا ہے تو مقرض نے جو اس کے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہے اور عوض کے حکم میں نہیں ہے حتی
کہ اس میں میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہ ہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول
میں دوسرے شریک پر لازم نہ ہوگی کیونکہ معاوضہ کے معنی ہندوؤں اور کتب میں جو مطلق مذکور ہے وہ
مستفید پر محمول ہے یعنی مراد یہ کہ مکفول عند کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہے اور اگر کسی
نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تھا اس کی ضمانت کوئی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت
کے ہے یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ ہے یعنی جب اس کے حکم سے ضمانت
کی تو بعد ادا کے اس پر لازم ہوگی - قال فان و رکت احدہما مالا یصح فیہ الشریکۃ او ذهب بہ و
وصل الی یدہ بطلمست، سفارۃ و صارت فنا فان الفوات اسادات فیما یصح رس المال اذھی شرط فیہ ابتداء
ولقا و هذا الذن الاخر لا یشاک فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ لانہا تنقلب متنا لا لامکان ذن مساوات
لیس بشرط فیہ ولد ما حکم الابتداء و لکنہ غیر لازم - پھر اگر دونوں متفادین میں سے ایک نے ایسا مال
میراث پایا جس میں شریک صحیح ہے یا اس کو ہبہ کیا گیا اور اس کے قبضہ میں آگیا تو شرکت مفادہ باطل ہو کر شرکت
عنان ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہے کہ اس المال ہو سکے اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں
مساوات ہونا حالت ابتداء و حالت بقا دونوں میں شرط ہے - پس مفادہ صحت نہیں رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ
مال پایا اس میں دوسرا شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفادہ
بدل کر شرکت عنان ہو گئی - کیونکہ وہ یہاں ممکن ہے اس لئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہے اور
شرکت عنان کے تمام کے واسطے ابتداء کا حکم ہے یعنی جو حکم اس کی ابتداء کے واسطے ہے وہی اس کے تمام کے
واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے - فان و رکت احدہما مالا یصح فیہ الشریکۃ و لکن العقد

لانہ لا یصح فیہ الشریکۃ فلا یستطیع سداد فیہ۔ اور اگر مفاد میں سے ایک نے کوئی عیب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شریک مفاد میں سدر نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہے یعنی اگر زمین و گھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہے اور مفاد صنت بطور نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شریک صحیح نہیں ہے تو ایسے مال میں دونوں کا مساوی ہون بھی شرط نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ شریک مفاد میں تجارتی، موریں دونوں شریک ایک دوسرے کے وکیل و کفیل ہوتے ہیں اور تجارت کے دسٹے جو مال دونوں نے اس المال بھر یا تو اس میں دونوں کا مساوی ہونا چاہیے ابتداء میں شرط ہے دسٹے ہی جب تک باقی رہے ہر ہر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شریک نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو موال قابل شریک ہیں ان کا بیان کرنا ضرور ہے چنانچہ بیان فرمایا۔

فصل

ولا یعتقد الشریکۃ الا بالمال اہم و مدنیر والغلوس انفاقہ وقال ما ت رجوریہ من والیکین و موردن اداکان المجلس واحد لانها عقدت علی ر من مال معلوم و شبہہ اسقود بخلاف الصفیۃ لان القیاس پایا عا لیا ہما من ریح مال ہم یعنی تقتصر علی موردن شروع و نافعہ و دی الی ریح عالم یضمن لانہ اذا باع کل واحد مہما در من مانہ و نافعہ من الشان ما یستحقہ احدہما من الزاید فی مال صاحبہ ریح مال ہم یملک و ما یضمن بخلاف الدہمہ والد ناظر لان شمن ما یستحقہ فی ذمتہ اذھی لا تقبیل فکان ریح مضمین و ذلک ان انصرف فی العروض البیع و فی المنقود اشراء و بیع حد ہما مالہ ان یکون الاخر شریک فی منہ و یجوز و اشراء احدہما شریک بالمالہ علی ان یکون بیع بینہ و بین فیو شرا و ما مال غلوس النافقۃ تروج و ریح الا شدت فصحقت بہا قانا ہذا القوم محمد لانہا مصقۃ بالنفقۃ و حتی لا تقبیل یا تقبیل و لا یجوز ریح انہین بواحد یا علیا نفع علی ما عرف ما عند فی حنیفۃ و وانی یوسف لا یجوز شریکۃ بالمضارۃ بہا لان شمتہا تبدل ماعۃ فسعۃ و تصیر سلعا و یروی عن ابی یوسف عن شمن قوس محمد و الاول قیس و انہود عن ابی حنیفۃ رحمۃ المضارۃ بہا۔ واضح ہو کہ شریک مفاد میں کا اعتقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار و رائج غلوس کے یعنی جن چیزوں کا چین ہوا اور مال مالک نے کہا کہ اسباب اور کبلی چیزوں اور ذہنی چیزوں سے بھی عقد ہوتا ہے بشرطیکہ جس واحد ہو یعنی جو چیزیں یہاں نہ سے کبھی ہیں اور جو چیزیں وزن سے کبھی ہیں۔ جب دونوں کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شریک مفاد میں منعقد ہو جائے گی کیونکہ یہ عقد بھی اس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقد کے مثلاً بہ ہوگی یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور اجرت اس غرض سے دیتا ہے کہ وہ اس مال سے تجارت کرے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال و تاجر کے درمیان تقیم ہو تو یہ سوائے نقد کے جائز نہیں ہے)

اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ رانت ہے تو جہاں تک شرح وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا۔ (اور مفاد میں دونوں شریک اس مال سے کام لیتے اور نفع کھاتے ہیں تو اس میں نقد و غیر نقد مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شریک مفاد میں انجام کو اسی جانب پہنچتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا جائے جو ضمانت میں نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہر مفاد میں نے اپنا اس المال فروخت کیا مالا لکھ دو لکھ کے دام میں کی بیٹی ہے (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی

قیمت رکھتا ہے۔ پھر ایک نے اپنا اسباب دوسرے کو دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باسحقاقی شرکت نفع لے کر دینا یا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ نہ لے سکتا تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم دینا نقد کے اس لئے کہ جو ایک نے خرید اس کے دام میں اس کے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت میں آچکا اور اس لئے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کر کے اور نقد میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خرید سے حاصل کیا گیا ایک مفاد میں شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اس کے دس مول میں اس کا شریک ہو نہیں جائے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اس کا شریک ہو یعنی بیع دونوں میں مشترک ہو جائے وہ دس سوائے نقد کے دیگر اسباب سے جو از نہیں رہا اور رہے وہ فلوس جن کا چلن جاری ہے تو روپیہ و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہیں۔ پس وہ بھی نقد میں شامل کیے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کئے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ (مثلاً دینار کی کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دے دے جو خرید بقیہ ماننے کے وقت ملے گا میں میں یا دوسرے پیسہ دے دے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوئے اور معین دو پیسوں کو بعض معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنے سے فائدہ ہے۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربہ نہیں جائز ہے کیونکہ فلوس کا شرع ہونا درم و روپیہ بدست ہے۔ اور جب ان کا چلن جاتا رہا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قبایح سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلوس کے ساتھ مضاربہ صحیح ہے۔ قال لا یجوز الشریکۃ بعا سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بائتمار و العقرۃ فصح الشریکۃ بھما ھکذا ذکر فی الکتب۔ نقدی نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ پھروں یا گھائی ہول جاذبی سے باہم شرکت مفاد و منہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائے گی یعنی اگر دو گھائی میں بغیر سکہ کے سونا یا چاندی سے شرکت مفاد و منہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا۔ ایسا ہی شیخ قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر مخالف قول جامع معین ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي الجامع التصغیر ولا یكون المفارضة بشا قبل ذهب وفضة و مراده انہ فیہ ہذا الوادیۃ التبرسلۃ تبیین بالتبیین فلا یصلح لاس الھان فی المفارضة واشتراك و ذکر فی کتاب الصرف ان الصرف لا یتبعین حتی لا یفسخ العقد بھذا کہ قبل التسليم فلی تمک سواۃ یتصلح لاس المال فیھما وھذا حارث انھما خلقتا شئین فی الاصل الا ان الاصل اصح ذنھا وان خلقت للتجارۃ فی الامس لکن الثمنۃ تختص بالضرب النصوص لان عند ذلک لا یصرف الی شئ آخر ظاہر الا ان یمری التعامل باستعمالھما فینزل التماثل عن منزلة المضارب فیکون ثمنھا ویصلح ولس المال شئ قومہ ولا یجوز بھما سوی ذلک یتبادل البکین والمودون والحدود المتقارب ولا یمتثل فیہ بیئنا قبل الحد وکل واحد منھما یسے متاعہ وعلیہ وضیقۃ وان خلط ثمن اشتراک

فکذلک فی قول ابی یوسفؒ واشترکۃ شریکۃ ملک لا شریکۃ عقد وعقد محمدؒ تصح شریکۃ العقد وعقد
 باختلاف تظہر عند التساوی فی المالین واشتراط اتفاضل فی الریح فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسفؒ
 لانہ یتعین بالتعین بعد المخلوط کما تعین قبلہ ولہ محمدؒ انہا شمن من وجہ حتی جانی البیع بہا ویا فی
 الذمۃ ویج من حیث انہ یتعین بالتعین فعملنا یا لشبہین بالاضافۃ الی المالین بخلاف العرض لایضا
 یست لثما بحال ولو اختلف جنسا کالمختلطة والشعیر والزیت والسمن فمخلوط لا ینعقد الشریکۃ بہا بالاتفاق وایق
 لہ محمدؒ ان اس مخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتکون المجهالة
 کما فی العروص واذ اہم تصح الشریکۃ فکما المخلوط قد بینا فی کتاب القضاء - اور جامع صغیر
 میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفادہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمد کی مراد پتر ہیں
 پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربیت یا شرکت کے عقود
 میں اس المال نہیں ہو سکتا اور جامع صغیر کی کتاب العرف میں مذکور ہے کہ گلابی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ
 بھی متعین نہیں ہوتی حتیٰ کہ بیع میں سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع نہ ہوگا - اور پتر بھی شرکت
 و مضاربیت میں اس المال ہو سکتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصل خلقت میں شمن پیدا کئے گئے ہیں
 عوامہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن روایت اول اصح ہے - کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصل خلقت میں تجارت کے
 واسطے مخلوق ہیں لیکن ان کا شمن ہونا مخصوص بضر سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر ان کو دوسرے کام میں
 صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر ان کو بطور شمن استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ
 ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقا شمن ہو جائیں گے اور اس المال ہونے کے لائق ہوں گے - شیخ قدوری کا یہ قول کہ
 ان کے سولے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیل و دنلی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی
 ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں - جیسے انڈے و اخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا اس مال
 نہ ہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں - جبکہ غلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے
 سے پہلے شرکت کا عقد جن چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع
 مخصوص ہوگا اور کہیں بھی اسی پر پڑے گی - اور اگر دونوں نے غلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو فی الواقع
 کے نزدیک یہ حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونوں کی ملکیت باہم مشاطہ ہے اور یہ شرکت عقد نہ
 ہوگی - اور امام محمدؒ کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا
 کہ دونوں باہم برابر ہوں اور نفع میں کبھی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی
 اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی مشروط ہو - تو ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو
 اپنے مال کا نفع ملے گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد غلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا
 ہے جیسے غلط سے پہلے تھا -

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک ماہ سے شمن ہے حتیٰ کہ بیع ان کے عوض میں اپنے ذمہ
 قرضہ رکھ کر جائز ہے (مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعض مرضی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیسے چوبیسوں کے
 یا تین سیسے کو بیع کے خریدی اس طرح کہ یہ انڈے یا سیسے یا لڑا شتری کے ذمہ دھار قرضہ ہے تو جائز

ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں اور ایک راہ سے بیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں۔ پس ہم نے دونوں میں بہتوں پر عمل کیا کہ قبل غلطی کے ان کو بیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد غلطی کے ثمن قرار دیا حتیٰ کہ شرکت جائز نظریہ بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تختہ و کوس و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں۔ (پھر یہ سب اختلاف اس صورت میں کہ کبلی دوزن و عددی دوزن کے پاس جنس و حاد ہوں) اور اگر دوزن کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گچھوں اور دوسرے کے پاس خجروں یا ایک کے پاس ردغن زیتون اور دوسرے کے پاس گچھ ہو۔ پھر اگر دوزن نے غلط کر دیا تو بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ امام مالک و محمد بھی مستحق ہیں (پس امام محمد کے نزدیک جنس واحد میں بعد غلطی کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے غلط میں وہ شے مشی چیزوں میں سے ہے یعنی اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسوں کا مخلوط مشی نہیں بلکہ قسمی ہے یعنی حلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پید ہو گئی۔ یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت بیع نہ ہوئی تو غلط کا جو حکم ہے وہ ہم نے کتاب، انقصاء میں بیان کیا ہے جسے بلکہ کتاب اودلیت میں بیان کیا ہے۔

الغایۃ بالکافیۃ المنتہی میں مذکور ہو۔ ع۔ قال واذا زاد الشریکۃ باعروض باع کل واحد منهما نصف ما به یصف ما انقصا ثم عقدا الشریکۃ تنقض هذا، شریکۃ ملک لهما یبایع ان العروض لا تصح رأساً من الشریکۃ وتالیہ اذا کان حقیقۃ متعیناً علی السواء ولو کانت ہینہما تفاوتت بیع ما حسب اقل بقدر ما تثبت بہ الشریکۃ۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بیعوض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دوزن عقد شرکت پانچویں۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ شرکت کا اس مال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مشہد مذکور ہو اس کی تاویل یہ ہے کہ دوزن کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دوزن میں تفاوت ہو تو کم مال اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت کرنے جس سے شرکت ثابت ہوئے مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درہم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درہم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بیعوض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے تو غلطی سے کل اسباب پانچ حصہ ہوں گے جن میں ایک حصہ کم مال و لے گا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملے گا۔ قال واما شریکۃ العین فتعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وھی ان تشترک اثنان فی نوع بئذ وطعام او شریک فی ہوم و تجارت

ولایذکر ان الکفالۃ والعقار علی الوکالۃ تحقق مفسودہ کما بیانہ ولا یعتقد علی الکفالۃ دون اللفظ مشق موت الاخر ان یقال من لہ امر من هذا الذی من الکفالۃ وحکم التصرف لا یثبت بخلاف مقتنی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عین کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخصیں پٹریے یا اثاث کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارتیں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر نہ کریں۔ پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ

کفایت پر منعقد نہ ہوگی کیونکہ ضمان کے معنی منہ موڑنے کے بستے ہیں اور اس سے کفایت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے خلاف کوئی حکم نہ بہت نہیں ہوتا۔ ویسے التفاضل فی مال لمحبة ایہ تبس من تقیة العقل ساداقہ و ردوں کے میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عثمان اس کو مقتنی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو ویسے ۱۰ یساویانی المال ویتفاضلا فی لویج وقل ذفرہ و الشافی حوایج و یزید التفاضل فیہ یزید لی ریح مالم یضمن ذن اعمال ذاکن نصفین والویج اثلاثا نصفین ان یزید یستحقھا بلا ممان والضممان بقدر راس المال ولان الشوكة عندھما فی الریح بشوكة فی الاصل ولھذا یشتطان انھما ذمار ریح المال بمنزلة نداء لھما لیسحق بقدر سلك فی الاصل ولنا قولہ علی اللہ علیہ وآلہ وسلم الریح علی ما شہد والوصعة علی تعدد سالیین وسم یقسم لذلک امریح کما یستحق بالمال یستحق بالاصل کما فی مضاربة وقد یكون احدھما حذوف وھدی وکثر عملہ و اقوی فلا یرضی بالک واثق تستعمل المحاجة الی تفصل مختلف اشتراط جمیع الریح لاحدھما لانه یخرج العقیدہ من الشوكة ومن المضاربة یضایق فی اشتراطہ بعد مل اولی بضعة بالشرطہ بوب المال وھذا عقد یتبہ المضاربة من حیث یتعمل فی مال الشوكة ویتبہ الشوكة لیسبل بالشرطہ اعلم علیھما۔

عمل بالشرطہ المضاربة وقلنا لیمح اشتراط الریح من غیر ممان ویتبہ الشوكة فی لیسبل بالشرطہ اعلم علیھما۔

اور اگر دونوں کا مال برابر ہو ورنفع میں کسی سے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زفرہ و الشافی جیسے شرایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے۔ چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جس کے واسطے ایک تہائی زاد ہے وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہو اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفرہ و الشافی جیسے نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں غلط ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہوگی جیسے مال میں بڑھاؤ ہوتا ہے یعنی جیسے کہ یوں کے بچہ ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو اصل مال میں جس قدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا۔ اور علی دین یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط پر ہوگا ورنگھی بقدر مال کے ہوگی۔

اس روایت میں کوئی تفصیل اس مال کی بڑائی یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی۔ مگر حنفیہ کے کتابوں میں حضرت علی کم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ م۔ م۔ اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کر کے نفع اٹھا دے۔ پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال طالع نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اسی تجارت کا حصہ نکال دیا اور کام زیادہ آتا ہے اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر اصرار نہ ہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف اس کے اگر ایک نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایک کرنے سے ہر عقد شرکت سے خارج ہو جائے گا اور مضاربت سے بھی نکل جائے گا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے ہوا نفع

شرط ہوتی ہے قرض ہر جگہ کا اور اگر سب نفع مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتدا میں مضرت کے
مشابہ اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاد منہ کے بھی مشابہ

ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں شہادت ہوتا ہے تو اس میں دونوں مشابہتوں کا عمل ہو تو مضارت کا عمل نہ لایا
کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے۔ یعنی جیسے مضارت میں امانت میں نفع کی شرط بغیر ضمانت
جائز ہے ویسی ہی شرکت عثمان میں ایک شریک کے واسطے جائز ہے اور دوسری شرکت مفاد منہ کا عمل یہ
دلایا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت عثمان باطل نہیں ہوتی ہے۔ قال و یجوز ان یقعدا کلا باحد

منہما ببعض ماله دون لبعض لان المساواة فی الماہل لیس بشرط فیه ذلک لفظ لا یقتضیہ دلائلہ الا
بما بینا ان المساواة لیس بہ لیسہ اندی ذکونہ۔ اور شرکت عثمان میں یہ بات جائز ہے کہ ہر شریک
اپنے حقوڑے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مدت مال خرچ
نہیں ہے کیونکہ لفظ عثمان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اس مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان
کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و فلوس۔ ناچہ جس سے مفاد منہ صحیح ہوتا ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان
کیا ہے۔ و یجوز ان یشترکا من جهة احدہما دنا یوم من یشترک صراہم و کذا من حدہما درہم

بیض و من الآخر سدد قار زفر و لشافی لا یجوز و ہذا ایضا علی اشتراط غلط عدمہ فان غلطتھا
شرط ولا یحقق ذلک فی مختلفی اجنس و سنبینہ من بعد انشاء اسہ قوی۔ اور شرکت عثمان میں اگر ایک
کی طرف سے دینا رہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی
طرف سے دودھ یا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے اور زعفران نفی ہونے
کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف غلط و عدم غلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زعفران نفی ہونے کے نزدیک غلط کرنا
شرط ہے حالانکہ وہ مختلف جنس میں غلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اس کو بعد از ان الٹا استدلال بیان کر سکتے۔

قال و ما اشتراک کل واحد منہما للشرکۃ ہولب بجنہ دون الآخر لما بینا نہ یتحققن الا کالۃ
دون کفالة والوکیں ہوا الامیں فی المحقوق۔ اور شرکت عثمان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک
نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اس کے دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ
ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرکت عثمان صرف وکالت کو مقتضی ہے اور کفالت کو مقتضی نہیں ہے اور مطابقت
میں وکیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم یرجع علی شریکہ بحصۃ منہ من ماله اذا اذی من من نفسه
لانہ وکیں من جهة فی حصنہ فاذا نقض من مال نفسه رجع علیہ فان کان لا یعرف ذلک لا یقولہ

فعلیہ الحجۃ لانہ ینبغی وجوب المال فی ذمۃ الآخر و ہذا قولہ للشرکۃ مع یمینہ۔ پھر جو دام اور
کئے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے
مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد و پس لے گا۔ کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ
میں وکیل ہے پس جب اپنے مال سے اس نے ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا۔
پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہو مثلاً جو چیز خریدی کا وہ موجود نہیں ہے حالانکہ
نہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خرید لیا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے

الکار کرتا ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لادے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا نہ کہ اگر گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال: اذہد مال الشریکۃ اذا احدا المعلنین ان یشتریا شیئاً بطل الشریکۃ لان معقود علیہ فی عقد الشریکۃ المعلن انہ یتعین فیہ کما فی المبیعۃ ولوصیۃ وھذاک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی بیع بخلاف البضاریۃ والوکالۃ المعقودۃ لانہ لا یتعین الثمن فیہما بالتعین وانما تعینان بالقضی علی ماخر فہذا اظہر فیما اذا ہک المعلن وکذا اذا ہک احدھما لانہ مایضی شریکۃ یبطل العقد لعدم فائدۃ ولایہما ہک من مان صاحبہ ان ہک فی یدہ فذہو وکذا اذا کان ہک فی ید الآخر لانہ امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد لخلط حیث یہک علی الشریکۃ لانہ لا یتیمز فیجعل الھلال من الساہل۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اس کے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خرید میں تو شرکت باطن ہوگی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت مظہر مال ہے کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہو جاتا ہے جیسے ہبہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہے۔ اور جس چیز پر عقد مظہر اگر وہ تلف ہو جائے تو عقد باطل ہو جاتا ہے جیسے عقد بیع میں ہو جاتا ہے اسلئے جس بیع پر بیع مطلق ہے اگر وہ سر و کمرے سے بیع ہو تو تلف ہو جائے تو بیع میں ہو جاتا ہے بخلاف مضرت اور خا امانت کے کیونکہ مضرت اور خا امانت میں بیع تلف ہونے سے بیع نہیں ہوتا ہے بلکہ بعض دفعہ بروناس تب تعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے منہ پر اس کا بیان ملتا ہے بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائے گی۔ پھر میں صورت میں دونوں مال تلف ہو جائیں تو شرکت باطل ہوگی نا ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس کا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اس طور پر راضی ہو تھا کہ خود بھی اس کے مال میں شریک ہو پھر جب اس کا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہے۔ پس عقد شرکت باطل ہو گیا کیونکہ باقی رہنا بے فائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اس کا مال نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ باطل ظاہر ہے۔ اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت ہے۔ بخلاف اس کے اگر غلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائے گا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے مفید نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائے گا وان اشترى احدھما جائلہ وھک مال الاخر قبل الشروع بالشقی۔ منہما علی ما شرط لان الاستلزام وقع مشقوکا منہما لقیام الشریکۃ وقت مشور فلا یتغیر الحکم بھذاک مال الاخر بعد ذلک ثم الشریکۃ عقد عند محمد۔ خلافاً للخصم بن زیاد حتی ان ایہما باع جاب ببعہ لان الشریکۃ قد قوت فی الشقی فلا یغضض بھذاک المعلن بعد ما ہما۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے شریک ہے کیونکہ جس وقت ملک خارج ہوئی ہے تو دونوں میں شریک خارج ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہوگا۔

پھر اگر محمد کے نزدیک یہ شرکت عقب ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے جس نے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خرید ہوئی

چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہوجانے کے بعد دوسرا ماں تانف ہونے سے شرکت نہیں تو شریک نے
پس ماصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے ایک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے
کئے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکہ بحکمہ من غنہ لہ اشترى نصفہ لکالہ وتقدّم الثمن من مال نفسه وقد
یتناہذ ذاتہ اشترى جیدہما بالحد الثمین اولاً ثم غنہ مال الآخر ما اذا غنہ مال احدہما ثم اشترى الآخر
بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشریکۃ فالعقد یستقر مشترک بینہما علی ما ستروانہ ان الشریکۃ ر بعت فاکوالۃ
المصرح بها قائمۃ لکن مشترکاً بحکم الوکالۃ لیکون شریکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحکمہ من غنہ لہ اشترى لہما سواہ دان وکوا
میردا شریکۃ ولہم ینما علی الوکالۃ فیہا کان الشترى للذی شتواہا حصۃ لان الوقوع علی شریکۃ حکم
الوکالۃ النہی تضمنتھا الشریکۃ فادابطلت بطل من فی ضمانتھا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصورۃ
پھر جس شریک نے دام دیئے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ
بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ نصف خرید لیا ہے اور سب دام اپنے ذاتی ماں سے دے
دیئے ہیں اور ہم اس کو ادھر بیان کر چکے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے
پچھلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے
نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت
کی تصریح کر دی تو اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصہ خریدار کے ہوگی کیونکہ شرکت ہر واقع ہونا
صرف اس وکالت کی وجہ سے ہونا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو
جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہوگئی بخلاف اس کے جب وکالت کو مصرح بیان کیا تو وہ
باطل نہ ہوگا کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ویرجودا شریکۃ دن لم یخطط
المال وقال زفر جوا الشافعی لا یجوز لان البیوع فرخ المال ولا یقع الفرح علی الشریکۃ الا بعد الشریکۃ
فی الاصل وانہ بالخط وھذا لان العمل ہوا المال ولھذا یضات ایہ ویشترط تعین راس
المال بخلاف المضاربة لانہا لیسست بشریکۃ وانما ہو لیس علی لوب المال فیتفق علی عمالۃ علی عملہ
اماعنا بخلافہ وھذا اصل کبر لہما حق یجبوا تھو والمجنس ویشترط تخلط ولا یجوز التعاضل فی الربح مع
التساوی فی المال ولا یجوز شریکۃ التقبل والاعمال لانعدام المال ولکن ان الشریکۃ فی الربح مستندۃ فی
العقد دون المال لان العقد یسسی شریکۃ فلا بد من تحقق معنی هذا الاسم فیہ فلم
یکن الخط شرطاً لان الدراہم والذناقی لا تعینان فلا یستفاد الربح بواس المال وانما یستفاد
بالنصف لانہ فی النصف امیل فی النصف وکیس وانما تحقیقت شریکۃ فی التصرف بدون الخط
تحقیقت فی الاستفادہ وھذا الربح بدونہ وصار کالمضاربة فلا یشرط تھو والمجنس والتساوی
فی الربح ولیمع شریکۃ التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خط نہ کیا ہو اور یہی قول
مالک تراجم ہے اور زفر شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اس کے
فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا
خط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیں سے ہے کہ اس کا نفع مال ہے اسی واسطے نفع کو

مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شریک مال سے یہ مال کا نفع ہے اور اس المال کو بھی کرینا شرط ہے بخلاف مفاد بہت کے کہ وہ بدون غلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شریک نہیں ہے بلکہ مفاد بہت صرف مالکوں کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے معقول ہوتا ہے۔ اور یہاں اس کے برعکس ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زبردستی کے واسطے صل سمیر ہے حتیٰ کہ جس مفاد بہت معتبر اور غلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شریک اقسام میں سے جو شریک نقص و اعمال آئندہ کو سے لگ وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے۔

اور چاروی دلیل یہ ہے کہ نفع میں شریک ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شریک کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اس میں معقول ہونا ضرور ہیں تو غلط کرنا شرط نہ ہو۔ اور اس دلیل سے کہ درم و دینار اسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو تو نفع حاصل ہونے میں اس سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو اس مال میں ہوتا ہے یعنی اس مال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدمی میں اس ہے اور آدمی میں دلیل ہے اور جب بدون غلط کرنے کے تصرف و کار تجارت میں شریک متعین ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون غلط کی شریک متعین ہوئی اور اس کا حال مثل مفاد بہت کے ہو گیا پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک اس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے پس ہمارے نزدیک مالوں کا جس مفاد ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شریک شرط لازم ہے۔ قال ولا يجوز لشركة ان شرع لحدھما درہم مساقۃ من النبی لانہ شرط یوجب التفاح الشریکۃ فمساقۃ لا یخرج الا قدر مسی لاحدھما ونظیرہ فی المزارعة۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم یا ن کے نفع میں سے شرط کئے تو شریک نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شریک منقطع ہوئی مافی ہے کیونکہ شاید حاصدت میں سے نفع کے کسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کئے گئے اور اس کی نظیر مزارعت میں ہے فاسے یعنی ایک زمین کا شریک میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیدا رہیں سے چند من گہیں سوئے حسرتان کے شرط کئے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شافعی قدر پیدا ہو سکتا ہے۔

چہر شریک مفاد بہت و عنان کے جعفر حکام بیان فرمائے۔ وقال دلیک واحد من المعادین و شریکی انعان ن یصح بانہ معتاد فی عقد الشریکۃ ولا دللہ ان یتاجر علی العمل والتحصیل بغير عموم دونہ بملکہ وکذا ان یودعہ لانہ معتاد ولا یجوز التجر منہ بحد۔ شریک مفاد بہت کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شریک عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ مال کو بضاعت پر دے بضاعت یہ کہ کسی ناجیز کو ہر کچھ من دے دیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور درج کچھ نفع ہر مصل کے مالک مال کو دے دے تو ہر ایک شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے کیونکہ بضاعت دینا عقد شریک میں بطور عادت جاری ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شریک کو غنی رہے کہ کام کرنے

کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا دینی درجہ ہے تو ضرور اس کا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اس کی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال وید نفع مضربۃ لانھا دون الشریکۃ ینتمن شہادۃ من ابی حنیفۃ نہ لیس لہ ذلک لانہ نوع شریکۃ والا صح ہوا دون وھو ذریعۃ لاصل ذلک الشریکۃ غیر مقصود وانما المقصود تحمیل الربح کما اذا استاجر باجوریل اولی لانہ تحمیل بدون ضمانت فی ذلک بخلاف الشریکۃ حیث لا یمکن ہذا ان اشئ لا یتبع مثلاً۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کو مضاربہ پر دے کیونکہ وہ شریک سے کم ہے تو شریک اس کو شامل ہے (کیونکہ شریک کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شریک کے ضمن میں مضارب کا اختیار حاصل ہے۔ مفہ) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو مضاربہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربہ بھی ایک قسم کی شریک ہے (تو شریک کو دوسرے سے شریک کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شریک کا ہے۔ ع۔ ۱) اور روایت اولی اصح ہے اور وہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربہ پر دینے سے شریک مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام لے بلکہ مضاربہ بدرجہ اولی جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے صحت حاصل ہوتا ہے بخلاف شریک کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شریک کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شریک کے ضمن میں اس کے مثل شریک کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تاجر ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ویکل من یتصرف فیہ لان التوکیل بالبیع والشراء من توبع التجارۃ وشریکۃ العقود للتجارۃ بخلاف الوکیل بالشراء حیث لا یمکن ان یرکب غیرہ لانہ عقد خاص یمتد منہ تحمیل العین فلا یتبع مثلاً۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ مال شریک میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت کے امور میں سے ہے اور شریک اسی تجارت کے واسطے قرار پاتا ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدے کا وکیل کیا گیا ہو اس کو بغیر اجازت وکیل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا ناجائز نہ ہوگا۔ قال وید بان فی المال بد مادیۃ لانہ فیہ مال باذن المالك لا یجوز وجہ البدن الرشقة فصاحب المال ودیعتہ۔ اور شریک مفاد منہ وعنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عین کے نہیں۔ (جیسے خریدنے کے واسطے داموں کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑے گی۔ ع۔ ۲) اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے جیسے برتن کا قبضہ مال برتن پر ہوتا ہے۔ (ع۔ ۳) تو اس کا حال بطور ودیعت کے ہوا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہوتا ہے تو وہ شریک کا مال گیا جس کا وہ ضمانت نہیں ہے۔ قال دام شریکۃ المانع ویسی شریکۃ التعلیل کا لھا طبعی والصباغین یشترون علی ان تقبلوا الاموال ویکن الکسب بینھما فیہ ذلک وھذا عندنا دقان لھا فیہ والشافعی لا یجوز لان ھذا شریکۃ لا یفید مقصودھا وھذا التعلیل لانہ لا بد من رأس المال وھذا لان الشریکۃ فی الربح یتبع علی الشریکۃ فی المال علی اصلھا علی ما قررنا ولنا ان المقصود منہ التحمیل وھو

ممکن بالتزکیل لانه لما كان كميلا في النصف اميلا في النصف تحققت الشريكة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لما لا بد في ذفره فيهما لان المعنى المعجز للشريكة وهو ما ذكرنا لا يتفاوت - اور شريكت كس اقسام مي سے تيسري قسم شريكة اصناف ہے اور اسی کو شريكة التعليل بھی کہتے ميں یعنی کام قبول کرنا جيسے دو درزيوں يا دو رنگريزوں نے اس شرط پر باهم شريكت کی کہ لوگوں کے کام تبديل کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں ميں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور ذفرہ شافعي نے کہا کہ ميں جائز ہے کیونکہ یہ اسی شريكت ہے جس سے شريكت کا فائدہ ميں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل ميں ہے کیونکہ اس کے واسطے اس مال ضرور ہے - اور یہ اس واسطے کہ ذفرہ شافعي کی صل پر جو ہم سابق ميں بيان کر چکے ميں مال کی شريكت پر نفع کی شريكت معنی ہے -

اور ہماری دليل یہ ہے کہ عقد شريكت سے مقصود یہ ہے کہ ماں مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شريک دوسرے کی طرف سے نصف ميں وکیل ہو تو نصف ميں اصيل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اس ميں شريكت متحقق ہوئی اور اس شريكت ميں کام اور جگہ کا عقد ہونا شرط ميں ہے کیونکہ جس معنی سے شريكت جائز ہوتی ہے یعنی تفصيل مال اس ميں فرق ميں ہوتا ہے نہ جگہ نہ ہوتا ہے اور اس ميں مال امام مالک و ذفرہ کا اختلاف ہے اور ان کا یہ اختلاف اس روایت پر ہے کہ شريكة التعليل جائز ہے بغیر ہر ایک

وجہ متقدمہ - مع . ولو شرط العمل لخصين والبالى ثلاثا جاز في اقياس لا يجوز لان الخصم بقدر العمل فالزيادة عليه ربح مام يضمن فلم يحن العقد لتا ديتہ اليہ وصار كشركة الرجوع ولكن القول ما يخذ لا يخذة رجلا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان رس لمال عمل والربح مال فكان بدل العمل وليس يتقوم بالشقوم فيقدر بقدر ما قوم به فلا يحرم بخلاف شركة رجوع لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وبيع مام يضمن لا يجوز الا في امضادية - اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال ميں تہائی تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہوا اس ميں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قيس یہ چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زيادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون ميں تو عقد جائز ہوا کیونکہ عقدی اس نفع کی جانب پہنچتا ہے اور مثل شريكت وجوہ کے ہو گیا وليکن ہم استحسانا کہتے ميں کہ جو زيادتی ایک ليتا ہے وہ نفع ميں ليتا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہوتا ہے نہ کہ ہر ماں مختلف ہے کیونکہ اس المال ميں کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ اس نے زيادہ کام کا عزم ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو یہ بھی ضمانت کی ہے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کسی بیشی سے حرام نہ ہوگی بخلاف شركة الرجوع کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد ہے جرم صل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز مضمون نہ ہو اس کا نفع ميں جائز ہے سوائے مضاربت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے - قال وما يتقبلہ کل واحد منهما من العمل يلزمہ ويلزم شريكة حتى ان کل واحد منهما يطالب يا العمل ويطالب بالاجر وغير الدافع - يدفع اليہ وهذا في المفاوضة وفي غيرها استحسان والتفاس خلاف اولك لان الشريكة وقعت مطلقة والكفالة متفق المفاوضة وجہ الاستحسان ان هذا الشركة مقتضية لضمان

الاتی ان ما قبلہ کل واحد منهما من العمل مضمون علی الآخر ولہذا یستحق الاجر بسبب فائدہ قبلہ
 علیہ خبری بمری المفادۃ فی ضمان العمل واقتضا البذل - اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول
 کرے گا وہ اس پر اور اس کے شریک پر لازم ہوگا حتیٰ کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا
 اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جس کو اجرت دے
 دی ہو یہ ہوگی۔ اور یہ بات در صورتیکہ شرکت بطور مفادۃ ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم
 استثنائی ہے اور قیاس اس کے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے
 اور بطور اقتضا کے صرف شرکت مفادۃ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہ ہوگی
 اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے - کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جس
 نے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اس کا ضمان ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جائے گا کیونکہ دوسرے
 کا قبول کرنا اس پر نافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلی مفادۃ و ضمانت
 کے چاری ہوئی - قال واما شریکۃ الزوج فالرجلان یشترکان ولا مل لهما علی ان یشتریا بوجہ ہما
 ویسما فتصح الشریکۃ علی هذا سمیت بہ لانه لا یشترکان بالنسبۃ الا ان کان لہ وجہ عندک انسابا
 تصح مفادۃ لانه یکن تحقیق الکفالۃ والکالۃ فی الایمان واذ اطلقت تکون عنان لان اسطقۃ
 تصرف الیہ وہی جائزۃ عندنا عند الشافعی ورو وجہ من اہل بین ما قد مناء فی
 شریکۃ التحقیق - اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکت الوجود ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ دو شخص
 باہم عقد شرکت یا نہ ہیں حالانکہ ان کا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجہ سے مال کی وجہ
 سے خرید و فروخت کریں پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکت الوجود اس کا نام اس وجہ سے رکھا
 گیا کہ لوگوں سے ادھار دینی خرید سکتا ہے جس کی لوگوں میں وجہ ہوتی ہے شرکت بطور مفادۃ اس
 وجہ سے صحیح ہے کہ شریکین میں وکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہے - اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت
 کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت
 ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرعہ استنبطیں
 بیان کر دی ہے - قال وکل واحد منهما وکیل الآخر فیما یشترک لہ ان تصروف علی الغیر لا یجوز الا وکالۃ
 ادولایۃ ولا ولایۃ فتعین وکالۃ فان شریکان یشترکان لہما نصفان والزوج کذلک یحد لہما بحد واحد
 بحد ضابطہ - اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کہ نہ
 غیر پر تصرف جائز ہوئے کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ کفالت ہو یا ولایت ہو وچونکہ یہاں ولایت
 نہیں ہے تو کفالت متعین ہوئی پھر اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفان نصف ہو اور نصف
 بھی نصفان نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کسی بیٹھی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے - فان شرط ان یکون البغتری
 بینہما اثلاثا فالزوج کذلک وھذا لان الزوج لا یستحق الا بالمال والعمل او بالضمین لثبوت المال
 یستحقہ بالمال والمغارب یستحقہ بالعمل
 علی التلمیذ بالنصف بالضمین ولا یستحق بہا سواھا الاتی ان من قال لفریۃ تصرف فی مالک علی ان لی

(اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی صل ہوگی کہ اس
 مباح کو لے کر اپنے حوزہ میں کریں۔ پھر اگر لینے میں دونوں سائق ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگی کیونکہ
 سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر
 لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اس کی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی تو دوسری اور دوسرے نے جمع
 کر دی یا ایک نے اکھاڑ تو دوسری جمع کر لی اور دوسرا اس کو لاد لیا تو مددگار کو اس کے کام کے متن مزدوری ملے گی۔
 مگر امام محمد کے نزدیک جس قدر ہو پوری مزدوری ملے گی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں کے نصف
 سے زیادہ ملے گی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے جسے مبسوط و کتاب الشریکۃ میں مذکور ہے اور
 ظاہر بخاری قول امام محمد ہے۔ ع۔ قال واذا اشتراكا لاحد ما بطل ولا خلاف في بطلانها وانما لا يفسد بينهما
 فبيع الشريكة والكتب كذا في الاستقوى وعليه اجاب عن الاول ان كان العامل صاحب البعوض كان صاحب الزيادة
 فعليه اجاب مثل البطلان اما فساد الشريكة فلا لعقد رها على احوالها فالباح وهو لها وما وجوب الاجر فلان مباح اذا صدر ملك
 فعرضه لمستحق فقد استحق فسادا لا يفسد الشريكة ولا يفسد ما بطل وانما روية بعقدن سوا فيلزمه اجابة. اگر دو شخصوں میں سے
 ایک کے پاس غنم وغیرہ ہے اور دوسرے کے پاس بکھال ہے پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ شکر میں پانی بھر کر
 اس غنم پر لاد لائیں اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہے اور پوری کائی کسی شخص کی ہوگی جس نے
 پانی بھرا ہے۔ اور اس پر بکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والے غنم والا ہو اور اگر بکھال
 والے نے کام کیا تو کائی اس کی اور اس پر غنم کا اجر مثل واجب ہوگا۔ پس شرکت فاسد ہونا اس قدر اسلے
 ہے کہ دونوں نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہے اور اجر مثل واجب ہونے
 کی یہ وجہ ہے کہ مباح پانی جب بھر لیا تو اس ملک ہو گیا حالانکہ اس نے غیر کی ملکیت یعنی غنم پر بکھال
 سے بھی نفع اٹھا یا ہے مگر بقدر فاسد تو اس پر پوری اجرت لازم آدے گی۔ وکل شريكة فاسدة الزوج
 فيها على قدر المال وسطيل بشرط انفاضل لان الزوج فيها تاجع للمال فيتقدر بقدره كما استلج تاجع
 للبذر في المزاوجة والزيادة انما يستحق بالتسوية وقد نسبت فبطل الاستحقاق على قدر رأس المال
 اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہے اس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جس قدر مال ہے اسی قدر
 نفع ملے گا اور کسی بیشی کی شرط باطل ہے کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تاجع مال ہے تو بحساب مال کے اس
 کا اندازہ رہے گا جیسے مزاحمت میں پیداوار تاجع ختم ہے اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرار دے
 کے تھا حالانکہ عقد فاسد بشرط کو صرف لاس المال کی مقدار پر مستحق رہ گیا۔ واذا مات احد الشريكين
 او ادته ولو حق بطلت الشريكة لانها تنقضي الوكالة ولا بد منها ليعتق الشريكة في ما مر
 والوكالة تبطل باسوت وكذا بالالاتفاق موتها اذا فاقى القاضي بلحاظه لانه بمنزلة اسوت هي ما بيناه
 من قبل ولا خلاف بيننا اذا علم الشريكة بموت صاحبه او لم يعلم لانه عزل حكمي فاذا بطلت الوكالة
 بطلت الشريكة بخلاف ما اذا فسخ احد الشريكين الشريكة حيث يتوقف على علم الآخر لانه عزل
 فصدى والله اعلم۔ اگر دو دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر یا ارا حرب میں مل گیا تو شرکت
 باطل ہوگی خواہ شرکت مفاد منہ یا عیان ہو کہ شرکت متضمن نکالت ہے اور شرکت میں نکالت ضروری

ہے تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے اور اسی طرح مرتبہ ہو کر دارالحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ تاحی نے اس کے حامیوں میں مل جلنے کا حکم دے دیا ہو کیونکہ دارالحرب میں مل جانا بمنزلہ موت کے ہے۔ چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا ورواضیح ہو کہ شریک کی موت کا اس کے ساتھی کو عین ہر حال میں شرکت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ حکم معزول ہے اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہوئے پر موقوف ہے کیونکہ یہ قصدی معزولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکوة مال الشریک الا باذنه لانه لیس من جنس النجاسة فان اذن کل واحد منهما لصیحة ان یؤدی زکوة فادی کل واحد منهما لثانی من جنس عدم باذالذین۔ دم یعلم وھذا عندی حقیقة ووقلا لا یضمن اذالم یعلم وھذا اذا اذنی علی التعاقب اما اذا ادبا معا ضامن کل واحد منهما لشیب صامیہ وھذا الاختلاف اسامیہ یا دار الزکوة اذا تصدی حل، فقیر بعد ما اوی الامور بنفسہ لھما التمسار بالقیلۃ من الفقیر وقد فی بہ لا یضمن للموکل وھذا الان فی وسعہ التعلیل لا تویمہ زکوة لتعلقہ بینۃ اموکل واثما یطلب منہ ما فی وسعہ ومانکا سامور ینذرم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار ورجح الامر لم یضمن المأمور حل الامور فی حقیقة۔ ام مامور یا دار الزکوة والمؤدی ہم یقع زکوة تمارحھا فلوھذا الان اسقود من الامر خراج نفسه من عند الواجب ان الظاہر انہ لا یلتزم النور الدافع الضرور وھذا السقود حصل باذنه وھری داد المامور ہنہ نصار معزول اعلم اولم یعلم لہ حل حکمی واما دم الاحصار فقد قبل ھم فی ہذا الاختلاف وقین بینھما فرق رجحہ ان الدم یس یوجب علیہ ما نہ یکنہ ان یصبر حتی یزول الاحصار فی سائنا اذ واجب فاعتبرا لاسقاط مقصود الیہ دوت دم الاحصار۔ واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مالی کی زکوة دے۔ لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قہم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت دے دی کہ میرے مالی کی زکوة ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوة ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جس نے دوسری بامانا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا جیسا کہ عتائی کی شرح زیادت میں مذکور ہے۔ (مفت۔)

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے آپس میں زکوة ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھی کی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوة ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس کی طرف سے زکوة ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دے دے۔ پس اس نے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اس کا حصہ ہے کہ وہ

فقیر کی ملک میں دے دے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ کے ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور موکل سے اس کی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار نازل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا۔ پھر موکل نے قربانی کر دی تو وہ فاسق نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو دلیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر موکل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا بلکہ خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ معاف)۔

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا۔ اور موکل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور یہ قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو معسر ہوا ہے واجب نہ ملتی کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہں تک کہ احصار نازل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اس میں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔

واذا اذن احد استغادرہین لمعجہ ان یشترى جارۃ یتھا کما فعل فہی لہ بنیو فی مہدی حنیفۃ حرۃ لا یرجع علیہ نصف الثمن لانه دی رین علیہ خامسة من مال مشترى یرجع علیہ صاجہ بنصیبہ کہ فی شرو الطعام و لکسوة و هذا لان اسلک واقع لہ خاصة و الثمن بمقابلۃ اسلک ولہ ان لہ جارۃ دخلت فی الشوكة علی استات جریا علی مقتضى الشوكة انہ لا یملک ان یشترى فاشیہ حاس عدم لاذن شیور لاذن یشترى حیثۃ نصیبہ منہ لان الرطب لا یملک الا باسک ولا رجحہ الی اثباتہ یا بیعہ ما بینا انہ یخالف مقتضى الشوكة فی ثبوتہ بالہبة التابۃ فی منن لاذن یجوز الطعم و لکسوة لان ذلک مقتضى عنہا للضرورة فیقع اسلک لہ خاصة بنفس اسعد و کان مؤدی و یتابعیہ من مال الشوكة و فی مسائلنا نقض دین علیہما لہما بینا۔

جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاد مشترک کی ایک شرکت نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اس سے دہی کرے اس نے ماں شرکت سے خرید کر یا یا کیا تو ابو حنیفہ فرمے نزدیک یہ باندی اس کے واسطے طہارت ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اس سے آدھا ٹھن واپس لے گا کیونکہ اس نے ماں مشترکین سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اس پر واجب تھا۔ پس اس کا ساقی اپنا حصہ اس سے لے لے گا جیسے اپنے خیال کے لئے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک تو قاسم کر اسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں۔

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاد عامی کو مقتضی ہے اس لئے کہ دونوں شرکیں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضاد شرکت کو بدل دیں تو یہ معاملہ اجازت نہ ہونے کے حال سے مشابہ ہوا لیکن اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شرک کو ہیہ کیا۔ کیونکہ دہی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہوا اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بلکہ رجوع کے نہیں ہے۔

العباد فیلزم ولا یباع ولا یرث ولا یقرض ولا یقرض بالذین لهما قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 اذوان یتصدق باذن له تدعی تمیع تصدق یصلہ لا یباع ولا یرث ولا یقرض ولا یرث ما یرثہ
 ان ان یلزم الوقف منہ یصل ثوابہ ینہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط ملک وجعلہ للہ
 فقال اذلہ نظیر فی الشرع وهو المجد فیجعل کذلک ولا یحیی حنیفۃ نہ قورہ علیہ اسلزم لاجل من
 فی النقص اللہ تعالیٰ وعن شریک جابر محمد علیہ السلام بیع الحبس ولان ملک باقی قیہ بدلیل نہ یجوز
 الاستفاح بہ زراعتہ وسکنی وغیر ذلک والملك ینہ الوقف الا ان یرث ان له ولایۃ التصرف ینہ بصرف
 خلایہ الی مصرفھا ونصب مقام فیہ الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یتناج
 الی التصدیق بالغلۃ زامھا ولا تصدیق عتہ الا ببقاھل ملک ولانہ لا یکن ان یرث ملک الا ان یرث ملک
 لانہ غیر مشروع مع بقاھل کالسائبۃ بخلاف الامتاق لانہ اختلاف بخلاف المسجد لانہ جعل خاصا للہ
 تعالیٰ ولہذا لا یجوز الاستفاح بہ وھنا ہم یقطع حق اعبد منہ نہ یمزجھا ما لہ نہ یمزجھا ما لہ قال فی
 الکتاب لا یرث ملک الوقف الا ان یمزجھا بالملک او یعلقہ بموتہ وھذا فی حکم الحاكم جمیع لاسہ قضاء
 فی مجتہد فیہ ما فی تعلیقہ بالموت فاصح انہ لا یرث ملک الا انہ تصدیق بمنافعہ مؤبد انصبر بمنزلۃ
 برصیۃ بالمنافع مؤبد فیلزم والیہ والیہ الحاكم المروی زاما المحکم فیہ اختلاف المشائخ ولودوقف فی
 مرض موتہ قال الطحاوی هو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت فاصح انہ لا یرثہ عندئذ حنیفۃ نہ وھنا
 یلزمہ الا انہ یعتبر من من الثلث والوقف فی الصعۃ من جمیع المال وذا کان الملك یرث عندھا یرث
 بالحق عند ابی یوسف وھو قول الشافعی بمنزلۃ الامتاق لانہ استفاد الملك وعند محمد لا یرث من التمسک
 استولى لانہ حق اللہ تعالیٰ وانما یثبت فیہ فی ضمن التسمیم الی العبد ان التملک من اللہ ولی
 وھو ما یرث الاشیاء ولا یحقق مقصود الوقف ان یرث فیما یرث حکمہ فیاخذ بمنزلۃ الزکوۃ والصدقۃ
 ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت ماں وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر اگر کوئی حاکم
 اس کے زائل ہونے کا حکم دے دے یا وقف کرنے والے اپنی موت کے ساتھ اس کو معلق کرے پس کہے
 کہ جب میں مریں تو میں نے اپنا یہ دار اس وجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرنے ہی اس کی
 ملک زائل ہو جائے گی مگر جب ہی اس نے کہا کہ میں نے وقف کیا اس کی ملک سے نکل گیا۔ در امام محمد نے
 کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف کے واسطے ایک متولی مقرر کر کے اس کے سپرد
 کر دے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی جس کے پس منی روک لینا چاہیے ہوتے ہیں کہ
 وقفت الدار یعنی میں نے اپنا گھر روک لیا اور انوقت بھی اسی معنی میں ہوتے ہیں۔ اور شرع میں جس
 کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اس کی منفعت کو صدقہ
 کرے چاہیے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدیق صحیح نہیں ہے
 تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہ ہوا۔ اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابو حنیفہ اس کو جائز نہیں
 سمجھتے تھے۔ اور اصح یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہے لیکن بمنزلۃ عاریت کے لازم نہیں ہے
 اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے

والے کی ملکیت اس چیز سے لہذا تعالیٰ کی طرف سے طور پر عود کرے گی کہ اس کی منفعت بندوں کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور ہبہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے۔ پس موقوفہ دہنوں کو شہس ہے یعنی وقت صحیح ہو جائے گا خواہ ملک ذائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح یہ ہیں ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیر کو جس کا نام فتح تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکے گی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ اللہ المستند۔ اور اس میں سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جائے کی حاجت ہے تاکہ عیشہ اس کو اپنے وقف کا ثواب پہنچے رہے اور حاجت کا دفعیہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع میں اس کی نفیہ موجود ہے درود مسجد ہے پس یوں ہی وقف بھی کر لیا جاوے۔ اور ابو حنیفہ روکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فراموش سے کوئی چیز جس میں ہبہ جی ہر چیز موافق میراث کے بغیر اس میں تہم ہو جائے گی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور شرح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر جس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والتمادی باسناد صحیح۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقف کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو وقف میں ولایت تصرف حاصل ہے۔ چنانچہ اس کی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اس کے منفعہ کو مٹا کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو عیشہ اس کی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اس کی طرف سے صدقہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقف سے اس کی ملکیت نازل کر دی جائے اس طور کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مفروض نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جائزہ سائر وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کہ کیونکہ وہ ملکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ کی کر دی گئی ہے واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقف کی صورت میں بندہ کا حق وقف سے منقطع نہیں ہوا لہذا خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ (پھر ترجیح میں ملانے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دے دیا تھا اس واسطے وہ وقف لازم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے، شیخ الاسلام نے شرح معبوس میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ جب اس نے وقف کر دیا تو لفظ الغن الہی یعنی میراث کا تعلق اس سے نہیں رہا تو فرض الغن الہی سے کوئی عین نہیں ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی عین نہیں ہوتا ہے۔

اور شرح ابن الہمام نے بعد منقول کلام سے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح

ہے یعنی وقف لازم ہو جائے۔ کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ان کے
 مابعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریعہ کے صرف یہی معنی ہیں کہ فقہاء جو اپنے زمانہ میں عام و کچھ
 دفعہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر رکھتے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا۔ لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ
 صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہ یہ کسی عتبار و فتنہ ہے و شدائدی اعلیٰ (شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب
 میں جو یہ مذکور ہے کہ وقف سے مالک کی ملک داخل نہ ہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دے دے یا وقف اپنی موت پر
 معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اس کا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں وقع ہوگا رہے موت پر
 معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے
 ملک داخل نہ ہوگی لیکن اس نے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیلئے لیا گیا ہوگا کہ گویا منفعہ کی کسی کے واسطے دائمی
 وصیت کر دی پس لازم ہو جائے گا۔ اور واضح ہو کہ یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان بریہ سلطان کی طرف
 سے قاضی مقرر ہو اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر یا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اس کا حکم سے
 بعض مشائخ کے نزدیک لازم نہ ہوگا (اور اس میں یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کافی بخد ص ۵۰ ع۔) اور اگر کسی نے اپنے
 مرض الموت میں وقف کیا تو طوائفی نے فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 یہ لازم نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک لازم ہوگا مگر وہ صرف تنہائی مال سے معتبر ہوگا، درجہ وقف وصیت کی حالت
 میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ چرچہ صاحبین کے نزدیک ملک داخل ہوجاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک
 صرف قول سے داخل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہے۔ (بلکہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک
 اوجہ ہے اور مفہم میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مفہم) کیونکہ یہ بمنزلہ اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ
 بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمد کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ حق اللہ تعالیٰ
 ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے
 اس کو مالک کرنا یا انصاف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی یا بتبع ہوتا ہے تو اسی کا حکم پاتا ہے یعنی جب بندہ کر دیا
 تو گویا اس کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا ثابت ہو، پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہے فے اور اسی
 قول کو مشائخ بخاری نے اختیار کیا ہے۔ قال اذا ما وقف علی اختار فہم و فی بعض النسخ واذا
 استحق مکان قولہ واذا ما خرج من ملکہ او وقف ولم یدخل فی ملکہ او وقف علیہ لانه ودخل فی
 ملکہ او وقف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بعبہ کس ترا ملاک ولا نہ لولمکہ لہا انتق عہہ بشرط
 الہائیک الاول کس ترا ملاک قال ودقہ خرج من ملک الواقع یجب ان یکون قولہما علی وجہ الذی
 سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہو گیا تو وقف کرنے والے کی ملک
 سے نکل گیا مگر جن پر وقف ہے ان کی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا
 تو اس پر وقف نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اس کی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اس کی
 بیع نافذ ہو جاتی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اس کا مالک ہو جاتا تو مالک اولیٰ کی شرط کے
 موافق دوسروں کی جانب اس کا انتفاع نہ ہو سکتا جیسے اس کی دیگر املاک کا حال ہے۔
 اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف مذکورہ بالا کے

یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیے نہ کہ کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائیداد اس کی ملک پر رہے اور اس کی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقیم چیز جو ابھی مشترک ہو یعنی بٹوارے سے اس کے حدود قائم نہ ہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو بٹوارے سے پہلے نہیں معلوم کہ کس جائیداد سے کہا جائے کہ کس کے حصہ میں آئے گی پس یہ ابھی مشاع ہے۔

قال وقف المشاع جائز عند ابی یوسف لان القسمة من تمام استغن بالقیض عندہ یس بشرط فکذا انتہتہ وقل محمد ولا یجوز بان اصل القسمة عندہ شروط فکذا اما یتیم یہ وہذا ایضا محتمل القسمة فاما فیما لا یجتمعت القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد ایضاً لانہ یتیم بالہبة والمصدقۃ المنفکة الا فی المسجد والمقبرۃ فانہ لا یتیم مع الشیوع فیما لا یجتمعت القسمة ایضا عند ابی یوسف لان لقاد الشریکۃ یمنع الخیر من اللہ تعالی ولان المہایاۃ فیہما فی غایۃ القبیح فان یقبض فیہ اسوق سنۃ ویزع سحۃ ویعلی فیہ فی وقت یتخذ اصطلاحی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستیعاب وقسمۃ الغلۃ ولو وقف الکل ثم استحق جزا منہ یس فی ابی یوسف عند محمد لان الشیوع مقارن کفی بالہبة بخلاف ما اذا رجع الاربہ فی الیعض ارجع الاربۃ فی الثلثین بعد موت اسر یس وقد ذهب ابو وقف فی مرضہ فی الاربۃ ضیق لان الشیوع فی ذلک عادی ولا استحق جزاء سبب زبینہ سم یطیل فی الباقی لعدم الشیوع ولہذا اجاز فی الایتناد علی ہذا الہبۃ والمصدقۃ السلوکۃ اور وقف مشاع یعنی جو جائیداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ دوسری جائیداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اس کا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اس پر قبضہ ہونے کا تتمہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا تتمہ بھی شرط ہے بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائے گا۔ اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اس قبضہ ان کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے۔ اور یہ اختلاف ایسی جائیداد میں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہ ہو تو اس کا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے۔

کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے بہرہ وصدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سپرد کر دیا گیا ہو یعنی جیسے بہرہ وصدقہ جائز ہو جائے ہے۔ اس طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اس کا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے۔ کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہ ہو اس لئے کہ شرکت باقی رہنا خالصاً اللہ تعالیٰ ہونے سے مانع ہے۔ اور اس لئے کہ مسجد و مقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے بایں طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مردے دفن کئے جائیں اور دوسرے سال اس میں نہ راعیت کی جائے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جائے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جائے۔ جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ گراہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اس کی حاصلات ملے تو یہ قابل قسمت مانع ہو کہ اس سے مراد یہ ہے کہ قابل قسمت ہی پر قبضہ جس سے بعد تقیم کے وقفہ حاصل ہو مگر یہ نہیں قابل بٹوارہ ہونے کے یہ سنی کہ بٹوارے کے وقت قبضہ ہوتا ہے مثلاً امام مقبرہ یا عجم کے اس قابل درجہ تو یہ غیر قابل قسمت ہے لہذا مکرہ۔

لے کر تقسیم کرنی چاہے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جائے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کی پھر ثابت ہو کہ اس کی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہوگا کیونکہ ثابت ہو کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ شارع ہو جس میں ہبہ کے وقت شیوع ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے۔ لیکن اس کے جب ہبہ کے وقت شیوع نہ ہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزو میں رجوع کر لیا یا مریتھ نے حالت مرض میں ہبہ یا وقف کیا دردار نے بعد موت مریتھ کے دو تہائی پھر لیا در اس کے ترکہ میں تنگی ہے لیکن سوائے اسکے کچھ ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ جزو جو ہبہ کا استحقاق ثابت ہو چکا ہے کوئی جزو معین ہو جو باقی سے معین ہے تو باقی کا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ در حقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتدا میں باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ ملوکہ کی ہے یعنی اگر اس میں کوئی جزو شائع کسی کا حق ثابت ہو تو ہبہ و صدقہ باطل ہو، اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اس میں سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہو تو دیکھا جائے کہ اگر یہ جزو معین معین ہے تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہے گا اور اگر یہ جزو غیر معین شائع ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائے گا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہ ہو مگر اس کے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہے گا۔ قس دیم بوقف عند ابی حنیفہ و محمد بن یحییٰ آخر الجملة لا تقطع اید اوقار یوسف بن زسی یہ جملة تقطع جاز و مباح حدھا للفقر و ان لم يستعمل لھما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک و انہ یتأبد کالعتق فان کانت الجملة یرحم بقطعه ھا یتوفر علیہ مقتضاھا فھذا اکون التوقیت سبلا لھا کاسترقیت فی بیع دلابی یوسف بن المنصور وھو التقرب الی اللہ تعالیٰ وھو موثر علیہ لاین التقرب تارة یمکن فی الصرف الی جملة تابد یمنع فی وجہین وقف ان التائید شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف لا یشرط ذلک لالتائید بل لفقہ وقف و الصدقة مبسطة عنہ لہ ینالہ ارالۃ الملک بدون التملیک کالعتق و لھذا اتان فی کتاب فی بیع قولہ و مباح حدھا لفقہ و ان لم یستعمل وھذا الصصح و عند محمد بن زکی الدبید شرط لاین ہذا ممکنۃ بالمنفعة او بالغلۃ و ذلک قد یمکن موقنا و قد یمکن مؤبد ان یمنعہ لا یمنعہ ان التائید فلا بد من التخصیص۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے آخر میں صرف کی ایسی راہ بتلا دی جائے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقر و مسکین اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائے گی مثلاً اولاد تو یہ بھی وقف جائز ہے۔ اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقرا کا نام نہ لیا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بعد اس کے کہ کسی دوسرے کی ملک میں دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اس کی آزادی دائمی ہے۔ پس جب اس نے صرف کی جہت ایسی مقرر کی جس کے

منقطع ہو جانے کا وہم ہے تو مقتضاً وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو۔ مثلاً اوس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اس کو بطل کرنا ہے جیسے بیع کرنا شراوس روز کے واسطے باطل ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب بھی اسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائے گی۔

اور کبھی ایسی راہیں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ قائم رہے گی تو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے۔ لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لئے بیان میں ذکر کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف و صدقہ جو اس سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ جانے کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملک زائل کرنا بدو کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عقیق میں ہوتا ہے۔ اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد فقہروں کے واسطے ہوجانے کا اگرچہ فقہاء کا نام نہ آیا ہو اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اس کی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہے۔ ورنہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدو بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف رجحان نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاص کر تصریح ضرور ہے۔ قال و يجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه۔

اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائیداد غیر منقوہ زمین و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہے۔ ان میں سے رقم بن ابی ارقم میں چنانچہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد اس کو اس مسلمان ہوا۔ اور اس کا ایک گھر صفا پر ہمایہ دگر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رہتے اور لوگوں کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے۔ چنانچہ اس میں ایک کثیر جماعت اس دم لائی جن میں عمر بن الخطاب بھی ہیں اسی سے اس کا نام وارا اسلام رکھا گیا پس اس کو رقم نے اپنی اموال پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان ہیں چنانچہ پیغمبرؐ سزا کو بزرگ و مخیر کرد وقف کرن معروف ہے۔ کافی الاصح و لہرانی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکرؓ نے اپنا دار رکھ اور حضرت عمرؓ نے اپنی زمین مردہ اور حضرت علیؓ نے اپنی زمین و گھر و قلع و معرود اپنے اموال مدینہ کی اپنی اطالوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں۔ اسی طرح سعد بن ابی وقاص و عمرو بن العاص نے جو وقف کئے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمرو بن العاص سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے وقت کوئی دینا یا کوئی دم یا کوئی غلام یا کوئی یا ندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے اپنے خلع و عبا کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کوئی ہیں ان کے وقف کیا تھا۔ مرفوع۔ ولا يجوز وقف ما ينشون قلبه و دھنی الارسال قولہ فی حقیقة مقاراً ابو یوسف۔

فذا دفت نبيقة بقرها و اكونتها و هم عبيد لا ياذونك اسانوا آلات احوالته لانه تبيح للاسراف في تحصيل

ما هو المقصود وقد یشت من الحكمه تبعاً لما یثبت مقصوداً کاشرب فی البیع وابتداء فی الوقف ومحمد
 معہ فیہ لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عند خلل يجوز ان یوقف فیہ تبعاً
 اور قابل نقل و تحویل جو یعنی مال منقول ہو اس کا وقف نہیں جائز ہے اور منصف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہو
 کا قول ابی حنیفہ ہے وراہ یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اس کے جوختے والے ہیں وکاشت کاروں کے
 جو وقف کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے۔ اور سی طرح کاشتکاری کے دیگر اکت کا بھی وقف
 اس کے ساتھ جائز ہو جائے گا کیونکہ مقصود یعنی غلہ جس سے ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز
 مستقل قعد کر کے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور بیع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اس کا پانی داخل
 ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے زمین سبزی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جانا
 ہے اور جیسے نہاد رست کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے۔ اور امام قعد کا قول بھی اس
 مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقلاً طور پر
 جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولی وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وفل محمد یجوز حبس الکراع
 والسلاح معاً وقفہ فی سبیل اللہ وراہ یوسف معہ فیہ علی عافوا وهو استحسان باقیاس ان
 لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان لا تثار الشہورۃ فیہ منها قویہ علیہ اسلام وما خد
 نقد حبس اور ما وافر سالہ فی سبیل اللہ تعالیٰ وظلۃ حبس وروعہ فی سبیل اللہ تعالیٰ ویروی و
 اکراہہ واکراہ غیس ویدخل فی حکمہ الا بل ان العرب یجھدون علیہا وکذا الاستحسان یحسن حبسہا
 وعن محمد انہ یجوز وقف مانیہ تمام من منقولات کالغاس والمروا بقدر وامتداد یجوز
 وشیابہا والنقد ورواہ ارجح والمصاحف وصدائی یوسف لا یجوز ان انقیاس انہا یتبرک یا سنع
 والنسب وروای ککراع واسلح میقتصر علیہ ومحمد یقول انقیاس قد یتبرک باشتام کہ فی
 الاستمتاع وقد رجد شتاع فی ہذا الاشیاء وعن نصیرین بھی انہ وقف کتبہ احاقا سہا
 باسمعوف وهذا صیح لان کل واحد یسک بلدین تقسیم وکسما وقرآن واکشفقہا لامصار
 علی قول محمد وما لا تمام فیہ دیجوز عندنا وقفہ وقال الشافعی کل ما یمن الانشاع بہ مع بقا صہ
 ویجوز بیعہ یجوز وقفہ لانه یمن الانشاع بہ فاشتبہ لغیر الکراع واسلح ولان وقف فیہ لا یتاہد ولا یمنہ
 علی ما بینا لامصار کا بدھم والاندیر بخلاف الحق ولامعاری من حیث استیع وامن حیث تد من مقل من مل اقیس
 وھذا ان العقد یتاہد وجماد سنہم الدین یکان معنی القرایۃ فیہما اقوی فلا یکرن فیہما فی معناہما -
 امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور بھیاروں کا جس جائز ہے لیکن ان کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا ناجائز ہے۔ اور
 مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی ان کے ساتھ ہیں اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس پر ہے کہ اگر زمین پر
 کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے پیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے۔ در
 استحسان کی دلیل یہ حدیث واکراہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں از انجیلہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ
 خالد کہ یہ حال ہے کہ اس نے اپنی زمینیں و گھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کئے ہیں اور اس حدیث پر
 کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا۔ پس بن حیل و فالح ابن الولید اور عباس نے دیے

سے اسے کیا تھا حضرت سل اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جیس کو کیا بات ناگوار گزرتی ہے سوائے اس کے کہ وہ فقیر
تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو تو نگر کر دیا۔ اور ابو خالد نوٹم اس سے نکتہ مانگے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اس نے اپنی زمین پر
سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے۔ درہے عباس توان کی نکتہ بھڑپے رواہ ابن عمری و مسلم اور طلحہ
نے اپنی زمین لحد خان کی راہ میں وقف کیں (لیکن اس کی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کرام سے مراد گھوڑے
ہیں اور اس کے حکم میں دشت داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اس پر لاد سکتے
جائے ہیں۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے ان کا وقف بھی جائز ہے جیسے کھانا اور
گدامہ سولہ اور آدابوت مع اپنے کپڑوں کے و عقیدیاں و دیگیں و پھڑکی و دیگیں و مصحف و عید۔ اور امام ابو یوسف
کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلاف قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جائے کہ نص وار ہو اور نص صرف
گھوڑے و بھیڑیں دار ہے تو وہیں تک محدود رہے گی۔

اور امام محمد کہتے ہیں کہ قیاس بھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عذر آمد ہو جانے جیسے کار و غیر سے
چیز بنو نے ہیں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور لغیر ابن عجبی سے روایت ہے کہ چنی کتدیں وقف
کیں بطریق الحاق مصحف بن بنزلہ مصحف کے ان کو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف و کتب شریعت میں سے
ہر ایک عام دین پڑھنے پڑھانے و عزت و تندرست کے واسطے وقف ہوتی ہے۔ اور شہروں کے اکثر فقہاء امام محمد کے
قوس پر ہیں۔ درجن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو ان کا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور شافعی نے فرمایا
کہ ہر ایسی چیز جس کی صل باقی رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اس کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف کرنا
بھی جائز ہے کیونکہ اس سے انتفاع ممکن ہے تو عذر و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ
اس کے وقف میں ہیشیگی میں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند دم و دینار کے ہر گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی
ہے۔ وہ یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ اندازہ حدیث و اثر کے اور نہ اندازہ قتل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اس واسطے کہ
کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد علی رکن دین ہے تو ان دونوں میں لغزب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں
ان کے معنی میں نہ ہوں گی۔ ق۔ د اصح الوقت ہم بھی بیعہ و تملیکہ الا ان یكون مشاھد عندی یوسف
نصب اشوبك القسمة فیصح مقاسمة اما امتناع التملیک فلما بینا ما حوازا قسمة فلا تھا تمیز دار ان اذ قایة
الاموال الغالب فی غیر التملیک و معزوز معنی السیادة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الاموال و نظر العرف
فلم یکن بیعاً و تملیکاً ثم ان وقت نصیبہ من عقار مشترك فهو الذی یقاسم شریکة لان الولاية الی الواقع
و بعد موت الی نصیبہ وان وقت نصف مقدار خالص له فالذی یقاسمہ بقاضی او بیع نصیبہ الی الی من وجہ
ثم یقاسمہ المشتري ثم یشتري ذلك منه لان الواحد لا یجوز ان یكون مقاسماً و مقاسماً و لو كان فی القسمة
فصل دراهم ان اعطی اوقف لا یجوز لامتناع بیع الوقت فان اعطی اوقف جائز و یكون بقدر الدراهم شعارب
اور جب وقف صحیح ہو گیا یعنی لازم ہو گیا تو اس کا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسف
وہ وقف مشاع ہو اور شریک نے اس کا بخوارہ چاہا تو اس کے ساتھ بخوارہ کر دیا جائے گا۔ پس تملیک
جائز نہ ہونے کی دلیل دی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اس کی اصل کو
نہ کر کہ بیع نہیں ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بخوارہ اس دلیل سے ہے کہ

بٹوارہ تمیز کرنے کا نام ہے اور غایت الامر یہ ہے کہ کسی دوزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں ہم نے بلحاظ وقف کے تمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو یہ بیجا تمیز نہ ہوگی پھر اگر ایک شخص نے عمارت مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابولو سف کے نزدیک اس کا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کا وصی ہے اور اگر اپنی خاص عمارت میں سے نصف وقف کیا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حید ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حید ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے

پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اس کا خریدار ہر حصہ اپنے آپ خریدے اس وجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک شخص دوزن طرف سے بٹوارے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے۔ پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دینے گئے معنی زمین کا حصہ مع درم لے اس کو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بچنا مستحب ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دینے میں توجہ نہیں اور یہ قرار دیا جائے گا کہ بقدر درم کے اس نے وقف میں خرید کیا ہے اب رہ وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قالوا وجب ان یبتدی من ارتفاع اوقف لعمارة ثم شرط ذلك الواقف ولم یشرط ان قصد واقف صرف الخلة مریدا ولا یبقی دائرة الا بالعمارة فیست شرط العمارة اقتضاد وان، لخرج باعطان وصار کشفه العبد الموصی بخدمته فانها لم یوصی له بها ثم ان کان اوقف علی الفقر ولا یظهر بهم وقرب اموالهم هذه الخلة فیجب فیها ولو کان اوقف علی رجل بعینه و آخره لفقیر و نفوقی ما ھو اتی ما ھو شارفی حیاته ولا یبعد من الخلة لانه معین یکن مطالبته وانھا یمتی العمارة علیہ بقدر ما یبقی اسوقف ھو الصفة لقی وقفه وان خرب یمتی علی ذلك الوصف لانھا لم یصفھا صارت غلتھا معروفة اوی ہووقف فیہ دما ازیادۃ علی ذلك لیسیت مستحقہ علیہ والخلة مستحقہ لہ فلا یجوز صرفھا لی شیء اخر الا بخرایہ ولو کان اوقف علی الفقیر وکلک عند البعض وعند اکثرین یجوز ذلك والادل مع لان الصرف لی اعمادۃ ضروریۃ البقاء اوقف ولا ضروریۃ فی لو یادیۃ۔ فرد یا کہ واجب یہ ہے کہ حاصلات وقف میں سے اس کی تعمیر میں صرف کیا جائے خواہ وقف سرے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کہے والے کا قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اس کی حاصلات اس کے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اس کا باقی رہنا نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ اس کی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاد سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقفی ہے۔ امداس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بضان پہنچنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواہ ابو عبیدہ - ع -

اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگی جیسے اس غلام کا فقر جس کی خدمت کی کسی شخص نے وصیت کی ہو پس غلام کا فقیر اس شخص پر ہوگا جس کے لئے خدمت کی وصیت ہے۔ یعنی جب غلام کا نفع اسے ملے گا تو وہی

نفع کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قائم نہیں ہو سکتا ہے امدان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مبالغہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنادیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بجز اس کی رضامندی کے غیر واجب چیزیں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیریں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علمائے نزدیک فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیریں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالنضبات علی مامہ فصار کتفہ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک اذ کان فقیوا اجمروا الحاکم و عموہا بالمرئھا و اذ اجمروا عموہا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ المحققین حتی الوقف و حق صاحب السکنی لادہ لو لم یجمروا نفوت السکنی اصلا و لا ذل الذی یجوز الامتناع علی العمارۃ لمافیہ من اطلاق ماہ ناشیہ امتناع صاحب البیہ فی المزارعہ فلا یکن امتناعہ رعایۃ منہ بطلان حقہ لادہ فی حین التردد ولا یصح اجمارۃ من لہ السکنی لادہ حیوۃ مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفع کے مانند ہوگا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفع اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کہہ دے دے اور کہہ دے اس کی تعمیر کرے پھر قریب تعمیر پوری ہو جائے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والی کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق پیشے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ ایسا نہ کرنا کہ قاضی بنا کر اس سے دے گا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کہہ دیا تو میں نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھد من بناد الوقف و انتہ صوفہ لحاکم ف

عمارة الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی منه امسكه حتى يحتاج الی عمارة فیمنه
فیہا لانه لا بد من العمارة لیمقی علی التابید فحصل مقملاً الوقف فان مست الحاجة الیہ
فی الحال صرفها فیہا والا مسكها حتى لا یغذر عیہ ذلك وان الحاجة فیصل سغصور
وان تعذر إعادة عینہ الی موضعہ بیع وصرف ثمنہ الی سبعة صرف لبدل لمصرف
المبدل - وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اس کے اسباب و کلات میں سے کوئی چیز
ناقص ہو گئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اس کی تعمیر
کی خواہ مخواہ ضرورت ہو تو فی الحال اس پر صرف کر دے ورنہ رہو جوڑے تاکہ ضرورت کے تحت شکل
فی اعمال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس پر صرف کر دے ورنہ رہو جوڑے تاکہ ضرورت کے تحت شکل
نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے
مرست میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولا یجوز ان یقسمہ
النقض بین مستحق الوقف لانه جزء من العین دلاحق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنفع والعیو
حق اللہ لآمالی فلا یصرف الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
نقسم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوانے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
گ۔ قال واذا جعل الوقف لثمنه وجعل الولایة سیہ جازعہ عبدی یوسف قال
ذکرنا علیین شروط الغنۃ لنفسه وجعل الولایة الیہ اما لا ینھو جازعہ عبدی یوسف ولا یجوز علی
قیاس قول محمد وهو قول لعل الرازی ولا ینھو قال شافعی وریث ان لاختلاف بینہما بناءً علی
الاختلاف فی اشتراط التبع والافز وریث فی مسألة مبتدئة والاختلاف فیما اذا شرط البعض لنفسه فی
حیاته ویمن موته للفقراء ویمنها اذا شرط انکل لنفسه فی حیاته ویمن موته للفقراء سور ولود وقشیر
البعض اذا نکل للمصحات او لاداء مدبریہ ما من احوال ذاما تو انھو للفقراء واساکین فقد قیل یجوز بالانفاق
وقد نکر علی الخراف ایضاً وهو الصیح لان اشتراط عدم فی حیاته کا اشتراطہ لنفسه وجہ قول محمد ان
الوقف تبرع علی سبب التسلیة بالطریق الذی قد منافی لاشتراط البعض واساکین، نفسه بطلہ
لان التبرع من نفسه لا یشقق فیما انک الصدقة المنضدة وشروط بعض بقعة السجد لنفسه ولا فی
یوسف ما روی عن النبی صلیہ السلام کان یأکل من صدقة والمعاد منها صدقة الموقوفة ولا یصل اذا
کل منها الا باشراف قدل علی عینہ ولان الوقف ازالة الملك لی الله تعالیٰ علی وجہ اقربہ علی ما بینا
نافاً بشروط البعض اذا نکل لنفسه فقد جعل ما صار ملکاً لله تعالیٰ لنفسه لان جعل ملک نفسه لنفسه
فمن اجاز کما دانی عیانا وسقایة او جعل امرئہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشریب منه او یدفن فیہ
ولان مقصود بالقریۃ فی التصرف انی نفسه ذلك قال علیہ السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة
ولو شرط الواقف ان یتبدل بہ أرضاً اخرى اذا شاذ ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند

نفع کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قائم نہیں ہو سکتا ہے اور ان کے اصول میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتے تو اس میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور وہ اس کے وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مدد نہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا اس وقت صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہوگی ہو تو اسی وضع پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا حکم ہوا ہے اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مقصد ہے تو تعمیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقروں پر وقف ہو تو کبھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول ادن اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف د راعل سکنی ولد لافالعمارت علی من له السکنی لان الخراج با ضمان علی ما مفسار کنفقه العبد الموصی بخدمته فان امتنع من ذلك اذکان فقیرا اجبرھا الحاکم وھوھا یا جرنھا و اذا موبھا وادھا ال من له السکنی لان فی ذلك رعاية الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانه ولم یصرھا تقوت السکنی اصلا والاذ الی رد غیر المنفع علی العمارة لما فیہ من احتیاج الی ناشی امتناع صاحب البید مرن فی الزرقة فلا یكون امتناعه بضائه بطلان حقه لانه فی حیث التردد واقع بجانہ من ال سکنی لانه غیر مالک ال اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفع کے مانند ہوگا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفع اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا گریہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس نے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں رنہ کرنے والی کو وقف کی اور رہنے والے کی دروز کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو باہمی سکونت ہی باہل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہر جبے در موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہوگا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف سید کا انکار کرنا اپنا حق سمجھنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ اسی اس امر میں شک ہے یعنی شاید یا بفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ ایسا ہوگا کہ قریبی بنیاد کرنا پس دے گا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو زمین میں سے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھم ممن بنوا الوقف والنتھ موصوہ الحاکم ف

عمارة الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج الى عمارة يضيفه
 فيها لانه لا يبدل من العمارة ليبقى على الثابت فمحض مقصود الوقف فان مست الحاجة اليه
 في الحال صرفها فيها والا امسكها حتى لا يتعدى عليه ذلك اذ ان الحاجة تبطل المقصود
 وان تعدى احاد عينة الى موضع يبيع ومصرف فتمتعه الى الدومة صرفا لبدل الى مصرف
 البديل - وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز
 ناقص ہو گئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرفہ کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
 تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اس کی تعمیر
 کی خواہ مخواہ ضرورت ہو تو فی الحال اس کی صرف کر دے ورنہ نہ کہ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل
 فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس کی صرف کر دے ورنہ نہ کہ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل
 نہ پڑے کیس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کی جگہ اعادہ کرنے ممکن نہ ہو تو اس کو زنت کر کے
 مرست میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مہل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولا يجوز ان يقسم بين
 النفل بين مستحق الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیهم فيه انما حقهم فی النافع و بین
 حق الله تعالى فلا يصرف اليهم غير حقهم - اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
 تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزو ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
 منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوانے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
 گ۔ قال و اذا جعل الواقف ظلة الوقف نفسه ارجع الولاية اليه جاز عندنا ان يوسف قال
 ذكروا فليس شرط الغلة نفسه وجعل الولاية اليه اما الاذن فهو جائز عندنا ان يوسف ولا يجوز على
 قياس قول محمد وهو قول حلال الرازي رحمه الله تعالى في الشافعي وقيل ان الاختلاف بينهما في
 الاختلاف في اشتراط استيفاء الاقرارين هي مسألة مبتدأة وبخلاف فيما اذا شرط بعض نفسه في
 حياته وبعد موته للفقير او لغيره فان شرطه لکل نفسه في حياته وبعد موته للفقير وسر ولو شرطه لغيره
 البعض او لکل النساء اولاده ومدبريه ماداموا احياء فان ماتوا فهو للفقير والمساكين فقد قيل يجوز الاتفاق
 وقف قبل الموت والاختلاف اليه وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حياته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد ان
 الوقف تبرع على وجه استبليك بالطريق الذي قد مناه فاشتراطه البعض اراكم انفسه بطله
 لان التبرع من نفسه لا يتحقق فعانك صدقة المنفعة وشرطه بعض بقعة لمجد نفسه ولا في
 يوسف ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ياكل من صدقة والمير ومنها صدقة الموقوفة ولا ياكل الا
 كل منها الا بالشرط قد اكل من حقه ولان الوقف امانة الملك الى الله تعالى على وجه القرية على ما بيناه
 فاذا بشرط البعض او لکل لنفسه فقد جعل ما مملوكا لله تعالى لنفسه لان يجعل ملك لنفسه
 وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل امره مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدين من نفسه
 ولان مقصود القرية في التصرف الى نفسه فذلك قد حله اسلام بمقتضى الوجه على نفسه صدقة
 ولو شرط الواقف ان يستبدل به أرضا اخرى اذ شرط ذلك فهو جائز عندنا ان يوسف وعند محمد

الوقف جائزاً المسترد بالحق وبشرط النجاء لنفسه في الوقت ثلثة أيام جازا الوقف والشرط من
 بی یوسف وعند محمد بن الوقف باطل وهذا بنی ما ذکرنا واما نقص الولاية فقد نص فيه علی قول
 ان یوسف وهو قول هلال ایضاً وهو ظاهر المذهب و ذکر هلال فی دفعه وقال اقوام ان شرط
 ۱۰. وقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشايخنا الاشبه ان يكون هذا
 قول محمد بن لان من اصله التسليم الى القيم بشرط لصحة الوقف فاذا سُمع لم يبق له ولاية فيه ولت
 ان المتولى انما يستفيد الولاية من جهة بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية وخير يستفيد
 الولاية منه دلالة اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولی الولاية كمن استخذ مسجداً يكون اولی بصلاته
 ونسب السؤن فيه وکون اعنق عبد اکان الولاد له لانه اقرب الناس اليه ولوان الواقف شرط
 ولاية لنفسه وكان الواقف غير ما من على الوقف فلقا من ان يترجمها من يداه نظراً للفقر
 كما له ان يخرج الرضى لغرض الصغار وكذا اذا شرط ان ليس سلطان ولا نقا من ان يترجمها من
 يده ولا يترجمها غيراً لانه شرط مخالف لحکم الشرح بطل۔ قدری نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے
 نے حاصلت وقف کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا دلالت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسفؒ
 کے نزدیک جائز ہے۔ (اسی کو مثلاً بخ نے لیا اور اسی پر صدر اشہد فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔) شیخ مصنف
 نے فرمایا کہ شیخ قدوسی نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلت شرط کرنا اور دوم
 دلالت اپنے واسطے نمرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور قول
 پر تیس کرنے سے نکلے کہ نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول ہلال الرازی جمع ہے کہ ہلال بن یحییٰ الرائی مفہوم
 کا ہے اور یہی قول شافعی ہے۔ بعض شایخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دونوں نے
 قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا۔ (یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو میزجہ اگر کے متولی کے قبضہ میں دینا
 شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے
 اور بعض شایخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی برضاء اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں
 میں یکساں جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے
 شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں
 کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اس کی ام و دہ یا مدبروں کے
 واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کیا کہ یہ شرط
 یا لاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبینی کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام و دہ مدبروں کے
 واسطے زمانہ حیات میں حاصلت شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا تو اختلاف مذکور جاری
 ہو گیا امام محمد کے قول کی دہر ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکور بالا ہے یعنی بطریق
 لغرب بجانب الہی عزوجل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اس کو باطل کرے گا
 کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا مستحق نہیں ہو تا ہے تو ایسا جری جیسے حدقا مستفدہ ہیں فقیر کو کہ مال بطور
 مستفدہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قلعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ

اس کی ذات کے واسطے ہے۔ (حاکم یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں روایت ہے کہ آنحضرتؐ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حاکم کے وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے۔ (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرتؐ سے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے ہن و عیال بطور معسر دے کھاتے تھے رضاء ابن الشیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب اس نے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی۔ اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سرانے و سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سرانے میں خود بھی اترے گا۔ یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پئے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے۔

اور اس دلیل سے کہ اس کا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے۔ (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے) رضاء ابن ماجہ و انسائی و اسنادہ جید بن جبر اور ابو سعید ہمدانی نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور طلاق کیا یا پھر اپنی ذات کو کھانا یا پیرا دیا یا مخلوق الہی کو دیا تو یہ اس کے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما فی معجم ابن جہان و حاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م ف ج ۱۰) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدلے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استھسنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے۔ اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن اختیار کی شرط کی جن اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف و شرط دونوں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہے۔ اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے۔ (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔ ج ۱۰) رہا بیان مشہور دوم یعنی اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدری نے تصحیح کر دی کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور یہی بلال الرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور بلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت مل گئے کہ کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اس کو ولایت حاصل ہوگی۔ اور اگر شرط نہیں کی تو اس سے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر امام محمدؒ کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیم کو سپرد کرنے و وقف میں جوئی کی شرط ہے۔ پس جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اس کی ولایت باقی نہ رہی۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اس کو خود ولایت نہ ہو اور دوسرا اس کی طرف سے ولایت حاصل کرے۔

در اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی
 اس کی وصیت کے واسطے ادنیٰ ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس کے آباد و تعمیر کرنے میں اور اس میں
 مؤذن مقرر کرنے میں اولیٰ مرتبہ ہے اور جسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اس کی ولدہ اسی کے دستے ہوگی کیونکہ
 سب سے زیادہ قرب ہی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذمت کے
 واسطے شرط کی حالانکہ نہ شخص غیر مومن ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی طرف سے وقف پر
 اطمینان نہیں ہے تو فیہر دل کے لحاظ سے اتنی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جسے
 کسی نے اپنے بندہ بنی تیم اور بنا کر کسی شخص کو بھی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ
 یتیموں کا حاکم ہے اس دینی کو خارج کر دے اور اس طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان
 یا قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو ہرے قبضہ سے نکال کر دے دوسرے کو متولی کرے حالانکہ
 وقف کنندہ کے حاکم سے اس رہنمائی میں نہیں ہے تو یہی قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے قبضہ
 سے نکال کر دوسرے متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی ہر مشہط حکم شرع سے مخالف ہے تو خود
 شرط باطل ہوگئی۔

فصل داخا بنی مسجد المدینہ مکہ منہ حتیٰ یفرز عن مقلدہ بطریقہ ویاذن للناس
 بالصلوۃ فیہ فاذا صلی فیہ واحد ناں عند ابی حنیفہ "عن مقلدہ اما الاخر اذ
 خلا نہ لا یخلص للک تعالیٰ الابد واما الصلوۃ فیہ فلا نہ لابد من التظیم عند ابی حنیفہ"
 وتمدید ویشترط تسلیم بعد وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولاً لما تعدد القبض یقام تحقیق
 لمقصود مقامہ نہ یتمکتی بصلوۃ الواحد فیہ فی روایۃ عن ابی حنیفہ "وذا ان یحکم لانی فعل الجنس
 معذرفیشترط ادناہ وعن محمد انہ یشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلک فی الغالبہ
 اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اس کی ملک نہ نائل ہوگی یہاں تک کہ اس کو اپنی ملکیت سے مع اس
 کے دستہ کے جدا کرے اور لوگوں کی اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے
 نماز پڑھی تو ابی حنیفہ کے نزدیک اس کے ملک سے نائل ہوگئی۔ پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ
 ہے کہ قطعاً ہی ہر قبضہ سے وہ خاص امتداد کے واسطے ہوگی۔ اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے
 کہ امام ابی حنیفہ و محمد کے نزدیک سپرد کرنا ضروری ہے اور سپردگی میں شرط یہ ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو۔
 (یعنی جس قسم کی سپردگی جس شخص کے لائق ہے وہ یا نبی یا ولی) اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا بھیجے کہ
 اس میں نماز پڑھیں جاوے یا اس وجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہے تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ
 کا قائم مقام کیا گیا۔ اور مقصود نماز ہے پھر جب ایک شخص نے ہمیں نماز پڑھ لی تو امام ابی حنیفہ سے ایک روایت
 میں یہی کافی ہے اور ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے کیونکہ جس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام غازیوں کا
 نماز پڑھ لینا محال ہے تو جس کا ادنیٰ درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا۔ اور امام محمد سے ایک روایت
 یہ ہے کہ اس میں جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ
 نہ نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونوں اماموں

والبر حنیف و محمد ۱۲ م کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اس میں مسجد کا کوئی مؤذن و امام مقرر کر دیا۔ پس اس نے اذان دے کر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھنا تو وہ بالافتاق مسجد ہوگئی۔ مف۔ و قال ابو یوسف یذون ملکہ بقولہ جعلتہ مسجد الان استسلمت لا یس بشرط لانه سقاط لمک العبد فیصیر لہما للہ تعالیٰ بسقوط حق العبد و صا کا لا عتاق و قد بینا من قبل اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اس نے یہ بات کہی کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اس کی ملکیت نائل ہوگئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ایک ساقط کرنا ان کے نزدیک وقف ہے تو بندے کا حق ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائے گی اور یہ صورت مثل اعتاقی کے ہوگئی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجد اتحتہ سرداب ارفقہ بیت وجعل باب المسجد انی الطريق دعوا لہ عن ملکہ فله ان ینبیعہ وان مات یموت عنہ لانه لم یخلص للہ تعالیٰ بقاۃ حق ابین متعلقا بہ ووکاں سرداب یصح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس و ردی الحسن عنہ انہ قال رجس سفن مسجد و علی ظہرہ مسکن تھو مسجد ثلاث المسجد مہایتا ید وذلک یحقق فی السفن دون العلو عن محمد علی عکس هذا لان المسجد معظم و اذا کان فوقہ مسکن ارستقل یتعذر تعظیہ و عن ابی یوسف انہ جوز فی لوجہین حین قدام یعد ادراہی ضیق امنا ذل فکانہ یتعذر الفود فی و عن محمد انہ وجب دخل الربی اجاز ذلک کلمہ لما قبل۔ جامع صغیر فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد کر دیا جس کے نیچے تہہ خانہ یا اوپر بالخانہ ہے اور مسجد کا دروازہ بڑے۔ استسکہ کی طرف نکال اور اس کو اپنی ملک سے جدا کر دیا۔ تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہ ہوگی۔ ع۔ پس اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اس کی میراث ہو جائے گی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق باقی رہا۔ اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور جن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اس کی چھت پر کسی کا مسکن ہے تو وہ مسجد ہو جائی۔ کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائے گی بالخانہ میں نہ ہوگی اور امام نے اسے اس کے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اس کے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جس کا کہ یہ مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم محار ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے دیوڑی صورتوں میں اس کو جائز رکھا جبکہ بقادیں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی۔ پس شاید انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب شہر رائی میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سب کو جائز کہا۔ قال و کذا لک ان اتخذ وسط دارہ مسجد و اذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان ینبیعہ و یرثہ لان المسجد مالا یکون لاحد فیہ حق النسخ و اذا کان ملکہ محیطا بجماعیہ کان لہ حق النسخ و یرثہ مسجد لانه البی الطريق النسخ فلم یخلص للہ تعالیٰ۔

فروخت کرے اور مرے گا تو اس سے میرا نہ ہو جائے گی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی شیخ کو مرنے کا حق نہ ہو اور جب اس کی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہے تو اس کو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہ ہوگی کیونکہ اس نے راستہ بنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہ ہوئی جسے حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شارع عام تک اس کا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے۔ وعن محمد بن ابی یوسف کہ لا یورث ولا یورث عنہ عترة مسجد وھذا عن ابی یوسف انہ یسیر مسجد الانہ لما رآی بکونہ مسجد ولا یورث مسجد الا بطریق دخل فیہ لھربق وھذا مستحکم ما یبذل فی الادارۃ من غیر ذکو۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائے گی کیونکہ جب وہ اس کے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدوین راستہ کے مسجد نہ ہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا۔ یعنی زبردستی لیا جائے گا ۲ م) اور بقدر راستہ کے اس کی ملک میں سے مستحق ہو گیا جیسے اجارہ دہیت کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جائے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجد الم یکن لہ ن برجع فیہ ولا یورث منہ لانہ یجزع من حق العبد وھذا خالص اللہ وھذا الان الاشیاء کلھا للہ تعالیٰ فاذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الی اصلہ فانقطع تصرفہ منہ کما فی الامتنان وخراب ما حول المسجد واستغنی عنہ بقی مسجد اعتمد ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یورث الی ملکہ وعندہ محمد عارانی ملک ابی ابی اولی وارثہ بعد موته لانہ عینہ لتروح قربة وقد انقطعت نصار کھیر المسجد ادر حیشہ اذا استغنی عنہ الان ابی یوسف یقول فی الحصر والاحتشیش انہ ینقل الی مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اس کو غلبہ نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گیا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گیا یعنی ملک الہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہو گیا جیسے اعیان میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابی یوسف کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اس کی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اس کی ملک کی طرف عود نہ کرے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک بننے والے کی ملک میں پھر آدے لگی یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی ملک میں عود کرے گی۔ کیونکہ اس نے ایک طرح کی قربت یعنی اولیٰ نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو کر تو ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بور یا یا پیاں جبکہ اس کی حاجت نہ رہی تو یہی حاکم ہو جاتا ہے۔ لیکن ابی یوسف کہتے ہیں کہ بور یا پیاں جس دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے نہ ہیں لیکن مسجد کے حق میں امام ابی یوسف کے قول پر فتوے ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی۔ اور بوریا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتوے ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن قاضی خاں نے اس کو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اس کے جو مصنف نے نقل کیا۔ ھ۔

اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹانیاں کسی مٹاؤ کو دیں یا فروخت کر کے دوسرے بوریا خریدیں

جیکر وہ بیکار ہو گئیں اور بچنے والے یا اس کا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔
 اور پیاں اگر بیکار ہو گیا اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضافتہ نہیں کہ نکال کر یا سر ڈال دیا جائے اور جس کا
 جی چاہے اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اس کی کچھ قیمت ہو تو بل مسجد کو چاہے کہ قاضی
 سے حکم لے کر ضرر و خفا کرے یہی مختار ہے۔ الجواب۔ ۵۔ قال ومن بنی سقایۃ للسبلین او حائیکسکدہ
 بنوا السبلین اور باطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل منکدہ عن ذلک حتی یحکم یہ الحاکم عند ابی حنیفہ ۴۲
 لانہ لم یقطع من حق الصمد الا ترى انہ لایمنع یہ فیسکن فی الختان ویزل فی الریاط ویشرب من
 السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم اطلاقا مضافا الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقرا
 بخلاف المسجد لانہ لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالیٰ من غیر حکم الحاکم۔ قدوری نے
 فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سر لے جس میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سر حد پر باط
 بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔
 یہاں تک کہ کوئی حاکم اس کا حکم کرے اس دین سے کہ بندہ کا حق اچھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہر کہ
 مالک کو خود اختیار ہے کہ سر لے میں سکونت کرے اور رباط میں اترے اور سقایہ سے پانی پئے اور
 مقبرہ میں دفن کرے۔ پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کی بعد کی جانب نسبت کرے جب لغویوں
 پر وقف کرے کی صورت میں ہے بلات مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع
 اٹھانے کا حق اس کے واسطے نہیں رہا۔ پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے
 ہو گئی ہے۔ واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے۔ چنانچہ مسجد کے حق میں امام جوئے کے نزدیک
 متول کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشرک شاخ ہونا مانع نہیں ہے اور وقف کرنے والے
 کی ملک سے خارج ہوجاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اس کا حکم نہ کرے جبکہ دروغیوں میں مصرع ہے۔ روا الخیار پس
 سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں امام ابو حنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے
 تاکہ اس کی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف یدوب ملک بالقول کما ہوا صلہ اذا التسمیۃ عندہ لیس بشرط
 والوقف لازم وعند محمد اذا استغنی الناس من السقایۃ وسکن الختان والریاط ودفنوا فی المقبرۃ ذال
 الملك لدن التسمیۃ عندہ شرط والشرط تسلیم لہ وذلک بما ذکرنا ویکفی بالواحد تعدد نفس الجنس کلمہ
 وحلی هذا البیون لموقوفہ وان یخص الی المتولی مع التسمیۃ فی هذه الوجوہ کما لانہ واجب من
 الوقوف علیہ وینحل الناس فعل البیون عنہ واما فی المسجد فقد قیل لایکون تسلیم لانہ لا
 یتدرستولی فیہ وقیل یكون تسلیم لانہ یمتاج الی من یکسہ واطلق یا یہ فاذا ستم الیہ مع التسمیۃ
 والمقبرۃ فی هذا بمنزلة المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ ورفا قیل ہی بمنزلة السقایۃ والختان
 یمتج التسمیۃ الی المتولی لانہ لو لم یصل المتولی یمتج وان کان بخلاف العادۃ ویجعل دار لہ بیکتہ
 سکنی لیمتج بیت اللہ وان لم یتمتج ویمتج دار فی غیر مکتہ سکنی لیسکن ویمتج فی لغز من
 اشغور سکنی للغزاق والسوا بطین او جعل حلقۃ ارضہ للغزاق فی سبب اللہ تعالیٰ ودرغ ذلک الی والی
 یقوم علیہ فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یجمل للفقراء ومن الافیاء وفیما سواہا

من سكن الخفاف والاستقاء من البير والسقاية وغير ذلك يستوى فيه الفنى والفقيه والغافل
هو العرف فى الفضلین فان اهل العرف يريدون بذلك فى الغلة الفقراء وفى غيرها التوسعة
بينهم وبين الاغنياء ولان الحاجة تشمل الفنى والفقيه فى الشرب والنزول والفنى لا يحتاج
الى صرف هذه الغلة لغناؤه والله اعلم بالصواب - اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سقایہ و
سر لائے وغیرہ میں صرف کہنے سے اس کی ملک نہ اٹل ہو جائے گی۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک
یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا ان کے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور
امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی لیا اور سر لائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ
میں مردے دفن کئے تو وقف کرنے والے کی ملک نہ اٹل ہو گئی۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا
شرط ہے اور ہر قسم میں اس کے لائق سپردگی شرط ہے اور یہاں بطور مذکورہ بالا حاصل ہو گئی۔ یعنی
سقایہ سے پانی پینا اور سر لائے اور رباط میں اتارنا اور مقبرہ میں دفن کرنا، پھر ایک شخص کا فعل
کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنویں و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر
اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے
نائب ہے جن پر وقف ہے تو نائب کا فعل ان کے فعل کا قائم مقام ہوگا اور مبسوط میں مذکور ہے کہ
ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے۔ (المضرات ص ۵۰) رہا سجد کی صورت
میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اس میں نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی نہ ہوگی کیونکہ متولی
کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ سجد کے واسطے یہ شخص
کی ضرورت ہے جو اس میں جھکاؤ دے اور اس کا دروازہ بند کرے تو جب اس نے متولی کو سپردگی
تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ سجد کے ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں
اس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سر لائے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے
کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقریر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دارجر
مکہ میں ہے وہ کہہ سکے حج و عمرہ کرنے والوں کی حکومت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دارجر کسی جگہ سوائے مکہ
کے واقع ہے مساکین کے رہنے کے لئے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل
رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے
واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے
بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہمیشہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک اپنی میں
عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تو گھر کی کو حلال نہیں
ہے اور اس کے سوائے دوسرے منافع مثلاً سر لائے کے سکونت و کنویں و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے
تو اس میں فنی و فقیر بلا ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غرض کی صورت میں
وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں۔ اور سوائے اس کے دوسرے منافع پر تو اگرچہ
و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنویں یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سر لائے و رباط میں

اترنے میں غنی و فقیہ کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو فقیہ کو کوئی حاجت نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب (فروغ) اگر مسجد میں کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائے گا۔ ظ۔ اگر درخت وقف کیا کہ اس کے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھا یا تو وقف جائید ہے پس اگر اس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹنا نہ جائے گا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائے گا۔ المضرات۔ مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدقہ نہیں دینے کی کیا کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اس کا عوض رکھ دیا تو اس کو جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائے گا و لیکن دیال قدر ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور اگر متعذر ہو تو اس کے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصل مالک معلوم ہو تو اس سے دوبارہ اجازت لینا غایت ہے الذخیرہ۔

عالم نے اگر فقیروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ غلط ہو گیا تو فہ اس سب کا ضامن ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس فقیروں کو چاہیے کہ اس کو وصول کرنے کی اجازت دیں تاکہ وہ فقیروں کا مال باہم غلط کرنے والا نہ ہو۔ محیط۔ اگر کوئی شخص ایک کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اس نے فقیہ کے واسطے بغیر فقیہ کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہے۔ پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دیئے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا ضامن ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس چاہیے کہ پہلے فقیر اس کو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہو جائے۔ المضرات۔

ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ غیر میں کر دے تو بہتر یہ ہے کہ فقہ کے پڑھنے پر سحانے میں صرف کر دے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضرات۔ ایک شخص نے مسجد میں کنواں کھودا جس میں نفع ہے اور کسی کا نہیں ہے تو جائز ہے۔ ۵۵۔



خاتمة الطبع!

الحمد لله سبحانه وتعالى شانه کہ کتاب استطاب اہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ "اسم
 باسی جس میں جناب مترجم ہمام نے غامض استقام سے بے مثل التزام مرحی فرمایا۔ ارا تجلہ اولاً ترجمہ
 فیض سلیم عام فہم کہ خود تحصیل طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر تو بیحد حید کلام نے عیاں مثل
 آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نفسی و قیاسی شیخ امام قمر مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبہ عالی قیاس
 کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہار من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک
 ابن من الامس ہے۔ دلا مبرجہ بما یتفوق بہ الجملة ولوا دعو الی انفسہم المنزلة۔ حضرت مترجم عم
 فیض نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسبیح کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و
 اصول کلام دونوں معاً متخل ہونگے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔
 ثالثاً اصل اصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مننار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے کثیر
 تحریف و جرح و توشیح رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوم اصل مقصودی سے منتشر ہو گئے۔ لہذا حضرت
 موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔
 پھر نقل توشیح تطویل و لٹائیں اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتد نام نے صحیح الاسناد فرمائی
 تو یہ اثبات کے لئے کافی۔ اور اگر تصنیف و تصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط عمل خلاف راوی کی توشیح
 کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابو حنیفہ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت
 مرسل امام و مجہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔ پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی
 کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے ان کا استنباط نکال دیا۔ کیونکہ امام شافعی "قبول مرسل میں تفصیل
 فرماتے ہیں اور اس کے فوائد عظیم سے یہ کہا اہل السنۃ معلوم کریں کہ ہمارے عمائد دین میں مخالفت نہیں
 بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب شریک روافض ہے
 خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مسائل مشائخ مجتہدین کی تذلیل اور اس
 میں بھی حسن صفت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ
 عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ اس پر فتویٰ ہے اور تتبع و جہد یلخ سے فتویٰ صحیح حوالہ کتب اللہ نقل کیا
 اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبیوں و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذلیل و تفسیرات
 و بدیع کلمات و اشارات کی تفصیل کے لئے رسالہ چاہیے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے خود نظر و سلاست فکر
 کے ساتھ دیکھے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تفسیر

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں



عین الہدایۃ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام رقی ظہیر

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قسمی نسیم
ستادہ جدید مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریفات، مولانا احسان اللہ شائق بامعنی دیر نوری و مولانا عبد اللہ شوکت حسام بامعنی دیر نوری

ڈھاکہ، مکتبہ رحمت آباد

کمریہ پست 2213768

عين البراءة

تقریبات آسہیں اور خطہ عنوانات نے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین البردایہ جلد

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں

جلد ششم

کتاب البیوع، کتاب الشہادۃ
کتاب القاضی، کتاب الضلع

مقدمہ

استاذ لاسانہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی قلم

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

درجہ اولیٰ مدرسہ اسلامیہ

مولانا محمد انوار الحق قاسمی قلم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریبات، مولانا احسان اللہ شائق جامد محادی قلم
و مولانا عبد اللہ شوکت حساں جامعہ بنوریہ کراچی

ڈیوٹی بازار ایم ایس جیل روڈ
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

ترجمہ جدید، تسہیل و تشریحی نوٹس، عنوانات کے جملہ حقوق
ملکیت بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں۔

باہتمام . خلیں اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ . مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت . ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
صفحہ مت . ۷۷۲ صفحات

﴿..... ملنے کے پتے﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسمعیلیات ۱۹۰، انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادی بی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۃ اسمعیلیات موہن چوک روڈ ہارر کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم لاسلمیہ B-437 ویب روڈ السیدہ کراچی

بیت القرآن روڈ بازار کراچی
بیت العلوم 20 تا بھر روڈ لاہور
تکشمیر کھڈ پو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار او لپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتاب بالمقعد ل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱	کتاب البیوع	۵۱	۶	توضیح ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے کسی ایک کا مجلس سے کھڑے ہو جانے سے، ایجاب قبول ہو جانے کے بعد بھی ان میں سے کسی کو کچھ اختیار	۵۹
۲	توضیح بیع منعقد ہونے کی شرطیں کیا ہیں، اگر بوقت انعقاد ایسے دو لفظوں سے کہا گیا کہ ان میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، عقد نکاح اور بیع کا فرق، تفصیل، حکم، دائرہ	۵۳	۷	توضیح اگر کسی نے بوقت بیع شمن کو مطلق رکھا، اگر بوقت بیع شہر میں مختلف مالیت کے سکے رائج ہوں، یا مساوی مالیت کے ہوں، تو کون سا سکہ مراد ہوگا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل	۵۴
۳	توضیح رضیت بکذا، اعطیتک مکذا، خذہ بکذا، کہنے سے بیع منعقد ہوتی ہے یا نہیں بیع تعاطی کی تعریف، اور اس کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۵	۸	توضیح غنہ کو پیانہ سے ناپ کر بیچنا یا وزن سے تول کر بیچنا اور اندازہ اور انگل سے بیچنا اسی طرح کسی معین پیانہ سے یا وزن سے بیچنا تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل	۵۶
۴	توضیح بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے یا ایجاب لازم ہو جاتا ہے، پھر یہ اختیار کب تک اور کیوں رہتا ہے، لکھ کر بات کرنے اور آسنے سمنے یا قاصد کے ذریعہ پیغام دینے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۷	۹	توضیح اگر کسی شخص نے غنہ کا ڈھیر اس حساب سے بیچا کہ اس کا ایک قفیز ایک درہم کے عوض ہے اگر اسی مجلس میں وہ پوری ڈھیری ناپ کر یا وزن کر کے کل قفیز کی مقدار بتا دی گئی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۵۸
۵	توضیح کاروبار کے سلسلہ میں پیشگی سامان اور اس کی قیمتیں بیان کر کے (پیشکش) کرنے کے بعد کہا دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سامان میں سے کچھ سامان پسند کر کے اس کی پیشکش کو قبول کر لے، کیا کسی طرح اس کی منجائش نکل سکتی ہے، صفحہ کے معنی، مسائل، حکم، دلائل	۵۸	۱۰	توضیح اگر کسی نے بکریوں کا ریوڑ ایک بکری ایک روپے کے حساب سے بیچا یا کپڑے کا ایک تھان ایک گز ایک روپے کے حساب سے بیچا۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۹
۶	توضیح ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے کسی ایک کا مجلس سے کھڑے ہو جانے سے، ایجاب قبول ہو جانے کے بعد بھی ان میں سے کسی کو کچھ اختیار	۵۹	۱۱	توضیح غنہ کی ڈھیری سو قفیز کی شرط پر سو	۶۰
۷	توضیح ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے کسی ایک کا مجلس سے کھڑے ہو جانے سے، ایجاب قبول ہو جانے کے بعد بھی ان میں سے کسی کو کچھ اختیار	۵۹	۱۲	توضیح غنہ کی ڈھیری سو قفیز کی شرط پر سو	۶۰

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
	روپے میں کسی نے خریدی مگر تولنے کے بعد غلہ اس سے کم نکلا۔ اسی طرح کپڑے کا تھان اس شرط پر خریدا کہ اس میں ۲۰ گز ہیں میں روپے کے عوض مگر یہ بھی کم نکلا تفصیل صورت حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل				
۱۳	توضیح اگر خریدار نے کپڑے کے تھان میں بتائے ہوئے گزوں سے زیادہ یا کم گز پائے۔ اگر بائع نے تھان کی فروخت کرتے ہوئے کہا کہ یہ سو گز سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے ہے بعد خریدار نے اس سے کم یا زیادہ پایا۔ حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل	۷۱			
۱۴	توضیح اگر کسی شخص نے کسی گھر کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے اگر گھر کے سوا حصوں میں سے ایک حصہ خریدار تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف۔ وجہ اختلاف۔	۷۲			
۱۵	توضیح اگر کسی نے کپڑے کی گھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں مگر بعد میں اس میں سے کم یا زیادہ تھان نکلے تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل	۷۲			
۱۶	توضیح اگر کسی نے ایک تھان کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اس میں دس گز ہیں ایک درہم فی گز کے حساب سے لیکن وہ آدھ گز کم یا آدھ گز زیادہ نکلا۔ حکم۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل۔ فتویٰ	۷۳			
۱۷	توضیح اگر بائع کی بیع کا حکم۔ دلیل	۷۴			
۱۸	توضیح فصل بیع کا معاملہ کرتے ہوئے کون کون سی چیزیں کسی تصریح کے بغیر از خود اس میں مد داخل ہو جاتی ہیں یا داخل نہیں ہوتی ہیں اور ان چیزوں پر قبضہ	۷۷			
	کرنے کی کیا صورت ہوتی ہے تفصیل				
۷۷	چند مفید باتیں اور چند ضروری مسائل	۱۹			
۸۰	توضیح کسی زمین کے فروخت ہونے سے اس میں لگے ہوئے درخت یا بھتی اور سبزی بھی داخل ہوگی یا نہیں پھل دار درخت یا بھتی لگی ہوئی کھیت خریدنے سے پھل یا بھتی کا کون مالک ہوگا تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل	۲۰			
۸۲	توضیح زمین یا درخت کی بیع کرنے سے اس میں لگی ہوئی پیداوار یا پھل بھی اس میں داخل ہوں گے یا نہیں۔ درخت ہے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی بھتی بیع میں داخل ہوگی یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۲۱			
۸۲	چند مفید باتیں اور ضروری مسائل	۲۲			
۸۳	توضیح درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو فروخت کرنا اگر درخت پر لگے ہوئے پھل کو خریدتے وقت ہی مشتری نے یہ شرط لگادی کہ پھل درخت پر ہی لگے رہیں گے یعنی وہ فی الحال نہیں توڑے جائیں گے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل، صلاح کے معنی،	۲۳			
۸۶	توضیح اگر خریدار نے پھلوں کو مطلق خرید کر مالک کی اجازت کے ساتھ یا بغیر اجازت ان کے درختوں پر ہی رہنے دیا یا مطلقاً خرید کر پھلوں کو درختوں پر ہی چھوڑ دیا مگر ان کے پکنے تک کے لئے درختوں کو گراہیہ پر لے لیا مطلقاً خریدا مگر قبضہ میں لینے سے پہلے ہی درختوں میں اور بھی پھل لگ گئے پھر نئے اور پرانے پھلوں کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہوگی مسائل کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ دلائل	۲۴			
۸۷	توضیح کسی درخت کے پورے پھل کو	۲۵			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۵	فروخت کرتے ہوئے پانچ سیر کا مثلاً استثناء کرنا، کسی باغ کے تمام درخت کو فروخت کرتے ہوئے دو متعین درخت کو مستثنیٰ کرنا، جانور کو فروخت کرتے ہوئے اس کے کسی عضو بدن کو یا اس کے بیٹے کے بچہ (حمل) کو مستثنیٰ کرنا حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۳۵	۲۶	توضیح گیسوں جو اپنی بالیوں میں ہوں اور اخروٹ وغیرہ کی بیج سنار کی راکھ کی بیج سے مراد اور حکم گیسوں کی بالیوں کو گیسوں یا جو سے بیچنے کا حکم گھر فروخت کرتے ہوئے گھر کے تالے اور ان کی چابیوں کی بیج کا حکم تفصیل اختلاف ائمہ دلائل بیع الغرر کی تعریف	۳۶
۲۷	خاص مسئلہ توضیح سامان کو ناب کر یا تول کر دینے یا نکالنے اور قیمت کے روپے وغیرہ پر گھنے کی ذمہ داری کس پر ہوگی اور اس کا خرچ کس کے ذمہ ہوگا حکم اختلاف ائمہ دلائل	۳۷	۲۸	توضیح مال و اسباب کو درہم یا دینار کے یا ایک سامان کو دوسرے سامان کے عوض بیچنے کی صورت میں تبادلہ کس طرح کرنا چاہئے یعنی لین دین میں پہل کون کرے گا تفصیل حکم دلائل	۳۸
۲۹	چند ضروری مسائل باب حیار المشروط توضیح خیاری شرط کے بیان میں خیاری شرط کے معنی اور اس کی صورت حکم اختلاف ائمہ دلائل	۳۹	۳۰	توضیح امام ابوحنیفہ کے نزدیک خیاری شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے جائز نہیں پھر بھی اگر کوئی زیادہ کی شرط لگا دے بیج بالرغم حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۰
۳۱	توضیح تین دن یا اس سے کم یا زیادہ کی	۴۱	۳۲	توضیح اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے تین دنوں کے شرط خیاری کے ساتھ خریدا پھر اس سے ہمبستری بھی کی تو اس کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۲
۳۳	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۳	۳۴	توضیح اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے تین دنوں کے شرط خیاری کے ساتھ خریدا پھر اس سے ہمبستری بھی کی تو اس کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۴
۳۵	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۵	۳۶	توضیح اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے تین دنوں کے شرط خیاری کے ساتھ خریدا پھر اس سے ہمبستری بھی کی تو اس کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۶
۳۷	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۷	۳۸	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۸
۳۹	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۴۹	۴۰	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۰
۴۱	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۱	۴۲	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۲
۴۳	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۳	۴۴	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۴
۴۵	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۵	۴۶	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۶
۴۷	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۷	۴۸	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۸
۴۹	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۵۹	۵۰	توضیح اگر مالع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیاری رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل	۶۰

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱۱۸	گذر نے پر بھی اس نے ایک بھی واپس نہیں کیا، تفصیل مسئلہ توضیح اگر خریداری کے لئے لئے گئے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس ایک ضائع یا عیب وار ہو جائے اور اگر ایک ساتھ دونوں کپڑے ہلاک ہو گئے اگر بیع میں خیار یمن کے ساتھ خیار شرط بھی ہو اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے مر جائے اگر کسی نے شرط خیار کے ساتھ مکان خریدا اور اس مدت میں گھر کے بغل میں دوسرا مکان بچ گیا تو اس نے حق شفعہ کی بناء پر اس کی خریداری کا دعویٰ کیا حکم اختلاف ائمہ دلائل	۴۸	۱۰۹	توضیح جس شخص کو خیار شرط حاصل ہو اس کے لئے اس کو مان لینے یا بیع کر دینے کی صورتوں میں دوسرے سے بھی کوں پر مطلع کرنا بھی ضروری ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ - حکم - اختلاف ائمہ دلائل	۴۲
۱۱۹	توضیح اگر دو آدمیوں نے اس شرط پر ایک غلام خریدا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے صرف ایک شخص اس سے راضی ہو گیا حکم مسئلہ اختلاف ائمہ دلائل	۴۹	۱۱۰	توضیح خیار شرط بطور میراث ورثہ میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم اختلاف ائمہ دلائل	۴۳
۱۲۰	توضیح کسی نے ایک غلام اس دعویٰ کے ساتھ بیچا کہ وہ باورچی یا کاتب ہے خریدنے پر یہ حقیقت معلوم ہوئی ہے کہ وہ ان صفوں سے خالی ہے حکم دلائل	۵۰	۱۱۲	توضیح ایک شخص نے ایک چیز خریدتے ہوئے دوسرے شخص کے لئے خیار کی شرط رکھی۔ تو کیا یہ بیع ہے اور اجازت یا بیع میں کس کی بات کا اعتبار ہوگا تفصیل مسائل - اختلاف ائمہ دلائل	۴۴
۱۲۱	باب خيار الروية	۵۱	۱۱۳	مفید باتیں اور ضروری مسائل	۴۵
۱۲۲	توضیح. باب خيار رؤیت کا بیان خیار رؤیت کے معنی اور اس کا حکم اختلاف ائمہ دلائل	۵۲	۱۱۵	توضیح چند چیزوں کو ایک ساتھ بیچتے ہوئے کسی کو معیشتی کرنے اور ان کی قیمت متعین کرنے اور نہ کرنے کی چار صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم	۴۶
۱۲۳	توضیح اگر بائع نے اپنی ایسی چیز فروخت کی جسے اس نے نہیں دیکھا ہے تو اسے حق الرویۃ حاصل ہوگا یا نہیں حکم - اختلاف ائمہ دلائل	۵۳	۱۱۷	توضیح دو چار کپڑے اس شرط پر خریدا کہ تین دنوں کے اندر پسند آنے سے میں ان میں سے کسی ایک کو (متعین قیمت) سے خرید لوں گا، اگر تین دن	۴۷
۱۲۴	توضیح خیار الرویۃ کب تک باقی رہتا ہے اور کس وقت اور کن کن باتوں سے ساقط ہوتا ہے	۵۴			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۵۵	توضیح جو چیز خریدی جا رہی ہو اس کے کس کس حصہ بدن کو دیکھ لینے سے دیکھنے کا حق ہو جاتا ہے اس کے بارے میں ایک اصل - اختلاف - حکم - دلائل	۱۲۵	۶۱	اختلاف ائمہ - دلائل	۱۳۱
۵۶	توضیح گھر - باغ - کپڑے کے تھان کے خریدار کو خیال الرویت کب تک رہتا ہے مشتری کی طرف سے اس کے وکیل یا بیٹی کا دیکھنا اس کے خیال الرویت کو باقی رکھتے ہیں ختم کر دیتا ہے تفصیل مسائل - احکام - اختلاف - ائمہ - دلائل	۱۲۷	۶۲	باب - خیال عیب کا بیان - عیب سے اس جگہ کو کیا عیب مراد ہے - خریداری کے بعد اگر مشتری کو بیع میں کوئی عیب نظر آ جائے تو وہ کیا کرے یہ مشتری کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ بیع میں عیب پائے جانے کے بعد اس عیب کی وجہ سے اس میں جو قیمت کی کمی آئی ہے وہ از خود بائع سے کسی طرح وصول کر سکتا ہے - حکم مسئلہ - دلائل	۱۳۱
۵۷	توضیح تاہم شخص خرید و فروخت کس طرح کرے اسے دوسرے آنکھ والوں کی طرح خیال رویت وغیرہ ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل - حکم - اختلاف - ائمہ - دلائل	۱۲۸	۶۳	توضیح بیع میں عیب در ہونا کسے کہہ جائے گا اور کسے سمجھا جائے گا تفصیل	۱۳۳
۵۸	توضیح کسی نے ایسی مختلف چیزوں میں سے جو آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں کسی ایک کو دیکھ کر اس کے ساتھ بقیہ چیزوں کو بھی خرید لیا اس کے بعد بقیہ چیزوں کو دیکھ کر اسے خیال رویت کی بناء پر واپس کرنے کا حق ہوگا یا نہیں - تفصیل - حکم - دلائل	۱۲۹	۶۴	توضیح غلام اور باندی کے منہ اور بغل میں بد بو کا ہونے کی وجہ سے اس کے مشتری کو خیال عیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں سی طرح اس میں اگر بیچین کی حالت میں دیوانگی پائی گئی تو اس کی وجہ سے بھی خریدار کو خیال عیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۱۳۴
۵۹	توضیح اگر مشتری نے مدت کے بعد دیکھی ہوئی چیز دوبارہ خریدنے کی نیت سے دیکھی تو اسے خیال رویت ہوگا یا نہیں گردیکھنے کے بارے میں بائع و مشتری میں اختلاف ہوگی تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۱۳۰	۶۵	توضیح غلام اور باندی کا زانی یا مدعون ہونا یا کافر ہونا عیب ہے یا نہیں اگر مشتری کو بیع میں کوئی پرانا عیب نظر آیا جو بائع کے پاس پہلے سے تھا پھر خود مشتری کے پاس بھی دوسرا کوئی عیب لگ گیا تفصیل حکم دیں	۱۳۵
۶۰	توضیح اگر کسی نے کپڑے کی بڑی گھری جس میں کئی تھن کپڑے ہیں بغیر دیکھے خریدی پھر ان میں سے ایک اسی طرح دوسرے کو بغیر دیکھے ہبہ کر دیا بیع دیا اس صورت میں خیال رویت یا خیال عیب حاصل ہوگا یا نہیں تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۱۳۰	۶۶	توضیح اگر کسی نے کپڑا خرید کر اس میں تصرف کر ڈالا اس کے بعد کوئی پرانا عیب اس میں نکل آیا تفصیل - حکم - دلائل	۱۳۶
			۶۷	توضیح ایک شخص نے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا وہ غلام خریدار کے پاس جا کر مر گیا پھر خریدار کو اس غلام میں خرابی کا علم حاصل ہوا تو وہ بائع سے نقصان کی قیمت	۱۳۷

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۶۸	وصول کا مستحق ہوگا یا نہیں تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل توضیح اگر کسی نے غلام خرید کر اسے قتل کر دیا یا کھانے کی چیز خرید کر پوری کھائی یا اس میں سے تھوڑی کھائی بعد میں اس کے کسی عیب کا علم ہوا جو بائع کے پاس ہی سے تھا تفصیل حکم اختلاف ائمہ۔	۱۳۹	۸۳	کوئی نہ ہو اس سے بائع سے ہی اس کے عم کے مطابق قسم لینی چاہئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل، توضیح ایک باندی خرید کر بائع اور مشتری نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا پھر مشتری باندی میں عیب پا کر واپسی کے لئے بائع سے کہہ تو اس نے کہا میں نے ایک ساتھ دو فروخت کی تھیں، اور مشتری نے دو کا انکار کیا تو کس کی بات مقبوع ہوگی، اور کس اصل کے ساتھ، کسی نے، ایک صفحہ میں دو غلام خریدے ان میں ایک پر قبضہ کر لیا اور دوسرے میں عیب پایا، تو کیا وہ صرف عیب دار کو واپس کر سکتا ہے، اور کس اصل کی بناء پر، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۳۶
۷۹	توضیح کسی نے انڈے، خرپوزے، کھیرے، اخروٹ وغیرہ خرید کر انہیں توڑا یا کان تو خراب پاپا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۱۴۰	۸۴	توضیح اگر مشتری نے اسکی چیز خریدی جو ناپ یا تولی جاتی ہو اور اس میں سے تھوڑی مقدار کو عیب دار پایا خواہ وہ ایک ہی برتن میں ہو یا دو برتنوں میں ہو، یا اسکی چیز میں سے کچھ بطور استحقاق لی گئی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل،	۱۴۷
۸۰	توضیح زید نے بکر کے ہاتھ یک غلام بیچا پھر بکر نے اس کو خالد کے ہاتھ بیچ دیا پھر خالد نے اس غلام میں عیب پانے کی وجہ سے اسے بکر کو واپس کر دیا قاضی کے حکم کی بناء پر یا اپنی ذنی رضامندی کے ساتھ بغیر قصائے قاضی کے تفصیل مسائل۔ حکم اختلاف ائمہ دلائل	۱۴۱	۸۵	توضیح اگر کسی نے ایک غلام خریدا جس نے چوری کی تھی یا کسی کو قتل کیا تھا مگر مشتری کو خریدتے یا قبضہ کرتے کسی وقت بھی یہ معلوم نہ ہو سکا اور اسی چوری کی یا قتل کی وجہ سے اسی مشتری کے پاس اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا یا خود اسے قتل کر دیا گیا، اگر چوری کرنے والا غلام کیے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہو کر آخر میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، ایک غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے چوری کی، پھر مشتری کے پاس آ کر بھی چوری کی اور دونوں جرم کی سزا میں اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا گیا، تفصیل مسائل، حکم	۱۴۹
۸۱	توضیح اگر کسی نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کیا پھر اس میں عیب پائے جانے کا دعویٰ کیا تو کیا قاضی کی طرف سے مشتری پر دشمن ادا کرنے کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۱۴۲	۸۶	توضیح ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کر لیا پھر اس پر بھگوانا ہونے کا الزام لگا کر بائع سے واپسی کا مطالبہ کیا، مگر بائع نے انکار کیا، اس لئے قاضی کے پاس شکایت کر کے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا، تو قاضی بائع کو قسم کھانے پر مجبور کر سکتا ہے یا نہیں، اور کب اور کس لفاظ سے، اگر مشتری کے پاس غلام کے بھاگنے پر گواہی دینے والا	۱۴۴

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۸۶	اختلاف، ائمہ، دلائل توضیح اگر بیچنے والا کوئی چیز بیچتے وقت اس کے اندر ہر قسم کے عیب سے براعت کرے تو خریدنے والے کو عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ہوگا یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۵۰	۹۵	المرامی واجار تھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل، توضیح شہد کی مکھیوں کی بیچ، ریشم کے کیڑے کا خول یا کوئی، اس کے اندر، کیڑے کی بیچ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل، توضیح بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس نے اس غلام کو پکڑ کر پہلے سے اپنے پاس رکھ لیا ہو، یا دوسرے شخص نے اسے پکڑ رکھا ہو، اور مشتری اس پر واقف ہو، اگر بھاگا ہوا غلام فروخت کے بعد از خود واپس آ گیا ہو، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۱۵۹
۸۷	باب المبيع الفاسد	۱۵۰	۹۶	توضیح عورت کے دوہے ہوئے دودھ کو بیچنا، آزاد اور باندی کے دودھ کا حکم، سور کے بالوں کو بیچنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۶۰
۸۸	توضیح باب، بیچ فاسد کا بیان، بیچ فاسد اور بطل کی تعریف، حکم کا فرق، مال کی تعریف، شراب، سور، خون، آزاد، ام ولد، مدبر، وغیرہ کی بیچ ان میں سے کسی ایک یا تھان وغیرہ کے عوض کا حکم، بیچ مقایضہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۵۲	۹۷	توضیح آدمی کے بال کو بیچنا یا اس سے نفع اٹھانا، مردہ جانور کی کھال کو بیچنا، مردار کی ہڈیوں این کے پٹھوں، سینک، صوف، اون، ہاتھی کے اعضاء بدن سے فائدہ حاصل کرنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۶۱
۸۹	توضیح ام ولد، مدبر اور مکاتب کی بیچ صحیح ہوتی ہے یا نہیں، مدبر مطلق اور مقید کی تعریف اور مثال حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۱۵۳	۹۸	توضیح اگر دو مالکوں کے نام کے ایک مکان میں عیسیدہ عیسیدہ ایک ایک منزل ہو اور وہ دونوں منزل یا فقط اوپر کی ایک منزل گرہنی پھر دونوں منزل کے مالک نے اپنی منزل بیچنی چاہی، کسی خاص راستہ کو بیچنا یا اسے بہہ کرنا، پانی بھرتے رہنے کے لئے راستہ بیچنا، صورت مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۶۲
۹۰	توضیح اگر ام ولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مر جائے تو مشتری اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں۔	۱۵۳	۹۹	توضیح اگر دو مالکوں کے نام کے ایک مکان میں عیسیدہ عیسیدہ ایک ایک منزل ہو اور وہ دونوں منزل یا فقط اوپر کی ایک منزل گرہنی پھر دونوں منزل کے مالک نے اپنی منزل بیچنی چاہی، کسی خاص راستہ کو بیچنا یا اسے بہہ کرنا، پانی بھرتے رہنے کے لئے راستہ بیچنا، صورت مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۶۳
۹۱	توضیح پھلی شکار کرنے سے پہلے اس کی بیچ اڑتے ہوئے پرندہ کی بیچ، پیٹ کے بچ اور اسکے بچہ کی بیچ، حکم، دلائل	۱۵۴	۱۰۰	توضیح کسی نے ایک انسان کو باندی کہہ کر بیچا مگر وہ غلام نکلا، یا حیوان کو بھیر کہہ کر بیچا اور وہ بھیر یا نکل، اگر زبان سے کہنے اور اس کی طرف اشارہ کرنے میں جس یا	۱۶۴
۹۲	توضیح تھن میں رہتے ہوئے دودھ، بکری و دنبہ کی پیٹھ پر سے اون اور بال، چھت میں لگے ہوئے شہیر، کھلی کھجور میں اور بیج خربوزہ میں رہتے ہوئے کی بیچ، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۵۶			
۹۳	توضیح مزایہ اور محالہ کی تعریف، عرایا کی تحقیق، اور حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۵۷			
۹۴	توضیح بیع بالقاء، الحجر یا بالاسامہ یا بالسانذہ کی تعریف بیع ثوب سن توین، بیع	۱۵۸			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۰	نوع کا فرق ہو جائے، اگر ایک کپڑا وڈاری کہہ کر بیچا مگر وہ زندگی نکلا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۱۶۵	۱۰۶	احتماف کی طرف سے مقرر شدہ قاعدہ مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل، توضیح اگر کسی نے اپنا غلام یا مکان یا دوسرا سامان اس شرط پر بیچا کہ ایک ماہ تک میں اس سے فائدہ اٹھا تا رہوں گا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل،	۱۷۲
۰۱	توضیح اگر ایک باندی خرید کر قیمت ادا کئے بغیر اس پر قبضہ کر لیا پھر خریدی ہوئی قیمت سے کم پر یا زیادہ یا دوسری چیز پر اسی بائع کے ہاتھ اسے فروخت کر دی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۱۶۷	۱۰۷	توضیح: اگر کسی نے باندی خریدی مگر اس کے پیٹ کے بچہ کو منسٹنی کر دیا، استثناء کے مسئلہ میں ایجاہ، رہن، قتل عمد، صبح وصیت وغیرہ کا عیسیٰ بیان، حکم، دلائل،	۱۷۳
۰۲	توضیح ایک شخص نے ایک باندی پانچ سو روپے سے خریدی، پھر اس کے دام ادا کرنے سے پہلے اسے اپنی اور ایک باندی کے ساتھ ملا کر اسی کے پاس فروخت کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۱۶۸	۱۰۸	توضیح: کسی شخص نے اس شرط پر کسی سے کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے سے مشتری کے لئے میض یا شلوار کاٹ کر اور سی کر بھی دے گا، یا چڑا خریدا کہ وہی بائع اس چڑے سے جوتے وغیرہ تیار کر کے دے گا، نیر و ز اور مہرگان کے دن قیمت ادا کرنے کی شرط پر بیع کا معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل،	۱۷۴
۱۰۳	توضیح اگر کسی نے زمینوں کا تیس اس شرط پر خریدا کہ میرے اس برتن کو بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ، اور ہر بار اس کے حساب میں پچاس رطل جمع کرتے جاؤ، اور اگر ایک شخص نے ایک بڑے کپے میں بھرے ہوئے بھی کو خریدا اور اس پورے کپے پر قبضہ کر کے خالی کیا واپس لیا جو دس رطل کا ہے مگر بائع نے کہا کہ میرا کپ صرف پانچ رطل کا تھا لہذا یہ میرا کہ نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل،	۱۶۹	۱۰۹	توضیح: کوئی معاملہ کر کے قیمت کی ادائیگی کے لئے ایسے الفاظ سے مہلت لینا کہ حاجیوں کی واپسی کے دن یا کھیتی کٹنے یا کھدیان میں غمہ نکالنے کے دن ادا کر دوں گا، اگر مطلقاً قرضوں کی ادائیگی کے لئے ان چیزوں کو میعاد بنایا، اگر بیع و شراء میں ان اوقات کو میعاد بنا کر وقت آنے سے پہلے اس کی ادائیگی کر دی، اور میعاد کو ختم کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۷۵
۱۰۴	توضیح اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو شراب کے بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،	۱۷۰	۱۱۰	توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے غلام کے ساتھ کسی دوسرے کے غلام کو ملا کر بیچا، یا ذبح کی ہوئی بکری کو ایک دوسری مردہ بکری کے ساتھ بیچا یا اپنے غلام کے ساتھ ایک مدبر کو یا کسی دوسرے کے ایک غلام کو ملا کر بیچا، تفصیل مسائل، حکم۔	۱۷۷
۱۰۵	توضیح اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ اسے آزاد کر دے یا مدبر یا مکاتب بنادے، یا باندی اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے ام الولد بنالے یعنی اس سے اولاد حاصل کر لے فروخت کے وقت شرط مقرر کرنے کے سلسلہ میں	۱۷۱			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱۱۱	اختلاف ائمہ، وجہ تفریق مسائل، دلائل،	۱۷۷	۱۱۸	فصل فیما مکرہ	۱۸۶
۱۱۲	فصل فی احکامہ توضیح فصل بیع فاسد کے احکام، اگر مشتري بیع فاسد میں بائع کے حکم سے بیع پر قبضہ کر لے، بیع فاسد میں بیع پر ملکیت کس وقت ثابت ہوتی ہے، اور کیوں، میردار خون، آزاد، ہوا کے عوض بیع کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۱۷۹	۱۱۹	بیع من یرید، تلقی الجلب، بیع الی ضرر للبادی کی تشریح، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۱۸۷
۱۱۳	توضیح بیع فاسد ہوجانے کی صورت میں متعاقدین میں سے کسی کی کیا ذمہ داری ہوتی ہے، اگر بیع فاسد ہونے کے باوجود مشتري اس پر قبضہ کرنے کے بعد دوسرے کسی کے پاس اسے فروخت کر دے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۱۸۱	۱۲۰	توضیح جمعہ کی اذان کے وقت کی بیع کا حکم، بیع من یرید کی صورت اور تفصیل حکم، دلائل۔	۱۸۸
۱۱۴	توضیح غلام کو شراب یا سور کے بدلہ خرید کر آزاد کر دیا یا بچہ یا، یا اسے مکاتب بنایا یا اسے رہن میں رکھ دیا، یا اجارہ میں دی دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۱۸۲	۱۲۱	توضیح اگر کوئی شخص درویشہ دار غلاموں کا ملک ہوا تو اسے علیحدہ علیحدہ فروخت کرنا اور اس کی متعلقہ شرطیں مع فوائد قیود، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔	۱۹۰
۱۱۵	توضیح بائع بیع فاسد میں مشتري سے لی سوئی رقم واپس کئے بغیر کیا بیع واپس لے سکتا ہے اگر اس صورت میں بائع مر جائے تو اس بیع کا زیادہ حق دار کون ہوگا، تفصیل	۱۸۲	۱۲۲	توضیح اگر ایسے دو چھوٹے غلاموں کے درمیان جن میں قرابت محرمہ موجود ہو ممانعت کے باوجود تفریق کردی جائے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۱۹۱
۱۱۶	توضیح اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ فروخت کیا اور مشتري نے اس میں عمرت بنادی، یا کچھ درخت یا باغ لگوا دیے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، تفصیل دلائل۔	۱۸۳	۱۲۳	باب الاقالہ توضیح باب، اقالہ کا بیان، اقالہ کے لفظی معنی، معانی کی تحقیق، حکم، ثبوت، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۹۱
۱۱۷	توضیح کسی نے بیع فاسد کے ساتھ ایک باندی خریدی اور متعاقدین نے اپنے اپنے عوض پر قبضہ کر لیا پھر اس باندی کو فروخت کر کے حاصل کئے ہوئے روپے سے کوئی دوسرا معاملہ کر کے اس سے نفع۔	۸۶	۱۲۴	توضیح اگر اقالہ میں پہلے مقرر کئے ہوئے ثمن سے زیادہ مالیت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو، اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اور سے کم کرنے کی شرط کی ہو، اگر مشتري کے پاس آنے کے بعد بیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا یا بیع میں کچھ زہ دلی ہو گئی اس صورت میں ثمن اول سے کم پر اقالہ کرنا، اگر ثمن اور کے علاوہ کسی دوسری جہت پر قاقہ کیا، زیادتی مقصد اور	۱۹۲
			۱۲۵		۱۹۶

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱۲۶	منفصل کی تعریف مع مثال، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۹۷	۱۳۴	مسائل، حکم، دلائل، تفصیل مسائل، توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے	۲۰۷
۱۲۷	توضیح: اگر بیع کرنے کے بعد دشمن ضائع ہو کر صرف بیچ رہ جائے اگر تھوڑی بیچ بیچ جائے اور باقی ضائع ہو جائے تو اس میں اتنا مال درست ہوگا یا نہیں، بیع مقایضہ کی تعریف، حکم، دلیل	۱۹۷	۱۳۵	کاروباری (مضارب) کو دس روپے نصف نفع کی شرط پر دئے اور اس نے ان روپے سے کپڑا خریدا کر مال کے مالک کے ہاتھ پندرہ روپے کے عوض فروخت کر دیا، اس صورت میں مراہمہ پر کاروبار کا حکم، تفصیل، اختلاف، ائمہ، دلائل	۲۰۸
۱۲۸	چند مفید باتیں اور ضروری مسائل	۱۹۸	۱۳۶	توضیح: اگر کوئی باندی خریدنے کے بعد مشتری کی طرف سے قصدا یا بد قصد اس میں کوئی خرابی یا نقصان آ جائے تو بطور مراہمہ بیچ کرتے وقت اس کی کن کن خرابیوں کو ظاہر کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۰۹
۱۲۹	باب المراءبہ والتولیۃ	۱۹۹	۱۳۷	توضیح خریدے ہوئے سامان کو اگر چوہے نے کاٹ لیا یا آگ نے جلا دیا ہو، اس سامان کو مراہمہ بیچنے کی صورت میں ایسے عیوب کو بتانا بھی ضروری ہے یا نہیں، ہزار درہم کے عوض ایک غلام کو ادھار خریدا کر سو درہم کے نفع کے ساتھ بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات ظاہر نہیں کی گئی، لیکن مشتری کو اس کا علم ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۱۰
۱۳۰	توضیح: بیع مراہمہ اور تولیہ کا بیان، ان دونوں کی تعریف، حکم، ثبوت	۲۰۱	۱۳۸	توضیح کسی نے ہزار درہم سے غلام کو ادھار خریدا کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بیچ تولیہ کے طور پر نقد بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات اس سے چھپا کر رکھی، اگر مشتری نے اپنے بیع کو جب تلف یا ختم کر دیا اس کے بعد خیانت کا اسے علم حاصل ہوا، تفصیل، حکم، دلیل	۲۱۱
۱۳۱	توضیح: بیع مراہمہ یا تولیہ کرنے کے بعد مشتری کو یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے دھوکہ بازی کی ہے، اور قیمت غلط بتائی ہے اگر بیع واپس کرنے سے پہلے تلف ہوگئی یا اس میں ایب کوئی عیب پیدا ہو گیا جو بیع کو روکتا ہو، حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۲۰۲			
۱۳۲	توضیح: ایک شخص نے ایک تھان خرید کر مراہمہ کے ذریعہ اسے فروخت کر دیا اور مکمل قبضہ کر لیا، پھر اس کپڑے کو مشتری سے خریدا، تو کیا اس کے لئے اس وقت مراہمہ سے بیچنا جائز ہوگا، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۰۵			
۱۳۳	توضیح: ایک عبد ماذون نے دس درہم سے ایک تھان خریدا، حالانکہ وہ اپنی قیمت کے برابر مقرر ہو چکا ہے، پھر غلام نے اس کپڑے کو اپنے مولیٰ کے ہاتھ پندرہ درہم سے خریدا، تفصیل	۲۰۶			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
	بڑی اتنے ہی میں تم کو دی ہے، مگر مشتری کو کسی طرح اس خرچ کا علم نہ ہو سکا، تفصیل، مسئلہ، حکم، دلیل	۲۱۳		۱۳۹	توضیح فصل، قبضہ سے پہلے تصرف مال منقول اور غیر منقول کی بیع کب درست ہوتی ہے، اور کب درست نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اس کا اجارہ کب درست ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف
۲۲۰	باب الربوا	۱۳۳	۲۱۶	۱۴۰	توضیح گر کوئی کیلی یا وزنی چیز کیل یا وزن سے خرید کر دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے تو اس دوسرے خریدار کو اس چیز سے فائدہ اٹھانا یا فروخت کرنا سب بیع ہوگا، کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ اور تخمینہ کے ساتھ فروخت کرنا، اگر ایک تھان میں روپے سے یا تھان میں دس گز میں روپے فی گز دو روپے کے حساب سے فروخت کرنے کے بعد فرق نکل آئے، یک ہی بیع میں دو بارہ بیان استعمال کرنا شرط ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل
۲۲۲	توضیح ربوا کا بیان، ربو کے لغوی اور شرعی معنی، اس کی علت، شرط، حکم، اختلاف، ائمہ، دلیل	۱۳۴	۲۱۹	۱۴۱	توضیح ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا بیع اور مشتری کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اپنی خوشی سے بیع یا ثمن میں زیادتی یا کمی کرنا، اس زیادتی یا کمی کا تعلق اصل معاملہ سے ہوتا ہے یا از سر نو بطور ہبہ ہوتا ہے، کمی و زیادتی کر دینے کی وجہ سے وصف یا اصل کے بدلنے سے فرق تفصیل مسائل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل
۲۲۴	توضیح علت ربوا کے لئے قدری اور جنسی ہی کو متعین کرنے کی احناف کی دلیل اور شوافع کا اس سے اختلاف، دلائل	۱۳۵	۲۲۰	۱۴۲	توضیح اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی، پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہبت دیدی، اور اگر بھول وقت کے لئے مہبت دی، اگر ادھار جسے
۲۲۶	توضیح کیلی یا وزنی چیز کو اسی جنس یا غیر جنس کے ساتھ فروخت سے حرمت ربوا متحقق ہوگی یا نہیں، اور اس سے بچنے کی کیا صورت ہوگی، غنہ وغیرہ کیلی چیز ہے یا وزنی، کس کا اعتبار کیا جائیگا، اگر ایسی چیز میں کھرے اور کھوئے کا فرق ہو تو کیا حکم ہوگا یا مضافی کے نزدیک ملت ربو کہ ہے، تفصیل احکام، اختلاف، ائمہ، دلائل، ایک درہم کو دو درہم کے عوض ایک مٹھی بھر غنہ کو دو مٹھی بھر غلہ کے عوض ایک اندھ دواٹھوں کے عوض بیچنے کا حکم، تفصیلی احکام، دلائل	۱۳۶	۲۲۹	۱۴۷	توضیح جب مال کے تبادلہ کے وقت دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو یا صرف ایک وصف ہو یا دونوں وصف موجود ہوں نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز کے عوض میں بطور بیع سلم کے دینا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل
۲۲۸	توضیح معاہدہ کرنے میں کون کون سی چیزیں کیلی یا وزنی یا جینی کی معاہدہ سودی نہ ہو سکے اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل	۱۳۸	۲۳۰	۱۴۸	توضیح معاہدہ کرنے میں کون کون سی چیزیں کیلی یا وزنی یا جینی کی معاہدہ سودی نہ ہو سکے اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل
۲۳۲	توضیح رطل سے لین دین کا معاملہ والی چیز کیل یا وزنی ہے، یا وزنی اگر وزنی	۱۳۹			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۳۳	بنا کر بیچنا۔ توضیح - روٹی کو گیسوں یا آنے کے عوض بیچنا، روٹی کو قرض کے طور پر گن کر لینا، غلام اور اس کے آقا میں سودی معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۵۷	۲۳۳	چیز اسی وزن سے تولی جائے جس کا اصل وزن معلوم اور مقرر نہ ہو اس ہی جیسی چیز سے وزن کر کے فروخت کرنے کا حکم، بیع صرف کی تعریف اور اس کا حکم، طعم کو طعام یا سونے اور چاندی کو ایک دوسرے کے عوض فروخت کرنے کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۵۰
۲۳۳	توضیح: دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی رہبان نہیں	۱۵۸	۲۳۳	توضیح ایک اخروٹ یا ایک انڈے کو دو کے عوض بیچنا کیسا ہے، بیع کالی کے معنی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۵۱
۲۳۵	باب الحقوق	۱۵۹	۲۳۴	توضیح گیسوں کو آٹا یا استو کے ساتھ، اور آٹا کو آٹا کے عوض پیانہ سے بیچنا، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۱۵۲
۲۳۷	باب الاستحقاق	۱۶۰	۲۳۵	توضیح حیوان کے گوشت کے عوض یا تیل کو تیل کے عوض بیچنا تفصیل مسئلہ حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۱۵۳
۲۳۸	توضیح - اگر کسی نے باندی خریدی، بعد میں اس کو بچہ ہو گیا، پھر کسی تیسرے شخص نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کر دیا، یہ خود خریدار نے تیسرے کے لئے اقرار کر لیا تو بچہ کا مالک کون ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۱۶۱	۲۳۶	توضیح - رطب کی بیج تمر کے ساتھ ہونا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۵۴
۲۵۰	توضیح - ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں غلام ہوں، میرے مالک سے تم مجھے خرید لو یا رہن رکھ لو، اس پر اس شخص نے اسے خرید لیا، یہ رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ آزاد تھا۔ تفصیل مسئلہ - حکم - اختلاف ائمہ - تفصیل دلائل	۱۶۲	۲۳۸	توضیح - تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنا، رطب کی بیج رطب کے ساتھ، تازہ گیہوں کی بیج پانی سے بھگے ہوئے گیہوں سے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۱۵۵
۲۵۳	توضیح - شی مجہول کے دعویٰ سے معلوم شی صلح کرنا۔ مسئلہ کی صورت - حکم - تفصیل دلائل	۱۶۳	۲۴۰	توضیح - گدہ رچھوارے کو خشک چھوارے کے عوض بیچنا، غنچہ خربا کو خرما کے عوض بیچنا، زیتون کو اس کے تیل کے عوض، تیل کو اس کے تیل کے عوض، اخروٹ کو اس کے تیل کے عوض، دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۵۶
۲۵۴	توضیح - فصل - فضولی کی بیج - فضولی کی تعریف - اور اس کی طرف سے خرید وفروخت کا حکم - دلائل	۱۶۴	۲۴۱	توضیح - مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض بیچنا، مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض بیچنا گائے اور بکرے، بھینس اور اونٹ کے دودھ کو ایک دوسرے کے عوض یا پنیر	
۲۵۶	توضیح - بیع فضولی یا کاح فضولی میں اصل مالک یا شخص کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار کب تک اور کن شرطوں کے ساتھ رہتا ہے۔ تفصیل مسائل - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۱۶۵			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱۶۶	توضیح - ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے بیچ دیا پھر خریدار نے اس غلام کو آزاد کر دیا، اس کے بعد اصل مالک نے اس بیچ کو جائز کر دیا۔ مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۵۸	۱۶۷	توضیح:- اگر کسی شخص نے غاصب سے خریدنے والے کے پاس ہی غلام کے ہاتھ کو کاٹ دیا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے تاوان وصول کر لیا، اس کے بعد مالک نے بیچ کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف، دلائل	۲۵۹
۱۶۸	توضیح - اگر غلام کو غاصب سے خریدنے والے نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا کہ اس کے بعد مولیٰ نے غاصب کی بیع یا آزادی کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسائل - حکم - اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۶۰	۱۶۹	توضیح - اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، لیکن خریدار نے یہ کہہ کر گواہ پیش کئے کہ بائع غلام کے مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے اس مشتری نے اس بیع کو ختم کر دینا چاہا۔ تفصیل مسئلہ - حکم - اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۶۱
۱۷۰	توضیح - اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، لیکن خریدار نے یہ کہہ کر گواہ پیش کئے کہ بائع غلام کے مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے اس مشتری نے اس بیع کو ختم کر دینا چاہا۔ تفصیل مسئلہ - حکم - اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۶۱	۱۷۱	باب المسلم	۲۶۲
۱۷۱	باب المسلم	۲۶۱	۱۷۲	توضیح - باب - مسلم کا بیان - بیع سلم کی تعریف - شرائط صحت - ارکان - ادکام - دلائل	۲۶۲
۱۷۳	توضیح - کبلی، وزنی، عددی چیزوں میں بیع سلم - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۲۶۵	۱۷۴	توضیح - خربوزے، انار اور قلوں میں بیع سلم - تفصیل - حکم - اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۶۷
۱۷۵	توضیح:- سلم کے راس المال میں قبضہ سے پہلے صرف کرنا مسلم فیہ میں عقد	۱۸۵			
۲۶۹	توضیح - جانوروں اور ان کے سری، پایوں میں بیع سلم، تفصیل مسائل - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۱۷۵			
۲۷۰	توضیح:- جانوروں کے چمڑے - لکڑی کے ٹکڑے گھانسیوں کی گڈیوں کی بیع سلم ان کے جائز ہونے کی شرط، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۷۶			
۲۷۲	توضیح - چھٹی اور اس کے گوشت میں سلم، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ دلائل	۱۷۷			
۲۷۳	توضیح - جانوروں اور پرندوں کے گوشت میں سلم کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل	۱۷۸			
۲۷۴	توضیح:- عقد سلم کے لئے وقت کی قید کے اعتبار سے تحقیق - حکم - اختلاف ائمہ دلائل	۱۷۹			
۲۷۵	توضیح:- شخص معین کا اپنے مخصوص بیاناہ یا گز سے سلم کرنا تفصیل مسائل - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۱۸۰			
۲۷۹	توضیح - سلم کے صحیح ہونے کی شرطیں حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۱۸۱			
۲۸۰	توضیح: سلم میں زحمت اور خرچ کے ساتھ منتقل ہونے والے اور ہلکے سامان کو حوالہ کرنے کے لئے جگہ کی تعیین - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۱۸۲			
۲۸۱	توضیح:- بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خیار شرط کو ختم کرے تفصیل - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۱۸۳			
۲۸۳	توضیح - سلم کے صحیح ہونے کے لئے اس کی تمام شرطوں کا ایک مجموعہ جملہ - اور اس کی تفصیل - دلائل	۱۸۴			
۲۸۴	توضیح:- سلم کے راس المال میں قبضہ سے پہلے صرف کرنا مسلم فیہ میں عقد	۱۸۵			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱۸۶	شرکتہ در تولیہ۔ اگر دونوں قادر کر لیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل	۲۸۶	۹۲	توضیح کیسے مال میں سلم کرنا جائز ہے اور کیسے مال میں جائز نہیں ہے۔ استصحاب یعنی فرمائش پر کچھ بنا کر دینے کا حکم فرمائش پر کچھ بنا کر نہ لینا یا بنا کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۹۵
۱۸۷	توضیح۔ ومن اسلم فی کمر حنطۃ الحج تفصیل و تشریح مسئلہ۔ حکم۔	۲۸۸	۱۹۳	توضیح۔ اگر فرمائش کے بعد کار گیر اس کے مطابق سامان بنا کر لے آئے تو فرمائش کرنے والے کو انکار کا حق ہوگا یا نہیں۔ اسی طرح فرمائش لے کر کار گیر کو انکار کا حق رہتا ہے یا نہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۹۷
۱۸۸	توضیح اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گیسوں کے عوض بطور بیع سلم دی اور مسلم الیہ نے اس پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد اگر کوئی اس کا اقالہ کرنا چاہے اس عرصہ میں اگر باندی مر جائے تو اس کی قیمت کی ادائیگی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔	۲۹۰	۱۹۴	مسائل مشورہ	۲۹۹
۱۸۹	توضیح۔ کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے دس من گیسوں کے لئے ہزار درہم دئے اور مسلم الیہ نے ان پر قبضہ کر لیا پھر مسلم فیہ کے جید اور ردی ہونے کے سلسلہ میں رب مال اور مسلم الیہ کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۲۹۰	۱۹۵	توضیح۔ مسائل مشورہ کتے جیتے درندے وغیرہ کے بارے میں حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل چند ضروری مسائل	۳۰۱
۱۹۰	توضیح رب السیم اور مسلم الیہ کے درمیان وقت یا وصف کی تعیین کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہو جائے سلم اور مضاربیت کے درمیان فرق تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۹۳	۱۹۶	توضیح شراب اور سور کی بیع کا حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۳۰۲
۱۹۱	توضیح کپڑوں پچھونے بڑے موتیوں۔ ایٹھ اور انڈوں کی سلم، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل	۲۹۳	۱۹۷	توضیح۔ کسی کے معاملہ میں دوسرے کا از خود کسی چیز کا ضامن ہو جانا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۱۰۳
			۱۹۸	توضیح۔ کسی نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کئے بغیر دوسرے سے اس کا نکاح کر دیا پھر شوہر نے اس سے ہمبستری بھی کر لی۔ تو اس کا نکاح صحیح ہوگا یا نہیں، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل	۳۰۴
			۱۹۹	توضیح۔ کسی نے ایک غلام خریدا پھر وہ لاپتہ ہو گیا مگر ابھی تک وہ غلام بائع ہی کے قبضہ میں ہے۔ پھر بائع نے گوہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میں نے اسے بیچ دیا اور اب وہ میرا غلام نہیں ہے تو وہ بائع اپنی قیمت کس سے وصول کرے گا اور اگر دو شخصوں نے مل کر غلام خریدا پھر قیمت کی ادائیگی سے پہلے ایک لاپتہ	۳۰۶

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۰۰	ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح اگر کسی نے باندی سونے اور چاندی کے ایک ہزار مثقال کے عوض خریدی	۳۰۸	۲۰۶	خیار مخیرہ کی تشریح اگر سونے کو چاندی کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا کسی دیکھی اور ادھار جائز ہے، دلائل توضیح: بیع صرف کے ضمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا، دینار و درہم کے تبادلہ کی صورت میں بیع کسے کہا جائے گا، تفصیل مسائل۔ دلائل	۳۲۰
۲۰۱	دوسرے پر کھرے دس درہم باقی تھے، اس مقروض نے اپنے قرض کی ادائیگی میں دس کھونے درہم دیئے، اور قرض خواہ کو اس دھوکہ کا علم نہیں ہوا، پھر وہ درہم اس قرض خواہ کے پاس ختم ہو گئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح: اگر کسی شخص کی زمین میں پرندے نے انڈے یا بچے دجے یا زمین میں ہرن نے گھر بنایا۔ اگر کسی شخص نے اپنا جال خشک کرنے کی نیت سے زمین میں پھیلایا اور اتفاق سے اس میں کوئی جانور پھنس گیا یا جیسا کہ نکاح وغیرہ کے موقع میں نعل یا جھوپڑے یا میسے لٹائے جاتے ہیں اور وہ کسی شخص کے کپڑے میں گر پڑے ہوں۔ اگر کسی شخص کی زمین میں شہد کی کھسی نے شہد جمع کیا یا کسی شخص کی زمین پر از خود پودا نکل آیا یا کسی کی زمین میں سیلاب سے مٹی یا ریت جمع ہو گئی، ان چیزوں کا کون مالک ہوگا؟ حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۰۹	۲۰۸	توضیح سونے کو چاندی کے عوض انکل سے بیچنا، چاندی کا نکلن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خریدنا۔ درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے۔ اگر درہم و دینار میں میل زیادہ ہے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل توضیح: ایک شخص نے ایک ایسی باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال اور اس کے گلے میں پڑے ہوئے ہار کی قیمت بھی ہزار مثقال ہے، اور مشتری نے ان میں سے صرف ایک ہزار نقد ادا کیا پھر دونوں جدا ہو گئے۔ ایک شخص نے ایک باندی اور اس کے گلے کے ایک ہزار کے ہار کو مجموعہ دو ہزار مثقال کے عوض س طرح خریدا کہ نصف نقد اور نصف ادھار ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔	۳۲۳
۲۰۲	کتاب الصرف	۳۱۶	۲۰۹	توضیح اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور دونوں منتشر ہو گئے، اس وقت خریدار نے صرف تھوڑی رقم ادا کی۔ کسی نے دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا اگر چاندی کے برتن میں سے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۳۲۵
۲۰۳	توضیح کتاب الصرف صرف کی تعریف۔ حکم اور اس کی شرطوں کا بیان۔ اختلاف ائمہ اور دلائل	۳۱۷	۲۱۰	توضیح: کسی کو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا۔ کسی نے ایک نکلن اور ایک کپڑا اس	۳۲۹
۲۰۴	توضیح چاندی کو چاندی یا سونے کو سونے یا برعکس فروخت کرنا، حکم، شرائط، اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۱۸			
۲۰۵	توضیح: مجلس سے جدا ہونے کی تفصیل۔	۳۱۹			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۳۶	قرض لئے جن کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہوگئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل۔	۲۱۶	۳۳۹	درہموں سے خریدہ پھر بیس درہموں سے مراعتہ بیچنا چاہا اگر اسے غلام کے ساتھ دوسرے کے غلام کو مار کر کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان میں سے ایک کو فروخت کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل۔	۲۱۱
۳۳۸	توضیح اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوں سے خریدی۔ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوں سے یا دو درہم فلوں سے خریدی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۱۷	۳۴۱	توضیح اگر کسی نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے۔ اگر دو آدمیوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ ایک طرف کچھ کم ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔	۲۱۲
۳۴۱	کتاب الکفالت	۲۱۸	۳۴۲	توضیح۔ اگر زید کے بکر پر دس درہم باقی ہوں اور بکر نے زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا، اور اسے دینار وید یا پھر آپس میں رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم کے قرضہ سے بدل دیا بیع مقاصد درہم غلہ کی تعریف، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۱۳
۳۴۲	توضیح کتاب الکفالت کفالت کے لغوی اور شرعی معنی اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ۔ اس کی قسمیں ارکان و شرائط، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۱۹	۳۴۳	توضیح اگر دینار درہم میں سونے یا چاندی کی مقدار زیادہ ہو۔ کھوٹے درہموں کو قرض لینے کا حکم، اگر دینار درہم پر میل غالب ہو، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۱۴
۳۴۶	توضیح نفقہ کی کفالت کن الفاظ سے منعقد ہوئی ہے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۲۰	۳۴۴	توضیح کسی کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خرید اور یا ہی قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہوگئی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۱۵
۳۴۷	توضیح اگر کفالت بالنفس سے یہ شرط کر لی ہو کہ مکفول کو فلاں وقت معین میں حوالہ کر دے گا، تفصیل مسائل، اگر مکفول یہ عاقب ہو گیا یا اسے وقت معین سے پہلے ہی حوالہ کر دیا، حکم، دلائل۔	۲۲۱	۳۴۵	توضیح۔ فلوں اور پیسوں کے عوض بیع کرنا اگر ایسے پیسوں کے عوض معاملہ کیا جو چلن میں باقی تھے مگر آپس میں قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہوگئی، اگر ایسے پیسے	
۳۴۸	توضیح اگر کسی نے صرف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوں اور باقی نصف کے عوض ادھار درہم جو چاہی بھر کم ہو دے دو، اگر کتبے وقت لفظ اعطاء یا دینے کو کر رہا، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۲۲			

صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار	صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار
۳۵۱	اختلاف ائمہ، دلائل توضیح۔ لفیل مکفول بہ کی کفالت سے کب اور کس طرح بری ہوتا ہے، لفیل کو بری ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت ہوتی ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، دلائل	۲۲۳	۳۵۲	توضیح، اگر کسی نے کسی کی اس شرط پر کفالت کی کہ اگر میں اسے مقرر وقت پر حاضر نہ کر دوں تو اس پر جو کچھ مال لازم ہے میں ادا کر دوں گا، پھر اس نے اسی وقت پر حاضر نہیں کیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۲۴
۳۵۳	توضیح۔ اگر زید نے خالد کی ذات کی کفالت کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر میں خالد کو کل حاضر نہ کروں تو تمہارا جتنا مال اس پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہو جائے گا پھر خالد کو تو اس دن وہ نہیں لایا مگر طالب اسی مر گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۲۵	۳۵۶	توضیح تعزیر وحدود و قصاص میں کفالت بالتس جاز ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۲۶
۳۵۸	توضیح، مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید خانہ میں ڈالنے کی شرطیں مالی مقدمات میں بھی مطلوب کو مقید کیا جاسکتا ہے یا نہیں خراج میں کفالت اور رہن رکھنے کا حکم، ذکوۃ کے دین میں کفالت کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۲۷	۳۵۹	توضیح۔ کفالت مالی کی بحث۔ اس میں ضامن الدرک۔ زخم شیعہ۔ دین حج اس کی شرط، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۲۲۸
۳۶۱	توضیح۔ کیا مکفول لہ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کے لئے اصل اور	۲۲۹	۳۶۳	توضیح کفالت کو شرطوں کے ساتھ معین کرنا، مثالیں، دلائل، شرطوں کی قسمیں، اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، دلائل	۲۳۰
۳۶۵	توضیح۔ اگر کسی نے یوں کہا کہ اس شخص پر جو کچھ باقی ہے میں نے اس کی کفالت کی اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ سامنے آئے گئے کہ اس پر ایک ہزار درہم باقی ہے۔ اور اگر گواہ سامنے نہ آئے اور اس مقدار کے بارے میں مکفول لہ اور لفیل کے درمیان اختلاف ہو گیا، اس صورت میں خود مکفول عنہ نے لفیل کے اقراری مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۲۳۱	۳۶۸	توضیح۔ کیا لفیل بننے کیلئے مکفول عنہ (مطلوب) کا اس سے کہنا شرط ہے؟ کیا از خود لفیل بننے والا ادا کی ہوئی رقم کو مطلوب سے وصول کر سکتا ہے، وصولی کیلئے شرطیں، اگر لفیل نے مطلوب کے کہنے کے مطابق نہیں بلکہ اس کے برخلاف ادا کیا ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۲۳۲
۳۷۱	توضیح۔ کیا لفیل طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس مال کا مطالبہ کر سکتا ہے؟ کیا خریداری کا وکیل کی رقم ادا کرنے سے پہلے اپنے مؤکل سے مطالبہ کر سکتا ہے، اگر طالب اپنا حق وصول کرنے کیلئے لفیل کا پیچھا کرنے لگے یا اسے سزا دلوائے تو وہ بھی اپنے	۲۳۳			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۳۴	ملکفول غنہ سے ایسی ہی سلوک کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل	۳۷۳	۲۳۹	مسائل، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۳۸۳
۲۳۵	توضیح اگر کفیل رب اسماں سے ہزار درہم کے عوض پانچ سو درہم پر مصالحت کر لے، کفیل نے مصالحت کیلئے جو رقم دی ہے انہیں اپنے اصل سے مانگ سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کفیل نے کچھ دوسری جنس یا مال پر مصالحت کی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔	۳۷۵	۲۴۰	توضیح اگر ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مر اور ترکہ بھی نہیں چھوڑا لیکن کسی شخص نے از خود اس کی کفالت قبول کر لی، مسئلہ کی تفصیل، بحث، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۳۸۶
۲۳۶	توضیح کفالت سے بری کرنے کیلئے شرائط پر معلق کرنا، کسی شرط سے معلق کرنا جائز ہو سکتا ہے؟ کفیل پر مطالبہ لازم ہوتا ہے یا قرض بھی لازم ہوتا ہے؟ اگر کسی حق کو کفیل سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی کفالت درست ہوتی ہے یا نہیں؟ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۳۷۷	۲۴۱	توضیح اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہم کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی۔ اور اس کے ادا کرنے سے پہلے قرض دار نے کفیل کو ادا کر دیئے، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔	۳۸۷
۲۳۷	توضیح مشتری کی طرف سے اس پر لازم شن کی کفالت کرنا، بائع کی طرف سے عین بیع کی کفالت کرنا، عین مضمونہ کی قسمیں، ان کی کفالت، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۳۷۹	۲۴۲	توضیح اگر کفیل نے اپنے مقبوضہ مال سے کسی طرح نفع حاصل کر لیا تو اس نفع کا مالک کون ہو گا، دیکھ اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے یا نہیں، اور اس میں کسی قسم کا نجس آتا ہے یا نہیں، تفصیلی بحث مسئلہ مذکورہ کا حکم، دلائل۔	۳۸۸
۲۳۸	توضیح کسی نے بوجھ لادنے کیلئے ایک جانور کو، یا خدمت کے لئے ایک غلام کو کرایہ پر لیا تو اس کی کفالت کا حکم، کفالت کے صحیح ہونے کی صورت،	۳۸۲	۲۴۳	توضیح اگر ایک گریہوں کی کفالت کی اور اس سے نفع کر لیا تو اس کا نفع کھانا حلال ہو گا یا نہیں، مسئلہ کی پوری وضاحت، تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۳۹۰
			۲۴۴	توضیح ایک مقروض نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے ذمہ فلاں شخص کے باقی	۳۹۲

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۴۹	قرضہ کی کفالت کر لو اور اس نے کفالت کر لی پھر اس کفیل سے کہا کہ میرے نام پر فلاں کام کی بیع عینہ کر لو، اس نے یہ بھی کر لیا، اس طرح اس سے جو فائدہ ہوگا اس کا کون مالک ہوگا؟	۲۴۹	۲۴۹	بیع عینہ کی تحقیق اور مثال، مسئلہ کی مکمل تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل۔	۲۴۹
۲۵۰	توضیح۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے اس چیز کی کفالت کی جو اس پر ثابت ہے، اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہو گیا، پھر مدی نے کفیل کے خلاف اس دعویٰ کے گواہ پیش کئے کہ مکفول عنہ پر میرے ہزار درہم باقی ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔	۲۵۰	۲۴۹	توضیح۔ ایک شخص نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا مال معلوم ہے، اور یہ شخص میری طرف سے کفیل ہے۔ مسئلہ کی تفصیلی صورت۔	۲۴۹
۲۵۱	فرق، اختلاف ائمہ، دلائل۔ توضیح: ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی، بعد میں وہ باندی استحقاق کے طور پر بے لی گئی، تو مشتری اپنی رقم کا کب اور کس سے مطالبہ کر سکتا ہے، اگر یہی صورت باندی کی آزادی کے معاملہ میں ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۵۱	۲۴۹	توضیح اگر کسی نے ایک گھریچا اور ایک شخص نے بیچنے والے کی طرف سے درک کی کفالت کر لی، پھر بھی کسی دوسرے شخص نے اس پر گواہوں کو پیش کر کے اس کی ملکیت کا حق ثابت کر دیا۔ اور اگر درک کی کفالت اس میں شرط نہ ہو اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ۔	۲۴۹
۲۵۲	توضیح۔ لفظ عہدہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی اور اس بحث میں اس سے مراد اگر کسی نے ایک غلام خریدا، پھر کسی نے مشتری کے لئے لفظ عہدہ کے ساتھ ضمانت کر لی خلاص کی ضمانت کا مطلب، مسائل کی تفصیل، ان کا حکم، دلائل۔	۲۵۲	۲۴۸	توضیح۔ فصل فی الضمان ضمانت اور کفالت کے معنی کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے	۲۴۸
۲۵۳	توضیح۔ باب کفالتہ الرجلین۔ اگر قرضہ	۲۵۳	۲۴۸	توضیح۔ فصل فی الضمان ضمانت اور کفالت کے معنی کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے	۲۴۸
۲۵۴	توضیح۔ کسی کا دوسرے کی طرف سے اس کی خراج اور نواب کی ضمانت کرنا، خراج کی قسمیں۔ نواب اور قسمت کی تحقیق۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔	۲۵۴	۲۴۸	توضیح۔ فصل فی الضمان ضمانت اور کفالت کے معنی کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے	۲۴۸
۲۵۵	توضیح۔ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں مگر وہ ایک مہینہ کے لئے میعاد دیں، اور دوسرے نے میعاد ہونے کا انکار کیا تو کس کی بات قبول ہوگی۔ کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلاں کا جو قرضہ ہے اس کے لئے میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ کفالت کر لی ہے، لیکن مقررہ نے فی الحال ادائیگی کی کفالت کا دعویٰ کیا، مسائل کی تفصیل، دونوں مسائل میں اگر فرق ہے تو وجہ فرق، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۵۵	۲۴۸	توضیح۔ فصل فی الضمان ضمانت اور کفالت کے معنی کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے	۲۴۸
۲۵۶	توضیح: ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی، بعد میں وہ باندی استحقاق کے طور پر بے لی گئی، تو مشتری اپنی رقم کا کب اور کس سے مطالبہ کر سکتا ہے، اگر یہی صورت باندی کی آزادی کے معاملہ میں ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۲۵۶	۲۴۸	توضیح۔ فصل فی الضمان ضمانت اور کفالت کے معنی کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے	۲۴۸
۲۵۷	توضیح۔ لفظ عہدہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی اور اس بحث میں اس سے مراد اگر کسی نے ایک غلام خریدا، پھر کسی نے مشتری کے لئے لفظ عہدہ کے ساتھ ضمانت کر لی خلاص کی ضمانت کا مطلب، مسائل کی تفصیل، ان کا حکم، دلائل۔	۲۵۷	۲۴۸	توضیح۔ فصل فی الضمان ضمانت اور کفالت کے معنی کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے	۲۴۸
۲۵۸	توضیح۔ باب کفالتہ الرجلین۔ اگر قرضہ	۲۵۸	۲۴۸	توضیح۔ فصل فی الضمان ضمانت اور کفالت کے معنی کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے	۲۴۸

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۵۴	دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل۔ باب۔ دو آدمیوں کی گواہی کا بیان۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے	۴۰۷	۲۵۵	توضیح۔ اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی، محتال علیہ کا دوسرے پر ذمہ کو خواہ کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۴۰۸
۲۵۶	توضیح۔ اگر دو غلام ایک ہی تحریر سے مکاتب بنائے گئے اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے کفالت کرنی، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل	۴۰۹	۲۵۷	توضیح۔ اگر دونوں مکاتب میں سے ایک نے بھی ابھی تک کچھ مال ادا نہ کیا ہو کہ مولیٰ نے ان دونوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل۔	۴۱۰
۲۵۸	باب کفالت العبد وعنه	۴۱۰	۲۵۹	توضیح۔ باب غنیم کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت لی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں وقت کی	۴۱۱
۲۶۰	تحدید کے ہونے یا نہ ہونے کا تذکرہ نہ کیا ہو، یا میعاد قرضہ ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔ توضیح۔ اگر کسی نے ایک غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا، اور ایک شخص اس غلام کا حاضر ضامن بنا، غلام کا اپنے مولیٰ سے اسی طرح مولیٰ کا اپنے غلام کے لئے وکیل بننا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔ توضیح مال کتابت کی کفالت کا حکم، ایہ مال قرض ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۱۳	۲۶۱	توضیح۔ اگر کسی نے ایک غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا، اور ایک شخص اس غلام کا حاضر ضامن بنا، غلام کا اپنے مولیٰ سے اسی طرح مولیٰ کا اپنے غلام کے لئے وکیل بننا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔ توضیح مال کتابت کی کفالت کا حکم، ایہ مال قرض ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۱۵
۲۶۲	کتاب الحوالہ	۴۱۵	۲۶۳	توضیح۔ قرضوں میں بردوں کے حوالہ کرنا، حوالہ کو دیون کے ساتھ مخصوص کرنا، حوالہ کے صحیح ہونے کی شرط، تفصیل مسائل، دلائل	۴۱۸
۲۶۴	توضیح۔ حوالہ کا کام پورا ہونے سے اور اس کے قبول کرینے سے محفل قرضہ سے بری ہو جاتا ہے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۱۹	۲۶۵	توضیح۔ قرض خواہ (محتال نہ) کو محفل سے دوبارہ مطالبہ کا حق رہتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۲۰
۲۶۶	توضیح۔ قرض کے ڈوب جانے اور اس سے یا مکمل ناامیدی کا حکم کب لگایا جاسکتا ہے، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۲۱	۲۶۷	توضیح۔ اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محفل سے مطالبہ کیا، تب محفل نے کہا کہ میں نے اپنے اس قرض کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو تم پر میرا باقی تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، اشتباہ، جواب، دلائل	۴۲۲
۲۶۸	توضیح۔ اگر محفل نے محتال سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کا حوالہ کیا تھا، اور محتال نے کہا کہ نہیں بلکہ میرا قرض	۴۲۳			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۶۹	تمہارے ذمہ باقی تھا اس کی وصولی کے لئے میرے حوالہ کیا تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل توضیح - ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے ان کو خالد کے حوالہ یہ کہتے ہوئے کہ میرے وہ درہم جو تمہارے پاس امامت میں خالد کے حوالہ کر دو، اور اگر یہ امانت ہلاک ہو جائے، اور اگر مال غصب یا مال دین یا مال رہن ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۲۲۵	۲۷۰	توضیح - سفاک کی تحقیق اور اس کا حکم، دلائل	۲۲۶
۲۷۱	کتاب ادب القاضی	۲۲۷	۲۷۲	توضیح - کتاب ادب القاضی - ادب کے معنی، ادب القاضی سے مراد	۲۲۷
۲۷۳	توضیح - قاضی بننے کے لئے کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے، فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں، قاضی بن جانے کے بعد اگر فاسق کر لے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف امام، دلائل	۲۲۸	۲۷۴	توضیح - فاسق کو قاضی بنانا اور ایسے قاضی کا فیصلہ صادر کرنا، فاسق کا مفتی ہونا، قاضی و مفتی کے درمیان فرق، قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط، غیر مجتہد کو قاضی بنانا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف امام، دلائل	۲۲۹
۲۷۵	توضیح - عہدہ قضاء کے لئے کیسے شخص کو منتخب کرنا چاہئے، اس کی پوری تفصیل، مع دلائل	۲۳۲	۲۷۶	توضیح - کیسے شخص کو عہدہ قضاء قبول کر لیتا ہے قاضی کتنے قسم کے ہوتے ہیں، قاضی ہونے کے کتنے احکام ہیں، تفصیل، اختلاف امام، دلائل	۲۳۲
۲۷۷	توضیح - عہدہ قضاء قبول کرنے کی	۲۳۳			
۲۷۸	توضیح - عہدہ قضاء کو طلب کرنا یا اس کی درخواست کرنا، ظام حکم کی طرف سے عہدہ کا قضاء کے قبول کرنے پر مجبور کرنے کی صورت میں قبول کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف امام، دلائل، چند مفید باتیں اور ضروری مسائل	۲۷۸	۲۷۹	توضیح - نئے قاضی کو اپنا عہدہ قضاء سنبھال لینے کے بعد کیا کیا کام کرنے چاہئے، کیا نیا قاضی پرانے قاضی کے فیصلوں کو ماننے اور جاری کرنے پر مجبور ہے، خریطہ اور تجلات کے معنی تفصیل، دلائل	۲۷۹
۲۸۰	توضیح - نئے قاضی کو قیدیوں کے ساتھ اور عوام کی امانتوں اور ملکی آمدنیوں میں کسی طرح کا سلوک کرنا چاہئے، تفصیل، حکم، دلائل	۲۸۰	۲۸۱	توضیح - قاضی کو فیصلہ کے لئے کہاں اور کس حال میں بیٹھنا چاہئے، کیا قاضی اپنے گھر ہی میں فیصلہ کا دربار لگا سکتا ہے، تفصیلات اور شرائط، اختلاف امام، دلائل	۲۸۱
۲۸۲	توضیح - قاضی کن لوگوں کے ہدیہ قبول کر سکتا ہے اور کیسی دعوتوں میں شریک ہو سکتا ہے، ہدیہ اور رشوت کا فرق، دعوت خاصہ اور دعوت عامہ کی تعریف اور فرق اور حکم، اختلاف امام کے دلائل	۲۸۲	۲۸۳	توضیح - قاضی کو مسدود کے جنازہ میں شرکت، مریض کی عیادت، مہمان کی ضیافت اور مدعی و مدعی علیہ فریقین میں سے ایک کی دعوت کی اجازت ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، دلائل	۲۸۳
۲۸۴	توضیح - قاضی کو مسدود کے جنازہ میں شرکت، مریض کی عیادت، مہمان کی ضیافت اور مدعی و مدعی علیہ فریقین میں سے ایک کی دعوت کی اجازت ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، دلائل	۲۸۴			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۸۴	توضیح مدنی اور مدعی علیہ کے ساتھ قاضی کا کیا سلوک ہونا چاہئے، فریقین یا ان کے گواہ کو قاضی کی طرف سے کچھ تلقین کرنا، تفصیل، حکم، جرائل	۴۴۶	۲۸۵	توضیح - حق ثابت ہو جانے کے بعد حقدار کی درخواست پر قاضی اس مقروض کو فوری طور سے قید خانہ میں ڈالے گا یا نہیں	۴۴۷
۲۸۶	توضیح - کن کن حقوق اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مقروض کو قید میں ڈالا جاسکتا ہے، اور کتنی مدت تک قید میں ڈالنا چاہئے، تفصیل، حکم، دلیل	۴۴۹	۲۸۷	توضیح اگر مقروض کو قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہو سکے، اگر مدت گزرنے سے پہلے ہی اس کی مفسی پر گواہ سامنے آجائیں، آدمی کو اس کی بیوی، اوراد، والدین کے خرچہ کے سلسلہ میں مقید کرنا، تفصیل، حکم، دلائل	۴۵۰
۲۸۸	باب کتاب القاضی الی القاضی	۴۵۰	۲۸۹	توضیح - باب، قاضی کا خط قاضی کے نام، کیا ایب خط قابل عمل ہوگا جبکہ اس کی بالمشافہ (زبانی) گفتگو جو دوسرے شہر کے قاضی سے ہو قابل عمل نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل، دلائل	۴۵۱
۲۹۰	توضیح - اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، اگر خصم مدعی علیہ کی حاضری کی بغیر گواہی دے تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، کتاب حکمی سے مراد، اس کی مخصوص شرطیں، تفصیل، دلائل	۴۵۲	۲۹۱	توضیح - خط کے ذریعہ دوسرے قاضی کے پاس معاملہ حقوق کو منتقل کرنا کس طرح جائز ہوا، گواہی پر گواہی دینے کی	۴۵۳
۲۹۲	توضیح - ایک قاضی کے خط کو جو دوسرے قاضی کے نام لکھا گیا ہو کی دوسرا قاضی اس خط کو فوراً قبول کرے گا، تفصیل، حکم، دلائل	۴۹۲	۲۹۳	توضیح - کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کر دے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کر دینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف، ائمہ، دلائل	۴۹۳
۲۹۴	توضیح - کیا ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچتے ہی وہ اسے قبول کر لے، دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے تک اگر پہلا قاضی عہدہ سے نکال دیا جائے یا مرجائے، مسائل کی تفصیل، اختلاف، ائمہ، دلائل	۴۹۴	۲۹۵	توضیح - فصل آخر، حدود و قصاص میں عورت کا حکم قضاء جائز ہے یا نہیں، کیا قاضی دوسرے کو اپنا نائب قاضی بنا سکتا ہے، جمعہ کی نماز پڑھانے اور انتظام کے لئے جسے ذمہ دار بنایا گیا وہ دوسرے کو اپنا نائب بنا سکتا ہے یا نہیں، تفصیل، مسائل، احکام، دلائل	۴۹۵
۲۹۶	توضیح - کسی حاکم کا کوئی حکم کسی قاضی کے سامنے لایا جائے تو وہ کیا کرے، اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی ججی نے اس کے بارے میں ایک فیصلہ کر لیا تو ایب فیصلہ لازم العمل ہوگا یا نہیں، وہ فیصلہ دوسرے قاضی کے فیصلہ سے متفق ہو یا مختلف ہو، تفصیل، مسائل، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل	۴۹۶	۲۹۷	توضیح اگر قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں	۴۹۷
۲۹۵	توضیح - کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کر دے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کر دینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف، ائمہ، دلائل	۴۹۵	۲۹۶	توضیح - کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کر دے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کر دینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف، ائمہ، دلائل	۴۹۶
۲۹۸	توضیح - کیا ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچتے ہی وہ اسے قبول کر لے، دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے تک اگر پہلا قاضی عہدہ سے نکال دیا جائے یا مرجائے، مسائل کی تفصیل، اختلاف، ائمہ، دلائل	۴۹۸	۲۹۹	توضیح - فصل آخر، حدود و قصاص میں عورت کا حکم قضاء جائز ہے یا نہیں، کیا قاضی دوسرے کو اپنا نائب قاضی بنا سکتا ہے، جمعہ کی نماز پڑھانے اور انتظام کے لئے جسے ذمہ دار بنایا گیا وہ دوسرے کو اپنا نائب بنا سکتا ہے یا نہیں، تفصیل، مسائل، احکام، دلائل	۴۹۹
۲۹۹	توضیح - کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کر دے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کر دینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف، ائمہ، دلائل	۴۹۹	۳۰۰	توضیح - کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کر دے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کر دینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف، ائمہ، دلائل	۵۰۰

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۲۹۸	توضیح۔ وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں اس کے حرام ہونے یا حلال ہونے کا حکم دیا ہو تو کیا وہ چیز واقعہ حرام یا حلال ہو جائے گی، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۳۶۳	۳۰۵	چاہئے، محکم اور قاضی کے فیصلہ کے درمیان کوئی فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۳۶۹
۲۹۹	توضیح۔ کیا کسی قاضی کو یہ حق ہے کہ کسی غائب شخص پر کوئی فیصلہ نافذ کرے، اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے وہ غائب ہو گیا، تو اس صورت میں وہ فیصلہ نافذ کر سکتا ہے یا نہیں، جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کس صورتوں میں وکیل بنتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۳۶۵	۳۰۶	توضیح۔ اگر ثالث، محکم متجہمین کے بیانات سننے کے بعد کسی سے قسم کھانے کو کہے اور وہ انکار کر دے اگر وہ مدعی یا مدعی علیہ کے بارے میں کہے کہ فلاں شخص نے اس بات کا اقرار کیا ہے، یا محکم اپنے معزول ہونے کے بعد یہ کہے کہ میں نے اپنے اختیار کے وقت اسے یہ حکم سنایا، اگر دو منزلہ مکان کے دو باشندے اپنی اپنی منزل میں کچھ دودھل کرنا چاہیں تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۳۷۰
۳۰۰	توضیح۔ کیا قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ یتیم کے مال امانت کو کسی دوسرے قرضہ کے طور پر دے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۳۶۶	۳۰۷	توضیح۔ سیدھی گلی اور گول گلی جس میں کچھ راستہ بند اور کچھ کھلا ہوا ہو اس میں شفعہ کا حق دار کون اور کس طرح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۳۷۱
۳۰۱	باب التحکیم	۳۶۶	۳۰۸	توضیح۔ کسی دعویٰ کو تسلیم سے انکار کے باوجود اس دعویٰ پر مصالحت کر لینا، مجہول حق پر مجہول صلح کی صورت ایک چیز کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ بطور ہبہ وہ میری ہے پھر یہ دعویٰ کرنا کہ بطور خرید میری ملکیت ہے، خواہ ہبہ کا دعویٰ پہلے ہو یا خرید کا دعویٰ پہلے ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۳۷۲
۳۰۲	توضیح۔ کیا ایک مرتبہ کسی کو محکم مان لینے کے بعد فریقین آخر تک اس کے فیصلہ کو ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور ثالث نے جب اپنا فیصلہ سنایا تو فریقین کو اس کے انکار اور نہ ماننے کا حق رہتا ہے یا نہیں، اگر اس کے فیصلہ کو کسی قاضی کے پاس سرفہ کہا جائے تو قاضی کو کیا کرنا	۳۶۶	۳۰۹	توضیح۔ ایک شخص نے دوسرے سے کہا	۳۷۳

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۱۰	توضیح - زید نے ایک مرتبہ خود پر دوسرے کے حق باقی رہنے کا دعویٰ کیا مگر دوسرے شخص نے خود اس کا انکار کیا جس کے فوراً بعد اسی نے پلٹ کر کہا کہ میرا ہی حق تم پر باقی ہے، مذکورہ صورت سے متعلق تفصیل اور اس کی پوری بحث مع اختلاف ائمہ، اور دلائل	۴۷۵	۳۱۱	توضیح - زید نے بکر سے یہ کہا کہ تم میرے بھائی ادا کردو، بکر نے کہا کہ تمہارا حق مجھ پر بھی باقی نہیں ہوا اور میں تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں، اس کے ساتھ ہی اس کی طرف سے یہ گواہی پیش ہوئی کہ مدعی نے تو اسے پہلے ہی بری کر دیا تھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۷۸
۳۱۲	توضیح - ایک شخص نے اپنی ذات پر قرض کی ایک دستاویز لکھی، اور بالکل آخر میں اللہ تعالیٰ متصلاً یا مفصلاً لکھی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف دلائل	۴۷۹	۳۱۳	توضیح - ایک عورت نے قاضی کے پاس کر یہ دعویٰ کیا کہ میرا شوہر نصرانی تھا وہ مر گیا ہے اور اب میں مسلمان ہوں اس لئے نصرانیہ عورت کے اعتبار سے مجھے اس کا ترکہ ملنا چاہئے، مگر شوہر کے وارثوں نے اس کو ترکہ دینے سے انکار کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۸۱
۳۱۴	توضیح - اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مسکین پر صدقہ ہے، اگر اپنے تہنی مال کی وصیت کی تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۸۲	۳۱۵	توضیح - زید مر گیا اور وہ منقول یا غیر منقول جائیداد چھوڑ کر جس پر خاندان کا قبضہ ہے اور بکر نے قاضی کے پاس آ کر گواہی سے ثابت ہو گیا کہ زید میرا باپ تھا اس کے وارث ہم دو بھائی ہیں، اگرچہ میرا بھائی فی الحال لاپتہ ہے اس لئے مجھے اس کی وراثت ملنی چاہئے، بعد میں دوسرا بھائی بھی آ گیا	۴۸۶
۳۱۸	توضیح - نذر کرنے کی صورت میں لفظ مال یا ملکیت کہنے سے کیا فرق آتا ہے، وکیل اور وصی کا فرق، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۸۸	۳۱۹	توضیح - کسی نے کسی کو اپنا وصی یا وکیل بنایا مگر اسے اس کی اطلاع نہیں دی گئی، اس کے باوجود اس کے ترکہ کے مال	۴۸۹
۳۱۶	توضیح - زید مر گیا اور وہ منقول یا غیر منقول جائیداد چھوڑ کر جس پر خاندان کا قبضہ ہے اور بکر نے قاضی کے پاس آ کر گواہی سے ثابت ہو گیا کہ زید میرا باپ تھا اس کے وارث ہم دو بھائی ہیں، اگرچہ میرا بھائی فی الحال لاپتہ ہے اس لئے مجھے اس کی وراثت ملنی چاہئے، بعد میں دوسرا بھائی بھی آ گیا	۴۸۶	۳۱۷	توضیح - اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مسکین پر صدقہ ہے، اگر اپنے تہنی مال کی وصیت کی تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۸۷
۳۱۸	توضیح - نذر کرنے کی صورت میں لفظ مال یا ملکیت کہنے سے کیا فرق آتا ہے، وکیل اور وصی کا فرق، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۸۸	۳۱۹	توضیح - کسی نے کسی کو اپنا وصی یا وکیل بنایا مگر اسے اس کی اطلاع نہیں دی گئی، اس کے باوجود اس کے ترکہ کے مال	۴۸۹
۳۱۵	توضیح - زید نے ایک مرتبہ خود پر دوسرے کے حق باقی رہنے کا دعویٰ کیا مگر دوسرے شخص نے خود اس کا انکار کیا جس کے فوراً بعد اسی نے پلٹ کر کہا کہ میرا ہی حق تم پر باقی ہے، مذکورہ صورت سے متعلق تفصیل اور اس کی پوری بحث مع اختلاف ائمہ، اور دلائل	۴۷۵	۳۱۶	توضیح - زید مر گیا اور وہ منقول یا غیر منقول جائیداد چھوڑ کر جس پر خاندان کا قبضہ ہے اور بکر نے قاضی کے پاس آ کر گواہی سے ثابت ہو گیا کہ زید میرا باپ تھا اس کے وارث ہم دو بھائی ہیں، اگرچہ میرا بھائی فی الحال لاپتہ ہے اس لئے مجھے اس کی وراثت ملنی چاہئے، بعد میں دوسرا بھائی بھی آ گیا	۴۸۶
۳۱۷	توضیح - اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مسکین پر صدقہ ہے، اگر اپنے تہنی مال کی وصیت کی تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۸۷	۳۱۸	توضیح - نذر کرنے کی صورت میں لفظ مال یا ملکیت کہنے سے کیا فرق آتا ہے، وکیل اور وصی کا فرق، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۸۸
۳۱۹	توضیح - کسی نے کسی کو اپنا وصی یا وکیل بنایا مگر اسے اس کی اطلاع نہیں دی گئی، اس کے باوجود اس کے ترکہ کے مال	۴۸۹	۳۲۰	توضیح - اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مسکین پر صدقہ ہے، اگر اپنے تہنی مال کی وصیت کی تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۹۰

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۱۸	تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - کن مواقع میں صرف ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہو جاتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہی دینے کے لئے کن کن باتوں کا ہونا شرط ہے، فاسق کی گواہی مقبول ہوتی ہے یا نہیں، اور اگر قاضی اس کی گواہی قبول کر لے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۹۹	۳۲۰	توضیح - کسی کو وکیل مقرر کرنے یا معزول کرنے کی خبر دینے کے معاملہ میں کتنے اور کیسے گواہ کا ہونا شرط ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - اگر قاضی یا اس کے امین نے مقرض کا قرض ادا کرنے کے لئے اس کے غلام کو بیچ دیا اور رقم پر قبضہ بھی کر لیا مگر رقم ضائع ہو گئی، اور غلام بھی استحقاق کی بناء پر لے گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۹۰
۳۱۹	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۰	۳۲۱	توضیح - اس قاعدہ کی تفصیل کہ قاضی کے معزول ہونے سے پہلے اس کے بعد تنہا قاضی کا قول یا خط قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۹۱
۳۲۰	توضیح - امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گواہوں میں کون کون سی شرطیں پائی جانی چاہئیں تفصیل مسائل، دلائل	۵۰۱	۳۲۲	توضیح - اگر قاضی کے معزول ہو جانے کے بعد کسی نے اس سے کہا کہ آپ نے قاضی رہتے ہوئے ظلماً مجھ سے روپے لے کر فلاں کو دیئے یا میرا ہاتھ ظلماً کٹوایا تھا اس لئے اب اس حق کی تلائی کریں، لیکن قاضی نے ظلماً ہونے سے حق کی تلائی کرنے سے انکار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۴۹۲
۳۲۱	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۲	۳۲۳	توضیح - اگر قاضی کے معزول ہو جانے کے بعد کسی نے اس سے کہا کہ آپ نے قاضی رہتے ہوئے ظلماً مجھ سے روپے لے کر فلاں کو دیئے یا میرا ہاتھ ظلماً کٹوایا تھا اس لئے اب اس حق کی تلائی کریں، لیکن قاضی نے ظلماً ہونے سے حق کی تلائی کرنے سے انکار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۴۹۳
۳۲۲	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۳	۳۲۴	توضیح - اگر قاضی کے معزول ہو جانے کے بعد کسی نے اس سے کہا کہ آپ نے قاضی رہتے ہوئے ظلماً مجھ سے روپے لے کر فلاں کو دیئے یا میرا ہاتھ ظلماً کٹوایا تھا اس لئے اب اس حق کی تلائی کریں، لیکن قاضی نے ظلماً ہونے سے حق کی تلائی کرنے سے انکار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۴۹۴
۳۲۳	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۴	۳۲۵	توضیح - کتاب الشہادۃ، شہادۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا سبب، شروط حکم، تفصیل، دلائل	۴۹۵
۳۲۴	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۵	۳۲۶	توضیح - گواہی دینے کے کتنے مرتبے یا مواقع ہیں، اور کیا کیا، تفصیل، حکم، دلائل	۴۹۶
۳۲۵	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۶	۳۲۷	توضیح - حدود و قصاص کے عدوہ دوسرے معاملات میں گواہی کے لئے کتنے اور کیسے افراد کا ہونا ضروری ہے،	۴۹۷
۳۲۶	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۷			
۳۲۷	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۸			
۳۲۸	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۰۹			
۳۲۹	توضیح - گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح - گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل	۵۱۰			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۳۶	حکم، اختلاف ائمہ، دلائل توضیح: کیا کسی چیز کو کسی شخص کے قبضہ میں دیکھ کر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہی شخص اس کا مالک ہے مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتحکم دلائل۔	۵۱۱	۳۳۳	توضیح: اہل اہواء۔ فرقہ خطیبہ کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ۔ حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل۔	۵۲۰
۳۳۷	توضیح: باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن کی مقبول نہیں ہوتی ہے اندھے اور گونگے کی گواہی اگر گواہی دینے کے بعد اور قاضی کے فیصلہ سے ہلے گواہ اندھا ہو جائے تفصیل مسائل۔ حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل	۵۱۳	۳۳۴	توضیح: ذمی۔ حربی۔ فاسق اور مرتد کی گواہی کا حکم ہے اختلاف ائمہ۔ دلائل	۵۲۱
۳۳۸	توضیح: خدام۔ محدوئی القذف، اور کافر جسے حد قذف لگا دی گئی ہو اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا ان کی گواہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۱۴	۳۳۵	توضیح: حربی کے بالمقابل ذمی کی مسلمان کی امان پر کر آنے والے حربیوں میں سے ایک کی دوسرے کے بالمقابل گواہی مقبول ہونے کے بارے میں اسی طرح اگر کسی مسلمان میں گناہ صغیرہ اور دوہوں پائے جاتے ہوں یا صرف ایک قسم کے پائے جاتے ہوں مسائل، حکم، تفصیل، دلائل	۵۲۲
۳۳۹	توضیح: اپنی اور ادا یا آباء و اجداد کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں اسی طرح کر ایہ دار یا ملازم کی گواہی مالک کے حق میں یا میاں بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں مقبول ہوگی یا نہیں تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۵۱۵	۳۳۶	توضیح: اقلق، خصی، ولد الزنا۔ خنثی عمال۔ سے مراد اور معاملات میں ان کی گواہی کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۵۲۳
۳۴۰	توضیح: زوہین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں آقا کی گواہی اپنے غلام کے حق میں مولیٰ کی گواہی اس کے مکاتب کے حق میں یا ایک شریک کی گواہی دوسرے شریک کے حق میں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۵۱۶	۳۳۷	توضیح: اگر دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے باپ نے فلاں کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اگر دو شخصوں نے خواہ قرض خواہ ہوں یا قرضدار ہوں یا وصی ہوں، ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے اس کو بیٹا وصی مقرر کیا ہے مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۵۲۴
۳۴۱	توضیح: مخنث، رونے والیوں گانے بجانے والیوں، شراب پینے والوں پرندے لڑانے والوں اور اڑانے والوں۔ کی گواہی کا حکم، تفصیل، دلائل	۵۱۷	۳۳۸	توضیح: صرف جرح پر قاضی گواہی کو قبول کرے گا یا نہیں اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ میں نے گواہوں کو اتنا مال دے کر اس بات پر صبح کی تھی کہ میرے خلاف غلط بات کی گواہی نہ دینا پھر بھی ان لوگوں نے غلط گواہی	۵۲۵
۳۴۲	توضیح: حمام میں ننگے ہو کر نہانے کے لیئے داخل ہونے والے سود خور قمار بازی	۵۱۸	۳۳۹		۵۲۶

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۵۱	دید کی لہذا میری وہ رقم مجھے واپس دلائی جائے تفصیل مسائل - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۵۲۸	۳۵۲	توضیح اگر کسی نے کچھ گواہی دی اور بعد میں اس نے کہا کہ بیان میں مجھ سے غلطی ہو گئی اپنا بیان بدلنا چاہتا ہوں مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۲۸
۳۵۲	باب الاختلاف فی الشهادة توضیح باب، گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان اگر اصل دعویٰ کے بعد دو گواہوں کے اپنے اپنے بیان میں اختلاف ہو۔ تفصیل، مسئلہ، حکم، دلائل	۵۲۹	۳۵۳	توضیح اگر کسی مدعی کے دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہموں کی گواہی دی اور خود مدعی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو یا یوں کہا کہ سوائے ایک ہزار کے اور کچھ باقی نہیں ہے یا مدعی نے اس جملہ کے کہنے سے بھی خاموشی برتی تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۵۳۰
۳۵۴	توضیح اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں ایک ہزار قرض لینے کی گواہی دی پھر ایک نے ان میں سے پانچ سوا دہا کرنے کی بھی گواہی دی مسئلہ کی تفصیل - گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں، اختلاف ائمہ - دلائل	۵۳۰	۳۵۵	توضیح اگر قتل کے معاملہ میں گواہی دیتے ہوئے دو گواہوں نے متفق ہو کر یا مختلف ہو کر واقعہ اور اس کے قتل اور وقت کو ایک ہی بتائے ہوئے جگہ اور علاقہ کے بارے میں اختلاف کر دیا یا جانور کے چرانے پر گواہی دیتے ہوئے ایک نے نر اور دوسرے نے اسے مادہ بتایا یا رنگ کے بارے میں اختلاف کیا	۵۳۲
۳۵۶	توضیح اگر کسی غلام کی خریداری پر ایک گواہ نے ایک ہزار اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار قیمت کی گواہی دی خواہ اس کا مدعی بائع ہو یا مشتری - اگر یہی صورتیں بدل کتابت - بدل خلع اور رہن و اجارہ میں ہوں تفصیل مسائل حکم - دلائل	۳۵۶	۳۵۷	توضیح اگر نکاح کی صورت میں مقدار مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو جائے تفصیل مسائل - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۳۵۷
۳۵۸	توضیح فصل، وراثت کے بارے میں گواہی دینا، جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو کن صورتوں میں اس کے وارث کی ملکیت اس چیز پر ثابت ہوتی ہے، تفصیل مسائل حکم - اختلاف ائمہ - دلائل	۳۵۸	۳۵۹	توضیح اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی کے سامنے یہ گواہی دی کہ جس گھر پر ابھی تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں آدمی کے پاس اتنے وقت سے تھا، قبضہ معلوم اور مجہول کی تفصیل، قبضہ کی قسمیں، اور حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۳۵۹
۳۶۰	باب الشهادة علی الشهادة توضیح باب گواہی پر گواہی کا بیان گواہی دو گواہوں کا ہونا یا ایک گواہ پر ایک گواہ ہونا تفصیل مسائل حکم اختلاف ائمہ دلائل	۳۶۰	۳۶۱	توضیح کسی کو گواہ مقرر کرنے کی صورت اور اس کی تفصیل گواہی دیتے وقت فرغ گواہ کس طرح گواہی دے گواہی کے الفاظ کہے ہوں کسی کا کسی کے سامنے اپنی گواہی کا صرف تذکرہ کرنے سے اس کی گواہی جائز ہوگی کہ نہیں تفصیل مسائل اختلاف ائمہ، دلائل	۳۶۱
۳۶۲	توضیح اگر کسی غلام کی خریداری پر ایک گواہ نے ایک ہزار اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار قیمت کی گواہی دی خواہ اس کا مدعی بائع ہو یا مشتری - اگر یہی صورتیں بدل کتابت - بدل خلع اور رہن و اجارہ میں ہوں تفصیل مسائل حکم - دلائل	۳۶۲	۳۶۳	توضیح اگر کسی غلام کی خریداری پر ایک گواہ نے ایک ہزار اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار قیمت کی گواہی دی خواہ اس کا مدعی بائع ہو یا مشتری - اگر یہی صورتیں بدل کتابت - بدل خلع اور رہن و اجارہ میں ہوں تفصیل مسائل حکم - دلائل	۳۶۳

صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار	صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار
۵۵۰	توضیح اگر دو یا ان سے زائد خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں کسی مال کے متعلق گواہی دی اور قاضی نے ان کے مطابق فیصد سنایا دیا اور مدعی نے اس پر قبضہ بھی کر لیا مگر بعد میں ان میں سے چند یا سب کے سب اپنی گواہی سے پھر گئے تفصیل مسائل، اختتامی صورتیں، ان کے احکامات اقوال ائمہ، دلائل	۳۷۰	۵۳۱	توضیح فروغ کی گواہی کن صورتوں میں قابل قبول ہوتی ہے اگر فرد نے اپنے اصول کو عادل کہا اگر دو گواہوں میں سے ایک نے دوسرے کو عادل کہا تفصیل مسائل، اقوال مشائخ، دلائل	۳۶۳
۵۵۲	توضیح اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں کسی شخص متعین سے نکاح کرنے کی گواہی دی مہر مثل یا اس سے کم یا اس سے زائد میں اور قاضی نے اس کی وجہ سے ان دونوں میں نکاح قائم کر دیا بعد میں وہ دونوں اس سے پھر گئے، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل	۳۷۱	۵۳۲	توضیح اگر مطالبہ کے باوجود فروغ نے اپنے اصول کو عادل کہنے سے بالکل خاموشی برتی اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کر دیا تو فروغ کی گواہی کا حکم۔ تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشائخ، دلائل	۳۶۴
۵۵۳	توضیح اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی ایک چیز مثل قیمت یا زیادہ یا کم پر قطعی طور سے یا خیر شرط کے ساتھ فروخت کی ہے مگر بعد میں یہ دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے اگر دو مردوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے حلاق دیدی ہے مگر بعد میں رجوع کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۳۷۲	۵۳۳	توضیح شاہد ازوری کی تعریف اور اس کا حکم اس کی تشہیر کا طریقہ، اقوال مشائخ، دلائل	۳۶۵
۵۵۴	توضیح اگر دو گواہوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے اگر گواہوں نے کسی کے بارے میں قصاص لازم کرنیکی گواہی دی اور اس سے قصاص لے لیا گیا بعد میں انہوں نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۳۷۳	۵۳۴	توضیح کیا قاضی خود گواہ کا گواہ (فرغ) بن کر دوسرے قاضی کے پاس اپنا سفارشی خط لکھ سکتا ہے کیا تہ قاضی دو گواہوں کے قائم مقام ہو سکتا ہے شعب قبیہ فخذ صوبہ شہر محلہ کلی وغیرہ کی طرف نسبت کرنے میں فرق تفصیل مسائل اختلاف ائمہ، دلائل	۳۶۶
۵۵۵	توضیح اگر فروغ کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرنا تک مقبول ہو سکتا ہے مقبوضت کی شرط انکار کی وجہ سے تاوان لازم ہونا یا نہ ہونا۔ تفصیل مسائل، دلائل	۳۷۴	۵۳۶	توضیح جھوٹی گواہی دینے والے کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے تفصیل مسئلہ، اقوال مشائخ، دلائل	۳۶۷
			۵۳۷	کتاب الر حوع عن الشهادات توضیح گواہی سے رجوع کرنا اس کی صورتیں رجوع کرنا تک مقبول ہو سکتا ہے مقبوضت کی شرط انکار کی وجہ سے تاوان لازم ہونا یا نہ ہونا۔ تفصیل مسائل، دلائل	۳۶۸
			۵۳۸	توضیح دو آدمیوں کی گواہی دینے کی وجہ سے حکم فیصد سنایا مگر گواہوں نے بعد میں انکار کر دیا تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، دلائل	۳۶۹

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۸۲	گواہوں نے رجوع کیا ساتھ یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرغ گواہوں کو اپنی گواہی پر مقرر نہیں کیا تھا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کہا یا بعد میں اور اگر اصول و فروع سب نے رجوع کیا تفصیل مسائل، حکم، اقوال، مشائخ، دلائل	۵۵۶	۳۷۵	توضیح اگر فروع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا یا اس بارے میں غلطی کی اور اگر گواہوں کے مزکیوں نے اپنے نزکیہ سے رجوع کر لیا تفصیل مسائل، حکم، اقوال، مشائخ، دلائل	۵۵۶
۳۸۳	توضیح عقد کی دوسری قسم اور اس کی تفصیل اس دوسری قسم کی دوسری صورتیں اور مثالیں۔	۵۶۳	۳۷۶	توضیح اگر گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کی تو ضمان کس پر لازم آئے گا اور اگر فقط شرط پائی جانے کے گواہوں نے رجوع کیا تفصیل مسائل، حکم، اقوال، مشائخ، دلائل	۵۵۷
۳۸۴	توضیح وکیل کے ذریعہ اپنا مال فروخت کرنے کے بعد براہ راست خریدار سے قیمت وصول کرنا تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۵۶۵	۳۷۷	کتاب الوکالت	۵۵۷
۳۸۵	باب الوکالت بالبیع و اشراء	۵۶۵	۳۷۸	توضیح کتاب الوکالت وکالت کی تحقیق رکن، شرط، حکم، صفت، ثبوت، دلائل	۵۵۸
۳۸۶	توضیح اگر موکل نے اپنے وکیل کو دار یا ثوب یا دابہ کہہ کر اس کے خریدنے کے لئے رقم دیدی اور اس کی نوع بھی بیان کر دی اگر کسی کو کچھ روپے دیتے ہوئے اس سے یہ کہا کہ تم طعام خرید کر لے آؤ تو طعام سے کیا چیز مراد لی جائیگی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۵۶۷	۳۷۹	توضیح وکالت بالخصوم کن کن صورتوں میں جائز ہے تفصیل، اقوال، مشائخ، دلائل۔	۵۶۰
۳۸۷	توضیح عقد صرف اور عقد سلم کرنے یا اسے قبول کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنے کا حکم عقد سلم یا صرف کے وکیل اور موکل اس کے ساتھ معہہ کرنے والے دونوں ان کے موکل اس پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۵۶۸	۳۸۰	توضیح خصم کی رضامندی کے بغیر خصومات کے لئے وکیل مقرر کرنا صورت مسئلہ، تفصیل، حکم، اقوال، ائمہ، دلائل	۵۶۱
۳۸۸	توضیح اگر وکیل نے اپنے موکل کے کہنے	۵۷۰	۳۸۱	توضیح وکالت کی شرطیں اگر آزاد عاقل بالغ نے عبد مازون یا اپنے ہی جیسے یا عبد مازون نے اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا اگر موکل نے کیس عاقل بالغ آزاد مگر مجبور کو یا عبد مجبور کو وکیل بنایا، تفصیل	۵۶۲

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۸۹	توضیح ایک شخص نے اپنے وکیل کو ایک درہم دے کر یہ کہا کہ تم اس کے عوض دس رطل گوشت لے آؤ مگر وکیل نے اس کے عوض میں رطل گوشت مایا تو اس زیادتی کا مالک کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۵۷۱	۳۹۲	دلائل۔ توضیح کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے اس غلام کو فلاں شخص کے لئے بیچ دو اور اس نے بیچ دیا بعد میں اس شخص نے آکر اس کے کہنے کی تصدیق کی یا تکذیب کی پھر مزید نے کہا کہ میں نے وہ غلام اپنے لئے خریدا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۵۷۶
۳۹۰	توضیح اگر کسی نے دوسرے کو کوئی معین یا غیر معین غلام خریدنے کا وکیل بنایا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے لئے خرید سکتا ہے کن صورتوں میں ایسا خریدا ہوا غلام وکیل ہی کے لئے ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اگر وکیل اور موکل کے درمیان خریدے ہوئے غلام کے بارے میں نیت کا اختلاف ہو گیا ہو غلام کی بیع سلم کرنے میں وکیل کرنے میں کتنی صورتیں ہوتی ہیں تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۵۷۲	۳۹۳	توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ تم ان دونوں متعین غلاموں کو میرے لئے خرید کر لے آؤ مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی لیکن اس وکیل نے ان دو میں سے صرف ایک کو خریدا عام قیمت یا غبن فاحش کے ساتھ اگر وکیل نے موکل کے مال کو غبن فاحش کیساتھ فروخت کیا اگر ایسے دو غلاموں کے بارے میں جو قیمت میں برابر ہوں کہ تم ان دونوں کو میرے لئے ایک ہزار میں خریدو اور وکیل نے صرف ایک کو بیچ سوا یا اس سے کم یا اس سے زیادہ میں خرید یا	۵۷۸
۳۹۱	توضیح اگر ایک شخص نے دوسرے کو کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا پھر وکیل نے موکل سے کہا کہ میں نے وہ غلام خرید لیا تھا مگر میرے پاس آکر وہ مر گیا ہے اور موکل نے کہا کہ وہ تو تم نے اسے لئے خریدا تھا اور اگر موکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور غلام کی موجودگی میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو گیا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۵۷۵	۳۹۴	توضیح: اگر زید کے بکر پر ہزار روپے باقی ہوں اور وہ بکر سے کہے کہ تم ان بکرے سے اس متعین غلام یا کسی بھی غیر متعین غلام کو میرے لئے خرید دو چنانچہ اس نے خریدا مگر موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی وکیل کے پاس مر گیا یا زید نے بکر سے کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم یا بیع صرف کا معاملہ کر لو، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۵۷۹
۳۹۵	توضیح اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر اس کو ایک باندی خریدنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے ایک باندی خرید بھی لی بعد میں دونوں کے درمیان	۵۸۰			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۹۶	قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا مثلاً موکل نے کہا کہ وہ تو صرف پانچ سو کی ہے اور وکیل نے کہا کہ پورے ہزار روپے کی ہے تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۵۸۱	۳۹۷	توضیح۔ اگر موکل نے اپنے وکیل سے کہا کہ تم اس متعین غلام کو میرے لئے خرید دو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا مگر اس کی خریداری کے بعد وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا پھر بائع سے سوال کرنے پر اس نے وکیل کی بات کی تائید کی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۵۸۱
۳۹۸	فصل فی التوکیل بشراء نفس العبد	۵۸۱	۳۹۸	توضیح دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان اگر غلام نے دوسرے اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دیتے ہوئے کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مولیٰ سے خرید لو اور اس نے مولیٰ سے خرید لیا یہ پوری تفصیل بتا کر یا بغیر بتائے ہوئے۔ اور اگر زید کو روپے دے کر کہا کہ تم کسی غلام کو خریدنے کے لئے میرے لئے وکیل ہو جاؤ اور اس نے خرید دیا تفصیل مسائل حکم دلائل	۵۸۳
۳۹۹	توضیح۔ ایک آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تم خود میرے لئے اپنے مالک سے خرید لو، اور غلام نے اسی کے مطابق اپنے مالک سے کہا اور اس نے اسے فروخت کر دیا، اور اس نے خریداری کو خود اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۸۳	۴۰۰	توضیح۔ تیسری فصل، بیع کی وکالت کا	۵۸۵
۴۰۱	بیان، اگر زید نے بکر کو کسی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا تو کیا وہ ہر شخص کے ساتھ معاملہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۰۱	۴۰۲	توضیح کسی چیز کی خواہ وہ متعین ہو یا غیر متعین اس کی خریداری کا وکیل اس کی قیمتی قیمت تک لگا سکتا ہے، قیمتی حد تک کم اور کس قدر زیادہ لگائے ہوئے دام کو قبول یا انکار کیا جاتا ہے، غبن فاحش کی تعریف۔	۴۰۲
۴۰۳	توضیح۔ اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کیا اور اس نے ایک ساتھ فروخت نہ کر کے قسطوں میں بیعتی تھوڑا تھوڑا فروخت کیا، حکم، اختلاف، دلائل	۴۰۳	۴۰۴	توضیح۔ اگر کسی نے کسی کو ایک غلام خریدنے کا وکیل بنایا، اس نے پہلے اس کا آدھا خرید لیا، پھر کسی وقت بقیہ بھی خرید لیا، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اس نے اسے واپس خرید لیا، مگر خریدار نے کسی عیب کی بناء پر اسے واپس کر دیا، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۰۴
۴۰۵	توضیح۔ اگر مشتری اپنے خریدے ہوئے مال کو کسی ایسے عیب کی وجہ سے کہ اس جیب عیب دو بار ہو سکتا ہو یا دوبارہ نہ ہوتا وکیل کے پاس واپس کر دیا خواہ قاضی فیصلہ کی بناء پر یا اس کے بغیر ہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۰۵	۴۰۶	توضیح ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ	۴۰۶
۵۸۷			۵۸۸		
۵۸۹			۵۸۹		
۵۹۰			۵۹۰		
۵۹۱			۵۹۱		
۵۹۳			۵۹۳		

صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار	صفحہ نمبر	عنوان	نمبر شمار
۶۰۰	اختلاف ائمہ، دلائل توضیح: وہ شخص جسے قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو کیا وہ خصومت کا بھی وکیل ہو جاتا ہے جب کوئی اپنا اصل دیا ہوا قرض وصول نہیں کرتا ہے تو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنا قرض پورا پا لیا ہے تفصیل مسائل، حکم۔ دلائل	۴۱۱	۳۰۷	تم میرے غم کو نقد رقم قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچ دیا ہے وکیل نے جواب دیا کہ تم نے نقد بیچنے کی قید نہیں لگائی تھی اگر مضارب اور رب المال کے درمیان نقد اور ادھار کے درمیان اختلاف ہو جائے ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کر دیا مگر اس رقم کے عوض اس کا مال رہن رکھ لیا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۱۲
۶۰۱	توضیح: وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل بن سکتا ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔	۴۱۲	۳۰۸	توضیح چوتھی فصل ایک سے زیادہ کو وکیل بنانا اگر کوئی شخص دو آدمیوں کو وکیل بنائے تو کیا ان میں سے کسی ایک کو تنہا انہیں تصرف کا حق ہو گا کن صورتوں میں دو وکیلوں میں سے صرف ایک کا بھی تصرف جائز ہو گا تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔	۴۱۳
۶۰۳	توضیح: اگر کسی کے وکیل خصومت نے قاضی کے سامنے یا اس کی غیبت میں اپنے موکل کے ذمہ کچھ باتیں کرنے کا اقرار کر لیا اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۱۳	۳۰۹	توضیح: کیا وکیل کو یہ حق ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اسی کام کے لئے وکیل بنادے یا کسی تیسرے شخص سے معاملہ طے کر سکتا ہے اگر موکل دو وکیل بنادے تو ان تمام صورتوں میں حقوق کس سے متعلق ہوں گے تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۴۱۴
۶۰۴	توضیح: اگر کسی نے زید کی طرف سے مال کی کفالت کی پھر موقوف لہ یعنی مال والے نے نفیل کو اپنی طرف سے یہ مال وصول کرنے کا وکیل بنایا مسئلہ کی تفصیل، حکم۔ دلائل	۴۱۴	۳۱۰	توضیح: اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی یا حربی نے اپنی نابالغ مسلمان اور آزاد لڑکی کا نکاح کر دیا یا اس کے مال میں تصرف کر دیا تفصیل مسائل حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل	۴۱۵
۶۰۶	توضیح: اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں شخص کی طرف سے جو کہ فی الحال غائب ہے اس کے قرض کے وصول کرنے کا وکیل ہوں اور بعد میں خود وہ شخص بھی اجازت دیدے اس کی احتمالی تمام صورتوں کے ساتھ وکیل کے مطالبہ پر قرضدار نے جو کچھ دیا اس کا دینا غلط ثابت ہوا مگر وہ مال اب تک وکیل کے پاس موجود ہو یا ضائع ہو گیا ہو تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۴۱۵	۳۱۱	توضیح: بیاب خصومت اور مال پر قبضہ کرنا اگر کسی شخص کو معاملہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو تو کیا اس پر قبضہ کرنا اسی کی ذمہ داری ہوگی اگر اسی کام کے لئے دو وکیل مقرر کیے گئے ہوں تو ایک وکیل کا کام کافی ہو جائے گا مسائل کی تفصیل، حکم	۴۱۶
۶۰۷	توضیح: ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس آ کر کہا کہ فلاں شخص کا مال امانت جو	۴۱۶			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۴۲۶	توضیح۔ دعویٰ کے قابل قبول ہونے کی شرط۔ دعویٰ کے صحیح ہونے کے بعد بھی ضروری باتیں اگر دعویٰ کا مال باقی ہو یا ضائع ہو گیا ہو۔ تو کیا باتیں ضروری ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل	۶۱۹	۴۳۲	ائمہ۔ دلیل۔ توضیح۔ اگر مدعی علیہ کو قاضی قسم کھانے کے لئے کہے پھر بھی وہ انکار کر دے تو قاضی کیا کرے گا جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کو لازم کرنا چاہے تو کس طرح حکم۔ اور کیوں۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف۔ دلائل	۶۲۸
۴۲۷	توضیح۔ اگر مدعی کا دعویٰ غیر منقول جائیداد پر ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے۔ جائیداد کی چودہ کی بیان کرتے وقت صرف اس کی دو یا تین حدیں بیان کیں۔ مال منقول کے دعویٰ میں کن باتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل	۶۲۰	۴۳۳	توضیح۔ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو منکر سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے گا یا نہیں۔ کن کن معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے۔ استیلاء ثابت ہونے کی صورت۔ بذل کے معنی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل	۶۳۰
۴۲۸	توضیح۔ مدعی نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے اگر وہ ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی کس طرح دعویٰ کرے گا۔ دعویٰ صحیح ثابت ہو جانے کے بعد قاضی کیا کرے گا۔ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کر لیا۔ یا دعویٰ کا انکار کر دیا۔ اگر مدعی اپنے گواہوں کو لانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم کھانے کو کہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۶۲۲	۴۳۴	توضیح۔ چوری کے سلسلہ میں چور سے قسم لی جائے گی یا نہیں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے، اگر ایک عورت نے اپنے حق میں طلاق قبل اندخول یا بعد اندخول کا اقرار کیا نکاح اور نسب کے اقرار کے سلسلہ میں قسم نہ کھانے کا حکم۔ یہہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کا حکم۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل	۶۳۲
۴۲۹	باب۔ ۱۰۰۰	۶۲۲	۴۳۵	ائمہ۔ دلائل۔ توضیح۔ اگر کوئی شخص قصاص کے دعویٰ میں قتل سے انکار کر دے اور اسے قسم کھانے کے لئے کہنے سے وہ قسم کھانے سے بھی انکار کر دے۔ یہ دعویٰ پوری جان کے ختم کرنے پر ہو یا اس کے اعضاء بدن میں سے کسی عضو کو ضائع کرنے پر ہو۔ قصاص کے منوع ہونے کی صورتیں۔ قسمت کی صورت۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل	۶۳۳
۴۳۰	توضیح۔ باب قسم لینے کا بیان۔ اگر مدعی کے گواہ موجود ہوں خواہ قاضی کی مجلس میں یا اس شہر میں پھر بھی مدعی علیہ سے قسم کھانے کا وہ مطالبہ کرے۔ کیا کسی صورت میں مدعی سے بھی قسم لی جاسکتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل	۶۲۵	۴۳۶	توضیح۔ اگر کسی موقع سے مدعی یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں ہیں۔ یا میرے گواہ	۶۳۵
۴۳۱	توضیح۔ ملک مطلق کے دعویٰ میں قابض کے گواہ قبول ہوں گے یا غیر قابض کے اگر دونوں ہی اس کی ملکیت کے مدعی ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف۔ دلائل	۶۲۶			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
	سفر میں ہیں تو مدعی علیہ کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ اور مدعی علیہ کے شریف اور غیر شریف یا مشہور اور غیر مشہور ہونے کی صورت میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل			بجائے کچھ رقم دے کر قسم کھانے سے خود کو بچالیا۔ یا کسی طرح اس سے مصالحت کر لی، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	
۲۳۷	فصل فی کیفیتہ البعین	۶۳۵	۲۳۲	باب التحالف	۶۳۲
۲۳۸	توضیح: فصل: قسم لینے اور اس کی کیفیت کا بیان۔ مدعی علیہ سے قاضی کس طرح اور کن الفاظ سے قسم کھانے کو کہے، اور کن باتوں سے قسم کے وقت احتیاط کرنی چاہئے، تفصیل، دلائل	۶۳۶	۲۳۳	توضیح: باب التحالف۔ اگر بائع اور مشتری بیع کے معاملہ کے بعد آپس میں اختلاف کرنے لگیں خواہ شمن کا ہو یا بیع کا۔ پھر ان میں سے کسی کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ پھر بیع پر قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد ہو۔ اس کی ممکنہ صورتیں۔ حکم۔ اختلاف مشائخ۔ دلائل۔	۶۳۳
۲۳۹	توضیح: کیا مدعی علیہ سے اس کے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے کی قسم لی جاسکتی ہے، قاضی قسم میں زور دینے کے لئے کس سے کس طرح کے الفاظ ادا کرنے کو کہے، تفصیلی جواب، اقوال مشائخ، دلائل	۶۳۸	۲۳۴	توضیح: اگر بائع اور مشتری دونوں سے ہی قسم لینی ہو تو کس سے پہلے کی جائے۔ اور کس طرح۔ اور کیوں۔ اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینا چاہے تو کیا کرے۔ اور بیع صرف ہونے کی صورت میں قاضی کیا کرے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف مشائخ، دلائل	۶۳۴
۲۴۰	توضیح: کیا کسی مسلمان سے قسم لینے وقت قسم میں زور دینے کے لئے کسی زمانہ یا جگہ کے ساتھ قسم لینا ضروری ہے، اگر مدعی علیہ سے اس کے غلام کی خریداری کا۔ یا مدعی علیہ پر کسی غصب کا یا نکاح کا۔ یا طلاق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اس کا انکار کیا تو منکر سے کن الفاظ سے قسم لی جائے۔ مذکورہ مسائل میں قسم دلانے کی بنیاد کیا ہے۔ تفصیل	۶۴۱	۲۴۵	توضیح: اگر قاضی کے کہنے کے بعد فریقین نے قسم کھالی، کیا فریقین کے قسم کھا سنے سے ہی بیع ختم ہو جاتی ہے۔ اگر کسی ایک فریق نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر فریقین نے میعاد مقدار شرط اختیار اور شمن کے کھرے کھوٹے ہونے کے بارے میں اختلاف کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف اقوال، دلائل	۶۴۵
۲۴۱	توضیح: ایک شخص کو ایک غلام (یا کوئی چیز) وراثت میں یا ہبہ میں ملایا کسی سے خریدا۔ بعد میں کسی نے آکر اس پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے۔ تو اس سے کس طرح کی قسم لی جائے گی۔ اگر مدعی علیہ پر قسم لازم آئی مگر اس نے قسم کھانے سے	۶۴۲	۲۴۶	توضیح: اگر بائع و مشتری دونوں ہی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر بیع کے ضائع ہونے کے بعد دونوں نے مقدار شمن کے بارے میں اختلاف کیا۔ یا بیع یا ہبہ کرنے یا عیب آ جانے کی وجہ سے بیع واپس کئے جانے کا لائق باقی نہ رہی ہو۔ یا شمن دین ہو یا عین ہو۔ ان مسائل کی	۶۴۶
			۲۴۷		۶۴۷
			۲۴۸		۶۴۸
			۲۴۹		۶۴۹

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۴۴۷	تفصیل، حکم، اختلاف اقوال ائمہ، دلائل توضیح۔ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور کسی طرح ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا پھر باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں متباہین کے درمیان اختلاف ہو گیا، تو کیا فریقین سے مشترکہ قسم لی جائے گی، یا کسی ایک سے اور کسی سے اور قیمت - زم ہونے کی صورت میں کسی دن کی قیمت کا اور کس طرح اعتبار کیا جائے گا، تفصیل، مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۵۳	۴۴۸	توضیح۔ ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لی۔ اس کے بعد ان کے درمیان بیچ کا اقالہ ہو گیا پھر ان کے درمیان اس کی قیمت اور رقم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ قبضہ سے پہلے یا بعد میں اختلاف کا نتیجہ۔ اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیچ پر قبضہ کر لیا پھر اس کے عوض کے سلسلہ میں فریقین میں اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، حکم، دلائل	۶۵۵
۴۴۹	توضیح۔ اگر بیع سلم ہو جانے کے بعد اس کا اقالہ ہو جائے اور بعد میں اس کے اس المال کی مقدار میں فریقین میں اختلاف ہو جائے۔ اگر زوجین کے درمیان مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ اس کے ممکنہ احتمالات، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل	۶۵۷	۴۵۰	توضیح۔ اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر کے درمیان معقود عیہ کو حاصل کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو جائے۔ اگر اختلاف اجرت اور کرایہ کی مقدار میں ہو یا اس کی منفعت میں یا	۶۵۹
۴۵۱	توضیح۔ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب کے درمیان بدل کتابت کے بارے میں اختلاف ہو جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۵۱	۴۵۲	توضیح۔ اگر گھر کے سامان کے بارے میں زوجین کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہو اور اختلاف نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق ہو جانے یا مرنے کے بعد ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۵۲
۴۵۳	توضیح۔ فصل۔ وہ لوگ جو خصم (مدعی علیہ) نہیں بنائے جاسکتے ہیں۔ ان کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۴۵۳	۴۵۴	توضیح۔ اگر مدعی نے کسی شخص سے کہا کہ مال جو تمہارے پاس ہے وہ میرا ہے۔ اور مدعی علیہ نے کہا کہ میرے قبضہ میں ہے مگر میرا نہیں بلکہ فلاں شخص کا ہے جو غائب ہے۔ میرے پاس بطور امانت یا رہن کے ہے پھر اس دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیجئے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ، مسئلہ خمسہ، دلائل	۴۵۴
۴۵۶	توضیح۔ اگر مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز ایسے شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ تم نے یہ چیز مجھ سے غصب کر لی ہے۔ یا مجھ سے پڑا ہے۔ اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے یا غصب کیا گیا ہے۔ تو ایسے مدعی علیہ کو خصم کرنا صحیح ہوگا۔ مسائل	۴۵۶			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۵۶	کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۶۶۶	۳۶۲	ایک عورت نے یہ کہا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ اسی قابض شخص نے مجھ سے نکاح کر کے مہر میں یہی غلام مجھے دیا ہے۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا ہے۔ پاس بطور رہن ہے اور میرا اس پر قبضہ بھی ہے۔ اور دوسرے نے کہا کہ یہ غلام مجھے بہہ کے طور پر ملا ہے اور فوراً ہی اس پر میرا قبضہ بھی ہو گیا ہے۔ اور دونوں مدعیوں نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تفصیل مسائل، حکم۔ دلائل	۶۶۷
۳۵۷	باب ما بدعیہ المر جلاں توضیح۔ باب۔ اگر کسی مال کے بارے میں دو شخص مالک ہونے کا دعویٰ کریں اور گواہ بھی پیش کر دیں۔ لیکن وہ مال اس وقت تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۶۷	۳۶۳	توضیح۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک قابض شخص کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ چیز میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز اس شخص سے خریدی ہے جو اس کے علاوہ ہے۔ اور دونوں نے خریداری کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور اگر اسی طرح دونوں نے دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور اگر دونوں میں صرف ایک شخص نے تاریخ خریداری بیان کی۔ اگر ایک چیز پر چار شخصوں نے چار مستقل طریقوں سے مالک بننے کا دعویٰ کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۶۶۸
۳۵۸	توضیح اگر دو مردوں نے ایک ہی متعینہ عورت سے اپنے اپنے نکاح کا دعویٰ کیا، تفصیل، مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۶۶۸	۳۶۴	توضیح۔ اگر مدعی غیر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ تاریخ کے ساتھ پیش کئے۔ اور دوسرا جو اس پر قابض ہے اس سے پہلے کی تاریخ سے ملکیت کے گواہ پیش کئے، مسئلہ کی تفصیل اس کی تمام صورتوں کے ساتھ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۶۹
۳۵۹	توضیح۔ اگر ایب غلام جو کسی کے قبضہ میں ہو اس کے بارے میں دو آدمیوں نے بیک وقت خرید لینے کا دعویٰ کیا ساتھ ہی گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور اگر اسی مسئلہ میں قاضی نے ہر ایک کو نصف نصف لینے کا حکم دیدیا۔ اس کے بعد ایک نے اس سے دستبرداری کر لی۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۶۷۰	۳۶۵	توضیح۔ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے یا صرف ایک فریق کے گواہ نے خریداری کی تاریخ بیان کر دی ہو۔ یا کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی البتہ ان میں سے کسی ایک کا اس غلام پر پہلے سے قبضہ ہو۔ یا دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ بہہ کا دعویٰ کیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۷۱
۳۶۰	توضیح۔ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے یا صرف ایک فریق کے گواہ نے خریداری کی تاریخ بیان کر دی ہو۔ یا کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی البتہ ان میں سے کسی ایک کا اس غلام پر پہلے سے قبضہ ہو۔ یا دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ بہہ کا دعویٰ کیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۶۷۱	۳۶۶	توضیح۔ اگر کسی نتائج چیز کے بارے میں ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اسے خریدا ہے۔ اور	۶۷۲
۳۶۱	توضیح۔ اگر ایک غلام کے بارے میں ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اسے خریدا ہے۔ اور	۶۷۲	۳۶۷	توضیح۔ اگر کسی نتائج چیز کے بارے میں ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اسے خریدا ہے۔ اور	۶۷۳

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۶۸۳	حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔ توضیح۔ اگر ایک چیز کے بارے میں دو مدعی ہوں اور ایک کے پاس دو گواہ ہوں اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں۔ اگر ایک مکان کے مالک ہونے کے بارے میں دو مدعی ہوں۔ اس طرح سے کہ ایک کا پورے مکان پر اور دوسرے کا اس کے آدھے پر دعویٰ ہو۔ اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ کے گواہ بھی پیش کر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۴۶۷	۶۸۰	توضیح۔ اگر کسی چیز کے بارے میں اس کا قبضہ ہے اس کے بارے میں اس قابض اور ایک غیر قابض دونوں نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بنایا ہے۔ اور قابض نے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور اگر ایسا کوئی سبب جو بار بار ہوتا ہو اس پر ایک قابض اور ایک غیر قابض نے خود بنانے کی وجہ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ اگر کسی چیز کے بارے میں اشتباہ ہو کہ وہ بار بار ہوتی ہے یا نہیں اور اس کے بارے میں بھی اس طرح کا اختلاف ہو۔ تفصیل مسائل، حکم۔ دلائل۔	۴۶۵
۶۸۴	توضیح۔ اگر ایک مکان پر دو آدمیوں کا قبضہ ہو اور ان میں سے کل مکان کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اور دوسرے کا اس کے نصف کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک چار نور ہو۔ اس پر دو شخصوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ چار نور میری ملکیت کا نور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے جنہوں نے ان کی ملکیت کی تاریخ کے ساتھ گواہی دیدی۔ ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام دوسرے دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ ایک نے کہا کہ اس نے اسے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے اس کے پاس بطور امانت رکھا تھا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۴۶۸	۶۸۲	توضیح۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے کسی مال کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے گواہ بھی پیش کر دیئے مگر تاریخ کا کسی نے ذکر نہیں کیا۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس چیز کے شے کی ادائیگی کی بھی گواہی دی۔ اگر دونوں فریق کے گواہوں نے غیر منقولہ جائداد کے اس کی تاریخ کے ساتھ بیچ کی گواہی دی۔ لیکن اس پر قبضہ کو ثابت نہیں کیا۔ اور غیر قابض کی تاریخ مقدم ہو۔ اسی کے ساتھ قبضہ بھی ثابت کر دیا ہو، تفصیل مسائل،	۴۶۶
۶۸۵	توضیح۔ فصل۔ قبضہ کے ذریعہ اختلاف کرنا۔ اگر ایک سواری پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا اس کی لگام پکڑے ہوئے ہو اور دونوں ہی اس کی مالکیت کے مدعی ہوں۔ اور کسی کے پاس گواہ بھی نہ ہو۔ اگر ان میں سے ایک اس کی زمین پر بیٹھا	۴۶۹			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
	ہوا ہو اور دوسرا صرف بیٹھ پر ہو۔ یا دونوں ہی زمین پر ہوں۔ اسی طرح اگر ایک شخص کا سامان ایک اونٹ پر لدا ہوا ہو اور دوسرے کا صرف پانی کا پیالہ ہو۔ اسی طرح اگر ایک شخص ایک فرش پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا اسے پکڑے ہوئے ہو۔ اگر ایک شخص ایک قمیض پہنے ہوئے ہو اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے ہو۔ اگر ایک کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل		۶۸۷	توضیح:۔ اگر ایسا بچہ جو کسی کے قبضہ میں ہو۔ اور اپنے متعلق باتیں بنا سکتا ہو۔ وہ لپٹا ہو کہ میں آزاد ہوں۔ یا یہ کہ میں اس شخص کا نہیں بلکہ غلاماں دوسرے شخص کا غلام ہوں۔ یا باتیں نہ بنا سکتا ہو۔ اگر یہ بچہ بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کرے۔ اگر زید کی ایک ایسی دیوار پر جس پر شہتیر رکھی ہوئی ہو۔ اور بکر کے اس پر ایسے تختے رکھے ہوں جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل، ائمہ	
	توضیح:۔ اگر کسی دیوار پر دو مدعی ہوں اور اس دیوار پر ان دونوں کی زمینیں یا کچھ زیادہ شہتیریں ہوں۔ اگر ان دو میں سے ایک کی صرف ایک یا دو اور دوسرے کی زمین یا ان سے زائد شہتیریں ہوں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال، ائمہ، دلائل۔		۶۸۸	توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے صرف ایک کی شہتیریں دیوار پر ہوں۔ اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال ترہیع ہو۔ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں جن میں سے دس کمرے ایک شخص کے قبضہ میں اور	
۶۹۱	صرف ایک کمرہ دوسرے کے قبضہ میں ہو۔ اور صرف ایک شخص نے گواہ پیش کئے۔ یا ایک نے کچھ اثبات کی وہاں چٹائی کردی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۴۷۳			
	باب دعویٰ النسب توضیح:۔ باب۔ دعویٰ نسب۔ اگر کسی نے اپنی باندی فروخت کی۔ پھر چھ مہینے گزرنے کے بعد۔ یا اس سے پہلے۔ یا اس کے چھ ماہ بعد اور دو برس کے درمیان۔ یا دو برس کے بعد۔ یا بائع کے دعویٰ کے ساتھ خریدار نے بھی دعویٰ نسب کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال، ائمہ، دلائل۔		۶۸۷		
۶۹۲	توضیح:۔ اگر چھ مہینے کے اندر خریدار کے پاس باندی کو بچہ پیدا ہوا پھر وہ مر گیا۔ اس کے بعد بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا۔ اگر بچہ کی ماں کے مرجانے کے بعد بائع نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا اس صورت میں کہ وقت بیچ کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی بچہ پیدا ہوا تھا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال، ائمہ، دلائل	۴۷۴			
۶۹۳	توضیح:۔ اگر ایک شخص کی ملکیت میں اس کی باندی حاملہ ہوئی۔ اور اسے فروخت کر دیا اور مشتری کے پاس جا کر بیچنے سے چھ ماہ کے اندر اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ اس کے بعد اس بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا۔ اس عرصہ میں مشتری نے اس باندی کو آزاد کر دیا۔ یا اس بچہ کو آزاد کر دیا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال، ائمہ۔ دلائل	۴۷۵	۶۸۹	توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے صرف ایک کی شہتیریں دیوار پر ہوں۔ اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال ترہیع ہو۔ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں جن میں سے دس کمرے ایک شخص کے قبضہ میں اور	
۶۹۶	توضیح:۔ اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اس کے پاس پیدا ہوا۔ پھر مشتری نے دوسرے کے پاس فروخت	۴۷۶			

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۷۷	توضیح۔ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو جس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے فنان غلام کا بچہ ہے جو غائب ہے۔ اس کے بعد اس نے کہا کہ یہ میرا بی بیٹا ہے۔ یا کسی بچہ کے قابض نے کہا کہ یہ فلاں شخص کا بیٹا ہے پھر کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو میرا بی بیٹا ہے۔ نسب کا ایک بار اقرار کر لینے کے بعد اس کا انکار کر دینا۔ ولاء اور نسب کے مسائل میں اختلاف کی صورت حق ولاء کو اپنی طرف کھینچ لینے کی صورت ولاء موقوف کی صورت، مسائل کی تفصیل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۶۹۸	۳۸۰	ہوئے اسی سے بچہ پیدا ہوا۔ اس کے بعد کسی نے اس باندی پر اپنی ملکیت ثابت کر کے اس پر اپنا حق ثابت کر دیا۔ ولد المغرور کی تعریف اور اس کا حکم۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۷۰۱
۳۷۸	توضیح۔ اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو لیکن نصرانی کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ اور مسلمان کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا غلام ہے۔ اور اگر دونوں نے ہی اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا۔ یا ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ اگر دعویٰ کرنے والی معتدہ ہو۔ اگر عورت شوہر والی ہو اس نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے مگر اس شوہر کے علاوہ دوسرے شخص سے۔ اور شوہر کا بھی دعویٰ ہو کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ مگر دوسری بیوی سے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۷۰۰	۳۸۱	توضیح۔ ایسے شخص کا حق کہ اقرار اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ اقرار کے معنی۔ اس کی تفصیل، حکم، حدود و قصاص کے اقرار کا حکم، مقررہ اور مقررہ میں جہالت کا حکم، تفصیل، دلائل	۷۰۳
۳۷۹	توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی۔ پھر اسی خریدار کے پاس رہتے	۷۰۱	۳۸۲	توضیح۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر کچھ باتی ہے یا کچھ حق باتی ہے۔ یا اس کی کچھ چیز غصب کر لی ہے۔ یا فلاں شخص کا مال ہے یا مال عظیم ہے۔ یا دنا نیر ہیں۔ یا اونٹ ہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۰۴
			۳۸۳	توضیح۔ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اسوال عظیم ہیں (عربی یا اردو میں)۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر درانم کثیرہ ہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر درانم ہیں۔ اور اگر عربی میں یوں کہا کہ علیٰ کذا کذا درہما۔ یا یوں کہا کذا و کذا درہما (واو عطف کے ساتھ)۔ اور اگر کذا و کذا اور کذا و کذا تین بار کہا یا چار بار کہا۔ واو عطف کے ساتھ، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۰۶
			۳۸۴	توضیح۔ اگر کسی نے کہا کہ علیٰ یا لا قبلی۔ اگر اس کے بعد اس نے کہا کہ وہ ودیعت کے طور پر ہیں۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کی جانب میرا کچھ نہیں ہے۔ اگر کہا کہ فلاں کے سو روپے میرے گھر میں یا میرے صندوق میں	۷۰۷

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۸۵	میں تفصیل مسائل، حکم، دلائل توضیح اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔ جواب میں بکر نے کہا انہیں گن لویا ذرا مہلت دو۔ یا میں نے ادا کر دیئے ہیں۔ یا اس نے بری ہوئے کا دعویٰ کیا۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے وہ صدقہ کے طور پر دیئے یا ہم کے تھے۔ اگر کسی نے خود پر میعاد قرضہ ہونے کا اقرار کیا۔ مگر اس مقررہ نے اس کے قرضہ کی تو تصدیق کر دی مگر میعاد ہونے کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۷۰۸	۳۸۹	مع پانچ کے ہیں یا یہ کہ مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں۔ یا میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل توضیح۔ فصل۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کا ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں کیونکہ فلاں شخص نے اس حمل کے لئے وصیت کی ہے۔ یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا اس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔ اس کے بعد اس عورت کو کچھ دنوں بعد ایک یا دو زندہ بچے پیدا ہو گئے۔ یا مردہ بچہ پیدا ہوا۔ اگر کسی نے اپنی باندی یا بکری کے حمل کو مہمل رکھا۔ اگر کسی نے باندی یا بکری کے حمل کو کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس پر قیاض شخص نے اس وصیت کا اقرار کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۱۳
۳۸۶	توضیح۔ اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر فلاں کے سوا اور ایک درہم ہے۔ یا یوں کہا کہ مجھ پر ایک سوا اور ایک کپڑا ہے۔ یا ایک سو اور دو کپڑے ہیں یا ایک سو اور تین کپڑے ہیں اور اگر یہی باتیں عربی زبان میں کہی گئی ہوں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۰۹	۳۹۰	باب الاستثناء	۷۱۳
۳۸۷	توضیح۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھوڑوں کا مع اس کے تھیلے میں ہونے کا ذکر کیا۔ اگر کسی نے کسی کے اصطلیل میں سے گھوڑا نکال لینے کا اقرار کیا۔ یا گھوڑے کو اس کی کوٹھری میں غصب کرنے کا اقرار کیا۔ اگر اپنے ذمہ کسی کی انگوٹھی ہونے کا اقرار کیا۔ یا تلوار ہونے کا یا چھپر کھٹ ہونے کا اقرار کیا، تفصیل مسائل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل	۷۱۰	۳۹۱	توضیح۔ باب۔ استثناء اور اس کے ہم معنی کا بیان۔ اگر کسی نے کسی کا اقرار کر کے اس سے کچھ استثناء بھی کر لیا۔ اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہموں کے یا دس درہموں کے۔ یا تم کو سوائے دو طلاؤں کے تین طلاقیں ہیں۔ اگر کسی نے اپنے اقرار سے کل کا استثناء کر دیا، تفصیل استثناء، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۱۳
۳۸۸	توضیح اگر کسی نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھان رو مال میں غصب کیا ہے۔ یا میرے اوپر کپڑے میں لپٹا ہوا تھان ہے۔ یا مجھ پر درہم درہم ہے۔ یا ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ یا مجھ پر پانچ درہم ہیں اگر اس سے اس کی مراد پانچ	۷۱۱	۳۹۲	توضیح اگر کسی نے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم واجب ہیں سوائے ایک دینار۔ یا ایک فقیر گیسو کے یا ایک تھان کپڑے کے، تفصیل مسائل، مسائل میں وجہ فرق، حکم اقوال ائمہ، دلائل	۷۱۶

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۳۹۳	توضیح۔ اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر اس کے فوراً بعد ہی انشاء اللہ کہہ دیا۔ یا یہ کہہ دیا کہ جب میں مر جاؤں۔ یا جب چند رات آئے گی، غلط دار کے معنی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل	۷۱۷	۳۹۸	توضیح۔ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے بطور امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ ہلاک ہو گئے۔ اور دوسرے نے کہا امانت نہیں بلکہ تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ یا مقرر نے کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم امانت کے طور پر دیئے تھے جو ضائع ہو گئے۔ اور دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں رکھے بلکہ تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۷۱۸
۳۹۴	توضیح۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے دار ہونے کا اقرار کیا۔ ایک مستثنیٰ منہ سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کسی کے لئے خاتم کا اقرار کر کے اس میں سے اس کے نفس (حمینہ) کو مستثنیٰ کرنا۔ اور بنیان میں سے اس کے درخت کو مستثنیٰ کرنا۔ کسی کے لئے ایک دار کا اقرار کر کے اس میں سے ایک بیت کو یا اس میں سے ایک ٹمٹ کو مستثنیٰ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۷۱۸	۳۹۹	توضیح۔ اگر زید نے کہا کہ بکر کے پاس ہزار درہم امانت رکھے ہوئے تھے جو میں نے وصول کر لئے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ درہم زید کے نہیں تھے بلکہ میرے اپنے تھے۔ زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا۔ وہ اس پر سوار ہوا۔ پھر اس نے میرے پاس واپس کر دیا۔ یا یہ کہ زید نے اس سے کرایہ پر دیا تھا اس نے پہن کر واپس کر دیا۔ بکر نے کہا نہیں بلکہ گھوڑا بھی میرا تھا اور کپڑا بھی میرا اپنا تھا۔ یا زید نے کہا بکر نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سے لیا ہے۔ پھر میں نے اسے واپس لے لیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا میرا اپنا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۲۰
۳۹۵	توضیح۔ اگر کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہہ کہ مجھ پر اس کے ہزار درہم باقی ہیں کیونکہ میں نے اس سے ایک غلام خریدا تھا۔ البتہ اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تھا۔ اس مسئلہ کی امکانی صورتیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۷۲۰	۴۰۰	توضیح۔ اگر مقرر نے یہ کہا کہ مجھ پر تمہارے ہزار درہم شراب یا سونے کی قیمت کے ہیں۔ یا اسباب کی خریداری کے سلسلہ کہ ہیں۔ یا مجھے قرض دیئے تھے۔ لیکن ان میں سے کچھ کھونے ہیں یا یہ مروج نہیں ہیں۔ اور مقرر نے اس کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۲۳
۳۹۶	توضیح۔ اگر مقرر نے یہ کہا کہ میں نے فلاں کے ہزار درہم غصب کئے یا یہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے۔ پھر کہا کہ	۷۲۳	۴۰۱	توضیح۔ اجرت پر دینے۔ عاریتہ دینے اور رہائش کے لئے دینے میں حکم کے	۷۲۸

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۵۰۱	باب اقرار المعریض	۷۲۸	۵۰۶	کیا بعد میں کہا کہ وہ تو میری بیوی ہے۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر عدت کے اندر یا بعد عدت اس کا اپنے ذمہ قرضہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۷۳۳
۵۰۲	توضیح۔ باب، مریض کا اقرار۔ اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں اپنے ذمہ کئی قرضوں کا اقرار کیا۔ اس طرح کہ اس کے اقرار کے علاوہ ان قرضوں کے اسباب معلوم نہ ہوں اور اس پر اس کی صحت کا زمانہ کے بھی قرضے باقی ہوں۔ پھر اس کی بیماری کے زمانہ کے بھی ایسے قرضے ہو گئے ہوں۔ جن کے اسباب معلوم ہوں۔ تفصیلی مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۷۳۰	۵۰۷	توضیح۔ فصل۔ اقرار نسب۔ ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں کسی لڑکے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ تسلیم نسب کی شرطیں، حکم، دلیل	۷۳۴
۵۰۳	توضیح۔ مریض کے ایسے قرضوں جن کی ادائیگی پہلے ضروری ہو۔ کی ادائیگی کے بعد بھی مال بچ جائے۔ اگر مریض پر اس کی تندرستی کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ رہا۔ وارثوں کو ترکہ دینے سے پہلے تصفیہ اور تدفین کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۷۳۱	۵۰۸	توضیح۔ کیا کسی مرد یا عورت کا یہ اقرار کہ فلاں میرا باپ، ملاں، بھائی، بیٹا، بیوی، شوہر وغیرہ ہے صحیح ہوتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۳۵
۵۰۴	توضیح۔ اگر کسی نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی اجنبی کے یا کسی وارث کے اپنے اور حق باقی کا اقرار کر لیا۔ تھوڑے مال کا یا اٹھ مال کا اقرار کیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۷۳۲	۵۰۹	توضیح۔ اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا۔ اگر کسی سے نسب کا اقرار کیا حالانکہ اس کے پرانے رشتہ قریب کے دور کے کچھ موجود ہوں۔ یا کوئی بھی نہ ہو۔ اگر کسی کے بارے میں بھائی ہونے کا اقرار کیا۔ پھر کسی دوسرے کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کر دی۔ اگر اپنے مرض الموت میں کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کیا اور اس نے بھی اس اقرار کو تسلیم کر لیا۔ مگر مقرر نے اس سے انکار کر کے دوسرے کے لئے پورے مال کی وصیت کر دی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۷۳۷
۵۰۵	توضیح۔ اگر مریض نے کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر کہا وہ میرا بیٹا ہے۔ اور کسی اجنبیہ کا اپنے ذمہ کچھ قرضہ رہنے کا اقرار	۷۳۳	۵۱۰	توضیح۔ اگر ایسے شخص نے جس کا باپ مر گیا ہے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دوسرے پر سو درہم قرض چھوڑے۔ اور دو بیٹے۔ لیکن ان میں سے ایک نے کہا کہ میرے باپ	۷۳۹

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۵۱۱	نے بچے کو روپے ان سے وصول کر لئے تھے۔ اور دوسرے بھائی نے اس کا انکار کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۴۳۹	۵۱۸	صلح جائزہ سے یا نہیں شفعہ کے حق کے عوض مال پر صلح کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۴۳۸
۵۱۲	توضیح۔ صلح کا بیان۔ صلح کی قسمیں۔ ان کی تعریف، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل	۴۴۰	۵۱۹	توضیح۔ کفالت بالنفس پر صلح کا حکم۔ قتل خطا میں صلح کے جائز ہونے کی وجہ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۴۳۸
۵۱۳	توضیح۔ اگر صلح اقرار کے ساتھ ہوئی تو اس کی شرطیں۔ جس مال پر صلح واقع ہوئی۔ اور جس مال کی بناء پر صلح ہوئی۔ مسئلہ مذکورہ کی تفصیل، مع شروط، دلائل	۴۴۱	۵۲۰	توضیح۔ کسی پر شرعی حد جاری کرنے کا دعویٰ کر کے اس سے مال لے کر صلح کر لی۔ عام راستہ پر کسی نے کچھ بنایا۔ کسی نے اس کی مخالفت کی بالآخر کچھ مال دے اس سے مصالحت کر لی۔ کسی نے ایک عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر اس نے انکار کیا۔ بالآخر کچھ مال دے کر مرد کو خاموش کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۴۳۹
۵۱۴	توضیح۔ ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود ہوئی ہو اس کے بارے میں مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان کا فرق۔ اگر کسی مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی گئی ہو تو اس میں کسی کو شفعہ کا حق ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، دلائل	۴۴۲	۵۲۱	توضیح۔ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنے نکاح ہونے کا دعویٰ کیا اور اس مرد نے اس نکاح سے انکار کرنے کے باوجود اسے کچھ رقم دے کر خاموش کر دیا۔ کسی شخص نے ایک غیر معروف شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے۔ مگر اس دوسرے شخص نے اپنے غلام ہونے کا انکار کیا۔ پھر بھی اس مدعی علیہ نے مدعی کو کچھ رقم دے کر اس سے مصالحت کر لی یعنی دعویٰ سے براءت کرائی۔ اگر عبد مازون نے کسی کو قصداً قتل کر دیا پھر اسے کچھ رقم دے کر قصداً قتل ہونے سے خود کو بچا لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۴۴۰
۵۱۵	توضیح۔ اگر مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ نے اقرار یا انکار یا سکوت کے ساتھ صلح کر لی پھر اس کے کل یا بعض میں دوسرے نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اس کی ممکنہ تمام آئندہ صورتیں، اور ان کا حکم، دلائل	۴۴۳	۵۲۲	توضیح۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا قیمتی تھن (کپڑا) غصب کر کے ضائع کر دیا۔ جس کی قیمت سو روپے سے کم تھی۔ مگر بعد میں سو روپے پر مصالحت کر لی۔ اگر دو مالکوں کے ایک مشترک	۴۴۱
۵۱۶	توضیح۔ اگر کسی نے کسی حویلی پر کسی قسم کی تفصیل بیان کئے بغیر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ سے صلح کر لی۔ پھر تیسرے شخص نے اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر حق ثابت کر کے اسے دیا۔ اگر مدعی نے ایک حویلی کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس سے اسی حویلی کے ایک حصہ پر صلح کر لی، تفصیل مسائل، حکم	۴۴۵	۵۲۳	توضیح۔ جن چیزوں سے صلح جائز ہے۔ جائز نہیں ہے۔ کن کن چیزوں سے صلح جائز ہے۔ صلح کی بحت میں قاعدہ کلیہ کیا ہے۔ قتل عمد یا قتل خفہ کے جرم	۴۴۶
۵۱۷	توضیح۔ فصل۔ جن چیزوں سے صلح جائز ہے۔ جائز نہیں ہے۔ کن کن چیزوں سے صلح جائز ہے۔ صلح کی بحت میں قاعدہ کلیہ کیا ہے۔ قتل عمد یا قتل خفہ کے جرم	۴۴۶	۵۲۴	توضیح۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا قیمتی تھن (کپڑا) غصب کر کے ضائع کر دیا۔ جس کی قیمت سو روپے سے کم تھی۔ مگر بعد میں سو روپے پر مصالحت کر لی۔ اگر دو مالکوں کے ایک مشترک	۴۴۷

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۵۲۸	توضیح :- اگر ایک شخص کے ذمہ ایک ہزار درہم باقی ہوں کہ وہ ان میں سے سو درہم ہوا کرے گا۔ اور بعد میں اس نے صرف پانچ سو روپے نقد دینے کی شرط پر اس نے صلح کر لی۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ایک ہزار کھوٹ ملے ہوئے درہم باقی ہوں اور ان کی بجائے صرف پانچ سو کھوٹ خالص لینے راضی ہو جائے۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم خالص باقی ہوں لیکن وہ صرف پانچ سو کھوٹ لینے پر راضی ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۲۸	۵۲۲	غلام کو ایک مالدار مالک نے آزاد کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۵۲۲
۵۲۹	توضیح :- ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے۔ اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم مجھے کل صرف پانچ سو روپے دو تو باقی سے تم بری ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل	۵۲۹	۵۲۳	باب التبرع بالصلح والتوکیل بہ	۵۲۳
۵۳۰	توضیح :- قرض سے بری کرنے کی احتمالی صورتیں۔ اگر کسی مقروض نے قرض خواہ سے تنہائی میں کہہ کر تم اپنے مطالبہ اور حق میں سے اتنی رقم معاف کر دو یا کم کر دو یا ادائیگی میں اتنے دنوں کی مہلت دو جب تو میں اتنے مقروض ہونے کا اقرار کروں گا ورنہ نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۳۰	۵۲۴	باب - صلح کے ساتھ تبرع کرنے اور توکیل بنانے کا بیان	۵۲۴
۵۳۱	فصل - مشترک قرض کا بیان	۵۳۱	۵۲۵	توضیح :- باب تبرع کرتے ہوئے صلح کرنا۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کر دینے کا توکیل بنایا اور اس نے صلح کرادی۔ تو جس مال پر اس نے صلح کرائی اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ اگر ایسے حق پر صلح کرائی جو مال نہ ہو یا مال ہو۔ یا مال کے عوض مال پر صلح ہوئی، اگر کوئی از خود دو آدمیوں میں صلح کرائے۔ اس کی احتمالی صورتیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۲۵
۵۳۲	توضیح :- مشترک قرض کا بیان	۵۳۲	۵۲۶	توضیح - فصولی کی طرف سے صلح کرانے میں ممکنہ چار صورتوں سے دوسری تیسری چوتھی اور مزید پانچوں صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم۔ اگر مدعی نے صلح کے عوض کچھ درہم متعین کئے اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی کو دیدیئے۔ پھر کسی نے انہیں اپنا استحقاق کر کے وہ لے لئے تو تم مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۲۶
۵۳۳	توضیح :- اگر دو آدمیوں کا تیسرے پر مشترک قرض باقی ہو اور ان میں سے ایک اپنا پورا حصہ یا کچھ حصہ مقروض سے وصول کرے تو دوسرے کا حق کس سے کس طرح وصول ہوگا۔ مشترک قرض ہونے کی مراد، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۳۳	۵۲۷	باب - قرض میں صلح کرانے کا بیان	۵۲۷
۵۲۸	توضیح :- اگر ایک شخص کے ذمہ ایک ہزار درہم باقی ہوں کہ وہ ان میں سے سو درہم ہوا کرے گا۔ اور بعد میں اس نے صرف پانچ سو روپے نقد دینے کی شرط پر اس نے صلح کر لی۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ایک ہزار کھوٹ ملے ہوئے درہم باقی ہوں اور ان کی بجائے صرف پانچ سو کھوٹ خالص لینے راضی ہو جائے۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم خالص باقی ہوں لیکن وہ صرف پانچ سو کھوٹ لینے پر راضی ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۲۸	۵۲۸	توضیح :- باب قرض میں صلح کرنے کا بیان۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہیں اور اس نے صرف پانچ سو درہم صلح کی یا ہزار درہم کھرے لازم تھے مگر کھونے ہی لینے پر راضی ہو گئے۔ یا مقبل یعنی غیر مبیعہ دی تھے اور موبہل یعنی معاہدہ کے ساتھ لینے پر راضی ہو کر صلح کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۲۸

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر	نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۵۳۹	قرضہ انہیں وارثوں کے لئے رہ جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ جائز ہونے کی صورت۔ ناجائز ہونے کی وجہ۔ جواز کے لئے حیلے۔ بہترین حیلہ توجیح:- اگر ترکہ میں کچھ بھی دین نہ ہو بلکہ سب کا سب مال عین ہو۔ مگر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اعیان کیا چیزیں ہیں۔ پھر عوض میں کوئی کیلی یا وزنی چیز دی جا رہی ہو۔ اور اگر ترکہ میں کیلی یا وزنی چیز کا نہ ہونا معلوم ہو۔ لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہیں ہے۔ اور اگر میت پر اتنا قرض باقی ہو جو اس کے پورے ترکہ کے برابر ہو۔ یا ترکہ سے کم قرض ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۷۷۲	۵۳۳	ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا۔ کن کن صورتوں میں چند قرضداروں میں سے ایک کا اپنے مقروض سے کچھ حصہ وصول کر لینے سے اس کا شریک بھی اس میں حصہ دار ہو سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، مثال، حکم، اختلاف ائمہ توجیح:- اگر دو آدمیوں نے مل کر عقد سلم کر کے رقم ادا کر دی۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنا حصہ مال واپس لے کر اس سے صلح کر لی یعنی اس عقد کو ختم کر دیا۔ مال اور مال دین کے حکم کے درمیان فرق مسائل کی تفصیل، حکم، ائمہ کرام کا اختلاف، دلائل	۷۶۶
۵۳۵	فصل۔ تجارت کا بیان	۷۶۷	۵۳۶	توجیح۔ فصل۔ تجارت کا بیان۔ تجارت کی اصطلاحی تعریف، حکم، اس کی شرطیں، اگر آدمی کے مر جانے کے بعد یا اس کے قریب ہی اس کے ترکہ کے وارثوں میں سے کسی کو باضابطہ ترکہ نہ دے کر منجملہ مال۔ کم ہو یا زیادہ دے کر اس کی رضامندی کے ساتھ صلح کر لی جائے، حکم، تفصیل، دلائل	۷۶۸
۵۳۷	توجیح۔ تجارت کی صورت میں اگر باقی ترکہ سونا یا چاندی یا اسباب وغیرہ ہو پھر مال ترکہ جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کر رہا ہو یا انکار کر رہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۷۶۹	۵۳۸	توجیح:- اگر ترکہ کے مال میں کچھ ایسا مال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہو۔ اور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صلح کے مال میں اس شرط پر داخل کیا ہو کہ جس وارث سے صلح ہو اس کو وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کر دیا جائے۔ اور سارا	۷۷۰

☆☆☆

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الحق المبين والصلوة والسلام على خير الخلق سيدنا محمد حاتم النبيين الطاهرين واصحابه حماة الملة والدين وهداة الاسلام وائمة المؤمنين، اجمعين.

اما بعد : یہ ترجمہ مجلد ثالث کتاب الہدیۃ مسکتی بعین الہدیۃ جدید ہے اسال اللہ الحي القيوم ان ینفع بها عباده كما نفع باصلها وان یعصمنا من الخطأ والخلل و یحفظنا من السهو والزلل و حسبی اللہ ونعم الوکیل ولا حول ولا قوة الا باللہ العلی العظیم والحمد لله رب العالمین

﴿کتاب البیوع﴾

ترجمہ : یہ کتاب (حصہ) بیع کی تمام قسموں کے احکام کے بیان میں ہے

توضیح کتاب البیوع، تعریف : شریعت میں ایک کے مال کو دوسرے کے مال سے آپس کی رضامندی کے ساتھ تبادلہ کرنے کو بیع کہتے ہیں، اور آپس کی یہ رضامندی اختیاری حالت میں پائی جاتی ہے، اور اگر کسی نے دوسرے پر اکراہ و جبر اور دباؤ ڈال کر بیع کرائی تو جبر کرنے والا حقیقت میں اپنی رضامندی سے بیع کرنے والا ہوا کیونکہ وہ ضامن ہے۔ اس موقع پر یاد رکھنے کی چند ضروری باتیں۔

(۱) کاروبار کے جائز ہونے کی دلیلیں، اور اس کی وجہ کیا ہے۔

(۲) کاروبار (بیع) کارکن و شرط و حکم کیا ہے۔ (۳) قسمیں کتنی اور کیا کیا ہیں۔

(۱) بیع کے جائز ہونے کے دلائل قرآن و حدیث و اجماع ہیں، یعنی ان تینوں طریقوں سے بیع کے جائز ہونے کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ قرآن مجید سے اس طرح کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿احل الله البيع و حرم الربوا﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور جائز کیا ہے، اور سود حرام کیا ہے، اور دوسرے موقع میں فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿الا ان تكون تجارة عن تراض منكم﴾ یعنی باطل طریقہ سے آپس میں ایک دوسرے کے مال مت کھو ڈالو اگر تمہاری آپس کی رضامندی سے تجارت ہو یعنی تجارتی بیع حلال ہے، اسی طرح اس کے جائز ہونے پر ساری امت مسلمہ کا اجماع ہے اس لئے اجماع سے ثابت ہوا، اور اس کے ثبوت میں بے شمار قولی و فعلی احادیث موجود ہیں، چنانچہ بیع کے موقع میں برائیوں سے بچانے کی غرض سے صحیحین کی احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اے تاجروں کی جماعت عقد بیع کے موقع پر شیطان اور گناہ سائیں آتے ہیں اس لئے بیع کرتے ہوئے صدقہ بھی دینے کا کام کرتے رہو، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

اور ناپ تول میں کاروباری احتیاط رکھے، حدیث میں اس کی سخت تاکید فرمائی گئی ہے، کیونکہ پچھلی امتیں اس معاملہ میں ہلاک ہوئی ہیں، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے، ﴿اذا اکتالوا علی الناس يستوفون و اذا کالوهم او وزنوهم یخسرون﴾ ترجمہ وہ جب لوگوں سے لیتے تو ناپ پورا پورا لیتے، اور جب وہ خود دوسروں کو دیتے تو کمی کر کے دیتے، اسی لئے وہ امت عذاب میں ہلاک کی گئی تھی۔

پھر معلوم ہوتا چاہئے کہ جو لوگ کاروبار کرتے ہیں مگر اس سلسلہ کے شرعی مسائل نہیں جانتے وہ اکثر ایسے گناہوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور یہ اگر کاروبار شریعت کے حکم کے مطابق ہو تو یہ بہت ہی عمدہ پیشہ ہے، چنانچہ حضرت رفیع بن رافع کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کون سی کئی سب سے پاکیزہ ہے، فرمایا کہ تدی اپنے ہاتھوں سے محنت کر کے جو کچھ کمائے، اور ہر بیع مبرور یعنی جس میں گناہ نہ ہو، اس کی روایت ابن عباس، الطبرانی، اور احکام نے کی ہے، اور ابو سعید خدری نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ سچا امانت دار تاجر قیامت کے دن پیغمبروں و صدیقوں اور شہداء کے ساتھ ہوگا، اس کی روایت کی ہے ابو حنیفہ اور اترندی اور ابن ماجہ اور حاکم نے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ سچا امانت دار تاجر کا چہرہ قیامت کے دن چوڑا ہوگا۔ رات کے چاند کی طرح چمکتا ہوگا۔

واضح ہو کہ خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام المومنین خدیجہ کے واسطے تجارت فرمائی ہے، اور زمانہ نبوت میں اپنی ضروریات کے لئے خود بھی خرید و فروخت کی ہے، اور اکابر صحابہ نے خصوصاً اور تمام صحابہ نے عموماً اسی طرح تمام تابعین نے بھی تجارت کی ہے، اس سلسلہ میں جہاد کرنے کو وہ اول سمجھتے تھے پھر فرصت میں تجارت کرتے تھے، اسی لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تجارت کو کاشتکاری کرنے سے زیادہ پسند کیا ہے، لیکن امام شافعی اس کے برعکس فرماتے تھے، م۔

بیع کے مشروع اور جائز کرنے کی وجہ زندگی کی بقا کو آسان کرنے کے لئے یعنی عام انسانوں کی زندگی آسانی کے ساتھ گزر سکے اس طرح سے کہ ہر شخص اپنی ضرورت کا سامان آسانی کے ساتھ دوسرے سے حاصل کر سکے، بیع کا رکن ایجاب و قبول یہ دو چیزیں ہیں، ایجاب اس کلام کو کہتے ہیں جو کسی معاملہ کے وقت سب سے پہلے بولا جائے، خواہ وہ بیچنے والے کی طرف سے ہو یا خریدنے والے کی طرف سے ہو، اور اس کے متعلق دوسرے شخص کے کلام ہاں کر لینے کو قبول کہتے ہیں، اس بیع کی شرطیں تو بہت ہیں اسی طرح اس کی قسمیں بھی کئی ہیں، ان میں سے عقد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ اس کے اندر اتنی سمجھ اور اتنی فہم ہو کہ وہ سمجھ سکے کہ اس طرح کا معاملہ کرنے سے ایک چیز مٹی ہے اور ایک چیز دینی ہوتی ہے، (بیع سے بیع حاصل ہوتی ہے اور ثمن جاتا ہے) اور اس کا رکن یہ ہے کہ معاملہ فقط ماضی سے ہو اور یہ کہ بیع قیمتی ماں اور بیچنے والے کی قدرت میں اس طرح ہو کہ وہ وقت پر اسے حوالہ کر سکے، اور اس بیع کے نافذ ہونے کی شرط یہ ہے، کہ وہ بائع کی ملکیت میں ہو یعنی وہ خود اس کا مالک ہو ورنہ کم از کم اس پر اسے ولایت حاصل ہو، اس کی پوری وضاحت انشاء اللہ آئندہ بیان کی جائیگی اس بیع کا حکم معلوم ہو گیا کہ مشتری بیع کا مالک ہوتا ہے اور بائع ثمن کا مالک ہوتا ہے۔

معصوم ہونا چاہئے کہ ثمن یعنی درہم، دینار، روپیہ، اشرفی وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو متعین نہیں ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک روپیہ کی کسی نے کوئی چیز خریدی تو بائع خاص اسی روپیہ کا حق دار نہیں ہوتا ہے جو مشتری کے ہاتھ میں ہوتا ہے، بلکہ مشتری صرف کسی بھی ایک روپیہ کا ذمہ دار ہے، وہ کوئی بھی روپیہ ادا کر سکتا ہے، کیونکہ روپیہ معین نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو دین کہا جاتا ہے، بخلاف اس بیع (سامان) کے جو بائع سے خریدی کہ وہ متعین ہے، اسی بناء پر معصوم ہو جانے کے بعد بائع کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اس متعین سامان کو اپنے پاس رکھ کر اس کے عوض دوسرے کی مرضی کے بغیر دوسرا مال دیدے، اسی لئے اس سامان (بیع) کو عین کہتے ہیں۔

اس تفصیل کی بناء پر بیع کی چار قسمیں ہوئیں (۱) عین کو عین کے عوض بیچنا مثلاً گھوڑے دے کر مکان خریدنا (۲) عین کو دین کے عوض فروخت کرنا، مثلاً روپیہ یا اشرفی کے عوض گھوڑا خریدنا، (۳) دین کو دین کے عوض فروخت کرنا، مثلاً اشرفی کو روپے کے عوض بیچنا، اسی کا دوسرا نام بیع اصرف ہے (آئندہ اس کی تفصیل آئیگی) اسی بناء پر اس کے بائع اور اس کے کاروبار کرنے والے کو صرف کہا جاتا ہے، جس سے روپیہ یا اشرفی بڑا کرتے ہیں، (۴) دین کو عین کے عوض بیچنا مثلاً نقد بڑا روپے دے کر ایک سو من گیہوں کا اس تفصیل کے ساتھ معاملہ کرنا کہ فلاں قسم کا اور فلاں صفت کا فلاں وقت میں (مزید کچھ تفصیل کے ساتھ)

اذا کرنا، اس طرح فی الحال روپے تو نقد ادا کئے مگر گھوڑا ادھار رہے، اس کا رد بار کا نام بیع السلم ہے۔

پھر تجارتی نفع و نقصان کے اعتبار سے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) بیع مساومہ یعنی نقد کچھ قیمت دے کہ کوئی سامان خرید لینا اس بات کے جانے بغیر کے بازار میں اس کی کیا قیمت ہو سکتی ہے (دی ہوئی قیمت کے برابر ہی ہے یا اس سے بھی کم ہے یا اس سے بھی زیادہ ہے)۔

(۲) بیع مراحمہ خریدی ہوئی قیمت کی رسید (بیجک) دکھا کر کچھ نفع دے کر اسی چیز کو خرید لینا۔

(۳) بیع تولیہ کوئی مال خریدنے میں جو کچھ مجموعی خرچ آیا ہے اسی پر اس مال کو کچھ بھی نفع دے بغیر خرید لینا۔

(۴) بیع وضعہ کسی چیز کو اس کے اصل خرچ کی رقم سے خسارہ پر یعنی کمی کی ساتھ بیچنا، پھر بیع کی کیفیت کے اعتبار سے بیع تعاظمی اور اصصناع وغیرہ کی قسمیں ہیں (جن کی تفصیل بعد میں آئے گی)۔

اور ایجاب و قبول کی شرطوں کے اعتبار سے بھی بیع کی چار ہی قسمیں ہیں:

(۱) بیع باطل مثلاً کسی نے کسی آزاد کو پکڑ کر بیچ دیا، یا مسلمان نے اپنا مال شراب یا سود کے عوض بیچا تو یہ بیع باطل ہوگی۔

(۲) بیع منعقد جس میں انعقاد ہو جائے یعنی ایجاب اور قبول دونوں پائے جائیں، مثلاً کسی سمجھدار لڑکے نے اپنے مال کو بیچا، یعنی یہ کہا کہ میں نے اسے بیچا اور دوسرے شخص (خریدار) نے کہا کہ میں نے اسے قبول کیا تو بیع منعقد ہو گئی لیکن لازم نہیں ہوگی، کیونکہ اس لڑکے کو ابھی تک اپنے مال پر اختیار اور ولایت حاصل نہیں ہے، اب اس کا ولی اس وقت اجازت دیدے تب بیع لازم ہو جائیگی، اور یہی بیع کی تیسری قسم ہوئی۔

(۳) اور چوتھی قسم بیع صحیح ہے، یعنی اس بیع میں کسی قسم کا فتنہ نہ ہو، ان ابتدائی باتوں کے جان لینے کے بعد اب مصنف ہدایہ کا بیان سمجھنا چاہئے، انہوں نے سب سے پہلے انعقاد بیع سے شروع کیا ہے۔

قال. البیع ینعقد بالایجاب والقبول اذا کانما بلفظی الماضی مثل ان یقول احدهما بعث والاخر اشتریت لان البیع انشاء تصرف والانشاء یعرف بالشرع والموصوع للاخبار قد استعمل فیہ فینعقد به، ولا ینعقد بلفظین احدهما لفظ المستقبل بخلاف النکاح، وقد مر الفرق هناك.

ترجمہ: فرمایا کہ بیع ایجاب و قبول سے منعقد ہوتا ہے جبکہ دونوں ہی مثل، ضمی کے الفاظ سے ہوں مثلاً دونوں میں سے کوئی ایک یوں کہے کہ بعث (میں نے بیچ دیا) اور دوسریوں جواب دے اشتریت (میں نے اسے خریدا) کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے یعنی دوسرے شخص کی ملکیت میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے، اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا شریعت سے ہی معلوم ہوتا ہے۔ اور شریعت میں جو صیغہ خبر دینے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی صیغہ ماضی وہی انشاء میں استعمال کیا گیا ہے اس لئے اس صیغہ سے بیع منعقد ہو جائیگی، اور ایسے دو لفظوں سے بیع منعقد نہیں ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، بخلاف عقد نکاح کے، اس کا فرق وہاں (کتاب النکاح کے بیان میں) گزر چکا ہے۔

توضیح: بیع منعقد ہونے کی شرطیں کیا ہیں، اگر بوقت انعقاد ایسے دو لفظوں سے کہا گیا کہ ان

میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، عقد نکاح اور بیع کا فرق، تفصیل، حکم، دلائل

قال البیع ینعقد بالایجاب والقبول اذا کانما بلفظی الماضی مثل ان یقول احدهما بعث والاخر اشتریت بیع ایجاب و قبول سے منعقد ہوتا ہے، ف، خواہ پہلے بایع (ایجاب) پیش کرے، پھر مشتری کہے کہ میں نے اسے خریدا، یا پہلے مشتری ایجاب (پیشکش) کرے، پھر بایع قبول کر لے کہ میں نے اسے بیچ دیا، اس مثال میں معنی بھی ماضی کے ہیں اور دونوں اصل لفظ بھی ماضی ہی کے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر اس میں ماضی کے الفاظ ہوں تو بیع ضرور منعقد ہو جائیگی، اس موقع میں اگر کوئی

یہ اشکال کرے کہ ماضی تو گزشتہ زمانہ کی خبر ہے یعنی میں نے پہلے ہی بیچ دیا ہے، حالانکہ یہ بیع انشائیہ کی قسم سے ہے، یعنی ایک چیز کو آئندہ پیدا کرنا، چنانچہ مشتری یہ چاہتا ہے کہ جس چیز کے بارے میں بات چل رہی ہے (بیع) اس میں اپنا تصرف اور اثر پیدا کرے (یعنی اسے اپنا بنالے)، اور بائع یہ چاہتا ہے کہ دوسرے فریق کے پاس جو شے ہے اپنی ملکیت میں لے آئے اس میں اپنی ملکیت پیدا کرے، ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی یہ مقصد نہیں ہوتا ہے، کہ یہ خبر دے کہ ہم نے زمانہ ماضی میں ایسا کیا تھا یعنی اسے بیچ دیا تھا، بس ماضی کے غلط سے اس جگہ ان کی دہرائش کس طرح پوری ہوگی، جواب یہ ہوگا کہ یہ خواہش شریعت کے موافق پوری ہوگی۔

لان البیع انشاء تصرف والانشاء يعرف بالشرع والموضوع للاخبار الح
کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے، یعنی غیر کے ملک میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے، اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا شریعت سے ہی معلوم ہوتا ہے، (کہ کس طرح تصرف کیا جائے) اور شریعت میں خبر دینے کے لئے جو صیغہ موضوع ہے یعنی ماضی کا صرف وہی اس انشاء کے موقع میں بھی مستعمل ہوا ہے، اس سے بیع اسی ماضی کے صیغہ سے منعقد ہو جائیگا۔ ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب بیع سے شرعی تصرف چاہیں گے تو جس طرح شریعت نے استعمال کیا ہے، ہم بھی اسی کو فرمان برداری کرتے ہوئے مستعمل کریں گے، چونکہ اس موقع میں شریعت نے ماضی کا صیغہ استعمال کیا ہے وہ صیغہ گرچہ بلاشبہ لغت میں خبر دینے کے لئے موضوع ہے مگر شریعت میں اسی سے انشاء کا ثبوت ہوا ہے اسی لئے بیع کی انشاء (بیع کا معنی کرنا) بھی ان ہی دونوں ماضی کے الفاظ سے ہی منعقد ہوگی۔

ولا ینعقد بلفظین احدهما لفظ المستقل بخلاف الکاح، وقد مر الفرق هاک
اور بیع ایسے دو لفظوں سے منعقد نہیں ہوتی ہے کہ جن میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، بخلاف نکاح کے، بیع اور نکاح کے درمیان فرق کیوں ہے، یہ فرق (ج ۲ کتاب النکاح میں) بیان کیا جا چکا ہے، ف یعنی اگر مشتری نے کہا کہ (۱) میں نے خریدنا اور بائع نے کہا کہ میں نے بیچا (۲) اور مشتری نے کہا کہ میں خریدوں گا تو بیع منعقد نہ ہوگی، کیونکہ دوسری صورت مستقبل کا محض وعدہ ہے، اگر مستقبل کے واسطے امر کا صیغہ بیان کیا، مثلاً یوں کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کرو اور بائع نے جواب میں کہا میں نے فروخت کیا تو یہ بیع منعقد نہیں ہوگا ہاں اگر بعد میں مشتری دوبارہ یوں کہدے کہ میں نے خریدنا تو منعقد ہو جائیگا۔

اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ نکاح کرتے ہوئے مثلاً کسی مرد نے کہا کہ مجھ سے نکاح کرو اور عورت نے کہا کہ میں نے نکاح کیا تو نکاح صحیح ہو جائے گا، تو اسی طرح بیع کو بھی صحیح ہونا چاہئے، دونوں تو برابر ہی ہوتے ہیں، پھر ایک صحیح اور دوسرا غلط کیوں ہوگا؟
جواب یہ ہے کہ دونوں کاموں میں فرق ہے، اس طرح سے کہ مرد نے جب عورت سے کہا کہ مجھ سے نکاح کر اس سے مرد نے اس عورت کو اپنے ساتھ نکاح کرنے کا کیل مقرر کیا، جبکہ نکاح میں ایک ہی شخص کے لئے دونوں طرف کا کیل بننا صحیح ہوتا ہے، اس لئے اس نکاح کے مسئلہ میں نکاح کرانے والے پر نکاح کے مسئلہ کا کوئی حق و ذم نہیں ہوتا ہے مگر بیع کے معاملہ میں ایک ہی شخص دونوں طرف سے وکیل بن کر ایجاب و قبول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ بیع کے معاملہ میں اس کا وکیل بیع کے معاملات کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، یعنی بائع کے واسطے مثلاً شمن کا ذمہ دار ہوتا ہے، سوائے باپ کے کہ اگر وہ اپنے نابالغ بیٹے سے اس کی کوئی چیز خریدے تو دونوں کام یعنی ایجاب و قبول خود ہی کرے گا، جیسا کہ فتاویٰ میں ہے۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ امر کا صیغہ خرید و فروخت کے معنی میں ہو، کیونکہ اگر اس طرح کہا کہ تم یہ چیز لے لو، تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ میں نے وہ بیچ دی، تم اسے لے لو، اس لئے مشتری کا کہنا کہ میں نے خریدی یا میں نے لی، کافی ہے، اسی لئے مصنف آئندہ بیان کر رہے ہیں۔

وقوله رصیت بکذا واعطیت بکذا او خذہ بکذا فی معنی قوله بعث واشتریت لانه یؤدی معناه والمعنی

هو المعبر في هذه العقود ولهذا يتعقد بالتعاطي في النفس والخسيس هو الصحيح لتحقيق المراضاة. ترجمہ۔ اور اگر بیع کرنے والے نے کہا کہ میں اس قیمت کے بدلہ راضی ہوں، یا میں نے اتنی قیمت کے عوض تم کو یہ چیز دی، یا اتنی قیمت کے عوض تم اس کو لے لو، تو یہ قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا کے معنی میں ہوگا، کیونکہ اس سے یہی معنی حاصل ہوتے ہیں، اور جبکہ عقود شرعیہ (اس سے طلاق اور عتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظ ہی کا اعتبار ہوتا ہے) میں معنی ہی معتبر ہوا کرتے ہیں، اسی اعتبار کی بناء پر تعاطی کے ساتھ یعنی ہاتھ سے لین دین کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے، خواہ وہ بیع نفیس ہو یا خسیس ہو، یہی صحیح ہے کیونکہ اس میں آپس کی رضامندی پائی گئی ہے۔

توضیح: رضیت بكذا، اعطيتك بكذا، خذه بكذا، کہنے سے بیع منعقد ہوتی ہے یا نہیں

بیع تعاطی کی تعریف، اور اس کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقوله: رضیت بكذا واعطيتك بكذا او خذه بكذا فی معنی قوله بعت واشتریت الخ مذکورہ الفاظ کے کہنے سے بیع منعقد ہو جاتی ہے کیونکہ یہ سارے الفاظ بعت اور اشتریت کے معنی کو ادا کرتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیع کے لئے بعت اور اشتریت کے جیسے الفاظ ہی مخصوص نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس لفظ سے بھی یہ معنی حاصل ہو جائیں۔ ف: اسی لئے صیغہ حال یا وہ مضارع جو حال کے معنی کو ادا کر رہا ہو (مستقبل کے معنی کو نہیں) اور اس سے بیع کا انعقاد ہی مقصود ہو تو بیع ہو جائیگی، النہر، کیونکہ اس سے بیع کے معنی حاصل ہو جاتے ہیں۔

والمعنی هو المعبر في هذه العقود ولهذا يتعقد بالتعاطي في النفس والخسيس الخ ان عقود شرعیہ (شرعی معاملات) میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اسی اعتبار کی بناء پر تعاطی کے ساتھ یعنی زبان سے کچھ کہے بغیر صرف ہاتھ بڑھا کر لے لینے اور دیدینے سے بھی بیع منعقد ہو جاتی ہے، خواہ مال خسیس ہو یا مال نفیس ہو جیسا بھی ہو حکم یکساں ہے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ لین دین کر لینے میں بھی آپس کی رضامندی پائی گئی ہے۔

ف: تعاطی کی صورت یہ ہو گی کہ خریدار نے قیمت متعینہ دیدی اور بیچنے والے نے چیز اٹھا کر دیدی، ان میں سے ایک شخص نے بھی زبان سے ایک حرف نہیں نکالا، پھر بھی یہ بیع صحیح ہو گئی، اب یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ ایسا کرنا صرف معمولی قیمت کی چیزوں میں صحیح ہوتا ہے یا قیمتی چیزوں میں بھی ہو سکتا ہے، تو امام کرغنی نے کہا ہے کہ خسیس یعنی معمولی اور کم قیمت کی چیزوں میں جائز نہ ہوگا، لیکن عامہ مشائخ نے دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے، اور جائز کہا ہے اور یہی بات صحیح ہے، ع۔ حاصل یہ ہوا کہ جس لفظ کے معنی مالک بنادینے کے واسطے مفید ہوتے ہوں اور اسے صیغہ ماضی یا حال سے کہا گیا ہو اور صیغہ امر اور مستقبل کا نہ ہو تو اس سے بیع منعقد ہو جائیگی، الا بیضاح۔

اس لئے (۱) اگر کسی نے یہ کہا کہ تم اپنا یہ غلام سو درہم کو بیچتے ہو، دوسرے نے کہا ہاں، اور کہا کہ میں نے اسے لیا تو بیع ہو گئی، اور (۲) اگر یہ کہا کہ میں یہ سو درہم سے بیچتا ہوں اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے خریدا لیا تو بیع ہو گئی اور (۳) اگر یہ کہا کہ میں نے ہزار روپے سے تمہاری سائیکل خریدی، دوسرے نے کہا کہ اچھا، یا اس کی قیمت دو تو صحیح ہے ورنہ نہیں، ق۔ بیع کے منعقد ہونے کی شرطوں میں سے یہ بات بھی ہے کہ معاملہ کرنے والے دونوں افراد ایک دوسرے کی باتیں سنیں، اور اگر مجلس والوں نے تو باتیں سنیں مگر بیچنے والا کہتا ہے کہ میں نے نہیں سنی حالانکہ وہ کانوں کا بہرہ بھی نہیں ہے تو اس کی بات کی تصدیق نہ ہوگی (۴) اگر کسی نے کہا کہ تم ایک روپے کے عوض کھانا کھاؤ اور وہ روپیہ تمہارے ذمہ میرا باقی رہیگا، اس کے بعد دوسرے نے کھا لیا تو بیع پوری ہو گئی (۵) بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز بیچی اس کے بعد مشتری نے اسے کھا لیا اس کیڑے کو چاہن لیا یا اس سواری پر سوار ہو گیا تو معاملہ طے پا گیا اور بیع ہو گئی۔

(۶) اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے تمہارے اس دو شالہ کے عوض اپنا یہ گھریا یہ غلام تم کو ہبہ کیا، اور اس نے اسے قبول کر لیا تو بلا جماع بیع ہو جائیگی (۷) اگر یہ کہا کہ اگر تم اس کی قیمت مجھے دیدو تو میں نے تمہارے ہاتھ یہ بیسہ دی، اس نے اسی مجلس میں قیمت دیدی تو استحساناً صحیح ہوگا (۸) اگر یہ کہا کہ یہ چیز دس درہم کے عوض ہے، اگر تمہارے لئے یہ مناسب ہو یا یہ کہ تم کو پسند ہو، اس نے کہا کہ میرے لئے مناسب ہے یا مجھے پسند ہے تو بیع جائز ہوگئی، الحیظ۔

(۹) ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم ایک من گیہوں کتنے کو بیچتے ہو اس نے کہا سو روپے کو اس پر پہلے شخص نے کہا کہ اچھا ناپ کر الگ رکھ دو۔ اور اس نے یہ سن کر گیہوں ناپ کر علیحدہ رکھ دیئے، تو یہ بیع صحیح ہو جائیگی، اجناس ان طقی۔ اور شرط انعقاد بیع میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ مال قیمت لگانے کے لائق ہو یہاں تک کہ اگر وہ خون ہو یا مردار ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی، اور اگر وہ چیز سو پر شراب ہو تو ایسی صورت میں اگر معاملہ کرنے والے دونوں (متعاقدین) ذمی ہوں تو اس کی بیع ہو جائیگی اور اگر ان میں سے ایک بھی مسلمان ہو تو باطل ہوگی، کیونکہ شریعت نے مسلمان کے حق میں ان چیزوں کو قیمتی، بل نہیں بتایا ہے، یعنی اس کی کوئی قیمت بھی نہیں ہے بلکہ بالکل بے قیمت ہے، یہ بات جانتی چاہئے کہ اگر بیع ادھار ہو تو دام ادا کرنے کی مدت معلوم ہونی چاہئے، ورنہ بیع فاسد ہو جائیگی، ع، اور انعقاد بیع کی شرطوں میں سے یہ شرط بھی ہے کہ ایجاب اور قبول میں موافقت ہو، اور یہ بھی کہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو، اسی لئے مصنفؒ نے آئندہ لکھا ہے۔

عقد وشرعیہ الخ، اس میں طلاق وعتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظی کا اعتبار ہو رہا ہے۔

قال واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده، وهذا خيار القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رصاه واذا لم ينفذ الحكم بدون قبول الآخر، فللموجب ان يرجع لخلوه عن ابطال حق الغير وانما يمتد الى آخر المجلس، لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر، والكتاب كالخطاب وكذا الارسال حتى اعتبر مجلس بلوع الكتاب واداء الرسالة.

ترجمہ اور قدوریؒ نے کہا کہ جب متعاقدین جینی بائع و مشتری میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسی مجلس میں اسے قبول کر لے اور چاہے تو اسے رد کر دے، اسی اختیار کا نام خيار القبول ہے، اس کی دلیل ہے کہ اگر اسے قبول کا اختیار نہ دیا جائے بلکہ اس پر اس بیع کو لازم اور مسلط کر دیا جائے تو نتیجہ کے طور پر اس کی رضامندی کے بغیر ہی بیع کا حکم لازم آجائے گا، پھر اس ایجاب کے بعد قبول کا اختیار ہونے کی وجہ سے جب اس دوسرے پر قبول کے حکم کا فائدہ نہ ہو یعنی وہ بیع اس پر لازم نہ ہوئی تب خود ایجاب کرنے والے کو بھی اختیار رہ گیا کہ اپنے اس ایجاب اور پیشکش سے رجوع کر لے، کیونکہ اس وقت تک اس کے رجوع کر لینے سے کسی دوسرے کا حق نہ چھینا جا رہا ہے اور نہ مٹایا جا رہا ہے، (کسی دوسرے کا کوئی نقصان کئے بغیر وہ رجوع کر رہا ہے)۔

اور یہ اختیار کہ قبول دوسرے شخص کو اسی مجلس کے آخر تک اس لئے بڑھتا رہتا ہے اس لئے کہ مجلس بہت سی متفرق اور مختلف چیزوں کو جمع کرنے والی ہوا کرتی ہے، (کہ ایک مجلس میں بہت سی باتیں نفع و نقصان کے پہچانے کا موقع ملتا ہے)، لہذا اس کے جتنے بھی اوقات ہوں، (گھنٹے اور مضامین) ہوں سب ایک ہی وقت کے شمار میں ہوگی (سب کو ایک آن واحد فرض کیا جائے گا) تاکہ معاملات کرنے میں سختی دور ہو اور آسانی ثابت ہو، اور تحریر خطب کے مثل ہے (آمنے سامنے باتیں کرنے کا جو حکم ہوتا ہے وہی لکھ کر کہنے اور لکھ دینے کا بھی ہوتا ہے) اسی طرح اپنی (اپنا قاصد) بھیجے کا بھی یہی حکم ہے، اسی بناء پر خط پہنچے اور پیغام ادا کرنے کی بھی مجلس کا ہی اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح: بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے یا ایجاب لازم ہو جاتا ہے، پھر یہ اختیار کب تک اور کیوں رہتا ہے، لکھ کر بات کرنے اور آمنے سامنے یا قاصد کے ذریعہ پیغام دینے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا وجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده، الخ
بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کی پیشکش کے بعد دوسرے کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس پیشکش یا ایجاب کو اسی مجلس میں قبول کرے یا اس کا انکار کر دے، ف: مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اپنی یہ چیز اتنی قیمت سے تمہارے ہاتھ بیچی تو دوسرے شخص یعنی مشتری کو یہ اختیار ہو گا کہ اسی مجلس کے اندر ہاں یا نہیں میں جواب دیدے، اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ میں نے تمہاری یہ چیز اتنی قیمت سے خریدی تو بائع یعنی چیز کے مالک کو اختیار ہو گا کہ اسے قبول کر لے یا رد کر دے۔

وهذا خيار القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رضاه الخ
اس اختیار کا اصطلاحی نام خيار القبول ہے، اختیار رہنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرے کو اختیار کا حق نہ ہو بلکہ ایجاب کے ساتھ ہی ساتھ اس پر بیع لازم آجائے تو اس کی وجہ سے اس کی رضامندی کے بغیر زبردستی اس پر بیع لازم آجائے گی، ف: حالانکہ بیع میں دونوں طرف کی رضامندی ضروری ہوتی ہے، اس لئے اختیار کا جو نام ضروری ہوا، اور اس اختیار کا بھی آخر مجلس تک ہونا ضروری ہے۔

واذا لم يعد الحكم بدون قبول الآخر، فللموجب ان يرجع لحلوله عن ابطال حق الغير الخ
اور جب ایجاب نے دوسرے کو اختیار دینے کی وجہ سے قبول کے حکم کا فائدہ نہ دیا، تو خود ایجاب کرنے والے کو بھی اس بات کا اختیار رہ گیا کہ اپنے ایجاب اور پیشکش سے رجوع کرے، کیونکہ اس کے رجوع کر لینے کی وجہ سے وہ کسی دوسرے کا کوئی نقصان نہیں کر رہا ہے، اور نہ حق مار رہا ہے، ف: کیونکہ جب تک دوسرا شخص قبول نہ کر لے اس پر بیع کا حکم نافذ نہیں ہو گا، اس لئے کہ اس وقت تک دوسرے شخص کا اس میں کچھ حق نہیں پایا گیا ہے، اس لئے ایجاب کرنے والا چاہے تو اپنا ایجاب واپس لے لے، اگر اس نے زبان سے اپنی بات واپس نہیں لی مگر کسی دوسرے کام کرنے میں مشغول ہو گیا تو بھی اس کا اپنی زبان اور بات سے پھر جانا لازم آجائے گا، جیسے قبول کرنے والے نے کسی دوسرے کام میں لگ جانے کے بعد قبول کیا یا مثلاً پہلے بیٹھا ہوا تھا مگر سن کر کھڑا ہو گیا، یا کچھ کھایا یا پیا، یا دوسرے سے باتیں کیں، کیونکہ ان باتوں کے بعد کی وہ مجلس حکماً پہلی مجلس باقی نہ رہی بلکہ بدل گئی ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جب تک مجلس نہ بدل جائے تب تک دوسرے کو اس کے قبول کر لینے کا حق باقی رہے گا، اگرچہ وہ مجلس کافی دیر تک باقی رہ جائے تو بھی فوراً اسے قبول کرنا لازم نہ ہو گا۔

واما يمتد الى آخر المجلس، لان المجلس جامع للمتغيرات فاعتبرت ساعته ساعة واحدة الخ
اور دوسرے کو اس پیشکش (ایجاب) کے قبول کرنے کا اختیار اس مجلس کے آخر تک اس وجہ سے دراز ہوتا ہے کہ مجلس متفرق چیزوں کو جمع کرنے والی ہوتی ہے، لہذا اس کے مختلف اوقات گھٹنے اور منٹ وغیرہ سب ایک ہی ساعت کے حکم میں ہوتے ہیں، تاکہ بغیر سوچے سمجھے اور نفع و نقصان کا اندازہ کئے بغیر قبول کر لینے کی ہنگامی دور ہو اور آسانی ثابت ہو، ف: ورنہ لازم آتا کہ ایک شخص کے ایجاب کرتے ہوئے فوراً دوسرا شخص اسے قبول کر لے، ورنہ وہ ایجاب ہی باطل ہو جاتا، حالانکہ ایسا کرنے میں اسے حرج ہے، اور یہ ایجاب و قبول صرف ان دونوں شخصوں کے درمیان ہو گا جو آمنے سامنے حاضر اور موجود ہوں، اور اگر ایجاب لکھ کر یا اتنی اور قاصد کے واسطے سے ہو تو اس کی تفصیل اس طرح ہوگی۔

والكتاب كالمخطاب وكذا الارسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب واداء الرسالة الخ
اور لکھ کر کچھ کہنا زبانی اور بالشانہ بات کرنے کی طرح ہے، یہاں تک کہ تحریر پہنچنے اور پیغام پہنچنے کی ہی مجلس معتبر ہوگی، ف:
یعنی اگر کسی نے دوسرے کو کچھ خط لکھ کر کہا، تو جب تک وہ خط دوسرے تک نہیں پہنچایا اس نے قبول نہیں کیا یا اپنی کا پیغام قبول
نہیں کیا تب تک اس ایجاب کرنے والے کو یہ حق اور خیار باقی رہے گا اپنی اس تحریر یا پیغام کو واپس لے لے، اور اگر رجوع نہیں کیا
اتنے میں وہ خط یا پیغام دوسرے کو پہنچ گیا تو جس حالت میں وہ ہو اس مجلس تک اس کو قبول کرنے کا اسے اختیار ہوگا، یہاں تک کہ
اگر مجلس بدلی مثلاً وہ کھڑا ہو گیا تو وہ ایجاب جو پہلے شخص نے خط اور اپنی کے ذریعہ سے کیا تھا، ختم ہو گیا، اور اگر وہ کھڑا نہ ہوا بلکہ اسی
مجلس پر قائم رہا تو اس کو مجلس کے آخر تک قبول کرنے کا اختیار ہوگا، لیکن جیسا ایجاب کیا تھا اسی کے موافق قبول ہونا چاہئے۔

ولیس له ان يقبل فی بعض المبيع ولا ان يقبل المشتري ببعض الثمن لعدم رضا الآخر بفسق الصفقة الا
اذا بین ثمن کل واحد لانه صفقات معنی.

ترجمہ اور اس قبول کرنے والے کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ جس چیز کی واسطے جتنی قیمت کا ایجاب کیا گیا تھا اس میں سے کچھ
مبیع کو قبول کرے کیونکہ ایسا کرنے سے صفقہ (پیشکش اور بات) بدل جائے گی جس سے پہلا شخص راضی نہ ہوگا ہاں وہ ایسا بھی کر
سکتا ہے مگر صرف اس صورت میں جبکہ ایجاب کرنے والے نے مختلف مبیع میں سے ہر ایک کی قیمت علیحدہ علیحدہ لگا کر بتائی ہو،
کیونکہ اس صورت میں بظاہر یہ ایک صفقہ اور معاملہ ہے مگر حکماء وہ کئی صفقات ہیں۔

توضیح: کاروبار کے سلسلہ میں کہا سامان اور اس کی قیمتیں بیان کر کے (ایجاب
پیشکش) کرنے کے بعد کہا دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سامان میں سے کچھ سامان پسند
کر کے اس کی پیشکش کو قبول کر لے، کیا کسی طرح اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، صفقہ کے
معنی، مسائل، حکم، دلائل

ولیس له ان يقبل فی بعض المبيع ولا ان يقبل المشتري ببعض الثمن لعدم رضا الآخر الخ
قبول کرنے والے کو اس کی اجازت نہ ہوگی کہ مبیع میں سے کچھ چھانٹ کر قبول کر لے، کیونکہ صفقہ متفرق ہونے پر دوسرا
راضی نہیں ہوگا، ف: یعنی اس قبول کرنے والے کو صرف یہ اختیار ہوگا کہ جس چیز کے لئے جتنی قیمت لگا کر ایجاب کیا گیا ہو اگر وہ
چیز اور قیمت پسند ہو تو وہ چیز اسی قیمت سے قبول کرے، ورنہ اس کا قبول کرنا بے فائدہ اور باطل ہوگا۔

مثلاً (۱) مشتری نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی اور یہ سائیکل دونوں تین سو روپے میں خریدیں تو بائع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ
صرف گھڑی یا صرف سائیکل دے کر اس سے تین سو روپے کے بدلہ اس کے ایجاب کو قبول کرے، اس لئے اگر اس نے صرف
کسی ایک چیز کی تین سو روپے کی قیمت لگا کر قبول کر لیا تو ایجاب باطل ہوگا، اور لا محالہ اس کا قبول کرنا بھی باطل ہوگا۔
اسی طرح اگر (۲) بائع نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی دو سو روپے کے عوض بیچی تو مشتری کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کہے کہ میں
نے ایک سو روپے کے عوض خریدی۔

اسی طرح اگر (۳) بائع نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی اور سائیکل تین سو روپے کے عوض بیچی اور مشتری نے کہا میں نے صرف
گھڑی سو روپے کے عوض قبول کی اگر ایسا کہا تو بائع کا ایجاب باطل ہوگا۔ کیونکہ بائع اپنا صفقہ بدلنے یعنی سامان کو متفرق کر کے بیچنے
پر راضی نہیں ہوا ہے جبکہ اس میں سے اس کا حقیقتاً نقصان بھی ہے، کیونکہ عموماً ایسا ہوا کرتا ہے کہ ایک گھڑی اور اچھی چیز کے
ساتھ میں کچھ کھوٹی اور ناقص چیز کو بھی لوگ ملا کر بیچ ڈالتے ہیں، ایسی صورت میں اگر صفقہ کو اور سامان کو متفرق کرنا جائز ہو
جائے تو ہمیشہ خریدار اچھی ہی چیز چھانٹ کر اپنی پسند سے رکھ لے گا، اور ناقص چیز کو یونہی چھوڑ دے گا، اسی لئے اس نے اگر علیحدہ

عیحدہ کر کے قبول کیا تو ایجاب باطل ہو جائے گا اور قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اگر بائع کے دام بڑھانے کو یا مشتری کے صفحہ توڑنے کو دوسرا بھی قبول کر لے تو یہ دوسرا معاملہ ہو کر دوسرا ایجاب اور قبول ہو جائے گا ورنہ پہلے ایجاب کے بعد خواہ بائع کے طرف سے ہو یا مشتری کی طرف سے تھوڑی بیع کی بیع یا کم قیمت کے عوض بیع قبول کرنا جائز نہیں ہے۔

الا ادا بین نمن کل واحد لانه صفقات معنی الخ

بہت اگر ہر ایک مال کی قیمت عیحدہ عیحدہ کر کے بتادی گئی ہو، ف۔ مثلاً گھڑی سو روپے کی اور سائیکل دو سو روپے کی تمہارے ہاتھ بیچی، تب مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ ان میں سے ایک کو یا دونوں کو اسکی بتائی ہوئی قیمت پر قبول کرے، کیونکہ بظاہر یہ ایک صفحہ ہے لیکن حقیقت میں دو صفحے ہیں، گویا اس نے یوں کہا تھا کہ میں نے یہ گھڑی سو روپے کے عوض بیچی اور میں نے یہ سائیکل دو سو روپے کے عوض بیچی، پھر بھی مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ از خود ان میں سے کسی ایک کو بھی اس کی بتائی ہوئی قیمت سے کم پر قبول کرے، چنانچہ اگر اس نے قیمت کم کر کے مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ گھڑی اسی روپے کی اور یہ سائیکل ڈیڑھ سو روپے کی خریدی تو بائع کا وہ ایجاب باطل ہو گیا اور اس مشتری کی طرف سے نیا ایجاب ہوا، اس لئے بائع اسے قبول کر لے تو بیع صحیح ہو جائے گی، اس قبول کا اختیار اسی وقت تک رہتا ہے کہ مجلس متحد ہو اور بدلی نہ ہو۔

وایہما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لان القيام دليل الاعراض والرجوع وله ذلك على ما ذكرنا واذا حصل الايجاب والقبول لزم البيع ولا حيار لواحد مهما الا من عيب او عدم رؤية وقال الشافعي يثبت لكل واحد منهما حيار المجلس لقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار عالم يتفرقا۔

ترجمہ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ ان دونوں میں سے جو کوئی قبول کرنے سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو جائے گا تو پہلا ایجاب باطل ہو جائیگا، کیونکہ کھڑا ہو جانا قبول کرنے سے اعراض کرنے اور ایجاب سے پھر جانے کی دلیل ہے، اور عقد کرنے والے کو یہ اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، اور جب ایجاب و قبول ہو جائے گا تو بیع لازم ہو جائے گی، اس کے بعد ان میں سے کسی کو اپنی بات سے پھر جانے کا اختیار نہ ہوگا، ہاں اگر کوئی عیب ظاہر ہو جائے یا خریدار نے بیع نہیں دیکھی ہو تو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کے بعد بھی ہر ایک کو اختیار مجلس ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیع کا معاملہ کرنے والے دونوں ہی متفرق اور عیحدہ نہ ہونے تک اختیار کے ساتھ ہیں۔

توضیح۔ ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے کسی ایک کا مجلس سے کھڑے ہو جانے سے،

ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد بھی ان میں سے کسی کو کچھ اختیار باقی رہتا ہے یا نہیں،

تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وایہما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لان القيام دليل الاعراض والرجوع الخ
ایجاب کے بعد قبول سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو جانے سے حکماً مجلس بدل جاتی ہے اس لئے پیشکش خواہ کسی کی طرف سے ہو وہ باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ مجلس سے کھڑے ہو جانا اس معاملہ سے تعلقی اور بیزاری کی دلیل ہے، ف۔ یہ مجلس بدل دینے کی مثال ہے، پس اگر بائع جسے قبول کرنے کا اختیار تھا، اور مشتری جس نے اپنے طور پر اس کی خریداری کے ارادہ سے ایجاب کیا تھا، اگر اسی وقت بائع کھڑا ہو جائے تو گویا اس نے اس سے انکار کر دیا ہے، وراپنی ناراضگی کا اظہار کیا ہے، جتنی اس ایجاب کو ٹھکرا دیا ہے، اور اگر بائع کے قبول کرنے سے پہلے مشتری جس نے ایجاب کیا تھا کھڑا ہو گیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اپنا ایجاب واپس لے لیا ہے، یہی حال اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ ایجاب بائع نے کیا ہو۔

معصوم ہونا چاہئے کہ کتابوں میں عام طریقہ سے کھڑے ہو جانا یہی کھٹا ہونا یا بدلتا ہے، مگر کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کھڑے ہو

جانے سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ سے ادھر ادھر چلا جائے، کیونکہ شیخ الاسلامؒ نے شرح جامع میں ذکر کیا ہے کہ اگر بائع اپنی جگہ سے صرف کھڑا ہوا تھا اور ابھی تک اس جگہ سے کہیں نہیں گیا تھا کہ مشتری نے اسے قبول کر لیا تو یہ قبول صحیح ہوگا، اور یہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ اس ایجاب و قبول سے بیع منعقد ہو جائے گی، اس میں اگر کوئی شرط فاسد نہ لگائی گئی ہو تو بیع صحیح ہوگی، اور اگر یہ ایجاب و قبول ایسے شخص سے ہو جس کو ملک اور ولایت پوری حاصل ہے تو بیع لازم ہو جائیگی، اسی سبب مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وإذا حصل الإيجاب والقبول لزوم المبيع ولا خيار لواحدهما إلا من عيب أو عدم رؤية المحل
ایجاب و قبول پائے جانے کے بعد بیع لازم ہو گئی یعنی اب دونوں میں سے کسی کو کچھ اختیار نہیں رہا کہ وہ اپنی بات سے رجوع کر سکے البتہ اس مال میں کوئی عیب نظر آجائے یا یہ کہ اس سے پہلے اسے نہ دیکھا ہو تو اختیار حاصل ہوگا، ف۔ یعنی اگر اس بیع میں ایسا کوئی عیب پایا جائے جس کے بارے میں معاملہ کے وقت بائع نے برائت نہیں کی تھی، یا یہ کہ مشتری نے اس بیع کو دیکھے بغیر ہی قبول کر لیا ہو تو عیب کی صورت میں خیار عیب اور نہ دیکھنے کی صورت میں خیار الردیہ حاصل ہوگا، اس کی پوری تفصیل آئندہ باب خیار الردیہ اور باب خیار العیب میں آئیگی، الحاصل اگر عیب نہ ہو یا مشتری نے دیکھ چکا ہو تو ایجاب و قبول مکمل ہو جانے کے بعد بیع لازم ہو جائیگی اور بائع و مشتری میں سے کسی کو بھی اسے توڑنے اور اس معاملہ سے انکار کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، پھر بھی اگر وہ دونوں اپنی رضامندی کے ساتھ چاہیں تو اس کا اقالہ کر سکتے ہیں، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور علماء کی ایک جماعت کا اختلاف ہے، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقال الشافعي يثبت لكل واحد منهما خيار المجلس لقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار
امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، یعنی جب تک وہ مجلس باقی رہے گی اس وقت تک ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اپنے ایجاب یا قبول سے رجوع کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے دونوں اپنے اختیار پر قائم رہیں گے جب تک وہ علیحدہ نہ ہو جائیں، ف۔ یہ حدیث صحاح میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، نیز حضرت ابن عمرؓ کی عادت تھی کہ وہ جب یہ چاہتے کہ بیع پختہ لازم ہو جائے تو چند قدم مجلس سے دور ہو جاتے تھے، اور یہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے، اور اگر بیع کے بعد دونوں متفرق ہو گئے حالانکہ دونوں میں سے کسی نے بھی بیع ختم نہیں کیا ہے تو وہ بیع لازم ہو جائے گی، یہ حدیث صحاح میں حکیم بن حزام و عبداللہ بن عمرو ابوبرزہ اسلمی سے بھی مروی ہے، اور عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ دونوں میں سے کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہوگا کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے دور ہو جائے کہ وہ بیع کا اقالہ (واپس) نہ کر دے، اس کی روایت ترمذی، ابوداؤد و نسائی اور احمد رحمہم اللہ نے کی ہے۔

ولنا ان في الفسخ ابطال حق الغير فلا يجوز، والحديث معمول على خيار القبول وفيه اشارة اليه فانهما متبايعان حالة المباشرة لا بعدها، او يحتمله فيحمل عليه هو التفرق فيه تفرق الاقوال
ترجمہ۔ درہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ عقد کو نسخ کر دینے سے دوسرے کے ثابت شدہ حق کو باطل کر دینا لازم آتا ہے، اس لئے نسخ جائز نہ ہوگا، ورنہ اس مذکورہ حدیث کو خیار مجلس پر نہیں بلکہ خیار قبول پر محمول کیا جائے گا، اور اسی بات کی طرف اس حدیث میں اشارہ بھی ہے کیونکہ دونوں کا تمام متبايعان (آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے) اسی حالت میں صحیح ہوگا جبکہ یہ دونوں ایجاب و قبول کر رہے ہوں، اس کے بعد صحیح نہ ہوگا یا یہ جواب دیا جائے کہ حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ خیار سے خیار قبول مراد ہو اس بناء پر اس احتمال پر وہ حدیث محمول کی جائیگی، اور متفرق ہونے سے حدیث میں باتوں کا متفرق ہو جانا مراد ہے۔

توضیح۔ ایجاب و قبول ہو جانے کی بعد کسی کو رجوع کا حق باقی نہ رہنے کی احناف کی دلیل، اور شوافع کا جواب، المتبايعان بالخيار کی تحقیق

ولنا ان فی الفسخ المذموم اختلاف کی دلیل یہ ہے، کہ عقد فسخ کر دینے میں غیر کا حق ختم کرنا لازم آتا ہے اس لئے فسخ کرنا جائز نہیں ہے، یہاں سے شواہد کی دلیل کا اختلاف کی طرف سے اصل جواب کی تمہید بیان ہو رہی ہے، اس طرح سے کہ پہلے فسخ کرنے کو ناجائز ثابت کیا تاکہ اصل حدیث میں تاویل کرنے کی ضرورت پڑ جائے، تفصیل یہ ہے کہ ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد مشتری کی ملکیت بیع میں اور بائع کا حق ثمن میں ثابت ہو گیا، اب اگر کوئی شخص عقد کو فسخ کر دے گا تو دوسرے کے حق کو ختم کر دے گا، حالانکہ دوسرے کے حق کو مٹانا اور نقصان پہنچانا جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے عقد کو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس بناء پر حدیث کے معنی یہ نہ ہوں گے جو امام شافعیؒ نے سمجھے بلکہ اس کے دوسرے معنی لئے جائیں گے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

والحدیث معمول علی خيار القبول وفيه اشارة اليه فانهما متبايعان حالة المباشرة لا بعدها الح
کہ حدیث کو خیار مجلس پر محمول کرنے کے بجائے خیار قبول پر محمول کرنا چاہئے، یعنی اس حدیث میں خیار سے خیار قبول مراد ہے، اور حدیث کے معنی میں اسی کی طرف اشارہ بھی ہے، کیونکہ وہ دونوں المتبايعان آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے حقیقتاً اسی حالت میں ہوں گے جبکہ دونوں ایجاب و قبول کرنے میں ابھی تک مشغول ہوں اور اس سے فارغ نہ ہوئے ہوں کیونکہ ایجاب و قبول کے مکمل ہو جانے کے بعد ان کے اعتبار سے مجازاً کہا جاسکتا ہے، حقیقتاً نہیں کہا جاسکتا ہے، اور دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ خیار قبول مراد ہو، اس بناء پر وہ حدیث اسی احتمال پر محمول کی جائے گی، پھر حدیث میں متفرق ہونے سے باتوں کا متفرق ہونا مراد ہوگا، ف: یعنی حقیقت میں بیع کرنے والا وہی شخص کہلائے گا جو بیع کے کاموں میں مصروف ہوگا، اس لئے حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ دونوں افراد جب تک بیع کر رہے ہوں اسی وقت تک ان کو اختیار ہوگا پھر اس اختیار سے اس جگہ یہی مراد ہے کہ جب ایک شخص نے کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر دو اور دوسرے نے کہا کہ میں نے فروخت کر دیا اس حالت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قبول کرے۔

اور بائع کی طرف سے بھی ایسے ایجاب میں بائع کو یہی اختیار ہوگا، مگر یہ اختیار قبول اسی وقت تک ہوگا کہ دونوں کے قول متفرق نہ ہوئے ہوں، یعنی مثلاً مشتری نے کہا کہ دس روپے کے عوض اسے فروخت کر دو، تو بائع اس کے پندرہ روپے نہ مانگے یا بائع نے پندرہ روپے مانگے تو مشتری اس پر کوئی دوسری بات مثلاً دس روپے نہ کہے، ورنہ دوسرے کو اس کے قبول کرنے کا اختیار نہ ہوگا، جیسا کہ صراحت کے بغیر تھا اور پر بیان کیا جا چکا ہے، الحاصل، حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ عقد بیع کرنے والے دونوں افراد کو قبول کرنے کا اختیار اس وقت تک رہتا ہے کہ ان کی باتیں نہ بدلی ہوں اور نہ متفرق ہوئی ہوں، یا یہ کہلا جائے کہ حدیث میں لفظ خیار کے معنی میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے فسخ کرنے کا اختیار مراد ہو، یا قبول کرنے کا اختیار مراد ہو، پس ان میں سے خیار قبول پر محمول کیا گیا، کیونکہ فسخ کا اختیار ہونے سے دوسرے کا حق ایک بار ثابت ہو جانے کے بعد اسے باطل کرنا لازم آتا ہے، اور خیار قبول پر محمول کرنے سے ان کے متفرق نہ ہونے سے یہ مراد ہوگی کہ ان کے اقوال نہ بدلے ہوں، پھر اس جواب کو اس بات سے قوت حاصل ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ اے ایمان والو اپنے عہد کو پورا کرو، اس سے عقد کو پورا کرنا واجب ہوا، اور ہر ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد عقد بیع مکمل ہو گئی لہذا اسے بھی پورا کرنا واجب ہوا۔

اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے المسلمون عند شروطهم، اس فرمان سے مسلمانوں پر اپنی شرط کو پوری کرنا لازم ہوا، اور جب بائع و مشتری نے مل کر بیع کو پورا کرنا شرط کیا تو ان کی بیع لازم ہو گئی، اور ایک صحابی جو اپنی بیع اور تجارت میں دھوکا کھاتے تھے ان سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم جب کچھ فروخت کیا کرو تو ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا کرو کہ یہ بیع بھی مسلمانوں کی دوسری بیع کی مثل ہے کہ اس میں دھوکا جائز ہی نہیں ہے اور مجھے اختیار ہے، اب اگر دونوں کی بیع لازم نہ ہوتی تو اس جملہ کے کہنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

پھر بھی امام شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ فسخ کر دینے سے دوسرے شخص کے حق کو مٹانا اسی صورت میں

لازم ہوگا کہ اس کا حق واقعی لازم ہو چکا ہو، اور جب دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے بیع لازم نہ ہوئی تو غیر کا حق بھی لازم نہ ہو اور آیت میں عقد کے پورا کرنے کا جو حکم ہے وہ اسی صورت میں ہے کہ عقد لازم ہو چکا ہو، تو اس کے فتح کر دینے سے حدیث کی مخالفت لازم نہیں آتی ہے، اس لئے ظاہری تحقیق یہ ہوئی کہ بیع کے ارکان ایجاب و قبول ہیں ان کے پورا ہو جانے سے حکماً بیع لازم ہو جائے گی، لیکن دیانت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دونوں میں کوئی دوسرے کا نقصان سمجھتا ہو پھر بھی اس دوسرے کو قصداً نقصان پہنچانے کی نیت سے متفرق نہ ہو جیسا کہ عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں گزرا ہے (کہ دونوں میں سے کسی کو یہ حل نہیں ہے کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے جدا ہو کہ وہ بیع کا اقالہ نہ کر لے) کیونکہ مسلمان کی خرید و فروخت مسلمان کے ساتھ خیر خواہی کے ساتھ ہونی چاہئے کیونکہ ایمان کے لوازم میں سے یہ بیان فرمایا گیا ہے النصح لکل مسلم، یعنی ہر مسلمان کی خیر خواہی کرنا، اور وہ حدیث جس میں ایک صحابی کو فرمایا گیا ہے کہ دھوکا اور خسارہ نہیں ہے، خود اس میں بیع اسلام فرمایا ہے، اور خیار شرط کی، اگرچہ جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اختیار متفرق ہونے کے بعد تھا، پھر بھی دوسرے دلائل کا تقاضا یہی ہے کہ قاضی کے نزدیک ایجاب و قبول کو اختیار کیا ہے، مگر ابن عمرؓ جب بیع کو لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چلے جاتے تھے اس میں خصوصیت کے ساتھ یہ تاویل کرنی ہوگی کہ اقالہ کے خوف سے ایب نہیں کرتے تھے بلکہ دوسری کو ملتی مصحت ہوگی، کیونکہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مخالف ہے، اچھی طرح سمجھ لیں اور غور کر لیں، م۔

قال والاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جوار البيع لان بالاشارة كفاية في التعريف وحالة الوصف فيه لا تعصى الى المنازعة والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تكون معروفة القدر والصفة لان التسليم والتسلم واحب بالعقد وهذه الحالة مقضية الى المازعة فيمتنع التسليم والتسلم، وكل حالة هذه صفتها تمتع الحوار هذا هو الاصل قال ويجوز البيع بثمن حال ومؤجل اذا كان الاحل معلوماً، لاطلاق قوله تعالى ﴿واحل الله البيع﴾ وعنه عليه السلام انه اشترى من يهودى طعاما الى اجل ورهنه درعه، ولا بد ان يكون الاجل معلوماً لان الحالة فيه مانعة عن التسليم الواجب بالعقد فهذا يطالبه به في قريب المدة وهذا يسلم في بعدها.

ترجمہ قدری نے کہا ہے کہ، بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز خواہ وہ ثمن ہو یا بیع ہو جب ان کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو تو اس بیع کے جائز ہونے کے لئے ان چیزوں کی پوری مقدار جاننے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اس لئے کہ اس چیز کی پہچان کے واسطے اس کی طرف اشارہ کر دینا ہی کافی ہو جایا کرتا ہے، اور اس موقع میں وصف کا مجہول ہونا جنی مشار الیه کی مقدار کا معوم نہ ہونا ایسی بات نہیں ہوتی ہے جو ان دونوں میں جھگڑا کھڑا کر دے، اور اثماً مطلقہ جنی جو ثمن ایسے ہوں کہ ان کی طرف اشارہ کئے بغیر وہ بیان ہوئے ہوں تو ان سے عقد صحیح نہ ہوگا، مگر یہ کہ ایسے ثمنوں کی مقدار اور ان کی صفت معلوم ہو، کیونکہ عقد بیع ہونے کی وجہ سے ہی ان کا دینا اور لینا واجب ہو جاتا ہے، اور مطلق ثمن کی مقدار اور اس کے وصف کے مجہول ہونے سے کسی وقت بھی جھگڑا کھڑا ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے دینے اور پینے کا کام ممکن نہ رہیگا، اور جس وجہ سے بھی ایسی جہالت کسی بیع میں پیدا ہو جائے وہ جہالت اس بیع کے جائز ہونے سے مانع ہو جاتی ہے، اور یہی بات تمام مسائل میں ایک قاعدہ اور اصل کے طور پر مسلم ہے۔

اور بیع فوری طور پر (شرط کے طور پر نہیں) نقد قیمت دینے سے بھی جائز ہوتی ہے، اور ادھر قیمت سے بھی جائز ہوتی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی قیمت کے دینے کا وقت معوم ہو، اس دلیل سے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿واحل الله البيع﴾ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے، اس فرمان میں بیع کو مطلق فرمایا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مطلقاً حلال کیا ہے کہ وہ خواہ نقد ہو یا ادھر ہو اس میں دونوں صورتیں داخل ہیں، اور رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے ایک یہودی سے کچھ غنہ مدت کے وعدہ پر ادھر خرید، دراپنی زرہ اس کے پاس رہن فرمائی (روادہ انجری و مسم)، اور یہ بات ضروری ہے کہ اس قیمت کی داہلگی

کا وقت معلوم اور مقرر ہو، کیونکہ وقت کا معلوم نہ ہونا قیمت کی ادائیگی سے مانع ہوگا حالانکہ عقد بیع ہو جانے کی وجہ سے اس کی ادائیگی لازم ہو چکی ہے، مانع اس طرح سے ہوگا کہ بیچنے والا چند ہی دنوں کو بہت سمجھ کو فوراً اس کے مطالبہ شروع کر دے گا، اور خریدار کافی دن ہو جانے کو بھی کم سمجھتا ہوا بعد میں دینے کو کہے گا۔

توضیح: بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مقدار بتائے بغیر دینا اثمان مطلقہ سے عقد بیع صحیح ہوتی ہے یا نہیں؟ بیع کے جائز ہونے کے لئے اس کی قیمت کے نقد ادا کرنے یا ادھار ہونے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال والاغراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع الخ
بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز کی مقدار جاننے پر بھی بیع جائز ہو جاتی ہے، ف: یعنی جب ثمن یا بیع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی نے کہا مثلاً میں نے گیسوں کی یہ ڈھیران روپے کے عوض خریدی جو میرے ہاتھ میں ہیں، تو یہ بیع جائز ہوگی، ایسے مالوں کے سوا جن میں زیادتی سود ہوتی ہو، مثلاً گیسوں کی ایک ڈھیری کو دوسری ڈھیری کے عوض جن کی مقدار صحیح طور پر لوگوں کو معلوم نہ ہو کہ ان کی بیع جائز نہ ہوگی، اور ان کی صحیح مقدار بتائے بغیر صرف اشارہ کر دینا کافی نہ ہوگا، اس کی تفصیل آئندہ باب الربو میں ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ یہاں پر عوض سے مراد ایسی چیزوں کے سوا ہے جن میں ربو کی صورت ہو جاتی ہے کہ ان میں اشارہ کافی ہوگا، اور پوری مقدار کا بتانا ضروری نہ ہوگا۔

لان بالاشارة كفاية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا تفضي الى المنازعة الخ
کیونکہ کسی چیز کی شناخت اور پہچان کے لئے اس کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوتا ہے، پھر اس کے وصف کے معلوم نہ ہونے سے یعنی جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے معاملہ کرنے والے بائع اور مشتری کے درمیان جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔

والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تكون معروفة القدر والصفة الخ
اور اثمان مطلقہ یعنی ایسے ثمن جو مطلقاً ذکر کئے گئے ہوں اور ان کی طرف اشارہ کر کے ان کو مقید کر کے نہ کہا گیا ہو، ان سے عقد کرنا صحیح نہ ہوگا، البتہ اگر ان کی مقدار اور صفت بتادی گئی ہو یا پہلے سے معلوم ہو، ف: مثلاً سوا شرفیوں کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ بات معلوم ہونا ضروری ہے کہ ان کی مقدار یعنی یہ کہ ان کا وزن کتنا ہے (کیونکہ مختلف وزن کی ہوتی ہیں) اور یہ کہ وہ کس حد تک کھری یا کھولی ہیں کیونکہ بعض زیادہ وزنی اور بعض ہلکے وزن کی ہوتی ہیں، اس لئے تفصیل کا جانا ضروری ہے۔

لان التسليم والتسلم واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة الخ
کیونکہ عقد بیع ہو جانے کے بعد عوض دینا لازم ہوتا ہے یعنی دوسرے کا حق واجب ہوتا ہے اس لئے معاملہ کو اتنا صاف ہونا چاہئے کہ آئندہ چل کر کسی وقت بھی بائع و مشتری میں اختلاف اس حد تک نہ ہو جائے جس سے ان کے درمیان بڑا جھگڑا کھڑا ہو جائے۔

ويجوز البيع بضمن حال ولو جل اذا كان الاجل معلوماً، لاطلاق قوله تعالى ﴿واحل الله البيع﴾ الخ
بیع کا عوض جس طرح نقد دینا جائز ہوتا ہے اسی طرح تاخیر کے ساتھ یعنی ادھار کا لین دین کرنا بھی صحیح ہوتا ہے، ف: بشرطیکہ ادھار کی میعاد یعنی اس کا وقت متعین معلوم ہو جائے، ایسا نہ ہونے سے بیع فاسد ہوگی۔ لاطلاق قوله تعالى الخ عوض کا نقد اور ادھار ہر طرح بیع میں ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے، قرآن پاک سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ بیع کو مطلقاً حلال کہا گیا یعنی اس میں نقد اور ادھار کی تفریق نہیں کی گئی ہے، اس طرح حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا خود اپنا عمل پایا جاتا ہے کہ آپ نے یہودی

سے غلہ ادھار خرید کر اس کے پاس اپنی زرہ بطور رہن رکھوا دی تھی، ابھی ادھار ہونے کی صورت میں وقت متعین کر دینا ضروری ہے تاکہ دونوں فریق بائع اور مشتری اس مدت کے اندر اس کی ادائیگی اور اس کی وصولی کریں، ورنہ لینے والا جلد سے جلد وصول کرنے کی کوشش کرے گا اور اپنا تقاضا بڑھا دے گا، اور دینے والا نالتے رہنے کی کوشش کرے گا، اس طرح ایک بڑا جھگڑا کھڑا ہو جائے گا، بالآخر بیع ناجائز ہو جائے گی، معلوم ہونا چاہئے کہ بعض ملکوں میں روپے اور اشرفیاں مختلف مالیت کی رائج ہوتی ہیں، اور ان کے درمیان قیمت میں کافی فرق ہوا کرتا ہے، اسی اختلاف سے بچنے کے لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ عقد کے وقت ہی اس کی قیمتیں کر دی جائے، مثلاً میں نے چہرہ والے دس روپے پاکستانی یا ہندوستانی، یا فلاں دینار اور فلاں ڈالریا حیدر آبادی یا جے پوری یا بنگلہ دیشی یا ہندوستانی وغیرہ کے عوض خریدا۔

قال ومن اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه، فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها، وهذا اذا كان الكل في الرواح سواء، لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان ترتفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروح فحينئذ يصرّف اليه تحرياً للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالیه فان كانت سواء فيها كالثنائي والثلاثي والنصرتي اليوم بسمرقند والاختلاف بين العدالي بفرغانة جاز البيع اذا اطلق اسم الدرهم كذا قالوا وينصرف الى ما قدر به من اى نوع كان لانه لا مازعة ولا اختلاف في المالیه

ترجمہ اگر کسی نے بیع میں ثمن کو مطلق رکھا یعنی اس کی کوئی صفت بیان نہیں کی تو جو ثمن اس شہر میں سب سے زیادہ رائج ہو اسی پر بیع متعین ہو جائیگی، اور یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ شہر میں رائج ہونے والے سارے سکے اور نقد لین دین میں برابر ہوں کیونکہ صفت کے مجہول ہونے سے بعد میں دونوں میں جھگڑا ہوگا، لیکن اگر وہ جہالت دور ہو جائے خواہ اس طرح کہ وہ نقد بیان کر دیا جائے یعنی اس کا نام بتا کر اسے متعین کر دیا جائے، یا یہ کہ ان چند سکوں میں سے ایک کا رواج اور لین دین زیادہ ہو تا ہو تو ایسی صورت میں اس مطلق سے وہی مروج سکہ مراد لیا جائے گا تاکہ وہ عقد اور معاملہ باطل نہ ہو، جائز ہو جائے، پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ سکے اور نقد مالیت کے اعتبار سے مختلف اور کم و بیش ہوں، کیونکہ اگر وہ سب مالیت میں برابر ہوں، جیسے آج کل (اس کتاب کی تصنیف کے زمانہ میں) شہر سمرقند میں ثنائی اور ثلاثی اور نصرتی نام کے سکے ہیں، اور جیسے فرغانہ میں عدالی مختلف قیمت کی ہیں تو ان سے بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ وہ ہم کا لفظ اس نے کہا ہو، متاخرین مشائخ نے ایسا ہی کہا ہے، اور جس قسم میں سے چاہے اسی مقدار کی طرف پھیر دیا جائے گا، جو اس نے بیان کی ہوگی کیونکہ اس وقت کوئی جھگڑا ان میں نہیں ہوگا، اور نہ ان کی مالیت ہی میں کوئی اختلاف ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے بوقت بیع ثمن کو مطلق رکھا، اگر بوقت بیع شہر میں مختلف مالیت کے سکے رائج ہوں، یا مساوی مالیت کے ہوں، تو کون سا سکہ مراد ہوگا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

ومن اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد الخ
تقدروا نے کہا ہے کہ بوقت بیع ثمن کی کوئی صفت بیان نہ کرنے کی صورت میں جبکہ شہر میں مختلف قسم کے سکے رائج ہوں وہی سکہ مراد ہوگا، جس کا لین دین شہر میں زیادہ رائج ہو، ف کیونکہ صفت بیان کرنے کی وجہ سے وہ مطلق ہو گیا، اور مطلق بول کر اس سے فرد کامل مراد لیا جاتا ہے تو سب سے زیادہ رائج ہونے والا سکہ ہی مراد ہوگا۔

لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه، فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الخ
کیونکہ جب مختلف سکے ہونے کے باوجود ان کی مالیت میں فرق نہ ہو تو زیادہ رائج الوقت سکہ ہی متعارف ہونے کی وجہ سے

فرد کامل کے حکم میں ہو گا اس لئے وہی مراد ہو گا، اگر شہر میں رائج مختلف سکے ہوں، اور ان کی مالیت میں بھی فرق ہو، تو بظاہر متعین نہ ہونے کی وجہ سے بیع کو باطل کہنا چاہئے مگر اس اصل کی بناء پر کہ حتی الامکان عقل و بالغ کی بات کو ضائع ہونے سے بچانا چاہئے یہاں بھی وہی سکہ مراد ہو گا جسے یا تو صفت اور نام کے ساتھ متعین کر دیا گیا ہو یا شہر میں زیادہ جس کا چرچا اور لین دین ہو، اس طرح بیع کے جواز کی صورت ہو جائے گی۔

فان كانت سواء فيها كالثاني والثلاثي والصرني اليوم بسمرقند الخ
گر بظاہر نام کے وہ مختلف ہوں مگر مالیت میں مساوی ہوں جیسے تصنیف کتاب کے وقت سمرقند میں چاری اور ثنائی و ثلاثی تھے، یعنی ایک بڑے سکے کا نام درہم یا آحادی تھا، اور اس کے اجزاء مثلاً ثنائی کہ دو ثنائی ایک درہم کے مساوی اور تین ثلاثی مساوی ایک درہم کے (علیٰ ہذا القیاس) ہوتے تھے جیسا کہ ہمارے ملک پاکستان میں ایک روپے کے اجزاء کے سکوں کے مختلف نام اب بھی ہوتے ہیں مثلاً ایک پیسہ پانچ میسے دس پیسے پچیس پیسے اور ایک روپیہ) تو ان کی قیمت میں اختلاف نہ ہونے کی وجہ سے جس کا نام لیا گیا ہو وہ مراد ہو گا ورنہ جس طرح چاہے مل کر ادا کر دے، فرغانہ شہر تاشقند کے تحت کا علاقہ، اور اس کے علاقہ میں رائج سکے درہم کو وہاں کے علماء مشائخ عدلی کہتے تھے جس کی جمع عدالی ہوئی کیونکہ سمرقند کے والی کا لقب اس وقت نصرۃ الدین تھا اس کی طرف مسئلہ کو منسوب کرتے ہوئے نصرانی نام رکھا گیا تھا۔

قال ويجوز بيع الطعام والحبوب مكيالة ومجازفة وهذا ادا بابه بخلاف حسبه لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد بخلاف ما ادا بابه بجنسه مجازفة لمافية من احتمال الرموا ولان الجهالة غير مانعة من التسليم والتسلم فشانه جهالة القيمة قال ويجوز ببناء بعينه لا يعرف مقداره وبوزن حجر بعينه لا يعرف مقداره لان الجهالة لا تمنع من التسليم فيه المتعارفة لخاصته لا يتعجل فيه التسليم فيدر هلاكه فله بخلاف السلم لان التسليم فيه متاخر والهلاك ليس بنا در قبله فيتحقق المتارعة وعن ابي حنيفة انه لا يجوز في البيع ايضا والا ول اصح واظهر

ترجمہ اور گیہوں اور غلہ کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا جائز ہے۔ اگرچہ گیہوں گیہوں کے عوض ہو اور اٹکل سے بیچنا بھی جائز ہے۔ یہ ایسی صورت میں جائز ہو گا کہ اس نے گیہوں یا غلہ کو اسی جنس سے نہیں بلکہ کسی دوسری جنس سے بیچا ہو۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دونوں کی جنس مختلف ہو تو جس طرح چاہو فروخت کرو۔ (خواہ ناپ سے ہو یا اٹکل سے ہو) لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو (یعنی کسی کا بھی معاملہ ادھار سے نہ ہو۔ اس کی روایت مسلم اور سنن اربو نے کی ہے) بخلاف اس صورت کے جبکہ اسی جنس کے (مثلاً گیہوں کو گیہوں) کے ساتھ اٹکل اور تخمینہ سے بیچا ہو تو جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں سود اور بیاج کا احتمال رہتا ہے۔ (یعنی شاید ایک طرف سے کچھ کم اور دوسری طرف سے کچھ زیادہ ہو) اور اندازہ سے بیچنا اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ اس جگہ مقدار کے مجہول ہونے کے باوجود چیز کے دینے اور اسے لینے میں کچھ فرق نہیں آتا ہے اور ایسی جہالت لین دین کرنے میں مانع نہیں ہوتی ہے لہذا مجہول ہونے کے مشابہ ہو گئی ورنہ قدرتی نے یہ بھی کہا ہے کہ کسی چیز کی بیع کسی ایسے معین برتن یا کسی ایسے معین پتھر کے ناپ کے ساتھ بھی جائز ہے جس کی صحیح مقدار یا وزن معلوم نہ ہو۔ اس سے کہ اگرچہ ان صورتوں میں ناپ اور وزن میں جہالت پائی جاتی ہے پھر بھی اس لئے جائز ہے کہ ایسی جہالت سے دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان کوئی بڑا اختلاف کھڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایسا معاملہ تو ہاتھوں ہاتھ دے کر ختم ہو جاتا ہے اس میں مال کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی اس کا ہلاک ہو جانا انتہائی نادر اور وقوع ہے بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں متعین پیمانہ یا پتھر سے لین کی شرط لگانا غلط ہوتا ہے اور بیع باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کا معاملہ کافی طویل ہوتا ہے جس میں اس متعین پیمانہ یا زیادہ وزن کو محفوظ رکھنے کا احتمال بہت زیادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے آئندہ دونوں بائع و مشتری کے درمیان زبردست اختلاف پیدا ہونے کا خطرہ رہتا ہے لہذا معاملہ سلم میں

متعین پتھر پیمانہ سے معامہ کرنا جائز نہ ہوگا لیکن موجودہ صورت میں جائز ہو جائے گا لیکن قول اول جینی جو متن میں مذکور ہے یہی اصح اور اظہر ہے۔

توضیح: غلہ کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا یا وزن سے تول کر بیچنا اور اندازہ اور اٹکل سے بیچنا اسی طرح کسی معین پیمانہ سے یا وزن سے بیچنا تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال ویحوز بیع الطعام المح غلہ کو اسی جنس کے عوض فروخت کرنے میں ناپ تول کر بیچنا جائز ہے اور اٹکل سے جائز نہیں ہے البتہ اگر دونوں جنس مختلف ہوں تو ناپ سے یا نکل سے جس طرح چاہیں بیچ سکتے ہیں بشرطیکہ نقد اور ہاتھوں ہاتھ کا معاملہ ہو اور اگر دونوں عوض ایک ہی جنس کے ہوں مثلاً جو کو جو کے عوض اٹکل سے بیچنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں کمی و زیادتی کا احتمال ہونے کی وجہ سے بیان ہونے اور ربواء کا خطرہ ہوتا ہے اٹکل سے بیچ ہونے کی صورت میں اگرچہ مقدار مجہول ہوتی ہے پھر بھی اس سے لین دین میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے اس لئے مجہول ہو جانے کے مشابہ ہوگی مثلاً بازار میں کوئی چیز فروخت ہوتے دیکھ کر اس کی ایک درہم قیمت گادی حالانکہ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ بازار میں اس کی قیمت ایک ہی درہم ہے یا اس سے کم ہے یا زیادہ ہے پھر بھی جائز ہے اسی طرح ایک شخص ایک ٹوکری گیہوں لایا اور دوسرا شخص ایک ٹوکری چٹالایا اور دونوں نے آپس میں تبادلہ کر لیا حالانکہ کسی کو یہ معلوم نہیں ہے کہ گیہوں کا وزن کتنا ہے اور چٹا کا وزن کتنا ہے جنس مختلف ہونے کی وجہ سے جائز ہو گیا اور اگر دونوں کی ٹوکری میں گیہوں ہی ہو تو ایک ہی جنس ہونے کی وجہ سے اس جگہ تخمینہ سے بیچ جائز نہ ہوگی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ سونا، چاندی، گیہوں جو چھوہارے اور نمک اگر اپنے نقل کے عوض بیچ جائیں مثلاً سونا سونے کے عوض یا گیہوں گیہوں کے بدلہ تو واجب ہوگا کہ دونوں برابر ہوں اگرچہ ان میں سے ایک کھر اور دوسرا کھونا ہو کیونکہ یہ ماں سے ہیں کہ ان میں زیادتی ربواء ہے تو اس صورت میں زیادتی کے خوف سے بیچ جائز نہ ہوگی اور جب قسم جنس بدلی ہوئی ہو مثلاً جو کے بدلہ گیہوں جو کے بدلے کشمش یا پنے بیچے تو ان میں کمی بیشی کے باوجود بیچ جائز ہوگی مگر ایک شرط ضروری ہے کہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ اور ادھار کی صورت نہ ہو۔

قال ویحوز ما ماء المح اور یہ بھی قدوری نے کہا ہے کہ ایک متعین برتن کی ناپ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک متعین پتھر کے وزن کے برابر جس کے وزن کی مقدار معلوم نہ ہو بیچ جائز ہوگی مثلاً کسی بقل (بنیا، مودی) نے کہا کہ اس چٹیلی سے دو چٹیلی یہ چیز ایک روپے میں دوں گا خواہ وہ غلہ ہو یا روغن تیل وغیرہ یہ چیز اس پتھر اور اینٹ سے تین ہار ایک روپے کے عوض دوں گا اگرچہ نہ اس چٹیلی میں آنے والی چیز کی مقدار معلوم ہو اور نہ اس پتھر اور اینٹ کے وزن کا اندازہ معلوم ہو۔ پھر بھی وہ بیچ جائز ہوگی لان الجہالة لا تفصی الخ کیونکہ اس صورت میں اگرچہ وزن اور ناپ کے سلسلہ میں کچھ جہالت رہ جاتی ہے مگر ایسی نہیں ہوتی ہے کہ جس سے آئندہ کوئی جھگڑا ہو کیونکہ فی الفور اس پتھر یا برتن سے ناپنے اور تولنے کا کام ختم ہو کر اس وزن اور برتن کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ بخلاف بیچ سلم کے کہ اس میں معاملہ کافی طویل عرصہ کا ہوتا ہے اس لئے اگر عام وزن یا پیمانہ سے بات نہ کی گئی ہو بلکہ کسی مخصوص وزن یا پتھر سے تول کر دینے کی بات ہو تو اس کا احتیاط رہ جاتا ہے کہ کسی بھی وقت وہ گم یا ٹوٹ جائے اور اس کی گمشدگی سے آئندہ کوئی مسئلہ پیدا ہو جائے (اس لئے بیچ سلم میں یہ جائز نہ ہوگا۔) اور ایک روایت ابو حنیفہ سے یہ ہے کہ بیچ کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے لیکن قول اول جو متن میں ہے وہی اصح اور اظہر ہے۔

قال ومن باع صبرة طعام کل قفیز بدرہم جار البیع فی قفیز واحد عندابی حنیفہ" الا ان یسمی جملة قفرائها وقال لا یحوز فی الوحہین لہ انہ تعدل بالصرف الی الکمل لجهالة المبیع و الشمس فیصرف الی الاقل وهو معلوم الا ان تول المجہالة تسمیة جمیع القفزان او بالکیل فی المجلس وصار هذا کما قالوا اقرو قال للعلاء علی

کل درہم فعلیہ درہم واحد بالا جماع و لہما ان الجہالۃ بیدہما ازالہا و مثلہا غیر مایع کما اذا باع عبدا من عبدین علی ان المشتري بالخيار ثم اذا جازفی قفیز واحد عندابی حیفۃ فللمشتري الخيار لتفرق الصفقة علیہ و کذا اذا کیل فی المجلس او سمي جملة قفزانہا لانہ علم بذلك الا ان فله الخيار کما اذاراہ ولم یکس راہ وقت البیع .

ترجمہ: قدوریٰ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے غلہ کا ایک ڈھیر اس حساب سے بیچا کہ اس کا ایک قفیز ایک درہم کے عوض ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقط ایک قفیز کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس ڈھیر کی پوری مقدار بتادی اس طرح سے کہ اس میں مثلاً بیس قفیز ہیں اور ہر قفیز ایک درہم کے عوض ہے تو پورے ڈھیر کی بیع جائز ہو جائے گی اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں بیع جائز ہوگی امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع کو پورے ڈھیر سے متعلق کرنا اس بناء پر مجبوری ہے کہ بیع اور ثمن دونوں ہی مجہول ہیں (کیونکہ کل کی مقدار معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کل کی قیمت بھی معلوم نہ ہو سکتی) اس لئے اس بیع کو کم سے کم مقدار یعنی ایک قفیز جسے اس نے زبان سے بیان کر دیا ہے کی طرف متعین کر دیا جائے گا اور اگر اسی مجلس میں پورے ڈھیر کو تول کر یا زبانی کل کی مقدار بتادی تو کل کی بیع جائز ہو جائے گی۔ (صرف ایک قفیز جائز ہونے کی) مثال یہ ہے کہ کسی نے مثلاً یہ اقرار کیا کہ فلاں شخص کے مجھ پر کل درہم لازم ہیں یعنی مجہول اور غیر متعین کا اقرار کیا تو بالاتفاق اس پر فقط ایک درہم واجب ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس معاملہ میں اگرچہ جہالت موجود ہے مگر اس جہالت کو دور کرنا ان دونوں کے اختیار میں ہے اور ایسی جہالت بیع کے جائز ہونے میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے دو غلاموں کو فروخت کے لئے اس شرط کے ساتھ پیش کیا کہ مشتری کو ان میں سے ایک میں اختیار ہے کہ جسے چاہے خرید لے (ف تو بالاتفاق یہ بیع جائز ہوگی حالانکہ تعین کرنے سے پہلے تک بیع مجہول اور غیر متعین ہے لیکن اس جہالت کو دور کر لینا ان کے ہاتھ میں ہے کہ کسی ایک کو مشتری متعین کر لے گا)۔ پھر جب امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صرف ایک قفیز میں بیع جائز ہوئی تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ وہ اسے بھی خریدے یا نہ خریدے اس ایک کے خرید لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے حق میں صفقہ اور معاملہ بدل گیا ہے اسی طرح اگر اسی مجلس میں وہ پوری ڈھیر یا پ دی گئی یا بائع نے اس کی کل قفیز کی مقدار بتادی تو بھی مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے وہ کل خریدے یا نہ خریدے) کیونکہ اس کی پوری مقدار کا علم اب ہوا ہے لہذا احوال اور حقیقت معلوم ہو جانے پر اسے اختیار حاصل ہوا جیسے کہ مشتری نے بیع کا معاملہ کرتے وقت اس بیع کو نہ دیکھا ہو۔ تو دیکھنے کے بعد اسے اختیار ہوتا ہے (ف یعنی اسے اختیار رویت حاصل ہوتا ہے کہ چاہے تو قبول کرے اور نہ چاہے تو اسے ختم کر دے یہ تفصیلی بحث اس صورت میں ہوگی جس میں غلہ کی ڈھیری وغیرہ کے مانند اس کے اجزاء میں آپس میں کوئی خاص فرق نہ ہو اس لئے کہ اگر اجزاء اور ٹکڑوں کے آپس میں فرق ہو تو اس کا بیان سامنے آ رہا ہے۔

توضیح: اگر کسی شخص نے غلہ کا ڈھیر اس حساب سے بیچا کہ اس کا ایک قفیز ایک درہم کے عوض ہے اگر اسی مجلس میں وہ پوری ڈھیر یا پ کر یا وزن کر کے کل قفیز کی مقدار بتادی گئی۔ تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن باع الخ ڈھیر کی کسی نے بیع کیا اور اس کی کل مقدار تو بیان نہیں کی البتہ اس کے ایک حصہ کی قیمت متعین کر دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف پہلے ایک حصہ کی بیع درست ہوگی اور باقی کی مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ہو جائیگی امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ پوری ڈھیر کی بیع کو مان لینا درست نہ ہوگا کیونکہ کل ڈھیر کی مقدار نامعلوم ہے اس لئے اس کی قیمت بھی نامعلوم ہو گئی ف کیونکہ لفظ کل کی اضافت جب ایسی چیز کی طرف ہو جس کی مقدار کی تحدید

نہ ہو یعنی یہ معصوم نہ ہو کہ وہ کل کتنی ہے تو اس کے کم سے کم جزاء پر وہ حکم لازم ہوتا ہے الکانی۔ بس اس مسئلہ میں جب کل قفیز کہا جائے کہ کل کی مقدار متعین نہیں ہے تو صرف ایک قفیز کی بیع جائز ہوگی کیونکہ یہی مقدار کم سے کم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک بہر صورت بیع جائز ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس جہالت کو دور کرنا ان لوگوں کے اختیار میں ہے اس لئے "نہ ان میں اس بات پر کوئی جھگڑا نہیں ہوگا جیسے کہ کسی شخص کے پاس دو غلام ہوں اور ان کو فروخت کرے یہ کہہ کر کہ ایک کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی قیمت دو ہزار ہے اب مشتری کو یہ اختیار ہے کہ ان میں سے ایک کو اپنے پاس رکھ لے تو یہ بیع جائز ہوتی حالانکہ بیع بھی نامعصوم اور غیر متعین ہے کیونکہ مشتری اپنے اختیار سے کسی ایک کو متعین کر سکتا ہے اس میں جہالت ہونے کے باوجود کوئی جھگڑا اور اختلاف باقی نہیں رہے گا۔ مبرہہ بروزن لقمہ، کھانے کی زیادہ مقدار میں نکلی ہوئی چیز جو ناپی اور تولی ہوئی نہ ہو قفیز عرب میں ایک برتن اور پیالہ جس میں تقریباً بارہ صاع کی کوئی چیز ساٹھ ۱۲ قاسمی۔

ومن باع قطیع عم کل شاة بدرهم فسد البیع فی حمیعہا عد ابی حنیفہ و کذا لک من باع ثوبا مذارعة کل ذراع بدرهم ولم یسم حمله الذرعان و کذا کل معدود متفاوت وعدہما یجوز فی الکمل لما قلنا وعدہ یصرف الی الواحد لما یسا عیران بیع شاة من قطیع و ذراع من ثوب لا یجوز للتماوت و بیع قفیز من صرة یجوز لعدم التماوت فلا تمصی الجہالة الی المازعة فیہ وتمصی الیہا فی الاول فوضح الفرق

ترجمہ اگر کسی نے بکریوں کا ایک گلہ بیچا ہر ایک بکری ایک درہم کے حساب سے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک سب کی بیع فاسد ہوگی (کیونکہ گلہ کی ہر ایک بکری دوسری بکریوں سے کسی نہ کسی طرح ضرور مختلف ہوتی ہے) اسی طرح گزوں کی ناپ سے کوئی کپڑائی گز ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا مگر سب کی مقدار بیان نہیں کی تو بھی بیع فاسد ہوگی۔ (کیونکہ تھن کے اوپر کا حصہ عمدہ ہوتا ہے) یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جس کے حصے اور ٹکڑے آپس میں مختلف ہوں اور صاحبین کے نزدیک پورے گلے وغیرہ کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں جو کچھ جہالت ہے اسے متاثر یا ان دونوں کے اختیار میں ہے۔ (ف لیکن ہر بکری کی قیمت ایک درہم بیان کی ہے حالانکہ چھوٹی و بڑی کی قیمتوں میں کافی فرق ہوتا ہے) اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس معاملہ بیع کا اثر صرف ایک پر واقع ہوگا اس وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (کہ جب کل کی طرف بیع کا اثر مرتب کرنا ممکن نہ ہو تو کم سے کم فرد یعنی ایک ہی پر وہ اثر مرتب کر دیا جاتا ہے۔) جیسے غلہ کی ڈھیری میں ایک قفیز پر حکم کا اثر ہوا تھا لیکن فرق یہ ہے کہ گلہ میں سے ایک بکری اور تھن میں سے ایک گز کی بیع بھی جائز ہوگی کیونکہ گلہ کے افراد یعنی ہر بکری اور تھن کے کناروں میں فرق ہوتا ہے اسی طرح غلہ کی ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں جہالت کی بناء پر کوئی جھگڑا نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس گلہ اور کپڑے کی صورت میں جھگڑا ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف پھر یہ حکم ان تھانوں کے لئے ہو گا جو ہاتھ سے بنے جاتے ہیں لیکن وہ تھان جو آج کل مشینوں کے ذریعہ بنتے ہیں ان کے کناروں میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر اس میں ایک گز کی بیع جائز ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر تھن کے کل گزوں یا اس تھان کی پوری قیمت بیان کر دی گئی ہو تو بیع جائز ہو جائیگی۔ النہایہ۔

توضیح اگر کسی نے بکریوں کا ریوڑ ایک بکری ایک روپے کے حساب سے بیچا یا کپڑے کا ایک تھان ایک گز ایک روپے کے حساب سے بیچا۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دما کل۔

ومن باع قطیع (ف ہر ایسی چیز جو گنتی سے فروخت ہوتی ہو اور اس کے افراد میں آپس میں فرق رہتا ہو جیسے تربوز، بوی، کدو وغیرہ اس کے برخلاف ایسی چیز جو گن کر فروخت تو ہوتی ہو مگر اس کے افراد کے آپس میں کوئی نمایاں فرق نہ ہو مثلاً مرغی کے انڈے اور اخروٹ وغیرہ چنانچہ پچاس انڈے ہر انڈا ایک روپے کے حساب سے ہو تو سب کی بیع جائز ہو جائیگی۔ بس امام اعظم

اور صاحبین کے درمیان اختلاف اسکی چیزوں میں ہے جن کے افرو یا اجزاء میں فرق ہوتا ہو چنانچہ فرق ہونے کی صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک ایک کی بھی بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک پورے گلہ یا پورے تھان وغیرہ کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں جو کچھ جہات باقی رہ جاتی ہے اس کو ختم کردینا ان دونوں بائع اور مشتری کی رضامندی سے آسان ہے۔
قصع، قیتس کے وزن پر بکری بھیڑ وغیرہ کا جھہ، گلہ، ریوڑ، انوار الحلقہ کی۔

قال ومن ابتاع صبرة طعام على انهامانة فقير بمائة درهم فوحدها اقل كان المشتري بالختيار ان شاء احد الموحود بحقه من الثمن وان شاء فسح البيع لتصرف الصفقة عليه قبل التمام فلم يتم رصاه بالموجود ان وحدها اكثر فالزيادة للبائع لان البيع وقع على مقدار معين والقدر ليس بوصف ومن اشترى ثوبا على انه عشرة ادرع بعشرة او اوصاع على انهامانة ذراع بمائة فوحدها اقل فالمشتري بالختيار ان شاء احدها بحملة الثمن وان شاء ترك لان الذراع وصف في الثوب الا ترى انه عبارة عن الطول والعرض والوصف لا يقابله شيء من الثمن كاطراف الحيوان فلهذا يا خذ به بكل الثمن بخلاف الفصل الاول لان المقدار يقابله الثمن فلهذا يا خذ به حصته الا انه يتخير له الوصف المذكور لتغير المعقود عليه فيختل الرضا

ترجمہ اگر کسی شخص نے غلہ کی ڈھیری سودر ہم کے عوض خریدی اس شرط پر کہ وہ سو قفیز ہے (برابر ہے کہ اس نے کہتے وقت ہر قفیز ایک درہم کے عوض کہا ہو یا نہ کہ ہو مگر ایک ہی مرتبہ اور ایک ہی صفحہ میں خریدی کہ پھر خریدار نے اس کو کم بیایا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو موجودہ مقدار کو اس کی قیمت کے حصہ کے عوض خرید لے اور نہ چاہے تو پوری بیع صحیح کر دے کیونکہ عقد مکمل ہونے سے پہلے ہی اس کے حق میں صفحہ اور معامہ بدل گیا ہے اس لئے جو مقدار موجود ہے اس میں ممکن ہے کہ یہ خریدار اس کے لینے پر راضی نہ ہو (کہ اس سے اس کی ضرورت پوری نہ ہوتی ہو) اور اگر اس خریداری کے بعد اس نے بتائی ہوئی مقدار یعنی سو قفیز مقدار سے زیادہ پائی ہو تو فاضل مقدار بیچنے والے کی رہ جائیگی (اس پر خریدار کا کوئی حق نہ ہوگا) کیونکہ معامہ بیع تو معین مقدار یعنی سو قفیز کا ہوا تھا اور غلہ کی مقدار (کم و بیش ہونا) اس کے لئے وصف نہیں ہے (ف) بلکہ اصل ہے اسی بناء پر مقدار کے مقابلہ میں قیمت واجب ہوتی ہے اس لئے اس زائد وزن کی بیع مستقلاً اور علیحدہ ہونی چاہئے۔ اگر یہ زیادتی اس گلہ کے لئے وصف ہوتی تو اس کی مستقل قیمت کچھ نہ ہوتی۔) اور جس شخص نے کوئی کپڑا اس تفصیل کے ساتھ کہ وہ دس گز ہے دس درہم کے عوض یا کوئی زمین اس شرط پر خریدی کہ وہ سو گز سودر ہم کے عوض ہے لیکن مشتری کے ناپنے کے بعد کم مثلاً نوے گز نکلی تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر اسے قبول کرنا چاہتا ہے تو پوری قیمت یعنی سودر ہم ادا کر دے ورنہ اس بیع کو صحیح کر دے۔ (ف) یعنی ناپنے کے بعد اسے جتنا بھی کپڑا ملایا جتنی بھی زمین ملی اسی کو بتائی ہوئی قیمت پر لے اور چونکہ اس میں ایک وصف کی کمی ہے جس کی وجہ سے بہت ممکن ہے کہ مشتری کی ضرورت اس سے پوری نہ ہوتی ہو اور وہ اسے لینا پسند نہ کرتا ہو تو اسے نہ لے بلکہ بیع کو صحیح کر دے) (لان الذراع الخ کیونکہ کپڑے میں گز ایک وصف ہے کیونکہ گز ایک طول اور ایک عرض یعنی لمبائی اور چوڑائی کا نام ہے اور کسی وصف کے مقابلہ میں قیمت سے کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے جیسے کہ جانوروں کی قیمت میں سے اس کے ہاتھ پادوں کی کوئی مستقل قیمت نہیں ہوا کرتی ہے اس لئے جتنا بھی کپڑا موجود ہو یا زمین موجود ہو اسی کو بتائی ہوئی قیمت پر لے بخلاف گدشتہ مسئلہ یعنی گھوڑوں اور دوسرے غلوں کے کہ اس کی مقدار یعنی مثلاً دو یا تین قفیز یا زیادہ جس قدر بھی ہوگا اسی کے حساب سے اس کی قیمت مقرر ہوگی۔ اسی حساب سے ڈھیر کا دام کر کے قفیز کے حساب سے معامہ کرنے کے بعد مشتری جتنا بھی غلہ پائے گا حساب کر کے صرف اسی کی قیمت ادا کرے گا) (لیکن کپڑے یا زمین کے کم ہونے کی صورت میں اس کی قیمت میں کمی نہیں کر سکتا ہے) البتہ مشتری کو اتنے کے خریدنے پر مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا وصف یعنی ناپ کا وصف اس میں پورا نہیں پایا گیا ہے اس لئے اسے اختیار ہوگا کیونکہ جس صفت اس کی بات طے پائی تھی اس میں فرق آگیا ہے جس کی وجہ سے خریدار اس سے پورے طور سے مطمئن نہ ہوگا

لہذا اسے رکھینہ چاہیے تو واپس کر دے۔ ف لیکن یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ کپڑا زمین بتائی ہوئی مقدار سے کم ہو اور اگر اس سے زیادہ نکلے تو اس کی بحث سامنے آ رہی ہے۔

توضیح غلہ کی ڈھیری سو قفیز کی شرط پر سو روپے میں کسی نے خریدی مگر تولنے کے بعد غلہ اس سے کم نکلا۔ اسی طرح کپڑے کا تھان اس شرط پر خرید اکہ اس میں ۲۰ گز ہیں بیس روپے کے عوض مگر یہ بھی کم نکلا تفصیل صورت حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

ومن استاع صيرة الحج ترجمہ سے مطلب واضح ہے ایک قاعدہ معلوم ہونا چاہئے کہ غلہ میں پیمانہ یا وزن کے اعتبار سے اس کی زیادتی کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ یہ اس کی اصل ہے وصف نہیں ہے۔ بخلاف گز کے کہ اس میں طول و عرض اس کا وصف ہوتا ہے اور اس کی قیمت جو لگائی جاتی ہے وہ اصل کے مقابلہ میں ہوتی ہے اسی اصل کی بناء پر متن کے غلہ اور کپڑے کے مفروضہ مکمل بیان کئے گئے ہیں۔ واضح ہو کہ جب خرید و فروخت کا لفظ ایک بار ہو اور ثمن مجموعہ یا متفرق ہو اور باع و مشتری بھی ایک ہو یا متعدد ہو تو صفحہ متحد ہوگا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یا ہم نے یہ تھان سو درہم کے عوض دس درہم فی تھان کے حساب سے فروخت کئے یا خریدے تو صفحہ متحد ہے اور اگر کہا کہ یہ دس تھان ہیں اور میں نے یا ہم نے یہ تھان دس درہم کے عوض بیچا اور وہ تھان چند درہم کے عوض بیچا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خرید و فروخت متفرق ہو تو صفحہ متفرق ہے۔ م

وان وحدها اکثر من الذراع الذي سماه فهو للمشتري ولا خيار للبائع لانه صفة فكان بمنزلة ما اذا باعه معيبا فاداه سليم ولوقال بعتهكها على انها مائة ذراع بمائة درهم كل ذراع بدرهم فوجد هانا قصة فالمشتري بالخيار ان شاء احدها بحصتها من الثمن وان شاء ترك لان الوصف وان كان تابعا لكنه صار اصالا بافراده بذكر الثمن فكل كل ذراع بمنزلة ثوب وهذا لانه لو اخذه بكل الثمن لم يكن آخذ الكل ذرائع بدرهم وان وحدها رائدة فهو بالخيار ان شاء احذ الجميع كل ذراع بدرهم وان شاء فسخ البيع لانه ان حصل له الزيادة في الدرع نمره ريادة الثمن فكان معاشوبه ضرر فيتخير واسما يلزمه الريادة لما بسا انه صار اصلا ولو احده بالاقول لم يكن احدا بالمشروط

ترجمہ اور اگر خریدار نے اس تھان کو اتنے گزوں سے زیادہ پایا جتنا اس نے کہا تھا تو پورا کپڑا اور پوری زمین اسی خریداری ہو جائیگی (اور اب بیع کو فتح کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ وہ لازم ہوگئی ہے) اور اس بائع کو کوئی اختیار نہیں ہوگا کیونکہ یہ مقدار گز کپڑے کی صفت تھی اس لئے اس مسئلہ کی صورت ایسی ہوگئی کہ بائع نے کوئی چیز اس شرط پر بیچی کہ وہ عیب دار ہے مگر مشتری کے پاس وہ چیز بے عیب نکلی (ف۔ اس لئے بائع کو بیع کے فتح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ صفت کے مقابلہ میں مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی یہ کپڑا دس درہم کے عوض فروخت کیا اور اس کا وصف یہ بیان کیا ہے کہ یہ کپڑا فقط دس گز ہے مگر اس کپڑے میں یہ وصف زیادہ نکلا اس لئے وصف کے مقابلہ میں بائع کو کسی زائد قیمت کے مطالبہ کا کوئی حق نہ ہوگا لیکن یہ بات اسی وقت تک ہے کہ بائع نے ہر گز کی کوئی مستقل قیمت بیان نہ کی ہو اس لئے کہ اگر بائع نے ہر گز کی کوئی قیمت بیان کر دی ہو تو اس صورت میں وہ گز کپڑے کا وصف نہیں بلکہ اصل ہو جائے گا اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے) ولوقال بعتهكها الحج اور اگر کسی نے اپنی زمین یا کپڑے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ سو گز ہے سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے یعنی ہر گز کی قیمت ایک درہم مقرر کی لیکن مشتری نے وہ بجائے سو گز کے مثلاً نوے گز پائے تو اس کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ چاہے تو موجودہ کپڑے اس کی قیمت کے حصہ یعنی نوے روپے میں خریدے اور اگر وہ پسند نہ ہو تو اسے چھوڑ دے لان الوصف الحج کیونکہ کپڑے کے لئے ابتداء میں تو ناپنے کا وصف اگرچہ اس کے تابع تھا۔ لیکن گز کی قیمت مقرر کر دینے کے بعد وہ وصف سے بدل کر اصل ہو گیا

اس لئے ہر ایک گز مستقل ایک کپڑے کے حکم میں ہو گیا یعنی ہر گز کے مقابلہ میں ایک مستقل قیمت یا قیمت کا حصہ ہو گیا اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر پورے کپڑے کو اس کی بتائی ہوئی پوری قیمت کے بدلے خریدے گا تو وہ فی گز ایک درہم کے حساب سے بیٹے والا نہ ہوگا۔

(ف) بلکہ فی گز ایک درہم سے کچھ زیادہ ہو گا حالانکہ جو اس نے پیشکش کی تھی فی گز ایک درہم کے حساب سے تھی اور چونکہ صفحہ بدل گیا اس لئے مشتری کو فتح کا اختیار بھی ہوگا۔ وان وجدھا زائدۃ الخ اور اگر مشتری نے اس تھان کو اس کی بتائی ہوئی مقدار سے زائد پیا تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو پورے کپڑے کو ایک درہم فی گز کے حساب سے خریدے ورنہ پوری فتح کر دے لامہ ان حصل الخ اسے اس کے فتح کر دینے کا اختیار اس لئے ہوگا کہ اگر اسے کپڑا دو گز زیادہ ملتا ہے تو اس کی قیمت بھی اس پر زیادہ ہی لازم آتی ہے یعنی اگر اسے کپڑا زیادہ مل رہا ہے تو اس کی قیمت زیادہ دینے سے اسے نقصان بھی برداشت کرنا پڑ رہا ہے اسی لئے اسے یہ اختیار دیا جا رہا ہے کہ پورا لیتا پسند ہو تو لے لے مگر قیمت زیادہ کر دے ورنہ اسے فتح کر دے اور قیمت کی زیادتی اس لئے لازم ہوگی کہ اس صورت میں گز تاپ کے اعتبار سے اصل ہو گیا اب اگر کم قیمت دے کر پورا کپڑا دے گا تو شرط کے مطابق فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہوگا۔

توضیح: اگر خریدار نے کپڑے کے تھان میں بتائے ہوئے گزوں سے زیادہ یا کم گز پائے۔ اگر بائع نے تھان کی فروخت کرتے ہوئے کہا کہ یہ سو گز سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے ہے بعد خریدار نے اس سے کم یا زیادہ پایا۔ حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

ومن اشترى عشرة اذرع من مائة ذراع من دارا وحمام فالبیع فاسد عداہی حنیفۃ وقالوا هو جائز وان اشترى عشرة اسهم من مائة سهم جار فی قولہم جمیعاً لہما ان عشرة اذرع من مائة ذراع عشر الدار فاشبه عشرة اسهم وله ان الذراع اسم لما یدرع به واستعیر لما یحلہ الذراع وهو المعین دون المشاع وذلك غیر معلوم بخلاف السهم ولا فرق عنداہی حنیفۃ بین ما اذا علم حملة الذرعان اولم یعلم هو الصحیح حلالاً لما یقولہ الخصاف لبقاء الجهالة.

ترجمہ اور جس شخص نے کسی گھریا حمام کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فاسد ہو گا لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے اور اگر گھر کے سو حصوں میں سے دس حصے خریدے تو یہ بالاتفاق (تینوں ائمہ کے نزدیک) جائز ہو گا ان دونوں یعنی صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس گز اس مکان کا دسواں حصہ ہے لہذا سو حصوں میں سے دس حصوں کے مشابہہ ہو گیا اور جب بالاتفاق حصہ کہہ کر خریدنا جائز ہے تو دس گز کہہ کر خریدنا بھی جائز ہو گا ولہ ان الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اور گز اصل میں اس چیز کا نام ہے جس سے کوئی چیز ناپی جائے لیکن مجازاً اگر اس چیز کو بھی کہنے لگے جس میں گز بڑا ہو استعمال کیا گیا ہو۔

(ف) یعنی کپڑا یا زمین جو گز سے ناپی گئی ہو اس کو مجازاً ایک گز کہنے لگے ہیں) ایسی چیز معین ہو جاتی ہے اور وہ مشترک غیر معین نہیں رہتی ہے۔

(ف) یعنی جب وہ گز سے ناپی گئی تب وہ مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی، غیر معین نہیں رہی۔
(ف) یعنی وہ گز سے ناپی گئی تب مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی اور مشترک نہیں رہی) حالانکہ اس کی تفصیل معلوم نہیں ہے (ف) یعنی اس گھریا حمام میں وہ متعین دس گز معلوم نہیں ہیں حالانکہ دس گز تو وہ اس وقت کہلائیں گے کہ وہ ناپ لئے جائیں اس لئے ناپنے سے پہلے یہ دس گز نہیں ہیں چنانچہ یہ بیع فاسد رہتی۔ کیونکہ گھر میں ان گزوں کو مجازاً گز کہتے ہیں

بخلاف السہم الح بخلاف حصہ کے (کہ حصہ تو تقسیم کرنے پر موقوف نہیں ہوتا ہے بلکہ اس تقسیم سے پہلے اور بعد میں بھی کہلاتا ہے اس لئے اس حصہ کا متعین نہ ہونا نقصان دہ ہوتا ہے) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس گھر کے تمام گزروں کا اندازہ معصوم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف اس لئے ان دو صورتوں میں بیع فاسد ہوگی کیونکہ فاسد ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ گھر کے گزناپے اور متعین کرنے کے بعد ہوں گے حالانکہ وہ موجود نہیں ہیں خواہ اس گھر کا پورا رقبہ اور چوحدی معلوم ہو یا نہ ہو اور یہی قول صحیح ہے یعنی دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے) بخلاف خصاص کے قول کے (ف کہ خصاص نے فرمایا ہے کہ اگر یہ معلوم ہو کہ کل کتنے گز اس گھر میں ہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس لئے یہ صورت فاسد ہوگی کہ گز معصوم نہیں ہیں۔) جہات کے باقی رہ جانے کی وجہ سے (ف یعنی یہ ناپے ہوئے گز معلوم نہیں ہیں)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے کسی گھر کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے اگر گھر کے سو حصوں

میں سے ایک حصہ خریدا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ وجہ اختلاف۔

وعن اشتری عشرة ادرع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس موجودہ مسئلہ کی اصل بنیاد ذرائع اور گز کی تعریف میں اختلاف اور اسی وجہ سے گز اور حصہ کی تعریف میں فرق ہے جس کی وجہ سے امام اعظمؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔

ولو اشتری عدلا علی انه عشرة اثواب فاذا هو تسعة او احد عشر فسد البیع لجهالة المبیع او الثمن ولو بین لكل ثوب ثلثا حاز فی فصل النقصان بقدره وله الخيار ولم یجز فی الزیادة لجهالة العشرة المبیعة وقیل عبدای حنیفة لا یجوز فی فصل النقصان ایضا ولیس بصحیح بخلاف ما اذا اشتری ثوبین علی انهما هروبان فاذا احدهما مروی حیث لا یجوز فیہما وان بین ثمن کل واحد منهما لانه جعل القول فی المروی شرطاً للعقد فی

الہروی وهو شرط فاسد ولا قبول یشرط فی المعدوم فافترا

ترجمہ اگر کسی نے کپڑے کی کٹھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں۔ لیکن کھولنے پر اس میں سے کم یعنی نو یا زیادہ یعنی دس تھان مثلاً نکلے تو بیع فاسد ہو جائیگی۔ کیونکہ مجہول ہو گئی یا اس کی قیمت مجہول ہو گئی ہے اور اگر ہر تھان کی قیمت کی تفصیل بیان کر دی ہو مثلاً ہر تھان دس درہم کے حساب سے ہے تو کم نکلنے کی صورت میں جتنے تھان موجود ہیں اسی سے ان کی قیمت ہوگی اور بیع بھی جائز ہوگی یعنی مثلاً نو تھان نکلے تو ہر تھان دس درہم کے حساب سے نوے کے ہوئے اور یہ جائز ہے۔ لیکن مشتری کو اس کے فتح کرنے کا اختیار ہو گا اور زیادہ نکلنے کی صورت میں یہ بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ یہ نہیں معصوم ہے کہ وہ دس تھان کونے ہیں جو بیچے گئے ہیں (اور ایک دہ کونسا ہے جو نہیں بیچا گیا ہے)۔ وقیل عندای حنیفہ الح اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کم نکلنے کی صورت میں بھی بیع جائز نہیں ہے مگر یہ قول صحیح نہیں ہے (ف کیونکہ قول صحیح یہ ہے کہ کسی کی صورت میں جائز ہے)۔ بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط پر خریدے کہ یہ دونوں ہروی ہیں مگر بعد میں دونوں میں سے ایک مروی اور دوسرا ہروی نکلا تو دونوں کی بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ ان میں سے ہر ایک کی قیمت بیان کر دی گئی ہو کیونکہ بائع نے ہروی کی بیع میں مروی کی بیع قبول کرنا شرط کیا ہے جبکہ یہ شرط فاسد ہے اور مذکورہ بالا صورت جس میں ایک تھان کم نکلا ہے تو وہ ایسی نہیں ہے کیونکہ جو چیز موجود نہ ہو اس کے بارے میں کسی چیز کی قبولیت کی شرط نہیں ہوتی ہے اس بناء پر دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑے کی کٹھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں مگر بعد میں

اس میں سے کم یا زیادہ تھان نکلے تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو اشتری عدلا الخ کٹھری فروخت کرتے وقت اس میں جتنے تھان کی شرط لگائی تھی اگر ان سے کم یا زیادہ نکلے تو بیع فاسد ہو جائیگی کیونکہ یہ تو یہ بیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہے۔ ف کیونکہ دس تھان کے مقابلہ میں اجتماعی طور سے جو رقم بیان کی گئی تھی

اس میں سے ایک تھان کم نکلنے کی صورت میں یہ معلوم نہ ہو گا کہ اب کتنی رقم واجب ہوگی کیونکہ ہر تھان کی قیمت کا برابر ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی کم و بیش قیمت لگا کر مجموعی قیمت لگادی گئی لہذا اس کی صورت میں قیمت مجہول ہوگئی۔ اور جب بجائے دس تھان کے گیارہ تھان نکلے تو یہ نہیں معلوم ہو گا کہ ان میں سے کون سا تھان بیع نہیں ہے بلکہ زائد ہے اس طرح بیع مجہول نکل جحلاف ما ادا اشتري ثوبين الح ہرودی ہاء کو فتح اور راء کو بھی فتح مروی میم کو فتح اور راء کو سکون کے ساتھ ہر اء کی طرف منسوب کر کے ہرودی اور مروی کی طرف منسوب کر کے مروی کہا گیا ہے دونوں دو جگہوں کے نام ہیں (ف) اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ جب دس تھان کھری میں ہونے کی شرط لگائی لیکن بجائے دس کے نو تھان ہی نکلے جتنی ایک تھان کم نکلا جبکہ ہر تھان کی قیمت پہلے مقرر کر دی تھی تو بعض مشائخ نے یہ گمان کیا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک بیع فاسد ہے کیونکہ اس نے تو تھان موجودہ کی بیع میں دسواں تھان جو کہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہے کو قبول کرنا شرط کیا ہے تو مصنف نے اس خیال کو رد کر دیا کہ معدوم کے حق میں قبول کا شرط ہونا نہیں ہو سکتا ہے بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ دونوں ہرودی ہیں پھر دو تھان نکلے مگر ان میں سے ایک ہرودی اور دوسرا مروی ہے اس لئے ہرودی کی بیع میں اس مروی کا قبول کرنا شرط ہوا اور یہ شرط یقیناً فاسد ہے اور پہلی صورت میں دسواں تھان کوئی بھی نہ تھا تو اس کا قبول شرط ہونے کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

ولو اشتري ثوبا واحدا على انه عشرة اذرع كل ذراع بدرهم فاذا هو عشرة ونصف او تسعة ونصف قال ابو حبيبة في الوجه الاول يا حده بعشرة من غير حيار وفي الوجه الثاني يا حده تسعة ان شاء وقال ابو يوسف رحمة الله عليه في الوجه الاول يا حده باحد عشرين شاء وفي الثاني يا حده بعشرة ان شاء وقال محمد رحمه الله تعالى في الاول بعشرة ونصف ان شاء وفي الثاني بتسعة ونصف ويحير لان من ضرورة مقابلة الذراع بالذراع مقابلة نصفه بنصفه فيجری عليه حکمها ولا بی یوسف انه لما اورد كل ذراع بيدل نول كل ذراع منزلة ثوب على حدة وقد انتقص ولا بی حبيبة رحمة الله عليه ان الذراع وصف في الاصل وانما اخذ حكم المقدار بالشرط وهو مقيد بالذراع فعند عدمه عاد الحكم الى الاصل .

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک تھان کپڑا خریدا اس شرط کے ساتھ کہ اس میں دس گز ہیں ہر گز ایک درہم کے عوض لیکن ناپنے پر وہ ساڑھے دس یا ساڑھے نو گز نکلا تو امام ابو حنیفہؒ نے (پہلی جہتی زیادتی کی۔) صورت میں فرمایا ہے کہ بتائی ہوئی قیمت یعنی دس درہم سے لے گا اور اسے فتح کا اختیار نہیں ہو گا اور دوسری یعنی کمی کی صورت میں فرمایا ہے کہ اسے اختیار ہے چاہے نو درہم کو لے لے۔ (ف) یعنی آدھے گز کے مقابلہ میں کوئی قیمت بیان نہیں کی ہے اس لئے وہ نکلا و نصف تو رہا لیکن اس کی کوئی قیمت نہیں لگی یعنی صرف وصف بغیر دام کے رہے گا تو ساڑھے دس میں اس کو کوئی اختیار نہیں ہو گا اور کمی یعنی ساڑھے نو گز ہونے کی صورت میں وصف ناقص ہے اس لئے بیع کو ترک کرنے کا اسے اختیار ہو گا و قال ابو یوسف الح اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ زیادتی کی صورت میں چاہے تو پورے گیارہ درہم کو لے اور کمی کی صورت میں چاہے تو پورے دس درہم کو لے (ف) اس طرح انہوں نے نصف گز کو پورا گز شمار کیا ہے لیکن دونوں صورتوں میں مشتری کو بیع کے فتح کرنے کا اختیار بھی دیا ہے۔ و قال محمد الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ زیادتی کی صورت میں مشتری چاہے تو ساڑھے دس درہم کو لے اسی طرح کمی کی صورت میں بھی چاہے تو ساڑھے نو درہم کو لے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلہ میں ایک درہم ہے تو لازمی طور سے آدھے گز کے مقابلہ میں آدھا درہم ہو گا اس لئے آدھے گز پر آدھے درہم کا مقابلہ کمی اور زیادتی دونوں صورتوں میں ہو گا۔ (ف) اور چونکہ پہلی صورت میں صفحہ بدل گیا اور قیمت بھی بڑھ گئی ہے اس لئے اس مشتری کو بیع کے ترک کا اختیار بھی ہو گا اور دوسری صورت یعنی

کم ہو جانے کی صورت میں ممکن ہے کہ اس کی ضرورت اس کپڑے سے پوری نہ ہوتی ہو اس لئے اسے اختیار بھی دیا گیا ہے ولابی یوسف الح اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب اس باغ نے ایک گز کا عوض ایک درہم مقرر کیا ہے تو ازی ضرورت سے دس تھان کا ہر ایک گز ایک مستقل کپڑے کے حکم میں ہو گیا اور وہی کپڑا گھٹ گیا ہے۔ (ف) یعنی آدھ گز کپڑا بھی گویا مستقل کپڑا ہے جو ناپ میں گھٹ گیا ہے اور عام قاعدہ کے مطابق جب کوئی کپڑا ناپ کے وصف میں کم ہو جائے تو اس کی قیمت کم نہیں ہوتی جیسے کہ گذشتہ مسئلہ میں گذرا کہ دس درہم کے عوض دس گز کپڑا لیتے ہوئے وہ کم ہو جائے تو اس کم ہونے کا وہاں کوئی اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی گیارہواں یا دسواں گز جو مستقل ایک کپڑے کے حکم میں ہے اس کی کمی کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی قیمت بھی پور ایک درہم ہی لازم ہو گا بشرطیکہ فریق ثانی یعنی مشتری بھی اس پر راضی ہو اور اسے لینا منظور کر لے۔ کیونکہ وصف نہ پائے جانے یا قیمت بڑھ جانے سے مشتری کو فسخ کا اختیار رہتا ہے۔

ولابی حبیۃ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گز ہونا اصل میں ایک وصف کا نام ہے اور اسے ایک مقدار کا حکم محض شرط لگا دینے کی وجہ سے دیا گیا ہے اور اس شرط میں ایک گز کی قید لگا دی گئی ہے اس لئے ایک گز نہ ہونے کی صورت میں اس کا حکم اپنی اصل پر لوٹ آیا یعنی وہ پھر صرف ایک وصف ہو گیا۔ (ف) یعنی سڑھے دس گز کی صورت میں آدھا گز وصف زائد ہے اس لئے مشتری کو مفت میں ملے گا اور صرف دس درہم کے عوض اس پر وہ بیع لازم ہو جائیگی اور دوسری صورت یعنی کم ہونے کی صورت میں بھی آدھ گز ایک وصف زائد ہے اس لئے صرف نو گز کے درہم اس پر لازم ہوں گے اگر اتنے گز لینے پر وہ راضی ہو ورنہ صفت بدل جانے اور مقدار کم ہو جانے کی وجہ سے اس بیع کو فسخ کرنے کا بھی اختیار ہو گا لیکن امام ابو حنیفہ کا قول ہی مختار ہے۔ اور متون میں یہی مذکور ہے اس لئے اس پر فتویٰ ہے۔ مدرس۔

توضیح: اگر کسی نے ایک تھان کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اس میں دس گز ہیں ایک درہم فی گز کے حساب سے لیکن وہ آدھ گز کم یا آدھ گز زیادہ نکلا۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔ فتویٰ۔

وقیل فی الکرباس الذی لایتفاوت حواہیہ لایطیب للمشتري ماراد علی المشروط لانه بمرلۃ المورود حیث لایبصرہ الفصل وعلیٰ هذا قالوا یجوز بیع ذراع مہ ترجمہ اور بعضوں نے کہا ہے کہ جس کپڑے کے اوپر کے حصوں میں نیچے کے مقابلہ میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس میں بیان کی ہوئی مقدار اور شرط سے جو کچھ کپڑا زائد ہو گا وہ خریدار کے لئے (بغیر عوض) حلال نہیں ہو گا۔ کیونکہ ایسا کپڑا کیلی اور وزنی چیزوں کے حکم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے کاٹ کر علیحدہ کر لینے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس میں سے ایک گز کی بھی بیع جائز ہوتی ہے۔ (ف) ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ (م) توضیح کرباس کی بیع کا حکم۔ دلیل

وقیل فی الکرباس الذی (کرباس قرطاس کے وزن پر سوتی سفید کپڑا چند مفید باتیں اور ضروری مسائل یعنی بیع کی شرطیں اور جزئیات واضح ہو کہ بیع کی معاملہ میں ایک شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود بھی ہو۔ لہذا وہ چیز جو فی الحال موجود نہ ہو اور جس کے موجود ہونے میں خطرہ ہو (یعنی اس کے موجود نہ ہونے کا بھی احتمال ہو) جیسے پچہ فروخت کرنا جو آئندہ کسی جانور سے پیدا ہو گا یا ابھی تک جو اپنی ماں کے پیٹ میں ہو جائز نہیں ہے۔ اسدائے۔

نمبر ۲ بیع ایسی چیز ہو جو خود مموک یعنی کسی کی ملکیت میں ہو اور اس کا بیچنے والا بھی اس کا مالک ہو جبکہ اپنے لئے فروخت کرتا

ہو البتہ بیع نافذ کرنے کی چند شرطیں یہ ہیں نمبر الملک یہ ولایت کا ہونا۔

نمبر ۲۔ اس میں بائع کے سوا کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ جیسے رہن کی ہوئی اور اجارہ پردی ہوئی کوئی چیز البدائع بیع کے صحیح ہونے کی چند شرطیں یہ بھی ہیں۔

نمبر ۱۔ وہ بیع کسی محدود اور متعین وقت تک کے لئے نہ ہو ورنہ وہ صحیح نہ ہوگی۔

نمبر ۲۔ بیع بے فائدہ نہ ہو نمبر ۳ منتقل ہونے والی بیع پر قبضہ بھی ہو جائے نمبر ۴ اگر ایسا ہو جس میں سودی ہونے کا احتمال ہو تو دونوں کا جنس میں برابر ہونا معلوم ہو۔ البتہ نمبر ۵، بیع ماضی کے یا حال کے صیغہ سے منعقد ہو جاتی ہے خواہ زبان فارسی ہو یا عربی یا کوئی اور زبان میں ہو اور مضارع کے صیغہ سے اگر اس میں فی الفور ہونے کی نیت ہو تو قول اصح کے مطابق منعقد ہو جائیگی البتہ البتہ چند مسائل اگر کسی نے کہا کہ تم نے مجھ سے یہ چیز اتنی قیمت سے خریدی مشتری نے کہا کہ خریدی تو قول مختار یہ ہے کہ منعقد ہو جائیگی مختار الفتاویٰ نمبر ۱۲ اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور اس کی قیمت تم کو ہبہ کر دی دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدی تو صحیح نہیں ہے وجہ انکدوری۔

نمبر ۳۔ اور اگر مشتری کے قبول کرنے کے بعد قیمت ہبہ کر دی تو جائز ہے الخلاصہ نمبر ۴ اگر کسی سے بیع کی بات کی مگر قیمت کے بارے میں خاموش رہا کچھ نہ کہا تو صاحبین کے قول کے مطابق اس پر قبضہ کر لینے سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس مشتری پر اس کی بزاری قیمت لازم ہو جائیگی۔ ج ص ۱۵۔

نمبر ۵۔ اگر یہ کہا کہ قیمت کے بغیر یہ چیز فروخت کی تو اس پر مشتری کا قبضہ ہو جانے کے باوجود اس کی ملکیت اس پر نہ ہوگی الخلاصہ

نمبر ۶۔ اگر بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں مگر ایک دوسرے کی باتیں صاف سنتے ہوں کوئی اشتباہ نہ ہو تاہو توجزے ورنہ نہیں الوجیز۔

۷۔ ایجاب کے بعد بیع کے متغیر ہونے سے پہلے ہی قبول کرینا شرط ہے البتہ ۸ اگر قبول کے بعد تغیر کیا تو جائز نہیں ہے۔
۹۔ اگر بائع (آقا) نے کہا کہ میں نے یہ غلام تمہارے ہاتھ بیچا اس وقت مشتری کے ہاتھ میں پانی کا پیالہ ہے جس کو وہ پی گیا پھر کہا کہ میں نے اسے خرید لیا۔ یا ایک لقمہ کھا کر کہا کہ میں نے خرید اتو بیع ہو جائیگی الذخیرہ ص۔
۱۰۔ اگر کھانے میں مشغول ہو گیا تو مجلس بدلی گئی، اور اگر دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک سو گیا اگر کروٹ سے سو گیا تو وہ جدا بیگنی ہوگی۔ اور اگر بیٹھے ہوئے سوا توجہ دینا نہ ہوگی الخلاصہ

۱۲۔ اگر یہ کہا کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ میں دس روپے کو بیچی لیکن مشتری نے اس کا کچھ جواب نہ دیا یہاں تک اس بائع نے کسی دوسرے شخص سے کچھ ضروری باتیں کہیں تو ایجاب باطل ہو گیا۔

۱۳۔ اور اگر مشتری فرض نماز میں ہو تو اس سے ذرا غ ہونے کے بعد اسے قبول کیا تو جائز ہے القنیہ، ۱۴، اور اگر نفل نماز میں ایک رکعت کے ساتھ دوسری بھی ملا کر سلام کے بعد قبول کیا تو بھی جائز ہے الوجیز۔

۱۵۔ اور اگر دونوں نے پیدل چلتے ہوئے یا دونوں نے ایک ہی سواری پر سواریا دونوں علیحدہ علیحدہ سواریوں پر چلتے ہوئے معاملہ بیع طے کیا۔ ان حالتوں میں بیع کے فوراً بعد دوسرے نے قبول کر لیا تو وہ عقد پورا ہو جائے گا اور اگر دوسرے نے کچھ بھی تاخیر کر دی تو وہ بیع ختم ہو جائے گا اگرچہ ایک سواری اور ایک ہی ہو وہ میں ہوں یہی ظہر الروایۃ ہے اور نوازل میں کہا ہے کہ اگر ایک دو قدم کے بعد بھی قبول کیا تب بھی جائز ہوگا۔ الخلاصہ مف اور جمع التفاریق میں کہا گیا ہے کہ ہم سی قول کو قبول کرتے ہیں البتہ۔

۱۶۔ بیع تعاطی کے مسئلہ میں خمس الاثر حلوئی کے نزدیک دونوں طرف سے مین دین پایا جانا شرط ہے اور اکثر مشائخ کا بھی

یہی قول ہے اور برازیہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے الجحر اور صحیح یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے ایک کا قبضہ کافی ہے کیونکہ امام محمدؒ نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ثمن و مبیع میں سے ایک پر قبضہ ہونے سے بیع قوی طی ثابت ہو جاتی ہے النہر لیکن مبیع سپرد کرنے میں ثمن کا بیان شرط ہے الحیظ، ۷، ۱، اور اگر قیمت عوام میں مشہور و معلوم ہو جیسے روٹی گوشت (لفالے) پوست کارڈ میں مشہور ہے تو بیان کی ضرورت نہیں ہے الجحر۔

۱۸۔ اگر ایک شخص نے ایک کپڑے کی قیمت دریافت کی تو بائع نے کہا کہ تمہارے لئے چند درہم ہیں اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درہم ہیں اس پر بائع نے کوئی جواب نہیں دیا اسی وقت مشتری اسے لے گیا تو اس طرح بیع نہیں ہوئی البتہ اگر مشتری نے اس کپڑے کو ضائع کر دیا تو عرف کی وجہ سے استحساناً اس پر چند درہم لازم ہوں گے اور اس کپڑے کو ضائع نہیں کیا تو واپس کر سکتا ہے یہی قول مختار ہے القاضی خان۔

۱۹۔ اگر ایک شخص نے کسی شخص سے ایک کپڑا لے کر کہا کہ بس فی الحال اسے لے جاتا ہوں اگر پسند آگیا تو خرید لوں گا یہ کہہ کر وہ لیتا ہوا چلا گیا گھر جا کر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہو گا اور اگر اس وقت یوں کہا ہو کہ اگر پسند آیا تو دس درہم سے خرید لوں گا پھر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا تو وہ مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہو گا الحیظ اسی پر فتویٰ ہے التا تاریخیت۔

۲۰۔ اگر ایک شخص ایک برتن والے کی دکان پر گیا اور اس سے کہا کہ یہ برتن مجھے دیکھنے کو دو اس نے کہا کہ خود سے اٹھا کر دیکھ لو اس نے اٹھایا تو اس سے وہ چھوٹ کر گر گیا اور ٹوٹ گیا تو یہ شخص اس برتن کا ضامن نہ ہو گا۔

۲۱۔ اگر کوئی شخص قیمت ادا کرنے کی غرض سے کوئی چیز اپنے ساتھ لے جائے اور وہ ضائع ہو جائے تو اس کی ضمان اس پر اس صورت میں لازم آئے گی جبکہ لے جاتے وقت اس کی قیمت بیان کر دی گئی ہو یہی ظاہر الروایت ہے۔

۲۲۔ اگر خریدار نے پوچھا کہ یہ برتن کتنے کا ہے دکاندار نے کہا کہ ایک درہم کا ہے خریدار نے کہا کہ کیا میں اسے اٹھا کر دیکھ لوں تو مالک نے اجازت دے دی اتنے میں خریدار کے ہاتھ سے وہ برتن گر کر ٹوٹ گیا تو اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی الظہیر یہ۔

۲۳۔ اور اگر اس برتن کے گرنے سے دوسرے برتن بھی ٹوٹ گئے تو بہر صورت دوسرے برتنوں کا وہ ضامن ہو گا القاضی

خان

۲۴۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ۲۳۔ جب خرید و فروخت اور قیمت سب متحد ہو اس طرح ہے کہ قیمت سب کی مشتری کی بیان کی

گئی ہو اور مشتری ایک اور بائع بھی ایک ہو تو قیاساً اور استحساناً یہ ایک ہی صفحہ ہے۔

۲۵۔ اور اگر اس کے ساتھ ہر سامان کا علیحدہ علیحدہ دام بیان کر دیا گیا ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ دس تھان ہر

تھان دس درہم کے عوض بیچا تو بھی ایک ہی صفحہ ہو گا۔ ۲۶۔ اسی طرح اگر بائع یا مشتری دو افراد ہوں مگر دام مجموعہ بیان کئے جائیں

مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور دونوں خریداروں نے کہا کہ ہم نے خریدی تو بھی ایک ہی

صفحہ ہے الحیظ۔ ۲۷۔ اور اگر ہر ایک سامان کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کی اور خرید یا فروخت کا لفظ بار بار کہا اور بائع و مشتری دو شخص

ہیں، یا بائع دو یا مشتری دو ہیں تب صفحہ مختلف ہو گا۔

۲۸۔ اور اگر بائع و مشتری ایک ہو مگر قیمت متفرق ہو اور خرید یا فروخت کا لفظ مکرر ہو مثلاً کہا کہ میں نے یہ کپڑے تم سے

خریدے یہ کپڑا دس درہم کو اور وہ کپڑا پانچ درہم کو تو بھی بالاقاف صفحہ مختلف ہے النہایہ۔

۲۹۔ اور اگر معاملہ کرنے والے متعدد ہوں اور قیمت بھی متفرق بیان کی مگر معاملہ ایک ہو تو استحساناً صفحہ ایک ہو گا اسی پر

فتویٰ ہے الواجیز۔ ۳۰۔ ہمارے علماء کرام نے فرمایا ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت یہ بات طے ہوئی ہو کہ قیمت فی الفور دینی ہے یعنی

ادھار نہیں ہے تو اس صورت میں بائع کو اختیار ہو گا کہ قیمت کی وصولی تک اس سامان کو اپنے پاس روک لے الحیظ۔ ۳۱۔ اور اگر

وقت معین تک کے لئے ادھار ہو تو اس وقت کے آنے سے پہلے یا اس وقت کے بعد کبھی نہیں روک سکتا ہے، المبسوط۔ ۳۲۔ اگر

تھوڑا نقد اور تھوڑا ادھار ہو تو نقد وصول کرنے کے لئے روک سکتا ہے اگرچہ اس میں سے تھوڑا ہی باقی رہ گیا ہو البتہ خیرہ۔
۳۳۔ اور اگر ایک مرتبہ قبضہ لینے کی اجازت دی جائے اس کو قبضہ میں لینے سے نہیں روکا تب بعد میں اسے واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا کہ اس طرح اپنی قیمت اس سے وصول کر سکے الخلاصہ۔

۳۴۔ اور اگر قیمت بے بدلہ رکھ کر کسی کو کفیل بنایا تو بھی اپنی بیع کو روک سکتا ہے اعطی۔
۳۵۔ اور اگر بیع کوئی غلام ہو جسے خریدار نے آزاد کر دیا ہو یا بد برباد یا ہو یا باندی تھی اور مشتری نے دہی سے وہ معاملہ ہو چکی ہو یا بیع نے مشتری سے اس کو عاریتہ مانگ لیا ہو یا مشتری نے اس کے پاس باندی لمانہ رکھ دی ہو یا مشتری نے بعد میں یکمشت پوری رقم ادا کر دی ہو یا بیع نے اسے پوری قیمت سے بری (معاف) کر دیا ہو یا اسے مہلت دے دی ہو تو ان تمام صورتوں میں اب اسے روکنے کا حق نہیں ہوگا البتہ الخلاصہ۔

۳۶۔ اگر غلام نے خود کو اپنے مولیٰ سے قیمت دے کر خرید لیا ہو اور مولیٰ نے کہہ دیا ہو کہ میں نے بیچ دیا تو اب مولیٰ اس کو قیمت وصول کرنے کے لئے نہیں روک سکتا ہے الخلاصہ۔
۳۷۔ اور اگر کسی اجنبی نے اس غلام کو وکیل بنایا ہو کہ تم اپنے مولیٰ سے مل کر خود کو میرے لئے خریدو اور غلام نے مولیٰ کو بتا کر خرید اتو بھی وہ مولیٰ اس غلام کو نہیں روک سکتا ہے المحر۔

فصل ومن باع دارا دخل بناؤها في البيع وان لم يسم الدار ربتنا ول العرصة والبناء في العرف ولا له منصل به اتصال قرار فيكون تبعا له

ترجمہ فصل ان چیزوں کے بیان میں جو از خود کچھ تصریح کے بغیر بیع کے ماتحت ہو کر فروخت میں شامل ہو جاتی ہیں اور جو داخل نہیں ہوتی ہیں اور کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور قبضہ کی کیفیت کے بیان میں جس شخص نے کوئی گھر فروخت کیا تو اس کی عمارت از خود بیع میں داخل ہو جائے گی اگرچہ یہ صراحتہ بیان نہ کی گئی ہو کیونکہ گھر (دار) کا لفظ اس زمین کے محن (آنگن) اور اس کا علاقہ (اور عمارت سب کو شامل ہوتا ہے کیونکہ وہ عمارت مستقل طور سے اس زمین کے ساتھ قائم رہتی ہے اس لئے یہ عمارت اس کی زمین کے ماتحت ہوتی۔ اس لئے یہ عمارت جو زمین کے تابع ہے بیع میں داخل ہو جائیگی اگرچہ صراحتہ وہ بیان نہ کی گئی ہو کیونکہ دار (گھر) کا لفظ اس زمین کے محن اور عمارت سب کو عرف میں شامل ہے اور اس وجہ سے بھی کہ عمارت کو اس زمین کے ساتھ مستقلاً قائم رہنے کا تعلق ہے لہذا یہ عمارت اس میدان کے تابع ہوتی۔

توضیح فصل بیع کا معاملہ کرتے ہوئے کون کون سی چیزیں کسی تصریح کے بغیر از خود اس معاملہ میں داخل ہو جاتی ہیں یا داخل نہیں ہوتی ہیں اور ان چیزوں پر قبضہ کرنے کی کیا صورت ہوتی ہے تفصیل

ومن باع دارا الح (ف) بیع کا معاملہ کرتے وقت اگرچہ غلط وار کہا گیا ہو اور یہ غلط غت میں فقط میدان کے لئے موضوع ہے مگر اس کی عمارت اس کے ساتھ مستقل طور سے اس کے ساتھ قائم رہتی ہے اور عرف عام میں محن زمین اور عمارت سب کو شامل ہے جو کچھ بھی عمارت اس کے تابع ہے سب از خود کسی تصریح کے بغیر بیع میں داخل ہو جائیگی۔

چند مفید باتیں اور چند ضروری مسائل

واضح ہو کہ ا۔ ہمارے عرف میں ہر ہائے جگہ مسکن کو خانہ کہتے ہیں یعنی گھر خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو اس بناء پر ہمارے یہاں (دار) اور منزل و بیت میں کچھ فرق نہیں ہے۔ سوائے شاہی سرائے کے الکافی۔

ب۔ دار کے بیع میں بلا خانہ داخل ہوگا اگرچہ اس وقت پر حق یا مرفق یا ہر قبیل و کثیر کا ذکر نہ ہو۔

۳۔ اور اگر منزل کہہ کر ایسی منزل خریدی جس کے اوپر دوسری منزل بھی ہو تو وہ س میں داخل نہ ہوگی البتہ اگر اس وقت ہر حق یہ مرافق یا ہر قلیل و کثیر کا لفظ بھی کہہ دے ۴۔ اور اگر لفظ بیت کہہ کر خریداجس پر بالا خانہ بھی ہے تو جب تک اس کی تصریح نہ کر دے بالا خانہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ اگرچہ حقوق و منفع اور مرافق کا بھی ذکر کرے یہ کو ذوالوں کا عرف ہے لیکن ہمارے عرف میں بہر صورت بالا خانہ بھی داخل ہوگا لگائی۔

۵۔ دار کی خریداری میں اس کا خاص راستہ ذکر کئے بغیر داخل نہیں ہوتا ہے ہاں اگر یہ جملہ بھی کہہ دیا ہو کہ مع حقوق و مرافق کے یا یہ کہا ہو کہ ہر قلیل و کثیر کے ساتھ جو اس میں داخل یا خارج اس کے لئے ثابت ہے القاضی خان۔

۶۔ اور اگر دار کے اندر کوئی منزل خریدی تو بھی اس کے خاص راستہ کا یہی حکم ہے مفہ ۷۔ اور اگر دار کی منزل میں سے کوئی بیت خرید اتو اس کا خاص راستہ اور پانی پہنے کی راہ ذکر کئے بغیر داخل نہ ہوگی اور اگر مع حقوق و مرافق کے خرید اتو داخل ہو جائیگی یہی اصل قول ہے الفتاویٰ اصغریٰ اور جب راستہ داخل نہ ہو اور شارع عام (بڑی سڑک مین روڈ) تک کے لئے اس کا کوئی راستہ نہ ہو۔

۸۔ اگر مشتری کو معاملہ کرتے وقت معلوم نہ تھا تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو رد کر دے الوجیز۔

۹۔ اور اگر دار کے بیع میں حقوق و مرافق اور قلیل و کثیر کا ذکر نہیں کیا تو اس کی منزلیں و بیوت اور بالا خانے اور جو کچھ اس کے حلقہ وحد و دار بعد کے اندر باورچی خانہ و تنور و پائخانہ اور اصطبل و گاؤ خانہ و کنوئیں وغیرہ سب داخل ہوں گے المضمرات الحیط۔

۱۰۔ اور جو چیزیں گھر کے اندر جڑی ہوں بلکہ رکھی ہوں جیسے کواڑے جلانے وغیرہ کی لکڑیاں اور بھوسا و چکلی وغیرہ ذکر کئے گئے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گی یہی قول صحیح ہے الجوابہر الحیط۔

۱۱۔ گاؤں کا حکم دار کے حکم کے جیسا ہے پس اگر گاؤں میں بھی کوئی درو زہ یا لکڑیاں یا کچی یا پکی اینٹیں رکھی ہوں تو ان میں سے کوئی چیز بھی بیع میں داخل نہ ہوگی اگرچہ حقوق و مرافق کا بھی ذکر کر دے۔

۱۲۔ اسی طرح دار خریدنے میں بھی مذکورہ کوئی چیز داخل نہ ہوگی اگرچہ یہ کہہ دے کہ ہر اس چیز کے ساتھ جو تھوڑی ہو یا زیادہ جو اس سے یا اس میں ہے میں نے خریدی القاضی خان۔

۱۳۔ اور میون و نوازل میں ہے کہ اگر ایک دار فروخت کیا جس میں عمارت کچھ بھی نہیں ہے صرف ایک ایسا کنواں ہے جس کی جگت (منذیر) پختہ اینٹوں کی بنی ہوئی ہے اور اس پر پانی کھینچنے کے لئے ایک چرخ کے ساتھ ڈول درسی بھی ہے اگر اس کا معاملہ کرتے ہوئے مع مرافق کہا تھا تو اس میں یہ درسی اور اس کا ڈول سب داخل ہو جائیں گے ورنہ نہیں مگر وہ چرخ بہر صورت اس میں داخل رہے گی۔

۱۴۔ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ دار میں جو عمارت ہو یا جو چیز عمارت سے متصل ہو وہ دار کی بیع میں تابع ہو کر ذکر کئے بغیر بھی داخل ہو جاتی ہے اور جو چیز عمارت کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو وہ داخل نہیں ہوتی ہے البتہ ایسی چیز جس کو عموماً بیچنے والے دینے سے بغل نہیں کرتا ہے تو وہ بھی از خود داخل ہو جائیگی اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو ای بناء پر ہم نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے ۱۵۔ کلید (۱) ان ذکر کئے بغیر داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ عمارت کے ساتھ لگا ہوا ہے الحیط لیکن عیحدہ تا اس میں داخل نہیں ہوتا ہے اگرچہ معاملہ کے وقت مرافق کا لفظ کہہ دیا گیا ہو اور کلید ان کی چابی (کنجی) استخوان داخل ہوتی ہے حق۔

۱۶۔ اور اگر میٹر ہیاب عمارت کے ساتھ لگی جڑی ہوئی ہوں تو داخل ہوں گی اور اگر عیحدہ ہوں تو قول صحیح یہ ہے کہ داخل نہ ہوں گی اظہیر یہ اور تخت و تنور کا بھی یہی حکم ہے۔

۱۷۔ اگر مکان میں سونا، چاندی، رانگا اور ہوا وغیرہ جیسی کوئی چیز دفن کی ہوئی ہو اگر وہ عمارت کی مضبوطی وغیرہ کے خیال سے نہ ہو بلکہ مالک کا وہ دفن کیا ہو آخرت میں ہو تو وہ بہر حال اسی مالک کا ہو گا محیط۔

۱۸۔ دکان بیچنے میں اس کے تختے اس میں داخل ہوں گے یہی قول مختار ہے الخلاء۔

۱۹۔ سنار کی بھٹی اور لوہار کی دھوکنی۔ ق۔ اور تانبے کی دھلیں جو رنگریزوں کے پاس ہوتی ہیں اور کندی گر (ریشی اور عمدہ کپڑوں کو صاف کرنے والا) کی لکڑی اور تیل و عطر پٹانے والوں کے برتن اور حمام کے طشت و پیالے بیچ میں داخل نہ ہوں گے اگرچہ اس وقت حقوق و مراعات کا ذکر کر دیا گیا ہو محیط وغیرہ۔

ومن باع ارضا دخل ما فيها من النخل والشجر وان لم يسمه لانه متصل به للقرار فاشبه البناء ولا يد حل الررع في بيع الارض الا بالتسمية لانه متصل به للفصل فاشبه متاع الذي فيه ومن باع دخلا او شحرا فيه ثمر فثمرته للبائع الا ان يشترط المبتاع لقوله عليه السلام من اشترى ارضا فيها محل فالثمرة للبائع الا ان يشترط المبتاع ولان الاتصال وان كان خلقه فهو للقطع لا للبقاء فصار كالذرع ويقال للبائع اقطعها وسلم المبيع وكذا اذا كان فيها ررع لان ملك المشتري مشغول بملك البائع فكان عليه تفرغه وتسليمه كما اذا كان فيه متاع وقال الشافعي يترك حتى يظهر صلاح الثمر ويستحصد الزرع لان الواجب انما هو التسليم المعتاد في العادة ان لا يقطع كذلك وصار كما اذا انقضت مدة الاحارة وفي الارض ررع قلنا هناك التسليم واجب ايضا حتى يترك باجرو تسليم العوض ولا فرق بين ما اذا كان الثمر بحال له قيمة او لم يكن في الصحيح ويكون في الحالين للبائع لان بيعه يجوز في اصح الروايتين على مانئين فلا بد خل في بيع الشجر من غير ذكر واما اذا بيعت الارض وقد بذرفها صاحبها. ولم ينبت بعد لم يدخل فيه لانه مودع فيها كالمبتاع ولو ببت ولم تصر له قيمة فقد قيل لا يدخل فيه وقد قيل يدخل فيه وكان هذا بناء على الاختلاف في حوار بيعه قبل ان يناله المشافرو الماحل

ترجمہ اور اگر کسی شخص نے کوئی زمین بیچی تو اس زمین کے سارے درخت مثلاً خرہ وغیرہ سب اس بیچ میں شامل ہو جائیں گے اگرچہ ان کا نام نہ لیا گیا ہو کیونکہ یہ درخت تو اس زمین پر کھڑے اور لگے رہنے کی وجہ سے عمارت کے ہی مشابہہ ہو گئے ہیں لیکن زمین کی بیچ میں اس زمین کی زراعت داخل نہ ہو گی البتہ اگر اس کی تصریح کر دی جائے تو داخل ہو جائیگی کیونکہ وہ قدرتی طور سے کاٹ کر رکھ لینے کے لئے ہی زمین میں لگی ہے اس لئے یہ زراعت اس سبب کے مشابہہ ہو گئی جو زمین پر رکھا ہوا ہو (ف۔ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ جو اسباب گھرا زمین میں رکھا ہو وہ بیچ میں داخل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ صراحت اس کی شرط نہ کی گئی ہو) اور جس شخص نے کسی قسم کا درخت مثلاً خرما یا دوسرا کوئی پھل دار درخت یعنی اس پر پھل لگا ہوا خرید اتو یہ پھل مالک یعنی بائع کا ہو گا البتہ اگر مشتری نے اس کی بھی شرط کر دی ہو تو مشتری کا ہو جائے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص نے کوئی ایسی زمین خریدی جس میں کھجور کے درخت پھل لگے ہوئے حالت میں ہوں تو اس کا پھل (مالک یعنی بائع) کا ہو گا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگالے اور اس دلیل سے بھی کہ پھلوں کا تعلق اور اتصال اگرچہ ان کے درخت سے پیدا نہیں ہوتا ہے مگر وہ اس پر ہمیشہ رہنے کے لئے نہیں بلکہ توڑ لینے کے لئے ہی ہوتا ہے اس لئے ان پھلوں کا حکم کھیتی کا ہو گا اور اس بائع سے یہ کہا جائے گا کہ تم اپنا پھل درخت سے توڑ کر وہ درخت خریدار کے حوالہ کر دو (ف) کیونکہ سپرد کرنے کے لئے یہ شرط ہوتی ہے کہ آئندہ اس چیز سے کسی قسم کا تعلق باقی نہ رہے۔ اور بیچنے کے بعد اس کا تقاضا یہ ہو جاتا ہے کہ اس چیز کو خریدار کے حوالہ کر دینا واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر خریدار نے پھل توڑ لینے کا مطالبہ کیا تو اس بائع کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے پھل توڑ کر درخت خریدار کے حوالہ کر دے۔) وکذا اذا كان الخ اسی طرح اگر زمین میں کھیتی ہو تو بھی بائع کو حکم دیا جائے گا کہ اس کھیتی کو کاٹ کر خالی

کھیت خریدار کے حوالہ کر دے کیونکہ بائع کی ملکیت کھیتی کے ساتھ مشتری کی ملکیت کھیت پھنسا ہوا ہے اس لئے اس بائع پر واجب ہو گا کہ اس کھیت کو خالی کر دے جیسے اس بیع میں (بجائے کھیتی کے) بائع کا کچھ سبب رکھا ہو تو بھی بائع پر واجب ہوتا ہے کہ اسے خالی کر کے زمین خریدار کے حوالہ کر دے۔

اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ پھل اور کھیتی ہونے کی صورت میں فوری طور سے کافی اور توڑی نہ جائے بلکہ جب پھل کار آمد ہو تب اسے کاٹ کر یا توڑ کر خالی جگہ خریدار کے حوالہ کرنا واجب ہو گا جیسا کہ عوام میں اس کی عادت بھی ہے کہ قبل از وقت اسے توڑ کر اسے بے کار اور برباد نہ کر دیا جائے اس کی صورت ایسی ہو گی کہ کوئی زمین کرایہ پر دی گئی ہو اور آخر میں کرایہ کی مدت گزر جانے کے باوجود پھل یا کھیتی تیار نہ ہو (ف اس لئے یہی حکم دیا جاتا ہے کہ اتنی مدت تک وہ کھیتی اسی طرح چھوڑی جائے کہ کاٹنے کے لائق ہو جائے اور اتنے دنوں تک کے لئے اس زمین کا جو کرایہ ہو تا وہ اس کرایہ دار سے وصول کر لیا جاتا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی سپرد کرنا واجب ہے یہاں تک کہ زمین اس کے پاس اجرت پر چھوڑ دی جاتی ہے اور عوض اجرت کا سپرد کرنا عوض یعنی زمین کے سپرد کرنے کے مثل ہے، ولا فرق بین ماکان الح اور پھل کی دونوں صورتوں میں یعنی ان پھلوں کی قیمت کچھ مل سکے یا نہ مل سکے صحیح قول کے مطابق کچھ فرق نہیں ہے اور دونوں ہی صورتوں میں پھل بائع کے ہی ہوں گے کیونکہ دور و دیتوں میں سے صحیح قول کے مطابق تنہا ان پھلوں کی بیع جائز ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ عنقریب بیان کریں گے ہذا یہ پھل بیع میں ذکر کئے بغیر داخل نہ ہوں گے (ف اور جس چیز کی بیع تنہا بھی جائز ہو وہ دوسری چیز کی بیع میں داخل نہیں ہو سکتی ہے جبکہ وہ قلم اور باقی رکھنے کے لئے نہ ہو۔

واما ادا بیعت الح اور اگر زمین اس حال میں بیچی گئی کہ مالک زمین نے اس میں بیج ڈال دیئے ہیں جو اس وقت تک اگے نہیں ہیں تو وہ بیج زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے تو وہ اس میں سامان کے جیسے رکھے ہوئے ہیں (ف اور رکھی ہوئی چیز میں بیع داخل نہیں ہوتی ہے جب تک کہ صراحۃً اس کی شرط نہ کر لی گئی ہو اور اگر بیج اگ گئے (چارے نکل آئے) اور جب تک کہ وہ چارے اس لائق نہیں ہو جائیں کہ ان کی کچھ قیمت لگ سکے تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ وہ چارے زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ چارے بھی بیع میں داخل ہو جائیں گے (یہی قول صواب ہے۔ ظ) اور یہی صحیح ہے محیط۔ ھ۔) اور شاید کہ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ وہ چارے چھری و ہنیہ سے کاٹنے کے قابل ہونے سے پہلے اس کی بیع کے جائز ہونے میں اختلاف ہے (ف) جیسی جب تک وہ اس قابل نہ ہو جائیں کہ وہ کاٹے جائیں تو شیخ ابوالقاسم صفار نے ان کی بیع کے ناجائز ہونے کے قول کو قبول کیا ہے اس لئے امام ھ وہ چارے زمین ہی کی بیع میں داخل رہیں گے اور شیخ ابو بکر اسکاف کا قول مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے جیسے کہ اس طرح کے پھلوں کی بیع جائز ہوتی ہے جن کی کچھ قیمت نہ لگ سکتی ہو اس لئے یہ بات یقینی ہو گئی کہ وہ کھیتی کھیت اور زمین کے بیع میں بھی داخل نہ ہو پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ بیع مطلق ہو یعنی ایسی صورت میں کہ حقوق و مراعات قلیل و کثیر کا کوئی ذکر نہ ہو۔

توضیح: کسی زمین کے فروخت ہونے سے اس میں لگے ہوئے درخت یا کھیتی اور سبزی بھی داخل ہو گی یا نہیں پھل دار درخت یا کھیتی لگی ہوئی کھیت خریدنے سے پھل یا کھیتی کا کون، مالک ہو گا تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

لقولہ علیہ السلام من اشتری ارضا الخ ایاد درخت خریدنے سے کہ جس پر پھل لگا ہو وہ پھل بائع یعنی مالک کا ہوتا ہے اور اگر خریدار نے پھل کی خریداری کی بھی شرط لگا دی ہو تب خریدار اس کا مستحق ہو جائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو اوپر مذکور ہے اور پھل درختوں پر قدرتی طور سے معین مدت کے لئے ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی کھیتی کے مثل

ہو گئے ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس نے کوئی غلام بیچا اور غلام کے پاس مال ہے تو وہ بائع کا ہو گا البتہ اگر مشتری اس کی شرط لگا دے اسی طرح اگر کسی شخص نے خرما کا کوئی درخت بیچا جس کے مور یا پھول میں پھل لگ گیا تو اس کے پھل بائع کے ہوں گے۔ مگر اس صورت میں کہ خریدار نے اپنے لئے اس کی شرط کر لی ہو صحیح ستہ نے اس کی روایت کی ہے امام محمدؒ نے بھی اس کی روایت کر کے کہا ہے کہ جب پھل نکل آئیں یہ زمین میں کھیتی اگ جائے تو اس حدیث کے مطابق یہ پھل اور کھیتی بائع کی ہوگی لیکن اگر مشتری نے شرط کر لی ہو تو اسی کو ملے گی اور جب اس نے شرط نہ کی ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ زمین مشتری کی اور کھیتی بائع کی ہوگی اور درخت مشتری کا اور پھل بائع کے ہوں گے۔

و یقال للبائع الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے وتسليم العوض كتسليم المعوض ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی اجارہ کی زمین مدت اجارہ کے خاتمہ پر مالک کے حوالہ کر دینا ضروری ہے اسی بناء پر وہ زمین کرایہ دار کے پاس اس سے مزید اجرت لے کر چھوڑ دی جاتی ہے اس طرح اجرت جو عوض ہے مالک کے حوالہ کرنا عوض یعنی زمین کے سپرد کرنے کے برابر ہو اے اگر کرایہ دار باقی مزید دنوں کا کرایہ دینے پر راضی نہ ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اپنی کھیتی اکھیر لے بھر کرایہ کے معاملہ کو اس لئے باقی رکھا جاتا ہے کہ ابتداً کرایہ پر لینے کی غرض تو یہی تھی کہ اس طرح وہ کچھ نفع حاصل کرے تو اسے بھی اس کرایہ دار کا اسی میں فائدہ ہے کہ اپنی کھیتی چھوڑ دے اسی میں اس کی رعایت ہوئی اور جب مالک زمین کو زمین کی اجرت دلوائی گئی تو اس کا بھی کچھ نقصان نہ ہوا بخلاف بیع کی صورت کے کہ اس میں خریدار کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس زمین کا مالک بن جائے جو قبضہ سے حاصل ہوگی اور قبضہ اسی وقت ملے گا جبکہ زمین فارغ ہو جائے اس میں کوئی چیز رکھی ہوئی نہ ہو اس کے علاوہ اگر بائع اس درخت یا زمین کو پھل یا کھیتی پکنے تک کرایہ پر لینا چاہے تو نامکمل بیع کے اندر کرایہ کا عقد نہیں ہو سکتا ہے اس کے علاوہ وہ چیز مشتری کے قبضہ میں بھی نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ آئندہ اس کا بیان آئے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب پھل اور کھیتی کے بارے میں شرط نہیں کی گئی ہو تو بائع کی ہوگی۔ م

ولایدخل الزرع والشمر بذكر الحقوق والمرافق لانهما ليسا منهما ولو قال بكل قليل وكثير هو له فيها ومنها من حقوقها او قال من مرافقها لم يدخلا فيه لما قلنا وان لم يقل من حقوقها او من مرافقها دخلا فيه اما الشمر المحذود والزرع المحصود لا يدخل الا بالتصريح به لانه بمسئلة المتناع

ترجمہ معاد بیع کرتے وقت حقوق اور مرافق ذکر کر دینے سے بھی اس میں کھیتی اور پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ یہ دونوں چیزیں حقوق اور مرافق میں سے نہیں ہیں۔ (ف یعنی اگر یہ کہا کہ میں نے یہ زمین مع اس کے حقوق و مرافق (لوازمات) کے خریدی تو کھیتی داخل نہ ہوگی اور اگر یہ کہا کہ میں نے یہ درخت مع حقوق و مرافق کے خریدی تو اس میں لگے ہوئے پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ زمین کے حقوق میں سے اس کو سیراب کرنے کا پانی اس کا راستہ وغیرہ ہے یعنی زمین کے واسطے جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہو اور جن سے راحت حاصل ہوتی ہو وہ مرافق ہیں بخلاف کھیتی و پھل کے کہ یہ حقوق و مرافق میں داخل ہوں گے ولو قال بكل اكله او اگر بائع نے درخت یا زمین کو یہ کہہ کر کہ ہر قلیل کے ساتھ جو اس بیج میں یا بیج سے اس کے حقوق و مرافق میں سے ہو فروخت کیا تو بھی کھیتی و پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ یہ اس کے حقوق و مرافق سے نہیں ہیں اور اگر اس نے یہ نہ کہا کہ جو اس کے حقوق سے یا اس کے مرافق سے ہو (بلکہ یہی کہا کہ ہر تھوڑے و زیادہ کے ساتھ جو اس میں یا اس سے فروخت کیا) تو کھیتی و پھل داخل ہو جائینگے (ف کیونکہ کھیتی اس زمین میں منجملہ قلیل و کثیر کے ہے اور پھل منجملہ قلیل و کثیر کے اس درخت سے پیدا ہیں بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں ہر قلیل و کثیر میں صرف ان چیزوں کو شامل کیا ہے جو اس کے حقوق اور مرافق سے ہوں اس لئے حقوق و مرافق قلیل و کثیر جتنے ہوں سب ملیں گے لیکن کھیتی اور پھل نہیں ملیں گے اما الشمر الح لیکن درخت سے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی کھیتی بیج میں داخل نہ ہوگی البتہ اس صورت میں داخل

ہو جائیگی جبکہ اس کے لینے کی صراحت شرط لگا دی ہو۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز گھر کے منتقل ہونے والے سامان کے مثل ہے (جبکہ ہمیں ہر بار یہ معلوم ہو چکا ہے کہ بچی گئی چیز میں اگر کچھ سامان رکھا ہوا ہو وہ اس فروخت کے معاملہ میں تصریح کے بغیر داخل نہیں ہوتی ہے اگرچہ یہ کہہ دیا جائے کہ ہر تھوڑی یا زیادہ چیز جو اس میں ہو یا اس سے ہو۔

توضیح زمین یا درخت کی بیع کرنے سے اس میں لگی ہوئی پیداوار یا پھل بھی اس میں داخل ہوں گے یا نہیں۔ درخت سے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی کھیتی بیج میں داخل ہوگی یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولا یدخل الزرع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) باغ اور کھیت مطلقاً فروخت کرنے سے اس میں وہی چیزیں داخل ہوتی ہیں جو اس میں ہمیشہ کے لئے ہوں جیسے پورے درخت اور عمارت الذخیرہ خواہ ان میں پھل لگے ہوئے ہوں یا نہ ہوں اس کے لئے کسی شرط لگانے یا حقوق وغیرہ کے الفاظ کہنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ ۱۲-م

الصغری۔ وہ خواہ ایندھن اور جلانے کے درخت ہوں یا کچھ دوسرے ہوں یہی صحیح قول ہے الخالصہ مگر سوکھے ہوئے داخل نہ ہوں گے مف (۲) کھلیان (وہ جگہ جہاں پر بھوسے میں سے غہ اڑا کر یا برسا کر ڈھیر لگاتے ہیں) زمین کے مرافق میں سے نہیں ہے الحجر۔

(۳) حقوق و مرافق کے ذکر سے زمین کا پانی اور خاص راستہ اور پانی بننے کی نالی داخل ہوگی الینا بیع۔

(۴) درخت سے نبات اور سبزی کا وہ پودا مراد ہے جس کی ساق پتہ ہوا الخاصہ۔

(۵) اس سلسلہ میں اصل اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ نبات یا پودا جس کے کاٹ لینے اور اکھیر لینے کی مدت تجربہ سے اچھی طرح معلوم و مشہور ہو نہ حکم میں پھل کے ہوتا ہے کہ بیج میں تصریح کے بغیر اس میں داخل نہیں ہوتا ہے اور جس پودا کے کاٹ لینے کی مدت معلوم نہ ہو وہ درخت کے حکم میں ہوتا ہے کہ اس کا ذکر کئے بغیر بھی داخل ہو جائے گا۔

(۶) زعفران اور اس کی اصل ذکر کئے بغیر داخل نہیں ہوتی ہے الخبط۔

(۷) اگر کسی نے اس شرط پر زمین خریدی کہ اس میں اتنے پھل دار درخت ہیں مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو بغیر پھل کے درخت ہیں تو اس میں بیع فاسد ہوگی۔ کیونکہ جو قیمت لگائی گئی ہے وہ ان پھلوں کا لحاظ کر کے لگائی گئی ہے الخبطی۔

(۸) کسی نے زمین اس شرط کے ساتھ خریدی کہ اس میں اتنے درخت ایسے ہیں جن میں پھل آیا کرتے ہیں مگر خریدار نے ایسے درخت یا تو کم پائے یا ایک بھی نہیں پایا تو خریدار کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو طے شدہ پوری قیمت پر ہی اسے خریدے یا اسے چھوڑ دے الحجر۔

(۹) اگر کسی نے انگوڑ کا باغ خرید لیا تو جن رسیوں سے اس کی بیلئیں باندھی جاتی ہیں اور جن ستونوں پر بیسیں چڑھتی ہیں بغیر ذکر کے بھی وہ از خود داخل ہوں گی الخبطی۔

(۱۰) اگر زمین کے اوپر سے کاٹ لینے کے لئے درخت خریدے حالانکہ ان کے کاٹنے سے زمین اور درختوں کی جڑوں کو نقصان ہو تا ہو تو کاٹنا منع ہو گا اور وہ بیع ختم ہو جائیگی یہی قول مختار ہے محیط الرخصی۔

(۱۱) اگر کاٹنے سے فوری نقصان تو نہ ہو مگر اس خریدار نے ایک مدت کے لئے ان کو چھوڑ دیا اس کے بعد کسی وقت بھی کاٹنے سے زمین کو نقصان ہو تا ہو تو اس خریدار کو کاٹنے کا اختیار نہیں ہو گا اور زمین کا مالک ان درختوں کی قیمت زمین پر لگے ہوئے کے

حساب سے خریدار کو دے کر درختوں کا مالک بن جائے یہی صحیح قول ہے المضمرات۔
(۱۲) اگر درختوں کو ان کی زمین سمیت خریدا تو اس کو جڑ سے اکھڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور اگر وہ اکھڑ لے تو اسے اختیار ہو گا کہ ان کی جگہ دوسرے درخت لگا دے۔

(۱۳) اور اگر درخت خریدے مگر لگے رہنے کی شرط نہیں کی تو فتویٰ یہ ہے کہ درخت کی زمین بیع میں داخل ہو جائیگی محیطی یہی قول مختار ہے البخر (۱۴) اور اگر درخت کاٹ لینے کیلئے خریدے ہوں تو بالاتفاق ان کی زمین داخل بیع نہ ہوگی البخر۔
(۱۵) اگر اس شرط کے ساتھ درخت خریدے کہ اسے کاٹ کر یا زمین کھود کر جڑ سے اکھڑے گا تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع جائز ہوگی اور خریدار کو یہ اختیار ہو گا کہ جڑ تک زمین کھودے القاضی خان۔

(۱۶) اگر کوئی پودا خریدے اور بائع کی اجازت سے لگا رہنے دیا یہاں تک کہ وہ ایک بڑا درخت ہو گیا تو بائع کو اختیار ہو گا کہ اس درخت کو جڑ سے اکھڑنے کا حکم دے اور وہ درخت جڑ کے ساتھ اسی خریدار کا ہو گا۔ ق۔ اور اگر درخت پر پھل ہوں تو شرط کے بغیر وہ بائع کے ہوں گے اور اگر خریدار نے اپنے لئے ان کی شرط کر دی ہو تب پھلوں کا مالک ہو جائے گا جیسا کہ کچھ پہلے گزر چکا ہے۔

۴۔ (۱۸) اور اگر معاملہ بیع کے وقت پھل موجود نہ ہوں اور بیع کے بعد لیکن قبضہ سے پہلے ان میں پھل لگ گئے تو وہ خریدار کے ہوں گے السراج۔

(۱۹) اور اگر ایسی زمین جس میں درخت لگے ہوں اور درختوں پر پھل بھی ہوں اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ پھل مشتری کے ہوں گے اور زمین اور درخت اور پھل سب برابر قیمت کے ہوں مگر مشتری کے قبضہ سے پہلے یہ پھل کسی آسانی آفت سے ضائع ہو گئے یا بائع کھا گیا تو خریدار کے ذمہ سے ایک تہائی قیمت کم ہو جائیگی اور بالاتفاق اس مشتری کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو وہ تہائی قیمت میں یعنی صرف درخت اور زمین کی قیمت دے یا بیع ختم کر دے السراج۔ معلوم ہوتا چاہے کہ پھلوں کی قیمت اس وقت ہوگی جس وقت بائع نے ان پھلوں کو کھایا ہے المبسوط۔ ھ۔

قال ومن باع ثمرة لم يبد صلاحها او قد بدا جاز البيع لانه مال متقوم اما لكونه منتفعا به في الحال او في الثاني وقد قيل لا يحوز قبل ان يبد صلاحها والاول اصح وعلى المشتري قطعها في الحال تغريها للملك البائع وهذا اذا اشتراها مطلقا او بشرط القطع وان شرط تركها على التخييل فسد البيع لانه شرط لا يقتضيه العقد وهو شغل ملك الغير وهو صفقة في صفقة وهو عارة او اجارة في بيع وكذا بيع الزرع بشرط الترك لما قلنا وقلنا اذتنا هي عظمها عند ابی حنيفة وابی يوسف لما قلنا وامتحنه محمد للعادة بخلاف ما اذا لم يتناه عظمها لانه شرط فيه الجزء المعلوم وهو الذي يزيد بمعنى من الارض او الشجر۔

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ جس نے درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل فروخت کئے جن کی صلاح ظاہر نہیں ہوئی یا صلاح ظاہر ہو چکی ہے تو دونوں صورتوں میں بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ مال متقوم ہے (یعنی ایسا مال ہے جس کی قیمت لگائی جاسکتی ہے) خواہ اس وجہ سے کہ اس سے اسی وقت فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے یا آئندہ کبھی اس سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (جبکہ اس کی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی صلاح ظاہر ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے مگر قول اول اصح ہے) (ف) یہ بیع اسی صورت میں جائز ہوگی جبکہ بیع میں یا تو کسی قسم کی شرط نہیں لگائی ہو بلکہ مطلق ہو یا یہ شرط ہو کہ مشتری ان کو توڑے گا) و علی المشتري الخ اور مشتری پر یہ بات واجب ہوگی کہ ان پھلوں کو فوراً توڑے تاکہ بائع کی ملکیت فارغ اور خالی ہو جائے یہ حکم اس صورت میں لازم ہو گا جبکہ مشتری نے پھلوں کو مطلقاً توڑ لینے کی ہی شرط پر خرید لیا ہو۔

وان شرط تركها الخ اور اگر مشتری نے یہ شرط لگائی ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے یعنی اس میں فساد اور بڑی خرابی

ہے وہ یہ کہ دوسرے شخص کی ملکیت کو اپنے فائدہ کے لئے مشغول رکھنا یا ایک صفحہ میں دوسرے صفحہ کو داخل کر دینا یعنی معاملہ بیع میں عاریت یا اجارہ کے معاملہ کو بھی ملا لینا اور اسی طرح کھیتی کی بیج اس شرط کے ساتھ کہ یہ خریدار اس کھیتی کو اسی ملکیت میں لگے رہنے دے گا یہ فاسد ہے جس کی وجہ ہم نے یہاں کر دی ہے (ف یعنی بائع کی ملکیت یعنی زمین مشتری کی ملکیت یعنی کھیتی سے یا درخت پھل سے پھنسا رہے گا یا ایک عقد بیع میں زمین کو عاریت استعمال کے لئے یا اجارہ کے طور پر دینا ہو گا یہ تفصیل اس وقت ہوگی جبکہ درخت کسی کام کے قابل ہو گئے ہوں مگر ان کا بڑھنا مکمل نہ ہوا ہو)۔

و کذا اذا تناہی الخ اسی طرح ان پھلوں کا بڑا ہونا یا بڑھاؤ پوری ہو گئی ہو۔ تو بھی ان کو درخت پر لگے رہنے یا چھوڑ دینے کی شرط سے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک بیع فاسد ہوگی اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے یعنی یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے اور امام محمدؒ نے لوگوں کی عادت ہونے کی وجہ سے اسے استحساناً جائز کہا ہے یعنی سب لوگوں کا اس پر عمل ہے کسی کا کوئی انکار نہیں ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے الاسرارک) بخلاف اس صورت کے کہ جب پھل بڑے نہ ہوئے ہوں تب بالاتفاق جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں معدوم جز کی شرط ہے یعنی اس جزء کی جو زمین یا درخت کی قوت سے بڑھے گا۔ ف اور وہ حصہ بیع کے بعد بائع کی ملک سے پیدا ہوگا اس طرح اس نے اس حصہ کو جو موجود ہے اس حصہ سے ملا کر خریدا جو ابھی تک موجود نہیں ہے اس لئے کہ بیع جائز نہ ہوگی اور جب پھلوں کا بڑھنا ختم ہو گیا یعنی جتنا اسے بڑھنا تھا بڑھ گیا ہو تو کوئی معدوم جزء نہیں رہا۔

توضیح: درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو فروخت کرنا اگر درخت پر لگے ہوئے پھل کو خریدتے وقت ہی مشتری نے یہ شرط لگادی کہ پھل درخت پر ہی لگے رہیں گے یعنی وہ فی الحال نہیں توڑے جائیں گے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل صلاح کے معنی

قال ومن باع ثمرة الخ درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل کو فروخت کرنا جن کی صلاح ظاہر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو بہر صورت ان کی بیع جائز ہے ف تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق پھلوں میں صلاح ظاہر ہو جانے کے بعد ان کی بیع جائز ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک پھلوں میں صلاح ظاہر ہونے سے یہ مراد ہے کہ آندھی وغیرہ کی آفت اور شبنم پالے وغیرہ کے فساد سے محفوظ ہو جائیں جیسا کہ المبسوط میں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بیع جائز نہیں ہے پھر ظہور صلاح (کسی لائق ہو جانے) سے پہلے ہمارے نزدیک مطلقاً خریدنا جائز ہے اور امام مالک شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع جائز نہیں ہے اور اگر ظہور صلاح سے پہلے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ ان کو توڑے گا درختوں پر نہیں چھوڑے گا تو بالا اجماع جائز ہے اور اگر اس وقت تک ان کے پھلوں میں پھل نہ نکلے ہوں تو ان کی بیع بالا جماع جائز نہیں ہے اور جب پھل ظاہر ہو گئے تو تین صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ آدمی یا چوروں میں سے کسی کے بھی نفع اٹھانے کے قابل نہ ہوں اب اگر اس حالت میں فروخت کئے تو شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے اور قدوریؒ اور اسماعیلیؒ نے کہا ہے کہ جائز ہے امام محمدؒ نے باب العشر والخراج میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی صحیح ہے اور دوم یہ کہ وہ اس لائق ہو گئے ہوں کہ کسی طور ان سے نفع حاصل کیا جائے مگر ان کا بڑھنا ختم نہ ہوا ہو اس حالت میں ان کو فروخت کیا تو اس شرط کے ساتھ ان کی بیع جائز ہوگی کہ فوراً ان کو توڑنے کی شرط کر دی گئی ہو یا بیع مطلقاً ہوئی ہو اور اگر یہ شرط کی کہ ابھی درخت پر ہی انہیں لگا رہنے دے گا تو بیع فاسد ہوگی کیونکہ یہ شرط عقد بیع کے خلاف ہے اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ ان کو جتنا بڑھنا تھا اتنا وہ بڑھ گئے اور مزید (بڑھنے) کی امید نہ ہو اس کے بعد ان کو فروخت کیا تو سب کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ وہ بیع مطلق ہو یا ان کو توڑ لینے کی شرط ہو اور اگر درخت پر ہی لگنے رہنے کی شرط کی گئی ہو تو قیس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان کی بیع جائز نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا یہی قول ہے اور استحساناً جائز ہے اور امام محمد و مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع۔

الحاصل پھل ظہر نہ ہونے سے پہلے بیج بالا جماع باطل ہے جیسے آم کا بیغ صرف مور۔ (پھول) آجانے پر فروخت کرنا اور پھل ظاہر ہونے کے بعد کے مسئلہ کو قدوری نے اس طرح بیان کیا ہے کہ جب پھل ظاہر ہوئے تو خواہ وہ نفع حاصل کرنے کے قابل ہوں یا نہ ہوں درخت پر چھوڑنے کی شرط کے بغیر بیج مطلقاً جائز ہے۔

وان شرط ترکھا علی التخیل الخ اور اگر مشتری نے یہ شرط کی کہ ان پھلوں کو درختوں پر ہی چھوڑ دے گا تو بیج فسد ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد بیع کے تقاضا کے خلاف ہے یعنی اس میں ایک فسد لازم آتا ہے کہ غیر کی ملکیت یعنی بائع کے کھیت اور درخت کو مشتری کی کھیتی اور پھل سے مشغول رکھنا اور سے ذریعہ کر کے نہ دینا یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ایک صفحہ یعنی بیج میں دوسرے صفحہ یعنی عاریت یا اجارہ کو بھی ملا لیتا ہے یعنی عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ بائع یا مشتری کو کسی قسم کا کوئی نقصان نہ ہو۔ حالانکہ یہاں مشتری کی اس نہ کو رہ شرط سے لازم آتا ہے کہ بائع کے درخت مشتری کے پھلوں سے گھرے رہیں یہ لازم آتا ہے کہ عقد بیع کے ساتھ عاریت یا اجارہ بھی ہو یعنی بائع اپنے درخت مشتری کو ان پھلوں کے پکنے تک مفت میں یوں ہی پھنسا رہے دے یا اس کی اجرت وصول کرے۔ حالانکہ ایک معاملہ میں دوسرے معاملہ کو داخل کرینا جائز نہیں ہے۔

ولو اشتراها مطلقا وترکھا باذن البائع طاب له الفضل وان ترکھا بغیر ادبه تصدق بما راد فی داته لحصوله بحیث محظورة وان ترکھا بعد ماتنا هی عظمها لم يتصدق بشیئ لان هذا تغیر حالة لا تحقق زیادة وان اشتراها مطلقا وترکھا علی التخیل وقد استاجر التخیل الی وقت الادراك طابه له الفضل لان الاحارة باطله لعدم التعارف والحاجة فقی الاذن معتبرا بخلاف ما اذا اشترى الرع واستاجر الارض، الی ان يدرك وترکھا حیث لا یطیب له الفضل لان الاجارة فاسدة للجهالة فاورثت حبثا ولو اشتراها مطلقا فانمرت ثمرا اخر قبل القبض فسد البیع لانه لا یمکة تسلیم المبیع لتعذرا التمییز ولو انمرت بعد القبض یشتري کما فی للاحتلاط والقول قول المشتري فی مقداره لانه فی یدہ وکذا فی الباذنحان والبطیخ والمخلص ان یشتري الاصول لیحصل الزیادة علی ملکہ

ترجمہ اور اگر خریدار نے پھلوں کو مطلقاً خرید یا پھر بائع کی اجازت سے ان کو درختوں پر ہی گئے رہنے دیا تو پھل جتنا بڑھایا جتنی زیادتی ہوئی وہ مشتری کے لئے حلال ہوگی اور اگر بائع کی اجازت کے بغیر پھلوں کو درختوں پر چھوڑ دیا تو جو کچھ پھلوں کی ذات میں زیادتی ہوئی ہے اس میں سے کچھ صدقہ کر دے کیونکہ یہ زیادتی ناجائز طریقہ سے ہوئی ہے اور اگر پھل پورے بڑھ چکے کے بعد ان کو بائع کی اجازت کے بغیر چھوڑا ہو تو کچھ صدقہ کرنے کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ اس عرصہ میں جو کچھ فرق آیا ہے وہ کسی قسم کی زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حالت کا فرق ہے یعنی کچے اور خام پھل میں پختگی آجنا یا پک جانا ہے (ف یہ فرق صرف حالت کا متغیر ہونا ہے جسم میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی ہے اس لئے صدقہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

وان اشتراها مطلقا وترکھا الخ اور اگر مشتری نے ان پھلوں کو مطلقاً خرید یا یعنی چھوڑنے کی شرط نہیں کی مگر ان درختوں پر اس طرح رہنے دیا کہ ان کے پکنے تک ان درختوں کو کرایہ پر لے لیا اس کے بعد جو کچھ پھل بڑھیں یا ان میں کچھ زیادتی ہو وہ اس بناء پر مشتری کے لئے حلال ہو جائیگی کہ یہ اجارہ باطل ہے کیونکہ اس کا رواج اور یہ معمول نہیں ہے اور اس کی کوئی خاص مجبوری یا ضرورت بھی نہیں مگر اس سے بائع کی اجازت ضرور معلوم ہوگئی اور اجارہ بے کار اور لغو ہو گیا اس کے برخلاف اگر اس طرح کھیتی خریدی اور اس کی زمین کو کھیتی کے پک جانے تک کے لئے کرایہ پر لے لیا تو خریدار کو اس کھیتی کا اضافہ اور زیادتی حلال نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ یہ اجارہ لوگوں میں معروف و متعارف ہے مگر یہاں فسد ہے کیونکہ مدت مجہول ہے اس لئے اس میں نجاست پیدا ہوگئی۔

ولو اشتراها مطلقا فالعمرات الخ اور اگر اس نے پھلوں کو مطلقاً خرید یعنی درختوں پر چھوڑنے کی شرط نہیں کی تھی پھر اس کے قبضہ میں لینے سے پہلے درختوں میں دوسرے پھل آئے تو بیع فاسد ہو گئی کیونکہ (اصل) بیع کو خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہیں رہا کیونکہ جن پھلوں کی بیچ ہوئی تھی اور جو پھل نئے نکل آئے ہیں ان میں تمیز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر قبضے کے بعد نئے پھل آئے ہوں تو بائع اور مشتری دونوں ہی سارے پھلوں کے مشترک مالک ہوں گے کیونکہ ان کے ملائے بغیر ہی از خود سارے پھل مل گئے اور زائد پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں اختلاف ہونے کی صورت میں مشتری کی بات قائل قبول ہوگی کیونکہ فی الحال سارے پھل اسی کے قبضہ میں ہیں۔ یہی حکم بیگن اور خرپڑ کا بھی ہے اس پریشانی کا حل یہ ہے کہ مشتری اب پھلوں کے درختوں کو بھی خرید لے تاکہ جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ مشتری کی ملکیت میں ہو۔

(ف) یعنی بیگن و خرپڑہ میں بھی نئے نئے پھول نکلتے رہتے ہیں تو اگر مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے وہ نکل آئیں تو بیع فاسد ہو جائیگی اور اگر قبضہ میں آنے کے بعد نکلیں تو وہ دونوں سب میں برابر کے شریک ہوں گے مگر نئے پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں مشتری کا قول قبول ہوگا۔ پھر چونکہ اکثر پھلوں میں یہ معاملہ پیش آتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے جو پریشانی ہوتی ہے وہ ظاہر ہے اس سے بچنے کی عمدہ صورت اور آسان حیلہ یہ ہے کہ پھلوں کی جو قیمت ملے ہوتی ہو ان پر درختوں کے دام بھی بڑھا کر درختوں سمیت وہ پھل خرید لے تاکہ جو نئے پھل نکلیں وہ مشتری کی ملکیت میں پائے جائیں۔ پھر جب سارے پھل ختم ہو جائیں تو وہ درخت جتنے میں خریدے تھے یا ان کے لئے زائد قیمت دی تھی اس قیمت پر بائع کو فروخت کر دے۔ لیکن یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ یہ معاملہ اس جگہ ممکن ہو گا جہاں بائع کو مشتری کی طرف سے یہ اطمینان ہو گا کہ مشتری اسی قیمت پر ہمارے درخت ہمیں واپس کر دے گا اور بیگن و خرپڑہ کی صورت میں ان کے پودوں سمیت بیچنا ہمارے علاقہ میں معمول ہے کیونکہ یہ ہمارے یہاں باقی نہیں رکھے جاتے ہیں پھلوں کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے پودے بھی ختم ہو جاتے ہیں۔

توضیح: اگر خریدار نے پھلوں کو مطلقاً خرید کر مالک کی اجازت کے ساتھ یا بغیر اجازت ان کے درختوں پر ہی رہنے دیا یا مطلقاً خرید کر پھلوں کو درختوں پر چھوڑ دیا مگر ان کے پکنے تک کے لئے درختوں کو کرایہ پر لے لیا مطلقاً خرید اگر قبضہ میں لینے سے پہلے ہی درختوں میں اور بھی پھل لگ گئے پھر نئے اور پرانے پھلوں کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو گیا مسائل کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ دلائل

ولو اشتراها مطلقا وترکھا باذن البائع الخ۔

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے وترکھا علی السخیل وقد استاجر السخیل الخ کسی نے پھلوں کو مطلقاً خریدنے کے بعد درختوں پر ہی چھوڑ دیا یا ان کے پکنے تک کے لئے ان کے درختوں کو کرایہ پر لے لیا اس کے بعد جتنے پھل زیادہ ہوئے اور وہ بڑھے سب مشتری کے لئے حلال ہو گا اور اس طرح کرایہ پر لینے کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے وہ اجارہ باطل ہوگا۔ ف۔ خلاصہ مسائل کا یہ ہے کہ پھلوں کے لئے درختوں کو اجارہ پر لینے میں اور ٹھیکے کے واسطے کھیت کرایہ پر لینے میں حکما فرق ہے اس طرح سے کہ جس نے کوئی کھیت کرایہ پر لیا پھر اس کرایہ کی مدت ایسے وقت میں ختم ہو گئی کہ کھیتی کھیت میں کچی لگی ہوئی ہے جو کافی نہیں جاسکتی ہے اس لئے مالک زمین اور کرایہ والا دونوں کے نفع و نقصان کا خیال کرتے ہوئے کھیتی پک جانے تک وہ کھیت اجرت پر دلوائی جائیگی اور اجارہ جائز ہو گا مگر جب کسی نے کچی کھیتی خریدی اور اس کھیت کو کرایہ پر لے لیا تو یہ اجارہ فاسد ہو گا کیونکہ اس کی مدت مجہول ہے اس کے برخلاف اگر پھلوں کے لئے درخت کرایہ پر لیا تو ایسے اجارہ کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اجرت واجب نہ ہوگی۔

لیکن مالک کی اجازت یقیناً موجود ہے تو اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ مالک کی اجازت سے درختوں پر پھل لگے ہوئے چھوڑ دے اس صورت میں جتنی مقدار میں پھل جتنے بڑھے اور تعداد میں جتنے زیادہ ہوئے سب مشتری کے لئے حلال ہوں گے۔

قال ولا يجوز ان يبيع ثمرة ويستثنى منها اوطالا معلومة خلا فالمالك لان الباقي بعد الاستثناء مجهول بخلاف ما اذا باع واستثنى نخلا معينا لان الباقي معلوم بالمشاهدة قال قالوا هذا رواية الحسن وهو قول الطحاوی اما علی ظاهر الرواية ينبغي ان يجوز لان الاصل ان ما يجوز ايراد العقد عليه بانفراده يجوز استثناءه من العقد وبيع قفيز من صبرة جائز فكذا استثناءه بخلاف استثناء الحمل واطراف الحيوان لانه لا يجوز بيعه فكذا استثناءه.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی کچھ پھل فروخت کرے اور اس میں سے چند رطل استثناء کر لے امام مالک نے اس میں اختلاف کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے (ف یعنی مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس باغ کے پھل فروخت کئے سوائے ایک من کے یا اس باغ کے آم فروخت کئے سوائے ایک ہزار آم کے تو یہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ اس استثناء کے بعد جو کچھ باقی رہا وہ مجہول ہے (یعنی نہیں معلوم کہ کتنا باقی بچا ہے) اس کے برخلاف اگر باغ فروخت کیا اور اس میں سے ایک معین درخت کو مستثنیٰ کر لیا تو یہ جائز ہو گا کیونکہ یہاں جو کچھ باقی رہا وہ نظروں کے سامنے رہتا ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے اور امام طحاویؒ کا بھی یہی قول ہے (ف امام شافعیؒ داحمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے حاصل مسئلہ یہ ہے کہ جب باغ کے پچاس درختوں میں سے ایک دو متعین درخت کو مستثنیٰ کیا تو ان کے سوا باقی جو رہے وہ معلوم ہو رہے ہیں لیکن پھلوں میں سے استثناء کیا تو یہ معلوم نہ ہو گا کہ باقی رہنے والے اس سے زیادہ ہوں گے بھی یا نہیں اور اگر ہیں تو وہ کتنے ہیں ان کی مقدار معلوم نہیں ہے اسی طرح وہ اشارہ سے بھی متعین نہیں ہو سکتے ہیں لہذا ان کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہیں ہو گی یہ روایت صراحت کے ساتھ حسنؒ کے نوادر میں ہے) اما علی ظاهر الروایہ الخ لیکن ظاہر الروایہ کی بناء پر جائز ہونا چاہئے کیونکہ ظاہر الروایہ میں یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے ہر وہ چیز جو تنہا بیچی اور خریدی جاسکتی ہو اس کا دوسرے عقد سے استثناء کرنا بھی جائز ہے لہذا جبکہ پوری ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہوتی ہے تو پوری ڈھیر سے ایک کا استثناء کرنا بھی جائز ہو گا۔ بخلاف استثناء الحمل الخ بخلاف جانور کے پیٹ کے بچہ (حمل) مستثنیٰ کرنے یا حیوان کے اعضاء مستثنیٰ کرنے کے کہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ صرف حمل یا صرف کسی عضو کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کا استثناء بھی جائز نہیں ہے (ف مثلاً کہا کہ میں نے یہ دنبہ اس کے دست یا اس کی چکی کے بغیر فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہو گی واضح ہو کہ یہ مسئلہ ظاہر الروایہ میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے بلکہ اس سے تو جائز ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز نہ ہوتا ہی قیاس کے زیادہ موافق ہے۔

توضیح: کسی درخت کے پورے پھل کو فروخت کرتے ہوئے پانچ سیر کا مثلاً استثناء کرنا، کسی باغ کے تمام درخت کو فروخت کرتے ہوئے دو متعین درخت کو مستثنیٰ کرنا، جانور کو فروخت کرتے ہوئے اس کے کسی عضو بدن کو یا اس کے پیٹ کے بچہ (حمل) کو مستثنیٰ کرنا حکم۔
اختلاف ائمہ دلائل

ویجوز بیع الحنطة فی سنبہا والباقلی فی قشرہ وکذا الارز والسمسم وقال الشافعی لا یجوز بیع الباقلی الا خضرو کذا الجوز واللوز والفستق فی قشرہ الاول عنده وله فی بیع السنبلة قولان وعنده لا یجوز ذالک کله له ان المعقود ذلک مستور بما لا منفعة له فیہ فاشبه تراب الصاغة اذ ابیع بجنسه ولنا ما روی عن النبی علیہ السلام انه

لہی عن بیع النحل حتی یروی وعن بیع السنبلی حتی ییص ویامن العاۃ ولانہ حب مستفع بہ فیجوز بیعہ فی سبلہ کالشعیر والجامع کونہ مالا متقوما بخلاف تراب الصاغہ لانہ اما لایجوز بیعہ بحسبہ لاحتمال الربا حتی لو باعہ بحلاف حسہ جازوفی مسئلتنا لو باعہ بحسبہ لایجوز ایضا لشہۃ الربوا لانہ لایدری قدر ما فی السابل ومن باع دارا دخل فی البیع معاتج اغلقها لانہ یدخل فیہ الاغلاق لانہا مریکہ فیہا للبقاء والمفتاح یدخل فی بیع الغلق من غیر تسمیۃ لانہ بمنزلۃ بعض منہ اذا لا یتفع بہ بدونہ۔

ترجمہ اور گیہوں جو اپنی بانی میں موجود ہے اور (باقلاء) کو یہ جو اپنی پھلی میں موجود ہے ان کا بیچنا جائز ہے اور یہی حکم چاول اور تل کا ہے (یعنی) ان کی بیج بھی جائز ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سبز لوبیا کی بیج جائز نہیں ہے اور ان کے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم بادام و پستہ اور اخروٹ کا بھی ہے جو اپنے موٹے پھلکے میں ہوں۔ یعنی ان کی بیج بھی جائز نہیں ہے (اور بادام وغیرہ پر جو باریک سی بھی یا چھلکا لگا رہتا ہے وہ بال تفاق مانع نہیں ہے۔ ع) اور گیہوں کو ان کی بالیوں میں بیچنے کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں (یعنی ایک قول میں جائز ہے اور یہی قول دوسرے بہت سے شوافع کا بھی ہے۔ لیکن دوسری منصوص روایت میں جائز نہیں ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ ع) اور (ہمارے نزدیک ان تمام صورتوں میں جائز ہے لہ ان المعقود علیہ الخ ان امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا معاملہ طے پایا ہے وہ ایسی چیز میں جھپٹی ہوئی ہے جس میں کوئی نفع نہیں ہے بے کار ہے اس لئے وہ چیز سناروں کی راکھ کے مشابہ ہو گئی ہے جو اپنی جنس کے عوض بیچی جائے یعنی سناروں کی راکھ میں سونے کے ریزے یا چاندی کے ریزے ہوتے ہیں پس اگر سونے کی راکھ کو سونے کے عوض خریدے یا چاندی کے عوض خریدے تو جائز نہیں ہو گا کیونکہ راکھ کے اندر شاید چاندی یا سونا کچھ نہ ہو کیونکہ وہ تو چھپی ہوئی ہے اسی طرح گیہوں کی بالیوں یا پھلکے کی اندر گیہوں و لوبیا و مغز بادام وغیرہ مخفی ہے اور ان کے اوپر جو چھلکا ہے وہ بے فائدہ ہے اس لئے یہ دانے یا مغز ایسی چیز کے اندر چھپے ہوتے ہیں جو بے فائدہ ہے جیسے سناروں کی راکھ کے اندر ریزے چھپے ہوتے ہیں اس لئے جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں دھوکہ کا احتمال ہے اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الغرر (دھوکہ کی بیج) سے منع فرمایا ہے رواہ ابو حنیفہ و مسلم بیع الغرر ہر ایسی بیج کو کہ جاتا ہے جس میں بیج کے موجود ہونے میں شبہ اور دھوکہ ہو کہ وہ شاید ہاتھ آئے یا نہ آئے چنانچہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایسی پھلی نہ خرید و جو پانی میں ہے کیونکہ یہ غرر (دھوکہ) ہے اس کی روایت احمد و ابوداؤد و ترمذی نے کی ہے ولما ماروی الحج اور حدیث سے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کا درخت بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس کا پھل زرد یا سرخ ہو جائے اور گیہوں کی بالیاں بیچنے سے یہاں تک کہ وہ سفید ہو جائیں اور آفت سے محفوظ ہو جائیں سنن اربع اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگور کی بیج سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں کچھ سی سی آنے لگے اور اناج و غلہ کی بیج سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ دانے سخت ہو جائیں ترمذی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیج سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ ان کی صلاح ظاہر ہو اور خرما کے درخت کی بیج سے ممانعت فرمائی ہے یہاں تک کہ پھل زرد یا سرخ ہو جائے بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

پس یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ گیہوں کی بالیاں جب سفید ہو جائیں یا دانہ جب سخت ہو جائے تب بیج جائز ہے پھر اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اسی جنس کے غلہ سے خریدے مثلاً گیہوں کا کھیت گیہوں کے عوض خریدے تو اس میں سود کا احتمال ہے اسی بناء پر اگر کوئی بالیوں کے گیہوں کے مقابلہ میں خاص گیہوں دیتا ہے تو اس خالص گیہوں کے مقابلہ میں زائد ہونا شرط ہے تاکہ یہ خالص گیہوں بالیوں کے گیہوں کے برابر ہو کر زائد جو کچھ بیچے وہ بالیوں کے بھوسے کے مقابلہ میں ہو جائے۔ اور اگر یہ

خالص گیہوں دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوں گے تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ گیہوں کے مقابلہ میں زائد گیہوں لینا سود ہوتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی بالیوں کے گیہوں کو دوسری جنس مثلاً جو، چند وغیرہ کے عوض یا نقد خریدے تو جائز ہوگا اور یہی صورت یہاں مراد ہے اس لئے کہ حدیث میں بالیوں کا غلہ خریدنے کی ممانعت ہے۔

ولامہ حب منتفع بہ الخ اور اس دلیل سے بھی کہ گیہوں بھی ایک ایسا غلہ ہے جس سے نفع اٹھایا جاتا ہے اس لئے اس کی بیع بھی اپنی بالیوں میں جائز ہے ان دونوں جو اور گیہوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنے کی علت جامعہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی غلے قیمتی مال ہیں (ف) اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوگا اور حدیث سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ بیع الغرر نہیں ہے کیونکہ ایسا ہونے سے اس بیع کی اجازت نہ ہوتی جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے پس معلوم ہوا کہ اس میں دھوکا نہیں ہے اور جب غیر جنس (گیہوں کے عوض جو کی بالیاں خریدی گئیں تو سود کا بھی احتمال نہیں رہا) بخلاف ثواب الصاعۃ الخ بخلاف سناروں کی راکھ کے کیونکہ سودنے یا چاندی جس کی بھی وہ راکھ ہے اس کی بیع اپنی جنس یعنی سودنے یا چاندی کے عوض صرف اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ اس میں سود کا احتمال ہو جاتا ہے اسی بناء پر اس راکھ کو خلاف جنس کے عوض بیچنے تو جائز ہے (اس سے معلوم ہوا کہ ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ جس کا معاملہ کیا گیا ہے وہ مخفی اور نظروں سے غائب ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے بلکہ سودی ہونے کے احتمال کی بناء پر ہے)۔ چنانچہ موجودہ مسئلہ یعنی بالیوں میں گیہوں خریدنے میں ان کو اگر اسی جنس کے عوض خریدے یعنی گیہوں دے کر خریدنا چاہے تو بھی اسی سود کے شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ بالیوں میں وزن کے اعتبار سے کتنا گیہوں ہے۔ ومن باع دارا الخ اور جس شخص نے کوئی دار (گھر) فروخت کیا تو اس میں مستقل گئے تالے (کلید ان) اپنی انچوں سمیت بیع میں داخل ہوں گے (ف) یعنی اس کے دروازوں اور دیواروں میں لگی ہوئی (الماربوں میں جو کھٹکے اور تالے لگے رہتے ہیں ان کی کنجیاں بھی داخل ہوں گی)۔ لاناہ بدخل فیہ الخ کیونکہ کلید ان یعنی کھٹکے تو بیع میں داخل ہوں گے کیونکہ کھٹکے اس میں باقی رکھنے کے واسطے جڑے ہوئے ہیں (یعنی ان سے جدا ہونے کے لئے نہیں ہیں) اور کھٹکے کی بیع میں اس کی کنجی بیان کے بغیر ہی داخل ہوا کرتی ہے کیونکہ اس کی کنجی کلید ان کے ایک حصہ اور ٹکڑے کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس کی کنجی کے بغیر اس کلید ان سے کسی طرح فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح: گیہوں جو اپنی بالیوں میں ہوں اور اخروٹ وغیرہ کی بیع سنار کی راکھ کی بیع سے مراد اور

حکم گیہوں کی بالیوں کو گیہوں یا جو سے بیچنے کا حکم گھر فروخت کرتے ہوئے گھر کے تالے اور

اور ان کی چابیوں کی بیع کا حکم تفصیل اختلاف ائمہ دلائل بیع الغرر کی تعریف

بخلاف ثواب الصاعۃ (صاعد، صالخ سنار) کی جمع وہ زیورات بناتے وقت سودنے یا چاندی کو کوسلے جلا کر گرم کرتے اور بناتے رہتے ہیں اس دوران سودنے اور چاندی کے ذرات کو ٹکڑوں میں گر کر جمع ہوتے رہتے ہیں جو کچھ محنت کے بعد نکال کر صاف کر لئے جاتے ہیں اسی قسم کی راکھ کو سنار کی راکھ کہا گیا ہے قاضی سناروں کی راکھ جس میں چاندی یا سودنے کے ٹکڑے اور ذرات ہوتے ہیں اس کو اپنی ہی جنس یعنی سودنے یا چاندی کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے کہ اس کی بیع میں سود کا احتمال ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر اپنی جنس سے ہی وہ راکھ نہ بیچی جائے بلکہ جنس بدل کر یعنی چاندی کو سودنے یا برعکس بیچی جائے تو وہ بیع جائز ہو جائیگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان ٹکڑوں کے مخفی ہونے یعنی راکھ میں دبے رہنے کی وجہ سے ناجائز نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے کہ اس میں بھی سود کا احتمال ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے اس مسئلہ میں یعنی گیہوں کی بالیوں میں رہتے ہوئے گیہوں خریدنے میں اگر ان کو اسی جنس کے عوض کوئی خریدے یعنی گیہوں دے کر خریدنا چاہے تو بھی سود کے احتمال کی وجہ سے جائز نہ ہوگا کیونکہ بالیوں میں کتنے گیہوں موجود ہیں معلوم نہیں ہوتا ہے ف حالانکہ گیہوں وغیرہ جن میں سودی معاملہ ہو جاتا ہے ان میں دینے اور

لینے میں دونوں عوضوں کا برابر ہونا شرط ہے اس لئے امام شافعی کا قیاس بھی ختم ہو گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ نے جس حدیث کو دلیل میں پیش کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ درخت کو بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائے۔ اور گیہوں کی بایوں کو بھی بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ بالیاں سفید ہو جائیں رواہ مسلم حالانکہ اس کے دو جملوں میں سے پہلے جملہ پر آپ بھی عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ خرما کے درخت کی بیج کو اس کے سرخ یا زرد ہونے سے قبل تک جائز کہتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ ہم اس پر بھی عمل کرتے ہیں لیکن ہمارے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کے درخت کو اس شرط پر بیچنے سے منع فرمایا ہے کہ یہ پھل درخت ہی پر چھوڑ دیئے جائیں یہاں تک کہ اس کے پھل زرد یا سرخ ہو جائیں یعنی تم میں سے کوئی بھی خرما کے درخت کو اس شرط کے ساتھ فروخت نہ کرے کہ خریدار پھل کو ان کے درختوں پر ہی رہنے دے یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائیں۔

ف۔ لیکن غفنی رہنے کی وجہ یہ بات نہیں ہے کہ یہ مفہوم عبارت کے سیاق یعنی بعد میں آنے والے جملہ کے مفہوم کے خلاف ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ ممانعت بطور ارشاد ہو کیونکہ ان پھلوں کے تیار ہو جانے کے بعد اس میں آفت آجائے سے بھی مشتری کا نقصان نہ ہو گا اس واسطے بایوں میں بھی آفت سے محفوظ ہو جا مروتی ہے م۔

اگر یہ کیا جائے کہ اگر روٹی کے معین ڈھیر میں سے اس کے بنولے یعنی اس کے بیج کسی نے فروخت کئے یا معین چھواروں میں سے اس کی گھنٹیاں فروخت کیں اس طرح سے کہ اس روٹی میں جتنے بنولے یا بیج ہیں یا ان چھواروں میں جتنی گھنٹیاں ہیں میں نے فروخت کیں تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے تو ان بایوں کے گیہوں بیچنا کس طرح جائز ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں اس طرح کہا جاتا ہے کہ یہ چھوارے باروٹی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ ان چھواروں میں یہ گھنٹیاں یا اس روٹی میں بنولے ہیں یعنی عرف میں ان بنولوں اور گھنٹیوں کو کسی گھنٹی میں نہیں لایا جاتا ہے لیکن گیہوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ گیہوں اپنی بایوں میں ہیں اور یہ اخروٹ یا یہ بادام ہیں یعنی ان کے چھلکوں کا کوئی اعتبار نہیں کرتے اور ان کو کسی شمارے میں نہیں لاتے اس طرح دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا اسی سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ گھنٹوں کے اندر جو دودھ یا بکری یا دنبہ کے اندر جو گوشت و چربی و چکی دیا ہے اور کھال ہے ان کی بیج جائز نہیں ہے کیونکہ عرف میں تھن یا بکری کہلاتی ہے اور یوں نہیں کہتے ہیں کہ یہ دودھ اپنے تھن میں یا یہ چربی اپنی بکری میں ہے اور اس طرح آٹا جو گیہوں کے اندر ہے اور روغن جو زیتون کے اندر ہے اور شیرہ جو انگور کے اندر ہے اور اس جیسی چیزوں کی بیج بھی جائز نہیں ہے۔

ف۔ بخلاف اس کے کہ یہ کہتے ہیں کہ یہ گیہوں اپنی بایوں میں ہے تو ان کی بیج جائز ہے اور جب بیج جائز ہوئی تو اس دلیل کا تقاضا یہ ہوا کہ جب بایوں سے گیہوں بالو بیایا چاول نکالے جائیں یا پھلکے میں سے اخروٹ و مغز و بادام وغیرہ نکالے جائیں تو مشتری کو اختیار ہونا چاہئے کیونکہ اس نے پہلے نہیں دیکھا تھا کمانی الفتح لیکن اخروٹ و بادام وغیرہ میں یہ حکم مشکل ہے اس لئے یہ اختیار ایسی چیزوں میں ہو سکتا ہے جو نکالنے کے بعد ناقص نہ ہوں اور نارمل میں تو یہ عرف جاری ہے کہ اگر ناکارہ نکلے تو مشتری کو یہ اختیار ہوتا ہے مزید تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ باب خیار رویت میں آئیگی م مسئلہ ایک ایک شخص نے اپنا کچھ سامان دے کر سنار کی راکھ خریدی تو اگر راکھ میں سے چاندی یا سونا نکلا تو وہ بیج جائز ہوگی اور اگر کچھ نہ نکلا تو بیج جائز نہ ہوگی البتہ اگر کچھ نکلا تو اس کے دیکھنے کے بعد خریدار کو اختیار ہو گا۔

والمفتاح بدخل فی بیع المخلوق الح یعنی کلید ان اور دروازوں اور الماریوں میں لگے رہنے والے تالے تو بیع میں داخل ہوتے ہی ہیں کیونکہ وہ جڑے اور لگے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح ان کی کنجیاں بھی بیان کئے بغیر از خود بیع میں داخل ہوں گی کیونکہ ان کنجیوں کے بغیر وہ کلید ان بے کار ہو جاتے ہیں ف یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ کلید ان دروازوں میں جڑے ہوئے ہوں اور

اس کے اوپر سے بھی تالے لگائے جاتے ہوں تو یہ اوپر والے تالے اور ان کی چابی بیان کے بغیر بیچ میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ دکانوں کی بیچ میں ان کے اوپر والے تالے داخل نہیں ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان میں لگے ہوئے نہیں ہوتے اور مکانوں کے تختے اگرچہ جدا ہوتے ہیں مگر عرف میں دروازوں میں لگے ہوئے کے حکم میں ہوتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے گھر کی بیچ میں اس کا خاص راستہ بھی داخل ہونا چاہئے کیونکہ راستہ کے بغیر گھر سے انقذ ممکن نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ گھر خریدنے سے کبھی یہ بھی مقصود ہوا کرتا ہے کہ اس کے مالک بن جانے کے ذریعہ اس سے ماہوا گھر بھی شفعہ کے طور پر خرید سکے اسی بناء پر اگر اس گھر سے رہنے کا ہی نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو راستہ کے بغیر ممکن نہ ہو تو وہ خاص راستہ بھی بیان کے بغیر از خود بیچ میں داخل ہو جائے گا جیسے اجارہ اور وقف کی صورتوں میں ہو جاتا ہے۔

خاص مسئلہ :

ایسی چیز جو جہد بگڑ گیا کرتی ہو کسی نے خریدی لیکن اس خریدار نے اس پر قبضہ نہیں کیا بلکہ اس کی قیمت لانے کا ارادہ ظاہر کر کے کہیں چلا گیا پھر غائب ہو گیا یہاں تک کہ اب اس چیز کے خراب ہو جائے کا خطرہ ہونے لگا تو بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھ میں فروخت کر ڈالے اسی طرح اس خریدار کو بھی اس کا خریدنا بالکل صحیح اور جائز ہوگا اگرچہ اس کو پہلی خریداری کا حال معلوم ہو کیونکہ پہلا خریدار دلالت حال کی بناء پر اس بیچ کے فتح ہونے پر راضی ہو چکا ہے اور چونکہ بازاروں میں اکثر ایسا اتفاق ہوتا رہتا ہے اس لئے اس مسئلہ کو ہر ایک شخص کو اچھی طرح معلوم ہونا چاہئے۔

قال و احرة الكيال وناقد الثمن على البائع اما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا اذا بيع مكايلة وكذا اجرة الوزان والذراع والعداد واما النقد فالمدكور رواية ابن رستم عن محمد لان النقد يكون بعد التسليم الا ترى انه يكون بعد الوزن والوزن والبائع هو المحتاج اليه ليمبر ما تعلق به حقه من غيره اول يعرف المعيب ليرده وفي رواية ابن سماعة عنه على المشتري لانه يحتاج الى تسليم الجيد المقدر والجودة تعرف بالنقد كما يعرف القدر بالوزن فيكون عليه قال واحرة وزان الثمن على المشتري لما بينا انه هو المحتاج الى تسليم الثمن وبالوزن يتحقق التسليم

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال ناپنے والے اور ثمن کے جانچنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہے (ف۔ یعنی جو چیز بیچی گئی ہے اگر ایسی ہو جو پیمانے سے ناپی جاتی ہو جیسے گلہ وغیرہ تو خریدار نے اس مال کے ناپنے والے کو اس کو جو خرچ دیا ہو وہ بیچنے والے کے ذمہ آجائے گا اسی طرح خریدار نے جو کچھ نقد قیمت دی ہے اگر اس کے جانچنے کی ضرورت پڑی تو اس کا خرچ بھی بائع کے ہی ذمہ ہوگا اما الكيل فلا بد الخ پس ناپنے والے کو دینے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات تو ضروری ہے کہ مال ناپ کر خریدار کے حوالہ کرنا بیچنے والے کے ذمہ لازم ہے (اس لئے اس کے ناپنے والے کی اجرت بھی بائع کے ذمہ ہی لازم ہوگی) اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ چیز جب پیمانہ سے ناپ کر بیچی گئی ہو جبکہ پوری ڈھیری یا اندازہ سے دینے کی بات نہ ہو اسی طرح وزن کرنے والے اور گزوں سے ناپنے والے اور گن کر دینے والے کی مزدوری بھی بائع کے ذمہ ہی ہوگی۔ (بشرطیکہ وہ چیز وزن کرنے اور گزوں سے ناپنے یا گننے کی شرط پر بیچی گئی (الکافی)۔

اور نقد کے جانچنے کی بات یہ ہے کہ جو حکم ابھی اوپر بیان کیا گیا ہے یہ ابن رستمؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کیونکہ نقد اور ثمن کے پرکھنے کی نوبت اسی وقت آتی ہے جبکہ وہ بائع کو حوالہ کر دیا گیا ہو کیا یہ نہیں دیکھتے کہ مال و سامان کو تول کر دینے کے بعد ہی روپیہ اور نقد دینا ہوتا ہے پھر اسی کے اچھے اور برے ہونے کو پرکھتے اور جانچنے کی ذمہ داری تو بائع پر ہی ہے اسی سے اس کا یہ حق متعلق ہوتا ہے کہ وہ کھرے اور کھوئے میں امتیاز کرے یا اس لئے کہ ان میں سے جو عیب دار نظر اسے وہ مشتری کو واپس کر کے اس

کے عوض اچھے سکے لے لے ابن سائہ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ ثمن اور سکوں کے جانچنے کی ذمہ داری مشتری کی ہے کیونکہ اس پر یہ لازم آتا ہے کہ مال کے عوض جو کچھ ثمن یا سکے ادا کرے وہ کھرے اور بازار میں قابل قبول ہوں اور یہ بات یعنی ثمن کا قابل قبول اور کھرا ہونا اس کے جانچنے کے بعد ہی معلوم ہوتا ہے جیسے بیع کی مقدار کو معلوم کرنا یا اندازہ لگانا اس کو تو لے سے ہی معلوم ہوتا ہے الحاصل ثمن کو پرکھنے اور جانچنے کی اجرت اور خرچ ادا کرنا مشتری پر لازم ہو گا اگرچہ مشتری یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میرے دام بالکل صحیح اور کھرے ہیں یہی قول صحیح بھی ہے کہ پرکھنے والے کی اجرت بہر حال مشتری کے ذمہ ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے اسی پر فتویٰ ہے الفقہ صنی خان الوجیز یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے ہو یہی صحیح ہے اور اگر بائع نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو اسی بائع پر ہے السراج۔

واحرة وراں اللص الح اور ثمن کے تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے کیونکہ ابھی اوپر بیان کر دیا ہے کہ ثمن بائع کو دے دینا مشتری کی ذمہ داری ہوتی ہے اور اس کو تولنے کے بعد ہی حوالہ کرنا ہوتا ہے لہذا تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہوئی یہی مذہب مختار ہے الجواہرہ واضح ہو کہ ثمن وزن کر کے دیا جاتا ہے اور درھموں کے برابر ہونے کی صورت میں گن کر دینا بھی جائز ہے اور غلہ وغیرہ پیمانہ سے ناپ کر دیا جاتا ہے مگر ہمارے علاقوں میں وزن کرنے کا دستور ہے م اور جو چیز ڈھیری سے اندازہ کے ساتھ بیچی جائے حالانکہ وہ تاپنے کی چیز ہو جیسے چھوڑے، کشش، اخروٹ و پیاز وغیرہ تو اس کا اس ڈھیر سے نکال دینا مشتری کے ذمہ ہو گا جسے مناسب دیکھ بھال اور انتظام کر کے وہ مشتری اس پر قابو پائے گا اور اگر اس کی تقسیم کے لئے پیمانہ یا وزن استعمال کرنے کی بھی شرط کی گئی ہو تب بائع کی ذمہ داری ہو جائیگی البتہ اگر تقسیم کرنے سے پہلے ہی بائع از خود یہ بتا دے کہ یہ چیز کتنی ہے لیکن قول صحیح اور مذہب مختار یہ ہے کہ وزن کر کے دینا بہر حال بائع کی ذمہ داری ہے الوجیز۔

توضیح: سامان کو ناپ کر دینے یا نکالنے اور قیمت کے روپے وغیرہ پر کھنے کی ذمہ داری کس پر ہوگی اور اس کا خرچ کس کے ذمہ ہو گا حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن باع سلعة بشم قبل المشتري ادفع الثمن او لالان حق المشتري تعين في المبيع فيقدم دفع الثمن ليتعين حق البائع بالقبض لما انه لا يتعين بالتعيين تحقيق للمساواة قال ومن باع سلعة بسعة او ثلما شم قبل لهما سلما معا لاستمر اهما في التعيين وعنده فلا حاجة الى تقديم احدهما في الدفع

ترجمہ اور جس شخص نے کوئی سامان ثمن یعنی درہم و دینار کے عوض بیچا تو مشتری سے یہ کہا جائے گا کہ تم پہلے اس کی قیمت ادا کر دو (بعد میں اس بیع کو اس بائع سے مانگو) کیونکہ اس بیع میں مشتری کا حق متعین ہو چکا ہے۔ (کیونکہ وہ سامان معین کرنے سے معین ہو جاتا ہے) اسی لئے پہلے قیمت ادا کرنے کو کہا جائے گا تاکہ قبضہ کر کے بائع کا حق بھی متعین ہو جائے کیونکہ ثمن ایسی چیز ہے جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تاکہ بائع اور مشتری دونوں میں برابری ثابت ہو جائے قال ومن باع الخ اور جس نے سامان کے عوض سامان بیچا مثلاً گھوڑے کے عوض مکان یا ثمن بیچا مثلاً روپے کے عوض اشرفی پتی تو دونوں سے کہا جائے گا کہ دونوں ایک ساتھ لین دین کر دو کیونکہ معاملہ کرنے والے یہ دونوں متعین کرنے اور نہ کرنے میں برابر ہیں تو کسی کو پہلے دینے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

توضیح: مال و اسباب کو درہم یا دینار کے یا ایک سامان کو دوسرے سامان کے عوض بیچنے کی صورت میں تبادلہ کس طرح کرنا چاہئے یعنی لین دین میں پہل کون کرے گا تفصیل حکم دلائل

قال ومن باع الخ (سلعة سین کو کسرہ کے ساتھ مال و متاع اسباب ثمن دینار و درہم) معاملہ کرتے وقت بائع و مشتری کے درمیان حتی الامکان ہر بات میں برابری کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے اس لئے سامان کو نقد سے تبادلہ کرنے کی صورت میں چونکہ

نقد یعنی درہم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں اس لئے ان کو متعین کرنے کے لئے مشتری سے کہا جائے گا کہ وہ نقد پہلے دے کر ان کو متعین کر دے اس کے عوض مشتری کا حق توبہ میں متعین ہو چکا ہے (کیونکہ وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے)

ومن باع سلعة الخ اس مسئلہ کے برخلاف سامان کو سامان کے عوض بیچا ہو مثلاً گھوڑے کو مکان کے عوض بیچا ہو تو اس صورت میں دونوں چیزیں ہی متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں اس لئے کسی ایک کو پہلے دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ایک ساتھ ہی دونوں لین دین کریں ف اور اگر روپے کے عوض اشرفی بیچی تو چونکہ یہ دونوں متعین ہونے والی چیزیں نہیں ہیں اس لئے اس صورت میں بھی پہلی صورت کی طرح دونوں کا حق برابر ہے اس لئے ایک ساتھ لین دین کر لیں م اس سلسلہ میں ہمارے یہاں ایک قاعدہ کلیہ یہ مقرر ہے کہ مطلق عقد یعنی جس میں کوئی شرط نہ ہو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا معاملہ کیا جائے وہ جہاں موجود ہو اسے وہیں حوالہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس میں یہ لازم نہیں ہوتا ہے کہ جس جگہ میں رہ کر معاملہ طے کیا گیا ہے وہاں لا کر چیز حوالہ کی جائے یہی ظاہر مذہب ہے اسی بناء پر اگر شہر میں گہوں کا معاملہ طے کیا گیا ہو حالانکہ اس وقت گہوں گاؤں میں موجود ہو تو اسی گاؤں میں حوالہ کرنا واجب ہو گا اور اسی شہر میں لا کر پہنچانا لازم نہ ہو گا لکھیں۔

اور اگر ایسے گہوں خریدے جو ابھی تک بایوں میں موجود ہوں تو بائع پر لازم ہو گا کہ ان بایوں کو کٹوا کر ان کو رو نہ داکر ان سے بھس اور دانہ نکال کر مشتری کے حوالہ کرے یہی قول مختار ہے الخلاء ان سے نکالا ہوا بھوسہ بائع ہی کا ہو گا لکھیں اور اگر پیمانے کے حساب سے گہوں خریدے ہوں تو ان کو ناپنا اور اس کا خرچ سب بائع کے ذمہ ہو گا اسی طرح ان کو مشتری کے برتن میں بھر دینا بھی بائع ہی کے ذمہ ہو گا یہی قول مختار ہے الخلاء اگر سقاء (پاشی) کی منگ میں پانی خرید اتوان سے خریدار کے گھروں میں بھرنا بھی اسی سقاء پر واجب ہو گا۔ اور اسباب خریدنے کی صورت میں رواج کا اعتبار ہو گا القاضی خان۔ واضح ہو کہ سامان کو مشتری کے حوالہ کرنا اسی صورت میں صحیح مانا جائے گا جبکہ اس میں یہ تین شرطیں پائی جا رہی ہوں نمبر ایہ کہہ دینا کہ میں نے تمہارے اور اس بیچ کے درمیان تخلیہ کر دیا (یعنی تمہارے حوالہ کر دیا) اس طرح سے کہ اس سلسلہ کی ساری روک ٹوک ختم کر دی ہے نمبر ۲ یہ کہ بیچ مشتری کے سامنے اس طرح موجود ہو کہ مشتری کا اس پر اپنا قبضہ کرنا ممکن ہو اور کوئی چیز بھی اس پر قبضہ کرنے میں رکاوٹ نہ ہو نمبر ۳ وہ سامان دوسرے سامان سے اس طرح علیحدہ ہو کہ کسی غیر کے حق یا ملک سے مشغول نہ ہو الا جتاں مف۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر کسی نے کوئی ایسا کرہ خریدا جس میں دوسروں کا سامان موجود ہے اس کے بعد بائع نے اس کرہ پر اس کے پورے سامان کے ساتھ قبضہ کرنے کی اجازت دی تو یہ قبضہ صحیح ہو گا اور اسی میں رکھا ہو اسامان اس کے پاس بطور امانت ہو گا امام ابو حنیفہ فرماتے تھے کہ قبضہ کرنے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں نے تمہارے اور اس بیچ کے درمیان کی ساری روک ٹوک ختم کر دی ہیں اس لئے تم اس پر قبضہ کر لو پھر مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کر لیا مف۔

نمبر ۲۔ بیچ جائز میں روک ٹوک دودر کرنا بالاتفاق قبضہ ہے بیچ فاسد میں بھی یہی صحیح ہے کہ یہ قبضہ ہے القاضی خان۔

نمبر ۳۔ بائع نے اپنے گھر میں روک ٹوک اٹھا دی تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ ایک شخص نے سرکہ خریدا جو بائع کے گھر میں اس کے منگے میں ہے اور اس نے مشتری کے سامنے تخلیہ کر دیا۔ پھر اس مشتری نے منگے پر مہر لگا کر بائع کے گھر ہی میں چھوڑ دیا اس کے بعد وہ سرکہ برباد ہو گیا تو وہ مشتری کا مال برباد ہوا یہ قول امام محمد کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اصفری۔

نمبر ۵۔ دار یعنی مکان پر قبضہ کرنے کے واسطے چابی دے دینا کافی ہے بشرطیکہ وہ اس مکان کو کسی وقت کے بغیر کھول سکتا ہو ورنہ نہیں مختار الفتاویٰ اگرچہ وہ مشتری اس مکان کی طرف جائے بھی نہیں القاضی خان۔

نمبر ۶۔ اگر کمرہ میں کوئی ناپ یا تول کی چیز موجود ہو اور اسے پینہ یا وزن کے حساب سے فروخت کیا پھر اس کی چابی مشتری کو دے دی اور کہا کہ میں نے تمہارے اور اس چیز کے درمیان تخلیف کر دیا اور اس وقت تک ناپ یا تول نہیں کیا تو بھی اس مشتری کو قابض ہی سمجھا جائے گا القلمبر یہ۔

نمبر ۷۔ کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فروخت کر کے تمہارے حوالہ کر دی پھر مشتری نے کہا کہ میں نے وہ قبول کر لی تو اس طرح حوالہ کرنا صحیح نہ ہوا یہاں تک کہ پہلے مشتری اس ایجاب کو قبول کر لے اس کے بعد اس کے حوالہ کرے الحیظ۔

نمبر ۸۔ اگر غلام خریدنے کے بعد مشتری نے اس سے کہا کہ میرے ساتھ چلو اور وہ چل پڑا تو یہ بھی ایک قبضہ ہے القاضی خان اسی طرح اگر اپنے کام کے لئے اسے بھیجے تو یہ بھی قبضہ ہو گا۔ نمبر ۹ ایک شخص نے اپنا ایسا مکان بیچا جو سامنے میں نہیں ہے اور کہا کہ میں نے تمہارے سپرد کر دیا اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا پس اگر وہ مکان دور ہو تو قبضہ نہیں ہو گا اور اگر قریب ہو تو قبضہ ہو جائے گا۔ الحرح۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور صحیح ہے القاضی خان اور قریب ہونے کی حد یہ ہے کہ اس میں تالا لگانے پر قادر ہو ورنہ بعید ہے۔ الحرح نمبر ۱۰ اسی طرح اگر کوئی زمین خریدی تو اگر وہ قریب ہو تو قبضہ صحیح ہو گا اور اگر بعید ہو تو قبضہ نہیں ہو گا۔ محس الاثر حلوائی نے کہا ہے کہ لوگ غفلت سے شہروں میں زبانی طور پر زمین خرید کر کے اکفاء کر لیتے ہیں حالانکہ زمین دور ہوتی ہے اور قبضہ صحیح نہیں ہوتا ہے مف۔

نمبر ۱۱۔ مشتری نے بائع کے گھر میں ایک غلام خرید اور بائع نے کہا کہ میں نے اس کے معاملہ میں رکاوٹ باقی نہیں رکھی اس لئے تم اس پر قبضہ کر لو مگر مشتری نے اس کے قبضہ سے انکار کر دیا پھر وہ غلام مر گیا تو مشتری کا مال گیا مختار الفتاویٰ نمبر ۱۲ اگر درخت پر پھل بیچے اور اسی طرح مشتری کے حوالہ کئے تو مشتری اس کا قابض ہو جائے گا کیونکہ وہ اس بائع سے بائع کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر پھلوں کو توڑ سکتا ہے الہدایہ۔

۱۳۔ اگر تیلی کو کسی نے ایک برتن دیا یہ کہتے ہوئے کہ اس میں تیل تول کر اپنے غلام یا میرے غلام کے ہاتھ میرے پاس بھیج دو اور راستہ میں وہ برتن نوٹ گیا تو بائع کا مال ضائع ہو اور اگر یہ کہا ہو کہ اپنے غلام یا میرے غلام کو دے دو تو مشتری کا مال ضائع ہو گا۔ الحیظ۔

نمبر ۱۴۔ اگر بازار سے دھنڈی خرید کر یہ حکم دیا کہ میرے گھر پہنچو دیا بھوسہ یا کنکری کا گٹھا خرید کر بائع کو یہی حکم کیا اور وہ راستہ میں برباد ہو گی تو بائع کا مال برباد ہو گا۔ الخلاصہ۔

نمبر ۱۵۔ کسی نے ایک گائے خریدی اور بائع سے کہا کہ تم اپنے گھر چلو میں پیچھے آتا ہوں اور تم سے لے کر اپنے گھر لے جاؤں گا۔ پھر وہ بائع کے گھر میں مر گئی تو بائع کی گائے مری۔

نمبر ۱۶۔ اور اگر بائع کے اصطبل میں سے کوئی جانور خریدا اور کہا کہ آج رات یہیں رہ جائے۔ میں کل لیجاؤں گا پھر وہ جانور مر گیا تو بائع کا جانور مرا۔

نمبر ۱۷۔ اور اگر مشتری نے کہا کہ آج یہیں رہنے دو اگر مر جائے تو میرا مال گیا تو اس صورت میں بھی بائع کا ہی مال ضائع ہو گا القاضی خان۔

نمبر ۱۸۔ اگر بائع نے بیع ایسے شخص کے حوالہ کی جو مشتری کے عیال میں سے ہے تو اس سے مشتری کو قابض ہوتا نہیں کہا جائے گا اسی لئے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو وہ مال بائع کا برباد سمجھا جائے گا۔ مختار الفتاویٰ۔

نمبر ۱۹۔ اگر مشتری نے کوئی چیز خرید کر اس کی کچھ قیمت بائع کو دی اور کہا کہ باقی قیمت کے لئے یہ چیز تمہارے پاس بطور رہن ہے یا یہ کہا کہ تمہارے پاس امانت ہے تو یہ قبضہ نہیں کہلائے گا القاضی خان۔

نمبر ۲۰۔ اگر مشتری نے اس بیع کو بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف و ضائع کر دیا یا اسے عیب دار کر دیا تو یہ مشتری کا قبضہ

کہلائے گا اسی طرح اگر بائع نے اس کے حکم سے ایسا کیا تو بھی قبضہ صحیح ہوگا۔ محیط السرخسی۔

نمبر ۲۱۔ اگر مشتری نے بائع کو گیسو ہونے کا حکم دیا تو پینے سے قابض ہو جائے گا اور وہ آٹا اسی مشتری کا ہوگا لہذا۔
نمبر ۲۲۔ اگر کسی نے ایسا کوئی پرندہ خریداجو کمرہ میں ہے اور بائع نے مشتری سے کہا کہ اس پر قبضہ کر لو اسے پکڑ لو ابھی اس نے پکڑا نہیں تھا کہ ہوا سے دروازہ کھل گیا اور وہ پرندہ اڑ گیا تو یہ بائع کا پرندہ اور اس کا مال ضائع ہوا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ مشتری کسی کی مدد کے بغیر اسے نہیں پکڑ سکتا تھا۔ ف۔

باب خيار الشرط

خيار الشرط جائز فی البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل فيه ماروى ان حبان ابن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبى في البياعات فقال له النبي عليه السلام اذا بايعت فقل لا خلاية ولي الخيار ثلثة ايام ولا يجوز اكثر منها عند ابى حنيفة وهو قول زهرو الشافعي وقالوا يجوز اذا سمى مدة معلومة لحدث ابن عمر انه اجاز الخيار الى شهرين ولان الخيار اما شرع للحاجة الى التروى ليندفع الغنى وقد تمس الحاجة الى الاكثر فصار كالتا جيل في الثمن۔

ترجمہ: باب خيار الشرط کے بیان میں بیع میں خيار الشرط بائع و مشتری دونوں کے لئے جائز اور ثابت ہے اور ان دونوں کو تین دن یا اس سے کم کا اختیار ہوگا اس مسئلہ میں اصل سبب وہ روایت ہے کہ حبان بن منقذ بن عمرو انصاری رضی اللہ عنہ اپنی خرید و فروخت کرنے میں گھائے میں پڑ جاتے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم معاملہ بیع کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ خلافت (دھوکہ بازی) نہیں ہے اور مجھے تین دنوں کا اختیار ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین دنوں سے زیادہ کی مہلت جائز نہیں ہے اور یہی قول امام نضر و شافعی کا بھی ہے
سے زیادہ کے لئے بھی یہ خيار صحیح ہے بشرطیکہ اس مدت کو بیان کر دے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی وجہ سے کہ انہوں نے دو مہینوں تک خيار شرط جائز رکھا ہے مگر یہ حدیث نہیں پائی گئی ہے۔ ف۔ اور اس دلیل سے بھی کہ معاملہ کے اچھے اور برے دونوں باتوں میں غور کرنے کی ضرورت سے خيار ہونے کو جائز کیا گیا ہے تاکہ کسی کو دھوکہ نہ ہو اور دھوکہ بازی ختم ہو اس بات میں غور کرنے کے لئے کبھی تین دنوں سے زیادہ کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے قیمت کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کرنا اور مہلت چاہنا یعنی اگر قیمت ادا نہ ہو تو تین دن یا زیادہ جس قدر مدت کی ضرورت ہو مقرر کرنا جائز ہوتا ہے اسی طرح بیع میں جتنے دنوں تک غور و فکر کی ضرورت ہو آپس کی رضامندی ہونے سے جائز ہے۔

توضیح: خيار شرط کے بیان میں خيار شرط کے معنی اور اس کی صورت، حکم، اختلاف، ائمہ و دلائل

خيار الشرط الخ۔ خيار شرط۔ یہ ہے کہ بائع یا مشتری ایجاب یا قبول میں اپنے لئے اختیار رکھنے کی شرط لازم کرے اسی کو جائز بھی کہتے ہیں۔ مثلاً مشتری کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دنوں تک اختیار ہے یا بائع یہ کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر بیچا کہ مجھے تین دنوں تک اختیار ہے یا دونوں اپنے اپنے واسطے اختیار شرط کریں اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جس کو اختیار ہوگا اس کے حق میں بیع لازم نہیں ہوگی یہاں تک کہ مدت گزر جائے یا وہ خود ہی اس مدت معینہ میں اپنے اختیار کو ساقط کر کے بیع پوری کر دے اور یہ بھی اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع کو توڑ دے والاصل فيه الخ خيار شرط کے جائز ہونے میں اصل وہ روایت ہے کہ ابن حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ اپنی خرید و فروخت کرنے میں دھوکہ کھا جاتے تھے اس سے بچنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمادیا تھا کہ معاملہ کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ شریعت میں دھوکہ بازی جائز نہیں ہے اس لئے میں اپنے لئے اختیار رکھتا ہوں کہ اگر تم مجھے دھوکہ دے رہے ہو اور مجھے معلوم ہو جائے تو تین دنوں کے اندر اسے واپس کر دو نگادرنہ

رکھوں گا۔

ف۔ حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کے سر میں کچھ چوٹ لگی تھی جس کی وجہ سے ان کی نگاہ کچھ کمزور ہو گئی اور دیکھنے میں غلطی کرنے لگے تھے صحیحین کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شخص کا ذکر کیا گیا جو اپنی خرید و فروخت میں دھوکہ کھیا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ تم جب معاملہ کرنے لگو تو یہ کہہ دیا کرو کہ خلافت (دھوکہ بازی) نہیں ہے اس کی روایت احمد اور سنن اربعہ نے کی ہے اور ابن العربی نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ واقعہ منقذ کا ہے اور نووی نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ حبان بن منقذ کا ہے اور بخاری کی تاریخ اوسط وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خریدنے میں دھوکہ کھاتے تھے الحاصل بالاتفاق تین دن کا خیانت ہے م۔ ف۔ غ اور تین دن سے زیادہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے امام زفر و شافعی کا یہی قول ہے اور یہی قول صحیح ہے جو اہل الاخلاطی شافعی نے کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ ایسا خیانت فاسد ہوتا چاہئے لیکن شریعت میں تین دنوں کا اختیار حبان بن منقذ کے حق میں اور بیع مصراۃ میں وارد ہوا ہے رواہ ابویوسف۔

ولابی حیفة ان شرط الخيار یخالف مقتضى العقد و هو الزوم انما جوزناه بخلاف القیاس بما رویا من النص فیقتصر علی المدة المذكورة فیہ وانتفت الزیادة الا انه اذا اجاز فی الثلث جاز عندابی حیفة خلافا لفرہو یقول انه انعقد فاسدا فلا یقلب جائزا وله انه اسقط المفسد قبل تفرده فیعود حائرا کما اذا باع بالرقم واعلم فی المجلس ولان الفساد باعتبار الیوم الرابع فاذا اجاز قبل ذلك لم یصل المفسد بالعقد ولهذا قبل ان العقد یفسد بمضی حرم من الیوم الرابع وقیل ینعقد فاسدا ثم یرتفع الفساد بحذف الشرط وهذا علی الوجه الاول۔

ترجمہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خیانت شرط کرنا ہی اصل میں تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ عقد کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کے بعد فوراً بیع لازم ہو جائے لیکن ہم نے قیاس کے خلاف جائز کہا ہے اس حدیث کی وجہ سے جو اوپر روایت کی ہے اس لئے جو مدت اس میں مذکور ہے اسی پر اقتصار اور اکتفاء کرنا ہو گا اور اس سے زیادہ کی نفی ہو جائیگی (ف) اس لئے اگر کسی نے چار دنوں کے لئے خیانت شرط رکھا تو بیع فاسد ہو جائیگی چنانچہ عبدالرزاق نے یہی حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے لہذا اگر احادیث الح اور اگر تین دنوں سے زیادہ کی شرط رکھ کر (ک) تین دنوں کے اندر ہی اس بیع کی اجازت دے دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہو گا لیکن امام زفر کے نزدیک جائز نہ ہو گا یہ زفر فرماتے ہیں کہ یہ بیع ابتداء ہی فاسد منعقد ہو گئی تھی اس لئے بعد میں بدل کر جائز نہ ہو گی اور امام ابو حنیفہ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو بات مفسد تھی زیادہ کی اس کے پختہ ہو جانے سے پہلے ہی اس نے ساقط کر دیا (شرط ختم کر دی) یعنی اس وقت تک جو تھ دن شروع بھی نہیں ہوا تھا کہ اس نے اجازت دے دی اس لئے عقد درست ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے تھان کو آنکھ پر بیچا یعنی یہ کہہ کر کہ اس پر لگے ہوئے اشارہ میں جو قیمت لگی ہوئی ہے اتنے ہی میں بیچو پھر اسی مجلس میں مشتری کو اس کی قیمت سے مطلع کر دیا تو بیع جائز ہو گی (حالانکہ اس طرح بیچنا فاسد ہے جبکہ مشتری کو قیمت معلوم نہ ہو) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع میں جو فساد آیا ہے وہ جو تھے دن کی شرط کی وجہ سے ہے اب جبکہ اس دن کے آنے سے پہلے ہی اختیار رکھنے والے نے اجازت دے دی تو فاسد کرنے والی چیز اس عقد کے ساتھ نہیں پائی جاسکتی ہے اس لئے یہ بات کہی گئی ہے کہ جو تھے دن کا تھوڑا سا وقت بھی گزرنے سے عقد فاسد ہو جائے گا اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگرچہ پہلے عقد فاسد ہوا لیکن شرط زائد کو دور کرنے سے اس کا فساد ختم ہو گیا یہ قول پہلی دلیل کی بنیاد پر ہے ف یعنی فساد کی وجہ اول میں بتایا گیا ہے جو چیز فاسد کرنے والی تھی اس کے مستحکم اور موثر ہونے سے پہلے ہی اسے نکال دیا اس لئے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلے عقد فاسد ہوا تھا مگر اس کی شرط فساد کے دور کرنے سے ایجاب و قبول صحیح ہو گیا۔ لیکن دوسری وجہ اقویٰ ہے ایسا ہی الظہیر یہ اور الذخیرہ میں ہے۔ م۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خیار شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے جائز نہیں پھر بھی اگر کوئی زیادہ کی شرط لگا دے بیع با ر ق م۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل۔

ولو اشتری علی انہ ان لم یقصد الثمن الی ثلثة ایام فلا بیع بینہما جازوالی اربعة ایام لایجوز عند ابی حنیفہؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ یجوز الی اربعة ایام او اکثر فان نقد فی الثلث جاز فی قولہم جمیعاً والاصل فیہ ان ہذا فی معنی اشتراط الخیار اذا الحاجة مست الی الانفساخ عند عدم النقد تحرز عن المماطلة فی الفسخ لیکون ملحقاً بہ وقدم ابو حنیفہؒ علی اصلہ فی الملحق بہ ونفی الزیادة علی الثلث وکذا محمدؒ فی تجویز الزیادة وابیوسف اخذ فی الاصل بالاثرو فی ہذا بالقیاس و فی ہذہ المسائلۃ قیاس اخر و الی مال زفر و ہوا نہ بیع شرط فیہ اقالہ فاسدۃ لتعلقہا بالشرط واشتراط الصحیح منها فیہ مفسد للعقد فاشتراط الفاسد اولی ووجہ الاستحسان ما بینا۔

ترجمہ: اور اگر کسی نے کچھ مال اس شرط پر خریدا کہ اگر تین دنوں کے اندر اس کی قیمت ادا نہ کر دوں تو ہم دونوں کے درمیان بیع کا معاملہ نہیں رہے گا تو اس طرح کی بیع جائز ہے اور اگر چار دن کا کہا تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ چار دن اور اس سے زیادہ تک بھی جائز ہے اس کے بعد اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کر دی تو سب کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہو گئی (ف) اس کلام کو شرط خیار کے ساتھ ملا دیا ہے اسی لئے فرمایا ہے۔

والاصل فیہ الخ اس حکم میں اصل وہ ہے جو اس مسئلہ میں مذکور ہے کہ یہ شرط خیار کے معنی میں ہے کیونکہ جب مشتری قیمت ادا نہ کر سکے اس وقت اس عقد کو ختم کرنے کی ضرورت ہوگی تاکہ عقد نوٹنے میں دیر نہ لگے اور اس زحمت سے بچاؤ ہو جائے اس لئے یہ بھی خیار شرط کے حکم میں ہو اور اس مسئلہ میں بھی تمام ائمہ اپنی اصل پر قائم رہے اس طرح سے کہ خیار شرط میں جو اصل مقرر کی گئی تھی وہی اصل یہاں بھی مقرر ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ نے یہاں بھی تین دنوں سے زیادہ کی نفی فرمادی کہ یہ شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے نہیں کی جاسکتی ہے اور امام محمدؒ بھی اپنی شرط کی اصل پر قائم رہے کہ تین دنوں سے زیادہ کو بھی جائز فرمایا اور امام ابو یوسفؒ نے اصل یعنی خیار شرط میں تو ابن عمرؓ کی حدیث کے موافق عمل کیا اور اس فرضی مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا یعنی امام محمدؒ کے موافق کہا واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ایک قیاس اور بھی ہے چنانچہ امام زفر نے اسی پر عمل کیا ہے اور یہی قول امام مالک امام شافعیؒ و احمد رحمہم اللہ کا ہے وہ قیاس یہ ہے کہ اس بیع میں ایک اقالہ فاسدہ کی شرط کی گئی ہے اس طرح سے کہ اپنے اقالہ کو ایک شرط پر معلق کیا ہے (یعنی اس نے جو یہ کہا ہے کہ اگر میں اس مدت میں اس کی قیمت نہ دے دوں۔ یہ کہہ کر دونوں نے اپنی رضامندی کے ساتھ بیع کا اقالہ کیا ہے ساتھ ہی اس اقالہ کو قیمت نہ دینے پر مشروط رکھا ہے حالانکہ کسی بھی بیع میں صحیح اقالہ کی شرط لگانا بھی اس عقد بیع کو فاسد کر دیتا ہے تو فاسد اقالہ کی شرط لگانا بدرجہ اولی فاسد کرے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ و صاحبین رحمہم اللہ نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے) استحسان کی وجہ یہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

توضیح: تین دن یا اس سے کم یا زیادہ کی مہلت کی شرط پر مال خریدنا کہ اگر اس مدت میں قیمت ادا نہ کروں تو بیع ختم ہو جائیگی تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو اشتری علی انہ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس اختلافی مسئلہ میں تمام ائمہ نے اپنے اپنے قیاس اور اپنی اصل پر عمل کیا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ نے استحسان پر عمل کیا ہے استحسان کی وجہ بھی پہلے بیان کی جا چکی ہے ف یعنی کبھی کوئی شخص کوئی چیز خریدتا ہے لیکن اس کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے اگر اس پر اس کے ساتھ سختی کی جائے یا مقدمہ بازی کی جائے تو اس بیع کے ختم کرنے میں بہت تاخیر ہو جاتی ہے پھر اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کی فروخت کا وقت ختم ہو جاتا ہے یعنی

دوسرا بھی مناسب خریدار نہیں ملتا ہے اس لئے اس بات کی ضرورت ہوئی کہ معاملہ کے وقت ہی کوئی ایسی قید لگادی جائے جس سے قیمت کی وصول میں زیادہ تاخیر ہونے سے خود ہی معاملہ ختم ہو جائے پس اس کے لئے ہم نے شرط خیار کا طریقہ پایا جس میں تین دنوں تک کے لئے خیار کو جائز پایا ہے ہم نے اسی کے ساتھ اس صورت کو بھی ملا دیا اس طرح سے کہ بائع اس مشتری سے یوں کہے کہ اگر تم نے اس کی قیمت مجھے تین دنوں میں پوری ادا نہ کی تو میرے اور تمہارے درمیان یہ معاملہ از خود ختم ہو جائے گا یا خود مشتری ہی اپنی طرف سے یہ کہے کہ اگر میں تین دنوں کے اندر قیمت ادا نہ کروں تو معاملہ ختم ہو جائے گا اس کے بعد اگر وہ ادا کرنے میں تاخیر کرے گا تو بیع فسخ ہو جائیگی اور اگر یوں کہہ کہ اگر تم نے چار دنوں تک قیمت ادا نہ کی تو ہمارا یہ معاملہ فسخ ہو جائے گا اور بیع نہ ہوگی تو اس صورت میں بھی امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جیسے ان کے نزدیک خیار شرط میں بھی تین دنوں سے زیادہ جائز ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے قول کے موافق ہوتا چاہے تھ کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک بھی خیار شرط تین روز سے زیادہ ہونا جائز ہے لیکن یہاں ابو یوسف نے قیاس پر عمل کیا ہے یعنی بیع میں شرط کرنا خلاف قیاس ہے اس لئے تین دنوں سے زیادہ جائز نہ ہو گا اور اس کے لئے تین دنوں کے لئے خیار تعیین کی حدیث جو آئندہ آئیگی سی کو حجت قرار دیا ہے اور شرح مجمع میں ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی ہے جیسا کہ فسخ القہر میں ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ہمارے نزدیک خیار شرط بائع اور مشتری کے علاوہ اجنبی کے لئے بھی ثابت ہے۔ لقاضی مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی کہ میرے باپ یا دوست زید کے لئے تین دنوں تک اختیار ہے حاصل یہ ہوا کہ تین دنوں تک کے لئے چاہے اس شرط پر خریدے کہ اگر فلاں شخص پسند کرے گا تو وہ گاور نہ واپس کر دوں گا اور یہ خیار ہمارے نزدیک فسخ بیع کے لئے موضوع ہے اجازت کے واسطے نہیں ہے پھر جب دی ہوئی مدت گزر جانے سے فسخ ہونے کا احتمال ختم ہو گیا تو وہ عقد پورا اور مکمل ہو گیا اسراج۔

نمبر ۲۔ اگر کسی نے کہا مجھے اختیار ہے یا چند روز اختیار ہے یا ہمیشہ اختیار ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے العناہ۔

نمبر ۳۔ اگر تین دنوں سے زیادہ یا ہمیشہ کے خیار کی شرط کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا لیکن تین دنوں سے زیادہ یا ہمیشہ کے خیار کی شرط کی (ہمیں ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا لیکن تین دن کے اندر ہی اس نے اجازت دے دی یہ مر گیا یا بیع مر گیا مثلاً غلام تھایا مشتری نے اسے آزاد کر دیا یا ایسی کوئی بات کی جس سے عقد مکمل ہو جاتا ہے تو یہ عقد جائز ہو جائے گا محییہ الرضی پھر امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مشائخ عراق نے کہا ہے کہ یہ عقد پہلے فاسد تھا لیکن صحیح ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور مشائخ خراسان اور ماوراء النہر کے نزدیک ابتداء میں موقوف تھا۔ جو ابھی صحیح ہوا ہے اور یہی قول وجہ ہے مف۔

نمبر ۴۔ اگر دس درہم سے مشتری کے ہاتھ ایک کپڑا بیچ پھر بائع نے کہا کہ تم پر میرے دس درہم ہیں یا کپڑا ہے تو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ خیار شرط ہے۔ محیط نمبر ۵ خیار شرط جس طرح بیع صحیح میں ثابت ہوتا ہے ایسا ہی بیع فاسد میں بھی ثابت ہوتا ہے اسی لئے اگر کسی نے ایک ہزار درہم اور ایک بوتل شراب کے عوض ایک غلام بچا اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کر کے آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا مطلقاً جائز ہو گا انصاری۔

نمبر ۶۔ کسی نے کچھ سامان اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر دی تو ہمارے درمیان یہ معاملہ بیع نہیں رہے گا تو امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔

نمبر ۱۔ اس میں وقت مطلقاً بیان نہیں کیا مثلاً یوں کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تم نے قیمت نہ دی تو میرے اور تمہارے درمیان بیع نہیں ہے۔

نمبر ۲۔ وقت بیان کیا مگر مجہول اور غیر متعین بیان کیا مثلاً یوں کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تم نے چند دنوں کے اندر قیمت روانہ کی تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے۔

نمبر ۳۔ معین وقت بیان کیا اب اگر تین دن یا ان سے کم بیان کیا تو امام اعظم و صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہے الحیط، ۳۔ پھر اگر تین دن کے اندر قیمت ادا کر دی تو بالاتفاق جائز ہو گئی، ۵۔ اور اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کرنے سے پہلے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی صحیح ہو جائیگی کیونکہ یہ بیع مشتری کو اختیار دینے کے حکم میں ہے، ۶۔ اور اگر تین دن گزر جانے کے باوجود قیمت ادا نہ کی تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع فاسد ہو گئی اور بیع نہیں ہو گی۔ یہاں تک کہ اگر تین دنوں کے بعد غلام آزاد کیا تو اس کی آزادی صحیح ہو جائیگی بشرطیکہ غلام مشتری کے قبضہ میں ہو اور اس کی قیمت مشتری پر لازم ہو جائیگی اور اگر بائع کے قبضہ میں ہو تو مشتری کا آزاد کرنا صحیح نہ ہو گا القاضی خاند۔

نمبر ۷۔ اگر غلام فروخت کیا اور مشتری نے قیمت ادا کر دی اس شرط پر کہ اگر بائع نے قیمت واپس کر دی تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے تو جائز ہے اور یہ صورت بائع کے حق میں خیار شرط کے معنی میں ہے الذخیرہ یہاں تک کہ اگر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تو آزادی نافذ نہ ہو گی اور اگر بائع نے آزاد کیا تو آزادی نافذ ہو جائے گی الخ۔

نمبر ۸۔ بیع کے بعد بھی خیار کی شرط کرنا جائز ہے جیسے بیع کے وقت جائز ہے چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے یا بائع نے مشتری سے بیع کے بعد کہا کہ میں نے تم کو تین دنوں تک کے لئے اختیار دیا یا اسی جیسی کوئی بات کہی تو صحیح ہے اور اگر یہ خیار فاسد ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک عقد فاسد ہو جائے گا اور صاحبینؒ نے کہا کہ فاسد نہیں ہو گا۔

نمبر ۹۔ اگر مشتری کے ہاتھ کوئی چیز بیچی اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد کئی دن گزر گئے پھر بائع نے مشتری سے کہا کہ تم کو اختیار ہے تو یہ اختیار صرف اسی مجلس تک کے لئے مفید ہو گا کیونکہ یہ جملہ اس جملہ کے برابر ہے کہ تم کو اقالہ کرنے کا اختیار ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ تم کو تین دن تک اختیار ہے تو اس کے کہنے کے مطابق مشتری کو تین دنوں کا اختیار ہو گا الحیط یہی صحیح ہے القاضی خاند۔

نمبر ۱۰۔ اگر یوں کہا کہ تم جو کچھ بھی خریدو اس میں تم کو اختیار ہے پھر اس نے شرط خیار کے بغیر کوئی چیز خریدی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار حاصل نہ ہو گا اگر مشتری نے کہا کہ مجھے تین دنوں تک قیمت یا بیع میں اختیار ہے تو یہ جملہ خیار شرط کے حکم میں ہو گا الغائبہ۔

نمبر ۱۱۔ اور اگر کہا کہ مجھے رات تک یا ظہر کے وقت تک اختیار ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پوری رات یا ظہر کا پورا وقت اس میں داخل ہو گا اور صاحبین نے کہا ہے کہ جو انتہا اس نے بیان کی ہے وہ اس حکم میں داخل نہیں ہو گی المہبوط۔

نمبر ۱۲۔ اگر تین دن تک اختیار کی شرط کی پھر ایک یا دو روز اختیار ختم کر دیا تو ساقط ہو جائے گا گویا اس نے یہ مدت شرط نہیں کی تھی السراج۔

نمبر ۱۳۔ اگر تین دن کی شرط خیار پر اس شرط کے ساتھ غلام بیچا کہ مجھے اس سے خدمت لینے یا اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہے تو جائز ہے اور اسے اختیار ہے کہ اسے مزدوری پر دے یا اس سے خدمت لے اور ایسا کرنے سے اس کا اختیار باطل نہ ہو گا۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر انکو رات یا تین دن کی شرط خیار پر اس شرط سے بیچا کہ مجھے اس کے پھل کھانے کا اختیار ہے یعنی اس مدت کے اندر پھل کھا سکتا ہے تو یہ بیع جائز نہ ہو گی القاضی خاند۔

قال وخيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه لان تمام هذا السبب بالمرأضة ولا تتم مع الخيار ولهذا

ینفذ عتقه ولا يملك المشتري التصرف فيه وان قبضه باذن البائع فلو قبضه المشتري وهلك في يده في مدة الخيار صمنه بالقيمة لان البيع يفسخ بالهلاك لانه كان موقوفا ولا نفاذ بدون المحل فحق مقبوضا في يده على سوم الشراء وفيه القيمة ولو هلك في يد البائع افسخ البيع ولا شيء على المشتري اعتارا بالصحيح المطلق ترجمہ: قدورٹی نے کہا ہے کہ بائع کا خيار اس کی بیع کو اس کے قبضہ سے نکلنے سے منع کر دیتا ہے یعنی اگر بیع میں بائع نے اپنی ذات کے لئے تین دن کا خيار شرط کیا اور مشتری نے اپنے لئے خيار شرط نہیں کیا تو مشتری کی طرف سے بیع لازم ہو چکی اس لئے اس کی قیمت جو مشتری پر لازم تھی وہ اس کی ملکیت سے کوئی چیز بائع نہیں رہی اور (یعنی یہ مشتری اس قیمت کا خود مالک نہیں رہا اب وہ بائع کی ملکیت میں گئی یا نہیں تو صاحبین کے نزدیک بائع کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور امام اعظم کے نزدیک داخل نہیں ہوگی اسی طرح بیع بھی بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے الحیظ۔ لان تمام هذا الخ کیونکہ اس عقد بیع کا پورا ہونا دونوں کی باہمی رضامندی پر ہے اور خيار کے باوجود یہ رضامندی پوری نہ ہوگی اسی وجہ سے بائع کا آزاد کرنا نافذ ہو جاتا ہے اور مشتری اس میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگرچہ بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہو (ف۔ یعنی اگر بیع مثلاً کوئی غلام ہو اور بائع نے اپنے لئے خيار کی شرط کی تھی پھر مدت خيار کے اندر غلام کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی حق نافذ ہو جائے گا کیونکہ وہ بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا تھا اگرچہ مشتری کے قبضہ میں ہو لیکن اگر مشتری نے اسے آزاد کیا تو وہ آزاد نہ ہوگا اگرچہ مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا ہو لیکن جب مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا اور خریدنے کی نیت سے اس پر قبضہ کیا ہو تو یہ بیع مشتری کے پاس ضمانت کے طور پر ہوگا۔

فلو قبضه المشتري الخ پھر اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا لیکن مدت خيار کے اندر وہ مال مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت سے اس کا تاوان ادا کرے ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے عوض وہ تلف نہ ہوگا کیونکہ بیع کے ہلاک ہونے سے بیع منقطع ہو گئی کیونکہ بیع مکمل نہ تھی بلکہ موقوف تھی اور جب تک کہ بیع کا محل موجود نہ ہو بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے اس سے یہ بیع مشتری کے قبضہ میں خرید کے طور پر رہی یعنی جیسے کوئی کسی چیز کو خریدنے کی نیت سے اپنے قبضہ میں لے حالانکہ ایسے قبضہ میں تلف ہونے سے قیمت واجب ہوتی ہے اور اگر بائع کے قبضہ میں یہ بیع ہلاک ہو جائے تو بیع منقطع ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی بیع منقطع ہو جائیگی اور مشتری پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا بیع مطلق بیع پر قیاس کرتے ہوئے (ف بیع صحیح سے مراد وہ بیع ہے جو فاسد نہ ہو اور مطلق وہ بیع ہے جس میں شرط خيار نہ ہو یعنی بیع صحیح کے ساتھ شرط خيار کے بغیر کوئی چیز خریدی اور وہ بائع کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو بیع صحیح ہو جائیگی اسی طرح یہاں بھی بیع صحیح ہو جائے گی۔

توضیح: اگر بائع نے اپنے لئے تین دن کا خيار رکھا ہو تو کیا بیع اس کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وحيار المشتري لا يمع حرج المبيع عن ملك النافع لان البيع في جانب الاخر لازم وهذا لان الخيار اما يمع حرج البدل عن ملك من له الخيار لانه شرع نظر الاله دون الاخر قال الا ان المشتري لا يملكه عند ابي حنيفة وقال يملك لانه لما حرج عن ملك النافع فلولم يدخل في ملك المشتري يكون رائلا الى مالك ولا عهد لنا به في الشرع ولا بي خيفة انه لما لم يخرج الثمن عن ملكه فلو قلنا بان يدخل المبيع في ملكه لاجتمع البدلان في ملك رجل واحد حكما للمعاصرة ولا اصل له في الشرع لان المعاوضة يقتضي المساواة ولان الخيار شرع نظر للمشتري ليتروى فيقف على المصلحة ولو ثبت الملك ربما يعتق عليه من غير اختياره

ہاں کان قریہ فیصوت المظہر۔

ترجمہ قدرتی نے کہا ہے کہ در مشتری کے لئے خیار شرط ہونا مبیع کو بائع کی ملک سے نکلنے سے نہیں روکتا ہے کیونکہ دوسری جانب یعنی بائع کی جانب جس کو خیار نہیں ہے بیع لازم ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ شرط خیار اسی شخص کی ملکیت سے عوض نکلنے کو روکتی ہے جس کے لئے خیار شرط باقی ہو کیونکہ کسی کے خیال و لحاظ سے اختیار دیا گیا ہے دوسرے شخص کے لئے نہیں رکھا گیا ہے۔ فہم جب مشتری کو خیار دیا گیا ہے تو مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے نہیں نکلا مگر بائع کے لئے اختیار نہیں رکھا گیا ہے اس لئے اس کے حق میں بیع لازم ہو چکی ہے۔ اس لئے مبیع اس کی ملکیت سے نکل گئی۔ (لیکن مشتری بھی اس مبیع کا مالک نہ ہو گا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مشتری اس مبیع کا مالک ہو جائے گا کیونکہ جب مبیع بائع کی ملک سے نکل گئی پھر بھی اگر وہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہ ہو جائے تو وہ کسی بھی مالک کے بغیر رہ جائے گی حالانکہ شریعت میں ایسی کسی بھی صورت کا ہمیں علم نہیں ہے) (فہم شریعت میں اس کی نظیر نہیں ملتی ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جو کسی کی ملکیت میں ہو اس کی ملکیت سے نکل بھی جائے اور کسی دوسرے کی ملکیت میں بھی نہ جائے اور مالک کے بغیر ہونے کی وجہ سے وہ یوں ضائع ہو جائے۔ ولایہ حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری کی ملکیت سے ثمن نہیں نکلا پھر بھی ہم یہی کہیں کہ مبیع اس مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ بیع کے دونوں عوض (مبیع اور اس کا ثمن) اس مشتری کی ملکیت میں جمع ہو گئے یعنی مشتری مبیع اور ثمن دونوں کا مالک بن جائے یا دونوں چیزیں اس کی ملکیت میں جمع ہو جائیں کیونکہ بیع نام ہے ایک کا دوسرے سے کسی چیز میں مین دین کرنا جبکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کیونکہ معوضہ تو جائیداد کی برابری کو چاہتا ہے۔ یعنی اگر دوسرے کا مال اپنی ملکیت میں آجائے تو اس کا عوض دوسرے کی ملکیت میں چلا جائے حالانکہ یہاں مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے نہیں نکلا تو معاوضہ (اور لین دین) کیسے ہو سکتا ہے کہ بائع کی مبیع اس کی ملکیت میں آجائے اور دوسری دلیل یہ ہے شریعت میں کہ مشتری کو شرط خیار مشتری کے اس ذمہ کے خیال سے دیا گیا ہے کہ اس معاملہ میں اچھی طرح غور و فکر کر کے اپنے لئے بہتر جو ہو اسی کو قبول کرے اب اگر اس کے اختیار کرنے یعنی نتیجہ پر پہنچنے بغیر ہی اس مبیع میں اس مشتری کی ملکیت ثابت اور لازم ہو جائے تو بہت ممکن ہے کہ یہ مشتری ایک بڑے خسارہ میں پڑ جائے یعنی اگر وہ مبیع عدم ہو تو جارا دہ آزاد ہو جائے۔ مثلاً مبیع غلام اس کا کوئی قرابتی حرم ہو تو اس صورت میں اس مشتری کے غلام میں خیر خواہی در بھائی کا خیال باقی نہ رہے گا کہ اس کے آزاد ہو جانے سے مالی مشکلات میں مبتلا ہو جائے گا۔

توضیح مشتری کے لئے خیار شرط ہونے سے مبیع کس کی ملکیت میں ہوتی ہے تفصیل مسئلہ

حکم۔ اختلاف۔ ائمہ دل کل

وحید المشتري الح اگر خیار شرط مشتری نے اپنے لئے رکھ لیا ہو یعنی بائع نے نہ رکھا ہو تو بال اتفاق (۱) وہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائیگی اسی طرح نمبر ۲ مشتری جس ثمن اور عوض کا مالک تھا وہ بال اتفاق اس کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے انصاری نمبر ۳ یہ بات کہ وہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر اس مشتری کی ملکیت میں جاتی ہے یہ نہیں تو اس میں ائمہ احناف کا آپس میں بنیادی اختلاف ہے (فہم یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مشتری کی ملکیت میں بھی داخل نہیں ہوگی یعنی مشتری اس کا مالک نہیں ہو گا اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مشتری اس کا مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ جب بائع کی ملکیت سے نکل چکی ہے اس کے بعد بھی اگر مشتری کی ملکیت میں داخل نہ ہو تو وہ بے مالک کے ضائع ہو جائیگی حالانکہ شریعت میں ہمیں ایسی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہے فہم یعنی شریعت میں اس کی ایسی کوئی نظیر نہیں ہے کہ کوئی مسموک چیز کسی کی ملکیت سے نکل کر کسی مالک کے بغیر ضائع ہو جائے۔

ولایہ حیفة الخ و ابو حنیفہ کے فرمان کہ ایسی مبیع بائع کی ملکیت سے نکل بھی جائے گی اور مشتری کی ملکیت میں بھی

نہیں جائے گی) کی دلیل یہ ہے کہ ف شرط خیار مشتری کے حق میں خیر خواہی کا لحاظ کر کے مشروع ہوا ہے اب اگر مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے تو اس سے خیر خواہی کا لحاظ ختم ہو جائے گا تفصیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے ایسے کسی قرابت دار کو جس کے ساتھ اس کی قرابت محرمہ ہے مثلاً اپنے باپ یا چچا یا بیٹے کو اس کے مالک سے تین روز کے خیار شرط کے ساتھ خرید اتا کہ ان دنوں میں وہ اپنے معاملہ کے نفع و نقصان کا فیصلہ کر سکے یا یہ کہ اس کی خریداری میں مصلحت ہے یا نہیں اگر اسے یہ معلوم ہو جائے کہ مبیع یعنی فلاں تو خود اس کی ملکیت میں داخل ہو چکا ہے اور اس کے نتیجہ میں وہ آزاد بھی ہو چکا ہے تو وہ پھر کب اور کس طرح فیصلہ کر سکے گا اور اسے بجائے عالی فائدہ کے زہد دست نقصان ہو جائے گا بہت ممکن ہے کہ وہ اس نقصان کو برداشت بھی نہ کر سکے۔ اس سے ثابت ہو کہ مدت خیار تک مبیع کو مشتری کی ملکیت میں نہیں جانا چاہئے اس جگہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے اگر دونوں کو خیار شرط ہو تو مقصد بیع بالکل حاصل نہ ہو گا اور اگر بائع کو خیار دیا جائے تو مبیع اگرچہ اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی لیکن مشتری کی ملکیت سے اس کا ثمن نکل جائے گا جس میں تمام ائمہ کا اتفاق بھی ہے اور اگر مشتری کا خیار ہو تو مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگا لیکن مبیع بائع کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی اس مسئلہ میں بھی ائمہ کا اتفاق ہے الا حاصل صاحبین کے نزدیک بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور اہم اعظم کے نزدیک داخل نہیں ہوگی۔

قال فان هلك في يده هلك بالثمن وكذا اذا دخله عيب بخلاف ما اذا كان الخيار البائع ووجه الفرق انه اذا دخله عيب يمتنع الرد والهلاك لا يعرى عن مقدمة عيب فيهلك والعقد قد انبرم فليزمه الثمن بخلاف ما تقدم لان بدحول العيب لا يمتنع الرد حكما لخيار البائع فيهلك والعقد موقوف

ترجمہ۔ قدوری نے کہا ہے کہ اگر خیار شرط مشتری کو ہو اور اسی کے قبضہ میں یہ مبیع ہلاک ہو جائے تو اس کے عوض ثمن لازم آجائے گا اسی طرح اگر اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو بھی ثمن لازم آجائے گا بخلاف اس صورت کے جبکہ خیار شرط بائع کو ہو اور مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے یا عیب دار ہو کر وہ ناقص ہو جائے تو مشتری پر قیمت لازم آئے گی ان دنوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب مبیع میں عیب آگیا تو اس کا واپس کرنا ناممکن ہو گیا اور اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بھی یہی بات ہے کیونکہ ہلاکت سے پہلے وہ چیز زامنا کچھ ایسی عیب دار ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد ہی وہ ہلاک ہو جائے پھر اس کا عقد پورا ہو چکا ہے اس لئے اس کے ذمہ ثمن لازم آئے گا بخلاف گذشتہ مسئلہ کے یعنی جبکہ خیار بائع کو ہو کیونکہ اس صورت میں مبیع کے عیب دار ہو جانے سے اس کی واپسی منتفی نہیں ہوتی ہے کیونکہ اختیار تو خود اسی کو ہوتا ہے اس وقت اس کے تلف ہونے کی صورت کچھ ایسی ہوگی کہ گویا بیع موقوف ہے۔

توضیح: اگر مبیع ہلاک ہو جائے ایسی صورت میں کہ خیار شرط مشتری کو ہو یا خیار بائع کو ہو وجہ فرق ثمن اور قیمت کا فرق۔ حکم مسئلہ۔ دلیل۔

قال فان هلك البع اگر خیار شرط مشتری کو ہو اور اس کے پاس رہتے ہوئے وہ مبیع ہلاک ہو جائے یا اس میں عیب آجائے تو اس کے عوض مشتری پر ثمن لازم آئے گا یعنی اگر مدت خیار کے اندر مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو گئی اور خیار شرط بھی اسی کو ہو تو وہ مبیع اپنے ثمن کے عوض ہلاک مان لی جائے گی یعنی اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور جو قیمت ملے ہوئی تھی یعنی ثمن وہی لازم آجائے گی اسی طرح اگر اسی مدت میں مشتری کے پاس ایسا عیب آگیا جو دور نہیں ہو سکتا ہے مثلاً ایک آنکھ اس کی ضائع ہو گئی تو بھی عقد لازم ہو کر وہی ثمن دینا ہو گا اور اگر عیب دور ہو سکتا ہو مثلاً اسے بخار آگیا تھا یا ایسی ہی کوئی دوسری بیماری لگ گئی تھی پس اگر مدت کے اندر عیب دور ہو گیا تو بھی واپس کر سکتا ہے ورنہ وہ عقد لازم ہو گا اس کا ثمن واجب ہو گا اگر طبعی بخلاف ما اذا كان البع بخلاف اس کے یعنی اگر خیار بائع کو ہو اور مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے مبیع ہلاک ہو جائے یا عیب دار ہو کر اس کی قیمت کمتر

ہو جائے تو مشتری پر بازاری قیمت لازم آئے گی وجہ الفرق انہ الخ بخلاف گذشتہ مسئلہ کے کہ جب بائع کو اختیار ہو کہ اس صورت میں عیب آجانے سے اس بیع کی واپسی ناممکن نہیں بلکہ ممکن اور آسان ہوتی ہے کیونکہ اختیار تو اس کو ہے اس لئے اس کا ہلاک ہونا اس حال میں ہوگا کہ بیع موقوف ہے ف اس لئے قیمت لازم آئے گی خلاصہ فرق یہ ہوا کہ جب مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو تو عیب آتے ہی اس کا اختیار شرط جاتا رہا اور اسی کے اختیار کی وجہ سے بیع نامکمل ہو گئی پس جیسے ہی اس کا اختیار ختم ہوا وہ بیع لازم ہو گئی اس لئے دونوں کے درمیان جو رقم طے ہوئی تھی (نعم وہی دینی ہوگی اور جب بائع کو اختیار ہو تو بیع نامکمل ہوتا اسی کے اختیار پر موقوف رہا اور بیع میں عیب آجانے سے بائع کسی طرح معذور نہیں ہوا اس لئے عقد مکمل نہیں ہو سکا حالانکہ اسی حالت میں بیع ہلاک ہوئی اسی لئے مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی (یعنی اس کا عوض بازار میں جو کچھ ہو سکتا ہو وہ لازم ہوگا خواہ وہ طے شدہ رقم سے کم ہو یا زیادہ ہو۔) اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کرام کے درمیان بنیادی اختلاف کا فرق جو ذکر کیا جا چکا ہے اس کی بنیاد پر کئی جزوی مسائل اب ذکر کئے جارہے ہیں جن کا سمجھنا اس اختلاف کو ذہن نشین رکھنے پر موقوف ہے۔

قال ومن اشترى امراته على انه بالخيار ثلثة ايام لم يفسد النكاح لانه لم يملكها لما له من الخيار ودان وطبها له ان يردھا لان الوطى بحکم النکاح الا اذا کانت بکرا لان الوطى یقصرھا وهذا عند ابی حنیفہ وقالا یفسد النکاح لانه ملکھا وان وطبھا لم یردھا لان وطبھا بملک الیمین فیمتنع الرد وان کانت ثیبا

ترجمہ۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اپنے لئے تین دنوں کی خیار شرط کے ساتھ خریدی تو اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شخص اب تک اس باندی کا مالک نہیں ہوا ہے اس لئے کہ اسے ابھی خیار باقی ہے اور اگر اس عرصہ میں اس سے وطی بھیج کر لی تو بھی اس کے مالک کے پاس اسے واپس کر سکتا ہے کیونکہ اس کی اس کے ساتھ ہمبستری اس کے شوہر ہونے کی حیثیت سے تھی (مالک کی حیثیت سے نہ تھی) لیکن اگر یہ عورت پہلے باکرہ ہو تو بالا جماع واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہمبستری اسے عیب دار کر دے گی یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے ف اور عیب دار کرنے میں اگر وہ عورت ثیبہ ہو تو بھی واپس نہیں کر سکتا ہے التہم الاصل امام ابو حنیفہ کا یہ قول مذکور اس اصل کی بناء پر ہے کہ شرط خیار کی وجہ سے وہ باندی اس مرد کی ملکیت میں نہیں آتی یعنی مرد اس کا مالک نہیں ہو سکا ہے اور جب مالک نہ ہو تو اس کا نکاح بھی فاسد نہ ہو کیونکہ ملک نکاح اور ملک رقبہ دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ بیک وقت دونوں میں میاں اور بیوی کا بھی رشتہ ہو اور آقا اور باندی کا بھی تعلق ہو۔

وقالا یفسد النکاح الخ اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کا نکاح فاسد ہو جائے گا کیونکہ صاحبین کے نزدیک مشتری اس عورت باندی کا مالک ہو گیا ہے ساتھ ہی مدت خیار کے اندر اسے واپس بھی کر سکتا ہے لیکن اگر اس سے ہمبستری کر لی تو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اب جو اس کے ساتھ ہمبستری کی ہے وہ مالک ہونے کی حیثیت سے کی ہے تو گویا اس نے اپنا اختیار ختم کر کے اس بیع کو صحیح مان لیا ہے اس وجہ سے اسے واپس کرنا اب ممنوع ہو گیا اگرچہ یہ عورت ثیبہ ہو ف اور اگر یہ عورت اس کی بیوی نہ ہوتی اور مدت خیار میں اس سے ہمبستری کر تا تو وہ بال تقاطع اپنے عقد بیع کو اختیار اور قبول کرنے والا ہو جاتا خواہ یہ عورت ثیبہ ہوتی یا باکرہ ہوتی السراج اسی طرح اس ہمبستری سے اسے نقصان ہوا ہوا نہ ہوا التہا یہ الحاصل یہ مسئلہ اس بناء پر بیان ہوا ہے کہ جس شخص کو اختیار ہو وہ دوسرے کے مال کا مالک ہوتا ہے یا نہیں۔

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے تین دنوں کے شرط خیار کے ساتھ خرید اپھر اس سے ہمبستری بھی کی تو اس کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل۔

ولہذا المسألة اخوات كلها تنتهي على وقوع الملك للمشتري بشرط الخيار وعدمه منها عتق المشتري على المشتري اذا كان قريبا له في مدة الخيار ومنها عتقه اذا كان المشتري حلف ان ملكت عدا فهو حرب بخلاف ما اذا قال ان اشتريت لانه يصير كالمشتري لعتق بعد الشراء فيسقط الخيار ومنها ان حيض المشتراة في المدة لا يحتزني به في الاستبراء عنده وعندهما يحتزني ولوردت بحكم الخيار الى البائع لا يجب عليه الاستبراء عنده وعندهما يجب اذا ردت بعد القبض ومنها اذا ولنت المشتراة في المدة بالنكاح لا تصير ام ولد له عنده خلافا لهما

ترجمہ اور اس مذکورہ مسئلہ کے نظائر میں یہ چند دوسرے مسائل بھی ہیں جو سب اسی اصل پر مبنی ہیں کہ شرط خيار کے ساتھ خریدی ہوئی چیز میں صاحبین کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام اعظم کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے اب ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ خریدنے والے کے حق میں اس کے خریدے ہوئے غلام کا مدت خيار کے اندر آزاد ہو جانا اس صورت میں جبکہ یہ غلام اس خریدنے والے کا قریبی ذی رحم محرم ہو (ف یعنی خریدنے والے نے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کو جو کسی کا غلام ہے شرط خيار کے ساتھ خرید اتوا صاحبین کے نزدیک یہ شخص اس خریدنے والے کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو گیا اور اس کا خيار باطل ہو گیا لیکن امام اعظم کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا اس لئے آزاد بھی نہیں ہوا اور خيار باقی رہا) اور ان نظائر میں سے دوسرا مسئلہ ایک خریدے ہوئے غلام کا آزاد ہونا ہے جبکہ مشتری نے قسم کھائی ہو کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بن جاؤں تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی خيار شرط کے ساتھ خریدتے ہی صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا بخلاف اس کے اگر اس نے اس طرح قسم کھائی ہو کہ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے تو وہ بالاتفاق آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریدنے کے بعد گویا وہ آزاد کرنے والا ہو گیا ہے اس لئے اس کا خيار ساقط ہو جائے گا اور عقد بیع لازم ہو جائے گی اور ان میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مدت خيار کے اندر خریدی ہوئی باندہی کو جو حیض آیا وہ اس کے استبراء میں کافی نہ ہو گا اور صاحبین کے نزدیک کافی ہو جائے گا ف ایک باندہی کی خریداری کے بعد جب کوئی نیا ملک بنتا ہے تو اس کے لئے اس باندہی سے ہمبستری جائز ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی ملکیت میں آنے کے بعد اس کا ایک حیض گزر جائے جس سے یہ یقین ہو جائے کہ اس باندہی کا رحم پہلے سے بھرپور نہیں ہے یعنی اس کی بچہ دانی میں پہلے سے کوئی بچہ نہیں ہے بلکہ خلی ہے اسی کو استبراء کہا جاتا ہے اب موجودہ صورت میں شرط خيار کے دنوں میں ہی باندہی کو تین دن تین رات حیض آکر خون بند ہو گیا اور ایک حیض پورا ہو گیا تو یہی حیض اس کے استبراء کی شرط پوری کرنے کے لئے کافی ہو گیا نہیں تو امام اعظم کی اصل کے مطابق شرط خيار کے دنوں میں چونکہ خریدار کی ملکیت میں وہ نہیں آئی ہے اس لئے یہ مالک نہیں ہو سکا ہے اس لئے یہ ضروری ہوا کہ باندہی سے فائدہ اٹھانے کے لئے دوسرے نئے حیض کے آنے کا وہ انتظار کرے گا تا کہ اس کی ملکیت میں مکمل استبراء ثابت ہو اس کے ختم ہونے کے بعد ہی مالک اس سے ہمبستر ہو سکے گا اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خيار شرط کے دنوں میں وہ خریدار کی ملکیت میں آچکی تھی اس لئے اسی کی ملکیت کے زمانہ میں استبراء کی شرط پائی گئی اور اس حیض کے ختم ہوتے ہی خریدار کے لئے اس سے ہمبستر ہونا جائز ہو جائے گا ولوردت بحکم الخيار البیع اور چونکہ مسئلہ جو کہ تیسرے مسئلہ کا ایک حصہ بھی ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ خریدار نے چونکہ اپنے لئے خيار شرط رکھا تھا اسی خيار کی بناء پر اس نے باندہی اپنے پائع کو واپس کر دی تو اس واپسی کے بعد پہلے مالک یعنی بائع پر بھی اس کا استبراء واجب ہو گیا نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اس پر استبراء واجب نہیں ہو گا ف خواہ وہ مشتری کے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی بیع رد کر دی گئی ہو یہ مشتری نے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد بیع رد کی ہو کیونکہ یہ باندہی خریدار کی ملکیت میں نہیں گئی تھی اس لئے اس سے حل قرار پانے کا احتمال ہی نہیں ہوا۔

وعندهما يجب البیع لیکن صاحبین کے نزدیک چونکہ وہ خریدار کی ملکیت میں جانے کے بعد رد کی گئی ہے اس لئے وہ اپنے

پرانے مالک (بائع) کے پاس نئی باندی کی حیثیت سے پہنچی ہے ہذا اس مالک پر اس کا استبراء واجب ہو گا۔ یہی قیاس ہے اور یہی استحسان بھی ہے کیونکہ خریدار نے شاید مالک بننے کی حیثیت سے اس سے وطن کی ہو۔ اور اگر قبضہ سے پہلے ہی واپس کی ہو تو قیاساً استبراء واجب ہونا چاہیئے مگر استحساناً واجب نہیں ہے جیسا کہ الحیطہ میں ہے۔

واضح ہو کہ اگر قطعی بیع (خیار شرط کے ساتھ نہیں) میں اقالہ وغیرہ کے طریقہ سے عقد فسخ کیا اور باندی بائع کو واپس کر دی پس اگر قبضہ سے پہلے واپس کی ہو تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے اور اگر قبضہ کے بعد واپس کی ہو تو استبراء واجب ہے اور اگر خیار کے مسئلہ میں بائع کو خیار شرط ہو اس بناء پر اس نے بیع فسخ کی تو استبراء واجب نہیں ہے اور اگر بائع نے بیع مکمل کر دی (خیار ختم کر دیا تو بیع جائز ہو گئی اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری پر از سر نو حیض گزار کر استبراء کرنا بالاتفاق واجب ہے السراج۔

ومنہا ادا ولدت الخ ان مسائل میں سے پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر خریدی ہوئی باندی جو پیسے سے اس کی بیوی ہے اور نکاح کے ذریعہ ہی اسے بچہ پیدا ہوا مگر خریداری کے سلسلہ میں مدت خیار کے اندر تو امام اعظم کے نزدیک اس مرد کی وہ ام ولد نہیں ہوگی۔ لیکن صاحبین کے نزدیک ہو جائے گی کیونکہ اس مرد کی ملکیت میں آنے کے بعد اسی مرد سے اسے بچہ پیدا ہوا ہے اس لئے وہ اس مرد کی ام ولد ہو گئی لیکن امام اعظم کے نزدیک وہ اس کی ملک میں نہیں آئی اس لئے ام ولد بھی نہیں ہوئی م یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ باندی کو بائع کے قبضہ میں بچہ پیدا ہوا ہو اور اگر مشتری کے قبضہ میں مدت خیار کے اندر اسے بچہ پیدا ہوا تو بالاتفاق اس کا خیار ختم ہو جائے گا اور مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی کیونکہ ولادت کی وجہ سے اس کا عیب دور ہو گیا ہے الکفایہ اور اگر ایسی باندی کو جس کو اس مرد سے کبھی بھی بچہ پیدا ہوا ہو خرید تو امام اعظم کے نزدیک فقط خریدنے سے اس کی ام ولد نہ ہوگی لیکن صاحبین کے نزدیک فقط خریدنے سے ہی ام ولد ہو جائے گی اور اس کا خیار بھی ختم ہو جائے گا اور ثمن (طے شدہ قیمت) لازم ہو جائے گی السراج۔

توضیح شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی میں صاحبین کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن امام اعظم کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے اس اصل کی بناء پر صاحبین نے متواتر آٹھ مسائل بطور نظیر پیش کئے ہیں جن میں سے پانچ یہاں پر مذکور ہیں اور بقیہ بعد میں مذکور ہوں گے۔

ومہا ادا قبض مشتری المبیع باذن البائع ثم اودعه عند البائع فہلک فی یدہ فی المدة ہلک من مال البائع لارتفاع القص بالرد لعدم الملك عنده وعندہما من مال مشتری لصحة الايداع باعتبار قيام الملك ومنها لو كان مشتری عبدا ما دون له فابراء البائع عن الثمن فی المدة بقى خياره عنده لان الرد امتناع عن التملك والمادون له يلبیه وعندهما بطل خياره لانه لم يملكه كان الرد مہ تمليكا بغير عوض وهو ليس من اہله و مہا ادا اشترى ذمی من ذمی خمر اعلیٰ انه بالخيار ثم اسلم بطل الخيار عندهما لانه ملكها فلا يملك ردھا وهو مسلم وعنده يطل البيع لانه لم يملكها فلا يملكها باسقاط الخيار وهو مسلم

ترجمہ اور ان مسائل میں سے چھ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے بیع پر قبضہ کیا پھر اسے بطور امانت بائع کے پاس رکھ دیا اور اس مدت خیار میں وہ چیز بائع کے قبضہ میں ضائع ہو گئی (یا مدت خیار کے بعد ضائع ہوئی)۔ تو بیع باطل ہو گئی (ک۔) اور وہ بائع کا مال ضائع ہوا کیونکہ بائع کو واپس کر دینے سے مشتری کا قبضہ اس پر سے ختم ہو گیا اس لئے کہ امام اعظم کے نزدیک وہ مشتری کی ملکیت نہیں تھی اور صاحبین کے نزدیک یہ مال مشتری کا ضائع ہوا کیونکہ اس کی ملکیت ثابت ہو جانے کی بناء پر اس کا امانت رکھنا صحیح ہو گیا (ف اور مشتری پر اس کا ثمن یعنی طے شدہ دام) لازم ہو گا لمضرات اور اگر اس صورت میں خیار بائع کو

ہو اس بناء پر اس نے بیع مشتری کے حوالہ کر دی پھر مشتری نے مدت خیار کے اندر بائع کے پاس وہ بطور امانت رکھ دی پھر بیع نافذ ہونے کے بعد یا اس سے پیسے وہ بائع کے پاس ضائع ہو گئی تو امام اعظم و صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی الفتح اور اگر خیار کا مسئلہ نہ ہو بلکہ قطعی اور مکمل بیع ہو چکی ہو پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا اجازت کے بغیر ہی بیع پر قبضہ کر لیا اور ثمن ادا کر دیا بیع صحیح اور ہار ہے (کہ غلاب تاریخ تک ادا کر دوں گا) اور مشتری کو اس بیع میں اس وقت تک خیار رویت یا خیار عیب باقی ہو پھر اس نے بائع کے پاس وہ چیز امانت کے طور پر رکھ دی اور اس کے قبضہ میں جانے کے بعد ہلاک ہوئی تو بلا اتفاق مشتری کو مال مل گیا اور اس پر لازم ہو گیا انتہا یہ۔

و عھا لو کما الح اور ان مسائل میں سے ساتواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر شرط خیار پر خرید نے دانا کوئی غلام یا دون ہو یعنی اس کو اس کے موٹی نے تجارت کی اجازت دی ہو پھر مدت خیار کے اندر بائع نے اس کو ثمن کے مطابق سے بری کر دیا تو امام اعظم کے نزدیک اس کو واپس کرنے کا اختیار باقی ہے کیونکہ واپس کرنا ملک حاصل کرنے سے انکار ہے اور ایسے غلام یا دون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ کسی کے احسان کو قبول کرے یا نہ کرے اور ملک حاصل کرنے سے باز رہے لیکن صاحبین کے نزدیک اس غلام کا واپس کا اختیار باطل ہو گیا ہے کیونکہ جب وہ بیع کا مالک ہو گیا تو اس کی طرف سے واپس کرنا گویا بیع کو مفت میں مالک بنادینا ہو احلا نکہ غلام یا دون کو ایسے احسان کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک چونکہ وہ مالک نہیں ہوا تھا اس لئے واپس کرنے کا مطلب صرف نہ خریدنا ہو ام اور اگر اس صورت میں بیع قطعی یعنی اختیار کے بغیر ہو اور بائع کے بری کر دینے کی وجہ سے وہ غلام یا دون غلام اس کے ثمن سے بری ہو گیا ہے اس لئے بالاجماع اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بیع کو واپس کر دے یہاں تک کہ وہ خیار رویت اور خیار عیب کی وجہ سے بھی واپس نہیں کر سکتا ہے اور اگر اس مسئلہ میں خریدار کوئی آزاد شخص ہو اور باقی مسئلہ اسی طرح ہو تو بالاجماع اسے اختیار ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے واپس کرے اگر وہ ثمن سے بری ہو گیا ہو اور یہ خود ظاہر ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے خیار رویت کی وجہ سے واپس کرے یعنی بیع کو دیکھنے کے بعد ناپسند کرتے ہوئے واپس کر دے اگرچہ ثمن سے بری ہو کر بعد قبضہ ہو اگر ثمن سے بری کرنے کے بعد اس نے بیع میں کوئی عیب پایا اگر ابھی قبضہ نہ کیا ہو تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے اور اگر قبضہ کر چکا ہو تو واپس نہیں کر سکتا ہے انتہا یہ۔

ولکھا اذا اشتری دمی الح اور ان مسائل میں سے آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک ذمی کافر نے دوسرے ذمی کافر سے شراب اس شرط پر خریدی کہ مشتری کو تین دن تک اختیار ہے پھر وہ اسی عرصہ میں مسلمان ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو گیا کیونکہ وہ شراب کا مالک ہو گیا ہے اس لئے مسلمان ہونے کی حالت میں وہ شراب واپس نہیں کر سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک بیع باطل ہو گئی کیونکہ وہ اس وقت تک اس کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے حالت اسام میں وہ اپنا خیار ختم کر کے شراب کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح ۱۰ ائمہ احناف میں شرط خیار کے سلسلہ میں اصولی اختلاف کی وجہ سے بہت سے جزوی مسائل میں اختلاف ہو گیا جن میں سے آٹھ مسائل اس کتاب میں مذکور ہوئے پانچ پہلے گذر گئے اور اب تین مسائل کا ذکر ہو رہا ہے اگرچہ ان کے علاوہ اور بھی مسائل ہیں آٹھویں مسئلہ کی صورت یہ بتائی ہے کہ ایک ذمی نے دوسرے سے شرط خیار کے ساتھ شراب خریدی اور اس عرصہ میں مشتری مسلمان ہو گیا حکم مسئلہ اختلاف ائمہ دلائل

وہ شراب کس کی ہو گی اور اس کے ساتھ کیا سلوک ہو چنانچہ صاحبین کے نزدیک وہ مشتری اس شراب کا مالک ہو گیا اور اس

کا خیار باطل ہو گیا اور امام اعظم کے نزدیک بیع باطل ہو گئی ہے ہف معصوم ہونا چاہئے کہ کسی مسلمان کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ شراب کا کسی کو مالک بنائے یا اس کی ملکیت میں دے اگرچہ دوسرا شخص کافر ہی ہو اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے ارادہ کے ساتھ شراب کی ملکیت حاصل کرے۔ لیکن اسے اس بات کی گنجائش ہے کہ حکمی غیر ارادی طور پر شراب کا مالک بن جائے اس میں اتفاق بھی ہے حکمی غیر ارادہ طور سے ہونے کی مثل یہ ہے کہ مثلاً ایک کافر نے اپنی کل چیزیں کسی مسلمان کو دے دیں اور ان میں سے شراب بھی ہے یا ایک ایسا ذی جو کچھ شراب کا بھی مالک ہے مسلمان ہو گیا تو حکم وہ اس شراب کا مالک ہے مگر وہ اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے اور نہ کسی کو اس کا مالک بنا سکتا ہے اس لئے اسے چاہئے کہ اس شراب کو وہ یا تو بہادے یا اسے سر کر بیٹا لے۔

اس تمہید کے جاننے کے بعد اب موجودہ مسئلہ میں جب ذی نے شرط خیار کے ساتھ شراب خریدی تو صاحبین کے نزدیک وہ اس کی ملکیت میں آگئی بس جب وہ مسلمان ہوا تو وہ اسی حکمی ملک سے اس کا مالک ہے مگر اس کو اس بات کا یہ اختیار نہیں ہے کہ اس خیار کی وجہ سے بائع کو اس کا مالک بنادے لامحالہ اس کا خیار ساقط ہو کر بیع فوری ہو جائے گی اور امام اعظم کے نزدیک اس مدت خیار میں شراب اس کی ملکیت میں نہیں آتی اور مسلمان ہونے کے بعد اس کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اپنے ارادہ سے اس کا مالک بن جائے اس طرح سے کہ اپنا خیار ساقط کر کے اجازت دے دے تو لامحالہ بیع ختم ہو جائے گا اور اگر ایک ذی نے دوسرے ذی سے سو یا شراب خریدی پھر اس پر قبضہ سے پہلے دونوں یا ایک اسلام لے آیا تو بیع باطل ہو گئی خولہ بیع قطعی ہو یعنی اس میں شرط خیار نہ ہو یا اس میں بائع کو خیار ہو یا مشتری کو خیار ہو یا دونوں کو خیار ہو اور اگر قبضہ کے بعد دونوں یا کوئی ایک اسلام لایا پس اگر بیع قطعی ہو تو بیع باطل نہ ہو گی اور اگر بیع میں شرط خیار ہو اور بائع مسلمان ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی اور اگر مشتری مسلمان ہو جائے تو بیع باطل نہ ہو گی اور بائع کا خیار باقی رہ جائے گا پھر اگر اس نے فتح کرنے کا ہی فیصلہ کر لیا تو دوبارہ شراب اسے مل جائے گی اور اگر اس نے بیع کی اجازت دینے کو پسند کیا تو یہ شراب حکم مشتری کی ہو جائے گی اور اگر اس صورت میں مشتری کو اختیار ہو اور وہ مسلمان ہو گیا تو امام اعظم کے نزدیک عقد باطل ہو گیا لیکن صاحبین کے نزدیک وہ عقد مکمل ہو گیا اور اگر بائع مسلمان ہو گیا تو بالا جماع عقد باطل نہ ہو گا اور مشتری کا اختیار اپنی حاست پر باقی رہے گا اس کے بعد اس نے بیع کر دینے کو پسند کیا تو شراب اسی کی ہو جائے گی اور اگر فتح کر دیا تو وہ شراب حکم بائع کی ہو جائے گی انتہایہ۔

اب اسی اصل کی بناء پر مزید تین مسائل بیان کئے جا رہے ہیں نمبر ایک حلال شخص یعنی ایسے آدمی نے جو احرام کی حالت میں نہیں ہے اس نے شرط خیار کے ساتھ ایک ہرن خرید کر اس پر قبضہ کیا پھر احرام باندھ لیا اور وہ ہرن اسی کے ہاتھ میں ہو تو امام اعظم کے نزدیک بیع ختم ہو جائے گی۔ اور وہ ہرن بائع کو واپس کر دینا ہو گا اور اگر اختیار بائع کو ہو تو بالا جماع بیع ختم ہو جائے گی اور اگر اختیار مشتری کو ہو اور بائع نے احرام باندھا تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو گا اگرچہ اس میں سے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان نے دوسرے شخص سے شرط خیار کے ساتھ انگور کا شیر لہ خرید لیا اور وہ شراب اسی مدت کے اندر ہر کہ بن گیا تو امام اعظم کے نزدیک بیع فاسد ہو گئی انتہایہ اور ان میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری کو خیار ہو اور اس نے بیع فتح کر دی تو اس مدت میں بیع میں جو کچھ زیادتی آگئی ہے وہ امام اعظم کے نزدیک بائع کو واپس کر دی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک وہ مشتری کی ہو گی الفتح۔

قال ومن شرط له الخيار فله ان يفسخ في مدة الخيار وله ان يعير فان احاز بعير حصرة صاحبه جاز وان فسخ لم يجز الا ان يكون الا خروجا صرا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يحوز وهو قول الشافعي والشرط هو العلم وانما كنى بالحضرة عنه له انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه فلا يتوقف على علمه كالا جازة ولهذا لا يشترط رضاه وصار كالوكيل بالبيع ولهما انه تصرف في حق الغير وهو العقد بالرفع ولا يعرى عن المصرة لانه عساه يعتمد تمام البيع السابق فيتصرف فيه فيلزمه غرامة القيمة بالهلاك فيما اذا كان

الحیار للبائع اولا یطلب لسلعته مشتری فیما اذا كان الحیار للمشتري وهذا نوع صرر فتر قف علی علمه فصار
کعمل الوکیل بحلاف الا حارة لانه لا الرام فيه ولا بقول انه مسلط وكيف یقال ذلك وصاحبه لا یملک الفسخ
ولا تسلط فی غیر ما یملکه المسلط ولو كان فسخ فی حال عیة صاحبه وبعده فی المدة تم الفسخ لحصول
العلم به ولو ببعده بعد مضي المدة تم العقد بمضي المدة قبل الفسخ

ترجمہ اور تدریسی نے کہا ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہوا ہے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو مدت خیار
کے اندر بیع کو فسخ کر دے یا چاہے تو اس کو جائز کہہ دے یعنی صحیح مان لے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسرے ساتھی کے سامنے
نہیں بلکہ پیچھے میں اجازت دی تو بھی جائز ہے اور اگر فسخ کیا تو صرف اسی صورت میں جائز ہوگا کہ دوسرا ساتھی بھی موجود ہو
یعنی اجازت دینے میں دوسرے کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے لیکن فسخ کرنے میں دوسرے کا موجود ہونا بھی ضروری ہے یہ امام
ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے لیکن امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ فسخ بھی اجازت دینے کی طرح دوسرے کی موجودگی کے
بغیر جائز ہے امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اس جگہ موجودگی اور حاضر ہونے سے مراد مطلع اور باخبر ہونا ہے اس کو حضوری سے کنایہ
کیا ہے ان کی بیٹی امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جس کو اختیار ہے خواہ وہ باع ہو یا مشتری وہ اپنے دوسرے ساتھی کی طرف سے
اس بیع کے فسخ کرنے پر مسلط کیا گیا ہے اس لئے بیع کو فسخ کر دینا اس کے دوبارہ جاننے پر موقوف نہ ہوگا اسی لئے فسخ کرنے کے وقت
دوسرے کی رضامندی شرط نہیں ہوتی ہے یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے بیع کا وکیل ہوتا ہے جنی جو شخص بیع کرنے کے لئے وکیل
بنایا گیا ہو وہ ہر طرح کا تصرف اور معاملہ کر سکتا ہے اگرچہ اس کا ہو کل وہاں سے غائب ہو کیونکہ وہ مکیل کی طرف سے مسلط کیا
ہوا ہے اسی طرح بائع یا مشتری جس کو بیع کے ختم کر دینے یا پوری کرنے کا بھی اختیار ہے وہ بھی دوسرے کی طرف سے مسلط ہے
اس لئے دوسرے کو اس کے جاننے کی ضرورت نہیں ہے خواہ وہ بیع پوری کر دے یا فسخ کر دے۔

ولہما انہ الح اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں فسخ کرنے کا مطلب ہے دوسرے کے حق
میں تصرف کرنا اور حق سے مراد عقد بیع ہے یعنی جس شخص کو خیار شرط حاصل نہیں ہے اس کے حق میں عقد بیع لازم ہے اور اس
کو فسخ کرنے کا مطلب اس حق کو ختم کر دینا ہوتا ہے اور ایسا کرنا نقصان دہی سے خالی نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات بہت ممکن ہوتی
ہے کہ دوسرے شخص نے اب تک کے معاملہ پر یعنی گزشتہ بیع کے معاملہ کے پورا ہو جانے پر پورا اعتماد کر لیا ہو اور اس اعتماد کی
بتاء پر بیع میں کچھ تصرف یعنی کمی یا بیشی کر لی ہو پھر اس پر قیمت کا تاوان لازم آجائے اس بیع کے ضائع ہو جانے پر اس صورت
میں ہے جبکہ خیار بائع کو حاصل ہو یا وہ بائع اپنے مال کا کوئی دوسرا خرید رہا نہ کرے اس صورت میں جبکہ اختیار مشتری کو ہو اس
طرح ایک قسم کا نقصان پہنچا دیا گیا لہذا فسخ کرنا دوسرے فریق کے باخبر رکھنے پر موقوف ہوا اور یہ اب معاملہ ہوا جیسے مقرر کئے
ہوئے وکیل کو معزول کرنا اس صورت میں جبکہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو اور بائع نے مشتری کو اپنے ارادہ پر مطلع کئے بغیر فسخ کر دیا
ہو اس صورت میں یہ بات ممکن ہوتی ہے کہ مشتری تین دنوں کے بعد بیع میں کوئی تصرف کرے اس بیع کے مکمل ہو جانے
پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ بائع نے تو اسے اس بات پر مطلع نہیں کیا ہے کہ اس نے بیع کو فسخ کر دیا ہے اس طرح تصرف کر لینے
کے بعد اسے یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس معاملہ کو پہلے ہی فسخ کر دیا ہے اور اب اس میں تصرف کر لینے اور فسخ ہو جانے کے بعد وہ
اس کے سامان کو بائع کے پاس واپس بھی نہیں کر سکتا ہے نتیجہ کے طور پر اسے بازاری قیمت واپس کرنی ہوگی خواہ وہ قیمت اس کی
طے شدہ قیمت سے کم ہو یا زیادہ حالانکہ ایسا ہونے میں مشتری کا نقصان ہے کہ اکثر و بیشتر حالات میں مقررہ قیمت سے بازاری
قیمت زیادہ ہی ہوتی ہے۔ اور اگر بیع میں مشتری کو اختیار حاصل ہو اور ہم یہ نہیں کہ بائع کو خیار شرط کی خبر دیے بغیر مشتری کے
لئے فسخ کر لینا جائز ہو تو بسا اوقات بائع بھی اس دھوکہ میں پڑ سکتا ہے کہ مال فروخت ہو چکا ہے اس لئے اول وہ دوسرا خریدار تلاش
نہیں کرے گا بلکہ زیادہ قیمت دینے کے لئے راضی کوئی نیا خریدار آنے سے بھی اسے انکار کر دے گا کہ اب میرے پاس فروخت

کے دائق مال باقی نہیں رہا۔ حالانکہ اس کے خریدار نے مال کی خریداری کو فسخ کر دیا ہے اگرچہ اسے اس کا علم نہیں ہو سکا ہے ایسا ہونے سے بائع کا زبردست نقصان ہے اس لئے مسئلہ کی صورت اب ایسی ہو گئی ہے جیسے کسی کو اپنی طرف سے اپنے مال کے لئے خرید و فروخت کا وکیل بنایا تو وہ موقع بہ موقع خرید و فروخت کرتا رہے گا اب اگر کسی وجہ سے مؤکل مالک اس کی وکالت کو ختم کرنا چاہے تو اس پر واجب ہو گا کہ اس وکیل کو اپنے ارادہ سے پہلے باخبر کر دے ورنہ بسا اوقات بغیر اطلاع وکالت ختم کر دینے سے وہ تو خرید و فروخت کرتا رہے گا حالانکہ وہ معزول ہو چکا ہے اس لئے کسی کو زبان دے دے گا مگر بعد میں اس پر عمل نہ ہو سکے گا اور رسوائی برداشت کرنی ہوگی۔ بلکہ اس پر تاوان بھی لازم آ سکتا ہے پس جس طرح اس وکیل کو معزول کرنے میں اس کو مطلع کرنا ضروری ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی فسخ بیع میں دوسرے کو باخبر کرنا واجب ہو گا۔

بغلاف الاجارة الخ برخلاف اجازت دینے کے کیونکہ اجازت دینے سے کسی کو کوئی نقصان پہنچانا نہیں ہوتا ہے ف یعنی عقد کو فسخ کر دینے کی صورت میں تو اکثر دوسرے کو نقصان ہو جاتا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے لیکن معاملہ کو مان لینے کی صورت میں کس کا نقصان نہیں ہوتا ہے کیونکہ پہلے سے سب اس کے لئے تیار ہوتے ہیں اس لئے جائز رکھنے کی صورت میں اسے مطلع کرنا ضروری سمجھا گیا ہے۔ ولا نقول انه مسلط الخ اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کو اختیار حاصل ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ کر دینے پر مسلط ہے پھر یہ بات کس طرح کہہ سکتے ہیں حالانکہ خود دوسرے شریک کو بھی تو فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے پھر جب کسی کام کے کرنے کا اختیار خود کو حاصل نہیں ہوتا ہے وہ دوسرے کو اس کام پر کس طرح مسلط کر سکتا ہے یا اختیار دے سکتا ہے لو کان فسخ الخ اور اگر وہ شخص جسے اختیار حاصل ہے اگر دوسرے کے غائبانہ میں فسخ کر دے اور مدت خیار کے اندر دوسرے کو خبر پہنچ جائے تو وہ فسخ مکمل ہو جائے گا کیونکہ مقصود حاصل ہو جائے گا یعنی وہ اس سے باخبر ہو جائے گا اور اگر مدت خیار کے گزر جانے اور وقت کے ختم ہو جانے کے بعد اسے خبر پہنچی تو فسخ ثابت ہونے سے پہلے مدت خیار گزر جانے کی وجہ سے عقد بیع پورا ہو جائے گا۔

توضیح: جس شخص کو خیار شرط حاصل ہو اس کے لئے اس کو مان لینے یا فسخ کر دینے کی صورتوں میں دوسرے ساتھی کو اس پر مطلع کرنا بھی ضروری ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔

اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن شرط له الخيار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے والشرط هو العلم الخ جس شخص کو بیع کے فسخ کرنے کا حق حاصل ہو امام ابو حنیفہ امام محمد کے نزدیک فسخ کرنے کی صورت میں اس پر ساتھ ساتھ دوسرے ساتھی کو بھی اس سے مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک دوسرے کی ضروری کے بغیر بھی فسخ کر دینا اس کے لئے جائز ہے اس جگہ ضروری سے مراد واقعہ اس کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح بھی ہو اس کو خبر دینا ضروری ہے تاکہ وہ دھوکہ میں پڑا نہ رہے ف یعنی فسخ کرنے میں دوسرے کا باخبر ہو جانا شرط ہے خواہ وہ یہاں موجود ہو یا اس کو کسی ذریعہ سے بھی مطلع کر دیا جائے۔ جب اسے معلوم ہو گیا تو گویا وہ یہاں موجود ہے پس اگر مشتری فسخ کرے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائع کو خبر کر دے اور اگر بائع فسخ کرے تو وہ بھی مشتری کو خبر کر دے اور امام ابو یوسف و شافعی کے نزدیک فسخ کرنے کی صورت میں بھی مطلع کرنا شرط نہیں ہے جیسے بیع پوری کرنے میں شرط نہیں ہے۔

ولا نقول انه مسلط الخ اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کو فسخ کا اختیار حاصل ہو وہ اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے فسخ کر دینے پر مسلط ہے اور ہم یہ بات کس طرح کہہ سکتے ہیں حالانکہ خود اس کے ساتھی کو بھی تو اس کے فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہے اور جب خود کو کسی کام کے کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے وہ دوسرے کو کس طرح اس کام پر مجبور کر سکتا ہے ف یعنی کسی

کی طرف سے دوسرے کو کوئی اختیار حاصل ہونا جب ہی ممکن ہے کہ اس کو بذات خود بھی یہ اختیار ہو چنانچہ اگر دوسرے کو یہ حکم دیا کہ اس غلام کو آزاد کر دو تو جسے حکم دیا گیا ہے اسے اس کا اختیار اسی صورت میں ہو گا جبکہ خود حکم دینے والے کو بھی اس غلام کے آزاد کرنے کا اختیار ہو مثلاً اس غلام کا مالک ہو اور اگر خود اختیار نہ ہو مثلاً وہ غلام کسی دوسرے کا مملوک ہو تو دیکھیں کہ اختیار نہ ہو گا موجودہ مسئلہ میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جس کو اختیار ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ کرنے پر مستط نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے شریک کو خود ہی بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ بیع اس کے حق میں لازم ہو چکی ہے اس لئے یہ کہنا کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے بیع کے فسخ کرنے پر مستط کیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فسخ کرنا اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ اپنے شریک کو اس سے باخبر کر دے۔

قال وادامات من له الحیار بطل حیاره ولم یسقل الی ورثته وقال الشافعی یورث عہ لانه حق لازم ثابت فی البیع فیجری فیہ الارث کحیار العیب والتعین ولنا ان لحوار لیس الامشیة وارادة ولا یتصور انتقاله والارث فیما یقل الانتقال بحلاف حیار العیب لان المورث استحق المبیع سلیمًا فکذا المورث فاما نفس الحیار لا یورث وحیار التعین یثب للوارث ابتداء لا احتلاط ملکہ مملکت الغیر لا ان یورث الحیار

ترجمہ: تہ درئی نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہے جب وہ مر گیا تو اس کا خیار باطل ہو گیا یعنی اس کا معاملہ مکمل ہو گیا اور وہ میراث کی حیثیت سے اس کے ورثہ میں منتقل نہ ہو گا یعنی اس کے قائم مقام ہو کر اس کے وارث کو اس کا خیار حاصل نہ ہو گا اور امام شافعی و مالک نے فرمایا ہے کہ خیار شرط میراث ہو کر وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی مثلاً تین دن کے خیار پر کسی نے کوئی چیز خریدی پھر ایک ہی دن کے بعد وہ مر گیا تو اس کے وارث کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وہ دن کے اندر واپس کر دے کیونکہ بیع میں یہ ایک حق لازم ثابت ہے اس لئے اس میں میراث جاری ہوگی جیسے کہ خیار عیب و خیار تعین میں میراث جاری ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص ایک چیز خرید کر مر گیا پھر اس میں عیب پایا گیا تو اس کے وارث کو عیب کی وجہ سے اس بیع کے واپس کرنے یا اس کا نقصان وصول کرنے کا اختیار ہو گا یا وہ چیزیں اس شرط پر کوئی اپنے گھرایا کہ دونوں میں سے ایک چیز میں نے دس روپے سے خریدی مگر ان میں سے جو پسند ہوگی وہ چھٹ کر رکھ لوں گا اور دوسری واپس کر دوں گا اس کے بعد وہ شخص مر گیا تو اس کے وارث کو بھی ان میں سے ایک کو چھٹ پینے کا اختیار ہو گا اسی طرح خیار شرط میں بھی اختیار ہو گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسی شرط خواہش اور راہ کے سوا دوسری کوئی چیز نہیں ہوتی ہے اور کسی کی خواہش و ارادہ کا دوسرے کی طرف منتقل ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے حالانکہ میراث تو ایسی چیز میں جاری ہوتی ہے جو منتقل ہونے کے قابل ہو برخلاف خیار عیب کے کہ وہاں مورث ایک بیع کا مستحق ہوا تھا جو بے عیب ہو اس لئے وارث بھی اسی طرح مستحق ہوا اور خود خیار عیب ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ میراث میں منتقل ہو اور خیار التعین تو وہ وارث کے لئے خود مستقل ثابت ہوا ہے کیونکہ اس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے ملتی تھی اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس نے خیار التعین کو بطور میراث پیایا ہے یعنی مورث کے مرنے کے بعد دو چیزوں میں سے ایک بائع کی سے دوسری چیز مورث کے انتقال کی وجہ سے اب اس کے وارث کی ملک ہے اب دونوں میں تمیز کرنا اور اس خطا کو دور کرنا وارث کے اختیار میں ہے۔ لہذا وہ دو چیزوں میں سے ایک کو معین کر کے دوسری چیز بائع کو واپس کرے تاکہ اس کا اختلاف ختم ہو جائے اور ہر ایک کی چیز معینہ و علیحدہ ہو جائے۔

توضیح: خیار شرط بطور میراث ورثہ میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن اشترى شيئاً وشرط الخيار لغيره فابهما اجاز جازوا ابهما نقص انتقص واصل هذا ان اشترط الخيار لغيره حازر استحساناً وفي القياس لا يحوز وهو قول زهر لان الخيار من مواجب العقد واحكامه فلا يحوز اشتراطه لغيره كاشترط الثمن على غير المشتري ولما ان الخيار لغير العاقد لا يثبت الا بطريق النيابة عن العاقد فيقدر الخيار له افتضاء ثم يجعل هو نائباً عنه تصحيحاً لتصرفه وعند ذلك يكون لكل واحد منهما الخيار فابهما اجاز حازوا ابهما نقص انتقص ولو اجاز احدهما وفسخ الا حريعتن السابق لوجوده في زمان لا يزاخمه فيه غيره ولو حرج الكلامان منها معا يعتبر تصرف العاقد في رواية وتصرف الماسخ في اخرى وجه الاول ان تصرف العاقد اقوى لان النائب يستفيد الولاية منه وجه الثاني ان المصح اقوى لان المحار يلحقه المصح والمفسوخ لا تلحقه الاحارة ولما ملك كل واحد منهما التصرف ورحمنا بحال التصرف وقيل الاول قول محمد والثاني قول ابي يوسف واستحرج ذلك مما اذا باع الوكيل من رجل والمنوكل من غيره معا فمحمد يعتبر فيه تصرف الموكل وابو يوسف يعتبر هما.

ترجمہ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز خریدی اور اپنے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اختیار کی شرط کی (کہ اگر فلاں نے منع کیا تو واپس کر دوں گا تو شرط دونوں کے لئے جائز ہو جائے گی) اور دونوں میں سے جو کوئی بھی اجازت دے دے وہ بیع صحیح ہو جائے گی اور دونوں میں سے جو کوئی بھی بیع نہ کر دے گا وہ فسخ ہو جائے گی اس حکم کی اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے شرط اختیار کرنا مستحب ناجائز ہے اگرچہ قیاس کے اعتبار سے جائز نہیں ہے امام زفر کا بھی یہی قول ہے کیونکہ عقد بیع میں اختیار کا ہونا اس کے لوازم و احکام میں سے ہے اس لئے ان دونوں کے علاوہ غیر متعلق شخص کے لئے شرط لگانا اسی طرح جائز نہیں ہو گا جس طرح مشتری کے سوا کسی دوسرے کے ذمہ دامنوں کی شرط لگانا جائز نہیں ہے یعنی اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ اس کی قیمت کا ذمہ دار میں نہیں ہوں گا بلکہ فلاں شخص ہو گا تو جس طرح یہ کہنا صحیح نہیں ہے اسی طرح غیر کے لئے شرط اختیار کرنا بھی صحیح نہ ہو گا ولما ان الخيار المح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والے کے سوا کسی بھی دوسرے کے لئے اختیار ثابت ہونا صرف اس عقد کرنے والے کے نائب کے طور پر ہو گا تو عقد کے واسطے بھی اقتضاء مقدر کے طور پر اختیار کیا جائے گا پھر نائب شخص اس کا نائب کہہ جائے گا۔ تاکہ عقد کرنے والے کا تصرف صحیح ہو (کیونکہ جس کو خود اختیار نہ ہو اس کے نائب کو بھی اختیار نہیں ہوتا ہے)۔ اس تحقیق و تفصیل کی بناء پر خود عقد کرنے والے اور دوسرے شخص دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہو جائے گا اسی لئے ان دونوں (عقد اور غیر) میں سے جو کوئی بھی اس بیع کو جائز کہہ دے گا وہ بیع صحیح ہو جائے گی اور جو کوئی بھی اسے توڑ دے گا وہ بیع ختم ہو جائے گی اور اگر ان دونوں میں سے ایک اجازت دے لیکن دوسرا فسخ کر دے تو جو پہلے کہے گا اسی کا اعتبار ہو گا کیونکہ ایک ایسے وقت میں اپنا فیصلہ سنایا ہے جبکہ کوئی مخالفت نہیں تھی یعنی صرف اسی کو اجازت دینے یا فسخ کرنے کا اختیار تھا اس کے مخالف دوسرے کا تو یہ فعل کچھ بھی موجود نہ تھا) اور اگر دونوں کے منہ سے ایک ساتھ ہی بات نکلی یعنی دونوں میں سے ایک کے منہ سے نکلا کہ میں نے اجازت دی اسی کے ساتھ دوسرے کے منہ سے نکلا میں نے فسخ کیا تو اس صورت میں دو روایتیں ہیں مبسوط کتاب البیوع میں ہے کہ عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار ہے خواہ اس نے اجازت دی ہو یا فسخ کیا ہو اور مبسوط کتاب الماذون کی روایت میں ہے کہ جس نے فسخ کیا ہے اس کے قول کا اعتبار ہو گا خواہ ایسا شخص خود عاقد ہو یا وہ غیر ہو روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے والے کا تصرف زیادہ قوی ہے کیونکہ اس غیر شخص یا نائب نے اسی کی طرف سے تصرف کی طاقت حاصل کی ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کرنا زیادہ قوی ہے کیونکہ جس عقد کی اجازت دی گئی ہو اسے فسخ لاحق ہو جاتا ہے یعنی اسے فسخ کیا جاسکتا ہے اور جو عقد صحیح کیا ہو اس کو اجازت لاحق نہیں ہوتی ہے اور جب دونوں میں سے ہر ایک کو تصرف کا اختیار تھا تو ہم نے تصرف کی حالت کو ترجیح دی یعنی فسخ کی حالت جو اقویٰ ہے وہی قابل ترجیح ہوئی بعض مشائخ نے یہاں

کہ پہلا قول امام محمد کا ہے اور دوسرا قول امام ابو یوسف کا ہے یہ مسئلہ اس مسئلہ سے اخذ کیا گیا ہے کہ جب وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور اس کے موکل نے وہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی ہے دونوں نے ہی ایک ساتھ فروخت کی بات زبان سے نکالی تو امام محمد اس مسئلہ میں اصل مالک یعنی موکل کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں جیسے یہاں عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسف دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں۔

توضیح: ایک شخص نے ایک چیز خریدتے ہوئے دوسرے شخص کے لئے خیال کی شرط رکھی۔ تو کیا یہ صحیح ہے اور اجازت یا فسخ میں کس کی بات کا اعتبار ہوگا تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ دراکل

ومن اشترى شئنا المخرج ترجمہ سے مطلب واضح ہے اذا باع الوكيل من رجل المخرج وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور موکل نے یہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی اور دونوں نے ایک ساتھ بات کی تو امام محمد اس مسئلہ میں موکل کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں جیسے یہاں عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسف دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں یعنی موکل اور وکیل دونوں کا تصرف جائز ہے اور ہر ایک کے مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس غلام کی ادھی قیمت دے کر غلام کو آدھا خرید لے کیونکہ یہاں ترجیح دینے کی کوئی صورت نہیں ہے اور خیال کے مسئلہ میں ایک کو دوسرے پر ترجیح ممکن ہے کیونکہ ایک کا تصرف قوی تر ہے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح ہے العنا یہ اور نہر الفائق میں اسی کو قائل عمل کہا ہے۔

مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر ۱۔ مشتری نے تین دن کے خیال شرط پر اپنے لئے کوئی چیز خریدی تو تین دن گزرنے سے پہلے بائع کو ثمن کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہوگا لہذا تارخانیہ اسی طرح بائع بھی اس مبیع کے دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور مشتری بھی اس کے دام دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر دونوں میں سے کسی نے اپنا عوض دیا تو دوسرا بھی دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

نمبر ۲۔ اور جس کے لئے خیال ہے وہ اپنے خیال پر باقی رہے گا ورنہ بائع نے مبیع دینے سے انکار کیا تو وہ اس کا ثمن واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

نمبر ۳۔ ہرے عہاء نے کہا ہے کہ خیال شرط پر ہونے کی وجہ سے صفحہ مکمل نہیں ہوتا ہے۔

نمبر ۴۔ اگر مبیع چند چیزیں ہو تو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ان میں کسی کو اجازت دے اور بقیہ کو اجازت نہ دے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا کیونکہ اس کے تمام ہونے سے پہلے صفحہ متفرق کرنا جائز نہیں ہے لیکن تمام ہونے کے بعد جائز ہے الحیط۔

نمبر ۵۔ اگر بائع کو خیال ہو اور مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو اس حالت میں کچھ مبیع ہلاک ہو جائے یا اسے کوئی ہلاک کر دیے تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے قول پر قیاس کرتے ہوئے بائع کو بیع کے جائز رکھنے کا اختیار ہے اور امام محمد نے تفصیل کی ہے کہ اگر مبیع اسی چیز ہو جس کے افراد اور اقسام میں فرق ہو اگر تاہو مثل بکریوں کا گلہ ہو تو اس صورت میں بائع کو باقی چیزوں میں اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے ورنہ اگر کسی یوزنی چیز ہو یا نڈوں کے مانند اسی مدوی چیز ہو جس کے افراد میں فرق نہیں ہوتا ہے تو باقی میں اجازت دینا جائز ہے الحوی۔

نمبر ۶۔ اگر بیع میں بائع کو اختیار ہو تو خیال ساقط ہو کر بیع نافذ ہوتا تین باتوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ مدت کے اندر کہے کہ میں نے اجازت دی یا رضی ہو گیا ہو یا خیال ساقط کر دیا ہے یا اسی جیسے الفاظ کہے اٹھ اور اگر یوں کہا کہ میرا جی چاہتا ہے یا مجھے اچھا معصوم ہوتا ہے تو اس سے خیال باطل نہ ہوگا لہذا دوسری بات یہ ہے کہ اس مدت میں وہ مر جائے تو عقد پورا ہو جائے گا تیسری

بات یہ ہے کہ بغیر اجازت یا فتح کی مدت گزر جائے اس اگرچہ وہ اس مدت میں بیماری سے مجنون یا بے ہوش رہا ہو اور اگر درمیان میں اسے ہوش آیا تو جب تک مدت باقی ہے اس کو یہ اختیار ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ۔

نمبر ۷۔ سونے یا شراب کے نشے یا بھنگ کے نشے سے جب تک مدت نہیں گزری اختیار باقی رہتا ہے یہی صحیح ہے الحیطہ۔
نمبر ۸۔ اگر کوئی مرتد ہو کر قتل کیا گیا تو بالاتفاق اس کا اختیار باطل ہو الذخیرہ نمبر ۹ کہہ کر فتح کرنے کی مثال یہ ہے کہ یوں کہے مثلاً میں نے بیع صحیح کی بشرطیکہ دوسرے کو اس کی خبر فوراً ہو جائے اور اگر دوسرے کو فتح ہونے کی خبر ہونے سے پہلے ہی پھر اجازت دے دی تو بیع جائز ہو گئی اور اس کا فتح کرنا بے اثر ہو گیا البخر۔

نمبر ۱۰۔ اور عملی طور پر فتح کرنے کی صورت یہ ہے کہ بیع میں کوئی ایسا کام کرے جو کوئی مالک ہی کر تا ہو مثلاً بائع کو اختیار ہو اور وہ اسی مدت میں اس کے علاوہ کسی دوسرے خریدار کے پاس اسے بیچ دے یا مشتری کو خیر ہو اور وہ اسے آزاد کر دے یا بائع اپنے خیار میں مشتری کو مالک بنانے کے طور پر بیع اس کے حوالہ کر دے یعنی مثلاً یوں کہے کہ اسے لے کر جاؤ اور اس سے ہمبستری کر لو یا مشتری پر جو ادھار قیمت باقی تھی اس سے بری کر دے یا اس شمن کے عوض مشتری سے کوئی چیز خرید لے یا ادا کر دے یا شمن کے عوض کسی دوسرے سے کچھ خریدے تو خیار باطل ہو جائیگا نمبر ۱۱ اور اگر شرط خیار پر کوئی چکی خریدی اور بائع نے اس سے غلہ چس لیا تو بائع کی طرف سے خیار فتح ہو گیا۔

نمبر ۱۲۔ اگر مشتری نے اس لئے پیسا تاکہ یہ معصوم ہو سکے کہ اس مشین کے پینے کی حادث اور اس کی مقدار کتنی ہے تو اس کا خیار ساقط نہ ہو گا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر زیادہ مقدار میں چس لیا تو باطل ہو جائے گا۔

نمبر ۱۴۔ فقہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ ایک دن اور رات کی مقدار زیادہ سمجھی جائے گی اور اس سے کم قلیل ہے جس سے خیار باطل نہیں ہوتا ہے مختار الفتاویٰ۔

نمبر ۱۵۔ اگر قبضہ سے پہلے بیع ہلاک ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی خواہ وہ خیار دونوں میں سے کسی ایک کو ہو یا دونوں کو ہو نمبر ۱۶ اور اگر قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی پس اگر اس صورت میں بائع کو خیار ہو تو بھی بیع باطل ہو جائے گی۔

نمبر ۱۷۔ پھر اگر یہ چیز مشعلی ہو تو مشتری پر اس کی مثل لازم ہوگی اور اگر قیمتی ہو تو قیمت لازم ہوگی نمبر ۱۸ اور اگر خیار مشتری کو ہو تو بیع تمام ہو جائے گی اور اس پر اس کا شمن لازم ہو جائے گا البہائع۔

نمبر ۱۹۔ اگر شرط خیار پر کوئی چیز خریدی پھر تیسرے دن واپس کرنے کو لایا اور بائع کہیں چھپ گیا تو اسے چاہئے کہ کسی کو اس بات پر گواہ بنادے تاکہ حاکم کے سامنے اس پر بیع لازم اور ثابت نہ ہو جیسا کہ ذخیرہ وقاضی خان سے ظاہر ہے۔

نمبر ۲۰۔ اگر کوئی شخص خیار کے ساتھ ایسی چیز خریدے جو جلد بگڑنے والی ہو تو اس مشتری سے کہا جائے گا کہ یا تو اس پر تم قبضہ کر لو یا معاملہ کو فتح کر دو۔ ف۔

نمبر ۲۱۔ اگر شرط خیار کے ساتھ ایک شخص کوئی چیز لے گیا پھر دوسری چیز ماکر واپس کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے یہی چیز خریدی تھی تو اس کی بات قبول کی جائے گی پھر بائع کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ اسے لے کر مالک کی حیثیت سے اسے جو چاہے کر لے جیسا کہ الواقات میں ہے۔

نمبر ۲۲۔ اگر کسی نے اپنی گائے یا بکری شرط خیار کے ساتھ فروخت کی پھر بائع یا مشتری کے پاس اس سے گھی وغیرہ حاصل ہو لیا اسے بیچے ہوئے۔ اس سے اگر بیع مکمل ہو جائے تو یہ بچے اس مشتری کے ہوں گے اور اگر بیع آخر میں فتح ہو جائے تو یہ سب بائع کے ہو جائیں گے جیسا کہ قاضی خان سے سمجھا گیا ہے۔

نمبر ۲۳۔ اگر مشتری کو اختیار ہو تو اس خیار کے ساقط ہونے کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری اس میں وہ بقصر ف

کرنے لگے جو مالک حضرات اپنی محموکہ چیزوں میں کرتے ہیں پھر اس تصرف میں بھی ایک اصل بات یہ ہے کہ وہ اگر ایسا کام کرے جو اس بیع کی جانچ اور اس کے آزمائش کے لئے ہو اور اس کا کرنا ضروری ہو اور وہ کام بھی ایسا ہو جو مالک کے لئے اس کا کرنا کسی نہ کسی طرح حلال بھی ہو تو ایک بار ایسے کسی کام کے کر لینے سے خیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ کام ایسا ہو جو اس بیع کے آزمائش میں اس کی ضرورت بالکل نہ ہوتی ہو یا وہ کسی غیر ملک میں کسی طرح بھی حلال نہیں ہوتا ہو تو اس سے خیار ساقط نہیں ہوتا ہے الذخیرہ۔

نمبر ۲۴۔ اگر گائے یا بکری خریدی پھر اس کا دودھ دوہا تو خیار ختم ہو گیا یہی قول مختار ہے۔

نمبر ۲۵۔ اور اگر شرط خیار سے خریدی ہوئی چیز کو اپنی شرط خیار پر بیچا تو صحیح یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہو گیا البجواب۔

نمبر ۲۶۔ اگر مدت خیار میں مرغی نے انڈے دیئے تو خیار ساقط ہو گیا لیکن اگر وہ ناکارہ ہوں تو نہیں۔

نمبر ۲۷۔ اور اگر حیوان کے بچہ ہو تو خیار ختم ہو گیا لیکن اگر مردہ بچہ ہو تو نہیں البحر۔

نمبر ۲۸۔ اور اگر بائع و مشتری دونوں کو خیار ہو تو جب تک دونوں اجازت پر متفق نہ ہو جائیں تب تک بیع تمام نہ ہوگی اور

ایک کے رد کر دینے سے صحیح ہو جائے گی۔ المبسوط۔ ف

قال ومن باع عبدین بالف درهم علی انہ بالخیار فی احدہما ثلثة ایام فالبیع فاسد وان باع کل واحد منهما بخمس مائة علی انہ بالخیار فی احدہما بعینہ جاز البیع والمسالۃ علی اربعة اوجہ احدہما ان لا یفصل الثمن ولا یعین الذی فیہ الخیار وهو الوجه الاول فی الكتاب وفساده لجهالة الثمن و المبیع لان الذی فیہ الخیار کالخارج عن العقد اذ العقد مع الخیار لا ینعقد فی حق الحکم فبقی الداخل فیہ احدہما وهو غیر معلوم والوجه الثانی ان یفصل الثمن و یعین الذی فیہ الخیار وهو لمذکور ثانیاً فی الكتاب وانما جاز لان المبیع معلوم والثمن معلوم وقبول العقد فی الذی فیہ الخیار وان کان شرطاً لانعقاده فی الآخر ولكن هذا غیر مفید للعقد لکونه محل للبیع کما اذا جمع بین قن ومذبر والثالث ان یفصل ولا یعین والرابع ان یعین ولا یفصل والعقد فاسد فی الوجهین اما لجهالة المبیع او لجهالة الثمن۔

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس نے اپنے دو غلام یہ کہتے ہوئے بیچے کہ میں نے ان دونوں کو ہزار درہم کے عوض بیچا اس شرط پر کہ مشتری کو ان میں سے کسی ایک میں تین دنوں تک کے لئے اختیار ہے تو بیع جائز ہوگی والمسألة علی اربعة الخ اس جگہ مسئلہ کی چار صورتیں ہوتی ہیں اس طرح سے کہ نمبر اہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان نہ کئے گئے ہوں اور نہ وہ بیع یا غلام متعین ہو جس کے بارے میں اختیار رکھا گیا ہے اس متن میں یہی پہلی صورت فرض کی گئی ہے اس کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ثمن و بیع دونوں مجہول ہیں کیونکہ جس بیع (غلام) میں خیار حاصل ہے وہ گویا عقد سے خارج ہے اس لئے کہ جو عقد خیار کے ساتھ ہو وہ حکم یعنی اس پر ملکیت حاصل ہونے کے حق میں منعقد نہیں ہوتا ہے اس لئے عقد میں دونوں میں سے صرف ایک ہی داخل ہو اور وہ بھی معلوم نہیں ہے۔ (ف یہاں تک کہ اس کی قیمت بھی معلوم نہیں ہے)۔ والوجه الثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان کر دیئے گئے ہوں اور جس بیع میں اختیار ہوا اسے متعین کر دیا گیا ہو اور متن میں اس کو دوسری صورت فرض کر کے بیان کیا گیا ہے اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں بیع بھی معلوم ہے اور اس کا ثمن بھی معلوم ہے اور جس بیع میں اختیار ہے اس کا عقد قبول کرنا اگرچہ دوسرے کی بیع منعقد ہونے میں شرط ہے لیکن یہ شرط عقد کو فاسد کرنے والی نہیں ہے کیونکہ جس میں اختیار ہے وہ بھی محل بیع ہے (یعنی ایسی چیز ہے کہ اس کی بھی بیع ہو سکتی ہے) جیسا کہ کسی نے ایک مکمل غلام اور ایک مدبر غلام کو بیچنے میں ایک ساتھ پیش کر دیا اس میں مدبر بھی ایک غلام اور

مملوک ہونے کی وجہ سے محل بیچ ہے اگرچہ مدبر ہونے کی وجہ سے فی الحال اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی بیع بھی نافذ ہو جاتی ہے اسی لئے اگر کوئی قاضی اس کے فروخت ہو جانے کا حکم دے دے تو ہمارے نزدیک یہ حکم بھی نافذ ہو جائے گا اور اگر قاضی نے حکم نہیں دیا اور اس بائع نے اس مدبر کی قیمت کا حصہ علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا تو مکمل غلام کی بیع اس کی قیمت کے عوض صحیح ہو جائے گی اگرچہ اس کے قبول کرنے میں مدبر کی بیع بھی قبول کرنا شرط کی گئی ہے اس طرح یہاں بیع منعقد ہو جائے گی اگرچہ اس خیال کی وجہ سے ابھی حکم ثابت نہ ہو اس کے برخلاف اگر ایک غلام کے ساتھ ایک آزاد شخص کو ملا کر بیع قبول کرانے تو بیع منعقد نہیں ہوگی کیونکہ آزاد تو محل بیع ہی نہیں ہے اس میں غلام کی بیع کو قبول کرتے ہوئے ایسے شخص کی بیع قبول کرنا بھی شرط ہے جو بیع کے قائل نہیں ہے اسی لئے بیع منعقد نہیں ہوئی بلکہ فاسد ہو گئی مرنع الثالث اور تیسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے مگر جس غلام میں اختیار ہے اسے متعین نہ کیا جائے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے اسے متعین نہ کر دیا جائے مگر قیمت کی تفصیل نہ بتائی جائے کہ کس کی کیا قیمت ہے تو ان دونوں صورتوں میں عقد فاسد ہو گیا اس وجہ سے کہ بیع مجہول ہے جو تیسری صورت ہے یا اس وجہ سے کہ ثمن مجہول ہے جو چوتھی صورت ہے خلاصہ یہ ہوا کہ صرف دوسری صورت جائز ہے۔ ان دو صورتوں میں سے پہلی صورت میں ہزار درہم میں سے ہر غلام کا کیا ثمن ہوگا وہ معلوم نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے وہ کون ہے اس طرح بیع اور ثمن دونوں ہی مجہول ہوئے اور دوسری صورت میں دونوں میں سے ایک کا ثمن معلوم ہے اور جس غلام میں اختیار ہے وہ بھی معلوم ہے یعنی دونوں باتیں معلوم ہیں اور یہ صورتیں کہ فقط ان کا ثمن معلوم ہو یا جس متعین غلام میں اختیار ہو وہ معلوم ہو تو یہ دوسری صورتیں ہیں اور اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

توضیح: چند چیزوں کو ایک ساتھ بیچتے ہوئے کسی کو مستثنیٰ کرنے اور ان کی قیمت متعین کرنے اور نہ کرنے کی چار صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم

قال ومن باع عبدین الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الحاصل چار صورتوں میں سے صرف دوسری صورت کی بیع جائز ہے یہاں تک معاملہ کرتے ہوئے خیال شرط رکھنے کی صورتیں بیان کی گئیں اور اب مصنفؒ یہ بتاتے ہیں کہ خیال شرط کے ساتھ کبھی خیال تعین بھی ہوتا ہے جس کی صورت آئندہ بیان فرما رہے ہیں۔

قال ومن اشترى ثوبين على ان ياخذ ايهما شاء بعشرة وهو با لخير ثلثة ايام فهو جائز وكذا لثالثه فان كانت اربعة اثواب فالبيع فاسد والقياس ان يفسد البيع في الكل لجهالة المبيع وهو قول زفر والشافعي وجه الاستحسان ان شرع الخيار للحاجة الى دفع الغبن ليختار ما هو الارفق والاولف والحاجة الى هذا النوع من البيع متحققة لا نه يحتاج الى اختيار من ليق به او اختيار من يشتره لا جله ولا يمكنه البائع من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ماورد به الشرع غير ان هذه الحاجة تندفع بالثلث لوجود الجيد والوسط والردي فيها والجهالة لا تفضي الى المنازعة في الثلث لتعنين من له الخيار وكذا في الرابع الا ان الحاجة اليها غير متحققة والرخصة ثبوتها بالحاجة وكون الجهالة غير مفصية الى المنازعة فلا تثبت باحدهما ثم قيل يشترط ان يكون في هذا العقد خيار الشرط مع خيار التعيين وهو المذكور في الجامع الصغير وقيل لا يشترط وهو المذكور في الجامع الكبير فيكون ذكره على هذا الاعتبار وفاقا لا شرطا واذالم يذكر خيار الشرط لابد من توقيت خيار التعيين بالثلث عنده وبمدة معلومة ايها كانت عندهما لم ذكر في بعض النسخ اشترى ثوبين وفي بعضها اشترى احد الثوبين وهو الصحيح لان المبيع في الحقيقة احدهما والاخر امانة والاول تجوز استعارة.

ترجمہ: در امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دو کپڑے اس شرط پر خریدے کہ ان دونوں میں جس کو بھی چاہے گا دس درہم کے عوض لے گا اور اس بات کا تین دنوں تک خیر بھی حاصل ہوگا۔ تو یہ بیع جائز ہوگی اسی طرح دو کپڑوں سے زائد یعنی تین کپڑوں میں جائز لیکن چار کپڑے ہوں تو بیع فاسد ہوگی لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہوگا کہ تمام صورتوں میں فاسد ہو کیونکہ بیع مجبوس ہے اور فروشاء بھی یہی قول ہے۔

وحد الاستحسان الح خلاف قیاس استحساناً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غبن اور خسارہ کو دور کر کے ضرورت سے خیر شرط کو جائز رکھ گیا ہے تاکہ دو چیزوں میں سے جو زیادہ مفید اور اپنے موافق ہو اسی کو اختیار کر کے خسارہ میں نہ پڑے۔ اسی طرح سے ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے خیار تعین کے ساتھ جائز ہونے کی ضرورت بھی متحقق ہے کیونکہ عقد کرنے والے کو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ جس کی رائے پر اسے بھروسہ ہے وہی ان میں فیصلہ کرے اور یہ جس کے واسطے یہ خیر خریدی جا رہی ہے وہ خود پسند رہے لیکن اس کام کے لئے اس ما یا بیع کو فروخت کئے بغیر اس شخص کے پاس سے جانے سے بائع روکے گا تو یہ فروخت بھی اسی معنی میں ہوگئی جو شریعت میں ہے یعنی خیار تعین کے ساتھ فروخت بھی خیر شرط کے ساتھ فروخت کے معنی میں ہوگئی لیکن اتنی بات ہے کہ خیار تعین کی ضرورت صرف تین کپڑوں سے پوری ہو جاتی ہے کیونکہ تین چیزوں میں ایک اعلیٰ درجہ کا درمیانہ اور ایک ادنیٰ یعنی سب قسم کی موجود ہیں۔

والجہلہ لا تفصی الح اور تین قسم تک اور تین عدد تک ہونے کی وجہ سے اگرچہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے جہات پائی جاتی ہے مگر یہی جہات کا انجام آپس کا جھگڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جسے اختیار ہے وہ خود ہی ان میں سے ایک کو متعین کر کے جہات دور کر دے گا پھر یہی بات تین سے زائد چار اور پانچ میں بھی ہو سکتی ہے اس لئے اس کی بھی اجازت ہونی چاہئے مگر اس لئے تین سے زائد کی اجازت نہیں دی جاتی ہے کہ تین سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے حالانکہ ایک سے زیادہ کا جائز ہونا دو باتوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ اس کی ضرورت ہو اور دوسری یہ کہ یہ جہات ایسی نہ ہو جس سے آئندہ جھگڑا ہونے کا احتمال ہو پس ان دونوں میں صرف ایک بات کے پائے جانے سے جواز ثابت نہ ہوگا یعنی یہاں پر تین سے زائد چار اور پانچ ہونے کی صورت میں ایسی جہالت نہیں پائی جاتی ہے کہ جس سے جھگڑا ہو مگر اس کی ضرورت نہیں ہے اس لئے چار میں خیار تعین ثابت نہ ہوگا پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ خیر شرط کے ساتھ خیار تعین کا ہونا بھی ضروری ہے جامع صغیر میں یہی صورت مذکور ہے شمس المائتہ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ خیار شرط کا ہونا ضروری نہیں ہے جامع کبیر میں یہی مذکور ہے تو اس اعتبار سے خیر شرط کا ذکر کرنا اتفاقی بات ہے یعنی بصورت شرط نہیں ہے اور فخر الاسلام نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے ف اور اگر باع مشتری دونوں ہی خیار تعین کے ساتھ خیر شرط پر راضی ہوئے تو خیر شرط کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ تین دن تک دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کو واپس کر دے اگرچہ اس نے ایک کپڑا تعین کر لیا ہو اور اگر اس نے ایک ہی کپڑا واپس کیا تو یہ خیار تعین کی بناء پر ہوگا اور دوسرا اس کے پاس شرط خیار کی بناء پر رہے گا۔ اور اگر اس نے تین دن گزرنے پر ایک بھی واپس نہیں کیا اور کسی میں کوئی عیب بھی نہیں آیا تو خیر شرط ختم ہو جائے گا اور دونوں کپڑوں میں سے ایک کی بیع باطل مصل ہو جائیگی البتہ خیار تعین ہونے کی وجہ سے اسے یہ اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اپنے لئے متعین کر لے۔ الفتح

و ادالم ید بحوالہ اور جب بوقت عقد بیع میں خیار شرط کا ذکر نہ کیا گیا ہو تو امام اعظم کے نزدیک ضروری ہے کہ خیر تعین کے لئے تین دنوں کی مدت ہو اور صاحبین کے نزدیک کوئی ایک دن بھی مدت معصوم ہونی چاہئے چاہے وہ کچھ بھی ہو (ف و ر گر خیار مطلق ہو یعنی اس میں مدت معین نہ کی گئی ہو تو بیع باطل ہے ائمہ) پھر جامع صغیر کے بعض نسخوں میں یہ مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑے خریدے اور کچھ دوسرے نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا خرید لیا اور یہی جملہ صحیح ہے کیونکہ حقیقت میں تو صرف ایک ہی کپڑے کی خرید و فروخت کی بات ہوتی ہے اور دوسرا

کپڑا اس کے پاس صرف لذت کے طور پر ہے اور پہلا نسخہ مجزداستغره کے طور پر ہے۔

توضیح: دو چار کپڑے اس شرط پر خریدنا کہ تین دنوں کے اندر پسند آنے سے میں ان میں سے کسی ایک کو دس درہموں (متعین قیمت) سے خرید دوں گا، اگر تین دن گزرنے پر بھی اس نے ایک بھی واپس نہیں کیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اشترى الخ و تین کپڑے ایک ساتھ اس شرط سے خریدے کہ اس میں صرف ایک خرید رکھوں گا اور بقیہ تین دنوں کے اندر واپس کر دوں گا اس صورت میں تین کپڑوں تک اس شرط کے ساتھ خریدنے میں اتفاق ہے اور جائز ہے لیکن تین سے زائد ہونے کی صورت میں پوری بیع فاسد ہو جائیگی قیاس بھی یہی تھا کہ ایک سے زائد ہونے سے ہی بیع فاسد ہو جائے کیونکہ بیع مجہول ہوگی کہ حقیقتاً کون سا کپڑا خریدا ہے معلوم نہیں ہے چنانچہ امام زفر و شافعی کا یہی قول ہے ہمارے نزدیک مشی چیزوں میں اس طرح کی بیع جائز نہیں ہے اور قیمتی چیزوں میں چار سے کم میں استحساناً جائز ہے النہر اور خیاریعین جیسے مشتری کی طرف سے جائز ہے ویسے ہی بائع کی طرف سے بھی جائز ہے الظہیر یہ اور یہی اصح ہے اور جب یہ بیع استحساناً جائز ہوگی اس کے بعد مشتری نے دونوں پر قبضہ کر لیا تو ان دونوں میں سے ایک اس کے پاس امانت اور دوسرا عین کے عوض بطور ضمانت ہے الحادی اخلاص خیاری شرط کی طرح خیاریعین بھی بائع و مشتری ہر ایک کے لئے استحساناً جائز ہے۔

وجه الاستحسان الخ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شرط لگانے کی اجازت اس ضرورت خاص کی بناء پر تھی کہ نقصان سے بچنے رہنے کی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر خیاری شرط کو جائز کہا گیا ہے تاکہ ان میں سے جو چیز زیادہ مفید اور مزاج کے موافق ہو اسی کو وہ اختیار کرے اسی طرح خیاریعین کے ساتھ جائز ہونا بھی اسی ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہے اور جب اس کی بنیادی ضرورت اور مجبوری پر ہوئی تو جتنی بھی ضرورت ہوگی اسی حد تک جائز ہوگی مگر ضرورت تو صرف تین سے پوری ہو جائیگی کیونکہ تین ہونے سے اسی درمیان اور ادنیٰ ہر قسم کا مال اس میں آسکتا ہے لہذا صرف تین عدد تک میں ہی خیاریعین جائز ہوگا اور اس سے زائد ہونے سے فاسد ہو جائے گا اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح ہونے سے بیع مجہول ہوتی ہے لہذا بیع فاسد ہونا چاہئے تو جواب یہ ہوگا کہ جس جہات سے فساد برپا ہوتا ہے وہ جہات مانع نہیں ہے در اس جگہ بھی جھگڑا ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہے اس لئے جائز کہا گیا ہے۔

ولو هلك احدهما او تعيب لزوم البيع فيه بشمه وتعين الاحول لاماته لا متاع الرد بالتعيب ولو هلك جميعا معا يلزمه نصف ثمن كل واحد منهما الشروع البيع والامانة فيهما ولو كان فيه خيار الشرط له ان يردهما جميعا ولو مات من له الخيار فلو ارثه ان يردهما لان الساقى خيار التعيين للاختلاط ولهذا لا يتوقت في حق الوارث فاما خيار الشرط لا يورث وقد ذكره من قبل ومن اشترى دارا على انه بالخيار فبيعت دارا اخرى الى حبها فاحد هابا لشفعة فهو رصا لان طلب الشفعة يدل على اختياره الملك فيها لانه ماثبت الا لدفع صرر الجوار وذلك بالاستدامة فيتضمن ذلك سقوط الخيار سابقا عليه فيثبت الملك من وقت الشراء فينبى ان الجوار كان ثابتا وهذا التقرير يحتاج اليه لمذهب ابى حنيفة خاصة

ترجمہ اگر رائے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس اگر ایک ضائع یا عیب دار ہو جائے تو اسی کپڑے پر بتائی ہوئی قیمت یعنی ثمن کے عوض فروخت ہونے کا حکم ہو جائے گا یعنی اسی کی فروخت مکمل ہو گئی ہے اور باقی رہنے والا دوسرا کپڑا اس کے پاس امانت کے طور پر رہے گا کیونکہ پہلا کپڑا ہلاک ہو گیا ہو یا اس میں عیب سمجھا ہوا ہو کسی طور پر واپس کئے جانے کے لائق نہیں رہا اور اگر دونوں کپڑے ایک ساتھ ہلاک کئے تو ان میں سے ہر ایک کی مقررہ قیمت کا نصف نصف اس پر لازم ہوگا کیونکہ

دونوں ہی کپڑے کی بیع اور دونوں ہی کی امانت کا ہونا متعین ہو گیا ہے اور اگر اس بیع میں خیار تعین کے ساتھ خیار شرط بھی ہو تو اس مشتری کو یہ حق حاصل ہو گا کہ دونوں واپس کر دے (کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً بطور امانت ہے اور اس امانت کا تقاضا ہے کہ مشتری اسے واپس کر دے) اور اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے یعنی خواہ وہ بالغ ہو یا مشتری مر جائے تو اس کے وارث کو یہ اختیار ہو گا کہ ایک کو چھانٹ کر رکھ لے اور دوسرے کو واپس کر دے کیونکہ ملکیت تحت تسلط ہونے کی وجہ سے صرف خیار تعین باقی ہے اور چونکہ یہ اختیار اختلاط کی وجہ سے ہے اس لئے وارث کے حق میں اس کام کے لئے کوئی وقت معین نہیں رہے گا اور جو خیار شرط حاصل ہے اس میں حکم میراث جاری نہیں ہوتا ہے اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں ومن اشتری دارا لھ اگر کسی نے ایک مکان شرط خیار کے ساتھ خرید اس کے بعد مدت میں گھر کے بغل میں دوسرا گھر بھی بیچا گیا تو اس خریدار نے اسی دوسرے گھر کو بھی شفیع کی حیثیت سے یعنی حق شفیع کی بناء پر خریدنے کے حق کا دعویٰ کیا تو اب اس کا حق خیار ختم ہو گیا کیونکہ شفیع کا مطالبہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بیچا ہوا یعنی اس نے جس مکان کو پہلے خرید لیا ہے اس کا پورا مالک ہو چکا ہے اس لئے کہ حق شفیع تو اسی لئے ثابت ہوا ہے کہ پڑوسی کی حیثیت سے وہاں پر رہنے والے کی تکلیف دور کر دی جائے اور یہ دعویٰ تو اسی صورت میں ثابت ہو سکتا ہے کہ اس مکان میں وہ پہلے اپنی مستقل ملکیت حاصل کر لے لہذا اس کا فی الحال طلب شفیع کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مطالبہ سے پہلے تک اسے واپس کرنے کا جو اختیار تھا وہ ساقط ہو جائے اسی سے یہ بات ثابت ہو گی کہ جس وقت خریدار اسی وقت سے اس کی ملکیت ثابت ہو جائیگی اور اس مکان کی وجہ سے اسے حق جو ارجح حاصل تھا یہ تفصیل اور تقریر صرف امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق ہے (ف کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو چیز شرط خیار کے ساتھ خریدی جائے وہ ملکیت میں داخل نہیں ہوتی ہے جبکہ حق شفیع ملکیت سے ہی ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی۔ کہ پہلے اس کا حق خیار ختم ہو کر ملکیت ثابت ہو جائے اس کے برخلاف صاحبین کے نزدیک شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی چیز خریدار کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اسی لئے اس کو ہر وقت شفیع کا مطالبہ کرنا صحیح ہے لیکن شفیع کا مطالبہ ایسے ہی پڑوسی کا حق ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لئے پڑوسی ہو اسی وجہ سے اس کے بعد خیار بیع بال اتفاق ختم ہو جائے گا۔

توضیح۔ اگر خریداری کے لئے لائے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس ایک ضائع یا عیب دار ہو جائے اور اگر ایک ساتھ دونوں کپڑے ہلاک ہو گئے، اگر بیع میں خیار تعین کے ساتھ خیار شرط بھی ہو، اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے مر جائے، اگر کسی نے شرط خیار کے ساتھ مکان خرید لیا اور اس مدت میں گھر کے بغل میں دوسرا مکان بیچا گیا تو اس نے حق شفیع کی بناء پر اس کی خریداری کا دعویٰ کیا حکم اختلاف ائمہ دلائل۔

قال و اذا اشتری الرجلان غلاما علی انھما بالخیار فرضی احدهما فلیس للآخر ان یرده عبدی حنیفة و قال لا ان یرده و علی هذا الخلاف خیار العیب و خیار الرویة لهما ان اثبات الخیار لهما اثباتہ کل واحدہما فلا یسقط باسقاط صاحبه لمافیہ من ابطال حقہ و لہ ان المبیع خرج عن ملکہ غیر معیب بعیب الشرکة فلورده احدهما رده معیبا و فیہ الزام ضرر زائد و لیس من ضرورة اثبات الخیار و لهما الرضاء برد احدهما لتصور اجتماعهما علی الرد

ترجمہ۔ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے ایک غلام اس شرط پر خرید لیا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے ایک شخص اس سے راضی ہو گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو دوسرے کو اس کے واپس کرنے کا اختیار حاصل نہیں رہے گا

اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کا حق باقی رہے گا۔ ایسا ہی اختلاف ان حضرات کے درمیان خیار اعیب و رخیہ کے مسئلہ میں بھی ہے لہذا ان الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو خیار دینے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو مستقل خیار ہے اس لئے صرف ایک کے خیار ساقط کر دینے سے دوسرے کا خیار ساقط نہ ہو گا کیونکہ ایسا ہونے سے اس دوسرے کا حق ختم ہونا لازم آتا ہے اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ بائع کی ملکیت سے وہ بیع اس طرح صاف نکلی ہے کہ اس میں دو کی شرکت کا عیب نہیں تھا۔ اب اگر دونوں میں سے فقط ایک شخص اس سے انکار کر دے گا تو وہ مانگ کو ایسی حالت میں وہ چیز واپس کر دے گا کہ اس میں شرکت کا عیب ہو گیا ہے یعنی ایک خریدار اور ایک بائع کے درمیان وہ چیز مشترک ہو گی حالانکہ اس حالت میں بائع کو زیادہ نقصان پہنچنا لازم آتا ہے (ف) اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ جب اس بائع نے خود ہی دو خریداروں کو اختیار دیا تو وہ خود ہی ہر ایک کے تہا تہا واپس کرنے پر راضی ہوا ہے اس کا جواب مصنف نے خود اس طرح دیا ہے کہ دونوں کو خیار دینے کے ساتھ یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ دونوں میں سے صرف ایک ہی کے واپس کرنے پر راضی ہو گیا ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ اگر ایک کو پسند نہ ہو تو دوسرا بھی اسے ناپسند کرتے ہوئے اتفاق کے ساتھ اسے واپس کر دے (ف) پس بائع تو صرف اس بات پر راضی ہوا تھا کہ اگر رکھنے والے تو دونوں مل کر رکھ لیں ورنہ دونوں متفق ہو کر واپس کر دیں۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے اس شرط پر ایک غلام خرید لیا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے صرف ایک شخص اس سے راضی ہو گیا۔ حکم۔ مسئلہ۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اشترى العبد مسئلہ مذکورہ میں امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دو میں سے ایک کے راضی ہو جانے سے دوسرے کو واپس کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسرا واپس کر سکتا ہے جیسا اختلاف یہاں پر خیار شرط میں ہوا ہے ایسا ہی اختلاف خیار عیب اور خیار رخیہ میں بھی ہے ف جس کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً دو شخصوں نے ایک غلام خرید لیا اور اس میں کوئی عیب نکل آیا اس کے باوجود دونوں میں سے ایک آدمی اسی حالت پر راضی ہو گیا تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرا شخص واپس کر سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک واپس نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی چیز ایسی خریدی جسے ان دونوں نے نہیں دیکھا لیکن دیکھ کر ایک راضی ہو گیا تو امام اعظم کے نزدیک دوسرا واپس نہیں کر سکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک واپس کر سکتا ہے۔

قال ومن باع عبدا علی انه حیار او کاتب و کان بحلافه فالعقد بائع الخیار ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء تركه ولا ان هذا وصف مرغوب فيه فيستحق في العقد بالشرط ثم هو انه يوجب التخيير لانه ماضی به دونه وهذا يرجع الى اختلاف النوع لقله التفاوت في الاغراض فلا يفسد العقد بعده بمنزلة وصف المذكورة والانثوة في الحيوانات وصار كهوات وصف السلامة واذا اخذه بجميع الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن لكونها تابعة في العقد علی ما عرف

ترجمہ اور قدوری نے کہا ہے کہ جس نے ایک غلام بیچا اس دعویٰ کے ساتھ کہ وہ بہترین باورچی یا عمدہ کاتب ہے حالانکہ وہ ان صفتوں کے برخلاف ہے اس طرح کے کام بالکل نہیں جانتا ہے (تو اس خریدار کو ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ موجودہ حالت ہی میں اگر اسے رکھنا چاہتا ہے تو ضمن یعنی بتائی ہوئی پوری قیمت کے عوض ہی اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر پسند نہ ہو تو اسے واپس کر دے کیونکہ ایسی صفتیں اس لائق ہوتی ہیں کہ ان کی وجہ سے اس شخص کو جس میں یہ صفتیں ہوں خریدار اپنے لئے پسند کرنے اور اس کی طرف رغبت کرے۔ اس لئے عقد بیع میں ان کی شرط لگانے سے ان کا حق دار ہو جائے گا (یا عقد میں لائق شرط ہیں) اور جب غلام میں یہ صفتیں نہ پائی جائیں تو خریدار کو اختیار کی بناء پر واپس کرنے کا سبب بن جائے گا کیونکہ خریدار ان صفتوں کے بغیر اپنے پاس رکھنے پر راضی نہیں ہو گا و ہذا يرجع الخ اور یہ حالت یعنی روٹی پکانے والا اور کاتب ہونا یا لہو یا نوعی

اختلاف میں شمار کیا جائے گا کیونکہ اصل اور اغراض میں ان کے درمیان بہت کم فرق ہوتا ہے لہذا ان صفتوں کے نہ ہونے سے اصل عقد فاسد نہ ہوگی جیسے کہ کہ حیوانات میں زور مادہ کا وصف ہوتا ہے اور روئی پکانے والا یا کاتب نہ ہونا ایسا ہو گیا جیسے یہ کہ جائے کہ یہ بالکل صحیح و سالم ہے مگر ویسا نہیں بلکہ عیب دار ہے اس لئے اسے واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا) پھر اگر اس بیع کو بیٹے پر رضی ہو جائے تو پورے ثمن کے عوض یعنی حصے پر بہت ہوئی ہے وہ پورے عوض بغیر کسی کی ویشی کے دے سکتے ہیں کہ اوصاف سے مقابہ میں مستقل کوئی عوض یا دوا نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد میں اوصاف اصل کے تابع ہوتے ہیں جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

توضیح کسی نے ایک غلام اس دعویٰ کے ساتھ بیچا کہ وہ باورچی یا کاتب ہے خریدنے پر یہ حقیقت معلوم ہوئی ہے کہ وہ ان صفتوں سے خالی ہے حکم دل کل

وص ماع عبدالح اگر بتائی ہوئی صفتیں بیع میں موجود نہ ہوں تو خریدار کو حق ہوگا کہ اگر اسی حالت میں اسے رکھنا چاہتا ہے تو غلام کے مطابق پوری رقم یا ثمن داکر دے ورنہ اسے واپس کر دے کیونکہ موجودہ صورت میں غلام کے اندر ایسی صفتیں شرط لگانے کے لائق ہوتی ہیں اسی سے ان کے نہ پایا جانے سے مشتری کو اس کے رد کر دینے کا حق ہوتا ہے کیونکہ مشتری اوصاف کے بغیر اس کی خریداری پر راضی نہیں ہوتا ہے خلاصہ بحث یہ ہے کہ ایسے مرغوب و وصف کی شرط صحیح ہوتی ہے۔ پھر بھی اس وصف کے مقابہ میں مستقل کوئی قیمت یا ثمن نہیں ہے ہذا سب یہ وصف نہیں پایا جائے تو اس کی وجہ سے بیع کو باطل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اسے یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر پسند نہ ہو تو معاہدہ کو خود ختم کر دے اور اگر رکھنا ہی منظور اور مصمت ہو تو ثمن میں کسی کی کراہت بغیر اسے شیخ بن اہم سے لکھ ہے کہ اوصاف شرط کرنے میں اصل یہ ہے کہ جس وصف کے بیان کرے میں دھوکہ نہ ہو وہ جائز ہے اور جس میں دھوکا ہو وہ جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ اس سے بالکل برأت کے معنی لے جائیں چنانچہ اگر کسی نے گائے یا بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ حاملہ یا دودھار ہے تو امام شافعی کے نزدیک اس قول کے مطابق جائز ہے اور ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شرط مجبوس بات سے متعلق ہے جس کا کافی انفرادی یقین نہیں ہو سکتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ شرط کی ہوتی کہ گائے ابھی بھی دودھ دیتی ہے تو جائز ہے جیسے گھوڑے میں یہ شرط کہ وہ دو قدم (ایک خاص خیال کا نام ہے) چلتے ہے یا کہتے ہیں یہ شرط کہ وہ شکار ہے یا زریا مادہ ہونے کی شرط کی تو صحیح ہے۔ اور جب یہ وصف نہ پایا جائے تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ وہ عیب دار ہے پھر وہ بے عیب نکلی تو بھی بیع صحیح ہوگی امام محمد نے کہا ہے کہ اگر غلام پر قبضہ کرنے کے بعد لکھنے والا یا روئی پکانے والا اتنا معمولی پایا کہ کسی طرح اس پر یہ نام صادق آجاتا ہے تو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر اسے شرط کے مطابق نہیں پایا اور کسی وجہ سے اسے واپس کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وہ بیچنے والے سے ثمن کا کچھ حصہ واپس لے لے لیکن ظاہر اور ایہ جو کہ پہلے بیان کی گئی ہے وہی صحیح ہے ورنہ اگر بیع کے وقت ایسی شرط لگالی جس کو شرط کے طور پر بیان کرنا صحیح ہو پھر اس چیز کو اس شرط کے خلاف پایا تو بعض صورتوں میں اس کی بیع فاسد ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح رہتی ہے مگر مشتری کو اس کے قبول کر لینے اور نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور کبھی اختیار بھی نہیں ہوتا ہے مثلاً شرط جو لگائی گئی تھی وہ چیز اس سے بھی بہت پائی گئی۔

اس سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ اگر عقد کے وقت اس چیز کی جو جس بتائی گئی اگر وہ سی جس کی پائی گئی تو اسے اختیار ہوگا اور کپڑوں میں مختلف جس کی مثال ہے ہروی اور مروی ہونا اور روئی و چھل (کھال) وغیرہ کا ہونا اور آدمی میں زور مادہ ہونا یہ دو جس ہیں لیکن دوسرے حیوانات میں ایک ہی جس سمجھا جائے گا یا یوں کہا تھا کہ یہ کھان کا ہے مگر وہ چمڑے کا ٹکڑا یا سفید رنگ کی شرط کی تھی مگر وہ زمین کھایا کسم سے رنگا ہو گا کہا تھا مگر وہ زعفران کا رنگا ہو گا کھایا پختہ اینٹوں سے بنا ہو گا مکان بتایا تھا مگر وہ کچی اینٹوں کا بنا

ہو ہے یا زمین اس شرط پر خریدی تھی کہ اس کے سارے درخت پھدار ہیں۔ مگر اس میں ایک درخت بغیر پھل کے نکلا یا اس شرط پر کہ وہ غلام ہے مگر وہ باندی نکلی یا لگو تھی اس شرط پر خریدی کہ اس کا گنبد یا قوت ہے حالانکہ وہ کالج ہے تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی مف۔ و ہذا یوجع الح اور اوپر کے مسئلہ میں روٹی پکانے والا اور کاتب کا ہونا یا نہ ہونا یہ نوعی اختلاف کی مثال ہے بہر صورت اس میں مطلوبہ وصف نہ ہونے کے باوجود اگر خریدار اس سے راضی ہو جائے تو اس کی بتائی ہوئی پوری قیمت یعنی ثمن لازم ہوگی اس میں کم کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد کرتے وقت اوصاف تابع ہو جاتے ہیں جیسا کہ کپڑوں کی مثال میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے ف یعنی زمین پاکیزے کو گز سے ناپ کر خریدنے میں ہے جبکہ ہر گز کی علیحدہ قیمت نہ ہو اس میں بتایا گیا ہے کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہے اس بناء پر زمین بیچنے سے اس میں لگے ہوئے درخت ذکر کے بغیر ہی داخل ہو جاتے ہیں اور چونکہ کاتب ہونے پانے ہونے میں اصل غرض میں فرق کم آتا ہے اس لئے یہ نوعی اختلاف کے مانند ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے ایک فخر اس شرط پر خرید اکہ وہ ماوہ ہے مگر وہ نہ تھا یا اس شرط سے کہ وہ اونٹنی ہے مگر معلوم ہوا کہ وہ اونٹ ہے یا غلام اس شرط پر خرید اکہ اسے کار دہار کرنا آتا ہے مگر معلوم ہوا کہ اسے کار دہار سے کوئی تعلق نہیں ہے یا اسی کی طرح کوئی دوسری مثال ہو تو بیع جائز ہوتی ہے مگر خریدار کو اختیار ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ غلام کاتب نہیں ہے تو بھی مشتری کو اختیار ہوگا جیسے اس شرط پر خرید اکہ وہ بے عیب ہے مگر اس میں عیب نکل آیا اس صورت میں اگر رکھنا نہ چاہے تو واپس کر دے اور اگر یہ شرط ہو کہ یہ عیب دار ہے مگر وہ بے عیب تھا۔ بعد میں وہ پھر عیب دار ثابت ہو گیا تو اس کی بیع لازم ہو جائیگی۔ اور واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حیوانات میں زراور مادہ کا اختلاف اس لئے کہا کہ اگر آدمیوں میں ایسا ہو مثلاً غلام کہہ کر بیچا مگر وہ باندی نکلی یا اس کے برعکس ہو تو چونکہ ان کے مقصد اصل میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

باب خیار الرؤیة

ومن اشترى شئنا لم يرہ فالبيع جائز وله الخيار اذا رآه ان شاء اخذه بجميع الثمن و ان شاء رده وقال الشافعي لا يصح العقد اصلا لان المبيع مجهول ولنا قوله من اشترى شئنا لم يرہ فله الخيار اذا رآه ولا ان الجهالة بعدم الرؤیة لا تفضی الى المازعة لانه لو لم يوافقہ يردہ فصار كجهالة الوصف في المعايين المشار اليه وكذا اذا قال رضيت ثم رآه له ان يردہ لان الخيار معلق بالرؤیة لما روينا فلا يشتر قبلها وحق الفسخ بحكم انه عقد عبر لا رم لا بمقتضى الحديث ولان الرضا بالشئ قبل العلم باوصافه لا يتحقق فلا يعتبر قوله رضيت قبل الرؤیة بخلاف قوله رددت.

ترجمہ باب خیار رؤیت کے بیان میں جس شخص نے کوئی ایسی چیز خریدی جو نہیں دیکھی ہے تو اس کی خرید جائز ہوگی لیکن وہ جب بھی اسے دیکھے گا اس کو خیار الرؤیہ ہوگا یعنی اگر اسے رکھنا چاہے تو مقرر کئے ہوئے پورے مال کے عوض رکھے ورنہ اسے واپس کر دے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ عقد بیع صحیح نہیں ہے کیونکہ بیع مجہول ہے (یعنی بغیر دیکھی ہوئی چیز ایک مجہول اور نامعلوم بیع ہے) اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس نے ایسی چیز خریدی جو نہیں دیکھی ہے تو وہ اسے جب بھی دیکھے اسے اختیار ہوگا (ف) اس سے معلوم ہوا کہ بیع صحیح ہے اور مشتری کو اس بیع کے دیکھتے وقت خیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے اسے قبول کر کے رکھ لے یا واپس کر دے یہ حدیث دارقطنی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے لیکن ضعیف ہے اور ابن ابی شہر رضی اللہ عنہ نے بھی ایک مرسس روایت کی ہے وہ بھی ضعیف ہے ابن حزم نے کہا ہے کہ جب غائب چیز کا وصف بیان کر دیا گیا اور مشتری کو اس کے دیکھنے کے وقت فیصلہ کرنے کے لئے اختیار بھی دیا گیا تو کسی قسم کا دھوکہ باقی

نہ راہ اور یہ دستور اب تک مسلمانوں میں جاری ہے کہ اہل اسلام اپنی ان زمینوں کو جو دور دراز علاقوں میں ہوتی ہیں ان کے حالات و صفات بتاتے ہوئے انہیں فروخت کرتے رہتے ہیں چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی زمین کو جو کوفہ میں تھی حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ فروخت کی حالانکہ ان دونوں میں سے ایک نے بھی وہ زمین نہیں دیکھی تھی پس جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ نے یہ فیصلہ سنایا کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار حاصل ہے اور امام شافعی سے پہلے کسی نے بھی ایسی بیع سے منع کیا تھا نہیں ہمیں معلوم نہیں ہے اور یہ کہ انہوں نے کیوں منع کیا تھا۔ ہ۔ ع۔ و۔ لوان الجہالة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ پہلے نہ دیکھنے کی وجہ سے ایسی جہالت اور ایسی خرابی نہیں آتی ہے کہ جس سے جھگڑے تک کی نوبت آجائے کیونکہ اگر صحیح واقعہ اس کے موافق یا پسند نہ ہو تو اسے واپس کر دے گا حالانکہ صرف وہی اور اتنی جہالت بیع کو فاسد کرتی ہے جس سے جھگڑا پیدا ہو تو مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی جیسے وہ چیز جو آنکھوں کے اشارہ سے یا دور سے دیکھ کر جانی گئی ہو مگر اس کا وصف نامعلوم بلکہ مجہول ہو ف مثلاً سامنے میں رکھے ہوئے کپڑے کو خرید اگر اس میں کتنے گز ہیں یہ ابھی نہیں معلوم ہوا تو اس وصف کے مجہول ہونے کے باوجود بالاتفاق اس کپڑے کی بیع جائز ہے اس کا صرف وصف مجہول ہے اسی لئے اس کے دیکھنے کے بعد خریدار کو اس کے واپس کرنے کا اختیار ہو گا تو جیسے کہ اشارہ کر کے بتائے ہوئے کپڑے کو بیچنے سے اس کے وصف کی جہالت کے باوجود اس میں نزاع نہیں ہوتا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر چیز کو دیکھنے سے پہلے ہی اپنا اختیار ختم کر دے تو وہ ختم نہیں ہو گا اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے خریدنے کے بعد دیکھنے سے پہلے یہ کہا میں اس مال سے راضی ہوں اس کے بعد اس نے دیکھا تو اس کو واپس کرنے کا اختیار باقی رہے گا اور اس نے پہلے جو اپنا اختیار ختم کیا ہے وہ لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ اختیار تو دیکھنے پر موقوف ہے اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے کی ہے اس لئے اس کے دیکھنے سے پہلے اختیار حاصل نہ ہو گا ف یعنی اس گزشتہ حدیث میں فرمایا ہے کہ جس وقت دیکھے اس وقت اس کو رد کرنے کا اختیار ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اختیار اس وقت ہو گا جب اس کو دیکھے لہذا دیکھنے سے پہلے خود سے اختیار حاصل نہیں ہوا اسی لئے اس خیال کو ساقط کرنا صحیح نہ ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ اس بناء پر اسے دیکھنے سے پہلے ہی بیع کو فسخ کرنا درست نہیں ہونا چاہئے حالانکہ صریح قول کی مطابق اس کو دیکھنے سے پہلے بھی بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنے کا حق اس بناء پر ہے کہ یہ عقد لازمی نہیں ہے یعنی یہ حکم اس حدیث کے تقاضے کی بناء پر نہیں ہے ف یعنی بغیر دیکھے ہوئے چیز کو خریدنے کا عقد اگرچہ صحیح ہو جاتا ہے پھر بھی اس وقت تک لازم نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس بیع کو رد کر دے اور یہ رد کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حدیث میں اس کو رد کرنے کا اختیار ہے کیونکہ حدیث کا منشا اور تقاضہ صرف دیکھنے کے بعد واپس کرنے کا ہے اور موجودہ مسئلہ میں بیع کو لازم نہ ہونے سے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اس لئے اپنا اختیار ساقط کرنے کا اختیار اس وقت ہے جب کہ وہ بیع کو دیکھ لے اسے پہلے ساقط کرنا لغو ہے کیونکہ حدیث کی رو سے جو اسے اختیار حاصل ہوا ہے اس وقت ہے جب کہ بیع کو دیکھ لے۔ ولان الرضاء الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کسی چیز کے اوصاف معلوم ہونے سے پہلے اس سے پوری رضامندی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے دیکھنے سے پہلے یہ کہنا کہ میں راضی ہو گیا معتبر نہیں ہو سکتا اس کے برخلاف یہ کہہ دینا کہ میں نے اسے رد کر دیا ہے ف کیونکہ دیکھے بغیر بھی رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس لئے کہ رد کرنے کے لئے اس کے اوصاف کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

توضیح: باب خیار رویت کا بیان خیار رویت کے معنی اور اس کا حکم اختلاف ائمہ دلائل

من اشترى شياء الخ یعنی اس اختیار کا بیان جو مشتری کو صحیح دیکھنے کے وقت از خود حاصل ہوتا ہے یعنی یہ اختیار کسی شرط کے بغیر ہوتا ہے البوہرہ اور بیع لازم ہونے سے مانع ہوتا ہے اگر دیکھنے سے پہلے کوئی صراحت کے ساتھ اس حق کو ساقط کر دے تو بھی ساقط نہیں ہوتا ہے البدائع اور اگر دیکھنے سے پہلے اجازت دے دی تو بھی اس کا یہ خیال باقی رہتا ہے کہ دیکھنے کے بعد اگر چاہے

تو ایس کر دے المضمورات اگر دیکھے بغیر چاہے تو فتح کر دے یہی ائمہ مشائخ کا قول ہے اور صحیح ہے اصغری قول مختار یہ ہے کہ اس حق کے لئے کوئی زمانہ محدود نہیں ہے بلکہ یہ حق اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ اس سے ایسا کوئی کام پایا جائے جس سے یہ خیال باطل ہو تا ہو الفتح اور یہی صحیح ہے لہذا اختیار رویت ساقط ہونے سے پہلے بائع کو مشتری سے ٹمن کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے مف اور جیسے ہی یہ اختیار مشتری کو بیع میں حاصل ہوتا ہے ایسے ہی بائع کو بھی ٹمن میں حاصل ہوتا ہے القاضی خان اس حق کے ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ بیع ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہوتی ہو اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو یہ اختیار ثابت نہ ہو گا البتہ الفتح اور کیلی اور وزنی چیزیں اگر معین ہوں تو ان میں بھی ثابت ہو گا اسی طرح چاندی اور سونے کے ٹکڑوں اور ان کے برتنوں میں بھی ثابت ہو گا اور جو چیز ملکیت میں اس طرح آئے کہ وہ پہلے سے کسی کے ذمہ میں بطور قرض ہے تو اس سے اختیار ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے سلم اور درہم اور دینار اور غیر معین تاپنے اور تولنے والی چیزیں القاضی خان اور صرف ایسے عقد میں اختیار ثابت ہوتا ہے جو رد کرنے سے فسخ ہو جاتا ہو جیسے کرے پر دینا بٹوارہ کرنا اور خریدنا وغیرہ اور ایسے عقود جو فسخ نہیں ہو سکتے ان میں اختیار بھی ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے مہر یا خلع کا عوض وغیرہ الذخیرہ اختیار رویت میراث نہیں ہوتا ہے یعنی اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایسا شخص مر جائے تو اس کے وارث کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے شرح الطحاوی۔

قال ومن باع مالم يره فلا خيار له وكان ابو حنيفة يقول اولاه الخيار اعتبار ابختيار العيب و خيار الشرط وهذا لان لزوم العقد بتمام الرضاء زوالاً وثبوتاً ولا يتحقق ذلك الا بالعلم باوصاف المبيع وذلك بالرؤية فلم يكن البائع راضياً بالزوال ووجه القول المرجوع اليه انه معلق بالشراء لما روينا فلا يثبت دونه و روى ان عثمان بن عفان باع ارضا بالبصرة من طلحة بن عبيد الله فقبل لطلحة انك قد غبت فقال لي الخيار لاني اشتريت مالم اره وقبل لعثمان انك قد غبت فقال لي الخيار لاني بعث مالم اره فحكما بينهما جبير بن مطعم ففضي بالخيار لطلحة وكان ذلك بمحصر من الصحابة.

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اگر بیع کے مالک نے ایسی چیز فروخت کی جو اس نے پہلے نہیں دیکھی تھی تو اسے کوئی اختیار نہ ہو گا (ف) یعنی بائع اپنی کوئی چیز بغیر دیکھے فروخت کرے تو اسے اس بیع کے رد کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے امام ابو حنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ اختیار عیب اور اختیار شرط پر قیاس کرتے ہوئے بائع کو اختیار رویت بھی ہوتا ہے یعنی جیسے بائع کو اختیار عیب اور اختیار شرط حاصل ہے ویسے ہی اختیار رویت بھی حاصل ہے اس قول کی وجہ یہ تھی کہ عقد کا لازم ہونا پوری رضامندی پر موقوف ہوتا ہے شرط زوال کی صورت میں ہو یا ثبوت کی صورت میں ہو یعنی ملکیت کو زائل کرنے میں اور ملکیت کو حاصل کرنے میں بہر صورت پوری رضامندی چاہئے اس کے بعد ہی عقد لازم ہو گا اور اس پر پوری رضامندی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ بیع کے اوصاف معلوم نہ ہو جائیں اور اس کے اوصاف کا معلوم ہونا اس کے دیکھنے پر موقوف ہوتا ہے اسی لئے بائع کا اپنے ملک کے زائل کرنے میں پورے طور پر چونکہ پوری رضامندی نہیں پائی جاتی ہے اسی لئے عقد بھی لازم نہیں ہوتا ہے (ف) الحاصل بائع کو بھی فسخ کا اختیار حاصل ہوتا ہے مگر بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ یہ اختیار رویت صرف مشتری کو ہوتا ہے بائع کو نہیں ہوتا۔ ووجه القول المرجوع اليه الفتح یعنی جس قول کی طرف امام اعظم نے رجوع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دیکھنے کا اختیار خریدنے سے تعلق رکھتا ہے جس کی دلیل اوپر میں بیان کی ہوئی حدیث ہے یعنی جب دیکھے گا اس کو اختیار حاصل ہو گا اس لئے خریداری کے بغیر یہ اختیار حاصل نہیں ہو سکتا ہے یعنی بائع کو اختیار نہیں ہو گا اس دعویٰ کی تائید حضرت عثمان بن عفان کے واقعہ سے ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنی ایک زمین جو بصرے میں تھی حضرت طلحہ بن عبد اللہ کے ہاتھ فروخت کی اس پر حضرت طلحہ سے یہ کہا گیا کہ اس زمین کے خریدنے میں آپ کو نقصان ہوا ہے تو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز خریدی جس کو میں نے نہیں دیکھا اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی کہا گیا کہ آپ کو نقصان ہوا تو

فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو میں نے نہیں دیکھی ہے اس اختلاف کی بناء پر دونوں حضرات نے جبر بن مطعم کو اپنے معاملے میں حکم طہر لیا تو انہوں نے یہ فیصلہ سنایا کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار ہے اور یہ واقعہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مجمع میں پیش آیا ہے اگر واقعہ اس کے خلاف ہو تا تو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس پر خاموش نہ رہ سکتے تھے کیونکہ حق بات پر خاموش رہنا معصیت ہے حالانکہ اللہ و عزوجل نے قرآن شریف میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ وصف بیان فرمایا کہ وہ حق بات میں کسی کی علامت سے نہیں ڈرتے اس لئے اس موقع پر یہ ممکن نہیں تھا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس پر خاموش رہ جاتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے خلاف نہیں ہو سکتا ہے حاصل یہ نکلا کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بات پر اتفاق کیا کہ خیر بائع کو نہیں ہوتا ہے صرف مشتری کو ہوتا ہے۔ م

توضیح اگر بائع نے اپنی ایسی چیز فروخت کی جسے اس نے نہیں دیکھا ہے تو سے حق الرویہ حاصل ہو گیا نہیں حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

ثم حیار الرویۃ غیر موقت بل یبقی الی ان یوجد ما یطله و ما یطل حیار الشرط من تعبت او تصرف یطل حیار الرویۃ ثم ان کان تصرفا لا یمکن رفعه کلا عتاق والتدبیر ونصرفا یوجب حقا للعیر کالعیع المطلق والرهس والاجارة یطله قبل الرویۃ وبعدھا لانه لما لم تعدر الفسخ فطل الحیار وان کان تصرفا لا یوجب حقا للعیر کالعیع بشرط الحیار والمساومة والہبۃ من غیر تسلیم لا یطله قبل الرویۃ لانه لا یزب علی صریح الرضاء ویطله بعد الرویۃ لو حود دلالۃ الرضاء

ترجمہ پھر واضح ہو کہ خیار الرویۃ کسی وقت تک کے لئے محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ جسے اختیار ہو وہ اس میں ایسا کام کر بیٹھے جس سے خیار باطل ہو جائے اور ہر وہ عیب یا وہ تصرف اور عمل جو خیار شرط کو باطل کرتا ہے وہ خیار الرویۃ کو بھی باطل کرتا ہے پھر اگر ایسا تصرف ہو کہ اسے فسخ کرنا ممکن نہ ہو جیسے غلام (مبجع) کو آزاد کرنا یا یہ رہن یا اجارہ پر دینا تو یہ سب خیار الرویۃ کو باطل کر دے گا دوسرے کا حق پیدا کرتا ہو جیسے بیع مطلق یعنی کسی شرط کے بغیر بیع یا جیسے رہن یا اجارہ پر دینا تو یہ سب خیار الرویۃ کو باطل کر دے گا خواہ یہ تصرف اس کو دیکھنے سے پہلے ہو یا اس کے دیکھنے کے بعد ہو کیونکہ جب عقد اس طرح لازم ہو گیا تو اسے فسخ کرنا ممکن نہیں رہا اس لئے خیار باطل ہو گیا اور اگر ایسا تصرف ہو جو کسی دوسرے کے حق کو واجب نہیں کرتا ہو جیسے شرط کے ساتھ بیچنا اور بیچ کے لئے حوالہ کرنا اور تینہ دینے بغیر یہہ کرنا تو یہ تصرف خیار رویت کو باطل نہیں کرتا ہے جبکہ دیکھنے سے پہلے تصرف ہو ہو کیونکہ یہ تصرف مرا کے ساتھ رضامندی کو ساقط کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے اور اگر دیکھنے کے بعد یہ تصرف ہو تو خیار کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ یہاں بھی رضامندی پائی جاتی ہے مگر صراحتہ نہیں بلکہ دلالت ہے حاصل یہ ہو کہ جس طرح دیکھنے کے بعد صراحتہ رضامندی کے ساتھ خیار ساقط ہوتا ہے اس طرح رضامندی کی دلالت پائی جانے سے بھی خیار ساقط ہو جاتا ہے

توضیح خیر لرؤیۃ کب تک باقی رہتا ہے اور کس وقت اور کن کن باتوں سے ساقط ہوتا ہے

قال ومن نظر الی وجه الصرة الالی ظاهر الثوب مطویا الالی وجه الحارۃ الالی وجه الداسة وکفلھا فلاحیار له والاصل فی هذا ان رؤیۃ جمیع المبیع غیر مشروط بالتعذر فیکنفی برویۃ مادل علی العلم بالمقصود ولو دخل فی البیع اشیاء فان کان لا یساوت احادھا کالمکیل والمورون وعلامته ان یعرض بالنموذج یکفی برویۃ واحد منها الا اذا کان الباقی اوداممارای فحیث یكون له الحیار ان کان یساوت احادھا کالثیاب والدواب لاند من رؤیۃ کل واحد منها والجور والبیض من هذا القیل فیما ذکره الکرحی وکان یبعی ان یکون مثل الحطة والشعیر لکونها متقاربة اذ اثبت هذا فقول النظر الی وجه الصرة کاف لانه یعرف وصف

البقیۃ لانہ مکمل یعرض بالمودح وکذا النظر الی ظاهر الثوب مما یعلم البقیۃ الا اذا کان فی طیه مایکون مقصودا کموضع العلم والوجه هو المقصود فی الادمی وهو الکفل فی الدواب فیتعبر رؤیۃ المقصود ولا یعتبر رؤیۃ غیرہ وشرط بعضهم رؤیۃ القوائم والاول هو المروی عن ابی یوسف وہی شاة اللحم لاند من الحسن لان المقصود وهو اللحم یعرف بہ وہی شاة البقیۃ لاند من رؤیۃ الصروع وفیما یطعم لاند من الدوق لان ذلك هو المعروف للمقصود

ترجمہ جس شخص نے اناج وغیرہ کی ڈھیری کو یا تہہ کئے ہوئے تھان کو اوپر سے دیکھ لیا یا باندی کا چہرہ یا چوپایہ کا چہرہ اور اس کے پٹھے اور سرین (چوڑا) دیکھ لئے تو اس کا خیار رؤیت اب باقی نہیں رہا (ختم ہو گیا) رؤیت کے ختم ہونے میں اصل بات یہ ہے کہ منبع کے ہر حصہ و درجہ کو دیکھنا ضروری نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہونا انتہائی مشکل اور ناممکن کی حد تک پہنچ جاتا ہے اس لئے نمونہ صرف اتنے سے حصہ کو دیکھ لینا کافی سمجھ جائے گا جس کے دیکھ لینے سے اصل مقصود حاصل ہو جائے اور اُمرِ منبع میں ایک ہی جنس کی کئی چیزیں موجود ہوں تو پھر دو صورتیں ہوں گی یعنی ان کے افراد کے درمیان آپس میں کوئی فرق ہو گیا نہیں) اگر ان کے افراد میں فرق نہ ہو جیسے کہیں اور ذہنی چیزیں ہیں اس کی پہچان یہ ہے کہ اصل منبع کو دیکھنے دکھانے کے طور پر تھوڑی چیز نمونہ میں پیش کی جاتی ہو تو ان میں سے صرف ایک کا دیکھ لینا کافی سمجھ جائے گا یعنی اس کے دیکھنے کا حق ختم ہو جائے گا ہاں اگر دیکھے ہوئے کے مقابلہ میں بقیہ چیزیں کم تر اور خراب ہوں یعنی نمونہ میں اچھی چیز دکھ دی گئی ہو تو اس صورت میں اس کا خیار رؤیت باقی رہے گا (اس نئے اگرچہ ہے تو واپس کر سکے گا) اور اگر اس کے افراد میں فرق ہوتا ہو جیسے کپڑے کے تھان اور چوپایوں میں تو ان میں سے ہر ایک کو دیکھنا ضروری ہو گا خروٹ اور مرغی کے انڈوں کا بھی یہی حکم ہے یہ حکم لازم کرنی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق ہے خروٹ اور مرغی کے انڈوں کا حکم گیسوں اور جو کے جیسا ہونا چاہئے کیونکہ اس کے افراد ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوتے ہیں یہی اصح قول ہے اور جب اس کا قاعدہ بتا دیا گیا تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ڈھیری کو اوپر سے دیکھ لینا کافی ہے کیونکہ بقیہ کا وصف اوپر کے دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ ناپ کر دینے کی چیز ہے جو نمونہ کے طور پر دکھائی جاتی ہے اسی طرح تھان کو اوپر سے دیکھ لینے سے باقی کپڑوں کا وصف بھی معلوم ہو جاتا ہے لہذا اگر تہہ کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو مقصود ہو جیسے اس کے پھول بوئے وغیرہ تو سے اندر سے دیکھنا بھی ضروری ہو گا آدمی میں اس کا چہرہ دیکھ لینا کافی ہوتا ہے کیونکہ اصل مقصود یہی ہوتا ہے اسی سے بقیہ اعضاء پر حکم لگایا جاتا ہے مقصود سے ملدہ دوسرے حصوں کو دیکھنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی اس کے دیکھنے کا حق باقی رہ جائے گا وہ حق ختم نہ ہوگا۔ بعضوں نے جانوروں کے ہاتھوں اور پیروں کے دیکھنے کی بھی شرط لگائی ہے پہلا قول جتنی جانور کا چہرہ اور اس کی پیٹھ دیکھنے کے بارے میں ابو یوسف سے مروی ہے اور گوشت کے لئے جو بکری خریدی جائے اس کو ہاتھ سے نٹول کر دیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اس میں گوشت جو اصلی چیز ہے وہ اس طرح پہچانا جاتا ہے اور جو بکری پانے کے لئے خریدی جا رہی ہو اس میں اس کے تھنوں کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے اور جو چیز کھانے کے لئے خریدی جاتی ہو اس میں سے چکھنا ضروری ہے کیونکہ اس کا مقصود چکھنے سے ہی معلوم ہوتا ہے۔

توضیح جو چیز خریدی جا رہی ہو اس کے کس کس حصہ بدن کو دیکھ لینے سے دیکھنے کا حق ہو جاتا

ہے اس کے بارے میں ایک اصل۔ اختلاف۔ حکم۔ دلائل

قال ومن نظر الح ترجمہ سے مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

قال وان رأى صاحب الدار فلا خيار له وان لم يشاهد بيوتها وكذلك اذا رأى خارج الدار اورای اشجار السنان من خارج و عند رفر لاند من دخول داخل البيوت والاصح ان حوالب الكتاب على وفاق عاداتهم في

الامیة فان دورهم لم تكن متفاوتة يومئذ فاما اليوم فلا بد من الدخول في داخل الدار للتفاوت والنظر الى الظاهر لا يوقع العلم بالداحل قال ونظر الوكيل كنظر المشتري حتى لا يرده الامن عيب ولا يكون نظر الرسول كنظر المشتري وهذا عندنا في حصة وقالوا هما سواء رله ان يرده قال معناه الوكيل بالقص فاما الوكيل بالشراء فرؤيته تسقط الحبار بالاجماع لهما انه توكل بالقص دون اسقاط الخيار فلا يملك ما لم يتوكل به وصار كخيار العيب والشرط والاسقاط قصدا وله ان القص نوعان تام وهو ان يقصه وهو يراه وناقص وهو ان يقصه مستورا وهذا لان تمامه تمام الصفقة ولا تتم مع بقاء خيار الرؤية والموكل ملكه بنوعه فكذا الوكيل ومتى قص الموكل وهو يراه سقط الخيار فكذا وكيل لاطلاق التوكيل وادا قصه مستورا انتهى التوكيل بالقص منه فلا يملك اسقاطه قصدا بعد ذلك بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام الصفقة فيتم القص مع بقاءه وخيار الشرط على الخلاف ولو سلم فالموكل لا يملك التام منه فانه لا يسقط بقصه لان الاختار وهو المقصود بالخيار يكون بعده فكذا لا يملكه وكيله وبخلاف الرسول لانه لا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة ولهذا لا يملك القص والتسليم اذا كان رسولا في البيع

ترجمہ اور قدوری نے کہا ہے کہ اگر کسی نے گھر کے صحن کو دیکھ لیا تو اس کے دیکھنے کا حق باقی نہیں رہا اگرچہ اس کے اندر وہنی حصے کروں کو نہ دیکھ ہو اسی طرح اگر گھر کے باہر کے حصہ کو دیکھ لیا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ تو بھی کافی ہے اور امام زفر کے نزدیک کروں اور کوٹھڑیوں میں داخل ہونا بھی ضروری ہے قول اصح یہ ہے کہ اس کتاب (متن) میں جو کچھ مذکور ہے وہ کوفہ اور بغداد والوں کی عادت کے مطابق کہا گیا ہے کیونکہ ان کی عمارتیں ایسی ہی ہوتی تھیں (ایک جیسی ایک نقشہ کی) اسی لئے ان کے زمانہ میں ان کے گھر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے تھے لیکن اس زمانہ میں تو اندر داخل ہو کر دیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اب مکانوں کی بناوٹ میں بہت فرق ہوتا ہے اور ظاہر کو دیکھ لینے سے اندر کا علم نہیں ہوتا ہے (ف لہذا اس زمانہ میں امام زفر کے قول کے موافق فتویٰ ہو گا قال ونظر الوكيل الحمام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اور مشتری کے وکیل کا دیکھنا اصل مشتری کے دیکھنے کے برابر ہے اسی لئے اس وکیل کے دیکھ لینے کے بعد صل مشتری کو واپس کرنے کا حق نہیں ہو گا البتہ اگر اس میں کوئی عیب موجود ہو تو اس عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور بیچی (صرف خبر مانے لے جانے والے) کا دیکھنا مشتری کے دیکھنے کے مثل نہیں ہے یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ بیچی و وکیل دونوں حکم میں مساوی ہیں یعنی ان دونوں کے دیکھنے پر بھی مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو گا۔ مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ وکیل سے مراد وہ وکیل ہے جو مکان یا زمین پر صرف قبضہ کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہو لیکن وہ وکیل جو خریداری کے لئے مقرر کیا گیا ہو اس کا دیکھنا بالاجماع خيار ساقط کرتا ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کا وکیل صرف قبضہ کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے خیار کو ساقط کرنے کے لئے نہیں مقرر کیا گیا ہے پس وہ شخص جس کام کا وکیل ہی نہیں ہے وہ اس کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے خیار عیب و خیار شرط یا قصد اختیار رویت کو ساقط کرنا ہے اور امام (ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں قبضہ کامل اور وہ اس طرح کہ مبیع کو دیکھتے ہوئے اس پر قبضہ کرے اور دوم قبضہ ناقص یعنی ایسی مبیع پر قبضہ جو نظروں کے سامنے نہ ہو بلکہ نظروں سے اوجھل ہو اس وجہ سے کہ صفقہ پورا ہو سنے سے ہی قبضہ پورا ہوتا ہے حالانکہ خیار رویت باقی رہتے ہوئے صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے پھر جب موکل کو دونوں قسم کے قبضہ کا اختیار ہے تو وہی اختیار وکیل کو بھی ہو گا اور جب موکل نے مبیع کو دیکھتے ہوئے اس پر قبضہ کیا ہے تو اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے تو یہی حکم وکیل کے بارے میں بھی ہو گا کیونکہ توکیل (وکیل بنانا مطلق ہے جو اس کی دونوں قسموں (کامل اور ناقص) قبضہ کو شامل ہے اور اگر وکیل نے مبیع پر اس حال میں قبضہ کیا ہے کہ وہ نظروں سے پوشیدہ ہو تو اسی ناقص قبضہ پر اس کی وکالت پوری ہو گئی اس لئے اس کے بعد وکیل کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اپنے ارادہ سے خیار رویت کو ختم کر دے خلاصہ

بحث یہ ہوا کہ قبضہ کے لئے کسی وکیل کو قصد اختیار کے باطل کر دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ قبضہ کامل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا اختیار ختم ہو جائے یہاں تک کہ اگر ناقص قبضہ کیا تو اس کا اختیار باقی رہتا ہے۔ اور اختیار عیب اور اختیار شرط پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے بخلاف خيار العيب الخ. بخلاف خيار عيب کے کیونکہ یہ صنف پورا ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے یعنی اختیار عیب باقی رہتے ہوئے بھی قبضہ پورا ہو جاتا ہے اور اختیار شرط میں اختلاف ہے (اور قول اصح یہ ہے کہ اگر اختیار شرط پر کوئی چیز خریدی تو اس کے وکیل کا اس پر قبضہ کر لینے سے اختیار رویت ساقط ہو جاتا ہے) اور اگر اختیار شرط کے باقی رہنے کو تسلیم کر لیا جائے تو مؤکل قبضہ تام کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ناقص قبضہ کا مالک ہوتا ہے کیونکہ اس کے قبضہ کرنے سے اختیار شرط ساقط نہ ہوگا کیونکہ اختیار شرط سے جو مقصود ہے یعنی اچھے برے کو پہچاننا غور و فکر کرنا وہ تو قبضے کے بعد ہی ہوگا اسی طرح اس کے وکیل کو بھی مکمل قبضہ کا اختیار نہ ہوگا برخلاف اپنی اور محض خبر رساں کے کہ اسے نہ تو قبضہ کامل کا اختیار ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ ناقص کا اختیار ہوتا ہے بلکہ اسے صرف پیغام پہنچانے کا اختیار ہوتا ہے اسی لئے جب کوئی بیع میں اپنی ہو تو دام وصول کرنے یا مجمع حوالہ کرنے کا اسے اختیار باطل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: گھر۔ باغ۔ کپڑے کے تھان کے خریدار کو خيار الرویۃ تک رہتا ہے مشتری کی طرف سے اس کے وکیل یا اپنی کا دیکھنا اس کے خيار الرویۃ کو باقی رکھتا ہے یا ختم کر دیتا ہے تفصیل مسئل۔ احکام۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل۔

قال وان رانی صحن الدار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو زمین کے اندر چھپی اور وہی ہوئی رہتی ہے جیسے پیاز و بہن و گاجر و مولیٰ وغیرہ پھر اس نے اس میں سے دو چار دیکھ لیں تو جب تک کہ وہ ساری چیز نہ دیکھ لے اس کا اختیار ختم نہ ہوگا یہ قول امام اعظم کا ہے اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر اس میں سے اتنی تھوڑی دیکھ لے جس سے باقی کا حال معلوم ہو جاتا ہے اور اس پر راضی ہو جائے تو باقی کے دیکھنے کا اختیار ختم ہو جائے گا السراج نمبر ۱۲ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا بائع نے خود ہی اتنی چیز زمین سے اکھڑی جو پیانہ یا وزن میں آتی ہے اور مشتری اسے دیکھ کر راضی ہو گیا تو کل کی بیع لازم ہوگئی بشرطیکہ باقی مال بھی اسی جیسا ہو نمبر ۱۳ اگر مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر اکھاڑی اگر وہ چیز اتنی ہو کہ اس کا کچھ عوض یا شے ہو سکتا ہو تو اس پر کل کی بیع لازم ہو جائیگی القاضی خان اگرچہ کھیت کے کسی جانب سے کچھ نہ نکلے الخیطی ہی مختار ہے (الفتح) نمبر ۱۴ اور اگر اس نے صرف اتنا سامان اکھاڑا جس کی کچھ قیمت نہ لگائی جاتی ہو تو اس کا اختیار باقی رہ جائے گا باطل نہ ہوگا یہ سارے اقوال امام ابو یوسف کے ہیں اور اسی پر فتویٰ ہے القاضی خان۔ ھ

قال وبيع الاعمی وشراه حائز وله الخيار اذا اشترى لانه اشترى مالم يره وقد قررناه من قبل ثم يسقط خياره بحسنه المبيع اذا كان يعرف بالجنس وبشبهه اذا كان يعرف بالشئ وبدوقه اذا كان يعرف بالدوق كمافي البصير ولا يسقط خياره في العقار حتى يوصف له لان الوصف يقام مقام الرؤية كمافي السلم وعن ابی یوسف انه اذا وقف في مكان لو كان بصير الراہ وقال قدر ضیت سقط خياره لان التشبيه يقام مقام الحقيقة في موضع المحر كتنحريك الشفتين يقام مقام القرلة في حق الاخروس في الصلوة واحراء الموسى مقام الحلق في حق من لا شعر له في الحج وقال الحسن يوكل وكيلا يقبضه وهو يراه وهذا شبه بقول ابی حنيفة لان رؤية الوكيل رؤية الموكل علی ما مر انفا

ترجمہ قدوری نے کہا ہے کہ اندھے کا بچپنا اور خرید نادونوں جائز ہے اور خریداری کی صورت میں اسے بھی خيار حاصل ہوگا

کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جو اس نے نہیں دیکھی ہے یہ مسئلہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں (ف) اور جس چیز کو وہ بیچے گا اس میں اسے خیر رویت نہیں ہوگا) پھر اندھے کا یہ خیال رویت باطل ہو جاتا ہے ٹول کر چھونے سے جبکہ وہ چیز ٹول کر چھونے سے پہچانی جاتی ہو، اور سو گھننے سے بھی جبکہ وہ چیز سو گھننے سے بھی پہچانی جاتی ہو اور چکھنے سے بھی جبکہ وہ چیز چکھنے سے پہچانی جاتی ہو یعنی سناٹھ و اوس جیسا ان کا حکم بھی ہے والا بسفط حیارہ الح اور عقار (غیر منقولہ جامدات کے خریدنے میں تاہم اندھے کا خیال رویت ساقط نہیں ہوگا یعنی باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کے سامنے اس جامدات کا وصف بیان کر دیا جائے یہی قول صحیح ہے اور درخت پر گئے ہوئے پھلوں کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ ہاں اور کسی چیز کو اچھی طرح پہچاننے کے لئے اس کے بارے میں جتن ممکن ہو وصف بیان کرنا چاہئے کیونکہ وصف بھی دیکھنے کے قائم مقام اور اس کے حکم میں ہو جاتا ہے جیسے کہ بیع ستم میں ہوتا ہے و امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب اندھا آدمی ایسی جگہ پر کھڑا ہو جائے کہ اگر وہ آنکھوں والا ہوتا (آنکھیں ہوتیں) تو بیع کو وہ خود دیکھ لیتا اور وہاں پر اس اندھے نے کہا کہ میں اس ماں یا چیز سے راضی ہو گیا ہوں تو اس کا خیال رویت ختم ہو جائے گا کیونکہ جس صورت میں مجبوری اور عاجزی ہو وہاں مشابہت اور تشبیہ بھی حقیقت کے قائم مقام مان لی جاتی ہے جیسے گونگے کے لئے نماز میں اس کا صرف ہونٹ بلانا ہی قرأت کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے اسی طرح حج کے موسم میں جس کے سر پر بل بالکل نہیں ہوتے اس کے لئے سر پر استرا پچھیر لینا ہی ہال منڈانے کے قائم مقام ہو جاتا ہے لیکن حسن نے کہا ہے کہ ایسے نابینا کو چاہئے کہ وہ کسی شخص کو اپنا وکیل بنادے کہ وہ سمجھ بوجھ اور دیکھ بھل کر کے اس کی بیع پر قبضہ کر لے یہ قول امام ابو حنیفہ کے قول سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک وکیل کا دیکھنا منوکل کے دیکھنے کے مانند ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح نابینا شخص خرید و فروخت کس طرح کرے اسے دوسرے آنکھ والوں کی طرح خیال

رویت وغیرہ ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وبيع الاعمى الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ چھونے و چکھنے اور سو گھننے کی چیزوں میں وصف بیان کرنا شرط نہیں ہے اور تمام روایات میں یہی سب سے زیادہ مشہور ہے محیط المسرخس۔

نمبر ۲۔ کپڑے میں چھونے کے ساتھ طول و عرض و رفعت کا بیان کرنا ضروری ہے اور گیسوں میں بھی یہی بات ہے الجوبرة
نمبر ۳۔ اگر یہ باتیں عقد سے پہلے واقع ہو چکی ہوں تو بیع کے بعد اسے رویت کا اختیار نہ ہوگا التمر تاشی۔ نمبر ۴۔ اگر وصف پر راضی ہو جانے کے بعد نابینا کی آنکھوں میں روشنی آگئی تو خیال رویت دوبارہ حاصل نہیں ہوگا البدائع۔ نمبر ۵ اور اگر خریدنے کے بعد اندھا ہو گیا تو اس کا خیال وصف کے ساتھ منتقل ہو جائے گا۔ مف

نمبر ۶۔ اگر وصف سے پہلے اس نے کہا کہ میں راضی ہو گیا ہوں تو خیال ساقط نہ ہوگا الجوبرة۔
نمبر ۷۔ اگر کسی کو وکیل بنایا یا بیعتی قاصد بنا کر بھیجا اور اس نے خریدنے سے پہلے بیع کو دیکھ لیا یا پھر منوکل یا بیعتی داس نے خود خریدن تو اس کو خیال رویت حاصل ہوگا المحیہ اور اسی پر فتویٰ ہے المصنعات۔

نمبر ۸۔ جب تھوڑی سی بیع پر کوئی راضی ہو اور باقی پر راضی نہ ہو ایسی صورت میں اگر واپس آتا ہے تو کل وہی کر دے یہی قول صحیح ہے۔ الجواب۔

قال ومن رأى أحد الثوبين فاشترىهما لم يرهما رأى الآخر جازله ان يردهما لان رؤية أحدهما لا تكون رؤية الآخر للتفاوت في الثياب ففي الحيار فيما لم يرهما ولم لا يرده وحده بل يردهما كيلا يكون تفريقا للصعقة قبل التمام

وهذا لان الصفقة لانتم مع خيار الرؤية قبل القبض وبعده ولهذا يتمكن من الرد بغير قضاء ولا رضا ويكون فسخا من الاصل ومن مات وله خيار الرؤية بطل خياره لانه لايجرى فيه الارث عندنا وقد ذكرنا في خيار الشرط

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ جس نے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ کر دونوں کو خرید لیا اس کے بعد اس نے دوسرے کو بھی دیکھا تو اس کو یہ حق ہے کہ ان دونوں کو واپس کر دے کیونکہ دونوں میں سے ایک کو دیکھنے سے دوسرے کا دیکھنا نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ کپڑوں کے درمیان ایک دوسرے سے فرق ہوا کرتا ہے لہذا جسے نہیں دیکھا ہے اس میں اختیار باقی ہے پھر صرف اسی کو واپس نہیں کرے گا بلکہ دونوں کپڑوں کو واپس کرنا ہوگا۔ تاکہ بیع یا صفقہ تمام ہونے سے پہلے ہی صفقہ کی تفریق لازم نہ آجائے اور یہ بات اس لئے ہے کہ خيار رؤیت باقی ہونے کے ساتھ صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے خواہ اس پر قبضہ ہو اویلا ہو اہو کیونکہ مشتری کو میع کے واپس کرنے کا اختیار قاضی کے حکم اور بائع کی رضامندی کے بغیر بھی صرف اپنی مرضی کے مطابق حاصل ہوتا ہے دراصل یہ عقد باطل ہی نہیں بلکہ بیع سے شمار ہوتا ہے کہ اس کی کوئی بنیاد ہی قائم نہیں ہوئی تھی ومن مات الخ اور ایسا عقد کرنے والا جسے خيار رؤیت حاصل تھا اگر مر جائے تو اس کا خيار باطل ہو جائے گا اور اس میں میراث کا حکم نہیں ہوگا اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی خيار شرط کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ یہ خيار دلی خواہش اور پسندیدگی کا نام ہے جو ایک شخص سے دوسرے میں منتقل نہیں ہوتی ہے اور وارث کی جانب بھی منتقل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: کسی نے ایسی مختلف چیزوں میں سے جو آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں کسی ایک کو دیکھ کر اس کے ساتھ بقیہ چیزوں کو بھی خرید لیا اس کے بعد بقیہ چیزوں کو دیکھ کر اسے خيار رؤیت کی بناء پر واپس کرنے کا حق ہو گیا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن رأى احدا للربين الخ مذکورہ مسئلہ میں مشتری کو خيار رؤیت حاصل ہوتا ہے اور اگر وہ رکھنا چاہے گا تو سب رکھے گا اور اگر واپس کرنا چاہے گا تو سب واپس کرے گا کیونکہ اس وقت واپسی کی صورت اقالہ کی نہیں بلکہ بیع کی ہوتی ہے اس لئے اس میں قاضی کے فیصلہ یا خود بائع کی رضامندی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مشتری کی پسند یا ناپسند کو اختیار ہوتا ہے ف بخلاف اقالہ کے اگر بیع تمام ہو جانے کے بعد بائع و مشتری نے رضامندی کے ساتھ آپس میں اقالہ کر لیا تو بظاہر ان دونوں نے اس بیع کو فسخ کیا ہے مگر اس کا اثر صرف ان دونوں تک ہی محدود رہے گا اس کے برخلاف دوسرے لوگوں کے حق میں اقالہ کا حکم نئی بیع کا ہوتا ہے۔

ومن رأى شيناثم اشتراه بعد مدة فان كان على الصفقة التى رآه فالاختيار له لان العلم باوصافه حاصل له بالرؤية السابقة ويهوته يشت الخيار الا اذا كان لا يعلمه مربية لعدم الرضاء به وان وجدته متغيرا فله الخيار لان تلك الرؤية لم تقع معلومة باوصافه فكانه لم يره وان احتلفا فى التغير فالقول قول البائع لان التغير حادث و سب الزوم ظاهر الا اذا بعدت المدة على ما قالوا لان الظاهر شاهد للمشتري بخلاف ما اذا اختلفا فى الرؤية لا نها امر حادث والمشتري يسكره فيكون القول قوله

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز ایک بار دیکھی پھر ایک مدت کے بعد اسے خرید لیا اگر وہ اسی صفت اور حالت پر موجود ہو جس پر اسے پہلے دیکھا تھا تو مشتری کو اس کے دوبارہ دیکھنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کے اوصاف کا علم پہلی بار دیکھ لینے سے حاصل ہو چکا ہے اور خيار رؤیت اسی صورت میں دیا جاتا ہے جبکہ اس کا علم پہلے سے نہ ہو یا اگر اس مشتری کو اس کے پہلے دیکھنے کا علم نہ ہو جتنی وہ یہ نہ جانتا ہو کہ میں اسے پہلے بھی دیکھ چکا ہوں تب اسے خيار حاصل ہوگا کیونکہ فی الحال اس چیز کے ساتھ اس کی رضامندی

پائی گئی ہے ف یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ چیز اسی حالت پر موجود ہو جس حالت پر پہلے دیکھی تھی و ان وجہ متغیر الخ اور اگر مشتری نے اس چیز کو پہلی صفت پر نہیں بلکہ اس سے بدلا ہوا یا بدلتا ہے اختیار ہوگا کیونکہ اس کا پہلی بار کا دیکھنا باطل واقع نہیں ہوا ہے کہ اس کے اوصاف اس کے سامنے واضح ہوں اس لئے اب یوں کہا جائے گا کہ گویا اس نے اس سے پہلے بیع کو دیکھا ہی نہیں ہے و ان اختلاف الخ اور اگر بائع و مشتری نے بیع کے دیکھنے کے بارے میں اختلاف کیا یعنی مشتری نے کہا ہے کہ بیع متغیر ہو گئی پہلی جیسی نہیں رہی اور بائع نے کہا ایسی بات نہیں ہے بلکہ پہلی حالت پر ہے تو بائع سے قسم لے کر اسی کی بات قبول کر لی جائیگی کیونکہ حالت کا بدلتا نیا معاملہ ہے اور بیع لازم ہونے کا سبب ظاہر ہے یعنی ظاہر کے موافق حکم لگایا جائے گا البتہ اگر پہلی بار دیکھے ہوئے بہت زیادہ دن گزر گئے ہوں تب مشتری کی بات قبول کی جائے گی جیسا کہ متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کیونکہ ظاہری حالت اسی مشتری کے حق میں گواہ ہے یعنی زمانہ دراز گزرا مثلاً جو باندی جو ان تھی وہ بوڑھی ہو گئی ہوگی بخلاف اس کے اگر بائع و مشتری نے دیکھے اور نہ دیکھے کے بارے میں اختلاف کیا مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز نہیں دیکھی ہے اور بائع نے کہا کہ تم نے دیکھ لی ہے تو بائع کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ دیکھنا ایک امر جدید ہے یعنی یہ لازمی نہیں ہے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اس لئے اسی مشتری کی بات مانی جائیگی۔

توضیح: اگر مشتری نے مدت کے بعد دیکھی ہوئی چیز دوبارہ خریدنے کی نیت سے دیکھی تو اسے
خیار رویت ہوگا یا نہیں اگر دیکھنے کے بارے میں بائع و مشتری میں اختلاف ہو گیا ہو تفصیل
مسائل۔ حکم۔ دلائل۔

قال ومن اشترى عدل رطلی ولم يره فباع منه ثوبا او وهبه وسلمه لم يرد شيئا منها الا من عيب وكذا لك
خيار الشرط لانه تعدل الرد فيما حرج عن ملكه وفي ردھا بقى تفريق الصفة قبل التمام لان خيار الرؤية
والشرط يمنعان تما مھا بخلاف خيار العيب لان الصفة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لانتم قبله
وفيه وضع المسائلة فلو عاد اليه بسبب هو فسخ فهو على خيار الرؤية كذا ذكره شمس الایمة السرخسی وعن
ابی يوسف انه لا يعود بعد سقوطه كخيار الشرط وعليه اعتمد القدوري.

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس نے رطلی تھانوں کی ایک گٹھری دیکھے بغیر خریدی پھر اس گٹھری میں سے
ایک تھان کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا کسی کو صہ کر کے قبضہ بھی کر لیا تو خیار رویت کا دعویٰ کرتے ہوئے اس میں سے کچھ بھی
واپس نہیں کر سکتا ہے اگر اس میں عیب نکل آئے تو خیار عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے یہی حکم خیار شرط کی صورت میں بھی
ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو تھان اس کی ملکیت سے نکل گیا اس کا واپس کرنا ناممکن ہے اور باقی کے واپس کرنے کی صورت میں
صفقہ مکمل ہونے سے پہلے صفقہ کی تفریق لازم آتی ہے اس لئے کہ خیار رویت اور خیار شرط دونوں ہی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو صفقہ
کو مکمل نہیں ہونے دیتی ہیں یعنی جب تک یہ دونوں باتیں باقی ہیں وہ صفقہ مکمل نہ ہوگا بخلاف خیار عیب کے کہ بیع پر قبضہ
کر لینے کے بعد اس میں خیار عیب ہونے کے باوجود صفقہ مکمل ہو جاتا ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ
موجودہ مسئلہ جاریہ اسی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ اس پر قبضہ ہو گیا ہو اب اگر بیچا ہوا یا بہ کیا ہوا تھان کسی ایسے سبب سے
واپس آ گیا جو بیع کی صورت ہو تو مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا شمس الایمہ سرخسی نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے اور امام ابو یوسف
سے روایت ہے کہ خیار رویت ایک مرتبہ کسی وجہ سے ختم ہو جائے تو دوبارہ یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے قدری نے اسی کو قائل
عمل و قائل قبول بتایا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑے کی بڑی گٹھری جس میں کئی تھان کپڑے ہیں بغیر دیکھے خریدی پھر ان

میں سے ایک اسی طرح دوسرے کو بغیر دیکھے ہبہ کر دیا یا بیچ دیا اس صورت میں خیار رویت یا خیار عیب حاصل ہو گا یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل و من اشتری عدل وظی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

عدل بوجھ لادنے والے جانور کی پیٹھ پر ایک طرف کا بوجھ زطی ہندوستان کی ایک قوم جو رٹ یہ لفظ معرب ہے اس کی تحقیق میں اور بھی اقوال ہیں واحد زطی جمع زط (قاسمی)

باب خیار العیب

واذا اطلع المشتري على عيب في المبيع فهو بالخيار ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء رده لان مطلق العقد يقتضي وصف السلامة فعند فواته يتخير كيلا يصرر بلزوم مالا يرضى به وليس له ان يمسكه ويأخذ النقصان لان الاوصاف لا يقابلها شيئي من الثمن في مجرد العقد ولانه لم يرض بزواله عن ملكه باقل من المسمى فيتضرر به ودفع الضرر عن المشتري ممكن بالرد بدون تضرره والمراد به عيب كان عند البائع ولم يره المشتري عند البيع ولا عند القبض لان ذلك رضاء به

ترجمہ: باب خیار غیب = قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری کو بیچ میں کسی عیب کے رہنے کی اطلاع ہو تو اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اسی حالت میں اسی مذکورہ قیمت پر اسے اپنے پاس رکھ لے۔ ورنہ اسے واپس کر دے کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا یہ تھا کہ یہ بیچ صحیح و سالم رہے لیکن جب اس میں سلامتی کی صفت نہیں پائی گئی تو مشتری کو اختیار دیا جائے گا تاکہ وہ جس چیز سے راضی اور مطمئن نہیں ہے وہ اس پر لازم نہ ہو جائے اور اسے نقصان نہ اٹھانا پڑے و لیس له الخ اور اس مشتری کو اس بات کا حق نہ ہو گا کہ بیچ اپنے پاس رکھ لے اور اس بیچ میں جو کچھ عیب پایا گیا ہے اس کے عیب اور نقصان کے برابر اس کی قیمت سے کم کر کے دے یا واپس مانگے۔ ط کیونکہ فقط عقد میں اوصاف کے مقابل ثمن کا کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ بائع اپنی چیز یعنی بیچ کو اس عوض سے کم دینے پر راضی نہ ہو گا جس کی بات پہلے سے طے ہو چکی ہے اس کی کمی پر اسے مجبور کرنے سے اس کا نقصان ہو جائے گا ساتھ ہی خریدار جو اس بیچ کو صحیح و سالم خریدنے پر راضی ہوا ہے مقررہ ثمن پر اس بیچ کو لینے پر مجبور کرنے سے اسے نقصان ہو گا اسے بھی اس نقصان سے بچنا ضروری ہے اس لئے دونوں کا خیال کرتے ہوئے یہ کہنا ہو گا کہ مشتری اس بیچ کو اس کے مالک یعنی بائع کو اسی حالت میں واپس کر دے اس طرح بائع بھی اس کی قیمت کے بارے میں نقصان سے محفوظ رہ جائے گا واضح ہو کہ اس جگہ عیب سے مراد وہ عیب ہے جو بیچ میں اس وقت بھی موجود ہو جبکہ مالک یعنی بائع کے پاس ہو نیز مشتری نے بیچ کے وقت یا اس بیچ کو اپنے قبضہ میں لیتے وقت نہ دیکھا ہو کیونکہ اگر اس کو دیکھتے ہوئے قبضہ کیا ہو تو یہ کیفیت اس عیب پر مشتری کے راضی رہنے کی دلیل ہوگی۔

توضیح: باب۔ خیار عیب کا بیان۔ عیب سے اس جگہ کو نسا عیب مراد ہے۔ خریداری کے بعد اگر مشتری کو بیچ میں کوئی عیب نظر آجائے تو وہ کیا کرے؟ کیا مشتری کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ بیچ میں عیب پائے جانے کے بعد اس عیب کی وجہ سے اس میں جو قیمت کی کمی آئی ہے وہ از خود بائع سے کسی طرح وصول کر سکتا ہے۔ حکم مسئلہ۔ دلائل۔

باب الخ۔ اس سے پہلے ابتداء عقد میں ایجاب کے بعد خیر کے قبول اور ایجاب و قبول میں خیار شرط اور بیچ میں خیار تعین اور مطلق خرید میں خیار رویت کا بیان ہو چکا ہے لیکن خیار عیب کا بیان اب تک باقی تھا وہ اس باب میں بیان کیا جا رہا ہے م خیار عیب

از خود یعنی کسی شرط کے بغیر ہی ثابت ہوتا ہے السراج و اذا اطلع المشتري الخ چونکہ نفس عقد اور خریداری کا اصل تقاضا یہی ہے کہ جو چیز بھی خریدی یا بیچی جا رہی ہو تو وہ تمام عیوب سے پاک اور صحیح و سالم ہو اب اگر انجانے میں کوئی خریدار کوئی عیب دار چیز خریدے گا تو اسے نقصان سے محفوظ رکھنے کے لئے اختیار دیا جائے گا کہ اگر واپس کرنا چاہے تو واپس کر دے اور بائع کو اس کے واپس لینے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر عیب دار ہونے کے باوجود اسے خریدنا چاہت ہو تو جتنی مالیت پر بائع اسے وہ مال دینے پر راضی ہو اس مالیت یعنی ٹمن پر اسے خریدے۔ اپنی طرف سے عیب کی وجہ سے کچھ قیمت کم کر کے نہیں لے سکتا ہے۔ ٹمن میں مطلق عقد کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر خریداری کے وقت ہی مشتری کو اس عیب کا علم ہو چکا ہو یا ایسا ظاہر دبا رہا عیب ہو جو کسی پر بھی پھیا ہوا نہ رہ سکتا ہو یا خود بائع نے اس کے عیب دار ہونے کی تصریح کر دی ہو پھر اس سے اپنے لئے برات کر لی ہو تو اس عیب مخصوص کی وجہ سے مشتری کو یہ حق نہ ہو گا کہ بائع کو واپس کر دے مگر اگر ایسی چیز خریدی کہ خریداری کے وقت اس کے کسی عیب پر واقف نہ تھا اور نہ پہلے سے معلوم تھا تو اس کو یوں کردہ اختیار حاصل ہو گا۔ خواہ وہ عیب معمولی ہو یا زیادہ اور بڑا ہو شرح الطحاوی بشرطیکہ اس عیب کو کسی مشقت کے بغیر دور کرنا ممکن نہ ہو ورنہ اختیار نہ ہو گا مثلاً کسی نے ایک باندی خریدی اس وقت معلوم ہوا کہ وہ احرام کی حالت میں ہے اس عذر احرام کی بناء پر باندی کو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ خریدار آسانی کے ساتھ اس کے احرام کو توڑ سکتا ہے الفتح اور اگر عیب کے ختم کرنے میں دقت ہو یا ختم کرنا ممکن ہی نہ ہو تب واپس کر سکتا ہے و لیس لہ ان یملکہ الخ خریدار کے پاس جب عیب ثابت ہو جائے تو اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو حالت اور عیب کے باوجود بتائی ہوئی قیمت کے عوض اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر پسند نہ ہو تو اسے واپس کر دے اس کے علاوہ تیسری صورت یہ کہ عیب کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو کچھ کمی آئی ہو وہ منہا کر کے بقیہ قیمت ادا کر کے بیع اپنے پاس رکھ لے اس کا اسے اختیار نہ ہو گا۔ الحاصل خیار عیب ثابت ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت وہ عیب موجود ہو یا قبضہ میں آنے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو اس بناء پر اگر قبضہ میں آنے کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا تو اس کی وجہ سے خیار نہیں ملے گا۔ دوم یہ کہ قبضہ کے بعد وہ عیب مشتری کے پاس بھی موجود ہو ورنہ حق واپس نہ ہو گا عامہ مشائخ کا یہی قول ہے اور سوم یہ ہے کہ بائع نے بیع میں عیب سے برات کی شرط نہ کی ہو اس بناء پر ان کے علاوہ کچھ دوسری شرطوں کا تذکرہ بعد میں ہو گا اب آئندہ ایک بات یہ بھی بتائی جا رہی ہے کہ عیب کی تعریف کیا ہے اور کس عیب کا ایسے موقع میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

قال وکل ما اوجب نقصان الفمن فی عادة التجار فهو عیب لان التصور نقصان المالیة وذلك ما تنقاص القيمة و المرحع فی معرفته عرف اهله والاباق والبول فی الفراش والسرقة فی الصغیر عیب مالم یبلغ فاداً بلع فلیس ذلك بعیب حتی یعاودہ بعد البلوغ و معاه اذا ظهرت عند البائع فی صغره ثم حدثت عند المشتري فی صغره فله ان یرده لانه عین ذلك وان حدثت بعد بلوغه لم یرده لانه غیره وهذا لان سبب هذه الاشياء یختلف بالصغر والکبر فالبول فی الفراش فی الصغیر لضعف المثانة وبعد الکبر لاداء فی الباطن والاباق فی الصغیر لحبب اللعب والسرقة لقله المصالحات وهما بعد الکبر لخصث فی الساطن والمراد من الصغیر من یعقل فاما الذی لا یعقل فهو صال لا ابق فلا یتحقق عیباً

ترجمہ قدوری نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز اور صفت جو عام تاجروں کی عادت میں بیع کے ٹمن کی کمی کا سبب ہو جائے یعنی اس کی وجہ سے اس کے دام کم ہو جاتے ہوں تو وہ عیب ہے کیونکہ کاروبار میں ضرر اور گھٹائے کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ مال کی مالیت گھٹ جائے اور مالیت گھٹنا قیمت کے گھٹنے سے ہوتی ہے اور ایسے عیب کو بیچا نثار اور اس کا اعتبار کرنا تاجروں کے عرف پر موقوف ہے چنانچہ غلام کا بھاگنا، اور بستر پر ہی پیشاب کرنا اور چوری کرنا بچپن میں عیب ہے جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائیں اور ان کے بالغ ہونے کے بعد یہ عیب نہیں ہیں یہاں تک کہ بالغ ہونے کے بعد یہ عیب دوبارہ وٹ سکیں مطلب یہ ہے کہ کسی غلام میں اس کے بچپن کی

حالت میں یہ حرکتیں ظاہر ہوئیں پھر وہ غلام فروخت ہو کر مشتری کے پاس پہنچا اور وہاں بھی اسی بچپن کی حالت میں پرانی حرکتیں ظاہر ہوئیں تو اس مشتری کو اختیار ہو گا کہ اسے واپس کر دے کیونکہ یہ عیب وہی عیب سمجھا جائے گا جو بائع کے پاس رہتے ہوئے اس میں تھا اور اگر مشتری کے پاس اس کے بالغ ہونے کے بعد ان عیبوں میں سے کوئی عیب ظاہر ہو تو اس عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اب یہ عیب وہ نہیں ہے جو اس کے بچپن میں تھا بلکہ یہ اسی جیسا دوسرا عیب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عیب بچپن اور بولغ کے زمانوں کے لحاظ سے بدل جاتا ہے چنانچہ بچپن میں بستر پر پیشاب کرنا کھیل کی خواہش کی وجہ سے ہے اسی طرح بچپن میں چوری کرنا بے پاک اور نذر ہونے کی وجہ سے ہے لیکن یہی دونوں باتیں بولغ کے بعد باطنی خباثت کی وجہ سے ہوتی ہیں پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ چھوٹا ہونا یا بچپن سے اتنا چھوٹا بچہ مراد ہے جسے بھلے اور برے کی سمجھ ہو گئی ہو کیونکہ اگر اتنا چھوٹا ہو کہ اسے اتنی بھی سمجھ نہ ہو تو اسے بھگڑا اور بھاگنے والا نہ کہہ کر بھولا ہوا اور بھٹکا ہوا کہا جائے گا اس لئے یہ باتیں عیب میں شمار نہ ہوں گی (ف) اس نے بھگڑا ہونے و چوری کرنے اور بستر پر پیشاب کرنے سب میں یہ شرط ہے کہ اسے سمجھ آ چکی ہو تب اسے عیب دار کہا جائے گا اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کے پاس ایک ہی زمانہ میں ہو یعنی دونوں کے پاس بچپن میں ہو یا دونوں کے پاس بولغ کے بعد ہو اور اگر زمانہ بدلا ہو اس طرح سے کہ بائع کے پاس بچپن میں اور مشتری کے پاس جوانی کے زمانہ میں ہو تو مشتری کو اس کی وجہ سے خیار عیب حاصل ہو گا۔

توضیح: مجمع میں عیب دار ہونا کسے کہا جائے گا اور کسے سمجھا جائے گا تفصیل

وکل ما وحب الخ مجمع میں عیب کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ہر وہ چیز جو تاجروں میں مال کی قیمت اور شن میں کمی کا سبب ہو یعنی جس کی وجہ سے مال کے دام میں کمی آجاتی ہو یعنی اس کا اعتبار اسی مال کے کاروباریوں کے قول و فعل سے ہو گا ف اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا ہے کہ جو چیز مجمع کی ذات میں دیکھنے میں کمی کو بتلائے جیسے حیوان کے ہاتھ پاؤں کا ٹیڑھا ہونا یا بے حس ہونا برتنوں میں ٹوٹا پھوٹا ہونا یا وہ جو اس مجمع کے منافع میں نقصان پیدا کرے مثلاً گھوڑے کا ٹھوکر کھانا تو یہ عیب ہے اور جو بات ذات یا منفع میں نقصان نہ دیتی ہو اس میں لوگوں کے رواج اور عمل کا اعتبار ہوتا ہے۔ کہ اگر وہ اسے عیب شمار کرتے ہوں تو وہ عیب ہے ورنہ نہیں الحیط اور اگر اس جگہ لوگ اور آدمی سے وہی معتبر ہوں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں جیسے کاروباری یا کارگر اور فن کا باہر اور جانوروں میں کسی سے بچہ کا پیدا ہونا اس کے حق میں عیب نہیں ہوتا ہے مگر جبکہ اس میں کھل ہوا نقصان ہو اسی پر فتویٰ ہے المفصلات۔

قال والجنون فی الصغر عیب ابد او معناه اذا جن فی الصغر فی ید البائع ثم عاودہ فی ید المشتري فیہ اوفی الکسر برده لانہ عین الاول ادالسب فی الحالین متحد و هو فساد العقل و لیس معناه انه لا یشرط المعاد ودة فی ید المشتري لان الله تعالى قادر علی ازالته وان کان قل ما یزول فلا بد من المعاودة للرد قال والبخر والذفر عیب فی الجارية لان المقصود قد یکون الاستفراش وهما یخلان به و لیس بعیب فی الغلام لان المقصود هو الاستخدام ولا یخلان به الا ان یکون من داء لان الداء عیب۔

ترجمہ: امام محمد نے اپنی کتاب جامع میں فرمایا ہے کہ غلام میں وہ جنون جو اس کے بچپن میں ظاہر ہو وہ ہمیشہ کے لئے (اس وقت بھی اور جوانی کے بعد بھی) عیب ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی کے غلام میں اس کے بچپن میں اسکے مالک یعنی بائع کے پاس رہتے ہوئے یہ مرض پایا گیا اور وہ ایک مرتبہ دیوانہ ہو گیا پھر وہ غلام فروخت ہو جانے کے بعد مشتری کے پاس بھی اسی بچپن میں یا بالغ ہونے کے بعد بھی جنون ہو گیا تو اس مشتری کو یہ حق حاصل ہو گا کہ اسے اس بیماری کی بناء پر واپس کر دے کیونکہ ابھی بھی پائی جانے والی بیماری وہی ہے جو اسے پہلے ہوئی تھی کیونکہ دونوں حالتوں کا سبب ایک ہی ہے یعنی عقل میں فساد اور فساد ہونا اس

قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مشتری کے پاس اس کا دوبارہ ہونا شرط نہیں ہے (جیسا کہ بظاہر وہم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے عیب ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار میں ہے کہ وہ دیوانگی کی اس بیماری کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دے اگرچہ ایسا کم ہوتا ہے اس لئے واپسی کا حق ہونے کیلئے یہ ضروری ہے ف۔ کیونکہ جب تک کہ بیماری دوبارہ ظاہر نہ ہو تب تک یہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ زائل کیے گیا ہے قال و البحر و الدھر الحج اور قدوری نے کہا ہے کہ باندی کے منہ کا بدبودار رہنا اسی طرح اس کے بغل سے بدبو کا پانے جانا عیب ہے کیونکہ اکثر باندی رکھنے کی غرض صاحب فراش اور ہمبستر بنانا ہے جبکہ یہ دونوں گندگیوں اس مقصد میں خلل اور نفرت پیدا کرتی ہیں۔ لیکن غلام میں یہ بدبو عیب نہیں ہے کیونکہ غلام سے مقصود خدمت کرنا ہے جبکہ ان دونوں بدبوؤں سے خدمت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے البتہ اگر یہ بدبو کسی خاص بیماری کی وجہ سے ہو تو عیب ہے کیونکہ ایسی بیماری کا ہونا خود ہی عیب ہے (ف بعضوں نے کہا ہے کہ اگر دونوں قسم کی بدبو اتنی زیادہ ہو کہ مولیٰ کے پاس اس کے سنے سے مولیٰ کو تکلیف ہوتی ہو تو عیب ہے کیونکہ یہ بدبو کسی اندرونی بیماری کی وجہ سے ہے۔ ہ۔ لیکن دونوں اقوال کا حاصل ایک ہوا۔

توضیح غلام اور باندی کے منہ اور بغل میں بدبو کے ہونے کی وجہ سے اس کے مشتری کو اختیار العیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں اسی طرح اس میں اگر بچپن کی حالت میں دیوانگی پائی گئی تو اس کی وجہ سے بھی خریدار کو اختیار عیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم دلائل البحر و تیز بدبو جو منہ سے نکلتی ہو۔ الذفر و تکلیف وہ بدبو جو بغل سے آتی ہو۔

والزنا و ولد الزنا عیب فی الحارۃ دون العلام لانہ یحل بالمقصود فی الحارۃ و هو الاستمرار و طلب الولد و لا یحل بالمقصود فی الغلام و هو الاستخدام الا ان یکون الرأۃ عادۃ لہ علی ما قالو لان اتباعہن یحل بالخدمة قال و الکفر عیب فیہما لان طبع المسلم یتصرع عن صحۃ و لانہ یمتنع صرفہ فی بعض الکفارات فتختل الرغبة فلو اشتراہ علی انہ کافر فوجدہ مسلماً لیردہ لانہ روال العیب و عند الشافعی یردہ لان الکافر یمتثل فیما لا یمتثل فیہ المسلم و فوات الشرط بمزلة العیب قال فلو كانت الحارۃ بالغة لا تحبص اوہی مستحاصة فہو عیب لان ارتفاع الدم و استمرارہ علامۃ الداء و یعترف فی الارتفاع اقصى عابۃ البلوغ و هو سبع عشرة سۃ فیہا عندابی حنیفہ و یعرف ذلك بقول الامۃ فترد اذا انصم الیہ نکول البائع قبل القبض و بعدہ ہو الصحیح قال و اذا حدث عند المشتري عیب و اطلع علی عیب کاد عند البائع فله ان یرجع بالقصان و لا یرد المبیع لان فی الرضا ضرار بالبائع لانہ خرج عن ملکہ سالما و یعود معیبا فامتنع و لا بد من دفع الضرر عنہ فتعین الرجوع بالقصان الا ان یرضی البائع ان یاخذہ بعیبہ لانہ رضی بالضرر

ترجمہ اور زنا کرنا و ولد الزنا ہونا باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں ہے کیونکہ باندی بنا کر رکھنے سے جو مقصود ہے اس میں یہ خلل انداز ہے یعنی باندی سے ہمبستری کرنا اس سے اولاد ہونے کی خواہش کرنا کیونکہ اگر زانیہ یا ولد الزنا ہوگی تو اس سے ہونے والے بچوں کو ہمیشہ کے لئے عار ہوگا لیکن غلام سے یہ باتیں مقصود نہیں ہوتی ہیں اس سے تو دوسری خدمتیں لی جاتی ہیں اور اس میں اس عیب کے ہونے سے کوئی خلل نہیں ہوگا البتہ اگر زنا کاری اس کی عادت ہو جائے اسی لئے متخرین مشائخ نے ذکیہ ہے کہ ایسا غلام غور توں کے پیچھے لگا رہے گا اور اپنے مالک کی خدمت بجا لانے میں کوتاہی کرے گا قال و الکفر عیب الحج محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ کافر ہونا غلام اور باندی دونوں میں عیب ہے کیونکہ مسلمان کی طبیعت کافر سے صحبت کرنے سے متنفر ہوا کرتی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ کچھ کفار ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں کافر غلام یا باندی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس لئے ایسی رغبت میں بھی خلل ہوگا یعنی اس کفر کے عیب کی وجہ سے اس کے دام گھٹ جائیں گے اس طرح اگر اسے اس شرط پر خرید اہو کہ

وہ کافر ہے مگر حقیقت میں مسلمان ہو تو اس وجہ سے اسے واپس بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ کافر ہونے کی بناء پر کچھ ایسے کام میں اسے لگایا جاسکتا ہے جس میں مسلمان غلام کو نہیں لگایا جاسکتا ہے اسی طرح بیع میں جو شرط لگائی گئی ہو اس کا نہ پایا جانا بھی عیب کے جیسے ہر فلو کانت الخ اگر خریدی ہوئی باندی جو اپنی عمر کی وجہ سے تو بالغ ہو چکی ہو اس کے باوجود اسے حیض نہ آتا ہو یا آتا ہو مگر استحاضہ ہو کر یعنی وہ خون بند نہ ہوتا ہو تو یہ بھی باندی کے حق میں عیب ہے اس لئے کہ عورت کو خون بالکل نہ آنا جس طرح عیب ہے اسی طرح اس کے خون کا برابر جاری رہنا بھی عیب ہے اور یہ تو اس کی بیماری کی واضح علامت ہے حیض بند ہونے میں بلوغ کی ابتداء معتبرہ ہے جو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے حق میں سترہ برس کی ہوتی ہے اور اس عیب کا ہونا خود اسی باندی کے کہنے سے معلوم ہو گا اب اگر اس کے ساتھ بائع کا انکار جو قسم کے ساتھ ہو پایا جائے تو باندی واپس کر دی جائیگی خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد میں ہو اور یہی قول صحیح ہے قال واذا احدث الخ اور قدوری نے کہا ہے کہ اگر بیع میں مشتری کے پاس کوئی عیب لگ گیا ساتھ ہی اسے ایسا عیب بھی بیع میں نظر آگیا جو بائع کے پاس موجود تھا تو اس مشتری کو اس بات کا حق ہو گا کہ اس پرانے عیب کی وجہ سے بیع میں جو کچھ قیمت میں کمی آئی تھی بائع سے واپس مانگ لے لیکن اگر وہ بیع کو واپس کرنا چاہے تو واپس نہیں کر سکے گا کیونکہ اس طرح واپس کرنے سے بائع کا نقصان لازم آئے گا اس لئے کہ وہ بیع اس نئے عیب سے پاک تھا تو دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ مشتری اس پرانے عیب کی وجہ سے قیمت واپس مانگ لے اور نئے عیب کے نقصان کو خود برداشت کرے اس طرح کسی کا نقصان نہ ہو گا البتہ اگر بائع خود ہی نئے عیب کے ساتھ بیع کو واپس لینے پر راضی ہو جائے تو واپس لے سکتا کیونکہ اس کا ذاتی حق ہے۔

توضیح: غلام اور باندی کا زانی یا ولد زنا ہونا یا کافر ہونا عیب ہے یا نہیں = اگر مشتری کو بیع میں کوئی پرانا عیب نظر آیا جو بائع کے پاس پہلے سے تھا پھر خود مشتری کے پاس بھی دوسرا کوئی عیب لگ گیا تفصیل حکم دیکھ لیں۔

قال ومن اشترى ثوبا فقطعه فوجد به عيبا رجع بالعيب لانه امتنع الرد بالقطع فانه عيب حادث فان قال البائع انا اقبله كذلك كان له ذلك لان الامتناع لحقه وقد رضى به فان باعه المشتري لم يرجع بشئ لان الرد غير ممتنع برضا البائع فيصير هو بالبائع حابسا للمبيع فلا يرجع بالنقصان فان قطع الثوب وخاطه او صبغه احمر اولت السوق بسمن ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه لامتناع الرد بسبب الزيادة لانه لا وجه الى الفسخ في الاصل بدونها لا نها لا تنفك عنه ولا وجه اليه معها لان الزيادة ليست بمبيعة فامتنع اصلا وليس للبائع ان ياخذها لان الامتناع لحق الشرع لا لحقه فان باعه المشتري بعد مازاي العيب رجع بالنقصان لان الرد ممتنع اصلا قبله فلا يكون بالبائع حابسا للمبيع وعن هذا قلنا ان من اشترى ثوبا فقطعه لباسا لولده الصغير وحاطه ثم اطلع على عيب لا يرجع بالنقصان ولو كان الولد كبيرا يرجع لان التمليك حصل في الاول قبل الخياطة وفي الثاني بعده بالتسليم اليه.

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس نے کوئی کپڑا خریدا پھر اسے (سلائی کی غرض سے) کاٹ لیا اس کے بعد اس میں اسے کوئی عیب نظر آگیا تو عیب دار ہونے کی وجہ سے اس میں قیمت کا جو نقصان آگیا تھا وہ اس کے مالک سے واپس لے گا کیونکہ اس کپڑے کو کاٹ دینے کی وجہ سے اس کو واپس کرنا ممکن نہیں رہا اس لئے کہ یہ ایک نیا عیب آگیا ہے فان قال البائع الخ اگر وہ بائع اس کپڑے کو کٹے ہوئے اسی حالت میں بھی واپس لینے پر راضی ہو اور یوں کہے کہ میں اسی کو قبول کرتا ہوں تو اسے اس کا حق ہو گا یعنی واپس لے سکے گا کیونکہ اوپر میں اس کی واپسی کو اس بائع کے حق کی وجہ سے ممنوع کہا گیا تھا اور اگر مشتری نے اس کپڑے کو کسی تیسرے

فحش کے پاس بیچ دیا ہو تو وہ پرانے عیب سے نقصان کا بدلہ بھی وصول نہیں کر سکے گا کیونکہ اس کے لئے یہ بات ممکن تھی کہ بائع کی رضامندی اور مشورہ کے ساتھ ایسے بیچ اور اب اس کو بیچ کر وہ مشتری اس کپڑے کو روکنے والا ہو گیا یعنی واپس کرنے سے معذور ہو گیا لہذا پہلے نقصان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ فان قطع الثوب الخ اگر مشتری نے اس کپڑے کو کاٹنے کے بعد سلا لیا یا سرخ رنگ سے اسے رنگ دیا یا وہ کھانے کا ستو تھا جسے گھی میں ڈال کر ملا دیا اس کے بعد اس کے پرانے عیب پر وہ واقف ہوا تو وہ اس بائع سے نقصان واپس مانگ لے کیونکہ اب کپڑے کو واپس کرنا کسی حال میں ممکن نہیں رہا کیونکہ اس مشتری نے کپڑے میں اپنی طرف سے کچھ زیادہ چیز یا محنت بھی ملا دی ہے اور اب بغیر عیادت کی اسے فتح کرنے کی کوئی صورت نہیں رہی یعنی کپڑے اور ستو کی بیچ اس طرح فتح نہیں ہو سکتی ہے کہ اس میں کچھ زیادتی نہ آجائے اس لئے کہ اصل کپڑے یا ستو کو کسی زیادتی کے بغیر واپس کرنا ممکن نہیں ہے پھر زیادتی کے ساتھ بھی واپس کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ جو کچھ زیادتی ہوئی وہ اصل بیع نہیں ہے الحاصل واپس کرنا ممکن ہو گیا۔

ولیس للبايع الخ اور بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس زیادتی کے ساتھ ہی بیع کو واپس لے کیونکہ موجودہ صورت میں واپس لینے کا حق نہ ہونا ایک شرعی حق اور قانون کی بناء پر ہے یعنی اس بائع کے حق کی وجہ سے نہیں ہے اب اگر مشتری نے عیب دیکھنے کے بعد بھی اس بیع یعنی کپڑے یا ستو کو فروخت کر دیا تو عیب کی وجہ سے اس بیع کی قیمت میں جو فرق آیا تھا اسے وہ واپس لے سکتا ہے اس لئے کہ اس مشتری نے جو اس بیع کو فروخت کر دیا ہے اس کی وجہ سے اصل میں کوئی فرق نہیں آیا کیونکہ اسے فروخت کرنے سے پہلے بھی اس کو واپس کرنا ممکن نہ تھا لہذا فروخت کر دینے کی وجہ سے وہ بیع کو روکنے والا نہ ہوا اسی بناء پر ہم نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کپڑا خرید کر اس سے چھوٹے نابالغ لڑکے کا لباس کاٹ لیا اور سلا لیا اس کے بعد اس کپڑے کے عیب پر واقف ہوا تو اس عیب کی وجہ سے اس میں جو نقصان آگیا وہ اس بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر بائع لڑکے کا اس کپڑے سے لباس تیار کر لیا تو اس عیب کا نقصان بائع سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ پہلے یعنی نابالغ کی صورت میں سلائی کے بعد اس کے حوالہ کرنے سے مالک بنانا پایا گیا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ نابالغ ہونے کی صورت میں اس کی نیت سے چیز خریدتے ہی وہ مالک ہو جاتا ہے اس لئے اس کو بائع کے پاس واپس کرنا ممنوع ہوا۔ لیکن بائع لڑکے کی صورت میں کپڑے کی سلائی کر دینے کے بعد لڑکا اس کا مالک ہو گا اس لئے سلائی کرنے سے پہلے تک اسے واپس کر سکتا تھا مگر اسے مالک بنا کر اور سلائی کر دینے کے بعد لڑکا اس کا مالک ہو گا اس لئے سلائی کرنے سے پہلے تک اسے واپس کر سکتا تھا مگر اسے مالک بنا کر اور سلائی کے بعد اسے مالک بنانے سے روک دیا اس لئے نقصان کو واپس کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے کپڑا خرید کر اس میں تصرف کر ڈالا اس کے بعد کوئی پرانا عیب اس میں نکل آیا تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اشترى عبدا فاعتقه او مات عنده ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه اما الموت فلا الملك يتهى به والامتناع حكمي لا بفعله واما الاعتاق فالقياس فيه ان لا يرجع لان الامتناع بفعله فصار كالقتل في الاستحسان يرجع لان العتق انهاء الملك لان الادمي ما خلق في الاصل محلا للملك وانما يثبت الملك فيه موقتا الى الاعتاق فكان انهاء فصار كالموت وهذا لان الشيعي يقرر بانتهاء فيجعل كان الملك باق والرد متعذر والتدبير والاستيلاء بمنزله لان تعذر النقل مع بقاء المحل امر الحكمي وان اعتقه على مال لم يرجع بشيئ لانه حبس بدله وحبس البذل كحبس المبدل وعن ابي حنيفة انه يرجع لانه انما للملك وان كان بعض ترجمہ۔ صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی غلام خریدا پھر اسے آزاد کر دیا یا غلام اس کے پاس آکر مر گیا اس کے

بعد اس غلام کے کسی عیب کی اس کو خبر ملی تو اس عیب کی وجہ سے جو کسی سکی تھی وہ اس کے بائع سے وصول کر لے اس کے مر جانے کی صورت میں اس لئے کہ مر جانے کی وجہ سے ملکیت اپنی آخری حد تک پہنچ چکی ہے اور اس کی واپسی اب محال ہے اور یہ بات بائع یا مشتری کے کسی عمل اور دخل کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے بلکہ حکمی (من عند اللہ) ہے در اس لئے اس پر حکم لگایا گیا ہے اسی لئے اسے نقصان واپس منے کا حق باقی رہا اور آزاد کرنے کی صورت میں اگرچہ قیاس تو یہ تھا کہ نقصان واپس منے کا حق نہ ہو کیونکہ اس کی واپسی ناممکن ہو جانے کی وجہ خود اس کا اپنا فعل آزاد کرنا ہے اس لئے آزاد کرنا ایسا فعل ہوا جیسے قتل کرنا اور قتل کرنے میں نقصان کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے لیکن استحسان کی دلیل سے نقصان کے واپس منے کی جازت متی ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنی ملکیت کو ختم کرنا ہوتا ہے کیونکہ اصل میں ایک انسان شریف اور آزاد پیدا ہوتا ہے یعنی وہ غلام بننے کا محل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے آزاد کئے جانے تک ہی اس میں کسی کی ملکیت باقی رہتی ہے لہذا اس میں ملکیت محدود وقت تک کے لئے ثابت ہوتی ہے پس اس کے آزاد کر دینے سے اس کی ملکیت کو ختم کرنا لازم آیا اس لئے یہ بہہ کئے ہوئے غلام کے مثل ہو گیا کیونکہ کوئی بھی چیز اپنی آخری حد پر پہنچ کر ہی مکمل ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں کہا جائے گا کہ گویا آزاد کر دینے کے باوجود اس پر ملکیت باقی ہے ابدت موجودہ حالت میں اسے واپس کرنا ناممکن ہو گیا ہے اور غلام کو مدبر اور باندی کو ام ولد بنانا اس کے آزاد کرنے کے حکم میں ہے کیونکہ اگرچہ دونوں کی ذات اور محل ہنوز موجود ہے مگر امر حکمی کی بناء پر اسے واپس کرنا ناممکن نہیں ہے اور اگر مشتری نے ایسے غلام سے کچھ مال لے کر اسے آزاد کیا ہو تو اب بائع سے اس کے نقصان عیب کے عوض کچھ مال واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس مشتری نے اس غلام کو تو اپنے پاس نہیں روکا ہے البتہ اس غلام کا عوض مال اپنے پاس روک لیا ہے اور قاعدہ ہے کہ کسی بھی بدل کو روکنا اس کے مبدل کے روکنے کے حکم میں ہوتا ہے اگرچہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس صورت میں بائع سے نقصان کو واپس مانگ سکتا ہے کیونکہ مال کے عوض آزاد کرنا بھی ملک کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا یا وہ غلام خریدار کے پاس جا کر مر گیا

پھر خریدار کو اس غلام میں خرابی کا علم حاصل ہوا تو وہ بائع سے نقصان کے وصول کا مستحق ہو گیا

نہیں تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فان ومن اشتری عبدالمحترجہ سے مطلب واضح ہے کہ کسی چیز کی خریداری کے بعد کبھی اس میں کمی نظر آتی ہے اور کبھی اس میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے پھر جس طرح کمی اور خرابی کی صورت میں خریدار کو بعض صورتوں میں نقصان کی تلافی اور کبھی اس کے واپس کر دینے کی اجازت ہوتی ہے اس طرح زیادتی کی صورتوں میں بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادتی کی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ زیادتی دو قسموں کی ہوتی ہے ایک وہ جو بیع کے ساتھ لگی ہوئی ہو (متصد) دوسری جو اس سے سیمدہ ہو (منفصلہ) پھر متصد کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ بیع کی ذات میں پیدا ہو جیسے اس کا موٹا ہو جانا یا اس کی شکل و صورت میں خوبصورتی اور نکھار پیدا ہونا، پس اگر بیع میں عیب نظر آجائے اور یہ زیادتی بھی اس میں لگ گئی ہو تو اس کی وجہ سے اس کی واپسی پس کوئی رکاوٹ نہیں ہوگی اگر مشتری چاہے تو بائع کو اس کی چیز واپس کر سکتا ہے اور دوسری زیادتی وہ ہے جو اس بیع سے پیدا نہ ہو جیسے اس میں رنگ ڈال دیا یا اس کی سلائی کر دی یا مثلاً ستو میں کمی ڈال کر اسے ملا دیا تو یہ زیادتی بالاتفاق بیع کو بائع کے پاس واپس کرنے سے روکتی ہے یعنی اسی زیادتی کے ساتھ وہ چیز واپس نہیں کی جاسکے گی اسی طرح بیع سے جدا ہونے والا زیادتی کی بھی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو خود بیع سے پیدا ہو جیسے بچہ ہونا یا درخت میں پھل لگ جانا تو یہ زیادتی بھی واپسی سے مانع ہوگی دوسری وہ جو بیع سے پیدا نہ ہو جیسے اس غلام کا محنت و مشقت و مزدوری کر کے کچھ آمدنی حاصل کرنا اور یہ زیادتی بھی واپسی سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ ک۔

فان قتل المشتري العبد او كان طعاما فاكله لم يرجع بشئ عند ابی حنیفہ اما القتل فالمدکور طاهر الروایة

وعی ابی یوسف انه یرجع لان قتل المولی عبده لایتعلق به حکم دنیا وی فصار کالموت حتف انفہ فیکون ابہاء ووجه البظاہر ان القتل لایوجد الامضونہ وانما یسقط الضمان ہما باعتبار الملک فیصیر کالمستفید بہ عوضا بخلاف الاعتاق لانہ لایوجب الضمان لا محالۃ کاعتاق المعسر عدا ممتہر کا واما الاکل فعلی الخلاف عندهما یرجع وعده لایرجع استحسانا وعلی هذا الخلاف اذ البس الثوب حتی تحرق لہما انہ صاع فی المبیع مایقصد بشرانہ ویعتا دفعلہ فیہ فاشبہ الاعتاق ولہ انہ تعدل الرد بفعل مصمون منہ فی المبیع فاشبہ البیع والقتل ولا معتبر بکونہ مقصودا الا تری ان البیع ممایقصد بالشراء ثم ہو یصع الرجوع فان اکل بعض الطعام ثم علم بالعیب فکذا الجواب عندابی حنیفۃ لان الطعام کشیئ واحد فصارت رکیع البعص وعہما انہ یرجع بنقصان العیب فی الکمل وعنہما انہ یرد مابقی لانہ لایضرہ التبعض

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے غلام خرید کر اسے قتل کر دیا کھانے کی چیز خرید کر اسے کھا گیا اس کے بعد اسے ان چیزوں میں کسی ایسے عیب کا علم ہوا جو پہلے سے بائع کے قبضہ میں رہنے کے وقت تھا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عیب کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا اس کے مالک بائع سے مطالبہ نہیں کر سکے گا اس قتل کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی ظاہر الروایۃ ہے اور امام ابو یوسف سے نوادر میں مذکور ہے کہ اس صورت میں بھی اپنے نقصان کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ مولی جب اپنے غلام کو قتل کر دیتا ہے تو اس قتل کرنے کی وجہ سے دیت وغیرہ جیسا کوئی بھی دنیاوی حکم اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے تو اسے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا وہ غلام از خود مر گیا ہے مارا نہیں گیا ہے اس طرح قتل بھی ملکیت پوری ہونے کے معنی میں ہوا اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جب کبھی بھی قتل کا عمل پایا جاتا ہے اس کے ساتھ ضمان کا حکم ضرور ہوا کرتا ہے یعنی ہر قتل کی ضمان لازم ہوا کرتی ہے خواہ قصاص کی صورت میں ہو یا دیت کی صورت میں ہو البتہ اس موقع میں اس لئے مالک سے ضمان کو ساقط کر دیا گیا ہے کہ وہ غلام اس کی ملکیت میں ہے تو یہ حکم ایسا ہو گیا کہ گویا اس مشتری نے اپنے ذمہ سے قصاص یا دیت دور کر کے اپنی ملکیت کا عوض حاصل کر لیا ہے۔ برخلاف آزاد کرنے کے کہ آزاد کرتا کسی صورت میں بھی ضمان کا سبب نہیں ہوتا ہے اور ضمان کو لازم نہیں کرتا ہے جیسے کسی مشترک غلام کو اس کے دو مالکوں سے ایک ایسے مالک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا ہے جو متکدست اور مفلس ہے کہ وہ غلام خود محنت مزدوری کر کے اپنی بقیہ نصف قیمت دوسرے مالک کو ادا کر کے مکمل آزاد ہو جائے گا اور کھانے کے لائق جو مبیع ہو کہ اگر مشتری اسے کھا جائے اور بعد میں عیب پر اطلاع ہو تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک مشتری نقصان واپس لے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک استثناء وہ نقصان واپس نہیں لے گا اسی طرح اگر مشتری نے خریدے ہوئے کپڑے کو پہن کر پھاڑ دیا اس کے بعد کپڑے کے پرانے عیب کی مشتری کو خبر ملی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز کپڑے وغیرہ سے وہی مصروف لیا ہے جو اس کو خریدنے سے مقصود ہو سکتا ہے اور اس طرح کا عمل ہوتا رہتا ہے لہذا اس کا یہ عمل کسی غلام کو آزاد کرنے کے مشابہہ ہو گیا ہے اور امتناع کی صورت میں نقصان عیب کو بائع سے وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی اس نقصان کی وصولی کا حق ہو گا اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ نقصان واپس لینا اس لئے ناممکن ہو گیا ہے کہ مشتری کی طرف سے مبیع میں ایسا فعل پایا گیا ہے کہ اگر وہ فعل غیر کی ملک میں ہوتا تو اس کی ضمان واجب ہوتی مگر یہاں اپنی ملک ہونے کی وجہ سے ضمان نہیں ہے لہذا اس طرح مبیع کو فروخت کر دینے یا قتل کر دینے کے مشابہہ ہو گیا اور اس میں اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا کہ ایسا فعل اس مبیع سے مقصود ہوتا ہے یا نہیں کیا یہ نہیں دیکھتے کہ کسی چیز کی خریداری اس غرض سے بھی ہوتی ہے کہ اسے فروخت کر کے نفع حاصل کیا جائے اس کے باوجود اس کو فروخت کر دینے کی وجہ سے نقصان عیب وصول کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے اگر پورا کھانا نہیں کھایا بلکہ اس میں سے تھوڑا کھایا اس کے

بعد ایسے عیب پر مشتری واقف ہوا جو بائع کے پاس رہتے ہوئے اس میں تھا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی نقصان واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ پورا کھانا ایک ہی چیز کے حکم میں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے بیع میں سے تھوڑی سی چیز فروخت کر دی اور صاحبین سے روایت ہے کہ وہ تمام کھانے کا نقصان واپس لے گا یعنی جتنا باقی رہ گیا اس کے حصہ کا نقصان تو واپس لے گا ہی ساتھ ہی اس حصہ کا بھی لے گا جو کھالیا ہے اور صاحبین کی دوسری روایت یہ ہے کہ باقی جو بچا ہوا ہے اتنے کو واپس کر دے گا کیونکہ کھانے کو ٹکڑا ٹکڑا کرنے سے کوئی نقصان یا فرق لازم نہیں آتا ہے اور جتنا کھالیا اتنے کا نقصان واپس لے گا اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ کے قول کے مثل ہے یعنی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے غلام خرید کر اسے قتل کر دیا یا کھانے کی چیز خرید کر پوری کھائی یا اس میں سے تھوڑی کھائی بعد میں اس کے کسی عیب کا علم ہوا جو بائع کے پاس ہی سے تھا تفصیل حکم اختلاف ائمہ۔ دلیل

قال ومن اشتری بیضا او بطیخا او قثاء او خیارا او جوزا فکسره فوجدہ فاسدا فان لم ینتفع بہ رجع بالثمن کلہ لانہ لیس بمال فکان البیع باطلا و لا یعتبر فی الجوز صلاح قشرہ علی ما قبل لان مالیتہ باعتبار اللب وان کان ینتفع بہ مع فسادہ لم یردہ لان الکسر عیب حادث ولکنہ یرجع بنقصان العیب دفعا للضرر بقدر الامکان وقال الشافعی یردہ لان الکسر بتسلیطہ علی الکسر فی ملک المشتري لا فی ملکہ فصار کما اذا کان ثوبا فقطعہ ولو وجد البعض فاسدا وهو قليل جاز البیع استحسانا لانه لا یخلو اعن قليل فاسدو القليل مالا یخلو عنه الجوز عادة کالواحدو اللین فی المائة وان کان الفاسد کثیرا لا یحوز ویرجع بكل الثمن لانه جمع بین المال وغیرہ فصار کالجمع بین الحرو عبده

ترجمہ: اگر ایک شخص نے انڈیا خربوزہ یا کھیر یا ککڑی یا اخروٹ یا کوئی دوسرا پھل خرید لیا پھر اسے توڑ لیا یا کھانا تو اسے خراب پایا پس اگر وہ کسی طرح نفع حاصل کرنے کے قابل نہ ہو تو اسے واپس کر کے اس کی پوری قیمت وصول کر لے کیونکہ یہ تو مال ہی نہیں ہے بلکہ گندگی ہے اس لئے بیع باطل ہوئی اگرچہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اخروٹ کے چھلکے ایندھن اور جلانے کے کام میں آسکتے ہیں اس لئے اس کی بیع صحیح ہوتی چاہئے مگر اس کے کہنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اخروٹ کی مالیت چھلکوں کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ اس کے مغز کی قیمت ہوتی ہے اور اگر یہ چیزیں خراب ہونے کے باوجود ایسی ہوں کہ ان سے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہو تو واپس نہیں کر سکے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ بائع بھی اس کو اس حالت میں واپس لینے پر راضی ہو جائے ورنہ واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اسے توڑ دینے یا کاٹ ڈالنے سے ایک نیا عیب لگ جاتا ہے لیکن مشتری کو یہ حق ہوگا کہ جو کچھ اس کا نقصان ہوا ہے وہ واپس مانگ لے تاکہ جہاں تک ممکن ہو بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو نقصان اور خسارہ سے محفوظ رکھا جائے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ واپس کر سکتا ہے کیونکہ بائع کے موقع دینے کی وجہ سے ہی مشتری نے اسے توڑا ہے مگر احتاف یہ کہتے ہیں کہ توڑنے پر مسلط کرنا اور اس کا موقع دینا مشتری کی ملکیت پر ہوا ہے بائع کی اپنی ملکیت پر نہیں ہوا ہے اس لئے ایسی صورت ہو گئی جیسے کپڑا خرید کر اسے کاٹا ہو اور اگر اس کے بعد اس مال و بیع میں سے کچھ تھوڑا سا خراب بھی نکلا تو بھی استحساناً یہ بیع جائز سمجھی جائیگی کیونکہ کوئی بھی بیع ہو اس میں کچھ نہ کچھ خرابی ہو اسی کرتی ہے پورے طور پر خرابی سے پاک نہیں ہوتی ہے اور تھوڑا ہونے کے لئے عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ عموماً اخروٹ میں خرابی ضرور ہوتی ہے مثلاً سوداؤں میں سے دو چار دانے لیکن اگر زیادہ مقدار میں وہ خراب ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی اس صورت میں پورا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال اور غیر مال کو اکٹھا کر دیا ہے تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کسی نے آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر بیچا ہو ف اور صاحبین کے نزدیک ان میں سے جتنے اچھے نکلے ہوں ان کی بیع جائز

ہوگی ورنہ یہی قول اصح ہے الکفایہ

توضیح کسی نے انڈے، خربوزے، کھیرے، اخروٹ وغیرہ خرید کر انہیں توڑا یا کاٹا تو خراب پیا
تفصیلی مسئلہ۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن باع عدا بعاہ المشتري ثم رد عليه عيب فان قبل بقضاء القاصي باقرار وبينة او باداء يمين له ان
برده على بائعه لانه فسخ من الاصل فحعل البيع كان لم يكن غايۃ الامرانہ انكر قيام العيب لكه صار مكدا
شرعا بالقضاء ومعنى القضاء بالاقرار انكر الاقرار فانت نائية وهذا ابحلاف الوكيل بالبيع اذا رد عليه
عيب بالسه حيث يكون رد اعلى الموكل لان البيع هناك واحد والموجود ههما يعان ففسخ الثاني لا يفسخ
الاول وان قبل بعير قضاء القاصي ليس له ان برده لانه بيع حديد في حق ثالث وان كان فسحا في حقهما والاول
ثالثهما وفي الجامع الصغير وان رد عليه باقراره بغير قضاء عيب لا يحدث مثله لم يكن له ان يحاصم الذي باعه
وبهذا يتبين ان الحواب فيما يحدث مثله وفيما لا يحدث سواء وفي بعض روايات البيوع ان فيما لا يحدث مثله
يرجع بالنقصان للتيقن بقيام العيب عند البائع الاول

ترجمہ قدوری نے کہا ہے کہ اگر زید نے دوسرے کے ہاتھ اپنا ایک غلام بیچ پھر اس کے مشتری بکر نے بھی اسی غلام کو خالد
کے پاس بیچ دیا لیکن خالد نے غلام میں عیب پائے جانے کی وجہ سے بکر کے پاس واپس کر دیا گیا تو اگر بکر نے اس غلام کو قاضی کے
فیصلہ کی بناء پر قبول کیا ہو جو اس کے اپنے اقرار کرنے یا گواہ موجود ہونے یا قسم کھانے پر انکار کرنے کی وجہ سے ہوا ہو تو پہلے
خریدار یعنی بکر کو یہ حق ہوگا کہ وہ بھی اس غلام کو اصل مالک یعنی بائع اس کے پاس لوٹا دے اس سے کہ یہ اصل بیع کا فسخ ہے اس بناء
پر اس بیع کو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا وہ بیع وقوع ہی نہیں ہوئی تھی اور زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس نے عیب ہونے
سے انکار کر دیا تھا لیکن قاضی کا فیصلہ صادر ہو جانے کی بناء پر شریعت نے اس کے انکار کو جھڑپا ہے اس جگہ حکم قاضی یا اقرار کے
معنی یہ ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کرنے سے انکار کیا لیکن گواہوں کے ذریعہ سے انکار کو ختم ثابت کر کے اقرار ثابت کیا گیا
اور اس لیے معنی یہ نہیں ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کر لیا ہے ورنہ وہ اپنے بائع کو واپس نہیں کر سکے گا یہ معلوم ہونا چاہئے کہ
خالد و بکر کے درمیان کی بیع ختم ہو جانے کے باوجود بکر اور زید کے درمیان کی بیع اپنے حال پر باقی رہے گی اور یہ حکم اس بیع کے
خلاف سے جو اس کے وکیل نے کیا ہو اور خود نہ کیا ہو اس طرح سے کہ جب کسی نے کسی کو اپنی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا اور
اس نے بیچ دی بعد میں خریدار کے پاس اس چیز میں عیب نظر آیا اور گواہوں کی گواہی کی بناء پر وکیل کے پاس واپس کر دی گئی تو یہ
واپسی موقوفہ کے پاس بھی جائز ہوگی کیونکہ وکیل کی صورت میں صرف ایک ہی بیع ہوتی ہے لیکن کتابی مسئلہ میں تو دو بیعیں ہوتی
ہیں ہذا اگر دوسری بیع فسخ ہو گئی ہے تو اس کی وجہ سے پہلی بیع فسخ نہ ہوگی یعنی خالد و بکر کی بیع اگرچہ قاضی نے فسخ کر دی ہے مگر
بکر اور زید کی بیع اب بھی باقی ہے اس لئے مشتری کو اختیار ہے کہ جب قاضی نے اس کے بیچنے کو فسخ کر دیا تو وہ بھی عیب کی وجہ سے
اپنے بائع کو واپس کر دے م اور اگر بکر قاضی کے حکم کے بغیر خود ہی خالد کی طرف سے واپس کرنے کو قبول کرے تب اسے یہ
اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے بائع کو واپس کر دے کیونکہ یہ بیع تیسرے مستحق کے حق میں جدید بیع ہوگی اگرچہ بکر اور خالد کے حق میں
فسخ ہو اور یہاں پر تیسرا شخص وہی پہلا بائع یعنی زید ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہی صرف مشتری
کے قرار سے بیع ایسے عیب کی وجہ سے واپس کر دی گئی کہ اس جیسا عیب دوسرا نہ ہوتا ہو جیسے ننگی کا پورا کم یا زائد ہو جانا تو مشتری
اون کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے بائع سے مخاصمہ یا کچھ مطالبہ کرے اس مسئلہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اگر ایسا عیب ہو کہ اس
کے جیسے دوسرے بھی ہو سکتا ہو جیسے پھوڑا پھنسی وغیرہ یا ایسا ہو کہ نہیں ہو سکتا ہو تو اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا کیونکہ ایسا

ہونے سے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس پہلے سے ہی موجود تھا۔

توضیح: زید نے بکر کے ہاتھ ایک غلام بیچا پھر بکر نے اس کو خالد کے ہاتھ بیچ دیا پھر خالد نے اس غلام میں عیب پانے کی وجہ سے اسے بکر کو واپس کر دیا قاضی کے حکم کی بناء پر یا اپنی ذاتی رضامندی کے ساتھ بغیر قضائے قاضی کے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن باع عبداً المح ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف جس عیب کی وجہ سے دوسرے خریدار نے پہلے خریدار کے پاس مال واپس کیا ہے اسے دیکھنا ہو گا کہ اس جیسا عیب دوبارہ ہوتا ہے یا نہیں دوبارہ عیب ہونے کی مثال پھوڑے پھنسی اور دانہ کا ٹکنا یا دوبارہ عیب ہونا یا اتفاقاً قدرت نے کسی کو ایسا کر دیا ہو جیسے فطرۃ انگلیوں کا چھ ہو جانا تو اس صورت میں جب دوسرے مشتری نے دوسرے بائع کو واپس کر دیا تو وہ بھی پہلے بائع کو واپس کر سکتا ہے اور وہ بھی اسے واپس لے سکتا ہے اسی وجہ سے کہ یہ یقین ہو گیا کہ یہ عیب پہلے سے بائع کے پاس موجود تھا کیونکہ ایسا عیب نیا نہیں ہوتا ہے یہ دوبارہ نہیں ہوتا ہے لیکن جامع صغیر کی روایت ہی صحیح ہے کیونکہ بلاشبہ اس بات میں یقین ہے کہ بائع اول کے پاس یہ عیب موجود تھا لیکن پہلے مشتری نے اس کو بیچ کر اپنی ملکیت سے نکال دیا اور اس کی واپسی ناممکن ہو گئی تو اس عیب کی وجہ سے ہونے والا نقصان واپس نہیں لے سکتا ہے اور یہ معذوری غلام کو آزاد کرنے کے طور پر حکمی معذوری نہیں ہے بلکہ اپنے فعل انتفاع سے ہے اس لئے عیب کی وجہ سے نقصان کا بدلہ پانے کا مستحق نہیں رہا پھر جب دوسرے خریدار نے بیع واپس کر دی اور یہ واپسی قاضی کے حکم کی وجہ سے ہوئی ہو تو یہ نہ ہونے کے برابر اور کالعدم ہو جائے گی گویا اس نے فروخت کی ہی نہیں ہے لہذا وہ عیب کی وجہ سے بائع کو واپس کر دے یا جو نقصان ہوا ہے وہ وصول کر لے اور جب پہلے مشتری نے اپنے اقرار کے ساتھ بیع واپس لی تو حکم یوں سمجھ جائے گا کہ ان دونوں بائع اور مشتری نے اس بیع کو فسخ کر دیا ہے مگر فسخ کا یہ حکم صرف ان دونوں کے معاملہ تک ہی محدود رہے گا اس فسخ کو ان دونوں کے علاوہ کسی کے لئے بھی اس کے فسخ کا حکم نہیں دیا جائے گا بلکہ دوسروں کے لئے اسے نئی بیع کا ہی حکم دیا جائے گا پس بائع اور نے یوں سمجھ کہ گویا دوسرے مشتری نے اپنے بائع کے ساتھ اتفاق کر لیا ہے اور اتفاقاً غیروں کے حق میں بیع جدید کا حکم رکھتا ہے اس طرح پہلے خریدار کی بیع حسب دستور قائم اور باقی رہی اور وہ اپنے بائع سے اس عیب کی بناء پر جو نقصان ہوا ہے اس وجہ سے وصول نہیں کر سکتا ہے کہ اس نے بیع کو اپنی ملکیت سے نفع حاصل کرنے کی غرض اور کاروباری طور پر نکال دیا ہے اس لئے وہ عیب جیسا بھی ہو یعنی اس جیسا دوبارہ عیب پیدا ہو سکتا ہو یا نہ ہوتا ہو ان کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہ ہو گا اس طرح جامع صغیر کی ہی روایت صحیح ہے اس تفصیلی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ عیب کے ہونے یا نہ ہونے میں صرف ٹھک کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کہ شاید یہ عیب پہلے سے نہ ہو اور بعد میں پیدا ہو گیا ہو مگر بلکہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس نے ایسا کوئی کام بھی نہ کیا ہو جس سے عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کے وصول کا حق باطل ہو تا ہو۔ م۔

قال ومن اشترى عبداً فقبضه فادعى عبداً لم يحبر على دفع الثمن حتى يحلف البائع او يقيم المشتري البينة لانه انكروا حوب دفع الثمن حيث انكر تعين حقه بدعوى العيب ودفع الثمن اولاً ليتعين حقه براءة تعين المبيع ولانه لو قضى بالدفع فلعله يطهر العيب فيستقص القضاء فلا يقضى به صوباً لقضائه فان قال المشتري شهودى بالشام استحلف البائع ودفع الثمن بعنى ادا حلف وله ينظر حضور الشهود لان فى الانتظار صدد بالبائع وليس فى فالدفع كثير ضرر به لانه على حجة ادا مكل الزم العيب لانه حجة فيه

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر اس میں عیب ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی قیمت کی ادائیگی کے لئے مشتری پر جبر نہیں کرے گا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یا مشتری گواہ پیش کر دے کیونکہ جب اس مشتری نے

عیب کا دعویٰ کر کے اپنا حق متعین ہونے سے انکار کر دیا تو اپنے اوپر ثمن کی ادائیگی کے واجب ہونے سے انکار کیا ہے ف کیونکہ عیب کے پائے جانے کی وجہ سے بیع واپس کئے جانے کے لائق ہے اس بناء پر بیع میں مشتری کا حق متعین ہی نہیں ہوا ہے ہذا اس پر ثمن کی ادائیگی بھی واجب نہ ہوئی و دفع الثمن الخ اور مشتری پر ثمن کی ادائیگی اسی لئے واجب کی گئی تھی کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جائے اس مقابلہ اور تبادلہ کی وجہ سے کہ مشتری کا حق تو بیع میں متعین ہو چکا ہے اس طرح مشتری کا حق بیع میں متعین ہو گا تو بائع کا حق ثمن میں متعین ہو گا۔ اور جب بیع میں اس کا حق متعین نہیں ہوا یا اس نے انکار کیا تو اس پر ثمن بھی پہلے ادا کرنا واجب ہو اولا نہ لو قضی بالمدفع الخ اور ثمن پہلے ادا کرنے کا حکم اس وجہ سے بھی نہیں دیا جاتا ہے کہ اگر قاضی مشتری پر ثمن دینے کا حکم کر دے اور بعد میں کسی طرح بیع میں عیب ظاہر ہو جائے تو قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا اس احتمال سے بچنے اور اپنے حکم کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے قاضی ثمن دینے کا حکم نہیں کرے گا (ف اور جب قاضی کی طرف سے ثمن ادا کرنے کا حکم نافذ نہیں ہو گا تو اس ثمن کی ادائیگی کے لئے مشتری پر جبر بھی نہیں کیا جائے گا اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر مشتری پر ثمن کی ادائیگی واجب ہوتی تو قاضی پر حکم دینا بھی واجب ہوتا لیکن اس کے انکار کرنے پر مشتری سے گواہ مانگے جائیں گے فال قال المشتري الح گواہ کے مطالبہ پر اگر مشتری یوں کہے کہ میرے گواہ تو یہاں سے بہت دور کم از کم تین دن کی راہ پر مثلاً ملک شام میں ہیں تو بائع سے قسم لی جائیگی پھر اسے ثمن دلایا جائے گا یعنی جب بائع قسم کھالے تو ثمن دلا دیا جائے گا اور گواہی کے آنے تک کا انتظار نہیں کیا جائے گا کیونکہ موجودہ حالت میں انتظار کرنے سے بائع کا شدید نقصان ہو گا اور مشتری کو دیدینے میں کوئی زیادہ نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنے دعویٰ اور حجت پر قائم ہے اور اگر بائع قسم کھانے سے انکار کرتا ہو تو بیع میں عیب کے رہنے کو یارہ کر دیا جائے گا کیونکہ اس میں بائع کا انکار کرنا حجت ہے ف کیونکہ بائع سے قسم کھانے کے مطالبہ کے بعد بھی اس کا قسم کھانے سے انکار کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس بیع کے عیب دور ہونے کا اقرار کر رہا ہے اور اس بائع کا خود عیب کا اقرار کرنا اس بائع کے خلاف دلیل ہے اس میں قسم کھانے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یوں کہے واللہ میں نے اس بیع کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا اور اس کے پاس اسے حوالہ بھی کر دیا اس حالت میں کہ اس بیع میں نہ کوہ عیب نہ تھا جس کا دعویٰ یہ شخص کر رہا ہے اب اگر مشتری نے اس بائع کے قسم کھالینے اور اس کے عوض ثمن دینے کے بعد بھی اپنے حق میں گواہ پیش کر دیئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ بیع پر قبضہ کرتے وقت اس میں یہ عیب تھا یا بائع نے اس عیب کا اقرار کیا تھا اور وہ گواہ عادل بھی ہوں تو مدعی کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا پھر اگر بائع نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے تو اس عیب سے رات کر لی تھی تو قسم کے باوجود متناقض ہے جس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آئندہ کتاب الدعویٰ میں ذکر کی جائیگی۔

توضیح اگر کسی نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کیا پھر اس میں عیب پائے جانے کا دعویٰ کیا تو کیا قاضی کی طرف سے مشتری پر ثمن ادا کرنے کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دل کمل

قال ومن اشترى عبداً فقصه الح۔ موجودہ صورت میں قاضی ادائیگی ثمن کے لئے فوری حکم نافذ نہیں کرے گا بلکہ اس وقت تک انتظار کرے گا کہ یا تو بائع قسم کھائے یا مشتری گواہ قائم کر دے ف یعنی اس وقت تک قاضی انتظار کرے اور فیصلہ میں تاخیر کرے گا کہ یا تو مشتری اس بات پر گواہ موجود کر دے کہ عیب موجود ہے تاکہ بائع کو غلام واپس کر دے یا وہ بائع سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے پھر وہ قسم بھی کھائے تب قاضی حکم دے گا کہ ثمن ادا کر دو اور جب بیع میں مشتری کا حق متعین ہو جاتا ہے تو پہلے مشتری سے بائع کو ثمن دینے کا حکم اس لئے ہوتا ہے کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جائے اور یہاں اگرچہ مشتری نے پہلے قبضہ کر لیا تب بھی اس کو جبراً ثمن ادا کرنے کا حکم نہیں ہو گا۔

قال ومن اشترى عبدا فادعى ابا قال لم يحلف البائع حتى يقيم المشتري البينة انه ابق عنده والمراد التحليف على انه لم يابق عنده لان القول وان كان قوله ولكن انكاره اما يعتبر بعد قيام العيب به في يد المشتري ومعرفة بالحجة فاذا اقامها حلف بالله تعالى لقد باعه وسلمه اليه وما ابق عنده قط كذا قال في الكتاب وان شاء حلفه بالله ماله حق الرد عليك من الوجه الذي يدعى اوبالله ما ابقى عندك قطا اما لا يحلفه بالله لقد باعه وما به هذا العيب ولا بالله لقد باعه وسلمه وما به هذا العيب لان فيه ترك النظر للمشتري لان العيب قد يحدث بعد البيع قبل التسليم وهو موجب للردو الاول ذهول عنه والثاني يوهم تعلقه بالشرطين فيتاوله في اليمين عند قيامه وقت التسليم دون البيع ولو لم يجد المشتري بيعة على قيام العيب عنده واراد تحليف البائع بالله ما تعلم انه ابق عنده يحلف على قولهما واختلف المشايخ على قول ابي حيفة لهما ان الدعوى معتبرة حتى يثرب عليها البيعة فكذا يثرب التحليف وله على ما قاله البعض ان الحلف يثرب على دعوى صحيحة وليست تصح الا من خصم ولا يصير خصما فيه الا بعد قيام العيب واذا نكل عن اليمين عندهما يحلف ثانيا للرد على الوجه الذي قد ساء قال رضى الله عنه اذا كان الدعوى في اباق الكبير يحلف ما ابقى منذ بلغ مبلغ الرجال لان الا باق في الصغر لا يوجب رده بعد البلوغ.

ہام محمد نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام بھگوا ہے (مگر بائع نے ماننے سے انکار کیا اس لئے قاضی کے پاس شکایت کر کے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا) تو قاضی اس بائع سے قسم نہیں لے گا یہاں تک کہ مشتری اس بات کے گواہ پیش کر دے کہ اس مشتری کے پاس آنے کے بعد بھی یہ غلام بھاگا ہے اور بائع سے قسم لینے مراد یہ ہے کہ اس بات پر قسم لی جائے کہ بائع کے پاس سے وہ نہیں بھاگا تھا۔ اس لئے کہ اگرچہ بائع کا قول اس کے منکر ہونے کی وجہ سے قابل قبول ہے لیکن اس کا انکار اسی صورت میں معتبر ہو گا کہ مشتری کے پاس اس عیب کا پایا جانا ثابت ہو جائے اور یہ عیب اس وقت ثابت ہو گا کہ اس کے لئے دلیل بھی ہو۔

(ف) پہلے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ غلام میں بھاگنے کے عیب سے مشتری کو بائع کے پاس واپس کرنے کا حق اسی وقت ہو گا جبکہ مشتری کے پاس غلام آ جانے کے بعد بھی وہ عیب پیدا ہو یعنی بھاگا ہو۔ اسی لئے مشتری پر یہ لازم ہو گا کہ پہلے وہ اپنے پاس سے غلام کے بھاگنے کو ثابت کر دے اس کے ثابت کر دینے کے بعد ہی اس کا یہ دعویٰ کہ عیب بائع کے پاس رہنے کے وقت سے ہی ہے سنا جائے گا۔

فادا اقامها الخ پھر جب مشتری گواہ پیش کر دے تب بائع سے اللہ تعالیٰ کے نام کی یہ قسم دلائی جا چکی کہ اس نے یہ غلام اس مشتری کے پاس فروخت کرنے کے بعد اس کے حوالہ بھی کر دیا ہے حالانکہ یہ غلام اس کے یعنی خود بائع کے پاس سے بھی نہیں بھاگا ہے (ف)۔ یعنی جب اس مشتری نے گواہ پیش کر کے اپنے پاس سے غلام کا بھاگنا ثابت کر دیا تو وہ دعویٰ اب بائع سے متعلق ہو گیا اسی لئے اس بائع سے قسم لی جا چکی چنانچہ وہ قسم کے مطالبہ پر اس طرح قسم کھائے کہ واللہ میں نے اس غلام کو بیچا ہے اور اس مشتری کے حوالہ بھی کر دیا ہے حالانکہ اس شخص کے پاس اس غلام کو حوالہ کر دینے تک وہ میرے پاس سے بھی نہیں بھاگا ہے یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ غلام کی حالت بائع اور مشتری دونوں کے پاس متحد ہو یعنی دونوں ہی کے پاس وہ نابائع ہو یا بائع ہو اور قسم بھی صرف اللہ تعالیٰ کے پاک نام کی ہو گی کتاب (یعنی اکتسوط یا الجامع صغیر) میں قسم کا لفظ اسی طرح مذکور ہے۔

وان شاء حلفه الخ اور اگر قاضی چاہے تو وہ بائع کو اللہ تعالیٰ کے نام کی اس طرح قسم دلائے کہ مشتری کے غلام کا تم پر واپس کا حق اس وجہ سے جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے ثابت نہیں ہے یا یہ کہ یہ تمہارے پاس سے بھی نہیں بھاگا ہے یعنی تمہاری قسم کھاؤ کہ واللہ جس عیب کی وجہ سے یہ مجھ پر دعویٰ کرتا ہے اس کا حق واپس مجھ پر نہیں ہے یا واللہ یہ غلام حوالہ کرنے تک میرے پاس سے نہیں بھاگا ہے مگر اس طرح قسم نہیں دلائے گا کہ واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہ تھا اور اس طرح بھی قسم نہیں دلائے گا کہ واللہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور حوالہ کیا حالانکہ اس وقت اس میں یہ عیب نہیں تھا کیونکہ ان دونوں طریقوں سے قسم دلانے میں مشتری کی بھلائی کا کوئی خیال نہیں رہتا ہے۔

کیونکہ کبھی ایسا بھی تو ہو جاتا ہے کہ بیع کے بعد اس کے سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہو جاتا ہے، اور ایسے عیب کی وجہ سے بھی وہ واپسی کے بائع ہو جاتا ہے، جبکہ پہلی قسم (واللہ بالبع) نے فروخت کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہ تھا (میں اس مفہوم سے کوتاہی اور غفلت ہے اور دوسری قسم) واللہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور حوالہ کیا (میں اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ عیب نہ ہونے کا تعلق دونوں وقتوں میں موجود تھا، پس اگر سپرد کرتے وقت عیب ہو اور بیع کرتے وقت نہ ہو بائع اپنی قسم میں یہ تاویل کر لے گا، یعنی یہ مطلب نکال لے گا کہ واللہ بیع کرنے اور سپرد کرنے دونوں وقت میں یہ عیب موجود نہیں تھا۔

اگر مشتری کو کوئی ایسا نہ ملا جو یہ گواہی دے کہ اس مشتری کے پاس رہتے ہوئے غلام میں عیب تھا اس لئے وہ بائع سے ہی اس کے علم کی مطابقت لینی چاہئے یعنی قاضی کو اس سے اس بات کی قسم لینے کو کہے کہ میں (یعنی بائع خود) یہ نہیں جانتا ہوں کہ مشتری کے پاس سے یہ غلام بھاگا ہے، تو صاحبین کے قول کے مطابق قاضی اس بائع سے اس طرح کی قسم لے گا، ورامام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق مشائخ نے اختلاف کیا ہے یعنی بعض فقہاء کے نزدیک ایسی قسم بیہ واجب نہیں ہے، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا دعویٰ قابل اعتبار ہے اسی بناء پر اس سے گواہ لینے کا مطالبہ ہوتا ہے، اسی لئے اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کرنا بھی صحیح ہوگا، یعنی مشتری کے اس دعویٰ پر گواہ قبول کر لئے جائیں گے، ب اگر گواہ نہ مل سکیں تو اس بائع سے قسم لی جائیگی، اور بعض مشائخ کے قول کی بناء پر امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ قسم کسی صحیح دعویٰ پر مرتب ہوتی ہے، اور اسی شخص کا دعویٰ صحیح ہوتا ہے جس کو خصم کہا جاسکے، یعنی اسے دوسرے سے خصوصیات کا حق حاصل ہو، حالانکہ اس دعویٰ میں مشتری کو خصوصیات کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ پہلے اس کے پاس غلام میں عیب کا یہ یہ جانتا بہت ہو جائے یعنی شرعی طریقہ اور دلیل سے اس کا ثبوت ہو جائے۔

پھر صاحبین کے نزدیک جب بائع سے قسم طلب کی گئی کہ واللہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس سے بھاگا ہے، مگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا، (اس طرح گویا اس نے قرار کر لیا) یعنی ثبوت ہو گیا، تو دوبارہ اس سے واپسی کے لئے اسی طرح قسم لی جائے گی، جیسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، یعنی جو شروع مسئلہ میں بیان کیا ہے مصنف ہدیہ نے فرمایا ہے کہ، اگر بھگنے والے بائع غلام کے بارے میں دعویٰ ہو تو بائع سے ان الفاظ سے قسم لی جائیگی کہ جب سے وہ بلوغ کے مرتبہ کو پہنچا ہے کبھی بھی میرے پاس سے نہیں بھاگا ہے، کیونکہ بچپن میں بھگن اس کے بلوغ سے بعد اس کی واپسی کا سبب (عیب شمار) نہیں ہوتا ہے، (ف یعنی اگر بچپن میں بھاگا تھا پھر مشتری کے پاس بلوغ کے بعد بھاگا تو اب اسے واپسی کرنے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ اس سے پہلے بار بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کر لیا پھر اس پر بھگڑا ہونے کا الزام لگا کر بائع سے واپسی کا مطالبہ کیا، مگر بائع نے انکار کیا، اس لئے قاضی کے پاس شکایت کر کے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا، تو قاضی بائع کو قسم کھانے پر مجبور کر سکتا ہے یا نہیں، اور کب اور کس الفاظ سے، اگر مشتری کے پاس غلام کے بھگنے پر گواہی دینے والا کوئی نہ ہو اس لئے بائع سے ہی اس کے علم کے مطابق قسم لینی چاہئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن اشترى بجزارة وتفاضلها فوجدها عيماً فقال الدائع بعنك هذه واحرى معها وقال المشتري بعنيها وحدها فالقول قول المشتري لان الاختلاف في مقدار المقبوض فيكون القول للسقابص كما في العصب وكذا اذا اتفقا على مقدار المبيع واحتلوا في المقبوض لما بنا قال ومن اشترى عبد بن صفقة واحدة فقبض

احدهما ووجد بالآخر عيباً فانه ياخذهما اويدعهما لان الصفقة تتم بقبضهما فيكون تفريقها قبل التمام وقد ذكرناه وهذا لان القبض له شبه بالعقد فالتفريق فيه كالتفريق في العقد ولو وجدنا لمقبوض عيباً اختلفوا فيه ويروى عن ابي يوسف انه يردده خاصة والاصح انه ياخذهما او يرددهما لان تمام الصفقة تعلق بقبض المبيع وهو اسم للكلية فصار كحبس المبيع لما تعلق زواله باستيفاء الثمن لا يبرول دون قبض جميعه ولو قبضهما ثم وجد باخذهما عيباً يردده خاصة خلا فالرهر هو يقول فيه تفريق الصفقة ولا يعمرى عن ضرر لان العادة بضم الجيد الى الردى فاشبه ما قبل القبض وخيار الرؤية والشرط ولنا انه لتفريق الصفقة بعد التمام لان بالقبض تتم الصفقة في خيار العيب وفي خيار الرؤية والشرط لاتتم به على ما مر وهذا الواستحق احدهما ليس له ان يرد الاخر.

ترجمہ۔ اگر کسی شخص نے ایک باندی خریدی اور بائع و مشتری میں سے ہر ایک نے یعنی مشتری نے باندی پر اور بائع نے شمن پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے باندی میں کوئی عیب پا کر بائع سے واپسی کے لئے کہا تب بائع نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ایک نہیں بلکہ ایک ساتھ دو باندیاں ایک یہ اور ایک دوسری بھی فروخت کی تھی، مگر مشتری نے کہا کہ تم نے تو مجھے صرف یہی ایک فروخت کی تھی تو اس صورت میں مشتری ہی کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ جس چیز پر قبضہ کیا گیا ہے اس کی مقدار میں اختلاف ہے، لہذا قبضہ کرنے والے کا قول مقبول ہوگا، جیسا کہ غصب کر لینے کی صورت میں ہوتا ہے، اسی طرح اگر دونوں نے بیع کی مقدار میں اتفاق کیا لیکن مقبوض (کتنے پر قبضہ کیا ہے) میں اختلاف کیا تو بھی قابض کا قول مقبول ہوگا۔

(ف) یعنی کہ غاصب نے کہا کہ میں نے صرف اس کپڑے پر غصباً قبضہ کیا ہے اور مالک نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اس کے ساتھ دوسرے کپڑے پر بھی قبضہ کیا ہے تو اس صورت میں غاصب کا قول مقبول ہوگا، اسی طرح اگر بائع و مشتری نے اس بات پر اتفاق کیا کہ دو باندیاں بیچی گئی ہیں، مگر مشتری نے کہا کہ میں نے صرف ایک ہی پر قبضہ کیا ہے اور بائع نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے دونوں پر ہی قبضہ کیا تو اس صورت میں مشتری کا قول مقبول ہوگا، اس وقت بائع کو چاہئے کہ اپنے گواہ حاضر کرے، ع، م، اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ اگر مجمع میں سے تھوڑے میں عیب پا کر کوئی واپس کرنا چاہے، اور بے عیب کو رکھنا چاہئے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے اگر رکھنا چاہے تو کل کو رکھ لے، ورنہ کل کو واپس کر دے، جس کی مثال سامنے آتی ہے۔

قال ومن اشترى عبدین الخ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک ساتھ ایک صفحہ سے دو غلام خریدے، ان میں سے ایک پر قبضہ کر لیا اور دوسرے میں عیب پایا تو وہ یا تو دونوں غلاموں کو رکھ لے یا دونوں کو ہی واپس کر دے یعنی فقط عیب دار کو واپس نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ دونوں پر قبضہ کرنے سے ہی وہ صفحہ پورا ہوگا، اس لئے صرف ایک کو واپس کرنے سے اس کے تمام ہونے سے پہلے اس صفحہ کی تفریق لازم آ جائیگی، اور یہ بات پہلے بار ہا بتائی جا چکی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کرنا عقد کرنے کے مشابہ ہوتا ہے، لہذا قبضہ میں تفریق اور عیحدہ علیحدہ کرنا عقد کی تفریق کے مانند ہے اور اسی مذکورہ صورت میں اگر اسی غلام میں عیب پایا جس کو اپنے قبضہ میں لئے لیا ہے، تو اس میں مشاغ کا اختلاف ہے، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ جس پر قبضہ کیا ہے صرف اسی کو واپس کرے، اور قول اصح یہ ہے کہ رہنے دے یا دونوں کو واپس کر دے، کیونکہ صفحہ کا تمام ہونا قبضہ مجمع سے متعلق ہے، اور مجمع اس مجموعہ کا نام ہے جس پر بیع واقع ہوتی ہے (یعنی چیزوں کے مجموعہ پر بیع واقع ہوئی وہ سب ملا کر بیع کہلاتی ہیں) اس لئے صفحہ پورا لیا ہو گیا جیسے شمن وصول کرنے کے لئے بیع کو روکنا کہ جب تک پورے شمن پر قبضہ نہیں ہو جاتا ہے اس وقت تک ساری چیزیں بندش میں اور روکی ہوئی رہتی ہیں، کہ جب پورے شمن پر قبضہ ہو جائے گا ان چیزوں کی رکاوٹ ختم ہو جائیگی، کیونکہ ان چیزوں کے عوض جو دام ملے پایا ہے ان کا مجموعہ شمن ہوتا ہے، اس طرح جب کل معقود علیہ (جس پر معاملہ پایا ہے) کا نام مجمع ہے تو اس کل پر قبضہ کرنے سے صفحہ تمام ہوگا۔

اور اگر دونوں غلام پر قبضہ کیا پھر اہم فرق کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس طرح بھی تفریق صفقہ ہو جائے گی، اور نقصان سے خالی بھی نہیں ہے، کیونکہ عام کاروباریوں کی عادت یہی ہے کہ اچھے مال کے ساتھ برے مال کو بھی شامل کر دیا جاتا ہے، تو اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے قبضہ سے پہلے ایک کو واپس کیا یا خیار رویت اور خیار شرط کی وجہ سے ایک کو واپس کیا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں صفقہ پورا ہو جانے کے بعد تفریق ہے، کیونکہ خیار العیب ہونے کی صورت میں قبضہ ہو جانے کے ساتھ ہی صفقہ پورا ہو جاتا ہے، لیکن خیار الرویت اور خیار الشرط میں قبضہ کے بعد بھی صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ خیار الرویت اور خیار الشرط کو ختم نہ کیا جائے، جیسے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے اگر قبضہ کے بعد دو غلاموں میں سے ایک کو کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو دوسرے کو مشتری واپس نہیں کر سکتا ہے، (ف) یعنی جب صفقہ تمام ہونے کے اس کی تفریق جائز ہے، اور مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا پھر کسی ایک شخص نے یہ ثابت کر دیا کہ ان دونوں میں سے ایک میرا غلام ہے میں اس کا مالک ہوں، یہاں تک کہ اسے دید یا گیا تو مشتری باقی ماندہ دوسرے غلام کو واپس نہیں کر سکتا ہے، لیکن یہ تفصیل ایسی صورت میں ہے کہ بیع ایک چیز ہو جس میں باقی ماندہ سے فائدہ حاصل ممکن ہو جیسے کہ اسی مسئلہ میں ہے، اور اگر ایسی دو چیزیں ہوں ایک کے بغیر دوسرے سے فہم حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو جوتے، موزے، دروازے کے پے، کوڑا، مل جوتے، یا گاڑی کھینچنے والے گھوڑے تیل کہ ان میں سے کسی ایک سے دوسرے کے بغیر کام نہیں لیا جاسکتا ہے، اسی لئے وہ عیب کی وجہ سے صرف ایک کو واپس نہیں کر سکتا ہے اگرچہ صفقہ تمام ہو گیا ہو، ع، ہ، اسی اصل کے مطابق ایک اصل یہ بھی ہے کہ صفقہ تمام ہونے کے بعد اگر بیع کے ٹکڑے کرنے میں نقصان نہ ہو تو قصداً ٹکڑے کر سکتے ہیں، اور اگر نقصان ہو تو قصداً ٹکڑے نہیں کر سکتے ہیں۔

توضیح: ایک باندی خرید کر بائع اور مشتری نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے باندی میں عیب پا کر واپسی کے لئے بائع سے کہا تو اس نے کہا میں نے ایک ساتھ دو فروخت کی تھیں، اور مشتری نے دو کا انکار کیا تو کس کی بات مقبول ہوگی، اور کس اصل کے ساتھ، کسی نے ایک صفقہ میں دو غلام خریدے ان میں ایک پر قبضہ کر لیا اور دوسرے میں عیب پایا، تو کیا وہ صرف عیب وار کو واپس کر سکتا ہے، اور کس اصل کی بناء پر، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن اشترى شيئاً مما يكال او يورن فوجد ببعصه عيارده كله او اخذه كله ومراده بعد القبض المكمل اذا كان من جنس واحد فهو كشيئ واحد الاترى انه يسمى باسم واحد وهو الكروم حوہ وقيل هذا اذا كان في دعاء واحد ان كان في وعائين فهو بمنزلة عبد بن حتى يرد الوعاء الذي وجد فيه العيب دون الآخر ولو استحق بعضه فلا خيار له في رد ما بقى لانه لا يضره التبعض والاستحقاق لا يمنع تمام الصفقة لان تمامها برضاء العاقد لا برضاء المالك وهذا اذا كان بعد القبض ما لو كان ذلك قبل القبض له ان يرد الباقي لتفرق الصفقة قبل التمام وان كان ثوبا فله الخيار لان التشقيص فيه عيب وقد كان وقت البيع حيث ظهر بالاستحقاق بخلاف المكمل والمورون ومن اشترى جارية فوجد بها قرحاً فداها او كانت دابة فركبها في حاجته فهو رضا لان ذلك دليل قصده الاستبقاء بخلاف خيار الشرط لان الخيار هنالك للاختبار وانه بالاستعمال فلا يكون الركوب مسقطاً وان ركبها ليردها على بائعها اوليسقيها اوليشترى لها علماً فليس برضا اما الركوب للرد فلا لانه سب الرد والحواب في السقي واشترى العالف معمول على ما اذا كان لا يحد بدامنه اما لصعوبتها

اولعجزہ اولکون العلف فی عدل واحدا اذا کان یجد ہدامنہ لانعدام ما ذکرناہ یکون رضا ترجمہ: اور جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جو گہیوں کی طرح ٹاپی جاتی ہو یا لوہے کی طرح تولی جاتی ہو پھر اس میں سے تھوڑے سے حصہ کو عیب دار پایا تو اسے اختیار ہوگا، کہ چاہے تو سب واپس کر دے یا سب رکھ لے، اس سے مراد یہ ہے کہ اس پر قبضہ کرنے کے بعد ایسا ہوا ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب بیع ایک ہی جنس کی ہو تو وہ سب ایک چیز کے حکم میں ہے، یہی وجہ ہے کہ سب کو ایک ہی نام کر دیا من وغیرہ سے بولا جاتا ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ایک ہی برتن میں موجود ہو، کیونکہ اگر دو برتنوں میں ہو تو وہ دو غلام کے حکم میں ہوگا، لہذا جس برتن میں عیب پایا گیا ہو فقط اسی کو واپس کر دے، دوسرے کو نہیں۔

ولو استحق الخ اور اگر ایسی چیز میں سے کچھ چیز استحقاق کے طور پر لے لی گئی ہو تو اس کو باقی چیز کے واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے کر کے بیچنے سے بھی نقصان نہیں ہوتا ہے، اور اس پر کسی دوسرے کا حق ثابت ہو جانے سے صفقہ کے تمام ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ صفقہ تمام کرنا تو عقد کرنے والے کی رضامندی پر موقوف ہے، اور حقدار ثابت ہونے والے مالک کی رضامندی سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب قبضہ کر لینے کے بعد اس پر استحقاق ثابت ہوا ہو کیونکہ اگر قبضہ سے پہلے استحقاق ثابت ہوا ہو تو اس میں اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ باقی بھی واپس کر دے کیونکہ اس صورت میں بیع ہونے سے پہلے تفریق صفقہ لازم آتی ہے، اگر بیع پکڑا ہوا (غذ وغیرہ نہ ہو) اور اس کا کچھ حصہ استحقاق کے طور پر لیا گیا تو مشتری کو باقی بیچے ہوئے پکڑے کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اس کو ٹکڑے کرنے سے نقصان نہیں ہوتا ہے۔

ومن اشتری جاریۃ الخ اور جس شخص نے کوئی باندی خریدی اور اس کے بدن میں زخم پایا اس لئے اسے دواہی یا کوئی چوپایہ خرید کر اس پر اپنی ضرورت سے سوار ہوا تو اس کے اس عمل سے رضامندی ثابت ہوگی، یعنی خریدار عیب کے باوجود بیع سے راضی ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے نفع حاصل کرنے کا ارادہ کر لیا ہے، بخلاف خیر شرط کے، کیونکہ اس صورت میں خیار کا ہونا اسے جانچنے اور آزمائش کرنے کے لئے دیا جاتا ہے، اور یہ آزمائش اس کو کام میں لانے سے ہی ہوگی اس لئے اس پر سوار ہونے سے خیر شرط ختم نہ ہوگا، (ف) پھر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اپنے مقصد اور ضرورت سے اس پر سوار ہوا ہو۔

وان رکبھا الخ اور اگر اس جانور پر اس نے سوار ہوا تاکہ اسے لے جا کر بائع کو واپس کر دے یا اس کو پانی پلا دے یا اس کے لئے چارہ خرید کر لے آئے تو یہ عیب سے رضامندی کی علامت نہ ہوگی، اس میں واپسی کے لئے سوار ہونا تو خود واپسی کا سبب ہے اور پانی پلانے یا چارہ خریدنے کے لئے سوار ہونا اس صورت میں درست ہوگا جبکہ مشتری کے لئے اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو، خواہ اس وجہ سے کہ اس کام میں سختی تھی یا مشتری اپنی کمزوری کی وجہ سے، جز تھایا اس وجہ سے کہ چارہ کا گھٹا صرف ایک طرف لٹکا تھا، اور اگر مشتری کے لئے اس پر سوار نہ ہونے کی صورت میں ممکن ہو مثلاً مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو سوار ہونا رضامندی کی علامت سمجھی جائیگی۔

توضیح: اگر مشتری نے ایسی چیز خریدی جو ناپی یا تولی جاتی ہو اور اس میں سے تھوڑی مقدار کو

عیب دار پایا خواہ وہ ایک ہی برتن میں ہو یا دو برتنوں میں ہو، یا ایسی چیز میں سے کچھ بطور استحقاق لی گئی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل،

قال ومن اشتری عبداً قد سرق ولم یعلم بہ فقطع عند المشتري لہ ان یردہ ویأخذ الثمن عند ابی حنیفۃ وقال یرجع بما بین قیمتہ سارقا الی غیر سارق وعلی ہذا الخلاف اذا قتل بسبب وجدفی ید البائع والحاصل انہ بمنزلۃ الاستحقاق عہدہ وبمنزلۃ العیب عندہما لہما ان الموجود فی ید البائع سبب القطع والقتل وانہ لا ینافی المالۃ فنقد العقد فیہ لکنہ متعین فیرجع بنقصانہ عند تعدد ردہ وصار کما اذا اشتری جاریۃ حاملۃ فعمات فی

یدہ بالولادۃ فانہ يرجع بفضل ما بین قیمتہا حاملالی غیر حامل ولہ ان سبب الوجوب فی یدالبائع والوجوب یقصی الی الوجود فیکون الوجود مضافا الی السبب السابق وصار کما اذا قتل المفصوب او قطع بعد الرد بجناۃ وجدت فی ید الغاصب وما ذکر من المسالۃ ممنوعۃ ولو سرق فی یدالبائع ثم فی ید المشتري فقطع بهما عندهما يرجع بالنقصان کما ذکرنا وعنده لا یردہ بدون رضاء البائع للعیب الحادث ويرجع برہم الثمن وان قبلہ البائع فبثلثۃ ارباع لان الیدمن الأدمی نصفہ وقد تلفت بالجنابتین وفي احدهما الرجوع فیتنصف ولوتدألته الا یدى ثم قطع فی یدالاخیر رجع الباعۃ بعضهم علی بعض عنده کما فی الاستحقاق وعندهما يرجع الاخیر علی بائعہ ولا يرجع بائعہ علی بائعہ لانه بمنزلۃ العیب وقولہ فی الکتاب ولم یعلم المشتري یقید علی مذهبہما لان العلم بالعیب رضایہ ولا یقید علی قولہ فی الصحیح لان العلم بالاستحقاق لا یمنع الرجوع

ترجمہ: کہا کہ اگر کسی نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی تھی، مگر مشتری کو نہ خریدتے وقت معلوم ہوا اور نہ اس پر قبضہ کرتے وقت معلوم ہوا، لیکن اسی مشتری کے پاس اس چوری کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مشتری کو اختیار ہوگا، کہ اس غلام کو بائع کے پاس واپس کر دے اور اس کے پورے دام واپس لے لے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کے چور ہونے اور نہ ہونے کے درمیان قیمت میں جو فرق ہو وہ اس سے واپس لے لے، یعنی ایک مرتبہ غلام کو چور ظاہر کرتے ہوئے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے، اور دوسری مرتبہ چور نہ ہونے کے سبب سے اندازہ کیا جائے، پھر دونوں میں جو مالی فرق ہو وہ بائع سے واپس لے لے، اسی طرح یہ غلام اگر کسی ایسے سبب سے قتل کیا گیا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بھی یہی اختلاف ہوگا۔

جملہ یہی اختلاف کا مطلب یہ ہوگا کہ صاحبینؒ نے نزدیک اس غلام کی قیمت ایک مرتبہ اس لحاظ سے لگائی ہے کہ اس کا خون مباح ہے مثلاً اس کی قیمت فی الحال سودرہم ہوں، اور ایک مرتبہ اس لحاظ سے قیمت لگائی جائے کہ اس کا خون مباح نہیں ہے مثلاً اس وقت اس کی قیمت پانچ سودرہم ہوں تو مشتری اپنے بائع سے چار سودرہم وصول کر لے گا، م، اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عیب استحقاق کے درجہ میں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف عیب ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے نزدیک ہاتھ کاٹے جانے یا قتل کئے جانے کا سبب موجود ہے، اور اس سبب سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ غلام کی کوئی قیمت ہی نہ رہے اور وہ بے قیمت ہو جائے، اسی لئے اس کی بیع جائز ہے لہذا عقد بیع نافذ ہو جائیگا، البتہ وہ عیب دار ہے، چنانچہ مشتری اپنے بائع سے عیب کا نقصان واپس لے گا، اس صورت میں کہ اسے واپس کرنا ناممکن ہوگا، اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کسی نے ایک ایسی باندی خریدی جو بائع کے پاس ہی حاملہ تھی، پھر مشتری کے پاس ولادت کے سبب سے وہ مر گئی، تو مشتری اس کی قیمت سے حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ واپس لے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سزا نافذ کر دی جائے یعنی ہاتھ کاٹ دیا جائے، اور قتل کی سزا اسی جرم کی طرف منسوب کی جائے جو بائع کی پاس رہتے ہوئے پایا گیا تھا۔

اس طرح اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے غاصب کے پاس غلام نے ایسی حرکت کی جس سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا یا قتل کیا گیا، حالانکہ مالک اس سے اپنے غلام کی پوری قیمت لیتا ہے اسی طرح خریداری کے مسئلہ میں بھی ہوگا، اور صاحبینؒ نے حاملہ باندی کے بارے میں جو فرمایا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قائل تسلیم نہیں ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مسئلہ میں بائع سے پورے دام واپس لے گا، اگر ایک غلام نے بائع کے پاس چوری کی پھر مشتری کھے پاس بھی چوری کی، اور ان دونوں چوریوں کی بناء پر اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ مشتری اس عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے وہ واپس مانگ لے گا، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیا عیب پیدا ہو جانے کی وجہ سے بائع کی رضا مندی کے بغیر اس کو واپس نہیں کر سکتا ہے، اور چوتھائی دام واپس لے گا، (کیونکہ ایک ہاتھ کی قیمت پورے بدن کے مقابلہ میں آدھی ہوتی ہے جیسے کہ ایک آزاد آدمی کا ایک ہاتھ کاٹ دینے سے آدھی دیت لازم آتی ہے، لیکن اس کا ہاتھ چونکہ دو چوریوں کی بناء پر ہے، جن میں سے ایک ذمہ دار خود

مشتري ہے اس لئے اس کے دو حصہ کر کے صرف ایک چوتھائی بائع کے ذمہ آئے گی اور دوسری چوتھائی خود مشتري کے ذمہ ہوگی، اسی لئے فرمایا ہے کہ اگر بائع نے کئے ہوئے ہاتھ کے ساتھ غلام کو واپس لینا قبول کر لیا تو مشتري تین چوتھائی ٹکس (دام) واپس پائے گا، کیونکہ آدمی کا ہاتھ اس کے پورے بدن کے مقابلہ میں نصف مانا جاتا ہے، جو کہ اس مسئلہ میں دو جرم کے بدلہ کا ٹاٹا گیا ہے اور دونوں میں سے ایک جرم میں مشتري کو نقصان لینے کا حق ہے اس لئے اس آدمی کے دو حصے ہوں گے۔

اور اگر یہ چوری کرنے والا غلام یکے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہوا یعنی ایک مشتري سے دوسرے نے اور دوسرے سے تیسرے نے اسی طرح خرید اپھر آخر مشتري کے پاس پہنچ کر اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو ہر ایک مشتري اپنے بائع سے اپنا ٹکس واپس مانگ لے گا، جیسے کہ استحقاق میں لے لئے جانے کی صورت میں ہوتا ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ آخری مشتري اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا، لیکن اس کا بائع اپنے بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ صورت عیب کے حکم میں ہے، جبکہ فروخت کر دینے جانے کے بعد عیب کا نقصان لینا جائز نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے الکتاب یعنی جامع صغیر میں جو یہ فرمایا ہے، حالانکہ مشتري کو خرید یا قبضہ کے وقت معلوم نہیں ہے، یہ صاحبینؒ کے مذہب کے لئے مفید ہے، کیونکہ عیب سے واقف رہنا اس عیب کے ساتھ بھی راضی رہ جانے کی علامت ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر صحیح روایت میں کچھ بھی مفید نہیں ہے، کیونکہ جب یہ استحقاق کے حکم میں ہے تو خریدتے وقت یا قبضہ کے وقت استحقاق سے واقف ہونا اپنے دام واپس لینے سے نہیں روکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی تھی یا کسی کو قتل کیا تھا مگر مشتري کو خریدتے وقت یا قبضہ کرتے کسی وقت بھی یہ معلوم نہ ہو سکا اور اسی چوری کی یا قتل کی وجہ سے اسی مشتري کے پاس اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا یا خود اسے قتل کر دیا گیا، اگر چوری کرنے والا غلام یکے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہو کر آخر میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، ایک غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے چوری کی، پھر مشتري کے پاس آ کر بھی چوری کی اور دونوں جرم کی سزا میں اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل، الباعثہ، بائع کی جمع ہے جیسے الحاقہ، حاکم کی جمع ہے، انوار الحق قاسمی،

قال ومن باع عبداً وشرط البراءة من كل عيب فليس له ان يردّه بعيب وان لم يسم العيوب بعددها وقال الشافعي لا يصح البراءة بناء على مذهبه ان البراءة عن الحقوق المجعولة لا يصح هو يقول ان في البراءة معنى التملك حتى يرد بالبراءة تملك المجعول لا يصح ولنا ان الجهالة في الاسقاط لا تفضي الى المنازعة وان كان في ضمنه التملك لعدم الحاجة الى التسليم فلا تكون مفسدة ويدخل في هذه البراءة العيب الموجود والحادث قبل القبض في قول ابي يوسف وقال محمد لا يدخل فيه الحادث وهو قول زفر لان البراءة تنافي مع الثابت ولا يبي يوسف ان الغرض الزام العقد باسقاط حقه عن صفة السلامة وذلك بالبراءة عن الموجود والحادث.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غلام بیچا اور اس میں ہر عیب سے بری رہنے کی شرط کی تو مشتري کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، اگرچہ اس نے اس کے عیب کو نام بہ نام شمار نہ کیا ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی برائت صحیح نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ ان کے مذہب میں مجہول اور نامعلوم حقوق سے بری کرنا جائز نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بری کرنے کے معنی مالک بنادینے کے ہیں اسی بناء پر اس برائت کو رد کر دینے سے یہ رد بھی ہو جاتی ہے، اور کسی مجہول چیز کا کسی کو مالک

بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مجہول حقوق سے بری کر دینے سے آپس میں جھگڑا پیدا نہیں ہوتا ہے، اگرچہ ایسا کرنے سے ضمنی دوسرے کو مالک بنانا بھی لازم آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں حوالہ کر دینے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہذا ایسی جہالت فساد کا سبب نہ بنے گی، اور ایسی برائت میں ہر وہ عیب داخل ہو جائے گا جو بالفعل یعنی اس وقت موجود ہو یا قبضہ سے کچھ پہلے ہو گیا ہو، یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ قبضہ سے پہلے جو عیب پیدا ہو گیا ہو وہ اس برائت میں داخل نہ ہوگا، امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ برائت میں تو وہی ہی چیز داخل ہوتی ہے جو اس وقت موجود ہو، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مشتری کا جو یہ حق ہوتا تھا کہ اس کی بیع عیوب سے سالم ہو اسے ختم کر کے موجودہ معاملہ کو لازم کر دیا جائے، اور یہ مقصود اسی وقت حاصل ہوگا، جب کہ موجودہ اور قبضہ کے وقت تک پیدا ہونے والے تمام عیوب سے برائت ہو۔

توضیح: اگر بیچنے والا کوئی چیز بیچتے وقت اس کے اندر ہر قسم کے عیب سے برائت کرے تو خریدنے والے کو عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ہوگا یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن باع عبدا الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے،

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) اگر بیع قبضہ میں لینے سے پہلے ہی اس میں عیب ثابت ہو جائے تو مشتری خود ہی واپس کر دے، (۲) اگر قبضہ کے بعد ثابت ہو تو خود واپس نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر بائع خود راضی ہو جائے یا قاضی کا حکم نافذ ہو جائے، (۳) اگر بائع کی رضامندی سے بیع فسخ کی تو ان دونوں بائع اور مشتری کے حق میں فسخ ہوگی، لیکن تیسرے شخص کے حق میں بیع جدید ہوگی، ورنہ قاضی نے فسخ کی تو جڑ سے فسخ ہوگی، السراج (۴) جس بیع میں خیاری عیب ہو تو مشتری کو اس بیع میں فی الحال ملکیت ثابت ہوتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی ہے اسد بائع، (۵) دودھ کا جانور اگر اپنے تھن سے دودھ چوس لے تو یہ عیب ہے، (۶) جانور کا کم کھانا عیب ہے لیکن زیادہ کھانا عیب نہیں ہے الخلاصہ، (۷) مندرجہ ذیل باتیں جانوروں میں یا بیع میں عیب شمار کی جاتی ہیں۔

(۱) زیادہ دھو کر لینا، یا گرنا (۲) مرغ کا بے وقت یا بگ دین (۳) قربانی کے جانور میں ایسی کوئی بات ہونا جس سے قربانی جائز نہ ہو، (۴) گائے یا بکری کا غلاظت کھانا، (۵) جانور کے سم یا کھر میں ورم ہونا، (۶) دم ٹیڑھی ہونا (۷) اس کی ٹانگ میں ہتھوڑی (پتھر جیسا سخت ورم) ہونا (۸) اس کے منہ سے بہت کف جاری ہونا (۹) ناگوں کا مڑا ہونا، (۱۰) رگ یا پٹھا پھون (۱۱) ناگوں کا رگڑ کھانا (۱۲) گھوڑے کی رفتار میں کوکھ سے آواز نکلتا (۱۳) آنکھ سفید ہونا (۱۴) بائع کا بغیر دو بے کئی وقت تھنوں میں دودھ جمع کرنا (۱۵) کوزہ یا جوتا پاؤں میں تنک ہونا، پاؤں کی کچی کے بغیر، (۸) جانے بغیر نا پاک کپڑا خرید اگر دھونے سے ناقص ہو تو واپس کر سکتا ہے، ورنہ نہیں یہی فتویٰ کے لئے منسب ہے، امراض وغیرہا کے حوالہ سے فتاویٰ میں ایسا ہی ہے، م۔

باب البیع الفاسد

وإذا كان أحد العوصين أو كلاهما محرماً فالبيع فاسد كالبيع بالميتة والدم والحمور والخنزير وكذا إذا كان غير مملوك كالحر قال العد الصعيف هذه فصول جمعها وفيها تفصيل بيده ان شاء الله تعالى فقول البيع بالميتة والدم باطل وكذا بالحر لا بعدم ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فان هذه الاشياء لا تعدما لا عند احدو البيع بالحمور والخنزير فاسد لوجود حقيقة البيع وهو مبادلة المال بالمال فانها مال عند البعض والباطل لا يفيد ملك التصرف ولو هلك للبيع في يد المشتري فيه يكون امانة عند بعض المشايخ لان العقد غير معتبر فبقبض القبض باذن المالك وعند البعض يكون مضمونا لانه لا يكون ادبي حالا من المقبوض على سوم

الشراء وقيل الاول قول ابي حنيفة والثاني قولهما كما في بيع ام الوالد والمدير على ما بينه انشاء الله تعالى والفساد يفيد الملك عند اتصال القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري فيه وفيه خلاف الشافعي وسببنا بعد هذا ان شاء الله تعالى وكذا بيع الميتة والدم والحرباطل لا بها ليست اموالا فلا تكون محللا للبيع واما بيع الخمر والحريوان كان قبيل بالدين كالدراهم والدنانير فالبيع باطل وان كان قبيل بعين فالبيع فاسد حتى يملك ما يقابله وان كان لا يملك عين الخمر والخسبر ووجه الفرق ان الخمر مال وكذا الحنبر مال عند اهل الذمة الا انه غير متقوم لما ان الشرع امر باهانتها وترك اعزازه وفي تملكه بالعقد مقصودا اعزازه وهذا الا انه متى اشتراهما بالدراهم فالدراهم غير مقصودة لكونها وسيلة لما انها تحب في الذمة انما المقصود الخمر فسقط التقوم اصلا بخلاف ما اذا اشترى الثوب بالخمر لان المشتري الثوب انما يقصد تملك الثوب بالخمر وفيه اعرار الثوب دون الخمر ففي ذكر الخمر معتبرا في تملك الثوب لا في حق نفس الخمر حتى فسدت التسمية ووجبت قيمة الثوب دون الخمر وكذا اذا باع الخمر بالثوب بانه يعتبر شراء الثوب بالخمر لكونه مقايضة

ترجمہ باب بیع قسہ کا بیان اگر بیع کا دونوں عوض محرم یعنی شریعت نے اسے حرام بتایا ہو تو وہ بیع فاسد ہوگی جیسے مردار یا خون یا شراب یا سور کے عوض کی بیع، اسی طرح اگر وہ غیر ملوک ہو جیسے آزاد آدمی تو بھی یہی حکم ہے، مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ قد درستی نے اگر یہ ان تمام صورتوں کو جمع کر دیا ہے مگر دراصل اس میں تفصیل ہے جسے انشاء اللہ ہم ابھی بیان کرتے ہیں کہ مردار یا خون کے عوض بیع باطل ہے، اسی طرح آزاد آدمی کے عوض بھی بیع باطل ہے، کیونکہ بیع کے لئے جو رکن ہے یعنی مال کا مال سے تبادلہ یہاں نہیں پایا جا رہا ہے، کیونکہ یہ چیزیں کسی کے نزدیک بھی مال شمار نہیں ہوتی ہیں، (ف) مال کی تعریف مال وہ چیز ہے جس سے انسان کو مالہ اداری اور دوست حاصل ہوتی ہو اور ضرورت میں کبھی کام آنے کے لئے اسے جمع کیا جاتا ہو، (ع) اور شراب اور سور کے عوض بیع قسہ ہوتی ہے یعنی باطل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ بیع کی جو حقیقت ہے یعنی مال کا تبادلہ مال سے یہاں موجود ہے، چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک شراب اور سور مال نہیں یعنی کفار ان کو مال سمجھتے ہیں، بیع باطل اور قسہ میں فرق یہ ہے کہ بیع باطل سے کسی طرح سے بھی مالک کی حیثیت سے تصرف کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اگر بیع باطل میں مشتری کے پاس بیع بر باد اور ہلاک ہوگی تو حکم کے لحاظ سے بعض مشائخ کے نزدیک یہ کہہ جائے گا کہ وہ چیز امانت تھی، اس سے مشتری اس کے دام یا قیمت کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس میں عقد بیع کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے یہ کہہ جائے گا کہ اس نے مالک کی اجازت سے اس کے قبضہ میں تھی یہ امانت ہے، (غصب نہیں ہے) اور بعض مشائخ کے نزدیک وہ ضمانت کے طور پر ہوگی، کیونکہ اس بیع کی حالت اس سے کم نہیں ہوتی ہے جو خرید کے طور پر قبضہ میں لائی گئی ہو، (ف) یعنی اگر کوئی شخص بائع کے پاس کوئی چیز خرید کے طور پر یہ کہہ کر لایا ہو کہ میں اس کو اس طور پر لیتا ہوں کہ اگر پسند آگئی تو اس درہم کے عوض خرید لوں گا، اب اگر وہ چیز اس شخص کی پاس ہلاک ہو جائے تو اس درہم یا اس کی قیمت دینی ہوگی، پس بیع باطل کا درجہ اس سے تو کم نہ ہوگا، اس سے موجودہ مسئلہ میں بھی بیع کی قیمت دینی ہوگی، (ع)۔

بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہے یعنی امانت ہونا، اور دوسرا قول صاحبین کا ہے، جیسے ام وید اور مدبر کی بیع میں ہے، چنانچہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے، یعنی اگر مشتری کے پاس ام وید یا مدبر ہلاک ہوگی تو امام اعظم کے نزدیک امانت تھی ضائع ہوگئی، اور صاحبین کے نزدیک بطور ضمانت تھی اس لئے اس کی ضمانت ادا کرے، اور بیع قسہ کا حکم یہ ہے کہ اگر بیع قسہ کی بیع پر قبضہ بھی مانجا جائے تو وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں بیع ضمانت کی طور پر ہوتی ہے، یعنی اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت یا اس کے مثل کا وہ ضامن ہوگا، اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے، چنانچہ انشاء اللہ آئندہ فصل میں ہم بات وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے، اس طرح مردہ جو نور اور آزاد آدمی کو بیچنا بھی باطل ہے، جیسے ان کے

عوض کچھ بیچنا پائل ہے، کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں، اسی سے یہ بیع ہونے کا محل نہ ہوگی، جیسے یہ شمن نہیں ہو سکتی ہیں، اور شراب و سور کو بیچنے کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلاً درہم و دینار ہوں تو بیع باطل ہوگی، اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہوگی، یہ تک کہ جو چیز ان کے مقابلہ میں ہو جیسے تھان وغیرہ وہ قبضہ میں آ جانے کے بعد اس کی قیمت کے عوض ملک میں آ جائیگی، اگرچہ خود شراب مال ہے اور سور بھی مال ہے مگر ہماری شریعت میں وہ مقنن نہیں ہے یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔

کیونکہ شریعت نے ان کی امانت اور تذلیل کا حکم دیا ہے، لیکن ان کے عوض میں قصداً نقد دینے سے ان کی عزت افزائی ہوتی ہے، اس اعزاز کی وجہ یہ ہے کہ جب مشتری نے شراب یا سور کو کچھ درہم و دینار دے کر خریدا تو اس سے مقصود صرف شراب اور سور ہوں گے وہ درہم و دینار مقصود نہیں ہوں گے، کیونکہ درہم تو شراب اور سور کے حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں، اسی سے یہ درہم مشتری کے ذمہ واجب ہوتے ہیں، اور مقصود شراب یا سور ہے، پس اس سے یہ ظاہر ہوا کہ شراب یا سور کا قیمتی ہونا بالکل ساقط ہے، بخلاف دوسری صورت کے جبکہ تھان شراب یا سور کے عوض خریدا کیونکہ اس صورت میں مشتری کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح شراب کے ذریعہ تھان اپنی ملکیت میں آجائے، اس میں تھان کا اعزاز ہوتا ہے، شراب کا اعزاز نہیں ہوتا ہے، اس سے شراب کا ذکر فقط تھان کی ملکیت حاصل کرنے کے لئے معتبر ہوا ہے، ورنہ شراب کے بارے میں معتبر نہیں ہے، یہاں تک کہ شراب کا شمن اسے کہن باطل ہوا، اور تھان کی قیمت واجب ہوتی ہے، اور شراب کی قیمت واجب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر شراب کو تھان کے عوض بیچا تو بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تھان کے خریدار کی طرف سے تھان کو شراب کے عوض خریدا معتبر ہوگا کیونکہ یہ بیع مقایضہ ہے، یعنی ایک عین دوسرے عین کے عوض فروخت کیا گیا ہے۔

توضیح۔ باب، بیع فاسد کا بیان، بیع فاسد اور باطل کی تعریف، حکم کا فرق، مال کی تعریف، شراب، سور، خون، آزاد، ام ولد، مدبر، وغیرہ کی بیع ان میں سے کسی ایک یا تھان وغیرہ کے عوض کا حکم، بیع مقایضہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

اداکان احد العوصین المح، ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، بیع صحیح کی شرطوں میں سے جب کوئی شرط نہ ہو تو بیع فاسد ہے، اور کبھی وہ باطل ہو جاتی ہے، اسی لئے کتاب میں فاسد اور باطل کو ایک ساتھ بیان کیا ہے۔

قال وبيع ام الولد والمدير والمكاتب فاسد ومعاہ باطل لان استحقاق العتق قد ثبت لام الولد لقوله اعتقها ولدها وسب الحرية انعقد في حق المدير في الحال للبطلان الا هلية بعد الموت والمكاتب استحق بدا على نفسه لا رمة في حق المولى ولو ثبت الملك بالبيع لبطل ذلك كنه فلا يجوز ولو رضى المكاتب بالبيع فيه روايتان والاطهره الحواذ والمراد المدبر المطلق دون المقيد وفي المطلق خلاف الشافعي وقد ذكرناه في العتاق

ترجمہ قدورئی نے فرمایا ہے کہ ام ولد و مدبر و مکاتب کو بیچنا فاسد ہے، یہاں پر اس کے معنی یہ ہیں کہ بیع باطل ہے، کیونکہ ام ولد کے لئے آزاد ہو جانے کا حق ثابت ہو چکا ہے، اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ماریہ قبطیہ گو اس کے بڑے نے اسے آزاد کر دیا ہے، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، اور مدبر کے حق میں آزاد ہو جانے کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا ہے، کیونکہ اس کے مولیٰ کی موت کے بعد مولیٰ کو اس کے آزاد کرنے کی صحت باقی نہیں رہتی ہے، اور مکاتب بالفعل اپنی ذات پر ایسے تصرف کا مستحق ہو گیا ہے جو مولیٰ کے حق میں بھی لازم ہے، اب اگر بیع کی وجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے تو یہ سارے حقوق اور اسباب و تصرف باطل ہو جائیں، حالانکہ وہ باطل نہیں ہو سکتے، اس لئے بیع جائز نہیں، اور اگر مکاتب اپنی اپنی بیع پر خود راضی ہو گیا

ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں جائز نہیں ہے لیکن اظہر روایت میں جائز ہے۔

(ف) چنانچہ امام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہ نے بریرہ مکاتبہ گوان کی رضا مندی سے خرید کر آزاد کیا جیسا کہ صحیحین اور سنن میں ہے، (م، ع)، اس جگہ مدبر سے مراد مطلق ہے، مدبر مقید مراد نہیں ہے، اور مطلق میں امام شافعی کا اختلاف ہے، اس مسئلہ کو ہم کتاب الاعتاق میں ذکر کر چکے ہیں، (ف) مدبر مطلق وہ غلام ہے جس کی آزادی کو مولیٰ نے اپنی موت پر مطلق کیا ہو کسی قید کے بغیر جیسے کہ یوں کہا ہو کہ تم میری موت کے بعد آزاد ہو، یا جب میں مر جاؤں تو تم آزاد ہو، اور مدبر مقید کی مثال یہ ہے کہ یوں کہے کہ جب میں اس سفر سے واپس آؤں یا اس مرض سے اچھا ہو جاؤں تو تم آزاد ہو، اور ایسے مدبر مقید کی بیع بالاجماع جائز ہے، (ع،

توضیح: ام ولد، مدبر اور مکاتب کی بیع صحیح ہوتی ہے یا نہیں، مدبر مطلق اور مقید کی تعریف اور مثال حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وان مات ام الولد او المدبر في يد المشتري فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة وقالوا عليه قيمتهما وهو رواية عنه لهما انه مقبوض بجهة البيع فيكون مضمونا عليه كسائر الاموال وهذا لان المدبر وام الولد يدخلان تحت البيع حتى يملك ما يضم اليهما في البيع بخلاف المكاتب لا في يد نفسه فلا يتحقق في حقه القبض وهذا الضمان بالقبض وله ان حصة البيع اما تلحق بحقيقته في محل يقبل الحقيقة وهما لا يقبلان حقيقة البيع فصار اكالمكاتب وليس دخولهما في البيع في حق انفسهما وانما ذلك لثبت حكم البيع فيما ضم اليهما فصار كمال المشتري لا يدخل في حكم عقده بانه راده وانما يثبت حكم الدخول فيما ضمه اليه كذا هذا.

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ام الولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مر جائے تو اس مشتری پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضمان اور تاوان لازم نہیں آئے گا، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر دونوں کی قیمت واجب ہوگی، امام اعظمؒ سے بھی ایسی ہی ایک روایت ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے ان دونوں پر خریدنے کی نیت سے قبضہ کیا ہے، لہذا بیع اس کی ضمانت میں ہوگی، جیسے دوسری قسم کے مالوں کا حکم ہوتا ہے، اور بیع کے اعتبار سے قبضہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مدبر اور ام ولد دونوں ہی ایسے ہیں کہ بیع کے ماتحت آجاتے ہیں یہاں تک کہ تھان وغیرہ جو چیز بھی ان کے ساتھ ملائی جائے وہ ان کی بیع میں مشتری کی ملکیت میں آجاتی ہے، بخلاف مکاتب کے کہ وہ تو خود اپنے قبضہ میں ہے، اس لئے اس کے حق میں مشتری کا قبضہ ثابت نہ ہوگا، حالانکہ قبضہ ہی کی وجہ سے یہ ضمانت ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کی حیثیت کو حقیقی بیع کے ساتھ ایسی بیع میں تو ملایا جاسکتا ہے جس کی بیع حقیقی بیع کے قابل ہو، حالانکہ مدبر اور ام ولد کا یہ حال ہے کہ حقیقی بیع کے ساتھ ایسی نہیں ہے لہذا یہ دونوں بھی مکاتب کے مثل ہو گئے، اور ام ولد اور مدبر کے ساتھ دوسری ملائی ہوئی چیز کو بیع میں داخل کرنا صرف ان کے اپنے حق میں نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف اس لئے ہے کہ جو چیز ان کے ساتھ ملائی گئی ہے اس میں بیع کا حکم ثابت ہو جائے، اس لئے اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے مشتری کے اپنے ذاتی مال کے ساتھ مل کر فروخت کیا کیونکہ وہ تنہا بیع کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف اس مال میں داخل ہونے کا حکم ثالث ہوتا ہے جس کو بیع نے اپنے مال سے مشتری کے مال کے ساتھ ملا دیا ہے، اور یہی حال مدبر اور ام ولد کے ساتھ کوئی مال ملانے کا ہے، (ف۔ مثلاً بیع نے مشتری کے غلام کے ساتھ اپنا غلام ملا کر بیچا تو مشتری اس مجموعی رقم کو ان دونوں غلاموں کے درمیان تقسیم کر کے صرف اتنی ہی رقم بائع کو دے گا جو بائع کے غلام کی ہوگی، اور یہی اصح قول ہے، النہایہ)۔

توضیح: اگر ام ولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مر جائے تو مشتری اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں،

تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال ولا يجوز بيع السمك قبل ان يصطاد لانه باع ما لا يملكه ولا في حظيرة اذا كان لا يؤخذ الا بصيد

لانہ غیر مقدور التسليم ومعناه اذا اخذه ثم القاه فيها ولو كان يؤخذ من غير حيلة جاز الا اذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسد عليها المدخل لعدم الملك قال ولا بيع الطير في الهواء لانه غير مملوك قبل الاخذ وكذا لو ارسله من يده غير مقدور التسليم ولا بيع الحمل ولا التناح لنهي النبي عن بيع العجل وحمل الحبله ولان فيه عورا

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ مچھلی شکار کر لینے سے پہلے اس کی بیج جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جس کا کہ وہ خود، ملک نہیں ہے، اور ایسی مچھلی کی بھی بیج جائز نہیں ہے جو حظیرہ (گھیری ہوئی جگہ) میں ہو مگر شکار کے بغیر پکڑی نہ جاسکتی ہو، کیونکہ ایسی مچھلی کو مشتری کے حوالہ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اس مسئلہ کے معنی اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر اپنی ملکیت میں لا کر گھیری ہوئی جگہ میں ڈال دیا ہو البتہ اگر حیے اور شکار کے بغیر ناممکن ہو مثلاً وہ جگہ چھوٹی ہو تو بیج جائز ہو جائیگی لیکن اگر اس جگہ میں مچھلیاں خود بخود جمع ہو گئی ہوں اور ان کے آنے کا راستہ بند نہیں کیا گیا ہو تو بیج جائز نہیں ہوگی کیونکہ ایسی مچھلیوں پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، (ف) اور اس گلدھے میں آنے کا راستہ بند کر دیا، تو اگر بغیر شکار کے پکڑی گئی ہو تو جائز ہوگی ورنہ نہیں، اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے مچھلی کو پانی میں رہتے ہوئے نہ خریدو، کہ اس میں دھوکہ اور غرر ہے، (رواہ احمد)۔

ولا بيع الطير الح اور ایسے پرندہ کی بھی بیج جائز نہیں ہے جو ہوا میں ہو کیونکہ اسے گرفتار کر لینے سے پہلے تک ملکیت میں نہیں آ سکتا ہے، اسی طرح اگر اسے پکڑ کر چھوڑ دیا ہو تو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ مشتری کے حوالہ کر دینے کی قدرت نہیں ہے ولا بيع الحمل الح اور حمل بیچنا اور نتائج بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حمل اور حمل الحبلہ کی بیج سے منع فرمایا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں غرر یعنی دھوکہ ہے۔

توضیح مچھلی شکار کرنے سے پہلے اس کی بیج، اڑتے ہوئے پرندہ کی بیج، پیٹ کے بچہ اور اس کے بچہ کی بیج، حکم، دمانک

لا يحور بيع السمك الح جب تک کہ مچھلی شکار کر کے قبضہ میں نہ آجائے اس وقت تک اس کی بیج جائز نہیں ہے، (ف) کیونکہ مچھلی جب تک دریائے تالاب میں یا حظیرہ میں ہو تب تک وہ کسی کی ملک میں نہیں ہے، بلکہ مباح ہے، حظیرہ (حائے بے نقطہ اور طاء نقطہ کے ساتھ) سے مراد یہ ہے کہ تالاب یا جھیل سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر باندھ دیا جس میں مچھلیاں جمع ہوتی ہوں، اگر وہ ٹکڑا اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں ہاتھ ڈال کر مچھلی پکڑی جاسکتی ہو تو گویا وہ اس کے قبضہ میں ہے، اس لئے اس کی بیج جائز ہوگی۔

ولا بيع الحمل الح حمل اور نتائج کی بیج جائز نہیں ہے، (ف) حمل سے مراد پیٹ کا وہ بچہ ہے جو پیٹ سے باہر نہ ہوا ہو، اور نتائج سے مراد وہ بچہ ہے جو پیٹ سے پیدا ہوئے اور اس کے بڑے ہونے کے بعد اس سے جو بچہ پیدا ہوا اسی کو حمل الحبلہ بھی کہا جاتا ہے دراصل زمانہ جاہلیت میں عرب میں ایسی بیج ہوا کرتی تھی کہ آدمی دوسرے سے اونٹنی خریدتا کہ اتنی رقم کے عوض یہ اونٹنی میرے پاس رہے گی اتنے دنوں تک کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے، پھر اس کے بچہ کا بھی بچہ ہو، جیسا کہ صحیحین میں ہے اس کے بعد وہ اونٹنی دوبارہ پرانے مالک کی ملکیت میں چلی جاتی، اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مضامین و ملاح اور جس الحبلہ کی بیج سے منع فرمایا ہے، مضامین سے مراد وہ نطفہ ہے جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو، اور ملاح وہ نطفہ ہے جو اونٹ کی پیٹھ میں ہو یا اس کے برعکس ہے (کہ مضامین وہ نطفہ جو اونٹ کی پیٹھ میں اور ملاح وہ نطفہ جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو) اور جس الحبلہ اونٹنی کے بچہ کا بچہ ہے، اس کی روایت عبدالرزاق و مالک و ابوزرارہ اور الطبرانی نے کی ہے، حمل کے معنی حمل کے ہیں، اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جانوروں کا حمل خریدنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے، اور حضنوں کے دودھ سے منع فرمایا ہے، اور بھاگا ہوا غلام خریدنے سے منع

فرمایا ہے، اور مال غنیمت خریدنے سے بھی یہاں تک کہ وہ تقسیم کر دیا جائے، اور صدقات خریدنے سے یہاں تک کہ فقیر کے قبضہ میں آجائے، اور چڑی مار کے ایک بار جال مارنے کی خرید سے منع فرمایا ہے، اس کی روایت ابن ماجہ اور المیزان اور الدارقطنی اور ابو یعلیٰ اور ابن شیبہ اور عبد الرزاق نے کی ہے، شکاری کے ایک بار جال سے مراد یہ ہے کہ مٹھا چڑیوں کے شکاری سے کہا جائے کہ اس مرتبہ تمہارے اس جال میں جو جتنے یا جو پرندہ پھنس جائے وہ میں نے دس روپے میں خریدا، یا آج تم جو کچھ بھی شکار کرو یا اس کے مانند کوئی دوسری صورت ہو وہ سب ممنوع ہے۔

قال۔ ولا اللبن فی الضرع للغرر فمساہ انتفاع ولا نہ نیازع فی کیفیہ الحلب وربما یزداد فیختلط المبيع بعیر قال ولا الصوف علی ظہر الغم لانہ من اوصاف الحيوان ولا نہ یست من اسفل فیختلط المبيع بغيرہ بخلاف القوائم لا نہا تزید من اعلیٰ وبخلاف القصیل لانہ یسک قلعہ والقطع فی الصوف متعین فیقع التنازع فی موضع القطع وقد صح انہ نہی عن بیع الصوف علی ظہر الغنم وعن لبن فی صرع وسمن فی لبن وهو حجة علی امی یوسف فی هذا الصوف حیث جوز بیعہ فیما یروی عنہ قال وجدع فی السقف وذراع من ثوب ذکرنا القطع اولم یذکراہ لا نہ لا یسک تسلیمہ الا بضرب بخلاف ما اذا باع عشرة دراهم من نفرة فضة لانہ لا ضرر فی تبعضہ ولو لم یسک معینا لا یجوز لما ذکرنا وللجهالة ایضا ولو قطع البائع الذراع او قلع الجذع قبل ان یفسخ المشتري یعود صحیحا لزوال المفسد بخلاف ما اذا باع النوی فی التمر او البذر فی البطیخ حیث لا یسک صحیحا وان شقہما اخرج المبيع لان فی وجودہما احتمالا اما الجذع فعین موجود قال وصریة القانص وهو ما یخرج من الصيد بضرب الشبکة مرة لانہ مجهول ولا فیہ عررا۔

ترجمہ: قد درئی نے کہا ہے کہ تھن میں رہتے ہوئے دودھ کو خریدنا بھی جائز نہیں ہے، کہ اس میں دھوکہ کا احتمال ہے اس طرح سے کہ شاید ریاح سے تھن پھولا ہوا معلوم ہوتا ہو، اور اسی وجہ سے بھی کہ شاید تھن سے دوہنے کی کیفیت اور مقدار میں بائع سے مشتری کا اختلاف ہو جائے، اور اس احتمال کی بناء پر بھی کہ شاید دوہتے وقت تک مزید کچھ دودھ تھن میں آتا رہے جو جس سے بیچ کا دودھ تازہ دودھ سے جو بیچ نہ ہو مل جائے، ف ابن ماجہ کی حدیث جو اوپر گزر چکی ہے اس میں اسی بیچ سے صراحت کے ساتھ ممانعت آئی ہے۔

ولا الصوف المح قد درئی نے کہا ہے کہ بکری اور دنبہ کی پیٹھ پر بال رہتے ہوئے اسے خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ اون کا نئے سے پہلے تک حیوان کے اوصاف کے حکم میں ہے یعنی اس کے بدن کے تابع ہے، کہ وہ نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتا ہے اس طرح بیچ غیر بیچ سے ملتی رہتی ہے، بخلاف درخت کی شاخوں کے کہ وہ اوپر سے بڑھتی ہیں، اور بخلاف بزرگھتی کے (جو پوری تیار ہوئی ہو)، یعنی جو بغیر بالوں کے کاٹ لی جاتی ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اسے اکھڑ لینا بھی ممکن ہے اور اس پر تعامل بھی ہے، لیکن اون اور صوف کو تو صرف کاٹنا ہی جاتا ہے اسی اکھاڑنا ممکن نہیں ہے اس لئے کاٹنے کی جگہ میں دونوں بائع اور مشتری کی درمیان جھگڑا ہو سکتا ہے، اور یہ ایک صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کی پیٹھ پر صوف بیچنے سے اور تھنوں میں دودھ بیچنے سے اور دودھ میں کھن بیچنے سے منع فرمایا ہے، (اس کی روایت طبرانی والدارقطنی وابن ابی شیبہ اور ابو داؤد وغیرہم نے کی ہے، شیخ ابن حجر کا قول حق یہ ہے کہ یہ مرفوع حسن ہے، م، ہ) یہ حدیث ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے کہ ان سے روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے ایسے صوف کی بیچ جائز رکھی ہے جو بکری کی پیٹھ پر لگی ہوئی ہو، (ف: پیٹھ سے صوف تراش لینے کے بعد اس کی بیچ جائز ہے)۔

قال وجدع فی السقف الخ اور قد درئی نے کہا ہے کہ وہ شہتیر جو چھت میں لگا ہوا ہو، اور کسی ایسے لباس سے کہ جس کا کاٹنا نقصان دہ ہو کاٹ کر ایک گز بیچنا بھی جائز نہیں ہے، خواہ دونوں نے اس کے اکھاڑنے یا کاٹنے کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ بائع کے لئے نقصان اٹھائے بغیر اسے مشتری کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہوگا (ف) حالانکہ نقصان برداشت کرنا عقد کے تقاضا کے خلاف ہے) بخلاف ما اذا باع الخ بخلاف اس کے چاندی کی ڈلی اور اینٹ وغیرہ سے دس درہم کاٹ کر بیچی تو جائز ہوگی، کیونکہ اس کے

کلوے کرنے میں کچھ نقصان نہیں ہے، (ف: پھر شہتیر اور ذراع میں حکم مذکورہ اس صورت میں ہوگا کہ وہ شہتیر معلوم اور متعین ہو، کیونکہ اگر وہ متعین نہ ہو یا لبس سے جو ایک دو گز کپڑا خریدا ہو وہ متعین نہ ہو تو اس کی بیع دو وجہوں سے جائز نہ ہوگی،) ایک وجہ تو یہی ہوگی جو ابھی ہم نے بیان کر دی ہے، یعنی نقصان لازم آتا اور دوسری وجہ بیع کا متعین نہ ہونا بھی ہے۔

ولو قطع المانع الذراع الخ۔ اور اگر مشتری کے منہ سے پہلے بائع نے وہ متعین گز جو فروخت کیا ہے کپڑے سے کاٹ کر علیحدہ کر لیا یا شہتیر جو فروخت کیا ہے اسے چھت سے اکھاڑ کر علیحدہ کر لیا تو یہی بیع اب صحیح ہو جائیگی، کیونکہ معاملہ کی درستگی میں فساد ڈالنے والی جو بات تھی وہ ختم ہو گئی ہے، یعنی بائع کے منہ جو نقصان لازم آ رہا تھا، اسے اس نے خود ختم کر دیا ہے، اور جو بیع معلوم تھی وہ کاٹ کر علیحدہ کر لی گئی، بخلاف اس صورت کے کہ اگر چوہا روں میں رہتے ہوئے صرف کھلیاں فروخت کیں یا خر بوزہ میں رہتے ہوئے صرف اس کے بیج فروخت کئے تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی اگرچہ بعد میں بائع چھوہارے کاٹ کر ان سے بیع علیحدہ کر دے یا خر بوزہ پھنڈ کر ان کے بیج نکال دے، اس وجہ سے کہ ان میں گٹھیوں اور بیجوں کے موجود ہونے میں شبہ رہتا ہے (کہ شاید ان کے درمیان نہ ہوں یا خراب ہوں) مگر شہتیر تو نظروں کے سامنے رہتا ہے اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں رہتا ہے، (ف: جیسے کپڑے میں سے وہ گز جو فروخت کیا گیا ہے وہ بھی محسوس اور متعین ہوتا ہے)۔

وصریۃ القانص الح اور قدوری لکھا ہے کہ ضربۃ القانص کی بیع جائز نہیں ہے، اس سے مراد وہ شکار کئے ہوئے جانور جو ایک مرتبہ شکار کرنے یا جال پھینکنے سے ہاتھ میں آ جائیں، اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بیع مجہول ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں دھوکہ ہوتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ اس جال میں بجائے پرندہ شکار کے سانپ، بچھو، کت، لوٹری وغیرہ پھنس جائیں)۔

توضیح: تھن میں رہتے ہوئے دودھ، بکری و دنبہ کی پیٹھ پر سے اون اور بال، چھت میں لگے ہوئے شہتیر، گٹھلی کھجور میں اور بیج خر بوزہ میں رہتے ہوئے کی بیع، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وبيع المزابنة وهو بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا لا نه نهى عن المزابنة والمحاقلۃ فالمرابنة ما ذكرنا والمحاقلۃ بيع الحطة في سنبليها بحنطة مثل كيلها خرصا وانه باع مكبلا تمكيل من حسه فلا يجوز بطريق الحرص كما اذا كان موضوعا على الارض وكذا العنب بالزبيب على هذا وقال الشافعي يجوز فيما دون حسمه اوسق لانه نهى عن المزابنة ورخص في العرايا وهوان يباع بخوصها تمرا فيما دون خمسة اوسق قلنا العربية العطية لغة وتاويله ان يبيع المعري له ما على النخيل من المعري بتمر مجذوذ وهو بيع محازا لا نه لم يملكه فيكون برامتداء.

ترجمہ اور مزابنہ کی بیع جائز نہیں ہے، یہ ہے کہ جو پھل اور چھوہارے درخت پر لگے ہوں وہ توڑے ہوئے تریا خشک چھوہاروں کے عوض اندازہ اور انکل سے برابر پیمانہ پر فروخت کئے جائیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ اور محاقلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس میں مزابنہ کی صورت تو وہی ہوئی جو ابھی ہم نے بیان کی ہے، اور بیع محاقلہ کی صورت یہ ہے کہ جو گیہوں پالیوں میں موجود ہیں ان کو نکالے ہوئے گیہوں کے عوض انکل اور اندازہ سے ان کے برابر پیمانہ پر فروخت کرنا، (ف: اور یہ فقیر بھی حدیث میں مذکور ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوئی، م)، اور اس لئے کہ اس نے کیلی چیز کو اسی کی جنس کے

تفصیل: نقطوں کے ساتھ فقہاء کی اصطلاح میں وہ کھیتی جو ابھی تیار نہ ہوئی ہو، جذع، جیم کے کسرہ کے ساتھ، درخت کا تنہ۔

عوض فروخت کیا ہے، اس لئے انکل اور اندازہ سے جائز نہیں ہوگی، جیسے اگر دونوں جنس زمین پر ڈھیر ہوں تو انکل سے بیع جائز نہیں ہوگی، اسی طرح اگر خشک انگوروں کے عوض تاک^(۱) میں لگے ہوئے انگور فروخت کئے تو بھی ایسی انکل پر جائز نہیں ہے، اور امام شافعی نے کہا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مزاینہ سے منع کیا ہے اور عرایا کی اجازت دی ہے عرایا، عربیہ، معنی عطیہ کی جمع ہے اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ مثلاً درختوں میں لگی ہوئی پانچ وسق سے کم کھجوریں ان کھجوروں کے عوض بیچی جائیں جو تخمینہ میں ان سے کم ہوں، جیسا کہ اس کا روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں، کہ عربیہ لعنت میں عطیہ کے معنی میں ہے اور مذکورہ حدیث کی تائیل یہ ہے کہ اس میں مجاز امیج کی صورت ہوئی حقیقت میں بیع نہیں تھی کیونکہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے عوض درخت کے مالک نے پہلے سے توڑی کھجوروں کا ڈھیر دیا تھا جو تبادلہ کی صورت میں ہو گیا تھا اس لئے کہ جس کو عطیہ ملا تھا وہ شخص اس وقت تک نہ اس درخت کا مالک ہوا تھا اور نہ ہی اس پر لگی ہوئی کھجوروں کا مالک ہوا تھا، اس لئے توڑی ہوئی کھجوریں درخت کی کھجوروں کے عوض دینا ایک احسان تھا۔

توضیح: مزاینہ اور محافلہ کی تعریف، عرایا کی تحقیق، اور حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال وبيع المزاینہ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے، در حصص حق العرایا الخ عربیہ ایک عطیہ ہے، اور جب تک ہبہ میں مہوب لہ اس مہوب یا ہبہ برقبہ نہ کرے، تب تک مالک نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر ہبہ کی صورت میں بالاتفاق قبضہ کرنا بھی شرط ہے، اور اس مسئلہ میں قبضہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ درخت کے پھل اس وقت تک ہبہ کرنے والے کے درخت ہی پر لگے ہیں، پس جبکہ وہ غریب مہوب لہ ان پھلوں کا مالک ہی نہیں ہوا تو اس کی بیع کس طرح صحیح اور ثابت ہوگی، پھر جس شخص کو عطیہ دیا گیا ہے اس کو اپنے محتاج ہونے کی وجہ سے ان پھلوں کی ضرورت ہے اس لئے پھلوں کے ہبہ کرنے والے نے اس غریب پر دوسرا یہ احسان کیا کہ اپنے توڑے ہوئے پھلوں کو جو تمام آفتوں سے محفوظ ہو کر اس کو حاصل ہوئے ہیں بطور احسان دیدئے، اور یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ جس کو عطیہ دیا گیا ہے وہ اس درخت کے واسطے برابر اس باغ میں آتا جاتا ہے، یعنی جب ایک باغ میں سے ایک درخت کے پھل کسی محتاج کو دئے تو وہ خود اور اس کے بیچ باغ میں ہر وقت آتے جاتے رہتے ہیں جس سے بسا اوقات مالک کو تکلیف ہوتی ہے، اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ اپنے توڑے ہوئے پھل اسے دے کر باغ میں ان کے آمد و رفت کو روک دیا جائے، لیکن اسے اس بات کا خوف بھی ہوتا ہے کہ شاید اس طرح وعدہ خلافی کی صورت پیدا ہو جائے، اسی خیال کو دور کرنے کے لئے حدیث سے یہ بتلایا گیا کہ یہ وعدہ خلافی نہیں ہے، چونکہ ایک وسق سا ٹھصا کا ہوتا ہے جو تین من کے قریب ہوا اسلئے پانچ وسق سے کم میں ایسی اور اجازت فرمائی تاکہ وعدہ خلافی نہ ہو، الحاصل، اپنے اس وعدہ کو جو بطور احسان کسی کے ساتھ کر لیا گیا ہو اس کے پورا کرنے کا یہ ایک طریقہ ہوا اس میں احتیاط کا پورا خیال رکھا گیا ہے اسی لئے اس پر حقیقی بیع کا قیاس کرنے سے منع کیا گیا ہے، م۔

قال. ولا يجوز البيع بالقاء الحجر والملاسة والمناذرة وهذه بیوع كانت فی الجاهلیة وهوان يتراوض الرجال علی سلعة ای يتساوون فاذا الملسا المشتري او لبذا اليه البائع او وضع المشتري عليها حصاة لزم البيع فالاول بيع الملاسة والثاني بيع المناذرة والثالث القاء الحجر وقد نهى النبی علیه السلام عن بيع الملاسة والمناذرة ولا في تعليق بالخطر قال ولا يجوز بيع ثوب من ثوبين لجهالة المبيع ولو قال علی انه بالخيار فی ان ياخذ ايهما شاء جاز البيع استحسانا وقد ذكرناه بفروعه قال ولا يجوز بيع المراعى ولا اجارتها والمراد الكلا اما البيع فلا نه ورد علی مالا يملكه لا شترک الناس فيه بالحديث واما الاجارة فلانها عقدت علی استهلاك عين مباح ولو عقدت علی استهلاك عين مملوك بان استاجر بقرة ليشرب لبنها لا يجوز فهذا

اولیٰ۔

ترجمہ: قد درئی نے فرمایا ہے کہ پھر ڈال کر اور چھو کر یا بیع پھینک کر بیع کرنا صحیح اور جائز نہیں ہوتی ہے، ایسی بیوع زمانہ جاہلیت میں ہوا کرتی تھیں، جس کا طریقہ یہ ہوتا تھا، کہ جب دو شخصوں میں کسی سامان کے بارے میں بیع کی گفتگو ہوتی تو مشتری اس کو چھو لیتا یا بائع اس سامان کو مشتری کی طرف پھینک دیتا یا اس پر مشتری کنکری رکھ دیتا جس سے وہ لازم اور مکمل سمجھی جاتی، ان میں سے پہلی صورت کو بیع ملامہ اور دوسری کو بیع منابذہ اور تیسری کو القاء الحجر یعنی پتھری ڈالنا کہتے تھے، مگر یہ سب کام ممنوع ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صراحت کے ساتھ بیع ملامہ اور بیع منابذہ سے منع فرمایا ہے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں تعلق بخلف (شک اور تردد پر بیع معلق کرتی) ہے، (ف) یعنی بطور قمار کے مالک بنانے کے معنی میں ہے لہذا بیع کا یہ ممنوع طریقہ جائز نہیں ہوگا۔

ولا یحوز بیع ثوب الخ اور قد درئی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس طرح سے بھی بیع کرنا کہ دو کپڑوں میں سے ایک کو خرید جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسی بیع مجہول ہے، اور اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ اس شرط پر کہ مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے لے تو استحساناً جائز ہے، اس مسئلہ کو تمام جزیات کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں، قال ولا یحوز بیع المراءعی الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چراگا ہوں کو بیچنا اور ان کو اجارہ پر دینا بھی جائز نہیں ہے، اس سے مراد گھاس بھٹی گھاس کو فروخت کرنا یا اجارہ دینا جائز نہیں ہے، اس میں بیع کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جس کا مالک وہ بائع نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس جگہ میں حدیث کے حکم سے عام لوگوں کی شرکت ثابت ہے، اور اجارہ کو بھی ناجائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ ایک مال کے عین مباح کے ختم اور برباد کرنے پر ہو رہا ہے حالانکہ اگر اجارہ ایک مال عین مملوک کے ختم کرنے پر ہوتا مثلاً ایک گائے کو اجارہ لیتا تاکہ اس کا دودھ بے تو جائز نہ ہو تب اس ایک مباح شے کے تلف کرنے کا اجارہ بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا (الحاصل اس جگہ اجارہ کے ناجائز ہونے کی دو چیزیں ہورہی ہیں (۱) اپنا مال نہ ہو کر مباح مال کا ہونا (۲) اجارہ میں عین مال کو محفوظ رکھ کر اس کا نفع حاصل کرنا جبکہ یہاں بجائے نفع کے عین مال کو ہلاک کیا جا رہا ہے حالانکہ اجارہ کے ناجائز ہونے کے لئے صرف کسی ایک وجہ کا ہونا بھی کافی ہوتا ہے۔)

توضیح۔ بیع بالقاء الحجر یا بالملامہ یا بالمنابذہ کی تعریف بیع ثوب من ثوبین، بیع المراءعی و اجارتھا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا یحوز بیع النحل وهذا عندابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یحوز اذا كان محرزاً وهو قول الشافعی لانه حیوان منتفع به حقیقة وشرعاً فیحوز بیعه وان كان لا یؤکل کالبغل والحمار ولهما انه من الهوام فلا یحوز بیعه کالزنا بیر والانتفاع بما ینخرج منه لا بعینه فلا یكون منتفعاً به قبل الخروج حتی لو باع کوارة فیها عسل بما فیها من النحل یحوز تبعاله کذا ذکره الکرخی ولا یحوز بیع دود القز عند ابی حنیفة لانه من الهوام وعندابی یوسف یحوز اذا طهر فیہ القز تبعاله وعند محمد یحوز کیف ما كان لكونه منتفعاً به ولا یحوز بیع بیصه عندابی حنیفة وعندهما یحوز لِمکان الضرورة وقیل ابو یوسف مع ابی حنیفة کما فی دود القزو الحمام اذا علم عددها وامکن تسلیمها حار بیعها لانه مال مقدور التسلیم۔

ترجمہ: فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیع جائز نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مکھیاں جب شہد کی حفاظت (چھتہ) میں جمع ہوں تو ان کی بیع جائز ہے، اہلشافعی کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ جانور ھیضہ اور شرعاً دونوں لحاظ سے انتفاع کے قابل ہے، کیونکہ اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ اگرچہ مکھی کا کھانا جائز نہیں ہے، جیسے خچر

اور گردھا کہ ان کا کھانا تو جائز نہیں ہے لیکن بالا جماع ان کو بیچنا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ غلام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مکھی بھی کاٹنے والے کیڑوں میں سے ہے اس لئے بھڑوں (کاٹنے والوں) کی طرح ان کی بیچ بھی جائز ہوگی، ان سے حاصل شدہ شہد اور موم کے ذریعہ ان سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، ان کی ذات سے نفع نہیں حاصل کیا جاتا ہے، لہذا شہد اور موم نفع سے پہلے یہ جانور ایسی چیز نہیں ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے، یعنی یہ اپنی ذات میں مال نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر اس کا ایک ایسا جھتہ جس میں شہد موجود ہے ان کی مکھیوں کے ساتھ بیچا تو شہد کے ماتحت کر کے ان کی بیچ بھی جائز ہوگی، امام کرخی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ریشم خاہر ہو جائے تو اس کے تابع کر کے کیڑوں کا بیچنا بھی جائز ہے، اور امام محمد کے نزدیک ہر طرح سے جائز ہے، کیونکہ یہ ایسا جانور ہے جس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، (ف: اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، اور شہد کی مکھیوں کے بیچنے میں بھی امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے، یعنی جائز ہے، الذخیرہ، ع۔)

ولا يجوز بيع ببضه الخ اور ریشم کے کیڑے کے انڈوں کو بھی بیچنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک جائز ہے، (اور اسی پر فتویٰ ہے، الذخیرہ، ع) کیونکہ اس کی ضرورت ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسف کا قول ابوحنیفہ کے ساتھ اور موافق ہے، جیسے کی ریشم کے کو یہ میں ہے، یعنی اس وقت تک ریشم ظاہر نہ ہوا ہو، کبوتروں کو بیچنا جائز ہے، بشرطیکہ ان کی تعداد معلوم ہو اور ان کو مشتری کے حوالہ کرنا ممکن ہو۔

توضیح: شہد کی مکھیوں کی بیچ، ریشم کے کیڑے کا خول یا کو یہ، اس کے انڈے، کبوتر کی بیچ، حکم،

اختلاف ائمہ، دلائل

ولا يجوز بيع الأبق لنهي النبي عليه السلام عنه ولا نه لا يقدر على تسليمه إلا ان يبيعه من رجل زعم انه عنده لان المنهي بيع أبق مطلق وهو ان يكون أبقا في حق المتعاقدين وهذا غير أبق في حق المشتري ولا نه اذا كان عند المشتري انتفى العجز عن التسليم وهو المانع ثم لا يصير قابضا بمجرد العقد اذا كان في يده وكان اشهد عند اخذه لانه امانة عنده وقبض الا مائة لا ينوب عن قبض البيع ولو كان لم يشهد يجب ان يصير قابضا لانه قبض غصب ولو قال هو عند فلان فبعضه مبيع فباعه لا يجوز لانه أبق في حق المتعاقدين ولانه لا يقدر على تسليمه ولو باع الأبق ثم عاد من الأبق لا يتم ذلك العقد لانه وقع باطلا لانعدام المحلية كبيع الطير في الهواء وعن ابي حنيفة انه يتم العقد اذا لم يقسح لان العقد انعقد بقيام المالية والمانع قد ارتفع وهو العجز عن التسليم كما اذا ابق بعد البيع وهكذا يروى عن محمد.

ترجمہ اور بھاگے ہوئے غلام کی بیچ جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ یہ بائع اس کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر اپنے بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ بیچا جو یہ کہتا ہو کہ وہ غلام میرے پاس موجود ہو، یعنی وہ مالک اور خریدار دونوں کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جب وہ غلام مشتری کے پاس موجود ہے تو سپرد کرنے سے عاجز ہونے کا عذر نہیں رہا حالانکہ یہی عذر اور عاجزی بیچ سے مانع تھی، پھر جب غلام مشتری کے پاس موجود ہو اور اس غلام کو پکڑتے وقت اس نے لوگوں کو اس بات پر گواہ بنالیا ہو کہ میں نے اس کو اس کے مولیٰ کے پاس پہنچانے کے لئے پکڑا ہے تو وہ مشتری صرف معاملہ اور عقد بیچ کرنے سے ہی اس پر قابض نہیں سمجھا جائیگا، کیونکہ وہ غلام اس مشتری کے پاس فی الحال امانت کے طور پر ہے، اور قاعدہ ہے کہ امانت کا قبضہ ایسے قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوتا ہے جو بیچ سے مستحق ہوا ہو۔

اور اگر اس مشتری نے اس غلام کو پکڑتے وقت کسی کو گواہ نہ بنایا ہو تو اسے خریدتے ہی قابض ہو جانا چاہئے، کیونکہ اس وقت اس کا قبضہ غصب کا قبضہ ہوگا، (اور غصب کا قبضہ خریداری کے قبضہ کا نائب ہو جاتا ہے)، اور اگر خریدار نے یہ کہا کہ وہ غلام فلاں شخص

کے پاس ہے تم اسے میرے پاس فروخت کر دو میں وہیں سے اسے لے لوں گا، اور مولیٰ نے اس کے کہنے کے مطابق اس کے پاس فروخت کر دیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تمام ان دونوں معاملہ کرنے والوں (باع اور مشتری) کے حق میں بھگایا ہوا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ مولیٰ خود اس غلام کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، اور اگر بھگے ہوئے غلام کو فروخت کیا پھر وہ غلام از خود مالک کے پاس آگیا تو ظاہر الروایہ میں یہ عقد درست نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد باطل ہو گیا تھا، کیونکہ اس وقت محل بیع غائب تھا جیسے کہ اگر ایسے پرندہ کو بیچا ہو جو ہوا میں اڑ رہا ہو، اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک نادر روایت یہ ہے کہ وہ عقد درست ہو کر پورا ہوگا اگر اس وقت اسے فتح نہ کیا گیا ہو، کیونکہ بھگے ہوئے غلام کی مالیت پائے جانے کی وجہ سے وہ عقد منعقد ہو گیا تھا، البتہ اس کے مکمل سے جو چیز مانع ہو رہی تھی، یعنی حوالہ کرنے سے عاجز ہونا وہ اب ختم ہو چکی، جیسے فروخت کے بعد غلام بھاگ گیا ہو ایسا ہی امام محمدؒ سے بھی مروی ہے۔

توضیح: بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس نے اس غلام کو پکڑ کر پہلے سے اپنے پاس رکھ لیا ہو، یا دوسرے شخص نے اسے پکڑ رکھا ہو، اور مشتری اس پر واقف ہو، اگر بھاگا ہو غلام فروخت کے بعد از خود واپس آگیا ہو، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا بیع لس امرأة فی قدح وقال الشافعی یحوز بیعه لانه مشروب طاهر ولنا انه حرء الادمی وهو مملوع اجرائه مکرم مصون عن الاستدال بالبیع ولا فرق فی ظاهر الروایة بین لس الحررة والامة وعن ابی یوسف انه یحوز بیع لس الامة لانه یحوز ایراد العقد علی نفسها فکداعلی حرنها قلنا المرق قدحل نفسها فاما اللس فلا رقی فیہ لانه یحتص بحمل یتحقق فیہ القوة التی هی ضده وهو الحی ولا حیلۃ فی اللس قال ولا یحوز بیع شعر الحزیر لانه بحس العین فلا یحوز بیعه اهانة له ویحوز الانتفاع به للحرز للضرورة فان ذلک العمل لا یتاتی بدونه ویوحد مباح الاصل فلا ضرورة الی البیع ولو وقع فی الماء القلیل افسده عند ابی یوسف وعند محمد لا یفسده لان اطلاق الانتفاع به دلیل طهارته ولا یی یوسف ان الاطلاق للضرورة فلا تطهر الا فی حالة الاستعمال وحالة الوقوع تعابیرها

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت کا دودھ دو باہو کسی برتن میں ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے، کیونکہ وہ پینے کی پاک چیز ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دودھ آدمی کا جزء ہے، اور آدمی اپنے تمام اعضاء بدن کے ساتھ محترم و بیع کی ذلت اٹھانے سے محفوظ ہے، واضح ہو کہ ظہر الروایۃ میں آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کچھ فرق نہیں ہے، لیکن نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ باندی کا دودھ بیچنا جائز ہے، کیونکہ جب باندی کی ذات کو بیچنا جائز ہے تو اس کے جو کوئی بیچنا جائز ہوگا۔ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ قیمت تو اس کی ذات کی لگی ہے، اس کے دودھ میں اس کی غلامی کا کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ غلامی جیسے محل کے ساتھ مخصوص ہے جس میں قوت آزادی جو غلامی کی ضد ہے پائی جا رہی ہو (جس جگہ آزادی کی قوت پائی جا سکتی ہو اس میں غلامی بھی پائی جائے گی) جبکہ قوت کا اظہار اور وجود زندہ شخص کے لئے ہے، دودھ میں ایسی حیات نہیں ہے، ف اس لئے دودھ غلامی کا محل نہ ہوا لہذا باندی کا دودھ بھی آزاد عورت کے دودھ کے جیسے ہوا، ع۔

ولا یحوز سع شعر الحج اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ سور کے پال بیچنا بھی جائز نہیں ہے اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، کیونکہ سور کی ذات نجس ہے، اور اس کی ہانت کے خیر سے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے، اور موزوں کی سلائی کے لئے انتہائی مجبوری کی بناء پر اس کے بالوں کو کام میں لانا جائز ہے، کیونکہ تجربہ سے یہ معلوم ہوا ہے کہ سور کے بالوں کے بغیر عموماً سلائی کا کام نہیں ہوتا ہے، اور چونکہ یہ بال مباح الاصل کے طور پر مل جاتے ہیں اس لئے ان کی خرید و فروخت کی ضرورت نہیں ہے (ی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر خریدار کے بغیر یہ نہیں ان کی بیع جائز ہوگی لیکن بائع کے لئے ان کی قیمت اچھی نہیں ہوگی) اور اگر تھوڑے

پانی میں سور کا بان گر پڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو وہ پانی کو خراب کر دے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک پانی کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ اس سے مطلق نفع اٹھانے کی اجازت اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے، اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس سے اشتداع کی اجازت ضرورت ہونے کی بناء پر ہے، اس لئے اس ضرورت کا ظہور صرف استعمال سے ہی ہوگا جبکہ پانی میں گرنے کی حالت استعمال کی حالت کے مخالف ہے۔

توضیح عورت کے دوہے ہوئے دودھ کو پیچنا، آزاد اور باندی کے دودھ کا حکم، سور کے بالوں کو بیچنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا یحوز ببع شعور الانسان ولا الانتفاع به لان الادمی مکرم لا مبتذل فلا یجوز ان یکون شیئ من احواله مھام مبتذلا وقد قال علیہ السلام لعن اللہ الواصلة المستوصلة الحدیث واما یرخص فیما یتخذ من الوبر فیرید فی قرون النساء واناہیں قال ولا یبع حلود المیتة قبل ان تدبغ لا بہ غیر متفیع بہ قال علیہ السلام لا تستفعا من المیتة ماھاب وهو اسم لعیبر المدبوغ علی ما مر فی کتاب الصلوۃ ولا یاس سبعا والانتفاع بہا بعد الدما ع لایھا طھرت بالذبا ع وقد ذکرنا ہ فی کتاب الصلوۃ ولا یاس بیع عظام المیتة وعصھا وصوبھا وقرھا وشعرھا ووبرھا والانتفاع بذلك کلہ لایھا طاہرۃ لایحلھا الموت لعدم الحیوۃ وقد قررنا ہ من قبل والفیل کالحریر بحس العین عند محمد وعند ہما بمنزلۃ السباع حتی یباع عظمہ ویستفیع بہ

ترجمہ و آدمی کے ہاں بیچنا جائز نہیں ہے اسی طرح اس سے شے اٹھنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ آدمی باعزت بنایا گیا ہے یعنی حقیر اور بے عزت نہیں بنایا گیا ہے، اس لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے کسی بھی جزء سے شے اٹھا کر اسے ذلیل اور حقیر کیا جائے نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی عورت پر لعنت کرے جو عورتوں کے ہاں جوڑے اور ایسی عورت پر بھی جو ایسے ہاں جوڑے، اور ایسی عورت پر بھی جو دوسری عورت کو گودے ایسی عورت پر بھی جو گودے، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور جوڑے کی اجازت تو صرف ایسے باؤں سے ہے جو اونٹ وغیرہ سے لے کر عورتوں کی زلف اور چونوں میں بڑھائے جاتے ہیں، (ف) حقیقت میں ان چیزوں سے عورتوں کے ہاں جوڑے نہیں جاتے ہیں بلکہ گوند جتنے وقت ایسی تدبیر سے گوند جتنے ہیں کہ وہ اصل باؤں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، مسئلہ اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کا موئے مبارک یا کر کسی گودے اور دوسرا خوش ہو کر اسے زیادہ مقدار میں یا زیادہ قیمتی چیز پر دیدے کے طور پر دیدے تو یہ جائز ہوگا، (ھ)۔

قال ولا یبع جلود الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مردار کی کھال کو دباغت (پکانے) سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مردوں کے 'اباب' سے نفع حاصل نہ کر، رواہ الترمذی، اباب اس کھال کو کہا جاتا ہے جو دباغت نہ دی گئی ہو، جیسا کہ کتاب الصلوۃ میں گزر گیا ہے، دباغت کے بعد اس کو بیچنے اور اس سے نفع حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ دباغت سے وہ پاک ہو جاتی ہے، اس مسئلہ کو بھی ہم نے کتاب الصلوۃ میں بیان کر دیا ہے، ولا یاس بیع عظام الخ اور مردار کی ہڈیوں اور ان کے پٹھوں اور مردہ بکریوں کے صوف اور مردار کے سٹیک اور بال اور مردہ اونٹ کے بال بیچنے میں کچھ حرج نہیں ہے، ورنہ سب سے نفع حاصل کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں پاک ہیں، ان میں موت نے اثر نہیں کیا ہے، کیونکہ ان میں پہلے بھی حیات نہیں تھی، اس مسئلہ کو بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی سور کے مش نجس العین ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ہاتھی دوسرے درندوں کے مثل ہے یہاں تک کہ اس کی ہڈی فروخت کی جاسکتی ہے اور اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے، ف ای پر عمل اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، ع، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ہاتھی کی ہڈی پر چکنائی لگی ہوئی نہ ہو، کیونکہ اگر چکنائی ہوگی، تو وہ ناپاک ہوگی، اور اس کی بیع جائز نہ

ہوگی۔

توضیح: آدمی کے بال کو بیچنا یا اس سے نفع اٹھانا، مردہ جانور کی کھال کو بیچنا، مردار کی ہڈیوں ان کے پٹھوں، سینگ، صوف، اون، ہاتھی کے اعضاء بدن سے فائدہ حاصل کرنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: واذا كان السفل لرجل وعلوه لآخر فسقطا او سقط العلو وحده فباع صاحب العلو علوه لم يجز لان حق التعلی ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه والمال هو المحل للبيع بخلاف الشرب حيث يجوز بيعه تبعاً للارض باتفاق الروايات ومفرداً في رواية وهو اختيار مشايخ بلخ لانه حظ من الماء ولهذا يضمن بالاتلاف وله قسط من الثمن على ما ذكره في كتاب الشرب قال وبيع الطريق وهبته جائز وبيع مسيل الماء هبته باطل والمساءلة تحتل وجهين بيع رقبة الطريق والمسيل وبيع حق المرور والتسييل فان كان الاول لوجه الفرق بين المساليتين ان الطريق معلوم لان له طولاً وعرضاً معلوماً واما المسيل فمجهول لانه لا يدري قدراً ما يشغله من الماء وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان ووجه الفرق على احدهما بينه وبين حق التسييل ان حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم وهو الطريق اما المسيل على السطح فهو نظير حق التعلی وعلى الارض مجهول لجهالة محله ووجه الفرق بين حق المرور وحق التعلی على احدي الروايتين ان حق تعلی يتعلق بعين لا تبقى وهو البناء فاشبه المصافع اما حق المرور فيتعلق بعين تبقى وهو الارض فاشبه الاعيان.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو منزلہ مکان جو دو مالکوں کے نام کے ہوں ایک ساتھ دونوں گر گئے یا فقط اوپر کا مکان گر گیا، پھر دوسری منزل والے نے اپنا حق فروخت کیا تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اب دوسری منزل کا کوئی حق نہ ہوگا اس لئے مال وہ چیز ہوتی ہے جس کو محفوظ کرنا اور ذخیرہ کرنا ناممکن ہو حالانکہ بیع کے واسطے مال ہی محسوس ہے، بخلاف پینے کے حق کے یعنی پانی کا حصہ جو کسی زمین کا حق ہے، چنانچہ اس زمین کے تابع کر کے اسے بیچنا تمام روایات کے موافق جائز ہے اور تہا کے حساب سے بھی ایک روایت میں جائز ہے یعنی اگر زمین کے بغیر صرف پانی پینے اور لینے کے حق کو فروخت کیا تو بھی ایک روایت کے مطابق جائز ہے، اور متشاعل کا بھی مذہب مختار ہے، کیونکہ وہ پانی کا ایک حصہ ہے، اس لئے جو شخص اس کو ضائع کر دے گا وہ ضامن ہوگا، اور خاص شرب کا بھی ثمن میں ایک حصہ ہوتا ہے، چنانچہ اس مسئلہ کو کتاب الشرب میں ہم وضاحت کے خاص ساتھ بیان کریں گے۔

قال وبيع الطريق الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ خاص راستہ کو بیچنا اور اسے حصہ کرنا بھی جائز ہے مگر پانی کے بہنے رہنے کے لئے راستہ بیچنا اور اس کا ہبہ کرنا باطل ہے، اس مسئلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ آنے جانے کا راستہ پانی اور بہنے کا رقبہ بیچنا، دوسری صورت یہ ہے راستہ سے گزرنے اور نالی سے پانی بہانے کا حق بیچنا پس اگر پہلی صورت یعنی راستہ کا رقبہ (حلقہ اور حد) ہو تو اسے بیچنا جائز ہوگا البتہ پانی بہنے کی جگہ اور اس کے رقبہ کو بیچنا ہو تو باطل ہوگا، ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راستہ ایک متعین اور معلوم چیز ہے، کیونکہ اس کا طول اور عرض معلوم ہے، لیکن پانی کے بہنے کا راستہ ایک مجہول اور غیر متعین چیز ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ پانی بہتے وقت کتنی جگہ لے گا، اور اگر دوسری صورت یعنی راستہ سے صرف گزرنے کا حق بیچنا ہو تو جائز ہوگا، لیکن نالی سے پانی بہانے کا حق بیچنا باطل ہوگا، پس جاننا چاہئے کہ راستہ سے گزرنے کے حق کے بارے میں دو روایتیں ہیں، یعنی ایک جائز اور دوسری ناجائز کی ہے، پس جائز ہونے کی روایت کے مطابق اس میں اور پانی جاری کرنے کا حق باطل ہونے میں فرق یہ ہے، کہ وہ راستہ ہے، اور چھت پر سے پانی بہانے کا حق تو اب ہی جیسے چھت کے اوپر دوسری منزل بنانے کا حق یعنی وہ بالاتفاق ناجائز ہے، لیکن خود پانی کے بہنے کی جگہ مجہول ہے، اور راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا تو ایک روایت کی مطابق جائز ہے لیکن

دوسری منزل بنانے کا حق چنانچہ جائز نہیں ہے، بس ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسری منزل بنانے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی نہیں رہے گا، جو کہ نیچے کا مکان ہے، لہذا یہ حق بھی اس کے منافع میں سے اور اس کے مشابہ ہو گیا، لیکن راستہ سے گزرنے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی رہے گا، یعنی زمین جو باقی رہتی ہے، اس طرح یہ حق بھی عین کے مشابہ ہو گیا، (ف) اس بناء پر عین کی طرح اس حق کا بیچنا بھی جائز ہوگا، اسی کو عامہ مشائخ نے قبول کیا ہے۔

توضیح: اگر دو مالکوں کے نام کے ایک مکان میں علیحدہ علیحدہ ایک ایک منزل ہو اور وہ دونوں

منزل یا فقط اوپر کی ایک منزل گر گئی پھر دونوں منزل کے مالک نے اپنی منزل بیچنی چاہی، کسی

خاص راستہ کو بیچنا یا اسے ہبہ کرنا، پانی بہتے رہنے کے لئے راستہ بیچنا، صورت مسئلہ، حکم

، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع جارية فاذا هو غلام فلا بيع بينهما بخلاف ما اذا باع كيشا فاذا هو نعمة حيث يتعقد البيع ويتحبر والفرق يبنى على الاصل الذي ذكرناه في النكاح لمحمد وهو ان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعتا في مختلفي الجنس يتعلق العقد بالمسمى ويطل لا معدامه وفي متحدى الجنس يتعلق بالمشار اليه ويتعقد لوجوده ويتخير لفوات الوصف كمن اشترى عبدا على انه خباز فاذا هو كاتب وفي مسالتنا الذكرو الانثى من بى آدم جسان للتفاوت في الاغراض وفي الحيوانات جنس واحد للتقارب فيها وهو المعتبر في هذا دون الاصل كالخلل والدمس حنسان والوذاري والزند ييجى على ما قالو اجنسان مع اتحاد اصلهما.

ترجمہ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس باندی فروخت کی مگر بعد میں ثابت ہوا کہ وہ تو غلام (مرد) ہے تو وہ بیع قائم نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر یہ کہہ کر بیچا کہ وہ بھینڑ (نر) ہے مگر وہ بھینڑی (مادہ) نکلی یعنی حیوانات بکرا بکری وغیرہ میں ایسا معاملہ ہوا تو وہ بیع منعقد ہو جائے گی، مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس معاملہ کو باقی رہنے دے یا اسے ختم کر دے، دراصل یہاں پر انہوں اور حیوانوں میں فرق اس قاعدہ کی بناء پر ہے جو ہم نے اس سے پہلے کتاب النکاح میں امام محمدؒ کے حوالہ سے بیان کر دیا ہے، (ف) جس کو دوبارہ یہاں بھی بیان کیا جا رہا ہے کہ جب بھی اشارہ کے ساتھ لفظوں سے بھی بیان کر دیا جائے یعنی دونوں باتیں پائی جائیں کہ اشارہ بھی کیا اور نام بھی کیا، (حالانکہ اشارہ مثلاً غلام کی طرف ہوا اور نام باندی کا لیا ہو) تو وہ مختلف جنسوں میں معاملہ کا تعلق اسی سے ہوگا جس کو زبان سے بیان کیا گیا ہو، اور اس کے نہ ہونے سے عقد باطل ہو جائے گا۔ (ف) لہذا اگر کہتے وقت باندی کہا مگر وہ غلام نکلا تو باندی نہ ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہوگا، کیونکہ غلام اور باندی کی نوع تو ایک ہے مگر جنس مختلف ہے کیونکہ ہر ایک کے منافع اور مقصد علیحدہ علیحدہ ہیں۔

وہی متحدی الجنس الح اور دونوں کی جنس متحد ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اسی سے ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو اس وقت عقد کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ معاملہ کو قائم رکھے یا باطل کر دے، کیونکہ وصف بدلا ہوا ہے، (ف) یعنی جس کی طرف اشارہ کیا وہ وہی جنس ہے جس کا زبان سے نام لیا ہے، یعنی اور دونوں میں صرف وصف میں مخالفت ہوگی، بہر حال عقد منعقد ہو جائے کیونکہ وہی جنس موجود ہے، مگر خود مشتری یا وہ شخص جس کے لئے وہ چیز خریدی جا رہی ہے اسے عقد کو پورا کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ جس وصف کو وہ پسند کرتا تھا وہ اس میں نہیں ہے (اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے ایک غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ روٹی پکانے والا ہے، مگر اس میں پکانے کی صفت نہیں تھی بلکہ لکھنے پڑھنے کی صفت تھی، (ف) چنانچہ وہ بیع منعقد ہو جائے گی کیونکہ غلام کی جنس موجود ہے البتہ مشتری کا پسندیدہ وصف اس میں نہیں ہے، اس لئے اسے اختیار ہوگا، کہ اگر چاہے تو اس بیع کو باقی رہنے دے اور نہ چاہے تو اسے ختم کر دے۔

اس بیان کردہ قاعدہ کا حاصل یہ ہوا کہ جب بیج میں بائع نے بیج کا نام لیا اور اشارہ بھی کیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ غلام تمہارے ہاتھ ایک ہزار روپے میں بیچا لیکن حقیقت میں وہ بجائے غلام کے باندی تھی، یا یوں کہہ کہ میں نے یہ روٹی پکانے والا غلام تمہارے ہاتھ ایک ہزار روپے کے عوض بیچا مگر حقیقت میں وہ روٹی پکانے والا نہیں بلکہ لکھنے پڑھنے والا غلام تھا، یا وہ کوئی بھی ہنر نہیں جانتا ہے، تو پہلی صورت میں بیج کی جس اشارہ کرنے اور زبان سے کہنے میں مختلف ہے، اس لئے عقد کا تعلق زبان سے کہنے سے ہوگا، اور اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور دوسری صورت میں اشارہ اور بیان دونوں میں جنس ایک ہی ہے اہت وصف میں اختلاف ہے، تو اس میں عقد کا تعلق جنس سے ہوگا، کیونکہ نوع انسان کے ماتحت عورت اور مرد و جنس شامل ہیں، فقہاء کی یہ اصطلاح ہے (اگرچہ منصفیوں کی اصطلاح اس سے مختلف ہے)، اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے۔

وفی مسالنا الذکر الخ اور ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بیان کئے ہوئے قاعدہ سے مطابقت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمیوں میں سے مرد اور عورت دو مختلف جنس ہیں، کیونکہ ان دونوں کی غرضوں میں بہت فرق اور بالکل مختلف ہیں، (ف کیونکہ غلام سے تجارت اور زراعت وغیرہ کے دوسرے بہت سے کام نکالے جاتے ہیں، لیکن باندی سے تو بیوی وغیرہ کے فوائد حاصل کئے جاتے ہیں، لہذا جن کے مقاصد مختلف ہوں وہ مختلف جنس کے ہوں گے، اب جبکہ بیچنے والے نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی بیچی حالانکہ وہ غلام ہے باندی نہیں ہے اس لئے جنس کے مختلف ہو جانے سے حکم کا تعین اس کے بیان یعنی زبان سے جو کہا ہے اس کا اعتبار ہوگا، یعنی باندی کے ساتھ بیج منعقد ہو جائے گی، لیکن حقیقت میں باندی نہ رہنے کی وجہ سے بیج منعقد نہ ہوگی بلکہ باطل ہو جائے گی۔

وفی الحيوانات الخ اور حیوانات میں ز مادہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں، کیونکہ وہ سب مقصد میں ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں، (ف اس لئے ایک جنس ہونے کی وجہ سے جب ز یا مادہ کوئی موجود ہو تو عقد منعقد ہو جائے گا، مگر وصف مطلوب نہ ہوگا، جتنی مثلاً بھیڑ یعنی ز چاہا تھا مگر وہ بھیڑی یعنی مادہ ہے تو مشتری کو اختیار کہ اس عقد کو باطل کر دے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک جنس میں وہ ہوں گے جن سے سب کے مقصد اور غرض ایک ہی مقصود ہوں، اور اختلاف جنس یا اتحاد جنس میں یہی معتبر ہے ان کی غرضیں مختلف یا متحد ہوں اصل نہ ہوں، ف یعنی ان کی اصل کی متحد ہونے یا مختلف ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔

کالحلل الخ جیسے سرکہ و انگور کا پانی کہ دونوں جنس ہوتے ہیں باوجودیکہ دونوں کی اصل ایک ہے جتنی انگور کا پانی کہ اس پانی جو تازی کے طور پر لیا جاتا ہے اسی سے سرکہ بنتا ہے، کیونکہ اسی پانی کو دھوپ میں رکھ کر کچھ دنوں چھوڑ دینے سے ہی وہ سرکہ ہو جاتا ہے اسی طرح دونوں کی اصل ایک ہی ہوئی مگر دونوں کی غرض دو ہونے کی وجہ سے دو جنس کے ہو گئے، اور ذری (۱) کپڑا، (ف جو سرقند کے ایک و ذراتی ایک گاؤں میں بنتا تھا)، زندگی جتنی زندہ کپڑا (ف بخارا کے ایک زند نامی گاؤں میں بنتا تھا) مشائخ کے قول کے مطابق یہ دو جنس ہیں حالانکہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے، (ف یعنی دونوں ہی روٹی کے سوت سے بنے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے اس طرح کہا انگور کے اس پانی کو یا ذراتی تھان تمہارے ہاتھ دس روپے میں بیچا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو سرکہ یا ذنیہ تھان سے تو بیج باطل ہوگی، اسی طرح ہمارے قبضہ میں اس کا گھڑا ہے اسے بیچا مگر وہ سرکہ نکلا تو بیج باطل ہوگی، اور اگر خرید کا تھان کہہ کر بیچا مگر وہ مین سکھ کپڑا نکلا، تو بھی بیج باطل ہوگی، اور اگر سرکھ کی دھنیاں بیچیں مگر وہ نیم کی دھنیاں نکلیں تو بیج جائز ہوگی، لیکن اس کے خریدار کو اختیار ہوگا، کہ رکھ لے یا واپس کر دے۔ م۔

توضیح: کسی نے ایک انسان کو باندی کہہ کر بیچا مگر وہ غلام نکلا، یا حیوان کو بھیڑ کہہ کر بیچا اور وہ

بھیڑ نکلی، اگر زبان سے کہنے اور اس کی طرف اشارہ کرنے میں جنس یا نوع کا فرق

(۱) ذراتی، واد کو فتح اور سرکہ دونوں صحیح ہے پھر ذال نقطہ کے ساتھ ہے سرقند کے ایک دیہات ذر کی طرف منسوب ہے، ذند

بیچی، بخارا کے ایک دیہات زکی طرف منسوب ایک کپڑا، قاسی،

ہو جائے، اگر ایک کپڑا داری کہہ کر بیچا مگر وہ زندگی نکلا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

(۱) من ماع جاریۃ الحج کسی نے ایک باندی فروخت کی مگر وہ غلام نکلا تو بیع ثابت نہ ہوگی، (ف) مثلاً غلام اپنے اوپر ایک کپڑا ڈالے ہوئے تھا اور بائع نے اسے باندی گمان کرتے ہوئے کسی کے ہاتھ اسے فروخت کے لئے ایجاب و قبول کر لیا اس صورت میں چونکہ مشتری کو دیکھنے کے وقت خیال الرویہ ہوتا ہے اس لئے اس نے اس کو خرید لیا پھر دیکھ تو معلوم ہوا وہ غلام تھا، اس لئے ان دونوں کے درمیان بیع صحیح نہ ہوگی اسی طرح اگر اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ غلام اور باندی کے اغراض و مقاصد میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے جو کام ایک سے نکل سکتا ہے وہ دوسرے سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

قال ومن اشترى حارية بالف درهم حالة اوسینة فقبضها ثم باعها من البائع بخمس مائة قبل ان ينقد الثمن لا يجوز البيع الثاني وقال الشافعي يجوز لان الملك قد تم فيها بالقبض فصار البيع من البائع ومن غيره سواء وصار كما لو باع بمثل الثمن الثمن الاول او بالزيادة او بالعرض ولنا قول عائشة لثلك المرأة وقد باعت بست مائة بعد ما اشترت بثمان مائة بنس ما شريت واشترت ابلغی زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ ان لم يتب ولان الثمن لم يدخل في ضمانه فاذا وصل اليه المبيع ووقعت المقاصة بقي له فضل خمس مائة وذلك بلا عوض بخلاف ما اذا باع بالعرض لان الفضل انما يظهر عند المعانسة.

ترجمہ فرمایا کہ اگر کسی نے ہزار روپے کے عوض خواہ نقد ہوں یہ وقت مقرر کے لئے ادھار ایک باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر کے اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسی باندی کو اسی بائع کے ساتھ پانچ سو روپے کے عوض فروخت کر دیا، یعنی پہلی قیمت کی جو جنس تھی اسی جنس کے عوض تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، (امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، ع)، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے، کیونکہ مشتری نے جیسے ہی اس باندی پر قبضہ کیا فوراً ہی وہ اس کی ملکیت میں پورے طور پر آ گئی، لہذا اس مشتری کا اس باندی کو بائع کے ہاتھ ہو یا کسی دوسرے کی ہاتھ ہو بیچنا بالکل برابر ہوگا، (ف) اور یہی قیاس بھی ہے، اور ہمارے مشائخ میں سے امام کرخی و زعفرانی و صفار وغیرہم کا بھی اسی قول کی طرف میلان تھا، یہ بات کفری نے بعض حواشی سے بیان کی ہے، ع۔

وصار كما لو باع الحج اور یہ بیع ایسی ہو گئی جیسے اس نے اسی بائع کے ہاتھ قیمت کی کمی پر نہیں بلکہ پہلی ہی قیمت یا اس سے بھی زیادتی کے ساتھ یہ دوسرے کسی سامان کے عوض بیچا ہو، ف یہ صورتیں بالاتفاق جائز ہیں، م، اور جہاں دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کا وہ فرمان ہے جو آپؐ نے ایک ایسی عورت سے فرمایا جس نے آٹھ سو درہم سے ایک باندی خرید کر اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے چھ سو درہم کے عوض ان ہی کے ہاتھ وہی باندی بیچ دی تھی، فرمایا تھا کہ تم نے بہت بری خرید و فروخت کی اور تم زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر تم نے توبہ نہ کی تو تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جو حج اور جہاد کیا ہے، وہ اللہ تعالیٰ نے مٹا دیا ہے، اس کی روایت ابو حنیفہؒ و عبد الرزاق و احمد و الدارقطنی اور انہماقی نے کی ہے۔

ولان الثمن النج اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ ثمن اس وقت تک بائع کی ضمانت میں داخل نہیں ہوا یعنی اس وقت تک اس کے قبضہ میں نہیں آیا ہے اس لئے وہ قائل ضمان نہ ہوا، پھر جب بائع کو بیع ہو چکا گئی یعنی دوبارہ اس کی بیع ہوئی، اور دونوں آپس میں مقاصد یعنی برابر کا بدلہ کیا تو دیکھا گیا کہ بائع کے پانچ سو روپے مشتری کے ذمہ زائد باقی رہ گئے اور اس زیادتی کا کوئی عوض بھی نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر مشتری نے بیع کو اسباب کے عوض فروخت کیا تو وہ زیادتی ظاہر نہیں ہے، کیونکہ زیادتی اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ دونوں ثمن ایک ثمن ہوتی۔

توضیح اگر ایک باندی خرید کر قیمت ادا کئے بغیر اس پر قبضہ کر لیا پھر خریدی ہوئی قیمت سے کم پر یا زیادہ یا دوسری چیز پر اسی بائع کے ہاتھ اسے فروخت کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف

ائمہ دلائل

قال ومن اشترى المح ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ولما قول عائشةؓ الخ ہری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان مذکور ہے جسے امام ابوحنیفہ و عبد الرزاق رحمہما اللہ وغیرہما نے روایت کیا ہے، ف امام احمدؒ نے اپنی سند میں فرمایا ہے کہ ہم سے یہ حدیث بیان کی ہے محمد بن جعفر نے انہوں نے شعبہ سے انہوں نے ابو اسحق سے کہ ابو اسحق نے اپنی زوجہ علیہ سے روایت کی ہے کہ میں اور زید بن ارقم کی ام ولد دونوں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئیں، وہاں ام ولد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ میں نے زید بن ارقم کے ہاتھ ایک غلام آٹھ سو درہم کے عوض ادھار فروخت کیا، پھر اس کو چھ سو درہم کے عوض نقد خرید لیا تو ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ تم زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہونچا دو کہ اگر تم نے توبہ نہ کی تو جو کچھ بھی تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج اور جہاد کیا ہے، وہ سب اللہ تعالیٰ نے ضائع کر دیا ہے، تم نے خرید و فروخت کا جو معاملہ کیا ہے، یہ بہت ہی برا ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد حید ہے، اگرچہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ روایت ثابت نہیں ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ عالیہ راوی ایک مجہولہ عورت ہے مگر ان کا یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ یہ عورت اپنی بزرگی کی بناء پر مشہور و معروف ہے چنانچہ ابن سعدؒ نے طبقات میں لکھا ہے کہ عالیہ بنت النفع ابو اسحق ہمدانی کی زوجہ ہے جس نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث سنی ہے، اور زرقاتی نے جو یہ فرمایا ہے کہ عمل جہاد اس طرح کیوں باطل ہو سکتا ہے، تو اس کا جواب یہی کہ تنقیح میں فرمایا ہے اگر حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اس مسئلہ کے بارے میں کوئی عمن نہ ہوتا تو وہ اپنے اجتہاد سے ایسی بات نہ فرماتیں، لہذا یہ حدیث حکماً مرفوع ہوگی، پھر کسی نے جو یہ خیال کیا ہے، کہ دیدینے کے وعدہ پر ادھار کیا ہوا اس بناء پر اسے حرام کہا گیا ہے تو کہنے والے کا یہ خیال بھی باطل ہوگا، کیونکہ ام المومنین رضی اللہ عنہا کے نزدیک عطیہ کے دینے کے وعدہ پر بیع جائز ہوتی ہے، اور امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ عنہ و ابن ابی لیلیٰ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، اب اس بات میں کوئی شک نہیں رہا کہ یہ بیع خود ہی حرام ہے اور اسی کا نام البيع العینہ ہے۔

حدیث میں صراحتہ کہا گیا ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جب وہ زمانہ آئے گا کہ اس میں لوگ دینار و درہم دینے کے سلسلہ میں اپنے مسدہن بھائی سے نخل کریں گے اور بیع عینہ کا معاملہ کریں گے، اور بیلوں کے دم سے پیچھے چلیں، اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد چھوڑ دیں گے تو اللہ تعالیٰ ان پر ذلت مسلط کر دے گا، پھر اس ذلت کو ان پر سے دور نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ اپنے دین کی طرف لوٹ آئیں گے، رواہ احمد، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کی روایت کرنے والے ثقہ علماء ہیں اور یہ حدیث صحیح ہے، اور ابو داؤد و ابویعلیٰ اور بزارؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے، ف، ع، م، ح، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں قیاس غلط ہے، اور مذکورہ بیع حرام ہے کیونکہ اس کی حرمت نص سے ثابت ہے۔

بخلاف ما اذا باع بالعروض الخ بخلاف اس صورت کی جب مشتری نے بیع کو اسی کے بائع کے پاس نقد کے عوض نہیں بلکہ اسباب کے عوض فروخت کیا تو قیمت کی کمی و زیادتی ظاہر نہیں ہوگی، کیونکہ زیادتی اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ لینے اور دینے کے دونوں ثمن ایک ہی ہوں، (ف: یہاں تک کا اگر بائع نے ہزار درہم کے عوض بیع کر اس کا ثمن وصول ہونے سے پہلے سو دینار کے عوض جن کی قیمت ہزار درہم سے کم ہو اسے خرید لیا تو بھی ہمارے نزدیک استحساناً جائز نہیں ہے، اس استحسانی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک بائع کو وہ درہم نہیں پہونچے وہ اس کی حفاظت اور ضمانت میں نہیں آئے اس لئے ان کے ذریعہ سے کوئی نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج ضمان کے ذریعہ اور اس کے مطابق ہوتا ہے یعنی ضمانت اور نقصان کے مقابلہ میں ہی نفع حاصل ہوتا ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں بائع نے ثمن ادا کئے بغیر دوبارہ ثمن اول سے کم پراسی کو خرید لیا ہے اور ثمن اول کا کچھ حصہ مشتری کے ذریعہ باقی رہیگا، اور یہ صورت سود کے مثل ہونے کی بناء پر باطل ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ اگر زید نے کلو سے سو روپے

قرض مانگے اس پر کلونے کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ ڈیڑھ سو روپے میں بیچی اس شرط پر کہ تم اس کی قیمت مجھے دس ماہ بعد دبیر میں ادا کر دو، پھر وہی چیز کلونے زید سے سو روپے نقد دے کر خرید لی اور سو روپے کلو کے ہاتھ میں آ گئے، ان کے علاوہ زید کے ذمہ اس کے ایک سو پچاس روپے قرض کے باقی رہ گئے، اور ایسی بیع سودی ہوگی اسی وجہ سے حرام ہوگی، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، م۔

قال ومن اشترى جارية بخمس مائة ثم باعها واخرى معها من البائع قبل ان ينقد الثمن بخمس مائة فالبائع حائر في الشيء لم يشترها من البائع ويبطل في الاخرى لانه لا بد ان يجعل بعض الثمن بمقابلة الشيء لم يشترها منه فيكون مشتر باللاخرى باقل مما باع وهو فاسد عندنا ولم يوجد هذا المعنى في صاحبها ولا يشيع الفساد لانه ضعيف فيها لكونه مجتهدا فيه ولا نه باعتباره شبهة الربوا اولانه طار لانه يظهر بانقسام الثمن او المقاصه فلا يسرى الى غيرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے کسی سے ایک باندی پانچ سو روپے سے خریدی پھر اس کے دام ادا کرنے سے پہلے اس باندی کو اپنی ایک دوسری باندی کے ساتھ ملا کر اس بائع کے ہاتھ پانچ سو روپے ہی میں بیچ دیا، تو ان دونوں میں سے وہ باندی جو بائع سے نہیں خریدی (بلکہ اپنی پرانی) ہے اس کی بیع جائز ہوگی، اور جو باندی بائع سے خریدی تھی، (یعنی نئی باندی) تو اس کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ لازمی طور سے اس نے جو روپے دئے ہیں ان میں سے کچھ روپے اس باندی کے بدلہ بھی ہو گئے جو اسی بائع سے خریدی تھی یعنی نئی باندی تو بائع اس نئی باندی کو اس کی اپنی قیمت سے کم پر اسے خریدنے والا ہوگا، اور یہ صورت ہمارے نزدیک فاسد ہے، مگر یہ بات اس کی دوسری (پرانی) باندی میں نہیں پائی جاتی ہے، اور ایک بیع میں پایا جانے والا فساد دوسری بیع میں نہیں پھیلے گا، کیونکہ جو باندی اس سے جمع کر دو بارہ خریدی ہے اسی میں یہ فساد مکمل نہیں بلکہ ضعیف اور ناقص ہے اس لئے یہ مسئلہ اجتہادی ہے کیونکہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، یا اس وجہ سے کہ یہ مسئلہ مکمل طور پر سودی نہیں ہے، بلکہ اس میں سود کا صرف شبہ ہے، یا اس لئے کہ یہ فساد ابتدائی طور پر نہیں ہے بلکہ بعد میں اس پر فساد آیا ہے، کیونکہ یہ فساد اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ قیمت کے پانچ سو روپے نئی اور پرانی دونوں باندیوں میں برابر کئے جانے لئے وہ خرابی ظاہر ہوئی کہ ایک کی قیمت ادا کئے بغیر اسی کے پاس سے دوبارہ فروخت کیا جانے لگا ہے لہذا اس کی یہ عارضی خرابی دوسری باندی تک موثر نہیں ہوگی۔

توضیح: ایک شخص نے ایک باندی پانچ سو روپے سے خریدی، پھر اس کے دام ادا کرنے سے

پہلے اسے اپنی اور ایک باندی کے ساتھ ملا کر اسی کے پاس فروخت کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم،

اختلاف، ائمہ، دلائل

ویبطل فی الاخرى الح، ف فساد نہ آنے کی دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب دونوں باندیاں ملا کر فروخت کیں اور ان میں سے ایک کی بیع فاسد ہے تو لازم آیا کہ دوسری کی بیع بھی فاسد ہو جائے، حالانکہ اس کو جائز کہا گیا ہے، تو اس کا جواب دیا کہ دوسری کی بیع میں فساد کا اثر نہیں ہوگا، کیونکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ فساد خود کمزور ہے خواہ اس وجہ سے کہ اس مسئلہ میں مجتہدوں کا اختلاف ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک باطل ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز میں اختلاف ہو جائے، اس میں ناجائز ہونے کا پہلو کمزور ہوا اور خواہ اس وجہ سے کہ اس کا باطل ہونا صرف سود سے مشابہہ ہونے کی وجہ سے ہے اور حقیقت میں سود نہیں ہے، اور شبہ کا ہونا خود کمزور دلیل ہے لہذا فساد بہت ہی کمزور ہوا یا اس وجہ سے کہ اس کا فساد اصل عقد میں نہیں ہے، بلکہ عقد ہوجانے کے بعد ہوا ہے، اس وقت جبکہ پانچوں کی قیمت کو دونوں باندیوں پر تقسیم کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بائع نے جو باندی فروخت کی تھی وہ دام لینے سے پہلے اس سے کم میں خریدی یا جب آپس میں بدلہ کا مقابلہ ہوا اس طرح سے کہ بائع کے پاس آئی، اور مشتری

کے ذمہ ایک باندی کے عوض ادھار ہیں، پھر وہی باندی بائع کے پاس آئی، اور مشتری کے پانچ سو رہم بائع پر لازم آئے، تو دونوں کا بدل برابر ہو گیا، مگر بائع کو دوسری باندی مفت میں مل گئی، اس وقت اس میں فساد پیدا ہو گیا ہندوہ بیع پہلے بارتھی اور اب جائز ہو کر فاسد ہو گئی، چنانچہ یہ خرابی دوسری باندی کے حق میں اثر نہیں ڈالے گی۔

قال ومن اشتری دینا علی ان یزہ بظرفہ فیطرح عنہ مکان کل طرف حمسین رطلا فھو فاسد وان اشتری علی ان یطرح عنہ بوزن الطرف جار لان الشرط الاول لا یقتضیہ العقدو الثانی یقتضیہ قل ومن اشتری سما فی رق فرد الطرف وهو عشرة ابطال فقال البائع الرق غیر هذا وهو خمسة ابطال فالقول قول المشتري لانه ان اعتبر اختلافاً فی تعیین الرق المقبوض فالقول قول القابض ضمياً كان او امیناً وان اعتبر اختلافاً فی السمن فھو فی الحقیقة اختلاف فی الثمن فیكون القول قول المشتري لانه ینکر الزیادة

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خریدا کہ تم میرے اس مخصوص برتن سے بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ اور ہر مرتبہ کے پچاس رطل کا حساب کرتے جاؤ، تو یہ بیع فاسد ہوگی، لیکن اگر اس شرط پر خریدا کہ اس برتن کا جو بھی وزن ہو اس سے نکال کر مجھے دیتے جاؤ اور ہر مرتبہ کے پچاس رطل کا حساب کرتے جاؤ، تو یہ بیع جائز ہوگی، کیونکہ پہلی شرط تقاضائے بیع کے مطابق نہیں ہے، لیکن دوسری شرط تقاضائے عقد کے مطابق ہے، اور بھی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے اس گھی کو خریدا جو ایک مشکیزہ میں ہے، یعنی اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وہ خالی مشکیزہ واپس کر دیا جو کہ دس رطل کا تھا، اسے پا کر بائع نے کہا کہ یہ میرا مشکیزہ نہیں تھا، بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا تھا، اور وہ تو صرف پانچ ہی رطل کا تھا، تو اس وقت مشتری کی قسم کھا لینے کے بعد اسی مشتری کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اگر یہ اختلاف قبضہ کئے ہوئے مشکیزہ کی تعیین کے بارے میں ہے تو جس کا اس پر قبضہ ہوگا، اسی کا اعتبار ہوگا خواہ وہ ضمیمہ (یعنی خاص جیسے غاصب) ہو یا امین ہو جیسے ودیعت رکھنے والا اور جیسے یہاں مشتری کیونکہ اس نے یہاں پر مشکیزہ کے بغیر صرف گھی خریدا ہے، بائع کے اس کہنے کا مطلب کہ مشکیزہ کا کل وزن اصل میں صرف پانچ رطلی تھا یہ ہوگا کہ اس وزن کے علاوہ باقی وزن اسی کا تھا، لیکن مشتری نے جو مشکیزہ واپس کیا اس کی وجہ سے گھی کا کل وزن پانچ رطل اور بھی کم ہے، م۔

یا امین ہو، اور اگر یہ اختلاف گھی کے وزن کے بارے میں ہو تو درحقیقت اس اختلاف کا مطلب اس کی مجموعی قیمت یا ثمن کے بارے میں ہوگا اس صورت میں بھی اسی مشتری کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ وہ اپنے ذمہ سے داموں کی تریا دتی کا انکار کرتا ہے، لہذا اس صورت میں بھی مشتری سے قسم لینے کے بعد اسی کا قول مقبول ہوگا، اگر بائع اپنے حق میں گواہ پیش کر دے تو اسی بائع کی بات کا اعتبار ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خریدا کہ میرے اس برتن کو بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ، اور ہر بار اس کے حساب میں پچاس رطل جمع کرتے جاؤ، اور اگر ایک شخص نے ایک بڑے کپے میں بھرے ہوئے گھی کو خریدا اور اس پورے کپے پر قبضہ کر کے خالی کپا واپسی کیا جو دس رطل کا ہے مگر بائع نے کہا کہ میرا کپا صرف پانچ رطل کا تھا ہندوہ یہ میرا کپا نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم دلائل

ومن اشتری دینا الخ مذکورہ صورت میں دو طرح کی شرطیں ہیں، پہلی شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگی، مگر دوسری صورت میں تقاضائے عقد کے خلاف نہیں ہے اس لئے بیع صحیح ہوگی، ف۔ اس کی دو صورتیں یہ ہیں کہ مثلاً بائع کو مشتری نے اپنا خاص برتن لا کر دیا اور کہا کہ تم اس برتن سے تولو، اور جو کچھ اس میں آجائے وہ اس برتن سمیت پانچ رطل ہوگا، اس پر

باعث نے کہا کہ اس میں چار سیر برتن کا وزن کم کرلو، اس طرح ہر بار تو لئے میں چار سیر اس برتن کا وزن اور ایک سیر تیل کا وزن رہا، حالانکہ اس برتن کا صحیح وزن کسی کو معلوم نہیں ہے، اس لئے یہ صورت جائز نہ ہوگی، اب یہ وہ اثر اس طرح کہتے ہیں کہ اس برتن کا جتن بھی وزن ہو اسے مجموعہ سے کم کرلو، تو یہ صورت جائز ہوگی، کیونکہ اگر تو نے سے یہ معلوم ہو کہ اس برتن کا وزن تین سیر ہے تو پانچ مرتبہ تو لئے سے اس طرح حساب کیا جائے گا کہ مثلاً پانچ مرتبہ ہونے سے کل پندرہ سیر تو اس برتن کا وزن ہوگا اور دس سیر وزن اس کے اندر کے تیل کا ہوگا، اور دوسری صورت یہ ہوگی، کہ اس نے ایک برتن دیا جس کے متعلق نہیں معلوم ہے کہ اس میں تیل کتنا آتا ہے مگر مشتری نے کہا کہ ایک مرتبہ کے لئے مثلاً دوسیر تیل کا حساب کرلو یہ جائز نہ ہوگا، لیکن اگر باعث سے یہ بات مشتری کی ہٹے پانگی کہ وہ دس روپے میں دس بار اسے بھر کر دے گا، تو یہ جائز ہوگا، اس جگہ کتاب میں یہی صورت ہی مراد ہے۔

قال ومن اشترى سمنا الح ترجمہ سے مطلب واضح ہے

قال. واذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمرا وبشرائها ففعل ذلك جاز عند ابی حنیفة وقال لا يحوز علی المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزیر وعلى هذا توکیل المومنین غیرہ ببيع صیدہ لهما ان المومنین لا یلیہ فلا یولیہ غیرہ ولان ما یثبت للوکیل ینتقل الی المومنین فصار کانه باشرہ بنفسہ فلا یحوز ولا یبی حنیفة ان العاقد هو الوکیل باہلیتہ وولا یتہ وانتقال الملک الی الامرا امر حکمی فلا یمتنع بسبب الاسلام کما اذا اورثهما ثم ان کان خمرا یخللہا وان کان خنزیرا یسیہ.

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو کچھ شراب کے بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے یہ کام کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان کا دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، اور سور کی خرید و فروخت کی وکالت میں بھی یہی اختلاف ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مومنین جب خود یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو اپنی جگہ دوسرے کو بھی اس کے لئے وکیل مقرر نہیں کر سکتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جو حکم وکیل کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ مومنین کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس لئے یہ حکم ایسا ہو جائے گا گویا مومنین نے خود یہ کام کیا ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنی ذاتی صلاحیت اور ولایت کی بناء پر خود بھی معاملات طے کرنے والا ہے، پھر اس کا نتیجہ یعنی اس چیز کی ملکیت کا وکیل سے مومنین کی طرف منتقل ہو جانا ایک حکمی امر ہے، اس لئے اسلام لانے کی وجہ سے یہ ممنوع نہ ہوگا، جیسے مسلمان نے شراب یا سور بطور وراثت پایا ہو (کہ وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے) پھر شراب کا مالک بن کر اسے دھوپ میں رکھ کر یا نمک وغیرہ دے کر اسے سر کر کے بنانے اور اسے استعمال میں لانے یا فروخت کر دے، اور اگر سور ہو تو اسے یوں ہی چھوڑ دے۔

توضیح: اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو شراب کے بیچنے یا خریدنے یا خنزیر کو بیچنے یا خریدنے

کا وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع عبدا علی ان یعقہ مشتری او یدبرہ او یکتبہ او امة علی ان یستولدھا فالبيع فاسد لان هذا بيع وشرط وقد نهی النبی ﷺ عن بیع وشرط ثم جملة المذهب فیہ ان یقال کل شرط یقتضیہ العقد کشرط الملک للمشتري لا یفسد العقد لثبوته بدون الشرط وکل شرط لا یقتضیہ العقد وفيه منفعة لا حد المتعاقدين وللمعقود علیه وهو من اهل الاستحقاق یفسده کشرط لا یبیع المشتري العبد المبیع لان فیہ زیادة عارية عن العوض فیودی الی الربوا اولاً نہ یقع بسببہ المنازعة فیعری العقد عن مقصوده الا ان یکون متعارفاً لان العرف قاض علی القیاس ولو کان لا یقتضیہ العقد ولا منفعة فیہ لا حد لا یفسده وهو الطاهر من المذهب کشرط ان لا یبیع المشتري الدابة المبیعة لانه انعدمت المطالبة فلا یودی الی الربوا ولا الی المصارعة اذا ثبت هذا نقول

ہذہ الشروط لا یقتضیہا العقد لان قصبة الا طلاق فی التصرف والتحییر لا الا لزام حتما والشرط یقتضی ذلك وفيه مفعة للمعقود علیه والشافعی وان کان یحالما فی العتق ویقیسه علی بیع العبد سمة فالحجة علیه ما ذکرناه وتفسیر البیع سمة ان یباع ممن یعلم انه یعتقه لا ان یشرط فیہ فمو اعتقه المشتري بعد ما اشتراه بشرط العتق صح البیع حتی یجب علیه الثمن عدایی حیفة وقالوا یبقی فاسدا حتی یحب علیه القيمة لان البیع قد وقع فاسدا فلا یقلب جائز اکما اذا تلف بوجه اخر ولا بی حیفة ان شرط العتق من حیث ذاته لا یلائم العقد علی ما ذکرناه ولكن من حیث حکمه یلائمه لانه مه للمسک والشیء بانتهاءه یتقرر ولهدا لا یجمع العتق الرجوع بقصان العیب فاذا تلف من وجه اخر لم یتحقق الملائمة فیتقرر الفساد وادا وحده العتق تحققت الملائمة فترجح حاسب الجوار فکان الحال قبل ذلك موقوفا

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر کسی نے اپنے غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری سے آزد کردے یا بدیہ مکاتبہ بنالے یا اپنی باندی اس شرط پر فروخت کی کہ اس سے بچے حاصل کرے (ام و بد بنائے) تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی، کیونکہ اس طرح اس بیع کے ساتھ ایک شرط بھی لازم ہوگئی ہے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ شرط لگانے سے منع فرمایا ہے (اس کی روایت طبرانی نے اوسط میں اور ابو حنیفہؒ نے کی ہے، پھر اس موقع پر مسائل کی تفصیل کے لئے ایک قاعدہ مقرر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ عقد بیع میں ہر ایسی شرط جو تقاضائے عقد کے موافق ہو، وہ بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے، جیسے اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ بیع میں مشتری کی ملکیت ہو جائیگی، کیونکہ یہ بات تو عقد کے بعد بغیر شرط کے بھی ہوتی ہے، اور ہر ایسی شرط جو تقاضائے عقد کے موافق نہ ہو، حالانکہ بیع یا مشتری یا خود بیع کے لئے بھی وہ شرط نفع بخش ہو اور وہ بیع ایسی ہو کہ نفع حاصل کرنے کی مستحق ہو یعنی جائدار ہو تو ایسی شرط عقد کو فاسد کر دیتی ہے، مثلاً یہ شرط کہ مشتری اس بیع غلام کو دوسرے کے پاس فروخت نہ کرے تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرط لگائی ہے جس کا عوض کچھ بھی نہیں ہے، اس سے ایک وقت میں سود کی نوبت آ جاتی ہے، یا اس شرط کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہو سکتا ہے، تو اس عقد کا جو مقصد اصلی تھا یعنی کسی جھگڑے کے بغیر ہی اس سے نفع حاصل کرنا، اس سے یہ عقد خالی ہوگا، اس لئے ایسی شرط عقد کو فاسد کر دیتی، البتہ اگر ویسی شرط کا اس علاقہ میں رواج ہو گیا ہو، کیونکہ رواج، در عمل قیاس پر غالب ہوتا ہے، اور اگر ایسی شرط ہو جو تقاضائے عقد کے مطابق ہو اور اس میں خود عاقد کا یا معقود علیہ کا کوئی نفع بھی نہ ہو تو وہ عقد کو فاسد نہیں کرے گی، یعنی وہ شرط خود ہی لغو ہو جائیگی، یہی ظہر ائمہ ہب بھی ہے، مثلاً یہ شرط کہ مشتری اس خریدے ہوئے جانور کو فروخت نہیں کرے گا، تو خود یہ شرط لغو ہوگی، کیونکہ جانور کی طرف سے ایسی کوئی خواہش یا مطالبہ نہیں ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے سودی معاملہ ہو جانے کی نوبت نہیں آئیگی، اور نہ ہی اس شرط سے کسی جھگڑے کی نوبت آئیگی، اور جب ایک قاعدہ کلیہ یہاں بتا دیا گیا، تب ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جو شرطیں لگی ہوئی ہیں عقد بیع ان کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کیونکہ عقد یہ چاہتا ہے کہ تصرف کرنے میں مکمل آزادی ہو اور ہر طرح کی گنجائش و اختیار ہو، اور یہ نہیں چاہتا ہے کہ آزد کرنا یا ایسی کوئی بھی شرط لگانا لازم کر دیا جائے، حالانکہ اس شرط کے لگانے کا تقاضا یہی ہے، اور اسی میں معقود علیہ (یعنی بیع) یعنی غلام یا باندی کا فائدہ بھی ہے اس لئے یہ شرط فاسد ہوگی۔

اور امام شافعیؒ اگرچہ آزد کرنے کی شرط میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں، یعنی ان سے ایک روایت یہ موجود ہے کہ آزد کر دینے کی شرط پر بھی بیع جائز ہوگی، اور وہ اس مسئلہ کو غلام کو بھروسہ فروخت کرنے پر (تفسیر آتی ہے) قیاس کرتے ہیں، یعنی اگر یہ وصیت کی کہ میرا غلام آزد کرنے کے لئے فروخت کیا جائے، حالانکہ غلام کو آزد کر دینا معروف، معمول ہے تو اسی قیاس پر آزد کرنے کی شرط پر فروخت کرنا بھی جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کا وہ حدیث و قیاس حجت ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اور غلام کو نسمہ کے طور پر فروخت کرنے کی تفسیر یہ ہے کہ وہ غلام کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے، جس کے متعلق یہ بات معلوم ہو کہ وہ اس غلام کو آزد کرنے کے لئے خریدنا چاہتا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فروخت کرتے وقت اس کی شرط لگائے کہ وہ اس غلام کو آزد کرے

گا، پھر اگر مشتری نے آزاد کرنے کی شرط پر خرید کر آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع صحیح ہو جائیگی، یہاں تک کہ اس مشتری پر اس غلام کا ثمن (طے شدہ قیمت) لازم آئیگی۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بیع فاسد ہی رہ جائیگی، اسی لئے اس مشتری پر اس کا دام بازاری عام قیمت لازم آئیگی، کیونکہ بیع ابتداء ہی میں فاسد واقع ہوئی تھی اس لئے اب وہ جائز نہ ہوگی، جیسے اگر وہ غلام کسی دوسری وجہ سے ضائع ہو گیا تو اس کی قیمت (عام) واجب ہوتی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اپنی طرف سے اس کی آزادی کی شرط کرنا اس عقد کے منسب نہیں ہے جیسا کہ بیان کر دیا ہے، لیکن حکم کے اعتبار سے اس عقد کے مناسب بھی ہے، کیونکہ وہ ملکیت کو مکمل کرنے والی ہے اور ہر چیز اپنے کمال پر پہنچ کر مستحکم اور پختہ ہو جاتی ہے، گویا اس شرط سے اس بیع کا پورا ہو جانا لازم آتا ہے اس لئے اسے آزاد کرنے سے اس بات میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی ہے کہ اگر اس غلام میں کوئی عیب پایا جائے تو مشتری اس سے حاصل شدہ نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے (کہ اس عیب کی وجہ سے اس کی مالیت میں جو کمی آئی ہے وہ کمی بائع مشتری کو واپس کر دے) اس کے برخلاف اگر کسی دوسری وجہ سے وہ غلام ضائع ہو گیا تو اس کی عقد سے کسی طرح مناسبت نہیں پائی گئی بلکہ اس میں خرابی بڑھ کر اس میں پختگی آگئی، پھر جب غلام میں آزادی پائی گئی تو مناسبت لوٹ کر تحقق ہو گئی اس لئے اس بیع کے جائز ہونے کی صورت غالب آگئی، اسی لئے اس سے پہلے یہ عقد موقوف رہے گا، (ف یعنی اگر اس شرط پر غلام خریدے کہ مشتری اسے آزاد کر دے گا تو یہ بیع موقوف رہیگی اس لئے وہ غلام کسی دوسری وجہ سے ہلاک ہو جائے تو اس کی بیع بلا شک و شبہ فاسد ہو جائیگی، اور اگر مشتری اسے آزاد کر دے تو وہ بیع مکمل ہو کر جائز ہو جائیگی، اگرچہ ابتداء میں وہ فاسد تھی)۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ اسے آزاد کر دے یا دے بر یا مکاتب بنادے، یا باندی اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے ام الولد بنالے یعنی اس سے اولاد حاصل کر لے فروخت کے وقت شرط مقرر کرنے کے سلسلہ میں احناف کی طرف سے مقرر شدہ قاعدہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ دلائل

قال وكذلك لو باع عبد اعلیٰ ان يستعمله البائع شهرا او دارا اعلیٰ ان يسكنها وعلى ان يقرضه المشتري درهما او على ان يهدي له هدية لانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين ولا نه نهی عن بيع وسلف لانه لو كان الخدمة والسكنى يقابلهما شيء من الثمن يكون اجارة في بيع ولو كان لا يقابلهما يكون اعارة في بيع وقد نهى النبي عن صفقتين في صفقة قال ومن باع عبنا على ان لا يسلمه الى رأس الشهر فالبيع فاسد لان الاجل في البيع العین باطل فيكون شرطا فاسدا وهذا لان الاجل شرع ترفيها فليبق بالديون دون الاعیان۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ بائع ایک مہینہ تک اس سے خدمت لے گا، یا کوئی گھر اس شرط پر بیچا کہ میں (بائع) اس میں ایک مہینہ تک رہوں گا، یا اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس بائع کو ایک درہم قرض دے گا، یا اس شرط پر کہ مشتری بائع کو ہدیہ کے طور پر کچھ دے گا تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہو جائیگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک شرط ایسی ہے کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور بائع مشتری میں سے کسی ایک کا اس شرط سے فائدہ بھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ قرض کی شرط لگانے سے منع فرمایا ہے اس وجہ سے بھی کہ اگر غلام سے خدمت لینے اور گھر میں رہنے کی عوض کوئی قیمت اور مال لازم ہو تو اس سے بیع کے اندر کرایہ کا معاملہ ہونا لازم آئیگا، اور اگر خدمت اور رہائش کے عوض کچھ قیمت لازم ہوتی ہو تو اس بیع کے اندر عاریت لینا لازم آئے گا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا ہے (ف: جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ

رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا ہے، اس کی روایت شافعی، احمد والسنائی والترمذی رحمہم اللہ نے کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ روایت حسن ہے، اس روایت کے معنی وہی ہیں جو مصنف نے بیان کئے ہیں، کیونکہ امام احمد نے حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہی الفاظ روایت کئے ہیں، م، ت، ف،)۔

قال ومن باع عينا الح اور جس نے کوئی مال عین اس شرط پر بیچا کہ مہینہ کی پہلی تاریخ آنے تک مشتری کو حوالہ نہیں کرے گا تو وہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ بیع جب مال عین پر (دین نہ ہو) تو اس میں میعہ کی شرط باطل ہوتی ہے اس لئے یہ شرط بھی فاسد ہوگی، اور میعہ کی شرط (آنے والے کسی وقت معین تک کے لئے مہلت کی شرط) باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی شرط میعہ کی کسی آسانی کی غرض سے ہوتی ہے، اور ایسی آسانی ایسے ہی مال کے لائق ہوتی جو دین کی شکل کے یعنی درہم و دینار ہوں، اور جو مال عین ہو اس میں مہلت اور آسانی کی شرط مناسب نہیں ہوتی ہے، (ف؛ کیونکہ مال عین تو بالفعل اور نقد موجود ہوتا ہے اور دین یعنی دینار و درہم تو آہستہ آہستہ تلاش کیا جاتا ہے، اس لئے اس کے واسطے میعہ و اور مہلت وقت ہوتی ہے، اور عین مال کے واسطے نہیں ہوتی ہے۔

توضیح اگر کسی نے اپنا غلام یا مکان یا دوسرا سامان اس شرط پر بیچا کہ ایک ماہ تک میں اس سے

فائدہ اٹھاتا رہوں گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل

قال. ومن اشترى جارية الاحملها فالبیع فاسد والاصل ان مالا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناءه من العقد والحمل من هذا القليل وهذا لانه بمنزلة اطراف الحيوان لاتصاله به خلقة وبيع الاصل يتناولها الاستثناء يكون على خلاف الموحب فلم يصح فيصير شرطاً فاسداً والبيع يبطل به والكتابة والاجارة والرهن بمنزلة البيع لانها تبطل بالشروط الفاسدة غير ان المفسد في الكتابة ما يتمكن في صلب العقد منها والهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد لا تبطل باستثناء الحمل بل يبطل الا استثناء لان هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة وكذا الوصية لا تبطل به لكن يصح الا استثناء حتى يكون الحمل ميراثاً والجارية وصية لان الوصية تحت الميراث والميراث يجري فيما في البطن بخلاف ما اذا استثنى خدمتها لان الميراث لا يجري فيها .

ترجمہ قد دروٹی نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی خریدی سوائے اس بچہ کے جو اس پیٹ میں ہے، یعنی اس کے پیٹ کے بچہ کا استثناء کیا تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس مسئلہ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مردہ چیز جسے مستقل طور سے بیچنا صحیح نہ ہو اسے دوسری چیزوں سے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اور پیٹ کا بچہ بھی اسی قسم سے ہے، چونکہ صرف اس کی بیع صحیح نہیں ہوتی ہے اسی لئے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل بھی حیوان کے ہاتھ پاؤں کی طرح پیدائش میں بیع (حیوان) سے متصل ہوتا ہے، اور اصل چیز کی بیع میں ہاتھ پاؤں وغیرہ از خود داخل ہو جاتے ہیں اس لئے ہاتھ پاؤں یا حمل کا استثناء کرنا تقاضائے عقد کے خلاف ہوتا ہے یعنی اس عقد کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ یہ چیزیں اصل بدن کے ساتھ بیع میں داخل ہوں، لیکن یہ مشتری اپنے استثناء سے اس کو خارج کر رہا ہے، اس لئے اس کا استثناء صحیح نہ ہوگا، اور استثناء ایک شرط فاسد ہوگی، اور ہمیں معلوم ہے کہ عقد میں شرط فاسد لگانے سے وہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح غلام کو مکاتب بنانے میں اس کو اجارہ پردینے میں یا رہن کے طور پر رکھنے میں بھی یہی حکم ہے، یعنی مثلاً باندی سے آقا نے کہا کہ میں نے تم کو مکاتب بنایا سوائے تمہارے حمل کے یا میں نے اس باندی کو اس کے حمل کے علاوہ اجارہ میں دیا، یا میں نے اس باندی کے حمل کے ماسوا دوسرے اعضاء بدن کو رہن کے طور پر رکھا تو یہ سارے معاملات فاسد ہوں گے، کیونکہ یہ سارے معاملات بھی فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتے ہیں، البتہ صرف اتنا فرق ہوتا ہے، کہ کتابت کو ایسی شرط باطل کرتی ہے جو نفس عقد میں

داخل ہو اور ہبہ و صدقہ و نکاح و خلع اور قتل عمد میں خون سے صلح کرنا ایسے عقود ہیں جو حمل کے استثناء سے باطل نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کسی قاتل نے مقتول کے ولی سے کہا کہ میں نے تم کو یہ باندی دے کر اس بدمعاش خون کے معاملہ میں صلح کر لی، سوائے اس بچہ کے جو اس باندی کے پیٹ میں ہے کہ وہ میں نے تم کو نہیں دیا، تو ایسے استثناء سے یہ عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ یہ استثناء خود باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ سارے عقود ایسے ہیں جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح وصیت بھی حمل کے استثناء سے باطل نہ ہوگی، لیکن یہ استثناء صحیح ہو جائے گا، اس لئے اس باندی پر وصیت کے مطابق حکم جاری ہوگا، لیکن اس کے پیٹ کا بچہ اس کے وارثوں کی میراث ہو جائے گا، کیونکہ وصیت کو میراث کی بہن کہا گیا ہے، جبکہ میراث ایسی چیز ہے جو پیٹ کے بچہ میں بھی جاری ہوتی ہے، اس کے برخلاف اگر باندی کسی کو وصیت کر کے دیدی لیکن اس کی حق خدمت کو مستثنیٰ کیا تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ خدمت میں میراث جاری نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے باندی خریدی مگر اس کے پیٹ کے بچہ کو مستثنیٰ کر دیا، استثناء کے مسئلہ میں اجارہ، رہن، قتل عمد پر صلح، وصیت وغیرہ کا تفصیلی بیان، حکم، دلائل

قال ومن اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا او قباء فالبيع فاسد لانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين ولانه بصير صفقة على مامر قال ومن اشترى نعلا على ان يحذوه البائع او يشركه فالبيع فاسد قال مذكوره جواب القياس ووجهه ما بينا وفي الاستحسان يجوز للتعامل فيه فصار كصنع الثوب وللتعامل جوازنا الاستصناع قال والبيع الى النيروزو المهر جان وصوم النصارى وفطر اليهود اذا لم يعرف المتبايعان ذلك فاسد لجهالة الاجل وهي مفضية الى المنازعة في البيع لا بتأنيها على المماكسة الا اذا كانا يعرفانه لكونه معلوما عندهما او كان التاجيل الى فطر النصارى بعد ما شرعوا في صومهم لان مدة صومهم بالايام معلومة فلا جهالة فيه

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اگر کسی شخص نے کسی سے اس شرط پر کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے کو کاٹ کر اس سے مشتری کے لئے قمیض یا قبا کی سلائی کر کے دے، تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد بیع اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور اس شرط میں ان دونوں معاملہ کرنے والوں سے ایک یعنی مشتری کا فائدہ بھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی بیع میں ایک صفحہ کے اندر دوسرا صفحہ پایا جاتا ہے یعنی بیع کے ساتھ اجارہ یا عاریت، جیسا کہ پہلے گزر گیا ہے۔

قال ومن اشترى نعلا الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے چڑا خریدا اس شرط پر کہ وہ اس خریدار کے لئے اس سے جوئے تیار کر کے دے گا، یا جوئوں کے لئے تسمہ لگا دے گا، تو وہ بیع فاسد ہوگی، مصنف حدیث نے کہا ہے کہ یہ حکم قیاسی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ساتھ ہی اس میں مشتری کا فائدہ بھی ہے یا ایک صفحہ میں دوسرا صفحہ پایا جا رہا ہے، لیکن استحساناً یہ بیع جائز ہے، کیونکہ لوگوں کا اس پر عمل جاری ہے، جیسے کپڑے کو رنگنے کے لئے (رنگریز کو) اجارہ پر لینا جائز ہے، اور اسی معمول و فعل کی وجہ سے ہم نے کاریگروں سے کوئی چیز بنوانے کی بیع کو جائز رکھا ہے۔

والبيع الى النيروز الخ اور بیع کرنا نوروز یا مہرگان کے دن ادائیگی کے وعدہ پر یا نصاریٰ کے روزے رکھنے کے دن پر یا یہود کے افطار کے دن کی ادائیگی کے وعدہ پر اس صورت میں جبکہ یہ دونوں معاملہ کرنے والے ان دنوں کے آنے کی تاریخ نہ جانتے

ومن اشترى ثوبا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے، الھ صناع کسی بھی کاری گریا ہنرمند سے کچھ خواتا، نیروز، اس کی صل نوروز ہے عرب و اہل نے اس لفظ کو معرب کیا ہے، کفار کی خوشی اور عید کا ایک دن جو موسم ربیع میں ہوتا ہے، اور مہر جان موسم خریف کا ایک دن، یہ بھی معرب ہے اس کی اصل مہرگان ہے، المہر کہنہ، ادائیگی کے وقت بخشی کرنا، تنگ کرنا۔

ہوں کیونکہ یہ دن نامعلوم ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جھگڑے ہو جانے کی نوبت آ جاتی ہے، اس وجہ سے کہ مشتری ایک ثمن ادا کرنے میں مہلت سے ادا کرنے کی کوشش کرے گا تو بائع جہاں تک جمد ممکن ہوگا ثمن کی وصولی کا مطالبہ کرے گا، البتہ اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ دونوں متعاقدین اس وقت کی تعیین سے واقف ہوں، یا یہ کہ عقد بیع اس وقت ہوا جبکہ نصاریٰ نے اپنے روزے رکھنے شروع کر دیئے ہوں کیونکہ ان کے کل روزے رکھنے کے (پچاس دن) معلوم ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کی مدت مجہول نہ ہوگی۔

توضیح: کسی شخص نے اس شرط پر کسی سے کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے سے مشتری کے لئے قمیض یا شلوار کاٹ کر اور سی کر بھی دے گا، یا چمڑا خریدا کہ وہی بائع اس چمڑے سے جوتے وغیرہ تیار کر کے دے گا، نیز روز اور مہرگان کے دن قیمت ادا کرنے کی شرط پر بیع کا معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ولا يجوز البيع الى قدوم الحاج وكذلك الى الحصاد والدياس والقطاف والجزال لا بها تقدم وتاخر ولو كفل الى هذه الاوقات جاز لان الجهالة اليسيرة متحملة في الكفالة وهذه الجهالة يسيرة مستدركة لاختلاف الصحابة فيها ولا نه معلوم الاصل الا ترى انها تحمل الجهالة في اصل الدين بان تكفل بما ذاب على فلان فهي الوصف اولي بخلاف البيع فانه لا يحتملها في اصل الثمن فكذا في وصفه بخلاف ما اذا باع مطلقا ثم اجل الثمن الى هذه الاوقات حيث جاز لان هذا تاجيل في الدين وهذه الجهالة فيه متحملة بمنزلة الكفالة ولا كذلك اشراطه في اصل العقد لانه يبطل بالشرط الفاسد ولو باع الى هذه الاجال ثم تراصيا باسقاط الاحل قبل ان ياخذ الناس في الحصاد والدياس وقبل قدوم الحاج جاز البيع ايضا وقال زهر لا يجوز لانه وقع فاسدا فلا يقلب جائز اوصار كاسقاط الاحل في النكاح الى اجل ولنا ان الفساد للمنازعة وقد ارتفع قبل تفرره وهذه الجهالة في شرط راند لا في صلب العقد فيمكن اسقاطه بخلاف ما اذا باع الدرهم بالدرهمين ثم اسقط الدرهم الزائد لان الفساد في صلب العقد بخلاف النكاح الى اجل لانه متعقده هو عقد غير عقد النكاح وقوله في الكتاب ثم تراصيا خرج وفاقا لان من له الاحل يستبد باسقاطه لانه خالص حقه

ترجمہ قدرتی نے کہا ہے کہ حاجیوں کے آنے کے دن کے وعدہ پر بیع کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، (ف یعنی اگر یوں کہا کہ میں نے یہ چیز تم سے دس درہم میں مثلاً اس شرط پر خریدی کہ جس دن حاجی حج سے واپس آئیگے، یا فلان عطیہ تقسیم کیا جائے گا اس دن تم کو اس کی قیمت ادا کروں گا، تو یہ جائز نہ ہوگا، غ) اسی طرح اگر کھیتی کے کٹنے کا وقت یا کھیاں میں غنہ نکالے جانے کا وقت بیان کیا تو بھی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ اوقات اور یہ چیزیں کبھی جلدی ہوتی ہیں اور کبھی دیر ہوتی ہیں، (ف اس طرح بیع کے دام ادا کرنے کی مدت مقرر کرنے میں کہا گیا، م) اور اگر قرضہ کی کفالت ن وقتوں تک کے سنے کی (کہ میں اس کے قرض کا مثلاً کھیتی کے کاٹے جانے تک کا کفیل بنتا ہوں) تو جائز ہوگی، کیونکہ ایسے مسند کفالت میں تھوڑی جہالت بھی قابل برداشت ہوتی ہے (اور یہ جہالت بالکل صحیح تاریخ کا متعین نہ ہونا) اتنی معمولی سی ہے کہ اس کا علاج بھی ممکن ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرامؓ مجہول مدت کی کفالت کے مسئلہ میں مختلف ہیں یعنی بعضوں کے نزدیک اتنی جہالت جائز ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جو (دین) ہے وہ معلوم ہے اس میں جہالت نہیں ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ کفالت کے مسند میں اصلی قرضہ کا مجہول ہونا بھی برداشت کر لیا جاتا ہے مثلاً اس طرح کہا کہ فلاں شخص پر تمہارا جو کچھ واجب ہوگا میں اس سب کا کفیل ہوں حالانکہ یہ معلوم نہ ہو کہ کیا چیز واجب ہے اور اس کی کیا کیفیت ہے، تو صرف نصف مجہول ہونا بدرجہ ولی برداشت ہو جائے گا، چنانچہ اگر قرضہ ادا کرنے کی مدت مجہول ہو اور مقدار قرض مجہول نہ ہو تو بدرجہ اولیٰ اس کا کفیل بننا جائز ہوگا۔

بخلاف بیع کے کہ اس میں اصل ثمن کا مجہول ہونا برداشت نہیں ہوتا ہے تو ثمن ادا کرنے کا وصف یعنی مدت مجہول ہونا بھی برداشت نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر ایسی بیع کا معاملہ طے کیا جو مطلق ہو یعنی اس میں ثمن ادا کرنے کی کوئی میعاد نہ ہو، بلکہ اس میں فی الفور ثمن کے مطالبہ کا حق باقی ہو پھر بھی بائع نے اوپر بیان کئے وقتوں میں سے کسی وقت کے آنے تک ادا انگلی ثمن کی مہلت دیدی ہو تو جائز ہوگا، کیونکہ ان مدتوں کی تعیین (اصل عقد بیع میں نہیں بلکہ) قرض میں ہو رہی ہے، تو کفالت کی طرح قرض میں بھی ایسی جہالت قابل برداشت ہے، لیکن جب اصل عقد میں ان اوقات کی شرط لگائی جائے تو قابل برداشت نہ ہوگی یعنی جائز نہ ہوگی، کیونکہ باطل شرطوں کی وجہ سے اصل بیع ہی فاسد ہو جاتی ہے۔

ولو باع المیٰ ہذہ الاجال الخ اور اگر بائع و مشتری دونوں نے انہیں اوقات یعنی نوروز اور مہرگان وغیرہ دنوں میں ادا انگلی کے وعدہ پر بیع کی پھر دونوں ہی کھیتی کانٹے اور کھلیان میں غلہ کو روندنے کا کام شروع کرنے یا حاجیوں کے واپس آنے سے پہلے ہی اوقات مقررہ کی حد ختم کرنے پر راضی ہو گئے تو بیع جائز ہو جائیگی، (ف: جیسے کہ اگر کسی شرط کے بغیر ہی بیع کی پھر بائع از خود مشتری کو اس کی قیمت ادا کرنے کے لئے ان اوقات میں ادا کرنے کی مہلت دیدے تو جائز ہو جاتا ہے)۔

وقال زفر لا يجوز الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بیع اب بھی جائز ہوگی، کیونکہ یہ بیع ابتداء ہی میں فاسد ہو گئی تھی اس لئے اب وہ بدل کر جائز نہ ہوگی، اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے وقت مقرر تک کے لئے کسی نے نکاح کیا اور تھوڑی دیر کے بعد اس وقت مقرر کی قید ختم کر دی تب بھی وہ نکاح اب بدل کر صحیح نہیں ہو جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کے فاسد ہونے کی وجہ جھڑے پیدا ہونے کا خوف تھا، بعد میں جو چیز فساد برپا کرنے والی تھی، وہ فساد پیدا ہونے سے پہلے ہی دور ہو گئی، اور یہ جہالت اصل عقد میں نہ تھی بلکہ ایک زائد شرط میں تھی یعنی یہ جہالت بیع یا ثمن میں کسی طرح بھی نہیں تھی بلکہ ثمن ادا کرنے کے وقت مقرر میں تھی اس لئے اس کو ختم کرنا ممکن ہو گیا، اس کے برخلاف اگر کسی نے ایک درہم دودرہم کے عوض بیچا بعد میں دونوں نے اس ایک زائد درہم کو اس سے علیحدہ کر کے صرف ایک ہی درہم رہنے دیا تو بھی یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نفس عقد میں فساد ہے، اس طرح اس کے برخلاف ایک وقت معین تک کے لئے نکاح کرنے میں یہ نکاح نہیں بلکہ یہ تو متحد ہے، جبکہ متحد نکاح کے برعکس مستقل ایک دوسری قسم ہی، صاحب کتاب کا یہ فرمانا کہ دونوں ہی اس مدت کے ساقط کرنے پر راضی ہو گئے، تو یہ اتفاقی کلام ہے کیونکہ اگر تنہا وہ شخص جس کے لئے وقت کی مہلت دی گئی ہے وہ خود ہی اس مدت اور مہلت کو ساقط کر دے جب بھی ساقط کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مہلت اور میعاد تو صرف اسی کا حق اور اسی سے متعلق ہے۔

(ف یعنی دوسرے کے راضی ہونے کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ اگر صرف مشتری ہی نے میعاد ختم کر دی اور یہ کہہ یا کہ ہر صورت میں ابھی ادا کر دوں گا تو بیع جائز ہو جائیگی، لیکن زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ عقد معاملہ کے وقت ہی فاسد ہو چکا تھا تو وہ بدل کر اب جائز نہ ہوگا، جیسے اگر کسی نے دو مہینے کے لئے نکاح کیا پھر اس وقت کی قید اور حد ختم کر دی تو بھی نکاح جائز نہیں ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ابتداء میں نکاح نہ تھا بلکہ متحد تھا، اس لئے اس کی میعاد کو ختم کر دینے سے وہ نکاح نہیں ہوگا، کیونکہ دو مہینے کے لئے ایجاب یا قبول کرنا ہی تو متحد ہو جاتا ہے، لیکن بیع میں ثمن اور بیع دونوں معلوم ہیں البتہ صرف ثمن ادا کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہی تو ایک زائد شرط ہوئی جس کے نکال دینے سے عقد جائز ہو جائے گا، اور اگر بیع یا ثمن میں فساد ہو تا تو پھر بیع جائز نہ ہوتی جیسے کہ ایک درہم کے عوض دودرہم کا معاملہ کرنا کہ ایک درہم زیادہ کر دینے سے وہ سودی معاملہ ہو گیا اسی لئے بعد میں اس زائد درہم کو ختم کر کے ایک درہم کے عوض ایک ہی درہم کر دینے سے بھی یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

توضیح: کوئی معاملہ کر کے قیمت کی ادا انگلی کے لئے ایسے الفاظ سے مہلت لینا کہ حاجیوں کی واپسی کے دن یا کھیتی کٹنے یا کھلیان میں غلہ نکالنے کے دن ادا کر دوں گا، اگر مطلقاً قرضوں

کی ادائیگی کیلئے ان چیزوں کو میعاد بنایا، اگر بیع و شراء میں ان اوقات کو میعاد بنا کر وقت آنے سے پہلے اس کی ادائیگی، اور میعاد کو ختم کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

لا یحور البیع الی قدوم الحاج المح، ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وقوله فی الكتاب ثم تراخیا الخ قال. ومن جمع بین حر وعبد اوشاة ذکیة ومیتة بطل البیع فیہما وهذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد ان سعى لكل واحد منهما لمنا جار فی العبد والشاة الذکیة وان جمع بین عبد ومد براو بین عبدہ وعبد غیرہ صح البیع فی العبد بحصة من الثمن عند علمائنا الثلاثة وقال زفر فسد فیہما ومتروک التسمیة عامدا کالمیة والمکاتب وام الولد کالمدر له الاعتبار بالفصل الاول اذ محلیة البیع منتفیة بالاضافة الی الكل ولہما ان الفساد بقدر المفسد فلا یتعدی الی القن کمن جمع بین الاجنبیة واختہ فی النکاح بخلاف ما اذا لم یسم ثمن کل واحد لا نہ مجهول ولا بی حنیفة وهو الفرق بین الفصلین ان الحر لا یدخل تحت العقد اصلا لانه لیس بمال والبیع صفقة واحدة فکان القبول فی الحر شرطا للبیع فی العبد وهذا شرط فاسد بخلاف النکاح لانه لا یبطل بالشروط الفاسدة واما البیع فی هؤلاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقیام المالیة ولهذا ینعقد فی عبد الغیر باحازتہ وفی المکاتب برضاه فی الاصح وفی المدر بقضاء القاضی وكذا فی ام الولد عند ابی حنیفة وابی یوسف الا ان المالك باستحقاقہ المبیع وهؤلاء باستحقاقہم انفسہم ردوا البیع فکان هذا اشارة الی البقاء کما اذا اشترى عبد ین وهلك احدهما قبل القبض وهذا لا یکون شرطا للقبول فی غیر المبیع ولا بیعا بالحصة ابتداء ولهذا لا یشرط بیان ثمن کل واحد فیہ

ترجمہ، قد درئی نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام اور ایک آزاد کو اکٹھا بیچا، یا ایک ذبح کی ہوئی بکری اور ایک مردار بکری کو جمع کر کے بیچا تو دونوں کی بیع باطل ہوگی، خواہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو تو اس کے غلام اور ذبح کی ہوئی بکری کی بیع جائز ہوگی، (مثلاً یہ کہا ہو کہ میں نے ہر ایک کو پانچ روپے اور مجموعہ دس روپے میں دونوں کو بیچا اور اگر ہر ایک کے ثمن کی تفصیل نہیں بتائی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے دونوں کو دس روپے کے عوض بیچا تو بیع باطل ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا، جبکہ ایک مال کے ساتھ ایسی ایک چیز لگادی گئی ہو جو مال نہ ہو۔

وان جمع بین عبد و مدر الخ اور اگر اس نے اپنے غلام اور مدر بر یا اس نے اپنے اور کسی دوسرے کے ایک ایک غلام کو ایک ساتھ اس کی اپنی مقررہ قیمت کے عوض بیچا تو یہ بیع ہمارے تینوں اماموں قول کے مطابق جائز ہوگی، ف یعنی امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ رحمہم اللہ کا متفقہ قول ہے، وقال زفر الخ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں کی بیع فاسد ہوگی، (ف یعنی غلام و مدر کو جمع کرنے سے دونوں کی بیع فاسد ہوگی، جیسے اپنے اور غیر کے غلام کو ایک ساتھ بیچنے سے بھی دونوں کی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مدر کو اور غیر کے غلام کو بیچنے کا وہ اختیار نہیں رکھتا ہے، اس لئے دونوں بھی محل بیع نہیں ہوں گے، جیسے کہ آزاد مرد، در ایک مردہ شخص محل بیع نہیں ہوتے ہیں، اور جس ذبح کئے ہوئے جانور پر قصد اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ بھی مردہ کے حکم میں ہوتا ہے، اور وہ غلام جو مکاتب ہو یا باندی جو ام ولد ہو وہ مدر کے حکم میں ہے، (ف یعنی اگر غلام کے ساتھ مکاتب یا ام ولد کو جمع کیا تو ہمارے علماء کرام کے نزدیک غلام کی بیع اس کے خاص اپنے حصہ کے عوض جائز ہوگی، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک باطل ہوگی، امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ کو پہلی صورت پر قیاس کیا ہے یعنی ایک غلام اور ایک آزاد کو ایک ساتھ بیچنے پر اس لئے کہ کل کی طرف منسوب کر کے بیع کا

نقل ہوتا نہیں پایا جا رہا ہے، (ف: یعنی آزاد اور مردار اور مدبر اور کسی دوسرے شخص کا غلام کہ ان میں سے کوئی اس لائق نہیں ہے کہ اسے بیچا جائے اس لئے دونوں کا حکم برابر ہوا)۔

ولہذا ان الفساد الخ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بیچ میں اسی حد تک فساد پیدا ہوتا ہے جہاں تک اس میں فساد پیدا کرنے والی کوئی بات موجود ہو جیسا کہ مذکورہ مسائل میں آزاد مرد کا ہونا یا کسی مردہ کار بنایا مدبر یا غیر شخص کے غلام کا پایا جانا ہے، اس لئے اس کے فساد کا اثر اپنے خاص غلام پر واقع نہیں ہوگا، جیسے کسی نے ایک ساتھ ایک اجنبیہ عورت اور ایک اپنی رضاعی بہن سے نکاح کر لیا تو اس میں صرف اس رضاعی بہن کا نکاح باطل ہوگا، اور لہذا یہ عورت کا نکاح صحیح ہوگا، اس کے برخلاف آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان نہ کئے ہوں تو اس صورت میں غلام کی بیچ جائز نہ ہوگی اس کا دام مجہول مدبر غیر واضح ہونے کی وجہ سے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے اور یہی دلیل ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے والی ہے، کہ آزاد آدمی تو عقد بیچ میں داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مال ہی نہیں ہے، اور ایک ساتھ آزاد اور غلام کو ایک ہی صفحہ میں جمع کر کے معاملہ کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غلام کی بیچ قبول کرنے کے لئے آزاد کی بیچ کو قبول کرنے کی شرط رکھی گئی ہے جبکہ یہ شرط فاسد ہے، بخلاف نکاح کرنے کے کہ وہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ مدبر یا کسی غیر کا غلام اور مکاتب وغیرہ کی بیچ موقوف رہتی ہے اور چونکہ یہ سب مال میں داخل ہیں ان کی مالیت باقی رہتی ہے اس لئے یہ بیچ کے اندر داخل ہو جاتے ہیں، چنانچہ غیر کے غلام کی بیچ بعد میں اس کی مالک کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے، اور مکاتب کی بیچ قول اصح کے مطابق اسی کی اپنی رضامندی سے بعد میں جائز ہو جاتی ہے، اسی طرح قاضی کے حکم سے مدبر کی بیچ بھی جائز ہوتی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ام و ولد کا بھی یہی حکم ہے، پھر ان کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جس غیر کا غلام بیچا گیا ہے اس نے بیچ پر دوسرے کے حق کا دعویٰ ثابت ہو جانے کی وجہ سے، اور مدبر و مکاتب اور ام و ولد میں اپنے ذاتی حق ہونے کی وجہ سے اس بیچ کو رد کر دیا ہے، اس لئے یہ بیچ فاسد ہو گئی، اس طرح اس کے رد کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہو گیا کہ بیچ ثابت ہو چکی تھی، جیسے کہ کسی نے دو غلام خریدے مگر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان میں ایک مر گیا تو دوسرے کی بیچ اس کے اپنے حصہ ثمن کے عوض باقی رہ جاتی ہے، پھر بھی اگر یہ مشتری چاہے تو اسے بھی رد کر دے، (کہ شاید اس کی معلومت ایک ساتھ دو لینے کی ہو) اور جب یہ لوگ بیچ میں داخل ہو گئے تو اس بیچ کے قبول کر لینے میں اصل بیچ کے ساتھ غیر بیچ کے قبول کرنے کی شرط نہیں رہی، اور ابتداء میں بھی حصہ کے مطابق بیچ نہیں ہوئی، اس لئے ان میں سے ہر ایک کا ثمن بیان کرنا شرط نہیں ہوا، ف: یعنی غلام مدبر میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان کرنا ضروری نہیں ہے)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے غلام کے ساتھ کسی دوسرے کے غلام کو ملا کر بیچا، یا ذبح کی ہوئی بکری کو ایک دوسری مردہ بکری کے ساتھ بیچا یا اپنے غلام کے ساتھ ایک مدبر کو یا کسی دوسرے کے ایک غلام کو ملا کر بیچا، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ، وجہ تفریق مسائل، دلائل

فصل فی احکامہ

واذا قبض المشتري المبيع في البيع العاسد بامر البائع وفي العقد عوصان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمته قيمته وقال الشافعي لا يملكه وان قبضه لانه محظور فلا يال به نعمة الملك ولان النهي نسخ للمشروعية للتضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالمينة او باع الخمر بالدراهم ولنا ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بان عقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال

بالمال وفيه الكلام والهوى يقرر المشروعية عندنا لا تقتضاه التصور ففس البيع مشروع وبه نأى نعمة الملك وأما المحظور ما يحاوره كما فى البيع وقت الداء وإنما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدى الى تقرير الفساد المحاوراد هو واجب الرفع بالا ستردادا فلا متاع عن المطالبة اولى ولأن السب قد ضعف لمكان اقترانه بالصحيح فيشترط اعتصاده بالقبض فى افادة الحكم بمسئلة الهبة والميتة ليست بمال فاعدم الركن ولو كان الحمر مثما فقد حرجاه وشيئ آخر وهو ان فى الحمر الواحد هو القيمة وهى تصلح ثما لا مثم ثم شرط ان يكون القبض بادن الناع وهو الطاهر الا انه يكتفى به دلالة كما اذا قبضه فى مجلس العقد استحسانا وهو الصحيح لان البيع تسليط منه على القبض فاذا قبضه بحضرته قبل الافتراق ولم يسهه كان حكم التسليط اسابق وكذا القبض فى الهبة فى مجلس العقد يصح استحسانا وشرطه ان يكون فى العقد عوضا كل واحد منهما مال ليتحقق ركن البيع هو مبادلة المال بالمال فيخرج عليه البيع بالميتة والدم والحر والريح والبيع مع نفى الثمن وقوله لرمته قيمته فى ذوات القيم فاما فى ذوات الامثال يلزمه المثل لانه مضمون نفسه بالقبض فشبه العصب وهذا لان المثل صورة ومعنى اعدل من المثل معنى

ترجمہ ففس، بیع فاسد کے حکام کا بیان، اگر بیع فاسد میں مشتری نے بائع کے حکم سے بیع پر قبضہ کر لیا جبکہ اس عقد میں دونوں عوض ہی ہوں تو مشتری اس کا مالک ہو جائے گا، اور اس پر اس مال کی قیمت لازم ہو جائیگی، (ف) اور ثمن یعنی طے شدہ قیمت لازم نہ ہوگی) اور اہم شافعی نے فرمایا ہے کہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا، اگرچہ وہ اس مال پر قبضہ بھی کر لے، کیونکہ بیع فاسد ایک ممنوع طریقہ ہے، اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے، اس لئے کہ دونوں (یعنی ممانعت اور مشروعیت) ایک دوسرے کی ضد ہیں، (ف) جتنی زمانہ وجہیت میں یہ کام مشروع اور ثابت بھی تھے تو بھی زمانہ اسد میں ان کی ممانعت کی وجہ سے منسوخ ہو گئے کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ کوئی کام مشروع بھی ہو اور وہ ممنوع بھی ہو کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں، (م) اسی لئے قبضہ سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی، (ف) یعنی اگر مشروع اور جائز ہوتی تو قبضہ سے پہلے بھی ملکیت حاصل ہوتی، (م) اس سے بیع فاسد کی مثال ایسی ہوئی جیسے بائع نے بیع کو مردہ جانور کے عوض بیچ دیا، ایک مسلمان نے شراب کو درہم کے عوض بیچ دیا، (ف) حالانکہ اس بیع باطل میں قبضہ کرینے کے بعد بھی باطل وفاق ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، (م)۔

﴿ولما ان ركن البيع صدر من اهله المح﴾

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد میں جبکہ مال کا تبادلہ مال سے ہو مگر اس میں کوئی شرط فاسدگی ہونی ہو تو اس بیع میں رکن بیع یعنی ایجاب و قبول پایا یہ وہ بھی ایسے لوگوں سے جن کو ایجاب و قبول کی اہلیت ثابت ہے اور اس ایجاب و قبول کا تحقق اس کے لائق محسوس یعنی مال سے۔ اس سے اس کو دوسرے غنوں میں اس طرح کہا جائے گا کہ بیع منعقد ہوئی اور جن سے منعقد ہوئی اور جس محل میں ہوئی اس میں کسی قسم کا خفہ و اشتباہ بھی نہیں ہے (ف) یعنی بائع و مشتری دونوں میں خرید و فروخت کرنے کی صداقت موجود ہے اور صحیح کا محسوس ہے، (م) اور مال سے مال کا تبادلہ کرنا ہی بیع کا رکن ہے، پھر ہمارے اپنے صوں میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کسی چیز کی نئی اور ممانعت اس کے ثبوت کو پہنچتا بنا دیتی ہے کیونکہ اس کی ممانعت کرنے کا تقاضا یہ ہے، کہ اس کا تصور ہو یا وہ پالی جا سکتی ہو اس لئے موجودہ صورت میں نفس بیع ثابت ہوگی، (ف) بلکہ اس میں فساد ڈالنے والی شرط ممنوع ہوگی، (م) اس لئے صرف بیع سے ملکیت کی نعمت حاصل ہوتی ہے اور ممنوع صرف وہ چیز ہے جو اس بیع کے ساتھ اور لگی ہوئی ہے، جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرنا، (ف) کہ اس وقت نفس بیع توجہ نہ ہوئی ہے لیکن اذان کے وقت ہونے کی وجہ سے اس میں حرمت آجاتی ہے، (م)۔

﴿وانما لا يثبت الملك قبل القبض المح﴾

ایسی چیزوں پر جب تک کہ قبضہ نہ ہو جائے ملکیت اس بناء پر حاصل نہیں ہوتی ہے کہ بیع کے وقت جو فساد اس میں پایا جا رہا تھا بڑھ کر اس کے تحقق ہو جانے کی نوبت نہ آجائے، کیونکہ اس فساد کو اس طرح دور کرنا واجب ہے کہ بائع اپنے مشتری سے یہ کہے کہ اس بیع کو تم واپس کر دو، اس کے بعد اگر وہ واپس نہ کرے اور انکار کر دے تو فساد میں پختگی آ جائیگی، اور قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ملکیت کا جو سبب ہے یعنی بیع کا ہونا اس کیساتھ قباحہ لگی رہنے کی وجہ سے وہ سبب کمزور ہو گیا اس لئے اس سے ملکیت کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور اس کی اور کمزوری کو دور کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرنا ضروری ہو اس طرح اس میں قوت پہنچ جائیگی جیسے کہ یہہ میں ہوتا ہے، (ف یعنی صرف یہہ ضعیف عمل ہے اسی لئے یہہ کرتے ہی جس کو چیز یہہ کی جاتی ہے اس کی ملکیت میں نہیں چل جاتی ہے جب تک وہ اس پر قبضہ نہ کر لے اس کے بعد ہی اس میں قوت آ جاتی ہے۔

﴿والمیئۃ لیست بمال المح﴾

اور مردہ جانور مال ہی نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ رکن بیع نہ ہوگا، اور شراب اگر بیع مانی جائے تو اس کی تشریح باب البیع الفاسد کے پہلے سبق میں ہم تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں، کہ اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلاً درہم و دینار ہوں تو بیع باطل ہے، اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو تو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہوگی، اس کے علاوہ کچھ بات یہ ہے کہ شراب کی صورت میں صرف قیمت واجب ہوگی اور قیمت صرف ٹمن ہو سکتی ہے لیکن بیع نہیں بن سکتی ہے پھر ابھی متن کتاب میں مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس میں اتنی تفصیل بھی ہے کہ اجازت کے لئے زبان سے کہنا ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ اجازت کی دلالت بھی کافی ہو جاتی ہے جیسے کہ جس مجلس میں عقد بیع ہوئی اسی مجلس میں بائع کی نظروں کے سامنے اس کے کہے بغیر مشتری نے از خود بیع پر قبضہ کر لیا تو یہ بھی استحباباً جائز ہے، ورنہ صحیح بات ہے، کیونکہ بیع کرنے کا مطلب بائع کی طرف سے اس شئی پر مشتری کو قبضہ کرنے پر مقرر کر دینا ہوتا ہے، پھر جب بائع کے سامنے اس کے جدا ہونے سے پہلے مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا اور بائع نے اس کو منع نہیں کیا تو اس کا مطلب یہ نکالنا جائیگا کہ بائع نے پہلے ہی اس پر قبضہ کرنے کے لئے مسلط کر دیا ہے، اسی طرح یہہ کی مجلس میں اس مال پر جو یہہ کیا گیا ہے بائع کی صریحی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا مستحباً ناجائز ہے، اور متن کتاب میں یہ بھی شرط کی ہے کہ بیع کے دونوں عوض میں سے ہر ایک مال ہوتا کہ بیع کا رکن یعنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا ثابت ہو جائے۔

اس طرح ٹمن کی نفی کر دینے سے، (کہ ٹمن کے بغیر میں نے خریدا) بیع باطل ہوگی (ف) کیونکہ اس میں عوض مال نہیں ہے، م) اور متن کتاب میں جو یہہ کہا گیا ہے کہ مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر بیع ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت لازم ہوگی، یہ حکم قیمتی مابوں میں ہے، ورا اگر بیع کا مثل موجود ہو تو مشتری کے ذمہ اس کا مثل لازم آئے گا، کیونکہ مشتری کے قبضہ میں مثلی بیع خود ہی قبل ضمان ہوتی ہے، اس لئے یہ غصب کے مشابہ ہوگی، اور مثلی چیزوں میں مثل اس لئے واجب ہوتا ہے کہ مثل تو اس کا صورت اور معنی دونوں طرح سے ہوتا ہے، اس لئے یہ صرف معنوی مثل سے انصاف کی رو سے بہتر ہوگا، (ف) یعنی اگر کسی نے بیع فاسد کرتے ہوئے گے جو خریدے تو اسی بیع کو واپس کرنا واجب ہوگا، لیکن اگر یہ بیع ہلاک ہوگئی تو اس کا بدل قیمت ہے لیکن یہ تو اس کا مثل معنوی جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کے مثل گے ہوں نہ مل سکے تو صرف مثل معنوی یعنی قیمت ہی کافی سمجھی جائیگی، م)۔

توضیح۔ فصل بیع فاسد کے احکام، اگر مشتری بیع فاسد میں بائع کے حکم سے بیع پر قبضہ کر لے،

بیع فاسد میں بیع پر ملکیت کس وقت ثابت ہوتی ہے، اور کیوں، مردار، خون، آزاد، ہوا کے عوض بیع کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ولکن واحد من المتعقدین فسحہ رفعاً للفساد وهذا قبل القبض طاهر لانه لم یعد حکمہ فیکون الصبح امسا عامہ وکذا بعد القبض اذا کان الفساد فی صلب العقد لقونه وان کان الفساد بشرط زائد فلمن له

الشرط ذلک دون من علیہ لقوة العقد لا انه لم يتحقق المراضاة فی حق من له الشرط قال فان باعه المشتري نفذ بیعہ لانہ ملکہ فملک التصرف فیہ ومقط حق الاسترداد لتعلق حق العبد بالثانی ونقض الاول لحق الشرع وحق العبد مقدم لحاجتہ ولان الاول مشروع باصلہ دون وصفہ والثانی مشروع باصلہ ووصفہ فلا یعارضہ مجرد الوصف ولانہ حصل بتسلیط من جهة البائع بخلاف تصرف المشتري فی اللوا المشفوعة لان کل واحد منهما حق العبد ویستویان فی المشروعیة وما حصل بتسلیط من الشفیع.

ترجمہ: قدورئی نے کہا ہے کہ متعاقبین یعنی بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو بیع فاسد کے نسخ کرنے کا اختیار ہے اس فساد کو دور کرنے کے لئے جو اس میں ہو چکا ہے یعنی فساد دور کرنے کا ہر ایک کو پورا اختیار ہے، اور اس اختیار کا قبضہ سے پہلے ہونا بھی ظاہر ہے، کیونکہ بیع کا جو حکم اور فائدہ حاصل ہونا چاہئے تھا یعنی اس بیع کا مشتری کی ملکیت میں آ جانا وہ بیع کے فاسد ہونے کی وجہ سے حاصل نہ ہو سکا، اس لئے نسخ کرنے کا مطلب اس حکم سے رکنا اور باز رہنا ہوگا، (ف، یعنی کوئی یہ نہیں چاہتا کہ مجھے اس کی ملکیت حاصل ہو جائے اسے یہ اختیار حاصل ہے، م)، اسی طرح بیع پر قبضہ ہو جانے کے بعد بھی ہر ایک شخص نسخ کر سکتا ہے اس صورت میں جبکہ یہ فساد اس عقد کے صلب (اصل عقد میں یا دونوں عوض میں سے کسی ایک) میں ہو، یعنی بیع یا شمن کی وجہ سے آیا ہو اس لئے کہ یہ فساد قوی ہوتا ہے، اور اگر اس میں فساد کسی شرط زائد کی وجہ سے آیا ہو تو وہ شخص جس کے حق میں شرط لگائی گئی ہوگی وہی دوسرے کے مقابلہ میں نسخ کر سکتا ہے، لیکن جس کے خلاف یہ شرط لگائی گئی ہوگی وہ نسخ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ یہ عقد قوی ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ جس شخص کے لئے یہ شرط ہے اس کے پوری رضامندی نہیں پائی گئی ہے، (اس لئے اسے نسخ کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے۔

﴿وقال فان باعه النخ﴾

قدورئی نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے بیع پر قبضہ کرنے کے بعد اسے فروخت کر دیا تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، کیونکہ اس بیع کا مالک ہو چکا ہے اسی لئے اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہو گیا ہے، اور پہلے بائع کے پاس اسے واپس کرنے کا حق ختم ہو گیا اس لئے کہ اس بیع کو دوسری بار فروخت کر دینے کی وجہ سے ایک اور بندہ کا یعنی دوسرے مشتری کا حق متعلق ہو گیا ہے، جبکہ پہلی بیع کو توڑنے کا حق کسی انسان کی طرف سے نہیں بلکہ اللہ کی طرف سے یعنی حق شرعی کی بناء پر ہے، (ف، کیونکہ موجودہ صورت میں حق شرع کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس پہلی بیع کو ختم کر دیا جائے، لیکن بندہ کے حق متعلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اسے بحال رکھا جائے، م، جبکہ حق اللہ اور حق العبد کے ایک ساتھ جمع ہو جانے کی صورت میں بندہ کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے کہ بندہ محتاج ہوتا ہے، (ف، کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی اور جمید ہے، م)۔

﴿ولان الاول مشروع النخ﴾

اور اس دلیل سے بھی کہ بیع اول اپنی ذات سے مشروع اور صحیح ہے، وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے، لیکن بیع ثانی اپنی ذات اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع ہے، اس لئے صرف وصف^(۱) اس کے معارض نہ ہوگا، (ف، یعنی بیع دوم جو بیع ہے اس کے معارض بیع اول نہ ہوگی جو کہ فاسد ہے، م، اور اس دلیل سے بھی کہ خود بائع اول کے لازم اور مسلط کرنے سے ہی بیع دوم کا وجود ہوا ہے اس لئے یہ بیع دوم ختم نہیں ہو سکتی ہے، بخلاف مشتری کے اس تصرف کے جو اس نے دار مشفوعہ میں کیا ہو، کہ وہ ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ دونوں تصرف میں سے ہر ایک میں بندہ کا حق ہے، اور مشروع ہونے کا اعتبار سے دونوں ہی برابر ہیں، اور شفیع کے مسلط کرنے سے بھی یہ تصرف پیدا نہیں ہوا ہے، (ف، یعنی کسی شخص نے ایک ایسا گھر خریدا جس کا کوئی شفیع موجود ہے اور اس نے اپنے حق

(۱) قولہ وصف، ظاہر یہ تھا کہ صرف اصل معارض نہ ہوگی کیونکہ بیع اول صرف اصل میں مشروع ہے، اس لئے مراد یہ ہوگی کہ بیع دوم جو اصل و وصف دونوں میں مشروع ہو اس کے معارض بیع اول نہ ہوگی، جو صرف اصل میں مشروع ہے، فافہم، م۔

شفعہ کا مطالبہ بھی کیا، مگر مشتری نے گھر خریدتے ہی اس گھر کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا، تو بھی اس شفیع کو اس کا حق دلایا جائیگا، اس طرح سے کہ دوسرے مشتری کا حق ختم کر دیا جائیگا، کیونکہ دوسری بار خریداری سے اگر گھر میں دوسرے مشتری کا حق تحقق ہو گیا ہے تو ساتھ ہی اس کے شفیع کا بھی حق متعلق ہو گیا ہے اس طرح دونوں حقوق بندوں کے حقوق ہوئے، ان میں سے کوئی بھی حق اللہ نہیں ہے اس لئے کسی ایک کے حق کو مقدم اور دوسرے کے حق کو موخر نہیں کیا جاسکتا ہے، اور شروع ہونے میں دونوں ہی برابر ہیں، تو اسی اعتبار سے بھی مشتری کی بیع کو ترجیح نہ ہوگی بلکہ ختم کر دی جائیگی، اور یہ وجہ بھی نہیں ہے کہ خود شفیع کے کہنے یا الزام کرنے سے مشتری نے فروخت کیا ہو پس اس بناء پر بھی اس مشتری کا تصرف باطل کر دیا جائے گا، اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ اگر شفیع نے مشتری سے یہ کہا کہ تم اس گھر کو فروخت کر دو اور اس نے فروخت کر دیا تو اس مشتری کی بیع نافذ ہو جائیگی، اور شفیع کا حق شفیعہ باطل ہو جائیگا۔

توضیح: بیع فاسد ہو جانے کی صورت میں متعاقبین میں سے کسی کی کیا ذمہ داری ہوتی ہے، اگر بیع فاسد ہونے کے باوجود مشتری اس پر قبضہ کرنے کے بعد دوسرے کسی کے پاس اسے فروخت کر دے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. ومن اشترى عبدا بخمر او خنزير فقبضه واعتقه او باعه او وهبه وسلمه فهو جائز وعليه القيمة لما ذكرنا ثم لم يملكه بالقبض فينفذ تصرفاته وبالا عتاق قد هلك فتلزمه القيمة وبالبیع فاللهبة انقطع الاسترداد على مامر والكتابة والرهن نظير البيع لانهما لازمان الا انه يعود حق الاسترداد بعجز المكاتب وفك الرهن لزوال المانع وهذا بخلاف الاجارة لانها تفسخ بالاعداء ورفع الفساد علو ولا نهانها تعقد شيئا فشيئا فيكون الردامتناعا. ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے شراب یا سور کے عوض ایک غلام خریدا پھر اس پر قبضہ کر کے اسے آزاد کر دیا یا فروخت کر دیا یا ہبہ کر کے حوالہ بھی کر دیا تو یہ تصرف جائز ہوگا، اور اس مشتری پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی، (ف)، کیونکہ شراب یا سور کسی مسلمان کے حق میں مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع مذکور باطل تھی لیکن تصرف جائز ہو گیا، م، مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے کہ قبضہ کر لینے کی وجہ سے مشتری اس کا مالک ہو گیا ہے، اس لئے اس کے تصرفات اس میں نافذ ہو جائیں گے، (ف): اور واپسی کا بھی حق نہ رہا، م،) اور اس کے آزاد کر دینے کی وجہ سے غلام کا ملکیت میں رہنے کا حق ختم ہو گیا تو اس کے مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اور اس کے بیع ڈالنے سے یا ہبہ کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی دلادینے سے واپسی کا حق ختم ہو گیا، کیونکہ اب اس پر ایک بندہ کا حق لازم آ گیا اور حق متعلق ہو گیا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، (ف): اگر مشتری نے خریدنے کے بعد اس غلام کو مکاتب بنادیا یا اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا تو اس کا مصنفؒ نے اس طرح جواب دیا، م۔

﴿والكتابة والرهن الخ﴾

اور مکاتب بنالینا یا اسے کسی کے پاس رہن رکھ دینا بیع کرنے کی نظیر ہے، یعنی جس طرح بیع کرنے کے بعد لازمی ہو جاتی ہے اسی طرح مکاتب بنانے یا رہن رکھنے کے بعد یہ بھی لازم ہو جاتے ہیں (البتہ اتنا فرق ہے کہ مکاتب کے عاجز ہو کر پھر غلام رقیق بن جانے پر اسی طرح مرہون شئی کو اس کا عوض دے کر چھوڑ لینے سے واپسی کا حق مل جاتا ہے، کیونکہ کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہتی ہے، (ف): یعنی جو بندہ مرہون یا غلام مکاتب کا حق متعلق ہوا تھا وہ اب باقی نہیں ہے، اس لئے حق شرعی نے عود کیا کہ اس بیع فاسد کو واپس کر دو، م،)۔

وهذا بخلاف الاجارة الخ:

اور یہ حکم اجارہ کے برخلاف ہے، یعنی مذکورہ تصرفات سے واپسی کا حق ختم ہونا جو ذکر کیا گیا ہے وہ اجارہ کے برخلاف ہے، کہ

اس میں یہ حق ختم نہیں ہوتا ہے، ایک تو اس لئے کہ کبھی عذر کی وجہ سے اجارہ فتح بھی کر دیا جاتا ہے اور بیع میں آئے ہوئے فساد کو دور کرنا بھی تو ایک عذر ہے، یعنی اس سے اجارہ فتح ہو جائے گا، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اجارہ کا اثر آہستہ آہستہ وقت گزرنے کیساتھ ہوتا رہتا ہے، اس لئے اسے واپس کرنا ممنوع ہو گیا، (ف) یعنی اجارہ کا عقد کسی چیز کے منافع حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ سارے منافع بیک وقت موجود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے جاتے ہیں، اس لئے انہیں منافع کے مطابق اجارہ بھی وقتاً فوقتاً منقطع ہوتا جاتا ہے، بس جس وقت اس چیز کو واپس کرنا چاہے اس وقت آئندہ پیدا ہونے والے منافع سے امتناع ہے) اور مجبوری ہے، یعنی ان کو جارہ دینے سے باز رہا، اور اسے ایسا اختیار تو ابتداء سے ہی رہتا ہے، اس لئے ہر وقت واپس کرنا اس کے لئے ممکن ہوتا ہے، پس خلاصہ بحث یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص بیع فاسد سے کوئی غلام یا دوسری کوئی چیز خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کر کے اجارہ پر کسی کو دیدے تو جارہ کو فتح کر کے واپس کر دینا واجب ہے، م، ع۔

توضیح غلام کو شراب یا سور کے بدلہ خرید کر آزاد کر دیا یا بیچ دیا، یا اسے مکاتب بنایا یا اسے رہن میں رکھ دیا، یا اجارہ میں دیدیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال. وليس للمانع في البيع الفاسد ان ياحذ المبيع حتى يرد الثمن لان المبيع مقابل به فيصير محبوسا به كالرهن وان مات المانع فالمشتري احق به حتى يستوفي الثمن لانه يقدم عليه في حياته فكذا على ورثته وعمرانه بعد وفاته كالرهن ثم ان كانت دراهم الثمن قائمة ياحذها بعينها لانها تتعين في البيع الفاسد وهو الاصح لانه مملوكة العصب وان كانت مستهلكة احد مثلها لما بينا

ترجمہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ ثمن واپس کئے بغیر ہی اپنی بیع واپس لے، یعنی پہلے لی ہوئی قیمت واپس کر دے اس کے بعد بیع واپس لے سکتا ہے، کیونکہ بیع تو اس ثمن کے مقابل ہے، اس لئے اس کی ادائیگی نہ کرنے تک وہ بیع مشتری کے پاس رہیگی، جیسے کہ قرضہ کے بدلہ رہن کیا ہوا مال روکا ہوا ہوتا ہے، اور اگر اسی دوران بائع مرجعے تو وہ مشتری اس مال کا زیادہ حق دار ہوگا، یہاں تک کہ وہ اپنا پورا ثمن وصول کر لے، کیونکہ خود بائع کے وارثوں اور قرض خواہوں کے مقابلے میں اس مال میں بیع کے معاملہ میں زیادہ حق دار اور مقدم ہوگا، جیسے مرہن زیادہ حقدار ہوتا ہے، (ف) یعنی اگر راہن مر گیا اور مال مر ہون ہی اس کے ترکہ میں پایا گیا، تو اس رہن کے وارثوں اور قرض خواہوں کے مقابلے میں مرہن اس مال مر ہون میں سب سے مقدم حقدار ہوگا، یہاں تک کہ اس مرہون کے ثمن سے پہلے مرہن اپنا پورا قرض وصول کرے گا، پھر اگر کچھ بچ جائے تو وہ راہن کے قرض خواہوں اور وارثوں کا حق ہوگا، ایسے ہی بیع فاسد کی بیع میں مشتری اس بات کا زیادہ حق دار ہوگا کہ اس ثمن سے سب سے پہلے مشتری کے دام ادا کر دیئے جائیں، اس کے بعد بھی اگر کچھ دام بچ جائے تو وہ قرض خواہوں یا اس کے وارثوں کا حق ہوگا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مشتری نے جو ثمن دیا تھا اس وقت وہی موجود نہ ہو، م، ع۔

ثم ان كانت دراهم الح.

اور اگر وہی دراهم و دینار باقی رکھئے ہوں جو مشتری نے ثمن کے طور پر دئے تھے تو وہ مشتری کو بائع سے وصول کرے، کیونکہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایسے دراهم وغیرہ متعین ہو جاتے ہیں، قول اصح یہی ہے کیونکہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہے، یعنی یہ دام حکماً ایسے ہوتے ہیں گویا کسی سے یہ غصب کئے ہوتے ہیں اور اگر دئے ہوئے ثمن کے دراهم وغیرہ ختم کر دیئے گئے ہوں یعنی اس وقت بعینہ وہی موجود نہ ہوں تو ان کے جیسے دوسرے وصول کرے، کیونکہ ہم نے یہ بتا دیا ہے کہ بیع فاسد بمنزہ غصب کے ہے۔

توضیح: بائع بیع فاسد میں مشتری سے لی ہوئی رقم واپس کئے بغیر کیا بیع واپس لے سکتا ہے اگر

اس صورت میں بائع مر جائے تو اس بیع کا زیادہ حق دار کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿وہو الاصح لانه بمنزلة الغصب الخ﴾

قول اصح یہی ہے کہ بیع فاسد میں ثمن کے عوض بعینہ موجود رہنے سے وہی واپس لینے چاہئے، کیونکہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہے اس لئے یہ رقم مغضوب کے حکم میں ہے، ف: یعنی دینار و درہم اگرچہ بیع صحیح میں متعین نہیں ہوتے، بلکہ وہ ذمہ میں لازم رہ جاتے ہیں، لیکن اگر کسی کا رویہ غصب کر لیا تو وہی رویہ واپس کرنا لازم ہوگا البتہ اگر اس کے واپس کرنے سے کوئی مجبوری ہوگئی ہو مثلاً وہ ختم ہو گیا یا ضائع ہو گیا تو اس جیسا واپس کرنا ہوگا، اسی طرح بیع فاسد میں جیسے مشتری کا بیع پر قبضہ بطور واجب ہے، لہذا یہ ثمن بھی متعین ہوگا، اس لئے اگر ممکن ہو تو بعینہ اسی کو واپس کر دے، اور اگر مجبوری ہو چکی ہو تو اس جیسا واپس کر دے، م۔

قالو من باع دارا بيعا فاسدا فبناها المشتري فعليه قيمتها عند ابى حنيفة رواه يعقوب عنه فى الجامع الصغير ثم شك بعد ذلك فى الرواية ولا ينقض البناء وترد الدار والغرس على هذا الاختلاف لهما ان حق الشفيع اضعف من حق البائع حتى يحتاج فيه الى القضاء ويطل بالتاخير بخلاف حق البائع ثم اضعف الحقيق لا يبطل بالبناء فاقواهما اولى وله ان البناء والغرس مما يقصد به الدوام وقد حصل بتسليط من جهة البائع فينقطع حق الاسترداد كالباع بخلاف حق الشفيع لانه لم يوجد منه التسليط ولهذا لا يبطل بهبة المشتري وبيعه فكذا بانه وشك يعقوب فى حفظه الرواية عن ابى حنيفة وقد نص محمد على الاختلاف فى كتاب الشفعة فان حق الشفعة مبس على انقطاع حق البائع بالبناء وثبوته على الاختلاف.

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ اور کھڑا فروخت کیا پھر مشتری نے اس احاطہ میں عمارت بنائی تو مشتری پر واجب ہوگا کہ اس احاطہ کی قیمت ادا کر دے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے جسے امام ابو یوسفؒ (یعقوب) نے جامع صغیر میں روایت کیا ہے، پھر اپنی روایت میں انہوں نے خود شک ظاہر کیا ہے، (ف: یعنی یہ کہ میں نے اس روایت کو امام اعظمؒ سے سنا ہے یا نہیں، بہر صورت امام اعظمؒ کا مذہب یہی ہے کہ بائع اب اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، بلکہ مشتری پر واجب ہوگا کہ بائع کو اس زمین کی قیمت ادا کر دے۔

﴿وقالا ينقض البناء الخ﴾

اور صاحبینؒ نے کہا کہ وہ عمارت توڑا کر خالی زمین بائع کو واپس کر دی جائیگی، اور بجائے گھر بنوانے کے درخت وغیرہ لگوا دیئے کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہوگا، یعنی بیع فاسد ہونے کی صورت میں زمین خرید کر مشتری نے اس میں درخت اور پودے لگا دیئے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک بائع کو اس کی زمین واپس نہیں مل سکتی ہے، بلکہ صرف اس کی قیمت غلطی، کیونکہ اسی نے تو مشتری کو اس زمین میں تعمیر کرنے کا پورا حق اور موقع دیا ہے، اور اس نے وہاں ایسا کام کیا ہے جو ہمیشہ رہتا ہے، اس طرح بائع نے اس سے زمین کے واپس لینے کا حق ختم کر دیا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک پودے اکھیر کر صرف زمین بائع کو واپس کر دی جائیگی، کیونکہ اگر ایسی صورت ہوتی کہ مشتری ایسی زمین خریدے جس میں دوسرے کو شفعہ کا حق حاصل ہو، اور مشتری فوراً اس زمین میں عمارت کھڑی کرے یا پودے لگائے تو اس سے شفیع کا حق شفعہ ختم نہیں ہوتا ہے لہذا بدرجہ اولیٰ اس بائع کا حق بھی ختم نہیں ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے اس کی وضاحت خود اس طرح کی ہے۔

﴿لہما ان حق الشفيع الخ﴾

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق بائع کی بہ نسبت بہت کمزور ہے، یہاں تک کہ اس شفیع کو اپنا حق پانے کے لئے قاضی کے پاس شکایت کر کے حکم لینے کی ضرورت ہوتی ہے، اور حق کے مانگنے میں تھوڑی سی بھی تاخیر کرنے سے حق ختم ہو جاتا ہے، بخلاف اس

بائع کے حق کے کہ یہ تاخیر کرنے سے ختم نہیں ہوتا ہے، اس طرح اس کے جانے میں قاضی سے فیصلہ کرانے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے، بس جبکہ مشتری کی عمارت بنالینے سے شفع کا کثرت حق بھی ختم نہیں ہوتا ہے تو بائع کا قوی حق بدرجہ اولیٰ ختم نہیں ہوگا، (ف یعنی بائع واپس لے گا)۔

﴿وَلَهُ ان السَّاءَ الْحَ﴾

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمارت اور پودے ایسی چیز ہیں جو ہمیشہ ہی لگے رہنے کے لئے لگائے جاتے ہیں، اور عمارت ہو یا درخت جو کچھ بھی لگایا گیا ہے اسی بیج کی اجازت اور حکم دینے کے بعد ہی لگایا گیا ہے اس لئے بائع سے اس کے واپس لینے کا حق ختم ہو گیا، جیسے کہ اگر مشتری اسے فروخت کر دے تو بھی بائع کا حق ختم ہو جائے گا، کیونکہ بائع نے تو خود ہی اپنا حق ختم کر لیا ہے، بخلاف حق شفع کے کیونکہ شفع کی طرف سے کسی قسم کی ذمہ داری یا حق اس پر لازم نہیں کیا گیا ہے، لہذا مشتری اس بیج کو بیچ دے یا کسی کو ہبہ کر دے اس سے اس شفع کا حق ختم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مشتری کی عمارت بنالینے سے بھی حق ساقط نہیں ہوگا۔

﴿وَشَكَّ يَعْقُوبُ الْحَ﴾

اور امام ابو یوسف یعقوبؒ نے صرف امام ابو حنیفہؒ سے اپنی روایت کرنے میں شک کیا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں امام اعظمؒ و صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کی تصریح کر دی ہے، شفعہ کا حق ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ مشتری کے عمارت بنالینے سے بائع کا حق اس سے ختم ہوا ہے یا نہیں، اور ثبوت حق شفعہ میں اختلاف ہے، (ف چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک مشتری کے عمارت بنالینے سے بائع کا حق ختم ہو گیا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ختم نہیں ہوا، پھر یہ لازم آتا ہے کہ امام اعظمؒ کے قول کے مطابق شفع کا حق ختم ہو جائے، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ ختم نہیں ہوگا، کیونکہ اگر بائع نے مشتری کو عمارت بنانے کا پورا حق دے کر اپنا حق ختم کر لیا ہے لیکن شفع نے تو اسے اس کا حق نہیں دیا ہے، لہذا شفع کا حق باقی رہ جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک شفع کا پورا حق باقی ہے تو بائع کا بھی اس سے زیادہ حق باقی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس عمارت کی توجہ میں شارحین کو تردد ہے، اس لئے اظہر یہ ہے کہ اس جگہ بجائے حق الشفعہ کے حق الاسترداد کی عبارت بھی جو کاتب کی غلطی سے بدل گئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ فروخت کیا اور مشتری نے اس میں عمارت بنادی، یا کچھ درخت یا باغ لگوا دیئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى حارية يباع فاسد وتفاصيلها فاعها وروح فيها تصدق بالربح وطيب للنايع مابيح في النمس والفرق ان الجارية مما يتعين فيتعلق العقد بها فيتمكّن الحبث في الربح والدرهم والدنانير لاتتبعان في العقود فلم يتعلق العقد الثاني بعينها فلم يتمكّن الحبث فلا يجب التصديق وهذا في الحبث الذي سبه فساد الملك اما الحبث لعدم الملك عند ابي حنيفة و محمد يشمل الوعي لتعلق العقد فيما يتعين حقيقة وفيما لاتعين شبهة من حيث انه يتعلق به سلامة المبيع او تقدير الثمن وعند فساد الملك ينقلب الحقيقة شبهة والشبهة تنزل الى شبهة الشبهة والشبهة هي المعتبرة دون النازل عنها قال وكذا اذا ادعى على اخر ما لا فقضاء اياه ثم تصادقا اهللم يكن عليه شيء وقد ربح المدعى في الدرهم يطيب له الربح لان الحبث لفساد الملك ههنا لان الدين وجب بالتسمية ثم استحق بالتصادق وبذل المستحق مملوك فلا يعمل فيما لاتعين

ترجمہ: کہا کہ جس شخص نے بیع فاسد میں ایک باندی خریدی، اور دونوں نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا، یعنی بائع نے دام وصول کر لئے اور مشتری نے باندی پر قبضہ کر لیا، پھر باندی کو فروخت کر کے اس سے مالی نفع حاصل کر لیا تو وہ اس نفع کو صدقہ کر دے، لیکن بائع اول نے اس دام میں جو کچھ نفع حاصل کیا تھا، وہ اس کے لئے حلال ہوگا، دونوں کے نفع میں فرق یہ ہوگا، کہ باندی ایسی چیز ہے

جو بر اعتبار سے متعین ہے اس لئے عقد بیع کا تعلق خاص اس کی ذات سے ہوگا، لہذا اس سے حاصل شدہ نفع میں حرمت کی نجاست جم جائیگی، لیکن دینار اور درہم ایسی چیزیں ہیں جو معاملات میں متعین نہیں ہوتی ہیں، اس لئے دوسری بار فروخت کرنے سے اس کا تعلق ان کی ذات سے نہ ہوگا، اس لئے حرمت کا تعلق بھی اس میں لگ کر کے نہیں جم سکے گا، اسی لئے اس نفع کو صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا، ف اگر یہ کہا جائے کہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہوتی ہے، یہاں تک کہ ایسے درہم جو بیع فاسد میں ادا کئے گئے ہوں، واپسی کی صورت میں ان ہی کو واپس کرنا واجب ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ درہم بھی متعین ہو جاتے ہیں، جواب یہ ہوگا کہ یہ حکم اسی وقت تک ہے کہ اس کے واپس کرنے کا حق باقی ہو، لیکن موجود صورت میں اس کو بیچ دینے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ختم ہو چکا ہے، م، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس طرح حقیقی حرمت کا استعمال ممنوع ہے، اسی طرح ایسی چیز کا استعمال بھی ممنوع ہے جس میں حرمت کا شبہ بھی ہو۔

وہذا فی الخبیث الخ:

اور متعین ہونے اور نہ ہونے کا یہ فرق ایسی حرمت کی نجاست کے بارے میں جس کا سبب ملکیت کا فاسد ہونا ہو، کیونکہ نجاست جو ملکیت نہ ہونے کی سبب سے ہو تو امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں قسموں میں برابر ہے، یعنی وہ متعین ہو یا نہ ہو، کیونکہ دوسری بار کے بیع کا تعلق شئی متعین میں حقیقت کے طور پر ہوگا، اور غیر متعین میں مشابہت کے طور پر اس اعتبار سے ہوگا کہ غیر متعین ہی کے ساتھ بیع کی سلامتی اور ثمن کی مقدار کا اندازہ کرنا متعلق رہتا ہے، اور ملکیت فساد آنے کے وقت ایک حقیقت شبہ سے بدل جاتی ہے، اور جہاں صرف شبہ ہو وہاں شبہ سے بھی گھٹ کر شبہ میں شبہ ہو کہ وہ جاتا ہے، حالانکہ حقیقت حرمت سے نیچے ہو کر صرف اس کے شبہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے اور اس سے بھی گھٹ کر شبہ میں شبہ ہونے کی حرمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف) یعنی جب کسی بیع میں فساد آ جائے یہ وہ فاسد شئی سے مل کر فاسد ہو جائے تو اس میں جو عوض متعین ہے مثلاً باندی اس میں حرمت کا شبہ ہوگا کیونکہ بیع کی وجہ سے وہ ملکیت میں آگئی ہے، اور جو عوض متعین نہ ہو مثلاً ثمن یا دام کو اس میں نجاست کے شبہ ہونے میں بھی شبہ رہ جاتا ہے، اور اگر وہ شئی ملکیت ہی میں نہ ہو جیسے کوئی کسی دوسرے کی باندی یا کسی کے درہم زبردستی چھین کر لے آئے تو دونوں سے نفع حاصل کرنے میں حرمت ہوگی خواہ وہ متعین یا غیر متعین ہو، کیونکہ جو متعین ہے اس میں ہیضہ حرمت موجود ہے، مثلاً کسی نے کسی کی باندی غصب کر کے فروخت کر دی، اور اس کے مالک کو اس باندی کا تاوان بھی ادا کر دیا، لیکن یہ تاوان اس باندی کے اصل ثمن سے کہ مثلاً سو روپے سے کم ہیں، تو یہ سو روپے اس کے نفع کے ہوئے، مگر یہ نفع ہیضہ حرام ہوگا، کیونکہ اس غصب کی اس باندی پر ملکیت بالکل نہیں تھی، اور اگر درہموں سے کچھ نفع اٹھایا ہو جو کہ متعین نہیں ہوتے ہیں تو بھی ان میں حرمت کا شبہ ہوگا، کیونکہ انہیں غصب کئے ہوئے درہموں سے بیع کے حاصل ہونے یا ثمن کا اندازہ کرنے کا تعلق ہے، مثلاً ان غصب کئے ہوئے درہموں کی طرف اشارہ کر کے یہ درہم نہیں دیجئے بلکہ دوسرے دیدئے تو بھی ملک نہ ہونے سے ان کے ساتھ اندازہ کرنے میں حرمت کا شبہ ہے اور حرمت کا شبہ بھی حرام ہی ہوتا ہے، بخلاف اس کی اگر کچھ ملک ہو تو اس سے اندازہ کرنے میں نجاست کا شبہ ہوگا، اور ایسے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قال وکل اذا الخ:

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص پر مال کا دعویٰ کیا اور جس پر دعویٰ کیا گیا تھا اس نے وہ مال دعویٰ کرنے والے کو دیدیا، پھر دونوں نے انتہائی دیانت داری کے ساتھ اقرار کیا کہ ہمارا دعویٰ غلط تھا یعنی اس مدعی علیہ پر کچھ مال باقی نہ تھا، البتہ اس عرصہ میں مال وصول کرنے والے مدعی نے ان وصول شدہ روپے سے کسی طرح کچھ نفع بھی حاصل کر لیا، تو یہ نفع اس کے لئے حلال ہوگا، کیونکہ اس صورت میں جو نجاست آئی ہے، وہ فساد ملک کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ مدعی کے دعویٰ کی وجہ سے قرضہ واجب ہوا، پھر آپس کی تصدیق کی وجہ سے اس قرضہ پر دوسرے شخص یعنی مدعا علیہ کا حق ثابت ہو گیا، اور اس قرضہ مستحق کا بدلہ مذکورہ درہم ملوگ مال ہیں، لہذا ان درہموں میں نجاست کا اثر نہیں ہوگا کیونکہ وہ متعین نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح: کسی نے بیع فاسد کے ساتھ ایک باندی خریدی اور متعاقدین نے اپنے اپنے عوض پر قبضہ کر لیا پھر اس باندی کو فروخت کر کے حاصل کئے ہوئے روپے سے کوئی دوسرا معاملہ کر کے اس سے نفع حاصل کر لیا تو اس نفع کی رقم سے فائدہ اٹھانا صحیح ہوگا یا نہیں، ایسی نجاست جس کا سبب فساد ملک ہو اور وہ نجاست جس کا سبب عدم ملک ہو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

فصل فیما یکرہ

قال ونهی رسول اللہ ﷺ عن النجش وهو ان فی بیع الثمن ولا یرید الشر البیوع غیرہ قال علیہ السلام لا تناجشوا قال وعن السوم علی سوم غیرہ قال لا یستام الرجل علی سوم اخیه ولا یخطب علی خطبہ احیہ ولان فی ذلک ایحاشا واضرار او هذا اذا تراضی المتعاقدان علی مبلغ ثمن فی المساومة اما اذا لم یرکن احدهما الی الآخر فهو بیع من یرید ولا یاس به علی مانذکرہ وما ذکرناہ محمل النہی فی النکاح ایضا قال وعن تلقی الجلب وهذا اذا کان یضربا هل البلد فان کان لا یضر فلا یاس به الا اذا لبس السعر علی الواردین فحینئذ یرکھ لهما فیہ من الغرور والضرر قال وعن بیع الحاضر للبائی فقد قال لا یبیع الحاضر للبائی وهذا اذا کان اهل البلدة فی قحط وعوزو هو بیع من اهل البلدو طمعا فی الثمن الغالی لهما فیہ من الاضرار بهم اما اذا لم یکن كذلك لا یاس به لا بعدام الضرر

ترجمہ: فصل بیوع مکروہہ کے بیان میں، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجش سے منع فرمایا ہے، (بخاری) نجش سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کو خود تو خریدنے کا ارادہ نہ ہو پھر اس کو دام بڑھا بڑھا کر لگائے تاکہ دوسرے بھی دھوکہ میں آ کر اسی انداز سے دام لگائیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ آپس میں نجش نہ کرو، (ف) مسلم و بخاری نے اس کی روایت کی ہے) علماء کرام کے نزدیک ایسا کرنا بالاتفاق مکروہ ہے، اور ظاہر اکروہ سے حرام مراد ہوتا ہے۔

﴿وعن السوم الخ﴾

قدوریؒ نے کہا کہ دوسرے کے بھاؤ کرنے پر بھاؤ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ آدمی اپنے بھائی کے بھاؤ کرنے پر بھاؤ نہ کرے، اور اپنے بھائی کی منگنی کرنے پر خود منگنی نہ کرے، (ف) رواہ البخاری و مسلم، یہ ممانعت اس وقت ہے کہ بائع و مشتری کسی بات پر راضی ہو گئے ہوں لیکن آخری مرتبہ ایجاب و قبول کر لینا ابھی باقی ہو مثلاً عورت و مرد اپنی شادی پر راضی ہو چکے ہوں اور باضابطہ نکاح کرنا باقی ہو ایسے وقت میں درمیان میں معاملہ کرنے لگنا یا منگنی کرنا مکروہ ہے، لیکن اگر ابتدائی گفتگو میں وہ متفق نہ ہوئے ہوں تو مکروہ نہ ہوگا، مگر یہاں پر پہلی صورت میں ہی مراد ہے، یعنی پہلے شخص نے جو بات طے کر لی ہے اس میں یہ دوسرا شخص دخل نہ دے اور اپنے لئے کچھ نہ کہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ بات ممنوع ہے۔

﴿ولان فی ذلک الخ﴾

اور اس وجہ سے بھی مکروہ ہے کہ ایسا کرنے سے دوسرے کے دل کو وحشت میں ڈالنا اور نقصان پہنچانا ہوتا ہے یہ کراہت اس وقت ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والے بات طے کر لینے میں کسی مقدار میں پر راضی ہو جائیں، اور ابھی تک گفتگو جاری ہو، اور اگر دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی طرف دل سے راغب نہ ہو تو اس کی مثال مقابلہ کی بیج جیسی ہے بیلام کرنا کہ کون کتنا بڑھ سکتا ہے یعنی بیج من یزید، اس کی مزید تفصیل ہم آئندہ بیان کریں گے، اور اسی بیج یا بیلام میں دام بڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور نکاح کی

صورت میں کسی حدیث کا مقصود وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے، (ف یعنی عورت اور مرد کی رض مندی ہو جانے کے بعد کسی دوسرے کا اسے پیغام دینا مکروہ ہوگا، مگر اس سے پہلے تک مکروہ نہیں ہے۔

﴿وَعَنْ تَلْقَى الْجَلْبُ الْخ﴾

قد درئی نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے تلقی جب سے منع فرمایا ہے (رواہ البخاری) یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ایب کرنے سے شہر والوں کو نقصان ہو، مثلاً قحط کی وجہ سے غلہ کی آمد کم ہوگئی ہو، اور اگر شہر والوں کو اس سے خاص نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر کوئی حرج نہ ہوگا، لیکن اگر باہر سے آنے والوں پر شہر کی موجودہ قیمت چھپا کر معاملہ کیا ہو تو مکروہ ہوگا کیونکہ ایب کرنے میں آنے والوں کے ساتھ دھوکہ دہی اور ان کو نقصان پہنچانا لازم ہوگا۔

﴿قَالَ وَعَنْ بَيْعِ الْحَافِرِ الْخ﴾

اور قد درئی نے یہ بھی کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی شہری کو کسی دیہاتی تاجر کے سامان کے بیچنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی شہری دیہات سے آنے والے تاجر کے سامان کو فروخت نہ کرے (بخاری و مسلم) حکم اس وقت ہے کہ شہر والے قحط اور محتاجی کی حالت میں ہوں، اور شہری آدمی دیہاتی سے اس باغ میں فروخت کرے کہ اس کو قیمت زیادہ ملے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ شہریوں کا اس میں نقصان ہے، اور اگر شہریوں کو تنگ حالی نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ کسی کا نقصان نہیں ہی، (ف مصنف نے بیع الحاضر لمبادی کی حدیث کے معنی یہ بتائے ہیں کہ شہری آدمی دیہاتی کے ہاتھ فروخت کرے حالانکہ محدثین اور شارحین کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ دیہاتی جو کچھ لایا ہے اس کی طرف سے شہری وکیل ہو کر گران قیمت پر فروخت کرے تو ایسا کرنے میں شہریوں کو نقصان ہے، اس لئے دیہاتی کو اپنی مرضی کے مطابق سستا بیچنے کے لئے چھوڑ دے، یہی مطلب صحیح ہے، ع، م۔

توضیح بخش (۱)، بیع من یزید، تلقی الجلب، بیع الحاضر لمبادی کی تشریح، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دائل۔

﴿وَعَنْ تَلْقَى الْجَلْبُ الْخ﴾

تلقی جب کی صورت یہ ہے کہ کسی شہری کو یہ خبر ملی کہ کہیں سے دوسرے شہری دیہات سے شہری ضروریات کا سامان شہر پہنچنے والا ہے، وہ یہ خبر پا کر ان لوگوں سے جا کر ملا اور ان سے مثلاً غلہ وغیرہ خرید کر شہر میں لے آیا پھر جس بھاء سے چاہا شہریوں میں فروخت کر دیا تو یہ مکروہ ہے، بہت اس زمانہ میں جبکہ شہری حالت خراب ہو اور موجود مال شہر میں کیا ہو، لیکن اگر شہر میں پورا سامان موجود ہو اور اس شخص کے اس طرح خرید لینے سے ان کا کوئی نقصان عام نہ ہو تو اس میں نقصان نہیں ہے، لیکن اگر آنے والوں کیساتھ دھوکہ بازی سے کام لیا تو مکروہ ہو جائیگا۔

قال والبيع عند اذان الجمعة قال الله تعالى ودروالبيع ثم فيه احلال بواجب السعي على بعض الوجوه وقد ذكرنا الادان المعتر فيه في كتاب الصلوة قال كل ذلك يكره لما ذكرنا ولا يفسد به البيع لان الفساد في معنى خارج رائد لافي صلب العقد ولا في شرائط الصحة قال ولا باس ببيع من يريد وتفسيره ما ذكرنا وقد صرح ان السعي ما عدا قد حاو حلسا ببيع من يريد ولا بيع الفقراء والحاجة ماسة اليه.

(۱) بخش نون اور جیم کے فتح یا یک رویت میں جیم کے سکون کیساتھ کاروباری ماں کی تعریف کر کے بائع کی موافقت کرنا، یا خریداری کے ارادہ کے بغیر دوسروں کو پھنسنے کے لئے قیمت بڑھا کر بولن، خطبہ، مکر الخاء کا پیغام دینا، بیع من یزید، بیلای بول لگانا، الحی صر شہری، مبادی، دیہاتی، حوز، مین اور اوکھفتہ کے ساتھ، حاجت تنگی۔

ترجمہ قدرتی نے فرمایا کہ اذان جمعہ کے وقت بیع مکروہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، وذرُوا البیْع، یعنی اذان جمعہ کے وقت بیع چھوڑ دو، پھر اس میں مشغول ہونے سے کبھی وجوب کی ادائیگی میں خلل آتا ہے جو جمعہ کے لئے جہد کرنے کے بارے میں ہے، اس جمعہ کی نماز کے لئے اذان اول معتبر ہے یا ثانی اسے ہم کتاب الصلوٰۃ جمعہ کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں، (ف: یعنی اذان اول زوال کے بعد کی معتبر ہے اور اسی کو سن کر جمعہ کے لئے چلنا واجب ہے، اس لئے اگر نماز کے لئے چلتے ہوئے کاروباری گفتگو کرتے جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر بیٹھ کر اس کی گفتگو کرینگے تو چلنے میں خلل آئے گا اور تاخیر ہوگی اسی لئے اسے مکروہ کہا گیا ہے، چنانچہ اگر کشتی میں یا سواری میں دونوں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف ہی جاری ہو اور اسی میں بیٹھ کر بھی باتیں ہوں تو بھی کوئی حرج نہ ہوگا، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ کاروباری گفتگو میں مشغول ہونے سے کبھی یا بعض صورتوں میں خلل آتا ہے، م، ن۔

﴿وکل ذلک الخ﴾

بیان کی ہوئی تمام صورتیں مکروہ ہیں، اس دلیل سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، (ف: یعنی شروع فصل سے یہاں تک جتنی قسم کی بیوع بیان کی گئی ہیں، ساتھ ہی ان کے مکروہ ہونے کی وجہیں بھی بیان کی جا چکی ہیں، یعنی نفس بیع سے علیحدہ کچھ ایسی وجہیں ہوتی ہیں جن کی بناء پر بیوع مکروہ ہو جاتی ہیں، اگرچہ بیع کی ذات اور اسی کی شرطیں ایسی کوئی خرابی نہیں سمجھتی ہے، مثلاً بیع اور اس کا ثمن یا دام سب شریعت کے موافق ہوں مگر اس بیع کی وجہ سے دوسرے کے دل کو تکلیف ہوتی ہو یا نقصان پہنچتا ہو، اگرچہ اصل متعاقبین یعنی بائع اور مشتری کو کوئی نقصان یا تکلیف نہ ہو، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿ولا یفسد به البیع الخ﴾

اور کراہت کی وجہ سے بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ کراہت ایک ایسی وجہ سے آئی ہے جو خارج سے زائد ہے، یعنی اصل عقد میں نہیں ہے اور شرائط صحت میں بھی نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اصل عقد کے دونوں عوض (ثمن اور بیع) شریعت کے مطابق ہوں اور اس میں صحت بیع کے لئے ضروری سب شرطیں بھی پائی جا رہی ہوں تو ایسی بیع صحیح ہوگی اور فاسد نہ ہوگی، مگر ایک خارجی وجہ ایسی بھی نکل آتی ہے جس سے بیع میں کراہت پیدا ہو جاتی ہے، لہذا اگر کسی نے اسی قسم کی بیع کی تو وہ بیع صحیح تو ہو جائیگی لیکن ممانعت کی وجہ سے وہ شخص گنہگار ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ من یزید کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس بتائی ہوئی قیمت سے بھی بڑھ کر کون اور کتنا دینا چاہتا ہے۔

﴿قال ولا باس ببيع الخ﴾

جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایسی بیع میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کون زیادہ دیتا ہے، اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور ایک صحیح روایت میں یہ واقعہ موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بڑا پیارہ اور ایک موٹی کھلی جو ایک قرض دار شخص کی تھیں آپ نے ان کو کون زیادہ دام دیتا ہے کہہ کر فروخت کر دیا، (ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ) اور دلیل سے بھی جائز ہے کہ ایسی بیع عموماً ضرورت مندوں اور فقیروں کی ہوتی ہے، اور ضرورت بھی اس کا تقاضا کرتی ہے، (ف: اس لئے یہ جائز ہوگی)۔

توضیح:- جمعہ کی اذان کے وقت کی بیع کا حکم، بیع من یزید کی صورت اور تفصیلی حکم، دلائل

بوع منه قال ومن ملک مملو کین صغیرین احدهما ذورحم محرم من الآخر لم یفرق بینہما وکذلک ان کان احدهما کبیرا والاصل فیہ قوله من فرق بین والدۃ وولدھا فرق اللہ بینہ وہیں احبہ یوم القیمة ووجب النبی ﷺ لعلی غلامین اخوین صغیرین ثم قال له ما فعل الغلامان فقال بعث احدهما لقال ادرك ادرك وپروی اردد اردد ولان الصغیر یستانس بالصغیر وبالكبیر والكبیر یتعاهده فکان لی بیع احدهما قطع

الاستیناس والمنع من التعاہدو فیہ ترک الرحمة علی الصغار وقد اوعد ثم المنع معلول بالقرابة المحرمة للنکاح حتی لا یدخل فیہ محرم غیر قریب ولا قریب غیر محرم ولا یدخل فیہ الزوجان حتی جاز التفریق بینہما لان النص ورد بخلاف القیاس فیتصر علی مودہ ولا بد من اجتماعہما فی ملکۃ نماذکما حتی لو کان احد الصغیرین لہ والاخر لغيرہ لا باس ببيع واحد منهما ولو کان التفریق بحق مستحق لا باس به کدفع احد ہما بالجناية وبيعہ بالدين وردہ بالعيب لان المنظور الیہ دفع الضرر عن غیرہ لا الاضرار بہ.

ترجمہ: مکروہات بیوع میں سے ایک قسم یہ بھی ہے، قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے دو چھوٹے بچوں کا مالک ہو کہ ان میں سے ایک دوسرے کا نکاح ہے یعنی ایک کا دوسرے سے ایسا قریبی رشتہ ہے کہ جس سے ہمیشہ کے لئے نکاح کرنا حرام ہے تو ایک کو دوسرے سے جدا کر کے بیچنا جائز نہیں ہے، یعنی اگر چہ اصل میں ان کا بیچنا جائز ہو پھر بھی ایسا کرنا مکروہ ہے، (ایک کو دوسرے سے کسی طرح عیحدہ نہیں کرنا چاہئے)، اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ ان میں ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا (بالغ) ہو، (اور اگر دونوں ہی بڑے ہوں تو کوئی شخص مال اور اس کے بچہ کے درمیان جدائی کرانے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے اور احباب کے درمیان جدائی کریگا، (ف: یا یہ جملہ بطور بدو دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے احباب سے اسے جدا رکھے ترمذی، حاکم، احمد وغیرہم نے اس کی روایت کی ہے)۔

﴿وہب النبی الخ:﴾

اور رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دو چھوٹے غلام دیئے تھے جو آپس میں بھائی تھے، پھر کسی وقت آپ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ان دونوں چھوٹے لڑکوں کے بارے میں دریافت فرمایا کہ تم نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا، تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جواب دیا کہ میں نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا ہے (اور ایک موجود ہے) اس پر آپ ﷺ نے فرمایا اس تک ہم سچے اس تک پہنچے، اور دوسری روایت میں ہے اسے لوٹا لاؤ، اسے لوٹا لاؤ، رواہ الترمذی وابن ماجہ والمدار قطنی والحاکم و احمد والہزار، اس روایت کو ابن خزیمہ وابن حبان وطبرانی اور صاحب تنقیح نے صحیح کہا ہے، ت، ف، ع۔

اور اس دلیل سے بھی کہ ایک بچہ کو دوسرے بچہ سے یا ایک بڑے سے اس ہوگا، اور وہ بڑا خود اپنے طور پر اس چھوٹے کی دیکھ بھال کریگا، ایسی حالت میں ان میں سے ایک کو فروخت کر ڈالنے سے وحشت میں ڈالنا اور دیکھ بھال میں رکاوٹ ڈالنا لازم آئیگا، اور بچوں پر رحم کرنے کا جو حکم اسلام علیہ ہے اسے چھوڑنا بھی لازم آتا ہے، حالانکہ اسلام میں ایسا کرنے والے پر حدیث میں وعید آئی ہے، دونوں میں جدائیگی سے ممانعت میں یہ سب بیان کیا گیا ہے کہ دونوں میں ایسی رشتہ داری ہو جو ہمیشہ کے لئے ان کے آپس میں نکاح کو حرام کرنے والی ہو، اسی طرح اس حکم میں ایسا محرم داخل نہ ہوگا جس سے قربت نہیں ہے، جیسے سوتیلی ماں یا سوتیلے باپ یعنی باپ کی دوسری بیوی یا ماں کا دوسرا شوہر) اسی طرح ایسا قربت دار بھی اس میں داخل نہ ہوگا جو محرم نہیں ہے، (جیسے چچا زاد یا پھوپھی زاد بھائی، بہن) اور اس حکم میں میاں اور بیوی داخل نہ ہوں گے اسی لئے میاں اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرنا جائز ہوگا یعنی ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ خریدار کے پاس بیچنا جائز ہوگا کیونکہ حدیث مذکور خلاف قیاس ہے، اس لئے جس حد تک اس میں حکم بیان کیا گیا ہے، اسی حد تک حکم کو باقی رکھا جائیگا۔

یعنی صرف قربت تک ہی یہ حکم رہے گا، پھر واضح ہو کہ دونوں غلاموں کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں ہونا بھی شرط ہے، کیونکہ اس کے متعلق بھی حدیث میں مذکور ہے، چنانچہ اگر دونوں دو آدمیوں کی علیحدہ علیحدہ ملکیت میں ہوں (اگرچہ ایک ساتھ رہتے ہوں) ان میں سے ایک کو بیچنے میں حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر واجبی حق کی وجہ سے دونوں کو جدا کرنا لازم آجائے تو بھی مضائقہ نہیں ہے، مثلاً ایک کو اس کے کسی جرم کی وجہ سے دوسرے کے حوالہ کرنا یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک نے ایب جرم کیا مثلاً کسی کا غلام قتل کر دیا) اور شرعاً اسے جرمانہ کے طور پر حوالہ کر دینا لازم آیا تو بھی تفریق جائز ہوگی، اور مثلاً قرضہ کی وجہ سے اسے بیچنا، (اس لئے کہ بائع نے

تجارت کی اجازت دے کر اس کے قرضہ کو اپنے اوپر لازم کر لیا اور وہ قرض اتنا بڑھ گیا کہ ان قرض خواہوں کے مطالبہ پر قاضی نے اس کے فروخت کا حکم دیدیا تو بھی چھوٹے بچے سے اس کی تفریق میں حرج نہیں ہے، اور جیسے دونوں کو علیحدہ علیحدہ خریدنے کی صورت میں ایک عیب نکلا جس کی وجہ سے اسے واپس کر دیا تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس طرح تفریق کرنے سے اس کا مقصود دوسرے کے نقصان کو ختم کرنا ہے بچہ کو نقصان پہنچنا نہیں ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص دور رشتہ دار غلاموں کا مالک ہو تو اسے علیحدہ علیحدہ فروخت کرنا اور اس کی متعلقہ شرطیں مع فوائد قیود، تفصیل مسند، حکم، دلائل۔

نوع منه الخ. مکروہات بیع کی ایک قسم، ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لا ان المنظور الیہ دفع الضرر الخ. ف خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شرعاً کسی وقت دوسرے کے نقصان کو دور کرنا واجب ہو جائے تو اسے دور کر دینا چاہئے اگرچہ اس کی وجہ سے نابالغ اور کم عمر غلام کو دوسرے رشتہ دار سے جدا لگی ہی لازم آ جاتی ہو، مگر ایسا کرتے وقت اس بچہ کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے، ع، اخلاص ایجاب قبول و بیع و ثمن و شرائط صحت موجود ہونے کے باوجود دو چھوٹوں میں کسی امر خارج کی یعنی چھوٹے نابالغ غلام کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے تفریق جائز نہ ہوگی، م۔

قال فان فرق کره له ذلک و جاز العقد و عن ابی یوسف انه لا یجوز فی قرابة الولادة و یحوز فی غیرها و عنه انه لا یحوز فی جمیع ذلک لما روینا فان الامر بالادراک و الرد لا یكون الا فی البیع الفاسد و لهما ان رکن البیع صدر من اهلہ فی محله و اما الکراهة لمعنی مجاور فشاہ کراهة الاستیام و ان کانا کبیرین فلا یاس بالتفریق بینہما لانه لیس فی معنی ما ورد بہ النص و قد صح انه فرق بین ماریة و سیرین و کانا امتین احتیی ترجمہ قدری نے کہا کہ دو غلام چھوٹے بچوں کے درمیان قرابت محرمہ موجود ہونے کے باوجود کسی حق واجب کے بغیر بھی اگر مالک نے تفریق کر دی تو اسے ایسا کرنا مکروہ ہوگا پھر بھی وہ عقد جائز ہوگا، (ف: یہ تفریق خواہ اسے بیچنے کی وجہ سے ہو یا ہبہ کر دینے کی وجہ سے ہو یا صدق اور ہوا کر دینے کی وجہ سے ہو، ع، اور اگر دونوں میں سے ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، م) اور امام ابو یوسف سے نوادر میں ایک روایت یہ ہے کہ جن میں ولادت کی قرابت محرمہ ہو ان میں تفریق کر دینے سے وہ عقد جائز نہ ہوگا، (ف مثلاً ماں اور اس کا بچہ یا باپ اور اس کا بیٹا) امام شافعی کا بھی قول اصح یہی ہے، اور قرابت ولادت کے سوا میں عقد جائز ہو جائیگا، (ف مثلاً دونوں بھئی ہوں)، اور ابن یوسف سے ہی ایک اور روایت میں ہے کہ مذکورہ کسی بھی صورت میں تفریق کی صورت پیدا کرنا اور کوئی عقد کرنا جائز نہیں ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت سے (ف کہ اس میں آپ ﷺ نے تاکید کے ساتھ اس کے واپس لینے کا حکم فرمایا ہے، کیونکہ اس طرح معاملہ کر کے دوبارہ معاملہ کرنے اور واپس لینے کا حکم بیع فاسد کے علاوہ کسی اور صورت میں نہیں کیا جاتا ہے، (ف اس سے معلوم ہوا کہ یہ بھی بیع فاسد ہوگئی تھی اسی نے اس کی واپسی کا حکم کیا گیا ہے،)۔

﴿ولہما ان الخ﴾

اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاملہ بیع مکمل اور صحیح ہے کیونکہ اس کے کرنے والے وہ ہیں جو اس کے اہل (عاقص بالغ اور مالک) ہیں اور جو چیز بیع کی جا رہی ہے وہ بھی اس کے لائق ہے، یعنی بیع کارکن اپنے اہل سے محل بیع میں پایا گیا ہے (ف کیونکہ بائع کو بیع کرنے کی صلاحیت اور اہلیت ہے، اور ان کا ایجاب قبول صحیح ہے، اور محل بیع بھی موجود ہے اس لئے بیع جائز ہوگئی،) ابستہ اس میں کراہت آئی ہے وہ اس میں ایک بات پیدا ہو جانے کی وجہ سے ہے (یعنی چھوٹے بچہ پر شفقت نہیں کی گئی ہے

(۱) وید کسی کے حق میں یہ وعدہ کرنا جس سے اس کو مذاب یا سزا کا خوف ہو، ۱۴، م، و وعدہ کسی کے حق میں یہ وعدہ کرنا جس سے اس کو کسی لغت یا نحو و غیرہ سے کی امید، یا کسی سوتلی۔

حالانکہ جھوٹوں پر شفقت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، تو اس کی خرابی مشابہ ہوگئی دوسرے کے بھاد لگانے پر بھاد لگانے کے (ایک شخص ایک چیز کے لینے کا خواہشمند ہو اور وہ کوشش کر رہا ہو درمیان سے دوسرا آدمی اس کا خواہشمند ہو کر پہلے کو سینے سے روک دے)، ایسا کرنے سے پہلے شخص کو دلی تکلیف ہونے کی وجہ سے اسے مکروہ کہا گیا ہے، اگرچہ یہ معاملہ بھی اپنی جگہ قانونی طور پر درست ہے، اسی طرح یہاں یہاں بھی بچہ کے دل کو دکھانے اور شفقت نہ کرنے کی وجہ سے یہ مکروہ ہو اور نہ اس کی بیخ اپنے طور پر بالکل جائز ہے، اور اس کے فساد کی وجہ نہیں ہے، اور اگر دونوں ہی غلام بڑے ہو چکے ہوں، (ف۔ اور ان میں ہمیشہ کوئی حرمت کا رشتہ یعنی قرابت محرمہ ہو اور بالغ بھی ہو گئے ہوں) کیونکہ یہ اس معنی میں نہیں ہیں جس کے بارے میں حدیث میں صراحت کی ساتھ ممانعت آئی ہے، ف۔ کیونکہ حدیث تو صرف نابالغوں سے متعلق ہے، اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ یہ نص قیاس کے خلاف ہے اس لئے اس حکم کو اسی موقع پر مخصوص رکھا جائے گا، لہذا ان کے بالغ ہو جانے کی صورت میں نص اپنے موقع میں نہیں ہے، اس لئے قیاس کے موافق نابالغوں کی بیخ جائز رہے گی، وقد صح الخ۔ اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماریہ و سیرین رضی اللہ عنہما دو بہنوں کے درمیان تفریق کر دی تھی۔

توضیح: اگر ایسے دو جھوٹے غلاموں کے درمیان جن میں قرابت محرمہ موجود ہو ممانعت کے باوجود تفریق کر دی جائے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

﴿فان فرق الخ﴾

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وقد صح انہ علیہ السلام الخ۔ روایت صحیحہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس دو باندیاں ماریہ اور سیرین نامی دو بہنیں آئیں تو آپ نے ان کے درمیان تفریق کر دی تھی، ف۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کو اپنے ایک خط اور فرمان نامہ کے ساتھ مقوس نامی بادشاہ مصر کے پاس بھیجا تو اس بادشاہ نے آپ کے فرمان کو تعظیم کے ساتھ قبول کیا اور حاطب کی اچھی مہمانداری کی، پھر رسول اللہ ﷺ کے لئے ان کے ساتھ لباس اور ایک سپید خنجر مع ساز و سامان اور دو باندیاں بھیجیں جن میں سے ایک رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادہ ابراہیم کی والدہ (ام ولد) ہوئیں اور دوسری کو آپ نے جہم بن قیس کو بہرہ کر دیا جس سے ذکر یا بن جہم پیدا ہوئے، یہی نے اسے مرسل روایت کیا ہے اور بڑا مکی روایت میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ دوسری باندی آپ نے حضرت حسان بن ثابت کو عطا فرمائی، جس سے عبدالرحمن بن حسان پیدا ہوئے، ان دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یہی نے دوسری اسناد سے حاطب بن ابی بلتعہ سے روایت کی ہے جس میں مذکور ہے کہ بادشاہ مصر نے آپ ﷺ کے پاس تین باندیاں بھیجی تھیں جن میں سے ایک حضرت ماریہ آپ کی باندی اور آپ کے صاحبزادہ حضرت ابراہیم کی والدہ ہوئیں، اور دوسری آپ نے جہم بن قیس اور تیسری حسان بن ثابت کو عطا فرمائی، رواہ النبیعی، اور تفریق کرنے کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جو سمہ بن الاکوع سے مروی ہے کہ فزارہ کے جہاد میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے سلمہ کو ایک عورت دی جو اپنی ماں کے ساتھ مقید ہوئی تھیں، مسلم۔

باب الاقالہ

الاقالة جائزۃ فی البیع بمثل الثمن الاول لقولہ من اقال نادما بیعتہ اقال اللہ عثراتہ یوم القیمة ولان العقد حقہما فیملکان رفعہ دفعالاحتاجہما فان شرط اکثر منہ اوقل فالشرط باطل۔ یورد مثل الثمن الاول الاصل ان الاقالۃ فسخ فی حق المتعاقدين بیع جدید فی حق غیرہما الا ان لا یمکن جعلہ فسخا فتبطل وھذا عندابی حنیفۃ وعندابی یوسف ہو بیع الا ان لا یمکن جعلہ بیعا فیجمل فسخا الا ان لا یمکن فتبطل وعند محمد ہو فسخ الا اذا تعلق جعلہ فسخا فیجمل بیعا الا ان لا یمکن فیبطل لمحمد ان اللفظ للفسخ والرفع ومنہ یقال

اقلنی عشرتی فیوفر علیہ قضیتہ واذاتعذر بحمل علی محتملہ وهو البیع الا ترى انه بیع فی حق الثالث ولا بی یوسف انه ماذلة المال بالمال بالتراضی وهذا هو حد البیع ولهذا یبطل بهلاک السلعة یرد بالعیب وثبت به الشفعة وهذه احکام البیع ولائی حنیفة ان اللفظ یسئی عن الفسخ والرفع کما قلنا والاصل اعمال الالفاظ فی مقتضياتها الحقيقية ولا یحتمل ابتداء العقد لیحمل علیہ عند تعدده لا نه صده واللفظ لا یحتمل صده فتعین البطان وکونه بیعا فی حق الثالث امر ضروری لا نه یثبت نه مثل حکم البیع وهو الملك لا مقتضى الصیفة اذا لا ولاية لهما علی غیرهما

ترجمہ، اقالہ کا بیان، بیع میں ثمن اول کے مثل بھی اقالہ جائز ہے، اس میں لفظ، مثل، اس لئے کہا ہے کہ ثمن میں اگر درہم و دینار ہوں تو وہ متعین نہیں ہونے ہیں، اس لئے دیئے ہوئے درہم و دینار سی کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس مالیت کے مثل دوسرے دینے سے بھی ادائیگی درست ہوگی، اقالہ کے جائز ہونے کے بارے میں چاروں ائمہ متفق ہیں، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو کوئی اپنی بیع پر نادم ہونے والے کی بیع کا اقالہ کر دے گا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو دور کر دے، بوداؤ دابن ماجہ و ابن حبان و بیہقی رحمہم اللہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، جن میں مصنف کے بیان کئے ہوئے الفاظ کی ویشی کے ساتھ جمع ہیں، اور حدیث صحیح ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اقالہ کرنا جائز بلکہ درخواست کرنے پر مستحب ہے (اور اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ عقد بین ان دونوں متعاقبین ہی کا حق ہے اس لئے دونوں ہی اس کے فتم اور دور کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تاکہ ان کی ضرورت پوری ہو اور نقصان ہائی نہ رہے۔ پھر اگر اقالہ کرتے ہوئے اصل ثمن سے کم یا زیادہ دینے کی شرط لگا دی ہو تو بھی وہ شرط باطل ہوگی، اس بناء پر ثمن اول (اداشہ رقم) کے مثل ہی واپس کرے اس اقالہ میں اصل (بنیادی بات) یہ ہے کہ دونوں معاہدہ کرنے والوں کے حق میں اقالہ فسخ کا حکم رکھتا ہے، لیکن ان دونوں کے علاوہ اوروں کے حق میں یہ ایک ہی بیع کے حکم میں ہے۔

(ف) یعنی ایسا سمجھا جائے گا کہ انہوں نے اپنی پہلی بیع فسخ نہیں کی ہے بلکہ از سر نو یہ بیع کی گئی ہے اس لئے اس اصل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی نے اپنا گھر فروخت کیا، اور گھر کے شفع نے اس مشتری کے حق میں اپنے حق شفعہ سے دست برداری کری، بعد میں دونوں نے اس کا اقالہ کیا یعنی اپنی پہلی بیع فسخ کر دی اس موقع پر وہ شفع اگر پھر شفعہ کا دعویٰ کر دے تو اسے حق دیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں یہ ایک بالکل نئی بیع ہے، البتہ اگر کسی وجہ سے اس فسخ کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو وہ اقالہ باطل ہو جائیگا، (مثلاً جو چیز بیچی گئی تھی وہ ایک باندی تھی جس کو مشتری کے قبضہ میں جانے کے بعد بچہ پیدا ہو گیا تو اس باندی میں پہلے کی بہ نسبت ایسی زیادتی پائی گئی، جو اب اس کے بدن کا حصہ نہیں رہا بلکہ میحدہ ہو گیا ہے، اور ایسی زیادتی شرعاً فسخ کو روکتی ہے اس لئے یہ اقالہ باطل ہوگا، وراگر یہ نئی صورت پیدا نہ ہوئی تو ہر حال میں اسے اقالہ کہا جاتا ہے یعنی ایسی بیع ماقول ہو یا منقول نہ ہو اور خواہ اس پر مشتری کا قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو،) یہ تفصیل امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔

﴿وعد ابی یوسف لح﴾

اور امام ابو یوسف کے نزدیک اقالہ خود بھی بیع ہے، لیکن اگر کسی وقت اسے بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تب سے فسخ کرنا کہا جائے گا، (ف) جیسے منقول مال پر مشتری کا قبضہ ہونے سے پہلے اقالہ کر لیا تو اسے بیع نہیں کہا جاتا ہے اس بناء پر اسے فسخ کرنا کہا جائیگا، اور اگر اسے فسخ قرار دینا بھی ممکن نہ ہو تب اقالہ باطل مانا جائیگا، (ف) جیسے اسباب کو درہم کے عوض فروخت کر کے اس کے ضائع ہو جانے کے بعد اقالہ کیا، یا منقول مال میں قبضہ سے پہلے ثمن کی جنس سے خلاف ثمن پر اقالہ کیا، کیونکہ منقول مال کو اپنے قبضہ میں لینے پہنچا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ بیع نہیں ہو سکتی ہے، اور فسخ تو پہلی طے شدہ قیمت پر ہوتا ہے حالانکہ موجودہ مسئلہ میں دوسرا ثمن بیان کیا ہے، اس بناء پر یہ فسخ بھی نہیں ہو سکتا ہے، الحاصل باطل ہو گیا۔

وعد محمد لح

اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ فتح کرنے کا نام ہے لیکن اگر کسی وقت فتح کرنا ممکن نہ ہو سکے تو اسے بیع کرنا کہا جائیگا، جیسے قبضہ کے بعد کسی نے ثمن اول پر اقالہ کیا حالانکہ اس میں ایسی زیادتی کی ہے جو اس کا جزو بدن نہیں بلکہ بدن سے علیحدہ ہے، مثلاً جو باندی بیٹی مگنی ہے اسے بچہ پیدا ہو گیا ہے تو اس زیادتی کے بعد ثمن اول پر فتح بیع نہیں ہو سکتی ہے، یا مثلاً قبضہ کے بعد ثمن اول کی جس کی خلاف کسی اور چیز پر اقالہ کیا تو وہ باطل ہوگا، وہ تو بیع ہو جائیگی، لیکن اگر کوئی ایسی صورت ہو جائے کہ اس کو بیع کہنا بھی ممکن نہ ہو تب اقالہ باطل ہوگا، (ف) درہم کے عوض عروض اور سامان کو بیع کران کے ضائع ہو جانے کے بعد اقالہ کیا تو یہ اقالہ باطل ہوگا کیونکہ یہاں اب بیع کرنے کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں رہی، لیکن پہلا عقد اپنی جگہ پر باقی رہیگا، اور ذخیرہ میں مذکور ہے کہ یہ اختلاف ان علماء کرام میں ایسی صورت میں ہے جبکہ لفظ اقالہ سے فتح کیا گیا ہو، کیونکہ اگر لفظ فتح یا مبادلہ یا واپسی سے ہو تو یہ جدید بیع نہیں ہوگی، اگرچہ اسے بیع کہنا بھی درست ہو، (ع)۔

﴿لمحمد ان اللفظ الح:﴾

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقالہ کے معنی لغت میں فتح کرنا اور دور کرنا ہے، اسی بناء پر عموماً دعا کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ میری کوتاہیوں اور لغزشوں سے اقالہ فرمالے، یعنی اسے درگزر فرما، اس لئے لغوی معنی کا جو تقاضا ہے، وہی اس اقالہ پر پورے طور پر جاری کیا جائیگا، البتہ جب اس معنی کو لینا ناممکن ہو رہا ہو تب اقالہ اپنے احتمالی معنی یعنی بیع پر محمول کیا جائیگا، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ تیسرے شخص کے بارے میں اقالہ ایک نئی بیع کے معنی میں ہوتا ہے، (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ اس لفظ کے لغوی معنی جہاں تک مراد لئے جاسکتے ہوں مراد لئے جائیں گے، لیکن اگر اقالہ سے بیع کا حکم ہوگا، کیونکہ دل پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے پہلی بیع ہی باقی رہیگی، (م)۔

﴿ولا بی یوسف الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ نام ہے ایک مال کو دوسرے مال کی رضا مندی کیساتھ بدلنے کا، اور بیع کی تعریف بھی یہی ہے، اسی وجہ سے بیع کے ضائع ہو جانے پر اقالہ باطل ہو جاتا ہے، اور بیع بھی عیب کی وجہ سے واپس کی جاتی ہے، یعنی اگر فتح ثابت ہوتا ہے، اور یہ سارے احکام بیع کے ہیں اس لئے ابتداء اندیشہ سے ہی اقالہ بیع کے معنی میں ہے، (ف)۔ الحاصل اقالہ اصل میں بیع ہی ہے۔

﴿ولا بی حنیفۃ الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ معاملہ کو فتح اور ختم کرنے کے معنی کو بتلاتا ہے یعنی لفظ اقالہ سے فتح کرنا اور دور کرنے کا مفہوم ہوتا ہے، جیسے کہ امام محمدؒ کی دلیل میں بتلایا گیا ہے، اور اصل حکم یہی ہے کہ الفاظ کو ان کے حقیقی معنی میں رکھا جائے، اور اسی پر عمل کیا جائے، (ف) اس سے یہ لازم آیا کہ اقالہ کو اس کے اپنے لغوی اور حقیقی معنی پر رکھا جائے اس بناء پر اقالہ کے معنی فتح کرنے کے ہوئے اور لفظ اقالہ ابتداء عقد کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس کی بناء پر فتح کے معنی لینا ناممکن ہونے کی صورت میں اسے ابتداء بیع کے معنی نہیں ہو سکتے، کیونکہ اقالہ عقد بیع کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ اقالہ فتح عقد کے معنی میں ہے۔

﴿لامہ صده:﴾

کیونکہ عقد بیع تو بیع کے فتح کرنے کی ضد ہے اور کوئی لفظ اپنے معنی مخالف (ضد) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اس لئے اس کا باطل ہونا متعین ہو گیا، (یعنی بالاتفاق اقالہ ایسا لفظ نہیں ہے جو اضداد میں سے ہو بلکہ فتح عقد اس کے معنی ہیں لہذا عقد اس کے معنی نہ ہوں گے، اب اگر اقالہ ایسی صورت میں کیا جائے جس میں عقد فتح نہیں ہو سکتا ہے تو وہ اقالہ باطل ہوگا، اور مجازاً عقد بیع کے معنی لینا جائز نہ ہوگا، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اقالہ تو بالاتفاق عائدین کے علاوہ تیسرے کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے اقالہ میں بیع کے معنی ہونے کا احتمال ہو گیا، تو اس کا مصنفؒ نے اس طرح جواب دیا ہے۔

﴿وكونه بيعا الح﴾

اور اقالہ کا تیسرے شخص کے حق میں بیع کے معنی میں ہونا ایک لازمی اور مجبوری کی بات ہے، یعنی اس کے معنی سے بیع کے معنی کا پیدا ہونا ضرور ہوتا ہے کیونکہ اقالہ سے بائع کی ملکیت بیع کی طرح بیع پر ثابت ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں بائع اور مشتری کو غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، (ف: یعنی اگر بائع و مشتری نے آپس میں اقالہ کر لیا تو ان کے اس عمل سے تیسرے شخص کے حق میں بھی اقالہ کا بیع ہو جانا لازم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ان دونوں کو ایسا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے کہ غیر شخص پر اپنا کوئی حق اور کوئی حکم لازم کر دیں لہذا لفظ اقالہ بیع کے معنی میں نہیں ہوا بلکہ اقالہ سے جو بات واقع ہوئی، وہ خود اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تیسرا شخص اس کو بیع مان لے، اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اقالہ کے لفظ سے جو بات لازم آئے وہ صرف متعاقبین کے حق میں ہوگی، کیونکہ ان دونوں کو صرف اپنے آپ پر اختیار ہوتا ہے لہذا کسی تیسرے شخص کے حق میں ان کے لفظ سے نہیں بلکہ تقاضے سے ثابت ہے۔

توضیح:۔ باب، اقالہ کا بیان، اقالہ کے لفظی معنی اس کی تحقیق، حکم، ثبوت، اختلاف ائمہ، دلائل۔

الاقالہ الح اقالہ کی شرعی معنی عقد بیع کو فتح کرنا، اور یہ لفظ امر سے بھی جائز ہے، جیسے کسی نے کہا کہ میرے ساتھ اقالہ کر لو، اور دوسرے نے کہا میں نے اقالہ کیا تو صحیح ہوگا، یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ صحیح نہیں ہے بلکہ دونوں ماضی کے صیغہ سے کہنا ضروری ہے، فتویٰ میں یہی قول مختار ہے، الوجیز اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ سے بھی یہی ظاہر الروایۃ ہے، القاضی خان، یہاں تک کہ اگر کسی نے کہ مجھے بیع واپس کر دیا، اقالہ کر دو اور دوسرے نے کہا کہ میں نے پھیر دی تو بھی اقالہ نہ ہوگا یہاں تک کہ دہریوں کہے کہ میں نے قبول کی، اسی پر فتویٰ ہے، الوجیز۔

ادانتہ ہذا نقول اذا شرط الاكثر فالاقالة على الثمن الاول لتعدد الفسخ على الزيادة اذ رفع مالهم يكن ثابتا محال فيبطل الشرط لان الاقالة لا تبطل بالشروط الماسدة بخلاف البيع لان الزيادة يمكن اثباتها في العقد فيتحقق الربو اما لا يمكن اثباتها في الرفع وكذا اذا شرط الاقل لمابنياء الا ان يحدث في المبيع عيب فحينئذ جازت الاقالة بالاقل لان الحط يجعل بازاء مافات بالعيب وعندهما في شرط الزيادة يكون بيعا لان الاصل هو البيع عند ابي يوسف وعند محمد جعله بيعا ممكن فاذا زاد كان قاصدا بهذا البيع وكذا في شرط الاقل عند ابي يوسف لانه هو الاصل عنده وعند محمد هو فسخ بالثمن الاول لانه سكوت عن بعض الثمن الاول ولو سكت عن الكل واقال يكون فسحا فهذا أولى بخلاف ما اذا زاد او اذا دخله عيب فهو فسخ بالاقل لمابنياء ولو اقال بغير جنس الثمن الأول فهو فسخ بالثمن الاول عند ابي حنيفة ويحمل التسمية لغوا وعندهما بيع لما بيا ولو ولدت المبيعة ولدا ثم تقايلا فالاقالة باطله عنده لان الولد مانع من الفسخ وعندهما يكون بيعا والاقالة قبل القبض في المقبول وغيره فسخ عند ابي حنيفة ومحمد وكذا عند ابي يوسف في المقبول لتعدد البيع وفي العقار يكون بيعا عنده لا مكان البيع فان بيع العقار قبل القبض حائز عنده.

ترجمہ اور جب ائمہ کرام کے اصول اس موقع پر بتا دیے گئے اور وہ سمجھ میں آ گئے تب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اقالہ میں پہلے مقرر کیے ہوئے ثمن سے زیادہ ماییت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو تو اقالہ صرف ثمن اول تک کا ہوگا یعنی اس سے زیادہ ثمن کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور باطل ہوگا، کیونکہ اقالہ جو فتح کے معنی میں ہے اس کو زیادتی مقدار پر محمول کرنا ناممکن ہے، کیونکہ جو چیز پہلے سے موجود ہی نہ ہو اسے دور کرنا اور ختم کرنا محال ہوتا ہے، (ف: یعنی مقرر کردہ ثمن اور دام میں جو مقدار پہلے سے موجود نہ ہو اسے اقالہ کے وقت کیسے دور کیا جاسکتا ہے جبکہ اقالہ کے معنی دور کرنے کے ہیں، ایسا کرنا تو محال ہوگا،) لہذا یہ شرط باطل ہوگی کیونکہ اقالہ ایسا معاملہ ہے جو سد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ وہ شرط خود باطل ہو جاتی ہے، جیسے کہ نکاح میں ہوتا ہے) (یعنی نکاح بھی شرط سد سے فاسد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ایسی شرط خود باطل ہو جاتی ہے)۔

﴿بمخلاف بیع کے بیع الخ﴾

بمخلاف بیع کے کہ بیع کرتے وقت ثمن زیادہ کرنا ممکن ہوتا ہے، اگرچہ اس سے سود کا معاملہ بھی ہو جاتا ہے، (ف) یعنی عقد بیع میں طے شدہ (شرط) ثمن سے کسی قدر اور زیادہ وصول کرے گا تو اگرچہ ممکن ہو جائیگا، لیکن اس زیادتی کے مقابلہ میں کسی عوض کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ زیادتی سود کے قائم مقام ہو جائیگی، اور ممنوع ہوگی، اگرچہ ممکن ہوگی، (لیکن عقد کے ختم کرنے یعنی اقالہ کرنے میں کچھ زیادہ کرنا ممکن نہیں ہے، (ف) کیونکہ ایسی چیز جس کا وجود ہی نہ ہو اس کو دور کرنا محال ہوتا ہے، حالانکہ اقالہ میں اسی چیز کو دور کرنا ہوتا ہے جو بیع سابق میں موجود تھی، اسی کو دور کرنا اقالہ ہوتا ہے، اسی لئے اگر ثمن معین میں سے کچھ بھی کوئی دور یا ختم نہ کرے تو وہ بھی اقالہ اور فتح نہ ہوگا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿و کذا اذا شرط الخ﴾

اسی طرح اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اول سے کم کی شرط کی ہو تو بھی شرط باطل ہوگی، (ف) کیونکہ اقالہ کر لینے کے باوجود اصل ثمن (مقرر) کا کچھ حصہ اس کے ذمہ باقی رہیگا، اس لئے فتح پورا نہیں ہو سکا، البتہ اگر بیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا، ہو تو اس مجبوری میں ثمن اول سے کم مقدار پر بھی اقالہ جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مشتری کے ذمہ سے ثمن مقرر سے کچھ کم کر دینا اس کی کی بناء پر سمجھا جائیگا جو اس بیع میں عیب پیدا ہو جانے کی وجہ سے کی ہوئی ہے، (ف) لیکن یہ بات اسی صورت میں صحیح ہوگی، کہ جتنا اس میں عیب آیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آئی ہے اتنا ہی یا اس کے کچھ فرق سے ثمن میں کم کیا ہو، اتنی معمولی سی کمی جو معاملات میں عموماً نظر انداز کی جاتی ہو، تاج الشریعہ۔

﴿وعند هما الخ﴾

اور صاحبین کے نزدیک ثمن اول پر کچھ اور زیادتی کی شرط کرنے کی صورت میں یہ اقالہ بیع سے بدل جائیگا، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اقالہ بیع کا دوسرا نام ہے (جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے) اور امام محمد کے نزدیک اقالہ بیع ہو سکتا ہے، یعنی اقالہ اگرچہ ہیئت فتح ہے جو زیادتی ثمن کے شرط کرنے کی صورت میں نہیں ہو سکتا ہے، لیکن بیع ہو سکتا ہے، پھر جب ثمن اول سے زیادہ دینے کی کردی تو اس سے اس کا مقصود بیع ہوگی، (ف) ورنہ اس کا کلام لغو قرار دینا ہوگا، حالانکہ کسی بھی عاقل بالغ کے کلام کو حتیٰ الامکان لغو ہونے سے بچاتے ہوئے اسے کسی صحیح مقصود پر محمول کرنا چاہئے؛ پس جبکہ یہاں ثمن کی زیادتی کی شرط کی وجہ سے اقالہ کو فتح کرنا ممکن نہیں ہوگا مگر اسے بیع جدید (از سر نو بیع) کرنا ممکن ہوگا تو ہم یہی کہنے پر مجبور ہوں گے کہ لفظ اقالہ سے بیع جدید ہی کیا ہے، اور یہ بات ہمیں پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اسے تسلیم نہیں فرماتے ہیں کیونکہ ان کے ملک میں اقالہ بیع کی ضد ہے اس لئے یہ بات سب طرح ممکن ہے کہ زبان سے تو وہ یوں کہے کہ میں نے اپنی بیع ختم کر دی لیکن یہ کہا جائے کہ اس نے اس سے بیع مراد لی ہے، اسی طرح اگر پہلے ثمن سے کم کرنے کی شرط کی تو امام ابو یوسفؒ کی نزدیک یہ اقالہ بیع ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اقالہ کا بیع ہونا ہوگا، یعنی اس میں کمی کی شرط بے اعتبار ہوگی، کیونکہ موجود صورت میں ثمن اول میں سے کچھ رقم کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے یعنی ثمن اول سے مثلاً ہزار میں سے صرف نو سو بیان کر کے ایک سو تھوڑا یہاں بیان نہیں کیا، اب اگر پوری رقم کے بارے میں یہی وہ سکوت کریتہ اور اقالہ کرتا تو فتح ہوتا یعنی اقالہ ہوتا تو تھوڑے کے بیان نہ کرنے سے بدرجہ اولیٰ فتح ہوگا، بخلاف اس صورت میں تو اقالہ ممکن ہی نہیں ہے اس کے برعکس بیع ممکن ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر بیع میں مشتری کے پاس آ کر کوئی عیب پیدا ہو گیا تو ثمن سے کم پر اقالہ کرنا فتح کرنا ہوگا، اسی دلیل سے جو اوپر گزر گئی (ف) یعنی ثمن کی کمی اتنے عیب کے مقابلے میں ہے جو اس میں پیدا ہو گیا ہے ہذا یہ بالا جماع جائز ہے۔

﴿ولو اقال بعیر حسن الخ﴾

اور اگر ثمن اول کے علاوہ کسی دوسری جنس پر اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اقالہ پہلے ثمن پر ہی سمجھا جائیگا اور اس وقت

دوسری جس جنس کا نام لیا گیا ہے وہ لغو اور بے اعتبار ہو جائیگی، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ اقالہ نہ ہو کر بیع ہو جائیگی، مذکورہ دلیل کی بناء پر، (ف) کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہی ہے اس لئے غیر جنس پر بیع ہوئی، اور امام محمد کے نزدیک اقالہ اگرچہ اصل میں بیع ہے لیکن یہاں پر ثمن اول کے علاوہ غیر جنس ہونے کی وجہ سے اس کو بیع کہنا بھی ممکن ہے) اور اگر مبیعہ باندی کو بچہ پیدا ہو جائے پھر قدین اقالہ کر لیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اقالہ باطل ہوگا کیونکہ یہ ہونے والا بچہ عقد کو بیع کرنے سے روکتا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بیع ہو جائیگی، (ف) یعنی جبکہ بیع میں اس کا بچہ زیادہ ہو گیا اور اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہے تو اب اقالہ ممکن نہ رہا، لہذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک اقالہ باطل ہوگا، اور امام محمد کے نزدیک اگرچہ بیع کرنا ممکن نہیں ہے، مگر یہاں مجازاً لفظ اقالہ سے بیع کرنا ممکن ہوگا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہی ہے اس لئے یہاں بھی بیع ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس کی زیادتی ہو جو بیع سے علیحدہ ہو چکی ہو، جیسے اس صورت میں بیع سے بچہ پیدا ہو کر وہ مستقل جسم ہو گیا ہے، یا اس مبیعہ سے کسی نے شبہہ میں وطی کر لی جس کی وجہ سے عقر (مال) لازم آیا، یا کسی نے اس غلام کو زانیہ کر دیا جس کی بناء پر جرمانہ حاصل ہوا یہ سب ایسی زیادتیاں ہیں جو مبیعہ کا جزو بدن نہیں بلکہ اس سے علیحدہ ہیں، م، اور اگر زیادتی مقصد ہوئی ہو جیسے باندی اب موٹی ہو گئی، یا اس کا حسن و جمال زیادہ ہو گیا، (یا زیادتی کیفیت کے لحاظ سے ہوگی) یا غلام پہلے ناپسند تھا اور اب اس میں روشنی آگئی یا بکری کا دون بڑا ہو گیا، یا درخت میں پھل آگئے ان صورتوں میں اگر دونوں نے اپنی رضامندی سے اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی صحیح ہوگا، جیسے قبضہ سے پہلے اقالہ مطلقاً صحیح ہے، اگرچہ وہ زیادتی اب حصہ بدن نہ رہی ہو یعنی علیحدہ ہو گئی ہو، الذخیرہ، اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے۔

﴿والاقالة قبل القبض الح.﴾

اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قبضہ سے پہلے اقالہ کرنا یعنی بیع ہے خواہ وہ بیع مال منقول ہو یا غیر منقول ہو، اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی مال منقول میں اقالہ بیع ہی کے معنی میں ہے کیونکہ اسے بیع کہنا ممکن نہیں ہے، یعنی منقول کی بیع اس پر قبضہ سے پہلے بالا جماع جائز نہیں ہے اس لئے ابو یوسف کے نزدیک یہ اقالہ بیع کے معنی میں نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اسے بیع کہا جائے گا، اور عقار کی صورت میں ابو یوسف کے نزدیک یہ اقالہ اپنی اصل پر بیع کے معنی میں ہوگا، کیونکہ اسے بیع کہنا ممکن ہے، اسی طرح ابو یوسف کے نزدیک عقار (غیر منقول) کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے، (ف) اور چونکہ ان کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہے اس لئے جبکہ اسے بیع قرار دینا ممکن ہوگا اسے بیع ہی کہا جائے گا۔

توضیح: اگر اقالہ میں پہلے مقرر کئے ہوئے ثمن سے زیادہ مالیت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو، اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اول سے کم کرنے کی شرط کی ہو، اگر مشتری کے پاس آنے کے بعد بیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا یا بیع میں کچھ زیادتی ہو گئی اس صورت میں ثمن اول سے کم پر اقالہ کرنا، اگر ثمن اول کے علاوہ کسی دوسری جنس پر اقالہ کیا، زیادتی متصلہ اور منفصلہ کی تعریف مع مثال، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وهلاك الثمن لا يمنع صحة الاقالة وهلاك المبيع يمنع عنها لان رفع البيع يستدعي قيامه وهو قائم بالمبيع دون الثمن فان منع بعض المبيع جازت الاقالة في الباقي لقيام المبيع فيه وان تقايضا تجوز الاقالة بعد هلاك احدهما ولا تبطل بهلاك احدهما لان كل واحد منهما مبيع فكان البيع باقيا والله اعلم بالصواب.

ترجمہ قد درستی نے کہا ہے کہ ثمن کا تلف ہو جانا اقالہ کو بیع ہونے سے نہیں روکتا ہے، لیکن بیع کا تلف ہو جانا اقالہ سے روکتا ہے، قولہ اسی طرح امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی جائز ہے، صرف امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے، ۱۲، م۔

کیونکہ بیع کے حکم کو ختم کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بیع پہلے سے موجود بھی ہو، پھر بیع کے موجود ہونے کا اصل تعلق وجود بیع کے ساتھ ہے ثمن کے ساتھ نہیں ہے، (ف) اس لئے جبکہ بیع موجود ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا سب ہو تب تک بیع قائم ہے اس کو بیع کرنا ممکن ہے) اور اگر بیع میں سے کچھ ضائع ہو گئی ہو تب بھی موجود میں اقالہ جائز ہے، (ف) مثلاً دس من گیہوں سو روپے من کے حساب سے ایک ہزار روپے کو خریدے ان میں سے چار من ختم ہو گئے یا ضائع ہو گئے اور باقی چھ من بچے اگر بائع و مشتری دونوں چاہیں کہ اتنے میں اقالہ کر لیں تو وہ کر سکتے ہیں) کیونکہ ان دونوں کے درمیان بیع کا تعلق باقی ہے، (ف) اس لئے اس کا اقالہ بھی جائز ہوگا۔

﴿وان تقایضا﴾ (۱) الخ۔

اور اگر دونوں نے بیع مقایضہ کی یعنی ایک نے ماں دے کر دوسرے سے دوسرا مال لیا ہو تو ان میں سے ایک مال ضائع ہو جانے کے باوجود اقالہ جائز ہے، یعنی ایک کے ضائع ہو جانے سے اقالہ باطل نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک بیع (اور دوسرا ثمن) ہے، اس لئے جبکہ ایک بھی باقی ہے، وہ بیع باقی رہے گی، واللہ اعلم بالصواب، (ف) اور ضائع شدہ مال کی قیمت پر اقالہ ہوگا۔

توضیح: اگر بیع کرنے کے بعد ثمن ضائع ہو کر صرف بیع رہ جائے اگر تھوڑی بیع بچ جائے اور

باقی ضائع ہو جائے تو اس میں اقالہ درست ہوگا یا نہیں، بیع مقایضہ کی تعریف، حکم، دلیل

﴿قال وھلاک الثمن الخ﴾

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، (۱) اقالہ بیع تعاطی کے ساتھ بھی جائز ہے، اگرچہ ایک جانب سے ہو، یہی صحیح ہے، النہر (۲) مشتری نے طعام پر قبضہ کر لیا، اور اس کا کچھ ثمن بھی ادا کر دیا پھر چند دنوں کے بعد کہا کہ یہ ثمن گراں ہے، اس پر بائع نے جو کچھ وصول کیا تھا واپس کر دیا تو یہ اقالہ ہے اور صحیح ہے، الوجیز للکردری، (۳) اگر دوسرے کے ہاتھ ایک تھان کپڑا فروخت کیا پھر مشتری نے کہا کہ میں نے تم کو اس کی بیع کا اقالہ کر دیا اب تم اپنے اس کپڑے کی قیمتیں بناؤ، اس کے بعد دونوں کے جدا ہونے سے پہلے بائع نے اس کپڑے کو فیض کے لئے کاٹ لیا، مگر اس مشتری کو منہ سے کچھ جواب نہیں دیا تو بھی یہ اقالہ صحیح ہوگا، القاضی خان اقالہ کے صحیح ہونے کی شرطیں

(۳) پہلی شرط یہ ہے کہ اقالہ کرنے والے بائع و مشتری دونوں راضی ہوں دوسری یہ کہ مجلس ایک ہی ہو تو تیسری یہ ہے کہ اگر بیع صرف (سونا اور چاندی کا معاملہ) ہو اور اس میں اقالہ ہو تو دونوں کا اپنے مال پر قبضہ بھی ہو جائے، چہارم یہ کہ اسباب بیع مثلاً خیال شرط یا خیال ردیت یا خیال عیب سے واپسی کی وجہ سے محض بیع ہو، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے، اور اگر اس قائل نہ ہو مثلاً اس میں کوئی زیادتی ہوگی ان سیوں سے بیع کی مانع ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور ختم یہ کہ اقالہ کے وقت بیع موجود ہو، اور اگر اقالہ کے وقت وہ بیع عین موجود ہو۔

پھر بائع کے پاس واپس کرنے سے پہلے وہ ضائع ہو گئی، تو اقالہ باطل ہو جائیگا، اور اگر بیع میں عین مال عین مال کے عوض ہو (ثمن کے عوض نہ ہو) اور دونوں نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا پھر ایک کے پاس سے ضائع ہو گیا، اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ صحیح ہوگا، ورنہ جس کے پاس مال عین ضائع ہوا ہے اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر وہ مال مثلی ہے تو اس کا مثل ادا کرے ورنہ اس کی قیمت دے، البیہ، (۵) اگر تازہ صابون خرید کر اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے پاس خشک ہو کر وزن میں کم ہو گیا پھر دونوں

(۱) مقایضہ، قایض، قیاض و مقایضہ فنا بکذا، مبادلہ کرنا۔

نے بیع فتح کی تو وزن کی کمی کی وجہ سے مشتری کچھ ذمہ کچھ لازم نہ ہوگا، القاضی خان

(۶) ایک شخص نے خچر خرید کر گے اس پر قبضہ کر لیا پھر چند دنوں کے بعد بائع کے پاس لا کر واپس کر دیا اور بائع نے اسے صراحت قبول نہیں کیا مگر اس خچر سے چند دن کام لیا، اس کے بعد رقم واپس کرنے اور اقالہ قبول کرنے سے انکار کیا تو بائع کو یہ اختیار ہوگا، الظہیر یہ (۷) اگر بائع نے کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور مشتری نے وہ قبول کر لی پھر مشتری نے بیع سے انکار کر دیا اب اگر بائع یہ پختہ ارادہ کر لے کہ مشتری کے ساتھ کبھی جھگڑا نہ کرے گا تو اس چیز سے نفع اٹھانا اسے جائز ہوگا، القاضی خان

(۸) اگر ایسی چیز خریدی جس کے منتقل کرنے میں سواری کے لانے سے جانے کی محتاجی اور اس کے لئے خرچ کی ضرورت ہوتی ہے حالانکہ مشتری اس کو دوسری جگہ لے گیا، پھر دونوں نے اقالہ کیا تو واپسی کا خرچ بائع کے ذمہ ہوگا، (۹) اگر گائے خرید کر دونوں نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا اور گائے اس وقت مشتری کے پاس ہوا اور وہ اس کا دودھ دھ کر اس کا دودھ پیتا ہو تو بائع کو اختیار ہوگا کہ اپنے دودھ کے مثل (دودھ) اس سے مطالبہ کرے، اس طرح مشتری اس دودھ کا ضامن ہوگا، اور اگر اسی حالت میں گائے مشتری کے پاس مر جائے تو اقالہ ختم ہو جائے گا، القاضی (۱۰) کوئی چیز خرید کر متعہ قدین نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ عوض میں دے گئے ثمن کے درہم کھوئے ہیں یا حکومت نے اس پر پابندی عائد کر دی اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو بائع وہی درہم واپس کرے گا، الخلاصہ (۱۱) اگر ایسی زمین خریدی جس میں کچھ درخت ہیں اس میں باہمی قبضہ کر لینے کے بعد مشتری نے درخت کاٹ لئے پھر دونوں نے اقالہ کیا تو پورے ثمن کے بدلے اقالہ صحیح ہوگا، اور بائع کو ان درختوں کی قیمت کے عوض میں کچھ نہیں ملے گا، اور درخت مشتری کو دیئے گئے جائینگے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اقالہ کے وقت بائع کو درختوں کے کٹ جانے کی خبر ہوگئی ہو، اور اگر اقالہ کے وقت معلوم نہ ہو تو بائع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو زمین کو پورے ثمن کے عوض لے ورنہ تھوڑے، القاضی، (۱۲) اقالہ کر لینے کے بعد دوبارہ اقالہ کر لینا بھی جائز ہے، سوائے ستم کے، النہر (۱۳) اگر اقالہ کے بعد مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی جائز ہے یعنی قبضہ کرنے سے پہلے (۱۴) اور اگر قبضہ میں لینے سے پہلے مشتری کے سوا کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو جائز نہ ہوگا، محیط السرخسی۔

باب المراجعة والتولية

قال المراجعة نقل ما ملكه بالعقد الاول بالنقص الاول مع زيادة ربح والتولية نقل ماملکه بالعقد الاول بالنقص الاول من غير زيادة ربح واليعان حائز ان لا استحما ع شرائط الحوار والحجة ماسة الى هذا النوع من البيع لان العبي الذي لا يهتدى في التجارة يحتاج الى ان يعتمد فعل الدكي المهتدى ويطيب نفسه بمثل ما اشترى وبزيادة ربح فوجب القول بحواز هما ولهذا كان مساهما على الامانة والا احتراز عن الحيانة ومن شبهتها وقد صح ان النبي ﷺ لما اراد الهجره ابتاع ابو بكر بنعير بن فقال له النبي ﷺ ولني احدهما فقال هولك بغير شئ فقال عليه السلام اما بغير لثم فلا

ترجمہ: باب، مراہجہ اور تولیہ کا بیان، بیع مراہجہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا ایک مرتبہ معاملہ کر کے جتنی مالیت کے خرچ سے مالک ہوا ہو، اس کو اسی مالیت کے ساتھ تھوڑے سے نفع کے ساتھ دوسرے کی طرف منتقل کر دے، اور بیع تولیہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا عقد اول کر کے جتنی مالیت کے خرچ سے اس کا مالک ہوا ہے اس کو اسی مالیت کے ساتھ بغیر کسی اضافہ نفع کے دوسرے کی ملکیت میں دیدے، (ف) اور مسک کی وضاحت کے اعتبار سے اس کے معنی یہ ہوں گے کسی چیز کو اس کے اصل دام اور اصل خرچ کے ساتھ یعنی جتنے مال کی اس میں لاگت آئی ہو صرف اتنے ہی اور دوسرے کو کسی بھی زائد نفع لئے بغیر مالک بنادینا، اور یہ دونوں قسم کی بیع یعنی مراہجہ اور تولیہ جائز ہے، کیونکہ کسی بھی بیع کے جائز ہونے کی جو شرطیں ہوتی ہیں وہ سب اس میں پائی جاتی ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ

کبھی ایسی بیع کی ضرورت بھی ہو جاتی ہے، کیونکہ ایک سیدھا اور نا تجربہ کار یعنی جس کو خرید و فروخت کا ڈھنگ نہ ہو اسے ایسے آدمی کی ضرورت ہوتی ہے کہ کسی تجربہ کار معاملہ فہم پر اعتبار کرے، اس نے اسے اس بات پر اطمینان ہو جاتا ہے کہ دوسرے کے خریدے ہوئے مال ہی کو فرو خریدے خواہ اسی دام سے جو اس کا مجموعہ خرچ پڑا ہے یا اصل خرچ سے کچھ متعین نفع کے ساتھ خریدے اسی لئے ان دونوں قسموں کی بیعوں کو جائز کہنا ضروری ہوا۔

﴿وَلَهَذَا كَانَ مَسَاهِمًا لِّلْحَبْلِ﴾

اسی لئے ان دونوں بیوع یعنی مراہجہ اور تولیہ کے معاملہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ شخص امین ہو اور خیانت کے شبہ سے بھی بچتا ہو، (یہاں تک کہ ادھر خریدی ہوئی چیز کی حد بھی بتا دے)، اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ہجرت کا ارادہ فرمایا تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دو دن خرید لئے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے ایک بطور تولیہ مجھے دیدو، تو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو آپ کے لئے بغیر کسی قیمت کے ہے، آپ نے فرمایا کہ بغیر قیمت مجھے قبول نہیں ہے۔ توضیح باب، مراہجہ اور تولیہ کا بیان، ان دونوں کی تعریف، حکم، ثبوت۔

﴿فَالْمُرَابَّحَةُ الْحَبْلِ﴾

غدر رخ سے مشتق ہے، خریدی ہوئی چیز کو اصل خرچ سے کچھ متعین نفع کے ساتھ دوسرے کو، مک ہنادینا، (ف مثلاً ایک ہزار روپے سے ایک شخص نے ایک گھوڑا خرید اور وہ شخص خریداری کے معاملہ میں ہوشیار ہے تو اس پر اعتبار کرتے ہوئے دوسرے نے چاہا کہ میں کچھ نفع دے کر اس سے گھوڑا خرید لوں اس لئے یوں کہا کہ مثلاً سو یا پچاس روپے متعین زائد کے ساتھ یا دس فی صد بطور نفع سے کر مجھے یہ دیدو اور اس نے اسے گھوڑا اسی دام پر دیدیا تو یہ جائز ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ ادا کئے ہوئے شمن کی مثل پر متعین اور معلوم نفع کے ساتھ بیچنا مراہجہ ہے، اب اگر ادا کی ہوئی شمن کی مثل ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو نفع اسی جنس سے لے کرے یا غیر جنس سے لے کرے، اور اگر تعریف اس طرح کی جائے کہ وہ چیز جنسی مالیت میں اسے پڑی ہے اس پر کچھ متعین زائد نفع لے کر بیچنا مراہجہ ہے تو تعریف بہتر ہوگی، کیونکہ مبسوط میں ہے کہ اگر کوئی تھان بہہ یا وصیت کے طور پر اس نے پایا تو اس کی قیمت کا اندازہ کر کے متعین نفع کے ساتھ مراہجہ بیچنا جائز ہے اگر تھان کو دھلوانے یا استری کرانے یا چکن، شیر وانی بنوانے میں جو کچھ خرچ آیا وہ بھی اس میں ملا کر یہ یا تو بھی مشتری سے اس طرح کہے کہ مجھے یہ کپڑا اتنے میں پڑا اور اب میں اتنا نفع لے کر دوں گا، م، ع۔

﴿أَمَّا بَغِيرُ لِّمَسْ فَلَا﴾

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قیمت کے بغیر میں نہیں لوں گا مجھے منظور نہیں ہے، ف یہ روایت غریب ہے، اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ پھر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں، آپ میری ان دو سواریوں میں سے ایک لے لیجئے، آپ نے فرمایا کہ ہاں میں نے اس کے شمن کے ساتھ اسے قبول کیا، رواہ احمد، اسی انوشی کا نام قصویٰ ہے، ف، ع۔

علماء نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے بے شمار مالی خدمات منظور اور قبول فرمائیں، یہاں تک کہ مرض الموت کے خطبہ میں بھی اشارہ فرمایا کہ مجھ پر جس کسی کا بھی مالی حق تھا ہم نے اس کا بدلہ ادا کر دیا ہے، سوئے ابو بکر کے کہ ان کا احسان مجھ پر باقی رہیگا ہے، اس کا اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے دن ادا کر دے گا، اس کے باوجود یہاں قیمت دیئے بغیر منظور نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ ہجرت ایک فرض اور عبادت الہی ہے، اس لئے اس میں غیر کی شرکت منظور نہیں فرمائی۔

قال ولا تصح المربحة والتولية حتى يكون العوض محالة مثل لانه اذا لم يمس له مثل لو ملكه ملكه بالقيمة وهي مجهولة ولو كان المشتري باعه مربحة ممن يملك ذلك البدل وقد باعه بربح درهم او سبي من المكيل موصوف جاز لا نه يقدر على الوفا بما التزم وان باعه بربح ده يارده لا يحوز لا نه باعه براس المال

وبعض قيمته لانه ليس من ذوات الامثال ويجوز ان يضيف الى راس المال اجرة القصار والطراز والصبع والقتل واجرة حمل الطعام لان العرف جازيا لحاق هذه الاشياء براس المال في دعاء التجار ولان كل ما يريد في المبيع او في قيمته يلحق به هذا هو الاصل وما عدا ما به هذه الصفة لان الصبع واحوانه يريد في العين والحمل يزيد في القيمة اذا لقيمة تختلف باختلاف المكان ويقول قام على بكذا ولا يقول اشترته بكذا كيلا يكون كادبا وسوق الغنم بمنزلة الحمل بخلاف اجرة الراعي وكراء بيت الحفظ لانه لا يريد في العين والمعنى وبخلاف اجرة التعليم لان ثبوت الزيادة لمعنى فيه وهو هذا قته.

ترجمہ۔ قدور کی نے کہا ہے کہ بیع مراہی اور تولیہ صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ عوض ثمن ایسی چیز ہو جس کا مثل ہوتا ہو، کیونکہ اگر کسی کا مثل نہ ہو اور اس کا مالک بن جائے تو اس کی قیمت کے عوض، ایک بیگا، حالانکہ مثل نہ ہونے کی وجہ سے قیمت مجہول ہوگی، (ف) اور قیمت کی پہچان صرف اندازہ اور گمان سے ہوگی حالانکہ اس میں خیانت کا شبہ (کی ویشی کا احتمال) ہے، جبکہ خیانت کا شبہ ہوتا بھی یہاں جائز نہیں ہے، اسی لئے اگر دو غلام ادھار قیمت کے طور پر خریدے، پھر ان میں سے ایک کو اس کے دام کے حصہ کے مطابق فروخت کر دے اور ادھار کی ادائیگی کی مدت بیان نہ کرے تو اس میں ہمارے نزدیک مراہی جائز نہیں ہے، اسی طرح جب اس کا دام مثلی نہیں ہے تو تخمینی قیمت سے مراہی یا تولیہ کے طور پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

﴿ولو كان المشتري المح﴾

اور اگر مشتری نے اس چیز کو مراہی کہتے ہوئے اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا جو اس عوض کا مالک ہے، حالانکہ اس نے ایک درہم نفع پر یا کوئی ایسی چیز بیان کر کے اس کے ذمہ کر کے فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ اس نے جو کچھ اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کے ادا کرنے پر قادر ہے، (ف) مسئلہ کی صورت اس طرح ہوگی کہ زید نے ایک غلام ایک تھان کپڑے کے عوض بکر کے ہاتھ فروخت کیا، اور ہر ایک نے اپنا اپنا مال قبضہ کر لینے کے بعد زید سے یہ تھان کسی سبب سے خالد نے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر خالد نے بکر سے وہ غلام اس تھان اور نفع کے ایک درہم زائد کے عوض یعنی کسی نفع معلوم کے عوض کوئی چیز خریدی تو جائز ہے۔

﴿وان ساعه برشح ده يارده المح﴾

اور اگر اس نے دس کے گیارہ نفع پر فروخت کیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس صورت میں راس المال اور قیمت کے کچھ حصہ پر فروخت کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ وہ مثلی نہیں ہے، (ف) کیونکہ اس بیع کے دس حصے تو معلوم نہیں اور وہی راس المال ہے، اور گیارہ اس حصہ جو نفع ہے، وہ نامعلوم ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا۔

﴿ويحوان يضيف المح﴾

اور یہ بات جائز ہے کہ اصل قیمت اور لاگت میں دھوبی کی اجرت (دھلائی) رنگریز (کپڑے کی رنگائی) کی اجرت پھول بنانے (کاڑھنے) کی اجرت، اسے بننے کی اجرت اور نہ منتقل کرنے (دھونے) کی اجرت اس قیمت میں شامل کر دے، (ف) یعنی جن چیزوں سے خود بیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی ہو وہ اصل پونجی راس المال میں بڑھا دینا جائز ہے، کیونکہ تاجروں کی عادت میں ان چیزوں کو راس المال میں ملا دینا عرف و عادت جاری ہے، (ف) اور حکم عرف کے موافق ہوا کرتا ہے (اور اس وجہ سے بھی کہ جو چیز بیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی کرے وہ راس المال کے ساتھ عادی جائے گی، یہی اصل ہے، (ف) اور کافی میں کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ بیع مراہی میں تاجروں کا عرف معتبر ہے، اس لئے تاجروں کے عرف اور ان کے عمل میں جتنے اخراجات راس المال میں مدے جاتے ہوں وہ ملے جائیں، ورنہ نہیں، اوپر جن چیزوں کو ہم نے شمار کیا ہے وہ سب اسی صفت کی ہیں، کیونکہ رنگ اور دوسری چیزوں سے مال عین میں زیادتی ہوتی ہے، اور مال ادھر سے ادھر لے جانے سے قیمت بڑھتی ہے، کیونکہ جگہ بدسنے سے قیمت میں کمی ویشی ہو جا کر تہی ہے، (ف) چنانچہ ایک چیز ایک جگہ قیمت میں سستی ہوتی ہے تو وہی چیز دوسری جگہ گراں اور مہنگی

ہو جاتی ہے، لہذا تمام اخراجات ایک جگہ جمع کر لینے کے بعد یوں کہنا چاہئے کہ یہ مال مجھے اتنے میں پڑا ہے یا فی الحال یہ اتنے کا ہے، اور اس طرح نہ کہے کہ میں نے اسے اتنے میں خریدا ہے، تاکہ وہ جھوٹا نہ ہو، اور جانوروں کو ادھر سے ادھر لے جانا غلہ کو ادھر سے ادھر لے جانے کے برابر ہے، (ف) اگر بکریوں کو مثلاً خرید کر کسی مزدور کے ذریعہ ماگ کر لایا تو اس کا خرچ بھی غلہ لانے کے جیسا ہوگا۔

﴿بخلاف اجرة الراعى الخ﴾

بخلاف چرواہے کی مزدوری کے اور سامان مال کی حفاظت کے لئے گھر کے کرایہ کے، کہ اس سے مال عین یا اس کی قیمت میں زیادتی نہیں ہوتی ہے، اور برخلاف تعلیم کی اجرت کے کیونکہ زیادتی کا ثبوت ایک ایسی ثبوت کی وجہ سے ہے جو خود اس غلام میں موجود ہے یعنی اس کی ذہانت اور ذکاوت، (ف) یعنی اگر کسی غلام کو خرید کر اسے کچھ ہنر سکھانے کے لئے اس پر خرچ کیا تو یہ خرچ اس کی پونجی یا راس المال میں نہیں ملایا جائے گا، اسی طرح قرآن پاک یا علم یا شعر پڑھانے کی اجرت اور غلاموں و غلوں کی حفاظت کرنے والے کی اجرت اور غلاموں و جانوروں کے علاج کرنے والے کی اجرت، اور راستہ میں جو محصول ظلماً لیا جائے، اور جانوروں کی پینچہ کی جھول کے دام اس میں نہیں ملائے جائینگے ہاں اس صورت میں ملائے جائینگے جبکہ اس علاقہ میں یہ اخراجات بھی اصل میں ملائے جاتے ہیں، انہر، اور غلے ٹاپنے والوں کی اجرت بھی نہیں ملائی جائیگی، الحادوی، اگر کسی نے کوئی چیز خود گراں خرید لی تو ان داموں پر اس کو مرابحہ کے طور پر بیچنا جائز ہے، محیط السرخسی۔

توضیح: بیع مرابحہ اور تولیہ کے صحیح ہونے کی شرط، اصل دام یا راس المال میں کون کون سے اخراجات ملانے کی اجازت ہے، اور کیسے اخراجات کو ملانے کی اجازت نہیں ہے، تفصیل۔

﴿ولا تصح المزابحة الخ﴾

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے، وان باعه بربح دہ یا زدہ الخ: دہ دس، یا زدہ گیارہ، اگر کوئی دس گیارہ کی شرح پر فروخت کرے، یعنی دس درہم پر ایک درہم کے برابر، بیس درہم پر دو درہم، تیس درہم پر تین درہم اور چالیس درہم پر چار درہم کے نفع پر اس جملہ کے کہنے کا تقاضا یہ ہوگا کہ راس المال جس جس کا ہوگا اسی جس کا نفع بھی ہوگا، کیونکہ اس نے نفع کو شمن کے دسویں حصہ کے برابر مقرر کیا ہے، اور کسی چیز کا دسواں حصہ اسی جس سے ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں شمن ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ ذوات القیم سے ہے، اس بناء پر وہ غلام کو اس کپڑے کے عوض بیچنے والا ہوگا، اور کپڑے کو گیارہ حصے میں تقسیم کیا جائے گا، جن میں سے گیارہویں حصے کو صرف اس کی قیمت سے ہی متعین کیا جاسکے گا، تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ کپڑے اور اس کی کچھ قیمت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگا، حالانکہ اس کی قیمت معلوم نہیں بلکہ جھول ہوگی لہذا بیع ناجائز ہو جائیگی۔

فان اطلع المشتري على خيانة في المزابحة فهو بالخيار عند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء تركه وان اطلع على خيانة في التولية اسقطها من الثمن وقال ابو يوسف يحط فيهما وقال محمد بخير فيهما لمحمد ان الاعتبار للتسمية لكونه معلوما والتولية والمزابحة ترويج وترعيب فيكون وصفا مرغوبا فيه كوصف السلامة فيتخير بفواته ولا بى يوسف ان الاصل فيه كونه تولية ومزابحة ولهذا ينعقد بقوله ولينك بالثمن الاول او بعتك مزابحة على الثمن الاول اذا كان ذلك معلوما فلا بد من البناء على الاول وذلك بالحط غير انه يحط في التولية قدر الخيانة من راس المال وفي المزابحة منه ومن الربح ولا بى حنيفة انه لو لم يحط في التولية لا تبقى تولية لانه يزيد على الثمن الاول فيتغير التصرف فعين الحط وفي المزابحة لو لم يحط تبقى مزابحة وان كان يتفاوت الربح فلا يتغير التصرف فاما مكن القول بالتخيير فلو هلك قبل ان يرده او حدث فيه ما يمنع الفسخ يلزمه جميع الثمن في الروايات الظاهرة لانه مجرد خيار لا يقابله شيء من

الضمن كخيار الروية والشرط بخلاف خيار العيب لانه مطالبة بتسليم الفاتت فيسقط ما يقابله عند عجزه .
ترجمہ: بیع مراہجہ یا تولیہ کرنے کے بعد اگر مشتری کو اس مال میں کسی خرابی یا خیانت کا پتہ چلا تو اس کی پوری قیمت کے ساتھ اسی حالت میں رہنے دے، یا معاملہ کو بالکل ختم کر دے، اور بیع تولیہ کی صورت میں اسے خیانت کی اطلاع ہوئی تو خیانت اور دھوکہ کی وجہ سے جو فرق آیا ہے اتنا اصل قیمت سے کم کر دے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مراہجہ اور تولیہ دونوں میں خیانت کے اندازے سے ٹخن میں کمی کر دے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا، (ف: کہ اگر چاہے تو بائع کے بیان کئے ہوئے دام سے ہی لے یا معاملہ کو ختم کر دے)۔

﴿لمحمد ان الاعتبار الخ:﴾

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو ٹخن بائع نے بیان کیا ہے اسی کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ معلوم ہے، اور مراہجہ تولیہ سے دینے کا تذکرہ کرنا اس کی طرف مائل کرنے اور رغبت دلانے کے لئے، تو یہ صرف ایک وصف مرغوب ہوا، (ف: یعنی ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے بیع میں رغبت کی جاتی ہے)، جیسے بیع کے صحیح و سالم ہونے کا وصف ہے، (ف: اور وصف کے مقابلہ میں ٹخن کچھ بھی نہیں ہوتا ہے، البتہ اس وصف کے نہ پائے جانے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوتا ہے) لہذا یہ وصف مراہجہ یا تولیہ کے نہ ہونے پر مشتری کو اس بیع کو پوری اور مکمل کر لینے یا توڑنے کا اختیار باقی ہوگا۔

﴿ولابی یوسف الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع میں اصل یہ ہے کہ تولیہ اور مراہجہ ہی ہو، یعنی اس وقت ٹخن بیان کر دینا اصل نہیں ہے، اسی لئے یہ بیع صرف اتنا کہنے سے بھی منعقد ہو جاتی ہے، کہ میں نے تم کو اس کے ٹخن اول پر (اپنی قیمت خرید یا لاگت) پر بطور بیع مراہجہ دیا جبکہ اسے ٹخن اول اور اس سے نفع کا حساب معلوم ہوا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ بیع اول پر ہی اس کی بناء ہو، یعنی ٹخن اول کی بناء پر ہو، اس لئے یہ بات اسی طرح حاصل ہوگی کہ بڑھائی ہوئی مقدار گٹھادی جائے، (ف: مثلاً ایک کپڑا اسی روپے سے خریدا، اور دوسرے کو بیع تولیہ کہہ کر سو روپے میں فروخت کیا، مگر بعد میں یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اصل قیمت تو اسی روپے تھی، لہذا ان میں سے بیس روپے کم کر دے، اور اگر ایک کپڑا بیع مراہجہ کے طور پر پچاس روپے اور نفع کے دس روپے کے عوض مجموعہ ساٹھ روپے میں یعنی ہر پانچ کے ایک روپے کے نفع کے ساتھ فروخت کیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس کی اصل قیمت چالیس روپے ہے لہذا چالیس کے ساتھ اس کے نفع کے آٹھ روپے مجموعہ اڑتالیس روپے ہوئے اس لئے وہ اڑتالیس ہی میں خرید لے، (ع:۔)

﴿ولابی حنیفہ الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع تولیہ میں خیانت کی مقدار گٹھائی نہ جائے تو اصل ٹخن سے زائد ہونے کی وجہ سے وہ بیع تولیہ باقی نہیں رہے گی، کیونکہ بیع تولیہ میں ٹخن اول (اصل ٹخن) سے کچھ زیادتی نہیں ہوا کرتی ہے، اس وجہ سے یہ پورا تصرف ہی بدل جائے گا، اس لئے یہی بات متعین ہوگئی کہ جتنی مالیت کی اس نے خیانت یا غلط بیانی کی ہے وہی گٹھادی جائے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ جب بیع تولیہ متعین ہو گیا یعنی پہلی ادا کی ہوئی قیمت پر ہی معاملہ کرنا لازم ہو گیا، اس کے باوجود اس میں کچھ زیادتی ثابت ہو جائے، تو وہ تولیہ کی بیع باقی نہ رہیگی، حالانکہ وعدہ کے مطابق تولیہ ہونا لازم ہے، لہذا اس زیادتی کو گٹھانا ہی لازم ہوا، ورنہ معاملہ اور تصرف بدل جائے گا، اور بیع مراہجہ ہونے کی صورت میں اگر کچھ گٹھایا نہ جائے تو بھی وہ بیع مراہجہ ہی رہیگی، مگر چھ نفع کی مقدار کچھ کم ہو جائیگی اس اصل معاملہ اور تصرف نہیں بدلے گا، اور مشتری کو اختیار دینے کی بات ممکن ہو جائیگی، (ف: یعنی اگر مثلاً اول ٹخن دس درہم بتائے اور پانچ درہم نفع کے، اور بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اصلی اور اول ٹخن بجائے دس درہم کے آٹھ درہم ہیں اس طرح مجموعہ پندرہ درہم ہوں میں سے اس نے آٹھ درہم خرچ کئے پھر بھی اس کے پاس نفع کے سات درہم باقی رہ گئے، جس کی وجہ سے اسے بیع مراہجہ کہنا اب بھی صحیح ہوا، لیکن اس صورت میں مشتری کا نقصان ہے اسی لئے اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ اب بھی اگر یہ بیع پسند ہو تو اسے

رہنے دور نہ اس کو چھوڑ دو، پھر یہ اختیار مذکور اس صورت میں ہوگا جبکہ بیع موجود اور عقد بیع کے قابل ہو۔

﴿فلو هلك الخ:﴾

کیونکہ اگر بیع واپس کرنے سے پہلے ضائع یا تلف ہوگئی یا اس میں ایسا کوئی عیب پیدا ہو گیا جو بیع کو روکتا ہے، تو ظاہر روایات کے مطابق مشتری کے ذمہ پورا ثمن لازم آئے گا، کیونکہ مشتری کو صرف ایک اختیار ہے جس کے مقابلہ میں ثمن کچھ سلی نہیں ہے، جیسے خیار الردیہ اور خیار الشرط ہوتا ہے، بخلاف خیار العیب کے کہ اس میں عیب کی وجہ سے جو کچھ نہیں ہوتا ہے اس کا بھی مطالبہ ہوتا ہے اس لئے جب مشتری بیع واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے عیب کے مقابلہ میں جو کچھ ثمن ہوگا وہ اس سے ختم ہو جائے گا، (ف) اور صاحبین کے نزدیک جب کم کرنا جائز ہے تو ہر حال میں کم کیا جائے گا، خواہ وہ بیع موجود ہو یا ضائع ہوگئی ہو، یا مشتری نے خود ضائع کی ہو، امام شافعی کا بھی یہی قول ہے، التمر تاشی، ع۔

توضیح: بیع مراحمہ یا تولیہ کرنے کے بعد مشتری کو یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے دھوکہ بازی کی ہے، اور قیمت غلط بتائی ہے اگر بیع واپس کرنے سے پہلے تلف ہوگئی یا اس میں ایسا کوئی عیب پیدا ہو گیا جو بیع کو روکتا ہو، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى ثوبا فباعه بربح ثم اشتراه فباعه مرابحة طرح عنه كل ربح كان قبل ذلك فان كان استغرق الثمن لم يبعه مرابحة وهذا عند ابي حنيفة وقال لا يبيعه مرابحة على الثمن الاخير صورته اذا اشترى ثوبا بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة بخمسة ويقول قام على بخمسة ولو اشتراه بعشرة وباعه بعشرين مرابحة ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة اصلا وعندهما يبيعه مرابحة على العشرة في الفصلين لهما ان العقد الثاني عقد متجدد منقطع الاحكام عن الاول فيجوز بقاء المرابحة عليه كما اذا تخلل ثالث ولا يبي حنيفة ان شبهة حصول الربح بالعقد الثاني ثابتة لانه يتأكده بعد ما كان على شرف السقوط بالظهور على عيب والشبهة كالحقيقة في بيع المرابحة احتياط ولهذا لم تجز المرابحة فيما اخذها الصلح لشبهة الحطية فيصير كانه اشترى خمسة وثوبا بعشرة فيطرح خمسة بخلاف ما اذا تخلل ثالث لان التاكيد حصل بغیره .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک تھان کپڑا خرید کر مراحمہ سے فروخت کیا اور دونوں متعاقبین نے اپنا قبضہ کر لیا، پھر اس بائع نے اسی کپڑے کو اس کے پہلے مشتری سے خرید لیا، اگر اب اسے دوبارہ مراحمہ سے بیچنا چاہے تو اس سے پہلے جو کچھ نفع حاصل کر چکا ہے، اس سے منہا (کم) کر دے، اگر حاصل شدہ نفع اس کا اس کے اصل ثمن کے برابر یا اس سے زیادہ ہو چکا ہو تو اب مراحمہ میں اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی قول ہے، اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ دوسرے ثمن پر مراحمہ سے فروخت کر دے، (ف) امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے، ع) اس مسئلہ کی صورت مثالی یہ ہوگی کہ زید نے ایک تھان کپڑا دس درہم سے خرید اور اس کو پندرہ درہم کے عوض خالد سے دس درہم سے خرید لیا، اب اگر اسے مراحمہ فروخت کرنا چاہے تو پانچ درہم پر اسے فروخت کر لے، اور اس طرح کہے کہ یہ کپڑا مجھے دس درہم کو پڑا ہے، اور اگر دس درہم سے خرید ہو تو اب اس کپڑے کو مراحمہ پر بالکل فروخت نہ کرے، (ف) یعنی بغیر بیان کے مراحمہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ نفع نکال لینے کے بعد ثمن نہیں بیچتا ہے، بلکہ خریدار جتنے کو چاہے دے کر اس سے خرید لے،۔

﴿وعندهما يبيعه الخ:﴾

اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس کو دس درہم پر مراحمہ کے طور پر خرید سکتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دوسری بیع

ایک بالکل نئی بیع ہے، جس کے احکام پہلی بیع سے بالکل مختلف ہیں، اس لئے بیع مراہجہ کی بنیاد دوسری بیع کے اعتبار اور بنیاد پر جائز ہے، جیسے اگر درمیان میں کوئی تیسرا شخص آ گیا ہو، (ف: کہ اس صورت میں بالاتفاق مراہجہ جائز ہوتا ہے، مثلاً زید نے بکر کے ہاتھ ایک کپڑا جسے دس درہم سے خریدا تھا مراہجہ کے عوض پر بیس درہم کے عوض بیع دیا، اور بکر نے اسی کپڑے کو خالد کے ہاتھ مراہجہ کے طور پر بیس درہم سے فروخت کر دیا، پھر زید نے خالد سے دس درہم سے خریدا لیا، تو بالاتفاق زید اس کو دس درہم کے مراہجہ پر فروخت کر سکتا ہے، اسی طرح اگر اس نے بکر سے دس درہم سے، خریدا تو بھی مراہجہ سے بیچنا جائز ہونا چاہئے۔

﴿ولا بی حنیفۃ الخ﴾

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کرنے کی وجہ سے اس سے نفع حاصل ہونے کا جو ایک شہدہ تھا وہ دوسری بار عقد کرنے سے ثابت اور پختہ ہو گیا، کیونکہ پہلی بار بیع سے جو نفع حاصل ہوا تھا (وہ مشتہ تھا مگر) عقد دوم ہو جانے کی وجہ سے اب وہ موکد اور پختہ ہو گیا، اس طرح سے کہ اس میں کوئی عیب ظاہر ہونے سے قریب تھا کہ وہ نفع ختم ہو جائے (یعنی عیب ظاہر ہونے کے بعد بیع ختم ہو جاتی اور جس نفع کی امید تھی وہ نفع ختم ہو جاتا) لیکن دوسری بار اس کی بیع ہو جانے سے پہلی بیع اور اس کی وجہ سے ہونے والا نفع یقینی ہو گیا، حالانکہ وہ اندازہ میں تھا کہ اس بیع میں کوئی عیب ظاہر ہونے سے بیع ہی ختم ہو جاتی، (ف: یعنی عقد اول میں جو نفع حاصل ہوا تھا، اگر مشتری اس بیع میں عیب ظاہر ہونے کی بناء پر واپس کرنا تو بالکل ختم ہو جاتا، مگر اب جبکہ مشتری نے خود بیع کر لی تو اس دوسری بار بیع ہو جانے کی وجہ سے اس کو واپس کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اس طرح دوسری بار بیع ہونے سے نفع یقینی ہو گیا، گویا بیع دوم سے وہ نفع ہے جو اس کی حقیقت کا ہوتا ہے، (ف: تو گویا اس دوسری بار بیع سے حقیقت میں نفع حاصل ہوا، (ف: اور جس بیع میں خود اس کے ثمن میں نفع شامل ہو اور وہ بھی اس مقدار سے کہ اس کے ثمن کے برابر ہو جائے تو اس میں مراہجہ کی بیع نہیں کی جاسکتی ہے)۔

﴿ولہذا لم تجز الخ﴾

اور اسی وجہ سے کہ شہدہ بھی حقیقت کے حکم میں ہوتا ہے ایسے مال میں بیع مراہجہ جائز نہیں ہوتی جو صلح کے ساتھ ہوئی ہو، کیونکہ اس میں دام کے گھٹانے کا شہدہ ہوتا ہے، (ف: مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص پر ہزار درہم باقی رہنے کا دعویٰ کیا، اور اس مدعا علیہ نے اپنا غلام دے کر اس سے مصالحت کر لی تو وہ اس غلام کو ہزار درہم پر مراہجہ کر کے فروخت نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ مصالحت کسی چیز کی اصل قیمت پر نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے کم پر ہوتی ہے، اس لئے یہاں یہ شہدہ ہو گیا کہ ہزار درہم قیمت سے کم پر صلح کی، اور اگر حقیقت گھٹا کر صلح کرتا تو بیع مراہجہ جائز نہیں ہوتی لہذا شہدہ پر بھی مراہجہ جائز نہ ہوگی، ع: اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں دوسرے ثمن پر مراہجہ جائز نہیں ہے۔

﴿فیصیر کائنہ الخ﴾

تو اس کی صورت ایسی ہوگی کہ گویا اس نے ایک تھان اور پانچ درہم کو دس درہم کے بدلہ خریدا اس لئے اس میں سے پانچ درہم ساقط کر دیئے جائینگے، (ف: کیونکہ اس نے دس درہم سے خریدا ہوا تھا تھان پندرہ درہم کے عوض پانچ درہم کے نفع کے ساتھ فروخت کیا، اور یہ نفع اس وقت تک یقینی ہے، اور جب دوبارہ دس درہم سے خریدا لیا تو پانچ درہم کا نفع یقینی ہو گیا، اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ اس نے ایک تھان اور پانچ درہم دس درہم سے خریدا، اور جب ان میں سے پانچ درہم نکال لئے تو صرف تھان پانچ درہم کے عوض رہ گیا، لہذا اسے پانچ درہم کے مراہجہ سے فروخت کر سکتا ہے، اور اگر بیس درہم سے فروخت کر کے دس درہم کے عوض خریدا تو گویا دس درہم اور تھان کو دس درہم سے خریدا اور نفع کے دس درہم ختم کرنے کے بعد تھان مفت میں بیچ گیا، لہذا اسے مراہجہ پر فروخت کرنے کی صورت باقی نہیں رہی، م)۔

﴿بخلاف ما الخ﴾

برخلاف ایسی صورت کے کہ اس کے درمیان میں تیسرا شخص آ گیا ہو، (ف: اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کے ہاتھ دس

درہم کا خرید ہوا تھان پندرہ درہم سے فروخت کیا، تو اس میں پانچ درہم کا اسے نفع ہوا مگر ابھی تک اس کا یقین نہیں ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید مشتری اس میں کسی عیب ہونے کی وجہ سے اسے واپس کر دے، پھر زید نے خالد سے اسے دس درہم سے خرید لیا اس لئے اب وہ دس درہم کے مرابحہ پر فروخت کرے، کیونکہ اس کا نفع اب یقینی ہو چکا ہے کیونکہ معاملہ غیر کے ذریعہ ہوا ہے، (ف) یعنی زید کا پہلا نفع پانچ درہم کا خالد کے ہاتھ فروخت ہونے سے یقینی ہو چکا ہے اور اب جو زید نے خالد سے خرید اتویہ ایک نیا معاملہ اور نئی خرید ہے، اس سے پہلا نفع یقینی نہیں ہوتا ہے، جس میں شبہ ہو، لہذا اب جتنے میں خرید رہا ہے اسی پر مرابحہ سے فروخت کر دے، م۔

توضیح: ایک شخص نے ایک تھان خرید کر مرابحہ کے ذریعہ اسے فروخت کر دیا اور مکمل قبضہ کر لیا، پھر اس کپڑے کو مشتری سے خرید لیا، تو کیا اس کے لئے اس وقت مرابحہ سے بیچنا جائز ہوگا، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال و اذا اشترى العبد الماذون له فى التجارة ثوبا بعشرة و عليه دين يحيط برقبته فباعه من المولى بخمسة عشر فانه يبيعه مرابحة على عشرة و كذلك ان كان المولى اشتراه فباعه من العبد لان فى هذا العقد شبهة العدم لجوازه مع المنافى فاعتبر عد ما فى حكم المراجعة وبقى الاعتبار للاول فبصير كان العبد اشتراه للمولى بعشرة فى الفصل الاول و كانه يبيعه للمولى فى الفصل الثانى فليعتبر الثمن الاول

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع منیر میں فرمایا ہے کہ اگر ماذون التجارة (وہ غلام جسے مالک کی طرف سے کاروبار کرنے کی اجازت ہو) نے ایک کپڑا دس درہم سے خرید لیا حالانکہ اس غلام پر اتنا قرض لوگوں کا باقی ہو جو اس کی اپنی جان کی قیمت ہو، (ف) اسی طرح سے کہ اس کے قرض خواہ اگر دعویٰ کر دیں تو اس غلام کو فروخت کر دیں، تو اس کا مولیٰ اس تھان کو دس درہم ثمن کے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے، (ف) اسی طرح سے کہ وہ مشتری سے یہ کہے کہ یہ غلام مجھے دس درہم کو بڑا ہے، اور میں مثلاً پانچ درہم نفع کے ساتھ اسے بیچوں گا، اسی طرح سے اگر خود مولیٰ نے اس تھان کو، (دس درہم سے) خرید لیا ہو، اور اسی اپنے ماذون غلام کے ہاتھ پندرہ درہم سے فروخت کیا ہو، (ف) تو وہ ماذون غلام اس تھان کو دس درہم سے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے) اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ اس مذکورہ بیع میں اس کے جائز ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں تردد ہے، اگرچہ اس کا جائز ہونا ہی راجح ہے، کیونکہ اسی عقد میں جو غلام ماذون اور اس کے مولیٰ کے درمیان ہوا ہے اس کے صحیح نہ ہونے کا شبہ ہے کیونکہ اگرچہ عقد ہوا مگر منافی عقد بھی یہاں پایا گیا ہے۔

(ف) اسی طرح سے کہ عام قانون کے مطابق غلام اور اس کا سارا مال اس کے مالک کا ہوتا ہے اس خرید نے پر ایب ہوا گویا مولیٰ نے خود اپنی ملک کو خرید لیا ہے، اسی بناء پر اگر یہ غلام کچھ بھی مقروض نہ ہوتا یا صرف اتنے مال کا مقروض ہوتا جو اس کی اپنی جان کی قیمت سے کم ہوتا اور یہ مولیٰ اس سے کوئی چیز خریدتا تو بالاجماع یہ بیع صحیح نہ ہوتی، (کیونکہ گویا مولیٰ نے خود اپنی ملک کو چیز خریدی ہے) اور جبکہ اس غلام پر اتنا قرض باقی ہو کہ غلام کے قبضہ کے مال کی قیمت کے برابر ہو یا اس کے مال اور اس کی جان سب کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کی کمائی میں اسی کے سارے قرض خواہوں کا حق ہے، اسی لئے اس کے مولیٰ کی بیع صحیح ہوگی، پھر بھی اس میں احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید صحیح نہ ہو، کیونکہ جبکہ اس کے سارے قرض خواہ اپنا اپنا حق وصول نہ کر لیں وہ غلام اپنے مولیٰ کا ملک رہتا ہے پس جب یہاں یہ شبہ ہو گیا کہ شاید بیع صحیح نہیں ہوئی ہو، تو صرف بیع ہونے کی صورت میں شبہ کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور بیع کو جائز کیا گیا لیکن بیع مرابحہ میں شبہ کا اعتبار کیا گیا۔

﴿فاعتبر عدما الح﴾

تو مراحہ کے حکم میں بیع کا اعتبار نہیں کیا گیا، (ف) کیونکہ مراحہ کی صورت میں شبہہ بھی حقیقت کے طور پر سمجھا جاتا ہے تاکہ خیانت سے احتیاط ہو جائے) اور بیع اول کا اعتبار رہ گیا، (ف) یعنی بیع اول میں جو دس درہم سے خرید کر دوسری بیع پندرہ درہم پر ملے کی تو مراحہ کے مسئلہ میں صرف بیع اول کا اعتبار ہوا۔

﴿فبصیر کان الخ﴾

تو ایسا ہو گیا کہ گویا غلام نے دس درہم سے مولیٰ بی کے لئے خریدا ہے، یعنی پہلی صورت میں، (ف) جبکہ غلام نے مولیٰ کے ہاتھ فروخت کیا۔

﴿وکانہ بیعۃ الخ﴾

اور گویا ماذون غلام ایسے اپنے مولیٰ کے لئے فروخت کرتا ہے، یعنی دوسری صورت میں، (ف) جبکہ مولیٰ نے غلام کے ہاتھ پندرہ کے عوض بیچے) اس لئے پہلے شخص کا اعتبار اس کو دس شخص پر اور دوسری صورت میں غلام اس کو دس شخص پر مراحہ سے فروخت کرے یہ ساری تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ ماذون غلام اور اس کے مولیٰ کے درمیان مراحہ کے ساتھ بیع کا معاملہ ہوا ہو۔

توضیح: ایک عبد ماذون نے دس درہم سے ایک تھان خریدا، حالانکہ وہ اپنی قیمت کے برابر مفروض ہو چکا ہے، پھر غلام نے اس کپڑے کو اپنے مولیٰ کے ہاتھ پندرہ درہم سے خریدا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال واذا كان مع المضارب عشرة دراهم بالنصف فاشتري ثوبا بعشرة وباعه من رب المال بحمسة عشر فانه يبيعه مرابحة باثني عشر ونصف لان هذا البيع وان قضى بجوازه عندنا عند عدم الربح خلافا لزمفر مع انه اشترى ماله بماله لما فيه من استفادة ولاية التصرف وهو مقصود والانعقاد يتبع الفائدة ففيه شبهة العدم الاترى انه وكيل عنه في البيع الاول من وجه فاعتبر البيع الثاني عد مافى حق نصف الربح

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس دس درہم ہوں آدھے نفع کی شرط سے (ف) یعنی ایک مضارب کو دس درہم دیئے کہ جو نفع ہو وہ ہم دونوں میں نصف نصف ہو، مضارب وہ شخص جو تجارت کا کام کرتا ہو، اور مال دوسرے شخص کا ہو، نفع میں دونوں شریک ہوں) اس شخص نے دس درہم سے ایک کپڑا خریدا اور صاحب مال کے ہاتھ پندرہ درہم سے فروخت کر دیا پس اس حد تک پانچ روپے نفع کے ہو رہے ہیں، اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس نفع میں سے نصف یعنی ڈھائی درہم خود اس مضارب کے ہو گئے، اور ڈھائی درہم رقم والے کے ہوں گے، لیکن مال کا مالک اپنے نفع پر مراحہ نہیں لے سکتا ہے، اسی لئے وہ اس تھان کو ساڑھے بارہ درہم کے مراحہ پر فروخت کر سکتا ہے، (ف) یعنی وہ اس طرح کہے گا کہ یہ تھان مجھے ساڑھے بارہ درہم کے عوض ملا ہے اور اب میں اسے اتنے زائد نفع لے کر بیچوں گا، ف اور یہ ظاہر ہے کہ تھان صرف مال دے کی رقم کا خریدا ہوا تھا، اور اس میں کوئی نفع شامل نہ تھا، کہ اس نفع میں دوسرے شریک یعنی مضارب کا بھی حصہ ہوتا، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ مال والے نے خود اپنا مال خریدا لیا ہے، اسی لئے امام زفرؒ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس میں فائدہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز ہونا چاہئے، اگرچہ اس میں ناجائز ہونے کا بھی شبہہ ہے۔

﴿لان هذا البيع الخ﴾

کیونکہ ہمارے نزدیک مضارب کی بیع رب المال کے ساتھ اگرچہ رب امال نے اپنے مال کے عوض خریدا ہو اس کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ ایسی بیع میں ولایت تصرف حاصل ہوتا ہے جو مقصود ہے، اور اس کے منعقد ہو جانے سے فائدہ بھی ہوتا ہے، پھر بھی اس کے ناجائز ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے، لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے، (ف) حاصل یہ ہوا کہ

ہمارے نزدیک ایک فائدہ حاصل ہو جانے کی وجہ سے اس بیع کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اس کے باوجود اس میں یہ شبہ بھی رہتا ہے کہ شاید جائز نہ ہو، جیسے کہ امام زفر فرماتے ہیں کہ مضارب کی بیع رب المال کے ساتھ یا اس کے برعکس رب المال کی بیع مضارب کے ساتھ جائز نہیں ہوتی ہے اور شبہ ہونے سے بھی مرابحہ کے معاملہ میں احتیاط ھیچ جائز نہ ہونے کے حکم میں ہوتا ہے۔

﴿اللاتری انه الخ:﴾

کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس اول بیع کرنے میں مضارب ایک اعتبار سے رب المال کا وکیل ہوتا ہے، (ف: کہ جس طرح وکیل اپنے منوکل کے لئے فروخت کرتا ہے اور اس سے جو کچھ نفع حاصل ہوتا ہے، وہ منوکل کا ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی آدھا نفع منوکل کا ہے تو ایک اعتبار سے مضارب بھی اس کا وکیل ہے، اسی لئے دوسری بیع آدھے نفع کے بارے میں معدوم سمجھی گئی، (ف: لہذا اصل رقم دس درہم اور مضارب کی محنت اور نفع کے نصف کا اعتبار ہونے سے وہ مجموعہ ساڑھے بارہ فروخت کر سکتا ہے) اب اس ایک مسئلہ کی تحقیق باقی رہی کہ اگر بیع میں کوئی نئی بات کی ویشی کی پیدا ہو گئی تو کس بات کو ظاہر کر دینا ضروری ہوگا، اور کس بات کو ظاہر کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کا رو باری (مضارب) کو دس روپے نصف نفع کی شرط پر دیئے اور اس نے ان روپے سے کپڑا خرید کر مال کے مالک کے ہاتھ پندرہ روپے کے عوض فروخت کر دیا، اس صورت میں مرابحہ پر کاروبار کا حکم، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية فاعورت او وطبها وهي ثيب يبيعها مباحة ولا يبين لانه لم يحتسب عنده شيء يقابلہ الثمن لان الاوصاف تابعة لا يقابلها الثمن ولهذا الوفاة قبل التسليم لا يسقط شيء من الثمن وكذا ما فع البضع لا يقابلها الثمن والمسالة فيما اذا لم ينقصها الوطى وعن ابي يوسف فى الفصل الاول انه لا يبيع من غير بيان كما اذا احتسب بفعله وهو قول الشافعى فاما اذا فقاعينها بنفسه او فقاعها اجنبى فاحذر ارشها لم يبيعها مباحة حتى يبين لانه صار مقصود ابا لا تلاف فيقابلها شيء من الثمن وكذا اذا وطبها وهي بكر لان العذرة جزء من العين يقابلها الثمن وقد حسبها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی باندی خریدی اور وہ آفت سادی سے کافی ہو گئی، یا وہ پہلے سے شبہ تھی پھر اس نے اس سے دہلی کر لی تو اسے بطور مرابحہ فروخت کر سکتا ہے اور اس وقت ان باتوں کے بتانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس شخص کے پاس باندی کی ایسی کوئی چیز باقی نہیں رہ جاتی ہے جس کے مقابلے میں کوئی رقم لازم آتی ہو، کیونکہ اوصاف ذات کے تابع ہوتے ہیں؛ صرف اوصاف کی مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے، (ف: اسی لئے آنکھوں سے دیکھنا بھی ایک بوصف ہے جس کے مقابلے میں کوئی قیمت یا رقم نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر آنکھ کی روشنی اس وجہ سے ہو جائے تو اس کے ثمن سے کچھ بھی ختم یا کم نہیں ہوگا، (ف: البتہ مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس وصف کے نہ ہونے کی وجہ سے اسے نہ لینا چاہئے تو نہ لے، اب اگر مشتری نے صحیح ختم کر دینے کے بعد باندی کو پہلے سے کم دام پر لینے کے لئے بائع سے بات کر لی اور بائع نے بھی منظور کر لی تو یہ جائز ہوگا) الحاصل یہ معلوم ہو گیا کہ اوصاف کے مقابلے میں کوئی رقم یا قیمت نہیں ہوتی ہے، لہذا ان خامیوں کو بتائے بغیر پہلی قیمت سے مرابحہ کے طور پر بیچنا جائز ہوگا، اسی طرح باندی کی شرم گاہ کے منافع کے مقابلے میں بھی کوئی قیمت نہیں ہے۔

(ف: البتہ اگر کچھ عیب پیدا ہو جائے تو اس وقت عیب کے مقابلے میں اس کی قیمت میں سے کچھ حصہ ہو جائے گا، اور ہمارا مسئلہ یا بحث اس صورت میں ہے جبکہ باندی سے ہم بستری کرنے سے اس کو کوئی نقصان نہیں ہوا ہو، اور نو اور میں امام ابو یوسفؒ سے

روایت ہے کہ پہلی صورت میں باندی کو اس کا عیب بتائے بیچنا جائز نہ ہوگا، (ف) یعنی مراہی کے طور پر فروخت نہیں کر سکتا ہے جبکہ باندی کی آنکھ آفت سماوی سے خراب ہوگئی ہو، جیسے کہ اگر خود اس کے اپنے عمل سے اس کی کوئی چیز ضائع ہوگئی ہو، (ف) مثلاً مشتری نے اسے ایسا پتھر لگا پت لگا دیا کہ اس کی آنکھ کی روشنی ختم ہوگئی ہو، تو بالاتفاق بغیر بتائے ہوئے اسے بیچنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح آسمانی اور قدرتی آفت سے خراب ہونے کی صورت میں بھی بتائے بغیر مراہی کے طور پر فروخت نہیں کر سکتا ہے، امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور اگر مشتری نے خود یا مقصد اس کی آنکھ پھوڑ دی، یا کسی اجنبی شخص نے اس کی آنکھ پھوڑی اور مشتری نے اس کا جرمانہ اس شخص سے وصول کر لیا، تو وہ مشتری کو یہ بتائے بغیر باندی کو مراہی کے طور پر فروخت نہیں کر سکتا ہے (ف) کہ میں نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے یا کسی اجنبی نے پھوڑی ہے اور میں نے اس سے جرمانہ وصول کر لیا ہے، کیونکہ اس کو نقصان پہنچانے یا ضائع کر دینے کی وجہ سے وہ وصف اب مقصود ہو گیا ہے، اس لئے اس وصف کے مقابلہ میں ثمن کا کچھ حصہ ہوگا۔

﴿وَكَذَا إِذَا لَحَّ﴾

اسی طرح سے اگر باندی باکرہ ہو اور اس سے ہمبستری کر لی ہو، (ف) باکرہ ہو یعنی اس وقت تک اس کا پردہ بکارت باقی ہو) کیونکہ یہ پردہ بکارت اس کی ذات کا ایک جزو ہے جس کے عوض ثمن ہے، جسے مشتری نے اپنے حق میں اس طرح مخصوص کر لیا کہ وہ مشتری کو حواء نہیں کر سکتا ہے، (ف) لہذا بیع مراہی کے وقت یہ بتا دے کہ میں نے اسے اتنا نقصان اس طرح پہنچایا جس کی وجہ سے اس کی قیمت میں اتنی کمی آئی ہے۔

توضیح: اگر کوئی باندی خریدنے کے بعد مشتری کی طرف سے قصداً یا بلا قصد اس میں کوئی خرابی یا نقصان آجائے تو بطور مراہی بیع کرتے وقت اس کی کن کن خرابیوں کو ظاہر کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو اشترى ثوبا فاصابه قرح فارأى حرق ناربيعه مباحة من غير بيان ولو تكسر بشره وطيه لا يبيعه حتى يبين والمعنى ما يباه قال ومن اشترى علا ما نالف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين فعلم المشتري فان شاوره وان شاقبل لان للاحل شبهة بالمبيع الا يرى انه يراد في الثمن لاجل الاحل والشبهة في هذا ملحقة بالحقيقة فصار كانه اشترى مشايين وباع احدهما مرباحة بشمنهما والاقدام على المرباحة يوجب السلامة عن مثل هذه النخبة فاذا ظهرت يحير كمافي العيب وان استهلكه ثم علم لزمه بالف ومائة لان الاجل لا يقابله شيء من الثمن.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی کپڑا خریدا پھر اسے چوہے نے کاٹ پایا آگ سے وہ جل گیا، (ف) یعنی چوہے کے کاٹنے یا آگ لگنے سے وہ عیب دار ہو گیا، تو اس عیب کو بتائے بغیر اسے مراہی بیچ سکتا ہے، اور اگر اس کپڑے کو کھو نے اور تہہ کرنے سے وہ پھٹ گیا یا اس میں عیب آ گیا تو اس عیب کو بتائے بغیر مراہی کے طور پر فروخت نہیں کر سکتا ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف) کہ آسمانی آفت آنے کی وجہ سے اوصاف کے زائل ہونے میں اسے نقصان پہنچنا مقصود نہ تھا، اور اوصاف صحت کے بیع میں مقصود نہ ہوں ان کے متبادل میں ان کی مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے، لیکن جب اس کے اپنے ارادہ سے وصف زائل ہوا تو قصد ازال ہونے کی بنا پر اس کی بھی کچھ قیمت ہوگی) اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک غلام ہزار درہم کے عوض ادھر خرید کر اسے سو درہم کے بیع پر مراہی فروخت کیا مگر خریدار کو اس نے ادھر خریدنے کا حال نہیں بتایا، البتہ بعد میں اسے یہ بات معلوم ہوگئی، (ف) اس مشتری کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو واپس کر دے اور چاہے قبول کر لے، (ف) مگر اس کی مالیت اور رقم میں کچھ کمی نہ کرے) کیا یہ بات معلوم نہیں ہے کہ میعاد کی وجہ سے داموں میں زیادتی کی جاتی ہے، (ف) اس لئے جس طرح

اصل بیع کے مقابلہ میں مالیت کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح اس کی میعاد ادائیگی وقت کے معاملہ میں اور اس کی وجہ سے کچھ مالیت کا اعتبار ہوگا، بس بیع سے بھی اس کو ایک مشابہت ہوگئی، اور یہ معلوم ہے کہ مراہجہ کے مسئلہ میں شبہہ بھی حقیقت کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: تو یہ صورت ایسی ہوگئی کہ بیع کے اندر حقیقت میں کچھ ایسی زیادتی بھی جو مراہجہ کے وقت مشتری کو نہیں دی گئی ہے)۔

﴿فصلاركانه الح﴾

اس کی مثال ایسی ہوگئی کہ گویا اس نے دو چیزیں خریدیں مگر ان میں سے صرف ایک کو ان دونوں کی قیمت کے اعتبار سے مراہجہ پر فروخت کر دیا، (ف: یعنی بیع اور اس کی میعاد میں سے صرف بیع کو پورے ثمن پر مراہجہ فروخت کر دیا، حالانکہ جب بیع مراہجہ کرنے کا ارادہ کر لیا تھا، تو اس کے اس تقاضا کو بھی پورا کرنا ضروری تھا کہ اس میں کسی قسم کی خیانت سے کام نہ لیا جائے، پھر جب یہ خیانت ظاہر ہوگئی تو مشتری کو بھی یہ اختیار ہو گیا کہ اگر وہ چاہے تو اس بیع کو رد کر دے جیسے عیب ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، (ف: کہ اگر بیع کے عیب کو مشتری کے سامنے بیان نہ کیا جائے لیکن وہ ظاہر ہو جائے تو اس مشتری کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے واپس کر دے امام شافعی و احمد کا بھی یہی قول ہے، اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے کہ وہ بیع اس وقت مشتری کے پاس موجود ہو۔

﴿وان المستهلكه الح﴾

کیونکہ اگر مشتری نے بالقصد اس بیع کو ہلاک کر دیا ہو اس کے بعد سے معلوم ہوا کہ بائع کو میعاد حاصل تھی (کہ اتنی مہلت اور مدت کے بعد ادا کرنا)، (ف: اس کو ضائع کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مشتری نے اسے دوسرے کے پاس فروخت کر دیا ہو، یہ کسی دوسرے سے تلف کر دیا ہو، تو وہ چیز مشتری کے ذمہ گیارہ سو کے عوض لازم ہوگی، (ف: یعنی اب بیع کے واپس کرنے یا دامن کم کرنے کا اختیار باقی نہ ہوگا، کیونکہ میعاد کے مقابلے میں کچھ بھی ثمن اور دامن نہیں ہے، (ف: بخلاف خیار العیب کے کہ عیب نام ہے ثمن کے مقابلہ میں ایک جزو کے نہ ہونے کا، اور اس مسئلہ میں صرف شبہہ کو حقیقت کے قائم مقام کیا گیا ہے)، یہ تفصیل اس صورت کی ہے بیع مراہجہ ہوئی ہو۔

توضیح خریدے ہوئے سامان کو اگر چہ ہے نے کاٹ لیا یا آگ نے جلا دیا ہو، اس سامان کو مراہجہ بیچنے کی صورت میں ایسے عیوب کو بتانا بھی ضروری ہے یا نہیں، ہزار درہم کے عوض ایک غلام کو ادھار خرید کر سو درہم کے نفع کے ساتھ بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات ظاہر نہیں کی گئی، لیکن مشتری کو اس کا علم ہو گیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

﴿ولو اشتري ثوبا الح﴾

فرض فار، فوائد ظہیر یہ میں ہے کہ یہ لفظ ایک نقطہ کے ساتھ فرض ہے، صدر السلام ابو الیسر نے اس کی تصریح کی ہے، کفایہ میں ایسا ہی ہے ورنہ یہ میں ہے کہ یہ اضافت کے ساتھ حرف قاف سے ہے جو فرض اشوب بالمقراض سے مشتق ہے جبکہ کپڑے کو قینچی سے کاٹا گیا ہو۔

قال فان كان ولاه اباه ولم يبين رده ان شاء لان الحيانة في التولية مثلها في المراجعة لانه بقاء على الثمن الاول وان كان استهلكه ثم علم لزمه بالفاء حالة لما ذكرناه وعن ابي يوسف انه يرد القيمة ويسترد كل الثمن وهو نظير ما اذا استوفى لربوف مكان الحياد وعلم بعد الاتفاق وسياتيكم من بعد ان شاء الله تعالى وقيل يقوم بتمس حال وشمس مؤجل فيرجع بفصل ما بينهما ولو لم يكن الاحل مشروطا في العقد ولكنه محم معتاد قيل لا لابد من بيانه. لان المعروف كالمشروط وقيل يبيعه ولا يبيعه لان الثمن حال

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلام خرید کر دوسرے مشتری کو بیع تولیہ پر دیا، اور بتایا نہیں، تو وہ مشتری اگر چاہے واپس کر دے (ف: یعنی ہزار درہم سے ادھار خرید کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بطور بیع تولیہ بیچا، اور یہ نہیں بتایا کہ میں نے اس غلام کو معین وقت کے لئے ادھار خریدا ہے تو اس مشتری کو یہ بات معلوم ہو جانے کے بعد اختیار ہوگا کہ اگر وہ بیع غلام موجود ہو اور اسے واپس کرنا چاہے تو واپس کر دے،) کیونکہ بیع تولیہ کا اعتبار اور اس کی بنیاد بھی اس کی اصلی اور پہلی قیمت پر ہے، (ف جبکہ اصل میں ثمن تو ہزار درہم ہے، اس لئے اس میں کمی نہیں کی جاسکتی ہے، البتہ میعاد مثلاً بہ ہونے کی وجہ سے اختیار حاصل ہوگا۔

وان كان استهلكه الخ:

اور اگر مشتری نے بیع کو تلف کر دیا ہو اس کے بعد اس کی اس خیانت کا علم ہوا (کہ اس نے خود تو ادھار خریدا مگر مجھے نقد بیچا) تو مذکورہ بالا وجہوں سے ہزار درہم نقد پر ہی خریدنا مشتری کو لازم ہوگا، (ف: یعنی اس وجہ سے کہ میعاد کے مقابلہ میں کچھ قیمت اضافی مقرر نہیں ہوئی ہے،) اور امام ابو یوسفؒ سے ظاہر الروایۃ کے علاوہ ایک روایت ہے کہ مشتری قیمت واپس کر دے اور اپنا کل ثمن واپس لے (یعنی مشتری غلام کی قیمت بازاری بھاؤ کے مطابق واپس کر دے اور عقد میں طے شدہ پوری رقم بائع سے وصول کر لے، اگرچہ ہے۔)

وهو نظير الخ

یہ حکم اس مسئلہ کی نظیر ہے کہ کسی شخص نے اپنے قرض دار سے اچھے درہموں کی بجائے کھولے درہم وصول کر لئے، اور ان کو خرچ کر دیا، اس کے بعد اسے دھوکہ دینا معلوم ہوا، تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ کھولے درہموں کے جیسے درہم اسے واپس دے کر اس سے اچھے اور کھرے درہم وصول کر لے، یہ مسئلہ انشاء اللہ کچھ تفصیل سے بعد میں بتایا جائے گا، کچھ مختلف مسائل، اس مسئلہ میں شیخ ابو جعفر ہندوائی کا بھی ایک قول ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقيل يقوم بضمن الخ:

یعنی یہ کہا گیا ہے کہ بیع کو نقد ثمن پر اور ادھار پر اندازہ کیا جائے کہ نقد بیچنے سے اس کی کیا قیمت ہو سکتی ہے اس طرح ادھار بیچنے پر کیا قیمت مل سکتی ہے (پھر ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو وہ واپس مانگ لے، (ف: مثلاً ادھار قیمت ہزار درہم ہیں جیسے کہ موجودہ صورت میں بائع نے ادھار خریدا تے وقت دے چکے ہیں، لیکن اگر اس کو نقد دے کر خریدا جائے تو آٹھ سو ہوں گے اس طرح دونوں قیمتوں میں دوسو کا فرق ہو گیا وہ واپس مانگ لے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ ادھار کے لئے کوئی وقت مقرر کر دیا گیا ہو اور بازار میں اس سلسلہ میں کوئی عادت جاری نہ ہو۔

ولو لم يكن الخ:

اور اگر معاملہ کرتے وقت ادائیگی کے لئے کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہوتا ہم بیع ایسی چیز ہو کہ اس کے دام کرنے میں قسطوں میں ادا کرنے کی عادت جاری ہو، بیع (ف: اور اس نے مراہمہ یا تولیہ سے نقد فروخت کی ہو) تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو بھی بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ جو بات عرف میں جاری ہو وہ شرط کے حکم میں ہو جاتی ہے (ف: یہاں تک کہ بائع کو فوری مطالبہ کا حق نہیں ہوگا) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ فروخت کر دے اور اس کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس کا دام جو لگایا ہے وہ نقد کے اعتبار سے ہے، (ف: ادھار ہونا شرط نہیں ہے، ثمن اور دام میں اصل بات یہی ہے کہ وہ نقد ہو، ع۔

توضیح: کسی نے ہزار درہم سے غلام کو ادھار خریدا کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بیع تولیہ کے طور پر نقد بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات اس سے چھپا کر رکھی، اگر مشتری نے اپنے بیع کو جب تلف یا ختم کر دیا اس کے بعد خیانت کا اسے علم حاصل ہوا، تفصیل، حکم، دلیل

قال ومن ولی رجلا شیئا بما قام علیہ ولم یعلم المشتري بکرم قام علیہ فالیبع فاسد لجهالة الثمن فان اعلمه البائع فی المجلس فهو بالخيار ان شاء اخذه وان شاء تركه لان الفساد لم یقرر فاذا حصل العلم فی المجلس جعل كاستداء العقد وصار كذا خیر القبول الی اخر المجلس وبعد الافتراق قد تقرر فلا یقبل الاصلاح ونظيره بیع الشیء برقمه اذا علم فی المجلس یتخیر لان الرصالم یتم قبله لعدم العلم فیتخیر کما فی خيار الرویة ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے اپنی ایک چیز بطور تولیہ دوسرے شخص کو یہ کہتے ہوئے بیع تولیہ پر دی کہ مجھے جتنے میں پڑی ہے تم کو اتنے ہی میں دی ہے، مگر پوری رقم صرف نہیں بتائی تو ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائیگی، پھر اگر بائع نے اس کو اسی مجلس میں ثمن سے مطلع کر دیا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے اسے قبول کرے اور چاہے تو چھوڑ دے، ف یہ حکم استحسانی ہے۔

لان الفساد الخ:

کیونکہ اس بیع میں اس وقت تک خرابی نہیں آئی ہے، اس لئے جب مجلس ہی میں وہ مشتری اس کے دام جان گیا تو یہ سمجھا جائیگا کہ بات ابھی طے پائی ہے، (ف) گویا بائع نے ان دامنوں کے عوض ابھی فروخت کرنے کی پیش کش کی ہے اس لئے مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے قبول کر لے، اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے ایجاب کے قبول کرنے میں مجلس کے آخر تک تاخیر کی ہے، (ف) گویا مشتری نے بائع کے ایجاب اور پیشکش کو تاخیر کے ساتھ قبول کیا ہے، اور جی نہ چاہے تو اسے قبول نہ کرے، یہ حکم اس وقت تک کے لئے ہوگا کہ مجلس باقی ہو، اور اگر مجلس بدل گئی اور مشتری کو معلوم ہونے کے بعد اس نے قبول کیا تو بیع فاسد ہوگی، اور چدائی یعنی مجلس بدل جانے کے بعد پہلا فساد پختہ ہو گیا لہذا بعد میں وہ اصلاح کو قبول نہیں کرے گا، (ف) یعنی اب اس کی اصلاح ممکن نہیں رہی اس لئے وہ از سر نو معاملہ کر لیں۔

ونظيره الخ:

اس کی نظیر یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کی رقم پر فروخت کیا جائے، (ف) رقم سے وہ مخصوص علامت مراد ہے جس سے ایک چیز کی قیمت معلوم ہوتی ہو، جسے ہندی میں آنکھ کہا جاتا ہے، مثلاً ایک تھان یہ کہہ کر فروخت کیا کہ اس کا ثمن وہی ہے جو اس پر لگی ہوئی ہے، حالانکہ مشتری اس کو نہیں سمجھ سکتا ہے نہ معلوم کر سکتا ہے، پس اس طرح کہنے سے بیع فاسد ہوگی اور اگر مجلس سے جدا ہو جانے کے بعد مشتری کو معلوم ہو گیا تو بھی یہ فاسد ہی رہیگی، لیکن اگر مجلس میں رہتے ہوئے معلوم ہوا تو بیع صحیح ہوگئی، (بشرطیکہ اسی مجلس میں وہ رقم معلوم ہوگئی ہو، (ف) اسی طرح موجودہ مسئلہ میں ہوگا کہ جب اس نے یہ کہا کہ مجھے یہ مال کتنے میں پڑا ہو، میں نے تم کو بطور تولیہ دیا ہے، تو بھی اس میں یہی تفصیل ہوگی،) اس مسئلہ میں مشتری کو نہ لینے کا اعتبار اس بناء پر دیا گیا ہے کہ اصل ماں اور بیج دام معلوم نہ ہونے تک اس کی رضا مندی پوری نہیں ہوئی تھی کیونکہ اسے بیع کا ثمن معلوم نہیں ہو سکا تھا، اسی لئے اسے اب اختیار ہوگا، جیسے کہ خیار الردیہ کے مسئلہ میں ہوتا ہے، (ف) کہ جو چیز نہیں دیکھی اگرچہ اسے قبول کر لیا ہو پھر بھی اس کا جاننا نہیں پایا گیا ہے، اسی لئے اسے دیکھتے وقت اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو واپس کر دے۔

توضیح اگر کسی نے کوئی چیز یہ کہتے ہوئی مراعتہ فروخت کی کہ مجھے جتنے میں یہ پڑی اتنے ہی میں تم کو دی ہے، مگر مشتری کو کسی طرح اس خرچ کا علم نہ ہو سکا، تفصیل، مسئلہ، حکم، دلیل

فصل ومن اشتري شیئا مما یقل ویحول لم یحزله بیعه حتی یقبضه لانه بھی عن بیع مالم یقبض ولان فیہ غرر المساح العقد علی اعتبار الهلاک وبجور بیع العقار قبل القبض عند اسی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لا یجوز رجوعا الی اطلاق الحدیث واعتبارا بالمقول وصار كالاجارة ولهما ان ركن البیع صدر من اهله فی

محکمہ ولا عور فیہ لان الہلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول والعمر المنہی عنہ غرر انفساح العقد والحديث معلول نہ عملًا نہ لائنل المحواز والا جارة قيل على هذا الحلاف ولو سلم فالمعقود عليه فی الاحارة المنافع وهلا کھا غیر نادر

ترجمہ فصل، بیع پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا، اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو ادھر سے ادھر کی جا سکتی ہو، یعنی وہ مال منقول ہو تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، (ف) مثلاً غنہ یا کپڑا یا ایسی کوئی چیز جو ادھر سے ادھر کی جا سکتی ہو، تو پہلے خود اس پر قبضہ کرے پھر چاہے تو فروخت کر دے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے فروخت سے منع فرمایا ہے جو قبضہ میں نہ آئی ہو اور قیاس کی وجہ سے بھی عقد بیع کے منہج ہونے کا اس صورت میں دھوکا ہو سکتا ہے جبکہ پہلے بائع کے پاس ہی بیع ہلاک ہو جائے، اور امام حنفیہ و ابو یوسف رحمہما اللہ (متبعین) کے نزدیک عقار کو قبضہ میں لینے سے پہلے بھی فروخت کرنا جائز ہے، (ف) عقار ہر ایسے مال کو کہا جاتا ہے جو ادھر سے ادھر اٹھا کر مایہ نہ جا سکتا ہو، غیر منقول ہو) مگر امام محمد نے کہا ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، حدیث مذکورہ کے مطلق ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے (ف) کیونکہ حدیث میں تو مطلقاً کسی بھی چیز کو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے سے ممانعت آئی ہے، تو اس میں منقول اور غیر منقول جیسی بھی چیز ہو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنا جائز کہا گیا ہے،) اور منقول پر قیاس کرنے سے بھی (ف) کہ جس طرح مال منقول میں قبضہ کرنے سے پہلے سے بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے اسی طرح مال غیر منقول میں بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں قسموں میں بیع کے مکمل ہونے کی شرط اس پر قبضہ کرنا بھی ہے، ورنہ جارہ کے مثل ہوگا، (ف) کیونکہ عقار (مال غیر منقول) میں اس پر قبضہ سے پہلے اجارہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، یعنی اگر کوئی چیز کسی کو کرایہ پر دی جائے تو جب تک اس کرایہ دار کا اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس وقت تک وہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اور بیع کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب تک خود کرایہ پر دینے والے کا اس پر قبضہ نہ ہو تو اس کا کرایہ پر دینا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ جو مضمون نہ ہو اس کا نفع جائز نہیں ہوتا ہے، (نفع تو نقصان برداشت کرنے والے کو ہی ہوتا ہے)۔

ولہما ان الرکن الحج.

متبعین (امام ابو حنفیہ و ابو یوسف رحمہما اللہ) کی دلیل یہ ہے کہ عقار پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے میں بیع کارکن (ایجاب وقبول) ایسے ہی شخص سے واقع ہوا ہے جو ایسا کرنے کا اہل اور حقدار ہے، اور یہی مکمل میں ہوا ہے جس کی بیع کی جا سکتی ہو، (ف) یعنی بائع و مشتری کے ایجاب و قبول سے جن کو ایسا کرنے کا حق اور ان میں اس کی صلاحیت ہے بیع میں صادر ہوا ہے، ہذا بیع صحیح ہوئی اور ایسا کرنے میں کچھ غرر یعنی دھوکہ دہی بھی نہیں ہے (ف) اس لئے کہ بیع جو عقار ہے موجود ہے، صرف اس پر قبضہ نہیں ہے، مگر جب چاہے اس پر قبضہ کر سکتا ہے، کیونکہ ایسی زمین وغیرہ کا آسانی سے ہلاک یا ضائع ہو جانا بہت ہی نادر اور اتفاقیہ ہوتا ہے، (ف) ایسا اتفاق بھی بھی اور نادر ہی ہوتا ہے) بخلاف منقول چیزوں کے (ف) کہ وہ تو اکثر و بیشتر برباد اور ضائع ہو جاپا کرتی ہیں، اس موقع میں دھوکہ کا خیال نہیں کیونکہ ایسا دھوکہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ جو دھوکہ ممنوع ہے وہ ہے جس دھوکے میں عقد کے منہج ہونے کا خوف ہے لیکن عقار ہونے کی صورت میں تو اس کے ضائع ہونے کا احتمال بالکل نہیں ہے وہ تو ہر وقت قبضہ کے سے موجود ہوتی ہے۔

والحدیث الحج.

کتاب وسنت و اجماع سے جو دلائل مذکور ہوئے ہیں اور ان سے جواز ثابت ہوا ہے اس کو بھی اسی علت سے معلول کیا جائے گا، (ف) یعنی قبضہ سے پہلے عقار کی بیع کے جائز ہونے کے دلیل کتاب وسنت سے موجود ہیں تو اس پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس حدیث میں تعلیل کی جائے کہ یہ حکم ایسی چیز کے بارے میں ہے جس کے ضائع ہو جانے کا گمان غالب ہو، جس سے عقد کی بیع ہو جانے کا خوف (دھوکہ ہو) اور امام محمد کا اجارہ پر قیاس کرنا کہ اس میں بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہوتا ہے تو اس کے جواب کے بارے میں فرمایا کہ۔

والاجارۃ قبل الح.

اور اجارہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، (ف۔ یعنی امام کے نزدیک قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے اس لئے جس مسئلہ پر امام محمد کا قیاس ہے خود اسی میں اختلاف ہے، اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں (کہ اجارہ بھی جائز نہیں ہے) تو اجارہ میں جس چیز پر معاملہ ہوتا ہے وہ اس کی ذات نہیں بلکہ اس کے منافع ہوتے ہیں جن کا ضائع ہونا کوئی نادر نہیں ہوتا ہے بلکہ اکثر ہوتا ہے، (ف۔ یعنی اگر ہم یہ مانیں کہ اجارہ کے مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے بلکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی قبضہ سے پہلے اجارہ جائز نہیں ہے، (اور یہی صحیح ہے، غ۔ تب بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ پر بیع کا قیاس درست نہیں ہے، بلکہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ اجارہ میں تو منافع معاملہ ہوتا ہے اور منافع کا تلف ہونا کوئی نادر بات نہیں ہے بلکہ اکثر ان میں بادی اور خرابی ہوتی رہتی ہے، مثلاً عیب کا پیدا ہو جانا (مثلاً ایک گھر کرایہ پر لیا چند دنوں کے بعد اس میں زبردست دیمک لگ گئی یا پانی چھت سے ٹپکنے لگا وغیرہ) لہذا یہ منقول کے جیسا ہو گیا، اور بیع میں عین ذات کا معاملہ ہوتا ہے لہذا اعتقاد کا ضائع ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لئے ایک کا دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح: فصل: قبضہ سے پہلے تصرف مال منقول اور غیر منقول کی بیع کب درست ہوتی ہے، اور کب درست نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اس کا اجارہ کب درست ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولان فیہ الخ.

جو مال و سامان ادھر سے ادھر منتقل کیا جاتا ہو اس کے مالک ہونے کے بعد اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے دوسرے کے پاس اسے بیچنا جائز نہیں ہے، اور وہ مال و سامان جو مستقل ایک جگہ پر ہی رہتا ہو جو عقار کہلاتا ہے اسے قبضہ سے پہلے بھی بیچا جاسکتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صراحت کے ساتھ اس سے منع فرمایا ہے، اور منع ہونے کی دوسری وجہ قیاسی یہ ہے کہ منقول مال و سامان میں ہر وقت اس کے ضائع ہو جانے کا کھٹکا لگا رہتا ہے، ایسا اکثر ہو سکتا ہے کہ اگر اسے بھی جائز کہہ دیا جائے اور اگر زید قبضہ کے پہلے خریدے ہوئے غنہ وغیرہ کو بیچ دے تو بہت ممکن ہے کہ خود قبضہ کر کے دوسرے کے حوالہ کرنے کے لئے جب اپنا مال بیچنا چاہے اس وقت اسے یہ معلوم ہو کہ وہ تو ضائع ہو گیا ہے، ایسی صورت میں وہ دوسرے کے پاس بیچے ہوئے غلہ کو اب کس طرح اس کے حوالہ کرے گا، تو ایسے مال میں ہمیشہ دھوکہ اور کھٹکا لگا رہتا ہے اس لئے اس پر قبضہ کی شرط کر دی گئی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ ممانعت کی پہلی دلیل تو حدیث ہے اور دوسری دلیل قیاسی ہے وہ یہ ہے کہ قبضہ میں لینے سے پہلے فروخت کرنے میں دھوکہ اور کھٹکا لگا رہتا ہے اور اس طرح بیچنا بھی حدیث سے ہی ممنوع ہے پہلی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ مال جہاں خریدا ہے وہیں اسے فروخت کرے یہاں تک کہ اپنی جگہ میں لا کر اس پر قبضہ کر لے، رواہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم، بیع میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید، بہتر ہے۔

یہ حدیث ہر اس مال کے بارے میں عام ہے جو مقولات میں سے ہو اسے بیچا گیا ہو، م، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم رضی اللہ عنہ کو فرمایا ہے کہ تم کسی چیز کو (خرید کر) قبضہ میں لئے بغیر فروخت نہ کرو، اس کی روایت نسائی، احمد، ابن حبان والطبرانی اور الدارقطنی رحمہم اللہ نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یعنی غلہ کو اس وقت فروخت کیا جائے جبکہ اسے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں تو ہر چیز کو اسی طعام کے مثل خیال کرتا ہوں، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور دوسری دلیل کی حدیث حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جب ان کو مکہ پر عامل بنایا گیا تو مکہ والوں کو یہ حکم دیا گیا کہ تم میں سے کوئی

ایسی چیز کا نفع نہ کھائے جو مضمون نہیں ہے، یعنی وہ اس وقت تک اصل مال کا ضامن نہیں ہوا ہے، اور یہ فرمایا کہ مکروہات کو ان باتوں سے منع کر دو کہ سلف و بیع کے جمع کرنے اور ایک بیع میں دو صفحہ جمع کرنے اور اس بات سے کہ کوئی ایسی چیز فروخت کرے جو اس وقت تک اس کے پاس نہ ہو، بتیہی نے اس کی روایت کی ہے ذہبی نے کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے، اور طبرانی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، اور گزشتہ حدیث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے یعنی ایسی بیع سے جس میں دھوکہ پیدا ہو، یہ جامع حکم بہت سی صورتوں کے لئے اصل کے حکم میں ہے، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جب مشتری قبضہ کئے بغیر فروخت کر دے پھر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے پاس ہی بیع ضائع ہوگئی، تو خود بائع اور مشتری کے درمیان کا معاملہ ختم ہو گیا، اس لئے اس مشتری کا فروخت کرنا بھی باطل ہو گیا، اور جس نے خریدہ اتھو وہ دھوکہ میں رہا اس طرح سے کہ کسی خاص وقت میں اس کی ضرورت ہو، اور اس کی خریداری کی بناء پر وہ مطمئن ہو کر بیٹھ گیا، ہو مگر عین ضرورت کے وقت اسے معلوم ہوا کہ جس شخص نے میرے ہاتھ وہ چیز بیچی تھی اس نے خود ہی قبضہ نہیں کیا تھا، اس لئے وہ چیز بھی تلف ہوگئی، اس طرح اسے نقصان ہو جائے گا، اسی لئے اس طرح کی بیع ممنوع ہوئی، م، نفع، د۔

قال ومن اشترى مكيلة او موزونا موازنة فاكتاله او اتره ثم باعه مكيلة او موازنة لم يجز للمشتري منه ان يبيعه ولا ان ياكله حتى يعيد الكيل والوزن لان السی عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يحرى فيه صاعان صاع البائع وصاع المشتري ولانه يحتمل ان يزيد على المشروط وذلك للبائع والتصرف في مال الغير حرام فيجب التحرز عنه بخلاف ما اذا باعه مجازفة لان الريادة له وبخلاف اذا باع الثواب مذاخرة لان الزيادة له اذ الذرع وصف في الثواب بخلاف القدر ولا معتبر بكيل المانع قبل البيع وان كان بحضرة المشتري لانه ليس صاع البائع المشتري وهو الشرط ولا بكيه بعد البيع بعية المشتري لان الكيل من باب التسليم لان به يصير المبيع معلوما ولا تسليم الا بحضرة ولو كاله البائع بعد البيع بحضرة المشتري فقد قيل لا يكتفى به لظاهر الحديث فانه اعتبر صاعين والصحيح انه يكتفى به لان المبيع صار معلوما بكيل واحد وتحقق معنى التسليم ومحمل الحديث اجتماع الصفقتين على ما بين في باب السلم ان شاء الله تعالى ولو اشترى المعدود عدا فهو كالمذروع فيما يروى عنهما لانه ليس بمال الربوا وكالمورود فيما يروى عن ابي حنيفة لانه لا تحل له الزيادة على المشروط

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکیلی چیز کیل (ناپ والی چیز) ناپ کر یا وزنی چیز وزن کے حساب سے خریدی (ف۔ یعنی ذخیرہ جمع کر کے ذخیرہ کی حساب سے نہیں خریدی) پس اسے یہ نہ سے ناپ لے (ف۔ اپنے لئے ناپنے والی چیز کو ناپ لیا) یا اسے وزن کر لیا (ف۔ یعنی وزنی چیز ہونے کی وجہ سے اپنے لئے اسے وزن کر لیا) اس طرح اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس چیز کو پیمانہ یا وزن کے حساب سے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسرے مشتری کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کے پاس اسے فروخت کر دے یا اپنے کھانے وغیرہ کے لئے اسے تصرف میں لائے یہاں تک کہ وہ دوبارہ اسے ناپ لے یا اسے تول لے، (ف۔ یعنی جس طرح پہلی مشتری نے اپنی خریداری کے وقت خود بھی ناپ لیا تھا یا تول لیا تھا اسی طرح اس سے خریدنے والا یعنی دوسرا مشتری بھی ناپ لے یا تول لے۔

لان النبی علیہ السلام الح

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے طعام کے بیچنے سے اس وقت تک کے لئے منع فرمایا تھا کہ اس میں دو پیمانے سما جائیں، ایک پیمانہ بائع کا اور دوسرا مشتری کا، (ف۔ یعنی جب بائع اپنے لئے ناپ چکا ہو تب اسے مشتری کے پاس فروخت کرنا جائز ہوگا، پھر مشتری جب اپنے لئے ناپ لے گا تب دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے، اس کی روایت ابن ماجہ وابن ابی شیبہ اور ابن ابی حاتم اور ابن ابی حاتم اللہ

نے کی ہے، امام مالک و امام شافعی و احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، اور اگر کسی نے بغیر ناپے ایسے غلہ کو کھالیا تو اگرچہ حرام نہیں ہوگا مگر وہ شخص گنہگار ہوگا، ع۔

ولا ینہ یحتمل الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کیلی اور وزنی چیز میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ چیز اس مقدار سے زائد ہو جس کی پہلے شرط کی گئی ہے اور وہ چیز کتنی بھی بڑھی ہوئی ہوگی وہ بائع کا مال ہوگا اور دوسرے کے مال میں تصرف کرنا حرام ہوتا ہے لہذا اس سے بچتے رہنا واجب ہوگا، (ف) یعنی بائع مثلاً زید نے ناپ تول کا کام مکمل کر لیا تو اس میں ایک احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اس نے اپنی ناپ یا تول یا یاد میں دھوکہ کھالیا ہو، اور چھنی چیز جمع کی گئی ہے، اس سے یہ زیادہ مقدار ہو، پھر یہ زیادتی بائع کی ملکیت ہوگی مشتری کی نہیں ہوگی اس لئے کہ ہمیں کسی قسم کے تصرف سے بچنا ضروری ہے، اور ایسے احتمال سے بچنا اسی وقت ممکن ہوگا کہ خود ہی دوبارہ پیمانہ یا وزن کر کے اطمینان کرے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ پیمانہ سے چیز خریدی ہو مثلاً روپے کے دس صاع گیہوں یا پانچ سیر گھی خریدی یا کسی معین پالہ برتن میں وہ سلاتا ہو اس سے پانچ یا دس بھر خریدا۔

بخلاف ما الخ

برخلاف اس صورت کے جب کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ سے خریدے کہ اس صورت میں دوبارہ ناپ تول کرنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں جو حصہ زائد ہوگا وہ مشتری کا ہوگا، مثلاً بائع نے گیہوں کی ایک ڈھیر دس روپے کو فروخت کی اور دس من کا اندازہ بتلایا اس میں مشتری کو اسے ناپنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اگر حقیقت میں ناپنے کے بعد وہ دس من سے زیادہ بھی ہو تو بھی اسی مشتری کا حق ہوگا، کیونکہ اس نے تو پوری ڈھیر خریدی ہے خواہ وہ مقدار میں کم یا زیادہ چھنی بھی ہو، اور بخلاف اس کے جب تھان کو گز کے حساب سے بچا مثلاً ۱۵ گز ۲۰ گز تو بھی اسے اپنے قبضہ میں آنے کے بعد ناپنے سے پہلے اپنے استعمال میں لانا جائز ہوگا، کیونکہ اگر اس میں زیادتی مثلاً ۲۲ گز نکل آئے تو یہ زیادتی اسی مشتری کی ہوگی، اس لئے کہ تھان میں گزوں کی ناپ ایک وصف ہے، بخلاف مقدار کے، (ف) یعنی ناپ یا تول کی چیز میں اس کی مقدار خود جمع ہے، لیکن تھان میں گزوں کی ناپ صرف ایک ایب وصف ہے جو ناپنے سے پہلے موجود بھی نہیں ہے، مگر یہ اس وقت ہے کہ مثلاً ایک تھان دس روپے سے خریدا اور بیان کیا کہ یہ تھان دس گز کا ہے تو اس کی مثال گیہوں کی ایک ڈھیر کی ہوئی جو دس روپے سے خریدی گئی، اور اگر فی گز ایک روپے کے حساب سے دس گز کپڑا خریدا، اگر خود اپنے سامنے ناپ کر لیا ہو تو اسے دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہوگی، ورنہ اسے دوبارہ ناپنا چاہئے، کیونکہ اس میں ہر ایک گز مستقل ایک جمع کے حکم میں ہے، م، معلوم ہونا چاہئے کہ ایک ہی جمع میں دوبارہ پیمانہ استعمال کرنا یا ناپنا بالاجماع شرط نہیں ہے، اس لئے اگر مشتری کے سامنے یا مشتری کے وکیل کے سامنے بائع نے ناپ یا تول کر دیا تو مشتری پر یہ لازم نہیں ہے، کہ دوبارہ اس جمع کو ناپے یا تولے، البتہ اگر یہ مشتری خود اسے کسی کے پاس فروخت کرنا چاہے تب دوبارہ ناپ لے یا تول لے، اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے۔

ولا معتبر بکیل البائع الخ:

اور جمع کا معاملہ طے پانے سے پہلے بائع کے ناپنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اگرچہ مشتری کی موجودگی میں ناپ ہو، کیونکہ اس وقت کا ناپنا ایک بائع یا مشتری کی حیثیت سے نہیں تھا حالانکہ حدیث میں یہی شرط ہے کہ وہ بائع اور مشتری کی حیثیت سے ہو، اسی طرح سے اس ناپ کا بھی اعتبار نہیں ہوگا جو جمع کے بعد مشتری کی موجودگی میں نہ ہو بلکہ اس کے پیچھے میں ہو کیونکہ اس وقت کا ناپنا گویا اسے مشتری کے سپرد اور حوالہ کر دینا ہے، اس لئے کہ ناپنے سے ہی ایک عام سی چیز جمع ہو جاتی ہے، اور اس کی سپردگی مشتری کے پاس اسی وقت ہوگی جبکہ وہ خود موجود ہو۔ (ف) اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگی کہ جمع کے ناپنا وہی معتبر ہوتا ہے جو مشتری کی موجودگی میں ہو۔

ولو كاله البائع الخ:

اور اگر بائع نے بیع کے بعد اپنے مشتری کی موجودگی میں ناپا تو کچھ علماء نے کہا ہے کہ ظاہر حدیث کے حکم کے مطابق صرف بائع کے ناپنے پر ہی اکتفاء نہ ہوگا، کیونکہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائع کے ناپنے اور مشتری کے ناپنے کا اعتبار کیا گیا ہے، اور قول صحیح یہ ہے کہ بائع کی اسی ناپ کو کافی سمجھا جائیگا، کیونکہ ایک بار ناپ لینے سے ہی بیع کی صحیح مقدار بھی معلوم ہوگئی، ساتھ ہی حوالہ کرنے کے معنی بھی اسی سے معلوم ہو گئے۔

ومحمل الحدیث الخ

اور محل حدیث دو صفحہ کے ناپنے میں ہے، جیسا کہ انشاء اللہ اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ ہم باب السلم میں بیان کریں گے، (ف) یعنی اس صورت میں کہ بائع نے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اس وقت ایک مرتبہ ناپنا ضروری ہوا، پھر جب اس مشتری نے کسی دوسرے مشتری کے ہاتھ اسی کو بیچ دیا تب بھی اس پہلے مشتری پر اسے ناپنا ضروری ہوگا، لہذا حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ بائع جب اپنا مال فروخت کر رہا ہو اس وقت ناپنا پھر مشتری جب اپنا مال بیچنا چاہے تب بھی دوبارہ ناپنا واجب ہے، حالانکہ مذکورہ مسئلہ میں بائع سے مراد پہلا مشتری ہے یعنی اگر پہلے مشتری نے اپنے مشتری کے سامنے ہی ناپ دیا تو یہی ناپنا کافی ہے۔

ولو اشتری المعداد الح

اور اگر گن کر خرید و فروخت ہونے والی چیز خریدی جیسے اخروٹ دانڈے وغیرہ تو صاحبین سے جو روایت مروی ہے اس میں اس کا حکم تھان کے حکم کے مثل ہے کیونکہ یہ ایسا مال نہیں ہے جس میں سود کا معاملہ ہوتا ہو، اور امام ابو حنیفہ سے جو روایت ہے اس میں اس کا حکم کیلی و وزنی چیز کے جیسا ہے، کیونکہ ناپ کر بیچی جانی والی چیز کے بارے میں یہ قاعدہ ہے کہ فروخت کے وقت اس میں جتنی تعداد کی شرط کی جائے گی اگر اس سے زائد مال ہو تو وہ بائع ہی کا ہوتا ہے مشتری کے لئے اسے اپنے پاس رکھ لینا حلال نہیں ہے، (ف) یعنی اخروٹ یا دانڈے جو گن کے بیچے جاتے ہیں ایک عددی چیزوں میں صاحبین کے نزدیک دوبارہ جھگٹنے سے پہلے ہی تصرف کرنا جائز ہے، مگر امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، یہ تفصیل، بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنے سے متعلق تھی، اور نمٹن پر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے کا حکم اب بیان ہوگا۔

توضیح: اگر کوئی کیلی یا وزنی چیز کیل یا وزن سے خرید کر دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے تو اس دوسرے خریدار کو اس چیز سے فائدہ اٹھانا یا فروخت کرنا سب صحیح ہوگا، کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ اور تخمینہ کے ساتھ فروخت کرنا، اگر ایک تھان بیس روپے سے یا تھان میں دس گز بیس روپے۔ فی گز دو روپے کے حساب سے فروخت کرنے کے بعد فرق نکل آئے، ایک ہی بیع میں دوبارہ یہ نہ استعمال کرنا شرط ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والتصرف فی الثمن قبل القبض جائز لقیام المطلق وهو المدک ولس فیہ عرر الانفاسح بالہلاک لعدم تعینہا بالتعین بخلاف المبیع قال ویجوز للمشتري ان یرید للبائع فی الثمن ویجوز للبائع ان یرید للمشتري فی المبیع ویجوز ان یحط عن الثمن ویعلق الاستحقاق بجمع ذلک فالزیادة والحط یلتحقان باصل العقد عندنا وعند زفر والشافعی لا یصحان علی اعتبار الالتحاق بل علی اعتبار ابتداء الصلة لهما انه لا یمکن تصحیح الزیادة ثلما لانه یصیر ملکہ عوض ملکہ فلا یلتحق باصل العقد وكذلك الحط لان کل الثمن صار مقابلا بكل المبیع فلا یمکن اخراجه فصار برا مبتدا ولنا انهما بالحط او الزیادة یغیران العقد من وصف مشروع الی وصف مشروع وهو کونه رابحا او خاسرا او عدلا ولهما ولاية الرفع فالولی ان یکون لهما

ولایۃ التفریر و صار کما اذا اسقطا الخيار او شرطاه بعد العقد ثم اذا صح يلتحق باصل العقد لان وصف الشیء یقوم به لا بنفسه بخلاف حط الكل لا نه تبديل لا صلہ لا تعیر لو صفه فلا يلتحق و علی اعتبار الالتحاق لا تكون الریادة عوضا عن ملكه و یظهر حکم الالتحاق فی التولية والمرابحة حتی یحور علی الكل فی الریادة یمشی علی الباقي فی الحط و فی الشفعة حتی یأخذ بما بقی فی الحط و انما کان للشمیع ان یأخذ بدون الریادة لما فی الزیادة من ابطال حقه الثابت فلا یملکنا نه ثم الزیادة لا تصح بعد هلاک المبیع علی ظاهر الروایة لان المبیع لم یبق علی حالة یصح الاعتیاض عنه و الشیء یمشی ثم یستند بخلاف الحط لانه بحال یمکن اخراج البذل عما یقابله فیلتحق باصل العقد استنادا.

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے، (ف) یعنی بائع کو یہ جائز ہے کہ بیع ہو جانے کے بعد مشتری پر جو ثمن لازم آتا ہے اس پر قبضہ سے پہلے ہی اس کے عوض کسی دوسرے سے کوئی چیز خرید لے، یا اس کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا تصرف کرے، بہر صورت اس کے لئے ثمن پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز یعنی اس کی ملکیت موجود ہے کیونکہ یہ بائع اس ثمن کا مالک ہو چکا ہے، اور ایسے تصرف میں اس ثمن کے ضائع ہو جانے کے خوف کے باوجود عقد کے فسخ ہونے کا خوف بھی نہیں ہے، کیونکہ ثمن معین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتا ہے بخلاف بیع کے، (ف) یعنی اگر بیع بائع کے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی ضائع ہو جائے تو عقد فسخ ہو جائے گا، بخلاف اس کے اگر ثمن وصول نہ ہوا تو وہ اس کے ذمہ باقی رہ جائیگا، اور یہ بات کہ بیع ہو جانے کے بعد مشتری کو ثمن میں یا بائع کو بیع میں گھٹانا و بڑھانا جائز ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

و یحوز للمشتري الخ:

کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی خوشی سے بائع کے ثمن میں زیادتی کر دے، اسی طرح بائع کے لئے بھی یہ جائز ہے کہ اپنے مال بیع میں کچھ مشتری کے لئے بڑھادے، اور بائع کو یہ بھی جائز ہے کہ ثمن میں سے کم کر دے، ان سب کے ہاتھ استحقاق متعلق ہوگا، (ف) یعنی زبانی کہہ دینے سے وہ دوسرے کے لئے ایک حق ہو جائے گا، مثلاً اگر دس روپے سے ایک تھان خرید پھر بائع سے کہہ دیا کہ میں نے ایک روپیہ خوشی سے بڑھادیا ہے تو ایسا کہنا جائز ہوگا، اس کے بعد بائع گیارہ روپے کا ہی مستحق ہوگا، اسی طرح دس روپے سے ایک تھان فروخت کیا بعد میں بائع نے کہا کہ میں نے اس تھان کے ساتھ یہ نکلر بھی دیا اس کے بعد مشتری اس تھان کے ساتھ دوسرے نکلے کا بھی مستحق ہوگا، اور اگر ثمن میں سے ایک روپیہ معاملہ کے بعد کم کر دیا تو مشتری صرف نو روپے کا ذمہ دار ہوگا یعنی بائع نو روپے کا ہی مستحق ہوگا۔

فالزیادة الخ.

حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک بڑھانے اور گھٹانے کا تعلق اصل معاملہ سے ہی ہوتا ہے (ف) گویا اصل معاملہ اسی کی یا زیادتی کے ساتھ ہوتا تھا، لیکن امام شافعیؒ و زفریؒ کے نزدیک اس کی اور زیادتی کو اصل معاملہ سے ملانا صحیح نہ ہوگا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کم یا زیادہ کرنے والے نے ابھی ابھی احسان کرتے ہوئے ایسا کیا ہے، (ف) یعنی گویا اس نے بالکل نئے طور سے یا احسان کیا ہے، اور یہ بہت کی ایک صورت ہو جائے گی، لہذا صحت اس پر قبضہ نہ ہو جائے صحیح نہ ہوگا یونہی ایک گفتگو ہو جائیگی۔

لہما الخ:

امام زفریؒ و امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس زیادتی کو ثمن مان کر صحیح کہنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ مشتری کی ملک عوض بائع کی ملک

ہوگئی ہے، (اس لئے شمن میں زیادہ کرنا اپنی ملک یعنی بیع کے مقابلہ میں ہو گیا، اور یہ جائز نہیں ہے)، لہذا اصل عقد سے اس زیادتی کو ملانا ممکن نہیں ہے، اسی طرح گھٹانا بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس کا پورا شمن کل بیع کے مقابلہ میں ہو گیا تو اس سے نکالنا ممکن نہیں ہوگا، اس سے یہی لازم آیا کہ یہ ابتدائی احسان ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بائع اور مشتری اپنے مال یا دام کو گھٹایا بڑھا کر اپنے عقد بیع کے ایک مشروع وصف کو دوسرے مشروع وصف سے بدل رہے ہیں، مشروع وصف یہاں یہ ہے کہ وہ اپنے کاروبار کو نفع کے ساتھ یا خسارہ کے ساتھ یا برابری کے ساتھ جس طرح چاہیں چلا سکیں، (ف) یعنی شریعت نے یہ بات جائز رکھی ہے کہ بائع اپنا مال نفع سے یا نقصان سے یا برابری سے جس طرح چاہے دوسرے کے ساتھ بیچدے، چنانچہ موجودہ مسئلہ میں بھی ان لوگوں نے آپس کی رضا مندی کے ساتھ اپنے معاملہ بیع کے ایک وصف کو دوسرے وصف سے بدل دیا ہے) پس جبکہ شریعت نے ان دونوں بائع و مشتری کو عقد فسخ کر دینے کا اختیار دیا ہے تو عقد کے ایک وصف کو دوسرے وصف کے ساتھ بدلنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ دیا ہے، مثلاً بائع اور مشتری نے اپنے اختیار شرط ساقط کر دیا یا عقد کے بعد دونوں نے اختیار کو شرط مان لیا، (ف) یعنی یہ اختیار ایسا ہے جیسے اختیار شرط کو عقد بیع میں شرط کرنے کے بعد جسے اختیار شرط حاصل تھا اس نے خود ساقط کر دیا یا اصل عقد میں کسی کو اختیار نہ تھا مگر عقد کے بعد دونوں نے از خود شرط کو تسلیم کر لیا حالانکہ اس طرح کرنے سے عقد بدل جاتا ہے تو جیسے وہ جائز ہے اسی طرح کسی دیشی سے تغیر کرنا بھی جائز ہوگا۔

ثم اذا صح الخ:

پھر جب اس طرح سے تغیر کرنا صحیح ہوا تو وہ اصل عقد سے مل جائے گا، کیونکہ جو چیز کسی شئی کا وصف ہوتی ہے، وہ اس شئی کے ساتھ لگ جاتی ہے اور بذات خود نہیں پائی جاسکتی ہے، بخلاف پورے شمن کے ختم کر دینے کے کہ ایسا کر دینے یعنی کسی بیع کی پوری قیمت چھوڑ دینے سے اصل بیع کو بدل دینا لازم آتا ہے صرف وصف کو بدنا نہیں ہوتا ہے، (کہ بیع ختم ہو کر وہ بہہ ہو جاتی ہے)، (ف) یعنی جب وصف بدلتا ہے تو ایک وصف کی جگہ دوسرا وصف قائم ہو جاتا ہے، لیکن جب اصل شئی بدل جاتی ہے تو پھر کوئی چیز باقی نہیں رہتی ہے جس سے اسے لاحق کیا جاسکے، اور اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنے کا اعتبار ہو گیا، تو یہ زیادتی اپنی ملک کا عوض نہ ہوگی۔

ويظهر حكم الح

اور اصل عقد سے ملنے کا حکم مرا بھج اور تولیہ کی بیع ہونے سے ظاہر ہوگا، اس طرح سے کہ دام، یا مال زیادہ کر دینے کی صورت میں کل پر مرا بھج یا تولیہ کا حکم واقع ہوگا، اور کم کر دینے کی صورت میں جو مال یا شمن باقی رہ گیا ہے، اسی پر حکم واقع ہوگا، شفعہ کی صورت میں بھی اسی طرح ظاہر ہوگا، چنانچہ شفیع اتنے ہی مال کے عوض لے گا جو مال کم کر دینے کے بعد باقی رہا ہے، (ف) مثلاً مشتری نے بیع کے شمن پر جو اصل میں دس درہم تھا اس پر پانچ درہم نفع پر بطور مرا بھج یا تولیہ اصل شمن کو پندرہ درہم ماننے ہوئے مشتری اب میں درہم سے اسے خریدے گا، اور اگر بائع نے خود دس درہم شمن سے کم کر کے آٹھ ہی درہم باقی رکھے تو مشتری ان ہی آٹھ درہموں پر بطور تولیہ یا مرا بھج کا معاملہ کرے گا، اسی طرح شفیع بھی آٹھ درہم سے لے گا، اور اگر ایک مکان ایک ہزار روپے سے خرید اس وقت اس مکان کا ایک شفیع تھا جو اس کا خواہشمند بھی تھا، اور شفعہ طلب کر لی، لیکن مشتری نے ہزار پر پانچ سو بڑھا کر ڈیڑھ ہزار بائع کو دیدیئے، تو ان بائع و مشتری کے حق میں یہ بڑھانا جائز اور قابل قبول ہوگا لیکن ایک تیسرے شخص مثلاً اس شفیع کے حق میں یا اضافہ لازم نہیں ہوگا، لہذا وہ صرف ایک ہزار روپے ہی دے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری نے جو اضافہ کیا ہے اس کا تعلق اصل عقد سے نہیں ہوا ہے۔

واما كان الح

اور شفیع کو اصل شمن پر کسی اضافہ کے بغیر لینے کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ مشتری کی طرف سے از خود دام بڑھا دینے سے شفیع

کے ایک ثابت شدہ حق یعنی حق شفیع کو دہ ختم کر دینا چاہتا ہے، لہذا اس بائع اور مشتری میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اسی تدبیر سے شفیع کے حق کو ختم کر دے، (ف۔) اس لئے کہ شفیع نے پہلی قیمت کی بنا پر اپنے جائز حق یعنی شفیع کا مطالبہ کر دیا ہے لہذا اس کا حق اس پہلی قیمت پر ہی ثابت ہو گیا، اور بائع و مشتری کو یہ اختیار نہیں رہا کہ ثمن میں زیادتی کر کے شفیع کو اس کے حق سے محروم کر دیں،)۔

ثم الزيادة الخ.

پھر ظاہر الروایۃ کے مطابق بیع کے ضائع ہو جانے کے بعد (خواہ اس کے مرنے سے ہو یا آزاد کرنے سے ہو یا مدبر بنا دینے سے ہو) اس میں زیادہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ بیع اب ایسی حالت پر نہیں رہی کہ اس کا عوض لینا صحیح ہو (کیونکہ کسی چیز پر کسی چیز کی زیادتی اسی صورت میں ہوگی کہ وہ اصل شئی موجود ہو، پھر اس پر کسی کی زیادتی منسوب کی جائے، اس لئے موجودہ مسئلہ میں مقابل نہ ہونے کی وجہ سے زیادتی ثابت ہی نہیں ہوئی اس لئے اصل عقد کی طرف اس کی نسبت بھی صحیح نہ ہوگی، بخلاف دام کم کر دینے کے کہ کم کرتا تو اس مال کے ضائع ہونے کے بعد بھی درست ہوتا ہے کیونکہ گھٹانے کی صورت ایسی ہے کہ عوض کو اس کے مقابل سے نکالنا ممکن ہے لہذا اصل عقد کی طرف منسوب ہو کر اس سے مل جائے گی، (ف۔) یعنی جب ثمن کم کرنا ممکن ہو گیا تو اس کا ثبوت ہو گیا، اور جب خود ثابت ہوا تو اصل عقد کی طرف سے اسے منسوب کرنا بھی صحیح ہو گیا۔

توضیح: ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا۔ بائع اور مشتری کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اپنی خوشی سے بیع یا ثمن میں زیادتی یا کمی کرنا، اس زیادتی یا کمی کا تعلق اصل معاملہ سے ہوتا ہے یا از سر نو بطور ہبہ ہوتا ہے، کمی و زیادتی کر دینے کی وجہ سے وصف یا اصل کے بدلنے سے فرق: تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع بثمان حال ثم اجله اجلا معلوما صار مؤجلا لان الثمن حقه وله ان يؤخره تيسيرا على من عليه الا يرى انه يملك ابرائه مطلقا فكذا موقنا ولو اجله الى اجل مجهول ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يحوزون كانت متقاربة كالحصاد والدياس يحوز لانه بمنزلة الكفالة وقد ذكرناه من قبل قال وكل دين حال اذا اجله صاحبه صار مؤجلا لما ذكرنا الا القرض فان تاجيله لا يصح لانه اعارة وصلة في الابتداء حتى يصح بلفظة الاعارة ولا يملكه من التبرع كالوصى والوصى ومعاوضة في الانتهاء فعلى اعتبار الابتداء يلزم التاجيل فيه كما في الاعادة اذ لا جبر في التبرع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لانه بضرب الدراهم بالدراهم سبينة وهو ربوا وهذا بخلاف ما اذا اوصى ان يقرض من ماله الف درهم فلانا الى سنة حيث يلزم الورثة من ثلثة ان يقرضوه ولا يطالبوه قبل المدة لانه وصية بالتبرع بمسرة الوصية بالخدمة والسكنى فيلزم حقا للوصى.

ترجمہ: قدرتی نے فرمایا کہ اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہلت دیدی تو وہ ثمن اسی شرط اور وقت مقرر تک کے لئے میعادى ادھار ہو جائے گا، (ف۔) لیکن امام شافعی و زفر کے نزدیک میعادى نہیں ہوگا، اور امام مالک کا قول ہمارے قول کے مثل ہے، (ع)، کیونکہ ثمن تو بائع کا حق ہے اس لئے اسی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے حق کے وصول کرنے میں تاخیر کر کے مشتری کو مہلت دیدے، تاکہ مشتری کو آسانی ہو جائے، بلکہ اس بائع کو تو اتنا حق ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو پورا ثمن ہی اس سے معاف کر دے اور مطلقا بری کر دے، تو اسے محدود معین وقت تک کے لئے مہلت دینے کا حق کیوں نہیں ہوگا، اور اگر مجہول غیر معین وقت کے مہلت دی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس جہالت کو آسانی سے دور کرنا ممکن نہ ہو مثلا جب تیز ہوا چلنے تک

کے لئے تو جائز نہیں ہے، اور اگر جہالت بعد میں سمجھو میں آنے والی بات ہو جیسے کھتی کانٹے کا وقت ادا سے کاٹ کر روندنے کا وقت تو ایسی جہالت قلم برداشت ہوگی اور بیع جائز ہو جائیگی، کیونکہ یہ صورت کفالت کی جیسی ہوگی، اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیع فاسد کے آخر میں بیان کر چکے ہیں۔

قال وکل دین الح:

اور ہر وہ ادھار جسے فی الحال ادا کرنا ضروری ہو اگر اس کا قرض خواہ اس کی ادائیگی کے لئے مہلت اور میعاد دیدے تو وہ میعاد ہی ہو جاتا ہے، مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر سوائے قرض کے کہ اسے کسی مدت سے موقت کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ قرض دینے کا مطلب شروع میں ایک چیز کو عاریتہ دینا ساتھ ہی صلح رچی کرنا بھی ہوتا ہے، یعنی ایک عقد میں دو عقد ہیں، اسی بناء پر دیتے وقت عاریتہ کہنے کے لفظ سے بھی قرض صحیح ہو جاتا ہے، اور یہ بھی کہ جو شخص احسان کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو وہ قرض دینے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، جیسے ناسمجھ بچے یا کسی کا وحشی، پھر آخر میں وہ معاوضہ کی بھی حیثیت رکھتا ہے، (ف۔) یعنی نقد قرض دینے کے واسطے اس کی ادائیگی کے لئے میعاد دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو عاریتہ ہوتی اور دوسرے یہ ایک احسان اور صلہ کرنا ہوتا ہے، اس طرح ابتداء قرض میں دو باتیں جمع ہو گئیں، اور شرح الاقطع میں ہے کہ اگر قرض لینے وقت ادائیگی کے لئے کوئی شرط کی تو وہ شرط باطل ہو جاتی ہے، لیکن اصل قرض صحیح رہ جاتا ہے، اسی طرح اگر اس کے بعد کسی میعاد کی شرط کی تو وہ باطل ہوگی، اور اگر قرض دینے والا مر گیا اور اس کے وارث نے میعاد مقرر کر دی تو بھی قاضی خان کے فتویٰ میں صحیح نہیں ہے یہی قول صحیح ہے۔

فعلمی هذا الخ:

الحاصل ابتدائی حال کے لحاظ سے قرض میں میعاد دینا لازم نہیں ہے، جیسے عاریتہ پر دینا لازمی نہیں ہے، کیونکہ عاریتہ پر دینا احسان کرنا ہوتا ہے، اور احسان کرنے میں جبر نہیں ہوتا ہے، اور قرض کی انتہائی حالت کا اعتبار کر کے میعاد کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ انتہائی حالت میں وہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا نقد درہموں کو ادھار درہموں کے عوض فروخت کیا ہو، حالانکہ یہ سود کا معاملہ ہو جاتا ہے، اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ اگر کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ میرے مال میں سے ہزار درہم فلاں شخص کو ایک سال تک کے لئے قرض کے طور پر دیئے جائیں تو یہاں وارثوں پر لازم ہوگا کہ میت کے تہائی مال سے اس شخص کو قرض دیدیں، اور اس مدت کے آنے سے پہلے اس کی وصولی کے لئے مطالبہ نہ کریں، کیونکہ یہ ایک احسان کرنے والے کی وصیت ہے، جیسے اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر میں رہائش دینے کی کسی کے لئے وصیت کی تو وصیت کرنے والے کے حق کے واسطے یہ لازم ہے، (ف۔) اور امام سرحی نے کہا ہے کہ ہلاک کی ہوئی چیز اگر چہ درہم یا دینار ہوں اس کے بدل میں میعاد اور ادائیگی کے لئے مہلت کے لئے وقت مقرر کرنا صحیح ہے، لیکن بتایا جا چکا ہے کہ زیادہ صحیح یہی ہے کہ اب کرنا صحیح نہیں ہے، اب اگر کوئی چاہے کہ قرض کی صورت میں صحیح طور پر وقت بھی مقرر ہو جائے تو اس کے لئے یہ حیلہ کرنا ہوگا کہ قرض لینے والے کو چاہئے کہ وہ کسی کو اپنا ضمان دے کہ قرض خواہ کو حوالہ کر دے جو اسے قبول کر لے پھر یہ قرض خواہ اس کو مہلت دے تو اس طرح میعاد کی مہلت صحیح ہو جائیگی، بالا جماع قرض لینا صحیح اور ثابت ہے، م۔ ع۔

توضیح: اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی، پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہلت دیدی، اور اگر مجہول وقت کے لئے مہلت دی، اگر ادھار جسے فی الحال ادا کرنا ہو اس کا قرض خواہ اسے مہلت دیدے قرض کو کسی مدت سے موافقت کرنا

باب الربوا

قال الربو محرم فی کل مکیل او موزون اذا بیع بجنسه متفاضلا فالعلة عندنا الکیل مع الجنس او الوزن

مع الجنس قال ويقال القدر مع الجنس وهو شمل والاصل فيه الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يد بيدو الفصل ربوا وعد الاشياء الستة الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة على هذا المثال ويروى براويتين بالرفع مثل وبالصب مثلاً ومعنى الاول بيع التمر ومعنى الثاني بيعوا التمر والحكم معلول باجماع القائسين لكن العلة عندنا ما ذكرناه وعند الشافعي الطعم في المطاعم والتمنيه في الائمان والجنسية شرط والمساواة مخلص والاصل هو الحرمة عنده لانه نص على شرطين التقابض والمماثلة وكل ذلك يشعر بالعزة والخطر كما شترط الشهادة في النكاح فيعلل بعله تناسب اظهار الخطر والعزج وهو الطعم لبقاء الانسان به والتمنيه لبقاء الاموال التي هي مناط المصالح بها ولا اثر للجنسية في ذلك فجعلناه شرطاً والحكم قد يدور مع الشرط

ترجمہ باب، ربوا کا بیان، قدوری نے کہا ہے کہ، ربوا، (سود) ہر ایسی چیز میں حرام کر دیا گیا ہے جو کیلی یا وزنی ہو، جبکہ وہ اپنی ہی جنس کے عوض زیادتی سے بیچی جائے، پس ہمارے نزدیک اس ربوا کی علت کیل یا وزن مع الجنس ہے، اور اسی کو یوں بھی کہا جاتا ہے کہ قدر مع الجنس ہے، کہ یہ لفظ قدر کیل اور وزن دونوں کو شامل ہو جاتا ہے، (ف: کیونکہ قدر اندازہ کرنا کیل اور وزن ناپ اور تول دونوں طرح سے ہوتا ہے اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو چیز مقداری ہو یعنی ناپ یا تول کر بیچی اور خریدی جاتی ہو اگر وہ اپنی ہی جنس کے عوض بیچی جائے، تو اس میں کسی ایک جانب کی زیادتی سود ہو جائیگی)۔

والاصل فيه الخ.

اس ربوا کے مسئلہ میں اصل ایک مشہور حدیث ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ گےہوں (گندم) کو گےہوں کے عوض برابر برابر ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو کہ زیادتی ربوا دینا یا سود ہے، (ف: یعنی جب گےہوں کو گےہوں کے عوض فروخت کرو تو دونوں طرف کے گےہوں برابر ہوں، اور ایک طرف سے بھی ادھار کا معاملہ نہ ہو، اس میں زیادتی ہونے سے سود ہو جائے گا، اور رسول اللہ ﷺ نے اسی مثال کے مطابق چھ چیزوں کو گن کر بتلایا ہے، جو یہ ہیں (۱) گےہوں (۲) جو (۳) چھوہارے (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی، (ف: یہ حدیث سولہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے جو اتنی زیادہ سندوں سے مروی ہیں کہ امت مسلمہ میں یہ سب مشہور اور مقبول ہیں، یہاں تک کہ بعض علماء نے اس کو متواتر شمار کیا ہے، اور اس بندہ مترجم کے نزدیک اس کے متواتر اور مشہور ہونے کی وجہ سے اس کی سند کی تحقیق کے سلسلہ میں طول و طویل بحث کی ضرورت ہی نہیں ہے، اسی لئے میں صرف اتنی بات کہنے پر اکتفاء کرتا ہوں کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم سونے کو سونے کے بدلہ اور چاندی کو چاندی کے بدلہ اور چھوہارے کو چھوہارے کے عوض اور گےہوں کو گےہوں کے عوض اور نمک کو نمک کے بدلہ اور جو کو جو کے بدلے سب کو بالکل برابر برابر بیچو، اگر کسی نے زیادہ دیا زیادہ لیا تو اس نے سودی معاملہ کیا، نیز گےہوں کو جو کی عوض جیسے چاہو (کم نہیں) بیچو البتہ ادھار کا معاملہ نہ ہو بلکہ ہاتھوں ہاتھ ہو اس کی روایت مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ سنن نے کی ہے، اور حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ زیادہ دینے والا اور زیادہ لینے والا دونوں ہی برابر کے مجرم ہیں، اس کی روایت مسلم اور نسائی نے کی ہے، م، (ع)۔

ویروی براویتین الخ:

اور حدیث کی یہ روایت دو طریقوں سے پڑھی گئی ہے، یعنی لفظ مثل رفع کے ساتھ بھی اور مثلاً نصب کے ساتھ بھی اس کی پہلی صورت یعنی مثل بمثل پڑھنے سے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چھوہارے کی بیع برابر برابر ہے، (یا ہونی چاہئے) اور دوسری صورت مثلاً

پڑھنے سے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تم چھوہاروں کو چھوہاروں کے عوض برابر برابر بیچو۔

والحکم معلول الح

اھد یرث میں جو حکم ذکر کیا گیا ہے وہ تمام مجتہدین کے اجتماع کے ساتھ کسی نہ کسی علت کے ساتھ ہے، یعنی ان چیزوں میں سود ہونے کی ایک نہ ایک علت ضرور ہے لہذا اس کی عین میں مجتہدین کا اختلاف ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک علت وہی ہے جو ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے، یعنی مقدری ہونا (خواہ کیلی ہو یا وزنی ہو) اور ہم جنس ہونا، اور امام شافعی کے نزدیک مٹھو مات (کھانے کے لائق چیزوں) کا ہونا اور اس کی شرط جنسیت ہے، اور احتمال سود سے بچنے کی سبب چھٹکارہ ہے، اس کا برابر ہونا یعنی امام شافعی کے نزدیک ان چیزوں میں سے جو کھانے کی ہیں خواہ بطور غذا کھانے کی ہوں یا دوسری طرح کی ہوں مثلاً غلے، پھل، ترکاریاں، مصلے وغیرہ، ان میں سود کی علت کھانے کی چیز ہونا، اور سونا چاندی وغیرہ جو شمن ہیں ان میں شمن ہونا علت ہے، خواہ وہ ڈھکے ہوئے سکے کی شکل میں ہوں یا زیور یا پتھر یا دوسری شکل میں بغیر ڈھکے ہوئے ور سکے نہ ہوں، لیکن اس علت کے موثر ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ وہ چیز اپنی جنس کے عوض فروخت ہو رہی ہو، اس طرح اس میں جنس کا ہونا اس کی ایک شرط ہوگی، اس بناء پر اگر کھانے کی چیز یا شمن، (سونا اور چاندی) اپنی ہی جنس کے عوض فروخت ہوگی، تو اس میں سود پائے جانے کی علت شرط کے ساتھ پائی جائیگی، لہذا اس سے بچنے اور چھٹکارا پانے کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں طرف سے برابر کی مین دین ہو۔

والاصل هو الحرمة الح

اور امام شافعی کے نزدیک سودی مادیوں میں حرام ہونا ہی اصل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے دو باتوں کی تصریح فرمائی ہے، (۱) دونوں فریق کا اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لینا (۲) دونوں ماں کا برابر برابر ہونا، اور دونوں باتوں سے ہی یہ بات بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ وہ مال قابل عزت و حرمت ہے، جیسے کہ نکاح کرنے میں گواہی کی شرط ہے، لہذا قیاس کرنے کے لئے ایسی علت تلاش کرنی چاہئے کہ جو حلت اور حرمت کو ظاہر کرنے کے لئے منسب ہو، چنانچہ ایسی ایک علت طعم (کھانے کی چیز کا) ہونا ہے جس سے انسان کی زندگی باقی رہتی ہے، اور دوسری علت شمن ہونا ہے، کیونکہ مالوں کا باقی رہنا انتہائی ضروری ہے اس لئے کہ اسی سے انسان کی مصیبتیں پوری ہوتی ہیں، اور ماییت کا تحقق شمن سے ہی ہوتا ہے، الحاصل طعم اور شمنیت ہی علت اصلیہ قرار پائی، اس مسئلہ میں ہم جنس ہونے کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے، لہذا ہم جنس ہونے کو ہم نے صرف شرط قرار دیا، اور حکم کبھی شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، (ف) یعنی ایک جنس کو اسی جنس کے ساتھ فروخت کرنے میں ربو کا جو حکم دیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی ہے کہ اس کی علت جنسیت ہے، بلکہ یہ تو اس کے لئے شرط ہے جیسے کہ سنگ رکرنے کے لئے ٹھن (شدی شدہ) ہونا شرط ہے کہ ٹھن ہونے کی صورت میں رجم ہوگا، جبکہ اتفاق یہ اصل تو اس کے لئے شرط ہے، م، ک۔

توضیح ربو کا بیان، ربو اس کے لغوی اور شرعی معنی، اس کی علت۔ شرط، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل۔

باب المرئوا محرم الح

ربو لغوی معنی زیادتی کے ہیں، اور شرعی معنی ہیں، ایسی مادی زیادتی جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو، مالی معاوضہ میں ربو یعنی سود ہے، یہ بالجماع حرام ہے، رسول اللہ ﷺ نے کھانے والے اور کھانے والے اور اس سے معاملہ کو لکھ کر دینے والے اور اس کے معاملہ کے گواہوں پر لعنت فرمائی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ سب حکم میں برابر ہیں، رواہ مسلم، یہ معنی تمام صحیح ستہ میں ثابت ہیں، حضرت عبداللہ بن خطلمہؓ سے مذکور ہے کہ جس سود کا ایک درہم بھی جان بوجھ کر کھایا، تو اس نے پچیس بار زنا کرنے سے برا کیا، احمد دارقطنی اور الطبرانی نے سند صحیح سے اس کی روایت ہے، اس مسئلہ میں بہت سی قرآنی آیات و احادیث موجود ہیں۔

الربوا محرم الخ:

ربوا ہر ایسی چیز میں حرام کیا گیا ہے جو ناپ کر یا تول کر لی اور دی جاتی ہو، جب وہ اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچی جائے، ف یعنی مثلاً گیہوں کو گیہوں کے عوض کوئی بیچے اور اس میں ایک طرف سے زیادتی ہو تو زیادتی حرام ہوگی، اگرچہ دونوں جانب کے گیہوں میں مثلاً ایک جانب کھونے اور خراب ہوں کیونکہ ایسے مال جن میں زیادتی سود ہوتی ہے ان کا کھرا اور کھونا، اچھا اور برا حکم میں برابر ہوتا ہے یہی حکم جو ابھی گیہوں کا بیان کیا گیا جو چھو ہارے، نمک، سونا چاندی اور ہر ایسی چیز کا بھی ہے جو ناپ یا تول کر دی جاتی ہو، جبکہ اپنی ہی جنس کے عوض فروخت ہو رہی ہو، لیکن اگر جنس بدل جائے مثلاً جو کے بدلے گیہوں خریدے تو مقدار کی کمی و بیشی مثلاً ایک سیر کے عوض دو سیر جائز ہوگی، لیکن کسی عوض کا ادھار ہونا کہ آج گیہوں دو کل دید و نگا تو جائز نہ ہوگا اس لئے دونوں طرف سے نقد ہی ہونا چاہئے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ صحیح حدیث میں صرف چھ ہی چیزوں کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا جو یہ ہیں (۱) سونا (۲) چاندی (۳) چھو ہارا (۴) نمک (۵) جو (۶) گیہوں، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں سودی ہونے میں علمائے مجتہدین نے قیاس کیا ہے اس طرح سے کہ ان چیزوں میں کس علت کی وجہ سے سود کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ ہر ایک امام مجتہد نے اپنے اجتہاد کے موافق دوسری چیزوں کا قیاس کیا، جس کی تفصیل مصنفؒ نے اس طرح بیان کی ہے۔

ولما انه اوجب المماثلة شرطا في البيع وهو المقصود بسوقه تحقيقا لمعنى البيع اذ هو يبنى عن التقابل وذلك بالتمائل او صيانة لاموال الناس عن التؤى او تنميما للفائدة باتصال التسليم به ثم يلزم عند فوته حرمة الربوا والمماثلة بين الشيايين باعتبار الصورة والمعنى والمعيار يسوى الذات والجنسية تسوى المعنى فيفضل على ذلك فيتحقق الربوا لان الربوا هو الفضل المستحق لاحد المتعاقدين في المعاوضة البخالي عن عوض شرط فيه ولا يعتبر الوصف لانه لا يعدل تفاوتا عرفا اولان في اعتباره سد باب البياعات اول قوله عليه السلام جيدها وردبها سواء والطعم والتمنية من اعظم وجوه المنافع والسبيل في مثلها الطلاق بابلغ الوجوه لشدة الاحتياج اليها دون التصديق فيه فلا معتبر بما ذكره.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل (علت ربوا کے قدری اور جنسی متعین کرنے کے سلسلہ میں) حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ بیچ میں مثل بمثل (برابر برابر) ہونا شرط کر دیا ہے اور اس فرمان کا مقصود یہی ہے، خواہ اس لئے کہ بیچ کے معنی تحقق ہوں، کیونکہ بیچ کے لفظ سے بائع اور مشتری کے درمیان مقابلہ کا مفہوم ہوتا ہے، اور یہ بات دونوں کو برابر ہونے سے ہی ہوتی ہے، یا اس وجہ سے کہ لوگوں کے مال ضائع ہونے سے محفوظ رہ جائیں، یا اس وجہ سے کہ بیچ سے پورے طور پر فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ وہ مشتری کے حوالہ بھی کر دی گئی ہو، اب اگر اس میں برابری نہ ہوگی تو سود کی حرمت لازم آ جائیگی، (ف) حدیث میں زیادتی ہی کو سود فرمایا گیا ہے، اسکے لئے برابر ہونے کو شرط کیا گیا ہے، کیونکہ حالیہ بیان کے طور پر یوں کہا گیا ہے، کہ تم گیہوں کو گیہوں کے عوض مثل بمثل (برابر برابر) کر کے بیچو۔

والمماثل بين الشيايين الخ:

اور دو چیزوں میں مماثلت اسی وقت ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کی صورت اور معنی (ظاہر اور باطن) ہر ایک اعتبار سے مثل ہو، اور ناپ یا تول سے تو کسی چیز کی صرف ذات کی برابری ثابت ہوتی ہے یعنی وہ چیز صورت میں برابر ہو جاتی ہے، اور دونوں کے ایک جنس ہونے سے اس کے باطن یا معنی میں بھی برابری آ جاتی ہے، اس لئے مقدار اور جنس دونوں ہو جانے کے وقت صحیح طور سے ان کے درمیان کمی و بیشی ظاہر ہوتی ہے، جس سے سودی ہونا ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی ہی زیادتی تو سود ہے، کہ دونوں معاملہ کرنے

دالوں میں سے ایک کو مال دینے میں ایسی زیادتی حاصل ہو جس کا کوئی عوض نہ ہو اور معاملہ کے وقت اس کی شرط بھی کی گئی ہو، (ف) خاصہ یہ ہوا کہ جب دونوں عوض میں ایک کی دوسرے سے مماثلت شرط کی گئی تو اس شے کی مقدار اور جنس کا معلوم ہونا بھی شرط ہوا، اسی لئے ہمارے نزدیک اس سود کی سنت یہ ہوئی کہ ایک دو چیزیں جو ایک جنس کی ہوں اور ان کی مقدار بھی برابر ہو اور دونوں متعقدین میں سے کسی ایک کو کسی عوض کے بغیر اس میں ایسی زیادتی حاصل ہو جس کی شرط کر لی گئی ہو، اگرچہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا مال کھرا در دوسرے کا کھوٹا ہو، (کیونکہ اس مسئلہ میں کھرایا کھوٹا ہونا برابر سمجھا جاتا ہے)۔

ولا یعتبر الوصف النح

اس مسئلہ میں وصف یعنی کھرے ور کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عام عرف میں اس معاملہ میں کوئی فرق نہیں مانا جاتا ہے، یا اس وجہ سے کہ اگر ایسے وصف کا اعتبار کیا جائے گا تو خرید و فروخت کے دروازے ہی بند ہو جائیں گے، یا اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سودی مالوں میں کھرا ہونا یا کھوٹا ہونا برابر ہوتا ہے، (ف)۔ اگرچہ یہ حدیث نہیں ملی ہے لہذا بعض احادیث سے یہ معنی نکل سکتے ہیں، ع، بلکہ عمدہ خرم کے عوض خراب خرم دینے کا انکار فرمایا گیا ہے، جیسا کہ بخاری کی کسی حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے، م، اور امام شافعیؒ نے سود کی سنت جو بتائی ہے کہ اس میں طعم اور وٹمنیت (کہ وہ کھائی اور لی جاسکتی ہو اور اس میں شرم بننے) کی حدیث ہو یہ درست نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ۔

والطعم والنسبہ النح

وہ مال منافع کی بہت سی (لا تعداد) صورتیں ہو سکتی ہیں لیکن ان میں سے طعم و وٹمنیت بڑی وجہ سے اس سے اس میں بہتری کی صورت یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے منافع حاصل کرنے کا موقع دیا جائے اور اسے آسان بنایا جائے نہ یہ کہ اس میں تنگی پیدا کی جائے، اس بناء پر امام شافعیؒ نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا ہے، (ف) انسان کھانے یا غلہ وغیرہ کا جس نے خدایت حاصل ہو محتاج ہوتا ہے اسی طرح شرم جس سے یہ چیزیں حاصل کی جاسکتی ہیں ان کا بھی بہت محتاج ہوتا ہے، اور یہ بات ہمیں معلوم ہے کہ مخلوقات میں بندوں کو جن چیزوں کی جتنی ضرورت ہوتی ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے حصول کے لئے بندوں کو اتنی ہی سہولت بھی دیدی ہے، اس لئے کھانے کے اعتبار سے ہی اصلی حرمت قائم کر کے تنگی پیدا کرنا جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے اس موقع کے مناسب بات نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ جس بات کو وہ مناسب سمجھتے ہیں وہ نامناسب ہے، کیونکہ اگر وہ مناسب ہو تو ہمارا نام آتا کہ جو چیزیں عدم کی قسم سے ہیں در جو چیز شرم ہیں وہی حرم ہونے کی علت ہیں حالانکہ یہ بات غیر مناسبت ہے۔

توضیح: علت ربوا کے لئے قدری اور جس ہی کو متعین کرنے کی اختلاف کی دلیل اور شوافع کا اس سے اختلاف، دلیل

ادانت هذا يقول ادا بيع المكيل او المورون بحسه مثلا بمثل حار البع فيه لوجود شرط الحوار وهو المماثلة في المعبر الاترى الى ما يروى مكان قوله مثلا بمثل كيلا نكيل وفي الذهب بالذهب وروا بورا وان تفاصلا لم يحور لتحقق الربوا ولا يحور بيع الحبد بالردى مما فيه الربوا الا مثلا بمثل لاهذار التفاوت في الوصف ويحور بيع الحقة بالحقتين والتفاحة بالتفاحتين لان المساواة بالمعيار ولم يوجد فلم يتحقق القصد ولهذا كان مضمونا بالقيمة عند الاتفاق وعند الشافعي العلة هي الطعم ولا محلص وهو المساواة في حرمة ومادون نصف فهو في حكم الحقة لانه لا تقدير في الشرع بمادونه ولو تسايعا مكيلا او مورونا غير مطعوم بحسه متفاصلا كالحصص والحد يد لا يحور عدا لوجود القدر والحس وعده يحور لعدم الطعم

والثمنیۃ.

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی (کہ علت حرمت قدر اور جنس ہونا ہے خواہ وہ جیسی بھی چیز ہو) تب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کیلی وزنی چیز اسی کی جنس کے عوض برابر برابر فروخت کی جائے تو وہ بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس کے جائز ہونے کی شرط موجود ہے، یعنی مقدار میں برابر ہونا، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ ایک روایت میں مثل بمثل کی بجائے کیل بکیل کی بھی روایت کی گئی ہے، (ف: یعنی کیلی چیز ہونے کی صورت میں کیل پیمانہ کا اعتبار کیا ہے، اور وزنی چیز میں وزن کا اعتبار کیا ہے، اور عرب میں غلے پیمانہ سے ناپ کر بیچے جاتے تھے اور سونے چاندی وزن سے کٹی تھی، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ جو چیز اس زمانہ میں ناپ کر بیچی جاتی تھی اب بھی اس میں ناپ کر بیچنے کا ہی اعتبار کیا جائے گا اسی طرح اس وقت جو چیز وزن سے بیچی جاتی تھی اب بھی اس میں وزن کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ فی الحال اور موجودہ زمانہ میں لوگوں نے اس کے لین دین کا طریقہ بدل دیا ہو، اور جس چیز میں پہلے کوئی خاص طریقہ مروج نہ ہو تو اب عرف میں جو کچھ اور جس طرح اس کا حکم اور معمول ہے اسی طرح اس کا اعتبار ہوگا، م، مع، اس صورت میں جبکہ دونوں اپنی مقدار یا وزن میں برابر ہوں۔

وان تفاضلا الخ:

اور اگر کم و بیشی کے ساتھ لیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح اس میں سود پایا جائے گا، (ف: تو اس سے معلوم ہوا کہ اسی پیمانہ یا وزن کی وجہ سے ہی زیادتی ثابت ہوتی ہے)۔

ولا یجوز الخ.

اور جن چیزوں میں سودی معاملہ ہو جاتا ہے ان کو ایک دوسرے سے بدل کو بیع کے وقت ان میں اچھے یا برے کھرے یا کھوٹے کے ساتھ صرف برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہوگا یعنی ان میں بھی اچھے کو کم اور خراب کو زیادہ دینا جائز نہ ہوگا، (ف: کیونکہ کھرے اور کھوٹے میں (عین کا نہیں بلکہ) صرف وصف کا فرق ہوتا ہے اور اس معمولی فرق سے سود جائز نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ وصف کے فرق کو لغو سمجھتے ہوئے بے اعتبار کر دیا گیا ہے، (ف: یعنی شریعت میں سودی مالوں میں کھرے یا کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے برعکس صرف اس کی مقدار کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا کھرے یا کھوٹے کا صرف برابر مقدار میں تبادلہ جائز ہوتا ہے، اور کمی و زیادتی حرام ہوتی ہے)۔

ویجوز بیع الحفنة الخ:

اور ایک لب یا مٹھی کا دو لب یا دو مٹھی غلہ سے اسی طرح ایک سیب کا دو سیب سے تبادلہ جائز ہوتا ہے (ف: یعنی اگر کسی نے ایک مٹھی بھر غلہ دے کر دو مٹھی بھر خریدا یا بیچا تو جائز ہوگا کیونکہ دونوں عوض کا برابر ہونا تو پیمانہ یا وزن سے ہی معلوم ہو سکتا ہے، جبکہ اس بیع میں کسی بھی پیمانہ سے بیچنا نہیں پایا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی ایک دو مٹھی بھر ضائع کر دے تو اس کا تاوان قیمت سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر کسی نے ایک یا دو مٹھی بھر کسی کا مال مثلاً غلہ ضائع کر دیا تو اس کے تاوان میں قیمت واجب ہوتی ہے، حالانکہ غلہ مثلاً ہے لہذا اس پر مثل ہی واجب ہونا چاہئے تھا مگر اس پر مثل (غلہ کے عوض غلہ) دینا اس لئے واجب نہ ہوا کہ اس کے ناپنے کے لئے کوئی پیمانہ یا مقدار نہیں ہے، اس لئے اس کے مثل دینا ممکن نہ ہوا، کیونکہ مثل تو کسی پیمانہ سے ہی دیا جاتا ہے، اسی مجبوری سے اس مٹھی بھر غلہ کی قیمت ہی دینے کا حکم دیا گیا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایک مٹھی یا دو مٹھی برابر ہونا ایسی مقدار نہیں ہے جس سے اس کا صحیح اندازہ معلوم ہو، اور جب اس کی کوئی مقدار ہی نہ ہوئی تو اس میں سود کی بناء پر کمی و بیشی کا بھی حکم چری نہ ہوگا، کیونکہ اسی مقدار ہی کی وجہ سے سود کی زیادتی ظاہر ہوتی ہے، پس جبکہ زیادتی ظاہر نہ ہوئی تو سود کا ہونا بھی ظاہر نہ ہوا، اور اس کا سبب تو مقداری نہیں

ہے، م، اسی طرح اگر ایک خرپڑے کے بعد دوسری خرپڑے خریدے گئے، یہ ایک انڈہ کے عوض دو انڈے یا ایک اخروٹ کے عوض دو اخروٹ خریدے یا بیچے تو ہمارے نزدیک ایسی بیع جائز ہوگی، شرح الطحاوی، ع۔

وعند الشافعی الخ:

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربو کی علت طعم یہاں موجود ہے، اور اس سے محفوظ رہنے کے لئے دو طرفہ برابر ہونا ضروری تھا جو یہاں موجود نہیں ہے کیونکہ ایک طرف سے کمی ہو رہی ہے اس لئے دوسری طرف سے جو زیادتی ہوگی وہ حرام ہو جائیگی، (ف یعنی م، شافعی کے نزدیک طعم ہونا سندی اصل علت ہے، اور غلہ میں یہ علت پائی جاتی ہے، کہ وہ تو کھانے کے ہی کام کا ہوتا ہے، اور اس میں سودی کاروبار ہونے سے بچنے کا یہ راستہ تھا کہ کھانے کی دو طرفہ بیع بالکل برابر ہو جو یہاں نہیں ہے، اس لئے یہ عقد حرام ہو گیا،) پھر نصف صاع سے جو غلہ کم ہوگا اس کا حکم بھی ایک دو مٹھی غلہ کے برابر مانا جائیگا، کیونکہ شریعت میں نصف صاع سے کم نانپنے کا کوئی مستقل پیمانہ نہیں ہوتا ہے، (ف واضح ہو کہ تھوڑی مقدار کی کمی و بیشی کا سودی معاملہ میں بھی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے وہ صرف مقدار والی چیزوں میں ہوتا ہے، کیونکہ ایک درہم کے عوض دو درہم فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، م)۔

ولو نسايعا الخ

اور اگر معاملہ کرنیوالے دونوں شخصوں نے کھانے کی چیزوں کی عددہ کسی دوسری چیز کو جو ناپ کریں وزن کر کے بیچی جاتی ہوگی یا زیادتی کے ساتھ بیچے مثلاً کچ (چونہ) اور لوہا تو ہمارے نزدیک یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں قدر و جنس موجود ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اسکی بیع جائز ہوگی کیونکہ ان میں علت ربو یعنی طعم یا شمیت موجود نہیں ہے، (ف یعنی اگر کسی نے لوہے کو سوہے کے عوض یا چونہ کو چونہ کے عوض کی بیشی کے ساتھ فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہ چیزیں ہمارے نزدیک مقداری (ناپ تول کی) ہیں اور اپنی ہی جنس کے ساتھ فروخت ہو رہی ہیں اس لئے سود کی جو علت قدر و جنس طے شدہ ہے وہ ان میں پائی جا رہی ہے، اس لئے برابر ہونے کی صورت میں تو بیع جائز ہو جائیگی ورنہ حرام ہوگی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ علت ربو اطم اور شم ہوتا ہے جو سوہے و چونے میں نہیں پائی جا رہی ہے کہ یہ نہ کھانے کی ہیں اور نہ شمیت ہے اس لئے سود کی کوئی علت بھی نہیں پائی گئی لہذا ان کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔

توضیح کیلی یا وزنی چیز کو اسی جنس یا غیر جنس کے ساتھ فروخت سے حرمت ربو متحقق ہوگی یا نہیں، اور اس سے بچنے کی کیا صورت ہوگی، غلہ وغیرہ کیلی چیز ہے یا وزنی، کس کا اعتبار کیا جائیگا، اگر ایسی چیز میں گھرے اور کھولے کا فرق ہو تو کیا حکم ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربو اکی ہے، تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل، ایک درہم کو دو درہم کے عوض ایک مٹھی بھر غلہ کو دو مٹھی بھر غلہ کے عوض ایک انڈہ کو دو انڈوں کے عوض بیچنے کا حکم، تفصیلی احکام، دلائل

قال واذا عدم الوصفان الحسن والمعنى المضموم اليه حل التفاضل والنساء لعدم العلة المحرمة والاصل فيه الاباحة واذا وحد احرم التفاضل والنساء لوجود العلة واذا وجد احدهما وعدمه الاخر حل التفاضل وحرم النساء مثل ان يسلم هروبا في هروى او حنطة في شعير فحرمة ربو الفصل بالوصفين وحرمة النساء باحدهما وقال الشافعي الجنس بافراده لا يحرم النساء لان بالسقدية وعدمها لا يثبت الا شبهة الفصل وحقيقة الفصل غير مانع فيه حتى يحور بيع الواحد بالاثنتين فالشبهة اولى ولنا انه مال الربوا من وجه نظر الى القدر والجنس والنقدية وجبت فبطلت في المالية فتحقق شبهة الربوا وهي ماعة كالحقيقة الا انه اذا اسلم النقود في الرعفران

ونحوہ بحوزہ ان جمعہما الوزن لانہما لا یتفقان فی صفة الوزن فان الزعفران یوزن بالامتاء وهو مضمن یتعین بالتعین والنقود توزن بالسجلات وهو لمن لا یتعین بالتعین ولو باع بالنقود موازنة وقبضها صح التصرف فیہا قبل الوزن وفی الزعفران واشباهہ لا یجوز فاذا اختلفا فیہ صورة ومعنی وحکما لم یجمعہما القدر من کل وجه فتزل الشبهة فیہ الی شبهة الشبهة وهی غیر معتبرة

ترجمہ قدوریؒ نے کہا ہے کہ دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو، یعنی جنس اور جو معنی اس کی طرف ملائے گئے ہیں اس کی بیع میں کی بیشی اور ادھار کے ساتھ بیچنا حلال ہے، (ف) یعنی جس بیع میں دونوں معاوضے ایسے ہوں جو نہ تو مقداری ہوں اور نہ وہ ہم جنس ہوں تو ان میں ایک طرف سے کی اور دوسری طرف سے زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اور اگر ادھار کرنا اور ایک طرف سے زیادہ دینا دونوں حرام ہوں گے، اور جب دونوں (قدر و جنس) نہ ہوں تو زیادتی بھی جائز ہوگی اور ادھار ہو تو بھی جائز ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو ادھار کا معاملہ کرنا بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں حرام کرنے کی کوئی بھی علت موجود نہیں ہوگی، حالانکہ معاملات میں اصل مباح ہوتا ہے، (ف) لہذا جب تک حرام کرنے والی علت موجود نہ ہوگی تب تک مسئلہ اپنی اصلی اہمیت پر باقی رہے گا، اور جائز کہا جائیگا۔

واذا وجدا المح:

اور جب یہ دونوں علتیں یعنی قدر اور جنس پائی جائیں تو زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہوں گے کیونکہ اس صورت میں سود کی علت پائی جائیگی، اور جب دونوں وصف میں سے ایک وصف پایا جائے اور دوسرا نہ ہو تو بین دین میں کی زیادتی آپس کی جائز ہوگی، لیکن اس میں ادھار کا کسی طرف سے بھی معاملہ کرنا حرام ہوگا، جیسے اگر ہر دی تھان کو، ہر دی تھان کے عوض فروخت کرے یا گیہوں کو جو کے عوض فروخت کرے تو دونوں وصف پائے جانے کی صورت میں سود کی حرمت لازم آ جائیگی، لیکن ایک وصف پائے جانے سے صرف ادھار دینا حرام ہوگا، (ف) یعنی مخصوص کپڑا مثلاً ہر دے کے بنے ہوئے ہر دی کپڑے کے ایک تھان کو اسی ہر دی کے دو تھانوں کے عوض بیچنے سے یہ زیادتی جائز ہوگی کیونکہ دونوں ہی ہم جنس ہو گئے ہیں اسی طرح گیہوں کے عوض جو کی بیع ہونے سے زیادتی مثلاً ایک من کے عوض دو من کی بیع جائز ہوگی، کیونکہ دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں لیکن ادھار کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ قدر موجود ہے۔

وقال الشافعیؒ المح:

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تنہا جنس کی علت ادھار کو حرام نہیں کرتی ہے، کیونکہ ایک طرف نقد ہونے سے اور دوسری طرف ادھار ہونے سے زیادتی کے شبہ کے سوا کچھ ثابت نہ ہوگا، یعنی جس نے نقد دیا اس نے گویا کچھ زیادہ دیا ہے مگر حقیقی زیادتی نہیں ہوگی، حالانکہ جنس کی صورت میں حقیقی زیادتی بھی بیع سے مانع نہیں ہوتی ہے، اسی بناء پر ایک تھان کے عوض دو تھان کی بیع بھی جائز ہوتی ہے، اس لئے زیادتی کا صرف شبہ بدرجہ اولی مانع نہ ہوگا۔

ولما مال الح

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال ایک اعتبار سے سودی ہے خواہ قدری ہونے کی وجہ سے ہو کہ مثلاً گیہوں کے مقابلے میں جو کی بیع ہونے سے، کہ دونوں میں مقدار پائی جاتی ہے، یا ہم جنس ہونے کی وجہ سے جیسے ہر دی تھان کی بیع ہر دی تھان کے عوض ہونے میں، اور ایک طرف سے نقد ہونے سے ایک اعتبار سے مال کی زیادتی ہو جاتی ہے اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں اس نے سود ہونے کا شبہ پیدا کر دیا، حالانکہ جس طرح حقیقی زیادتی سے بیع ناجائز ہو جاتی ہے اسی طرح اس کا شبہ پیدا ہونے سے بھی اس کی بیع

نا جائز ہو جائیگی، (ف) مثلاً گیہوں کی ایک ڈھیر کو اس کی دوسری ڈھیر سے فروخت کرنے سے اسی لئے منع کیا جاتا ہے کہ اس میں بھی زیادتی کا شبہ ہو جاتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ قدر یا جنس ہونے سے سود کا شبہ ہو جانے کی وجہ سے ادھار حرام ہوتا ہے۔

الامہ اذا اسلم الح۔

البتہ اگر نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز مثلاً روٹی یا لوہا وغیرہ کی بیع سلم میں دیا جائے تو بیع سلم جائز ہوگی، اگرچہ وہ نقد مال (زرقہ) اور یہ چیزیں سبھی وزنی ہیں، ان کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں اگرچہ وزنی ہیں مگر دونوں کے وزن کی صفت یکساں نہیں بلکہ مختلف ہوتی ہے، چنانچہ زعفران کو خاص قسم کے اوزان یعنی امناء سے وزن کیا جاتا ہے، (امنا، امن، مئی، جمع کے صیغے میں، منوان اور منیان، تشبیہ کے اور واحد منا بر وزن عصا ہے، مطلقاً پیمانہ یا وہ وزن جو دورِ ظل کے برابر ہو، اور من کی جمع امنان ہے یہ بھی اس معنی میں ہے یعنی دورِ ظل کا پیمانہ یا میزان) اور یہ زعفران ایسا شے ہے جو معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے، جبکہ نقد یعنی سونا اور چاندی وغیرہ کو دوسرے مخصوص اوزان ماثلاً تولہ رتی وغیرہ سے تولا جاتا ہے، (سختات سنگ ترازو کو معرب کیا گیا ہے، کچھ اسے سختات صاد سے بھی کہتے ہیں، ترازو کے بانٹ یا پتھر) اور وہ نقد دایسے شے ہوتے ہیں جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ زعفران اور درہم اگرچہ قابل وزن ہونے کے اعتبار سے مشترک ہیں لیکن وزن کی کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہیں، لہذا دونوں کی نوعیت میں بہت فرق ہو گیا۔

ولو ما ع بالنقد الح:

اور اگر کسی نے زعفران کو نقد کے عوض وزن کے حساب سے فروخت کیا اور دونوں نے رضا مندی کے ساتھ اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا یا بائع کو تو ان نقد میں تصرف کرنا ان کے وزن کر لینے سے بھی صحیح ہوگا، لیکن مشتری کو اس زعفران اور اس جیسی دوسری چیز مثلاً لوہا میں تصرف کرنا ان کے تولنے سے پہلے جائز نہ ہوگا، تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ جب دو چیزیں صورت و معنی اور حکم کے اعتبار سے وزن میں مختلف ہوں تو وصف قدر ہر اعتبار سے ان دونوں کے لئے جامع نہ ہوگا، (یعنی اگرچہ دونوں چیزیں وزنی ہوں گی مگر دونوں میں یکسانیت نہ ہوگی، اس سے اس میں سودی ہونے کا جو شبہ ہے وہ شبہ الشبہ کے درجہ میں ہوگا حالانکہ صرف شبہ کا اعتبار ہوتا ہے مگر شبہ الشبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

(ف) الحاصل یہ معلوم ہو گیا کہ زعفران کی بیع سلم کرتے ہوئے نقد دینا جائز ہے، مگر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو لشکر کا سامان درست کرنے کا حکم دیا تو اس جگہ چونکہ اونٹ نہیں ملتے تھے تو ہم بہت دور ہو گئے اس لئے آپ نے حکم دیا کہ ایک اونٹ کے عوض زکوٰۃ کے اونٹوں کے بچے لے لئے جائیں لہذا ایک اونٹ دے کر زکوٰۃ والے دو بچے گھڑے لے لئے، رواہ ابو داؤد، اسی روایت سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، مگر ہماری طرف سے جواب دیا گیا ہے کہ اس سے ایک کے بدلہ دو لینے کی رسول اللہ ﷺ سے اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے، امام شافعیؒ کا استدلال تو اس وقت درست ہوگا جبکہ زکوٰۃ کے اونٹوں کے بدلہ ادھر لینے کی بات بھی ثابت ہو، کیونکہ جو ترجمہ کیا گیا ہے اس سے استدلال صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اور ہماری دلیل تو حضرت سرہرہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے، مسلم اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے اور اکثر علماء صحابہ وغیرہ کا اسی پر عمل بھی ہے، یہی حدیث ترمذیؒ میں ابن عباسؓ اور ابن ماجہؓ میں جابرؓ سے مذکور ہے، اب ایک سوال یہ رہتا ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں کچھ ایسی چیزیں تھیں جو پیمانہ سے کٹی تھیں مگر اب وزن سے کٹی ہیں یا اس کے برعکس تھیں تو اب ان کا کیا حکم ہوگا، تو مصنف نے خود ہی آئندہ اس کا جواب دیا ہے۔

توضیح: جب مال کے تبادلہ کے وقت دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو یا صرف ایک وصف ہو یا دونوں وصف موجود ہوں نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز کے عوض میں بطور بیع مسلم کے دینا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وكل شيء نص رسول الله عليه السلام على تحريم التفاضل فيه مكيلا فهو مكيلا ابدوان ترك الناس الكيل فيه مثل الحنطة والشعير والتمرو والملح وكل مانص على تحريم التفاضل فيه وزنا فهو موزون ابدان وان ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب والفضة لان النص اقوى من العرف والاقوى لا يترك بالادنى وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس لانها دالة وعن ابي يوسف انه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه ايضا لان النص على ذلك لمكان العادة فكانت هي المنظور اليها وقد تبدلت فعلى هذا لو باع الحنطة بجسها متساويا وزنا او الذهب بجنسه متماثلا كيلا لا يجوز عددهما وان تعارفوا ذلك لتوهم الفضل على ما هو المعباد فيه كما اذا باع محازفة الا انه يجوز الاسلام في الحنطة وسجوها وزنا لوجود الاسلام في معلوم

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس کسی چیز کے بارے میں کیل اور تاپ کے اعتبار سے زیادتی کے حرام ہونے کی تصریح فرمادی ہے وہ چیزیں ہمیشہ کے لئے کیلی (تاپ کے اعتبار) سے ہی سمجھی جائیگی اگرچہ لوگوں نے عملاً اسے اب وزنی سمجھ لیا ہو اور اس کی کیل ہونے کو چھوڑ دیا ہو، جیسے گندم، جو، کھجور اور نمک کہ یہ چیزیں پہلے تاپ کر ہی فروخت ہوتی تھیں، اسی طرح ہر وہ چیز جس کے بارے میں آپؐ نے وزن کے اعتبار سے اس کی زیادتی کی فروخت کی تصریح فرمادی ہو وہ ہمیشہ کے لئے وزنی ہی سمجھی جائیگی اگرچہ لوگوں نے اب اس پر عمل چھوڑ کر بجائے وزن کے تاپ کر فروخت کرنا شروع کر دیا ہو، جیسے سونا، چاندی، کیونکہ جس چیز میں نص رسول ہو وہ لوگوں کے عرف اور لین دین سے قوی تر دلیل ہوتی ہے، اور قوی چیز کمزور یا ادنیٰ چیز کی بناء پر نہیں چھوڑی جاتی ہے، اور ہر وہ چیز جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو کہ وہ وزنی ہے یا کیلی تو اس کے بارے میں علاقہ اور عوام کے عمل و عادت پر ہی عمل ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے ما راہ المسلمون فهو عند الله حسن، کہ جسے عام مسلمانوں نے اچھا خیال کر لیا تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہی ہوگی، (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز شریعت میں بطور نص کیلی سمجھی جاتی تھی وہ ہمیشہ ہی کیلی رہیگی اور جو چیز وزن کے اعتبار سے منصوص تھی وہ ہمیشہ کے لئے وزنی ہی رہیگی اگرچہ اب کسی طرح پر بھی وہ فروخت ہوتی ہو، اور جس چیز کے بارے میں وزنی یا کیلی ہونے کی تصریح نہ تھی ہو تو اب اس پر جس طرح بھی عمل ہو اسے جائز سمجھا جائیگا، اور عرف ہی کو دلیل سمجھ لیا جائیگا، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نص کے خلاف بھی عرف و رواج کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ کسی چیز کے کیلی یا وزنی ہونے پر شارع کی طرف سے جو نص ہے وہ بھی اسی وجہ سے ہے کہ اس زمانہ میں ایسا ہی رواج تھا، پس جس طرح اس وقت کے رواج کا اعتبار کیا گیا ہے، اسی طرح موجودہ وقت کے رواج کا ہی اعتبار ہوگا، کیونکہ پہلا رواج اب بدل چکا ہے، (ف) لہذا اگر پہلے کوئی چیز کیلی تھی، اور اب وہ وزنی ہو گئی ہے یا اس کے برعکس ہوا ہو تو موجودہ زمانہ میں جو رواج ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا،۔

فعلى هذا الخ

بس مذکورہ قاعدہ کی بناء پر اگر گہیوں کو گہیوں کے عوض وزن سے برابر بیچا یا سونے کو سونے کے عوض پیمانہ سے برابر بیچا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا اگرچہ لوگوں میں اسی کا رواج ہو گیا ہو، کیونکہ ہر ایک چیز میں اس کے اندازہ معلوم کرنے کے لئے جو طریقہ تھا اس پر اب زیادتی کا گمان ہو سکتا ہے، کیونکہ جب گہیوں میں کیل اور پیمانہ سے دینے کا طریقہ اب نہیں رہا بلکہ وزن کا طریقہ ہو گیا اور اب اسے پیمانہ سے دینے سے ممکن ہے کہ کچھ کم و بیش ہو جائے، اسی طرح سونے کے وزن کا طریقہ چھوڑ کر

پیمانہ سے دینے سے بھی کی دیشی ہو، اس لئے جس طرح ان چیزوں میں حقیقت کم زیادہ ہونا جائز ہوتا ہے اسی طرح اس احتمالی صورت میں بھی جائز نہ ہوگا، جیسے کہ اندازہ سے ڈھیری کر کے بیچنے سے بھی پچنا جائز نہیں ہوتا ہے، البتہ گیموں اور اس کی جھمی دوسری کیلی چیزوں میں وزن کے اعتبار سے بیع سلم کرنا جائز ہوگا کیونکہ یہ بیع سلم مقدار معلوم میں ہوتی ہے، (ف) اور سلم میں تو صرف اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری جو بیع سلم کر رہے ہوں معاملہ ان دونوں کے درمیان اس طرح طے پا جائے کہ لین دین وقت اور دوسری تمام باتیں اس طرح طے پا جائیں کہ ان کے درمیان کسی وقت بھی اختلاف پیدا نہ ہو اس لئے گیموں وغیرہ کی بیع سلم وزن کے اعتبار سے بھی ہو جانے سے یہ بیع جائز ہو جائیگی اسی پر فتویٰ ہے، ع، ک، ہ)۔

توضیح: معاملہ کرنے میں کون کون سی چیزیں کیلی یا وزنی مانی جائیگی کہ معاملہ سودی نہ ہو سکے اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وکل ما یسب الی الرطل فهو وزنی معناه ما یباع مالا وافی لابیہا قدرت بطریق الوزن حتی یحتسب ما یباع بها ورنہ بحلاف سائر المکائیل واذا کان موروناً فلو بیع بمکبال لا یعرف وزنه بمکبال مثله لا یحور لتوهم الفصل فی الوزن بمنزلة المحازفة قال وعقد الصرف ما وقع علی حسس الاثمان یعتبر فیہ قبض عوضیه فی المجلس لقوله علیہ السلام الفضة بالفضة هاء وهاء معناه یداً یداً. وسنبین الفقه فی الصرف ان شاء الله تعالیٰ. قال وما سواه مما فیہ الربوا یعتبر فیہ التعیین، ولا یعتبر فیہ التقابض خلافاً للشافعی فی بیع الطعام بالطعام، له قوله علیہ السلام فی الحدیث المعروف یداً یداً، ولانه اذا لم یقبض فی المجلس یتعاقب القبض، وللنقد مرية یتحقق شبهة الربوا، ولما انه مبیع متعین فلا یشترط فیہ القبض کالثوب، وهذا لان الفائدة المطلوبة اما هو التمكن من التصرف ویترب ذلك علی التعیین بخلاف الصرف، لان القبض فیہ لتعین به ومعنی قوله علیہ السلام یداً یداً عیناً بعین، کذا رواه عبادة بن الصامت، وتعاقب القبض لا یعتبر تفاوتاً فی المال عرفاً، بخلاف النقد والمؤجل.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ہر وہ مال جس میں لین دین کا معاملہ رطل سے منسوب کیا جاتا ہو تو وہ وزن کے حکم میں ہوگا، مثلاً ایک رطل ہے یا دو رطل ہے تو اسے وزنی سمجھا جائیگا، (ف) ایک رطل بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے) تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو چیز اوقیہ کے حساب سے پٹی جاتی ہے، وہ بھی وزنی ہے، کیونکہ اس کا اندازہ وزن کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ جو چیز اوقیہ کے حساب سے پٹی جائے وہ وزنی شمار ہوگی، بخلاف دوسری کیلی چیزوں کے کہ ان میں کیلی ہونے کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اور اگر کوئی ایسی چیز جو وزنی ہو اس کو کسی ایسے پیمانہ سے فروخت کیا جائے جس کا وزن معلوم نہ ہو اسی جیسے دوسرے پیمانہ کی چیز کے عوض کہ اس کا وزن بھی معلوم نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ ایسے وزن اور تبادہ میں کسی کی زیادتی کا شبہ ہو جاتا ہے، جیسے کہ انگل سے ڈھیری کی چیز بیچنے میں شبہ ہو جاتا ہے۔

(ف) پھر حالانکہ سودی مال پر قبضہ کرتے ہوئے ان کے درمیان کافی فرق ہوتا ہے کیونکہ سونے اور چاندی کا حکم دوسری چیزوں کے اعتبار سے کچھ مخصوص قسم کا ہوتا ہے اس لئے آئندہ کچھ اس کے بارے میں ذکر کیا جا رہا ہے)۔

قال وعقد الصرف الح.

قد ورنے نے کہا ہے کہ بیع الصرف ایسی بیع ہے جو دو طرف نقد (یعنی سونا یا چاندی) کی جنس پر واقع ہو، (اور اس کا حکم یہ ہے کہ) ایسی بیع میں عوضین پر جانہن کی طرف سے قبضہ اسی مجلس میں ہونا ضروری ہے، (ف) یعنی اگر اشرفی کو روپے کے عوض بیچا جائے

تو اسی مجلس میں دو طرفہ قبضہ کر لینا ضروری ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چاندی کو چاندی کے بدلہ کو، روادہ محمدؐ، اس کے معنی یہ ہیں کہ لین دین ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی ایک ہاتھ سے لے دوسرے ہاتھ سے دے، انشاء اللہ ہم اس مسئلہ کی وجہ سے تفصیل کے ساتھ باب الصرف کی بحث میں بیان کرینگے، (ف: اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حدیث مروی ہے کہ سونا کو چاندی کے عوض دینے سے سودی ہوگا مگر اس صورت میں کہ معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی حدیث میں ہمیکہ ان نقود میں سے نقد کو ادھار کے بدلہ نہ بیچو، بخاری اور مسلم (متحین) نے اس کی روایت کی ہے، م۔)

وقال وما سواه الخ:

اور نقد درئی نے کہا ہے کہ جنس ثمن کا ماسوا دوسری کیلی دوزنی چیزیں جن میں سود داخل ہو جاتا ہے، ان کو صرف متعین کر لینے کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے یعنی ان چیزوں پر متعاقدین کا قابض ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ بدل کا متعین ہو جانا ہی کافی اور ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ نے طعام کی بیع طعام کے عوض کرنے میں ہم سے اختلاف کیا ہے، (ف: یعنی وہ فرماتے ہیں کہ غلہ کو غلہ کے عوض بیچنے کی صورت میں اسی مجلس میں اپنے مال پر قبضہ کر لینا بھی شرط ہے خواہ وہ دونوں چیزیں ایک جنس کی اور برابر بھی ہوں یا ان کی جنس بدلی ہوئی ہوئی کی صورت میں ان میں کی ویشی ہو، یہ ان پر قبضہ کر لینا اتنا ضروری ہے کہ اگر قبضہ کرنے سے پہلے وہ دونوں منتشر ہو گئے تو وہ بیع جائز نہ ہوگی۔

لہ قولہ علیہ السلام الخ:

اما شافعیؒ کی دلیل مشہور حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے یا بید، (ف: یعنی قبضہ ہاتھوں ہاتھ ہو یا یہ جملہ فرمایا ہے کہ ہاؤ باء یعنی ایک ہاتھ سے لو اور دوسرے ہاتھ سے دے دو جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا معاملہ ادھار سے نہ ہو، یہ جملہ متحین کی روایت میں کیوں وغیرہ کے بارے میں مذکور ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کا مال پر قبضہ کر لینا شرط ہے، اور خود آپ لوگ یہ بات بھی کہتے ہیں کہ نقد رقم کی قیمت بہ مقابلہ ادھار کے زیادہ ہو جاتی ہے، اس لئے سودی معاملہ ہو جائے گا، کیونکہ جب ایک شخص نے اسی مجلس میں قبضہ نہیں کیا تو لا محالہ وہ بعد میں ہی قبضہ کرے گا، تو گویا اس کی ادائیگی میں کچھ کی آجائگی، اس کے برخلاف جس نے نقد دیا ہے گویا اس نے کچھ زیادہ ادا کر دیا ہے، اس طرح سود کا شبہ ایک حد تک یقینی ہو جائیگا، (ف: لہذا اے احناف آپ کے نزدیک یہ معاملہ جائز نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس طرح کے شبہ پیدا کر کے آپ لوگ حقیقی سود کا حکم لگا دیتے ہیں۔

ولنا انه مبيع الخ:

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ثمن (سونا اور چاندی) کے علاوہ باقی تمام چیزیں وہ کیلی ہوں یا دوزنی ہوں وہ سب متعین مبيع ہوتی ہیں اس لئے ان میں قبضہ کی شرط نہیں ہوتی ہے، مثلاً کپڑے کا تھان، (ف: کہ اس کی فروخت کرتے وقت ان پر قبضہ کر لینے کی شرط نہیں کی جاتی ہے، کیونکہ یہ چیز تذکرہ اور اشارہ سے ہی متعین ہو جاتی ہے۔

وهذا لان الخ:

اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اس پر تصرف کرنا اور اپنی مرضی کے مطابق اسے استعمال کرنا ممکن ہو جائے اور یہ مقصد تو کسی طرح بھی اسے معین کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے، (ف: لہذا اس پر قبضہ کر لینے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے،)۔

بخلاف الصرف الخ:

برخلاف بیع صرف کے کیونکہ اس بیع صرف کی صورت میں اس پر قبضہ کر لینے کی غرض اسے متعین کرنی ہوتی ہے، (ف: کیونکہ نقد کو صرف بتا دینے اور بیان کر دینے سے متعین نہیں ہوتے ہیں پس ان پر قبضہ کی شرط کرنے سے مقصود کرنا ہوتا ہے، اور ایسے موقع کے لئے رسول اللہ ﷺ کا یہاں بید یعنی ہاتھوں ہاتھ فرمانے کا مطلب عین بعین ہونا ہے یعنی ایک معین کی بیع معین چیز سے ہی ہو جیسا

کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت میں ہے (ف یعنی عبادہ بن صامتؓ کی اس روایت میں لفظ ید ابید کی بجائے عینا بعین مذکور ہے، جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے، بس اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہاتھوں ہاتھ ہونے سے مراد یہ ہے کہ مال معین ہو جائے اور ہم نے بھی اسی روایت کی بناء پر یہ کہہ دیا ہے کہ مال متعین ہو جائے)۔

وتعاقبت القبض الخ۔

اور دوسرے نقد ادا کرنے والے معاملہ میں اگر لین دین میں کچھ فرق بھی ہو جائے تو کاروبار یوں کے نزدیک اس میں قیمت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں سمجھا جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک طرف سے نقد دوسری طرف سے وقت مقرر تک کے لئے ادھر رہو کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

توضیح: رطل سے لین دین کا معاملہ والی چیز کیلے شمار ہوتی ہے، یا وزنی اگر وزنی چیز اسی وزن سے تولی جائے جس کا اصل وزن معصوم اور مقرر نہ ہو اس ہی جیسی چیز سے وزن کر کے فروخت کرنے کا حکم، بیع صرف کی تعریف اور اس کا حکم، طعام کو طعام یا سونے اور چاندی کو ایک دوسرے کے عوض فروخت کرنے کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ويجوز بيع البضة بالبيضين والتمرة بالتمرين والحوزة بالجوزين لاعداد المعيار، فلا يتحقق الربا، والشافعي يحالفنا فيه لوجود الطعم على ما مر. قال: ويجوز بيع الفلوس بالفلسين بأعيانهما عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: "لا يجوز" لأن الثمنية تثبت باصطلاح الكل، فلا تبطل باصطلاحهما، وإذا بقيت أثمانا لاتتعين، فصار كما إذا كانا بعير أعيانهما وكبيع الدرهم بالدرهمين، ولهما أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما إذ لا ولاية للغير عليهما فتبطل باصطلاحهما، وإذا بطلت الثمنية تتعين بالتعيين، ولا يعود وزنيا لقاء الاصطلاح على العذ إذ في نقضه في حق العد فساد العقد، فصار كالحوزة بالجوزين بخلاف النقود: لأبهما للثمنية حلقة، وبخلاف ما إذا كانا بعير أعيانهما، لأنه كالثمن بالكالن، وقد نبهى عنه، وبخلاف ما إذا كان أحدهما بعير غيره، لأن المحس بانقراده يحرم النساء

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا جائز ہے، اسی طرح ایک کھجور کو دو کھجوروں کے عوض اور ایک اخروے کو دو اخروؤں کے عوض بیچنا بھی جائز ہے، (ف یعنی اتنی معمولی سی تعداد تک میں جائز ہے، کیونکہ اتنی سی تعداد میں سود کا حساب نہیں ہوتا ہے) کیونکہ یہ تعداد قدر میں داخل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں سود متحقق نہیں ہوگا۔ اور امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ ان سب میں طعم (کھانے کے لائق ہونے) کی علت پائی جاتی ہے، جیسا کہ پیسے کی سود کی علت کے بیان میں گذر گیا ہے۔

قال. ويجوز بيع الفلوس بالفلسين بأعيانهما الخ

اور یہ بھی فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ (تحجین) کے نزدیک ایک معین پیسہ کو دو معین پیسوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ قلیل مقدار ہونے کے باوجود ان میں بھی ثمنیت پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ ثمنیت کی صفت کا ہونا تمام لوگوں کی اصطلاح کے مطابق ثابت ہوئی ہے، اس لئے فقط بائع اور مشتری کی اپنی اصلاح ہو جانے سے ان کی ثمنیت باطل نہ ہوگی، اور جب یہ پیسے ثمن کی صفت کے ساتھ باقی رہ گئے تو یہ متعین نہ ہوں گے، (متعین کر دیئے جانے کے باوجود)، اس لئے یہ بیع ایسا ہوگی جیسے غیر معین فلوس کو آپس میں بیچنا کہ بال اتفاق یہ جائز نہیں ہے، اور جیسے ایک درہم کو دو درہموں کے عوض بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔

ولہما أن التمنية فی حقہما ثبت باصطلاحہما الخ اور تشخیص کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں بائع اور مشتری کے آپس میں اصطلاح طے کر لینے کی وجہ سے ان پیسوں کو ثمن مانا گیا ہے، کیونکہ اس معاملہ میں کسی تیسرے کو ان دونوں پر کوئی اختیار نہیں ہے، لہذا انہی دونوں کی آپس کی رضامندی سے ہی ان کی یہ اصطلاح باطل بھی ہوگی، اور جب ان پیسوں کی ثمنیت باطل ہوگئی جب وہ متعین کرنے سے متعین بھی ہو جائیں گے، اور جب ایک مرتبہ ان کی ثمنیت باطل ہوگئی تو اب دوبارہ یہ کبھی وزنی نہیں ہوں گے (کہ گن کر دینے کے بجائے یہ تول کر دیئے جائیں)، کیونکہ سارے عوام میں ان کو شمار کر کے لین دین کا یہی طریقہ رواج پایا ہوا ہے، یعنی سارے لوگوں میں یہ گن کر ہی لئے اور دیئے جاتے ہیں، کیونکہ اب اگر عام لوگوں کی اصطلاح کے برخلاف ان کو شمار کر کے لین دین نہ کیا جائے تو عقد بیع میں فساد آجائے گا، تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے، ایک اخروٹ کو دو اخروٹ کے عوض بیچنا، بخلاف نفود یعنی درہم و دینار کے، کیونکہ وہ تو پیدا انکی اور فطری حالت سے ہی ثمن بنائے گئے ہیں، (یعنی صرف چند لوگوں کی اصطلاح طے کر لینے سے ہی یہ ثمن نہیں ہوتے ہیں، اگر ایسا ہی ہوتا تو ان کی ثمنیت ختم کر کے ایک درہم کو دو درہموں سے بیچنا ممکن ہوتا)۔

اور بخلاف اس صورت کے جبکہ فلوس معین نہ ہوں کہ ایسی بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلہ میں ہو جائے گی اور یہ جائز نہیں ہوتی ہے، اور اس سے منع کیا گیا ہے، اور برخلاف اس صورت کے بھی کہ جب ایک جانب سے یہ فلوس اگر معین ہوں تو دوسری طرف سے معین نہ ہوں، کیونکہ صرف ایک جنس ہونے کی وجہ سے بھی ادھار کا معاملہ حرام ہو جاتا ہے۔

توضیح :- ایک اخروٹ یا ایک انڈے کو دو کے عوض بیچنا کیسا ہے؟ بیع کالی کے معنی، تفصیل

مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ویجوز بیع البیضة بالبیضین الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

کعب الدرہم بالدرہمین جیسے: ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا جائز نہیں، اسی طرح ایک معین پیسہ کے عوض بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، ف: اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ غیر معین پیسہ کو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اسی طرح ایک معین پیسہ کو بھی دو پیسوں کے عوض بیچنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ لوگوں نے پیسہ کو بھی ثمن مان لیا ہے جیسے درہم کو ثمن مان لیا گیا ہے، لہذا جس طرح درہم متعین نہیں ہوتے ہیں اسی طرح یہ فلوس اور پیسے بھی متعین نہ ہوں گے، اور بائع اور مشتری کے انکار کرنے یا ثمنیت ختم کرنے سے ختم نہ ہوگی، لہذا ان کو معین کرنا بے کار ہوگا، اور جب وہ غیر معین ہی رہے تو ان کی بیع بھی باطل رہی۔

الکالی: کلاً یکلاً بمعنی حفاظت کرنا، ادھار دینا، الکالی: ادھار، الکالی بالکالی (یعنی ادھار کی بیع ادھار سے) اس کی صورت یہاں پر یہ ہے کہ دونوں طرف سے ایسی چیز ہو جو متعین نہ ہوتی ہو، یہاں تک کہ وہ چیز بطور قرض ذمہ میں باقی رہ جائے، حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ واسحاق والہز ارواہن عدی وعبد الرزاق والحاکم والبیہقی اور الطبرانی نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، لیکن علماء نے اس حدیث پر عمل کیا ہے، بلکہ احمد سے منقول ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ ث۔ ف۔ ع۔

قال: ولا یجوز بیع الحنطة بالدقیق ولا بالسویق؛ لأن المجانسة باقیة من وجه، لأنہما من أجزاء الحنطة، والمعیار فیہما الکیل، لكن الکیل غیر مسو بینہما و بین الحنطة لا کتازہما فیہ، وتخلخل حبات الحنطة

فلايجوز وإن كان كيلا بكيل ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متساويا كيلا، لتحقق الشرط، وبيع الدقيق بالسويق فلايجوز عند أبي حنيفة متفاضلاً ولامتساوياً لأنه لايجوز بيع الدقيق بالمقلىة، ولابيع السويق بالحنطة، فكذا بيع أجزائهما لقيام المجانسة من وجه، وعندهما يجوز؛ لأنهما جنسان مختلفان لاختلاف المقصود، قلنا: معظم المقصود وهو التغذى يشلھما، ولايألى بفوات البعض كالمقلىة مع غير المقلىة والعلكة بالمسوسة.

ترجمہ: قدورٹی نے کہا ہے کہ گیہوں کو آٹا یا ستو کے بدلہ بیچنا جائز نہ ہوگا، (ف) اگرچہ دونوں چیزوں کو بالکل برابر پیمانہ سے بیچے، کیونکہ آٹا اور ستو اور گیہوں میں ایک طرح سے ایک جنس ہونا باقی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں گیہوں کے ہی اجزاء ہیں اور ان دونوں میں مقدار جاننے کے لئے پیمانہ اور برتن مقرر ہے، پھر بھی ان دونوں چیزوں اور گیہوں میں برابری نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ستو اور آٹا پیمانہ میں ڈالتے ہی بالکل بھر جاتا ہے مگر دبانے سے بالکل دب جاتا ہے، لیکن گیہوں ڈالنے سے ان کے دانوں میں غلیحہ کی رہنے سے ان کی درمیانی جگہ چھوٹی ہوتی اور خالی رہ جاتی ہے، لہذا گیہوں کی بیچ ان دونوں کے ساتھ جائز نہیں ہوتی ہے، اگرچہ ان کو برابر پیمانہ سے ناپ کر دیا جائے۔

ویجوز بيع الدقيق بالدقيق متساويا كيلا الخ

اور آٹے کو آٹے کے عوض پیمانہ کے اعتبار سے برابر بیچنا جائز ہے، اس طرح ان کے درمیان بیچ جائز ہونے کی شرط پائی جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک آٹے کو ستو کے عوض بیچنا خواہ برابری سے ہو یا بڑھا کر ہو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ آٹے کو بھونے ہوئے گیہوں کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ستو کو گیہوں کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے، لہذا ان کے اجزاء کا بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ دونوں عوض میں ایک طرح کی جنسیت پائی جاتی ہے۔

وعندهما يجوز؛ لأنهما جنسان---- الخ

اور ان دونوں یعنی صامین کے نزدیک آٹے کی بیچ ستو کے ساتھ ہر طرح سے جائز ہے بشرطیکہ معاملہ نقد ہو اور ہار کا نہ ہو، کیونکہ دونوں کی جنسیت مختلف ہو چکی ہے، اس لئے ہر ایک کا مقصد غلیحہ ہے، (ف) مثلاً ستو کو فوراً گھول کر کھا لیتے ہیں، لیکن آٹا کو پکا کر کھا جاتا ہے) ہم امام ابو حنیفہ کی طرف سے یہ جواب دیتے ہیں کہ سب کی اصل غرض اور اس سے بڑا فائدہ اس کو کھانا اور غذا حاصل کرنا ہے، اور یہ بات دونوں چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، اسلئے اگر کوئی بات ان میں سے کسی ایک میں پائی جائے اور دوسرے میں نہ پائی جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، لہذا بیچ جائز نہ ہوگی، جیسے کہ بھونے ہوئے گیہوں کی بیچ بغیر بھونے ہوئے کے بدلے یا عمدہ اور کھرے گیہوں کی بیچ خراب اور گھن کھائے ہوئے کے عوض، (ف) یعنی جائز نہیں ہوتی ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ بھنا ہوا گیہوں پھول جاتا ہے، یا باریک ہو جاتا ہے، اور بھنے ہوئے گیہوں کے اندر خد اور خول ہو جاتا ہے۔

الحاصل پیمانہ سے فروخت کرنے سے ان میں برابری نہ ہوگی، اور یہی قول اظہر ہے، اگرچہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جائز ہے۔

توضیح: گیہوں کو آٹا یا ستو کے ساتھ، اور آٹا کو آٹا کے عوض پیمانہ سے بیچنا، تفصیل مسائل،

حکم۔ اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويجوز بيع اللحم بالحيوان عند أبي حنيفة أبي يوسف، وقال محمد: إذا باعه بلحم من جسمه لايجوز إلا إذا كان اللحم المفروز أكثر ليكون اللحم بمقابلة ما فيه من اللحم، والباقي بمقابلة السقط إذ لو لم يكن كذلك يتحقق الربا من حيث زيادة السقط ومن حيث زيادة اللحم، فصار كالحل بالسمسم، ولهما أنه

باع الموزون بما ليس بموزون؛ لأن الحيوان لا يوزن عادة، ولا يمكن معرفة ثقله بالوزن؛ لأنه يخفف نفسه مرة ويثقل أخرى بخلاف تلك المسألة؛ لأن الوزن في الحال يعرف قدر الدهن إذا ميز بينه وبين الشجير، ويوزن الشجير

امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک گوشت کو زندہ حیوان کے عوض بیچنا جائز ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر حیوان کو اسی کی جنس کے جانور کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، ہاں اگر وہ گوشت اس گوشت سے زیادہ ہو جو اس زندہ حیوان میں موجود ہو تو جائز ہوگی، کیونکہ زندہ حیوان کے اندر موجود گوشت کے برابر دوسرا گوشت ہونے کے بعد فاضل گوشت اس جانور کے باقی اجزاء (یعنی کھال اور لوجھ اور تلی وغیرہ کے مقابل ہو جائے گا) کیونکہ اگر موجود گوشت زیادہ نہ ہو تو سود ہو جائے گا۔ اس لحاظ سے حیوان کے جو اجزاء گوشت کے مقابلہ میں زیادہ ہوں گے یا خود گوشت ہی زیادہ ہوگا، تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے تل کے مقابلہ میں اس کا تیل ہوتا ہے۔

اور تشخیص کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وزنی چیز (گوشت) کو ایسی چیز (جانور) کے عوض بیچا ہے جو کہ وزنی نہیں، بلکہ عددی ہے، کیونکہ عادتاً بڑے حیوان کو وزن سے نہیں بیچا جاتا ہے، اور اس کے اندر کے گوشت کے صحیح وزن کو بیچنا ممکن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ کبھی کھاپی کر اپنے وزن کو زیادہ اور کبھی اس کے بغیر ہکا کر لیتا ہے، بخلاف تل اور اس کے تیل کے، کیونکہ تل کا وزن معلوم کر کے تیل کی مقدار معلوم ہو جائے گی، اسی طرح سے کہ اس سے نکل ہوئی کھلی اور گاد کا وزن علیحدہ سے معلوم ہو جاتا ہے، اور یہ کھلی بھی ایسی چیز ہے جو وزن کی جاتی ہے، الحاصل: تل کے وزن معلوم کرنے کے بعد اس سے نکلا ہوا تیل اور اس سے حاصل شدہ کھلی کا وزن بھی آسانی کے ساتھ پورا پورا معلوم ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ حیوان کے گوشت کے عوض یا تل کو تیل کے عوض بیچنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع اللحم بالحيوان الخ
تشخیص کے نزدیک گوشت کی بیع حیوان کے ساتھ جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر حیوان کے وزن سے اسی جنس کے حیوان کے گوشت کا وزن زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

ف یعنی گوشت جب بنسبت اسی گوشت کے جو حیوان میں ہے زیادہ نہ ہو تو دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ برابر ہو تو یہ گوشت اور حیوان میں موجود گوشت برابر ہو گیا، اور حیوان کے باقی اجزاء یعنی کھال اور لوجھ وغیرہ زیادہ ہو جائے گا، دوسری صورت یہ ہوگی کہ گوشت کم ہو تو حیوان کا گوشت اور اس کا سر اور لوجھ وغیرہ بہت زیادہ ہو جائے گا، بہر صورت سود لازم آجائے گا، اور اس کی مثال تل اور تیل کی ہو جائیگی۔

ف یعنی اگر تل کو تیل کے عوض بیچنے کی صورت میں وہ تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو تل کے اندر موجود ہے تو بیع جائز ہوگی اس طور پر کہ تیل کے مقابلہ میں تیل ہو جائے اور اس سے جو کچھ تیل زیادہ ہو وہ اس کھلی کے مقابلہ میں ہو جائے جو اس سے نکلے گی ورنہ برابری یا کمی ہونے سے جائز نہ ہوگی۔

قال. ويجوز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل عند أبي حنيفة، وقال لا يجوز لقوله عليه السلام حين سئل عنه: أو ينقص إذا جف، فقل: نعم، فقال ﷺ: لا إذا له أن الرطب تمر لقوله عليه السلام حين أهدى إليه رطباً أو كل تمر خبير، هكذا سمّاه تمر، وبيع التمر بمثله جائز لما روينا، ولأنه لو كان تمرًا جارٍ البيع بأول الحديث، وإن كان غير تمر فبآخره، وهو قوله عليه السلام: إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم، ومدار ما

روایہ علی رید ابن عیاش، وهو ضعیف عند النقلة

ترجمہ قدوری نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پختہ تازے چھوڑے کو پختہ خشک چھوڑوں کے عوض برابر برابر کر کے بیچنا جائز ہے۔ مگر زیادتی اور کمی کے ساتھ بیچنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور برابری کے ساتھ بیچنے میں بھی اختلاف ہے)۔ اور صاحبین نے کہا ہے کہ برابری کے ساتھ جائز نہیں ہے، (جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے، ف۔ غ)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جب پوچھا گیا تھا تب آپ نے فرمایا تھا کہ تازہ اور رطب چھوڑا سوکھ کر وزن میں کم ہو جاتا ہے تو جواب دیا گیا کہ جی ہاں کم ہو جاتا ہے، اسی بات پر آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ تب تو ایسوں کی بیع جائز نہ ہوگی۔ (ف۔ رواہ مالک و شافعی و أحمد و السن الأربعة و الدار القسطنطینی و ابن حزم و البراز و ابن حبان) اور یہ صحیح حدیث ہے۔

وله أن الرطب تمر لقوله الح

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رطب کو بھی تمر کہا جاتا ہے، کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ کے پاس خیبر سے مدینہ کے طور پر رطب بھیجے گئے تب آپ ﷺ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خیبر کے کل تمر ایسے ہی ہوتے ہیں اس سوال پر آپ ﷺ نے رطب کو تمر فرمایا ہے اور اس حدیث کی بناء پر تمر کے عوض بیچنا جائز ہو جاتا ہے، جسے ہم پہلے روایت کر چکے ہیں۔ اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ رطب اگر تمر ہے تو مشہور حدیث کے اندر کے پہلے حکم سے اس کی بیع جائز ہے، جیسی یہ فرمایا کہ تمر کو تمر کے عوض برابر بیچو، اور اگر رطب تمر نہیں ہے تو حدیث کے دوسرے حصے سے بیع جائز ہوگی، جس میں آپ نے فرمایا کہ جب عوضین مختلف ہوں تو جیسے چاہو انہیں فروخت کرو۔ (ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ بہر صورت رطب اور تمر ایک ہی ہوں یا نہ ہوں برابری کے ساتھ بیع جائز ہوگی)۔

ومدار ما روایہ الخ

اور صاحبین نے جو حدیث روایت کی ہے اس کا مدد ازید ابن عیاش پر ہے، جبکہ یہ علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔

توضیح۔ رطب کی بیع تمر کے ساتھ ہونا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال ويجوز بيع الرطب بالتمر مثلاً الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ کچی ہوئی تازہ کھجوروں کو کچی اور سوکھی کے عوض دونوں طرف کی کھجوریں برابر ہونے کی صورت میں جائز ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور کچی بیسی کی صورت میں بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک جائز ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہی مسئلہ دریافت کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ تازہ کھجوریں خشک ہو کر وزن میں کم ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں وہ کم ہو جاتی ہیں۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایسی حالت میں جائز نہیں ہے۔

اور امام اعظمؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ رطب (تازہ چھوڑا) بھی اگر تمر ہی کے حکم میں ہے تو پہلی حدیث کی بناء پر برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہے، لیکن رطب کا تمر ثابت ہونا اسی صورت میں ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ کو رطب ہی بھیجے گئے ہوں، حالانکہ ابو ہریرہؓ و ابو سعیدؓ لحدیث کی حدیث میں نبیہ تمر مذکور ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور زہبی نے کہا ہے کہ حدیث کی تمام سندوں اور اسی کے الفاظ کو تلاش کر کے مجھے اس موقع پر لفظ رطب نہیں ملا ہے، اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر رطب تمر ہی کے معنی میں ہو تو حدیث کے پہلے حصہ یعنی التمر بالتمر مثلاً بمثل کی بناء پر جائز ہوگی، اور اگر تمر رطب سے علیحدہ چیز ہے تو حدیث کے دوسرے حصہ یعنی إذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم کی بناء پر جائز ہے کہ مختلف ہونے کی صورت میں جیسے چاہو فروخت کرو۔ بس بہر صورت برابری کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔

ومدار مارویاہ علی زید ابن عیاش الخ

اور ناجائز ہونے کی دلیل صاحبین نے جو بیان کی اس کا مدار زید ابن عیاش پر ہے، اور یہ روای علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث ضعیف ہوئی، لیکن ابن الجوزی و منذری نے کہا ہے کہ زید بن عیاش کو کسی نے ضعیف کہا ہو مجھے اس کا علم نہیں ہے، لیکن میزان الذہبی وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مجہول ہونے کا الزام بھی ختم ہو گیا ہے، اور ابن حبان نے تو ان کو ثقات میں سے لکھا ہے، اور ترمذی نے حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔

دار قطنی نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہیں، پھر امام مالک کا اپنے موطاء میں ان سے روایت کرنا ہی ان کے ثقہ ہونے کے لئے کافی ہے، الحاصل یہ حدیث صحیح ہوئی، اسی لئے یحییٰ اور ابن الہمام صاحبین کے قول کی طرف مائل ہوئے ہیں، اور عام علماء کا بھی یہی قول ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں فقط امام ابو حنیفہ ہی تنہا ہیں۔ م۔ ف۔ ع۔ ت۔ النقلة ناقل کی جمع، صحابہ کرام اور تابعین حدیث۔

قال. وكذا العنب بالزبيب يعنى على هذا الخلاف، والوجه ما بيناه، وقيل: لايجوز بالاتفاق اعتبارا بالحنطة المقلية، والرطب بالرطب يجوز متماثلا كيلا عندنا، لأنه بيع التمر بالتمر، وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة بمثلها أو باليابسة، أو التمر أو الزبيب المنقع بالمنقع منها متماثلا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: لايجوز جميع ذلك؛ لأنه يعتبر المساواة في أعدل الأحوال وهو المال، وأبو حنيفة يعتبر في الحال، وكذا أبو يوسف عملا بإطلاق الحديث إلا أنه ترك هذا الأصل في بيع الرطب بالتمر لما روينا لهما، ووجه الفرق لمحمد بين هذه الفصول وبين الرطب بالرطب أن التفاوت فيها يظهر مع بقاء البديلين على الاسم الذي عقد عليه العقد، وفي الرطب بالتمر مع بقاء أحدهما على ذلك فيكون تفاوتاً في عين المعقود عليه، والرطب بالرطب التفاوت بعد زوال ذلك الاسم فلم يكن تفاوتاً في المعقود عليه فلا يعتبر.

ترجمہ - اور ایسا ہی اختلاف تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنے میں ہے، (ف۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک برابری کی صورت میں جائز ہے، اور صاحبین و جمہور علماء کے قول کے مطابق جائز نہیں ہے)، اس کی وجہ یہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف۔ کہ امام اعظم کے نزدیک پختہ تازہ انگور اگر زبیب ہے تو برابری کے ساتھ بیچ جائز ہونا چاہئے، اور صاحبین و جمہور کے نزدیک اگر تازہ انگور خشک ہو کر کم ہو جائے تو حضرت زید ابن عیاش کی مروی حدیث کی دلیل سے جائز نہ ہوگی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انگور کی بیج کشش سے بالاتفاق جائز نہیں ہے، جیسے بھنے ہوئے گیہوں کی بیج بغیر بھونے ہوئے سے جائز نہیں ہوتی ہے، اور رطب (تازہ کھجور) کی بیج رطب سے برابری کے ساتھ پیانہ سے ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ تمر کی بیج تمر (خشک کھجور) سے ہے، (ف یا تازہ پختہ ہونے میں دونوں برابر ہیں)۔

وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة الخ

اسی طرح پختہ تازہ گیہوں کو یا پانی سے بھگوئے ہوئے گیہوں سے اسی جیسے کے عوض بیچنا یا خشک کے عوض بیچنا یا خشک چھوڑے یا خشک انگور (کشش) کو ان دونوں میں سے بھیکے ہوئے کو بھیکے ہوئے کے عوض برابر بیچنا امام ابو حنیفہ، و امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ ان تمام صورتوں میں سے کسی میں بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ (امام محمد) کو دونوں میں برابری کا ایسی حالت میں اعتبار کرتے ہیں جو سب سے بڑھ کر معتدل حالت ہو جو کہ انجام کی حالت ہے یعنی خشک ہو جانے کی حالت، اور امام ابو حنیفہ (موجودہ حالت) اس حالت کا اعتبار کرتے ہیں جو فی الحال موجود ہو۔

(ف۔ یعنی فی الحال خواہ وہ خشک ہو یا تر ہو) اسی طرح سے امام ابو یوسف بھی حالت موجودہ کا ہی اعتبار کرتے ہیں، حدیث کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے کہ حدیث مشہورہ میں بغیر کسی قید کے مطلق حالت مذکور ہے، لیکن امام ابو یوسف نے

اپنی اصل کو رطب کی بیج تر سے ہونے کی حالت میں باقی نہیں رکھا ہے بلکہ باطل کر دیا ہے، اس حدیث کو دلیل بناتے ہوئے جو ہم نے صاحبین کے حق میں پہلے روایت کر دی ہے۔ (ف) یعنی زید ابن عیشؓ سے مروی حدیث جس میں رطب و تمر (تازہ کو خشک) کے عوض بیچنے سے منع فرمایا ہے، اس طرح امام ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے موافق تخصیص کر دی۔ اور باقی حالتوں میں اپنی اصل پر اٹکلو حنیفہ سے موافقت کی، یعنی مشہور حدیث کی بناء پر کوئی بھی حالت ہو مطلقاً جائز ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام محمدؒ صرف رطب کی اس بیج کو جائز کہتے ہیں جو رطب کے عوض ہو، اور بقیہ صورتوں میں جائز نہیں کہتے ہیں، حالانکہ اس طرح ان صورتوں میں فرق کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے، اسی لئے فرق کو اس طرح بیان کرتے ہیں ووجه الفرق لمحمد بن هذه الفصول وبین الرطب بالرطب أن الخ

امام محمدؒ کی رطب کی بیج رطب سے ہونے کی صورت میں جائز اور بقیہ صورتوں میں ناجائز کہنے اور فرق کرنے کی دلیل یہی ہے کہ دوسری صورتوں میں جو مال ہے ان کے درمیان فرق ظاہر ہو جاتا ہے، اگرچہ دونوں عوض اسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر معاملہ طے پایا ہے اور رطب کی بیج تمر کے عوض ہونے میں یہ فرق ظاہر ہو جاتا ہے، حالانکہ دونوں عوض میں سے ایک اسی نام پر باقی رہتا ہے جس پر عقد واقع ہوا ہے تو یہ فرق معقود علیہ کی ذات میں ہوتا ہے۔

اور رطب کی بیج رطب کے عوض ہونے سے نام بدل جانے کے بعد فرق ہوا ہے اس لئے یہ فرق مقصود علیہ میں نہ ہوا، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ تازہ کھجور یعنی رطب کی بیج رطب ہونے کی صورت میں جب خشک ہو کر اسی کا نام بدل کر تمر ہو جائے تو فرق ظاہر ہو گیا، لیکن پختہ تازہ گیہوں کو تازے گیہوں کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں جو نام ان کا بھی ہے وہی نام ان کے خشک ہو جانے کے بعد باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ دونوں حالتوں میں فرق ہو جاتا ہے کہ وہ خشک ہونے سے پہلے کی بہ نسبت وزن میں کم ہو گئے ہیں اور گیہوں کے نام سے ان کی بیج ہوئی اور اب بھی ان کا نام گیہوں ہی باقی رہ گیا ہے، اسی طرح اگر بھیکے ہوئے گیہوں کو اسی پیسے بھیکے ہوئے گیہوں کے عوض فروخت کیا یا تازے اور بھیکے ہوئے گیہوں کو خشک گیہوں کے عوض فروخت کیا یا بھیکے ہوئے جھوڑے یا بھیکے ہوئے زبیب کو اسی پیسے کے عوض فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہوگا کہ خشک ہونے پر نام پر انائی باقی رہتا ہے، حالانکہ اس میں فرق آ جاتا ہے، اس لئے جس مال پر عقد ہو تھا اب اس میں فرق آ گیا ہے، یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔

توضیح: - تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنا، رطب کی بیج رطب کے ساتھ، تازہ گیہوں کی بیج پانی سے بھگے ہوئے گیہوں سے، تفصیل مسئل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وكذلك العنب بالزبيب يعنى الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ووجه الفرق لمحمد الخ، امام محمدؒ کے نزدیک ان صورتوں اور بیج لرطب میں فرق کی وجہ یہ ہے (یعنی امام محمدؒ رطب کی رطب کے بدلے میں بیج کے جوڑ کے قائل ہیں، مگر ان تمام صورتوں میں عدم جواز کے قائل ہیں) کہ ان نہ کوہ اشیاء کی بیج میں باہمی تفاوت ظاہر ہوتا ہے، باوجودیکہ دونوں عوض اسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر عقد کا انعقاد ہوا تھا، (یعنی ظہر، زبیب اور تمر وال نام ہی باقی رہتا ہے) در رطب تمر کی بیج میں بھی یہ تفاوت ظاہر ہو جاتا ہے باوجودیکہ عوضین میں سے صرف ایک اسی نام پر باقی ہوتا ہے جس پر عقد کا انعقاد ہوا تھا، (کیونکہ خشک ہونے کے بعد رطب کا نام بدل کر تمر ہو جاتا ہے) تو یہ تفاوت معقود علیہ کی ذات میں ہوتا ہے۔

اور رطب بر رطب کی بیج میں اسی نام کے زائل ہونے کے بعد تفاوت کا ظہور ہوتا ہے، (یعنی رطب کو خشک ہونے پر تمر کہا جاتا ہے) تو یہ تفاوت معقود علیہ میں نہ ہوگا، اس لئے یہ قابل اعتبار نہ ہوگا اور عقد صحیح ہوگا۔

ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لایجوز؛ لأن البسر تمر بحلاف الکفری حیث یجوز بیعه بما شاء من التمر اثنان بواحد لانه لیس بتمر، فإن هذا الاسم له من أول ما تنعقد صورته لا قبله، والکفری عددی متفاوت حتی لو باع التمر به نسیئة لایجوز للجهالة قال - ولایجوز بیع الزيتون بالزیت، والسمسم بالشیرج حتی یكون الزیت والشیرج أكثر مما فی الزيتون والسمسم، فیکون الدهن بمثله، والزيادة بالشیرج؛ لأن عند ذلك یعری عن الربا إذ ما فیہ من الدهن موروں، وهذا لأن ما فیہ لو کان أكثر أو مساویا له فالشیرج وبعض الدهن أو الشیرج وحده فضل، ولو لم یعلم مقدار ما فیہ لایجوز لاحتمال الربا، الشبهة فیہ کالحقیقة والجوز بدھنه، واللبن بسمنه، والعنب بعصیره والتمر بدبسه علی هذا الاعتبار، واحتلفوا فی القطن بغزله والکرباس بالقطن یجوز کیف ما کان بالإجماع.

ترجمہ - اور اگر بسر (آدھ کپے یا گدھر چھوڑے) کو تمر یعنی خشک چھوڑے کے بڑھتے پیمانہ سے فروخت کرے تو بیع جائز نہ ہوگی، یعنی بالتحق جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ بسر بھی چھوڑا ہی ہے، بخلاف کفری (غنچہ خرا کے) کہ اس کو چھوڑے کے عوض بیچنا جائز ہے، خواہ دو کو ایک کے بدلہ میں یا جس مقدار سے چاہے بیچے، کیونکہ وہ غنچہ اس وقت چھوڑا نہیں ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ بسر اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ چھوڑا اپنی پوری ابتدائی شکل پر جاتا ہے، اس سے بھی پہلے کی حالت میں اسے غنچہ یا کٹی کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور یہ کفری یعنی غنچہ عددی ہوتا ہے یعنی گن کر فروخت ہوتا ہے، اور اس کے آپس میں چھوٹے بڑے کے اعتبار سے بہت فرق ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر چھوڑے کو غنچہ (کفری) کے عوض ادھار فروخت کیا تو مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی۔

ولایجوز بیع الزيتون بالزبیب الخ

اور قدور گئی نے کہا ہے کہ زیتون کو زیتون کے تیل کے عوض فروخت کرنا، یا تل کو اس کے تیل کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، ہاں اس وقت جائز ہوگا جبکہ زیتون یا تل کا تیل اس مقدار سے زائد ہو جو اس کے عوض تل یا زیتون کے اندر فی الحال موجود ہو، تاکہ تل کے برابر تیل ہو جائے، اور بچا ہوا تیل اس کی کھلی یا کھاد کے مقابلہ میں ہو جائے، کیونکہ یہ عقد اس طرح کے مقابلہ کرنے کی صورت میں سود سے خالی اور پاک ہو جائے گا۔ اس لئے کہ زیتون یا تل کے دانوں میں جو تیل موجود ہے وہ وزن سے لین دین کی چیز ہے۔ (ف) اور اس کے مقابلہ میں جو تیل دیا جائے اگر اس کی مقدار برابر یا کم ہوگی تو یہ تیل یا کٹی زائد ہو، اس زائد ہونے میں تیل کے مقابلہ میں تیل کے برابر یا کٹی، اور کھلی کے مقابلہ میں باقی تیل رہ گیا۔ اور چونکہ کھلی اور تیل جنس کے اعتبار سے لئے مختلف ہیں، اسی لئے اس میں سودی معاملہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور بیع بھی نقد پر ہوئی ہے، یعنی ایک جانب بھی ادھار نہیں ہے، اس لئے اس کے جائز ہونے کی صورت صرف یہی معلوم ہوئی کہ جو تیل دیا جائے وہ تل کے اندر کے تیل سے زائد ہو، اسی لئے مصنف نے یہ دلیل دی ہے۔

وهذا لأن ما فیہ لو کان أكثر أو مساویا له فالشیرج الخ

کہ زید دینی کی شرط اس معاملہ میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ زیتون یا تل کے بیجوں میں جو تیل موجود ہے وہ اگر اس تیل سے جو عوض میں ہے اس سے زیادہ یا برابر ہو تو کھلی اور تھوڑا سا تیل بھی یا صرف کھلی بیج میں زائد ہوگی۔ (ف) اور یہ زید دینی سود ہوگی، اسی لئے جو تیل دیا جائے اسی کا زیادہ ہونا ضروری ہے، اور یہ بات اسی وقت ہوگی کہ اس تیل کا زیادہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہو، اس طرح سے کہ ان بیجوں میں یعنی زیتون یا تل میں جتنا تیل ہو اس کی مقدار معلوم ہو، اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان بیجوں میں کتنا تیل ہے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں سودی ہونے کا احتمال ہو جائے گا، اور ایسے معاملات میں سودی ہونے کا احتمال ہونا بھی ہیئتہ سود ہونے کا حکم رکھتا ہے۔

اور اخروٹ کو اخروٹ کے تیل کے عوض بیچنا، یا دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، یا انگور کو انگور کے شیرہ اور رس کے عوض بیچنا، یا چھوارے کو خرما کے شیرہ کے عوض بیچنے کا بھی یہی حکم ہے، یعنی اخروٹ تیل یا مکھن یا خرما کا شیرہ اس سے زیادہ ہو تو جائز ہے، اور سوئی کپڑے کو اس کے سوت کے عوض بیچنے میں اختلاف ہے، (بخاری خلاصہ یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ع۔) اور سوئی کپڑے کو روئی کے عوض بیچنا بالا جماع ہر طرح سے جائز ہے، (ف۔) خواہ کپڑے کی روئی سے یہ روئی زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم ہو۔ ع۔)

توضیح۔ گدڑ چھوارے کو خشک چھوارے کے عوض بیچنا، غنچہ خرما کو خرما کے عوض بیچنا، زیتون کو اس کے تیل کے عوض، تل کو اس کے تیل کے عوض، اخروٹ کو اس کے تیل کے عوض، دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لایجوز؛ لأن الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، البسر آدھ کچی کھجور، کفتری کاف کو ضمہ، فاء کو فتح، رائے مقصورہ کو تشدید بمعی کھجور کی کھلی، ریتود زیتون کا پھل، ریت زیتون کا تیل، مسمم تل، شیروخ شیرہ کا معرب، شحیر کھلی۔

قال: ویجوز بیع اللحمان المختلفة بعضها ببعض متفاضلا، ومراده لحم الإبل والبقر والغنم، فأما البقر والجوامیس جنس واحد، وكذا المعز مع الضان وكذا العراب مع البخاتی. قال: كذلك ألبان البقر والغنم، وعن الشافعی لایجوز، لأنها جنس واحد لاتحاد المقصود، ولما أن الأصول مختلفة حتی لا یکمل نصاب أحدهما بالآخر فی الزکوة، فكذا أجزائها إذا لم تبدل بالصنعة. قال: وكذا خل الدقل بخل العنب للاختلاف بین أصلیهما، فكذا بین مائیهما، ولهذا كان عصیرا هما جنسین، وشعر المعز، صوف الغنم جنسان لاختلاف المقاصد قال: وكذا شحم البط بالیلية أو باللحم، لأنها أجناس مختلفة لاختلاف الصور والمعانی والمافع اختلافًا فاحشًا.

ترجمہ:- قدوری نے کہا ہے کہ مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اونٹ، گائے اور بکری کا گوشت آپس میں مختلف ہوتا ہے، لیکن گائے اور بھینس کا گوشت ایک ہی جنس ہے، اسی طرح بکری اور بھیڑ بھی ایک ہی جنس ہے، اسی طرح عربی اونٹ اور بختی اونٹ بھی ایک ہی جنس ہے۔ (ف۔) الحاصل ایک ہی جنس ہونے کی صورت میں اگر برابری کے ساتھ ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں، اور مختلف جنس ہونے میں کی ویشی کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی، م۔ اور شافعی کی کتاب وجیز میں ہے کہ قول اصح کے مطابق حیوانات کے گوشت مختلف جنسوں کے ہوتے ہیں، اور مؤطا امام، لک میں ہے کہ ہمارے نزدیک اونٹ، گائے اور بکری کے مانند وحشی جانوروں میں ایک کو دوسرے کے عوض خریدنا صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے کہ ان کو برابری کے ساتھ بیچا جائے اور ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی ادھار نہ ہو ورنہ جائز نہ ہوگا۔ اور مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی کیساتھ بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح پرندوں کا گوشت ان سے مخالف ہے۔ ع۔

قال: وكذلك ألبان البقر والغنم، وعن الشافعی الخ
قدوری نے کہا ہے کہ اسی طرح گائے اور بکری کے دودھ میں بھی زیادتی کے ساتھ باہم ہاتھوں ہاتھ بیچنا جائز ہے، اور امام شافعی سے ایک روایت کے مطابق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ سب دودھ جنس میں ایک ہے، اس لئے کہ سارے دودھ کا ایک ہی مقصد ہے۔ (ف۔) یعنی غذا بنانا یا قوت حاصل کرنا ہی سب کا مقصد اصلی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان جانوروں میں سے ہر

ایک کی اصل مختلف ہے، اسی بناء پر زکوٰۃ کے مسئلہ میں ایک کا نصاب دوسرے سے پورا نہیں کیا جاتا ہے، چنانچہ اصل کی طرح ان کے اجزاء میں بھی اختلاف ماننا ہوگا، یعنی یہ کہ ان کا دودھ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اور اگر اس کے دودھ سے پیچنا لیا گیا تو آپس میں زیادتی کے ساتھ پیچنا بھی جائز نہ ہوگا، کچھ فقہاء نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ ع۔

و کذا الخلل الدقل بخل العنب الخ

اسی طرح ناکارہ اور خراب خرما کا سرکہ انگور کے سرکہ کے عوض پیچنا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کی اصل میں اختلاف ہے، تو اسی طرح ان دونوں کے پانی میں اختلاف ہے۔ اور اسی بناء پر ان دونوں کا شیرہ بھی جنس میں مختلف ہو گئے۔ (ف۔ یعنی خراب خرما کا سرکہ اور انگور کا سرکہ اپنی اصل یعنی خرما اور انگور کے مختلف ہونے کی وجہ سے ان سے حاصل شدہ پانی جس سے سرکہ بنایا گیا ہے آپس میں دونوں جنس میں مختلف ہوئے، اور اصل کے مختلف ہونے کی وجہ سے انگور اور خرما کا حاصل شدہ شیرہ بھی بالاتفاق مختلف ہوا۔

وشعر المعز وصف الغنم جنسان لا اختلاف المقاصد

اور بکری کی اون اور بھیڑ کے بال اور جنس دونوں مختلف ہیں، کیونکہ ان کے مقصد میں اختلاف ہے۔ ف۔ جیسا کہ اون سے دو شالے وغیرہ بنتے ہیں اور بال کے کبیل اور رسی وغیرہ بناتے ہیں، لہذا ان دونوں میں زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ کیونکہ ان کی صورتوں، معانی اور منافع میں کھلا ہوا اختلاف ہے۔
توضیح۔ مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض پیچنا، مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض پیچنا گائے اور بکرے، بھینس اور اونٹ کے دودھ کو ایک دوسرے کے عوض یا پیڑ بنا کر پیچنا۔

قال: ويجوز بيع الخبز بالحنطة والدقيق متفاضلا؛ لأن الخبز صار عدديا أو موزونا، فخرج من أن يكون مكيلا من كل وجه، والحنطة مكيلة، وعن أبي حيفة أنه لا خير فيه، والفتوى على الأول، وهذا إذا كانا نقدين فإن كانت الحنطة سيئة جاز أيضا، وإن كان الخبز نسيئة يجوز عند أبي يوسف، وعليه الفتوى، وكذا السلم في الخبر جائز في الصحيح، ولا حير في استقراضه عددا أو وزنا عند أبي حيفة؛ لأنه يتفاوت بالخبز، والحباز والتور والتقدم والتأخر، وعد محمد يحور بهما للتعامل، وعد أبي يوسف يجوز ورناء، ولا يجوز عددا للتفاوت في أحاده قال: ولا ربا بين المولى وعده؛ لأن العبد وما في يده ملك لمولاه، فلا يتحقق الربا، وهذا إذا كان مأذوبا له ولم يكن عليه دين وإن كان عليه دين لا يجوز بالاتفاق؛ لأن ما في يده ليس ملك المولى عند أبي حيفة، وعندهما تعلق به حق الغرماء فصار كالأجنبي، فيتحقق الربا كما يتحقق بينه وبين مكانه

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ روٹی کو گیہوں اور آٹے کے عوض زیادتی کے ساتھ پیچنا جائز ہے۔ (ف۔ مثلاً گیہوں یا آٹا زیادہ دیا اور روٹی کم لی تو بیع جائز ہوگی) کیونکہ روٹی عددی یا وزنی ہوگئی، (یعنی روٹی اب گن کر یا وزن کر کے نیچی جاتی ہے)، لہذا یہ روٹی کسی طرح بھی کیلی نہیں ہو سکتی ہے، یا وہ کیلی ہونے سے خارج ہوگئی، (ف۔ اور رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں روٹی کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ ناپ کر یا تول کر نیچی جاتی تھی، اور ممکن ہے کہ وہ اس وقت بھی گن کر فردخت کی جاتی ہو تو اب بھی اسی طرح باقی رہے گی۔ اور گیہوں کیلی چیز ہے۔ (ف۔ اسی طرح آٹا بھی کیلی چیز ہے، کیونکہ وہ گیہوں کا ہی ایک جز ہے، اس تفصیل کے مطابق روٹی جب عددی ہوئی اور گیہوں اور اس کا آٹا کیلی ہوا تو ایک کو دوسرے کے عوض پیچنے میں زیادتی جائز ہوگی، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ اس چیز میں زیادتی کے ساتھ بیع کا معاملہ بہتر نہیں ہوتا ہے، لیکن قول اول (بیع کے جائز ہونے) پر فتویٰ ہے۔

یہ علم اس صورت میں ہے جبکہ معاملہ کرتے وقت روٹی اور اس کا بدلہ نقد اور فی الفور ادا ہو رہا ہو (ف) یعنی ہاتھوں ہاتھ (ہو) اس بناء پر اگر گیہوں ادھار ہوں تو بھی یہ بیع جائز ہوگی، اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ (ف) گویا روٹی چیز میں بیع مسلم کی ہے۔

و کذا المسلم فی الحبز جائز فی الصحيح الخ

اور ایسی ہی ابو یوسف کے قول بیع میں روٹی کی بیع مسلم جائز ہے۔ (ف) اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (اکافی)۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک روٹی قرض لینے میں خواہ گن کر ہو یا وزن سے کچھ بہتری نہیں ہے، کیونکہ روٹیاں بنائے جانے، بنانے والے تور کے مختلف ہونے اور پہلی اور پچھلی ہونے کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہیں، (ف) یعنی روٹی بنانے میں لائبائی، چوڑائی، موٹی اور پتلی ہونے کے اعتبار سے فرق آ جاتا ہے، اسی طرح پکانے والا کوئی، سرکار گیر اور کوئی نا تجربہ کار ہوتا ہے، اسی طرح تور کے نئے اور پرانے، چولھے کی آگ کے کم و بیش ہونے سے بھی فرق ہوتا ہے۔ اسی طرح پہلی ایک دو روٹیاں کچھ کچی اور سختی روٹیاں سگ کی زیادتی کی وجہ سے اکثر جل جاتی ہیں، لہذا ان کے درمیان فرق آ جاتا ہے۔ شافعیہ میں سے صاحب تقریب کے نزدیک یہی قول اصح ہے۔ (مح) اور امام محمد کے نزدیک گن کر ہو یا وزن سے ہو اس پر عوام میں دستور ہونے کی وجہ سے ہر طرح جائز ہے۔ (ف) اگرچہ اس کی بیع مسلم جائز نہیں ہے، یعنی روٹی کو قرض لینا عوام میں معمول ہے خواہ گن کر ہو یا وزن سے، اس لئے اس تعامل اور دستور کو قیاس پر مقدم کر کے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ امام محمد کا بھی یہی قول ہے۔ اور ابن الصباغ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، کیونکہ تمام لوگوں کے لئے اس کی ضرورت ہونے پر اتفاق ہے۔ (ع)

وعد انہی یوسف یجوز ورنما ولا یجوز الخ

اور امام ابو یوسف کے نزدیک روٹیاں کو وزن کے اعتبار سے قرض لین جائز ہے۔ لیکن گن کر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ روٹیوں کے طبعہ متحدہ ہونے کی صورت میں کافی فرق ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ ان میں کچھ بڑی اور کچھ چھوٹی ہوتی ہیں اسی پر فتویٰ بھی ہے (اکافی۔ ع) اور سی پر فتویٰ ہے گا (اخر) اسی قول کی طرف وجہ شافعیہ کا میلان ہے۔

قال ولا رما ین المولیٰ وعده، لأن العد الخ

قدوری نے کہا ہے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان کوئی معاملہ سودی نہیں ہوتا ہے۔ (ف) مثلاً زید نے اپنے غلام کو ماں دے کر تجارت کرنے کی اجازت دی، پھر غلام نے اسی مالک سے ایک من گیہوں کے عوض دو من گیہوں خریدے تو یہ معاملہ سودی نہیں ہوگا، کیونکہ غلام اپنے اس تمام مال کے ساتھ جو اس کے قبضہ میں ہے اپنے مولیٰ کی ملکیت میں ہے، لہذا سود کا ہونا ثابت نہ ہوگا۔ (ف) بلکہ اس صورت کو یہ سمجھا جائے گا کہ اس غلام کے پاس جو دو من گیہوں تھا اسے مولیٰ نے وصول کر لیا، پھر دوبارہ اسے اپنے پاس سے ایک من گیہوں دیدیا، کیونکہ غیر کے حق کو کسی عوض کے بغیر اپنے عقد معاملہ میں لینے کا نام سود ہے۔ اور یہ بات یہاں نہیں پائی جا رہی ہے۔ مدبر اور ام ولد کا بھی یہی حکم ہے۔ (مف) غلام اور آقا کے درمیان سود نہ ہونے کا حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس غلام کو کاروبار کی اجازت دی گئی ہو، (ف) یعنی مولیٰ نے اس کو تجارت کی اجازت دی ہو، نیز اس غلام پر کسی دوسرے کا کچھ قرض نہ ہو۔ (کیونکہ ایسی حالت میں غلام اپنے مال کے ساتھ اپنے مولیٰ کا مالک ہوگا)۔

اور اگر اس غلام مازون پر کسی کا قرض باقی ہو تو با، اتفاق یہ بیع جائز نہ ہوگی، (ف) اگرچہ صاحبین کے طریق استنباط میں اختلاف ہے، اس لئے کہ امام اعظم کے نزدیک جو کچھ فی الحال غلام کے قبضہ میں ہے مولیٰ اس کا مالک نہیں ہوا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک اگرچہ مولیٰ اپنے غلام کے قبضہ کے مال کا مالک ہے مگر اس مال میں غلام کے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے اور وہی اس کے مستحق ہیں اس لئے فی اعراض مولیٰ اپنے غلام کے لئے ایک اجنبی جیسے ہو گیا ہے، چنانچہ زیادہ مال لینے سے سود ہونا ثابت ہو جائے گا۔ جیسے مولیٰ اور اس کے مکاتب نے کسی غلام یا کیلی یا وزنی چیز میں زیادتی کے ساتھ معاملہ کر لیا تو بالاتفاق یہ

سودی معاملہ ہوگا۔

توضیح:- روٹی کو گیسوں یا آٹے کے عوض بیچنا، روٹی کو قرض کے طور پر گن کر لینا، غلام اور اس کے آقا میں سودی معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال۔ ولا بین المسلم والحربی فی دار الحرب خلافاً لأبی یوسف والشافعی لهما الاعتبار بالمستامن منهم فی دارہا، ولنا قولہ علیہ السلام: لا ربو بین المسلم والحربی فی دار الحرب؛ ولأن مالہم مباح فی دارہم، فبای طریق أخذہ المسلم أخذ مالاً مباحاً إذا لم یکن فیہ غدر، بخلاف المستامن منهم، لأن مالہ صار محظوراً بعقد الأمان.

ترجمہ:- قدورٹی نے کہا ہے کہ دار الحرب میں رہتے ہوئے مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہے، بخلاف امام ابو یوسف اور امام شافعی کے، ان کا کہنا ہے کہ حربی کو مستامن (امن لینے والے کافر) کی طرح تصور کیا جائیگا، جبکہ ہماری دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے، دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا مال مباح ہے انکے اپنے ملک میں، لہذا مسلمان اگر کسی بھی طریقہ سے ان کے مال پر قبضہ کرے تو گویا اس نے ایک جائز مال پر قبضہ کیا ہے، بشرطیکہ اس میں عہد شکنی کا کوئی پہلو نہ ہو، اس کا قیاس مستامن پر درست نہیں ہے، کیونکہ عقد امان کی وجہ سے مستامن کا مال محفوظ ہو گیا ہے۔

توضیح:- دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں

قال ولا بین المسلم والحربی فی دار الحرب خلافاً لأبی یوسف والشافعی الح اور دار الحرب (ایسے کفار کا ملک جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو) میں جو مسلمان داخل ہو وہاں اس کے اور حربی (وہ کافر جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو) کے درمیان کوئی سود نہیں، خلافاً لأبی یوسف والشافعی اور اس میں امام ابو یوسف و شافعی کا اختلاف ہے۔ ف (یعنی ربوا تحقیق ہوگی) لهما الاعتبار بالمستامن فی دارنا الخ امام ابو یوسف اور شافعی نے استدلال کیا ایسے حربی کے ساتھ جو ہمارے یہاں امان لیکر آیا ہے چنانچہ اس کے ساتھ سودی معاملہ کرنا بالاتفاق حرام ہے، اسی طرح دار الحرب میں جو مسلمان داخل ہو اس کو بھی حربی سے سود لینا منع ہے۔

ولنا قولہ علیہ السلام: لا ربو بین المسلم والحربی فی دار الحرب، ولأن مالہم مباح فی دارہم۔ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ دار الحرب میں مسلمان و حربی کے درمیان سود نہیں ہے۔ ف۔ رواہ ابن ماجہ۔ لیکن امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، اور مبسوط میں اس کو مکحول سے مرسل ذکر کیا ہے (ولان مالہم مباح فی دارہم) اور اس دلیل سے کہ حربیوں کا مال حربیوں کے ملک میں مباح ہے تو مسلمان اس پر جس طریقہ سے بھی قبضہ کر لے یہ اس کے لئے جائز ہے بشرطیکہ کسی قسم کے عہد و پیمان کی خلاف ورزی نہ کی گئی ہو۔ (ف) یعنی عہد توڑ کر لینا حرام ہے اور باقی جس جملہ سے بھی لیا جائے جائز ہے، لیکن یہ دلیل مفید ہے کہ صرف مسلمان کو زیادہ لینا جائز ہے یعنی حربی کو زیادہ دینا جائز نہیں ہے کافی الفتح۔

بخلاف المستامن منهم؛ لأن مالہ صار محظوراً بعقد الأمان الح

بخلاف ایسے حربی کے جو امان لیکر یہاں آیا کیونکہ عہد امان کی وجہ سے اس کے مال پر قبضہ کرنا ممنوع ہو گیا ہے۔ ف۔ تو یہ جائز نہ ہو کہ اس سے معاملہ میں زیادہ لیا جائے۔ واضح ہو کہ جب قولہ تعالیٰ ﴿الْم، غلبت الروم﴾ الخ، نازل ہوئی تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کفار مکہ کے شرط لگائی کہ روم پھر غالب ہو جائیگے مگر بضع سنین سے کم مدت بیان کی، لہذا شرط ہار

گئے اور کفار نے وہ مال ان سے لے لیا، جس پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ یہ نو برس تک ہے پس تم اس سے زیادہ مقدار کی شرط لگاؤ چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوبارہ شرط لگائی چنانچہ ساتویں برس روم نے غلبہ پایا، اور حضرت ابو بکر نے اپنا سب مال واپس لے لیا، لہذا آنحضرت ﷺ نے اس وجہ سے اسے قمار کا حکم دیا کہ وہ دارالحرب میں تھا۔ پس مکحول کی روایت مرسل کے واسطے یہ مؤید ہے، کمائی افشاح والہ اعلم بالصواب۔

فروع

اگر حلق جس کو فارسی میں مرنگ کہتے ہیں خریدے تو جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لیا (المحیط) یہی مختار ہے، اور اگر کسی کو جو تک لگانے کے واسطے اجارہ لیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ الخلاصہ۔ نوازل میں ہے سانپوں سے اگر دو انیاں بنا کر نفع اٹھایا جائے تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہو اسکی بیع جائز ہے۔ اور اسی طرح بی اور وحشی درندوں اور پرندوں کی بیع بھی ہمارے نزدیک جائز ہے خواہ سیکھے ہوئے ہوں یا نہیں (القاضی خان) اور کتاب جو شکار کرنا نہیں سیکھا ہوا ہے پس اگر وہ سکھلانے کے قابل ہو تو بیع جائز ورنہ نہیں، اور یہی صحیح ہے (جو اہر الاخلاطی)

ہاتھی کی بیع جائز ہے اور بندر کی بیع میں ابو حنیفہؒ سے ایک روایت میں جوڑ ہے اور یہی مختار ہے (محیط السرخصی) اور سوائے سور کے جمیع حیوانات کی بیع جائز ہے اور یہی مختار ہے (جو اہر الاخلاطی) اگر غیر کتابی نے جیسا کہ مجوسی و مرتد نے ذبح کیا ہو تو اس کے ذبیحہ کی بیع جائز نہیں اسی طرح محرم کی ذبیحہ، صید یا جس پر مسلمان نے عہد اُتسمیہ ترک کیا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔

اسی طرح اگر بے عقل بچہ نے یا مجنون نے ذبح کیا تو بیع جائز نہیں ہے (الانصار حنیہ) اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ کی ذبیحہ کی بیع جائز ہے (المحیط) اہل کفر نے اگر گلا گھونٹ کر جانور کو مار ڈالا یا کسی دوسری طرح سے مار ڈالا اگر یہ انکے نزدیک ذبح ہے تو انکی آپس میں اس کی بیع جائز ہے (الواقعات) اور مسلمان کے حق میں مردار رد ہے (م) اگر کتے یا گدھے کو ذبح کر کے فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور یہی صدر الشہید کا مختار ہے (الذخیرہ) اور یہی حکم درندوں کے ذبح کیے ہوئے گوشت میں صحیح روایت میں ہے۔ محیط السرخصی، یعنی بیع جائز ہے اور گوشت پاک ہو گیا مگر کھانا حرام ہے۔ م

اور اگر سور کو ذبح کر کے فروخت کیا تو جائز نہیں ہے (الذخیرہ) درندوں و گدھوں و خچروں کی کھل اگر دباغت کی ہوئی ہو یا مذبوہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ مردار کے بال و ہڈی و دان سے نفع حاصل کرنے میں مضائقہ نہیں، اور پٹھوں سے ایک روایت میں نفع حاصل کرنا جائز ہے (المحیط) سور کے بالوں کی بیع جائز نہیں ہے اور خنزروں کو اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے۔ انسان کے بال بچناؤ اسکے ساتھ نفع حاصل کرنا نہیں جائز ہے، یہی صحیح ہے کمائی الجامع الصغیر، اور اگر کسی کے پاس آنحضرت ﷺ کا موئے مبارک ہو اس سے لیکر ہدیہ عظیمہ دیا تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ بطور خرید و فروخت نہ ہو (السر اجیب)

باندی کا دودھ جو برتن میں ہے بقول مختار بچنا جائز ہے (مقرر الفتاویٰ) گو بر و میٹھی فروخت کرنا اور اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے، یعنی آدمی اور اس جیسوں کی غلاظت بچنا جائز نہیں ہے جب تک اس پر منی غالب نہ ہو اور یہی اس سے نفع حاصل کرنے کا حکم ہے (المحیط) حلال میں اگر حرام خستلط ہو جاوے جیسے گھی یا گوندھے آئے میں شراب پڑ جائے یا جو ہار جائے تو اس کے بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ بیان کر دے مگر یہ اس وقت ہے کہ حرام چیز حال پر غائب یا برابر نہ ہو جائے (محیط السرخصی) اور اس سے سوائے کھانے و بدن پر مالش کرنے کے دوسرے طور پر انتفاع میں مضائقہ نہیں ہے (المحیط)

اور اگر سر کہ یروغن میں خون، نجس یا شراب کا ایک قطرہ گر پڑا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے (الذخیرہ) اور اگر کوئی شخص انکو تلف کر دے تو ضامن نہ ہو گا (القاضی خان) اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے (العہدیب) شراب اور اس کی مانند چیزیں بچنا

صاحبین کے نزدیک جائز نہ ہوگا اور اگر بعد قبضہ کے تلف ہوئی تو صاحبین کے نزدیک اس کی قیمت کا ضامن ہوگا یہی صحیح ہے، القاضی خان۔ گہوں کو بھوس روئی کے یا روئی کو بھوس گہوں کے یا روئی کو بھوس روئی کے بیچنا بعض کے نزدیک براہری کے ساتھ یا زیادتی کے ساتھ دونوں طرح جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، اور اگر گہوں یا آٹا نقد ہو اور روئی ادھار ہو تو بھی ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (الظہیر یہ)

روئی کو وزن سے یا گنتی سے قرض لینا امام محمد کے نزدیک جائز ہے اور شرح الجمع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے (البحر) اور ابو یوسف کے نزدیک فقط وزن سے جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (الستیعین) اگر روئی کو بھوس اس کے سود کے فروخت کیا تو امام محمد کے نزدیک جائز ہے (النہر) اگر خوشبو میں بسائے ہوئے تل اپنے پیانہ سے دو چند سادہ تل کے عوض فروخت کیے تو جائز ہے اور زیادتی بمقابلہ خوشبو ہے (اخاوی السراج)

واضح ہو کہ لوہا پتیل اور ہر ایسی چیز جس میں سود جاری ہو تا ہے ان کا حکم بمنزلہ سونے و چاندی کے ہے مگر صرف اس بات میں کہ دونوں کا برابر ہونا شرط ہے اور یہ شرط نہیں کہ اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہو جائے (محیط السرخسی) اور لوہا وزنی چیز ہے اور اس میں کھرا دکھونا برابر ہے (الذخیرہ) رنگ اور قلعی و سیمہ سب جنس واحد ہے اور وزنی ہے (الحیط) پتیل کو تانے کے ساتھ زیادتی سے بیچنا جائز ہے بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو (المبسوط) اور تجرید میں ہے کہ پتیل کے برتن لوگوں کے رواج میں گنتی سے جکتے ہیں تو پتیل کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے اور وہ ہے کے برتن میں بھی یہی حکم ہے (التاثر خانیہ) اور اگر ان برتنوں کا رواج وزن سے ہو تو اپنی جنس کے عوض سوائے برابر کے کسی بیشی جائز نہیں ہے، النہر۔

باب الحقوق

ومن اشتری منزلاً فوقہ منزل فلیس لہ الا علی الا ان یشتربہ بکل حق ہو لہ او بمرافقہ او بکل قلیل و کثیر ہو فیہ او منہ ومن اشتری بیتاً فوقہ بیت بکل حق ہو لہ لم یکن لہ الا علی ومن اشتری داراً بحدودھا فللہ العلو والکنیف جمیع بین المنزل والبيت والدار فاسم الدار ینتظم العلو لانه اسم لما اذیر علیہ الحدود والعلو من توابع الاصل واجزائه فیدخل فیہ والبيت اسم لما بیات فیہ والعلو مثله والشیء لا یکون تبعاً لمثله فلا یدخل فیہ الا بالتخصیص علیہ، والمنزل بین الدار والبيت لانه یتاتی فیہ مرافق السکنی مع صرب قصور اد لا یکون فیہ منزل الدواب فلیشبهه بالدار یدخل العلو فیہ تبعاً عند ذکر التوابع ولشبهه بالبيت لا یدخل فیہ بدونه وقیل: فی عرفنا یدخل العلو فی جمیع ذلک لان کل مسکن یسمی بالدار سبب خانہ ولا یخلو عن علو، وکما یدخل العلو فی اسم الدار یدخل الکنیف لانه من توابعه ولا یدخل الظلۃ الا بدکر ما ذکرنا عند ابی حنیفۃ لانه مبنی علی ہواء الطريق فاخذ حکمہ وعندهما ان کان مفتوحہ فی الدار یدخل من غیر ذکر شیء مما ذکرنا لانه من توابعه فشابه الکنیف

ترجمہ۔ اگر کسی نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر منزل ہے تو اس کے واسطے اوپر کی منزل نہ ہوگی، مگر جبکہ نیچے والی منزل کو مع ہر حق کے جو اسکے لئے ثابت ہے یا مع سہولیات کے یا مع ہر قلیل و کثیر کے جو اس میں یا اس سے ہے خریدے تو بالائی منزل بھی پائیگا، اور جس شخص نے ایسا بیت خرید لیا ایک دار مع اسکے حدود کے خرید تو مشتری کو اس کا بالا خانہ دیا بخاندہ بھی ملے گا۔ ف۔ اگرچہ بیان نہ کیا ہو اور اگرچہ حقوق وغیرہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ شیخ مصنف نے بیت و منزل و دار کو جمع کر دیا۔ ف۔ ہر ایک کی تفصیل یہ ہے کہ دار کا غلط بالا خانہ کو بھی شامل ہے کیونکہ دار وہی ہے جس کو حدود احاطہ کیے ہوں۔ ف۔ تو اس میں بالا خانہ وغیرہ بھی آگیا اگرچہ ذکر نہ ہو۔ اور بالا خانہ اپنی اصل کے تابع چیزوں اور اس کے اجزاء سے ہے تو اصل دار میں بالا خانہ بھی ہوگا، اور

بیت ایسی جگہ کا نام ہے جس میں رات گزاری جائے اور بال خانہ خود ایسا ہی ہوتا ہے اور کوئی چیز اپنی مثل چیز کے تابع نہیں ہوتی تو بیت کی بیچ میں اس کا بالا خانہ بدون صریح ذکر کے داخل نہ ہوگا۔ اور بیت اور دار کے درمیان میں منزل کا درجہ ہے کیونکہ اس میں سکونت کے سب آرام حاصل ہونے ہیں مگر کمی کے ساتھ اس واسطے کہ منزل میں جانور باندھنے کا ٹھکانا نہیں ہوتا پس جب ہر حق یا سہولیات یا قلیل و کثیر کا ذکر کیا جائے تو منزل کے ساتھ اس کا بالا خانہ متباد داخل ہو جائیگا، اس وجہ سے کہ وہ دار کے مشابہ ہے اور بدون ذکر حق و سہولیات وغیرہ کے بالا خانہ داخل نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک وجہ سے بیت کے مشابہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہمارے عرف بخارا میں سب صورتوں میں بالا خانہ داخل ہو جائیگا اس واسطے کہ ہر مسکن کو فارسی میں خانہ کہتے ہیں اور وہ بالا خانہ نہیں ہوتا۔ ف۔ یعنی ہر مکان کے اوپر بالا خانہ ہوتا ہے تو وہ خانہ کی بیچ میں داخل ہوگا اور دار کی بیچ میں جیسے بالا خانہ داخل ہوتا ہے ویسے ہی پانچ خانہ بھی داخل ہو جائیگا کیونکہ وہ بھی دار کے تابع میں سے ہے۔ اور غلطہ (سائبان) داخل نہیں ہوگا مگر مذکورہ بالا عبارت ذکر کرنے کے ساتھ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ غلطہ تو میدان راہ پر بنا ہے تو اس نے راہ کا حکم پایا۔

ف۔ غلطہ وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر دھیان رکھ کر پات دیتے ہیں۔ اور فقہاء کے استعمال میں غلطہ وہ سائبان ہے جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے سے راستہ ہوتا ہے اور چونکہ یہ خاص راستہ بدون بیان کے بیچ میں داخل نہیں ہوتا تو سائبان بھی بدون بیان کے داخل نہ ہوگا خواہ یہ دار مع اس سائبان کے خاص کر ذکر کرے یا اس دار کو مع ہر حق کے یا مع سہولیات یا مع ہر قلیل و کثیر کے بروجہ مذکورہ بالا خریدے پس مذکورہ بالا سے یہی عبارت مراد ہے۔

اور صہمین کے نزدیک اگر سائبان کا راستہ اس دار میں ہو تو عبارت مذکورہ بالا ذکر کے بغیر وہ دار کی بیچ میں داخل ہو جائیگا کیونکہ یہ دار کے تابع میں سے ہے تو پانچ خانہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ پانچ خانہ بدون بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔

باب الحقوق :-

یہ باب حقوق کے بیان میں ہے۔ حقوق جمع حق کی، اس سے مراد وہ حقوق جو بیع کے ساتھ میں بدون ذکر کے داخل ہوتے ہیں، اسی واسطے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس باب کو باب اختیار سے پہلے بیان کرنا چاہیے تھا، اور لکھا کہ بیت ایک مکان چہار دیواری، چھت اور دروازہ کا نام ہے جس میں رات گزاری جائے اور بعض نے اس میں دہیز کا اضافہ کر دیا ہے۔ منزل اس سے بڑھ کر جس میں دو یا تین بیوت ہوں جہاں رات یا دن میں نزول کریں اور اس میں باورچی خانہ و پانچ خانہ ہوتا ہے مگر اس کے واسطے صحن بغیر چھت کے نہیں ہوتا ہے، اور دار جس میں منازل ہوں، اور یہ تفصیل عرب و کوفہ کا عرف ہے اور ہمارے دیار میں چھوٹے دبڑے سب کو خانہ یعنی گھر بولتے ہیں۔ مع

قال ومن اشترى بيتا في دار او منزلا او مسكنا لم يكن له الطريق الا ان يشتره بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل وكثير وكذا الشرب والمسيل لانه خارج الحدود الا انه من التوابع فيدخل بذكر التوابع بخلاف الاحارة لانها تعقد للاستماع ولا يتحقق الا به اد المستاجر لا يشترى الطريق عادة ولا يستأجره فيدخل تحصيلها للفائدة المطلوبة منه اما الانتفاع بالمبيع ممكن بدونه لان المشتري عادة يشتره وقد يتجر فيه فيبيعه من غيره فحصلت الفائدة.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک دار میں کوئی بیت یا منزل یا مسکن خریدا تو مشتری کے واسطے اس کا خاص راستہ نہ ہوگا مگر جبکہ بیع کو اس کے ہر حق کے ساتھ جو اس کو ثابت ہے یا اس کی تمام سہولیات کے ساتھ یا ہر قلیل و کثیر کے ساتھ خریدا ہے، اور اسی طرح زمین کی شرب یعنی پانی کے حصہ کا اور مسیل (یعنی پانی کے نالی) کا بھی حکم مثل راستہ کے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خاص راستہ یا شرب و مسیل ہر ایک اس بیع کے حدود سے خارج ہے لیکن وہ اس کے تابع ہے تو

حقوق وغیرہ ذکر کرنے سے دخل ہو جائیگا۔ بخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون ذکر کئے داخل ہوتی ہیں کیونکہ اجارہ اس واسطے قرار دیا جاتا ہے کہ اس چیز سے نفع اٹھایا جائے اور نفع حاصل ہونا بدون راہ یا شرب و مسیل کے ممکن نہیں اس واسطے یہ عادت نہیں ہے کہ مستاجر راستہ کو خریدے یا اس کو اجارہ پر علیحدہ لے تو بلاشبہ اجارہ میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اجارہ سے جو مقصود ہے وہ فائدہ حاصل کیا جائے اور منبع سے نفع اٹھانا بدون راستہ کے ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان خریدتا ہے اور اس میں تجارت کرتا ہے یعنی اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔

باب الاستحقاق

یہ باب استحقاق کے بیان میں ہے

ومن اشتری جاریة فولدت عنده فاستحقها رجل فانها یاخذها وولدها وان اقر بها لرجل لم يتبعها ولدها ووجه الفرق ان البينة حجة مطلقة فانها کاسمها مية فيظهر بها ملكه من الاصل، والولد کان متصلا بها فيكون له اما الاقرار حجة قاصرة بنيت الملك في المحبر به ضرورة صحة الاخبار وقد اندفعت مائاته بعد الانفصال فلا يكون الولد له ثم قيل يدخل الولد في القصاص بالام تبعاً وقيل يشترط القصاص بالولد، واليه تشير المسائل فان القاضي اذا لم يعلم بالروايد قال محمد لا تدخل الزوائد في الحكم، وكذا الولد اذا كان في يد غيره لا يدخل تحت الحكم بالام تبعاً.

ترجمہ :- اور اگر کسی نے ایک باندی خریدی اور بعد قبضہ کے وہ مشتری کے پاس بچہ جنی پھر کسی نے گواہوں کے ذریعہ سے باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی یہ میرا ملک ہے تو وہ باندی کو مع اس کے بچہ کے لے گیا، اور اگر مشتری نے خود باندی کا کسی شخص کے واسطے اقرار کر دیا تو باندی کے پیچھے اس کا بچہ نہیں جائیگا۔ پھر گواہی اور اقرار میں فرق یہ ہے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے یعنی کل پر حجت ہوتی ہے اس واسطے کہ گواہی اصلی حالت کو ظاہر کرنے والی چیز ہے تو جس شخص کے واسطے گواہی ہو اس کی ملکیت اصل سے ثابت ہوتی ہے یعنی اصل باندی اس کی ملک ہے اور بچہ بھی اس باندی سے متصل تھا تو بچہ بھی اسی شخص کا ہو گا اور رہا اقرار تو وہ ایک ناقص حجت ہے، پس اقرار صحیح ہونے کی ضرورت کی بناء پر اسے باندی میں ملکیت فی الحال ثابت ہو جائیگی اور یہ ضرورت بچہ کی علیحدہ ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، تو بچہ اس کا نہ ہو گا۔ ف - خلاصہ یہ ہے کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے تاکہ اس کا کلام بخونہ ہو پس ضرورت ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا جس چیز کی نسبت اقرار کیا مثلاً باندی تو اسی تک ثابت ہو گا اور بچہ داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہے بخلاف گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اس مدعی کی ملک ہے تو جو چیز باندی سے متصل ہو یعنی بچہ وہ بھی مدعی کی ملک ہو گا لیکن کیا وہ ماں کے تابع ہو گا یا اس کے حق میں علیحدہ حکم قاضی ہو گا؟ تو فرمایا

پھر کہا گیا کہ بچہ بھی اپنی ماں کے ساتھ حکم قضاء میں تابع ہو کر داخل ہو گا اور بعض نے کہا کہ بچہ کے واسطے حکم قاضی ہونا شرط ہے (یہی اصح ہے۔ ع) اور اسی قول کو مسلک مبسوط کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ قاضی کو اگر زوائد کا علم نہ ہو تو امام محمد نے کہا کہ حکم قاضی میں زوائد داخل نہ ہونگے اور اسی طرح بچہ اگر غیر کے قبضہ میں ہو تو اس کی ماں حکم کے اعتبار سے اس کا نائب ہونے کے باوجود بچہ بالتبع نہیں داخل ہوتا ہے۔

ف - مثلاً زید نے باندی خریدی اور اس کے قبضہ میں آنے کے بعد اسے بچہ پیدا ہوا، اور زید نے خود سے اس کے لئے نسب کا دعویٰ نہیں کیا، پھر زید نے اس بچہ کو بکر کے قبضہ میں دے دیا، پھر خالد نے زید پر اس باندی کا دعویٰ کیا کہ وہ تو میری باندی ہے، ساتھ ہی اس دعویٰ کے ثبوت میں چند گواہ بھی پیش کر دیئے، اس بناء پر قاضی نے خالد کے حق میں فیصلہ سنا دیا تو اس فیصلہ

میں باندی کے ساتھ اس کا وہ بچہ داخل نہ ہوگا۔ اور اگر بچہ زید کے قبضہ میں ہو مگر قاضی کو یہ بات معلوم نہ ہو تو بھی داخل نہ ہوگا۔ اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ بچہ کے لئے مستقل حکم کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح - اگر کسی نے باندی خریدی، بعد میں اس کو بچہ ہو گیا، پھر کسی تیسرے شخص نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کر دیا، یا خود خریدار نے تیسرے کے لئے اقرار کر لیا تو بچہ کا مالک کون ہوگا؟ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

و وحہ الفرق الحج - گواہی اور اقرار میں فرق ہے۔ (ف) دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے، تاکہ اس کا کلام لغو نہ ہو، اسی لئے لایحالیہ اس سے ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا جس چیز کی بابت اقرار کیا مثلاً یہاں پر باندی تو یہ اقرار اسی باندی کی حد تک ثابت رہے گا اور اس میں بچہ کو داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہوگی، بخلاف ایسی گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اسی مدعی کی ملکیت ہے۔ لہذا جو چیز بھی باندی سے متصل ہو مثلاً اس جگہ بچہ کہ یہ بھی مدعی کی ملک ہوگا۔ اب یہ ایک سوال کہ کیا وہ مال کے تابع رہے گا یا اس بارے میں بھی قاضی کا کوئی علیحدہ حکم ہوگا؟ تو اس کے جواب کے بارے میں مصنف نے فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے، چنانچہ تم بدحل الولد الخ کی عبارت سے اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

ومن اشترى عبدا فاداه هو حر وقد قال العبد للمشتري اشترى فاني عبد له، فان كان البائع حاصرا او عابئا عيبة معروفة لم يكن عبي العبد شيئا وان كان النافع لا يدري اين هو رجع المشتري عبي العبد ورجع هو على البائع وان ارتهن عبدا مقرا بالعبودية فوحده حرا لم يرجع عليه على كل حال وعن ابى يوسف انه يرجع فيهما لان الرجوع بالمعاوضة او بالكفالة والموجود ليس الا الاحبار كاذبا فصار كما اذا قال الاجنبي ذلك او قال العبد ارتهنى فاني عبد وهى المسألة الثانية ولهما ان المشتري شرع في الشراء معتمدا على امره واقراره انى عبد اد القول له فى الحرية فيجعل العبد بالامر بالشراء ضامنا للثمن له عند تعدد رجوعه على البائع دفعا للغرور والصرور، ولا تعدر الا فيما لا يعرف مكانه والبيع عقد معاوضة فامكن ان يجعل الامر به صامنا للسلامة كما هو موجه بخلاف الرهن لانه ليس بمعاوضة بل هو وثيقة لاستيفاء عين حقه حتى يجوز الرهن ببذل الصرف والمسلم فيه مع حرمة الاستبدال فلا يجعل الامر به صامنا للسلامة وبخلاف الاجنبى لانه لا يعاب بقوله، فلا يتحقق الغرور، وبظنير مسالتنا قول المولى مايعوا عدى هذا فاني قد اذنت له ثم طهر الاستحقاق، يرجعون عليه بقيمته ثم فى وضع المسألة صرنا اشكال على قول ابى حنيفة لان الدعوى شرط فى حرية العبد عنده والتاقص بفسد الدعوى وقيل ان كان الوضع فى حرية الاصل فالدعوى فيها ليس بشرط عنده لتضمنه تحريم فرج الامة وقيل هو شرط لكن التاقص غير مانع لحفاء العلوق وان كان الوضع فى الاعتاق فالتاقص لا يمنع لاستبداد المولى به فصار كالمحتلقة تقيم البيعة على الطلقات الثلاث قبل الخلع والمكاتب يقيمها على الاعتاق قبل الكتابة

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کو غلام سمجھتے ہوئے خریدا، مگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد انسان ہے، حالانکہ اس شخص نے خود ہی اس خریدار سے کہا تھا کہ میں اس شخص کا غلام ہوں تم مجھے اس سے خرید لو۔ اس صورت میں اگر بیچنے والا اس جگہ موجود ہو یا غائب ہو مگر ایسی جگہ میں ہو کہ اس سے تعلق کیا جاسکتا ہو تو اس غلام پر کچھ لازم نہ ہوگا، اور اگر اس بائع کا کوئی پتہ نہ ہو تو خریدار اسی غلام سے اپنی رقم وصول کر لے گا۔ پھر وہ غلام اس رقم کو اسی بائع سے وصول کرے گا۔ اور اگر

خریداری کئے بغیر، رہن کا معاملہ ہو، یعنی کسی ایسے شخص کو رہن رکھا جو اپنے غلام ہونے کا اقرار کرتا ہو مگر مرتہن کو معلوم ہوا کہ وہ مرتہن ہونا آزاد ہے، تو کسی صورت میں بھی مرتہن اس شخص سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف) یعنی جس نے دھوکہ دیا ہے اس کا پتہ معلوم ہو یا معلوم نہ ہو، کیونکہ خریدار رہن کے حکم میں فرق ہے۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی خریدار ہو یا رہن رکھا ہو غلام سے اپنی رقم واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے رقم واپس لینے کی یہی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اس سے کچھ عوض لیا ہو اور معاوضہ کا معاملہ کیا ہو یا رہن رکھا ہو، حالانکہ غلام کی طرف سے نہ معاوضہ ہے اور نہ کفالت کا معاملہ ہوا ہے، بلکہ اس کی طرف سے صرف یہ ایک جھوٹی خبر ہے کہ میں غلام ہوں، اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ کسی اجنبی شخص نے یہ بات کہی یعنی یہ کہا کہ تم اسے خرید لو یا رہن رکھ لو کہ یہ غلام ہے، یا یہ ایسا ہو گیا جیسے غلام نے خود کہا کہ مجھے رہن کے طور پر رکھ لو میں غلام ہوں، اس جگہ یہی دوسرا مسئلہ نہ کور ہے۔ (ف) حالانکہ بالاتفاق اس صورت میں قیمت واپس نہیں لے سکتا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جیسے رہن کی صورت میں غلام پر کسی قسم کا استحقاق نہیں ہوتا ویسے ہی خرید کی صورت میں بھی استحقاق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس نے صرف جھوٹی خبر دی کہ میں غلام ہوں، اور مشتری سے کچھ مال نہیں لیا اور نہ ہی وہ ثمن کا کفیل بنا، لہذا وہ ضامن بھی نہ ہوگا۔ یہ روایت نوادر میں ہے، لیکن ظاہر الروایہ امام ابو حنیفہ و محمد کے قول کے موافق ہے کہ خریداری کی مذکورہ صورت میں ضامن ہوگا۔

ولہذا ان المشتري الخ :- اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اسی شخص کے اس بات کے کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، اعتماد کر کے خریدنا شروع کیا ہے، کیونکہ آزادی کے بارہ میں اسی کا قول معتبر تھا، اور مشتری نے چونکہ اسی غلام کے اس کہنے اور حکم دینے پر کہ میں غلام ہوں تم اس بائع سے مجھے خرید لو، اس غلام کو خرید لیا تھا اور اس کی بات کے غلط ثابت ہو جانے پر مشتری کے ثمن کا وہی غلام ضامن بھی ہوا مگر بائع کا پتہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے وہ مشتری اپنا ثمن اس بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے، لہذا غلام ہی اس ثمن کی وصولی اور ادائیگی کا ضامن ہوگا، تاکہ مشتری کو جو دھوکہ اور نقصان ہوا ہے وہ اس سے دور ہو۔ (ف) اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جب بائع کا پتہ معلوم نہ ہو تو اسی غلام سے اپنی رقم واپس لے، جس نے خود کو غلام ظاہر کر کے دھوکہ دیا ہے۔

والبیع عقد معاوضة الخ :- اور بیع تو جابہین سے لین دین کا معاملہ کرنے کا نام ہے، اس لئے جو شخص اس کے کرنے کا حکم دینے والا ہو جیسے یہ شخص جو غلام بنا تھا اسی کو اس بات کا ضامن کہا جائے گا کہ بیع سالم ہو اور اس میں کوئی عیب نہ ہو، یعنی بیع پر جس صفت کے ساتھ مشتری کا حق قائم ہوا ہے اس کو بالکل صحیح اور سالم حوالہ کرنے کا یہ شخص ضامن ہے، حالانکہ موجودہ مسئلہ میں بیع غلام نہیں ہے بلکہ آزاد ہے، اس لئے اس کے عوض کے ثمن کا ضامن ہوگا۔ بخلاف رہن کی صورت کے کہ وہ معاوضہ کا مسئلہ اور معاملہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف بات میں چٹنگی پیدا کی جاتی ہے کہ مرتہن کو اس کا اصل اور عین حق حاصل ہو جائے۔ اسی بناء پر بیع صرف کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض بھی رہن رکھنا جائز ہے حالانکہ اس شیء کو بدل دینا حرام ہوتا ہے۔ سی لئے رہن کے مسئلہ میں رہن کا حکم دینے والا اسلامی کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، بخلاف اجنبی کے کہ اس کی بات پر تو اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے اس سے دھوکہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

و نظیر مسائلنا الخ :- اور ہمارے موجودہ مسئلہ کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے بازار کے تمام کاروباریوں کو یہ خبر دیدی کہ میں نے اپنے اس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے تو آپ لوگ اس سے کاروبار کر سکتے ہیں، مگر بعد میں کسی دوسرے شخص نے اس غلام پر اپنے حق ملکیت کا دعویٰ ثابت کر دیا، اس صورت میں اس سے کاروبار کرنے والے اس کے مولیٰ سے اپنا اپنا مال واپس لے میں گئے۔ (ف) یعنی اگر مذکورہ اعلان کے بعد کسی کا اس غلام کے ذمہ کچھ قرض لازم آگیا ہو تو وہ اس

مولیٰ سے وصول کر لے گا، کیونکہ اسی کے اس غلام اعلان سے مولوں کو دھوکہ ہوا ہے، جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بنا کر خرید کر دھوکہ دیا ہے۔

ثم فی وصع المسئلة الخ:۔ پھر مسئلہ مذکورہ کی مفروضہ صورت میں (کہ وہ بعد میں آزاد ثابت ہو گیا) امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ایک قسم کا اشکال ہوتا ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک غلام کی آزادی میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اس نے اپنی آزادی کا دعویٰ بھی کیا ہو، یعنی غلام پہلے اپنی آزادی کا دعویٰ کرے گا تب اس پر اس کے گواہوں کی گواہی سنی جائے گی ورنہ نہیں۔ لیکن اگر اس دعویٰ میں تناقض پایا جائے کہ اولادہ اپنی غلامی کا دعویٰ کرے پھر بعد میں آزاد ہوئے کا دعویٰ کرے تو تناقض پائے جانے کی وجہ سے اصل دعویٰ ہی ساقط ہو جائے گا۔ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ اصلی آزادی کی صورت میں فرض کیا گیا ہے، اور اصلی آزادی کے لئے امام صاحب کے نزدیک بھی دعویٰ کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ اصلی آزادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ماں کی شرمگاہ کسی بھی دوسرے شخص کے لئے حلال نہیں ہے تو وہ مدعی اس عورت اور اس کے فرزند پر اپنی غلامی کا دعویٰ کس طرح کر سکتا ہے۔ (جبکہ شرمگاہ کا حرام ہونا حقوق اللہ میں سے ہے، اس میں کسی دعویٰ کی شرط نہیں ہوتی ہے۔ لہذا مخبر دعویٰ کی بھی گواہی مقبول ہو جائیگی) اور بعضوں نے کہا ہے کہ آزادی کا دعویٰ کرنا تو شرط ہے لیکن تناقض (ایک بار غلامی پھر آزادی کا دعویٰ) مقصود میں رکاوٹ نہیں ہے، کیونکہ ماں کی بچہ دانی میں نفطہ کا رہ جانا نظروں سے اوجھل اور مخفی چیز ہے۔ اور اگر مسئلہ فرض کیا گیا ہو اس طرح سے کہ غلام آزاد کر لیا گیا ہے تو اس صورت میں تناقض مانع نہیں ہوگا، کیونکہ مولیٰ تو خود ہی مستقلاً اسے آزاد کرنے والا ہے (جس کی بسا اوقات غلام کو خبر بھی نہیں ہوتی ہے)، اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسی خلع لینے والی عورت جس نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے ہوں کہ اسکے شوہر نے خلع کا معاملہ ہونے سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدی ہیں، اور جیسے مکاتب کہ اس نے اس بات پر گواہ قائم کر لئے ہوں کہ ہمارے مالک نے ہمیں مکاتب بنانے سے پہلے ہی مجھے آزاد کر دیا ہے۔ (ف) کہ ان دونوں صورتوں یعنی خلع لینے والی عورت اور مکاتب کے گواہ مقبول ہوتے پھر بھی تناقض پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ خلع لینے والی (ختلعة) یہ کہہ سکتی ہے کہ میں نے اس وجہ سے خلع نہیں لیا ہے کہ اس نے مجھے طلاق نہیں دی تھی، بلکہ اس وجہ سے لیا ہے کہ مجھے اس کا طلاق دینا معلوم نہیں تھا، کیونکہ طلاق دینے کا اختیار شوہر کو تو ہمیشہ ہی ہوتا ہے، اس کے لئے عورت کا باخبر ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے، جیسے مکاتب یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے، اسی لئے میں نے کتابت کے معاملہ کو قبول کیا تھا۔ اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی ہے کہ جس نے خریدار کے سامنے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا ہے وہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے اس وقت مولیٰ کے آزاد کرنے کا علم نہیں تھا، اسی لئے میں نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا تھا۔ پھر جب مجھے معلوم ہو گیا اس وقت سے اپنے آزاد ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔

توضیح:۔ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں غلام ہوں، میرے مالک سے تم مجھے خرید

لو یا رہن رکھ لو، اس پر اس شخص نے اسے خرید لیا، یا رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لیا، مگر

بعد میں معلوم ہوا کہ وہ آزاد تھا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ تفصیل دلائل

والبيع عقد معاوضة الخ:۔ بیع اور رہن میں فرق ظاہر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بیع نام ہے عقد معاوضہ یعنی ایک چیز دے کر دوسری چیز لینے کا، اسی لئے معاملہ کرتے وقت جو بات اس میں طے پائی ہو اس کو اسی طرح کرنا ضروری ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی نے دوسرے کو کسی چیز کے بیع و شراء کے لئے آمادہ کیا ہو تو وہی شخص اس بات کا مذمہ دار سمجھا جائے گا کہ اصل بایع مشتری کو وہ بیع اس کی بتائی ہوئی حالت ہی میں اگر حوالہ نہ کرے تو خود اس کا نقصان برداشت کرے گا۔ اسی قاعدہ کے مطابق موجودہ مسئلہ میں جس نے خود کو ایک غلام بتاتے ہوئے دوسرے کو اس کے مالک سے خریدنے پر آمادہ کیا تو یہی بتانے والا شخص ادا

کئے ہوئے شمن کا کفیل اور ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع عقد معاوضہ ہے۔ اور اگر یہ صورت عقد بیع کی نہ ہو بلکہ معاملہ رہن کا ہو تو اس رہن کا بیع پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مرہن صرف اپنے اطمینان اور مضبوطی کے لئے دوسرے کا مال رہن رکھتا ہے تاکہ اس کا جو اصل حق ہے وہ بے فکری کے ساتھ اس سے مل جائے اور یہ مال مرہن اس کے قرض کا عوض نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر بدلہ صرف (سونے اور چاندی) کی بیع کی صورت میں اسی طرح بیع مسلم فیہ (نقد مال دے کر مستقبل میں وقت متعین پر دینے) کی صورت میں مسلم فیہ کو قبضہ میں لینے سے پہلے اس کا مبادلہ اور معاوضہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، لیکن جس شخص کے ذمہ یہ واجب ہے اس سے رہن لینا جائز ہے۔ پس اگر رہن بھی بیع کی طرح معاوضہ ہو تا تو اس کا لینا جائز نہ ہوتا، اور اسے اجنبی پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ معاملہ کرنے والا خود ہی اسے غیر ذمہ دار سمجھ کر اس سے دھوکہ نہ کھائے گا، اور نہ دھوکہ کھانا چاہئے۔

ثم فی وضع المسئلة صوب اشکال الخ۔ - پھر مذکورہ مسئلہ کی صورت میں کسی شخص نے عام اعلان اس طرح کیا کہ میں نے اپنے اس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے اس لئے آپ لوگ اس سے کاروبار کر سکتے ہیں۔ اس اعلان کی بناء پر تاجروں نے اس غلام سے کاروبار کیا اور نتیجہ میں اس پر لوگوں کے قرض لازم آگئے تو وہ لوگ اپنا قرض اس غلام کے مولیٰ سے وصول کر لیں گے، کیونکہ اسی کے اعلان کی وجہ سے عوام کو دھوکہ ہوا ہے جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلا کر خریدار کو دھوکہ دیا ہے۔ پھر اس مذکورہ مسئلہ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے اس قول پر کہ خریدار نے اسی شخص کے اس کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، پر اعتماد کرتے ہوئے خریدنا شروع کیا ہے۔ پس جس طرح اس کی آزادی کے بارہ میں کہ میں آزاد ہوں، اسی کے قول کا اعتبار تھا اس کی غلامی کے بارے میں بھی اسی کے قول پر اعتماد کرنا صحیح ہوگا۔ امام صاحب کے قول پر ایک قسم کا یہ اشکال ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تو غلام کی آزادی کے بارے میں دعویٰ کرنا شرط ہے، یعنی غلام خود اس کا مدعی ہو تب اس کے بارے میں گواہ سنے جائیں گے، لیکن مسئلہ میں تناقض ہو جانے یعنی پہلے غلامی کا دعویٰ اور پھر آزادی کا دعویٰ کرنا اصل دعویٰ کو ختم کر دیتا ہے۔ اس اشکال کی توضیح یہ ہے کہ موجودہ مسئلہ میں جس شخص نے دھوکہ دیا ہے کہ میں اس کا غلام ہٹاؤ لاکھ بعد میں معصوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے، دو حال سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ اصل میں آزاد ہی تھا، یا آزاد کئے جانے پر آزاد ہو گیا تھا۔ اس صورت میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس نے پہلے یہ کہا کہ میں اس بائع کا غلام ہوں اس سے تم مجھے خرید لو۔ اس کے بعد اس نے مشتری کے پاس پھر دعویٰ کیا کہ میں آزاد ہوں اور اس بات پر اس نے گواہ پیش کر دیئے، اس طرح اس نے اولاً اپنے غلام ہونے کا دعویٰ کیا پھر آزاد ہونے کا دعویٰ کیا، اس میں صراحت پہلے دعویٰ کے خلاف دعویٰ لازم آتا ہے، اور جس شخص کے دو دعووں میں تناقض اور اختلاف ہوتا ہے وہ دعویٰ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور جب اصل دعویٰ ہی صحیح نہ ہو تو اس کے گواہ بھی مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک آزادی کے گواہوں میں دعویٰ کا ہونا شرط ہے، اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک مسئلہ کی صورت صحیح نہیں ہوتی ہے، لیکن دو طرح سے اس کے جواب دیئے گئے ہیں۔ اول یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک آزادی کے دعویٰ میں گواہ ہونا جو شرط ہے وہ ایسی آزادی کے بارے میں ہے جو اصلی نہ ہو بلکہ غلامی کے بعد آزادی حاصل ہوئی ہو، اور یہاں جو مسئلہ ہے وہ فقط اصلی آزادی کے بارے میں ہے، اور اصلی آزادی کے گواہوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہے، کیونکہ جو گواہ بنیں گے وہ تو اس کی ماں کو متعین کر کے یہ کہیں گے کہ وہ آزاد ہے اس لئے اس کا بچہ بھی آزاد ہے۔ اور اس کی ماں اس طرح آزاد ہے کہ وہ نہ تو ظالم مخصوص شخص کی مملوکہ ہے اور نہ کسی بھی دوسرے شخص کی مملوکہ ہے۔ لہذا کسی بھی شخص کے لئے اس سے دھوکہ حلال نہیں ہے، اور شرمگاہ کے حرام ہونے کے لئے تمام لوگوں پر اس کا اظہار واجب ہے، اگرچہ وہ عورت یا کوئی شخص مدعی نہ ہو، اس لئے اصلی آزادی کے واسطے شرمگاہ کی حرمت کی وجہ سے دعویٰ شرط نہیں ہے۔ لہذا اس جگہ دعویٰ کے بغیر گواہ مقبول نہ ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر اصلی آزادی میں بھی دعویٰ کی شرط ہو جب تو یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کے دعویٰ میں تناقض ہے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا تناقض نفع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مدعی کو اپنے قرار حاصل اور نطفہ قائم ہونے کا اصل معلوم نہ تھا کہ اصل وہ کس کا تھا، اسی لئے اس نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کر لیا ہو مگر جب اس کو معتبر قائل وثوق گواہوں سے حالات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اس کا نطفہ قلال آزاد شخص کا ہونا طے پایا ہے تب اس نے دعویٰ کر دیا ہے، یہ دونوں جواب اس بناء پر ہیں کہ مذکورہ مسئلہ میں اصلی آزادی مراد ہے۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ یہ مسئلہ اس آزادی کے بارے میں ہے جو غلامی کے بعد حاصل ہوئی ہو یعنی یہ پہلے غلام تھا پھر آزاد کیا گیا ہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مولیٰ نے اس کو آزاد کیا تھا مگر چند افراد ہی اس سے واقف تھے اور خود غلام اس سے واقف نہ ہو سکا تھا، یہاں تک کہ جب مولیٰ نے اس کو فروخت کر دیا تو اس نے بھی اپنی اصل حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے اپنی غلامی کا اقرار کر لیا، مگر جب بعد میں اس کو ان جاننے والوں سے حقیقت معلوم ہو گئی تب اس نے گواہ مقرر کر لئے اور اپنی آزادی کا دعویٰ کر دیا، کیونکہ غلامی کے بعد آزاد کا تعلق صرف مولیٰ کی ذات سے ہوتا ہے۔ لہذا اس میں غلام کو واقف ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال : ومن ادعى حقا في دار معناه حقا مجهولا فصالحه الذي في يده على مائة درهم فاستحققت الدار الاذراعا منها لم يرجع بشيء لان للمدعى ان يقول دعواي في هذا الباقي وان ادعاها كلها فصالحه على مائة درهم فاستحق منها شيء رجع بحسابه لان التوفيق غير ممكن لو حجب الرجوع ببذله عند فوات سلامة المبدل ودلت المسألة على ان الصلح عن المجهول على معلوم جائز لان الجهالة فيما يسقط لا تفصي الى المنازعة.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر پر کچھ حق کا دعویٰ کیا یعنی حق مجہول کا دعویٰ کیا، لیکن جس کے قبضہ میں وہ مکان تھا اس نے اس حق کا انکار کیا، پھر بھی اس مدعی کے حق سے بالکل دستبرداری کے لئے اس سے سودرہم پر صلح کر لی، اس کے بعد ایک تیسرے شخص نے اسی گھر کے ایک کمرے کے ٹکڑے کے سوا باقی حصہ پر دعویٰ کیا اور اس حق کو ثابت بھی کر دیا، تو قابض نے جس شخص سے سودرہم کے عوض صلح کی تھی اب اس سے اپنے اس مال سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ وہ مدعی یہ جواب دے سکتا ہے کہ میرا دعویٰ تو اسی ایک کمرے پر تھا جواب باقی رہ گیا ہے (یا اس پر دعویٰ نہیں کیا ہے۔

ف - نمبر ۱۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قابض کا اس مدعی سے صلح کرنا اسی وقت صحیح ہو گا کہ اس نے اولاً اس کے دعویٰ کا انکار کیا ہو مگر بعد میں مصالحت کی ہو۔

اور نمبر ۲۔ یہ ہے کہ کسی دعویٰ پر صلح کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اس مدعی کے حق اور اس کے دعویٰ کو اب خرید لیا ہے یعنی اس سے عقد معاوضہ کر لیا ہے، اور چونکہ یہ حق مجہول تھا تو جب تک کہ گھر میں سے کچھ بھی حصہ کو مستثنیٰ رکھے گا اس وقت تک سودرہم کا عوض اس کے پاس باقی رہے گا، کیونکہ۔

وان ادعاها الخ - اگر اس نے پورے مکان پر جواستثناء دعویٰ کیا اور قابض نے مثلاً سودرہم پر ہی صلح کر لی پھر اس گھر پر کسی تیسرے کا حق ثابت ہو گیا تو وہ قابض اس مدعی سے اسی حساب سے اس بدل صلح میں سے واپس لے گا، کیونکہ دونوں باتوں میں تطبیق ممکن نہیں ہے۔ لہذا جس حصہ پر حق ثابت ہوا ہے تو حصہ کے مقدار سے اس کا بدل واپس لینا ضروری ہو گیا، اس لئے کہ جس چیز کے عوض یہ مال دیا گیا تھا وہی چیز سالم نہیں رہی۔ (ف) جبکہ پورے گھر کے عوض سودرہم دیئے گئے تھے تو اس قابض نے جو سودرہم دیئے تھے ان کے بدلے پورا گھر ہی حوالہ کرنا چاہا، اور جب پورا گھر حوالہ نہ کر سکا بلکہ اس کا صرف ایک حصہ خواہ وہ جتنا بھی ہو مثلاً نصف، ربع، ثمن وغیرہ پر دوسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اسی حصہ کے مطابق پچیس پچاس جو بھی ہو واپس لے گا۔ یہاں یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مدعی کا اتنا حصہ نہیں تھا۔ پھر یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ شی مجہول کے دعویٰ سے معلوم شی اور مال پر صلح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جہالت جس صورت سے بھی ختم ہوگی اس سے جھگڑا ختم ہو گا، اس کی

بت نہیں آئے گی۔ (ف) - جیسا کہ موجودہ مسئلہ میں مدعی نے مجہول حق کا دعویٰ کر کے سودر ہم نقد اور معلوم پر مصالحت کر لی ہے۔

توضیح :- شی مجہول کے دعویٰ سے معلوم شی پر صبح کرنا۔ مسئلہ کی صورت۔ حکم۔ تفصیل و دلیل

فصل :- فی بیع الفصولی قال ومن باع ملک غیرہ بغير امرہ فالملك بالخيار ان شا اجار البيع وان شاء سح وقال الشافعي لا يعقد لانه لم يصدر عن ولاية شرعية لانها بالملك او بادن المالك وقد فقد، ولا انعقاد بالقدرة الشرعية ولما انه تصرف تملك وقد صدر من اهله في محله فوجب القول باعقاده اذ لا صبر فيه حاله مع تخييره بل فيه نفعه حيث يكفى مؤنة طلب المشتري وقرار الثمن وغيره وفيه نفع العاقد لصون لئلامه عن الالغاء وفيه نفع المشتري فيثبت القدرة الشرعية تحصيلاً لهذه الوجوه كيف وان الادن ثابت دلالة ان العاقل ياذن في التصرف النافع.

ترجمہ :- فصل، بیع فضولی کا بیان، قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی ملکیت اس کی اجازت یا حکم کے بغیر بیچ دی تو یہ بیع منعقد ہوگی، مگر مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس بیع کو اجازت دے کر باقی رکھے یا چاہے تو اسے فسخ کر دے۔ اور امام مافقیؒ نے فرمایا ہے کہ فضولی کی بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے، یہاں تک کہ مالک کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہیں ہوگی، کیونکہ یہ بیع کسی شخصیت یا طاقت سے نافذ نہیں ہوئی ہے جس کو شرعاً اجازت حاصل ہو، اس لئے کہ شرعی روایت خود اپنی ملکیت ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے یا مالک کی اجازت سے ہوتی ہے، حالانکہ اس معاملہ کے وقت ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات بھی نہ تھی، اور شرعی قدرت و ولایت حاصل ہوئے بغیر بیع منعقد نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع ایک تصرف اور معاملہ کا نام ہے اس میں ایک کی ملکیت کو دوسرے کی ملکیت میں دینا ہوتا ہے۔ (ف) :- یعنی خریدار کو مال بیع کا مالک بنانا اور بیچنے والے کو عوض یا من کا مالک بنانا ہے، اور یہ بات ان دونوں معاملہ کرنے والوں کی رضامندی پر موقوف ہے، اور موجودہ صورت میں جو تصرف واپس دہائیے شخص سے ہوا جس کو اس بات کا اختیار اور اس کی لیاقت حاصل ہے، اسی طرح جس محل میں یہ تصرف ہوا ہے وہ بھی اس کے لائق ہے۔ (ف) یعنی ایک عاقل بالغ شخص نے مال متقوم (قیمتی شی) (کار آمد) میں تصرف کیا ہے، البتہ اس میں ایک بات کی کمی اس طرح رہ جاتی ہے کہ ایسا کرنے والا شخص اس مال کا مالک نہیں ہے، اس کے بعد جو دہائیے اب بھی اپنی جگہ متقوم ہے، بنا چہ یہ بات طے پائی گئی کہ عقد اپنے محل ہی میں ہوا ہے، اس لئے اس معاملہ کو صحیح اور منعقد کہنا لازم ہوا۔ (ف) - کیونکہ اس طرح منعقد ہو جانے سے کسی قسم کا نقصان نہیں ہوتا ہے) اس لئے کہ منعقد ہو جانے سے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، ساتھ اسے پورا اختیار بھی رہتا ہے یعنی اسے قبول کر لینے اور نہ کرنے کا پورا اختیار ہوتا ہے، پس اس کے منعقد ہو جانے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ (بل فیہ نفعہ الخ) :- بلکہ اس طرح کی بیع میں مالک کا سراسر نفع ہی ہے، اس طرح سے کہ اگر وہ اسے فروخت کرنا ہی چاہتا ہے تو اب اسے خریدار تلاش کرنے کی زحمت نہیں اٹھانی ہوگی اور اس کی قیمت اور شرائط وغیرہ کے طے کرنے کی پریشانیوں سے وہ محفوظ رہے گا، ساتھ ہی اس کے قبول کر لینے سے اس مائد اور اجنبی کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ اس کی دی ہوئی زبان غو ہونے سے بچ جاتی ہے۔ (ف) کہ لغو اور مہمل نہ ہوئی، اس کے علاوہ خریدار کا بھی فائدہ ہے کہ وہ جس چیز کو خریدنا چاہتا تھا ز خود بغیر محنت کے مل گئی، نہ تلاش کے لئے ٹھکانا پڑا اور نہ قیمت طے کرنے کی پریشانی اٹھانی پڑی۔ حاصل یہ ہوا کہ اس بیع فضولی سے مالک اور خریدار دونوں کا فائدہ ہوتا ہے۔

فيثبت القدرة الخ :- تو ان متعدد منافع کے حاصل کرنے کے لئے اسے شرعی قدرت بھی حاصل ہو گئی۔ (ف) :- کیونکہ اپنے مسمان بھائیوں کو نفع پہنچانا شرعاً ضروری ہے) اور اس طرح کی بیع منعقد کیوں نہ ہو حالانکہ یہاں تو دلالت اسے ہر

وقت اجازت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ ہر شخص جو ہوش و حواس سالم رکھتا ہو اپنے لئے ایسے تصرف کی اجازت دیتا ہے جس سے اس کو ذاتی فائدہ پہنچتا ہے۔ (ف:-) گویا یوں مانتا پڑتا ہے کہ ہر شخص اپنے لئے دوسرے کے ہر ایسے تصرف کو ہمیشہ جائز رکھتا ہے جس سے اسے فائدہ حاصل ہوتا ہو۔ اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب کوئی فضولی کسی غیر کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دے گا تو اس کی بیع منعقد ہو جائے گی۔

توضیح - فصل - فضولی کی بیع فضولی کی تعریف اور اس کی طرف سے خرید و فروخت کا حکم۔ دلائل فصل فی بیع الفضولی الخ - فضولی ایسے شخص کو کہتے ہیں جو دوسرے شخص کی طرف سے وکالت اور وصیت کے بغیر ہی اس کے مال میں تصرف یعنی اس کے کسی عقد کا ایجاب یا قبول کرے۔ اگر کوئی شخص کسی کے مال میں اس طرح کا معاملہ کر بیٹھے تو بیع صحیح اور منعقد سمجھی جائے گی، ساتھ ہی اصل مالک کو اختیار بھی ہو گا کہ اگر چاہے تو اس کی بیع کو جو زمانہ لے، اور اگر پسند نہ کرے تو اسے فسخ کر دے۔

ولا انعقاد إلا بالقدرة الشرعية الخ - (ف) یعنی فضولی کو شرعی قدرت حاصل نہیں ہے، کیونکہ شرعی قدرت اسی کو ہوتی ہے جسے خود ہی اس چیز کی ملکیت حاصل ہو یا اسے مالک نے اجازت دیدی ہو، اس لئے اس فضولی کی بیع منعقد نہ ہوگی اور مالک کی اجازت بھی حاصل نہ ہوگی۔ اہم شافعی کی مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس اجنبی اور فضولی معاملہ کرنے والے شخص کو کسی غیر کے مال کے فروخت کرنے کا اگرچہ اختیار نہیں ہوتا ہے پھر بھی اس کی اپنی قدرت اتنی ہوتی ہے کہ اس سلسلہ میں کم از کم فروخت کرنے کے متعلق گفتگو کر سکے جسے اس کا مالک بعد میں قبول کرنا چاہے تو قبول کرے ورنہ رد کر دے، اسی لئے اس فضولی کے عمل پر ہم انعقد کا حکم لگاتے ہیں۔

قال وله الإحارة إذا كان المعقود عليه نافي والمتعاقدان بحالهما لأن الإحارة تصرف في العقد فلا بد من قيامه وذلك بقيام العاقدین والمعقود عليه وإذا أحاز المالك كان الثمن مملوكا له أمانة في يده بمسرة الوكيل لأن الإحارة اللاحقة بمنزلة الوكالة السابقة وللفضولي أن يفسخ قبل الإحارة دفعا للحقوق عن نفسه بحلاف الفضولي في النكاح لأنه معبر محض هذان كان الثمن دينافان كان عرضا مبيعانا تصح الإحارة إذا كان العرض نافيا أيضا ثم الإحارة إحارة نقد لا إحارة عقد حتى يكون العرض الثمن مملوكا للفضولي وعليه مثل المبيع أن كان مثليا أو قيمته أن لم يكن مثليا لأنه شراء من وجه والشراء لا يتوقف على الإحارة ولو هلك المالك لا يبعد إحارة الوارث في الفصلين لأنه توقف على إحارة المورث لنفسه فلا يحور بإحارة غيره ولو أحاز المالك في حياته ولا يعلم حال المبيع حار المبيع في قول أبي يوسف أولا وهو قول محمد لأن الأصل بقاؤه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يصح حتى يعلم قيامه عند الإحارة لأن الشك وقع في شرط الإحارة فلا يشت مع الشك ترجمہ قدرتی نے کہا ہے کہ جب تک معقود علیہ باقی ہو اور معاملہ کرنے والے دونوں اپنی حالت پر ہوں اس وقت تک اس کے مالک کو اس بیع (فضولی) کے قبول کرنے کا اختیار ہوگا، یعنی مالک کی اجازت سے ہی عقد پورا ہوگا، البتہ اس کے لئے یہ دو شرطیں بھی ہیں (۱) وہ بیع اس وقت تک اپنی حالت پر باقی ہو، اس میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔ (۲) یہ کہ وہ فضولی شخص اور اس کا مشتری دونوں باوجود حیات باقی ہوں، چنانچہ اگر ان میں سے کوئی مر گیا یا اس ماقب نہیں رہا کہ اس کی بیع منعقد نہ ہو سکے تو اب مالک کی اجازت کے باوجود بیع مکمل اور نافع نہ ہوگی۔

لأن الإحارة الخ - کیونکہ اجازت دینا عقد میں تصرف کرنا ہے، اس لئے اس عقد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ (ف:-) کہ باقی رہنے سے ہی اس میں تصرف کر سکے گا، اور عقد کے باقی رہنے کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں عقد کرنے والے بائع اور مشتری

موجود ہوں اور معقود علیہ یعنی وہ شیئ بیع میں بھی موجود ہو۔

وإذا أجاز المالك الخ - پھر جب مالک اس بیع فضولی کو جائز قرار دیدے گا۔ مان لے گا تو اس کا ثمن یا بدل اصل مالک کی ملک ہو گا جو اس فضولی کے پاس ایک وکیل کی حیثیت سے امانت کے طور پر ہو گا، کیونکہ بیع کے بعد مالک سے جو اسے اجازت مل گئی ہے وہ ضمناً ہی سمجھی جائے گی گویا اسے پہلے ہی اس کام کے لئے وکیل بنایا گیا تھا، اور اب فضولی کو اختیار ہو گا کہ مالک کی اجازت سے پہلے بیع کو فتح کر دے تاکہ اس کی اجازت کے بعد حقوق کی ذمہ داری ادا کرنے کی کوئی تکلیف برداشت نہ کرنی پڑے۔ بخلاف نکاح فضولی کے، کیونکہ وہ صرف ایک دوسرے سے تعلق پیدا کرنے والا اور مثل سفیر ہوتا ہے۔ هذا إذا كان الخ - یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ دام اس بیع میں دین ہو۔ (ف) - یعنی درہم دوینار ہو یعنی ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہو، تاکہ اگر صرف بیع جاتی ہو تو اس کا دام ادا کیا جاسکے، کیونکہ وہ تو متعین نہیں تھی۔

إذا كان الخ - اور اگر ثمن معین سامان اسباب ہو تو مالک کی اجازت اسی صورت میں صحیح ہوگی جبکہ یہ مال معین بھی اس وقت تک باقی ہو، اور اس صورت میں مالک کی اجازت اجازت نقد ہوگی اور اجازت عقد نہ ہوگی، یعنی جب مال کے معاوضہ کی قیمت سامان ہو اور مالک کی طرف سے اس کی اجازت دے دی گئی ہو تو درحقیقت یہ اجازت مالک کی طرف سے عقد کی اجازت نہ ہوگی، بلکہ مالک کی طرف سے فضولی کو یہ اجازت ہوگی کہ تم اس سامان کے بدلے جس کے لئے قیمت کے طور پر میرے اس سامان کو متعین کیا ہے اب ادا کر دو۔ اس صورت میں جس سامان کو قیمت کے طور پر متعین کیا گیا ہے وہ اس فضولی کا مال ہو جائے گا، اور اس کے عوض مذکورہ سامان اگر مشلی ہے تو اس کا مثل ادا کرنا ہو گا، اور اگر وہ مشلی نہ ہو بلکہ ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی، کیونکہ کسی مال کو نقد کی بجائے دوسرے مال اور اسباب کے عوض دینا اگر ایک اعتبار سے فروخت کرنا ہوتا ہے تو دوسرے اعتبار سے اسے خریدنا بھی ہوتا ہے، گویا اس طرح کہا جائے گا کہ دوسرے کا مال خریدا ہے اور اس کے عوض اپنا مال دیا ہے، اور خریداری دوسرے شخص کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔ (ف) خلاصہ بحث یہ ہوا کہ اگر فضولی نے نقد درہم دوینار یا ایسے ثمن کے عوض جو دین کی شکل میں ہو بیع کا معاملہ طے کیا تو یہ بیع فوری لازم نہ ہوگی بلکہ اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی، اور اگر بیع معین اسباب کے عوض طے کی ہو تو وہ بیع لازم ہو جائے گی۔ اس کے بعد مالک کی اجازت ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ معین ثمن لاء کر دیا جائے اور بیع لے لی جائے، اور اگر مالک نے فضولی کی بیع کو قبول نہیں کیا اور اس کی اجازت نہیں دی اگرچہ یہ بیع لازم ہو چکی ہو تو پھر وہ بیع اگر مشلی ہو تو فضولی اس بیع کی مثل ادا کر دے، اور اگر مشلی نہ ہو تو اس کی قیمت ادا کر دے۔ گویا اس فضولی نے خود اپنے لئے اس اسباب کو خریدا ہے۔ یہ ساری تفصیلات اس صورت میں ہوگی جبکہ مالک نے عین بیع دینے سے انکار کر دیا ہو۔

ولو هلك المالك الخ - اور اگر بیع کا مالک مر گیا تو اس کے وارث کی اجازت کے باوجود وہ بیع فضولی نافذ نہ ہوگی خواہ اس کا ثمن دین ہو یا عین ہو، کیونکہ مذکورہ بیع فضولی تو اصل مالک یعنی مورث کی ذاتی اجازت پر موقوف تھی، اس لئے کسی دوسرے کی اجازت ہونے سے بھی جائز اور لازم نہ ہوگی۔ (اگر بالفرض وارثین اس بیع کے خواہشمند ہو کر اسے مکمل کرنا چاہتے ہوں تو از سر نو اس کا معاملہ کر لیں)

ولو أجاز المالك الخ - اور اگر مالک نے اپنی ہی زندگی میں اس بیع کو تسیم کر کے اس کی اجازت دیدی ہو مگر اس بیع کا حال معلوم نہ ہو کہ وہ اب کن حال میں ہے، یعنی وہ اب باقی ہے بھی یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے قول اول میں اور امام محمدؒ کے قول میں بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ بیع باقی ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ بیع صحیح نہ ہوگی، یہاں تک کہ بیع کے وقت یقینی طور پر یہ معلوم ہو کہ وہ بیع موجود ہے، کیونکہ اجازت کی شرط میں شک پیدا ہو گیا ہے، اس لئے شک کے ساتھ اجازت ثابت نہ ہوگی۔ (ف) یعنی اجازت صحیح ہونے کی شرط ہے بیع کا موجود اور

تاکم رہن، اور اس صورت میں یہ شک پایا گیا کہ اس کی اجازت پائی گئی ہے یا نہیں، حالانکہ شروع معاملہ کے وقت اجازت کا نہ ہوتا ہی یقینی تھا، اور وہ یقین اب شک کے ساتھ پائے جانے سے ختم نہ ہو گا۔

توضیح - بیع فضولی یا نکاح فضولی میں اصل مالک یا شخص کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار کب تک اور کن شرطوں کے ساتھ رہتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل

بخلاف الفضولی فی النکاح المح - بیع فضولی کرنے والا اس معاملہ کو آخر انجام تک پہنچانے کا ذمہ دار ہوتا ہے، لیکن نکاح فضولی میں نکاح کے حقوق کا وہ کچھ بھی ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ نکاح کو فسخ بھی نہیں کر سکتا ہے اور اس کا کچھ نقصان بھی نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع کا فضولی اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ مشتری کو اس کا خرید اہوال حوالہ کر دے جس کا کوئی مستحق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کو اس کا مال نہیں دیا جائے گا تو پھر اس کی قیمت اسے لوٹانے کا فضولی ذمہ دار ہو گا۔ اسی طرح مالک مال کو بھی اس کی قیمت حوالہ کرنے کا یہ فضولی ہی ذمہ دار ہو گا۔ ان ہی باتوں کی وجہ سے فضولی کو اختیار ہوتا ہے کہ اسے معاملہ میں پڑنے سے دست بردار ہو کر خود کو ان ذمہ داریوں سے نکال لے، یعنی بیع فسخ کر دے۔

قال ومن غصب عدا فاعه واعتقه المشتري ثم احاز المولى البيع فالتحق حائر استحسانا وهذا عبد ابی حنیفہ وابی یوسف وقال محمد لا يجوز لانه لا عتق بدون الملك قال عليه السلام لا عتق فيما لا يملك ابن ادم والموقوف لا يبيع الملك ولو ثبت في الأحرار يثبت مستدا وهو ثابت من وجه دون وجه والمصحح للاعتاق الملك الكامل لما رواه وللهذا لا يصح ان يعتق الغاصب ثم يؤدى الصمان ولا ان يعتق المشتري والحيار للبائع ثم يجيز البائع ذلك وكذا لا يصح بيع المشتري من الغاصب فيما نحن فيه مع انه اسرع نفاذا حتى نفذ من الغاصب اذا ادى الصمان وكذا لا يصح اعتاق المشتري من الغاصب اذا ادى الغاصب الصمان ولهما ان الملك ثبت موقوفاً بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك ولا ضرر فيه على مامر فيتوقف الاعتاق مرتباً عليه ويفقد نفاذه وصار كاعتاق المشتري من الراعي وكاعتاق الوارث عدا من التركة وهي مستغرقة بالدين يصح ويعد اذا قصى الديون بعد ذلك بخلاف اعتاق الغاصب بنفسه لان الغصب غير موضوع لافادة الملك وبخلاف ما اذا كان في البيع خياراً للبائع لانه ليس بمطلق، وقران الشرط به يمنع انعقاده في حق الحكم اصلاً وبخلاف المشتري من الغاصب اذا باع لان بالاحازة يثبت للبائع ملك فاداً طراً على ملك موقوف لغيره ابطله واما اذا ادى الغاصب الصمان ينفذ اعتاق المشتري منه كذا ذكره هلال وهو الأصح

ترجمہ - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا غلام غصب کر کے فروخت کر دیا اور مشتری نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد مولیٰ نے اس کی بیع کو جائز مان لیا تو مستحساناً اس کی آزادی جائز سمجھی جائے گی۔ (ف - یعنی اس مشتری نے غاصب سے جو خرید لیا ہے اس کی وجہ سے اس غلام کا وہ مالک نہیں ہوا، اس طرح اس نے غلام کو جو آزاد کیا اس نے اپنے غلام کو نہیں بلکہ دوسرے کے غلام کو آزاد کیا ہے۔ پھر بھی جب بعد میں اصل مالک نے اجازت دیدی تو مستحساناً اس کی آزادی جائز ہو گئی) یہ قول امام ابو حنیفہ و امام بو یوسف کا ہے، اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ اس کی آزادی صحیح نہ ہوگی کیونکہ اپنی ملکیت کے بغیر کسی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کو آزاد کرنے والا اس کا مالک نہ ہو اس کی آزادی صحیح نہیں ہوتی ہے۔ (رواہ الترمذی) اور بیع اجازت پر موقوف تھی اس میں ملکیت ثابت نہ ہوگی، اور بیع جب تک کسی کی اجازت پر موقوف ہوئی ہے وہ مکمل نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر آخر میں بعد اجازت

ملکیت ثابت بھی ہو جائے تو اس کی ملکیت کا سبب سابق کی جانب منسوب و مستند ہو کر ثابت ہوگی، کیونکہ غاصب کی بیع اسی وقت جائز ہوتی ہے جبکہ اس بیع کے اصل مالک سے اجازت حاصل ہوگئی ہو۔ اور ایسی اجازت کی یہ دو صورتیں نکل آتی ہیں (۱) ایک اعتبار سے بیع ثابت ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتی ہے یعنی اس کا ثبوت مکمل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ کسی غلام کو آزاد کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ آزاد کرنے والا پورے طور سے اس کا مالک ہو، اسی حدیث کی بناء پر جو اوپر ذکر کی گئی ہے اسی بناء پر کسی غاصب کے لئے یہ صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اس منسوب غلام کو آزاد کرے۔ چنانچہ اگر ایسا کرے گا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح اسے آزاد کر کے مالک کو اس کا تاوان دینا بھی صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ بات بھی صحیح نہیں ہوتی ہے کہ جس بیع میں بائع کو اختیار فسخ ہو اس میں مشتری اس بیع کو آزاد کر دے، اس کے بعد مالک اسے اجازت دے۔ (ف) کیونکہ کسی غاصب کو تاوان ادا کرنے سے پہلے اور مشتری کو بائع کی اجازت سے پہلے ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔

و کذا لا یصح بیع المشتري الخ :- اسی طرح ہمارے اس مسئلہ میں جس شخص نے مال منسوب کو اس کے غاصب سے خریدا ہو وہ اس مال کو فروخت کرنا چاہے تو فروخت کرنا صحیح نہ ہوگا، باوجودیکہ آزادی کے مقابلہ میں بیع جلد نافذ ہوتی ہے۔ پھر غاصب جب اس منسوب کا تاوان ادا کر دے تب اس کی بیع جلد نافذ ہو جاتی ہے۔ و کذا لا یصح اعتناق الخ اسی طرح سے غاصب سے خریدنے والے کا اس غلام کا آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے جبکہ غاصب تاوان ادا کر دے۔ ولہذا ان الخ :- اور تحقیق یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں مشتری کی ملکیت غاصب سے خریدی ہوئی چیز میں اس حالت میں ثابت ہوتی ہے کہ وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ (۱) ایک ایسے تصرف اور عمل کی وجہ سے جس میں کسی قسم کی کوئی شرط لگی ہوئی نہیں بلکہ مطلق ہے، اور ملکیت کا فائدہ حاصل ہوتا اسی تصرف پر موقوف ہے۔ اور وہ تصرف اسی افادہ ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس تصرف میں کسی کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ پس اعتناق اسی تصرف پر مرتب ہو کر موقوف رہے گا، اور اس کے نافذ ہونے سے نافذ ہو جائے گا۔ (ف) اس طرح تحقیق کی دلیل کا ما حاصل یہ ہوا کہ ایک خریدار نے ایک غلام کو دوسرے سے غصب کر لینے والے سے خیار شرط کے بغیر مطلق بیع کے طور پر خریدا، اور ایسی بیع اور خریداری سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، اسی پر اعتماد کرتے ہوئے اس خریدار نے اس غلام کو اپنا سمجھتے ہوئے آزاد کر دیا، لیکن اس کو نافذ اور مکمل ہونے کے لئے مالک کی اجازت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ اس کی اجازت پر بیع موقوف رہتی ہے، اس لئے غلام کی آزادی بھی مالک کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ پس جبکہ وہ بیع نافذ ہوگئی تو اس کی آزادی بھی نافذ ہو جائے گی۔

و صار کما اعتناق المشتري الخ :- اور یہ غاصب سے خرید کر اس غلام کو آزاد کرنا ایسا ہو گیا جیسے راہن سے خریدنے والے نے آزاد کیا، اور جیسے وارث نے ایسے ترکہ کا کوئی غلام آزاد کیا جو قرضہ میں بالکل ڈوبا ہوا ہو تو اگرچہ اس کا آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے مگر اس کی آزادی اسی وقت نافذ ہوتی ہے جبکہ قرض خواہ کا قرض ادا کر دیا گیا ہو، بخلاف اس کے اگر غاصب سے خریدار نے نہیں بلکہ خود اسی غاصب نے آزاد کیا ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا، کیونکہ غصب ایسا عمل نہیں ہے جو ملکیت کو ثابت کرنے کے لئے موضوع ہو۔

و بخلاف الخ :- اور برخلاف اسکے جبکہ بیع میں خود بائع نے اپنے لئے خیار رکھا ہو، اس میں مشتری کا آزاد کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بیع مطلق نہیں ہے۔ پھر اس کے ساتھ شرط خیار کا بھی رہنا حکم کے بارے میں اس کے منعقد ہونے کو بالکل روک دیتا ہے۔ (ف) یعنی جب بیع میں خود بائع کے لئے خیار شرط ہو تو مشتری کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے بیع کا حکم مطلقاً ثابت نہیں ہوتا ہے۔ و بخلاف المشتري الخ :- اور بخلاف غاصب سے خریدنے والے کے کہ جب یہ خریدنے والا فروخت کرے تو اس کی اس لئے جائز نہیں ہوتی ہے کہ اصل مالک کی اجازت کی وجہ سے غاصب بائع کو قطعی طور سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، اور جب یہ قطعی ملکیت اس موقوف ملکیت پر طاری ہوتی ہے جو بائع کے علاوہ دوسرے شخص کو حاصل ہوتی

ہے تو یہ قطعی ملکیت موقوف ملک کو باطل کر دیتی ہے۔ (ف) یعنی جب مالک نے غاصب کو اجازت دیدی تو غاصب سے خریدنے والے کو بھی قطعی ملکیت حاصل ہو گئی، اور اسی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ اسے فروخت کیا تھا اس طرح سے کہ وہ بیع موقوف تھی، اب جبکہ قطعی ملکیت اس موقوف پر طاری ہوئی تو وہ موقوف ملکیت باطل ہو گئی یعنی صحیح نہیں رہی۔

واما اذا أدى الخ :- لیکن جب غاصب نے تاوان ادا کر دیا تو غاصب سے خریدنے والے کا اعتناق نافذ ہو جائے گا۔ بلال بن نبیہ الرائی نے ایسا ہی ذکر کیا، اور یہی صحیح بھی ہے۔ (ف) مذکورہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مولیٰ نے اپنے مال کے بیچنے کی اجازت دی یا غاصب نے تاوان ادا کر دیا، نیز مشتری کے پاس اس بیع میں کسی قسم کی زیادتی نہ ہوئی ہو اور نہ اس نے مال کو فروخت کیا ہو۔ (اور اگر اس کے برعکس ہو تو اس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔)

توضیح :- ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے بیچ دیا پھر خریدار نے اس غلام کو آزاد کر دیا، اس کے بعد اصل مالک نے اس بیع کو جائز کر دیا۔ مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال : فإن قطعت يد العبد فاخذ ارشها ثم اجاز البيع فالارش للمشتري لان الملك تم له من وقت الشراء فتبين ان القطع حصل على ملكه وهذه حجة على محمد والعذر له ان الملك من وجه يكفى لاستحقاق الارش كالمكاتب اذا قطعت يده واخذ الارش ثم رد في الرق يكون الارش للمولى وكذا اذا قطعت يد المشتري في يد المشتري والخيار للبائع ثم اجيز البيع فالارش للمشتري بخلاف الاعتناق على مامر ويتصدق بما زاد على بصف الثمن لانه لم يدخل في ضمانه وفيه شبهة عدم الملك.

ترجمہ :- اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غاصب سے خریدنے والے کے پاس کسی شخص نے غلام کا ہاتھ کاٹا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے اس کا جرمانہ یا تاوان وصول کر لیا، اس کے بعد غلام کے مالک نے اس کی بیع کی اجازت دیدی تو یہ وصول شدہ جرمانہ مشتری کا ہو جائے گا، کیونکہ جس وقت مشتری نے اسے خرید تھا اسی وقت سے وہ اس کی ملکیت مقرر ہو گئی۔ اس بناء پر یہ بات جان لی گئی کہ اس کا ہاتھ کتنا اسی مشتری کی ملکیت میں ہوا ہے۔ اور یہ مسئلہ امام محمدؒ کے دعویٰ کے خلاف دلیل ہے۔ (ف) اس دعویٰ میں کہ وہ موقوف ملک میں آزاد کرنے کو جائز نہیں کہتے ہیں، اور یہ مسئلہ ان کے خلاف دلیل ہے۔ اس لئے کہ اگر مشتری اس کا مالک نہ ہو تا تو مالک کی اجازت کے وقت اس کو غلام کے ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ نہ ملتا، اسی لئے غاصب کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اگر غاصب تاوان ادا کر دے جب بھی اس کو ہاتھ کاٹا جرمانہ نہیں ملتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشتری مالک ہو جاتا ہے، اسی لئے وہ اگر آزاد کرتا ہے تو آزاد کرتا بھی صحیح ہوتا ہے۔ ع۔ لیکن آزاد کرنے اور جرمانہ کے استحقاق میں فرق ہو سکتا ہے۔

والعذر له الخ :- اور امام محمدؒ کی طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہاتھ کی ویت کے مستحق ہونے کے لئے تھوڑی سی بھی ملکیت کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے، جیسے کہ : کسی مکاتب کا ہاتھ کاٹا گیا اور اس کے آقا نے جرمانہ وصول کر لیا، پھر مکاتب بدل کتابت کی اور انگلی سے عاجز ہو کر دوبارہ غلام بن گیا تو اس جرمانہ کا حقہ اس کا مالک ہو گا۔ اور جیسے کہ : اس صورت میں جبکہ بیع میں بائع کو اختیار ہو اور مشتری کے پاس بیع غلام کا ہاتھ کاٹا گیا، پھر بائع نے اس بیع کی اجازت دیدی تو اس کا ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اس کے خریدار کو مل جائے گا برخلاف آزاد کرنے کے، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے۔ (ف) اس لئے کہ آزاد کرنے کی صورت میں اس کے صحیح ہونے کے لئے ملکیت کا کامل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ويتصدق بما زاد الخ :- اور مشتری پر یہ بات واجب ہوتی ہے کہ اس کا جرمانہ جتنا بھی وصول کرے اس میں سے اس کے اصل ثمن کے نصف سے زیادہ کو صدقہ کر دے۔ کیونکہ غلام اس کی ضمان میں

داخل نہیں ہوا تھا، یا اتنے کے مملوک نہ ہونے کا شبہ رہتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے غاصب سے خریدنے والے کے پاس ہی غلام کے ہاتھ کو کاٹ دیا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے تاوان وصول کر لیا، اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم، اختلاف، دلائل

قال: فإن باعه المشتري من آخر ثم اجاز المولى البيع الاول لم يحرم البيع الثاني لما ذكرنا ولا في غرر الانساح على اعتبار عدم الاجازة في البيع الاول، والبيع يفسد به بخلاف الاعتاق عندهما لانه لا يؤثر فيه الغرر قال فان لم يبعه المشتري فمات في يده او قتل ثم اجاز البيع لم يعجز لمادكرنا ان الاجازة من شرطها قيام المعقود عليه وقد فات بالموت وكذا بالقتل اد لا يمكن ايجاب البذل للمشتري باقل حتى يعد باقيا بقاء البذل لانه لا ملكت للمشتري عند القتل ملكا يقابل بالبذل فيتحقق الفوات بخلاف البيع الصحيح لان ملك المشتري ثابت فامكن ايجاب البذل له فيكون المبيع قائما بقيام حلقة.

ترجمہ:- اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے غلام کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا، اس کے بعد اس کے مولیٰ نے پہلی بیع (یعنی غاصب کی بیع) کی اجازت دیدی تو یہ دوسری بیع جائز نہ ہوگی۔ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (کہ موقوف بیع پر جب قطعی بیع طاری ہو تو اس بیع کو باطل کر دے گی۔ اور اس وجہ سے کہ اس دوسری بیع میں عقد کے فتح ہو جانے کا احتمال رہتا ہے اس بناء پر کہ پہلی بیع ہی کی اجازت نہ ملی ہو، اور ایسی احتمالی صورت میں بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ (ف) یعنی دوسری بیع کا صحیح اور نافذ ہونا پہلی بیع کے صحیح ہونے پر موقوف ہوتا ہے، جبکہ یہ احتمال رہتا ہے کہ اصل مالک (مولیٰ) بیع اول کی اجازت نہ دے اس طرح دوسری بیع کے ہونے میں دھوکہ رہ جاتا ہے، اور جس بیع میں ایسا احتمال ہوتا ہے وہ فاسد ہوتی ہے، اور اگر اس جگہ یہ احتمال پیش کیا جائے کہ جیسے پہلے خریدار کا غلام کو بیچنا یہاں جائز نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کا غلام کو آزاد کرنا بھی جائز نہیں ہوتا چاہئے، حالانکہ امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک آزاد کر دینا جائز ہوتا ہے۔ (اگرچہ اس کو بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے) تو جواب یہ ہے کہ یہاں صرف دھوکہ ہے اور دھوکہ اور احتمال ایسی بات ہے جو کہ بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔

بخلاف الاعتاق الخ۔ - بخلاف آزاد کرنے کے جو یقین کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ اس آزاد کرنے کی صورت میں ایسا کوئی دھوکہ اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ (ف:-) یعنی آزاد کر دینا صحیح ہو جاتا ہے، فاسد نہیں ہوتا ہے، لیکن ایسے دھوکہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔) قال: فإن لم يبعه الخ۔ - معصفت نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری اول یعنی غاصب سے خریدنے والے نے اس غلام کو فروخت نہیں کیا مگر وہ مشتری کے قبضہ میں ہی مر گیا یا قتل کیا گیا اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو بھی غاصب کی یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اجازت دینے کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ (معقود علیہ) یعنی جس چیز پر معاملہ کیا گیا ہے، وہ بوقت اجازت بھی موجود ہو۔ مگر موجودہ صورت میں وہ بیع جس کا معاملہ طے پایا تھا مر جانے کی وجہ سے ناپید اور معدوم ہو چکا ہے، اسی طرح بجائے مرنے کے اگر قتل کر دیا گیا ہو، کیونکہ قتل کی وجہ سے مشتری کے لئے قاتل پر مقتول کی قیمت یعنی اس کا عوض لازم کرنا ممکن نہیں ہے تاکہ عوض باقی رہنے سے غلام کو ٹھہرایا جاسکے، کیونکہ قتل کے وقت مشتری کے لئے جو ملک موقوف تھی وہ ایسی ملک نہ تھی جس کے مقابلہ میں عوض ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ معقود علیہ (جس چیز کا عقد کیا گیا تھا) وہ معدوم ہو گیا، بخلاف بیع صحیح کے کہ اس میں قاتل پر عوض لازم کرنا ممکن ہوتا ہے، کیونکہ اس میں مشتری کی ملکیت ثابت ہے، اس لئے مشتری کے واسطے عوض یعنی قیمت واجب کرنا ممکن ہے۔ لہذا بیع صحیح میں اس کا عوض یعنی قیمت باقی ہونے کی وجہ سے گویا کہ بیع قائم ہوتی ہے۔

توضیح :- اگر غلام کو غاصب سے خریدنے والے نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا کہ اس کے بعد مولیٰ نے غاصب کی بیع یا آزادی کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن ناع عد غيره بغير امره اقام المشتري البينة على اقرار البائع او رب العبد انه لم يامر به بالبيع واراد رد البيع لم تقبل بيته لتناقص في الدعوى اد الاقدام على الشراء اقرار منه بصحته والنية مبينة على صحة الدعوى وان اقر البائع بذلك عند القاضي بطل البيع ان طلب المشتري ذلك لان التناقص لا يسمع صحة الاقرار للمشتري ان يساعد على ذلك فيتحقق الاتفاق بينهما فلهذا شرط طلب المشتري قال وذكر في الربادات ان المشتري اذا صدق مدعيه ثم اقام البينة على اقرار البائع انه للمستحق ورفقوا ان العبد في هذه المسألة في يد المشتري وفي تلك المسألة في يد غيره وهو المستحق وشرط الرجوع بالثمن ان لا يكون العين سالما للمشتري قال ومن ناع دارا لرحل وادخلها المشتري في بانه لم يضمن البائع عند ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف احرأ، وكان يقول اولا يضمن البائع وهو قول محمد وهي مسألة غصب العقار و سنييه في العصب ان شاء الله تعالى والله اعلم بالصواب

ترجمہ :- محمدؐ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، لیکن خریدار نے اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ بائع یا غلام کے مالک نے یہ اقرار کیا ہے کہ مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا اس بناء پر مشتری نے یہ چاہا کہ اس بیع کو ختم کر دے تو اس کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ (ف) یعنی خریدار نے خرید پینے کے بعد یہ چاہا کہ اس بیع کو ختم کر دے، اسی لئے اس نے یہ دعویٰ کیا کہ مالک کے حکم کے بغیر یہ غلام فروخت کیا گیا ہے، چنانچہ خود بائع نے یا عدم کے مالک نے اس بات کا اقرار کیا کہ اجازت نہیں دی گئی تھی، اور اس اقرار پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو وہ گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ گواہ سے پہلے اصل دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے۔ للناقص في الدعوى الحج - کیونکہ اس کے دعویٰ ہی میں تناقض و اختلاف ہے، کیونکہ جیسے ہی اس نے خریدنے کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنے طور پر اس کے خریدنے کے ارادہ کے صحیح ہونے کا اقرار کر رہا ہے، اور گواہی کا معاملہ تو اصل دعویٰ کے صحیح ہونے پر ہی مبنی ہوتا ہے (یعنی اگر دعویٰ صحیح ہو تو گواہی بھی قبول کی جاسکتی ہے مگر اس مسئلہ کے اصل دعویٰ ہی میں تناقض اور تضاد بیان ہے۔)

وان اقر البائع الحج :- اور اگر بائع نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کر لیا کہ مالک نے مجھے اس غلام کے فروخت کرنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس کی بیع باطل ہو جائے گی بشرطیکہ مشتری بھی اس کی درخواست کرے، کیونکہ مشتری کے دعویٰ میں تناقض ہو تا بائع کے اقرار کے صحیح ہونے کا انکار نہیں کرتا ہے، سی لئے مشتری کو یہ اختیار ہے کہ اس اقرار پر بائع کی تائید کرے، اس طرح بائع اور مشتری میں اختلاف ختم ہو کر اتفاق پیدا ہو جائے گا۔ سی لئے مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ بیع اسی صورت میں فسخ ہوگی جبکہ مشتری درخواست کرے گا۔ (ف) اور اگر مشتری نے یہ دعویٰ کیا کہ فروخت شدہ غلام (بیع غلام) کسی غیر شخص کا مملوک ہے اور اس پر وہ گواہ بھی پیش کر دے تو گواہ مقبول ہونگے۔ (م)

قال وذكر في الربادات الحج :- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ زیادات میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی خریدار نے ایسے شخص کے دعویٰ کی تصدیق کی جو اس بیع کو اپنے غلام کہتا ہو، اور اس نے خود ہی اپنے اس دعویٰ پر کہ یہ غلام خدا کا ہے اور خود بائع نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے کہ یہ غلام خدا کا مملوک ہے تو وہ گواہ قبول کرے جائیں گے۔ (ف) جیسا کہ میں مترجم نے اس سے پہلے یہ مسئلہ لکھ دیا ہے۔ اب اگر اس مشتری نے یہ دعویٰ کیا کہ بائع نے مالک کی اجازت کے بغیر اس غلام کو بیچا ہے اور

بائع یا مالک کے اقرار کر لینے پر گواہ پیش کر دیئے تو یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے، اور اگر مشتری کے پاس رہتے ہوئے کس نے اس غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ اس کا مستحق میں ہوں اور مشتری نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ بائع نے بھی اس کے مستحق ہونے کا اقرار کیا ہے تو وہ گواہ مقبول ہوں گے۔

وهو قولنا أن العقد الخ:- مذکورہ دونوں مسئلے بظاہر یکساں معلوم ہوتے ہیں اس لئے مشائخ نے اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ جو مسئلہ جامع صغیر اور اس کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اس میں بیع غلام خود مشتری ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور زیادات کے مسئلہ میں وہ غلام اس مشتری کے بجائے کسی دوسرے یعنی مستحق کے قبضہ میں ہے، اور مشتری کو اپنا ثمن پانے کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ بین بیع جو مشتری کا ہے سالم نہ رہا ہو۔ (ف) یعنی زیادات کے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے جو غلام خرید ا ہے وہ دوسرے شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ یہ غلام اس بائع کا مملوک نہیں ہے بلکہ میرا مملوک ہے، اور وہ بیع اس مشتری کو نہیں ملا ہے، لہذا اسے اس کا ادائیہ ہوا ثمن اس بائع سے واپس ملنا چاہئے۔ اسی لئے جب اس مشتری نے ایسے گواہ پیش کر دیئے جو یہ گواہی دیتے ہوں کہ بائع نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ غلام زید ہی کا ہے تو ایسے گواہ مقبول ہوں گے، لیکن کتاب کے مسئلہ میں ہے کہ مذکورہ غلام مشتری ہی کے قبضہ میں ہے پھر بھی وہ اس کا ثمن اس سے واپس لینا چاہتا ہے ایسی صورت میں اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ قال۔ ومن باع الخ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص کا ایک گھر اس کے مالک کے حکم کے بغیر کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا، اور اس خریدار نے اس گھر کو اپنی عمارت میں ملالیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع اس کا یعنی اس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کا بھی آخری قول یہی ہے، کیونکہ وہ پہلے یہ فرماتے تھے کہ بیچنے والا ضامن ہوگا اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے۔ یہ مسئلہ اصل میں عقار (غیر منقولہ جائیداد) کا ہے، اسی لئے انشاء اللہ تعالیٰ اسے تفصیل کے ساتھ کتاب بالغصب میں بھی ہم بیان کریں گے۔ (ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقار (یعنی گھر اور زمین کھیت وغیرہ) کا غصب تسیم نہیں کیا جاتا ہے یا متحقق نہیں ہوتا ہے، اس لئے بائع ضامن نہیں ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک غصب متحقق ہو جاتا ہے اس لئے بائع ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح:- اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، لیکن خریدار نے یہ کہہ کر گواہ پیش کئے کہ بائع یا غلام کے مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے اس مشتری نے اس بیع کو ختم کر دینا چاہا۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

باب السلم

السلم عقد مشروع بالكتاب وهو آية المدينة فقد قال ابن عباس اشهد ان الله تعالى احل السلف المصمون وانزل فيها اطول آية في كتابه وتلا قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ الآية، وبالسنة وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والقياس وان كان يمانه ولكنا تركناه بما روينا وجه القياس انه بيع المعدوم اذ المبيع هو المسلم فيه

ترجمہ:- باب۔ بیع سلم کا بیان۔ سلم ایک مشروع عقد ہے جو کتاب اللہ یعنی آیت مدینہ سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مضمون کو حلال فرمایا ہے، اور اس کے متعلق اپنی کتاب میں بہت بڑی آیت نازل کی ہے۔ پھر ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ﴾ الآية، جس سے ایمان

والوا تم جب ادھار کا معاملہ کرو ایک معین مدت کے لئے تو اس کو لکھ لو گے۔ اس کی روایت حاکم، شافعی، عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ رحمہم اللہ نے کی ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔ اور سنت کی دلیل سے بھی ثابت ہے اس طرح سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو ان کے پاس موجود نہ ہو لیکن بیع سلم کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس روایت کو قرطبی نے شرح مسلم میں ذکر کیا ہے۔ اور قیاس اگرچہ اس کے جائز ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے لیکن حدیث قویٰ مذکور کی وجہ سے ہم نے قیاس کو ترک کر دیا ہے، اور قیاس کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم میں شی معدوم کی بیع ہوتی ہے، کیونکہ بیع وہی چیز ہے جو مسم فیہ ہے۔

توضیح - باب - سلم کا بیان - بیع سلم کی تعریف، شرائط صحت، ارکان، احکام، دلائل

السلم عقد مشروع الخ۔۔ سلم ایک خاص قسم کی بیع ہے جس کو سلف بھی کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو یا گیہوں وغیرہ کسی قسم کی چیز کی بیع طے کی جائے حالانکہ بیچنے والے کے پاس وہ چیز اس وقت تک موجود نہ ہو لیکن اس طرح اس کے اوصاف اور حالات بیان کر دیئے جائیں کہ وہ بالکل واضح اور تقریباً متعین ہو جائے تاکہ اس کی ادائیگی میں اجمال باقی نہ رہے، اور اس کے ادا کرنے کی حد اور وقت، جگہ وغیرہ تفصیل کے ساتھ طے کر دی جائے، البتہ خریدار اس کا عوض متعین فی الفور ادا کر دے، تو اس صورت میں صاحب مال یعنی مشتری کو اصطلاح فقہ میں رب السلم اور بائع کو مسلم الیہ اور جس چیز کے بارے میں معاملہ طے کیا گیا ہو اسے مسم فیہ اور فی الفور جو مال دیا گیا ہو اسے اس امال کہا جاتا ہے۔ ع۔ اسی بناء پر یہ کہا گیا ہے کہ ایسا عقد ہوتا ہے جس سے فی الفور ثمن میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اس کا عوض یعنی بیع پر اپنے وقت مقرر میں ملکیت میں آتی ہے۔ اس کارکن یہ ہے کہ معاملہ کرنے والوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں نے تم سے مثلاً دس من گیہوں بعوض دس درہم کی بیع سلم چاہی، دوسرا شخص یہ کہے کہ میں نے قبول کی۔ اس صورت میں اگر صرف بیع کا لفظ یا صرف سلم کا لفظ کہے تو بھی حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق بیع منقذ ہو جائے گی، اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ (محیط السرخسی)

اس کا ثبوت کتاب اللہ کی آیت مدائنت سے بھی ہے، اسی طرح احادیث رسول ﷺ سے بھی، البتہ قیاس سے اس کا انکار ہوتا ہے یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ صحیح نہ ہو، لیکن حدیث قویٰ کی موجودگی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس میں مسلم فیہ یعنی بیع موجود نہیں ہوتی ہے، اور معدوم شی کی بیع کو حدیث میں سختی سے منع کیا گیا ہے، پھر بھی چونکہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص پھلوں میں بیع سلف (سلم) کرنے اسے چاہئے کہ اس کا پیمانہ اور وزن معوم میں ایک معین وقت تک کے لئے سفہ کرے۔ اس سے اس کی روایت کی ہے۔ نیز حضرت عبد اللہ بن اوفیٰؓ نے کہا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ اور حضرات ابوبکر صدیق و عمر فاروق کے زمانے میں بھی گئے ہوں، جو دھوہارے وغیرہ میں بیع سلف کیا کرتے تھے۔ (رواہ البخاری)۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بیع سلم شریعت میں جائز ہے، پھر اس بیع کے صحیح ہونے کی کچھ شرطیں ہیں جن کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ جو نفس عقد میں مشروط ہو، اور وہ صرف یہ ایک شرط ہے کہ عقد سلم میں دونوں معاملہ کرنے والے یا کسی ایک کے لئے شرط خیار نہ ہو، یعنی اگر دونوں میں سے کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھا تو بیع سلم باطل ہوگی، اور اگر اس المال پر قبضہ ہونے کے بعد دونوں جدا ہو گئے پھر کسی شخص نے ثابت کیا کہ یہ مال میرا ہے، میں ہی اس کا مالک ہوں لیکن اس کے بعد اس نے اجازت دیدی تو یہ بیع سلم صحیح رہ جائے گی، اور اگر عاقدین میں سے کسی ایک کو بھی خیار شرط ہو مگر جسمانی طور سے وہاں سے عیحدہ ہونے سے پہلے اس نے پنا خیار ختم کر دیا ایسی حالت میں کہ اس المال مسلم الیہ کے ہاتھ میں باقی ہو تو وہ عقد جائز ہوگا، یہ ہم احناف کا قول ہے۔ اور اگر اس المال ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ ناجائز ہو کر اب جائز نہ ہوگا۔ البدائع۔

اور دوسری قسم کی وہ شرطیں جو عوض میں ہوتی ہیں وہ سولہ ہیں۔ ان میں سے چھ تو اس المال میں ہیں اور دس مسلم فیہ میں

ہیں۔ پس اس المال کی شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ اس کی جنس بیان کر دی گئی ہو یعنی یہ کہ وہ درہم ہیں یا دینار ہیں یا کیلی چیز میں سے گہو یا جو وغیرہ ہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس مال کی قسم بیان کر دی گئی ہو کہ وہ مکہ شامی ہے یا چروہ دار ہے۔ یہ شرط صرف اس صورت میں ہوگی جبکہ اس شہر میں مختلف قیمتوں کے سکے رائج ہوں، اور اگر ایک ہی مالیت کا نقد ہو تو اس کا صرف جنس بیان کر دینا کافی ہوگا۔

تیسری شرط صفت بیان کرنا ہے کہ وہ کھرا سکے ہے یا کھوٹا ہے یا وسط درجہ کا ہے (النبذہ)۔ چوتھی شرط ہے اس المال کی مقدار کو بتا دینا اگرچہ اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا گیا ہو، مگر یہ ایسی چیز میں ہے جس کی مقدار سے عقد متعلق ہو، جیسے کیلی یا وزنی یا عددی چیز ہے، مگر صاحبین نے کہا ہے کہ اشارہ سے بیان کر دینے کے بعد مقدار جاننا شرط نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ روپے تم کو ایک من گہو کی بیع سلم میں دیئے حالانکہ ان روپوں کا وزن معلوم نہ ہو، یا یہ کہا کہ میں نے تم کو یہ گہو یا پنج سیر زعفران کی سلم میں دیئے حالانکہ گہو کا پیمانہ معلوم نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک صحیح ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے (الکافی) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس المال مقداری ہو (یعنی کیلی یا وزنی ہو) اور اگر ایسا نہ ہو تو صرف اشارہ بھی کافی ہے، اس کی مقدار جاننا بالاتفاق شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ اور اگر دو مختلف چیزوں میں بیع سلم کا معاملہ کیا گیا اور اس المال کیلی یا وزنی چیز ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی، یہاں تک کہ ہر ایک کا حصہ بیان کر دے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور اگر کیلی یا وزنی نہ ہو تو تفصیل کی ضرورت نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک تمام صورتوں میں جائز ہے (اغادی)۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ درہم دینار اور اس کے جانچے اور پرکھے ہوئے ہوں۔ امام اعظمؒ کے نزدیک تو یہ جواز کی شرط ہے، اگرچہ وہ مقدار سے واقف بھی ہو (النبذہ)۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ اسی مجلس سلم میں قبضہ بھی ہو جائے، خواہ اس المال قرض ہو یا عین ہو، یہ قول عامہ علماء کا بطور استحسان ہے، خواہ ابتدائی مجلس میں قبضہ کرے یا آخر مجلس میں قبضہ ہو جائے، حکم یکساں ہے کیونکہ پوری مجلس ایک وقت کے حکم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دونوں کھڑے ہو کر چلنے لگے مگر بدنی جدائی سے پہلے ہی قبضہ کر لیا تو بھی جائز ہے (البدائع) نو در میں ہے کہ جب تک ایک دوسرے کی نظر سے غائب نہ ہوں اگرچہ ایک میل یا اس سے زیادہ ہی چلے ہوں تو بھی قبضہ جائز ہے (الذخیرہ) اگر مسلم ایہ نے مجلس میں اس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے انکار کر دیا تو حاکم اسے قبضہ کرنے پر مجبور کرے گا (المحیط)۔ اور اب مسلم فیہ کی شرطوں کا بیان یہ ہے۔

شرط نمبر ۱۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ (یعنی بیع) کی جنس بیان کی گئی ہو مثلاً وہ گہو ہے یا جو وغیرہ۔ شرط نمبر ۲۔ اس کی نوع بیان کی گئی ہو مثلاً پہاڑی گہو یا کھیت کے گہو ہوں۔ نمبر ۳۔ اس کی صفت بیان کی گئی ہو کہ وہ کھرے (اعلیٰ درجہ) یا کھوٹے (بالکل معمولی) یا درمیانی درجہ کے ہوں۔ انہیہ۔ اسی لئے اگر صرف عمدہ گہو کہا تو اتنا کہنا بھی کافی ہوگا، یہی صحیح ہے۔ انہیہ۔

نمبر ۴۔ یہ کہ مسلم فیہ کی مقدار چیز جیسی ہو اسی حساب سے پیمانہ یا وزن یا گنتی یا گز کے ذریعہ معلوم ہو (البدائع) اور ایسی مقدار سے معلوم ہو نا چاہئے کہ جس کے کم ہو جانے کا خوف نہ ہو، یعنی ویسا پیمانہ یا وزن آسانی سے لوگوں کے پاس مل جاتا ہو، اسی لئے اگر کسی معین برتن یا زنبیل (تھیلا) یا معین پتھر کے حساب سے سلم کا معاملہ طے کیا اور یہ نہیں معلوم ہو کہ اس تھیلا میں عمدہ وغیرہ کتنا ہو سکتا ہے، یا اس پتھر کا کتنا وزن ہے تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا (جو اہر الاخلاطی) اسی طرح اگر کپڑے میں کسی مخصوص لکڑی کا حساب بتلایا جس کا اندازہ عام بازاری گزوں سے معلوم نہ ہو تو بھی جائز نہیں ہوگا (الذخیرہ)۔

نمبر ۵۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت معلوم اور متعین ہو، یہاں تک کہ اگر فی الفور دینے پر سلم کا معاملہ کیا تو یہ

درست نہ ہوگا، اسکے لئے کم از کم ایک ماہ کا وقفہ ہونا ضروری ہے، اسی پر فتویٰ ہے (الحیظ) رب السلم (مشرقی) کی موت سے وقت مقرر کی حد باطل نہیں ہوتی ہے، مگر مسلم الیہ (بائع) کی موت سے باطل ہو جاتی ہے۔ یعنی فی الحال ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مسلم الیہ کے ترکہ سے فی الفور وصول کر لی جائے گی۔ (القاضی خان)

نمبر ۶۔ یہ ہے کہ جس چیز میں سلم کا معاملہ کیا گیا ہے وہ اس وقت سے آخری وقت مقرر تک برابر بازار میں پائی جاسکتی ہو، بازار سے بالکل ناپید نہ ہو جاتی ہو کہ ایسا ہونے سے معاملہ صحیح نہ ہوگا (الفتح) اس ناپید ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بازار میں وہ چیز نہ ملتی ہو اگرچہ لوگوں کو اپنے گھروں میں مل جاتی ہو (السرائج) اور اگر وقت معاملہ سے آخر وقت معین تک وہ چیز پائی جاتی ہو مگر اس نے قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ وہ چیز بازار سے ایک وقت میں ختم ہو گئی ہو تو وہ بیع سلم تو اپنے حال پر صحیح رہے گی، لیکن رب السلم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس عقد کو صحیح کر دے یا مسلم فیہ (مال) بازار میں پائے جانے تک کے لئے انتظار کرے (الیما بیع)

نمبر ۷۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے معین ہو جاتی ہو یہاں تک کہ درہم یا دینار کو مسلم فیہ قرار دینا جائز نہ ہوگا۔ النہایہ۔

نمبر ۸۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ ان چار جنسوں میں سے ہو یعنی کیلی یا دوزنی یا گنتی کے جو آپس میں برابر ہوں یا گزروں سے تاپنے کی چیز ہو۔ الحیظ۔ اسی لئے حیوان کی یا اس کے سری پایوں کی سلم جائز نہ ہوگی (السرائج)

نمبر ۹۔ یہ کہ اگر ایسی چیز ہو جس کے لئے لانے، بیچانے اور حفاظت کرنے کے لئے خرچ کرنا پڑتا ہو، جیسے گیلوں وغیرہ تو اس کے ادا کرنے کی جگہ بھی متعین کر دی گئی ہو (الکافی) اور یہی قول صحیح ہے۔ النہر۔ اگر رب السلم نے مسلم الیہ پر یہ شرط لگائی کہ مسلم فیہ (مال) کو قداں شہر میں لے جا کر دے گا، اس پر مسلم الیہ نے اس شہر میں کسی بھی جگہ پہنچا کر حوالہ کرنا چاہا تو اسے یہ جائز ہوگا، اور رب السلم کو اب یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس شہر میں کسی دوسری اپنی پسند کے مطابق حوالہ کرنے پر مجبور کرے (الحیظ) اور اگر اس مال کے پہنچانے بیچانے میں سواری وغیرہ کا خرچہ نہ آتا ہو جیسے مشک و زعفران تو اس کے ادا کرنے کے لئے جگہ متعین کرنے کی بالاتفاق شرط نہ ہوگی بلکہ جس جگہ عقد ہوا ہو وہیں ادا کرے گا، یہ روایت اصل اور جامع صغیر کی بیوع کی بحث میں ہے، یہی قول اصح ہے، صامین کا بھی یہی قول ہے (محیط السرخسی) (الیما بیع) اور اجاروں کی روایت میں عقد کا مقام متعین نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے، اور یہی اصح قول ہے۔ الکافی والہدایہ۔ اور اگر اس صورت میں دونوں نے مل کر کوئی جگہ متعین کر لی ہو تو کہا گیا ہے کہ جگہ متعین ہو جائے گی، یہی قول اصح ہے (الغنیہ)

نمبر ۱۰۔ یہ ہے کہ سلم کئے دونوں بدل میں سے کسی میں قدر و جنس کی کوئی علت نہ ہو، اور یہ بات نقد کے سوا تمام صورتوں میں جاری ہے، کیونکہ درہم و دینار کو دوزنی چیزوں کی سلم میں دینا لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے جائز ہے (محیط السرخسی) چنانچہ اگر کسی نے ہر وی تھان کو دوسری ہر وی تھان کی سلم میں دیا تو بھی جائز ہوگا (الذخیرہ) اور اگر ایک قفیر گیلوں کو سونے یا چاندی کی بیع سلم میں دیا تو جائز نہیں ہوگا، اور ہمارے نزدیک یہ عقد ہی باطل ہوگا، یہی اصح ہے۔ اور اگر دوزنی چیز کو کسی چیز کی سلم میں دیا تو جائز ہوگا (المبسوط) اگر روپیہ یا شرعی کو گیلوں کی سلم میں دیا تو جائز ہوگا۔ م۔ اور جب سلم صحیح ہو گئی پھر مسلم فیہ کو مسلم الیہ نے اپنے وقت پر پہنچا دیا تو رب السلم کو انکار کا اختیار اور حق نہ ہوگا، لیکن اگر شرط کے خلاف ہو تب مسلم الیہ پر جبر بھی کیا جاسکتا ہے کہ جس چیز اور جیسی چیز کی ادائیگی کی شرط طے پائی تھی وہی لا کر دے، اس کے خلاف قبول نہ ہوگا (الیما بیع)

قال: وهو جائز فی المکیلات والموزونات لقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم والمراد بالموزونات غیر الدراهم والدنانیر لانہما الثمان والمسلم فیہ لابد ان یکون مشنا فلا یصح السلم فیہما ثم قیل یکون باطلا وقیل ینعقد بیعا بثمان مؤجل تحصیلا لمقصود المتعاقدين بحسب الامکان والعبرة فی القعود للمعانی والاولی اصح لان التصحیح انما ینجب فی محل اوجبا العقد فیہ ولا یمکن

ذلك، قال وكذا في المدروعات لانه يمكن ضبطها بذكر الدرع والصفة والصعة ولا بد منها لترتفع الجهالة فيتحقق شرط صحة السلم وكذا في المعدودات التي لاتتفاوت كالحوز والبيض لان العددي المتقارب معلوم مصبوط الوصف مقدور التسليم فيجوز السلم فيه والصغير والكبير سواء باصطلاح الناس على اهدار التفاوت.

ترجمہ۔ - قدوری نے کہا ہے کہ عقد سلم کیلی اور وزنی دونوں طرح کی چیزوں میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جو بیع سلم کرنا چاہے اسے چاہئے کہ پیمانہ معلوم اور وزن معلوم اور وقت معلوم تک کے لئے سلم کرے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں وزنی چیزوں سے مراد درہم اور دینار کے سوا باقی چیزیں ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں یعنی درہم و دینار ثمن ہیں، اور مسلم فیہ ایسی چیز کا ہو تا ضروری ہے جو مبیع ہو۔ یعنی وہ متعین کرنے سے فوراً متعین ہو سکتی ہو، لہذا ان دونوں میں سلم کا معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اب اگر کسی نے ان دونوں چیزوں میں سلم کر ہی لیا تو کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ یہ سلم باطل ہے، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ یہ بیع سلم نہیں ہوگی بلکہ اس طرح ایک ایسی عام بیع ہو جائے گی جس کا ثمن ادھار طے ہوا ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہو سکے دونوں معاملہ کرنے والوں کا مقصود حاصل ہو، اور ایسے معاملات کرنے میں معافی اور مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے (لفظوں میں کچھ بھی کہا جائے)۔

(ف) - اس طرح دو قول ہو گئے (ان میں سے پہلے قول اصح ہے، کیونکہ عقد کو صحیح بنانا اسی عمل میں واجب ہوتا ہے جس میں دونوں نے عقد طے کیا ہو حالانکہ یہ یہاں ممکن نہیں ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم کو صحیح بنانا ممکن نہیں ہے، اور عقد کو بدل کر عقد مقایضہ کر دینا جائز ہے۔

قال: وكذا الخ: - قدوری نے کہا ہے کہ اسی طرح (کیلی اور وزنی چیزوں کے جائز ہونے کی طرح) ان چیزوں میں بھی بیع سلم جائز ہوگی جو گزروں سے ناپ کر فروخت کی جاتی ہیں (جیسے کہ کپڑے اور چٹائیاں وغیرہ) کیونکہ ان چیزوں کو متعین کرنے اور حساب میں لانے کے لئے ان کی لا بنائی اور چوڑائی بیان کرنے اور صفت اور صنعت بیان کر دینے سے ان کا تعین ہو جاتا ہے یعنی ان کو صفت کے لحاظ سے اعلیٰ یا ادنیٰ یا متوسط بتا دینے سے اور صنعت میں کہ باریک یا موٹا ہوگا اور ان باتوں کو بیان کرنا ضروری ہو جاتا ہے تاکہ ان سے جہالت دور ہو جائے، اس طرح بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط متحقق ہو جائے گی۔ اسی طرح گنتی کی ایسی چیز میں بھی سلم جائز ہے جن میں ایک جیسی اور برابر ہوتی ہوں ان کی مقدار معلوم ہوتی ہے، اور ان کا وصف بھی جانا پچھتا ہے اور ان کے چھوٹے بڑے کو برابر ہی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ عام طور سے لوگوں نے ایسی چیزوں میں فرق نہ کر لینے کو اپنا معمول بنالیا ہے، اور ان پر اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ (ف) یعنی انڈوں میں اگرچہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے مگر وہ تھوڑا فرق ہوتا ہے، اسی لئے لوگوں نے بالاتفاق اتنے سے فرق کا اعتبار عملاً ختم کر دیا ہے۔

توضیح:- کیلی، وزنی، عددی چیزوں میں بیع سلم، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

بخلاف البطيخ والرمات لانه يتفاوت أحاده تفاوتاً فاحشاً ويتفاوت الاحاد في المالية يعرف العددي المتفاوت، وعن أبي حنيفة انه لا يجوز في بيع النعامة لانه يتفاوت أحاده في المالية ثم كما يجوز السلم فيها عدداً يجوز كيلاً وقال زفر لا يجوز كيلاً لانه عددي وليس بمكيل وعنه انه لا يجوز عدد ايضاً للتفاوت ولنا ان المقدار مرة يعرف بالعدد وتارة بالكيل وانما صار معدوداً بالاصطلاح فيصير مكيلاً باصطلاحهما وكذا في الفلوس عدداً وقيل هذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يجوز لانها اثمان ولهما ان الشمية في حقهما باصطلاحهما فبطل باصطلاحهما ولا تعود وزنياً وقد ذكرناه من قبل.

ترجمہ:- برخلاف خربزہ اور انار کے یعنی ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے افراد میں (چھوٹے بڑے اور اچھے

دوسرے کے اعتبار سے) بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف) اور عوام میں اس فرق کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے یہاں تک کہ قیمت کے اعتبار سے ان میں دو گئے، تین گئے کا بھی فرق ہو جاتا ہے، اور مائیت کے اعتبار سے افراد میں فرق ہونے کی وجہ سے ان کے اعداد میں فرق معلوم ہوتا ہے۔

(ف) یعنی ہر ایسی چیز جس کے افراد مختلف قیمتوں سے فروخت ہوتے ہوں ان میں عددی فرق کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ عددی فرق دلی چیز ہے۔ اور اگر کسی چیز کے افراد کی مائیت برابر ہو تو وہ قیمت ایک دوسرے کے قریب قریب سمجھے جاتے ہیں، جیسے کہ انڈے کے نوکری کے سارے انڈے ایک ہی قیمت سے عینہ علیحدہ بیچے جاتے ہیں۔

وعن ابی حنیفۃ الخ۔ اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ نعمہ (شتر مرغ) کے انڈوں میں بیج سم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے انڈوں کی قیمتوں میں ایک دوسرے سے فرق ہوتا ہے۔ (ف) لیکن یہ روایت ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا عرف اور عام رواج دیکھنا چاہئے کہ اگر شتر مرغ کے انڈوں کے خریدنے سے مقصود صرف ان کا کھانا ہو تو اس وقت ظاہر الروایہ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہذا بیع سلم اس میں جائز ہوگی، اور اگر انڈوں کے خریدنے سے مقصود ان کے چھلکوں سے قد یلیں بنانی ہوں جیسے کہ مصری شہروں میں ہوتا ہے تو اس صورت میں ان کی صفائی اور مقدار بھی بیان کرنا ضروری ہوگا، یا پھر اس کا اعتبار ہی نہیں کیا جائے گا۔ مف۔ الحاصل گن کر بیچی جانے والی چیزیں اگر ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں تو ان میں سلم جائز ہے۔ پھر ایسی عددیات متقاربہ (گن کر بیچی جانے والی ایسی چیزیں) میں کے اعداد ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں جس طرح گن کر سلم جائز ہوتی ہے اسی طرح پیانہ کے اندازہ کے ساتھ بھی جائز ہے۔ (ف) چنانچہ اگر اس طرح ان میں سلم کا معاملہ کیا کہ مثلاً سو روپے کے دس فقیر انڈے ہوں گے تو یہ بیع بھی جائز ہوگی۔

وقال زفر الخ۔ اور امام زفر نے کہا ہے کہ عددی متقارب میں پیانہ سے سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیز جو عددی ہوتی ہے کسی نہیں ہوتی ہے۔ (ف) اس کا جواب یہ ہے کہ عدد یا پیانہ کی شرط کا پانا جانا صرف دلی اطمینان کے لئے ہے بالخصوص جبکہ عائدین دونوں ہی معاہدہ کرنے پر راضی ہوں تو دونوں ہی صورتیں برابر ہوں گی۔ مف۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک ایسی چیز میں سلم جائز بھی ہو۔

وعنه انه لا يجوز الخ۔ اور زفر سے ایک روایت ہے کہ ایسی عددی چیزیں جو ایک دوسرے کے بالکل قریب قریب برابر ہوں ان میں شمار سے بھی سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان چیزوں میں فرق ہوتا ہی ہے۔ (ف) اگرچہ وہ فرق بالکل معمولی سا ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ بالغ اور مشتری دونوں اس بات پر راضی ہو چکے ہیں کہ ہم لوگ اس معمولی سے فرق سے چشم پوشی کریں گے اور اسی حالت میں اپنے معاملہ کو جاری اور باقی رکھیں گے، ان کے عداوہ اور لوگوں کا بھی اس پر عمل جاری ہے۔ اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے۔

ولنا ان المقدار الخ۔ یعنی ہماری دلیل یہ ہے کہ چیز اور بیع کی مقدار کبھی تو گن کر جانی جاتی ہے اور کبھی پیانہ سے ناپ کر بھی معلوم کی جاتی ہے۔ (ف) جتنی چیزیں عددیات متقاربہ یعنی گن کر لین دین کی جانے والی ہیں ان کے عددی ہونے پر کوئی نص موجود نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ تو عام لوگوں کے رواج اور عمل کی اصطلاح ہی سے عددی سمجھی جاتی ہیں۔ (ف) جس طرح کسی چیز کے عددی ہونے کا مدار اصطلاح اور عوام کے عمل پر آمد پر ہوا اسی طرح ان دونوں متعاقبین کی اصطلاح سے ہی پھر دینی معدودی چیز کی بھی ہو جائے گی۔

(ف) یعنی جبکہ ان دونوں نے اسی عددی چیز کو پیانہ کے حساب سے ٹھہرایا ہو، اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ اخروٹ کو پیانہ میں ڈال کر بیچنے سے ان کے درمیان خلل اور خداع باقی رہ جاتا ہے، کیونکہ اس جگہ اس کی اپنی جنس کے عوض بیچنا مقصود نہیں ہے اس لئے کہ جس مال میں سود کا شبہ ہو اس میں بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے۔

و کذا فی الفلوس الخ۔ اسی طرح فلوس کی سلم بھی تنقیدی کے اعتبار سے جائز ہے۔ (ف) جامع کی ظاہر الروایہ بھی یہی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فلوس بھی تو ثمن ہی ہوتے ہیں۔ (ف) حالانکہ بالاتفاق ثمن کو مسلم فیہ ٹھہرانا جائز نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ فلوس میں خلعت اور پیدا لائی ثمن نہیں ہے۔

ولہما أن الثمنیۃ الخ۔۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کو ثمن ٹھہرانا تو بائع اور مشتری کی متفقہ اصطلاح سے طے پایا تھا، اس لئے انہی کے اتفاق کر لینے سے اس کی ثمنیت ختم بھی ہو جائے گی۔ (ف) یعنی جب فلوس خلعت ثمن نہیں ہوتے ہیں تو وہ عوام کی اصطلاح پر موقوف رہے یعنی عوام میں جس طرح رواج جاری ہے اسی کے مطابق حکم ہو گا، اور بائع اور مشتری بھی ان ہی عوام میں سے ہیں اس لئے ان کی اصطلاح بھی وہی ٹھہری۔ پھر ایک وقت میں جب ان دونوں نے اپنی پرانی اصطلاح ختم کر دی تو ان دونوں کے حق میں ان فلوس کا ثمن ہونا بھی ختم ہو گیا، اسی لئے اب وہ دوسرے اسباب کے حکم میں ہو گئے۔ اور اب دوبارہ وزنی نہیں ہوں گے۔ (ف) یعنی ان کی ثمنیت ختم ہو جانے کی وجہ سے یہ احتمال ہو گیا تھا کہ شاید وہ پہلے کی طرح اب پھر وزنی ہو جائیں، اور مگر ان کی بیع سلم جائز نہ ہو تو اس کا جواب دیا کہ فی الحال ان دونوں کا مل کر پرانی اصطلاح کو ختم کر دینے سے دوسرے لوگوں سے بھی اصطلاح ختم نہ ہوگی۔ چنانچہ ان دونوں کی اصطلاح تو ختم ہو گئی مگر وہ وزنی بھی نہیں مانے جائیں گے، کیونکہ عوام کی اصطلاح تو باقی ہے۔ اس مسئلہ کو مدلل طریقہ سے ہم پہلے یعنی باب اربوایش بیان کر چکے ہیں۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں فلوس ثمن ہی ہیں، اس لئے ان میں وزن کے علاوہ دوسرے طریقہ سے بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ مف۔

توضیح:- خربوزے، انار اور فلوس میں بیع سلم تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا يجوز السلم فی الحيوان وقال الشافعی يجوز لانه يصير معلوما ببيان الجنس والسن والنوع والصفة والتفاوت بعد ذلك يسير فاشبه الثياب ولنا ان بعد ذكر ما ذكر بقي فيه تفاوت فاحش في المآلة باعتبار المعاني الباطنة فيفضي الى المنازعة بخلاف الثياب لانه مصنوع للعباد فقلما يتفاوت الثوبان اذا سجا على منوال واحد وقد صح ان النبي عليه السلام بهي عن السلم في الحيوان ويدخل فيه جميع اجناسه حتى العصافير قال ولا في اطرافه كالرءوس والاكارع للتفاوت فيها اذ هو عدد متفاوت لا مقدر لها

ترجمہ - اور جانوروں میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ (ف) - مثلاً بکریوں وغیرہ کے لئے سم کے طور پر روپے دیئے تو یہ بیع باطل ہوگی۔ لہذا اس مقصد کے لئے اگر چاہے تو ہر حیوان کو بیع مقایضہ کے طور پر خرید لے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حیوان میں بھی بیع سلم کرنا جائز ہے، کیونکہ جانوروں کی چار چیزیں (۱) جنس (۲) عمر (۳) نوع (۴) اور صفت بیان کر دینے سے جانور کی شناخت اور تعین ہو جاتی ہے۔

(ف) - مثلاً بکریاں جو دو سال کی ہوں اور دریائے جہنپار کی یا پنجاب کی اور اس صفت کی (بلی) اس طرح بیان کر دینے کے بعد بھی کچھ تھوڑا فرق اور مزید کچھ احتمال نکلتا ہے مگر وہ بہت معمولی رہتا ہے، لہذا جانور کا حکم بھی کپڑوں کے جیسا ہو گا۔ (یہاں تک کہ کپڑوں میں جنس و نوع و صفت اور موٹاپا بیان کر دینے سے مسلم فیہ کی حیثیت سے اس کی تعین ہو جاتی ہے اور اس طرح کی بیع سلم اسی میں بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔ حالانکہ دیکھنے اور غور کرنے سے ان میں تھوڑا تھوڑا فرق نکل جاتا ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی علم ہو جاتا ہے اور اس معمولی سا فرق کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

ولنا ان بعد ذکر الخ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ باتوں کے بیان کرنے کے بعد بھی کچھ باتیں خلق ظاہری و باطنی کے لحاظ سے ایسی باقی رہ جاتی ہیں جن کی وجہ سے ان کی قیمتوں میں بہت فرق رہ جاتا ہے۔ (ف) جیسے غلام کا ہو شیار ہونا، ذکی ہونا

اور باندی کا خوبصورت ہونا، اور بکری کا تھن بڑا ہونا وغیرہ ایسی بہت سی باتیں ہوتی ہیں جن میں لوگوں کی رغبت زیادہ ہونے کی وجہ سے ان جانوروں کی قیمتوں میں بہت فرق ہو جاتا ہے، پھر بالآخر جھگڑا کھڑا ہو جاتا ہے۔ (ف) حالانکہ جس عقد میں جھگڑا ہونے کا احتمال ہو تا ہے وہ فاسد ہو تا ہے۔

ببخلاف الشیاب الخ - بخلاف کپڑوں اور ان کے تھن کے کہ وہ تو بندوں کے ہاتھوں اور مشینوں سے بنائے ہوئے ہوتے ہیں اس لئے جب ایک طرح کے یا ایک جیسے کارخانوں کے ہوں گے تو ان کے دو تھانوں کے درمیان انتہائی معمولی سا فرق رہ جاتا ہے۔ (ف) یعنی تھان کا انداز بندوں کی نگاہ میں ہوتا ہے، اسی سے جب دو تھان ایک ہی سوت اور دھاگہ سے ایک ہی ڈھنگ سے بنے جائیں تو ان میں تھوڑا سا ہی فرق رہ جاتا ہے، مگر حیوان کی صفت اور بناوٹ میں انسان کے اختیار کو کچھ دخل نہیں ہوتا ہے۔ لہذا حیوان کو تھن پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

اس کے علاوہ ایک روایت صحیحہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان میں سلم کرنے سے منع فرمایا ہے۔ (ف) اس کی روایت حاکم اور دارقطنی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کی ہے، لیکن اس اسناد میں اسحاق بن ابراہیم بن ہشیم بن حرراوی ہیں جن کے بارے میں حاکم نے کہا ہے کہ ان کی حدیثیں موضوع ہوتی ہیں، اور ابن حبان نے کہا ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر کے موضوع روایت کرتے ہیں، مگر شیخ ابن ابیہام نے کہا ہے کہ اس باب کی متعدد حدیثیں منقول ہیں اس لئے موجودہ حدیث کو ضعیف کہنے سے کچھ نقصان لازم نہیں آتا ہے۔

چنانچہ نمبر ۱۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے، اس کے علاوہ عبد الرزاق و دارقطنی اور بزار نے بھی کی ہے، اور امام بزارؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں اس سے بہتر اور اصل اسناد نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے قابل قبول نہ ہوگا، بالخصوص اسی حالت میں کہ ثقہ راویوں نے اس کی تصریح کر دی ہے، جن میں خاص کر حضرت حسن بصریؒ نے حضرت سمرہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے، سنن ابوداؤد اس کی روایت کی ہے۔ اور ترمذی نے حسن عن سمرہ کی روایت کو صحیح کہا ہے، حالانکہ ہمارے اور اکثر سلف کے نزدیک مرسل روایت بھی قابل حجت ہے، اور یہی مفہوم حضرت جابرؓ کی روایت میں ثابت ہے۔ ترمذی نے اسے بھی حسن صحیح کہا ہے، اور امام احمدؒ کی ابن عمرؓ سے مرسل روایت میں بھی ثقہ کے سوا ادھار بیچنے کی ممانعت ثابت ہے۔ مف۔

اور دوسرے آثار بھی اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے زید بن خولیدہ کو مضاربہ کے لئے مال دیا ہے اور زید نے منتر بس بن عرقوب سے اونٹوں کی سلم کا معاملہ طے کیا، اسی میں مذکور ہے کہ جب عبد اللہ بن مسعودؓ کو معلوم ہوا تو مکروہ کہا، اور زید کو اس سے منع فرمایا، یہ کہتے ہوئے کہ مال واپس لے و اور میرا مال کبھی بھی حیوان کی سلم میں نہ لگاؤ۔ اس کی روایت محمد ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق اور الطحاوی نے کی ہے۔ اور یہ روایت ابراہیم الحنفیؒ اور محمد بن سیرین سے مرسل حجت مقبول ہے۔ ت۔ مف۔

چونکہ بیع سلم میں مسلم فیدہ ادھار ہوتی ہے اس لئے صحیح احادیث سے حیوان کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اور لفظ حیوان عام ہے اس لئے اس میں ہر جنس کا جانور داخل ہو گا یہاں تک کہ بکریاں (چھوٹی چھوٹی چڑیاں) بھی اس میں داخل ہو کر ممنوع ہوں گی۔ (ف) لیکن پھلی حیوان ہونے کے باوجود اس میں سلم جائز ہے، پھر اس میں زندہ یا مردہ جیسی چاہے دے سکتا ہے۔ مف۔

اس موقع میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض صدقہ کے اونٹ آجانے تک کے لئے ادھار کے طور پر لیا، جس کی روایت ابوداؤد اور احمد نے کی ہے۔ اس میں ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض ادھار بیچنا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہونے کی وجہ سے یہ ضعیف ہے۔ اور ابن الہمامؒ نے تو اس میں زبردست اضطراب نقل کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس کے باوجود حضرت ابن عباسؓ سے صحیح ابن حبان میں اجل اسناد سے جو حدیث اوپر مذکور ہوئی ہے کہ حیوان کو ادھار بیچنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے اس سے معارضہ ہو رہا ہے۔ اس لئے اس کا سلم بھی جائز نہ ہوگا۔

قال: ولا فی اطرافہ الح۔ اور حیوان کے اطراف مثلاً اس کے سر اور پائے وغیرہ میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ (ف) اکارع، کراع کی جمع ہے جانوروں کے گھنٹوں سے نیچے کا حصہ (یعنی ان کے ہاتھ پاؤں ران کی ہڈیاں اور سر وغیرہ کی بیچ سلم جائز نہیں ہے) کیونکہ ان چیزوں میں بھی مختلف حصہ شیوں سے فرق ہوا کرتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں گن کر فروخت ہوتی ہیں اور ان کے درمیان آپس میں چھوٹے بڑے پتلے اور موٹے کی بناء پر فرق ہوتا ہے۔ ان کا کوئی صحیح اندازہ نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر ان کی قیمتوں میں بھی فرق ہوتا ہے۔

توضیح:- جانوروں اور ان کے سری، پایوں میں بیچ سلم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف
ائمہ۔ دلائل

قال ولا فی الجلود عدا ولا فی الحطب حُزماً ولا فی الرطبة جُرْزاً للنفات الا اذا عرف ذلك بان یبین له طول ما یشد به حُزماً انه شبر او ذراع فحینئذ یجوز اذا کان علی وحه لا یتفاوت قال. ولا یحوز المسلم حتی یکون المسلم فیہ موجودا من حیث العقد الی حین المحل حتی لو کان منقطعاً عند العقد موجوداً عند المحل او علی العکس او منقطعاً فیما بین ذلك لا یجوز، وقال الشافعی یجوز اذا کان موجوداً وقت المحل لوجود القدرة علی التسلیم حال وحوبه. ولما قوله علیہ السلام لا تُسلفوا فی الثمار حتی یدلوا صلاحها، ولان القدرة علی التسلیم بالتحصیل فلا بد من استمرار الوجود فی مدة الاحل لیتممک من التحصیل. ولو انقطع بعد المحل قرب السلم بالحیار ان شاء فصح السلم وان شاء انتظر وحوده، لان السلم قد صح والعمر الطاری علی شرف الزوال فصار کاباق قبل القبض

ترجمہ:- اور قدورٹی نے کہا ہے کہ کھالوں میں بھی گن کر دینے میں بیچ سلم جائز نہیں ہے۔ (ف) لیکن اگر کسی کھال کی کوئی قسم معلوم و معین بیان کر دے تو بیچ سلم جائز ہوگی۔ الذخیرہ (ع)۔ اور گھنٹوں کے حساب سے ایندھن میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ اور تازہ چاروں اور گھاسوں میں گڈیوں کے اعتبار سے بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ کھالوں میں ایک دوسرے سے اور ایندھن کے گھنٹوں گھاسوں (رطبہ) میں گڈیوں کے درمیان مختلف حصہ شیوں سے فرق ہوا کرتا ہے۔ البتہ اگر کسی خاص طریقہ سے ان کو متعین و معلوم بنادیا جائے اس طریقہ سے کہ مثلاً جس کا گٹھا باندھا جائے اس کی لائبل کی وہ ایک ہاتھ یا ایک باشت ہوگی۔ تو اس کی سلم جائز ہوگی۔ بشرطیکہ اس صورت میں بھی ان کے درمیان فرق نہ ہوتا ہو۔ (ف) - مثلاً یہ کہہ کر کہ لکڑیاں سوکھی ہوئی ہوں اس قسم کی رسی سے مضبوطی کے ساتھ کس کر باندھے ہوئے گٹھے ہوں۔ اسی طرح رطبہ اور چھڑوں میں بھی کوئی صورت بتادی گئی ہو۔ بعضوں نے کہا ہے کہ کاغذ میں سلم جائز ہے۔ جب کہ اس کی لمبائی چوڑائی اور موٹائی اور اس کی قسم بیان کر دی جائے۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ آج کل تو کاغذ مشین سے اور کارخانہ میں بنائے جاتے ہیں تو ان کی قسم اور دوسری قسم ضروری باتیں جن سے اس کی شناخت اور تعین ہو جاتی ہو بیان کر دی جائے تو بالاحق جائز ہونا چاہئے۔ (م)۔ گےہوں میں وزن کے حساب سے ظاہر المذہب کے مطابق بیچ سلم جائز ہے۔ قاضی خان میں اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ قال ولا یجوز الخ اور قدورٹی نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ کوئی مسلم فیہ عقد کے وقت تک باقی نہ رہے اس میں سلم جائز نہیں ہے۔ (ف) مطلب یہ ہے کہ بازار سے

مل سکتا ہو)۔ اس بناء پر اگر عقد و معاملہ کرتے وقت بازار میں نہ ہو مگر ادائیگی کے وقت بازار میں پایا جائے یا اس کے برعکس ہو یعنی عقد کے وقت تو موجود ہو مگر ادائیگی کے وقت ناپید ہو یا حاصل تینوں صورتوں میں کہ (۱) ادائیگی کے وقت موجود نہ ہو۔ یا (۲) عقد کے وقت نہ ہو۔ (۳) یا کسی وقت نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ (ف) یعنی بازار میں ہونا شرط ہے۔ اگرچہ لوگوں کے گھروں میں موجود ہو۔ جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے۔ (م)۔

وقال الشافعی الح اور امام شافعی (ومالک و احمد) رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اگر ادائیگی کے وقت موجود ہو تو اسے دے سکتا ہے۔ لہذا اس کی سلم جائز ہوگی۔ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ پھلوں میں جب تک صلاحیت ظاہر نہ ہو جائے تم ان کی بیع سلم نہ کرو۔ (ف) پھلوں میں صلاحیت ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدمی یا جانوروں کے کام میں آسکیں۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ ولان القدورۃ الخ اور ممانخت کی دلیل عقلی یہی ہے کہ مسلم فیہ کو اسی وقت حوالہ کرنا ممکن ہوگا جب کہ اسے حاصل کر لے گا۔ (ف)۔ چنی اس چیز کو حاصل کرنے کے بعد ہی حوالہ کرنے کی قدرت ہو سکتی ہے۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ مقررہ وقت کے اندر ہمیشہ وہ چیز موجود رہے تاکہ اسے حاصل کر کے حسب وعدہ دے سکے اور اگر وقت مقرر آنے کے بعد وہ چیز بار بار سے ختم ہو گئی تو رب المسلم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس عقد سلم کو فسخ کر دے یا چاہے تو مسلم فیہ کے پائے جانے تک انتظار کر لے۔ (ف) یعنی جب بھی وہ مسلم فیہ ملنے لگے وہ اس مسلم ایہ سے وصول کر لے۔ کیونکہ عقد سلم تو صحیح ہو چکا ہے۔ اور مسلم ایہ کو جو مال نہ دینے کی عجزی پیدا ہو گئی تھی وہ ختم ہونے کے قریب پہنچ چکی ہے۔ (ف) کیونکہ چند دنوں کے بعد جیسے ہی وہ مال ملنے لگے گا یہ اد کرنے کے قابل ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی گویا کہ اس کا اپنا غلام جسے اس کے مشتری کے حوالہ کرنا تھا اس کے قبضہ میں دینے سے پہلے ہی وہ بھاگ گیا ہو۔ (ف)۔ کہ ایسی صورت میں اس کے مشتری کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اس غلام کے واپس ہونے تک خاموشی کے ساتھ انتظار کرتا رہے ورنہ اس خریداری کو فسخ کر دے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی رب المسلم (مشتری) کو اختیار ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر بیع ہلاک ہو جائے تو وہ عقد از خود فسخ ہو جائے گا۔ یا عقد سلم صحیح ہونے سے پہلے بازار سے ناپید ہو جائے تو بھی عقد فسخ ہو جائے گا۔

توضیح۔ جانوروں کے چمڑے۔ لکڑی کے ٹکڑے۔ گھانسون کی گڈیوں کی بیع سلم ان کے جائز ہونے کی شرط۔ تفصیل مسئل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولاہی الجلود الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ انطب۔ سوکھی لکڑی۔ ایندھن۔ جمع اطباب۔ بخرایا جائے۔ نقطہ کو ضمہ دوسرے حرف زائد نقطہ والے کو فتح کے ساتھ۔ گٹھڑ۔ ارجحہ بزرگھاس۔ گھوڑے کا چارہ وغیرہ۔ رطب۔ پختہ۔ تازہ کھجور۔ واحد رطبہ۔ جمع رطاب وارطاب۔ ولنا قولہ علیہ السلام الخ ہم احناف کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم لوگ پھلوں میں سلم نہ کرو یہاں تک کہ ان کی صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ یعنی آدمی یا جانوروں کے کام کے لائق ہو جائیں رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ یہ حدیث پوری اس طرح ہے کہ ابن احنف نے ایک نجرانی شخص سے روایت کی ہے کہ میں نے عبد اللہ بن عمر سے سنا کہ یہاں باغ نخل (کھجور کے باغ) میں بیع سلم کروں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ کیونکہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں باغ نخل میں اس کی کلیاں نکلنے سے پہلے سلم کی تھی مگر اس سال اس میں گودہ نہیں آیا یعنی کھجوریں سوکھی رہ گئی تھیں اس سے بات بڑھی اور مشتری و بائع دونوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمہ پیش کیا۔ تو آپ نے بائع سے فرمایا کہ اس مشتری نے تمہارے باغ سے کچھ لیا ہے یا نہیں۔ جواب دیا کچھ نہیں دیا ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ آخر تم اس کام میں کس چیز کے عوض اپنے لئے حل کرنا چاہتے ہو۔ اب تک تم نے ان سے جو کچھ دیا ہے ان کو واپس کر دو اور کھجور کے درخت میں سلم کا مقدمہ نہ کرو یہاں تک کہ ان کے پھلوں میں صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ مفہ۔ اب اس روایت پر یہ اعتراض

ہوا کہ اس میں نجرانی شخص کا ذکر ہوا ہے وہ تو مجہول ہے۔ اس لئے ایسی حدیث دلیل کے طور پر لی گئی جو معروف ہے۔ یعنی یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیج سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ ان میں صلحیت ظاہر ہو جائے۔ رواہ البخاری اس حدیث میں پھلوں کی ہر قسم کی قبل از وقت بیج سے منع فرمایا گیا ہے جس میں بیج سلم بھی داخل ہو گئی ہے۔ جب تک کہ ان کے پھلوں کا وجود صاع نہ ہو جائے۔ چنانچہ ابو البختری نے روایت کی ہے کہ میں نے ابن عمر سے نخل کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیج نخل سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ وہ کار آمد ہو جائے۔ رواہ البخاری اور ابن عباسؓ سے نخل میں سلم کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیج نخل سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ اس سے کچھ کھایا جاسکے (رواہ البخاری) دو نوں حبیل القدر صحابی یعنی ابن عباسؓ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیج النخل کی ممانعت سے بیج سلم کی ممانعت سمجھی گئی۔ ان باتوں سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگرچہ حدیث مذکورہ بالا میں نجرانی مجہول ہیں مگر وہ حدیث متفقہ قوی اور صحیح ہے۔ اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جس چیز میں سلم کی بیج کی جائے وہ چیز اس کے عقد کے وقت موجود ہو۔ اور بالا جماع اس کی ادائیگی کے وقت اس کا موجود ہونا بھی شرط ہے۔ حاصل اجماع مرکب کے طریقہ سے اول اور آخر کے درمیان بھی اس کا موجود ہونا چاہئے۔ کیونکہ فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ م۔ م۔

قال و يجوز السلم في السمك المالح وزنا معلوما وضربا معلوما، لانه معلوم القدر مضبوط الوصف مقدور التسليم اذ هو غير مقطوع، ولا يجوز السلم فيه عددا للتفاوت قال ولا خير في السلم في السمك الطرقي الا في حينه وزنا معلوما وضربا معلوما لانه يقطع في زمان الشاء حتى لو كان في بلد لا ينقطع يحوز مطلقا، وانما يحوز وزنا لا عددا لما ذكرنا وعس ابى حنيعة انه لا يحوز في لحم الكار منها وهي التي تقطع اعتارا بالسلم في اللحم عده

ترجمہ :- اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نمکین (نمک مائی ہوئی) مچھلی میں وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ بیج سلم جائز ہے۔ (ف۔) مشلا یوں کہا ہو کہ میں نے ریہو مچھلی میں دس روپے کلو کے اعتبار سے سو روپے بیج سلم کے لئے دیئے) کیونکہ اس کی مقدار معلوم ہے اور اس کی صفت بالکل واضح ہے اور اس کا حوالہ کرنا بھی اختیار میں ہے۔ کیونکہ یہ بازار سے غائب نہیں ہوتی ہے لیکن ایسی مچھلی میں گنتی سے سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ افراد کے اعتبار سے مختلف اور ان میں چھوٹے بڑے کا بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف۔) میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ کے دریاؤں میں یہ نمکین مچھلیاں بھی ہر وقت نہیں ملتی ہیں۔ اس لئے عقد کے وقت سے دینے کے وقت تک برابر ہوتی رہتی ہوں تو شرط مذکور کے ساتھ جائز ہے (اور امام محمدؒ نے جامع میں فرمایا ہے کہ تازہ مچھلی کی سلم میں کچھ بھلائی نہیں ہے مگر اس زمانہ میں جب کہ وہ پائی جاتی ہوں اور وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ۔ (ف۔) یعنی جس زمانہ میں تازہ مچھلیوں کی پیداوار اور آمدنی ہوتی ہو اگر اسی زمانہ میں کسی خاص قسم کو جو بازار میں برابر ملتی ہو اس کو بیان کر کے وزن معلوم کے ساتھ اس کی بیج سلم کی جائے تب جائز ہوگی)۔ کیونکہ جاڑوں کے موسم میں تازہ مچھلی کی آمد ختم ہو جاتی ہے۔ (ف۔) بالخصوص ایسے سرد ملکوں میں جہاں برف جمتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر عائد ایسے ملک میں ہو جہاں یہ تازہ مچھلیاں کبھی ختم نہیں ہوتی ہوں تو مطلقاً ہر زمانہ میں ان میں سلم جائز ہے۔ و انما يحوز الح اور ان مچھلیوں کی بیج سلم صرف وزن سے جائز ہوتی ہے گن کر نہیں اسی مذکورہ وجہ سے (ف۔) مچھلیاں ایک دوسرے سے بہت زیادہ چھوٹی بڑی ہو کرتی ہیں اس لئے قول کر ان کی بیج جائز رکھی گئی ہے گن کر جائز نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے)۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت میں سلم جائز نہیں ہے۔ بڑی مچھلیوں سے مراد وہ ہیں جو کاٹ کر بیچی جاتی ہوں۔ دوسرے جانوروں مثلاً: بکری وغیرہ کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے۔ اسی طرح بڑی مچھلیوں میں بھی سلم جائز نہیں ہے اور دونوں میں علت مشترکہ یہ ہے کہ ان جانوروں کی طرح مچھلیوں میں بھی موٹی اور ڈبی کا فرق ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر الروایہ (جائز ہونے) کی وجہ یہ ہے کہ مچھلیوں

میں ذیلی اور موٹی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ چھٹی کے گوشت کو مطلقاً گوشت نہیں کہا جاتا ہے۔ فافہم۔
توضیح۔ چھٹی اور اس کے گوشت میں سلم، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا حیر فی السلم فی اللحم عند اسی حیفة و قالا ادا وصف من اللحم موصفا معلوما بصفة معلومة حاز، لانه موروں مصبوط الوصف، ولهذا یضمن بالمثل ویحور استقراضه و رنا، ویحور فیہ ربوا الفضل بخلاف لحم الطیور لانه لا یجوز وصف موضع منه، وله انه مجهول للثاوت فی قلة العظم و کثرته أو فی سمته و هزاله علی اختلاف فصول السنة، وهذه الحالة مفضیة الی المنازعة فی مخلوع العظم لا یجوز علی الوجه الثانی، وهو الاصح. والتضمن بالمثل ممنوع و کذا الاستقراض و بعد التسليم فالمثل اعدل من القيمة ولان القیص یعاین فیعرف مثل المقبوض به فی وقته اما الوصف فلا یتکفی به

ترجمہ۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گوشت یعنی بکری وغیرہ میں سلم کرنے میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔ (ف جائز نہیں ہے) اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گوشت کے لئے متعین جگہ اور متعین صفت بیان کر دی جائے تو سلم جائز ہو جائے گی۔ (ف مشایلوں کہا کہ دو سالہ موٹی بکری یا بکرے موئے تازہ کی پٹھ کا چار من گوشت چاہئے تو یہ سلم جائز ہوگی۔ کیونکہ یہ وزنی گوشت اپنے اوصاف معلومہ سے متعین منضبط کر دیا گیا ہے۔ (ف اسی وجہ سے ہر وقت اسی طرح ادا کرنا ناممکن نہ ہوگا)۔ ولہذا یضمن الح اور اسی وزنی ہونے کی وجہ سے جب کبھی اس کا تادان ادا کرنا پڑتا ہے تو اتنا ہی اور اسی جیسا ادا کرنا ہوتا ہے۔ نیز وزن کر کے اس کا قرض لینا جائز ہے۔ اور زیادتی و کمی کی وجہ سے سود کا حکم اس پر جاری ہو جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی کا کچھ گوشت برباد کر دے تو اتنا ہی گوشت وزن کر کے اس پر تادان لازم آتا ہے۔ اور اگر وزن کر کے قرض لے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر ایک جنس کے جانور کے گوشت کو آپس میں کمی یا زیادتی سے فروخت کرے تو زیادتی سود کا سودا ہوتا ہے۔ لہذا جب ایک وزنی چیز صفت سے متصف اور معین ہو تو اس کو سلم میں ادا کرنا جائز ہوتا ہے)۔ بخلاف پرندوں کے گوشت کے کہ ان میں سلم جائز نہیں ہے اس سے کہ پرندہ میں سے کسی جگہ کا بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ (ف۔ در پرندوں کے کسی مخصوص عضو کے گوشت کے خریدنے کا رواج بھی نہیں ہے۔ لیکن چرنے والے جانوروں میں مخصوص جگہ کو معین کرنا ممکن ہے تو اس میں سلم بھی جائز ہے)۔ (ولہ انہ مجهول الح) اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت کہنے کے باوجود وہ مجهول ہی رہ جاتا ہے کیونکہ اس کی ہڈیاں چھوٹی اور بڑی ہوا کرتی ہیں یا سال کے مختلف موسموں میں جانور کبھی موئے اور کبھی دبے ہو جایا کرتے ہیں۔ (اس طرح فرق ہوا کرتا ہے) اور یہی جہالت بھی بڑھ کر جھگڑے کھڑے کر دیتی ہے۔ (ف اس لئے ان میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ ہڈی نکال کر صرف گوشت کا معاملہ کیا جائے تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ وہی مخلوع العظم الح ایسے گوشت میں دوسری وجہ سے سلم جائز نہ ہوگی۔ (ف۔ کیونکہ جانوروں کے دبے اور موئے ہونے میں فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان کے گوشت میں آپس میں فرق ہو جاتا ہے۔ اس طرح فرق اور جہالت باقی رہ جاتی ہے)۔ اور یہی روایت اصح ہے۔ (ف۔ اب اگر پھر یہ کہا جائے کہ اس احتمال کے باوجود کسی وقت ضمان لازم ہونے کی صورت میں گوشت کے عوض گوشت دینا کس طرح جائز ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے: والنصمیم الخ کہ گوشت کے مثل کو ضمان میں دینا جائز نہیں بلکہ ممنوع ہے۔ (کہ اس صورت میں قیمت ہی لازم ہوتی ہے) اور اگر مشمی ضمان دینے کو مان لیا جائے تب بھی دینے کی وجہ یہ ہوگی کہ قیمت ادا کرنے کے مقابلہ میں مشمی دینے میں زیادہ عدل و انصاف پایا جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر ہم یہ مان میں کہ گوشت برباد کر دینے کے تادان میں اسی جیسا لازم آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ تادان دینا تو بہر صورت لازم ہو گا خواہ وہ قیمت دے کر ہو یا اسی جیسا دے کر ہو لیکن قیمت کے مقابلہ میں مثل دینا زیادہ انصاف کرنا ہوتا ہے اسی لئے موجودہ مسئلہ میں مجبوراً مثل ہی دلایا گیا

ہے۔ اور قرضہ میں بھی مثل ملن ہے۔ ولان القبض بعاین الح اور اس وجہ سے بھی کہ قرض کا مال جس طرح دیتے وقت آنکھوں سے دیکھ کر دیا تھا اسی طرح اس کو لیتے وقت بھی دیکھ کر لے گا اور اسی وقت مال کو پچون لے گا۔ (ف) لیکن سلم میں قبضہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو ادھار کا معاملہ ہوتا ہے۔ اس میں صرف وصف بتایا جاتا ہے۔ اس لئے اس وصف پر اکتفاء نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف) وصف بتانے سے بھی پوری شناخت نہ ہوگی۔ اسی لئے سلم جائز نہ ہوگی۔ پھر بھی یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان دونوں توجیہوں میں اشکال ہے۔ اسی لئے کتاب حقائق و عیون میں لکھا ہے کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

کما فی الفتح۔ چند ضروری مسائل (۱) بالاتفاق حرجی میں سلم کرنا جائز ہے۔ اسی طرح دنبہ کی چکی میں بھی (۲) جو پرندے شکار کر لئے گئے ہوں ان کی سلم صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔

توضیح:- جانوروں اور پرندوں کے گوشت میں سلم کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف

ائمہ، دلائل

قال ولا يحوز السلم الا مؤجلا وقال الشافعي يجوز حالا لاطلاق الحديث، ورخص في العلم، ولما قوله عليه السلام الى احل معلوم فيما روينا ولانه شرع رخصة دفعا لحاجة المفاليس فلا بد من الاجل ليقدر على التحصيل فيه فيسلم ولو كان قادرا على التسليم لم يوحده المرخص بقى على النافي قال ولا يحوز الا باجل معلوم لما روينا ولان الجهالة فيه مفضية الى المنازعة كما في البيع، والاجل ادناه شهر، وقيل ثلاثة ايام، وقيل اكثر من نصف اليوم والاول اصح.

ترجمہ۔ اور قدوری نے کہا ہے کہ عقد سلم صرف وقت معین (مؤجل) تک کے لئے ہی جائز ہوتا ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم میعاد کے بغیر جائز نہیں ہوتا ہے۔ اور امام شافعی نے کہا ہے کہ سلم فی الفور بھی جائز ہے۔ اس دلیل سے کہ اس سلسلہ کی حدیث مطلق ہے۔ اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کرنے کی اجازت دی ہے۔ (ف) اس حدیث میں اجازت مطلق ہے کہ اس میں فی الفور کی قید ہو یا کسی وقت مقرر تک کے لئے ہو۔ یعنی دونوں طرح جائز ہے۔ مگر یہ حدیث تخریج اور تفتیش کرنے والوں کو نہیں ملی کہ کہاں اور کس سے مروی ہے۔ جیسا کہ پہلے باب میں بات کہی جا چکی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری حدیث وہ بھی ہے جو وقت مقرر کرنے کے بیان میں مفید ہے۔ اس لئے اسی پر اسے بھی محمول کر دینا چاہئے۔ جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو اس طرح ہے کہ ایک مقرر وقت تک کے لئے ہو۔ (ف) یعنی تم میں سے جو کوئی سلم کا معاملہ کرے وہ کیل معلوم یا وزن معلوم میں ایک مقرر وقت تک کے لئے کرے۔ پس جب کہ بیع سلم کا معاملہ قیاس کے خلاف ثابت ہوا تو اس میں اپنے قیاس کو دخل دینے بغیر نص کی اتباع لازم ہوگی۔ ولانہ شرع الخ اور اس وجہ سے بھی کہ مفلسوں اور ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے خیال سے ہی عقد سلم میں وسعت دی گئی ہے۔ اس لئے ایک وقت کی تعیین ضروری ہو گئی تاکہ اسی مقرر شدہ وقت میں اپنا مال وصول کر سکے اور اگر معاملہ کرنے والا فی الفور ہی ادا کر سکتا ہو تو اس کے حق میں عقد کو طول دینے کا سبب نہیں پایا گیا اس لئے اس کا حکم نفی کرنے والے پر باقی رہا۔ (ف) یعنی تاخیر سے دینے کی رخصت تو صرف اسی شخص کے لئے ہوگی جو فوراً نہ دے سکتا ہو۔ اور جب بروقت اور فوری طور سے موجود ہو تو غیر موجود شئی کی بیع کی ممانعت کا حکم حسب سابق باقی رہا یعنی اس کی سلم جائز نہ ہوگی۔ اور یہی قول امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی ہے۔ م۔ ف۔ (الحاصل وقت مقرر کا بیان کرنا اور مہلت دینا ضروری ہوا)۔ قال ولا يحوز الا باجل معلوم الخ قدوری نے کہا ہے کہ سلم صرف متعین اور معلوم وقت تک کے لئے جائز ہے۔ (ف) یعنی اگر مجہول اور غیر واضح وقت کے لئے کی گئی ہو تو وہ ناجائز ہوگی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ وقت معلوم اور واضح بھی ہو۔ اسی حدیث کی بناء پر

جو ہم نے وقت معوم کی روایت کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس وقت میں جہالت ہونے اور وضاحت نہ ہونے سے جھگڑے ہو جانے کی بھی نوبت جاتی ہے۔ (ف) اور ایسی جہالت معامہ سلم میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ جیسے کہ مطلق بیع میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ (ف) یعنی اگر دشمن کی ادائیگی کے لئے کوئی میعاد مقرر کر لیا ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ وہ میعاد معلوم ہو ورنہ وہ فساد ہوگی۔ اسی طرح بیع سلم میں بھی بیع کی ادائیگی کے لئے میعاد کا معوم ہونا ضروری ہے۔ والا حل ادناہ الح اور اس میعاد کا کم از کم ایک ماہ کا ہونا ضروری ہے۔ دوسرا قول تین دن کا ہے۔ اور یہ معلوم کیا گیا ہے کہ صرف آدھے دن سے زیادہ ہو جانا ہی کافی ہے۔ ان میں سے پہلا قول اصح ہے۔ (ف) یعنی کم از کم ایک ماہ ہونا ضروری ہے۔ پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بیع سلم میں جس پیمانہ یا وزن سے دینا ہو وہ ایسی چیز نہ ہو جس کے کم ہو جانے کا خوف ہو اور مسلم فیہ نادر چیز نہ ہو۔ اسی لئے آئندہ مصنف نے فرمایا ہے۔

توضیح۔ عقد سلم کے لئے وقت کی قید کے اعتبار سے تحقیق، حکم، اختلاف ائمہ، دل کل

ولا يحور السليم بمكيال رجل بعينه ولا بدراع رجل بعينه معناه لا يعرف مقداره لانه يتاخر فيه التسليم فرما يصعب فيؤدي الى المصارعة، وقد مر من قبل ولا بد ان يكون المكيال مما لا يقبض ولا بسط كالقصاص مثلا فان كان مما يكس كالربيل والحراب لا يحور للمصارعة الا في قرب الماء للتعامل فيه كذا روى عن ابي يوسف قال ولا في طعام قرية بعينها او ثمرة بخلة بعينها لانه قد يعتريه آفة فلا يقدر على التسليم، واليه اشار عليه السلام حيث قال: ارايت لو ذهب الله تعالى الثمر بم يستحل احدكم مال ابيه، ولو كانت السببة الى قرية لبيان الصفة لا ناس به على ما قالوا كالخشم اني ببخار والساحي بفروغانة

ترجمہ۔ اور کسی شخص معین کے اپنے پیمانہ سے سلم جائز نہیں ہے۔ یعنی اس کے ایسے پیمانہ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اسی طرح کسی کے اپنے مخصوص گز کے حساب سے بھی (یعنی ایسے گز سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو)۔ (ف) مطلب یہ ہوا کہ کسی مخصوص شخص کے اس کے اپنے مخصوص پیمانہ یا مخصوص گز سے جو اس کی اپنی بناوٹ سے ہو۔ اور اس کا مقابلہ عام بازاری پیمانہ یا گز سے معلوم نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس عقد میں بہت تاخیر سے مسلم فیہ حوالہ کی جاتی ہے۔ اس بناء پر اس بات کا بہت زیادہ احتمال رہتا ہے کہ وہ خاص پیمانہ یا خاص لکڑی یا گز کسی طرح ضائع ہو جائے اور اس وجہ سے ان دونوں عاقدین کے درمیان کم و بیشی کے دعوے پر جھگڑا کھڑا ہو جائے۔ (ف) اور اس جیسے احتمال کی وجہ سے بھی عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ یہ بات تو بار بار پہلے بتائی جا چکی ہے۔ (ف) پھر ہم کے جائز ہونے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر پیمانہ یا وزن عام ہو تو وہ محفوظ اور قابل اعتماد بھی ہو۔ یعنی لا ان یکون المکیال الح اور یہ بھی ضروری ہے کہ پیمانہ ایسا ہو جو سکڑنا یا پھیلنا نہ ہو۔ (ف) یعنی ربڑ کی طرح پھیلنا اور سٹھنا نہ ہو۔ (جیسے بدیا سے وغیرہ)۔ (ف) خواہ مٹی یا پتھر یا لہے یا پتیل یا تانے کے بنے ہوئے ہوں۔ کیونکہ اگر ایسا برتن ہو جو داب کر بھرنے سے دب جاتا ہے جیسے زنبیل اور تھمیل ہوتا ہے تو سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرح بھی کمی اور بیشی ہونے سے آپس میں جھگڑا ہو جائے گا۔ (ف) اس طرح سے کہ رب السلم (خریدار) خوب داب کر بھر لینا چاہے گا۔ اور مسلم الیہ (بائع) اس میں کم دینے کی کوشش کرے گا۔ اس طرح بیع متایضہ اور بیع سلم دونوں ممنوع ہوں گے۔ الا فی القرب الخ سوائے پانی کے مشکوں کے کہ ان میں جائز ہے کیونکہ لوگوں کا عمل اسی طرح ہے۔

(ف) حالانکہ پانی سے وہ پورا بھرا جا سکتا ہے مگر غالباً اسے لاد کر لے جانے میں دشواری ہوتی ہے اس لئے کمی کا بھی تعامل جاری ہے۔ قال ولا طعام قرية الح اسی طرح کسی مخصوص گاؤں کے غلہ میں یا کسی مخصوص درخت کے پھلوں میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ درخت یا زمین میں قدرتی آفت یا حادثہ پیش آجانے کی صورت میں بائع حسب وعدہ دینے پر قادر نہ ہوگا۔ (ف) مثلاً پانی کے سیلاب آجانے یا اولے پالے پڑ جانے سے غلہ اور پھل مکمل ضائع ہو سکتا ہے اس لئے مسلم الیہ کو دستیاب نہ ہو گا پھر وہ کس

طرح حوالہ کر سکے گا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اپنے اس ارشاد میں کہ اویات لو اذهب اللہ تعالیٰ الثمر بيم يستحل احدکم مال اخيه ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ ان پھلوں کو برباد کر دے تو تم اپنے بھائی کا مال کس چیز کے عوض حلال سمجھو گے۔ (فرداۃ البخاری و مسلم) اور جب صرف بیج کے بارے میں ممانعت کا حکم ہے تو مسلم میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہو گا۔ نیز حضرات ابن عمرو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث جو پہلے بیان کی گئی ہے سلم کے بارے میں ہے اور وہ اؤٹے روایت ہے اس میں یہی بات کہی گئی ہے پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ غلہ یا پھل کسی مخصوص جگہ یا درخت ہی کا ہونا مقصود ہو۔ کیونکہ اگر گاؤں کی طرف منسوب کرنا صرف صفت بیان کرنے کی غرض سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف) یعنی اس صفت کے بیان کرنے سے مقصود صرف یہ ہو کہ وہ غلہ اور پھل عمدہ اور اعلیٰ درجہ کے ہوں جیسے کہ اس علاقہ کے ہوتے ہیں۔ یہ بیان مشارک کے قول کے مطابق ہے۔ جیسے بخارا میں خمرانی گندم (گیہوں) جو وہاں کے ایک دیہات خشران کی طرف منسوب ہے یا باغی گیہوں جو فرغانہ کے ایک دیہات کی طرف منسوب ہے۔

توضیح:- شخص معین کا اپنے مخصوص پیمانہ یا گز سے سلم کرنا

تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يصح السلم عند أبي حنيفة الا بسبع شرائط، جنس معلوم كقولنا حنطة او شعير، وبوع معلوم كقولنا سقية او بخسية، وصفة معلومة كقولنا جيد او ردي، ومقدار معلوم كقولنا كذا كيلا بمكيال معروف، او كذا وزنا، واجل معلوم، والاصل فيه ما روينا والفقہ فيه ما بينا، ومعرفة مقدار رأس المال اذا كان يتعلق العقد على مقداره كالمكيل والموزون والمعدود وتسمية المكان الذي يوفيه فيه اذا كان له حمل ومؤنة وقال لا يحتاج الى تسمية رأس المال اذا كان معينا ولا الى مكان التسليم، ويسلمه في موضع العقد، فهاتان مسائلتان ولهما في الاولى ان المقصود يجصل بالاشارة، فاشبه الثمن والاجرة، وصار كالثوب، وله انه ربما يوجد بعضها زيوفا ولا يستبدل في المجلس فلو لم يعلم قدره لا يدري في كم بقي، او ربما لا يقدر على تحصيل المسلم فيه فيحتاج الى رد رأس المال والموهوم في هذا العقد كالمحقق بشرعه مع المنافي، بخلاف ما اذا كان رأس المال ثوبا لان الفرع وصف فيه لا يتعلق العقد على مقداره، ومن فروعه اذا اسلم في حنين ولم يبين رأس مال كل واحد منهما، او اسلم جسين ولم يبين مقدار احدهما، ولهما في الثانية ان مكان العقد يتعين لوجود العقد الموجب التسليم فيه، ولانه لا يزاحمه مكان آخر فيه، فيصير نظير اول اوقات الامكان في الاوامر، وصار كالقرض والغصب، ولا يبي حنيفة ان التسليم غير واجب في الحال، فلا يتعين القرض والغصب واذا لم يتعين فالجهالة فيه تفضي الى المنازعة، لان قيم الاشياء تختلف باختلاف المكان، فلا بد من البيان، وصار كجهالة الصفة، وعن هذا قال من المشائخ ان الاختلاف فيه عنده يوجب التحالف كما في الصفة، وقيل على عكسه، لان تعين المكان قضية العقد عندهما، وعلى هذا الخلاف الثمن والاجرة والقسمه، وصورتها اذا اقتسما دارا وجعلا مع نصيب احدهما شيئا له حمل ومؤنة وقيل لا يشترط ذلك في الثمن، والصحيح انه يشترط اذا كان مؤجلا، وهو اختيار شمس الانظمة السرخسي، وعندهما يتعين مكان الدار ومكان تسليم الدابة للابقاء.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سلم کے صحیح ہونے کی یہ سات شرطیں ہیں۔ (۱) جنس کا معلوم ہونا جیسے کہ یوں کہنا کہ گیہوں ہو گا یا جو ہو گا۔ (۲) نوع معلوم ہونا جیسے یوں کہنا کہ وہ سقہ یا خشہ ہے۔ (ف) سقہ وہ غلہ جس کا کھیت صرف نہری پانی سے سیراب کر کے حاصل کیا گیا ہو۔ اور خشہ وہ غنہ جو برساتی یا بارانی سے سیراب کر کے حاصل کیا گیا

(ہو)۔ (۳) صفت کا معلوم ہونا کہ وہ اعلیٰ قسم کا ہو گا یا اونٹنی اور معمولی قسم کا۔ جیسے ہم یہ کہیں بہت عمدہ۔ درمیانی یا معمولی قسم کا یعنی کھرے یا کھولے یا درمیانی درجہ کے ہوں۔ (۴) اس کی مقدار کا معلوم ہوتا جیسے ہم یوں کہیں مشہور یا بازاری مکیل و پیانہ سے ایک پیانہ یا وزن کے اعتبار سے دس کلو۔ (ف) یعنی عام مشہور پیانہ یا وزن سے بیان کرے۔ (۵) وقت مقرر کر لینا۔ (ف) مثلاً آج سے دو مہینے بعد ادا کر دے۔ اس مسئلہ کی اصل دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے جو کوئی سلم کرے اسے چاہئے کہ کیل یا وزن معلوم اور وقت مقرر میں کرے۔ اس حدیث میں ممانعت کی اصل وجہ و مصحت وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ اگر یہ بات مجہول رہ گئی تو آخر میں جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔ (۶) اس المال (اصل پونجی) کی مقدار کا معلوم ہونا اس صورت میں جب کہ عقد سلم کا تعلق اس کی مقدار سے ہو جیسے کہ کوئی مکسمل مؤزون و معدود چیز۔

(ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب اس المال کیل یا وزنی ہو یا ایسے عددی ہوں جو ایک دوسرے کے جیسے اور برابر ہوں تو ان کی مقدار کا کیل یا وزنی یا عدد سے جاننا ضروری ہو گا۔ اور اس بات کا غلط رکھنا ضروری ہو گا کہ اس کے مقابلہ میں ایسی چیز نہ ہو جو قدری یا جنسی ہونے کے سبب سے سود کی علت ہو رہی ہو تاکہ عقد سلم درست رہے۔ (۷) اور اس جگہ کو متعین کرنا بھی ضروری ہو گا جہاں اس مسلم فیہ (بیع) کو لا کر حوالہ کر دے گا بشرطیکہ وہ چیز اتنی وزنی ہو جس کو ادھر سے ادھر لے جانے میں خرچ کرنا پڑتا ہو۔

وقالا لا يحتلج الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر اس المال متعین ہو تو پھر اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف) جنی اگر وہ اشارہ سے ہی متعین ہو جائے تو اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح جس جگہ مال حوالہ کرنا ہو اس جگہ کو بھی بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ جس جگہ میں معاہدے طے پائے ہو وہیں لا کر حوالہ کر دے۔ (ف) امام شافعی کا قول اصح بھی یہی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مسلم فیہ کے ادا کر دینے کی جگہ بیان نہ کی گئی ہو تو بھی بیع سلم جائز ہوگی۔ پس یہی دو مسئلے ہیں۔ جن میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ (ف) یہ کہ اشارہ کر دیا ہو اور اس المال متعین ہو۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کی تعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ضروری ہے۔ (۲) اور جگہ متعین کرنا بھی شرط لازم نہیں ہے۔

ولہما فی الاولی الخ اور پہلے مسئلے میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ کر دینے سے ہی اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بھی ممکن اور اس کی اجرت کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف) یعنی اگر بیع میں ثمن کی طرف اشارہ کر دیا ہو اور اس کی مقدار بیان نہیں کی یا اجارہ کا معاملہ ہونے کی صورت میں اجرت کی طرف اشارہ کر دیا تو بھی کافی ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ چیز ان روپے سے خریدی یا اجرت پر لی تو اس کی مقدار اور بیان کئے بغیر بھی جائز ہوتی ہے اس لئے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اور اس کی مثال کپڑے کی سی ہوگی۔ (ف) مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ چیز ان روپے سے خریدی یا اجرت پر لی تو اس کی مقدار اور بیان کئے بغیر بھی جائز ہوتی ہے اس لئے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اور اس کی مثال کپڑے کی سی ہوگی۔ (ف) مثلاً یوں کہا کہ میں نے تم سے عقد سلم کرتے ہوئے کپڑے کے اس تھان کو دو من گیہوں کے عوض تم کو دیا۔ تو یہ عقد جائز ہو گا۔ اور بالافتقار تھان کے گزروں کا بیان کرنا ضروری نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ کیلی یا وزنی یا عددی کچھ بھی نہیں ہے۔ ولہ انہ دبعاً الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار کو شرط بنانے کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات کچھ دراہم یا سکے کھولنے بھی نکل آتے ہیں اور اس مجلس میں بدلے نہیں جاتے ہیں پس اگر کل سکوں کی مقدار ہی معصوم نہ ہو تو یہ معصوم نہ ہو سکے گا کہ اب اور کل کتنے باقی رہ گئے۔ (ف) اس طرح اس امال مجہول ہونے سے سلم فاسد ہوگی۔ یا اس وجہ سے کہ بسا اوقات مسم الیہ کو مسلم فیہ حاصل کرنے سے مجبوری ہو جاتی ہے اس لئے وہ اس المال واپس کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ (ف) ان حالات میں اگر کل مقدار کا علم نہ ہو تو اس

کے لئے اس المال واپس کرنا مشکل ہو جائے گا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ یہ باتیں اور اشکالات صرف احتمال اور وہی ہیں اس لئے ان کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔ جواب یہ ہو گا کہ ان کا ضرور اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس معاملہ مسلم میں ایک وہی بات بھی یقینی بات کے حکم میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس بیع مسلم کو ایک مٹائی سبب یعنی بیع معدوم ہونے کے باوجود شروع اور جائز قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف (ما اذا كان الخ) بخلاف اس صورت کے جب کہ اس المال کپڑے کا کوئی تھان ہو۔ (ف۔ کہ اس میں اس کی ذات معلوم ہے البتہ اس میں گزروں کی ناپ بھول ہے کہ یہ کتنے گز کی تھان ہے۔ اور یہ صرف ایک دصف ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اگر گز کے حسب سے تھان فروخت کرنے پر بتائے ہوئے گز سے کچھ زائد نکل آئے تو وہ بھی خریدار کا ہو جاتا ہے۔ اور اگر بتائے ہوئے گزوں سے کچھ کم پایا جائے تو قیمت میں کچھ کمی نہیں آتی ہے۔ جیسا کہ کتاب البیوع کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہو گیا کہ گزوں سے عقد کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری بحث ایسی صورت سے نہیں ہے بلکہ ایسے اس المال میں ہے جس کی مقدار سے عقد کا تعلق ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ کیسی یا دزنی یا عددی ہے۔ م۔ الحاصل امام محمدؒ کے نزدیک اس المال کی مقدار کا جاننا ضروری اس واحد شرط مقدار اس المال میں اختلاف کی وجہ سے جو مسئلہ پیدا ہوا ہے ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر مسلم دو جنسوں میں کی گئی ہو یعنی مال دیا اور دو مختلف جنسوں میں مسلم کی مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی مثلاً: پانچ کلو گیہوں اور پانچ کلو گدے کے عوض سو روپے متعین کئے لیکن کسی ایک کی قیمت متعین نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد درست نہیں ہو گا۔ اور صاحبین کے نزدیک بیع ہو گا۔ یاد دو جنسوں میں مسلم کی اور ایک اس المال کی مقدار بیان نہ کی مثلاً: پانچ کلو گیہوں کے عوض درہم اور دینار مقرر کئے اور صرف کسی ایک کی مقدار بیان کی دوسرے کی بیان نہیں کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ عقد درست نہ ہو گا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک درست ہو گا۔ اور دوسرے مسئلہ یعنی مال مسلم کسی جگہ ادا کیا جائے کے سلسلہ میں کہ صاحبین کے نزدیک اس کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف۔ اس اختلافی مسئلہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس جگہ معاملہ طے کیا گیا ہو اسی جگہ مال پہنچایا جائے۔ اس جگہ کی تعیین اس لئے ہوئی ہے کہ حوالہ اور مسمیٰ نے کو لازم کرنے کی بات اسی جگہ پر ہوئی تھی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس جگہ کہ علاوہ دوسری کوئی جگہ مزاحمت کرنے والی یا ترجیح دینے والی نہیں ہے۔ (کہ دوسری کسی جگہ بھی ہونے سے ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی۔ (ف۔ یعنی بہر حال کسی ایک جگہ میں وہ مال پہنچانا لازم تو ہے لیکن دوسری جگہوں کے مقابلہ میں اسی جگہ کو ترجیح اس لئے دی جائے گی کہ مال حوالہ کرنا ایک معاملہ طے کرنے یا عقد کرنے کی وجہ سے ہوا ہے جو اسی جگہ ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ تمام جگہوں میں سے کسی کو بھی ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے۔ سو اس ایک جگہ کے جہاں پر بات طے پائی تھی ایک ایسی صفت پائی گئی ہے جس میں کسی کو مزاحمت کرنے کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ اس لئے وہی جگہ متعین ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے عقد کرنے کے وقت اس کا بیان کرنا شرط نہ ہوا۔

فیصیر نظیر الخ تو یہ اول وقت امکان کے امر میں نظیر ہو گیا۔ (ف۔ یعنی جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم ہے کہ جو وقت گزر گیا ہے اس میں نماز ہو ہی نہیں سکتی ہے۔ اور جو وقت آنے والا ہے اس میں بھی نماز کی ادائیگی ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی تک معدوم ہے۔ اب ایک ہی وقت ایسا رہ گیا ہے جس میں کوئی مزاحمت نہیں رہی یعنی صرف وقت موجود ہی ایسا رہ گیا ہے جس میں کسی دوسرے احتمال یا مزاحمت کے بغیر نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ (مزید تفصیل یہ ہے کہ کسی بھی نماز کی ادائیگی کے لئے اللہ تعالیٰ کے طرف سے جو محدود وقت اور زمانہ بتلایا گیا ہے۔ اس نماز کی ادائیگی کے لئے ان اوقات میں سے وہی وقت اس کے لئے سبب ہوتا ہے جو اس نماز کا بالکل پہلا جز ہے۔ اب اگر کوئی اس اول جز میں اسے ادا نہ کر سکے اور وقت گزرنا ہی جائے اس طرح نماز کی ادائیگی کے جتنے بھی اجزاء گزرے وہ کسی طرح بھی اب ادائیگی کے لئے سبب نہیں ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جو آنے والے اجزاء ہیں چونکہ وہ معدوم ہیں اس لئے وہ بھی اس نماز کی ادائیگی کے سبب نہیں بن سکتے ہیں۔ اس طرح مجموعہ کل تین زمانوں میں سے صرف موجودہ زمانہ ہی ایسا رہ جاتا ہے جو کسی مقابلہ اور مزاحمت کے بغیر اس نماز کی ادائیگی کا سبب مانا جائے گا) اور یہ مسئلہ قرض

مینے اور غصب کرنے کی طرح ہو گیا۔ (ف) کہ جس جگہ قرض لیا ہو یا جس جگہ سے کوئی چیز کسی کی غصب کی ہو اس کے لئے لازم ہوتا ہے کہ اسی جگہ پر لا کر وہ مال اصل مالک اور مستحق کے حوالہ کر دے۔ بشرطیکہ وہ مال ایسا ہو جسے ادھر سے ادھر کرنے میں زحمت ہوتی ہو یا خرچ آتا ہو) =

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کو چونکہ فوری طور سے حوالہ کر دینا ضروری نہیں ہے اس لئے جہاں پر عقد ہو تھا اسی کو متعین کرنا ضروری نہ ہوا۔ (ف) - یعنی عقد مسلم کرنے کی وجہ سے صرف اتنا ہی لازم ہوا ہے کہ آئندہ وقت مقررہ پر مال ادا کرنا ہو گا۔ مگر فی الفور دینا واجب نہیں ہوا ہے۔ یعنی اس عقد کی وجہ سے کوئی جگہ بھی متعین نہیں ہوتی ہے۔ (ف) - یعنی عقد نے صرف یہ بات لازم کی ہے کہ مال اپنے وقت پر دیدیا جائے۔ لیکن فوری طور سے دینا لازم نہیں کیا ہے۔ لہذا عقد کرتے وقت وہ جگہ کسی طرح سے بھی متعین نہیں ہوتی ہے۔ برخلاف قرضہ و غصب کے (ف) - کہ ان میں سے ہر ایک کو فی الحال واپس کرنا اور اس کے مستحق کو دیدینا واجب ہوتا ہے۔ اس سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مسلم میں صرف عقد کی وجہ سے عقد کرنے کی جگہ متعین نہیں ہوتی ہے۔

و ادالم یتمتعین الح اور جب ادا کیلئے مال کے لئے مقام عقد متعین نہیں ہوا تو اس کی ادائیگی کے وقت ادا کرنے کی جگہ مجہول رہ گئی اور اسی جہالت کی وجہ سے آئندہ جھگڑا ہونے کا احتمال باقی رہ گیا ہے۔ ف اس طرح سے کہ رب المسلم اسے مشلا شہر کی ایک جانب جہاں اس چیز کی زیادہ قیمت متی ہو لیکن مسلم ایہ اس میں خرچ کرنے کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے وہاں جانا نہ چاہتا ہو تو نتیجہ میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہو جائے گا۔ اس لئے پہلے سے اس بات کو بھی متعین کر لینا ضروری ہو گا تاکہ اختلاف ہونے کا احتمال ہی نہ رہے۔ اور یہ ایسا ہو جائے گا جیسے کہ کسی بیع کی صفت مجہول ہو۔ (ف) - یعنی ثمن کے کھرے اور کھولے ہونے میں یا بیع کی صفت میں باع اور مشتری نے آپس میں اختلاف کیا حالانکہ ان باتوں سے بیع کی قیمت میں کافی فرق آ جاتا ہے۔ چنانچہ دونوں عاقدین نے صفت میں اختلاف کیا مثلاً یوں کہا کہ اعلیٰ درجہ کا مال دینے کی بات طے ہوئی تھی اور دوسرے نے کہا کہ ہمیں بلکہ درمیانہ مال کی بات ہوئی تھی۔ تو اس صورت میں ان کے دعوؤں پر قسم لی جائے گی۔ اسی طرح جگہ کے اختلاف سے بھی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔

وعن هذا الخ اسی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف مذکور بھی صفت کے مختلف ہونے کی طرح ہے۔ مشائخ میں سے کسی نے یوں فرمایا ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ میں اختلاف پائے جانے کی صورت میں حکم ہے۔ (ف) - لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان قسم لازم نہیں ہوتی ہے۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ حکم اس کے برعکس ہے۔ (ف) یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک ایک دوسرے سے قسم کھانے کو لازم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ صرف مسلم ایہ کے قول کا ہی اعتبار ہو گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک باہم قسم کھانی لازم ہو گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک مسلم فیہ (بیع) حوالہ کرنے کی جگہ کا متعین ہو جانا ہی عقد کا تقاضا ہے۔

(ف) کیونکہ عقد ہونے کی وجہ سے ہی تو عقد کرنے کی جگہ کو ادا کرنے کی جگہ کہا گیا ہے۔ اور اسی اختلاف کی بناء پر ثمن واجرت اور تقسیم میں بھی اسی اختلاف کے مطابق حکم ہے۔ (ف) یعنی مشلا بیع اور مشتری نے یا کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے نے ایسے ثمن میں یا کرایہ میں اختلاف کیا جس کے ادا کرنے کے لئے کسی لے جانے والے شخص اور سواری کی ضرورت ہو مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان خریدا بہترین دس من گیہوں (گندم) کے عوض۔ پس اگر اس کے ادا کرنے کا مقام بیان کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک بیع جائز ہو گی۔ ورنہ نہیں۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت اسی جگہ میں جہاں پر معاملہ طے کیا تھا یعنی عقد میں ادا کرنا ہو گا۔ اسی طرح جب اسی مال کے عوض مکان کرایہ پر لیا ہو تو بھی یہ حکم ہو گا۔ اور تقسیم و ہزارہ کا بھی یہی حکم ہے۔ اس ہزارہ کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ دونوں کا ایک مشترک مکان تھا۔ بعد میں دونوں نے اس کا ہزارہ کر لیا۔ اور دونوں کی رضا

مندی کے ساتھ ایک شخص کے حصہ کے ساتھ ایسی چیز بھی لگا دی گئی جسے منتقل کرنے کے لئے خرچ اور سواری کی ضرورت ہو۔
(ف)۔ پس اس صورت میں یہ شرط لازم ہو جائے گی کہ اس کے پہنچانے اور ادا کرنے کی جگہ متعین کر دی گئی ہو ورنہ یہ تقسیم اور عمل صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول امام اعظمؒ کا ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ جس جگہ پر یہ بنواریہ ہوا ہے وہی جگہ متعین رہے گی۔ کہیں دوسری جگہ پہنچانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ مگر بعض مشائخ فقہ نے کہا ہے کہ ثمن کی صورت میں بالاتفاق شرط نہ ہوگی۔ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ادا ہو گئی ثمن کے لئے بھی جگہ بیان کرنے کی شرط ہے۔ اس صورت میں کہ ثمن کی ادائیگی ادھار میں دی ہو۔ اسی قول کو ثمن ادا نہ سرخصی نے اختیار کیا ہے۔

(ف)۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک یہاں بھی اسی مکان میں ادائیگی کی جائے گی۔ ورنہ مکان متعین ہے۔ (ف) یعنی جہاں بنواریہ ہوا ہے وہیں پر یہ کام بھی ہوگا۔ اور جانور جہاں پر حوالہ کرے وہیں پر اس کو پہنچانے کی اجرت ادا کر دے۔ (ف)۔ یعنی اگر کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا۔ اور اس کا کرایہ اپنے ذمہ کوئی کیلی یا وزنی یا عددی چیز اس کے اوصاف بیان کر کے متعین کی تو جس جگہ پر اس جانور کو اس کے مالک (متاجر) کے حوالہ کرے گا وہی جگہ اس کی اجرت ادا کرنے کے لئے متعین رہے گی۔ اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ عقد سلم میں مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کے منتقل کرنے پر سواری استعمال کرنے اور خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہو۔

توضیح۔ سلم کے صحیح ہونے کی شرطیں۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا يصح السلم عداہی حیفة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ سقیہ، تنقی یہ لفظ وحیل کے وزن پر ہے وہ کھیتی جو صرف نہری پانی سے سیراب کی گئی ہو۔ نجیہ۔ اس کے برخلاف ہے۔ انجس کی طرف منسوب ہے وہ نمد جو صرف برساتی اور بارانی پانی سے سیراب ہو۔

قال وما لم یکن له حمل ومؤنة لا یحتاج فیہ الی بیان مکان الانعاء بالاحماع، لانه لا یختلف قیمته ویوفیہ فی المکان الذی اسلم فیہ، قال رضی اللہ عنہ وهذا رواية الجامع الصغير والبیوع، و ذکر فی الاحارات انه یوفیہ فی ای مکان شاء وهو الاصح، لان الاماکن کلھا سواء، ولا وحب فی الحال ولو عینا مکانا قلیل لا یتعین لانه لا یفید وقیل یتعین لانه یفید سقوط خطر الطريق، ولو عین المصر فیما له حمل ومؤنة یتکفی به لانه مع تباہی اطرافہ کبقعة واحدة فیما ذکرنا

ترجمہ۔ قدرتی نے کہا ہے کہ اور جس چیز کو ادھر سے ادھر لے جانے میں کسی سواری اور خرچ کی ضرورت نہ ہو تو بالاجماع اس کی ادائیگی کے لئے کسی جگہ کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی چیز کی قیمت مختلف نہیں ہوتی ہے بلکہ ہر جگہ یکساں رہتی ہے۔ (ف)۔ ہذا بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں اور جس جگہ عقد سلم کی ہے وہیں یہ چیز حوالہ کر دے۔ مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت جامع صغیر و مبسوط کی کتاب البیوع کی ہے۔ (ف) یعنی یہ کہ جہاں سلم کا معاہدہ کیا ہے وہیں ادا کر دے۔ و ذکر فی الاحارات الخ اور امام محمدؒ نے مبسوط کتاب اجارات میں ذکر فرمایا ہے کہ جہاں چاہے ادا کر دے۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (ف)۔ اور امام شافعیؒ کا قول اصح بھی یہی ہے۔ کیونکہ ساری جگہیں برابر ہیں۔ اور فوری طور سے ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ (ف)۔ تاکہ جس جگہ عقد ہوا وہیں ادا واجب ہو۔ کیونکہ عقد سلم میں تو عقد کے بعد اپنے وقت معین پر ہی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ دونوں نے اپنے طور پر کوئی جگہ متعین نہ کی ہو۔ اور اگر ان دونوں نے رب المسلم اور مسلم الیہ نے اپنی رضامندی کے ساتھ کوئی جگہ ادائیگی کے لئے متعین کر لی ہو یعنی بوقت عقد اس کی شرط کر دی ہو تو بھی بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ جگہ متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (ف) اور جس شرط سے کوئی فائدہ حاصل

نہ ہو وہ مہمل اور باطل ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہی جگہ متعین ہو جائے گی کیونکہ اس شرط کے رہنے سے مال کے پہنچانے میں راستہ کے خطرہ سے محفوظ ہو جائے گا۔ (ف)۔ اس طرح وہ شرط مفید ہوگی اور چونکہ یہ شرط بیع کے حوالہ کرنے سے متعلق ہے اس لئے عقد کے تقاضے کے خلاف بھی نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے عناہ میں لکھا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ ولو عین المصخر الخ اور اگر ایسی صورت میں کہ مسم قید کو پہنچانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہو کسی شہر کو معین کر دیا ہو تو اسی پر اکتفاء کرنا ہوگا۔ (ف) مثلاً عقد سلم میں گیسوں دینے کی بات ہو اور اس کی ادائیگی کے لئے امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کسی ایک شہر مثلاً گھنویا حیدر آباد کو متعین کر دیا تو یہ کہنا کافی ہوگا۔ کیونکہ ہم نے جو بیان کیا اس میں اس شہر کے کناروں میں فاصلوں کے باوجود پورا شہر ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے۔ (ف)۔ یعنی شہر کے کنارے اگرچہ فاصلوں پر ہیں لیکن ان میں قیمتوں میں اختلاف نہیں ہوتا ہے۔ اس بناء پر جس کسی کنارہ میں بھی حوالہ کر دے گا جائز ہوگا۔ محیط میں کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ وہ شہر بڑا نہ ہو۔ اور اگر شہر بڑا ہو اور اس کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک تقریباً ایک فرسخ کا فاصلہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔ مف۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں اتنے فاصلہ کے باوجود قیمتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

توضیح: سلم میں زحمت اور خرچ کے ساتھ منتقل ہونے والے اور ہلکے سامان کو حوالہ کرنے کے لئے جگہ کی تعیین۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا يصح السلم حتى يقبض رأس المال قبل ان يفارقه فيه اما اذا كان من النقود فلانه افتراق عن دين بدین وقد نهى النبي عليه السلام عن الكالء بالكالء وان كان عينا فلان السلم اخذ عاجل بأجل اذ الاسلام والاسلاف يثبتان عن التعجيل فلابد من قبض احد العوصین ليتحقق معنى الاسم، ولانه لا بد من تسليم رأس المال ليتقلب المسلم اليه فيه فيقدر على التسليم، ولهذا قلنا لا يصح السلم اذا كان فيه خيار الشرط لهما او لاحدهما، لانه يمنع تمام القبض لكونه مانعا من الاعتقاد في حق الحكم، وكذا لا يثبت فيه خيار الرؤية لانه غير مفيد بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام القبض، ولو اسقط خيار الشرط قبل الافتراق ورأس المال قائم جار خلافا لزمرو وقد مر نظيره.

ترجمہ۔۔ قدرتی نے کہا ہے کہ بیع سلم صرف اسی وقت صحیح ہوگی کہ اس المال کو مجلس عقد سلم ہی میں جسمانی جدا کیے سے پہلے قبضہ میں لے لے۔ اب اس صورت میں کہ اس المال نقدی کی جنس سے ہو۔ (ف) تو قبضہ اس لئے شرط ہے کہ اس سے اس معاملہ سے فرق آجائے جس میں قرضہ کا قرضہ سے جادلہ ہو۔ (ف) یعنی نقد مال بھی حکما غیر معین دین ہوتا ہے اور اس کے عوض جو مسلم فیہ دیا جائے گا وہ بھی موجود مال نہیں ہوتا ہے بلکہ میعادى اُدھار ادا کرتا ہوتا ہے۔ اس بناء پر دین کے بدلہ دین سے امتیاز ہو جائے گا۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کالی کی بیع کالی سے سماعت فرمائی ہے۔ (ف)۔ یعنی اُدھار کی بیع اُدھار کے عوض کرنے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ اس حدیث کا حوالہ گذشتہ حدیث میں بیان کیا جا چکا ہے۔ نیز جب مکسیر یا موزون ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ م۔

وان كان عينا الخ اور اگر اس المال کوئی معین چیز ہو۔ (ف)۔ جیسے تھان یا حیوان وغیرہ۔ تو اس میں بھی قبضہ شرط ہے۔ اس لئے کہ سلم کی تعریف ہی یہ ہے کسی میعادى چیز کے عوض فی الحال کچھ لینا۔ (ف)۔ یعنی فی الحال اس اقرار کے ساتھ بیع سلم کر کے مال لینا کہ بیع اپنے وقت مقرر پر دے گا۔ کیونکہ اسلام، سلم، ٹھہرانا اور اسلاف، سلف، ٹھہرانا۔ دونوں الفاظ فی الفور لینے کو بتلاتے ہیں۔ اس لئے اس اسم کے معنی کے پائے جانے کے لئے دونوں عوض میں سے کسی ایک پر فی الفور قبضہ کرنا ضروری ہے۔

(ف) خلاصہ بحث یہ ہوا کہ شریعت میں اس کے لغوی معنی کا تحقق ہونا ضروری ہے کہ عوضین میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے۔ کیونکہ فی الفور اس المال پر قبضہ کرنا شرط ہوا۔ اور اس وجہ سے کہ سپرد کرنا بھی ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس میں پورے طور پر تصرف کر سکے پھر مسم فیہ (بیع) کسی طرح سے حاصل کر کے حوالہ کر سکے۔ (ف) یعنی کسی سے مال خرید کر کے سپرد کر سکے۔ ولہذا قلنا الخ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جب تک عقد سلم میں رب السلم اور مسلم الیہ دونوں میں سے کسی ایک کو بھی خيار شرط ہو گا وہ عقد صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ شرط دوسرے کے لئے اس پر قبضہ کرنے سے رکاوٹ بنتی ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم کا جو حکم ہوتا ہے اس میں کسی کو بھی خيار شرط ہونے کی وجہ سے وہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس بیع میں دونوں کو خيار ہو گا تو مشتری کی ملکیت بیع میں یا بیع کی ملکیت ضمن میں ثابت نہ ہوگی)۔ وکذا لا یثبت الخ اسی طرح عقد سلم میں خيار ردیہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس خيار ردیہ کا اس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف) اس لئے اس خيار ردیہ کا فائدہ تو یہ ہوتا ہے کہ دیکھ کر اس بیع کو واپس کر دے جب کہ یہ بات تو ایسی بیع میں پائی جاسکتی ہے جو کہ عین ہو حالانکہ مسم فیہ عین نہیں بلکہ دین ہوتا ہے۔ جو مسلم الیہ کے ذمہ باقی رہتا ہے۔ پس جب مسلم الیہ مال لائے اور رب السلم اسے واپس کر دے تو اس مسلم الیہ کے ذمہ شرط کے مطابق دین ثابت رہے گا اس لئے جیسا مال دینے کی بات ہے اسی کی مثل ادا کرنا ہو گا۔ اور کسی طور پر بھی وہ عقد صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ (مح)۔

بخلاف خيار العیب الخ برخلاف خيار عیب کے کہ وہ بیع پر پورا قبضہ ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے۔ (ف) لہذا رب السلم کو مسلم فیہ میں خيار عیب حاصل ہو گا۔ کیونکہ پہلے ہی یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خيار عیب کے باوجود بیع کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ پس مسلم الیہ کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ لیکن خيار شرط ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہو گا)۔ ولو اسقط الخ اور اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خيار شرط کو ختم کر دے اور اس وقت تک اس المال موجود ہو تو بھی عقد جائز ہو گا۔ بخلاف امام زفر کے قول کے۔ (ف)۔ یعنی اگر عقد سلم میں دونوں میں سے کسی کو بھی خيار شرط ہو جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو پھر بھی مجلس سے جدا ہونے سے پہلے اس نے اپنے خيار کو ختم کر دیا لیکن اس وقت تک اس المال موجود ہو تو ہمارے نزدیک استحساناً وہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ وقد مر نظیرہ اور اس کی نظیر اس سے پہلے بیع فاسد کے باب میں گذر چکی ہے۔

توضیح:- بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط۔ اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خيار شرط کو ختم کر دے تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا یصح السلم الخ۔ سلم صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ اس المال کو اسی مجلس میں جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ (ف)۔ یعنی عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس المال پر اسی مجلس میں قبضہ بھی ہو جائے۔ اور یہ دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ یا تو اس المال نقد میں سے ہو گا جو متعین نہیں ہوتے ہیں۔ اور کیلی و وزنی وغیرہ موصوف الذمہ ہو گا۔ یا تو وہ متعین ہو گا۔ وقد مر نظیرہ اس کی نظیر پہلے گذر چکی ہے۔ (ف)۔ یعنی اگر کسی نے میعاد مجہول پر اُدھار مال خرید اچرا اس وقت کے آنے سے پہلے دونوں نے ایک رائے ہو کر اس وقت کی قید ختم کر دی تو وہ بیع جائز ہوگی۔ مگر امام زفر کا اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں ہے۔ کہ اگر اس المال موجود نہ ہو مثلاً: مسلم الیہ نے کسی تصرف سے اس کو ضائع کر دیا تو بالاتفاق یہ عقد جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ مسلم الیہ کے ذمہ اب قرض کے طور پر ہو گیا۔ اور عقد ابھی باقی نہ تھا لہذا دین کے بدلہ دین کا عقد جائز نہ ہو گا) (ح)۔ اسی لئے امام محمدؒ نے ابراہیم غنئیؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنے قرضدار سے قرضہ کے بدلہ سلم کا معاملہ کر لیا تو ابراہیمؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کو وہ وصول کر کے دوبارہ عقد سلم کر لے۔ اور یہ لکھا ہے کہ ہم اسی قول کو پسند کر لیتے اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے (لا آثار)

وحملۃ الشروط جمعواھا فی قولھم اعلام رأس المال وتعھیلہ، واعلام المسلم فیہ وتاجیلہ، ویان مکان الایفاء والقدرۃ علی تحصیلہ، فان اسلم مائی درھم فی کر حنطۃ مائۃ منھا دین علی المسلم الیہ، ومائۃ نقد فالمسلم فی حصۃ الدین باطل، لفوات القبض، ویحوز فی حصۃ النقد لاستجماع شرائطہ، ولا یشیع الفساد لان الفساد طاراد السلم وقع صحیحاً، ولھذا لو نقد رأس المال قبل الافتراق صحح الا انه یبطل بالافتراق لما یبایا، وھذا لان الدین لا یتعین فی البیع الا ترى انھما لو تبايعا عینا یدین ثم تصادقا ان لا یدین لا یبطل البیع فیعقد صحیحاً.

ترجمہ :- اور مشائخ فقہاء نے سلم کی تمام شرطوں کو اس قول میں جمع کر دیا ہے (اعلام) رأس المال سے واقف کرنا۔ (ف) یعنی اس کی جنس و نوع و صفت اور مقدار کو بیان کرنا۔ اس حد تک کہ جتنی ضرورت ہو۔ (۲) و تجمیلہ (۲) اور اس رأس المال کی ادائیگی میں جہدی کرنا۔ (ف) یعنی عقد کی مجلس سے جسمانی جدائیگی سے پہلے ادا کر دینا۔ (۳) اور مسلم فیہ سے مطلع کرنا (ف) کہ اس کی جنس و نوع و صفت اور مقدار ضرورت کے مطابق بیان کرنا۔ (۴) اور مسلم فیہ ادا کرنے کے لئے ایک وقت متعین کر لینا۔ (۵) اور مسلم فیہ کے ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا۔ (ف) اگر اس کی ضرورت محسوس ہو۔ (۶) اور مسلم فیہ کے حاصل کرنے کی قدرت کا ہونا۔ (ف) یعنی وہ چیز بازار میں مل جاتی ہو۔ اور بازار سے مطلقاً غائب نہ ہو۔ اسی طرح وقت عقد سے مقرر وقت تک انقطاع نہ ہو۔ ان شرطوں کی بناء پر اگر کسی نے دو سو روپے کے بدلہ مثلاً ایک من گہیوں کی سلم کے لئے معاملہ طے کیا جن میں سے وہ ایک سو روپے جو مسلم الیہ پر پیسے سے قرض کے طور باقی تھے۔ اور باقی نصف یعنی صرف ایک سو روپے نقد دیئے تو قرضہ کے حصہ یعنی دوسرے سو روپے کی سلم باطل ہوگی۔ اس پر قبضہ نہ رہنے کی وجہ سے۔ اور ایک حصہ وہ جو موجود ہے یعنی ایک سو روپے کی بچ سلم تو وہ جائز ہوگی۔ کیونکہ سلم کے صحیح ہونے کی ساری شرطیں اس صورت میں پائی جا رہی ہیں۔ (ف) یعنی روپوں کے ذکر کے ساتھ ہی ان کی تعداد کا بیان اور ان پر قبضہ کا ہونا۔ اور گہیوں کا نصف اتنا اور اس طرح بیان کر دیا ہے کہ وہ کسی ذمہ میں متعین ہو سکے لہذا اس کی سلم جائز ہوگی۔

ولا یشیع الفساد الخ اور وہ تھوڑا فساد دوسرے کی طرف یہاں نہیں پھیلے گا۔ (ف) یعنی اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہی معاملہ میں جب ایک سو روپے قرضہ کے طور پر رہنے والے کی سلم فاسد ہوئی تو نقد دیئے جانے والے کی بھی سلم فاسد ہونی چاہئے۔ کیونکہ عقد تو ایک ہی ہے اس لئے ایک کا فساد باقی سب میں پھیل جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ فساد باقی حصہ تک نہیں پھیلائے گا۔ لان الفساد الخ کیونکہ یہ فساد اس پر ابھی طاری ہوا ہے۔ (ف) یعنی اصل عقد میں یہ فساد نہیں ہے بلکہ بعد میں اسے لاحق ہوا ہے۔ کیونکہ سلم کا معامدہ کرتے ہوئے ایجاب و قبول دو سو روپے کے عوض ایک من میں صحیح شرطوں کے ساتھ ہوا ہے۔ لہذا اس وقت تک یہ ایجاب و قبول بالکل صحیح ہے۔ البتہ بعد میں جب یہ کہا کہ ان روپے میں سے وہ سو روپے منہا کر دو جو تمہارے ذمہ میرے باقی ہیں اور باقی ابھی اس کے کہنے سے اس میں خرابی آئی۔ لہذا جتنے حصہ میں نقد ادائیگی ہوتی صرف وہی حصہ صحیح رہے گا۔

ولھذا لو نقد الخ اسی وجہ سے کہ اصل عقد صحیح تھا۔ اگر وہ شخص وہاں سے جسمانی جدائیگی سے پہلے کل رقم نقد ادا کر دے تو پورا عقد صحیح ہو جائے گا۔ لیکن جدائیگی ہو جانے سے مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر باطل ہو جائے گا۔ (ف) یعنی اگر اس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں علیحدہ علیحدہ ہو گئے تو قرض کا بدلہ قرض پائے جانے سے جتنا مال قرض کا باقی رہ گیا ہے وہ باطل ہو جائے گا۔ وھذا لان الدین الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ بیع میں دین متعین نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ درہم و دینار میں سے کوئی بھی متعین نہیں ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ درہم و دینار کوئی متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ دین ہوتے ہیں خواہ قرضہ کی صورت ہو یا نہ ہو۔ اسی بناء پر فوری طریقہ سے قبضہ میں دینا شرط ہے۔ اور جو درہم و دینار کے پاس بطور قرض ہوتے ہیں ان میں سے کوئی بھی متعین نہیں

ہوتا ہے۔

الاتری الخ: کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں متعاقدین نے دین کے عوض مال عین بیچا۔ مثلاً: ان ہزار روپے کے بدلہ گھوڑا بیچا جو بائع کے ذمہ باقی تھے پھر اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا اور تصدیق کر لی کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں تھا تو وہ بیع باطل نہ ہوگی۔ (ف)۔ کیونکہ اس خریدار پر اس گھوڑے کے ثمن کے ہزار روپے لازم ہیں اور وہ متعین ہو سکتے ہیں اس لئے ذمہ میں قرض باقی ہو یا نہ ہو اس خریدار پر ہزار روپے لازم ہوں گے اور وہ ادا کر دے) تو بیع صحیح منعقد ہو جائے گی۔ (ف) اسی طرح یہاں بھی سلم دو سو روپے کے عوض صحیح منعقد ہوگی۔ اس میں صرف اس بات کی شرط ہوگی کہ ان کی بدنی جدا نیگی سے پہلے ان روپے پر قبضہ ہو جائے۔ تاکہ قرض کا تبادلہ قرض سے نہ ہو۔ پھر جب اس نے سو روپے نقد فی الفور ادا کر دیئے اور باقی نہیں دیئے تو سلم میں جتنے حصہ کا ادھار معاملہ ہو اوہ باطل ہو گا اور جتنے حصہ کا معاملہ نقد سے ہو گا وہ صحیح ہو گا۔ اور چونکہ یہ فساد عقد کی اصل میں یا بنیاد میں نہیں تھا بلکہ بعد میں کسی عارض کی وجہ سے ہوا تھا اس لئے پورا عقد فاسد نہ ہو گا۔ بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ ان دو سو روپے کے قرضہ کے عوض جو میرے تم پر لازم ہیں میں نے تم سے سلم کا معاملہ کیا ہے تو یہ باطل ہو گا۔

توضیح:- سلم کے صحیح ہونے کے لئے اس کی تمام شرطوں کا ایک مجموعہ جملہ، اور اس کی تفصیل، دلائل

قال ولا يجوز التصرف في رأس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض، اما الاول فلما فيه من نفويت القبض المستحق بالعقد، واما الثاني فلان المسلم فيه مبيع والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز، ولا يجوز الشركة والتولية في المسلم فيه لانه تصرف فيه فان تقايلا السلم لم يكن له ان يشتري من المسلم اليه برأس المال شيئا حتى يقبضه كله، لقوله عليه السلام لا تأخذ الا سلمك او رأس مالك اى عند القبض، ولانه احذ شيئا بالمبيع فلا يحل التصرف فيه قبل قبضه، وهذا لان الاقالة بيع جديد في حق ثالث، ولا يمكن جعل المسلم فيه مبيعا لسقوطه فجعل رأس المال مبيعا لانه دين مثله الا انه لا يجب قبضه في المجلس لانه ليس في حكم الابتداء من كل وجه، وفيه خلاف زفر والحجة عليه ما ذكرنا.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سلم کے رأس المال یا مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اور یعنی اس المال میں تصرف کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مجلس عقد سے علیحدہ ہو جانے کی وجہ سے قبضہ کی شرط کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ عقد سلم کی وجہ سے شرعی طور سے اس کا پایا جانا ثابت ہو چکا تھا۔ (ف) یعنی عقد سلم سے یہ واجب ہوا تھا کہ علیحدہ ہونے سے پہلے اس المال پر قبضہ کر لینا چاہئے۔ اب اگر قبضہ سے پہلے اس نے اس المال میں مبادرہ وغیرہ میں تصرف کر دیا تو جو چیز لازم ہو گئی تھی اسے باطل کر دینا ہوتا ہے۔ اور یہ فعل جائز نہیں ہے۔ اور دوسری بات یعنی مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ ایک مبیع ہے اور قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

ولا يجوز الشركة الخ:۔ اور مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ بھی جائز نہیں ہے۔ (ف) شرکت کی مثال یہ ہوگی کہ رب السلم نے کسی شخص سے یہ کہا کہ تم مجھے میرا آدھا دار اس المال دے دو تاکہ اس مسلم فیہ میں تم بھی برابر کے میرے شریک ہو جاؤ۔ اور تولیہ کی صورت یہ ہوگی کہ رب السلم نے دوسرے شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے میرا پورا دار اس المال واپس کر دو تو یہ سارا مسلم فیہ تمہارا ہو جائے گا اس طرح شرکت اور تولیہ دونوں ہی ناجائز ہیں، کیونکہ اس طرح ہونے سے بیع میں نصف حصہ یا کل بیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ (لانه تصرف فيه) اس طرح قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں

تصرف کرنا لازم آتا ہے اور یہ ممنوع ہے۔

فان تقایلا الخ: اگر دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا تو رب المال کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس المال کے بدلہ سلم الیہ سے کوئی دوسری چیز خرید لے۔ (ف یہ خرید اس وقت تک جائز نہ ہوگی)۔ یہاں تک کہ کل اس المال کو وصول کر لے۔ (ف۔ اس کے بعد یعنی کل وصول کر لینے کے بعد اسے خرید نے کا اختیار ہوگا)۔ لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ با تو اپنی سلم کو لو یا اپنے اس المال کو لو، (ف۔ یعنی اگر سہم باقی ہو تو مسلم الیہ سے مسلم فیہ لو یا اپنا اس المال لو)۔ یعنی اگر عقد سلم فسخ ہو گیا ہو تو اس سے اپنا اس المال واپس لے لو۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی مبادلہ نہیں کر سکتا ہے۔ اس کی روایت ابو داؤد و ابن ماجہ اور ترمذی نے اپنی کتاب العلل الکبیر میں کی ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور یہی قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق سے سند صحیح سے بھی ہے۔ الحاصل اس المال پر قبضہ سے پہلے مسلم الیہ سے تبادلہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ حدیث حسن میں اسی طرح کا حکم مذکور ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس المال نے بیع سے ایک مشابہت پیدا کر لی ہے۔ اس لئے اس پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔

وهذا لان الخ: اور بیع سے اس المال کو اس لئے مشابہت ہے کہ اقالہ عاقدین کے سوا تیسرے شخص کے حق میں جدید بیع ہوتا ہے۔ (ف اس لئے اس میں بھی ثمن و بیع ہوگا)۔ پھر مسلم فیہ کو اس لئے بیع قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کہ وہ ساقط ہے۔ لہذا اس المال کو بیع فرض کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی اس المال کی طرح دین ہے۔ البتہ اتفاقی ہے کہ اقالہ میں اس المال کا قبضہ میں ہونا مجلس ہی میں ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ عقد اقالہ بالکل ابتدائی عقد کے مانند مکمل طور سے نہیں ہے۔ لیکن امام زفر کا اس میں اختلاف ہے۔ (ف اس طرح سے کہ وہ کہتے ہیں کہ اقالہ کرنے کے بعد وہ اس المال مسلم الیہ پر قرض ہو گیا ہے۔ اس لئے جس طرح دوسرے قرضوں میں قرض دار سے تبادلہ کرنا جائز ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی جائز ہوگا۔ لیکن ان کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ (ف یعنی پہلی دلیل تو وہ حدیث ہے جس میں مسلم فیہ یا اس المال سے کچھ لینے سے ممانعت کی گئی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اسے اقالہ کی وجہ سے بیع سے مشابہت ہے

توضیح:- سلم کے اس المال میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا مسلم فیہ میں عقد شرکت اور

تولیہ۔ اگر دونوں اقالہ کر لیں تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال۔ ولا يجوز التصرف الخ اور قبضہ سے پہلے سلم کے اس المال میں یا مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ (ف مثلاً زید نے بکر سے دو سو روپے کے عوض دو من گیسوں کی سلم طے کی مگر روپے اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے ہی زید نے ان دو سو کے بدلے خالد سے گھوڑا خرید لیا یا کوئی دوسرا تصرف کر لیا تو ان میں یہ تصرف صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بکر نے سلم کے دو من گیسوں خالد کے ہاتھ ان کے وصول کرنے سے پہلے ہی فروخت کر دیئے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ الحاصل۔ اس المال پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح مسلم فیہ میں بھی تصرف جائز نہیں ہے

قال ومن اسلم فی کثر حنطة فلما حل الاجل اشترى المسلم الیہ من رجل کراً وامر رب السلم بقبضہ قضاء لم یکن قضاء وان امره ان یقبضہ له ثم یقبضہ لنفسه فاکتالہ ثم اکتالہ لنفسه جاز، لانه اجتمعت الصفتان بشرط الکیل فلا بد من الکیل مرتین لنهی النبی علیہ السلام عن بیع الطعام حتی یمجر فیہ صاعان، وهذا هو محمل الحدیث علی مامر، والسلم وان کان سابقاً لکن قبض المسلم فیہ لاحق وانه بمنزلة ابتداء البیع، لان العین غیر الدین حقیقة، وان جعل عینہ فی حق حکم خاص وهو حرمة الاستبدال، فیتحقق البیع بعد الشراء، وان لم یکن سلماً وکان قرضاً فامرہ بقبض الکرا جاز، لان القرض اعارة ولهذا ینعقد بلفظ الاعارة فکان

المردود عین الماخوذ مطلقا حکما فلا یجتمع الصفقتان.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر کسی نے ایک گریگہوں میں سلم کی پھر جب سلم کی ادائیگی کا وقت مقرر آیا تو مسلم الیہ نے کسی دوسرے شخص سے اتنا ہی یعنی ایک گریگہوں خرید اور اسی رب السلم کو یہ کہا کہ تم اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس پر قبضہ کر لو تو اس طرح اس کا حق ادا نہ ہو گا۔ اور اگر رب السلم کو یہ کہا کہ تم اس پر مسلم الیہ یعنی میری طرف سے قبضہ کر لو۔ (ف) یعنی اولامیری طرف سے وکیل بن کر قبضہ کر لو۔ پھر اسے اپنے لئے قبضہ میں لو۔ لہذا کمالہ الخ چنانچہ رب السلم نے ایک مرتبہ مسلم الیہ کیلئے گریگہوں کو ناپ کر قبضہ کر لیا۔ (ف) تاکہ مسلم الیہ کا قبضہ پورا ہو جائے اور اس پر اس کا تصرف جائز ہو۔ پھر دوسری مرتبہ ان کو اپنے لئے ناپ لیا۔ تو اب سلم جائز ہو گی۔ (ف) اور ان پر اب رب السلم کا پورا حق ہو گیا۔ کیونکہ غلہ میں ناپ کر لینا شرط ہے۔ لہذا اجتماع الخ کیونکہ اس وقت پیمانہ اور ناپ کر لینے کی شرط پر دو مصدقے جمع ہوئے ہیں۔ (ف) یعنی پہلی مرتبہ خریدنے کے لئے پیمانہ سے ناپنا لازم ہوا اور دوسری مرتبہ فروخت کرنے کے لئے بھی اسے ناپنا ضروری ہوا۔ اسی وجہ سے دوسری مرتبہ ان کو ناپ لینا ضروری ہوا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی غلہ کو فروخت کرنے سے منع فرمادیا ہے یہاں تک کہ ان میں دوسری مرتبہ ناپنے کا عمل ہو جائے۔ (ف) یعنی خریدار ایک مرتبہ اپنے لئے پیمانہ سے ناپ لے پھر فروخت کے وقت دوسری مرتبہ ناپ لے۔ اور نہ کٹھنٹ کا یہی مفہوم ہے جیسا کہ پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔ (ف) یعنی حدیث میں جو دو مرتبہ ناپنے کا حکم بیان کیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ بائع نے جب اپنے لئے خرید اتنا ناپ لے اور جب مشتری نے اس سے خرید اتنا وہ بھی ایک مرتبہ ناپ لے۔) والسلام الخ اور عقد سلم اگرچہ پہلے ہو چکا ہے۔ ف۔ اگرچہ موجودہ مسئلہ میں خریداری سے پہلے ہی عقد سلم کیا جا چکا تھا۔ لیکن مسلم فیہ (متبع پہلے قبضہ تو بعد ہی میں ہوا ہے۔) (ف) یعنی مسلم فیہ پہلے بطور قرض بھی پھر جب مسلم الیہ نے اسے خرید لیا تو وہ مسلم فیہ کی صورت میں بدل گئی۔

وانہ بمنزلة البیع اور یہ معاملہ نئے معاملہ کے حکم میں ہو گیا۔ کیونکہ اب وہ مال عین ہے جو پہلے مال دین تھا۔ اور دونوں یعنی عین اور دین حکم میں مختلف ہوتے ہیں۔ (ف) سلم پہلے دین تھا۔ اور اب یہاں مال عین ادا کیا تو دونوں ہمیدہ ایک نہیں ہے اسی لئے اگر مسلم الیہ اس پہلے گریگہوں کو ادا نہ کر کے دوسرے نئے گریگہوں خرید کر ادا کر دے تو بھی اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوا اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ عین اور دین کے درمیان حقیقت میں فرق ہوتا ہے۔

وان جعل عبئہ الخ اگرچہ ایک خاص حکم میں عین و دین دونوں کو ایک ہی درجہ میں رکھا گیا ہے۔ اور وہ حکم یہ ہے کہ بدل لینا حرام ہے۔ (ف) اسی بناء پر پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ ہونے سے پہلے اس کے عوض مبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسی ایک خاص حکم میں دونوں برابر ہیں در نہ حقیقت میں دین اور عین میں فرق ہے۔ چنانچہ اس تحقیق کے مطابق ثابت ہو گیا کہ خریدنے کے بعد فروخت پائی گئی۔ (ف) یعنی مسلم الیہ نے وہ چیز خود اپنے لئے خریدی اس لئے اسے ایک مرتبہ پیمانہ سے ناپنا لازم ہو گیا۔ پھر اس نے خریدنے کے بعد اسی چیز کو رب السلم کے پاس فروخت کر دیا۔ تو حقیقت میں یہ بیع عقد سلم کے بعد واقع ہوئی۔ (یعنی اس میں مخفی طور پر دو سودے ہو گئے)۔ اگرچہ یہ مال مسلم الیہ پر عقد سلم سابق سے قرض کے طور پر تھا لیکن اسی کا ہونا متعین نہ تھا۔ اس لئے یہ بھی سلم میں ہے۔

وان لم یکن مسلما الخ اور اگر مذکورہ صورت سلم کی نہ ہو بلکہ قرضہ کی ہو۔ اس میں قرضدار نے قرض خواہ کو اس مال پر قبضہ کرنے کا حکم دیا۔ (ف) اور اسے اس طرح نہیں کہا کہ تم پہلے میرے لئے قبضہ کر کے پھر تم اپنے لئے اس پر قبضہ کرو۔ (مف) تو یہ جائز ہو گا۔ کیونکہ قرض کا دوسرا نام عاریۃ دینا بھی ہے۔ اور اسی عاریت ہونے کی وجہ سے لفظ عاریت کہنے سے بھی قرض منعقد ہو جاتا ہے۔ اس لئے لی ہوئی چیز جیسی بھی ہو وہی چیز واپس دینی ہو گی۔ یہی حکم بہر صورت ہو گا۔ اور اس میں دو مصدقے (دو سودے) جمع نہیں ہوں گے۔ (ف) یعنی اگر کسی سے اس طرح قرض مانگا کہ یہ چیز مجھے عاریۃ دو تو یہ قرض ہو جائے گا۔

اور اس وقت عاریت میں جو چیز لی جاتی ہے بعینہ وہی واپس کی جاتی ہے۔ اس لئے قرض کی صورت میں بھی یہ حکم ہوا۔ اب حاصل یہ ہوا کہ گویا قرضدار نے جو کچھ خرید کر دیا ہے یہ بعینہ وہی چیز ہے جو اس نے قرض میں لی تھی اسی لئے اسے دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور جب حکم میں یہ بعینہ وہی ہے جو قرض لیا تھا تو قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ چاہے اسی کے عوض مبادلہ کر لے کیونکہ تصرف اور معاہدہ ابتدائی نہیں ہے تاکہ بغیر پیمانہ کے جائز نہ ہو۔

توضیح:- ومن السلم فی کر خطۃ الخ تفصیل و تشریح مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن السلم فی کر فامر رب السلم ان یکیلہ المسلم الیہ فی غرائر رب السلم ففعل وهو غائب لم یکن قضاء، لان الامر بالکیل لم یصح لانه لم یصادف ملک الامر، لان حقہ فی الدین دون العین، فصار المسلم الیہ مستعیرا للغرائر منه وقد جعل ملک نفسه فیها فصار کما لو کان علیہ دراهم دین فدفع الیہ کیسا لیزنها المديون فیہ لم یصر قابضا، ولو كانت الحنطة مشتراة والمسالۃ بحالها صار قابضا، لان الامر قد صح حیث صادف ملکہ لانه ملک العین بالبیع، الا ترى انه لو امره بالطحن کان الطاحن فی السلم للمسلم الیہ وفی الشری للمشتري لصحة الامر، وكذا اذا امره ان یصبه فی البحر فی السلم یهلك من مال المسلم الیہ وفی الشری من مال المشتري ویقرر الثمن علیہ لما قلنا، ولهذا یكتفی بذلك الکیل فی الشری فی الصحیح لانه نائب عنه فی الکیل والقبض بالوقوع فی غرائر المشتري، ولو امره فی الشری ان یکیلہ فی غرائر البائع ففعل لم یصر قابضا لانه استعار غرائره ولم یقبضها فلا تصیر الغرائر فی یدہ فكذا ما یقع فیها، و صار کما لو امره ان یکیلہ، وبعزله فی ناحية من بیت البائع لان البیت بنواحیه فی یدہ فمظلم یصر المشتري قابضا، ولو اجتمع الدین والعین والغرائر للمشتري ان بدأ بالعین صار قابضا، اما العین فللصحة الامر فیہ، واما الدین فلاتصاله بملکہ وبمثله یصیر قابضا کمن استقرض حنطة وامره ان یزرعها فی ارضه، وکمن دفع الی صانع خاتما وامره ان یریدہ من عده نصف دینار، وان بدأ بالدین لم یصر قابضا، اما الدین فلعدم صحة الامر، واما العین فلانه خلطه بملکہ قبل التسليم فصار مستهلکا عند اسی حنیفة فینتقض البیع، وهذا الخلط غیر مرضی به من جهته لجوار ان یکون مراده البدایة بالعین وعندهما هو بالخیار ان شاء نقض البیع وان شاء شاركه فی المخلوط لان الخلط لیس باستهلاك عندهما.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک کرگیہوں میں سلم کا معاہدہ طے کیا پھر رب السلم (بائع) نے مسلم الیہ (مشتري) سے یہ کہا کہ تم یہ گیہوں ایک کرناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو۔ اور اس مشتري نے یہ گیہوں ایسے وقت ناپ کر تھیلے میں رکھ دیئے جبکہ وہ رب السلم اس جگہ موجود نہ تھا۔ تو اس طرح غائبانہ میں ناپنے سے واجب کی ادائیگی نہ ہوگی۔ (ف یہاں تک کہ اگر اسی حالت میں وہ سارے گیہوں ضائع ہو جائے تو وہ رب السلم کا نہیں بلکہ مسلم الیہ کا ضائع ہوا۔)۔

لان الامر بالکیل الخ کیونکہ رب السلم کا حق فی اعال کسی معین مال میں نہیں بلکہ غیر معین میں ہے کیونکہ وہ دین ہے۔ اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ مسلم الیہ نے رب السلم سے جو تھیلے لئے ہیں وہ عاریتہ لئے ہیں پھر اپنی ذاتی چیزیں ان میں بھری ہیں۔ اس لئے اس کی مثال ملے گی جیسے کسی قرضدار پر کچھ روپے بطور قرض تھے ایسی حالت میں اس کے قرض خواہ نے اپنی تھیلی اسے دی تاکہ وہ ان درہموں کو اس تھیل میں رکھ کر وزن کر دے۔ لیکن اگر اس نے ایسا کر دیا جب بھی اس کا قرض خواہ اپنے قرضہ کا مالک نہ ہوگا۔ (ف-۲) اسی طرح رب السلم بھی قابض نہ ہوگا۔

ولو كانت الحنطة الخ اور اگر یہ گیہوں سلم کے نہ ہوں بلکہ خریدے ہوئے ہوں۔ اور مسئلہ کی باقی صورت وہی ہو جو ابھی

بیان کی گئی ہے۔ یعنی مشتری بائع کو اپنے تھیلے دے کر کہے کہ تم ان میں یہ گیہوں ناپ کر بھر دو۔ اور بائع نے ایسا ہی کیا تو وہ خریدار اس پر قابض ہو جائے گا۔ کیونکہ اس بیع کی وجہ سے اس مال میں مالک ہو گیا ہے۔ (پس سلم میں حق دین ہونے کی وجہ سے حکم صحیح نہیں ہو گا لیکن خریدنے کی صورت میں عین کے مالک ہونے کی وجہ سے حکم صحیح ہو گا۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اس (بائع) نے گیہوں کو پس کر آنا تیار کر لینے کا حکم دیا تو اس جگہ سلم ہونے کی صورت میں آنا مسلم الیہ کا ہوتا ہے۔ اور خرید ہونے کی صورت میں خریدار کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں خریدار کا حکم صحیح ہے۔ وکذا اذا امره الخ اسی طرح اگر اس نے حکم دیا کہ یہ مال سمندر میں ڈال دو اور اس نے ڈال دیا تو سلم ہونے کی صورت میں یہ مال مسلم الیہ کا تباہ ہو گا۔ اور خرید کی صورت میں یہ مال مشتری کا جائے گا۔ اور اس مشتری کے ذمہ قیمت کی ادائیگی لازم ہو گی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ولهذا یکتفی الخ اور اسی مذکورہ اصول کی بناء پر کہ مشتری کا حکم صحیح ہو تا ہے خریدنے کی صورت میں بائع کے اسی ایک بار ناپ لینے پر اکتفا کیا جائے گا۔ یہی صحیح قول ہے۔ کیونکہ بائع پیمانہ سے ناپ لینے میں مشتری کا نائب ہو گیا ہے۔ اور مشتری کے تھیلوں میں بھر جانے پر مشتری قابض ہو گیا ہے۔ ولو امره فی الشئ الخ اور اگر بیع ہونے کی صورت میں بائع کو یہ حکم دیا کہ وہ اس گیہوں کو اپنے تھیلوں میں ناپے اور اس نے ایسا ہی کیا تو مشتری قابض نہ ہو گا۔ کیونکہ اس نے بائع سے اس کے تھیلے عاریۃ مانگے ہیں اور ان پر قبضہ بھی نہیں کیا ہے۔ لہذا وہ تھیلے اس کے قبضہ میں نہ آئے اس لئے اس تھیلے کے اندر کی کوئی چیز بھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی۔

وصار کمالو امره الخ اور اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے مشتری نے بائع سے کہا کہ اس غلہ کو ناپ کر اپنے گھر کے ایک کونے میں علیحدہ کر کے رکھ دو۔ کیونکہ گھر مع اس کے کونوں کے سب اس بائع ہی کے قبضہ میں ہیں اس لئے اس مال پر بائع ہی کا قبضہ باقی رہا۔ اور مشتری کا قبضہ نہ ہو سکا۔ (ف) اور اگر سلم کی صورت میں رب السلم نے جتنے تھیلے دیئے ہیں ان میں رب السلم کا غلہ موجود ہو پھر بھی مسلم الیہ کو حکم دیا کہ سلم کے گیہوں ناپ کر ان میں رکھ دو۔ تو میرے نزدیک اس صحیح یہ ہے کہ دونوں کے گیہوں مل جانے کی وجہ سے جب سلم قابض ہو جائے گا (المبوط)۔ (ف) پھر مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ دوسرے پر فقط خریدار ہوا غلہ معین یا فقط سلم کا غلہ غیر معین ہو۔ کیونکہ۔

ولو اجتمع الدین الخ اگر دین اور عین دونوں ہی موجود ہوں اور وہ تھیلے مشتری کے ہوں۔ تو اگر ان میں پہلے مال عین بھرا تو اس پر مشتری کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف) اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ زید نے خالد سے ایک من معین گیہوں خریدے اور خالد پر اس کا ایک من گیہوں سلم کا معاملہ کرنے کی وجہ سے لازم ہے۔ پھر زید نے اسے اپنے تھیلے یہ کہتے ہوئے دیئے کہ وہ عین میں ناپ کر دے دو۔ تو یہ دو حالت سے خالی نہیں ہے کہ یا تو اس نے پہلے خریدے ہوئے گیہوں ناپے اس کے بعد سلم کا قرض ناپ کر دیا یا اس کے برعکس ہے (کہ پہلے سلم کے گیہوں دیئے اور بعد میں خریدے ہوئے دیئے)۔ اب اگر خریدے ہوئے معین گیہوں پہلے ناپے اور بعد میں سلم کے ناپ کر دیئے تو مشتری ان دونوں پر قابض ہو جائے گا۔

اما العین الخ ان میں سے معین غلہ کا قبضہ اس لئے صحیح ہو گا کہ اس میں ناپنے کا حکم صحیح ہو گیا ہے۔ اور سلم کے قرض کا قبضہ اس لئے صحیح ہو گا کہ وہ مشتری کی ملکیت میں جمع ہو جائے گا۔ اور ایسے جمع ہو جانے یا بلانے سے قبضہ صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ کسی نے ایک شخص سے گیہوں قرض لئے ساتھ ہی قرض دینے والے سے یہ بھی کہہ دیا کہ ان سب کو تم میری کھیتی کی زمین میں چھڑک دو یا لگا دو۔ (ف) پس جیسے ہی وہ لگائے گا تو کہا جائے گا کہ قرضدار نے اپنے قرضہ پر قبضہ کر لیا کیونکہ اس کے دانے اسی کی زمین میں مل گئے۔

وکمن دفع الی صانغ الخ اور جیسے کہ، ایک شخص نے اپنی سونے کی انگوٹھی کسی سناہ کو دی اور اس سے یہ کہا کہ تم اس میں نصف دینار سونا اور بڑھا دو۔ (ف) اب اگر کہنے کے مطابق اس نے انگوٹھی میں سونا بڑھا دیا تو اس زائد کا بھی قابض اور مالک

ہو گیا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ دوسرے شخص نے عین مال کو تھیلے میں پہلے رکھا ہو۔ وان بدأ بالدين الخ اور اگر اس نے تھیلے میں قرض (سلم) کے مال کو پہلے رکھا ہو تو مشتری یا رب السلم اس پر قابض نہیں ہوگا۔ (ف۔ یعنی اگر اس نے پہلے سلم کا غلہ تھیلوں میں رکھا تو ابتدائی مسئلہ کے مطابق رب السلم اس پر قابض نہ ہوگا بلکہ وہ مسلم الیہ کی ملکیت میں ہوگا۔ اس کے بعد جب اس نے عین مال اس میں رکھا تو یہ مشتری کی ملکیت ہوگی جو اس نے اپنے مال میں مخلوط کر دی ہے لہذا اس پر بھی اس کا قبضہ نہ ہوگا۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

اما الدين الخ دين سلم میں قابض نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حکم صحیح نہیں ہوا۔ (ف یعنی رب السلم کا یہ حکم دینا کہ تم میرے تھیلے میں سلم کو ناپ کر ڈال دو یہ صحیح نہیں ہوا کہ اس رب السلم کا کوئی حق متعین نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ اس کے قبضہ میں آئے وہی اس کا حق ہوگا۔ بشرطیکہ اقرار کے موافق ہو۔ اس بناء پر سلم کے غلہ پر اس کا قبضہ نہیں ہوا۔ اسی لئے وہ ابھی تک مسلم الیہ کا مال ہوگا۔

واما العين الخ اور مال عین یعنی جو اس نے مثلاً: بیع مقایضہ سامان کی بیع سامان کے عوض میں خریدا ہے۔ یا قرض ہے تو اس پر بھی قبضہ صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے سپرد کرنے سے پہلے اسے اپنے مال سے ملا دیا ہے۔

فصار مستهلكا الخ تو وہ مال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال مستهلك (اسے بالارادہ ہلاک کیا گیا) ہے۔ اس لئے بیع ختم ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی جب بائع نے حوالہ کرنے سے پہلے بیع کو اپنے مال سے اس طرح ملا دیا کہ اپنے اور غیر کے مال میں تمیز باقی نہیں رہی تو اس نے بیع کو غیر معین اور گویا معدوم (لا پتہ) کر دیا ہے اس لئے یہ بیع ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس موقع پر اگر یہ بات کہی جائے کہ اس طرح ملا دینے کی اجازت تو خود مشتری ہی نے دی ہے۔ (اس لئے بیع باقی رہنی چاہئے) تو جواب یہ ہوگا کہ اس طرح اجازت دے کر اس نے اپنے لئے قبضہ کرنا چاہا ہے۔ اور مشتری کی طرف سے اس طرح اپنے مال کو دوسرے مال کے ساتھ ملانا محض اپنی رضامندی کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں چیزوں کو بورپوں میں بھرنے سے مشتری کی مراد یہ ہو کہ عین کی ابتداء بیع کے بھرنے سے کی جائے۔ (ف۔ تاکہ مشتری مال بیع اور سلم کے مال پر قابض ہو جائے یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کہ بیع ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مال کو ملا دینے کا مطلب اس شئی کو نایاب اور معدوم کر دینے کے مانند ہے۔ وعندہما الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو مالوں کو ایک ساتھ ملا دینے کا مطلب بیع کو ضائع کر دینا نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ اس سے تو صرف ایک مرغوب اور دلپسند چیز باقی نہیں رہتی ہے۔ ساتھ ہی اس میں دو شخصوں کی شرکت کا عیب پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے مشتری کو بیع ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے

توضیح:- ایک مخصوص مقدار (کڑ) گیبوں میں سلم کا معاملہ طے کرنے کے بعد رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ اس مقدار کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو، اور اس کے رب السلم کی غیبت میں ناپ کر رکھ دیا، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم حارية في كرحطة وقبضها المسلم اليه ثم تقايلا فماتت في يد المشتري فعليه قيمتها يوم قصها ولو تقايلا بعد هلاك الجارية جاز، لان صحة الاقالة تعتمد بقاء العقد وذلك بقيام المعقود عليه وفي السلم المعقود عليه اما هو المسلم فيه فصحت الاقالة حال بقائه، واذا حاز ابتداءً اولى ان يبقى انتهاءً لان البقاء اسهل واذا انسخ العقد في المسلم فيه انسخ في الجارية تبعا فيجب عليه ردّها وقد عجز فيجب عليه رد قيمتها، ولو اشترى جارية بالف درهم ثم تقايلا فماتت في يد المشتري بطلت الاقالة ولو تقايلا بعد موتها فلاقالة باطلة لان المعقود عليه في البيع انما هو الجارية فلا يبقى العقد بعد هلاكها فلا تصح الاقالة ابتداءً فلا

تبقى انتهاء لانعدام محله وهذا بخلاف بيع المقايضة حيث يصح الاقالة وتبقى بعد هلاك احد العوضين لان كل واحد منهما مبيع فيه.

ترجمہ :- اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گہوں بطور سلم لینے کے عوض دی۔ اور مسلم الیہ (مشتري) نے اس باندی پر جو اس المال مقرر کی گئی ہے قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا۔ پھر وہ باندی اسی مشتری کے پاس ہی مر گئی (ف) یعنی اصل مالک کے پاس پکڑنے سے پہلے ہی مشتری کے پاس مر گئی تو اقالہ صحیح ہو گیا۔ اس بنا پر اس مشتری پر یہ لازم ہو گا کہ اس باندی کی اس دن کی قیمت اس کے مالک (رب المسلم) کو لوٹا دے جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا۔ (ف) اگرچہ باندی کے مرنے کے دن قیمت اس دن سے کم یا زیادہ ہو۔

ولو تقایلا الخ : اور اگر ان دونوں نے باندی کے مرنے کے بعد اقالہ کیا تو بھی جائز ہے۔ (ف) بخلاف بیع کے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اقالہ صحیح ہوتا ہے اسی صورت میں جب کہ اصل عقد صحیح ہو۔ (ف) یعنی جب تک عقد باقی ہے اس وقت تک اقالہ بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ اقالہ کی صحت کا دار و مدار عقد کی بقاء پر ہوتا ہے۔ اور عقد کا باقی رہنا معقود علیہ کے باقی رہنے پر موقوف ہوتا ہے۔ جب کہ بیع سلم میں معقود علیہ وہ چیز ہوتی ہے جس پر عقد سلم ہوا ہو یعنی مسلم فیہ۔ اس لئے اس کا اقالہ مسلم فیہ کی بقاء کی حالت میں جائز ہو گا۔ (واذا جاز الخ) اور جب اقالہ ابتداً جائز ہو تو اقالہ اپنی انتہا یعنی باقی رہ جانے میں بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ کیونکہ کسی چیز کا باقی رہ جانا اس کی ابتداء کی نسبت آسان ہوتا ہے۔ (ف) یعنی جب دوسرے مسئلہ میں باندی کے ہلاک ہو جانے کے بعد اقالہ جائز ہوا تو پہلے مسئلہ میں باندی کے مر جانے کے بعد اقالہ باقی رہنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔

واذا الفسخ الخ : اور جب مسلم فیہ میں اقالہ کی وجہ سے عقد فسخ ہو گیا تو اس کے تابع ہو کر باندی میں بھی عقد فسخ ہو جائے گا۔ اس لئے مسلم الیہ پر باندی کو ح کرنا واجب ہو گا۔ اس صورت میں جب کہ باندی باقی اور موجود ہو تو واپسی ممکن ہوتی ہے اور اگر وہ مر گئی ہو تو وہ اس کی واپسی سے عاجز ہو گا۔ اس لئے عاجزی کی صورت میں اس کی قیمت واپس کرنی واجب ہو گی۔ (ف) یعنی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جب کہ اقالہ کے بعد باندی مر گئی ہو کہ اس کے قبضہ کے دن جو اس کی قیمت تھی وہی قیمت واپس کرنی ہو گی۔ اور اقالہ باقی رہ جائے گا (مع)۔

ولو اشتری جاریۃ الخ اور اگر کسی نے ایک باندی ہزار روپے کے عوض خریدی۔ (ف) یعنی بیع سلم کی صورت سے نہیں بلکہ عام حالت کے مطابق یا بطور عین خریدی۔ پھر عائدین یعنی بائع اور مشتری نے اس بیع کا اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد وہ باندی مشتری کے پاس ہی مر گئی تو وہ اقالہ باطل ہو گا۔ (ف) اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اقالہ پہلے صحیح ہوا تھا لیکن جب واپس کرنے سے پہلے وہ مشتری کے پاس جائے تو اقالہ باطل ہو جائے گا۔

ولو تقایلا بعد موتھا الخ اور اگر باندی کے مرنے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ بھی باطل ہو گا۔ کیونکہ بیع میں جس چیز پر عقد ہوا ہے وہ یہی باندی ہے۔ اس لئے باندی کے مرنے کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا۔ اور باندی کے مرنے پر از سر نو (ابتدائی) اقالہ صحیح نہیں ہو گا۔ (ف) اور اگر ابتدائی اقالہ کے وقت اتنی دیر تک وہ موجود رہے کہ اقالہ منعقد ہو جائے اس کے بعد وہ مر جائے تو وہ اقالہ انتہائی حالت میں باقی نہیں رہے گا۔ اس لئے کہ اس وقت اقالہ کا محل ہی باقی نہ رہا۔ (ف) اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع میں صرف مال عین یعنی بیع کے باقی رہنے پر عقد باقی رہتا ہے۔ کیونکہ اس کا ضمن عین نہیں بلکہ دین ہوتا ہے۔ بخلاف بیع مقایضہ کے (ف) یعنی جس بیع میں عوض نقد (رقم) نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں جانب سے یہ مال عین ہوتا ہے یعنی مال عین کے عوض بھی مال عین ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے مقایضہ میں ابتداءً اقالہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ان دونوں عوضوں میں سے ایک کے ہلاک ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ کیونکہ بیع مقایضہ میں سے دو عوضوں میں سے ہر ایک بیع ہوتا ہے۔ (ف) لہذا جب تک ایک بیع بھی باقی رہے گی وہ عقد باقی رہے گا اور اس سے اقالہ صحیح ہو گا۔ البتہ جب دونوں عوض ہلاک ہو جائیں گے تب اقالہ صحیح

(نہ ہو کام)

توضیح اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گیہوں کے عوض بطور بیع
سلم دی اور مسلم الیہ نے اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اگر کوئی اس کا اقالہ کرنا چاہے اس
عرصہ میں اگر باندی مر جائے تو اس کی قیمت کی ادائیگی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف
ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم الى رجل دراهم في كره حنطة فقال المسلم اليه شرطت رديا وقال رب السلم لم تشترط
شينا فانقول قول المسلم اليه لان رب السلم متعنت في انكاره الصحة لان المسلم فيه يربو على رأس المال في
العاده، وفي عكسه قالوا يجب ان يكون القول لرب السلم عند ابى حنيفة لانه يدعى الصحة وان كان صاحبه
منكرا وعندهما القول للمسلم اليه لانه منكروا ان انكر الصحة وسنقره من بعد ان شاء الله تعالى.

ترجمہ :- اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے ایک کر گیہوں کے لئے ہزار روپے
دیئے۔ (ف اور مسلم الیہ نے ان پر قبضہ بھی کر لیا اور سلم صحیح ہو گئی) اس کے بعد مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ میں نے ردی گیہوں کی
شرط لگا دی تھی۔ لیکن رب السلم نے کہا کہ تم نے اس قسم کی کچھ بھی شرط نہیں لگائی تھی۔ تو اس اختلاف میں مسلم الیہ کے قول کا
اعتبار ہو گا۔ (ف۔ کیونکہ جب تک گیہوں کا کوئی بھی وصف بیان نہ ہو تب تک سلم صحیح نہ ہو گی۔ اس لئے مسلم الیہ کے قول سے
سلم صحیح ہو گی۔ اور رب السلم کے قول سے بطل ہے اسی لئے اس کے قول کا کوئی اعتبار نہ ہو گا)۔

لان رب السلم الخ کیونکہ رب السلم عقد سلم کے صحیح ہونے کا انکار کر کے (ضد اور ہٹ دھرمی) سرکشی کرتا ہے۔ (ف)
کیونکہ جس اقرار اور دعویٰ سے خود اسی کا فائدہ ہو سکتا ہے اسی کا وہ انکار کرتا ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم تو مستقبل میں اپنے فائدہ
کے لئے کیا جاتا ہے۔ لان المسلم فيه الخ کیونکہ عام عادت تو یہی جاری ہے کہ اس المال سے مسلم فیہ میں نفع ہوتا ہے۔ (ف)
کیونکہ نفع حاصل کرنے اور مال بڑھانے ہی کے لئے سلم وغیرہ کا معاملہ کیا جاتا ہے ورنہ کوئی بھی عقل والا انسان بے فائدہ مال
کیوں لگائے گا۔ اور سلم میں ادھار کا معاملہ کرے گا۔ پس جب سلم میں زیادتی اور نفع ہے تو وہ رب السلم ہی کے لئے ہے۔ حالانکہ وہ
رب السلم اس کا انکار کرتا ہے کہ وصف بیان نہ کرنے سے عقد سلم صحیح نہیں ہوا۔ پس اپنے اس عمل سے وہ حجت (یعنی اپنے نفع
سے انکار کرنے والا سرکش ہوا)۔

وفي عكسه الخ اور اس کے برعکس صورت میں (ف یعنی رب السلم یہ کہتا ہو کہ گیہوں کا وصف بیان کیا گیا ہے۔ اور سلم
صحیح ہے۔ لیکن مسلم الیہ یہ کہتا ہے کہ وصف بیان نہیں ہوا ہے اس لئے سلم فاسد ہے)۔ مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے
نزدیک رب السلم کے قول کو قبول کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ رب السلم اس عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا
دوسرا ساتھی یعنی مسلم الیہ اس کا انکار کرتا ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ اس کا انکار
کر رہا ہے۔ (ف۔ جب کہ حدیث متواترہ کے پیش نظر قاعدہ شریعہ ہے کہ انکار کرنے والے کا ہی قول قبول کیا جاتا ہے۔ اگرچہ
مسلم الیہ نے سلم کے صحیح ہونے کا ہی انکار کیا ہے جب بھی اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس مسئلہ کو بعد
میں تفصیل سے بیان کریں گے

توضیح :- کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے دس من گیہوں کے لئے ہزار درہم دیئے اور
مسلم الیہ نے ان پر قبضہ کر لیا پھر مسلم فیہ کے جید اور ردی ہونے کے سلسلہ میں رب

المال اور مسلم الیہ کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن اسلم الحج ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ یہ معصوم ہونا چاہئے کہ معاملہ سلم کے مسائل میں سے اصل یہ ہے کہ اگر فریقین یعنی (رب السلم اور مسلم الیہ دونوں سلم کے صحیح اور باطل ہونے میں اختلاف کریں اس صورت میں اگر دونوں میں سے کسی نے سرکشی کے طور پر اپنا کلام کہا) یعنی کسی ایسی بات سے انکار کر لیا جس میں خود اسی کا نفع ہو۔ تو بالاتفاق اس کا قول باطل ہو گا۔ اور اس دوسرے شخص کا قول قابل قبول ہو گا جو اس سلم کے صحیح ہونے کا قائل ہو۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے خصومت کے طور پر کلام لیا یعنی کسی ایسی بات سے انکار کیا جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو تو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں اس شخص کا قول قبول ہو گا جو اس سلم کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہو۔ بشرطیکہ دونوں ایک ہی عقد کے ہونے پر اتفاق کرتے ہوں اگرچہ اس کا خصم (فریق ثانی) اس کا منکر ہو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ انکار کرنے والے کی بات مقبول ہوگی اگرچہ وہ اس عقد کے صحیح ہونے کا انکار کرتا ہو (مف) اور ایک دوسرا قاعدہ ہاں: یہ بھی ہے کہ ظاہر حال جس کے لئے گواہ ہو اسی کی بات مقبول ہوگی۔ ن۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر اس کا فریق ثانی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش نہ کر سکے تو اسی کی بات مقبول ہوگی۔ اور دوسرے پر لازم آتا ہے کہ گواہ پیش کرے اور اگر دوسرا فریق اپنا عادل گواہ لے آیا تو اسی کے گواہ کو ترجیح ہوگی۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے۔ م

ولو قال المسلم الیہ لم یکن له اجل وقال رب السلم بل کان له اجل فالقول قول رب السلم لان المسلم الیہ منعنت فی انکاره حقاً له وهو الاحل، والفساد لعدم الاجل غیر متیقن لمکان الاحتیاد، فلا یعتبر النفع فی رد رأس المال بخلاف عدم الوصف، وفی عکسہ القول لرب السلم عندهما، لانه ینکر حقاً علیہ فیكون القول قوله، وان انکر الصحة کرب المال اذا قال للمضارب شرطت لك نصف الربح الا عشرة، وقال المضارب لا بل شرطت لی نصف الربح فالقول لرب المال، لانه ینکر استحقاق الربح، وان انکر الصحة، وعند ابی حنیفة القول للمسلم الیہ لانه یدعی الصحة، وقد اتفقا علی عقد واحد فکانا متفقین علی الصحة ظاهراً بخلاف مسألة المصاربة، ولانه لیس بلارم فلا یعتبر الاختلاف فیہ فبقی مجرد دعوی استحقاق الربح اما السلم فلارم، فصار الاصل ان من حرج کلامه تعنتا فالقول لصاحبه بالاتفاق، وان خرج خصومة ووقع الاتفاق علی عقد واحد فالقول لمدعی الصحة عنده وعندهما للمنکر وان انکر الصحة.

ترجمہ۔ اور اگر مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ عقد سلم کرتے وقت کوئی میعاد مقرر نہیں ہوئی تھی۔ لیکن رب السلم نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس عقد سلم کے واسطے میعاد مقرر ہو چکی تھی۔ پس اس صورت میں رب السلم کا قول قبول ہو گا۔ (ف) کیونکہ سلم کے صحیح ثابت ہونے سے رب السلم کی طرح مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے اس لئے مسلم الیہ کی بات قبول نہیں کی جائیگی لان المسلم کیونکہ مسلم الیہ تعیین وقت کا انکار کرنے میں اپنے حق کی وجہ سے محنت اور سرکش ہے۔ اس کا حق وہ وقت مقرر ہے۔ (ف) یعنی وقت مقرر ثابت ہونے میں اس مسلم الیہ کا فائدہ ہی تھا پھر بھی اس کا انکار کر کے اپنے فائدہ سے سرکشی کرتا ہے اس لئے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ اور میعاد (وقت مقرر) نہ ہونے سے سلم کے فاسد ہونے کا اعتبار نہ ہو گا۔

والفساد لعدم الاحل الحج۔ اور اس میعاد کے نہ ہونے کی وجہ سے عقد سلم کا فاسد ہونا یقینی بات نہیں ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے۔ اس لئے اس المال واپس کرنے سے کسی نفع کا اعتبار نہ ہو گا۔ بخلاف وصف کے بیان نہ ہونے۔ (ف) یعنی عقد سلم میں جب مسلم فیہ کا وصف بیان نہ ہو تو بالاتفاق عقد فاسد ہوتا ہے۔ اس لئے وصف سے انکار کرنے میں عقد فاسد ہونا یقینی ہے لیکن میعاد سے انکار کرنے میں تو بعض مجتہدین کے نزدیک بغیر میعاد کے سلم جائز ہے اس لئے عقد کا فاسد ہو جانا

یقینی نہیں ہے۔ کہ یہ کہا جاسکے کہ اس المال واپس کرنے میں مسلم ایہ کا فائدہ ہے اور اس نے اپنے فائدہ کے خیال سے انکار کیا ہے۔ اور اسے سرکش نہ کہا جائے (م)۔

دوئی عکسہ الخ اور اس کے برعکس صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلم ایہ کا قول مقبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق کے لازم ہونے سے انکار کرتا ہے۔ (ف یعنی نفع کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ مف)۔ اس لئے اسی کے قول کا اعتبار ہوگا اگرچہ وہ عقد مسلم کی صحت کا انکار کرتا ہو۔ جیسے: کہ مضاربیت کی صورت میں جب کہ رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تمہارے لئے دس درہم کے علاوہ نصف نفع کی شرط لگائی تھی۔ اور مضارب نے کہا کہ میں نے تمہارے لئے نصف نفع کی شرط کی تھی۔ تو اس صورت میں رب المال کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ نفع سے حقدار بننے کا منکر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے مضاربیت کے صحیح ہونے سے انکار کیا ہے۔ (ف صحت سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ اس نے نفع کے حصہ میں سے ایک خاص مقدار معصوم مثلاً دس درہم کا استثناء کیا ہے۔ جب کہ ایسا استثناء کرنے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کے قول سے مضاربیت میں فساد لازم آنے کے باوجود اس کا قول قبول ہوا۔ کیونکہ وہ اپنے لئے نفع کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ پس اسی طرح عقد مسلم میں بھی رب المسلم اپنے اوپر مسلم ایہ کی زیادتی نفع سے منکر ہے۔ کیونکہ مسلم صحیح ہو جانے کی صورت میں خود مسلم ایہ کا بھی فائدہ ہے۔ اور یہ فائدہ رب المسلم پر عقد لازم ہو جانے سے ہوگا۔ اس لئے مضاربیت کے مثل اس مسئلہ میں بھی رب المسلم کا قول قبول ہونا چاہئے۔

وعندابی حنیفہؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلم ایہ کے نزدیک مسلم ایہ کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ عقد مسلم کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ حالانکہ دونوں متعاقدین ایک ہی بات یا عقد پر متفق ہیں۔ اس لئے بظاہر یہ دونوں ہی اس کے صحیح ہو جانے پر بھی متفق ہیں۔ بخلاف مضاربیت کے مسئلہ کے۔ اور اس دلیل سے کہ عقد مضاربیت لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے اس میں صرف نفع کے مستحق ہونے کا دعویٰ باقی رہا۔ لیکن مسلم عقد لازم ہوتا ہے۔ (ف مضاربیت کے لازم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عقد کو رب المال اور مضارب میں سے جس کا بھی جی چاہے فسخ کر سکتا ہے۔ پس جب دونوں ہی نے اختلاف کر لیا تو مضاربیت ختم ہو جائے گی۔ اس وقت مضارب کا دعویٰ ایسے مال میں ہوگا جس کا مالک رب المال ہے۔ لہذا اسی رب المال کا قول قبول ہوگا۔ لیکن عقد مسلم تو لازمی ہوتا ہے۔ اسی لئے دونوں کی رضامندی کے بعد ہی نوبت ہے جب کہ موجودہ مسئلہ میں دونوں کی رضامندی نہیں ہے بلکہ رب المسلم تنہا ہی اس بات کا مدعی ہے کہ یہ مسلم فاسد ہے۔ اس لئے یہی سرکش ہوگا۔ کیونکہ ایسے انکار میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے جو شخص اس مسلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور وہ مسلم ایہ ہے کیونکہ عقد مسلم ایک ہی عقد ہے جس کے جائز یا فاسد ہونے میں دونوں نے اختلاف کیا ہے۔ لیکن جب مسلم کا عقد کرنا دونوں کو معصوم ہوا تو ظاہر گمان یہی ہے کہ دونوں نے اس عقد کو صحیح طور پر ہی کیا ہوگا۔ اور اس طرح وہ دونوں اس عقد کے صحیح ہونے پر بھی متفق ہوئے۔ بخلاف عقد مضاربیت کے کہ اگر وہ فاسد ہوتا ہے تو پھر وہ عقد اجارہ سے بدل جاتا ہے جس کی وجہ سے مضارب کو اس کی اجرت ملتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ عقد مسلم لازم ہوتا ہے مگر عقد مضاربیت لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک عقد ہو جانے کے بعد بھی حسب موقع اپنا عقد فسخ کر سکتا ہے۔ اس لئے ان میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اس بناء پر صرف نفی کے استحقاق کا دعویٰ باقی رہ گیا۔ لیکن مسلم تو لازم ہوتی ہے۔

فصار الاصل الح... اب جگہ ایک قاعدہ کلیہ یہ طے پایا کہ جس نے سرکشی کی گفتگو یعنی (اپنے نفع ہونے کے باوجود اس سے انکار کیا تو امام اعظمؒ و محدثینؒ تمام کے نزدیک بالافتاق دوسرے شخص کا قول قبول کیا جائے گا۔ یعنی اس شخص کا جو اس عقد کے صحیح ہونے کا مدعی ہوگا۔ اور اگر کسی نے بطور خصوصیت گفتگو کی یعنی اس چیز سے انکار کیا جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو حالانکہ فریقین

ایک ہی عقد کے ہونے پر متفق بھی ہوں تو امام اعظمؒ کے نزدیک جو شخص اس عقد کے صحیح ہونے کا مدعی ہوگا اسی کا قول مقبول ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک منکر کا قول مقبول ہوگا۔ اگرچہ وہ شخص اس عقد کے صحیح ہونے سے منکر ہو۔

توضیح: رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان وقت یا وصف کی تعیین کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہو جائے سلم اور مضاربت کے درمیان فرق تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ،

دلائل

قال ويجوز السلم في الثياب اذا بين طولاً وعرضاً ورقة لانه اسلم في معلوم مقدور التسليم على ما ذكرنا، وان كان ثوب حرير لابد من بيان وزنه ايضاً، لانه مقصود فيه، ولا يجوز السلم في الجواهر ولا في الخرز، لان آحادها تفاوت تفاوتاً فاحشاً، وفي صفار اللؤلؤ التي تباع وزناً يجوز السلم لانه مما يعلم بالوزن ولا بأس بالسلم في اللين والآجر اذا سمي ملبناً معلوماً، لانه عددي متقارب لا سيما اذا سمي الملبن.

ترجمہ:- اور قدر ورنے فرمایا ہے کہ کپڑوں میں سلم جائز ہے جب کہ ان کا طول و عرض اور رقعہ بیان کر دیا جائے۔ (ف۔) رقعہ سے مراد یہ ہے کہ ان کا پار یک یا موٹا ہوتا دیا جائے۔ یہ بات سوتلی کپڑوں کے لئے ہے۔ کیونکہ اس نے ایسی چیزوں میں سلم کا معاملہ طے کیا جسے بتا کر واضح کیا جاسکتا ہے اور اسے دوسرے کو سپرد کرنا ممکن بھی ہے۔ (ف۔) یعنی اس کے متعلق باتیں بتا کر اس کی تعیین ایسی ہو سکتی ہے کہ اسی کے مطابق چیز طے شدہ معاملہ پر حوالہ بھی کی جاسکے۔

وان كان الخ اور اگر وہ کپڑے ریشمی ہوں تو ان کو ان کے طول و عرض کو بتانے کے ساتھ ہی ان کا وزن بتانا بھی ضروری ہوگا۔ کیونکہ ریشمی کپڑوں میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے۔ (ف۔) لیکن امام مالکؒ و شافعیؒ و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک وزن شرط نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے، ریشمی کپڑوں میں ہلکے اور بھاری ہونے کے اعتبار سے ان کی قیمت میں کافی فرق ہوتا ہے۔ اس لئے وزن کا بیان ہونا ضروری ہے۔

ولا يجوز الخ اور جو ہر و خرزات میں سلم کرنا جائز نہیں ہے۔ (ف۔) جو ہر یعنی قیمتی گوہر مثلاً: نیا قوت و نیم وغیرہ۔ اور خرز پردی جانے والی چیزیں جیسے موتی وغیرہ اسی طرح بادشاہ کے تاج میں جڑے جانے والی چیزیں ان کو بھی خرز کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان جیسی چیزوں میں سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے افراد اور آحاد کے درمیان آپس میں بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف۔) یعنی ہر ایک جوہر کی قیمت دوسرے جوہر سے تھوڑے سے فرق میں بھی قیمت میں بہت فرق ہو جاتا ہے اس لئے ان میں سلم کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ یہی حکم ہر ایسی چیز میں ہے جس کے افراد کی قیمت مختلف ہوتی ہو۔ جیسے: انار، خر بوزہ، تربوز وغیرہ، بخلاف اس کے وہ چیزیں ہیں جن کے افراد کی قیمت میں خاص فرق نہ ہو یعنی معمولی سا فرق ہو۔ جیسے: انڈے، اخروٹ وغیرہ، یعنی ان جیسی چیزوں میں سلم جائز ہے۔ بشرطیکہ جنس ایک ہی ہو۔ (ف۔) ع۔ وفي صفار اللؤلؤ الخ اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت کئے جاتے ہیں اور سرمہ اور دوا وغیرہ میں ڈالے جاتے ہیں ان میں سلم جائز ہے۔ کیونکہ وزن کر کے ان کی تعیین ہو سکتی ہے۔ ولا بأس بالسلم الخ اور ہنگی پکی اینٹوں میں سلم کا معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس کا سانچہ متعین بیان کر دیا جائے مثلاً: ۱۰ انگی۔ ۱۱۲ انگی وغیرہ کیونکہ ایسی چیز ہے جو گن کر فروخت کی جاتی ہے۔ اور ایک سائز کی یعنی ایک جیسی ہوتی ہے۔ بالخصوص جب کہ اس کا سانچہ اور سائز متعین کر دیا ہو

توضیح:- کپڑوں چھوٹے بڑے موتیوں۔ اینٹ اور اینڈوں کی سلم، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وكل ما امكن ضبط صفته ومعرفة مقداره جاز السلم فيه لانه لا يفضى الى المنازعة، ولا بأس بالسلم في طست او قمقمة او خفين او نحو ذلك اذا كان يعرف لاجتماع شرائط السلم وان كان لا يعرف فلا خير فيه

لانہ دیں مجهول قال وان استصنع شيئا من ذلك بغير احل حاز استحسانا للاجماع الثابت بالتعامل، وفي القياس لا يحوز لانہ بيع المعدوم والصحيح انه يجوز بيعا لا عدة والمعدوم قد يعتبر موجودا حكما، والمعقود عليه العين دون العمل حتى لو جاء به مفروعا لا من صعته او من صعته قبل العقد فاحذه جار ولا يتعين الا بالاحبار حتى لو ماعه الصانع قبل ان يراه المستصنع وهذا كله هو الصحيح

ترجمہ - قدر دہائی نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز جس کا وصف مکمل طور سے بیان کیا جاسکتا ہو اور اس کی مقدار کو پہچاننا ممکن ہو اس میں سلم جائز ہے۔ کیونکہ اس میں متعاقبین کے درمیان ایسا اختلاف نہ ہوگا جس سے جھگڑے اور رجسٹری کی نوبت آجائے۔ (ف) جیسے روٹی و کتان و ریشم و تانبہ و لوہا و پتیل اور کانہ۔ مف۔ و مالا یُصط الخ اور ہر ایسی چیز جس کی صفت پوری بیان نہ کی جاسکتی ہو اور نہ اس کی مقدار معلوم ہوتی ہو تو اس میں سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مال دین ہے۔ اور وصف بیان کئے بغیر اس میں اس طرح کی جہالت پائی جائے گی جس سے جھگڑے تک کی نوبت آسکتی ہے۔ و لایاس بالسلم الخ اور ان چیزوں میں عقد سلم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یعنی طشت یا ققمہ یا پیرے کے موزے یا ان جیسی دوسری چیزیں۔ بشرطیکہ ان کے بارے میں پوری تحقیق و تعین ہو جائے۔ کیونکہ ان سب میں سلم صحیح ہونے کی پوری شرطیں پائی جارہی ہیں۔ اور اگر ان چیزوں میں اوصاف کے اعتبار سے تعین نہیں ہوگی تو اس کی سلم میں بہتری نہیں ہوگی۔ یعنی جائز ہی نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ دین مجہول ہوگا۔ (ف) اور دین مجہول ہونے سے بعد میں ان میں جھگڑا پیدا ہوگا۔ کیونکہ کسی وصف کے بیان نہ ہونے سے ان کی پہچان اور تعین نہیں ہوتی ہے۔ مسئلہ۔ اگر کسی کاری گر سے کوئی چیز بنوائی مثلاً ایک سنار سے یہ کہا کہ تم مجھے ایسی ایسی انگوٹھی اتنے وزن کی اتنے روپے تک میں بنا کر دو۔ اور اس سلسلہ میں اسے کچھ روپے دیئے یا نہیں دیئے۔ بہر صورت ایسا کرنا استحسانا جائز ہے۔ پھر جب سنار وہ بنا کر لائے گا تو کہنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ سے خریدے یا نہ خریدے۔ کیونکہ جمہور کے نزدیک یہ سلم نہیں بلکہ عمومی بیع ہے۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ ع۔ ف۔

قال وان استصنع الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر طشت و ققمہ و موزے وغیرہ میں سے کوئی چیز بغیر مبیعہ کے بنوائی تو استحسانا جائز ہے۔ اجماعی دلیل کی وجہ سے جو عوام میں معمول ہے اس پر عام طور سے عمل جاری ہے۔ لیکن قیاس کی دلیل سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے۔ والصحيح انه الخ اور صحیح یہ ہے کہ استصناع (کوئی چیز فرمائش کر کے بنوانا) بیع کے طور پر جائز ہے۔ وعدہ کے طور پر نہیں ہے۔ یعنی اس میں خریدنے کا وعدہ نہیں ہے بلکہ حقیقت میں بیع ہے۔ کیونکہ کبھی معدوم شئی کو بھی موجود شمار کر لیتے ہیں (ف) یعنی وہ چیز اگر ابھی بنی ہوئی نہیں ہے لیکن بیع کی ضرورت سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا وہ ابھی بھی موجود ہے۔

والمعقود عليه الخ اس فرمائشی چیز میں اصل معاملہ میں ہی بنی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ اس کی کاریگری مقصود نہیں ہوتی ہے۔ اسی بنا پر اگر وہی چیز پہلے سے تیار ہو اور اس میں کچھ کام باقی نہ ہو فوراً پیش کر دے جو خود اس کی بنائی ہوئی نہیں ہے یا اس معاملہ سے پہلے ہی اس نے خود بنا کر رکھی ہو اور اسی کو بنوانے والے نے لے لیا تو بھی جائز ہوگا (ف) یعنی اگر کسی کاریگر سے کسی چیز کا بنوانا طے پایا اور وہ کاریگر وہی چیز سامنے لے آیا مگر وہ پہلے سے خود اسی نے بنا کر رکھ چھوڑی تھی یا کسی چیز جو کسی دوسرے کاریگر نے بنا رکھی تھی۔ اور بنوانے والے نے بھی اسے پسند کر کے لے لیا تو جائز ہوگا۔ ان مسائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ معاملہ اسی کاری گر کے بنانے پر طے نہیں پایا تھا کیونکہ ان مسائل میں معاملہ طے پا جانے کے بعد اس نے کوئی کام بھی نہیں کیا ہے۔ بلکہ اصل معاملہ ہی شئی پر تھا لیکن وہ ابھی متعین نہیں ہے۔

ولا يتعين الخ اور ایسی فرمائشی چیز اسی وقت متعین ہوگی جب کہ بنوانے والا اسے پسند کر لے۔ اس سے پہلے نہیں۔ یہاں تک کہ اگر اس کاریگر نے اس کے بنوانے والے کو دکھانے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا تو یہ جائز ہوگا۔ (ف) کیونکہ اس

وقت تک وہ متعین نہیں ہوئی ہے لہذا وہ بھی طبع نہیں ہوگی۔ وھذا کلمۃ الخ ابھی جو باتیں بتائی گئی ہیں یہی صحیح ہیں۔ (ف)۔ یعنی استصناع یا فرمائش کے ساتھ کچھ بنوانا۔ وعدہ نہیں بلکہ بیع ہے۔ اور اس بیع کا اثر جس پر واقع ہوگا وہ کارگیر کا کام نہیں بلکہ بنائی ہوئی چیز ہے۔ لیکن بنوانے والے کے پسند کر لینے سے پہلے وہ متعین نہیں ہوتی۔ چنانچہ کاری گر کو یہ پورا اختیار ہوگا کہ بنوانے والے کے دیکھنے (پسند کرنے) سے پہلے اسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے۔ پھر دوسری بنا کر دے یہی قول صحیح ہے۔

توضیح :- کیسے مال میں سلم کرنا جائز ہے اور کیسے مال میں جائز نہیں ہے۔ استصناع یعنی فرمائش پر کچھ بنا کر دینے کا حکم فرمائش پر کچھ بنوا کر نہ مینا یا بنا کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وهو بالخيار ان شاء اخذه وان شاء تركه لانه اشترى شيئا لم يره ولا خيار للصانع كذا ذكره في المبسوط، وهو الاصح لانه باع مالم يره وعن ابي حنيفة ان له الخيار ايضا، لانه لا يمكنه تسليم المعقود عليه الا بضرر وهو قطع الصرم وغيره، وعن ابي يوسف انه لا خيار لهما اما الصانع فلما ذكرنا، واما المستصنع فلان هي اثبات الخيار له اصرارا بالصانع لانه لا يشترطه غيره بمثله ولا يجوز فيما لا تعامل فيه للناس كالياب لعدم المجوز وفيما فيه تعامل انما يجوز اذا امكن اعلامه بالوصف ليتمكن التسليم واما قال بعير احل لانه لو ضرب الاجل فيما فيه تعامل يصير سلما عند ابي حنيفة حلالا لهما، ولو صر به فيما لا تعامل فيه يصير سلما بالاتفاق، لهما ان اللفظ حقيقة للاستصناع فيحافظ على قصته يحمل الاجل على التعجيل بحلاف ما لا تعامل فيه لان ذلك استصناع فاسد فيحمل على السلم الصحيح، ولا يبي حنيفة انه دين يحتمل السلم وجواز السلم باجماع لا شبهة فيه، وفي تعاملهم الاستصناع نوع شبهة فكان الحمل على السلم اولي، والله اعلم۔

ترجمہ :- فرمایا کہ بنوانے والے کو اختیار ہوگا اس صورت میں جب کہ کارگیر نہ کرے آئے۔ یعنی اگر اس کا جی چاہے تو اسے رکھ لے اور جی نہ چاہے تو اسے واپس کر دے۔ کیونکہ بنوانے والا ایسی چیز خرید رہا ہے جو اس نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ لیکن کارگیر کو انکار کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ مبسوط میں ایسی ہی لکھا ہوا ہے۔ اور یہی قول اصح بھی ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز بنی ہے جو اس نے نہیں دیکھی جب کہ بائع کو اختیار و دیت نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ کارگیر کو بھی اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اس کی فرمائش پوری کر دے یا پوری نہ کرے یا نہ بنائے۔ کیونکہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے اسے کاٹ چھانٹ اور نقصان پہنچائے بغیر دوسرے کی فرمائش پوری کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ (ف) مثلاً اگر موز دیا جوتا بنانے کی فرمائش کی گئی ہو تو چمڑے کے بڑے ٹکڑے کو کاٹ چھانٹ کئے بغیر اس میں سے کچھ بھی نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ پھر اگر بنوانے والے نے اسے اپنے اختیار کی بناء پر نہ تو اس کارگیر کا نقصان ہوگا۔ اس لئے اس کارگیر کو بھی برابر کا اختیار ہونا چاہئے کہ چاہے بنائے یا نہ بنائے۔ یہی قول مختار ہے (جو اہل الاخلاطی)۔

وعن ابي يوسف الخ اور امام ابو يوسف سے روایت ہے کہ بنانے والے اور بنوانے والے میں سے کسی کو بھی اختیار نہیں ہوگا۔ اس میں کارگیر کو اختیار نہ ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ واما المستصنع الخ اور بنوانے والے کو اس لئے اختیار نہ ہوگا کہ اسے اختیار دینے کی وجہ سے کاری گر کو نقصان پہنچا ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس چیز کو اتنے داموں سے نہ خریدے۔

ولا يجوز فيما الخ اور جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا عمل درآمد نہ ہو جیسے کپڑے تو ان میں استصناع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جس وجہ سے اس عمل استصناع کو جائز کیا گیا ہے وہ یہاں موجود نہیں ہے۔ (ف) یعنی عام لوگوں کے تعامل کی وجہ سے جائز کیا

گیا تھا وہ یہاں نہیں ہے۔ اور جن چیزوں میں عام لوگوں کا معاملہ جاری ہے ان میں بھی یہ اصنع اسی صورت میں جائز ہو گا جب کہ اس کے اوصاف بیان کرنا ممکن ہو تاکہ وہ اسی کے مطابق بنا کر حوالہ کر سکے۔ (ف) یعنی وہ ایسی چیز ہو کہ اوصاف بیان کرنے سے اس کی واقفیت ہو سکے تاکہ اسی کے مطابق بنا سکے۔

واسعا قال الخ اور اصل مسئلہ میں امام محمدؒ نے بغیر مبعود کی جو قید لگائی ہے۔ (ف) یعنی یہ کہا ہے کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز مبعود کے بغیر بنوائی۔ ایسا کیوں ہے، یعنی اس قید کا کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ بیع کا حکم اس پر ہونے کے لئے اس قید کی ضرورت ہے۔ لائنہ لو ضرب الخ اس لئے کہ اگر اس نے ایسی چیزوں میں جن میں لوگوں کا عمل جاری ہے مبعود کی قید لگا دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ عقد مسلم ہو جائے گی۔ بخلاف صاحبینؒ کے۔ (ف) یعنی بنوانے کے معاملہ میں چیزوں کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ (۱) وہ ایک ایسی چیز ہو جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج ہو۔ (۲) ایسی چیز جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج نہ ہو۔ پس اگر ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج ہو اور اس کے لئے ایک میعاد مقرر کر دی مثلاً یہ کہ میں نے تمہیں اتنے روپے اس کام کے لئے دیئے کہ تم میرے لئے اچھے موزے اس صفت کے بنا کر دو مہینے کے اندر دو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد مسلم ہو جائے گا۔ بشرطیکہ مدت بیان کرنے کا مقصد اس سے جلدی کرنے کے لئے نہ ہو بلکہ مسلم ادا کرنے کی مہلت ہو۔ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک یہ فرمائشی کام (اصنع) ہو گا۔ کیونکہ اس قسم کی مدت کو بیان کرنا عوام میں معمول ہے۔ اس طرح مدت مقرر کرنا ایسی چیز میں ہے جس میں بنوانے اور فرمائش دینے کا عام رواج جاری ہو۔

ولو صوبہ الخ اور اگر کسی ایسی چیز کے بنوانے میں مدت کی شرط لگائی جس کے بنوانے کا عام رواج نہ ہو۔ تو بالاتفاق یہ عقد مسلم ہو جائے گا۔ (ف) یعنی امام اعظمؒ اور صاحبینؒ رحمہم اللہ سب کے نزدیک یہ بیع مسلم ہوگی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر مہلت کی مدت نہیں لگائی تو وہ بالاتفاق اصنع (فرمائشی) ہے۔ اسی لئے امام محمدؒ نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ عقد مبعود کے بغیر ہو۔ اور اگر مبعود کی شرط لگا کر کوئی ایسی چیز بنوائی جس کا رواج اور تعامل عام لوگوں میں نہ ہو تو وہ بالاتفاق مسلم ہے۔ اور اگر ایسی چیز میں مدت کی شرط لگائی جو عموماً دوسرے بھی بنوایا کرتے ہوں تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ مسلم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مسلم نہیں ہے۔

لہذا بان اللفظ الخ۔ یعنی صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ”اصنع“ اور ”بنوانے“ کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں یعنی اصنع ہی کے واسطے ہے اس لئے اس لفظ کے مقتضاء پر محافظت کی جائے (یعنی لفظ ”اصنع“ حقیقت میں اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی چیز فرمائش پر بنوائی جائے اس لئے لفظ کے مقتضی کی حفاظت کی جائے گی)۔ (ف) اور مجاز یعنی مسلم کے معنی کی طرف نہ پھیرا جائے۔ اور وہ یہاں ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ لفظ اصنع سے حقیقی معنی مراد ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں میں بنوانے کا عام رواج باقی ہے۔ البتہ اگر اس میں مدت بھی بیان کر دی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اس مدت کو جلدی کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ (ف) یعنی اس موقع پر مدت بیان کرنے کی غرض یہ ہوگی کہ اس کے بنانے میں جلدی کرے یہاں تک کہ اس مدت کے اندر اسے تیار ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ جب مدت اس غرض سے بیان کی جائے کہ وہ جلدی بنادے تو وہ بالاتفاق معتبر نہیں ہوتی ہے۔ پس جب ہم نے مدت کو اسی معنی میں محمول کیا تو لفظ اصنع اپنے ہی معنی میں باقی رہا، اور اس کے یہی حقیقی معنی یعنی مقتضی کے لفظ ہیں۔

بخلاف مالا تعامل الخ بخلاف ایسی چیز کے جس کے بنوانے کا عام رواج نہ ہو۔ (ف) تو اس میں اصنع کے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ یہ فاسد اصنع ہے۔ (ف) کیونکہ اصنع کا جائز ہونا تو عمومی رواج کی وجہ سے ہے۔ لہذا جن چیزوں کے بنوانے کا رواج ہو گا انہیں میں اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ اور جن چیزوں میں رواج نہ ہو گا ان میں جواز کا حکم

بھی نہ ہوگا۔ اس لئے وہاں اصطناع کے حقیقی معنی نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور اسے سلم فاسد پر محمول نہ کر کے سلم صحیح پر محمول کیا جائے گا۔ (ف) یعنی عقد کے صحیح ہونے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ میعاد کے ذریعہ سے سلم کے معنی لئے جائیں۔ اسی خیال سے ہم نے کلام اور عقد کو صحیح کرنے کے لئے اصطناع سے اس کے مجازی معنی یعنی سلم سے لئے۔ حاصل یہ ہوا کہ جن چیزوں میں عام رواج نہ ہو ان میں مدت بیان کرنے کی صورت میں سلم ہوگا۔ اور جن چیزوں میں خود اصطناع جاری ہو وہاں ان میں وہ اصطناع ہوگا۔ نیز جن چیزوں میں اصطناع کا عمل جاری نہ ہو اور ان میں مدت بھی بیان نہ کی گئی ہو تو وہ عقد فاسد ہوگا۔

ولابی حیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بنوائی ہے وہ ابھی دین ہے یعنی مال عین نہیں ہے کیونکہ وہ سلم کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ (ف) یعنی اس صورت میں ابھی تک دونوں باتوں کا احتمال ہے (۱) وہ اصطناع ہو۔ (۲) اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سلم ہو۔ اس بناء پر اگر ہم اس میں لفظ کا خیال کریں تو وہ حقیقت میں اصطناع، لیکن اصطناع کے جائز ہونے کی دلیل صرف لوگوں میں رواج کا ہونا اور عملدرآمد ہے۔ جب کہ ایسی دلیل بہت ہی کمزور دلیل ہوتی ہے۔

وحوار السلم الح حالانکہ سلم تو ایسے اجماع سے جائز ہے جس میں کسی قسم کا بھی شبہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی سلم بالاجماع جائز ہے۔ اور لوگوں کے اصطناع پر تعامل کرنے میں ایک قسم کا شبہ ہے۔ (ف) یہاں تک کہ لام شافعی وغیرہ ان کے جائز ہونے سے انکار کرتے ہیں۔ اس لئے موجودہ صورت کو سلم پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا ہے کہ جب کسی نے ایسی چیز بنوائی جس کے بنانے پر لوگوں کا تعامل ہو پس اگر اس میں کوئی مدت بیان نہ کی گئی ہو تو اس میں سلم کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ لہذا الاموالہ وہ اصطناع (فرمائش ہی) ہوگا۔ اور اگر اس میں مدت بھی مذکور ہو تو وہ اصطناع اور سلم دونوں ہو سکتا ہے۔ لیکن اصطناع کا جائز ہونا ایک ضعیف دلیل سے ہوگا۔ اور سلم کا جائز ہونا قطعی طور سے ہوگا۔ اس لئے یہی صورت رائج ہوگی۔ لہذا سلم ہونا واجب ہوگا۔ فانہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر فرمائش کے بعد کار گیر اس کے مطابق سامان بنا کر لے آئے تو فرمائش کرنے

والے کو انکار کا حق ہو گا یا نہیں؟ اسی طرح فرمائش لے کر کار گیر کو انکار کا حق رہتا ہے یا

نہیں؟ تفصیل، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وهو بالخيار ان شاء اخذه الخ۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ چند مفید باتیں اور ضروری مسائل۔ (۱) کیلی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دینا جائز نہیں ہے (المبسوط)

(۲) زعفران کی سلم کرتے ہوئے اگر درہم دینے گئے تو جائز ہوگا۔

(۳) فلوس کو لوہے یا رنگ اور اس جیسی چیز کو سلم میں دینے میں کچھ حرج نہیں ہے۔

(۴) اگر فلوس کو تانبے کے فلوس میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔

(۵) معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ فلوس سے مراد سکہ رائج الوقت ہے۔ کیونکہ اگر رائج نہ ہوں تو ان کو لوہے یا رنگ وغیرہ

سے سلم کرنے میں دینا جائز نہیں ہے۔

(۶) اور اگر تلواریں وغیرہ کے پھل کو بے کی سلم میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔

(۷) اور اگر تلواریں کو پھل کی سلم میں دیا تو جائز ہو اس صورت میں جب کہ تلوار کی فروخت گنتی سے ہو کیونکہ اگر وزن سے

فروخت ہو تو جائز نہیں ہے (المحیط) (۸)

حاصل مسائل یہ ہے کہ سلم میں مسلم فی یقینادین ہوتا ہے۔ اس لئے تلوار اگرچہ بوجہ درہمیں وغیرہ اس کی جنس کے

خلاف ہے اس لئے اس میں زیادتی جائز نہیں ہے۔ م۔

(۹) اور اگر کیلی چیز میں وزن کے حساب سے ستم ٹھہرائی تو قول معتد یہ ہے کہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر وزنی میں پیمانہ کے اعتبار سے ستم ٹھہرائی (البحر)

(۱۰) اگر نئے گیسوں میں ان کے پیدا ہونے سے پہلے ستم ٹھہرائی تو ہرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

(۱۱) اگر ستم کرنے میں کسی خاص جگہ کی طرف منسوب کر کے غلہ کو بیان کیا تو اس میں قول صحیح یہ ہو گا کہ اگر اکثر اوقات میں وہاں وہ غلہ ناپید نہیں ہوتا ہو تو جائز ہے خواہ وہ صوبہ ہو یا بازار شہر ہو۔ اور اگر اس کے ناپید ہوجانے کا خطرہ رہتا ہو تو ستم جائز نہیں ہے (البدائع)

(۱۲) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس چیز کے افراد میں قیمت کا فرق ہو تا ہو جیسے خر بوزہ تو وہ عددی متفاوت کہلاتی ہے اور جس چیز کے افراد میں فرق نہ ہو وہ عددی متقارب کہلاتی ہے (المحیط)

(۱۳) اگر مٹی کے برتنوں میں ایسی نوع بیان کر دی جائے جو لوگوں میں معلوم ہو تو اس کی ستم جائز ہے۔ اور پیالوں میں بھی یہی حکم ہے (الظہیر)

(۱۴) گر گریا (گورتا) وغیرہ پر ندے ایسے چھوٹے حیوانات جو سپس میں جسامت میں تقریباً برابر ہوتے ہیں ان میں بھی قول اصح کے مطابق ستم جائز نہیں ہے۔ یہ حکم ان جانوروں میں ہے جو بچوں کے واسطے پالے نہیں جاتے ہیں۔ اور جو اس طرح پالے جاتے ہیں ان میں با ائحق جائز ہے۔ یہی قول اصح ہے (محیط السرخي)

(۱۵) ایسے گیسوں میں ستم کا معاملہ کرنا جو اس سال پیدا ہوں گے جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ (۱۶) شہتیر و دھنوں میں جب ان کی قسم اور لمبائی اور موٹائی بتا دی گئی ہو نیز اس کی میعاد اور ادا کرنے کی جگہ بیان کر دی ہو تو ستم جائز ہے۔ اور یہی حکم ہر قسم کی لکڑیاں اور نرکل میں بھی ہے۔ جب کہ ان کی بندش بھی بیان کر دی جائے (المبسوط)

(۱۷) ظہار و یتہ کے مطابق فلوں میں شمار سے ستم جائز ہے (اینا بیع) یہی قول صحیح ہے (النهاية) (۱۸) اگر کسی نے کوئی مال قرض لیا تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے۔ یہی قول صحیح ہے (التمار خانیہ) (۱۹) جو چیزیں مشی ہوں ان کا قرض لینا جائز ہے۔ اور جو مشی نہیں ہیں ان میں جائز نہیں ہے (محیط السرخي)

(۲۰) کلوی دیندھن و نرکل و ساگ کا قرض جائز نہیں ہے (المحیط)

(۲۱) قرض کا حکم یہ ہے کہ جو چیز لی اسی کی مثل واپس کرے۔ م۔

(۲۲) ہرے شہروں میں گوندھا ہوا آقا قرض لینا جائز ہے۔ یہی قول مختار ہے (مختار الفتاویٰ)

(۲۳) بروہ قرض جس سے کوئی نفع حاصل ہو مکروہ تحریمی ہے۔

(۲۴) درہم یا دینار اس سے قرض دینا کہ قرض خواہ سے قرض دار کوئی چیز زیادہ قیمت سے خریدے مکروہ تحریمی ہے۔

(۲۵) قرض خواہ کا اپنے کسی قرضدار سے ہدیہ قبول کرنے سے بچنا اور احتیاط کرنا افضل ہے۔ البتہ اس صورت میں صحیح ہے

جب کہ اس نے رشتہ داری یا دوستی کی بناء پر بھیجا ہو یا اپنی سخاوت میں مشہور ہو (محیط السرخي) اور اگر وہ پہلے دعوت نہیں کرتا تھا یا اب جلدی جلدی دعوت کرنے لگا۔ یا دعوت میں کھانے کی قسموں میں زیدتی کر دی ہو تو اس کی دعوت حلال نہیں ہے (المحیط)

(۲۶) جس چیز کو قرض میں دینا جائز ہے اگر وہ عاریتہ بھی دی گئی ہو تو وہ قرض ہوگی۔ اور جس چیز کو قرض میں دینا جائز نہ ہو

وہ عاریتہ ہوگی (محیط السرخي)

(۲۷) ایک شخص کے دوسرے پر کچھ درہم قرض کے باقی ہوں اور وہ ادا کرنے میں مال مٹوں کر تا ہو۔ اگر کسی صورت سے

یہ قرض خواہ اس قرض دار کے درہموں پر قابو پا جائے پس اگر قرض کی ادائیگی کی میعاد نہ ہو تو یہ شخص ان درہموں سے قرض کی مقدار وصول کر لے بشرطیکہ قرضدار کے درہم اس سے کھرے اور بہتر نہ ہوں۔ اور اگر اس نے قرضدار کے درہموں پر نہیں

بلکہ دیناروں پر قابو پایا تو ظاہر الروایۃ میں نہیں لے سکتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔

(۲۸) قرضدار نے اگر قرض سے بہتر درہم ادا کئے ہوں تو قرضدار پر ان کو قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر قبول کر لے تو بھی جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ اور اگر قرضدار نے مقدار میں زیادہ دیئے ہوں تو جائز نہیں ہے۔ مگر جب کہ ایسی زیادتی ہو جو دوبارہ وزن میں ہو چلا کر تھی ہو۔ چنانچہ مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ مودر ہموں کے وزن میں اگر ایک دانگ (چھ رتی کا وزن) مثقال یا درہم کا چوتھا حصہ (معمولی سی زیادتی ہے) (القاضی خان)

(۲۹) اصنع کا معاملہ شروع میں تو اجارہ کا ہوتا ہے اور آخر میں سپرد کرنے سے وہ ایک دم شروع سے بیع کا معاملہ ہو جاتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے (جوابر الاخطا طی)

قابل توجہ: اس کتاب میں گذشتہ ابواب میں سے کچھ کچھ مسائل باقی رہ گئے تھے جنہیں آئندہ مصنف مسائل منثورہ کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں۔

مسائل منثورہ

قال ويجوز بيع الكلب والفهد والسباع المعلم وغير المعلم في ذلك سواء، وعن ابی یوسف انه لا يجوز بيع الكلب العقور لانه غير منتفع به، وقال الشافعي لا يحور بيع الكلب لقوله عليه السلام ان من السحت مهر البغي ونمس الكلب، ولانه نجس العين والنجاسة تشعر بهوان المحل وجوار البيع يشعر باعزازه فكان منتفيا، ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الكلب الا كلب صيد او ماشية، ولانه منتفع به حراسة واصطيادا، فكان مالا فيجوز بيعه بخلاف الهوام المودية لانه لا ينتفع بها، والحديث محمول على الابتداء قلعا لهم عن الاقتناء ولا نسلم نجاسة العين ولو سلم فيحرم تناول دون البيع.

ترجمہ۔ گذشتہ بابوں سے چھوٹے ہوئے مختلف مسائل کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کتا، چیتا اور درندوں کو بیچنا جائز ہے۔ (ف خواہ شکاری پرندے ہوں جیسے باز و جُرء (نرباز) اور عقاب وغیرہ یا چارپایہ حیوانات وغیرہ ہوں جیسے: شیر، بلی اور بندر وغیرہ۔ اس حکم میں سیکھا ہوا اور بغیر سیکھا ہوا سب برابر ہے۔) (ف یعنی کتا اور درندے وغیرہ خواہ شکار پکڑنا سیکھے ہوئے ہوں یہ نہ ہوں سب کی بیع جائز ہے۔ سیکھے ہوئے ہونے کی تعریف انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصيد میں بیان کی جائے گی۔ اس کے علاوہ اس بندہ مترجم کی کتاب تفسیر میں۔

(وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ الْآيَةَ) میں بیان کی گئی ہے۔ وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کتلا کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ وہ سکھانے سے بھی نہیں سیکھتا ہے)۔ اس لئے وہ اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ اس سے کچھ فائدہ حاصل کیا جاسکے۔ (ف اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا ہے کہ بیع جائز ہونے میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے کہ وہ نفع اٹھانے کے قابل بھی ہو۔ اسی بناء پر سڑے ہوئے اخروٹ کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے)۔ وقال الشافعي اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے، کہ مطلقاً کتے کی بیع جائز نہیں ہے، (ف یعنی کسی قسم کے کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ، خبیث حرام میں سے زنا کی اجرت اور کتے کی قیمت ہے۔) (ف اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زنا کی اجرت اور کتے کی قیمت اور چھپنا لگانے والے کی مزدوری سخت یعنی حرام مال میں سے ہے۔ اور دار قطنیؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ اور ابو مسعود انصاریؒ (رضی اللہ عنہ) کی حدیث میں ہے کہ رسولؐ نے کتے کے دام اور زنا کی اجرت اور گائے کی اجرت سے منع فرمایا ہے۔ بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے اور حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں ہے کہ کتے کا دام خبیث ہے اور زنا کی اجرت خبیث ہے اور چھپنا لگانے والے کی اجرت

خبیث ہے مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا ہے۔ رواہ مسلم۔ اسی بناء پر امام مالکؒ نے بھی کتے کی قیمت کو مطلقاً مکروہ تحریمی فرمایا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ کتا اپنی ذات میں نجس ہے اور نجس ہونا اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ یہ چیز ذلیل و خوار ہے۔ (ف یعنی کتا جس میں ذاتی نجاست ہے۔ ذیل ناپاک اور حقیر ہے)۔ اور کسی چیز کی بیع کا جائز ہونا اس بات کو بتاتا ہے کہ وہ چیز باعزت ہے۔ (ف یعنی اگر بیع جائز ہو تو وہ چیز عزت دار ہو جائے گی حالانکہ شریعت نے اس کو ذلیل اور بے عزت کہا ہے)۔ لہذا بیع کا جائز ہونا بھی ممنوع ہو گیا۔ (ف لہذا بیع جائز نہیں ہوگی)

ولنا انہ علیہ السلام الخ: ہماری دلیل یہ کہ رسول اللہؐ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا شکاری کتے یا چرانے والے کتے کے سوا ہے۔ (ف شکاری کتے سے مراد وہ کتا ہے جسے سکھلا کر شکار پکڑنے کے لئے پالا جاتا ہے یعنی کچھ لوگ ایسے جنگلوں میں رہتے ہیں جن کو بھوک کی بناء پر شکار کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے ان کو یہ جائز ہے کہ کتے کو سکھلا کر اللہ اکبر کہہ کر اور بسم اللہ کہہ کر چھوڑ دیں تاکہ وہ شکار کو پکڑ کر ختم کر ڈالے اس لئے اس کو کھانا جائز ہے۔ اور چرانے والے کتے سے مراد وہ کتا ہے جسے جانوروں کے گلے اور ریڑ کی حفاظت کے لئے پالا جاتا ہے تاکہ وہ ان جانوروں کو بھیڑیے وغیرہ سے بچا سکے (م) اس حدیث کو ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے لیکن دونوں نے اسکو ضعیف کہا ہے البتہ صحیح حدیثوں میں یہ استثناء نہیں ہے۔ زرقانی نے نسائی کی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ تمام علماء حدیث اسی بات پر متفق ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے (ت) اس کے علاوہ اسی حدیث میں ایک استثناء ہے جس کے علم کے بارے میں کچھ بیان نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں طے شدہ بات ہے شاید کہ اس کے یہ معنی ہوں کہ سوائے شکاری کتے یا چرانے والے کتے کے یعنی صرف ان کو پالنا جائز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ نے اپنی مسند میں بشیم عن عکرمہ عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ رسول اکرمؐ نے شکاری کتے کی قیمت کی اجازت دی ہے۔ یہ اندوہ ہے کیونکہ بشیم کو ابن حبان نے ثقہ تابعین میں سے شمار کیا ہے لہذا یہ حدیث حنیفہ کے نزدیک ایسی ہے جس سے تخصیص ہو سکتی ہے۔ (ف اس سے استثناء کے معنی بھی معوم ہو سکتے ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ لوگوں کو اس معاملے میں گفتگو ہے کہ جو کتب مسند ابو حنیفہ کے نام سے شائع ہو وہ یقینی طور پر مسند امام ابو حنیفہؒ ہے یا نہیں ہے اس مسئلے میں بڑی طویل بحث ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کمائی کے بارے میں دوسری صحیح حدیثوں میں بھی جواز کا حکم آیا ہے اور خود آپؐ نے بھی پیچھے لگانے والے کو اس کی مزدوری عطا فرمائی ہے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے پیچھے لگانے والے کے حق میں حکم منسوخ ہو گیا ہے لیکن دوسری چیزوں کی حرمت باقی ہے۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خبیث کے کئی معنی ہیں۔ شاید کہ اس کی خباثت اپنے فعل کے اعتبار سے مکروہ ہو یعنی یہ فعل ناپسندیدہ ہے اور خون پونے کے دریلے سے کمائی حاصل ہوتی ہے۔ اس بناء پر کتے کی قیمت بھی ایک ناپاک جانور سے حاصل ہوتی ہے لہذا اس کی کراہت اس معنی میں ہے کہ یہ خبیث اور کمینہ کمائی کا صرف ذریعہ ہے اس لئے حرام اور حرام کے معنی میں نہیں ہے لہذا جائز ہوگا اور خبیث کا بھی حرام ہونے پر نص نہیں ہے کیونکہ خبیث اخلاق کے اعتبار سے بہت طرح کا ہوتا ہے چنانچہ جو خباثت بیان کی گئی اس سے مراد وہی ہے جو بیان کی گئی۔

ولانہ منتفع بہ الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کتے سے بھی چونکہ حفاظت اور شکار کرنے کا نفع حاصل کیا جاتا ہے اس لئے یہ بھی ایک مال ہوا۔ (ف اور مال وہی چیز ہوتی ہے جس سے کچھ نفع حاصل کیا جاتا ہے) اس بناء پر اس کی بیع جائز ہوگی۔ بخلاف تکلیف پہنچانے والے کیزے کوزوں کے جیسے سانپ، بکھو وغیرہ کہ انکی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ ان سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے اس سختی کو ہٹانے کے لئے کہ کتے پانے سے بالکل تعلق نہ رکھیں۔ (ف یعنی اس حدیث میں کتے کی قیمت کو حرام بتایا گیا ہے۔ وہ اس بات پر محمول ہے کہ ابتدائے اسلام میں ایسا حکم دیا گیا تھا تاکہ کتے پالنے سے بالکل نفرت ہو جائے اور جب پالنے کی عادت بالکل ختم ہو گئی تو یہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ اور ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کتا اپنی ذات کے اعتبار سے نجس ہے۔ (ف بلکہ صرف اس کا عاب نجس ہے اور جب اس کی ذاتی نجاست نہیں

پائی گئی تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ اگرچہ گوشت حرام ہو۔ اور اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ کتا اپنی ذات کے اعتبار سے نجس ہے تو صرف اس کا کھانا حرام ہوگا۔ بیع حرام نہیں ہوگی۔ (ف) اسی بناء پر ہمارے نزدیک گوہر اور میٹھی اور غلیظ کھاد کی بیع جائز ہے کیونکہ لوگ اس سے ہمیشہ نفع اٹھاتے چلے آ رہے ہیں اور کسی زمانے میں اس پر انکار نہیں ہوا ہے اور پاخند کی بیع بھی جائز ہے۔ اس وقت جب کہ وہ مٹی میں جل کر کھاد ہو جائے کیونکہ اس کی سلامتی کی حالت میں اس سے نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے (عق) اور زر قائی نے یہ معارضہ کیا ہے کہ کتے سے نفع اٹھانا جائز ہونے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ اسکی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ، ام الولد سے نفع اٹھانا جائز ہے حالانکہ اس کی بیع ناجائز ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ام الولد کی بیع منوع ہے اس کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ ایک اعتبار سے آزاد ہو چکی ہے معلوم ہونا چاہئے کہ ابتدا میں رسول اللہ نے کتوں کے مار ڈالنے کا حکم دیا اور دوسری

حدیثوں میں اس طرح ہے کہ جس شخص نے کتا پالا ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جائیں گی مگر یہ حکم ایسے کتے کے بارے میں ہے جس کی ضرورت نہ ہو کیوں کہ صحیح حدیثوں میں ایسے کتوں کو پالنے کی اجازت ہے جو شکار کے واسطے یا بھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کے لئے پالے جائیں اس مسئلے میں کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے اس طرح گھر میں چوروں سے حفاظت کے لئے بھی پالنے کی اجازت ہے اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ نے حکم دیا ہے کہ جس نے شکاری کتا مار ڈالا اس پر چالیس درہم واجب ہو گئے، اس کی روایت طحاوی نے صحیح سندوں سے کی ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ یہ جرمانہ نقصان ہوا اسی بناء ابن ابی شیبہ کی روایت میں چرانے والے کتے کے بارے میں ایک بکری کا حکم دیا اور کھیتی دانے کتے کے بارے میں ایک فرق اناج کا حکم دیا ہے۔ واللہ اعلم

توضیح:- مسائل منثورہ۔ کتے، چیتے درندے وغیرہ کے بارے میں حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

چند ضروری مسائل

(۱) مینڈک، کیکڑا وغیرہ جو سمندر میں رہتے ہی مچھلی کے سوا کسی کی بھی بیع جائز نہیں، لیکن ان کی کھال اور ہڈی سے نفع اٹھانا جائز ہے (الحیض) (۲) سانپ اگر دوا وغیرہ میں کام آئے تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ قول صحیح یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہو اسکی بیع جائز ہے (التاثر خانیہ) (۳) بغیر سکھا ہوا کتا اگر تعیم کے قابل نہ ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے یہی قول صحیح ہے (جواہر الاخلاطی) (۴) بندر کی بیع ایک روایت میں جائز ہے یہی قول مختار ہے (محیط السرخسی) (۵) سور کے علاوہ تمام حیوانوں کی بیع جائز ہے یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی) (۶) مکہ میں زمین کی بیع جائز نہیں ہے لیکن عورت کی بیع جائز ہے۔ الحاوی

قال ولا يجوز بيع الخمر والخنزير لقوله عليه السلام فيه ان الذي حرم شراءها حرم بيعها واكل ثمنها، ولانه ليس بمال في حقنا، وقد ذكرناه. قال واهل الذمة في البياعات كالمسلمين لقوله عليه السلام في ذلك الحديث. واعلمهم انهم مافلسين وعليهم ما على المسلمين، ولانهم مكلفون محتاجون كالمسلمين، قال الا في الحمر والخنزير خاصة، فان عقدهم على الخمر كعقد المسلم على العصير، وعقدهم على الخنزير كعقد المسلم على الشاة، لانها اموال في اعتقادهم ونحو امرنا بان تتركهم وما يعتقدون دل عليه قول عمر ولوهم بيعهما وخذوا العشر من الثمنهما

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی باطل ہے) شراب کے بارے میں رسول اللہؐ کے اس فرمان کی بناء پر کہ جس نے اس کے پینے کو حرام کیا ہے اسی نے اس کی بیع اور اس کی قیمت کھانے کو بھی حرام کیا ہے اسکے بعد امام محمدؒ نے آثار میں اور بخاری و مسند نے حضرت عمرو جابر وابو ہریرہ ابن عباس و ابن سعیدؓ کی حدیث سے روایت کی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا سور کوئی مال ہی نہیں ہے۔ یہ بات ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ (ف یعنی

باب بیع الفاسد کے شروع میں یہ بیان کیا ہے کہ شریعت نے ان چیزوں کا مسلمانوں کے حق میں قیمتی ہونے کو ختم کر دیا ہے اس میں مسلمانوں کی خصوصیت اس لئے ہے کہ ذمیوں کے حق میں شراب و سور مال ہے اسی لئے صرف شراب اور سور میں ذمیوں کی خصوصیت ہے اسی لئے رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ ذمی عام بیوع میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ اس حدیث میں حضورؐ کا فرمان ہے۔ (فاعلمہم ان لہم مال للمسلمین و علیہم ما علی المسلمین) کہ رسولؐ نے اس حدیث میں فرمایا ہے کہ کافروں کو یہ بات بتادو کہ مسلمانوں کے واسطے جو چیز ہے وہ انکے لئے بھی ہے اور جو چیز مسلمانوں پر لازم ہے وہ ان پر بھی لازم ہوگی یعنی حلال و حرام ہونے میں انکا مال مسلمانوں جیسا ہوگا جیسا کہ جہاد کے بارے میں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ذمی مکلف و محتاط ہوتے ہیں۔ جیسا کہ مسلمانوں کا حال ہے۔ (ف یعنی جب انہوں نے ہمارے ملک میں رہ کر دنیاوی معاملات میں ہمارے احکام کو مان لیا تو وہ بیع میں بھی ہماری طرح ہوں گے مگر صرف شراب اور سور کے بارے میں۔) (ف کہ ان دونوں چیزوں کی بیع فقط ذمیوں کے حق میں جائز ہے مسلمانوں کے حق میں جائز نہیں ہے۔) (فان عقدہم علی الخمر) الخ چنانچہ شراب پر ذمیوں کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے انگور کے شیرے میں مسلمانوں کا عقد کرنا ہے اور سور کی بیع کرنا ذمیوں میں ایسا ہے جیسا مسلمانوں میں بکریوں کا بیع کرنا ہے کیونکہ ذمیوں کے اعتقاد میں شراب اور سور مال ہیں اور ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ذمیوں کو انکے عقائد پر چھوڑ دو اسی بات پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دلت کرتا ہے کہ ذمیوں کو شراہوں اور سوروں کی بیع کرنے دو اور تم اس کی قیمت سے عشر لے لو۔ (ف چنانچہ سوید بن غنفہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ خبر ملی کہ مسلم حکام یعنی فارس یا شام وغیرہ کے حکام جزیہ کو شراب سے وصول کرتے ہیں تو آپؓ نے ان کو تین مرتبہ قسم دلائی تو بلال رضی اللہ عنہ نے یہ عرض کیا کہ ہاں یہ لوگ ایسا ہی کرتے ہیں اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم لوگ ایسا نہ کرو بلکہ خود انہیں کو بیچنے دو پھر تم اس کے جزیہ میں اس سے نقد وصول کر لینا کیونکہ یہودیوں پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے گلا کر اس کو بیچا اور اس کی قیمت کھائی حالانکہ یہ حرام کام تھا۔ عبدالرزاق اور ابو جہید نے اس کی روایت کی ہے۔

توضیح: شراب اور سور کی بیع کا حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن قال لغيره بع عبدك من فلان بثلث درهم على اني ضامن لك خمسمائة من الثمن سوى الالف ففعل فهو حائز، ويأخذ الالف من المشتري والخمسمائة من الصائن واد كان لم يقل من الثمن جار البيع بثلث درهم ولا شيء على الصميم، واصله ان الزيادة على الثمن والمشم حائرة عندنا، وتلتحق باصل العقد خلافا لفرق والشافعي، لانه تغيير للعقد من وصف مشروع الى وصف مشروع وهو كونه عدلا او حاسرا او راسحا، ثم قد لا يستفيد المشتري بها شيئا بان زاد في الثمن وهو يساوي المبيع بدونها فيصح اشتراطها على الاحنبي كبذل الحلع لكن من شرطها المقابلة تسمية وصوره، فاذا قال من الثمن وحد شرطها فيصح وادا لم يقل لم يوجد فلم يصح

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ”اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم اپنا غلام فلاں شخص کے پاس ایک ہزار روپے میں فروخت کر دو اس شرط پر کہ میں اس کی قیمت سے ہزار روپے کے، سو اپنا بیچ سو روپے کا ضامن ہوں گا“ اس کے بعد بیع نے اسے فروخت کر دیا تو بیچنے والا اس کے خریدار سے ہزار روپے اور اس کہنے والے ضامن سے پانسو روپے وصول کرے گا۔ اور اگر ضامن کہتے وقت یہ (من الثمن کا) غلط نہ کہتا ہو تو وہ بیع صرف ہزار روپے کے بدلے ہی صحیح اور مکمل ہو جاتی اور کہنے والے سے بیچ سو روپے کا ضامن نہ ہوتا۔ (ف۔ یعنی وہ ہزار روپے جو مشتری پر لازم ہونگے ان کے سوا ضامن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا)۔ (اصلہ عن الزيادة الخ) اس جگہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن اور مشمن یعنی مال اور قیمت دونوں پر معاملے

کے بعد بھی زیادتی کرنی جائز ہے اور اس زیادتی کا تعلق اصل معاملے سے ہو جاتا ہے بخلاف امام زفر اور امام شافعی کے۔ (ف) خواہ شمن میں زیادہ کر لے یا مجمع میں پھر خواہ مشتری زیادہ کرے یا بائع یا خواہ کوئی اور تو بھی یہ جائز ہوتی ہے اور اس زیادتی کو ایسا سمجھا جاتا ہے گویا کہ اصل عقد ہی میں یہ زیادتی ہوئی ہے اگرچہ اس مسئلے میں امام زفر اور امام شافعی کا اختلاف ہے)۔ اس لئے کہ ایسا کرنا عقد کو ایک مشروع وصف سے دوسرے مشروع وصف کی طرف بدل دینا ہوتا ہے۔ (ف) یعنی عقد کے تین اوصاف میں سے کوئی ایک ہوتا ہے جن میں سے ایک یہ کہ صفقہ (معاملہ) برابر رہے نہ اس میں نفع ہو نہ نقصان۔ دوسرے یہ کہ دونوں میں سے کسی کو نفع ہو جائے تیسرے یہ کہ کسی کو نقصان ہو جائے اب اگر مشتری نے مثلاً سو روپے سے خرید احالہ کئے بائع کو اسی سے نقصان ہو رہا ہے تو یہ معاملہ خسارے کے وصف سے ہو گا بعد میں مشتری نے اسی کے دام بڑھا کر برابر کر دیا اور بھی نفع دے دیا تو دوسرے وصف سے بدل دیا یعنی ایک مشروع وصف سے بدل کر دوسرے مشروع وصف پر لادیا اور وصف مشروع اب اس معاملہ کا یا تو برابری سے ہو گا یا نقصان سے ہو گا۔ یا نفع سے ہو گا۔ (ف) لیکن یہ بات صرف بائع مشتری کے حق میں ہو سکتی ہے حالانکہ تم یہ جائز رکھتے ہو کہ اجنبی کی طرف سے زیادہ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے اسی لئے فرمایا ہے۔

ثم قد لا یقید الخ یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس مشتری کو اس تغیر سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے مثلاً: شمن پہلے سے بیع کی قیمت کے برابر تھا (یعنی اس چیز کی جو قیمت ہونی چاہئے تھی وہی اس چیز کی طے پائی تھی) اس کے باوجود مشتری نے کچھ بڑھا دیا۔ (ف) تو اس نے قصداً نقصان اٹھایا اس سے معلوم ہوا کہ زیادتی صحیح ہونے کے لئے یہ بات لازم نہیں ہے کہ بڑھانے والے کا کچھ فائدہ بھی ہو لہذا اجنبی پر زیادتی کی شرط کرنا صحیح ہے جیسے کہ ضلع کا عوض ہے۔ (ف) مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ اگر تم اپنی بیوی سے ضلع کر لو تو اس کے عوض میں ہزار روپے دوں گا اور اس نے ضلع کر لیا تو زید پر یہ ہزار روپے لازم آجائیں گے۔ اسی طرح یہاں بھی اجنبی پر زیادتی لازم آجائے گی۔

لکن من شرطها الخ یعنی زیادتی صحیح ہونے کے شرط میں سے ایک بات یہ ہے کہ وہ زیادتی لفظ اور معنی کے مقابلے کے ساتھ ہو اسی بناء پر جب اجنبی نے یہ کہا تھا کہ قیمت سے لے کر یعنی یہ غلط کہا تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی۔ چنانچہ جب اجنبی نے اصل مسئلہ مذکور میں یہ کہا کہ ”شمن میں سے“ تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی لہذا زیادتی صحیح ہوئی اگر اس نے ”شمن میں سے“ کا لفظ نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی اسی لئے زیادتی بھی صحیح نہیں ہوئی۔ (ف) حاصل یہ ہے کہ جو کچھ زیادہ کیا وہ بیع کے مقابلے میں ہو مثلاً یوں کہے کہ مجمع کے شمن میں زیادہ کیا یا یوں کہے کہ مجمع کے مقابلے میں زیادہ کیا یہاں تک کہ اگر اس طرح نہیں کہا تو زیادتی صحیح نہیں ہوگی اور لازم بھی نہیں ہوگی۔

توضیح: کسی کے معاملہ میں دوسرے کا از خود کسی چیز کا ضامن ہو جانا، تفصیل مسئلہ، حکم،

اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اشترى جارية ولم يقبضها حتى زوجها فوطيها الزوج فالكاح جائز، لوجود سبب الولاية وهو الملك في الرقبة على الكمال وعليه المهر، وهذا قبض لان وطى الزوج حصل بتسليط من جهة، فصار فعله كفعله وان لم يطأها فليس يقبض والقياس ان يصير قابضاً لانه تعيب حكومي فيعتبر بالتعيب الحقيقي، وجه الاستحسان ان في الحقيقي استيلاء على المحل وبه يصير قابضاً ولا كذلك الحكمي، فافتقر

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا پھر بھی اس کی شادی کسی دوسرے سے کردی اور شوہر نے اس سے ہمبستری کر لی تو اس کا نکاح جائز ہو گا۔ (ف) کیونکہ بیع کی وجہ سے وہ شخص اس کا مالک ہو گیا ہے اور آقا کو اپنی باندی کے نکاح کر دینے کا حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ ولایت کا سبب پایا جاتا ہے یعنی اس کی پوری ذات کا

مالک ہو جاتا ہے اسی بناء پر شوہر کا اس پر مہر لازم ہو گا۔ (ف) اگر یہ کہا جائے کہ اس مسئلے میں مولا کا قبضہ نہیں پایا گیا لہذا نکاح صحیح نہیں ہونا چاہئے تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس نے خود قبضہ نہیں کیا لیکن دوسرے کے ذریعے سے اس کا قبضہ پایا گیا۔ (اسی بناء پر معصفت نے فرمایا۔

وهذا قبض الخ اور یہ نکاح کرنا اور اس کے بعد اس کا شوہر سے ہمبستری کر لینا ہی قبضہ ہے کیونکہ شوہر کا اس سے ہمبستری کر لینا مولا کے ذریعے اس پر مسلط کرنے کا پیدا ہوا ہے اسی بناء شوہر کا فعل مولیٰ کے فعل کھٹم میں ہو گیا۔ (ف) یہاں تک کہ اگر مولیٰ خود اس سے ہمبستری کرتا تو بھی قابض ہو جاتا اسی طرح جب اس کی اجازت سے شوہر نے اس سے ہمبستری کی تو اس کا بھی قبضہ ہو گیا) اگر شوہر نے اس سے ہمبستری نہیں کی تو صرف نکاح کرنے سے قبضہ نہیں ہوتا ہے۔ (یہاں تک کہ اگر وہ باندی فوراً مر جائے تو یہ بائع کا مال ضائع ہو گا۔ اس جگہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ صرف نکاح کرنے سے مولیٰ اس پر قابض ہو جائے کیونکہ نکاح کرنا عیب دار کرنے کے حکم میں ہوتا ہے تو اسے حقیقتہ عیب دار کرنے پر قیاس کرنا چاہئے۔ (ف) اور اگر بائع کے پاس رہتے ہوئے مشتری نے بیع کو عیب دار کر دیا تو اسی سے وہ مشتری قابض ہو جاتا ہے اسی طرح حکمتا عیب دار کرنے میں بھی قابض ہونا چاہئے لیکن استحسانا سے قابض نہیں کہا جاتا ہے۔

وجہ الاستحسان الخ یعنی استحسان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی طور پر عیب دار کرنے میں اس محل پر غلبہ ہو جاتا ہے جتنی جس محل کو عیب دار کیا ہے اس پر پورا پورا قابو پایا ہے اسی لئے اس پر قابض ہو جاتا ہے مگر یہ بات حکمتا عیب دار کرنے میں نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے دونوں میں فرق ہو گیا۔ (ف) کیونکہ حکمی طور پر عیب دار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کی رغبت کم ہو جائے مثلاً اسی مسئلے میں جب لوگوں کو یہ معلوم ہو گا کہ باندی کا نکاح ہو گیا ہے تو از خود اس کی خریداری کی طرف رغبت کم ہو جائے گی۔

توضیح :- کسی نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کئے بغیر دوسرے سے اس کا نکاح کر دیا پھر شوہر نے اس سے ہمبستری بھی کر لی تو اس کا نکاح صحیح ہو گیا یا نہیں؟ تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔

قال ومن اشترى عبدا فغاب والعبد فى يد البائع واقام البائع البينة انه باعه اياه فان كانت غيبته معروفة لم يُع فى دين البائع، لانه يمكن ابطال البائع الى حقه بدون البيع وفيه ابطال حق المشتري، وان لم يُدر اين هو بيع العبد وأوفى الثمن، لان ملك المشتري ظهر باقراره فيظهر على الوجه الذى اقر به مشغولا بحقه، وادا تعذر استيعاءه من المشتري يبيعه القاصي فيه، كالراهن اذا مات والمشتري اذا مات مفلسا والمبيع لم يُقبض، بخلاف ما بعد القبض لان حقه لم يبق متعلقا به ثم ان فصل شيء يمسك للمشتري لانه بدل حقه وان نقص يتبع هو ايضا، فان كان المشتري اثنين فعاب احدهما فللحاضر ان يدفع الثمن كله ويقبضه وادا حضر الآخر لم يأخذ نصيبه حتى ينقد شريكه الثمن، وهو قول ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اذا دفع الحاضر الثمن كله لم يقص الا نصيبه وكان متظوعا بما ادى عن صاحبه لانه قضى دين غيره بغير امره، فلا يرجع عليه وهو احس عن نصيب صاحبه فلا يقبضه، ولهما انه مضطر فيه لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن، لان البيع صفقة واحدة، وله حق الجبس ما بقى شيء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن وادا كان له ان يرجع عليه كان له الجبس عنه الى ان يستوفي حقه كالموكل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه

ترجمہ - فرمایا اگر کوئی شخص ایک غلام خرید کر غائب ہو جائے اور وہ غلام ابھی تک بائع ہی کے قبضے میں ہو اور بائع اس بات

پر گواہ پیش کر دے کہ میں نے یہ غلام فروخت کر دیا ہے اس وقت اگر مشتری کا غائب ہونا معلوم ہو یعنی اس کا نشان و پتہ معلوم ہو تو بائع کے قرضے کے عوض غلام فروخت نہیں کیا جائے گا۔ (ف یعنی بائع کی جو قیمت مشتری پر بطور قرض لازم ہے اس کے لئے یہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا کیونکہ بائع کے لئے یہ ممکن ہے کہ اس غلام کو بیچے بغیر بھی اپنا حق وصول کر لے حالانکہ بیع دینے کی صورت میں مشتری کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ (ف لہذا وہ غلام بیچا نہ جائے بلکہ خریدار جہاں کہیں بھی موجود ہو جس طرح بھی ممکن ہو بائع اس سے اپنا دام وصول کر لے۔

وان لم یدر الخ: اور اگر خریدار کے متعلق کچھ علم نہ ہو کہ وہ کہاں ہے، تو غلام کو فروخت کر دیا جائے اور بائع کو اس کی رقم ادا کر دی جائے کیونکہ خریدار کا مالک ہو جانا بائع کے اقرار سے معلوم ہوا ہے تو جس طرح بائع نے اقرار کیا ہے اسی طرح ظاہر ہوگا یعنی وہ غلام بائع کے حق میں پھنسا ہوا ہے کہ اس غلام بیع سے بائع کے دام وصول ہونے چاہئیں اور اس صورت میں کہ جب خریدار سے بائع کا وہ حق وصول ہونا ناممکن ہو رہا ہو تو قاضی اس غلام کو بائع کے حق میں فروخت کر دے گا جیسے: کہ اگر راہن مر جائے تو اس کا رہن فروخت کر دیا جاتا ہے اور جیسے کہ خریدار مفلس ہو کر مر گیا مگر اس بیع پر اس کا قبضہ نہیں ہوا تھا تو وہ بیع فروخت کر دی جاتی ہے۔ بخلاف مابعد الخ برخلاف اس صورت کے جب کہ اس بیع پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ اس صورت میں بائع کا کوئی حق بیع سے مطلق نہیں رہتا۔ (ف یعنی کہ اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے کے بعد غائب ہو اس طرح سے کہ اس کا کوئی نام و نشان نہ ہو تو بائع کے دعوے پر بیع فروخت نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ بیع اب بائع کے دام میں پھنسی ہوئی نہیں ہے بلکہ بائع کا حق مشتری کے ذمہ براہ راست ہے اور وہ حق قاضی کے نزدیک گواہوں سے ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب شخص کے خلاف قرضے کے متعلق کوئی دینا ہمارے نزدیک مقبول نہیں ہے (ن) پس یہ حق اسی صورت میں صحیح ہوگا جب مشتری نے بیع پر قبضہ نہ کیا ہو لہذا اس بیع کو فروخت کر کے بائع کے دام ادا کر دیئے جائینگے بشرطیکہ اس مشتری کا کوئی پتہ نہ ہو۔ پھر غلام فروخت کر کے بائع کا حق ادا کرنے کے بعد بھی اگر کچھ رقم بیع جائے تو وہ مشتری کے لئے محفوظ رکھی جائے گی۔ کیونکہ رقم اسی مشتری کے حق کا بدلہ ہے۔ اور اگر اس رقم سے بائع کی رقم وصول نہ ہو بلکہ کچھ باقی ہی رہ جائے تو اس بائع کو یہ حق ہوگا کہ بائع کے پیچھے لگ کر اپنی بقیہ رقم وصول کر لے۔

فان كان المشتري الخ اور اگر غلام کے خریدار تو دو ہوں مگر قیمت کی ادائیگی کے وقت ایک شخص غائب ہو گیا تو اس موجود خریدار کو اختیار ہوگا کہ پوری رقم تمہا ادا کر کے اس غلام پر قبضہ کر لے۔ پھر دوسرا شریک آنے کے بعد جب تک اپنے حصہ کی رقم ادا نہ کر دے اس غلام کا حقدار نہیں ہوگا۔ یہ قول طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و امام محمد (رحمہما اللہ) کا ہے۔ و قال ابو یوسف امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ اگرچہ ایک ہی شریک نے پوری رقم ادا کر دی ہو پھر بھی وہ اس غلام کے نصف پر ہی قبضہ کر سکتا ہے۔ یعنی اس غلام کی خدمت کو دو حصوں میں تقسیم کر کے صرف اپنے حصہ کی باری میں اس سے خدمت لے۔ اور شریک کی طرف سے جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اس میں اسے احسان کرنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے شریک کی طرف سے جو کچھ ادا کیا ہے اس نے اس کے کہنے کے بغیر خود کیا ہے لہذا اسے شریک پر احسان کرنے والا کہا جائے گا اس لئے بعد میں اس شریک سے وصول بھی نہیں کر سکے گا۔

ولهما انه مضطر الخ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ شریک موجود اس مشترک غلام کی پوری قیمت دے کر اسے قبضہ میں لینے پر مجبور اور لاچار ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنے ذاتی حصہ سے بھی کسی طرح کا فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہ پورا غلام ایک ہی صفہ اور معاملہ میں فروخت کیا گیا ہے۔ اس لئے جب تک اس کی قیمت کا کچھ بھی ادا کرنے میں کمی رہے گی بائع کو اس بات کا پورا حق ملتا ہے کہ اس کو روک کر اپنے پاس ہی رہنے دے۔ اس مجبوری کی بناء پر موجود شریک اس کی پوری قیمت ادا کرنے پر مضطر ہو گیا کہ اس سے فائدہ اٹھانے کا اس کے لئے دوسری کوئی صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور ایسی مجبوری کی

حالت میں ادا کرنے پر دوسرے سے اپنا حق وصول کرنے کا اسے پورا اختیار ہوگا۔

کمعیر الموهن الخ جیسے رہن کا عاریت دینے والا۔ اور جب ایک کو یہ حق ہو کہ غائب سے اپنے حصہ کی رقم وصول کر سکتا ہے تو اسے یہ حق بھی ہوگا کہ اپنے حصہ کی رقم وصول کرنے تک غائب شخص کو اس کا حصہ بھیج دینے سے روک دے جیسے کہ وکیل خرید ہوتا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ذاتی مال سے اس کے دام ادا کرے

توضیح:- کسی نے ایک غلام خرید اپھر وہ لاپتہ ہو گیا مگر ابھی تک وہ غلام بائع ہی کے قبضہ میں ہے پھر بائع نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میں نے اسے بیچ دیا اور اب وہ میرا غلام نہیں ہے تو وہ بائع اپنی قیمت کس سے وصول کرے گا؟ اور اگر دو شخصوں نے مل کر غلام خرید اپھر قیمت کی ادائیگی سے پہلے ایک لاپتہ ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل

کمعیر الموهن الخ دو شریکوں نے مل کر ایک غلام خرید اپھر قیمت ادا کئے بغیر ایک شریک بالکل لاپتہ ہو گیا۔ اس بناء پر موجود شریک اپنے حصہ کے غلام سے فائدہ اٹھانے سے اس وقت تک کے لئے محروم ہو گیا جب تک کہ اس کی پوری قیمت ادا نہ کر دے۔ اس کی اس مجبوری کی بناء پر طرفین نے فرمایا ہے کہ اسے چاہئے کہ پوری قیمت بائع کو ادا کر کے غلام اپنے قبضہ میں لے لے اگر بعد میں دوسرا شریک بھی آجائے تو آدھی قیمت وصول کئے بغیر غلام سے اسے فائدہ حاصل کرنے نہ دے۔ جیسے کہ رہن کا عاریت دینے والا۔ اور جب شریک کو یہ اختیار ہو کہ غائب سے اس کا حصہ واپس لے تو اسے یہ بھی اختیار ہوگا کہ اپنے حق وصول کرنے تک غائب کو بھیج دینے سے انکار کر دے جیسے کہ کسی چیز کی خریداری کے لئے وکیل ہوتا ہے اس وقت کہ اس نے اپنی جیب کی رقم سے چیز خرید لی ہو۔ (ف حاصل دلیل یہ ہے کہ شریک موجود اس حالت میں اپنے نصف غلام کی پوری قیمت ادا کرنے پر مجبور ہے۔ اور مجبوری کی حالت میں دینے والے کو دی ہوئی رقم واپس لینے کا پورا حق ہوتا ہے جیسے کہ زید نے خالد کو اپنی ایک قیمتی انگوٹھی عاریت دی اس غرض سے کہ وہ اسے رہن رکھ کر قرض لے کر اپنی فوری ضرورت پوری کر لے۔ پھر خالد اسے رہن رکھ کر لاپتہ ہو گیا اور رہن واپس لینے کی مدت آگئی اس مجبوری کی حالت میں جتنی رقم خالد نے بطور قرض لی تھی وہ اس نے از خود ادا کر کے اپنی انگوٹھی واپس لے لی تو اس کو اس بات کا پورا حق ہوگا کہ وہ رقم خالد سے جس طرح ممکن ہو وصول کر لے اگرچہ خالد نے اسے وہ رقم دینے کے لئے نہیں کہا تھا۔ اور وکیل خرید کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے دوسرے کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل بنایا تب اس وکیل نے اپنی جیب سے رقم خرچ کر کے وہ چیز خرید لی۔ اس صورت میں اس وکیل کو بھی اس بات کا پورا حق ہوگا کہ اپنی دی ہوئی رقم وصول کئے بغیر وہ چیز اپنے موکل اور آمر کے حوالہ نہ کرے (مف)

قال ومن اشترى جارية بالف مثقال ذهب وقصة فهما نصمان لانه اصاب المثلقال اليهما على السواء فيجب من كل واحد منهما خمسمائة مثقال لعدم الاولوية، وبمثله لو اشترى جارية بالف من الذهب والقصة فيجب من الذهب مثاقيل ومن الفضة دراهم ورن سبعة لانه اصاب الالف اليهما، فيصرف الى الورن المعهود في كل واحد منهما. قال ومن له على آخر عشرة دراهم حياد فقضاء زيوفاً وهو لا يعلم فانها حقها او هلكت فهو قضاء عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يرد مثل زيوفه ويرجع بدراهمه لان حقه في الوصف مرعى كهو في الاصل ولا يمكن رعايته بايجاب ضمان الوصف، لانه لا قيمة له عند التقابله بحسنه فوجب المصير الى ما قلنا، ولهما انه من جنس حقه حتى لو تجوز به فيما لا يجوز الاستبدال جاز فيقع به الاستيلاء ولا يبقى حقه الا

فی الحدود، ولا يمكن تداركها بإيجاب صماها لما ذكرنا وكذا بإيجاب صماها الأصل لانه إيجاب له عبه ولا مطير

ترجمہ - قدرتی نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی سونے اور چاندی کے یک ہزار مثقال کے عوض خریدی۔ تو اس پر ان دونوں چیزوں میں سے آدھی لازم ہوگی۔ (ف۔) یعنی اس نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی ہزار مثقال سونے و چاندی کے عوض خریدی تو اس پر نصف سونا اور نصف چاندی واجب ہوگی۔ اس بناء پر پانچ سو مثقال سونا اور پانچ سو مثقال چاندی لازم ہوگی۔ کیونکہ اس نے مثقال کی سونے اور چاندی کی طرف برابر نسبت کی ہے۔ لہذا دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم میں سے پانچ پانچ سو مثقال لازم ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اولیٰ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ (ف۔) یعنی صرف سونا ہونا یا صرف چاندی ہونے کی ترجیح بلا وجہ ہوگی اس لئے ہر ایک میں سے برابر حصہ واجب ہوگا۔

و بمثله لو اشترى الخ: اور اسی صورت کا دوسرا مسئلہ اس کا حکم مخالف یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی سونے اور چاندی سے ہزار کے عوض خریدی۔ اس صورت میں سونے کے مثقال واجب ہوں گے اور چاندی سے وزن سب سے وزن سب سے واجب ہو گئے۔ (ف۔) تفصیل یہ ہے کہ اگر صرف لفظ ہزار کہا اور مثقال وغیرہ نہیں کہا تو ہزار میں سے نصف سونے سے اور نصف چاندی سے واجب ہو گئے لیکن سونے سے پانچ سو مثقال اور چاندی سے پانچ سو درہم لازم ہو گئے مگر اس میں وہی درہم معتبر ہوں گے جن میں مہر دس درہم سات مثقال کے وزن کے ہوں جیسا کہ زکوٰۃ کے مسئلے میں بیان کیا جا چکا ہے۔ مع۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے لفظ ہزار کو سونے اور چاندی دونوں کی طرف مضاف کیا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک سے جو معبود وزن ہے اسی کی طرف اس کی نسبت ہوگی۔ (ف۔) لہذا سونے میں سے معبود وزن مثقال کا ہوگا اور چاندی میں سے معبود وزن سات درہم والا ہے اسی کی طرف حکم لوٹایا جائے گا۔

قال ومن له على أخو الخ: اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر کھرے کھرے دس درہم لازم ہوں اور اس مقروض شخص نے ان کھرے درہموں کے بدلے کھوئے درہم ادا کر دیئے حالانکہ اس قرض خواہ کو اس کا پیسہ نہیں چل سکا۔ (ف۔) یعنی ب خبری میں اس نے کھوئے درہم لے لئے پھر ان کو خرچ کر دیا کسی طرح وہ مضاع ہو گئے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قرض ادا ہو جائے گا۔ (ف۔) یعنی اس نے حق ادا کر دیا اور اس قرض دار سے قرض اتر گیا۔ وقال ابو يوسف الخ اور امام یوسف نے کہا ہے کہ وہ شخص یہ کھوئے سکے واپس کر دے اور اس سے اپنے اچھے درہم وصول کر لے کیونکہ اس قرض خواہ کا حق اس کے اچھے وصف میں بھی اصل درہم کے برابر ہے۔ (ف۔) یعنی جیسے وہ قرض خواہ درہموں کا مستحق ہے اسی طرح وہ ان کی کھری صفت کا بھی مستحق ہے اور اس حق کی رعایت اس طرح ممکن نہیں ہے کہ وصف کا تادان الگ واجب کیا جائے۔ (ف۔) یعنی یہ کہا جائے کہ وہ شخص کھرے مال ہونے کا ضامن ہے کیونکہ اس مذکور اچھے وصف کی ہر وقت کوئی قیمت اپنے جنس کے مقابل میں ہے۔ (ف۔) یعنی جب اپنے جنس سے مقابل ہو تو اس وقت وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے اس طرح وہی بات لازم آئے گی جو ہم نے بیان کی ہے۔ (ف۔) یعنی کھوئے واپس کر کے کھرے لے لے۔ ولھما ان الخ اور طرفین امام ابو حنیفہ و محمد (رحمہما اللہ) کے نزدیک ایسے کھوئے سکتے بھی اسی جنس سے ہیں جو اس کے حق میں سے ہیں۔ اسی پر ایسے معاملات میں جن کا بدل لینا جائز نہیں ہوتا ہے ان میں چشم پوشی کرتے ہوئے کھوئے سکتے لے لئے تو بھی جائز ہوگا۔ (ف۔) مثلاً اگر کسی نے اشرفی بھنائی یا عقد سہم میں بجائے کھرے سکوں کے کھوئے سکے (درہم) دیدیئے اور دونوں جدا ہو گئے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ میرے ساتھ دھوکہ ہوا یعنی کھوئے سکے دیدیئے ہیں پھر بھی چشم پوشی کرتے ہوئے اس نے اس نقصان کو برداشت کر لیا تو بھی جائز ہوگا۔ یہ اسی لئے جائز ہے کہ یہ کھوئے درہم بھی درہم ہی ہیں۔) فیقع به الخ تو اس سے حق ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور اس کا صرف یہ ایک حق باقی رہ جائے گا کہ بجائے کھرے کے کھوئے دیدیئے ہیں جس کا تدارک اس طرح نہیں کیا جاسکتا ہے کہ صرف کھرے ہونے کا کوئی تادان لازم کیا

جائے۔ کیونکہ ہم نے پہلے بھی یہ بات بتادی ہے کہ جنس کا مقابلہ ہونے کی صورت میں کھرے ہونے کی مستقل کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔

و کذا بایجاب الخ اسی طرح اصل کا تاوان واجب کرنے سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حق کو حق پر واجب کرتا ہے۔ اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ (ف) یعنی اگر ہم اس صفت کو وصول کرنے کے لئے اصل درہم دینا دوبارہ لازم کر دیں تو یہ بھی ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح صفت کا تاوان نہ ہوگا بلکہ اصل درہم کا تاوان لازم ہوگا لکن یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس نے ایک مرتبہ اپنا حق وصول کر لیا ہے۔ اس پر تو صرف کھرے ہونے کی صفت باقی رہ گئی ہے۔ اور صفت وصول کرنے کے لئے اصل حق کو لازم کرنا گویا ناقص کے لئے حق واجب کرنا ہوگا۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کہ ایک مرتبہ اصل حق واجب ہو پھر اس حق میں جو صفت رہ گئی ہے اس کی وصولی کے لئے بھی اس پر دوبارہ حق واجب ہو جائے (م غ)

توضیح۔ اگر کسی نے ایک باندی سونے اور چاندی کے ایک ہزار مثقال کے عوض خریدی، ایک شخص کے

دوسرے پر کھرے دس درہم باقی تھے اس مقروض نے اپنے قرض کی ادائیگی میں دس کھوٹے درہم دئے اور قرض خواہ کو اس دھوکہ کا علم نہیں ہوا پھر وہ درہم اس قرض خواہ کے پاس ختم ہو گئے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال إذا أفرخ طير في أرض رجل فهو لمن أخذه وكذا إذا تكنس فيها ظبي لانه مباح سقت يده اليه ولانه صيد وان كان يؤخذ بعير حيلة والصيد لمن أخذه وكذا البيض لانه اصل الصيد ولهذا يحب الحواء على المحرم بكسره أو شيه وصاحب الارض لم يعد ارضه لذلك فصار كصبة شبكة للحفاف وكما اذا دخل الصيد داره او وقع ما نثر من السكر والدراهم في ثيابه لم يكن له مالم يكفه او كان مستعدا له بخلاف ما اذا غسل الحل في ارض لانه غلظ من انزاله فيملك تعال ارضه كالشجر النابت فيه والتراب المجتمع في ارضه بحريان الماء.

ترجمہ۔ اگر کسی شخص کی زمین میں کسی پرندے نے بچے دیئے تو جو شخص پہلے انہیں پکڑ لے گا وہی ان کا مالک ہو جائے گا، اسی طرح اگر کسی پرندے نے کسی زمین میں انڈے دے دیئے تو جو بھی انہیں لے گا وہی ان کا مالک ہو جائے گا، اسی طرح اگر کسی کی زمین میں برن اپنا گھر بنا کر رہنے لگے تو جو اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز سب کے لئے مباح ہے، اس لئے جس کا ہاتھ پہلے پہنچے گا وہی اس کا مالک ہوگا اور اس وجہ سے بھی کہ ان میں سے ہر ایک ایک شکار ہے، اگرچہ کسی حیلے کے بغیر آسانی سے پکڑ لیا جائے اور شکار تو اسی شخص کا مالک ہو کر رہتا ہے جو اس کو پکڑ لیتا ہے۔ (ف) - حدیث سے یہی ثابت ہے۔ (ع) اور یہی حکم انڈوں کا ہے کیونکہ وہ شکار کا اصل مادہ ہے۔

ولهذا يجب الخ۔ اس لئے جو شخص احرام کی حالت میں ہو اس پر انڈا توڑنے یا بھوننے سے جرمانہ واجب ہو جاتا ہے یعنی انڈا بھی شکار کے حکم میں ہے اور زمین کے مالک نے اپنی زمین کو ان چیزوں کیلئے مخصوص بنا کر نہیں رکھا ہے۔ (ف) یعنی اس نے اپنی زمین اس لئے نہیں چھوڑ رکھی ہے کہ اس میں چڑیاں انڈے بچے دیں اور شکار وغیرہ گھر بنا کر رہیں۔ اگر ایسا ہو تو وہی ان چیزوں کا مستحق ہوگا جیسے کسی مخصوص زمین کو گھاس کی پیداوار کے لئے چھوڑ دینا یا بادش کا پانی جمع ہونے کے لئے کوئی برتن یا حوض بنا کر چھوڑ دینا کہ ان میں وہی شخص جمع شدہ گھاس اور پانی کا مالک ہو جاتا ہے۔ چونکہ یہ زمین ان کاموں کے لئے مخصوص نہیں کی گئی تھی

اس لئے ان کا مالک ان چیزوں کو پڑے بغیر مالک نہیں ہو گا۔

فصل كصب الخ۔- تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے اپنا جال خشک کرنے کے لئے زمین پر پھیلا دیا۔ (ف) یعنی شکاری کا جال بھیگ گیا تھا اسے خشک کرنے کے لئے شکاری نے زمین پر پھیلا یا اور اتفاق سے اس میں پرندہ پھنس گیا تو جو شخص اسے پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہو گا، اور اگر شکاری نے جال خشک کرنے کی نیت سے پھیلا یا ہو تو وہ شکار کے پھنسنے ہی اس کا مالک ہو جائے گا، اسی طرح جیسے کسی کے احاطے میں کوئی شکار داخل ہو گیا۔ (ف)۔ تو وہ شخص صرف اپنے احاطے میں شکار کے جانے کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہو گا بلکہ جو شخص بھی اسے پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہو گا۔

أو وقع ماثر الح۔- یعنی جیسے شکاری درہم لٹاتے ہوئے یہ چیز کسی شخص کے کپڑے میں گری تو کپڑے والا اس چیز کا مالک نہیں ہو گا جب تک کہ خود اسے نہ سمیٹے، یہ یہ کہ اس نے اپنا کپڑا اسی نیت سے پھیلا ہوا۔ (ف) یعنی شکاری اچھو ہارے یا روپے پیسے لٹائے گئے یا کسی پر شکار کئے گئے اور یہ سب کسی شخص کے کپڑے پر گرے تو اگر اس شخص نے اپنا کپڑا اسی نیت سے پھیلا یا تو وہ شخص اس چیز کے گرتے ہی اس کا مالک ہو جائے گا یعنی کسی دوسرے شخص کو اس میں سے بین جائز نہیں ہو گا، اور اگر اس شخص نے اس نیت سے کپڑا نہیں پھیلا یا مگر گرنے کے ساتھ سمیٹ یا تو وہ بھی اس کا مالک ہو جائے گا اور دوسروں کو اس چیز کے لینے کا کوئی حق نہ ہو گا، اسی طرح جب کسی کی زمین چڑیوں کے انڈوں اور بچوں اور ہرن وغیرہ کے لئے مخصوص نہ کی گئی ہو تو زمین کا مالک ان چیزوں کا مالک نہ ہو گا جب تک کہ ان پر قبضہ نہ کر لے، یہ حکم ان تمام چیزوں میں جاری ہو گا جو زمین کی پیداوار اور ان کی حاصلات میں سے شمار نہ ہو۔

بخلاف ما اذا غسل الح۔- برخلاف اس کے جب کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو تو وہ شخص شہد کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی آمدنی میں سے شمار ہوتی ہے، اسی لئے وہ شخص اپنی زمین کے تابع کر کے اس شہد کا بھی مالک ہو جائے گا جیسے وہ درخت جو کسی کی زمین میں آگاہ ہو۔ (ف)۔ وہ شخص زمین کی طرح اس درخت کا بھی مالک ہو جاتا ہے، اگرچہ اس نے درخت کا پودا یا بیج نہ لگایا ہو، اسی طرح جیسے پانی کے بہاؤ کے ساتھ کچھ مٹی کسی کی زمین میں اکٹھی ہو جائے۔ (ف)۔ جیسے وہ شخص مٹی اور ریت کا مالک ہو جاتا ہے۔

توضیح۔- اگر کسی شخص کی زمین میں پرندے نے انڈے یا بچے دیئے یا زمین میں ہرن نے گھر بنایا۔ اگر کسی شخص نے اپنا جال خشک کرنے کی نیت سے زمین میں پھیلا یا اور اتفاق سے اس میں کوئی جانور پھنس گیا یا جیسا کہ نکاح وغیرہ کے موقع میں نقل یا چھو ہارے یا پیسے لٹائے جاتے ہیں اور وہ کسی شخص کے کپڑے میں گر پڑے ہوں۔ اگر کسی شخص کی زمین میں شہد کی مکھی نے شہد جمع کیا یا کسی شخص کی زمین پر از خود پودا نکل آیا، یا کسی کی زمین میں سیلاب سے مٹی یا ریت جمع ہو گئی، ان چیزوں کا کون مالک ہو گا؟ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

چند مفید اور ضروری مسائل:-

(۱) پھلوں کے بیجنے کی چند صورتیں ہیں، یعنی اگر پھل ظاہر ہونے سے پہلے انہیں فروخت کیا تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے، اور اگر پھلوں کے ظاہر ہونے کے اتنے عرصہ کے بعد کہ یہ پھل اس قابل ہو گئے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جاسکے فروخت کیا تو بیع صحیح ہے۔ اور اگر وہ پھل آدمی یا جانور کے نفع اٹھانے کے قابل نہ ہو تو بھی صحیح قول یہ ہے کہ ان کی بیع صحیح ہے لیکن خریدار پر یہ واجب ہو گا کہ فوراً انہیں توڑ لے۔ اور اگر چھوڑنے کی شرط لگائی ہو تب بیع فاسد ہوگی، یہ حکم اس وقت تک ہے کہ ان پھلوں کا بڑھنا پورا نہ

ہو، اگر پھل پورے بڑھ گئے پھر ان کو کسی شرط کے بغیر بیچا یا توڑ دینے کی شرط لگائی تو دونوں صورتوں میں بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر چھوڑنے کی شرط کی ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً بیع جائز ہوگی۔ اور اسرار میں لکھا ہے کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے (الکافی) اور تحفہ میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول صحیح ہے (النہر) اور اگر بیچنے وقت کچھ پھل نکلے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں لیکن سرے پھلوں کی بیع کی تو ظاہر مذہب میں یہ صحیح نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے، اور شیخ حلوانی اور شیخ فضل نے پھلوں اور بیگن، خربوزے، کھیرے اور مکڑی وغیرہ میں استحساناً جو ازکافوتی دیتے تھے (المبسوط)

ان چیزوں کے جائز ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ ایسے پھل درخت وغیرہ کے صرف پھل نہ خریدے بلکہ پھلوں کی عینہ قیمت مقرر کر کے ان کے درختوں کی زمین کی بھی قیمت لگا کر سب کو ایک ساتھ خریدے پھر جب ان چیزوں کا موسم ختم ہو جائے تو خریدار ان کی زمینوں کی بیع کا اقالہ کرے یعنی ان کو واپس کر دے (ھ)

(۳) گھاس کا بیچنا اور ان کو اجارے پر دینا جائز نہیں ہے اگرچہ یہ اپنی مملوکہ زمین میں ہو، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ گھاس زخود جمع ہو، کیونکہ (۴) اگر اس نے گھاس کے لئے زمین سیراب کی پھر تیار کی ہو تو ذخیرہ اور محیط اور نواد میں لکھا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ زمین کا مالک اس چیز کا مالک ہو گیا ہے، اور یہی قول صدر الشہید کا قول مختار ہے۔

(۵) اسی طرح اگر نرکل کے واسطے زمین کو تیار کیا اور اس کے چاروں طرف خندق کھودے تو ان میں آگے ہوئے نرکل کا وہ مالک ہو جائے گا، اکثر علماء اسی پر متفق ہیں (البحر) (۶) اور اگر کسی نے اس کی اجازت کے بغیر کاٹ لئے تو مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ اس سے واپس لے لے یہی قول مختار ہے (جو اہر الاخلاطی) (۷) اور گھاس کو اجارہ پر لینے کا حیلہ یہ ہے کہ اس کی زمین کو کسی کام کے واسطے اس شرط پر کرائے پر لے لے کہ وہاں اپنے جانور کو رکھے گا، اس طرح دونوں فریق کا مقصود پورا ہو جائے گا۔ البحر۔

(۸) مرہون کسی کی بیع عامہ مشائخ کے نزدیک موقوف ہوتی ہے، یہی صحیح ہے۔ ج۔ (۸) جب مرہون نے اجازت نہیں دی، اور مشتری نے اس پر قبضہ کرنا چاہا تو قاضی اس بیع کو فسخ کر دے (الحیط) (۹) خود مرہون کو اس بیع کے فسخ کا اختیار نہ ہوگا، یہی قول صحیح ہے (الغیاث) (۱۰) جو چیز اجارہ پر دی ہوئی ہو اس کی بیع کی نظیر مرہون کی بیع ہے، یعنی مرہون کی طرح موقوف ہوگی۔ (۱۱) مشتری کو یہ اختیار ہو گا کہ اس بیع کو باقی رکھے یا چھوڑ دے، خواہ اس کو خریدنے کے وقت اس بات کا علم ہو کہ بیع رہن یا اجارہ کی حاست میں ہے یا اس کا علم نہ ہو۔ یہی ظاہر اردوایہ اور صحیح ہے۔ (۱۲) متاجر کو بیع ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ (الغیاث، الفصول)

(۱۳) اگر مقصوب اس کو غاصب کے سوا کسی دوسرے کے ہاتھ کیا تو بیع موقوف ہوگی۔ یہی صحیح قول ہے۔ (۱۴) اگر غاصب نے اقرار کر لیا تو بیع لازم اور پوری ہو جائے گی۔ (۱۵) اور اگر غاصب نے انکار کیا حالانکہ جس سے غصب کی گئی ہو اس کے پاس گواہ موجود ہو تو بھی یہی حکم ہے (الغیاث) (۱۶) اور اگر اس مقصوب کے پاس گواہ نہ ہوں اور غاصب نے چیز واپس نہ کی یہاں تک کہ وہ ضائع ہو گئی تو بیع ختم ہو جائے گی (الذخیرہ) (۱۷) اگر غاصب خود خریدے تو اس خریدے سے ہی وہ قابض ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی غاصب ہی کو وکیل دے، جیسا جامع صغیر وغیرہ میں ہے (ھ)

(۱۸) رضائیکارہ یعنی وہ زمین جو کہ کاشتکاری کے لئے دی گئی ہو اگر اس کا مالک اسے بیع ڈالے تو بیع صحیح ہوگی۔ لیکن اس کاشتکار کی بیع جائز نہ ہوگی۔ (۱۹) اگر زمین میں پیداوار غلہ ہو تو مزارعہ کی مدت کے اندر کاشتکار اس کا زیادہ مستحق ہوگا، اس کا بیع دونوں میں سے خواہ کسی کی طرف سے ہو۔ (۲۰) اور اگر کاشتکار نے اجازت دیدی ہو تو دونوں حصے مشتری کے ہوں گے، نیز کاشتکار کو اپنے کام کی اجرت بھی نہیں ملے گی۔ (۲۱) اور اگر اجازت نہیں تو وہ بیع جائز نہ ہوگی۔ (۲۲) یہی حکم انگور کے باغ وغیرہ میں بھی ہے خواہ پھل ظاہر ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔

(۲۳) بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کھیت کے مسئلہ میں تفصیلی حکم یہ ہے کہ اگر کاشتکار کی طرف سے بیع ہو تو اس کے حق میں

بیع جائز نہیں ہے، اور اگر بیع زمین کے مالک کی طرف سے ہوں اور کاشتکار نے زمین میں بوسے ہوں تو جائز نہیں ہے، اور اگر زمین اس وقت فارغ ہو تو جائز ہے۔ یہی حکم انگور کے باغ میں بھی ہے جبکہ پھل ظاہر نہ ہوئے ہوں، اسی پر شیخ ظہیر الدین فتویٰ دیا کرتے تھے (الحکیم)

(۲۳) اور اگر کاشتکار نے زراعت نہیں کی بلکہ زمین کو جو تا اور نہریں وغیرہ درست کیں تو ظاہر الروایہ میں بیع نافذ ہوگی۔ یہی صحیح ہے۔ (۲۴) اور اگر انگور کا باغ فروخت کیا تو بیانی پر کام کرنے والے کے حق میں صحیح نہیں ہے، خواہ اس نے کچھ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو (الفصول) (۲۵) اگر کسی نے ایک گاؤں فروخت کیا اور اس میں سے مسجد اور مقبرہ وغیرہ کا اشتناء کیا تو صحیح ہے، اس میں سے مسجد کے حدود وغیرہ کو بیان کرنا قول مختار پر شرط نہیں ہے۔ وہ بے یقینی۔ (۲۶) لیکن مقبرہ کا حد و بیان کرنا ضروری ہے اس صورت میں جبکہ وہ قبرستان مختار نہ ہو (مختار الفتاویٰ) (۲۷) اور اگر اشتناء نہیں کیا تو وہ بیع ہی فاسد ہوگی۔ (۲۸) یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مسجد تو آباد ہو لیکن اسکے ارد گرد ویرانی ہو اور لوگ اس سے مستغنی ہو گئے ہوں تو بیع فاسد نہ ہوگی۔

(۲۹) اور اگر ایسا کوئی کھیت خرید ا جس کا کوئی حصہ وقف ہو تو بقول رکن الاسلام جائز ہوگا، یہی قول مختار ہے۔ الفتاویٰ۔ (۳۰) اگر کسی نے سی پی خریدی اور موتی کا نام نہیں لیا تو جائز ہے، اور اس کا موتی مشتری کا ہوگا (الخلاصہ)

(۳۱) اگر کسی نے خرلوزے کے وہ بیج خریدے جو اس وقت خرلوزے کے اندر ہوں، اس کے بعد یا بئ اس کو کاٹ کر بیج علیحدہ کرنے پر راضی ہو پھر بھی یہ بیع باطل ہوگی، یہی صحیح ہے (الجواہر) (۳۲) یہی حکم اس گھنٹے کا بھی جو چھوہارے میں پڑی بند ہو اور اس تیل کا بھی ہے جو ہنوز تل میں یا زیتون میں ہو۔ اگر بائع نے یہ چیزیں مشتری کے حوالہ کر دی ہوں تو بھی بیع جائز نہ ہوگی۔ (۳۳) دیوار میں سے دہنی یا شہتیر کی جگہ پتھیا بہ کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے (مختار الفتاویٰ)۔

(۳۴) نوادر میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ بائع ثمن میں سے مشتری کے بیٹے یا جنسی کو کچھ متعین رقم دیدے تو بیع فاسد ہوگی (البحر) اس سے معلوم ہوا کہ دستور (کمیشن یا دلالی) جائز نہیں ہے۔ م۔ (۳۶) اگر ہزار درہم کے عوض کوئی چیز بیچی اس شرط پر کہ اس کی قیمت مجھے دوسرے شہر میں ادا کر دے تو یہ بیع اور ایک مہینے کی میعاد بھی جائز ہوگی لیکن دوسرے شہر میں دینے کی شرط باطل ہوگی۔

(۳۷) اگر نقد کے عوض ایک ہزار درہم کی قیمت کی ایسی چیز مقرر کی گئی ہو جس کے نقل و حمل میں سواری اور مزید خرچ کی بھی ضرورت ہو تو اس کے ادا کرنے کی جگہ معین کرنا صحیح اور بیع جائز ہوگی (القاضی خان) (۳۸) اگر کسی نے کوئی چیز اس شرط کے ساتھ بیچی کہ نقد ادا کرنے سے صرف دس درہم لیکن ادھار دینے کی صورت میں پندرہ درہم لازم ہوں گے، یا کہ اگر صرف ایک مہینہ کا ادھار ہو تو دس درہم کے عوض، اور دو مہینوں کے ادھار ہونے میں پندرہ درہم لازم ہوں گے تو بیع جائز نہ ہوگی۔ (الخلاصہ)

(۳۹) اگر کسی نے بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ گا بھن ہے تو بیع فاسد ہے (ظہیر یہ) (۴۰) اور اگر اس شرط پر بیچی کہ وہ اتنا دودھ دیتی ہے تو بالاتفاق یہ بیع فاسد ہے۔ (۴۱) اور اگر اس شرط پر بیچی کہ ایک مہینہ بعد بچہ دے گی تو بھی فاسد ہے (الذخیرہ) (۴۲) اگر خرلوزہ اس شرط پر خرید ا کہ وہ بیٹھا ہوگا، یا ان تلوں میں اتنا تیل ہوگا، یا ان دھانوں میں فی من اتنا چاول نکلے گایا کوئی زندہ گائے تیل اس شرط پر خرید ا کہ اس سے اتنا گوشت نکلے گا، تو یہ تمام بیع فاسد ہیں (الفتنیہ)

(۴۳) اگر مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص کے لئے خریدی، اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچی ہے تو صحیح روایت میں یہ بیع باطل ہے (النہر) (۴۴) اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ غلام تم سے زید کے لئے خرید ا ہے، تب بائع نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچا ہے تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع موقوف رہے گی اور فضولی برائے ذہن نہ ہوگی (الحکیم) (۴۵) معلوم ہونا چاہئے کہ نکاح و اجارہ و رہن کی یہ نسبت بیع مقدم و رائج ہے، اسی لئے اگر کسی فضولی نے زید کی باندی فروخت کی اور دوسرے فضولی نے اس

کو کسی دوسرے کے ساتھ بیابا دیا اجارہ پر دیا، یا رہن رکھ دیا اور زید نے دونوں فضولیوں کے فعل کو ایک ساتھ جائز کہہ دیا (کہ دونوں نے ٹھیک کیا) تو بیع صحیح ہو جائے گی اور نکاح یا اجارہ یا رہن باطل ہوتے ہیں۔ (۴۷) اور جبہ و اجارہ یہ نسبت رہن کے مقدم ہیں اور اجارہ سے جبہ مقدم ہے۔ (۴۸) اور مکان کے معاملہ میں بیع جبہ سے مقدم ہے، اور غلام وغیرہ کے معاملہ میں دونوں برابر ہیں (الکافی)

(۴۹) واضح ہو کہ باپ کا اپنے چھوٹے بیٹے کے ہاتھ کچھ بیچنا یا اس سے کچھ خریدنا مستحسانا جائز ہے، اس موقع پر باپ کا صرف یہ کہنا ہی کافی ہے کہ میں نے اس ٹکڑے سے اس کی وہ چیز اسے کو خریدی ہے، یا اپنی یہ چیز اس کے ہاتھ اسے کو بیچی ہے، اسی سے اس کا قصد پورا ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ (۵۰) اگر باپ نیک خصلت ہو یا اس کا حال چھپا ہوا ہو اس کے اپنے بیٹے کا غیر منقول مال (گھر زمین وغیرہ) اس کی بازاری عام قیمت سے بیچنا جائز ہو گا۔ (۵۱) اگر مال منقول ہو اور وہ باپ مقصد ہو تو جائز نہ ہو گا، البتہ صرف اسی صورت میں جائز ہو گا کہ اس وقت اس کے بیچنے ہی میں لڑکے کی بہتری ہو، یہی صحیح ہے۔

(۵۲) اگر باغ لڑکا دیوانہ ہو، اور اس کا جنون طویل یعنی ایک مہینہ یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی طرف سے بھی اس کے باپ کا بیچنا جائز ہو گا، اور اگر ایک مہینہ سے کم ہو تو جائز نہیں ہے، یہی صحیح ہے۔ (۵۵) امر د (قریب ابلوغ) غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس کے ساتھ فسق اور انظام (بد فعلی) کرے گا، مکروہ ہے (الخلاصہ) (۵۶) جو شخص ایسے راستہ میں بیٹھ کر بیچے کہ تنگی کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو قول مختار یہ ہے کہ اس سے کچھ نہ خرید جائے (الغیاثہ)

(۵۷) ایک شخص نے تاجر سے کوئی چیز خریدی تو کیا خریدار کے لئے یہ لازم ہو گا کہ بائع سے یہ پوچھے کہ یہ مال حرام ہے یا حلال ہے؟ مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ شہر یا زمانہ ایسا ہو کہ غالباً بازار میں حلال چیزیں ہی آتی ہیں تو اس مشتری پر کچھ پوچھنا لازم نہیں ہے، اور ظاہر حال کے مطابق اسے حلال ہی سمجھا جائے۔ (۵۸) اور اگر بازاروں میں غالباً حرام چیزیں ہی آتی ہوں یا بائع ایسا شخص ہو جو حرام و حلال سب بیچتا ہو تو احتیاطاً اس سے دریافت کر لینا چاہئے۔

(۵۹) اگر کوئی ایسا شخص مراجس کی کمائی حرام ہو تو داروں کو چاہئے کہ ان کے مستحقین کو تلاش کر کے ان کو واپس کر دیں، اور اگر نہ پائیں تو صدقہ کر دیں (القاضی خان) (۶۰) یہ صدقہ بہ نیت ثواب نہ ہو گا، بلکہ اس نیت سے کہ مستحق کی طرف سے فقراء کو پہنچے اور اس کا ثواب اصل مالک کو ملے۔ م۔ (۶۱) انگور یا اس کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا جو اس سے شراب بنائے گا صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے (الخلاصہ) (۶۲) اسی طرح ہندو کے ہاتھ مردہ کو جلانے کے لئے لکڑی بیچنا۔ م۔ (۶۳) ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درہم اس شرط پر قرض لئے کہ دس درہم ماہوار ادا کرے گا، اور ان ہزاروں درہموں پر قبضہ کر کے ان سے نفع اٹھایا تو نفع حلال ہے (الحکیم)

(۶۴) احکام مکروہ ہے، یعنی شہر میں غنہ خرید کر نہ بیچنا بلکہ روک کر رکھ لینا، ایسی صورت میں کہ اس سے لوگوں کو سخت نقصان ہو تا ہو تو ایسا احکام مکروہ ہو گا (الحادی) (۶۵) اور اگر لوگوں پر اس کا اثر نہ پڑتا ہو تو اس میں حرج نہیں ہے (الفتاویٰ) (۶۶) اسی طرح قریب کے شہر کا غلہ روک لینا بھی اگر علاقے کے لئے معضر ہو تو مکروہ ہے۔ یہی صحیح ہے (جو اہر الاخطائی) (۶۷) جو اجماع میں ہے کہ اگر غنہ دور سے لایا اور اسے جمع کیا ہو تو وہ ممنوع نہ ہو گا (التارخانیہ)

(۶۸) ایک شہر سے خرید کر دوسرے شہر میں لے جا کر جمع کیا تو مکروہ نہیں ہے (الحکیم) (۶۹) اسی طرح اگر اپنی زمین کا سارا غنہ اور پیداوار روکے جب بھی اسے احکام نہیں کہا جائے گا (المصنعات) (۷۰) احکام کی مدت ایک ماہ یا اس سے زیادہ روکنے ہے، اگر اس سے کم مدت ہو تو وہ احکام نہیں کہلائے گا۔ (۷۱) اگر ان کا انتظار کرنے کے مقابلہ میں قحط پڑنے کا انتظار کرنے میں وبال شدید کی وعید ہے۔ (۷۲) حاصل غلہ کی تجارت قابل تعریف نہیں ہے (الحکیم) (۷۳) احکام ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جس سے لوگوں کو نقصان ہو، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جو آدمی اور جانوروں کی خوراک ہو (الحادی)

(۷۵) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کے سردار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اسے جب شہر والوں کی تباہی و بربادی کا خوف ہو تو احکام کرنے والے کو اپنا اپنا مال بیچنے پر مجبور کرے، اور انہیں اس بات کا حکم دے کہ لوگوں کے دام پر (یعنی جس دام پر لوگ فروخت کرتے ہوں اس پر اتنی زیادتی کر دے کہ لوگوں کے اندازے میں اتنا برداشت کیا جاسکتا ہو) کچھ اتنی زیادتی کے ساتھ جو اندازہ میں برداشت کی جاسکتی ہو فروخت کرے (القاضی خان)

(۷۶) اس بات پر اجماع ہے کہ امام خود کو کوئی دام نہیں لگائے گا، لیکن اگر غلہ والے زیادہ دام بڑھاتے ہوں اور قیمت میں حد سے تجاوز کرنے لگے ہوں، اور قاضی اس وقت مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے عاجز ہو گیا ہو تو اہل رائے و مشورہ کے مشورہ سے ایک عام بھاؤ مقرر کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہی قول مختار ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے (الفضولی) (۷۷) حاکم وقت نے جتنی قیمت مقرر کر دی ہو اگر ناجائز (روٹی پکانے والے) نے اس سے زیادہ پر فروخت کر دیا تو بھی اس کی بیع جائز ہوگی (القاضی خان) (۷۸) امام نے جو دام مقرر کر دیا ہو اس کے عوض بھی بیع جائز ہے (المتاثر خانہ)

(۷۹) احکام کرنے والے کو امام پہلی مرتبہ زیادہ مقدار میں غلہ بیچنے اور احکام نہ کرنے کا حکم دے، اگر وہ نہ مانے تو اسے وعظ و نصیحت کرتے ہوئے کچھ دھمکی بھی دے، اگر پھر بھی نہ مانے تو اس تیسری مرتبہ مصلحت اور ضرورت کے مطابق اسے قید میں ڈال دے۔ (۸۰) قدرتی نے ذکر کیا ہے کہ اگر امام کو قحط سالی کی وجہ سے اپنے شہر والوں کی ہلاکت کا خوف ہو تو ایسے احکام کرنے والوں سے غلہ لے کر محتاجوں میں حسب ضرورت تقسیم کر دے، پھر جب کبھی ان لوگوں کو غلہ میسر ہو جائے تو دیئے ہوئے غلہ کی مثل ان سے وصول کر کے ان کو لوٹا دے، یہی قول صحیح ہے (الحیط) (۸۱) کہا گیا ہے کہ قاضی کو بالاتفاق یہ جائز ہے کہ غلہ جمع کرنے والوں (محتسک) کی رضامندی کے بغیر بھی ان کی طرف سے فروخت کر دے، یعنی جبکہ محتسک حاکم وقت کے حکم کی نافرمانی کرنے لگے تو اس وقت وہ خود محتسک کی طرف سے فروخت کر دے تو یہ بیع اس کے خلاف ہونے کے باوجود جائز ہوگی۔
المضمات۔

(۸۲) شہر سے نکل کر کچھ دور بڑھ کر قافلہ والوں سے مل کر خریدنا، اس صورت میں مکروہ ہے جبکہ شہر والوں کے حق میں نقصان نہ ہو، اگر ایسا نہ ہو تو مکروہ بھی نہیں ہے، بشرطیکہ آنے والے قافلہ والوں پر شہر کا بھاؤ چھپا ہوا نہ ہو اور ان کو فریب بھی نہ دیا گیا ہو، مثلاً بیچ یہ کہہ دیا کہ شہر میں فی الحال یہ بھاؤ ہے، اور اگر بھاؤ میں دھوکہ و فریب کیا گیا ہو تو مکروہ ہے (الحیط) (۸۳) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کچھ لوگ گاؤں سے کوفہ میں آئیں اور چاہیں کہ یہاں سے غلہ خرید کر لے جائیں، حالانکہ اس وقت شہر والوں کے حق میں یہ بات نقصان دہ ہو تو ان کو اس بات سے روکا جائے گا جیسے شہر والوں کو روکا جاتا ہے۔

(۸۴) اگر بادشاہ نے نانباتیوں (ہوٹل میں پکانے والوں) کو حکم دیا کہ ایک درہم کی پچیس روٹیوں کے حساب سے بیچو اور اس سے کم نہ کرو، پھر کسی شخص نے ایک درہم سے ہی پچیس روٹیاں خرید لیں (مگر نانباتی اتنی روٹیاں دینے پر (دل سے) راضی نہیں ہے پھر بھی حاکم وقت کے اس خوف سے کہ اس سے کم دینے میں میری پکڑ ہو جائے گی) اس صورت میں اس مشتری کو ان روٹیوں کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ (۸۵) اس ضرورت کو پورا کرنے کا حیلہ یہ ہوگا کہ مشتری خود ہی اس نانباتی سے کہے ایک درہم کی جتنی روٹیاں چاہو مجھے دیدو، اس طرح وہ بیع صحیح ہوگی اور روٹیوں کو کھانا حلال ہوگا۔ (۸۶) اگر کسی نے حاکم کے حکم کے مطابق پچیس روٹیاں ایک درہم سے خرید لیں پھر نانباتی نے کہا کہ جاؤ میں نے اس کی اجازت دیدی تو مشتری کو اس کا کھانا حلال ہوگا۔
الفتاویٰ الکبریٰ۔

(۸۷) تانبے میں کوئی دوا ڈال کر اسے چاندی کی طرح سفید کر کے چاندی کے حساب سے فروخت کرنا مکروہ ہے۔
المتاثر خانہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جوڑا اور کیمیا (مصنوعی سونا) بنانا مکروہ تحریمی ہے بلکہ غش (دھوکہ دہی) حرام ہے۔ (۸۸) واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک چیز قدرتی تخلیق کی بناء پر اس کی اپنی

ایک خاص صورت (صورت نو عید) ہوتی ہے، اسی بناء پر آدمی کو جانور بنادینا اور کسی جانور کو آدمی بنادینا محال ہے، اسی طرح چاندی کو اس کی حقیقت بدل کر کے سونا بنادینا محال ہے۔ اگر کسی کے جادو سے کبھی کوئی ایسا اثر ظاہر ہو تو حقیقت میں اس کی ہیئت نہیں بدلتی ہے، اگر ایسا ہوتا تو فرعون کے جادو گروں نے فرعون سے اپنی کامیابی پر زور و جواہر کا جو انعام مانگا تھا، اگر حقیقت میں جادو گر مابیت بدل سکتے تو ہزاروں پتھروں اور کنکروں کو اپنے لئے جواہر بنا لینے اور فرعون کی خوشامد کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، اور یہ بات واضح ہے کہ ان کے سانپ اور اژدہا صرف جادو سے نظر بند کی تھی، پھر بھی اللہ تعالیٰ کے قبضہ و اختیار میں ہے کہ وہ جب بھی چاہے کسی چیز کی اصل مابیت کو بدل کر دوسری مابیت میں منتقل کر دے، اسی بناء پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا جس کی مابیت اصل میں صرف ایک نلکی تھی اللہ تعالیٰ نے اسے پارہاژدہا بنایا اور اس وقت وہ حقیقی اژدہا بن جاتا تھا، اسی لئے جب جادو گروں کی نظر اس حقیقت کی طرف گئی تو تہہ دل سے یہ یقین کر لیا کہ یہ امر الہی عزوجل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کیمیائی صنعت (اپنی کوشش سے سونا بنانے کا کاروبار) محض باطل ہے، اور جو ایسا کرتا ہے وہ فریب اور دھوکہ دہی کرتا ہے، البتہ اللہ تعالیٰ اگر خود ہی کسی بندہ کے واسطے چاہے اس کی کرامت کے اظہار کے طور پر استدراج ضلالت کے طور پر اس کے فعل سے کوئی قلب مابیت فرمادے تو ممکن ہو سکتا ہے، مگر ایسی صورت میں اس شخص کے اپنے عمل کا کوئی دخل نہ ہوگا۔ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لیں، کیونکہ یہ ایک بڑی حقیقت ہے۔

(۸۹) اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کے لئے چاندی کا کوئی زیور بنوائے اور اس میں کچھ تانبا وغیرہ ملاوے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۹۰) بزاز (کپڑا فروش) کے لئے یہ جائز ہے کہ کپڑے کے تھان پر کب (کلف) وغیرہ لگا دے۔ (۹۱) کھولے زیور کو کھرے زیور کی شکل میں دکھانا یا گوشت کو زعفران سے رنگ دینا مکروہ ہے۔ (۹۲) جس چیز میں میل ہو اگر وہ میل کھلا ظاہر ہو جیسے گیہوں میں کچھ مٹی یا کچھ اور غیرہ تو اس کے بیچنے میں کوئی حرج وغیرہ نہیں ہے، لیکن اگر اس گیہوں کو پسوا کر بیچنا چاہا تو جائز نہ ہوگا جب تک کہ اسے بیان نہ کر دے۔

(۹۳) نانباتی یا قصب یا سبزی فروش وغیرہ کے پاس رقم (بطور بیٹگی) یہ کہہ کر رکھنا کہ جو چاہے گا اس سے لے لیا، مکروہ ہے۔ اور بطور امانت رکھ کر حسب ضرورت دو دو چار چار درہم کی چیزیں لیتے رہنا جائز ہے اور اگر بطور بیع کے اسے رقم دی تھی تو وہ ضامن رہے گا۔ (۹۴) اپنا سامان زیادہ فروخت ہونے کے لئے کوئی قسم نہ کھائے (الٹا تار خانہ) (۹۵) بقال (بنیا) کے پاس اگر کوئی لڑکا پیسہ یا غلہ لے کر آئے اور اس سے ایسی چیز مانگے جو گھر میں کام آتی ہوں جیسے نمک، صابن، مارج، ہلدی وغیرہ تو دکاندار کو اس کے ہاتھ بیچنا جائز ہے، اور اس سے ایسی چیز مانگے جو بیچ اکثر اپنے لئے خریدتے ہیں جیسے کشمش، مصری، گڑ، تانی وغیرہ تو وہ اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔

(۹۶) ایک لڑکا خرید و فروخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالغ ہوں، پھر اس کے بعد اس نے دعویٰ کیا کہ میں تو بالغ نہیں ہوں تو دیکھا جائے کہ اگر بالغ بتانے کے وقت اس کی عمر قائل بوغ مشلا گیارہ برس یا زائد ہو تو اس کے انکار کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر اس وقت اس سے کم ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا پہلا اقرار صحیح نہیں تھا، لہذا اب انکار کرنا جائز ہے (القاضی خان)

(۹۷) ایک شخص کے پاس کپڑا ہے اور کہتا ہے کہ زید نے مجھے اس کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا ہے اس لئے میں اسے دس درہم سے کم میں نہیں دوں گا مگر ایک دوسرے شخص نے نو درہم میں اس سے مانگا اور وہ راضی ہو گیا، اگر خریدار کے دس میں یہ بات آئے کہ اس نے اپنا سامان زائد دام بیچنے کے واسطے ایسا کہا تھا کہ دس سے کم میں نہیں دوں گا تو اس کو خریدنا جائز و نہ جائز نہیں ہے (الخلاصہ)

(۹۸) بیچ کے بہلانے کو مٹی کا گھوڑا یا تیل وغیرہ خریدنا صحیح نہیں ہے اور اس کی کوئی قیمت بھی نہیں ہوگی، اسی لئے اس کو ضائع کرنے والا ضامن نہیں ہوگا (الھنیہ) (۹۹) حرام ذریعہ سے مال کمایا پھر اس کے عوض کوئی چیز خریدی تو دیکھا جائے کہ اگر اس

نیچنے والے کو روپے پہلے دیے بعد میں اس کے عوض کچھ خرید اتویہ حلال نہیں ہے، اس لئے بائع صدقہ کر دے، اور اگر پہلے چیز خرید لی اور بعد میں روپے دیئے تو کرختی کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو نصر صفار کے نزدیک حلال ہے، اور اگر روپے پہلے نہیں دیئے بلکہ انہی روپوں کے بدلے خریدے مگر دوسرے روپے ادا کر دیئے تو شیخ ابو نصر نے فرمایا ہے کہ حلال ہے، اور کرختی کا بھی یہی قول ہے، اور فقیہ ابو بکر انجلی نے کہا ہے کہ حلال نہیں ہے، یہی قول مختار ہے۔ لیکن اس زمانے میں کرختی کے قول پر فتویٰ ہے (افتاویٰ الکبریٰ)

(۱۰۰) کسی نے ایک مکان خرید اور اس کے شہتیر میں کچھ روپے پائے تو اسے چاہئے کہ وہ روپے بائع کو واپس کر دے، اگر وہ اس کو قبول نہ کرے تو اسے چاہئے کہ اسے صدقہ کر دے اور یہی ٹھیک ہے۔ القاضی خان۔ (۱۰۱) اور اگر خانہ کعبہ کا پردہ کسی دوسری زبان سے خرید اتو جائز نہیں ہو اور اگر اس کو کسی دوسرے شہر میں لے گیا تو اس پر واجب ہے کہ فقیروں پر صدقہ کر دے۔ (۱۰۲) مسجد کی چٹائی اگر پرانی ہو گئی ہو تو اس کو بیچنا جائز ہے اور اس سے حاصل ہونے والی رقم میں کچھ بڑھا کر دوسری خریدنا جائز ہے۔

(۱۰۳) ایک شخص اپنے دوست کے باغ میں گیا اور اس میں سے کچھ کھالیا حالانکہ اس کے دوست نے یہ باغ پہلے ہی فروخت کر دیا تھا مگر اسے معلوم نہ تھا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس شخص پر گناہ نہیں ہے لیکن چاہئے کہ اس کے خریدنے والے سے معافی مانگ لے پاس کو تاوان دے دے۔ القاضی۔ (۱۰۴) ہم یہ پسند نہیں کرتے کہ آدمی بازار میں پھل خریدنے جائے اور دیکھنے کے طور پر ایسا پھل کھالے جس کی کوئی قیمت ہو جب تک کہ مالک سے اجازت نہ لے لے (التاتار خانیہ) (۱۰۵) ایک شخص نے اپنا عیب دار اسباب بیچنا چاہا اور اس کو وہ عیب معلوم ہے تو اس پر واجب ہے کہ خریدار کے سامنے عیب کو ظاہر کر دے۔ (الخلاصہ)

(۱۰۶) ہمارے زمانے میں موگوں نے سود کھانے کا ایک حیلہ نکالا ہے اور بیع الوفا اس کا نام رکھا ہے لیکن حقیقت میں وہ رہن ہے، یہ بیع رہن کی طرح خریدار کے قبضے میں رہتی ہے یعنی وہ اس کا مالک نہیں ہو تا اور مالک کی اجازت کے بغیر کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا ہے، اور اگر اس میں سے پھل کھالے یا کوئی درخت ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہو گا، اور اگر اس کے قبضے میں رہتے ہوئے یہ بیع ضائع ہو جائے تو یہ قرضہ ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ اس سے ادائے قرض ہو تا ہو، اور بیع میں پھل وغیرہ کی مثل جو ذاتی پیدا ہوئی اور اپنے عمل کے بغیر وہ ضائع ہو گئی تو وہ ضامن نہ ہو گا اور بائع نے جو قرضہ ادا کیا ہے وہ واپس لے سکتا ہے، اس بیع میں اور رہن میں ہمارے نزدیک کسی حکم میں فرق نہیں ہے۔ سید ابو شجاع سمرقندی اور قاضی علی سعدی نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے اور بہت سے ائمہ مشائخ کا بھی یہی قول ہے، اور صحیح یہ ہے کہ جو عقد ان دونوں کے درمیان طے پایا اگر بیع کے لفظ سے ہو تو وہ رہن نہیں ہے، پھر یہ دیکھا جائے کہ اگر دونوں نے بیع میں صحیح کی شرط بیان کی ہو تو بیع فاسد ہے، اور اگر بیع بشرط و فایا بیع جائز کہا حالانکہ اسی لفظ سے بھی یہی بیع غیر لازم مراد ہو تو بھی بیع فاسد ہے۔ اور اگر اس بیع کا ایجاب و قبول کسی شرط کے بغیر ہو بعد میں دونوں نے آپس میں یہ معاہدہ کر لیا کہ جب تم قرض کا مال مجھے دے دو گے تو یہ مال میں تمہیں واپس کر دوں گا تو یہ بیع جائز ہوگی، اسی طرح از راہ دیانت اس وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوگا۔

کتاب الصرف

قال الصرف هو البيع اذا كان كل واحد من عوضيه من جنس الاثمان سمي به للحاجة الى النقل في بدليه من يد الى يد، و الصرف هو النقل والرد لغة اولانه لا يطلب منه الا الزيادة اذ لا يتفجع بعينه والصرف هو الزيادة لغة كذا قاله الخليل ومنه سميت العبادة النافلة صرفا.

ترجمہ :- کتاب صرف کے بیان میں

صرف بھی سلم کی طرح ایک قسم کی بیع ہے۔ اس کی تعریف درکن و حکم اور شرائط کی تفصیل یہ ہے۔ قال: الصرف الخ صرف بھی ایک بیع ہے اس وقت جبکہ دونوں عوض میں سے ہر ایک ثمن کی جنس سے ہو۔ (ف) خواہ پیدا کنشی ہو جیسے سونایا چاندی یا معاملہ میں ہو جیسے سکیلی اور وزنی جبکہ معین نہ ہو اور عوض قرار دی گئی ہو یا ایسا کوئی اسباب جو باہمی اصطلاح سے ثمن طے پایا ہو، اس بناء پر اس میں درہم و دینار اور فلس اور زیور وغیرہ سب داخل ہوں گے، اگرچہ صراحتہ ثمن فقط درہم اور دینار ہوتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو چیزیں ثمن کی جنس سے ہیں ان کو آپس میں معاوضہ کرنا ایک بیع ہے اور اس کا نام صرف ہے۔ مسمی بہ للحاجة الخ :- اس عقد کا نام صرف اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے دونوں عوض کو ہاتھوں ہاتھ نقل کرنے کی ضرورت ہے، اور لغت میں صرف بھی بمعنی منتقل کرنا د پھیرنا ہے، وہ اس واسطے رکھا گیا کہ اس عقد سے زیادتی کے سوا کچھ مقصود نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس چیز کی ذات سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، لغت میں صرف زیادتی کے معنی میں بھی آئے ہیں۔ غلیل نحوئی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

ومنہ سمیت الخ۔ اور چونکہ صرف زیادتی کے معنی میں آتے ہیں اسی لئے نافلہ عبادت کو صرف بھی کہا جاتا ہے۔ (ف) کیونکہ نافلہ عبادت وہ کہلاتی ہے جو فرائض سے زائد ہو، اسی زائد ہونے کی وجہ سے اس کا نام صرف رکھا گیا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس شخص نے اپنی نسبت اپنے باپ کی طرف نہ کر کے دوسرے کسی کی طرف کی تو اللہ تعالیٰ اس سے اس کے صرف یا عدل کسی کو قبول نہیں فرمائے گا یعنی اس کی نقل یا فرض عبادت کچھ بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ مف۔ اس بیع صرف کا رکن بھی وہی ہے جو دوسری کسی بیع کا ہوتا ہے (المحر) اس کا حکم یہ ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے سے جو کچھ خریدتا ہے وہ ابتداء ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے (محیط السر حسی) یعنی اس میں شرط خیار نہیں ہوتی ہے اور نہ سلم کی طرح کوئی ادھار ہوتا ہے۔ م۔ اس کی چند شرائط ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بدنی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ کرنا (البدائع) اس مسئلہ میں قبضہ سے مراد صرف قدرت کا ہونا کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ حقیقت میں ہاتھ سے قبضہ ہونا ضروری ہے۔ مف۔ اور بدنی جدائی کی صورت یہ ہوگی کہ ایک عاقد مجلس سے اٹھ کر ایک طرف جائے، اور دوسرا دوسری طرف جائے یا بیٹھا رہے، اور اگر مجلس سے علیحدہ نہ ہوں گے تو وہ متفرق نہ ہوں گے اگرچہ وہ مجلس زمزمہ دراز تک ہو، اسی طرح مجلس میں دونوں سو گئے اور علیحدہ نہ ہوئے تو وہ متفرق نہ ہوں گے (البدائع) یعنی دونوں ایک دوسرے کی نظر سے پوشیدہ نہ ہوئے۔ م۔

اور اگر دیوار کی آڑ سے آپس میں قرضہ کی بیع کی یا اپنا نمائندہ بھیجی تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بدنی جدائی ہوئی ہے (محیط السر حسی) اور مجلس کا متحد ہونا اس کا صرف ایک مسئلہ میں اعتبار ہوتا ہے، اس وقت جبکہ باپ نے حاضرین سے کہا ہے کہ تم لوگ اس بات پر گواہ ہو کہ میں نے یہ اثرائی اپنے چھوٹے لڑکے سے دس درہم میں خریدی ہے پھر دس درہم تو لے کر پہلے مجلس سے

کھڑا ہو گیا تو یہ بیع صرف باطل ہو گئی۔ لہذا اس مسئلہ میں محس کے متحد ہونے کا اعتبار ہوا، کیونکہ اس میں بدنی جدائی کا اعتبار ممکن نہیں ہے، کیونکہ تنہا باپ اس بیع میں جابین سے عاقد ہے۔ البخر۔ درہم کو درہم کے عوض بیچنے اور دینار کو دینار کے عوض بیچنے میں قلوں کو دینار یا درہم کے عوض بیچنے سے فرق ہے، کیونکہ قلوں کو درہم دینار کے عوض بیچنے جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ شرط نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف ایک عوض پر ہی قبضہ کافی ہوتا ہے۔ الحیظ۔ شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس عقد میں دونوں عاقدین میں سے کسی ایک کو بھی شرط اختیار نہ ہو، اور یہ بھی ایک شرط ہے کہ میعاد نہ ہو۔ التہایہ۔ اور اگر میعاد کی شرط کرنے کے بعد جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کر لیا تو اس عمل سے یہ سمجھا جائے گا کہ میعاد کی شرط ساقط کر دی گئی ہے، اس بناء پر عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے خیار شرط کیا، پھر جدا ہونے سے پہلے اپنا خیار باطل کر دیا تو استحساناً بیع جائز ہوگی، جیسے کہ جدائی سے پہلے ساقط کرنے میں استحساناً جائز ہے (الحاوی) اور اگر درہم کی دینار کے عوض بیع اور اس کے مانند میں کسی ایک عوض میں ادھار کی شرط کی پھر جس کے واسطے ادھار ہونے کی شرط تھی، اس نے جدائی سے پہلے کچھ نقد دیدیا اور کچھ ادھار رہ گیا تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کل بیع صرف باطل ہو گئی۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی نے دوسرے سے ایک اشرفی اس تفصیل کے ساتھ خریدی کہ اس کے بدلہ میں ایک ماہ بعد دس درہم دوں گا، مگر فوراً ہی پانچ درہم ادا کر دیئے (گویا اب صرف پانچ درہم باقی رہے) پھر دونوں جدا ہو گئے اس میں نقد دیئے ہوئے پانچ درہم کے حصے کی بیع صرف بھی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ اس نے اشرفی خریدتے وقت یہ کہا کہ اس کے عوض میں دس درہم دوں گا پانچ نقد اور پانچ ادھار، پھر پانچ نقد دے کر وہ جدا ہو گیا تو پھر بھی کل کی بیع صرف باطل ہوگی لیکن اگر پورے دس درہم نقد ادا کر دیئے تب صرف جائز ہوگی۔ واضح ہو کہ خیار یا میعاد کی شرط سے عقد صرف اپنی اصل سے فاسد ہو جاتا ہے یعنی کلیۃً فاسد ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ فساد عقد کے ساتھ متصل ہے اور قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے جو فساد ہوتا ہے وہ عقد کے صحیح ہونے کے بعد طاری ہوتا ہے، کیونکہ عقد کو صحت پر باقی رکھنے کے لئے قبضہ کا ہونا شرط ہے، اور بعض فقہاء کا قول یہی ہے، یہی ایک قول اصح ہے، یہاں تک کہ اگر ایک گھوڑی جس کی گردن میں چاندی کی تصویر لگی ہوئی ہے کچھ چاندی کے عوض خریدی اور قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو صرف بت کا حصہ عقد صرف قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی لیکن گھوڑی کی بیع صحیح ہوگی اور یہی قول اصح ہے، اور اگر گھوڑی چاندی کی تصویر کے ساتھ چند درہم کے عوض شرط خیار یا میعاد کے ساتھ خریدی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس بت کی بیع صرف باطل ہے اور گھوڑے کی بیع فاسد نہ ہوگی (محیط السرخسی) واضح ہو کہ معذرات میں ہمارے نزدیک درہم اور دینار متعین نہیں ہوتے ہیں (الحاوی)

توضیح:- کتاب الصرف۔ صرف کی تعریف۔ حکم، اور اس کی شرطوں کا بیان، اختلاف ائمہ اور دلائل۔

قال. فإن باع فضة بفضة أو ذهباً بذهب لا يجوز الامتلا بمثل وإن اختلفت في الجودة والصياغة لقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلاً بمثل وزناً بوزن يدا بيد والفضل ربوا (الحديث) وقال عليه السلام جدها ورديها سواء وقد ذكرناه في البيوع قال ولا بد من قبض العوضين قبل الافتراق لما روينا لقول عمر وإن استظرك أن يدخل بيتاً فلا تنظره ولأنه لا بد من قبض أحدهما ليخرج العقد عن الكالتي بالكالتي ثم لا بد من قبض الآخر تحقيقاً للمساواة فلا يتحقق الربوا إلا إذا أحدهما ليس بأولي من الآخر فوجب قبضهما سواء كانا يتعنان كالمصوغ أو لا يتعنان كالمضروب أو يتعنان أحدهما ولا يتعنان الآخر لا طلاقاً ما روينا ولا نه أن كان يتعنان ففيه شبهة عدم التعين لكونه ثمناً حلقة في شرط قبضه اعتباراً للشبهة في الربوا.

ترجمہ:- اگر کسی نے چاندی کو چاندی کے بدلے یا سونے کو سونے کے بدلے فروخت کیا تو جائز نہیں ہوگا مگر اس شرط

کے ساتھ کہ دونوں برابر ہوں اگرچہ دونوں میں کھرے اور بناوٹ کا فرق ہو یعنی ایک دوسرے کی نسبت زیادہ کھری ہو یا ایک سے جو چیز بنائی گئی اس کی بناوٹ اچھی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بچہ سونے کو سونے کے عوض برابر، وزن کے وزن، ہاتھوں ہاتھ، اس میں زیادتی سود ہے۔ (پوری حدیث) اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان مالوں کا کھرا اور کھوٹا ہونا بھی برابر ہے، یہ باتیں ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں یعنی ربا کے باب میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ واضح ہو کہ آپس میں برابر ہونا ایک عام شرط ہے خواہ دینار اور ہم سکے کی شکل میں ہوں یا یونہی ڈھلے ہوئے ہوں، زیور وغیرہ کی شکل میں ہوں یا پتے ہوں۔ ہ۔ قال۔ ولابد من قبض الح۔ اور بدنی جدائی سے قبل دونوں عوض پہ قبضہ ہونا ضروری ہے۔ (ف) ورنہ عقد ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ ہم نے ہاتھوں ہاتھ قبضہ کی حدیث اوپر روایت کی ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تم سے اتنی بھی مہمت مانگے کہ وہ گھر کے اندر جائے تو تم اس کی بھی اجازت مت دو۔ (ف) اس کی روایت مالک اور عبدالمزاق نے کی ہے، اور باہمی قبضے کی حدیث حضرت طلحہ بن عبد اللہ جو مالک اور بخاری اور مسلم کی روایت سے معروف ہے۔ ولانہ لابد الح۔ اور اس لئے بھی کہ دونوں عوض میں سے ایک پر قبضہ اس لئے ضروری ہے کہ ادھار کی عوض ہونے سے یہ عقد خارج ہو جاتا ہے۔ (ف) جتنی ادھار کا ادھار کے عوض بیع کرنا منوع ہے تو لا محالہ یہ بات لازم ہو گئی کہ دونوں میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے تو اب دوسرے کا حال قابل غور ہو گا، اس پر بھی قبضہ شرط ہو گا یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ثم لابد من قبض الخ۔ یعنی پھر دوسرے عوض پر بھی قبضہ کرنا لازم ہو یعنی برابری دونوں صورت میں ثابت ہوئی اور بیان کی صورت پیدا ہوئی ہو۔ اور اس لئے بھی کہ جس ایک کا قبضہ چاہئے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولی نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دی جائے۔ پس یہی واجب ہو گا کہ دونوں عوض پر قبضہ کیا جائے خواہ دونوں قبضے ایسے ہوں جو معین کرنے سے متعین ہوتے ہوں مانند زیور وغیرہ کے یا ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے بھی متعین نہ ہوتی ہو جیسے رائج الوقت دینار اور درہم۔ یا ایسی چیز کہ ان میں سے ایک متعین ہو اور دوسری متعین نہ ہو، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلقاً کو شامل ہے، اور اس لئے کہ اگرچہ وہ عوض ایسا ہو کہ جو متعین ہو جاتا ہے تو بھی اس میں متعین ہونے کا شبہ ہے، کیونکہ اس میں پیدائشی وقت سے شبہ ہے یعنی اصل میں سونا ہے یا چاندی ہے، اس لئے اس میں شک کرنا صحیح ہوگا اس شے کو بھی اس طرح دور کرنا واجب ہے جس طرح حقیقی سود کو دور کرنا واجب ہے۔ پس ان دلائل سے معلوم ہوا کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں عوض پہ قبضہ کرنا شرط ہے۔

توضیح۔ چاندی کو چاندی یا سونے کو سونے یا برعکس فروخت کرنا، حکم، شرائط، اختلاف

ائمہ، دلائل

والمراد منه الافتراق بالابدان حتى لو ذهبا عن المجلس بمشيان معافى جهة واحدة او ما مافى المجلس او اغمى عليهما لا يطل الصرف لقول ابن عمر وان وثمن سطح فنب معه وكذا المعتبر ما ذكرناه فى قبض راس مال المسلم بحلاف حيار المحيرة لانه يطل بالاغراض وان باع الذهب بالفضة جاز التفاضل لعدم المجاسة ووجب التقايص لقوله عليه السلام الذهب بالورق ربوا الا هاء وهاء فان افتراقى الصرف قبل العوصين او احدهما بطل العقد لغوات الشرط وهو القبض ولهذا لا يصح شرط الخيار فيه ولا الاجل لان باحدهما لا يبقى القبض مستحقا بالثانى يعوت القبض المستحق الا اذا اسقط الخيار فى المجلس فيعود الى الجوار لا ارتفاعه قبل تفرره وفيه خلاف زفر

ترجمہ۔ اور جدائی سے مراد یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے بدنی طور پر جدا ہو جائیں یعنی قولی جدائی مراد نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر دونوں مجلس سے اٹھ کر ایک ساتھ ایک طرف سے چنے لگیں یا مجلس ہی میں دونوں سو گئے یا دونوں پر بے ہوشی

طاری ہو گئی تو عقد صرف باطل نہ ہوگا کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر عقد صرف کرنے والا چھت پر سے کود جائے تو تم بھی اس پر سے کود جاؤ۔ (ف) یعنی اس کا ساتھ نہ چھوڑو یہاں تک کہ ایک کا دوسرے پر قبضہ ہو جائے۔ یہ مسئلہ مبسوط میں مذکور ہے لیکن حدیث میں اس کا کہیں پتہ نہیں لگتا۔ مف۔ الحاصل بدن ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں یہاں تک کہ جب تک ایک دوسرے کو نہ دیکھیں تب تک جدائی نہ ہوگی۔

و کذا المعبر الح:- سلم اور سلم کے راس المال پر قبضہ کرنے میں بھی اسی طرح کی بدنی جدائی معتبر ہے۔ (ف) یعنی مجلس سے صرف کھڑا ہونا جدا لگی نہیں ہے بلکہ نظر سے پوشیدہ ہونا جدا لگی بحلاف حیار المعبرۃ الح:- برخلاف ایسی عورت کے کہ جس کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار دیا گیا ہو، کیونکہ اگر کے منہ موڑنے سے ہی اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی ایک عورت کو اس کے شوہر نے کہا کہ تمہیں خود کو طلاق دینے کا اختیار ہے، یہ سنتے ہی وہ کھڑی ہو گئی یا کسی کام میں مشغول ہو گئی تو عورت کا اختیار باقی نہ رہے گا کیونکہ اس کا مجلس کو بدل دینا گویا اختیار کو رد کرنے کی دلیل ہے۔ پس جب شوہر نے اس کو طلاق کا مالک بنایا اور اس نے طلاق کی ملکیت کو قبول نہ کیا تو اس کا اختیار جاتا رہا۔ الکفایہ۔ اور اگر ان نقود میں سے کوئی چیز اپنے جنس کے عوض فروخت کی گئی اس حال میں کہ عاقدین میں سے کسی کو بھی دونوں عوض کا وزن معلوم نہیں یا دونوں کو ایک کا وزن معلوم ہے دوسرے کا نہیں، یا عاقدین میں سے ایک کو معلوم ہے دوسرے کو نہیں پھر دونوں جدا ہو گئے، اس کے بعد دونوں کو وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تب بھی بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر دونوں نے جدا ہونے سے پہلے وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تب بیع جائز ہوگی۔ الحادی۔ اور اگر ترازو کے دونوں پلڑوں میں دونوں نے اپنی اپنی چاندی رکھ کر برابر کیا تو بھی دونوں کی بیع جائز ہوگی اگرچہ ہر ایک کی مقدار معلوم نہ ہو، اسی طرح اگر سونے کو سونے کی بیع میں ترازو میں رکھ کر پلڑے کو برابر کیا تو بھی بیع جائز ہوگی۔ (الذخیرہ)

وان باع الذهب الح:- اگر سونا چاندی کے عوض بیچا تو کمی بیشی جائز ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں لیکن فوری طور سے اسی مجلس میں ہر ایک کا اپنے مال پر قبضہ کرنا واجب ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا چاندی کے عوض سود ہے مگر اس صورت میں کہ جب کہ ہاتھوں ہاتھ لے اور دے۔ (ف) ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح چھوہار، گندم، جو اور نمک وغیرہ مختلف اجناس ہیں، جمہور کے یہی اقوال ہیں) فان اختلفوا الخ:- پھر اگر عقد صرف میں دونوں عوض یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو گیا۔ لہذا الشریعۃ الخ:- کیونکہ عقد صحیح ہونے کی شرط یعنی ایک کا دوسرے پر قبضہ ہو جانا جاتا رہا اور اسی شرط کی وجہ سے اسی عقد میں خیاری شرط لگانا صحیح نہیں ہے اور میعاد کی شرط کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ خیاری شرط کرنے سے تو اس پر قبضہ کرنے کا حق باقی نہیں رہتا اور میعاد شرط کرنے سے قبضہ کا حق ختم ہو جاتا ہے لیکن اگر مجلس کے اندر ہی خیاری ختم کر دیا تو عقد جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس میں جو کچھ فساد آیا تھا وہ پختہ ہونے سے پہلے ختم ہو گیا۔ اس مسئلے میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ (ف) یعنی ان کے نزدیک قیاس جائز نہیں ہے جیسا کہ بیع اور میعاد مجہول میں بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:- مجلس سے جدا ہونے کی تفصیل، خیاری مختیرہ کی تشریح، اگر سونے کو چاندی کے

عوض فروخت کیا جائے تو کیا کمی و بیشی اور ادھار جائز ہے، دلائل

قال ولا يجوز التصرف فی ثمن الصرف قبل قبضه حتی لو باع دیاراً بعشرة دراهم ولم يقبض العشرة حتی اشتری بها ثوباً فالبيع فی الثوب فاسد لان القبض مستحق بالعقد حقاً لله تعالیٰ وفی تجویزه فواته وکان ینبغی ان یجوز العقد الثوب کما نقل عن زفر لان الدرهم لا تعین فینصرف العقد الی مطلقها ولکا نقول الثمن

فی باب الصرف لان البیع لابد له من ولا شیئ سوى الثمنین فیجعل کل واحد منهما مبیعا لعدم الاولیة وبيع المبیع قبل القبض لا یجوز ولس من ضرورة کونه مبیعا ان یکون متعینا کما فی المسلم فیہ ترجمہ :- صاحب قدرتی نے فرمایا ہے کہ صرف کے ثمن میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے یعنی قبضے سے پہلے صدقہ کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ایک دینار دس درہم کے عوض بیچا اور ان دسوں درہموں پر مکمل قبضہ ہونے سے پہلے ان دس کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ عقد صرف میں قبضہ کرنا واجب ہے، حق خداوندی کی بناء پر حالانکہ ایسا تصرف جائز کرنے میں حق الہی عزوجل فوت ہو جاتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ کپڑے کی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ زقر سے روایت کیا جاتا ہے کیونکہ درہم ایسی چیز نہیں ہے جو متعین ہو، لہذا کپڑے کی بیع کا تعلق مطلق درہموں سے ہوگا۔ (ف) جب کپڑے کے عوض میں مطلق درہم واجب ہوئے تو ان درہموں کی کوئی خصوصیت نہ رہی جو کہ عقد صرف میں معاوضے میں آئے، لہذا ان پر خولہ قبضہ ہو یا نہ ہو کپڑے کا ثمن مطلقاً دس درہم واجب ہوئے جنہیں کہیں سے بھی ادا کرے اس لئے بیع جائز ہوئی (چاہئے) ولکننا نقول الخ۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ عقد صرف میں ثمن متعین ہوتا ہے کیونکہ بیع کے لئے متعین ہونا ضروری ہے، حالانکہ صرف میں سوائے دونوں ثمن کے کوئی تیسری چیز نہیں ہوتی، اسی بناء پر دونوں ثمن میں سے ہر ایک متعین کہا جاتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کی اولیت نہیں ہے اور متعین کو قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی دونوں ثمن میں سے کسی ایک کو بیع بنانے کی ترجیح نہیں ہے، حالانکہ کسی ایک کا بیع ہونا ضروری ہے، اس لئے مجبوراً دونوں کو ایک اعتبار سے بیع اور دوسرے اعتبار سے ثمن بنایا گیا ہے یا یوں کہا جائے کہ ایک دینار متعین ہے اور دس درہم ثمن ہیں یا دس درہم متعین اور ایک دینار ثمن ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسے بیع کس طرح کہا جاسکتا ہے جبکہ دینار اور درہم متعین نہیں ہوتے تو اس کا جواب دیا۔ ولس من ضرورة الخ۔ اور اس کے متعین ہونے سے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ متعین بھی ہو جیسے مسلم فیہ۔ (ف) یعنی سلم میں بالاتفاق بیع وہ چیز ہے جسے مسلم الیہ اپنے وقت مقرر پر ادا کرے گا یعنی گندم وغیرہ جو چیز کہ مسلم فیہ ہے، اور چونکہ مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہے اس لئے فی الحال متعین نہیں ہوا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع کے لئے متعین ہونا ضروری نہیں ہے۔

توضیح :- بیع صرف کے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا، دینار و درہم کے تبادلہ کی صورت میں بیع کسے کہا جائے گا، تفصیل مسائل، دلائل

ویجوز بیع الذهب بالفضة مجازة لان المساواة غیر مشروطة فیہ ولكن بشرط القبض فی المجلس لما

ذکرنا بخلاف بیعه بجنسه مجازة لما فیہ من احتمال الربوا۔

ترجمہ :- اور جائز ہے سونے کو چاندی کے عوض انکل سے بیچنا، کیونکہ خلاف جنس ہونے کی صورت میں برابری شرط نہیں ہے، البتہ اسی مجلس میں قبضہ ہونا شرط ہے گذشتہ مذکورہ حدیث کی بناء پر، برخلاف اسی کے اگر اپنی ہی جنس کے عوض انکل سے چیز بیچی تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں سود کا احتمال ہے۔ (ف) اور یہ احتمال امر واقع کے برابر مانا جاتا ہے، اسی لئے اگر انکل سے بیچنے کے بعد تولنے سے یہ معلوم ہو کہ دونوں چیزیں برابر ہیں تو بھی بیع باطل ہوگی اور نئے سرے سے بیع کرنا ہوگا۔ ع۔ ابن سماع نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے سود دینا، ہزار درہم کی عوض خریدے اور ہر ایک نے دوسرے کے وزن میں تصدیق کی اور وزن کرنے سے پہلے ہر ایک نے اپنے وزن پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور ہر ایک اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھ سکتا ہے۔ اور اگر ایک نے یہ کہا کہ وہ درہم جو تمہارے ہاتھ میں ہے ان دیناروں کے عوض جو میرے ہاتھ میں ہے فروخت کر دو حالانکہ دونوں نے کوئی شمار یا وزن بیان نہیں کیا البتہ اپنے مال پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہوگا اور ہر ایک کو وزن شمار کرنے سے پہلے اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھانا جائز ہوگا، اسی کو اصطلاح میں بیع مجازہ کہتے ہیں یعنی انکل اور تخمینے سے بیع کرنا،

اور اگر یہ کہا کہ ہزار درہم، ہزار درہم کے عوض میرے ہاتھ بچو اور اس نے بچا دینے اور دونوں نے بغیر وزن کئے قبضہ کر لیا اور ہر ایک نے دوسرے کی اس بات کی تصدیق کی کہ ہزار درہم پر ہی قبضہ کیا گیا ہے، پھر ہر ایک کے جدا ہونے سے قبل یا بعد وزن کیا تو دونوں کو برابر پایا تو بیچ جائز ہوگی۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے بیان کردہ وزن کی تصدیق نہیں کی اور دونوں نے جدا ہو کر پھر وزن کیا اور برابر بھی پایا تو بیچ جائز نہ ہوگی، کیونکہ جدا ہونے کے وقت ان کو یہ علم نہ تھا کہ ہم نے اپنا پورا پورا حق پایا ہے۔ الحکیم۔ اگر چاندی کا کنگن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خرید اتویہ بیچ باطل ہے۔ الحادی۔ جن درہموں میں میل ہے اور وہ کھوٹے ہیں تو ان کو کھرے درہموں سے بیچنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ وزن میں دونوں برابر ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر سیاحیا سرخ چاندی دو دو دھیا چاندی کے عوض خریدی تو بھی اس میں برابری شرط ہے۔ الحادی۔ اگر درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے تو وہ چاندی کے حکم میں ہے جیسے اگر اشرفی میں سونا غالب ہو تو وہ سونا کے حکم میں ہے یہاں تک کہ کھرے درہم یا دینار میں جیسے کہ ایک جنس ہونے میں زیادتی حرام ہے ویسی ہی ان میں بھی حرام ہوگی، یہاں تک کہ خالص درہم یا دینار کو درہم یا دینار کے میل کے عوض اپنی جنس کے عوض بیچنا اسی وقت جائز ہوگا جبکہ دونوں کا وزن برابر ہو، اسی طرح ان کو کنگنی سے قرض لینا جائز نہ ہوگا بلکہ وزن سے جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر درہم یا دینار میں میل زیادہ ہو تو یہ دینار و درہم کے حکم میں نہیں ہے بلکہ عروض یعنی اسباب کے حکم میں ہے، اور مستحکم میں فرمایا ہے کہ عروض ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ میل سے جدا کرنا ممکن نہ ہو بلکہ چاندی یا سونا اس میں مکمل مل گیا ہو، اور اگر جدا کرنا ممکن ہو مثلاً چاندی کے خول میں تانا بھرا ہو تو جب ایسے درہم کو خالص چاندی کے عوض بیچا جائے تو اس کا حکم ایسا ہوگا جیسے چاندی یا تانبے کے فروخت پر بطریق اعتبار کے جائز ہے یعنی کھوٹے درہم میں چاندی و تانبا دو چیزیں ہیں تو جب اس کو خالص چاندی کے عوض بیچا گیا تو درہم کی چاندی کے مقابل خالص چاندی میں سے برابر کا حصہ لیا گیا، پس چاندی چاندی کے مقابلے میں برابر ہو گئی، پھر خالص میں سے جتنی چاندی بچی وہ درہم کے پٹیل کے مقابلے میں ہو گئی، اسی لئے یہ شرط ہے کہ درہم میں جتنی چاندی ہے اس سے خالص چاندی کی مقدار زیادہ ہو۔ پس یہاں اگرچہ برابری شرط نہیں ہے مگر مجلس میں قبضہ شرط ہے، اور اگر میل اور چاندی دونوں برابر ہوں تو ایسے درہم کو چاندی کے عوض بیچنے میں وزن کی برابری شرط ہے۔ السراج۔ م۔

توضیح:- سونے کو چاندی کے عوض انکل سے بیچنا، چاندی کا کنگن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خریدنا۔ درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے۔ اگر درہم و دینار میں میل زیادہ ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: ومن باع جارية قميتها الف مثقال فضة وفي عنقها طوق فضة قميته الف مثقال بالفی مثقال فصة ونقدم الثمن الف مثقال ثم افترقا فالذی نقد ثمن الفضة لان قبض حصه الطوق واجب فی المجلس لكونه بدل الطرف والظاهر منه الا تیان بالواجب وكذا لو اشتراها بالفی مثقال الف نسيئة والف نقد فالنقد ثمن الطوق لان الاجل باطل فی الصرف جائز فی بيع الجارية والمباشرة علی وجه الجواز هو الظاهر منهما وكذلك لو باع سیفا محلی بمائة درهم وحلیته خمسون ودفع من الثمن خمسين جاز البيع فكان المقوص حصه الفضة وان لم یبین ذلك لما بینا وكذلك ان قال خذ هذه الخمسين من ثمنهما لان الاثنين قدیراد بذکرهما الواحد قال اللہ تعالیٰ یشخرج منهما اللؤلؤ والمرجان والمراد احدهما فیحمل علیہ بظاهر حاله فان لم یقابض احیى افترقا بطل العقد فی الحلیة لانه صرف فیها وكذا فی السیف ان كان لا یتخلص الا بضرر لانه لا یمكن تسلیمه بدون الضرر ولهذا لا یجوز افراذه بالبیع فصار كالطوق الجارية وهذا اذا كانت الفضة المفردة ازید مما فیہ فان

كانت مثله اوائل منه اولا يدري لا يجوز البيع لربوا اولا احتماله وجهه الصحة من وجه وجهه الفساد من وجهين فتر حسب

ترجمہ - ایک شخص نے ایک باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی خود ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال ہے اور اس کے گلے میں چاندی کا ایک حق ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار مثقال ہے، اور مشتری نے دو ہزار میں سے ایک ہزار مثقال ٹمن نقد ادا کیا، پھر یہ دونوں جدا ہو گئے تو یہ کہا جائے گا کہ جو کچھ اس نے دیا ہے وہ اس کے گلے کے ہار کی قیمت ہے۔ (ف) اس لئے بیع جائز ہوگی، اور اگر یہ ہزار اس باندی کی قیمت سے ہوتے تو بیع باطل ہوتی، لیکن ظاہری حالات پر غور کرنے اور عقد کو صحیح ثابت کرنے کے خیال سے یہی ماننا ہوگا کہ اس نے جو کچھ دیا ہے وہ گلے کے ہار کی قیمت ہے۔ لہذا قصص حصۃ المح - کیونکہ شرعاً در قانون اس ہار کے حصہ کی قیمت اسی مجلس میں ادا کرنا واجب ہے کیونکہ یہ عقد صرف کا عوض ہے، اور بائع کی طرف سے یہی امید کی جاتی ہے کہ جس قبضہ کو اسے ادا کرنا واجب تھا وہی اس نے پورا کیا ہے۔ (ف) در باندی کی قیمت اسی مجلس میں ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ قیمت ادا کرتے وقت مشتری نے اس بات کی تصریح نہیں کی ہے کہ یہ نصف رقم اس ہار کی قیمت ہے یا اس باندی کی ہے۔ وکذا لو اشتراهما المح - اسی طرح کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے باندی اور اس کے ہار دونوں کو دو ہزار مثقال کے عوض اس طرح خرید لیا کہ نصف یعنی ایک ہزار نقد اور دوسرا نصف ادھر رہے، اس میں بھی جواز مسئلہ کے لئے یہی ماننا ہوگا کہ اس نے نصف رقم جو ادا کی ہے وہ اس کے گلے کے ہار کی قیمت ہے، کیونکہ عقد صرف میں میعاد اور مہمت کی شرط باطل ہے، در نصف قیمت جو باندی کی ہے اس میں ادھر جائز ہے اور عائدین کے حال کا تقاضا یہی ہے کہ اس عقد بیع کو اس طرح طے کیا جائے جو جائز ہو۔ وکذلك لو باع سيف المح - اسی طرح کا تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایسی تلوار سودر ہم کے عوض بیچی جس کے دستہ میں پچاس درہم چاندی کا جزا ہے، مشتری نے اس میں بھی نصف یعنی پچاس درہم نقد ادا کر دیئے در نصف ادھر رکھے تو اسے بھی جائز کہا جائے گا اس تفصیل کے ساتھ کہ جو رقم اس نے نقد دے دی ہے یعنی پچاس درہم وہ اس جزا کی قیمت ہے جسے مجلس ہی میں ادا کرنا ضروری ہے، اور اصل تلوار کی جو نصف قیمت تھی وہی باقی رہی ہے، اگرچہ ادا کرتے وقت اس نے یہ تفصیل ظاہر نہ کی ہو۔

و كذلك ان قال المح - اسی طرح اگر مذکورہ مسئلہ میں رقم کی ادائیگی کے وقت یہ کہا کہ ان دونوں کی قیمت میں سے یہ پچاس درہم لے لو تو اس ادا شدہ رقم کو بھی اسی جزا کی قیمت سے فرض کیا جائے گا، اور اس کے کہنے کا مطلب یہ نکال جائے گا کہ مجھ پر فی الحال جس قدر ادا کرنا واجب ہے وہ وصول کرو۔ لہذا الإنشئ المح - کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دوا کر کے ایک ہی مراد لیا جائے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے کہ ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُو وَالْمَرْحَانُ﴾ کہ ان دونوں سمندر دوں یعنی مینھے اور کھارے سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں حالانکہ در حقیقت صرف ایک کھارے سمندر سے ہی یہ موتی اور مرجان نکلتے ہیں، لہذا بظاہر حال اسی پر محمول ہوگا۔ (ف) یعنی یہ کہنا کہ دونوں کی قیمت سے پچاس لے لو، اس بات پر محمول ہوگا کہ دونوں کی مجموعی قیمت سے دینے سے اس کا ارادہ یہ ہے کہ جائز طریقہ سے ادا ہو جائے، یعنی دونوں کی قیمت میں سے جس کا قبضہ فی الفور واجب ہے جو کہ جزا کا ہے اسے لے لو۔ فإن لم يتقاضا المح - اب اگر دونوں اپنی اپنی چیز پر قبضہ کئے بغیر جدا ہو گئے تو اس جزا کا عقد باطل ہو گیا کیونکہ اس میں بیع صرف ہے۔ (ف) اسی لئے جدائی سے پہلے قبضہ کر لینا ضروری ہے۔ اس جگہ تلوار کے مسئلہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ اس تلوار سے وہ جزا آسانی سے کسی نقصان کے بغیر عیدہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ دونوں صورتوں میں حکم مختلف ہو جاتا ہے، کسی لئے یہ فرمان ہے وکذا هي السيف المح - اسی طرح تلوار کے حق میں بھی بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس حلیہ (جزا) کو آسانی کے ساتھ کسی نقصان کے بغیر جدا کیا جاسکتا کیونکہ اس صورت میں صرف تلوار کو اس خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ اس خریدار پر اس سلسلہ میں کچھ نقصان برداشت کرنا لازم نہیں ہے۔ اسی لئے یہی صورت میں صرف تلوار

کی بیع جائز نہیں ہے جیسے چھت میں گلے ہوئے کسی شہتیر کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے، اور اگر تلوار سے وہ حلیہ (جزاؤ) کسی نقصان کے بغیر جدا کیا جاسکے تو تلوار کی بیع جائز ہوگی، اور اس حلیہ کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ صرف تلوار کی بیع یہاں ممکن ہوگی، تو اس کا حکم گلے کے ہار اور باندی کی طرح کا ہو گیا یعنی کسی نقصان کے بغیر علیحدہ ہونا ممکن ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ چاندی جو عوض میں دی جا رہی ہو وہ اس چاندی سے زیادہ ہو جو تلوار کے ساتھ لگی ہوئی ہو، تاکہ چاندی کے برابر چاندی ہو جائے اور باقی چاندی تلوار کی قیمت کے مقابلہ میں ہو جائے۔ اور اگر ٹخن میں دی جانے والی چاندی تلوار کی چاندی کے برابر یا کم ہو یا اس کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ برابر یا کمی کی صورت میں بیع یا سود کا حکم ہو جائے گا، اور وزن معلوم نہ ہونے کی صورت میں بیع کا شبہ ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ صرف ایک صورت میں بیع صحیح ہوگی اور دو صورتوں میں فاسد ہو جائے گی، لہذا فساد کا حکم ہی غالب رہے گا۔

توضیح۔ ایک شخص نے ایک ایسی باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال اور اس کے گلے میں پڑے ہوئے ہار کی قیمت بھی ہزار مثقال ہے اور مشتری نے ان میں سے صرف ایک ہزار نقد ادا کیا پھر دونوں جدا ہو گئے۔ ایک شخص نے ایک باندی اور اس کے گلے کے ایک ہزار کے ہار کو مجموعہ دو ہزار مثقال کے عوض اس طرح خریدا کہ نصف نقد اور نصف ادھار ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مذکورہ تمام مسائل سے متعلق کچھ تفصیل :- معلوم ہونا چاہئے کہ باندی اور اس کے ہار کی قیمتوں کے مساوی ہونے یا تلوار اور اس پر جزاؤ کی قیمتوں کے مساوی ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس بحث میں ایک اصل یہ ہے کہ جب نقد میں سے کوئی چیز کسی چیز کے ساتھ ملا کر ایسے ٹخن کے عوض جو اسی جنس سے ہو چکی جائے تو اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ ٹخن اس نقد سے زائد ہو جو چیز کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ مف۔ اگر ایک تھان کچھ چاندی کے ساتھ ایک ایسے تھان کے عوض خریدا کہ اس کے ساتھ بھی کچھ چاندی لگی ہوئی ہو تو اس صورت میں کپڑا کپڑے کے عوض اور چاندی چاندی کے عوض ہوگی بشرطیکہ دونوں طرف کی چاندی ہم وزن ہو۔ اور اگر دونوں چاندی میں سے کوئی زیادہ ہو تو وہ زیادہ حصہ اس کے کپڑے کے ساتھ دوسرے کپڑے کے مقابل ہو جائے گا، پھر اگر عائدین اپنی چیزوں پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو اس بیع میں سے جتنے حصہ میں عقد صرف ہو رہا ہو گا وہ باطل ہو جائے گا، اور کپڑا اپنے مقابل کپڑے کے عوض باقی رہ جائے گا۔ الحادی۔ اگر کسی نے کوئی چیز یہ کہہ کر خریدی کہ یہ اس رقم کے عوض ہے جو رقم ہماری تم پر باقی ہے، حالانکہ دونوں کے دلوں میں اس بات کا یقین ہے کہ کسی پر کسی کا کچھ باقی نہیں ہے، اس لئے ایسی خرید جائز نہ ہوگی، اور اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ کسی نے کچھ چیز کی قیمت کے بغیر ہی خریدی ہو۔ اور اگر ایسے قرضہ کے عوض خریداجس کے باقی رہنے کا اسے احتمال ہو یعنی اس کے گمان میں ہو کہ اس پر قرض باقی ہے پھر دونوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں ہے اس طرح وہ خریداری تو صحیح ہوگی لیکن قرضے کے جس مقدار کا احتمال تھا اتنا ادا کرے گا۔ الحیط۔ اور اگر معین ایک ہزار درہم سودینار کے عوض خریدے اور یہ درہم خاص سفید چاندی کے ہوں لیکن ادائیگی کے وقت بجائے سفید دینے کے سیاہ ادا کر دیئے اور باقی بھی اس پر راضی ہو گیا تو بیع جائز ہو جائے گی۔ الحسبوط۔ اور اگر تلوار کا جزاؤ سونے کا ہو جسے درہم کے عوض خریدا ہو تو یہ خریداری ہر طرح سے جائز ہوگی یعنی خواہ زیادہ ہو یا کم یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اور اگر قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا ایسی صورت میں کہ ٹخن اسی جنس سے ہو جس کا جزاؤ ہو یا غیر جنس سے ہو تو پوری تلوار کی بیع باطل ہوگی۔ خواہ اس کا جزاؤ کسی نقصان کے ساتھ اس سے علیحدہ کیا جاسکتا ہو یا کسی نقصان کے بغیر

علیحدہ کیا جاسکتا ہو۔ اسی طرح اگر دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے حالانکہ کسی ایک کے لئے خیار شرط ہو تو بھی کل تلوہ کی بیع باطل ہوگی۔ اور اگر معاملہ کرتے وقت قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت مقرر کی گئی مگر خریدار نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے اتنی رقم ادا کر دی جتنی کی وہ جزا ہو تو استحساناً وہ بیع باطل ہو جائے گی اگرچہ اس نے یہ تصریح نہ کی کہ جو کچھ ادا کیا وہ اسی جزا کا حصہ ہے۔ اگر کسی نے دو مثقال چاندی اور ایک مثقال تانبا کسی سے ایک مثقال چاندی اور تین مثقال لوہے کے عوض خرید لیا تو یہ بیع اس طرح سے جائز ہوگی کہ ایک مثقال چاندی ایک مثقال چاندی کے برابر ہے اور باقی ایک مثقال چاندی اور ایک مثقال تانبا مل کر تین مثقال لوہے کے عوض ہے اس طرح اس میں سود کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔ المیسوطہ۔ تجربہ میں ہے کہ جیتل اور لوہے سے جو برتن بنائے جاتے ہیں وہ موگوں کے استعمال میں آنے کے بعد عددی ہو جاتے ہیں یعنی وزن باقی نہیں رہتے، اس لئے جس طرح چاہے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کر سکتا ہے۔ لہذا تار خانہ۔ اگر رواج میں یہ برتن عددی ہی نہیں بلکہ وزن ہی سے فروخت ہوتے ہوں تو اپنی جنس کے عوض ان کی بیع برابر ہونے کی صورت میں جائز ہوگی۔ التہر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے ہاتھ سونے کا زیور جس میں موتی اور جواہر جڑے ہوں دینا روکے عوض بیچا اور خریدار نے زیور یہ قبضہ بھی کر لیا تو اگر دیناروں کا وزن اتنا ہی ہو جتنا زیور میں سونا موجود ہے یا کم ہو یا کچھ معلوم نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں بیع باطل جائز نہ ہوگی یعنی سونے اور موتی وغیرہ کسی کی بیع جائز نہ ہوگی خود نہ جواہر کو کسی نقصان کے بغیر چھڑانا ممکن ہو یا نہ ہو، اور اگر قیمت کے دیناروں کا وزن زیور کے سونے سے زیادہ ہو تو زیور اور جواہر سب کی بیع جائز ہوگی اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے پوری رقم ادا کر دی تو وہ عقد پورا ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس نے زیور کے سونے کا حصہ ادا کر دیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کچھ بھی ادا نہیں کیا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو زیور میں سونے کے حصے کا عقد باطل ہو گیا مگر جواہر کے حصے کے عقد کو دیکھا جائے کہ اگر ان سے کسی نقصان کے بغیر جواہرات کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا عقد بھی باطل ہو گا۔ اور اگر جواہر کا جدا ہونا کسی نقصان کے بغیر ممکن ہو تو عقد فاسد نہ ہو گا۔ المحیط۔ اگر تلوہ کا جزا تلوہ کے بغیر فروخت کیا تو یہ جائز نہ ہو گا مگر اس وقت جبکہ اس شرط یہ فروخت کرے کہ خریدار اس کو خود بگ کر دے، چنانچہ اس نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے الگ کر لیا تو بیع جائز ہوگی۔ اور اگر کسی شرط کے بغیر فروخت کیا پھر جدا ہو گیا تو پہلے اجازت دیدی اور مشتری نے اس جزا کو الگ کر لیا تو بھی بیع جائز ہوگی۔ اور اگر جدا ہونے سے پہلے دونوں الگ ہو گئے تو بیع باطل ہے اگرچہ مشتری نے تلوہ پہ قبضہ کر لیا ہو۔ المحیط۔ اور اگر خریدار نے باندی و اس کے ہار کے مسئلہ میں صراحت کے ساتھ کہا کہ تم باندی کی قیمت کے برابر درہم لے و اور یہ کہہ کر دونوں الگ ہو گئے تو ہار کے حصے کی بیع باطل ہوگئی۔ الفت۔

قال ومن باع ابناء فصة ثم افترقا وقد قبض بعض ثمنه بطل البيع فيما لم يقبض وصح فيما قبض وكان الاناء مشتركاً بينهما لانه صرف كله فصحا فيما وحد شرطه وبطل فيما لم يوحد والفساد طار لانه يصح ثم يبطل بالافتراق فلا يشيع ولو استحق بعض الاناء فالمشترى بالخيار ان شاء اخذ الباقي بحصته وان شاء رده لان الشركة عيب في الاناء ومن باع قطعة نفرة ثم استحق بعضها اخذ ما بقى بحصته ولا خيار له لانه لا يصير الصعيص.

ترجمہ:- اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر دونوں علیحدہ ہو گئے حالانکہ خریدار نے تھوڑی سی رقم ادا کی پوری ادا نہیں کی تھی تو جتنی ادا نہیں کی اس کے حصے کی بیع باطل ہوگی۔ اور جتنی مقدار ادا کی ہے اس کے حصے کی بیع صحیح ہوگی، اور یہ برتن بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ (ف) مثلاً سودر ہم وزن کا برتن اس نے سو ہی درہم کے عوض خرید لیا لیکن خریدار نے صرف پچاس درہم ادا کئے تو برتن میں سے اتنے درہم کے حصے کی بیع صحیح رہی اور باقی کی بیع باطل ہوگی، اور چونکہ خریدار نے نصف رقم ادا کر دی ہے لہذا برتن میں سے نصف کا مالک بائع اور نصف کا مالک مشتری ہو گا۔ لانه

صرف الخ :- کیونکہ یہ عقد مکمل طور پر عقد صرف ہے تو جتنی مقدار میں صرف کی شرائط پائی گئی یعنی ایک کا دوسرے پر قبضہ پایا گیا اس میں بیع صحیح ہوئی اور جتنی مقدار میں قبضہ نہیں پایا گیا اس میں بیع باطل ہوئی، اور عقد کا فساد یہاں عقد کے بعد پایا گیا، کیونکہ پہلے عقد صحیح ہوا لیکن قبضہ کئے بغیر جدا ہونے کی وجہ سے فاسد ہو گیا تو یہ فساد سب میں نہیں پھیلے گا۔ (ف) جیسے کسی نے دو غلام خریدے پھر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا تو جو غلام باقی رہا اس کی بیع باقی رہے گی اور دوسرا یعنی جو مر گیا اس کی بیع باطل رہے گی۔ اسی طرح یہاں بھی عقد صحیح ہونے کے بعد جتنا حصہ نقد ادا کیا اتنے کی بیع صحیح ہوگی اور باقی کی باطل۔ یہ قاعدہ کلیہ ظاہر ہوا کہ اگر عقد میں ابتداء ہی فساد آجائے تو کل عقد فاسد ہوگا اور اگر اصل عقد صحیح ہو کر اس میں فساد ہو جائے تو اس کے حصے کے برابر فساد باقی رہ جائے گا۔ ولو استحق الخ :- اور اگر اس چاندی کے برتن میں سے کسی حصے پر کسی شخص نے اپنا حق ثابت کیا تو خریدار کو یہ حق حاصل ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو بقیہ حصے کو اس کی قیمت کے حصے کے عوض لے لے اور اگر نہ چاہے تو واپس کر دے، کیونکہ برتن میں شرکت پیدا ہونا ایک عیب ہے۔ ومن باع قطعة الخ :- اگر کسی شخص نے گلائی ہوئی چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر اس پر کسی کا تھوڑا حق ثابت ہونے کی وجہ سے تھوڑا سا ٹکڑا دیدیا گیا تو خریدار باقی حصے کو اس کے حصہ ٹمن کے عوض لے لے لیکن اسے کوئی اختیار نہ ہوگا، کیونکہ اس میں ٹکڑے ہونے سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

توضیح :- اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور دونوں منتشر ہو گئے، اس وقت خریدار نے صرف تھوڑی رقم ادا کی۔ کسی نے دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا۔ اگر چاندی کے برتن میں سے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن باع درهمين ودیناراً بدرهم ودينار بن حاز البيع وحمل كل جس منهما بخلافه وقال زفر
الشافعي لا يجوز وعلى هذا الخلاف اذا باع كرشعير وكرحنطة بكري حنطة وكري شعير لهما ان في الصرف
الى خلاف الجنس تغيير تصرفه لانه قابل الحمله بالجملة ومن قصية الانقسام على الشيوع لاعلى التعيين
والتغير لا يجوز وان كان فيه تصحيح التصرف كما اذا اشترى قلباً بعشرة وثوباً بعشرة ثم باعهما مرابحة
لا يجوز وان امكن صرف الربح الى الثوب وكذا اذا اشترى عبداً بالف درهم ثم باعه قبل نقد الثمن من المائع مع
عبد اخر بالف وخمس مائة لا يجوز في المشتري بالف وان امكن تصحيحه بصرف الالف اليه وكذا اذا جمع
بين عبده وعبد غيره وقال بعثك احدهما لا يجوز وان امكن تصحيحه بصرفه الى عبده وكذا اذا باع درهما
وثوباً بدرهم وثوب واقترا من غير قبض فسد العقد في الدرهمين ولا يصرف الدرهم الى الثوب لما ذكرنا ولنا
ان المقابلة المطلقة تحتمل مقابلة الفرد كما في مقابلة الجنس بالجنس وانه طريق متعين لتصحيحه فتحمل
عليه تصحيحاً لتصرفه وفيه تغير وصفه لا اصله لانه يبقى موجه الاصل الى وهو ثبوت الملك في الكل بمقابلة
الكل وصار هذا كما اذا باع نصف عبد مشترك بينه وبين غيره ينصرف الى نصيبه تصحيحاً لتصرفه بخلاف
ما عدا من المسائل اما مسألة المرابحة لانه يصير تولية في القلب بصرف الربح كله الى الثوب والطريق في
المسألة الثانية غير متعين لانه يمكن صرف الزيادة على الالف الى المشتري وفي الثالثة اضيف البيع الى المنكر
وهو ليس بمحل للبيع والمين صده وفي الاخيرة انعقد العقد صحيحاً والفساد في حالة البقاء وكلامنا في
الابتداء

ترجمہ :- اگر کسی شخص نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور دونوں

جنسوں میں سے ہر ایک اپنے مخالف کے مقابلے میں رکھی جائے گی۔ (ف) یعنی دو درہم دو دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں رکھا جائے گا تاکہ یہ عقد صحیح ہو اور امام زفر اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ عقد جائز نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر ایک کرگندم اور ایک کر جو کو دو کرگندم اور دو کر جو کے عوض بیچا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (ف) یعنی ہمارے نزدیک عقد جائز ہو گا اسی طرح سے کہ ایک شخص نے ایک کر جو کو دو کرگندم کے عوض بیچا اور ایک کرگندم کو دو کر جو کے عوض بیچا تو اختلاف جنس کی وجہ سے بیع جائز ہو گی لیکن امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہو گی۔

لھما انہ الصرف الح۔ امام زفر اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مسئلہ کو خلاف جنس کی طرف پھرنے سے عاقدین کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے، کیونکہ انہوں نے کل کا کل کے ساتھ مقابلہ کیا تھا یعنی دو درہم اور ایک دینار کا مجموعہ ایک درہم اور دو دینار کے مجموعے کے مقابل کیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا ہزارہ مشترک کے طور پر ہو متعین کر کے نہ ہو یعنی خلاف جنس کی طرف متعین کر کے ہزارہ نہیں کر سکتے ورنہ تغیر لازم ہو گا، حالانکہ تغیر جائز نہ ہو گا اگرچہ اس میں تغیر کو صحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ (ف) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقد کو صحیح کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے کہ عاقد نے جس طریقے پر تصرف کیا ہے وہ اپنے طور پر باقی رہے، جبکہ یہاں باقی نہیں رہتا کیونکہ اس نے مجموعہ کو مجموعے کے مقابل کیا ہے جس سے مقابلہ مشترک ہوا، اس میں کسی کو متعین کر کے مقابلہ کرنا ناجائز کسی قسم کا تغیر ہے، اور ایسا تغیر کر کے صحیح بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے اس کی مثال کے یہ کئی مسئلے موجود ہیں۔ کذا اذا اشتوی الح۔ جیسے کسی نے ایک نکلن اور ایک کپڑا اس درہم میں خرید اپھر دونوں کو بیس درہم مراحمہ میں بیچنا چاہا تو جائز نہیں ہوتا اگرچہ ان کے تصرف کو اس طرح صحیح کرنا ممکن ہے کہ نفع کا تعلق کپڑے سے کر دیا جائے۔ اسی طرح اگر ایک غلام ہزار درہم سے خرید اپھر اس کی قیمت او کرنے سے پہلے اسی ایک غلام کو اسی بائع کے ہاتھ دوسرے غلام کے ساتھ ایک ہزار پانچ سو درہم سے فروخت کیا تو ہزار سے خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع جائز نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کو بھی صحیح بنانے کی یہ ممکن صورت ہے کہ جسے ہزار درہم کے عوض خرید اٹھا اسی کو ہزار درہم میں بیچا۔ (ف) یعنی دو غلام ایک ہزار پانچ سو درہم کے عوض فروخت کئے تو ہر ایک غلام کا حصہ ہزار سے کم ہوئے اس لئے جس غلام کو ہزار کے عوض خرید اٹھا اسے اس کے دام فروخت کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ اس کی کم قیمت پہ بیچنا جائز نہیں ہے، اسی لئے یہ بیع جائز نہیں ہوتی حالانکہ اگر اس بیع کو جائز کرنا چاہیں تو اس کی ممکن صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک ہزار پانچ سو میں سے ہزار درہم اس کی قیمت ہے جس کو ہزار سے خرید اٹھا اور باقی پانچ سو دوسرے غلام کی قیمت ہے، لیکن اس مسئلے کو اس وجہ سے جائز نہیں کہا جاتا ہے کہ خریدار نے دونوں کا مجموعہ ایک ہزار پانچ سو کے عوض قرار دیا ہے تو اسے بدل کر ایک و ایک ہزار کے عوض اور دوسرے کو پانچ سو کے عوض نہیں بنا سکتے۔

وکذا اذا جمع الح۔ اسی طرح اگر اپنے غلام اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کسی نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا تو بیع جائز نہیں ہوتی ہے حالانکہ اس کو بھی صحیح کہنا اس طرح ممکن ہے کہ اس بیع کو اس کے اپنے غلام کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ (ف) اس وجہ سے اس کے تصرف کا تقاضا یہ تھا کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بیع ہے اور صرف اس کے غلام کی طرف اسی کو منسوب کرنے سے اس کے بیان میں تغیر لازم آتا ہے، لہذا تغیر کر کے صحیح کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ وکذا اذا ماع درہما الح۔ اسی طرح اگر ایک درہم اور ایک کپڑا کسی نے ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا پھر عاقدین اپنے اپنے مال پر قبضہ کئے بغیر جدا ہو گئے تو دونوں درہموں کا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور اس کو صحیح کرنے کے لئے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ درہم کو کپڑے کی قیمت کہہ دیا جائے، کیونکہ اس طرح اس کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے جیسے کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔ (ف) یعنی جب اس نے ایک درہم اور ایک کپڑے کو ایک درہم اور ایک کپڑے سے مجموعہ معاوضہ قرار دیا تو عقد جسے کا عقد فاسد ہو جائے گا، حالانکہ اگر ایک طرف کا درہم دوسری طرف کے کپڑے کے مقابلے میں اور اس کے برعکس کیا جائے تو بیع جائز ہو جائے لیکن ایسا اسی وجہ سے نہیں کیا جاتا کہ عاقد نے اس عقد کو مجموعی مقابلے سے قرار دیا تھا

۱۰۔ لہذا اس طرح سے عقد صحیح نہیں ہوا بلکہ الگ الگ معین مقابلے سے اسی کی تصحیح کی گئی اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے مسئلے میں بھی دو درہم دو دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم کو ایک دینار کے مقابلے میں معین کرنا اس کے مجموعہ مقابلے کے خلاف ہے اسی لئے جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب اس طرح ہے کہ یہاں الگ الگ مقابلہ کرنا ممکن ہے اور عقد کی بذات میں یعنی نفس عقد میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے بلکہ وصف میں تغیر ہوتا ہے، اس کے برخلاف جو ناجائز ذکر کئے گئے ہیں ان میں زیادہ تغیر ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ۔

ولنا ان المقابلة الخ :- ہماری دلیل یہ ہے کہ جو مقابلہ مطلق ہو (ف :-) یعنی اس میں اس بات کی تصریح نہ ہو کہ یہ مقابلہ مجموعے کا مجموعے سے ہے یا فرد کا مقابلہ فرد سے ہے بلکہ مطلقاً ایک کو دوسرے کے مقابلے میں لایا گیا جیسے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ مقابلہ مجموعے کا مجموعے سے بطور شیوع ہوں یا اس بات کا بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد سے ہو جیسے جنس کا مقابلہ جنس سے ہے۔ (ف) مثلاً دو دینار کو دو دینار کے مقابلے میں لایا تو بالاتفاق ایک میں سے ایک دینار دوسرے ایک دینار کے مقابلے میں بھی ہو سکتا ہے، پس یہاں مطلق مقابلے میں بھی اس بات کا احتمال موجود ہے کہ دو دینار دو درہم کے مقابلے میں اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو۔ اور جب ایسے مقابلے کا احتمال ہے اور ہمیں عاقد چونکہ عاقل اور بالغ ہے اس کے فعل کو جہاں تک ممکن ہو صحیح بنانے کی ضرورت ہے، حال یہ ہے کہ اس طرح فرد کا فرد سے مقابلہ کرنا اس عقد کے صحیح کرنے کا ایک معین طریقہ ہے۔ فتحمل علیہ الخ :- یعنی اس کے تصرف کو صحیح کرنے کی ضرورت سے اس طرح کے مقابلے پر محمول کیا جائے۔ (ف) کیونکہ مقابلہ مطلقاً ہے جس میں فرد کا مقابلہ فرد سے ہو سکتا ہے، اور یہ بات جو آپ لوگوں نے کہی ہے کہ ایسا کرنے سے اس کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ مطلق تصرف میں دونوں طرح کا احتمال خود موجود تھا یعنی مجموعے کا مقابلہ مجموعے سے ہو یا فرد کا مقابلہ فرد سے ہو، لہذا ہم نے اس کے تصرف کو صحیح کرنے کی نیت سے ایک احتمال یعنی فرد کا مقابلہ فرد سے لے لی جس کی وجہ سے کچھ تغیر لازم نہیں آیا اور ایسا احتمال پیدا کرنے میں البتہ عقد کے وصف میں تغیر لازم آتا ہے اس کے اصل میں تغیر نہیں آتا ہے۔ (ف) یعنی اگر ایسا کرنے سے کچھ تغیر ہو بھی تو وہ تغیر صرف وصف میں ہو گا کہ مجموعی مقابلہ کے احتمال میں ایک شیوع تھا جس کو ملا کر ایک عرف اور دوسرے علیحدہ علیحدہ مقابلے کو ملا کر دوسری طرف رکھا تو اس کی ذات میں کچھ تغیر نہیں ہوا، کیونکہ اس نہ کو یہ عقد کا اصلی حکم باقی رہ جاتا ہے۔ وهو ثبوت الملك الخ :- اصلی حکم یہ ہے کہ کل میں بمقابلہ کل کے ملکیت ثابت ہو۔ (ف) اس میں یہ نہیں ہوا کہ ہر فرد کی ملکیت علیحدہ حاصل ہو بلکہ کل کی ملکیت کل میں حاصل ہوئی مگر اس طور سے کہ فرد کا مقابلہ فرد سے ہے۔ وصار هذا الخ :- اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک غلام میں سے آدھا فروخت کر دیا حالانکہ یہ غلام اس بائع اور اس کے علاوہ دوسرے کے درمیان برابر کا مشترک ہے لہذا اس بیع کا تعلق اسی بائع کے نصف حصے کی طرف ہوتا ہے تاکہ اس کا تصرف یعنی بیع کرنا صحیح ہو جائے۔ (ف) کیونکہ نصف اس نے مطلق رکھا، اسی لئے اس بیع میں اس کا احتمال ہے کہ اس نے اس نصف میں اپنا نصف حصہ مراد لیا ہے یا دوسرے کا نصف حصہ مراد لیا ہے، لیکن اس کا تصرف اس صورت میں صحیح ہو گا کہ اس کے اپنے نصف حصے کو رکھا جائے، پس بیع کے تصرف کو صحیح کرنے کے لئے مطلق حکم سے یہی مراد لیا گیا کہ اس نے صرف اپنا نصف حصہ فروخت کیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں مطلق مقابلے سے ہم نے مجموعی مقابلہ مراد نہیں لی بلکہ فرد کا مقابلہ فرد سے مراد لیا ہے تاکہ اس کے بیع کا تصرف صحیح ہو۔ اب اس احتمال کا جواب کہ جو مسائل اوپر بیان کئے گئے ان میں تصریح نہیں کی گئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے مسئلے میں تصریح ممکن ہے۔ بخلاف ما عده الخ :- برخلاف ان مسائل کے جو امام زرقاد اور امام شافعی نے بیان کئے ہیں کہ ان میں تصریح کرنا ممکن نہیں ہے، چنانچہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ مرادہ میں نفع کو فقط کپڑے کے طرف پھیرنا ممکن نہیں ہے۔ لافہ بصیر تولیۃ الخ :- کیونکہ تمام نفع کو کپڑے کی طرف منسوب کر دینے سے عقد مرادہ سے بدل کر تولیہ ہو جائے گا۔ (ف) حالانکہ اس نے اس

طرح کہا تھا کہ میں تم کو دونوں عقد مرابحہ کے ساتھ بیس درہم میں دیتا ہوں، اور معلوم ہو کہ دونوں کی مجموعی قیمت صرف بیس درہم ہے۔ پس اگر یوں طے کر لیا جائے کہ اس نے کپڑا دس درہم سے اور نفع دس درہم کے ساتھ مجموعہ سے بیس درہم سے مرابحہ کیا، حالانکہ دوسری چیز کنگھن بھی دے دی، اس مسئلے کا حاصل یہ ہوا کہ دونوں چیزیں جتنے دام میں خریدی تھیں اتنے ہی دام میں فروخت کر دی، اس طرح یہ مسئلہ قولیہ ہو گیا جو مرابحہ کے خلاف ہے، اس طرح اس مسئلہ کو بیع مرابحہ نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ایسا کرنے سے اصل عقد بدل جاتا ہے، اس طرح صحیح نہیں بلکہ تبدیل ہوتی ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ اسی طرح دوسرے مسئلے میں بھی بتلائیں کہ ایک غلام ہزار کے عوض خرید کر دام دینے سے پہلے اس غلام کے ساتھ دوسرا غلام ملا کر ایک ہزار پانچ سو درہم میں اسی بائع کے ہاتھ بیچا تو خریدے ہوئے غلام کے واسطے ہزار درہم فرض کر کے فروخت صحیح ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا اسی وقت ہو گا جبکہ ایک ہی طریقہ ہو۔ والی طریقہ فی المسألة الثالثة الخ۔ حالانکہ دوسرے مسئلہ میں یہی طریقہ متعین نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اگرچہ ہزار درہم میں غلام خرید ا تھا مگر اب اس کی پرانی قیمت اس سے زائد بھی فرض کی جاسکتی ہے۔ (ف) یعنی ممنوع تو یہ تھا کہ جتنے حرام سے خرید ا ہے اس سے کم پر اس کی پرانی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسے نہ دے، لیکن اس رقم سے زیادہ رقم پر تو دے سکتا ہے۔ پس جس طرح یہاں ممکن ہے کہ اس خریدے ہوئے غلام کی قیمت ہزار درہم ہی فرض کیا اور دوسرے غلام کے مقابلے میں پانچ سو فرض کرے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ خریدے ہوئے کے بمقابلے میں باقی رقم یعنی پانچ یا چار یا تین سو یا کم بیش رکھے جائیں، اس طرح یہاں بہت سی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک صورت کو دوسری صورت کے مقابلے میں ترجیح کے ساتھ متعین کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہذا ہم بھی کسی ایک صورت میں ترجیح نہیں دے سکتے۔ اس بناء پر اس کا اصل ثمن مجہول اور غیر متعین رہا، ہذا اس کی بیع جائز نہ ہو گی۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف پھیرنا ممکن ہے، مگر چونکہ کئی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں اس لئے کوئی ایک صورت متعین نہیں رہتی ہے اس لئے کسی ایک صورت کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہوا، اس لئے اسے پھیرنا ممکن نہ ہوا۔ بخلاف ہمارے مسئلہ کے کہ یہاں جائز ہونے کی صورت یہ ہو گی کہ فرد کو فرد کے مقابلے میں رکھا جائے تو اس طرح متعین ہو جائے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اچھا تیسرے مسئلہ میں جبکہ اپنے اور دوسرے کے غلام کو ملا لیا، اس لئے صرف اپنے غلام ہی کی طرف بیع کا حکم کرنا متعین ہو جاتا ہے، اس کے باوجود تم نے اسے جائز کیوں نہیں کہا؟ تو اس کا جواب اس طرح دیا۔

وفی المسئلة الثالثة الخ۔ اور تیسرے مسئلہ میں اس نے بیع کو ایک غیر معین کی طرف منسوب کیا ہے۔ (ف) یہ کہہ کر کہ میں نے ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک غلام کو فروخت کیا ہے، حالانکہ ایک غیر معین غلام کل بیع نہیں ہوتا ہے یا فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف) کیونکہ یہاں ایک معین غلام بیع ہے، اس لئے اس کا متعین ہونا ضروری ہے، اس کے باوجود اسے غیر معین اور منکر بیع قرار دیا ہے، اور یہ معصوم ہوا کہ معرفہ معین اس کی ضد ہے۔ (ف) یعنی اس کا غلام معین کرنا اس کے تصرف کے خلاف ہے کیونکہ اس نے مکرمہ کو بیع ٹھہرایا ہے، اس طرح آپ نے اپنی تصحیح سے اس کے تصرف کو بدل دیا ہے (یعنی اس نے اس طرح پر تصرف کیا تھا کہ بیع کا کوئی کل ہی نہیں تھا اور آپ نے اس کا محل متعین کر دیا) برخلاف آدمی غلام کے کیونکہ آدھا ہوا تو اس کے اپنے حصے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مکرمہ غلام خود محل نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اب چوتھے مسئلے جس میں درہم اور کپڑے کو درہم اور کپڑے کے مقابلے میں رکھا گیا ہے تو یہاں تمہارے کہنے کے مطابق بھی مقابلہ فرد کا فرد سے عقد صحیح ہو سکتا ہے اس کے باوجود فاسد کیوں ہوا؟ اس کے جواب میں کہا۔

وفی الاخيرة الخ۔ اور اس اخیر کے مسئلے میں عقد تو صحیح ہوا تھا۔ (ف) اسی طور سے کہ فرد کو فرد کے مقابلے میں رکھا یعنی درہم کو درہم کے مقابلے میں رکھا البتہ قبضے کے بغیر جدا ہونے سے عقد فاسد ہو گیا اور باقی نہیں رہا، اور یہ فساد بقاء کی حالت میں ہے۔ (ف) یعنی باقی نہیں رہا، حالانکہ ہمارا کلام یہاں ابتداء عقد سے متعلق ہے۔ (ف) یعنی ابتداء عقد اس طرح سے

صحیح ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ اگر ہمارے مسئلے میں جبکہ قبضہ کئے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو فاسد ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ جیسے معاوضہ میں دو جنس کے مال ہوں تو فردی مقابلے سے عقد صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر ایک جنس ہو تو بھی جہاں فردی مقابلہ ممکن ہو گا عقد صحیح ہو گا۔ اسی اصول کے مطابق مصنف نے مسئلہ آئندہ ذکر کیا۔

توضیح:- کسی دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا۔ کسی نے ایک کنکھن اور ایک کپڑا دس درہموں سے خرید اچھر بیس درہموں سے مرابحہ بیچنا چاہا۔ اگر اپنے غلام کے ساتھ دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان میں سے ایک کو فروخت کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودینار جاز البیع ویكون العشرة بمثلها والدینار بدرهم لان شرط البیع فی الدراهم التماثل علی ما روینا فالظاهر انه اراد به ذلك فبقی الدراهم بالدینار وهما جنسان ولا یعتبر التساوی فیهما ولو تبایعافضة بفضة او ذهبا بذهب واحدهما اقل ومع اقلهما شئ اخر یبلغ قيمة باقی الفضة جاز البیع من غیر کراهية وان لم تبلغ فمع الکراهية وان لم یکن له قيمة کالتراب لایحوز البیع لتحقق الربوا اذا الزیادة لا یقابلها عوض فیکون ربوا

ترجمہ:- جس نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو وہ بیع جائز ہوگی۔ (ف) اور اس جگہ مقابلہ فردی کیا جائے گا اس طرح سے کہ گیارہ میں سے دس درہم، دس درہم کے مقابلے میں ہوں گے اور ایک درہم اور ایک دینار کے مقابلے میں ہو گا، کیونکہ اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت پہلے بیان ہو چکی ہے کہ درہموں کے درمیان بیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ برابر ہوں تو ظاہر حال یہ ہے کہ اس نے اس بیع کے ساتھ ہی یہی کیا ہے۔ (ف) اس طرح سے کہ گیارہ میں سے دس درہم، دس درہم کے مقابلے میں برابر برابر ہوں جس سے خود ایک درہم اور ایک دینار کے مقابلے میں باقی رہ جائے گا، اور چونکہ درہم و دینار دو مختلف جنس کے ہیں (ف) اس لئے ان میں برابری کی کوئی شرط نہ ہوگی، اور دو جنسوں میں مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ولو تبایعافضة الخ۔ اگر دونوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ دونوں میں سے ایک کم ہے۔ (ف) یعنی دونوں برابر نہیں ہیں بلکہ چاندی کے معاوضے میں اگر ایک طرف پانچ تولہ چاندی ہو اور دوسری طرف چار تولہ، اس بناء پر اس حال میں بیع جائز نہیں ہے تو اس کی کو پورا کرنے کے لئے یہ تدبیر کی کہ کم والی چاندی کے ساتھ کوئی ایسی چیز لگا دی جس کی قیمت باقی سونے یا چاندی کی قیمت کو پہنچ جاتی ہے، اس طرح بغیر کسی کراہت کے بیع جائز ہوگی۔ (ف) یعنی بیع جائز ہوگی اور اس میں کچھ کراہت بھی نہ ہوگی۔ وان لم تبلغ الخ:- اور اس چیز کی قیمت اتنی نہ ہو کہ باقی کی کے قریب پہنچ جائے تو بھی کراہت کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔ (یعنی اس صورت میں بھی بیع جائز ہوگی لیکن اس میں کراہت ہوگی۔ اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جتنی چاندی ہے اس کے مقابلے میں چاندی سے برابر رکھی گئی اور باقی چاندی اس چیز کے مقابلے میں ہے جو کم چیز کے ساتھ ہے، لیکن جب اس چیز کی قیمت اتنی نہیں ہے تو اس چاندی کے مقابلے تک پہنچ جائے تو اس میں کراہت ہوگی، گویا یہ سود کا ایک حیلہ ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ چیز جو کم چاندی کے ساتھ ملائی گئی اس کی اپنی کوئی قیمت ہو، کیونکہ اگر اس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے خاک (مٹی) تو بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے سود ثابت ہوتا ہے، کیونکہ بڑھی ہوئی چاندی کے بارے میں کوئی عوض نہیں ہے، لہذا صاف طرح سے یہ بیع سودی ہو جائے گی۔

توضیح:- اگر کسی نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے۔ اگر دو

آدمیوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ ایک طرف کچھ کم ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

قال: ومن كان له على آخر عشرة دراهم فباعه الذي عليه العشرة دينارا بعشرة دراهم ورفع الدينار وتقاصا العشرة بالعشرة فهو جائز ومعنى المسألة اذا باع بعشرة مطلقه ووجهه انه يجب بهذا العقد ثمن يجب عليه تعيينه بالقبض لما ذكرنا والدين بهذا الصفة لا يقع المقاصد بنفس البيع لعدم المجاهه فاذا اتقاصا يتضمن ذلك فسخ الاول والا صافه الى الدين اذ لولا ذلك يكون استيدا لا يبدل الصرف وفي الاضافة الى الدين يقع المقاصه بنفس العقد على ما بينه والفسخ قد يثبت بطريق الاقتضاء كما اذا تبايعا بالف ثم بالف وخمس مائة وزفر يخالفنا فيه لانه لا يقول بالاقتضاء وهذا اذا كان الدين سابقا فان كان لاحقا فكذلك في اصح الروايتين لتضمنه انفساخ الاول والا صافه الى دين قائم وقت تحويل العقد فكفى ذلك للحواز قال ويجوز بيع درهم صحيح ودرهمين غلبي بدرهمين صحيحين ودرهم علة والعلة ما يرد به بيت المال وباخذ التجار وجهه تحقق المساواة في الورود وما عرف من سقوط اعتبار الحوذة

ترجمہ :- اگر بکر پر زید کے دس درہم باقی ہوں اور بکر نے اس زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا اور اس کے قبضے میں دینار دیدیا پھر آپس کی رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم قرض سے بدل دیا تو یہ بیع استحسانا جائز ہوگی، اس مسئلے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے مطلقاً دس درہم فروخت کئے تھے۔ (ف) یعنی دینار بیچتے وقت یہ نہیں کہا کہ یہ دس درہم قرض کے عوض بیچا ہے، کیونکہ اگر قرض کے عوض بیچا ہو تو بدل اختلاف جائز ہوگا۔ اس میں امام زفر کا اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ مطلقاً دس درہم فروخت کئے پھر آپس میں مقاصد کی، پھر ایسی صورت میں قیاس تو یہ ہے کہ جائز نہ ہو لیکن ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ ووجہہ انہ يجب الخ۔ یعنی جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مطلق عقد ہونے کی وجہ سے ایسا ثمن واجب ہوگا جس کو قبضہ کے ساتھ معین کرنا لازم ہوگا، کیونکہ ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں کا عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے جبکہ دینار و درہم قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتے۔ اس بناء پر دینار دینے کے بعد دس درہم پر قبضہ کرنا متعین ہوا حالانکہ قرض اس طریقے کا نہیں ہوتا ہے یعنی قرض میں قبضے سے اس کو متعین کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے فقط بیع سے مقاصد (اولہ بد۔) واقع نہ ہوگا، کیونکہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہے۔ کیونکہ نقد اور قرض یعنی دین اور عین ایک جنس کے نہیں ہیں، پھر جب دونوں نے اپنی رضامندی سے مقاصد کیا تو اس کا تعلق دو باتوں سے ہوا، ایک بات تو یہ کہ پہلے عقد صرف کو فسخ کیا دوسرے یہ کہ عقد کو قرض کی طرف پھیر دیا یعنی دینار کو ایسے دس درہم کے عوض بیچو جو بکر پر قرض کے طور پر تھے۔ کیونکہ اگر پہلا عقد فسخ نہ ہو تو عقد صرف کے عوض کے قبضے سے پہلے بدلنا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے اور پہلے قرض کی طرف منسوب کرنے میں عقد بیع ہوتے ہی مقاصد ہو جائے گا جیسا کہ ہم آگے بیان کر رہے ہیں۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فسخ ہونا کبھی بطور قضا ثابت ہوتا ہے جیسے بیع مشتری نے ایک معاملہ ہزار درہم سے کیا پھر اسی کو ڈیڑھ ہزار درہم سے بدل دیا۔ (ف) تو پہلی بیع جو ہزار درہم پہلے ہوئی تھی دوسرے عقد کی وجہ سے فاسد ہو گئی۔ چنی جب ڈیڑھ ہزار پر بھی بیع صحیح ہوئی تو اس کا تقاضا ہوا کہ پہلی بیع جو ہزار پہلے ہوئی تھی فسخ ہو جائے، اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اقتضاء سے بھی فسخ ساقط ہو جاتا ہے۔

والزفر يخالفنا الخ۔ یعنی امام زفر اس معاملے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اس وجہ سے کہ وہ اقتضاء کے سبب سے فسخ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ (ف) پس جبکہ ان کے نزدیک اقتضاء کی وجہ سے پہلی بیع ساقط نہیں ہوئی تو وہی بیع باقی رہ جائے گی، پس مقاصد واقع نہ ہوگا، اور ہمارے نزدیک مقاصد واقع ہو چکا ہے، کیونکہ ان دونوں کا مقاصد راضی ہونا اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ اس

سے معلوم ہوا کہ پہلا عقد اسی طرح سے ہوا کہ دینار ایسے دس درہم کے عوض بیچنے کے بعد زید نے دینار پر قبضہ کیا پھر زید نے ایک کپڑا دس درہم کے عوض بکر کے ہاتھ بیچا پھر دونوں نے یہ چاہا کہ آپس میں مقاصد کر لیں یعنی دس درہم میں اولہ بدلہ ہو جائے۔ ع۔ تو دور و اتوں میں سے اصل روایت کے مطابق یہ بات جائز ہے، کیونکہ اس میں ایک بات یہ ہے کہ پہلا عقد صحیح ہوا، اب اس عقد کی نسبت ایسے قرضے کی جانب ہوئی جو اب موجود ہے، پس جائز ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ (ف) یعنی مقاصد ہونے سے پہلے قرضہ موجود ہونا چاہئے، اور یہاں اس وقت مقاصد کرتے ہیں کہ اس وقت قرضہ موجود ہے، اس لئے یہ قرضہ سابق کے موافق ہوا۔ شمس العلماء اور قاضی خان کا یہ فیصلہ ہے کہ مقاصد واجب نہ ہوگا، کیونکہ یہ قرضہ عقد صرف کے بعد پیدا ہوا ہے (ع ف) واضح ہو کہ درہم غلہ ایسے درہم کو کہتے ہیں جو کھلے کھلے ہوتے ہیں یعنی اٹھنی چوٹی کی طرح ریزگاری ہوتے ہیں اگرچہ مالیت کے اعتبار سے سب کھرے اور برابر ہوتے ہیں۔

قال: ويجوز بيع درهم الخ:۔ یعنی ایک صحیح درہم یعنی پورا اسکے ثابت درہم اور دو درہم غلہ کو بعوض دو ثابت درہم کے اور ایک غلہ درہم کے عوض بیچنا جائز ہے۔ (ف) مثلاً ایک پورا روپیہ اور دو روپے کی ریزگاری کو بعوض پورے دو روپے اور ایک روپے کی ریزگاری کو بدلنا جائز ہے بشرطیکہ روپے کا وزن برابر ہو۔ والغلة ما يورده البيت الخ:۔ یعنی غلہ ایسے درہموں کو کہتے ہیں جن کو چھوٹے ریزے ہونے کی وجہ سے بیت المال قبول نہیں کرتا لیکن تاجر حضرات اسے قبول کر لیتے ہیں، اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں برابری موجود ہے، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ان صورتوں میں کبھی خوبی کے زیادہ ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ (ف) حاصل یہ ہوا ریزگاری (کھلے) سے کال اور ثابت درہم میں صرف اتنا فرق ہے کہ یہ کھلا نہیں ہے حالانکہ اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ فقط وزن میں برابری شرط ہے جو یہاں موجود ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر بیع کی ذات میں میل ہو تو جب تک وہ سونایا چاندی کہلاتا ہے تب تک وہ کھرے ہی کے حکم میں ہوگا۔

توضیح:۔ اگر زید کے بکر پر دس درہم باقی ہوں اور بکر نے زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا، اور اسے دینار دیدیا، پھر آپس میں رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم کے قرضہ سے بدل دیا، بیع مقاصد، درہم غلہ کی تعریف، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: وإذا كان الغالب على الدراهم الفضة فهي فصة وإذا كان الغالب على الدنانير الذهب فهي ذهب ويعتبر فيهما من تحريم التفاضل ما يعتبر في الجياد حتى لا يجوز بيع الخالصة بها ولا بيع بعضها ببعض الامتساوي في الوزن وكذا لا يجوز الاستقراض بها الا وزنا لان النقود لا تخلو عن قليل غش عادة لانها لا تنطبع الامع الغش وقد يكون الغش خلقيا كما في الردي منه فيلحق القليل او بالردائق الجيد والردي سواء وان كان الغالب عليهما الغش فليسا في حكم الدراهم والدنانير اعتبارا للغالب فان اشترى بها فضة خالصة فهو على الوجوه التي ذكرنا هافي حلية السيف فان بيعت بجنسها متفاضلا جاز صرف للجنس الى خلاف الجنس فهي في حكم شئيين فضة وصفرة ولكنه صرف حتى يشترط القبض في المجلس لو حود الفضة من الجانبين فاذا شرط القبض في الفضة يشترط في الصفر لانه لا يتميز عنه الا بضرر قال رضى الله عنه ومثانها لم يفتل بجواز ذلك في العدالي والغطارفة لانها اعز الاموال في ديارنا فلوا بيع التفاضل فيه يفتح باب الربوا ثم ان كانت تروج بالوزن فالتابع والاستقراض فيها بالوزن وان كانت تروج بالعد فبالعدوان كانت تروج بهما في كل واحد منهما لان المعبر هو المعتاد فيهما ادا لم يكن فيها نص ثم هي ما دامت تروح تكون اثمانا لاتتمين بالتعيين واذا

كانت لا تروج فهي سلعة فتعين بالتعين واذا كانت يتقبلها البعض دون البعض فهي كالزبوف لا يتعلق العقد بعينها بل بجنسها زبوا فان كان البائع يعلم بحالها لتحقق الرضاء منه وبعينها من الحياد ان كان لا يعلم لعدم الرضاء منه

ترجمہ - مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب درہم میں زیادہ حصہ چاندی ہو تو ایسا درہم چاندی ہی کے حکم میں ہے، اور جب دینار میں سونا غالب ہو تو وہ سونا ہی ہے، اور ایسے درہم و دینار میں بھی زیادتی کا حرام ہونا اسی طرح معتبر ہوتا ہے جیسے کھرے درہموں میں معتبر ہے۔ اسی بناء پر خالص دینار و درہم یا سونے و چاندی کو ایسے کھونے درہموں کے عوض بیچنا یا ان درہموں میں سے کسی ایک کو کسی ایک کے عوض بیچنا کسی طور سے جائز نہیں ہے سوائے اس طور سے کہ دونوں وزن میں برابر ہوں۔ (ف) یعنی کھونے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے جب تک وہ دینار کہلاتا ہے وہ سونا ہے، اور سونا سونے کے عوض اسی صورت میں جائز ہے کہ دونوں ہم وزن ہوں۔ و کذا لا یجوز الاستقراض الح - اسی طرح ایسے کھونے درہموں کو قرض لینا بھی صرف اسی طرح جائز ہے کہ وہ وزن سے ہوں یعنی گنتی سے جائز نہیں ہے، چونکہ عمومی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ نقدی سکے تھوڑے میل سے خالی نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جب تک اس میں ملاوٹ نہ ہو ٹھپہ نہیں رہتا اور بھی ملاوٹ پیدا کئی ہوتی ہے جیسے: کہ ردی سونے اور چاندی میں ہے۔ لہذا جس میں کچھ میل اور ملاوٹ ہے اس کو پیدا کئی ردی کے ساتھ ملایا گیا حالانکہ اس میں عمدہ قسم اور ردی دونوں برابر ہیں۔ (ف) جیسا کہ حدیث شریف سے پہلے بھی معلوم ہو چکا۔ وان كان الغالب الخ: - اور درہم و دینار پر میل غالب ہو یعنی نسبت سونے و چاندی کے زیادہ ہو تو یہ درہم و دینار کے حکم میں نہیں ہے، کیونکہ جو چیز غالب ہوتی ہے اسی کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف) یعنی ان درہموں کو چاندی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایسے اسباب میں سے شمار کیا جائے گا جس میں چاندی کا میل موجود ہو۔ فان اشتری الخ: - پھر اگر کھونے درہموں کے عوض خاص چاندی خریدی تو اس میں بھی وہی صورتیں نکلیں گی جو ہم نے تلواریں والے جزاء کے مسئلے میں بیان کی ہے۔ (ف) یعنی اگر خالص چاندی اتنی ہی ہو جتنی درہموں میں ہو یا کم ہو یا صحیح وزن معلوم نہ ہو تو ایسا مطلقاً صحیح نہ ہوگا، ہاں، اگر خالص چاندی اس سے زیادہ ہو جو درہموں میں ہو تو وہ جائز ہوگا (مف) اور اگر ان درہموں میں سے چاندی بغیر ضرر کے نکل سکتی ہو تو علیحدہ چاندی کا اعتبار ہوگا۔ فان بیعت الخ: - پھر اگر ایسے کھونے درہموں کو جن میں میل زیادہ ہو اسی کی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچا تو بھی جائز ہوگی۔ اس طریقے سے جائز ہوگی کہ ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف منسوب کیا جائے گا، کیونکہ ایسے کوٹے درہم میں حکماء و چیزیں ہوتی ہیں ایک چاندی اور دوسری کانہ یعنی ایک طرف کے درہموں کی چاندی کو دوسری طرف کے درہموں کے کانے سے مقابلہ کیا جائے لیکن یہ بیع صرف ہوگی، اسی بناء پر مجلس پر قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ دونوں طرف سے چاندی موجود ہے، اور جب چاندی میں قبضہ شرط ہوا تو کانے میں بھی شرط ہوگا، کیونکہ اس حالت میں چاندی کا کانے سے جدا ہونا بلا ضرر ممکن نہیں ہے۔

قال رضى الله عنه الخ. - مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے مشائخ و ائمہ نے عدلیہ اور عطفیہ درہموں میں ایسی زیادتی کے جائز ہونے کا فتویٰ نہیں دیا، باوجودیکہ ان میں میل زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ ہمارے علاقے میں یہ زیادتی قیمتی مالوں میں سے ہے۔ اب اگر ان میں زیادتی جائز ہو تو سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ پھر دیکھنا چاہئے کہ ایسے درہم و دینار جن میں میل غالب ہے وزن کے اعتبار سے انچ ہوں تو ان میں آپس میں لین دین کرنا اور قرض لینا وزن کے اعتبار ہی سے جائز ہوگا یعنی برابر برابر، اور اگر ان کا رواج شمار سے ہو تو شمار سے ہی ہوگا اور اگر ان کا رواج وزن اور شمار دونوں سے ہو تو وزن اور شمار دونوں سے جواز ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں جو عادت جاری ہو اسی کا اعتبار ہوتا ہے بشرطیکہ ان کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

پھر ایسے کھونے درہم و دینار جب تک حکومت میں مروج ہوں اسی وقت تک وہ شمن ہوں گے کہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے۔ (ف) یعنی جب تک حکومت کی طرف سے ان کا عام رواج بطور شمن کے ہو تب تک شریعت میں بھی یہ شمن

رہیں گے اور ثمن معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کا حکم بھی یہی ہوگا۔ وإذا كانت الخ:۔ اور جب ایسے کھوٹے درہم و دینار رائج نہ ہوں یعنی ملک میں عموماً ان کا لین دین نہ ہو تو وہ مثل اسباب کے ہیں یعنی معین کرنے سے وہ متعین ہو جائیں گے۔ (ف) اسی بناء پر اگر ان کو کسی نے خرید پھر پر د کرنے سے پہلے وہ برباد ہو گئے تو عقد ساقط ہو جائے گا، اور اگر ایسے درہم و دینار کو کچھ لوگ قبول کر لیتے ہوں اور کچھ قبول نہ کرتے ہوں تو ان کا حکم کھوٹے درہموں کا ہوگا کہ عقد ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگا بلکہ کھوٹے درہموں کے جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع ان کے حال سے واقف ہو یعنی یہ جانتا ہو کہ میں نے کھوٹے درہموں سے بیع کا معاملہ کیا ہے، اس لئے وہ کھوٹے سکے ہی پائے گا، کیونکہ اس کی طرف سے کھوٹے درہموں کے لینے کی رضامندی ثابت ہو چکی ہے، اور اگر وہ ان کے حال سے واقف نہ ہو تو عقد کا تحقق کھرے درہموں سے ہوگا، کیونکہ اسی کی طرف سے کھرے درہموں پر رضامندی ظاہر نہیں ہوئی۔ (ف) یعنی جب ایسے درہم و دینار کو جن میں میل زیادہ ہو اور کچھ لوگ قبول کر لیتے ہوں تو اس کا اعتبار رہتا ہے کہ بائع بھی ان کے قبول کرنے پر راضی ہو گیا۔ پس اگر بائع پہلے سے واقف تھا تو معصوم ہوا کہ وہ ان پر راضی ہے لیکن چونکہ یہ متعین نہیں ہوں گے اس لئے ان کی جنس سے کھوٹے درہموں سے عقد متعلق ہوگا، اور اگر بائع واقف نہ تھا تو اس کی رضامندی نہیں پائی گئی، لہذا کھرے درہم لازم ہوں گے، کیونکہ بیع کا یہی تقاضا ہے۔

توضیح:۔ اگر دینار و درہم میں سونے یا چاندی کی مقدار زیادہ ہو کھوٹے درہموں کو قرض لینے کا حکم۔ اگر دینار و درہم پر میل غالب ہو، تفصیلی مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔

عدالی اور عطفیہ، کھوٹے سکوں کی یہ دونوں قسمیں ہیں۔ عطفیہ اس مسئلہ کا نام ہے جو عطف بن عطاء الکسندی (امیر خراسان) کی طرف منسوب تھے خلیفہ ہارون الرشید کے دور خلافت میں، ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ ہارون الرشید کے ماموں تھے۔ وإذا اشترى بها سلعة فكدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند ابی حنیفہ وقال ابو یوسف علیہ قیمتها يوم البيع وقال محمد قیمتها اخر ما تعامل الناس بها لهما ان العقد قد صح الا انه تعذر التسليم بالكساد وانه لا يوجب الفساد كما اذا اشترى بالربط فانقطع واذا بقى العقد وجبت القيمة لكن عند ابی یوسف وقت البيع لانه مضمون به وعند محمد يوم الانقطاع لانه اوان الانتقال الى القيمة ولا بی حنیفہ ان الثمن يهلك بالكساد لان الثمن بالاصطلاح وما بقى فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل واذا بطل البيع يجب رد المبيع ان كان قائما وقيمته ان كان هالكا كما في البيع الفاسد

ترجمہ:۔ اگر ایسے کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خرید اور باہمی قبضہ سے پہلے ان درہموں کی چلن ختم ہو گئی (یعنی لوگوں نے ان لین دین کا معاملہ چھوڑ دیا) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جس دن معاملہ ہوا تھا اس دن ان کھوٹے درہموں کی جو قیمت تھی وہ مشتری پر واجب ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ آخری وہ دن جس میں لوگوں نے ان سے معاملہ ختم کیا ہے اس دن ان کی جو قیمت ہوگی وہ مشتری پر لازم ہوگی۔ (ف) ذخیرہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے (مع) خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین کے قول کے مطابق بیع فاسد نہ ہوگی بلکہ صحیح رہے گی البتہ ان درہموں کے عوض جو قیمت لازم آئے گی اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک معاملہ کرنے کے دن جو ان کی قیمت تھی وہی مشتری پر لازم ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک ان کھوٹے درہموں کی چلن جس دن بازار سے ختم ہوئی ہے اس دن کی قیمت جو ہوگی وہی لازم ہوگی۔

لہما ان العقد الح - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ معاملہ مکمل طور پر طے پا چکا تھا البتہ درہم کے کھوٹے ہونے کی وجہ

سے بروقت اس کا ادا کرنا ممکن نہیں رہا، اور ایسا ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے جیسے تروتازہ کھجور کے عوض کوئی چیز خریدی لیکن بازار میں ایسی کھجوروں کے آنے کا سلسلہ ختم ہو گیا پھر بھی وہ معاملہ صحیح نہیں ہوتا بلکہ آئندہ موسموں میں تازہ کھجوروں کے آنے تک انتظار کرتا ہے یا ان الفور قیمت لے لیتا ہے، اب جبکہ عقد باقی رہ گیا تو خریدار پر اس کی قیمت لازم رہی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہی قیمت لازم آئے گی جو معاملے کے وقت تھی، کیونکہ اسی معاملے ہی کی وجہ سے تو وہ اس کا ضامن ہوا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ قیمت لازم ہوگی جو ان درہموں کے بازار سے ختم ہونے کے دن تھی تو اس آخری دن کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ ان درہموں کو چھوڑ کر دوسری قیمت ادا کرنا اسی وقت لازم ہوا ہے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بازار سے منقطع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تمام شہروں سے اس کی چلن ختم ہو جائے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اسی شہر سے چلن ختم ہونا کافی ہے۔ ع۔

ولابی حنیفۃ الخ: - امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھوٹے اور ناکارہ ہونے سے اس کی قیمت باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ ایسے سکوں کا قیمتی ہونا لوگوں کی اپنی رضامندی اور اصطلاح پر ہے مگر اب وہ رضامندی اور اصطلاح باقی نہیں رہی، لہذا اب یہ بیع کسی قیمت کے بغیر رہ گئی اس لئے باطل ہو گئی۔ (ف) یعنی جن درہم و دیناروں پر میل غالب ہوتا کہ وہ اصلی نہ کہلا سکیں تو ان کا قیمتی ہونا لوگوں کے آپس کی رضامندی پر ہے، اور جب لوگوں نے اپنی رضامندی سے اسے ختم کر دیا تو ان کا قیمتی ہونا بھی ختم ہو گیا، اب یہ بیع ایسی ہو گئی جس کی کوئی قیمت نہیں ہوئی، اس لئے باطل ہوئی۔ وإذا بطل الخ - اور جب بیع باطل ہوئی تو خریدار پر لازم ہوا کہ وہ اس مال کو واپس کر دے اگر وہ موجود ہو، اور اگر وہ موجود نہ ہو ضائع ہو گئی تو اس کی قیمت دے دے جیسا کہ بیع فاسد میں حکم ہے۔

توضیح: - کسی کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خرید اور باہمی قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ويجوز البيع بالفلوس لانه مال معلوم فان كانت بافقة جاز البيع بها وان لم تعين لانها اثمان بالا اصطلاح وان كانت كاسدة لم يجر البيع بها حتى يعينها لا بها سلع فلا بد من تعيينها واذا باع بالفلوس النافقة ثم كسدت بطل البيع عند أبي حنيفة خلافا لهما وهو نظير الاختلاف الذي بيناه ولو استقرض فلوسا نافقة فكسدت عند أبي حنيفة يجب عليه مثلها لانه اعارة وموجه رد العین معنى والتمنية فضل فيه اذا القرض لا يختص به وعندهما يجب قيمتها لانه لما بطل وصف التمنية تعذر ردّها كما قبض فيجب رد قيمتها كما اذا استقرض مثليا فانقطع لكن عند أبي يوسف يوم القبض وعند محمد يوم الكساد على ما مر من قبل واصل الاختلاف فيمس عصب مثليا فانقطع وقول محمد انظر للجانبين وقول أبي يوسف أيسر

ترجمہ: - اور فلوس یعنی پیسوں کے عوض بھی بیع جائز ہے، کیونکہ وہ بھی مال معین اور قیمتی ہوتے ہیں۔ اس لئے اگر معاملے کے وقت ان کو معین نہ کیا جائے تو بھی بیع جائز ہوگی، کیونکہ تمام لوگوں کی رضامندی سے یہ قیمتی ہو چکے ہیں، ہاں جب ان کی چلن باقی نہ رہے تو جب تک ان کو معین نہ کیا جائے ان سے بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت وہ عام سامان کے حکم میں ہیں، اس لئے ان کو معین کرنا ضروری ہے۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ فلوس اور پیسے دو چیزوں سے خالی نہیں یا تو ان کی چلن باقی ہوگی یا نہیں، اس لئے کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی نہیں ہوتے بلکہ عام لوگوں کی رضامندی سے قیمتی ہوتے ہیں، اب اگر عام لوگوں کی رضامندی سے قیمتی ہوں تو ان کو بھی دینار و درہم کی طرح بیع میں معین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ تو معین کرنے سے بھی متعین نہ ہوں گے مثلاً دس پیسے کی کوئی چیز خریدی تو اس چیز کو معین کرنا لازم ہے لیکن ان پیسوں کو معین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کسی

بھی طرح کے دس پیسے دے دینا کافی ہے، اور جب وہ مروج نہ ہوں بلکہ ناکارے ہو چکے ہوں تب وہ تانبے کے ٹھپے کے حکم میں ہیں یعنی اب وہ تانبے کے دوسرے سمانوں میں سے ایک سامان ہے، اس لئے بیع میں ان کو معین کرنا ضروری ہے۔ واذبا ع بالفلوس الخ۔ یعنی اگر ایسے پیسوں کے عوض فروخت کیا جو چھن میں باقی ہوں لیکن آپس میں ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کی بیع باطل ہو گئی لیکن صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی، یہ اس اختلاف کی طرح ہے جو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں یعنی ان پیسوں میں دیباہی اختلاف ہے جیسا کہ زائد میلوں والے درہموں کے مسئلے میں گزرا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جن درہموں میں میل غالب ہوتا ہے وہ خود ٹھن نہیں ہوتے بلکہ لوگوں کی رضامندی اور اصطلاح پر ٹھن ہوتے ہیں، یہی حال ان پیسوں کا بھی ہے۔

ولو استقرض الخ۔ یعنی اگر ایسے پیسے قرض لئے جن کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض دار پر ان کی مثل واپس کرنا لازم ہے۔ (ف) یعنی گن کر جتنے لئے ہیں گن کر اتنے ہی یہی پیسے دیدے، کیونکہ قرض لینے کا حکم ایک عاریت کا ہے، اس کا حکم لازم یہ ہے کہ اس چیز کو مکمل طور پر واپس کر دیا جائے بعد میں، اور قرض کا قیمتی ہونا ایک امر زائد ہے، کیونکہ قرض کو قیمت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ف) یعنی قرض جو عاریت کے حکم میں ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہی چیز واپس کی جائے لیکن چونکہ وہ چیز ضائع ہو چکی ہے اب بظاہر اس کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا معنوی طور پر واپس کیا جائے یعنی انہی کی مثل دوسری چیز۔ وعندہما یجب الخ۔ یعنی صاحبین کے نزدیک قرض لینے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ جب ان میں قیمتی کا وصف جاتا رہا تو جیسے قبضے میں لئے تھے ویسے ہی ان کو واپس کرنا ممکن نہ رہا، اس لئے ان کی قیمت ہی واپس کرنا ہوگا جیسے کسی نے کوئی مشکی چیز یعنی تازہ خورمہ یا تازہ چٹا وغیرہ قرض لیا پھر بازار سے وہ چیز ناپید ہو گئی تو ان کی قیمت واپس کرنا لازم ہوتا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گذر گیا۔ (ف) اس جگہ مصنفؒ نے صاحبین کی دلیل بعد میں بیان کی ہے، اس لئے مصنفؒ کی عادت کے مطابق یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی صاحبین کے قول کو پسند کیا ہے یعنی ان کی قیمت واجب ہوگی (مف) بہت سے مشائخ امام محمدؒ کے قول پر بھی فتویٰ دیتے ہیں، چنانچہ صدر الشہید حسام الدین و صدر الکبیر برہان الدین بھی اس پر فتویٰ دیتے تھے، لیکن ہمارے زمانے کے بعض مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے (ک) واصل الاختلاف الخ۔ اصل اختلاف ایسے شخص کے مسئلے میں ہے جس نے کوئی مشکی چیز غصب کی پھر وہ بازار سے ختم ہو گئی۔ (ف) مشٹا تازہ خورمہ غصب کر لیا اس لئے غاصب پر واجب ہوا کہ اسی جیسی چیز واپس کرے بشرطیکہ وہی چیز موجود نہ ہو، لیکن بازار میں ایسا خورمہ آنا ختم ہو گیا تو اس کی قیمت واجب ہوگی، پھر امام ابو یوسفؒ کے غصب کے دن کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک اس چیز کے ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی۔ وقول محمد الخ۔ یعنی امام محمدؒ کے قول میں قرض لینے والے اور قرض دینے والے دونوں کے لئے رعایت ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں آسانی زیادہ ہے۔ (ف) امام محمدؒ کے قول میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے لحاظ سے قرض دینے والے کے حق میں زیادہ آسانی ہے، کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت واجب ہوتی ہے اور ابو یوسفؒ کا قول اس لئے آسان ہے کہ قبضے کے دن کی قیمت دونوں کو معلوم ہے لیکن ختم ہونے کے دن میں دونوں میں اختلاف ہوتا ہے۔

توضیح۔ فوس اور پیسوں کے عوض بیع کرنا۔ اگر ایسے پیسوں کے عوض معاہدہ کیا جو چلن

میں باقی تھے مگر آپس میں قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی۔ اگر ایسے پیسے قرض لئے جن

کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہو گئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ومن اشتری شینا بنصف درہم فلوس جازو علیہ ما یباع بنصف درہم من الفلوس وکذا اذا قال

بدانق فلوس وبقیراط فلوس جار وقال زفر لا يجوز في جميع ذلك لانه اشترى بالفلوس وانها تقدر بالعدد لا بالدانق ونصف الدرهم فلا بد من بيان عددها ونحن نقول ما يباع بالدانق ونصف الدرهم من الفلوس معلوم عند الناس والكلام فيه فاعنى عن بيان العدد ولو قال بدرهم فلوس او بدرهمين فلوس فكذلك عند ابي يوسف لان ما يباع بالدرهم من الفلوس معلوم وهو المراد لا وزن الدرهم من الفلوس وعن محمد انه لا يجوز بالدرهم ويجوز فيما دون الدرهم لان في العادة المباشرة بالفلوس فيما دون الدرهم فصار معلوما بحكم العادة ولا كذلك الدرهم قالوا وقول ابي يوسف اصح لاسيما في ديارنا

ترجمہ :- اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس سے خریدی تو یہ بیع جائز ہوگی اور اس نصف درہم کے جتنے پیسے ہوں گے وہی مشتری پر لازم ہوں گے، اسی طرح اگر یوں کہا کہ ایک دانگ فلوس یا ایک قیراط فلوس سے خریدی تو بھی جائز ہے۔ (ف) ایک دانگ ایک درہم کا چھٹا حصہ ہے اور دانگ کا آدھا حصہ ایک قیراط ہوتا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک قیراط یا ایک دانگ یا نصف درہم کے جتنے پیسے بننے ہیں اتنے پیسے کے خریدے تو بیع جائز ہے۔ وقال زفر الخ :- یعنی امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام صورتوں میں بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ خریدار نے فلوس کے عوض خرید لیا ہے، اور فلوس کا اندازہ کرنا گنتی سے ہوتا ہے، دانگ اور نصف درہم سے نہیں ہوتا ہے، اس لئے ان فلوس اور پیسوں کی تعداد بیان کرنا ضروری ہے۔ (ف) بالخصوص اس صورت میں کہ ان فلوس کا بھاد بتا رہا تھا عاقدین میں سے کسی کو ان کا بھاد معلوم نہ ہو تو بالاتفاق تعداد بیان کرنا شرط ہے۔ ونحن نقول الخ :- اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نصف درہم یا دانگ کے جتنے پیسے ہوتے ہیں وہ تو لوگوں کو معلوم ہوتے ہیں اور ہمارا مسئلہ بھی اسی صورت میں ہے، لہذا ان کی تعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف) اسی لئے اگر تعداد معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ ولو قال بدرهم الخ :- یعنی اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس سے یا دو درہم فلوس سے خریدی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، کیونکہ ایک درہم کے جتنے پیسے ہوتے ہیں لوگوں کو معلوم ہیں اور یہی بات یہاں مراد ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ فلوس ہمیشہ سے درہم کے وزن کے عوض خریدے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ درہم میں بیع جائز نہیں ہے، درہم سے کم میں جائز ہے، کیونکہ درہم سے کم کی صورت میں پیسے سے کم کی عادت ہوتی ہے، اس لئے اس عادت کی وجہ سے نصف درہم کے پیسے معلوم ہوں گے جبکہ یہ بات پورے درہم میں نہیں ہوتی۔ اور ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اصح ہے، بالخصوص ہمارے ملک میں۔

توضیح :- اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس سے خریدی۔ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس سے یا دو درہم فلوس سے خریدی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال. ومن أعطى صيرفيا درهما وقال اعطى بنصفه فلو ما وبنصفه نصفاً الاحبة جاز البيع في الفلوس وبطل فيما بقي عندهما لان بيع نصف درهم بالفلوس حائز وبيع النصف بنصف الاحبة ربوا فلا يجوز، وعلى قياس قول ابي حنيفة بطل في الكل لان الصفقة متحدة والفساد قوي فيشيع وقد مر بطريقه ولو كرر لفظ الاعطاء

كان جوابه كحوايهما هو الصحيح لانهما بيعان ولو قال اعطني نصف درهم فلوسا ونصفا الاحبة حارلا نه قابل الدرهم بما يباع من الفلوس بنصف درهم ونصف درهم الاحبة فيكون نصف درهم الاحبة بمثله وما وراء بازاء الفلوس قال رضى الله عنه وهي اكثر نسخ المختصر ذكر المسألة الثانية.

ترجمہ :- اگر کسی نے صراف (چھوپا کے لین دین کرنے والے) کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے بدلے ادھار درہم جو گھونچ بھر کم ہو دے دو تو فقط فلوس میں یہ بیع جائز ہوگی اور باقی میں باطل ہوگی، یہ قول صاحبین کا ہے، کیونکہ فلوس کے عوض میں نصف درہم کا عقد تو جائز ہے اور باقی نصف درہم کا مقابلہ ایک دانہ کم نصف درہم سے سود ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ چاندی کے مقابلے میں چاندی کی برابری چاہئے) وعلی قیاس الخ :- اور امام ابو حنیفہ کے قول کے قیاس کے مطابق سب میں بیع باطل ہوگی (یعنی جیسے نصف چاندی میں سود کی وجہ سے باطل ہوئی اسی طرح نصف چاندی میں بھی سود کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگی، اس لئے فلوس میں بھی صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ صفحہ یا معاملہ ایک ہی ہے اور اس میں فساد قبیح ہے یعنی اس کے بیاج ہونے پر سب نے اتفاق کیا ہے (ن) اور اس کا تعلق عقد سے ہے (ف) اس لئے پورے معاملے میں یہ فساد پھیل جائے گا۔ (ف) اس لئے فلوس کی بیع بھی جائز ہوگی۔

وقد مر نظيره الخ :- اس کی نظیر گزر چکی ہے۔ (ف) یعنی کسی شخص نے ایک آزاد اور ایک غلام کو ایک ساتھ ہی ایک صفحہ میں فروخت کر دیا جتنی اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت علیحدہ بیان نہیں کی تو بالا جماع وہ بیع فاسد ہوئی، اور اگر ہر ایک کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کی تو صاحبین کے نزدیک غلام میں جائز ہوگی اور آزاد میں فاسد ہوگی، اور امام اعظم کے نزدیک دونوں میں فاسد ہوگی (ن) یہ اس صورت میں ہے جبکہ بیع میں صفحہ ایک ہو یعنی ایک ہی کلام میں دونوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ ولو سکر الخ :- اور اگر اسی نے لفظ اعطاء دینے کو کر کر کہا تو امام اعظم کا قول بھی صاحبین کے قول کے مثل ہوگا۔ (ف) یعنی یہ کہا کہ مجھے اس کے نصف عوض فلوس دے اور اس کے باقی نصف کے عوض چھوٹا درہم جو اس کے نصف کے ایک دانہ کم ہو دے دو تو دونوں جیسے علیحدہ علیحدہ لین دین میں بیان کئے گئے، اسی لئے فلوس کا معاہدہ جائز ہوگا لیکن درہم کا معاملہ باطل ہوگا جیسا کہ صاحبین نے کہا امام اعظم کا بھی یہی قول ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ (ف) یعنی امام اعظم کے نزدیک یہاں بھی صاحبین کے قول کے مثل حکم ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک یہاں بھی فاسد ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ یہاں دو عقد ہیں، اس لئے ایک فاسد ہونے سے دوسرا عقد فاسد نہیں ہوگا، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ اس نے علیحدہ علیحدہ خود بخود کورہ طریقے سے مقابلہ بیان کیا ہو یعنی نصف بڑے درہم کے فلوس اور نصف بڑے درہم کے عوض چھوٹا درہم جو کہ ایک دانہ کم ہو مطالبہ کیا ہو۔ ولو قال الخ :- اگر اس نے کہا (ف) یعنی صراف کو بڑا درہم دے کر یوں کہا کہ مجھے اس کے بدلے نصف درہم کے فلوس اور ایک ادھار درہم جو کہ دانہ بھر کم ہو دے دو تو بیع جائز ہوگی۔ (ف) یعنی اس نے بڑا درہم دیتے ہوئے اتنے فلوس مانگے جو نصف درہم کو فروخت ہوتے ہوں اور ایک چھوٹا درہم جو بڑے درہم کے نصف سے جو بھر کم ہو مانگا تو یہ بیع جائز ہے، کیونکہ اس نے بڑے درہم کو ایک ایسے فلوس کے مقابلے میں رکھا جو نصف درہم میں جکتے ہوں اور دوسرے نصف درہم سے مگر جو بھر کم۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ اس نے بڑا درہم دے کر اس کے بدلے میں فلوس اور ایک چھوٹا درہم مانگا تو یہ ادھا یعنی چھوٹا درہم جو جو بھر کم ہے اتنی ہی چاندی کے برابر ہوگی۔ (ف) یعنی صراف (کیشیر) نے جتنی چاندی واپس کی وہ بڑے درہم سے اتنی چاندی کے مقابل ہوگئی، اور اب بڑے درہم میں سے نصف درہم مع ایک دانہ بھر کے باقی رہا، اور جو بیع گیا وہ فلوس کے مقابل ہوگا۔ (ف) یعنی بڑے درہم میں سے جتنا باقی رہا وہ فلوس کے مقابل میں ہوگا، اور چونکہ یہ دوسری جنس ہے اس لئے اس میں بیاج کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

قال رضى الله عنه الخ :- مصنف نے فرمایا ہے کہ مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرے مسئلہ کا ذکر ہے۔ (ف)

یعنی اول مسئلہ کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی من اعطی صیرہا الخ۔ مذکور نہیں ہے بلکہ لو قال اعطنی نصف درهم فلو ما و نصفاً إلا حبة الخ فقط مذکور ہے، اور یہ عبارت بے ربطی ہے۔ اس لئے اقطع نے قدوری کی شرح میں کہا ہے کہ مسئلہ اول کو چھوڑنا کتاب کی غلطی ہے (مع) اور شاید اس سے یہ مراد ہو کہ وہ مسئلہ اول تو تمام نسخوں میں موجود ہے لیکن دوسرا مسئلہ خود قدوری کے اکثر نسخوں میں تو ہے مگر بعض نسخوں میں نہیں ہے۔ اس بندہ مترجم کے نزدیک بھی یہی بات نظر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:- اگر کسی نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے عوض ادھا درہم جو گھونچي بھر کم ہو دے دو۔ اگر کہتے وقت لفظ اعطاء یا دینے کو مکرر کہا، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل۔ (۱) اگر کچھ درہموں کے عوض ایک موتی اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا وزن دو مثقال ہے، مگر وہ دو مثقال سے زیادہ نکلا تو وہ پورا مشتری کو دیا جائے گا۔ (۲) اگر دیتے وقت یوں کہا ہو کہ اس کا ہر مثقال سو درہم کے عوض ہے، اور وہ مقدار سے زیادہ نکلا تو اگر چاہے پورا واپس کر دے یا جتنا وزن زیادہ نکلا ہو اس کے ثمن کے حصے کی عوض لے لے۔ (۳) اگر کسی نے چاندی کا ٹکٹھن کچھ درہموں کے عوض بیچا خواہ یہ کہتے ہوئے کہ اس کا ہر درہم اتنے ثمن کے عوض ہے یا یہ نہیں کہا۔ مگر اس کا وزن زیادہ نکلا، اور عائدین اس وقت جدا نہ ہوئے ہوں تو مشتری کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اسے واپس کر دے اور نہ لے، اور اگر چاہے تو اس زیادتی کو اس کے ثمن کے حصہ کے عوض لے لے، یعنی کسی حال میں وہ زیادہ حصہ اسے مفت میں نہیں دیا جائے گا (محیط السرخسی) (۴) اگر کسی نے ایسی ایک تلوار جس پر سونے یا چاندی کا کام کیا ہوا ہو، سونے یا چاندی یعنی اپنے جنس کے عوض خریدی تو یہ بیع ہر حال میں جائز ہوگی خواہ ثمن کم ہو یا زیادہ ہو، اور اس پر کئے ہوئے کام کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ تلوار کا حصہ ہو چکا ہے (المضمرات) (۵) اگر ایسی نگام جس پر چاندی کا کام کیا ہوا ہو کچھ درہموں کے عوض کسی نے خریدی تو بھی جائز ہوگی اگرچہ اس کام کی مقدار سے ثمن کے درہم کم ہوں۔ (۶) اسی طرح اگر ایسا گھر جس پر سونے کا کام کیا ہوا ہو ادھار خریدا تو بھی جائز ہوگا، اگر اس کی چھتوں کے کام میں جو سونا لگا ہے وہ خرید کے دام سے زیادہ ہو (الحادی) (۷) اگر فلوس کو فلوس کے عوض بیچا پھر دونوں رضامندی کے ساتھ قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بیع باطل ہوگی۔ (۸) اور اگر دونوں میں سے ایک نے قبضہ کیا یا دونوں نے قبضہ کیا پھر جتنے پر قبضہ کیا تھا وہاں سے اس کی جدا نیگی کے بعد کسی کے استحقاق کے دعوے میں لے گیا تو وہ عقد اپنے حال پر صحیح رہے گا (الادی) (۹) بن ساعہ نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے ساروں کی راہ اسباب کے بدلہ میں خریدی، مگر اس راہ میں سونا یا چاندی کچھ بھی نہ نکلے تو وہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ عوض میں صرف راہ ہونے سے بیع واقع نہیں ہوتی ہے۔ (۱۰) اور اگر اس سے کچھ چاندی یا سونا نکلا تو بیع جائز ہو جائے گی۔ مگر سنا کہ اس کی رقم نہیں کھانی چاہئے اس بناء پر کہ راہ کے اندر جو کچھ مال ہے وہ لوگوں کا ہے البتہ اگر اس نے لوگوں کو زیور دیتے وقت جتنا حصہ راہ میں گرا ہو اتنا اپنی طرف سے بڑھا دیا ہو، تب اس کا کھانا اسے جائز ہوگا، اور خود مشتری کے لئے یہ بات مکروہ ہوگی کہ ایسی راہ خریدے مگر اس صورت میں کہ سنا کہ اسے یہ بتادیا ہو کہ ان ذرات کے عوض میں نے لوگوں کو ان کے کاموں میں کچھ کچھ بڑھا کر دیا تھا، اس لئے کہ خریدار کو بھی یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ یہ مال سنا کا اپنا نہیں ہے (الحیظ) (۱۱) جس زمین میں سونے کی کان ہو اسے سونے کے عوض خریدنا جائز نہیں ہے، مگر چاندی کے عوض خریدنا جائز ہے (محیط السرخسی) (۱۲) اگر کسی شخص نے ایک قسم کی اشرفی خریدی پھر اس نے بائع سے کہا کہ مجھے دوسری قسم کی اشرفی دیدو تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا، اگرچہ جو اشرفیاں وہ مانگتا ہو وہ پہلے سے گھٹیا اور اتر ہوں، لیکن اگر دوسرا اس سے راضی ہو تب جائز ہوگا۔ (۱۳) منتہی میں ہے کہ جس شخص پر سیاہ درہم واجب ہوں

اگر وہ دودھیا درہم یا کھرے ادا کر دے تو دینا جائز ہو گا اور حقدار قبول کرنے پر مجبور بھی کیا جائے گا، اور جس پر دودھیا درہم لازم ہوں اگر سیاہ چاندی کے درہم اس کی مثل ادا کر دے تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک حقدار قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (الذخیرہ) (۱۳) اگر سونا دس درہم کے عوض خرید کر اسے ایک درہم نفع کے ساتھ بیچا تو جائز ہے (الحاوی) (۱۵) اگر دس درہم وزن چاندی کا نکلن ایک دینار کے عوض خرید کر اپنے مال پر قبضہ کر کے پھر اسے ایک درہم یا آدھے دینار کے نفع پر بیچا تو جائز ہے۔ یہی ظاہر الردیہ ہے (المحیط) (۱۶) اگر سونا سونے کے عوض یا چاندی چاندی کے عوض خریدی تو اس کو مراحمہ سے بیچنا بالکل جائز نہیں ہے۔ التامار خانیہ۔ (۱۷) اگر چاندی کا نکلن ایک دینار کے عوض لیا اور دوسرے شخص کا تھان اسے دودھیا کو پڑا، پھر نکلن و تھان کو ملا کر ایک دینار نفع پر بیچا تو یہ نفع ہر ایک کی اصل پونجی (رأس المال) کے اعتبار سے ہو گا (المبسوط) (۱۸) اگر چاندی کے دس درہم وزن کے نکلن کو دس درہم کے عوض خرید لیا، اور دونوں نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا، پھر بائع نے ان میں سے ایک درہم گھٹا دیا اور مشتری نے اسے قبول کر لیا، اور معاہدہ کی جگہ سے جدا ہونے سے پہلے یہ اس کے بعد اس درہم پر قبضہ کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پوری بیع فاسد ہو گئی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا گھٹانا باطل ہو گیا، اس لئے مشتری یہ درہم واپس کر دے اور پہلا عقد صحیح ہو گا، اور امام محمد کے نزدیک بھی عقد اول صحیح ہے، اور یہ گھٹانا طے طور پر بہہ کرنے کے حکم میں ہو گا، اس لئے بائع کو یہ اختیار ہو گا کہ جب تک سپرد نہ کیا ہو دینے سے انکار کر دے، اور اگر مشتری نے ثمن میں ایک درہم بڑھا کر بائع کے حوالہ کیا تو امام اعظم کے نزدیک عقد فاسد ہو گا، اور صاحبین کے نزدیک بڑھانا باطل ہو گا اور عقد اول صحیح ہے (المبسوط) (۱۹) اور اگر ایک نکلن اور ایک کپڑا بیچیں درہم سے خرید احالانکہ نکلن ساڑھے بارہ درہم وزن کا ہے اور عاقدین نے اپنے مال پر قبضہ بھی کر لیا پھر بائع نے مشتری کے ذمہ سے تین درہم گھٹا دیئے تو اس کی دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کے ثمن سے تین درہم گھٹائے تو صحیح ہو گا، اور گھٹانا صرف کپڑے کے دام سے ہو گا یعنی نکلن جو ساڑھے بارہ درہم وزن کا ہے، ساڑھے بارہ درہم کا ہو گا۔ اور کپڑا جو ساڑھے بارہ درہم کو پڑا وہ ساڑھے نو درہم کا رہ جائے گا اور یہ عقد جائز رہ جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہو گی کہ اس نے یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کے مجموعہ ثمن سے تین درہم کم کر دیئے، اس طرح ہر ایک کے ثمن سے ڈیڑھ درہم کم ہو گیا۔ پس امام اعظم کے نزدیک نکلن کا حصہ عقد فاسد ہو جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک نکلن کے حصہ میں گھٹانا صحیح نہیں ہے۔ (الذخیرہ) (۲۰) اگر چاندی کے نوٹے کا وزن ہزار درہم ہو، سودینار سے کوئی خریدے اور دونوں کے قبضہ کے بعد خریدار اس لوٹے میں عیب پائے اٹوہ لوٹا اسی حالت میں موجود ہو اس لئے اسے واپس کرنے کا اختیار ہو، پھر اس نے بائع سے کچھ دیناروں پر صلح کر لی مگر مشتری نے صلح کے دیناروں پر قبضہ نہیں کیا، اس کے بغیر ہی دونوں جدا ہو گئے تو اصل میں مذکور ہے کہ صلح پوری ہو گئی، اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا، اور صاحبین کے قول کے مطابق یہ صحیح ہے، اسی طرح امام اعظم کے قول کے مطابق بھی صحیح ہے، بعضے مشائخ کے قول کے مطابق اس ثمن سے جو صلح ہوئی ہے وہ عیب کے حصہ سے خارج ہوئی ہے، کیونکہ ثمن سے عیب کے حصے بھی دینار ہیں اور صلح کا معاوضہ بھی دینار ہیں، اس لئے یہ صلح اس کے جنس حق پر ہوئی اس لئے یہ بیع الصرف نہ ہو گی، اور اگر دس درہم پر صلح ہوئی پس اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو صلح باطل ہو جائے گی، اور اگر قبضہ ہو جانے کے بعد حصہ عیب سے درہم زائد ہوں تو تمام مشائخ کے نزدیک صلح جائز ہے (المحیط) (۲۱) اگر ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درہم، سودینار کے عوض خرید لے اور اپنے لئے ایک دن کا خیار شرط کیا، پس اگر دونوں یعنی خیار والے جدا ہونے سے خیار ساقط کر دیا تو بیع جائز ہے۔ (۲۲) اور اگر خیار ساقط نہ کیا اور قبضہ ہو گیا تو بیع فاسد ہے، اسی طرح بائع کے خیار میں بھی یہ ہی حکم ہے خواہ مدت خیار کم ہو یا زیادہ۔ (۲۳) اسی طرح سونے چاندی کے برتن و زیور اور نکوار کا دست وغیرہ اور جو اہر سے مزین ہار جس میں اس ہار کو توڑے بغیر جو اہرات نہیں نکل سکتے ہوں سب کا یہی حکم ہے۔ (۲۴) اور اگر نگام وغیرہ میں کام کیا ہو اور یعنی لمع ہو تو اس میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہے (المبسوط) (۲۵) اگر چاندی کا برتن کہہ کر خرید احالانکہ وہ چاندی کا نہیں ہے تو ان کے درمیان بیع

نہیں ہوئی۔ المہبوط۔ (۲۶) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے مریض نے جو اسی مرض سے مر گیا اپنے وارث کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض سو دینار فروخت کئے اور سکھوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، البتہ اگر دوسرے وارثوں کی اجازت سے ہو تو جائز ہوگا۔ (۲۷) اسی طرح اگر برابری قیمت سے فروخت کرے تو بھی یہی حکم ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگر برابر قیمت یا زیادہ کے عوض بیچے تو باقی ورثہ کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے (الحیظ) (۲۸) اگر دو کیلوں نے آپس میں عقد صرف کیا تو ان کے لئے بھی مال پر قبضہ سے پہلے جدا ہونا جائز نہیں ہے، اور اگر ان کے مؤکل مجلس سے غائب ہوں تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے (الحادی) (۲۹) اگر دو شخصوں نے عقد صرف کیا پھر دونوں نے قبضہ کے لئے اپنا اپنا دوکیل مقرر کیا، پس اگر دو کیلوں نے مؤکلوں کے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا تو جائز ہوگا لیکن جدا ہونے کے بعد جائز نہ ہوگا (محبط السرخسی) (۳۰) امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے سے دس درہم کے عوض ایک دینار خرید اور دینار دیدیا، لیکن درہموں کے عوض اسے رہن رکھ لیا تو جائز ہے۔ (الحیظ) (۳۱) پھر اگر ان کے اس مجلس میں رہتے ہوئے دوسرے ضائع ہو گئے تو جس کے عوض رہن ہے اس کے عوض میں گیا اور عقد جائز رہا۔ (۳۲) اور اگر ان دونوں کے جدا ہونے کے بعد ضائع ہوئے تو وہ عقد صرف باطل ہوگا اور اپنا حق پانے والا نہ ہوگا (البحر) (۳۳) اور اگر رہن باقی رہتے ہوئے دونوں جدا ہو گئے تو صرف باطل ہو گئی۔ (الحیظ)۔ (۳۴) عقد صرف میں شمن کے لئے ازرائی کرنا یا کفالت کرنا صحیح ہے۔ (۳۵) پھر اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے کفیل یا حوالہ قبول کرنے والے نے ادا کر دیا تو عقد صحیح رہے گا۔ (۳۶) اور اگر دونوں متعاقدین چلے گئے یا ایک چلا گیا اور کفیل یا محتال عیہ موجود رہا تو صرف باطل ہو گئی۔ (السراج) (۳۷) اگر ایک شخص نے دوسرے کے سونے یا چاندی کا سنگین غصب کر کے ضائع کر دیا تو ہمارے نزدیک غاصب پر اس کی قیمت اس کے خلاف جنس سے ڈھالی ہوئی واجب ہوگی، یعنی سونے کا سنگین ہو تو چاندی کی بنی ہوئی چیز سے قیمت دے۔ اور چاندی کا سنگین ہو تو سونے سے اسی طرح قیمت کا ضامن ہوگا۔ (۳۸) وزن اور قیمت میں غاصب کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا (المہبوط) (۳۹) مقصوب منہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ م۔ (۴۰) جب قاضی نے غاصب پر خلاف جنس سے اس کی قیمت کی ضمان واجب کی تو ضمان لازم ہونے سے غاصب اس سنگین کا مالک بن گیا، اس کے بعد دیکھا جائے کہ اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے مقصوب منہ نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو بالاتفاق تضمین (ضامن عائد کرنا) صحیح ہے۔ (۴۱) اور اگر دونوں قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک ضمان لازم ہونا باطل نہ ہوگا۔ (۴۲) اسی طرح اگر ان دونوں نے اس قیمت پر قسطنج کر لی تو بھی جائز ہے۔ (۴۳) اور اگر مقصوب منہ نے غاصب کو قیمت کے لئے ایک مہینہ تک کی مہلت دیدی تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے (الذخیرہ) (۴۴) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جس درہم و دینار وغیرہ میں میل ہو تو اس کو بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ اسے بیان کر دے یا وہ اس ظاہر ہو کہ نظر آئے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (۴۵) ستوقہ درہم یعنی جن پر میل غالب ہو ان سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اس کی خرابی اور کھوٹ بتادی جائے۔ (۴۶) میں حاکم وقت کے حق میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ اس کے لئے یہ ضرورت ہے کہ وہ ایسے کھوٹے درہموں کو توڑ دے اس خیال سے کہ شاید یہ درہم ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آجائیں کہ اس کے عیب کو وہ بیان نہ کریں اور فریب کریں (الذخیرہ) (۴۷) امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ایسے کھوٹے درہموں کو بازار میں باقی رکھنا میرے نزدیک مکروہ ہے اگرچہ کھوٹ بھی بیان کر دی جائے اور پینے والا اسے لے، کیونکہ ان کے باقی رہنے سے عوام کو دھوکہ ہوتا ہے، اور جس چیز سے عوام کو نقصان اور دھوکہ ہو وہ مکروہ ہوتی ہے (الحیظ) (۴۸) امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس نے تانبے پر چاندی چڑھائی وہ اسے بتائے بغیر کسی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے (الذخیرہ) (۴۹) اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز جو لوگوں میں جائز نہ ہونا چاہئے کہ اسے ختم کر دیا جائے۔ اور اگر اس کا مالک اسے جان بوجھ کر چلائے تو اسے سزا دی جائے (الحیظ)

کتاب الکفالة

قال الكفالة هي الضم لغة قال الله تعالى وكفلها زكريا ثم قيل هي ضم اللفة الى الضمة في المطالبة وقيل في الدين والاول اصح قال الكفالة ضربان كفالة بالنفس وكفالة بالمال فالكفالة بالنفس جائزة والمضمومة بخلاف الكفالة بالمال لان له ولاية على مال نفسه ولنا قوله عليه السلام الزعيم غارم وهذا يفيد مشروعية الكفالة بنوعها ولانه يقدر على تسليمه بطريقه بان يعلم الطالب مكانه فيخلو بينه وبينه ويستعين باعوان القاضى في ذلك والحاجة ماسة اليه وقد امكن تحقيق معنى الكفالة فيه وهو الضم في المطالبة.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کے لغوی معنی ضم یعنی ملانے کے ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَكُفِّلَهَا﴾ زکریاؑ یعنی زکریا علیہ السلام نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ انہیں ملا لیا۔ اور کہا گیا ہے کہ قرضہ میں ملانا ہے، قول اول اصح ہے۔ (ف) یعنی شریعت میں ملانے کے لغوی معنی اب بھی باقی ہیں، لیکن ذمہ کو ذمہ سے ملانا یعنی جو شخص کسی چیز کا ذمہ دار ہے تو اس کی ذمہ داری کے ساتھ میں اپنی ذمہ داری ملا دینا کفالت ہے۔ یعنی خود بھی ذمہ دار ہو جانا، اگرچہ ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے، لیکن جب ذمہ داری قبول کر لی تو ذمہ دار ہو گیا۔ پھر اکثر علماء کے نزدیک یہ ذمہ داری کسی مطالبہ میں ملانا ہے، یعنی کفیل سے بھی اسی طرح مطالبہ کیا جائے گا جیسے اصل سے مطالبہ کیا جاتا ہے خواہ مال کا مطالبہ ہو یا حاضر ضامن ہو۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ صرف قرضہ میں ذمہ ملانا ہے، یعنی اصل کی طرح کفیل بھی قرضہ کا ذمہ دار ہے، لیکن اس تعریف سے ضامن کی کفالت خارج ہو جاتی ہے، کیونکہ یہاں صرف اس بات کا کفیل ہے کہ اس شخص کو حاضر کرے گا، اور قرضہ کا کفیل نہیں ہے بلکہ اس سے حاضری کا مطالبہ ہو سکتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قول اول اصح ہے۔ قال الكفالة المصنفؒ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کی دو قسمیں ہیں ایک کفالت بالنفس، دوم کفالت بالمال۔ اس میں کفالت بالنفس جائز ہے، اس کے ذریعہ جس کی کفالت ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مکفول عنہ کو حاضر کر دے۔ (ف) یعنی صرف اس شخص کی ذات کو حاضر کرنے کا ضامن ہو، احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ کا مذہب مشہور بھی یہی ہے۔

وقال الشافعيؒ المصنفؒ :- اور امام شافعیؒ کے ایک قول میں ہے کہ کفالت بالنفس جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی ہے جس کے حوالہ پر خود قادر نہیں ہے، کیونکہ جس شخص کو حاضر کرنے کی کفالت کی اس پر خود بھی قادر نہیں ہے، بخلاف کفالت بالمال کے کیونکہ کفیل کو اپنے مال پر پورا اختیار ہوتا ہے۔ ولنا قوله عليه السلام المصنفؒ :- ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الزعيم غارم یعنی کفیل ضامن ہے، اور آپؐ کے اس ارشاد کے مطلق ہونے کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ دونوں قسموں کی کفالت شریعت سے ثابت ہے۔ (ف) حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے، لہذا اب کسی وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں کی جاسکتی ہے، اور عورت گھر کے مال سے کچھ خرچ نہ کرے مگر شوہر کی اجازت سے۔ اس پر پھر یہ سوال کیا گیا وہ گھر کا کھانا بھی خرچ نہ کرے؟ آپؐ نے فرمایا کہ یہ تو ہمارے اموال میں افضل ہوتے ہیں، پھر فرمایا کہ عاریت مودات ہے یعنی جو چیز ادھار یا عاریت پر لی جائے اس کا ادا کرنا لازم ہے، اور منہ (عطیہ، عاریت) واپس کیے گیا ہے اور کفیل ضامن ہے۔ اس کی روایت ابو داؤد و ترمذی و احمد، و عبد الرزاق و غیر ہم نے کی ہے، اس کی استاد اسماعیل بن عیاش نے شریح صلیل شافعیؒ سے کی ہے، اور یہ روایت قوی ہے، اور شریح صلیل کو اکثر محدثین نے ثقہ کہا ہے، اسی لئے ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور منہ کسی کو دودھ پینے یا پھل کھانے کے لئے جانور یا پھلدار درخت ادھار یا بطور عاریت دینا جانور کا دودھ یا پھل کا موسم ختم ہو جانے کے بعد مالک کے حوالہ اور واپس کر دینا ہوتا ہے، اور قرضہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ کفالت خواہ مالی ہو یا ذاتی ہو جائز ہے، کیونکہ حدیث میں مطلق کفیل کو ضامن

کہا گیا ہے۔

ولأنه بقدر المح - اور اس وجہ سے کہ کفیل کو اپنے طور پر اس شخص کے سپرد کرنے کی قدرت حاصل ہے، اس طرح سے کہ کفیل اپنے ملکول لہ کو اس شخص کا صحیح ٹھکانا اور پتہ بتلا دے جس کی اس نے ذاتی کفالت کی ہے، اس طرح وہ طالب و مطلوب کے درمیان کی ساری رکاوٹیں دور کر کے تنجید کر دے کہ وہ جانے اور اس کا کام جانے۔ یا اس طریقہ سے کہ قاضی کے آدمیوں اور موگوں سے اس کام کے سئے مدد حاصل کر لے، ادھر ذاتی کفالت کی ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس میں کفالت کا معنی ثابت کرنا ممکن بھی ہے، اور وہ یہی معنی ہے کہ مطابہ میں اپنا ذمہ ملانا۔ (ف) اس طرح ضرورت پوری کرنے کے سئے ذاتی حاضر ضد منی کو بھی کفالت کی قسم کہا گیا ہے۔

توضیح۔ کتاب الکفالت، کفالتہ کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ، اس

کی قسمیں، ارکان و شرائط، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

کفالت سے متعلق ضروری باتیں۔ - کفالت کے لغوی معنی ہیں ضم یعنی ملانا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿و کفلا﴾ ذکر کیا جی ذکر کیا ہے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ ملایا۔ اس کا قصہ مشہور ہے اور قرآن پاک میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ مریم بنت عمران کو ان کی والدہ نے س نذر کی بناء پر جو انہوں نے اپنی شریعت کے مطابق بیت المقدس کی خدمت کے بارے میں کی تھی، خدمت کے لئے حوالہ کر دیا حالانکہ وہ بچی تھیں، تب حضرت زکریا اور دوسرے بزرگوں نے اس کی کفالت و پرورش میں اختلاف کیا، جی ہر شخص یہی چاہتا تھا کہ میں ہی اس کی پرورش کروں، لیکن اس کام کے لئے قرعہ حضرت زکریا علیہ السلام کے نام نکلا، جن کی زوجہ محترمہ حضرت مریم کی خالہ تھیں۔ اس لئے زکریا علیہ السلام نے ہی حضرت مریم کو اپنی پرورش میں ملایا، یہ تو لغوی معنی ہوئے، اور اس کے شرعی معنی میں دو اقوال ہیں۔ کفیل (کفالت کرنے والا) ملکول عنہ (جس کی طرف سے کفالت کی گئی)، ملکول لہ (جس کے لئے کفالت کی جائے) ملکول یہ (یعنی جس کی کفالت کی گئی)۔ مشد زید نے بکر کی طرف سے خالد کے سئے ہزار روپے کی کفالت کی تو اس میں زید کفیل اور بکر ملکول عنہ اور خالد ملکول لہ اور ہزار روپے ملکول یہ ہوئے۔ اور اگر بجائے کفالت کے ضمانت کہا جائے تو اس کے الفاظ اسی ترتیب سے یہ ہوں گے ضامن، مضمون عنہ، مضمون بہ، مضمون بہ۔

کفالت کے ارکان و شرائط۔ - اس کا رکن ایجاب و قبول ہے، امام ابو حنیفہؒ و محمدؐ کا یہی قول ہے، یہاں تک کہ فقط کفیل سے کفالت پوری نہ ہوگی، خواہ کفالت نفس ہو یا کفالت مال ہو۔ جب تک کہ ملکول لہ کی طرف سے یہ مجلس میں ملکول لہ کے لئے کسی اجنبی سے قبول نہ پایا جائے، اور ملکول لہ یا اس کی طرف سے دوسرا شخص خطاب کر کے مشدایوں کہے کہ اے فلاں اتم میرے لئے فلاں شخص کی کفالت کرو۔ یا کسی اجنبی نے کہا کہ اے فلاں اتم فلاں شخص کے سئے فلاں شخص کی کفالت کرو، اور جسے خطاب کیا گیا وہ اسے قبول کر لے، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا، پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کر کے کہا کہ کفالت فقط کفیل سے پوری ہو جاتی ہے، خواہ دوسرے کی طرف سے خطاب اور قبول پایا جائے یا نہ پایا جائے (الحیط) اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایسی کفالت نافذ ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عاب کی رضامندی شرط نہیں ہے، یہی اصح ہے (الکافی) اور یہی اظہر ہے۔ ف۔ بزازہ میں ای پر فتویٰ ہے۔ البحر، النہر۔ در اگر ملکول عنہ کی طرف سے خطاب یا قبول پایا گیا مشدایوں نے کسی شخص سے کہا کہ تم میری طرف سے فلاں کے لئے میرے نفس کی یا اس کے مال کی جو مجھ پر باقی ہے کفالت کرو، یا کسی شخص نے مطلوب کی طرف سے مال یا اس کے نفس کی کفالت کر لی، اگر خطاب یا قبول مطلوب کی طرف سے اس کی صحت اور تندرستی کی حالت میں پایا گیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا۔ اور ملکول عنہ کا خطاب اور قبول نہ ہونے کے برابر ہے۔

اور اگر مطلوب کی طرف سے خطاب اس کے مرض الموت کی حالت میں پیدا گیا، پس اگر اس نے اپنے وارث کو خطاب کیا کہ مستلا فلاں شخص کامال جو مجھ پر باقی ہے اس کے لئے تم میری طرف سے کفیل ہو جاؤ، پھر وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک استحساناً صحیح ہوگا، لہذا اس مطلوب و مقروض کے مرنے کے بعد اس کی کفالت کے حکم کے مطابق ورثہ ماخوذ اور ذمہ دار ہوں گے، مگر چہ وہ مکفول لہ اس جگہ میں موجود نہ ہو۔ المحیط۔ اور اگر اس شخص نے کچھ بھی ترک نہ چھوڑا اور کہنے کے بعد مر گیا تو اس قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے ورثہ سے کچھ بھی مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اس مطلوب و مقروض نے یہ بات اپنے ورثہ سے نہیں بلکہ کسی اجنبی سے کہی اور اس نے اس کی ضمانت قبول کر لی یعنی ضامن بن گیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، کیونکہ بعض مشائخ نے اسے صحیح کہا ہے اس بناء پر کہ مریض نے یہ کہہ کر اپنی بھلائی چاہی ہے، اور جبکہ اس اجنبی نے اس کے کہنے کے مطابق اس کا قرض ادا کر دیا تو بعد میں وہ اس کے ترکہ سے وصول کر لے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس مریض نے آخرت کے سفر میں تنگی وقت کے خیال سے اس اجنبی کو اپنا قائم مقام بنایا ہے، جبکہ کسی تندرست انسان میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے، اسی لئے مریض کے حق میں استحساناً یہ جائز ہے۔ انکانی، ن۔ ع۔ و یہی اوجہ ہے۔ الفتوح۔ اور اگر وارثوں نے خود ہی اس مریض سے کہا کہ اگر لوگوں کے کچھ قرض تم پر باقی ہو تو ہم سمجھوں گے ان تمام قرض کی ضمانت لے لی ہے، حالانکہ مریض نے خود سے کچھ نہ کہا ہو اور قرض خواہ بھی اس جگہ پر موجود نہ ہوں یعنی وہاں سے غائب ہوں تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر اس کے مرنے کے بعد وارثوں نے اس طرح کی بات کہی تو استحساناً کفالت صحیح ہوگی۔ عقدہ فی خان۔

کفالت کے شرائط۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ شرطیں جن کا تعلق کفیل سے ہوتا ہے، ان میں سے عقل اور بوغ بھی ہے اور یہ دونوں شرطیں ایسی ہیں جن سے کفالت کا انعقاد بھی ہوتا ہے۔ اس بناء پر بچے اور دیوانہ کی کفالت منعقد نہیں ہوگی سوائے اس صورت کے جبکہ ولی نے یتیم کے نفقہ میں سے ادھار لیا، پھر اس یتیم بطن کو حکم دیا کہ میری طرف سے مال کی ضمانت کر لو تو یہ صحیح ہے۔ اور اگر یہ حکم کیا کہ میری ذات کی کفالت کر لو تو جائز نہ ہوگا۔ البحر۔ اگر نابالغ نے نفس یا مال کی کفالت کر لی، پھر بالغ ہونے کے بعد اسی مذکورہ کفالت کا اقرار کیا تو اس کی پکڑ نہ ہوگی یعنی ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ پہلے جو کفالت کی تھی وہ باطل ہو چکی تھی۔ اب اسی کا اقرار کیا ہے۔ اگر غالب نے کہا کہ تم تو پہلی کفالت کے وقت بھی باغ ہی تھے اس لئے کفالت صحیح تھی، تب اس شخص نے کہا کہ نہیں بلکہ میں اس وقت نابالغ تھا، تو اسی طفل کا قول مقبول ہوگا۔ المحیط۔ کفیل سے متعلق جو شرطیں ہوتی ہیں ان میں سے ایک آزادی کی بھی شرط ہے، اور یہ شرط کفالت کے نافذ ہونے کی ہے۔ اسی بناء پر اگر مجبور غلام اور مازون غلام کفالت کر لیں تو وقتی طور سے وہ منعقد ہو جائے گی، البتہ ان کی آزادی کے بعد ان کا مواخذہ ہوگا یعنی وہ ذمہ دار ہوں گے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفیل کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی بناء پر وہ شخص جو مرض الموت میں گرفتار ہو اس کی کفالت صرف اس کے تہائی مال سے صحیح ہوگی۔ البدائع۔ جیسی اگر کسی مریض نے کفالت کی تو اس کی کفالت صحیح ہوگی، پھر اگر وہ اس مرض سے اچھا ہو گیا تو ظاہر یہ سمجھا جائے گا کہ یہ ایک تندرست کی کفالت ہے، اور اگر وہ اسی مرض میں مر گیا تو بھی اس کا کفیل ہونا صحیح ہوگا البتہ اس کے ترکہ میں سے صرف تہائی ترکہ سے صحیح ہوگی۔ م۔ دوسری قسم ایسی شرطیں ہیں جن کا تعلق اصیل سے ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی وہ خواہ بذات مکفول عنہ یا نائب مکفول عنہ اس کو سپرد کر سکتا ہو۔ پس اگر دیوالیہ نکلے ہوئے مفلس کی طرف سے کفالت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ البدائع۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی صحیح ہے۔ الزاد۔ اور اگر وہ میت مالدار ہو تو کفالت بالاتفاق صحیح ہوگی، کیونکہ وہ مردہ اگرچہ اب خود ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے مگر اس کا وارث یا وصی اس کی طرف سے ادا کر سکتا ہے۔ م۔ اور اگر اس نے تھوڑا سا مال چھوڑا تو اسی اندازہ سے کفالت جائز ہوگی۔ محیط السرخسی۔ ان شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی ہو وہ معلوم ہو جبکہ اس کی طرف نسبت کی جا رہی ہو، یہاں تک کہ اگر مکفول لہ سے یہ کہا کہ تم دنیا میں جس کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دو میں

نے اس کی طرف سے تمہارے لئے کفالت کی تو اس کا یہ کہنا باطل ہو گا، اور اگر معلوم نہ ہو بلکہ مجھول ہو لیکن ایسی چیز کی طرف اس کی اضافت ہو جو عین متعین ہو، مثلاً یو پا کہا کہ میں نے تمہارے لئے تمہارے اس مال کی کفالت کر لی ہے جو تمہارا زید پر باقی ہے یا اس مال کی جو تمہارا بکر پر ہے تو یہ صورت جائز ہو گی، اور اس کفیل کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ جس کفالت کو چاہے اپنے اوپر لازم کر لے۔ البحر۔ اور اس صورت میں کہ جب یہ کہا ہو کہ تم جو کچھ کسی کے ہاتھ فروخت کرو گے میں نے اس کی کفالت کر لی ہے یہ معنی ہوں گے کہ آئندہ زمانہ میں تمہاری طرف سے جو کوئی چیز فروخت ہو کر مشتری پر اس کے دام لازم ہوں گے تب ہی میں نے اس کی کفالت کر لی، اس صورت میں مکفول عنہ کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور اگر کفالت کی کسی چیز کی طرف اضافت نہ ہو بلکہ بالفعل اور فی الفور ہو مثلاً یو پا کہا کہ میں نے فلاں پر یا فلاں پر جو تمہارا مال ہے ان میں سے ایک کی کفالت کر لی ہے، یہ صورت اگرچہ مجھول ہے لیکن ان ہی دونوں قرضداروں میں ایک ہے، جس کی چاہے کفالت کر لے۔ اس میں اس بات کی شرط نہیں ہے کہ جس کی طرف سے کفالت کی ہو وہ آزاد اور عاقل بالغ بھی ہو۔ البحر۔ اسی بناء پر نابالغ اور دیوانہ کی طرف سے بھی کفالت صحیح ہوتی ہے، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ ولی کی اجازت سے کفالت کی تھی یا بغیر اجازت، احکام اس پر متعلق ہوں گے۔ م۔ تیسری قسم وہ شرائط جن کا تعلق مکفول لہ سے ہو، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکفول لہ معلوم ہو۔ البدائع۔ اس لئے اگر وہ مجھول ہو مثلاً زید نے خالد و بکر سے کہا کہ میں نے خالد کی ان ہزار روپے کے لئے کفالت کی جو اس کے عبد اللہ پر باقی ہیں، یا میں نے بکر کی ان چھ سو روپے کی کفالت کی جو اس کے عبد اللہ پر باقی ہیں تو یہ صورت باطل ہو گی، کیونکہ مکفول لہ مجھول ہے۔ الذخیرہ۔ کچھ ایسے لوگ جو معین اور معدود ہیں، گنتی میں آ جاتے ہیں، ان کی طرف اشارہ کر کے زید نے خالد سے کہا کہ ان میں سے جس کسی نے تمہارے ہاتھ کچھ بچا تو میں تمہاری طرف سے اس کے لئے کفیل ہوں تو یہ صورت جائز ہو گی، کیونکہ اس میں مکفول لہ معلوم ہے۔ خرگاہۃ المتعینین۔ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مکفول لہ عاقل ہو، اس لئے دیوانہ اور بالکل ناسمجھ بچہ کا قبول کر لینا صحیح نہ ہو گا، اور دونوں کی طرف سے ان کے ولی کا قبول کرنا بھی صحیح نہ ہو گا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مکفول لہ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ چوتھی قسم: وہ شرطیں جن کا تعلق مکفول بہ سے ہو، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی چیز ہو جو اصل پر اس طرح لازم ہو کہ وہ اس کے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے۔ اندخیرہ۔ اس لئے بیع پر ذکر کرنے کی کفالت کرنا جائز ہے، یعنی معاملہ ہو جانے اور بیع ہو جانے کے بعد جب خریدار نے اس کے دام دیدیئے تو بیچنے والے پر واجب ہو جاتا ہے کہ بیع اس کے حوالہ کر دے۔ پس اگر زید نے بائع کی طرف سے مشتری کے لئے بیع حوالہ کر دینے کی کفالت کر لی یعنی یہ سہمہ یا کہ میں اس کے حوالہ کر دینے کے لئے کفیل ہوں تو ایسا کرنا جائز ہے۔ اسی طرح قرضدار کی طرف سے قرضہ کی کفالت کرنا اور غاصب کی طرف سے مغبوب کی کفالت کرنا اور ہر ایسے عین مال کی جو کسی کے ذمہ واجب التسلیم ہو کفالت کرنا، اور بیوی کے لئے اس کے شوہر کی طرف سے مہر کی کفالت کرنا، اور خلع میں بیوی کی طرف سے شوہر کے لئے اس خلع کے عوض کی کفالت کرنا، اور قتل عمد سے صلح کا مال وصول ہو جانے کی کفالت کرنا، اور بیع فاسد میں مشتری کی طرف سے بائع کے لئے بیع واپس ہو جانے کی کفالت کرنا جائز ہے۔ المستعین۔ اگر کسی نے ثمن بیان کر کے کوئی چیز خریدنے کے طور پر اپنے قبضہ میں لی یہ کہہ کر کہ اگر دیکھنے کے بعد یہ پسند آئی تو اسی دام سے اسے خرید لوں گا تو اس کی کفالت بھی صحیح ہے، لیکن ثمن بیان کئے بغیر وہ امانت ہو گی۔ م۔ انہو۔ امانتوں کی کفالت جائز نہیں ہے۔ جیسے مال امانت، و مال مضاربت و شرکت۔ الذخیرہ۔ و عین مرہون، و مستعار اور مستاجر۔ الکافی۔ ان شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ چیز ایسی ہو کہ کفیل اس کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہو۔ الذخیرہ۔ اسکی مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ البحر۔ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر قرضہ ہو تو وہ صحیح ہو۔ التہایہ۔ ہ۔ اب آئندہ ان الفاظ کا بیان ہو گا جس سے کفالت منعقد ہو جاتی ہے۔ مصنف ان میں سے سب سے پہلے کفالت بالنفس سے شروع کر رہے ہیں۔

قال: وتنعقد إذا قال تكفلت بفس فلان او بوقتہ او بروحہ او بجسدہ او براسہ وکذا ببدنہ وبوجه لان

ہدۃ الالفاظ بعبر بہا عن البدن اما حقیقۃ او عرفا علی مامر فی الطلاق و کذا اذا قال بنصفہ او بثلثہ او بجرء منہ لان النفس الواحدة فی حق الکفالة لاتتجزی فکان ذکر بعضها شائعاً کما کر کلہا بخلاف ما اذا قال تکفلت بید فلان او برجلہ لامہ لا یعبر بہما عن البدن حتی لا یصح اضافۃ الطلاق الیہما و فیما تقدم یصح و کذا اذا قال ضمننتہ لانہ تصریح بموجہ او قال ہو علی لامہ صیغۃ الالتزام او قال الی لانہ فی معنی علی فی هذا المقام قال علیہ السلام ومن ترک ما لا فلورثتہ ومن ترک کلاً او عیالاً فالی و کذا اذا قال انا زعمیم بہ او قبیل لان الزعمۃ ہی الکفالة وقد روینا فیہ والقبیل هو الکفیل ولہذا سمی الصک قبالة بخلاف ما اذا قال انا ضامن لمعرفة لانہ التزام المعرفة دون المطالبة۔

ترجمہ :- تدورٹی نے کہا ہے کہ نفس کی کفالت ان الفاظ سے منعقد ہو جاتی ہے۔ میں نے فلاں نفس کی کفالت کی، یا میں نے فلاں رقبہ کی یا میں نے فلاں کی روح کی یا میں فلاں کے بدن کی یا میں نے فلاں کے سر کی کفالت کی۔ (ف) یعنی ہر ایسے لفظ سے جس سے تمام بدن مراد ہو سکے۔ اسی طرح میں نے اس کے بدن کی یا میں نے اس کے چہرہ کی کفالت کی۔ (ف) تو بھی کفالت جائز ہے۔ لان ہذہ الخ :- کیونکہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن سے پورے بدن کی تعبیر کی جاتی ہے خواہ لغوی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا عرف و مجاز کے اعتبار سے ہو، جیسا کہ طلاق کی بحث میں گذر چکا ہے۔ (ف) کیونکہ نفس سے تو وہی شخص مراد ہے، اسی لئے ابن الہمام نے کہا ہے کہ بعینہ کفالت بھی صحیح ہونا واجب ہے، اور عرف میں چہرہ سے کل بدن تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے کہ محاورہ میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کا چہرہ سر کار میں درج ہے، یعنی یہ شخص وہاں ملازم ہے۔ اس کی وضاحت بھی طلاق کی بحث میں گذر چکی ہے۔

و کذا اذا قال الخ :- اسی طرح کفالت منعقد ہو جاتی ہے جبکہ یوں کہا ہو کہ میں نے فلاں کی نصف یا تہائی یا اس کی چیزوں کی کفالت کی ہے۔ (ف) لہذا ان الفاظ سے کفالت صحیح ہے۔ الخاصل اس شخص کے کسی مشترک چیزوں کی کفالت کی جو معین نہ ہو۔ مختصر اس جگہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو اعضاء ایسے نہ ہوں کہ عرف میں ان کے ساتھ کل تعبیر کیا جاتا ہو تو دیکھنا چاہئے کہ اگر کوئی جزو خاص معین ہو تو بے فائدہ ہے۔ اور اگر وہ جزء شائع اور عام ہو تو جائز ہے، کیونکہ کفالت کے بارے میں ایک نفس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ (ف) یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک آدمی کے ہاتھ کی کفالت ہو اور اس کے پاؤں کی کفالت نہ ہو، یا منہ کی کفالت ہو اور اس کی ناک کی کفالت نہ ہو، یا ایک جزء کی کفالت ہو اور دوسرے جزء کی کفالت نہ ہو۔ فکان الخ :- اس لئے ایک نفس میں سے کسی مشترک جزء کو ذکر کرنا کل کے ذکر کرنے کے مثل ہے۔ (ف) کیونکہ یہ جزء تو ہر جگہ سے ہو سکتا ہے مثلاً نصف سے اوپر اور نیچے اور طول اور عرض، لمبائی اور چوڑائی سب کا احتمال رکھتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر یوں کہا کہ میں نے فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کی کفالت کی۔ (ف) اس میں اس کا پاؤں ایک معین جزء ہے وہ اس کے پورے بدن میں سے ہر جگہ نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس لفظ سے کفالت صحیح نہ ہوگی، کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے پورے بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ اسی لئے ہاتھ یا پاؤں کی طرف طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہے۔ (ف) مثلاً اگر یوں کہا کہ تمہارے ہاتھ کو طلاق ہے یا تمہارے پاؤں کو طلاق ہے تو ایک بھی طلاق نہیں ہوگی، وجہ اس کی یہی ہے کہ اس سے کل عورت کو طلاق نہیں ہو سکتی ہے، اور طلاق ایسی چیز نہیں ہے کہ عورت کے بدن کے ٹکڑوں کو طلاق ہو، کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن سے تعبیر نہیں ہوتی ہے۔ و فیما تقدم الخ :- اور جو الفاظ اوپر گذرے ان میں صحیح ہے۔ (ف) یعنی رقبہ و روح و سر و غیرہ اور نصف و تہائی و چوتھائی و غیرہ ان سب میں طلاق کی اضافت بھی صحیح ہوتی ہے، مثلاً عورت سے کہا کہ تمہارے دسویں حصہ کو طلاق ہے تو اس سے پوری عورت کو طلاق صحیح ہو جائے گی۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ کفالت اپنے مفہوم کفالت میں بالکل صریح ہے۔ اس لئے کہنے والے نے جب یہ نہدیا کہ میں کفیل یا متکفل ہوں، یا میں نے کفالت کی تو یہ صراحت کفالت ہے، اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے اس کے نفس کی

ضمانت کی۔ (ف) یا میں ضامن ہوا یا ضامن ہوں تو بھی نفس کی کفالت ہو جائے گی۔

لأنه تصريح الخ:۔ کیونکہ ان الفاظ سے مقصود کفالت کی تصریح ہوتی ہے۔ (ف) یعنی کفالت سے جو حکم لازم آتا ہے اسے صریح بیان کر دیا ہے، اسی طرح کفالت سے جو بات لازم آتی تھی اسی کا تصور کیا ہے، کیونکہ جب وہ ملزم ہو تو اس کا لازم یہی ہوا کہ کھل کر ضامن ہو جائے، دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ جب میں اس کا کفیل ہو گیا تو میں اس کا پورا ضامن اور ذمہ دار ہو گیا، کیونکہ کفالت سے بھی یہی بات واجب ہوتی ہے کہ لازم ہو، یعنی کفالت کا موجب اور مقصود یہی ہے کہ مال کی اکثر صورتوں میں ضمان لازم آتی ہے جیسا فتح القدیر میں ہے۔ او قال: هو على الخ:۔ یا یہ کہا کہ وہ مجھ پر ہے۔ (ف) اس طرح نفس کی کفالت صحیح ہوئی، کیونکہ یہ (علی) التزام کا صیغہ ہے۔ (ف) یعنی میں نے اپنے اوپر یہ بات لازم کی کہ جب بھی اسے حاضر کرنے کی ضرورت ہوگی میں اسے حاضر کر دوں گا۔ یا یوں کہا کہ وہ میری طرف ہے۔ (ف) یہ جملہ لوگوں کے محاورہ میں التزام کے معنی میں بولا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس موقع میں مجھ پر کے معنی میں ہے۔

قال عليه السلام الخ:۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں ہے کہ جس نے مال چھوڑا وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے، اور جس نے یتیم اور یتیم ایسے قریبی رشتہ دار چھوڑے جن کی وہ پرورش کرتا تھا تو وہ میری جانب ہیں۔ (ف) یعنی ان کی خبر گیری کرنا مجھ پر ہے، یعنی میں ان کا کفیل ہوں۔ یہ حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عرب اپنے محاورہ میں کفالت کے معنی میں دوسرے الفاظ بھی بولتے ہیں، جیسا کہ مصنف نے لکھا ہے و کذا إذا قال الخ:۔ اسی طرح جب یوں کہا کہ میں اس کی ذماتہ کا زعمیم ہوں یا قبیل ہوں۔ (ف) تو بھی کفالت صحیح ہوگی، کیونکہ زعامت بھی کفالت کے معنی میں ہے۔ (ف) اس لئے زعمیم کفیل کے معنی میں ہوا۔ اس مفہوم سے متعلق ہم پہلے حدیث کی روایت کر چکے ہیں۔ (ف) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ الزعمیم غارم یعنی زعمیم ضامن ہے، یعنی جس شخص نے کفالت کی تو وہ تاوان اٹھانے والا ہوگا، اور قبیل بھی کفیل کے معنی میں ہے۔ (ف) یعنی ضامن ہونے اور اپنے ذمہ لینے والا۔

ولهذا سمي الخ:۔ اسی لئے چیک کو قبالة کہتے ہیں۔ (ف) کیونکہ اس تحریر اور دستاویز میں لکھا جاتا ہے وہ سب اپنے اوپر لازم و قبول کرنے والا ہوتا ہے، اس لئے ان سب الفاظ مذکورہ کے کہنے سے وہ کفیل ہو جائے گا، برخلاف اس کے اگر ایک نے کہا کہ میں اس کی شناخت کے واسطے ضامن ہوں۔ (ف) تو ظاہر الروایہ کے مطابق کفیل نہ ہوگا۔ لأنہ التزم الخ:۔ کیونکہ اس جملہ سے اس نے صرف اس کے پچھاننے کی ذمہ داری لی ہے، مطابہ کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔ واقعات میں ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جملہ توگوں کے عام معاملات میں عرفا ضمانت ہی کے ہم معنی ہے۔ امتثالی میں اسی پر نص کیا ہے۔ مف۔ اور اظہر یہ ہے کہ اگر کسی جگہ یہ عرف میں اسی طرح مستعمل ہو تو ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا، جیسا کہ فارسی زبان میں کہا جاتا ہے من داستم ویرا ضامنم، تو عامہ مشائخ کے نزدیک ضامن ہو جاتا ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ م۔

توضیح:۔ نفس کی کفالت کن الفاظ سے منعقد ہوتی ہے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ،

دلائل۔

قال: فإن شرط في الكفالة بالنفس تسليم المكفول به في وقت بعينه لزمه احضاره اذا طالبه في ذلك الوقت وفاء بما التزمه فان احضره والاحسه الحاكم لا متاعه عن ايفاء حق مستحق عليه ولكن لا يحبس اول مرة فلعنه مادري لما ذا يدعى ولو غاب المكفول بفسه امهله الحاكم مدة دها به ومجینه فان مضت ولم يحضره يحبس لتحقق امتناعه عن ايفاء الحق قال وكذا اذا ارتدوا العياذ بالله ولحق بدار الحرب وهذا لانه عاجز في المدة فينظر كالذي اعسر ولو سلمه قبل ذلك بربى لان الاجل حقه فيملك اسقاطه كما في الدين المؤجل.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کفالت بالنفس میں یہ شرط کر لی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں وقت معین میں حوالہ کرے گا۔ (ف) یعنی مثلاً اس بات کی کفالت کی ہو کہ اس شخص کو جمعہ کے دن نماز جمعہ کے بعد حوالہ کر دوں گا، یا قاضی کے محکمہ میں فلاں دن فلاں وقت حاضر کر دوں گا۔ خلاصہ یہ کہ حاضر ضامنی میں کوئی وقت بھی معین کر دیا ہو تو اس کفیل پر اس شخص کو حاضر کرنا لازم ہو گا جبکہ مکفول نہ اس وقت میں حاضر کرنے کے لئے کہے۔ وفاء بعا التزمہ الخ۔ تاکہ اس نے جو چیز خود پر لازم کی ہے اسے کر سکے۔ (ف) کیونکہ اسی کے کہنے اور اطمینان دلانے سے طالب نے مکفول بہ کو چھوڑا تھا اور اتنی مہلت دی تھی، اب جبکہ اس نے ایسا وعدہ کر لیا جس کے پورا نہ کرنے میں دوسرے کے نقصان کا خطرہ ہے تو شریعت نے اسے ایک حق لازم کر دیا۔ فان احضره الخ۔ اگر حسب وعدہ اس نے اسے حاضر کر دیا تو بہتر کیا۔ (ف) اس نے اپنا حق ادا کیا اور جو بات لازم کی تھی اسے پورا کیا۔ اور اگر حاضر نہیں کیا تو حاکم اس کفیل کو قید میں ڈال دے گا۔ (ف) کیونکہ اس طرح اس نے ظلم کیا ہے، کیونکہ جو حق اس پر لازم ہو تھا وہ اسے پورا نہ کر سکا۔

ولكن لا يحسمه المح۔ لیکن حاکم اسے پہلے ہی مرتبہ میں قید خانہ نہیں بھیجے گا، کیونکہ شاید اسے یہ معلوم نہ ہو سکا ہو کہ میں کیوں بیدار کیا گیا ہوں۔ (ف) اب اگر کہنے اور یاد دمانے کے بعد بھی اسے حاضر نہیں کیا تو دیکھا جائے کہ اگر مکفول بہ اس علاقہ میں موجود ہو پھر بھی اسے نہ لائے تب قید میں ڈالا جائے۔ ولو غاب الخ۔ اور اگر مکفول بہ غائب ہو گیا۔ (ف) یعنی کفیل نے جس شخص کی کفالت کی اگر وہ وہاں سے کہیں سفر وغیرہ میں چلا گیا ہو، تو حاکم اس کفیل کو اس کی آمد و رفت میں وقت کا اندازہ کر کے اتنی مہلت دے۔ (ف) یعنی حاکم اس کفیل کو اتنی مہلت مزید دے کہ مکفول بہ جہاں ہو وہاں جا کر اس سے مل کر اپنے ساتھ لائے اور حاکم کے پاس پہنچا دے۔ فان مضت الخ۔ اور اگر اس مہلت کی مدت بھی گزر گئی اور کفیل اسے لے کر حاکم کے پاس نہیں پہنچا تب حاکم اس کفیل کو قید خانہ میں ڈال دے، کیونکہ اب یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس نے اپنا حق ادا کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ (ف) اور اگر اس مدت میں کفیل نے یہ کہا کہ میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ وہ کہاں چلا گیا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ ک۔ وکذا اذا المح۔ اسی طرح اگر مکفول بہ معاذ اللہ مرتد ہو گیا اور دار الحرب بھاگ گیا۔ (ف) یعنی اگر ان حربیوں سے مسلمانوں کا کوئی معاہدہ اور مصالحہ نہ ہو اور اس کفیل کو اپنے طور پر اتنی قدرت نہ ہو کہ اس بھگوڑے مکفول بہ کو دار الحرب سے واپس لے آئے تو اس کفیل سے فی الحال مواخذہ نہیں ہوگا، اور اگر حربیوں سے معاہدہ صلح ہو اس بناء پر کفیل اسے واپس لا سکتا ہو تو قاضی اسے آمد و رفت کی مدت تک کی مہلت دے گا۔ الذخیرہ ر۔ وهذا لأنه الخ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کفیل اس مدت تک واقعہ مجبور ہے اس لئے اسے مہلت دی جائے، جیسے کہ اس شخص کو جو تنگ دست ہو گیا ہو۔ (ف) یعنی مثلاً ایک شخص نے کسی سے قرض لیا اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی وعدہ کیا، اسی مدت میں وہ اتنا تنگ دست ہو گیا کہ ادا نہیں کر سکتا ہے تو اسے بھی اس کی وسعت ہونے تک کی مہلت ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ کفالت کی صورت میں کوئی وقت معین ہو، اور اسی وقت پر کفیل اسے اس کے لانے کا مطالبہ کیا گیا ہو۔ ولو سلمه المح۔ اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو اس وقت سے پہلے ہی لا کر سپرد کر دیا تو وہ بری ہو گیا۔ (ف) یعنی کفیل نے خود پر جو کچھ لازم کیا تھا اس سے وہ بری ہو گیا۔ لأن الأجل الخ۔ کیونکہ میعاد یعنی وقت مقرر پیش کرنا اسی کا حق تھا جسے وہ خود ساقط کر سکتا ہے، جیسے میعاد ادھار میں ہوتا ہے۔ (ف) مقروض پر مثلاً دو ماہ کا میعاد ادھار ہے کہ اتنی مدت میں ادا کر دینا ہوگا، اور اس نے اس وقت سے پہلے ہی ادا کر دیا تو وہ بری ہو گیا، کیونکہ وہ مدت اسی کا حق تھا، اسی طرح کفالت میں بھی مذکورہ مدت اسی کفیل کا حق ہے، اسی لئے اس مدت سے پہلے ادا کر دینے سے بھی کفیل بری ہو جائے گا۔

توضیح :- اگر کفالت بالنفس سے یہ شرط کر لی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں وقت معین میں حوالہ

کردے گا، تفصیلی مسائل، اگر مکفول بہ غائب ہو گیا یا اسے وقت معین سے پہلے ہی حوالہ کر دیا، حکم، دلائل

قال وإذا أحضره وسلمه في مكان يقدر المكفول له ان يخاصمه فيه مثل ان يكون في مصر برى الكفيل من الكفالة لانه اتى بما التزمه وحصل المقصود به وهذا لانه ما التزم التسليم الامرة واذا كفّل علي ان يسلمه في مجلس القاضى فسلمه في السوق برى لحصول المقصود وقيل في زماننا لا يبرأ لان الظاهر المعاونة على الامتناع لا على الاحضار فكان التقييد مفيد وان سلمه في برية لم يبرأ لانه لا يقدر على المخاصمة فيها فلم يحصل المقصود وكذا اذا سلمه في سواد لعدم قاص يفصل الحكم فيه ولو سلم في مصر اخر غير المصر الذي كفّل فيه برئى عندناى حنيفة للقدرة على المخاصمة فيه وعندهما لا يبرأ لانه قد يكون شهوده فيما عيه ولو سلمه في السجن وقد حبسه غير الطالب لا يبرأ لانه لا يقدر على المخاصمة فيه.

ترجمہ :- تقدوری نے کہا ہے کہ اگر کفیل نے اس مقروض (مکفول بہ) کو ایسی جگہ پر لا کر مکفول لہ کے حوالہ کر دیا جہاں پر اس کے لئے یہ ممکن ہو کہ اس مقروض سے خصومت کر سکے جیسے شہر کے اندر ہو تو وہ کفیل اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ (ف) یعنی شہر میں قاضی و حاکم موجود ہو جس کے پاس مقدمہ پیش کر کے فیصلہ حاصل کیا جاسکتا ہو، اور وکیل وہاں پر اس مطلوب کو پیش کر دے تو وکیل اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو جائے گا، خواہ وہ طالب اس وقت قبول کرے یا نہ کرے۔ مگر۔ لہٰذا اتنی الخ۔۔ کیونکہ اس وکیل نے جس بات کی ذمہ داری لی تھی وہ اس نے پوری کر دی، اور ایسا کر دینے سے مقصود بھی حاصل ہو گیا۔ (ف) یعنی کفیل کی کفالت لینے کا مقصد تو یہی تھا کہ اس طالب کا حق ضائع نہ ہو، اسی لئے اس نے ایسے شہر یا مقام میں لا کر حوالہ کر دیا ہے کہ جہاں سے وہ مقدمہ کر کے اپنا حق وصول کر سکتا ہے، لہٰذا اس کا مقصد حاصل ہو گیا جس کے لئے اس نے صرف یہ ذمہ داری قبول کی تھی کہ میں اسے مناسب جگہ حوالہ کر دوں گا۔ وھذا لہٰذا الخ :- اور اس ذمہ داری کو پورا کرنا اس طرح ہوا کہ اس کفیل نے صرف اسی بات کی ذمہ داری لی تھی کہ ایک مرتبہ اس مطلوب اور مکفول بہ کو اس طالب کے پاس پہنچا دے گا۔ واذّا كفّل الخ :- اور اگر کفیل نے اس شرط پر کفالت کی ہو کہ میں اس کو حاکم کے سامنے پیش کر دوں گا لیکن اس شخص نے اس کو بازار ہی میں حوالہ کر دیا تو وہ ذمہ داری سے بری ہو گیا، کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ (ف) کہ طالب حقدار اس مطلوب کو قاضی کے پاس لے جا کر تالش کرے۔ ع۔ اس لئے اس شہر میں جہاں کہیں ہو سپرد کرنا مفید ہو گا، اور قاضی ہی کی مجلس میں مخصوص کرنا بے فائدہ ہو گا، کیونکہ ہر جگہ سے قاضی کے سامنے بے جانا ممکن ہو گا۔ وقیل الخ :- اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں بری نہ ہو گا۔ (ف) یعنی اس صورت میں قاضی کی مجلس کو چھوڑ کر بازار میں حوالہ کرے، یہ قول شمس الائمہ سرخسی کا ہے، اور امام احمد و شافعی اور مالک کا بھی یہی قول ہے۔ م۔ ع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الکبریٰ۔ ھ۔

لان الظاهر الخ :- کیونکہ ظاہری حالات یہی ہیں کہ دوسرے لوگ اس مقروض کو قاضی کے پاس پہنچانے میں تو مدد نہیں کریں گے بلکہ روکنے اور وہاں سے بھاگنے ہی میں مدد کریں گے۔ (ف) پس جب حالات حاضرہ کا تقاضا یہ ہو کہ عام لوگ اس طالب کی مدد نہیں کریں گے اس لئے کفیل خود ہی اس مطلوب کو قاضی کی کچہری میں پہنچا دے تاکہ طالب وہاں سے اپنا حق وصول کر سکے۔ فكان الخ :- اس وجہ نہ کو ر کی بناء پر قاضی کی مجلس میں پہنچانے کی قید مفید ہو گی۔ (ف) یعنی اگر کفیل اس مطلوب کو قاضی کی کچہری میں پہنچا دے گا قاضی کو اس فیصلہ میں دقت نہ ہو گی۔ وان سلمه الخ :- اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو کسی جنگل میں حوالہ کر دیا تو وہ کفالت سے بری نہ ہو گا۔ لہٰذا لا يقدر الخ :- کیونکہ جب وہ طالب اس غیر آباد جگہ میں اس مطلوب کے ساتھ مخاصمت نہیں کر سکتا ہے تو اس کا مطلب حاصل نہ ہو گا۔ (ف) کیونکہ ایسی جگہ میں قاضی نہیں ہوتا ہے۔

و کذا إذا سلمه الخ :- اسی طرح اگر کفیل نے مطلوب کو شہر کے سوا (میدانی علاقہ) میں حوالہ کیا تو بھی بری نہ ہوگا، کیونکہ وہاں پر قاضی و حاکم نہیں رہتا ہے جو اس کے بارے میں کچھ فیصلہ کر سکے۔

ولو سلم فی مصر الخ :- اور اگر کفیل اس مطلوب کا جس شہر میں کفیل ہوا تھا اس کے علاوہ اسے کسی دوسرے شہر میں طالب کے حوالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا، کیونکہ وہاں بھی وہ اس مطلوب سے خاصہ کر سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ ایسا فیصلہ تو کسی بھی قاضی سے کرایا جاسکتا ہے، اس لئے دونوں شہر اس کے لئے برابر ہوئے، اور امام اعظمؒ نے غالباً اپنے زمانہ کی لحاظ سے فرمایا ہوگا، کیونکہ ان کے زمانہ کے عموماً اہل اسلام اور خصوصاً قاضی حضرات سب عدل اور صلاح کے مالک ہوتے تھے، اس لئے ہر جگہ اور ہر قاضی برابر ہوتے تھے، لیکن آہستہ آہستہ بعد کے زمانہ میں لوگوں کی فطرتیں بدل گئیں، اسی لئے اس وقت کے علماء نے اپنے شہر اور زمانہ سے موافق حکم دیا۔ وعدھما لایبوا الخ :- اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ طالب مدعی نے جس شہر میں معاملہ کیا ہے اسی شہر میں اس کے گواہ مل سکتے ہیں۔ (ف) اس لئے دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے گواہوں کے بغیر خاصہ اور معامد نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس کا مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ و امام مالکؒ و احمدؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے جیسا کہ الکبریٰ میں ہے، اور یہی اوجہ ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔ ہ۔

ولو سلمه الخ :- اور اگر کفیل نے اس مطلوب کو قید خانہ میں طالب کے حوالہ کیا کہ اس طالب کے سوا کسی دوسرے نے اس کو قید کرایا ہے تو کفیل بری نہ ہوگا، کیونکہ قید خانہ میں اس سے خاصہ نہیں کر سکتا ہے۔ (ف) یعنی مکفول لہ (طالب) کے سوا کسی دوسرے شخص نے مطلوب کو مقید کر دیا، پھر اس کفیل نے مکفول لہ کو مطلوب ایسی حالت میں حوالہ کرنا چاہا کہ وہ قید خانہ میں موجود ہے تو ایسا کرنے سے یہ کفیل بری نہ ہوگا، کیونکہ اس حالت میں وہ طالب (مکفول لہ) اس مطلوب سے کوئی خاصہ نہیں کر سکتا ہے۔ ہمارے مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ قید خانہ کسی دوسرے قاضی کے ماتحت ہو، اور اگر وہ مطلوب اسی قاضی کے ماتحت قید خانہ میں ہو جس قاضی کے پاس اس کا پہلے خاصہ ہوا ہے تو عامرہ مشائخؒ کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کفالت کے بعد وہ دوسرے معاملہ میں دوسرے شخص کی شکایت پر مقید کیا گیا ہو، اور اگر اسی طالب کی شکایت پر قید کیا گیا ہو تو یہ کفیل بالکل بری ہوگا۔ الذخیرہ :- اور اگر اس کے قید خانہ میں مقید رہتے ہوئے اس کی کفالت کی پھر اسی قید خانہ میں سپرد بھی کر دیا تو بری ہو جائے گا۔ القاضی خان :- معلوم ہونا چاہئے کہ کفالت بالنفس صحیح ہو جانے کی صورت میں کفیل اس سے بری ہو جانے کے لئے ان تین باتوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا ضروری ہے، ایک یہ کہ طالب کو مکفول بالنفس حوالہ کر دے، دوم یہ کہ مکفول لہ اس کو اپنی کفالت سے بری کر دے، سوم یہ کہ مکفول لہ مر جائے۔ الحیط۔ ہ۔

توضیح :- کفیل مقروض کو کیسی جگہ پر لا کر مکفول لہ (طالب) کے حوالہ کرنا چاہئے۔ اگر کفیل نے اس شرط پر کفالت کی کہ اس کو حاکم کے سامنے پیش کر دوں گا، پھر بازار ہی میں حوالہ کر دیا۔ اگر غیر آباد جگہ، سواد، دوسرے شہر جنگل میں حوالہ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، ولائک

قال: وإذا مات المكفول به برى الكفيل بالنفس من الكفالة لانه عجز عن احصاره ولا نه سقط الحضور عن الاصيل فيسقط الاحصار عن الكفيل وكذا اذا مات الكفيل لانه لم يبق قادرا على تسليم المكفول بنفسه وماله لا يصلح لايحاء هذا الواجب بخلاف الكفيل بالمال ولو مات المكفول فلولو صى ان يطالب الكفيل وان لم

یکن فلوارثه لقیامه مقام المیت قال ومن کفل بنفس احمر ولم یقل ادا دفعت الیک فانما بری فدفعه الیه فهو بری لانه موجب التصرف فیست بدون التصبص علیہ ولا یشرط قبول الطالب التسلیم کما فی قصا الدین ولو سلم المكفول به نفسه من کفالتہ صح لانه مطالب بالحصومة فکان له ولایة الدفع وکذا ادا سلجه الیه وکیل الکفیل اور سولہ لقیامہما مقامہ

ترجمہ :- قدرتی نے کہا ہے کہ اگر مکفول بہ (مدعی علیہ) مر جائے تو کفیل اس کی کفالت نفس سے بری ہو جائے گا۔ (ف) اگرچہ مالی کفالت سے بری نہیں ہوتا ہے، کیونکہ کفیل اب اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہو چکا ہے۔ (ف) اور عاجز پر مواخذہ نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ خود اصرار سے ساقط ہو گیا ہے۔ (ف) یعنی مطلوب جس کی کفیل نے کفالت کی اور ذمہ داری لی ہے (اب اپنی موت کی وجہ سے) حاضری سے بری ہو گیا ہے۔ اسی لئے اس کفیل سے بھی اس کا حضر ہونا ساقط ہو گیا ہے۔ (ف) یعنی مکفول عنہ سے قرضہ ساقط ہو تو کفیل سے بھی ساقط ہو جاتا ہے، یعنی جب ایک چیز کا مطالبہ اور مواخذہ اصرار سے باقی نہیں رہا تو بدرجہ اولیٰ کفیل سے بھی نہیں رہے گا۔ وکذا اذا مات الخ :- اسی طرح اگر کفیل مر جائے۔ (ف) تو اس کفیل سے کفالت ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ کفیل کو یہ قدرت باقی نہیں رہی ہے کہ جس کی ذات کی کفالت کی ہے اسے حوالہ کر سکے۔ (ف) اس لئے کہ اب تو اس کی جان ہی باقی نہیں رہی ہے، البتہ اس کا مال ترکہ باقی رہ گیا ہے۔ و مالہ لا یصلح الخ :- اور اب تو اس کا مال بھی اس واجب (نفس) کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ (ف) کیونکہ اس کی کفالت مال کی نہیں تھی بلکہ نفس کی کفالت تھی جو حاضر ضامنی کہلاتی ہے۔

بعلاف الکفیل الخ :- بخلاف مال کے کفیل کے۔ (ف) کہ اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کی کفالت کی تھی، اس لئے جب کفیل مر گیا تو اس کا چھوڑا ہوا مال اس لائق رہ جاتا ہے کہ اس سے کفالت کا مال ادا کر دیا جائے، یہاں تک کہ کفیل یا مکفول عنہ کی موت کا حال تھا۔ ولو مات الخ :- اور اگر مکفول بہ مر جائے (ف) اس صورت میں جبکہ اس نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا ہو یا وارث وصی ہو، تو اس کے وصی کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ کفیل سے مطالبہ کرے، کیونکہ وارث اپنے مردہ مورث کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (ف) اس لئے جس طرح اس میت مکفول بہ کو مطالبہ کا اختیار ہے ایسے ہی اس کے قائم مقام وارث کو بھی حق ہوتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفیل کو براءت حاصل ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ قال ومن کفل الخ :- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے نفس کی کفالت کی اور یہ نہیں کہا کہ جب میں اسے تمہارے حوالہ کر دوں گا تو میں اس سے بری ہو جاؤں گا، پھر کسی وقت اس نے اس مطلوب کو اس کے حوالہ کر دیا تو اب یہ کفیل اس کی کفالت سے بالکل بری ہو گیا۔ (ف) یعنی جب کفیل نے مکفول بہ کو مکفول بہ کے حوالہ کر دیا تو وہ کفیل کفالت سے بری ہو گیا یعنی سبکدوش ہو گیا، اگرچہ اس نے پہلے براءت کی شرط نہ کی ہو۔

لانہ موجب التصرف الخ :- کیونکہ بری ہو جانا ہی اس تصرف کا موجب اور تقاضا ہے۔ (ف) اور جو بات کسی عقد کا موجب اور اس کا تقاضا ہو اس کے ثبوت کے لئے کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، چنانچہ براءت پانے کی تصریح کرنے کے بغیر ہی اس سے براءت ثابت ہو جاتی ہے۔ ولا یشرط الخ :- اور اس بات کی بھی شرط نہیں ہوتی ہے کہ طالب (مکفول بہ) اس کفیل کی طرف سے مطلوب کی سپردگی کو قبول بھی کر لے جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی بری ہونے کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ مکفول بہ (طالب) یہ بات مان لے کہ تم نے ہمارے مطلوب کو ہمارے حوالہ کر دیا ہے، بلکہ کفیل نے جیسے ہی اس کے حوالہ کر دیا فوراً ہی اس کی براءت اور سپردگی صحیح ہو گئی، خواہ وہ مکفول بہ اس سپردگی کو مانے یا نہ مانے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ کفیل نے وہاں تک لا کر حوالہ کیا ہو۔ ولو سلم الخ :- اور اگر مکفول بہ نے خود اپنے آپ کو اس کی کفالت کی بناء پر حوالہ کیا تب بھی صحیح ہو گا۔ (ف) یعنی مکفول بہ (مطلوب) مکفول بہ (طالب) کے حوالہ کیا کہ

میں نے خود کو ا فلاں وکیل کی طرف سے تمہارے حوالہ کر دیا ہے تو اس کا یہ کہنا صحیح ہوگا، اودہ کفیل بری ہو جائے گا۔ لائن مطالب الخ :- کیونکہ مال کا مطالبہ تو اصل میں اسی مطلوب سے ہے یعنی مکفول بہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے، اس لئے اس مطلوب کو اس بات کی ولایت حاصل ہے کہ خود خصومت کرے اور معاملہ کو پیش کرے۔ وکذا اذا سلمه الخ :- اسی طرح اگر مکفول بہ کو کفیل کے وکیل یا اپنی نے مکفول لہ کے حوالہ کیا تو بھی حوالہ کرتا صحیح ہوگا، کیونکہ کفیل کا وکیل ہو یا اپنی دونوں ہی اس وکیل کے قائم مقام ہیں۔ (ف) لہذا اس وکیل یا اپنی کا حوالہ کر دینا خود کفیل کے حوالہ کر دینے کے مثل ہوگا۔ اس لئے کفیل بری ہو جائے گا۔

توضیح :- کفیل مکفول بہ کی کفالت سے کب اور کس طرح بڑی ہوتا ہے؟ کفیل کو بری ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت ہوتی ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، دلائل

معلوم ہونا چاہئے کہ جب کفیل نے اپنے وعدہ اور کفالت کے مطابق حاضر ضامنی (مطلوب کو حاضر کر دینے کی شرط) پوری نہ کی تو پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر اسے حاضر نہ کرنے سے عاجز نہ ہو تو حاکم اس کو قید کرے گا، لیکن پہلی مرتبہ میں ہی نہیں بلکہ دو تین بار موقع دینے کے بعد بھی نہ لایا تب کفیل کو قید میں ڈال دے گا (النہر) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ اپنے کفیل بننے کا اقرار کرتا ہو، کیونکہ وہ اگر اپنی کفالت سے ہی انکار کرتا ہو مگر اس کی کفالت پر گواہ موجود ہوں یا اس نے قسم لیتے وقت قسم کھانے سے انکار کر دیا تب حاکم اسے پہلی مرتبہ ہی قید خانہ میں ڈال دے گا (الظہیر یہ) اور یہی ظاہر الروایہ ہے (النہر) عامہ حقوق میں یہی حکم ہے۔ اظہر یہ۔ الحاصل صرف کفالت نفس میں اگر اپنا وعدہ پورا نہ کیا تو نہ کوہرہ تفصیل کے مطابق اسے قید کیا جاسکتا ہے۔ م۔

قال: فان تكفل بنفسه على انه لم يواف به الى وقت كذا فهو ضامن لما عليه وهو الف فلم يحضره الى ذلك الرقت لزمه ضمان المال لان الكفالة بالمال معلقة بشرط عدم الموافاة وهذا التعليق صحيح فاذا وجد الشرط لزمه المال ولا يبرأ عن الكفالة بالنفس لان وجوب المال عليه بالكفالة لا ينافي الكفالة بنفسه اذ كل واحد منهما للتوق وقال الشافعي لا تصح هذه الكفالة لانه تعليق سبب وجوب المال بالحظر فاشبه البيع ولنا انه يشبه البيع ويشبه النذر من حيث انه التزام فقلنا لا يصح تعليقه بمطلق الشرط كهبوب الربح ونحوه ويصح بشرط متعارف عملا بالشبهين التعليق بعدم الموافاة متعارف.

ترجمہ :- قدوری نے کہا ہے کہ اگر مثلاً زید نے خالد کی ذات کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی اس شرط پر کی کہ اگر میں نے خالد کو فلاں وقت پر حاضر نہیں کیا تو خالد پر جو کچھ باقی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں، میں سب کا ضامن ہوں۔ (ف) اس کے بعد اگر وہ کفالت بالنفس پوری نہ کرے تو وہ مال کا ضامن ہوگا، اور مال جتنا بھی بیان کیا ہو اس پر لازم ہوگا جو کہ یہاں ہزار درہم بیان کیا گیا ہے۔ ع۔ پھر اس زید نے اس خالد کو بروقت حاضر نہیں کیا۔ (ف) اور حاضر ضامنی کو پورا نہیں کیا تو اس زید پر جو کہ کفیل ہے اس مال مذکور کی ضمانت لازم آئے گی۔ (ف) اس طرح یہاں کفالت بالنفس ہے، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر کفالت بالمال ہے۔ لان الكفالة بالمال الخ :- کیونکہ یہاں اسے حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال کی کفالت معلق ہے۔ (ف) یعنی اگر اسے حاضر نہ کر دوں تو مال کا ضامن ہوں، اور ایسی تعلیق صحیح ہوتی ہے، اس لئے جب شرط پائی گئی تب مال لازم آیا۔ (ف) کیونکہ شرط یہی تھی کہ اسے حاضر نہ کر سکے اور یہ شرط پائی گئی یعنی اسے حاضر نہ کر سکا اس لئے وہ ہزار درہم کا ضامن ہو گیا۔ ولا يبرأ الخ :- اس کے باوجود وہ اس کی کفالت نفس سے بری نہ ہوگا۔ (ف) یعنی وقت مقرر پر اس مطلوب (حاضر ضامنی) کو نہ لائے سے وہ کفیل کا ضامن ہو گیا اور اسے حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی اس کی ختم نہ ہوئی۔

لان وجوب المال الخ :- کیونکہ کفیل پر کفالت کی وجہ سے مال کا لازم آتا اس پر کفالت نفس لازم ہونے کے منافی

نہیں ہے۔ (ف) یعنی وہ ایک ہی شخص مال اور نفس دونوں کا کفیل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ دونوں قسموں کی کفالتیں اس کی مضبوطی اور تقویت کے لئے ہوتی ہیں۔ (ف) یعنی ان میں سے ہر ایک قسم (یعنی مال اور نفس) کی کفالت سے اپنی ذمہ داری کو مکمل اور پختہ کرنا مقصود ہے، اس لئے دونوں کفالتیں ایک ساتھ ہو سکتی ہیں، ورنہ جبکہ نفس کی کفالت سے بری ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور شرط مذکور کی وجہ سے کفالت بامال کا لازم آتا ثابت ہو گیا تو دونوں کی کفالتیں جمع ہو گئیں۔ وقال الشافعی الخ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ”ایسی کفالت ہی صحیح نہیں ہے“ کیونکہ اس میں وجوب مال کے سبب کو ایک تردد والے کام پر معلق کرنا لازم آیا اس لئے یہ بیع کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف) کیونکہ مال کا کفیل ہونا مال کے واجب ہونے کا سبب ہے، لہذا یہ شرط پر معلق ہوا، اور شرط کے ہونے یا نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے، اس لئے یہ ایک مشکوک اور تردد امر پر معلق ہو گیا، حالانکہ کسی مال کو شک پر معلق کرنا قدر یا جوا ہوتا ہے جو کہ حرام ہے، اس لئے اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے بیع کو مال پر معلق کرنا، حالانکہ عقد بیع میں مال کے واجب ہونے کے سبب کو کسی تردد امر پر معلق کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے کفالت میں بھی جائز نہیں ہوا۔ اسی لئے مذکورہ مسئلہ میں صرف نفس کی کفالت باقی رہ جائے گی، اور مال کی کفالت باطل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کی طرف سے اشکال کی تقریر کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفالت کے معنی صرف مطالبہ کے حق کو تسلیم کرنا یا التزام کرنا ہے، یعنی ایک کفیل اپنے اوپر اس حق کو لازم کرتا ہے کہ وہ دوسرا شخص مجھ سے اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس تسلیم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مجھ پر مال لازم ہو گیا ہے، پس یہ بات کہاں سے ثابت ہو گئی کہ مال واجب ہونے کے سبب یعنی کفالت کو شرط پر معلق کیا ہے، بلکہ صرف یہ لازم ہوا کہ جس چیز سے مطالبہ لازم ہوتا تھا وہ شرط پر معلق ہے، اور اس میں کچھ خرابی نہیں ہے۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ کفالت بھی مال کے واجب ہونے کا سبب ہے تو ہمارے نزدیک وہ فقط بیع کے مشابہہ ہے۔ ولما ائمہ یمنہ الخ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت بیع کے بھی مشابہہ ہے اور نذر کے بھی مشابہہ ہے، اس اعتبار سے کہ کفالت میں خود پر غیر لازم کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ (ف) یعنی آخر انجام پر نظر کرنے سے یہ دیکھا جاتا ہے کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے کفیل نے مال ادا کر دیا تو وہ مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے، تو مالی مبادیہ ہونے سے بیع کے مشابہہ ہے۔ اور چونکہ کفالت میں کفیل نے خود پر ایسے مال کو لازم کیا ہے جو اس پر لازم نہیں تھا اس لئے یہ کفالت نذر کے مشابہہ ہو گئی، کیونکہ نذر میں بھی آدمی پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ نذر مان کر خود پر کچھ لازم کر لیتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کفالت میں دو طرح کی مشابہت ہے یعنی ایک مشابہت بیع سے ہے تو دوسری نذر سے ہے۔ فقلاً لا یصح الخ۔ اسی بناء پر ہم نے بیع کی مشابہت کی مناسبت سے یہ کہا ہے کہ عقد کفالت کو مطلقاً ہر طرح کی شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے ہوا چلن اور اس کی جیسی چیزیں۔ (ف) یعنی مثلاً یہ کہا کہ اگر فلاں دن ہو چھے گی تو میں فلاں شخص کی طرف سے ضامن ہو یا اگر جمعہ کے دن بارش ہو جائے تو میں اس کا ضامن ہوں، یعنی اس طرح سے معلق کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ شرط مجہول ہے، جیسی اس قسم کی شرط پر بیع کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ یصح بشرط الخ۔ اور ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے کہ جس کا رواج ہو، تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو جائے، یعنی رواج شرط پر معلق کرنا نذر کی مشابہت سے صحیح ہے، اور وقت پر حاضر نہ کرنا بھی ایک قسم کی شرط متعارف ہو۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ کفالت میں بیع کی مشابہت ہونے سے ایسی شرط جائز نہیں ہے جو رائج نہ ہو۔ اور نذر کی مشابہت سے ایسی شرط جائز ہے جس کا رواج ہو، پس جب اس نے یہ کہا کہ اگر میں اس کو اس مقرر وقت پر حاضر نہ کروں تو جو مال اس پر لازم ہے وہ مجھ پر لازم ہو گا، تو بہت اس سبب سے جائز ہے کہ یہی شرط عوام میں رائج ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے کسی کی اس شرط پر کفالت کی اگر میں اسے مقرر وقت پر حاضر نہ کروں تو اس پر جو کچھ مال لازم ہے میں ادا کروں گا، پھر اس نے اسی وقت پر حاضر نہیں

کیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن کفل بعسر رجل وقال ان لم یواف به عدا فعلیہ المال فان مات المکفول عنه صم المال لتتحقق الشرط وهو عدم الموافقة قال ومن ادعی علی احر مائة دینار بینہا اولم یمسحہا حتی تکفل بعسہ رجل علی انہ ان لم یواف به عدا فعلیہ المائۃ عندابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد ان لم یمسحہا حتی تکفل به رجل ثم ادعی بعد ذلك لم یلتصت الی دعواه لانه علق مالا مطلقا بخاطر الایری انہ لم ینسبہ الی ماعلیہ ولا تصح الکفالة علی هذا الوجه وان بینہا ولانه لم یصح الدعوی من غیر بیان فلا یحب احضار النفس وادالم یجب لا تصح الکفالة بالنفس فلا تصح بالمال لانه بناء علیہ بخلاف ما اذا بین ولہما ان المال ذکر معرفا فیصرف الی ماعلیہ والعادة جرت باجمال فی الدعای فصح الدعای علی اعتبار البیان فاذا بین التحق البیان باصل الدعوی فیس صحۃ الکفالة الاولی فیرتب علیہا الثانية.

ترجمہ :- جامع صغیر میں ہے کہ اگر مثلاً زید نے خالد کی ذات کی کفالت کی اور کہا کہ اگر میں خادم کو کل نہ لاؤں تو تمہارا جتنا مال خالد پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہو جائے گا، پھر مکفول عنہ (طالب) مر گیا حالانکہ اس دن کفیل خالد کو نہیں لایا تو حسب وعدہ وہ مال کا ضامن ہو جائے گا، کیونکہ نہ لانے کی شرط پائی گئی۔ (ف) جامع صغیر کے اکثر نسخوں میں لفظ عند (یعنی آئندہ کل کا دن) مذکور نہیں ہے، بلکہ مسئلہ مطلق ہے، اسی سے فخر الاسام اور صدر الشریعہ اور قاضی خان نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اور کا مسئلہ جو قدوری کے حوالہ سے مذکور ہوا اس میں وقت معین موجود ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی وقت موجود نہیں ہے بلکہ مطلق ہے۔ پس یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مکفول عنہ (طالب) کی موت سے کفیل کو بری ہو جانا چاہئے تھا، حالانکہ اس مسئلہ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ مال کا ضامن ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ جب کفالت نفس میں دہ مر گیا تو کفیل عاجز ہو گیا اس لئے بری ہو گیا، کیونکہ اس کے جرمانہ میں مال لازم نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہاں کفالت نفس کا خیال کرنے سے واقعی کفیل کو لانے کی قدرت نہیں ہے، اس لئے بری ہو گیا۔ مگر دوسری طرف کفالت مال کی بھی شرط موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر میں فلاں شخص کو تمہارے پاس حاضر نہ کر دوں تو میں مال کا ضامن ہوں۔ پس جب اس شرطیہ قسم کے وقت لاتا ممکن تھا تو قسم منعقد ہے، پھر جب وہ مر گیا اور حاضر کرنا ممکن نہ ہوا تو وہ حادث ہو گیا، اس لئے اس پر مالی کفالت لازم آجائے گی، یہ کفالت اس لئے لازم نہیں ہوتی کہ نفس کی کفالت کا یہی تقاضا ہے کہ یہاں ایسا ہو چکا اس لئے کہ اس میں شرط پر معلق کیا گیا ہے (م) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مکفول بہ مر گیا ہو، اور اگر کفیل وقت سے پہلے مر گیا۔ شیخ ظہیر الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اصل میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مال اس کے ترکہ میں واجب قرضہ کے طور پر ہوگا۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول اخیر واجب ہے۔ م۔

قال ومن ادعی الحج۔ کہا کہ اگر زید نے خالد پر سودینار کا دعویٰ کیا، اور ان کھرے اور کھوٹے ہونے کی صفت کے متعلق کچھ بیان نہیں کیا، اسی وقت بکر نے خالد کی حاضر ضامنی اس شرط پر قبول کر لی کہ اگر میں کل دن کے وقت اس کو حاضر نہ کر دوں تو اس کے سودینار مجھ پر لازم ہونگے، لیکن دوسرے دن اسے حاضر نہیں کیا تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر یہ سودینار لازم ہو جائیں گے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے دیناروں کی صفت بیان نہیں کی تھی کہ اسی وقت کفیل نے اس کی حاضر ضامنی (ذاتی کفالت) کر لی اور اس کفالت کے بعد اس مدعی نے اس کی صفت کا دعویٰ کیا تو اس کے دعویٰ پر توجہ نہیں دی جائے گی۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک دیناروں کی مقدار معلوم ہونے کے بعد کفالت صحیح ہے اگرچہ اس کی صفت مجہول ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب صفت مجہول ہو تو مکفول لہ کو کفیل سے مطالبہ کا حق نہیں رہتا ہے، اور جب مجہول (یعنی واضح نہیں) ہو تو وہ دعویٰ ہی صحیح نہیں ہوا۔ لانه علق الحج۔ کیونکہ کفیل نے ایسے مطلق مال کی کفالت کی

ہے جو فطر یعنی تردد سے معصوم ہے۔ (ف) یعنی یوں کہا ہے کہ اگر میں شخص کو حاضر نہ کر دوں تو مجھ پر سودینار لازم ہیں، اور یہ نہیں کہا ہے کہ ایسے سودینار ہیں جن پر تمہارا دعویٰ ہے، ان میں اول تو ان دیناروں کو مطلق رکھا، دوسری بات یہ ہے کہ خود پر اس شرط کے ساتھ لازم کئے کہ اگر مکفول عنہ کو حاضر نہ کرے، جبکہ یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ الا یہی انا الخ - کیا ایسی بات نہیں ہے کہ کفیل نے ان دیناروں کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جو مکفول عنہ پر لازم ہیں۔ (ف) یعنی اس طرح نہیں کہا ہے کہ مجھ پر وہ درہم لازم ہوں گے جو تمہارے فلاں شخص پر لازم ہیں بلکہ اس کے فوراً چھوڑ دینے پر رشوت کے طور پر قبول کیا ہے۔

ولاتصح الكفالة الخ۔ اور ایسے طریقہ پر کفالت ہی صحیح نہیں ہوتی ہے، اگرچہ دیناروں کی صفت کھری اور کھوٹی وغیرہ ہونے کی بیان کر دے، یعنی جب مطلق مال کو اپنے اوپر شرطیہ لازم کر لے تو رشوت کا احتمال ہونے کی وجہ سے کفالت ہی صحیح نہیں ہوگی، اور یہ بھی وجہ ہے کہ صفت کو بیان کئے بغیر دعویٰ ہی صحیح اور مکمل نہیں ہے، اس لئے مدعی غلبہ کو حاضر کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور حاضری لازم نہیں ہوگی تو حاضر کرنے کے لئے کفیل بننا بھی صحیح نہیں ہوا۔ اس بناء پر مال کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوئی، کیونکہ مال کی کفالت حاضری کی کفالت پر مبنی تھی، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی صفت بیان کر دی ہو۔ (ف) کیونکہ صفت بیان کر دینے کے بعد مدعی کا دعویٰ صحیح ہو گیا، اس لئے مدعی علیہ کی حاضری واجب ہو گئی، اسی لئے حاضری کے لئے کفیل بننا بھی صحیح ہوا، جس حاصل کلام یہ ہو کہ امام محمدؒ کی دلیل میں دو طریقے ہیں، ایک یہ کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت ہی نہیں کی ہے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا بلکہ یہ چاہا ہے کہ مدعی اسے فوراً چھوڑ دے جس کے لئے مطلقاً سودینار دینے کا اقرار کیا ہے، جس کی بناء پر رشوت دینے کا احتمال ہو جاتا ہے، اسی لئے کفالت ہی صحیح نہیں ہوئی۔ اسی صورت پر شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اعتماد کیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کفالت صحیح ہے جبکہ دعویٰ صحیح ہو، اور دعویٰ اسی وقت صحیح ہوگا کہ مال دعویٰ یعنی سودینار کی صفت بیان کر دے، جبکہ موجودہ صورت میں اس نے اپنے دعویٰ میں صفت بیان نہیں کی ہے، اس لئے دعویٰ صحیح نہیں ہوا، ہذا مدعی علیہ پر حاضری بھی لازم نہ ہوئی، چنانچہ حاضری کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوئی۔ شیخ ابو الحسنؒ کرخنی نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اور یہی اظہر ہے۔ ولہذا ان العمال الخ۔ اور شیخین یعنی امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مال کو معرفہ بیان کیا ہے، یعنی مطلق مال نہیں کہا ہے بلکہ یہ مال کہا ہے کہ یہ مال مجھ پر لازم ہوگا، تو لفظ ”یہ“ اسی مال کی طرف رجوع کرے گا یعنی وہ مال جس کا مکفول عنہ پر دعویٰ ہے، اور عام عادت یہ ہے کہ دعویٰ میں اجمال ہی کہا جاتا ہے، اس لئے دعویٰ کے بیان پر اعتماد کر کے مجمل دعویٰ بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ پھر اس نے جب اجمال کا بیان شروع کیا تو وہ بیان اصل دعویٰ سے ہی ملا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ پہلی کفالت یعنی حاضر ضامن صحیح ہے، اور دوسری کفالت جو اسی پر مترتب ہے یعنی مال ضامن بھی صحیح ہے۔

توضیح - اگر زید نے خالد کی ذات کی کفالت کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر میں خالد کو کل حاضر

نہ کروں تو تمہارا جتنا مال اس پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہو جائے گا پھر خالد کو تو اس دن وہ

نہیں لایا مگر طالب ہی مر گیا، تفصیل مساکل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ولا تجوز الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص عند أبي حنيفة معناه لا يجبر عليها عده وقال لا يجبر في حد القذف لان فيه حق العبد وفي القصاص لانه خالص حق العبد بخلاف الحدود الخالصة لله تعالى ولا يبي حنيفة قوله عليه السلام لا كفالة في حد من غير فصل ولان مني الكل على الدرغ فلا يجب فيها الاستيثاق بخلاف سائر الحقوق لانها لا تندرى بالشبهات فيلحق بها الاستيثاق كما في التعزير ولو سمحت نفسه به يصح بالاجماع لانه امكن ترتيب موجه عليه لان تسليم النفس فيها واجب فيطالب به الكفيل فيتحقق الصم۔

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل لانے کے لئے اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ (ف) یعنی جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا پھر اس پر کفیل بالنفس (حاضر ضامنی) کا مطالبہ کیا گیا تاکہ اس پر حد ثابت کی جائے، اور اس نے کفیل پیش کرنے سے انکار کیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر جبر کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ حد القذف ہی ہو۔ وقال: یجبر الخ :- اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حد القذف کی صورت میں کفیل پیش کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ حد القذف میں بندہ کا حق ہے، اسی طرح قصاص میں بھی کفیل پیش کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ یہ بھی خالص بندہ کا حق ہے، بخلاف ان حدود کے جو خالص حق اللہ سے ہوں۔ (ف) یعنی ان میں الہیہ کفالت پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور شیخ محبوبیؒ نے کہا ہے کہ چوری کی حد میں بھی مجبور ہونا چاہئے۔ اور مرغینانیؒ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں جبر کرنے کے معنی قید کرنے کے نہیں ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ طالب کو مطلوب کے ساتھ رہنے کا حکم دیا جائے، یہاں تک کہ وہ اس طالب کی نظر سے اس کی اجازت کے بغیر او جھل اور پوشیدہ بھی نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی حد یا قصاص میں جبر نہیں ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے (م ع)

ولابی حنیفۃ الخ :- امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے، پھر اس کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی ہے۔ (ف) یعنی رسول اللہ ﷺ نے یہ بات مطلقاً فرمائی ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدود کے معاملہ میں کسی تفصیل کے بغیر مطلقاً کفالت نہیں ہے، یعنی خواہ وہ قذف ہو یا قصاص و سرقہ وغیرہ ہو یا خالص حدود ہوں۔ امام شافعیؒ و احمدؒ سے بھی یہ ایک روایت منقول ہے، لیکن بیہقی و ابن عدیؒ نے اسکی روایت کر کے اسے ضعیف کہا ہے، اور اس پر جرح کرتے ہوئے اسے مجہول اور مدلس ہونے کا الزام لگایا ہے، لیکن حنیفہؒ اسے جرح تسلیم نہیں کرتے ہیں، قیاس بھی اسی بات کے موافق ہے کہ حدود کے معاملہ میں کفالت نہیں ہونی چاہئے۔ ولأن منی الکلی الخ :- اور اس وجہ سے بھی کہ تمام حدود کی بنیاد اس کے ساتھ کرنے پر ہے۔ (ف) یعنی حدود میں یہ حکم عام ہے کہ شبہات کی وجہ سے وہ ساقط کر دئے جائیں۔ لہذا حدود میں مضبوطی کرنے کی کوشش کرنا واجب نہیں ہے۔ (ف) جس حق میں بھی یہ صفت ہو کہ وہ ساقط کیا جاسکے تو اس میں خودی مضبوطی نہیں ہے تو اس میں کفیل بنا کر اسے مضبوط کرنا کس طرح لازم ہو گا۔ بخلاف مسائل الخ :- بخلاف باقی حقوق کے کیونکہ وہ تو شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ ان میں ذاتی و عقلی اور عقلی مضبوطی ہے۔ مثلاً: کسی شخص پر دوسرے کا مال باقی ہے، اس لئے اسے قرضدار پر اس حق کو ادا کرنا واجب ہوا، اور اس کے معاملہ میں شبہ ہونے سے اس کے حق کو ساقط نہیں کیا جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا حق مضبوط ہے۔ فیلیق الخ :- اس لئے ان حقوق کی وصولی کے لئے انہیں یقینی بنانا اور مضبوط کرنا مناسب ہو گا۔ (ف) اور یہ بات کسی کو کفیل بنالینے سے حاصل ہو جاتی ہے، جیسے کہ تعزیر میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی جس چیز یا جرم کی وجہ سے تعزیر واجب ہوتی ہے اس میں مدعی کے لئے مدعی علیہ سے کفالت لی جائے اور جبر کیا جائے، تو اقوال کی طرح وہ ساقط ہونے کے لائق نہیں ہوتا۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ حدود اور قصاص میں کفیل پیش کرنے کے لئے مطلوب پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ولو سمحت نفسه الخ :- اور اگر مطلوب یعنی مدعی علیہ از خود اپنا کفیل دینے کی پیشکش کرے تو اس کی طرف سے کفالت بالاجماع صحیح ہے۔ (ف) یعنی اگر مطلوب، مدعی علیہ نے اپنی خوشی سے کفیل مقرر کر دیا تو امام اعظمؒ کے ساتھ ہی صاحبینؒ کے نزدیک بھی بالاتفاق یہ کفالت صحیح ہوگی، کیونکہ کفالت کا مقصد اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے خود پر اس مدعی کے مطالبہ کو لازم کر لیا، جیسے کہ کوئی شخص اپنے اوپر کسی نذر کو لازم کر لیتا ہے۔ پس جب مدعی علیہ نے خود اپنا کفیل حاضر کر دیا تو اس کو اختیار ہوگا، یعنی اسے تسلیم کر لیا جائے گا۔ لأنه أمکن الخ :- کیونکہ کفالت کا جو موجب اپنی واجب اثر ہے اسے عقد کفالت پر ثابت اور لازم کرنا ممکن ہے۔ (ف) یعنی کفیل کو پورا اختیار ہے کہ وہ مدعی علیہ کی طرف سے خود کو حاضر ضامنی مقرر کر لے،

اس لئے اس کی کفالت صحیح ہوگی، کیونکہ حدود کے دعویٰ میں مدعی علیہ کو خود اپنی ذات مدعی کے حوالہ کر دینا واجب ہے۔ (ف) اس لئے مدعی علیہ سے یہی مطالبہ ہوگا کہ وہ از خود حاضر ہو جائے۔ فیطالب بہ الحج۔ پس اسی حاضری کے لئے کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے حاضر ہو جائے۔ (ف) اور کفالت کے معنی یہی ہیں کہ دوسرے کے مطالبہ کے ساتھ اپنی ذمہ داری بھی شامل کر دی جائے اس حد تک کہ جیسے کسی اصل سے مطالبہ کیا جاتا ہے، اسی طرح اس کے کفیل سے بھی مطالبہ کیا جائے۔ الحاصل حدود کے مسائل میں مدعی علیہ کفالت پیش کرنے پر مجبور نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ خود مختار اور اپنی مرضی کا مالک ہوتا ہے۔

توضیح۔ تعزیر و حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دراکل۔

قال ولا يحبس فيها حتى يشهد شاهداً مستورا أو شاهد عدل يعرفه القاصي لأن الحبس للثمة ههنا والثمة نسب باحد شطري الشهادة اما العدد او العدالة بحلاف الخيس في باب الاموال لانه اقصى عقوبة فيه فلاثبت الا بحجة كاملة و ذكر في ادب القاصي ان على قولهما لا يحبس في الحدود والقصاص بشهادة الواحد لحصول الاستيفاء بالكفالة قال والرهن والكفالة جائزان في الخراج لانه دين مطالب به ممكن الاستيفاء فيمكن ترتيب موحد العقد عليه فيهما قال ومن اخذ من رجل كفيلاً بمفسه ثم ذهب فاخذ منه كفيلاً اخر فهما كفيلان لان موجبه الترام المطالبة وهي متعددة والمقصود التوثق وبالثانية يزداد التوثق فلايتنافيان.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید میں نہیں ڈالا جائے گا یہاں تک کہ ایسے دو گواہ گواہی دیدیں۔ (ف) ان گواہوں کی صفیتیں یہ ہوں گی کہ اگر وہ مستور ہوں تو کم از کم دو ہوں۔ (ف) یعنی ان کے عادل ہونے کا حال کہ وہ عادل ہیں یا فاسق ہیں، معلوم نہ ہو بلکہ وہ مستور یعنی پوشیدہ ہوں، یا اگر ایک گواہ ہو تو وہ عادل ہو اور ایسا ہو کہ جسے قاضی پچھتا ہو۔ (ف) بس دو صورتوں میں قید میں ڈالا جائے گا۔ اگر گواہ ایک ہو تو وہ عادل ہو اور اسے قاضی بھی چانتا ہو یا دو گواہ (یعنی ایک سے زیادہ) ہوں وہ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کا عادل ہونا یا فاسق ہونا کچھ معلوم نہ ہو بلکہ مستور الحال ہوں۔ لأن الحبس الحج۔ کیونکہ قید کرنا حدود اور قصاص میں تہمت کی وجہ سے ہے۔ (ف) کہ شاید یہ شخص واقعہ مفسد اور شر پسند ہو۔ والثمة الحج۔ اور شہادت کے دو حصوں میں سے ایک حصہ سے تہمت ثابت ہوتی ہے یعنی یہ کہ عدد مکمل (کم از کم دو ہوں) یا ایک ہو تو اس میں عدالت ہو۔ (ف) یعنی مکمل شہادت کے دو اجزاء ہوتے ہیں ایک عدد یعنی گواہ کا دو ہونا، اور دوم اس میں عدالت کی صفت ہونا، اب اگر گواہی کامل نہ ہوئی یعنی صرف ایک ہی غیر عادل گواہ ملا جس کی وجہ سے اس کا جرم ثابت نہ ہو سکا اور اسے فوراً رہا کر دینا لازم آیا تو کیا قاضی اسے گواہی مکمل ہونے تک کے لئے قید خانہ میں ڈال دے، تو اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں قید کئے رکھنا صرف تہمت کی وجہ سے ہوگا یعنی شاید یہ شخص واقعہ اس حد یا قصاص پانے کا مستحق ہو، لیکن تہمت ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یا تو گواہ دو عدد ہوں اگرچہ ان کی عدالت ظاہر نہ ہونے سے شہادت کامل نہ ہو، مگر ان کا فاسق ہونا بھی معلوم نہ ہو، یا گواہ ایک ہی ہو جو عادل بھی ہو۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے شاید کچھ آثار سے تائید ہوتی ہے جیسے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک شراب خور کو ایک گواہ کی بناء پر قید میں ڈال دیا، پھر جب اسے ہوش آگیا تو اسے ثابت کرنے کے لئے وہاں سے نکالا۔

بحلاف الحبس في الأموال الخ۔ بخلاف ایسی قید کے جو اموال کے مقدمہ میں ہو۔ (ف) کیونکہ مالی مقدمات میں یعنی جس پر مالی حق واجب الاداء ہو تو وہ قید کر دیا جاتا ہے تو اس میں ناقص گواہی کافی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ مالی معاملات میں زیادہ

سے زیادہ سزا قید کی بھی ہوتی ہے، اس لئے اس میں مکمل گواہی کے بغیر یہ مکمل سزا عایت نہیں ہو سکتی۔ (ف) اور مکمل گواہی کا مطلب یہ ہے کہ دو عادل گواہ موجود ہوں۔ و ذکر فی أدب القاضی الخ۔ اور مبسوط کی کتاب ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق حد و اور قصاص میں ایک عادل گواہ کی گواہی پر بھی قید میں نہیں ڈالا جائے گا، کیونکہ کفیل ہو جانے کے بعد ہی دعویٰ میں مضبوطی آ جاتی ہے۔ (ف) یعنی چونکہ صاحبین کے نزدیک کفیل بنا لینا جائز ہے، اس لئے اسی کفالت سے ہی اس کی حاضری اور موجودگی میں مضبوطی اور پختگی ہو جائے گی اس لئے جب گواہی ناقص ہو تو اسے قید کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ ع۔ قال۔ والرهن الخ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خراج میں بھی کفالت اور رہن دونوں جائز ہیں۔ (ف) یعنی اگر کسی ذی پر خراج لازم ہو اور اس کی طرف سے کسی نے کفالت کر لی تو جائز ہو گا، اور اگر اس نے خراج کے عوض کچھ رہن رکھا تو بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ خراج ایک ایسا قرض ہوتا ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اسے وصول کر لینا ممکن بھی ہے، اس لئے اس کی کفالت کی ذمہ داری میں مطالبہ کی شرکت ہو جائے گی، اس لئے رہن ہو یا کفالت دونوں میں اس کے موجب کو عقد پر مرتب کرنا ممکن ہو گا۔ (ف) کیونکہ عقد کفالت میں اس عقد کا موجب یہ ہوتا ہے کہ خراج کے مطالبہ میں کفیل بھی ذمہ دار ہے، اور عقد رہن میں اس کا موجب یہ ہوتا ہے کہ اس کی وصولی میں مضبوطی اور اطمینان حاصل رہے، یعنی رہن رکھے ہوئے مال سے خراج حاصل کرنا ممکن ہے۔ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ زکوٰۃ کے دین میں کفالت جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ دراصل وہ کسی شخص کا قرض نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف مال کا مالک بنا دینا ہوتا ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک اس زکوٰۃ کا قرض کسی مردہ کے ترکہ کے مال سے وصول نہیں کیا جاتا ہے، بخلاف خراج کے کہ وہ تو ترکہ سے بھی وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ التمر تاشی نے فرمایا ہے۔ ع۔

قال۔ ومن أخذ الخ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی قرض خواہ نے اپنے مقروض سے کسی دوسرے کی ذات کو کفیل بنایا۔ (ف) یعنی مثلاً: زید نے اپنے مقروض بکر کو مجبور کر کے اس کی طرف سے خالد کو اسی (بکر) کے بروقت حاضر کرنے پر ایک کفیل بنایا، پھر آگے بڑھ کر بکر سے ہی ایک دوسرا کفیل شعیب کو بنالیا۔ (ف) تو یہ بات جائز ہوگی۔ چنانچہ یہ دونوں (خالد اور شعیب) ہی بکر کے دو کفیل ہو جائیں گے، اور ان میں سے ہر ایک اس بکر کی ذات کے کفیل ہو جائیں گے۔ لہٰذا موجب الخ۔ کیونکہ عقد کفالت کا موجب مطالبہ کو لازم کر دینا ہے۔ (ف) کفیل بنا لینے کا خاص اثر ایک یہ ہوتا ہے کہ کفیل نے طالب کے مطالبہ کو خود پر لازم کر لیا ہے، یعنی مطلوب ہو یا کفیل دونوں میں سے ہر ایک حاضر کرنے کا ذمہ دار بن گیا ہے، اور مطالبہ نہ کر وہ ایک سے زیادہ (متعدد) ہو سکتا ہے۔ (ف) کہ ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ والمقصود التوفيق الخ۔ اور کفالت کا مقصد یہ ہے کہ مطالبہ اور وصول میں مضبوطی حاصل ہو، جبکہ دوسری کفالت سے اس میں مضبوطی اور بھی زیادہ آ جاتی ہے، اس وجہ سے ان دونوں کفالتوں میں آپس میں کوئی منافات نہ ہوگی۔ (ف) یہ کفالت نفس میں جائز ہے، لیکن مالی کفالت کے مثل نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر دو شخصوں نے ایک ساتھ ایک کی جانی ضمانت لے لی تو جائز ہوتا ہے، اسی طرح اگر ٹھہر کر آگے پیچھے یا یکے بعد دیگرے کفالت کرے تب بھی جائز ہے۔ اس کے بعد اگر دونوں میں سے کوئی بھی اصيل (مطلوب) کو حاضر کر دے تو جائز ہو گا اور یہ کفیل بری بھی ہو جائے گا۔ لیکن دوسرے شخص کی کفالت اس وقت بھی باقی رہ جائے گی۔ بخلاف مالی کفالت کے کہ اگر کسی مالی مطالبہ میں دو کفیل ہوں اور ایک ہی شخص اتنا مال ادا کر دے تو وہ دوسرا بھی بری ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے مل کر ایک ساتھ ایک ہزار کی کفالت کی تو اس کا طالب (حق دار) ان دونوں میں سے ہر ایک سے پانچ پانچ سو درہموں کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر دونوں نے وقفہ وقفہ سے یعنی ایک کے بعد دوسرے نے کفالت کی تو اس طالب کو ان دونوں میں سے ہر ایک سے ہزار درہم کے مطالبہ کا حق ہو گا۔ شمس الامر نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ مع۔ یہاں تک کفالت کی صرف ایک قسم جینی کفالت بالنفس کا بیان تھا۔

توضیح :- مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید خانہ میں ڈالنے کی شرطیں۔ مالی مقدمات میں بھی مطلوب کو مقید کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ خراج میں کفالت اور رہن رکھنے کا حکم، زکوٰۃ کے دین میں کفالت کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وأما الكفالة بالمال فحائزۃ معلوما كان المكفول به او مجهولا اذا كان دينا صحيحا مثل ان يقول تكفلت عہ بالالف او سمالك عليها وما يدركك في هذا البيع لان مبنى الكفالة على التوسع فيتحمل فيه الجهالة وعلى الكفالة بالدرك اجماع وكفى به حجة وصار كما اذا كفل بشجة صحت الكفالة وان احتملت السراية والاقتصار شرط ان يكون دينا صحيحا ومراده ان لا يكون بدل الكتابة وسيا نيك في موضعه ان شاء الله تعالى

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ اور کفالت کی دوسری قسم یعنی مالی کفالت تو یہ بھی جائز ہے۔ (ف) پھر وہ مال دو قسم کا ہوتا ہے یا تو وہ مال معصوم ہو گیا مجبور ہو گا، ان میں سے اگر مال معلوم کی کفالت ہو تو وہ بلا اختلاف جائز ہے، لیکن مال مجبور ہونے کی صورت میں عماء کا اختلاف ہے، لیکن ہمارے نزدیک مالی کفالت ہر حال میں یعنی وہ معلوم ہو یا مجبور ہو مطلقاً جائز ہے۔ معلوماً كان المح - خواہ وہ مال جس کی کفالت کی گئی ہے معلوم ہو یا مجبور ہو بشرطیکہ وہ دین صحیح ہو۔ (ف) وہ دین بدل کتابت جیسا نہ ہو۔ مثال کے طور پر اگر کفیل یہ کہے کہ میں نے اس قرضدار کی طرف سے ہزار درہم کی کفالت کی۔ (ف) کہ اس میں مال معلوم ہے۔ یا یوں کہے کہ میں اس کی طرف سے اس مال کی کفالت کی جو تمہارا اس شخص پر پائی ہے۔ (ف) کہ اس مثال میں مال معلوم نہیں ہے یعنی مجبور ہے۔ یا یوں کہے کہ میں نے اس مال کی کفالت کی جو عقد بیع میں تمہارا اس پر لازم آتا ہو۔ (ف) یعنی اگر اس عقد بیع میں تم کو کسی قسم کا نقصان یا خسارہ ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں، اس کی عہاد یہ ہے کہ مثلاً مشتری نے بائع سے کوئی چیز خریدی اور اسے اس بات کا خطرہ ہوا کہ شاید یہ چیز کسی دوسرے شخص کی ہو یا یہ شخص اس کا غلام نہ ہو بلکہ وہ آزاد شخص ہو تو ایسا ہونے سے اس مشتری کا ثمن ڈوب جائے گا، اس سے بچنے کے لئے اس نے ایک شخص کو کفیل بنالیا اور اس نے ذمہ داری لے کر اسے مطمئن کر دیا کہ اس عقد بیع میں اگر تم کو کچھ بھی نقصان ہو گا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں گا۔ اس مثال میں جس مال کی کفالت لی ہے وہ اگرچہ غیر معصوم ہے پھر بھی یہ کفالت جائز ہے۔

لان مبنى الكفالة المح - کیونکہ کفالت میں سہولت کی گنجائش ہے، اس لئے اس میں جہالت برداشت ہو جاتی ہے۔ (ف) یعنی کفیل تو ابتداء میں شخص احسان کے طور پر کفالت برداشت کرتا ہے تو اس میں گنجائش ہوتی ہے، اور اس کفیل پر کوئی چیز جبر کے ساتھ لازم نہیں کی جاتی ہے، اس لئے جب کفالت کی ابتداء میں ہی ایسی وسعت اور آسانی ہو تو اس میں کچھ تھوڑی سی جہالت بھی برداشت ہو جاتی ہے، چنانچہ امام مالک و احمد کا یہی قول ہے۔ مع - اور سب سے زیادہ جہالت وہ ہے جو ضامن الدرک میں ہے، اس اعتبار سے کہ اس وقت تک یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں نقصان ہو گیا نہیں پھر وہ کتنا ہو گا؟ اس طرح یہ ضمان گویا شرط یہ ہے کہ اگر تم کو اس بیع میں درک (دھوکہ، گھٹاؤ) ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ دوم مقدار ضمان معلوم نہیں ہے بلکہ جتنے کا بھی نقصان ہو گا اسی کا میں ضامن ہوں گا، اس لئے ضمان الدرک میں نسبتاً کچھ زیادہ جہالت ہوتی ہے۔ وعلى الكفالة المح - حالانکہ اس ضمان الدرک کے جائز ہونے پر فقہاء اجماع ہے۔ (ف) یعنی جبکہ عقد بیع میں درک کا ضامن ہونا تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ اس میں سب سے زیادہ جہالت پائی جاتی ہے تو دوسری وہ تمام صورتیں جن میں اس سے بھی کم جہالت ہو اسے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ اور اس مسئلہ میں اجماع کا حجت ہونا ہی کافی ہے۔ (ف) یعنی اجماع کا ہونا ہی بہت بڑی دلیل ہے، اور وہی دلیل کافی ہے۔ اس بناء پر امام شافعی نے اپنے قول جدید میں جو فرمایا ہے کہ مال مجبور کی کفالت

جائز نہیں ہے ان کے خلاف یہ حجت کافی ہے۔

وصار کما إذا الحج :- اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے زخم شجہ کی کفالت کی تو یہ کفالت صحیح ہوتی ہے۔ (ف) زخم شجہ سے سر یا چہرہ کا زخم مراد ہے، ویسے اس کا زیادہ استعمال سر کے زخم میں ہوتا ہے۔ پس اگر زید نے بکر کے سر کو چوٹ لگا کر زخمی کر دیا، مگر ایسا قصد نہ کیا ہو بلکہ خطا ہو گیا ہو، اب اگر اس وقت خالد نے بکر کی کفالت کر لی کہ تم کو اس زخم سے جو کچھ نقصان ہو گا میں اس کا کفیل ہوں گا، تو یہ کفالت صحیح ہوگی خواہ زخم سے جان جانے تک کی نوبت آئے یا نہ آئے، حالانکہ اپنے اس مقولہ میں جتنی مقدار کی دیت اور جرمانہ کی کفالت کی ہے وہ تو مجہول ہے، پھر بھی یہ کفالت صحیح ہوگی۔ وہاں احتملت الحج :- اگرچہ اس سر کا زخم بڑھ کر جان بھی لے لے، یا زخم صرف سر تک ہی رہ کر اچھا ہو جائے۔ (ف) اس صورت میں اگر جان چلی جائے یا مر جائے تو دیت کا ضامن ہو گا، اور اگر نہیں مری بلکہ لہجہ ہو گیا تو سر کے زخم کا جو جرمانہ ہوتا ہے وہ دینا ہو گا۔ پس مسئلہ مذکورہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس سر کے زخم (شجہ مذکورہ) کے مسئلہ میں جہالت کے ساتھ کفالت ہو تو بھی جائز ہوگی۔ وشرط أن يكون الحج :- آخر میں قدوریؒ نے اس مسئلہ میں یہ شرط لگا دی ہے کہ وہ دین مذکور صحیح ہو۔ (یعنی قرض صحیح ہو، اور صحیح قرض وہ ہوتا ہے جس کا مطالبہ کرنے والا بندوں میں سے کوئی بھی موجود ہو اور اس کی ادائیگی کرنے یا اس سے بری کر دینے کے علاوہ وہ کسی تیسری صورت سے وہ ذمہ سے ساقط نہ ہو سکے۔ ع۔ و مرادہ الحج :- اور اس کہنے سے قدوریؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ دین عقد کتابت کا معاوضہ نہ ہو۔ (ف) یعنی کسی نے اپنے غلام کو کچھ متعین مال پر مکاتب بنایا یہ کہہ کر کہ اگر تم اپنا مال ادا کر دو تو تم آزاد ہو کہ یہ مال اگر اول غلام پر لازم آتا ہے لیکن اس کی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، کیونکہ یہ دین ہی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر اسی غلام نے خود کو اس رقم کی ادائیگی سے عاجز مان لیا تو پھر یہ مال ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ غلام بھی حسب سابق غلام باقی رہ جاتا ہے۔ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آنے سے انشاء اللہ تم کو معلوم ہو جائے گا۔ (ف) یعنی جس جگہ کتابت اور مکاتب بنانے کا بیان آئے گا۔ اب آئندہ کفیل بننے کا فائدہ بیان کیا گیا ہے۔

توضیح :- کفالت مالی کی بحث۔ اس کی قسمیں ضامن الدرک۔ زخم شجہ۔ دین صحیح اس کی شرط، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: والمكفول له بالخيار ان شاء طالب الذي عليه الاصل وان شاء طالب كفيله لان الكفالة ضم للذمة الى الذمة في المطالبة وذلك يقتضي قيام الاول لبراءة عنه الا اذا شرط فيه البراءة فحينئذ تنعقد حوالة اعتبارا للمعاني كما ان الحوالة بشرط ان لا يبرأها المحيل يكون كفالة ولو طالب احدهما له ان يطالب الاخر وله ان يطالبهما لان مقتضى الصم بخلاف المالك اذا اختار تضمين احد الغاصبين لان اختياره احدهما يتضمن التملك منه فلا يمكنه التملك من الثاني اما المطالبة بالكفالة لا يتضمن التملك فوضح الفرق.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکفول (طالب) کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس اصل شخص سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے جس پر اس کا قرض باقی ہے۔ اسی طرح یہ بھی اختیار ہے کہ اس دوسرے شخص سے بھی مطالبہ کرے جو اس کا کفیل بنا ہے۔ (ف) یعنی کفالت کا موجب اور اصل مقصد یہ تھا کہ مطالبہ کرنے میں کفیل کا تعلق اصل سے ہو جائے، لہذا یہ اصل اس مطالبہ سے کنارہ نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے یہ فرمایا ہے کہ لان الكفالة الخ - کیونکہ کفالت کی اصل مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملاتا ہے۔ اسی اصل کا تقاضا یہ ہوا کہ اول یعنی اصل بھی اپنی جگہ پر ذمہ دار کی حیثیت سے باقی رہے۔ (ف) یعنی اصل کی ذمہ داری بدستور باقی رہے، نہ یہ کہ اس سے ذمہ داری کی براءت ہو جائے۔ (ف) یعنی مذکور معنی اس امر کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اصل سے مطالبہ کا ذمہ ختم ہو جائے، کیونکہ اصل کے حق میں قرض خواہ کا جو مطالبہ موجود تھا اسی کے ساتھ کفیل نے

بھی اپنا ذمہ ملا دیا ہے، اس طرح دونوں ذمہ دار ہو گئے۔ **إلا إذا شرط الخ:-** مگر جبکہ اصل میں اپنی براءت کی شرط کر لی ہو۔ (ف) یعنی کفیل بناتے وقت ہی اصل نے یہ شرط کر لی ہو کہ اس کے بعد اب میری ذمہ داری ختم ہو جائے گی، یا خود کفیل نے اس شرط کے ساتھ اس اصل کی ذمہ داری لی ہو کہ اب وہ اصل اس سے بالکل بری ہو گا اور اس کا اب کوئی تعلق نہیں رہے گا۔ پھر مکفول لہ (طالب) نے یہ شرط منظور کر لی ہو۔ پس ایسی صورت میں معافی کے اعتبار سے یہ حوالہ درست اور منعقد ہو جائے گا۔ (ف) جیسی جب اصل کا بری ہو چنانہ شرط کر دیا گیا تو اب یہ کفالت صرف برائے نام رہی۔ اس لئے اب یہ حقیقت میں حوالہ کر دینے کی صورت ہو گئی یعنی ایک شخص کے بجائے دوسرے کو وہ ذمہ داری منتقل کر دی گئی، کیونکہ اگرچہ ظاہر کفالت کا نام ہے مگر معاملات میں یہ طے شدہ بات ہے کہ ان میں الفاظ کا نہیں بلکہ معانی کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ اور جس معاملہ میں قرضدار اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دیتا ہے اسے حوالہ کرنا ہی کہا جاتا ہے، اور یہی معنی یہاں بھی پایا جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ کفالہ بھی حوالہ ہو گیا، اسی لئے یہ بات مشہور ہے کہ جس کفالہ میں اصل کو بری کرنا شرط کر دیا جائے وہ حوالہ ہو جاتا ہے۔

كما أن الحوالة الخ:- جیسے کہ برعکس اگر کوئی حوالہ اس شرط کے ساتھ ہو کہ اس حوالہ کی وجہ سے حوالہ کرنے والا بری نہ ہو تو وہ کفالہ ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی اگر کسی نے دوسرے پر ذمہ داری عائد کر دی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اصل بھی بری نہیں ہے تو یہ برائے نام حوالہ ہو گا مگر اصل میں یہ کفالہ ہو گا۔ حاصل یہ ہے کہ حوالہ اور کفالہ میں یہ فرق ہے کہ کفالہ میں اصل اور کفیل دونوں ہی ذمہ دار ہوتے ہیں، لیکن حوالہ میں اصل ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے اور اس کی ذمہ داری محتال عیہ یعنی اس شخص پر آ جاتی ہے جس کے حوالہ کی گئی ہو، اس بناء پر اگر کفالہ کہہ کر اس میں اصل کی براءت شرط کر دی گئی ہو تو وہ بھی حوالہ ہے۔ اور حوالہ کہہ کر اگر اصل کی ذمہ داری کی بھی شرط ہو تو وہ بھی کفالہ ہے۔ الحاصل قرض خواہ کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا قرض اور حق وصول ہو جانے تک اصل یا کفیل جس سے چاہے مطالبہ کرے جبکہ کفالت ہو۔ ولو طالب الخ:- اور اگر مکفول لہ (طالب) نے اصل یا کفیل کسی ایک سے مطالبہ کیا (ف) اور ابھی تک قرض وصول نہ ہوا تو اس کا پرانا اختیار باقی رہتا ہے کہ دوسرے سے یا جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ (ف) اور ایسی بات نہیں ہو گی کہ کسی ایک سے مطالبہ کی وجہ سے دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہو، جیسا کہ کچھ غصب وغیرہ کی ضمانتوں میں ہوتا ہے بلکہ کفالت کے مسئلہ کے بارے میں تو یہ فرمایا ہے کہ **وله أن الخ:-** مکفول لہ (طالب) کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ کفیل اور اصل دونوں سے ایک ساتھ ہی مطالبہ کرے، کیونکہ کفالت کا تقاضا اور مفہوم ہی ضم یعنی ملانا ہے۔ (ف) یعنی کفالت کا اثر یہ ہے کہ دونوں کا ذمہ ایک دوسرے سے مل گیا ہے، اس لئے وہ دونوں ہی حق مطالبہ میں ملے ہوئے ہیں، گویا وہ دونوں ہی اس مال کے قرض دار ہیں، یا دونوں حاضر ضامن کے یکساں ذمہ دار ہیں۔ **ببخلاف المالك الخ:-** برخلاف مالک کے کہ جب اس نے دونوں غاصبوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر دیا ہو۔ (ف) تب وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ پہلے یہ طے کر لیا ہو کہ دونوں میں سے جس کسی سے چاہے گا مطالبہ کرے گا۔ اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ بکر نے زید کا مال غصب کر لیا اور وہ مال ضائع ہو گیا، اس وقت مالک کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو بکر سے تاوان وصول کر لے پھر بکر زید سے وصول کر لے، لیکن جبکہ مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر دیا تو وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔

لأن اختياره الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک غاصب کو ذمہ دار مان لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اسی کی ملکیت میں مال دیا ہے۔ (ف) اسی بناء پر جب مالک نے غاصب سے مقصوب مال کی ضمانت لے لی تو اس ضمانت کی عمل آویزی کے بعد وہ مال اسی غاصب کا ہو جاتا ہے۔ لہذا جب مالک نے دونوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر لیا یا طے کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے اسی غاصب کو اپنے مال کا مالک بنا دیا ہے۔ **فلا يمكنه الخ:-** چنانچہ مالک کو اب یہ اختیار باقی نہیں رہا کہ وہ اب دوسرے کو اسی مال کا مالک بنائے۔ (ف) کیونکہ اس مالک نے اب اپنے مال کا پہلے شخص کو

مالک بنانا طے کر لیا ہے، اس لئے اب وہ مال اس کا باقی نہیں رہا کہ وہ دوسرے کو اس کا مالک بنائے۔ اما المعطاة الخ: مگر کسی کو کفیل بنانے کی وجہ سے اس سے مطالبہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ اس نے اس کفیل کو بھی اپنے مال کا مالک بنا دیا ہے۔ (ف) یعنی مکفول لہ نے اگر کفیل سے مطالبہ کیا تو اس کا معنی یہ نہیں ہوئے کہ اس نے اپنا اصل ملل اس شخص کی ملکیت میں دینا منظور کر لیا ہے بلکہ اس مطالبہ کا اصل ذمہ اصلی قرضدار ہے، پھر بھی اس کفیل سے صرف اس لئے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ اس نے ذمہ داری قبول کر لی ہے۔ اسی بناء پر وہ اصل قرضدار سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس تفصیل کی بناء پر کفالت اور ضمانت مالک کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔

توضیح:- کیا مکفول لہ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کے لئے اصل اور کفیل دونوں سے مطالبہ کرے یا کسی ایک سے کر سکتا ہے اگر براءت کی شرط کر دی گئی ہو۔ حوالہ اور کفالت کی تعریف اور دونوں میں فرق، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز تعليق الكفالة بالشروط مثل ان يقول ما بايعت فلانا فعلى وما ذاب لك عليه فعلى او ما غصبك فعلى، والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولم يجرموا﴾ حمل بعير وانا به زعيم ﴿والاحماع منعقد على صحة ضمان الدرك، ثم الاصل انه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل ان يكون شرطاً لوجوب الحق كقوله اذا استحق المبيع او لامكان الاستيفاء مثل قوله اذا قدم زيد وهو مكفول عنه او لتعذر الاستيفاء مثل قوله اذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنى ما ذكرناه، فاما لا يصح التعليق بمجرد الشرط كقوله ان هبت الريح او جاء المطر، وكذا اذا جعل واحداً منهما اجلاً، الا انه يصح الكفالة ويجب المال حالا، لان الكفالة لما صح تعليقها بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق والعاق.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کو شرطوں کے ساتھ معلق کرنا بھی جائز ہے۔ (ف۔ یعنی میں نے اس شرط پر کفالت کی، یا جیسے کہ یوں کہا کہ تم کو اس عقد بیع میں جو کچھ نقصان ہو میں تمہارے لئے اس کا ضامن ہوں۔ مثل ان يقول الخ مثلاً: یوں کہے کہ تم نے فلاں شخص کے ساتھ عقد بیع کا جو معاملہ کیا ہے وہ مجھ پر ہے۔ (ف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم نے فلاں شخص کے ساتھ جو کچھ خرید و فروخت کیا ہے اس میں اگر تم کو درگ (نقصان یا دھوکہ) ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ جیسے کسی شخص کے بھروسہ میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص بہت ہی معتد و معتبر ہے اس سے کسی قسم کا معاملہ کرنے میں دھوکہ بازی کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ اس لئے تم اس شخص کے ساتھ بلا سائل و خوف و خطر اپنا معاملہ طے کر لو۔ اور بالفرض اگر کوئی خطرہ ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ وما ذاب الخ اور جو کچھ تمہارا حق اس پر نکلے وہ مجھ پر ہے۔ (ف۔ یعنی اگر تم اس کے ساتھ کچھ لین دین کے معاملات کرو اور تمہارا اس پر کچھ مال لازم آجائے تو میں اس کی وصولی کا ذمہ دار ہوں)۔

او ما غصبك فعلى۔

یا فلاں شخص نے تمہارا جو کچھ بھی غصب کیا وہ مجھ پر ہے، (ف۔ یعنی اگر فلاں شخص نے تمہارا کچھ مال غصب کیا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں یہ سب صورتیں بالفعل موجودہ قرضہ کی ضمانت پر مقصود اور مختصر نہیں ہیں، بلکہ آئندہ بھی جو کچھ لازم آجائے وہ بھی اس میں داخل ہے یہاں تک کہ اگر فلاں شخص نے تمہارے ساتھ بیع کا کچھ معاملہ کیا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے اسی طرح اگر تمہارے اور اس کے آپس کے معاملے میں تمہارا اس پر کچھ باقی نکلے تو میں اس کی وصولی کیلئے کفیل ہوں، یا میں یقین کے ساتھ یہ کہتا ہوں کہ فلاں شخص غاصب بالکل نہیں ہے، اسی لئے اگر کبھی کچھ غصب کر لے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں پس یہ ساری مذکورہ شرطیں اور باتیں کفیل بننے پر دلالت کرتی ہیں لہذا اگر اس شخص نے کچھ غصب تو نہیں کیا مگر اس کے ہاتھ سے مالک کا کچھ نقصان ہو گیا تو وہ کفیل

ضامن نہ ہوگا، بلکہ مذکورہ شرطوں کے مطابق ضامن ہوگا۔

والأصل فيه قوله تعالى ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾

اس حکم کی اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ یعنی (یوسف) بادشاہ تم لوگوں (برادران یوسف) سے کہتا ہے کہ جو شخص کہ اس گم شدہ پیالہ کو لائے اسے ایک اونٹ کے وزن اٹھانے کے برابر غنہ ملے گا۔ اور میں اس کا کفیل ہوں۔

والإجماع منعقد علی صحة ضمان الدرک اور ضمان الدرک کے صحیح ہو جانے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ (ف) یعنی ضمان الدرک جس کی تفسیر پہلے بار ہاگز رہ چکی ہے، کہ جو تم نے اس کے ساتھ بیع کا معاملہ کیا خواہ کچھ خرید یا بیچا ہو تو میں اس بیع درک کا ضامن ہوں، یعنی اگر وہ بیع کسی دوسرے شخص کا مال نکل آئے یا اس میں کوئی دوسری بات پیدا ہو جائے تو میں اس کے ثمن کا ذمہ دار ہوں، یا ثمن جو وہ دیکھا اگر اس پر کسی دوسرے شخص کا حق نکل آئے یا کوئی دوسری بات پیدا ہو جائے تو میں اس بیع وغیرہ کا ذمہ دار ہوں گا، حالانکہ اس وقت تک یہ بات بھی معلوم نہ ہو کہ کچھ درک ہوگا بھی یا نہیں، اور اگر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہوگی، اس لئے ان صورتوں میں مکفول بہ مجہول اور غیر معلوم ہے، اسی طرح اس میں کفالت شرطیہ ہے حالانکہ یہ تمام صورتیں بالا جماع جائز ہیں اور یہ معلوم ہے کہ اجماع ایک قوی دلیل ہے، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفالت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

پھر شرطوں کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مناسب شرطیں (۲) غیر مناسب شرطیں، اسلئے ہمارے ہاں بھی مطلق شرطیں جائز نہیں ہیں اسی لئے مصنفؒ نے ان کی تفصیل اس طرح فرمائی ہے۔

ثم الأصل أنه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل أن يكون شرطاً لوجوب الحق كقوله "إذا استحق المبيع أو لا مكان .

پھر اس مسئلہ میں بنیادی بات اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کفالت کو کسی ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے جو کفالت کے مناسب بھی ہو، مثلاً ایسی شرط ہو کہ حق واجب ہونے کیلئے شرط ہے جیسے کہ یوں کہے، اگر بیع پر کوئی اپنا حق ثابت کر کے لیجائے (ف) تب میں تمہارے لئے اس ثمن کا کفیل ہوں، کیونکہ مشتری اپنے حق کا اسی وقت حق دار یا مدعو دار ہوگا جبکہ اس کی بیع کو اس کے پاس سے کوئی لیجائے، یعنی بائع کے سوا کوئی دوسرا شخص اس بیع پر اپنی ملکیت اور استحقاق کو ثابت کر دے اور وہ بائع کی بیع کو تسلیم نہ کرے تب مشتری کو یہ حق ہوگا کہ اپنے دئیے ہوئے ثمن کا مطالبہ کرے)۔

الإستيفاء مثل قول إذا قدم زيد وهو مكفول عنه.

یا وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے اپنا حق وصول کرنا ممکن اور آسان ہو جائے۔ (ف) یعنی جس شخص پر حق واجب ہوا اس سے وصول کرنے کیلئے مناسب شرط کی ہو، مثلاً یوں کہے کہ جب زید آ جائے وہ زید ہی مکفول عنہ ہو۔ (ف) یعنی زید پر دوسرے شخص کا حق لازم تھا اور بکرنے اس زید کی طرف سے کفالت کر لی اس شرط کے ساتھ کہ جب زید آ جائے تب میں تمہارے حق کیلئے کفیل ہوں کہ یہ شرط اس شخص کے حق میں مناسب ہے کیونکہ زید کے آنے کے بعد ہی حق مذکور وصول کر کے اس طالب کو بچانا ممکن ہے یا یہ کہ اس زید کے کہنے سے یہ بکرا اپنی طرف سے ادا کر دیا، بعد میں زید سے وہ وصول بھی کریگا۔

أو لتعذر الإستيفاء مثل قوله إذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنى ما ذكرنا

یا ایسی شرط کہ اس وقت حق وصول کرنا تقریباً ناممکن ہو

ف: یعنی اس نے اس شرط پر کفالت کی کہ طالب کو اپنا وصول کرنا ناممکن ہو جائے مثلاً یوں کہے کہ جب یہ شخص یعنی مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو جائے۔ ف: تب میں تمہارے حق کا کفیل ہوں، اس صورت سے کہ مثلاً زید پر بکرا کا حق باقی ہو اور اس نے کفیل

بنانا چاہا اس وقت خالد نے اس شرط کے ساتھ اس کی کفالت کی کہ تم اس سے اپنا حق مانگتے رہو اگر بالفرض وہ اس شہر سے نکل کر کہیں دور چلا جائے یا غائب ہو جائے تب میں تمہارے مال کا کفیل ہوں۔ اس لئے کہ یہ شرط بھی مناسب ہے۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ ایسے کسی شرط کے ساتھ کفالت کو معلق کرنا جائز ہے جو عقد کفالت کے مناسب بھی ہو چنانچہ اس مسئلہ کے ضمن میں ہم نے جتنی شرطیں بیان کی ہیں اس معنی میں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں ف۔ یعنی تم اس شخص کے ساتھ لین دین کا جو معاملہ کرو۔ یا یہ کہا کہ فلاں شخص پر تمہارا جو کچھ حق ثابت ہو۔ یا فلاں شخص تمہارا جو کچھ مال غصب کرے۔ کہ یہ سب ایسی شرطیں ہیں جو کفالت کے لئے مناسب ہیں۔ اسلئے ایسی شرطیں لگانی جائز ہیں۔

فلما لا یصح التعلیق بمجمود الشرط کقولہ ان ھبت الريح أو جاء المطر اور فقط شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ایسی شرط لگانا جو کفالت کے مناسب نہ ہو کہ فقط شرط ہو تو فقط ایسی شرط سے کفالت کی تعلیق جائز نہیں ہے جیسے کہ اس نے یوں کہا کہ اگر بارش ہوئی یا ہوا چلی۔ ف۔ تو میں نے اس کی کفالت قبول کر لی یعنی اگر آندھی آئی تب میں کفیل ہوں گا یا مینہ برساتا تب میں کفیل ہوں گا۔ کہ ایسی شرطیں کفالت کے مناسب اور قابل نہیں ہیں بلکہ لغو ہیں۔

و کذا اذا جعل واحدا منهما أجلا إلا انه یصح الکفالة و یجب المال حالا اسی طرح اگر ان دونوں جیسی باتوں میں سے کسی کو کفالت کی میعاد اور حد طہر یا ف۔ مٹایوں کہا کہ آندھی آنے تک کے لئے میں نے کفالت کی تو ایسے وقت کی تحدید لغو ہوگی۔ اور اس سے حد تعین کرنا صحیح نہیں ہے۔ البتہ یہ کفالت صحیح ہو جائے گی۔ اور کفالت کا مال اسی وقت لازم ہو جائے گا ف۔ اور اس وقت کی تعین لغو ہو جائے گی

لأن الکفالة لما صح تعلیقها بالشرط لا تبطل بالشرط الفاسدة كالطلاق والعتاق۔ کیونکہ جب کفالت ایسی چیز ہے کہ اس کو کسی قسم کی شرط کی ساتھ معلق کرنا صحیح ہے تو وہ فاسد اور غلط حدود و معیار سے خود فاسد نہ ہوگی جیسے کہ طلاق اور عتاق میں ہے۔ ف۔ اگر کسی نے طلاق یا عتاق کو کسی بھی فاسد شرط کے ساتھ معلق کیا تو یہ طلاق ہو یا عتاق ہو فوراً واقع ہو جائیگی اور وہ شرط لغو ہو جائیگی اسی طرح کفالت کے مسئلے میں فاسد میعاد کا حکم ہوگا۔ شیخ ابن البہائم نے لکھا ہے کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کفالت میں اگر شرط نامناسب ہو تو یہ کفالت بالکل صحیح نہیں ہوگی اور اگر غیر من سب میعاد مقرر کی تو وہ میعاد لغو ہوگی اور کفالت اسی وقت صحیح ہو جائیگی۔ یعنی اس کفالت کا مال اسی وقت بلا انتظار لازم آ جائے گا اسی جگہ مصنفؒ نے جو علت بیان کی ہے اس میں وہم معلوم ہوتا ہے کہ تعلیق شرط فاسد سے طلاق کی طرح فساد نہ ہوگا بلکہ وہ شرط لغو ہو جائیگی یعنی وہم ہوتا ہے کہ تا مناسب شرط کے ساتھ بھی کفالت صحیح ہو جائیگی۔ حالانکہ مبسوط و نقاوی قاضی خان میں تصریح کے ساتھ موجود ہے کہ کفالت جب شرط فاسد کے ساتھ معلق ہو تو وہ کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مف۔ اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ جب مکحول بہ مجہول یا مناسب شرط ہو تو کفالت صحیح ہوتی ہے۔

توضیح: کفالت کو شرطوں کے ساتھ معین کرنا، مثالیں، دلائل، شرطوں کی قسمیں، اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، دلائل۔

والاصل فیہ قوله تعالیٰ: ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلٌ بِعِزٍّ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾

صاع کو لانے والے کو ایک اونٹ بدلہ میں ملے گا، یہ بادشاہ وقت حضرت یوسف علیہ السلام کا وعدہ ہے، یہ سورۃ یوسف کا قصہ ہے، جو مختصر اس طرح ہے کہ جب سیدنا یوسف علیہ السلام کے سوتیلے بھائی اور ان کے اپنے ایک بھائی کا غلہ لے کر شامی دربار سے آگے بڑھے تو بادشاہ کی طرف سے یہ آواز لگائی گئی کہ بادشاہ کا صاع چوری ہو گیا ہے اور جو کوئی اس کو تلاش کر کے

لاوے اس کیلئے انعام کے طور پر ایک اونٹ کا غلہ ہے، اور اس آواز لگانے والے نے یہ بھی کہا کہ میں بادشاہ کی طرف سے اس غلہ کا ذمہ دار اور کفیل ہوں، پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ کے غلہ جس کی مقدار نامعلوم ہے اور اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے اس کے باوجود اس کی کفالت صحیح ہوئی تو اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ مکفول بہ نامعلوم ہو پھر بھی کفالت صحیح ہوتی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ منادی (آواز لگانے والے) نے اعلان کے وقت قطعی طور سے کفالت نہیں کی بلکہ اس شرط کے ساتھ معلق کیا کہ اگر کوئی اس صاع کو نکال کر لے آیا تب میں اس کا کفیل ہوں۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کفالت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے، اور یہ قصہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا اور یہ ان کی شریعت کا معاملہ تھا مگر اللہ نے ہمارے سامنے اسے بیان کر کے اس شریعت کو منسوخ نہیں فرمایا، اور یہ قاعدہ ہے کہ جس سابقہ شریعت اور قانون کو اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے بیان کیا اور اسے منسوخ نہیں کیا تو وہ حکم ہم پر لازم ہو جاتا ہے اور یہی قول اصح ہے۔

اس لئے ہماری شریعت میں بھی یہ بات لازم ہو گئی کہ کفالت کو شرائط پر معلق کرنا جائز ہے، اور اگر اس قاعدہ پر یہ اعتراض ہو کہ اس آیت کریمہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ منادی نے جس شخص کی کفالت کی وہ بھی تو اس وقت معلوم نہیں تھا بلکہ یہ کہا گیا تھا جو بھی اس صاع کو لے آئے گا، تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مکفول لہ اگر نامعلوم شخص ہو تو بھی اس کی کفالت جائز ہے، حالانکہ یہ بات ہمارے اور تمہارے کسی کے ہاں جائز نہیں، ابن الہمام نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ہاں اگر مکفول لہ مجہول ہو تو کفالت جائز نہیں، اور اس کے جائز ہونے کا جو پہلے حکم تھا اب وہ منسوخ ہو گیا ہے، مگر صرف اس کے منسوخ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا ہے کہ اس آیت کریمہ سے جو کچھ بھی ثابت ہوا وہ منسوخ صحیح نہیں بلکہ وہ باقی سب بدستور جائز ہیں۔

(ص ۱۷۷ عربی ۳۵۵ اردو)

فان قال : تكفلت بمالك عليه فقامت البينة بالف عليه ضمنه الكفيل لأن الثابت بالبينة كالثابت معاينة فيتحقق ما عليه فيصح الضمان به وإن لم تقم البينة فالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة فإن اعترف المكفول عنه بأكثر من ذلك لم يصدق على كفيله لأنه اقرار على العبر ولا ولاية له عليه ويصدق في حق نفسه لو لا يمينه عليها.

ترجمہ: پس اگر کفیل نے یوں کہا کہ جو مال یا حق اس پر لازم ہے میں نے اس کی کفالت کی (ف: اس جملہ کے کہنے تک مکفول بہ مجہول ہے، یا یہ کہا جو کچھ تمہارا اس پر نکلے میں نے اس کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہو گئی) اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ آ گئے کہ اس پر مکفول لہ کے ہزار درہم لازم ہیں (یعنی کسی بھی دلیل شرعی سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس پر ہزار درہم باقی ہیں) تو کفیل ان ہزار درہم کا ضامن ہوگا، کیونکہ جو بات گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو جاتی ہے وہ حکم میں ایسی ہی ہے گویا وہ آنکھوں سے دیکھ کر ثابت ہوئی ہو، اس لئے اس کی ضمانت صحیح ہو گئی۔

وإن لم تقم البينة فالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة

اور اگر گواہ سامنے نہ آ سکے یا نہ پائے گئے (ف: اور مکفول لہ اور کفیل کے درمیان اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا مثلاً مکفول لہ نے کہا میرے اس پر دو ہزار درہم باقی ہیں اور کفیل نے کہا نہیں وہ تو ایک ہزار درہم باقی ہیں) تو اس صورت میں کفیل نے اپنی زبان سے جس مقدار کا اعتراف کر لیا ہے اس کا اعتبار ہوگا مگر اس کی قسم کھالینے کے بعد۔

ف: کیونکہ اس شخص کی بات قسم کھانے کے بعد قبول ہوتی ہے جو کسی بات کا انکار کرتا ہو اسی لئے اس کفیل کا قول قبول ہوگا کیونکہ یہ تو اپنے اوپر زیادہ مال کے لازم ہو نہیکا منکر ہے۔

ف: اس جگہ مکفول لہ نے جو مقدار یعنی دو ہزار بتائی ہے وہ اس مقدار ایک ہزار سے زیادہ ہے جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے

اپنے قسم کھانے کی وجہ سے اس کفیل کی بات مانی جائے گی اور مکفول لہ پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے دعویٰ کے گواہ لائے تاکہ ایک ہزار سے زائد یعنی دو ہزار کا ثبوت ہو جائے اور یہ زیادتی اس پر لازم آ جائے اب اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے، کہ اگر خود مکفول عنہ یہ کہہ دے کہ ہاں دو ہی ہزار ہیں یعنی ایک ہزار نہیں ہیں تو کیا ایسا کہنے سے کفیل پر بھی دو ہزار ہی لازم آ جائیں گے، تو اس کا جواب یہ ہے۔

فان اعترف المكفول عنه باكثر من ذالك لم يصدق على كفيله لانه اقرار على العبر ولا ولاية له عليه
اگر مکفول عنہ نے خود ہی اس مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا جس مقدار کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو کفیل کے خلاف اس مکفول عنہ کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ اقرار خود پر نہیں بلکہ غیر پر ہو رہا ہے۔
ف جبکہ غیر کے خلاف اقرار کر لینے سے اس کے خلاف کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر اس اقرار کرنے والے کو اس غیر پر حق کی ولایت حاصل ہو حالانکہ اس مسئلے میں اس کفیل پر اس مکفول عنہ کی کوئی ولایت نہیں ہے،
ف لہذا اس مکفول عنہ کے اقرار کرنے سے کفیل پر کچھ بھی زیادتی لازم نہ ہوگی۔

و يصدق في حق نفسه لو لايتنه عليها.
البتہ اس مکفول عنہ کی تصدیق خود اس کے اپنے حق میں ہوگی، کیونکہ مکفول عنہ کو اپنی ذات پر تو ولایت کا حق حاصل ہے؛
ف: اس لئے مکفول لہ اس مکفول عنہ کے اقرار کے مطابق اس زیادتی کا خاص کر اس سے مطالبہ کریگا۔
لیکن یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مکفول عنہ کی خود اپنی ذات پر ولایت بھی اسی وقت صحیح ہوگی جب کہ اقرار کرنے والا عاقل اور بالغ ہو، اسی بناء پر تجارت کی اجازت پائے ہوئے غلام کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے یوں کہا کہ اس شخص پر جو کچھ باقی ہے میں نے اس کی کفالت کی اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ سامنے آ گئے کہ اس پر ایک ہزار درہم باقی ہے۔ اور اگر گواہ سامنے نہ آئے اور اس مقدار کے بارے میں مکفول لہ اور کفیل کے درمیان اختلاف ہو گیا، اس صورت میں خود مکفول عنہ نے کفیل کے اقراری مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا، تفصیل مسائل، حکم دلائل۔

قال: وتجوز الكفالة بأمر المكفول عنه وبغير أمره لإطلاق ما روينا ولأنه إلتزام المطالبة وهو تصرف في حق نفسه وفيه نفع الطالب ولا ضرر فيه على المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند أمره وقد رضى به فان كفل بأمره رجع بما ادى عليه لانه قضى دينه بأمره وان كفل بغير أمره لم يرجع بما يوديه لانه متبرع بأدائه وقوله رجع بما ادى معناه اذا ادى ما صمنه اما اذا ادعى خلافه رجع بما صمن لانه ملك الدين بالاداء فنزل منزلة الطالب كما ادا ملكه بالهبة او بالارث وكما ادا ملكه المحتال عليه بما ذكرنا في الحوالة بخلاف المأمور بقضاء الدين حيث يرجع بما ادى لانه لم يجب عليه شيء حتى يملك الدين بالاداء وبخلاف ما اذا صالح الكفيل الطالب عن الالف على خمس مائة لانه اسقاط فصار كما اذا ابر الكفيل

قد درئی نے فرمایا ہے کہ مکفول عنہ کا حکم اور اس کا قول ہو یا نہ ہو بہر صورت کفالت جائز ہوتی ہے۔ (ف: یعنی اگر مکفول عنہ (مطلوب) کسی نے کو اپنی طرف سے کفیل ہو جانے کیلئے کہا جب بھی صحیح ہے، اور اگر اس کے کہے بغیر کسی نے از خود اس کی طرف سے کفیل ہو جانے کیلئے کہا تب بھی صحیح ہے، کیونکہ اس بارے میں جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہے (ف یعنی رسول

اللہ تعالیٰ کا وہ فرمان جس میں ہے کہ ”زعم غارم ہے“ یعنی کفیل ضامن ہے تو یہ اس اعتبار سے مطلق ہے کہ خواہ مکفول عنہ کے کہنے پر کوئی بنا ہو یا از خود ہو گیا ہو۔

اور اس وجہ سے بھی کہ کفالت تو خود ہر ایک مطالبہ مالی کو لازم کر لینا ہوتا ہے، اور یہ تو خود اپنی ذات پر تصرف کرنا ہوتا ہے۔
ف: کسی دوسرے پر تصرف نہیں ہوتا ہے جیسے اپنے اوپر کوئی نذر مان لینا اور وہ نذر اس پر لازم ہو جاتی ہے اس لئے کفیل پر بھی یہ مطالبہ لازم ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ اگر مکفول لہ (طالب) چاہے تو اس سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

و فيه نفع الطالب ولا ضرر فيه علمي المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند امره وقد رضى به.
اور ایسا کرنے میں اس طالب کا تو سر اسرفع ہے اور مطلوب کا بھی اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کہ بعد میں یہ کفیل اس سے مطالبہ بھی نہیں کر سکتا (ف: یعنی جب مطلوب نے اس کفیل کو ایسا کرنے کیلئے کہا بھی نہیں تو کفیل کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اس کی طرف ایک بار ادا کر دینے کے بعد ہی اس سے تقاضا کرنے لگے جس سے اس کفیل کو بعد میں تکلیف یا شرمندگی اٹھانی پڑے اور اگر ادا نیکی کیلئے اس نے پہلے کہہ دیا تھا تو اب اس کے واپس کرنے میں بھی کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ اسے واپسی کا حق اس وقت ہوا ہے جب کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کفالت کیلئے حکم دیا ہے اور اس پر وہ راضی بھی ہو چکا ہے۔

ف: کہ ایک مرتبہ تو اس کفیل نے اپنی رضامندی سے اسے کہہ دیا ہے اور رضامندی کے بعد اس پر کوئی زیادتی نہیں ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ کفالت میں اس مطلوب و مقروض پر کوئی نقصان اور ایذا و رسائی نہیں ہے، کیونکہ دو حال سے خالی نہیں ہے یعنی یہ کہ مطلوب نے اس کفیل کو خود ہی کفالت اور ذمہ دار بن جانے کیلئے کہا ہے یا نہیں کہا ہے، اب اگر اس نے کچھ نہیں کہا ہے اور اس نے از خود کفیل بن کر مال ادا کر دیا تو وہ بعد میں مطلوب سے اس مال کے واپس چاہنے کا حق نہیں رکھتا ہے، ہاں اگر اس کے کہنے کے بعد وہ کفیل بنا ہو تو وہ ادا نیکی کے بعد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن اس ادا نیکی کیلئے تو وہ خود ہی پہلے راضی ہو چکا ہے اس لئے بھی اس پر کوئی زیادتی نہیں ہوگی۔

معنوم ہونا چاہئے کہ مطلوب کی طرف سے وکیل بننے کیلئے کہنے کے بعد اور اس کے کہے بغیر از خود کفیل بن جانے میں صرف اس بات کا فرق ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں وکیل کو اس مطلوب سے مطالبہ کا حق باقی رہتا ہے، جبکہ دوسری میں مطالبہ کا حق بھی باقی نہیں رہتا۔

فان كفيل بامرہ رجع بما ادى عليه.
پس اگر کفیل نے مطلوب کے کہنے کے بعد کفالت کی تو جو کچھ ادا کر دیا ہے وہ اس مطلوب سے بعد میں مانگ کر واپس لے سکتا ہے (ف: یعنی اگر مطلوب نے کسی سے کہا تم میری طرف سے حق کی ادا نیکی کیلئے کفیل ہو جاؤ جو اس کا میرے ذمہ لازم آتا ہے، اور اس کے کہنے کے بعد وہ کفیل بن گیا اور طالب کے مطالبہ نے اتنا مال ادا کر دیا تو وہ اپنے اس مال کو مطلوب سے واپس لے سکتا ہے۔

لانہ تعني
کیونکہ کفیل نے اس قرض دار کے حکم سے ہی اس کا قرض ادا کیا ہے (ف: لیکن یہاں دو باتیں شرط ہیں (۱) یہ کہ مطلوب ایسا شخص ہو کہ اس کا اقرار صحیح مانا جاتا ہو (۲) یہ کہ اس کے کہنے میں ایسا لفظ ہو جو اپنی طرف سے ثابت کرے، مثلاً یہ کہے کہ میری طرف سے کفیل یا ضامن بن جاؤ، اب اگر وہ مطلوب نابالغ بچہ ہو یا ایسا غلام ہو جسے کاروبار کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہو، تو وہ کفیل حالب کو حق ادا کر دینے کے بعد اس نابالغ سے واپس نہیں کر سکتا، اگرچہ اس نے اپنی طرف کفالت کا حکم بھی کیا ہو لیکن اس غلام سے اس کی آزادی کے بعد اس رقم کو وصول کر سکتا ہے۔ مف۔

الحاصل اگر مکفول عنہ کا حکم صحیح ہو اور اس کے حکم کر دینے کے بعد کفیل بنا تو مطالبہ کی ادا نیکی کے بعد مکفول عنہ سے واپس لے

سکتا ہے۔

وان کفیل بغیر امرہ۔۔۔۔۔ الخ

اگر مطلوب کہے بغیر از خود کفیل ہو گیا تو جو کچھ بھی ادا کر دیا ہو تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف: یعنی اس کو یہ حق واجب و قانونی نہیں ہوگا کہ حاکم کے ذریعے اس سے اپنا حق وصول کرائے، بلکہ اتفاقاً مطلوب کو یہ چاہئے کہ اس احسان عظیم کے بدلے اس کو اس کا ادا کیا ہو مال واپس کر دے، اگرچہ اس طالب کو قانوناً حاکم کے ذریعے واپس لینے کا حق حاصل نہیں ہے)۔ کیونکہ اس کفیل نے اس کا قرض ادا کر کے اس پر بڑا احسان کیا ہے۔ (ف: بخلاف اس کے جب کہ مطلوب نے خود اس سے ادائیگی یا کفیل بنے کیلئے کہا ہو اور اس کے کہنے سے اس کا قرض ادا کیا ہو اس لئے بعد میں اس سے واپس لے سکتا ہے) و قولہ رجع

اور یہ جو کہا ہے کہ جو کچھ ادا کیا ہے وہی واپس لے، (ف: مثلاً ایک ہزار درہم کہے تو اتنا ہی واپس لے) اس جملہ کے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کی کفالت کی وہی ادا کی پس کفالت کا جو کچھ مال ادا کیا ہو وہی واپس لے۔

اما اذا دی

اور اگر مطلوب کے کہنے کے برخلاف ادا کیا، (ف: مثلاً ایک ہزار درہم کی کفالت کی تھی لیکن ادائیگی کے وقت اس طالب کو سو دینار یا ہزار درہم، قیمتی اسباب کسی صلح و معاہدہ کے بغیر ادا کر دیا تو اس صورت کا یہ حکم ہوگا کہ جس چیز یا مال کی ضمانت لی تھی وہ واپس لے، (ف: یعنی ضمانت کے صرف ہزار درہم واپس لے کیونکہ اصل قرض اتنے ہی کا تھا، پھر اس نے طالب کو سو دینار یا اسباب وغیرہ دے دیا تو اس کو قرضدار سے واپس نہیں لے گا، بلکہ فقط ہزار درہم لے گا)

لا ینالک

کیونکہ وہ ادا کرنے سے دین کا مالک ہو گیا ہے، اسلئے وہ طالب کا قائم مقام ہو گیا (ف: گویا اس نے طالب سے یہ مال خرید لیا ہے اور خود اس طالب کے قائم مقام ہو گیا ہے) جیسے کہ وہ ہبہ یا میراث کے ذریعے اصل قرض کا مالک ہو گیا (ف: مثلاً زید پر بکر کا ہزار درہم باقی ہے اور بکر نے خالد کو یہ درہم ہبہ کر دیئے تو اب ان درہموں کا مالک بکر کے بجائے خود ہو گیا، یا خالد ان کا وارث ہو گیا وہ بزرگ سے بھی مال وصول کرے گا، اسی طرح یہاں کفیل نے کسی صورت سے بھی طالب کا حق ادا کر دیا تو وہ طالب کے بجائے مطلوب سے اصل قرض کے واپس لینے کا مستحق ہو گیا۔

وکما اذا کان

اور جیسے کہ محال علیہ مالک ہو ان امور کے ذریعے جو ہم نے حوالے کی بحث میں بیان کئے ہیں (ف: اس لئے وہ مطلوب سے حوالہ کا اصل مال واپس لیگا جس کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے ہزار درہم قرض لئے پھر زید نے بکر سے کہا کہ تم یہ درہم خالد سے وصول کر لو میں نے اپنا ذمہ اس کے حوالے کر دیا ہے اور خالد نے بھی زید کی بات قبول کر لی حالانکہ کسی طرح بھی پہلے سے خالد پر قرض باقی نہ تھا لیکن خالد نے بکر کو ہزار درہم دینے کے بجائے دینار یا اسباب وغیرہ ادا کر دیئے اور یہ ادائیگی بھی آپس کی رضامندی کے ساتھ ہوئی، تب خالد کو زید سے وہ ہزار درہم کے واپس لینے کا اختیار ہوگا، اسی طرح جب بکر نے خالد کو یہ مال ہبہ کیا یا صدقہ کے طور پر دیا یا اس نے میراث کے طور پر پایا تو بھی یہی حکم ہوگا کہ خالد زید سے وہ ہزار درہم واپس لے سکتا ہے۔ اور اب یہ بات معلوم ہوئی چاہئے کہ مصنفؒ نے ابھی یہ کہا ہے کہ میں نے یہ مسئلہ حوالہ کی بحث میں ذکر کیا ہے لیکن ہدایہ کے حوالہ کی بحث میں یہ مسئلہ مذکور نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ انہوں نے اپنی دوسری شرح کفایت السننی میں اس مسئلہ کو ذکر کر دیا ہو، لوگوں نے ایسا ہی کہا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ کفیل کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اس کفیل نے جو کچھ بھی ادا کیا خواہ وہی مال ادا کیا جسکی کفالت کی تھی یا اس

کے خلاف کوئی دوسری جنس سے ہو بہر حال اسے اختیار ہوگا، مکفول عنہ سے قرضہ کا اصل مال واپس لے لے بشرطیکہ اس کے حکم سے ادائیگی کی ہو۔

بخلاف المامور

بخلاف اس شخص کے جسکو قرض دار نے خود قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا ہو (ف مثلاً زید نے بکر کو حکم دیا کہ تم میرا قرض ادا کر دو پھر اس نے ادا کر دیا) تو ایسے شخص نے جو ادا کیا ہے وہی واپس لیگا، (ف مثلاً قرض کے ہزار درہم تھے اور اس شخص نے ان ہزار کے بجائے سو دینار ادا کئے تو وہ سو دینار ہی واپس لے سکتا ہے کیونکہ اس ادا کرنے والے پر خود اپنا کوئی قرض نہ تھا کہ اس کے ادا کرنے سے اس قرض کا مالک ہو جائے (ف یعنی کفیل پر تو کفالت کی وجہ سے خود لازم تھا کہ مال ادا کر دے اور جس شخص کو کسی نے اپنے ذمے کے قرض چکانے کیلئے حکم دیا اس پر اس وقت تک کوئی چیز لازم نہ تھی، اس نے اپنی خوشی سے اس پر احسان کرتے ہوئے اسے قبول کر لیا اس لیے وہ قرضہ کے ادا کرنے سے قرضے کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہی واپس لے سکتا ہے۔

اور اگر کفیل نے اس طالب سے کچھ پر صلح کر لی تو کیا وہ اس قرض کا مالک ہوگا؟

جواب یہ ہوگا کہ مالک نہیں ہوگا، کیونکہ جس مال کی کفالت کی تھی اسی کا ادائیگی پر مالک ہوتا ہے، (مگر یہاں تو اس کے خلاف کیا ہے)۔

بخلاف ما اذا صالح

اس کے برخلاف جب کفیل نے طالب سے ہزار درہم کے قرض ادا کرنے کے بجائے صرف پانچ سو درہم کی ادائیگی پر صلح کر لی (ف) تو وہ بھی ہزار درہم کا مالک نہ ہوگا، اور مطلوب سے ہزار درہم واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ جو صلح ہوئی ہے اس میں اس قرض سے کی پر صلح کی ہے، یعنی حق واجب میں سے کچھ کو چھوڑ دینا ہوا ہے، اسلئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی کہ طالب نے کفیل کو معاف کر دیا ہو، (ف یعنی پانچ سو درہم معاف کر دیئے، اسی طرح اگر طالب اس کفیل سے سارے قرض ہی کو معاف کر دے، تو بھی کفیل کو مطلوب سے مال کے مطالبے کا حق نہ ہوگا، اور اگر کچھ مقدار کو معاف کر دے یا کچھ مقدار پر صلح کر لے تو کفیل جتنی مقدار مال ادا کرے گا اسی قدر اس مطلوب سے بھی واپس لے سکتا ہے۔

توضیح: کیا کفیل بننے کیلئے مکفول عنہ (مطلوب) کا اس سے کہنا شرط ہے؟ کیا از خود کفیل

بننے والا ادا کی ہوئی رقم کو مطلوب سے وصول کر سکتا ہے؟ وصول کیلئے شرطیں، اگر کفیل نے

مطلوب کے کہنے کے مطابق نہیں بلکہ اس کے برخلاف ادا کیا ہو، تفصیل مسائل، حکم،

دلائل۔

قال وليس للكفيل ان يطالب المكفول عنه بالمال قبل ان يزدي عنه لأنه لا يملكه قبل الأداء بخلاف الوكيل بالشراء حيث يرجع قبل الأداء لأنه انعقد بيها ماذلة حكمية، قال فإن لورم بالمال كان له أن يلزم المكفول عنه حتى يحلصه وكذا إذا خسر كان له أن يجسسه لأنه لحقه ما لحقه من جهة فيعامله بمثلته وإذا أبرأ الطالب المكفول عنه أو استوفى منه برى الكفيل لأن برأة الأصيل توجب برأة الكفيل لأن الدين عليه في الصحيح وإن أبرأ الكفيل لم يبرأ الأصيل عنه لأنه تبع ولا ن عليه المطالبة وبقاء الدين على الأصيل بدونه حائز وكذا إذا أخرج الطالب عن الأصيل فهو تاحير عن الكفيل ولو أخرج عن الكفيل لم يكن تاحيراً عن الذي عليه الأصل لأن التأخير أبراء مؤقت فيعتبر بالأبراء المؤبد بخلاف ما إذا كفّل بالمال الحال موجلاً إلى شهر فإنه

بتاحمل عن الاصل لانہ لاحق له الا للدين حال وجود الكفالة فصار الاجل داخل فيه اما مھنا فبحلافہ ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ کفیل کو اس کا حق نہیں ہے کہ مکفول عنہ (مطلوب) کی طرف سے طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس کا مقابلہ کرنے لگے۔ (ف) یعنی ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ کفیل ادا کرنے سے پہلے قرضہ کا مالک نہیں ہوتا ہے، (ف) جبکہ مالک ہو جانے کے بعد ہی تو اس کو مطلوب واپس لینے کا اختیار تھا، اس لئے جب تک مالک نہیں ہوگا (یعنی ادا نہیں کر دیا) اس وقت تک واپس لینے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

بخلاف الوكيل

برخلاف ایسے شخص کے جس کو کسی نے کسی چیز کی خریداری کے لئے وکیل مقرر کیا ہو، (مثلاً کسی نے زید سے کہا کہ تم فلاں گھوڑا میرے لئے ایک ہزار درہم کے عوض خرید دو، یا اسی جیسی دوسری کوئی صورت ہو پھر اس کہنے پر وکیل نے خرید کر لادیا، تو اس صورت میں وکیل کو اختیار ہوگا کہ اس رقم کی ادائیگی سے پہلے بھی اپنے مؤکل سے اس رقم کا مطالبہ کرے۔ کیونکہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکم ایک سادہ ہو چکا ہے، (ف) یعنی جب وکیل نے بائع سے ایک چیز خرید لی تو یہ تبادلہ حقیقت میں اسی وکیل کے ساتھ ہوا ہے، پھر جب وکیل نے اپنے مؤکل کے ہاتھ وہ چیز پہنچا دی تو گویا اس وکیل اور مؤکل کے درمیان ایک نئی بیع ہو گئی، اس بناء پر وکیل اپنی رقم کو اپنے سے مانگنے کا مستحق ہو گیا، جیسے کہ اصل بائع اس وکیل سے رقم مانگنے کا مستحق ہوا تھا۔

اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ کاروباری معاملہ اور خرید و فروخت تو حصول فوائد کی غرض سے ہوتی ہے، پس جب ایک شخص نے زید سے پختہ وعدہ کر لیا کہ میں تم سے وہ چیز ضرور خرید لوں گا اس لئے تم وہ چیز خرید لو تو اس طرح کہنے سے وہ شخص اس کا وکیل ہو گیا۔ اور اس کام کو عقد و کالت کہا گیا ہے اس کے بعد جب اس نے چیز خرید لی تب اس پرانے وعدہ اور معاہدہ کے مطابق اس مؤکل کو اس چیز کے دینے سے پہلے ہی اس کی رقم وصول کرے اور مطالبہ کرتا رہے بخلاف ایک کفیل کے کہ وہ ادا کرنے سے پہلے اپنے مکفول عنہ سے رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جب کفیل یا مکفول عنہ سے رقم کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے دینی مجبوری اور مفلسی کا غدر پیش کر لیا تب اس طالب نے چاہا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کا دامن پکڑ لے یا ہر وقت اس کے ساتھ ساتھ رہے تاکہ جو کچھ بھی وہ آمدنی کر سکے اس میں سے یہ بھی اپنا کچھ حصہ وصول کرتا رہے تو قاضی کی جانب سے اسے اس بات کا حق دیا جاسکتا ہے

قال فان لودم الخ

قدوری نے لکھا ہے کہ اگر طالب اپنے مال کے وصولی کے لئے کفیل کا دامن گیر رہا (ف) یعنی اصل عقدار (طالب) نے کفیل کا پیچھا کیا اور ہر وقت اس کے ساتھ ساتھ ہی رہنے لگا) تو کفیل کو بھی اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے مکفول عنہ کے پیچھے پیچھے لگا رہے یہاں تک کہ مطلوب اس کا دامن چھوڑ دے، (ف) یعنی طالب مال ادا کر دے بشرطیکہ اس مال کے برابر کفیل کے ذمہ کچھ نہ ہو) اسی طرح اگر کفیل قید کیا گیا تو اسے بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس مکفول عنہ کو قید کرادے (ف) بشرطیکہ اس کے کہنے پر وہ کفیل ہوا ہو) خلاصہ یہ ہوا کہ اس کفیل کو اگر اس کی کفالت کی وجہ سے کوئی نقصان یا بے عزتی اٹھانی پڑے تو اسے بھی اس کا پورا حق ہوگا کہ اس مطلوب مکفول عنہ کے ساتھ اسی جیسا سلوک کرے کیونکہ کفیل جو کچھ بھی صدمہ یا نقصان برداشت کر رہا ہے وہ اس مکفول عنہ کے ساتھ ہمدردی کرنے کی وجہ سے ہے اس لئے وہ بھی اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کر سکتا ہے۔ (ف) اور اب کفیل کی براءت کا بیان سامنے آ رہا ہے۔

واذا ابراء الطالب الخ

اور اگر خود طالب نے مکفول عنہ (مطلوب) کو بری کر دیا یا اس مطلوب سے اپنے پورا حق وصول کیا تو وہ کفیل بھی پورا پورا

ساتھ بری ہو گیا، کیونکہ اصل کا بری ہو جانا کفیل کے بری ہونے کو لازم ہے، کیونکہ حقیقت میں قرضہ تو اصل پر ہی لازم ہوتا ہے، یہی صحیح قول ہے۔

ف۔ اور کفیل تو صرف اس کے مطالبہ میں شریک ہو گیا، اور جس شخص نے یہ خیال کیا ہے کہ وہ قرضہ تو کفیل پر بھی لازم ہو جاتا ہے، تو اس کا یہ خیال غلط ہے، اسی لئے جب اصل قرض ساقط ہوتا ہے تو اس کفیل سے بھی مطالبہ باقی نہیں رہتا۔

وَأَنْ اِبْرَاءَ الْكَفِيلِ

اور اگر طالب کفیل کو بری کر دے تو وہ اصل اس قرضہ سے بری نہ ہوگا۔

ف۔ کیونکہ اصل قرض تو اسی اصل اور مطلوب پر ہے اس لئے کفیل کے بری ہو جانے سے وہ مطلوب بری نہ ہوگا، کیونکہ یہ کفیل اس مطلوب کے تابع ہے۔

ف۔ لیکن مطلوب کفیل کے تابع نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ مطلوب پر صرف مطالبہ کا حق ہے (ف۔ اصل قرض سے مقروض نہیں ہے)۔

بِقَاءِ الدَّيْنِ

اور کفیل کے مطالبہ کے بغیر اصل پر قرضہ کا باقی ہونا جائز ہے، (ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ کفالت کا مطالبہ کرنے سے پہلے بھی تو اصل پر قرض باقی تھا، اس طرح کفیل کے علیحدہ ہونے سے بھی اصل اپنی جگہ پر باقی رہا حاصل یہ ہوا کہ چونکہ کفیل اصل کے تابع ہوتا ہے اس لئے جو اصل کیسے ثابت ہوگی وہ تابع کیلئے بھی ہوگی، لیکن جو چیز تابع کیلئے ہوگی اس کا اصل پر اثر ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا اخْرَاجَ

اسی طرح اگر طالب نے اصل کو قرضہ کے معاملہ میں کچھ مہلت دے دی تو یہ مہلت اس کفیل سے بھی سمجھی جائے گی۔

ف۔ اس بناء پر اس مہلت کے باقی رہنے تک اس دلیل سے بھی مطالبہ باقی نہیں کر سکتا۔

وَوَاخِرَ

اور اگر طالب نے قرض کے معاملہ میں کفیل کو مہلت دی تو اصل سے مہلت نہیں سمجھی جائے گی۔

ف۔ جیسے کفیل کو بری کرنے سے اصل بری نہیں ہوتا، کیونکہ تاخیر کرنے کا مطلب بھی ہوتا ہے کہ ایک معین وقت کیلئے بری

کر دینا اس لئے یہ بھی ہمیشہ کیلئے بری کر دینے پر قیاس ہوگا۔

ف۔ لیکن کفیل حق کے بری کرنے اور حق میں تاخیر کرنے میں فرق ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کفیل نے طالب کو ہمیشہ کیلئے بری کر دیا تو کفیل کے رد کرنے سے رو نہ ہوگا بلکہ وہ تو ہمیشہ کیسے بری ہو گیا، یہاں تک کہ خود طالب کو بھی اس کفیل سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، لیکن اگر طالب نے اس کفیل کو مہلت دی اور اس نے ایسی مہلت کے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو وہ مہلت ختم ہو جائے گی، اس لئے اس سے اسی وقت بھی مطالبہ کیا جاسکے گا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا

بخلاف اس کے اگر کفیل نے ایسے مال کی جس کی ادائیگی فی الفور کرنی تھی اسے ایک ماہ کی مہلت سے قبول کر لی۔

(ف۔ مثلاً بکر کے سود یا زید پر واجب الاداء ہوں، پھر خالد نے اس کی کفالت ایک مہینہ کی مہلت کے ساتھ قبول کر لی تو وقت کی یہ مہلت اصل کے حق میں بھی ہو جائیگی۔

(ف۔ لہذا طالب سے بھی فی الفور مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا، پس اس مثال میں کفیل کی وجہ سے اصل سے بھی تاخیر ہو گئی جس کی یہ ایک خاص وجہ ہے۔

لأنه لاحق

کیونکہ کفالت کے باقی رہتے ہوئے طالب کا قرضہ کے سوا دوسرا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔
ف اس لئے کفالت کی حالت میں جو مہلت ہے اس کا تصدق اس قرضہ کے سوا کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا ہے۔

فصار لاحقاً

تو وقت کی وہ مہلت اسی قرضہ میں داخل ہو گئی (ف) اس لئے جو قرضہ اصیل ہے وہ بھی وقت معین کیلئے ہو گیا، اور جب یہ قرض مذکورہ وقت معین کیلئے ہو گیا تو اس کے لئے مطالبہ کا حق اصیل سے بھی ممکن نہیں پس اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ جب کفالت اپنی ذاتی طور سے میعاد مقرر ہوئی تو وہ قرضہ کو بھی میعاد کی کر دیتی ہے۔

المعتمد

لیکن موجودہ مسئلہ میں اس کے خلاف ہے۔

(ف) یعنی اس صورت میں جبکہ کفالت پہلے سے ثابت ہو اور مطالبہ بھی موجود ہو پھر خود طالب نے کفیل کو ایک ماہ کی مہلت دے دی تو یہ تاخیر اصل قرضہ سے متعین نہ ہوگی، کیونکہ یہاں کفالت کا مطالبہ موجود تھا اس لئے اس تاخیر کا تعلق صرف مطالبہ سے ہو گا، اور اس تاخیر کا تعلق اصل قرضہ سے نہ ہوگا، لہذا طالب کو یہ حق ہوگا کہ اصیل سے حسب دستور فوری وصولی مطالبہ کرتا رہے، م، ف۔

توضیح: کیا کفیل طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس مال کا مطالبہ کر سکتا ہے؟ کیا خریداری کا وکیل کی رقم ادا کرنے سے پہلے اپنے مؤکل سے مطالبہ کر سکتا ہے؟ اگر طالب اپنا حق وصول کرنے کیلئے کفیل کا پیچھا کرنے لگے یا اسے سزا دلوائے تو وہ بھی اپنے مکفول عنہ سے ایسا ہی سلوک کر سکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فإن صالح المكفيل رب المال عن الالف على خمس مائة فقد برىء الكفيل والدي عليه الأصل لأنه اضاف الصلح الى الالف الدين و هي على الاصيل فبرىء عن خمس مائة لأنه امقاط و براءته توجب براءة الكفيل ثم برنا جميعاً عن خمس مائة باداء الكفيل و يرفع الكفيل على الاصيل بخمس مائة ان كانت الكفالة بامره بخلاف ما اذا صالح على خمس آخر لأنه مبادلة حكمية فمملكه فبرىء عن جميع الالف، ولو كان صالحه عما استوجب بالكفالة لا يبرأ الاصيل لأن هذا البراء الكفيل عن المطالبة

ترجمہ: اگر کفیل نے رب المال (طالب/قرض خواہ) سے ایک ہزار درہم قرضہ کے عوض پانچ سو درہم پر صلح کر لی، (ف) تو یہ قرض خواہ نے پانچ سو لے کر باقی پانچ سو معاف کر دیئے (تو معافی سے وکیل بھی بری ہوا، اور وہ بھی بری ہو گیا جس پر اصل قرضہ ہے۔

ف حالانکہ یہاں اس بات کا وہم ہوتا تھا کہ کفیل کے بری ہونے سے اصیل بری نہ ہوگا، اسلئے اس بات پر تنبیہ کر دی کہ اصیل بھی ہزار درہم کے قرضے سے بری ہو گیا ہے۔

لأنه اضاف الصلح

کیونکہ کفیل نے صلح کو ہزار درہم قرضے کی طرف مضاف کیا ہے۔

ف یہ کہہ کر کہ میں نے پانچ سو درہم تم سے ہزار درہم قرضہ سے صلح کر لی ہے، حالانکہ یہ پورے ہزار درہم در حقیقت صیل یعنی قرضہ دار پر باقی ہے۔

فہمری

اس لئے اس برات سے اصل یعنی قرضدار پانچ سو درہم سے بری ہو گیا، کیونکہ یہ صلح اسقاط کرنے کے معنی میں ہے۔
ف یعنی اس نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم معاف کر دیئے، پس جب اس طالب نے پانچ سو درہم کا قرضہ ساقط کر دیا
تو اصل کے ذمہ سے بھی ساقط ہو گیا اور وہ بری ہو گیا۔

و برآء تہو جب

اور اصل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کا بھی سبب ہے اور اسے لازم کرتا ہے، اس لئے یہ کفیل بھی ان پانچ سو درہموں
سے بری ہو گیا، اور اب صرف پانچ سو درہم باقی رہ گئے۔

ثم برآء

پھر کفیل کے ادا کر دینے سے یہ کفیل اور وہ اصل دونوں ہی باقی پانچ سو درہموں سے بری ہو گئے۔
ف اور یہاں کفیل کل قرضے کا مالک نہیں ہوا، اس لئے وہ کل قرضہ وصول بھی نہیں کر سکتا ہے۔

و رجع المصیل

اور یہ پانچ سو درہم جو کفیل نے ادا کر دیئے ہیں وہ اپنے اصل سے اسی صورت میں واپس لے گا، جب کہ اصل نے اس کفیل
کو اپنے لئے کفالت کرنے کیسے کہا ہو، یعنی وہ از خود کفیل نہ بنا ہو۔
ف پھر یہ حکم اس وقت ہو گا کہ یہ صلح حق کے ساقط کرنے کے طور پر ہوئی ہو۔

بخلاف اذا صلح

بخلاف اس کے اگر کفیل نے دوسری جنس پر صلح کر لی ہو (ف مثلاً ہزار درہم دینے کے بجائے پچاس دینار یا کچھ متعین سامان
پر صلح کر لی ہو تو یہ صورت مبادلہ کی ہو جائے گی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ طالب نے اپنا حق ختم کر دیا ہے، کیونکہ یہ ایک حکمی
مبادلہ ہے۔

ف گویا طالب نے اپنے ہزار درہم سے پچاس دینار یا کچھ متعین سامان کا تبادلہ کیا ہے اس وقت جب کفیل نے یہ دینار
دے دیئے یا اسباب حوالہ کر دیئے تو وہ ہزار درہم جو قرضے کے تھے ان کا خود مالک ہو گیا،

فیرجع

تو وہ مکفول عنہ یعنی مقروض سے پورے ہزار درہم واپس مانگ سکتا ہے (ف اس شرط کے ساتھ کہ اس مقروض کے کہنے پر
یہ کفیل بنا ہو، پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ یہ صلح اس نے اپنی ذمہ داری سے فارغ ہونے کیلئے نہ کی ہو، بلکہ اصل قرضہ
سے صلح کی ہو۔

ولو کان صالحہ

اور اگر کفیل نے طالب سے اس حق سے صلح کی ہو جو اس نے کفیل بننے کی وجہ سے اپنے ذمہ لازم کیا ہے، ف یعنی کفالت
قبول کرنے سے کفیل کے ذمہ جو مطالبہ لازم آیا ہے اور طالب کو اس کفیل پر مطالبہ کا حق لازم ہوا اس سے متعلق کفیل نے اس سے
اس بات پر صلح کر لی کہ مجھ سے مطالبہ کا حق ختم کر دو، یعنی کہ آئندہ مجھ سے کوئی مطالبہ نہ ہو جیسے اس نے کسی عوض کے بغیر درخواست
کی کہ مجھے اس کی کفالت سے بری کر دو اور اس نے مصالحت قبول کر لی جس کی وجہ سے اگرچہ وہ بری ہو جائے گا لیکن اصل اس
سے بری نہ ہو گا۔

ف بلکہ اصل یعنی قرضدار کے ذمہ مطالبہ کا حق اور قرضہ بدستور باقی ہو گا۔

لان هذا

کیونکہ یہ صلح تو کفیل کو مطالبہ سے بری کرنے کیلئے ہوئی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ کفیل نے طالب سے سودرہم پر اس شرط کے ساتھ صلح کی کہ وہ فقط کفیل کو مطالبہ سے بری کر دے تو جائز ہے، اور کفیل سودرہم اکیلے سے واپس لے گا اور طالب اپنے نو سودرہم کا اکیلے سے مطالبہ کرے گا، کیونکہ کفیل کو اس باقی رقم نو سودرہم کے مطالبے سے بری کرنے کا مطلب اس کی کفالت کو ختم کر دینا ہے اور اس بات سے اصلی قرضہ راقط نہیں کیا جاتا ہے، مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ ک۔

واضح ہو کہ اگر کفیل نے صرف اس بات کیلئے سودرہم دئے کہ طالب یعنی قرض خواہ اپنے پورے قرض ہزار درہم کا مطالبہ مطوب سے وصول کرے، لیکن سودرہم قبول کر کے کفیل سے مطالبہ کو ختم کرے اس کی جان بخشی کر دے تو اس طرح کی مصالحت کے بعد وہ مطوب سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اگرچہ اس کے حکم سے کفالت قبول کی ہو یا کرنا شرعاً ممنوع ہے، اگرچہ کفیل سے مطالبہ کا حق بھی ختم ہو جائے گا اور اسے یہ اختیار ہوگا کہ یا مال طالب سے واپس مانگ لے۔ م۔

اب آئندہ ان صورتوں کا بیان ہے جن میں وکیل کو واپس لینے کا حق ملتا ہے۔

توضیح: اگر کفیل رب امان سے ہزار درہم کے عوض پانچ سودرہم پر مصالحت کر لے، کفیل نے مصالحت کیلئے جو رقم دی ہے انہیں اپنے اکیلے سے مانگ سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کفیل نے کچھ دوسری جنس یا مال پر مصالحت کی ہو، تفصیل مسند، حکم، دلائل،

قال ومن قال لكفيل صمس له مالا قد برئت الي من المال رجع الكفيل على المكفول عنه معناه بما صمس له ماله من البراءة التي ابتدأها من المطلوب واستأواها إلى الطالب لا يكون إلا بالإبراء فيكون هذا اقرار بالإبراء فيرجع و إن قال أبرأتك لم يرجع الكفيل على المكفول عنه لأنه براءة لا تسهي إلى غيره و ذلك بالإسقاط فلم يكن اقرار بالإبراء ولو قال سوب قال محمد هو مثل الثاني لأنه يحتمل البراءة بالإبراء إليه و إلا براءة فيشت الادنى اد لا يرجع الكفيل بالشك، وقال ابو يوسف هو مثل الأول لأنه أقر ببراءة ابتدأها من المطلوب و إليه الإبراء دون الأبراء وقيل في جميع ما ذكرنا إذا كان الطالب حاضرا يرجع في البيان إليه لأنه هو المجمع .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس طالب یعنی مقدار نے اس کفیل سے جس نے طالب کیلئے مال کی ضمانت لی تھی اس طرح کہا کہ تم نے میری جانب مال سے برائت کر لی (ف) تو ادا کرنا ثابت ہو گیا اور کفیل اپنے مکفول سے مال واپس لے گا، اس کے معنی یہ ہوئے کہ حاصل جس مال کا تھا اس کے حکم سے ضمانت ہو تھا۔

ف یعنی اس کفیل کو واپسی کا حق اسی طرح اور اسی تفصیل سے ہوا، کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے ضمانت ہو تو واپس لے اور جس مال کی کفالت کی تھی اس کو واپس لے گا، الحاصل اس قید اور شرط کے ساتھ اس کو واپسی کا حق حاصل ہوا ہے۔

لأن البراءة التي ابتدأها من المطلوب واستأواها إلى الطالب لا يكون إلا بالإبراء

اس لئے جس برائت کی ابتدا مطلوب سے اور اس کی انتہاء طالب تک ہو، یعنی ایسی برائت جو مطوب سے شروع ہو کر طالب پر ختم ہو وہ اسی طرح ہے، کہ مال ادا کر دیا ہے، یعنی شروع میں تو مکفول عنہ نے کہا کہ تم میری طرف سے اس مال کی کفالت کرو، پس اس سے جملہ کا محضل یہ ہوا کہ طالب تم سے خود مال کا مطالبہ کر کے وصول کر لے تب میں تمہارے لئے دین دار اور مقروض ہوں، اس کے کہنے کے بعد طالب نے بری ہو جانے کو بیان کیا تو اسکے لئے یہی ہے کہ اس نے مجھے مال ادا کر دیا ہے۔

فيكون هذا اقرار بالإبراء فيرجع .

پس یہ جملہ مال کے ادا کرنے کا اقرار ہوا، اس لئے اس کو کفیل مطلوب سے واپس لے گا (ف) چونکہ اس کی ابتدا اکیلے کی طرف

تھی اس نے طالب کا اقرار اصل کے، قرار سے ساتھ ہوا اس لئے جس طرح طالب کے خلاف حجت ہے کہ اب اس کا قرضہ باقی نہیں ہے اس طرح اصل کے خلاف بھی حجت ہے کہ اس نے خود ہی تو اس کی ابتدا کی ہے۔ یہاں تک کی تفصیل اس صورت میں تھی کہ طالب نے کفیل کی برائت کو بیان کر دیا ہو۔

و ان قال ابرائیم لم یرجع الکفیل علی المکفول عنہ لانه براءة لا تنتهی الی غیرہ۔

اور اگر طالب نے اس طرح کہا کہ میں نے خود تم کو بری کر دیا ہے (ف۔ پہلے جہد میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ طالب نے اس کی ادائیگی کے بغیر ہی اسے بری کر دیا ہو) اس لئے کفیل اپنے مکفول سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ ایسی برائت ہے جس کا تحقق طالب کے سوا کسی دوسرے سے نہیں ہوتا ہے۔

ف اس سے مطلوب سے اس کی ابتدا نہ ہوگی۔

و ذالک بالاسقاط فلم یکن اقرار بالایفاء

اور یہ مذکورہ برائت کو ثابت کرنے سے ساقط ہو جائیگی، (ف اس میں دونوں باتوں کا امکان ہے کہ طالب نے صرف مطالبہ کا حق ساقط کیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل قرضہ ہی کو ساقط کر دیا ہو) اس لئے یہ کفیل کے ادا کر دینے کا اقرار نہ ہوا۔ ف۔ ہذا مکفول عنہ (مطلوب) سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔

ولو قال برئت قال محمدؐ هو مثل الثانی لانه یحتمل البراءۃ بالاداء الیہ و الا برأ۔

اور اگر طالب نے کہا کہ تم نے برائت کر لی (ف مگر یہ نہیں کہا کہ تم نے میری جانب برائت کی تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ یہ کہنا پہلی صورت کے مثل ہے یا دوسری صورت کے) اس میں امام محمدؐ نے کہا ہے دوسری صورت کے مثل ہے۔

ف یعنی گویا یوں کہا کہ میں نے تم کو بری کر دیا اس لئے بری ہو گیا، (ف کیونکہ ان دونوں صورتوں سے ہی برائت حاصل ہوتی ہے۔

فیست الادعی اد لا یرجع الکفیل بالشک،

اس لئے کم درجہ کی برائت حاصل ہوگی، (ف کیونکہ ان دونوں صورتوں سے ہی برائت حاصل ہوگی) (ف وہ یہ کہ طالب نے ادائیگی کے بغیر اپنی مہربانی سے بری کر دیا ہو) کیونکہ شک کی صورت میں کفیل واپس نہیں لے سکتا (ف یعنی اس بات کا ہمیں یقین ہو گیا کہ وہ بری ہو چکا ہے، خواہ جس صورت سے بھی ہو، لیکن اب قرض کی واپسی کے بارے میں یہ سوال رہ گیا ہے کہ اسے واپس کرنا اب بھی ضروری ہے یا نہیں، کیونکہ حق واپسی تو ادا کی صورت میں ہے اور بری کرنے کی صورت میں نہیں ہے، لہذا اس شک کی صورت میں جبکہ گواہ و ثبوت پیش نہ کر دے کہ میں نے ادا کیا ہے تب تک کفیل واپس نہیں لے سکتا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ هو مثل الاول لانه اقر براءة ابتداءً من المطلوب و الیہ الإیفاء دون الإبراء

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ پہلی صورت کے مثل ہے (ف یعنی طالب نے کہا کہ تم نے میری جانب برائت کر لی یعنی جس کام کو مکفول عنہ نے کرنا شروع کیا تھا، یعنی برائت حاصل کرنے کا تم نے رطل ذکر کے وہ برائت حاصل کر لی) کیونکہ طالب نے اسی برائت کا اقرار کیا ہے جس کی ادائیگی مصوب کے عمل سے ہی شروع ہوتی ہے، (ف جبکہ مطلوب کی طرف سے برائت کیسے رقم واکرنا ہے، اسی بنا پر کہ ہے کہ) (مطلوب کی جانب سے جو کام ہے وہ رقم کا ادا کرنا۔ اور بری کر دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔) (ف کیونکہ بری کر دینا تو طالب کا کام ہے، اس لئے جب ایفاء پایا جائے گا تب مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہی اقرب الی القیاس ہے۔ ع۔

وفیل فی جمیع ما ذکرنا إذا کان الطالب حاضرًا یرجع فی البیان الیہ لانه هو المجمل

اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ ان تمام صورتوں میں اگر طالب خود موجود ہے تو اسی سے وضاحت حاصل کی جائے گی، کیونکہ وہی

فخص مفہوم میں سارا اجمال پیدا کرنے والا ہے۔

ف۔ یعنی چونکہ طالب نے خود مجمل لفظ کہا جس سے دو باتوں کا احتمال پیدا ہوا تھا اس لئے اس اجمال کو دور کرنے کی غرض سے دیکھا جائے گا کہ وہ طالب خود اس جگہ موجود ہے یا نہیں، اگر موجود ہو تو اسی سے اس کے مقولہ کی وضاحت چاہی جائے گی یہاں سے تمہاری مراد کیا تھی، اور اب وہ جو کچھ کہے گا اسی پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ مجمل بات ہونے کی صورت میں ہمیشہ اسی پر عمل ہوتا ہے کہ اسی کے کہنے والے سے اس کی وضاحت چاہی جاتی ہے چنانچہ ایک ایسا مالک جس کے پاس دو غلام ہوں اگر وہ یہ کہے کہ میرا ایک غلام آزاد ہے، یا کسی شوہر کی دو بیویاں ہوں اور اس نے کہا کہ میری ایک بیوی کو طلاق ہے تو اس سے پوچھا جاتا ہے کہ کون سا غلام یا کون سی بیوی مراد ہے اس کی تعیین اسی کو کرنی ہے۔

چنانچہ اس کی اس وضاحت کے بعد اسی کو آزادی یا طلاق کیلئے متعین کر لیا جاتا ہے اسی طرح موجودہ مسائل میں بھی عمل ہو گا۔

اگر طالب نے کہا کہ تم مال سے حلفت میں ہو تو چاروں آئمہ کرام کا اجماع ہے کہ ابراء ہے یعنی گویا یہ کہا کہ میں نے تم کو مال سے بری کر دیا ہے، مع۔

توضیح: اگر طالب نے اپنے کفیل سے جس نے اس کیلئے مال کی ضمانت لی تھی یہ کہا کہ تم نے میری جانب سے مال کی ضمانت کر لی، اگر طالب نے اس طرح کہا کہ میں نے خود تم کو بری کر دیا، اور اگر طالب نے کہا کہ تم نے برائت کر لی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف آئمہ، دلائل۔

قال ولا يجوز تعليق البراءة من الكفالة بالشرط لما فيه من معنى التملیک كما في سائر البراءات و يروى انه ينصح لأن عليه المطالبة دون الدين في الصحيح فكان اسقاطا محضا كالطلاق ولهذا لا يرتد البراء عن الكفيل بالود بخلاف ابراء الاصيل و كل حق لا يمكن استيعاؤه من الكفيل لا يصح الكفالة به كالحقوق والقصاص معناه بنفس الحد لا بنفس من عليه الحد لأنه يتعذر ايحابه عليه و هذا لأن العقوبة لا يحجرى فيها النيابة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے (ف: مثالیوں کہا کہ جب کل آئندہ آئے تو تم کفالت سے بری ہو، تو ایسا کہنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ برائت کو شرط پر معلق کرنے میں مالک بنانے کے معنی میں ہے جیسے کہ دوسری برائتوں میں ہوتے ہیں،

ف اسی لئے جب کفیل نے اپنا مال ادا کر دیا تو مکفول عنہ سے واپس لیتا ہے، اس لئے کفالت میں بھی مطالبہ کا مالک کرنا لازم آتا ہے، اور یہاں مطالبہ قرضہ کے مثل ہے۔

اور ہر صورت میں مالک بنانا تعلیق کے قائل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں قدر کے معنی ہیں۔ ع۔

معلوم ہونا چاہیے کہ یہ حکم ایسی شرط میں ہو جو فقط شرط ہو جیسے اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو تم کفالت سے بری ہو، اس لئے کہ ایسی شرط کا رواج نہیں ہے اور لوگ اس سے متعارف نہیں ہیں، یعنی یہ شرط کفالت کے مناسب نہیں ہے، اور اگر لوگوں میں کوئی شرط متعارف ہو تو کفالت کو کسی شرط کیساتھ متعلق کرنا جائز ہوگا۔

چنانچہ ایضاح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تم کل مجھ سے ملے تو مال سے بری ہو اور وہ دوسرے دن اس سے ملے تو وہ مال سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ کہا کہ اگر تم نے اس ماں میں سے مجھے اتنا دید یا تو باقی سے بری ہو، یا اگر تم نے مجھے کچھ دیا تو باقی کل سے بری ہو تو یہ جائز ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام کی شرح مبسوط میں ہے۔ مع۔

الحاصل اس جگہ گفتگو ایسی شرط میں ہے کہ وہ کفالت کے منسب نہ ہو بلکہ فقط وہ ایک ایسی شرط ہو، جس میں کسی کا کوئی فائدہ نہ ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق ایسی شرط پر برائت کو معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

و یروی انه یصح لأن علیه المطالبة دون الدین فی الصحیح
اور نوادر میں روایت ہے کہ ایسی شرط پر بھی برائت کی جتنی صحیح ہے (ف) اور یہی درست، اوجہ اور زیادہ بہتر ہے۔ اس فتح۔
کیونکہ صحیح قول میں کفیل پر صرف مطالبہ لازم ہوتا ہے قرضہ لازم نہیں ہوتا ہے (ف) یعنی کفیل پر قرضہ لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے ذمہ صرف مطالبہ کرنا ہوتا ہے۔

فكان اسقاطا محضا كالتطلاق.
اس لئے ایسی تعلیق سے صرف مطالبہ کو ساقط کرنا ہوا (ف) اس لئے تعلیق جائز ہوگئی، جیسے کہ طلاق میں ہے (ف) کہ طلاق کو کسی فقط شرط پر بھی معلق کرنا جائز ہے، جیسے کہ یوں کہہ کر اگر تم اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے، حالانکہ اس شرط میں بھی عورت کا فائدہ ہو سکتا ہے کہ وہ خود مختار ہو جاتی ہے اور ناپسندیدہ کی گرفت سے آزاد ہو جاتی ہے، اس بناء پر کفالت میں بھی برائت کو محض شرط پر معلق کرنا جائز ہوگا۔

ولهذا لا یوقد البراء عن الکفیل بالرد.
اسی وجہ سے اس سے محض ساقط کرنا ہوتا ہے۔ کفیل کو بری کر دینے کے بعد اس کفیل کے رد کر دینے کی وجہ سے یہ رد نہیں ہوتا (ف) اس لئے اگر طالب نے ایک وقت میں کفیل کو بری کر دیا تو وہ بری ہو جائے گا اگرچہ وہ کفیل اس کو رد کر دے اور اسے قبول نہ کرے۔

جیسے کہ کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو وہ واقع ہو جائیگی اگرچہ عورت اس کو رد کر دے۔
بخلاف ابراء الاصلیل.
بخلاف اصل کو بری کرنے کے (ف) وہ رد ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر طالب نے قرضہ کو قرضہ سے بری کر دیا تو یہ اس پر احسان کے ساتھ قرضہ کی تسلیک ہے۔
اب اگر اس بات کو اصل قبول کرے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر رد کر دے تو رد بھی ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ محض ساقط کرنے والا نہیں ہے۔

و کل حق لا یمکن استیفاءه من الکفیل لا یصح الکفالة به کالحدود والقصاص
اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جس کسی کفیل سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو ایسے حق کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسے حدود اور قصاص۔

ف مثلاً زید پر قصاص لازم آیا اور بکر نے اس کی طرف سے کفالت کی تو صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس زید کے عوض بکر سے قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے اور حدود کا بھی یہی حال ہے۔

معناه بنفس الحد
اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس حد کی کفالت صحیح نہیں ہے، (ف) جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر زید نے حد یا قصاص کے لئے خود کو پیش نہ کیا تو اس کی طرف سے کفیل ہوں حالانکہ یہ حدود کفیل پر جاری نہیں کی جاتی ہیں۔

لا بنفس من علیه الحد

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس پر حد لازم آئی ہے اس کی ذات کی کفالت صحیح نہیں ہے۔ ف کیونکہ جس شخص پر حد یا قصاص لازم ہو اس کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانت لینا اس غرض سے ہوتا ہے کہ جب مدعی اس پر ایسے دعویٰ کو ثابت کرنا چاہے گا تو میں اس کو حاضر کروں گا، تو اس بارے میں وہ اختلاف ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبین اور جمہور کے نزدیک جائز ہے، اس بناء پر حد و یا قصاص کی ضمانت بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔

لأنه يتعدى إيجابه عليه وهذا لأن العقوبة لا يحوز فيها النيابة

کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے، اس سے ناممکن ہونے کی وجہ یہ ہے سزا قائم مقام پر جاری نہیں ہوتی ہے۔ ف اس وجہ سے کہ اگر زید پر حد زنا لازم ہوئی تو اس کا کافی مدہ اور اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اس سزا کے بعد یہ زید ایسی حرمت کبھی نہ کرے، اب اگر زید کے جائے اس کے کفیل یا نائب کو وہی سزا دی جائے تو اس سے یہ فائدہ ہرگز حاصل نہ ہوگا۔

توضیح: کفالت سے بری کرنے کیلئے شرائط پر معلق کرنا، کیسی شرط سے معلق کرنا جائز ہو سکتا

ہے؟ کفیل پر مطلبہ لازم ہوتا ہے یا قرض بھی لازم ہوتا ہے؟ اگر کسی حق کو کفیل سے حاصل

کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی کفالت درست ہوتی ہے یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف

ائمہ، دلائل۔

و إذا تكفل عن المشتري بالثمن حاز لأنه دين كسائر الديون و إن تكفل عن البائع بالبيع لم تصح لأنه عين مضمون بغيره و هو الثمن والكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندما خلافاً للشافعي لكن بالاعيان المضمونة بنفسها كالبيع بيعاً فاسداً والمقبوض على سوم الشراء والمعصوب لا بما كان مضموناً بغيره والمرهون ولا بما كان أمانة كالوديعة والمستعار والمستأجر ومال المصاربة والشركة ولو كفل بتسليم قبل البيع أو بتسليم الرهن بعد القبض إلى الراهن أو بتسليم المستاجر إلى المستاجر جاز لأنه الترم فلا دليلاً ترجمہ اگر کوئی مشتری کی طرف سے اپنے اوپر لزم ثمن کی کفالت کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ ثمن بھی دوسرے تمام قرضوں میں سے ایک صحیح اور جائز قرض ہوتا ہے۔

(ف کیونکہ ثمن کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دین ہو یعنی درہم و دینار کی قسم سے غیر متعین ہو و ان تکفل عن البائع بالبيع لم تصح ایسے اور اگر کسی بائع کی طرف سے عین بیع کی کفالت کر لی تو صحیح نہ ہوگی، کیونکہ بیع ایک ایسا عین ہے جو غیر کے بدلہ میں ضمانت میں ہے۔ (ف اور عین مضمونہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ صرف ان کی ضمانت ہو اور دوسری وہ کہ خود ہی عین کی ذاتی ضمانت ہو، یعنی پہلی قسم تو وہ ہے کہ اگر وہ شی عین وصول نہ ہو سکے، تو چیز بھی اس کے قائم مقام ہو یعنی اس کی قیمت وہ وصول ہوگی، اور دوسری قسم وہ ہے جو ثمن کے عوض میں ہو۔

و الكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندما خلافاً للشافعي لكن بالاعيان المضمونة بنفسها

اور اعیان مضمونہ کی قیمت ہمارے نزدیک اگرچہ امام شافعیؒ کے برخلاف جائز ہے، لیکن یہ ضمانت صرف ایسی ہی اعیان میں جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمانت میں ہوں۔ (ف یعنی اگر وہ عین نہ پائی جائے تو اس کے عوض اس کی قیمت صحیح ہوگی۔

كالبيع بيعاً فاسداً

جیسے وہ بیع جس پر بیع فاسد کی صورت میں قبضہ کیا گیا ہو (ف: کہ اس ثمن کے عوض نہیں ہے بلکہ اپنی ذات کے اعتبار سے مضمون ہے۔ اسی بناء پر اگر وہ چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا)۔

والمقصود على سوم الشراء

درجیے وہ عین خریدنے کی نیت سے قبضہ میں لی گئی ہو (ف) یعنی خریدنے کے ارادہ سے مشتری نے بائع کی اجازت کسی چیز پر قبضہ کیا اور اس سے پہلے دونوں قیمتوں کے درمیان اس کی قیمت متعین ہو چکی تھی، یہ کہتے ہوئے فیصلہ کیا کہ اگر مجھے پسند آگئی تو اسے خرید لوں گا اور رکھوں گا ورنہ واپس کر دوں گا۔ تو اس پر قبضہ خریدنے کی نیت سے کیا گیا ہے، اگر یہ چیز ضائع ہوگی تو اس کے عوض اس کی بازاری قیمت مازم ہوگی، وہ متعین عوض یا ضمن لازم نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک اس کی بیع مکمل نہیں ہوئی تھی۔

والمعصوب لا لما كان مضمونا بعينه والمرهون

اور جیسے وہ چیز جو کسی نے نصب کر لی ہو (ف) کہ اگر یہ واپس کرنے سے پہلے ضائع ہوگئی تو غاصب پر اس کی بازاری قیمت لازم ہوگی، اور وہی قیمت اس مال کے عوض ہو چکی، پس ان مثالوں سے معلوم ہو کہ ایسی چیز عیان سے اس طرح کی قابل ضمان ہوں کہ وہ عین چیز یا اس کی قیمت لازم ہو تو ایسی اعیان مضمونہ کی کفالت ہمارے نزدیک جائز ہے۔

ولا لما كان امانة كالوديعة والمستعار

اور ایسے اعیان کی کفالت جائز نہ ہوگی، جو دوسری چیز سے عوض میں مضمون ہوئی ہو۔

(۱) جیسے بیع کہ وہ ضمن کے عوض مضمون ہوتی ہے۔

(۲) اور جیسے عین مرہون کہ وہ قرضہ کی مقدار کے عوض ضمان میں ہے اسی لئے اگر وہ مرہون ضائع ہو جائے تو وہ قرضہ بھی ختم

ہو جائے گا۔ ورنہ وہ چیز جو بطور امانت ہو۔

(۳) جیسے ودیعت کا مال کہ اس کے ضائع ہوجانے سے بھی اس کا ضمان نہیں ہوتا۔

(۴) اور جیسے عاریت کے طور پر لی ہوئی چیز یا مستعار (ف) اگرچہ عاریت پر لانے والا شخص اس چیز میں مالکانہ تصرف نہیں

کر سکتا ہے اور اس سے نفع حاصل کرینے کے بعد بائع خرایک وقت میں اسے واپس کر دینا واجب ہوتا ہے، لیکن اس سے نفع حاصل کرنے کے زمانہ تک اس کے پاس وہ چیز امانت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر اس کی زیادتی کے بغیر کسی طرح وہ ہلک ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں آتا ہے۔

والمستاجر ومال المصارعة والشركة

(۵) اور جیسے وہ مال عین جو کسی سے اجرت اور کریم پرے لیا گیا ہو (ف) کہ وہ اس کے پاس امانت ہوتا ہے اور اس شخص

کے ضمان میں نہیں ہے۔

(۶) اور جیسے مال مضاربت (ف) کہ اگر اعیان مضاربت میں سے کچھ ضائع ہو جائے تو مضارب پر اس کا تاوان نہیں ہوتا

(ہے)

(۷) اور جیسے اعیان شرکت (ف) کہ مشترکہ مال پر ایک شریک کے پاس بطور امانت ہوتا ہے، لہذا ان میں سے کسی کی

کفالت جائز نہیں خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اعیان کی کفالت جائز ہے لیکن ہر ایک چیز کی نہیں بلکہ صرف ان اعیان کی جو اپنے ذات کے اعتبار سے قابل ضمان ہوں، یہاں تک کہ یہ ضائع ہو جائے تو ان کے عوض قیمت واجب ہو لیکن باقی اعیان کی کفالت صحیح نہیں ہے جسکی دو صورتیں ہیں۔

اول وہ جو دوسرے کی وجہ سے مضمون ہوں، جیسے شی بیع یا مرہون کہ یہ ضمن یا قرضے کے عوض ضمانت میں ہوتی ہیں دوم وہ

اعیان جو مضمون نہ ہوں، جیسے ودیعت وغیرہ، پس وہ اعیان جو اصل میں ضمانت ہی میں نہ ہوں ان کی کفالت درست نہیں ہے، اور

وہ اعیان جو ضمانت میں ہوں مگر غیر کے عوض ضمانت میں ہوں تو ان کی کفالت جائز نہیں ہے اور ایسے اعیان جو ضمانت میں ہوں اور

خود ان کی ذاتی ضمانت ہو اس خیال سے کہ اگر یہ عین وصول نہ ہوں تو ان کی قیمت وصول ہو جائے، پس ایسے اعیان کی کفالت

از ہے، یہ ساری بحث ان اعیان کی ذاتی کفالت میں ہے اور اگر ان کے متعلق کوئی فعل ہو تو دیکھ جائے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی گئی ہے اس کا کیا حال ہے یہاں تک کہ اگر اس پر واجب ہو تو جہز ہوگی، چنانچہ فرمایا ہے

ولو كهل بتسليم قبل البيع

اور اگر قبضہ سے پہلے ہی بیع حوالہ کر دینے کی کفالت کی (ف) تو جائز ہے یعنی مشتری نے بیع پر قبضہ کئے بغیر ہی اس کا ثمن بائع کے حوالے کر دیا تو اس کے اطمینان کی خاطر ایک تیسرے شخص نے اس بات کی کفالت کی کہ میں وہ بیع لا کر تمہارے حوالے کر دوں گا تو یہ جائز ہے کیونکہ بیع حوالہ کرنا بائع پر واجب تھا اور کفیل نے اس واجب کو ادا کرنے کی ذمہ داری خود پر لازم کی ہے۔

او بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن

یا قبضہ کے بعد رهن کو مال رہن حوالہ کرنے کی کفالت کی (ف) یعنی راہن نے مرہن کو اپنے ذمہ کاکل قرض ادا کر دیا لیکن اس وقت تک اپنے رہن رکھے ہوئے مال پر قبضہ نہیں کیا پس اس کی پریشانی دور کرنے کیلئے اس سے کہا کہ میں نے مرہن سے اس مال کو وصول کر کے تم تک پہنچانے کی کفالت کی تو یہ جائز ہے۔

او بتسليم المستاجر الى المستاجر حار لانه الترم فعلاً واحداً

یا جو چیز اجرت پر لی گئی ہو اس کو اس کے مالک کے حوالہ کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے۔ (ف) مثلاً ایک شخص نے کوئی مال بین کرائے پر لیا اور اس کی اجرت جو مالک مال سے طے پائی تھی وہ ادا کر دی، اس کے بعد اس مال کو صحیح و سالم حالت میں مدت گزرنے کے بعد اس کے مالک کے حوالے کرنے کی کسی نے کفالت کی تو یہ بھی جائز ہے، کیونکہ اس کفیل نے ایسے کام کو اپنے ذمہ پر لازم کیا ہے جس کا کرنا واجب تھا۔

ف یعنی جس شخص کی طرف سے کفالت کی ہے اس پر یہ کام پہلے سے ہی واجب تھا اور اس کفیل نے اسی کام کو اپنے ذمہ پر لازم کیا ہے جو اسکے اصل پر لازم تھا، اس کے بعد اگر وہ بیع یا مال مرہن یا کرائے پر دی ہوئی چیز ضائع ہو گئی تو یہ کفالت باطل ہو جائے گی اور کفیل پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ معاہدہ ہی ختم ہو گیا ہے۔ اور بیع کی صورت میں بائع پر بعینہ قیمت واپس کرنا واجب ہو گا، اور کفیل نے ثمن کی ضمانت نہیں کی تھی اور یہی حکم دین کی صورت میں ہے جب مال مرہن کے پاس ضائع ہو جائے کیونکہ عین مرہن کی قیمت اس قرضہ کی قیمت کے برابر ہو یا زائد ہو تو قرضہ کے برابر مال ساقط ہو جائے گا اور جو کچھ زائد رقم ہوگی وہ اسکے پاس امانت کے طور پر ہوگی اور امانت کے مال میں ضمانت نہیں ہے (معد)۔

و دعت رکھنے والے کو اس بات کا یقین کرانے کیلئے ضمانت لینا صحیح ہے کہ تم جب چاہو گے تمہاری امانت تم کو واپس مل جائے گی، اسی طرح عاریت کے طور پر مال کا حکم ہے کہ اس کو بروقت واپس کرنے کی ضمانت لینا صحیح ہے لیکن ان چیزوں کی ذات کی کفالت جائز نہیں ہے (الذخیرہ والمبسوط والا بیضاح)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر عاریت پر لی ہوئی چیز ایسی ہو کہ جس کی واپسی میں لے جانے پر خرچہ لازم آتا ہے تو وہ خرچ عاریت پر لینے والے کے ذمہ آئے گا مالک پر نہیں یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے عاریت پر لینے والے کی طرف سے مالک کیلئے کفالت کر لی تو جائز ہے۔ فہم

توضیح: مشتری کی طرف سے اس پر لازم ثمن کی کفالت کرنا، بائع کی طرف سے عین بیع کی

کفالت کرنا، عین مضمونہ کی قسمیں، ان کی کفالت، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

ومن استاجر دابة للحمل عليها فان كانت بعينها لا يصح الكفالة بالحمل لانه عاجز عنه وان كانت بعير بعينها حازت الكفالة لانه يمكنه الحمل على دابة نفسه والحمل هو المستحق وكذا من استاجر عبداً للخدمة

فكفل له رجل مخدمته فهو باطل لما بنا قال ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس وهذا عند أبي حنيفة و محمد وقال أبو يوسف يحور إذا بلعه فأحذر ولم يشترط في بعض السح الإجارة والحلاف في الكفالة بالنفس والمال جميعا له أنه تصرف إلزام فيستد به الملتزم وهذا وجه هذه الرواية عنه، ووجه التوقف ما ذكرناه في الفصولي في الكاح ولهما أن فيه معنى التملك وهو نملك المطالبة منه فيقوم بهما جميعا والموجود شرطه فلا يتوقف على ما وراء المجلس

ترجمہ اگر کسی شخص نے بوجہ مادے کیلئے اس سے رہائے جانور یا درودہ جانور معین ہوتا اس کام (بوجہ مادے) کی کفالت صحیح نہ ہوگی، کفیل خود اس سے عاجز ہے، (ف) کیونکہ میرے جانور یا مادے کی اس کو کوئی قدرت نہیں ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بوجہ مادے کی غرض سے جانور رہنے میں یہ دو صورتیں ہوتی ہیں۔

ایک یہ کہ جس جانور کو کرایہ پر لیا وہ معین ہو۔

دوسری یہ ہے کہ جانور معین نہ ہو بلکہ بوجہ مادہ ہی مقصود ہو، خواہ کسی جانور پر ہو پس اگر جانور معین ہو تو اس کی کفالت کا مطلب یہ ہوا کہ ای جانور پر لا کر پہنچانے کا ذمہ درہوا ہو حالانکہ یہ باطل ہے، کیونکہ اسے کوئی خاص قدرت اس بات پر نہیں ہے کہ جانور کو مادے کے کام میں لائے اور جانور غیر معین ہو تب کفالت جائز ہوگی۔

لأنه يمكن الحمل على دابة نفسه والحمل وهو المستحق

چونکہ اس کی کفالت کا اصل مقصد یہی ہے کہ اس کا سامان مطلوبہ جگہ پر پہنچادیا جائے اور یہ کفیل کیلئے اس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ مجبوری کے درجہ میں اپنے ہی جانور پر لا کر وہاں تک پہنچا دے (ف) اور کفالت کا مقصد یہی تھا۔

و كذا من استأجر عبدًا للخدمة فكفل له رجل مخدمته فهو باطل لما بنا

اسی طرح اگر کسی نے خدمت کیلئے ایک غلام یا درودہ پر لیا (ف) کہ غلام غلام سے خدمت کی کفالت ہو سکتی ہے اور اگر معین غلام کی بات ہوئی پس کسی نے مت جری کیے اسی معین غلام کی خدمت کی کفالت کی تو یہ باطل ہوگی، کیونکہ اس کی دلیل کی بنا پر، (ف) کہ کفیل نے جس بات کی ذمہ داری قبول کی ہے وہ اس کے دائرے سے عاجز ہو سکتا ہے کیونکہ اسے غیر پر کوئی اختیار نہیں ہے۔

قال ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس وهذا عند أبي حنيفة و محمد

قد روئی نے فرمایا ہے کہ کفالت کے صحیح ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ مکفول نے اسی مجلس میں اس کفالت کو قبول بھی کرے، یعنی یہ کہہ دے کہ میں نے تمھاری طرف سے اس شخص کی کفالت قبول کر رہا ہوں، یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا ہے۔

وقال أبو يوسف يحور إذا بلعه فأحذر

اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ مکفول نے کو جب بھی خبر ملے اور وہ اجازت دیدے تو بھی کفالت جائز ہوگی۔
(ف) یعنی اگر کفالت کی گفتگو کی مجلس میں مکفول نے نہ ہوا اس لئے وہ اس کی طرف سے یہ قبول نہیں کی جاسکتی مگر مجلس کے ختم ہونے پر اسے خبر ہوگئی پھر اس نے اسی وقت اجازت دیدی تب بھی جائز ہے، اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس کی صحت کیلئے بالاتفاق اجازت کا ہونا شرط ہے، البتہ طرفین کے نزدیک گفتگو کی مجلس ہی میں اس کی اجازت کا ہونا شرط ہے مگر ابو یوسف کے نزدیک جب بھی خبر پانے کی مجلس میں اجرت دینا کافی ہے۔

ولم يشترط في بعض النسخ الإجارة

اور بعض نسخوں میں اجازت کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ (ف) یعنی امام ابو یوسف کے قول میں اجازت دینا شرط نہیں ہے، یہ کتاب بعض نسخہ میں ہے، یعنی مبسوط کے نسخوں میں دو جگہوں میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے چنانچہ کفالت کے عنوان کے ماتحت اول میں

مذکور ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضا مندی ہو یا شرط نہیں ہے، اور دوسری جگہ میں بیان کیا گیا ہے شرط ہے جیسا کہ ایضاح میں ہے۔ ع۔

والخلاف فی الکفالة بالنفس والمال جميعا

اور یہ اختلاف آئمہ کفالت بالنفس اور کفالت بالمال دونوں میں ہے (ف۔ یعنی خواہ نفس کی کفالت ہو یا مال کی کفالت ہو) امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط ہے کہ مکفول لہ اسی مجلس میں اس کفالت کو قبول بھی کرے، لیکن ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں قبولیت شرط نہیں ہے لیکن دوسری روایت میں شرط تو ہے مگر مجلس ختم ہونے کے بعد بھی اجازت دینا کافی ہے۔

لہ انہ تصرف بالتزام فیستبد بہ الملتزم

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کا معاملہ ایک ایسا تصرف ہے جس میں کسی چیز کو اپنے ذمہ لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے اسے قبول کرنے میں التزام کرنے والا خود مستقل ذمہ دار ہے، (ف۔ یعنی کفیل کے حق میں کفالت کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اپنی خوش دلی کے ساتھ دوسرے کے مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، اس لئے ایسا کرنے میں وہ مختار ہے، اس میں مکفول لہ کی اجازت کا ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

وهذا وجه هذه الرواية عنه.

اور یہ دلیل امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی ہے (ف۔ یعنی امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ مکفول لہ کی اجازت کا ہونا کوئی شرط نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کے اندر خود دوسرے کے مطالبہ کو لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے وہ کفیل اپنے اس التزام میں خود مستقل ذمہ دار ہے مکفول لہ کی اجرت کی شرط کیوں ہوگی، اس لئے فوراً نافذ ہو جائیگی اور مکفول لہ کی رضامندی شرط نہیں ہوگی۔ اور یہی قول اصح ہے، اسی پر بعض مشائخ نے فتویٰ دیا ہے (مع)

ووجه التوقف ما ذكرناه في الفصولي في النكاح

اور مکفول کی اجازت پر موقوف ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب النکاح میں فصولی کے بارے میں لکھی ہے (ف۔ یعنی یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کا ایک حصہ مجلس کے ختم ہونے پر موقوف رہتا ہے، اور امام محمدؒ و ابو حنیفہؒ کے نزدیک بعد مجلس پر موقوف نہیں رہتا ہے، اس لئے اگر کسی اجنبی یا فصولی نے کسی عورت کا کسی سے نکاح کر دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجلس عقد کے علاوہ اس عورت کی اجازت پر موقوف رہے گا کیونکہ اس انتظار میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے (ع)

پس جب یہ بات جائز ہوئی کہ عقد کے ایجاب کا اثر حفظ مجلس کے بعد کے وقت تک کیلئے موقوف رہتا ہے تو بلا تردد و شک شبہ کفالت بھی بعد مجلس مکفول لہ کی اجازت پر موقوف رہیگا۔ اور اب اجازت کا بھی شرط ہونا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے۔

ولهما ان فيه معنى التملك وهو تملك المطالبة منه..

اس لئے کفیل اور مکفول لہ دونوں سے اس معنی کا تعلق ہوگا (ف۔ ہذا مکفول لہ کی بھی اجازت ضروری ہوگی۔

فيقوم بهما جميعا

اس لئے کفیل اور مکفول لہ دونوں سے اس معنی کا تعلق ہوگا (ف۔ ہذا مکفول لہ کی اجازت بھی ضروری ہوگی۔

والموجود شرطه فلا يتوقف على ما وراء المجلس

حالانکہ مذکورہ صورت میں جو کچھ موجود ہے وہ کفالت کا فقط ایک ہی حصہ ہے یعنی کفیل کی طرف سے ایجاب یا پیشکش اس نئے مجلس کے باہر تک کیلئے موقوف نہ رہیگا۔

ف کیونکہ طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک عقد کا ایک حصہ موقوف نہیں رہتا ہے، البتہ اگر نکاح کی صورت میں کسی

فضولی نے مجلس کے اندر ہی نکاح کو قبول کر لیا جس کی وجہ سے اسی مجلس میں ایجاب و قبول دونوں حصے پائے گئے تو اب عقد موجود رہیگا، اس کے بعد شوہر یا بیوی (مرد، عورت) نے اس عقد کی اجازت دیدی تو وہ عقد نافذ ہو جائیگا، ورنہ باطل ہو جائے گا، اگرچہ کفالت کے مسئلہ میں گفتگو کی مجلس کے اندر کفالت کے ایجاب کفالت پر فضولی نے بھی قبول کر لیا پھر مکحول لہ اجازت کا کوئی فائدہ اور اثر نہ ہوگا (م، ف)

حاصل بحث یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد کے نزدیک کفالت کی مجلس میں مکحول لہ قبول شرط ہے۔

توضیح: کسی نے بوجھ لادنے کیلئے ایک چانور کو، یا خدمت کے لئے ایک غلام کو کرایہ پر لیا تو اس کی کفالت کا حکم، کفالت کے صحیح ہونے کی صورت، مسائل، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال الا في مسئلة واحدة و هي ان يقول المريض لوارثه تكفل عني بما على من الدين فكفل به مع غيبة العرما جار لأن ذالك وصية في الحقيقة ولهذا تصح و ان لم يسلم المكفول لهم ولهذا قالوا انما تصح اذا كان له مال او يقال انه قائم مقام الطالب لحاجة اليه تفريعا لدمته و فيه نفع الطالب كما اذا حضر بنفسه واما يصح بهذا اللفظ ولا يشترط القبول لأنه يراد به التحقيق دون المساومة ظاهرا في هذه الحالة فصار كالأمر بالسكان ولو قال المريض ذالك لأجنبي اختلف المشايخ

ترجمہ قد دروئی نے فرمایا ہے کہ سوائے ایک مسئلہ کے (ف) کہ اس میں ابنت مکحول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کسی مریض نے اپنے وارث سے کہا کہ اس شخص کا جو قرض میرے ذمہ آتا ہے تم میری طرف سے اس قرضہ کی کفالت کر لو (ف) حالانکہ اس وقت خود قرض دار مریض موجود ہے، اور اس کا یہ شخص وارث ہے جس سے اس نے کفالت کی درخواست کی ہے کہ اس مسئلہ میں اس شخص میں قرضہ خواہوں کے نہ ہونے کے باوجود قرضہ کی کفالت کر لی ہے کیونکہ یہ کفالت انہیں قرض خواہوں کیسے ہے جن میں سے کسی کا بھی اس مجلس میں نہ ہونا فرض کیا گیا ہے، پھر بھی اس میں یہی حکم ہے کہ یہ کفالت جائز ہے۔

لأن ذالك وصية في الحقيقة ولهذا تصح و ان لم يسلم المكفول لهم

کیونکہ یہ کفالت دراصل وصیت ہے (ف) جو کفالت کے لفظ سے بیان کی گئی ہے اس کے اس وصیت ہونے ہی کی وجہ سے بہر صورت ہو جاتی ہے اگرچہ جن لوگوں کیسے وصیت کی گئی ہے ان کے نام بھی نہیں لئے گئے ہیں۔

(ف) حالانکہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ مکحول لہ کے مجہول ہونے کی صورت میں کفالت فاسد ہو جاتی ہے (ع)

ولهذا قالوا انما تصح اذا كان له مال

اور وصیت ہونے ہی کی وجہ سے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ وصیت اسی وقت صحیح ہوگی جبکہ مریض اپنا مال چھوڑ کر جا رہا ہو۔ (ف) یعنی اس کے پاس ترکہ کا مال موجود ہو تا کہ جسے وصیت کی گئی ہے، وہ اسی میں سے اس کی وصیت کو نافذ کر سکے۔ اور یہ حقیقت میں کفالت ہوتی تو اس میں ایسی شرط نہیں لگائی جاتی کہ اس مقررہ یعنی مکحول عنہ کے پاس مال موجود ہو۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مفلس شخص بھی کسی کی طرف سے کفالت کر لیتا ہے تو وہ کفالت جائز ہوتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کفالت کے مسئلہ میں مکحول لہ کا اس کفالت کو قبول کرنے کی بھی جو شرط بیان کی گئی ہے اس میں سے مریض کے اس مسئلہ وصیت میں جو استثناء کیا گیا ہے حقیقت میں یہ استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت میں یہ کفالت کا مسئلہ ہی نہیں ہے بلکہ وصیت کفالت کے نام سے ہے۔ اس دلیل سے کہ یہ مکحول لہ کا نام بتائے اور معین کئے گئے بغیر صحیح ہوتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس کے مریض کے مسئلہ میں مکحول عنہ کے پاس مال ہونا شرط ہے، حالانکہ کفالت میں اس کی شرط نہیں ہے۔ الحاصل اس مسئلہ سے دو طرح کے جواب ہو سکتے ہیں، اول

یہی کہ موجودہ مسئلہ اگرچہ کفالت کا مسئلہ ہے مگر حقیقت میں یہ وصیت کا مسئلہ ہے دوم یہ کہ

أو يقال انه قائم مقام الطالب لحاجة اليه تعريفا لدمته

یاوں کہا جائے کہ وہ بیمار قرض خواہ یا طالب کے قائم مقام ہے کیونکہ اپنے قرضوں کی ادائیگی اور ان سے بری الذمہ ہونے کے لئے اس کا محتاج ہے (ف) اور اس کے اوپر سے یہ ذمہ داری اسی وقت ختم ہوگی کہ خود اسی بیمار کا قبول کر لینا ہی مکفول لہ کے عوض مان لیا جائے، اسی لئے شریعت نے اس بیمار کو اس کے قرض خواہوں کے قائم مقام کر دیا ہے، کیونکہ وہ اپنے اس آخری وقت اور مرض الموت میں ایسی قائم مقامی کا محتاج ہے، اسی مجبوری کی بناء پر وہ مکفول لہ کے قائم مقام ہو گیا ہے۔

و فيه مع الطالب

اور ایب کرنے میں خود اس طالب کا بھی فائدہ ہے (ف) جینی بیمار کے قبول کر لینے کو کافی مان لینے سے جتنے بھی قرض خواہ یا مکفول لہ ہیں سمجھوں کا نفع ہے کیونکہ ان کا بقایا قرضہ وصول ہو جائے گا اس طرح سے کہ وہ اس کے کفیل سے مطالبہ کر سکیں گے۔

كما اذا حضر بنفسه .:

جیسے کہ اگر اس وقت خود قرض خواہ حاضر رہ کر اس کی کفالت کو قبول کرتا، کہ اس میں اس کا نفع ہوتا (ف)۔ اب اس جگہ یہ وہم ہوتا ہے کہ جب یہ بیمار اس قرض خواہ کے قائم مقام مان لیا گیا تو اس بیمار کو درخواست کرنے کی کیا ضرورت ہے بلکہ صرف بیمار کی طرف سے ہی اسے قبول کر لینا کافی ہوتا، حالانکہ مذکورہ مسئلہ میں اس نے وارث سے صرف یہ درخواست کی ہے کہ مجھ پر جو قرض ہے تم اس کے کفیل ہو جاؤ، تو اس کا جواب یہ دیا

واما يصح بهذا اللفظ ولا يشترط القبول لأنه يراد به التحقيق دون المسامحة ظاهرا هي هذه الحالة .

کہ اس لفظ سے کفالت کا صحیح ہونا اور مریض کے قبول کرنے کو شرط قرار نہ دینا اسی وجہ سے ہے کہ اس مریض کی ظاہری حالت اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے تحقیق کا ارادہ کیا ہے کہ جیسے کوئی شخص کفالت کرنا چاہتا ہے تو وہ درخواست کرتا ہے، اس کے بعد ایجاب و قبول کرتا ہے بلکہ اس نے تو یہی ارادہ کیا ہے کہ میں نے تمہاری کفالت قبول کر لی ہے اور وارث نے ہاں کر کے قبول کر لیا ہے اسی طرح وارث کی کفالت طے پائی گئی۔

فصار كالأمر بالنكاح :

تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نکاح کا حکم دینا (ف) مثلاً کسی نے ایک اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ تم خود کو میرے نکاح میں دے دو، گویا اس نے اپنی طرف سے اسے وکیل بنا دیا، اس کہنے پر عورت نے یہ کہا کہ میں نے خود کو تمہارے نکاح میں دیدیا تو یہ نکاح ہو گیا (بشرطیکہ گواہوں کی موجودگی میں کیا ہو) اس کہنے کے بعد یہ ضرورت نہیں رہی کہ مرد اس کے قبول کرنے کو زبان سے بھی کہے۔

اور جیسے کہ کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ تم اپنا نکاح مجھ سے روتب مرد نے ہر نکل کر دو گواہوں کے سامنے کہا کہ میں نے فلاں عورت کو اپنے نکاح میں قبول کر لیا اور تم لوگوں کو اس کا کفیل بنایا۔

اسی طرح اس جگہ کفالت کے مسئلہ میں بھی ہے کہ جب اس بیمار کو زندگی کے آخری لمحوں میں وقت کی زیادہ مہلت نہیں تو اس نے اپنے وارث سے کہا کہ تم میرے قرضوں کی ادائیگی کیسے کفیل ہو جاؤ کیونکہ میں نے تمہاری کفالت کو مکفول لہ کے بجائے قبول کر لیا ہے اس کہنے کے بعد جب وارث نے اس کی کفالت قبول کر لی تو وہ کفالت ثابت ہو گئی۔

ولو قال المريض دالك لأحسبى اختلف المشايخ

اور اگر اسی بیمار نے ایسا کلام وارث کے علاوہ کسی اجنبی سے کیا تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے، (ف) اس طرح کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اجنبی کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے یعنی مکفول عنہ کی کفالت جائز نہ ہوگی اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ صحیح

ہے اور یہی قول اوجہ یا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اور اگر کسی تندرست نے ایسا کلام کسی اجنبی یا وارث سے کیا تو اس سے کوئی مجبوری یا تنگی نہ ہونے کی وجہ سے منقولہ کے قبول کے بغیر صحیح ہوگی اور یہ حکم امام عظیم کے فرمان کے مطابق ہے اور اگر قاضی نے ابو یوسف کے قول پر فتویٰ دیدیا تو بھی صحیح ہونا چاہئے اور یہی قول ملا زیاہ اسان ہے۔

توضیح: ایسا مسئلہ جس میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اگر بیمار نے اپنے وارث کے علاوہ غیر سے اپنے قرضہ کی ادائیگی کیلئے کہا تو اس کا اسے قبول کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اگر کسی تندرست نے ایسا ہی کلام کسی وارث یا اجنبی سے کیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف نمہ، اکل۔

قال و ادا مات الرجل و عليه ديون و لم يترك شيئا فتكفل عنه رجل للعماء لم تصح عند أبي حنيفة و قال تصح لأنه كفّل مدّين ثابت لأنه وجب لحق الطالب و لم يوجد المسقط و لهذا يبقى في حق أحكام الآخرة و لو تبرع به أسان يصح و كذا يبقى إذا كان به كفيل أو مال و له أنه كفّل مدّين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة و لهذا يوصف بالوحوط لكه في الحكم مال لأنه يؤل إليه في المال و قد عجز بنفسه و بحلفه ففات عاقبة الاستيعاء فيسقط ضرورة و التبرع لا يعتمد قيام الدين و إذا كان به كفيل أو له مال فحلفه أو الإفصا إلى الاداء باق

قد دروئی نے کہا ہے کہ ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مر گیا (ف یا ایک ہی قرضہ ہے) اور اس نے اپنے ترکے میں کچھ مال نہیں چھوڑا ہے (ف) اور نہ پیسے سے اس کا کوئی غنیل موجود ہے۔ (ع) پھر میت کی طرف سے کسی مرد نے خواہ وہ وارث ہو یا اجنبی ہو قرض خواہوں کے لئے خود کفالت قبول کر لی تو اس کفالت میں اختلاف ہے۔

لم تصح عند أبي حنيفة و قال تصح لأنه كفّل مدّين ثابت لأنه وجب لحق الطالب و لم يوجد المسقط
تو امام بوضیفہ کے نزدیک کفالت صحیح نہیں ہوگی مگر صاحبین نے کہا ہے کہ وہ کفالت ثابت یعنی صحیح ہوگی۔ (ف امام مالک و شافعی و حنفی کا بھی یہی قول ہے ع) کیونکہ اس کفالت نے ایسے قرضہ کی کفالت کی جو ثابت یعنی صحیح اور باقی ہے، کیونکہ وہ قرضہ طلب کے حق میں و جب ہوا تھا اور اس کو ختم کرنے والی کوئی بات نہیں پائی گئی (ف) یعنی نہ خود قرضہ دار نے ادا کیا اور نہ قرض خواہ نے بری کیا اور جس سبب سے قرضہ ہو، جب ہوا تھا

وہ شخص نہیں ہوا تو وہ قرضہ اپنی جگہ پر باقی رہ گیا۔

و لهذا يبقى في حق أحكام الآخرة

اور اسی وجہ سے وہ آخرت کے احکام میں باقی رہتا ہے یعنی اس مقروض سے مرنے کے بعد مواخذہ ہوگا جس کی سختی اور وعید صحیح حدیثوں میں موجود ہے ہند دنیوی حالت میں بھی وہ باقی ہے اگرچہ قرض خواہ اس کے مطالبہ سے مجبور ہے۔

و لو تبرع به أسان يصح و كذا يبقى إذا كان به كفيل أو مال

اور اگر کوئی شخص احسان لے کے اس قرضہ کو ادا کر دے تو وہ اس صحیح ہے۔ (ف) اور اگر قرضہ باقی نہ رہتا تو اس کا ادا کرنا کیسے صحیح ہوتا، اسی طرح اگر اسی قرضہ کا کوئی نہیں پیسے سے موجود ہو یا میت کا کوئی مال ترک باقی ہو تو قرضہ باقی رہتا ہے (ف) چنانچہ، اتفاق غنیل، ترکہ سے وصول لیا جاتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرضہ باقی رہ جاتا ہے ہذا اس کی کفالت بھی صحیح ہے۔

وله أنه كفّل مدّين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة و لهذا يوصف بالوحوط لكه في الحكم مال

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی ہے جو کہ ختم ہو چکا ہے (ف: کیونکہ گفتگو لفظ دین میں ہے اور دین حقیقت میں مال نہیں ہے، کیونکہ دین تو حقیقت میں ایک فعل ہے (ف: یعنی ادھار لینا اور اسی فعل ہونے کی وجہ سے وجوب اس کا وصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ واجب دین یا دین واجب حالانکہ کسی مال کی صفت واجب یا مستحب نہیں ہوتی بلکہ یہ سب کسی فعل کی صفت ہوتی ہے، لیکن حکم میں وہ مال ہے (ف: اس لئے مال کو مجازاً دین کہتے ہیں،

لأنه يؤل إليه المال وقد عجز بنفسه وبخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين ..

کیونکہ انجام کار مال ہی سے متعلق ہوتا ہے (ف: یعنی اس فعل سے آخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مال ذمہ ہوتا ہے حالانکہ میت اپنی ذات اور اپنے خلیفہ کے ذریعے عاجز ہو گیا ہے (ف: یعنی خود مر جانے کی وجہ سے نہ تو خود ادا کر سکتا ہے اور نہ مر جانے کی وجہ سے اپنے کسی کو خلیفہ مقرر کیا ہے جو کہ ادا کرے چنانچہ آخر کار اس کے وصول ہونے کا وقت ختم ہو گیا لہذا مجبوراً یہ حکم بھی دنیاوی حکم کی طرح ساکت ہوا (ف: اور آپ نے جو یہ بات کی کہ تبرع اور احسان سے یہ جائز ہے تو بے شک ادا کرنا جائز ہے حالانکہ احسان کرنا قرض کے باقی رہنے کیلئے ہی ضروری نہیں ہے (ف: اگر کسی بناء پر کسی نے دوسرے کے قرض کا اقرار کیا اور کفیل نے اس کی کفالت قبول کر لی تو صحیح ہے اگرچہ حقیقت میں قرضہ بالکل نہ ہو اور یہ جو آپ نے کہا ہے کہ مردہ نے کچھ مال یا کسی کو کفیل چھوڑا ہو اس بناء پر جائز ہے کہ ختم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

و اذا كان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضا الى الاداء باق ..

اور جب دین کا کفیل موجود ہو یا مردہ کا اپنا مال موجود ہو تو مردہ خلیفہ یا اس کی ادائیگی تک پہنچنا باقی اور ممکن ہے (ف: اس سے معلوم ہوا کہ ساقط ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ صاحبین کے علاوہ اوروں کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ دین اگرچہ حقیقت میں فعل ہے لیکن کفالت کے مسئلہ میں مال مقصود ہوتا ہے کیونکہ آدمی دوسرے کے فعل کی کفالت نہیں کر سکتا کیونکہ دوسرے پر اختیار یا ولایت نہیں ہوتی ہے اور صحیح بخاری کی ثلاثی یعنی تین سندوں والی حدیث میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے مردہ پر جو قرض دار تھا اور کچھ مال نہیں چھوڑا تھا اس کی نماز پڑھانے سے انکار فرمایا یہاں تک کہ ایک صحابی حضرت ابوقادۃؓ نے جب اس قرضہ کی ذمہ داری قبول کر لی تب آپ ﷺ نے نماز پڑھائی اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مردہ کی طرف سے بھی کفالت جائز ہے، اور بخاریؒ نے اسی روایت سے استدلال کیا ہے ظاہری حدیث یہی ہے اور شاید اسی میں یہ راز ہو کہ یہاں کفالت مطالبہ کی ضمانت کے معنی میں نہ ہو بلکہ اس کی ادائیگی بطریقہ احسان ہو، کیونکہ بعض روایتوں میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کفیل سے بار بار یہ شرط کی کہ اس قرض کو ادا کرنا ہوگا اور ابو حنیفہؒ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے طور پر مردہ کے قرض کی ادائیگی کو لازم کر لے تو جائز نہیں ہے بلکہ کفالت یہاں وجوب مطالبہ کے معنی میں نہیں ہوگا، اس دلیل سے کہ مردہ سے مطالبہ ختم ہو چکا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص سچی اور پوری ذمہ داری کے ساتھ مردے کی قرض کی ادائیگی کر دے تو اس کے ادا کرنے سے مردے کے ذمہ سے بھی قرض ساقط ہو جائیگا، ابن الہمام نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں اس بات کا یہ احتمال ہے کہ ابوقادۃؓ کا یہ فرمانا کہ یہ قرضہ مجھ پر ہے اس کے کہنے میں لوگوں کو یہ بتانا ہو کہ واقعتاً وہ قرض مجھ پر ہی ہے لیکن (بندہ مترجم کو ایسی تاویل میں تردد ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ ایک جزوی واقعہ ہے جس سے عام حکم پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے اس مترجم کو یہ بات بھی اس وجہ سے پسند نہیں ہے کہ اس کے مقابل میں کوئی ایسی صریح نص نہیں ہے جس ممانعت کے عام ہونے میں دلیل ہو قرض کے سوا اس مقام پر پورا اعتماد اسی نص پر ہو، لہذا ظاہری حدیث میں تو جواز ہے جیسا کہ صاحبین ابو جہور کا قول ہے (لیکن حدیث کے معنی میں نص کفالت کی تصریح نہیں ہے اس لئے اس بات کا احتمال ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو قادۃؓ کے قول سے قرضہ کی ادائیگی پر اطمینان کر لیا ہو کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت قادۃؓ سے اس کا کبر و وعدہ لیا کہ اس قرضہ کی

ادا نیگی ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب (م)۔

توضیح: اگر ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مرا اور ترکہ بھی نہیں چھوڑا لیکن کسی شخص نے از خود اس کی کفالت قبول کر لی، مسئلہ کی تفصیل، بحث، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن كفّل عن رجل مالف عليه بامرہ فقضاء الالف قبل أن يعطيه صاحب المال فليس له أن يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين فلا يجوز المطالبة ما بقي هذا الاحتمال كمن عجل زكاته و دفعها الى الساعي ولا نه ملكه بالقبض على ما مذکور بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة لأنه تمحص امانة في يده

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہموں کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی (ف مثلاً زید پر ہزار درہم باقی ہیں۔ خالد کو اس کے اس کہنے سے کہ تم میری طرف سے اس مال کی کفالت کر لو خالد نے مکفول نہ کے لئے اس کی کفالت کر لی) اور اس قرض دار نے اس کفیل کو ہزار درہم ادا بھی کر دیئے۔ (ف یعنی قرض کے طور پر دیدیئے۔ اور یہ کہا کہ شاید وہ طالب تم سے اپنا حق مانگ لے اس لئے تمہارے ادا کرنے سے پہلے ہی میں تم کو وہ درہم دے رہا ہوں)

فليس له أن يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين :
تو اس قرضدار کو اس دینے کے بعد یہ اختیار نہ ہوگا کہ کفیل سے اس رقم کو واپس مانگے۔ (ف اگرچہ اس کفیل نے اس وقت تک رقم ادا نہ کی ہو) کیونکہ اس رقم سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ اس احتمال کے ساتھ کہ شاید اس نے وہ قرض ادا کر دیا ہو۔ (ف یعنی یہ مال جو کفیل کے قبضہ میں گیا ہے اس وقت اس میں دو احتمال ہیں

ایک یہ کہ اس نے ابھی تک اس کا قرض ادا نہ کیا ہو۔ اس بنا پر تو کفیل کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی دوسرا احتمال یہ بھی رہتا ہے کہ شاید اس نے قرض ادا کر دیا ہو اس بنا پر اس کفیل کا حق اس رقم سے متعلق ہو گیا اور اب اس سے واپس لینا جائز نہ ہوگا)۔

فلا يجوز المطالبة ما بقي هذا لاحتمال

تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس سے واپسی مطالبہ کرنا جائز نہ ہوگا (ف یعنی جب تک یہ احتمال اس طرح ختم نہ ہو جائے کہ یہ اصل (مقروض) خود ہی اپنا قرض ادا کر دے جب تک اسے واپس لینے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ دنیاوی مال جب مقصد خاص سے کسی کے پاس رکھ جائے تو جب تک وہ غرض باقی ہو جب تک اسے واپس لینا جائز نہیں ہے تاکہ جو معاہدہ تھا اور جس کام کو لازم کیا تھا اسے ختم کرنا لازم نہ آئے (ع ک)۔

كمن عجل زكاته و دفعها الى الساعي

جیسے کسی نے اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی میں جلدی کرتے ہوئے قبل از وقت ہی (ساعی) زکوٰۃ لینے والے سرکاری آدمی کو ادا کر دی ہو (ف تو یہ ادائیگی نہیں ہوئی اور اس سے واپس بھی نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس کے لینے والے کا حق اس مال سے اس طرح متعلق ہو گیا ہے کہ شاید یہ سال اس طرح کا گزر جائے اس میں اس کا نصب کامل ہو جائے۔ تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس کو شرعاً واپس لینا جائز نہیں ہے (ف)۔

ولا نه ملكه بالقبض على ما مذکور۔

اور اس دلیل سے بھی واپس نہیں لے سکتا ہے کہ قبضہ کی وجہ سے قابض اس کا مالک ہو گیا ہے۔ چنانچہ جلد ہی ہم اسے بیان ۔

کیونکہ (ف) کہ قابض نے اگر اس میں سے تجارت کر کے کچھ نفع کمالیا تو یہ نفع اس کے لئے حلال ہوتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ملکیت سے نفع اٹھایا ہے۔ تفصیل سامنے آتی ہے (ف) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مکفول عنہ نے اپنا یہ مال کفیل کو ادائے حق کے طور پر دیا)

بمخلاف ما اذا كان الدافع على وجه الرسالة لانه تمحض امانة في يده :

برخلاف اس کے کہ اس نے اپنے کفیل کو یہ مال صرف طالب تک پہنچا دینے کے لئے دیا ہو (ف) مثلاً کفیل کو یہ مال دینے وقت یہ کہا کہ یہ مال طالب تک پہنچا دو تو اس صورت میں اسے واپس مانگ لینا جائز ہے (کیونکہ یہ مال اس کے قبضہ میں صرف امانت کے طور پر دیا ہے۔ (ف) اور اپنی امانت کا مال واپس لینا بروقت جائز ہے۔

لیکن پہلی صورت میں جب حق کی ادائیگی کے طور پر دیا تھا تو اس سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا تھا۔)

توضیح :- اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہموں کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی، اور اس کے ادا کرنے سے پہلے قرض دار نے کفیل کو ادا کر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

وان ربح الكفيل فيه فهو له لا يتصدق به لانه ملكه حين قبضه اما اذا قضى الدين فظاهر وكذا اذا اقصى المطلوب بنفسه وثبت له حق الاسترداد لانه وحل له على المكفول عنه مثل ما وجب للطالب عليه الا انه اخذت المطالبة الى وقت الاداء فنزل منزلة الدين المؤجل ولهذا لو ابرأ الكفيل المطلوب قبل ادائه يصح فكذا اذا قبضه بملكه الا ان فيه نوع حث نبينه فلا يعمل مع الملك فيما لا يتعين وقد قررناه في البيوع ترجمہ ... اور اگر کفیل نے مقبوضہ مال میں تجارت کے ذریعہ کیا تو یہ نفع اسی کفیل کا ہوگا۔ (ف) یعنی اس نفع کو کھانا اس کے لئے حلال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے اس نفع کو صدقہ کر دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ کفیل اس مال پر قبضہ کرتے ہی اس کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف) خواہ اس کفیل نے اصل یا طالب کو اس کا حق ادا کر دیا ہو یا نہ کیا ہو۔)

اما اذا قضى الدين فظاهر وكذا اذا اقصى المطلوب بنفسه وثبت له حق الاسترداد .

کیونکہ اگر اس کا قرض ادا کر دیا ہو تو ظاہر ہے۔ (ف) کہ کفیل نے اپنا داکا ہوا مال پایا ہے۔ اسی طرح اگر مقرض نے خود قرضہ ادا کر دیا۔ اور اب اس مقرض کو کفیل سے اپنا مال واپس لینے کا حق حاصل ہو گیا تو بھی جو کچھ نفع کیا وہ اس کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ اس پر قبضہ کے وقت حق باقی تھا اور وہی آخر وقت تک باقی رہا۔

لانه وجب له على المكفول عنه مثل ما وجب للطالب عليه الا انه اخذت المطالبة الى وقت الاداء .:

کیونکہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر اس کے مثل واجب ہوا جو طالب کا کفیل پر واجب ہوا البتہ صرف اتنا فرق ہے کہ کفیل کے مطالبہ میں ادائیگی کے وقت تک تاخیر کی گئی ہے۔ (ف) کفیل کو مقرض سے اسی وقت مانگنے کا حق ہوتا ہے جب کہ طالب یا قرضخواہ کو ادا کر دے۔ لیکن اس تاخیر بہت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کفیل پر واجب ہی نہیں ہوا ہے بلکہ حق تو واجب ہو چکا ہے صرف اسکا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جیسے کہ قرضخواہ کا ایسے قرض کے سلسلہ میں جسکی ادائیگی کے لئے وقت میں ابھی مہلت باقی ہو اپنے مقرض سے فوری مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اگر چہ اس کا حق بھی لازم اور ثابت ہے)

فتنزل منزلة الدين المؤجل :

توکفیل کا واجبی حق میعاد قرضہ کے جیسا ٹھہر گیا۔ (ف) اور میعاد قرضہ میں اگر قرض دار نے وقت سے پہلے ہی ادا کر دیا تو طالب یا قرضخواہ کو اس کا حق پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح جب مدیون نے کفیل کو مطالبہ سے پہلے دیدیا تو اس کو اپنا حق پہنچ گیا۔ جس

کا نفع حلال ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقط کفالت سے ہی کفیل کا حق قرض خواہ کے مثل مقروض پر ثابت ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ قرض خواہ کا حق کفیل کے ذمہ باقی ہو۔

ولہذا لو برا الکفیل المطلوب قبل ادائه یصح :-

اسی وجہ سے اگر کفیل ادا کرنے سے پہلے ہی مقروض کو بری کر دیا تو صحیح ہوگا۔ (ف) اور اگر کفیل نے قرض خواہ کو مال ادا کر دیا پھر قرضدار سے اپنا حق معاف کر دیا تو بھی صحیح ہوگا۔ (کیونکہ کفیل کو اختیار تھا کہ قرضدار سے قرضہ کے مثل مطالبہ کرے۔ اور اگر کفیل نے اس وقت تک قرض خواہ کو ادا نہیں کیا اور قرضہ کو معاف کر دیا تو بھی صحیح ہوگا۔ یہ سب صورتیں اسی وجہ سے صحیح ہوتی ہیں کہ کفیل کا حق قرضدار کے ذمہ ثابت ہو چکا ہے۔ الحاصل یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ کفیل بننے ہی کفیل کا حق مقروض کے اوپر ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ادائیگی سے پہلے اگر معاف کرنا چاہے تو معاف کر سکتا ہے۔)

فکذا اذا قبضہ یملکہ ۔

اسی طرح اگر کفیل ادائیگی سے پہلے ہی وصول کرے تو وہ مالک بھی ہو جائے گا۔ (ف) کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا اور اس پر قبضہ کیا، پھر وصول سے خالی نہیں۔

اول یہ کہ جو کچھ قرضہ وصول کیا ہے وہ ایسی چیز سے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو۔
دوم وہ ایسی چیز ہو جو متعین نہیں ہوتی ہے۔ پھر اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ کفیل نے ادا کرنے سے پہلے خود ہی یہ مال وصول کر کے اس میں تصرف کیا ہے حالانکہ وہ تو وصول کرنے کے بعد تصرف کرتا اس لئے اس میں کوئی شک باقی نہیں رہا کہ وہ اس مال کا مالک ہو گیا ہے۔

الا ان فیہ نوع خبث نبینہ :-

لیکن اس ملکیت مذکورہ میں جو نفع حاصل کیا ہے اس میں ایک طرح کا خبث ہے جسے ہم بعد میں بیان کر دیں گے۔
اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کیا یہ خبث نفع میں بھی اثر کرے گا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اگر یہ مال جو مکغول سے وصول کیا ہے ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے تو یہ خبث اپنا اثر ظاہر کریگا، کیونکہ جو نفع ملا ہے وہ اسی معین مال سے ملا ہے اور وہ مال اگر ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتا ہو جیسے کہ درہم اور دینار جیسے کہ موجودہ مسئلہ میں ہے کہ کفالت کی بناء پر ہزار درہم وصول کئے جاتے ہیں۔

فلا یعمل مع الملک فیما لا یتعین :-

تو یہ خبث ایسی چیز میں ملکیت وجود بالکل اثر نہیں کرتی ہے جو متعین نہیں ہوتی ہے (ف) یعنی جب یہ نفع ایسی چیز کا ہوا جو اپنی ملک میں آگئی حالانکہ وہ معین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہو تو اس نفع میں خبث مذکور کچھ اثر نہیں کریگا، کیونکہ یہ مال متعین نہیں ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ یہ اسی مال کا نفع ہے۔

وقد قررناہ فی السیوع ..

اس بات کو ہم یوں کی بحث میں بیان کر چکے ہیں (ف) یعنی بیچ فاسد کی آخری فصل میں، حاصل یہ ہوا کہ ہم نے مسئلہ میں ہزار درہم فرض کئے تھے اور درہم تو متعین نہیں ہوتے، اس لئے کفیل نے ان سے جو کچھ بھی نفع حاصل کیا وہ اسے حلال ہوگا، اب اسے صدقہ کر دینے کی ضرورت نہیں رہی (فافہم، م) یہ بیان اس صورت میں ہے جبکہ مال مذکور درہم و دینار ہوں جو متعین کرنے سے بھی متعین نہیں ہوتے)

توضیح: اگر کفیل نے اپنے مقبوضہ مال سے کسی طرح نفع حاصل کر لیا تو اس نفع کا مالک کون ہو

گا؟ وکیل اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے یا نہیں اور اس میں کسی قسم کا خبث آتا ہے یا نہیں؟ تفصیلی بحث مسئلہ مذکورہ کی حکم و دلائل

ولو كانت الكفالة بكرة حنطة فقبضها الكفيل فباعها و ربح فيها فالربح له في الحكم لما يبا ان ملكه قال و احب الى أن يردده على الذي قضاه الكر ولا يحب عليه في الحكم و هذا عند أبي حنيفة في رواية الجمع الصغير وقال ابو يوسف و محمد هو له ولا يردده على الذي قضاه و هو رواية عنه و عنه انه تصدق به لا ن الحق له

ترجمہ۔ اور اگر ایک کرگیہوں کی کفالت کی ہو۔ (ف اور کفیل کے ادا کرنے سے پہلے ہی صیل نے کفیل کو ادا کر دیا) اور کفیل نے اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اسے فروخت کر دیا اور اس سے نفع کیا تو حکم ظاہری میں یہ نفع اسی کفیل کا ہوگا کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ وہ اتنے گیہوں کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ یہ مال اصل پر کفالت کی وجہ سے واجب ہوا تھا اس طرح اس نے اپنے مال پر قبضہ بھی کیا اور اپنے مال میں نفع کا خود مالک ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک طرح کی خبث بھی پائی گئی کیونکہ یہ مال متعین ہوتا ہے اس لئے حاصل شدہ نفع یقیناً اسی مال کا ہوا۔ اور مال کو اپنے وقت سے پہلے حاصل کر لیا ہے۔

وقل احب الي . الخ

اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے میں تو سی بات کو پسند کرتا ہوں کہ وہ شخص اس نفع کو سی شخص کے پاس لوٹا دے جس نے اسے کرگیہوں دیا تھا۔ لیکن اب کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ اور یہ حکم جامع صغیر کی مذکورہ روایت میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقل ابو يوسف . الخ

اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ نفع حاکم کفیل ہی کا ہے۔ اور جس نے وہ ایک کرگیہوں دیا تھا اس کے پاس واپس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(ف یعنی صیل کو واپس کرنا مستحب بھی نہیں ہے۔ اور نہ وہ اسے صدقہ کرے) اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے (ف جو کتاب البیوع میں مذکور ہے۔ اور امام عظیم ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ حاصل شدہ نفع کو صدقہ کر دے۔ (ف روایت مبسوط کی کتاب الکفالت میں مذکور ہے۔ ع) •

لھما نہ . الخ

صاحبین کی یہ دلیل ہے کہ کفیل نے یہ نفع اپنی ملکیت میں حاصل کیا تھا جس کی وجہ اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے یہ نفع اس کا ہوگا۔ (ف اور امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت کی وجہ بھی یہی ہے۔ اور پہلی اور تیسری روایت میں تھوڑی سی خرابی ہے۔

ووانہ یکن . الخ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت کے باوجود نفع میں تھوڑی سی خرابی بھی گئی ہے۔ خواہ اس وجہ سے کہ اصل کا یہ مال واپس لینے کی ایک صورت اس طرح سے ہے کہ وہ خود ہی قرضہ کا ایک کرگیہوں ادا کر دے۔ (کیونکہ خود ادا کر دینے سے اس بات کا یقین ہو جائیگا کہ کفیل نے ادا نہیں کیا ہے۔ پس اس اعتبار سے یہ مال ایسے طور سے ملکیت میں ہے کہ شاید واپس مل جائے۔

اووانہ . الخ

یا اس وجہ سے کہ اصل کفیل کی ملکیت ہونے پر اس بناء پر راضی ہوا تھا کہ وہ ادا کر دے گا۔ لیکن جب صیل نے خود ہی ادا کر دیا تو معلوم ہوا کہ وہ کفیل کی ملکیت ہونے سے راضی نہیں ہے۔ (ف حالانکہ یہ مال (گیہوں) اس قسم کا مال ہے جو متعین

کرنے سے متعین ہو جاتا ہے۔ اور یہ بحث ایسے ہی مال میں اثر کرتا ہے جو تعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے۔ (ف اس لئے نفع میں ایک قسم کی خباثت آگئی) اسی لئے ایک روایت کے مطابق اس نفع کو صدقہ کر دینا چاہئے۔
وریدہ خان

اور دوسری روایت کے مطابق اصل کو واپس کر دے۔ کیونکہ اس میں جو خرابی یا خباثت آئی ہے وہ اصل ہی کہ حق کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (ف کہ اصل کو واپس کر دے) مگر یہ حکم واپسی کا استجابی ہے۔ لازمی نہیں ہے کیونکہ وکیل کا حق تو ثابت ہے۔ (اس کے معنی یہ ہیں کہ قاضی اپنے فیصلہ میں کفیل پر واپسی کرنے کیلئے جبر نہیں کرے گا۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اس پر واپس کرنا واجب نہ ہو اگرچہ قاضی اسے مجبور نہ کرے) (مف)

توضیح اگر ایک گریگہوں کی کفالت کی اور اس سے نفع کر لیا تو اس کا نفع کھانا حلال ہو گا یا نہیں؟ مسئلہ کی پوری وضاحت۔ تفصیل حکم۔ اختلافات ائمہ۔ دلائل

قال ومن كمل عن رجل يالف عليه بامرہ فامرہ الاصيل ان يتعين عليه حريوا ففعل فالشراء للكفيل والربح الذي ربحه البائع فهو عليه ومعناه الامر ببيع العينة مثل أن يستقرض من تاجر عشرة فيتأبى عليه وبيع منه ثوبا يساوي عشرة بخمسة عشر مثلاً ربة في بيل الرباذة لبيعه المستقرض بعشرة و يتحمل عليه خمسة سمي به لما فيه من الاعراض عن الدين الى العيب وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الأقرض مطاوعة لمدموم الخلل ثم قيل هذا ضمان لما يحسر المشتري بطرا الى قوله على وهو فاسد وليس بتوكيل وقيل هو التوكيل فاسد لأن الحرير غير متعين وكذا الثمن غير معلوم لجهالة ما اراد على الدين وكيف ما كان فالشراء للمشتري وهو الكفيل والربح اى الزيادة عليه لأنه العاقد .

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے ہزار درہم قرضہ کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کریں۔ (ف۔ مثلاً زید پر ہزار درہم یا دینا قرضہ ہے اور بکر نے اس زید کے کہنے سے کہ تم اس کی کفالت کر لو خالد قرضخواہ کے قرضہ کی کفالت کر لی)۔ پھر کفیل کو اصل نے حکم دیا کہ میرے نام پر ایک ریشمی کپڑے (تھان) کا عینہ کرلو۔ (ف۔ یعنی فلاں قیمتی کپڑے کا ایک تھان میرے لئے بیع عینہ کے طور پر خریدو۔ تاکہ وہ کفالت کی رقم ادا کر دے۔ اور بیع عینہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ایک تھان قیمتی کپڑے کی قیمت گیرہ سو درہم ہیں اسے زید نے بکر سے ڈیڑھ ہزار درہم سے خریدا۔ پھر زید نے اسی تھان کو خالد کے ہاتھ صرف ہزار درہم کے عوض فروخت کر دیا۔ پھر بکر نے خالد سے ہزار درہم کے عوض اسے خرید کر اس کے دام دیدیئے اور خالد نے یہ دام زید کو دیدیئے۔ اس صورت میں زید نے نقد ہزار درہم پائے ساتھ ہی اس پر پانچ سو درہموں کا قرض بھی لازم ہو گیا۔ مگر فوری طور سے جو اسے ہزار درہم مل گئے ہیں انہیں زید نے اپنے ہی قبضہ میں رکھے۔ اب زید کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے یہ رقم اپنے کفیل کو دے یا پرانے قرضخواہ کو ادا کر دے۔ پس ہمارے موجودہ مسئلہ میں اصل یا قرضخواہ نے کفیل کو یہ حکم دیا کہ میرے لئے اسی طرح بیع عینہ کر کے فلاں قیمتی کپڑے کا ایک تھان کا معامد کر دو۔ بلکہ وہ مال حاصل کر کے قرضہ دیدو۔

ففعل فالشراء الكفيل والربح الذي ربحه البائع فهو عليه ومعناه الامر ببيع العينة .

چنانچہ کفیل نے ایسا ہی کر دیا۔ تو یہ خریداری کفیل ہی کے لئے ہوگی۔ (ف۔ اور اصل کے لئے نہ ہوگی۔ بلکہ کفیل نے ہی خریدا ہے) اور بائع نے جو نفع کیا وہ کفیل کا ہوگا (ف اور اصل کا نہ ہوگا۔ یعنی بیع عینہ کی وجہ سے بائع کو آخر میں جو نفع ہوتا ہے۔ یعنی خریدار کے ذمہ بطور قرض رہتا ہے۔ وہ بائع کا نفع اسی کفیل کے نام ہوگا جس کے نام خریداری ہوئی ہے۔ لیکن اس کو حکم دینے والا یعنی مقروض یا اصل تو اس کے نام کچھ بھی نہ ہوگا۔ اور یہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ نعت میں عینہ کے معنی ادھار کے بھی ہیں اس لئے

امام محمدؒ کے اس قول ”یتعین علیہ حریرا“ کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ میرے لئے ادھا خرید دو۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ بیع عینہ کے طور پر خرید دو۔

مثل ان يستقرض من تاجر عشرة فيتابي عليه و يبيع منه ثوبا يساوي عشرة بخمسة عشر مثلاً رغبة في بيل الزيادة لبيع المستقرض بعشرة و يحتمل عليه خمسة :

عینہ کی مثال یہ ہے کہ کسی تاجر سے کوئی شخص مثلاً دس درہم قرض مانگے اور وہ اسے (بے فائدہ قرض) دینے سے انکار کر دے البتہ وہ اس مانگنے والے کو دس درہم کی قیمت کا کپڑا مثلاً پندرہ درہم میں دینے کے لئے اس مقصد سے راضی ہو جائے کہ اس سے مجھے پانچ درہم کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔ (ف یعنی مانگنے والے کے ذمہ میرے پندرہ درہم باقی ہو جائیں گے حالانکہ کپڑا اصل میں دس درہم ہی کی قیمت کا ہے، ادھر وہ ضرورت مند اس قیمت پر خریدنے کیلئے راضی ہو جائے گا) تاکہ قرض مانگنے والا اسے نقد دس درہم میں بیچ دے۔ (ف: اس طرح قرض خواہ کی جو ضرورت دس درہم کی تھی وہ پوری ہو جائیگی اگرچہ وہ پندرہ درہم کا مقروض ہو جائیگا) یعنی فاضل پانچ درہم کا مقروض ہو جائیگا (اسی صورت کا نام عینہ ہے)۔

سمى به لما فيه من الاعراض عن الدين الى العین ..

اس بیع کا نام عینہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض ہے (ف: بے فائدہ قرض نہیں دیا بلکہ اس سے کچھ نفع بھی حاصل کرنا چاہا اور اگر قسم کا ایک مال یا سامان دیدیا۔

وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل ..

یہ بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس طرح ایک مذموم اور گھناؤنے کام یعنی بخل کی اتباع کر کے قرض دینے کی ایک بڑی نیکی کے کام سے منہ موڑنا لازم آتا ہے۔ اب اس مسئلہ میں گفتگو ہوتی ہے کہ اصل مدیون نے نفیل سے جو یہ کہا ہے کہ میرے نام پر عینہ کا معاملہ کر لو تو اس کا کیا اثر ہوگا تو اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے۔

ثم قيل هذا ضمان لما يخسر المشتري نظرا الى قوله على ..

پھر یہ کہا گیا ہے کہ اصل کی طرف سے یہ اس خسارہ کی ضمانت ہے جو بیع عینہ کی وجہ سے مشتری برداشت کرے گا اس کے اپنے اس جملہ کی وجہ سے ”مجھ پر“ یا ”تیرے نام“ پر (ف: یعنی اصل نے مشتری سے یہ کہا کہ مجھ پر عینہ کر لو، تو یہ جملہ اصل کی طرف سے عینہ کے نقصان کی ضمانت ہے یعنی عینہ میں جو خسارہ ہوتا ہے میں اس کا ضامن ہوں۔

وهو فاسد وليس بتوكيل ..

حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے اور توکیل نہیں ہے (ف یعنی اس کلام سے نفیل کو وکیل کرنا صحیح نہیں ہوا، کیونکہ اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے لئے اس تھان کا عینہ کر لو، اور ضمانت فاسد ہے، کیونکہ خسارہ کی ضمانت نہیں ہوتی، کیونکہ ضمانت تو ایسی چیز کی ہوتی ہے جو مضمون ہو اور خسارہ مضمون نہیں ہے مثلاً: کسی نے کہا کہ تم اس بازار میں خرید و فروخت کرو اس شرط پر کہ اس میں تمہیں کچھ نقصان ہو جائے تو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ کفالت اور ضمانت صحیح نہیں ہے بلکہ باطل ہے، جیسا کہ جامع الحجوب میں ہے (ع)

وقيل هو التوكيل فاسد لأن الحویر غير متعین وكذا الثمن غير معلوم لجهالة ما اراد على الدين ..

اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ توکیل فاسد ہے (ف یعنی اصل کا یہ قول وکیل بنانے کے طور پر ہے۔ لیکن توکیل بھی صحیح نہیں ہے فاسد ہے اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میرے اوپر تھان کا عینہ کر لو) کیونکہ وہ تھان متعین نہیں ہے (ف اور اس کے اوصاف بھی بیان نہیں کئے گئے ہیں حالانکہ ویسے گوئے مختلف جنسوں کے ہوتے ہیں اس طرح اس کا شن اور دام بھی معلوم نہیں ہیں۔ کیونکہ اس قرض سے جو مقدار بھی زائد ہے وہ نامعلوم ہے (ف: یعنی قرض کی مقدار معلوم ہے مگر اس سے زائد جو کچھ ہوگا وہ ابھی معلوم نہیں ہے اسلئے یہ توکیل فاسد ہوئی۔

و کیف ما کان فالشراء للمشتري و هو الکفیل والرمح ای الریادة علیه لأنه العاقد
بہر حال خواہ یہ کفالت نہ ہو یا تو کفیل فاسد ہو اس کی خریداری ہو جانے سے مشتری کے ذمہ واقع ہوگی اور وہ کفیل ہوگا اور
بائع کا نفع یعنی جو زیادتی ہوگی وہ کفیل کے ذمہ ہوگی کیونکہ وہی شخص معاملہ کرنے والا ہے (ف) اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کفیل
نے جو بیع عینہ کی ہے وہ نافذ ہوگی اگرچہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اگر عینہ کے خریدار نے دس درہم کی چیز پندرہ
درہم میں خریدی پھر بیچنے والے نے اس سے زائد درہم نقد کرے یا تو یہ حرام اور باطل ہوا۔ کیونکہ خریدی ہوئی چیز کو دوام ادا کرنے
سے پہلے ہی مکتیت پر بائع کے ہاتھ بیچا ہے اس نے ایک تیسرے شخص کو داخل کر رہے ہیں اس طرح کہ یہ خریدار اس کے ہاتھ دس
درہم میں بیچ ڈالے پھر اگرچہ ہے تو پہلا بیچنے والا اس دس سے خریدار سے دس درہم میں خرید لے۔

توضیح: ایک مقروض نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے ذمہ فلاں شخص کے باقی قرضہ کی کفالت کر
لو اور اس نے کفالت کر لی پھر اس کفیل سے کہا کہ میرے نام پر فلاں کام کی بیع عینہ کر لو، اس نے
یہ بھی کر لیا، اس طرح اس سے جو فائدہ ہوگا اس کا جو فائدہ ہوگا اس کا کون مالک ہوگا؟ بیع عینہ کی
تحقیق اور مثال، مسئلہ کی مکمل تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن کفیل عن رجل مالف علیہ بامرہ الاصل۔
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

وہو مکروہ لما فیہ من الاعراض عن مبراة الاقراض
وہ بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں گھٹاؤ نے ناپسندیدہ کام یعنی بخل کر کے ایک بڑی نیکی کے کام یعنی قرض حسنہ لوجہ اللہ دینے
سے ممانعت ہوتی ہے، ف یعنی قرض دینا ایک بڑی نیکی کا کام تھا اسے چھوڑ کر اس سے منہ موڑ کر ایسا کام کرتا ہے جس سے اسے
دنیاوی نفع حاصل ہوتا ہو، اس لئے یہ کام مکروہ تحریمی ہوا، اور بیع چہ نہیں ہوئی، اسی لئے امام محمدؒ نے کہا میرے دل میں عینہ کی
طرف پہازوں کے برابر نفرت اور گھٹن ہے، سود خوروں نے اس طرح ایک سودی کاروبار شروع کر دیا ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ
نے اس کی سخت برائی فرمائی ہے، چنانچہ روایت ہے کہ جب تم عینہ کی بیع کرو گے اور بیلوں کی دموں کے پیچھے چلو گے تو ذلیل ہو
جاؤ گے اور تمہارا دشمن تم پر غالب آجائے گا اور بھی ایک روایت میں ہے اللہ تعالیٰ اس وقت تم میں سے بدکاروں کو تم پر مسلط کر دیگا
اور تمہارے نیک اعمال والے دعائیں کریں گے اور وہ مقبول نہ ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت کی اسناد میں اگرچہ کلام ہے لیکن یہ بات بعض صحیح روایتوں سے ثابت ہے کہ جب جہاد
چھوڑ کر بیوں کی دم کے پیچھے ہو گئے یعنی بھتی وغیرہ میں مشغول ہو جاؤ گے تب کفار کو تم پر غلبہ حاصل ہو جائے گا اس اور اس بات میں
کسی اور زمانہ پر احتمال ہو تو ہو مگر اس زمانہ میں اس کا ظہور ہو چکا ہے، اس لئے اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہا۔ اور یہ بات
مقدرات البیہ میں مسجود واقع ہو چکی، اس میں اس امت کی کیفیت کا بیان ہے وہ لوگ آخرت کو چھوڑ کر دنیا کے پیچھے پڑ جائیں
گے، کیونکہ جب مسلمانوں نے جہاد سے ملک کی اصلاح کا کام لیا تو اپنے لئے موت کو ترجیح دے کر آخرت کو پسند کیا، اور جب کسی
قوم نے دنیاوی عیش کو ترجیح دی تو معلوم ہوا ان کو آخرت کی رغبت نہیں ہے، اسی بناء پر بیع عینہ میں بھی آخرت کے ثواب پر اعتماد نہ
کیا بلکہ دنیاوی مال کی خواہش کی تو وہ بھی مذموم اور ناپسندیدہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (م)

اب اس بات میں گفتگو کرنی ہے اصل بیوں نے کفیل سے کہا کہ میرے نام پر عینہ کر لو اس کا کیا اثر ہوگا اس کا بیان آتا ہے۔

الغیر، جمعہ، عینہ، انیل، جمعہ، گھوڑے، بیع عینہ، (کنز الدقائق، سنن نسائی، تائبی، کتاب الشی، ناپسند کرنا، انکار کرنا، ایسی،
اباء و ابناء الشی، انکار کرنا) (معراج اللغات) العینہ، ای السبہ والعینہ و ہال ماعہ عینہ ای سبہ کلا فی المعرب ۱۲ (انوار اللغی قافی)

قال ومن كفل رجل بما ذاب له عليه او بما قصى له عليه فغاب المكفول عنه فاقام المدعى البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينة لأن المكفول به مال مقضى به وهذا في لفظة القضاء ظاهر وكذا في الأخرى لأن معنى ذاب تقرر وهو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض ارید به المستأنف كقوله اطلال الله بقائک والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے جس شخص نے دوسرے کی طرف سے کفالت کی اس چیز کی جو اس پر ثابت ہے (ف یعنی خرید و فروخت میں حساب و کتاب کے بعد جو اس پر باقی رہ جائے) یا ایسی چیز جو اس پر لازم کی جائے (یعنی مکفول لہ کیلئے اس پر کسی واجب حق کا حکم کیا جائے تو اگرچہ یہ کفالت مجہول چیز کے بارے میں ہے مگر جائز ہے) پھر وہ مکفول لہ غائب ہو گیا۔

فاقام المدعى البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينة لأن المكفول به مال مقضى به.

پھر مدعی یا مکفول لہ نے کفیل کے خلاف گواہ پیش کر دیئے کہ مدعی کے مکفول عنہ کے ذمہ درہم باقی ہیں تو اس مدعی کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے (کیونکہ دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے) اس لئے کہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی ہے وہ مال ہے جس کا حکم دیا گیا ہو (ف یعنی کفیل نے اس مال کی ذمہ داری قبول کی ہے جس کا اصل پر حکم جاری کیا جائے، اس لئے کہ جب تک اصل پر کسی مال کا حکم جاری نہ کیا جائے کفیل کسی بات کا ضامن نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کفیل نے تو یہ بھی کہا تھا کہ ”جو مکفول عنہ پر ثابت ہو“ جیسے یہ کہا تھا ”جو مکفول عنہ پر حکم کیا جائے اس لئے فرمایا۔

وهذا في لفظة القضاء ظاهر

یہ حکم لفظ قضاء کی صورت میں تو ظاہر ہے (ف یعنی اس صورت میں کفیل نے یہ کہا کہ اس پر جو بھی حکم کیا جائے میں اس کا کفیل ہوں اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ جب حکم ہوگا تب وہ ضامن ہوگا حالانکہ ابھی اس مکفول عنہ پر کوئی حکم نہیں ہوا ہے اور اب اس صورت میں جو کچھ اس پر ثابت ہو میں اس کا ضامن ہوں تو اس بارے میں فرمایا۔

وكذا في الأخرى لأن معنى ذاب تقرر وهو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض ارید به المستأنف .:

اسی طرح دوسری صورت میں بھی ثابت ہے، اس لئے کہ ذاب کے معنی تقرر کے ہیں (ف یعنی جو ثابت و مقرر ہو) اور یہ حکم حاکم کے فیصلہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے (ف یعنی جب قاضی ثابت کرے گا تب اس کے ثبوت کا اعتبار ہوگا۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ یہ کہا جائے کہ مکفول بدوعی مال ہے جس کا حکم کیا گیا ہے، یا وہی مال مکفول بہ ہے کہ جس چیز کا حکم کیا جائے (ف: اس میں اگرچہ ماضی کا صیغہ کہا گیا ہے) لیکن ماضی کا یہ لفظ ایسا ہے جس سے استقبال مراد ہے (ف: یعنی آئندہ جو اس پر ثابت ہوگا)۔

كقوله اطلال الله بقائک والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح .

جیسا کہ محاورہ بولا جاتا ہے اطلال الله بقائک (ف: حالانکہ اس ماضی سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ آئندہ بھی تمہاری عمر اور بقا کو زیادہ کر دے، بہت دن جیو، خلاصہ یہ ہوا کہ اس سے مراد وہ مال ہے جو تم کو آئندہ ثابت ہوگا، ملے گا۔ حالانکہ مذکورہ دعویٰ مطلق ہے اس میں کچھ بھی قید نہیں ہے لہذا کہنا صحیح نہیں ہوگا (ف یعنی مدعی نے یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ مکفول عنہ (مقروض) پر میرے ہزار درہم ثابت کئے گئے ہیں اور حکم کئے گئے ہیں۔ اس لئے ابھی کفیل پر ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے اس چیز کی کفالت کی جو اس پر ثابت ہے، اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہو گیا، پھر مدعی نے کفیل کے خلاف اس دعویٰ کے گواہ پیش کئے کہ مکفول عنہ پر میرے ہزار درہم باقی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن أقام البينة ان له على فلان كذا وان هذا كفيل عنه بامره فانه يقضى به على الكفيل وعلى المكفول عنه وان كانت الكفالة بغير امره يقضى على الكفيل خاصة وانما تقبل لان المكفول به مال مطلق بخلاف ماتقدم وانما يختلف بالامر وعدمه لانهما يتغايران لان الكفالة بامر تبرع ابتداء ومعاوضة انتها بغير امر تبرع ابتداء وانها قد عوا احدهما لا يقضى له بالآخر واذا قضى بها بالامر ثبت امره وهو يتضمن الاقرار بالمال فيصير مقضيا عليه والكمال بغير امره لا تمس حانبه لانه تعتمد صحتها قيام الدين في زعمه الكفيل فلا يتعدى اليه وفي الكفالة بامره يرجع الكفيل بما ادى على الامر وقال زفر لا يرجع لانه لما انكر فقد ظلم في زعمه فلا يظلم غيره ونحن نقول صار مكذبا شرعا فيبطل ما في زعمه.

ترجمہ :- اگر ایک شخص نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا معلوم مال ہے، اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے۔ (ف) حالانکہ اس کفالت میں یہ قید نہیں ہے کہ جو کچھ ثابت ہو گیا جو حکم ہو گا میں اس کا کفیل ہوں، بلکہ وہ تو اس مال کا پہلے سے ہی کفیل ہے۔ تو اس مال کا حکم اس کفیل پر جو موجود ہے اور اس مکفول عنه پر جو غائب ہے دیدیا جائے گا۔ (ف) یعنی کفیل پر جو حکم ہے اسی کے ماتحت کر کے مکفول عنه جو غائب ہے اس پر حکم ہو جائے گا۔

وان كانت الخ :- اور اگر یہ کفالت مکفول عنه کے حکم کے بغیر ہو تو فقط کفیل پر حکم لگایا جائے گا۔ (ف) اور مکفول عنه پر حکم نہ ہوگا۔ ف۔ الحاصل یہ گواہی مقبول ہوگی۔ وانما تقبل الخ :- اور یہ گواہی اسی لئے مقبول ہوئی کہ جس مال کی کفالت کی گئی ہے وہ مال مطلق ہے، بخلاف پہلے مسئلہ کے (ف) یعنی اس کی کفالت میں اس بات کی قید نہیں ہے کہ مکفول عنه پر جو کچھ ثابت ہوگا اس کا کفیل ہے بلکہ مطلقا اس مال کا کفیل ہے، بخلاف پہلی کفالت کے کہ اس میں یہ قید تھی کہ مکفول عنه پر جو کچھ بھی ثابت ہوگا اس کا کفیل ہوگا۔ اور جبکہ مکفول عنه کے غائب رہنے کی صورت میں یہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے گواہی بھی قبول نہ ہوئی۔ وانما يختلف الخ :- اور حکم کے ہونے اور نہ ہونے کی صورت میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے سے متغیر ہیں۔ (ف) یعنی اس میں جبکہ کفالت مکفول عنه کے حکم سے ہوئی ہو تو وہ حکم فقط کفیل پر ہوگا، اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کہ کفالت کی ان دونوں قسموں میں فرق ہے۔ لان الكفالة الخ :- کیونکہ جو کفالت مکفول عنه کے حکم سے ہوتی ہے وہ شروع میں تو احسان ہے لیکن بالآخر وہ معاوضہ اور بدلہ ہو جاتی ہے، اور جو کفالت مکفول عنه کے حکم کے بغیر ہو وہ شروع اور آخر ہر حال میں احسان ہے۔ (ف) یعنی کسی صورت میں بھی معاوضہ نہیں ہے۔ فبدعواہ الخ :- تو ایک قسم کا دعویٰ کرنے سے اسے دوسری قسم کا حکم نہیں دیدیا جائے گا۔

واذا قضى الخ :- اور جب مکفول عنه کے کہنے پر قاضی نے کفالت کا حکم دیدیا تو مکفول عنه کا حکم دینا ثابت ہو گیا۔ (ف) یعنی حکم کے اندر یہ بھی حکم ہو گیا کہ مکفول عنه نے حکم دیا تھا، اس کے بعد اگر مکفول عنه انکار بھی کرے تو مفید نہ ہوگا۔ اور یہی حکم مال کے اقرار کو بھی شامل ہے۔ (ف) کیونکہ جب مکفول عنه نے کفیل کو یہ حکم دیا کہ تم اس مال کی میری طرف سے اس شخص کے واسطے کفالت کا حکم دیا تو اسی میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اس نے مکفول لہ کے لئے مال کا اقرار کیا ہے۔ فیصير الخ :- تو یہ اقرار بھی قاضی کے حکم کے ماتحت داخل رہے گا۔ (ف) یعنی قاضی نے یہ حکم دیدیا کہ مکفول عنه نے اس مدعی کے لئے مال کا اقرار کیا ہے۔ یہ سب تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مکفول عنه کے حکم سے کفالت کی گواہی ہو۔ والكفالة الخ :- اور وہ کفالت جو مکفول عنه کے حکم کے بغیر ہو اس کا تعلق مکفول عنه سے نہیں ہوگا۔ (ف) اس لئے کفیل کو تو اس مال کا فقط حکم ہوا ہے۔ اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ مکفول عنه پر بھی مال باقی ہے یا اس نے اقرار کیا ہے۔ لانه تعتمد الخ :- اس لئے کہ یہ کفالت صحیح ہونے کی صورت میں صرف اس بات کا اطمینان دلاتی ہے کہ کفیل کے کہنے کے مطابق قرینہ باقی ہے، اس لئے اس کی وجہ سے قرضہ کا حکم اور تعلق مکفول عنه سے نہیں ہوگا۔ (ف) کیونکہ یہ اس کے حکم سے نہیں ہوا ہے۔ اسی لئے خود

کفیل بھی اس کا دعویٰ نہیں کرتا ہے، اور چونکہ وہ خود اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ میں کفیل ہوں اس لئے کہ گواہوں سے اس دعویٰ کا ثبوت ہو گیا ہے، چنانچہ وہ کہنے کی بناء پر پکڑا جائے گا۔ اب یہ بات کہ جب کفیل کے خلاف فیصلہ ہو گیا اور اس نے مال بھی ادا کر دیا تو جس صورت میں مکفول عنہ کے حکم سے کفالت نہیں ہوتی تھی اس کے بارے میں ہمیں یہ معلوم ہے کہ کفیل کو یہ مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہو گا۔ وہی الکفالة بامرہ الخ :- اور اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوئی ہو تو جو کچھ کفیل نے دیا ہے وہ مکفول عنہ سے واپس لے گا۔ (ف :-) یہ حکم ہمارے نزدیک ہے (مگر امام زفرؒ نے کہا ہے کہ وہ واپس نہیں لے گا، کیونکہ جب کفیل نے انکار کیا تو وہ خیال میں مظلوم ہو گیا۔ (ف) یعنی جب اس نے انکار کر دیا کہ اس پر قرضہ نہیں ہے اس کے باوجود قاضی نے گواہوں کی گواہی کی بناء پر کفیل پر لازم کر دیا تو اس کفیل کے خیال میں اس فیصلہ سے ظلم ہوا ہے۔ اس لئے اس کفیل کو یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ بھی دوسرے پر ظلم کرے۔ (ف) اس طرح سے کہ اصل سے اس مال کو واپس مانگ لے، کیونکہ وہ تو اس بات سے انکار ہی کرتا ہے کہ اصل کے ذمہ کچھ باقی بھی ہے۔ ونحن نقول الخ :- اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کفیل کو شریعت میں جھوٹا کہہ دیا گیا ہے، اس لئے کفیل نے اپنے طور پر جو کچھ کہا یا سوچا وہ غلط تھا۔ (ف) اس کے برخلاف یہ ثابت ہو کہ کفیل کے ذمہ مال باقی تھا اور اسی کے حکم سے یہ شخص اس کا کفیل بنا تھا، جیسے کسی نے بائع سے ایک غلام خریدا اور یہ اقرار کیا کہ بائع کا یہ مملوک ہے، اس کے بعد اس مشتری سے کسی نے اس غلام پر اپنا دعویٰ کر کے اور ثابت بھی کر کے لے لیا تو اس وقت اس مشتری کا خیال باطل ہو گیا، اس لئے اس وقت وہ بائع سے اپنی دی ہوئی رقم واپس مانگ لے گا (ف) اور یہ جواب طریق تنزل ہے، کیونکہ مدعی نے جب کفیل کے خلاف گواہ پیش کر دیئے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ کفیل حقیقت میں اس بات سے منکر ہی ہو کہ اصل پر مال باقی نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہوتا ممکن ہے کہ فی الحال ان گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ میں نے اصل کے حکم سے ہی کفالت کی ہے، اور اس پر مال باقی تھا تاکہ مجھے واپس ملنے میں مشکل نہ ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ وہ اصل پر مال باقی ہونے سے منکر ہو تب بھی جب کہ عادل گواہوں نے آکر گواہی دیدی تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جھوٹا ہے، اور جب اسے جھوٹا ثابت کر دیا گیا تو اطمینان کے ساتھ اصل کو دیا ہو مال وہ اب واپس مانگ لے۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ضامن الدراک کی صورت یہ ہے کہ مشتری کے پاس سے اپنا حق ثابت کر کے بیع لے لی تو کفیل مشتری کے شن کا ضامن ہو گا، اس میں کفیل کو پورا یقین ہے کہ یہ چیز بائع ہی کی ہے اس کا دوسرا کوئی بھی حقدار اور مستحق نہیں ہے۔

توضیح :- ایک شخص نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا مال معلوم ہے، اور یہ شخص میری طرف سے کفیل ہے، مسئلہ کی تفصیلی صورت، مفصل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع دارا وكفل رجل عنه بالدرك فهو تسليم لان الكفالة لو كانت مشروطة في البيع فتمامه بقبوله ثم الدعوى يسعى في نقض ماتم من جهته وان لم تكن مشروطة فيه فالمراد بها احكام البيع وترغب المشتري فيه اذ لا يرغب فيه دون الكفالة فنزل منزلة الاقرار بملك البائع. قال، ولو شهد وختم ولم يكفل لم يكن تسليما وهو على دعواه، لان الشهادة لا تكون مشروطة في البيع ولا هي اقرارا بالملك لان البيع مرة يوجد من المالك وتارة من غيره ولعله كتب الشهادة ليحفظ الحادثة بخلاف ما تقدم قالوا اذا كتب في الصك باع وهو يملكه او بيعا باتا نافذا وهو كتب شهدا بذلك فهو تسليم الا اذا كتب الشهادة على اقرار المتعاقدين.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر بیچا، اور ایک شخص نے اس بیچنے والے کی طرف سے درک کی کفالت کر لی تو یہ قبول ہوگی۔ (ف) یعنی کفیل نے یہ کہتے ہوئے اپنے اوپر ذمہ داری قبول کی کہ اس گھر کا مالک واقعہ یہی شخص ہے، اس

میں کسی دوسرے کا استحقاق نہیں ہے۔ لیکن آئندہ کسی دوسرے شخص نے اپنے عادل گواہ پیش کر کے اس گھر پر اپنا ہی حق ثابت کر دیا تو کفیل کا کہنا غلط اور باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس کفیل نے اس گھر پر اپنی ہی ملکیت کا دعویٰ کیا تو باطل ہے، کیونکہ خود اس کا کہنا اسی کے خلاف ہے، خواہ اس کی کفالت کا اس بیع میں شرط ہو تو اس بیع کا عمل ہونا اسی کفیل کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ (ف) یہاں تک کہ جب کفیل نے درک (اس پر استحقاق سے بچنے) کی کفالت قبول کر لی تب بیع مکمل ہوئی، پھر اسی کفیل کا اس گھر پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر کے وہ اس معاملہ بیع کو توڑنا چاہتا ہے جو اسی کی طرف سے مکمل ہوا ہے۔ (ف) چنانچہ اس کے تناقض (دوری بات) سے اس کا دعویٰ قبول نہ ہوگا۔ وان لم تکن الخ۔ اور اگر یہ درک کی کفالت اس بیع میں شرط نہ ہوئی ہو تب اس کفالت کا یہ مطلب ہوگا کہ بیع پختہ اور مستحکم ہو اور خریدار اس کی طرف پوری طرح سے رغبت کرے، کیونکہ ایسا نہ کرنے سے اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ خریدار اسے لینے کی رغبت نہ کرے۔ فلول الخ۔ تو اس کفالت کو اس کے اس اقرار کے قائم مقام مان لیا جائے گا کہ یہ اسی کی ملکیت ہے۔ (ف) پھر کفیل یہ دعویٰ کہ یہ اس کی نہیں بلکہ میری ہی ملکیت ہے، نہیں سنا جائے گا (ف) یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ کفیل نے درک کی کفالت کی ہو۔ ولو شهد الخ۔ اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ (کہ یہ گھر اس کی ملکیت ہے، اس میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے) اس لئے وہ اپنے دعویٰ پر قائم رہ جائے گا۔ (ف) کیونکہ گواہی تو صرف اس بات کی ہوئی ہے کہ یہ بیع ہوئی ہے اگرچہ جائز اور برحق نہ ہو۔ اسی لئے اگر کسی دوسرے شخص نے اس گھر پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر لیا تو بھی اس کی طرف سے ملکیت کی گواہی دے سکتا ہے، چاہے خود اپنی ہی ملکیت کا دعویٰ بھی کرے۔ لأن الشهادة الخ۔ کیونکہ گواہی ایسی چیز نہیں ہے جس کا بیع میں ہونا شرط ہو، (ف) کیونکہ یہ تو عقد بیع کے مناسب نہیں ہے، جیسی یہ ایجاب یا قبول میں کسی کی بھی جزء نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ بیع ہو جانے پر ہمیشہ خارج سے شرط لگائی جاتی ہے۔ ولا ہی الخ۔ اسی طرح گواہی سے ملکیت کا اقرار بھی نہیں ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ گواہی تو طرفین یعنی بائع و مشتری کے ایجاب و قبول کرنے پر ہوتی ہے، اس کے لئے مالک کے ہونے کی بھی خصوصیت یا ضرورت نہیں ہے۔ لأن البیع الخ۔ کیونکہ بیع کبھی مالک کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ (ف) اسی طرح سے کہ مالک نے خود ہی اپنی چیز کسی کے پاس فروخت کی ہو، اور کبھی کسی دوسرے کے ہاتھ سے بھی ہو جاتی ہے۔ (ف) مثلاً کسی وکیل نے یا کبھی مالک کی اجازت کے بغیر ہی فضولی نے فروخت کر دی جو مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ ولعلہ کتب الخ۔ اور شاید اس نے گواہی اس غرض سے لکھی ہو کہ اس واقعہ کو وہ یاد رکھے۔ (ف) کہ اس مکان کے بارے میں ایسا واقعہ ہوا تھا۔ اس لئے ایسی گواہی سے ملکیت کا اقرار نہیں ہو سکتا ہے، بخلاف گذشتہ مسئلہ کے۔ (ف) کہ اس میں درک کی ضمانت کر لی تو اس میں بائع کی ملکیت کا اقرار ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب گواہ نے بیع نامہ پر گواہی لکھی تو اس کے مضمون سے واقفیت ضرور حاصل کی ہوگی اور اس کا اقرار بھی ہو گا یا فقط ایجاب و قبول ہی ہے۔ اسی لئے مصنف نے لکھا ہے وقالوا إذا كتب الخ۔۔۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب بیع نامہ میں یہ لکھا گیا کہ بائع نے اس گھر کو فروخت کیا، اور گواہ نے گواہی میں یہ لکھا کہ میں اس کا شاہد اور گواہ ہوں تو یہی گواہی اس کی طرف سے تسلیم ہوگی۔ (ف) جیسی یہ گھر بائع کی ملک ہے، کیونکہ بیع تو اسی وقت نافذ ہوگی جبکہ بائع واقعہ اس کا مالک ہو۔ إلا إذا الخ۔ لیکن اگر گواہ نے صرف ان متعاقبین کے گواہ کے اقرار کی گواہی ہو۔ (ف) تو یہ تسلیم نہ ہوگی، یعنی ایسی گواہی لکھی کہ متعاقبین نے میرے ساتھ ہی اس بات کا اقرار کیا ہے تو یہ تسلیم نہ ہوگی اگرچہ اس بیع نامہ میں ملکیت وغیرہ کا پورا بیان موجود ہو، کیونکہ صرف عقد کے اقرار سے حقیقی اور حجتی ملکیت کا ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اور اگر گواہ نے صرف اتنا لکھا ہو کہ میں ایجاب و قبول کے اقرار کا گواہ ہوں تو یہ بدرجہ اولیٰ تسلیم نہیں ہے (م) توضیح:- اگر کسی نے ایک گھر بیچا، اور ایک شخص نے بیچنے والے کی طرف سے درک کی

کفالت کر لی، پھر بھی کسی دوسرے شخص نے اس پر گواہوں کو پیش کر کے اس کی ملکیت کا حق ثابت کر دیا، اور اگر درک کی کفالت اس میں شرط نہ ہو۔ اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل۔

فصل فی الضمان قال ومن باع لرجل ثوبا وضمن له الثمن او مضارب ضمن ثمن متاع رب المال فلهما باطل لان الكفالة التزام المطالبة وهي اليها فيصير كل واحد منهما ضامنا لنفسه ولان المال امانة في ايديهما والضمنان تعبير. لحكم الشرع فيرد عليه كاشترطه على المودع والمستعير.

ترجمہ :- یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے فروخت کیا اور اس کے لئے دام کی ضمانت کر لی (ف) مثلاً زید نے بکر کا تھان فروخت کیا اور اسی بکر ہی کے لئے فروخت کی اور بکر ہی کے لئے دام وصول ہو جانے کی ضمانت کر لی، یعنی میں تمہارے اس کپڑے کے دام کی وصولی کا ضامن ہوں۔ کو مضارب ضمن الخ۔ یا مضارب نے رب المال کے سامان کے دام کی ضمانت کر لی۔

(ف) مثلاً بکر نے زید کو مضاربت پر سامان دیا اور زید نے اس ضمان کو فروخت کر کے اس کے دام کی ضمانت کر لی، تو یہ ضمانت باطل ہوگی۔ لان الكفالة الخ :- کیونکہ کفالت یا ضمانت مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے۔ (ف :-) یعنی مطالبہ میں اپنا ذمہ ملاتا ہے) اور مطالبہ کا حق تو انہیں دونوں کو ہوتا ہے۔ (ف) چنانچہ سامان میں سے تھان کو جس نے فروخت کیا ہے وہی مشتری سے اس کی رقم کا مطالبہ کرے اس میں مشتری مطلوب ہے، اور مضاربت میں مضارب مطالبہ کرے گا، اور خریدار مطلوب ہے۔ پھر اگر یہ ضمانت صحیح ہو تو مشتری کی طرف سے تھان بیچنے والا، اور مضارب اس اعتبار سے کفالت ہو کہ بیچنے والے سے یا مضارب سے اس کی رقم کا مطالبہ کیا جائے، حالانکہ یہی ہر ایک مطالبہ کرنے والا تھا۔ فیصیر کل الخ :- اس طرح ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے لئے ضامن ہو جائے۔ (ف) یعنی خود ہی مطالبہ کرے اور خود ہی مطالبہ کیا بھی جائے، جبکہ یہ کام باطل ہے۔ لان المال الخ :- اور اس دلیل سے بھی کفالت باطل ہے کہ ان دونوں کے پاس امانت مال ہے اور دونوں ہی امین ہیں۔ (ف) یعنی ضامن نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت نے ہر ایک کو امین کہا ہے، پھر بھی دونوں ضامن بنتے ہیں۔ والتضمن الخ :- اور ضامن بننا شریعت کو بدلنا ہو گا۔ (ف) حالانکہ ان کے بدلنے سے شریعت کا حکم نہیں بدلتا ہے، اس لئے یہ تغیر اسی پر لوٹا دی جائے گی۔ (ف) یعنی ہر ایک پر پھینک ماری جائے گی، لوٹا دی جائے گا یا وہ ضامن نہ ہو سکے گا۔ کاشترطه الخ :- جیسے کہ کسی ایک ودیعت رکھنے والے اور عاریت پر لینے والے پر ضمان کی شرط لگانا مردود ہے۔ (ف) مثلاً زید نے اپنا مال بکر کے پاس امانت رکھا، ساتھ ہی یہ شرط بھی لگا دی کہ اگر یہ برباد ہو جائے گی تو تم پر ضمان لازم آئے گا، اور جس کے وہ امانت رکھی گئی یعنی بکر نے یہ بات منظور بھی کر لی، جب بھی شرط باطل ہوگی یا زید نے بکر سے کوئی چیز عاریت لی اور بکر نے اسے عاریت دی لیکن یہ شرط لگا دی کہ اگر ضائع ہو جائے تو تم ضامن ہو گے، تو اس میں بھی ضامن کی شرط کا ہونا باطل ہے۔ اگر یہ دونوں قصد اسے ضائع کر دیں تو وہ غاصب ہو جائیں گے، اسی بناء پر ضامن ہوں گے۔ اخاصل امانت رکھ کر، اور عاریت پر لے کر ضامن نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے ضامن ہونے کی شرط باطل ہوگی۔ البتہ اگر قصد اضافت کر دے تو غاصب ہونے کی بناء پر ضامن ہو گا۔ بہر صورت امانت رکھ کر اور عاریت پر لے کر ضامن نہیں ہو گا اگرچہ اس کی شرط بھی لگا دے۔ اسی طرح دلال اور مضارب بھی امین ہوتے ہیں اس لئے ان کا ضامن ہونا باطل ہے۔

توضیح :- فصل فی الضمان، ضمانت اور کفالت کے معنی۔ کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے والے کے لئے ضمان کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

ضمان کا بیان :- ضمانت اور کفالت دونوں الفاظ ہم معنی ہیں یعنی ان کے ایک ہی معنی ہیں۔ لیکن جامع صغیر میں کچھ مسائل ایسے بیان کئے گئے ہیں کہ ان میں کفالت کی بجائے ضمان کا لفظ مذکور ہے۔ اسی لئے مصنف ہدایہ نے ان مسائل کو ایک مستقل اور علیحدہ فصل میں اسی لفظ ضمان کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔ م۔

وکذا رجلان باعاً عبد صفقة واحدة وضمن احدهما لصاحبه حصته من الثمن لانه لو صح الضمان مع الشریکة یصیر ضامناً لنفسه ولو صح فی نصیب صاحبه خاصة یؤدی الی قسمة الدین قبل قبضه ولا یجوز ذلك بخلاف ما اذا باعاً بصفقتین لانه لا شریکة الاثری ان للمشتری ان یقبل نصیب احدهما ویقبض اذا نقد الثمن حصته وان قبل کل کل الخ۔

ترجمہ :- اور ایسے ہی اگر دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی صفقہ میں بیچا۔ (ف) یعنی دونوں نے ایک ساتھ ایک ہی معاملہ اور صفقہ میں بیچا، لیکن ان میں ہر ایک کی رقم علیحدہ علیحدہ نہیں بتائی بلکہ دونوں نے دام ایک ساتھ بیان کیا خواہ اس طرح کہا کہ ہم دونوں نے یہ غلام ہزار درہم سے بیچا یا اس طرح ایک نے کہا کہ میں نے اپنا حصہ پانچ سو درہم سے اور دوسرے نے بھی کہا میں نے بھی اپنا حصہ پانچ سو درہم سے بیچا، پھر دونوں نے کہا کہ ہم دونوں نے ایک ہزار درہم سے اس غلام کو بیچا۔ الحاصل ایک ہی لفظ سے اسے بیچ دیا۔

وضمن احدهما الخ :- اور ان دونوں بیچنے والوں میں سے ہر ایک نے اپنے شریک کے حصہ کے ثمن کی ضمانت کر لی تو یہ ضمانت باطل ہوگی۔ (ف :- جبکہ صفقہ ایک ہی ہو) کیونکہ بیچ میں شرکت کے رہتے ہوئے دوسرے کی ضمانت اگر صحیح مان لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ایک نے دوسرے کی نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی ضمانت لی ہے۔ (ف) اور یہ ضمانت ہوتی ہے، کیونکہ بیچ کے ہر ایک جزء میں دونوں مشترک ہیں، اس لئے خود ہی اس کے مطالبہ کا مستحق ہوگا یعنی خود ہی مطالبہ کرے گا اور خود ہی اس کا مخاطب اور مطلوب ہوگا، حالانکہ ایسا معاملہ باطل ہے۔ ولو صح الخ :- اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس کی ضمانت اپنے حصہ کے لئے بالکل نہیں ہے بلکہ صرف شریک کے حصہ کی ہے۔ (ف) حالانکہ صفقہ تو ایک ہی ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ دین پر قبضہ سے پہلے ہی دونوں میں ہزارہ ہو جائے۔ (ف) کیونکہ دین تو اب تک وصول بھی نہیں ہوا ہے، اور اسے تقسیم کر کے اس میں شریک کا خاص کر لیا ہے، حالانکہ دین پر قبضہ سے پہلے اس کی تقسیم باطل ہوتی ہے، اس لئے شریک کا کوئی حصہ خاص نہیں ہوتا ہے۔ ایسی تقسیم جائز نہیں ہوتی ہے (ف :- اس لئے کہ صفقہ ایک ہی ہے) بخلاف ما الخ :- بخلاف اس کے اگر دونوں نے دو صفقہ میں یعنی علیحدہ علیحدہ اپنا حصہ بیچا ہو۔ (ف) پھر ایک نے دوسرے کے حصہ کی حفاظت کی تو جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں کسی قسم کی شرکت نہیں پائی گئی ہے۔

(ف) زید اور بکر دونوں ایک غلام کے مالک ہیں اور دونوں نے اپنے اپنے حصہ کو خالد کے ہاتھ اس طرح فروخت کیا کہ زید نے پہلے اپنے حصہ کو پانچ سو درہم سے بیچا، اس طرح بکر نے بھی بعد میں اپنا حصہ پانچ سو درہم میں اس کے ہاتھ بیچ دیا، تو اب یہ معاملہ دو صفقتوں میں طے پایا۔ اس وقت اگر ایک نے دوسرے کی رقم کی ضمانت کر لی تو جائز ہے، اور یہ صورت پہلی صورت سے متفرق ہے۔ الاتری الخ :- حصہ کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کے حصہ کو خریدے اور اس کی رقم دے کر اس کے حصے پر قبضہ کر لے، اگرچہ پورا غلام خریدنے پر

رضامندی ظاہر کر چکا ہو۔ (ف) میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ شرح عینی کے موافق کیا گیا ہے، لیکن فتح القدیر میں اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر اسی طرح مشتری نے دونوں میں سے ایک کا حصہ قبول کیا اس صورت میں کہ دونوں نے ایک ساتھ بی فروخت کیا، لیکن دوسرے شریک کا حصہ قبول نہیں کیا تو صحیح ہے۔ اور اگر اس نے پورے حصہ کو قبول کیا پھر صرف ایک کے حصہ کی رقم لیا کر دی تو صرف اسی کے حصہ پر قبضہ کرنے کا مالک ہوگا۔ (اتحی) اس بحث کا تقاضا یہ ہوا کہ مسئلہ کی عبارت یوں ہو ”نصيب أحدهما أو يقبض الخ“

قال: ومن ضمن عن آخر خراجہ ونوائبہ وقسمته فهو جائز، اما الخراج فقد ذكرناه، وهو يخالف الزكوة، لانها مجرد فعل، ولهذا لا تؤدى بعد موته من تركته الا بوصيته، واما النوائب فان اريد بها ما يكون بحق ككبرى النهر المشترك واحر الحارس والموظف لتجهيز الجيش ونداء الاسارى وغيرها جازت الكفالة على الاتفاق، وان اريد بها ما ليس بحق كالجنايات في زماننا ففيه اختلاف المشايخ وممن يميل الى الصحة الامام على البزدوى واما القسمة فقد قيل هي النوائب بعينها او حصة منها والرواية باء، وقيل هي النائبة الموظفة للراتبة والمراد بالنوائب ما يتوبه غير راتب والحكم ما بيناه.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمت کی ضمانت کر لی تو جائز ہے۔ اما الخراج الخ۔ پس خراج کی کفالت کے جائز ہونے کے بارے میں ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ (ف) یہ کہ خراج میں رہن اور کفالت دونوں جائز ہیں، لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں، ایک خراج مقاسمہ یعنی ایسی چیز میں سے ہوا کہ جو پیدا ہو، یعنی زمین سے جو کچھ پیدا ہو اس میں سے متعین حصہ کو تقسیم کر لینا، اور چونکہ یہ چیز آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہے اس لئے اس کی کفالت بھی نہیں ہوتی ہے۔ دوم خراج موظف اور یہ ایسا خراج ہوتا ہے جیسے امام نے اپنا اندازہ کر کے کسی کے ذمہ مقرر کر دیا، تو یہ ایسا فرض ہے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ صحیح ہے، اسی لئے اس کی کفالت جائز ہے، اسی لئے فتح القدیر وغیرہ میں لکھا ہے یہاں خراج سے خراج موظف ہی مراد ہے، لہذا خراج موظف کی ضمانت جائز ہے۔ وهو يخالف الخ:- یہ خراج زکوٰۃ کے مخالف ہے، کیونکہ زکوٰۃ تو فقط ایک فعل کا نام ہے (ف) یعنی خراج میں کفالت جائز ہے مگر زکوٰۃ میں جائز نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ میں مالی کے ایک حصہ کو مخصوص صفات کے ساتھ دوسرے کو مالک بنادینا ہے، لہذا زکوٰۃ ایک فعل کا نام ہے، اور فعل کی کفالت دوسرا شخص نہیں کرتا ہے۔ ولهذا لا تؤدى الخ:- اسی فعل ہونے کی وجہ سے جس پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے اس کے مر جانے کے بعد اس کے ترکہ سے ادا نہیں کی جاتی ہے، البتہ اگر وصیت کر دی ہو تو جائز ہو جاتی ہے۔ (ف) البتہ اگر کسی نے اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے کسی کو اپنا قائم مقام بنادیا ہو یعنی اسے اس طرح وصیت کر دی ہو کہ میرے مال سے میری زکوٰۃ ادا کر دی جائے، تو ضرور اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی، اس کے بغیر نہیں (م) نوائب، نامیہ کی جمع ہے ایسی حالت جو کسی شخص پر اچانک پیش آجائے یا بار بار آتی رہے اور اس کا برداشت کرنا اس پر گراں ہو۔ واما النوائب الخ:- اب نوائب کا بیان آتا ہے۔ (ف) تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کچھ تو وہ ہیں جو کسی قسم کا حق ہونے کی بناء پر لازم کر دیئے گئے ہیں اور کچھ بادشاہوں یا حاکموں نے ناقص لازم کر دیئے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک یا تو مستقبل ماہوں وغیرہ کی صورت میں مقرر کئے ہوئے ہیں یا اتفاقی اور چند دنوں کے لئے ہیں۔ فان اريد الخ:- اب اگر نوائب سے، وہ مراد ہو جو برحق ہیں جیسے مشترک طور پر نہر کھودنا یا حفاظت کرنا۔ (ف:- جس سے کھیتوں میں سیرابی کا عام لوگوں کو حق ہو) اور چونکہ کیدار کی اجرت، تنخواہ اور وہ جو لشکر کو تیار کرنے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لئے مقرر کر دیئے گئے ہوں۔ (ف) جتنی بیت المال کے خالی ہونے کے وقت امام کی طرف سے مقرر کر دیئے گئے ہوں اور ان جیسی دوسری باتیں۔ (ف) جو حق کے طور پر لازم کر دیئے گئے ہوں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بیت المال میں روپے نہ ہونے کی وجہ سے امام نے عمرات میں کچھ رقم ماہوار یا سالانہ کے حساب سے مقرر کر دیئے تاکہ ان سے تمام مجاہدین کا

شکر تیار کیا جائے اور کافروں کے قبضہ میں جو مسلمان ہوں ان کو چھڑانے ورنہ یہ کہے کے لئے انتظام کیا جائے۔ اور اس مجموعی رقم سے خرچ پورا کیا جائے۔ جازات الکفالة الخ۔۔ تو ایسے نواب کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ (ف) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے تمام معاملات میں جن میں مسلمانوں کی بہتری ہو امام کی اطاعت واجب کی ہے (ف) الحاصل ان نواب جو حقوق سے متعلق ہیں ان کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ اب اگر کتاب میں نواب سے نواب حقہ ہی مراد ہوں تو ان کی کفالت میں ائمہ کا اتفاق ہے۔ و ان اريد بها الخ۔ اور اگر نواب سے وہ نواب مراد ہوں جو حق نہیں ہیں (ف) بلکہ حاکم نے ظلماً مقرر کئے ہیں جیسے ہمارے زمانہ میں جباہت ہیں۔ (ف) جیسا کہ انگریزی ملکوں میں درزیوں اور رنگریزوں و پیشہ وروں اور ملازمین پر ان کی کمائیوں اور آمدنیوں میں سے ماہواری یا سالانہ ٹیکس مقرر ہیں (بلکہ اب ہرے ملکوں میں بھی ٹیکس کا قانون عام کر دیا گیا ہے) فقہیہ اختلاف الخ۔ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (ف) لیکن سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ سب علمائیں، لیکن جن پر یہ لازم کئے گئے ہیں ان سے اگر مطالبہ لازم و ضروری ہو تو بعض علماء کے نزدیک ان میں کفالت کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ و ممن يحيل الخ۔ اور ان مشائخ میں سے جو اس کفالت کے صحیح ہونے کی طرف مائل ہیں ان میں فخر الاسلام علی بزدوی ہیں۔ (ف) اس دلیل کے پیش نظر کفالت صحیح ہوتی ہے کہ جب کوئی موجود ہو خواہ وہ مطالبہ پر حق ہو یا باطل ہو، اور جن لوگوں نے کفالت میں قرضہ کے اندر ملنا سمجھا ہے ان کے نزدیک یہاں صحیح نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ اصل میں یہ قرضہ نہیں ہے۔ و اما القسمة الخ۔ اور لفظ ”قسمت“ کے متعلق بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے بھی وہی نواب مراد ہیں۔ (ف) اس لئے یہ کہا ہو گا کہ عبارت میں نواب اس کی قسمت سے عطف تفسیری مراد ہے یعنی اس کے نواب کی کفالت۔ اور وہی ایسے ٹیکس ہیں جو کسی پر قسمت و ہواہ کے موافق ماہواری یا سالانہ وغیرہ ہیں۔ اس لئے عبارت میں واو یہاں تفسیر کے معنی میں ہیں، یا بعض نواب مراد ہیں۔ (ف) اس طرح سے کہ نواب سے مراد چوکیداری وغیرہ کی جیسی چیزیں جو لازم کی ہوئی ہیں، اور قسمت سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کو امام نے کسی واقعہ کے لئے کسی خاص مصلحت کی بناء پر مسلمانوں کے مال میں کچھ لازم کر دیا ہے بشرطیکہ بیت المال خالی پڑا ہو۔ مثلاً کوئی بڑا پل ٹوٹ گیا تب اس کے بنانے کا خرچہ سب پر ڈال دیا گیا۔ پس فی کس یا ہر ایک کے ذمہ جو کچھ خرچ لازم ہوا وہی اس کی قسمت ہے، تب اس کی کسی شخص نے کفالت کر لی، تو عبارت یہ ہو گی کہ کفالت کی نائیب یا قسمت کی۔ و الروایۃ باؤ ” اور اس مسئلہ میں منقول روایت حرف ”او“ کے ساتھ ہے۔ (ف) حرف ”واو“ بمعنی ”اور“ نہیں ہے بلکہ ”او“ بمعنی ”یا“ ہے جیسے مترجم نے اس جگہ ترجمہ کیا ہے۔، قبل ہی الخ۔ اور بعض سماع نے کہا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نواب ہیں جو خفیہ راتبہ ہیں۔ (ف) یعنی نواب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو ذمہ میں لازم کر دیئے گئے ہیں اور ان کی وصولی کے لئے ایک خاص وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو یہ قسمت کہلاتے ہیں۔ و المراد بالوائف الخ۔ اور نواب سے وہ نواب مراد ہیں جو کسی شخص پر دائگی مقرر نہ ہوں، اور گاہے گاہے وہ لازم ہو جایا کریں۔ (ف)۔ یعنی نواب سے دوسری قسم مراد ہے کہ جو آدمی پر کبھی لازم ہو جائے اور دائگی نہ ہو اور وہ معمول میں داخل نہ ہو، مثلاً اچانک کوئی پل ٹوٹ گیا یا مسجد کی حفاظت کے لئے مرمت خاص کی ضرورت پیش آ جائے، اس کا حکم وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ اگر برحق ہوں تو ان کی کفالت بالاتفاق جائز ہے، اور اگر وہ ناحق ہوں تو ان کی کفالت کے صحیح ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے (ع، ک) پھر ہرے فقہاء میں سے بعضوں نے کہا ہے کہ آدمی کے لئے افضل بات یہ ہے کہ نائیب یا اپنے رقوم کی ادائیگی میں اپنے محنت و ادب کے ساتھ برابر کا شریک رہے، اور شمس المکر نے فرمایا ہے کہ یہ علم اس زمانہ میں تھا، کیونکہ اس زمانہ میں مصیبت اور جہد وغیرہ میں امداد کرنی پڑتی تھی۔ مگر ہرے زمانے میں تو اکثر نواب وہ ہیں جو ظلماً حاکموں کی طرف سے وصول کئے جاتے ہیں۔ پس جس شخص سے یہ ممکن ہو کہ اپنی ذات سے ظلم دور کرے تو اس کے لئے اسی میں بہتری ہے۔ کہ ادا کر دے (مف) اب سندہ و مسئلہ اقرار دین اور اقرار کفالت کے بیان کے جا رہے ہیں، چنانچہ لکھا ہے۔

توضیح:- کسی کا دوسرے کی طرف سے اس کی خراج اور نواب کی ضمانت کرنا، خراج کی قسمیں۔ نواب اور قسمت کی تحقیق۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن قال لاخر لك على مائة الى شهر وقال المقر له حالة فالقول قول المدعى ومن قال صمت لك عن فلان مائة الى شهر وقال المقر له حالة فالقول قول الضامن ووجه الفرق ان المقر اقربا للدين ثم ادعى حقا لنفسه وهوتا خير المطالبة الى اجل وفي الكفالة ما اقربا للدين لانه لا دين عليه في الصحيح انما بمجرد المطالبة بعد الشهر ولان الاجل في الديون عارض حتى لا يثبت الا بشرط فكان القول قول من انكر الشرط كما في الخيار اما الاحل في الكفالة فتوع منها حتى يثبت من غير شرط بان كان مؤحلا على الاصيل والشافعي الحق الثاني بالاول وابو يوسف فيما يروى عنه الحق الاول والثاني والفرق قد اوضحناه

ترجمہ:- اگر کسی نے دوسرے سے یہ کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں جن کی ادائیگی کے لئے ایک ماہ کی مدت ہے، لیکن دوسرے شخص (جس کے لئے رقم کا اقرار کیا گیا ہے) نے کہا ہے کہ مہلت نہیں ہے بلکہ فوری ادا کرنے ہیں، تو اسی دعویٰ کرنے والے یعنی مقر کی بات مقبول ہوگی (ف) اور مقر گواہ لائے گا، مثلاً مقر یعنی زید نے مقر کہ بکر سے ایک مہینہ میعاد دی پر سو درہم کے قرضہ کا اقرار کیا، مگر بکر نے کہا کہ سو درہم ہیں اور وہ میعاد نہیں ہیں بلکہ فوری ادا کرنے کے ہیں، تو اس اختلاف میں بکر کا قول (فوری کا) مقبول ہوگا۔ اس ایک جزئیہ سے یہ ایک قاعدہ نکلا کہ جب کسی شخص نے دوسرے شخص کے میعاد ادا کا قرضہ کا اقرار کیا، اور جس کے لئے قرضہ کا اقرار کیا گیا تو اس نے بھی قرضہ کی رقم کا اقرار کرتے ہوئے اس کے میعاد ہونے کا انکار کیا یعنی فوری ادائیگی کا دعویٰ کیا تو اسی شخص (مقر) کا قول مقبول ہوگا بخلاف کفالت کے اقرار کے۔ ومن قال صمت الخ۔ اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلان شخص کا جو قرضہ ہے اس کی بابت میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ مہلت کی کفالت کر لی ہے، اور مقر یعنی جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے اس نے کہا کہ یہ کفالت فی الحال ہے۔ (ف) یعنی اس میں کوئی مہلت نہیں ہے، تو اس میں خاص کی بات مقبول ہوگی۔ (ف) یعنی پہلے اس سے قسم لی جائے گی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے، پس دونوں مسائل میں فرق ہو گیا۔ ووجه الفرق الخ:- دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کی صورت میں اقرار کرنے والے نے قرضہ کا اقرار کر لیا ہے اس کے بعد اس نے اپنے لئے ایک حق کا دعویٰ کیا کہ ایک مہینہ تک تمہاری طرف سے مطالبہ کی تاخیر ہوگی۔ (ف) اس میں قرضہ کا اقرار کرنا اس کے خلاف دلیل ہے، پھر اپنے لئے ایک مہینہ کے لئے میعاد یا مہلت کا دعویٰ کرنا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ وہ مقر کہ بھی اس کا اقرار کر لے، یا اس دعویٰ پر اس کے گواہ موجود ہوں مگر دوسرے نے تو اس کا انکار کر دیا اور اپنا کوئی گواہ بھی نہیں ہے، اس لئے مہلت نہ ہوگی۔ وفي الكفالة الخ:- اور کفالت کی صورت میں اقرار کرنے والے نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا ہے، کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ نہیں ہوتا ہے۔ إنما أقر الخ - کفیل نے تو صرف ایک ماہ کے بعد مطالبہ کا اقرار کیا ہے۔ (ف) اور یہ دو باتیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی اقرار ہے یہ کہ فلاں کو مجھ سے ایک ماہ بعد مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے یہ اقرار اسی طرح رہے گا۔ اور اگر مقر نے اس سے انکار کیا اور چاہا کہ فوری مطالبہ کرے تو اس پر ضروری ہوگا کہ پہلے گواہ پیش کرے، اسی طرح انکار کرنے والے پر قسم کھانا لازم ہے۔ الحاصل اس دلیل سے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ ولان الأجل الخ:- اور اس وجہ سے بھی قرضہ میں مہلت اور میعاد کا ہونا ایک عارضی چیز ہے یہاں تک کہ شرط کئے بغیر مہلت اور میعاد نہیں ملا کرتی ہے، اس لئے قسم سے اسی شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس شرط سے انکار کرے گا جیسا کہ خیال کے مسئلہ میں ہے۔ (ف) یعنی بیع میں اختیار کا ہونا بھی اصل کے خلاف ہے، اس لئے اگر بائع یا مشتری نے بیع میں خیال شرط کے ہونے کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اس سے انکار کیا تو منکر کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح قرضہ کے اقرار میں جب میعاد

اصل کے خلاف ہے تو جو کوئی بھی میعاد ہونے کا منکر ہو گا اسی کا قول قبول کیا جائے گا۔ ابا الاحل الح - اور اب کفالت میں میعاد کا ہونا (ف)۔ کہ اس اس میں اصل کے کچھ خلاف نہیں ہے) بلکہ کفالت میں سے ایک قسم ہے، یہاں تک کہ شرط کے بغیر بھی میعاد ثابت ہو جاتی ہے، اس طور سے کہ اصل پر میعاد کی قرضہ ہو۔ پس جب میعاد کی قرضہ ہو تا ہے تو کفیل کے حق میں بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا جب کفیل نے میعاد کی کفالت کا اقرار کیا تو اصل کے موافق اقرار ہی اس لئے کفیل کا قول قبول کیا جائے گا۔ والشافعی الخ: - اور امام شافعیؒ نے دوسرے مسئلہ کو پہلے مسئلہ کے ساتھ ملایا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے نوادر کی روایت میں پہلے مسئلہ کو دوسرے مسئلہ کے ساتھ ملایا ہے۔ (ف) دراصل اس جگہ عبارت میں کاتب کی غلطی ہے، کیونکہ درست یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے پہلے مسئلہ کو دوسرے کے ساتھ ملا دیا ہے یعنی جیسے دوسرے مسئلہ میں کفیل کا قول معتبر ہوتا ہے اسی طرح پہلے میں بھی اقرار کرنا لے کا قول مقبول ہو گا، اور ابو یوسفؒ نے ثانی کو اول سے ملایا تو جیسے پہلے میں جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے یعنی مقررہ کا قول معتبر ہے اسی طرح دوسرے میں بھی مقررہ کا ہی قول معتبر ہے۔ والفرق الخ: - اور ہم نے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق واضح کر دیا ہے۔ (ف) امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرضے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ میعاد کی قرضہ جس میں وقت معین تک ادا کرنے کی مہلت ہو، فوری قرضہ یعنی جس کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یعنی کسی قسم کی مہلت نہ دی گئی ہو۔ پس میعاد کی قرضہ کا اقرار کرنا اسی طرح ہوتا ہے گہروں کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں اقرار ہے، اور دوسری قسم لازم نہ ہوگی تو اقرار کرنے والے کا قول مقبول ہو گا جیسے کفیل کا قول مقبول ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں نے مال کے واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے، پھر ان میں سے ایک نے میعاد ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور دوسرے نے انکار کیا ہے، اس لئے دلیل کے بغیر اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں جبکہ قرضہ کا اقرار کیا ہے تو اس میں میعاد کا دعویٰ غلط ہے، اور دوسرے میں جب میعاد کی قرضہ کا اقرار کیا تو اصل کے موافق ہوا، اس طرح دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔ م۔ ف۔

توضیح :- ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں مگر وہ ایک مہینہ کے لئے میعاد ہیں، اور دوسرے نے میعاد ہی ہونے کا انکار کیا تو کس کی بات قبول ہوگی؟ کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلاں کا جو قرضہ ہے اس کے لئے میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ کفالت کر لی ہے، لیکن مقررہ نے فی الحال ادائیگی کی کفالت کا دعویٰ کیا۔ مسائل کی تفصیل، دونوں مسئلوں میں اگر فرق ہے تو وجہ فرق، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية فكفل له وحل بالدرك فاستحققت لم ياحد الكفيل حتى يقضى له بالثمن على النائع لان بمجرد الاستحقاق لا ينتقص البيع على ظاهر الرواية مالم يقص له بالثمن على النائع فلم يجب له على الاصيل رد الثمن فلا يجب على الكفيل بخلاف القضاء بالحرية لان البيع يبطل بها لعدم المحلية ويرجع على النائع والكفيل وعن ابي يوسف انه يبطل البيع بالاستحقاق فعلى قياس قوله يرجع بمجرد الاستحقاق وموصعه اوائل الزيادات في ترتيب الاصل.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے اس خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی۔ (ف) یعنی اگر کس نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کر کے تم سے یہ لے لی تو میں تمہارے دام کا کفیل ہوں۔ بعد میں واقعہ باندی استحقاق کے طور پر لے لی گئی، تو یہ خریدار اس کفیل کو اس وقت تک نہیں پکڑ سکتا ہے یہاں تک کہ بائع کو یہ حکم دیدیا

جائے کہ تم مشتری کو اس کی رقم واپس کر دو۔ (ف) اور جب قاضی نے بائع کو مشتری کی رقم واپس کرنے کا حکم دیدیا تب اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی بائع سے مانگ لے یا اس کفیل سے وصول کرے۔ پھر اگر کفیل نے بائع کے حکم دینے پر کفالت کی ہو تو وہ بائع سے وصول کرے گا ورنہ نہیں کر سکتا ہے۔ اداصل قاضی کے حکم کے بغیر کفیل سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ لہذا بمعہود الح :- کیونکہ باندی پر دوسرے کا صرف استحقاق ثابت ہونے سے ہی بیع ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ ظاہر الروایہ کی بناء پر کہ جب تک مشتری کو ادا کرنے کے لئے بائع پر حکم جاری نہ کیا جائے۔ (ف) - جبکہ مسئلہ میں یہی فرض کیا گیا ہے کہ صرف استحقاق ثابت ہوا ہے) اسی لئے اصل پر یہ لازم نہیں ہوا ہے کہ مشتری کو اس کی رقم واپس کر دے، لہذا کفیل سے بھی مطالبہ واجب نہ ہوگا۔ (ف) جب تک کہ اصل پر ضمن ادا کرنے کا حکم نہ کیا گیا ہو۔ بخلاف القضاء الخ :- برخلاف آزادی کے حکم کے (ف) یعنی اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا میں اصلی آزاد ہوں، اور گواہوں سے بھی اس کی آزادی ثابت ہو گئی اور قاضی نے اس کے آزاد ہو جانے کا حکم دیدیا تب کفیل سے مطالبہ کا حق ہو گیا، اگرچہ اس وقت تک بائع سے دام کی واپسی کا حکم نہ ہوا ہو، کیونکہ آزادی کا حکم دیتے ہی بیع باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اب بیع کرنے کے لائق ہی نہیں رہی یا محل بیع باقی نہ رہی۔ (ف) یعنی آزادی کا حکم ہونے سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ بیع مذکور باطل تھی اس سے یہ عورت محل بیع نہ رہی۔ فیوجع الخ - اس لئے مشتری اپنے دام وصول کرنے کے لئے بائع اور کفیل سے رجوع کرے گا۔ (ف) خواہ بائع سے وصول کر لے یا کفیل سے وصول کرے۔ الحاصل استحقاق کی صورت میں فقط استحقاق سے ظاہر الروایہ میں بیع باطل نہیں ہوتی ہے۔ اور امامی میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ استحقاق ثابت ہونے سے بھی بیع باطل ہو جاتی ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کر کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف استحقاق سے ہی مشتری اپنی رقم واپس لے سکتا ہے۔ (ف) اگرچہ قاضی نے ضمن کی واپسی کا حکم نہ کیا ہو۔ پس مشتری کو اختیار ہوگا کہ کفیل سے اپنے دام کا مطالبہ کرے۔ وهو مضعہ الخ - اور یہ مسئلہ زیادات کی ابتدائی حصہ میں اصلی تریب میں مذکور ہے۔ (ف) یعنی شیخ زعفرانیؒ نے زیادات کی تریب بدل دی، اور اصل تریب جو امام محمدؒ نے زیادات کی تصنیف کے وقت کتاب المازون سے ابو یوسفؒ کی روایت سے شروع کی تھی، اس میں کتاب کی ابتداء میں مذکور ہے (مع، ک) اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ عہدہ بھی ضمان کے معنی میں آتا ہے اگرچہ اس کے دوسرے معانی بھی ہیں۔

توضیح :- ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے خریدار سے باندی کے

درک کی کفالت کی، بعد میں وہ باندی استحقاق کے طور پر لے لی گئی، تو مشتری اپنی رقم کا

کب اور کس سے مطالبہ کر سکتا ہے، اگر یہی صورت باندی کی آزادی کے معاملہ میں ہو۔

مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، و لائل

ومن اشتری عبداً فضمن له وحل بالعہدة فالصمان باطل لان هذه اللفظة مشبهة قد تقع علی الصک القديم وهو ملک البائع فلا یصح ضمانه وتقع علی العقد علی حقوقه وعلی الدرك وعلی الخيار ولكل ذلك وجه فتعذر العمل بها بخلاف الدرك لانه استعمل فی ضمان الاستحقاق عرفاً ولو ضمن الخلاص لا یصح عند انی حیفة لانه عبارة عن تخلیص المبیع تسلیمه لامحالة وهو غیر قادر علیہ وعندہما هو بمنزلة الدرك وهو تسلیم المبیع او قیمته فیصح.

ترجمہ :- اگر کسی نے ایک غلام خرید اپھر کسی نے مشتری کے لئے عہدہ کے ساتھ ضمانت کر لی۔ (ف) مثلاً زید نے ایک غلام خریدا، اور بکر نے اس سے کہا کہ تم یہ غلام خرید لو، اور اس کا عہدہ مجھ پر ہے، تو یہ ضمان باطل ہوگا۔ (ف) یعنی بالاتفاق یہ باطل ہے، کیونکہ عہدہ کا لفظ مشتبہ ہے۔ (ف) اس لئے کہ یہ لفظ عہدہ کئی معنوں میں بولا جاتا ہے۔ قد تقع الخ - اس لئے کہ یہ

لفظ کبھی پر، نے بیعت نامہ اور دستاویز پر بولا جاتا ہے، حالانکہ پرانے دستاویزات اور کاغذات تو بائع بھی ملک ہیں، اس لئے ان کی ضمانت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ ووقد تقع علی العقد الح۔ اور کبھی یہ غلط عہدہ عقد ورس کے حقوق پر بھی بولا جاتا ہے، اور کبھی ضمانت درک پر اور کبھی خیاب پر بھی بولا جاتا ہے، اور یہاں ان میں سے ہر ایک معنی مراد لینے کی وجہ موجود ہے۔ (ف) اس لئے ہر ایک معنی سنے جاسکتے ہیں، حالانکہ یہاں یہ مقصود ہے کہ ضمانت درک ہو۔ اس لئے اس غلط پر عمل کرنا مشکل یا ناممکن ہے۔ (ف) - اس لئے ضمانت باطل ہے۔ (ب) خلاصہ الدرك الخ۔ برخلاف غلط درک کے، کیونکہ درک کا غلط عرف میں درک بمعنی ضمانت استحقاق مستعمل ہے، اس لئے اس لفظ سے ضمانت مراد لینا جائز ہے۔ ولو صم الح۔ اور اگر کسی نے خلاص کی ضمانت کی (ف) یعنی یہ کہا کہ میں تمہارے لئے خلاص کا ضامن ہوں یعنی بیع کو تمہارے لئے خلاص کرنے کا ضامن ہوں، تو یہ ضمانت امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ ضمانت خلاص سے مراد یہ ہے کہ بہر قیمت اور بہر صورت بیع کو پورے طور پر قبضہ میں لے کر حوالہ کر دے، حالانکہ کفیل اس بات پر کسی طرح قادر نہیں ہے۔ (ف) بلکہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید وہ بیع کو حوالہ کرنے میں کامیاب ہو یا دام واپس لے لے۔ اور یہ بھی اسی صورت میں کہ خلاص سے لازمی طور سے بیع ہی حوالہ کرنا مراد لیا جائے۔ وعدهما الح۔ اور صاحبین کے نزدیک ”خلاص“ درک ہی کے معنی میں ہے، یعنی بیع یا اس کی قیمت کو سپرد کرنا، اس لئے ضمانت صحیح ہے۔ (ف) اس جگہ قیمت (بازاری بھاد) سے ٹھن مٹے شدہ دام مراد ہے۔ یعنی بیع کو وہ حوالہ کرے گا۔ اور اگر اس نے عاجز ہو گیا تو مشتری کی رقم واپس کر دے گا۔ ع۔

توضیح - غلط عہدہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی اور اس بحث میں اس سے مراد، اگر کسی نے ایک غلام خریدا، پھر کسی نے مشتری کے لئے لفظ عہدہ کے ساتھ ضمانت کر لی، خلاص کی ضمانت کا مطلب، مسائل کی تفصیل، ان کا حکم، و ما کل باب کفالة الرحلیں

و اذا كان الدين على اثنين وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه كما اذا اشتري ا عبد مالف درهم وكفل كل واحد منهما عن صاحبه فما ادى احدهما لم يرجع على شريكه حتى يرید ما يود به على الصنف في وجع بالزيادة لان كل واحد منهما في الصنف اصيل وفي الصنف الآخر كفيل ولا معارضة بين ما عليه الحق الاصاله وبحق الكفالة لان الاول دين والثاني مطالبة ثم هو تابع للاول فيقع عن الاول وفي الزيادة لامعارضة فيقع عن الكفالة ولانه لو وقع في النصف عن صاحبه فيرجع عليه فلصاحبه ان يرجع لان ادائه يثبت له كانه فيودي إلى الدور

ترجمہ - باب۔ دو شخصوں کی کفالت، یہاں تک ایک شخص کی کفالت کا بیان تھا۔ اور اب دو شخصوں کی کفالت و اس کے احکام بیان کئے جا رہے ہیں۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے جیسے دو آدمیوں نے مل کر ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کر لی۔ (ف) تو ان میں سے ہر ایک اپنے حق میں اصيل اور اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے۔ اس لئے دونوں میں سے جس نے جو کچھ ادا کیا اسے اپنے شریک سے واپس نہیں لے سکتا ہے، یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا ہے وہ تہا ہو جائے جو اس کی پوری قیمت کے نصف سے زیادہ ہو جائے۔ (ف) اس لئے وہ جب پانچ سو سے زیادہ دے گا تب یہ کہا جائے گا کہ اس نے یقیناً اب بچے حصہ سے زیادہ دیا ہے ورنہ زیادہ دے رہا ہے۔ اس لئے وہ اب اس زیادہ رقم کو واپس مانگ سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ اب اس نے جتنی زیادہ رقم دی ہے وہ اپنے شریک کے حصہ کی دی ہے اس لئے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ لان کل واحد الح۔ اس لئے کہ

دونوں میں سے ہر ایک آدمی ایک آدھے میں اصل اور دوسرے آدھے میں کفیل ہے۔ (ف) اس طرح ہر شخص پر دو حقوق لازم ہوتے ہیں ایک اصل ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے کفیل ہونے کی حیثیت سے۔ ولا معارضة الخ:۔ اصل اور کفیل ہونے کے علاوہ علیحدہ علیحدہ حیثیت سے جو حقوق اس پر ہوتے ہیں ان دونوں میں کچھ معارضہ نہیں ہے، کیونکہ پہلا دین اصل پر اصل ہے اور دوسرا بطور مطالبہ ہے۔ (ف) یعنی اصل ہونے کی حیثیت سے اس پر جو حق ہے وہی اصل قرضہ ہے اور کفالت کی حیثیت سے جو حق ہے وہ مطالبہ کی حیثیت سے ہے، اس لئے ان دونوں میں کوئی منافات اور تعارض نہیں ہے، البتہ ترتیب اس طرح ہوگی کہ پہلے اصل کی حیثیت سے ہو پھر کفیل کی حیثیت سے۔ ثم هو قايع الخ:۔ پھر کفالت اصل کے تابع ہے، اس لئے جو کچھ بھی ادا کرے گا وہ پہلے اصل کے کفالت کی حیثیت سے ہوگا۔ (ف) یعنی کوئی شریک جو کچھ ادا کرے گا وہ کفالت میں شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ اصل میں شمار ہوگا کیونکہ کفالت تو اصل کے تابع ہے، مگر یہ حکم اس وقت تک رہے گا کہ اصل نصف حصہ تک رہے۔ اور جب نصف سے زیادہ ادائیگی ہوگی تب اصل کے باقی نہ رہنے کی وجہ سے کفالت ہی کا حکم رہے گا، اور اسی کی ادائیگی ہوگی۔ وفي الزيادة الخ:۔ اور نصف سے زیادہ ہونے کے بعد کوئی معارضہ باقی نہیں رہے گا۔ (ف) یعنی اس وقت یہ بات ہوگی کہ یہ ادائیگی اصل کی حیثیت سے ہے یا کفیل کی۔ کہ اس کے بعد اصل کو ترجیح دے کر کفالت کی ادائیگی کو چھوڑ دیا جائے، بلکہ جب نصف سے زائد کی ادائیگی میں اصل کا حصہ باقی ہی نہ رہا تو فقط کفالت ہی میں باقی رہے گا۔ فيقع الخ:۔ الحاصل اس وقت ادائیگی صرف کفالت سے ہوگی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر پہلے حصہ کی ادائیگی کو دوسرے شریک کی طرف سے بطور کفالت مان لیا جائے (ف) یعنی یہ کہا جائے کہ یہ ادائیگی کفالت کی بناء پر ہے اور اصل کی بناء پر نہیں ہے تب وہ اپنے اس ساتھی نے اتنے کا مطالبہ کرے گا۔ (ف) حالانکہ وہ شریک بھی اس کی کفیل اور مطالبہ کا مستحق ہے، تو اس کے اس ساتھی کو بھی اس رقم سے واپس لینے کا حق ہوگا۔ لان أداء الخ:۔ کیونکہ اس کے نائب کا ادا کرنا خود اس کے ادا کرنے کے قائم مقام ہے، اس کے نتیجے میں دور اور چکر لازم آجائے گا (ف) اور کوئی فائدہ بھی حاصل نہ ہوگا، یعنی ایک ساتھی نے جو کچھ ادا کیا ہے اگر اس کو اپنے ساتھی کی طرف سے ادائیگی مان لے تو ساتھی بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ تمہارا ادا کرنا میرے ادا کرنے کے مثل ہے۔ پس جب ہم نے ادا کی ہوئی رقم میں سے کچھ میری طرف سے مان لیا ہے اور مجھے واپس لے لیا ہے تو مجھے بھی اختیار ہے کہ میں بھی ادا کی ہوئی رقم کو تمہاری طرف سے مان لوں تب تم سے واپس لوں، اس طرح دور لازم آجائے گا۔ کہ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ نہیں کہہ سکتا ہے کیونکہ یہ الٹی بات ہے، اس لئے پہلی صورت ہی بہتر ہے، تفصیل فتح القدیر میں ہے۔ الحاصل نصف قیمت تک جو کچھ ادا کرے گا وہ اس کی اپنی طرف سے ہوگا، اس سے زائد میں اس کا کفیل ہوگا اس لئے اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے۔

توضیح:- باب کفالة الرجلین۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل، باب، دو آدمیوں کی گواہی کا بیان، ترجمہ سے مطلب واضح ہے

واذا كفَلَ الرجلان عن رجل بمال على ان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شيء اداه احدهما رجع على صاحبه بنصفه قليلا كان او كثيرا ومعنى المسألة في الصحيح ان يكون الكفالة بالكل عن الاصيل وبالكل عن الشريك والمطالبة متعددة فيجتمع الكفالتان على مامروموجبها التزام المطالبة فتصح الكفالة عن الكفيل كما تصح الكفالة عن الاصيل وكما تصح العوالة من المسحوق عليه واذا عرفت هذا مما اداه احدهما وقع شافها عنهما اذا لكل كفالة فلا ترجيح للبعض على البعض بخلاف ما تقدمه فيرجع على شريكه بنصفه ولا

یؤدی الی الدور لان قصبتہ الاستواء وقد حصل بر جوع احدهما بنصف مادی فلا یقصر بر جوع الآخر علیہ
بخلاف ما تقدم ثم بر جعان علی الاصل لانهما ادیا عنه احدهما بنفسه والاخر بائبه وان شاء رجع بالجمع علی
المكفول عنه لانه كفيل بجميع المال عنه بامره

ترجمہ :- اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے بھی ہر
ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے، تو ان دونوں میں سے ہر ایک جو کچھ بھی ادا کرے گا وہ اس کا نصف اپنے شریک سے واپس
لے سکتا ہے، اور شدہ مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ (ف) لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ کے معنی اگر یہ لائے جائیں کہ دونوں
نے مثلاً ہزار درہم کی کفالت کی تو ہر شخص پانچ سو درہم کا ضامن ہوا اور ہر ایک جب دوسرے کا کفیل ہے تو لازم تھا کہ نصف یعنی
پانچ سو درہم تک واپس نہ پائے، اس طرح یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی طرح ہو جاتا اس لئے مسئلہ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ
لفظ ہیں۔ ومعنی المسئلة الخ :- اور قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اصل کی طرف سے کل مال کی کفالت کی اور ہر
ایک نے دوسرے کی طرف سے بھی کل مال کی کفالت کی اور کل مال کے مطالبہ ہر ایک کے ذمہ علیحدہ علیحدہ ہے، اس طرح
دونوں کفالتیں ایک ساتھ ہو جائیں گی، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے۔ (ف) یعنی ہر ایک کفیل پر ایک تو اصل کی طرف سے ہزار
درہم کا مطالبہ ہے اور دوسرے دوسرے ساتھی کی طرف سے بھی ہزار درہم کا مطالبہ ہے، اسی طرح مطالبات تو کئی ہیں جیسا کہ بیان
ہوا کہ ہر ایک نے دوسرے نفس کی کفالت کی اور دوسرے نے بھی اس کی جانی ضمانت (بروقت حاضری کی ضمانت) کی اس لئے
دونوں کفیل ہو جائیں گے، کیونکہ مطالبے کئی ہیں، اگرچہ یہاں ایک ہی مال ہے مگر مطالبے کئی ہیں۔ لہٰذا موجبہ الخ :- کیونکہ
کفالت کی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ مطالبہ کو لازم کیا جائے، اسی طرح ہر ایک کفیل نے اپنے اوپر ہر ایک کفالت سے مقابلہ لازم
کر لیا ہے، اس لئے کفیل کی طرف سے بھی کفیل بنانا صحیح ہوا، جیسے کہ اصل کی طرف سے کفالت صحیح ہوتی ہے۔ (ف) اس کے
معنی یہ ہوں گے کہ اصل پر جو قرضہ ہے اس کا مطالبہ مجھ سے کیا جائے کیونکہ میں نے خود یہ بات لازم کر لی ہے کہ اگر وہ کفیل
کفالت کے مطابق کام نہ کرے یا اس کا حق ادا نہ کرے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں گا۔ اگرچہ اس جگہ بندہ (مترجم) نے یہ کہہ کر شرط
گائی ہے مگر شرط سمجھانے کے لئے ہے، اس بناء پر بہر صورت ہر ایک سے مطالبہ جائز ہے۔ کما تصح الخ :- جیسے محتال علیہ
سے حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے (ف) مثلاً زید نے اپنے قرض کا ذمہ دار بکر کو بنایا، یا اپنا قرض بکر پر ڈال دیا تو بکر محتال علیہ ہوا، اور
پھر اگر بکر نے بھی اپنا بار خالہ پر ڈال کر اسے ذمہ دار بنایا تو صحیح ہوگا، اسی طرح کفیل نے اگر اپنی طرف سے کسی کو کفیل بنادیا تو بھی صحیح
ہے۔ پس موجودہ مسئلہ میں قرضہ کے ہزار درہم میں ہر کفیل پر دوسری کفالت ہے ایک تو اصل کی طرف سے اور دوسرے کفیل
کی طرف سے۔ پھر اگر اصل نے قرضہ ادا کیا تو سب کی کفالت ختم ہو گئی اور کفیل بری ہو گئے۔ اس بیان کا مقصد یہ ہوا کہ کفیلوں
میں ادا کرنے اور واپس لینے کی کیا صورت ہوگی، کیونکہ کفیل کا ادا کرنا صرف اصل کی طرف سے نہیں بلکہ دوسرے کفیل کی
طرف سے بھی ہوگا۔ اسی لئے مصنف نے پہلے تو یہ بیان فرمایا ہے کہ یہ کفالت دونوں جانب سے صحیح ہے۔ واذا عرف الخ :-
اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو جتنا حصہ بھی دونوں کفیلوں میں سے کسی نے ادا کیا وہ دونوں کی طرف سے شائع یعنی غیر منقسم ادا
ہوگا، کیونکہ سب کی کفالت ہے۔ اس لئے کسی ایک حصہ کو دوسرے حصہ پر ترجیح نہیں ہے۔ بخلاف ما تقدم الخ :- گذشتہ
مسئلہ کے برخلاف۔ (ف) کہ اس میں آدمی رقم ادا کرنے سے پہلے تک کچھ بھی ادا کی ہو رقم دوسرے سے نہیں مانگ
سکتا، کیونکہ جو اصل ہے اس کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ساتھ خاص ہونا وجہ ترجیح ہے۔ جبکہ یہاں پر کوئی ترجیح نہیں ہے
اس لئے سب کفالت اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ آدمی رقم واپس لے، اس لئے وہ اپنے شریک سے اپنی ادا کی ہوئی رقم کا نصف
لے سکتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں دور کا الزام بھی نہیں آتا ہے۔ (ف) کیونکہ جب اس نے اپنے ساتھی سے واپس لے لیا تو اب
وہ ساتھی اس سے واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ ترجیح کے بغیر پوری کفالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دونوں کی حالت

برابر ہے، حالانکہ ایک کی ادا کی ہوئی رقم کا نصف واپس لینے سے برابری حاصل ہو چکی ہے۔ (ف) یعنی جب ایک شریک نے ادا کی ہوئی رقم کا نصف دوسرے شریک سے واپس لے لیا تو نصف نصف میں دونوں برابر ہو گئے، یہاں تک کہ اب اگر اس کا دوسرا شریک اس سے دوبارہ نصف واپس مانگے گا تو اس کے پاس تین چوتھائی رقم جمع ہو جائے گی اور دوسرے کے پاس صرف ایک چوتھائی رہ جائے گی جس کی وجہ سے دونوں میں برابری باقی نہیں رہے گی۔ فلا یقضی الخ۔ اس لئے دوسرے سے واپسی کا مطالبہ کر کے برابری کی نسبت ختم نہیں کی جائے گی بخلاف گذشتہ مسئلہ کے (ف) کیونکہ اس مسئلہ میں ہر ایک شریک نے کل مال کی کفالت نہیں کی ہے، بلکہ ہر شخص ایک نصف مال میں اصیل ہے اور دوسرے نصف میں کفیل ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں مساوات مہونے سے دور کا موقع ہے، پھر جب دونوں کفیل ادا کر دیں گے تو کفالت خود بخود ختم ہو جائے گی۔ ثم یوحیان الخ۔ اس کے بعد دونوں کفیل اپنے اصل سے واپس لے سکتے ہیں۔ (ف) اگرچہ قرض خواہ کو ایک ہی کفیل نے خود ہی ادا کیا ہو، کیونکہ دونوں ہی اصل کی طرف سے ادا کرنے والے ہو گئے، اس طرح سے کہ ایک شریک نے خود اپنے ذمہ کا حصہ ادا کیا اور دوسرے کفیل نے اپنے نائب یعنی کفیل کے ذریعہ سے ادا کیا ہے۔ (ف) اور نائب کا ادا کرنا خود اپنے ادا کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، اس لئے گویا ہر ایک نے اپنے اصل کی طرف سے ادا کیا، اس لئے دونوں شریک کو اپنے اصل سے واپس لینے کا اختیار ہو گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ جس کفیل نے ادا کیا اس نے اپنے ساتھی کفیل سے نصف وصول کر لیا ہو، حالانکہ اس کو اصل سے لینے کا بھی اختیار ہے، اس لئے اگر وہ چاہے تو اپنے ساتھی کفیل سے نصف واپس لے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ وإن شاء الخ۔ اور اگر چاہے تو ادا کی ہوئی پوری رقم کو مکفول عنہ سے واپس لے، کیونکہ اس نے مکفول عنہ یعنی اصل کی طرف سے اس کے حکم سے پورے مال کی کفالت کی ہے۔ (ف) اس لئے جو کچھ ادا کیا وہ سب اپنے اصل سے واپس لے سکتا ہے۔ اس طرح پورے بیان کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کفیل نے اگر مال ادا کیا تو اسے اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو مکفول عنہ سے سب واپس لے اور اگر چاہے تو ادا کی ہوئی رقم کا نصف کفیل سے واپس لے، پھر دونوں مل کر اصل سے واپس لیں۔ چنانچہ اگر کفیل نے ہزار درہم ادا کئے اور وہ کفیل سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لے لے پھر دونوں نے اصل سے ہزار درہم لے کر آپس میں نصف نصف کے حساب سے تقسیم کر لئے تو ہر ایک کو اس کا اپنا مال مل گیا۔

توضیح۔ اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی۔ محال علیہ کا دوسرے پر ذمہ کو حوالہ کرنا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال . وإذا أبرأ رب المال أحدهما أخذ الآخر بالجميع لأن إبراء الكفيل لا يوجب براءة الاصيل فبقى المال كله على الاصيل والآخر كفيل عنه بأكمله على ما بيناه ولهذا يأخذ به قال وإذا اقرق المتعاضدان فلاصحاب الديون ان يأخذوا ايهاهما شأوا بجميع الدين لأن كل واحد منهما كفيل عن صاحبه على ما عرفت في الشركة ولا يرجع أحدهما على صاحبه حتى يؤدي أكثر من النصف لما مر من الوجهين في كفاالة الرحلين.

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر رب المال یعنی قرض خواہ مکفول لہ نے ایسے دو کفیلوں میں سے ہر ایک کو بری کر دیا (ف) تو دوسرا اس کفالت سے بری ہو گیا مگر اصل کی کفالت سے بری نہ ہو گا، یہاں تک کہ قرض خواہ کو اس سے مطالبہ کا حق باقی ہے، اس لئے دوسرے کفیل کو پورے مال کے مطالبہ میں پکڑ سکتا ہے، کیونکہ کفیل کو بری کر دینے سے اصل کو بری کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ (ف) بلکہ اصل تو اب بھی قرض دار باقی رہ گیا ہے۔ ہذا اصل پر ابھی کل مال باقی رہ گیا ہے، اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے کل مال کا کفیل موجود ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ مسئلہ میں یہ مراد ہے کہ ہر ایک کفیل اپنے اصل

سے کل مال کا کفیل ہے۔ ولہذا الخ۔ اور اس وجہ سے کہ وہ کل مال کا کفیل موجود ہے، اس لئے قرض خواہ اس پر کل مال کے لئے دباؤ ڈال سکتا ہے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ کتاب الشریکۃ کی شرکت مفادہ کی بحث میں گذرا ہے کہ اس شرکت کے دونوں متفادہ حصّین میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل بھی ہوتا ہے۔ قال واداء الخ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب متفادہ حصّین اپنے عقد شرکت ختم کر دیں تو بھی قرض خواہوں کو اختیار باقی رہتا ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہیں اپنے پورے قرضے کے لئے پکڑیں، کیونکہ متفادہ حصّین میں سے ہر ایک اپنے شریک کی طرف سے کفیل ہوتا ہے، جیسا کہ کتاب الشریکۃ میں معصوم ہو چکا ہے۔ (ف) اور وہ قرضہ اس زمانے کا ہے جبکہ عقد شرکت کیا تھا، اس لئے دونوں کی شرکت کے معاملہ کو ختم کر کے جدا ہو جانے سے وہ کفالت باطل نہ ہوگی، اس لئے قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ وہ جس سے چاہے کل قرضہ وصول کرے، لیکن خود ان دونوں کے درمیان برابری کی شرکت تھی اس لئے ہر ایک اپنے حصہ میں اصل ہے لیکن اپنے شریک کے حصہ میں کفیل ہوگا۔ ولایرجع الخ۔ پس ان دونوں متفادہ شریکوں میں سے جس نے بھی قرض خواہ کو قرضہ ادا کیا ہو وہ بھی اپنے ساتھی سے اسے نہیں مانگ سکتا ہے یہاں تک کہ وہ نصف سے زائد ادا کر دے۔ لمامر الخ۔ اس دلیل سے جو ان دونوں صورتوں کے دو آدمیوں کے کفیل ہونے کی گذریں۔ (ف) اگر دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک پورے مال کا کفیل ہو اور خود اصل نہ ہو تو وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا اس کا نصف واپس لے گا، خواہ رقم توڑی ہو یا زیادہ ہو۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نصف کے برابر اصل بھی ہو تو جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کر دے تب تک اپنے شریک سے واپس مانگنے کا حقدار نہیں ہو سکتا ہے، اور جب نصف سے زیادہ ادا کر دے تو اس زائد تمام حصہ کو اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مولیٰ جب اپنے کسی غلام کو ایسا پائے کہ وہ اپنا خرچ سانی سے حاصل کر سکتا ہے تو بہتر یہ ہوگا کہ اسے مکاتب بندے یعنی اسے لکھ کر یہ دیدے کہ جب تم مجھے اتنی رقم مثلاً ایک ہزار درہم یا ہوا اتنی رقم مثلاً سو درہم کے حساب سے ادا کر دو گے تم آزاد ہو جاؤ گے۔

توضیح۔ اگر رب المال یعنی قرض خواہ مکفول لہ اپنے دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کر دے تو دوسرا کفیل اور اصل بھی اس سے بری ہو گیا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم،

اختلاف ائمہ، دلائل

قال إذا كوتب العبد ان كتابة واحدة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شيء اداه احدهما رجع على صاحبه بصفه ووجهه ان هذا العقد حائز استحسانا وطريقه ان يجعل كل واحد منهما اصيلا في حق وحب اذ لاف عيه فيكون عتقهما معلقا با دانه ويجعل كفيل بالالف في حق صاحبه وسنذكره في المكاتب ان شاء الله تعالى واذا عرف ذلك فما اداه احدهما رجع بصفه على صاحبه لاستوائهما ولو رجع بالكل لانتحقق المساواة

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو غلام ایک ہی کتابت میں مکاتب بنائے گئے ہوں (ف) مثلاً مولیٰ نے دو غلاموں کو دو ہزار درہم کی انگلی کی شرط پر مکاتب کیا (اور ان دونوں میں سے ہر ایک غلام دوسرے کی طرف سے کفیل ہو) (ف) تو قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس میں کفالت جائز نہ ہو، کیونکہ یہ صحیح قرضہ نہیں ہے، لیکن مکاتب غلام میں ایک دوسرے کا کفیل ہونا استحسانا جائز ہے۔ فكل شيء الخ۔ اس بناء پر دونوں مکاتبوں میں سے کوئی ایک بھی جو کچھ بھی کم ہو یا زیادہ ادا کرے گا اس کا نصف دوسرے سے مانگ سکتا ہے۔ (ف) حالانکہ اس میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جب تک اپنے ذمہ کے نصف سے زیادہ ادا انگلی نہ ہو جائے تب تک واپس نہیں لے سکتا ہے، لیکن اس مسئلہ میں جار ہے۔ ووجه الخ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عقد کفالت استحسانا جائز ہے۔ وطريقه الخ۔ اور اس کے جائز ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک کو عقد کتابت کا پورا مال مثلاً ہزار درہم ہر

ایک پر اس کے اصل ہونے کی حیثیت سے واجب کیا جائے۔ (ف) یعنی دونوں کی کتابت کا کل مال مثلاً ایک ہزار درہم ہر ایک پر اصل ہونے کی حیثیت سے واجب کیا جائے، اور ایسا نہ کیا جائے کہ مثلاً ہزار درہم کے ہر ایک نصف میں اصل ہے اور نصف میں کفیل ہے، جس میں رازیہ ہے کہ اگر دونوں غلام ادا کر دیں تو آزاد ہوں گے ورنہ پیسے کی طرح اب بھی غلام ہی رہ جائیں گے، اس لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ پورا مال ہر ایک پر اصل کی حیثیت سے واجب کیا جائے تاکہ ان میں سے ہر ایک نصف واپس لے سکے، اور ہر ایک نے پاس اس کی آمدنی موجود رہے، پس ہر ایک پر اصل کی حیثیت سے پورا مال واجب کیا گیا۔ فیکو عتقہما المح - اس نے دونوں کا آزاد ہونا اس مقدمہ کے ادا کرنے پر مشروط ہوا۔ (ف) گویا مولیٰ نے، دونوں سے یہ کہا کہ تم میں سے جس نے بھی ہزار درہم ادا کر دیئے تو تم دونوں آزاد ہو، اس طرح ایک ہزار درہم کے ادا کرنے میں، دونوں ہی اصل ٹھہرے گئے۔ وکفیلہ بالانف المح - اور ہر ایک کو دوسرے کے بارے میں غفلت بھی ٹھہرایا کی۔ (ف) اس طرح یہ مقصود حاصل ہو گیا۔ اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب الکاتب میں بیان کریں گے۔ (ف) اور میں مترجم بھی تھاں اس کی ضروری وضاحت کر دوں گا، یہاں پر تو صرف کفالت کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ واذنا عرف المح - درجب یہ بات معلوم ہو چکی تو جو کچھ ایک مکاتب نے ادا کیا ہو گا وہ اس کا نصف اپنے ساتھی سے وصول کر لے گا، کیونکہ حق میں دونوں برابر ہیں۔ (ف) اور برابری اس طرح پوری ہوگی۔ اور اگر ایک نے جو کچھ ادا کیا وہ سب دوسرے سے وصول کرے (ف) اور وہ دوسرا بعد میں اس سے کچھ بھی واپس نہ لے، تو اس طرح بھی برابری ثابت نہ ہوگی۔ (ف) بالآخر یہی بات مناسب ہوئی کہ دا شدہ رقم میں سے صرف نصف رقم واپس لے۔ ورنہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ کسی نے مال ادا کیا ہو۔

توضیح :- اگر دو غلام ایک ہی تحریر سے مکاتب بنائے گئے اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے کفالت کر لی، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو لم یؤدی شیئا حتی اعنق المولیٰ احدہما حار العتق لمعادفۃ مدکھ وروی عن النصف لانه مارصی بالرامہ امال الالیکون المال وسیلۃ الی العتق وما بقی وسیلۃ فیسقط ویفی النصف علی الآخر لان المال فی الحقیقۃ مقابل برقتہما واما جعل علی کل واحد منهما احتیالا لتصحیح الرمان واذاء العتق استعسی عہ فاعتبر مقابلا برقتہما فلہذا یتصف وللمولیٰ ان یأخذ حصۃ الدی لم یعنق ایہما شئ المعتق بالکفالة وصاحبہ بالاصالة فان احد الذی اعنق رجع علی صاحبہ بما یؤدی لانه مؤدعہ بامرہ وان احدا الآخر لم یرجع علی المعتق شیئ لانه ادی عن نفسه واللہ اعلم

ترجمہ - اور دونوں مکاتبوں میں سے کسی نے بھی ابھی تک کچھ مال دیا نہیں کیا تھا تو دونوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا، کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اسے آزاد کرنا اس کی اپنی ملکیت باقی رہنے کے زمانہ میں ہی ہوا ہے۔ (ف) اور آزاد کرنا اسی وقت اثر کرتا ہے جبکہ اپنے غلام کو آزاد کرے، حالانکہ مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی رہ جائے وہ غلام ہی رہتا ہے، اسی لئے منوں کی طرف سے اسے آزاد کرنا صحیح ہوگا، اور وہ مکاتب مالی کتابت کے نصف سے بری ہو جائے گا۔ (ف) اگرچہ کل مالی کتابت دونوں میں سے ہر ایک پر اصل کے طور سے لازم کر کے ایک کو دوسرے کی طرف سے کفیل بنایا گیا تھا، لیکن اس صورت میں اس جیدہ کو ختم کر دیا جائے گا، اور وہ حقیقت حال کے موافق نصف رقم سے بری ہو جائے گا۔ لانه مارصی المح - کیونکہ وہ غلام اپنے اوپر مال کو لازم کرنے پر صرف اس لئے راضی ہوا تھا کہ وہ مال اس کے آزاد ہونے کا وسیلہ ہو جائے۔ (ف) حالانکہ وہ تو اب بغیر مال کے ہی آزاد ہو گیا ہے، وراں کا مال اب اس کی آزادی کے لئے وسیلہ باقی نہیں رہا، اس لئے مال سقط ہو گیا۔ (ف) اس لئے پورے مال کتابت میں سے نصف سقط ہو گیا، اور دوسرے مکاتب پر نصف مال باقی رہ گیا۔

لان المال الخ - اس لئے کہ حقیقت میں تو وہ مال مقررہ (بدل سبت) ان دونوں کی گردن کے مقابل تھا۔ (ف) - لیکن صرف حیلہ کے طور پر علیحدہ علیحدہ ہر ایک کے مقابل کیا گیا تھا، وإما جعل الخ۔ اور ہر ایک مکاتب پر مال صرف اس لئے لازم کیا گیا تھا کہ کفالت کے صحیح ہونے کا ایک حیلہ بن جائے، اور اب جب کہ ایک فرد آزاد ہو چکا ہے تب حیلہ کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ (ف) اس لئے حکم اپنی حقیقت حال پر مبنی کیا گیا۔ اسی لئے اس بدل کتب کو دونوں مکاتبوں کی ذات کے مقابل مانا گیا اور اسی لئے اسے نصف نصف تقسیم کیا گیا۔ (ف) پھر جو غلام آزاد کر دیا گیا اس کے حصہ کا نصف مال ساقط ہو گیا، اور دوسرے کے ذمہ کا ایک نصف باقی رہ گیا، لیکن جو آزاد ہوا یہ اس نصف کا کفیل باقی ہے۔ وللمولیٰ ان یاخذ الخ - اور مولیٰ کو یہ اختیار ہو گا کہ جو مکاتب آزاد نہیں ہو اس کے نصف حصہ کے لئے دونوں میں سے جسے بھی چاہے پکڑے اور مطالبہ کرے۔ ان میں سے آزاد شدہ کو چاہے تو اس لئے پکڑے کہ وہ کفیل تھا، اور چاہے تو دوسرے کو اس لئے پکڑے کہ وہ اصل تھا۔ (ف) کیونکہ اصل میں یہ مال اسی کے ذمہ ہے۔ فإن أخذ الخ۔ اگر مولیٰ نے آزاد شدہ کو پکڑا (ف) اور اس نے وہ مال ادا کر دیا، تو وہ اس رقم کو اپنے دوسرے ساتھی سے واپس لے، کیونکہ اسی کے حکم سے ادا کرنے والا ہوا۔ وإن أخذ الآخر الخ - اور اگر مولیٰ نے دوسرے سے وصول کیا جو آزاد نہیں کیا گیا ہے تو وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا اس کو آزاد کئے ہوئے سے وصول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے اپنی ذات کی طرف سے ادا کیا ہے۔ (کسی دوسرے پر احسان نہیں کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح - اگر دونوں مکاتبوں میں سے ایک نے بھی ابھی تک کچھ مال ادا نہ کیا ہو کہ مولیٰ نے

ان دونوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل

باب كفالة العبد وعنه

ومن ضمن عن عبده مالا لا يوجب عليه حتى يعتق ولم يسم حالا ولا غيره فهو حال لان المال حال عليه لوجود السب وقبول الدمة الا انه لا يطالب به لعسرة اد جميع ما في يده ملت المولى ولم يرص متعلقه به في المال والكفيل غير معسر فصار كما اذا كفل عن عات او مفلس بحلاف الدين المؤجل لانه متاخر بموجب ثم اذا ادى رجع على العبد بعد العتق لان الطالب لا يرجع عليه الا بعد العتق فكذا الكفيل لقيامه مقامه ومن ادعى على عبد مالا وكفل له رجل بنفسه فمات العبد برى الكفيل لبرائة الاصيل كما اذا كان المكفول بنفسه حرا ترجمہ - باب - غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے اور کفیل نے فی الحال یا کسی وقت کا ہونا بیان نہ کیا ہو تو ایسی ضمانت فی الحال سمجھی جائے گی، کیونکہ غلام پر مال فی الحال واجب اداء ہے، اس لئے کہ سبب موجود ہے اور ذمہ کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ (ف) یعنی ذمہ اس قلیل ہے، اور اس کے لئے کوئی وقت معین بھی نہیں ہے، اس لئے غلام پر یہ مال فی الحال اور فوراً واجب ہوا۔ إلا انه الخ - البتہ اس غلام سے اس کی اپنی ناداری و سخت مجبوری کی وجہ سے اس سے فی الحال ادا کرنے کے لئے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ (ف) - یعنی وہ بالکل نادار اور نہ ہندہ ہے) کیونکہ اگر اس کے قبضہ میں کچھ ہے بھی تو وہ بھی اس کے مولیٰ کی ملکیت ہے۔ اور مولیٰ نے فی الحال اس غلام کے ذمہ قرض کے تعلق کو پسند نہیں کیا ہے۔ (ف) جینی مولیٰ کی طرف سے اس بات کی رضامندی نہیں ہے کہ اس غلام سے فی الحال قرضہ کا مطالبہ ہو، اس لئے مولیٰ کے حق کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ فی الحال نال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ آزاد ہو جائے۔ لیکن کفیل میں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے۔ نیز وہ کفیل متکدست اور مجبور بھی نہیں ہے۔ (ف) یعنی کفیل کی ملکیت میں اتنا مال موجود ہے کہ جس سے کفالت کا مال ادا کر دے۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت کی ہے جس کا ادا کرنا دراصل فی الحال واجب ہے اسی لئے کفیل سے فوری مطالبہ

ہوگا، بشرطیکہ اس قرض کی ادائیگی کے لئے مہلت کے طور پر وقت میں تاخیر نہ کی گئی ہو (میعادی نہ ہو)، فصار کما الخ :- پس۔ یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب یا مفلس کی طرف سے کفالت کی گئی ہو۔ (ف) کہ ایسی صورت میں کفیل سے فوراً مطالبہ ہوتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کی طرف سے فوری ہزار روپے ہم کی کفالت کی اور اس جگہ بکر موجود بھی نہیں ہے بلکہ سفر میں دور نکل گیا ہے، اس لئے فی الحال مطالبہ ہوگا، کیونکہ اس نے خود اپنی زبان سے اقرار کیا ہے، اگرچہ فی الحال بکر سے وصول ہونا اس کی دوری کی وجہ سے مشکل ہے، اور جیسے زید نے مفلس بکر کی طرف سے کفالت کی، یعنی قاضی نے بکر کے مفلس ہونے کا اعلان کر دیا جس کی وجہ سے کسی بھی حقدار کو اس وقت اس سے مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں رہا، پس جب زید نے اس کی طرف سے کفالت کی تو زید سے اسی وقت سے مطالبہ ہوگا اگرچہ بکر سے اس وقت مطالبہ نہیں ہوگا۔ اسی طرح زید پر موٹی کا حق ہونے کی مجبوری کی وجہ سے اس زید سے مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے مگر کفیل سے تو فوراً ہی اسی وقت سے مطالبہ ہو سکتا ہے، لیکن یہ احکام اسی صورت میں ہوں گے جبکہ کفالت میں یا قرضہ کی ادائیگی کے لئے کچھ وقت معین تک کے لئے مہلت نہ دی گئی ہو۔ بخلاف الدین الخ :- برخلاف میعادی قرضہ کے (ف) کہ کفیل سے بھی اس میعاد تک مواخذہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مؤخر کرنے والے سب سے وہ متأخر ہے۔ (ف) یعنی اس میں میعاد ہونے یا مہلت دینے نے وقتی طور سے مطالبہ کو متاخر کر دیا ہے جبکہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں تاخیر کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے، اسی لئے کفیل سے بالفعل یا بغیر مہلت کے فوراً وصول کیا جائے گا۔ ثم إذا أدى الخ :- پھر جب کفیل نے نقد یا فی الفور ادا کر دیا تو غلام آزاد ہونے کے بعد اپنے اصل سے واپس لے گا۔ لأن الطالب الخ :- کیونکہ اصل طالب اس سے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے واپس لے سکتا ہے تو یہی حال کفیل کا بھی ہے، کیونکہ کفیل تو اس طالب کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے۔ (ف) جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، جب کفیل نے ادا کر دیا تو وہ خود طالب سمجھے جائے قرضہ کا مالک ہو گیا اگرچہ وہ کفیل طالب کو دوسری جنس ادا کر دے۔ ومن ادعى الخ :- اور اگر ایک شخص نے ایک غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے کسی نے ذات غلام کو بروقت حاضر کرنے کی (حاضر ضامنی) کر لی تھی پھر یہ غلام مر گیا تو کفیل بری ہو گیا۔ (ف) :- یعنی کفالت سے بری ہو گیا) کیونکہ اصل بری ہو گیا ہے۔ (ف) اور اصل کی براعت سے کفیل بھی بری ہو جاتا ہے، جیسے کہ اگر ملکول یا کوئی آزاد انسان ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں غلام اور آزاد حکم میں برابر ہوتے ہیں، اسی لئے اگر زید نے ایک آزاد کی اور ایک غلام کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانت (حاضر ضامنی) کر لی ہو پھر دونوں ملکول نہ یا کوئی ایک مر گیا تو جو مر گیا زید اس کی کفالت سے بری ہو گیا، خواہ مرنے والا آزاد ہو یا غلام ہو۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مدعی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا ہو۔

توضیح :- باب : غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت لی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں وقت کی تحدید کے ہونے یا نہ ہونے کا تذکرہ نہ کیا ہو، یا میعادی قرضہ ہو، تفصیلی مسائل، حکم، دلائل

ومن ضمن عن عبد الخ :- اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کی جو اس پر فی الحال واجب الادا نہیں ہے یہاں تک کہ وہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں فی الحال ادا کرنے یا دوسرے مقررہ وقت پر ادا کرنا بیان نہ کیا ہو تو ایسی ضمانت نقد اور فی الحال کی سمجھی جائے گی۔ (ف) یعنی کفیل سے اسی وقت مطالبہ ہوگا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ غلام پر جو مال واجب ہو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ اول یا تو اس کی ادائیگی فی الحال لازم ہوگی اور وہ اس کے لئے ماخوذ ہوگا جیسے موٹی کی اجازت سے اس نے کسی عورت سے نقد پر نکاح کر کے وطن بھی کر لی۔ یا ایسی لونڈی سے نکاح کیا جس کے موٹی آنے کے ساتھ رات

گنہگار نے کا پورا موقع دیدیا، جس کی بناء پر اس عورت کا نان و نفقہ اس غلام کے ذمہ واجب بھی ہو گیا، تو وہ غلام اس مال کی وصولی کے لئے فی الحال فروخت کیا جاسکتا ہے۔ دوسری قسم وہ مال ہے جس کے لئے فی الحال اسے پکڑا نہیں جاتا ہے بلکہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد وہ پکڑا جاتا ہے، یعنی وہ جب کبھی بھی آزاد ہو گا اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ جیسے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی لونڈی سے نکاح کر کے وطن بھی کر لی تو اس وطن کی وجہ سے اس پر مال واجب ہو، مگر اس سلسلہ میں اسے فی الحال نہیں پکڑا جائے گا بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد جب بھی اسے پکڑا جائے گا وہ جیسے کسی غلام نے کسی شخص کا مال ضائع کر دینے کا اقرار کیا حالانکہ خود مولیٰ نے اسے جھوٹا کہا، یا کسی آدمی نے ایک غلام کو قرض دیا یا اس کے ہاتھ مال فروخت کیا حالانکہ اس غلام کو کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہے، تو بہر صورت مال اس کے ذمہ فی الفور لازم تو ہوا لیکن اس کے آزاد ہونے کے بعد (اگر قسمت میں ہو) اسے پکڑا جائے گا۔ جب یہ باتیں معصوم ہو گئیں تو مسئلہ کی صورت اس طرح سمجھیں کہ ایک غلام پر ایسا مال واجب ہے جس سے ادا کرنے کے لئے فوری مطالبہ یا پکڑنا ہو بلکہ اس وقت اس سے مطالبہ ہو کہ جب وہ آزاد ہو جائے۔ پس غلام کی طرف سے ایسے مال کی کسی شخص نے کفالت کر لی اور کفالت میں فی الحال مطالبہ کی یا تاخیر سے مطالبہ کی کوئی تفصیل نہیں کی تو اس کفیل پر فوری مطالبہ واجب الاداء ہو گا۔

قال فان ادعى رقة العبد وكفل به رجل فمات العبد فاقام المدعى اليه انه كان له صمن الكفيل قيمته، لان على المولى ردھا على وجه تحمّلھا قيمتها وقد التزم الكفيل ذلك وبعد الموت يبقى القيمة واحة على الاصيل فكذا على الكفيل، بخلاف الاول، قال وادا كفل العبد عن مولاه بامرہ فعنق فاداه بعد العتق، لم يرجع واحد منهما على صاحبه، وقال زفر يرجع، ومعنى الوحة الاول ان لا يكون على العبد دين، حتى تصح كفالته بالمال عن المولى ادا كان بامرہ اما كفالته عن العبد فتصح على كل حال، له انه تحقق الموجب للرجوع وهو الكفالة بامرہ والمانع وهو الرق قد زال، ولما انها وقعت غير موحدة للرجوع لان المولى لا يستوجب على عبده دينا وكذا العبد على مولاه، فلا تقلب موحدة ابدا كمن كفل عن غيره بغير امرہ فاحاره

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مدعی نے ایک غلام کی ذات اور اس پر ملکیت کا دعویٰ کیا اور ایک شخص غلام کا حاضر ضامن بن گیا پھر غلام مر گیا، اس کے بعد مدعی نے کفیل کے خلاف اس بات پر گواہ پیش کئے وہ غلام جو مر گیا ہے میرا مملوک تھا۔ ف۔ یعنی وہ میری ملکیت میں تھا جس کو یہ شخص اپنی کفالت میں لے کر اسے چھڑانے گیا تھا، تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔

لان على المولى الحج كيونك مولى يعني ده شخص جو اس غلام پر نفی بعض ہوا اس پر واجب ہے کہ اس غلام کی گردن یا اس کی ذات کو ایسی صورت سے واپس کرے کہ اس کی قیمت اس کی ذات کے قائم مقام ہو جائے۔ ف۔ یعنی اس پر واجب ہے کہ اصل غلام ہی کو واپس کر دے اور اگر کسی وقت اس کی واپسی سے عاجز ہو جائے تو اس کی قیمت واپس کر دے، اور کفیل نے بھی اسی طرح کی واپسی خود پر لازم کی ہے۔ ف۔ یعنی اس کی پوری ضمانت ہے رکھی ہے۔ وبعد الموت الحج اور غلام کے مرجانے کے بعد (قبض) پر قیمت واجب رہ جاتی ہے تو اسی طرح کفیل پر بھی قیمت واجب رہ جائے گی۔ ف۔ کہ اس صورت میں مالیت کی کفالت نہیں ہے، یعنی ذات غلام کی کفالت نہیں ہے، بلکہ صرف زندہ غلام کو حاضر کر دینے کی کفالت ہے اور جب غلام کے مرجانے کی وجہ سے اسے حاضر ہونا سقط ہو گیا تو کفیل سے اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی ساقط ہو گئی، العناہ۔

قال وادا كفل الحج امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی طرف سے مولیٰ کے علم سے کفالت کر لی پھر وہ آزاد کر دیا گیا، اس کے بعد اس نے مال کفالت ادا کیا۔ ف۔ مثلاً زید کے کہنے سے اس کے غلام نے اس کی کفالت کر لی اس کے بعد مالک یعنی زید نے اسے آزاد کر دیا اور اب اس نے اپنے مولیٰ کی طرف سے کفالت کا مال ادا کر دیا۔ یا مولیٰ نے اپنے غلام کی طرف سے

کفالت کی پھر غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد مولیٰ نے کفالت کا مال ادا کیا، تو اس دونوں مولیٰ اس کا غلام اپنی ادا کی ہوئی رقم میں سے دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ ف۔ خواہ غلام کے کفیل ہونے کی صورت ہو یا مومن کی کفالت ہو۔

وقال ذہر الخ لیکن امام زفر نے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اصل سے واپس لینے کا اختیار ہے۔ ف۔ معلوم ہوتا کہ اس جگہ غلام سے مراد ماذون ہے یعنی جسے مالک کی طرف سے کاروبار اور معاملات کرنے کی اجازت حاصل ہے، پھر اس جگہ دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ غلام کی کفالت کی پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ غلام پر کسی کا قرض باقی نہ ہو اسی بناء پر مولیٰ کی طرف سے غلام کا کفالت کرنا (مولیٰ کا کفیل بننا) صحیح ہو گا بشرطیکہ مولیٰ کے حکم سے ہو (ف۔ کیونکہ اگر تاجر غلام پر کسی کا قرض باقی ہو تو اس کی جان سے دوسرے قرض خواہوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے اس لئے مولیٰ کا اسے اپنے لئے کفالت میں ملکول بنانا صحیح نہ ہو گا اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ اس مسئلہ سے یہی مراد ہے کہ غلام کا کفیل بننا اسی صورت میں صحیح ہو کہ وہ کسی کا مقروض نہ ہو، اور چونکہ غلام کے کفیل بننے کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ غلام کی جان اور اس کا بدن اس کفالت میں ملکول ہوا ہے اس لئے مولیٰ کی اجازت سے ایسا ہونا ضروری ہوا، کیونکہ اگر مولیٰ نے اسے کفیل بننے کی اجازت نہ دی ہو اور وہ از خود کفیل بن گیا ہو تو اس وقت اس غلام سے کسی قسم کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہو گا۔

اما کھالہ الخ لیکن مولیٰ کا ہر حال میں اپنے غلام کی طرف سے کفیل بننا صحیح ہے۔ ف۔ خواہ غلام پر کسی کا قرض ہو یا نہ ہو، پھر ہرے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا لیکن امام زفر کے نزدیک دوسرے سے مطالبے کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔ لہٰذا الخ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ واپس لینے کی اصل وجہ پائی گئی ہے یعنی ملکول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہے۔ ف۔ اور جو کفالت ملکول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل اس کا مطالبہ کر سکتا ہے بشرطیکہ غلامی وغیرہ مانع نہ ہو۔ والمانع الخ اور اس مسئلہ میں جو چیز رکاوٹ تھی یعنی غلام ہونا تو وہ ختم ہو چکی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ غلام اب آزاد ہو چکا ہے اس لئے وہ اپنی جان اور مال سب کا مالک ہو گیا اس وجہ سے اس سے کفالت کا مال لیا جاسکتا ہے اور وہ خود بھی دوسرے سے مال واپس لے سکتا ہے) اور ہر دلیل یہ ہے کہ مذکورہ کفالت واپسی کا سبب نہیں ہوئی ہے۔ ف۔ یعنی جس وقت میں یہ کفالت ہوئی ہے اس وقت اس نے اس بات کو لازم نہیں کیا ہے کہ کفیل قرض ادا کر کے اصل سے واپس بھی لے گا۔

(لان المولیٰ الخ کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے یعنی غلام پر اس کے مولیٰ کا کوئی قرض نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے غلام کی جان اور اس کا مال سب مولیٰ کی ملکیت اور ملکوک ہے لہٰذا مولیٰ کا اس کے غلام پر کوئی قرضہ واجب نہیں رہ سکتا ہے، تو جب ابتداء ہی میں یہ حکم ہے پھر غلام آزاد ہو گیا تو جب بھی وہ مقدر نہیں بدلے گا۔ وکذا العبد الخ اسی طرح غلام اپنے مولیٰ پر۔ ف۔ قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ غلام پر اتنا قرض نہ ہو گیا ہو جس سے اس کی پوری جان قرض میں ڈوب جائے جس کی وجہ سے غلام اپنے مولیٰ کی ملکیت سے نکل کر دوسروں کا ہو گیا اور مولیٰ کے لئے اجنبی ہو گیا، اب اگر ایسی حالت میں اس نے مولیٰ کی کفالت کی تو جائز ہو گی، اور جب وہ ادا کر دے گا تو مولیٰ سے قرضہ کے مطالبہ کا حق دار ہو گا، جیسا کہ تمام اجنبیوں کے بارے میں حکم ہے، اور یہاں مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ غلام بہت زیادہ قرض دار نہیں ہے، بلکہ مقروض ہے، اس لئے یہ کفالت شروع سے ہی ایسی نہ ہوئی کہ اسے واپس لینے کا حق ہوتا ہو۔

فلا تغلب الخ اس لئے یہ کفالت کبھی بھی ایسی نہ ہو گی کہ واپسی کا موجب ہو سکے۔ ف۔ ابتداء ہی میں اس کفالت سے یہ واجب نہیں ہوا تھا کہ کوئی بھی کفیل وہ خواہ مولیٰ ہو یا غلام ہو ادا کر دینے کے بعد اپنے اصل سے واپس لینے کا مستحق ہے، پس جب ابتداء کا حکم یہ تھا تو انتہاء میں بھی کبھی واجب کرنے والی نہ ہو گی۔ کمن کفل الخ جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کفالت کر لی۔ ف۔ تو کفیل کو مال ادا کر دینے کے بعد اس کی واپسی کا اختیار نہ ہو گا، اسی طرح جب اس نے ملکول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت قبول کر لی اس کے بعد ملکول عنہ نے اس کی کفالت کی اجازت دیدی۔ ف۔ تو بھی وہی حکم رہے گا کہ ادا

کر دینے کے بعد وہ مکحول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ جب ابتداء میں واپس لینے کا سبب نہ تھا تو وہ حکم بدوں کروا پس لینے کا سبب نہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ جب دو مکاتوبوں میں ایک ہی کتابی ہو تو اتنا ایک دوسرے کا کفیل ہونا جائز ہے، جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے، اور اس کے ماسوا پر قیاساً جائز نہیں ہے، اسے مصنف نے آئندہ ذکر فرمایا ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے ایک غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور ایک شخص اس غلام کا حاضر ضامن بنا، غلام کا اپنے مولیٰ سے اسی طرح مولیٰ کا اپنے غلام کے لئے وکیل بننا، تفصیل مساکل، حکم، دلیل

ولا يجوز الكفالة بمال الكتابة حر تكمل به او عد لانه دين ثبت مع المصافي فلا يظهر في حق صحة الكفالة ولانه لو عجز نفسه سقط ولا يمكن اثباته على هذا الوجه في ذمة الكفيل و اثباته مطلقاً ينافي معنى الضم لان من شرطه الاتحاد و بدل السعاية كمال الكتابة في قول ابی حنيفة رجمة الله عليه لانه كالمكاتب عنده

ترجمہ:- اور مال کتابت کی کفالت جائز نہیں ہے، خواہ اس مال کی کفالت کوئی غلام قبول کرے یا کوئی آزاد قبول کرے۔ ف۔ کیونکہ یہ حقیقت میں صحیح قرضہ نہیں ہے، لانه دیں الح اس لئے کہ یہ ایسا قرضہ ہے جو منافی کے باوجود ثابت ہوا ہے۔ ف۔ اس طرح سے کہ وہ غلام بھی ہے اور اس پر مالک کا قرض بھی باقی ہے جبکہ ان دونوں میں منافات ہے، و غلام پر حبیب کہ ایک درہم بھی باقی رہ گیا ہو وہ غلام ہی رہتا ہے، اس طرح اس کے غلام ہونے کے باوجود اس پر مولیٰ کا قرضہ یعنی مال کتابت کو باقی رکھا گیا ہے (اس بناء پر کفالت کے صحیح ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی اس دین کو صحیح نہیں مانا جائے گا کہ کفیل کی کفالت صحیح ہو، حالانکہ اس مولیٰ اور اس کے مکاتب دونوں کامل کر ہوگا لیکن دوسرے کے حق میں ثابت نہ ہوگا۔

ولانه لو الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر مکاتب اپنے آپ کو اس مال کتابت کے ادا کرنے سے عاجز کر دے تو یہ قرضہ ختم ہو جائے۔ ف۔ لہذا یہ قرضہ ایسا ہوا کہ قرضہ اور کے اختیار میں ہے کہ جب چاہے اسے ساقط، ختم ہو جائے، ولا يمكن الخ لیکن کفیل کے اس طرح قرضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی یہ کہ جب چاہے اپنے ذمہ سے قرضہ کو ساقط کر دے، اور خود عاجز ہو جائے کیونکہ کفیل کسی کا مملوک نہیں ہے اور مملوک ہو تو عین کتابت اس پر نہیں ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ کفیل پر اس صدد سے اگر قرضہ نہ ہو تو اس پر قرضہ ثابت ہو سکتا ہے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس وقت کفالت باقی نہیں رہے گی۔

وانتاه الح قرضہ کو مطلقاً ثابت کرنے کے معنی منافی ہے۔ ف۔ کیونکہ کفالت کے معنی میں مطالبہ ذمہ داری کو بھی شامل کر لیتا ہے لیکن یہاں مکاتب پر جس طرح سے مطالبہ ہے ویسا مطالبہ کفیل پر نہیں ہو رہا ہے اس لئے اس میں کفالت اور ملانا نہیں پایا گیا۔

لان من شرطه الخ کیونکہ ذمہ مانے میں متحد ہونا شرط ہے۔ ف۔ یعنی اوصاف متحد ہوں تب اس میں ملانے کے معنی ثابت ہوا کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اصیل پر قرضہ میعاد کی ہو اور اس کے کفیل نے قرضہ کی مطلقاً کفالت کر لی اور میعاد کی بات نہ کی تو کفیل پر بھی وہ قرضہ میعاد کی لازم ہوگا، اسی طرح اگر اصیل پر کھونے درہم لازم ہو اور اس کے کفیل نے مطلقاً درہم کی کفالت کی، لیکن قرضہ نے کھرے درہم کا مطالبہ کیا تو کفیل پر کھرے لازم نہ ہوں گے، یا کھرے درہم لازم تھے مگر کفیل کھونے درہم دین چاہے تو قرضہ خواہوں پر اسے قبول کرنا لازم نہ ہوگا یعنی کھرے درہم کا مطالبہ کر سکتا ہے، کیونکہ اصیل پر جیسے لازم ہوتے ہیں وکیل پر بھی اسی صفت کے لازم ہوں گے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بدل کتابت کی کفالت ممکن نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر مولیٰ نے مثلاً ۱۰ اپنے غلام یا باندی کے حصہ بدن میں سے کسی حصہ کو آزاد کیا تو اتنا حصہ اسی وقت آزاد ہو جائے گا، پھر وہ غلام اپنے بدن کے باقی حصوں کو آزاد کرانے کے لئے مال جمع کرنے اور ادا کرنے کی کوشش کرے گا، یہ قول امام

اعظم کا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا پھر بھی باقی مال جمع کر کے ادا کر دینا لازم ہوگا، گویا وہ آزاد قرض دار ہے، لیکن بالاتفاق اسے اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ خود کو عاجز بنا کر اپنی آزادی کے لئے کوشش چھوڑ دے، کیونکہ وہ اب غلام نہیں بنایا جائے گا اتنا جان لینے کے بعد ایک بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ۔

بذل السعیۃ الخ سعایہ کا عوض کتابت کے عوض کے مانند ہوتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے، کیونکہ کتابت کے عوض کا بدلہ دینا لازم ہے، فخر جو کہ کتابت کے عوض کے لئے کتابت کر لی تو یہ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں قرضہ مستقر اور پختہ نہیں ہوا ہے اور جیسے مکاتب کی گواہی جائز نہیں ہے، اور بیک وقت وہ نکاح میں دو بیویوں سے زیادہ نہیں رکھ سکتا ہے، اسی طرح سعی کرنے والے بھی مکاتب کے مثل ہے، کیونکہ اس پر غلامی کا اثر اب تک باقی ہے، اور اس پر قرضہ ثابت کیا گیا تو کفالت صحیح ہونے کے حق میں ثابت نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک سعایہ کرنے والے کی طرف سے سعایہ کے مال کی کفالت جائز ہے، اس لئے سعایہ کرنے والے سے معاذ بھی ساقط ہو سکے گا، اس لئے وہ آزاد قرض دار کے مثل ہے، اس لئے اس کی کفالت ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح۔۔ مال کتابت کی کفالت کا حکم، ایسا مال قرض ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

﴿کتاب الحوالہ﴾

یہ کتاب حوالہ کے بیان میں ہے۔

توضیح :- کتاب الحوالہ، حوالہ اور اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ اور ان کی تفصیل، اس کی شرطیں، تفصیل

اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دینا، محیل اترائی کرنے والا (اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈالنے وال) محتال علیہ جس پر اترائی کی گئی (جس پر ذمہ ڈالا گیا) محتال لہ جس کے لئے اترائی کی گئی (جس کے لئے ذمہ داری ڈال دی گئی) مثلاً زید نے بکر پر خالد کی ذمہ داری ڈالی اور اس نے یہ ذمہ داری قبول کر لی تو اس میں زید محیل اور خالد محتال علیہ ہے، اور بکر محتال ہے، اسی کو صرف محتال بھی کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہی درست ہے اب معلوم ہونا چاہئے کہ کفالت اور حوالہ دونوں میں وہی چیز لازم ہوتی ہے جو اصل پر لازم ہوتی ہے یعنی اصل پر جو کچھ قرضہ ہے کفیل نے اسی کو خود پر لازم کیا ہے، اسی طرح محتال علیہ نے بھی قبول کیا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ کفالت میں اصل بری نہ ہوگا تو وہ حوالہ سمجھ جائے کفالت ہو جائے گی، اور اسے مجاز حوالہ کہا جائے گا اور اگر کفالت میں یہ شرط ہو کہ اصل بری ہوگا تو وہ حوالہ ہوگا اور اسے مجاز حوالہ کہا جائے گا اور اصطلاحی تعریف پورے قسمہ منگوا ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں دیدینا، پھر بعض مشائخ کے نزدیک حوالہ ہو جانے کی صورت میں محیل جس طرح مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے اسی طرح قرضہ سے بھی بری ہو جاتا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ فقط مطالبہ سے براءت ہوتی ہے، اور اصل قرضہ سے براءت نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ و جب حوالہ نقل قرضہ کے معنی میں ہیں تو بالضرورت محیل بھی بری ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ النہر سے ظاہر ہوتا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حوالہ کے لئے چند شرطیں ہیں، اور ہم اب ان ہی شرطوں کو پہلے بیان کر دیتے ہیں تاکہ کتاب سمجھنے میں آسانی ہو، چنانچہ حوالہ کارکن ایجاب و قبول ہے، ان میں سے محیل کی طرف سے ایجاب (پیشکش) کا اور محتال علیہ اور محتال لہ دونوں کی طرف سے قبول ہونا چاہئے، مثلاً محیل محتال لہ میں سے ہر ایک یوں کہے کہ میں نے اسے قبول کیا یا راضی ہوا، یہ قول ہمارے ائمہ کا ہے۔ ابدالغ۔

حوالہ کی شرطوں کی یہ چند قسمیں ہیں۔ جن میں سے بعض شرطوں کا تعلق محیل سے اور کچھ کا محتال لہ سے اور کچھ کا محتال علیہ سے اور چند کا محتال بہ یعنی مال سے ہے، اور اب محیل سے تعلق رکھنے والی شرطیں، ان میں سے چند یہ ہیں۔

(۱) وہ قتل ہو اس لئے دیوانہ اور نا سمجھ بچہ کا حوالہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۲) وہ بالغ بھی ہو، اور یہ شرط نافذ ہونے کی ہے، اس بناء پر سمجھ دار بچہ کا حوالہ کرنا منعقد تو ہو جائے گا لیکن اس کے کسی بالغ کی اجازت کے بعد نافذ ہوگا اور اس سے پہلے نہیں، اور غلام کا حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے، اس لئے اگر ماذون غلام ہو تو جیسے ہی محتال علیہ ادا کرے خود اگر واپس لے، بشرطیکہ اس حوالہ کے مثل ماذون کا قرضہ محتال علیہ کے ذمہ نہ ہو، اور یہ حق ماذون غلام کے رقبہ اور اس کی دات سے متعلق ہوگا، اس بناء پر اگر وہ ادا نہ کر سکے گا تو اس کے لئے بیچا بھی جاسکتا ہے، اور اگر غلام کو اجازت نہ ہو بلکہ اسے مجبور یعنی منع کر دیا گیا ہو تو اس کے آزاد ہونے کے بعد اس سے وصول کیا جائے گا، مریض کا حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ ابدالغ۔

اگر طالب (قرض خواہ) کی رضامندی سے مگر قرض خواہ کے حکم یا رضامندی کے بغیر ہی کسی نے حوالہ قبول کر لیا اور قرض خواہ کو ادا بھی کر دیا تو قرض دار بری ہو جائے گا، مگر بعد میں محتال علیہ اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ الہیاء۔ اور اب محتال لہ سے متعلق شرطیں، (۱) عاقل ہونا۔ (۲) اس کے نافذ ہونے کے لئے بالغ ہونا، اس لئے اگر سمجھ دار بچہ کو حوالہ کیا جائے تو اس کے کسی بالغ ولی کی اجازت سے حوالہ نافذ ہو جائے گا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ جس پر حوالہ قبول گیا ہے وہ قرض دار اصل سے زیادہ مالدار ہو۔ ابدالغ۔ اسی لئے اگر باپ یا وصی قبول کرے تو بھی زیادہ مالدار ہونے کی شرط کا اعتبار باقی رہے گا، اور اگر محتال علیہ بھی محیل کے جیسے ہی مالدار ہو تو اس میں دو قول ہیں۔ البحر۔ (۳) رضامندی کا ہونا، اس لئے کسی سے زبردستی حوالہ قبول کرانے سے حوالہ صحیح نہ ہوگا۔ (۴) مجلس کا متحد ہونا، یہ شرط امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک انعقد کی ہے، اس لئے اگر محتال لہ مجلس گفتگو سے دور ہو لیکن خبر پاتے ہی اس نے اجازت دیدی تو حوالہ جائز نہ ہوگا، اور یہی قول صحیح ہے۔ ابدالغ۔

لیکن اگر اسی مجلس میں محتال لہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کر لیا اس کے بعد اس غائب شخص نے بھی اجازت دیدی تو حوالہ جائز ہو جائے گا۔ القاضی خان۔ اور اب، محتال علیہ سے متعلق شرطیں۔ عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا اور یہ شرط بھی انعقاد کی ہے، اسی بناء پر کسی سمجھ دار بچہ کا خود پر حوالہ کو قبول کرینے سے حوالہ منعقد نہیں ہوتا ہے، اگرچہ اسے کاروبار کی اجازت بھی ہو، اور اگرچہ اس کی طرف سے ولی قبول بھی کر لے۔ ابدالغ۔ (۳) حوالہ کی رضامندی اور قبول کا ہونا۔ اگرچہ اس پر محیل کا قرضہ نہ ہو۔ یہ قول ہرے ائمہ کا ہے۔ الحیظ۔ اس میں محتال علیہ کا مجلس میں موجود ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے اگر قرض دار نے قرض خواہوں کو کوئی حوالہ کر دیا اور اس نے خبر پانے پر اسے قبول کر لیا تو حوالہ صحیح ہو جائے۔ القاضی خان۔ اور اب، محتال بہ سے متعلق شرطیں۔

(۱) وہ قرض لازم ہو، اس نے عین یا غیر لازم قرض مثلاً بدل کتابت نہ ہو، اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ جس قرضہ کی کفالت صحیح نہیں ہے اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔ ابدالغ۔ اور اب حوالہ کے احکام (۱) محیل قرضہ سے بری ہو جاتا ہے۔ محیط السرخسی۔ اسی لئے اگر حوالہ کے بعد محتال لہ نے محیل کو قرضہ سے بری کر دیا یا اسے ہبہ کر دیا تو حوالہ صحیح نہ ہوگا، اسی پر فتویٰ بھی ہے، الظہیر یہ۔ (۲) اگر حوالہ کے بعد محیل نے اسے رہن دیا تو صحیح نہیں ہے۔ الکافی۔ (۳) اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کا حوالہ دیدیا تو اپنا رہن واپس لے گا۔ محیط السرخسی۔ (۴) اگر شوہر نے عورت کو اس کے مہر کا ذمہ کسی دوسرے کو دیدیا تو عورت اب خود کو شوہر کے پاس جانے سے نہیں روک سکتی ہے۔ البحر۔ (۵) محتال لہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے مگر اس وقت جبکہ اس کا حق ذوب گیا ہو، اور امام اعظم کے نزدیک ذوب چنانچہ باتوں میں سے ایک بات ہے، مانا جاتا ہے (اول یہ) محتال علیہ نے حوالہ کرنے سے انکار کر دیا حالانکہ محتال لہ یا محیل میں سے کسی کے پاس گواہ موجود نہیں ہے، (دوم یہ) کہ محتال علیہ اتنا مفلس

ہو کر مہر کہ مال عین یا کسی پر دین یا کفیل تک نہ چھوڑا۔ المستعین۔ اس طرح ذوب جانے پر محیل کے ذمہ قرض ہوٹا تھا۔ الخزانہ (۶) اگر محال علیہ مر جائے اور محال لہ دعویٰ کرے کہ مفلس ہو کر مرا لیکن محیل اس کا انکار کرے، تو نام شافعی اور مسبوط میں ہے کہ محال لہ سے اس کے غلام کے مطابق قسم لے کر اسی کا قول قبول کیا جائے گا۔ التہایہ۔ (۷) اگر محیل نے دیا اور محال لہ نے اس کے قبول کرنے سے انکار کیا تو وہ قبول کرنے اور ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام و مسائل یہ ہوا کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں ایک حوالہ مطلقہ دوم حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ اس میں کوئی قید نہ ہو، اب اگر محیل کا محال علیہ پر قرض یا اس کے پاس کوئی ودیعت وغیرہ ہو اور حوالہ مطلقہ ہو تو حوالہ محال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوگا، اسی بناء پر محیل کو یہ بات جائز ہوا کہ اپنا شرطہ یا ودیعت وغیرہ وصول کرے، اسکا۔ پھر حوالہ مطلقہ بھی دو قسم ہے۔ فی الحال و میعاد ہی پس فی الحال یہ ہے کہ ہر درہم کا حوالہ رد یا تو وہ فوری طور سے جائز ہوگا، اور میعاد ہی ہے کہ مثلاً: ایک سال کی مہلت کے ساتھ ایک ہزار قرض کے تھے اور محال لہ کو بھی ایک ہی سال کی میعاد پر حوالہ کر دیا تو محال علیہ پر بھی میعاد کا کوئی ذکر نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ محال علیہ کے حق میں بھی میعاد ثابت ہونا چاہئے۔ التہایہ۔ اور اگر محیل پر قرض ضروری ہو اور اس نے محال علیہ پر ایک سال کی مہلت کے ساتھ حوالہ کیا تو جائز ہوگا، یا دوم حوالہ مقیدہ کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید کے بکر پر پانچ سو درہم قرض ہیں اور بکر کے خالد پر ہزار درہم ہیں پس بکر نے پانچ سو خالد کے حوالہ کر دیا یعنی اسے ذمہ دار بنادیا یہ کہہ کر میرے قرضہ میں سے اسے دید دو تو جائز ہوگا۔ الذخیرہ۔ ھ۔ م۔

قال وهي جائزة بالدیون قال عليه السلام من احويل على ملئي فليتبع ولانه التزم ما يقدر على تسليمه فتصح كالكفالة وانما اختصت بالديون لانها تنبى عن النقل والتحويل والتحويل في الدين لا في العین قال و تصح الحوالة برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه اما المحتال فلان الدين حقه وهو الذي ينتقل بها والذمم متفاوتة فلا بد من رضاه واما المحتال عليه فلانه يلزمه الدين ولا لزوم بدون التزامه واما المحيل فالحوالة تصح بدون رضاه ذكره في الزيادات لان التزام الدين من المحتال عليه تصرف في حق نفسه وهو لا يتضرر به بل فيه نفعه لانه لا يرجع عليه اذا لم يكن بامره.

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ قرضوں میں حوالہ جائز ہے۔ ف۔ مصنف نے حدیث اور قیاس سے اس کا استدلال کیا ہے) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس مالدار شخص پر حوالہ کیا جائے وہ اسے مان لے۔ (یعنی اس حوالہ کو قبول کر کے وہ محال علیہ سے مطالبہ مان لے، اس حدیث کو امام مالک نے اپنی مؤطا میں اور شیخین نے اپنی صحیح میں اور احمد نے اپنی مسند میں اور طبرانی نے اپنی اوسط میں اور ابن ماجہ نے اپنی کتاب سنن میں روایت کیا ہے یہ "فلیتبع" صیغہ امر کا ہے جس کا درجہ کم از کم جواز کا ہوتا ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ محال علیہ اور محال لہ دونوں کا قبول کرنا شرط ہے۔ ولانه التزم الح اور اس قیاس سے کہ اس نے ایسی چیز کو خود پر لازم کیا ہے جسے وہ ادا کرنے اور دینے کی قدرت بھی رکھتا ہے، اس لئے اس حوالہ کا التزام صحیح ہوگا جیسے کفالت صحیح ہوتی ہے۔ (ف۔ اس جگہ مصنف نے دیون کو حوالہ کے لئے مخصوص کیا ہے)

وانما اختصت الخ اور حوالہ کو دیون کے ساتھ صرف اس لئے مخصوص کیا گیا ہے کہ لفظ حوالہ کہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ میں کسی چیز کو نقل اور دوسرے کے حوالہ کرنا معلوم ہوتا ہے۔ (ف۔ لہذا جس چیز میں حوالہ کرنا ممکن ہوگا اسی میں حوالہ صحیح ہوگا، ورنہ نہیں) اور یہ حوالہ کرنا، (تحويل) تو صرف دین اور قرض ہی میں ممکن ہے عین میں ممکن نہیں ہے۔ (ف۔ کیونکہ دین غیر متعین ہوتا ہے اس لئے محال علیہ کے لئے اس کی ادائیگی ممکن ہوگی، اور عین چونکہ متعین ہوتا ہے اس لئے اسے وہی شخص دے سکتا ہے جس کے پاس وہ چیز موجود ہوگی۔ م۔

قال و تصح الح اور قدوری نے کہا ہے کہ محیل اور محال لہ اور محال علیہ سب کی رضامندی سے حوالہ (یا محال یا قرض

(خوالہ) صحیح ہوتا ہے (ف)۔ تو جس ذمہ داری پر حق منتقل ہوا ہے اس پر وہ نظر کرے) اور ذمہ داری میں بہت فرض ہوتا ہے (ف)۔ اس طرح سے کہ کچھ لوگ اپنے مطالبہ کے وقت سخت اور کھرے ہوتے ہیں تو کچھ چشم پوشی کرنے والے اور نرم ہوتے ہیں اس لئے اصل حق دار کی رضامندی ضروری ہوگی، واما المحتال علیہ الخ اور محتال علیہ کی رضامندی اس لئے ضروری ہے کہ اب وہی قرض وصول کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور خود مانے بغیر کوئی چیز حق پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ (ف)۔ ورنہ ہر شخص دوسرے کے ذمہ جو چاہے لازم کر دے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ یہ قرض محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر لازم ہو جاتا ہے)

واما المحیل الخ اور محیل کی رضامندی کے بغیر بھی حوالہ صحیح ہو جاتا ہے، اسے محمدؐ نے زیادات میں ذکر فرمایا ہے (اور محیل کی رضامندی جو قدوری کی عبارت سے ظاہر ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہے) پس اس کی رضامندی کے بغیر حوالہ صحیح ہو جاتا ہے

لان التزام الدین الخ اس لئے کہ محتال علیہ کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ لازم کر لینا اپنی ذات میں تصرف کرنا لازم آتا ہے۔ (ف)۔ اور ہر شخص کو اپنے ایسے ذاتی تصرف کا اختیار ہوتا ہے، جس میں دوسرے کسی کا نقصان نہ ہو) اور اصل قرض دار کے حق میں محتال علیہ کے قبول کرنے سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرض دار کا تو اس میں نفع بھی ہے۔ لہذا لا یرجع الخ کیونکہ جب قرض دار کے حکم سے حوالہ نہ ہو تو محتال علیہ ادا کر کے اس سے اپنی رقم واپس نہیں لے سکتا ہے (ف)۔ لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ حوالہ کے معنی ہیں اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دینا۔

اور جب قرض دار نے حوالہ نہیں کیا تو محتال علیہ کے قرضہ برداشت کرنے سے کیا قرض دار سے قرض اتر جائے گا، ورنہ دوسرے کے تصرف کا اثر اس کی رضامندی کے بغیر اس کی اپنی ذات پر ہوگا، اگرچہ محتال علیہ کے لازم کر لینے سے اس پر قرض لازم آگیا ہے، پھر اگر قرض دار سے ساقط نہ ہوا تو یہ حوالہ نہیں بلکہ کفالت ہوگی، اسی لئے قدوریؒ نے عیسیٰ بن ابانؒ نے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے کہ کچھ غیر متد انسان ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنے بار دوسروں پر ڈالنا پسند نہیں کرتے ہیں، اور مصنفؒ کی دلیل سے صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ محتال علیہ کے خود پر لازم کرنے میں نقصان نہیں ہے، اس لئے اس کا نتیجہ یہ کہ محتال علیہ پر قرضہ لازم آیا اور یہ لازم نہیں آیا کہ قرضہ اس سے اس کی رضامندی کے بغیر قرض ساقط ہو جائے، پس اگر زید کو بکر کے احسان سے عار ہو اور زید قرض دار ہو اور بکر نے قرض خواہ سے قرضہ کا حوالہ قبول کر لیا تو اس قول پر یہ لازم آتا ہے کہ زید کی رضامندی کے بغیر قرض ساقط ہو گیا، اور یہ نظر فقہ میں تامل ہے۔ فتاویٰ فیہ م۔

توضیح: حوالہ کو دیون کے ساتھ مخصوص کرنا،

حوالہ کے صحیح ہونے کی شرط، تفصیل مسائل، دلائل

قال واذا تمت الحوالۃ بریء المحیل من الدین بالقبول و قال زفرؒ لا یبرأ اعتباراً بالكفالة اذ کل واحد مہما عقد توثق ولنا ان الحوالۃ النقل لغة ومنہ حوالۃ الغراس والدین متی انتقل عن الذمۃ لا یبقی فیہا اما الکفالة فللصم والاحکام الشرعیۃ علی وفاق المعانی النفعیۃ والتوثق باختیار الاملا والاحسن فی القضا وانما یجبر علی القبول اذا بقد المحیل لامہ یحتمل عود المطالبۃ الیہ بالتوی فلم یکن متبرعاً

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب حوالہ پورا ہو گیا تو اس کے قبول ہوتے ہی محیل قرضہ سے بری ہو گیا (ف)۔ یعنی محیل کا بری ہونا طالب (قرض خواہوں) کے وصول کرنے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ محتال علیہ اور محتال لہ کے قبول کر لینے کے ساتھ ہی محیل سے قرض منتقل ہوا اور وہ خود بری ہو گیا، البتہ اگر حق ذوب جائے تو حق لوٹ آئے گا) و قال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا

ہے کہ کہ کفالت پر قیاس کرتے ہوئے محیل بھی بری نہ ہوگا۔ (ف۔) یعنی جیسے کفالت میں بری نہیں ہوتا ہے حوالہ میں بھی بری نہ ہوگا، اور قیاس صحیح ہونے کے لئے علت مشترکہ موجود ہے، کیونکہ کفالت اور حوالہ دونوں میں سے ہر ایک عقد ثبوتی ہے۔ (ف۔) یعنی دھمکت اور مضبوطی کے لئے کفالت کی طرح حوالہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس میں اور بھی زیادہ پختگی آ جاتی، اس طرح کہ محیل اور محتال علیہ دونوں سے مطالبہ باقی رہے جیسے کفالت میں ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس بناء پر دونوں کے معنی ایک ہی ہو جائیں گے اور فرق بے فائدہ ہوگا۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لغت میں حوالہ کے معنی نقل کرنے کے ہیں (ف۔) یعنی کسی بھی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پر منتقل کرنا کسی لغوی معنی میں حوالہ الغراس بولا جاتا ہے۔ (ف۔) یعنی پیادڑ (چاروں اور پودوں) کو ایک جگہ سے اکٹھا کر دوسری مناسب جگہ پر لگانا حوالۃ الغراس کہلاتا ہے، چنانچہ دین کو حوالہ کرنا بھی اسی معنی میں کہا جاتا ہے کہ محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر آ گیا۔

والدین متی الخ اور جبکہ قرض ایک ذمہ سے منتقل ہو گیا تو وہاں باقی نہ رہا۔ (ف۔) اور یہ بات کفالت میں نہیں ہے (واما الکفالة الخ۔) اور کفالت تو لغت میں ملانے کے واسطے ہی موضوع ہے (ف۔) اس لئے جس ذمہ پر دین کا مطالبہ ہے اس کے ساتھ اپنا ذمہ ملانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے ذمہ سے وہ منتقل ہو جائے، کیونکہ وہ خود اپنی جگہ پر رہتا ہے، صرف پختگی اور مناسب کے لئے دوسرا ذمہ بھی اس میں ملا دیا گیا، یعنی اب دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے، قول اصح یہ ہے کہ کفالت میں کفیل کے ذمہ صرف مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے، اور اصل قرض مکفول عنہ کے ذمہ باقی رہتا ہے اور اصول میں ہمارے نزدیک یہ بات طے پا چکی ہے کہ الاحکام الشریعۃ الخ شرعی احکام اپنے لغوی معنی کے موافق ہی ہوتے ہیں (ف۔) یعنی لغوی معنی کے لحاظ سے اس کی صورتوں پر جائز و صحیح اور باطل ہونے کا حکم ہوا کرتا ہے، پس اگر کفالت میں کوئی یہ کہے کہ اصل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوا تو وہ کفالت نہیں ہے، اور اگر حوالہ میں یوں کہا کہ اصل کے ذمہ سے قرضہ منتقل نہیں ہوا تو وہ حوالہ نہیں ہے، اور اب یہ کہنا کہ توثیق اور پختگی میں حوالہ اور کفالت مشترک ہیں تو یہ صحیح ہے، لیکن ہر ایک میں اپنے مناسب معنی کے لحاظ سے توثیق ہے۔

والتوفیق الخ اور توفیق یا اعتماد کی پختگی کی صورت یہ ہے کہ اس نے ایک زیادہ اچھے کردار ادا کرنے والے ذمہ دار اور مالدار شخص کو اختیار کیا ہے (ف۔) یعنی حقدار نے یہ اندازہ لگالیا کہ قرض دار سے زیادہ مالدار محتال علیہ ہے، اس لئے اسی کو اختیار کر لینے میں بھرپور اعتماد ہے، یا محتال علیہ کا ادا کرنے میں اچھا برتاؤ ہوگا، اسی لئے اسے پسند کیا ہے اور ایک حدیث میں ہے مطلق الغنی ظلم یعنی جو شخص صاحب حیثیت ہو کر اور ادائیگی کی صلاحیت رکھ کر بھی حقوق ادا کرنے میں ٹال مٹول کرے اور ڈھیل دے تو وہ بدترین ظالم ہے، جیسا کہ صحاح میں ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ آپ تو یہ کہتے ہیں کہ محیل سے قرضہ منتقل ہو کر محتال علیہ پر چلا جاتا ہے، حالانکہ یہاں پر مسئلہ یہ ہے کہ اگر محیل نے قرض خواہ کو مال ادا کر دیا تو قرض خواہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، تو منتقل ہونا کہاں پایا گیا تو مصنف نے اسی کا جواب یہ دیا ہے۔

وانما یجبر الخ کہ جب محیل نے ادا کر دیا تو محتال لہ کو قبول کرنے پر صرف اس لئے مجبور کیا جاتا ہے کہ شاید مال ڈوب جانے کی وجہ سے محیل سے ہی مطالبہ کا حق لوٹ آئے، (ف۔) اور اس وقت تو اس کے لئے ادائیگی آسان اور ممکن ہے جو بعد میں ممکن نہ رہ سکے، اس لئے مطالبہ کے خوف سے ادا کر دیتا ہے (اس طرح محیل ادا کرنے میں کوئی احسان کرنے والا نہیں ہے) (ف۔) تاکہ محتال لہ کو یہ کہنے کا موقع ملے کہ میں کسی کا احسان پسند نہیں کرتا ہوں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر محتال علیہ پر مال ڈوب جائے تو محیل پر مطالبہ موٹ آئے گا، ڈوب جانے کے معنی پہلے بیان کر دیئے گئے ہیں۔

توضیح: حوالہ کا کام پورا ہو جانے سے اور اس کے قبول کر لینے سے محیل قرضہ سے بری

ہو جاتا ہے، تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يرجع المحتال على المحيل الا ان يعوى حقه و قال الشافعي لا يرجع وان توى لان البراءة قد حصلت مطلق فلا يعود الا سبب جديد ولنا انها مقيدة بسلاية حقه له اذ هو المقصود او تفسخ الحوالة لهوائه لانه قابل للمصالح فصار كوصف السلامة في المبيع.

ترجمہ :- قدورئی نے کہا ہے کہ قرض خواہ یعنی محتال لہ کو محیل سے دوبارہ مانگنے کا حق نہیں رہتا ہے، البتہ اس صورت میں جبکہ حقدار کا حق ڈوب جائے (ف۔) کیونکہ ڈوب جانے کی صورت میں محتال لہ کا مطالبہ اصل قرض دار پر ہی لوٹ آئے گا، لیکن امام شافعی نے کہا ہے کہ محتال لہ کبھی بھی محیل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ اس کا حق ڈوب ہی جائے، کیونکہ محیل کی براءت مطلقاً ثابت ہو چکی ہے (ف۔) کہ اس کی براءت ثابت ہوتی تھی (اس لئے کسی نئے سبب پیدا ہو جانے کے بغیر محیل سے قرضہ کے مطالبہ کا حق نہیں لوٹے گا) (ف۔) مثلاً محیل نے بیع یا حوالہ کے ذریعہ اسی مال کو لے لیا، اس طرح نئے مطالبہ کا اس پر محتال لہ کا حق ٹوٹ آیا، اس دلیل کی اصل بنیاد اس بات پر تھی کہ وہ براءت کسی قید کے بغیر مطلقاً تھی، اور یہ بات اب اگرچہ ظاہر ہے لیکن قید کبھی حالت کے مناسب اور مطابق بھی ہو کر لی ہے، اسی لئے مصنف نے کہا ہے کہ (ولنا انها الخ۔) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ براءت میں اس کا قید کا ہونا معتبر ہے کہ حق دار کو اس کا حق مل جائے، کیونکہ یہی چیز تو حوالہ سے مقصود ہے (ف۔) کہ قرض خواہ کو اس کا حق مل جائے اگرچہ ظاہر لفظ میں براءت میں ایسی کوئی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، یا فوت ہونے سے مقصود حوالہ کا فتح ہونا ہے (ف۔) جتنی ہم نے مانا ہے کہ حوالہ میں براءت مطلقہ ہے، لیکن جب حوالہ کا مقصود یعنی اپنے حق کا وصول ہونا ختم ہو گیا اس طور پر کہ مال ڈوب گیا ہے تو یہ حوالہ خود بخود فتح ہو گیا۔

لانه قابل الح کیونکہ، حوالہ فتح ہونے کے قابل ہوتا ہے (ف۔) اس لئے مقصود فوت ہو جانے پر فتح کر دیا گیا، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے بیع میں سالم ہونے کا وصف ہے (ف۔) کہ کسی چیز کی خریداری کے وقت کوئی سلامت کی کوئی قید نہ لگائی گئی ہو بلکہ مطلق ہو پھر بھی جب اس بیع میں کوئی عیب نکل آتا ہے تو وہ بیع منسوخ ہو سکتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود یہ تھا کہ بیع سالم ہو، اس لئے مقصود پر نظر کرتے ہوئے اس قید کا اعتبار تھا کہ سالم بیع حاصل ہو اور اسی مقصود کی بناء پر بیع فتح ہوئی، یا مطلق بیع میں مقصود کے پیش نظریہ قید معتبر تھی لیکن بندہ مترجم کے نزدیک یہ مسئلہ مشکل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح :- قرض خواہ (محتال لہ) کو محیل سے دوبارہ مطالبہ کا حق رہتا ہے یا نہیں، تفصیل

مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والتوى عند ابى حيفة احد الامرين وهو اما ان يحمد الحوالة و يحلف ولا بينة له عليه او يموت مفلساً لان العجز عن الوصول يتحقق بكل واحد منهما وهو التوى في الحقيقة و قال هدا ان الوجهان ووجه ثالث وهو ان يحكم الحاكم بافلاسه حال حياته وهذا ساء عمنى ان الافلاس لا يتحقق بحكم القاصى عنده خلافا لهما لان المال عادود رائج.

ترجمہ :- قدورئی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرض ڈوب جانے کی یہ دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یا تو یہ ہو کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے ساتھ ہی قسم بھی کھالے اور محتال علیہ کے خلاف محیل کے گواہ بھی نہ ہوں

(ف۔) نہ محیل کے گواہ اور نہ محتال لہ کے اس کے خلاف گواہ ہوں) تب حق ڈوب جانا سمجھا جائے گا۔ او یموت مفلساً الح

(۲) یا تو یہ ہو کہ محتال علیہ مفلس کی حالت میں مر جائے (ف۔) یعنی اس حالت میں مر گیا کہ نہ تو نقد کچھ مال چھوڑا نہ کسی پر اپنا

قرض چھوڑا اور نہ کسی کو اپنا کفیل چھوڑا، تب قرض ڈوب جانا سمجھا جائے گا، پس جب ان دو باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے تو

محتاج نہ کو اختیار ہو گا کہ محیل سے دوبارہ اپنا مطالبہ کرے۔ لان العجز الخ کیونکہ ان دو باتوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے حقیقی مجبوری پائی جائے گی اور حقیقت میں ڈوب جانا یہی ہے کہ حق وصول ہونے سے عاجزی ہو جائے۔ ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حق ڈوب جانے کے معنی یہ ہیں کہ وصول ہونے سے عاجزی ہو اور وہ ان دو باتوں سے ہی پائی جاتی ہے۔

وقالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حق ڈوب جانے کی بقیہ یہ دو جہتیں ہیں ان کے علاوہ ایک اور تیسری وجہ بھی ہے جو یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے مفلس ہونے کا اعلان کر دے۔ ف۔ یعنی اس طرح اعلان کر دے کہ فلاں شخص اب مفلس ثابت ہو چکا ہے، اس لئے اب اس پر کسی کے قرض اور باقی کا دعویٰ قابل قبول نہ ہو گا، تو اس صورت میں بھی حقیقت میں حق وصول ہونے سے عاجزی ثابت ہے۔

وهذا بناء الخ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے مفلسی ثابت نہیں ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اس تیسری وجہ کو امام اعظمؒ نے اس لئے اعتبار نہیں کیا کہ قاضی کے حکم دینے اور اعلان کرنے سے حقیقت میں کسی کی مفلسی ثابت نہیں ہو جاتی ہے، البتہ صرف فرق آ جاتا ہے کہ ایسے شخص کے خلاف قاضی کے پاس مطالبہ اور تقاضا نہیں سنا جاسکتا ہے) برخلاف صاحبینؒ کے قول کے (ف۔ کہ صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے ایسے شخص کی مفلسی حقیقی ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اب اس سے اپنا حق وصول کرنے سے قانونی طور سے عاجزی ثابت ہو گئی، اور امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد یہ بات ضرور ثابت ہو گئی کہ وہ اس وقت مفلس ہے مگر حق کے وصول کرنے سے عاجزی دینا نہیں ہے اور اس پر اخلاص لازم ہو سکتا ہے، کیونکہ مال تو ایسی چیز اور ایسا چھاؤں یا سایہ ہے جو کہ آتا جاتا اور چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے (ف۔ کیونکہ رزق تو اللہ تعالیٰ کے طرف سے آتا ہے پس ایک آدمی صبح کو فقیر اور اسی شام کو مال دار بھی ہو جاتا ہے، اور اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے، اس لئے یہ بات بہت ممکن ہے کہ جب تک وہ زندہ ہے اس وقت تک آخر دم تک مال دار ہو جائے، یہی قول تو زیادہ بہتر اور مدلل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح :- قرض کے ڈوب جانے اور اس سے بالکل ناامیدی کا حکم کب لگایا جاسکتا ہے،

تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا طالب المحتال عليه المحيل بمثل مال الحوالة فقال المحيل احلت بدین الی علیک لم یقبل قوله الا بحجة وکان علیه مثل الدین لان سبب الرجوع قد تحقق وهو قضا دینہ بامرہ الا ان المحیل بدعی علیه دینا وهو منکر والقول للمنکر ولا یكون الحوالة اقراراً منه بالدین علیه لانها قد تكون بدونه۔

ترجمہ قد درئی نے کہا ہے کہ اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محیل سے مطالبہ کیا (ف۔ مثلاً محیل نے محتال علیہ پر ہزار کھرے درہم کا حوالہ کیا تھا اور یہ حوالہ مطلقہ یا مقیدہ تھا، تب محتال علیہ نے ادا کر کے اسی کے برابر اور اسی جیسا مطالبہ کیا اور حوالہ اس کے حکم سے تھا، فقال المحیل الخ تب محیل نے کہا میں نے اپنے اس قرضہ کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو میرا باقی تھا۔ ف۔ یعنی محیل نے کہا تھا اور یہ کہا تھا کہ میں نے اپنے اس قرض خولہ کو تمہارے حوالہ کیا اس تفصیل کے ساتھ میرے ہزار درہم جو تم پر باقی ہیں وہ تم ان کو دیدو، تو اس محیل کا قول بغیر حجت مقبول نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی حجت کے بغیر صرف دعویٰ کر دینے سے قابل قبول نہ ہو گا اور حجت کے معنی یہ ہوں گے کہ محتال علیہ اسی بات کا اقرار کرے یا محیل اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے اور جب تک کو لو نہ ملے اس وقت تک اس کا دعویٰ قبول نہیں ہو گا۔

وکان علیه الخ اور محیل پر قرضہ کے مثل واجب ہو گا۔ ف۔ یعنی محتال علیہ نے جو قرضہ ادا کیا ہے اسی کے جیسا اس محیل پر بھی ادا کرنا واجب ہو گا، کیونکہ واپسی کا سبب ثابت ہو چکا ہے یعنی محیل کا اس کے حکم سے قرضہ ادا کرنا۔ ف۔ یعنی جب کفیل یا

محتال علیہ نے اصل کے حکم سے اس کا قرض ادا کیا تو اسے اس بات کا حق ہو جاتا ہے کہ اصل سے واپس لے، اس طرح واپس پانے کا سبب اس صورت میں پیدا گیا، اس لئے محیل پر قرض کے جیسا لازم آیا۔

الا ان المحیل المخبی البتہ محیل اپنے محتال علیہ سے قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ ف۔ اس طرح سے کہ تم پر میرے ہزار درہم باقی ہیں، لیکن محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے والقول بمصولہ الح اور قاعدہ ہے کہ منکر کی اپنی بات قسم کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔ ف۔ اور مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہے، اس لئے مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہو گا، اسی طرح محیل پر لازم ہو گا کہ اپنے دعویٰ کے مطابق گواہ پیش کر دے، ورنہ قسم سے منکر کا قول قبول ہو جائے گا، لیکن اس جگہ قسم ازم کرنے میں یہ کھکارہ جاتا ہے کہ مثلاً محتال علیہ پر حقیقت میں قرضہ باقی ہو، لیکن حوالہ کے وقت کوئی قید نہ تھی یعنی حوالہ مطلق تھا، اتنا کہ محیل نے اس سے اپنا قرض وصول کر لیا، پھر محتال علیہ نے مال حوالہ کر دیا تو اسے محیل سے واپس لینے کا حق ہو گا۔

اس لئے وہ ایسی قسم نہیں کھا سکتا ہے کہ مجھ پر محیل کا قرضہ باقی نہیں ہے، پس شاید کہ قسم نہ ہو، یہ ہو کہ یہ شخص جس طرح سے قرضہ کے حوالہ کا دعویٰ کرتا ہے، اسی طرح نہ ہو۔ فافہم۔ م۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ جب محتال علیہ نے حوالہ کا اقرار کر لیا تو گویا یہ بھی اقرار کر لیا کہ مجھ پر محیل کا قرض تھا، تو جواب یہ کہ ایسی کوئی بات نہیں ہے یعنی ایسا لازم نہیں آتا، ولا یكون الح اور حوالہ اس کی طرف سے اپنے اوپر قرض کے رہنے کا اقرار نہ ہو گا۔ ف۔ کیونکہ حوالہ کے لئے قرض ہونا لازم نہیں ہے (اس لئے کہ حوالہ تو قرض کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ ف۔ جیسی محتال علیہ پر کچھ قرض نہیں ہوتا ہے اور وہ حوالہ قبول کر لیتا ہے، اس لئے حوالہ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قرضہ ہو۔

توضیح:- اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محیل سے مطالبہ کیا، تب محیل نے کہا کہ میں نے اپنے اس قرض کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو تم پر میرا باقی تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، اشتباہ، جواب، دلائل

قال واداء طالب المحیل المحتال بما احواله به فقال اما احلتك لتقبضه لی و قال المحتال لابل احلتی مدین کما لی علیک فالقول قول المحیل لان المحتال بدعی علیہ الدین وهو ینکر ولفظة الحواله مستعملة فی الوکالة فیکون القول قوله مع یمینه .

ترجمہ - قدوری نے کہا ہے کہ اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کے حوالہ کیا تھا۔ ف۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے بکر کو خالد پر ہزار درہم کا حوالہ کیا پھر زید نے بکر سے یہ ہزار درہم مانگے (اور یوں کہا کہ میں نے تمہیں حوالہ اس لئے کیا تھا کہ تم اس کو وصول کر کے مجھے دو۔ ف۔ جیسی یہ حوالہ تمہارے قرضہ کی ادائیگی کے لئے نہیں تھا کیونکہ تمہارا کچھ بھی میرے ذمہ باقی نہیں ہے، بلکہ میں نے اس لئے تمہارے حوالہ کیا تھا کہ تم خالد سے یہ مال وصول کر کے مجھے دید۔ وقال المحتال المخبی اور بکر محتال نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے میرا قرض جو تمہارے ذمہ تھا اسی کی ادائیگی کے لئے وہ قرض میرے حوالہ کیا تھا، تو یہاں زید محیل کا قول معتبر ہو گا۔ ف۔ لہذا محتال لہ (بکر) پر لازم ہو گا کہ جو مال وصول کیا ہے وہ محیل (زید) کو دیدے اور اگر محتال لہ دے کر اپنے دعویٰ کے مطابق گواہ پیش کر دے تب اسی کا دعویٰ ثابت ہو گا اور محیل کا قول رد کر دیا جائے گا۔

الحی صل محیل کا قول اور محتال لہ کے گواہ کا اعتبار ہو گا۔ لان المحتال المخبی کیونکہ محتال لہ (بکر) محیل (زید) پر قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے، لیکن محیل (زید) اس کا انکار کرتا ہے (ف۔ اس لئے منکر کا قول اور مدعی کے گواہ لازم ہیں) پس اس جگہ اگر یہ احتمال پیش کیا جائے کہ جو کچھ کہا گیا یہ کس طرح درست ہو گا کیونکہ دونوں نے اس جگہ حوالہ کے واقع ہونے پر اتفاق کیا ہے اور حوالہ کی

صورت یہ ہوئی کہ محیل پر جو قرض ہے اس کے وصول کیجئے لئے غالب پر حوالہ کر دیا اس طرح خود قرض ثابت ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ اگر مذکورہ معنی میں ہو تو یقیناً یہی مراد ہے ویسے اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ معنی مراد ہی نہ ہو۔

ولفظ الحوالہ الخ اور حوالہ کا لفظ تو دو کالت کے معنی میں بھی مستعمل ہے لہذا قسم کے ساتھ محیل کا قول معتبر ہو گا۔ ف۔ یہ کہ حوالہ کہنے سے میری مراد وکالت کی تھی اور میں نے اسے صرف اپنا قرض وصول کرنے کے لئے وکیل کیا تھا، الحاصل محیل کے دعویٰ میں صرف لفظ کو اس کے ظاہر حقیقت سے اس کے مجازی معنی میں مراد لینا موجود ہے، اور محتمل نہ کے دعویٰ میں قرضہ کے مال پر دوسرے کا دعویٰ ہے، اس لئے اس کے گواہ کا ہونا لازم ہے، اور محیل کے لئے صرف اپنی مراد بیان کر دینا ہی کافی ہے، جس کے لئے صرف قسم کھالینے سے تصدیق کر لی جائے گی۔ فافہم۔ م۔

توضیح:- اگر محیل نے محتمل نہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کے حوالہ کیا تھا اور محتمل نہ نے کہا کہ نہیں بلکہ میرا قرض تمہارے ذمہ باقی تھا اس کی وصولی کے لئے میرے حوالہ کیا تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، دماکل

قال ومن اودع رجلاً الف درهم واحال بها عليه اخر فهو جائز لانه اقدر على القضاء فان هلك بئري لتقيدها بها فانه ما التزم الاداء إلا منها بخلاف ما اذا كانت مقيدة بالمغضوب لان القوات الى حلف كلا فوات وقد تكون الحواله مقيدة بالدين ايضاً وحكم المقيدة في هذه الحمله ان لا يملك المحيل مطالبة المحتال عليه لانه تعلق به حق المحتال على مثال الرهن وان كان اسوة للغرماء بعد موت المحيل وهذا لانه لو بقيت له مطالبة به فياحذه منه لبطلت الحواله وهي حق المحتال بخلاف المطلقة لانه لا تعلق لحقه به بدمته فلا تبطل الحواله باخذ ما عليه او ما عنده.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے۔ (ف۔ یعنی مثلاً) زید نے بکر کے پاس ہزار درہم امانت رکھے (اور ان درہموں کے ساتھ دوسرے شخص کو اس کے حوالہ کیا) (ف۔ مثلاً) بکر کے پاس جو ہزار درہم ودیعت رکھے تھے ان کو خالد کے حوالہ کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ میرے ہزار درہم جو تمہارے پاس امانت ہیں وہ تم اس خالد کو دیدو) تو یہ جائز ہے (ف۔ اور یہ حوالہ مقیدہ ہے یعنی وہ ہزار درہم جو تمہارے پاس ودیعت ہیں) لانه اقدر الخ کیونکہ اسی طرح کرنے میں زیادہ قدرت حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ محیل کی طرف سے خود اپنا مال ادا کرنے کے لئے موجود ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کے پاس اتنا مال نہ ہو اور محتمل علیہ پر مطلقاً حوالہ کر دیا ہو تو وہ ودیعت نہیں دے سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہزار درہم حاصل کرنے میں اسے تکلیف اٹھانی پڑے، اس سے ثابت ہوا کہ جب محتمل علیہ کے حوالہ ایسا مال کیا گیا ہو جو کسی کے ساتھ مقید ہو تو وہ حوالہ جائز ہوتا ہے۔

فان هلكت الحاب اگر یہ امانت ہلاک ہو جائے تو محتمل علیہ بری ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ امانت کا کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے اس لئے جب محتمل علیہ کے پاس امانت کا مال نہیں رہا تو وہ حوالہ سے بری ہو گیا) کیونکہ وہ حوالہ تو اسی امانت کے ساتھ مقید تھا۔ ف۔ پس جب وہ مال موجود نہیں رہا تو اس پر ادائیگی بھی لازم نہیں رہی) کیونکہ محتمل علیہ نے خود پر مال کی ادائیگی اسی صورت سے لازم کی تھی کہ اسی امانت سے ادا کر دے گا۔ ف۔ اس لئے اس پر کسی دوسرے طریقہ سے ادائیگی لازم نہیں رہی اور یہ حکم اسی وقت ہو گا جبکہ ودیعت کی قید لگائی گئی ہو کہ اس کے ضامین ہو جانے پر اس کا کوئی بدل لازم نہیں ہوتا ہے)

بخلاف ما الخ اور ودیعت کے خلاف اگر حوالہ غصب کے مال سے مقید ہو (ف۔ مثلاً) اگر اس طرح کہا کہ تم نے جتنا مال میرا غصب کیا ہے اس سے اتنا مال اس کو میرے حوالہ سے ادا کر دو، یا یوں کہے کہ اس کو میرے اپنے مقصوب مال میں سے اتنا مال

اس کو میرے حوالہ سے ادا کر دو، یا یوں کہے کہ میں نے اس کو میرے اپنے مقصوب مال میں سے اتنا ادا کرنے پر تم پر حوالہ کیا تو یہ حوالہ جائز ہوگا اور اگر غصب کا مال ضائع ہو گیا تو حوالہ باطل نہ ہوگا، کیونکہ محال علیہ پر اگر مقصوب مال موجود ہے تو وہی در نہ اس کا ضمان واجب ہوتا ہے، یعنی حوالہ بالکل فوت نہیں ہوگا، لان الغوات الخ کیونکہ کسی چیز کا اس طرح فوت ہونا کہ اس کا خلیفہ اور بدل موجود ہو وہ نہ فوت ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر مال مقصوب باقی نہیں رہا تو اس کا خلیفہ یعنی تاوان موجود ہے، اس لئے وہ حوالہ کو قیمت سے پورا کرے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ حوالہ مقیدہ کسی مال میں مثلاً ودیعت یا غصب کے ساتھ مقید ہو، وقد یکون الخ اور کبھی حوالہ مال دین کے ساتھ مقید بھی ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی میرے تم پر جتنے درہم بطور قرض باقی ہیں ان میں سے اس مخصوص مقدار کے لئے فلاں شخص کو تم پر حوالہ کیا ہے، تو یہ حوالہ جائز ہے)۔

حکم المقیدہ الخ اور تمام صورتوں میں حوالہ مقیدہ کا حکم یہ ہے کہ محیل کو محال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی محیل جس مال ودیعت یا غصب یا قرض کا حوالہ میں معاملہ کیا ہے اس کے حوالہ کر دینے کے بعد محال علیہ سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ مال مذکورہ سے محال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے، جیسا کہ رہن میں ہے۔ ف۔ کیونکہ جب مال مرہون سے مرہون کا حق متعلق ہو گیا تو اس قرض کے ادا کر دینے سے پہلے راہن کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔ غ۔ اسی طرح محیل کو بھی محال علیہ سے مطالبہ کا حق نہیں رہتا ہے، کیونکہ اس وقت محال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے۔

وان کان اسوۃ الخ اگرچہ محیل کی موت کے بعد محال لہ اس کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق دار ہو (ف۔ بخلاف مرہن کے کہ وہ راہن کے قرض خواہوں سے راہن کا زیادہ حقدار اور مقدم ہوتا ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ جب حوالہ کسی مال عین یا دین کے ساتھ مقید ہو اور محیل پر بہت سے قرضے ہوں اور وہ مر جائے اور سوائے اس مال کے جو محال علیہ کے پاس ہو یا جو محال علیہ پر قرض ہو وہ کوئی ترکہ نہ چھوڑے تو اس صورت میں اس کے جتنے قرض خواہ ہوں ان کا اور اس محال علیہ کا حال برابر ہوگا، یعنی یہ تمام افراد اس مال میں برابر کے حق دار ہوں گے کہ کسی کو بھی دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی اور مرہن کی صورت میں اگر راہن اس حال میں مر جائے کہ اس کے مال مرہون کے سوا دوسری کوئی چیز نہیں چھوڑی اور اس کے دوسرے بھی قرض خواہ ہیں، تو اس مسئلہ میں مرہن کا حق اس کے مال مرہون میں تمام قرض خواہوں سے مقدم ہوگا، یہاں تک کہ مال مرہون سے مرہن اپنا حق وصول کر لے اس کے وصل کر لینے کے بعد بھی مال مرہون کی رقم سے کچھ بچ جائے تو وہ باقی قرض خواہوں کا حق ہوگا۔ غ۔

الحاصل اس کا مطلب یہ ہوا کہ محیل نے جس چیز کے ساتھ اپنا حوالہ مقید کیا ہے، محال علیہ اس سے خود اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ وهذا لامہ الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر اس مال کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا ہے۔ ف۔ یعنی وہ مطالبہ کر سکتا) اور محال علیہ سے واپس لیتا، تو وہ حوالہ ہی باطل ہو جاتا۔ ف۔ کیونکہ جس چیز کے حوالہ کا معاملہ کیا تھا وہی چیز باقی نہیں رہی، لہذا عقد حوالہ ختم ہو گیا۔ وہی الخ حاکم حوالہ محال لہ کا حق ہو گیا تھا۔ ف۔ جبکہ محیل کو محال لہ کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اسے اس مال مذکورہ کے مطالبہ کا بھی اختیار نہیں ہے، یہ ساری تفصیل حوالہ مقیدہ میں ہے)۔

بخلاف المطلقة الخ بخلاف حوالہ مطلقہ کے۔ ف۔ یعنی وہ حوالہ جس میں محیل نہیں محال علیہ پر ہزار درہم کا حوالہ کیا اور اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ یہ میری ودیعت یا غصب یا قرضہ سے حوالہ کیا ہے، تو اس صورت میں محیل کو محال علیہ سے اپنا مال دین یا ودیعت وغیرہ مطالبہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے) کیونکہ محال لہ کا اس مال سے کوئی حق نہیں ہوتا ہے، بلکہ محال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جب حوالہ میں کسی مال کی قید نہ ہو تو محال علیہ کے ذمہ حوالہ ہے) اس لئے حوالہ باطل نہ ہوگا، اس مال کے وصول کرنے کی وجہ سے جو محال علیہ پر ہے (ف۔ یعنی قرضہ یا غصب، یا جو اس کے پاس ہے۔ ف۔ یعنی امانت کے طور پر)۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے ان کو خالد کے حوالہ یہ کہتے ہوئے کہ میرے وہ درہم جو تمہارے پاس امانت ہیں خالد کے حوالہ کر دو، اور اگر یہ امانت ہلاک ہو جائے اور اگر مال غصب یا مال دین یا مال رہن ہو، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویکرہ السفاتح وہی قرض استفاد بہ المقرص سقوط خطر الطريق ولہذا نوع دفع استفاد بہ و قد بھی الرسول علیہ السلام عن قرض جبرفعاً

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ سفاح مکروہ ہیں۔ ف۔ سفاح، سفحہ کی جمع ہے) سفحہ ایسے قرض کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے قرض دینے والے نے راستہ کا خطرہ (چوری، ڈکیتی وغیرہ قسم کا) کیا ہو (ف۔ یعنی اپنی منزل مقصود تک مال پہنچانے میں راستہ کا خطرہ اس طرح دور کیا کہ کسی ایسے سفحہ شرط پر تو یہ حرام ہے اور اس شرط سے قرض لینا دینا بھی فاسد ہے اور اگر سفحہ کی شرط نہ ہو تو قرض جائز ہے۔ ف۔ یہی حکم واقعات و کفایۃ التمتہی اور برازیہ میں ہے، اور مصنفؒ نے جو مطلقاً مکروہ کہا ہے اس سے اس بات کا فائدہ، پہنچانا مقصود ہے کہ اس کے مکروہ ہونے کی بنیاد نفع حاصل کرنے پر ہے خواہ اس نفع حاصل کرنے کی شرط کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ کمافی النہر۔ لیکن فتح القدیر میں بظاہر فتاویٰ صغریٰ و واقعات کے اقوال پر اعتد کیا ہے۔ ش۔

واقعات میں صورت اس طرح ہے کہ زید نے بکر کو اس شرط پر قرض کا کچھ مال دیا کہ وہ بکر اسے ایک تحریر فلاں شہر میں (کسی شخص کو اس کی ادائیگی کے لئے) لکھ دے، جیسے کہ آج کل ہنڈی ہوا کرتی ہے اور اگر دینے والے نے اس کی شرط تو نہیں کی پھر بھی قرض دار نے خود ہی اسے ایک تحریر لکھ دی تو یہ جائز ہے، اسی طرح اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم میرے لئے ایک سفحہ فلاں شہر کے کسی شخص کو لکھ کر مجھے دو، جس میں یہ تحریر ہو کہ میں تم کو یہاں مال دے رہا ہوں اور وہاں ان سے میں وصول کر لوں گا تو اس میں بہتری نہیں ہے (یعنی جائز نہیں ہے) اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر قرض دار نے اپنے فرض کی ادائیگی میں جو اس پر لازم ہوتا تھا اس سے بہتر ادا کیا تو یہ مکروہ نہیں ہوتا ہے، بشرطیکہ اس بات کی شرط نہ کی۔

مصنفؒ نے لکھا ہے کہ مشروط نہ ہونے کی صورت میں یہ بات اسی وقت جائز ہوگی ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ یعنی لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ شرط کر دینے سے معاملہ نہیں ہوتا ہے اور بغیر شرط کے جائز ہوتا ہے تو انہوں نے ایسا ہی کرنا شروع کر دیا کہ ایک آدمی نے لے جا کر دوسرے کو مال دیدیا اور یہ کہہ دیا کہ یہ قرض ہے، پھر اس نے اسے ایک تحریر فلاں شہر میں فلاں کے نام کی اسے دیدی اور وہاں اس کا رواج ہو تو یہ عمل جائز نہ ہو، اس لئے اس کے جائز ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ اس نے قرض دیا پھر معلوم ہوا کہ خود قرض دینے والا فلاں شہر کو جا رہا ہے اور قرض دار کا اس شہر میں تعلق ہے، اس لئے اس نے یہ کہا کہ تم میری اس تحریر کے ذریعہ اپنا قرض وہاں لے لیتا، یا خود قرض خواہ نے کہا کہ اگر ممکن ہو تو مجھے میرا قرض فلاں شہر میں ادا کر دو، تو یہ جائز ہے، اور ایسا کوئی رواج بھی نہیں ہے، بلکہ اتفاق ہے جس کا قرض دینے کے وقت کوئی خیال بھی نہ تھا، لیکن قرض کے ذریعہ سے بے شک حاصل ہوا، پس اس صورت میں تردد ہونے کی بناء پر جبکہ کتاب میں عبارت مطلق رکھی گئی ہے اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب قرض میں سفحہ کی شرط ہو تو وہ حرام ہے۔

وہذا نوع الخ اور یہ ایک قسم کا نفع ہے جو قرض کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے، جس کے ذریعہ نفع حاصل ہو۔ (ف لیکن مرفوع کی حیثیت سے اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، بلکہ ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنفؒ میں کہا ہے کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن عطاء قال کانوا یکرہون کل قرض جس مفعلة، یعنی عطاء نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ ہر ایسے قرض کو مکروہ جانتے جس سے کچھ نفع بھی حاصل ہو، درود محمد عن ابراہیم النخعی، کہ ہر ایسا

قرض جس سے نفع حاصل ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے، محمدؐ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ احاصل صحیح روایت سے ثابت ہے۔

توضیح:- سفانج کی تحقیق اور اس کا حکم، دلائل

چند ضروری مسائل

(۱) زید نے بکر کو اپنے قرض دار خالد پر حوالہ کیا حالانکہ بکر کا زید پر کچھ حق نہیں ہے، تو یہ صورت حوالہ کی نہیں بلکہ وکالت کی ہے، الخلاصہ یعنی قرضہ وصول کرنے کے لئے اپنی طرف سے حوالہ کے لفظ سے وکیل کیا ہے۔ م۔

(۲) کوئی دیہاتی اپنا مال مثلاً: غلہ پھل وغیرہ کو بازار میں بیچنے کے لئے لایا اور دلال نے ان سب کو کسی خریدار کے ہاتھ بیچ ڈالا، پھر دیہاتی کو واپس جانے کی جلدی ہونے کی وجہ سے دلال نے اپنی طرف سے اس شرط پر رقم فروخت دیدی کہ میں اس دیہاتی سے وصول کر لوں گا، لیکن عجیب اتفاق ہوا کہ دیہاتی کے عاجز اور مفلس ہو جانے کی وجہ سے اس رقم کا وصول ہونا دلال کے لئے ناممکن ہو گیا، تو اتھنسان یہ ہو گا کہ دلال اپنے مال کو اس دیہاتی سے واپس لے، القنیہ۔

(۳) جس صورت میں حوالہ فاسدہ واقع ہوا اور محال علیہ نے مال ادا کیا تو محال علیہ کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وصول کرنے والے یعنی محال لہ سے واپس لے یا محیل سے واپس لے۔ الخلاصہ۔

(۴) اور اگر زید نے بکر کو خالد اس شرط سے حوالہ کیا کہ محال لہ یعنی بکر کو اختیار ہے تو یہ جائز ہے اور بکر کو یہ اختیار ہو گا کہ چاہے تو اس حوالہ پر پورا پورا عمل کرے اور اگر چاہے تو محیل سے رجوع کر لے۔

(۵) اسی طرح اگر اس پر اس شرط کے ساتھ حوالہ کیا کہ محال لہ جب چاہے اس محیل سے رجوع کرے تو بھی جائز ہے، اور محال لہ کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ محیل یا محال علیہ میں سے جس کی جانب چاہے رجوع کرے۔ المحیط۔

(۶) زید نے بکر کے ہاتھ کوئی چیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ بائع مشتری پر اپنے قرض خواہ کو حوالہ کر دے تو یہ بیع باطل ہوگی، کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

(۷) اور اگر اس شرط پر بیع کی ہو کہ بائع اپنے شمن اور رقم کے لئے حوالہ قبول کرے تو صحیح ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے مقصد عقد کی تاکید ہوتی ہے۔ الکافی۔

(۸) بائع نے اگر اپنے قرض خواہ کو مشتری پر حوالہ مقید یہ شمن کر دیا تو بائع کو بیع روکنے کا حق باقی نہ رہے گا۔

(۹) اور اگر مشتری نے بائع کو اپنے قرض دار پر شمن حوالہ کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں بائع کو روکنے کا حق باقی رہے گا۔

(۱۰) زید نے بکر سے سودر ہم کے عوض ایک جانور خریدا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا اور بکر کو شمن کے لئے خالد کے حوالہ کر دیا، پھر مشتری نے جانور میں عیب پا کر قاضی کے حکم سے واپس کر دیا تو اس مشتری کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ بائع سے درہم وصول کرے، لیکن بائع ان کے لئے مشتری کو محال علیہ پر حوالہ کرے گا خواہ وہ حاضر ہو یا غائب ہو اور اس معاملہ میں بائع کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس نے سودر ہم وصول نہیں کئے ہیں، اسی طرح اگر واپسی قاضی کے حکم کے بغیر ہو تو بھی وہ بائع سے مال نہیں لے سکتا ہے۔

(۱۱) اور اگر یہ بیع فاسد ہو اس لئے قاضی نے اس کو باطل کر دیا اور جانور واپس کر دیا تو مشتری کا جو کچھ مال اس محال علیہ پر آتا تھا وہ محال علیہ سے واپس لے گا۔ القاضی خان۔

(۱۲) محال علیہ کو ادا کر دینے کے قبل یہ اختیار نہیں ہے کہ محیل سے واپس لے۔ المحیط۔

(۱۳) اور جب اس نے محال لہ کو ادا کر دیا یا محال لہ نے اس کو یہ مال ہیہ کر دیا یا اس کو صدقہ میں دیا، یا محال لہ مر گیا اور محال

علیہ نے یہ مال میراث میں پایا تو ان تمام صورتوں میں محیل سے واپس لے سکتا ہے اور اگر محال لہ نے محال علیہ کو بری کر دیا تو وہ بری ہو گیا، لیکن محیل سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ الخلاصہ۔

کتاب ادب القاضی

ترجمہ :- کتاب ادب قاضی کے بیان میں ہے۔

توضیح :- کتاب ادب القاضی۔ ادب کے معنی، ادب القاضی سے مراد

چونکہ بیوع اور کفالت وغیرہ معاملات میں اکثر جھگڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے مصنف ان امور کے بعد ایسا امر بیان کر رہے ہیں جو منازعات اور اختلافات وغیرہ کو ختم کرنے والا ہے، یعنی فیصلہ قاضی۔ ف۔ ادب کے معنی ہیں اخلاق جمیلہ اور خصائل حمیدہ (ایچھے اخلاق اور پسندیدہ خصلتوں) سے مزین اور آراستہ ہونا خود اپنی ذات میں اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں ”ادب القاضی“ سے مراد ایسے امور ہیں جو شریعت میں بھلائی اور عمدگی کے بیان کئے گئے ہیں قاضی ان پر خود عمل کرے اور دوسروں سے ان پر عمل کرائے، مثلاً: عدل پھیلاتا، ظلم مٹاتا اور حدود و شرع اور سنت پر قائم رکھنا اور قضاء کے لغوی معنی ہیں لازم کرنا و اجبار وغیرہ ہے، اور شریعت میں قضاء وہ فیصلہ کن قول ہے جو دلائل عامہ سے صادر ہو۔ خزانة المفتیین۔ یعنی جس شخص کو ولایت عامہ (تمام لوگوں پر اختیار) حاصل ہے اس سے صادر ہو کر جو اس قول کا مطلب ہے لازم ہو۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ایک آدمی اپنی ذات پر تصرفات کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور دوسرے کو اس کی ذات پر قدرت نہیں ہوتی ہے، جبکہ کہ حکومت یا سرپرستی حاصل نہ ہو، مثلاً: باپ کو اپنے چھوٹے بچوں پر شرعی ولایت یا سرپرستی حاصل ہے، مگر بالغ اولاد پر نہیں ہے، پھر جب ہر ایک کو اختیار تصرف حاصل ہے تو کبھی دو آدمیوں کے تصرفات میں اعتراض و اختلاف ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہ اگر سب لوگ شریعت کے قانون پر چلتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے تو کوئی جھگڑائی نہ ہوتا مگر کسی نے اس کے خلاف حد سے بڑھنے کی کوشش کی تو اس وقت ان میں مصالحت پسندیدہ اور مندوب عمل ہے اور جب صلح نہ ہو سکے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر ان کو ان کے اختیارات اور ان کی پسند پر چھوڑ دیا جائے تو شاید کہ وہ بڑھ کر بالآخر قتل و قاتل تک معاملات کو بڑھادیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت میں ایک عام حکم اور قانون نافذ فرمایا کہ لوگ اپنی زندگی کے تصرفات اور معاملات اسی طرح کریں کہ اپنی جان اور مال میں جسے اپنے رب عزوجل کے ہاتھ بہت پہلے ہی فروخت کر دیا ہے، اپنی مرضی سے کچھ تصرف نہیں کر سکتے ہیں، برابر عمل کریں، جب دو آدمیوں نے جھگڑا کھڑا کیا تو وہ ان کے نفس و خواہش کا فریب ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے اختیارات ختم کر دینے اور اپنا ایک نمائندہ و خلیفہ مقرر کر دیا کہ ان سب لوگوں کے اختیارات سلب ہو کر اس کے قبضہ میں چلے گئے، اس حد تک کہ وہ نمائندہ شرع کے موافق حکم نافذ کرے وہ ہر ایک شخص پر اپنے ذاتی فعل کے مثل ہو گا اور اب جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے تو خود ایسے معزز و مکرم قاضی کے لئے کچھ اوصاف شرط کئے گئے ہیں وہی آداب کہلاتے ہیں۔ م۔

قال ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة ويكون من اهل الاجتهاد اما الاول فلان حكم القضا يستفي من حكم الشهادة لان كل واحد منهما من باب الولاية فكل من كان اهلا للشهادة يكون اهلا للقضاء وما يشترط لاهلية الشهادة يشترط لاهلية القضاء والفاقد اهل للقضاء حتى لو قلد يصح الا انه لا ينبغي ان يقلد كما في حكم الشهادة فانه لا ينبغي ان يقبل القاضي شهادة ولو قبل جاز عندنا ولو كان

القاضی عد لا ففسق باحد الرشوة او غيره لا يعزل ويستحق العزل وهذا هو ظاهر المذهب وعليه مشائخنا رحمهم الله

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کو متولی کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، یہاں تک کہ جس کو متولی کیا جائے اس میں گواہی کی مشہور شرطیں موجود ہوں۔ (ف۔ عاقل بالغ، مسلمان عادل اور آنکھوں والا وغیرہ کا ہونا) اور وہ اہل اجتہاد میں سے بھی ہو۔ (ف۔ اس طرح وہ اول تو اہل شہادت سے ہو دوم اہل اجتہاد سے ہو) پھر اول یعنی اہل شہادت سے ہونے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ حکم قضاء بھی حکم شہادت سے سیراب کیا جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اسی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ع۔ لان کل واحد الخ اس لئے کہ قضاء شہادت میں سے ہر ایک دلائل کی قسم سے ہے، اس لئے جو شخص کہ گواہی کے لائق ہو گا وہ قضاء کے لائق بھی ہو گا۔ (ف۔ یعنی گواہی یہ کہ اس کا قول دوسرے پر نافذ ہو خواہ دوسرا رضی ہو یا نہ ہو اور قضاء کا بھی یہی حکم ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ قاضی وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں گواہی دینے کی صلاحیت ہو۔ وما يشترط الخ اور جو چیز کہ گواہی کی صلاحیت ہونے کے لئے شرط ہے وہ قاضی بننے کی صلاحیت ہونے کے لئے بھی شرط ہے۔ ف۔ اور وہ چیزیں یہ ہیں۔

(۱) اسلام (۲) عقل (۳) بلوغ (۴) آزادی کا ہونا، اور اندھا اور محدود فی القذف (کسی عورت پر زنا کی تہمت لگانے پر سزا یافتہ ہو) و گونگا اور بہرانہ ہونا اور اگر وہ اونچا (کم) سنت ہو تو علی القول الاصح اس کے قاضی ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ النہ۔ اس بناء پر یہ مسئلہ سامنے آیا کہ فاسق شخص قاضی ہو سکتا ہے یا نہیں۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ والفاسق اہل الح فاسق میں قاضی ہونے کی لیاقت ہوتی ہے، اس لئے اگر اسے اس کا متولی (ذمہ دار) بنالیا گیا تو صحیح ہے، البتہ اسے (فاسق کو) قاضی نہیں بنانا چاہئے، جیسے کہ گواہی کے بارہ میں حکم ہے کہ قاضی کو فاسق کی گواہی قبول نہیں کرنی چاہئے اس کے باوجود اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی قبول کر لی تو ہرے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ اور امام مالک وشافعی و احمدؒ کے نزدیک فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں ہے اور ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی بات صواب ہے، اور امام غزالیؒ کے وسیط میں ہے کہ اجتہاد وعدالت وغیرہ کی شرطوں کو جمع ہونا اس زمانہ میں تقریباً ناممکن ہے، کیونکہ ہر ازمانہ مجتہد سے خالی ہے، اب فیصلہ یہ رہا کہ طاقت واختیار کا مالک جس شخص کو مقرر کر دے اگرچہ وہ جاہل ہو اس کا فیصلہ نافذ ہو گا۔ کلام ختم ہوا۔

اور خلاصہ میں ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز ہے، کذا فی العینی ولو کان القاضی الخ اور اگر قاضی ابتداء میں عادل ہو مگر بعد میں رشوت لینے یا کسی دوسری وجہ سے فاسق ہو گیا ہو (ف۔ مثلاً شراب پی یا زنا کیا) تو وہ معزول نہ ہو گا (ف۔ یعنی فسق کی وجہ سے وہ از خود معزول نہ ہو گا، اس صورت میں کہ سلطان نے اس کی تقریر کے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ اگر تم رشوت وغیرہ حرام کام کے مرتکب ہوں گے تو معزول ہو جاؤ گے۔ ع۔ ويستحق العزل اور وہ معزول ہونے کا مستحق ہو جائے گا۔ ف۔ لیکن جب تک وہ معزول نہ کیا گیا تب تک رشوت خوری وغیرہ کے باوجود جو حکم وہ جاری کرے گا وہ نافذ ہو جائے گا اور فخر الاسلامؒ نے بھی اسی طرف ارادہ کیا ہے۔ ع۔

الحاصل: فاسق ہو جانے سے صرف معزول ہونے کا مستحق ہوتا ہے اور معزول نہیں ہو جاتا، یہی ظاہر المذہب ہے اور ہمارے مشائخ کا اسی پر اعتقاد ہے (ف۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے، لیکن سلطان پر اسے معزول کر دینا واجب ہے۔ الفصول۔ اور اگر سلطان نے اس کی تقریر کے وقت یہ شرط لگادی ہو کہ تم اگر فسق کرو گے تو تم معزول ہو جاؤ گے، تو اس کے فسق کرتے ہی وہ از خود معزول ہو جائے گا۔ المنہ از یہ۔ اور فاسق کے قضاء کے زمانہ کے احکام نافذ ہوں گے جب تک ان میں حد سے تجاوز نہ کیا ہو۔ البدائع۔

توضیح:- قاضی بننے کے لئے کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے، فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں، قاضی بن جانے کے بعد اگر فسق کر لے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

وقال الشافعي "الفاسق لا يجوز قضاؤه كما لا يقبل شهادته عنده وعن علمائنا الثلاثة رحمهم الله في النوادر انه لا يجوز قضاؤه وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداءً يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يكن راضياً بتقليده دونهما وهل يصلح الفاسق مفتياً قيل لا لانه من امور الدين وحبره غير مقبول في الديانات و قيل يصلح لانه يجتهد الفاسق حذراً عن النسبة الى الخطأ واما الثاني فالصحيح ان اهلية الاحتجاج شرط الاولوية فاما تقليد الجاهل فصحيح عندنا خلافاً للشافعي رحمة الله عليه وهو يقول ان الامر بالقضاء يستدعي القدرة عليه ولا قدرة دون العلم ولنا انه يمكنه ان يقضي بقوى غيره مقصود القضاء يحصل به وهو ايصال الحق الى مستحقه.

ترجمہ - اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فاسق کا حکم قضاء جائز نہیں ہے جیسا کہ اس کی گواہی جائز نہیں ہوتی ہے اور نوادر میں ہمارے تینوں ائمہ احناف سے مروی ہے کہ فاسق قاضی کا فیصلہ قضاء جائز نہیں ہے۔ ف۔ جیسے کہ امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور بعض مشایخ کا ہے اس طرح کی تفصیل فرمائی ہے کہ اگر ابتداء ہی کسی فاسق کو قاضی کا عہدہ دیا گیا تو اس کا حکم صحیح ہوگا (ف۔ اگرچہ بعد میں اسے عہدے پر خواست کرنا واجب ہے) اور اگر عہدہ قضاء دیتے وقت تو وہ عادل تھا مگر بعد میں وہ فاسق ہو گیا تو وہ اپنے فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، کیونکہ قاضی بنانے والے حاکم نے یا ذمہ دار نے اس وقت اس کے عادل ہونے کی وجہ سے اس پر اطمینان کیا تھا اس لئے بعد میں اس کے عادل نہ رہنے کی وجہ سے اس کے قاضی بنانے پر ان کی رضامندی ثابت نہیں ہوئی۔ ف۔ یعنی جب تک وہ صفت عدل پر باقی یعنی عادل ہے اس وقت تک اس کی تقرری کا فیصلہ اپنی حالت پر باقی اور نافذ رہے گا اور جیسے ہی وہ اس صفت عدل سے پھر چائے گا یعنی فاسق ہو جائے گا اس کے اس حالت پر آجانے کی وجہ سے قاضی بنانے والے سلطان ہو یا حاکم وقت ہو اس کی رضامندی ثابت نہ رہنے کی وجہ سے وہ معزول ہو جائے گا۔

وہل يصلح المخ اور کیا فاسق آدمی مفتی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ (ف۔ قاضی کے فسق ہونے یا رہنے میں تو کلام ہو چکا، اب اس کے مفتی ہونے میں سوال ہے کہ فاسق آدمی کا مفتی ہونا جائز ہے یا نہیں ہے تو اس میں اختلاف اس طرح ہے کہ بعضوں نے کہا ہے کہ فاسق کا مفتی ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ فتویٰ دینا تو دین کے معاملات میں سے ایک معاملہ ہے جبکہ دینی معاملات میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اگر چند فاسقوں نے کہا کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا ہے تو ان کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور بعض علماء نے کہا ہے کہ فسق کا مفتی ہونا بھی صحیح ہے، کیونکہ وہ خود اپنی غلطی کی طرف منسوب رہنے کے ذریعے صحیح فتویٰ دینے کی کوشش میں رہے گا (ف۔ یعنی فتویٰ لکھتے وقت بڑی محنت و کوشش کے ساتھ تحقیق مسئلہ کرے گا، کیونکہ اپنے اس شرم فسق کی وجہ سے اسے یہ ڈر بھی رہے گا کہ کہیں غلطی نہ رہ جائے تو لوگ مزید طعنہ دیں گے اور مجھے عالم بھی نہیں سمجھیں گے، اب یہ سوال کہ قاضی و مفتی میں کیا فرق ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ قاضی تو واقعہ کو اپنی صوابدید پر دریافت کرنا ہے۔ مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا اور مدعا علیہ حاضر ہے تو قاضی طریقہ (کے مطابق جو بعد

میں ذکر کیا جا رہا ہے)، اقرار اور بیان اور گواہوں سے بحث و تفتیش کر کے جو کچھ ثابت کرے گا اور اب استفتاء اور فتویٰ کی شکل ہوگی، اب اگر قاضی خود مجتہد ہے تو خود ہی اس کا جواب تلاش کرے گا ورنہ کتابوں کے حوالہ سے جواب دے گا اور ان کی تقلید کرے گا، ورنہ دوسرے کسی مفتی کو لکھ بھیجے گا کہ واقعہ کی تحقیقات کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچی ہوں تو اب اس سوال کا شرعی جواب کیا ہوگا، پس مفتی نقل کرے گا جس پر فتویٰ ہے تو قاضی اسی کے مطابق حکم لکھ دے گا۔ م۔

اور قدوری نے تو قاضی کی شرطوں میں ایک مجتہد ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے، اما الثاني یعنی

دوسری شرط کا بیان کہ اجتہاد بھی ایک شرط ہے۔ الصنحیح الخ اس میں قول صحیح یہی ہے کہ بہتر اولیٰ ہونے کی شرط تو یہ ضرور ہے کہ قاضی میں اجتہاد کرنے کی بھی صلاحیت ہو (ف۔ لیکن اس کے جائز ہونے کی شرط نہیں ہے، اور اب کسی جاہل کو قاضی بنانا تو ہمارے نزدیک جاہل یعنی غیر مجتہد کو قاضی بنانا صحیح ہے (ف۔ یعنی جو شخص مجتہد نہ ہو اسے قاضی بنانا ہمارے نزدیک جائز ہے، اس جگہ جاہل سے مراد وہ شخص ہے جو مجتہد نہ ہو) اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے (ف۔ یعنی ان کے نزدیک غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے) وہ دلیل میں فرماتے ہیں، کہ قاضی کے عہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اس کام پر پوری قدرت ہو اور علم کے بغیر اس پر کچھ قدرت نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ اس لئے اجتہادی علم و صلاحیت کے بغیر کوئی قاضی نہیں ہو سکتا ہے کہ اسے تو حق و باطل کے درمیان کوئی تمیز نہیں ہو سکتی ہے)۔

ولنا انہ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مجتہد قاضی بھی یہ کام کر سکتا ہے اس طرح سے کہ وہ ایسے کسی شخص سے فتویٰ لے کر جو مجتہد ہو اس کے مطابق فیصلہ سنا سکتا ہے اور قاضی بنانے کا جو مقصد ہے وہ اس طرح پورا کر سکتا ہے، وهو ایصال الخ یعنی اس کا مقصد یہ ہے کہ کسی حقدار کو اس کا حق پہنچا دینا (ف۔ تو دعویٰ اور جواب دعویٰ سننے اور اس کے لوازمات پورے کرنے یعنی گواہوں سے گواہی وغیرہ لینے کے بعد جس نتیجہ پر وہ خود پہنچا اس کا شرعی حکم غیر جو باصلاحیت ہے اس سے لے کر فیصلہ سنا سکتا ہے اور یہ اس وقت اس شخص کے جیسا ہو گا جو خود اجتہاد کر کے استنباط کرتا ہو، کیونکہ خود مجتہد سے نجی یہی نتیجہ نکل سکتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ خود شافعیہ کے ہاں بھی اسی قول پر فتویٰ ہے، جیسا کہ پہلے وسیط الغزالی کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ زمانہ مجتہدوں کے وجود سے خالی ہے، اس مفہوم کے اعتبار سے باقی رہنے والے سب جاہل رہ گئے ہیں، یعنی مجتہد مطلق نہ ہوں، اس طرح یہاں جاہل یعنی اجتہاد سے جاہل دو طرح کے ہیں، اول وہ جن کو ائمہ مجتہدین کے کلمات و دلائل، اور اصول و فروع میں غور و فکر کی صلاحیت موجود ہو جس کے نتیجہ میں یا تو وہ خود ہی نئے پیدائش شدہ مسائل میں اپنی نظر اصولی سے اجتہادی حکم استنباط کر سکتا ہے، اور یا اسے گذشتہ احکام میں تمیز دینے کی صلاحیت ہے تاکہ وہ قوی و ضعیف کو سمجھ سکتا ہے، پس ایسے شخص کو لازمی طور سے اتنی کوشش کرنی ہوگی۔

دوم وہ جن کو فتاویٰ میں لیاقت و تمیز نہ ہو، وہ اپنے وقت کے اہل تمیز یعنی جن کو اس بات کی صلاحیت ہو ان سے دریافت کریں گے اور استفتاء کریں گے، اور اگر ایسے لوگ بھی اسے نہ ملیں تو گذشتہ فتاویٰ اور اقوال میں سے جسے صحیح اور اصح کہا گیا ہو اور جس پر اس زمانہ میں عمل در آمد ہو رہا ہو اور جو زیادہ عملی لحاظ سے مفید اور آسان ہو اسی کو اختیار کرے، کیونکہ ایسا کرنا اس کے لئے لازم ہے، اگرچہ یکساں اقوال میں سے جسے بھی وہ قبول کرے گا جائز ہو جائے گا، جب یہ تفصیل معلوم ہو گئی تو میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں جس کسی نے بھی اپنے متعلق مجتہد ہونے کا دعویٰ کیا وہ جمہور متحققین علماء و فقہاء کے مخالف ہے، اب میرے نزدیک صحیح بات یقیناً یہی ہے کہ وہ موجود ہیں بلکہ ان کا موجود رہنا لازم ہے تاکہ نئے واقعات و حوادث و حالات میں شرعی حکم سے نادانی کی بناء پر گمراہی نہ ہو، بہر صورت یہ بات لازم ہوگی کہ ہمارے اسلاف علماء مجتہدین کے اصول و فروع اور ان کے استنباطات (بیان کردہ مسائل) جمع کئے جائیں، تاکہ اہل نظر کو اپنے فیصلوں کے صحیح و غلط کہنے اور سمجھنے میں مدد ملے اور بہت سے مسائل قابل اعتماد و جواب میسر ہو سکیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ موجودہ احکام میں اس کے پیش نظر تصحیح مختلف بھی ہو جائے، اور اہل علم کا عمل اسی کے مطابق ہو تا رہا ہے، جب کہ بحر الرائق نے تصحیح و تقویت میں بعض مسائل میں اختلاف کیا ہے، اور پہلے سے ایسا ہی عمل جاری ہے لہذا جس نے اس زمانہ میں یہ خیال کیا کہ فتاویٰ اور مسائل کو جمع کرنا غلط ہے اور ہر شخص خود ہی مجتہد ہے تو وہ غلط در غلط اور راہمن سے اسحق یعنی جہل مرکب میں جملہ ہے، پس صحیح راستہ یہی ہے کہ اسباب اجتہاد و اعیان علوم قرآن و حدیث و آثار فتاویٰ اور فیصلے و اجتہادات و اصول و فروع کو جمع کر کے ہر جزوی مسئلہ اور اس کے باب میں اپنی تصحیح و ترجیح کو داخل کرے اور اگر ہوگا اسے ضائع کریں یعنی قبول نہ کریں تو موجودہ زمانہ کے لوگوں کے ہاتھوں میں سوائے اپنی حماقت کے سوا کچھ بھی نہ ہوگا،

اور ان کے استثناء سب جہالت پر مبنی ہو کر گمراہی کے سبب بنیں گے، فافہم و تدبر۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب
-م-

توضیح:- فاسق کو قاضی بنانا اور ایسے قاضی کا فیصلہ صادر کرنا، فاسق کا مفتی ہونا، قاضی و مفتی کے درمیان فرق، قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط، غیر مجتہد کو قاضی بنانا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وبسعی للمقلد ان يختار من هو الاقل والاولی لقوله عليه السلام من قلد انساناً عملاً و فی رعیته من هو اولی منه فقد حان الله ورسوله و جماعة المسلمين و فی حد الاجتهاد كلام عرف فی اصول الفقه حاصله ان یکون صاحب حدیث له معرفة بالفقه ليعرف معانی الآثار او صاحب فقه له معرفة بالحدیث لتلا شغل بالقیاس فی المصنوع عليه و قبل ان یکون صاحب قریحة مع ذلك يعرف بها عادات الناس لان من الاحکام ما یتسی علیها.

ترجمہ اور مقلد (ف) یعنی قاضی کے عہدہ کا ہار پہنانے والے یا عہدہ دینے والے سلطان و حکم کو چاہئے کہ یہ شخص کو عہدہ قضاء کے لئے جو زیادہ قدرت والا اور بہتر ہو (ف) یعنی اس عہدہ کے لئے جن باتوں مثلاً اجتہاد وغیرہ کی ضرورت ہے ان میں اس علاقہ میں جو سب سے زیادہ اس پر قادر اور بہتر ہو) لقوله عليه السلام الخ رسول الله ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس حاکم نے کسی ایسے آدمی کو کوئی کام حوالہ کیا (اس کا ذمہ دار بنایا) کہ اس کی رعایا میں یہ شخص بھی ہو جو اس سے بہتر ہو تو اس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ اور مسلمانوں کی جماعت سے خیانت کی (ف) کیونکہ امام اور حاکم وقت تمام مسلمانوں کی طرف سے ذمہ دار اور متولی ہے اور سمجھوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی ہے کہ ہم فرمانبرداری کریں گے تو اس کی شریعت کی طرف سے ذمہ داری ہو گئی کہ وہ تمام مسلمانوں کی بھلائی کا خیال رکھے، پس جب بیعت کرنے والوں یعنی رعایا میں ایک عہدہ کے یاقین دو شخص ہوں لیکن ان میں سے ایک دوسرے سے اولی ہو اس کے باوجود دوسرے غیر "ولی کو اس پر مقرر کر دیا تو اس نے ایسا کر کے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ اور جماعت مسلمین سب کی خیانت کی اور ان میں اولی و افضل ہونے کا معیار قرآن پاک اور سنت رسول علیہ السلام کے علم کے اعتبار سے ہوگا، جیسا کہ طبرانی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، لیکن یہ حدیث جسے طبرانی و حاکم و عقیلی نے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عمرؓ کے کلام سے مشہور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسے معاملہ میں حضرت عمرؓ کا کلام بھی کافی ہے۔ م۔ اب مجتہد ہونے کے سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا ہے وہی حد الاجتهاد الخ اور اجتہاد کی تعریف میں وہی کلام اور تفصیل ہے جو اصول فقہ میں مذکور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات چاہے یا تو وہ ایسا صاحب حدیث یعنی محدث ہو جسے علم فقہ کی بھی واقفیت ہو، تاکہ آثار کے معانی پہچان سکے (ف) یعنی اصل میں تو محدث ہو مگر ایسا ہو کہ اسے فقہ کا بھی علم ہو، تاکہ وہ حدیث سے مسائل نکالے اور استنباط کرتا جائے، یا ایسا فقیہ ہو جس کو حدیث کی بھی معرفت حاصل ہو، تاکہ ان احکام کو جو کہ نص میں موجود ہوں اپنے قیاس سے ثابت کرنے کی کوشش میں نہ لگ جائے، (ف) کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہو اس میں قیاس کرنا ممنوع ہے، اور بندہ مترجم نے اپنے مقدمہ کتاب میں کافی حد تک اس کی وضاحت کر دی ہے اور بعضوں نے ان دونوں باتوں میں سے ایک کے باوجود طبعی یا قوت و صحت کے ہونے کو زیادہ کیا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقبل ان يكون الح یعنی کہا گیا ہے کہ ان دونوں باتوں میں ایک کے باوجود اس کو صاحب قرینہ بھی ہونا چاہئے (ف۔ یعنی صاف ذہن کا مالک بھی ہو، کہ مدارک شرعی یعنی دینی ہمانیت و مسائل کو اپنے روشن ضمیری اور فہم و فراست سے جانے اور اپنی لطافت بیعت سے لوگوں کے طور و طریق و عادات کو پہچانے، کیونکہ کچھ احکام شریعت کی بنیاد ان ہی باتوں پر ہے (ف۔ مثلاً کار گیروں سے چیزیں بنوانا اور حمام میں اجرت دے کر جانا، لوگوں کے عرف پر مبنی ہے، کیونکہ عقد بیع میں فریقین کی رضامندی کے ساتھ مالی مبادلہ کا ہونا ضروری ہے، اسی لئے شریعت میں ایسی صورتیں ممنوع قرار دی گئی ہیں جن سے اختلاف پیدا ہو اور جب کار گیری میں لوگوں میں کوئی کام اور طریقہ رواج پایا ہو تو وہ جائز ہوتا ہے۔

توضیح:۔ عہدہ قضاء کے لئے کیسے شخص کو منتخب کرنا چاہئے، اس کی پوری تفصیل، مع دلائل

قال ولا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه انه يؤدي فريضة لان الصحابة تقلدوه وكفى بهم قدوة ولانه فرض كفاية لكونه امراً بالمعروف.

ترجمہ۔ اور قدوسی نے کہا ہے کہ عہدہ قضاء کے قبول کر لینے میں ایسے شخص کے لئے کوئی مضائقہ نہیں ہے جو اپنی ذات پر بھروسہ رکھتا ہو کہ وہ حق فرض پورے کرے گا (ف۔ یعنی جس شخص کو اپنی ذات پر اتنا اعتماد اور غالب گمان ہو کہ اگر میں قاضی بنادیا جاؤں تو اس کا حق پورے طور پر ادا کروں گا، تو ایسے شخص کو اس عہدہ کے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے بعض علماء نے اس کے قبول کر لینے کو جو مطلقاً ممنوع سمجھ لیا ہے وہ صحیح نہیں ہے، لان الصحابة الميع کیونکہ صحابہ کرامؓ نے بھی تو اس عہدہ قضاء کو قبول کیا ہے، ان کی پیشوائی ہی ہمارے لئے کافی ہے۔ م۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قاضی بننا بھی ایک فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہ بھی ایک امر بالمعروف ہے اور امر بالمعروف فرض کفایہ ہوتا ہے، اس لئے قاضی بننا بھی فرض کفایہ ہوا، یعنی مسلمانوں کے معاملات کی اصلاح سے اگر سارے ہی مسلمان کنارہ کش اور اپنا اپنا دامن سمیٹ میں تو سب گناہگار ہوں گے، اور جو چیز فرض کفایہ ہوتی ہے اسے قبول کرنا کم از کم مستحب ہوتا ہے، البتہ یہ کام امر بالمعروف کا چونکہ بہت بڑا بوجھ ہوتا ہے کہ ہر شخص اسے پورے طور پر برداشت نہیں کر سکتا ہے اور اس میں بڑے بڑے خطرات ہیں (کہ یہ ایک آگ کا دریائے اور اس میں ڈوب کر جانا ہوتا ہے) اسی لئے مصنفؒ نے اسے صرف جائز کہا ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ لفظ ”مضاائقہ“ نہیں ہے تو ایسی جگہ میں بوجھا جاتا ہے کہ اسے نہ کرنا ہی بہتر ہو، تو جواب یہ ہو گا کہ ان آنے والے بڑے بڑے خطرات کی وجہ سے ہی اس سے پرہیز کرنا اولیٰ ہے، اور حدیث میں حضرت بریدہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قاضی تین قسم کے ہو جاتے ہیں، ایک جنت میں اور دو دوزخ میں ہوں گے، ایک وہ کہ جس نے حق اور اسی کے مطابق حکم کیا تو وہ جنت میں ہو گا اور دوم وہ کہ جس نے حق جانا مگر اس کے موافق حکم نہیں کیا بلکہ ظلم کا حکم کیا تو وہ جہنم میں ہو گا، اور سوم وہ کہ جس نے حق کو پہچانا بھی نہیں پھر جہالت پر لوگوں کے لئے حکم کیا تو وہ بھی جہنم میں ہو گا، رواہ ابوداؤد علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث ایسے جاہل قاضی پر محمول ہے کہ جس نے اپنی جہالت کے مطابق حکم دیا اور علماء سے اس کا فتویٰ نہیں چاہا، لیکن امام مالک و شافعی و احمدؒ کے نزدیک جاہل قاضی کی تقلید صحیح نہیں ہے بلکہ اس روایت کی مراد یہ ہے کہ وہ خود مجتہد ہو جو شریعت سے حکم کو معلوم کرے تو وہ جاہل باقی نہیں رہا، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ظلم کے نزدیک یہ بات واجب ہے کہ ہر زمانہ میں مجتہد موجود ہو جسے قاضی بنایا جاسکے، کیونکہ ہر زمانہ میں قاضی کا ہونا ضروری ہے، اور ہمارے نزدیک بھی اتفاق امت اور علماء کے پیش نظریہ فتویٰ مناسب ہے، اس بناء پر یہ خیال کرنا کہ اجتہاد کا دروازہ ہر اعتبار سے بند ہو گیا ہے بہت بعید بات ہے بلکہ صحیح بھی نہیں ہے، اور اس کے نقصان بے شمار ہیں۔ فافہم

پھر قاضی ہونے کے پانچ احکام ہیں۔

اول اسے قبول کرنا واجب ہے اس صورت میں کہ کوئی شخص اس کام کے لئے اہل مشہور

تو ایسی حالت میں اسے قبول کر لینا واجب ہے۔
دوم: مستحب ہے اس صورت میں کہ دوسرا شخص بھی موجود ہو لیکن یہ ایک شخص دوسرے شخص کی نسبت سے زیادہ لائق و فائق ہو۔

سوم: جائز ہے اس صورت میں جبکہ دوسرا شخص بھی ہو اور دونوں صلاحیت میں مساوی ہوں تو ان میں سے ایک کو اختیار ہے وہ یہ کہ اگر چاہے تو اسے قبول کر لے یا اس سے انکار کر دے۔
چہارم: مکروہ ہے اس صورت میں کہ دوسرا بہتر آدمی موجود ہو۔

پنجم: قاضی جناح حرام ہے اس صورت میں کہ آدمی کو خود اپنے بارے میں یہ معلوم ہو کہ میں انصاف کا کام نہیں کر سکتا بلکہ ظلم کا گمان غالب ہے، حالانکہ لوگوں کو اس کی اندرونی حالت اور راز معصوم نہ ہو، مگر وہ خود میں نفس پرستی کی کمزوری پر واقف ہو، خزانة المفتیین، اسی لئے معصفت نے آگے فرمایا ہے:

توضیح:- کیسے شخص کو عہدہ قضاء قبول کر لینا چاہئے، قاضی کتنے قسم کے ہوتے ہیں، قاضی ہونے کے کتنے احکام ہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و بکروہ الدخول فیہ لمن یخاف العجز عنه ولا یأمن علی نفسه الحیف فیہ کیلا یصیر شرطاً لمباشرتہ القبیح و کرہ بعضهم الدخول فیہ مختار القولۃ علیہ السلام من جعل علی القضاء لکامنا ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فیہ رخصة طمعاً فی اقامة العدل والترك عزيمة فلعله یخطئ ظنه ولا یوفق له اولاً یعینہ علیہ غیرہ ولا بد من الاعانة الا اذا کان هو الاهل للقضاء دون غیرہ فحينئذ یفترض علیہ التقلد صيانة لحقوق العباد و اخلاء للعالم عن الفساد.

ترجمہ:- قدرتی نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو اپنی ذات پر عہدہ قضاء کے فرائض سے عاجزی کا خوف ہو اور اپنی ذات پر حکم قضاء میں ظلم سے محفوظ رہنے کا خیال نہ کرنا ہو اسے اس عہدہ کو قبول کرنا مکروہ ہے (ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے جو حرام کے درجہ میں ہوتا ہے) تاکہ یہ عہدہ اس کے ناجائز اور حرام کاموں کے کرنے اور اس میں مبتلا ہونے کا وسیلہ نہ ہو (ف۔ یعنی عہدہ قضاء قبول کرنا اس کے ظلم و زیادتی کا ذریعہ نہ ہو جائے، اور بعض علماء نے اس عہدہ کے قبول کرنے کو مطلقاً ہر شخص کے لئے مکروہ خیال کیا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ من جعل الخ جو شخص عہدہ قضاء پر مقرر کیا گیا گویا وہ چھری کے بغیر ہی ذبح کر دیا گیا (ف۔ اس جملہ سے انتہائی مشکل اور جان کنی کی طرف ہونے کا اشارہ فرمایا ہے اس حدیث کو سنن اربعہ نے ذکر کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے، اسے امام احمد، وابو یعلیٰ و دارقطنی اور ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے) (والصحيح الخ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ قضاء کے عہدہ کو اس نیت سے قبول کرنا کہ عدل اور صحیح انصاف ہو جائے اس کی اجازت ہے (ف۔ ایسا شخص اگر قاضی ہو گیا تو گناہ نہ ہو گا اور اسے قبول نہ کرنے ہی میں بہتری ہے (ف۔ اس کی نظیر موزوں پر مسح کرنا اور سفر میں روزہ ہے یعنی موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ہے لیکن پاؤں کو دھو لینا بہتر ہے) اسی طرح سفر میں افطار کرنا اگرچہ جائز ہے لیکن رکھ لینا ہی بہتر ہے اسی طرح عہدہ قضاء کو قبول کر لینا جائز ہے مگر اس سے بچنا بہتر ہے) اس خوف سے کہ شاید اس کے اجتہاد و گمان میں کچھ چوک اور لغزش ہو جائے اور صحیح بات تک نہ پہنچ سکے (ف۔ اگرچہ مجتہد بھی ہو) (اولاً یعینہ الخ یا اس کے دوسرے مددگار صحیح طریقہ سے اس کی مدد نہ کریں حالانکہ مدد ضروری ہو رہی ہو (ف۔ جبکہ قاضی مجتہد نہ ہو اسی لئے قبول نہ کرنا ہی بہتر ہے) لیکن جبکہ قاضی بننے کے لائق اسی ایک شخص کے سوا دوسرا کوئی اور نہ ملے، تو ایسی حالت میں اسے اس عہدہ کا قبول کر لینا فرض ہو جائے گا، تاکہ دوسرے بندگان خدا کے حقوق کی حفاظت کرے اور ملک کو ظلم اور

فساد سے بچ سکے (ف) اور شیخ کرنی و خصال اور عمائے عراق نے کہا ہے کہ جب تک قاضی بننے پر مجبور نہ کیا جائے اس وقت تک اسے قبول کرنا جائز نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہ کا مذہب مختار بھی یہی ہے۔ ابو حنیفہ لنگر دری۔ ہ۔

توضیح :- عہدہ قضاء قبول کرنے کی اجازت یا ممانعت اور اس کے حالات تفصیل کے ساتھ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ویبغی ان لا یطلب الولاية ولا یسألها لقوله علیه السلام من طلب القضاء وکل الی نفسه ومن اجبر علیہ برل علیہ ملک یسدده ولان من طلبه یعتمد علی نفسه فیحرم ومن اجبر علیہ یتوکل علی ربه فیلهم ثم یجوز التقلد من السلطان الجائر کما یجوز من العادل لان الصحابة تقلدوا من معاویة والحق کان بید علی فی موته والتابعین تقلدوا من الحجاج وهو کان جائزاً الا اذا کان لا یمکنه من القضاء بحق لان المقصود لا یحصل بالتقلد بخلاف ما اذا کان یمکنه.

ترجمہ - قد درئی نے فرمایا کہ آدمی کے لئے مناسب بات یہی ہے کہ قاضی کے عہدہ کو نہ تلاش کرے اور نہ اس کی درخواست کرے۔ ف۔ یعنی دل سے اس کی خواہش نہ کرے کہ میں قاضی یا حاکم ہو جاؤں اور نہ زبان سے اس کی درخواست کرے کہ مجھے قاضی بنادیا جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے عہدہ قضاء کا مطالبہ کیا (اور اسے دیدیا گیا) تو اسے اس کے نفس کے بھروسہ پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور جس شخص کو قاضی بننے پر مجبور کیا تو اس پر ایک فرشتہ نازل کیا جاتا ہے جو اسے سیدھی راہ پر چھنے کی تلقین اور مدد کرتا رہتا ہے (ف۔ ترمذی نے اس کی روایت کی پھر یہ بھی کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ مف) کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ان النفس لامارة بالسوء﴾ اور آدمی کا نفس اسے سیدھی راہ پر چلنے بھی نہیں دیتا ہے، اور برعکس جس شخص کو متولی بننے پر مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے، اس لئے اسے الہام کیا جاتا ہے (ف۔ تو وہ فرشتہ کے الہام کی وجہ سے سیدھی راہ پر چلتا رہتا ہے)

ثم یجوز التقلد الح پھر خاتم بادشاہ کی طرف مجبور کئے جانے پر بھی عہدہ قضاء قبول کرنا جائز ہے جس طرح عادل بادشاہ کی طرف سے جائز ہے (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص غلط طریقہ سے بادشاہ بن گیا، مثلاً بغاوت کر کے غالب آگیا اور وہ کسی کو قاضی بننے پر مجبور کرے تو اسے بھی قبول کرنا جائز ہے، جیسے کہ سلطان عادل کی طرف سے قاضی بننا جائز ہے، اس لئے کہ صحیحہ کرام نے معاویہ بن ابی سفیان کی طرف سے اس عہدہ کو قبول کر لیا تھا (ف۔ حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ حضرت علیؓ کے عہدہ خلافت میں حضرت امیر معاویہؓ بغاوت میں حاکم شام تھے و امتحان بید علیؓ فی نوبتہ اور حضرت علیؓ کے بارے میں حق خلافت حضرت علیؓ کے ہاتھ میں تھا (ف۔ اور معاویہؓ کی نسبت بغاوت تھی اگرچہ معاویہؓ اس شبہ سے کہ حضرت علیؓ کی طرف سے قتلان عثمانؓ سے قصاص لینے میں تاخیر ہوئی حضرت علیؓ کی خلافت کو ماننے سے انکار کر دیا تھا، و اسی شبہ کی وجہ سے ان کی یہ خطا معاف بھی ہے، لیکن یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ حق حضرت علیؓ کے ساتھ تھا، پھر جب حضرت حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ سے صلح کر لی تو وہ بغاوت ختم ہو گئی۔

پس حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں جبکہ معاویہؓ سے بغاوت ثابت تھی اور صحیحہ کرام نے ان کی طرف سے مسلمانوں کے امور کے فیصلہ کے لئے اس عہدہ کو قبول کیا تو معلوم ہوا کہ خاتم حکم کی طرف سے دیئے ہوئے عہدہ کو قبول کر لینا بھی جائز ہے۔ و التابعین تقلدوا الخ اور تابعین نے حجاج بن یوسف مشہور ظالم کی طرف سے عہدہ قضاء قبول کیا تھا، حالانکہ حجاج مشہور ظالم تھا (ف۔ اور جب حسن بصریؒ نے حجاج کا مرنا سنا تو اللہ تعالیٰ کا سجدہ شکر ادا کیا اور دعا کی کہ اہی! جب تو نے اسے موت دی تو اس کا

طریقہ بھی ہم سے ختم کر دے، اور حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ اگر ہر امت اپنے اپنے ظالم کو پیش کرے اور ہم اس حجاج کو لائیں تو ہم ہی سب پر غالب ہوں گے۔ ع۔ ابو اعلیٰ سے روایت ہے کہ کوفہ پر ابو بکرؓ بن ابی موسیٰ قاضی تھے ان کو حجاج نے معزول کر کے ان کے بھائی کو ان کی جگہ پر مقرر کیا، اسے بخاری نے اپنی تاریخ اوسط میں روایت کیا ہے، اور دوسری جگہ میں بخاری نے تاریخ میں روایت کی ہے کہ حجاج نے ابو مرثدہ بن موسیٰ کو قاضی بنایا اور ان کے ساتھ میں سعید بن جبیر کو بٹھلایا پھر سعید بن جبیر کو قتل کر دیا اور اس کے چھ ماہ بعد حجاج مر گیا اور پھر کسی کو قتل نہیں کیا اور ابو نعیم نے تاریخ اصہبان میں روایت کی ہے کہ عبد اللہ بن ابی مریم نے قضائے اصہبان کو حجاج کی طرف سے قبول کیا پھر حجاج نے ان کو معزول کر کے اوسط میں قید کیا پھر جب حجاج مر گیا تو عبد اللہ بن ابی مریم اصہبان میں واپس آ گئے اور وہیں انتقال کیا۔ واضح ہو کہ مصنفؒ کے ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے کہ حجاج اور معاویہؓ دونوں ہی ظلم کرنے میں برابر تھے، حالانکہ مصنفؒ کی مراد صرف اتنی ہے کہ جو شخص ظلماً بغیر حق سلطان ہو گیا یعنی غالب ہو گیا اس کی طرف سے عہدہ قضاء کو قبول کرنا جائز ہے اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے زمانہ خلافت میں جس نے آپ کے خلاف کیا وہ حق پر نہیں تھا، اسی بناء پر حضرت معاویہؓ بھی حق پر نہیں تھے، اگرچہ ان کے مجتہد ہونے کی وجہ سے ان کی یہ خطا معاف ہے، اور تمام اہل سنت والجماعت کا یہی اعتقاد صحیح اور حق ہے اور حجاج اپنی ذات میں بھی ظالم تھا، اس لئے دونوں کے درمیان فرق بالکل ظاہر ہے کہ امیر معاویہؓ اپنے فیصلہ و احکام قضاء میں حق و سنت کے خلاف حکم نہیں دیتے تھے اور نہ قصداً کسی پر ظلم کرتے تھے، لیکن ہمیں نصوص سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے مخالفت کرنا ان کی غلطی تھی اور مجتہد کی خطا معاف ہے، پھر جب حضرت حسن بن علیؓ رضی اللہ عنہما معاویہؓ سے صلح کر لی تو بالاجماع معاویہؓ کے لئے حکومت حق کے طور پر ثابت ہو گئی اور ان کی خلافت خلافت نبوت نہیں تھی بلکہ خلافت اسلام تھی، برخلاف حجاج مذکور کے کہ وہ بالکل ناحق مسلط ہوا اور ہزاروں بندگان حق بلکہ بندگان حق میں بڑے بڑے نیک کاروں اور بزرگوں مثل صحبہ و تابعین کو ناحق ظلماً قتل کیا، اور اس کا ظلم دنیا میں مشہور ہے، پھر بھی اس کی طرف سے کچھ نیک بندوں نے عہدہ قضاء کو صرف اس لئے قبول کیا کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کر سکیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس کا غلبہ اور جس کی حکومت ناجائز طور پر ہو اس کی طرف سے بھی انصاف اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے کی نیت سے قضاء قبول کر لینا جائز ہے الا اذا کان الخ مگر اس صورت میں کہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو (ف۔) تو قاضی ہوتا بھی جائز نہیں ہے، اس عبارت میں اگر لفظ ممکنہ ممکنین مصدر سے مشتق ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ مگر اس صورت میں کہ وہ ظالم حاکم قاضی کو حق اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے کی طاقت اور موقع نہ دے تو اس عہدہ کو قبول کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کو قبول کرنے کا جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوگا (ف۔) یعنی اس عہدہ کو قبول کرنے کی غرض تو یہ ہوگی کہ ملک میں انصاف قائم کرے اور ظلم و ناانصافی سے حفاظت کرے تو جب یہ بات اسی ظالم و حاکم کی طرف سے ممکن نہیں رہی تو اس کی طرف سے عہدہ کو قبول کرنا بھی جائز نہ ہوگا (برخلاف اس صورت کے جبکہ قاضی سے یہ بات ممکن ہو (ف۔) یعنی حق کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہو تو عہدہ قبول کرنا جائز ہے، یا لفظ ممکنہ ممکنین سے لیا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ برخلاف ایسی صورت کے کہ سلطان ظالم ہونے کے باوجود قاضی کو صحیح اور فیصلہ کرنے دے تو اس قاضی کو یہ عہدہ قبول کرنا جائز ہوگا۔

توضیح۔ عہدہ قضاء کو طلب کرنا یا اس کی درخواست کرنا، ظالم حاکم کی طرف سے عہدہ قضاء کے قبول کرنے پر مجبور کرنے کی صورت میں قبول کرنا، تفصیل مسائل، حکم،

اختلاف ائمہ، دلائل، چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) اصولیوں کی رائے اس بات پر متفق ہو گئی ہے کہ مفتی وہی ہوتا ہے جو مجتہد ہو اس لئے جو مجتہد نہ ہو وہ حقیقی مفتی نہیں

ہے، بلکہ وہ مجتہدوں کے اقوال یا درکھتا ہے اور حسب اس سے کوئی فتویٰ پوچھا جائے تو اس پر یہ واجب ہے کہ کسی مجتہد کا قول نقل کر دے، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کا نام لے لیا جائے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے زمانہ میں موجود علماء کا جو فتویٰ ہوتا ہے وہ حقیقتاً فتویٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی مفتی سابق کے کلام کی نقل ہے، تاکہ فتویٰ پوچھنے والا اسے قبول کر کے اس پر عمل کرے۔

(۲) کسی مجتہد سے اسے نقل کرنے کا طریقہ ان دو باتوں میں سے ایک بات ہے، اول یہ کہ اس مجتہد تک اس کی کوئی سند ہو، اور دوم یہ کہ کسی مشہور و معروف کتاب سے نقل کرے جو ہاتھوں ہاتھ ہی ہو، جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابیں اور دوسرے مجتہدین کی مشہور تصنیفات کیونکہ یہ سب خبر متواتر یا مشہور کے درجہ میں ہیں، شیخ خاص رازئی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اس بناء پر ہمارے زمانہ میں جو نوادر کے کچھ نچپائے جاتے ہیں تو ان میں جو حکم مذکور ہو اس کو امام محمد یا ابو یوسف کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ اور ہمارے ملکوں میں مشہور نہیں ہیں، البتہ اگر نوادر میں سے کسی مشہور کتاب میں مثل ہدایہ و مبسوط وغیرہ کے کسی معتبر کتاب سے نقل پائی جائے تو اس سے اس کتاب پر اعتماد ظاہر ہوگا، پس اگر فتویٰ دینے والا مجتہدین کے اقوال مختلفہ کا حافظ ہو اور حجت نہیں جانتا ہو اور اس کو ان میں سے کسی قول کو ترجیح دینے کی بھی قدرت نہ ہو تو وہ خود ان اقوال میں سے کسی بھی قول پر یقین یا قطعی فیصلہ نہ کرے بلکہ ان تمام اقوال کو سوال کرنے والے کے لئے نقل کر دے تاکہ وہ ایسے قول کو اختیار کر لے جو اس کے دل میں جے، بعض جوامع میں ایسا ہی مذکور ہے، لیکن میرے نزدیک فتویٰ لکھنے والے پر تمام اقوال کو جمع کر دینا واجب نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کسی ایک قول کو بھی نقل کر دینا بھی کافی ہے، کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کر لے پس جب کسی ایک قول کو نقل کر دیا تو مقصود حاصل ہو گیا، البتہ یقینی طور پر بیان نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہاں اگر تمام اقوال نقل کر دے تو ان میں سے جو پسند آئے اسی کو قبول کرنا اولیٰ ہوگا اور عوام کے دل میں صحیح اور غلط کے خیال آنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) اور اگر کسی نے دو مجتہدوں سے فتویٰ لیا جنہوں نے مختلف حکم دیئے ہوں تو ان میں جس پر دلی میلان ہو اسی کو قبول کر لینا اولیٰ ہے اور میرے نزدیک اگر اس نے دوسرے قول کو قبول کر لیا تب بھی جائز ہے کیونکہ اپنی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بلکہ اس پر کسی بھی مجتہد کی تقلید واجب ہے، اگرچہ مجتہد سے چوک ہو گئی ہو۔

(۴) علماء نے کہا ہے کہ جو شخص ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف اجتہاد اور دلیل کے ساتھ منتقل ہو وہ گنہگار ہے اور اس کی تعزیر ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اجتہاد سے مراد دلیل کو شش ہی ہے، کیونکہ شرعی اجتہاد عوام کو کہاں سے حاصل ہوگا، پھر منتقل ہونا کسی خاص مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں تقلید کر کے عمل کیا ہو، مذہب کے تمام مساکین میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ نے جن مسئلہ میں فتویٰ دیا ہے میں نے ان میں امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کی، اور ان ہی کے مطابق عمل کرنے کا اپنے اوپر التزام کر لیا تو یہ حقیقی تقلید نہیں ہوگی بلکہ ایک وعدہ ہوگا، اور اگر علماء نے التزام سے یہی مراد لیا ہے تو ایسی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے کہ کہنے سے یا نیت کرنے سے کسی کی ذات پر کسی معین مجتہد کی اتباع لازم آتی ہے، بلکہ شرعی دلیل کا صرف یہی تقاضا ہے کہ ضرورت کے کاموں میں ایک مجتہد کی اتباع کرے، خواہ کوئی مجتہد ہو، اور وہ شرعی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ہے ”یعنی اگر تم نہیں جانتے ہو تو اہل الذکر سے پوچھ لو، اور پوچھا اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی واقعہ یا حادثہ پیش آجائے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ کسی مجتہد کا قول ہے تو اس پر عمل واجب ہو گیا، میرا غلبہ گمان یہ ہے کہ علماء نے جو ایسی باتیں لازم کی ہیں ان کی غرض یہ ہے کہ عوام رخصت یا سہل پسندی کی تلاش میں لگے نہ رہیں، یعنی جو مسئلہ کسی مجتہد کے قول میں آسان ہو اسی کو اختیار کریں اور ایک عام شخص بھی اپنے ہر مسئلہ میں مجتہد کے اسی قول کو

قبول کرے جو اس پر بہت آسان ہو، اور میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ سب بات کے قبول کرنے سے کوئی بھی عقلی یا فنی دلیل مانع ہے، اس لئے جو کوئی مجتہدوں کے اقوال میں سے وہ قول اختیار کر لے جو اس پر آسان ہے تو مجھے شریعت کی طرف سے اس کی برائی نہیں متی ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ کو یہ بات پسند تھی کہ آپ کی امت کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا جائے۔ فتح اہل بدر کا خدا صدمہ ختم ہوا۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پوری بحث میں شیخ ابن الہمام نے تحقیق کی طرف توجہ فرمائی ہے اور غالباً قوی حق بھی ہے، لیکن اب بھی اس میں تحقیق طلب باتیں باقی ہیں، اور حق یہ ہے کہ ایک مجتہد جس کا مذہب، مذہب ابو حنیفہؒ وشافعیؒ وغیرہ کے منضبط معروف ہے اسے ہی اختیار کرنا اولیٰ و احسن ہے، البتہ اگر کسی خاص مسئلہ میں دلائل شریعہ سے دوسرا قول قوی ہو تو اولیٰ و احسن یہ ہے کہ اسی کو اختیار کرے اور بہتر یہ ہے کہ اختلافات اجتہاد سے بچ جائے، مزید تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم الحاصل یہ چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسے شخص کو قاضی مقرر کیا جائے جو مجتہد ہو، ورنہ اپنی رعایا میں سے جو شخص علم و عمل میں بہتر نظر آئے اسی کو قاضی مقرر کر دیا جائے۔

قال ومن قُلِّدَ القضاء يسال عن ديوان القاضي الذي كان قبله وهو الحرائط التي فيها السجلات وغيرها لانها وصعت فيها لتكون حجة عند الحاجة فتعجل في يدمس له ولاية القضاء ثم ان كان البياص من بيت المال فظاهر وكذا اذا كان من مال الخصوم في الصحيح لانهم وصعوها في يده لعمله وقد انتقل الى المولى وكذا اذا كان من مال القاضي هو الصحيح لانه اتخذه تديالا تمولا ويبعث اميين ليقصاها بحصرة المعزول واميه و يساء لانه شينا فشيننا ويجعلان كل نوع منها في حريطة كيلا يشبه على المولى وهذا السؤال لكشف الحال لا للانزام

ترجمہ - اور جس شخص کو قاضی مقرر کر دیا گیا (اب اسے بتداء جو کام کرنے ہیں وہ یہ ہیں کہ) اس سے پہلے کے قاضی کا دفتر منگوائے (ف۔ یعنی جو اس سے پہلے قاضی تھا اس کا دفتر ایک نظر میں سب دیکھ لے، اس جگہ دفتر سے کیا مراد ہے؟ تو مصنفؒ نے فرمایا وہ الحوائط الخ دفتر سے مراد وہ خریطے ہیں جن میں سجلات وغیرہ ہوتے (ف۔ خریطہ چیز ہے وغیرہ کا وہ ٹھکانہ جس میں کچھ رکھ کر اوپر سے اس کا منہ بند کر دیا جاتا ہے، اور اگلے زمانہ میں حفاظت کے خیال سے اسی طرح رکھنے کی عادت تھی، جہل سین اور جیم کے کسر اور لام کی تشدید کے ساتھ کے، معنی ہیں وہ جس پر مہر لگا دی گئی ہو، اس جگہ ایسے احکام مراد ہیں جو قاضی نے اپنے فیصلے نافذ کرتے وقت جاری کئے ہیں، مثلاً: زید و بکر میں جھگڑا کھڑا ہوا اور گواہی وغیرہ کے بعد فیصلہ کے طور پر جو بیان قلم بند ہوا اور بیانات کی روشنی میں قاضی نے اس موقع پر شریعت کا آخری فیصلہ لکھا، پھر اس پر مہر لگا کر گواہوں کی گواہی بھی لکھوا دی گئی ہو، اسی کو سبب کہا جاتا ہے، اور یہ دفتر میں رہتا ہے، اس کی نقل مع مہر و دستخط کے جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو دی جاتی ہے، مثلاً زید مدعی کا دعویٰ ثابت ہو تو یہ زید کو ملے گی اور اگر بکر مدعی علیہ کے خلاف معاملہ ثابت نہ ہو سکا تو وہ قتل لے سکتا ہے۔

الحاصل: سب قاضی کے دفتر میں رہتا ہے، اور خریطہ کے اندر سجل اور دوسری دستویزات اور وقف کے اوپر جو متولی اور مہتمم مقرر ہوئے اور جن لوگوں کے نفع ان کے شوہروں یا وارثوں وغیرہ مقرر کئے ہیں، ان کی تحریریں سب محفوظ رکھی جاتی ہیں، اسی لئے قاضی کو چاہئے کہ اپنی تقرری کے فوراً بعد یہ خریطہ منگوائے جس میں ساری سجلات ہوں، لایہا وصعت الخ اس لئے کہ یہ سجلات (نقول و شواہد) ان خریطوں میں اسی غرض سے رکھے گئے ہیں کہ ضرورت کے وقت جہت ہوں اور کام آئیں، اس لئے یہ سب چیزیں ایسے شخص کی ذمہ داری میں رکھی جائیں گی کہ عہدہ قضاء دیا جائے (ف۔ یعنی قاضی کے ہاتھ میں رہیں، اگر یہ کہہ جائے کہ دراصل یہ کاغذ جس پر تحریریں موجود و منقول ہیں جس شخص کی ملکیت ہو، وہی مالک ہوگا، تو جواب یہ ہے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ سب بیت المال کی طرف سے قاضی کو دیا جاتا ہے، یا معاملہ کرنے والے مدعی یا مدعی علیہ یا قاضی میں

سے کسی کو دیا گیا ہے۔

ثم ان كان المحض مقررًا بغيره (فان كان له مال كما هو ظاهر) (ف)۔ کہ جو قاضی مقرر ہو گا وہی اس پر قابض رہے گا، اسی طرح جبکہ یہ سادہ کاغذ معاملہ کنندگان میں سے کسی کی طرف سے ہو تو بھی قول صحیح میں یہی حکم ہے (ف)۔ کہ وہ سارے کاغذات مقرر شدہ قاضی کے پاس رہیں) کیونکہ معاملہ کرنے والوں نے ان کاغذات کو گذشتہ قاضی کے پاس اسی لئے رکھا تھا کہ وہ ان کے احوال سے اچھی طرح واقف ہے (اور اب تو وہ عہدہ قضاء اس شخص کو مل گیا ہے جو اس کی جگہ پر مقرر ہوا ہے) (ف)۔ اس لئے وہ سب کاغذات اسی نئے قاضی کے پاس رہیں گے۔

و کذا اذا كان المحض اسی طرح اگر معزول قاضی کے مال سے ہو (ف)۔ تو بھی اسی نئے قاضی کے پاس رہنا واجب ہے) یہی قول صحیح ہے، کیونکہ معزول قاضی نے ان کاغذات کو دینداری کے طور پر جمع کیا تھا، اور ان سے مال کا ذخیرہ کرنا مقصود نہ تھا (ف)۔ اسی بناء پر اگر معزول قاضی ان کاغذات کو جمع کرنے اور نئے قاضی کو دینے سے انکار بھی کر دے تو اسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ نئے قاضی کو سارے کاغذ دیے۔

و یبحث امینین الخ اور نیا قاضی اپنے دو ایماندار آدمیوں کو اس کے پاس بھیجے جو اس معزول قاضی یا اس کے امین و نائب کی موجودگی میں ان تمام کاغذات پر قبضہ کر لیں، اور سارے کاغذات کے بارے میں ایک ایک کر کے دریافت کر لیں، اور وہ دونوں امین ہر قسم کے کاغذات کو عیحدہ علیحدہ خریدوں بیگوں میں ڈالتے جائیں تاکہ نئے قاضی کو معاملہ سمجھنے میں کوئی اشتباہ نہ ہو، و ہذا السؤال الخ اور یعنی اصل حالات پر نئے قاضی کو واقفیت حاصل ہو جائے، اور اس لئے نہیں ہے کہ انہیں تحریرات کے مطابق نئے قاضی پر عمل کرنا بھی واجب ہے، کیونکہ یہ نیا قاضی ان نئے احکام کو شریعت کے مطابق تحقیق (عمل کی کوشش کرے گا یعنی جو احکام موافق شریعت ہوں گے ان ہی پر عمل کرے گا۔

توضیح :- نئے قاضی کو اپنا عہدہ قضاء سنبھال لینے کے بعد کیا کیا کام کرنے چاہئے، کیا نیا

قاضی پرانے قاضی کے فیصلوں کو ماننے اور جاری کرنے پر مجبور ہے، خریطہ اور سجلات کے معنی تفصیل، دلائل

الخریطہ ملک کا نقشہ، الخس اس جگہ اس سے مراد ہے ضروری کاغذات اور فائلیں رکھنے کا تھیلا یا بیگ، سجل، واحد جمع سجلات، معابدات کار جسر، احکام کار جسر، قاضی کار جسر جس میں دعویٰ اور فیصلے وغیرہ لکھے جاتے ہیں تاکہ قاضی کے پاس محفوظ رہے۔

قال ویظفر فی حال المحبوسین لانه نصب ناظرًا فمن اعترف بحق الرمه اياه لان الاقرار ملزم ومن انكر لم يقبل قول المعزول عليه الا ببينة لانه بالعزل التحق بالرعايا و شهادة الفرد ليست بحجة لاسيما اذا كانت على فعل نفسه فان لم تقم لم يعجل بتحليله حتى يتأدى عليه وينظر فی امره لان فعل القاضی المعزول حق ظاهرا فلا يعجل كيلا يؤدى الى ابطال حق الغير وينظر فی الودائع وارتفاع الوقوف فيعمل فيه على ما تقوم به البينة او يعترف به من هو فی يده لان كل ذلك حجة ولا يقبل قول المعزول لما بيناه الا ان يعترف الذى هو فی يده ان المعزول سلمها اليه فيقبل قوله فيها لانه ثبت باقراره ان اليد كانت للقاضی فيصح اقرار القاضی كانه فی يده فی الحال الا اذا بدأ بالاقرار لغيره ثم اقر بتسليم القاضی فيسلم ما فی يده الى المقر له الاول لسبق حقه و بضمن قيمته للقاضی باقراره الثاني و يسلم الى المقر له من جهة القاضی

ترجمہ :- قدرونی نے فرمایا ہے اور نیا قاضی قیدیوں کے حال پر نظر ڈالے، کیونکہ اس کی تقرری تمام چیزوں پر نظر رکھنے کی غرض سے ہی ہوئی ہے، پس جس قیدی نے خود پر کسی حق کا اقرار کر لیا تو اس پر لازم اور باقی رہے گا، کیونکہ آدمی اقرار کا ہی تو اسے

طرم بناتا ہے (ف۔ یعنی آدمی کا اقرار اس کی ذات کے خلاف ایسی پختہ دلیل ہے جو لازم کرنے والی ہوتی ہے، ایسی صورت میں اگر اس کے مخالف نے اس کے خلاف یہ درخواست دی کہ اسے جیل خانہ میں ڈال دیا جائے تو اسے جیل خانہ میں ڈال دیا جائے گا) اور جس قیدی نے خود پر الزام کا انکار کیا تو اس پر معزول قاضی کا فیصلہ قابل قبول نہ ہوگا، جب تک کہ اس کے خلاف گواہی نہ پائی جائے۔ ف۔ یعنی اگر کسی قیدی نے خود پر جرم کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ مجھے ظلماً قید میں ڈالا گیا ہے، لیکن معزول یا سابق قاضی نے کہا کہ جرم کی بناء اسے قید میں ڈال گیا ہے ظلماً نہیں ہے، تو اس قاضی کا قول مقبول نہ ہوگا) کیونکہ وہ قاضی معزول ہو کر اب عوام میں سے ہو گیا ہے (ف۔ تو اس کا قول بھی دوسرے ایک گواہ کے برابر ہو گیا۔

وشهادة الفرد الخ اور ایک شخص کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے یعنی وہ دلیل نہیں ہوتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ اپنے ذاتی فعل پر ہو۔ (ف۔ اس لئے بدرجہ اولیٰ اس کی گواہی دلیل نہیں ہو سکتی ہے، اسی لئے اس معزول قاضی کا یہ کہنا ہے کہ میں نے اسے قانونی اور حق کے مطابق مقید کیا ہے کوئی دلیل نہ ہوگی، بنا بریں نے قاضی کو چاہئے اس قیدی اور اس کے مدعی اور اس کے تمام گواہوں کو پھر سے جمع کر کے تحقیق کرے) اگر اب گواہی کمزور ہو سکے اور جرم ثابت نہ ہو سکے تو فوراً ہی اس کی آزادی اور رہائی کا اعلان نہ کر دے بلکہ اس کے خلاف دوبارہ اعلان کرے، اس لئے اس قیدی کو چھوڑ دینے میں جلد بازی سے کام نہ لے، ایسا نہ ہو کہ دوسرے کا حق ختم ہو جائے (ف۔ یعنی جس مدعی نے اسے قید خانہ میں مقید کیا ہے اس کا حق ضائع ہو جائے، اس لئے اس اعلان کا طریقہ یہ ہوگا کہ جب قاضی فیصلہ کی کر ہی پر بیٹھ جائے تو کسی اعلان کرنے والے کو یہ حکم کرے کہ ”جو کوئی بھی فلاں بن فلاں قیدی سے کسی حق کا طلب گار ہو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو“ کئی دنوں تک اسی طرح کا اعلان کرتا رہے، اب اگر کوئی مدعی بن کر آجائے اور وہ قیدی برابر انکار کرتا ہی رہے تو قاضی بالکل نئے طور پر معاملہ کو ترتیب دے اور اگر کوئی مدعی نہ آئے تو اس قیدی سے کسی کو ضامن نہ پائے یا نہ ضمانت پر اسے رہا کر دے اور اگر اس قیدی نے اب ضامن دینے سے انکار کر دیا یا مجبوری کا اظہار کیا تو اور کسی قسم کی احتیاطی تدبیر کرے، مثلاً ایک مہینہ تک وہی پہلا اعلان کرتا رہے، اگر اب بھی کوئی حاضر نہ ہو تو اسے رہا کر دے، اس صورت میں تفصیل کا مطالبہ کرنا متفق علیہ قول ہے۔ مف۔

ویسظر فی الخ پھر نے قاضی کو یہ بھی چاہئے کہ وہ یعتوں اور اوقاف کی آمدنیوں میں نظر ڈالے (ف۔ یعنی یہ دیکھے کہ لوگوں کی وقف شدہ جائیداد کی آمدنیاں ان کی طے شدہ شرطوں کے موافق تقسیم کی جاتی ہیں یا نہیں، اور پہلے قاضی نے اپنے امینوں کے پاس جو امانتیں رکھی ہیں انہیں بھی دیکھے، پھر جیسے گواہ گواہی دیں ان کے موافق ان آمدنیوں کو تقسیم کرے، یا وہ جائیداد جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کرے) (ف۔ کہ میرے پاس یہ امانت ہے یہ وقف ہے اور اس طریقہ سے اسے خرچ کیا جاتا ہے) کیونکہ گواہ کا ہونا یا قابض کا خود اقرار کرنا بر شرعی حجت ہے (ف۔ کیونکہ امین کا قول بھی قبول کیا جاتا ہے) اور اب معزول قاضی کا قول مقبول نہ ہوگا، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (ف۔ یعنی وہ قاضی اب عوام میں سے ایک فرد ہے اور تنہا اس کا قول حجت نہیں ہوگا بالخصوص ایسے کام میں جسے اس نے خود ہی کیا ہو، ہاں اس صورت میں اسی کا قول مقبول ہو جائے گا جبکہ وہ امانتیں جن کے قبضہ میں ہوں وہ خود اقرار کر لیں کہ اسی قاضی نے مجھے یہ امانتیں دی تھیں، تو ان امانتوں کے بارے میں اس معزول قاضی کا ہی قول قبول کیا جائے گا۔

لامہ ثبت الخ کیونکہ اس قابض کے اقرار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حقیقی قبضہ اسی معزول قاضی کا تھا، اس لئے معزول قاضی کا اقرار صحیح ہوگا، گویا یہ امانتیں اب بھی اسی کے قبضہ میں موجود ہیں (ف۔ یعنی جب حقیقی قبضہ اس معزول قاضی کا ثابت ہو گیا تو وہی قاضی اس مال کا بطور امانت قابض ثابت ہوا، اور امین کا قول قبول ہوا کرتا ہے اس لئے معزول قاضی کا قول مقبول ہوگا۔ الا اذا بدأ الخ مگر اس صورت میں جبکہ معزول قاضی امین نے پہلے کسی دوسرے شخص کا اقرار کیا تھا (ف۔ مثلاً یہ کہا تھا کہ یہ مال میرے پاس فلاں شخص کا ہے) پر قابض نے یہ اقرار کیا کہ مجھے مال معزول قاضی نے حوالہ کیا تھا (ف۔ تو اس صورت

میں قاضی کا قول قبول نہ ہوگا) فیسلم ما فی الخ اس لئے اس اقرار کرنے والے کے پاس جو کچھ ہے وہ اس شخص کے حوالہ کر دیا جائے گا جس کے بارے میں پہلے اقرار کیا تھا، اور اقرار کرنے والا اس مال کی قیمت اپنے دوسرے اقرار کی بناء پر قاضی معزول کو تاوان کے طور پر دے (ف۔ اگر وہ قیمت والی چیز ہو، اور اگر وہ مشعلی چیز ہو تو اس کی مثل تاوان دے، ویسلم الخ اور یہ قیمت اس شخص کو دیدی جائے جس کے لئے معزول قاضی کی جانب سے اقرار ہوا ہو (ف۔ یعنی معزول قاضی نے جس شخص کی امانت ہونے کا اقرار کیا ہو اس کو یہ قیمت دی جائے۔

توضیح :- نئے قاضی کو قیدیوں کے ساتھ اور عوام کی امانتوں اور ملکی آمدنیوں میں کس طرح کا سلوک کرنا چاہئے، تفصیل، حکم و لاکل

قال ويجلس للحكم جلوساً ظاهراً في المسجد كيلاً يشبه مكانه على الغريباء بعض المقيمين والمسجد الحامع اولى لانه اشهر و قال الشافعي يكره الجلوس في المسجد للقضاء لانه يحضره المشرك وهو نجس بالص والحائض وهي ممنوعة عن دخوله ولنا قوله عليه السلام انما بيت المساجد لذكر الله تعالى والحكم وكان رسول الله ﷺ يفصل الحصومة في معتكفه وكذا الخلفاء الراشدون كانوا يجلسون في المساجد لفصل الحصومات ولان القضاء عبادة فيجوز اقامتها في المسجد كالصلوة ونجاسة المشرك في اعتقاده لا في ظاهره فلا يجمع من دخوله والحائض تخبر بحالها فيخرج القاضي اليها او الى باب المسجد او يبعث من يفصل بينهما وبين خصمها كما اذا كانت الحصومة في الدابة ولو جلس في داره لا بأس به و يأذن للناس بالدخول فيها ويحس معه من كان يجلس قبل ذلك لان في جلوسه وحده تهمه

ترجمہ - قدوریؒ نے کہا ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ فیصلہ کرنے کے لئے مسجد میں (عام اور کھلی جگہ پر) بیٹھے (ف۔ اس کام کے لئے) جامع مسجد اولیٰ ہے شہر کے کسی درمیان جگہ میں کسی مسجد کو منتخب کر لے، اگرچہ اسے اپنے گھر میں بیٹھ کر فیصلہ کرنا جائز ہوگا، امام مالکؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے، بہر صورت جہاں بیٹھے عام اور کھلی جگہ میں بیٹھے۔ مف) تاکہ آنے والے مسافروں اور دور دراز محلوں کے مقیموں کے لئے قاضی کے اجلاس کی جگہ پوشیدہ نہ رہے۔

والمسجد الحامع الخ فیصلہ کے کاموں کے لئے جامع مسجد کو منتخب کرنا ہی اولیٰ ہے کیونکہ وہ مشہور جگہ ہوتی ہے (ف۔ لیکن مسجد میں حدود قائم نہیں کئے جائیں گے، جیسا کہ حضرت حکیم بن حزام کی حدیث میں احمد و ابو داؤد اور دار قطنی رحمہم اللہ کی روایتوں سے صراحت کے ساتھ موجود ہے، اور ابن جریرؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے بارے میں حکم فرمایا کہ اسے مسجد سے نکالو پھر اس پر حد لگاؤ، سند صحیح کے ساتھ ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت طلحہؓ سے بھی ایسا ہی مروی ہے۔

وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فیصلوں کے واسطے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، کیونکہ فیصلہ کے لئے ایک مشرک ضرورت مند بھی آسکتا ہے حالانکہ نص قرآنی سے اس کا نجس ہونا ثابت ہے، اسی طرح ایک حائضہ عورت بھی آسکتی ہے حالانکہ اسے بھی مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے۔ (ف۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿إِذَا الْعشْرُ كُنَّ جُحُشًا﴾ اور اس وجہ سے بھی کہ مسجد میں تو نماز و ذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں، اور ایسے مقدمات میں اکثر جھوٹی قسمیں اور جھوٹے دعویٰ بھی ہوتے ہیں، اس لئے مسجد میں قاضی کی نشست نہیں ہونی چاہئے۔ مف۔

ولنا قوله عليه السلام الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسجدیں تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں۔ (ف۔ لیکن یہ حدیث پائی نہیں گئی ہے۔ ف۔ ع۔ ت) اور رسول اللہ ﷺ تو اپنے اعتکاف کے مقام یعنی مسجد

ہی میں معاملات جو پیش کرتے ان کا فیصلہ فرماتے تھے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جھوٹی اور غلط قسمیں اس میں مانع نہیں ہوتی ہیں، چنانچہ جس مرد عورت میں لعان واقع ہوا تھا، اس میں ان دونوں میں سے ضرور ایک شخص اپنی قسم میں جھوٹا تھا، حالانکہ حضرت کہل بن سعدؓ کی حدیث میں ہے کہ ان دونوں نے مسجد میں لعان کیا، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور حضرت کعب بن مالکؓ نے ابن ابی سے مسجد میں اپنے قرضہ کا تقاضا کیا تو دونوں کی آوازیں بلند ہونے لگیں، اس وقت رسول اللہ ﷺ اپنے گھر میں تشریف فرماتے تھے وہیں سے ان کی بلند آوازیں سنیں اس لئے دروازہ پر آکر اسے حجرہ کا آپ ﷺ نے پردہ اٹھا کر کعبؓ ابن مالک کو ایذا دی اور فرمایا اپنے قرضہ میں سے ایک حصہ قریب نصیب کے پھر دو۔ پس کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرضہ مایا بروہم میں نے معاف کیا، اس کے بعد آپ نے ابو حذوفہ کو فرمایا کہ تم اٹھو اور بقیہ حصہ ادا کر دو، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور لوگوں کی گردنیں پھنڈتا ہوا آپ کے پاس پہنچا اور عرض کیا یا رسول اللہ! آپ مجھ پر حد قائم فرمائیے، آپ نے پھر فرمایا تم بیٹھ جاؤ وہ بیٹھ گیا، پھر کھڑا ہوا اور مجھے دگایا رسول اللہ ﷺ مجھ پر حد قائم کیجئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھ۔ پس وہ بیٹھ گیا پھر تیسری بار پھر کہنے لگا یا رسول اللہ! آپ مجھ پر حد قائم فرمائیے، تب آپ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ! اس کی حد یہ ہے کہ اس کو عورت سے منع کر دیا جائے۔

پس رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ و عثمان و امین عباسؓ اور زید بن حارثہ کو حکم دیا کہ تم اسے مسجد سے باہر لے جا کر درے مارو، وہ شخص اس وقت تک کنوارہ غیر شادی شدہ تھا، پس عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! کیا اس عورت کو حد نہیں ماری جائے گی کہ جس کے ساتھ اس نے حرام کام کیا ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے اس شخص سے پوچھا تم نے کس عورت کے ساتھ برا کام کیا ہے، اس نے کہا فلاں عورت سے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے اسے بوا کر پوچھا تو اس عورت نے کہا یا رسول اللہ! اس نے مجھ پر جھوٹا الزام لگایا ہے، واللہ میں اس مرد کو پہچانتی بھی نہیں ہوں، پس آپ نے اس مرد سے کہا تمہارا کون گواہ ہے، اس نے کہا یا رسول اللہ! میرا کوئی گواہ نہیں ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد میں اسی کوڑے مار دو، چنانچہ مارے گئے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔ مف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس قسم کے مقدمات و معاملات مسجد میں واقع ہوئے، و کذا الحلفاء الخ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلفاء راشدینؓ بھی خصوصاً کے فیصلوں کے لئے مسجدوں میں بیٹھتے تھے۔ ف۔ چنانچہ بخاری میں حضرت عمرؓ سے اور کتب سیر و اختلاف و عادات رسول اللہ ﷺ سے متعین کتابوں میں کثرت سے موجود ہے، اور ابن سعد نے اپنی کتاب طبقات میں قاضی ابو بکر ابن محمد بن عمرو بن حزم سے اور سعد بن ابی ریحیم بن عبد الرحمن بن عوف اور ابو طوالبہ اور شریح اور شععی سے مسجد میں فیصلہ کرنے کی روایت کی ہے۔ مف۔

ولان القضاء الخ اور اس لئے بھی کہ قاضی کا فیصلہ کرنا ایک عبادت ہے اس لئے نماز کی طرح اسے بھی مسجد میں قائم کرنا جائز ہے۔ ف۔ اور اسلاف میں سے کسی سے بھی اس کا انکار مروی نہیں ہے، اور مشرک و حائضہ کا عذر اس طرح ختم ہوتا ہے کہ وہ نہاست تو اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے اس لئے یہ نہاست اسے مسجد میں آنے سے نہیں روکے گی۔ ف۔ چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ثمامہ بن اہل کو مسجد کے ستون میں باندھا تھا، جیسا کہ صحیح میں ہے۔ والحنائض لہن خبر الخ اور حائضہ خود اپنی حالت سے خبر کر دے گی یعنی اپنا حائضہ ہونا بتا دے گی، تاکہ قاضی خود ہی نکل کر اس کے پاس یا مسجد کے دروازہ پر چلا جائے گا یا ایسے شخص کو بھیج دے گا جو اس حائضہ اور اس کے مخالف کے درمیان فیصلہ کر دے گا، جیسے کہ کسی جانور کے بارے میں جھگڑا ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ جانور مسجد کے اندر نہیں لایا جاسکتا ہے) ولو جلس الخ اور اگر قاضی خود اپنے گھر میں ہی بیٹھ کر فیصلہ کرنے لگے تو کوئی حرج نہیں ہے، ایسی صورت میں لوگوں کو اس مکان میں آنے کی اجازت دینی ہوگی۔ ف۔ بعض قاضی کے لئے اپنے مکان میں بیٹھ کر انصاف کرنا اس شرط سے جائز ہوگا کہ وہاں لوگوں کو آنے جانے کی عام اجازت دیدے، اور کسی کو آنے سے منع نہ کرے، کیونکہ رعایا میں سے ہر کافر و مسلمان کو اس قاضی کی عدالت میں آنے کا پورا حق ہے اور

اگر یہ گھر شہر کے درمیان میں ہو تو بہتر بات ہے۔ مف۔

ویجلس الخ اور قاضی ہونے سے پہلے جو لوگ اس کے ساتھ بیٹھ کرتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں، کیونکہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت کا احتمال ہے۔ (ف۔) یعنی بالکل تنہا بیٹھنے میں اسے کسی سے رشوت لینے یا کسی پر عہد اخلاص کرنے کی تہمت لگائی جاسکتی ہے، اور روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ جب تک کہ چار صحابہ ان کے پاس موجود نہ ہو جاتے کوئی فیصلہ نہیں سناتے تھے، اور مستحب بات یہ ہے کہ اس کی مجلس میں فقہاء کی ایک جماعت بھی موجود رہے، اور حضرت ابو بکرؓ ہمیشہ حضرات عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ کو اپنے ساتھ ہی بیٹھا کرتے تھے، مبسوط میں ہے کہ اگر فقہاء کی موجودگی سے قاضی پر رعب آتا ہو یا مسلمانوں کے کاموں کے انجام دینے میں غلط پیدا ہوتا ہو جیسے کہ بعض لوگوں پر ہوتا ہے تو تنہا ہی بیٹھے، اور مبسوط میں یہ بھی مذکور ہے کہ فیصلہ کرتے وقت ہر طرح کا اعتدال رکھے، یہاں تک کہ سواری پر چلتے ہوئے کسی قسم کا فیصلہ نہ سنائے اور نہ کوئی حکم دے، کیونکہ یہ حالت اعتدال کی نہیں ہوتی ہے، فیصلہ کے وقت تکیہ پر ٹیک کر بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز کہ ان اوقات میں کوئی حکم نہ دے جبکہ غصہ ہو یا خوشی ہو یا پیاسا ہو، یا ٹمکن ہو یا اونگ آ رہی ہو، یا سخت سردی ہو یا سخت گرمی ہو، یا اسے پٹخانہ یا پیشاب کرنے کی حاجت ہو، یا بیوی کی طرف رغبت بڑھی ہوئی ہو۔

الحاصل جب کبھی اس کا دل کسی جانب لگا ہوا ہو تو کسی قسم کا فیصلہ نہ کرے، اسی لئے حدیث میں ہے کہ قاضی ایسی حالت میں کوئی حکم نہ کرے جبکہ وہ غصہ میں بھرا ہوا ہو، اس کا سبب بھی دل کا کسی جانب مشغول ہونا ہے، فیصلہ کے لئے بیٹھنے کے دن نفل روزہ رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور قاضی کو چاہئے کہ جس شخص کے خلاف فیصلہ کرے اس سے یہ بات کہہ دے کہ میں تمہاری بات اور تمہارے دلائل سب سمجھ گیا ہوں لیکن اس کے بارہ میں جو شرعی فیصلہ ہے وہی فیصلہ میں کر رہا ہوں، کیونکہ اس فیصلہ کے سوا دوسرا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے، تاکہ جو شخص ہار گیا ہے وہ کسی دوسرے شخص سے اس کی شکایت نہ کرے، اور اسے اپنے اوپر کسی ظلم کا خیال نہ ہو۔ مف۔

توضیح :- قاضی کو فیصلہ کے لئے کہاں اور کس حالت میں بیٹھنا چاہئے، کیا قاضی اپنے گھر

ہی میں فیصلہ کا دربار لگا سکتا ہے، تفصیلات اور شرائط، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ویجلس الخ : ترجمہ سے مطلب واضح رہے۔

قال ولا یقبل ہدیۃ الا من ذی رحم محرم او ممن حرت عادۃ قبل القضاء بمہاداتہ لان الاول صلوۃ الرحم والثانی لیس للقضاء بل جری علی العادۃ و فیما وراء ذلك یصیر اکلا بقصانہ حتی لو کانت للقریب حصومۃ لا یقبل ہدیۃ و کذا اذا زاد المہدی علی المعتاد او کانت لہ خصومۃ لایہ لاجل القضاء فیتحاماہ ولا یحضر دعویۃ الا ان تكون عامۃ لان الخاصۃ لاجل القضاء فیتهم بالاحابۃ بخلاف العامۃ و یدخل فی هذا الجواب قریبہ وهو قولہما وعن محمدؐ انه یجیبہ وان کانت خاصۃ کالہدیۃ والخاصۃ مالو علم المظیف ان القاضی لا یحضرہا لایتخذہا

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم رشتہ داروں کے یا اس شخص سے جس کے ساتھ ہدیہ لینے دینے کی عادت قاضی بننے سے پہلے سے جاری ہو، اس لئے کہ ذی رحم محرم کا ہدیہ لینا صلہ رحمی ہے، اور جس سے لین دین کے تعلقات تھے اس کا ہدیہ قبول کرنا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عادت کے طور پر ہے، اور ان کے سوا کسی اور کا ہدیہ لینا قاضی ہونے کی وجہ سے کھانا ہوگا، یہاں تک کہ اگر ذی رحم میں سے بھی کسی سے تعلقات ایچھے نہ ہونے کی وجہ سے لین دین کا تعلق نہ ہو تو اس کا ہدیہ بھی قاضی قبول نہ کرے۔

و کذا اذا راد الخ اسى عادات کے خلاف ہدیہ دینے والے نے کچھ زیادہ دیا اس کا کوئی معاملہ اس کے دربار میں چل رہا ہو تو ایسے شخص کے ہدیہ کو بھی قبول نہ کرے، کیونکہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے سمجھا جائے گا جس سے پرہیز کرنا لازم ہوگا۔ (ف)۔ اگر کوئی ذی رحم محرم اس کے قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو حالانکہ وہ پہلے غریب نہ تھا، ہدیہ دے سکتا تھا تو بھی بہتر یہی ہے کہ اس کا ہدیہ قبول نہ کرے، اور اگر ایسا دوست جو پہلے سے دیا کرتا تھا اب زیادہ مالدار ہو گیا اور اس نے عادت سے زیادہ یا اچھا بھیجا تو اس کے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر جس صورت میں قاضی کو ہدیہ لینا نہیں چاہئے تھا پھر بھی اس نے قبول کر لیا تو عام مشائخ کے نزدیک جس کے یہاں سے وہ آیا ہو اسی کے ہاں واپس کر دینا چاہئے، اور اگر اسے نہ پہچانتا ہو یا دور ہونے کی بناء پر اسے واپس کرنا محض رہو تو اسے بیت المال میں رکھ دے، اور اس کا حکم لفظ کا ہو گا، یعنی اگر اس کا مالک آجائے تو اسی کو دیدیا جائے، اسی طرح قاضی کے مانند جس کسی نے اسلامی سلطنت کا کوئی کام کیا تو ہدیہ وغیرہ میں اس کا حکم بھی قاضی ہی کے جیسا ہوگا۔

واضح ہو کہ رشوت اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت اس شرط کے ساتھ دی جاتی ہے کہ لینے والا اس کی کچھ مدد کرے، لیکن ہدیہ میں اس کی شرط نہیں ہوتی ہے، اس مسئلہ میں اصل حضرت ابو حیدر سعدی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آزاد شخص کو صدقہ وصول کرنے پر مقرر کیا، جب وہ واپس آیا اور مال دینے لگا تو کہا کہ یہ آپ کا مال ہے (جو صدقہ وصول کرنے پر مقرر کیا، اور یہ مجھے ہدیہ میں ملے ہے، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے خطبہ میں اس کا ذکر کر کے فرمایا کہ وہ کیوں اپنی مال کے گھر میں بیٹھ کر نہیں دیکھتا ہے کہ اسے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں، روا البخاری۔

حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تو ہدیہ ہوتا تھا اور آج کل وہ رشوت ہے، ذکرہ البخاری۔

اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو عامل مقرر کیا، پھر ابو ہریرہؓ اپنے ساتھ مال لائے تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ تم یہ مال کہاں سے لائے ہو، حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا کہ مجھے ہدایا ملے ہیں، تب فرمایا کہ اود ثمن نفس! تم اپنے گھر میں بیٹھ کر کیوں نہیں دیکھتے کہ تم کو ہدایا ملتے ہیں یا نہیں، پھر ابو ہریرہؓ سے وہ سب مال لے کر مسلمانوں کے بیت المال میں جمع کرادیا۔ مف۔

ولا يحضر دعوة الخ اور قاضی کسی دعوت میں شریک نہ ہو مگر اس صورت میں جبکہ وہ دعوت عام ہو، کیونکہ دعوت خاص تو اس کے قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی، اس لئے اس کے قبول کرینے میں مختلف تہمتیں لگیں گی، بخلاف دعوت عامہ کے (ف۔ کہ اس کے قبول کرنے میں کوئی تہمت نہیں لگا سکتا ہے)۔

وبدخل فی الخ اور اسی حکم میں قاضی کا قریبی رشتہ دار بھی داخل ہے اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ذی رحم محرم بھی صرف قاضی کی ہی دعوت کرے تو وہ اسے بھی قبول نہ کرے) اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ذی رحم محرم کی دعوت قبول کر لے اگرچہ صرف اسی کی مخصوص دعوت ہو، جیسے ہدیہ قبول کرتا ہے (ف۔ یہ قول امام طحاویؒ سے منقول ہے، اور امام خفافؒ کے نزدیک قبول کرنا بلا خلاف جائز ہے، اور اب یہ بیان کہ دعوت اور دعوت عام کے درمیان کیا فرق ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ (والخاصہ الخ دعوت خاصہ وہ دعوت کہلائے گی کہ اگر دعوت کرنے والا یہ جان لے کہ قاضی شریک دعوت نہیں ہوگا تو وہ اس دعوت کا اہتمام نہ کرے: ف۔ اور دعوت عام اس کے برخلاف ہے یعنی اس کے باوجود حسب معمول دعوت کا اہتمام کرتا ہے، خواہ قاضی اس میں شریک ہو یا شریک نہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دس آدمیوں سے کم کی دعوت خاص دعوت ہوگی، اور اس سے زائد کی عام دعوت ہوگی، اور میرے نزدیک وہ قول بہت بہتر ہے جو قاضی ابو علی نسفیؒ سے منقول ہے کہ وہ دعوت عامہ کہلائے گی جو نکاح یا ختنہ سے متعلق ہو، اور اس کے علاوہ دوسری تمام دعوتیں خاصہ کہلائیں گی اور لوگوں کی یہی عادت بھی ہے مف۔

لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک وہی تعریف زیادہ مناسب ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، کیونکہ تقریبات کی دعوتیں عامہ

ہوتی ہیں ان میں خصوصیت نہ ہونا عام لوگوں میں مشہور ہے، اس لئے ہمارے علاقہ میں بھی یہی تعریف زیادہ مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک ولیوں میں حاضر ہونا جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ ہر دعوت میں تشریف لائے تھے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی عصمت سب کو معلوم ہے، مگر دوسروں کی بات ایسی نہیں ہے۔ مف۔

توضیح :- قاضی کن لوگوں کے ہدایا قبول کر سکتا ہے اور کیسی دعوتوں میں شریک ہو سکتا ہے، ہدیہ اور رشوت کا فرق، دعوت خاصہ اور دعوت عامہ کی تعریف اور فرق اور حکم، اختلاف ائمہ کے دلائل

قال ويشهد الجنارة و يعود المريض لان ذلك من حقوق المسلمين قال عليه السلام للمسلم على المسلم ستة حقوق و عدمها هذين ولا يضيف احد الحصص دون خصمه لان النبي ﷺ نهى عن ذلك ولا في تهمة.

ترجمہ :- تدورئی نے فرمایا کہ قاضی کو جنازہ میں شریک ہونا اور مریض کی عیادت کو جانا جائز ہے، کیونکہ ایسے کام مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں (ف۔ اس لئے قاضی کو بھی حق ادا کرنا چاہئے اس میں ادب بھی بہت ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق ہیں، ان میں سے آپ نے مریض کی عیادت اور جنازہ میں شرکت کو بھی شمار فرمایا ہے (ف۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ مسلمان کے دوسرے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں۔ (۱) سلام کا جواب دینا۔ (۲) چھینک کا جواب دینا (۳) دعوت قبول کرنا (۴) مریض کی عیادت کرنا (۵) جنازہ کے پیچھے چلنا (شرکت کرنا) اور جب وہ تم سے کوئی نصیحت کرنے کو کہے تو اسے نصیحت کرنا۔ رواہ مسلم۔

اس میں آخری جملہ ہی چھنا حق ہے اسی لئے ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں بخاریؒ نے اپنی کتاب ادب المفرد میں چھ خصلتیں روایت کی ہیں، لیکن اس میں روایت اس طرح ہے کہ جب مسلمان سے ملے تو اس کو سلام کرے، اور یہ بھی مذکور ہے کہ یہ چھ خصلتیں واجبہ ہیں، کہ اگر ان میں سے کوئی ایک ادا نہ کرے تو اپنے اوپر ایک حق کی ادائیگی کو باقی رکھا۔ ف۔ ت۔

الحاصل یہ تمام باتیں دیانت کے طور پر قاضی کے ذمہ بھی واجب ہیں جن کے چھوڑنے کے لئے قاضی ہونے کی بناء پر مجبور نہیں ہو سکتا ہے)

ولا يضيف المخ اور قاضی معامد کرنے والے فریقین میں سے صرف ایک فریق کی دعوت نہ کرے (ف۔ یعنی مدعی اور مدعی علیہ سے صرف ایک کی دعوت کرے اور دوسرے کی دعوت نہ کرے قاضی کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے (ف۔ چنانچہ حسن بصریؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کے یہاں ایک مہمان آیا، آپ نے اس کی مہمان داری کی پھر اس نے کہا کہ میں آپ کے پاس فلاں شخص کے خلاف معامد کرنا چاہتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ تم یہاں سے نکل کر دوسری جگہ چلے جاؤ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم ایک فریق کی دعوت کریں البتہ اس وقت کر سکتے ہیں کہ دوسرا فریق بھی شریک ہو، اٹھنے نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے، حسن بن علیؒ کی روایت منقطع ہے، اور اس حدیث کو عبدالرزاق دارقطنی اور طبرانی نے بھی روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد میں کوئی کمزوری نہیں ہے، اور محمد ابن عبدالعزیز کے واسطے کو ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے، اور بخاری نے کہا ہے کہ ثقہ ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔) اور اس وجہ سے بھی دعوت نہ کرے کہ ایسا کرنے میں تہمت کا موقع ہے (ف یعنی قاضی پر اس بات کی تہمت لگ سکتی ہے کہ قاضی کو ایک شخص سے خاص لگاؤ ہے۔

توضیح:- قاضی کو مسلمان کے جنازہ میں شرکت، مریض کی عیادت، مہمان کی ضیافت اور مدعی و مدعی علیہ فریقین میں سے ایک کی دعوت کی اجازت ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، دلیل

قال واداً حضراً سوى بينهما في الجلوس والاقبال لقوله عليه السلام ادا ابتلى احدكم بالقضاء فليسر بينهما في المجلس والاشارة والنظر ولا يسار احدهما ولا يشير اليه ولا يلقه حجة للثمة ولأن فيه مكسرة لقلب الآخر فيترك حقه ولا يضحك في وجه احدهما لانه يجتري على خصمه ولا يمار جهم ولا واحد ا منهم لانه يذهب بمهانة القضاء قال ويكره تلقين الشاهد ومعناه ان يقول له اتشهد بكذا وكذا وهذا لانه اعانة لاحد الخصمين فيكره كتلقين الخصم واستحسنه ابو يوسف في غير موضع التهمة لان الشاهد قد يحصر لمهابة المجلس فكان تلقينه احياء للمحق منزلة الاشخاص والتكفيل.

ترجمہ:- قدورتی نے فرمایا ہے کہ فریقین یعنی مدعی و مدعی علیہ جب حاضر ہو جائیں تو ان دونوں کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابر ہی کرے (ف۔) یعنی دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر بٹھانے میں ترجیح نہ دے، بلکہ دونوں کی نشست میں برابر کرے یہاں تک کہ اگر ایک کو مسند پر بٹھانا مناسب سمجھے تو دوسرے کو بھی اسی طرح بٹھلائے، اور دائیں و بائیں میں ترجیح نہ دے) رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی جب قاضی بنا دیا جائے تو اسے چاہئے کہ معاملہ کرنے والے فریقین کے درمیان بٹھائے، اشارہ کرنے اور دیکھنے میں بھی برابر ہی کرے (ف۔) اور ایک فریق سے دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ آواز بلند نہ کرے، اس کی روایت اسحاق بن راہویہ نے کی ہے یہ کہتے ہوئے کہ اخبرنا بقیہ بن الولید عن اسمعيل بن عياش مثنى ابو بكر التميمي عن عطاء بن يسار عن ام سلمة ثم فوعاً، اور اس کی راوی صدوق ہیں، سوائے اس کے بقیہ راوی میں تدلیس کرنے کا عیب ہے، اور اسماعیل بن عیاش کی متابعت عباد بن کثیر سے دارقطنی میں مذکور ہے، اگرچہ ضعیف ہے، لیکن علماء اس بات پر متفق ہیں کہ برابری مستحب ہے۔ اور فتح القدیر کے نسخہ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ لوگوں کے درمیان اپنی توجہ و عدل اور بیضک میں برابری کیجئے تاکہ کسی شریف کو آپ کی طرف سے اس کے مقابل پر ظلم کرنے کی خواہش پیدا نہ ہو، اسی طرح کسی کمزور کو آپ کے انصاف سے مایوس نہ ہو۔ ف۔

اور عینی میں یہ ارشاد حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے، ولا يسار الخ اور ایک سے اس کے کان میں خاموشی سے کوئی بات نہ کرے، اور نہ ایک کی طرف اشارہ کرے اور نہ ایک کو اس کے جواب اور دلیل کی طرف اشارہ یا کسی طرح کی مدد اور تلقین کرے (ف،) یعنی ان باتوں میں بھی کسی ایک کی تخصیص نہ کرے) کیونکہ تہمت لگے گی (ف۔) کہ ایسا کرنے سے قاضی کی طرف سے ظلم اور رشوت کا گمان ہو گا۔ ولان فيه الخ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسا کرنے سے دوسرے فریق کی دل شکنی ہو گی اور اس کا حق اسے نہیں ملے گا، اسی طرح قاضی فریقین میں سے کسی کے سامنے بھی نہ ہنسنے (ف۔ نہ مسکرائے) کیونکہ وہ اپنے فریق کے خلاف ہو جائے گا ولا يمار جهم الخ اور ان سے دل لگی کی باتیں نہ کرے اور نہ صرف ایک فریق سے بھی دل لگی نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے دوسری بے ادبی ہو جائے گی۔ (ف۔) اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ وقار کے ساتھ رہے اگرچہ اپنے افعال اور کردار میں تواضع سے پیش آئے) و يكره الخ اور گواہ کو تلقین کرنا جواب کی طرف اشارہ کرنا مکروہ ہے (ف۔) جیسے مدعی اور مدعی علیہ کو اس طرح کا اشارہ کرنا مکروہ ہے) اس کے معنی یہ ہیں کہ گواہ سے کہے کہ کیا تم ایسی ایسی باتوں کے گواہ ہو۔

(ف۔) مثلاً تم اس بات کی گواہی دے سکتے ہو کہ اس مدعی کے اس مدعی پچھتر دس ہزار درہم باقی ہیں، یا اس مدعی علیہ نے اس مدعی کو ادا کر دینے میں یا مدعی نے اپنی رقم پانے کا اقرار کر لیا ہے) وهذا لانه الخ اور یہ کراہت اس وجہ سے ہے کہ ایسا کرنے فریقین میں سے ایک کی مدد لازم آتی ہے جو ایسا ہی مکروہ ہے جیسا کہ خود مدعی یا مدعی علیہ کی مدد اور تلقین کرنے کی طرح مکروہ

ہے، واستحسہ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے ایسی تلقین کو اچھا سمجھا ہے مگر ایسی صورت میں کہ وہاں تہمت لگانے کا احتمال ہو، کیونکہ کبھی گواہ عدالت کی بیعت سے سختی کی حالت میں آجاتا ہے مگر اسے تلقین کرنے سے پھر وہ سنبھل جاتا ہے اور اس طرح اس کا حق قائم رہ جاتا ہے، جیسے اشخاص اور تکفیل (ف) - اشخاص کے معنی میں کسی شخص کو اس غرض سے مدعی علیہ کے پاس بھیجنا تاکہ وہ اسے بلا کر دربار میں لے آئے، اور تکفیل کی صورت یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے فریقین میں سے ایک دوسرے کے لئے تکفیل بنائے، پس جس طرح اس قسم کی اعانت پسندیدہ کام ہے اسی طرح جو گواہ بیعت کی وجہ سے کچھ نہ بول سکے اسے بھی تلقین کر دینا پسندیدہ کام ہوگا، مگر جب کہ تہمت کا موقع ہو، مثلاً مدعی نے ایک ہزار پانچ سو درہم کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو کا انکار کرتے ہوئے صرف ایک ہزار کا اقرار کیا، پس اگر قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو درہم معاف کر دیئے ہوں تو گواہ یہ سن کر اپنی گواہی درست کرے گا لہذا ایسی تلقین بالاتفاق جائز نہ ہوگی، اور مصنفؒ نے آخر میں ابو یوسفؒ کا قول بیان کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ ع۔

توضیح مدعی اور مدعی علیہ کے ساتھ قاضی کا کیا سلوک ہونا چاہئے، فریقین
یا ان کے گواہ کو قاضی کی طرف سے کچھ تلقین کرنا، تفصیل، حکم فلاسل

فصل فی الجس۔ قال و اذا ثبت الحق عند القاصی و طلب صاحب الحق جیس غریمہ لم یعجل بحسبہ و امرہ بدفع ما علیہ لان الحس جزاء المماطلة فلا بد من ظهوراً و هذا اذا ثبت الحق باقرارہ لانه لم يعرف کونه مما طلاً فی اول الوهلة فله طمع فی الامهال فلم يستصحب المال فاذا امتنع بعد ذلك حبسه لظهور مطلبه اما اذا ثبت بالینه حبسه کما ثبت لظهور المطل بانکاره قال فان امتنع حبسه فی کل دیں لزمه بدلا عن مال حصل فی یدہ کضمن المبیع او التزمه بعقد کالمهر و الکفالة لانه اذا حصل المال فی یدہ ثبت عاؤه به و اقدامه علی التزمه باختياره دلیل یساره اذ هو لا یلتزم الا ما یقدر علی ادائه والمراد بالمهر معجله دون مؤجله.

ترجمہ - فصل، قید خانہ میں مقید کرنے کا بیان

تقدوریؒ نے کہا ہے کہ جب قاضی کے پاس کوئی حق ثابت ہو جائے، اور اس کا حق دار اپنے قرض دار کو قید خانہ میں ڈالنے کے لئے کہے تو قاضی اس کے قید کرنے میں جلدی نہ کرے، اور قرض دار کو حکم کرے کہ اس کا جو کچھ تم پر ہوا ہے وہ اسے ادا کر دو، کیونکہ قید خانہ میں ڈالنا ادائیگی کی تاخیر اور نال مول کی سزا ہوتی ہے، تو اس کی طرف سے تاخیر کرنا ثابت ہو جانا چاہئے (ف) - کیونکہ حدیث میں ہے کہ مطل الغنی ظلم، ماند ار کا تاخیر کرنا ظلم ہے، یعنی جو شخص کہ قرض ادا کر دے سکتا ہو پھر بھی نہ دے اور نال مول سے کام لے تو یہ ظلم ہے، اور ایسے قرض دار کے بارے میں جس کے خلاف فوری فیصلہ سنایا گیا ہے، ادا کرنے میں دیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاید وہ ابھی اپنے ساتھ رقم لے کر نہ آیا ہو تو اسے پہلے ادا کرنے کا حکم نہ دے و هذا اذا ثبت الخ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مدعی علیہ کے اقرار سے مدعی کا حق ثابت ہوا ہے (ف) - اس طرح سے کہ اس نے خود ہی اپنے اوپر حق کا اقرار کر لیا ہے لہذا وہ تاخیر کرنے والا ثابت نہ ہو سکا (اور اس وجہ سے کہ اس نے شاید یہ گمان کر رکھا کہ مجھے کچھ مہلت بھی مل جائے گی اسی لئے وہ اپنے ساتھ رقم لے کر نہیں آیا ہو) (ف) - اب جبکہ اس نے حق کا اقرار کر لیا تو اس نے ہی گمان کیا کہ میں اپنے قرض خواہ سے یہ کہوں گا کہ تم میرے ساتھ چل کر اپنا حق سے دو میں گھر پر ادا کر دوں گا، اس طرح ابھی تک یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس نے قرض تاخیر کی ہے، اسی لئے قاضی اسے یہ حکم دے کہ اس کا حق ادا کر دو)

فاذا امتنع الخ اس حکم کے بعد بھی اگر وہ ادائیگی سے انکار کرے تب قاضی اسے قید میں ڈال دے کیونکہ اب اس کا تاخیر کرنا ثابت ہو گیا (ف) - یہ حکم اس وقت ہے کہ قرض دار نے اپنے اوپر حق کا اقرار کر لیا ہو (اما اذا ثبت الخ لیکن اگر اس کا ثبوت

گو اہوں کے ذریعہ ہوا ہو تو اسے فوراً قید کر لیا جائے، کیونکہ اس کے نکار کرنے سے اس کا تاخیر کرنا ظاہر ہو گیا۔ ف۔
 واضح ہو کہ اس وقت اسے قید میں ڈالنا اس غرض سے ہوتا ہے کہ اسے دلی پریشان اور بے چینی ہو اور وہ جلد ادا کر دے، اسی لئے اسے رمضان کے روزے رکھنے یا عید یا جمعہ یا باجماعت نماز ادا کرنے یا حج فرض یا قارب کے جنازہ میں بھی شرکت کے لئے قید خانہ سے باہر نہیں لایا جائے گا اگرچہ کوئی شخص اس کی طرف سے ضامن بھی ہو جائے، لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ والدین و ولاد و اجداد وغیرہ کے جنازہ کے لئے کسی کی کفالت کے بعد اسے نکالا جاسکتا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، مگر شیخ ابن الہمام نے اس پر اعتراض کر کے کہا ہے کہ ایسا اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب اس کے سوا دوسرا کوئی بھی مردہ کی تجہیز و تکفین کرنے والا نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال فان امتنع الخ پھر اگر قاضی کے حکم کے بعد اس نے ادا کرنے سے انکار کیا تو اسے ہر ایسے قرضہ کے بارہ میں قید کرے جو ایسے مال کا عوض ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں کر لیا ہو جیسے قبضہ میں لی ہوئی مبیع کا شئ، یا ایسا قرضہ ہو جس کا معاملہ اور عقد کر کے اس نے خود پر لازم کر لیا ہو یا کسی کی کفالت کا مال، کیونکہ جب مال اس کے قبضہ میں آگیا تو اس مال کے ذریعہ اس کی مالداری ثابت ہو گئی۔ ف۔ یعنی مثلاً، مبیع اس کے قبضہ میں ہے تو اسے اتنا مالی اختیار ہو گیا کہ اسی مبیع کو بیچ کر بائع کے دام ادا کرے و اقدامہ علی الخ اور اختیار سے مال کو اپنے اوپر لازم کر لیتا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے کیونکہ وہ ایسے مال کو اپنے اوپر لازم کرے گا جسے وہ خود پورا کر سکتا ہو (ف۔ مثلاً مہر اور کفالت کا مال جب ہی اس نے اپنے ذمہ لیا کہ وہ اسے ادا کر سکتا ہو) اس جگہ مہر سے وہ مہر مراد ہے جسے فی الفور ادا کرنا لازم کیا گیا ہو اور وہ مہر مراد نہ ہو جس کی ادائیگی مہلت کی شرط کی گئی ہو (ف۔ یعنی جتنا کے لئے قید کیا جائے گا اور موجل کے لئے قید نہیں کیا جائیگا۔

توضیح :- حق ثابت ہو جانے کے بعد حقدار کی درخواست پر قاضی اس مقروض کو فوری طور سے قید خانہ میں ڈالے گا یا نہیں

قال ولا يحبسہ فیمہ سوى ذلك اذا قال ابی فقیر الا ان یثبت عزیمة ان له مالا فیحبسہ لانه لم یوجد دلالة البسار فیکون القول قول من علیه الدین وعلى المدعی الثبات غناه ویروی ان القول لمن علیه الدین فی جمیع ذلك لان الاصل هو العسرة ویروی ان القول له الا فیما بدله مال و فی النفقة القول قول الزوج انه معسر و فی اعتناق العبد المشترك القول للمعتق والمسألان تؤید ان القولین الاخرین والتحریج علی ما قال فی الكتاب انه لیس بدین مطلق بل هو صلة حتى تسقط النفقة بالموت علی الاتفاق وكذا عند ابی حنیفة ضمان الاعتناق ثم فیما كان القول قول المدعی ان له مالا او ثبت ذلك بالبينة فیما كان القول قول من علیه یحبسہ شهرین او ثلاثة ثم یسأل عنه فالحبس لظهور ظلمه فی الحال و انما یحبسہ مدة لیظهر ماله لو كان یخفیہ فلا بد من ان تمتد المدة لیفید هذه الفائدة فقدر بما ذكره ویروی غیر ذلك من التقدير بشهر او اربعة الى ستة اشهر والصحيح ان التقدير مفوض الى رأى القاضی باختلاف احوال الاشخاص فیہ

ترجمہ - تدویر نے کہا ہے کہ بیان کئے ہوئے قرضوں کے علاوہ کسی دوسرے حق میں کسی کو اس صورت میں قید نہیں کیا جائے گا، جبکہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ میں فقیر ہوں اور ادا کرنے سے عاجز ہوں، البتہ اس کہنے کے بعد بھی اگر اس کے قرض خواہ یہ ثابت کر دیں کہ اس کے پاس ادائیگی کے لائق مال موجود ہے تب قاضی اسے قید میں ڈال دے گا، لہذا لم یوجد الخ موجودہ صورت میں مقروض کو قید خانہ میں اس لئے نہیں ڈالا جائے گا کہ اس کے خلاف مالدار ہونے کا کوئی ثبوت نہیں پایا گیا ہے، اس لئے جو مقروض ہے اسی کی بات قبول کی جائے گی، البتہ مدعی پر لازم ہو گا کہ اس مقروض کے پاس مال رہنے کے لئے ذلیل اور

گواہ پیش کر دے (ف۔ مثلاً کسی نے کسی کا مال ضائع کر دیا یا غصب کر کے ضائع کر دیا یا اس پر جرم نہ واجب ہوا پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں ایک غریب اور تنگ دست آدمی ہوں اور ادائیگی سے قاصر ہوں، تو اس کی بات قابل قبول ہوگی، اور اگر مدعی یہ کہے کہ یہ غریب نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے لائق اس کے پاس ماں موجود ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ گواہوں سے اپنا مدعی ثابت کرے)۔

ویروی ان القول الخ اور ایک روایت میں ہے کہ ان تمام صورتوں میں قرض داری کی بات قبول کی جائے گی (ف۔ یعنی خواہ معیج کی قیمت ہو یا مال مہر ہو یا کفالت ہو یا کوئی اور مال ہو۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر مدعی نے اس کے مالدار ہونے پر گواہ پیش کر دیئے ساتھ ہی قرض دار نے اپنی غربت پر گواہ پیش کئے تو مدعی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ ع۔

ویروی الح اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ ہر حال میں قرض دار کا قول قبول ہوگا، سوائے اس صورت کے جس میں مال کے عوض قرض ہو (ف۔ قبضہ میں لی ہوئی شے کی قیمت ہے، اس قول کی بناء پر مہر کی وکالت میں بھی قرض دار کا قول معتبر ہوگا۔ و فی النفقة الخ اور بیوی کے نفقہ کے بارہ میں شوہر کا یہ قول قبول ہوگا کہ میں تنگ دست ہوں (ف۔ یعنی بیوی نے اپنے شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ خوش حال ہے اس لئے اس پر میرے نفقہ کی بابت اتنا نفقہ لازم کیا جائے جو خوش حال لوگوں پر ہوا کرتا ہے، اور شوہر نے کہا کہ اس کا کہنا غلط ہے کیونکہ میں ایک تنگ دست آدمی ہوں اسی لئے مجھ پر نفقہ کی وہی مقدار لازم ہو اور وہ اپنے دعویٰ کو گواہوں سے ثابت کرے۔

و فی اعتناق الح اور مشترک غلام کے آزاد کرنے کی صورت میں آزاد کرنے والے کے قول کا اعتبار ہوگا۔ (ف۔ یعنی اگر زید اور بکر کے درمیان ایک مشترک غلام ہو اور زید اپنا حصہ آزاد کر دے، اور بکر یہ دعویٰ کرے کہ یہ ساتھی مالدار شخص ہے اس لئے میرے حق کے ضائع ہونے پر مجھے تاوان دلویا جائے، اور زید نے دعویٰ کیا کہ میں تو غریب ہوں تاوان نہیں دے سکتا بلکہ تو اس صورت میں زید کا قول قبول ہوگا، اور بکر پر لازم ہوگا کہ اپنا دعویٰ گواہوں سے ثابت کرے۔

و المسئلان الخ اور یہ دونوں مسئلے یعنی نفقہ اور مشترک غلام کی آزادی کے دونوں مسئلے اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ اخیر کے دونوں قول قابل قبول اور وزن دار ہیں یعنی تمام صورتوں میں قرض دار کا قول مقبول ہو یا صرف مالی معاوضہ کا استثناء ہو، نفقہ اور اعتناق دونوں مسئلے قدرتی کے اس قول سے مستنبط کئے گئے ہیں کہ نفقہ دینا کچھ مطلقاً قرضہ نہیں ہوتا ہے، یعنی ایسا قرضہ نہیں ہوتا ہے جو بغیر دیئے ہوئے یا بغیر ادا کئے ہوئے ساقط نہیں ہوتا ہو بلکہ وہ صلہ ہوتا ہے، اسی بناء پر با اتفاق مرجعہ کی صورت میں یہ حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح مشترک غلام کو آزاد کرنے کا تاوان بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً قرضہ نہیں ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اگر مریض نے اپنے مرض الموت میں مشترک غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر تاوان واجب نہیں ہوگا۔ ع۔

الحاصل جب قرض دار کا قول قبول ہو تو مدعی اپنا دعویٰ کس طرح ثابت کرے، اور بعض صورتوں میں خود مدعی کا قول قبول ہوتا ہے کہ یہ شخص مالدار ہے، ثم فیما کان الح پھر اس صورت میں کہ خود مدعی کا قول قبول ہو کہ اس مدعی علیہ کے پاس مال موجود ہے یا قرض دار کا قول قبول ہونے کی صورت میں گو ہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے پاس مال موجود ہے، قاضی اسے دو یا تین مہینے قید میں رکھے، پھر اس کا حال اپنے طور پر دریافت کرے، کیونکہ اسے قید میں ڈالنے کی غرض تو یہ تھی کہ فی الحال اس کی طرف سے تاخیر و غلم کرنا واضح ہو جائے، یعنی وہ قدرت کے باوجود ادا نہیں کرتا ہے، اور ایک مخصوص مدت تک اسے قید میں رکھے تاکہ اگر اس کے پاس کچھ مال ہو جسے وہ چھپاتا ہو تو وہ ظاہر ہو جائے، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وہ مدت کچھ زیادہ دنوں کی ہو تاکہ یہ مقصد حاصل ہو جائے تو وہ مقدار اتنی ہی منسوب ہوگی جو ابھی اوپر بیان کی جا چکی ہے یعنی دو یا تین ماہ کی مدت۔

ویروی غیر ذلك الح اور اس کے علاوہ دوسری مدت بھی بیان کی گئی ہے، چنانچہ حطاویؒ کی روایت کے مطابق ایک ماہ یا چار ماہ سے چھ ماہ تک مذکور ہے (ف۔ اور شمس الارنہ حطاویؒ نے کہا ہے کہ حطاویؒ نے ایک ماہ کی مدت اختیار کی ہے یہی سب سے

بہتر ہے۔ غ۔ والصحيح الح اور صحیح قول یہ ہے کہ مدت کی مقدار کا اندازہ قاضی کی رائے پر ہونا چاہئے کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ (ف۔) کیونکہ اس مسئلہ میں اصل مقصد یہ ہے کہ اگر مازم کا کچھ مال مخفی ہو تو وہ قید کی سختی سے گھبرا کر باہر نکال لے اور قرض ادا کر دے، مگر کچھ لوگ تو ایسے ہوتے ہیں جو جلد ہی سخت گھبرا جاتے ہیں یہاں تک کہ قاضی کو یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اگر اس کے پاس کچھ بھی مال ہو تا تو اب تک نکال دیتا، اور کچھ دوسرے لوگ ایسے سخت دل بھی ہوتے ہیں کہ ان کے بارے میں قاضی کو زیادہ مدت گزر جانے کے باوجود ایسا گمان نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر شخص کے بارے میں علیحدہ علیحدہ قاضی ہی کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

واضح ہو کہ قید کرنے سے پہلے اس کی تنگدستی ثابت کرنے پر گواہ مقبول نہ ہوں گے، امام مالکؒ اور اکثر علماء کا قول بھی یہی ہے اور یہی قول اصح بھی ہے۔ مف۔

توضیح:۔ کن کن حقوق اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مقروض کو قید میں ڈالا جاسکتا ہے، اور کتنی مدت تک قید میں ڈالنا چاہئے، تفصیل، حکم، دلیل،

فان لم يظهر له مال خلى سبيله يعنى بعد مضى المدة لانه استحق النظرة الى الميسرة فيكون حبسه بعد ذلك ظلماً ولو قامت البينة على افلاسه قبل المدة تقبل في رواية و هي رواية لا تقبل وعلى الثانية عامة المشايخ قال في الكتاب خلى سبيله ولا يحول بينه وبين عرمانه وهذا كلام في الملازمة و مسدوره في كتاب الحجر ان شاء الله تعالى و في الجامع الصغير رجل اقر عند القاضي بدين فانه يحسه ثم يسأل عنه فان كان موسراً ابد حبسه وان كان معسراً خلى سبيله ومراده اذا اقر عند غير القاضي او عنده مرة فظهرت مما طلته والحبس او لا ومدته قد بيناه فلا نعيده. قال ويحبس الرجل في نفقه زوجته لانه ظالم بالامتناع ولا يحبس الوالد في دين ولغير لانه نوع عقوبة فلا يستحقه الولد على الوالد كالحذود القصاص الا اذا امتنع عن الاتحاق عليه لان عليه احياء الولده ولانه لا يتدارك لسقوطها بمضى الزمان والله اعلم

ترجمہ۔ اگر قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہو سکے تو پھر اسے قید سے نکال دیا جائے، یعنی اگر مدت قید گزر جانے کے بعد مال ظاہر نہ ہو تو قاضی اسے چھوڑ دے تاکہ ہاتھ میں مال آنے تک وہ مہلت کا مستحق ہو اس کے بعد اسے قید میں رکھنا اس پر ظلم ہو جائے گا (ف۔) اور مدت گزرنے کے بعد احتیاطاً قاضی اس کے پڑوسیوں اور جاننے والوں سے اس کی مالی حالت کے متعلق دریافت کرتا رہے، اس وقت اگر ایک بھی عادل شخص اس کے بارے میں یہ کہہ دے کہ یہ واقعہ تنگدستی ہے تو گواہی کافی ہوگی، اور اگر ایسے دو ہو جائیں تو بہتر اور احتیاط پر مبنی ہوگا، اس گواہی میں شہادت کے لفظ سے کبنا شرط نہیں ہے۔ مف۔ ولو قامت الخ اور اگر مدت گزرنے سے پہلے ہی اس کی مفلسی پر گواہ سامنے آجائیں تو ایک روایت کے مطابق وہ قبول کر لئے جائیں گے، لیکن دوسری روایت میں قبول نہیں ہوں گے، اسی دوسری روایت پر عام مشائخ کا رجحان ہے (ف۔) اور یہی قول اصح ہے۔ مف۔

قال في الكتاب المخ كتاب میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ اس کا راستہ صاف کر دیا جائے یا چھوڑ دیا جائے یعنی اسے قید سے رہا کر دیا جائے، پھر اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان قاضی حاکم نہ بنے، دراصل یہ گفتگو اس کے ساتھ قرض خواہوں کے لگے رہنے سے متعلق ہے، جسے ہم عنقریب انشاء اللہ کتاب الحج کی بحث میں ذکر کریں گے (ف۔) ملازمت کے معنی ہیں ساتھ لگے رہنا، اس جگہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جب قید خانہ سے رہا کیا جائے تو اس کے قرض خواہوں کو اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھ لگے رہیں اور اس کی کمائی سے ضروری اخراجات کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچ جائے اس سے وصول کرتے جائیں،

اس جگہ یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے مطالبہ کرتے رہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ قید کرنے کے ابتدائی مسئلہ میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ جب خود مقروض کے اپنے اقرار سے حق ہونا ثابت ہو تو اس کے ثابت ہوتے ہی اسے قید میں نہ ڈالا جائے یہاں تک کہ اس کی ناپہندگی ظاہر ہو جائے، اس لئے فرمایا ہے۔

وفی الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے قاضی کے پاس کچھ قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اسے قید میں ڈال دے پھر اس کا حال دریافت کرے، پس اگر وہ مال دار ثابت ہو تو اسے قید خانہ ہی میں رہنے دے اور اگر تنگ دست ہونا ظاہر ہو جائے تو اسے نکال دے (ف۔ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرضہ کا اقرار کرتے ہی اسے قید کر دیا جائے، حالانکہ یہ حکم پہلے بیان کئے ہوئے حکم کے مخالف ہے، اس لئے جو ظاہر اُسکھا جاتا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

و مرادہ اذا اقر الخ کیونکہ اس لئے جامع صغیر میں یہ ہے کہ مقروض نے قاضی کے دربار میں کسی دوسرے سے اقرار کیا، یا اس نے خود قاضی سے ایک بار اقرار کر لیا تھا، پھر ادا نہ کرنے سے اس کی ناپہندگی ظاہر ہو گئی (ف۔ پھر قرض خواہ اس کی قاضی کے پاس لے گیا وہاں پہنچ کر جیسے ہی اس نے قاضی سے اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک اس کا مال نہیں دیا ہے اسی وقت قاضی اسے قید کر دے، والحبس الخ اور قید میں ڈالنے کی ابتداء اور قید کی مدت کے بارے میں ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں اب ہم دوبارہ اسے نہیں بیان کریں گے، (ف۔ یعنی فصل کے شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

و قال و يحبس الخ اور شوہر کو اس کی بیوی کے نفقہ کے سلسلہ میں قید کیا جائے گا (ف۔ اگرچہ ایک درہم یا اس کا چھٹا حصہ یعنی ایک دانگ باقی ہو۔ ع۔) کیونکہ وہ اپنے انکار کرنے کی وجہ سے ظالم ہے (ف۔ اور جو شخص بلا وجہ ادا نہ کرے وہ قید کیا جاتا ہے) ولالا ولادہ الخ اور واد اپنی اولاد کے قرضہ کی وجہ سے قید نہیں ہوگا، کیونکہ قید میں ہونا بھی عقوبت اور سزا ہے، اس لئے ادا کو اپنے والد پر ایسی سزا دینے کا حق نہیں ہے۔ جیسے اس پر حد و اور قصاص جاری کرنے کا حق نہیں ہے (ف۔ یہاں تک کہ اپنے بیٹے کو عداوت کرنے میں بھی اس کے باپ سے قصاص نہیں کیا جاتا ہے، اور اگر لڑکے کو باپ نے زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حد قذف جاری نہ ہوگی، اسی طرح اگر باپ نے قرض نہ دیا تو لڑکے کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اسے قید کر دے الا اذا الخ لیکن اس صورت میں باپ کو قید کیا جائے جب کہ وہ لڑکے کو نفقہ دینے سے انکار کر دے، کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے لڑکے کی زندگی اور پرورش ہے اور اس واسطے سے کہ اس کا مدارک نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ زمانہ گزرنے کی وجہ سے نفقہ کا حق ختم ہو جاتا ہے (ف۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس پر کسی کا نفقہ واجب ہو اور اس نے انکار کر دیا تو وہ قید کیا جائے گا۔ مف۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو نفقہ دینے سے انکار کر دیا تو کتاب النفقات میں اس کی تفصیل گزر گئی ہے۔

توضیح اگر مقروض کو قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہو سکے، اگر مدت گزرنے سے پہلے ہی اس کی مفلسی پر گواہ سامنے آجائیں، آدمی کو اس کی بیوی، اولاد، والدین کے خرچہ کے سلسلہ میں مقید کرنا، تفصیل، حکم، دلائل

باب کتاب القاضی الی القاضی

قال و يقبل كتاب القاضي الی القاضی فی الحقوق اذا شهد به عنده للحاجة علی ما بین

ترجمہ :- باب۔ قاضی کا خط قاضی کے نام

قد درئی نے فرمایا ہے کہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام حقوق میں مقبول ہے جبکہ دوسرے قاضی کے نزدیک اس خط کی شہادت دی جائے (یعنی دو گواہ گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے، اور یہ مہر اسی کی ہے، اس خط کا جائز اور قابل عمل ہونا ایک خاص ضرورت کی بناء پر ہے جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

توضیح:- باب، قاضی کا خط قاضی کے نام، کیا ایسا خط قابل عمل ہو گا جبکہ اس کی بالمشافہ (زبانی) گفتگو جو دوسرے شہر کے قاضی سے ہو قابل عمل نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل، دلائل

سوال ہوتا ہے کہ معاملات میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام شرعاً مفید ہوتا ہے یا نہیں؟ جواب تجنیس میں ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا خلاف قیاس ہے، کیونکہ قاضی کا خط اس سے زیادہ ہمت نہیں رکھتا ہے کہ قاضی خود ہی زبانی دوسرے کو خبر دے، حالانکہ اگر ایک شہر کے قاضی نے خود دوسرے شہر کے قاضی کو خبر دی کہ آپ کے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے واسطے یا اس کے ذمہ ایسے گواہوں کے ذریعہ یہ حق ثابت ہوا ہے، جنہوں نے میرے سامنے گواہی دی اور میں نے ان کی گواہی کو قبول بھی کیا ہے، تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت یا اپنے مخصوص حلقہ کے سوا دوسری جگہ پر قبل عمل اور قابل حجت نہیں ہوتا ہے تو اس کا خط دوسرے کے نام بذریعہ اولیٰ حجت نہیں ہونا چاہئے۔

لیکن باجماع صحابہ و تابعین خط قابل حجت اور جائز ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، کیونکہ آدمی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی ہے کہ اپنے تمام گواہوں اور مدعی علیہ کو ایک ساتھ اکٹھا کر دے مثلاً گواہ ایک شہر میں ہیں اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہے اور مدعی کے لئے ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہوا تو اس نے قاضی کے سامنے گواہوں سے گواہی دلوا دی، اور قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس گیا جہاں مدعی علیہ ہے، تو اس خط کو جائز کیا گیا ہے تاکہ حق دار کو اس کا حق مل جائے، اگر یہ کہا جائے کہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہہ ہوتا ہے اور ہر ایک دوسرے سے مشابہہ ہوتی ہے تو اس خط میں فریب کا شبہ باقی رہ جاتا ہے، تو جو ب یہ ہے کہ یہ شبہ اس طرح دور ہوتا ہے کہ قاضی کے خط کے ساتھ یہ شرط بھی ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ دو گواہ بھی موجود ہوں جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط کے اندر ہے وہ اسی قاضی کا ہے جس نے یہ خط بھیجا ہے، اور اسی نے یہ مہر لائی ہے، اور حدیث سے اس کے ثبوت میں جو دلیلیں ہیں ان میں سے ایک دلیل حضرت ضحاک بن سفیان کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو کھٹاکہ تم اثین انصابی کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت سے میراث دلاؤ، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اسی پر فقہاء کا اجماع ہے، ایسا خط حدود اور قصاص کے معاملات میں جائز نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو شبہوں کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، بلکہ ایسے حقوق میں جائز ہے جو شبہ کے باوجود باقی رہتے ہیں۔ مف۔ (ف) اس جگہ حقوق سے مراد وہ حقوق ہیں جو حدود و قصاص کے سوا ہوں اور شبہات کے باوجود ثابت رہتے ہوں۔

معلوم ہونا چاہئے کہ قاضی کے خطوط دو قسم کے ہوتے ہیں ایک سبکل اور دوم حکمی، سبکل حکم کے ساتھ ہوتا ہے اس بناء پر جب وہ خط اس قاضی کے پاس یا عام قاضی کو ملے جس کے نام لکھا گیا ہو تو وہ صرف اس حکم کو جاری کر دے گا خواہ وہ حکم اس کے علم کے موافق ہو یا نہ ہو، اور دوم یعنی خط حکمی کی صورت میں اگر وہ خط کی رائے کے موافق ہو جس کے پاس خط لکھا گیا ہے تو وہ اسے نافذ کرے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں قاضی کا حکم موجود نہیں ہوتا ہے، پھر سبکل کی صورت میں یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ لکھنے والے قاضی کی موجودگی میں مدعی کے گواہوں نے مقابل مدعی علیہ کے سامنے گواہی دی ہو یہاں تک کہ ثبوت کے بعد قاضی نے وہ سبکل لکھ کر مدعی کو دیا اور وہ اسے صرف عمل درآمد کرانے کے لئے یعنی اس کے حکم کو جاری کرانے کے لئے دوسرے قاضی کے پاس خط کے طور پر لایا، اور دوسری قسم یعنی خط حکمی میں صرف مدعی کے گواہوں کی شہادت لکھ کر قاضی نے خط لکھا ہے، اسی لئے مصنف نے آئندہ عبارت میں لکھا ہے۔

فان شهدوا علی خصم حاضر حکم بالشہادۃ لوجود الحجة وکتب بحکمہ وهو المدعو سحلاً وان

شهدوا بغير حضرة الخصم لم يحكم لان القضاء على الغائب لا يجوز و كتب بالشهادة ليحكم المكتوب اليه بها وهذا هو الكتاب الحكمي وهو نقل الشهادة في الحقيقة ويختص بشرائط نذكرها ان شاء الله

ترجمہ :- پس اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، (ف) یعنی اس خط میں قاضی نے جو گواہی اپنے ہاتھ سے تحریر کی ہے وہ مدعی علیہ کے روپر و اور اس کی موجودگی میں کی ہے) تو قاضی اس شہادت کے مطابق حکم دیدے گا، کیونکہ شرعی حجت پائی گئی ہے، پھر اس حکم کو وہ بھی لکھ دے گا (ف ان الفاظ سے کہ میں نے اس گواہی کے مطابق حکم دیدے گا، کیونکہ شرعی حکم دیدیا ہے، اس وقت یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مدعی علیہ اس شہر سے کسی دوسرے شہر میں چلا گیا ہو، لہذا اس حکم پر عمل کرانے کے لئے اس قاضی کو اب نئے شہر کے قاضی کے پاس بھی خط لکھنا پڑے لہذا اب خاص اس شہر کے قاضی کے نام یا عمومی طور سے جس جگہ شہر میں بھی وہ مدعی علیہ پایا جائے اس کے نام لکھ دے، اور یہ خط قاضی کے حکم کے ساتھ ہوگا، اسی خط کو سبھل بھی کہتے ہیں۔ (ف الحاصل، اس صورت حال میں دوسرے قاضیوں کو صرف یہ کام ہوگا کہ اس سبھل کے حکم کے مطابق جاری کر دے و ان شہدوا الخ اور اگر گواہوں نے خصم مدعی علیہ کی موجودگی کے بغیر گواہی دی ہو تو سبھلا قاضی جس نے خط لکھا ہے وہ اپنے خط میں حکم جاری نہیں کرے گا، کیونکہ مدعی علیہ غائب ہے لان القضاء الح کیونکہ غائب شخص کے خلاف کوئی فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے (ف) اور یہ خط دوسرے قاضی کے نام ہوگا جس کے حلقہ میں وہ مدعی علیہ موجود ہو) لی حکم الخ تاکہ مکتوب الیہ قاضی کو گواہی کے مطابق حکم دے، (یعنی مدعی علیہ کو حاضر کر کے اس کے سامنے شہادت کو سنائے، اس پر اگر وہ شخص اقرار کرے یا اگر کوئی جواب اس کے پاس نہ ہو تو اس کے خلاف حکم سنادے، اسی طرح اگر مدعی علیہ کا کوئی مخصوص ٹھکانہ نہ ہو کہیں مستقل قیام نہ ہو اس لئے مدعی یہ چاہتا ہو کہ وہ جہاں کہیں ملے وہیں کے قاضی سے فوری طور پر مدد حاصل کرے تو لکھنے والا اپنے خط کے عنوان میں کسی مخصوص قاضی کی بجائے ذرا اس طرح کے الفاظ لکھ دے کہ وہ مدعی علیہ جہاں بھی ہو وہیں کے قاضی کے نام یا اسلام کے ہر قاضی و حاکم کے ناک لکھ دے، اور یہی خط حکمی کہلاتا ہے (ف) یعنی یہ خط اسی مقصد سے لکھا جاتا ہے کہ جس کے نام یہ خط لکھا جاتا ہے وہ اسی کے مضمون کے موافق حکم نافذ کر سکتا ہے) اور در حقیقت خط در حقیقت گواہی کی نقل ہے۔

ویختص بشرائط الخ اور یہ ایسے شرائط کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے جن کو ہم انشاء اللہ عنقریب بیان کریں گے۔

توضیح :- اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، اگر خصم مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر

گواہی دی تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، کتاب حکمی سے مراد، اس کی مخصوص شرطیں، تفصیل، دلائل

ویختص بشرائط الخ خط حکمی کو خط حکمی اس لئے کہا جاتا ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اسی خط کے موافق حکم قضاء جاری کر سکتا ہے، اس کی حقیقت گواہی کو نقل کر دینا، لیکن اس کام کے لئے کچھ مخصوص شرطیں ہیں جن کی تفصیل بعد میں آئے گی، ان میں سے چند یہ ہیں کہ اس خط میں یہ پانچ معلومات ہوں یعنی (۱) شخص معلوم کی طرف سے (۲) شخص معلوم کے نام (۳) شخص معلوم کے حوالہ سے (۴) مقصد معلوم کے لئے، (۵) طریقہ معلوم کے ساتھ (شخص معلوم کے خلاف) (ع)۔

امام محمد سے روایت ہے کہ ایسا خط تمام منقولات مثلاً جانوروں اور کپڑوں وغیرہ کے معاملات میں مقبول ہوتا ہے، متاخرین مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، اور اس سبب سے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ بھی ہے، اور امام مالک و امام شافعی اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے، اگر کسی نے اس سے اختلاف کیا ہے تو اس کی بنیادی بات یہ ہے کہ ایسی اعمیان جن پر دعویٰ ہو رہا ہو ان کی گواہی کے لئے اس چیز کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں مکتوب الیہ قاضی کے سامنے یہ چیزیں موجود نہیں ہوتی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے خط کے جائز ہونے کی بنیاد اس کی ضرورت کا ہونا ہے، اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ دین ہونے سے مدیون کی طرف اشارہ ضرور ہوتا ہے، حالانکہ بالاتفاق دیون میں ایسے خطوط لکھنے کو جائز رکھا گیا ہے، تو اعمیان میں بھی جائز ہوگا،

نہ کو روہ پانچ معلوم کو اکٹھے کرنے کی مثال اس مفروضہ سے واضح کی جاتی ہے تاکہ اسی ایک صورت پر باقی دوسری صورتوں کو بھی قیاس کیا جاسکے، اب قرضہ کے بارہ میں ایک صورت پیش کی جا رہی ہے، یہ خط فلاں بن فلاں کی طرف سے ہے جو اس حلقہ اور اس ضلع اور اس شہر کا قاضی ہے اس شخص کے نام جو فلاں بن فلاں اور فلاں حلقہ، ضلع اور شہر کا قاضی ہے، السلام علیکم احمد اللہ الذی لا الہ الا هو و علی رسولہ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم (بعد حمد او صلوة رسول علیہ السلام) آپ کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فلاں بن فلاں کی پشاور کی قوم خٹک کا ایک فرد میرے پاس آیا اور اس نے یہ بیان کیا کہ فلاں بن فلاں جو انہی کا باشندہ ہے اس پر میرا ایک حق لازم اور باقی ہے اور مجھے اس نے یہ درخواست کی کہ آپ اس سلسلہ کے جو گواہ میں لے کر آیا ہوں اس کے بیانات اور گواہی سن کر جو آپ مناسب سمجھیں اسے آپ تحریر کر دیں چنانچہ میں نے اسی کے مطابق اس کے گواہوں کو سامنے بلوا کر میں نے ان کے بیانات قلم بند کر لئے، اس طرح سے کہ اس کے گواہ فلاں بن فلاں اور فلاں بن فلاں ہیں (جتنے بھی ہوں، ان سب کے پورے نام و نسب مع حلیہ اور قوم اور سکونت کے بیان کرے) ان گواہوں نے میرے سامنے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں بن فلاں مدعی کا فلاں بن فلاں مدعی علیہ (جس کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے) اتنا روپیہ اور مال (پوری تفصیل اور صفت کے ساتھ) وہ اب تک واجب الاداء قرضہ ہے اور اس نے مجھ سے کسی نے وکیل بن کر کچھ بھی وصول نہیں کیا ہے اور نہ میں نے کچھ یا سب قرضہ پر کسی حوالہ کو قبول کیا ہے اور نہ میری طرف سے کسی نے اسے وصول کیا ہے۔ پھر یہ کہ میں نے اسی درخواست کے مطابق ان سے قسم لی ہے بیان کرے پھر یہ لکھے) اور اس کے قسم کھانے کے بعد سے اب تک مدعی کا یہ حق اس پر مدعی علیہ پر باقی ہے، پھر اس نے یہ بھی درخواست کی ہے کہ میرے نزدیک اس کے دعویٰ سے جو بھی حق ثابت ہوتا ہو وہ میں آپ کو لکھ دوں، اسی لئے میں نے آپ کو یہ خط لکھا ہے اور اس پر میں نے گواہ مقرر کر دیئے ہیں کہ یہ میرا ہی خط ہے اور اس پر مہر لگی ہوئی میری ہی مہر ہے، اور اس مضمون کو میں نے ان گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنا دیا ہے پھر اسے پیٹ کر اس پر اپنی مہر لگا دی ہے (اگر اس خط پر گواہوں کے بھی دستخط اور مہر لگا دیں جائیں تو بہتر ہوگا، پھر لقافہ پر یہ عنوان پایتہ لکھا جائے کہ یہ خط فلاں شہر اور حلقہ کے فلاں بن فلاں قاضی کی طرف سے فلاں شہر اور حلقہ کے فلاں بن فلاں قاضی کے نام ہے، اور وہ خط اس مدعی کے حوالہ کر دے، جب مدعی اس خط کو مکتوب الیہ قاضی کے پاس جا کر یہ بیان کرے کہ یہ فلاں بن فلاں قاضی کا خط ہے تو وہ مکتوب الیہ قاضی اس دعویٰ کے ثبوت میں گواہ طلب کرے لیکن جب تک وہ مدعی علیہ وہاں سے بلوانہ لیا جائے اس وقت تک ان گواہوں سے گواہی نہ لے، اس میں حاضر مدعی علیہ کی طرف سے بھی اس اقرار کا لینا ضروری ہے کہ یہی وہ مدعی علیہ ہے اور جب وہ اس بات کی پوری تصدیق کر لے تو ان کی گواہی قبول کرے ان کی سماعت کرے، اور اگر وہ شخص خود کو مدعی علیہ فلاں شخص ہونے سے براءت کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے یہ ثابت کرے کہ یہی شخص ہمارا مدعی علیہ اور ہمارا مطلوب ہے، اس کے مدعی علیہ ثابت ہو جانے کے بعد، پھر مدعی کے گواہوں سے اس اقرار اور ثبوت کے بعد کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے جس کا ذکر کیا جا رہا ہے، قاضی ان گواہوں سے یہ پوچھے کہ قاضی نے اس خط میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پڑھ کر سنایا بھی تھا اور اس پر گواہ بھی بنایا تھا کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے یہ مہر اسی قاضی کی لگی ہوئی ہے، پھر قاضی ان کے عادل ہونے سے متعلق دریافت حال کرے اور جب قاضی کے سامنے ان سب کا عادل ہونا بھی ثابت ہو جائے، تب جب تک مدعی علیہ اس کے سامنے حاضر نہ ہو اس خط کی مہر نہ کھولے، پھر اسی مدعی علیہ کے سامنے اس کی مہر توڑے پھر خط کھول کر اسے پڑھ کر سنائے پھر مدعی علیہ سے اس کی مضمون کا اقرار لے، اگر خط کے مضمون اور اسی کے مطابق بتایا کا وہ اقرار کرے تب اس پر قرض کو لازم کرے، اور اگر وہ اس سے انکار کرے تو اس سے قاضی پوچھے کہ تمہارے پاس اس سے انکار کی کوئی دلیل ہے، اگر دلیل ہے تو اسے پیش کر دو، ورنہ میں تمہارے خلاف فیصلہ مکھ دوں گا، اس کے بعد بھی وہ کوئی دلیل معقول پیش نہ کر سکے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہ دے بلکہ دے اور اگر قابل قبول کوئی دلیل ہو تو اسے قبول کر لے، اس کی پوری تفصیل فتح القدیر اور فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے۔ م۔ الحاصل ایک قاضی کا حکمی خط

دوسرے قاضی کے نام ہونا جائز ہے۔

وحوارہ لمساس الحاجة لان المدعى قد يتعذر عليه الجمع بين شهود و حصمه فاشبه الشهادة على الشهادة و قوله في الحقوق يندرج تحته الدين والكاح والنسب والمعصوب والامامة المحجودة والمضاربة المحجودة لان كل ذلك بمسئلة الدين وهو يعرف بالوصف لا يحتاج فيه الى الاشارة و يقبل العقار ايضاً لان التعريف فيه بالتحديد و لا يقبل في الاعيان المقولة للحاجة الى الاشارة وعن ابي يوسف انه يقبل في العبدون الامة لعلية الابق الابق فيه دونهما وعنه انه يقبل فيهما بشرائط تعرف في موضعه وعن محمد انه يقبل في جميع ما يقبل و يحول وعليه التماخرون رحمهم الله

ترجمہ - اور ایسے خط کا جائز ہونا مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہے، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدعی پر اپنے گواہوں اور مدعی علیہ سب کو ایک جگہ میں جمع کر لینا مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے اس خط کا لکھنا جائز ہوا، جیسے گواہی پر گواہی جائز ہوتی ہے۔ (ف۔ مثلاً کسی معاملہ میں دو شخص گواہ ہیں لیکن ان گواہوں کا دوسرے شہر میں جا کر گواہی دینا انتہائی مشکل ہے، اس لئے انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنادیا، جنہوں نے اس جگہ جا کر اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دی تو یہ جائز ہوتا ہے، اور آئندہ ان شاء اللہ س کی تفصیل بیان کی جائے گی۔

وقوله في الحقوق الح اوپر مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ حقوق میں قبول ہے، تو ان حقوق میں قرضہ و نکاح و نسب و معصوب اور جس اہانت اور صل مضاربہ سے نکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک قرضہ کے حکم میں ہے اور وصف بیان کر دینے سے ان کی شناخت ہو سکتی ہے، یعنی ان کی طرف خاص اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، و يقبل الح اور قاضی کا یہ خط عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں بھی مقبول ہوتا ہے، کیونکہ ایسی جائیداد کی چودھری یا حدود و اربہ بیان کر دینے سے اس کی پہچان ہو جاتی ہے اور منقولہ سامان میں یہ خطوط مقبول نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ان کی طرف اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے (ف۔ اور غلام و باندی بھی اعیان منقولہ میں داخل ہیں) امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ غلام کے بارے میں یہ خط مقبول ہوگا لیکن باندی کے بارے میں مقبول نہ ہوگا، کیونکہ اکثر غلام بھاگتا ہے مگر باندی نہیں بھاگتی ہے (ف۔ اس بناء پر غلام کے معاملہ میں ضرورت پائی گئی) وعنه انه يقبل الح اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ غلام و باندی دونوں کے بارے میں قاضی کا خط مقبول ہوگا، لیکن چند شرطوں کے ساتھ جو اپنی جگہ پر بالتفصیل مذکور ہیں (ف۔ یعنی مبسوط کی کتاب الابق میں مذکور ہیں)۔

وعن محمد الح اور امام محمد سے روایت ہے کہ قاضی کا خط ان تمام چیزوں میں بھی مقبول ہوگا جو ادھر سے ادھر منتقل کی جاسکتی ہوں اور متاخرین مشائخ بھی اسی خیال سے متفق ہیں (ف۔ امام شافعی و مالک و احمد کا یہی مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اور اگر قاضی نے کسی معین قاضی کے نام خط نہیں لکھا بلکہ اس طرح لکھا کہ مسدوں کے قاصص اور حاکموں میں سے جیسے بھی مہر یہ خط ملے تو ظاہر روایت کے مطابق میں یہ جائز نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسف نے اسے بھی جائز کہا ہے، اور اس زمانہ میں لوگوں کا اسی قول پر عمل ہے۔

الخلاصہ - خط میں تاریخ لکھنی بھی ضروری ہے ورنہ وہ خط مقبول نہ ہوگا، شہر کے قاضی کی طرف سے قصبہ کے قاضی کو تو لکھنا جائز ہے مگر اس کے برعکس جائز نہیں ہے۔ خزائن الفقہ۔ ع۔

توضیح - خط کے ذریعہ دوسرے قاضی کے پاس معاملہ حقوق کو منتقل کرنا کس طرح جائز ہوا، گواہی پر گواہی دینے کی صورت، الحقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل مسائل، حکم

اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يقبل الكتاب الابشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان الكتاب يشبه الكتاب فلا يثبت الابشهادة تامة وهذا لانه ملزم فلا بد من الحجة بخلاف كتاب الاستيماء من اهل الحرب لانه ليس بملزم و بخلاف رسول القاضي الى المزكي ورسوله الى القاضي لان الالتزام بالشهادة لا بالتركية .

ترجمہ - خط لکھنے والے قاضی کا خط جس کے نام وہ خط لکھا گیا ہو وہ اسے قبول نہیں کرے گا، مگر اس صورت میں کہ دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ ہو (ف۔ یعنی اگر مدعی اپنے قاضی کے پاس سے صرف اس کا خط اس کی مہر لگوا کر بھی لائے گا جب بھی دوسرا قاضی اسے قبول نہیں کرے گا ہاں اس وقت قبول کرے گا جب کہ اس کے ساتھ دو عادل گواہ بھی لائے خواہ وہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں جو اس کی بات کی گواہی دیں کہ اسی لکھنے والے قاضی کا خط ہے اور اس پر اسی کی یہ مہر لگی ہوئی ہے، اور اسی نے ہمیں گواہ بنا کر بھیجا ہے لان الكتاب الح کیونکہ خط سے خط مشابہہ ہوا کرتا ہے، اس لئے اس پوری حجت کے بغیر کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے قائل قبول نہ ہوگا، یہ حکم اس لئے ہے کہ خط ہی چیز واجبہ کو لازم کرنے والا ہے، اس لئے اس کے ثبوت میں شرعی حجت کا ہونا ضروری ہے (ف۔ جمہور فقہاء کا یہی قول ہے، بخلاف اس خط کے جو اہل حرب میں سے کسی نے امان چاہنے کے لئے لکھا ہو کہ اس کے ساتھ گواہی ضروری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ لازم کرنے والی چیز نہیں ہے (ف۔ کیونکہ گواہی کی وجہ سے قاضی کا حکم لازم ہوگا ترکیب کی وجہ سے لازم نہ ہوگا (ف۔ یعنی اس موقع اگر یہ کہا کہ جب قاضی نے گواہ کو عادل ثابت کرنے والے یعنی مزی کے پاس اپنا آدمی بھیجے تو وہ گواہوں کے بغیر یہ قبول کر لیتا ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے، حالانکہ اس کے عادل کہہ دینے سے ہی گواہ عادل ہو کر حق لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر مزی نے اپنا آدمی قاضی کے پاس بھیجا کہ وہ قائل گواہ عادل ہے تو قاضی بھی گواہوں کے بغیر اسے قبول کر لیتا ہے، حالانکہ اس سے بھی حجت لازم ہو جاتی ہے، پس اسی شبہ کا مصنف نے جواب دیا ہے کہ اس کا حجت ہونا اس اپنی کے ذریعہ سے نہیں ہے، بلکہ اس گواہی کی وجہ سے ہے جو اپنی کے ذریعہ سے عادل مانے گئے۔

توضیح :- ایک قاضی کے خط کو جو دوسرے قاضی کے نام لکھا گیا ہو دوسرا قاضی اس خط کو فوراً قبول کر لے گا، تفصیل، حکم، دلائل

قال ويحب ان يقرأ الكتاب عليهم ليعرفوا ما فيه او يعلمهم به لانه لا شهادة بدون العلم ثم يختمه بحضورهم و يسلمه اليهم كيلا يتوهم التغير وهذا عند ابى حنيفة ومحمد لان علم ما في الكتاب والختم بحضورهم شرط وكذا حفظ ما في الكتاب عندهما ولهذا يدفع اليهم كتاباً آخر غير مختوم ليكون معهم معاونة على حفظهم و قال ابو يوسف آخراً شياً من ذلك ليس بشرط والشرط ان يشهدهم ان هذا كتابه وخاتمه وعن ابى يوسف ان الختم ليس بشرط ايضاً فسهل في ذلك لما ابتلى بالقضاء و ليس الحبر كالمعاينة و اختار شمس الانملة السرخسي قول ابى يوسف .

ترجمہ - قدرتی نے فرمایا ہے کہ قاضی (اول) کو چاہئے کہ اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو پڑھ کر سنادے تاکہ وہ لوگ بھی اس خط مضمون سے واقف ہو جائیں، یا خود (زبانی) ان کو اس کے مضمون سے واقف کر دے کیونکہ جب تک اصل مضمون سے واقفیت نہ ہو اس کی گواہی کس طرح دے سکتا ہے، پھر ان لوگوں کے سامنے ہی اس پر مہر لگا کر ان کے حوالہ کر دے، تاکہ اس میں تخریر کا کوئی وہم نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا ہے، کیونکہ خط کے مضمون کو جاننا اور گواہوں کے سامنے مہر لگانا شرط ہے، اسی طرح ان دونوں یعنی طرفین کے نزدیک خط کے مضمون کا یاد ہونا بھی شرط ہے، اسی لئے قاضی کا تب (یعنی اول قاضی) ان گواہوں کو بغیر

مہر کے ایک تحریر حوالہ کر دے تاکہ ان کو اس تحریر سے مضمون ذہن نشین رکھنے میں مدد ملے، و قال ابو یوسف امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان باتوں میں سے کوئی بات شرط نہیں ہے، بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ قاضی ان کو اس بات پر گواہ بنائے کہ یہ خط میرا ہے اور اس پر مہر بھی میری ہے (ف۔ اور امام مالکؒ سے بھی یہی روایت ہے)۔

و عند ابی یوسف الحج اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ قاضی کا تب (اول قاضی) کی مہر کی بھی شرط نہیں ہے۔ اس طرح امام ابو یوسفؒ نے یہ آسانی اس وقت نکالی جب خود قاضی القضاء بنے اور خبر کا درجہ آنکھوں سے دیکھنے کے برابر نہیں ہوتا ہے، اور شخص الائمہ سرخسؒ نے بھی امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے (ف۔ یعنی امام ابو یوسفؒ قاضی القضاء ہوئے تو یہ محسوس کیا کہ ایسی شرطیں لگانے سے لوگوں کو سخت تکلیف ہوتی ہے جبکہ شریعت اسلامی صرف آسانی کے واسطے آئی تھی، پس یہ محسوس کر کے یہ فیصلہ کر دیا کہ قاضی کی طرف سے مہر لگانے کی بھی شرط نہیں ہے، اور بظاہر مصنف بدایہ کے نزدیک بھی یہی قول مختار ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ دستاویزات میں بالاجماع اس بات کی شرط ہوتی ہے کہ گواہ اس دستاویز کے مضمون سے باخبر ہو۔ غ۔

توضیح :- کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کر دے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کر دینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف الائمہ، دلائل

قال فادا وصل الى القاضي لم يقبله الا بحضرة الخصم لانه بمسرة اداء الشهادة فلا بد من حضور بحلاف سماع القاضي الكتاب لانه للسقل لا للحكم قال فادا سلمه الشهود اليه نظر الى حتمه فادا شهدوا انه كتاب فلان القاضي سلمه اليها في مجلس حكمه وقصانه وقرأه عليها وحتمه فتحة القاضي وقرأه على الخصم والرمه ما فيه وهذا عند ابی حنیفة ومحمد و قال ابو یوسف ادا شهدوا انه كتابه وخاتمه قبله على مامر ولم يشترط في الكتاب ظهور العدالة للفتح والصحيح انه يفض الكتاب بعد ثبوت العدالة كذا ذكره الحصاص لانها لما يحتاج الى زيادة المشهود وانما يمكنهم اداء الشهادة بعد قيام الختم وانما يقبله المكتوب اليه ادا كان الكتاب على القضاء حتى لو مات او عزل او لم يبق اهلاً للقضاء قبل وصول الكتاب لا يقبله لانه التحقق بواحد من الرعايا ولهذا لا يقبل احباج قاضياً آخر في غير عمله او في غير عملهما وكذلك لو مات المكتوب اليه الا اذا كتب الى فلان من فلان قاضی بلد كذا والى كل من يصل اليه من قضاة المسلمين لان غيره صار تبعاً له وهو معروف بخلاف ما اذا كتب ابتداء الى كل من يصل اليه على ما عليه مشانحاً لانه غير معرف ولو كان مات الخصم بعد الكتاب على وارثه لقيامه مقامه ولا يقبل كتاب القاضي الى القاضي في الحدود والقصاص لان فيه شبهة البدلية فصار كالشهادة على الشهادة ولان مباهما على الاسقاط و في قوله سعی في اثباتهما

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ جب اول قاضی کا خط کتابت الیہ یعنی دوسرے قاضی کو ملے تو وہ اسے فوراً قبول نہ کرے مگر خصم کے سامنے ہی اسے قبول کرے (ف۔ یعنی مدعی علیہ کے دہاں پہنچ جائے پر اس کے سامنے اس خط کو خود مدعی یا اس کے گواہوں سے لے) کیونکہ یہ خط ادا ہوئی گواہی کے حکم میں ہے، اس لئے مدعی علیہ کا حاضر رہنا بھی ضروری ہوا (ف۔ کیونکہ گواہی اسی وقت قبول کی جاتی ہے جبکہ مقابل یا خصم سامنے میں ہو) بحلاف سماع الخ برخلاف قاضی کا تب یعنی پہلے قاضی کی گواہی سننے کے، کیونکہ اس وقت کی گواہی صرف سننے کے بعد دوسروں تک اسے پہنچ دینے کے لئے ہوتی ہے، اس پر فوری حکم نافذ کرنے کے لئے نہیں ہوتی ہے (ف۔ یعنی دوسرا قاضی یا وہ جس کے نام خط آیا ہے وہ تو اس گواہی کو اس لئے قبول کرے کہ

تاکہ اس کے موافق حکم کرے اس لئے مدعی علیہ کا وہاں پر موجود رہنا ضروری ہوتا ہے اور پہلے قاضی نے یعنی جس نے خط لکھ کر بھیجا ہے ان کی گواہی صرف اس لئے سنی تھی کہ خط لکھنے میں اسے بھی لکھ دے اور نقل کر دے اور اس لئے نہیں سنی تھی کہ اس مدعی علیہ پر جو کہ وہاں پر موجود نہیں ہے، یعنی اس کے غائبانہ ہی میں اس پر حکم لگا دے، اس لئے وہاں پر مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر بھی اس کا سننا جائز تھا، اور قدوری کی شرح اقطع میں ابو یوسفؒ کے نزدیک اس مدعی علیہ (خصم) کا وہاں پر حاضر رہنا شرط نہیں ہے۔ ع۔ اور شاید ایسا اس لئے ہے کہ یہی آسان صورت ہے۔ م۔

قال فاذا الخ قدوریؒ نے پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ جب گواہوں نے (فریق ثانی خصم کی موجودگی میں) دوسرے قاضی کو پہلے قاضی کا خط پہنچا دیا تو یہ قاضی سب سے پہلے اس خط کے اوپر کی مہر کو دیکھے گا، پھر جب گواہ سب یہ گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے، اسی نے ہمیں یہ خط اپنے دربار (مجلس حکم و قضاء) میں دیا تھا اور اسی نے ہمیں یہ پڑھ کر سنایا بھی تھا اور اس پر اپنی مہر بھی لگا دی تھی تب یہ دوسرا قاضی جس کے نام وہ خط ہے اس کو کھول کر مدعی علیہ یعنی خصم کو پڑھ کر سنا دے، اور اس کے خلاف اس خط میں جو لکھا ہوا ہے اس پر لازم کر دے (ف۔ بشرطیکہ قاضی کی رائے میں وہ شریعت کے حکم کے موافق بھی ہو اور وہ مدعی علیہ اس کے خلاف قوی دلیل نہ دے سکتا ہو) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے، وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب گواہ سب اس بات کی گواہی دیدیں کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے تو یہ دوسرا قاضی اسے قبول کر لے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اس میں خط کھولتے وقت گواہوں کے عادل ہونے کو بھی جاننا اور تحقیق کرنا شرط نہیں کیا جا چکا ہے، اس میں خط کھولتے وقت گواہوں سے عادل ہونے کے ثابت ہونے کے بارے میں بھی تحقیقات کر لے تب خصافؒ نے بھی ایسا ہی ذکر کیا ہے، کیونکہ کبھی زیادہ گواہوں کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے حالانکہ یہ زائد اور نئے گواہ یہی گواہی دیں گے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ یہ اس پر مہر لگی ہوئی اور موجود ہو، اس جگہ مصنفؒ نے اب تک یہ نہیں فرمایا کہ اس خط کے کاتب یعنی پہلے قاضی کا اس وقت تک اپنے عہدہ پر موجود رہنا بھی شرط ہے یا نہیں، اس لئے اب یہ فرما رہے ہیں۔

وانما یقبلہ الخ اور دوسرا قاضی یعنی مکتوب الیہ اس خط کو اسی وقت قبول کرے گا جب کہ اس کاتب یعنی پہلے قاضی اب بھی اپنے عہدہ قضاء پر باقی ہو، اس بناء پر اگر خط پہنچنے سے پہلے وہ قاضی مر گیا یا معزول کر دیا گیا، یا قاضی رہنے کے قابل نہیں رہا (مثلاً، وہ اندھا ہو گیا) یعنی اس دوسرے قاضی یا مکتوب الیہ تک خط پہنچنے سے پہلے ہی پہلا قاضی مر گیا یا اس عہدہ سے اسے علیحدہ کر دیا گیا یا قاضی رہنے کے لائق نہ رہا) تو یہ دوسرا قاضی اس کے خط کو قبول نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اب عوام میں سے ایک فرد ہو گیا۔ ف۔ اور اس کی خبر قبول نہیں ہو سکتی ہے) اسی وجہ سے اگر ایک قاضی کو کچھ خبر سناتا ہے تو اس خبر کو قبول کرنا دوسرے ایسے قاضی پر لازم نہیں ہوتا جو اس کے حلقہ اور علما نہ ہو یا دونوں کے عمل میں نہ ہو (ف۔ مثلاً قاضی نے اپنی ولایت اور حلقہ سے باہر دوسرے قاضی کو خبر دی تو وہ قبول نہ کرے گا، اسی طرح اگر دونوں قاضی کسی ایسی جگہ میں ہوں جو دونوں میں سے کسی کا بھی حلقہ اور علاقہ نہ ہو اور ایک نے دوسرے کو خبر دی کہ میرے نزدیک فلاں شخص کا حق فلاں شخص پر ثابت ہے تو وہ اس پر عمل نہیں کر سکتا ہے۔

و كذلك لو مات الخ اسی طرح اگر مکتوب الیہ مر گیا ہو (ف۔ تو بھی پہلے قاضی کا خط بے فائدہ ہو جائے گا کیونکہ جس مخصوص شخص کو اس میں خطاب کیا گیا تھا وہ اب باقی نہ رہا الا اذا سکتب الخ لیکن اگر قاضی اول (کاتب) نے اس میں اس طرح خطاب کیا ہو کہ یہ خط فلاں بن فلاں کے نام ہے جو فلاں ضلع اور علاقہ کا قاضی ہے اور ہر اسی قاضی کے نام ہے جو مسلمانوں کے قاضیوں میں سے ہے اور اسے یہ خط ملے، (تو وہ خط ضائع نہ ہوگا، بلکہ جس قاضی کو بھی خط ملے گا اور وہ مدعی علیہ اس کی ولایت اور حلقہ میں ہو تو وہ اس پر عمل کرے گا، کیونکہ جو شخص مکتوب الیہ کا غیر ہو یعنی خاص اس کے نام کا خط نہ ہو وہ مکتوب الیہ کے تابع

ہو جائے گا، اگرچہ وہ غیر شخص بھی معصوم ہو (ف۔) کیونکہ وہ مکتوب الیہ کا قائم مقام ہے یا مسدّدوں کے قاضیوں میں سے ایک قاضی ہے، ہر حال وہ بالکل نامعصوم یا مجہول شخص نہیں ہے، اور تابع بن کر بہت سی چیزیں ثابت ہو جاتی ہیں۔

بغلاف ما الخ برخلاف ایسی صورت کے کہ شروع ہی میں ان کا الفاظ سے خطاب کیا ہو کہ ہر ایسے قاضی کے نام جسے یہ خط ملے (ف۔) کیونکہ یہ مکتوب الیہ مستقل ہو گا ضامن ہو گا، مگر اس کی تعین نہیں ہے، اس لئے یہ اس قول کی بناء پر جائز نہ ہو گا جو مشائخ کا مذہب ہے، کیونکہ یہ شخص معروف نہیں ہے (ف۔) یعنی ہمارے مشائخ کے نزدیک اگر خط کا عنوان یا مکتوب الیہ مستقل یہی ہو کہ جس قاضی کو بھی یہ خط ملے وہی اس کے مطابق عمل کرے تو جائز نہ ہو گا، کیونکہ وہ مخاطب مجہول ہے، اور اگر کسی خاص قاضی کو تو لکھا مگر اس کے تابع کر کے مسدّدوں کے ہر قاضی کو مخاطب بنالیا تو جائز ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی صورت بھی جائز ہوگی، ولو كان مات الخ اور اگر قاضی نہیں بلکہ وہ خصم یعنی مدعی علیہ مرگیا ہو تو مکتوب الیہ قاضی اس خط کے مضمون کو اس کے وارث پر نافذ کرے گا، کیونکہ اب اس کا وارث ہی اس کا قائم مقام ہے۔ ولا يقبل الخ اور حدود و قصاص میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام مقبول نہ ہو گا، کیونکہ اس میں بدل جانے کا شبہ ہے یعنی قاضی کا تب کے بدلے مکتوب الیہ ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے گواہی پر گواہی ہوتی ہے، حالانکہ وہ حدود اور قصاص میں مقبول نہیں ہے، اس لئے کہ حدود و قصاص کی بنیاد ہی اسقاط پر ہے یعنی یہ چیزیں ساقط کر دی جاتی ہیں، جبکہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کو لکھنے سے حدود و قصاص ثابت کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا اس سلسلہ میں قاضی کا خط قبول نہیں ہونا چاہئے، لیکن امام مالک و احمدؒ کے نزدیک قبول ہے (ع۔)۔

توضیح:- کیا ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچنے ہی وہ اسے قبول کر لے،

دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے تک اگر پہلا قاضی عہدہ سے نکال دیا جائے یا مر جائے،

مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل اخر ويجوز قضاء المرأة في كل شيء الا في الحدود والقصاص اعتبارا بشهادتها فيهما و قد مر الوجه وليس للقاضي ان يستحلف على القضاء الا ان يعرض اليه ذلك لانه قلد القضاء دون التقليد به فصار كوكيل الوكيل بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستحلف لانه على شرف العوات لتوقته فكان الامر به اذنافي الاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء ولو قضى الثاني بمحض من الاول او قضى الثاني فاحاز الاول حاز كما في الوكالة وهذا لانه حضره راي الاول وهو الشرط واذا فوض اليه يملكه فيصير الثاني نائباً عن الاصل حتى لا يملك الاول عمره الا اذا فوض اليه العزل هو الصحيح

ترجمہ - دوسری فصل - عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں جائز ہے سوائے حدود و قصاص کے کیونکہ عورت کی گواہی حدود و قصاص میں جائز نہیں ہے جس کی وجہ سے پہلے گذر چکی ہے (ف۔) وہ یہ کہ قضاء سے متعلق احکام گواہی سے ہی حاصل ہوتے ہیں اور عورت کی گواہی چونکہ حدود و قصاص جائز نہیں ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں اس کا حکم قضاء بھی جائز نہیں ہے، اور حکم قصاص کے سوا دوسرے حقوق میں اس کی گواہی جائز ہے تو حکم قضاء بھی جائز ہے، وليس للقاضي الخ اور قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قضاء کے لئے کسی دوسرے شخص کو اپنا قائم مقام بنائے البتہ اس صورت میں کر سکتا ہے جبکہ اسے یہ اختیار دیدیا گیا ہو، امام شافعی و مالک و احمدؒ کی یہی قول ہے، اور اگر سلطان نے اس کو اپنا خلیفہ بنانے کا اختیار دیا ہو تو بالاجماع جائز ہے، اور اگر خاموشی اختیار کی گئی ہو تو بالاجماع جائز نہیں ہے، اور اگر اس سے انکار کر دیا گیا ہو تو بھی بالاجماع جائز ہے۔

لانه قلد الخ کیونکہ صرف اسے قاضی بنا دیا گیا ہے اور اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی وکیل کا کسی دوسرے کو وکیل بنانا کہ اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی جگہ پر دوسرے کسی کو وکیل مقرر

کر دے، بخلاف اس شخص کے جسے جمعہ کی نماز پڑھانے کا ذمہ دار بنایا گیا ہو کہ وہ اپنی جگہ پر کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ مقرر کر دے کیونکہ جمعہ کا وقت تو فوراً ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے جمعہ کا وقت مختصر اور محدود ہوتا ہے، پس جمعہ کی نماز کے لئے ذمہ دار بنانے کا مطلب دلالت یہی ہوتا ہے کہ وقت ضرورت اپنی جگہ پر دوسرے کو بھی اپنا نائب بنا سکتے ہیں، لیکن قاضی کے عہدہ میں یہ بات نہیں ہے، اور اگر خلیفہ نے پہلے قاضی کی موجودگی میں حکم دیا خلیفہ نے حکم دیا اور اصل قاضی نے بھی اس کی اجازت دی تو جائز ہے۔ (ف)۔ یعنی جمعہ کی نماز کے لئے مجبوری کی صورت میں جب تک سلطان کو خبر دے کر دوسرے امام کے لئے خبر دی جائے گی، اس وقت تک نماز کا وقت ہی ختم ہو جائے گا، حالانکہ اسے اس کام کی ذمہ داری سونپی گئی ہے تو گویا یہ ماننا ہو گا کہ اسے اس بات کی بھی اجازت کی ضرورت ہو گی لیکن اگر قاضی نے اجازت حاصل کئے بغیر از خود کسی کو اپنا خلیفہ بنادیا اور اس نے اسی قاضی کی موجودگی میں کسی معاملہ کا فیصلہ سنایا، یا قاضی کے غائبانہ میں حکم دیا اور اس قاضی کو اس کی اطلاع ہونے پر اس نے بھی اسی کو باقی رکھا تو اب جائز ہو گیا، جیسے وکیل نے مؤکل کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے کسی کو وکیل مقرر کر دیا اور اس وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں یا اس کی اجازت سے کام کیا تو جائز ہو گا۔

وہذا لانه الخ اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس حکم میں پہلے دوسرے کو اپنا خلیفہ بھی بنا سکتے ہو تو اس وقت دوسرا شخص اپنے اصل قاضی کا نائب اور خلیفہ ہو جائے گا، اسی بناء پر قاضی اب اسے معزول نہیں کر سکتا ہے البتہ اگر سلطان نے قاضی سے یہ کہہ دیا ہو کہ تم کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ تم جسے چاہو اسے اپنا نائب مقرر کر لو، تب وہ خلیفہ بنا سکتا ہے اور اب وہ خلیفہ گویا براہ راست سلطان کی طرف سے نائب قاضی ہو گیا، پھر اگر اسے یہ بھی کہہ دیا ہو کہ جب چاہو اسے معزول بھی کر سکتے ہو تب قاضی کے معزول کرنے سے وہ نائب معزول بھی ہو جائے گا ورنہ سلطان ہی کے حکم سے معزول ہو گا۔

توضیح۔ فصل آخر، حدود و قصاص میں عورت کا حکم قضاء جائز ہے یا نہیں، کیا قاضی

دوسرے کو اپنا نائب قاضی بنا سکتا ہے، جمعہ کی نماز پڑھانے اور انتظام کے لئے جسے ذمہ دار

بنایا گیا وہ دوسرے کو اپنا نائب بنا سکتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، احکام، دلائل

قال و اذا رفع الى القاضي حكم حاكم امضاء الا ان يخالف الكتاب او السنة او الاحماع بان يكون قولاً لا دليل عليه و في الجامع الصغير وما اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضي ثم جاء قاض اخر يرى غير ذلك امضاء والاصل ان القضاء متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه ينفذ ولا يرد غيره لان احتداد الثاني كاحتداد الاول و قد ترجح الاول باتصال القضاء به فلا ينقص بما هو دونہ.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی حاکم کا حکم قاضی کے سامنے لایا جائے تو قاضی اس حکم کو نافذ کرے گا مگر اس صورت میں نافذ نہیں کرے گا کہ وہ حکم قرآن مجید یا سنت مشہورہ یا اجماع کے مخالف ہو اس بناء پر کہ یہ ایسا قول ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے (ف)۔ حاکم نے یہ حکم دیا ہے کہ فلاں شخص نے بارہ سال سے اپنے قرضہ کا مطالبہ نہیں کیا ہے اس لئے مطالبہ میں تاخیر ہو گئی ہے لہذا ایسا قرضہ ساقط کر دیا جائے، تو یہ قول بلا دلیل ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ (ع)۔ اور اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی قاضی نے اس میں ایک حکم دیدیا ہو تو یہ حکم نافذ ہو جائے گا، پھر اگر دوسرے قاضی نے اسے باطل کر دیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر قاضی اعلیٰ یا بڑے اور اصل قاضی کے پاس معاملہ پیش کیا گیا تو وہ پہلے قاضی کے فیصلہ کو نافذ کر دے اور دوسرے قاضی کے فیصلہ کو باطل کر دے۔

وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ جس مسئلہ میں مجتہدوں نے اختلاف کیا پھر کسی قاضی نے اس میں ایک فیصلہ دیدیا اس کے بعد کوئی دوسرا قاضی آیا اور آنے والے کی رائے اس کے مخالف ہو تو پہلے فیصلہ کو ہی نافذ کرے۔ (ف)۔

یعنی پہلے قاضی نے جو حکم دیا اگرچہ وہ دوسرے قاضی کے اجتہاد سے مخالف ہو تو پہلے قاضی ہی کے فیصلہ کو نافذ کرے۔ والاصل ان الخ اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی اجتہادی صورت کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل جاتا ہے تو وہ نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا حاکم اسے باطل نہیں کر سکتا ہے، اس لئے کہ اس دوسرے قاضی کا بھی اجتہاد پہلے قاضی کے اجتہاد کے برابر ہوتا ہے، اور پہلے اجتہاد کے ساتھ جب قاضی کا فیصلہ بھی مل جاتا ہے تو اسی کو ترجیح ہوتی ہے، اور وہ صرف دوسرے کے اجتہاد سے باطل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ دوسرا اجتہاد پہلے کے مقابلہ میں کمزور ہو گیا ہے (ف۔) یعنی جب یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے، یعنی یہ اجماعی مسئلہ نہیں ہے بلکہ مجتہدوں نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور اجتہاد میں خطا ہونے کا بھی احتمال رہ جاتا ہے تو جس طرح پہلے مجتہد کے اجتہاد میں خطا کا احتمال ہے اسی طرح دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں بھی خطا کا احتمال باقی رہتا ہے، کیونکہ کوئی بھی مجتہد صرف اپنے ہی اجتہاد کو یقینی طور سے صحیح اور دوسرے کو خطا نہیں کہہ سکتا ہے، اس بناء پر پہلے قاضی اور دوسرے قاضی دونوں کا اجتہاد برابر ہوا، لیکن پہلے قاضی کے اجتہاد کے ساتھ ابھی تک کسی قاضی کا حکم شامل ہو گیا ہے اس لئے اسی کو ترجیح ہو گئی، اور دوسرے قاضی کے ساتھ ابھی تک کسی قاضی کا حکم شامل نہیں ہوا ہے، اس لئے اس اجتہاد کا درجہ پہلے سے کمتر ہوا اسی لئے پہلے قاضی کے حکم کو باطل نہیں کر سکتا ہے۔ ع۔ م۔

توضیح :- کسی حاکم کا کوئی حکم کسی قاضی کے سامنے لایا جائے تو وہ کیا کرے، اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی قاضی نے اس کے بارے میں ایک فیصلہ کر لیا تو ایسا فیصلہ لازم العمل ہو گیا نہیں، وہ فیصلہ دوسرے قاضی کے فیصلہ سے متفق ہو یا مختلف ہو، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قضی فی المحتشد فیہ مخالفاً لرأیہ ناسیاً لمذہبہ بعد عند ابی حنیفۃؒ وان کان عامدا فہیہ روایتان ووجه النفاذ انہ لیس بحطاً یقیناً وعندہما لا ینفذ فی الوحہیں لایہ قضی لہما ہو حطاً عدہ وعلیہ الفتوی ثم المحتشد فیہ ان لایکون مخالفاً لما ذکرنا والمراد بالنسۃ المشہورۃ مہا و فیما اجمع علیہ الجمهور لا یعتبر مخالفة البعض و ذلك خلاف و لیس باختلاف والمعتبر الاختلاف فی المصدر الاول

ترجمہ - اور قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے مخالف حکم دیدیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ حکم نافذ ہو جائے گا اور اگر اس نے ایسا قصد کیا ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں (ف۔) یعنی ایک روایت میں اس کا حکم نافذ نہ ہوگا اور اسی پر شمس ادائمہ اور جندی فتویٰ دیتے تھے۔ اور دوسری روایت میں وہ حکم نافذ ہو جائے گا، اس پر صدر الشہید اور شیخ ظہیر الدین فتویٰ دیتے تھے، ووجه النفاذ الخ حکم نافذ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کے نزدیک یہ حکم یقینی طور سے خطا نہیں ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک خواہ بھول کر ہو یا قصد آہودونوں صورتوں میں قاضی کا حکم نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اس نے ایک ایسا حکم نافذ کیا ہے جو خود اس کے نزدیک خطا ہے اسی پر فتویٰ بھی ہے (ف۔) اور یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ اور احمدؒ کا ہے۔ ع۔ اور شاید یہ حکم اس لئے ہے کہ اس زمانہ میں قاضیوں کی نیتیں بدل گئی ہیں، اس لئے ان کو کسی ظلم کا موقع حاصل نہ ہو اگرچہ دلیل سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ قاضی کا حکم یہی نافذ ہونا چاہئے، کیونکہ قاضی نے اپنے خیال کے مطابق خطا کا حکم نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہی حکم صحیح ہو، اگرچہ اس کا اپنا میلان اپنی رائے کی طرف زیادہ ہو، پھر بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید حکم دیتے وقت اسے تردد ہو اور اب جب کہ اس کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا تو قاضی کے حکم صحیح مان لینے میں صرف قاضی کے خیال پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہوگا، اسی لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہونا چاہئے، اسی بناء پر فتویٰ الصغریٰ میں ہے کہ مذہب کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا۔ ع۔ م۔

نم المحتشد فیہ الخ پھر مجتہد فیہ سے ایسا مسئلہ مراد ہے جو مذکورہ بالا کے یعنی قرآن مجید و سنت و اجماع کے مخالف نہ ہو، اور سنت سے بھی مراد وہ سنت ہے جو مشہور ہو۔ ف۔ یعنی جو سنت کے صدر اور سف صحابہ و تابعینؓ ہی میں شہرت کے درجہ پر پہنچ گئی ہو، جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے اور اس کی نقل ہم تک استاد صحیح مشہور کے ساتھ پہنچی ہو، اور قرآن مجید کی نص سے مراد وہ آیات ہیں جن کی تادل میں سلف نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ باپ کی ہمسٹر خواہ بیوی ہو یا باندی ہو اس کے بیٹے کا نکاح جائز نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی قاضی نے اس کے جواز کا حکم دیا تو جس قاضی کے پاس یہ خط پہنچے وہ فوراً اسے پھاڑ دے۔ ع۔

ولیمما اجتماع الح اور جس بات پر جمہور سلف نے اتفاق کیا ہو یعنی اکثر اور بڑے علماء نے اس پر اتفاق کیا ہو، تو اس میں بعض کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اسے اختلاف نہیں بلکہ خلاف کہا جائے گا (ف۔ یعنی جس مسئلہ پر اکثر اور چوٹی کے علماء نے اتفاق کر لیا ہو لیکن قاضی نے اس کے خلاف حکم دیا تو جس قاضی کے پاس اس خط کو پیش کیا جائے وہ اسے وہیں پر پھاڑ دے، کیونکہ یہ اجماع کے مخالف ہے اور اختلاف کرنا اسی کو کہتے ہیں کہ کسی کام کا طریقہ بھی مختلف ہو اور اس کا مقصد بھی مختلف ہو، اور اختلاف کرنا اسے کہتے ہیں کہ مقصود تو سب کا ایک ہو مگر اس کے طریقے جدا ہوں، اس وقت مصنف کے کلام سے یہ مراد لی جا رہی ہے کہ کچھ علماء نے جمہور علماء سے اختلاف کیا مگر اس کے اجتہاد کو لوگوں میں نہیں مانا، مثلاً ابن عباسؓ نے بعض ربوا کی بعض صورتوں کو جائز رکھا ہے لیکن کسی نے ان کی اتباع نہ کی بلکہ اس کے خلاف ہی کہا، جیسے کہ یہ ابتداء میں متعہ کو جائز کہتے تھے مگر دوسرے سب نے اس کی مخالفت کی اور اسے جائز نہیں رکھا، اکابر صحابہ کرام نے اس سے انکار کیا یہاں تک کہ ایسا کرنے والے کو مارنے کی دھمکی بھی دی، اب اگر کوئی قاضی ایسے اجتہاد پر حکم دے تو وہ قابل قبول نہ ہوگا، اور اگر جمہور کے خلاف بعض اجتہاد ایسا ہو جسے اتباع رکھا گیا ہو تو وہ منعقد نہ ہوگا مثلاً حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ میراث میں میاں اور اس کی بیوی میں سے جو بھی مراد ہو اس کے ترکہ میں سے دوسرے کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کل کا تہائی اس کی والدہ کو ملے گا اور یہ اجتہاد ان کا ان کے نزدیک ہے، اس لئے اب اگر قاضی اس کے مطابق حکم کرے تو اسے مخالف اجماع نہیں کہا جائے گا کیونکہ عامہ علماء کے نزدیک اجماع صادق ہونے کے لئے سب کا اتفاق ہونا ضروری ہے۔ م۔ ع۔

معلوم ہونا چاہئے ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان جگہ جگہ جو ناوافقیات پائی جاتی ہے، وہ حقیقت میں اجتہادی اختلاف ہے، اسے خلاف یا مخالف کا ہونا نہیں کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ یقینی میں ہے۔ والمعتبر الاحتلاف الخ اور مجتہد فیہ ہونے کے لئے وہ اختلاف معتبر ہوتا ہے جو ابتداء اسلام یا قرآن اول میں ہو، یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں پایا گیا ہو، اور امام خصاصؒ نے اس میں صحابہ کرام کے ساتھ تابعین فقہاء کو بھی شامل کیا ہے، اور وہ اختلاف معتبر نہ ہوگا جو مثلاً حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان ہو، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے صدر اول کے فیصلہ کے خلاف حکم دیا تو وہ جس قاضی کے پاس جائے وہ اسے پھاڑ دے۔ م۔ ع۔

توضیح اگر قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے مخالف حکم دیدیا، تو وہ نافذ ہو گیا نہیں، مجتہد فیہ سے مراد کیا ہے، خلاف اور اختلاف کے درمیان فرق، احناف و دیگر ائمہ کے درمیان نا موافقت سے کیا مراد ہے، تفصیل دلائل

قال وکل شیء قصی بذا القاضی فی الطاهر بتحریمة فهو فی الماطل کذلک عند ابی حنیمة و کذا ادا قصی باحلال و هذا ادا کانت الدعوی بسبب معین وھی مسألة قضاء القاضی فی العقود والعسوح بشهادة الرور و قد مرت فی الکاح

ترجمہ • اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں حرام ہونے کا حکم دیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ چیز باطن یعنی عند اللہ بھی حرام ہوگی۔ (ف۔ مثلًا عورت نے اپنے شوہر کے خلاف تین طلاق دینے کے جھوٹے گواہ پیش کر دیئے، اور قاضی کو ان کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو سکا اس لئے اس نے ان دونوں کے درمیان جدائیگی کر دی، پھر اس کی عدت سے فارغ ہونے کے بعد عورت سے دوسرے مرد نے شادی کر لی تو اس کے لئے اس عورت کے ساتھ ہمبستری کرنا اور بیوی کے دوسرے منافع حاصل کرنا ظاہر و باطن ہر طرح سے حلال ہوگا، اسی طرح پہلے شوہر کو بھی ظاہر کی طرح باطن میں بھی ہمبستری حلال نہ ہوگی۔ ع۔

و سدا ادا الح اسی طرح اگر قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم دیا ہو۔ ف۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ چیز ظاہر کی باطن یعنی عند اللہ بھی حلال ہو جائے گی، مثلًا ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کرنے پر دو جھوٹے گواہ پیش کر دیئے اور وہ اس کا انکار بھی کرتی رہی لیکن قاضی نے ان دونوں کی گواہی کو قبول کرتے ہوئے نکاح ہونے کا فیصلہ سنایا تو مرد کو اس عورت کے ساتھ ہمبستری و عورت کو اس سے راضی رہنا یا اسے قابو دینا حلال ہوگا، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حرام کرنے کی صورت میں دوسرے شوہر کو حقیقت حال معلوم ہو یا نہ ہو اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بہر حال جائز ہے، اور صاحبین و امام مالک و شافعی و احمد و زفرؒ کے نزدیک باطن یعنی عند اللہ اثر واقع نہیں ہوتا ہے یعنی حست یا حرمت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ و هذا اذا كانت الح اور یہ حکم جو ہم نے ذکر کیا ہے اس صورت میں ہے جبکہ دعویٰ کسی معین سبب کے ساتھ ہو (ف۔ مثلًا بیع یا طلاق یا عتاق کی وجہ سے ہو، اس بناء پر اگر مثلاً ملکیت کا دعویٰ سبب بیان کئے بغیر ہو تو باجماع قاضی کا حکم باطنی طور پر یعنی عند اللہ نافذ نہیں ہوگا، اور یہ ختلف کسی معین سبب میں ہے۔

وھی مسئلۃ الح اور یہی جھوٹی گواہی پر عقود و فسوخ میں قضاء قاضی کا مسئلہ ہے، جو کتاب النکاح میں گذر چکا ہے (ف۔ عقود سے مراد بیع و نکاح وغیرہ ہیں اور فسوخ سے مراد طلاق و عتق وغیرہ کا نسخ ہونا ہے) اس بحث کی بنیادی بات یہ ہے کہ شریعت نے ہر قابل اور ذمہ دار شخص کو اپنے خاص تصرفات اور آپس میں معاملات کرنے کی اجازت دے رکھی ہے، لیکن جب لوگ آپس میں کسی بات پر سخت اختلاف کر بیٹھیں تو شریعت نے ان کے ہاتھوں کو تصرفات کے عمل کرنے سے روک کر قاضی کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ قاضی کا فیصلہ جو کچھ بھی ہو وہ ان دوگوں کا فیصلہ مانا جائے، اس فرمان باری تعالیٰ کی بناء پر کہ (فان تنازعتم فی شئی فردوه الی اللہ) (الایۃ) اس لئے جو کچھ شریعت کی طرف سے فیصلہ ہو گا وہی ان کا اپنا فیصلہ ہوگا، جب تمہید بیان ہو گئی تو معلوم ہونا چاہئے کہ جب کسی نے جھوٹے گواہوں کے ساتھ مثلاً مرد نے عورت سے نکاح کیا کسی چیز پر خریداری کا دعویٰ کیا کہ سبب معین میں سے ہیں تو اگر واقعہ عورت نے نکاح قبول کیا ہو تا یا بیع نے وہ چیز فروخت کی ہوئی تو یہ سب مدعی کے لئے اور اس کے ملکیت میں آجائیں، لیکن یہ آپس میں اختلاف ہو تو شریعت نے ان کو دینے والے اختیار میں رکھی اور روک ڈال کر قاضی کے پاس جانے کا حکم دیا جہاں گواہ لانے کی ضرورت ہوئی اور جھوٹی گواہی اس طرح پیش کی کہ قاضی نے ان کو تسلیم کرتے ہوئے فیصلہ سنایا یوں کہا جائے گا کہ قاضی نے نکاح کر دیا بیع کر دی، اس لئے عورت مرد کے لئے حلال ہو گئی اور مال پر ملکیت ثابت ہو گئی جیسے ظاہر میں ہوتا ہے ایسے ہی باطن میں بھی ہوگا، اس کے برخلاف جب سبب متعین نہ ہو تو اس صورت میں قاضی کا حکم ظاہر میں یعنی عند الناس نافذ ہو گا لیکن باطن یعنی عند اللہ نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اسباب میں اختلاف اور مزاحمت ہو گئی تو کسی خاص سبب سے قاضی نے حکم نہیں کیا، اور جب باطن میں سبب نہیں پایا گیا تو وہ چیز حلال بھی نہ ہوگی، اس مسئلہ کو بندہ مترجم نے کتاب النکاح میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور وہ حدیث جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے وہ اس بات میں صریح ہے کہ ملکیت کے مطلق دعویٰ میں سبب معین کے بغیر ظاہر میں قاضی کا حکم نافذ ہوتا ہے، اور جب حقیقت میں ملکیت نہ ہو تو باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور جس صورت میں

قاضی کی طرف سے سبب معین کا انعقاد ہو گیا تو اس میں باطن میں بھی نافذ نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح :- وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں اس کے حرام ہونے یا حلال ہونے کا حکم دیا ہو تو کیا وہ چیز واقعہً حرام یا حلال ہو جائے گی، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ دلائل

قال ولا يقضى القاضي على غائب الا ان يحضر من يقوم مقامه وقال الشافعي يحوز لوجود الحجة وهي البينة فظهر الحق ولنا ان العمل بالشهادة لقطع المازعة ولا مازعة بدون الانكار ولم يوجد ولانه يحتمل الاقرار والانكار من الخصم فيشبه وجه القضاء لان احكامهما مختلفة ولو انكر ثم غاب فكذلك الجواب لان الشرط قيام الانكار وقت القضاء وفيه خلاف ابي يوسف ومن يقوم مقامه قد يكون نائباً بانابته كالوكيل او بانابة الشرع كالوصي من جهة القاضي وقد يكون حكماً بان كان ما يدعى على الغائب سبباً لما يدعيه على الحاضر وهذا في غير صورة في الكتب اما اذا كان شرطاً لحقه فلا يعتبر به في حمله حصماً عن الغائب وقد عرف تمامه في الجامع.

ترجمہ :- اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی بھی غائب شخص پر حکم نہیں کرے گا مگر اس وقت جبکہ اس کی طرف سے دوسرا شخص (قائم مقام) حاضر ہو (ف۔ خواہ وہ شخص شہر سے دور ہو یا شہر ہی میں کہیں پر پوشیدہ ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ شخص شہر میں کہیں پوشیدہ ہو) تو اس پر قاضی کا حکم جاری کرنا جائز ہے، یہی قول امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی ہے، اور اگر وہ شہر سے بھی غائب ہو تو امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک اس پر حکم کرنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ سے اس صورت میں دور وائیتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کے خلاف حکم دینا جائز نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے، اور دوسری روایت خود مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ وقال الشافعي الخ اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غائب شخص پر حکم جاری کرنا جائز ہے، کیونکہ دلائل موجود ہیں یعنی گواہ موجود ہیں اس طرح حق بات ظاہر ہو گئی۔ (ف۔ اس لئے قاضی کو حق کے مطابق حکم دینا جائز ہے، لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ گواہوں نے مثلاً اصل قرضہ کے لینے کی تو گواہی دیدی جس سے صرف اتنی بات اس نے وہ قرض بعد میں مدعی کو ادا کر دیا ہو اور ادا کرتے وقت اس نے دوسرے لوگوں کو گواہ بنالیا ہو، یا اور کوئی ایسی صورت ہو گئی ہے جس سے وہ قرض دار بری ہو سکتا ہو، اور یہ بات مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی ہے، اور مصنفؒ نے فرمایا ہے ولنا ان العمل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غائب کے خلاف حکم جاری کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ گواہی پر عمل شخص آپس کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے جائز ہے اور مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ کے انکار کے بغیر جھگڑا نہیں ہوتا ہے، اور وہ انکار یہاں نہیں پایا گیا۔

ولانه يحتمل الخ اور اس وجہ سے بھی کہ غائب کے متعلق اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ خود ہی قبول کرے، اور یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ وہ انکار کر دے اور ان دونوں صورتوں میں قاضی مشتبہ ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں صورتوں کے احکام مختلف ہیں (ف۔ مثلاً اگر مدعی علیہ کے اقرار کے اعتبار سے فیصلہ ہو تو اس کے بعد مدعی علیہ کو اپنے بچہ یا برات کے لئے گواہ پیش کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے، اور اگر اس کے انکار کرنے کے اعتبار سے فیصلہ ہو تو آئندہ مدعی علیہ کو اپنی برائت کے لئے گواہ پیش کرنے کا اختیار رہتا ہے، ولو انكر ثم الخ اور اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے ہی وہ غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہو گا کہ قاضی حکم جاری نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے وقت انکار کا باقی رہنا شرط ہے۔
و فيه خلاف الخ، اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے (ف۔ وہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ ہونے تک مدعی علیہ کا

انکار پر اصرار کرتے رہنا شرط ہے، اور اس کے غائب ہونے کے بعد یہ انکار برابری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے انکار کا حق باقی رہنا بھی دلیل کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندہ بنت عتبہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر ابوسفیان ایک بخش آدمی ہے، وہ مجھے اتنا خرچ نہیں دیتا ہے جو میرے اور میری اولاد کے لئے کافی ہو، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم ان کے مال سے تنالے یا کرو جو تم کو اور تمہاری اولاد کے لئے کافی معروف طریقہ سے خرچ کے لئے کافی ہو، جیسا کہ بخاری میں ہے، اس روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسفیان کے غائبہ میں ان کے خلاف فیصلہ سنایا، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فتویٰ تھا قاضی کا فیصلہ نہ تھا، سی بناؤ ابوسفیانؓ پر اتنا مال دینا لازم نہیں ہوا، اور اگر یہ ایک قاضی کے فیصلہ کی حیثیت سے ہو تا تو اتنا مال دینا لازم ہو جا تا اور چونکہ رسول اللہ ﷺ ذاتی طور سے یہ جانتے تھے کہ ابوسفیانؓ پر سنے نفقہ کا استحقاق ہونا چاہئے اس لئے آپ نے حضرت ہندہ کو اپنا حق سے لینے کا فتویٰ دیدیا، اور گواہ بھی ان کے خلاف نہیں فرمایا، اور ہماری دلیل و حجت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت علیؓ کو یمن بھیجا تو ارشاد فرمایا کہ تم مدعی اور مدعی علیہ میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی کوئی فیصلہ نہ سناؤ یہاں تک کہ دوسرے کی بات بھی سن دو، کیونکہ تم کو اس کے بغیر یہ معلوم نہ ہو گا کہ تم کیسا فیصلہ کر رہے ہو، رواہ الترمذی۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ م۔ع۔

ومن يقوم مقامه الخ اور جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کبھی حقیقہ اسی کے مقرر کرنے سے وکیل کے جیسا ہو کر آتا ہے اور کبھی قاضی کے مقرر کرنے سے مثل وصی کے ہوتا ہے، اور کبھی وہ حکم نائب ہوتا ہے اس طور سے کہ مدعی اس غائب شخص پر جس کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا حاضر شخص پر دعویٰ کرتا ہے، وھذا فی عبور صورۃ المح اور یہ کہتوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے (کتبوں میں اس کی بہت سی نظیریں پائی جاتی ہیں۔ (ف۔ مثلاً زید نے بکر پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ بکر جس مکان پر قبضہ ہے حقیقہ میں اس کا مالک ہوں، کیونکہ میں نے اس مکان کو خالد سے ان دنوں میں خرید لیا تھا جبکہ وہ اس کا مالک تھا، حالانکہ خالد اس وقت وہاں پر نہیں بلکہ غائب ہے اور اس بکر نے مجھ سے یہ مکان غصب کر لیا ہے، لیکن یہ اس دعویٰ کا انکار کرتا ہے، اس لئے زید کیلئے جو حکم ہو گا وہ جس طرح بکر پر نافذ ہو گا اس طرح اس غائب شخص یعنی خالد پر بھی نافذ ہو گا، کیونکہ بکر پر دعویٰ کا سبب یہی ہے کہ اس نے خالد سے خرید لیا ہے، اس لئے خالد کی طرف سے بکر ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا، اور مثلاً زید نے بکر کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ شخص خالد کی طرف سے ان حقوق کا وکیل ہے جو خالد پر میرے واجب ہیں، پھر بکر نے کفالت کا قرار کیا پھر زید نے گواہ پیش کئے کہ خالد پر میرے برادر بہم باقی ہیں، تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی اور بکر کے خلاف حکم نافذ ہو جائے گا، اور وہی حکم خالد پر بھی نافذ ہو جائے گا، اور مثلاً زید نے بکر کے خلاف اس کے ایک مکان کے بارے میں شفعہ کا دعویٰ کیا، تب بکر نے کہا یہ مکان میرا خاندانی ہے اور میں نے اسے کسی سے نہیں خریدا ہے، لہذا زید نے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے اپنے گواہ پیش کئے کہ میں نے اس مکان کو فلاب غائب شخص سے خریدا ہے کیونکہ وہی شخص اس کا حقیقی مالک تھا، ورائے اس مکان کے مالک ہونے کی وجہ سے اس سے متصل مکان پر میرا حق شفعہ ثابت ہوا اور میں نے اپنے شفعہ کا مطالبہ کیا ہے، تو بکر کے حق میں خریدنے کا و فلاب غائب کے بارے میں بیچنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور بکر اس کا حکم نائب ہو گا۔ ع۔

یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ غائب پر جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ موجود شخص پر دعویٰ کا ہر حال میں سبب ہوتا ہو، یعنی ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہو اور کسی وقت نہ ہو ادا مکان الخ اور اگر ایسی صورت ہو کہ شخص غائب پر جو کچھ دعویٰ ہو وہ شخص حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو یعنی سبب نہ ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب صمی کہنے میں اس شرط کا اعتبار نہ ہو گا، اس کی پوری تفصیل جامع صغیر میں ہے (ف۔ مادہ مشائخ کا یہی قول ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاب مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو تم کو بھی طلاق ہے، تب اس کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ فلاب مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے، اور اس پر گواہ بھی پیش

کئے، تو یہ گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، اس پر اگر اسی طرح اشکال پیش کیا جائے کہ ایسی جیسی دوسری صورت میں گواہ کیوں قبول کر لئے جاتے ہیں، کہ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاں شخص گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے پھر اس کی بیوی گواہ پیش کر دے کہ فلاں شخص اسی گھر میں داخل ہو گیا ہے تو اس میں گواہ قبول کر لئے جاتے ہیں، جواب یہ ہے کہ اس میں گواہی اس لئے قبول کر لی جاتی ہے کہ اس میں شخص غائب کا کوئی بھی حق باطل نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے اس میں غائب پر کوئی فیصلہ لازم نہیں کیا جاتا ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ سبب کی صورت میں بھی اگر کسی وقت سبب ہو اور دوسرے وقت میں سبب نہ ہو تو بھی ایسا سبب معتبر نہ ہوگا، مثلاً: ایک شخص نے ایک عورت سے کہا کہ تمہارے شوہر نے مجھے اس بات پر وکیل بنایا ہے کہ میں تم کو یہاں سے لے جا کر اس کے پاس پہنچا دوں، تب عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں، اور اس بات پر اس نے گواہ بھی کھڑے کر دیئے، تو یہ گواہ صرف اس بات میں قبول کئے جائیں گے کہ وہ وکیل اسے نہیں لے جاسکتا ہے، لیکن اس بات میں وہ قابل قبول نہ ہوں گے کہ شوہر نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، یہاں تک کہ اگر شوہر نے آکر طلاقیں سے انکار کر دیا تو اس عورت پر لازم ہوگا کہ اپنے گواہ اس شوہر کے سامنے دوبارہ پیش کر دے۔ مع۔

توضیح:- کیا کسی قاضی کو یہ حق ہے کہ کسی غائب شخص پر کوئی فیصلہ نافذ کرے، اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے وہ غائب ہو گیا، تو اس صورت میں وہ فیصلہ نافذ کر سکتا ہے یا نہیں، جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کتنی صورتوں میں وکیل بنتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ویقرض القاضی اموال الیتمی ویکتب ذکر الحق لان فی الاقراض مصلحتهم لبقا الاموال بحفظه مضمونة والقاضی یقدر علی الاستخراج والکتابۃ لتحفظه وان اقرض الوسی ضمن لانه لا یقدر علی الاستخراج والاب بمنزلة الوسی فی اصح الروایتین لبعزه عن الاستخراج۔

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ قاضی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو یتیموں کے مالوں کو لوگوں میں بطور قرض دے (ف۔ یعنی قابل اعتبار لوگوں کو قرض دے تاج الشریعہ) اور اس قرض کے حساب کو اپنے پاس لکھ کر رکھ لے (ف۔ یعنی اس تفصیل کے ساتھ کہ فلاں یتیم کا اتنا مال فلاں شخص کو) قرض دینے ہی میں فی الحال یتیموں کے مال میں مصلحت ہے، کیونکہ اس طرح ان کے مال کی حفاظت ہوگی اور قرض دار ان کا ذمہ دار رہے گا، پھر قاضی کو اتنا اختیار ہوتا ہے کہ وقت ضرورت پر ان سے رقم وصول کر لے اور یہ تحریر اس کی یادداشت اور یاد دہانی کے لئے ہوگی (ف۔ اس طرح قرض دینے میں بڑی مصلحت ہے بخلاف کسی کے پاس امانت رکھنے کے کہ اگر امانت رکھنے والے نے یہ نگہ دیا کہ وہ مال ضائع ہو گیا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، لیکن قرض لینے والا تو بہر صورت ضامن ہوتا ہے، وان اقراض الخ اور اگر وصی نے یتیم کے مال کو بطور قرض کسی کو دیا تو یہی وصی ضامن ہوگا (ف۔ یعنی اگر قرض دار نے واپس کر دیا تو خیر ورنہ وصی اپنے پاس سے تاوان ادا کرے گا، کیونکہ اس نے یتیم کے مال کو بغیر کسی اعتماد کے برباد کر دیا ہے، لانه لا یقدر الخ کیونکہ وصی اس مال کو قرض دار سے دوبارہ وصول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے (ف۔ لیکن قاضی کو اس کی قدرت ہوتی ہے، کہ اس سے حق وصول کر لے، والا دب الخ اور اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچے کا مال کسی کو قرض دیا تو اس میں دو روایتوں میں سے صحیح روایت یہ ہے کہ وہ وصی کے حکم میں ہے (ف۔ یعنی مثلاً چھوٹے بچے نے اپنی ماں وغیرہ کے میراث سے کچھ ترکہ پایا، اور اس کے باپ نے یہ مال لے کر کسی کو قرض دیدیا تو صحیح روایت کے مطابق وہ اس مال کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس کے وصول کرنے سے عاجز ہوگا۔ (ف۔ پس جب اس نے ایسا تصرف کیا جو ضائع کرنے کے حکم میں ہے تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا، اسی قول کو فخر الاسلام اور صدر شہید و عثمانی نے ترجیح دی

ہے، اگر باپ اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو خود قرض کے طور پر لے تو مشکوک ہے کہ جائز ہوگا۔ مع۔
توضیح:- کیا قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ یتیم کے مال امانت کو کسی دوسرے کو قرضہ کے
طور پر دے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

باب التحکیم

واذا حکم رجلان رجلاً فحكم بينهما ورضيا بحكم جاز لان لهما ولاية على انفسهما فصح تحكيمهما
وينفذ حكمه عليهما وهذا اذا كان المحكم بصفة الحاكم لانه بمنزلة القاضي فيما بينهما فيشترط اهلية
القضاء ولا يجوز تحكيم الكافر والعبد والذمي والمعدود في القذف والفاسق والصبى لانعدام اهلية القضاء
اعتباراً باهلية الشهادة والفاسق اذا حكم يجب ان يجوز عندنا كما مر في المولى.
ترجمہ:- یہ بات تحکیم کے بیان میں ہے۔

اور جب کسی بات پر اختلاف کرنے والے دو شخصوں (متخاصمین) نے کسی ایک شخص کو اپنا محکم بنادیا اور اس نے ان دونوں
کے درمیان کوئی فیصلہ کر دیا جیسے: ان دونوں نے رضاع و رغبت سے قبول کر لیا یعنی اس کے فیصلہ پر دونوں راضی ہو گئے تو ایسا کرنا
جائز ہوا، کیونکہ ان دونوں کو اپنی اپنی ذات پر مکمل اختیار اور روایت حاصل ہے اس لئے ان دونوں کا اسے اپنا محکم بنانا بھی جائز ہوا،
اور اس محکم کا حکم کے ان دونوں کی رضامندی سے ہی نافذ ہوگا۔ و هذا اذا كان المحم یہ حکم سی صورت میں ہے جبکہ اس محکم کی
صفت ایسی ہو جو ایک محکم اہل ہونی چاہئے کیونکہ وہ شخص ان دونوں شخصوں کے درمیان قاضی کے حکم میں ہے، اسی لئے اس میں
فیصلہ کرنے کی صلاحیت کا ہونا شرط ہے (ف)۔ یعنی اس شخص میں گواہی دینے کی اہلیت اور قاضی بننے کی صلاحیت موجود ہونی
چاہئے، پھر جب تک وہ حکم دے اس وقت تک ایسی صلاحیت بھی موجود رہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔ (ع)

ولا يجوز الخ اور محکم (ثالث) بنانا ایسے شخص کو جائز نہیں ہے جو کافر یا غلام یا ذمی یا محدود فی القذف یا فاسق یا نابالغ لڑکا ہو
کیونکہ ان لوگوں میں قاضی بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ان میں سے کوئی بھی قاضی نہیں ہو سکتا ہے، اور قاضی نہیں ہو سکتا
ہے تو وہ محکم بھی نہیں ہو سکتا ہے، اور قد درئی کے اس قول میں فاسق بھی انہیں لوگوں میں شمار ہوگا، شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ
کافر اور غلام وغیرہ ایسے لوگ کہ ان کو محکم نہیں بنانا چاہئے، پھر مصنف نے فرمایا۔

والفاسق الخ اور اگر فاسق کو محکم بنادیا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہئے جیسے کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر فاسق کو
قاضی بنادیا جائے تو اس کا حکم قضایا قاضی بنادینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر فاسق کو محکم یا ثالث بنادیا جائے تو بھی جائز ہونا چاہئے، میں
مترجم کہتا ہوں کہ فقہات سے زیادہ مشابہہ اور قریب تر بات یہی ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہونا چاہئے، جیسے اس زمانہ میں مسلمانوں کو
اپنے معاملات کا فیصلہ کرنا شرعی محکم پر بلکہ اس پر راضی ہونا، بڑے ہی ثواب کی بات ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

توضیح:- باب التحکیم، تحکیم کے معنی، حکم، تفصیل، دلائل

التحكيم الخ تحکیم کے معنی حکم یعنی ثالث بنانا، یعنی کسی بات میں جب آدمیوں میں اختلاف ہو کر وہ جھگڑے کرنے لگیں
تو کسی بھی ذمہ دار اور مناسب شخص کو وہ ثالث بنالیں کہ وہ جو بھی فیصلہ کرے اسے قبول کر لیں گے اور اس پر یہ دونوں راضی
ہو جائیں گے، اس شخص کو محکم کہا جاتا ہے، اگر اس کے فیصلہ کو دونوں فریق راضی ہوں تو اس کا فیصلہ کو قبول کر لینا لازم ہو جاتا ہے،
در نہ نہیں، کیونکہ اسے عام حکومت اور ولایت نہیں ہوتی ہے کہ وہ کچھ مجبور کر سکے، پھر بھی اس کے اوپر کے قاضی وغیرہ کے
پاس معاملہ کو لے جانا یعنی مرافعہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ قاضی کا حکم عام ہوتا ہے اگرچہ کوئی فریق اس سے ناراض کیوں نہ
ہو، پھر اگر اس ثالث کے فیصلہ کا قاضی کے پاس مرافعہ کیا جائے اور اس کے پاس وہ

فیصلہ من سب معصوم کہ بلکہ غلط معلوم ہوتا ہو تو وہ اس فیصلہ کو باطل کر دے، حدود و قصاص وغیرہ میں تحکیم جائز نہیں ہے، معصوم ہونا چاہئے کہ اس کے جائز ہونے کا ثبوت قرآن پاک و حدیث اور اجماع ہر طرح سے ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ سے قابضوا حکماً من اہلہ و حکماً من اہلہا، الایۃ یعنی شوہر اور اس کی بیوی میں اگر اختلاف ہو جائے تو ایک حکم شوہر کے لوگوں میں سے اور ایک حکم عورت کے لوگوں میں سے بھیجو، پس یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ خصوصاً میں تحکیم یعنی ثالث بنانا جائز ہے اور حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے آکر کہا یا رسول اللہ امیری قوم والے جب کسی معاملہ میں اختلاف کرتے ہیں تو وہ میرے پاس آتے ہیں، اور میں ان کے درمیان فیصلہ کر دیتا ہوں جس سے دونوں فریق کے آدمی راضی ہو جاتے ہیں، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بہتر بات ہے، اس کی روایت نسائی نے کی ہے، اسی طرح عام صحابہ کا اس بات پر اجماع تھا کہ تحکیم جائز ہے۔ مع۔

ولکل واحد من المحکمین ان یرجع مالہم یحکم علیہما لانہ مقلد من جہتہما فلا یحکم الا برضاہما
حمیلاً و اذا حکم لزمہما لصدور حکمہ عن ولایۃ علیہما و اذا رفع حکمہ الی القاضی فوافق مذہبہ امضاء لانہ
لا فائدتہ فی نقصہ ثم فی ابرامہ علی ذلک الوحہ و ان خالفہ ابطالہ لان حکمہ لا یدرمہ لعدم التحکیم منہ
ترجمہ۔ اور دونوں متخاصمین (فریقین) میں سے ہر ایک کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس کو ثابت کی حیثیت سے اس وقت تک انکار کر دے جب تک کہ اس نے ان دونوں پر حکم نہ کیا ہو، کیونکہ وہ محکم یعنی ثالث تو ان ہی دونوں کے بنانے سے ہوا ہے، اس لئے جب تک دونوں راضی نہ رہیں گے وہ ثالث کی حیثیت سے حکم جاری نہیں کر سکتا ہے (ف۔ اس لئے جب تک اس محکم نے فیصلہ سنایا ہو تب تک ہر فریق اس کو محکم باقی رکھنے سے بچ سکتا ہے۔

و اذا حکم الخ اور جب اس ثالث نے ان پر اپنا فیصلہ سن دیا حکم جاری کر دیا تو وہ حکم ان دونوں پر لازم ہو جائے گا، کیونکہ ان کے کہنے سے ہی اسے ولایت اور ثالثی کا حق حاصل ہوا اور اسی حق کی وجہ سے اسے فیصلہ سنایا ہے (ف۔ یہی قوں امام مالک و احمد کا بھی ہے اور امام شافعی سے یہ بھی ایک روایت ہے۔ ع۔ اس جگہ لازم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کو اس کے فیصلہ کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہو گا بلکہ حاکم اعلیٰ کے پاس معاملہ لے جانے کا حق ہو گا۔ و اذا رفع الخ اور اگر اس محکم (ثالث) کے حکم کو کوئی قاضی کے پاس لے گیا (مرافعہ کیا) اور ثالث کا یہ فیصلہ قاضی کے اپنے اجتہاد اور مذہب کے مطابق ہو تو قاضی اسی کو نافذ کر دے گا، کیونکہ اس پہلے فیصلہ کو باطل کر کے پھر اسی قسم کا حکم نافذ کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہو گا (ف۔ اور اس مرافعہ سے فائدہ یہ ہو گا کہ اس کے بعد جب قاضی اسے نافذ کر دے گا پھر وہ کسی دوسرے ایسے قاضی کے پاس مرافعہ ہوا جس کے اجتہاد سے اس کی موافقت نہ ہو تو وہ اسے باطل نہیں کر سکے گا، کیونکہ ایک اجتہادی مسئلہ (مجتہد فیہ) کو ایک قاضی نے نافذ کر دیا ہے۔

وان خالفہ الخ اور اگر اس محکم (ثالث) کا فیصلہ اس کے قاضی کے فیصلہ کے مخالف ہو یعنی قاضی کے نزدیک وہ فیصلہ غلط ثابت ہو تو وہ اسے باطل کر دے گا، کیونکہ اس محکم (ثالث) کا فیصلہ اس قاضی پر کسی طرح لازم نہیں ہو گا، کیونکہ قاضی کی طرف سے فیصلہ کرنا نہیں پایا گیا ہے۔ (ف۔ بخلاف قاضی کے فیصلہ کے کیونکہ وہ تشریع کی طرف سے اپنے حلقہ کے ہر فرد پر حاکم ہے، اور اس کی ولایت سب پر عام ہے، اس لئے جب تک کہ اس کا فیصلہ بالکل غلط نہ ہو تب تک کوئی دوسرا قاضی اس کے فیصلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، اور اجتہادی مسئلہ میں کوئی قاضی دوسرے کے اجتہاد اور فیصلہ کو یقینی طور پر غلط نہیں کر سکتا ہے، اسی لئے ایسے مسئلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالک اور ابن ابی سیسی کے نزدیک اجتہادی مسئلوں میں جس طرح ایک قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے اسی طرح ایک محکم یعنی ثالث کا فیصلہ بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:- کیا ایک مرتبہ کسی کو محکم مان لینے کے بعد فریقین آخر تک اس کے فیصلہ کو ماننے

پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور ثالث نے جب اپنا فیصلہ سنایا تو فریقین کو اس کے انکار اور نہ ماننے کا حق رہتا ہے یا نہیں، اگر اس کے فیصلہ کو کسی قاضی کے پاس مرافعہ کیا تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، محکم اور قاضی کے فیصلہ کے درمیان کوئی فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

ولا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص لانه لا ولاية لهما على دمه ولا يملكان الا باحة فلا يستباح برصاهما قالوا وتخصيص الحدود والقصاص يدل على جوار التحكيم في سائر المجتهدات كالطلاق والنكاح وغيرهما وهو صحيح الا انه لا يفتى به ويقال يحتاج الى حكم المولى دفعا لتحاسر العوام فيه وان حكماء في دم حطاً ففضى بالدية على العاقلة لم ينفذ حكمه لانه لا ولاية له عليهم اذ لا تحكيم من هتهم ولو حكم على القاتل بالدية في ماله رده القاضى ويقضى بالدية على العاقلة لانه مخالف لرأية ومخالف للنص ايضا الا اذا ثبت القتل باقراره لان العاقلة لا تعقله.

ترجمہ :- اور حدود و قصاص کے مسائل میں محکم اور ثالث بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں فریقوں کو اپنے خون پر ولایت حاصل نہیں ہے، اسی لئے ان میں سے کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا خون بہانے کے لئے کسی کو اجازت دے، اسی لئے ان کو یہ بھی قدرت نہیں ہوگی کہ دونوں اپنی اجازت اور رضامندی سے اپنے خون کو مباح کر دیں، قالوا وتخصيص الخصاص فرمایا کہ حدود و قصاص کو خاص طریقہ سے ناجائز کہنے یا ان کو مستثنیٰ کرنے سے یہ بات دلیل بنتی ہے کہ بقیہ دوسری چیزوں مثلاً نکاح و طلاق وغیرہ بنانا جائز ہے وہو صحيح المح اور یہی بات صحیح ہے، لیکن اس کے لئے عام فتویٰ نہ دیا جائے، بلکہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس میں قاضی کے حکم کی ضرورت ہے، تاکہ عوام کو طلاق وغیرہ کے مسائل میں دلیری اور آزادی حاصل نہ ہو۔ (ف۔) یعنی ظاہر مذہب تو یہی ہے کہ حدود اور قصاص کے سوا تمام معاملات میں کسی کو ثالث بنا کر حکم جائز ہے، لیکن اگر عوام کو اس کا فتویٰ دیا جائے تو وہ شرعی احکام کی پابندی سے خود کو باہر کرنے میں دلیری کریں گے، مثلاً کسی نے ایک ساتھ تین طلاقیں اپنی بیوی کو دیدیں تو اس کی بیوی اس کے لئے بغیر حلالہ اب کبھی جائز نہ ہوگی لیکن ثالث اور محکم جائز ہونے کا فتویٰ معنوم ہو جائے تو وہ دونوں مل کر ایک شافعی المذہب یا غیر مقلد کو اس معاملہ میں اپنا ثالث بنادیں گے پھر وہ ثالث ان میں یہ فیصلہ سنادے گا کہ اس طرح صرف ایک ہی طلاق واقع ہوئی ہے، اسی طرح جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آئے گی وہ ایسے شخص کو تلاش کر لے گا جس کے نزدیک وہ بات جائز ہو اس لئے اسے ثالث بنا کر جواز کا فتویٰ حاصل کرے گا اگرچہ کچھ پہلے وہ لوگ اسے ناجائز اور حرام سمجھتے ہوں، اسی لئے مشائخ نے فرمایا اس کا فتویٰ نہ دیا جائے۔

وان حكماء الخ اور اگر دونوں فریق نے مل کر قتل خطاء کے معاملہ میں کسی محکم کو ثالث بنایا اور اس نے قاتل کے خاندان کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کر دیا تو اس کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اگرچہ ان دونوں نے اسے حکم بنایا ہے مگر مددگار برادری والوں نے تو اسے اپنا ثالث اور محکم نہیں بنایا ہے اس لئے ان لوگوں پر اس کی نہ ولایت ہوگی اور نہ کوئی حکم ان کے خلاف نافذ ہوگا، ولو حكم على القاتل الخ اور اگر اس ثالث نے فقط قاتل پر اس کے ذاتی مال سے دیت دینے کا حکم دیا تو قاضی اس حکم کو بطل قرار دے گا پھر اس کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کرے گا، کیونکہ یہ قاضی کے اجتہاد کے مخالف بلکہ نص حدیث کے بھی مخالف ہے، لیکن اگر قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو تو مخالف نہ ہوگی کیونکہ مددگار برادری اس دیت کو برداشت نہیں کرے گی (ف۔) جیسا کہ انشاء اللہ آئندہ معاقل کی بحث میں آئے گا۔

توضیح :- حدود و قصاص کے مسائل میں تحکیم کا حکم، حدود و قصاص کے سوا دوسری چیزوں میں تحکیم، اگر فریقین نے مل کر قتل خطاء کے معاملہ میں کسی کو ثالث بنایا اور اس نے قاتل کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

و يجوز ان يسمع البينة ويقضى بالنكول وكذا بالاقرار لانه حكم موافق للشرع ولو اخبر باقرار احد الخصمين أو بعدالة الشهود وهما على تحكيمهما يقبل قوله لان الولاية قائمة ولو اخبر بالحكم لا يقبل قوله لان قضاء الولاية كقول المولى بعد العزل وحكم الحاكم لا بويه و زوجته و ولده باطل والمولى والمحكم فيه سواء وهذا لانه لا تقبل شهادته لهؤلاء لمكان التهمة فكدلك لا يصح القضاء لهم بخلاف ما اذا حكم عليهم لانه تقبل شهادة عليهم لانشاء التهمة فكذا القضاء ولو حكما رجلين لا بد من اجتماعهما لانه امر يحتاج فيه الى الراى والله اعلم بالصواب مسائل شتى من كتاب القضاء قال واذا كان عدو لرجل و سفّل لأخر فليس لصاحب السفّل ان يتد فيه و تداولا ينقب فيه كورة عندابى حنيفة معناه بغير رضاء صاحب العلو وقال يصنع ما لا يصير بالعلو و علم هذا الخلاف اذا اراد صاحب العلوان يبنى على علوه قيل ما حكى عنهما تفسير لقول ابى حنيفة فلا خلاف و قيل الاصل عندهما الاباحة لانه تصرف فى ملكه والملك يقتضى الاطلاق والحرمة بعارض الضرر فاذا اشكال لم يحز المنع والاصل عنده الحظر لانه تصرف فى محل تعلق به حق محترم للغير كحق المرتن والمستاجر والاطلاق بعارض فاذا اشكل لا يزول المنع على انه لا يعرى عن موع ضرر بالعلو من توهين بناء او نقضه فيمنع عنه.

ترجمہ :- اور اس محکم (ثالث) کے لئے یہ بات جائز ہے کہ گواہوں کی گواہی سنے اور جسے قسم دلائے اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ دے، اسی طرح اگر کوئی کسی بات کا اقرار کرے تو اس اقرار کی بناء پر بھی فیصلہ سنائے کیونکہ اس نے ان تمام صورتوں میں شریعت کے مطابق حکم دیا، ولو اخبر الح اور اگر اس ثالث محکم نے ہی بتلایا کہ مدعی یا مدعی عیہ میں سے کسی نے فلاں بات کا اقرار کر لیا ہے یہ اس نے کسی گواہ کے متعلق بتلایا کہ وہ عادل ہے اور اس وقت تک دونوں فریق اس کے ثالث ہونے پر قائم ہیں، تو اس کا قول قبول ہوگا، کیونکہ اس وقت تک اس کی ولایت اور ثالثی باقی ہے، اور اگر اس ثالث محکم نے یہ کہا کہ میں نے یہ حکم دیا تھا تو اس کا قول قبول نہ ہوگا، کیونکہ اس کی دایت ختم ہو گئی ہے جیسے کوئی قاضی اپنے معزول ہونے کے بعد خبر دے تو اس کا قول بھی قبول نہیں ہوگا۔

وحکم الحاكم الخ اور حاکم کا اپنے والدین اپنی اولاد اور بیوی کے لئے کوئی حکم کرنا باطل ہوتا ہے، اس میں حکم قاضی اور محکم دونوں برابر ہیں، کیونکہ ان کے لئے حاکم کی گواہی بھی مقبول نہیں ہوتی ہے، تہمت کا موقع رہنے کی وجہ سے، اسی طرح ان لوگوں کے لئے اس کا حکم قضاء صحیح نہیں ہے، خلاصہ اس کے اعلان لوگوں پر حکم لگا دے تو جائز ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں پر اس کی گواہی قبول ہے کیونکہ کوئی تہمت نہیں ہے تو نہ ہی ان لوگوں پر حکم قضاء بھی جائز ہے۔

۱۔ جب غلط یہ ہو کہ اگر حاکم نے ان لوگوں کے حق میں حکم کیا جتنی فیصد ان کے لئے مفید ہو تو تہمت کی وجہ سے جائز نہ ہوگا اور اگر ان کے خلاف فیصلہ ہو تو یعنی ان کے حق میں مضر ہو تو اس کا فیصلہ جائز نہ جائے گا ولو حکما رجلين الح اور اگر متخاصمین نے دو مخصوص کو محکم (ثالث) بتلایا تو ان دونوں کا ایک ہی بات پر متفق ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم دینا (فیصلہ کرنا) ایسا کام ہے جس میں اجتہادی رائے کی ضرورت ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

مسائل شتی

الح کتاب القضاء میں ہے یہاں متفرق مسائل کا بیان ہو گا۔ قال و اذا الخ اگر دو منزلہ مکان میں اوپر کی منزل ایک شخص کی اور نیچے کی منزل دوسرے شخص کی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں کیسیں گاڑے یا روشندان بنائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اوپر کی منزل والے کی مرضی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا ہے و قالاً یصنع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ بروہ کام جس سے اوپر کی منزل والے کو نقصان نہ ہو اسے وہ کر سکتا ہے، و علی هذا الخ اسی طرح اگر بالا خانہ والے نے یہ چاہے کہ اپنے بالا خانہ کے اوپر کچھ عمارت اور بھی بنائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (ف۔ یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک نیچے والوں کی رضامندی کے بغیر وہ نہیں بنا سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر وہ تعمیر نقصان دہ نہ ہو نیچے کی منزل والے کی اجازت کے بغیر بھی بنا سکتا ہے، قبل ما حکي عنها الخ بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ سے جو روایت ہے وہ تو امام اعظمؒ کے قول کی تفسیر ہے لہذا ان کا آپس میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، لیکن بعض مشائخؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اصل میں تعمیر وغیرہ مباح اور جائز ہے کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے اور ملک کا تقاضا ہے کہ اس کا تصرف مطلقاً جائز ہو، اور ممانعت جو کچھ ہوتی ہے وہ نقصان پیدا ہونے سے ہے اس لئے تعمیر کو ناجائز نہیں کہنا چاہئے، ف۔ یعنی ممانعت صرف دوسروں کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے ہو سکتی ہے) والا اصل عندہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل میں ممانعت ہے کیونکہ وہ ایسی جگہ میں تصرف کر رہا ہے جس کے ساتھ دوسرے کا محترم حق کا تعلق ہے جیسے کہ مرہن اور مستاجر کے حق کا تعلق ہوتا ہے، اس میں اگر تصرف کی اجازت ہے تو وہ عارضی ہے، پس یہاں پر جب بات مشتبہ ہو گئی تو اس کی ممانعت ظاہر نہ ہوگی۔

علی انہ الخ اس کے علاوہ ایسا کرنا بالا خانہ کی عمارت کو کمزور کرنے یا توڑ پھوڑ وغیرہ کا کام کسی نہ کسی طرح نقصان دہ ضرور ہو جاتا ہے، اس لئے اسے منع کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی دیواروں میں کھونٹے گاڑنے اور توڑ پھوڑ کرنے سے ہمیشہ مکان کو کچھ نہ کچھ نقصان ضرور ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر ثالث، محکم متخاصمین کے بیانات سننے کے بعد کسی سے قسم کھانے کو کہے اور وہ انکار کر دے اگر وہ مدعی یا مدعی علیہ کے بارے میں کہے کہ فلاں شخص نے اس بات کا اقرار کیا ہے، یا محکم اپنے معزول ہونے کے بعد یہ کہے کہ میں نے اپنے اختیار کے وقت اسے یہ حکم سنایا، اگر دو منزلہ مکان کے دو باشندے اپنی اپنی منزل میں کچھ رد و بدل کرنا چاہیں، تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و اذا كانت زائفة مستطيلة تنشعب منها رائفة مستطيلة وهي غير نافذة فليس لاهل الزائفة الاولى ان يفتحوا بابا في الزائفة القصوى لان فتحه للمرور ولا حق لهم في المرور اذ هو لا هلهما خصوصاً حتى لا يكون لاهل الاولى فيما بيع فيها حق الشفعة بخلاف النافذة لان المرور فيها حق العامة قبل المنع من المرور لا من فتح الباب لانه رفع جداره والاصح المنع من الفتح لأن بعد الفتح لا يمكنه المنع من المرور في كل ساعة ولانه عساه يدعى الحق في القصوى بتركيب الباب وان كانت مستدبرة قد لزق طرفاها فلهم ان يفتحوا بابا لان لكل واحد منهم حق المرور في كلها اذ هي ساحة مشتركة ولهذا يشتركون في الشفعة اذا بيعت دار منها.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ایک زائفہ مستطیلہ (لابی گلی) ایسی ہو جس سے دوسری بھی لابی گلی نکلتی ہو مگر یہ کسی

کنارے میں کھلی ہوئی نہ ہو بلکہ بند ہو تو پہلی گلی کے رہنے والے میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوسری گلی کی طرف اپنا دروازہ نکالے، (ف۔ یعنی) ایسی گلی جو لابی اور سیدھی ہو جس میں راستہ کے دونوں جانب مکان بنے ہوئے ہوں، اور اس گلی سے بھی ایک دوسری لابی گلی نکلتی ہو جس کی شکل اس طرح ہوتی ہے



اس میں سے تیسری گلی والے دوسری گلی سے ہوتے ہوئے اور دونوں گلی والے پہلی گلی کے راستے سے باہر کی طرف آمد و رفت کر سکتے ہیں، لیکن اس کے برعکس یہاں لابی گلی والوں کا کوئی حق نہ ہوگا کہ وہ دوسری گلی کی طرف کوئی راستہ نکال لیں، لان فتحہ الخ کیونکہ دروازہ کھولنا راستہ بنانے کے لئے ہے، جبکہ پہلی بڑی گلی والوں کو اس سے گزرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ دوسری گلی خاص ان کے اپنے ہی لوگوں کے لئے ہے (ف۔ یعنی اس دوسری گلی پر پہلی گلی والوں کا کوئی حق نہیں ہے، حتیٰ لا یكون الخ یہاں تک وہ زمین یا مکان جو دوسری اور تیسری گلی میں فروخت ہو اس میں اس پہلی گلی میں رہنے والوں کا کوئی حق مشفعہ نہ ہوگا، بخلاف اس گلی کے جو کھلی ہوئی ہو یعنی اس کے آخر میں کھلا ہو راستہ ہو جس سے ہر شخص آتا جاتا ہو کیونکہ اس میں ہر شخص کو آمد و رفت کا حق ہوتا ہے کوئی کسی کو آنے جانے سے نہیں روک سکتا ہے۔

قیل المصنع الخ بعض مشائخ نے کہا کہ اس گلی سے دروازہ نکالنے کی ممانعت نہیں ہے بلکہ اس دروازہ کو آمد و رفت کا راستہ بنالینے سے ممانعت ہے، کیونکہ دروازہ نکالنے کا مطلب تو صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس جگہ اپنے گھر کی کچھ دیوار توڑ دی جائے یا چھوڑ دی جائے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ دروازہ کے کھولنے سے ہی ممانعت ہے، کیونکہ ایک بار دروازہ کھل جانے کے بعد دوسری گلی والوں کے لئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ ہر اس گھر والے کو اس جگہ آنے جانے سے روکا جائے، اس سے تو ایک بڑا فتنہ کھڑا ہو جائے گا، اسی طرح دروازہ کھول کر وہ شخص اس دوسری گلی میں اپنے کسی حق کا دعویٰ بھی کر سکے گا۔

وان كانت مستبدیہ الخ اور اگر دوسری گلی مستبدیہ یعنی گولائی میں ہو، جس کے دونوں کنارے پہلی گلی سے ملے ہوئے ہوں، تو اس میں پہلی گلی کو بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس میں دروازہ کھول دیں، کیونکہ پہلی اور دوسری گلی دونوں میں سے ہر ایک کے فرد کو اس میں آمد و رفت کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ درمیانی جگہ سب کے لئے ایک مشترک صحن یا آگن کی حیثیت سے ہے چنانچہ اگر اس میں سے کوئی، فروخت ہونے لگے تو ہر ایک اس کے شفعہ کا حق دار ہو سکتا ہے۔ (ف۔ اس کی صورت یہ ہوگی۔



ان گھروں اور ان کے دروازوں کے آگے جتنا کچھ آگن ہے وہ کچھ لانا اور باقی گول ہے، اس پورے آگن میں ترم خانہ ان کو آمد و رفت کا پورا حق ہوگا، اس لئے گول آگن بھی صرف ان ہی لوگوں کے لئے مخصوص نہ ہوگا، بلکہ سارے افراد اس میں آمد و رفت کر سکتے ہیں۔

توضیح:- سیدھی گلی اور گول گلی جس میں کچھ راستہ بند اور کچھ کھلا ہو اس میں شفعہ کا

حق دار کون اور کس طرح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، ہوالا کل، قال ومن ادعی فی دار دعوی وانکرھا الذی ہی فی یدہ ثم صالحو منها فهو جائز وہی مسألة الصلح علی الانکار وسنذكرها فی الصلح لان شاء الله تعالی والمدعی وان کان محبوا لا فالصلح علی معلوم عن محبوا جائز عندنا لانه جهالة فی الساقط فلا یقضی الی المنازعة علی ما عرف قال ومن ادعی داراً فی یدر جلی انه وھبھا زائغہ سکھ، بمعنی گلی یا راستہ، اسطیلہ، سیدھا، لانا، تشعب، شاخ نکلنے والا راستہ، نافذہ، کھلا ہوا، آگے نکل جانے والا، غیر نافذہ، بند گلی، جس کے آگے راستہ نہ ہو

لہ فی وقت فسنل البینۃ فقال حججہ فی الہبۃ فاشتریتھا واقام المدعی البینۃ علی الشراء قبل الوقت الذی یدعی فیہ الہبۃ لانتقبل بینۃ لظہور التناقض اذ هو یدعی الشراء بعد الہبۃ وہم یشہدون بہ قبلھا ولو شہدوا بہ بعدها تقبل لوضوح التوفیق ولو کان ادعی الہبۃ لم اقام البینۃ علی الشراء قبلھا ولم یقل حججنی الہبۃ فاشتریتھا لم تقبل ایضاً ذکرہ فی بعض النسخ لان دعوی الہبۃ اقرار منہ بالملک للواہب ودعوی الشراء رجوع منہ فعد مناقضاً بخلاف اذا ادعی الشراء بعد الہبۃ لانه تقریر ملکہ عنہا۔

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مکان پر اپنا دعویٰ کیا مگر اس میں رہنے والے نے اس سے انکار کیا، لیکن اس میں رہنے والے نے اس پر دعویٰ کرنے سے کسی طرح صبح کر لی تو اس کا اس سے صبح کر لینا جائز ہو گا، یہ مسئلہ حقیقت میں انکار پر صبح کرنے کا ہے، جسے ہم مستقلاً انشاء اللہ کتاب الصلح میں بیان کریں گے (ف۔ اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مدعی نے جتنے حصہ پر بھی دعویٰ کیا ہو، مثلاً: تہائی یا چوتھائی یا نصف جسے اس نے اس وقت تک ثابت نہیں کیا، پھر قابض نے بھی جب اس کے دعویٰ کا انکار کر دیا تو کچھ بھی۔

ثابت نہ ہو سکا، اس لئے اس کا دعویٰ کا حق مجہول پر ہو اور صلح بھی اسی مجہول حق پر ہوئی، تو ایسی صلح مجہول حق سے کیسے صحیح ہوگی، اس کا جواب اس طرح دیا۔

والدعی وان کان الخ کہ اس شخص نے جو کچھ دعویٰ کیا ہے وہ اگرچہ مجہول ہے، لیکن مجہول سے معلوم پر صلح کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے، کیونکہ یہ جہالت ایسی چیز میں ہے جس کا خاص اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ کتاب الصلح میں مذکور ہے۔ قال من ادعی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً: زید نے دوسرے شخص مثلاً: بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ شخص فی الحال جس گھر میں رہتا ہے اور اس کے قبضہ میں ہے اس نے مجھے وہ پہلے ایک وقت میں بہہ کیا تھا (ف۔ جس کے تاریخ اور اس کا وقت بھی بیان کر دیا) اس دعویٰ پر اس سے جب گواہ طلب کئے گئے تو اس نے کہا کہ اس شخص نے چونکہ بہہ کرنے کا انکار کر دیا تھا اس لئے بعد میں میں نے اس سے اس مکان کو خرید لیا پھر اس کے گواہ نے ایسے وقت میں خریداری پر گواہی دی جو وقت اس کے بتائے ہوئے بہہ کے وقت سے پہلے کا ہے (ف۔ مثلاً: یہ کہا کہ اس سال کے ماہ صفر میں بہہ کیا تھا اور خریداری کے گواہ نے کہا کہ اس نے ماہ محرم میں خرید لیا تھا، تو یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ دونوں باتوں کا اختلاف ظاہر ہے (ف۔ کیونکہ پہلے خرید کر بعد میں بہہ کرنے کا کیا فائدہ ہو گا، کیونکہ مدعی تو بہہ ہو جانے کے بعد خریدنے کا دعویٰ کرتا ہے، حالانکہ گواہ بہہ سے پہلے کی خریداری کی گواہی دیتے ہیں (ف۔ اس لئے مدعی کا دعویٰ درست ہو سکتا تھا اس کی گواہی دعویٰ کے مخالف اور جو رہی ہے)۔

ولو شہدوا بہ الخ اور اگر گواہ بہہ کے بعد خریداری کی گواہی دیتے تو ان کی گواہی قبول ہو سکتی تھی کیونکہ دونوں باتوں میں توفیق ظاہر ہے۔ (ف۔ اس طرح سے جو مدعی نے شروع میں جو بیان کیا ہے کہ اس نے مجھے پہلے بہہ کیا تھا مگر بعد میں وہ اپنی بات سے پھر گیا اس لئے بعد میں نے اس سے مکان خرید لیا) ولو کان ادعی الخ اور اگر اس نے پہلے بہہ کا دعویٰ کیا پھر بہہ سے پہلے خریدنے کے گواہ پیش کئے اور اس نے یہ بیان نہیں دیا کہ بہہ کر کے اس نے بہہ سے انکار کر دیا تھا تو بھی گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، بعض نسخوں میں ایسا ہی لکھا ہے، کیونکہ بہہ کا دعویٰ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت بہہ کرنے والے کی ملکیت اس پر موجود ہو، پھر خریداری کا دعویٰ کرنے کا مطلب اس پہلے اقرار سے رجوع کرنا ہے، اس طرح گویا اس نے دو متضاد اور مخالف باتوں کا دعویٰ کیا، اس کے برخلاف اگر پہلے خریداری کا دعویٰ کیا تو اس میں تضاد لازم نہیں آتا ہے کیونکہ بہہ کے وقت بہہ کرنے والے کی ملکیت ثابت ہے (ف۔ اور یہ بات اصل مقصد کے لئے مفید تو ہے مگر کسی بھی نقصان دہ نہیں ہے۔

توضیح: کسی دعویٰ کو تسلیم سے انکار کے باوجود اس دعویٰ پر مصالحت کر لینا، مجہول حق پر مجہول صلح کی صورت ایک چیز کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ بطور بہہ وہ میری ہے پھر یہ

دعویٰ کرنا کہ بطور خرید میری ملکیت ہے، خواہ بہ کاد دعویٰ پہلے ہو یا خرید کاد دعویٰ پہلے ہو،
تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن قال لاخر اشتریت منی هذه الجارية فانكر الاخر ان اجمع البائع على ترك الخصومة وسعه ان يطأها لان المشتري لما حجد كان فسخا من جهته اذا الفسخ يثبت به كما اذا تحاجدا فاذا عزم البائع على ترك الخصومة ثم الفسخ و بمجرد العزم وان كان لا يثبت الفسخ فقد اقترن بالفعل وهو امساك الجارية ونقلها وما يضا فيه ولانه لما تعلل استيفا الثمن من المشتري فأت رضاء البائع فيستبد بفسخه قال ومن اقرانه قبض من فلان عشرة دراهم ثم ادعى انه زيوف صدق وفي بعض النسخ اقتضى وهو عبارة عن القبض ايضاً ووجهان الزيوف من جنس الدراهم الا انها معيبة ولهذا لم تجوز بها في الصرف والسلم جاز والقبض لا يختص بالحياد فيصدق لانه انكر قبض حقه بخلاف ما اذا اقرانه قبض الحياد أو حقه أو الثمن أو استوفى لاقرار قبض الحياد صريحاً او دلالة فلا يصدق والنهرجة كالزيوف وفي الستوة لا يصدق لانه ليس من جنس الدراهم حتى لو تجوز بها فيما ذكرنا لايجوز والريف مازيفه بيت المال والنهرجة ما يردده التجار والستوة ما يغلب عليها الغش.

ترجمہ :- اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی مجھ سے خریدی تھی لیکن دوسرے نے اس کا انکار کر دیا، اس وقت اگر بائع نے اس کے ساتھ ناش اور مقدمہ نہ کرنے اور خاموش رہ جانے کا فیصلہ کر لیا تو اس بائع کو اس باندی سے ہمبستری کرنی حلال ہوگی۔ (ف۔۔) یہی ایک روایت امام شافعی اور ایک روایت احمد کی بھی ہے) لان المشتري الخ کیونکہ دوسرے شخص (مشتري) نے جب انکار کر دیا تو اس کی طرف سے (اگر خرید ابھی ہو تو وہ) فسخ ہو جاتا ہے، اب جبکہ بائع نے بھی خاموش رہ جانے کا فیصلہ کر لیا تو فسخ پورا ہو گیا۔

و بمجرد العزم الخ اگرچہ صرف فسخ کر لینے کے ارادہ سے فسخ نہیں ہوتا ہے، لیکن یہاں ارادہ فسخ ایک عمل کے ساتھ ملا ہوا ہے، یعنی باندی کو خاموشی کے ساتھ اپنے پاس رکھ لینا اور اپنے گھر لے آنا، یا اس کے مشابہہ دوسرا کوئی کام کرنا مثلاً اسے دوسری مرتبہ کسی کے پاس فروخت کرنے کا ارادہ کرنا، وغیرہ، اور اب جبکہ اس مشتری سے اس کی رقم ملنے کی امید نہ رہی تو بائع کی رضامندی بھی ختم ہو گئی، اس لئے بیع کے فسخ کرنے میں اب وہ خود مختار ہو گیا۔ (ف۔) اس لئے اس کا صرف ارادہ کرنا ہی فسخ کرنا مان لیا جائے گا فقال ومن اقر الخ اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا میں نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ میں لئے ہیں، بعد میں یہ کہا کہ وہ تو کھوٹے تھے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، و فی بعض الخ اور بعض نسخوں میں (ادعی کی بجائے) اقتضى یعنی اقتضاء کا لفظ ہے، اس سے بھی قبضہ کرنے کے ہی معنی سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ زیوف جینی کھوٹے سکے بھی تو درہم ہی کی جنس سے ہوتے ہیں البتہ وہ عیب دار ہوتے ہیں ولہذا الخ اسی لئے عقد صرف اور عقد سہم میں زیوف کھوٹے درہم بھی لئے جائیں اور اچھے نہ لینے میں چشم پوشی کی جائے جب بھی جائز ہوتا ہے (ف۔) یعنی مثلاً ایک اشرفی بھٹانے میں دینے والے نے اچھے درہموں کے ساتھ کھوٹے درہم بھی دیئے اور لینے والے نے بھی کھوٹے درہم لینے میں چشم پوشی کی اور تاراضگی کا اظہار نہیں کیا تو یہ عقد صرف پورا ہو گیا اور عقد سہم کی صورت میں مثلاً بچپس درہم کے بدلے بچپس من گئے ہوں کا معاملہ طے کیا پھر درہم دیتے وقت اچھے درہم نہ دے کر کھوٹے درہم دیدیے، اور دوسرے شخص یعنی مسلم الیہ نے چشم پوشی کرتے ہوئے وہ قبول کر لئے تو بھی یہ بیع سہم جائز ہوگی، پس اس مثال سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ کھوٹے درہم بھی درہم ہی ہوتے ہیں، اور اس نے درہم پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہے۔

والقبض الخ اور قبضہ کرنا صرف اچھے درہموں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، کیونکہ کھوٹے درہموں پر بھی اختیار پانے سے قبضہ بولا جاتا ہے لہذا اس کی بات کی تصدیق کر لی جائے گی، کیونکہ اس نے اپنا اصل حق یعنی کھرے اور اچھے درہموں کے پانے کی نفی کی ہے (ف)

خلاصہ یہ ہوا کہ جب اس نے یہ کہا کہ میں کس درہموں پر قبضہ کیا ہے کھوٹے درہموں پر قبضہ کیا ہے تو اس کی تصدیق ہو سکتی ہے بخلاف ما اذا الح بر خلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میرا جو ممکن تھا وہ وصول کر لیا، یہ کہ میں نے پورا پالا استیفاء کر لیا (ف) یعنی میں نے بھر پور حاصل کر لیا پھر یہ دعویٰ کرنا کہ میں نے کھوٹے وصول کئے قبول نہ ہوگا) کیونکہ اس نے یہ تو صراحتہ کھرے درہم پانے کا اقرار کیا، تو اب اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی، واللتبہرحۃ کالزیوف الح اور نہر جہ درہم کھوٹے درہم کے حکم میں ہوتے ہیں، اور ستوقہ کی صورت میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ یہ درہم کی جنس سے یہی نہیں ہوتے ہیں، یہاں تک کہ عقد صرف وسلم میں چشم پوشی کرتے ہوئے ستوقہ درہم لے لے تو وہ عقد جائز نہ ہوگی۔ والریف الخ زیف ایسے درہم کو کہا جاتا ہے جن کو بیت المال یا بینک قبول نہ کرے اور واپس کر دے لیکن شہری کاروباری اسے قبول کر لیتے ہوں اور پیہچہ ایسے درہم کو کہتے ہیں جن کو کاروباری بھی قبول نہ کرتے ہوں اور ستوقہ اس درہم کو کہتے ہیں جن میں کھوٹ زیادہ ہو (ف)۔ تو اصل میں یہ درہم ہی نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم نے مجھ سے میری باندی خریدی تھی، اور دوسرے نے اس کا انکار کیا، اس پر پہلے شخص نے خاموشی برتی یا معاملہ قاضی کے پاس پیش کر دیا، زیوف پیہچہ ستوقہ کی تعریف اور آپس کا فرق، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن قال لأخرك على الف درهم فقال ليس لي عليك شيء ثم قال في مكانه بل لي عليك الف درهم فليس عليه شيء لان إقراره هو الاول وقد ارتد برد المقر له والثاني دعوى فلا بد من الحجة او تصديق خصمه بخلاف ما اذا قال لغيره اشريت وانكر الآخر له ان يصدقه لان احد المتعاقدين لا يتفرد بالصسخ كما لا يتفرد بالعقد والمعنى فيه انه حققهما فبقى العقد فيعمل التصديق اما المقر له يتفرد برد الإقرار فافترقا قال ومن ادعى على آخر مالا فقال ما كان لك على شيء قط فافا المدعى اليه على الف واقام هو البينة على القضا قبلت بينة وكذلك على الامراء وقال زفر لا تقبل لان القضا ينلوا لوجوب وقد انكره فيكون مناقضاً ولما ان التوفيق ممكن لان غير الحق قد يقضى ويبرأ منه دفعا للخصومة الا ترى انه يقال قصي باطل وقد يصلح على شيء فيثبت ثم يقضى كذا اذا قال ليس لك على شيء قط لان التوفيق اظهر

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ تمہارے مجھ پر ہزار درہم باقی ہیں، اس پر بکر نے کہا کہ نہیں میرا تم پر کچھ بھی باقی نہیں ہے پھر فوراً ہی زید نے کہا بلکہ میرے ہی ہزار درہم تم پر باقی ہیں، تو زید پر کچھ بھی قرض بکر کا باقی نہ رہے گا، کیونکہ اس پوری گفتگو میں زید کا اقرار صرف پہلی مرتبہ میں پایا گیا جسے بکر نے رد کر دیا، پھر دوسرے جملہ میں زید نے بکر پر اپنا حق باقی رہنے کا دعویٰ کیا جس کے ثبوت کے لئے یا تو بکر کا اقرار چاہئے یا پھر خود زید کے پاس کچھ گواہ چاہئے کہ گواہوں کے اقرار سے قرضہ کا ثبوت ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں چیز میں نے تم سے خریدی ہے اور دوسرے نے اس کا انکار کر دیا تب بھی اس دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ پہلے شخص یعنی مشتری کی بات کی تصدیق کر دے، کیونکہ ماعدین یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ صرف ایک ہی شخص اپنے اس معاملہ کو تنہا فتح کر دے جیسے کہ لوئی ایک ہی تہا عقد بھی نہیں کر سکتا ہے (ف)۔ اس طرح اقرار اور اس معاملہ عقد میں فرق ہو گیا) والمعنى فيه الح اس مسئلہ کی

بنیادی بات یہ ہے کہ عقد بیع تو دونوں کا حق ہے اس لئے ایک شخص کے رد اور ختم کر دینے سے بھی عقد باقی رہ جائے گا، اس وقت کسی دوسرے شخص کا کرنا بھی مفید اور کاآمد ہو جائے گا، مگر جس کے لئے (مقرر) اقرار کیا گیا ہے وہ تو اپنے بارے میں اقرار کو تنہا ہی رد کر سکتا ہے، اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

قال ومن ادعی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً زید نے بکر پر مال کا دعویٰ کیا تب بکر نے کہا کہ تمہارا مال کبھی بھی مجھ پر نہ تھا، اس پر مدعی زید نے اس پر ہزار درہم باقی رہنے کے گواہ پیش کر دیئے، پھر خود اس مدعی علیہ بکر نے بھی ان کے ادا کر دینے پر گواہ پیش کر دیئے تو اسی مدعی علیہ یعنی بکر کے گواہ مقبول ہوں گے، اسی طرح اگر اس نے مدعی کے بری کر دینے کے گواہ پیش کر دیئے تو بھی اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔

وقال زفر الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ بکر کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ واجب ہونے کے بعد ہی تولد اور کرنا لازم ہوا کرتا ہے، پھر اس کا یہ کہنا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ لازم نہیں ہوا تھا خود اس کے دعویٰ کے مخالف ہو رہا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کسی کا حق لازم نہ ہونے کے باوجود ادا کر کے اس حق سے برائت حاصل کر لی جاتی ہے تاکہ آپس کی خصوصیت اور خیال و دور ہو جائے، اسی لئے تو اکثر یہ بولتے ہوئے سنا جاتا ہے کہ اس نے ناحق ادا کیا ہے، اور کبھی کسی چیز پر صلح کی جاتی ہے، پھر جب وہ لازم ہو جاتی ہے تو ادا بھی کی جاتی ہے، اسی طرح اگر مدعی علیہ بکر نے اس طرح کہا کہ تمہارا کوئی حق مجھ پر بالکل نہیں ہے یا ہرگز نہیں ہے تو بھی ایسی صورت میں بکر کے گواہ مقبول ہوں گے، کیونکہ دعویٰ کی صداقت کے احتمال کے ساتھ ہی گواہی کا بھی ہونا زیادہ ظاہر ہے (ف۔ اس جگہ امام زفرؒ کے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا یہ کہنا کہ وجوب کے بعد ہی تولد اور کرنا ہوتا ہے، کیونکہ اس موقع میں اصل حق کا واجب ہونا ہی ضروری نہیں ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی فساد یا انسان خواہ مخواہ بھی کسی کو تنگ کرنے کے لئے کسی حق کا دعویٰ کر بیٹھتا ہے اس سے بھگڑا کر نے لگتا ہے اس لئے مدعی علیہ صالح اور نیک طبع ہونے کی بناء پر اس کے شر سے بچنے کے لئے دعویٰ کے مطابق اسے ادا کر دیتا ہے، حالانکہ حقیقت میں اس کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے یا مثلاً جھگڑنے کے بعد دفع شر کے لئے سودر ہم کی ادائیگی پر صلح کر لیتا ہے، چنانچہ اب اس پر یہ سودر ہم لازم ہو گئے اور اس نے ادا بھی کر دیئے، پس ان باتوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کچھ ادا کر دینے سے واقعتاً اصل حق کا واجب ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا یہ کہنا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کوئی حق لازم نہیں ہوا پھر بھی اس نے وہ حق ادا کر دیا یا اس پر صلح کر لی تو ایسا کرنے سے یہ شخص حقیقت میں جھوٹا نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے ناحق دفع شر کے لئے مدعی کو ادا کر دیا ہو یا انکار کے باوجود صلح کر لی ہو، پھر اگر اس نے یہ کہا ہو کہ تمہارا مجھ پر ہرگز کچھ حق نہیں تو اس جملہ سے بدرجہ اولیٰ اس کا جھوٹا ہونا لازم نہیں ہے اور یہی بات زیادہ ظاہر بھی ہے۔ م۔

توضیح :- زید نے ایک مرتبہ خود پر دوسرے کے حق باقی رہنے کا دعویٰ کیا مگر دوسرے شخص نے خود اس کا انکار کیا جس کے فوراً بعد اسی نے پلٹ کر کہا کہ میرا ہی حق تم پر باقی ہے، مذکورہ صورت سے متعلق تفصیل اور اس کی پوری بحث مع اختلاف ائمہ، اور دلائل

ولو قال ما كان لك على شيء ولا اعرفك لم يقبل بينته على القضا وكذا على الابراء لتعذر التوفيق لانه لا يكون بين اثنين اخذ واعطاء وقضاء واقتضاء ومعاملة ومصالحة بدون المعرفة وذكر القدوري انه تقبل ايضاً لان المحتجب او المخدرة قد يؤذى بالشغب على بابيه فيأمر بعض وكلائه بارضائه ولا يعرفه ثم يعرفه بعد ذلك فامكن التوفيق قال ومن ادعى على اخوانه باعه جاريته فقال لمرابعها منك قط فاقام البينة على الشراء فوجد بها اصبعاً زائدة فاقام البائع البينة انه برئ اليه من كل عيب لم تقبل بينة البائع وعن ابي يوسف انه تقبل اعتباراً بما

ذکرنا وجہ الظاہر ان شرط البراءۃ تغیر للعقد من اقتضا وصف السلامة الی غیرہ فیستدعی وجود البیع وقد انکرہ فکان مناقضاً بخلاف الدین لامہ قد یقضى وان کان باطلا علی مامر۔

ترجمہ۔ اگر اسی نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ باقی نہیں ہوا اور میں تو تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں تو اوپر کرنے پر اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے، اسی طرح بری کرنے پر بھی گواہ قبول نہ ہوں گے، (ف۔ یعنی اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی نے تو اس شخص کو پہلے ہی بری کر دیا تھا تو بھی وہ مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ اس جواب میں مدعی صاف جھوٹ بول گیا ہے، کیونکہ مدعی کی دونوں باتوں میں موافقت دینا ممکن نہیں ہے، لامہ لایمکن الخ کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین، ادا کرنا اور وصول پانا، اور کوئی معاملہ مصاحہ کرنا کسی قسم کی ان دونوں میں کسی قسم کی پہچان کے بغیر ممکن نہیں ہے (ف۔ اب چونکہ مدعی عیبہ نے اپنے جواب یہ کہا کہ میں تو تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں) ذکر القدوری الح اور قدوری نے بیان کیا ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی عیبہ کے ہی گواہ قبول ہوں گے (ف۔ کیونکہ ان دونوں یعنی مدعی علیہ اور اس کے گواہوں کے بیان میں اب بھی ایک صورت سے توفیق دینا ممکن ہے، کہ شاید یہ مدعی علیہ پردہ دار ہا حیا عورت ہو، تو ان صورتوں میں یہ ممکن ہے کہ حقیقت میں مدعی کا کوئی حق نہ ہو پھر بھی اپنی عزت کی حفاظت کے خیال سے صورت دیکھے بغیر ہی مطالبہ پورا کر دیا ہو۔ ان المحتجب الخ کیونکہ روپوش شخص اور پردہ دار خاتون کو اپنے دروازہ پر شور و غل سے تکلیف ہوتی ہے، اس لئے ایسے لوگ اپنے وکیلوں یا کارندوں کو حکم دیتے ہیں کہ جس طرح ہولے دے کر ہنگامہ اور فتنہ دور کرو، حالانکہ وہ خود ایسے شور مچانے والوں کو پہچانتے بھی نہیں ہیں، مگر اس کے بعد پہچاننے لگتے ہیں اس لئے مدعی علیہ اور اس کے وکیل کے جواب میں توفیق دینا ممکن ہوتا ہے (ف۔ یعنی جب کبھی وہ شخص ہاش کرے اور خود کو اس طرح شناخت کر دے کہ میں فلاں شخص ہوں جس نے شور و غل کیا تھا تب وہ پہچان لیا جاتا ہے، اسی وقت ادا کیگی کے گواہ پیش کئے جاتے ہیں۔

قاضی خان نے کہا ہے کہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر وہ روپوش یا پردہ دار نہ ہو بلکہ اپنا کام خود ہی کرتا ہو تو اس کی بات قبول نہیں ہونی چاہئے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس صورت میں بار اتفاق مدعی علیہ کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ ع۔

قال ومن ادعی علی آخر الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے (ف۔ مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی) پس مدعی علیہ یعنی بکر نے کہا کہ میں نے تو ہرگز تمہارے ہاتھ نہیں بیچی ہے، تب مدعی زید نے اس کی خریداری پر اپنے گواہ پیش کر دیئے (ف۔ یہاں تک کہ خریداری ثابت ہوئی اس لئے زید نے بکر کو باندی کی قیمت دے کر اس باندی پر قبضہ کر لیا، اس کے بعد اس باندی میں ایک زائد انگلی پائی (جو کہ عیب ہے)۔

فاقام البائع الخ اس وقت بائع نے گواہ پیش کئے کہ اس بائع نے اس مدعی کے سامنے اس باندی کے بارے میں ہر قسم کے عیب سے براءت کر لی تھی، تو بائع کے گواہ قبول نہ ہوں گے (ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مذکورہ بالا مسائل پر قیاس کرتے ہوئے اس مسئلہ میں بھی بائع کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ف۔ چنانچہ مالک نے خود فروخت نہیں کی ہے بلکہ اس کی طرف سے دوسرے مثلاً وکیل نے فروخت کی ہے) اس ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی عقد میں یہ شرط رکھنا کہ اس میں ہر قسم کی خرابی یا عیب سے میں بری ہوں یعنی مجھ پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی یہ بات تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ عقد ہر قسم کے عیب سے سالم ہو، پس ایسی شرط کے لگانے سے سلامتی کے عوض غیر سلامتی کی طرف موڑ دینا یا تحفیر کر دینا لازم آتا ہے، اس لئے اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اصل مبیع موجود رہے، حالانکہ اس نے اصل بیع کرنے سے ہی انکار کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی نفس بیع کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ مشتری کو اس کا خرید اہو لمال صحیح و سالم ملے، حالانکہ بائع نے اپنے مال میں ہر قسم کے عیب سے براءت یعنی اس کی ذمہ داری لینے سے انکار کر دیا ہے پس اس مبیع کا صحیح و سالم ہونے کی

مداری ختم ہو گئی، اور اس کا حاصل یہ نکلا کہ یہ مال فی الحال جیسی بھی اچھی یا بری حالت میں ہے مشتری کو ملے گا، لیکن اس میں ایک بات ضرور پائی گئی کہ اصل بیع باقی رہے تاکہ اس سے برامت کی شرط ہو سکے، حالانکہ مدعی علیہ نے بیع کرنے سے ہی انکار کیا ہے، اس طرح وہ اپنے اصل دعویٰ کے مخالف اور مناقض ہو گیا، بخلاف قرضہ کے (ف۔) کہ جب مدعی علیہ نے یہ کہا کہ تمہارا مجھ پر کچھ بھی قرض باقی نہیں ہے ساتھ ہی اس قرض کے ادا کرنے کا دعویٰ بھی کر دیا، اس لئے اس کے گواہ مقبول ہوں گے اور دونوں باتوں میں کوئی تناقض باقی نہیں رہا، کیونکہ ادا کر دینا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ واقعہ یہ شخص مقروض بھی تھا، کیونکہ ایسا ہو جایا کرتا ہے کہ ایک شخص دوسرے کے مطالبہ پر اس کے مطالبہ کو پورا کر لیتا ہے اگرچہ حقیقت میں اس کا مطالبہ بالکل غلط اور باطل ہو۔

توضیح:- زید نے بکر سے یہ کہا کہ تم میرے بقایا ادا کر دو، بکر نے کہا کہ تمہارا حق مجھ پر کبھی بھی باقی نہیں ہوا اور میں تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں، اس کے ساتھ ہی اس کی طرف سے یہ گواہی پیش ہوئی کہ مدعی نے تو اسے پہلے ہی بری کر دیا تھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ذکر حق کتب فی اسفله ومن قام بهذا الذکر فهو ولی ما فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ او کتب فی الشراء علی فلان خلاص ذلك وتسليمه ان شاء اللہ تعالیٰ ابطال الذکر کلمه وهذا عند ابی حنیفہ وقال ان شاء اللہ تعالیٰ هو علی الخلاص وعلى من قام بذكر الحق وقولهما استحسان ذكره فی الاقرار لان الاستثناء ينصرف الى ما يليه لان الذکر للاستيناق وكذا الاصل فی الکلام الاستداد وله ان الكل شیئ واحد بحکم العطف فيصرف الى الكل كما فی الکلمات المعطوفة مثل قوله عبده حر وامراته طالق وعليه المشی الى بيت الله تعالى ان شاء الله ولو ترك فرحة قالوا لا يلتحق به وبصير كفاصل السکوت.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک حق کی ایک ایسی تحریر تھی جس کے آخر میں یہ لکھا ہوا تھا جو شخص اس تحریر کا مالک ہو جائے وہ اس کے مندرجات اور مضمون میں جو کچھ ہے وہ اس کا مالک ہے انشاء اللہ (ف۔) یعنی اگر کسی شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کی دستاویز (اقرار نامہ) لکھی اور بالکل آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ لکھ دیا، یعنی جس شخص کے پاس یہ تحریر یا اقرار نامہ ہو وہ اس کا ولی اور مستحق ہے انشاء اللہ تعالیٰ، اس مسئلہ کی اصل بنیاد لفظ انشاء اللہ پر ہے، چنانچہ جامع صغیر میں صرف اسی پر اکتفاء کیا ہے، کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر حق اور قرض کی دستاویز لکھ کر اس کے آخر میں لفظ انشاء اللہ لکھ دیا، یا بیعت نامہ لکھ کر اس کے آخر میں یہ لکھا کہ اس خریداری میں فلاں خریدار کو جو کچھ درپیش آئے (کسی کا حق مطالبہ خرابی وغیرہ) پیش آئے تو فلاں شخص یعنی مجھ کا تب پر اس کی ذمہ داری اور خلاف ہے انشاء اللہ الخ، چنانچہ مصنفؒ نے بھی یہ لکھا۔

اذا کتب فی الشراء بالخ یا خریداری فی معاملہ میں لکھا کہ فلاں شخص پر اسے خلاف کرنا (حوالہ کرنا) اور مشتری کے حوالہ کرنا لازم ہے انشاء اللہ۔ (ف۔) خلاصہ یہ ہوا کہ لکھنے والے نے اپنی تحریر کے آخر میں لفظ انشاء اللہ بھی لکھی دیا تو یہ پوری دستاویز باطل ہو گئی، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف۔) وجہ یہ ہے کہ آخر میں جو انشاء اللہ مذکور ہے وہ پوری دستاویز سے متعلق ہے انشاء اللہ تعالیٰ ایسا طے ہے جس سے کوئی بات لازم نہیں آتی ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور مشیت کی شرط ہے، اسی لئے اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو طلاق دی انشاء اللہ تعالیٰ یا میں نے تم سے خریدی انشاء اللہ تعالیٰ، اب اگر اس جملہ کو ماقبل کے ساتھ ملا کر کہے تو طلاق یا بیع وغیرہ کچھ نہیں ہو گی، اسی طرح یہاں بھی قرضہ یا خرید کا اقرار کچھ لازم نہ ہو گا، کیونکہ اس سے پہلے جو کچھ بھی بیان کیا گیا وہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے لازم نہیں رہا۔

وقالاً ان شاء الله تعالى الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا لفظ فقہ خلاف کرنے سے متعلق ہے یا اس ذکر میں جس شخص کا نام ہے، اس سے متعلق ہے (ف۔) اس لئے خلاص کرنا لازم نہ رہا، یا جو شخص اس ذکر سے متعلق ہو اس کا دلی ہونا لازم نہیں ہے، لیکن خریداری یا اقرار کو صحیح ہے۔

وقولہما استحسان الخ اور صاحبین کا کہنا استحسان ہے، جیسا کہ اس مسئلہ کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان کر دیا ہے (ف۔) حاصل صاحبین کے نزدیک خریدنا استحسان صحیح ہے اور اقرار کی مال لازم ہے، کیونکہ انشاء کا تعلق اس کی قریب ترین شئی سے ہوتا ہے، کیونکہ دستاویز اور تحریر تو ایسی چیز کے لئے جو پہلے سے موجود ہو اسی کی چٹنگی کے لئے ہوتی ہے، اسی طرح کلام میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ وہ مستقل ہو (یعنی دستاویز تو اسی لئے لکھی گئی تھی کہ اس سے معاملہ میں چٹنگی حاصل ہو، اس لئے لفظ انشاء اللہ تعالیٰ کو کل مضمون کی طرف پھیر کر اس فائدہ کو ختم کر دینا خلاف اصل ہے، اسی طرح ہر جملہ بھی مستقل ہوتا ہے اس لئے اخیر کے مستقل جملہ سے انشاء اللہ تعالیٰ کا تعلق ہو سکتا ہے تو باقی جملہ کی طرف اسے پھیرنا اصل کے خلاف ہے ولہ ان الکمل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ساری تحریر عطف کی وجہ سے مکمل ایک چیز کے حکم میں ہے اس لئے کلمہ انشاء اللہ کا تعلق پوری تحریر سے ہو جائے گا، جیسے کہ معطوفہ کلموں میں ہوتا ہے، مثلاً کسی نے پورا جملہ اس طرح ادا کیا کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری بیوی کو طلاق ہے اور مجھ پر خانہ کعبہ کا حج کرنا لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ (ف۔) تو غلام کی آزادی اور بیوی کو طلاق یا خود پر حج تیوں چیزوں میں سے ایک چیز بھی لازم نہ ہوگی، اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی تحریر کا کوئی مضمون لازم نہ ہوگا۔ یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ لکھنے والے نے انشاء اللہ تعالیٰ کو ملا کر لکھا ہو، جیسے کہ ملا کر بولا جاتا ہے) (ولو ترک الخ اور اگر لکھنے والے نے درمیان میں کچھ فاصلہ کیا تو ملا ہوا نہیں سمجھا جائے گا، اور یہ جملہ ایسا ہو جائے گا جیسے بولتے وقت درمیان میں کچھ سکوت کر لینے سے فاصلہ کر دیا جاتا ہے۔) (ف۔) مثلاً کسی نے کہا میرا غلام آزاد ہے، اس کے بعد خاموش ہو گیا پھر کہا انشاء اللہ تعالیٰ تو غلام آزاد ہو جائے گا، کیونکہ انشاء اللہ کا جملہ پہلے سے ملا ہوا نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی لکھنے میں یہ جملہ پہلے مضمون سے ملا ہوا نہیں ہے۔

توضیح:۔ ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کی ایک دستاویز لکھی، اور بالکل آخر

میں انشاء اللہ تعالیٰ مصلایا متفصلاً لکھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف دلائل

فصل فی القضاء بالمواریث قال و اذا مات نصرانی فجأت امرأته مسلمة و قالت اسلمت بعد موته و قالت الورثة اسلمت قبل موته فانقول قول الورثة و قال زفر القول قولها لان الاسلام حادث فیضاف الی اقرب الاوقات ولنا فیسبب الحرمان ثابت فی الحال فیثبت فیما مضی تحکیماً للحال کما فی حریاں ما الطاحونة و هذا ظاهر بعینه للدفع وهو يعتبره للاستحقاق
فیصل، میراثوں میں قاضی کے فیصلوں کا بیان

ترجمہ۔ اگر کوئی نصرانی مر گیا، اس کے بعد اس کی بیوی نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام قبول کیا ہے یعنی مجھے اس کی میراث ملنی چاہئے، اور اس کے وارثوں نے کہا کہ نہیں بلکہ تم اس کی زندگی ہی میں مسلمان ہو چکی تھی، تو وارثوں کی بات مقبول ہوگی (ف۔) لہذا وہ میراث نہیں پائے گی، کیونکہ وارثوں کے قول کے مطابق وہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے وقت ہی مسلمان ہو چکی تھی، اس لئے وہ وارث نہیں ہو سکتی ہے، اور وارثوں ہی کا قول قبول ہوگا، و قال زفر الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ عورت ہی کی بات مقبول ہوگی کیونکہ اس میں نیا اسلام پیدا ہوا ہے اس لئے قریب ترین وقت میں اس کی نسبت ہوگی۔ (ف۔) اور سب سے نزدیک وقت نصرانی کی موت ہے نہ اس کی زندگی۔ کیونکہ زندگی دور ہو گئی ہے، امام

شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب ابھی پایا جا رہا ہے (ف۔ وہ یہ کہ عورت مسلمان ہے اور جس کی وہ میراث چاہتی ہے وہ نصرانی تھا اس لئے اگر وہ ابھی مر تا تو یہ میراث سے محروم ہوتی کیونکہ دونوں کے دین میں اختلاف ہے، اس لئے موجودہ حالت کو بنیاد بناتے ہوئے گذشتہ زمانہ میں بھی محرومی کا سبب ثابت ہو گا (ف۔ یعنی گذشتہ زمانہ میں اس کا حال معصوم نہیں ہو رہا ہے کہ نہ جانے وہ مسلمہ تھی یا نصرانیہ تھی مگر فی الحال اس کی جو حالت ہے اسی پر فیصلہ ہو گا کہ وہ پہلے بھی مسلمہ ہی تھی، حاصل بحث یہ ہے کہ اگر عورت اور ورثہ دونوں فریق میں سے جو کوئی بھی گواہ پیش کر دے تو اس کے گواہ قبول کر لئے جائیں گے اور جب کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں تو ہر ایک کی بات قبول ہو سکتی ہے، پس عورت کی موجودہ حالت کسی طرح سے بھی اس کی پہلی حالت پر گواہ نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ فی الحال مسلمہ اور خود کو پہلے نصرانیہ بتلاتی ہے اور وارثوں کے دعویٰ پر موجودہ حالت گواہ ہے کہ جیسے وہ ابھی مسلمہ ہے اسی طرح سے اس سے پہلے بھی وہ مسلمہ ہی تھی، اس لئے ان وارثوں کی باقی قبول کی جائے گی، کما فی جوبان الخ جیسے پن چکی سکیانی جاری ہونے میں موجودہ حالت حاکم ہوتی ہے۔ ف۔

مثلاً کسی نے پن چکی کرایہ پر لی، پھر اس کی مدت گزر جانے پر جب مالک نے اس سے کرایہ کا مطالبہ کیا تو کرایہ دار نے کہا کہ اس جگہ پانی نہیں آ رہا تھا اس لئے چکی بند تھی لہذا اس کا کرایہ مجھ پر لازم نہیں آتا ہے، اور فریقین میں سے کسی پکاس بھی گواہ نہیں ہے، اب یہ دیکھنا ہو گا کہ ابھی اس کی کیا حالت ہے کہ اگر پانی کا بہاؤ نہ ہو تو کرایہ دار کی بات صحیح ہو گی یعنی کرایہ نہیں ہو گا، اور اگر فی الحال پانی بہہ رہا ہو تو مالک یعنی کرایہ پر دینے والے کی بات قبول کی جائے گی۔

وہذا ظاہر الخ اس ظاہر حال کی بات ایسی ہے جس سے ہم مدعی کے دعویٰ کو دفع کرتے ہیں اور وہ یعنی زقر اس کو استحقاق کے واسطے اعتبار کرتے ہیں

(ف۔ یعنی یہاں ایک قاعدہ ہے جس کی وجہ سے فقہاء میں اختلاف ہے کہ موجودہ ظاہری حالت سے جو شہادت لی جاتی ہے کیا وہ کسی کے حق کو ثابت کرتی ہے یا صرف مدعی کے دعویٰ کو دفع کرتی ہے، تو امام زقر کے نزدیک وہ حق کو ثابت کرتی ہے اسی بناء پر وہ عورت وراثت کی دعویٰ دار ہے مگر فو مسلمہ ہے اس لئے حالت یہ کہتی ہے کہ وہ شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہے اس لئے میراث کی حقدار ہے اور ہمارے نزدیک موجودہ حالت سے صرف مدعی کا دعویٰ دور ہوتا ہے اور یہ حالت استحقاق کو ثابت نہیں کرتی ہے، اس لئے موجودہ حالت وارثوں کے حق میں مفید ہے اس طرح سے کہ موجودہ حالت اسلام کی ہے اس لئے نصرانیت کا ترکہ نہیں پائے گی۔

توضیح:- ایک عورت نے قاضی کے پاس آ کر یہ دعویٰ کیا کہ میرا شوہر نصرانی تھا وہ مر گیا ہے اور اب میں مسلمان ہوں اس لئے نصرانیہ عورت کے اعتبار سے مجھے اس کا ترکہ ملنا چاہئے، مگر شوہر کے وارثوں نے اس کو ترکہ دینے سے انکار کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجات مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته وقالت الورثة اسلمت بعد موته فالقول قولهم ايضاً ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصدق حجة للاستحقاق وهي محتاجة اليه اما الورثة فهم الدافعون ويشهدولهم ظاهر الحدوث ايضاً قال ومن مات وله في يدرجل اربعة الاف درهم وبيعة فقال المستودع هذا ابن الميت لا وارث له غيره فانه يدفع المال اليه لانه اقران ما في يده حق الوارث

خلافت فصار کما اذا اقرانه حق المورث وهو حی اصاله بخلاف ما اذا اقر لرجل انه وکیل المودع بالقبض اذ انه اشتراه منه حیث لا یؤمر بالدفع الیه لانه اقر بقیام حق المودع اذ هو حی فیکون اقرار علی مال الغیر و لا كذلك بعد موته بخلاف المدیون اذا اقر بتوکیل غیره بالقبض لان الدیون تقصی بامثالها فیکون اقراراً علی مال الغیر نفسه فیؤمها بالدفع الیه

ترجمہ۔ اور اگر کوئی مسلم مر اس حال میں کہ اس کی ایک نصرانی بیوی تھی جو اس مسلم شوہر کے مرنے کے بعد مسلمان ہو کر قاضی کے پاس آئی اور یہ دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی تھی (ف۔ اور میں اس کی موت کے وقت مسلمان تھی لہذا اس کی میراث سے مجھے بھی حق ملنا چاہئے، و قالت الودثة الخ لیکن اس کے وارثوں نے کہا کہ تم اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہو تو اس صورت میں بھی ان وارثوں کی ہی بات قبول کی جائے گی (ف۔ اور عورت پر دعویٰ کے ثبوت میں گواہ لانا ضروری ہوگا) اور موجودہ حالت کو شاید اور حاکم نہیں بنایا جائے گا۔ ف۔ یعنی موجودہ حالت اس کی بات کی گواہی دے رہی ہے کہ جو لازم آتا ہے وہ دور ہو جائے اور اس سے کسی چیز کو لازم کرنے کی دلیل حاصل نہیں ہوتی ہے) لان الظاهر الخ اس لئے کہ ظاہری حالت اس لائق نہیں ہوئی کہ وہ حق ثابت کرنے میں دلیل بن سکے حالانکہ اسی عورت کو ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہوگی۔

اما الودثة الخ اور اس کے ورثہ تو صرف اس کے حق کو روکنے اور دفع کرنے والے ہوتے ہیں (یعنی وہ ورثہ اس حق کو دور کرتے ہیں کہ مال وراثت میں عورت کو حق مل جائے، اور اس کام کے لئے ان کا انکار کر دینا ہی کافی ہے) اور ظاہری حالت بھی ان کے لئے ہی گواہی دے رہی ہے (ف۔ یعنی یہ بات ظاہر ہے کہ عورت حال ہی میں مسلمان ہوئی ہے اور نکاح سے پہلے وہ مسلمان نہیں تھی اور جو چیز تازہ اور فوری ہوئی ہو اسے قریب ترین وقت کی طرف منسوب ہونا چاہئے، اس لئے ظاہر انہی کہا جائے گا کہ یہ عورت بھی ابھی یعنی شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہے، اس بناء پر جب تک کہ وہ اس ظاہر کے خلاف گواہ پیش نہیں کرے گی اس وقت تک اس کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

قال ومن مات الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مثلاً زید مر گیا اور اس کے چار بزرگ درہم بکر کے پاس امانت کے طور پر رکھے ہوئے ہیں اور مستودع یعنی جس کے پاس امانت موجود ہے یعنی بکر نے یہ کہا کہ یہ شخص جس کا نام خالد ہے مرنے والے زید کا بیٹا ہے، اس کے سوا مرنے والے زید کا دوسرا اور کوئی بھی وارث نہیں ہے (ف۔ مطلب یہ ہوا کہ اس امین نے خالد کو مردہ زید کا بیٹا اور تہاوارث ہونا بیان کیا حالانکہ اس کی کا خود ہی ذمہ دار ہے اس لئے اسے یہ چاہئے کہ یہ امانت مردہ کے تہاوارث یعنی خالد کو ادا کر دے، کیونکہ اس امانت دار نے اس بات کا کھل کر اقرار کر لیا ہے کہ میرے پاس جو کچھ بھی مردہ کی امانت ہے اس کا حق دار اس کے نائب ہونے کی حیثیت سے یہی وارث ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو گئی اس مردہ یعنی مورث کی زندگی ہی میں یہ اقرار کر لے کہ یہ مال حقیقت میں اسی شخص کا ہے۔

بخلاف ما اذا اقر الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس امین کے پاس ایک آنے والے شخص نے اس بات کا دعویٰ اور اقرار کیا کہ میں اس امانت پر قبضہ کرنے کے لئے اس کے امانت رکھنے والے کی طرف سے وکیل بن کر آیا ہوں، یا یہ اقرار کیا کہ میں نے یہ امانت مثلاً بکری یا گائے اس کے مالک یا امانت رکھنے والے سے خرید لی ہے تو اس امانت دار کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ یہ امانت آنے والے شخص کے حوالہ کر دے کیونکہ اس آنے والے نے یہ اقرار کیا ہے کہ میں اسی مالک کا قائم مقام ہوں اور اس پر اسی مالک کا حق ہے اور وہ ہنوز زندہ بھی ہے، اس طرح یہ غیر کے مال پر اقرار لازم آیا اور یہ حالت امانت رکھنے والے کے مرنے کے بعد کی نہیں ہے (ف۔ کیونکہ مرنے کی صورت میں اس کا یہ مال اب اس کی ملکیت سے نکل کر اس کے وارث کی ملکیت میں منتقل ہو گیا ہے) بخلاف المدیون الخ بخلاف قرض دار کے کہ جب وہ یہ اقرار کرے کہ قرض خواہ نے آنے والے کو مال

قرضہ پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنا کر اس کے پاس بھیجا ہے، کیونکہ قرضوں کے وصول کرنے میں دستور ہے کہ آنے والے کو اختیار دیدیا جاتا ہے، اس لئے اس مقروض کا اقرار خود اپنی ذات پر لازم آیا، چنانچہ قرض دار کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو دیدے۔

توضیح :- اگر ایک نصرانیہ عورت اپنے مسلمان شوہر کے مرنے کے بعد قاضی کے پاس آئی اور یہ دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کے مرنے سے پہلے مسلمان ہو چکی ہوں لہذا مجھے اس سے میراث ملنی چاہئے مگر ورثہ کے خناس کا انکار کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

ولو قال المودع لآخر لہذا ابنہ ایضا وقال الاول لیس لہ ابن غیر ی قضی بالمال للاول لانہ لما صح اقرارہ للاول انقطع یدہ عن المال فیکون هذا اقراراً علی الاول فلا یصح اقرارہ للثانی کما لو کان الاول ابنا معروفاً ولانہ حین اقر للاول لا مکذب لہ فصح و حین اقر للثانی لہ مکذب فلم یصح قال و اذا اقسم المیراث بین الغرماء والورثۃ فانہ لا یؤخذ منهم کفیل ولا من وارث وهذا شی احتاط بہ بعض القضاۃ وهو ظلم وهذا عند ابی حنیفۃ و قال یاخذ

الکفیل والمسأله فیما اذا ثبت الدین والارث بالشہادۃ ولم یقل بالشہود لا نعلم لہ وارثاً غیرہ لہما ان القاضی ناظر للغب والظاهر ان فی الترحۃ وارثاً او غیریمأ غائباً لان الموت قد یقع بغتۃ فاحتاط بالکفوالہ کما اذا دفع الأبق واللقطۃ الی صاحبہ او اعطی امرأۃ الغائب النفقۃ من مالہ ولابی حنیفۃ ان حق الحاضر ثابت قطعاً او ظاهراً فلا یؤخر لحق موہوم الی زمان التکفیل کمن أثبت الشراء ممن فی یدہ او اثبت الدین علی العبد حتی یبع فی دینہ لا یکفل ولان المكفول لہ مجهول فصار کما اذا کفل لاحد الغرماء بخلاف النفقۃ لان حق الزوج ثابت وهو معلوم واما الأبق واللقطۃ ففیہ روایتان والاصح انہ علی الخلاف و قيل ان دفع بعلامۃ اللقطۃ او اقرار العبد یکفل بالاجماع لان الحق غیر ثابت ولہذا کان لہ ان یمنع و قوله وهو ظلم ای میل عن سواء السبیل وهذا یکشف عن مذہبہ رحمہ اللہ ان المجتہد یخطئ و یصیب لا کما ظنہ البعض۔

ترجمہ :- اور اگر مستودع یعنی امانت دار نے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ شخص بھی مردہ کا دوسرا بیٹا ہے، یعنی پہلے ایک اور بیٹے کے علاوہ اس دوسرے شخص کے متعلق بھی مردہ کے ایک اور بیٹے ہونے کا اقرار کیا، اور پہلے لڑکے نے کہا مردہ کا مجھ ایک بیٹے کے سوا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، اس لئے صرف اسی پہلے بیٹے کو اس کی وراثت کا مال دیا جائے گا۔ یعنی امین شخص نے پہلے زید کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ یہ اس مردہ کا بیٹا ہے اس کے سوا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، اس کے بعد ایک اور شخص یعنی بکر کے متعلق بھی اقرار کیا ہے کہ یہ بھی اسی مردہ کا بیٹا ہے، لیکن پہلے بیٹے زید نے اس کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ میرے سوا اس مردہ کا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، تو اس امانت کا پورا مال پہلے بیٹے یعنی زید کے لئے حکم دیا جائے گا۔ لانہ لما صح الخ کیونکہ اس امین شخص کا ایک لڑکا یعنی زید کے بارے میں یہ اقرار صحیح مان لیا گیا کہ یہ زید فلاں مردہ کا بیٹا ہے، تو اس مردہ کے مال سے اس کا قبضہ ختم ہو گیا، اس کے بعد اس امین کا دوسرا اقرار پہلے لڑکے کے بارے میں ہوا حالانکہ غیر پر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کہ اگر زید یعنی پہلے شخص کا بیٹا ہوتا لوگوں میں مشہور و معلوم ہوتا تو اس کی موجودگی میں اس امین کا دوسرے لڑکے کا بکر کے متعلق اس کا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہوتا، اور اس دلیل سے بھی کہ اس امین نے جب پہلے لڑکے کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کیا تو کوئی اسے اس وقت جھٹلانے والا نہیں تھا اس لئے اقرار صحیح ہو گیا، مگر جب اس نے دوسرے کے متعلق بھی بیٹے ہونے کا اقرار کیا تو اسے جھٹلانے والا اس کا ایک لڑکا موجود ہے اس لئے دوسرے کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

قال واذا قسم الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی ہے جب میت کی میراث کے قرض خواہوں اور وارثوں میں تقسیم ہو سکی تو قرض خواہوں یا کسی وارث سے کفیل نہیں لیا جائے گا، اگرچہ بعض قاضیوں نے احتیاطاً کفیل لیا بھی ہے، حالانکہ ایہ کرنا ظلم ہے، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کفیل لے سکتا ہے۔ والمسئله فیما الخ یہ اختلافی مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ گواہی سے قرضہ اور میراث ثابت ہوئی ہو اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سوا میت کے کسی وارث کو نہیں جانتے ہیں۔ (ف۔ اس لئے یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اس مردہ کا اور کوئی بھی وارث موجود ہو)

لہذا ان القاضی الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی از خود اس بات کا خیال رکھنے والا ہو گا کہ اس مردہ کے کون کون ورثہ ہیں اور کہاں ہیں، اور ورثہ میں سے ایسے وارث کا غائب رہنا جو ترکہ میں حصہ دار ہو، یا کسی قرض خواہ کا حق رہنا بھی ممکن ہے، اس لئے کہ کبھی کسی کی اپانک بھی غفلت واقع ہو جاتی ہے، اس لئے قاضی خود ہی کسی کفیل کو قبول کرنے میں احتیاط کرتے گا، جیسے کہ کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو پا کر اس کے آقا کے حوالہ کرنے میں یا پڑا ہوا مال یعنی لفظ یا کر اس کے مالک کے حوالہ کرنے یا غائب مرد کے مال سے اس کی بیوی کو دینے میں بالاتفاق احتیاط پر عمل کرتے ہوئے قاضی کسی کو کفیل بنا لیتا ہے۔

ولابی حسیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ قرض خواہ جو موجود ہے یا وہ وارث جو حاضر ہے اس کا تو حق یقینی طور سے ثابت ہے اسے کسی احتمال اور وہی حق پیدا ہو جانے کے خیال سے کفیل لانے تک روکا نہیں جائے گا، جیسے کہ اگر ایک شخص نے اسی چیز پر جو دوسرے کے قبضہ میں ہو گواہوں سے اس کی خرید و بیچنے کو ثابت کر دیا ہو تو قاضی فوراً ہی اس مال کو اس کے حوالہ کر دینے کا حکم دیتا ہے اور کسی کفیل کے حاضر ہونے تک مال روک نہیں رکھتا ہے، اسی طرح کسی شخص نے ایک ایسے غلام پر جسے کاروبار کی اجازت ہو (عبد ماذون لہ) پر اپنا قرض ثابت کیا اور اس کے نتیجہ میں اسے فروخت بھی کیا گیا ہو اس سے قرض خواہ کو اس کا قرض واپس دلوانے میں قاضی کفیل کا مطالبہ نہیں کرتا (ف۔ کہ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قرض خواہ یا وارث سے قاضی کفیل پیش کرنے کا مطالبہ نہیں کرے گا، بلکہ جس کے لئے کفیل لیا جائے وہ بھی معلوم نہیں ہیں۔

ولان المكفول لہ الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لئے کسی کو کفیل مقرر کیا جائے گا وہ شخص خود ہی مجہول ہے اور ایسی صورت میں کہ مکفول نہ (جس کے لئے کفیل بنایا گیا ہے مجہول ہو تو کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی ایک قرض خواہ کے لئے کفیل بنایا ہو (ف۔ کہ ایسی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی مجہول قرض خواہ وغیرہ کے لئے کفیل لینا صحیح نہیں ہے، اگر اس جگہ یہ کہا جائے کہ بیوی کے نفقہ اور بھاگے ہوئے غلام اور لفظ کی صورت میں بھی کفیل نہیں لینا چاہئے کیونکہ اس کی صورت بھی ایسی ہی ہے۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ وارث یا قرض خواہ سے کفیل کا مطالبہ اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ وہ مجہول اور غیر متعین ہے، بخلاف المفقہ الخ بخلاف بیوی کے نفقہ کے کیونکہ بیعت میں شوہر کا حق ثابت ہے اور وہ معین مرد ہے (ف۔ اس لئے اس کے واسطے کفیل لینا صحیح ہے، اور بھاگے ہوئے غلام اور لفظ میں اگر کفیل لیا جائے تو بیشک مجہول کے سے کفالت ہوگی کیونکہ اس کا کوئی مدعی معلوم نہیں ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت میں کفیل نہیں لیا جائے گا تو اس مسئلہ میں کفیل لینے میں اتفاق نہیں پایا گیا، ان لئے مصنف نے فرمایا ہے واما الاتفاق الخ یعنی بھاگے ہوئے غلام اور لفظ کے بارے میں کفیل لینے میں دو روایتیں ہیں، ان میں سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے (ف۔ یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا) اور دوسرے فقہاء نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی نے لفظ کے مالک سے اس کی بیچ و بیعت پر اس کے حوالہ کر دیا ہو یا غلام کو اس کے اقرار کرینے کی بناء پر دیا ہو تو باجماع مالک سے کفیل نہیں لیا جائے گا، کیونکہ یہاں استحقاق ثابت نہیں کیا گیا ہے، اسی لئے قاضی کو اختیار ہے کہ دینے سے روکے (ف۔ الحاصل ہمارے نزدیک مسئلہ میں وارث یا قرض خواہ کو کفیل لانے تک اس کا

حق دینے میں تاخیر کرنا ظلم ہے۔

وقوله ظلم الخ اور امام ابو حنیفہ کا یہ فرمانا کہ ایسا کرنا ظلم ہے اس کا مطلب یہ ہے سیدھی راہ سے ہٹ جانا ہے، اس فرمان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام اعظم کا نہ ہب یہ ہے کہ مجتہد بھی کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی صحیح فیصلہ بھی دیتا ہے، اس طرح، اس طرح کچھ لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہر مجتہد کا قول صحیح ہے، لیکن ایسا گمان کرنا غلط ہے۔

توضیح:- ایک امانت ایک شخص کو اس مال کے مردہ مالک کا بیٹا اقرار کر لینے کے بعد ایک دوسرے شخص کے بارے میں بھی یہی اقرار کیا لیکن پہلے شخص نے اس کا انکار کر دیا، اس لئے اس امانت کا حق دار کون ہوگا، قاضی جب میت کی میراث اس کے قرض خواہوں یا وارثوں میں تقسیم کرے تو کسی کفیل کو بھی ملوائے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا كانت الدار في يد رجل و اقام الآخر البينة ان اباه مات و تركها ميراثا بيته و بين احبيه فلان الغائب قضى له بالنصف و ترك النصف الاخر في يد الذي في يده و لا يستوثق منه بكفيل و هذا عند ابي حنيفة و قالوا ان كان الذي في يده جاحداً اخذ منه و جعل في يد امين و ان لم يجحد ترك في يده لهما ان الحاهد خائن فلا يترك المال في يده بخلاف المقر لانه امين و له ان القضاء وقع للميت مقصوداً و احتمال كونه مختاراً للميت ثابت فلا ينقض يده كما اذا كان مقراً و وجوده قد ارتفع بقصاً القاصي و الظاهر عدم الحود في المستقبل لصيرورة الحادثة معلومة له للقاصي و لو كانت الدعوى في منقول فقد قيل يوحذ منه بالاتفاق لانه يحتاج فيه الى الحفظ و الترع ابلغ فيه بخلاف العقار لانها محصنة بنفسها و لهذا يملك الوصي بيع المنقول على الكبير الغائب دون العقار و كذا حكم و صي الام والاح و العم على الصغير و قيل المنقول على الخلاف ايضاً و قول ابي حنيفة فيه اظهر لحاجته الى الحفظ و اما لا يؤخذ الكفيل لانه انشأ الخصومة و القاضى انما نصف لقطعها لا لانسانها و اذا حصر الغائب لا يحتاج الى اعادة البينة و يسلم اليه النصف بذلك القضاء لان احد الورثة ينتصب خصماً عن الباقيين فيما يستحق له و عليه ديناً كان او عيماً لان المقضى له و عليه انما هو الميت في الحقيقة واحد من الورثة يصلح خليفة عنه في ذلك بخلاف الاستيفاء لنفسه لانه عامل فيه لنفسه فلا يصلح ماناً عن غيره و لهذا لا يستوفي الانصبيه و صار كما اذا اقامت البينة بدين الميت الا انه انما يثبت استحقاق الكل على احد الورثة اذا كان الكل في يده ذكره في الجامع لانه لا يكون خصماً بدون اليد فيقتصر القضاء على ما في يده.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک گھر مثلاً، زید کے قبضہ میں ہو اور دوسرے شخص مثلاً، بکر نے چند گواہ پیش کرتے ہوئے کہ میرا باپ گھر کو میراث کے طور پر چھوڑ کر مرا ہے اور ہم دو بیٹے یوں کو اس کا وارث چھوڑا ہے جن میں سے میرا ایک بھائی حامد ہے جو فی الحال غائب ہے، تو اس گھر میں سے نصف اسی مدعی کو دینے کا حکم دیا جائے گا جس نے گواہ پیش کئے ہیں، اور باقی نصف فی الحال جس کے قبضہ میں گھر ہے اسی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا، اور اس سے کوئی کفیل بھی نہیں لیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دعویٰ کے وقت جس کے قبضہ میں وہ مکان ہے اگر وہ اس بیٹے کے دعویٰ کا منکر ہو تو باقی نصف بھی اس سے واپس لے کر کسی دوسرے امین کے پاس رکھ دیا جائے گا، اور اگر اس وقت اس کا منکر نہ ہو تو وہ حصہ اسی کے پاس

رہنے دیا جائے گا۔

لہذا ان الاحادیث صحیحین کی دلیل یہ ہے کہ حق سے انکار کرنے والا ضامن ہوتا ہے اس لئے اس کے قبضہ میں مال نہیں چھوڑا جائے گا۔ بخلاف اس شخص کے جو حق کا اقرار کرتا ہو کیونکہ وہ امین ہوتا ہے، ولہذا ان الحج اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت جو فیصد ہوا ہے اس سے اصل مقصد مرہ کے حصہ کے بارے میں فیصلہ کرنا ہے، اور فی الحال وہ گھر جس کے قبضہ میں ہے اس کے متعلق یہ احتمال ہوتا رہتا ہے کہ شاید اس میت کی طرف سے اس کو گھر کا مختار بنادیا گیا ہو اس لئے اس کے موجودہ قبضہ کو اس سے چھیننا نہیں جائے گا، جیسا کہ اس کے اقرار کرنے کی صورت میں اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جاتا ہے، اور بعد میں اس کے انکار کا خطرہ بھی نہیں رہا اس لئے کہ یہ فیصد قاضی کی طرف سے ہو رہا ہے، اس لئے ظاہر نہیں امید ہے کہ وہ آئندہ انکار نہیں کرے گا، کیونکہ اس واقعہ کا حل خود اس کو اور ساتھ ہی قاضی کو بھی معلوم ہو چکا ہے (ف۔ اس لئے وہ آئندہ کبھی انکار کر کے لوٹنا پسند نہیں کرے گا۔ اس لئے اسی کے قبضہ میں چھوڑ دینے میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، بخلاف اس کے قبضہ سے چھین لینے سے اس سے کہ شاید وہ میت کی طرف سے اس کا مختار بنادیا گیا ہو تو اس پر ظلم ہو جائے گا، یہ احکام ایسی چیز کے بارے میں ہے جو گھر یا زمین جیسی غیر منقولہ ہونا وراثت الحاق اور گریب دعوی منقول مال میں ہو (ف۔ مثلاً صندوق و تخت وغیرہ اور باقی باتیں وہی ہوں جو اوپر بیان کی گئی ہیں، تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ باقی منقول مال بالاتفاق قابض کے قبضہ سے نکال لیا جائے گا، کیونکہ منقول مال کی حفاظت کرنی ہوتی ہے، اور اس سے واپس لینے میں اس سے زیادہ حفاظت ہوگی (ف۔ حالانکہ بالاتفاق سب کے نزدیک اس میں غصب ثابت ہو جاتا ہے) بخلاف العقار الحاق برخلاف عقار (غیر منقول مال) کے کیونکہ وہ از خود محفوظ رہتا ہے (ف۔ در امام اعظم کے نزدیک عقار میں غصب کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر مال منقول میں بہت زیادہ حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے اور عقار میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، ولہذا الخ ای وجہ سے میت کے وصی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس کے باقی وارث کے حصہ کو جو منقول مال سے ہو فروخت کر دے، جو کہ بالغ پر نافذ ہوگی، لیکن غیر منقول یا عقار میں یہ اختیار نہیں ہوتا ہے (ف۔ جیسے کہ نابالغ وارث کے مال غیر منقول (عقار) اور غیر منقول کسی میں اختیار نہیں ہوتا ہے)۔

و کذا وصی الام الحاق اور یہی حکم مال یہ بھائی یا وصی کا نابالغ وارث کے حق میں ہے (ف۔ کیونکہ ان لوگوں کے وصی کو تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف حفاظت کی ذمہ داری ہوتی ہے، جبکہ منقول مال کو فروخت کر دینا بھی حفاظت کا ایک طریقہ ہے، کیونکہ اگر مال خود زندہ ہو تو اس کو بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اس بچے کے اس مال کو جو، سے کہیں سے میراث میں ہو فروخت کر کے اس پر خرچ کرے، خواہ وہ مال منقول سے ہو یا غیر منقول سے ہو، لیکن اس مال کی حفاظت کے خیال سے اسے فروخت کر سکتی ہے، یہ ایک قول ہے، وقیل المنقول الحاق اور بعض مشائخ نے اسے کہا ہے کہ غیر منقول مال کی طرح مال منقول میں بھی اختلاف ہے (ف۔ یعنی صحیحین کے نزدیک مدعی کے دعوی کے ثبوت کے بعد مثلاً منقول مال کا نصف مدعی کو دینے کے بعد باقی نصف اس قبضہ سے ہاتھ سے نکال کر کسی امین شخص کے پاس رکھ دیا جائے، اس صورت میں جبکہ قابض نے مال کے مال میں سے ہاتھ دھوا کر دیا ہو، لیکن امام اعظم کے نزدیک منقول میں بھی باقی نصف قابض کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے۔

و قول اسی حبیۃ الحج ولما ابی حنیفہ کا قول یا وصی یا مختار کیونکہ منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے (ف۔ شیخ ابن ہمام کی تقریر سے اس سے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ صحیحین کے قول سے امام اعظم کا قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ امین کے ہاتھ میں رکھنے کی صورت میں اس کے پاس سے مال ضائع ہو جائے تو اس کی ضمانت اور عوض نہیں ملتا، اور اس کے ضائع ہونے کا احتمال صرف منقول مال میں سے ہوتا ہے، اور قابض کا معاملہ جبکہ قاضی کے سامنے آچکا ہے تو وہ اب انکار کرنے کی وجہ سے ضامن اور ذمہ دار ہو چکا ہے، اس لئے اگر مال ضائع ہو گا تب بھی وہ ضامن ہوگا، اس لئے اسی قابض کے پاس چھوڑ دینے میں مال کی زیادہ حفاظت ہوگی، اسی طرح جب صحیحین نے نزدیک غیر منقول میں غصب ہو سکتا ہے تو وہ غیر منقول بھی قابض کے قبضہ ہی میں زیادہ محفوظ ہے کیونکہ وہ

پہلے سے ہی ضامن ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک عتقار میں غصب نہ ہونے سے توجیہ بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ منقول مال میں ابو حنیفہؒ کا قول ظاہر ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ بعض شراحین کے قول کے مطابق امام اعظمؒ کے قول کو صاحبین کے قول پر ترجیح نہیں دی، اور شیخ ابن الہمام کی تقریر سے یہ سمجھا گیا کہ صاحبین کے قول پر مطلقاً ترجیح ہے، اور میرے نزدیک بھی یہی معنی ظاہر ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تو اس سے کفیل کیوں نہ لیا جائے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے وانما لا یوخذ الخ کہ کفیل صرف اس لئے نہیں لیا کہ کفیل لینے میں خصوصیت پیدا کرنا ہو گا، (ف) اس طرح سے کہ شاید یہ قابض کفیل لانے سے انکار کر دے اور مدعی اس سے مطالبہ کرتا رہے بالآخر جھگڑا ہو جائے گا) والقاضی الخ حالانکہ قاضی کو جھگڑا اور اختلاف ختم کرنے کے لئے مقرر کیا گیا اور اس کے برعکس جھگڑا پیدا کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے (ف) بلکہ قاضی تو شریعت کا قائم مقام ہے، اسی لئے جب معاملہ والے دونوں فریق جھگڑنے لگیں تو شریعت نے ان دونوں کے اختیار اور تصرف کو ختم کرتے ہوئے دونوں کو قاضی کے فیصلہ کے حوالہ کر دیا ہے، اور یہی شریعت کا تصرف کہلاتا ہے، جبکہ موجودہ صورت میں قابض نے کوئی جھگڑا نہیں کیا بلکہ اس نے صرف کفیل لانے سے انکار کیا ہے، اس لئے یہ زبردستی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے اس سے کفیل کا مطالبہ نہیں کرے گا، کیونکہ اس مکان پر قابض کا کچھ حق نہیں ہے جبکہ گواہوں سے واقعہ کا ثبوت مل گیا ہے، پس اسے اس کے پہلے فعل کی وجہ سے اب بھی قابض رکھا گیا ہے۔

فاذا حضر الخ پھر جب بھی وہ وارث آجائے جو فی الحال غائب ہے تو اسے دوبارہ گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اور باقی نصف مکان قاضی کے پہلے حکم کے مطابق اس کے حوالہ کر دیا جائے گا (ف) اگر یہ کہا جائے کہ اس کی طرف سے دعویٰ نہیں ہوا اور اس کا فریق خصم موجود نہیں ہے تو قاضی کا فیصلہ اس کے لئے کس طرح مفید ہو گا۔ جواب یہ ہے کہ خصم موجود ہے اسی لئے قاضی کا فیصلہ نافع ہو گا۔

لان احد الورثة الخ: کیونکہ وارثوں میں سے کوئی ایک وارث بھی اپنے باقی ورثہ کی طرف سے ہر معاملہ میں فریق یا خصم بن سکتا ہے خواہ وہ معاملہ اس کے حق میں ہو یا اس کے مخالف ہو اسی طرح وہ معاملہ قرض کا ہو یا شئی معین کا ہو۔ ف مطلب یہ ہے کہ مردہ پر جو کچھ بھی حق ہو خواہ وہ دین ہو یا عین ہو جس کا ثبوت اس کے کسی ایک بھی وارث سے ہو اسی طرح اس مردہ کا کوئی قرض یا مال معین اس کے کسی ایک وارث کے واسطے سے ثابت ہو اس تمام کا تعلق اس کے تمام وارثوں سے ہو جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ سارے ورثہ اس وقت حاضر تھے، اس طرح کوئی ایک بھی موجود وارث دوسرے تمام ورثہ کا قائم مقام ہو جائے گا، پس ہمارے موجودہ مسئلہ میں جب ایک بھی وارث نے اس قابض شخص کے خلاف اپنا حق ثابت کر دیا تو یہی فیصلہ دوسرے وارثوں کے حق میں بھی از خود نافذ ہو گیا، کیونکہ ان میں سے جس کسی کے حق میں یا اس کے خلاف کوئی فیصلہ نافذ ہو گا در حقیقت وہ اسی مردہ سے تعلق رکھے گا یعنی وہی اس کا ذمہ داری ہقدار ہو گا، اور اس معاملہ میں کوئی ایک وارث بھی دوسرے تمام وارثوں کا نائب ہو سکے گا (ف) پس مذکورہ مسئلہ میں حقیقت میں مردہ کے ایک وارث کے واسطے سے اسی مردہ پر قاضی کے فیصلہ کے مطابق حکم ثابت ہو گیا، اور جب خود اصل مالک یا مورث پر حکم نافذ ہو گیا خواہ جیسا بھی حکم ہو تو وہی حکم اس کے دوسرے ورثہ کے حق میں بھی کافی ہو جائے گا۔

بمخلاف الاستیفاء الخ بخلاف صرف اپنی ذات کے لئے حق حاصل کرنے کے (ف) یعنی اس جگہ ایک ایک ہونے کا جواب دیتا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب ایک وارث کے توسط سے مردہ کے لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو تو اس کا ذمہ دار بھی صرف وہی وارث ہو گا چنانچہ اس مکان کا حق دار بھی صرف اسی ایک وارث کو ہو جانا چاہئے، جواب کی تفصیل یہ ہے کہ وارث ہونے کا دعویٰ کرنے والے اس شخص نے جو حاصل کیا صرف اپنی ذات کے لئے کیا ہے (مردہ کے لئے نہیں کیا ہے) کیونکہ وہ تو اسی معاملہ

میں صرف اپنی ذات کے لئے کرتا ہے، اس لئے وہ دوسرے شخص کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، اسی بناء پر جو مدعی حاضر ہے وہ صرف اپنے ہی حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔

و صار کما اذا الح اور مسئلہ ایسا ہو گیا کہ مردہ کے قرضہ کے گواہ قائم ہوئے ہوں (ف۔ مثلاً ایک وارث نے کسی شخص پر مردہ کا قرضہ باقی رہنے کا دعویٰ کیا اور قاضی نے بھی اس کا فیصلہ دیدیا تو مدعی علیہ پر اس مردہ کا قرضہ ثابت ہو گیا مگر اس کا حق ثابت ہونے میں صرف ایک وارث کا دعویٰ کرنا ہی کافی ہو تا ہے، اسی طرح میت پر کسی کا حق ثابت کرنے کے لئے اگر کوئی میت کے ایک وارث کو بھی سامنے لے آئے تو وہ ایک کافی ہو جائے گا اسی لئے مدعی پر استحقاق ثابت ہو گا لامہ الح ابنت میت کے قرضہ ثابت ہونے سے موجود صرف ایک وارث سے ہی اسی وقت مطالبہ کا حق ہو گا جبکہ اس میت کا کل ترکہ بھی اسی وارث کے قبضہ میں ہو، یہ تفصیل جامع کبیر میں ہے۔

لامہ لایکون الخ کیونکہ مردہ پر جس حق کا دعویٰ ہوا ہے اس میں اس کا وارث خصم اور مقابل نہیں ہو سکتا ہے (ف۔ لہذا وارث کے قبضہ میں ترکہ کا ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ اپنے مورث یا مردہ کی طرف سے دعویٰ دار ہو سکے اس لئے جتنا بھی ترکہ اس کے قبضہ میں ہو گا اتنا ہی اس پر حق یہ قرضہ ثابت ہو گا، لہذا قاضی کا حکم بھی اتنے ہی مال پر مخصوص ہو گا جتنا ترکہ وارث کے قبضہ میں موجود ہو گا (ف۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب مردہ پر قرض کا دعویٰ ہو تو ایک ہی وارث مردہ کی طرف سے کل کے لئے مقابل ہو جائے گا اگرچہ اس وارث کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ ک۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ قرضہ کی ادائیگی کے لئے اس وارث سے کچھ بھی مطالبہ نہ ہو گا۔ م۔ ہ۔

توضیح :- زید مر گیا اور وہ منقول یا غیر منقول جائیداد چھوڑ کر جس پر خالد کا قبضہ ہے اور بکر نے قاضی کے پاس آکر گواہی سے ثابت ہو گیا کہ زید میرا باپ تھا اس کے وارث ہم دو بھائی ہیں، اگرچہ میرا بھائی فی الحال لاپتہ ہے اس لئے مجھے اس کی وراثت ملنی چاہئے، بعد میں دوسرا بھائی بھی آگیا

ومن قال مالی فی المساکین صدقة فهو علی مافیہ الزکوۃ وان اوصی بثلث ماله فهو علی ثلث کل نیبی والقیاس ان یلزمہ التصدق بالکل و به قال زفر لعموم اسم المال کما فی الوصیۃ وحہ الاستحسان ان ایجاب العبد یعتبر بإیجاب اللہ تعالیٰ فیصرف ایجابہ الی ما اوجب الشارع فیہ الصدقة من المال اما الوصیۃ فأحت المیراث لانہا خلافہ کھی فلا یحتص بمال دون مال ولان الظاهر التزام الصدقة من فاصل ماله و هو مال الزکوۃ اما الوصیۃ فتقع فی حال الاستغناء فیصرف الی الکل و تدخل فیہ الارص العشریۃ عند ابی یوسف لانہا سبب الصدقة ادحہ الصدقة فی العشریۃ راجحة عنده وعند محمد لا تدخل لانہ سبب المؤنة اد حہ المؤنة راجحة عنده ولا یدخل ارض الخراج بالاجماع لانہ یتحصص مؤنة.

ترجمہ :- اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے تو اس مال کا غلط ہر ایسے مال پر صادق آئے گا جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہو (مثلاً نقد سونا چاندی جنگل میں چرائی کے جانور اور تجارت کے مال، اور ان کے مدوہ غیر منقول جائیداد، خدمت گزاری کے غلام، گھر کے استعمالی سامان پر صادق نہیں آئے گا، لہذا ان میں سے کسی کو بھی صدقہ کرنا ضروری نہ ہو گا و ان اوصی الح اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کی تہائی پر واقع ہوگی۔ ف۔ خواہ وہ زکوۃ کا مال ہو یا دوسرا کوئی مال ہو بخلاف صدقہ کے کہ وہ صرف مال زکوۃ پر ہے اور یہ استحسان ہے۔

والقیس الح اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صدقہ کی صورت میں بھی کل مال کا صدقہ کرنا لازم ہو، امام زفر کا قول بھی یہی

ہے، کیونکہ مال کا لفظ عام ہے یعنی خواہ اس مال میں زکوٰۃ لازم آتی ہو یا نہ آتی ہو، جیسے وصیت کی صورت میں کل مال کو شامل ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر نذر کرنا اسی موقع میں معتبر ہوتا ہے جہاں پر اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ خود پر کچھ واجب نہیں کر سکتا ہے، بلکہ شریعت پر قیاس کرنے سے واجب ہوتا ہے لہذا جس مال میں شریعت نے صدقہ کو واجب کیا ہے اسی کی طرف بندہ کے واجب کرنے کو راجع کرنا ہو گا اور وصیت چونکہ میراث کی طرح ہے یا اس کی بہن ہے، کیونکہ وصیت بھی میراث کی طرح خلاف ہے یعنی وصیت کرنے والے کے مرنے کے بعد ہی واجب ہوتی ہے اور میراث کا حکم بھی مورث کے مرنے کے بعد ہی جاری ہوتا ہے، لہذا اس کی خصوصیت اسی مال سے نہ ہو گی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بظاہر اس نے اپنی ضرورت سے زیادہ مال میں صدقہ کرنا اپنے ذمہ لازم کیا ہے اور وہ زکوٰۃ کا مال ہے۔

اما الوصیۃ الخ اور وصیت کی بات یہ ہے کہ اس کی نوبت تو نگرانی کی حاست میں آتی ہے، اس لئے اس کا تعلق پورے مال سے ہو جاتا ہے، لہذا مالک ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نذر میں عشری بھی داخل ہو جائے گی اس لئے کہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے، مگر حکام ابو یوسف کے نزدیک عشرین صدقہ کی جانب رجحان ہے، اور امام محمد کے نزدیک عشر داخل نہ ہوتی، امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ وہ خرچہ کا سبب ہے، اس لئے کہ عشر کلیں مؤنت کا بدلہ پوری سے (ف۔ مؤنت سے مراد وہ چیز یا اخراجات ہیں جو کسی آدمی پر دوسرے کے لئے لازم ہوتے ہوں، اور اس کے ہاتھ رہنے کا سبب ہو جیسے حیوان کے لئے نفقہ چارہ وغیرہ ہوتا ہے اور غلام کی کمائی اور زمین کا لگان وغیرہ، اور خراجی زمین بالاتفاق داخل نہیں ہو گی، کیونکہ وہ محض مؤنت ہے۔ یہ اس کا کرایہ اور غلام کی کمائی اور زمین کا لگان وغیرہ، اور خراجی زمین بالاتفاق داخل نہیں ہو گی، کیونکہ وہ محض مؤنت ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے،
اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال ما املک صدقة فی المساکین فقد قبل یتناول کل مال لانه اعم من لفظ المال والمقید ایجاب الشرع وهو محتص بلفظ المال ولا مخصص فی لفظ الملك فبقی علی العموم والصحيح انهما سواء لان المتنزم باللفظین العاقل عن الحاجة علی مامر ثم اذا لم یکس له مال سوى ما دخل تحت الايجاب یمسک من ذلك قوته ثم اذا اصاب شینا تصدق بما امسک لان حاجة هذه مقدمة ولم یقدر شیئاً لاختلاف احوال الناس فیہ وقیل المحترف یمسک قوته لیوم و صاحب الغلة لشهر و صاحب الصیاع لسنة علی حسب التکلف و فی مدۃ وصولهم الی المال و علی هذا صاحب التجارة یمسک بقدر ما یرجع الیه ماله

ترجمہ:- اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے، تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جملہ ہر قسم کے مال کو شامل ہو گا، کیونکہ لفظ ملک تو لفظ مال سے بھی زیادہ عام ہے، اور (خذ من اموالهم صدقة الآية فرمان باری تعالیٰ میں) صدقہ کو مال زکوٰۃ سے خاص کرنے والا شرعی ایجاب ہے، یعنی شریعت کے واجب کرنے پر قیاس کر کے زکوٰۃ کے مال کو خاص کیا گیا ہے، اور یہ فقط ملک لفظ مال سے مختص ہے، حالانکہ لفظ میں کوئی تخصیص کرنے والا نہیں ہے، لہذا ملک ہر قسم کے مال کو شامل رہی (ف۔ لیکن اس میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بندہ کا واجب کرنا شرعی ایجاب پر قیاس نہیں رہا۔ ع۔

والصحيح الخ اور صحیح بات یہ ہے کہ دونوں طرح (لفظ ملک ہو یا لفظ مال ہو) کہنا برابر ہے کیونکہ کہنے والے نے اسی مال کو اپنے ذمہ لازم کیا ہے جو اس کی ضرورت سے زائد ہے، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے، ثم اذا لم یکس الخ پھر جس صورت میں کہ اتنا مال جو اس کی نذر میں شامل ہو گیا ہو اس کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہ بچا ہو، تو اسی مال سے وہ اپنا پورے خرچ لیتا رہے، جب کبھی اسے کسی طرح مال حاصل ہو جائے اس میں سے اتنا مال صدقہ کر دے جتنا اس عرصہ میں اس نے اپنی ذات پر خرچ کیا ہو، یعنی اس کے مثل یا اس کی قیمت صدقہ کر دے، کیونکہ اس کی اپنی موجودہ ذاتی حالت (تنگ دستی کا ہو جانا) اس صدقہ سے مقدم اور قابل ترجیح

ہے (ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ضروریات کے لئے کتنا مال رکھ لے یا خرچ کرے تو جواب میں دو اقوال ہیں اسی لئے فرمایا ہے۔

ولم یقدر الخ پہلا قول یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی مقدار اور زائد معین نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی ضرورتیں مختلف ہوتی ہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ کسی قسم کا پیشہ کرنے والا اپنے ایک دن کا خرچ رکھ لے، اور حاصلات والا ایک مہینہ کا خرچ رکھ لے، اور کھیتی آباد کرنے والا ایک سال کا خرچ رکھ لے، یہ تفصیل ہر ایک کی اپنی ذاتی آمدنی اور مال حاصل ہونے کے فرق کے مطابق ہے، اور اس قول کے مطابق کاروباری انسان اتنے دنوں کا رکھ لے کہ جتنے دنوں میں اسے یہ مال واپس آسکے (ف۔ معلوم ہوتا چاہئے، کہ اگر زندگی میں کوئی شخص کسی کو اپنا قائم مقام بناتا ہے اسے وکیل کہا جاتا ہے، اور جس کسی کو اپنی موت کے بعد اپنے مال میں تصرف کا اختیار دیتا ہے، اسے وصی کہا جاتا ہے۔

توضیح:- نذر کرنے کی صورت میں لفظ مال یا ملکیت کہنے سے کیا فرق آتا ہے،

وکیل اور وصی کا فرق، تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اوصی الیہ ولم یعلم بالوصایۃ حتی باع شیئاً من التركة فهو وصی والبیع جائز ولا یجوز بیع الوکیل حتی یعلم وعن ابی یوسف انه لا یجوز فی الفصل الاول ایضاً لان الوصایۃ امانة بعد الموت فتعتبر بالامانة قلبه وھی الوكالة وجه الفرق علی الظاہران الوصایۃ خلافة لاضافتها الی رمان بطلان الامانة فلا یتوقف علی العلم کما فی تصرف الوارث اما الوكالة فانابة لقیام ولایة المنوب عنه فیتوقف علی العلم وهذا لانه توقف علی العلم لا یعوت النظر لقدرة الموکل و فی الاول یفوت لعجز الموصى ومن اعلمه من الناس بالوكالة یجوز تصرفه لانه اثبات حق الانزام امر.

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کو وصی بنایا گیا لیکن اسے اپنے وصی بن جانے کا علم نہ ہو ایہا تک کہ اس نے وصی (وصیت کرنے والے) کی موت کے بعد اس مال ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی تب بھی وہ وصی باقی رہ جائے گا، اور وہ بیع بھی جائز ہوگی، لیکن وکیل کو جب تک اپنے وکیل ہونے کا علم نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے (ف۔ اور یہی ظاہر الروایت ہے) وعن ابی یوسف الخ اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وصیت میں بھی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وصی ہونے کا مطلب وصیت کرنے والے کی موت کے بعد اس کا قائم مقام بن جانا ہے، تو اس کو بھی مرنے سے پہلے قائم مقام یعنی وکیل بننے پر قیاس کیا جائے گا (ف۔ اس لئے جس طرح وکالت کی صورت میں بیع جائز نہیں ہے اسی طرح وصیت میں بھی بیع جائز نہ ہوگی)۔

وجه الفرق الخ ظاہر الروایت کے مطابق دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وصیت کے معنی ہیں کسی کو اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنانا، کیونکہ اس وصیت کا تعلق ایسے زمانہ سے ہوتا ہے جس میں کسی کو نائب بنانا باطل ہوتا ہے، (کیونکہ نائب اپنے ذیہب (نائب بنانے والے) کا ہی اختیار رکھتا ہے حالانکہ اس کے مرنے کے بعد خود اس کا اپنا اختیار باقی نہیں رہتا ہے اس بناء پر اس کی نیابت نہیں ہو سکتی ہے) اسی لئے وصی ہونا وصی کے جانے پر موقوف نہیں ہوتا ہے، جیسے وارث کا تصرف کر ڈالنا (کہ اگر اس نے اپنے مورث کے مرنے کے بعد حالانکہ اس کے مرنے کی اسے اطلاع نہ ملی ہو پھر بھی اس کے مال کو فروخت کر دیا کہ اس کی یہ فروخت جائز ہو جاتی ہے) لیکن وکیل تو اپنے مؤکل کا نائب ہوتا ہے، کیونکہ جس کا وہ نائب ہے وہ زندہ با اختیار اور موجود بھی ہے اس لئے نائب بننے کی صورت میں وکیل کا واقف ہونا بھی ضروری ہے، یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر وکالت وکیل کے جانے پر موقوف ہوگی تو کوئی مصلحت ضائع نہ ہوگی، کیونکہ خود مؤکل ہی کو قدرت حاصل ہے، اور وصی کی صورت میں اگر اس کے واقف ہونے تک بیع موقوف رہے تو اس کی مصلحت ضائع ہو جائے گی، کیونکہ وصی جو مردہ ہو چکا ہے خود تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔

ومن اعلمه الخ اور اگر کسی شخص نے ایک شخص کو یہ خبر پہنچائی کہ فلاں شخص نے تم کو اس کام کے لئے اپنا وکیل بنایا ہے، تو اس کے لئے اس چیز میں تصرف کرنا جائز ہو جائے گا، (ف۔) یعنی ایک وکیل کو کسی ایسے شخص نے جو عادل بالغ ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا نہ ہو یا قیصر دار شخص نے یہ خبر دی کہ فلاں شخص نے تم کو اپنا وکیل بنایا ہے، اس کے بعد اس نے اپنے مؤکل کے لئے خرید و فروخت وغیرہ کا کوئی کام کر دیا تو یہ جائز ہوگا۔

لامہ اثبات الخ (اس جگہ صرف ایک شخص کا خبر دینا کافی ہوتا ہے) کیونکہ اس خبر سے صرف ایک حق ثابت کرنا ہوتا ہے کسی امر کو لازم کرنا نہیں ہوتا ہے (ف۔) یعنی جب خبر دینے والے نے یہ کہا کہ تم کو وکیل بنایا ہے تو اس خبر سے وکیل پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے قبول کرے اور نہ چاہے تو قبول نہ کرے، اس پر کوئی بات لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف اسے یہ اجازت ہو جاتی ہے کہ اگر چاہے تو اس میں تصرف کرے۔ اور ایسے معاملہ میں ایک شخص کا خبر دینا بھی کافی سمجھا جاتا ہے۔ ع۔

توضیح۔ کسی نے کسی کو اپنا وصی یا وکیل بنایا مگر اسے اس کی اطلاع نہیں دی گئی، اس کے باوجود اس کے ترکہ کے مال میں اس نے تصرف کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يكون النهي عن الوكالة حتى يشهد عده شاهدان اور حل عدل وهذا عند ابي حنيفة و قالوا هو والاول سواء لانه من المعاملات و يخبر الواحد فيها كفاية وله انه خير ملزم فيكون شهادته من وجه فيشترط احد شرطيهما وهو العدد او العدالة بخلاف الاوّل بخلاف رسول الموكّل لان عارته كعبارة المرسّل للحاجة الى الارسال و على هذا الخلاف اذا اخبر المولى بجناية عبده والشصع والبكر والمسلم الذي لم يهاجر اليها ترجمہ اور فرمایا ہے کہ وکالت سے منع کر دینا صحیح نہیں ہوگا یہاں تک کہ دو آدمی یا ایک ہی عادل شخص اس منع کر دینے پر گواہی دیں (یا خبر دیں) یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے، مگر صاحبین نے فرمایا ہے کہ یہ حکم یعنی وکالت سے معزول کر دینا وکالت پر مقرر کرنا دونوں کا ایک ہی حکم ہے، کیونکہ یہ دونوں معاملات میں سے ہیں، اور معامات کے بارے میں ایک ہی شخص کی خبر کافی ہوتی ہے۔

وله انه الخ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر دوسرے پر کسی بات کو لازم کرنے والی ہے اس لئے ایک اعتبار سے یہ شہادت ہے، اسی لئے شہادت کے دونوں اجزاء یعنی عدلیہ عادل ہونے میں سے ایک کا ہونا بھی شرط ہے، بخلاف پہلی خبر کے کہ وہ کسی اعتبار سے لازم کرنے والی نہیں ہے، اور بخلاف مؤکل کی طرف سے کسی خبر یا پہنچی آنے کے، جیسی اگر کسی نے اپنے آدمی وکیل کے پاس اس کو معزول ہو جانے کی خبر دینے کے لئے بھیجی تو اس میں نہ عدد کی شرط ہے اور نہ ہی عدالت کا ہونا شرط ہے، کیونکہ پیغام لانے کا کام خود مؤکل کے کہنے کی طرح ہے، یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ مؤکل نے خود آکر اپنی زبان سے اسے معزول کیا ہے، کیونکہ پہنچی بھیجنا ایک ضرورت ہوتی ہے (ف۔) اس لئے کہ مؤکل کو ہر وقت ایسا عادل بالغ آدمی نہیں ملتا ہے کہ وہاں اس کا پیغام پہنچائے اور اس کی ضرورت پوری کر دے اسی مجبوری کی وجہ سے عدد یعنی ایک سے زائد ہونے یا ایک ہی مگر عادل ہونے کی شرط سقط کر دی گئی ہے۔

وعلى هذا الخ ایسا ہی اختلاف ان صوفیوں میں بھی ہے کہ مومن کو اپنے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی گئی ہو، یا قبیح یا بکر کو خبر دی گئی ہو یا ایسا مسلمان جو ہجرت کر کے دار الحرب سے دار السلام نہیں آیا اس کو خبر دی گئی (ف۔) یعنی ایک غلام نے خطا کسی کو قتل کر دیا کسی کے اتنے مال کو ضائع کر دیا کہ اس کے عوض اس کے مولیٰ پر یہ لازم آگیا کہ وہ خود اس غلام کو ہی حوالہ کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے، پھر دو شخصوں نے یا ایک ہی مگر عادل شخص نے مولیٰ کو اس کے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی اس کے بعد

اس کے اس مولیٰ نے غلام کو آزاد کر دیا اسے بیچ دیا، تو یہ مولیٰ کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا، اسی طرح اگر کسی فاسق نے خبر دی اور مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق کر لی تب بھی حکم ہے، اور اگر مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق نہیں کی، تو اس میں اس طرح اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اختیار فدیہ کا حکم نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اختیار فدیہ ہوگا، اور اگر شفع کو دو شخصوں نے یا ایک ہی مگر مادل شخص نے مکان کے فروخت کی خبر دی، اس پر وہ خاموش رہ گیا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہو گیا، لیکن اگر فاسق نے خبر دی ہو تو اس صورت میں تفصیل اور اختلاف ہے، اسی طرح بکرنائی ایک شخص کو یہ خبر پہنچی کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو خبر دینے والے دو ہوں یا ایک مگر عدل ہو تو اس وقت خاموش رہ جانا بالتحق اس کی ضمانتی بھی جائے گی، اور اگر وہ فاسق ہو تو اس میں اختلاف پایا گیا ہے، اسی طرح جو شخص دارالحرب میں مسلمان ہو اور وہاں اس کو بناء پر عمل نہ کرنے سے قضاء لازم ہوگی، اور اگر فاسق بتائے اور اس نے انہیں قبول کر لیا تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر نہیں قبول نہیں کیا تو صاحبینؒ کے نزدیک عمل کرنا لازم ہوگا، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک لازم نہ ہوگا، جس لائے سر حسیٰ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ یہاں قضاء لازم ہوگی، کیونکہ خبر دینے والا اور صحیح مسئلہ بتانے والا جو بھی ہو وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے پیغام پہنچانے والا ہے۔ ک۔ ع۔

توضیح:- کسی کو وکیل مقرر کرنے یا معزول کرنے کی خبر دینے کے معاملہ میں کتنے اور کیسے گواہ کا ہونا شرط ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا باع القاصی او امينه عبداً للغرماءو اخذ المال فضا و استحق العبد ولم يصم لان امين القاضی قائم مقام القاصی والقاضی قائم مقام الامام و كل واحد منهم لا يلحقه ضمان كبلا يتقاعد الناس عن قبول هذه الامانة فتضيع الحقوق و يرجع المشتري على الغرماء لان البيع واقع لهم فيرجع عليهم عند تعدد الرجوع على المعاهد كما اذا كان العاقد مجهوراً عليه ولهدا يباع بظلمهم وان امر القاضی الوصى ببيعه للغرماء ثم استحق اومات قبل القبض وضاع المال رجوع المشتري على الوصى لانه عاقد بابة عن الميت وان كان باقاة القاصی عنه فصار كما اذا باعه بنفسه قال و يرجع الوصى على الغرماء لانه عامل لهم وان طهر للميت مال يرجع العرثم فيه بدينه قالوا و يجوز ان يقال يرجع بالمائة التي غرمها ايضاً لانه لحقه في امر الميت والوارث اذا بيع بمنزلة الغريم لانه اذا لم يكن في التركة دين كان العاقد عاملاً له

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی یا اس کے امین نے کسی مقروض کے غلام کو اس کے قرض خواہوں کے قرض کو ادا کر دینے کے لئے فروخت کر دیا اور اس کی رقم پر قبضہ بھی کر لیا لیکن وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، اس کے بعد وہ غلام استحقاق میں لے لیا گیا (ف۔) یعنی کسی نے مشتری کے پاس سے اس پر اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، اب چونکہ مشتری نے قاضی کا حکم اور فیصلہ ہو جانے کی وجہ سے دیا تھا اس لئے وہ اپنا ثمن واپس لینے کا حق دار ہو گیا، حالانکہ اس صورت میں اس غلام کو بیچنے والا خود قاضی ہے یا اس کا امین ہے (تو اس کے ثمن کا کون ذمہ دار ہو گا اس سے اس کا جواب یہ رہا کہ)۔

لم يضمن الح كوني بھی ثمن کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ قاضی کا امین قرض کا خفیہ ہے اور خود قاضی بھی امام کے قائم مقام یعنی خفیہ ہے، حالانکہ امین اور قاضی اور امام میں سے کسی پر ضمانت لازم نہیں ہوتی ہے، تاکہ وہ اس امانت کے بارہ اور عہدہ کے قبول کرنے سے پہلے اللہ کے دیں بہر تو لوگوں کے حقوق متعلق ہو جائیں گے، ان کے حقوق کا ضائع ہونا ممنوع ہے تو ان میں سے کسی کو بھی ضمانت ہوگی اور مشتری اپنی دی ہوئی رقم ان قرض خواہوں سے واپس لے گا، کیونکہ قاضی یا اس کے امین کا اس غلام کو فروخت کرنا ان ہی لوگوں کا حق ادا کرنے کے لئے ہوا تھا، اس لئے وہ مشتری ان ہی لوگوں سے اپنی رقم واپس لے گا، اس لئے کہ اصل عاقد یعنی قاضی یا امین سے واپس لینا ناممکن ہے،

جیسا کہ اس صورت میں کہ اگر اس کا معاملہ کرنے والا ایسا شخص ہو تا جس کو تصرفات کرنے کی قاضی کی طرف سے ممانعت کر دی گئی ہو۔ ف۔ کسی ایسے بچہ نے یا غلام نے اسے فروخت کر دیا جسے قاضی نے بیع و شراء کرنے سے منع کر دیا ہو تو مشتری اسے غیر ذمہ داروں سے واپس نہیں لے سکتا ہے بلکہ ان کے موکل سے واپس لے گا، اسی وجہ سے قرض خواہوں کی درخواست پر قاضی یا اس کا امین فروخت کر دیتا ہے، وان امر القاضی الخ اور اگر قاضی نے خود مقروض میت کے وصی کو حکم دیا کہ میت کے غلام کو قرض خواہوں کا قرض ادا کرنے سکے لئے فروخت کر دو، پھر مشتری سے وہ غلام استحقاق ثابت کر کے لے لیا گیا یا اس غلام پر مشتری کے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی وہ مر گیا اور مال ضائع ہو گیا تو وہ مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا لانہ عاقد المح کیونکہ یہ وصی میت کی طرف سے اس کے نائب کے طور پر عقد کرنے والا ہے، اگرچہ قاضی نے اسے میت کی طرف سے وصی بنا کر کھڑا کیا ہے، اس لئے یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ گویا میت نے اسے خود ہی فروخت کیا ہو (ف۔ یعنی اس نے اپنی زندگی میں خود ہی فروخت کیا ہو، اسی لئے اس کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوتے تھے، اسی طرح فروخت میں اس کے نائب اور قائم مقام کا بھی یہی حکم ہو گا۔

قال ویرجع الوصی الخ امام محمدؒ نے (یا خود مصنفؒ نے) فرمایا ہے کہ بعد میں وہ وصی ان قرض خواہوں سے اپنی رقم واپس لے لے گا، کیونکہ وصی نے ان لوگوں کے لئے کام کیا ہے۔

وان ظهر الخ اور اگر میت کا دوسرا کوئی ظاہر ہو گیا (پتہ چل گیا) تو قرض خواہ اسی مال سے اپنا قرضہ وصول کر لے گا، اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ سودر ہم بھی واپس لے گا جو اس نے بطور تادان وصی یہ مشتری کو دیئے ہیں، کیونکہ یہ بھی تو اسی میت کے ہی معاملہ میں اس پر لازم ہوئے ہیں۔

والوارث الخ اور اگر کسی وارث کے لئے ترکہ میں سے کوئی غلام فروخت کیا گیا تو اس کا حکم قرض خواہ کے حکم کے جیسا ہے، کیونکہ جب ترکہ میں کوئی قرضہ نہ ہو تو جو غلام فروخت کرے گا وہ وارث کے لئے کام کرنے والا ہو گا۔

توضیح:- اگر قاضی یا اس کے امین نے مقروض کا قرض ادا کرنے کے لئے اس کے غلام کو بیچ

دیا اور رقم پر قبضہ بھی کر لیا مگر رقم ضائع ہو گئی، اور غلام بھی استحقاق کی بناء پر لے گیا،

تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل آخر و اذا قال القاضی قد قضیت علی هذا بالرجع فارجمہ او بالقطع فاقطعه او بالضرب فاضربه وسعك ان تفعل وعن محمدؒ انه رجع عن هذا و قال لا تأخذ بقوله حتى تعاین الحجة لان قوله يحتمل الغلط والخطا والتدراك غیر ممکن وعلى لهذا الرواية لا يقبل كتابه واستحسن المشائخ هذه الرواية لفساد حال اكثر القضاة فی زماننا الا فی كتاب القاضی للحاجة اليه وجه ظاهر الرواية انه اخبر عن امر يملك انشاء فيقبل الخلوه عن التهمة ولا ن طاعة اولی الامر واجبة و فی تصدیقه طاعة و قال الامام ابو مصور ان كان عدلا عالما يقبل قوله لانعدام تهمة الخطا والخيانة وان كان عدلاً جاهلاً يستفسر فان احسن التفسير وجب تصديقہ والافلاوان كان جاهلاً فاسقاً او عالماً فاسقاً لا يقبل الا ان يعاین سبب الحكم لتهمة الخطا والخيانة.

ترجمہ:- ایک دوسری فصل: (ف۔ یہاں اس قاعدہ کا بیان ہے کہ قاضی کے معزول ہونے سے پہلے یا اس کے معزول ہونے کے بعد تنہا قاضی کو کوئی قول قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں) اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس شخص پر رحم کرنے کا حکم دیا ہے پس اس کو رحم کر دے۔ یا میں نے اس کے ہاتھ قطع کر دینے کا حکم دیا پس تو اس کے ہاتھ کاٹ دے یا میں نے اس پر دروسے مارنے کا حکم دیا۔ پس تو اس کو دروسے مار دے تو جس شخص کو قاضی نے یہ حکم دیا ہے اس شخص کو ایسا کرنا ہوا ہے۔ دیکھنی

محمد الخ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے اور یوں فرمایا ہے کہ تم کو قاضی کا قول قبول کر لینا جائز نہ ہو گا یہاں تک کہ تم خود اس واقعہ کے گواہوں کا معائنہ نہ کر لو (ف۔ یعنی تمہارے سامنے ان کی گواہی پیش ہو) اس لئے کہ قاضی کے کہنے پر اگر اس ملزم کو قتل کر دیا یا اسے حد لگا دی بعد میں قاضی کی قصداً غلطی یا اس کی خطا ظاہر ہوئی تو اس کا تدارک یا تلافی ممکن نہ ہوگی، لہذا قاضی نے سزا دینے کے لئے جس کو مقرر کیا ہو وہ خود گواہی کا معائنہ کئے بغیر کچھ سزا نہ دے، اور اس روایت کی بناء پر قاضی کا خط قبول نہیں ہونا چاہئے (ف۔ کیونکہ معائنہ نہ ہونے تک جب قاضی کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے تو اس کی تحریر بھی بدرجہ اولیٰ مقبول نہیں ہونی چاہئے)۔

واستحسن المشائخ الخ مشائخ نے اس روایت کو پسند فرمایا ہے کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے (ف۔ اس لئے جب قاضی کسی کو کسی پر رجم کرنے یا حد جاری کرنے کا حکم دے تو جب تک گواہوں کا بیان و حرج نہ سن لے اور نہ دیکھ لے اس وقت تک اس پر حد جاری نہ کرے، البتہ قاضی کا خط ضرورت کی وجہ سے قبول کیا جائے گا۔

وجہ ظاہر الروایۃ الخ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے معاملہ سے باخبر کیا ہے جس کے کرنے کا اسے اختیار تھا، یعنی کوئی بھی قاضی ایسا حکم دے سکتا تھا، پس تہمت لگانے کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے یہ خط مقبول ہو گا، اور اس وجہ سے بھی کہ حاکموں کی فرمان برداری کرنا طاعت میں داخل ہے، اور اس بات کی تصدیق فرماں برداری ہے۔

وقال الامام الخ اور امام ابو منصور ماتریدی نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی عادل عام یعنی مجتہد ہو تو اس کا قول قبول کر لے، کیونکہ اس میں خطا اور خیانت کا احتمال باقی نہیں رہتا ہے، اور اگر قاضی عادل تو ہو مگر جاہل ہو یعنی مجتہد نہ ہو تو اس سے تفصیل کے ساتھ بات پوچھ لے، اس کے بعد اگر اس نے اچھائی اور عمدگی کے ساتھ بات بیان کر دی تو اس کی تصدیق واجب ہوگی ورنہ نہیں، مگر یہ کہ سبب حکم کو سمجھ لے، کیونکہ اس کے بغیر قبول کر لینے میں خطا اور خیانت کی تہمت لگ جائے گی (ف۔ کہ شاید اس قاضی نے اپنی جہالت کی وجہ سے حکم کرنے میں غلطی کر دی ہو، یا کسی ثبوت کے بغیر ہی خیانت کرتے ہوئے یہ حکم دے دیا ہو۔

توضیح:- فصل، اس قاعدہ سبھی تفصیل کھد قاضی کے معزول ہونے سے پہلے اس کے

بعد تنہا قاضی کا قول یا خط قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، ولا کل

قال واذا عزل القاضي فقال لرحل اخذت منك الفاً ودفعتها الى فلان قد قضيت بهاله عليك فقال الرجل اخذتها ظلماً فالقول قول القاضي وكذلك لو قال قضيت بقطع يدك في حق هذا اذا كان الذي قطعت يده والذي اخذ منه المال مقرين انه فعل ذلك وهو قاص ووجهه انهما لما توافقا انه فعل ذلك في قضاء كان الظاهر شاهداً له اذا القاضي لا يقضي بالظواهر ولا يمين عليه لانه ثبت فعله في قضائه بالتصادق ولا يمين على القاضي ولو اقر القاطع والأخذ بما اقر به القاضي لا يضمن ايضاً لانه فعله في حال القضاء و دفع القاضي صحيح كما اذا كان معانياً ولو زعم المقطوع يده او الماخوذ ماله انه فعل ذلك قبل التقليد او بعد العزل فالقول للقاضي ايضاً وهو الصحيح لانه اسند فعله الى حالة معهودة منافية للضمان فصار كما اذا قال طلقته أو اعتقت وانا محبوس والجنون منه كان معهوداً ولو اقر القاطع او الأخذ في هذا الفصل بما اقر به القاضي يضمنان لانهما اقرا بسبب الضمان و قول القاضي مقبول في دفع الضمان عن نفسه لا في ابطال سبب الضمان على غيره بخلاف الاول لانه ثبت فعله في قضائه بالتصادق ولو كان المال في يد الأخذ قائماً وقد اقر بما اقر به القاضي والماخوذ منه المال صدق القاضي فانه فعله في قضائه او ادعى انه فعله في غير قضائه يوحد منه لانه اقر ان اليد كانت له فلا يصدق في دعوى تملكه الابححة وقول المعزول فيه ليس بحجة.

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کو جب معزول کر دیا گیا اس وقت اس نے ایک شخص سے مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تم سے ہزار روپے لے کر فلاں شخص مثلاً بکر کو دیدیئے تھے جس کے لئے میں نے تم پر ان ہزار روپے کے دینے کا فیصلہ سنایا تھا (ف۔) میں نے تم پر یہ فیصلہ لازم کیا تھا کہ تم پر بکر کے ہزار روپے باقی ہیں پھر ان روپے کو تم سے وصول کر کے بکر کو دیدیئے تھے تب اس شخص یعنی زید نے کہا کہ آپ نے وہ روپے مجھ سے ناحق اور ظلمائے تھے (ف۔) یعنی آپ پر اب بھی یہ لازم ہے کہ وہ روپے مجھے واپس کر دیں (تو اس اختلاف کی صورت میں قاضی ہی کا قول قبول ہو گا) (ف۔) لیکن اس مدعی کے لئے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کا حق حاصل ہو گا۔

کذلک لو قال الخ اسی طرح جب قاضی نے یہ کہا کہ میں نے ایک امر حق میں تمہارے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا تھا (ف۔) اور جواب میں اس شخص نے کہا کہ آپ نے ظلماً میرا ہاتھ کاٹ لیا تھا لہذا اب آپ نقصان کی تلافی کریں اور جرمانہ ادا کریں، تو اس صورت میں بھی قاضی ہی کی بات قبول ہو گی۔

هذا اذا كان الخ یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا اور جس سے مال یا گیا وہ دونوں یہ اقرار کر رہے ہوں کہ قاضی نے یہ حکم ایسے وقت میں کیا تھا جبکہ وہی قاضی تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں شخصوں نے قاضی کی اس بات سے اتفاق کیا کہ قاضی نے اپنے زمانہ قضاء ہی میں یہ حکم نافذ کیا تھا، اس لئے کہ یہ ظاہری حالت قاضی کے حق میں شاہد ہے، اس لئے کہ عموماً اور ظاہر اقاضی عداً ظلم کا حکم نہیں کرتا ہے، اور قاضی پر قسم بھی لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان سبوں نے اس بات کی تصدیق کی ہے کہ قاضی رہتے ہوئے یہ سب کام انجام دیئے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ قاضی پر قسم بھی لازم نہیں ہوتی ہے۔

ولو اقر الخ اور اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے نے قاضی نے مل لے کر جسے دیا ہے اس پینے والے نے اس بات کا اقرار کیا ہے جس کا اقرار خود قاضی نے کیا ہے تو وہ بھی ضامن نہ ہو گا، اور قاضی کا اس کو دینا بھی صحیح ہو گا (ف۔) یعنی اگر قاضی نے مقرض سے یا جس پر کوئی فیصلہ سنایا ہے اور حکم لازم کیا ہے اس سے اس کے مطابق مال وصول کر کے قرض خواہ یا مستحق کو خود دیدیا تو یہ صحیح ہو گا، کیونکہ بظاہر اس نے جائز طریقہ سے ہی مال وصول کر کے اس کے حقدار کو دیدیا ہو گا۔

كما اذا كان الخ جیسے اس صورت میں کہ نظر دہا کے سامنے ہو (ف۔) یعنی جس پر فیصلہ نافذ کیا ہے خود ہی اس سے وصول کر کے اس کے سامنے میں اس کے مدعی کو دیدیا تو صحیح ہوتا ہے اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ ن۔

ولو دعم الخ اور اگر اس شخص نے جس کا ہاتھ کاٹا گیا جس سے مال وصول کیا گیا ہے اس طرح کہا کہ انہوں نے یعنی قاضی صاحب نے عہدہ قضاء پانے سے پہلے یا معزول ہو جا۔ کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی قاضی ہی کی بات قبول کی جائے گی، اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ قاضی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا ہے جو معبود اور متعین ہے نیز ضمان لازم کرنے والا نہیں (ف۔) یعنی اب ہو یا جب کبھی بھی ہو اس کا ایک وقت میں قاضی ہونا متعین ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور اس حالت میں ضمان لازم نہیں آتا ہے۔

فصار كما الخ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی نے کہا کہ میں نے طلاق دی، یا میں نے آزاد کیا، ایسی حالت میں کہ مجنون تھا، اور اس کے بارے میں جنون کا ہونا معلوم اور متعین تھا (ف۔) یعنی اس کے بارے میں پہلے سے یہ بات معلوم تھی کہ وہ فلاں زمانہ میں مجنون تھا، تو اس صورت میں اس کی بات معتبر ہو گی اور اس کی طرف سے طلاق یا آزادی واقع نہ ہو گی، کیونکہ اس کی دیوانگی لوگوں میں مشہور و معلوم تھی اور اس نے اسی حالت کی طرف اپنی طرف سے دی ہوئی طلاق یا آزادی کی نسبت کی تو وہ اس عمل کے مخالف و منافی ہوئی، اور جب قاضی ہونا اس کا معلوم اور متعین ہو چکا تو اس وقت کے کسی عمل پر ضمان لازم نہیں آئے گا، اور یہ عمل بظاہر اسی زمانہ کا تھا اس لئے قاضی کا قول معتبر ہو گا۔

ولو اقر الح اور اگر اس صورت میں ہاتھ کاٹنے والے جلاد نے یا جسے قاضی نے مال وصول کر کے دیا ہے اس کے لینے والے نے وہی اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ہے تو یہ دونوں ضامن ہوں گے، کیونکہ ان دونوں نے سب ضمانت کا اقرار کر لیا ہے (ف)۔ جیسی چیز ہاتھ کاٹنا یا مال لیا ہے، اور قاضی کا تصدیق کر لینا ان کے حق میں مفید نہ ہوگا۔ و قول القاضی الح اور قاضی کا قول خود اس کی اپنی ذات سے ضمانت کے دور کرنے میں قبول ہوتا ہے لیکن دوسروں سے سب ضمانت کو ختم کرنے میں قبول نہیں ہوتا ہے، بخلاف الاول الخ برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ ان سبوں کے پاس کی تصدیق سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ قاضی نے جو بھی کام کیا ہے وہ اس نے قاضی رہنے کے زمانہ میں کیا ہے (ف)۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ جب بیٹے والے کے پاس مال موجود نہ ہو (ولو كان المال الخ کیونکہ اگر لینے والے کے پاس اصلی مال (یعینہ) موجود ہو اور اس نے بھی وہی اقرار کیا جو قاضی نے کیا ہے (ف)۔ کہ میں نے فیصد کا حکم دے کر اس سے مال لے کر اس شخص کو دیا ہے اور لینے والے نے بھی کہا کہ ہاں قاضی نے میرے حق میں اس کے خلاف فیصد دے کر اس سے مال لے کر مجھے دیدیا ہے، پھر جس شخص سے ماں لیا گیا ہے اس کی یہ دو حالتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ کہ اس نے قاضی کی اس طرح تصدیق کی کہ اس نے اپنے قاضی رہنے کی زمانہ میں یہ کام کیا ہے۔

(۲) یا اس نے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ کام قاضی رہتے ہوئے نہیں کیا ہے، بہر صورت وہ مال جس کسی کے پاس موجود ہوگا

اس سے وہ لے لیا جائے گا۔

لاہ اقر الح کیونکہ اس نے اقرار کر لیا ہے کہ اسی کا قبضہ تھا جس کے پاس مال تھا، اس لئے اپنی ملکیت کے دعویٰ میں اس کے قول کی تصدیق صرف دلیل سے ہوگی، (ف)۔ اور گواہ سے بھی، اس کے بغیر نہیں) اور اس میں معزول قاضی کا قول کسی طرح دلیل نہیں ہو سکتا ہے (غ)۔ کیونکہ وہ تنہا گواہ ہے، اور اگر مال ضائع ہو جاتا تو اس لئے حجت ہو تا کہ قاضی اس کا تادان و جب ہونے سے انکار کرتا ہے اور انکار کرنے والے ہی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ غ۔

توضیح:- اگر قاضی کے معزول ہو جانے کے بعد کسی نے اس سے کہا کہ آپ نے قاضی

رہتے ہوئے ظمناً مجھ سے روپے لے کر فلاں کو دیئے یا میرا ہاتھ ظمناً کٹوایا تھا اس لئے اب

اس حق کی تلافی کریں، لیکن قاضی نے ظمناً ہونے سے حق کی تلافی کرنے سے انکار کیا،

تفصیل مکمل، حکم، دل مکمل

﴿کتاب الشہادۃ﴾

قال الشہادۃ فرض تلزم الشہود ولا یسمہم کتمانہا اذا طلبہم المدعی لقولہ تعالیٰ ولا یابی الشہدا اذا مدعوا وقولہ تعالیٰ ولا تکتبوا الشہادۃ ومن یکتبہا فانه اثم قلبہ وانما یشرط طیب المدعی لادبہا حقہ فیتوقف علی طلبہ کسائر الحقوق والشہادۃ فی الحدود بحبر فیہا الشاہدین الستر والاطہار لانه من حسنین اقامۃ الحد والتوقی عن الہتک والستر افضل لقولہ علیہ السلام لندی شہد عمدہ لو سرتہ نبولک لکان حبر الہ و قال علیہ السلام من ستر علی مسلم ستر اللہ علیہ فی الدنیا والاخرۃ و فیما نقل من تلقب الدرء عن السی علیہ السلام واصحابہ دلالة ظاهرة علی فضیلة الستر الا انہ یحب لہ ان یشہد بالمال فی السرقة فیقول احد احباء لحق المسروق منه ولا یقول سرق محافظة علی الستر ولأنہ لو طهرت السرقة لوحب القطع والصمد لا یجامع القطع فلا یحصل احیاء حقہ

ترجمہ :- کتاب، گواہی کے بیان میں ہے، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے، اور جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو گواہوں کو چھپانے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم فرمایا ہے کہ جب گواہوں کو گواہی کے لئے بلایا جائے تو وہ گواہی دینے سے انکار نہ کریں، اور یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ تم گواہی نہ چھپاؤ، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گنہگار ہوا، ایسے وقت میں مدعی کا طلب کرنا اس لئے شرط ہے کہ گواہی اس کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس کا طلب کرنا شرط ہے (ف۔ اور اگر مدعی کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ فلاں شخص ہمارا گواہ ہے، لیکن گواہ کو یہ بات معلوم ہو کہ اگر میں گواہی نہ دوں تو مدعی کا حق ضائع ہو جائے گا تو ایسی صورت میں اس پر گواہی دینا لازم ہے، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایک تو گواہی حسیہ (نیکی کے خیال سے) ہوتی ہے، جیسے: زنا وغیرہ کی گواہی جس میں شرعی ہتک حرمت (شرعی احکام کی بے حرمتی) ہو تو اس میں گواہ کو ثواب حاصل کرنے کے خیال سے گواہی دینا جائز ہے، دوم حقوق انسانی میں جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو اس کا حق ادا کرنا جائز ہے۔

والشهادة في الحدود الح اور حدود الہی میں جو گواہی ہو اس میں گواہ کو دونوں باتوں کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اگر چاہے تو اسے ظاہر نہ کرے بلکہ چھپا دے، اور اگر چاہے تو (گواہی دے کر) حد قائم کرادے اور اگر چاہے تو خاموش رہ کر عیب پر پردہ ڈال کر (اسے چھپا دے، اسے پورا اختیار ہے، لیکن اسے چھپانا ہی افضل ہے لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے ایک گواہی دینے والے شخص کو فرمایا تھا کہ اگر تم اسے اپنے کپڑے سے چھپالیتے تو تمہارے حق میں بہتر ہوتا (ف۔ یہ الفاظ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ہزالؓ سے فرماتے تھے، لیکن انہوں نے خود گواہی نہیں دی تھی بلکہ حضرت ماعزؓ کو ابھارا تھا تاکہ وہ اپنے زنا کا اقرار کر لیں، جیسا کہ اس کی روایت ابو داؤد و نسائی و عبد الرزاق و احمد اور الطبرانی نے کی ہے۔

وقال علیہ السلام الح اور رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جس شخص نے کسی مسلمان کے کسی عیب پر پردہ ڈالا اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کے عیوب پر پردہ ڈالیں گے (ف۔ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے بھی حضرت ماعزؓ کو ایسی تلقین فرمائی ہے جس سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں)

وفي ما نقل الخ اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام کی طرف سے ایسی روایت موجود ہے جس سے انسان پر حدود جاری نہ ہو بلکہ وہ ختم ہو جائیں اور ایسی روایت اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ پردہ پوشی ہی افضل ہے (ف۔ جیسا کہ حضرت ماعزؓ کے قصہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعزؓ کو فرمایا کہ تم نے بوسہ لیا ہو گا یا تم نے غور سے دیکھا ہو گا (ھیقہ مجامعت نہ کی ہو گی) جیسا کہ بخاری میں ہے، اور چوری کے اقرار کرنے والے ایک شخص سے آپ نے فرمایا کہ مجھے تو اس کا گمان بھی نہیں ہوتا ہے کہ تم نے چوری کی ہے، کما رواہ ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ، اسی طرح بہت سے صحابہ کرام سے بھی ایسی تلقین ثابت ہے جن میں سے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ و علیؓ و ابو ہریرہؓ و ابو مسعودؓ و عمرو بن العاصؓ و ابو داؤدؓ و انسؓ ہیں، چنانچہ مسند احمد و ابن ابی شیبہ میں یہ آثار مروی ہیں الا انہ یحب لہ الخ یعنی اگرچہ حدود میں پردہ پوشی افضل عمل ہے پھر بھی اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ چوری کے معاملہ میں گواہ پر واجب ہے کہ مال کی گواہی دے اور اسے نہ چھپائے، اس لئے یہ صاف کہہ دے کہ اس نے مال لیا ہے تاکہ جس مال کا چوری ہوا ہو اس کا حق ضائع نہ ہو، اور اس طرح نہ کہے کہ اس نے چرایا ہے تاکہ کچھ پردہ پوشی بھی باقی رہ جائے، اور اس دلیل سے کہ اگر چوری ظاہر ہو جائے گی تو ہاتھ کاٹنا واجب ہو گا، اور ہاتھ کاٹنے کے ساتھ مال کی ضمانت جمع نہیں ہوتی ہے تو جس کا مال چرایا ہے اس کا حق بھی باقی نہ رہے گا۔

توضیح :- کتاب الشہادۃ، شہادۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا سبب، شروط حکم، تفصیل، دلائل

قال الشهادة الخ، ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

نوٹ:- لغت میں شہادت کے معنی ہیں کسی چیز کے صحیح ہونے کی خبر دینا شاید عیوں سے، اور فقہ کی اصطلاح میں خبر صادق دینا حکم اور قاضی کی مجلس میں لفظ گواہی کے ساتھ، اس طرح خبر صادق کہنے سے اس سے جھوٹی خبر نکل گئی، مجلس حکم کہنے سے قاضی کی مجلس کا اعتبار ہو گا، اور لفظ شہادۃ سے ایسی خبریں اس سے نکل گئیں جو لفظ شہادۃ کے بغیر کہی گئی ہوں، گواہی کا سبب ہے گواہ کا منہ نہ کرنا، لہذا ایسی چیز جو صرف مشاہدہ سے معلوم ہو اس میں مشاہدہ کرنا ہی شرط ہے، اسی طرح ایسی چیز جس کا تعلق آنکھوں کے دیکھنے سے ہو اس کے لئے دیکھنا ہی شرط ہے، اور سننے کی چیز میں سننا ہی شرط ہے، اس کا سبب آواز یا توداعی کی طرف سے درخواست کرنا ہے، یا اگر مدعی نہ جانتا ہو تو اس لئے اس کے حق کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو، اور جب مدعی علیہ مسلمان ہو تو اس کے لئے گواہ کا بھی مسلمان ہونا شرط ہے، اور جب گواہی شرعاً معتبر ہو جائے تو اس کے موافق حکم دینا واجب ہے۔

قال والشهادة على مراتب منها الشهادة في الزنا يعتبر فيها اربعة من الرجال لقوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ولقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولا يقبل فيها شهادة النساء لحديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفين من بعده ان لا شهادة للسفهي الحدود والقصاص ولان فيها شبهة البدلية لقيامها مقام شهادة الرجال فلا تقبل فيما يندرنى بالشبهات ومنها الشهادة ببقية الحدود والقصاص تقبل فيها شهادة رجلين لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولا يقبل فيها شهادة السماء لما ذكرنا

ترجمہ:- قدورٹی نے فرمایا ہے کہ گواہی کے چند مرتبے (یہ مواقع ہیں، ان میں سے ایک زنا میں گواہی دینا ہے، چنانچہ زنا کی گواہی میں چار مردوں کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا اللاتھی یا تین الح کہ یعنی تم میں سے جو عورتیں شخص اور بدکاری یعنی زنا کریں تو ان پر اپنوں میں سے یعنی مومنوں میں سے چار مرد گواہ لاؤ، اس لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ثم لم ياتوا الخ کہ یعنی جن لوگوں نے زنا کار کی گواہی نہ کی تھی، اور اس بات پر چار مرد گواہ پیش نہ کئے تو ان کو اتنے کوڑے مارو۔ الخ۔ اور زنا کاری کے معاملہ میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی، اس دلیل سے کہ زہری کی حدیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے البتہ اس میں لفظ قصاص نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ عورت کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے، کیونکہ عورتوں کی گواہی مردوں کی گواہی کے عوض ہے، اس لئے ایسے معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، جو شبہ سے ساقط کیا جاتا ہے، (ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فان لم يكنوا رجلين فاحلوا امرأتين) یعنی اگر وہ مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں، اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک مرد کے بدلہ دو عورتیں ہوں تو عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہو اور جو حد و شبہ سے ساقط کئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ومنها الشهادة الخ اور حد زنا کے سوا باقی حدود و قصاص میں گواہی ہی کافی ہے اسی بناء پر باقی حدود و قصاص میں صرف دو مردوں کی گواہی کا ہی اعتبار کر لیا جاتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اپنے مردوں یعنی مومنوں میں سے دو مردوں کو گواہ بنا لو، ولا يقبل فيها الخ اور ان حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اسی دلیل کی بناء پر جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ ف۔ یعنی زہری کی حدیث کو دلیل بنا کر، اور بدلیت کے شبہ کی دلیل کی وجہ سے۔

توضیح:- گواہی دینے کے کتنے مرتبے یا مواقع ہیں، اور کیا کیا، تفصیل، حکم، دلائل

قال وما سوى ذلك من الحقوق يقبل فيها شهادة رجلين او رجل وامرأتين سواء كان الحق مالا او غير مال مثل النكاح والطلاق والوكالة والوصية ونحو ذلك و قال الشافعي لا يقبل شهادة النساء مع الرجال الا في الاموال وتوابعها لان الاصل فيها عدم القبول لقصان العقل واختلال الصب و قصور الولاية فانها لا تصلح للمارة ولهذا لا تقبل في الحدود ولا تقبل شهادة الاربع منهن وحدهن الا انها قبلت في الاموال ضرورة والنكاح اعظم خطراً و اقل وقوعاً فلا يلتحق بما هو اذنى خطراً واكثر و حوداً ولنا ان الاصل فيها القبول لو حود ما يتى عليه اهلية الشهادة وهو المشاهدة والضبط والاداء ادمالاً ولا يحصل العلم للمشاهد و بالتالي يمي و بالتالي يحصل العلم للقاضي ولهذا يقبل اخبار (الاخبار و نقصان الضبط بزيادة النسيان اسجهر بصم الاخرى اليها فلم يبق بعد ذلك الا الشبهة فلهذا لا تقبل فيما يندرنى بالشبهات وهذه الحقوق ثبتت مع الشبهات وعدم قبول الاربع على خلاف القياس كيلا يكثر خروجهن

ترجمہ - تدورئی نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص کے سوا دوسرے حقوق میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے خواہ یہ حقوق مال سے متعلق ہوں یا کچھ اور ہوں جیسے نکاح اور طلاق اور وکالت اور وصیت وغیرہ۔
وقال الشافعي الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہی قول امام مالک کا بھی ہے کہ کسی بھی معاملہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، سوائے اموال اور ان کے تابع چیزوں مانند عاریت و اجارہ و کفالت وغیرہ کے، کیونکہ عورتوں کی گواہی کے بارے میں اصل بات یہی ہے کہ وہ قبول نہ کی جائے کیونکہ ان کی عقل میں کمی اور خبط یعنی یادداشت میں خلل ہے کہ وہ چھی طرح یاد نہیں رکھ سکتی ہیں اسی طرح ان کی ولایت اور حکومت میں بھی کمی ہے اسی لئے وہ بادشاہ یا امیر نہیں بن سکتی ہیں، اسی وجہ سے حدود میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور صرف چار عورتوں کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی ہے، در عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو، لیکن اموال میں ضرورت کی وجہ سے قبول ہو جاتی ہے، اور چونکہ نکاح کی اہمیت اور عظمت بہت زیادہ ہے ساتھ ہی اس کا وقوع کم ہی ہوتا ہے، اس لئے نکاح کو مال سے نہیں ملایا جائے گا، کیونکہ مال کی اہمیت و مرتبہ اس کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، ساتھ ہی ہر وقت اس کی ضرورت ہوتی رہتی ہے (ف۔ اور نکاح کی طرح طلاق و رجعت اور مسکن ہونا مرتبہ ہونا بالغ ہونا وعدت جرح و تعدیل اور قصاص کو معاف کرنا ہیں۔ ع۔

ولنا ان الاصل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ اسے قبول کرنا ہونا چاہئے، کیونکہ ان میں بھی وہ تمام باتیں پکی جاتی ہیں، جب پر گواہی کی صلاحیت و لیاقت کا مدار ہے، یعنی مشاہدہ اور محسوس کرنا، ضبط کرنا، اور معاملہ کو بیان کرنا، ان چیزوں پر گواہی کا مدار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشاہدہ ہی کی وجہ سے گواہ کو واقعہ کا علم ہوتا ہے، اور ضبط اور یاد رکھنے سے ہی وہ علم باقی رہتا ہے، اور ادا کرنے یا بیان کر دینے سے قاضی کو بھی علم ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے احادیث میں عورتوں کا خبر دینا مقبول ہوتا ہے، اور ان میں بھونے کا مادہ زیادہ ہونے کی وجہ سے جو نقصان ہوتا ہے وہ دوسری ایک اور کو ساتھ مد لینے سے پورا ہو جاتا ہے، اس کے بعد کوئی کمی باقی نہیں رہتی ہے، سوائے اس ایک شبہ کے کہ ایک مرد کے بدلہ دو عورتوں کی گواہی ہوتی ہے، اسی لئے حدود جو شہوں کے ہو جانے سے ختم کر دیئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے، لیکن حدود کے علاوہ دوسرے حقوق پہلے تو وہ شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں، اخلاص دوسرے کے حقوق میں خواہ مرد ہوں یا نہ ہوں ان میں عورتوں کی گواہی قبول ہوتی ہے، اور صرف چار عورتوں کی گواہی اس لئے قبول نہیں ہوتی ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے تاکہ عورتیں زیادہ باہر نہ نکلیں (ف۔ اگرچہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ ایسی گواہی بھی جائز ہو)۔

توضیح :- حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے معاملات میں گواہی کے لئے کتنے

اور کیسے افراد کا ہونا ضروری ہے، تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويقبل هي الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال شهادة امرأة واحدة لقوله عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه والجمع المحلى بالالف واللام يراد به الجنس الى الجنس فيتناول الاقل وهو حجة على الشافعي في اشتراط الاربع ولانه انما سقطت الذكورة ليحذف النظر لان نظر الجنس الى الجنس اخف فكذا يسقط اعتبار العدد الا ان المتن والثلث احوط لما فيه من معنى الالتزام ثم حكمها في الولادة شرعاً في الطلاق فاما حكم البكارة فان شهدن انها بكر يؤجل في العنين سنة و يفرق بعده لانها تأيدت بمؤيد اذا البكارة اصل وكذا في رد المبيعة اذا اشتراها بشرط البكارة فان قلن انها ثيب يحلف البائع لينضم نكوله الى قولهن والعيب يثبت بقولهن فيحلف البائع واما شهادتهن على استهلال الصبي لا تقبل عند ابي حنيفة في حق الارث لانه مما يطلع عليه الرجال الا في حق الصلوة لانها من امور الدين وعندهما تقبل في حق الارث ايضاً لانه صرت عند الولادة ولا يحضرها الرجال عادة فصار كشهادتهن على نفس الولادة.

ترجمہ - اور پیدائش کے موقع میں یعنی اس بات کے کہنے میں کہ عورت کو ولادت ہو چکی ہے اور اس کے باکرہ یعنی کنواری رہنے میں کہ یہ ابھی تک کسی مرد سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے، اسی طرح عورتوں کے ان عیوب کے بارے میں جو ان کے بدن کی ایسی جگہوں میں ہوں جہاں غیر مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں ان تمام صورتوں میں صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے۔ لقولہ علیہ السلام الح کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہوں اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہوگی، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے مگر یہ ضعیف ہے، اور اس کی روایت عبد الرزاق نے ابن المسیب سے مرسل کی ہے اور عبد الرزاق نے ابن شہاب الزہری سے روایت کی کہ سنت یوں جاری ہوتی ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسی صورتوں میں جائز ہے جن کو عورتوں کے علاوہ کوئی مرد نہیں دیکھ سکتا ہو جیسے کہ عورتوں کی ولادت ہونے میں اور ان کے عیوب میں۔ الزیلعی۔ م۔ ت۔

اس حدیث میں النساء کہا گیا ہے یعنی جمع کے صیغہ پر الف ولام ہے جس سے جنس مراد ہو جاتی ہے اس لئے کم سے کم فرد کو بھی یہ حکم شامل ہو جائے گا یعنی جنس عورت میں سے ایک عورت کی بھی گواہی جائز ہوگی، یہی حدیث ہمارے لئے امام شافعی کے خلاف حجت ہے، کیونکہ انہوں نے چار عورتوں کی گواہی شرط کی ہے، اس کے علاوہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ مذکر کی قید اس سے اس لئے ختم کی گئی ہے کہ پردہ کی جگہ دیکھنے میں نرمی ہو، کیونکہ اپنی جنس کے آزادی کا اسی جنس کو دیکھنا بہ نسبت دوسری جنس کے آسان اور خفیف ہوتا ہے، اسی طرح گواہی کے معاملہ میں دو عدد کے ہونے کی شرط بھی ختم ہوئی ہے لہذا صرف ایک گواہی کی بھی کافی اور جائز ہوتی ہے، لیکن اگر دو یا تین ہو جائیں تو بہتر ہے کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ اس گواہی میں لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں، اور ولادت کے مسئلہ میں عورت کی گواہی کا حکم ہم نے کتاب الطلاق میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے، اور اس کے کنواری یا باکرہ رہنے کے بارہ میں اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت اب تک باکرہ ہے، تو اس کے عین یعنی نامرد شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس کے بعد ان میں تفریق کر دی جائے گی، کیونکہ گواہی کی بھی تائید ہو گئی، یعنی اس کا باکرہ رہ جانا کیونکہ باکرہ ہونا ہی عورت کے لئے اصل ہے۔

وكذا في رد المبيعة الخ اسی طرح مبیعہ باندی کے واپس کرنے کا حکم ہے اس وقت جبکہ خریدنے والے نے خریدتے وقت ہی اس کے باکرہ ہونے کی شرط لگائی ہو، یعنی اگر ایک عورت نے اس باندی کو دیکھ کر یہ کہا کہ یہ تو باکرہ نہیں ہے بلکہ مبیعہ ہو چکی ہے یا کئی عورتوں نے کہا کہ یہ اب کنواری باقی نہیں رہی ہے تو بیچنے والے سے قسم لی جائے گی یعنی عورتوں کے کہنے کے بعد اس کے

مالک نے ان کے کہنے کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ یہ اب کنواری ہی ہے تو اس سے قسم لی جائے گی اور اگر قسم کھائے تو اس کی تائید کر دے۔
اس کا عیب وار ہونا یعنی باکرہ نہ رہنا تو عورتوں کے کہنے سے ہی ثابت ہو جائے گا۔ اسی سے اس سے قسم لی جائے گی، اس طرح سے کہ بائع قسم کھا کر یہ کہے یہ عیب میرے پاس نہیں تھا، اور پیدائش کے وقت بچہ کے رونے پر عورتوں کی گواہی اس کے ورثہ بننے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت بچہ کا روٹا ایسی چیز ہے جس کو مرد بھی سن کر جان سکتا ہے (پس اگر عورت نے گواہی دی کہ یہ بچہ زندہ ہی پیدا ہوا تھا، اور اس کا باپ اسے حمل میں چھوڑ کر مر گیا تھا، ہند یہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا مستحق ہوگا، تو میراث کے بارے میں اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، لیکن اس کی نماز پڑھنے کے بارے میں مقبول ہوگی، کیونکہ نماز تو دینی معاملات میں سے ہے (اسی بناء پر اگر کسی آزاد عورت نے یہ گواہی دی کہ یہ بچہ پیدا ہونے کے بعد روپا تھا پھر مر گیا، تو اس کی نماز پڑھی جائے گی) اور صاحبینؒ کے نزدیک میراث کے معاملہ میں بھی اس کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ ولادت کے وقت کی آواز ایسے موقع میں ہوتی ہے کہ عموماً اور عادتاً اس وقت وہاں مرد موجود نہیں ہوتا ہے، اس سے اس آواز کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے کسی عورت نے فقط بچہ کے پیدا ہونے کی گواہی دی ہو (ف۔ ح)۔ تاکہ پیدائش کے بارے میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے، تو اسی طرح بچہ کے رونے میں بھی اگر وہاں پر مرد نہ ہوں تو عورت کی بھی گواہی قبول ہونی چاہئے۔

توضیح:- کن مواقع میں صرف ایک عورت کی گواہی بھی کافی

ہو جاتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دل کھل

قال ولا بد في ذلك كله من العدالة ولفظة الشهادة فان لم يذكر الشاهد لفظ الشهادة وقال اعمد او اتيقن لم تقبل شهادة اما العدالة فلقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء والمرضى من الشاهد هو العدل ولقوله تعالى و اشهد واذوى عدل منكم ولان العدالة هي المعية للصدق لان من يتعاطى غير الكذب قد يتعاطاه وعن ابي يوسف ان الفاسق اذا كان وحيها في الناس ذا مروءة تقبل شهادته لانه لا يستأجر لوجاهه ويمتنع عن الكذب لمروءته والاول اصح الا ان القاضي لو قضى بشهادة الفاسق يصح عندما والمسألة معروفة واما لفظ الشهادة فلان النصوص نطقت باشتراطها اذا الامر فيها بهذه اللفظة ولان فيها زيادة توكيد فان قوله اشهد من الفاظ اليمين فكان الامتناع عن الكذب بهذه اللفظ اشد وقوله في ذلك كله اشارة الى جميع ما تقدم حتى يشترط العدالة ولفظة الشهادة في شهادة النساء في الولادة وغيرها هو الصحيح لانه شهادة لما فيه من معنى الالزام حتى يختص بمجلس القضاء ويشترط فيه الحرية والاسلام.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی کی ان تمام صورتوں میں عادل ہونا اور لفظ شہادت یعنی گواہی شرط ہے، اگر گواہ نے لفظ شہادت (یا گواہی) ذکر نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ میں جانتا ہوں یہ میں اس بات کا یقین رکھتا ہوں تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، اما العدالة الخ اس میں عدالت کا ہونا اس دلیل سے شرط ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ یعنی جن گواہوں کو تم پسند کرو، اور پسندیدہ گواہ وہی ہوتا ہے جو عادل ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿واشهدوا ذوی عدل حکم﴾ یعنی تم اپنوں (مسلمانوں) میں سے عادلوں کو گواہ بناؤ، اور اس دلیل سے کہ یہی عدالت صدق اور صادقوں کو معین کرنے والی ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص ممنوع کام کرتا ہو گرچہ جھوٹ نہ ہو وہ کبھی جھوٹ بھی بول سکتا ہے، اور بول جاتا ہے (ف۔ ح)۔ کیونکہ جب اسے احتیاط پر ہیز نہیں ہے تو اسے جھوٹ بونے میں بھی کوئی خوف نہ ہوگا، نذر ہوگا، لہذا اسی تہمت کی وجہ سے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کوئی فاسق و گویں میں باعزت اور محترم سمجھا جاتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ وہ اپنی عزت کے باقی رکھنے کے خیال سے راجح میں نہیں آئے گا اور جھوٹی گواہی نہیں دے گا (ف)۔ حتیٰ وہ ایسا نہ ہو گا کہ لوگوں میں محترم ہونے کی وجہ سے کچھ مال کے راجح میں آکر جھوٹی گواہی دیدے یا اس سے جھوٹی گواہی دلوائی جاسکے) ویمتنع الخ اور اپنے معزز اور محترم ہونے کی وجہ سے وہ جھوٹ بولنے سے انکار کر دے گا (ف)۔ اور باز رہے گا، گواہی میں اسی کی ضرورت ہے کہ سچی بات کہے اور جھوٹ نہ بولے، لہذا اصل پہلی روایت کے مطابق فاسق کی گواہی مطلقاً جائز نہ ہوگی، مگر اس دوسری روایت کے مطابق فاسق کی گواہی جائز ہوگی۔ والاول اصح الخ اگر قول اصح ہے، اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر حکم دیدیا تو ہمارے نزدیک حکم صحیح ہوگا، یہ مسئلہ مشہور ہے۔

اما لفظ الشهادة الخ اور اب لفظ شہادت کا مشروط ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام نصوص میں وضاحت کے ساتھ اس لفظ شہادت کو شرط کے طور پر بیان کیا گیا ہے، کیونکہ تمام نصوص قرآن و حدیث میں اسی لفظ شہادت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ غلط شہادت میں زیادہ مضبوطی اور زیادہ زور ہوتا ہے، کیونکہ لفظ شہد یعنی ”میں گواہی دیتا ہوں“ قسم کے الفاظ میں ہے اس لئے اس لفظ کی وجہ سے جھوٹ سے دور رہنے میں بہت زیادہ زور ہے، و قولہ فی دلت و مصنف کا کہنا کہ ”ان سبہوں میں“ اس سے گذشتہ تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے، یہاں تک کہ بچہ کی پیدائش کے بارے میں عورتوں کی گواہی کے سلسلہ میں دوسری تمام قسموں میں بھی عادل ہونا اور لفظ گواہی کا ہونا بھی شرط ہیں، کیونکہ یہ بھی ایک گواہی ہے اس لئے کہ اس میں لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں (ف)۔ چنانچہ اسی گواہی کی بناء پر نسب اور میراث وغیرہ لازم آتا ہے) اسی وجہ سے عورتوں کی اس گواہی کا بھی خاص طریقہ سے قاضی کی مجلس میں ہونا ضروری ہے اور اس میں آزادی اور اسام کا ہونا بھی شرط ہے (ف)۔ یعنی یہ عورت آزاد اور مسلمہ ہو جیسے کہ عاقلہ اور بالغہ ہو۔

توضیح۔ گواہی دینے کے لئے کن کن باتوں کا ہونا شرط ہے، فاسق کی گواہی مقبول ہوتی ہے یا نہیں، اور اگر قاضی اس کی گواہی قبول کر لے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ابو حنیفۃ یقتصر الحاکم علی ظاہر العدالة فی المسلم ولا یسال عن حال الشہود حتی یطعن الحصم لقوله علیہ السلام المسلمون عدول بعضهم علی بعض الامحدوداً فی قذف ومثل ذلك مروی عن عمرو لان الظاهر هو الانرجار عما هو محرم دہ و بالظاهر کفایة اذ لا وصول الی القطع الا فی الحدود والقصاص فانه یسال عن الشہود لانه لا یقال لا مقاطھا فی شرط الاستقصاء فیھا ولان الشبهة فیھا دائرة وان طعن الحصم فیہم یسال عنہم فی السرو العلانية لانه تقابل الظاهر ان فیسال طلباً للتریحح.

ترجمہ:- امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ مسلمان گواہ ہونے کی صورت میں قاضی کو چاہئے کہ اس کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے (ف)۔ یعنی اسے عادل مان لے) اور گواہوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق نہ کرے جب تک کہ دوسرا فریق اس پر الزام نہ لگائے یا اس کا مطالبہ نہ کرے (یعنی یہ کہے کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں یا غلام ہیں یا ان پر جھوٹی تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہے، کہ ایسی صورت میں مجبوراً قاضی ان کے عادل ہونے کے بارے میں اپنے طور پر دریافت کرے۔

لقوله علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسلمان سب عادل ہیں، ایک دوسرے کے لئے گواہ اور حجت ہیں، سوائے اس شخص کے جس کو حد قذف لگائی جا چکی ہو (ف)۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے نقل کی ہے، اور اسی کی اسناد میں حجاج بن ارطاة نے معتن روایت کی ہے، جو شافعیہ کے نزدیک مقبول نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک مقبول ہے۔

ومثل ذلك الخ اور اسی جیسی روایت حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ ف۔ دار قطنیؒ اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ عمرؓ نے اپنے عاصوں ابو موسیٰ اشعرؓ و غیر ہم کو یہ لکھا تھا، لیکن امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں ربیعہ بن عبد الرحمنؓ سے منقطع روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک عراقی نے آکر کہا کہ ہمارے ملک میں جھوٹی گواہی کا رواج پھیل گیا ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا واقعہ ایسا ہوا ہے، اس نے کہا جی ہاں تب آپؓ نے فرمایا کہ واللہ اب اسلام میں عادل لوگوں کے بغیر حجت نہ ہوگی، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کیا ہے۔ کلام ختم ہوا۔ ابن عبد البرؒ کے اس قول سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول ثابت ہے، اچھی طرح سمجھ میں۔

ولان الظاهر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ظاہر حال تو یہ ہے کہ مسلمان ایسے کام سے جو اس کے دین میں حرام ہے یعنی جھوٹ بولنے سے ضرور بچتا ہو گا اور اسی ظاہر حالت پر کفایت ہوتی ہے، کیونکہ اصل اور قطعی بات کو معصوم کرنے کی دوسری کوئی صورت نہیں ہے (ف۔ چنانچہ اگر قاضی نے ان لوگوں سے جو لوگوں کے متعلق عادل وغیرہ ہونے کے حقائق بتلاتے ہیں کسی کا حال دریافت کیا، اور ان لوگوں نے اسے عادل بتلایا تو بھی اس کے عادل ہونے پر یقین نہیں کہہ ہوگا، اسی طرح اس کے گواہ کے بارے میں بھی یہی گمان کرنا چاہئے کہ وہ جھوٹ نہیں بولے گا، کیونکہ یہ مسلمان ہے تو بھی کافی ہونا چاہئے، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہری عدالت پر اکتفاء کر لیا کافی ہے الا فی الحدود الخ سوائے حدود و قصاص کے کہ ان میں گواہوں کا حال معلوم کرنا ضروری ہے (ف۔ یہ اس لئے نہیں کہ اس میں ظاہری طور سے عدالت کا ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ شاید ان میں سے کسی بھی گواہ کا ضعیف ہونا ثابت ہو جائے اور حد ساقط ہو جائے۔

بحال الخ اس لئے کہ قاضی ان پر حدود ساقط کرنے کے لئے بہت تلاش کرتا ہے، اس لئے آخر تک اس کی عدالت کے بارے میں تلاش کرنا شرط ہے تاکہ ایسی کوئی بات نکل آئے جس سے حد ساقط ہو جائے، اور اس لئے کہ حدود میں شبہ ایسی چیز ہے جو حد کو ساقط کر دیتا ہے، یعنی ظاہری عدالت میں شبہ ہے، حالانکہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اور اگر فریق ثانی (خصم) نے گواہوں پر کوئی عیب نکال دیا اعتراض کیا تو قاضی کو چاہئے کہ ظاہری اور باطنی ہر طرح سے ان گواہوں کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تحقیق کرے کیونکہ یہاں دو باتیں ظاہری طور سے ایک دوسرے کے مقابل ہوئیں، اس لئے ترجیح دینے کے لئے گواہوں کا حال معلوم کرے (ف۔ یعنی بظاہر گواہ جھوٹ نہیں بولے گا، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فریق ثانی (خصم) جھوٹا عیب نہیں لگائے گا، پس ان دونوں ظاہر باتوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے ان گواہوں کا حال معلوم کرے، الی صل حدود و قصاص کے مسئلہ میں ظاہری عدالت کافی نہیں ہے، لیکن باقی حدود میں وہی کافی ہے۔

توضیح:- امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہوں میں کون کون سی شرطیں پائی جانی چاہئے، تفصیل
مسائل، دلائل

یہ قال ابو یوسفؒ ومحمدؒ لا بد ان یسال عنهم فی السر والعلانیۃ فی سائر الحقوق لان القصاء مباح علی الحجة وکیسی شهادة العدول فیعرف عن العدالة و فیہ صون قضائۃ عن البطلان وقیل هذا اختلاف عصر و زمان والفتویٰ علی قولہما فی هذا الزمان ثم التزکیۃ فی السر ان یبعث المستورۃ الی المعدل فیہا السب والحلی والمصلی و یردھا المعدل وکل ذلك فی السر کیلا یظهر فیخدع او یقصدو فی العلانیۃ لا بد ان یجمع بین المعدل والشاهد لیتقی شبهۃ تعدیل غیرہ وقد كانت العلانیۃ وحدها فی الصدر الاول ووقع الاکتفاء فی السر فی رماسا تحررا عن الفتنة و یروی عن محمدؒ تزکیۃ العلانیۃ بلاؤ فتنة ثم قیل لا بد ان یقول المعدل هو حر عدل حائر الشهادة لان العبد قد یعدل وقیل یکتفی بقوله هو عدل لان الحرۃ ثابۃ بالدار وهذا اصح.

ترجمہ - اور صاحبین یعنی امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تمام گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں خفیہ اور علانیہ ہر طرح سے ان کے حالات کا جاننا شرط ہے، اسی طرح کی تحقیق سے گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں معلوم ہوگا، لہذا قاضی ان کے عادل ہونے کے بارے میں اچھی طرح معصومات حاصل کرے، ایسا کرنے سے خود قاضی کا فیصلہ باطل ہونے سے محفوظ بھی ہوتا ہے (کہ جدبازی میں ایک بار فیصلہ کرنے کے بعد تحقیق کے بعد وہی فیصلہ غلط ثابت ہو سکتا ہے) اور حقدار بھی باطل ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے، اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے زمانہ میں لوگوں میں نیکی زیادہ تھی اس لئے وہ ظاہر اور باطن ہر طرح سے سچے ہوتے تھے، اور کچھ ہی دنوں کے بعد یعنی صاحبینؒ کے زمانہ میں لوگوں میں جھوٹ پھیل گیا تھا، مگر آج کل صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے (ف۔ یعنی ظاہری عدالت کافی نہیں ہے بلکہ گواہوں کی عدالت کے بارے میں معلوم کرنا بھی شرط ہے یعنی وہ لوگ جو لوگوں کی اندونی حالت کے جاننے کے ذمہ دار ہوں جن کو مزکی اور معدلی بھی کہا جاتا ہے ان کو خفیہ طور سے خط سے یا اور کسی طرح سے خبر بھیج کر ان کے عادل ہونے کو معلوم کر لیا جائے۔ ثم التزکیۃ فی السور الخ پھر چھپا کر ان کے تزکیہ کی صورت یہ ہوگی کہ معدلوں اور تزکیوں یعنی لوگوں کو جو لوگوں کے بارے میں حقائق معلوم کر کے حکومت کو بتاتے ہوں (خفیہ محکمہ کے افراد) چھپا کر قاضی کو پرچے بھیجے جن میں گواہوں کے نام و نسب اور ان کا رنگ روپ نقشہ، حیدہ اور جہاں وہ نماز پڑھتے ہوں یعنی مسجد تفصیل کے ساتھ لکھے اور وہ معدل اسی پرچہ میں ان کے خانوں کو پر کرے اور اس طرح تفصیل جواب لکھ کر واپس کر دے، یہ ساری کاروائی انتہائی خاموشی اور خفیہ ہونی چاہئے تاکہ یہ بات اگر ظاہر ہو جائے تو اس لکھنے والے کو کوئی نقصان نہ ہو جائے، یا فریق مخالف اس کے نقصان کے درپے نہ ہو جائے، یا کسی طرح اسے رشوت نہ دی جائے (ف۔ یاد ہو کہ دے کر یا ظاہری طور سے اسے کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے، اور محیط و قاضی خان میں لکھا ہے کہ اس کام کے لئے تلاش کے بعد ایسے شخص کو منتخب کیا جائے جو اس وقت لوگوں میں زیادہ قابل اعتماد پر ہیزگار زیادہ امانت دار ہوش و گوش دارا سمجھ دار اور صاحب علم بھی ہو، پھر اس معدل کو چاہئے کہ قاضی کے کسی آدمی، امین سے اس مہر شدہ رقعہ لے کر گواہ کے محلہ سے یا روضیوں سے یا اس کے پیشہ والوں سے یا بازار والوں سے غلطی کے ساتھ اس کا عادل یا فاسق ہونا معلوم کرے، پھر یہ لکھے کہ وہ شخص میرے نزدیک تحقیق کے بعد عادل پسندیدہ قابل قبول ہے، اس کی گواہی جائز ہے، اور اگر وہ فاسق ہو تو صرف اتنا لکھ دے کہ اس کے حال سے اللہ تعالیٰ خوب واقف ہے تاکہ اس کا پردہ فاش نہ ہو، اور اگر اس کا حال ظاہر نہ ہو تو لکھ دے کہ پوشیدہ ہے، یعنی لوگوں میں اس کا فاسق ہونا ظاہر نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے، کہ ایسے شخص کو معدل نہ بنایا جائے جو گوشہ نشین یا بھول بھالا آدمی ہو، کہ اپنی نیک بختی کی وجہ سے ہر شخص کو نیک ہی سمجھتا ہو یا ہر ایک کے کہنے پر اعتماد کر لیتا ہو۔ م۔ ع۔ یہ صورت خفیہ تعدیل کی ہے، اور اس زمانہ کے مناسب یہی طریقہ مناسب ہے، اور دوسری صورت کھلم کھلا اور علانیہ کی ہے، اس میں یہ بات ضروری ہے کہ اس معدل اور گواہ سب کو اکٹھا کیا جائے، یعنی قاضی سیوں کو اپنے دربار میں جمع کر کے ان کے حالات دریافت کرے تاکہ یہ شبہ ختم ہو جائے کہ اس نے اگر گواہ کے سوا کسی دوسرے کے بارے میں حالات دریافت کئے ہوں۔ وقد کانت الخ اور صدر اول یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں کھلم کھلا تعدیل کا طریقہ رائج تھا، یہاں تک کہ اگر گواہوں میں سے کسی شخص میں عیب ہو تا تو وہ معدل اسے صاف صاف بیان کر دیتا تھا اس لئے کہ تابعین میں سے کوئی بھی ایسے شخص کو کسی طرح نقصان نہیں پہنچا سکتا تھا۔ لیکن ہمارے موجودہ زمانہ میں لوگ تکلیف پہنچانے اور دشمنی کرنے اور لڑنے مرنے پر تیار ہو جاتے ہیں، اسی لئے ہمارے زمانہ میں خاموشی اور خفیہ طریقہ سے تعدیل کر لینے پر ہی اکتفاء کر لیا جاتا ہے، تاکہ کوئی قذہ نہ کھڑا ہو جائے، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ علانیہ تعدیل ایک بڑا فتنہ ہے۔

ثم قبل الخ پھر یہ بھی کہا گیا ہے معدل کو یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ گواہ آزاد عادل ہے اور اس کی شہادت قابل قبول اور جائز ہے، کیونکہ غلام بھی تو عادل ہو سکتا ہے (ف۔ یعنی فاسق نہیں ہوتا ہے، اس لئے صرف عادل کہنے سے اس کی آزادی معلوم نہ

ہوگی۔ وقیل الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فقط وہ عادل ہے کہنا بھی کافی ہوتا ہے، کیونکہ دارالاسلام میں ہونے سے ہی یہ بات ظاہر ہے کہ وہ آزاد ہے، یہی قول اصح ہے (ف۔ اصحاب شافعی و احمد کا بھی یہی قول ہے، اور جو اہر مالکیہ میں ہے کہ امام مالک کے نزدیک ”عادل مرضی“ کہنا ضروری ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ بعض علماء کے نزدیک گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری شرط ہے، یہاں تک کہ مدعی علیہ اگر گواہوں پر طعن نہ کرے بلکہ یہ کہہ دے کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر بھی ان کا حال دریافت کرنا ضروری ہے۔

توضیح :- گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبین کی رائے اور مسلک، تفصیل،

اختلاف ائمہ، دلیل

قال وفي قول من رأى ان يسأل عن الشهود لم يقبل قول الخصم انه عدل معناه قول المدعى عليه وعن ابى يوسف و محمد انه يجوز تزكيته لكن عند محمد يضم تزكية الآخر تزكيته لان العدد عنده شرط ووجه الظاهر ان في زعم المدعى وشهوده ان الخصم كاذب في انكاره مبطل في اصراره فلا يصلح معدلاً وموضوع المسألة اذا قال هم عدول الا انهم اخطأ و اونسوا اما اذا قال صدقوا او هم عدول صدقة فقد اعترف بالحق قال واذا كان رسول القاضى الذى يسأل عن الشهود واحداً اجاز والاثنان افضل وهذا عند ابى حنيفة و ابى يوسف و قال محمد لا يجوز الاثنان والمراد منه المزكى وعلى هذا الخلاف رسول القاضى الى المزكى والمترجم عن الشاهد له ان التزكية فى معنى الشهادة لان ولاية القضاء تبتنى على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه و تشترط الذكورة فى المزكى فى الحدود والقصاص ولهما انه ليس فى معنى الشهادة ولهذا لا يشترط فيه لفظ الشهادة و مجلس القضاء واشترط العدد امر حكيمى فى الشهادة فلا يتعدها ولا يشترط اهلية الشهادة فى المزكى فى تزكية السر حتى صلح العبد مركباً فاما فى تزكية العلانية فهو شرط وكلنا العدد بالاجماع على ما قاله الخصاف لا اختصاصها بمجلس القضاء قالوا يشترط الاربعة فى تزكية شهود الزناء عند محمد.

ترجمہ :- فرمایا کہ جس عالم کے اجتہاد میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے اس کے قول کے مطابق اگر خصم نے یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہے تو یہ قول مقبول نہ ہوگا، تو اس کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ مدعی علیہ کا یہ قول مقبول نہ ہوگا اور نوادر میں امام ابو یوسف اور امام محمد سے روایت ہے کہ صرف مدعی علیہ کا یہ کہنا کافی ہے کہ یہ گواہ عادل ہیں لیکن امام محمد کے نزدیک مدعی علیہ کے کہنے کے ساتھ ایک اور شخص کا بھی یہ جملہ کہنا ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک دو شخص کا معدل ہونا شرط ہے، (ف۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مدعی علیہ خود بھی عادل ہو کیونکہ معدل کا خود عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مستور الحال ہو، یعنی اس کا حال مخفی ہو کہ اس کے متعلق نیک یا برا کچھ نہ کہا جاسکتا ہو تو اس کی تعدیل کافی نہ ہوگی (القاضی)۔

وجه الظاهر الخ یعنی ظاہر الرویہ کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے خیال کے مطابق یہ مدعی اپنے انکار کرنے میں جموتا ہے، اور اپنی ضد کرنے میں غلطی پر ہے تو وہ معدل ہونے کے لائق نہ ہوا۔ وموضوع المسئلة الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ جب مدعی علیہ نے کہا یہ گواہ عادل تو ہیں مگر ان سے چوک ہو گئی مادہ بھول گئے ہیں (ف، تو اس طرح کی تعدیل اور سے صحیح بتانا کافی نہیں ہوگا۔ اما اذا قال الخ اور اگر مدعی علیہ نے اس طرح کہا کہ ان گواہوں نے سچ کہا یا یہ کہا کہ یہ گواہ عادل اور سچ ہیں تو اس نے ایک حق کا اقرار کر دیا (ف۔ یعنی مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر دیا اس لئے قاضی اس کے اقرار کی وجہ سے اس پر حکم جاری کر دے گا اگرچہ مدعی علیہ کی تعدیل صحیح نہ ہو، قال واذا كان الخ اور اگر قاضی کی طرف سے گواہوں کے حالات جاننے کے لئے آنے والا شخص یعنی معدل اکیلا اور تنہا ہو تو بھی صحیح ہوگا اور اگر ایک سے زائد دو چار تو افضل اور بہتر ہوگا، یہ حکم

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دو آدمیوں سے کم یعنی ایک اکیلا معدل ہونا جائز نہیں ہے۔

والمراد منہ الخ اس مسئلہ میں اپنی سے مراد مزرکی ہے (ف۔ اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قاضی نے جس شخص کو گواہوں کی تعدیل و تزکیہ (حالات عدل وغیرہ جاننے کے لئے بھیجا ہے اسے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو سے کم نہیں ہونا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر وہ دو ہو جائیں تو بہتر ہے ورنہ ایک بھی کافی ہے، اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے و علیٰ هذا الخلاف الخ اور یہی اختلاف قاضی کے اپنی میں ہے جسے معدل کے پاس بھیجا جائے، شاید کایان ترجمہ کرنے والے میں ہے (ف۔ مثلاً گواہ کی زبان کو مقامی اور متعلقہ افراد جاننے والے نہ ہوں اس لئے کسی کو مترجم کی حیثیت سے رکھا جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک ان کا بھی کم از کم دو ہونا ضروری ہے یعنی ایک کافی نہ ہوگا، اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک بھی کافی ہے، جیسے قاضی نے معدل کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو اس کا بھی ایک ہونا کافی ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بھی دو سے کم نہ ہونا چاہئے ان الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل سے یہی عدالت ظاہر ہوتی ہے لہذا تعدیل میں بھی کم از کم دو کا ہونا شرط ہوگا، جیسے: عادل ہونا شرط ہے اور جیسے حدود قصاص میں مذکور ہونا شرط ہے (ف۔ الحاصل چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک جو شخص حدود کے گواہوں کے بارے میں عادل ہونے کو ظاہر کرے خود اسے بھی مذکور اور عادل ہونا لازم ہوگا۔

ولہما انہ الخ اور ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کے معنی میں نہیں ہے، اسی لئے تعدیل میں لفظ گواہی اور قاضی کی مجلس کا ہونا بھی شرط نہیں ہے، اور گواہی میں عدد کا شرط ہونا ایک حکم الہی ہے، قیاسی نہیں ہے تو جس مسئلہ میں اس کی تصریح ہے اسی میں یہ باقی رہے گا دوسرے مسئلہ کی طرف متجاوز نہ ہوگا (ف۔ یعنی گواہی میں کم از کم دو عدد کا ہونا قیاس کے خلاف نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے اس میں قیاس کر کے دوسری صورتوں کی طرف نہیں لے جائیں گے۔ ولا یشرط الخ اور حنیفہ تعدیل میں مزرکی کی ذات میں گواہی کی صلاحیتوں کا ہونا شرط نہیں ہے (ف۔ اگرچہ اس میں بھی عادل ہونا شرط ہے) اسی بناء پر غلام کا معدل ہونا جائز ہے، لیکن علانیہ تعدیل میں اس معدل کا شہادت کے لائق ہونا شرط ہے، اسی طرح عدد یعنی کم از کم دو عدد کا ہونا بھی امام خصاصؒ کے قول کے مطابق بالاجماع شرط ہے، کیونکہ علانیہ تعدیل کا ہونا تو قاضی کی مجلس کے ساتھ مخصوص ہے (ف۔ یعنی اگر قاضی کی مجلس میں کسی گواہ کی تعدیل کی جائے تو اس میں کم از کم دو معدل کا ہونا شرط ہے اور یہ بھی کہ وہ دونوں گواہی دینے کے لائق بھی ہوں یعنی یہ کہ وہ آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان بھی ہوں اور انہیں زنا کے بہتان کی حد نہ ماری گئی ہو، قالوا یشترط الخ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں چار مرد معدل کا ہونا شرط ہے (ف۔ یعنی ایسے چار مرد جو شہادت کے لائق ہوں ان گواہوں کی تعدیل کریں جو زنا کی گواہی دیتے ہوں، اور اب یہ بحث کہ گواہ کس طرح گواہی دیں یعنی گواہ بنیں اور کس طرح اسے بیان کریں، اور گواہ کا اس بات کے بارے میں کس حد تک جاننا کافی ہے، یہی باتیں مستقل ایک فصل میں ابھی ذکر کی جارہی ہیں۔

توضیح:- گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ

گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل

فصل وما یتحملہ الشاہد علی ضربین احدهما ما یشہد بانفسہ مثل البیع والاقرار والغصب والقتل وحکم الحاكم فاذا سمع ذلك الشاهد اور اھسعه ان یشہد وان لم یشہد علیہ لانه علم ما هو الموجب بنفسہ وهو الرکن فی اطلاق الاداء قال اللہ تعالیٰ الا من شہد بالحق وهم یعلمون وقال النبی ﷺ اذا علمت مثل الشمس فاشہدوا لا فذع قال ویقول اشہد انہ باع ولا یقول اشہد فی لانه کذب ولو سمع من وراء الحجاب لا یجوز لہ ان شہد ولو فسر للقاضی لا یقبلہ لان النعمۃ تشبہ النعمۃ فلم یحصل العلم الا اذا کان دخل البیت

و علم انه ليس فيه احد سواء ثم جلس على الباب وليس في البيت مسك غيره فسمع اقرار الداخل ولا يراه له ان يشهد لانه حصل العلم في هذه الصرة ومنه مالا يثبت حكمه بنفسه مثل الشهادة على الشهادة فادا سمع شاهداً بشيئ لم يحزله ان يشهد على شهادته الا ان يشهده عليها لان الشهادة غير موحية بنفسها وانما تصير موحية بالنقل الى مجلس القضاء فلا بد من الامابة والتحصيل ولم يوجد وكذا لو سمعه يشهد الشاهد على شهادته لم يسع للسامع ان يشهد لانه ما حملة وانما حمل غيره

ترجمہ :- فصل، گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہ جس بات کی گواہی دیتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں اول وہ جس کا حکم از خود ثابت ہو جاتا ہے اس کے لئے گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جیسے بیع، اقرار، غصب، قتل اور قاضی کا حکم دینا، کہ ان میں سے جس کسی کو گواہ دیکھ لے یا سن لے تو اسے یہ حق ہو تا اور یہ بات جائز ہو جاتی ہے کہ اس کی از خود گواہی دے، اگرچہ اس معاملہ پر اسے گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

لامہ علم الخ کیونکہ اس گواہ نے وہ بات جان لی جو خود ہی موجب ہے، اور گواہی کے جائز ہونے میں جاننا رکن ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ﴿اَلَا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ یعنی سوائے اس کے کہ جو لوگ حق کی بات کی گواہی دیں اور وہ جانتے بھی ہوں، اس میں جاننے کو شرط قرار دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم آفتاب کے جاننے کی طرح جان لو (پورے یقین کے ساتھ) تب گواہی دو ورنہ نہ دو، (ف۔ اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے اصل بات اور سبب کے جاننے کا یقین ہونے کی صورت میں گواہی دینے کو جائز فرمایا ہے، اور موجودہ صورت میں گواہ کو بیع ہو جانے یا اقرار و غصب اور قتل ہو جانے کا علم اس طرح ہوا کہ خود دیکھا پھر قاضی کا فیصلہ سنا خود بھی سنا تو اصل بات کا علم ہو گیا اس لئے گواہی دینا جائز ہوا، حدیث مذکور کو حاکم اور بیہقی نے روایت کیا ہے، اور حاکم نے اسے اگرچہ اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے، لیکن ذہبی نے اس کے راوی محمد بن سیمان بن مشمول میں کلام کیا ہے کیونکہ بہت سے لوگوں نے ان کو ضعیف کہا ہے، اور یہ کہ یہ روایت بے اعتبار اور دانی ہے۔

الحاصل یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی دینے کے لئے خود دیکھنا اور واقعہ کو جاننا شرط ہے جس کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ اگرچہ اسے گواہ نہیں بنایا گیا ہے مگر وہ کسی طرح موجود ہو گیا اور واقعہ کو خود دیکھ لیا یا سن لیا، اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا ہے (ف۔ یا اس نے خرید لیا ہے) اور اس طرح نہیں کہے (کہ اس نے مجھے گواہ بنایا ہے) کیونکہ یہ جھوٹ ہے (ف۔ کیونکہ اس نے گواہ نہیں بنایا ہے بلکہ اپنے خود ہی موقع پر حاضر ہو کر واقعہ کا مشاہدہ کیا ہے۔

ولو سمع الخ اور اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سنا ہو تو اس کو گواہی دینا جائز نہیں ہے (ف۔ مثلاً اسے ایک آواز آئی کہ مکان کے اندر سے کسی نے کہا ہے کہ میں نے بیچا اور دوسرے شخص نے کہا کہ میں نے خریدا تو اس گواہ کو کسی شخص کے بارے میں بیچنے یا خریدنے کی گواہی دینی جائز نہ ہوگی، اور اگر اس نے گواہی دیدی تو برا کام کیا، اگرچہ قاضی کو اس کی برائی معلوم نہ ہوگی، ولو فسر الخ اور اگر اس نے پورے واقعہ کو بیان کر دیا (ف۔ کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سن کر گواہی دی ہے تو قاضی اسے قبول نہیں کرے گا، کیونکہ ایک کی آواز سے دوسرے کی آواز مشابہ ہو کر پتی ہے (ف۔ اور اگر ایسا مکان ہو جس میں صرف ایک ہی دروازہ ہو اور اس کے اندر بائع و مشتری کے سوا تیسرا کوئی شخص نہ ہو کہ ان میں لین دین کی بات ہوئی ہے، لیکن یہ معلوم نہ ہو گا کہ ان میں بیچنے والا کون اور خریدنے والا کون ہے، اور اگر ایک اندر ہو اور ایک باہر ہو تو اس وقت یہ معلوم ہو جائے گا کہ ان میں بیچنے والا کون ہے۔

الحاصل صرف آواز سننے سے اتنا علم نہیں ہو جاتا ہے کہ اس کی بناء پر گواہی جائز ہو۔ الا اذا كان الخ مگر اس صورت میں کہ گواہ اس مکان میں گیا، اور اسے یہ معلوم ہو گیا کہ اس چھوٹے سے مکان میں اس مدعی علیہ کے سوا دوسرا کوئی اور نہیں تھا پھر وہ خود دروازہ پر بیٹھ گیا، اس دروازہ کے سوا اس گھر کا دوسرا کوئی دروازہ نہیں تھا، اس وقت اس گواہ نے اندر والے آدمی کا اقرار سنا

حالانکہ اسے نہیں دیکھ رہا ہو، (ف۔ مثلاً اس نے اندر سے کسی کو یہ اقرار کرتے ہوئے سنا کہ میں نے اپنا فلاں غلام زید بن بکر کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس نے یہ اقرار سنا کہ مجھ پر فلاں آدمی کا ہزار (درہم کا قرض باقی ہے) تو اس صورت میں گواہ کو اس بارے میں گواہی دینا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے اس کے متعلق علم ہو گیا ہے (ف۔ یہاں تک کہ واقعہ کی گواہی کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان ہو چکا اور اب منہ مالا یثبت الغیاء اس میں سے دوسری قسم وہ ہے جس کا حکم خود بخود ثابت نہ ہوتا ہو) (ف۔ یعنی وہ چیز ایسی نہیں ہے کہ گواہ کو اس کے دیکھنے یا سننے سے موجب (اصل بات باسبب) کا علم ہو جائے اسی لئے اس کو گواہ مقرر کئے بغیر اس کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہوتا ہے) جیسے گواہی پر گواہی دینا۔

فإذا سمع الخ چنانچہ اگر کسی نے ایک گواہ کو کسی بات پر گواہی دیتے ہوئے سنا تو اس سننے والے کے لئے اس گواہی پر گواہی دینا جائز نہ ہوگا، البتہ اگر وہ گواہ خود اسے اپنی گواہی پر گواہ بنا دے (ف۔ مثلاً: زید نے یہ سنا کہ بکر یہ گواہی دیتا ہے کہ خالد کے شعیب پر ہزار درہم باقی ہیں، تو زید کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس بات کی گواہی دے کہ خالد کے شعیب پر ہزار درہم باقی ہیں لیکن اگر بکر نے زید کو اپنی گواہی پر گواہ بنالیا تب اس کی گواہی دے، اس کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

لان الشهادة الخ کیونکہ گواہی خود موجب نہیں ہوتی ہے (ف۔ اسی بناء پر اس بکر کے گواہ ہو جانے سے شعیب پر قرضہ واجب نہیں ہوتا ہے، بخلاف بیع کے کہ ایسی گواہی سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، گواہی تو صرف اسی وقت موجب ہوتی ہے جبکہ قاضی کی مجلس میں بیان کر دی جائے (ف۔ اسی لئے جب قاضی کی مجلس میں جا کر گواہ نے گواہی دیدی تو اب اس پر نتیجہ مرتب ہو جائے گا یعنی موجب حکم ہوگا، بلکہ اس وقت بھی اس گواہی کے صحیح ہونے اور دو گواہ ہونے کا انتظار باقی رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ گواہی خود بخود موجب حکم نہیں ہوتی ہے۔

فلا بد الخ اسی لئے بیعت ضروری ہو گئی کہ جس کے پاس گواہی (یعنی جو اصل گواہ ہے) وہ ایسے دوسرے شخص کو اپنا نائب بنا دے، اور اس بات پر بھی کسی کو گواہ بنا دے، جو کہ نہیں پایا گیا، یعنی موجودہ صورت میں کسی کو نائب بنانا یا گواہ مقرر کرنا کچھ بھی نہیں پایا گیا۔ ف۔ اس لئے صرف کسی کی گواہی سن کر خود گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔ وکذا لو سمعه الخ اسی طرح اگر زید نے یہ سنا کہ حقیقی گواہ اپنی گواہی پر بکر کو گواہ بنانا ہو تو بھی سننے والے زید کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ حقیقی گواہ کی گواہی دے، کیونکہ حقیقی گواہ نے اپنی گواہی اس سننے والے زید پر نہیں رکھی بلکہ غیر یعنی بکر پر رکھی ہے (ف۔ اس لئے بکر اس کی گواہی پر البتہ گواہ بن سکتا ہے، مگر زید نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہ جس بات کی گواہی دیتا ہے اس کی قسمیں اور تفصیل، کیا ایسا شخص گواہی دے سکتا ہے جو واقعہ کے وقت موجود تو تھا مگر اسے گواہ نہیں بنایا گیا، تفصیل

قال ولا يحل للمشهد اذا رآى خطه ان يشهد الا ان يذكر الشهادة لان الخط يشبه الخط فلم يحصل العلم قبل هذا على قول ابى حنيفة وعند هما يحل له ان يشهد و قبل هذا بالاتفاق وانما الخلاف فيما اذا وجد القاضى شهادة فى ديوانه او قضيته لان ما يكون فى قبطره فهو تحت ختمه يؤمن عليه من الزيادة والتقصان فحصل له العلم بذلك ولا كذلك الشهادة فى الصك لانه فى يد غيره وعلى هذا اذا ذكر المجلس الذى كان فيه الشهادة او اخبره قوم ممن يثق به انما شهدنا نحن وانت قال ولا يجوز للشاهد ان يشهد بشيخ لم يعاينه الا النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضى فانه يسمعه ان يشهد بهذه الاشياء اذا اخبره بها من يثق به وهذا استحسان والقياس ان لا تجوز لان الشهادة مشتقة من المشاهدة و ذلك بالعلم ولم يحصل فصار كالبيع

وجه الاستحسان ان هذه الامور تختص بمعاینة اسبابها خواص من الناس و يتعلق بها احكام تبقى على انقضاء القرون فلو لم يقبل فيها الشهادة بالسامع ادى الى الحرج و تعطيل الاحكام بخلاف البيع لانه يسمع كل واحد وانما يجوز للشاهد ان يشهد بالاشهارة و ذلك بالتواتر او باخبار من يثق به كما قال في الكتاب ويشترط ان يخبره رجلان عدلان او رجل وامرأتان ليحصل له نوع علم و قيل فاما الموت يكفى باخبار واحد او واحدة لانه قلما يشاهد حاله غير الواحد اذا الانسان يهابه و يكرهه فيكون في اشتراط العدد بعض الخروج ولا كذلك النسب والنكاح.

ترجمہ:- قدورٹی نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دیدے، مگر اس صورت میں جبکہ اسے اپنی گواہی یاد آجاتی ہے (ف۔ یعنی اگر تحریر دیکھ کر اپنی گواہی یاد آجائے تب گواہی دے سکتا ہے، کیونکہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہو کر رہتی ہے جس کی وجہ سے یقین نہ ہوگا، کہا گیا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک اسے گواہی دینا جائز ہے، اور بعض لوگوں نے فرمایا ہے کہ بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور ان کا اختلاف صرف ایسی صورت میں ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی اپنے دفتر میں یا خریطہ میں پائی ہو، کیونکہ جو چیز اس کے خریطہ میں پائی گئی وہ اس کی مہر کے حکم میں ہے اسی لئے اس میں کسی زیادتی یا نقصان کے آجانے سے اطمینان ہوتا ہے اس لئے اس سے علم حاصل ہو جائے گا۔

ولا كذلك الشهادة الخ اور یہ بات اس گواہی کے بارے میں نہیں ہے جو دستاویز میں لکھی ہوئی ہے، کیونکہ وہ تو دوسرے شخص کے قبضہ میں ہے، اسی طرح اگر وہ مجلس یاد آئی جس میں گواہی دی تھی، یا ایسے لوگوں نے اسے خبر دی جن پر اسے اعتماد ہے کہ ہم نے اور تم نے بھی یہاں پر گواہی دی تھی (ف۔ تو ان صورتوں میں بعض کے نزدیک بالاتفاق گواہی نہیں دے سکتا ہے، اور کچھ لوگوں کے نزدیک اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

قال ولا يجوز الخ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ گواہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی بات کی گواہی دے جس کا خود مشاہدہ و معاینہ نہ کیا ہو، سوائے ان چیزوں کے یعنی نسب، موت، نکاح، دخول اور قاضی کی ولادت کے، کہ اگر کسی ثقہ آدمی نے ان میں سے کسی چیز کے بارے میں خبر دی ہو تو اسے ان کے بارے میں گواہی دینا جائز ہوگا۔ ف۔ یہی قول امام احمد اور ایک قول امام شافعی اور ایک روایت امام مالک کا بھی ہے یہاں پر نسب سے مراد یہ ہے کہ لوگوں سے سنا ہے کہ یہ شخص فلاں کا بیٹا فلاں کا باپ ہے، اس میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی سماعت ہونی چاہئے جن کے بارے میں یہ احتمال نہ ہو کہ سب نے جھوٹ بولنے پر اتفاق کر لیا ہو، لیکن صاحبین کے نزدیک دو عادل کا ہونا کافی ہے، اس طرح اگر نسب کے بارے میں یہ سنا ہو تو اسے ایسی گواہی دینی جائز ہے کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے، موت کی خبر سے مراد یہ ہے کہ گواہ نے لوگوں سے یہ سنا کہ فلاں شخص مر گیا ہے اور لوگوں کو دیکھا کہ اس کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے کام جو مردہ کے ساتھ کئے جاتے ہیں وہ کئے جا رہے ہیں تو اس کے دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی موت کی گواہی، اگرچہ مردہ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا ہو، دخول کی صورت یہ ہوگی کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے اور اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت کے پاس آسانی سے آتا جاتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ گواہی دے کہ یہ عورت فلاں مرد کی بیوی ہے، اگرچہ دونوں کے درمیان نکاح ہونے کو نہیں دیکھا ہو۔

لیکن میں حرجم کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ہمارے علاقہ میں ایسی گواہی جائز نہ ہوگی، اور اسی پر فتویٰ بھی ہوگا، اور قضاء کی صورت یہ ہوگی کہ لوگوں سے سنا کہ یہ شخص اس شہر کا قاضی ہے، پھر یہ بھی دیکھا کہ وہ لوگوں میں قضا کے احکام بھی جاری کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ یہ گواہی کہ فلاں شخص اس شہر کا قاضی ہے، مگر یہ سب دلیل استحسان سے ہے، والقیاس الخ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو کیونکہ شہادت سے مشتق ہے جبکہ مشاہدہ کے معنی آنکھوں کے

دیکھئے یا معاند کرنے کے ہیں اور یہ بات ان صورتوں میں سے کسی میں بھی نہیں پائی گئی اس لئے یہ بیچ کے مثل ہو گیا (ف)۔ حالانکہ بیچ میں بالاتفاق سننے پر گواہی دینی جائز نہیں ہے مثلاً یہ سنا کہ فلاں نے فلاں کے ہاتھ فلاں چیز فروخت کی ہے، تو اس معاملہ میں جب تک خود معاملہ کو نہ دیکھا ہو اس کو فروخت کرنے کی گواہی دینی جائز نہیں ہے، لیکن یہ قیاس ان مذکورہ باتوں میں یعنی نسب اور موت وغیرہ میں ترک کر دیا گیا ہے، اور استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

وجہ الاستحسان الخ اس جگہ استحسان پر عمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ باتیں یعنی نسب اور موت وغیرہ ایسی باتیں ہیں کہ کچھ خاص خاص لوگ ہی ان کے اسباب اور حقائق جاننے کے لئے مقرر ہوتے ہیں (ف)۔ اس لئے ان ہی لوگوں کے معاند کرنے کا بھی اعتبار ہوگا، و يتعلق بها الخ حالانکہ ان باتوں سے ایسے احکام کا بھی تعلق ہوتا ہے جو بڑی طویل مدت تک باقی رہتے ہیں (ف)۔ مثلاً واقعہ کے پچاس سال گزرنے جانے کے بعد ایک شخص سے دعویٰ کرتا ہے کہ یہ مکان تو میرے والد کی میراث ہے، یا عورت نے طویل عرصہ کے بعد اپنے مہر کے اصلی گواہ میں سے سب مر چکے ہوتے ہیں۔

فلو لم يقبل الخ اب اگر ان جیسی باتوں میں صرف سننے پر گواہی قبول نہ کی جائے تو نتیجہ میں بڑا حرج پیدا ہوگا، اور دنیاوی بہت سے معاملات بے کار اور معطل ہو کر رہ جائیں گے، (ف)۔ کیونکہ جب گواہ موجود نہ ہوں گے تو ثبوت بھی ممکن نہ ہوگا) برخلاف بیچ کے (ف)۔ اس لئے کہ اس کا سبب معاند کرنا ہی مخصوص نہیں ہے، کیونکہ ایسے واقعہ کو ہر شخص سن لیتا ہے (ف)۔ یعنی خرید و فروخت کے ایجاب و قبول کو ہر شخص معاند کر لیتا ہے، اس میں کسی شخص کی خصوصیت نہیں ہے، اسی بناء پر نکاح وغیرہ جن میں معاند کرنے والے خاص خاص افراد ہوتے ہیں انکے سننے پر ہی کفایت ہو جائے گی، تاکہ کسی کو کوئی دشواری پیش نہ آئے) وانما يجوز الخ اور گواہ کو صرف سن کر ہی گواہی دینا اسی وقت جائز ہوگا کہ سننا اشتہار کے ساتھ ہو (ف)۔ یعنی وہ بات لوگوں میں مشہور ہو چکی ہو، اور کسی تدبیر سے صرف اسی گواہ نے سنی ہو، وذلك بالتواتر الخ اور یہ اشتہار تواتر کے طور پر ہوا ایسے شخص کی خبر دینے سے ہو جس پر پورا اعتماد اور بھروسہ ہو جیسا کہ کتاب قدوری میں ہے (ف)۔ اگر خبر متواتر ہو تو حقیقی اشتہار ہوگا، اور اگر کسی کے خبر دینے سے ہو تو وہ حکمی اشتہار ہوگا، اس کے لئے شرط یہ ہے کہ خبر دینے والے دو عادل مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں ہوں تاکہ اسے پورا علم حاصل ہو۔ (لیکن یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف حقیقی اشتہار کا اعتبار ہے۔ ع۔

وقيل في الموت الخ اور کہا گیا ہے موت کے لئے گواہی میں صرف ایک عادل مرد یا ایک عادل عورت کی شہادت کافی ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اس لئے کہ مردہ کا حال معلوم کرنے اور موت کا مشاہدہ کرنے والا اکثر ایک ہی فرد ہوتا ہے، کیونکہ عموماً لوگ مرنے سے گھبراتے اور اسے ناپسند کرتے ہیں، اس لئے اس میں ایک سے زائد عدد ہونے کی شرط لگا دینے سے کچھ حرج لازم آتا ہے، مگر نکاح اور نسب میں یہ بات نہیں ہوتی ہے (ف)۔ الحاصل نسب اور نکاح کی گواہی میں دو عادل مرد کا ہونا ضروری ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ موت میں بھی دو عدد کا ہونا ضروری ہے، اور مفتی ظہیر الدین نے اسی قول کو اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے، امام شافعی و مالک و احمد کا بھی یہی قول ہے۔

توضیح:۔ اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دینا، جس چیز کا کسی نے خود مشاہدہ

نہ کیا ہو اس کے بارے میں گواہی دینا، تفصیل احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

وينبغي ان يطلق اداء الشهادة ولا يفسر اما اذا فسر للقاضي انه يشهد بالتسامع لم يقبل شهادة كما ان معاينة اليد في الاملاك مطلق للشهادة ثم اذا فسر لا يقبل كذا هذا وكذا لورای انسانا مجلس القضاء يدخل عليه الخصوم حل له ان يشهد على كونه قاضيا وكذا اذا راى رجلا وامراة يسكان بيتا و يسقط كل

واحد منها الى الآخر انتساط الازواج كما اذا رأى عينا في يد غيره ومن شهدانه شهد في فلان او صلى على جنازته فهو معاينه حتى لو فسر للقاضي قبله ثم قصر الاستثناء في الكتاب على هذه الاشياء الخمسة ينفي اعتبار التسامع في الولاء والوقف وعن ابى يوسف آخراته يجوز قالوا لا لانه بمنزله النسب لقوله عليه السلام الولاء لحمة كلمة النسب وعن محمد انه يجوز في الوقف لانه يبقى على مر الاعصار الا انا نقول الولاء يبتى على زوال الملك ولا بد فيه من المعاينة فكذا فيما يبتى عليه واما الوقف فالصحيح انه يقبل الشهادة بالتسامع في اصله دون شرائطه لان اصله هو الذي يشتهر.

ترجمہ :- اور مناسب ہے کہ گواہی دیتے ہوئے اپنے بیان کو مطلق رکھے یعنی اس کی کوئی تفسیر نہ کرے، اس لئے کہ اگر اس نے قاضی سے اپنے بیان کی تفسیر بھی کر دی کہ میں یہ سن کر اس بات کی گواہی دیتا ہوں تو قاضی اس کی گواہی قبول نہیں کرے گا، جیسے مملوک چیزوں پر قبضہ کا ہونا ہی گواہی کی اجازت دیتا ہے، اس بناء پر اگر گواہ نے واقعہ کو تفسیر کر کے بتلایا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اسی طرح یہاں بھی ہوگا (ف۔) مثلاً یوں کہا کہ یہ شخص فلاں مکان پر قابض ہے اور میں نے سنا ہے کہ یہی اس کا مالک ہے اس لئے میں اس کی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں تو یہ قبول نہ ہوگی۔

و کذا لای الخ اسی طرح اگر ایک مرد اور ایک عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ بے تکلفانہ برتاؤ ہے ایسا جیسا کہ میاں بیوی کے درمیان ہوتا ہے تو ان دونوں کے بارے میں گواہی دینا جائز ہے کہ دونوں میاں اور بیوی ہیں اور جیسے کسی کے قبضہ میں کوئی عین مال دیکھا (ف۔) تو یہ گواہی دی جاسکتی ہے کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے (اور اگر کسی شخص نے گواہی دی کہ میں فلاں شخص کے دفن میں موجود تھا میں اس کے جنازہ کی نماز پڑھی ہے تو یہ بھی معائنہ کے حکم میں ہوگا، اسی بناء پر اگر قاضی سے اس نے تفسیر اور تفصیل بیان کر دی تب بھی وہ قاضی اسے قبول کر لے گا (ف۔) الحاصل اشتہار پر گواہی کے بارے میں کتاب میں ان پانچ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے یعنی، نسب، و موت، و نکاح، و دخول، اور ولایت قاضی۔

ثم قصر الاستثناء الخ پھر کتاب میں انہیں پانچ چیزوں کو مستثنیٰ کی فہرست میں رکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ ولاء اور وقف میں سننے کا کوئی اعتبار نہیں ہے (ف۔) بلکہ غلام آنکھ کرتے یا چیز کو وقف کرتے ہوئے خود ہی دیکھا بھی ہو، اسی لئے اشتہار سے سن کر گواہی دی تو جائز نہیں ہوگی) وعن ابی یوسف الخ اور ابو یوسفؒ سے آخر میں یہ قول مروی ہے کہ ولاء میں بھی سننے پر گواہی جائز ہے، کیونکہ ولاء حکم میں نسب کے جیسا ہے، کیونکہ امام رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ولاء کی قرابت جیسی ہے، (ف۔) حاکم نے مستدرک میں حضرت شافعیؒ کی سند سے روایت کی ہے، کہ امام شافعیؒ نے امام محمد بن الحسن سے عن ابو یوسفؒ بسانہ عن ابن عمرؓ مروی روایت کی، اور تخریج میں مذکور ہے کہ اسے صحیح کہا ہے، اور ابو نعیم نے مختلف سندوں سے روایت کی ہے، اور عبدالرزاق نے حضرت علیؓ سے بھی اسی روایت کی ہے، اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ و جابرؓ سے ولاء کی صحیح روایت پر انکار کی روایت کی ہے۔ ت۔ ق۔ اور حاکم کی روایت سے ظاہر ہوا کہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ سے حدیث سنی ہے، اور صحیح کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ یہ سارے راوی ثقہ ہیں یہی اصح ہے۔

الحاصل جب نسب میں سن کر گواہی دینی جائز ہے، کیونکہ یہ بھی زمانہ دراز گزر جانے کے باوجود باقی رہتا ہے (ف۔ اب اگر اس میں دیکھنے کی شرط پر گواہی جائز رکھی جائے تو اس کے دیکھنے والوں کے مر جانے پر تو کسی طرح گواہی نہیں دی جاسکتی، اور ان کے مر جانے سے وقف باطل ہو جائے گا، الا انا الخ لیکن ہم ابو یوسفؒ کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ولاء کی بنیاد ملکیت کے ختم ہونے پر ہے، حالانکہ ملکیت کے ختم ہونے کی گواہی میں بالاجماع آنکھوں دیکھا ہونا شرط ہے، تو جو چیز اس پر مبنی ہو اس میں بھی معائنہ شرط ہے (ف۔) اس لئے امام ابو یوسفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس میں سننا کافی ہے وہ صحیح نہ ہوا، واما الوقف الخ اور وقف

(یاد موقوف) کے بارہ میں صحیح قول یہ ہے کہ اصل وقف کئے جانے کی گواہی کے لئے سنا بھی صحیح ہے، لیکن اس کی دوسری شرطوں کا سن کر گواہی دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اشتہار تو صرف اصل وقف کا ہوتا ہے، اور اس کی متعلقہ شرطوں کا اشتہار نہیں ہوتا ہے۔

توضیح - گواہی دیتے وقت اسے مطابق کہنا مناسب ہے یا تفسیر کے ساتھ، کتنی اور کون سی چیزوں کے بارے میں صرف سن کر گواہی دینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن كان في يده شيء سوى العبد والامة وسلك ان تشهد انه له، لان اليد اقصى ما يستدل به على الملك اذ هي مرجع الدلالة في الاسباب كلها فيكتفي بها، وعن ابي يوسف انه يشترط مع ذلك ان يقع في قلبه انه له، قالوا ويحتمل ان يكون هذا تفسير الاطلاق لمحمد في الرواية، فيكون شرطاً على الاتفاق، وقال الشافعي دليل الملك اليد مع التصرف وبه قال بعض مشايخنا، لان اليد متنوعة الى امانة وملك، فلما والتصرف يتنوع ايضا الى بيابة واصالة، ثم المسألة عنى رحوه ان عيين المالك والملك حل له ان يشهد، وكذا اذا عاين الملك بحدوده دون المالك استحساناً لان السبب يثبت بالتسامع فيحصل معرفته وان لم يعاينهما او عاين المالك دون الملك لا يحل له، واما العبد والامة فان كان يعرف انهما رقيقان فكذلك لان الرقيق لا يكون يد نفسه، وان كان لا يعرف انهما رقيقان الا انهما صغيران لا يعبران عن نفسيهما فكذلك لانه لا يد لهما، وان كانا كبيرين فذلك مصرف الاستثناء لان لهما يدا عنى انفسهما فيدفع يد الغير عنهما فانعدم دليل الملك، وعن ابي حنيفة انه يحل له ان يشهد فهما ايضا اعتباراً بالثياب، والفرق ما بينه، والله اعلم

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے قبضہ میں باندی اور ندام کے سوا کسی بھی دوسری چیز کو دیکھ کر اسے یہ گواہی دینا صحیح ہے کہ یہ چیز اسی شخص کی ملکیت ہے کیونکہ کسی چیز پر قبضہ ہونائی آخری ایک ایسی چیز ہے جس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس پر جس کا قبضہ ہے وہی اس کا مالک ہے کیونکہ تمام اسباب میں قبضہ ہی آخری دلائل ہوتی ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا جائے گا، (الف) یعنی کسی چیز پر ملکیت کے جتنے اسباب ہیں مثلاً خرید بہ صدقہ وغیرہ کے سبب میں قبضہ سے ہی ملکیت ہوتی ہے اس لئے جب قبضہ موجود ہو تو اس کے مالک ہونے کی دلیل پائی گئی کہ وہ کسی صورت و سبب سے بھی ہو وہ شخص اس چیز کا مالک ہو گیا ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس متعین سبب سے وہ مالک ہو ہے اس لئے سبب متعین کرنا جائز نہیں ہے بلکہ صرف ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے، وعن ابي يوسف اور امام ابو يوسفؒ سے روایت ہے کہ قبضہ پر ملکیت کی گواہی دینے میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کے دل میں اس کا یقین ہو کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے قالوا ويحتمل الح مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے جو روایت میں مطلق رکھا ہے شاید اس کی یہ تفسیر ہو اس بناء پر بالا جماع یہ شرط ہوگی (ف) یعنی امام محمدؒ نے صرف یہ روایت کی ہے کہ قبضہ ہو تو ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے اس لئے شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ اس کے دل میں بھی یہ بات جم جائے کہ اس کا قبضہ بھی مالکوں کے قبضہ کے طور پر ہے اس لئے گواہی دینا جائز ہے ہذا اول میں اس کا یقین ہو جانا سب کے نزدیک شرط ہوا۔

وقال الشافعي الح اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ملکیت کی دلیل وہ قبضہ ہے جس میں تصرف کا بھی حق ہو ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے کہ اسے کہ قبضہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک امانت کا قبضہ دوسرا مالک کا قبضہ قل والتصرف الح اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تصرف بھی تو دو قسم کا ہوتا ہے ایک اصل ہونے کی بنا پر دوسرا قائم مقام ہونے کی بنا پر (ف) کیونکہ شاید کہ یہ چیز جس میں اسے فروخت کرنے کا تصرف کرنے میں قابض کو اپنا نائب بنایا ہو اب اگر اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے تو صرف قبضہ بھی کافی ہے اور اس کی ملکیت کی دلیل نہ ہوگی اور جب اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے تو صرف قبضہ بھی کافی ہے اور اس میں

نائب کے قبضہ کا اعتبار نہیں ہے: ثم المسئلة الخ: پھر مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اگر اس نے مالک اور ملکیت دونوں کو دیکھ لیا ہو تو اس کو گواہی دینا جائز ہے (ف یعنی اس مسئلہ کی چار صورتیں ہو سکتی ہے نمبر ایہ کہ گواہ نے مالک کی صورت دیکھی اور اس کے نسب اور خاندان کو پہچانا اور اس کی مملوک و ملکیت کو دیکھا اسے اچھی طرح حدود کے ساتھ پہچان لیا تو اس چیز کی پوری پہچان حاصل ہو گئی اس طرح کہ اس نے قابض اور مقبوض دونوں کو دیکھ لیا تب اس چیز کے بارے میں یہ کہنا اور گواہی دینے والا ہو گا کہ اس کا مالک غلام فخص ہو گا: ولذا اذا عاين الخ: اس طرح اگر مالک کو تو نہیں دیکھا مگر اس چیز کو پورے طور پر یعنی اس کے حدود کے ساتھ دیکھا تو اس دیکھنے والے کو بھی گواہی دینا حلال ہو گا مگر یہ استحسان کے طور پر ہو گا کیونکہ مالک کا نسب اور خاندان تو اس کی شہرت کی وجہ سے معلوم ہو جاتا ہے، نمبر ۳) یہ کہ اس نے نہ مالک کو دیکھا ہے اور نہ ہی اس چیز یا مملوک کو دیکھا نمبر ۴) یہ کہ اس نے صرف مالک کو دیکھا لیکن اس چیز یا مالک کو نہیں دیکھا تو ان صورتوں میں گواہی دینا حلال نہ ہو گا (ف یہ تفصیل باندی اور غلام کے سوا دوسری مملوکہ چیزوں کے بارے میں ہے: و اما العبد الخ: اور غلام اور باندی کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ان دونوں کے بارے میں گواہ کو کسی طرح معلوم ہو چکا ہو کہ واقعہ یہ دونوں غلام ہی ہیں یعنی آزاد نہیں ہیں تو ان کے بارے میں بھی وہی حکم ہو گا جو ابھی بیان ہوا جس کے قبضہ میں وہ ہوں اس کے متعلق یہ گواہی دینی صحیح ہو گی کہ اسی کے غلام یا باندی ہیں کیونکہ اصل غلام اپنی قدرت اور اختیار میں نہیں ہوتا ہے نمبر ۲ اور اگر ان کے غلام ہونے کا اسے علم نہ ہو یعنی وہ اپنے یقین کے ساتھ اس کے متعلق غلام یا آزاد ہونے کے بارے میں کچھ نہ کہہ سکتا ہو اور وہ دونوں ابھی چھوٹے ہوں یعنی اپنے متعلق وہ آزاد ہونے یا غلام ہونے کے بارے میں کچھ نہ کہہ سکتے ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کو اپنا ذاتی کوئی اختیار نہیں ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ وہ دونوں بڑے یا بالغ ہوں تو مصنف نے اسی صورت کو اس جگہ مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ دونوں کو اپنی ذات پر قابو ہے اسلئے غیر کا قبضہ ان دونوں پر سے دور کیا جائے گا لہذا جو چیز دلیل ملکیت تھی وہ باقی نہیں رہی۔ وعن ابی حنیفہ الخ: اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ بالغ غلام و باندی میں بھی دیکھنے والے کو مالک کا مملوک ہونے کے متعلق گواہی دینا حلال ہے کپڑوں پر قیاس کرتے ہوئے یعنی کسی کے بدن پر یا قبضہ میں کپڑے دیکھ کر یہ گواہی دینا جائز ہوتا ہے کہ یہ اس کے مملوکہ ہیں اس طرح غلام اور باندی کے بارے میں بھی گواہی دینا حلال ہے لیکن ان میں ایک ایسا فرق ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (ف یعنی وہ فرق ہے کہ کپڑوں کو اپنے اوپر ذاتی کچھ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے بہر حال ان پر کسی کے قبضہ کا اعتبار کر لیا جائے گا جیسے بالکل نا سمجھ غلام جو اپنے متعلق کچھ نہ بتا سکتا ہو بخلاف بالغ کے اسے اپنی ذات پر اس حد تک اختیار ہوتا ہے اس لئے جب تک کوئی پختہ دلیل نہ پائی جائے اس پر سے اس کے ذاتی اختیار کو چھینا نہیں جاسکتا اور اب امام ابو حنیفہ سے ظاہر جو دوسری روایت ہے وہ چھوٹے غلام اور باندی کے حق میں ہے اور اگر بالغ کی اس جگہ تصریح موجود ہو تو راوی کا وہم سمجھا جائے گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: کیا کسی چیز کو کسی شخص کے قبضہ میں دیکھ کر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ یہی شخص اس کا مالک ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں، حکم، دلائل۔

باب من يقبل شهادته ومن لا يقبل

ولا تقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابی حنیفہ تقبل فيما يجرى فيه التسماع لان الحاجة فيه الى السماع ولا خلل فيه، وقال ابو يوسف والشافعی يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمل لحصول العلم بالمعينة والاداء يخصص بالقول ولسانه غير مؤف والتعريف يحصل بالنسبة كما في الشهادة على الميت، ولنا ان الاداء يقتصر الى التميز بالاشارة بين المشهود له والمشهود عليه ولا يميز الاعمى الا بالنغمة وفيه شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود والنسبة لتعريف الغائب دون الحاضر فصار كالحدود والقصاص ولو عمى

بعد الاداء یمتنع القضاء عند ابی حنیفہ و محمد، فان قیام الاہلیۃ للشہادۃ شرط وقت القضاء لصیرورتہا حجتہ عندہ وقد بطلت، وصار کما اذا خرص او جن او فسق، بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا لان الاہلیۃ بالموت قد انتہت وبالغیۃ ما بطلت.

ترجمہ۔ باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن لوگوں کی مقبول نہیں ہوتی ہے امام محمدؒ نے فرمایا کہ اندھے کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اور ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے اور وہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے کہ ایسی چیز میں اندھے کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس میں شہرت کے طور پر کچھ سن کر گواہی دینا جائز ہو کیونکہ ایسی گواہی میں صرف سننے کی ضرورت ہوتی ہے اور اندھے کی سماعت یعنی سننے کی صلاحیت پوری باقی رہتی ہے (ف اس تفصیل کی بناء پر اگر وہ اندھا ہونے کے ساتھ بہرہ بھی ہو تو بالاتفاق اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی وقال ابو یوسف الخ: اور امام ابو یوسف و شافعی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اندھے کی گواہی اس صورت میں جائز ہوگی کہ گواہ ہوتے وقت یعنی واقعہ کے وقت وہ آنکھوں والا ہو اور اپنی آنکھوں سے اس نے اسے دیکھ لیا ہو مگر گواہی دیتے وقت وہ اندھا ہو گیا ہو کہ اس وقت تو صرف زبان سے بیان کرنا یا کلام کرنا ہوتا ہے جسے وہ اب بھی بیان کر سکتا ہے اس لئے کہ اس کی زبان میں کوئی عیب نہیں ہے اور اس شخص کو پہچانتا تو اس کے نام اور نسب کو بیان کر دینے سے بھی ہوتا ہے جیسے کسی کے نسب کے بارے میں گواہی دینے میں ہوتا ہے (ف اس لئے جب اندھے سے یہ کہا جائے کہ تم فلاں بن فلاں کے حق میں فلاں مدعی علیہ یعنی فلاں بن فلاں کے خلاف گواہی دو تو وہ اتنا بھی کہتے ہی پہچان جائے گا جیسے کسی میت کے خلاف گواہی دینے میں ہوتا ہے مثلاً مردہ کے قرض خواہوں نے مدعی کیا اور گواہ پیش کئے تو گواہی کو اب مردہ کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے وہ اس طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مدعی کا فلاں بن فلاں مردہ پر ہزار درہم باقی ہیں اور یہ گواہی بالاتفاق مقبول بھی ہے اس طرح یہاں بھی مقبول ہونا چاہئے لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں یکسانیت نہیں ہے اس طرح جب کہ مردہ سے بیان لینے یا اس سے کچھ کہلوانے میں عذر ہے مگر اس جگہ مدعی علیہ میں یہ عذر نہیں ہے کیونکہ وہ تو زندہ موجود ہے ولنا ان الاداء الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی کے ادا کرنے یا گواہی دینے میں اشارہ کے ساتھ مدعی اور مدعی علیہ میں فرق کرنے کی ضرورت ہے حالانکہ اندھے آدمی کی آواز کے علاوہ دونوں کے درمیان کسی طرح فرق نہیں کر سکتا ہے لیکن آواز میں ایک حد تک اشتباہ پایا جاتا ہے جس سے پہچان اور احتیاط کرنا ممکن بھی ہے (ف کیونکہ آنکھوں والے گواہ بھی مل سکتے ہیں تو ان کے رہتے ہوئے اندھے کی گواہی کیوں قبول کی جائے اس لئے صرف آواز میں انحصار نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ والسبۃ لتعریف الغائب الح اور نسبت یا نسب بیان کرنا ہو تو غائب شخص کی پہچان کے لیے ہوتا ہے حاضر کی پہچان کے لئے نہیں ہوتا ہے اس لئے حدود اور قصاص کے مانند ہو گیا چنانچہ ان میں اندھے کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے: ولو عمی الخ. اور اگر گواہی دینے کے بعد وہ اندھا ہو جائے تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی کا حکم دینا ممتنع ہو گیا یعنی جائز نہیں ہے کیونکہ صرف گواہی دیتے وقت ہی نہیں بلکہ قاضی کا فیصلہ سنانے کے وقت بھی اہلیت کا باقی رہنا حکم کے لئے شرط ہے کیونکہ گواہی تو حکم کے وقت حجت ہوتی ہے حالانکہ اب فیصلہ کے وقت اندھا ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی باطل ہو گئی (ف اور قاضی بغیر دلیل اور گواہ کے حکم نہیں دے سکتا ہے۔ وصار کما الخ اور مسئلہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ گواہی دیدینے کے بعد گواہ کو نگایا فاسق یا دیوانہ ہو گیا (ف یعنی اس میں وہ بیماری جس کی وجہ سے وہ گواہی دینے یا ادا کرنے سے معذور ہو گیا ہو اگر گواہی دینے کے بعد پیدا ہو تو وہ حکم قضاء سے روکی گئی ورنہ نہیں اس سے اندھا یا گویا وغیرہ ہونا مانع ہے بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے اگر گواہی دینے کے بعد گواہ مر جائے یا وہ ماپتہ ہو جائے تو قاضی کے فیصلہ میں کوئی مانع نہ ہوگا کیونکہ گواہی دینے کی صلاحیت اور لیاقت گواہ کے مر جانے سے پوری ہو گئی اور گواہ کے غائب ہو جانے سے اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح :- باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن کی مقبول نہیں ہوتی ہے، اندھے اور گونگے کی گواہی اگر گواہی، دینے کے بعد اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے گولہ اندھا ہو جائے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا المملوك لان الشهادة من باب الولاية وهو لا يلي نفسه فاولى ان لا يثبت له الولاية على غيره ولا المحدود في القذف وان تاب، لقوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً﴾ ولانه من تمام الحد لكونه مانعاً فيبقى بعد التوبة كاصلہ بخلاف المحدود في غير القذف لان الرد للفسق وقد ارتفع بالتوبة، وقال الشافعي ثقيل اذا تاب لقوله تعالى ﴿الا الذين تابوا﴾ استثنى التائب، قلنا الاستثناء ينصرف الى ما يليه وهو قوله تعالى ﴿فاولئك هم الفاسقون﴾ او هو استثناء منقطع بمعنى لكن، ولو حذر الكافر في قذف ثم اسلم يقبل شهادته، لان للكافر شهادة فكان ردھا من تمام الحد، وبالا سلام حدثت له شهادة اخرى بخلاف العبد اذا حذر ثم اعتق لانه لا شهادة للعبد اصلاً فتمام حذر شهادته بعد العتق.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مملوک کی گواہی بھی جائز نہیں ہے کیونکہ گواہی اختیار اور حکومت کی قسم سے ہے کیونکہ غلام تو اپنی ذات کا بھی ولی نہیں ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ دوسرے شخص پر ولی ہونا اس کے لئے ثابت نہ ہوگا۔ (ف امام خشافؒ نے فرمایا ہے حد ثنا عبد اللہ بن محمد قال حد ثنا حفص بن غياث عن الحجاج عن عطاء ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد یعنی حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اور یہ اسناد صحیح ہے ولا المحدود الحد اور محدود فی القذف کی گواہی بھی جائز نہیں ہے اگرچہ اس نے توبہ بھی کر لی ہو اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً یعنی جن لوگوں نے جھوٹی تہمت لگائی ہو ان کی گواہی بھی قبول نہ کرو اور اس دلیل سے بھی کہ ان کی گواہی قبول نہ کرنا بھی ان کی حد کا تتمہ اور آخری حصہ ہے یعنی بہتان لگانے والے کی حد یہ ہے کہ ان کو کوڑے مارے جائیں اور گواہی سے ان کو روکا جائے کیونکہ یہ بھی ان کو تنبیہ کرنے والی بات ہے اس لئے یہ سزا توبہ کے بعد بھی باقی رہیگی جیسے اصل حد باقی رہتی ہے بخلاف حد قذف کے علاوہ دوسری سزاؤں کے کیونکہ ان میں ان کی گواہی قبول نہ کرنا فسق کی وجہ سے تھا اور فسق توبہ کرنے سے دور ہو جاتا ہے (ف لہذا باقی حد میں توبہ کے بعد گواہی مقبول ہوگی اور محدود فی القذف میں یہ حد کی سزا میں سے ہے اس لئے یہ توبہ سے بھی ختم نہ ہوگی۔

وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ محدود فی القذف جب توبہ کر لے تو اس کی گواہی قبول کی جائیگی کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا لا الذين تابوا اس میں توبہ کرنے والے کو مستثنیٰ کیا ہے (ف اس طرح شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء گواہی رد کرنے سے متعلق ہے یعنی ان کی گواہی بھی قبول نہ کرو سوائے اس شخص کے جس نے اس سے توبہ کر لی ہو قلنا الاستثناء الخ اس کے جواب میں ہم احناف کہتے ہیں کہ استثناء کا مرجع وہ جملہ ہے جو اس کے پہلے ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ فاو لئك هم الفاسقون: (ف اس لئے اس فرمان کے معنی یہ ہوئے کہ جو توبہ کر لے وہ فاسق باقی نہیں رہے گا لیکن اس کی گواہی کو قبول نہ کرنا چونکہ اس کی بیان کی ہوئی سزا کا ایک حصہ ہے اس لئے وہ توبہ سے گواہی کے قابل نہیں ہوگا: او هو الاستثناء الخ۔ یا ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے جو لیکن کے معنی میں ہے (ف لہذا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کی گواہی بھی قبول نہ کرو اور وہ فاسق ہیں لیکن جس نے توبہ کر لی وہ فاسق باقی نہ رہا اور آخرت کے عذاب سے بچ گیا اور جس نے توبہ نہیں کی وہ فاسق باقی رہیگا۔ ولو حذر الكافر الخ اور اگر کافر کو تہمت لگانے کی سزا میں حد ماری گئی پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ کافر کو بھی گواہی دینے کا حق تھا اس لئے اس تہمت کی حد کا انجام یہ ہوا کہ اس کی وہ گواہی رد کر دی گئی اور اب مسلمان ہو جانے سے اسے

گوئی دینے کا دوسرا حق مل گیا (ف) اور اب وہ اسی نئے حق کی بناء پر اسے گواہی دینا جائز ہو گیا بحلاف العبد المح بخلاف غلام کے جسے حد ماری گئی اس کے بعد وہ سزا دیا گیا تو اس کی گواہی کا حق ختم ہوتا بھی اس کی حد کا تہ اور سزا کی حصہ ہوا ہے (ف) کیونکہ حد قذف میں اس کی پوری سزا یہ تھہری کہ اسے اتنے کوڑے مارے جائیں اور اس سے گواہی کا حق چھین یا جائے اس طرح گواہی رد کر دینا بھی اس کی سزا کا ایک حصہ ہو پھر سزا دہونے کے بعد جب غلام کو گواہی دینے کا حق ملا تو اس کی سزا پوری کرنے کیسے اس کی گواہی رد کر دی گئی۔

توضیح۔ غلام۔ محدود فی القذف۔ اور کافر جسے حد قذف لگا دی گئی ہو اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا ان کی گواہی، تفصیل مسئل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا شهادة الوالد لولده وولد ولده ولا شهادة الولد لابويه ولا حداده، والاصل فيه قوله عليه السلام لا يقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده ولا المرأة لروحها ولا الروح لامراته ولا العبد لسيده ولا المولى لعبده ولا الاحير لمساخره ولا ان المنافع بين الاولاد والاباء متصلة، ولهذا لا يحوز اداء الزكاة اليهم فتكون شهادة لنفسه من وجه او تتمكن فيه التهمة، قال والمراد بالاحير على ما قالوا التلميذ الحاص الذي بعد صرر سنده صرر نفسه وبغضه بغير نفسه وهو معنى قوله عليه السلام لا شهادة للقانع باهل البيت لهم، وقيل المراد به لاحير مسابغة او مشاهرة او مباينة فيستوجب الاحر مصافحه عند اداء الشهادة فيصر كالمساخر عليها

قد ورنے فرمایا ہے کہ وند کی گواہی اپنی اور والد کے حق میں یا اولاد کی گواہی والد کے لئے قبول نہیں ہے اور اولاد کی گواہی اپنے والدین یا جداد کے لئے قبول نہیں ہے (ف) اور غایت بیان میں اس بات پر جتنا غیاں کیا ہے لیکن جینی نے بعض علماء کا اختلاف بھی نقل کیا ہے والا صل فیہ الح اس مسئلہ کی بنیاد اس فرمان رسول پر ہے لا یقبل شهادة الولد الح یعنی والد کی گواہی اپنی اولاد کے لئے اور والد کی گواہی اپنے والد کے حق میں قبول نہیں ہوگی اس طرح بیوی کی گواہی اس کے شوہر کے حق میں اور شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں اسی طرح غلام کی گواہی اس کے آقا کے حق میں اور آقا کی گواہی اس کے غلام کے حق میں اسی طرح نوکر یا مزدور کی گواہی اپنے سردار کے حق میں یا مزدور کی اور ملازم پر رکھنے والے کے حق میں قبول نہ ہوگی (ف) یہ حدیث غریب ہے لیکن امام خفاف نے ادب القاضی میں کہا ہے کہ ہم سے صالح بن زریق نے حدیث بیان کی ہے اور وہ ثقہ تھے وراہوں نے کہا ہے کہ ہم سے مروان بن معاویہ فزاری نے یزید بن زیاد شامی سے حدیث بیان فرمائی ہے انہوں نے زہری سے اور انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہ آپ نے فرمایا ہے۔

لا يحوز شهادة الولد لوالده الح في مصنف نے جو روایت ذکر کی ہے اسی طرح کی روایت فرمائی اور اس اسناد میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے ولا ان المصافح الح اور اس دلیل سے بھی کہ اوامد اور ان کے تباہ کے درمیان منافع یک دوسرے کے لئے ہوتے ہیں اسی لئے ان لوگوں کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اور گواہی ہونے سے ایک اعتبار سے خود اپنی ذات کے لئے ہو جائیگی۔ یا کم از کم اس میں تہمت ہو جائیگی (ف) یعنی یہ شبہ ہوگا کہ اس نے نفع کے خیال سے گواہی دی ہوگی اور وجہ مزدور اور کر یہ درکار بھی ہوگی) قال الح مصنف نے فرمایا ہے کہ مشائخ کے قول کی بناء پر اجیر اور کرایہ دار سے مراد اس جگہ ایسا خاص شخص مراد ہے کہ جو مالکوں کے نقصان کو اپنا ہی نقصان سمجھتا ہو اسی طرح اس کے نفع کو بھی اپنا ہی نفع نقصان سمجھتا ہو اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے بھی یہی معنی ہیں کہ جو شخص دوسرے کے گھر میں بھی اپنے ہی غلاموں کی طرح اور ان کا ایک فرد ہو کر رہتا ہو اس کی گواہی اس کے غلاموں کے حق میں مقبول نہ ہوگی (ف) یہ پوری حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیانت کرنے والے مرد اور خیانت کرنے والی عورت کی گواہی رد فرمائی ہے اور اس شخص کی بھی رد فرمائی جو دوسرے سے دشمنی رکھتا ہو اور اس شخص کی

بھی جو کسی خاندان کا تابع ہو اس کی گواہی اس خاندان والوں کے واسطے رد فرمائی ہے لیکن دوسروں کو اجازت دی ہے کہ ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے) وقیل المراد الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ کرایہ دار اور ملازم سے مراد وہ ہے جو سالانہ یا ماہوار یا روزانہ پر مقرر ہے کہ گواہی دیتے وقت اپنے اس کام پر اس کے منافع میں اجرت کا وہ مستحق ہو تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی کو کچھ مال دے کر گواہی کے لئے مقرر کیا گیا ہو (ف یعنی اس ملازم کے کاموں میں سے یہ ملے ہو کہ گواہی دینے کی وجہ سے جو منافع زیادہ حاصل ہوں گے ان میں سے بھی تنخواہ یا انعام کے طور پر کچھ زیادہ ہی دیا جائیگا اس سے وہ شخص اجرت پر گواہ مقرر ہوا ہے۔

توضیح۔ اپنی اولاد یا آباء و اجداد کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں اسی طرح کرایہ دار یا ملازم کی گواہی مالک کے حق میں یا میاں بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں قبول ہوگی یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولا يقبل شهادة احد الزوجين للآخر وقال الشافعي تقبل لان الاملاك بينهما متميرة والايدي متحيزة ولهذا يجرى القصاص والحس بالدين بينهما ولا معتبر بما فيه من النفع لشوته صمنا كما في العريم اذا شهد لذي يوه المفلس ولنا ما روينا ولان الانتفاع متصل عادة وهو المقصود فيصير شاهداً لنفسه من وجه او بصير منهما بحلاف شهادة العريم لانه لا ولاية له على المشهود به. ولا شهادة المولى لعبده لانه شهادة لنفسه من كل وجه اذا لم يكن على العبد دين او من وجه ان كان عليه دين لان الحال موقوف مراعى ولا لمكاتبه لما قلنا ولا شهادة الشريك لشريكه فيما هو من شركتهما لانه شهادة لنفسه من وجه لا شتر اكهما، ولو شهد بما ليس من شركتهما تقبل لانفاء التهمة، وتقبل شهادة الرجل لاختيه وعمه لاعداء التهمة لان الاملاك ومنافعهما متباينة ولا بسوطة لبعضهم في مال البعض

ترجمہ۔ اور زوجین میں سے ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی ہے مگر امام شافعی نے فرمایا ہے کہ قبول ہوتی ہے کیونکہ دونوں کی ملکیتیں اور سامان سب ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے طور پر خود اپنے سامان میں تصرف کرتا ہے اس بناء پر اگر ایک دوسرے کو ناحق قتل کر دے تو قتل کرنے والے سے قصاص لیا جاتا ہے خواہ وہ شوہر ہو یا اس کی بیوی ہو اسی طرح ایک کے قرضہ کی وجہ سے دوسرا قید کیا جاتا ہے اب اگر گواہی قبول ہو جانے سے دوسرے کا فائدہ ہو جاتا ہے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نفع تو اصلۃً نہیں بلکہ ضمانتاً ثابت ہوتا ہے یعنی گواہی کا اصل مقصد دوسرے کو فائدہ پہنچانا نہیں بلکہ ضمانت نفع ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ کوئی قرض خواہ اپنے مفلس قرضدار کے حق میں گواہی دیتا ہے کہ یہ گواہی قبول ہوتی ہے (حالانکہ اگر اس کی گواہی کی وجہ سے مفلس قرضدار کے حق میں فیصلہ ہو جائے تو شاید اس قرض خواہ کا بھی کچھ حق وصول ہو جاتا ہے) اور ہم احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے جو اب القاضی میں مذکور ہوئی ہے وہ دلیل یہ ہے کہ عموماً اور عادتاً میاں بیوی کے منافع ایک دوسرے سے متعلق اور وابستہ ہوتے ہیں اور یہی نفع اصل مقصود ہوتا ہے پس ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کا گواہ ہو گا وہ ایک اعتبار سے خود اپنے ہی لئے ہو گا۔ یا اس کی تہمت تو ضرور ہوگی بخلاف قرض خواہ کی گواہی کے کہ اسے اپنے قرضدار پر ولایت اور حق نہیں ہوتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ میاں بیوی کے اموال اگرچہ اصل میں علیحدہ علیحدہ تھے مگر عرفاً اور عادتاً سب مشترک ہو گئے ہیں بالخصوص ان سے نفع اٹھانے میں وہ بالکل برابر کے ہوتے ہیں اور شریعت میں بھی اس تعلق کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ ایسے سارے معاملات ان کی رضامندی سے طے پاتے ہیں اسی لئے رسول اللہ ﷺ اگرچہ اپنے طور پر مالی اعتبار سے کمزور تھے مگر حضرت خدیجہؓ سے شادی ہو جانے کے بعد وہ کمزوری ختم ہو

گئی تھی اسی مفہوم کو قرآن پاک میں اس طرح بیان کیا ہے: **وَوَجَدَكَ عَانِلًا حَافِيًا** (اگرچہ آپ مالی کمزور تھے مگر ہم نے آپ کو غنی بنادیا جس کے بارے میں مفسرین نے فرمایا ہے خدیجہ کا مال آپ کو دے کر غنی بنادیا۔ ع۔)

ولا شهادة المولى الخ اور آقا کی گواہی بھی اس کے اپنے غلام کے حق میں مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ گواہی ہر اعتبار سے اپنی ذات کے لئے مفید ہے بشرطیکہ وہ کسی کا مقروض نہ ہو یا ایک اعتبار سے خود اپنی ذات کے لئے گواہی ہے جبکہ وہ کسی کا مقروض ہو کیونکہ قرضدار غلام کی حالت انجام کے دیکھنے پر موقوف ہے (ف اس طرح سے کہ شاید وہ غلام قرضوں کی ادائیگی کے لئے فروخت کر دیا جائے یا مولیٰ اس کا فدیہ دے کر اسے اپنے لئے محفوظ کر لے اس لئے ایک اعتبار سے یہ گواہی اس کے مولیٰ ہی کے لئے ہے **ولا لمكاتبه الخ**: اور مولیٰ کی گواہی کہ اپنے مکاتب کے لئے بھی جائز نہیں ہے بیان کردہ دلائل کی وجہ سے اسی طرح ایک شریک کی گواہی اس کے دوسرے شریک کے لئے ایسے مال میں جو دونوں کی شرکت میں ہو جائز نہیں ہے (ف یعنی اگر شرکت کے مال میں ایک شریک نے دوسرے کسی پر کچھ دعویٰ کیا۔ اور اس کے دوسرے شریک نے اپنے شریک کے حق میں گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ ایک اعتبار سے یہ گواہی خود اپنی ذات کے لئے ہوگی اس لئے کہ اصل معاملہ میں دونوں ہی شریک ہیں اور اگر ایک شریک نے دوسرے شریک کے قصایہ یا مبالغے بارے میں گواہی دی جس میں ان دونوں کی شرکت نہیں ہے تو یہ گواہی قبول ہو جائے گی کیونکہ اس گواہی میں کسی تہمت کا بھی احتمال نہیں ہے۔ وقبول شهادة الخ اور آدمی کی گواہی اپنے بھائی چچ کے حق میں مقبول ہوگی کیونکہ اس میں کوئی تہمت کا موقع نہیں ہے اس لئے کہ ان کی جائیدادیں اور ملکیتیں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں اور ان کے منافع بھی ہر ایک کے علیحدہ ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مال سے کچھ خاص دلچسپی بھی نہیں رہتی ہے (ف یعنی ان میں بلا تکلف تصرف کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا ہے لہذا گواہی دینے سے اس کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے کہ اس طرح اپنا فائدہ حاصل کیا ہے۔

توضیح:- زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں، آقا کی گواہی اپنے غلام کے حق میں، مولیٰ کی گواہی اس کے مکاتب کے حق میں یا ایک شریک کی گواہی دوسرے شریک کے حق میں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا تقبل شهادة مخنث ومراذه المخنث في الردى من الافعال لانه فاسق فاما الذي في كلامه لين وفي اعضائه تكسر فهو مقبول الشهادة، ولا نائحة ولا مغنية، لانهما ترتكبان محرما فانه عليه السلام بهي عن الصوتين الاحمقين النائحة والمغنية. قال ولا مد من الشرب على اللهو، لانه ارتكب محرما ديه ولا من يلعب بالطيور، لانه يورث غفلة، ولانه قد يقف على عورات السماء بصعود سطحه ليطير طيره وفي بعض النسخ ولا من يلعب بالطيور وهو المغنى. قال ولا من يغنى للناس، لانه يجمع الناس على ارتكاب كبيرة قال ولا من ياتي بابا من الكبائر التي يتعلق بها الحد للفسق.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ مخنث کی گواہی مقبول نہیں ہے اس مخنث سے مراد بد فعلی کرنے والا ہے کیونکہ وہ فاسق ہے مگر اس مخنث کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس کی باتوں میں نرمی اور اعضاء میں پیدا کئی کمزوری ہے۔ **ولا فائحتہ الخ** اور روئے والی اور گانے والی عورت کی گواہی مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں عورتیں حرام کام کرتی ہیں اس لئے فاسقہ ہیں رسول اللہ ﷺ نے دواحق آوازوں سے منع فرمایا ہے جو ناحیہ اور مغنیہ ہیں (ف ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اب القاضی میں ہے کہ ڈاکوؤں، رونا کاروں، رنڈی بازوں (بازاروں میں بیٹھے والیوں) لوٹے بازوں (لڑکی سے برے تعلق رکھنے والوں اور گانا سننے والوں اور نوہ وراثت کرنے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے (الاجناس۔ ع۔) **ولا مدمن الخ** تفریح طبع لبو کے طور پر بہت شراب پینے والوں کی

گواہی بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی حرکتیں کرتے ہیں جو دین میں حرام ہیں (ف یہ حکم مستقل شراب پینے والوں کے ماسوا کے لئے ہے کیونکہ مستقل شراب پینے والوں سے تو عدالت کی صفت ختم ہو جاتی ہے اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو پرندوں سے کھیل کرتے ہیں (ف کبوتر اڑانا، بٹیر بازی اور مرغ بازی وغیرہ کیونکہ پرندوں کے کھیل اور ان سے شغل رکھنے سے دونوں پر غفلت طاری ہوتی ہے کیونکہ پرندے اڑانے والے اس کے لئے اپنے کو ٹھوں اور اونچی جگہوں پر چڑھتے ہیں جس کے بد ضرورت شرعی پڑوسیوں پر نظر پڑتی ہے (ف اور اس سے دوسرے بہت سے حرام کام اکٹھے ہو جاتے ہیں۔

وفی بعض النسخ الخ اس موقع پر بعض نسخوں میں لفظ طیور کی جگہ لفظ طنبور مذکور ہے بطور معنی پرندے اور طنبور گانے بجانے کا مخصوص سامان اور آلہ ایسی حرکت کرنے والی عورت ہو یا کوئی مرد جو مطلب یہ ہو کہ ایسے سامان پیش اور گانے بجانے والے سامان کے ساتھ خود شریک ہونے والا۔ ولا من یغسی الخ اور اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو غیروں کو گانے سنائے (ف جیسے کہ سننے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے اسی طرح سنانے والے کی بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ ایسا شخص دوسروں کو بھی کبیرہ گناہوں کے کرنے پر جمع کرتا ہے (ف اگر کوئی شخص تنہائی میں اپنی ذاتی دلچسپی کے لئے گاتا ہے تو امام سرخسی کے نزدیک مکروہ نہیں ہے لیکن شیخ الاسلام کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے اور اگر کوئی شخص حکمت و نصیحت کے اشعار خوش الحان اور عمدگی کیساتھ پڑھتا ہے تو اس میں کراہت نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی خاص عورت کی تعریف ہو اور وہ زندہ بھی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اور اگر عورت معین نہ ہو بلکہ عام ہو تو اس میں کراہت نہیں ہونی چاہئے مگر اس سے ناپسندیدہ خیالات مجتمع ہوتے ہیں اس لئے اس کی کراہت پر بھی فتویٰ ہونا چاہیے۔ م۔ ع۔ ناچنے والے اور شعبہ کرنے والے کی گواہی مقبول نہیں ہے اس طرح رچھہ اور بندر نچانے والے کی گواہی مقبول نہیں ہے: قال ولا من یأتی الخ۔ اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو بڑے گناہوں میں سے ایسے فعل کا مرتکب ہو جس پر حد کی سزا دی جاتی ہو کیونکہ وہ فاسق ہے (ف جیسے زنا و لواطت، چوری و لٹیقتی اور تہمت وغیرہ میں مترجم نے فرمان باری تعالیٰ اِنْ تَجْتَنِبُوا کِبَارَ مَا لَا یُحِلُّ لَکُمْ فَاُولٰٓئِکَ لَکُمْ حُدُودُ مَعْلُومَاتٍ لَّعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ سے بیان کر دیا ہے۔

توضیح:- مخنث۔ رونے والیوں گانے بجانے والیوں۔ شراب پینے والوں۔ پرندے لڑانے

والوں اور اڑانے والوں کی گواہی کا حکم، تفصیل، دلائل

قال ولا من یدخل الحمام من غیر ازار لان کشف العورة حرام او یا کل الربوا او یقامر بالنرد والشطرنج لان کل ذلك من الکبائر وكذلك من تموتہ الصلاة للاشتغال بهما فاما مجرد اللعب بالشطرنج فلیس بمسوق ماع من الشهادة لان للاجتهاد فیها مساعا، وشرط فی الاصل ان یکون اکل الربوا مشهورا به لان الاسان قدما یجوز عن مباشرة العقود الفاسدة وکل ذلك ربوا. وقال ولا من یفعل الافعال المستحقة کالقول علی الطريق والا کل علی الطريق لانه تارک للمروة واذا کان لا یمتنع عن مثل ذلك لا یمتنع عن الکذب فیتهم، ولا تقبل شهادة من یظهر سب السلف لظهور فسقه بخلاف من یمکنه

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ جو شخص حمام میں ننگا ہو کر داخل ہو یعنی شرم گاہ کھولے ہوئے داخل ہو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ سب کے سامنے شرم گاہ کھولنا حرام ہے اس طرح جو شخص سود کھاتا ہو یا زنا یا شطرنج کیسے تھ جو کھیلتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی۔ لان کل ذلك الخ کیونکہ سود خوری یا قمار بازی میں ہر ایک کبیرہ گناہوں میں سے ہے اس طرح نزدیک شطرنج میں مشغول ہونے سے اس کی نماز چھوٹ جاتی ہو تو اگرچہ جو بازی کے بغیر ہو تب بھی اس کی گواہی مقبول نہیں ہوگی بس صرف شطرنج کھیلتا برافعل اور فسق کا کام نہیں ہے جس سے گواہی باطل ہو جاتی ہو کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد اور دو قول کی مبنائش ہوتی ہے (ف یعنی اگر قدر کے بغیر اور نماز سے غافل ہوئے بغیر بھی کوئی صرف شطرنج کھیلتے تو اس کی وجہ سے اس کی گواہی

ختم نہ ہوگی کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش باقی ہے چنانچہ امام شافعی و مالک سے روایت ہے کہ یہ مباح مگر مکروہ ہے اور ہمارے اور امام احمد کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے البتہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر ذہن کی تیزی کی نیت سے کھیلے تو مباح ہو گا یہ اختلاف صرف شطرنج کے بارے میں ہے کیونکہ بالا جماع نزد شیر حرام ہے جب کہ مسلم اور ابو داؤد کی حدیث سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے نیز کتاب الکراہیہ میں ہم بھی انشاء اللہ مزید بیان کرینگے م۔ع۔

و شرط فی الاصل الخ اور سود خوار کی گواہی رد ہو جانے کے سلسلے میں مبسوط میں یہ شرط بیان فرمائی ہے کہ سود کھانے والا اپنے اس کاروبار میں مشہور ہو گیا ہو کیونکہ عام آدمی بھی خرید و فروخت کرتے ہوئے فاسد کاروبار کر بیٹھتا ہے جس سے سود کا احتمال ہو جاتا ہے حالانکہ ان میں سے ہر ایک کام سود کا ہو جاتا ہے قال ولا من الخ اور قد ردی نے فرمایا ہے کہ جو شخص گری ہوئی حرکتیں اور نامناسب باتیں کرتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا یا راستہ پر کھانا کیونکہ ان حرکتوں سے انسان کی مردت اور شرم و حیا ختم ہو جاتی ہے اور جب ایسے کاموں کے کرنے سے کسی کو شرم نہیں آتی ہے تو وہ جھوٹ بولنے میں بھی نہیں شرمائے گا اس طرح اپنی گواہی دینے میں اس پر تہمت لگ جائیگی (ف اس مسئلہ میں چاروں ائمہ متفق ہیں اسی طرح ان کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جو صرف لٹکی پہنے بازاروں میں یا دو گلوں کے مجمع میں لاپرواہی کے ساتھ گھومتے پھرتے ہوں اور جو لوگ ذیل پیشے اختیار کئے ہوئے ہوں مثلاً چڑا بنانا پھینے لگانا بھنگی اور جو اہل غیرہ تو عامہ علماء کے نزدیک ان لوگوں کی گواہی اس صورت میں جائز ہو جائے گی جبکہ وہ خود عادل ہوں یہی قول امام مالک و شافعی و احمد کا بھی ہے کیونکہ ہمارے بہت سے بزرگوں اور محدثین نے بھی ایسے پیشے اختیار کر رکھے تھے اور دستاویز وغیرہ لکھنے والوں کی گواہی قول صحیح کے مطابق اس صورت میں مقبول ہوگی جبکہ وہ عادل ہوں اور گنواروں کی گواہی بھی عامہ علماء کے نزدیک اس صورت میں مقبول ہوگی جبکہ وہ عادل ہوں اور گواہی کو قبول کرنے اور بیان کرنے کے طور طریق سے واقف ہوں امام ابو حنیفہ کے نزدیک بخیل کی گواہی مقبول نہیں ہے امام مالک نے فرمایا ہے کہ اگر حد درجہ کا بخیل ہو تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور جو شخص بن بلائے دعوتوں میں چلا جاتا ہو اور شعبہ بازی کرنے والوں ناچنے والوں اور مسخرے یا بھانڈوں وغیرہ کی گواہی بلا خلاف مقبول نہیں ہے۔ اور جو شخص لغو اور بیہودہ باتیں کرتا رہتا ہو جن کا چھ اعتبار نہ ہو بلکہ صرف بکواس ہوں اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے اس مسئلہ میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے م۔ع۔ ولا تنقل شہادۃ الخ اسی طرح اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جو ہمہ رے بزرگان دین صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین کرام کی برائیاں کرتا ہو کیونکہ اس طرح اس کا فاسق ہونا ظاہر ہے بخلاف اس شخص کے جو اپنے عقائد کو چھپاتا ہو (ف یعنی اگرچہ وہ بد اعتقاد ہو مگر اسے ظاہر نہ کرتا ہو تو اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہو گا اور فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہے۔

توضیح: حمام میں ننگے ہو کر نہانے کے لئے داخل ہونے والے، سود خور، قمار بازی شطرنج کھیلنے والے اور گری ہوئی حرکتیں کرنے والے کی گواہی مقبول ہوگی یا نہیں، اہل الاہواء سے کون لوگ مراد ہیں، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

مختلف من یکسمہ بزرگان دین کو گالی دینے والوں اور فسقوں کی گواہی مقبول نہیں ہوگی البتہ اس شخص کی گواہی مقبول ہو جائیگی جو اپنی بد اعتقادی کو چھپاتا ہو (ف یعنی اگرچہ بد اعتقاد ہو لیکن اپنی بد اعتقادی کو ظاہر نہ کرتا ہو تو اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہو گا اور فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے معصوم ہونا چاہئے کہ اہل الاہواء سے وہ ہوگ سے مراد ہوتے ہیں جو ہوائے نفس یعنی اپنی نفسانی خواہش پر اپنا اعتقاد قائم کر لیتے ہیں ان سے یہاں یہ چھ فرقے مراد ہیں خارجی رافضی۔ جبر یہ قدر یہ مشبہ معطلہ ان کا مختصر ایمان یہ ہے کہ خوارج وہ لوگ ہیں جو حضرات ابو بکر و عثمان غنی کو برا نہیں کہتے ہیں اور روافض وہ ہیں جو صرف حضرت علیؓ کو مانتے ہیں اور باقی حضرات یعنی ابو بکر و عمر و عثمانؓ کی برائیاں کرتے رہتے ہیں انہیں میں سے ایک فرقہ خطبہ کا ہے جو ایک شخص

ابو الخطاب کے معتقد ہیں یہ ابو الخطاب ایک مرتد شخص تھا جو کونہ رہتے ہوئے کہتا کہ حضرت علی تو اللہ اکبر (بڑے خدا) تھے اور جعفر صادق اللہ اصغر (چھوٹے خدا تھے) جعفر صادق کی زندگی میں اس کا ظہور ہوا تھا اس کا پانا نام محمد بن ابی ربیع بن اجدع تھا اور ان ہی کی طرف اپنی بندگی کی نسبت کی اس لئے حضرت جعفر نے اس سے اپنی برائت کا اظہار کیا اور اسے کافر قرار دیا۔ اور اس پر الوہیت کے دعویٰ کا بہتان لگایا پھر عیسیٰ بن موسیٰ بن علی بن عبد اللہ بن العباس عباسی نے اس کے ساتھ مقابلہ کیا اور حضرت جعفر اور آپ کے اصحاب نے یہی دعویٰ کیا اور عیسیٰ کے ساتھ مل کر ابو الخطاب کو سب نے قتل کیا اور عیسیٰ بن موسیٰ نے کنائس میں اسے پھانسی دیدی۔ ع۔

وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية، وقال الشافعي لا تقبل لانه اغلظ وحوه الفسق، ولنا انه فسق من حيث الاعتقاد وما اوقعه فيه الا تدينه فيمتنع عن الكذب، وصار كمن يشرب المثلث او يأكل متروك التسمية عامدا مستبيحا لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطي اما الخطابية فهم قوم من غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل من حلف عندهم وقيل يرون الشهادة لشيعتهم واجبة فتمكنت التهمة في شهادة لظهور فسقهم ترجمہ۔ خطابیہ جماعت کے سوا تمام اہل اہواء کی گواہی قابل قبول ہوگی (ف)۔ یعنی پہلے بیان کردہ اہل اہواء کے چھ فرقوں میں اور ان کے اندر پیدا ہونے والے فرقوں میں سے ایک جماعت خطابیہ کے ماسوا تمام فرقوں کی گواہی ہمارے نزدیک قابل قبول ہوتی ہے وہی فرقہ خطابیہ جس نے حضرت علیؑ کی شان میں معبود ہونے کا بہتان لگایا جیسا کہ نصرانی حضرت عیسیٰ کی طرف اور ہندو اپنے بتوں کی طرف اس قسم کی نسبت کرنے سے کا قرار دیئے جاتے ہیں اور انہیں صراحۃً مشرک کہا جاتا ہے اس ایک فرقہ کے ماسوا دوسرے فرقوں کی گواہی اس شرط پر قبول ہوتی ہے کہ وہ ایسا اعتقاد نہ رکھتے ہوں جن سے انسان صراحۃً مشرک قرار دیا جاتا ہے اور ناحق دوسروں کو نقصان پہنچانا ان کے نزدیک جائز نہ سمجھا جاتا ہو اسی طرح وہ اپنے معاملات میں راست باز ہوں یہی قول صحیح ہے الذخیرہ لیکن بقول اصح حدیث کی روایت ان میں سے کسی کی بھی قبول نہیں کی جائیگی المبسوط۔ ع۔ وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بلا استثناء ان میں سے کسی کی بھی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی ہے کیونکہ فسق کی تمام صورتوں میں سے یہ طریقہ سب سے برا اور بدتر ہے (ف) کیونکہ فسق کی دوسری صورتوں میں تو عملی طور پر فسق ہوتا ہے جبکہ ان دو گوں کا فسق اعتقادی طور پر ہوتا ہے۔

ولنا انه الخ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان کا فاسق ہونا اعتقادی طور سے ہے کہ ان کے اس اعتقاد کی بناء پر اپنے آپ کو حق پر سمجھ کر قائم رہتے ہیں اس کے علاوہ وہ ان میں دوسروں کی کوئی بات نہیں ہوتی ہے اور اسی اعتقاد کی بناء پر وہ عملاً جھوٹ بولنے سے باز رہتے جیسا کہ کوئی شخص شریعت مثلث کو حلال سمجھ کر استعمال کرتا ہو یا ایسے ذبیحہ کو کھاتا ہو جس پر ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام عمداً نہ لیا گیا ہو البتہ اس کا ذبح کرنے والا کوئی مسلمان ہو بخلاف ایسے فسق کے جو افعال میں ہو (ف) یعنی اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ وہ ایسے کام کو مباح سمجھ کر نہیں کرتا ہے اس لئے اس کے جھوٹ بولنے کا احتمال رہ جاتا ہے امام مالک کا قول امام شافعیؒ کے قول کے مثل ہے اسی قول کے قریب امام احمدؒ کا قول بھی ہے جیسے کہ ہمارے نزدیک فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔

اما الخطابية الخ یہ خطابیہ فرقہ غالباً درختہ درختیوں میں سے ایک فرقہ ہے ان کے نزدیک (گواہ پیش کرنے والے کی نہیں بلکہ) قسم کھالینے والے کی گواہی صحیح سمجھی جاتی ہے خواہ وہ کوئی فریق ہو (مثلاً اصل میں مدعی کو تو گواہ پیش کرنا چاہیے اب اگر وہ قسم کھالے تو ان کے نزدیک اس کی گواہی سچی مانی جائیگی) اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ اپنے فرقہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینے کو واجب کہتے ہیں اگرچہ ان کے گروہ کا آدمی بالکل جھوٹا مدعی ہو) اس طرح ان کی گواہی میں شک پیدا ہو گیا کیونکہ ان کا فسق ظاہر ہے (ف) اس لئے ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور اسی بناء پر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس فرقہ پر قیاس کرتے ہوئے اس علاقے کے

شیعہ امامیہ وغیرہ جن کا اعتقاد ہی یہ ہوتا ہے کہ جس طرح ممکن ہو اہل السنۃ کو نقصان اور تکلیف پہنچانا کارِ ثواب ہے ان سب کا گواہی بھی مردود ہونی چاہیے اس طرح ان فرقوں سے عجب بات یہ ہوتی ہے کہ اسلام کی بنیاد کو برباد اور منہدم کر کے بھی ذلیل ہونا ثواب کا کام ہے حالانکہ اہل السنۃ ان میں سے کسی فرقہ کو کافر نہیں کہتے ہیں صرف ان ہی لوگوں کو کافر سمجھا جاتا ہے جن کا کفر کھلم کھلا ہو جیسے کہ یہ خطابیہ کہ حضرت علیؑ کو الہ اور معبود برحق مانتے ہیں اس بناء پر فرمان باری تعالیٰ ولقد کفر الدین قالو ان اللہ هو المسیح ابن مریم یعنی فرقہ نصرانیہ اپنے اس قول کی بناء پر کہ اللہ اور معبود برحق تو مسیح بن مریم ہی ہیں فرقہ خطابیہ کو کافر ماننے کی نصرانیوں کی طرح صراحت ہو گئی ہے الحاصل مسلمانوں کے خلاف خطابیہ کی گواہی ان کے شرک و کفر کی وجہ سے جائز نہ ہوگی اور مصنفؒ کی اس دلیل کی بناء پر کہ وہ تو اپنے ہم مذہب کیسے جھوٹی گواہی دینے کو بھی جائز جانتے ہیں کافروں کے خلاف بھی ان کی گواہی جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ تو کافروں کے خلاف محض اپنے مذہب ہونے کی بناء پر اپنے فرقہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینگے۔

توضیح :- اہل اہواء۔ فرقہ خطابیہ کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ۔ حکم۔
اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

قال و تقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم، وقال مالك والشافعي لا تقبل لانه فاسق قال الله تعالى ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فيجب التوقف في حره، ولهذا لا تقبل شهادته على المسلم فصار كالمرتد، ولنا ان النبی علیہ السلام اجار شهادة النصارى بعضهم على بعض، ولانه من اهل الولاية على نفسه وعلى اولاده الصغار فيكون من اهل الشهادة على حنسه والفسق من حيث الاعتقاد غير مانع لانه يحتنب ما يعتقد محرم ديه والكذب محذور الايمان كلها، بخلاف المرتد لانه لا ولاية له ومخلاف شهادة الذمی علی المسلم لانه لا ولاية له بالا صافۃ الیہ، ولانه يتقول علیه لانه يغيظه قهره اياه وملل الكفر وان اختلفت فلا قهر فلا يحملهم الغیظ علی التقول. قال ولا تقبل شهادة الحربی علی الذمی، اراد به والله اعلم المستامن لانه لا ولاية له علیه لان الذمی من اهل دارنا وهو اعلى حالاً منه.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ذمیوں کی گواہی ان کے آپس میں ایک دوسرے کے لئے قبول کی جائیگی اگرچہ ان کی ملتیں مختلف ہوں (ف یعنی دارالاسلام میں جو اہل شرک رہتے ہیں ان کی آپس میں گواہی قبول ہوتی ہے جیسے یہود کی گواہی نصاریٰ کے حق میں اور نصاریٰ کی یہود کے حق میں اور ان جیسے دوسروں کی قبول ہوتی ہے۔ وقال مالك النخ اور مالك وشافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ذمیوں میں ان کے آپس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ فاسق ہوتے ہیں اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے کافروں کو بھی فاسق بتلایا ہے اس لئے ان کے غیر کے معاملہ میں توقف کرنا ہی واجب ہوگا اور اس لئے کافر کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہوتی ہے لہذا وہ مرتد کے حکم میں ہوگی (ف حالانکہ بالاتفاق موت کی گواہی مسلمان یا کافر کے حق میں قبول نہیں ہوتی ہے) ولنا ان النبی الحج ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے نصرانیوں کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز رکھی ہے۔

(ف لیکن یہ حدیث ابھی تک نہیں ملی ہے اور ابن ماجہ نے مجاہدؒ کی سند سے اس روایت کو بیان کیا ہے مگر اس میں لفظ انصاری کی بجائے اہل کتاب کا لفظ موجود ہے جو یہود و نصاریٰ دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ابو داؤد نے ان ہی مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ یہود اپنے ذمیوں میں سے ایک مرد اور ایک عورت کو لے کر آئے جنہوں نے آپس میں زنا کیا تھا تب رسول اللہؐ نے فرمایا کہ تم اپنے عالموں میں سب سے بڑے دو عالم کو لے کر آؤ لوگ صوریا کے دونوں بیٹوں کو لے کر آئے بس آپ نے ان دونوں سے پوچھا کہ تم نے ان آدمیوں کے بارے میں تو ریت میں کیا حکم پایا ہے جواب دیا کہ ہم نے تو ریت میں یہ پڑھا ہے کہ جب چار مرد

اس بات کی گواہی دیں کہ ہم نے اس مرد کے ذکر کو اس عورت کی شرم گاہ میں اس طرح دیکھا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے تو دونوں کو رجم کر دیا جائے تب آپ نے فرمایا کہ پھر تم ان دونوں کو رجم کیوں نہیں کرتے ہو تو ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہماری حکومت ختم ہو گئی ہے اس لئے اس حکم پر عمل کرنے میں ہمیں فتنہ کھڑے ہونے کا خوف ہوتا ہے اس وقت رسول اللہ نے گواہ بلوائے ایسے جنہوں نے گواہی دی کہ ہم نے مرد کے ذکر کو اس عورت کی شرم گاہ میں اس طرح دیکھا ہے جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے چنانچہ رسول اللہ نے ان دونوں کو رجم کرنے کا حکم فرمایا اس کی حیدر روایت اسحق بن راہویہ اور ابو یعلیٰ اور یزار اور دارقطنی نے کی ہے لیکن اس کی اسناد میں مجاہد کے بارے میں کلام ہے اگر اس کا ثبوت ہو جاتا ہے تو اس سے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اہل کتاب کی گواہی ایک دوسرے کے بارے میں جائز ہے۔

ولامہ من اهل الولاية الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ذمی اپنی ذات پر اور اپنی چھوٹی اولاد پر ولایت رکھتا ہے اس لئے اپنی جنس پر گواہی اپنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے والفسق الخ اور اعتقاد میں فسق ہونا اس کی گواہی کے قبول کرنے میں مانع نہیں ہوتا ہے کیونکہ جس چیز کو وہ اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے خود ہی پرہیز کرے گا اس لئے کہ جھوٹ بولنا تو تمام دینوں میں حرام ہے بخلاف المعتد الخ بخلاف مرتد کے یعنی اس کی گواہی اس وجہ سے مقبول نہیں ہوتی ہے کہ اس کو کسی پر بھی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے وبخلاف شهادة الخ اور برخلاف مسلمان کے خلاف کسی ذمی کی گواہی کے کیونکہ مسلمان کے خلاف ذمی کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ کسی ذمی کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ وہ تو مسلمان کے خلاف بہتان بھی لگائے گا اس لئے کہ مسلمان کے ماتحت ہونے سے وہ تو یوں ہی خوار کھاتا ہے اور رنجیدہ خاطر رہتا ہے۔ وملل الکفر الخ اور کفر یہ جتنے اور جیسے بھی مذہب ہیں ان میں کسی نے دوسرے کو معبود نہیں کیا ہے اس لئے ان کے آپس میں الزام تراشی کے لئے کوئی رنجش ان کو آمادہ نہیں کرے گی: قال ولا نقبل الخ اور حربی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی یہاں حربی سے مراد اللہ اعلم وہ حربی ہے جو مان اور اجازت لے کر کردار الاسلام آیا ہو تو اس کی گواہی بھی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی کیونکہ اسے بھی ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ذمی دائر الاسلام کا باشندہ ہونے کی وجہ سے حربیوں کے مقابلہ میں اس کی حالت اچھی نہیں جاتی ہے (ف لہذا اس کے خلاف حربی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

توضیح :- ذمی۔ حربی۔ فاسق اور مرتد کی گواہی کا حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

و تقبل شهادة الذمی علیہ كشهادة المسلم علیہ وعلى الذمی، وتقبل شهادة المستامنین بعضهم على بعض اذا كانوا من اهل دار واحدة، وان كانوا من دارین كالروم والترك لا تقبل، لان اختلاف الدارين يقطع الولاية، ولهذا يمنع التوارث، بخلاف الذمی لانه من اهل دارنا ولا كذلك المستامن وان كانت الحسنات اغلب من السيئات والرجل يجتنب الكبائر قبلت شهادته وان ألم بمعصية هذا هو الصحيح في حد العدالة المعبرة اذ لابد له من توقي الكبائر كلها وبعد ذلك يعتبر. الغالب كما ذكرنا فاما الالمام بمعصية لا ينقدح به العدالة المشروطة فلا يرد به الشهادة المشروعة لان في اعتبار اجتنابه الكل سد بابہ وهو مفتوح احياء للحقوق.

ترجمہ :- اور حربی کے خلاف ذمی کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس طرح ایک مسلمان کی گواہی حربی کے خلاف قبول ہوتی ہے اور مسلمان کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول ہوتی ہے اور جو حربی مان لے کر دار الاسلام آئیں ان میں سے بعض کی دوسرے پر قبول ہوتی ہے بشرطیکہ دونوں کا ملک ایک ہی ہو یعنی ان دونوں کا بادشاہ یا حاکم اعلیٰ ایک ہی ہو کیونکہ اگر دونوں دو ملکوں کے ہوں گے جیسے یورپ کے نصاریٰ اور تاتاری ہیں تو ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ ملک اور بادشاہ کا بدلنا

ایک دوسرے کی ولایت کو ختم کر دیتا ہے۔ اس وجہ سے ان کے درمیان میراث کا حق بھی ختم ہو جاتا ہے۔ بحلاف الدمی الح بخلاف ذی کے کہ وہ فی الحال دار السلام کا باشندہ ہے لیکن جو حربی صرف امان لے کر فی اہل آیت ہے اس کا یہ حق نہیں ہوتا ہے۔ و ان كانت الحیات الح اور اگر کسی شخص کی نیکیاں اس کی برائیوں کی بہ نسبت زیادہ ہوں اور وہ کبیرہ گنہوں سے پرہیز بھی کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی اگرچہ وہ کسی صغیرہ گناہ کا مرتکب ہو تاہو (ف اس لئے کہ گناہ کبیرہ کرنے سے ایسے انسان کی عدالت کی صفت ختم ہو جاتی ہے لیکن صغیرہ گناہ کے کرنے سے اس کی عدالت کی صفت ختم نہیں ہوتی ہے البتہ صغیرہ گناہ کے کرتے رہنے سے بھی عدالت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ ذخیرہ میں ہے۔

هذا هو الصحيح الخ اور شرعی عدالت وغیرہ کی بھی یہی تعریف ہے کیونکہ بہر صورت تمام کبیرہ گنہوں سے بچتے رہنا ضروری ہے پھر صغیرہ گناہ اور نیکیوں کے صحیح کرتے رہنے اور مل جلنے کی صورت میں نیکیوں کی تعداد زیادہ ہونے کا اعتبار ہو گا جیسا کہ ابھی ذکر کیا جا چکا ہے صغیرہ گناہ میں مبتلا ہو جانے سے آدمی میں جس عدالت کا ہونا مشروط و مطلوب ہوتا ہے اس میں نقص نہیں آتا ہے لہذا اس کی وجہ سے شرعی شہادت ختم نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ شرط باقی رکھی جائے کہ تمام کبیرہ اور صغیرہ گنہوں سے محفوظ ہو تو گواہی دینے والا شاید ایک آدمی بھی نہ ملے اور شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائے حالانکہ یہ دروازہ کھلا ہوا ہے (ف کیونکہ انبیاء کے سوا کوئی بھی صغیرہ گناہ کے کرنے سے معصوم نہیں ہوتا ہے ادب القاضی میں ہے کہ اگر کسی نے نماز باجماعت کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا یا جمعہ کو حقیر سمجھ کر کسی تاویل کے بغیر چھوڑ دیا تو اس کی گواہی بھی جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے چھوڑنے کی یہ تاویل کی کہ نماز جمعہ پڑھانے والا امام ایک فاسق انسان ہے یا وہ ظالم ہے یا بہت دیر سے نماز پڑھاتا ہے یا جامع مسجد بہت دور ہے یا خود مریض ہے تو اس تاویل کی وجہ سے اس کی عدالت ختم نہ ہوگی استیعاب میں ہے کہ جس نے خواہش اور سیری سے زیادہ کھانا کھلایا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدالت ختم ہو جاتی ہے اگر کسی فاسق نے توبہ کر لی تو اس کے ایک سال بعد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عدالت قبول ہوگی م۔ع۔

توضیح :- حربی کے بالمقابل ذمی کی۔ مسلمان کی۔ امان پا کر آنے والے حربیوں میں سے ایک کی دوسرے کے بالمقابل گواہی مقبول ہونے کے بارے میں اسی طرح اگر کسی مسلمان میں گناہ صغیرہ اور دونوں پائے جاتے ہوں یا صرف ایک قسم کے پائے جاتے ہوں مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وتقبل شهادة الاقلف لانه لا يخل بالعدالة الا اذا تركه استخفافا بالدين لانه لم يبق بهذا الصنيع عدلا قال والحصي فان عمر رضى الله عنه قبل شهادة علقمة الحصی ولانه قطع عصبه طلما فصار كما اذا قطعت يده قال وولد الزباء لان فسق الابوين لا يوجب فسق الولد ككفرهما وهو مسلم، وقال مالك لا تقبل في الرء لانه يجب ان يكون غيره كمثلهم قلنا العدل لا يحتار ذلك ولا يستحبه والكلام في العدل. قال وشهادة الخنثى جائزة لانه رجل وامرأة وشهادة الجسین مقبولة بالص. قال وشهادة العمال حائرة والمراد عمال السلطان عند عامة المشايخ لان نفس العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم، وقيل العامل اذا كان وحيها في الناس ذا مروءة لا يحازف في كلامه تقبل شهادته كما مر عن ابی يوسف في العاسق لانه لو حاهته لا يقدم على الكذب حفظا للمروءة ولمهابته لا يستاجر على الشهادة الكاذبة

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اقلف یعنی جس کا ختنہ نہ ہوا ہو اس کی گواہی بھی قبول ہو سکتی ہے کیونکہ اس کے ختنہ نہ ہونے سے اس کے عادل ہونے کے بارے میں کوئی خلل یا عیب نہیں آتا ہے البتہ اگر اس نے ختنہ کے کام کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا

ہو تب اس کی عدالت ختم ہو جائیگی کیونکہ اس کے حقیر اور مہمل سمجھنے کے بعد وہ عادل باقی نہیں رہا قال و الحصى الخ اور قدورئی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ خصی کی گواہی بھی قبول ہو سکتی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے عقدہ کی جو کہ خصی تھے گواہی قبول کی تھی اور اس وجہ سے بھی کہ ایسے شخص کا وہ عضو تو اس سے ظلم کا گناہ ہے اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ کسی کا ہاتھ کاٹا گیا ہو (ف ابن ابی شیبہؒ نے فرمایا ہے حدیث ابن علیہ عن ابن عون عن ابن سیرین ان عمرؓ اجاز شہادۃ علمتہ انخصی علی بن مطلق اور یہ اسناد صحیح ہے یعنی ابن سیرینؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے عقدہ کی جو خصی تھے کی گواہی حضرت قدامہ ابن مطلق کے مقابلہ میں جائز رکھی ہے عینی نے لکھا ہے کہ قدامہ بن مطلق بن حبیب القرشی الجمعی شرفاء قریش میں سے عبد اللہ بن عمرؓ کے ماموں تھے جن کو حضرت عمرؓ نے بحرین پر عامل مقرر کیا تھا پھر عبد القیس کے سردار جارد نے آکر جب یہ گواہی دی کہ یہ قدامہ شراب پیتے ہیں تو یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ تمہارے ساتھ کوئی دوسرا بھی گواہ ہے اس وقت عقدہ انخصی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان کو پیتے ہوئے دیکھا ہے تب حضرت عمرؓ نے ان کی گواہی قبول کرتے ہوئے قدامہ کو شراب خوری کی حد لگائی اور بحرین کے عامل کے عہدہ سے برطرف کر دیا۔ ع۔

قال وولد الزناء الخ اور ولد الزناء کی بھی گواہی قبول ہوگی (ف اگر وہ عادل ہو) لان فسق الخ کیونکہ وادین کے فاسق ہونے سے ان کے لڑکوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ برعکس کبھی والدین کا کافر ہوتے ہیں حالانکہ ان کے لڑکے مسلمان ہوتے ہیں (ف اس لئے ہر مقدمہ میں ہمارے نزدیک اس کی گواہی قبول ہوگی و قال مالک الخ اور امام مالک نے کہا ہے کہ زنا کے مقدمہ میں ولد الزنا کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ بھی دوسرے کو اپنے مثل ہی ہو تا پسند کرے گا اس لئے اس کی گواہی میں اس پر اتہام لازم آئے گا قلنا العدل الخ ہم احکامات یہ جواب دیتے ہیں کہ کوئی بھی عادل شخص اس مقصد سے (کہ وہ بھی ہماری طرح ہو جائے) جھوٹی گواہی دینا پسند نہیں کرے گا اور نہ دوسرے کے لئے ایسا کرنا پسند کرے گا جبکہ ہم ایسے ہی ولد الزنا کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ وہ عادل ہو قال و شہادۃ الخ قدورئی نے کہا ہے کہ فحشی کی گواہی بھی جائز ہے، (ف۔ فحشی سے مراد وہ شخص ہے جس میں عورت اور مرد دونوں کی علامتیں پیدا کئی طور پر ہوں اگر وہ عادل ہو تو اس کی گواہی بھی مقبول ہوگی) کیونکہ وہ شخص دو حال سے خالی نہ ہو گا یعنی وہ مرد ہو گا یا عورت ہوگی اور نص سے عورت اور مرد دونوں کی گواہی ثابت ہے (ف یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فان لم یکونوا راحلین فرجل و امرئان الا یہ کہ اگر دونوں گواہ مرد نہ ہوں تو یک مرد اور دو عورتیں ہوں پھر اس مسئلہ میں ایک احتیاطی بات یہ کرنی چاہئے کہ حدود و قصاص کی صورت میں اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ حقیقت میں وہ شاید عورت ہی ہو اس لئے وہ ایک مرد کے ساتھ گواہی دے تو عورت ہونے کے احتمال کی بناء پر ایک دوسری عورت بھی اس کے ساتھ ملائی جائے۔ ع۔

قال و شہادۃ العمال الخ قدورئی نے فرمایا ہے کہ عاملوں کی گواہی بھی جائز ہے اس جگہ غمطل سے مراد امر مشاع کے نزدیک سلطانی عمال مراد ہیں (ف یعنی جو لوگ حکومت اور سلطان کی طرف سے عہدہ پائے ہوئے ہوں ان کی گواہی قبول ہوگی امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول تھا کیونکہ ان کے وقت میں عمال اکثر صالح لوگ ہی ہوتے تھے کیونکہ فی نفسہ عامل ہونا یا اس کا عمل کوئی فسق کا عمل نہیں ہوتا ہے البتہ اگر یہی لوگ ظلم کرنے میں مددگار ثابت ہو جائیں جب ان کی گواہی قبول نہ ہوگی (ف جیسے کہ ہمارے زمانہ کے جو لوگ سلطانی یا حکومتی عامل ہو جاتے ہیں ان میں ظلم کا مادہ پیدا ہو کر غالب ہو جاتا ہے اس لیے ایک نظر بھی سلطان مصر کی طرف ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سے بڑا ظالم کوئی نہ ہو گا پھر اس ظلم کے ساتھ ہی ان میں سے اکثر فاسق بھی ہوتے ہیں یعنی میں ایسا ہی ہے: و قبل العامل الخ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر کوئی ایسا عامل ہو جو لوگوں میں وجہ یا محترم ہو اور صاحب مردت ہو یعنی اپنی گفتگو میں بیہودہ باتیں نہ کہتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی جیسا کہ اس سے پہلے فاسق کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول گذرا ہے کیونکہ وہ اپنی وجاہت اور بڑائی کے خیال سے جھوٹ بولنے پر آمادہ نہیں ہو گا تاکہ اس کی عزت پر دھبہ نہ

آجائے اور اسی اپنی بڑائی کے خیال سے جھوٹی گواہی پر اجرت لینا قبول نہیں کرے گا (ف) یعنی اس کو کچھ مال دے کر جھوٹی گواہی دینے پر مقرر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح:- اقلق۔ خصی۔ ولد الزنا۔ خشی۔ عمال، سے مراد، اور معاملات میں ان کی گواہی کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال. واذا شهد الرجلان ان اباهما اوصى الى فلان والوصى يدعى ذلك فهو جائز استحسانا، وان امكن الوصى لم يجز، وفي القياس لا يجوز وان ادعى وعلى هذا اذا شهد الموصى لهما بذلك، او غريمان لهما على الميت دين او للميت عليهما دين وشهد الوصيان انه اوصى الى هذا الرجل معهما، وجه القياس انها شهادة للشاهد لعود المنفعة اليه، وجه الاستحسان للقاضي ولاية نصب الوصى اذا كان طالبا، والموت معروفا، فيكفي القاضي بهذه الشهادة مؤنة التعيين لا ان يثبت بها شيء فصار كالقرعة والوصيان اذا اقرا ان معهما ثالثا يملك القاضي نصب ثالث معهما لعجزهما عن التصرف باعترافهما بخلاف ما اذا انكر او لم يعرف الموت لانه ليس له ولاية نصب الوصى فتكون الشهادة هي الموحبة، وفي الغريمين للميت عليهما دين تقبل الشهادة وان لم يكن الموت معروفا لانهما يقران على انفسهما فيثبت الموت باعترافهما في حقهما. وان شهدا ان اباهما الغائب وكله بقبض ديوبه بالكوفة فادعى الوكيل او انكر لم تقبل شهادتهما، لان القاضي لا يملك نصب الوكيل عن العاصب فلو ثبت انما يثبت بشهادتهما وهي غير موجهة لمكان التهمة.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے قاضی کے پاس آکر یہ دعویٰ کیا کہ ہمارے والد نے اس شخص کو ہمارا وصی مقرر کیا ہے اور وہ شخص (وصی) بھی اس بات کی تائید کرتا ہو تو استحساناً اسے جائز اور صحیح ماننا ہو گا البتہ اگر وہ وصی اس کا انکار کر رہا ہو تو جائز نہ ہو گا مگر قیاس کی حالت میں یہ گواہی جائز نہ ہو گی اگرچہ وصی خود بھی اس کا مدعی ہو۔ وعلیٰ هذا الخ اسی طرح اگر دو شخصوں نے جن کے لئے کچھ مال کی وصیت کی گئی ہو ایسی ہی گواہی دی یا دو قرض خواہوں نے جن کا کچھ قرض میت باقی ہو یا ایسے دو قرضداروں نے جن پر میت کا کچھ قرض باقی ہو یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے اس شخص مثلاً زید کو ہمارے ساتھ اپنا وصی بنایا ہے تو یہ گواہی جائز ہو گی (ف) حاصل یہ ہوا کہ یہاں پر پانچ ایسے مسائل بتائے گئے ہیں جن میں سے ہر ایک میں دو شخصوں نے ایک شخص مثلاً زید کے حق میں گواہی دی کہ فلاں مردہ نے اسے اپنا وصی بنایا تھا چنانچہ اس مردہ کے دو قرض خواہوں یا قرضداروں یا دو وصیوں یا دو وارثوں یا دو موصیالہ نے ایسی گواہی دی اب اگر وہ زید اس بات کا انکار کرتا ہو اس کے بارے میں گواہی قیاساً اور استحساناً جائز نہ ہو گی، اور اگر وہ زید خود بھی اس کا مدعی ہو تو استحساناً جائز نہ ہو۔

وجه القیاس الخ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود اس گواہ کے حق میں ہے کیونکہ اس کی گواہی کا فائدہ بھی اسی کو ہو گا (ف) کیونکہ دونوں وارثوں کا فائدہ اسی میں ہے کہ ان دونوں کے لئے کام کرنے والے سامنے آگئے اور قرض خواہوں کا اس سے فائدہ یہ ہو گا کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنا قرض وصول کر لیں اور قرضداروں کا چھٹکارا ہو جائے اور وصیوں کو ان کا مددگار ملے اور جن کے واسطے مال کی وصیت کی گئی ہے وہ وصیت کا مال پالیں اس لئے قیاس کے تقاضے کے مطابق یہ گواہی قبول نہیں ہو گی امام شافعی و مالک اور احمد کا یہی قول ہے لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا، وجہ الاستحسان الخ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خود قاضی کو بھی وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے جبکہ وصی اپنے وصی ہونے کا مطالبہ کرتا ہو اور مرنے والے کا مرچا تو لوگوں میں مشہور ہو تو اس گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنے کی تکلیف سے کفایت ہو گئی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے کہ اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز ثابت کی گئی ہو۔ لہذا یہ معاملہ قرض کے مثل ہو گیا (ف)۔ یعنی جیسے قاضی نے کسی جگہ کا بیڑا دیا اور اس کے مالکان

میں سے ہر ایک کو اس کا حصہ دینا چاہیے تو وہ ہر ایک کو قرضہ اندازی کر کے اس کا حصہ دینے سے بچ گیا کہ کون سی چیز کیسے دی جائے اس سے بچنے کے لئے ان لوگوں نے قرضہ سے خود یہ کام کر لیا اسی طرح جب قاضی کو مردہ کیسے کسی کو وصی مقرر کرنا پڑتا تو اس کو غور و فکر کرنا پڑتا کہ اس شخص میں امانت اور دینداری اور ہوشیاری اور کارگزاری کی صلاحیت ہے یا نہیں جبکہ اس گواہی سے اس کی محنت بچ گئی جبکہ خود زید بھی مدعی ہو پس قاضی نے زید کو اپنے اختیار سے وصی مقرر کر لیا اور اس گواہی سے ثابت نہیں کیا بلکہ گواہی سے صرف چانچنے کی محنت سے بچا ہے اگر یہ کہا جائے کہ جب اس مردہ کے آدمیوں نے خود گواہی دیدی تو ایسی صورت میں پھر قاضی کو وصی مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہے اور وصیوں کی گواہی بھی کس طرح قبول کی جائے جواب یہ ہے کہ اس کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے والوصیان ادا اقرا الخ اور حصے صحت سے یہ قرار کر لیا کہ ہم دونوں کے علاوہ ایک تیسرا شخص بھی وصی ہے تب قاضی کو یہ اختیار ہو گا کہ ان دونوں کے علاوہ وہ کسی تیسرے شخص کو بھی اپنی طرف سے وصی مقرر کر لے کیونکہ ان دونوں نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ مقصد پورا کرنے کے لئے صرف ہم دونوں کا ہونا کافی نہیں ہے بلکہ کسی اور شخص کو بھی ہونا چاہئے (ف) یہ ہماری تفصیل اسی صورت میں ممکن ہوگی جبکہ وصی جو اس بات کا مدعی ہو کہ اس نے مجھے اپنا وصی مقرر کیا تھا تاکہ اس کے اقرار کی بناء پر حکم نافذ کیا جاسکے۔

ببخلاف ما اذا انكر الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ وصی نے انکار کر دیا ہو یا اس مردہ کا مر جانا عام لوگوں میں ظاہر نہ ہوا ہو کہ اس وقت موجودہ حکم نافذ نہ ہو گا کیونکہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے پس یہی گواہی سبب بنے گی (ف) یعنی کسی کو مقرر کرنا اسی گواہی کی بناء پر ہو گا۔ حالانکہ ہم نے اوپر میں یہ بتا دیا ہے کہ یہ گواہی کوئی بات ثابت نہیں کر سکتی ہے اسی بناء پر اس گواہی کی وجہ سے قاضی اپنا وصی مقرر نہیں کر سکتا ہے واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے خود ہی اپنے مقروض ہونے کی گواہی دی ہو تب مردہ کی موت کا ظاہر اور مشہور ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے وفي الغرومیں الخ اور ان دونوں قرضداروں کی گواہی قبول کی جائیگی جن پر مردہ کا قرض باقی ہو اگر اس مردہ کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو کیونکہ یہ دونوں گواہ خود اپنے اوپر قرضہ کا اقرار کر رہے ہیں لہذا ان کے حق میں ان کے اقرار سے اس مردے کی موت کا ہونا ثابت ہو جائے گا (ف) نتیجہ میں اسی اقرار کی بناء پر قاضی ادائیگی کا حکم جاری کرے گا) وان شهدا الخ اور اگر کسی کے دو بیٹوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے باپ نے اس شخص یعنی زید کو مثلاً کو فہ شہر میں اپنے قرضہ کے وصول کرنے کا وکیل بنایا ہے تو ان دونوں کی گواہی کسی حال میں مقبول نہ ہوگی اس وکیل نے خود اس کا اقرار کیا ہو یا انکار کیا ہو لان القاضی الخ کیونکہ قاضی کو کسی غائب شخص کی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کا حق نہیں ہوتا ہے اب اگر وکالت ثابت بھی ہو جائے تو ان دونوں لڑکوں کی گواہی سے ثابت ہوگی حالانکہ ان دونوں کی گواہی اس لائق نہیں ہے کہ قبول کی جائے کیونکہ اس میں تہمت کا احتمال ہے۔

توضیح :- اگر دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے باپ نے فلاں کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اگر دو شخصوں نے خواہ قرضخواں ہوں یا قرضدار یا وصی ہوں، ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے اس کو اپنا وصی مقرر کیا ہے مسائل کی تفصیل۔

حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا يسمع القاضي الشهادة على حرح مجرد ولا يحكم بذلك، لان الفسق مما لا يدخل تحت الحكم لان له الرفع بالتوبة فلا يتحقق الالزام، ولان فيه هتك الستر والستر واحب، والاشاعة حرام، واما بخصوص ضرورة احياء الحقوق، وذلك فيما يدخل تحت الحكم الا اذا شهدوا على اقرار المدعى بذلك، لان الاقرار مما يدخل تحت الحكم. قال ولو اقام المدعى عليه البينة ان المدعى استاجر الشهود لم تقبل، لانه

شہادۃ علی جرح مجرد، والاستیجار وان كان امرا رائدا عليه فلا خصم في اثباته، لان المدعى عليه فيه ذلك احسب عنه حتى لو اقام المدعى عليه البينة ان المدعى استأجر الشهود بعشرة دراهم ليؤدوا الشهادة واعطاهم العشرة من مال الذي كان في يده تقبل لانه خصم في ذلك لم يثبت الجرح بناء عليه، وكذا اذا اقامها على ابي صالحت هؤلاء الشهود على كذا من المال، ودفعته اليهم على ان لا يشهدوا على بهذا الساطل، وقد شهدوا وطالبهم برد ذلك المال، ولهذا قلنا انه لو اقام البينة ان الشاهد عبد او محدود في قذف او شارب حمر او قاذف او شريك المدعى تقبل

ترجمہ - فرمایا ہے کہ قاضی صرف جرح یا الزام پر نہ تو کسی کی گواہی قبول کرے گا اور نہ اس کے مطابق کوئی حکم کرے گا کیونکہ فاسق ہونے کا عیب ان چیزوں میں سے نہیں ہے جو قاضی کے فیصلہ میں داخل ہو کیونکہ فسق کا گناہ تو پچی توبہ سے ہی دور ہو جاتا ہے اور اس میں الزام کے معنی ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ایسا کرنے سے ایک شخص کے عیب اور برائی کو ظاہر کرنا لازم ہوتا ہے جبکہ دوسرے کے محض عیب کو چھپانا اور اس کی پردہ داری نہ کرنا واجب ہوتا ہے اور پردہ داری (عیب کو ظاہر کر دینا) حرام ہے یہ تو صرف ضرورت خاص کے موقع میں جائز ہوتا ہے تاکہ حق زندہ اور باقی رہ جائے اور یہ ایسی چیز کے دعویٰ میں ہے جو حکم میں خود ہی داخل ہو جاتا ہے الا اذا الخ لیکن اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی نے ایسا اقرار کیا ہے مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ کے گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی نے اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں تب قاضی حکم دے گا کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور اگر مدعی علیہ نے گواہ پیش کئے کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر گواہی دینے کے لئے بلایا ہے تب مدعی علیہ کے یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے کیونکہ یہ گواہی صرف جرح اور الزام پر ہے۔

والا استیجار الخ پھر گواہوں کو کرایہ پر بلانا اگرچہ صرف جرح پر ایک زائد کام ہے لیکن مدعی علیہ اس کے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہے کیونکہ مدعی علیہ اس معاملہ میں اس کے لئے اجنبی ہے اس بناء پر اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ مدعی نے اس گواہوں کو دس درہم دینے کے وعدہ پر گواہی دینے کے لئے بلایا ہے اور وہ دس درہم میرے اس مال سے دیتے ہیں جو مدعی کے قبضہ میں تھے تب مدعی علیہ کے یہ گواہ مقبول ہوں گے کیونکہ اب یہ مدعی علیہ بھی اس معاملہ میں ایک فریق ہو گیا ہے اور اسی بناء پر جرح ثابت ہوگی وکذا اذا الخ اسی طرح اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے ان گواہوں سے اتنے مال کے عوض اس بات پر صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس غلط بات میں گواہی نہ دیں اس کے باوجود ان لوگوں نے میرے خلاف گواہی دے دی مدعی علیہ کے اس طرح کہنے کا اصل مقصد یہ تھا کہ مجھ سے وصول کی ہوئی رقم یہ گواہ مجھے واپس کر دیں تو بھی اس مدعی علیہ کے گواہ مقبول ہوں گے ولہذا قلنا الخ اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر مدعی علیہ نے گواہ پیش کیئے کہ مدعی کا یہ گواہ اس کا غلام ہے یا اس بات پر تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہے (محمد وواقف) ہے یا وہ شرابی یا بہتان لگانے والا ہے یا یہ مال دعوے میں مدعی کا شریک ہے تو مدعی علیہ کے گواہ قبول ہو جائینگے۔

توضیح - صرف جرح پر قاضی گولہ کی قبول کرے گا یا نہیں اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کیئے کہ میں نے گواہوں کو اتنا مال دے کر اس بات پر صلح کی تھی کہ میرے خلاف غلط بات کی گواہی نہ دینا پھر بھی ان لوگوں نے غلط گواہی دیدی لہذا میری وہ رقم مجھے واپس دلائی جائے تفصیل مسائل - حکم - اختلاف ائمہ - دلائل

قال ولا يسمع القاضي الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ جرح مجرد الخ جرم کی یا الزام کی دو قسمیں ہیں مجرد - غیر مجرد جرح مجرد یعنی صرف الزام یا عیب ہو اور اس کے ماتحت قاضی کا کوئی فیصلہ نہ پایا جا رہا ہو مثلاً کسی کا یہ کہنا کہ یہ لوگ فاسق ہیں

اور دوسری قسم غیر مجرد یعنی ایہ ازام جس میں حقوق اللہ میں سے کوئی حق بھی ملا ہوا ہو اس طرح سے کہ مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ دوسرے فریق کے گواہ شرابی یا سود خور ہیں جس کا مقصد یہ ہو کہ ان پر حدود جاری کئے جائیں اور یہ وہ باتیں ہیں جو قاضی کے فیصلہ میں داخل ہوتی ہیں یا وہ ایسے حقوق میں سے ہو جس میں حقوق العباد بھی ملے ہوئے ہیں جیسے یہ کہنا کہ میں نے ان گواہوں کو کچھ مال دے کر اس طرح صبح کی تھی کہ اس گواہی میں وہ شریک نہ ہوں پھر بھی انہوں نے وعدہ خلافی کی لہذا میں اپنی دی ہوئی رقم واپس مانگنا چاہتا ہوں۔

قال ومن شهد ولم يبرح حتى قال اوهمت بعض شهادتي فان كان عدلا حازت شهادته، ومعنى قوله اوهمت اى اخطأت بنسيان ما كان بحق على ذكره، او بزيادة كانت باطلا ووجهه ان الشاهد قد يتبلى بمشه لمهابة مجلس القضاء فكان العذر واضحا، لتقليل اذا تداركه فى اوانه وهو عدل، بخلاف ما اذا قام عن المجلس ثم عاد وقال اوهمت لانه يوهم الزيادة من المدعى بتليس وحيانة، فوجب الاحتياط ولان المجلس اذا اتحد لحق الملحق باصل الشهادة فصار ككلام واحد ولا كذلك اذا اختلف، وعلى هذا اذا وقع الغلط فى بعض الحدود او فى بعض النسب، وهذا اذا كان موضع شبهته فاما اذا لم يكن فلا بأس بعادة الكلام مثل ان يدع لفظه الشهادة وما يحرى محرى ذلك، وان قام عن المجلس بعد ان يكون عدلا وعن ابى حيفة وابى يوسف انه يقبل قوله فى غير المجلس اذا كان عدلا والظاهر ما ذكرنا

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کچھ گواہی دی بعد میں ی جگہ میں کھڑے ہو کے اس نے کہا کہ مجھے اپنے بیان میں کچھ دہم ہو گیا ہے اس کی تصحیح کرنا چاہتا ہوں تو اگر وہ شخص عادل ہو تو اس کی گواہی صحیح اور اس کی تصحیح جائز ہوگی اس کے اس کہنے کا مطلب کہ مجھے دہم ہو گیا ہے کہ دراصل میں جو کچھ کہنا چاہتا تھا وہ بیان نہ کر سکا اس میں مجھے چوک ہو گئی ہے یا جو بات مجھے زائد نہیں کہتی تھی وہ کہہ گیا ہوں ووجہ الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مجلس قضاء کی بیعت اور رعب دونوں میں کبھی ایسا زبردست ہو جاتا ہے کہ آدمی اپنے بیان میں ٹکڑا جاتا ہے اس لئے اس شخص کا عذر واضح ہے چنانچہ اس نے اگر اپنے وقت ہی میں اس کی اصلاح کر لی اور تدارک کر لیا اور وہ شخص عادل بھی ہو تو گواہی قبول کر لی جائیگی بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے اگر وہ اپنی مجلس سے کھڑا ہو گیا ہو یا مجلس بدل دی ہو تو پھر واپس آکر اس نے کہا کہ میں دہم میں مبتلا ہو گیا ہوں تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ وہ مدعی کی طرف سے بطور مداوت یا حیثیت کچھ رد و بدل کرنا چاہتا ہے اس لئے اس سے احتیاط کرنا واجب ہے ولان المجلس الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر ایک ہی مجلس ہو تو اس میں جو چیز یا بات ملائی جائے اگر وہ اس کی گواہی کے مناسب ہو اور اس سے مل جاتی ہو تو وہ پورا کلام ہی سمجھا جاتا ہے لیکن جب مجلس مختلف ہو تو حکم بدل جاتا ہے۔

وعلى هذا الخ اى بناء على ان كل شخص من زمين ياتعين مكانا دعوى کرتے ہوئے اس کی جو حدود میں سے کسی حد میں غلطی کر دی یا کسی کا نسب بیان کرنے میں مثلاً زید بن خالدہ کہنے کی بجائے زید بن بکر کہہ دیا تو بھی اسے صحیح کرنا گواہ کی طرف سے مقبول نہ ہو گا ایسا صورت میں ہے کہ وہ مقام شبہ کا ہو اور اگر شبہ کا مقام وہ نہ ہو تو گواہی دوبارہ دینے میں کوئی حرج نہ ہو گا مثلاً کہتے وقت اس نے شہادت یا اس جیسا کوئی دوسرا لفظ چھوڑ دیا ہو پس اگر وہ عادل ہو تو اس کا اعادہ جائز ہو تا اگرچہ مجلس سے کھڑا ہو چکا ہو وعن ابى حنيفة الخ و امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دوسری مجلس میں بھی اس کا قول قبول ہو جائے گا بشرطیکہ وہ عادل ہو لیکن ظاہر الروایۃ وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (ف یعنی پہلی ہی مجلس میں اس نے یہ کہہ دیا کہ مجھ سے غلط بیانی ہو گئی یا مجھے دہم ہو گیا ہے پس اگر وہ عادل ہو تو اس کا کہنا مانا ہو گا اور وہاں سے جگہ بدل دینے کے بعد چونکہ تہمت کا موقع ہوتا ہے اس لئے قبول نہ ہو گا اور اگر تہمت کا موقع نہ ہو تو دوسری مجلس میں بھی اس کا کہنا صحیح مانا جائے گا اور نوادر کی روایت ہے کہ

مطلقاً قبول ہو گا مفع۔

توضیح۔ اگر کسی نے کچھ گواہی دی اور بعد میں اس نے کہا کہ بیان میں مجھ سے غلطی ہو گئی
اپنا مال بدلنا چاہتا ہوں، مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

باب الاختلاف فی الشهادة

قال الشهادة اذا وافقت الدعوى قبلت وان خالفها لم تقبل، لان تقدم الدعوى في حقوق العباد شرط
قول الشهادة وقد وجدت فيما يوافقها وانعدمت فيما يخالفها، قال ويعتبر اتفاق الشاهدين في اللفظ والمعنى
عند ابي حنيفة، فان شهد احدهما باللف والآخر بالعين لم تقبل الشهادة عنده وعندهما تقبل على الالف اذا كان
المدعى يدعى الالفين، وعلى هذا المائة والمائتان والطفقة والطفقتان والطفقة والثلاث، لهما ايهما اتفقا على
الالف او الطفقة وتفرّد احدهما بالزيادة فيست ما اجتماعا عليه دون ما تفرّد به احدهما، فصار كالالف والالف
والخمس مائة، ولا يبي حنيفة انهما احتملا لفظا وذلك يدل على اختلاف المعنى، لانه يستفاد باللفظ وهذا لان
الالف لا يعبر به عن الالفين بل هما جملتان متباينتان فحصل على كل واحد منهما شاهد واحد، فصار كما اذا
اختلف جنس المال

ترجمہ۔ گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان

قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر گواہی دعویٰ کے موافق ہو تو قبول ہوگی اور اگر دعویٰ کے موافق نہ ہو تو قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ
گواہی کے قبول ہونے میں بندوں کے حقوق کے بارے میں اصل دعویٰ کا پہلے بیان کرنا شرط ہے اور یہ بات صرف ایسی ہی گواہی
میں پائی جائیگی جو اصل دعویٰ کے موافق ہوگی اور مخالفت کی صورت میں یہ شرائط نہیں پائی جاتی ہیں قال ويعتبر الح اور امام
ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں گواہوں کا حفظ معنی میں متفق ہو تا ضروری ہے اس بناء پر اگر ایک شخص نے ایک ہزار درہم کے معاملہ کی
گواہی دی لیکن دوسرے نے دو ہزار کے معاملے کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی لیکن صاحبین کے
ز نزدیک ایک ہزار کی گواہی قبول کر لی جائیگی بشرطیکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کرتا ہو اسی طرح دونوں گواہوں میں اگر ایک سو اور دوسو
کا اختلاف ہو یعنی ایک نے ایک سو درہم اور دوسرے نے دو سو درہم کی گواہی دی یا ایک نے ایک طلاق کی اور دوسرے نے دو
طلاقوں کی یا ایک نے ایک کی اور دوسرے نے تین طلاقوں کی گواہی دی تو امام اعظم کے نزدیک دونوں گواہی باطل ہوگی لیکن
صاحبین کے نزدیک دونوں میں جس میں کم کی گواہی ہو وہ قبول ہوگی بشرطیکہ خود مدعی نے بھی زیادہ کا دعویٰ کیا ہو لہذا ان الخ
صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار درہم یا ایک طلاق پر اتفاق کر لیا ہے اور صرف ایک گواہ نے کچھ زیادہ بیان
کیا ہے اس لئے جتنی مقدار پر دونوں متفق ہیں وہ ثابت ہو جائیگی اور جتنی مقدار میں اختلاف ہے وہ مقبول نہ ہوں تو یہ اتفاق ایسا ہو
گیا جیسے کہ ایک ہزار ڈیڑھ ہزار ہونے میں اختلاف ہوتا ہے (یعنی ایک نے کہا کہ ایک ہزار باقی ہے اور دوسرے نے کہا کہ ایک
ہزار اور پانچ سو باقی ہیں) چنانچہ اس صورت میں ایک ہزار درہم یا ایک طلاق ثابت ہو جاتے ہیں اور پانچ سو غو ہو جاتے ہیں بشرطیکہ
زائد کا دعویٰ کرنا ہو ولا یبی حنیفہ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے فقط میں اختلاف کیا ہے جس کا
مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کے معنوں میں بھی اختلاف ہے کیونکہ فقط سے ہی معنی لئے جاتے ہیں یہ بات ہم نے اس لئے کہی ہے کہ
ایک ہزار کا فقط بول کر دو ہزار مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں جملے ہی آپس میں مختلف ہیں اس طرح ہر جملہ پر صرف ایک ہی گواہ
قائم رہا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے جنس مال میں اختلاف کیا ہو (مثلاً ایک گواہ نے ہزار درہم کی اور دوسرے نے سو دینار کی
گواہی دی ہو تو بالاتفاق یہ مقبول نہ ہوگی۔

توضیح :- باب۔ گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان اگر اصل دعویٰ کے بعد دو گواہوں کے اپنے اپنے بیان میں اختلاف ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل۔

قال وان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمس مائة والمدعى يدعى الفا وخمس مائة، قبلت الشهادة على الالف لاتفاق الشاهدين عليها لفظا ومعنى، لان الالف والخمس مائة حملتان غطف احدهما على الاخرى، والعطف يقرر الاول، ونظيره الطلقة والطلقة والنصف والمائة والمائة والخمسون، بخلاف العشرة والخمسة عشر، لانه ليس بينهما حرف العطف، فهو نظير الالف والالفين، وان قال المدعى لم يكن لى عليه الالف فشهادة الذى شهد بالالف والخمس مائة باطلة، لانه كذبه المدعى فى المشهود به، وكذا اذا سكت الا عن دعوى الالف لان التكذيب ظاهر فلا بد من التوفيق ولو قال كتاب اصل حقى الفا وخمس مائة ولكى استوفيت خمس مائة او ابراته عنها قبلت لتوفيقه.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہموں کی گواہی دی اور اصل مدعی ایک ہزار اور پانچ سو یعنی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو تو ہزار روپے کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ اس مقدار میں دونوں گواہوں نے اتفاق کر لیا ہے اس دوسرے گواہ کے دعویٰ کے دو جملے ہیں یعنی ایک ہزار اور پانچ سو اور ان میں ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف کرنے سے پہلے جملہ کو مذکورہ ثابت کرنا لازم آتا ہے (ف یعنی جب ایک گواہ نے کہا ہے کہ ہزار درہم لازم ہیں اور دوسرے نے کہا ہے کہ ہزار اور پانچ سو درہم لازم ہیں تو اس میں پہلے ٹکڑے یعنی ہزار کو مقرر اور موکد کر دیا گیا ہے)

و نظيره النخ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک گواہ نے ایک طلاق دینے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق اور آدمی طلاق کی گواہی دی یا ایک شخص نے ایک سو درہم کی اور دوسرے شخص نے ایک سو پچیس درہموں کی گواہی دی تو پہلی صورت میں ایک طلاق اور دوسری صورت میں سو درہم لازم ہوں گے بخلاف العشرة النخ بخلاف النخ اگر ایک گواہ نے دس درہم کی اور دوسرے گواہ نے پندرہ درہم کی گواہی دی تو دوسرے گواہ کے جملہ میں حروف عطف نہ ہونے کی وجہ سے یہ مثال ہزار اور دو ہزار کی نظیر ہوگی (ف میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کہنے کا مسئلہ اسی وقت صحیح ہوگا کہ جب عربی زبان میں عبارت ہو یا اردو میں حروف عطف دونوں کے درمیان لائے اور اگر اس نے محاورہ کے مطابق اس نے ایک ہزار پانچ سو (پندرہ سو) کہے یا ڈیڑھ ہزار کہے تو گواہی قبول نہیں ہونی چاہئے جیسا کہ ایک سو پچیس یا ڈیڑھ سو کہنے میں یہی حکم ہے فافہم وان قال النخ اور اگر مدعی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ سوائے ایک ہزار درہم کے مدعی علیہ پر میرا کچھ بھی باقی نہ تھا تو جس گواہ نے ایک ہزار پانچ سو درہم کی گواہی دی اس کی گواہی باطل ہوگی کیونکہ خود مدعی نے اس مقدار کو جھٹلایا ہے جس مقدار کی اس نے گواہی دی تھی وکذا اذا سکت النخ اسی طرح اگر مدعی نے سوائے ایک ہزار کا دعویٰ کرنے سے خاموشی برتی ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مدعی کا جھٹلانا اس گواہ کو ظاہر ہے اس لئے مدعی اور اس کے گواہ کے درمیان موافقت کا ہونا یا توفیق پیدا کرنا ضروری ہے اس لئے اگر مدعی نے اس طرح کہا کہ میرا اصل حق ایک ہزار پانچ سو درہم تھے مگر ان روپوں میں سے پانچ سو درہم وصول کر لئے یا یہ کہ میں نے معاف کر دیئے تو اب دونوں میں توفیق دینے سے گواہی قبول ہو جائیگی (ف مدعی کے اصل دعویٰ اور اس کے گواہ کی گواہی میں اس طرح موافقت پائی گئی کہ گواہ نے اصل معاملہ یعنی ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی نے درمیان واقعہ کو بیان کیا جس کی میں نے ان تمام درہموں کے پانچ سو وصول کر لئے ہیں مگر گواہ کو اس بات کی خبر نہ ہو سکی تھی اس لئے اب صرف ایک ہزار ہی کا دعویٰ کیا ہے اس طرح اصل دعویٰ اور اس کی گواہی میں موافقت پائی گئی ہے۔

توضیح: اگر کسی مدعی کے دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہم کی گواہی دی اور خود مدعی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو یا یوں کہا کہ سوائے ایک ہزار کے اور کچھ باقی نہیں ہے یا مدعی نے اس جملہ کے کہنے سے بھی خاموشی برتی تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا شهدا بالف وقال احدهما قضاءا خمسمائة قبلت شهادتهما بالالف لاتفاقهما عليه، ولم يسمع قوله انه قضاءا خمس مائة لانه شهادة فرد، الا ان يشهد معه آخر، وعن ابى يوسف انه يقضى بحمسمائة لان شاهد القضاء مضمون شهادته ان لا دين الا خمس مائة وجوابه ما قلنا. قال. وينبغي للشاهد اذا علم بذلك ان لا يشهد بالف حتى يقر المدعى انه قبض خمس مائة كيلا يصير معينا على الظلم، وقال فى الجامع الصغير رجلا شهدا على رجل بقرض الف درهم فشهد احدهما انه قد قضاها فالشهادة جائزة على القرض لاتفاقهما عليه وتفرد احدهما بالقضاء على ما بينا، وذكر الطحاوى عن اصحابنا انه لا تقبل وهو قول زهر لان المدعى اكذب شاهد القضاء قلنا هذا اكذب فى غير المشهود به الاول وهو القرض ومثله لا يسمع القبول

ترجمہ:۔۔۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے ایک ہزار پر معاملہ کرنے کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے یہ بھی کہا کہ ہزار میں سے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں تو ایک ہزار پر معاملہ ہونے میں دونوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس مقدمہ پر دونوں متفق ہیں ایک گواہ کے اس کہنے پر کچھ توجہ نہیں دی جائیگی کہ اس نے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں کیونکہ اس کے دعویٰ پر صرف ایک ہی شخص گواہ ہے اب اگر دوسرا گواہ اس کی گواہی دیدے تب یہ گواہی قبول کی جائیگی اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ صرف پانچ سو درہم کا حکم دیا جائے گا کیونکہ جس گواہ نے پانچ سو درہم ادا کر دینے کی گواہی دی ہے اس کی گواہی کا حاصل یہ ہے کہ اس کا قرض فقط پانچ سو درہم ہے مگر ہم نے اس کا جواب دیدیا ہے (یعنی یہ تو صرف ایک شخص کی گواہی ہوئی اس لئے یہ سننے کے بھی لائق نہیں ہے) کیونکہ دو گواہوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے (قال وينبغي الخ اور گواہ کے لئے مناسب بات یہ ہے کہ جب اسے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس مدعی علیہ نے ہزار میں سے پانچ سو درہم ادا کر دیئے ہیں تب وہ ہزار درہم ہونے کی گواہی نہ دے جب تک کہ مدعی خود یہ اقرار نہ کر لے کہ میں پانچ سو درہم وصول کر لئے ہیں تاکہ مدعی کے ظلم پر یہ گواہ مدکار نہ بنے وقال فى الجامع الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو شخص نے ایک شخص پر ہزار درہم قرض رہنے کی گواہی دی پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے کہا کہ مدعی علیہ نے یہ قرض ادا کر دیا ہے تو قرض پر گواہی جائز ہے کیونکہ اس بات پر دونوں متفق ہو گئے ہیں اگرچہ ادا کرنے کی گواہی میں ایک شخص تھا اور منفرد ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

وذكر الطحاوى الخ اور طحاوی نے ہمارے فقہاء سے یہ روایت کی ہے کہ یہ گواہی مقبول نہیں ہوگی اور امام زفر کا بھی یہی قول ہے کیونکہ مدعی نے گواہ کو جھوٹا بنا دیا ہے کیونکہ اس نے ادا کیگی کی گواہی دی ہے قلنا هذا الخ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس گواہ نے پہلے گواہ کو اصل گواہی یعنی مدعی علیہ کے قرض دہر مدعی علیہ کے ہونے کو نہیں جھٹلایا بلکہ ادا کیگی کے بارے میں جھوٹا کہا ہے جبکہ اس طرح کے جھٹلانے سے گواہی کے قبول ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں ایک ہزار قرض لینے کی گواہی دی پھر ایک نے ان میں سے پانچ سو ادا کرنے کی بھی گواہی دی مسئلہ کی تفصیل۔ گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں باختلاف ائمہ۔ دلائل

قال. واذا شهد شاهدان انه قتل زيدا يوم النحر بمكة، وشهد آخران انه قتله يوم النحر بالكوفة، واحتمعوا عند الحاكم لم يقبل الشهادتين، لان احدهما كاذبة بيقين وليست احدهما باولى من الاخرى فان سبقت احدهما وقضى بها ثم حضرت الاخرى لم تقبل، لان الاولى قد ترجحت باتصال القصاء بها فلا تنقض بالثانية. قال واذا شهدا على رجل انه سرق بقرة واختلفا في لونها قطع وان قال احدهما بقرة والاخر ثورا لم يقطع وهذا عند ابي حنيفة، وقال لا يقطع في الرجھين جميعا، وقيل الاختلاف في لونين يتشابهان كالسواد والحمرة لا في السواد والبياض، وقيل هو في جميع الالوان، لهما ان السرقة في السوداء غيرها في البيضاء. فلم يتم على كل فعل نصاب الشهادة وصار كالغصب بل اولى لان امر الحداهم وصار كالدكورة والانوثة، وله ان التوفيق ممكن لان التحمل في الليالي من بعيد واللونان يتشابهان او يجتمعان في واحد فيكون السواد من جانب وهذا يصبره والبياض من جانب آخر وهذا يشاهده، بخلاف الغصب لان التحمل فيه بالهار على قرب منه والدكورة والانوثة لا يجتمعان في واحدة، وكذا الوقوف على ذلك بالنظر منه فلا يشبهه

قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے زید کو دسویں ذی الحجہ کے دن مکہ میں قتل کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اسے زید کو دسویں ذی الحجہ کے دن کوفہ میں قتل کیا ہے اور دونوں ہی فریق ایک ساتھ قاضی کے دربار میں جمع ہو گئے تو ان میں سے کسی کی بھی گواہی قبول نہیں کرے گا لان احدهما الخ کیونکہ ان دونوں فریقوں میں سے ایک فریق مہینا جھوٹا ہے اور کوئی بھی فریق دوسرے سے بہتر نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دے دی جائے فان سبقت الخ اور اگر ان دونوں فریقوں میں سے صرف ایک فریق نے پہلے آکر گواہی دی اور اس کے مطابق قاضی نے فیصلہ بھی کر دیا ہے اس کے بعد دوسرے فریق نے گواہی دی تو قبول نہیں ہوگی کیونکہ پہلے آ جانے کی وجہ سے اس کی گواہی کے قبول کرنے میں ترجیح پائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا ہے اس لئے اب دوسری گواہی دینے سے پہلی گواہی باطل نہیں ہوگی قال واذا شهدا الخ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے کسی کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے ایک گائے چرائی ہے پھر دونوں نے اس کے رنگ کے بارے میں اختلاف کیا پھر بھی اس چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا یعنی دونوں کی گواہی قبول ہوگی اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے کہا کہ وہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ بیل تھا تو اسے چور نہیں مانتا جائے گا اس لئے اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا (ف) اس اختلاف کا خلاصہ یہ ہوا کہ رنگ کے اختلاف کے باوجود گواہی قبول کی جائیگی لیکن بعض فقہانے فرمایا ہے کہ اگر دونوں کے رنگوں میں سفید اور سیاہ ہونے کا اختلاف ہو تو بالا جماع گواہی قبول نہیں ہوگی اور اگر زراور مادہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جب تو بالا جماع قبول نہیں ہوگی۔

وهذا عند ابي حنيفة الخ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا وقیل الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسا اختلاف ایسے دو رنگوں کے بارے میں ہے جو ایک دوسرے کے مشابہہ ہوں جیسے سیانی اور سرخی اور سیاہ اور سفید ہونے میں اختلاف نہ ہو (ف) یعنی اگر ایک شخص نے کہا کہ وہ سیاہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ سفید گائے تھی تو بلا خلاف کسی کی بھی گواہی قبول نہ ہوگی) وقیل هو الخ اور بعض فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ اختلاف تمام رنگوں کے بارے میں ہے (ف) یہی قول اصل ہے (المسوط): لهما ان الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور سفید گائے کی چوری مختلف ہوتی ہے چنانچہ چوری کے کام میں گواہی کی تعداد پوری یعنی دہائی ہوتی اس کی مثال تو غصب کی سی ہوگی یعنی جیسے کہ غصب کرنے کی صورت میں ایک شخص نے کہا کہ سیاہ غصب کیا ہے اس صورت میں غصب کرنا ثابت نہ ہو گا اس طرح چوری بھی ثابت نہ ہوگی بلکہ چوری تو بدرجہ اولی ثابت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ چوری جو انتہائی سخت معاملہ ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہو گیا ہے جیسے نہاد اور مادہ کا اختلاف ہوتا ہے۔ (ف) یعنی جیسے زراور مادہ میں اختلاف کے ساتھ گواہی قبول نہیں کی

جاتی ہے۔ اس طرح سفید اور سیاہ کے اختلاف کی صورت میں بھی کسی کی گواہی قبول نہیں ہوگی امام شافعی و امام مالک امام احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

ولہ ان الخ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ مسئلہ میں مطابق اور موافقت دینا ممکن ہے اس طرح سے کہ اس قسم کی گواہیاں عموماً رات کے وقت یا اندھیرے میں اور دور سے دیکھ کر ہوتی ہیں ایسی صورت میں جانوروں کے رنگ یا تو متشبیہ اور ملتے جلتے ہوں گے مثلاً: سیاہی اور سرخی یا ایک ہی میں دونوں رنگ جمع ہوں گے بس اس میں یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ اس کے حصہ کارنگ سرخ اور دوسرے حصہ کارنگ سفید ہو اور ہر ایک رنگ کو ایک ایک گواہ نے دیکھ کر اپنے مشاہدہ کو بیان کیا ہو ظ یعنی ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے موافق گواہی دی بخلاف الغصب الخ برخلاف غصب کر لینے کے کہ اس میں زبردستی اور طاقت کا مظاہرہ ہوتا ہے جو عموماً دن کے وقت روشنی کی حالت میں ہوتا ہے اس لئے دیکھنے والوں کا اختلاف مقبول نہ ہو گا نیز ایک ہی جانور بیک وقت تراور مادہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے قریب سے اسے دیکھ کر پوری اور صحیح واقفیت حاصل ہوتی ہے جس سے کسی قسم کا اس میں اشتباہ باقی نہیں رہتا ہے۔

توضیح: اگر قتل کے معاملہ میں گواہی دیتے ہوئے دو گواہوں نے متفق ہو کر یا مختلف ہو کر واقعہ اور اس کے قتل اور وقت کو ایک ہی بتائے ہوئے جگہ اور علاقہ کے بارے میں اختلاف کر دیا یا جانور کے چرانے پر گواہی دیتے ہوئے ایک نے تراور دوسرے نے اسے مادہ بتایا یا رنگ کے بارے میں اختلاف کر دیا

قال. ومن شهد لرحل انه اشترى عبدا من فلان بالف وشهد آخر انه اشترى بالف وخمس مائة فالشهادة باطله، لان المقصود اثبات السب وهو العقد ويختلف باختلاف الثمن، فاختلف المشهود به ولم يتم العدد على كل واحد، ولان المدعى يكذب احد شاهديه، وكذلك اذا كان المدعى هو البائع، ولا فرق بين ان يدعى المدعى اقل المائتين او اكثرهما لما بينا وكذلك الكتابة لان المقصود هو العقد ان كان المدعى هو العبد فظاهر، وكذا اذا كان هو المولى لان العتق لا يثبت قبل الاداء فكان المقصود اثبات السب، وكذا الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد اذا كان المدعى هو المرأة والعبد والقاتل، لان المقصود اثبات العقد، والحاجة ماسة اليه، وان كانت الدعوى من جانب آخر فهو بمنزلة دعوى الدين فيما ذكرنا من الوجوه لانه يثبت العفو والعتق والطلاق باعتراف صاحب الحق، فبقي الدعوى في الدين، وفي الرهن ان كان المدعى هو الرهن لا يقبل لانه لا حظ له في الرهن فعبرت الشهادة عن الدعوى، وان كان هو المرتهن فهو بمنزلة دعوى الدين وفي الاحارة ان كان ذلك في اول المدة فهو نظير البيع، وان كان بعد مضي المدة والمدعى هو الآخر فهو دعوى الدين.

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر کے حق میں گواہی دی کہ اس نے خالد سے ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا ہے پھر دوسرے گواہ عیسیٰ نے اسی معاملہ میں گواہی دی کہ اس نے ایک ہزار اور پانچ سو کے عوض خریدا ہے تو یہ دونوں گواہیاں باطل ہوں گی لان المقصود الح کیونکہ اس جگہ اصل مقصود سبب یعنی عقد بیع کو ثابت کرنا ہے اور ایسا عقد ثمن (عوض) کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے اس طرح جس بات کی گواہی دی گئی ہے وہی مختلف ہو گئی اور کسی بھی عقد کی گواہی مکمل یعنی کم از کم دو بھی نہیں ہے۔ اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مدعی خود بھی ان دونوں میں سے ایک گواہ کو ضرور جھوٹا بتا رہا ہے (فالحاصل گواہی مقبول نہ ہوگی) وكذلك اذا الخ اسی طرح اگر بجائے مشتری کے خود بائع مدعی ہو رہا ہو تو بھی یہی حکم

ہو گا واضح رہے کہ اس اختلاف کی صورت میں مدعی خواہ ان دونوں عوضوں میں سے کم کا مطالبہ کر رہا ہو یا اکثر کا مطالبہ کر رہا ہو کچھ فرق نہیں اسی دلیل سے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے (ف یعنی دو گواہ پورے نہ ہونے کی وجہ سے کوئی عقد بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ و كذلك الكتابة الخ اسی طرح کتابت میں بھی یہی حکم ہے یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس کا بدل کتابت ہزار درہم ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ اس کا عوض (بدل کتابت) ایک ہزار پانچ سو ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اس مسئلہ میں بھی مقصود اصل عقد کتابت کو ثابت کرنا ہے اب اگر غلام خود ہی مدعی ہو جب تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر اس کا موکل مدعی ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے غلام کی آزادی ثابت نہ ہوگی اس لئے سبب کو ثابت کرنا ہی مقصود اصل ہوا و كذلك الخلع الخ یہی حکم خلع اور مال کے عوض آزاد کرنے اور عموماً خون کر کے صلح کرنے کا بھی ہے بشرطیکہ اس میں مدعی عورت یا غلام یا قاتل ہو تو اس میں اگر مال کے بارے میں گواہوں کے درمیان اختلاف ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہاں بھی مقصود اصل عقد خلع یا آزادی یا صلح کو ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت ہے اور اگر مدعی دوسری جانب یعنی شوہر یا مولیٰ یا مقبول کے ولی کی طرف سے ہو تو مذکورہ تمام صورتوں میں قرضہ کے دعویٰ کے حکم میں ہے کیونکہ غلو اور آزادی اور طلاق حقدار کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا اس طرح قرضہ کا دعویٰ رہ جائے گا (ف یعنی اگر کل ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ ہو تو بالاتفاق ایک ہزار کی گواہی قبول ہوگی اور اگر دو ہزار کا دعویٰ ہو تو صاحبین کے نزدیک قبول ہوگی اور امام اعظم کے نزدیک گواہی مقبول نہ ہوگی اور اگر مدعی نے خود کم قیمت یا کم مال کا دعویٰ کیا پھر بھی کہا کہ اصل میں اتنا ہی میرا حق ہے تو بالاتفاق زائد مقدار کی گواہی باطل اور ناقابل قبول ہوگی اور اگر مدعی خاموش رہے یا دوا موافقت کی کوئی بات کہی تو قبول ہو جائیگی عوفی الوہل الخ اور رہن کی صورت میں اگر راہن مدعی ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ جس مال کو راہن نے اپنے پاس رہن رکھا ہے اس میں اس کا کچھ بھی حق نہیں ہے اس لئے اس کا کچھ دعویٰ مقبول نہ ہوگا اس لئے اس معاملہ میں کسی کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی اور اگر بجائے راہن کے خود مرہن (مالک مال) مدعی ہو تو اس کے اس دعویٰ کا حکم قرضہ کے حکم جیسا ہو گا وہی الاجارۃ الخ اور اگر اجارہ کی صورت میں ہو اور فوراً ہی یہ اختلاف ہو جائے اس کا حکم بیع کے اندر اختلاف جیسا ہو گا اور اگر کچھ مدت گزرنے کے بعد ہو اور اجارہ پر دینے والا (اصل مالک) مدعی ہو تو یہ قرضہ کا دعویٰ سمجھا جائے گا اور اسی کا حکم نافذ ہوگا (ف اور اگر نکاح میں ایک گواہ نے کہا کہ ہزار درہم مہر کے ملے ہوئے تھے اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار اور پانچ سو درہم ملے ہوئے تھے تو اس کا جواب آئندہ آتا ہے۔

توضیح: اگر کسی غلام کی خریداری پر ایک گواہ نے ایک ہزار اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار

قیمت کی گواہی دی خواہ اس کا مدعی بائع ہو یا مشتری۔ اگر یہی صورتیں بدل کتابت۔ بدل

خلع اور رہن واجارہ میں ہوں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال فاما النكاح فانه يجوز بالف استحسانا، وقال هدا باطل في النكاح ايضاً، ذكر في الامالي قول ابى يوسف مع قول ابى حنيفة، ولهما ان هذا اختلاف في العقد، لان المقصود من الجانبين السبب فاشبه البيع، ولا بى حنيفة ان المال في النكاح تابع والاصل فيه الحل والازدواج والملك ولا اختلاف فيما هو الاصل فيثبت ثم اذا وقع الاختلاف في التبع يقضى بالاقل لاتفاقهما عليه، ويستوى دعوى اقل المالين او اكثرهما في الصحيح، ثم قيل الاختلاف فيما اذا كانت المرأة هي المدعية، وفيما اذا كان المدعى هو الزوج اجماع على انه لا تقبل لان مقصودها قد يكون المال ومقصوده ليس الا العقد، وقيل الخلاف في الفصلين وهذا اصح والوجه ما ذكرناه.

ترجمہ۔۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ نکاح کی صورت میں اگر مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو تو استحساناً اقل مقدار

یعنی ہزار درہم پر وہ جائز ہو جائے گا اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ ایسی کوئی نکاح میں بھی باطل ہوگی (ف) اور یہی ظاہر الروایت ہے کہ صاحبین کے نزدیک نکاح جائز نہ ہوگا۔) و دیکھو فی الامالی النخ اور ابی یوسف کے قول کو امام ابو حنیفہ کے ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے (ف) یعنی استحساناً ابو یوسف کے نزدیک بھی نکاح جائز ہوگا لیکن قابل اعتماد قول ظاہر الروایت کا ہے اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اختلاف در اصل عقد ہی میں ہے کیونکہ جانتین کی طرف سے اصل مقصود سبب یعنی عقد ہے لہذا یہ صورت بیع کے مشابہہ ہوگئی یعنی یہ کہا جائے گا کہ ایک نکاح مستقلاً ایک ہزار درہم پر دوسرا نکاح مستقلاً ڈیڑھ ہزار پر ہوا ہے اس طرح دونوں نکاحوں کے لئے صرف ایک ایک نکاح ہی پایا گیا ہے جیسے کہ ایک گولہ سے بیج بھی ثابت نہیں ہوتی ہے اور امام محمد ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کی اصل یہ ہے کہ مرد و زن کا ایک دوسرے کے لئے حلال ہو جانا اور دونوں کی شرم گاہوں کا ایک دوسرے کے لئے حلال ہونا اس میں مال دینا اور لینا تو ایک معنی چیز ہے تابع ہے پھر جو کام اس میں اصل ہے اسی میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہیں ہو رہا ہے کیونکہ جانتین کے دونوں گواہ اس بات پر متفق ہیں کہ ان کے درمیان نکاح ہوا ہے لہذا یہ ثابت ہو جائے گا لیکن صرف مقدار مہر میں اختلاف ہے اب جبکہ ایسی چیز میں اختلاف ہوا جو کہ تابع ہے تو ان دونوں مالوں میں سے جو کم ہے اور جس پر دونوں متفق بھی ہیں وہی ثابت ہو جائے گا۔

و یستوی النخ اس مسئلہ میں مدعی نے خولہ کم مال کا مطالبہ کیا ہو یا زیادہ کا کیا ہو صحیح قول کے مطابق دونوں حکم میں برابر ہیں (ف) یعنی ہر حال میں کم مال ہی دیا جائے گا اور اس طرح مدعی کا بیعہ دعویٰ کو جھٹلانا بھی لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ گواہی کی اصل تو نکاح کو ثابت کرنا ہے جو ثابت ہو گیا ہے واضح ہو کہ اگر شوہر مدعی ہو تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ اس کا مقصود مہر کو ثابت کرنا نہ ہوگا البتہ اگر عورت مدعیہ ہو تو بظاہر وہی مہر کو ثابت کرنا چاہتی ہے نہ قیل النخ پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام اعظم صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ عورت ہی مدعیہ ہو (ف) اس لئے امام اعظم کے نزدیک گولہ استحساناً مقبول ہوں گے لیکن صاحبین کے نزدیک قبول نہیں ہوں گے لیکن اس صورت میں جبکہ مدعی خود شوہر ہو تو امام صاحب اور صاحبین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ گولہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ عورت کا مقصود کبھی مال یعنی اپنا مہر بھی ہوتا ہے لیکن شوہر کا مقصود نکاح کے سوا کچھ نہیں ہوتا ہے (ف) لہذا جب شوہر کے مدعی ہونے میں اس کا مقصود اصلی فقط عقد نکاح کو ثابت کرنا ہے تو گواہی کے مختلف ہونے میں عقد نکاح ثابت نہیں ہوگا لہذا بالاجماع گواہی قبول نہیں ہوگی لیکن بیوی کے مدعی ہونے کی صورت میں جب اس کا مقصود مال ہے تو گواہی سے اصل نکاح ثابت ہوگا اور مال ضمانت پایا گیا ہے اس لئے کم مقدار ہی دینے کا حکم دیا جائے گا یہ قول بعض مشائخ کا ہے و قیل الخلاف النخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہی اختلاف ثابت ہے یعنی خواہ عورت مدعیہ ہو اور خواہ مرد مدعی ہو یہی قول اصح بھی ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (ف) وہ یہ ہے کہ مقصود جوڑے میں ایک کا دوسرے کیلئے حلال ہونا ہے اور مال تو اس کے تابع اور ضمانت ہے اس لئے مدعی کوئی بھی ہو یعنی خواہ مرد ہو یا عورت ہو ہر حال میں یہی بات پائی جائیگی۔

توضیح: اگر نکاح کی صورت میں مقدار مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو جائے
تفصیلی مسائل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فی الشهادة علی الارث قال ومن اقام بینة علی دار انہا کانت لابیہ اعارھا او اودعھا الذی ہی فی یدہ فانه یأخذھا ولا یکلف البینة انہ مات وترکھا میراثا له، واصله انه متی ثبت الملك للمورث لا یقضي به للوارث حتی یشهد الشهود انہ مات وترکھا میراثا له عند ابی حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف، هو یقول ان

ملك الوارث ملك المورث، فصارت الشهادة بالملك للمورث شهادة به للوارث، وهما يقولان ان ملك الوارث متجدد في حق العين حتى يجب عليه الاستبراء في الجارية الموروثة ويحل للوارث الغنى ما كان صدقة على المورث الفقير فلا بد من النقل الا انه يكتفى بالشهادة على قيام ملك المورث وقت الموت لثبوت الانتقال ضرورة، وكذا على قيام يده على ما ذكره ان شاء الله تعالى، وقد وجدت الشهادة على اليد في مسألة الكتاب، لان يد المستعير والمودع والمستاجر قائمة مقام يده فاعنى ذلك عن الحر والنقل. وان شهدوا انها كانت في يد فلان مات وهي في يديه جازت الشهادة، لان الايدي عند الموت تنقلب يد ملك بواسطة الصمان والامانة تصوير مضمونة بالتجهيل فصار بمنزلة الشهادة على قيام ملكه وقت الموت

ترجمہ :- فصل وراثت کے بارے میں گواہی دینے کا بیان۔

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مکان کے بارے میں اس بات پر گواہی پیش کئے کہ یہ مکان میرے باپ کا تھا اور اس نے اس شخص کے پاس جس کے قبضہ میں فی الحال یہ مکان موجود ہے امانت کے طور پر رکھ دیا ہے اسے استعمال کے لئے عاریتہ دیا تھا تو اس کی گواہی پر مدعی اس مکان کو اس سے لے لیا گئے یعنی قاضی اسے دینے کے لئے حکم دے گا اور اب اس بات کی بھی اسے تکلیف نہیں دے گا کہ اس کے باپ کے مر جانے پر اور یہ کہ اس نے اس مکان کو اس کے لئے میراث کے طور پر چھوڑا ہے کوئی گواہی پیش کرے (ف) اس مسئلہ میں سب کا اجماع ہے لیکن بعض صورتوں میں ایسی گواہی پیش کرنی ضروری ہو جاتی ہے کہ اس کا مورث مثلاً باپ مر گیا ہے اور اس جاں نیا کو اپنے وارث کے لئے بطور میراث چھوڑا بھی ہے ان حالات میں ایک ایسے قاعدہ کلیہ کی ضرورت ہے جس سے تفصیل معلوم ہو سکے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے والصلۃ انہ الخ اس مسئلہ وراثت کی گواہی طلب کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو اس مورث کے وارث کی ملکیت کا حکم اس چیز پر اسی صورت میں دیا جاتا ہے کہ جب گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس کا مورث مر چکا ہے اور اس چیز کو بطور میراث وارثوں کے لئے چھوڑ دیا ہے یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس میں اختلاف کیا ہے (ف) یعنی ایسی گواہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو بقول الخ یہ یعنی امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ (ایک وقت میں) جو چیز مورث کی ملکیت تھی وہی اب وارث کی ملکیت ہے اس لئے مورث کی ملکیت کی گواہی دینا ہی اس کے وارث کی ملکیت کی گواہی ہو جاتی ہے۔

وهما يقولان الخ اور وہ دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو مال میراث ہو کر وارث کی ملکیت میں آتا ہے اس میں وارث کی ملکیت بالکل نئی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جو باندی وارث کی ملکیت میں آتی ہے اسے استبراء حاصل (بچہ دانی حاصل کے احتمال سے پاک کر لینا) ضروری ہوتا ہے (جیسے کہ ایک خریدار پر اس کی خریدی ہوئی باندی کا استبراء کرنا ضروری ہوتا ہے) اور جو چیز اس مرنے والے فقیر وارث کو صدقہ و زکوٰۃ میں دی گئی ہے وہ اب اس کے مالدار وارثوں کو لینا اور استعمال کرنا چاہے اور حلال ہو جاتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ وارث کی موجودہ ملکیت پر آتی نہیں ہے بلکہ نئی اور اس کے مورث سے گواہوں کے ذریعہ منتقل ہو کر آتی ہے البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ صرف مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت باقی اور قائم رہنے کی گواہی پر ہی اکتفاء کیا جائے گا کیونکہ یہ بات بھی یقینی ہے کہ یہ ملکیت مورث سے وارث کی طرف از خود ثابت ہے اسی طرح موت کے وقت مورث کا قبضہ قائم ہونے کی گواہی ہی کافی سمجھی جاتی ہے چنانچہ انشاء اللہ اس مسئلہ کو آئندہ بیان کریں گے اور اس کتاب کے فرضی مسئلہ میں مورث کے قبضہ کی گواہی پائی گئی ہے۔ کیونکہ عاریت یا اجرت لینے والے یعنی مسعیر یا مستاجر جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوا ہے یعنی مستودع کا قبضہ مالک کے قبضہ کے قائم مقام ہے لہذا اب وارث کے پاس منتقل ہونے کے لئے بھی گواہی کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔

وان شهدوا الح اور اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ یہ مکان فلاں شخص کے قبضہ میں تھا اور وہ مکان اس کی موت کے وقت بھی اس کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی بھی جائز ہوگی لان الایدی الخ کیونکہ مورث کی موت تک اس مکان پر جس کا قبضہ ہے وہی قبضہ ضمانت کے واسطے سے بدل کر ملکیت کا قبضہ ہو جاتا ہے اور بطور امانت بھی چھوڑنے سے ضمانت میں چیز آجاتی ہے۔ اس سے یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ جیسے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ مدعی کے باپ کی ملکیت اس کی موت کے وقت بھی قائم تھی (ف) اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ گواہوں نے جب اس بات کی گواہی دی کہ اس مدعی کے باپ کا قبضہ اس مکان پر اس کی موت تک باقی تھا تو اس قبضہ کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس کا قبضہ بحیثیت مالک کے تھا اس صورت میں اس بات میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے وہی قبضہ باپ سے منتقل ہو کر اس کے بیٹے کی طرف آجایا پھر یہ بیٹا یا وارث اس کا مالک ہو جائے گا دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مورث باپ اس جائیداد پر غاصب ہو کر قابض تھا اس لئے اب اس کے مر جانے کے بعد اس پر اس جائیداد کی قیمت کے برابر ضمانت یا تادان ہو گا اور قاعدہ ہے کہ کسی غاصب پر جب غصب کرنے کی وجہ سے چیز کا ضمان لازم آجاتا ہے تو وہ غصب کی ہوئی چیز اس غاصب کی ملکیت ہو جاتی ہے اور جب مورث کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے

مورث کی بھی ملکیت ثابت ہو گئی یعنی یہ وارث کا مالک ہو گیا اور تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ مورث اس مکان پر امین کی حیثیت سے قابض تھا اس لئے اس امین کا یہ فرض تھا کہ اپنے آخری وقت میں اس امانت کے بارے میں واضح بیان دیتا ہے کہ اس کا مالک کون تھا کہ اسے واپس کر دیا جائے اس طرح اس نے امانت میں جہاں پیدا کر دی اور اب جو کچھ بھی ہو یہ اس جائیداد کی قیمت کا ضامن سمجھا جائے گا کہ جب بھی اس کا مالک آئے وہ ضمان اس کے حوالے کر دیا جائے آخر میں اس پر ضمان لازم آجائے کی وجہ سے اس کا مالک ہو کر اپنی ملکیت چھوڑ کر مرا تو لا محالہ اس کا وارث ہی اس کا مالک ہو جائے گا الحاصل ان تینوں صورتوں میں مورث کی موت کے وقت اس مکان پر اس کی ملکیت ثابت ہو جانے سے اس مورث کا وارث ہی مکان کا مالک ہو جائے گا لہذا اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے کہ اس بات کی گواہی پیش کی جائے کہ مورث کی ملکیت باقی تھی یہ ساری صورتیں اس وقت ہوں گی جبکہ مدعی کا وارث ہونا معلوم ہو۔

توضیح: فصل، وراثت کے بارے میں گواہی دینا، جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو کن صورتوں میں اس کے وارث کی ملکیت اس چیز پر ثابت ہوتی ہے، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قالوا لرحل حی شهدا انھا کانت فی ید المدعی مند اشهر لم تقبل وعن ابی یوسف انھا تقبل لان الید مقصودة کالملک ولو شهدوا انھا کانت ملکہ تقبل فکذا هذا، وصار کما اذا شهدوا بالاحد من المدعی، وحی الظاهر وهو قولهما ان الشهادة قامت بمجهول، لان الید منقصية وهي متوعة الى ملک وامانة وصمان فتعذر القضاء باعادة المجهول بخلاف الملك لانه معلوم غير مختلف وبخلاف الاحد لانه معلوم وحکمه معلوم وهو حوب الرد، ولان ید ذی الید معاین وید المدعی مشهود به وليس الخبر کالمعاينة، وان اقر بذلك المدعی علیه دفعت الى المدعی، لان الجهالة فی المقر به لا تمنع صحة الاقرار وان شهد شاهدان انه اقر انھا کانت فی ید المدعی دفعت الیه لان المشهود به ههنا الاقرار وهو معلوم

ترجمہ - اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی سے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ فی الخاں جس گھر تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں وقت سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا تو ایسی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ گواہی مقبول ہے کیونکہ ملکیت کی طرح جائیداد پر قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے اور اگر وہ گواہ اس طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مکان کا وہ مالک تھا

توان کی گواہی قبول ہو جاتی ہے پس جبکہ انہوں نے صرف قبضہ میں ہونے کی گواہی دی تو بھی قبول ہوگی اور یہ ایسا ہو گیا جیسا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے مدعی سے لے لیا تھا (ف) توان کی گواہی قبول کر کے اسے واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اور اگر وہ اس طرح کہیں کہ یہ مکان مدعی ہی کا تھا تو بھی بالا جماع گواہی مقبول ہوگی جیسے کہ اگر اس بات کی گواہی دیں کہ یہ مکان فلاں میت کے قبضہ میں اس کی موت کے وقت تھا تو یہ گواہی بالا جماع قبول ہوگی اسی طرح ہے جب انہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان فلاں زندہ کے قبضہ میں تھا تو بھی قبول ہوئی چاہیے وجہ الظاہر المح اور ظاہر الروایۃ کی دلیل جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے یہ ہے کہ اس جگہ جو گواہی دی گئی ہے وہ ایک مجہول قبضہ کی ہے کیونکہ مدعی کا قبضہ اس پر سے ختم ہو چکا ہے حالانکہ قبضہ کی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک ملکیت کا قبضہ دوسرا ممانعت کا قبضہ تیسرا رضانت کا قبضہ اور اب اس مجہول قبضہ کو نوادینے کا حکم دینا ناممکن ہے بخلاف ملک کے وہ معلوم بھی ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے اور بخلاف لے لینے کے کہ اس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ غصب کر کے لیا گیا ہے اور اس کا یہ حکم بھی معلوم ہے کہ اپنے حصوں کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے (ف) معلوم ہونا چاہیے کہ ان تین قبضوں کے علاوہ دو قسم کے قبضے اور بھی ہوتے ہیں ایک مدعی عیدہ کا قبضہ جس کا فی الحال قبضہ قائم ہے دوسرا مدعی کا قبضہ مگر ترجیح قابض کے قبضہ ہی کو ہوتی ہے۔

ولان ید مدعی البید الخ؟ اور اس دلیل سے بھی کہ قابض کا قبضہ تو ایسا ہوتا ہے جو ہر شخص کو نظر بھی آتا ہے لیکن مدعی کا قبضہ تو صرف گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے مگر عام لوگوں کو نظر نہیں آتا حالانکہ شنیدہ کہ بودا مانند دیدہ یعنی سنی ہوئی بات دیکھی ہوئی بات کے برابر یقینی نہیں ہوتی ہے (ف) اسی لئے نظروں میں آنے والے قبضہ کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے مقابلے میں گواہی رد کر دی جاتی ہے اور یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ دعویٰ کے بعد مدعی علیہ اس کا انکار ہی ہو) وان اقر الخ اور اگر خود مدعی علیہ بھی مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرے تو وہ مکان مدعی کے قبضہ میں دیدہ جائے گا کیونکہ جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو یعنی مثلاً یہ معلوم نہ ہو کہ مدعی کو کیا قبضہ حاصل تھا جب بھی اس کے اقرار کے صحیح ہونے میں کوئی ممانعت نہیں ہے (ف) لہذا مدعی علیہ کے اقرار کے مطابق وہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا اگرچہ اس سے حقیقت مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی وان شہد الخ اور اگر دو گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان اسی مدعی کے قبضہ میں تھا تب مکان مدعی کو دلا دیا جائے گا (ف) یعنی اس مدعی کے قبضہ میں وہ مکان واپس لوٹا دیا جائے گا لان المشہود مد الخ کیونکہ اس مسئلہ میں اس گواہ نے صرف اقرار کرنے کی گواہی دی ہے جبکہ اقرار مجہول شئی نہیں ہے بلکہ ایک معلوم چیز ہے اس لئے قبضہ کر دیا جائے گا۔ اور واپسی کا حکم ہو جائے گا اگرچہ یہ بات معلوم نہ ہوئی ہو کہ مکان اس مدعی کے فیصلہ میں کس طرح اور کب سے آیا تھا کہ اس سے کچھ نقصان بھی نہیں ہوتا ہے

توضیح: اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی کے سامنے یہ گواہی دی کہ جس گھر پر ابھی تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں آدمی کے پاس اتنے وقت سے تھا، قبضہ معلوم اور مجہول کی تفصیل۔ قبضہ کی قسمیں، اور حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

باب الشهادة على الشهادة

قال الشهادة على الشهادة جائزة في كل حق لا يسقط بالشبهة، وهذا استحسان، لشدة الحاجة اليها، اذ شاهد الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة لبعض العوارض، فلو لم يجز الشهادة على الشهادة لهدى الى اتواء الحقوق ولهذا جوزنا الشهادة على الشهادة وان كثرت الا ان فيها شبهة من حيث البدلية او من حيث ان فيها زيادة احتمال، وقد امكن الاحتراز عنه بجس الشهود فلا تقبل فيما يندريء بالشبهات كالحدود والقصاص

و یجوز شهادة شاهدين على شهادة شاهدين وقال الشافعي لا يجوز إلا الإربع على كل اصل اثنان، لان كل شاهدين قانمان مقام شاهد واحد، فصار كالمراأتين ولنا قول على رضي الله عنه لا يجوز على شهادة رجل الا شهادة رجلين، ولان نقل شهادة الاصل من الحقوق فهما شهدا بحق ثم شهدا بحق آخر فتقبل ولا تقبل شهادة واحد على شهادة واحد، لما روينا وهو حجة على مالك ولانه حق من الحقوق فلا بد من نصاب الشهادة.

ترجمہ۔۔ باب۔ گواہی پر گواہی کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسے حق میں جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اس میں گواہی پر گواہی دینا جائز ہے اس کی انتہائی ضرورت ہونے کی وجہ سے استحساناً اسے جائز رکھا گیا ہے کیونکہ اصل گواہ اپنی مختلف مجبوریوں کی وجہ سے خود حاضر ہو کر گواہی دینے سے مجبور ہو جاتا ہے ایسی صورت میں اگر گواہی پر گواہی دینے کو قبول نہ کیا جائے تو ان کے حقوق کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے مثلاً اصل گواہ مرگیا یا سفر میں چلا گیا ہے یا ایسا بیمار ہے کہ جانے سے معذور ہے انہیں مجبوریوں کی بناء پر ہم نے گواہی پر گواہی دینے کو جائز رکھا ہے اگرچہ بعد والے گواہ زیادہ ہو گئے ہوں (مثلاً ہر ایک اصل گواہ نے اپنی گواہی پر دو دو گواہ رکھے ہوں پھر ان نچلے والے گواہوں نے بھی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنالیا ہو اس طرح نیچے جانے سے ان کی تعداد بڑھتی جاتی ہے ہذا سے جائز مانا گیا ہے) البتہ ایسا کرنے میں ایک شبہ پیدا ہو جاتا ہے خواہ اس بناء پر کہ اصل کے بدلے فرع یا نیچے گواہ سامنے آتے ہیں یا اس بناء پر کہ اصل گواہوں کے بارے میں ہی یہ ایک احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید وہ جھوٹ بول رہے ہوں ان کے بعد کے گواہوں میں تو اور بھی زیادہ احتمال ہو جاتا ہے حالانکہ اس احتمال سے بچنا اس طرح ممکن تھا کہ کئی جنس اور قسم کے گواہ بن گئے ہوں اس لئے ایسی باتوں میں یہ گواہی پر گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے جو شبہ سے ختم ہو جاتی ہیں جیسے حدود اور قصاص و یحوز شهادة الخ اور دو گواہوں کی گواہی پر بھی دو گواہوں کی گواہی جائز ہے (ف مثلاً زید و بکر دو اصل گواہ ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کی گواہی پر بھی دو گواہ ہو جائیں تو یہ بھی جائز ہے۔

وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ چار گواہوں سے کم جائز نہ ہوں گے کیونکہ اصل کے ہر ایک گواہ کے لئے دو گواہ ہونے چاہئے اس لئے کہ اصل گواہ کے قائم مقام دو گواہ ہوں گے ہذا یہ گواہی دو عورتوں کی گواہی کے مانند ہوگی (ف) کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم ہوتی ہیں) ولنا الخ اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ حضرت عیؑ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد کی گواہی کیلئے دو مردوں کی گواہی سے کم جائز نہیں ہوتی ہے (ف) اور عبدالرزاق کی روایت میں لفظ ایک مرد کی بجائے لفظ میت یعنی مردہ ہے یعنی میت کی گواہی میں دو مردوں سے کم کی گواہی جائز نہیں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اصل گواہ پر دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے خواہ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک ہی ہوں) ولان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اصل کی گواہی دوسرے تک پہنچانی تو عام حقوق میں سے ایک حق ہے) اس لئے جب ان دونوں گواہوں نے پہلے ایک حق کی گواہی دیدی یعنی ایک اصل کی گواہی عقل کر دی اس کے بعد دوسرے حق کی گواہی دی تو وہ قبول ہوگی ولا تقبل الخ اور صرف اصل کی گواہی پر ایک فرع کی گواہی مقبول نہ ہوگی حضرت عیؑ کی اس حدیث کی بناء پر جو پہلے بیان کی جا چکی ہے اور یہی دلیل امام مالکؒ کے خلاف ان کے اس دعویٰ میں حجت ہے کہ ایک فرع کی گواہی بھی جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے بھی کہ گواہی دینا دوسرے عام حقوق میں سے ایک حق ہے اس لئے گواہی کا نصب یعنی دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح۔ باب گواہی پر گواہی کا بیان، گواہی پر گواہی دینا، دو گواہوں کے اوپر بھی دو گواہوں کا

ہونا یا ایک گواہ پر ایک گواہ ہونا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل۔

الشهادة على الشهادة الخ کی بحث میں اصل فرع سے مراد اس صورت سے واضح ہوتی ہے مثلاً ایک معذور پر دو

شخص گواہ بنے پھر انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنایا یہ کہہ کر کہ تم دونوں اس بات پر گواہ رہو کہ ہم اس معاملہ میں گواہ ہیں تو پہلے گواہ اصل کہلا کیجئے اور بعد کے گواہ فروع کہلا کیجئے۔

وصفة الاشهاد ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع اشهد على شهادتي اني اشهد ان فلان ابن فلان اقر عدى بكذا او اشهدنى على نفسه لان الفرع كالتائب عنه فلا بد من التحميل والتوكيل على ما مر، ولا بد ان يشهد كما يشهد عند القاضي لينقله الى مجلس القضاء وان لم يقل اشهدنى على نفسه جاز، لان من سمع اقرار غيره حل له الشهادة وان لم يقل له اشهد ويقول شاهد الفرع عند الاداء اشهد ان فلانا اشهدنى على شهادته ان فلانا اقر عنده بكذا وقال لى اشهد على شهادتي بذلك، لانه لا بد من شهادته وذكره شهادة الاصل وذكره التحميل ولها لفظ اطول من هذا واقصر منه ونخير الامور اوسطها. ومن قال اشهدنى فلان على نفسه لم يشهد السامع على شهادته حتى يقول اشهد على شهادتي لانه لا بد من التحميل وهذا ظاهر عند محمد لان القضاء عنده بشهادة الفرع والاصول جميعا حتى اشتركا في الضمان عند الرجوع وكذا عندهما لانه لا بد من نقل شهادة الاصول لتصير حجة فيظهر تحميل ما هو حجة.

ترجمہ :- اور اپنی گواہی پر گواہ بنانے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اصل گواہی فرع گواہ سے اس طرح کہے کہ تم میرے گواہ ہونے پر اس طرح گواہی دو کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں ابن فلاں شخص نے میرے نزدیک ایسا ایسا اقرار کیا ہے اور مجھے اپنی ذات پر شاہد بنایا ہے لان الفرع الخ کیونکہ فرع گواہ اصل گواہ کا نائب ہوتا ہے لہذا گواہی دلو ان او وکیل بنانا ضروری ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے اس طرح یہ بھی ضروری ہے کہ گواہی اس طرح دینی چاہئے جس طرح قاضی کے سامنے گواہی دی جاتی ہے تاکہ فرع یعنی اس گواہ کا گواہ اس بات کو قاضی کی مجلس میں ہو بہو نقل کر سکے یعنی جس طرح یہ گواہ بیان کرے گا اسی طرح اس کا گواہ بھی قاضی کے سامنے بیان کرے گا اور اگر اصل گواہ نے فرع یعنی اپنے گواہ سے یہ نہیں کہا کہ فلاں مقرر (اقرار کرنے والا) یا مدعی علیہ نے مجھے اپنے اوپر گواہ بنایا تھا تو بھی جائز ہو گا کیونکہ دو شخص کا اقرار کرنا سن لے اس کے لئے یہ بات جائز ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں گواہی دے اگرچہ اس اقرار کرنے والے نے یا اس مدعی علیہ نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ تم اس بات کی گواہی دو وبقول شاهد الخ اور گواہی دیتے وقت فرع گواہ (گواہ کا گواہ) یوں کہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ مقرر کیا ہے کہ فلاں اقرار کرنے والے نے اصل گواہ کے سامنے اس حق کا اقرار کیا اور اصل گواہ نے مجھ سے کہا کہ تم میری اس گواہی پر گواہ رہو۔

لانہ لابد الح اس لئے کہ فرع کی گواہی ضروری ہے اور اصل گواہ کی گواہی بھی ذکر کرنا ضروری ہے اس قسم کی گواہی دینے کے لئے ابھی جتنے الفاظ ذکر کئے گئے ہیں یہ درمیانی درجہ کے ہیں اگرچہ ان سے زیادہ الفاظ سے یا مفہوم کی ادائیگی کے ساتھ مختصر الفاظ سے کہنا بھی درست ہے کیونکہ ہم نے جو الفاظ بتائے ہیں وہ اوسط درجہ کے ہیں اور تمام کاموں میں اوسط درجہ ہی بہتر ہوتا ہے (ف) اور اگر فرع نے اس طرح کہا کہ میں اس شخص کی ایسی گواہی پر گواہی دیتا ہوں تو جائز ہو گا اسی طریقہ کو فقہ ابو الیث اور ان کے استاد ابو جعفر ہندواہی نے اختیار کیا ہے امام سرخسی کا اسی پر فتویٰ بھی منقول ہے امام محمدؒ نے بھی اسی کو اپنی سیر کبیر میں ذکر کیا ہے امام مالک و شافعی و احمد کا بھی یہی قول ہے ومن قال الخ اگر کسی گواہ نے کہا کہ فلاں شخص نے کہا کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی ذات پر گواہ بنایا ہے یعنی اس طرح کہا کہ فلاں اقرار کرنے والے نے مجھے اپنے اقرار کرنے پر گواہ بنایا ہے اس طرح گواہ سے سننے والے کو یہ جائز نہیں ہے اس کی گواہی پر گواہی دے۔ جب تک کہ گواہ اس طرح نہ کہے کہ تم میری گواہی پر گواہ رہو۔

لانہ لابد الخ کیونکہ گواہی کو قبول کرنا ضروری ہے یہ بات امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ اصل گواہ اور اس کے گواہ (فرع) دونوں فریقوں کی گواہی پر ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے ایک بھی اپنی گواہی سے

انکار کر دے تو دونوں پر ہی اس کا تادان لازم آتا ہے اور دونوں ہی اس تادان میں شریک ہوتے ہیں اس لئے یہ بات لازم ہوئی کہ اصول نے خود دوسرے کو گواہ مقرر کیا ہو اسی طرح امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اصول کی شہادت کو منقل کرتا ضروری ہے تاکہ وہ ایک حجت ہو سکے اس لئے حجت کو قبول کروانا ظاہر ہوگا (ف کیونکہ اگر گواہی قبول نہ کی ہو تو بھی قاضی کے سامنے اسے منقل کرنا نہیں پاید جائے گا اس لئے یقیناً اس گواہی کو قاضی کی مجلس میں منقل کرنا ہوگا۔

توضیح۔۔ کسی کو گواہ مقرر کرنے کی صورت اور اس کی تفصیل، گواہی دیتے وقت فرع گواہ کسی طرح گواہی دے، گواہی کے الفاظ کیسے ہوں کسی کا کسی کے سامنے اپنی گواہی کا صرف تذکرہ کرنے سے اس کی گواہی جائز ہوگی یا نہیں، تفصیلی مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا تقبل شهادة شهود الفروع الا ان يموت شهود الاصل او يغيبوا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا او يمرضوا مرضا لا يستطيعون معه حضور مجلس الحاكم، لان جوازها للحاجة وانما تمس عند عجز الاصل، وبهذه الاشياء يتحقق العجز، وانما اعتبرنا السفر لان المعجز بعد المسافة، ومدة السفر بعيدة حكما حتى ادير عليها عدة من الاحكام فكذا سبيل هذا الحكم، وعن ابي يوسف انه كان في مكان لو عدا لأداء الشهادة لا يستطيع ان يبيت في اهله صح الاشهاد احياء لحقوق الناس، قالوا الاول احسن والثاني اوفق وبه اخذ الفقيه ابو الليث. قال فان عدل شهود الاصل شهود الفرع جار لانهم من اهل التركية، وكذا اذا شهد شاهدان فعدل احدهما الآخر صح، لما قلنا عاية الامر ان فيه منفعة له من حيث القضاء بشهادته لكن العدل لا يتهم بمثله كما لا يتهم في شهادة نفسه كيف وان قوله مقبول في حق نفسه وان ردت شهادة صاحبه فلا تهمة

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فروغ کی گواہی صرف ایسی صورت میں قبول ہوگی کہ یا تو اصل گواہ مر گئے ہوں یا تین دن یا اس سے بھی زیادہ دن کی مسافت پر غائب ہوں یا ایسی بیماری میں مبتلا ہوں کہ اس کے رہتے ہوئے حاکم کی پکھری تک نہ پہنچ سکتے ہوں کیونکہ گواہی پر گواہی کا جائز ہونا ضرورت کی بناء پر ہے اور ضرورت اس وقت محسوس ہوتی ہے جبکہ اصل حاضر ہونے سے عاجز ہو اور عاجزی انہیں مذکورہ باتوں سے پائی جاتی ہے (ف یعنی موت یا سفر یا مرض سے) واما اعتبر ما الخ اور ہم نے مدت سفر کا اعتبار اس لئے کیا ہے کہ راستہ کی دوری ہی گواہ کو جانے سے عاجز کرنے والی ہوتی ہے جبکہ مدت سفر ہی بہت سے احکام میں بعید سمجھی جاتی ہے اس سے کم کو قریب سمجھ جاتا ہے) اسی طرح اس گواہی میں بھی اسی مدت سفر پر حکم لگایا گیا ہے (ف مثلاً نماز قصر کرنا روزے کو افطار کرنا وغیرہ کئی احکام اسی بناء پر ہیں کہ سفر کی دوری میں آدمی ادائیگی سے عاجز ہو جاتا ہے لہذا اس عاجزی کی وجہ سے گواہی پر گواہی بھی جائز ہے) یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وعن ابو يوسف الخياط الامام ابو يوسف نے روایت ہے کہ اگر اصل گواہ ایسی جگہ پر ہو کہ اگر وہاں سے گواہی دینے کے لئے صبح کے وقت چلے تو رات کے وقت اپنے گھر میں آکر رہنا ممکن نہ ہو ایسے شخص کے لئے یہ جائز ہو گا کہ کسی دوسرے کو اپنی گواہی پر گواہ بنادے تاکہ وہ گواہ کے حقوق ضائع نہ ہوں (یعنی نائب بنانے کی سہولت ہو گوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے دی گئی ہے) مشائخ نے کہا ہے کہ پہلا قول یعنی ظاہر الروایۃ بہتر ہے مگر دوسرا قول آسان ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے قول میں بہت آسانی ہے اسی قول کو فقہ ابو لیث نے بھی پسند کیا ہے (ف اسی قول کو بہت سے مشائخ نے بھی قبول کیا ہے اب القاضی کی شرح میں ہے کہ صاحبین کے قول پر گواہی پر گواہی ایسی صورت میں جائز ہے کہ فروغ کے ساتھ اصول بھی (یعنی اصل گواہ کے ساتھ اس کے گواہ بھی) ایک ہی شہر میں موجود ہوں مع) قال فان عدل الخ قد درئیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر اصل گواہوں کے گواہوں نے ان اصل گواہوں کے عادل ہونے کا اقرار کر لیا ہے یعنی ان کو عادل مان لیا تو ان کو ایسا کہنا جائز ہو گا کیونکہ

وہ فروغ اس کہنے کا حق اور اس کی صلاحیت رکھتے ہیں (ف) اسی بات پر چاروں اماموں کا اجماع ہے۔

و کذا اذا شهد الخ اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی اور ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو عادل کہا تو یہ بھی جائز ہو گا کہ کیونکہ ان کو یہ صلاحیت حاصل ہے کہ دوسرے کو عادل کہیں لہذا قلنا الخ اس کی دلیل ویسی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے ایک گواہ کو عادل کہنے میں اس بات کی اس پر تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے کہ اس طرح کہنے سے قاضی اس کے کہنے کے مطابق فیصلہ کر دے گا کیونکہ کوئی عادل شخص اس طرح کا کام نہیں کرتا ہے کہ غلط بیانی سے اپنا کام نکالے عادل گواہ تو خود اپنی گواہی میں بھی قابل تہمت نہیں ہوتا ہے اس پر تہمت کیسے لگائی جاسکتی ہے کیونکہ اس کا قول تو خود اس کی اپنی ذات کے لئے بھی قابل قبول ہوتا ہے اسی طرح اگر اس کے ساتھی گواہ کی گواہی کس طرح کر دی جائے جب بھی دوسرے کی گواہی پر کوئی برا اثر مرتب نہیں ہوتا ہے اور اس پر کوئی تہمت نہیں لگائی جاتی ہے۔

توضیح: فروغ کی گواہی کن صورتوں میں قابل قبول ہوتی ہے، اگر فروغ نے اپنے اصول کو عادل کہا اگر دو گواہوں میں سے ایک نے دوسرے کو عادل کہا تفصیل مسائل۔ اقوال
مشائخ۔ دلائل

قال. وان سکتوا عن تعديلهم جاز، وينظر القاضي في حالهم، وهذا عند ابی يوسف وقال محمد لا تقبل لانه لا شهادة الا بالعدالة فان لم يعرفوها لم ينقلوا الشهادة فلا تقبل ولا بى يوسف ان الماخوذ عليهم القل دون التعديل، لانه قد يخفى عليهم واذا نقلوا يتعرف القاضي العدالة كما اذا حضروا بانفسهم وشهدوا قال وان انكر شهود الاصل الشهادة لم تقبل شهادة شهود الفرع، لان التحميل لم يثبت للتعارض بين الخبرين وهو شرط. واذا شهد رجلان على شهادة رجلين على فلانة بنت فلان الفلانية بالف درهم وقالوا اخبرانا انهما يعرفانها فجاء بامرأة وقالوا لا ندرى اهي هذه ام لا، فانه يقال للمدعى هات شاهدين يشهدان انها فلانة، لان الشهادة على المعرفة بالنسبة قد تحققت والمدعى يدعى الحق على الفاضلة ولعلها غيرها فلا بد من تعريفها بتلك النسبة ونظير هذا اذا تحملوا الشهادة ببيع محدودة يذكر حدودها وشهدوا على المشتري لابد من آخرين يشهدان على ان المحدود بها في يد المدعى عليه، وكذا اذا انكر المدعى عليه ان الحدود المذكورة في الشهادة حدود ما في يديه:

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فروغ اپنے اصول کو عادل کہنے اور نہ کہنے کے بارے میں خاموشی اختیار کئے رہیں ہو تو بھی جائز ہے مگر قاضی خود ہی ان اصل گواہوں کے حال میں غور کرے گا یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی کیونکہ گواہوں کو عادل جانے بغیر ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس بناء پر اگر ان فروغ کو اصل گواہوں کا عادل ہونا معلوم نہ ہو سکا ان کی گواہی دوسروں تک منتقل نہیں کی اس لئے وہ گواہی مقبول نہیں ہوگی: ولا بى يوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فروغ گواہوں کی ذمہ داری صرف گواہی کو منتقل کر دینا یا بیان کر دینا ہے اور اپنے اوپر کے گواہوں (اصول) کو عادل ثابت کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ کبھی فروغ پر اصول کی حالت مخفی ہوتی ہے اور جب وہ اپنے اصول کی گواہی نقل کر دیں تب قاضی کچھ تکلیف کر کے ان کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اپنے ذرائع سے دریافت کرے گا جیسے کہ اس صورت میں کہ وہ اصول خود ہی اس قاضی کے پاس آکر گواہی ادا کریں تو بھی قاضی کو خود ہی ان کے حالات معلوم کرنے ہوتے (ف) یعنی اگر فروغ نے قاضی سے یہ کہا کہ ہم اپنے اصول (گواہوں) کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ہیں پس قاضی ان کی گواہی قبول کرنے سے انکار نہیں کرے گا بلکہ ان گواہوں کے بارے میں اپنے طور پر دوسروں

سے تحقیق کر لے گا۔ اور یہی قول صحیح ہے (مع)۔

قال وان انكر الخ قد ورتي نے کہا ہے کہ اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کر دیا تو فردوع کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اصول کا اپنی گواہی پر ان کو گواہ بنانا صحیح ثابت نہ ہوا کیونکہ دونوں خبریں متعارض ہیں حالانکہ گواہ بنا لینا شرط ہے و اذا شهد الخ اگر اصل دو مردوں کی گواہی پر دو مردوں نے اس طرح گواہی دی کہ فلاں قریشیہ جو کے فلاں مرد کی بیٹی ہے اس پر ہزار درہم بانی ہے اور یہ بھی کہا کہ دونوں کو ہمارے اصل گواہوں نے یہ بتلایا ہے کہ وہ لوگ اس عورت کو پہچانتے ہیں اس کے بعد مدعی نے ایک عورت کو پیش کیا مگر ان فردوع نے ان کے پہچاننے سے انکار کرتے ہوئے یہ کہا کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ عورت وہی ہے یا نہیں ہے اس لئے اس مدعی سے کہا جائے گا کہ تم ایسے دو گولہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ یہ عورت وہی مطلوبہ قریشیہ ہے۔ لان الشهادة الخ کیونکہ نسب پہچاننے کی گواہی کی بات تو پہلے ہی ہو چکی ہے کہ اصل گواہ اس عورت کو جس پر قرض تھا پہچانتے تھے اور مدعی بھی اسی عورت پر دعویٰ کر رہا ہے جو موجود ہے مگر اس میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید یہ عورت وہ مطلوبہ نہ ہو بلکہ دوسری ہو اس لئے ایسے گواہوں کو پیش کرنا ضروری ہو گا جو یہ گواہی دیں کہ بے شک یہ عورت وہی مطلوبہ قریشیہ ہے۔

ونظير هذا الخ: اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کچھ گواہ کسی محدود چیز کے بیچنے پر گواہ ہوئے جس کی حدود اربعہ (چوحدی) بتائے گئے ہوں اور انہوں نے خریداری پر گواہی دی تو یہاں بھی لازمی طور سے دوسرے دو گولہ پیش کرنے ہوں گے جو اس بات کی گواہی دیں کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں محدود شئی ہے جس کے حدود اربعہ بیان کئے گئے ہیں اس طرح اگر مدعی علیہ نے یہ کہا کہ جو محدود شئی میرے قبضہ میں ہے اس کی حدود وہ نہیں ہے جو گواہی کے وقت بیان کی گئی ہے (ف تو صحیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر کسی ایسے مکان یا زمین وغیرہ کی حد بندی کرتے ہوئے جو مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے پھر اس کی حدیں بھی بیان کر دیں اور عادل گواہ پیش کر دیے جنہوں نے گواہی دی کہ وہ مکان یا جائیداد کی حدیں یہ ہیں اس مدعی کی ملکیت ہے مگر فی الحال اس مدعی علیہ کا اس پر تاق قبضہ ہے تو اس وقت مدعی کو قاضی کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ ایسے دو گواہ لائے جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو چیز اس چوحدی کے درمیان ہے وہ اسی مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اسی طرح اگر مدعی علیہ نے کہا کہ جو غیر منقولہ جائیداد میرے قبضہ میں ہے اس کی چوحدی وہ نہیں ہے جو اس گواہی کے درمیان بیان کی گئی ہے جب بھی مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ تم ایسے دو گولہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں جو جائیداد ہے اس کی چوحدی یہی ہے (مع)۔

توضیح۔ اگر مطالبہ کے باوجود فردوع نے اپنے اصول کو عادل کہنے سے بالکل خاموشی برتی
اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کر دیا تو فردوع کی گواہی کا حکم۔ تفصیل مسائل۔
حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

ثم تفسير التشهير منقول عن شريح فانه كان يبعثه الى سوقه ان كان سوقيا والى قومه ان كان غير سوقى بعد العصر اجمع ما كانوا ويقولون ان شريحا يقرأ عليكم السلام ويقول: اما وجدنا هذا شاهد رور فاحذروه وحذروا الناس منه، وذكر شمس الائمة السرخسي انه يُشهر عندهما ايضاً، والتعزير والحبس على قدر ما يراه القاضى عندهما، وكيفية التعزير ما ذكرناه في الحدود، وفي الجامع الصغير شاهدان اقرا انهما شهدا بزور لم يضر با وقال يعززان وفانذته ان شاهد الزور في حق ما ذكرنا من الحكم هو المقر على نفسه بذلك فاما لا طريق الى اثبات ذلك بالية لانه نفى الشهادة والبيات للاثبات، والله اعلم.

ترجمہ۔۔۔ پھر جھوٹے کی تشہیر کا طریقہ جو حضرت شریح سے منقول ہے یہ ہے کہ آپ جھوٹے گواہ کو اس کے بازار میں

بھیجتے تھے جبکہ وہ اکثر بازار میں آمدورفت کرتا رہتا ہو اور اگر وہ بازاری نہ ہو تو اسے اس کی قوم کے پاس بھیج دیتے پھر کیونکہ عصر کے بعد ہی لوگوں کا مجمع اس جگہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے ایسے ہی وقت میں بھیجتے تھے اور اسے لیجانے والے یہ کہتے رہتے کہ قاضی شریح صاحب تم کو سلام کہتے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا گواہ پایا ہے اس لئے تم سب اس سے بچتے رہو اور دوسروں کو بھی اس سے بچاؤ (ف) اس کی روایت امام محمد وابن ابی شیبہ نے کی ہے (مف) و ذکر شخص الاثمہ الخ اور شخص الاثمہ سرخصی نے ذکر فرمایا ہے کہ صاحبین کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشہیر کرائی جاتی اور صاحبین کے نزدیک تعزیر کرنا اور قید خانہ میں رکھنا قاضی کی رائے کے مطابق ہوگا (یعنی وہ جتنا بھی مناسب سمجھے) (ف) اور یہی بات صحیح ہے (ع) و کیفیتہ الخ اور تعزیر کرنے کی صورت وہی ہے جو ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں (ف) یعنی کتاب الحدود کے باب التعمیر میں مذکور ہے کہ اگر جھوٹے گواہ نے توبہ کر لی تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی قبول ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے (ع) اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دو گواہوں نے یہ اقرار کیا کہ ہم نے قصد اجموئی گواہی دی تھی تو انہیں مار پیٹ نہیں کی جائیگی۔

وفائدہ الخ اور اس اقرار کا فائدہ یہ ہے کہ جس سزا کا بھی ذکر ہوا اس میں جھوٹا گواہ صرف یہی شخص مانا جائے گا جس نے اپنی ذات پر خود ہی جھوٹی گواہی دینے کا اقرار کیا ہو یعنی شہادۃ الزور ہونا صرف اسی طرح ثابت ہوگا کہ گواہ خود ہی اقرار کر لے۔ اس لئے کہ اگر کسی دوسری طرح سے یا دوسرے لوگوں کی گواہی سے کسی کو جھوٹا گواہ ثابت کیا گیا ہو تو وہ یہاں جھوٹے گواہ میں شامل نہ ہوگا اور اسے سزا نہیں دی جائیگی کیونکہ ایسا ہونے سے گواہی کی نفی ہوگی حالانکہ گواہوں کا مقصد کسی بات کو ثابت کرنا ہوتا ہے (ف) لہذا یہ اس لئے گواہی نہ ہوگی کہ اس شخص کی گواہی نہ تھی کیونکہ جس شخص کی گواہی نہ ہو اور وہ قصد کوئی گواہی جھوٹ بنا کر اور گڑھ کر دے تو ایسے ہی شخص کو شاید الزور کہا جاتا ہے اس لئے اسے دوسروں کی گواہی سے ثابت نہیں کیا جائے گا بلکہ اسی صورت میں ہوگا کہ وہ گواہ خود اقرار کر لے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: شاید الزور کی تعریف اور اس کا حکم اس کی تشہیر کا طریقہ، اقوال مشائخ، دلائل۔

قال وكذلك كتاب القاضى الى القاضى لانه فى معنى الشهادة على الشهادة الا ان القاضى لكمال ديانته ووفور ولايته يتعذر بالنقل. ولو قالوا فى هذين البابين التعمية لم يعجز حتى ينسبوا الى فخذها وهى القبيلة الخاصة، وهذا لان التعريف لا بد منه فى هذا ولا يتحصل بالنسبة العامة، وهى عامة بالنسبة الى بنى تميم، لانهم قوم لا يحصون ويحصل بالنسبة الى الفخذ، لانها خاصة، وقيل العرغانية نسبة عامة والاوز حندية نسبة خاصة، وقيل السمرقندية والسخرية عامة وقيل الى السكة الصغيرة خاصة والى المحلة الكبيرة والمصر عامة، ثم التعريف وان كان يتم بذكر الحاء عبد ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف على ظاهر الروايات، فذكر الفخذ يقوم مقام الجذ، لانه اسم الجذ الاعلى، فنزل منزلة الجذ الادنى

ترجمہ:- فرمایا ہے کہ یہی حکم اس خط کا بھی ہے جو قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا ہو (ف) اس حکم کی تفصیلی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا کہ میرے سامنے دو عادل گواہوں نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ زید بن بکر قرشی کے ایک ہزار درہم کا دوسرے شخص کے ذمہ واقعہ قرض باقی ہے جس کی فی الحال ادائیگی ہندہ بنت عتبہ قرشیہ کے ذمہ واجب ہے اس لئے آپ اس عورت کے نام یہ حکم صادر فرمادیں پھر جب خط اس قاضی کو ملا تو مدعی ایک عورت کو لے کر اس قاضی کے پاس حاضر ہو گیا مگر اس عورت نے اپنے مقروض ہونے بلکہ اپنا نام ہندہ قرشیہ ہونے سے انکار کر دیا تب اس مدعی کو قاضی اس بات کا حکم دیا کہ تم ایسے دو گواہ لے کر آؤ جو گواہی دیں کہ یہ عورت مدعی ہے جس کا نام اس خط میں ہندہ قرشیہ لکھا گیا ہے (ع) لایسہ فی الخ کیونکہ یہ صورت بھی گواہی پر گواہی کے معنی میں ہے (ف) گویا قاضی نے خود فرغ (گواہوں کا گواہ) بن کر

اصل گو ہوں کی گواہی دوسرے قاضی کے سامنے پہنچائی ہے لیکن اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے یہ قاضی فرع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تا تو کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ وہ فرع نہیں ہے مگر فرع کے حکم میں ہو سکتا ہے الا ان الخ مگر یہ (اس لئے) کہ قاضی انتہائی دیانت دار مان لئے جانے اور پورے اختیارات کے مالک ہو جانے کی وجہ سے گواہی کے نقل کرنے میں انتہائی کافی ہوتا ہے۔

ولو قالوا الخ در ان گواہوں نے مذکورہ دونوں صورتوں میں یعنی جبکہ گواہی پر گواہی کی صورت میں ہو یا قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس لانے کی صورت میں ہو یہ کہہ دیا ہے کہ وہ عورت جس کا معاملہ ہے وہ قبیلہ تمیمہ سے تمیمہ ہے یعنی ہند قریشہ کے سوا ہے تو ایسی گواہی جائز نہ ہوگی جب تک اس عورت کو اس کے قریبی خاندان (فخذ) کی طرف منسوب نہ کر دیں (ف) یہ معلوم ہونا چاہیے جبکہ عرب میں خاندان اور نسب کے سلسلہ میں پہلے شعب کا حفظ آتا ہے جس میں بہت سے قبیلے داخل ہوتے ہیں پھر لفظ قبیلہ پھر قبیلہ اس کے نیچے عمارہ ہے پھر اس کے نیچے بطن ہے اور اس کے نیچے فخذ ہے اس طرح یہ لفظ فخذ آدمی کا خاص کنبہ اور اس کے سب سے اوپر شعب ہوتا ہے اس بناء پر اگر کسی کی عام نسبت بیان کر دی جائے تو اس سے اس شخص کی نسبی پہچان حاصل نہیں ہوتی ہے اس لئے گواہی میں عام نسبت جائز نہیں ہوتی ہے و هذا لان الخ اور جائز نہیں ہونے کی وجہ یہ ہے یہ نسبت بیان کر کے اس کی خاص شناخت کرنی ہوتی ہے جو حاصل نہیں ہوتی ہے (ف جیسے تمیمہ (جو قریشہ کے اوپر کا قبیلہ ہے)۔

وہی عامة الخ کہ یہ تمیمہ جو تمیم کی طرف منسوب کرتے ہوئے ایک عام نسبت ہے کیونکہ جو تمیم میں اتنے سارے خاندان شامل ہیں کہ وہ شمار بھی نہیں کیے جاسکتے (اس بناء پر اس میں ہند بنت عہد تمیمہ بہت سی عورتیں پائی جاسکتی ہے اس بناء پر ان کی شناخت ممکن نہیں ہوگی و يحصل الخ اور یہ شناخت اس وقت آسانی سے ہو سکتی ہے جبکہ اس کی نسبت فخذ (بالکل ہی قریبی رشتہ دار) کی طرف ہو رہی ہو کیونکہ یہ خاص نسبت ہوتی ہے (ف یعنی اس کنبہ کے لوگ آسانی سے شمار ہو سکتے ہیں اور شناخت کیے جاسکتے ہیں اس لئے ان میں کوئی التباس یا اشتباہ باقی نہیں رہتا ہے یہ حکم عرب کے لوگوں کے بارے میں ہے مگر غیر عرب یعنی عجمیوں میں اکثر لوگوں کی نسبت علاقوں اور شہروں کی طرف ہوتی ہے اس لئے ان میں عام اور خاص نسبتوں میں ان سے اختلاف ہوگا و قبیل الفرع عایۃ الخ بعض علماء نے کہا کہ صوبہ فرغانہ کی طرف کی نسبت عام ہوتی ہے اور اس کے ماتحت ایک شہر اور چند کی طرف کی نسبت خاص ہوتی ہے (ف پھر بھی اس شہر کی طرف کی نسبت سے شناخت حاصل ہونے میں تاثر ہے اگرچہ

اس شہر کے مقابلے میں فرغانہ کی طرف نسبت عام ہوتی ہے کیونکہ یہ اور چند شہر بھی اپنی جگہ ایک بڑا شہر ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سر قند یا بخارا کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہوتی ہے (ف لیکن اس کے کسی محد کے طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے و قبیل الی السکة الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ محد کی طرف نسبت بھی عامہ ہوتی ہے البتہ اس کی گلیوں کی طرف نسبت خاص ہوتی ہے اور بڑے محد یا شہر کی طرف نسبت عامہ ہوتی ہے (ف اور اگر گلیوں کے ساتھ شہر اور اس کے محد کو بھی بیان کر دیا جائے تو زیادہ بہتر بات ہوتی ہے ثم التعریف الخ پھر ظاہر روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک امام ابو یوسف کے قول کے خلاف انسان کی مکمل شناخت دادا کا نام باپ کے ساتھ لینے سے ہو جاتی ہے مثلاً زید بن بکر بن خالد لیکن فخذ کا ذکر کرنا دادا کے قائم مقام ہو جاتا ہے کیونکہ فخذ میں دادا کے اوپر بڑے دادا کا نام لیا جاتا ہے اس لئے اسے قریب کے دادا کے قائم مقام رکھا گیا ہے (ف یعنی زید بن بکر بن خالد کی بجائے اسی اوپر کے دادا کا نام لے لینا کافی ہو جاتا ہے)

توضیح: کیا قاضی خود گواہ کا گواہ (فرع) بن کر دوسرے قاضی کے پاس اپنا سفارشی خط لکھ سکتا ہے کہ تنہا قاضی دو گواہوں کے قائم مقام ہو سکتا ہے، شعب قبیلہ، فخذ، صوبہ، شہر،

حکمہ، گلی وغیرہ کی طرف نسبت کرنے میں فرق، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل۔ قال ابو حنیفہ: شاهد الزور أشهرہ فی السوق ولا اعزّہ، وقالوا نوجعہ ضرباً ونحبسہ، وهو قول الشافعی، لهما ما روی عن عمر رضی اللہ عنہ انہ ضرب شاهد الزور اربعین سوطاً وسخّم وجهہ ولان ہدہ کبیرۃ یتعدی ضررها الی العباد، ولیس فیہا حد مقرر فیعزّز، ولہ ان شریحا کان یشہوہ ولا یصرب، ولان الانزجار یحصل بالتشہیر فیکتفی بہ، والضرب وان کان مبالغۃ فی الزجر ولكنه یقع مانعا عن الرجوع فوجب التخیف نظرا الی ہذا الوجه، وحديث عمر رضی اللہ عنہ محمول علی السیاسة بدلالة التبلیغ الی الاربعین والتسخیم.

ترجمہ: فصل جھوٹی گواہی کا بیان، ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جھوٹی گواہی دینے والے کو میں بازار میں مشہور تو کر دوں گا لیکن میں اسے تعزیر کی سزا نہیں دوں گا مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسے ماریں گے اور قید خانے میں ڈال دیں گے امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے (ف اور امام مالک اور امام احمد اور عام علماء کا بھی یہی قول ہے) صاحبینؒ کی دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے پھر اس کا منہ کالا کیا (ف چنانچہ عبدالرزاقؒ نے فرمایا ہے اخیر ما ابن جریج قال حدثت عن مکحول ان عمر بن الخطابؓ الخ یعنی حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس درے مارے وقال اخیر نا یحییٰ بن العملاء اخیر فی الاخص بن حکیم عن ابیہ عن عمر بن الخطابؓ الخ یعنی حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کے بازے میں حکم دیا ہے اس لئے اس کا منہ کالا کیا گیا ہے اور اس کا عمامہ اس کی گردن میں ڈال کر قبیلوں میں پھرایا گیا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حد ثاب ابو خالد الاحمر عن حجاج عن مکحول عن الولید بن ابی مالک ان عمر کتب الی عمالہ بالشام فی شاهد الزور یضرب اربعین سوطاً وسخّم وجهہ ویحلق راسہ ویقال حبسہ یعنی حضرت عمرؓ نے اپنے عاملان شام کو جھوٹے گواہ کے بازے میں حکم لکھا کہ اسے چالیس درے مارے جائیں اور اس کا منہ کالا کیا جائے اور اس کا سر منڈوا دیا جائے اور کافی دنوں تک قید خانہ میں مقید رکھا جائے فق اس سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو سخت سزا (سزائے تعزیر) دی ہمارے لئے آپ کا عمل حجت ہے اس پر عمل ضروری ہے ولان ہذہ الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جھوٹی گواہی دینا بڑا گناہ ہے جس کا برا اثر دوسروں تک پہنچتا ہے اس کے لئے منجانب شرع کوئی سزا مقرر نہیں ہے اس لئے حسب ضرورت سزا دینی چاہیے (ف تاکہ اس کا نقصان وہ اثر دوسروں تک نہ پہنچے صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ کیا میں تم لوگوں کو نہ بتا دوں کہ سب سے بڑا گناہ کیا ہے تب صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہؐ کیوں نہیں بتا دیتے بلکہ ضرور فرمائیں اس پر رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا آپ اس وقت ٹیک لگا کر بیٹھے ہوئے تھے اچانک بیٹھ گئے اور فرمایا ہے خبردار تم یہ بھی جانو کہ جھوٹی بات یا جھوٹی گواہی بھی بڑا گناہ ہے پھر آپ اس جملہ کو بار بار مکرر کر رہے فرماتے رہے یہاں تک کہ (آپ کی تکلیف کو محسوس کرتے ہوئے) ہم نے یہ تمنا کی کہ اب آپ خاموش ہو جائے (رواہ البخاری) اسی طرح خود اللہ تعالیٰ نے بھی جھوٹی بات کو شرک کے ساتھ ملایا ہے فرمایا ہے کہ فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور یعنی تم لوگ بتوں کی گندگیوں اور بتائیگیوں سے دور رہو اور قول زور سے بھی دور رہو اس سے معلوم ہوا کہ قصداً جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے ولہ ان الخ اور ان کی بیٹی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح بن ہانی تاہی جھوٹے گواہ کو مشہور کرتے تمام لوگوں میں شہرت دیتے مکرراتے نہیں تھے۔

ولان الانزجار الخ اور اس دلیل سے بھی کہ تشہیر کر دینے سے سرزنش اور زجر کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا جائے گا والضرب وان کان الخ اور مار پیٹ کی سزا اگرچہ تشہیر سے زیادہ تکلیف دہوتی ہے لیکن اس کا نقصان یہ ہوتا

ہے کہ وہ آئندہ اس خوف سے کہ ایک مرتبہ جس بات کی گواہی دیدی ہے اگرچہ وہ غلط ہے اب

اگر اس سے انکار کر کے صحیح بات کہوں تو پھر اسی طرح کی مار پڑیگی اس لئے وہ اپنی غلط بات پر ہی بھروسہ کرے گا، اپنی گواہی سے وہ بھی نہیں پھرے گا اس لئے اس نتیجہ کا خیال کر کے سزا میں کچھ کمی کر دینا واجب ہے (ف لیکن عبد الرزاق نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ جعد بن زکوان نے کہا ہے کہ قاضی شریع کے پاس ایک جھوٹا گواہ لایا گیا تو آپ نے اس کے سر کا تمام اتروا کر اس پر کئی درے مارے پھر اسی مسجد میں اسے بھیج دیا گیا جہاں لوگ اسے پہچانتے تھے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریع نے ملزم کو سزا بھی دی ہے۔ وحديث عمرو الخ اور حضرت عمرؓ کی حدیث سیاست پر محمول کی جائیگی اس دلیل سے کہ آپ نے پورے چالیس درے مارے (اگر تعزیرا ہوتا ہے تو آخری حد تک نہ مارتے پھر منہ بھی کالا کیا) (ف شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی شریع سے بھی یہ ثابت ہے کہ آپ نے تعزیر کی تھی نیز ابو حنیفہؒ بھی ایسے مجرم کی تشہیر کے قائل تھے اور شیخ ابن الہمامؒ نے بظاہر صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:- جھوٹی گواہی دینے والے کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے، تفصیل مسئلہ، اقوال مشائخ دلائل

کتاب الرجوع عن الشهادات

قال. واذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت، لان الحق انما يثبت بالقضاء والقاضي لا يقضى بكلام متناقض ولا ضمان عليهما لانهما ما اتلفا شيئا لا على المدعى ولا على المدعى عليه، فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم، لان آخر كلامهم يناقض اوله، فلا ينقض الحكم بالتناقض ولانه في الدلالة على الصدق مثل الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به، وعليهم ضمان ما تلفوه بشهادتهم لاقرارهم على انفسهم بسبب الضمان والتناقض لا يمنع صحة الاقرار ومنقرره من بعد، ولا يصح الرجوع الا بحضور الحاكم، لانه فسخ الشهادة فيختص بما تختص به الشهادة من المجلس وهو مجلس القاضي اى قاض كان ولان الرجوع توبة والتوبة على حسب الجنابة فالسر بالسر والاعلان بالاعلان، واذا لم يصح الرجوع في غير مجلس القاضي فلو ادعى المشهود عليه رجوعهما واراد يمينهما لا يحلفان، وكذا لا تقبل بينته عليهما، لانه ادعى رجوعا باطلا حتى لو اقام البينة انه رجع عند قاص كذا وصحته المال تقبل لان السبب صحيح

گواہوں سے پھر جانے کا بیان یعنی ایک مرتبہ کوئی گواہی دے اس سے پھر جانا اور اس کی کئی صورتیں ہیں اس لئے کہ جن معاملات میں گواہوں کی تعداد شریعت کی طرف سے تعین ہے مثلاً زنا ثابت کرنے کے لئے چار گواہوں کا ہونا اس میں اتنے ہی گواہوں نے گواہی دی مگر بعد میں ایک شخص اپنے بیان سے پھر گیا یا چار سے زائد تھے اور جتنے زائد تھے وہ سب پھر گئے پھر ان کا انکار کرنا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اسی طرح حد جاری ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بھی بعد میں ہو اور نظائر اموال میں لکھے ہوئے ہیں اس لئے یہاں فرمایا ہے قال واذا رجع الخ قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر گواہوں نے اس سے پہلے کہ قاضی اس کے مطابق کوئی فیصلہ کرے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ گواہی ساقط اور بے اعتبار ہو جائیگی ف اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کا رجوع کرنا قاضی کے سامنے ہو ایسا ہونے سے اس کی گواہی ختم ہو جائیگی پھر مدعی ثابت نہ ہو گا۔

لان الحق الخ کیونکہ حق تو قاضی ہی کہ ذریعے ثابت ہوتا ہے اور قاضی ایسی بات کے موافق فیصلہ نہیں کر سکتا ہے جس

میں اختلاف اور تناقض پایا جاتا ہے (ف یعنی کسی گواہ نے پہلے گواہی دی پھر اس کی تردید کر دی اس طرح اس کے دعویٰ میں تناقض پایا جاتا ہے اس کے موافق فیصلہ نہیں کر سکتا ہے) ولا ضمان الخ اور انکار کی وجہ سے گواہوں پر تادان بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ اپنے انکار سے انہوں نے مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی کا کچھ بھی نقصان نہیں کیا ہے (ف یہ حکم اس وقت ہو گا کہ اس وقت تک قاضی نے ان گواہی پر کوئی حکم نہ دیا ہو فان حکم الخ کیونکہ اگر قاضی نے انکی گواہی کے بعد حکم دیا اس کے بعد وہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو قاضی کا حکم منسوخ نہ ہو گا (کیونکہ گواہوں کا آخری کلام ان کے پہلے کلام کے مخالف ہے مگر اس اختلاف کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ منسوخ نہ ہو گا کیونکہ سچائی ثابت کرنے میں اس پہلے کلام کی طرح دوسرا کلام بھی ہے (یعنی انکار کرنے سے پہلے جس طرح کا کلام سچا سمجھا گیا تھا یہ دوسرا کلام بھی سچ ثابت سمجھا جا رہا ہے مگر پہلے کلام میں قاضی کا فیصلہ مل جانے کی وجہ سے اس میں زبردست قوت پیدا ہو گئی اس لئے اس کو ترجیح ہوگی (ف لہذا پہلا کلام اور فیصلہ باقی رہ جائے گا)۔

وعلیہم ضمان الخ مگر گواہوں نے اپنی گواہی سے دوسرے کا جو کچھ نقصان کیا ہے ان لوگوں پر اس نقصان کا تاوان لازم آئے گا کیونکہ انہوں نے ایک ایسی بات کا اقرار کیا ہے جو ضمانت کا سبب ہے (اور ان کے اقرار کو صحیح مان جائے گا) اور ان کے کلام میں تناقض کا ہونا انکے اقرار کے صحیح ہونے کو منع نہیں کرے گا۔ چنانچہ ہم آئندہ اس کی وضاحت کریں گے ولا یصح الخ اور گواہ کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ قاضی کے سامنے رجوع کیا ہو (ف خواہ اسی قاضی کے سامنے ہو جس کے سامنے اقرار کیا ہو یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو۔

لانه لمسخ الخ کیونکہ قول سے رجوع کرنے کا مطلب اپنی گواہی کو ختم کرنا ہے اس لئے جہاں کہیں گواہی کا ہونا ضروری ہے وہیں پر فتح کرنا بھی ضروری ہو گا یعنی وہ قاضی کی مجلس ہے کہ جیسے گواہی کا قاضی کی مجلس میں ہونا ضروری ہے اسی طرح اس کے نسخ کے لئے بھی قاضی کی مجلس کا ہونا ضروری ہے خواہ نیا یا پرانا یعنی کوئی بھی قاضی ہو اور اس وجہ سے بھی کہ گواہی سے رجوع کر دینا توبہ کرنا ہے یعنی پہلے غلط گواہی دے کر ایک بڑا گناہ کر لیا ہے اور اب اپنے عمل بد سے توبہ کرتا ہے تو گناہ زیادہ ہو گیا جیسے ہو گا توبہ بھی اسی انداز کی ہونی چاہیے یعنی اگر گناہ تنہائی میں ہو تو توبہ کا بھی تنہائی میں ہونا کافی ہو گا اور اگر علانیہ گناہ ہو تو توبہ بھی علانیہ ہونا ضروری ہو گا۔

(پس جس طرح گواہوں نے قاضی کے سامنے علانیہ جھوٹی گواہی دے کر گناہ کیا ہے اس طرح توبہ بھی اس کے سامنے علانیہ ہونی چاہیے) اب جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ قاضی کی مجلس کے سوا دوسری جگہ رجوع کرنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ان گواہوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا ہے پھر یہ چاہا کہ ان گواہوں سے قسم لے تو ان گواہوں سے قسم نہیں لی جائیگی اسی طرح اگر مدعی علیہ گواہ مقرر کرنا چاہے تو بھی قاضی کی مجلس کے علاوہ دوسری جگہ دعویٰ سے رجوع کرنا بھی باطل ہو گا یہاں تک کہ اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کیا پھر گواہ بھی پیش کیا کہ اس شخص نے فلاں قاضی کے سامنے رجوع کر کے مال کا تاوان ادا کر دیا ہے تو وہ گواہ قبول نہیں ہو سکے کیونکہ سبب صحیح ہے۔

توضیح: گواہی سے رجوع کرنا، اس کی صورتیں، رجوع کرنا تک مقبول ہو سکتا ہے قبولیت کی شرط، انکار کی وجہ سے تاوان لازم ہونا یا نہ ہونا۔ تفصیل مسائل۔ درائل

قال. واذا شهد شاهدان بمال فحكم الحاكم به ثم رجعا ضما المال للمشهدود عليه لان التسبب على وجه التعدى سبب الضمان كحافر البئر وقد سببا للاتلاف تعديا، وقال الشافعي لا يضمنان لانه لا عرة للتسبب عند وجود المباشرة، قلنا تعذر ايجاب الضمان على المباشر وهو القاصي لانه كالمملجأ الي القضاء وفي ايجانه صرف الناس عن تقلده وتعذر استيفاؤه من المدعي، لان الحكم ماض فاعتبر التسبب، واما

یضمنان اذا قبض المدعی المال دینا کان او عینا، لان الاتفاق به بتحقیق ولانه لا مماثلۃ بین اخذ العین والزام الدین۔

ترجمہ۔۔۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی اس لئے حاکم نے اس گواہی کے موافق حکم سنایا پھر ان دونوں گواہوں نے اپنی بات سے رجوع کر لیا تو وہ مدعی علیہ کے لئے مال کے ضامن ہوں گے (ف یہی قول امام مالک و احمد کا بھی ہے اور بقول اصح امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے) لان التسیب الخ کیونکہ ایسا سبب بنانا جس کا اثر دوسروں تک پہنچتا ہو وہ جرمانہ اور تاوان کا سبب ہوتا ہے جیسے کسی نے دوسرے کی زمین یا راستہ میں بغیر اجازت کنواں کھودا اور اس میں کوئی مسافر یا جانور گر کر مر گیا تو اس نقصان کا ذمہ کنواں کھودنے والا ہو گا اس طرح یہاں بھی گواہوں نے غلط گواہی دے کر مدعی علیہ کے مال کو ضائع کیا ہے (ف لہذا وہ دونوں گواہ اس مال کے ضامن ہوں گے) اور امام شافعیؒ سے منقول ایک ضعیف روایت میں اس کے خلاف ہے جسے مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی گواہ بھی ضامن نہیں ہو گا کیونکہ از خود جب دوسرا کوئی کرنے والا موجود ہو اس وقت اس کام کا سبب پیدا کرنے والے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے (ف یعنی حقیقت میں مدعی علیہ کا مال ضائع کرنے والا قاضی ہے کیونکہ اسی نے حکم دیا ہے اور دونوں گواہ اس حکم کے لئے صرف سبب بنے ہیں اس لئے اس سبب بننے کا کچھ اعتبار نہیں ہو گا جبکہ ضائع کرنے والا خود بھی موجود ہے جیسے لٹوے کو سے کہا کہ تم بدھو کا ہاتھ کاٹ دو اس آمادہ کرنے پر کلونے ہاتھ کاٹ دیا تو وہ کلوی پکڑا جائے گا اور لٹو کا کچھ اعتبار نہ ہو گا حاصل یہ ہوا کہ اصل کام انجام دینے والے کی موجودگی میں اس کام پر آمادہ کرنے والے کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے اس لئے موجودہ مسئلہ میں قاضی کے رہتے ہوئے گواہ پر تاوان لازم نہیں آئے گا۔

فلما تعد الخ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل کام کرنے والے یعنی قاضی پر تو تاوان واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ قاضی گواہی سننے کے بعد اس پر فیصلہ کرنے میں مجبور تھا یعنی قاضی کی ذمہ داری ہو گئی تھی کہ وہ فیصلہ سنائے پھر اگر ایسے معاملات میں قاضی پر تاوان واجب ہو جائے تو گویا تمام لوگوں کو عہدہ قضاء کے قبول کرنے سے روک دینا لازم آئے گا کیونکہ جب ہر شخص یہ دیکھے گا کہ گواہی کے بعد بھی فیصلہ دینے کے بعد قاضی کو اس کا تاوان دینا لازم ہوتا ہے تو کوئی بھی اس کو بالکل قبول نہیں کرے گا پھر مدعی (جسے قاضی کے فیصلہ سے مالی فائدہ ہو گیا ہے) سے بھی اس تاوان کو وصول کرنا ممکن نہ ہو گا یعنی قاضی نے جس وقت فیصلہ سنایا تھا اس وقت اس کا فیصلہ صحیح صادر ہوا تھا اس بناء پر سبب پیدا کرنے والے کا ہی اعتبار کیا جائے گا (ف یعنی اس حکم کے دینے کا جو شخص سبب بنا ہے یعنی گواہ مدعی ضامن ہو گا۔ وانما یضمن الخ پھر یہ دونوں گواہ اس وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا ہو خواہ عین مال سامان وغیرہ ہو جو اس کا تھا یا دین سے ہو یعنی روپیہ اور اثرنی وغیرہ کیونکہ مدعی کے وصول کر لینے سے ہی مدعی علیہ کا حق بر باد کرنا ثابت ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ عین کے لینے میں اور دین کے مازم کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے (ف گواہوں نے جس کی گواہی دی اگر وہ مال سونا اور چاندی کی قسم سے ہو اور مدعی نے اس وقت تک اسے وصول نہیں کیا ہو تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہو گا کیونکہ یہ بات جائز نہیں ہے کہ گواہوں سے مال دین کے مقابلہ میں مال عین وصول کیا جائے گا کیونکہ عین اور دین میں کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے

توضیح: دو آدمیوں کی گواہی دینے کی وجہ سے حاکم نے فیصلہ سنایا مگر گواہوں نے بعد میں

انکار کر دیا، تفصیل مسئلہ۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال۔ فان رجع احدهما ضمن النصف والاصل ان المعتبر فی هذا بقاء من بقى لا رجوع من رجوع وقد بقى من بقى بشهادة نصف الحق، وان شهد بالمال ثلاثة فرجع احدهم فلا ضمان عليه لانه بقى من بقى بشهادته

کل الحق، وهذا لان الاستحقاق باق بالحجة والمثلف حتى استحق سقط الضمان فاولى ان يمتنع، فان رجع آخر ضمن الرجوعان نصف الحق، لان بقاء احدهم يبقى نصف الحق، وان شهد رجل وامرأتان فرحعت امرأة ضمننت ربع الحق لبقاء ثلاثة الارباع بقاء من بقي، وان رجعتا ضمننتا نصف الحق لان بشهادة الرجل يبقى نصف الحق، وان شهد رجل وعشر نسوة ثم رجع ثمان فلا ضمان عليهن، لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق، فان رجعت اخرى كان عليهن ربع الحق لانه بقي النصف بشهادة الرجل والربع بشهادة الباقي فبقى ثلاثة الارباع، وان رجع الرجل والنساء فعلى الرجل سدس الحق وعلى النسوة خمسة اسداسه عند ابى حنيفة وقالوا على الرجل النصف وعلى النسوة النصف، لانهن وان كثرن يقص مقام رجل واحد، ولهذا لا يقبل شهادتهم الا بانضمام رجل، ولا بى حنيفة ان كل امرأتين قاعتا مقام رجل واحد، قال عليه السلام فى نقصان عقليهن عدلت شهادة اثنين منهن بشهادة رجل واحد، فصار كما اذا شهد بذلك ستة رجال ثم رجعوا فان رجع النسوة العشرة دون الرجل كان عليهن نصف الحق على القولين لما قلنا، ولو شهد رجلا وامرأة بمال ثم رجعوا فالضمان عليهما دون المرأة، لان الواحدة ليست بشاهدة بل هى بعض الشاهد فلا يضاف اليه الحكم.

تدورنى نے فرمایا ہے کہ اب اگر دو گواہوں میں جس کسی نے بھی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے وہ آدمی مال کا ضامن ہوگا اس مسئلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو بھی اپنی گواہی پر باقی رہے گا اسی کا باقی رہنا معتبر ہوگا اور جس نے رجوع کر لیا ہے اس کا رجوع کرنا معتبر نہ ہوگا اس لئے جو شخص اپنی گواہی پر قائم ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور موجودہ مسئلہ میں جو شخص اپنی گواہی پر قائم ہے اس کی گواہی کے ساتھ نصف حق باقی رہ گیا (ف کیونکہ دونوں گواہوں سے پورا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کے مقابلہ میں نصف حق ہوا ہے جب دونوں گواہ رجوع کر لیتے تو ان میں سے ہر ایک نصف حق کا ضامن ہوگا اور جب صرف ایک نے رجوع کیا تو صرف ایک گواہ باقی رہا اب اگر یہ شروع میں ہی تھا ہوتا تو اس سے حق ثابت نہیں ہو سکتا تھا اور جب نصف حق اس کے ساتھ باقی رہا اور جس نے رجوع کیا وہ نصف حق کا ضامن ہوگا اس لئے اگر دونوں اپنے دعویٰ پر قائم رہتے تو پورا حق ثابت رہتا۔

وان شهد الخ اور اگر تین گواہوں نے مل کر گواہی دی اور ان میں سے کسی ایک نے رجوع کر لیا تو اس پر تاوان نہیں ہوگا کیونکہ اس کے علاوہ ابھی اتنے گواہ باقی ہیں جن کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مال پر مدعی کا استحقاق حجت کے ساتھ باقی ہے حالانکہ جو چیز ضائع کی جائے جب اس ضائع کرنے والے کا حق ثابت ہو جائے تو اس مال کا تاوان اس پر سے ختم ہو جاتا ہے پس بدرجہ اولیٰ تاوان لازم نہ ہوگا (ف مثلاً زید کا مال کسی نے ضائع کر دیا اور ضائع کرنے والے پر زید کے حق میں تاوان ہوا کرنے کا حکم ہوا مگر اس مال کا اصل حقدار بجائے زید کے بکر ثابت ہو گیا اور اس نے ضائع کرنے والے سے تاوان لے لیا تو اب زید کے لئے وہ تاوان ختم ہو جائے گا اسی طرح جب باقی دو گواہوں سے مدعی کا حق ثابت رہا تو گواہی سے بھر جانے والے گواہ پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ ابھی تک پورے دو گواہ باقی رہ گئے۔

فان رجع الخ پھر اگر ان دونوں میں سے بھی ایک گواہ پھر جائے تو ان دونوں پھر جانے والے گواہوں پر نصف حق کا تاوان لازم ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک گواہ باقی رہنے کیساتھ آدھا حق باقی رہ جائے گا (ف الحاصل دونوں پھر جانے والوں نے صرف نصف حق ضائع کیا ہے اس لئے اسی نصف کے وہ دونوں ضامن ہوں گے وان شهد رجل الخ اور اگر مال کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت گواہی سے پھر گئی تو وہ اس مال کے چوتھائی حق کی ذمہ دار ہوگی کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی رہ گیا ہے (ف کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں گویا دو عورتوں کے مقابلہ میں نصف حق ہوا اس لئے ایک عورت کے پھر جانے سے چوتھائی حق ضائع ہوا اس طرح تین چوتھائی حق باقی رہ گیا۔

والد رجعتا الحج اور اگر دونوں ہی عورتیں گواہی سے پھر گئیں تو دونوں اس مال کے آدھے حق کلمہ دار ہوں گی کیونکہ باقی آدھا حق مرد کی گواہی سے باقی رہ گیا (ف کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں یعنی ان دونوں کے حصہ میں نصف حق ہے اور باقی نصف حق مرد کے حصہ کا ہے۔ وان شهد الخ اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی ان میں سے آٹھ نے رجوع کر لیا تو ان میں سے کسی پر بھی تاوان لازم نہیں آئے گا کیونکہ ان کے بعد بھی اتنے گواہ باقی رہ گئے جن سے پورا حق ثابت کیا جاسکتا ہے (یعنی ایک مرد اور دو عورتیں امام مالک کا یہی قول ہے اور اصح قول کے مطابق امام شافعی کا بھی یہی قول ہے)۔

فان رجعت الحج پھر اگر باقی دو عورتوں میں سے بھی ایک عورت پھر گئی تو ان تمام پھر جانے والیوں یعنی نو عورتوں پر مجموعہ ایک چوتھائی ضمان لازم آئے گا کیونکہ مرد کی گواہی باقی رہنے سے نصف اور ایک عورت سے چوتھائی مجموعہ تین چوتھائی حق باقی رہ گیا، وان رجعت الرجل الخ اور اگر مرد اور سب عورتیں بھی گواہی سے پھر جائیں تو مرد پر کل حق کا چھٹا حصہ واجب ہو گا اور عورتوں پر چھ حصوں سے باقی پانچ حصے ہو گئے یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے (ف اور امام مالک شافعی و احمد کا بھی یہی قول ہے)۔ وقال علی الرحل الحج اور صاحبین نے کہا ہے کہ مرد پر نصف اور سب عورتوں کو نصف حق لازم ہو گا کیونکہ عورتیں اگرچہ بہت ہو جائیں سب ایک ہی مرد کے قائم مقام ہوتی ہے اسی بناء پر صرف عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی جب تک کہ ان کے ساتھ ایک مرد بھی نہ ہو (ف کیونکہ ایک مرد نصف ہو اور باقی تمام عورتیں مل کر ایک مرد کے قائم مقام ہوئیں اس لئے وہ سب نصف حق کی ضامن ہوں گی۔

ولایبی حیضہ الخ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں (ف اس طرح مسئلہ میں دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر ہوتی قال علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ نے عورتوں کی عقل کے بارے میں فرمایا ہے کہ عورتوں کی عقل ناقص ہوتی ہے اور ان میں سے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے (ف اس جیسی روایت بخاری نے حضرت ابو سعید سے کی ہے پس اس حساب سے دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر ہوں گی، فصار کما الخ، اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ چھ مردوں نے گواہی دی پھر سب نے اس سے رجوع کر لیا (ف تو بلا خلاف ہر گواہ پر چھ حصوں میں سے ایک حصہ لازم ہوتا ہے فان رجعت الحج پھر اگر تمام یعنی دس کی دس عورتیں پھر گئیں لیکن مرد نہیں پھر اتنا تو دونوں قولوں کے مطابق بالاتفاق ان تمام عورتوں پر نصف واجب ہو گا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے (ف یعنی جو باقی رہے ان ہی کا اعتبار ہو گا اور جب مرد باقی رہا تو نصف حق رہ گیا اور صرف نصف حق باطل ہو گیا جو ان تمام عورتوں پر برابر لازم ہو گا اس میں امام اعظم اور صاحبین کا اتفاق ہے۔

ولو شهد رجلان الحج اور اگر دو مرد اور ایک عورت نے مال کی گواہی دی پھر سب اس گواہی سے پھر گئے تو اس مال کا پورا تاوان ان دو مرد گواہوں پر لازم ہو گا اور عورت پر نہیں ہو گا کیونکہ موجودہ صورت میں ایک عورت مستقل گواہ نہیں ہے بلکہ ایک گواہ کا جزو ہے (ف کیونکہ دو عورتیں مل کر ایک گواہ ہوتا ہے اور صرف ایک عورت کچھ بھی گواہ نہیں ہے کیونکہ گواہوں کی تعداد دو مردوں سے ہی پوری ہو گئی اور یہ عورت زائد قرینہ کے حکم میں ہوئی فلا یضاف الحج اس لئے قاضی نے جو کچھ فیصلہ سنایا ہے کہ اس کی نسبت اس عورت کی طرف نہ ہو گی (یعنی اس عورت کے کہنے کی وجہ سے قاضی نے فیصلہ نہیں سنایا ہے) (بلکہ صرف ان دو مردوں کی طرف ہو گی یعنی قاضی کے حکم کا سبب یہ عورت نہیں ہوتی بلکہ دونوں مرد ہوں گے اس لئے تاوان کے ذمہ دار یہ دونوں مرد ہی ہوں گے۔

توضیح: اگر دو یا ان سے زائد خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں کسی مال کے متعلق گواہی میں اور قاضی نے ان کے مطابق فیصلہ سنایا اور مدعی نے اس پر قبضہ بھی کر لیا مگر بعد میں ان میں

سے چند یا سب کے سب اپنی گواہی سے پھر گئے، تفصیل مسائل، احتمالی صورتیں۔ ان کے احکامات، اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان شهد شاهدان علی امرأة بالنکاح بمقدار مهر مثلها ثم رجعا فلا ضمان عليهما، وكذلك اذا شهدا باقل من مهر مثلها لان منافع البضع غير مقومة عند الائلاف لان التصمين يستدعي المماثلة علی ما عرف واسما تضمن وتنقوم بالتملك لانها تصير مقومة ضرورة الملك ابانة لخطر المحل، وكذلك اذا شهدا علی رجل بتزويج امرأة بمقدار مهر مثلها، لانه الائلاف بعوض لما ان البضع مقوم حال الدخول فی الملك والائلاف بعوض كلا الائلاف وهذا لان مبنى الضمان علی المماثلة ولا مماثلة بین الائلاف وبینه بعوض، وان شهدا باكثر من مهر المثل ثم رجعا ضمنا الزيادة، لانهما اتلفاها من غير عوض

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں اس کے مہر مثل کے عوض اس کے نکاح ہو جانے کی گواہی دی (ف مثلاً اس عورت نے اسے مہر کے عوض جو اس کے مہر مثل کے برابر ہے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا ہے اور اس گواہی کی بناء پر قاضی نے ان دونوں کے درمیان نکاح قائم ہو جانے کا حکم دیا مگر بعد میں دونوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا تو ان گواہوں پر کچھ بھی تاوان لازم نہ ہوگا (ف کیونکہ مرد نے عورت سے نفع اٹھایا اور عورت نے اس کے عوض مہر مثل پالیا تو کسی کا کچھ نقصان نہ ہوا وکذا الملك اذا شهد الخ اسی طرح اگر گواہوں نے اس عورت کے مہر مثل سے کم پر نکاح کرنے کی گواہی دی ہو جب بھی وہ کسی مال کے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ کم مہر کی گواہی دینے سے عورت کو بظاہر نقصان پہنچایا ہے مگر اسے نقصان پہنچاتے وقت اس کے بضع (شرمگاہ) کی کوئی متعین قیمت نہیں ہوتی ہے۔

لان التصمين الخ کیونکہ ضمان لازم کرنے کے لئے تو نقصان کے جیسا ہی لازم کرنا چاہیے جیسا کہ اپنی بحث (اصول فقہ) میں بتایا جا چکا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ گواہوں نے نکاح کی گواہی دے کر عورت کی شرمگاہ کے منافع کو ضائع کیا ہے مگر اس کے منافع ایسی چیز نہیں ہے جس کی قیمت متعین ہو اس لئے مہر کم اور زیادہ ہر قیمت کا ہو سکتا ہے اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اگر کسی نکاح میں مہر کا ذکر نہ ہو تو آخر کار اس کا مہر متعین کرنے میں مہر مثل اندازہ کیا جاتا ہے تو جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اپنی ذاتی طور پر کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے وانما تضمن الخ البتہ ملکیت کی وجہ سے وہ قیمتی اور لائق ضمان ہو جاتی ہے کیونکہ شوہر کی ملکیت میں اس محل کی شرافت ظاہر کرنے کے لئے ضرور وہ قیمتی ہو جاتی ہے (ف یعنی وہ جب ملک نکاح میں داخل ہوئی تو اسکی شرافت ظاہر کرنے کو اس کے عوض مال لازم کرنا اس مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ درحقیقت اپنے طور پر اور اپنی ذات میں وہ قیمتی نہیں ہے۔

وکذا اذا شهد الخ اسی طرح اگر دو گواہوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت کا اس کے مہر مثل کے عوض اس مدعی سے نکاح کر دیا ہے (ف دونوں گواہوں نے اس سے رجوع کر لیا تو بھی کسی چیز کا ان پر ضمان لازم نہ ہو گا کیونکہ انہوں نے شرمگاہ کے منافع کو ان کے پورے مہر مثل کے عوض ضائع کیا ہے اس لئے اس عورت یا اس کے شوہر میں سے کسی کا نقصان نہیں کیا ہے لانه الائلاف الخ کیونکہ اگرچہ یہ بربادی ہے مگر مفت میں نہیں ہے اس کے مہر مثل کے عوض ہے کیونکہ اگر شرمگاہ اپنی ملکیت میں ہو تو اس میں دخول سے وہ شرمگاہ ایک قیمتی چیز ہو جاتی ہے یعنی اس کے عوض مال بھی لازم آتا ہے اور جس بربادی میں اس کے عوض پایا جائے تو وہ نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے گویا کوئی بربادی نہیں کی ہے یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ تاوان اسی جیسا ہوتا ہے جیسی کہ وہ چیز جو برباد ہوئی ہو حالانکہ بدلہ کے ساتھ بربادی اور بغیر بدلہ کی بربادی میں کوئی برابری اور مماثلت نہیں ہوتی ہے وان شهد الخ اور اگر دونوں گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ کے عوض نکاح کر دینے کی گواہی

دی پھر دونوں نے اس گواہی سے رجوع کر لیا تو اس زیادتی کے وہ دونوں ضامن ہوں گے (ف یعنی شوہر نے اس کے مہر مثل سے جتنا بھی زیادہ بیوی کو دیا ہے وہ انکی گواہی دینے کی وجہ سے دینا پڑا ہے لہذا اس زیادتی کے ضامن ہوں گے لانہما اتلفاھا الخ کیونکہ ان گواہوں نے اس زائد مقدار کو مفت یعنی کسی عوض کے بغیر ضائع کیا ہے (ف کیونکہ انہیں کی گواہی کی وجہ سے قاضی نے حکم دیا ہے تو یہی سبب ہونے کی وجہ سے ضامن ہوں گے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں کسی شخص متعین سے نکاح کرنے کی گواہی دی مہر مثل یا اس سے کم یا اس سے زائد میں اور قاضی نے اس کی وجہ سے ان دونوں میں نکاح قائم کر دیا بعد میں وہ دونوں اس سے پھر گئے، تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل

قال وان شهدا بیع شیء بمثل القيمة او اکثر ثم رجعا لم یضمنا لانه لیس باتلاف معنی نظرا الی العوض، وان کان باقل من القيمة ضمنا النقصان لانہما اتلفا هذا الجزء بلا عوض، ولا فرق بین ان یکون البیع باتا او فیہ خیار البائع لان السبب هو البیع السابق فیضاف الحکم عند سقوط الخيار الیہ فیضاف التلف الیہم، وان شهدا علی رجل انه طلق امرأته قبل الدخول بها ثم رجعا ضمنا نصف المهر لانہما اکدنا ضمنا علی شرف السقوط الا تری ایھا لو طاعت ابن الزوج او ارتدت سقط المهر اصلا، ولان العرقۃ قبل الدخول فی معنی الفسخ فیوجت سقوط جمیع المهر کما مر فی النکاح ثم یحب نصف المهر ابتداء بطریق المتعة فکان واجبا بشہادتهما قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی چیز کو اس کی مثل قیمت یا اس سے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں ہی پھر گئے تو وہ ضامن نہ ہوں گے کیونکہ ان دونوں نے کچھ نقصان نہیں پہنچایا ہے اس بناء پر کہ اس کا عوض موجود ہے اس لئے معنی اس کا نقصان پہنچانا نہیں پایا گیا، (ف یعنی مثلاً دو گواہوں نے مشتری کی طرف سے بائع کے خلاف یہ گواہی دی کہ بائع نے یہ گھوڑا جس کی قیمت ہزار روپے ہیں اسے اس نے ہزار روپے یا ڈیڑھ ہزار روپے میں مشتری کے ہاتھ فروخت کیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے تو وہ کچھ بھی بائع کے لئے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا ہے بلکہ اسے پورا یا اس سے زیادہ بھی بدلہ مل گیا ہے وان کان باقل الخ اور اگر گواہوں نے قیمت سے کم داسوں سے بیچنے کی گواہی دی ہو تو بائع کی قیمت میں جتنی مقدار کمی ہوئی ہو اتنی کے وہ دونوں ضامن ہوں گے (ف بشرطیکہ مشتری اس کا مدعی ہو۔

لانہما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں نے اس حصہ کو عوض کے بغیر ضائع کر دیا ہے ولا فرق الخ اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ بیع قطعی اور مکمل ہو یا اس میں بائع کو کچھ اختیار بھی دیا گیا ہو یعنی بہر صورت اس میں گواہ نقصان کے ضامن ہوں گے کیونکہ اس کا سبب تو وہی پہلی بیع ہے اس لئے اختیار ختم ہوتے وقت حکم کی نسبت اسی بیع کی طرف ہوگی اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ جو کچھ برباد ہوئی ہے وہ ان ہی گواہوں کی وجہ سے ہوئی ہے (ف یعنی گواہوں نے جس بیع کی گواہی دی خواہ ابتداء ہی میں اس بیع کے قطعی اور مکمل ہو جانے کی گواہی دی ہو یا یہ کہا ہو کہ بیع خیار حاصل تھا جس طرح بھی کہا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں حکماً کچھ فرق نہیں ہے اس لئے کہ جس وقت اس کا خیار ختم ہوا اسی وقت کم داسوں کے عوض بائع کے قبضہ سے بیع نکلی ہے اس لئے یہ ابتداء ہی بیع کی وجہ سے خارج ہوئی جس کی انہوں نے گواہی دی اور جب اپنی گواہی سے رجوع کیا تو اس وقت بائع کے مال کو کچھ کمی کے ساتھ برباد کیا اس لئے دونوں ضامن ہوں گے۔

وان شهدا علی رجل الخ اور اگر دو گواہوں نے کسی مرد کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہے (جس کی وجہ سے اس پر آدھا مہر یا متعہ واجب ہوا) پھر دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ آدھے مہر کے

ضامن ہوں گے (ف) امام احمدؒ کا یہی قول ہے اور امام مالکؒ و شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ لانہما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں نے ایسی ضمانت کو جو ختم ہونے کے قریب تھی اب مضبوط کر دیا ہے (ف) یعنی دخول سے پہلے عورت مہر کی حقدار نہیں ہوتی ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو وہ بالکل ساقط ہو جاتا ہے لیکن طلاق کا حکم ہو جانے کے بعد نصف مہر واجب ہوتا ہے جسے انہوں نے طلاق کی گواہی دے کر شوہر کے ذمہ موکد اور لازم کر دیا ہے جبکہ بہت ممکن تھا کہ وہ ختم ہی ہو جاتا ہے۔

الاحقری الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر عورت خدا نخواستہ اپنے شوہر کے بیٹے سے مجامعت میں راضی ہو جائے یا وہ مرتد ہو جائے تو اس کا مہر بالکل ختم ہو جاتا ہے (ف) مگر جب یہ گواہی یہ جمہوری گواہی دیں کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے تو اس شوہر پر آدھا مہر لازم آئے گا اور جب اپنی گواہی سے پھر جائینگے تو اس وقت مہر کے ضامن ہوں گے ولان الفروقة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ دخول سے پہلے جو جدائی ہوئی ہے وہ نکاح صحیح کرنے کے حکم میں ہوتی ہے جس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ پورا مہر ختم ہو جائے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذر گیا ہے کہ اس صورت میں ابتداء ہی متحدہ واجب ہوا ہے لہذا یہ متحدہ انہی دونوں کی گواہی کی وجہ سے واجب ہوا (ف) اور اب جبکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو وہی اس کے ذمہ دار ہو گئے۔

توضیح: اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی ایک چیز مثل قیمت یا زیادہ یا کم پر قطعی طور سے یا خیار شرط کے ساتھ فروخت کی ہے مگر بعد میں یہ دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے، اگر دو مردوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہے مگر بعد میں رجوع کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال وان شهدا علی انه اعتق عبده ثم رجعا ضمنا قيمته، لانہما اتلفا مالیه العبد علیہ من غیر عوض والولاء للمعتق، لان العتق لا يتحول اليهما بهذا الضمان فلا يتحول الولاء اليهما. وان شهدوا بقصاص ثم رجعوا بعد القتل ضمنوا الدية ولا يقتص منهم، وقال الشافعي يقتص منهم لوجود القتل منهم تسيبا فاشبه المكره بل اولی لان الولی یعان والمكره يمنع، ولنا ان القتل مباشرة لم يوجد، وكذا تسيبا لان السب ما يقضى اليه غالبا وههنا لا يقضى، لان العفو مندوب بخلاف المكره لانه يؤثر حياته طاهرا ولان الفعل الاختياري مما يقطع النسبة ثم لا اقل من الشبهة وهي دارنة للقصاص بخلاف المال لانه يثبت مع الشبهات والباقي يعرف في المختلف.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے ان کی گواہی کی وجہ سے غلام آزاد ہو گیا ہے پھر رجوع کرنے کی وجہ سے دونوں اس غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے یعنی اس کے مالک کو تاوان ادا کرینگے لانہما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں گواہوں نے زید کی ملکیت سے اس کے غلام کی ملکیت کو مفت میں ضائع کر دیا ہے (اس لئے اس کا تاوان دینا ہو گا اور اس کا تاوان کے دینے کے باوجود وہ دونوں اس غلام کے مالک نہیں ہوں گے اور اس غلام کی ولاء کے بھی مستحق نہ ہوں گے یہ دماء اسی شخص کا ہو گا جس نے اسے آزاد کیا ہے یعنی ولاء مالک (زید) کا ہو گا اس لئے کہ تاوان دینے کی وجہ سے اس کی آزادی ان گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہوگی) ف: اگر دو گواہوں نے زید کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ناحق قصداً بکر کو قتل کر دیا ہے اس کی بناء پر بکر کے ولی کے حق میں زید سے قصاص لینے کا فیصلہ ہو اور زید قصاصاً قتل کروادیا گیا مگر بعد میں وہ اپنی گواہی سے پھر گئے اس صورت میں وہ گواہ زید کی دیت ادا کریں گے اور اگر ان سے قصاص کا مطالبہ کیا گیا ہو تو وہ قصاص میں قتل نہیں کیے جائیں گے۔

وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ گواہوں سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ گواہوں کی طرف سے سبب بن کر قتل واقع ہو رہا ہے (یعنی وہ دونوں گواہی اس قتل کے سبب بنے ہیں) لہذا یہ گواہی زبردستی کرنے والے کے مشابہ ہو گئی بلکہ اس

سے بھی زیادہ ہوئی کیونکہ مقتول ولی کے حق میں لوگوں کی طرف سے مدد کی جاتی ہے مگر مجبور کو منع کیا جاتا ہے (ف مثلاً زید نے بکر پر زبردستی کی کہ تم خالد کو قتل کر دو اس صورت میں بکر اس کو قتل کر دے تو اس کا سبب زید ہو گا یہاں تک کہ زید کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ اس کے سبب سے یہ قتل واقع ہوا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں گواہوں کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی گواہی دے کر قتل کا سبب بنے ہیں بلکہ گواہ تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جاسکتے کیونکہ جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ بھی تو ذر کر قتل کر دیتا ہے اور کبھی لوگوں کی بات نہیں مانتا بخلاف گواہوں کے کہ انکی گواہی کی وجہ سے قاضی بھی مجبوراً فیصلہ کر دیتا ہے کہ مقتول کا ولی اپنے قاتل سے قصاص لے بلکہ قصاص کے حکم پر عمل کروانے میں ولی کی مدد کرنا بھی مستحب کام ہے لیکن جس پر زبردستی کی گئی ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ قتل کرنے کا برا کام پورا کر لے اس طرح سے کہ وہ خود قتل ہو جانا بھی قبول کر لے گا مگر دوسرے کو ناحق قتل نہ کرے اس لئے گواہ جو اس قبیح حرکت کے لئے سبب بنتے ہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جائیں۔

ولنا ان القتل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل تو ایک مخصوص عمل ہوتا ہے جو موجودہ مسئلہ میں گواہ سے نہیں پایا گیا ہے اور اسی طرح قتل کا سبب بھی نہیں ہوا ہے کیونکہ کسی عمل کا سبب تو وہی کہلاتا ہے جس کے ایک کام کرنے سے دوسرا کام غالباً پایا جاتا ہے یا غالباً اس کام تک نوبت پہنچ جاتی ہے اور یہاں گواہ کی گواہی پر قتل کا ارتکاب کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ قاتل کو معاف کر دینا بھی مستحب ہے بخلاف اس شخص کے جسے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس طرح ہے کہ اگر تم نے فلاں کو قتل نہیں کیا تو میں تم کو قتل کر دوں گا اس دباؤ کی وجہ سے اکثر قتل کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ فطرۃ ایسا مجبور انسان اپنی جان بچانے کو ترجیح دیتا ہے، لہذا مجبور کرنے والا قتل کرنے کا سبب بنا۔ اسی لئے وہ قصاص میں قتل کیا جائے گا لیکن گواہ سبب نہیں ہو گا بالفرض اگر یہ مان بھی لیں کہ گواہی بھی سبب ہے تو بھی اس پر قتل لازم نہیں آتا ہے۔

لان القتل الخ اس لئے کہ کوئی اختیاری کام دوسرے کی طرف منسوب ہونے کو ختم کر دیتا ہے (منسوب نہیں ہوتا ہے) یعنی ایسا کوئی کام جو کسی کے اپنے ذاتی اختیار سے پایا جاتا ہے وہ اسی طرف منسوب ہوتا ہے اور دوسرے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے پس جبکہ یہاں ولی نے اپنے اختیار سے قصاص میں قاتل کو قتل کر دیا تو قصاص لینے والا ولی ہو اور یہ فعل گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا ہے، یا کہا جائے کہ ہم نے مانا کہ جس شخص فلاں پر گواہی دی تھی اسے قتل کرنے والا تو ولی ہے مگر قتل کا سبب گواہ ہیں اس طرح ایک اعتبار سے گواہ قاتل ہیں مگر دوسرے اعتبار سے خود ولی قاتل ہے پھر اس سے تو کم نہیں ہے کہ اس میں ایک شہرہ پیدا ہو گیا اور شہرہ قصاص کا حکم ختم کر دیتا ہے بخلاف مال واجب ہونے کے کیونکہ شہرہ ہو جانے کے بعد بھی مال ثابت ہو جاتا ہے یعنی مال دیت ان گواہوں پر ثابت ہو جائیگی۔ اس مسئلہ کی پوری بحث مختلف الروایہ میں مذکور ہے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے اگر گواہوں نے کسی کے بارے میں قصاص لازم کر نیکی گواہی دی اور اس سے قصاص لے لیا گیا، بعد میں انہوں نے رجوع کیا تفصیل، مسائل حکم، اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال واذا رجع شهود الفرع ضمنوا لان الشهادة في مجلس القضاء صدرت منهم فكان التلف مصافاً اليهم ولو رجع شهود الاصل وقالوا لم نشهد شهود الفرع على شهادتنا فلا ضمان عليهم، لانهم انكروا السبب وهو الاشهاد، ولا يطل القضاء، لانه خبر محتمل فصار كرجوع الشاهد بخلاف ما قبل القضاء. وان قالوا اشهدناهم وغلطنا ضمنوا وهذا عند محمد وعند ابی حنيفة وابی يوسف لا ضمان عليهم، لان القضاء وقع بشهادة الفروع، لان القاضي يقضى بما يعين من الحجة، وهي شهادتهم، وله ان الفروع نقلوا شهادة الاصول فصار

كانهم حضروا، ولو رجع الاصول والفروع جميعا يجب الضمان عندهما على الفروع لا غير، لان القضاء وقع بشهادتهم، وعند محمد المشهود عليه بالخيار ان شاء ضمن الاصول، وان شاء ضمن الفروع، لان القضاء وقع بشهادة الفروع من الوجه الذي ذكرا وبشهادة الاصول من الوجه الذي ذكر، فيتخير بينهما، والجهتان متغايرتان فلا يجمع بينهما في التضمن.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فرع کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ ضامن ہوں گے (ف یعنی اگر اصل گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ مقرر کر لیا پھر ان فرع نے اپنی اصل گواہی پر گواہی دی پھر اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضامن ہوں گے) کیونکہ موجود قاضی کی پچھری میں انہیں لوگوں نے گواہی دی جس کے نتیجے میں فیصلہ سنایا گیا اور بربادی لازم آئی اس لئے اس بربادی کی نسبت انہیں لوگوں کی طرف کی جائیگی: ولو رجع الخ: اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا تو اصل گواہوں پر ضمان نہیں ہو گا کیونکہ ان لوگوں نے اپنے سبب ہونے (یعنی گواہ بنانے) سے بھی انکار کیا ہے اور قاضی کا فیصلہ بھی بحال رہے گا باطل نہ ہو گا کیونکہ گواہ نہ بنانے کی اس خبر میں احتمال باقی رہتا ہے اس لئے یہ صورت ایسی ہوتی ہے جیسے گواہ نے خود رجوع کیا ہو بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے پہلے ایسا ہوا ہو (ف یعنی فروع کی گواہی دینے کے بعد مگر قاضی کے حکم سے پہلے اصل گواہوں نے اس معاملے سے انکار کر دیا ہو کہ ہم نے ان فروع کو اپنی گواہی پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا لہذا قاضی ان کی گواہی پر حکم نہیں دے گا اور اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد انہوں نے کہا ہے کہ ہم نے ان فروع کو گواہ نہیں بنایا تھا تو وہ ضامن نہ ہوں گے۔

وان قالو اشهدنا الخ: اور اگر اصل گواہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے فروع کو گواہ مقرر کیا تھا لیکن ہم نے غلطی کی تھی تو یہ لوگ ضامن نہ ہوں گے یہ قول امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل گواہوں پر ضمان لازم نہیں آئیگا کیونکہ قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ فروع کی گواہی سننے کے بعد دیا ہے اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بعد کے گواہوں یعنی فروع نے اصول کی گواہی نقل کی ہے تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ گویا اصول خود بھی اس وقت موجود تھے: ولو رجع الاصول الخ اور اگر اصول و فروع دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک فروع گواہوں پر ضمان واجب ہو گا اصول پر واجب نہیں ہو گا کیونکہ قاضی کا حکم فقط فروع کی گواہی پر ہو گا۔

وعند محمد المشهود عليه الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شخص کو جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اصل گواہوں سے ضمان لے اور اگر چاہے تو فروع گواہوں سے ضمان لے کیونکہ قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ یا تو فروع کی گواہی پر دیا ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں، یا اصل گواہوں کی گواہی پر دیا ہے، اس طرح جسے ہم بیان کر چکے ہیں اس لئے اسے یہ اختیار ہو گا اصول و فروع گواہوں میں سے جس قسم سے چاہے ضمان وصول کر لے والجهتان الخ: اور چونکہ ان دونوں قسموں (اصول و فروع کی حیثیتیں مختلف ہیں اس لئے ضمان لیتے وقت دونوں قسموں کو جمع نہیں کیا جائیگا) (یعنی ایک اصول سے اور ایک فروع سے نہیں لیا جائے گا) بلکہ صرف کسی ایک قسم سے لیا جائے گا۔

توضیح: اگر فرع گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا ساتھ یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر مقرر نہیں کیا تھا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کہا یا بعد میں اور اگر اصول و فروع سب نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشائخ، دلائل

وان قال شهود الفرع كذب شهود الاصل او غلطوا في ذلك لم يلتفت الى ذلك، لان ما أمضى من القضاء

لا ینتقض بقولہم، ولا یجب الضمان علیہم لانہم ما رجعوا عن شہادتہم انما شہدوا علی غیرہم بالرجوع۔ قال وان رجع المزکون عن التزکیۃ ضمنوا وهذا عند ابی حنیفۃ وقال لا یضمنون لانہم اثوا علی الشہود خیرا فصاروا کشہود الاحصان، ولہ ان التزکیۃ اعمال للشہادۃ اذ القاضی لا یعمل بها الا بالتزکیۃ، فصارت بمعنی علة العلة بخلاف شہود الاحصان لانہ شرط محض۔

ترجمہ :- اور اگر فروغ گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا ہے یا اس بارے میں غلطی کی ہے تو اس بات کی طرف توجہ نہیں دی جائیگی کیونکہ قاضی کی طرف سے جو فیصلہ کر دیا ہے وہ اب نہیں ٹوٹے گا اور ان فروغ گواہوں پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا (وہ تو اب تک اپنی گواہی پر قائم ہیں) انہوں نے دوسروں پر اپنی گواہی سے پھر جانے کی گواہی دی ہے (یعنی فروغ نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ صرف اس بات کی گواہی دی ہے کہ اصول نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے اس لئے خود یہ فروغ ضامن نہ ہوں گے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ اصل گواہوں نے رجوع کیا ہو اور اگر گواہ کے ساتھ والے یعنی ان گواہوں کو عادل بتانے والے مڑی نے رجوع کیا تو درستی نے کہا کہ اگر گواہوں کو اچھے پاک اور عادل کہنے والے مڑیوں نے اپنی بات سے رجوع کر لیا ہے تو وہ ضامن ہوں گے یہ قول امام حنیفہ کا ہے اور صاحبین نے کہا ہے کہ تزکیہ کرنے والے ضامن نہ ہوں گے۔

لانہم اثوا الخ: کیونکہ ان مڑیوں اور عادل بتانے والوں نے کہہ کر گواہوں کی صرف تعریف کی ہے کہ (یعنی گواہی نہیں دی ہے) اس لئے یہ لوگ ایسے ہو گئے جیسے زنا کے معاملے میں احصان کے گواہ ہوتے ہیں (ف یعنی اگر گواہوں نے زید کے زنا کرنے کی گواہی دی پھر کچھ گواہوں نے اس زانی کے محسن یعنی شادی شدہ ہونے کی گواہی دی اس بناء پر اس شخص کے عوض میں زیادتی لازم نہ ہوگی۔) ولہ ان التزکیۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک تعمیل کرنے کی وجہ سے اس کی گواہی قابل قبول ہو جاتی ہے کیونکہ کسی کی گواہی قاضی کے سامنے اسی صورت میں قابل قبول ہوتی ہے جبکہ گواہوں کو عادل ثابت کر دیا جائے (یعنی قاضی اس گواہی کے موافق اس وقت عمل کرتا ہے جبکہ اس کی تعدیل کر دی گئی ہو) اس لئے کہ گواہوں کی تعدیل کے بعد ہی قاضی کے فیصلہ کرنے کی وجہ اور علت گواہ کی گواہی ہوتی ہے لیکن وہ گواہی اس وقت قابل قبول ہوتی ہے جبکہ گواہ کی کسی نے تعدیل کر دی ہو (یعنی یہ کہہ دیا ہو کہ یہ گواہ اس لائق ہے کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے) ورنہ نہیں، اس طرح تعدیل کرنا قاضی کے حکم کے لئے علت العلة ہے بخلاف ان گواہوں کے جنہوں نے زانی کے متعلق یہ گواہی دیدی ہو کہ یہ شادی شدہ ہے (ف کیونکہ سنگسار کرنے کے لئے احصان شرط ہے لیکن رجم کے لئے احصان کچھ علت نہیں ہے۔

توضیح: اگر فروغ گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا یا اس بارے میں غلطی کی اور اگر گواہوں کے مڑیوں نے اپنے تزکیہ سے رجوع کر لیا تفصیل مساکل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا شہد شاہدان بالیمین وشاہدان بوجود الشرط ثم رجعوا فالضمان علی شہود الیمین خاصۃ، لانہ هو السبب والتلف یضاف الی مثبتی السبب دون الشرط المحض، الا ترى ان القاضی یقضی بشہادۃ الیمین دون شہود الشرط، ولو رجع شہود الشرط وحدهم اختلف المشایخ فیہ ومعنی المسأله یمین العتاق والطلاق قبل الدخول۔

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی (ف یعنی اگر دو گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ اس نے قسم کھائی ہے کہ اگر میں اس مکان میں جاؤں تو میرا یہ غلام آزاد ہے) پھر دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ وہ

شرط پائی بھی گئی ہے (ف یعنی یہ زید اس مکان میں داخل ہو چکا ہے اس سے یہ لازم آیا ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو گیا بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے (ف اس سے یہ ظاہر ہوا کہ زید کا غلام مفت میں آزاد ہو گیا اور زید کا نقصان ہو گیا) والضممان الخ: تو یہ ضامن صرف ان گواہوں پر لازم آئے گا جنہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی ہے (ف یعنی یہ لازم آئے گا کہ وہ دونوں گواہ غلام کی قیمت زید کو لیا کریں اور اس غلام کی والدہ بھی زید ہی کی ہوگی نیز یہ کہ ضمان ان گواہوں پر نہ ہوگا جنہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی ہے کیونکہ ضمان لازم آنے کے سبب گواہ ہیں جن سے زید کا قسم کھانا ثابت ہوا کیونکہ غلام کی آزادی کا سبب بھی قسم ہے۔

والتلف بضاف الخ: اور غلام کے برباد جانے کی نسبت انہیں گواہوں کی طرف ہوگی جنہوں نے سبب کو ثابت کیا ہے اور ان لوگوں کی طرف نسبت نہ ہوگی جنہوں نے محض شرط ثابت کی ہے الاتوی الخ: کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ قاضی تو قسم کے گواہوں کی گواہی پر حکم دیتا ہے اور شرط پائی جانے کے گواہوں کی گواہی پر حکم نہیں دیتا ہے (ف اس لئے قسم کے گواہ ہی اصل سبب ہوئے اسی لئے وہی ضامن بھی ہوں گے) (ولو دجع الخ) اور اگر فقط شرط پائے جانے کے گواہوں نے رجوع کیا تو اس صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے (ف یعنی کچھ مشائخ نے کہا ہیکہ اس صورت میں شرط کے گواہ ضامن ہوں گے اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ شرط کے گواہ کسی حال میں بھی ضامن نہ ہوں گے اور یہی قول صحیح بھی ہے جیسا کہ زیادات میں ہے (ع ک)

معنی المسئلہ الخ: معلوم ہونا چاہئے، کہ اس مسئلہ کی بنیاد وہ مسائل ہیں جو آزادی کی اور دخول سے پہلے طلاق پانے میں قسم کھانے کے ہیں (ف یعنی یہ مسئلہ ایسی صورت میں کہ زید نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہو جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا زید نے قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں جاؤں تو میری اس عورت کو طلاق ہے، حالانکہ ابھی تک اس سے دلی نہیں کی ہے نہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر زید نے اس عورت سے پہلے دلی کر لی ہو تو اس عورت کا مہر زید پر لازم رہے گا کیونکہ گواہوں نے اس کا کچھ نقصان نہیں کیا ہے صرف اتنا کیا ہے اس طرح اس کی بیوی سے لطف اندوزی کرنے میں رکاوٹ کر دی یا کسی کر دی ہے جس کا کچھ بھی عوض نہیں ہوتا ہے، اب جبکہ اس نے پہلے دلی نہیں کی ہو تو اس وقت طلاق ثابت ہو جانے سے مفت میں اس کا نصف مہر یا حنہ پتا پڑے گا جیسے: کہ غلام کی آزادی مفت میں ہوئی ہے۔

توضیح: اگر گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کی تو ضمان کس پر لازم آئے گا؟ اور اگر فقط شرط پائی جانے کے گواہوں نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال المشائخ، دلائل

کتاب الوکالۃ

قال کل عقد جاز ان یعقده الانسان بنفسه جاز ان یوکل بہ غیرہ، لان الانسان قد یعجز عن المباشرة بنفسه علی اعتبار بعض الاحوال فیحتاج الی ان یوکل بہ غیرہ فیكون بسبیل منه دفعا للحاجة، وقد صح ان النبی علیہ السلام وکل بالشراء حکیم بن حزام وبالتزويع عمر بن ام سلمة.

ترجمہ:- کتاب وکالت کا بیان ہر وہ عقد یا معاملہ جسے کوئی خود کر سکتا ہو اس میں کیونکہ یہ جائز ہوتا ہے کہ اس کے کرنے کے لئے کسی دوسرے انسان کو اپنا مکمل یا قائم مقام بنا دے کیونکہ انسان کے لئے کبھی ایسی حالت یا مجبوری سامنے آ جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنا کوئی کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے ایسی حالت میں وہ اس بات پر مجبور ہو جاتا ہے کہ دوسرے شخص کو اس کام کے پورا

کرنے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے لہذا اسی ضرورت کی بناء پر اسے وکیل بنانے کی گنجائش ہو جاتی ہے (وقد صحیح الحج) اور اس کا ثبوت صحیح حدیث سے بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ ایک مرتبہ رسول اللہ نے حضرت حکیم بن حزام کو اپنے لئے ایک غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا تھا، اسی طرح عمر بن ابی سلمہ کو نکاح کرنے کے لئے وکیل بنایا تھا (ف یعنی عمر بن ابی سلمہ نے اپنی والدہ حضرت ام المومنین ام سلمہ کا نکاح بطور وکیل رسول اللہ سے کیا تھا لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ ان کو اس کام کا ولی بنادیا گیا تھا اس کی توضیح کتاب النکاح میں گذر گئی ہے (م) یہ حدیث حضرت حکیم بن حزام کی ابو داؤد میں عمر بن ام سلمہ کی حدیث نسائی میں ہے۔

توضیح: کتاب الوکالة، وکالت کی تحقیق رکن، شرط، حکم، صفت، ثبوت، دلائل۔

الوکالة واد کو فتح اور کسر دونوں جائز ہے، توکیل مصدر کا اسم ہے توکیل کے معنی کسی کو کسی کام کے انجام کے لئے ذمہ دار بنانا دینا فقہاء کے نزدیک وکالت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ آدمی اپنی ذات کے قائم مقام کسی خاص مقصد کے پیش نظر کوئی کام کرنے کے لئے دوسرے کو مقرر کر دے (ع) اس کا رکن لفظ وکالت اور اس کے معنی ہیں یعنی میں نے وکیل بنایا شرط یہ ہے کہ موکل (یعنی جس نے دوسرے کو وکیل بنایا ہے) جس کام کے لئے وکیل بنایا تھا خود کو بھی اس کام کے کرنے کا پورا اختیار ہو حکم یہ ہے کہ وکیل کو جس کام کے کرنے کا پورا اختیار دیا گیا ہو تو اس کام کے پورا کرنے کا پورا حق ہو جاتا ہے صفت یہ ہے کہ وکالت ایک ایسا جائز حق ہے جس میں موکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی معزول اور عیحدہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے ثبوت بیکھو عقد قرآن وحدیث واجتماع و قیاس ہر طرح سے ثابت اور جائز ہے چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ ف (ابعثوا أَحَدَكُمْ بِوَرٍّ فَقَدْ لَكُمْ فِيهِ إِلَى الْمَدِينَةِ الْآيَةِ) یعنی اصحاب کہف کے قصہ میں ہے کہ وہ لوگ جیسے ہی سو کر اٹھے آپس میں کہنے لگے کہ اپنوں میں سے ایک آدمی کو یہ روپیہ دیکر بازار بھیجو تاکہ وہ بازار سے ہم لوگوں کے لئے حلال کھانا لے آئے یہ وکالت کے معنی ہیں اور حدیث رسول اللہ میں ہے حضرت حکیم بن حزام وعروہ الباری کو قربانی کا جانور خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے اور عمرو بن امیہ کو حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان سے نکاح کے لئے وکیل بنایا اور حضرت رافع کو حضرت میمونہ کے نکاح میں وکیل مقرر کیا ان کے علاوہ دوسرے بھی آثار ہیں نیز۔ رسول اللہ کے زمانے سے آج تک ساری امت نے اس کے جائز ہونے پر اجماع کیا ہے

قال ويجوز الوکالة بالخصومة في سائر الحقوق لما قدمنا من الحاجة اذ ليس كل احد يهتدى الى وجوه الخصومات وقد صح ان عليا وكل فيها عقيلاً وبعد ما اسن وكل عبد الله بن جعفر، وكذا بايفائها واستيفائها الا في الحدود والقصاص فان الوکالة لا تصح باستيفائهما مع غيبة الموكل عن المجلس، لانهما تدرى بالشبهات، وشبهة العفو ثابتة حال غيبة الموكل بل هو الظاهر للبدب الشرعى بخلاف غيبة الشاهد لان الظاهر عدم الرجوع، وبخلاف حالة الحضرة لانفاء هذه الشبهة، وليس كل احد يحسن الاستيفاء فلو منع عنه يفسد باب الاستيفاء اصلاً، وهذا الذي ذكرناه قول ابی حنيفة، وقال ابو يوسف لا يجوز الوکالة باتيات الحدود والقصاص باقامة الشهود ايضاً، وقول محمد مع ابی حنيفة وقيل مع ابی يوسف، قيل هذا الاختلاف في عيبته دون حصرت، لان كلام الوکیل يتقل الى الموكل عند حضوره، فصار كانه متكلم بنفسه له ان التوكيل امانة وشبهة النيابة يتحرر عنها في هذا الباب كما في الشهادة على الشهادة وكما في الاستيفاء ولا بى حنيفة ان الخصومة شرط محض لابل الوجوب مضاف الى الجنابة والظهور الى الشهادة، فيحرى فيه التوكيل كما في سائر الحقوق وعلى هذا الخلاف التوكيل بالجواب من جانب من عليه الحد والقصاص وكلام ابی حنيفة فيه اظهر، لان الشبهة لا تمنع الدفع غير ان اقرار الوکیل غير مقبول عليه لما فيه من شبهة عدم الامر به

ترجمہ :- قدر وئی نے فرمایا ہے کہ تمام حقوق میں وکالت بالخصوص جائز ہے (ف یعنی بائس رنے اور حقوق ثابت کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ ہر شخص کو معاملات طے کرنے کا سلیقہ نہیں ہوتا ہے (اس لئے وقت آنے پر اپنا معاملہ طے کرنے کیلئے کسی مناسب شخص کو ذمہ دار وکیل بنادیا تھا وقد صح الخ صحیح روایت میں ہے کہ حضرت علیؑ نے اپنا معاملہ طے کرنے کے لئے اپنے بھائی عقیل کو وکیل بنادیا تھا (ف جس کی روایت بیہقی نے کی ہے ت) اور جب عقیلؑ کی عمر کچھ زیادہ ہو گئی تب حضرت علیؑ نے حضرت عبداللہ بن جعفر کو وکیل بنادیا اور یہی حکم تمام حقوق کو ادا کرنے اور حاصل کرنے کا ہے (ف یعنی حقوق کو ادا کرنے یا حاصل کرنے کیلئے وکیل بنانا بھی جائز ہے۔

الافى الحد وداخل سوائے حدود و قصاص کے اسی لئے مقدمات میں مجلس میں وکیل کے ساتھ موکل کا موجود ہونا بھی ضروری ہے اصل موکل کی غیبت میں صرف وکیل سے معاملہ طے نہیں ہو سکتا ہے (ف یعنی اگر قاضی کی مجلس میں موکل موجود نہ ہو تو وکیل کو قصاص یا حدود حاصل کرنے کا اختیار نہ ہوگا) اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود و قصاص ایسے معاملات ہیں جو شبہ سے ختم ہو جاتے ہیں (وشبه العفو الخ) اور موکل کی غیر حاضری میں قاتل کو معاف کر کے کٹہر ہو جاتا ہے کہ شاید وہ موجود ہوتا تو معاف کر دیتا بلکہ شرعاً معاف کرنا ہی مستحب ہوتا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ برخلاف گواہ کے غائب ہونے کے کیونکہ بظاہر گواہ اگرچہ موجود نہیں ہے مگر وہ گواہی سے نہیں پھر رہا ہے (ف کیونکہ ایسے معاملے میں گواہی سے پھر جانا اس کے فاسق ہونے پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ایک مسلمان کی شان سے یہ بات خلاف توقع ہے کہ وہ بروقت گواہی دینے سے انکار کر دے۔

وبخلاف حالة الخ: اور بخلاف اس کے جبکہ موکل خود بھی موجود ہو تو قصاص کا حق حاصل کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنادینا استحساناً جائز ہے کیونکہ اس حالت میں اس کے معاف کر دینے کا شبہ بھی نہیں ہوتا ہے اور ہر شخص میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ قصاص کا اپنا حق ثابت کر کے حق وصول کر سکے اس لئے اگر وکالت سے ایسے شخص کو روک دیا جائے تو قصاص حاصل کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا (وهذا الذى الخ) یہاں تک جو ہم نے بیان کیا وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول تھا (ف اور امام مالک و امام شافعیؒ امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے (ع) اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص کو ثابت کرنے کے لئے وکیل بنانا بھی جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ کا قول بھی مثل امام ابو حنیفہؒ کا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام محمدؒ ابو یوسف کے ساتھ ہیں وقیل الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس مجلس میں موجود نہ ہو لیکن اس کی موجودگی میں نہیں ہے کیونکہ موکل کی موجودگی میں وکیل کی جوابات بھی ہوگی وہ اسی موکل ہی کی کہی جائیگی اس لئے اس وقت یہی کہا جائے گا کہ گویا خود موکل ہی نے وہ بات کی جو بات بھی ہوگی وہ اسی موکل ہی کی کہی جائیگی اس لئے اس وقت یہی کہا جائے گا کہ گویا خود موکل ہی نے وہ بات کہا ہے۔

له ان التوكيل الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی صورت میں کسی کو اپنا وکیل بنانے کا مطلب اپنا قائم مقام مقرر کرنا ہوتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں قائم مقام ہونے کے شبہ سے بھی پرہیز کیا جاتا ہے جیسے کہ گواہی پر گواہی کی صورت میں اور جیسے قصاص حاصل کرنے میں۔ (ف یعنی بدلیت کا شبہ ہونے سے گواہی پر گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اور معاف کر دینے کے شبہ کی وجہ سے قصاص حاصل کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے ولایہ حنیفہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت کرنا اس جگہ صرف شرط محض ہے (قید احترازی نہیں ہے) کیونکہ حد یا قصاص کا واجب ہونا تو جرم ہونے کی طرف منسوب ہوتا ہے (ایک جرم کیا ہے تو اس کا بدلہ ہونا ہی چاہیے البتہ جرم کے ظاہر ہونے کے لئے گواہی کا ہونا ضروری ہے اس بناء پر اس میں بھی دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہونا چاہیے جیسے کہ دوسرے حقوق میں جائز ہے (وعلى هذا الخ) اسی طرح جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ ہے اس کی طرف سے جواب دینے کے لئے وکیل مقرر کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے وکلام ابی حنیفہؒ

الحج اس بحث میں امام ابو حنیفہ کا کلام زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں شبہ جواب و فہمہ کو نہیں روکتا ہے صرف اتنی سی بات ہے کہ موکل پر وکیل کا قرار قابل قبول نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید موکل نے سے یہ حکم نہ دیا ہو۔
توضیح :- وکالت بالخصوصہ کن کن صورتوں میں جائز ہے تفصیل، اقوال، مشائخ، دلائل

وقال ابو حنیفہ لا يحوز التوكيل بالخصوصه من غير رضاء الخصم الا ان يكون الموكل مريضا او غائبا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا، وقال لا يحوز التوكيل بغير رضاء الخصم، وهو قول الشافعي، ولا خلاف في الجواز انما الخلاف في الزوم، لهما ان التوكيل تصرف في خالص حقه فلا يعوقف على رضاء غيره كالتوكيل بتقاضى الديون، وله ان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحصره والناس متفاوتون في الخصومة فلو قلنا بلزومه يتضرر به فيتوقف على رضاء كالعبد المشترك اذا كاتبه احدهما يتخير الآخر بحلاف المريض والمسافر، لان الجواب غير مستحق عليهما هنالك، ثم كما يلزم التوكيل عنده من المسافر يلزم اذا اراد السفر لتحقيق الضرورة، ولو كانت المرأة مخبرة لم تجز عاداتها بالبروز وحضور مجلس الحاكم، قال الرازي يلزم التوكيل لانه لو حضرت لا يمكنها ان تنطق بحقها لحياتها فيلزم توكلها، قال وهذا شيء استحسسه المتأخرون.

ترجمہ اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ خصم (فریق ثانی) کی رضامندی کے بغیر خصوصیات کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جبکہ موکل بیمار ہو یا تین دن یا اس سے زیادہ فاصلہ پر غائب ہو تو جائز ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ خصم کی رضامندی جبکہ بغیر بھی وکیل مقرر کرنا جائز ہے امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور جائز ہونے میں کچھ اختلاف نہیں ہے البتہ لازم ہونے میں اختلاف ہے (لہذا ان الحج) صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کسی کو اپنا وکیل مقرر کرنا اپنے ذاتی حق کو استعمال کرنا ہے اس لئے یہ کام دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ اپنا قرض وصول کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا بالاتفاق جائز ہے۔

وله ان الحواب الحج اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خصم پر جواب دینا واجب ہے اس لئے ہر ایک فریق دوسرے کو کچھری میں حاضر کرتا ہے اور معاملات و خصامت میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہے اس وقت اگر ہم یہ کہیں کہ وکالت ہو گئی ہے تو دوسرے کو اس سے نقصان ہو جائے گا اسی لئے وکیل بنانے میں دوسرے کی رضامندی بھی ضروری ہوتی ہے جیسے کہ ایک مشترک غلام کو اگر اس کے شریک مالک نے مکاتب بنادیا تو دوسرے شریک مالک پر بھی اسے مکاتب بنادینا ضروری نہیں ہو جاتا ہے بلکہ اس کا اپنا اختیار باقی ہی رہتا ہے (مذکور حکم تندرست شخص کے حق میں ہے) بخلاف المریض الخ۔ برخلاف بیمار اور مسافر کے یعنی خصم (مدعی علیہ) بیمار یا مسافر ہو تو اس کی طرف سے کسی کو وکیل بنانا لازم ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں خود ان دونوں پر جواب دینا واجب نہیں ہوتا ہے (ف مگر صحیح قول یہی ہے کہ اگر مدعی سرکش ہو تو قاضی اس کی مرضی کے بغیر ہی وکالت قبول کرے عثم کما یلزم الحج۔ پھر ابو حنیفہ کے نزدیک جس طرح مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے اسی طرح اگر وہ سفر کا ارادہ کرے تو لازم آتی ہے کیونکہ یہ بھی خاص مجبوری اور ضرورت ہے (ف لیکن قاضی صرف اس کے سفر کا ارادہ ہونے سے ہی سفر کی تصدیق نہیں کرے گا بلکہ اس کے ساتھیوں سے پوچھے گا یا اس کے وعدہ کا انتظار کرے گا) القاضی خان) یعنی اگر قاضی کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ واقعی اس کے سفر کا ارادہ ہے تو اس کی طرف سے دوسرے کی وکالت کو قبول کرے گا ولو كانت الخ اور اگر کوئی عورت پردہ میں رہنے والی ہو یعنی اس کی عادت باہر نکلنے یا قاضی کی کچھریوں میں جانے کی عادت نہ ہو تو شیخ ابو بکر رازی نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے بھی وکیل بنانا لازم ہو گا کیونکہ اگر وہ کچھری میں حاضر کر دی جائے جب بھی وہ شرم کی وجہ سے اس کے منہ سے صحیح الفاظ نہیں نکل سکیں گے اور اپنا مقصد ظاہر بھی نہیں کر سکے گی اس لئے اس پر اپنا وکیل مقرر کرنا

ازم ہو جائے گا، مصنف نے فرمایا اس قول کو متاخرین فقہاء نے پسند کیا ہے۔

توضیح: خصم کی رضامندی کے بغیر خصومات کے لئے وکیل مقرر کرنا، صورت مسئلہ،
تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال. ومن شرط الوكالة ان يكون الموكل ممن يملك التصرف ويلزمه الاحكام، لان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل فلا بد من ان يكون الموكل مالكا ليملكه من غيره، ويشترط ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده، لانه يقوم مقام الموكل في العبارة فيشترط ان يكون من اهل العبارة حتى لو كان صبيا لا يعقل او مجنوناً كان التوكيل باطلا، واذا وكل الحر العاقل البالغ او المأذون مثلهما جاز، لان الموكل مالك للتصرف والوكيل من اهل العبارة، وان وكل صبيا مجبورا يعقل البيع والشراء او عبدا مجبورا جاز، ولا يتعلق بهما الحقوق وتعلق بموكلهما، لان الصبي من اهل العبارة الا ترى انه يمد تصرفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالك له وانما لا يملكه في حق المولى والتوكيل ليس تصرفا في حقه الا انه لا يصح منهما التزام العهدة اما الصبي لقصور اهليته والعبد لحق سيده فتلزم الموكل وعن ابى يوسف ان المشتري اذا لم يعلم بحال البائع ثم علم انه صبي او مجنون او مجبور له خيار الفسخ لانه دخل في العقد على ظن ان حقوقه تتعلق بالعقد فاذا ظهر خلافه يتخير كما اذا عثر على عيب.

ترجمہ۔۔۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ وکیل کی ضرورت ہے کہ موکل ان لوگوں میں سے ہو جو تصرف کا مالک ہو اور اس کو احکام لازم ہوں اس لئے کہ وکیل اپنے موکل کی طرف سے تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے اسی لئے یہ ضروری ہو کہ موکل خود بھی تصرف کرنے کا مالک ہو تاکہ دوسروں کو اس کا مالک بنائے اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو معاملات اور عقود کو سمجھتا ہو اور اس کے کرنے کا ارادہ بھی ہو کیونکہ وہ مقصد اور عبارت بیان کرنے میں موکل کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے یہ شرط ہے کہ موکل میں بولنے اور سمجھنے کی صلاحیت ہو یہاں تک کہ اگر موکل ایسا نابالغ بچہ ہو جو اچھے برے کو نہ سمجھتا ہو یا وہ دیوانہ ہو تو اس کو وکیل بنانا باطل ہو گا و اذا وكل المحرر اگر آزاد عاقل بالغ نے یا ایسے غلام نے جسے کاروبار کی اجازت ہو، عبد ماذون نے، اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا تو جائز ہو گا، (ف یعنی آزاد) عاقل بالغ نے آزاد عاقل بالغ کو وکیل بنایا تو جائز ہے اس طرح اگر عبد ماذون نے اپنے ہی جیسے ماذون کو وکیل بنایا تو بھی جائز ہے اسی طرح اگر ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو وکیل بنایا تو بھی جائز ہو گا کیونکہ موکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل کو معاملہ بنانے کی صلاحیت موجود ہے۔ وان وكل الخ اور اگر موکل نے ایسے بالغ کو وکیل بنایا جو معاملات کو سمجھتا ہو مگر معاملات سے اسے روک دیا گیا ہو اس طرح ایسے مجبور غلام کو جسے کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہو وکیل بنایا تو جائز ہو گا مگر خرید و فروخت اور معاملات کے حقوق ایسے آزاد نابالغ یا غلام مجبور سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ انکے موکل سے متعلق ہوتے ہیں۔

لان الصبي الخ۔ کیونکہ سمجھدار نابالغ کو بھی اپنے مفہوم اور غرض بیان کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ عقلمند نابالغ بچوں کے معاملات اور تصرفات ان کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتے ہیں اور غلام اپنے ذاتی معاملات میں تصرف کر سکتا ہے اور اسے اس کا اختیار بھی ہوتا ہے البتہ اسے صرف اپنے مولیٰ کے معاملات میں تصرف کا حق نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کا اعتبار بھی نہیں ہوتا ہے (اسی بناء پر اگر وہ غلام اپنے اوپر کسی کے قرضہ کا اقرار کرے تو اس کے مولیٰ کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہو گا یعنی مولیٰ ذمہ دار نہ ہو گا لہذا اگر وہ کبھی آزاد ہو جائے تب اسے پکڑنا ہو گا) اور مولیٰ کو وکیل بنانا غلام کے لئے اگرچہ جائز ہے مگر یہ کہ اس کے مولیٰ کے حق میں تصرف کرنا نہیں ہوتا ہے۔

لیکن انہی بات ہے غلام اور نابالغ کی طرف سے اپنے اوپر

داری لازم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، کہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نابالغ میں تو اس کی اپنی ذات میں کچھ کو تاہی اور کمی پائی جاتی ہے (یعنی وہ اب تک بالغ نہیں ہوا ہے) اور غلام میں اس وجہ سے کہ وہ اس میں اس کے مولیٰ کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے یہ حقوق موکل کے ذمہ لازم ہوں گے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر مشتری کو بالغ کی حالت معلوم نہ ہو پھر معلوم ہوا کہ وہ نابالغ یا دیوانہ یا غلام ہو کہ اسے کاروباری اجازت نہ ہو تو مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہو گا کیونکہ معاملہ عقد کرتے وقت اسے یہ خیال تھا کہ اس عقد کے حقوق سب کے سب عائد سے متعلق ہوں گے لیکن اسکے برخلاف ہوا کہ غیر سے متعلق ہو گئے اس لئے اسے اختیار ہو گا ایسے ہی جیسے کہ اگر بیع عقد کے بعد بیع میں کوئی عیب نظر آ جاتا ہے تو اختیار ہوتا ہے۔

توضیح: وکالت کی شرطیں اگر آزاد عاقل بالغ نے عبد ماذون یا اپنے ہی جیسے یا عبد ماذون نے اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا اگر موکل نے کسی عاقل بالغ آزاد مگر مجبور کو یا عبد مجبور کو وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال والعقد الذى يعقده الوكلاء على ضربين كل عقد بصيفه الوكيل الى نفسه كالبيع والاحارة فحقوقه تتعلق بالوكيل دون الموكل، وقال الشافعى تتعلق بالموكل، لان الحقوق تابعة لحكم التصرف والحكم وهو الملك يتعلق بالموكل فكذا توابعه وصار كالرسول والوكيل فى النكاح، ولنا ان الوكيل هو العاقد حقيقة لان العقد يقوم بالكلام وصحة عارته لكونه آدميا وكذا حكما لانه يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل ولو كان سميرا عنه لما استغنى عن ذلك كالرسول واذا كان كذلك كان اصيلا فى الحقوق فيتعلق حقوق العقد به ولهذا قال فى الكتاب يسلم المبيع ويقبض الثمن ويطالب الثمن اذا اشترى ويقبض المبيع ويخاصم فى العيب ويخاصم فيه، لان كل ذلك من الحقوق والملك يثبت للموكل خلافا عنه اعتبارا للوكيل السابق كالعبد ينتهب ويصطاد ويحتطب هو الصحيح قال وفى مسألة العيب تفصيل مذكرة ان شاء الله تعالى

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکلا جتنے بھی عقد کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک ایسا عقد جسے وکیل نے خود اپنی طرف منسوب کیا ہو مثلاً وہ عقد جس کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف کی گئی ہے جس کا بیان اس کے بعد میں آ رہا ہے جیسے بیع اور احارہ تو اس کے حقوق وکیل سے ہی متعلق ہوتے ہیں اور موکل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں (ف مثلاً وکیل نے کہا کہ یہ چیز میں نے فروخت لی ہے تو اس صورت میں اس بیع تو اسکے مشتری ہی کے سپرد کرنا اور کسی دوسرے کے اس پر دعویٰ سے خالی ہونا) کسی کا اس مال پر دعویٰ نہ ہونا وکیل ہی کے ذمہ ہو گا وکالت کے طور پر کوئی چیز خریدی تو اس کی قیمت صحیح بیع کو آزاد کر دینے کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی وقال الشافعى الح اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے سارے حقوق اس کے موکل سے ہی متعلق ہوں گے کیونکہ حقوق حکم تصرف کے تابع ہونگے اور حکم تصرف یعنی ملکیت کا تعلق موکل سے ہے لہذا جو چیزیں حکم سے تابع نہ گئی وہ بھی موکل سے متعلق ہو گئی، اس وکیل کا حکم اپنی پیغام رساں اور نکاح کے وکیل جیسے ہے (ف حالانکہ خبر پہنچا۔ بیٹی اور نکاح کا وکیل با اتفاق معاہدہ کا ذمہ نہیں رکھتا بلکہ ایک شخص کو

یہ پیغام دے کر بھیجے کہ میں (زید) نے تمہارا گھوڑا سو روپے سے خرید اور ہارنے بھی اسے منظور کر لیا تو اس میں یہ اپنی سی طرف سے کسی بات کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے جیسے کہ نکاح کا وکیل بعد نکاح بلکہ اس کا موکل ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔

ولنا ان الوكيل الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والے حقیقت میں وکیل ہے کیونکہ ایسے معاملات کا تعلق کلام سے

ہوتا ہے اور وکیل کی عبارت کا صحیح ہونا اسلئے نہیں ہے کہ وہ وکیل بنایا گیا ہے بلکہ صرف آدمی ہونے کی وجہ سے اس لئے وہی عاقد اور معاملہ کرنے والا ہو اسی طرح حکما بھی وہی عاقد ہے کیونکہ عاقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور وکیل موکل کی طرف سے صرف سفیر ہوتا ہے، موکل کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے سفیر میں ہوتی ہے پس ایسی صورت میں اس عقد کے بارے میں وکیل ہی اصل ظہر اس لئے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوں گے اس لئے کتاب قدوریؒ میں فرمایا ہے کہ **بسلم المبيع الح** کہ اگر بیع کرینا وکیل ہو تو وہی اس بیع کو مشتری کے حوالہ کرے گا اور اس کے عوض یعنی ثمن وصول کرے گا اور اگر خریداری کا وکیل بنایا گیا ہو تو اسی وکیل سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور بیع پر وہی قبضہ کرے گا اور اگر اس بیع میں کوئی عیب پایا جائے تو وہی اس کے بائع سے اس سلسلہ میں گفتگو کرے گا اور بائع سے خصومت کرے گا کیونکہ یہ ساری باتیں حقوق میں سے ہیں۔

والمالك يشت الخ اور موکل کو اس چیز کی جو ملکیت حاصل ہوتی ہے وہ وکیل کی نیاہت سے حاصل ہوتی ہے پہلے تو وکیل کی بنا پر جیسے اگر غلام نے کوئی بہ قول کر لیا کیونکہ جانور شکار کر کے یا یا پکڑیاں جمع کیں اور وہی قول صحیح ہے (ف جیسے کہ غلام نے کسی سے بہ قبول کیا تو غلام کو نائب سمجھتے ہوئے اس کے مولیٰ کو اس مال موہوب کی ملکیت حاصل ہو جائیگی اسی طرح وکیل کا نائب ہوتے ہوئے

موکل کو ملکیت حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کا مولیٰ ہی اس شکار اور ان لکڑیوں کا مالک ہوتا ہے۔

قال وفي مسئلة العيب الح مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ عیب کے مسئلہ میں ایک تفصیل ہے جسے ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ نے بیان کر دیں گے (ف یہ ہے کہ جب وکیل نے بیع میں عیب پایا تو وہ بیع جب تک اس کے قبضہ میں ہو تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہو گا اور جب وہ موکل کے حوالہ اسے کر دیا تو اب موکل کی اجازت کے بغیر واپس نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح:- وکلاء جتنے عقد کرتے ہیں ان کی قسمیں تفصیل احکام اقوال مشائخ و دلائل

قال وكل عقد يضيفه الى موكله كالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد فان حقوقه تتعلق بالمؤكل دون الوكيل فلا يطالب وکیل الزوج بالمهر ولا يلزم وکیل المرأة تسليمها، لان الوكيل فيها سفیر محض، الا ترى انه لا يستعنى عن اصابة العقد الى المؤكل ولو اصابه الى نفسه كان الكاح له، فصار كالرسول، وهذا لان الحكم فيها لا يقبل الفصل عن السبب لانه اسقاط فيتلاشى فلا يتصور صدوره من شخص وثبت حكمه لغيره، فكان سفیرا، والضرب الثاني من اخواته العتق على مال والكتابة والصلح عن الامكار فاما الصلح الذي هو حار محرى البيع فهو من الضرب الاول، و الوكيل بالهبة والتصدق والاعارة والابداع والرهن والاقرص سفیر ايضا لان الحكم فيها يشت بالقبض وانه يلاقى محلا مملوكا للغير فلا يجعل اصيلا، وكذا اذا كان الوكيل من حاسب الملتمس وكذا الشركة والمصاربة الا ان التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يشت المملك للموكل بحلاف الرسالة فيه

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عقد جیسے وکیل موکل کی طرف منسوب کرتا ہے جیسے کہ نکاح خلع اور ارادہ کے ساتھ قتل کے معاملے میں صلح کرنا تو اس عقد کے حقوق سب موکل (اصل ذمہ دار) سے متعلق ہوتے ہیں وکیل سے نہیں ہوتے ہیں اسی لئے جو شوہر کی طرف سے وکیل ہو اس سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا ہے نیز عورت کے وکیل پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس عورت کو اس کے شوہر تک پہنچے بھی دے، لان الوكيل الح کیونکہ ان معاملات میں وکیل محض ایک سفیر اور قصد کے جیسے ہوتا ہے یعنی موکل کی طرف سے صرف بات پہنچانے والا ہوتا ہے، اسی سے تم دیکھتے ہو کہ وکیل سے

اس بات کے سوا دوسرا چارہ نہیں ہوتا ہے کہ عقد معاملہ کو موکل ہی کی طرف منسوب کرے

مثلاً اس طرح کہے کہ میرے مول نے تمہارے ساتھ نکاح کیا کیونکہ اُردو میں اس جملہ کو اپنی طرف منسوب کر دے اس طرح سے کہ میں نے تمہارے ساتھ نکاح کیا تو یہ نکاح اس وکیل سے ہی ہو جائے گا اور موکل سے نہ ہوگا، الحاصل ان تمام معاملات میں وکیل صرف ایک قاصد اور اپنی ہو کر رہتا ہے۔

وہذا الان الخ اور یہ بات یعنی وکیل کا ایک قاصد کے مانند ہونا اس وجہ سے ہے کہ ان معاملات میں جو حکم ہوتا ہے وہ سبب سے جدا ہونے کے قابل نہیں ہوتا ہے یعنی عقد سے ہی منسلک اور لازم ہوتا کیونکہ جدا ہوتا ہے تو حکم کو ساقط کرنا ہوتا ہے اس لئے اس میں کمزوری آجاتی ہے اس لئے یہ بات ممکن نہیں ہوتی ہے کہ عقد ایک شخص کرے اور اس کا حکم دوسرے کے لئے ثابت ہو، اس لئے یہ وکیل محض ایک سفیر ثابت ہو (الف الحاصل وکیل کے نائب کی حیثیت سے موکل سے ہی وہ عقد صادر ہوا ہے اور وہ حکم موکل ہی کے لئے ہوا ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حکم پہلے وکیل کے لئے ثابت ہوا پھر اس کی طرف سے وہ حکم موکل کی طرف منتقل ہو گیا پس وکیل نے سفارت کے طور پر موکل کی بات پہنچادی اس لئے وہ قاصد کے مانند ہو گیا۔

والضروب الثانی الخ: اور اس دوسری قسم کے قبیل سے یہ مسائل بھی ہیں، نمبر ۱، اپنے غلام کو مال کے عوض آزاد کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا، نمبر ۲، اپنے غلام کو مکاتب بنانے کے لئے وکیل بنایا، نمبر ۳، انکار کرنے سے صلح کرنے پر وکیل کیا، یعنی مدعی نے کسی بات کا دعویٰ کیا جس سے مدعی علیہ نے انکار کیا پھر بھی کسی طرح مدعی سے صلح کر لی اور اب یہ بات کہ وہ صلح جو بیع کے قائم مقام ہو تو وہ پہلی قسم سے ہے، اور ہبہ کے لئے وکیل مقرر کرنا اس طرح سے کہ مثلاً کہ تم میرے لئے اس غلام کو زید کو ہبہ کر دو اور قصد یعنی صدقہ کرنے کے لئے وکیل بنانا مثلاً تم میرے اس غلام کو زید کو صدقہ میں دیدو، ماعاریت پر دینے کے لئے وکیل بنانا مثلاً تم یہ کتب زید کو عاریت پر دیدو اور رہن کے لئے یا امانت کے لئے یا قرض کیلئے دو وکیل بنانا مثلاً یہ کتاب یا یہ روپیہ خداں شخص کے پاس رکھو یا امانت کے طور پر رکھ دو یا بطور قرض دیدو تو یہ وکیل بھی صرف سفیر کی حیثیت کا ہوگا، کیونکہ ان مسئلوں میں بھی قبضہ سے ہی حکم ثابت ہوتا ہے مگر قبضہ ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دوسرے کی ملکیت ہے جس سے کسی غیر کا تصرف صحیح نہیں ہوتا ہے اسی لئے ان میں وکیل کو اصل نہیں کہا جاسکتا ہے۔

و کما اذا كان الخ اسی طرح اگر ان چیزوں کے چاہنے والوں کی طرف سے کوئی وکیل ہو تو بھی وہ سفیر ہی ہوگا یعنی ہبہ یا صدقہ یا عاریت مانگنے والے یا مرہن یا قرض مانگنے والے کی طرف سے وکیل ہو تو بھی سفیر ہوگا اسی طرح اگر شرکت یا مضاربت کا معاہدہ طے کرنے کے لئے وکیل بنایا تو بھی وہ سفیر ہوگا، البتہ قرض لینے کے لئے وکیل بنانا باطل ہے اسی لئے اس پر موکل کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر کسی کو قرض لینے کے لئے کسی کے پاس بھیجا جائے تو وہ صحیح ہوتا ہے (ف مثلاً زید نے کسی کے پاس جا کر کہا کہ بھرتے مجھے تمہارے پاس اس لئے بھیجا کہ تم اسے اتنے روپے قرض دیدو، تو ایسا کرنا صحیح ہوتا ہے اور اگر اس نے قرض دیدیا تو بکری ان کا مالک ہو جائے گا۔

توضیح۔ عقد کی دوسری قسم اور اس کی تفصیل۔ دوسری قسم کی دوسری صورتیں اور مثالیں

قال ود طالب الموكل الممشرى بالنسب فله ان يصعده اياه، لانه احسب عن العقد وحقوقه، لما ان الحقوق لعقد، وان دفعه الى حار ولم يكن له دليل ان يطله به ثانيا، لان نفس النمس المقصود حقه وقد وصل اليه لا وقد في الاحكام ثم الدفع اليه وبعد مو كان للممشرى على الموكل دين يقع المقاصة، ولو كان له عديد دين يقع المقاصة بدين الموكل يصح دوا دين الوكيل ودين لو وكيل اذا كان وحده يقع المقاصة عند ابي حنيفة ومحمد لما انه يملك الابرء عنه عدهما ولكنه يصعده للموكل في الفصلين

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل سے کسی نے کوئی چیز خریدی بعد میں اس کے موکل (اصل مالک) نے خریدار سے شمن مانگا تو اس خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس موکل کو رقم دینے سے انکار کر دے (ف لیکن امام مالک وشافعی و احمد کے نزدیک خریدار اسے رقم دینے سے انکار نہیں کر سکتا ہے: لانه اجنبی الخ کیونکہ یہ موکل اس معاملہ اور اس کے تمام حقوق سے اجنبی ہے اس لئے کہ یہ سارے حقوق اصل عقد کرنے والے وکیل کی طرف راجع ہیں۔ فان دفعہ پھر بھی اگر خریدار نے موکل اصل مالک کو اس کی رقم دیدی تو جائز ہوگا (ف یعنی دینے سے رقم ادا ہو جائیگی) اس کے بعد اس کے وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس خریدار سے رقم کا دوبارہ مطالبہ کرے۔

لان نفس الثمن الخ: کیونکہ اس موکل نے جو رقم وصول کی ہے اصل میں اسی کا حق ہے جو اس کے مالک کو مل گیا ہے اور مشتری اس لئے کہ جو عقد تھا وہ حاصل ہو گیا وہ یہ کہ موکل کو اس کی رقم مل گئی اور وہ اپنا حق پا چکا ہے: ولہذا لو كان الخ اس لئے اگر اس مشتری کا اس موکل پر کچھ قرض پہلے سے باقی ہوا اور چاہے تو اس رقم سے وصول ہو جائے گا۔ ولو كان له الخ اور اگر خریدار کا وکیل اور موکل دونوں پر قرض باقی ہو تو بھی موکل کے قرضہ سے مبادلہ واقع ہو جائے گا وکیل کے قرضہ سے نہیں وبدین الوکیل الخ اور اگر صرف وکیل کا قرضہ ہو تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اس سے مبادلہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ خریدار کو اس کی قیمت سے بری کر دے ولکنہ الخ لیکن بری کر دینے کے بعد دونوں صورتوں میں وکیل اپنے موکل کی رقم کا ضامن ہوگا (ف یعنی اگر وکیل نے مشتری سے شمن معاف کر دیا وکیل کے ذمہ کے قرضہ کا بدلہ ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں وکیل پر لازم ہوگا کہ موکل کو اتنی رقم ادا کر دے۔

توضیح:- وکیل کے ذریعہ اپنا مال فروخت کرنے کے بعد براہ راست خریدار سے قیمت وصول کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

باب الوكالة بالبيع والشراء

فصل فی الشراء. قال ومن وكل رجلا بشراء شيء فلا بد من تسمية جنسه وصفته او جسسه وبلغ ثمنه ليصور الفعل الموكل به معلوما فيمكنه الائتمان الا ان يوكله وكالة عامة فيقول ابتع لي ما رأيت لانه لو قص الامر الى رأيه فاي شيء يشتره يكون ممثلا والاصل فيه ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف استحسانا، لان مبنى التوكيل على التوسعة لانه استعانة، وفي اعتبار هذا الشرط بعض الحرح وهو فندوق، ثم ان كان اللفظ يجمع اجناسا او ما هو في معنى الاجناس لا يصح التوكيل وان بين الثمن، لان بذلك الثمن يوجد من كل جنس فلا يدري مراد الأمر لتفاحش الجهالة وان كان جنسا يجمع انواعا لا يصح الا ببيان الثمن او النوع لانه بتقدير الثمن يصير النوع معلوما وبذكر النوع تقل الجهالة، فلا يمنع الامتثال، مثاله اذا وكله بشراء عبد او جارية لا يصح لانه يشمل انواعا فان بين النوع او الثمن كالتركي او الحشيش او الهندي او السندی او المولد جاز، وكذا اذا بين الثمن لما ذكرناه ولو بين النوع او الثمن ولم يبين صفة الجودة والردانة والسطة حاز، لانه جهالة مستدركة ومراده من الصفة المذكورة في الكتاب النوع وفي الجامع الصغير من قال لاخر اشتر لي ثوبا او دابة او دارا فالوكالة باطلة للجهالة الفاحشة فان الدابة في حقيقة اللغة اسم لما يدب على وجه الارض وفي العرف يطلق على الخيل والحمار والبغل، فقد جمع احساسا وكذا الثوب لانه يتناول الملبوس من الاطلس الى الكساء ولهذا لا يصح تسميته مهرا، وكذا الدار تشمل ما هو في معنى الاجناس لانها تحتلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان فيتعذر الامتثال قال وان سمي ثمن

الدار ووصف حسن الدار والثوب حاز، معناه نوعه وکذا اذا سمي نوع الدابة بان قال حمار او نحوه

ترجمہ - باب خرید و فروخت کی وکالت کا بیان۔

فصل خرید نے کا بیان۔ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے سے لئے وکیل مقرر کیا تو ضروری ہے کہ اس چیز کی جنس صفت بیان کرے یا اس کی زیادہ قیمت کی حد اسے بتا دے تاکہ جس کام کے لئے اسے وکیل کیا گیا ہے وہ معصوم ہو جائے اور اس حکم کی فرمان برداری اسکے (ف) اگرچہ حضرت عروہ البرقی کی حدیث میں رسول اللہ نے صرف جنس اور مقدار ثمن بیان فرمائی ہے اور اس میں صفت کا ذکر نہیں فرمایا ہے اسی لئے استحسانا جائز ہے، اس جگہ صفت سے مراد یہ ہے کہ اس کی نوع بیان کرے مثلاً وہ ترکی یا ہندی وغیرہ ہو، حاصل یہ ہوا کہ وہ جنس و صفت بیان کریں یا جنس اور مقدار ثمن بیان کرے (م)۔

الا ان یو کله الخ ابنت اگر وکیل کو وکالت عہد کیا ہو یعنی اسے پورا پورا اور عام اختیار دیدیا ہو تو اس تفصیل کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یعنی اس طرح کہے کہ جو تمہارے دل میں آئے یا پسند آئے میرے لئے خریدو (لا ینفوض الخ) کیونکہ موکل نے انکی رائے کے سپرد کر دیا ہے اس لئے وہ جو چیز بھی خریدے گا اس کے حکم کے مطابق ہوگا (والا صل فیہ الخ) اس بحث میں اصل بات یہ ہے کہ وکالت کے مسئلہ میں تھوڑی سی جہالت قابل برداشت ہوتی ہے یعنی اگر کوئی معمولی بات نہ ہو تو وکالت صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اس میں وصف مجہول ہو یہ استحسان ہے کیونکہ وکیل بنانا گنجائش پر موقوف ہے یعنی وکالت جائز کر کے لوگوں کے لئے سہولت پیدا کر دی گئی ہے کیونکہ وکالت میں اسے کام میں دوسروں سے مدد حاصل کرنی ہوتی ہے اس وقت اگر وصف بیان کرنے کی شرط لازم کر دی جائے تو اس میں لوگوں کو تنگی اور پریشانی ہو جائیگی حالانکہ شریعت نے ایسی تنگی دور فرمادی ہے (ف) لہذا وصف بیان کیے بغیر بھی وکالت جائز ہے۔

ثم ان کلام الخ پھر اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جس میں کئی جنس شامل ہوں (جیسے چوپایا و کپڑا) ایسی چیزوں کو شامل ہو جو جنس کے معنی میں ہوں جیسے دار و گھر اور رقیق (مطلقاً غلام) تو وکیل بنانا صحیح نہ ہوگا اگرچہ رقم بیت کر دے کیونکہ ان دامنوں اور رقبوں کے بدلے ہر جنس میں سے کوئی چیز پائی جائیگی اور موکل کی اصل مراد معلوم نہ ہوگی کیونکہ اس میں بھرپور جہالت موجود ہے اور اگر ایسی جنس بیان کرے جس کے ماتحت کئی انواع مختلف الاقسام چیزیں پائی جاسکتی ہوں تو یہ وکالت اس وقت صحیح ہوگی جبکہ اس کا ثمن (رقم) نوع بیان کر دے کیونکہ اس رقم کے اندازے سے نوع بھی معلوم ہو جائیگی اور نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہو جائیگی جس سے حکم پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہے گی (مثالہ اذا الخ) اس کی مثال یہ ہے کہ اگر غلام یا باندی کے خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ لفظ غلام یا باندی میں کئی قسمیں شامل ہوتی ہیں اب اگر قسم بھی بیان کر دی مثلاً ترکی یا ہندی یا سندھی یا جائے پیدائش بیان کر دی تو جائز ہوگا، اس طرح اگر رقم کی حد بیان کر دی تو بھی اوپر ذکر ہوئی دلیل کی بناء پر جائز ہو جائے گا۔

ولویں النوع الخ اور اگر نوع کی صفت یا رقم بیان کر دی اور اس کا اعلیٰ او نیویں درمیانی درجہ کا ہونا کچھ بیان نہیں کیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس کا بیان کرنا ضروری نہ تھا اس لئے اسے معلوم کرنے کی کوشش ایسے کام میں سمجھی جائیگی جو غیر ضروری تھی و صراۃ ص الصفة الخ اور اس کتاب میں جو حفظ صفت مذکور ہے اس سے مراد نوع ہے (وهی الجامع الخ) اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میرے لئے ایک کپڑا چوپایہ (جانور) یا مکان خریدو تو اس جملہ میں چونکہ بہت سی جہالتیں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ وکالت ہی باطل ہوگی کیونکہ لفظ دابہ کے حقیقی معنی لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر حرکت کر سکتی ہو اور عرف میں گھوڑے گدھے و خیر کو کہتے ہیں اس طرح اس لفظ میں کئی جنسیں پائی جاتی ہیں (وکذا الثوب الخ) یہی حال کپڑے کا ہے کیونکہ وہ اطلس ہے لے کر مکملی تک ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بدن پر ڈالی جائے یا پہنی جائے اسی بناء پر کپڑے کا لفظ کہہ کر مہر میں بیان کرنا صحیح نہیں ہے (ف) ایسی صورت میں مہر المثل لازم آتا ہے جبکہ مہر لازم ہو جائے گا (وکذا الدار الخ) اور

اس طرح لفظ دار بھی ایسی چیزوں کو شامل ہے جس میں بہت سی جنسوں کے معنی ہیں کیونکہ مختلف غرض بڑوسیوں کے اعتبار آرام کی چیزوں کے خیال سمجھنے اور شہروں کے لحاظ سے گھروں کا حال مختلف ہوتا ہے اس لئے موکل کے حکم کی تعمیل وکیل کے لئے ممکن نہ ہوگی (ف چنانچہ کچھ محلوں اور علاقوں میں ایک گھر قیمتی ملتا ہے تو اسی قسم کا ایک گھر دوسرے علاقے اور محلہ میں بہت کم قیمت میں بھی مل جاتا ہے اور ایک مکان میں آرام کی چیزوں کے لحاظ سے کم فائدہ کا اور دوسرے گھر میں بہت فائدہ کا بھی ہوتا ہے، الحاصل مکان اپنے اندرونی اور بیرونی سامان اور حالات کے لحاظ سے مختلف قیمتوں کا ہوا کرتا ہے۔

توضیح۔۔ باب خرید و فروخت کی وکالت، فصل خرید نے کا بیان کسی کو اپنے لئے کوئی چیز خریدتے وقت کن باتوں کو بتانا چاہیے؟ کسی کو مطلقاً گھریا جانور یا غلام یا باندی کے الفاظ کہہ کر خریداری کے لئے وکیل بنانا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دوا مل۔

جہالت مستدرکتہ کہتے ہیں ایسی جہالت کو جو بعد میں معلوم ہو جاسکتی ہے السطۃ برورن العظنۃ یا العبدۃ درمیانہ مصدر مثل وسطۃ وعدایۃ، عدۃ، وعطاء، عطاء

ہام محمدؐ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ”موکل نے دار کہہ کر، اس کی رقم بھی بیان کر دی اور جنس دار کا وصف مثلاً فلاں محلہ میں ہے اور کپڑے کی رقم چھیننی رقم بھی بیان کر دی تو جائز ہوگا، وصف سے مراد نوع ہے، اسی طرح اگر وہ کہے کہ اس کی نوع بیان کر دی مثلاً کپڑہ کہ گدھ لایا گھوڑا ہے تو جائز ہے۔

قال ومن دفع الی آخر دراهم وقال اشتر لی بها طعاما فهو علی الحنطۃ ودقیقہا استحسانا والقیاس ان یکون علی کل مطعوم اعتبارا للحقیقۃ کما فی البیمین علی الاکل اد الطعام اسم لما یطعم، وجه الاستحسان ان العرف املک وهو علی ما ذکرناه اذا ذکر مقروبا بالمبیع والشراء ولا عرف فی الاکل فبقی علی الوضع، وقیل ان کثرت الدراهم فعلی الحنطۃ وان قلت فعلی الحبز وان کان فیما بین ذلك فعلمی الدقیق قال. واذا اشتری الوکیل وقبض ثم اطلع علی عیب فله ان یرده بالعیب مادام المبیع فی یدہ لانه من حقوق العقد وهی کلہا الیہ فان سلمہ الی الموکل لم یرده الا باذنه لانه انتہی حکم الوکالۃ ولان فیہ ابطال یدہ الحقیقۃ فلا یتممک منہ الا باذنه ولہذا کان خصما لمن یدعی فی المشتري دعوی کالشمیع وعبرہ قبل التسلیم الی الموکل لا بعده

ترجمہ۔ قال: ومن دفع الیہ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو کچھ درہم دیتے ہوئے یہ کہا کہ تم میرے لئے ان درہموں سے طعام خرید کر لے آؤ تو اس سے اس کی مراد گہوں یا اس کا آٹا سمجھی جائیگی یہ سمجھنا استحساناً ہوگا اس میں قیاس تو یہ تھا کہ ہر ایسی چیز کو کہا جائے جو بلحاظ حقیقت کھائی جاتی ہو جیسے قسم کھانے میں لفظ طعام کہنے سے مراد ایسی چیز لی جاتی ہے جو بطور غذا کھائی جاتی ہے (ف لیکن اس میں قیاس چیز کو استحساناً قبول کیا گیا ہے یعنی مسئلہ وکالت میں طعام بونے کی صورت میں گہوں یا اس کا آٹا ہی مراد ہوگا، وجہ۔ الاستحسان اس استحسان مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ جو معنی وگوں کے عرف میں مشہور ہو وہی زیادہ قوی اور رائج ہوتے ہیں اور اس لفظ میں بھی عرف یہی ہے کہ اس سے گہوں یا اس کا آٹا سمجھا جاتا ہے جس صورت میں جبکہ خرید و فروخت کے ساتھ ملا کر بولا جائے اور لفظ کھانے میں کوئی عرف نہیں ہے اس لئے وہ غلط طعام اپنی اصل وضع پر باقی رہا و قیل ان کثرت البیع اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے زیادہ سے زیادہ مقدار میں درہم یا رقم دی ہو تو اس سے گہوں کی وکالت مراد ہوگی اور اگر تھوڑی مقدار میں دیئے ہوں تو طعام سے کچی ہوئی روٹی مراد ہوگی اور اگر نہ زیادہ نہ کم بلکہ درمیانی مقدار میں ہوں تب طعام سے مراد ہوگا) ف اور ہمارے عرف عام میں طعام سے ایسی چیز سمجھی جاتی ہے جو فی الغور غذا کے طور پر کھانے کے لائق ہو اور سی پر فتویٰ ہے (ع)۔

قال واداشتری الخ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل نے اپنے موکل کی بنائی ہوئی چیز خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی اس کے بعد اس میں اسے کوئی عیب نظر آیا تو جب تک وہ بیع اس کے قبضہ میں ہے اسے یہ اختیار ہو گا کہ اس بیع کو بائع کے پاس واپس کرے لایہ من الخ کیونکہ اسکے سرے حقوق وکیل سے ہی متعلق ہے فان سلمه الخ اور اگر اس وکیل نے بیع کو اپنے موکل کے حوالہ کر دیا تو اس موکل کی اجازت کے بغیر وہ واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وکالت کا حکم اور اس کا اثر ختم ہو چکا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اب نئی اجازت کے بغیر واپس کرنے سے موکل کا حقیقی قبضہ ختم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ وکیل کو اس کا اختیار نہیں ہے جب تک کہ خود موکل اس کی اجازت نہ دیدے لہذا وکیل کو صرف اپنے قبضہ میں اپنے تک ہی واپس کرنے کا اختیار ہو گا اسی لئے موکل کو بیع پر در کرنے سے پہلے اس بیع میں جو شخص شفیع وغیرہ کے مانند اگر مدعی ہو تو وکیل اس کا مدعی علیہ ہوتا ہے یعنی وکیل ہی اس کا جواب دہ ہوتا ہے لیکن موکل کے پاس حوالہ کر دینے کے بعد اختیار نہیں رہتا ہے۔

توضیح۔ اگر موکل نے اپنے وکیل کو دار یا ثوب یا دابہ کہہ کر اس کے خریدنے کے لئے رقم دیدی اور اس کی نوع بھی بیان کر دی، اگر کسی کو کچھ روپے دیتے ہوئے اس سے یہ کہا کہ تم طعام خرید کر لے آؤ تو طعام سے کیا چیز مراد لی جائیگی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قل ويحور التوكيل بعقد الصرف والسلم لانه عقد يملكه بنفسه فيملك التوكيل به دفعا للحاجة على مامر ومراده التوكيل بعقد السلم دون قبول السلم لان ذلك لا يحوز، فان التوكيل يبيع طعاما في دمنه على ان يكون الثمن لغيره ولهدا لا يحوز فان فارق التوكيل صاحبه قبل القبض بطل العقد لو خود الافتراق من غير قبض ولا يعتبر مفارقة الموكل لانه ليس بعاقده والمستحق بالعقد قبض العاقد وهو التوكيل فيصح قبضه وان كان لا يتعلق به الحقوق كالتصبي والعبد المحجور عليه، بخلاف الرسولين لان الرسالة في العقد لا في القبض ويستقل كلامه الى المرسل فصار قبض الرسول قبض غير العاقد فلم يصح.

ترجمہ۔ قدورئی نے فرمایا ہے کہ عقد صرف اور عقد سلم کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ بھی ایسے اعمال ہیں جنہیں موکل خود بھی کر سکتا ہے اس لئے ضرورتاً دوسرے کو بھی اپنا وکیل بنا سکتا ہے اور مراد ہ الخ اس جگہ مصنف کتاب کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم کرنے کا معاملہ طے کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے اور یہ مراد نہیں ہے کہ سلم قبول کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ وکیل بنانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں وکیل ایسا بیچنے والا ہو گا کہ اس کے ذمہ ادھار ہو اس شرط پر کہ اس کا ثمن دوسرے شخص یعنی موکل کے لئے ہو حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے فان فارق الخ اب اگر عقد صرف یا سلم میں قبضہ سے پہلے وکیل اور اس کے ساتھ معاملہ کرنے والا ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ قبضہ کے بغیر ہی جدائی پائی گئی ولا يعتبر الخ اس مسئلہ میں وکیل کے جدا ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ خود عقد نہیں کرتا اور عقد ہونے کی وجہ سے اس شخص کا قبضہ واجب ہوتا ہے جو عقد کرنے والا ہوتا ہے اور موجودہ مسئلہ میں عاقد وکیل ہے اس لئے وکیل کا ہی قبضہ صحیح ہو گا اگرچہ وکیل ایسا شخص ہو جس سے حقوق متعلق نہیں ہوتے ہیں مثلاً نابالغ یا ایسا غلام جسے کاروبار کی اجازت نہ ہو بخلاف الرسولین الخ بخلاف قاصدوں کے کیونکہ قاصد تو صرف عقد سلم یا عقد صرف کرنے کے لئے بھیجا جاتا ہے نیز اس قاصد کا کلام اس کے بھیجنے والے سے متعلق ہوتا ہے اس طرح یعنی بھیجنے والا خود باتیں کر رہا ہے اس لئے اسے عقد نہیں کہا جاسکتا لہذا قاصد کا قبضہ کرنا اس شخص کی طرح ہو اجماعاً نہ ہو اس لئے اس کا قبضہ صحیح نہ ہوا

توضیح۔ عقد صرف اور عقد سلم کرنے یا اسے قبول کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنے کا حکم

عقدہ سلم یا صرف کے وکیل اور موکل اس کے ساتھ معاملہ کرنے والے دونوں ان کے موکل اس پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: واذا دفع الوكيل بالشراء الثمن من ماله وقبض المبيع فله ان يرجع به على الموكل لانه انعقدت بينهما مبادلة حكمية ولهذا اذا اختلفا في الثمن يتحالفان ويرد الموكل بالعيب على الوكيل وقد سلم المشتري للموكل من حصة الوكيل فيرجع عليه ولان الحقوق لما كانت اليه وقد علمه الموكل فيكون راضيا بدفعه من ماله، فان هلك المبيع في يده قبل حصة هلك من مال الموكل ولم يسقط الثمن لان يده كيد الموكل فاذا لم يحسه بصير الموكل قابضا بيده، وله ان يحسه حتى يستوفي الثمن لما بيانا به بمسألة البائع من الموكل، وقال زفر ليس له ذلك لان الموكل صار قابضا بيده فكانه سلمه اليه فيسقط حق الحبس قلنا هذا مما لا يمكن التحرز عنه فلا يكون راضيا بسقوط حقه في الحبس على ان قبضه موقوف فيقع للموكل ان لم يحسه ولنفسه عند حبه، فان حسه فهلك كان مضمونا ضمان الرهن عند ابي يوسف وضمان البيع عند محمد وهو قول ابي حنيفة وضمان العصب عند زفر لانه منع بغير حق لهما انه بمنزلة البائع منه فكان حبه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه ولا يبي يوسف انه مضمون بالحس للاستيفاء بعد ان لم يكن وهو الرهن بعينه بخلاف المبيع لان البيع يصح بهلاكه وههنا لا يصح اصل العقد، قلنا يصح في حق الموكل والوكيل كما اذا رده الموكل بعيب ورعى الوكيل به

ترجمہ - قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی چیز کے خریدنے کے لئے وکیل نے یعنی جس شخص کو کوئی چیز خریدنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے اس نے جیب سے اس کی رقم ادا کر دی پھر بیچ اور قبضہ کر لیا تو اسے اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ رقم اپنے موکل سے وصول کر لے (ف) اور اس وقت یہ خیال نہیں کیا جائے گا کہ اس وکیل نے بطور احسان اپنی طرف سے رقم ادا کر دی ہے۔

لانه انعقدت النخ کیونکہ ان دونوں یعنی وکیل اور موکل کے درمیان حکماتین دین کا معاملہ طے پا چکا ہے اسی واسطے اگر وکیل اور موکل کے درمیان اس کی رقم کے بارے میں اختلاف ہو جاتا ہے تو ان دونوں سے اسی طرح قسم لی جاتی ہے جس طرح ایک بائع اور مشتری سے قسم لی جاتی ہے اور اگر بیچ میں کوئی عیب نکل آئے تو موکل اس مال کو اپنے وکیل کو پاس واپس کر دیتا ہے اور موجودہ مسئلہ میں وکیل کی طرف سے بیچ اس کے موکل کے حوالہ کر دی گئی ہے یہ وکیل اپنی رقم موکل سے واپس مانگ لے گا اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب بیچ کے سارے حقوق وکیل کے ذمہ تھے اور موکل اس بات کو جانتا تھا اور راضی بھی ہو گیا تھا کہ وکیل اپنی طرف سے پہلے رقم ادا کر دے (ف) اور موکل یہ بات جانتا تھا کہ بیچ کے معاملہ کرنے کے بعد ایک خریدار پر یہ لازم آ جاتا ہے کہ مال کی رقم بائع کو ادا کر دے اور یہاں مشتری کا وکیل اس کا ذمہ دار ہے اس لئے موکل اس پر راضی تھا کہ اس کا وکیل اپنی جیب سے رقم پہلے ادا کر دے اب جبکہ وکیل نے اپنے موکل کی رضامندی سے رقم ادا کر کے اس پر احسان کر دیا تو بعد میں یقیناً اپنے موکل سے ادا ہار رقم واپس مانگ سکتا ہے اور جب تک کہ اس کے موکل سے اس کی اپنی رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس وکیل کو اس بیچ کو اپنے پاس روک کر کہ اس کے موکل سے اس کی اپنی رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس وکیل کو اس بیچ کو اپنے پاس روک کر رکھنے کا پورا اختیار ہو گا۔

فان هلك النخ اب اگر خریدار ہوا مال وکیل کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے گا تا کہ اس وکیل نے اپنے موکل کے مطالبہ پر اس مال کو روک کر نہیں رکھا تھا یعنی موکل کو دینے سے انکار نہیں کیا تھا تو وہ مال موکل سے برباد ہونا سمجھ جائے گا اور موکل کے ذمہ سے وکیل کی رقم سقط نہ ہوگی لان یدہ النخ کیونکہ اس وقت وکیل کا ہاتھ اور اس کا قبضہ اس کے موکل کے ہاتھ

اور قبضہ کے حکم میں ہے اور جب وکیل نے وہ مال اپنے موکل کے حوالے کرنے سے انکار نہیں کیا لہذا وہ موکل اپنے اس وکیل کے قبضہ کے توسط سے اس پر قابض سمجھا جائے گا (ف) اس طرح یہ کہا جائے گا کہ وہ مال موکل ہی کے قبضہ میں بر باد ہوا اور اسی موکل کا مال ضائع ہوا لہذا اس کی پوری رقم اس پر لازم آجائے گی اسی طرح وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ جب تک وہ موکل اس مال کی رقم اسے ادا نہ کر دے اس وقت تک وہ کل مال اپنے پاس روک کر رکھے کیونکہ ہم نے یہ بات پہلے بھی بتادی ہے کہ وکیل اب اپنے موکل کے پاس اس مال کو فروخت کرنے والا ہے۔

وقال زفر الح اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ وکیل کو یہ حق نہ ہو گا کہ اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھے کیونکہ وکیل کے قبضہ کے توسط سے اس کا موکل اس مال پر پہلے ہی قابض ہو چکا ہے جیسی وکیل نے وہ مال موکل کے حوالہ کر دیا ہے لہذا اب دوبارہ وکیل کو اس مال کو روک کے رکھنے کا حق باقی نہ رہا (ف) امام شافعی اور امام مالک و احمد کا بھی یہی قول ہے قلنا هذا الح جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسی بات ہے کہ اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے وکیل اپنے روکنے کا حق ختم کرنے پر بھی راضی نہ ہو گا اس کے علاوہ وکیل کا قبضہ ہنوز موقوف ہے اس لئے اگر اس وکیل نے اپنے موکل کو وہ مال دینے سے انکار نہیں کیا اور روک کر نہیں رکھا تب موکل کا ہو جائے گا اور اگر روک کر رکھ لیا تو وہ خود اس کا ہو جائے گا ہاں جبکہ الخ پس اگر وکیل نے اس مال کو اپنے پاس روک لیا اور اپنے موکل کو نہیں دیا پھر وہ مال اس کے پاس ہی ضائع ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مال (مبیع) رہن رکھے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کے لئے رکھے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہو گا امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک غصب کیے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہو گا کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک نہ حق روکا ہوا مال ہے (ف) جواب یہ ہے کہ اسے روکنے کا حق ہے۔

لہذا اہ الح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت وکیل ایسا ہے گویا اس نے موکل کو وہ مال فروخت کر دیا ہے اس لئے اس وکیل کو بائع کی حیثیت سے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے اپنا مال روکنے کا پورا حق حاصل ہے اس بناء پر اس مال کے ضائع ہو جانے سے اس کی رقم بھی ضائع ہو جائے گی و لایسی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنا مال روک کر رکھے کی وجہ سے وہ مبیع اب ضمانت میں داخل ہو گئی ہے حالانکہ پہلے ضمانت میں نہ تھی اور رہن رکھنے کے معنی بھی بالکل یہی ہوتے ہیں

بخلاف المبیع الخ بخلاف مبیع کے کہ اس کے ضائع ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے حالانکہ یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا ہے (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ جیسے کہ مرہن اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے مال مرہن کو روکتا ہے پھر اس مال کے ضائع ہو جانے پر اس کا وہ قرض ختم یا منہا ہو جاتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی وکیل نے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے مبیع کو روکا تو یہ مبیع بھی اس مال مرہن کے مانند ہو گئی اور مبیع کے مانند نہیں ہے کیونکہ اگر بائع نے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے بیع کو روک لیا اور وہ ضائع ہو گئی تو اس بائع کا مال ضائع ہو گیا اور عقد بیع ختم ہو گئی مگر یہاں اصل بیع ختم نہیں ہوتی ہے قلنا یصح الخ ہم اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ موکل اور وکیل کے حق میں بیع ختم ہوتی ہے جیسے موکل نے عیب کی وجہ سے بیع واپس کی اور وکیل راضی ہو گیا۔

توضیح: اگر وکیل نے اپنے موکل کے کہنے کے مطابق اس کی بتائی ہوئی چیز خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی تو کیا وہ اپنی لگائی رقم وصول کرنے کے لئے اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے، پھر اگر اسکے قبضہ میں رہتے ہوئے وہ مال ضائع ہو جائے تو وہ مال وکیل یا موکل کیس سے کس کا ضائع ہو گا؟

قال. واذا وكله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم فاشترى عشرين رطلا بدرهم من لحم يباع منه عشرة ارطال بدرهم لزم الموكل منه عشرة بنصف درهم عند ابي حنيفة وقالوا يلزمه العشرون بدرهم، وذكر في بعض النسخ قول محمد مع قول ابي حنيفة ومحمد لم يذكر الخلاف في الاصل لابي يوسف انه امره بصرف الدرهم في اللحم وظن ان سعره عشرة ارطال فاذا اشترى به عشرين فقد زاده خيرا، وصار كما اذا وكله ببيع عبده بالقباعه بالفين، ولا يبي حنيفة انه امره بشراء عشرة ولم يأمره بشراء الزيادة فتعذ شراؤها عليه، وشراء العشرة على الموكل بخلاف ما اذا استشهد به لان الزيادة هذه بدل ملك الموكل فتكون له بخلاف ما اذا اشترى ما يساوي عشرين رطلا بدرهم حيث يصير مشتريا لنفسه بالاجماع لان الامر يتناول السمين وهذا مهزول فلم يحصل مقصود الامر.

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو یہ کہتے ہوئے اپنا وکیل بنایا کہ تم اس کے عوض دس رطل گوشت خرید کر لاؤ، پس اس وکیل نے ایک ہی درہم سے ایسے میں رطل گوشت خرید کر لایا جو عموماً دس ہی رطل ملا کرتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس میں سے موکل کے ذمہ دس رطل نصف درہم کے عوض ہو گا اور باقی نصف درہم واپس کرنا اور صاحبین کے نزدیک اس ایک درہم کے عوض پورے میں رطل موکل کے ہو جائیگے و ذکر فی الخ بعض نسخوں میں امام محمد کا قول امام ابو حنیفہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن خود امام محمد نے اپنی کتاب الاصل میں یہ اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

لابی یوسف الخ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے یہ ایک درہم اس وکیل کو دے کر گوشت خریدنے میں خرچ کر دینے کا حکم دیا ہے اور اپنی سمجھ اور اندازہ کے مطابق یہ کہا کہ دس رطل ہی اس سے گوشت مل سکتا ہے وہ تم خرید لینا مگر وکیل نے جب اس درہم کے عوض میں رطل خرید لیا تو اسے موکل کے ساتھ بہتری اور خیر خواہی کا کام کر دیا و صار کما الخ اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے وکیل کو اپنا غلام دیتے ہوئے یہ کہا کہ میرے اس غلام کو ایک ہزار کے عوض بیچ دو مگر اس نے غلام کو دو ہزار میں بیچ دیا (ف تو بالاثاق ایسا کرنا موکل کے حق میں جائز ہوگا)۔

ولابی حنیفہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو صرف دس رطل خریدنے کا حکم دیا ہے اور زائد خریدنے کا حکم نہیں دیا ہے اس لئے زائد کی خریداری اسکے ذمہ نہیں بلکہ خود وکیل کے ذمہ ہوگی بخلاف ما الخ بخلاف اس مسئلہ کے جسے امام ابو یوسف نے اپنی گواہی میں پیش کیا ہے (ف کہ اس نے ہزار درہم کے بدلہ بیچنے کا حکم دیا تھا مگر اس نے دو ہزار درہم میں فروخت کر دیا کہ یہ بیچ ہو کر موکل ہی کے ذمہ میں ہوتا ہے) لان الزیادة الخ کیونکہ یہاں جو کچھ زیادہ مال ہے وہ موکل کے ملک کا عوض ہے اسلئے جو زیادتی ہوئی وہ بھی موکل کی ملکیت ہوگی (ف یعنی وہ غلام موکل کا مملوک تھا اس کے بدلہ دو ہزار درہم ملے ہیں اس لئے یہ بھی موکل ہی کے ہوئے یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ گوشت جسے ایک درہم میں بیس رطل خرید ا ہے وہ عام طور پر ایک درہم میں دس ہی رطل ملتا ہے۔

بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر ایک درہم میں ایسا گوشت خرید ا جو ایک درہم میں بیس رطل ہی ملتا ہے (ف یعنی وہ خراب اور بالکل دبے یا بوڑھے جانور کا ہو تو بالاثاق اس وقت دس رطل اسی وکیل کا خود اپنی ذات کے لئے خرید ا ہوا کہا جائے گا اور موکل اس کا ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ موکل کے کہنے کا مطلب تو یہ تھا کہ وہ اچھے اور موٹے جانور کا اچھا گوشت لائے جبکہ اس کا لایا ہوا گوشت بالکل ہی خراب اور بد مزہ ہے جس سے اس موکل کا مقصد حاصل نہ ہوا ہے (ف اس طرح وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی)۔

توضیح :- ایک شخص نے اپنے وکیل کو ایک درہم دے کر یہ کہا کہ تم اس کے عوض دس

رطل گوشت لے آؤ مگر وکیل نے اس کے عوض میں رطل گوشت لیا تو اس زیادتی کا مالک کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دل کُل

قل ولو وكله بشرأ شیء بعیه فلیس له ان یشتريه لنفسه، لانه یؤدی الی تعزیر الامر حیث اعتمد علیہ، ولان فیہ عزل نفسه ولا یملک علی ما قیل الا بمحصر من الموکل، فلو كان الشئ مسمی فاشتری بخلاف حسه او لم یکن مسمی فاشتری بعیر النقود او وكل وکیلا بشرائه فاشتری الثانی وهو غائب یثبت الملك للموکل الاول فی هذه الوجوه، لانه خالف امر الامر ففقد علیہ، ولو اشتری الثانی بحصره الوکیل الاول بعد علی الموکل الاول لانه حصره رأیه فلم یکن مخالفا قال وان وكله بشرأ عند بعیر عیہ فاشتری عند فهو للموکل الا ان نقول بوبت الشراء للموکل او یشتريه بمال الموکل، قال رضى الله عنه هذه المسألة علی وجوه، ان اصاف العقد الی دراهم الامر كان للامر وهو المراد عندی بقوله او یشتريه بمال الموکل دون القدر من ماله، لان فیہ تفصیلا وحلاقی وهذا بالاجماع وهو مطلق، وان اضافہ الی دراهم نفسه كان لنفسه حملا لحاله عمی ما یحل له شرعا او یفعله عادة اذ الشراء لنفسه باصافه العقد الی دراهم غیره مستکر شرعا وعرفا، وان اضافہ الی دراهم مطلقة فان بواها للامر فهو للامر، وان بواها لنفسه ففقد لانه ان یعمل لنفسه ویعمل للامر فی هذا التوکیل وان تکادبا فی الیة یحکم النقد بالاجماع لانه دلالة ظاهرة عمی ما ذکرنا وان توافقا علی انه لم تحصره الیة قال محمد هو للعقد لان الاصل ان کل واحد یعمل لنفسه الا اذا ثبت جعله لعیبه ولم یثبت وعند ابی یوسف یحکم القدر فیہ لان ما اوقعه مطلقا یحتمل الوجہیں، فبقی موقوفا فمس ای المالیں بقدر فقد فعل دلالت المحتمل لصاحبه ولان مع تصادقهما یحتمل الیة للامر وفیما قنانه حمل حاله علی الصلاح کما فی حالة التکادب والتوکیل بالسلم فی الطعام علی هذه الوجوه

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو کوئی متعین چیز خریدنے کا وکیل بنائے تو وہ وکیل اس چیز کو اپنی ذات سے نہیں خرید سکتا ہے کیونکہ اگر اسے اس کی اجازت ہو تو اس موکل کو دھوکا میں رکھتا ہوگا کیونکہ اسے وکیل بنا کر موکل نے اس پر اطمینان کر لیا ہے، اگر وکیل کو خود خریدنا ہو تو اسے چاہئے کہ خود کو اس کی وکالت سے معزول کر لے جائے تاکہ بعض عہد کے نزدیک از خود معزول ہو جانے کی وکیل کو اجازت نہیں ہے ہاں اگر موکل کو اس بات سے باخبر کر دیا ہو پھر معلوم ہوتا ہے کہ اگر موکل نے خریداری کے لئے قیمت کی حد مقرر کر دی لیکن وکیل نے اس کے خلاف دوسری جنس خرید لی یہ ضمن بیان نہیں کیا یہ اس وکیل نے فقہ رقم دینے کی بجائے کوئی دوسری چیز دے کر وہ چیز خرید لی یا وکیل نے خود نہ خرید کر دوسرے شخص کو اس کام کا وکیل بنادیا اور اس دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کے عابثانہ میں وہ چیز خرید لی تو ان تمام صورتوں میں وہ چیز پہلے وکیل کی ملکیت ہو گی یعنی موکل کا اس سے تعق نہ ہوگا کیونکہ اس نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس لئے اس خریداری کا حکم پہلے وکیل پر نافذ ہوگا، البتہ اگر دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں خریداری کی ہو تو اس خریداری کا تعق پہلے موکل سے ہوگا کیونکہ اس صورت میں پہلے وکیل کی رائے بھی پٹی گئی اسی بناء پر پہلا وکیل اپنے وکیل کے حکم کا مخالف نہ ہو اذ اور وکیل جب اپنے موکل کے حکم کے خلاف کام کرتا ہے تو خرید و فروخت وغیرہ کا جو بھی تصرف ہو اس کا ذمہ دار اسی وکیل کو کہا جاتا ہے موکل سے اس کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

قال وان وكله الح قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے کسی غیر معین غلام کے خریدنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنادیا اس کے بعد وکیل نے ایک غلام خرید تو وہ غلام اسی وکیل کا ہوگا البتہ اگر وہ یہ کہے کہ اس کے خریدتے وقت میں نے اپنے موکل

کے لئے خریدنے کی نیت کی تھی، یہ وکیل اسی موکل کے مال سے ہی خرید لے (یعنی وہ اس طرح کہے کہ میں نے فلاں شخص کے روپے سے خرید لیا ہے تو یہ اسی موکل کا ہو گا۔

قال: ”الغ مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کسی نے عقد بیع کو موکل کے درہموں کی طرف منسوب کیا ہو تو وہ بیع اسی موکل کی ہو جائیگی، اس جگہ مصنف نے جو فرمایا ہے کہ یا تو بیع موکل کے مال سے خریدی اس سے میرے نزدیک یہ مراد ہے کہ صرف موکل کے مال کی طرف منسوب کیا اور یہ مراد نہیں ہے کہ واقعہ موکل کے مال سے خرید لیا گیا ہو، کیونکہ اس صورت میں تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی ہے لیکن اس حکم پر تمام علماء کا اتفاق ہے حالانکہ قدوریؒ میں اسے مطلق رکھا ہے، اور اگر وکیل نے اپنے ذاتی درہموں کی طرف اس کی نسبت کی ہو تو یہ خریداری اس کی اپنی ذات کے لئے ہوگی تاکہ اس کے حال کو ایسی چیز کی طرف منسوب کریں جو اس کے لئے شرعاً بھی حلال ہو اور عاڈہ بھی حلال ہو، کیونکہ اپنی ذات کے لئے اس طرح خریدنا کہ خریداری کی نسبت دوسرے شخص کے درہموں کی طرف ہو وہ شرعاً اور عرفاً ہر طرح ناپسندیدہ اور مستنکر یعنی بہت بری حرکت ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ وکیل نے معاملہ کو مطلق درہم کی طرف منسوب کیا ہو تو اس طرح سے کہ میں نے یہ غلام سودرہم میں خرید لیا مگر یہ نہیں کہا کہ اپنے سودرہم یا موکل کے سودرہموں سے خرید لیا ہے اس صورت میں اگر اس نے موکل کو دینے کی نیت سے خرید لیا ہے، تو یہ غلام موکل کے لئے ہو گا اور اگر اس نے اس غلام کو اپنے پاس رکھنے کی نیت سے خرید لیا ہو تو وہ اسی کا ہو گا، کیونکہ ایسی وکالت میں یعنی کسی غیر معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو اس وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ کسی چیز کو اپنے ہی لئے خرید لے یا اپنے موکل کے لئے خرید لے اگر اس صورت میں وکیل و موکل نے ایک دوسرے کو جھٹلایا یعنی مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے یہ غلام اپنے لئے خرید لیا ہے اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے میرے لئے خرید لیا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق جس درہم سے خرید لیا گیا ہے اسی کو حکم یعنی فیصلہ کن ٹھہر لیا جائے گا اگر وہ وکیل کے ذاتی درہم سے خرید لیا ہے تو وکیل کا ہو گا اور اگر موکل کے دیئے ہوئے درہم سے خرید لیا ہو تو موکل کا ہو جائے گا کیونکہ یہ مال ہی ظاہری طور پر دلیل ہے کہ وہ بیع جس کے لئے تھی اس کے درہم سے خریدی گئی ہے، اور اگر وکیل و موکل دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ خریدتے کے وقت کوئی خاص نیت نہیں تھی مگر غلام کے بارے میں اختلاف باقی ہو اس لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ غلام اس وکیل یعنی معاملہ کرنے والے کا ہو گا، کیونکہ ایسے معاملہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ ہر شخص جو کوئی کام کرتا ہے سب سے پہلے اپنے ہی لئے کرتا ہے سوائے اس صورت کے کہ وہ خود یہ کہہ دے کہ یہ کام فلاں کے لئے کیا ہے، یہاں ایسی بات نہیں پائی گئی ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ اس نے اپنے موکل کے لئے خرید لیا ہے تو اصل قاعدہ کے مطابق یہ کام یعنی غلام کی خریداری خود اسی وکیل کے لئے ہوئی ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی جس کے مال سے خرید لیا گیا ہے اسی کا وہ ہو گا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو، یعنی اس نقد کو حاکم بنایا جائے گا کیونکہ وکیل نے جو کام مطلق کیا ہے اس میں دو باتوں کا احتمال ہے کہ اپنے ہی لئے کیا ہے یا دوسرے کے لئے اس وقت تک یہ کام موقوف رہا، پس جس شخص کے مال سے اس نے عوض ادا کر دیا ہو تو موقوف کام کو اسی شخص کے لئے کر دیا یعنی اگر اپنے مال سے ادا کیا ہے تو خود اپنے لئے خرید لیا اور اگر موکل کے مال سے عوض دیا ہے تو موکل ہی کے لئے خرید لیا ہے، اس میں احتیاط بھی ہے کیونکہ جب ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ خریداری کے وقت کوئی نیت نہیں تھی تو اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اپنے موکل کے لئے نیت کر لی ہو اور شاید اسی کے درہم سے خرید لیا ہو (بعد میں نیت بدل گئی اور اپنے لئے اسے پسند کر لیا ہو) مال کو حاکم اور فیصلہ بنانے کے بارے میں ہم نے جو کچھ کہا کہ اس میں یہ ایک بات بھی ضروری ہے کہ وکیل کی مالی حیثیت کا بھی خیال رکھنا ضروری ہو گا۔ (کہ شاید موکل کی نیت ہو اگر ایسا ہو کہ موکل کا مال خرچ کر دینے کے بعد اپنی نیت کر لینے سے وکیل غاصب ہو جائے گا اسی لئے اس کی شرط لگائی گئی ہے کہ جس کا مال ہو غلام بھی اسی کا ہو گا اس سے وکیل کے حق میں بھلائی ہوگی) جیسے کہ اس صورت میں کہ دونوں کے درمیان اختلاف ہونے کی

صورت میں یہی حکم دیا گیا کہ جس کا مال خرچ کیا گیا ہو غلام بھی اسی کا ہو گا، معلوم ہونا چاہیے کہ غلہ کی بیع سلم کرنے میں وکیل مقرر کرنے میں بھی یہی صورتیں ہیں (ف کیونکہ سلم میں غلہ معین نہیں ہے پس جب وکیل نے بیع سلم کا معاملہ طے کر لیا تو دیکھا جائے کہ عقد کو اپنے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا موکل کے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا مطلق رکھا ہے، پھر مال مطلق ہونے کی صورت میں اس کی کچھ نیت تھی یا نہیں، اگر نیت تھی تو اپنے لئے تھی یا موکل کے لئے یا دونوں نے نیت کے بارے میں اختلاف کیا، اور اگر نیت ہونے پر دونوں ہی متفق ہوئے تو آخری اختلاف اجتہادی ہے مریع۔

توضیح۔ اگر کسی نے دوسرے کو کوئی معین یا غیر معین غلام خریدنے کا وکیل بنایا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے لئے خرید سکتا ہے کن صورتوں میں ایسا خرید اہل غلام وکیل ہی کے لئے ہونے کا حکم دیا جاتا ہے، اگر وکیل اور موکل کے درمیان خریدے ہوئے غلام کے بارے میں نیت کا اختلاف ہو گیا ہو، غلہ کی بیع سلم کرنے، میں وکیل کرنے میں کتنی صورتیں ہوتی ہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن امر رجلا بشار عبد بالف فقال قد فعلت ومات عدی وقال الأمر اشتريته لنفسك فالقول قول الأمر، فان كان دفع اليه الالف فالقول قول المأمور، لان في الوحه الاول احبر عما لا يملك استيفاه وهو الرجوع بالثمن على الأمر وهو يسكر والقول للمتكبر وفي الوحه الثاني هو امين يريد الرجوع عن عهدة الامانة فيقبل قوله، ولو كان العبد حيا حين اختلفا ان كان الثمن منقودا فالقول للمأمور لانه امين وان لم يكن منقودا فكذلك عند ابي يوسف ومحمد، لانه يملك استيفاء الشراء، فلا يتهم في الاجار عند وعد ابي حنيفة القول للأمر لانه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا رأى الصفة حاسرة الزمها الأمر، بخلاف ما اذا كان الثمن منقودا لانه امين فيه فيقبل قوله تبعا لذلك ولا ثمن في يده ههنا، وان كان امره بشار عبد بعينه ثم اختلفا والعبد حي فالقول للمأمور سواء كان الثمن منقودا او غير منقود، وهذا بالاجماع لانه اخبر عما يملك استيفاه ولا تهمة فيه لان الوكيل بشار شيء بعينه لا يملك شراءه لنفسه بمثل ذلك الثمن في حال عيبته على ما مر بخلاف غير المعين على ما ذكرناه لابي حنيفة

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا، (ف مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ ایک ہزار درہم سے ایک غلام خریدو یعنی اس کو اپنا وکیل بنایا) اس کے بعد وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام تمہارے لئے خریدا تھا مگر میرے پاس مر گیا اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اپنے لئے خریدا تھا اس وقت موکل کی بات قبول کی جائیگی، اور اگر موکل نے اس کی رقم اسے واپس دے دی ہو تو وکیل کی بات مانی جائے گی کیونکہ پہلی صورت میں اس نے اسی بات کہی ہے کہ جس کو اب دوبارہ نہیں کیا جاسکتا ہے یعنی موکل سے رقم واپس لینا تاکہ موکل اس کا منکر ہے اس قدر وہ کی وجہ سے جو منکر ہو اسی کی بات کا اعتبار ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں وکیل امین ہے لہذا وہ اپنی امانت کی ذمہ داری سے فارغ ہونا چاہتا ہے اس لئے اس کی بات کا اعتبار ہو گا۔

ولو كان العبد الح اور اگر ایسی صورت ہو کہ جس وقت دونوں نے ایک دوسرے سے اختلاف کیا تھا اس وقت وہ غلام زندہ تھا اور اس کی رقم دے دی گئی ہو تو وکیل کی بات قبول کی جائیگی، کیونکہ اس صورت میں وہ امین ہے اور اگر رقم ابھی نہ دی گئی ہو تو صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ مستقل طور پر ایک دوسرا غلام خرید سکتا ہے اسی بناء پر اس کی خرید دینے کے سلسلے

میں اس پر تہمت نہیں لگے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موکل کی بات قبول کی جائے گی کیونکہ یہ تہمت کا موقع ہے اس طرح سے کہ شاید اس نے پہلے غلام کو اپنے لئے خریدا لیکن جب اسے یہ احساس ہوا کہ خریدنے میں مجھے نقصان ہوا ہے یعنی میں نے زیادہ قیمت دے دی ہے اب اسے موکل کے نام ڈال دیا بخلاف اس کے کہ جب اس کی رقم نقد دے دی گئی ہو تو کچھ تہمت کا موقع نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں وکیل امین ہو گا اسی لئے اسی وکیل کا قول یا قائل قبول ہو گا اور جس صورت میں رقم نہ دی ہو تو وکیل کی امانت میں کوئی رقم نہ ہوگی اس لئے وہ امین نہیں ہوگا۔

وَأَنَّ كَانَ أَمْرُهُ الْخُورِ أَمْرُ مَوْكَلٍ فِي أَمْرِهِ وَكَيْلٌ كَوَيْلُ مَعِينٍ غُلَامٌ كُوْخِرِدٍ لَمْ يَكُنْ فِي حَالَتِهِ مَوْكَلٌ غُلَامٌ زَنْدٌ مَوْجُودٌ هُوَ دُونُ مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي أَمْرِهِ خِلَافٌ كَمَا تَوَكَّلُ كَيْلٌ كَيْلٌ قَبُولٌ كَيْلٌ جَانِبٌ خَوَافُ اس نے نقد رقم ادا کر دی ہو یا نہ کی ہو یہ حکم بالاتفاق ہے یونکہ اس نے ایسی بات کہی ہے جس کو دوبارہ کرنا ممکن ہے اور اس میں کسی قسم کی تہمت کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جس وکیل کو کسی معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ موکل کے غائبانہ میں اسی رقم کے اندازے کے عوض خود اپنے لئے اسے نہیں خرید سکتا برخلاف غیر معین چیز کے جیسا کہ ہم نے امام محمدؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے بتا دیا ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا پھر وکیل نے موکل سے کہا کہ میں نے وہ غلام خریدا تھا مگر میرے پاس آکر وہ مر گیا ہے اور موکل نے کہا کہ وہ تو تم نے اپنے لئے خریدا تھا اور اگر موکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور غلام کی موجودگی میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن قال: لا خير يعني هذا العبد لفلان فباعه ثم انكر ان يكون فلان امره ثم جاء فلان وقال انا امرته بذلك فان فلانا ياخذنه، لان قوله السابق اقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الانكار الملاحق فان قال: فلان لم امره لم يكن ذلك له، لان الاقرار ارتد برده، قال الا ان يسلمه المشتري له فيكون بيعا عنه وعليه العهدة لانه صار مشتريا بالتعاطي كمن اشترى لغيره بغير امره حتى لو لم يسلمه المشتري له، ودلت المسألة على ان التسليم على وجه البيع يكفي للتعاطي وان لم يوجد نقد الثمن وهو يتحقق في النفي والحسب لاستتمام التراضي وهو المعتبر في الباب.

ترجمہ:۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں شخص کے لئے میرے اس غلام کو بیچ دو اور اس نے بیچ دیا پھر اس بات سے انکار کیا کہ فلاں شخص نے اس کو حکم کیا تھا پھر وہی شخص آیا اور کہا کہ میں نے اس کو اس کام کا حکم دیا تھا تو وہ شخص اس غلام کو لے لے گا کیونکہ اس کی پہلی بات سے اس کے وکیل بنانے کا اقرار ثابت ہوتا ہے اس لئے اب انکار سے اس کو کوئی فائدہ نہ ہوگا (ف یعنی مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ اس غلام کو خالد کے ہاتھ بیچ دو مطلب یہ ہے کہ خالد نے مجھے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میں یہ غلام اس (خالد) کے لئے خریدوں اس گفتگو کے بعد بکر نے اپنا غلام اس کے ہاتھ بیچ دیا پھر زید نے خرید لینے کے بعد اس بات سے انکار کر دیا یعنی مجھے خالد نے کسی بات کا کوئی حکم نہیں دیا تھا وہ تو میں نے اس کو اپنے لئے خریدا ہے اب اگر خالد نے آکر اس کی تصدیق کر دی کہ ہاں میں نے اسے کہا تھا تو اس کو اختیار ہو گا کہ خرید اہو انعام اس سے لے لے اور زید کے انکار سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

فان قال فلان الخ اور اگر فلاں شخص نے آکر یہ کہہ دیا ہے کہ میں نے اس کو خرید لینے کا حکم نہیں دیا تھا تو وہ خریدے ہوئے

غلام کو نہیں لے سکتا کیونکہ اس کے انکار کر دینے سے اس کے اقرار کا رد ہو گیا تھا۔ قال الان المحام محمد نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر اقرار کرنے والا خریدار خود اس کے حوالے کر دے تو حوالہ ہو سکتا ہے اس صورت میں یہ حوالہ خریدار کی طرف سے بیع کرنے کا ہو گا اور وہی ذمہ دار ہو گا۔

لانه صار الخ کیونکہ یہ بیع تعاطی ہوئی ہے یعنی ہاتھوں ہاتھ لینے کے طور پر خریدی ہوئی جیسے: کسی نے دوسرے کے علم کے بغیر اس کے لئے کوئی چیز خریدی اور وہ خریدار کے ذمے لازم ہوئی یعنی خریدار کی ہو گئی پھر جس شخص کے لئے خریدی تھی اس کے حوالے کر دی تو یہ ایک نئی بیع ہو گی اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ بیع تعاطی کی صورت میں اگر فروخت کے طور پر حوالے کیا ہو تو یہ بیع تعاطی ہونے کے لئے کافی ہے اگرچہ اس کی قیمت اور رقم نہ پائی جائے یہ حکم قیمتی چیز اور معمولی چیز دونوں کے لئے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں فریق کی طرف سے پورے طور پر رضامندی پائی گئی اور معاملہ بیع میں اسی رضامندی کا اعتبار ہے۔

توضیح: کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے اس غلام کو فلاں شخص کے لئے بیچ دو اور اس نے بیچ دیا بعد میں اس شخص نے آکر اس کے کہنے کی تصدیق کی یا تکذیب کی پھر زید نے کہا کہ میں نے وہ غلام اپنے لئے خریدا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن امر رجلا بان يشتري له عبيدين باعياهما ولم يسم له ثمناً فاشتري له احدهما جاز، لان التوكيل مطلق فيجوز على اطلاقه وقد لا يتفق الجمع بينهما في البيع الا فيما لا يتغابن الناس فيه لانه توكيل بالشراء وهذا كله بالإجماع ولو امره بان يشتريهما بالالف وقيمتهما سواء فعند أبي حنيفة ان اشترى احدهما بخمس مائة او اقل جاز فان اشترى باكثر لم يلزم الأمر، لانه قابل الالف بهما وقيمتهما سواء بينهما نصفين دلالة فكان أمراً بشري كل واحد منهما بخمس مائة ثم الشراء بها موافقة باقل منها مخالفة الى خير وبالإضافة الى شراقت الزيادة او كثرت فلا يجوز الا ان يشتري الباقي ببقية الالف قبل ان يختصما استحساناً لان شري الاول قائم وقد حصل غرضه المصرح به وهو تحصيل العبدین بالالف وما ثبت الانقسام الا دلالة والصريح يعوقها. وقال ابو يوسف ومحمد ان اشترى احدهما باكثر من نصف الالف بما يتغابن الناس فيه وقد بقي من الالف ما يشتري بمثله الباقي جاز، لان التوكيل مطلق لكنه يتقيد بالمتعارف وهو فيما قلنا ولكن لا بد ان يبقى من الالف باقية يشتري بمثلها الباقي ليمكنه تحصيل غرض الأمر.

ترجمہ۔۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو یہ حکم دیا کہ ان متعین دو غلاموں کو میرے لئے خرید کر لے آؤ مگر ان میں سے ایک کا بھی ثمن بیان نہیں کیا تب وکیل نے ان دونوں میں سے ایک غلام خرید لیا تو یہ خرید جائز ہو گا کیونکہ یہ وکالت مطلق ہے (اس سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ خریدار جس طرح چاہے جتنی دونوں کو ایک ساتھ خریدے یا علیحدہ علیحدہ خریدے) لہذا اس کی وکالت اپنے حال پر یعنی مطلق جاری ہو گی اور اس وجہ سے بھی کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے، (ف اس لئے وکیل کے لئے یہ جائز ہو گا کہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ خریدے)۔

الا فيما لا يتغابن الخ سوائے اس صورت کے کہ اس میں اتنا گھانا کیا گیا ہو جو عموماً قابل برداشت نہ ہو (ف تو جائز نہ ہو گا مثلاً ایک غلام کی عام قیمت دو سو روپے سے ڈھائی سو روپے تک ہو اور وکیل اسے ساڑھے تین سو میں خرید لے اور قبضہ کی بات ہے کہ ہر دس روپے میں ایک روپے کے حساب سے زیادتی بھی اس غبن فاحش میں شمار ہو گی، حامل یہ ہو کہ غبن فاحش زبردست خسارہ کو سودا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ خریدنے کے لئے وکالت ہے (ف اس کے معنی بال اتفاق یہی ہیں کہ اتنے دام سے خریدے جو عام اندازہ کے اندر ہو اور جو اس سے زیادہ دام سے خریدے گا وہ خسارہ فاحش کہلائے گا، اس لئے وہ وکیل کے ذمہ

لازم نہ ہوگا، یہ مسائل بالاتفاق ہیں، (ف: اس میں امام اعظمؒ یا صاحبینؒ میں سے کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے، اب اگر وکیل نے بتائے ہوئے دونوں غلاموں کو عام بازاری قیمت پر خرید لیا تو بالاتفاق جائز ہوگا اور اگر بتائی ہوئی قیمت مثلاً ہزار روپے تو اس سے زیادتی جائز نہ ہوگی، ہاں اگر بیچنے کے لئے کسی کو وکیل بتایا اور اس نے بہت زیادہ قیمت مثلاً ایک ہزار کی بجائے دو ہزار میں بیچ دیا تو بھی جائز ہوگا۔

ولو امره الخ اور اگر وکیل سے ایسے دو غلاموں کے بارے میں کہا جن کی بازاری قیمت برابر ہے کہ ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض خرید لو (ف: مثلاً دونوں میں سے ہر ایک کی بازاری قیمت چھ سو روپے ہے پھر بھی اس موکل نے دونوں کی مجموعی قیمت ایک ہزار بتائی پس اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر وکیل نے ایک غلام کو پانچ سو یا اس سے کم میں خرید لیا تو جائز ہوگا اور اگر پانچ سو سے زیادہ کے عوض خرید لیا تو موکل اس کا ذمہ دار نہ ہوگا (ف: یعنی اگر چاہے تو اسے قبول کرے اور نہ چاہنے کی صورت میں انکار کر دے اور وکیل کے ذمہ ڈال دے۔

لانہ قابل الخ کیونکہ اس موکل نے دونوں کے مقابلے میں ایک ہزار روپے بتائے تھے اور دونوں کی بازاری قیمت برابر ہے اس لئے ہزار دونوں میں برابر تقسیم ہوں گے گویا اس نے ہر ایک غلام کو صرف پانچ سو روپے کے عوض خریدنے کا حکم دیا ہے اس لئے ہر ایک کو پانچ پانچ سو کے عوض خریدنے سے ہی اسکے حکم کی موافقت ہوگی لیکن ان سے بھی کم میں خریدنے سے اگرچہ اس موکل کے حکم کے مخالفت ہوتی ہے پھر بھی اس کے حق میں بہتری ہے (ف: اس لئے یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ اگرچہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے مگر اس سے اس کا فائدہ ہی ہوا ہے اور ایسی مخالفت بھی جائز ہوتی ہے و با لزیادة الخ اور پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدنے سے موکل کی مخالفت ہوگی اور اس کے لئے نقصان دہ بھی ہے خواہ وہ زیادتی تھوڑی ہو یا بہت زیادہ ہو ہر صورت میں ایسی زیادتی کے ساتھ اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی البتہ اس صورت میں زیادتی ہوگی جبکہ زیادتی کے بعد باقی بچے ہوئے سے دوسرے غلام بھی خریدے اس سے پہلے کہ ان دونوں موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف پیدا ہو چکا ہو (ف: کیونکہ پہلے غلام کو پانچ سو روپے سے زیادہ کے عوض خریدنے کا معاملہ ابھی تک موجود ہے یعنی ان میں جھگڑا نہیں ہو رہا اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے لان شمری الخ کیونکہ پہلے غلام کے خریدنے کا معاملہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے بلکہ باقی ہے اور موکل نے جو اپنی غرض صراحت کے ساتھ بیان کی تھی کہ ایک ہی ہزار میں دونوں کو خرید لو وہ بھی حاصل ہو گئی، (ف: یعنی اس نے کھل کر یہ بات کہہ دی تھی کہ ایک ہزار ہی میں دونوں غلام خرید لو مگر ہر ایک کی قیمت کی تصریح کر کے پانچ پانچ سو نہیں کہی تھی، البتہ ان دونوں کے درمیان رقم تقسیم کرنے کی وجہ سے فی کس پانچ سو کی رقم ثابت ہوئی۔

والصریح الخ اور صریح کا حکم دلالت سے زیادہ واضح اور ثابت ہوتا ہے، (ف: اس بناء پر پہلے غلام کو پانچ سو سے زیادہ قیمت خریدنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہوگا، حاصل یہ ہوا کہ اسی موکل نے اپنے کلام میں یہ تصریح کر دی کہ مراد یہ ہے کہ دونوں غلام جس طور بھی ہو زیادہ سے زیادہ ایک ہزار میں میرے لئے خرید لو اور وکیل نے بھی اسی کے مطابق کر دکھا یا یعنی دونوں غلام اسے ایک ہی ہزار میں مل گئے، اور موکل کے کلام سے دلالت یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے ہر غلام کے عوض پانچ سو روپے مقرر کئے ہیں لیکن صریح کلام سے چونکہ مراد معلوم ہوئی وہ حاصل ہو گئی اس لئے دلالت کا اعتبار نہیں رہا کیونکہ دلالت کے مقابلے میں صریح کا حکم زیادہ واضح ہوتا ہے۔

وقال: ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے ایک غلام کو پانچ سو سے اتنے زیادہ روپے سے خرید لیا کہ اس کی زیادتی کو عوام قبول کر لیتے ہیں یعنی اندازہ کرنے والے لوگوں میں سے کسی کے خیال میں یہ مقدار بھی ہو سکتی ہے لیکن اس کے خریدنے کے بعد بھی اتنے روپے باقی رہ جائیں کہ ان سے دوسرے غلام بھی خرید اجا سکتا ہو تو اس وکیل کا خریدنا جائز

ہوگا، (ف) یعنی وکیل نے پہلے جس غلام کو خرید لیا ہے اس کی خریداری بھی اس صورت میں جائز ہوگی کہ اس نے مقررہ قیمت (پانچ سو) سے اتنے زائد روپے دئے ہوں جو عموماً دیدئے جاتے ہوں اس کے بعد بچے ہوئے روپے جتنے بھی ہوں ان سے دوسرا غلام بھی مل سکتا ہو لان التوکیل الخ کیونکہ اسے وکیل بتاتے وقت مطلق کہا گیا ہے لیکن عام رواج کے مطابق اسے مقید بھی کر دیا جائے گا، اور اس رواج کے مطابق وکیل بنانے کی وہی صورت ہوتی ہے جو ہم نے ابھی بتادی ہے یعنی خریدنے میں اگر کچھ نقصان بھی ہو تو صرف اتنا جسے لوگ برداشت کر لیتے ہوں لیکن اس کے ساتھ اس شرط کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ باقی رقم اتنی رہے جتنی ہو جس سے دوسرا غلام خریدنا ممکن بھی ہو تاکہ موکل کا اصل مقصد حاصل ہو سکے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ تم ان دونوں متعین غلاموں کو میرے لئے خرید کر لے آؤ مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی، لیکن اس وکیل نے ان دو میں سے صرف ایک کو خرید عام قیمت یا غبن فاحش کے ساتھ، اگر وکیل نے موکل کے مال کو غبن فاحش کیساتھ فروخت کیا اگر ایسے دو غلاموں کے بارے میں جو قیمت میں برابر ہوں کہ تم ان دونوں کو میرے لئے ایک ہزار میں خریدو اور وکیل نے صرف ایک کو پانچ سو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ میں خرید لیا۔

قال: ومن له على آخر الف درهم فامر به ان يشتري بها هذا العبد فاشتراه حاز، لان في تعيين المبيع تعيين البائع ولو عين البائع يحوز على ما ذكره ان شاء الله تعالى وان امره ان يشتري بها عبداً بغير عينه فاشتراه فمات في يده قبل ان يقبضه الامر مات من مال المشتري، وان قبضه الامر فهو له، وهذا عند ابي حنيفة رضى الله تعالى عنه، وقالوا هو لازم للامر اذا قبضه المأمور وعلى هذا اذا امره ان يسلم ما عليه او يصرف ما عليه لهما ان الدراهم والدنانير لا تتعينان في المعاوضات دينا كانت او عينا، الا ترى انه لو تبايعا عبداً بدين ثم تصادقا ان لا دين لا يبطل العقد، فصار الاطلاق والتقييد فيه سواء، فيصح التوكيل ويلزم الامر لان يد الوكيل كيد، ولا يبي حيفة رضى الله عنه انها تعين في الوكالات الا ترى انه لو قيد الوكالة بالعين منها او بالدين منها ثم استهلك العين او اسقط الدين بطلت الوكالة، فاذا تعينت كان هذا تمليك الدين من غير من عليه الدين من غير ان يملكه الا بالقض قبضه وذلك لا يجوز، كما اذا اشترى بدين على غير المشتري، او يكون امرا بصرف ما لا يملكه الا بالقض قبضه وذلك باطل كما اذا قال اعطى مالي عليك من شئت بحلاف ما اذا عين البائع لانه يصير وكلاعه في القبض ثم يملكه، وبحلاف ما اذا امره بالتصدق لانه جعل المال لله تعالى وهو معوم واذا لم يصح التوكيل نفذ الشراء على المأمور فيهلك من ماله الا اذا قبضه الامر منه لان عقد البيع تعاطيا

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر ہزار روپے باقی ہوں اسے یہ حکم دیا کہ تم ان باقی روپوں سے اس غلام کو خریدو چنانچہ اس نے اس غلام کو خرید لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ (غلام) کو معین کر دینے سے لاجالہ اس کا بائع (مالک) بھی متعین ہو جاتا ہے اس طرح اگر بائع کو متعین کر دیں تو وکالت جائز ہوگی یہاں بھی وکالت جائز ہوگی چنانچہ بائع کے معین کرنے کے مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کریں گے، وان امره ان يشتري الخ اور اگر قرض دار کو یہ حکم دیا کہ اس قرضہ کے عوض کوئی بھی غلام خرید کر لے آؤ چنانچہ وہ غلام خرید کر لایا مگر موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے اسی قرض دار وکیل کے پاس وہ مر گیا تو قرض دار کا مال یعنی غلام ضائع ہوگا اور اگر قرض خواہ یعنی موکل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو وہ مال موکل کا ضائع

ہو ایہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض دار وکیل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو غلام مؤکل کے لئے لازم ہوگا یعنی اس کا مال ضائع ہوگا۔

وعلیٰ هذا الخ اس طرح اگر مؤکل نے قرض دار کو یہ حکم دیا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم کر لو یا بیع صرف قرار دے دو، (ف) مثلاً یہ کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے، اس سے دس من گیہوں کے سلم کا معاوضہ کر لو یا ان روپے کی اثرفیاں خرید کر عقد صرف کر لو کر مگر جس سے سلم یا صرف کا معاملہ کیا جائے اسے معین نہیں کیا، اور اگر اسے معین کر دیا تو بلا تعلق جائز ہو گا لہذا ان الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ درہم و دینار آپس کے لین دین میں متعین نہیں ہوتے ہیں خواہ وہ عین ہو یا دین ہو، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دو شخصوں نے ایک معین مال کو قرضہ کے عوض بیچا یعنی ایک شخص نے قرض دار بن کر اپنے معین مال کو قرض خولہ کے ہاتھ میں قرضہ کے عوض بیچ دیا پھر دونوں نے سنجیدگی اور سچائی کیساتھ یہ کہا کہ قرضہ تو کچھ بھی نہیں تھا تو اس سے وہ عقد باطل نہیں ہوگا اس مثال سے یہ معلوم ہوا کہ معاملے کو مطلق رکھنا اور مقید کرنا دونوں برابر ہونگے یعنی چاہے قرض کے عوض کے خریدنے کا وکیل بنائے چاہے مطلقاً خریدنے کا وکیل بنائے دونوں صورتوں میں حکم برابر ہے اس لئے وکیل بنانا صحیح ہو گا یا بناؤ پر جو کچھ وکیل نے خرید اوہ مؤکل کے ذمہ لازم ہوگا، کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے حکم میں ہے۔

ولا یبى حنیفہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالتوں کے مسئلہ میں درہم و دینار کے قبضے کے بعد متعین ہو جاتے ہیں کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس میں نقد میں سے متعین کے ساتھ وکالت کو خاص کر دیا یا دین یعنی قرضہ کے ساتھ وکالت خاص کی پھر یہ نقد یعنی یہ متعین مال ضائع ہو گیا یا قرضہ ختم ہو گیا تو وکالت باطل ہو جاتی ہے پس جب نقد متعین ہو گئے تو اس مسئلہ میں یا تو یہ بات ہوگی کہ جس پر قرضہ نہیں ہے اس کو قرضہ کا مالک بنایا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے جیسے کہ ایسے قرضہ کے بدلے مال خریداجو بائع پر لازم نہیں ہے یعنی جیسے: زید کا بکر پر قرضہ ہو اور زید نے اس قرضہ کے بدلے خالد سے کوئی چیز خریدی تو یہ جائز نہیں ہوگا یا یہ ایسا معاملہ ہوگا کہ اس نے ایسے مال کے خرچ کرنے کا حکم دیا ہے کہ جس کا مالک خود نہیں ہے، مگر اس صورت میں حکم سے پہلے قبضہ کر لے حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہو اور یہ بات بالکل غلط ہے جیسے کسی شخص سے کہا کہ تم جس کو چاہو میرا مال دے دو، بخلاف ما الخ بخلاف اس کے جب مؤکل نے بائع کو معین کر لیا یعنی کہہ دیا کہ خاص فلاں شخص کو دیدو تو مؤکل ضامن نہ ہوگا کیونکہ پہلے وہ بائع کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا پھر اپنے واسطے اس کی ملکیت حاصل کرے گا۔

و بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر مؤکل نے قرض دار کو اس مال کے صدقہ کرنے کا حکم دیا اس واسطے کہ اس نے مال کو اللہ تعالیٰ کے لئے خاص کر دیا اور یہ بات معلوم ہے لیکن جب یہ ثابت ہوا کہ وکیل بنانا صحیح نہیں ہے تو اس کے ذمے باقی رہے گا اس لئے جب ضائع ہو گیا تو اسی کا مال ضائع ہوا بخلاف اس کے کہ جب مؤکل نے قبضہ کر لیا ہو تو وہ مؤکل ہی کا مال ہے کیونکہ وکیل اور مؤکل کے درمیان معاملے کے طریقے سے ہاتھوں ہاتھ بیع منعقد ہو گئی۔

توضیح:- اگر زید کے بکر پر ہزار روپے باقی ہوں اور وہ بکر سے کہے کہ تم ان روپے سے اس متعین غلام یا کسی بھی غیر متعین غلام کو میرے لئے خرید دو، چنانچہ اس نے خرید دیا مگر مؤکل کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی وکیل کے پاس مر گیا یا زید نے بکر سے کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم یا بیع صرف کا معاملہ کر لو، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ،

دلائل

قال ومن دفع الی آخر الفاء وامره ان یشتري بها حاربا فاشترها فقال الامر اشتريتها بخمسائة وقال

المأمور اشتريتها بالف فالقول قول المأمور، ومراده اذا كانت تساوى الفا لانه امين فيه وقد ادعى الخروج عن عهدة الامانة والامر يدعى عليه ضمان خمسمائة وهو ينكر فان كانت تساوى خمسمائة فالقول قول الامر لانه خالف حيث اشترى جارية تساوى خمسمائة والامر تناول ما يساوى الفا فيضمن. قال: وان لم يكن دفع اليه الالف فالقول قول الامر اما اذا كانت قيمتها خمسمائة فللمخالفة، وان كانت قيمتها الفا، فمعناه انهما يتحالفان لان الموكل والوكيل في هذا ينزلان منزلة البائع والمشتري وقد وقع الاختلاف في الثمن وموجه التحالف ثم يفسخ العقد الذي جرى بينهما فيلزم الجارية المأمور.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر کہا کہ تم ان روپے سے میرے لئے ایک باندی خرید دو چنانچہ اس نے ایک باندی خریدی، بعد میں زید نے اس سے کہا کہ تم نے تو اسے صرف پانچ سو سے خریدا ہے اور بکر نے کہا کہ میں نے اسے پورے ہزار سے خریدا ہے اس صورت میں وکیل یعنی بکر کی بات قبول کی جائیگی و مرادہ الحج اس کلام میں امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ باندی ہزار روپے کی قیمت کی ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس بارے میں امین ہے اور وہ اپنی امانت کی ذمہ داری سے نکل جانے کا دعویٰ کرتا ہے (یعنی اس کا دعویٰ یہ ہے کہ پورے طور پر اپنی امانت داری کا حق ادا کر رہا ہے) جبکہ موکل یہ کہتا ہے کہ تم نے صرف پانچ سو خرچ کئے ہیں اس لئے باقی پانچ سو روپے کے تم ذمہ دار ہو لیکن وکیل اس کا منکر ہے (ف اس لئے منکر کا قول قبول ہوگا۔

فان كان الخ. اور اگر وہ باندی بازاری قیمت کے لحاظ سے صرف پانچ سو روپے کی ہو تو موکل کی بات قبول ہوگی کیونکہ وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس طرح سے کہ اس نے ہزار روپے کی قیمت کی باندی کا حکم دیا ہے مگر وہ تو پانچ سو روپے کی تھی اس لئے وکیل ضامن ہوگا، قال وان لم يكن الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں موکل نے وکیل کو ہزار روپے نقد نہ دیے ہوں تو بہر حال موکل کا قول قبول ہوگا (ف امام مالک و احمد و شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

اما اذا كانت الخ: اور اس صورت میں جبکہ باندی کی قیمت صرف پانچ سو روپے ہو تو وکیل کے ذمہ اس کی قیمت اس لئے لازم ہوگی کہ اس نے اپنے موکل کی بات کی مخالفت کی ہے اور جس صورت میں اس کی قیمت پورے ہزار روپے ہو اس میں بھی موکل کی بات ماننے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں وکیل و موکل سے قسم لی جائیگی کیونکہ اس صورت میں یہ دونوں بائع اور مشتری کے حکم میں ہیں اور اصل قیمت کے درمیان دونوں میں اختلاف ہو رہا ہے ایسی صورت میں حکم یہی ہوتا ہے کہ دونوں آدمیوں سے قسم لی جائیگی، اگر دونوں اپنی اپنی بات کے مطابق قسم کھالیں تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا جو ان دونوں کے درمیان ہو کر اختلاف کا سبب بن گیا، پس ایسا کرنے کے بعد وہ باندی اسی وکیل کے ذمہ لازم کر دی جائیگی (ف ان دونوں کے درمیان ان کے دعوؤں کے مطابق قسم لی جائیگی اور جو قسم کھانے سے انکار کر دے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر دونوں ہی نے قسم بھی کھائی تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائیگا۔

توضیح:- اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر اس کو ایک باندی خریدنے کے لئے وکیل بتایا اور اس نے ایک باندی خرید بھی لی بعد میں دونوں کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، مثلاً: موکل نے کہا کہ وہ تو صرف پانچ سو کی ہے اور وکیل نے کہا کہ پورے ہزار روپے کی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولو امره ان يشتري له هذا العبد ولم يسم له ثمنا فاشتراه فقال الامر اشتريته بخمسمائة وقال المأمور بالف وصدق البائع المأمور، فالقول قول المأمور مع يمينه، قيل لا تحالف ههنا لانه ارتفع الخلاف بتصديق

البائع اذ هو حاضر وفي المسألة الاولى هو غائب فاعتبر الاختلاف وقيل يتحالفان لما ذكرنا، وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع والبائع بعد استيفاء الثمن اجنبى عنهما وقبله اجنبى عن الموكل اذ لم يجز بينهما بيع، فلا يصدق عليه الفرق الخلاف وهذا قول الامام ابى منصور، وهو اظهر، والله اعلم بالصواب ترجمہ۔۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے وکیل سے کہا کہ تم میرے لئے اس غلام کو خرید لو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا اس کے بعد وکیل نے اسے خرید لیا تب موکل نے کہا کہ تم نے اسے پانچ سو روپے سے خرید لیا ہے، اور اس وکیل نے کہا کہ میں نے ہزار روپے سے خرید لیا ہے (ف اس کے بعد خود بائع سے پوچھا گیا) اور بائع نے وکیل کی بات کی تصدیق کر دی تو اسی وکیل کی بات مانی جائیگی مگر اس سے قسم بھی لی جائیگی۔

وقيل لا تحالف الخ: لیکن کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں ان لوگوں سے قسم نہیں لی جائیگی کیونکہ بائع کی تصدیق کر دینے کے بعد ان کا اختلاف ختم ہو گیا اس لئے کہ بائع خود موجود ہے اور اس سے پہلے کے مسئلے میں وہ غائب تھا، اس لئے اس مسئلہ میں ان کے اختلاف کا اعتبار کیا گیا اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہاں بھی ان دونوں سے قسم لی جائیگی گزشتہ مسئلہ میں بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق (ف یعنی وکیل اور موکل اس مسئلہ میں ایسے بائع اور مشتری کے حکم میں ہیں جن کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، اس لئے ان دونوں سے قسم لی جاتی ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں سے قسم لینے کا حکم ہو تو امام محمدؒ خود ہی اپنی کتاب میں اسے ذکر فرمادیجئے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کھلی ہوئی بات تھی کہ اسی لئے ذکر نہیں فرمایا۔

وقد ذكر الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قسم کھلانے کے معاملہ میں سب سے بڑی اور اہم قسم بائع کی ہے کیونکہ اپنے مال کا عوض پالنے کے بعد بائع ان دونوں کے لئے اجنبی ہو جاتا ہے یعنی موکل اور وکیل کیونکہ موکل اور بائع کے درمیان نہ کوئی معاملہ ہو اور نہ گفتگو ہوئی اس لئے اس موکل کے قول کی بائع سے تصدیق نہیں ہو سکتی ہے، نتیجہ وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں جب سابق اختلاف باقی رہیگا، یہ قول امام ابو منصور ماریدیؒ کا ہے اور یہی قول اظہر ہے (ف مگر قاضی خان نے کہا ہے کہ پہلا قول یعنی ابو جعفر کا قول اصح ہے اور کافی میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، (غ)۔

توضیح:- اگر موکل نے اپنے وکیل سے کہا کہ تم اس متعین غلام کو میرے لئے خرید دو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا، مگر اس کی خریداری کے بعد وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، پھر بائع سے سوال کرنے پر اس نے وکیل کی بات کی تائید کی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل فی التوکیل بشراء نفس العبد

قال. واذا قال العبد لرجل اشتر لي نفسي من مولاي بالف ودفعها اليه فان قال الرجل للمولى اشترته لنفسه فباعه على هذا فهو حر والولاء للمولى، لان بيع نفس العبد منه اعتاق وشراء العبد نفسه قبول الاعتاق بدل والمأمور مغير عنه اذ لا يرجع عليه المحقوق لفسار كانه اشترى بنفسه واذا كان اعتاقا اعقب الولاء وان لم يبين للمولى فهو عبد للمشتري، لان اللفظ حقيقة للمعاوضة وامكن العمل بها اذا لم يبين فيحافظ عليها بخلاف شري العبد نفسه لان المجاز فيه متعين، واذا كان معاوضة يثبت الملك له والالف للمولى، لانه كسب عبده وعلى المشتري الف مثله ثمنًا للعبد فانه في ذمته حيث لم يصح الاداء، بخلاف الوكيل بشري العبد من غيره حيث لا يشترط بيانه لان العقدین هنالك على معط واحد وفي الحالين المطالبة بتوجه نحو العاقد اما ههنا

فاحدہما اعتناق معقب للولاء ولا مطالبة علی الوکیل والمولی عساه لا یرضاه ویرغب فی المعاوضة المحصنة
فلا بد من الیان

ترجمہ :- دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلام نے کسی اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دے کر کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مالک سے خرید لو، اب اگر اس وکیل نے اس کے مولیٰ سے کہا کہ میں نے اس غلام کو اسی کی ذات کے لئے خریدا، اس پر مولیٰ نے اسی بات پر اس کو بیچ دیا تو وہ آزاد ہو گیا اور اس کی ولاء اسی مالک کے لئے ہو گئی (لان بیع المح) کیونکہ غلام کی ذات کو اسی کے ہاتھ بیچنا آزاد کرنے کے حکم میں ہے اور غلام کا خود اپنے آپ کو خریدنا اس آزادی کو اس معاوضہ کے ساتھ قبول کرنے کے معنی میں ہے والمأمور سفیر اور غلام نے جس شخص کو اپنا وکیل بنایا وہ محض ایک سفیر ہے کیونکہ اس سے کوئی بھی حق متعلق نہیں ہوتا ہے تو یہ معاملہ ایسا ہوا کہ گویا اس غلام نے خود اپنے آپ کو خریدا ہے اور جب یہ خریداری آزاد کرنے کے حکم میں ہے، اور جب آزاد کرنا پایا گیا تو اسی کی وجہ سے اس کو ولاء بھی مل جائیگی (ف کیونکہ ولاء اس شخص کی ہوتی ہے جو آزاد کرتا ہے اور وہ مالک بھی ہو)۔

وان لم یبین المبح اور اگر وکیل نے مالک سے یہ نہیں کہا کہ تم غلام ہی کے لئے اسے فروخت کر دو بلکہ یہ کہہ کر تم ہزار روپے کے عوض غلام کو فروخت کر دو تو اس صورت میں یہ غلام اسی خریداری یعنی وکیل کا غلام ہو گا (لان اللفظ المح) کیونکہ لفظ فروخت کرنے کے حقیقی معنی بدلہ اور معاوضہ کے ہیں، (ص) اور یہاں اس حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو گا جبکہ اس خریداری نے بیان نہیں کیا یعنی اس وکیل نہ کو کر بولنا ممکن ہے اور آزاد کرنا لازم نہیں ہے لہذا اس حقیقی معنی کا ہی اعتبار کیا جائے گا جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ غلام نے خود کو خریدا ہو تو وہ لامحالہ آزادی کے معنی میں ہے، کیونکہ اس جگہ معنی حقیقی کا نہ ہونا اور معنی مجازی کا مراد لینا یقینی اور لازم ہے کیونکہ مالک اور اس کے غلام کے درمیان معاوضہ کے معاملے نہیں ہو سکتا ہے۔

واذا کان المح اور اس صورت میں یہ عقد معاوضہ ہو گا یعنی اس میں یہ بات نہیں کہی گئی ہو کہ مشتری کے ہاتھ میں اسے بیچا جائے تو غلام میں اس مشتری کی ملکیت ثابت ہو گئی اور وہ ہزار روپے جو کہ اس خریداری نے اس غلام سے لے کر اس کے مولیٰ کو دیے ہوئے ہیں مولیٰ ان کا مالک ہو جائے گا کیونکہ یہ روپے تو اس کے غلام کے ہی کمائے ہوئے ہیں پھر اس خریداری پر ان ہزار روپے کے عوض اتنے روپے اس غلام کے لازم رہیں گے کیونکہ اس خریداری کے ذمہ یہ رقم باقی رہ گئی اس لئے کہ اس نے جو کچھ بھی ادا کیا اس کا ادا کرنا ہی صحیح نہ ہوا۔

بخلاف الوکیل المبح: بخلاف ایسے شخص کے جو کسی دوسرے شخص سے غلام خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہے یعنی مثلاً زید نے بکر کو اس کام کے لئے اپنا وکیل بنایا کہ تم خالد کے پاس جا کر اس کے غلام کو میرے لئے خرید کر لے آؤ کہ اس صورت میں اس وکیل کے سامنے اس کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہاں پر وہ عقد بیع خواہ خود وکیل کے لئے ہو یا اس کے وکیل کے لئے ہو دونوں کی ایک ہی صورت ہے یعنی بہر حال یہ عقد بیع ہے اور ان دونوں ہی صورتوں میں ان کے حقوق کا مطالبہ اسی شخص سے ہو گا جس نے یہ معاملہ طے کیا ہے جبکہ بیان کردہ مسئلہ میں معاملہ کی دو صورتوں میں سے ایک تو آزاد کرنے کے معنی میں ہے جس کے نتیجے میں غلام کی ولاء بھی ہاتھ آتی ہے اور وکیل سے کسی قسم کا کچھ مطالبہ نہیں رہتا ہے اور شاید اس کا مولیٰ اس پر راضی نہ ہو اور وہ صرف معاوضہ دینے پر راضی ہو تو اسے بیان کر دینا ضروری ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جب غلام نے دوسرے کو وکیل بنایا تو وکیل کا تفصیل سے بتا دینا آزاد کر دینے کے معنی میں ہے اور کچھ بتائے بغیر خریدنا خود وکیل کے لئے بیع کرنے کا حکم میں ہے اس طرح آزاد کر دینے اور بیع کرنے میں فرق ہے اس لئے اس صورت میں بتائے بغیر کرنا نہیں ہو گا

اور اگر زید نے بکر کو خالد کے غلام کو خریدنے کے لئے وکیل بنایا تو بکر خواہ بیان کر کے خریدے یا بغیر بیان کے خریدے دونوں حالت میں بیچ ہی ہوگی اور کسی بھی صورت میں آزاد کرنے کے معنی نہیں ہوں گے اس بیان کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی۔

توضیح: دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان اگر غلام نے دوسرے اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دیتے ہوئے کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مولیٰ سے خرید لو اور اس نے مولیٰ سے خرید لیا یہ پوری تفصیل بتا کر یا بغیر بتائے ہوئے۔ اور اگر زید کو روپے دے کر کہا کہ تم کسی غلام کو خریدنے کے لئے میرے لئے وکیل ہو جاؤ اور اس نے خرید دیا تفصیل مسائل حکم دلائل

ومن قال لعبد اشترى نفسك من مولائك فقال لمولاه بعنى نفسى لفلان بكذا ففعل فهو للامر لان العبد يصلح وكيلا عن غيره في شراء نفسه لانه اجنبى عن ماله و البيع يرد عليه من حيث انه مال الا ان ماله في يده حتى لا يملك البائع الجنس بعد البيع لاستيفاء الثمن فاذا اضاف الى الامر صلح فعله امثالا لا يقع العقد للامر وان عقد لنفسه فهو حر لانه اعتاق وقد رضى به المولى دون المعاوضة والعبد وان كان وكيلا بشراء معين ولكنه اتى بجنس تصرف احر و في مثله ينفذ على الوكيل وكذا الوقال بعنى نفسى ولم يقبل لفلان فهو حر لان المطلق يحتمل الوجهين فلا يقع امثالا بالشك فيبقى التصرف واقعا لنفسه.

ترجمہ :- اور اگر کسی آزاد نے ایک غلام سے کہا کہ تم اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے میرے لئے خرید لو، چنانچہ اپنے مالک سے کہا کہ تم مجھے میرے ہاتھ فلاں شخص کے لئے اتنی قیمت سے بیچ دو، اور مالک نے ان شرطوں کے ساتھ فروخت کر دیا تو وہ غلام اپنے مولیٰ کا مملوک ہوگا، لان العبد الخ کیونکہ غلام اپنی ذات کے خریدنے والے کو دوسرے کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی مالیت میں وہ اجنبی ہے (ف۔ یعنی وہ اپنی ذات کا خود مالک نہیں ہے، وہ تو اپنی ذات کے لحاظ سے ایک آدمی ہے، اور وہ خود جو مال کی حیثیت رکھتا ہے وہ اپنے لئے نہیں بلکہ اپنے مالک کے لئے ہے، و البیع يرد الخ اور غلام کی جو خرید و فروخت ہوتی ہے وہ اس بناء پر کہ وہ مال بھی ہے، اسی بناء پر غلام کی مالیت خود اس کے قبضہ میں ہے۔

حتی لا يملك الخ یہاں تک کہ بائع یعنی اس کا مالک اسے فروخت کرنے کے بعد اس کی رقوم وصول کرنے کے لئے اسے روک کر نہیں رکھ سکتا ہے (ف۔ کیونکہ جب اپنی چیز اس کے خریدار کو قبضہ میں دیدے تو اب اس کا عوض وصول کرنے کے لئے اسے نہیں روک سکتا ہے۔

الحاصل غلام خود اس لائق ہے کہ دوسرے کے کسی مال کو خریدے چنانچہ اس معاملہ میں دوسرے شخص یعنی اپنے مولیٰ کی ملکیت یعنی خود اس کی ذات اس سے خرید سکتا ہے، فاذا اضاف الخ پس جب غلام نے اپنے اس معاملہ بیچ کو اپنے حکم دینے والے یعنی مولیٰ کی طرف منسوب کیا۔ یعنی یہ کہا کہ فلاں شخص کے لئے مجھے میرے ہاتھ فروخت کر دو تو غلام کا یہ کہنا اس کے لئے اپنے مولیٰ (فلاں شخص) کے حکم پر عمل کرنے کے لئے ہو سکتا ہے، اس لئے اس کا یہ معاملہ (عقد بیچ) مولیٰ کے لئے واقع ہوگا۔

وان عقد لنفسه الخ اور اگر غلام نے اس عقد بیچ کو اپنی ذات کے لئے کیا ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا (ف۔ مثلاً غلام نے کہا کہ تم مجھے میرے ہاتھ میں فروخت کرو (ف۔ کیونکہ آزاد تو اسی شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات کا مالک ہو، جبکہ یہ مولیٰ بغیر معاوضہ کے بھی اس بات پر راضی ہو گیا ہے (ف۔ اس لئے وہ غلام آزاد ہو گیا، اگرچہ غلام نے اس کا معاوضہ بھی بیان کر دیا ہو، کیونکہ یہ

غلام جب کسی مال کا مالک ہی نہیں ہے تو اس سے معاوضہ چاہنے کے کیا معنی ہیں (کہ وہ کہاں سے دے گا) اب اگر یہ کہا جائے کہ غلام تو معین ہے، تو جواب دیا کہ والعبد وان كان الح یہ غلام اگرچہ مؤکل کی طرف سے اس کو مال کے بدلہ مملوک بننے کا عمل کر دکھایا اور اس نے مال کے بغیر ہی آزادی حاصل کر لی۔

وفی مثله الح اور ایسی صورت میں کسی قسم کے تصرف سے وکیل پر ہی اثر پڑتا ہے (ف۔ اور جب ایک معین غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا اور اس وکیل نے مقرر قیمت ہی میں اسے خرید لیا ہو تو وہ بیع مؤکل کے ليے ہو جاتی ہے، حالانکہ حکم کی مخالفت ظاہر ہے، وکذا لو قال الح اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ تم میرے پاس میری ذات فروخت کر دو، اور دوسرے کے لئے فروخت کرنے کی بات نہیں کی ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ مطلق کلام کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (وہ یہ کہ غلام نے خود اپنے لئے خرید لیا ہے یا اس دوسرے شخص کے لئے خرید لیا ہے جس نے مؤکل کی صورت میں حکم دیا ہے۔

فلا يقع الح پس اس جگہ شک ہو جانے کی وجہ سے اس مؤکل کی فرمانبرداری میں آزادی نہیں ہوگی، اس کا اثر خود اس کی ذات پر ہوگا (ف۔) یعنی وہ آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی تو سب سے پہلے اپنے فائدہ اور اپنی ذات کے لئے کام کرتا ہے۔

توضیح - ایک آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تم خود میرے لئے اپنے مالک سے خرید لو، اور غلام نے اسی کے مطابق اپنے مالک سے کہا اور اس نے اسے فروخت کر دیا، اور اس نے خریداری کو خود اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی البیع قال والوکیل بالبیع والشراء لا يجوز له ان يعقد مع ابیه وحده ومن لا يقبل شهادته له عند ابی حبیفة^۲ و قال يجوز بیعه منهم بمثل القيمة الامس عبده او مكاتبه لان التوکیل مطلق ولا تهمه ان الاملاك متباينة والمسافع مقطوع بخلاف العبد لانه بیع من نفسه لان ما فی يد العبد للمولی وکذا للمولی حق فیکسب المكاتب و یقبل حقیقة بالعمر وله ان مواضع التهمة مستثناة عن الوكالات وهذا موضع التهمة بدلیل عدم قبول الشهادة ولان المسافع بینهم متصلة فصار مبیعاً من نفسه من وجه والاجارة والصرف علی هذا الخلاف ترجمہ - تیسری فصل بیع کی وکالت کے بیان میں اگر کوئی شخص کسی چیز کو بیچنے یا خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کا معاملہ اپنے باپ، دادا یا ایسے شخص کے ساتھ کرے جس کی گواہی وکیل کے حق میں جائز نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔

وقالا الح اور صاحبین نے کہا ہے کہ وکیل کے لئے ایسے لوگوں کے پاس کسی چیز کو اس کی پوری قیمت کے ساتھ بیچنا جائز ہے، لیکن اپنے غلام یا مکاتب کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہیں کیونکہ وکالت مطلق اور عام ہے (ف۔) یعنی ہر شخص کے ساتھ وکالت کی اجازت ہے اس لئے کہ وکالت مطلق ہے، خواہ وہ وکیل کا اپنا باپ دادا وغیرہ ہو یا کوئی اور ہو، اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی تہمت بھی نہیں لگے گی، کیونکہ وکیل کے اور ان لوگوں کے سامان دور مال و جائیداد کے منافع علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں (ف۔) یعنی اس بات کی تہمت اس پر نہیں لگے گی کہ ان لوگوں کے ساتھ معاملہ کر کے اپنا فائدہ حاصل کیا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا مال علیحدہ ہے اور شرعی طریقہ کے بغیر کسی کو بھی دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھانے کا حق نہیں ہے، اس لئے باپ دادا وغیرہ سے معاملہ کرنا جائز ہے۔

بخلاف العبد الح برخلاف غلام کے ساتھ معاملہ کرنے کے اس میں تہمت کا موقع ہے، کیونکہ حقیقت میں اپنا ہی معاملہ ہوتا ہے کیونکہ اس کی ساری چیز تو اس کے مولیٰ کی ہوتی ہے، اسی طرح مکاتب کے ساتھ معاملہ کرنے میں بھی ہے کیونکہ مکاتب

کی کمائی میں بھی مولیٰ کا حق ہوتا ہے (ف۔ یہاں تک کہ وہ اپنے مکاتب سے بدل کتابت لیتا ہے اور اب بھی بطور احسان کے مطالبہ چھوڑ دیا ہے) و ینقلب الخ اور اس کے عاجز ہو جانے کی صورت میں حقیقت میں اس کا مال مولیٰ کے مال سے بدل جاتا ہے (ف۔ اگر کسی وقت مکاتب بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ حسب سابق اپنے مولیٰ کا غلام بنادیا جاتا ہے، اور جو کچھ اس کے پاس مال ہوتا ہے وہ حقیقت میں اس کے مولیٰ کا ہو جاتا ہے، اور اس وقت اس کو حقیقی حق مل جاتا ہے۔

ولہ انہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جن جگہوں میں تہمت کا احتمال ہوتا ہے وہ جگہیں وکالت سے مستثنیٰ ہوتی ہے، چونکہ یہ بھی تہمت کا ایک موقع ہے اس وجہ سے کہ ان لوگوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے کہ مالی منافع ایک دوسرے سے ملے جلتے ہوتے ہیں، اس لئے ایک وجہ سے یہ بیع اپنے ہی ہاتھ میں ہو گئی اور عقد اجارہ اور عقد صرف میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی اگر اجارہ حاصل کرنے یا دینے کے لئے وکیل بنایا، بیع صرف کے لئے وکیل بنایا اور اس وکیل نے اپنے باپ دادا وغیرہ یعنی ایسے شخص کے ساتھ اجارہ یا عقد صرف کیا جس کی گواہی اس کے لئے جائز نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک ایسی وکالت جائز ہوگی لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، اسی طرح اگر اس وکیل نے ان مذکورہ لوگوں سے کوئی معین مال کسی قیمت معلومہ کے عوض خرید کر اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچنا چاہا تو صاحبین کے نزدیک بیان کے بغیر بھی جائز ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک بیان کے بغیر جائز نہیں ہے، الکافی۔ ر۔

توضیح:- تیسری فصل، بیع کی وکالت کا بیان، اگر زید نے بکر کو کسی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا تو کیا وہ ہر شخص کے ساتھ معاملہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والوکیل بالبیع یجوز بیعہ بالقلیل والكثیر والعرض عند ابی حنیفہ و قال لا یجوز بیعہ بنقصان لا یتغابن الناس فیہ ولا یجوز الا بالدراہم والدنانیر لان مطلق الامر یتقید بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات یتقید بمواقعها والمتعارف البیع بضمن المثل والنقود ولهذا یتقید التوکیل بشراء الفصح والحمد والاضحیۃ بزمان الحاجة ولان البیع بضمن فاحش بیع من وجہ و ہبۃ من وجہ وكذا المقایضۃ بیع من وجہ و شراء من وجہ فلا یتناولہ مطلق اسم البیع ولهذا لا یملکہ الاب والوصی ولہ ان التوکیل بالبیع مطلق فیجری علی الإطلاق فی غیر مواضع التہمة والبیع بالغبن اور بالغبن متعارف عند شدة الحاجة الی الثمن والتبرم من العین والمسائل ممنوعة علی قول ابی حنیفہؒ علی ماہو المرووی وعندہ انہ بیع من کل وجہ حتی ان من حلف لا یبیع یحسب بہ غیر ان الاب والوصی لا یملکا مع انہ بیع لان ولا یتہما نظریۃ ولا نظر فیہ والمقایضۃ شراء من کل وجہ و بیع من کل وجہ لوجود حد کل واحد منهما

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع کے وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس مال کو تھوڑی قیمت یا زیادہ قیمت یا مال و اسباب کے عوض فروخت کر دے، اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اتنی کم قیمت یا نقصان کے ساتھ اسے بیچنے کی اجازت نہ ہوگی جسے لوگ عموماً برداشت نہ کرتے ہوں یا اتنے کم پر نہ بیچتے ہوں، اسی طرح نقد رقم کے علاوہ دوسرے مال و سامان کے عوض بھی بیچنے کی اجازت نہ ہوگی۔

لان مطلق الامر الخ صاحبین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے لئے مطلق حکم ایسی وکالت کے ساتھ مقید اور مشروط ہوتی ہے جس پر عمل متعارف ہو اور عوام میں اس پر عمل ہوتا ہے، کیونکہ تصرفات اور معاملات کی غرض یہ ہوتی ہے کہ لوگوں کی اپنی اپنی ضرورتیں پوری ہوں، لہذا جتنی بھر بھی جس موقع میں ضرورت ہوگی وہیں تک وکالت بھی محدود اور مشروط کر دی جائے گی، اور عوام میں یہی مروج ہے کہ بیچتے وقت اس کی قیمت بازاری قیمت کے مناسب ہو، اسی طرح قیمت نقد

ہو، اور اس وجہ سے کہ وکالت ضرورت اور زمانہ کے ساتھ مشروط و مخصوص ہوتی ہے اگر کسی کو کسی نے کو ملکہ یا برف یا قربانی کا جانور خرید کر لے کر وکیل بنایا تو اس وکالت کا اثر ان چیزوں کے استعمال کی ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوگا، یعنی کو ملکہ کی ضرورت جائزوں کے زمانہ تک (انگلیٹھی وغیرہ کے استعمال کے لئے) اور برف کی وکالت گرمی کے موسم تک کے لئے، اور قربانی کا جانور ایام تشریق (۱۲/۱۳ ذی الحجہ تک کے لئے) ہی مقید اور مخصوص ہوتی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس بیع میں بہت زیادہ گھٹا یعنی اتنا کم (بیچنے میں) اور اتنا زیادہ (خریدنے میں) ہو کہ دوسرا کاروباری اس کا اندازہ نہ کر سکے تو اس میں ایک طرح یعنی بظاہر بیع اور دوسری طرح بہہ اور احسان ہے، اسی طرح سے اسباب کے عوض بیچنا بھی ایک طرح بیچنا ہے اور ایک طرح سے خریدنا ہے، اس لئے مطلق بیع میں عمل دخل نہ ہوگا، اسی لئے باپ یا وصی کو غنیم فاحش یعنی بہت کمی کے ساتھ بیچنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو وکالت مطلق ہوگی اس میں یہ حکم لازم ہوگا کہ اسے معروف اور مروجہ طریقہ سے استعمال کیا جائے، اس جگہ معروف طریقہ یہی ہے کہ اس کی رقم برابر ہو یعنی بازاری قیمت سے نہ بہت کم ہو اور نہ بہت زیادہ ہو یعنی جسے دوسرے بھی برداشت کر سکتے ہوں، اور دوسرے اندازہ لگانے والے اتنی لگا سکتے ہوں، گویا مکمل نے اسے اس شرط پر وکیل بنایا تھا کہ لوگوں کے اندازہ کے موافق معاملہ کرتا ہے، اور اس دلیل سے بھی جب وکیل نے بیچنے وقت اتنے کم دام یا خسارہ سے بیچا ہو جو کسی کے اندازہ میں نہ ہو تو اس کے پارے میں گویا یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک اعتبار سے بیع کا معدوم ہوا، حالانکہ اس کے مکمل نے تو اسے صرف بیچنے ہی کی اجازت دی تھی، یعنی بہہ کرنے اور مفت میں دینے کی اجازت نہیں دی تھی، اسی بناء پر اگر ایک شخص کے کسین بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے ترکہ میں کچھ مال پایا اور اس کا باپ ہی اس کا متولی ہو، یا باپ کا بھی انتقال ہو گیا اور اس نے کسی کو اپنا وصی اور نائب بنادیا ہو بہر صورت ایسے باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کسین بچہ کے اس مال کو اس کی کم قیمت جتنی انتہائی گھٹا اور غنیم فاحش کے ساتھ اسے فروخت کر دے، کیونکہ اس کو صرف بیع کرنے کی اجازت ہے اور بہہ کرنے کی اجازت نہیں ہے، اور اسباب و سامان کے عوض بھی بیچنا متعارف اور عام دستور نہیں ہے، بلکہ ایک طرح سے اس اسباب کی خریداری ہے۔

الحاصل وکیل کو نقد روپے پیسے کے ساتھ اور انتہائی گھٹا برداشت کئے بغیر اسے بیچنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔ ولہذا النواکیل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ بیع کے لئے جو کسی کو وکیل بنایا گیا ہے وہ مطلق ہے، اس لئے یہ اجازت مطلق ہی رہے گی، یعنی ہر طرح اور ہر جگہ جائز ہوگی، سوائے ان کے مواقع کے جہاں تہمت لگانے کا موقع ہو یعنی اوپر جو کچھ گذر گیا، اور غنیم فاحش کے ساتھ بیع کرنا کسی اسباب و سامان کے بدلہ بھی ایسے وقت میں بیچنے کی عادت ہے، جبکہ کوئی خاص ضرورت پڑگئی ہو یا اس مال سے آدمی گھبرا اور آگیا ہو اور صاحبین نے جو اوپر میں کو ملکہ، برف در قربانی کے مسائل بیان کئے گئے ہیں وہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناقابل تسلیم ہیں، یعنی ان میں بھی وقت اور زمانہ کی قید نہیں ہے بلکہ وکالت مطلق ہے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، اور خسارہ فاحش (زبردست خسارہ) کے ساتھ بیع کرنا بھی ہر اعتبار سے بیع ہے، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے اس بات کی قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا، مگر اس نے بیع فاحش کے ساتھ بیع کر لی تو اپنی قسم میں وہ حاث ہو جاتا ہے، یعنی یہ بیع فاحش کسی اعتبار سے بھی بہہ نہیں ہے، اور اس کے بیع ہونے کے باوجود باپ اور وصی کو بھی جو ایسی بیع کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ باپ اور وصی کو شفقت اور نظری ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی وہ یہ ایسا تصرف کر سکتے ہیں جس میں بچہ کے حق میں (موجودہ یا آئندہ کی) بھلائی نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے باپ یا وصی کو اس کا بھی اختیار نہیں ہے، لیکن اسباب سے اسباب کے عوض بیچنے میں ہر اعتبار سے بیع اور ہر اعتبار سے خریدنے کی بھی تعریف پائی جاتی ہے اس لئے اس کے تبادلہ کو بیع شراہ کہا جائے گا۔ ف۔ یعنی جب اپنا سامان دے کر دوسرے کا سامان لیا جائے تو اپنے اسباب کا خیال کرنے کی وجہ سے یہ بیع ہوئی، اور

دوسرے کا سامان ختم ہے، لیکن جب دوسرے کا سامان لینا خیال کرے تو اپنا سامان ختم اور دوسرے کا اسباب بیع ہے، یہی بات دوسرے کی طرف سے بھی ہو سکتی ہے، اس لئے سامان بیع اور ختم دونوں ہو سکتا ہے، پس جب ہر اعتبار سے یہ معاملہ بیع ہو تو بیع کی وکالت میں اس کی اجازت کا ہونا ظاہر ہے۔

توضیح :- کیا بیع کے وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس مال کو کم قیمت یا زیادہ قیمت یا مال و اسباب کے عوض فروخت کر دے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والوکیل بالشراء يجوز عقده بمثل القيمة و زيادة يتغابن الناس في مثلها ولا يجوز بما لا يتعابن الناس في مثله لان التهمة فيه متحققة فلعلمه اشتراه لنفسه فاذا لم يوافق الحقه بغيره على مامر حتى لو كان وكيلا بشراء شئ بعينه قالوا ينفذ على الامر لانه لا يملك شراؤه لنفسه وكذا الوكيل بالنكاح اذا روجه امرأة بانكسر من مهر مثلها حاز عنده لانه لا بد من الاضافة الى الموكل في العقد فلا تتمكن هذه التهمة ولا كذلك الوكيل بالشراء لانه يطلق العقد قال والذي لا يتغابن الناس فيه ما لا بدحل تحت تقويم المقومين وقيل في العروض ده نيم وفي الحيوانات ده يازده وفي العقارات ده دوازده لان التصرف يكسر وجوده في الاول ويقل في الاخير ويعوسط في الاوسط وكثرة الغبن لقله التصرف.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ خریداری کے لئے وکیل کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اس سامان کو اپنے دام سے خریدے جو اس کی بازار قیمت کر سکتی ہے، اور اس میں اتنی زیادتی بھی کر سکتا ہے جتنی دوسرے برداشت کر سکتے ہوں لیکن، اتنی زیادہ قیمت پر نہیں خرید سکتا ہے جو دوسرے کے اندازہ میں نہ ہو (ف۔) حاصل یہ ہوا کہ خریداری کا وکیل اگر بازاری قیمت پر ہی خریدتا ہے تو جائز ہے، اور اگر زیادتی کی تو اگر اتنی ہو جو دوسرے بھی اتنی دے سکتے ہوں اور ان کے اندازہ میں ہو جائز ہے، اور اگر بہت زیادتی کر دی یعنی غبن فاحش سے خریداری کی یا دوسرے اتنی قیمت پر راضی نہ ہوتے ہوں تو جائز نہیں ہے۔

لان التهمة الح کیونکہ بہت زیادہ قیمت یا غبن فاحش سے خریدنے میں تہمت متحقق اور یقینی ہے اس طرح سے کہ اس نے سمجھ میں پہلے اپنی نیت سے خرید لیا تھا اور غبن معلوم ہونے کے بعد دوسرے شخص یعنی مؤکل کے سر تھوپ دیا (اس کے نام کر دیا) اسی لئے اگر کوئی کسی معین چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو گیا ہو تو مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنا بھی مؤکل کے ذمہ ہو جائے گا، کیونکہ وکیل اتنی زیادہ قیمت سے اسے اپنے لئے نہیں خرید سکتا ہے (ف۔) چونکہ اس صورت میں اس تہمت کوئی نہیں لگائے گا اس لئے وہ چیز مؤکل ہی کے لئے ہو جائے گی۔

وكذا الوكيل الح یہی حکم نکاح کے وکیل کا بھی ہے کہ جب اس نے اپنے مؤکل کا اس معینہ عورت سے اس کے مہر مثل سے زائد کے عوض نکاح کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ عقد نکاح میں تو مؤکل ہی کی طرف نکاح کو منسوب کرنا ضروری ہے، اس بناء پر نکاح میں تہمت کا کوئی موقع نہ رہا، بخلاف خریداری کے وکیل کے کہ اس میں وکیل خریداری کو اپنی ہی طرف منسوب کرتا ہے (ف۔) یعنی نکاح کے وکیل کے لئے اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں ہوتی ہے کہ بوقت نکاح یوں کہے کہ میں نے فلاں کے ساتھ فلاں مؤکل کا اتنے مجھے عوض یہاں نکاح کیا، لیکن خریداری کا وکیل تو اس طرح بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے یہ چیز ہزار روپے سے خریدی، کیونکہ اس کا مؤکل کے لئے خریدار ہو تو اس طرح خریدنا بھی جائز ہوتا ہے۔

قال والذي الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے (معلوم ہونا چاہئے) کہ خسارہ اور گھٹا سے مراد ایسا معاملہ کر لینا کہ لوگ اور کار و پاری حضرات عموماً اتنے میں وہ معاملہ نہ کرتے ہوں یعنی ماہرین اور اس کا کاروبار کرتے رہنے والے اس کا دام اتنا نہ لگاتے ہوں، اور یہ

بھی کہا گیا ہے کہ اسباب میں خریداری کے وقت دس روپے کی چیز ساڑھے دس روپے میں اور حیوانات کی خریداری میں دس روپے کا جانور گیارہ روپے میں، اور غیر منقولہ جائیداد مثلاً کھیت، مکان وغیرہ میں دس ہزار روپے کا مکان بارہ ہزار روپے میں ہونے سے۔

(ف) نہایہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ اگر اتنا خسارہ ہو تو اسے معمول خسارہ کہا جائے گا، کیونکہ عموماً اتنا تک لوگ برداشت کر لیتے ہیں، اور جب اس سے بھی زیادہ ہو تو وہ زبردست گھانا اور غبن فاحش کی مثال ہوگی، اور قہستانی میں بھی اسی طرح لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بہر حال مال و اسباب اور جائیداد کے درمیان کافی فرق ہوتا ہے۔ لان التصرف بالغ کیونکہ مال و اسباب کا لین دین خرید و فروخت تو ہر وقت ہوتا رہتا ہے بخلاف جائیداد کے کہ اس کا معاملہ شاذ و نادر اور کبھی کبھی ہوتا ہے، اور حیوانات میں اوسط درمیانہ درجہ کا معاملہ ہوتا ہے، اور غبن کا زیادہ ہونا ایسی نئی چیز میں ہوتا ہے جس کا لین دین کم ہوتا ہے۔

(ز) کیونکہ اس کا بھاد اور اصل دام دو گوں کو معصوم نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ کسی چیز کی خواہ وہ معین ہو یا غیر معین اس کی خریداری کا وکیل اس کی کتنی قیمت تک لگا سکتا ہے، کتنی حد تک کم اور کس قدر زیادہ لگائے ہوئے دام کو قبول یا انکار کیا جاتا ہے، غبن فاحش کی تعریف

قال واذا وكله ببيع عبده له فباع نصفه جاز عند ابی حنیفۃ لان اللفظ مطلق من قيد الافتراق والاجتماع الاترى انه لو باع الكل بشمن النصف يحوز عنده فاذا باع النصف به اولیٰ و قال لا يجوز لانه عبر متعارف ولما فيه من ضرر الشركة الا ان يبيع النصف الاخر قبل ان يختصم الا ان يبيع النصف قد يقع وسيلة الى الامتثال بان لا یحد من یشتريه جملة فيحتاج الى ان یفرق فاذا باع الباقي قبل نقض البيع اللل نین انه وقع وسيلة واذا لم یبع طهره لم یقع وسيلة فلا يجوز وهذا استحسان عندهما.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے اس کا نصف غلام فروخت کیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عمل جائز ہوگا، کیونکہ اس جگہ وکیل بنانے میں کل یا بعض کی کوئی قید نہ لگا کر مطلق حکم دیا ہے جو دونوں کو شامل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وکیل نے کل غلام کو صرف نصف قیمت پر فروخت کر لیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو جاتا ہے، پس جب اس کی پوری قیمت پر صرف نصف ہی بیچا تو بدرجہ جائز ہوگا، و قال لا يجوز الح اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نصف بیچنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایسا عام دستور اور متعارف نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں دو آدمی کی شرکت کا نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔

الا ان یبیع الخ البتہ اگر باقی نصف کو بھی وکیل اور مؤکل کے درمیان جھگڑا پیدا ہونے سے پہلے ہی وکیل فروخت کر دے تو کل جائز ہو جائے گا، کیونکہ کبھی نصف فروخت کرنے سے بھی مؤکل کے حکم پر عمل ہو جاتا ہے، مثلاً اگر وکیل کو ایسا خریدار نہ ملے جو اس کے پورے غلام کو خرید سکے تو مجبوراً علیحدہ علیحدہ دو تین رتبوں کر کے بھی فروخت کر دیتا ہے، لہذا جب پہلے نصف کی بیع ختم ہونے سے پہلے ہی وکیل دوسرے نصف کو بھی فروخت کر دے تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ پہلے نصف کو فروخت کرنا بھی اس کے حکم پر عمل کا ذریعہ تھا اس لئے جائز ہوگا، اور اگر وکیل دوسرے حصہ کو نہ بیچ سکا تو یہ ظاہر ہوگا کہ پہلے حصہ کو بیچنا اس مؤکل کے حکم پر عمل کا ذریعہ نہ ہوا، یہ فیصلہ صاحبینؒ کا بطور استحسان ہے (ف)۔ یعنی مؤکل کا اصل مقصود تو یہ تھا کہ پورے غلام فروخت کر دیا جائے، اور اس حکم پر عمل کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اگر کوئی اس پورے غلام کو ایک ساتھ لینے والا مل گیا تو خیر ایک ساتھ ہی کل کو بیچ دے جس سے مؤکل کا مقصود آسانی حاصل ہو جائے گا۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ ایک نصف کو پہلے بیچ دیا، مگر اس کی بیع ختم ہو گئی اس کے بعد پھر نصف بیچا تو جائز نہ ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کیا اور اس نے ایک ساتھ فروخت نہ کر کے قسطوں میں یعنی تھوڑا تھوڑا فروخت کیا، حکم، اختلاف، دلیل

وان وکله بشرء عبد فاشترى نصفه فالشراء موقوف فان اشترى باقيه لزم الموكل لان شراء البعض قد يقع وسلية الى الامتثال بان كان موروثا بين جماعة فيحتاج الى شرائه شقفا شقفا فاذا اشترى الباقي قبل رد الامر البيع تبين انه وقع وسيلة فينفذ على الامر وهذا بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الشري يتحقق التهمة على مامر واخر ان الامر بالبيع يصادف ملكه فيصح فيعتبر فيه اطلاقه والامر بالشراء صادف ملك الغير فلم يصح فلم يعتبر فيه التقييد والاطلاق قال ومن امر رجلا ببيع عبده فباعه و قبض الثمن اولم يقبض فرده المشتري عليه يعيب لا يحدث مثله بقضاء القاضي ببينة او بآباء يمين او باقراره فانه يرد على الامر لان القاضي يثيقن بحدوث العيب في يد البائع فلم يكن قضاؤه مستندا الى هذه الحجة وتاويل اشتراطها في الكتاب ان القاضي يعلم انه لا يحدث مثله في مدة شهر مثلاً لكنه اشبه عليه تاريخ البيع فيحتاج الى هذه الحجج لظهور التاريج او كان عيباً لا يعرفه الا النساء او الاطباء وقولهن وقول الطيب حجة في توجه الخصومة لاني الرد فيفتقر اليها في الرد حتي لو كان القاضي عاين البيع والعيب ظاهر لا يحتاج الى شئ منها وهو رد على الموكل فلا يحتاج الوكيل الى رد وخصومة.

اور اگر ایک غلام خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تب وکیل نے آدھا غلام خرید اتویہ خریداری موقوف رہے گی یعنی بالاتفاق اس بیع جاری نہیں ہوگا، اس کے بعد اگر وکیل نے باقی غلام بھی خرید لیا تو وہ مؤکل کے ذمہ لازم ہو جائے گا، (یعنی مؤکل اس کے قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ غلام کا ایک حصہ بھی خریدنا بھی مؤکل کے حکم پر عمل کرنے کا ایک ذریعہ ہو جاتا ہے، مثلاً یہ غلام کسی جماعت کے میراث میں پایا اور اسے حصہ حصہ کر کے بیچنے کی ضرورت پڑ گئی ہو پھر آہستہ آہستہ جب اس نے اس کا باقی غلام بھی خرید لیا اس سے پہلے کہ مؤکل اس پہلے حصہ کے لینے سے انکار کر دے تو توبس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ پہلے حصہ کا خریدنا بقید حصہ کے خریدنے کا ذریعہ ہو گیا، اس لئے یہ بیع مؤکل کے ذمہ لازم ہوگی، یہاں تک امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اتفاق ہے، امام اعظمؒ نے ایسی خریداری اور فروخت کے مسئلوں میں فرق کیا ہے اس وجہ سے کہ خریداری کی صورت میں تہمت کا احتمال ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ فروخت کرنے کا حکم مؤکل کی ملک سے متفق ہوا، اس لئے حکم صحیح ہوگا و اس میں حکم اطلاق معتبر ہوگا اور خصمید نے کا حکم دوسرے کی ملک سے۔

متصل ہوا ہے اس لئے صحیح نہ ہوگا، یعنی ضرورت کے ساتھ جائز ہے اور اس میں مطلق یا مقید ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

قال ومن امر رجلاً الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اور اس نے اسے فروخت کر کے، اس کی قیمت پر ابھی قبضہ کیا تھا یا نہیں کیا تھا کہ خریدار نے اس غلام کو اس وکیل کے پاس کسی ایسی عیب کے پانے کی وجہ سے واپس کر دیا جو پیدا نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ واپسی بھی قاضی کے فیصلہ سے ہوئی، خواہ قاضی نے اس عیب پر گواہوں سے بیان لے کر حکم دیا ہو، یا وکیل کے قسم کھانے سے انکار کرنے کی وجہ حکم دیا ہو، یا خود وکیل نے اس عیب کا اقرار کر لیا ہو اس لئے حکم دیا ہو، تو بہر صورت اس وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو اس کے مالک مؤکل کے پاس واپس کر دے۔

لان القاضي الخ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں قاضی کو اس کا حکم یقین ہو گیا کہ بائع کے پاس رہتے ہوئے ہی غلام اس عیب سے عیب دار تھا، اس لئے قاضی کا حکم صرف ان محبتوں پر اعتماد کرنے سے نہیں ہوا ہے، اور کتاب میں جو ان شرطوں کی قید لگائی ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی کو خود اس بات کا یقین ہے کہ ایسا عیب گزشتہ چند دنوں یا ماہ ہوئے اس لئے اس تاریخ کے معلوم کرنے کے لئے ان دلیلوں کی ضرورت پڑی یا اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں ایک ایسا عیب تھا جسے ماہرین مثلاً

عورتوں یہ حکیموں اور ڈاکٹروں کے سود و سر اکوئی نہ پہچان سکتا ہو، ایسی صورت میں عورتوں یا ان حکیموں کا قول بائع اور مشتری کے اختلاف میں دلیل ہو سکتا ہے، اور بائع پر واپس کرنے میں حجت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے غلام واپس کرنے میں قاضی کو ان جتوں کی ضرورت ہے، یہاں تک کہ اگر قاضی نے خود اس بیع کو دیکھا ہو اور اس وقت وہ عیب بالکل واضح ہو تو ان جتوں کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ قاضی اس بائع یعنی وکیل کو واپس کر دے گا، یہی موکل کے پاس واپس کہا جائے گی، اس طرح موکل کو واپس کرنے میں وکیل کو دعویٰ واپسی کا دعویٰ اور جھگڑے کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

توضیح۔ اگر کسی نے کسی کو ایک غلام خریدنے کا وکیل بنایا، اس نے پہلے اس کا آدھا خریدا، پھر کسی وقت بقیہ بھی خرید لیا، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اس نے اسے واپس کر دیا، مگر خریدار نے کسی عیب کی بناء پر اسے واپس کر دیا، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ و دلائل

قال وكذلك ان رده عليه يعيب يحدث مثله بينة او باباء يمين لان البينة حجة مطلقة والوكيل مضطر في السكول لبعده العيب عن علمه باعتبار عدم ممارسة المبيع فلزم الامر قال فان كان ذلك باقرار لزم المماور لان الاقرار حجة قاصرة وهو غير مضطر اليه لا مكانه السكوت والنكول الا ان له ان يخاصم الموكل فيلزمه سببه او بنكوله بخلاف ما اذا كان الرد بغير قضاء باقرار والعيب يحدث مثله حيث لا يكون له ان يخاصم بانه لانه بيع جديد في حق ثالث والبايع لثانها والرد بالقضاء نسخ لعموم ولاية القاضي غير ان الحجة قاصرة وهي الاتراء فمن حيث الفسخ ان له ان يخاصمه ومن حيث القصور في الحجة لا يلزم الموكل الابحجة ولو كان العيب لا يحدث مثله والرد بغير قضاء باقراره يلزم الموكل من غير خصومة في رواية لان الرد متعين وفي عامة الروايات ليس له ان يخاصمه لما ذكرنا والحق في وصف السلام ثم ينتقل الى الرد ثم الى الرجوع بالقصاص فلم يتعين الرد وقد بياض في الكفاية باطول من هذا

ترجمہ۔ کہا کہ اسی طرح اگر وکیل سے خریدنے والے نے وکیل کو ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا کہ اس جیسا عیب پیدا ہو سکتا ہے، یہ واپسی خواہ گواہوں کے ذریعہ۔ یا وکیل کے قسم کھانے پر انکار کرنے کی وجہ سے تو بھی ایسی واپسی موکل ہی کے ذمہ لازم ہوگی کیونکہ گواہی حجت مطلقہ (سبھی کے لئے حجت) ہے، اور وکیل مجبور ہے کہ براءت عیب کے سلسلہ میں قسم کھانے سے انکار کر دے، کیونکہ اس وکیل کا اس بیع سے کوئی پرانا تعلق نہ تھا اس لئے اسے ایسا بیع کے اندر عیب کا علم نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے وہ قسم کھانے سے انکار کرے گا، اس لئے اس غلام کی واپسی موکل ہی کے ذمہ لازم ہوگی (ف۔ چنانچہ ایسے عیب کے بارے میں کہ اس جیسا عیب دوبارہ نہیں ہو سکتا ہے جیسے ہاتھ میں چھ انگلیوں کا ہونا وغیرہ کہ اس میں تو وکیل اقرار کر لینے سے بھی کوئی نقصان لازم نہیں ہو سکتا ہے، اور اگر وہ عیب ایسا ہو جو دوبارہ بھی ہے ہو سکتا ہو مثلاً زخم، پھوڑا وغیرہ تو اس میں گواہی کی طرح وکیل کا قسم سے انکار کرنا بھی ہوگا، اور وکیل پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

قال فان كان الخ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر بیع کی واپسی وکیل کے اقرار کے ساتھ ہو یعنی اس صورت میں کہ مشتری نے ایسے عیب کا دعویٰ کیا کہ اس جیسا عیب اس چیز کی فروخت کے بعد سے اس وقت کے عرصہ میں دوبارہ پیدا ہو سکتا ہو، پس جب وکیل نے عیب کا اقرار کر لیا، جب کی وجہ سے واپس کی گئی ہے تو وہ بیع وکیل کے ذمہ لازم ہوگی یعنی موکل اس کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جائے گا، کیونکہ اقرار کرنا کم درجہ کی حجت (قاصرہ) ہے یعنی اس حجت کا اثر دوسرے پر نہیں پڑتا ہے، اور دوسروں کے خلاف حجت نہیں ہے، اس لئے بیع کی واپسی کے بعد اس کا ذمہ دار صرف وکیل ہوگا، کیونکہ وکیل اس کے اقرار پر انتہائی

مجبور نہیں تھا، اس لئے اس کے لئے خاموش رہ جاتا بھی ممکن تھا، یا قسم کھانے سے انکار بھی کر سکتا تھا، یعنی اس نے جب یہ کام نہیں کئے اور اقرار کر لیا تو یہاں اقرار اس کے ذمہ رہے گا، البتہ بعد میں وکیل اپنے موکل سے مختصصہ کرنے کا اختیار ہوگا، اس طرح سے کہ وہ اپنے گواہوں سے موکل کے خلاف یہ ثابت کر دے کہ یہ عیب موکل ہی اس کا ذمہ دار ہو جائے گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ قاضی نے واپس کرنے کا حکم دیا ہو، برخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہی صرف وکیل کے اقرار سے ایسے عیب کے بارے میں کہ اس جیسا عیب دوبارہ بھی ہو سکتا ہو تو وکیل کو اس کا اختیار بھی نہ ہوگا کہ اپنے بائع یا موکل سے کچھ جھگڑا کر سکے یا معاملہ کر سکے، کیونکہ اس واپسی کو اقالہ کہا جائے گا جو تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع کے حکم میں ہوتا، یعنی معاملہ کرنے والے دونوں شخصوں نے تو اپنے حق میں بیع فتح کی ہے، تیسرے شخص کے نزدیک ان دونوں کے حق میں گویا دوبارہ نئی بیع ہوئی ہے، یہاں پر وہ تیسرا شخص اصل بائع ہے، تو موکل یا بائع کے حق میں گویا دوبارہ نئی بیع ہوئی ہے، یہاں پر وہ تیسرا شخص اصل بائع ہے، جو موکل بھی ہے، یعنی موکل یا بائع کے حق میں یہ نئی بیع ہے، اور اگر قاضی کے حکم کی وجہ سے واپسی ہوئی ہو تو اس میں یہ بات نہ ہوگی، کیونکہ قاضی کے حکم سے واپس کو فتح کرنا کہا جاتا ہے، اس لئے کہ قاضی کا اختیار اور ولایت سب پر عام ہے، اس بات کے سوا کہ وکیل کا اقرار کرنا ایک حجت قاصرہ (کم درجہ کی حجت) ہے، بہر صورت حجت ہونے کی وجہ سے اس وکیل کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقصان کی تلافی کا اپنے موکل سے مطالبہ کرے، مگر اس حجت کے قاصرہ ہونے کی وجہ سے اس کی واپسی موکل کے ذمہ لازم نہ ہوگی، جب تک کہ یہ وکیل کوئی دوسری حجت پیش نہ کرے، مثلاً پہلے سے عیب دار ہونے پر چند گواہ پیش کر دے اس طرح سے کہ موکل نے ہمارے سامنے اقرار کیا تھا کہ عیب اس غلام میں اسی وقت سے ہے جبکہ وہ میرے پاس تھا، یا وہ موکل سے قسم کھانے کو کہے اور وہ قسم کھانے سے انکار کر دے، اور اس بیع میں ایسا عیب ہو کہ اس جیسا عیب دوبارہ نہ ہوتا ہو، جیسے چھنگا (چھ انگلیوں والا ہونا) اور بھنگا (نیز می آکھ سے دیکھنے والا ہونا) اور قاضی کے حکم کے بغیر واپسی ہو یعنی وکیل نے خود اقرار کر کے بیع واپس لی ہو تو اس میں علماء کا اختلاف ہے جیسا کہ مبسوط کی کتاب اسبوع میں ایک روایت ہے کہ واپسی کے بغیر مختصصہ کے ہونے سے موکل کے ذمہ ہوگی، کیونکہ اس کا واپس کیا جانا متعین ہے، لیکن مبسوط ہی کی عام روایتوں میں ہے کہ وکیل کو موکل سے مختصصہ کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ گویا اس نے ایک نئی بیع کی ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس کی واپسی متعین ہے، کیونکہ اصل حق تو یہی تھا کہ مشتری کو خرید ایہو مال بالکل صحیح و سالم ملے، بعد میں یہی حق اس کی واپسی کے وقت بھی منتقل ہو گیا، پھر اس کی کو دور کرنے کے لئے حق واپس لینے کی طرف منتقل ہو گیا، اس سے معلوم ہوا کہ بیع کو واپس کرنا لازمی بات نہیں ہے، اس مسئلہ کو زیادہ وضاحت کے ساتھ ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

توضیح:- اگر مشتری اپنے خریدے ہوئے مال کو کسی ایسے عیب کی وجہ سے کہ اس جیسا عیب

دوبارہ ہو سکتا ہو یا دوبارہ نہ ہو تا وکیل کے پاس واپس کر دیا خواہ قاضی فیصلہ کی بناء پر یا اس کے بغیر ہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن قال لاحر امرتك ببيع عبدی بنقد فبعته بنسینہ وقال العامور امرتنی بیعہ ولم تقل شیئاً فالقول قول الامر لان الامر يستفاد من جهته ولا دلالة على الاطلاق قال وان اختلف في ذلك المضارب ورب المال فالقول قول المضارب لان الاصل في المضاربة العموم الا ترى انه يملك التصرف بذكر لفظ المضاربة فقامت دلالة الاطلاق بخلاف ما اذا ادعى رب المال المضاربة في نوع والمضارب في نوع آخر حيث يكون القول لرب المال لانه سقط الاطلاق فيه بتصادقهما فنزل الى الوكالة المحضة ثم مطلق الامر بالبيع ينظمه نقداً ونسيئة الى اى اجل كان عند ابى حنيفة وعندهما يتقيد باجل متعارف والوجه قد تقدم قال ومن امر رجلا ببيع عبده

فباعه و اخذ بالثمن رهنا ففضاع فی یدہ او احذبه کفیلاً فتوی المال علیہ فلا ضمان علیہ لان الوکیل اصیل فی الحقوق و قبض الثمن منها والكفالة توثق به والارتیان وثیقة لجانب الاستیقا فیملكهما بخلاف الوکیل بقبض الدین لانه یفعل نیابة وقد انابه فی قبض الدین دون الكفالة و اخذ الرهن والوکیل بالبيع یقبض اصالة ولهذا لا یملك الموکل حجره عنده.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے یہ کہا کہ میں تم سے یہاں ایک گھڑی غلام کو نقد قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچ دیا و قال المأمور الخ اور مامور یعنی وکیل نے کہا کہ تم نے مجھے صرف (مطلقاً) بیچنے کے لئے کہا ہے (نقد کی قید نہیں لگائی تھی) تو اس جگہ موکل ہی کی بات قبول ہوگی، کیونکہ اسی نے حکم دیا تھا (ف)۔ اس لئے اسی کو یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ اس نے کیا کہا تھا، لا دلالة الخ اور اس موکل کے جملہ سے ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے کہ وہ کلام مطلق ہے (ف)۔ کیونکہ اس نے خاص کر نقد بیچنے کا حکم دیا تھا اور بیچ کبھی نقد اور کبھی ادھار ہوا کرتی ہے، اس لئے بیچ کا وکیل بنانے کے لئے مطلق ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بخلاف مضاربیت کے، البتہ اگر موکل یہ صرف کہتا ہے کہ تم اسے فروخت کر دو (یعنی نقد فروخت کر دینا کہتا) تو مطلق ہوتا ہے کہ اس جملہ میں نقد اور ادھار دونوں ہو سکتا ہے۔

قال وان اختلف الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لیا کہ اگر عقد کئے ہوئے عقد ادھار یا نقد اور ادھار یا نقد ہو تو مضارب کا قول قبول ہوگا، کیونکہ جب دونوں کے اقرار سے مضاربیت کی کسی خاص قسم کی مضاربیت عام نہیں رکھی گئی ہے بلکہ کسی قسم کی مخصوص ہے تو اس کے مطلق ہونے کا احتمال ختم ہو گیا، اور یہ مضاربیت صرف وکالت کے درجہ میں باقی رہ گئی پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ بیچ کے لئے وکالت کی صورت میں جب بیچ کا حکم مطلق ہو تو وہ بیچ نقد اور ادھار دونوں کو شامل ہے، خواہ اس کے لئے وقت مخصوص کیا گیا یعنی عموماً جیسا کہ متعارف ہوتا ہے یا مخصوص نہ کیا گیا ہو یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک ادھار ہونے کی صورت میں اس وقت کی قید کے ساتھ متعید ہوگی جو اس وقت متعارف اور معمول ہو، اس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے۔

(ف)۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق ہونا معتبر ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ لفظ مطلق ہو، مگر اس سے وہی مراد ہو جو لوگوں میں مردع اور متعارف ہو، اس کے لئے موجودہ صورت میں ادھار میں بھی وہی معیار معتبر ہوگی جو عموماً لوگوں میں معتبر ہوتا ہے، اسی لئے سو برس کا وقت دینا اور اس وقت کے ساتھ متعید کرنا صاحبینؒ کے نزدیک باطل اور غلط ہے۔ قال ومن امور رجلا الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کے لئے کہا، اس نے کہنے کے مطابق اسے فروخت کر دیا پھر حاصل شدہ رقم کے عوض اس کا مال خود رہن رکھ لیا اور وہ مال اس وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا، یا وکیل نے اس غلام کی قیمت وصول کرنے کے لئے کسی کی ضمانت قبول کر لی، مگر اس کفیل کے پاس سے رقم کسی طرح ضائع ہو گئی تو اس وکیل پر کوئی حوالہ لازم نہ ہوگا (ف)۔ ضائع ہونے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً مفلس قرار دیدیا گیا پھر وہ مر گیا، اور وہ ملکول عنہ بھی لاپتہ ہو گیا، یا وقت کا قاضی مالکی مذہب ہونے کی وجہ سے اس کے اجتہاد میں کفالت ہو جانے کے بعد اصیل یعنی موجودہ وکیل بری الذمہ ہو گیا، بہر صورت ان صورتوں میں کسی بھی وجہ سے غلام کی رقم ڈوب گئی تو وہ وکیل کسی طرح ضامن بھی نہ ہوگا، لان الوکیل الخ کیونکہ وکیل بیچ کے حقوق کے لین دین میں خود اصیل ہوتا ہے (یعنی عقد بیچ کر لینے کے بعد اس کے سارے حقوق کا تعلق اصل میں وکیل سے ہی ہو جاتا ہے)۔

وقبض الثمن الخ اور غلام کے فروخت کر دینے کے بعد اس کی رقم وصول کرنا اسی وکیل کی بڑی ذمہ داری ہے (ف)۔ اس قاعدہ کے مطابق شرعی حق کے مطابق وکیل نے اس کی رقم وصول کرنے کا حق پایا، پھر اس رقم کو وصول کرنے کے لئے کسی کو ضامن بنالیا گیا کو یا وصول کو یقینی بنانے کی ایک صورت ہے، اسی طرح اس کے عوض کسی چیز کو رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لینا

بھی رقم وصول کرنے کو یقین بنانے کی دوسری صورت ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ وکیل مذکور کو کسی کو ضامن بنالینے اور رہن رکھنے کا پورا حق اور اختیار حاصل مال کی رقم وصول کرنے کے لئے ہوتا ہے، بخلاف الوکیل الخ برخلاف ایسے وکیل کے جسے صرف قرض کے روپے وصول کرنے کے لئے کہا گیا ہو، کیونکہ وہ اس وقت اصل ہو کر نہیں بلکہ نائب ہو کر کام کرتا ہے (ف۔) کیونکہ وہ خود اصل نہیں ہوتا ہے، وقد اناہ بہ الخ اور حال یہ ہے کہ اس وکیل کو اس کے مؤکل نے قرضہ پر قرضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے، اور کفیل بننے اور رہن لینے کے لئے نہیں کہا ہے (ف۔ لہذا اسے کفالت لینے یا رہن لینے کا اختیار ہی حاصل نہیں ہے، برخلاف وکیل بالبیع) والوکیل الخ اور بیع کے لئے جو شخص وکیل ہوتا ہے وہ اصل ہونے کے طور پر وصول کرتا ہے (ف۔) کیونکہ وہ کسی کا نائب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے عقد بیع کر کے اس کے سارے حقوق اور ذمہ داری خود قبول کر لی ہے، بلکہ وہ مؤکل کو اپنی طرف سے وصول کرنے کا نائب بنا سکتا ہے۔

ولہذا لا یملک الخ اور اصل ہونے کی وجہ سے ہی مؤکل کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنے وکیل بالبیع کو تصرف کرنے سے روک دے (ف۔) یعنی معاملات کرنے اور لین دین سے منع کر دے کیونکہ اسے شرعاً تصرف کرنے کا حق حاصل ہوا ہے، مگر مؤکل نے یہ حق نہیں دیا ہے، کہ پھر اس سے روک سکے۔

توضیح :- ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے غلام کو نقد قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچ دیا ہے، وکیل نے جواب دیا کہ تم نے نقد بیچنے کی قید نہیں لگائی تھی، اگر مضارب اور رب المال کے درمیان نقد اور ادھار کے درمیان اختلاف ہو جائے، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کر دیا مگر اس رقم کے عوض اس کا مال رہن رکھ لیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل، و اذا وکل وکیلین فلیس لاحدهما ان یتصرف فیما وکلا بہ دون الآخر وهذا فی تصرف یتحتاج فیہ الی الراۃ کالبیع والخلع وغیر ذلک لان الموکل رضی برایہما لا برای احدهما والذل وان کان مقدراً ولکن التقدیر لا یمنع استعمال الراۃ فی الزیادۃ واختیار المشتري قال الا ان یوکلہما بالخصومة لان الاجتماع فیہا متعذر للافضاء الی الشغب فی مجلس القضاء والراۃ یتحتاج الیہ سابقاً لتقویم الخصومة قال أو بطلاق زوجته بغير عوض او بعق عبده بغير عوض او برد ودیعة عنده او قضاء دین علیہ لان ہذہ الاشیاء لا یتحتاج فیہا الی الراۃ بل ہو تعبیر محض وعبارۃ المثنی والواحد سواء وهذا بخلاف ما اذا قال لہما طلقاھا ان شئما او قال امرھا بایدیكما لانه تعویض الی رایہما الاخری انه تملیک مقتصر علی المجلس ولانه علق الطلاق بفعلہما فاعتبرہ بدخولہما۔

ترجمہ :- چوتھی فصل، ایک سے زیادہ کو وکیل بنانے کا بیان

قدوری میں ہے کہ اگر کسی نے دو شخصوں کو وکیل بنایا ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی اختیار نہیں ہوگا کہ جس چیز میں دونوں کو وکیل بنایا گیا ہے اس میں دوسرے وکیل کے بغیر تصرف کرے (ف۔) یعنی صرف ایک کے تصرف سے کام پورا نہیں ہوگا، کیونکہ دوسرے وکیل کی رائے نہ ہونے کی وجہ سے اس ایک کی رائے میں چٹکی نہیں ہوتی ہے۔ وهذا فی تصرف الخ یہ حکم ایسے تصرف کے بارے میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے بیع اور طلع وغیرہ (ف۔) تاکہ ایک سے زائد میں اتفاق ہونے سے مشورے میں چٹکی آجائے، اس لئے صرف ایک کی رائے کو جائز نہیں کہا جائے گا۔

لان المؤکل الح کیونکہ موکل تو صرف اس صورت میں راضی ہوا ہے کہ دونوں کی رائے مشترک ہو، اور صرف ایک کے مشورہ کو اس نے کافی نہیں سمجھا تھا (ف)۔ اس لئے موکل کی رضامندی نہیں ہوگی، اب اگر یہ کہا جائے کہ معاوضہ کی رضامندی ہو تو بظاہر اس میں دوسرے شخص کی رائے کی پھر کوئی ضرورت نہ ہو، بلکہ اتنی رقم ہی پر صرف ایک شخص کو پورا کر دے تو دوسرے کی محتاجی نہیں ہونی چاہئے، جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی دوسرے وکیل کی رضامندی ضروری ہوگی (والبدل وان كان الح معاوضہ اگرچہ معین ہو پھر بھی)۔
 پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے (ف)۔ یعنی اس نے جو مقدار معین کر دی تھی اس سے کم تو نہیں ہونی چاہئے، لیکن اس سے زیادہ ہونے میں منع نہیں ہے، پھر ایسا خریدار تلاش کرنے میں من سب ہو گا جو پوری رقم آسانی کے ساتھ ادا کر سکتا ہو، تو اس کے پسند کرنے میں بھی دوسرے کی رائے کی ضرورت ہوگی، ان مسئلوں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب وکیل بنائے گئے ہوں تو ان صورتوں میں جہاں بہتر اور صحیح مشورے کی واقعی ضرورت ہو ان میں ایک وکیل کا مشورہ اور تصرف صحیح نہ ہوگا، اگرچہ اس کا معاوضہ ہی ہو جو مقرر کیا گیا ہو، سوائے ایسے وکیل کے جو خصوصیت (مقدمہ بازی) اور مفت میں طلاق دینے اور مفت میں غلام آزاد کرنے یا نیت رکھی ہوئی چیز کو واپس لانے یا قرض ادا کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہو کہ یہ صورتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ قدوری نے فرمایا ہے۔

قال الا ان الح یعنی تنہا ایک وکیل کا تصرف جائز نہیں ہے، سوائے ان چند صورتوں کے، ایک تو یہ ہے کہ کوئی شخص دو وکیوں کو حاکم کے پاس معاملہ پیش کرنے اور اس کی پیروی کرنے کے لئے مقرر کرے، کیونکہ بعض صورتوں میں دونوں کو ایک ساتھ جمع ہو کر معاملہ پیش کرنے میں مجبوری ہو جاتی ہے، اس وجہ سے بھی کہ اگر دونوں ہی بیک وقت پیش ہو جائیں تو نتیجہ کے طور پر قاضی کے دربار میں مشہور و شغب ہو سکتا ہے، البتہ دونوں کا مشورہ کر کے کسی بات پر متفق ہو جانا تو وہ پہلے سے بھی کیا جاسکتا ہے (ف)۔ ہذا خاص قاضی کی مجلس میں بھی دونوں کی حاضری ضروری نہ ہوئی۔

قال و بطلاق و وجہ الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ دوسری صورت یہ بھی ہے کہ کسی نے دو شخصوں کو کسی عوض کے بغیر اپنی بیویوں کو طلاق دینے کے لئے مقرر کیا ہو تو ان میں سے ایک شخص بھی جا کر طلاق دے سکتا ہے (دوسرے کی ضرورت نہ ہوگی) تیسری صورت یہ ہے کہ اسی طرح اگر دونوں شخصوں کو مفت میں اپنے غلام آزاد کر دینے کا وکیل بنادے تو ان میں سے ایک کے بھی آزاد کر دینے سے وہ آزاد ہو جائے گا، چوتھی صورت یہ ہے کہ اس شخص کے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی تھی اس کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کے لئے دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنادے کہ اگر ان میں سے ایک شخص بھی یہ کام کر دے تو امانت ادا ہو جائے گی، پانچویں صورت یہ ہوگی کہ کوئی شخص کسی کا مقروض ہو اور اس کا قرض واپس کرنے کے لئے دو شخصوں کو وکیل بنائے اور ان میں سے صرف ایک شخص ہی یہ کام کر دے تو واپسی صحیح ہو جائے گی۔

لان هذه الاشياء الخ اس لئے کہ یہ سب کام ایسے ہیں کہ ان میں رائے کی ضرورت نہیں ہے ان میں صرف اس کے موکل کی بات اور رائے کو وہاں تک پہنچا دینا ہوتا ہے، اور موکل کی بات کو خواہ ایک آدمی بیان کرے یا دو بیان کریں برابر ہے یہ تفصیلی مسئلہ اس صورت میں ہوں گے جبکہ موکل نے اپنے معاملہ میں اپنے طور پر کوئی رائے قائم کر لی ہو، بخلاف ان صورتوں کے کہ مثلاً دونوں وکیلوں سے کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دیدو، یعنی تم دونوں کی رائے پر موقوف ہے، یہ اس طرح کہا کہ اس عورت کو طلاق دینے کا حق تمہارے ہاتھ ہے، یعنی تمہاری مرضی پر موقوف ہے، پس ان صورتوں میں فیصلہ کے لئے دونوں کی موجودگی ضروری ہے اس لئے کہ یہاں کام دونوں کی رائے پر منحصر ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ ایسا اختیار ان دونوں کا اسی مجلس تک باقی رہتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس نے اپنی طلاق دینے کے کام کو ان دونوں وکیلوں کے کام پر معلق کر دیا ہے، تو اس بات پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جیسے اپنی بیوی کی طلاق کو ان دونوں کے گھر جانے پر معلق کیا ہو (ف)۔ مثلاً اس طرح کہا کہ اگر تم

دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو میری بیوی کو طلاق ہے، اس وقت اگر ان میں سے صرف ایک ہی شخص گھر میں گیا تو طلاق نہ ہوگی، جب تک کہ دونوں داخل نہ ہو جائیں، اسی طرح جب تک اس کی رائے پر دونوں متفق نہ ہوں اور دونوں ہی اسے طلاق نہ دیں تب تک عورت کو طلاق نہ ہوگی۔

توضیح چوتھی فصل، ایک سے زیادہ کو وکیل بنانا، اگر کوئی شخص دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنائے تو کیا ان میں سے کسی ایک کو تنہا اس میں تصرف کا حق ہوگا، کن صورتوں میں دو وکیلوں میں سے صرف ایک کا بھی تصرف جائز ہوگا، تفصیل مسائل، حکم اقوال ائمہ، دلائل

قال وليس للوكيل ان يوكل فيما وكل به لانه فوض اليه التصرف دون التوكيل به وهذا لانه رضى براه والناس متفاوتون في الاراء قال الا ان ياذن له الموكل لوجود الرضا او يقول له اعمل برأيك لاطلاق التفويض الى رايه واذا جاز في هذا الوجه يكون الثاني وكلا عن الموكل حتى لا يملك الاول عرله ولا يتعزل بموته ويتعزلان بموت الاول وقد مر بطيره في ادب القاصي قال فان وكل بغير اذن موكله فعقد وكيله بضرته حار لان المقصود حضور رأى الاول وقد حضر وتكلموا في حقوقه وان عقد في حال عينه لم يحرلانه فان رايه الا ان يبلغه فيجزيه وكذا الوباغ غير الموكل فبلغه فجازاه لانه حضر رايه ولو قدر الاول الثمن للثاني فعقد بغيته يحوز لان الرأى يحتاج اليه فيه لتقدير الثمن ظهرا وقد حصل وهذا بخلاف ما اذا وكل وكيلين وقدر الثمن لانه لما فوض اليهما مع تقدير الثمن ظهرا غرضه اجتماع رأيهما في الريادة واختيار المشتري على ما بيناه اما اذا لم يقدر الثمن وفوض الى الاول كان غرضه رايه في معظم الامر وهو التقدير في الثمن

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ جس کام کے لئے اسے وکیل بنایا گیا اس کے لئے خود بھی دوسرے کو وکیل بنادے، کیونکہ اس کے موکل نے اسے صرف کام کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے دوسرے کو وکیل بنانے کے لئے نہیں کہا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ موکل کی نظر میں بھی وہ شخص پسندیدہ ہو جبکہ ہر شخص رائے مشورہ کا اہل نہیں ہوتا ہے، نہ ہر شخص کے کام سے دل بھرتا ہے (ف۔) اس لئے اس سے یہ بات ثابت نہ ہوگی کہ موکل دوسرے شخص کی رائے سے متفق ہو گیا ہے، یہ ساری باتیں اس صورت میں ہیں کہ موکل نے وکیل کو دوسرے وکیل بنانے کی اجازت نہ دی ہو قال الا ان ياذن الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، البتہ اگر وکیل نے اپنے موکل کی طرف سے اس کی اجازت پائی ہو، یا موکل اسے ان لفظوں میں کہہ دے کہ تم اپنی رائے اور سمجھ کے مطابق کام کرو، تب وہ دوسرا وکیل بنا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں پورے طور پر کام کو اس کی رائے اور سمجھ پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ جب اس وکیل نے مناسب سمجھا کہ دوسرا وکیل بھی بنالیا جائے تو اس صورت میں یہ دوسرا وکیل بھی گویا اسی موکل کا ہی وکیل ہوا یہاں تک کہ اب پہلا وکیل اس دوسرے کو معزول نہیں کر سکتا ہے نیز پہلے وکیل کے مرنے سے وہ معزول نہ ہوگا، ہاں اگر موکل ہی مر جائے تب دونوں وکیل معزول ہو جائیں گے، ادب القاضی میں اس کی نظیر گزر چکی ہے۔

فان وكل بغير الخ اب اگر پہلے وکیل نے اپنے موکل کی اجازت کے بغیر ہی دوسرے کو وکیل بنالیا اور اس نے اس پہلے وکیل کی موجودگی میں معاملہ طے کر لیا تو وہ معاملہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ موکل اپنے

وکیل کی رائے اور مشورہ سے مطمئن تھا جبکہ اسی دلیل کی موجودگی میں دوسرے نے وہ کام کر دیا تو اس پہلے وکیل کی بھی اس میں رضامندی پائی گئی، لیکن علماء نے اس دوسرے وکیل کے حقوق کے بارے میں اختلاف کیا ہے (ف۔) یعنی بعض فقہاء کے نزدیک اس معاملہ کے حقوق کا ذمہ دار پہلا وکیل ہوگا، اور دوسروں نے فرمایا

ہے کہ یہی دوسرا وکیل ان حقوق کا ذمہ دار ہوگا۔

وان عقد الخ پس اگر پہلے وکیل کی غیر حاضری میں دوسرے نے معاملہ کر لیا تو وہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں پہلے وکیل کی رائے نہیں پائی گئی، البتہ اس کے کام کی خبر پہلے وکیل کو ہونے پر اس نے اس کی اجازت دیدی، تو جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر دوسرے وکیل کے علاوہ بھی کسی تیسرے شخص نے اپنے طور پر اس کے مال کو بیچ دیا پھر پہلے وکیل کو اس کی خبر ملی اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس وقت بھی پہلے وکیل کی رائے پائی گئی، ولو قدر الاول الخ اگر پہلے وکیل نے دوسرے وکیل سے اس چیز کی خریداری یا بیچنے کے لئے قیمت کا اندازہ معین کر دیا پھر پہلے وکیل کے مانہانہ میں دوسرے نے اس قیمت کے مطابق معاملہ طے کر لیا تو اسے جائز کہا جائے گا، کیونکہ وکیل مقرر کرنے اور مشورہ لینے کا مقصد زیادہ تر اس کی قیمت طے کرنا ہے جو اس صورت میں پائی گئی ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ پہلے وکیل نے دوسرے کو وکیل بنالیا ہو، بخلاف اس کے اگر خود موکل نے دو وکیل بنائے ہوں اور اس کی قیمت کا اندازہ بتادیا ہو تو صرف ایک وکیل کا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ جب موکل نے خود قیمت معین کرنے کے بعد دو وکیل بنایا ہو تو معلوم ہوا کہ موکل کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس قیمت سے بڑھانے یا خریدار کو پسند اور متعین کرنے میں دونوں متفق ہوں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور جب موکل نے اس چیز کی قیمت کا اندازہ لگائے بغیر ہی پہلے وکیل کے حوالہ کیا تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس طرح وکیل بنانے اور معاملہ کرنے میں اس چیز کی قیمت کا صحیح اندازہ لگانا ہے اور اس وکیل کو رائے پر عمل کرنا ہے۔

توضیح۔ کیا وکیل کو یہ حق ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اسی کام کے لئے وکیل بنا دے یا کسی تیسرے شخص سے معاملہ کر سکتا ہے، اگر موکل نے دو وکیل بنا دئے تو ان تمام صورتوں میں حقوق کس سے متعلق ہوں گے، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا زوج المكاتب او العبد او الذمی ابنته وهی صغيرة حرة مسلمة او باع او اشترى لها لم يحز معناه التصرف فی مالها لان الرق والكفر يقطعان الولاية الا يرى ان المرقوق لا يملك انكاح نفسه فكيف يملك انكاح غيره وكذا الكافر لا ولاية له على المسلم حتى لا تقبل شهادته عليه ولان هذه ولاية نظرية فلا بد من التفويض الى القادر المشفق ليتحقق معنى النظر والرق يزيل القدرة والكفر يقطع الشفقة على المسلم فلا تفويض اليهما و قال ابو يوسف ومحمد المرتد اذا قتل على رذته والحربى كذلك لان الحرى ابعد من الدمى فالولى سلب الولاية واما المرتد فتصرفه فى ماله ان كان نافداً عندهما لكنه موقوف على ولده ومال ولده بالاجماع لانها ولاية نظرية و ذلك باتفاق الملة وهى مترددة ثم تستقر جهة الانقطاع اذا قتل على الودة فيبطل وبالا سلام يجعل كانه لم يزل كان مسلماً فيصح.

ترجمہ۔ اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی نے اپنی چھوٹی نابالغ لڑکی کا جو کہ سزاوار مسلمان ہے نکاح کر دیا اس کے لئے کوئی چیز فردخت کی یا خریدی تو جائز نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کو اپنی لڑکی کے مال میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ غلام ہو یا کافر ہو یا اس کے حق ولایت کو ختم کر دیتا ہے، اسی لئے یہ دیکھتے ہو کہ غلام اپنا نکاح نہیں کر سکتا ہے تو وہ دوسرے کا کس طرح نکاح کر سکے گا، اسی طرح کسی کافر کو کسی مسلمان پر حق ولایت نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر کسی مسلمان کے خدف کسی کافر کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسا حق شفقت و عنایت پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے یہ حق ایسے ہی شخص کو دینا چاہئے جو اس کام کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور شفقت والا بھی ہو، تاکہ وہ پورے طور پر اس پر نگہداشت اور نظر رکھ سکے، جبکہ غلام ہو جانے کی وجہ سے اس سے یہ قدرت ختم ہو جاتی ہے، اور کافر ہونے کی وجہ سے اس کی شفقت مسلمان سے ختم ہو جاتی ہے،

ان تمام باتوں کی وجہ سے کسی غلام اور کافر کو ولایت کا حق نہیں دیا جائے گا۔

و قال ابو یوسف الح و امام ابو یوسف و امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد اپنی ردت کی حالت میں (ختر کار) قتل کر دیا گیا ہو، یہی حال حربی کا بھی ہے یعنی ان دونوں کو یہ حق نہیں ہے کہ مسلمان پر کچھ تصرف کر سکے، کیونکہ حربی تو ذمی کے مقابلہ میں بہت دور رہتا ہے (ذمی تو دارالسلام ہی میں رہتا ہے پس ذمی کا تصرف ناجائز ہے تو بدرجہ اولیٰ اس کو ولایت حاصل نہیں ہوگی (امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے)۔ ع۔

اور صاحبین کے نزدیک مرتد کا اس کے اپنے مال سے تصرف نافذ اور جائز ہوتا ہے، لیکن اس کا تصرف اپنی اولاد اور ان کے مالی کے بارے میں بالاتفاق موقوف رہتا ہے (یعنی اگر بالآخر وہ کسی وقت مسلمان ہو جائے تو وہ صحیح اور نافذ ہو جاتا ہے اور اگر اسی ارتداد کی حالت میں مر جائے تو پھر نافذ نہیں ہوتا ہے) کیونکہ اس کی ولایت فطری مابقی گئی ہے یعنی اس کی ولایت میں شفقت اور رحمت کا پہلو ہوتا ہے، اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ دونوں ہی (باپ اور اس کے بچے) دین اور مذہب میں متفق ہوں، حالانکہ موجودہ صورت میں مرتد کے مذہب کے بارے میں ابھی شک ہے، اسی لئے اگر وہ ردت کی حالت میں قتل کر دیا جائے تو اس سے اسلام کی توقع ختم ہو گئی اور اس سے شفقت پانے کی امید منقطع ہو گئی اسی لئے کہ وہ اپنے بچوں کے مذہب سے پھر گیا ہے، لہذا اس کا تصرف باطل ہو گیا اور اگر وہ آخر کا مسلمان ہو گیا تو یہ کہہ جائے گا کہ وہ شروع سے اب تک مسلمان ہی ہے، اسی لئے اس کا تصرف صحیح مانا جائے گا۔

توضیح۔ اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی یا حربی نے اپنی نابالغہ مسلمان اور آزاد لڑکی کا نکاح کر دیا، یا اس کے مال میں بڑا تصرف کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ

باب الوکالة بالخصومة والقبض

قال الوکیل بالخصومة وکیل بالقبض عدنا خلافا لرفر هو يقول انه رضى بخصومة والقبض غير الخصومة ولم يررض به ولنا ان من ملك شيئا ملك اتمامه وتمام الخصومة وانتهى بها بالقبض والفتوى اليوم على قول رفر لظهور الحياة في الوكلاء وقد يؤتمن على الخصومة من لا يؤتمن على المال ونظيره الوکیل بالتقاضى بملك القبض على اصل الرواية لانه في معاه وصعا الا ان العرف بخلاف وهو قاص على الوضع فالفتوى على ان لا يملك قال فان كانا وكيلين بالخصومة لا يقبضان الامعالاته رضى باما نتهما لا بامانة احدهما واحتماعهما ممكن بخلاف الخصومة على ما مر .

ترجمہ۔ باب، خصومت کرنے اور قبضہ کرنے کی وکالت کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص خصومت اور معاملہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو، وہی اس چیز پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوتا ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک قبضہ کا وکیل نہیں ہوتا ہے، امام زفرؒ اس کی دلیل میں فرماتے ہیں کہ موکل تو ایسے شخص کی صرف خصومت یعنی نالش اور پیروی کرنے پر راضی ہوا ہے، لیکن اس کے بعد ایسے مال پر قبضہ بھی کرنا اس خصومت کے علاوہ ایک عیحدہ چیز ہے، جس کے لئے موکل راضی نہیں ہوا ہے، (ف۔) لہذا وکیل کو اس چیز پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہو گا اسی حکم کو بخ کے مشائخ اور فقیہ ابوالیث نے آج کل کے زمانہ کے لحاظ سے پسند کیا ہے۔ ع۔

ولنا ان الميعاد وکال یہ ہے کہ جب کسی کا کوئی کام انجام دینے کا ذمہ دار بنادیا جاتا ہے وہ اس کام کو پورے طور پر انجام دینے کا ذمہ دار ہوتا ہے، اور معاملہ کرتے ہیں کام کو پورا کرنا اس چیز پر قبضہ کرنے کے بعد ہوتا ہے (ف۔) اس لئے معاملہ کرنے کے لئے جو وکیل ہوتا ہے اسے اختیار ہے کہ قاضی کے حکم کے بعد دعویٰ کے مال پر قبضہ کرے۔

والفتویٰ الحج اور اس زمانہ میں امام زکریا کے قول پر فتویٰ ہے کیونکہ وکیلوں میں بھی امانت داری ختم ہو کر خیانت کا مادہ سمجھا ہے، اسی لئے کسی بعض وکیل پر اس کی خصومت کرنے میں تو موکل کو اطمینان ہو جائے گا اگرچہ اس کے بارے میں اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ بعد میں وہ ماں وصول کر کے لے آئے گا، لہذا ایسے شخص کو صرف معاملہ کرنے کا وکیل بنایا جاسکتا ہے لیکن کسی دوسرے مناسب شخص کو اس ماں پر قبضہ کرنے کا بھی وکیل بنادیا جاتا ہے۔

و بطریقہ الحج اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس میں کسی شخص کو کسی سے قرض کے وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ فتویٰ معنی کے لحاظ سے لفظ تقاضا قرض پر قبضہ کرنے کے معنی ہیں، لیکن عرف میں اس کے خلاف ہے، اور وضع لغوی پر وضع حرفی حاکم اور موثر ہوتی ہے، یعنی عرف کو غالب رکھ جاتا ہے، اسی لئے مشائخ کا فتویٰ یہ ہے کہ جو شخص تقاضا کا وکیل ہوتا ہے، اسے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے (ف۔) لیکن مصنف نے فرمایا ہے کہ اصل روایت پر فتویٰ نہیں ہے، اس سلسلہ میں جزئی مسئلہ بیان فرمایا ہے قال فان كانا الحج یعنی اگر خصومت کے لئے دو وکیل مقرر کئے گئے ہوں تو مال خصومت پر دونوں اسی وقت قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ دونوں متفق ہو جائیں (ف۔) یعنی دونوں ایک ساتھ اس پر قبضہ بھی کر لیں۔

لادہ رصی الخ کیونکہ موکل نے دونوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں کو وکیل بنایا ہے اور صرف کسی ایک کی امانت اور وکالت پر راضی نہیں ہوا ہے، اور یہ بات کا متفق ہو کر کام کرنا ممکن بھی ہے بخلاف الحصومة الخ بخلاف خصومت پر متفق ہونا ممکن نہیں ہے، ورنہ وہاں پر ایک ہنگامہ اور شور و غوغا ہونے لگے گا جب تک کہ ان میں سے ایک خاموش نہ ہو جائے، پس معاملہ دائر کرنے اور اس سلسلہ میں کمال جواب کے لئے کسی ایک کا ہی ہونا ممکن ہے، البتہ اس مال پر قبضہ کرنے کے لئے دونوں کا متفق ہو جانا ممکن ہے، البتہ موجودہ زمانہ میں امانت غیر معتبر ہو کر رہ گئی ہے اس لئے اب فتویٰ یہ ہو گا کہ دونوں قبضہ نہیں کر سکتے ہیں۔

توضیح۔ باب، خصومت اور مال پر قبضہ کرنا اگر کسی شخص کو معاملہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو کیا اس پر قبضہ کرنا اسی کی ذمہ داری ہوگی، اگر اس کام کے لئے دو وکیل مقرر کئے گئے ہوں تو ایک وکیل کا کام کافی ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ،

دراکل

الخصومة، کے معنی جھگڑا کرنا ہے، اور شریعت میں لوگوں میں آپس کا اختلاف اور جھگڑا کرنا منع ہے، اور اگر کسی شخص نے خلاف حق کسی کے مال عین یا دین میں اپنا حق ثابت کرنے کی کوشش کی تو اس کا جائز حقدار ضرور اپنے حق کے لئے محاصصہ کرتا ہے، اس لئے دونوں میں سے جو شخص بھی ناحق ہو گا وہی گنہگار ہوگا، کیونکہ حق دار تو اپنا حق، لگتا ہے، پھر اگر مدعی نے اپنا حق ثابت کیا تو وہ کبھی دوسرے کو اپنا حق وصول کرنے کا وکیل بنادیتا ہے، ایسے شخص کو اصطلاح میں وکیل قبضہ کہا جاتا ہے، جیسے کبھی خصومت کے لئے بھی وکیل بناتا ہے، اور ایسے شخص وکیل خصومت کہا جاتا ہے، ایسے وکیل کو وکیل خصومت کہا جاتا ہے اور یہ شخص وکیل قبضہ سے اچھے مرتبہ کا ہوتا ہے۔

قال والوكيل بقبض الدين يكون وكيلا بالخصومة عند ابي حنيفة حتى لو اقيمت عليه البينة على استيفاء الموكل او ابرائه تغفل عنه وقال لا يكون حصماً وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لان القبض غير الخصومة وليس كل من يؤتمن على المال يهتدى في الخصومات فلم يكن الرضاء بالقبض رضاءها ولا بي حنيفة انه وكله بالتمسك لادان الديون تقضى بامثالها اذ قبض الدين نفسه لا يتصور الا انه جعل استيفاء لعين حقه من وجه فاشبهه الوكيل بأحد الشفعة والرجوع في الهمة والوكيل بالشراء والقسمة والرد بالعيب وهذه اشبه بأحد الشفعة حتى يكون خصماً قبل القبض كما يكون خصماً قبل الاخذها لك والوكيل بالشراء لا يكون خصماً قبل مباشرة

بالشراء هذا لان المبادلة تقتضى حقوقا وهو اصيل فيها فيكون خصما فيها

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہوگا (اسی لئے اگر قرض دار قرض ادا کرنے سے انکار کر دے تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ نالش کر کے اسے ثابت کرنے کے بعد اس سے وصول کر لے، کیونکہ وہ وکیل اسی طرح سے وصول کر سکتا ہے، اور وہ مدعی موکل کی طرف سے قائم مقام ہے، حتیٰ لو اقيمت الح یہاں تک کہ اگر اس وکیل کے مقابلہ میں اس بات پر گواہ پیش کئے گئے کہ خود موکل نے یہ قرض وصول کر لیا ہے یا اس قرض دار نے قرض معاف کر دیا ہے تو امام اعظم کے نزدیک یہ گواہ قبول ہوں گے (ف۔) اور وہ وکیل مذکور اپنے موکل کا قائم مقام بنا جائے گا۔

وقال لا يكون الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ وہ وکیل اس گواہی میں مدعا علیہ نہیں ہو سکتا ہے، اور حسن نے امام ابو حنیفہ سے یہی روایت کی ہے، کیونکہ قبضہ کرنا اور خصومت کرنا دونوں علیحدہ علیحدہ کام ہیں (ف۔) اسی لئے قبضہ کرنے کی وکالت سے خصومت کی وکالت حاصل نہیں ہو سکتی ہے، بولیس کل الخ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ جس شخص کے متعلق امانت دار ہونے کا یقین ہو وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو، اس لئے مال وصول کرنے پر راضی ہو جانے سے خصومت پر راضی ہونا لازم نہیں آتا ہے (ف۔) یعنی جس شخص کو امین سمجھ کر مال وصول کرنے کا امین بنایا گیا ہو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موکل نے اس شخص کو صرف مال وصول کرنے کے لئے امین اور اہل سمجھا ہے، لیکن قرض دار سے معاملہ اور خصومت کرنے کے لئے موکل کی اجرت کے بغیر اس کام کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کو ان دونوں کاموں کے کرنے کا اہل سمجھ یا جائے اور اس سے راضی ہو جائے، کیونکہ شاید اسے معاملہ کرنے کا ڈھنگ نہ آتا ہو اور موکل اس سے معاملہ دائر کرانے پر راضی نہ ہو، اس لئے قرضہ وصول کرنے کی وکالت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ موکل سے معاملہ کرانے اور خصومت کرنے پر بھی راضی ہو۔

ولا يسي حبيبة الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو ملکیت حاصل کرنے کا وکیل بنایا ہے، کیونکہ ہر قسم کا قرض اس چیز کی مثل ہی دے کر ادا کیا جاتا ہے جو قرض میں لی گئی ہو، وجہ یہ ہے کہ قرض لی ہوئی چیز تو ختم ہو جاتی ہے، پھر اسے مالک کے پاس لوٹا دینا، تو ممکن ہی نہیں ہوتا ہے، پھر بھی ایسے وصول کو عین حق کی وصولی اس لئے مانا گیا ہے کہ یہ ایک اعتبار سے عین حق ہے، اس بناء پر قبضہ کے وکیل کی ایسے وکیل سے مشابہت ہو گئی جو حق شفعہ لینے یا ہبہ سے رجوع کرنے یا خریداری کے لئے یا مال مشترک کی تقسیم کے لئے یا مبيع میں عیب پائے جانے کی وجہ سے واپس کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو (ف۔) مذکورہ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ مثلاً زید کو کسی نے قرض کی واپسی کے وقت سی رقم کو واپس نہ کر سکے تو، اب مجبوراً اسی قسم کی دوسری رقم یا چیز واپس کر کے ہی سبکدوش ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وکیل بھی قرض میں دی ہوئی اصل چیز کی بجائے اس کی جیسی چیز پر ہی ملکیت حاصل کرے گا، اس لئے یوں کہا جائے گا کہ اس کے موکل نے اسے ملک حاصل کرنے ہی کے لئے وکیل بنایا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس نے اپنا اصل دیا ہوا قرض وصول نہیں کیا تو یہ بات کیوں کہی جاتی ہے کہ اس نے اپنا قرض پورا کر لیا جو اب یہ ہوگا کہ قرض میں دی ہوئی چیز کے مثل جو چیز دی گئی ہے وہ مثل ہونے کی بناء پر اصل حق کے برابر ہے، اسی کے لئے یہ بات کہی جاتی ہے کہ اس نے اپنا پورا پورا حق پالیا ہے اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ قرضہ وصول کرنے کے وکیل کو اصل قرض کی جیسی چیز پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تب اسے معاملہ دائر کرنے یعنی خصومت کا بھی حق حاصل ہو گیا، اس لئے وہ قرض دار کے مقابلہ میں خصم یا ایک فریق ہو سکتا ہے جیسے حق شفعہ لینے کا وکیل خریدار کے مقابلہ میں خصم ہو سکتا ہے، اسی طرح سے اس کے وصول کرنے کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے، اور جیسے کہ ہبہ واپس لینے وغیرہ کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے مثلاً موکل نے کسی کو کچھ ہبہ کیا، پھر ایک وکیل کو بھیجا تاکہ جسے ہبہ کیا گیا ہے مثلاً زید اس سے واپس لے لے، اس وقت اس زید نے وکیل کے

رہنے ایسے گواہ پیش کر دئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ ہمہ کرنے والے نے اس چیز کا بدلہ مجھ سے لے لیا ہے، اس بناء پر یہ گواہ مقبول ہوں گے، یا ایک مشترک مال میں اس کی تقسیم کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا، تب شریک نے اس بات پر گواہ پیش کر دئے کہ اس کے موکل نے اپنا حصہ وصول کر لیا ہے، تو یہ گواہ بھی قبول ہوں گے، یا کسی مال کے خریدار نے کسی عیب کی وجہ سے اس مال (مبیع) کے واپس کرنے کے لئے وکیل مقرر کیا، اور بائع نے اس بات پر گواہ پیش کر دئے کہ اس کا موکل اس عیب پر راضی ہو چکا ہے، یہ مطلقاً کسی بھی عیب پر راضی ہو چکا ہے، تو یہ گواہ بھی قبول ہوں گے، پس وکیل قبضہ کا بھی یہی حال ہے۔

وهذا انشبه الخ اور اس مسئلہ یعنی وکالت قبضہ کو شفعہ لینے کی وکالت سے زیادہ مشابہت ہے، اس بناء پر وہ قرضہ وصول کرنے سے پہلے بھی قرض دار کے مقابلہ میں ایک فریق اور خصم ہوتا ہے، جیسے کہ شفعہ لینے کے وکیل کو شفعہ حاصل کرنے سے پہلے بھی خصم قرار دیا جاتا ہے، لیکن جو شخص کسی طرح کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خریداری سے پہلے فریق نہیں ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادلہ کا عمل کچھ حقوق کا مطالبہ کرتا ہے، چونکہ حقوق کے باطلہ وکیل ہی اصل ہوتا ہے، لہذا ان حقوق کے بارے میں بھی وہی وکیل اس میں حکم میں ہوگا۔

توضیح :- وہ شخص جسے قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو کیا وہ خصومت کا بھی وکیل ہو جاتا ہے، جب کوئی اپنا اصل دیا ہو قرض وصول نہیں کرتا ہے تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا قرض پورا لیا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال والوكيل بقبض العين لا يكون وكيلًا بالحصومة لانه امين محض والقص ليس بمبادلة فاشبه الرسول حتى ان من وكل وكيلًا بقبض عبده فاقام الذي هو في يديه البينة على ان الموكل باعه اياه وقف الامر حتى يخلص الغائب في هذا استحسان والقياس ان يدفع الى الوكيل لان البينة قامت لاعلى بخصم فلم تعتبر وحده الاستحسان انه خصم في قصر يده لقيام الموكل في القبض فيقتصر يده وان لم يثبت البيع حتى لو حضر الغائب تعاد البينة على البيع فصار كما اذا اقام البينة على ان الموكل عزله عن ذلك فابها تقبل في قصر يده وكذا رهنا قال وكذلك العتاق والطلاق وغير ذلك معناه اذا اقامت المرأة البينة على الطلاق والعبد والامة على العتاق على الوكيل بنقلهم تقبل في قصر يده حتى يحضر الغائب استحساناً دون العتق والطلاق.

ترجمہ - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کی حیثیت صرف ایک امین کی ہے، اور کسی پر قبضہ کرنا مبادلہ نہیں کہلاتا ہے، اس بناء پر ایسا شخص محض ایک قاصد کے مشابہہ ہو گیا، حتیٰ ان الخ یہاں تک کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک شخص (مثلاً زید) سے اپنا غلام وصول کرنے کا وکیل بنایا، پس اس شخص (زید) نے (جس کے قبضہ میں غلام ہے اس بات پر گواہ پیش کر دئے کہ اس کے موکل نے اس غلام کو تو میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، تب یہ معاملہ موقوف رہے گا، یہاں تک کہ وہ شخص (زید) خود حاضر ہو جائے، یہ حکم استحسانی ہے، کیونکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ وہ غلام اسی شخص سے لے کر اس وکیل کو دیدیا جائے، کیونکہ یہ گواہی جو دی گئی ہے کسی خصم یا فریق کے خلاف نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص امانت کے وصول کرنے کا وکیل بنایا جاتا ہے وہ خصم اور فریق نہیں ہوتا ہے، لہذا ایسی گواہی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، پھر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنا ہاتھ کو تہا ہونے میں خصم ہے، یعنی وہ غلام پر قبضہ کرنے کا دعویٰ کرتا ہے، اس لئے اسے گواہی دینے سے روک دیا جائے گا، تو وہ اس حیثیت (کو تہا ہاتھ ہونے) میں خصم ثابت ہوا، کیونکہ اس وقت وہ قبضہ کرنے میں اپنے موکل کا قائم مقام ہوا، اس لئے اس کے ہاتھ کو رد کا جائے گا، اگرچہ اس گواہی سے بیع ثابت نہیں ہوگی، لہذا وہ موکل جو غائب تھا جب کبھی آجائے گا تب بیع ہونے پر دوبارہ گواہی پیش کرے کہ موکل

نے اس وکیل کو اس پر قبضہ کرنے سے منع کر دیا ہے، اس طرح یہ گواہی صرف اس بات میں قبول ہوتی ہے کہ وکیل کے اختیار کو کم کر دیا جائے، اسی طرح اس جگہ بھی گواہی قبول ہو جائے گی۔

(ف)۔ اس پوری دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ وکیل قبضہ کے خلاف جو گواہی ہوئی ہے کہ وکیل فی الفور اس پر قبضہ نہ کرے، اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ موکل نے اسے وکالت سے علیحدہ کر دیا ہے تو بھی اس گواہی سے اس کا عہدہ ہونا ثابت نہ ہوگا، بلکہ صرف موکل کا ہاتھ کوتاہ کرنے میں مقید ہوگا اسی لئے وہ قبضہ نہیں کر سکتا ہے، یہاں تک کہ جب موکل خود حاضر ہوگا تو اس پر بیع ہونے پر اس کی گواہی کو دوبارہ پیش کرنا لازم ہوگا۔

قال و كذلك العتاق النخ امام محمد نے فرمایا ہے کہ یہی حکم عتق اور طلاق کا بھی ہے، یعنی اگر عورت نے اپنی طلاق پانے پر کوئی گواہ پیش کر دئے، یا غلام یا باندی نے وکیل کے سامنے اپنی آزادی پر گواہ پیش کئے، اور یہ وکیل ان گواہوں کو لینے آیا تھا، صورت مسئلہ یہ ہوگی کہ ایک شوہر نے اپنی بیوی کو لانے کے لئے اپنا وکیل بھیجا، یہ مولیٰ نے اپنا غلام یا باندی لانے کے لئے وکیل بھیجا تب بیوی نے وکیل کے سامنے گواہ حاضر کر دئے، جنہوں نے یہ گواہی دی کہ اس عورت کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے یا غلام یا باندی نے گواہ پیش کئے کہ مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا ہے، تو اتنا سمجھنا یہ گواہی صرف اس مقصد میں قبول ہوگی کہ وکیل کچھ نہ کر سکے، یہاں تک کہ وہ غائب موکل خود حاضر ہو جائے اسی طرح غلام کی آزادی اور عورت کی طلاق پانے کے معاملہ میں مقبول نہ ہوگی (ف)۔ یہاں تک کہ موکل جب بھی حاضر ہوگا تو عتق یا طلاق ثابت کرنے کے واسطے دوبارہ گواہ پیش کرنا اس وقت واجب ہوگا جب وہ انکار کر بیٹھے۔

توضیح۔۔ وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل بن سکتا ہے یا نہیں، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال واذا اقر الوكيل بالخصومة على موكله عند القاضي حاز اقراره عليه ولا يجوز عند غير القاضي عد ابي حنيفة ومحمد استحساناً الا انه يخرج من الوكالة وقال ابو يوسف يجوز اقراره عليه وان اقر في غير مجلس القضاء وقال زفر والشافعي لا يجوز في الوجهين وهو قول ابي يوسف اولاً وهو القياس لانه مأمور بالخصومة وهي منارة والاقرار بضاده لانه مسالمة والامر بالشئ لا يتناول ضده ولهذا لا يملك الصلح والابراء ويصح اذا استثنى الاقرار وكذا لو وكله بالجواب مطلقاً يتقيد بجواب هو خصومة لحرمان العادة بذلك ولهذا يحتار فيه الا هدى فالاهدى وجه الاستحسان ان التوكيل صحيح قطعاً وصحته يتناول ما يملكه قطعاً وذلك مطلق الجواب دون احدهما عيناً وطريق المجاز موجود على ما يسهل ان شاء الله تعالى فيصرف اليه تحريماً للصحة قطعاً ولو استثنى الاقرار فمن ابي يوسف انه لا يصح لانه لا يملكه وعن محمد انه يصح لان للتخصيص زيادة للدلالة على ملكه وعند الاطلاق يحمل على الاولى وعنه انه فصل بين الطالب والمطلوب ولم يصح في الثاني لكونه مجبوراً عليه ويحير الطالب فيه فبعد ذلك يقول ابو يوسف ان الوكيل قائم مقام الموكل واقاراه لا يحتص بمجلس القضاء فكذا اقرار نائبه وهما يقولان ان التوكيل يتناول جواباً يسمى خصومة حقيقة او محاز او الاقرار في مجلس القضاء خصومة مجازاً اما لانه خرج في مقابلة الخصومة اولاً لانه سبب له لان الظاهر اتيانه بالمستحق عند طلب المستحق وهو الجواب في مجلس القضاء فيختص به لكن اذا اقيمت البيئة على اقراره في غير مجلس القضاء يخرج من الوكالة حتى لا يؤمر بدفع المال اليه لانه كالاتي او الوصي اذا اقر في مجلس القضاء لا يصح ولا يدفع المال اليه

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل خصومت نے قاضی کے سامنے اپنے موکل کے ذمہ کچھ لازم ہونے کا قرار کیا تو اس وکیل کا اقرار موکل پر ان چیزوں کو لازم کر دے گا، اور اس اقرار جائز ہوگا، لیکن قاضی کے سوا دوسری کسی جگہ بھی اقرار کرنے موکل پر لازم نہ ہوگا، یہ حکم استحساناً ہے ورنہ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، مگر اس کے بعد سے وہ وکیل اپنے موکل کا وکیل باقی نہ رہے گا۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ موکل کے بارے میں اس وکیل کا اقرار مطلقاً جائز ہوگا، اگرچہ اس وکیل نے قاضی کی مجلس کے سوا کسی اور جگہ میں اقرار کیا ہو، اور امام زکریاؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں (قاضی کے سامنے یا چھچھے) میں اقرار جائز نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی تھا، قیاس بھی یہی چاہتا ہے، کیونکہ یہ وکیل خصومت ہی کے لئے مقرر کیا گیا ہے اور خصومت کے معنی منازعت کے ہیں جس کے معنی ہیں اپنے فریق مخالف (خصم) سے مخالفت پر حجت کرنا جبکہ اقرار کرنا اس کی ضد ہے، کیونکہ اقرار کا مطلب مصالحت یعنی دوسرے کے قول کے موافقت اور اس کے ساتھ صلح کر لینا ہے، اور جب کسی کام کا حکم دیا جائے تو یہ حکم اس مطلب کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے، اس لئے منازعت کے لئے کسی کو ذمہ دالا جاتا اس کو مصالحت کرنے کی اجازت یا حکم نہیں ہو سکتا ہے) اسی لئے وکیل کو صلح کرنے یا بری کر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور اگر اس موکل نے اقرار کر لینے کو مستثنیٰ کر لیا تو وکیل الخصومت صلح ہوتی ہے (ف۔ یعنی معادہ دائر کرنے) (تو وکیل الخصومت) کے حقوق میں سے اگر وکیل سے کسی نے کہا کہ میں نے تم کو خصومت کرنے کا وکیل بنایا سوائے انکار کرینے کہ تمہارا انکار کر لینا مجھے ناگوار ہے، پس ایسی وکالت باطل ہوگی، کیونکہ خصومت کے اندر انکار بھی شامل ہوتا ہے، اس لئے اس استثناء مذکور کے بعد جائز نہ ہوگا، اور اگر برعکس یہ کہہ دیا کہ تمہارا اقرار مجھے منظور نہیں ہے تو وکالت صحیح ہوگی، کیونکہ اقرار کرنے خصومت میں داخل نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اگر خصومت کے وکیل نے موکل کے خلاف کسی بات کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار صحیح اور جائز نہ ہوگا۔

و کذا لو وکله الح اسی طرح اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا تو اس صورت میں اسے اقرار اور انکار دونوں کا اختیار ہوگا لیکن عادت جاری ہونے کی دلیل سے یہ مطلق وکالت اس بات کے ساتھ مقید ہوگی کہ یہ خصومت صرف جواب دہی کے ساتھ مخصوص ہے، یعنی یہ وکالت اس بات کے ساتھ مقید ہوگی، کیونکہ اسی قسم کی عادت ہے، سی وجہ سے ہر ایسے شخص کو اختیار کرے گا جو معاملہ ہائی میں سب سے زیادہ ہوشیار ہو، پھر جو اس سے کم ہوشیار ہو (ف۔ علیٰ ہذا القیاس سب سے اعلیٰ درجہ پھر اس سے کم پھر اس سے کم، اسی طرح چھانٹ چھانٹ کر مقرر کرتا ہے یہ ساری باتیں قیسی دلیل کی بناء پر ہیں۔

وحده الاستحسان الخ اور استحسان دلیل یہ ہے کہ یہ وکالت قطعاً اور یقیناً صحیح ہے۔ (ف۔ دلیل استحسانی کی تقریر اس طرح ہے ہم نے جب اس وکالت میں غور کیا تو وہ صحیح ثابت ہوئی، اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، وصحة يشاؤ له الخ اور چونکہ اس جگہ وکالت اجتماع صحیح ہے اس لئے موکل جن چیزوں کا یقینی طور سے مالک ہے ان تمام چیزوں کو صحت کا حکم شامل ہوگا (ف۔ یعنی اگر موکل کو کسی کام کا اختیار نہ ہو تو اس کام کے لئے وکالت بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہاں اس مذکورہ وکالت میں صرف ایسا ہی فعل داخل ہوگا جس کے کرنے کا خود موکل کو بھی اختیار ہوگا، پس اس وکالت میں ہر فعل داخل ہوگا جس کا موکل مجاز ہے وذلك مطلق الجواب الخ اور اس موکل کو جس چیز کا اختیار ہے وہ مطلقاً جواب دینا ہے یعنی کسی بات کے صرف اقرار یا صریح انکار کا حق نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی موکل کے لئے کوئی تخصیص نہیں ہے کہ وہ فقط انکار ہی کر سکتا ہے یا حرف اقرار ہی کر سکتا ہے، بلکہ اگر چاہے تو اقرار کرے یا چاہے تو انکار کر لے، تو اسی طرح اس کے نائب یعنی وکیل کو بھی ان دونوں میں سے ہر ایک بات کا اختیار ہوگا۔

وطریق المحراز الح اور یہاں مجازی معنی لینے کا طریقہ بھی موجود ہے، کیونکہ موکل نے اسے لفظ خصومت کہہ کر مطلق جواب کا اختیار دیا ہے، چنانچہ اس بحث کو ان شاء اللہ آئندہ دوبارہ بیان کر دیں گے، اس لئے اس کی وکالت کو صحیح بنانے کے لئے اس کی وکالت کو اس کے معنی مجازی کی طرف پھیر دیا جائے گا، اگر موکل نے وکیل کو حق وکالت دیتے ہوئے وکیل سے اقرار کے حق کو مستثنیٰ کر لیا تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسا کرنا صحیح نہ ہو گا کیونکہ وکیل کو استثناء کا اختیار نہیں ہے، یعنی کبھی وکیل کو صرف انکار حلال نہیں ہوتا ہے، مگر امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اقرار کا استثناء صحیح ہے کیونکہ صریح اقرار کا استثناء کرنے میں اس بات کی زیادہ دلیل پائی گئی کہ موکل ہی اس کا مالک ہے یعنی وکیل بھی اس کا مالک ہو جائے گا، اور جب موکل نے وکالت کو مطلق رکھا ہے تو اس کی وکالت ایسی صورت پر محمول ہوگی جو اولیٰ ہو جینی مطلقاً جواب دینا اس طرح کہ چاہے تو اقرار کرے اور نہ چاہے تو انکار کر دے، اور امام محمدؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ اگر مدعی علیہ کا وکیل بتایا گیا ہو تو اس صورت میں اس کی وکالت سے اقرار کے استثناء کو صحیح نہیں جانا ہے، کیونکہ مدعی علیہ تو ترک انکار پر مجبور ہوتا ہے، لیکن مدعی کو اس کے انکار یا اقرار کرنے کا اختیار ہوتا ہے (یعنی مدعی کو جب اقرار و انکار کرنے میں سے ایک اختیار تھا تو استثناء کا فائدہ ہو سکتا ہے، لیکن مدعی علیہ کی وکالت سے اقرار کا استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ جب مدعی نے ایذا دعویٰ صحیح کر لیا تو مدعی علیہ اس کے اقرار کرنے پر مجبور ہوگا، کیونکہ انکار کرنے کی وجہ سے اس پر قسم لازم آجاتی ہے۔ م۔ ع۔

(اس کے بعد امام ابو یوسفؒ) فرماتے ہیں کہ وکیل اپنے موکل کا قائم مقام ہوتا ہے، اور یہ بات ضروری نہیں ہے کہ موکل کا اقرار صرف قاضی کی مجلس ہی میں ہوتا مخصوص نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بنانے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی خصومت ہوئی خواہ ہیضہ ہو یا مجزأ ہو اس کی وہ جواب دہی کرے، قاضی کی مجلس میں اقرار کرنا تو ہیضہ نہیں بلکہ مجزأ خصومت ہوتی ہے، خواہ اس وجہ سے کہ یہ جواب خصومت کے مقابلہ میں ہو ہے، یا یہ خصومت ہی اس اقرار کا سبب واقع ہوئی ہے، کیونکہ اس جگہ یہی بات ظاہر ہے کہ جب کبھی کسی حق دار نے اپنے حق کا مطالبہ کیا تو اسے وہی جواب دیا جائے گا کہ جس کا وہ مستحق ہو، اور جواب وہی ہو گا جو قاضی کی مجلس میں ہو، اس لئے قاضی کی مجلس سے اس کی خصوصیت ہو گئی، لیکن اگر اس وکیل کے سامنے چند گواہوں نے آکر یہ گواہی دی کہ اس شخص نے قاضی کی مجلس کی عدوہ کسی دوسری جگہ میں اپنے موکل کے خلاف اقرار کر لیا ہے تو وہ وکیل اپنی وکالت سے نکل جائے گا، یہاں تک کہ اب اسے مل دینے کا حکم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے بات میں دو متضاد باتیں کہی ہیں، (کیونکہ اگر وہ وکیل کی حیثیت سے ہے تو وہ صرف اقرار ہی وکیل رہے گا، حالانکہ اسے مطلقاً وکیل بنایا گیا ہے۔ الکافی۔ ع۔

اور اس اقرار وکیل کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ کسی کے باپ یا وصی نے قاضی کی مجلس میں اقرار کیا تو یہ صحیح نہ ہو گا اور اسے ماب نہیں دیا جائے گا۔ (ف۔ مثلاً باپ یا وصی نے نابالغ بچہ کے لئے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور اس مدعی علیہ نے اس حق کا انکار کر دیا اور اس کے بعد ہی باپ یا وصی نے اس کی تصدیق کر دی، تو یہ تصدیق اس بچہ کے حق میں صحیح نہ ہو گا اس کے باوجود اگر اس بچہ کے حق میں کسی طرح وہ مال ثابت ہو جائے تو وہ اس کے باپ یا اس وصی کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ان کے حق میں اس مال کو مینا بطل ہوگا، وراقرار اس لئے صحیح نہ ہو گا کہ اس باپ یا وصی کو یہ حق ولایت ان کی خاص محبت اور شفقت کے پیش نظر ہے، مگر اس نابالغ بچہ کے مقابلہ میں اس کے مدعی علیہ کی تصدیق کرنے میں تو کوئی نظر شفقت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر وکیل سے خارج اور ساقط ہو گیا، پھر اگر موکل کا کوئی مال مدعی علیہ پر ثابت ہو جائے تو وہ وکیل اس مال کو وصول نہ کر سکتا ہے، کیونکہ وہ تو پہلے ہی اس بات کا اقرار کر چکا ہے کہ موکل نے یہ مال پالیا ہے یا ب موکل کا کوئی حق باقی نہیں ہے، اس لئے اب اس کے دعویٰ کی وجہ سے موکل کا مال نہیں مل سکتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی کے وکیل خصوصت نے قاضی کے سامنے یا اس کی غیبت میں اپنے موکل کے ذمہ کچھ باقی رہنے کا اقرار کر لیا، اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن كفل بمال عن رجل فوكله صاحب المال بقبضه عن العريم لم يكن وكيلا في ذلك ابدان الوكيل من يعمل لغيره ولو صححها صار عاملا لنفسه في ابواء دمه فانعدم الركن ولا قبول قوله ملازم للوكالة لكونه امينا ولو صححها لا يقبل لكونه مبرئا نفسه فيعدم بانعدام لازمه وهو نظير عبد ماذون مديون اعطيه مولاة حتى ضمن قيمته للفرماء ويطالب العبد بجميع الدين فلو وكله الطالب بقبض المال عن العبد كان باطلا لما بيانه.

ترجمہ - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زید کی طرف سے کچھ مال کی کفالت کی پھر مال والے یعنی مکفول نے کفیل کو وہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل بنایا تو وہ اس معاملہ میں کبھی بھی وکیل نہ ہوگا۔

لان الوكيل الخ کیونکہ وکیل تو وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے لئے کام کرتا ہے، یعنی وکالت کے لئے ایک رکن یہ ہے کہ وہ شخص دوسرے کے لئے کام کرے، اس بناء پر اگر ہم موجودہ مسئلہ میں وکالت کو صحیح مان لیں تو وہ اپنی ذات کے لئے کام کرنے والا ہو جائے گا، کیونکہ اس سے وہ بری الذمہ ہو جاتا ہے، اس غلطی سے وکالت کا رکن باقی نہ رہا، اور اس وجہ سے بھی کہ وکالت کے لئے یہ بھی لازم ہے کہ دوسرے کی توکیل اور اس کی بات کو قبول بھی کرے، کیونکہ وہ امین ہوتا ہے، اس بناء پر اگر موجودہ مسئلہ میں وکالت صحیح ہو تو یہاں اس کا قول مقبول نہ ہوگا (مثلاً زید نے کہا کہ میں نے تو وصول کر کے دیدیا ہے تو یہ قول قبول نہ ہوگا) کیونکہ وہ زید اس قول سے اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا، پس جو چیز وکالت کے لئے لازم نہ ہو تو لزوم بھی باقی نہیں رہتا ہے، اور ہم نے یہ دیکھا ہے کہ وکیل کی بات قبول کی جاتی ہے جو کہ وکالت کے لئے لازم بات ہے یہاں نہیں پائی جارہی ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خود وکالت بھی باقی نہ رہی۔

وهو نظير المح اور یہ مسئلہ ماذون عدم کے مسئلہ کی نظیر ہے، اس طرح سے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے ایک ایسے قرض دار عدم کو جس کو پہلے تجارت کی اجازت دے رکھی تھی آزاد کر دیا یہاں تک کہ اس کے قرض خواہوں کے لئے اس کی قیمت کا ضامن بنا، اب وہ اپنے اس غلام سے پورے قرضہ کا مطالبہ کرے گا، اس صورت میں اگر اس کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل بنایا تو اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر ایسی وکالت باطل ہوگی (ف۔ کیونکہ یہ مولیٰ اپنی قیمت کے اندازہ کے مطابق بری ہونے کا وکیل ہے، اور شرح لمحاوی میں لکھا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے مقروض غلام کو آزاد کیا تو جائز ہوگا، البتہ اس کے قرض خواہوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو براہ راست اسی غلام سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کریں، اور اگر چاہیں تو اس کے مولیٰ سے قرضہ یا اس کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کے مطابق مطالبہ کریں، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر قرض خواہوں نے اس غلام کے آقائی کو س لئے وکیل بنایا کہ وہ اس سے ان لوگوں کا قرض وصول کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ مولیٰ خود بھی اس کی قیمت کے برابر اس کا ضامن ہے، اس لئے وہ تو اپنی بچاؤ اور براءت کے لئے حتی الامکان کوشش کرے گا، جبکہ یہ جائز نہیں ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:- اگر کسی نے زید کی طرف سے مال کی کفالت کی پھر مکفول نے یعنی مال والے نے کفیل

کو اپنی طرف سے یہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل بنایا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ومن ادعى انه وكيل الغائب في قبض دينه فصدقه الغريم امر بتسليم الدين اليه لانه اقرار على نفسه

لان ما يقضيه خالص ماله فان حضر الغائب فصدقه والادفع اليه الغريم الدين ثانيا لانه لم يثبت الاستيلاء حيث انكر الوكالة والقول في ذلك قوله مع يمينه فيفسد الاداء ويرجع به على الوكيل ان كان باقياً في يده لان عرصه من الدفع برأه ذمته ولم يحصل فله ان ينقض قبضه وان كان ضاع في يده لم يرجع عليه لانه بتصديقه اعترف انه محقق في القبض وهو مظلوم في هذا الاخذ والمظلوم لا يظلم غيره قال الا ان يكون ضمنه عند الدفع لان الماحوذ ثانياً مضمون عليه في زعمها وهذا كفالة اضيفت الى حالة القبض فيصح بمنزلة الكفالة بما ذات له على فلان ولو كان الغريم لم يصدق على الوكالة او دفعه اليه على ادعائه فان رجع صاحب المال على الغريم رجع الغريم على الوكيل لانه لم يصدق في الوكالة وانما دفعه اليه على رجاء الاجازة فاذا انقطع رجاءه رجع عليه وكذا اذا دفعه اليه على تكذيبه اياه في الوكالة وهذا اظهر لما قلنا وفي الوحوه كلها ليس له ان يسترد المدفوع حتى يحضر الغائب لان المؤدى صار حقا للغائب اما ظاهراً او محتملاً فصار كما اذا دفعه الى فصولي على رجاء الاجازة لم يملك الاسترداد لاحتمال الاجازة ولان من باشر التصرف لغرض ليس له ان ينقضه ماله ييأس عن عرضه

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب شخص کی طرف سے اس کے قرض کو وصول کرنے کا وکیل ہوں پھر اس قرض دار نے بھی اس کی اس بات کی تصدیق کر دی تو قرض دار سے کہا جائے گا کہ تم وہ قرض اس کے حوالہ کر دو، کیونکہ قرض دار نے خود ہی اپنے اوپر قرض کا اقرار کر لیا ہے، اس لئے اس کا کہنا مؤثر ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ جو کچھ بھی دے گا اپنی ذاتی مال دے گا۔

فان حضر الغائب الخ اس کے بعد وہ غائب موکل آگیا اور اس نے اس وکیل کی بات کی تصدیق کر دی تو اچھی بات ہے (قرض ادا ہو گیا) ورنہ وہ قرض دار دوبارہ وہ رقم قرض خواہ کو ادا کرے گا، کیونکہ جب اس شخص نے اسے اپنا وکیل دینے سے انکار کر دیا تو اس کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا اور اختلاف کی وجہ سے قسم کے ساتھ موکل ہی کا قول قبول ہوگا لہذا اس کا ادا کرنا فاسد اور غلط ہو گیا (ف۔ اور اب وہ رقم دوبارہ قرض خواہ کو ادا کر دے گا) ویو جمع الخ اور اگر دیا ہو مال اس وکیل کے پاس اب تک موجود ہو تو اس سے واپس مانگ لے، کیونکہ اس وکیل کو دینے کی غرض اس مقروض کی یہ تھی کہ میں قرض کے بارے میں بلکا اور فارغ ہو جاؤں، مگر اس کی یہ غرض پوری نہیں ہوئی، اس لئے اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ قابض کا قبضہ ختم کر دے۔

وان كان صاع الخ اور اگر وہ مال جو اس وکیل نے اپنے قبضہ میں لیا تھا ضائع ہو گیا ہو تو یہ قرض دار اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ قرض دار کے وکیل کی بات کی اس نے خود ہی تصدیق کی تھی، یہ کہہ کر کہ وہ وصول کرنے میں حق پر ہے، اور اس کا یہ سمجھنا کہ قرض خواہ کو دوبارہ دینے کی صورت میں مجھ پر ظلم ہو رہا ہے (میں مظلوم ہوں درست نہیں ہے) کیونکہ مظلوم کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ اپنی سمجھ میں وہ جسے حق پر سمجھتا ہو اس پر ظلم کر کے اس سے تاوان وصول کر لے (ف۔ لہذا وہ وکیل سے تاوان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس وکیل نے اس کے مال کو اپنے پاس رکھ کر عمدہ ضائع نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے ارادہ اور حرکت کے بغیر ہی وہ ضائع ہو گیا ہے۔ لہذا وہ معذور ہوا۔

قال الا ان يكون الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر قرض دار نے وکیل کو اپنا مال دیتے وقت کسی سے ضمانت لی ہو تب اسے واپس لینے کا حق ہوگا، مثلاً اس قرض دار نے اس وکیل سے کہا کہ میں اگرچہ اس بات سے واقف ہوں کہ تم اس کے وکیل ہو پھر بھی مجھے اس بات کا خطرہ ہے کہ شاید وہ قرض خواہ اس وکالت سے انکار کر کے دوبارہ مجھ سے قرض وصول کرنا چاہے اس نے تم اپنا کوئی ایک ضامن لاؤ، کہ اس صورت میں وہ قرض دار اس وکیل سے اپنا ادا کیا ہو مال واپس لے سکتا ہے، کیونکہ قرض خواہ نے دوبارہ جو کچھ بھی وصول کیا وہ قرض دار اور وکیل دونوں کے خیال میں اس پر تاوان ہے اس لئے اس کا پھیر دینا واجب ہوگا، اس

سے یہ کفالت بھی جائز ہوگی، اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی طرف منسوب ہوئی ہے یعنی اگر قرض خواہ وصول کرے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے یہ کفالت بھی صحیح ہے، جیسے کہ یوں کہا کہ تمہارا اس شخص پر جو کچھ باقی نکلے میں اس کا ضامن ہوں (ف)۔ پس ان دونوں کے درمیان حساب و کتاب کے بعد جو کچھ اس شخص پر باقی نکلے گا، نسیل اس باقی کا ضامن ہوگا، اگرچہ فی الحال اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو۔

ولو كان الغريم الخ اور اگر قرض دار نے وکالت کے مسئلہ میں وکیل کی بات کی تصدیق نہیں کی، اور صرف اس کے وکالت کے دعویٰ پر ہی اس کا قرض دیدیا، اور بعد میں قرض خواہ نے قرض دار سے اپنا قرض وصول کیا تو قرض دار وکیل سے وصول کر لے گا، کیونکہ اس نے اس وکیل کے دعویٰ وکالت کی تصدیق نہیں کی تھی، بلکہ صرف اجازت پانے کی امید پر اس کا قرض اسے دیدیا اور بعد میں قرض خواہ نے قرض دار سے اپنا قرض وصول کیا تو قرض دار اس وکیل سے وصول کر لے گا، کیونکہ اس نے اس وکیل کے دعویٰ وکالت کی تصدیق نہیں کی تھی، بلکہ صرف اجازت پانے کی امید پر اس کا قرض اسے دیدیا، اب جبکہ اس کی وہ امید ختم ہوگئی اس لئے اپنا قرض وصول کر لے گا، وکذا اذا دفعه الخ، اسی طرح اگر وکیل کو وکالت میں جھوٹا کہتے ہوئے بھی قرض ادا کر دیا ہو تو بھی اپنا قرض واپس مانگ لے گا، یہ حکم اس صورت میں ہماری مذکورہ دلیل کے لئے زیادہ ظاہر ہے۔

وفي الوجوه الخ ان مذکورہ صورتوں میں جو کہ چار ہوتی ہیں۔

(۱) وکالت کی تصدیق کے ساتھ ضامن بنائے بغیر (۲) وکالت کی تصدیق کے ساتھ ضامن بنانے کے بعد (۳) خاموشی سے دے کر جھوٹا یا سچا بتائے بغیر (۴) جھوٹا کہتے ہوئے دے کر تو قرض دار کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ جو کچھ دیا ہو اسے واپس کر لے، یہاں تک کہ قرض خواہ جو ابھی وہاں نہیں ہے وہ حاضر ہو جائے، کیونکہ قرض دار نے جو کچھ دیا ہے وہ قرض خواہ کا حق ہو گیا ہے، خواہ ظاہری طور پر ہو یا احتمالی ہو، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی قرض دار نے کسی فضولی یا اجنبی کو اس امید پر دے دیا ہو کہ شاید قرض خواہ اس کی اجازت دیدے، اس لئے اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ شاید وہ اجازت دیدے اور اس دلیل سے بھی کہ کوئی شخص جب کوئی کام اپنی کسی غرض سے کرتا ہے اس کو اس کام کے ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ خود اسی شخص کا دل اس سے بھر جائے اور اس سے مایوسی ہو جائے۔

توضیح:- اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں شخص کی طرف سے جو کہ فی الحال غائب ہے تم سے اس کے قرض کے وصول کرنے کا وکیل ہوں، اور بعد میں خود وہ شخص بھی اجازت دیدے، اس کی احتمالی تمام صورتوں کے ساتھ وکیل کے مطالبہ پر قرض دار نے جو کچھ دیا، اس کا دینا غلط ثابت ہوا، مگر وہ مال اب تک وکیل کے پاس موجود ہو، یا ضائع ہو گیا ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن قال اسی وکیل نقبض الوديعة فصدقه المودع لم يؤمر بالتسليم اليه لانه اقرار بمال الغير بخلاف الدين ومن ادعى انه مات ابوه وترك الوديعة ميراثا له لا وارث له غيره و صدقه المودع يؤمر بالدفع اليه لانه لا يبقى ماله بعد موته فقد اتفقا على انه مال الوارث ولو ادعى انه اشترى الوديعة من صاحبها فصدقه المودع لم يؤمر بالدفع اليه لانه مادام حياً كان اقراراً بملك الغير لانه من اهله فلا يصدقان في دعوى البيع عليه قال فان وكل وكيلاً نقبض ماله فادعى الغريم ان صاحب المال قد استوفاه فانه يدفع المال اليه لان الوكالة قد ثبت بالتصادق والاستيفاء لم يثبت بمحرد دعواه فلا يؤخر الحق قال ويتبع رب المال فيستحلفه رعاية لحابه ولا

یستحلف الوکیل لانه نالیہ

ترجمہ - (قدورٹی نے فرمایا ہے) اگر ایک شخص نے کہا کہ میں اس شخص کی طرف سے جس نے تمہارے پاس اپنا مال بطور امانت رکھا ہے وہ امانت تم سے واپس لینے کے لئے آیا ہو، اور اس امین شخص نے بھی اس کی بات کی تصدیق کر دی، پھر بھی اس امین کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ تم اس کی امانت اس مدعی امین کو دیدو، کیونکہ اس امین نے صرف اس بات کا اقرار کیا ہے (کہ ہاں یہ مال حقیقت میں اسی کامیرے پاس بطور امانت ہے) لیکن اس پر خود اپنا مال ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے، بخلاف قرض کے (کہ قرض کی ادائیگی لئے ہوئے عین مال سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس جیسا مال دینے سے ادا ہوتی ہے) تو گویا اس وقت وہ اسے اپنا ہی مال دیتا ہے اس طرح اس قرض دار کے اقرار کا اعتبار ہوتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ میرا باپ مر گیا ہے اور اس رکھی ہوئی امانت کو میرے لئے میراث کے طور پر چھوڑ گیا ہے میرے سوا دوسرا اس کا کوئی وارث بھی نہیں ہے، اور اس مال کے مستودع نے اس کی بات کی تصدیق بھی کر دی تو اس امانت والے مستودع کو یہ حکم دیا جائے گا کہ تم اس مدعی کو یہ امانت حوالہ کردو، کیونکہ مستودع امانت رکھنے والے کی موت کے بعد وہ مال اس کا باقی نہیں رہا، اور فی الحال اس مدعی اور مستودع دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ وارث کا مال ہے اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے امانت پر رکھے والے مستودع سے یہ امانت خرید لی ہے پھر اس مستودع نے اس کی بات کی تصدیق کی تو اس کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ امانت اس خریدار کے حوالہ کردو، کیونکہ یہ مستودع (اصل مالک امانت رکھنے والا) زندہ ہے اس وقت تک اس امانت رکھنے کا اس کی تصدیق کرنا غیر کے مال کا اقرار کرنا ہوگا، کیونکہ وہ غیر یعنی مستودع ابھی تک اس کا مالک ہونے کی صداقت رکھتا ہے لہذا اس مدعی اور مستودع کی تصدیق اس مستودع پر نہیں ہوگی۔

قال فان وكل الخ لمام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی کو اپنا مال وصول کرنے کا وکیل بنایا پھر مدعی علیہ قرض دار نے کہا کہ مال کے مالک نے اپنا مال وصول کر لیا ہے، تو اس مستودع کو یہ حکم ہوگا کہ یہ مال اس مذکور وکیل کے حوالہ کر دے۔ لان الوسالة الخ کیونکہ دونوں کی متفقہ تصدیق سے ہی وکالت ثابت ہوگئی ہے اور مال کو پورا وصول کرنا صرف وکیل مدعی کے قول سے ثابت ہوتا ہے، اس لئے حق کے دلوانے میں تاخیر نہیں کی جائے گی۔

قال و يتبع الخ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ قرض خواہ اپنے قرض دار کا دامن پکڑے گا یا اس کا پیچھا کر کے اس سے قسم لے گا تاکہ قرض دار کی طرف بھی خیال رہے لیکن وہ وکیل سے قسم نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وکیل اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے (ف۔ جبکہ نائب پر قسم لازم نہیں آتی ہے)۔

توضیح :- ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس آکر کہا کہ فلاں شخص کا مال امانت جو تمہارے پاس ہے اسے لینے کے لئے میں اس کی طرف سے آیا ہو، پھر اس دوسرے شخص نے اس کی تصدیق بھی کر دی، اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ تمہارے پاس امانت رکھنے والے اس کی امانت خرید لی ہے، وہ دوسرے شخص نے اس کی بھی تصدیق کر دی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن وكله بعيب في حارية فادعى البائع رضا المشتري لم يرد عليه حتى يحلف المشتري بخلاف مسألة الدين لان التدارك ممكن هنالك باسترداد ما قبضه الوكيل اذا ظهر الخطأ عد بكوله وفي الناية غير ممكن لان القضاء بالفسخ ماض على الصحة وان ظهر الخطأ عد ابى حفية كما هو مذهبه ولا يستحلف المشتري عنده بعد ذلك لانه لا يفيد واما عندهما قالوا يجب ان يتحد الجواب على هذا في الفصلين ولا يؤثر

لان التدارك ممكن عندهما لبطان القضاء و قبل الاصح عند ابى يوسف ان يؤخر فى الفصلين لانه يعتبر النظر حتى يستحلف المشتري له كان حاضراً من غير دعوى البائع فينتظر للنظر قال ومن دفع الى رجل عشرة دراهم ليمققها على اهله فانفق عشرة عليهم من مئة الف عشرة بعشرة لان الوكيل بالاتفاق وكيل بالشراء والحكم فيه ما ذكرناه وقد قدرناه فهذا كذلك وقيل بهذا استحسان و فى القياس ليس له ذلك و يصير متبرعاً و قيل القياس والاستحسان فى قضاء الدين لانه ليس بشراء واما الاتفاق يتخصص الشراء فلا يدخله والله اعلم.

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے اگر کسی نے اپنی خریدی ہوئی باندی میں عیب پا کر ایک شخص کو اس کے واپس کرنے کے لئے وکیل بنا کر بھیجا، اس وقت بائع نے کہا کہ اس کا خریدار تو اس عیب پر بھی راضی ہو چکا تھا، اس جواب پر وکیل بائع کے پاس باندی کو واپس نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر مشتری اپنے انکار پر قسم کھالے بخلاف قرض کے مسئلہ کے (ف) جو کہ اوپر گذر چکا ہے، کہ اس میں قرض دار کو حکم دیا گیا تھا کہ قرض خواہ سے قسم لئے بغیر ہی اس کا قرضہ وکیل کو دیدے (اس بات کی قسم کہ میں نے قرض وصول نہیں کیا ہے، اس طرح ان دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

لان التدارك الخ کیونکہ قرضہ کے مسئلہ میں اس کا علاج اور تدارک ممکن ہے اس طرح سے کہ جب قرض خواہ کی قسم سے انکار کرنے پر غلطی پکڑی جائے تو اس سے پہلے جو کچھ بھی وکیل نے وصول کیا ہو اس کو وکیل سے واپس لے سکتا ہے، مگر بیع کے مسئلہ میں وہ تدارک اور دفعیہ ممکن نہ ہوگا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر بیع کو قاضی ایک بار فتح کر دے تو وہ ہمیشہ کے لئے فتح ہی رہے گی، اگرچہ خطا ظاہر بھی ہو جائے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، اور اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خریدار سے قسم نہیں لی جائے گی، کیونکہ اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں ہے (ف) یعنی جب قاضی کے حکم سے ظاہر و باطن ہر اعتبار سے بیع صحیح ہو گئی تو پھر اس کے مشتری سے قسم لینے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ اس کے بعد قاضی اپنے بیع کو فتح نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ اسے معلوم ہو جائے کہ مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے، اور یہ معلوم ہو جائے کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو چکا تھا، یہ فرق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

واما عندهما الخ اور مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک قرضہ کی صورت اور بیع میں عیب پائے جانے کی ان دونوں صورتوں میں ایک ہی جیسا جواب ہونا چاہئے یعنی حکم میں تاخیر نہیں کی جائے، یعنی وکیل کو قرضہ دلوا لیا جائے اور بائع کو بیع واپس ملنی چاہئے، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک تدارک ان دونوں صورتوں ہی میں ممکن ہے، اس لئے کہ جب خطا ظاہر ہو جائے تو حکم قضا باطل ہو جاتا ہے (ف) لہذا اگر قرض خواہ نے آکر دکالت سے انکار کر دیا تو اس مقرض نے جو کچھ دیا ہے وہ وکیل سے واپس مانگ لے گا، اسی طرح جب وکیل کے دعویٰ سے بائع کو بیع واپس دی گئی پھر مشتری کے آجانے سے یہ معلوم ہوا کہ وہ عیب ظاہر ہو جانے پر بھی راضی ہو گیا تھا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قاضی نے جو فیصلہ سنایا تھا وہ باطل تھا، لہذا بیع ثابت اور بحال ہو گئی، اور واپسی کا حکم باطل کر دیا جائے گا۔ و قبل الاصح الخ اور بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر کی جائے کیونکہ ان کے نزدیک تاخیر کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس مشتری سے قسم لے لی جائے بشرطیکہ بائع کسکو دعویٰ کے بغیر ہی وہ آجائے، تو نتیجہ اور دینے پر غور و فکر کے لئے انتظار کیا جائے گا (ف) اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ قرضہ کی وکالت کی صورت میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید قرض خواہ نے انکار کر دیا بیع کی صورت میں شاید مشتری سے عیب پر رضت مندی ثابت ہو گئی ہو تو قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا، جیسے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے لئے تاخیر ہوتی ہے، تاکہ قاضی کا فیصلہ باطل سے محفوظ رہے۔

و قال ومن دفع الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کو دس روپے اس لئے دئے کہ وہ میرے (زید کے) بال بچوں پر خرچ کرے، لیکن اس نے ان روپے کی بجائے اپنے روپے ان پر خرچ کر دئے تو یہ دس ان دس روپے بدلہ کے

صحیح مان لئے جائیں گے۔ لان الوکیل الخ کیونکہ بالاتفاق یہ وکیل خرید کا وکیل ہے، اور دس کا حکم وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور اس کی اچھی طرح وضاحت بھی کر دی ہے، لہذا اس کا حکم بھی وہی ہے جو کتاب میں پہلے کیا جا چکا ہے۔ وقیل هذا استحسان الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ استحضالی حکم ہے، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کو بدلنا جائز نہیں ہونا چاہئے، پھر اپنی طرف سے جتنے روپے بھی خرچ کئے ہیں ان کے خرچ میں وہ بچوں پر احسان کرنے والا ہوگا (ف)۔ چنانچہ اس وکیل نے اپنے موکل سے جتنے روپے بھی لئے تھے وہ باقی رہ گئے اور آخر میں اپنے موکل کو واپس کر دئے۔

وقیل القیاس الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قیاس و استحسان کا یہ حکم صرف قرض کی اداء کی صورت میں ہے، کیونکہ وہ خرید کے معنی میں نہیں ہوتا ہے، البتہ یہی خرچ کے جو معنی پائے گئے ہیں وہ خرید تو نہیں ہے البتہ اس کے ایک معنی یعنی محض من خرید ہے، اس لئے اس میں قیاس و استحسان کا حکم داخل نہیں ہوگا (ف)۔ یعنی اگر قرض دار نے ایک ہزار روپے اپنے وکیل کو دئے تاکہ اس کے قرض چکا دے یعنی ادا کر دے، لیکن وکیل نے ان روپے کی بجائے اپنے پاس سے روپے قرض ادا کر دئے تو قیاس کے تقاضا کے مطابق یہ کہنا ہوگا کہ وکیل نے احسان کیا ہے اور اپنے موکل کو بار قرض سے ہلکا کر دیا ہے، کیونکہ قرض ادا کرنے کے معنی کسی چیز کی خریداری کے نہیں ہوتے ہیں، اسی لئے یہی روپے دینے ہوں گے، اور اگر خرید کے معنی اس میں پائے جاتے تو اس کا عوض یا رقم اسی وکیل کے ذمہ لازم ہوتے، تو اس وکیل کو یہ اختیار ہو تاکہ ان روپے کو اگر چاہے تو ان روپے جیسے دوسرے روپے ادا کر دے کیونکہ وہ وکیل ہی کے ذمہ لازم ہوتے، اب جبکہ وہ روپے وکیل کے ذمہ ہونا ثابت ہو گیا تو لا محالہ یہ وکیل اپنے مال سے تبرع اور احسان کرنے والا ہو گیا، کیونکہ ہم اس کے ذمہ کسی طرح بھی قرض لازم نہیں کر سکتے ہیں، برخلاف اس کے اگر کسی نے وکیل کو اپنے بچوں پر خرچ کرنے کے لئے دس روپے دئے تو اس صورت میں خرچ کرنا خریداری کے معنی کو بھی شامل ہے اس طرح سے کہ ان روپے سے سامان خرید کر ان بچوں پر صرف کرے گا، پھر خریداری سے جو رقم اس کے ذمہ واجب ہوگی وہ وہی روپے نہیں ہوں گے جو اسے ملے ہیں بلکہ ان کے جیسے ہیں، اس لئے اگر چاہے تو وہ اپنے مال سے ادا کر دے اور اس کام میں وہ احسان کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی رقم ادا کرے وہ اپنے موکل سے وصول کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنی خریدی ہوئی باندی میں عیب پا کر اس کے بائع کے پاس اپنے ایک شخص کو وکیل بنا کر بھیجا، جانے کے بعد بائع نے اس سے کہا کہ اس کا خریدار تو عیب پر راضی ہو چکا تھا، اگر زید نے بکر کو دس روپے دئے کہ یہ روپے بچوں پر خرچ کر دو، اس نے ان روپے کے عوض دوسرے روپے اس کے قرض دار کو دیدئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف مشائخ، دلائل

باب عزل الوکیل

قال وللموکل ان یعزل الوکیل عن الوکالة لان الوکالة حقہ فله ان یطله الا اذا تعلق به حق العیر بان کان وکیلًا بالخصومة بطلب من جهة الطالب لما فيه من ابطال حق الغير و صار کالوکالة التي تضمها عقد المره قال فان لم يبلغه العزل فهو علی وکالته و تصرفه جائز حتی یعلم لان فی العزل اضراء به من حیث ابطال ولايته او من حیث رجوع الحقوق اليه فینقد من مال الموکل و یسلم المبيع فیضمه فیتضرر به ویستوی الوکیل بالسکاح و غیره للوجه الاول و قد ذکرنا اشتراط العدد او العدالة فی المخبر فلا نعیده

ترجمہ :- باب، وکیل کو معزول کرنے کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ موکل کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے، کیونکہ وکالت تو موکل کا حق ہے، اس لئے اسے اختیار ہو گا کہ اپنے وکیل کو باقی رکھے یا ختم کر دے، البتہ اگر اس وکالت کے بعد اس سے کسی دوسرے کا حق مل گیا ہو تو اس دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے ختم نہیں کر سکتا ہے، مثلاً طالب مدعی کی درخواست سے کسی ثالث اور خصومت میں وکیل بنایا ہو تو اس کی رضامندی کے بغیر اس وکیل کو ختم اور معزول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے دوسرے کا حق ضائع کرنا لازم آتا ہے، اس کی مثال اس وکالت کی ہو گئی جس میں عقد رہن پایا جا رہا ہو (ف۔ مثال کے طور پر، زید نے بکر سے ہزار روپے قرض لے کر اپنا باغ اس بکر کے پاس رہن رکھ دیا، پھر ان دونوں کی متفقہ رائے سے ایک شخص عادل کے پاس جس کی امانت پر یہ دونوں متفق ہیں اس باغ کو بطور امانت رکھا گیا اس شرط کے ساتھ کہ اگر زید اس کے ہزار روپے دو سال کے اندر واپس نہ کر دے تو بخوشی وہ عادل وکیل اسے فروخت کر کے اس کی قیمت سے اس بکر مرتہن کے روپے ادا کر دے، اس جگہ وکالت اس سے ملی ہوئی ہے جس سے مرتہن کا حق ملا ہوا ہے، اس کے درمیان اگر وہ زید راہن یہ چاہے کہ اس درمیانی عادل شخص کو وکالت سے سیدھہ کر دے تو وہ ایسا نہیں کر سکے گا اور اگر وہ اپنے طور پر اسے معزول کر بھی دے تو وہ وکیل معزول نہ ہو گا، اسی طرح قاضی کے دربار میں مدعی کچھ درخواست پر مدعی علیہ نے ایک شخص کو وکیل خصومت بنایا تو مدعی کی رضامندی کے بغیر وہ وکیل کو علیحدہ نہیں کر سکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ مدعی کی درخواست پر وکیل بنایا گیا ہو، کیونکہ اگر اس کی درخواست کے بغیر از خود وکیل بنایا ہو تو جب چاہے اسے معزول کر سکتا ہے البتہ اس وقت یہ بات ضروری ہو گی کہ اس وکیل کو معزول ہونے کی خبر پہلے مل جائے۔

قال فان لم النح قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل کو اس کے معزول کی خبر نہیں پہنچی (جو کہ ضروری ہے) تو وہ معزول نہ ہو گا یعنی حسب دستور وکیل باقی رہے گا، اسی لئے اس کا تصرف بھی صحیح ہو گا، مگر جب اسے معزول ہو نا معلوم ہو جائے (تب معزول ہو جائے گا) لان فی العزل النح کیونکہ اسے معزول کر دینے میں اس وکیل کا نقصان ہے خواہ اس وجہ سے کہ بغیر اطلاع اس کی ولایت باطل کر دی گئی ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے معاملات کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوتے ہیں، اب اگر وکیل نے کچھ خرید لیا ہو تو اس کی قیمت اپنے موکل سے لے کر ہی ادا کرے گا اور بیع کی صورت میں بیع کو باطل سے لے کر مشتری کے حوالہ کرے گا، یعنی دونوں صورتوں میں وہ یا تو قیمت کا یا اس مال بیع کا ضامن ہو کر اس سے نقصان اٹھائے گا (ف۔ حالانکہ شرعاً وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، جس کی صورت یہی ہو گی کہ اسے معزول کرنے سے پہلے اطلاع دیدی جائے۔

دستور الوکیل الخ نہ کو رہ دو وجہوں میں سے پہلی وجہ کی دلیل خواہ وہ نکاح کا وکیل ہو یا کوئی دوسری قسم کا وکیل ہو حکم میں سب برابر ہیں، اور خبر دینے والے کے عدد گواہ یا عدالت گواہ کے شرط ہونے کے بارے میں ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے لہذا اب ان باتوں کو ہم دوبارہ بیان نہیں کریں گے (ف۔ یعنی جب بغیر اطلاع وکیل کی وکالت و ولایت کو باطل کرنا جائز نہیں ہے تو اس میں وکیل نکاح و غیر نکاح سب برابر ہوں گے، لہذا بغیر اطلاع کے نکاح کا وکیل بھی معزول نہ ہو گا، اور وکیل کو مطلع کرنے کی صورت یہ ہو گی کہ اس وکیل کو خبر دی جائے، پھر خبر دینے والا اگر ایک ہی شخص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا عادل ہونا شرط ہے، اور اگر دو گواہ ہوں تو صرف ان کی خبر ہی کافی ہو گی، اس میں عدالت شرط نہیں ہے، یہاں تک وکیل کو معزول کرنے کا بیان تھا، اب بعض صورتوں میں وکیل خود ہی معزول ہو جاتا ہے جبکہ وکالت باطل ہو جائے، اس کی کئی صورتیں ہیں جنہیں اب مصنف بیان فرمائیں گے۔

توضیح:- باب وکیل کو معزول کرنے کا بیان، کیا کسی کو وکیل بنالینے کے بعد مؤکل کو یہ حق ہوتا ہے کہ اسے معزول کر دے، تو کن شرطوں کے ساتھ، اگر وکیل کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ملی اور کچھ تصرف کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: وبطل الوکالة بموت الموکل وجنونه جنونا مطبقا ولحقه بدار الحرب مرتدا لان التوکیل تصرف غیر لازم فیکون لدوامه حکم ابتدائه فلا بد من قیام الامر وقد بطل بهذه العوارض وشرط ان یکون الجنون مطبقا لان قبله بمنزله الاغماء وحد المطبق شرط عند ابی یوسف اعتبارا بما تسقط به الصوم وعنه اکثر من یوم وليلة لان یسقط به الصلوة الخمس فصار کالمیت وقال محمد حول کامل لانه تصرفات المرتد موقوفة عنده فکذا وکالته فان اسلم نفذ وان قتل کولحق بدار الحرب بطلت الوکالة فاما عندهما تصرفاته نافذة فلا یبطل وکالته الا ان یموت او یقتل علی ردتہ او یحکم بلحقه وقد مر فی السیر وان کان الموکل امرآة فارادت فالوکیل علی وکالته حتی تموت او تلحق بدار الحرب لان ردتها لا تؤثر فی عقودها علی ما عرف .

ترجمہ: قدوزئی نے فرمایا ہے کہ ان صورتوں سے وکالت باطل ہو جاتی ہے (۱) جبکہ مؤکل مر جائے (۲) یا اسے جنون لاحق ہو جائے (۳) یا وہ مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے۔ لان التوکیل النسخ کیونکہ ایسا تصرف ہے جو لازمی نہیں ہے اس لئے اس کے باقی رہنے کا حکم بھی وہی ہو گا جو اس کی ابتداء کا ہے۔ پس حکم کا قائم رہنا ضروری ہے۔ حالانکہ ان مذکورہ باتوں (عوارض) سے ختم ہو گیا ہے۔ (ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی کو وکیل بنانا ایسا کوئی عمل اور تصرف نہیں ہے جو لازم ہو جاتا ہو۔ بلکہ مؤکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو اس کے باطل کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ پس جبکہ توکیل ایسا عمل تھا تو اس کام (توکیل) کی ابتداء میں جو بات ہونی چاہئے وہی بات اس کے باقی رہنے تک کے لئے بھی ہونی چاہئے۔ چنانچہ ابتداء میں مؤکل کا حکم ہونا چاہئے تو اسی حکم کو اس کے باقی رہنے تک کے لئے بھی ہونا چاہئے اسی صورت میں توکیل باقی رہے گی۔ حالانکہ جب مؤکل مر گیا تو اس کا حکم بھی ختم ہو گیا۔ یہی حکم باقی رہنے والی دیوانگی کا بھی ہے (گا ہے گا ہے دیوانگی ہو جانے کا یہ حکم نہ ہو گا) اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جانے میں بھی یہی حکم ہو گا (کہ اگرچہ وہ دنیا میں موجود ہے مگر نہ ہونے کے برابر ہے) حاصل ان تمام صورتوں میں توکیل ختم ہو جائے گی۔ وشرط ان یکون النسخ اس جگہ کتاب قدوری میں جنون کی صورت میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ گھیرے رہنے والا یا باقی رہنے والا ہو اس لئے کہ تھوڑا سا جنون تو بیہوش ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی جیسے بھٹم دماغ میں زیادہ ہو جائے تو اس سے حواس بیکار ہو کر انسان بیہوش ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تھوڑی دیر کے لئے دیوانگی کا ہو جانا بھی کوئی خاص بات نہیں ہے یعنی اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اعتبار اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ گھیرے ہوئے یا دریپا ہو۔ وحد المطبق النسخ اور جنون مطبق یعنی دریپا کی حد امام ابو یوسف کے نزدیک ایک ماہ ہے انہوں نے اسے اس مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ اتنے ہی دنوں تک دیوانگی رہ جانے سے رمضان کا فرض روزہ ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص رمضان کا پورا مہینہ دیوانہ رہ جائے تو اس پر اس کی قضاء لازم نہیں آتی ہے۔ اسی طرح اس کی توکیل بھی ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ اس مدت میں عبادت کرنے کے لئے عبادت الہی کا مخاطب ہی نہیں رہتا ہے تو دینی معاملہ کی طرح دنیاوی معاملہ بھی اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ یہی بات شیخ بھاص الرازی نے امام ابو حنیفہ سے بھی روایت کی ہے۔ وعنه اکثر من النسخ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ جنون مطبق اس وقت کہا جائے گا جب کہ ایک دن رات سے بھی زیادہ رہ جائے۔ کیونکہ اتنی دیر رہ جانے سے پانچوں فرض نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں اس طرح وہ مجنون مردے کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اس کا دنیاوی تصرف یعنی وکیل بنانا وغیرہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ وقال محمد النسخ اور امام محمد نے فرمایا ہے جنون مطبق ہونے کے لئے پورے ایک سال تک مجنون رہنا شرط ہے۔ کیونکہ سال بھر

مجبور رہ جانے سے بھی اس کے ذمہ سے ساری عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں یعنی زکوٰۃ و حج بھی ساقط ہو جاتی ہیں۔ لہذا اسی مدت سے احتیاطاً اندازہ کیا گیا ہے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کتاب قدوری میں مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے کا حکم بیان کیا گیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ یعنی دارالحرب پہنچ جانے کی شرط امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مرتد کے تصرفات اور معاملات موقوف رہتے ہیں تو اسی میں اس کی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کا حکم بھی موقوف ہی رہ جائے گا۔ یعنی اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا تمام تصرف نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی (اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ توکیل باطل ہونے کے لئے (دارالحرب پہنچ جانا شرط ہے) اور صاحبینؒ کے نزدیک اصل تو یہ ہے کہ مرتد کے بھی تصرفات نافذ اور جاری رہتے ہیں اس بناء پر اس کی توکیل باطل نہیں ہوتی ہے۔ صرف اسی صورت میں باطل ہوتی ہے کہ وہ مر جائے یا مرتد رہتے ہوئے قتل کر دیا جائے۔ یا اس کے بارے میں قاضی کا یہ حکم ہو جائے کہ وہ دارالحرب پہنچ گیا ہے۔ یہ اختلاف اور بحث کتاب السیر میں گذر چکی ہے۔ (یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں) یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ موکل یعنی جس نے وکیل بنایا ہے وہ مرد ہو۔ کیونکہ اگر بجائے مرد کے عورت ہو اور وہ مرتد ہو گئی تو اس کا وکیل اپنی وکالت پر باقی رہ جائے گا البتہ اگر وہ مر جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تب اس کی وکالت باطل ہوگی۔ کیونکہ عورت کے مرتد ہو جانے سے اس کے معاملات میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ جیسا کہ کتاب السیر میں اپنی جگہ پر بیان کیا جا چکا ہے (ف)۔ کیونکہ عورت مرتد ہو جانے پر قتل نہیں کی جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ موت وغیرہ جو عوارض بیان کئے گئے ہیں ان سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔

توضیح:- وکالت کن باتوں سے باطل ہوتی ہے۔ جنون مطبق کسے کہتے ہیں۔ موکل کے مرتد ہو جانے کی صورت میں اس عورت یا مرد ہونے میں فرق ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا وكل المكاتب ثم عجز او الماذون له ثم ححر عليه او الشريكان فافترا فلهذه الوحوه تطل الوكالة على الوكيل علم او لم يعلم لما ذكرنا ان بقاء الوكالة يعتمد قيام الامر وقد نطل بالحر والعجز والافتراق ولا فرق بين العلم وعدمه لان هذا عزل حكمي فلا يتوقف على العلم كالوكيل بالبيع اذا باعه الموكل

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا۔ (ف)۔ مطلب یہ ہے کہ وہ مکاتب اپنے بدل کتابت کی رقم کی ادائیگی اور اس کی تسطوں کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا اس بناء پر اسے پھر سے غلام رہنے کا حکم دیدیا گیا۔ یا ایسے غلام نے جسے کاروباری اجازت دی گئی ہو کسی کو اپنا وکیل بنایا بعد میں اس غلام کو معاملات کرنے سے روک دیا گیا۔ (ف)۔ یعنی ایک غلام کو اس کے مولیٰ نے کاروبار کی اجازت دی تھی اسی زمانہ میں اس نے کسی کو خرید و فروخت کے لئے اپنا وکیل بنایا۔ پھر اس کے مولیٰ نے اس غلام کو تجارت کرنے سے منع کر دیا اس لئے اب اس کا تصرف ناجائز ہو گیا)۔ او الشريكان الح یا دو شریک کاروباریوں نے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر دونوں نے شرکت ختم کر دی، (ف) یعنی دو آدمیوں نے آپس میں شرکت معاوضہ یا شرکت عمان کا معاملہ کیا اسی وقت ان دونوں نے کسی کو اپنا وکیل بنایا، پھر انہوں نے اس شرکت کو ختم کر دیا اور علیحدہ ہو گئے) فہذہ الوحوہ الخ تو یہ صورتیں ایسی ہیں جن سے وکیل کی وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ خواہ اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ (ف)۔ یعنی مکاتب یا ماذون یا شریک کا وکیل اپنی وکالت سے معزول ہو جائے گا خواہ اس کو مکاتب کی عاجزی یا ماذون کی مجبوری یعنی کاروبار سے ممانعت یا شرکاء کی جدائی کا علم ہو یا نہ ہو۔

لماذکرنا الخ اسی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وکالت کا باقی رہنا خود حکم دینے والے کے قائم رہنے کے اعتماد پر ہے۔ حالانکہ موکل کا حکم عاجزی یا ممانعت یا جدا ہو جانے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ (ف) اور جب حکم ہی نہ رہا تو اس کی وکالت بھی ختم ہو گئی۔ کیونکہ مکاتب عاجز ہو گیا اور ماذون کو منع کر دیا گیا اور شریکین نے شرکت ختم کر دی۔ لیکن قدوری کی شرح میں اقطع نے کہا ہے کہ عقد مفادغہ کرنے والے دونوں نے یا کسی ایک شریک نے وکیل مقرر کیا پھر اس معاملہ شرکت کو ختم کر دیا۔ پھر وکیل نے جان بوجھ کر وکالت پر عمل کیا تو اس کا اثر دونوں پر لاگو ہوگا۔ جیسا کہ الاصل میں ہے۔ اور مبسوط میں ہے کہ وکالت اسی صورت میں باطل ہوگی جبکہ خرید و فروخت کی وکالت ہو۔ کیونکہ قرضہ کی ادائیگی یا قرضہ کے تقاضا کی وکالت باطل نہیں ہوگی۔ مع۔ اس مسئلہ میں وکیل کو معلوم ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ ولا فوق بین الخ۔ اور وکیل کے باخبر ہونے یا نہ ہونے میں اس وجہ سے فرق نہیں ہے کہ اس طرح کی وکالت کا ختم ہو جانا حکمی ہے یعنی اسے کسی نے معزول نہیں کیا ہے۔ پھر بھی معزول ہو گیا ہے اس لئے یہ حکم وکیل کے جاننے پر موقوف نہ ہوگا۔ (ف) جیسے موت وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ کالموکیل بالبیع الخ جیسے کسی چیز کو بیچنے کا دلیل کہ بعد میں خود موکل نے وہ چیز بیچ دی ہو۔ (ف) مثلاً زید نے بکر کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر زید نے خود ہی اس غلام کو فروخت کر دیا تو یہ بکر معزول ہو جائے گا خواہ اسے اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ وہ تو حکماً معزول ہوا ہے۔ اس لئے کہ وکیل کے لئے اس کے تصرف کی کوئی جگہ باقی نہ رہی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ خود موکل کی طرف سے عوارض پیدا ہوئے ہوں۔

توضیح:- کون سی صورتیں ایسی ہیں جو وکیل کی وکالت کو باطل کر دیتی ہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف۔ مشائخ۔ دلائل۔

قال واذا مات الوکیل او جن جنونا مطبقا بطلت الوکالة لانه لا یصح امره بعد جنونه وموته وان لحق بدار الحرب مرتدا لم یجز التصرف الا ان یعود مسلما قال وهذا عند محمد فاما عند ابی یوسف لا یعود الوکالة لمحمد ان الوکالة اطلاق لانه رفع المانع اما الوکیل یتصرف بمعان قائمة به وانما عجز بعارض اللحاق لتبایں الدارین فاذا زال العجز والاطلاق باق عاد وکیلا ولا بی یوسف انه البات ولایة التنفيذ لانه ولایة اصل التصرف باهلیة وولایة التنفيذ بالملک (۱) باللاحق (۲) لحق بالاموات وبطلت الولایة فلا تعود کملکه فی ام الولد والمدير ولو عاد الموکل مسلما وقد لحق بدار الحرب مرتدا لا تعود الوکالة فی الظاهر وعن محمد انها تعود کما قال فی الوکیل والفرق له علی الظاهر ان مبنی الوکالة فی حق الموکل علی الملک وقد یزال فی حق الوکیل علی معنی قائم به ولم یزل باللاحق .

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل مر جائے یا اسے مستقل دیوانگی ہو جائے۔ تو اس کی وکالت باطل ہو جائیگی۔ لانه لا یصح الخ کیونکہ وکیل کے مجتوں ہو جانے یا اس کے مر جانے کے بعد اس کو مامور کرنا صحیح نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ وکالت اسی وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ موکل میں حکم دینے کی اور وکیل میں حکم قبول کرنے کی صلاحیت باقی ہو۔ اس لئے جب موکل کا حکم صحیح نہ رہے خواہ اس وجہ سے کہ موکل میں اس کی صلاحیت نہ رہی یا اس وجہ سے کہ وکیل میں صلاحیت باقی نہ رہی اس لئے وکالت باطل ہو گئی۔ اسی وجہ سے وکیل کے مرنے یا مجنوں ہونے سے اس کی وکالت اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب کہ اس کا جنوں مطبق یا دیرپا ہو۔ کیونکہ تھوڑی دیر کی دیوانگی تو نیند آ جانے کے حکم میں ہے۔ وان لحق الخ اور اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب بھی پہنچ گیا تو اس کا تصرف جائز نہ ہوگا ہاں اگر وہ مسلمان ہو کر دوبارہ واپس آ جائے۔ (ف) یعنی دار الحرب سے پھر دار الاسلام چلا آئے۔ تو اس کی وکالت باقی رہ جائے گی۔

قال هذا الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی وکالت نہیں ہونے گی۔ (ف) یعنی صاحبین کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں البتہ اس صورت میں کہ وہ دار الحرب پہنچ جائے تو وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس کے بعد بھی دوبارہ دار الاسلام لوٹ آئے تب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت نہیں ہونے گی۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جب بھی لوٹ آئے گی۔ (لمحمد الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تام ہے اطلاق کا یعنی ممانعت کو دور کرنا) (ف) یعنی وکیل کو موکل کے معاملہ میں تصرف کرنے سے (اس کے دار الحرب چلے جانے کی بناء پر) ممانعت ہو گئی تھی۔ جب اس نے دار الاسلام واپس آکر وہ ممانعت دور کر دی تو پوری اجازت اس کی پھر سے حاصل ہو گئی۔ اب اس کے لئے کوئی رکاوٹ اور مخالفت باقی نہ رہی۔ اور اس میں اطلاق آگیا۔ یعنی اس کا ہاتھ کھل گیا کہ اب اگر چاہے تو تصرف کر سکتا ہے۔

امالو کیل الخ اور وکیل تو اوصاف و معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس میں موجود ہیں (ف) یعنی اس کا آزاد و عاقل اور بالغ ہونا اور انہیں اوصاف کو پا کر موکل نے اس پر اعتماد کرتے ہوئے اسے اجازت دیدی ہے۔ وانما عجز الخ اور وکیل صرف اس وجہ سے وکالت سے عاجز ہو گیا ہے کہ وہ دار الحرب میں پہنچ کر ان لوگوں سے مل گیا ہے۔ کیونکہ دار الاسلام اور دار الحرب میں تباہی ہے۔ (ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وکیل کو پہلے تو پوری اجازت تھی اور موکل کی طرف سے اب بھی اسے اجازت ہے لیکن اس وکیل سے ایک حرکت صادر ہو گئی یعنی وہ دار الحرب کے لوگوں سے مل گیا ہے اسی وجہ سے اسے وہ تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا تھا۔ فاذا زال الخ پھر جب اس کی عاجزی اس سے ختم ہو گئی۔ اور موکل کی طرف سے اسے جو مطلقا اجازت دی گئی تھی وہ باقی رہ گئی اس لئے اب پھر سے وہ وکیل ہو گیا۔ جیسے کہ پہلے تھا۔ (ف) اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر وکیل مسلمان ہو کر واپس آجائے تو وہ اپنی وکالت پر قائم رہے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت کے یہ معنی ٹھیک نہیں ہیں۔

ولابی یوسف الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے معنی ہیں نافذ کرنے اور اثر ڈالنے کی ولایت حاصل کرنا۔ (ف) یعنی تصرف کا نام وکالت نہیں ہے بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے۔ یعنی موکل نے وکیل کو تصرف نافذ کرنے کا مالک بنایا ہے۔ اور اصل تصرف کا مالک نہیں بنایا ہے۔ لان ولایۃ الخ کیونکہ وکیل کو نفس تصرف کی قدرت تو اس کی اپنی لیاقت سے حاصل ہے (ف) یعنی وکیل چونکہ عاقل آزاد اور بالغ بھی ہے اسی لئے اسے تصرف کی لیاقت حاصل ہے۔ اور وہ موکل کے مال میں بھی تصرف کی لیاقت رکھتا ہے لیکن اس کو یہ تصرف جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ غیر کے مال میں تصرف کرنا نافذ نہیں ہوتا ہے) اور نافذ کرنے کی ولایت ملک سے ہے۔ (ف) یعنی جب خود تصرف کا مالک ہو تو نافذ بھی کر سکتا ہے۔ پس جب موکل نے اسے وکیل بنادیا تو وہ اسے نافذ کرنے کا مالک ہو گیا۔ وباللحق الخ اور وکیل جب دار الحرب میں جا کر لوگوں میں کھل مل گیا تو اب اسے یہ کہا جائے گا کہ وہ مردوں میں جا کر خود بھی مردہ کے حکم میں ہو گیا۔ اس کی وجہ سے اب اس کی ولایت باطل ہو گئی۔ حتیٰ اب اس میں نافذ کرنے کی صلاحیت نہیں رہی۔ اسی لئے اس میں دوبارہ ولایت کی صلاحیت نہیں آئے گی۔

کملکہ فی الخ جیسے ام ولد اور مرد ہونے کی صورت میں اس کی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ (ف) یہاں تک کہ اگر وہ وکیل مرتد ہو کر دار الحرب میں پہنچ جائے یعنی اس کے بارے میں قاضی نے دار الحرب پہنچ کر مردہ ہو جانے کا حکم لگا دیا۔ تو اس کی باندی اور ام ولد آزاد ہو گئی۔ اور اس کا مدبر غلام بھی آزاد ہو گیا۔ اگر اس کے بعد پھر وہ مرتد دار الحرب سے مسلمان ہو کر واپس آجائے تو ام ولد یا مدبر اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئینگے۔ اسی طرح اس کی وکالت بھی واپس نہیں آئے گی۔ یعنی اسے اب دوبارہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔ اور اگر خود موکل ہی دار الحرب میں پہنچ جائے تو اس کی طرف سے وکالت باطل ہو جائے گی۔ جیسا کہ پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔

ولو عاد الموکل الخ اور اگر موکل مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جانے کے بعد دوبارہ مسلمان ہو کر دار الاسلام واپس آجائے تو اب اس کی وکالت یعنی توکیل نہیں ہونے گی۔ ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ وعن محمد الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ موکل کی

توکیل کا حق بھی لوٹ آئے گا۔ جیسے کہ وکیل کے بارے میں ان کا قول ہے۔ (ف۔ یعنی نوادر میں امام محمدؒ سے روایت مذکور ہے کہ اگر مؤکل دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آجائے تو اس سے پہلے اس نے جسے وکیل بنایا ہو گا اس کی وکالت لوٹ آئے گی۔ یعنی وہ حسب دستور وکیل رہ جائے گا۔ جیسے اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب پہنچ جائے۔ پھر مسلمان ہو کر واپس آجائے تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدستور اپنی وکالت پر بحال ہو جائے گا۔ اس طرح امام محمدؒ سے مؤکل کے بارہ میں دو روایتیں پائی گئیں۔ ان میں سے ایک روایت نوادر کی ہے اس روایت کے مطابق وکیل اور مؤکل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہاں تک کے دونوں کے دارالاسلام میں واپس آجانے پر دونوں کی وکالت اور توکیل لوٹ آتی ہے۔ اور دوسری روایت ظاہر الروایہ ہے یعنی اس میں وکیل اور مؤکل دونوں کے درمیان فرق ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب پہنچ جانے کے بعد واپس آجائے تو اس کی وکالت لوٹ آتی ہے اور اگر مؤکل واپس آجائے تو اس کی وکالت نہیں لوٹتی ہے۔ والعرف لہ الخ یعنی ظاہر الروایہ کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ مؤکل کے بارہ میں بنیاد ملکیت پر ہے جو کہ ختم ہو چکی ہے۔ اسی وقت جب کہ وہ مرتد ہو کر دارالحرب پہنچ گیا تھا اور وکیل ہونے کے بارے میں ایسے معنی پر وکالت بنتی ہے جو وکیل کی ذات میں موجود ہیں یعنی عقل اور بوج کے ساتھ ہوشیاری کے ساتھ کام کرتا ہے۔ اور یہ باتیں دارالحرب میں چلے جانے سے بھی ختم نہیں ہوتی ہیں۔ (ف لہذا وہ جب دارالحرب سے دارالاسلام واپس آگیا تو وکالت کے تقاضہ کے مطابق کام کر سکتا ہے

توضیح:- جب وکیل مر جائے یا اسے مستقل دیوا لگی رہنے لگے۔ اگر وکیل یا مؤکل مرتد ہو کر دارالحرب چلا جائے پھر وہاں سے مسلمان ہو کر واپس آجائے مؤکل کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، داخل

قال ومن وكل اخبر بشئ ثم تصرف بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة وهذا اللفظ يستطعم وجوها مثل ان يوكله باعتاق عبده او بكتابتہ فاعطاه او كاتبه المؤكل بنفسه او يوكله بتزويج امراته او بشراء شئ ففعله بنفسه او يوكل بطلاق فطلقها الزوج لثنا او واحدة وانقضت عدتها او بالخلع فخالعها بنفسه لانه لما تصرف بنفسه تعذر على الوكيل التصرف فبطلت الوكالة حتى لو تزوجها بنفسه وبانها لم يكن للوكيل ان يزوجه من له الحاجة قد انقضت بخلاف ما اذا تزوجها الوكيل وابانها له ان يزوج المؤكل لبقاء الحاجة وكذا لو وكنه ببيع عبده فباعه بنفسه فلو رد عليه بعيب بقضاء القاضي فمن ابى يوسف انه ليس للوكيل ان يبيعه مرة اخرى لان بيعه بنفسه منع له من التصرف فصار كالعزل وقال محمد له ان يبيعه مرة اخرى لان الوكالة باقية لانه اطلاق والعجز قد زال بخلاف ما اذا وكله بالهبة فوهب بنفسه ثم رجع لم يكن للوكيل ان يهب ثانيا لانه مختار في الرجوع فكان دليل عدم الحاجة اما الرد بقضاء بغير اختياره فلم يكن دليل زوال الحاجة فاذا عاد اليه قديم ملكه كان له ان يبيعه والله اعلم

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے کسی کو اپنے ایک کام کے لئے وکیل بنایا لیکن خود ہی وہ کام کر لیا تو وکیل کی وکالت باطل ہو گئی، اس مسئلہ کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً نمبر ایک یہ کہ اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے کسی کو وکیل کیا۔ دوم یہ کہ اپنا غلام مکاتب بنانے کے لئے کسی کو وکیل بنایا پھر مؤکل نے خود ہی اس غلام کو آزاد کر دیا یا مکاتب بنادیا۔ سوم یہ کہ اپنا نکاح کسی مخصوص عورت مثلاً عہدہ سے کرنے کے لئے یا کسی بھی مخصوص چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا پھر اس کام کو خود ہی کر لیا۔ چہاں یہ کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا اس کے بعد شوہر نے اسے خود ہی تین طلاقیں دیدیں۔ یا ایک ہی طلاق دی مگر اس پر عدت بھی گزر گئی۔ پنجم یہ کہ اپنی بیوی کو خلع دینے کے لئے وکیل مقرر کیا بعد میں مؤکل نے خود ہی

اسے خلج دیدیا۔ تو ان تمام صورتوں میں اس کی وکالت باطل ہو گئی۔ اس لئے کہ جب مؤکل نے بذات خود معاملہ میں تصرف کر لیا تب اس کے وکیل کے لئے اس معاملہ میں تصرف کرنا ممکن ہو گیا اس لئے اس کی وکالت ہی باطل ہو گئی۔ یعنی اگر اس کے بعد مؤکل نے دوبارہ اسی عورت کو طلاق بائن دیدی تو وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ مؤکل سے اس عورت کا دوبارہ نکاح کر دے۔ کیونکہ ضرورت پوری ہو چکی ہے۔

بمخلاف ما اذا الخ بخلاف اس کے اگر وکیل نے اس عورت سے خود ہی نکاح کر کے اسے بائنہ کر دیا تب اس وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ اس عورت کا اپنے مؤکل (سابق شوہر) سے نکاح کر دے۔ کیونکہ ابھی مؤکل کی ضرورت باقی ہے۔ وکذا لو وکله الخ اسی طرح اگر کسی کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر اسے خود ہی بیچ دیا تو بھی اس کی وکالت باطل ہو گئی۔ فلور د علیہ الخ۔ پھر اگر وہ غلام کسی عیب کی وجہ سے قاضی کے حکم کی وجہ سے واپس کر دیا گیا تو امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ وکیل کو اس بات کا اختیار نہ تھا کہ اسے دوبارہ بیچ دے۔ کیونکہ مؤکل (مالک) کا خود ہی اسے بیچ دینے کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنے وکیل کو اس غلام میں اب تصرف کرنے سے روک دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو گئی کہ گویا مؤکل نے اپنے وکیل کو اس میں تصرف کرنے سے صاف صاف منع کر دیا ہے۔ وقال محمد بن ابراہیم اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو دوبارہ بھی فروخت کرنے کا اختیار ہو گا۔ کیونکہ وکالت کے معنی میں اطلاق ہے یعنی اس کام کے کرنے کی پوری اجازت ہے۔ اور اس کی وکیل کی اپنے کام کے کرنے سے جو مجبوری ہو گئی تھی وہ دور ہو گئی ہے۔ یعنی مؤکل نے جب خود ہی اسے پہلے بیچ دیا تو اب اس میں دوبارہ بیچنے کی گنجائش باقی نہ رہی۔

بمخلاف اس کے اگر وکیل سے کہا کہ میرے یہ غلام فلاں کو تم بہہ کر دو۔ پھر کسی وقت خود ہی اسی شخص کو بہہ کر دیا اور اس سے واپس بھی لے لیا تو اب وکیل کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اسے دوبارہ بہہ کر دے۔ کیونکہ مؤکل نے اس سے بہہ واپس لے کر اپنی رائے ظاہر کر دی کہ اسے بہہ کرنا منظور نہیں ہے۔ یہ عمل اس بات کی دلیل ہے کہ مؤکل کو اب بہہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور بیچ میں قاضی کے حکم سے اگر واپس لینا پڑ جائے تو اس میں اس بات کی دلالت نہیں ہوتی ہے کہ مؤکل کو اسے فروخت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے جب مؤکل کے پاس اس کی پہلی اور پرائی ملکیت کی وجہ سے وہ غلام واپس آ گیا تو وکیل کو اختیار ہو گیا کہ اسے بیچ ڈالے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا کوئی کام کرنے کے لئے وکیل بنایا۔ پھر وہ کام خود ہی کر لیا۔ اس کی چند نظیریں۔ اگر کسی کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر خود ہی اسے بیچ دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

کتاب الدعوی

قال المدعی من لا یجبر علی الحصومة اذا ترکھا والمدعی علیہ من یجبر علی الحصومة ومعرفة الفرق بینہما من اہم ما یتنبی علیہ مسائل الدعوی وقد اختلف عبارات المشائخ فیہ فمفہم ما قال فی الکتاب وهو حد عام صحیح وقیل المدعی من لا یتحقق الابححة کالخارج والمدعی علیہ من یتحقق بقوله من غیر حجة کذی الید وقیل المدعی من یتمسک بغير الظاہر والمدعی علیہ من یتمسک بالظاہر وقال محمد فی الاصل المدعی علیہ هو المنکر وهذا صحیح لکن الشان فی معرفتہ والترجیح بالفقہ عند الحداق من اصحابنا لان الاعتبار للمعانی دون الصور فان المودع اذا قال رددت الودیعة فالقول قوله مع الیمین وان کان مدعیا

لرد صورۃ لانہ ینکر الصمان معنی .

دعویٰ کے بیان میں

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی ایسے شخص کو اصطلاح میں کہا جاتا ہے کہ اگر وہ دعویٰ نہ کرے تو اسے معاملہ دائر کرنے (خصوصاً) پر مجبور نہ کیا جائے۔ (ف۔ یعنی اگر ایک مرتبہ خصومت اور نالش کر کے چھوڑ دے اور دوبارہ مطالبہ نہ کرے تو شرعاً اسے دعویٰ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہو کہ اگر چاہے تو وہ اپنے پہلے دعویٰ پر قائم رہے اور نہ چاہے تو اپنا دعویٰ واپس لے یا دعویٰ چھوڑ دے۔ کیونکہ اس نے اپنی مرضی اور اختیار سے دعویٰ کیا تھا۔ والمعدعی علیہ الحج اور مدعی علیہ ایسے شخص کو کہا جاتا ہے کہ جب اس پر کسی کا دعویٰ قائم ہو جائے تو وہ مخاصمت چھوڑ نہ سکے یعنی اس پر یہ لازم ہو جائے کہ اس دعویٰ کا جواب دے و معرفۃ الفرق الخ معنوم ہونا چاہئے کہ جن باتوں میں دعویٰ کے مسائل کی بنیاد ہے ان میں سے مدعی و مدعی علیہ کے درمیان فرق کرنا دوسرے اہم اور بیان کئے ہوئے امور میں بہت ہی ضروری ہے۔ وقد اختلفت الخ اور مدعی کی تعریف کرنے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک عبارت یہی ہے جو کتاب قدوریؒ میں بیان کی گئی ہے۔ اور یہ تفصیل و تقریر ہر طرح کے مدعی پر شامل صحیح ہوتی ہے۔

وقیل المدعی الخ اور بعضوں نے کہا ہے کہ مدعی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو صرف حجت کے بعد یعنی گواہوں کو پیش کر کے یا دوسرے کے اقرار کر لینے سے ہی مستحق ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جو اس عین پر قابض نہ ہو جس کا کہ اس نے دعویٰ کر رکھا ہو۔ اور مدعی علیہ وہ شخص ہوتا ہے جو صرف اپنے کہنے یا دعویٰ سے کسی حجت کے بغیر ہی مستحق ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جو فی الحال مال پر قابض ہو۔ اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر دعویٰ کرے۔ اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جو ظاہر کے مطابق دعویٰ کرے۔ (الحاصل جو شخص کسی عین مال پر قابض ہو وہ ظاہر حال سے اپنے مالک ہونے کا مدعی ہے۔ اور جو شخص اس مال پر دعویٰ کرتا ہے وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے) اور امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ وہ شخص جو انکاری ہو۔ مگر یہ قول اگرچہ صحیح ہے۔ لیکن ہماری گفتگو اس شخص کی شناخت میں ہے (کیونکہ بعض ایسی صورتیں بھی ہو جاتی ہیں جن میں ایک شخص بظاہر مدعی معلوم ہوتا ہے مگر معنی وہ منکر ہوتا ہے۔ نیز بظاہر ایک شخص منکر معلوم ہوتا ہے مگر معنی وہ مدعی ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک ہی شخص ایک اعتبار سے مدعی مگر دوسرے اعتبار سے مدعی علیہ ہوتا ہے۔ یعنی اس میں دونوں باتیں ایک ساتھ جمع معلوم ہوتی ہیں)۔ اور دعویٰ و انکار میں سے ایک کو فقہی طور سے ترجیح دینے کا ملکہ ہمارے ان فقہاء کرام کو ہوتا ہے جو اپنے فن میں خوب ماہر ہوں۔ کیونکہ حقیقت میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اور ظاہری صورت اور لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کسی امانت دار نے یوں کہا کہ میں آپکی امانت واپس کر چکا ہوں اور وہ قسم بھی کھالے تو اسی کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اگرچہ وہ بظاہر امانت کی واپسی کا دعویٰ دار ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ منکر ہے۔ کیونکہ وہ معنی کے اعتبار سے اپنے اوپر کسی بھی قسم کا تاوان لازم ہونے سے انکار کرتا ہے۔

توضیح :- کتاب الدعویٰ۔ اس کتاب میں مدعی و مدعی علیہ اور مال یا حق جس کا دعویٰ ہو اور مدعی و مدعی علیہ کی پہچان۔ اور دعویٰ کے صحیح ہونے کا بیان ہے۔ مدعی پر گواہ اور منکر پر قسم لازم آتا ہے۔ اور قسم سے انکار کرنے کا مطلب دعویٰ کو تسلیم کر لینا ہوتا ہے۔ اور جب قاضی کی مجلس میں دعویٰ صحیح ہو تو مدعی علیہ پر اس کا جواب دینا لازم آتا ہے۔ اور گواہوں کی پیشی اور عدالت وغیرہ سب قاضی کی مجلس ہی میں ہوگی، اسی لئے اس بحث میں

توضیح:- دعویٰ کے قابل قبول ہونے کی شرط۔ دعویٰ کے صحیح ہونے کے بعد بھی ضروری باتیں، اگر دعویٰ کا مال باقی ہو یا ضائع ہو گیا ہو۔ تو کیا باتیں ضروری ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال فان ادعى عقارا حده و ذكر انه في يد المدعى عليه و انه يطالبه به لانه تعذر التعريف بالاشارة لتعذر النقل فيصار الى التحديد فان العقار يعرف به و يذكر الحدود الاربعة و يذكر اسماء اصحاب الحدود و انسابهم و لابد من ذكر الحد لان تمام التعريف به عند ابى حنيفة على ما عرف هو الصحيح ولو كان الرجل مشهورا يكتفى بذكره فان ذكر ثلثة من الحدود يكتفى بها عندنا خلافا لفرق لوجود الاكثر بخلاف ما اذا غلط في الرابعة لانه يختلف به المدعى ولا كذلك بتركها و كما يشترط التحديد في الدعوى يشترط في الشهادة وقوله في الكتاب و ذكر انه في يد المدعى عليه لابد منه لانه انما ينتصب خصما اذا كان في يده وفي العقار لا يكتفى بذكر المدعى و تصديق المدعى عليه انه في يده بل لا يثبت اليد فيه الا بالبينة او علم القاضي هو الصحيح نفيا لثمة المواضعه اذ العقار عساه في يد غيرهما بخلاف المنقول لان اليد فيه مشاهدة وقوله و انه يطالبه به لان المطالبة حقه فلا بد من طلبه ولانه يحتمل ان يكون مرهونا في يده او محبوسا بالثمن في يده وبالمطالبة يزول هذا الاحتمال وعن هذا قالوا في المنقول يجب ان يقول في يده بغير حق .

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کسی غیر منقولہ جائیداد (عقار) کا دعویٰ کیا تو اس پر لازم آتا ہے کہ اس کی چودہ (حدود) بیان کر دے۔ اور یہ بھی بتلائے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے۔ اور یہ کہ اس مدعی نے اس سے اپنی اس عقار (جائیداد) کا مطالبہ کیا ہے۔ لہذا تعزو الخ کیونکہ اس جائیداد کے منتقل نہ ہونے کی وجہ سے جب اشارہ سے اس کی پہچان ممکن نہیں ہوئی تو اس کی چودہ بیان کر دینے کی ضرورت ہوئی۔ کیونکہ عقار (جائیداد غیر منقولہ) کی پہچان اسی طرح سے ہوتی ہے۔ پھر حدود درجہ بیان کرے۔ اور ان لوگوں کے نام و نسب کو بھی بیان کرے جن کی جائیداد چاروں اطراف میں ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ زید بن بکر بن خالد۔ اس میں باپ کے ساتھ ہی دادا کا نام بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دادا کا نام بیان کر دینے سے ہی اس کی شناخت مکمل ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے اسے موقع پر بیان کیا جا چکا ہے۔ اور یہی صحیح روایت ہے۔ (ف۔) یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ شخص مشہور نہ ہو۔ یعنی جو شخص اس کی چودہ میں سے کسی بھی حد کا مالک ایسا ہو کہ لوگ عموماً اسے جانتے پہچانتے نہ ہوں۔

ولو كان الرجل الخ اور اگر وہ شخص خود ہی مشہور ہو تو صرف اس کا نام ہی ذکر کر دینا کافی ہو گا۔ (ف۔) یعنی اس کا باپ اور دادا کے نام بیان کئے بغیر صرف اسی کا نام ذکر کر دینا کافی ہو گا۔ مثلاً اس جائیداد کی شرعی (پوری) جانب کا مالک فلاں شخص ہے جو اپنے طور پر مشہور شخص ہے۔ فان ذكر الخ اب اگر بجائے چاروں حد بیان کرنے کے صرف تین ہی حدود بیان کئے تو امام زفرؒ کے قول کے برخلاف ہمارے نزدیک اکتفاء کیا جائے گا۔ کیونکہ اکثر حدود کا ذکر ہو گیا ہے۔ (ف۔) مگر صرف دو حدود ذکر کرنا کافی نہ ہو گا۔ کیونکہ اکثر کا حکم کل کے برابر ہوتا ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر چوتھی حد بیان کرنے میں غلطی کر دی تو دعویٰ غلط ہو جائے گا۔ کیونکہ جس چیز کے بارے میں دعویٰ ہے وہی چیز مختلف ہو گئی۔ اور چوتھی حد کا بیان چھوڑ دینے سے یہ بات ہمیں ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ وہ چوتھی حد تو اپنی جگہ پر ہی رہی اگرچہ بیان نہیں کی گئی ہے۔ و کما يشترط الخ اور جیسے دعویٰ کرتے وقت حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح کو اسی دیتے وقت بھی حدود کا بیان کرنا شرط ہے۔ (ف یعنی جو لوگ ایسے دعویٰ کے سلسلہ میں گواہی دینے آئیں ان پر بھی لازم ہو گا کہ اس جائیداد کے حدود بیان کریں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ وقوله في الكتاب

الخ اور کتاب قدوری کے حوالہ سے جو یہ لکھا گیا ہے کہ مدعی یہ بیان کرے کہ یہ عقار اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ کو محصم یا فریق ثانی اسی وقت کہا جائے گا جب کہ وہ جائیداد اس کے قبضہ میں بھی ہو۔

وہی العقار الخ اور عقار (جائیداد غیر منقولہ) میں مدعی کے بیان کرنے اور مدعی علیہ کی اس طرح تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار اسی شخص (مدعی علیہ) کے قبضہ میں ہے اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔ (ف)۔ یعنی اگر کسی عقار کا دعویٰ کیا اور اس میں یہ کہا کہ وہ عقار نہ کو مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ اور اس مدعی علیہ نے اس بات کی تصدیق بھی کر دی کہ جس عقار پر مدعی کا دعویٰ ہے وہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ بل لایثبت الخ بلکہ عقار میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا۔ اب یہ اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ اس دعویٰ پر گواہ پیش کر دے یا قاضی کو اس کی خبر ہو چکی ہو۔ (ف) مثلاً گواہ نے یوں کہا کہ ہم نے اس مکان کو اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق پایا ہے تو یہ کہنا کافی نہ ہوگا۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ اس طرح سے موضوع کی تہمت کی نفی کرنے کے لئے۔ (یعنی اس احتمال کو دور کرنے کے لئے کہ دونوں گواہوں نے آپس میں یہ طے کر لیا ہو کہ کسی طرح مدعی علیہ اس مدعی کے قول کی تائید کر دے تاکہ اس کے بعد قاضی مدعی ہی کے قبضہ میں رہنے کے بارے میں فیصلہ کر دے۔ اس کے بعد مدعی اپنی مرضی کے مطابق اس میں تصرف کر سکے)۔ اذا العقار الخ کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ شاید وہ جائیداد ان دونوں میں سے کسی کا بھی اس پر قبضہ نہ ہو بلکہ اور کسی تیسرے کا اس پر قبضہ ہو۔

بجلاف المقول الخ برخلاف مال منقول کے کہ منقول مال میں قابض کا قبضہ خود ہی ظاہر اور گواہ بھی ہو رہا ہے۔ (ف)۔ اور کسی چیز کا کسی کے قبضہ میں ہونا ہی اس پر ملکیت کی دلیل ہے اس لئے ظاہر حال سے دعویٰ صحیح ہو گیا۔ و قولہ انه الخ اور قدوری نے جو یہ فرمایا ہے کہ یہ بیان کرے کہ مدعی اس کو اس مدعی علیہ سے مطالبہ کرے گا۔ کیونکہ وہ مال عقار تو مدعی کا حق ہے اس لئے یہ بات شرط لازم ہوگی کہ مدعی اس مدعی علیہ سے مطالبہ کرے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اس بات کا احتمال ہو تا ہے کہ وہ جائیداد اگرچہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے مگر رہن کے طور پر ہو یا قرض کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے پاس رکھا ہوا ہو۔ (ف)۔ یعنی شاید کہ مدعی نے مدعی علیہ سے قرض لے کر یہ جائیداد اس کے پاس رہن رکھی ہوئی ہو۔ یا مدعی نے اس سے خرید ا تھا مگر اس کی قیمت ادا نہ کرنے کی وجہ سے مدعی علیہ نے اسے حوالہ نہ کیا بلکہ روک رکھا ہو۔ تو مال کا اس کے پاس صرف موجود ہونا دعویٰ کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہوئی۔ کیونکہ یہ احتمال موجود ہے۔ وبالمطالبة الخ اور مطالبہ کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ (ف)۔ کیونکہ جو چیز بطور رہن ہو یا قیمت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے روکی گئی ہو وہ قابض کے قبضہ سے نہیں جاسکتی ہے۔ اب جب کہ اس نے مطالبہ کیا تو ملکیت کے دعویٰ میں یہ احتمال باقی نہیں رہا۔ وعن هذا الخ۔ اور ان ہی احتمالات سے بچنے کے لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ مال منقول کے دعویٰ میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے۔ (ف) اس جملہ کے کہدینے کی وجہ سے یہ احتمال ختم ہو گیا کہ وہ مرہون شے یا قیمت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے رکھی ہوئی ہے۔ کیونکہ جنہیں باباع کا یہ قبضہ حق بجانب ہے یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مال عین میں ہو۔

توضیح:۔ اگر مدعی کا دعویٰ غیر منقولہ جائیداد پر ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے۔ جائیداد کی چوحدی بیان کرتے وقت صرف اس کی دو یا تین حدیں بیان کیں۔ مال منقول کے دعویٰ میں کن باتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشائخ، مسائل

قال وان كان حقا في الذمة ذكر انه يطالب به لما قضا وهذا لان صاحب الذمة قد حصر قلم يبق الا المطالبة

لكن لا بد من تعريفة بانو صف لانه يعرف به

قال واذا صحت الدعوى سأل القاضى المدعى عليه ليكشف وجه الحكم فان اعترف قاضى عليه بها لان الاقرار موجب بنفسه فيأمر بالخراج عنه وان انكر سأل المدعى البينة لقوله عليه السلام لك بينة فقال لا فقال لك بيمينه سأل ورتب اليمين على فقد البينة فلا بد من السؤال ليمكنه الاستحلاف .

قال وان أحضرها قاضى بها لانتفاء التهمة عنها وان عجز عن ذلك وطلب يمين خصمه استحلفه عليها لما روينا ولا بد من طلبه لان اليمين حقه الا ترى انه كيف اضيف اليه بنحرف اللام فلا بد من طلبه .

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر وہ چیز جس کا دعویٰ ہے کوئی ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی یہ بیان کرے کہ فلاں شخص پر میرا دعویٰ ہے اس سے میں اپنے حق کا مطالبہ کرتا ہوں۔ اسی دلیل کی بناء پر جو گزر گئی ہے۔ (ف)۔ یعنی یہ کہ مطالبہ کرتا اس مدعی کا حق ہے جس کا مطالبہ کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (وہذا لان الخ یہ س نے کہ جس کے ذمہ باقی ہے وہ تو موجود ہے۔ اس لئے اس سے مطالبہ کرنے کے سوائے کوئی کام جینی مطالبہ کرنے کے دوسری کوئی چیز باقی نہیں رہی ہے (ف)۔ کیونکہ وہ حق مال میں نہیں ہے کہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے)۔ لیکن لا بد الخ لیکن اس حق کو اس کے وصف کے ساتھ بیان کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ جو حق کہ ذمہ میں واجب ہو اور غیر معین ہو اس کی پہچان اسی وصف کے بیان سے ہوتی ہے۔ (ف)۔ مثلاً یوں کہے کہ پانچ سو کھرے درہم یا اوسط درجہ کے جن کا وزن اتنا اور اتنا فلاں سکھ کا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اپنا دعویٰ صحیح کرنے کے لئے جو باتیں لازم ہوں وہ سب بیان کر دے۔

قال واذا صحت الحج قدرتی نے فرمایا ہے کہ اس طرح جب دعویٰ صحیح ہو جائے تب قاضی مدعی علیہ سے اس دعویٰ کے متعلق دریافت کرے۔ (ف)۔ کہ تم اس دعویٰ کے بارے میں کیا کہتے ہو۔ کیا تم اس کا اقرار کرتے ہو یا انکار کرتے ہو۔ پوچھنے کا مقصد یہ ہو گا کہ اس کے بعد ہی مناسب فیصلہ کر سکے۔ (ف)۔ کہ قاضی نے مدعی علیہ کے اقرار کرنے پر اس پر حکم جاری کیا ہے۔ یا وہ اس کا انکار کر چکا تھا۔ پھر گواہوں سے بیان لے کر دعویٰ ثابت ہونے کے بعد حکم جاری کیا ہے۔ فان اعترف الخ اب اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا اقرار کر لیا تو قاضی اس دعویٰ کا اس پر حکم لگائے۔ لان الاقرار الخ کیونکہ خود اس کے اپنے اقرار سے ہی حق لازم ہوا ہے۔ اس وقت قاضی اس لئے حکم دے گا تاکہ وہ اپنے اقرار کے مطابق مدعی کو اس کا حق ادا کر کے بری اندم ہو جائے۔ (ف) یعنی آدمی کو اس کی اپنی ذات پر اختیار ہے کہ جو چاہے اقرار کرے تاکہ وہی اس پر نفاذ ہو جائے۔ پس جب کہ مدعی علیہ نے اپنی ذات پر اس حق کا اقرار کر لیا تو دوسری کسی جہت کے بغیر ہی وہ حق اس پر لازم ہو گیا۔ لہذا قاضی اس پر یہ حکم جاری کرے گا کہ اس کا حق ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے۔

وان انكر الخ اور اگر مدعی علیہ اس کے دعویٰ کا انکار کر دے تب قاضی اس مدعی سے گواہ کا مطالبہ کرے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے ایک مدعی سے فرمایا تھا کہ کیا تمہارے دعویٰ پر تمہارے پاس گواہ ہیں۔ انہوں نے انکار میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اب تمہارے لئے، اس مدعی علیہ کی قسم ہے۔ (ف) اس کی روایت بخاری و مسلم اور سنن اربع نے کی ہے)۔ سأل و رتب الخ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے گواہ چاہے۔ پھر گواہ نہ ہونے کی صورت میں قسم لازم کی۔ اس لئے یہ لازم ہوا کہ قاضی پہلے سوال کرے تاکہ اسے مدعی علیہ سے قسم لینا ممکن ہو۔ (ف)۔ پس سب سے پہلے قاضی مدعی سے گواہ طلب کرے۔ قال وان احصرها الخ قدرتی نے کہا ہے کہ اگر مدعی گواہوں کو باکر لے آئے یعنی اگر ان کا عادل ہونا بھی ثابت ہو جائے تب قاضی ان کی گواہی کے مطابق حکم دے۔ کیونکہ اس دعویٰ سے تہمت دور ہو گئی۔

وان عجز الخ اور اگر مدعی اپنے گواہوں کو مانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم لھانے کو کہے تو قاضی اس دعویٰ کے مطابق مدعی علیہ سے قسم لے گا۔ اس کی دلیل بھی وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی۔ (ف) یعنی وہ یہ ہے کہ حضرت اشعث

بن قیس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کے بارے میں جھگڑا تھا۔ اس لئے میں اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لے آیا۔ اس وقت رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس ایسے گولہ ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ نہیں۔ تب آپ نے اسی یہودی سے فرمایا کہ تم قسم کھاؤ۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ یہ تو قسم کھا جائے گا۔ اور میرا مال لے جائے گا۔ اور یہ شخص بے خوف اور غرور ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ جو شخص ایسی قسم کھائے جس کی وجہ سے وہ مال کا حقدار بن جائے حالانکہ وہ حقیقت میں اپنی قسم کھانے میں جھوٹا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر سخت غصہ میں ہوں گے۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اور تمام صحاح ستہ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ اسی موقع پر یہ آیت نازل کی گئی ﴿هَٰذَا الدِّينُ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا لَّكُمُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾۔ تک۔ جیسا کہ صحاح ستہ میں ہے۔ ولابد من طلبہ الخ اور مدعی کے لئے اس موقع پر قسم کھانے کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ قسم کھلانے کا اسی کا حق ہے۔ الا تروی الخ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے (الک بینه فقال لا فقال لک بینه فرما کر) کیونکہ لک میں لام مدعی کی طرف مجرور اور مضاف ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مدعی کے لئے ضروری ہے قسم کا مطالبہ کرنا۔ (ف یعنی حدیث میں لک بینه فرمایا گیا ہے۔ تمہارے لئے مدعی علیہ کی قسم ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ قسم مدعی کا حق ہے۔ پس وہ جب اپنا حق طلب کرے گامحاکم اس کو مدعی علیہ سے دلا دے گا۔

توضیح :- مدعی نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے اگر وہ ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی کس طرح دعویٰ کرے گا۔ دعویٰ صحیح ثابت ہو جانے کے بعد قاضی کیا کرے گا۔ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کر لیا۔ یا دعویٰ کا انکار کر دیا۔ اگر مدعی اپنے گواہوں کو لانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم کھانے کو کہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿باب اليمين﴾

واذا قال المدعى لى بينة حاضرة وطلب اليمين لم يستحلف عند ابى حنيفة معناه حاضرة فى المصر وقال ابو يوسف يستحلف لان اليمين حقه بالحديث المعروف فاذا طالب به يجيبه ولا بى حنيفة ان ثبوت الحق فى اليمين مرتب على العجز عن اقامة البينة لما روينا فلا يكون حقه دونه كما اذا كانت البينة حاضرة فى المجلس ومحمد مع ابى يوسف فيما ذكره الخصاف ومع ابى حنيفة فيما ذكر الطحاوى. قال ولا ترد اليمين على المدعى لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر قسم والقسمة تنافى الشركة وجعل جنس الايمان على المنكرين وليس وراء الجنس شئى وفيه خلاف الشافعى.

باب قسم کا بیان

ترجمہ :- اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں اور اس نے مدعی علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ معناه الخ۔ مدعی کے اس بات کے کہنے کا مطلب کہ گواہ حاضر ہیں یہ ہے کہ میرے گواہ اسی شہر میں ہیں۔ (ف اور اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ قاضی کی پکھری میں آگئے ہیں۔ کیونکہ وہ پکھری میں آچکے ہوں تو بھتفاق مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اور اگر یوں کہا کہ میرے گواہ شہر میں ہیں تو اس صورت میں قسم کھانے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی۔ وقال ابو يوسف الخ اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ قسم مدعی کا حق ہے۔ مشہور حدیث کی بناء پر پس جب مدعی نے مدعی علیہ سے قسم کا

مطالبہ کیا تو وہ اسے قبول کر لے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم میں مدعی کا حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ گواہ حاضر کرنے سے عاجز ہو جائے۔ جس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ اس لئے گواہی سے عاجز ہوئے بغیر قسم لینا مدعی کا حق نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر قاضی کی مجلس میں گواہ موجود ہوں تو اس وقت بالاتفاق قسم لینا مدعی کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ سے دو مختلف روایتیں ہیں۔ جیسا کہ خصافؒ کی روایت میں ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ اور طحاویؒ کی روایت میں ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ (ف انوارؒ) نے غایۃ البیان میں اعتراض کیا ہے کہ خصافؒ نے امام محمدؒ کا قول بالکل نقل نہیں کیا ہے۔ اسی طرح طحاویؒ نے بھی مختصر میں ذکر نہیں کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔

قال ولا مرد الخ قد درئی نے لکھا ہے کہ مدعی پر قسم نہیں لوٹائی جائے گی۔ امام احمدؒ سے یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ (ف یعنی کسی حال میں بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مدعی کے قسم کھانے پر حجت دعویٰ کے بغیر حکم دیا جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مدعی پر گواہ لازم ہوتے ہیں۔ اور جو انکار کرے اس پر قسم لازم ہوتی ہے۔ (ف ینحین وغیرہ) اس کی روایت کی ہے (اس فرمان میں حکم کو بائٹ دیا گیا ہے۔ اور تقسیم یا ہزارہ شرکت کے مخالف ہوتا ہے۔ (ف یعنی گواہی نمبر (۱) اور قسم نمبر (۲) دونوں کو رسول اللہ ﷺ نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان تقسیم کر دیا ہے۔ اور تقسیم ہو جانے کے بعد کسی چیز میں شرکت باقی نہیں رہتی ہے۔ ورنہ تقسیم کا کوئی قاعدہ اور مقصد نہ ہوگا۔ اس میں رسول اللہ ﷺ نے جس قسم کو انکار کرنے والوں کے لئے مخصوص کر دیا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ الیمین کو الف اور لام جنس کے ساتھ فرمایا ہے۔ کیونکہ یہاں پر بالاتفاق کوئی معبود قسم نہیں ہے۔ اس لئے جس قسم منکر کے لئے ہوئی۔) اور جنس کے علاوہ دوسری کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ (ف یعنی جب جنس قسم مدعی علیہ کے ساتھ مخصوص ہو گئی تب کوئی قسم ایسی باقی نہیں رہی جو مدعی کے لئے ہو سکے۔

وفیہ خلاف الشافعی قسم کے اس حکم کے بارے میں امام شافعیؒ کا اجتہاد سب کے مخالف ہے، (ف چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جب مدعی کا کوئی گواہ نہ ہو۔ اس لئے قاضی نے مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہا اور اس نے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہ قسم اب خود مدعی پر لوٹ آئے گی۔ چنانچہ اگر مدعی قسم کھالے تو اسی کی قسم کی بناء پر قاضی فیصلہ سنا دے گا۔ اسی طرح اگر مدعی صرف ایک گواہ حاضر کر کے دوسرے گواہ کو حاضر کرنے سے عاجزی کا اقرار کر لے تب بھی اس پر قسم لازم آجائے گی۔ پھر اگر ایک گواہ ہونے کے علاوہ وہ قسم بھی کھالے تب قاضی وہی جے دعویٰ کے مطابق حکم دیدے گا۔ اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر جائے تو کوئی حکم نہیں دے گا۔ ک۔ یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔ اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے۔ مگر بعض علماء شافعیہؒ نے فرمایا ہے کہ امام احمدؒ اور جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے۔ اور امام مالکؒ نے اپنی موطا میں حضرت باقر رضی اللہ عنہ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ سنا دیا۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو مالکؒ سے ایک جماعت نے موصول بیان کیا ہے۔ جن میں سے حضرت عثمان ابن خالد العثماني واسمعیل بن موسیٰ الکوفی بھی ہیں۔ اور باقرؒ نے حضرت جابرؒ سے موصول روایت کی ہے جسے حفاظ کی ایک جماعت نے اسناد کیا ہے۔

اور یہ حدیث حضرات ابن عباسؒ و جابرؒ و ابو ہریرہؒ و زید بن ثابتؒ و عمرو بن عمروؒ و علیؒ و سعد بن عبادہؒ و عبد اللہ بن عمرو بن العاصؒ و مغیرہ بن شعبہؒ اور مسروقؒ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے۔ اور یہ حدیث ابن عباسؒ کو مسلم و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و دارقطنی اور بیہقی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے۔ اس میں کسی کو طعن کرنے کی مجال نہیں ہے۔ اور علماء نے کہا ہے کہ اس باب میں تقریباً بیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے۔ جس میں حسن و صحیح روایتیں بہت ہیں۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ متواترات ہیں۔ طحاویؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس کے اسناد میں قیس بن سعد راوی کی کوئی روایت عمرو بن دینار سے ثابت نہیں ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دونوں متفق و ثقہ تھے ہیں۔ اور قیس بن سعدؒ سے بخاری و مسلمؒ نے روایت کی ہے۔ اور ابن المدینیؒ نے کہا

ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ اور قیس کی متابعت کی ہے محمد بن مسلم الہامی نے اور شافعی نے اس کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ سوائے اس کے کہ ترمذی نے عمل کبیر میں بخاری سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن دینار نے اس حدیث کو ابن عباسؓ سے نہیں سنا ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ عمرو بن دینار نے ابن عباسؓ سے احادیث کی روایت کی ہے اور ان سے ملاقات بھی ممکن ہے۔ یہاں تک کہ مسلم نے تصحیح کی ہے۔ اس کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک یہ کوئی جرح اور عیب نہیں ہے جب کہ راوی ثقہ ہے۔ اور دارقطنی نے کبھی عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباسؓ روایت کی ہے۔ اور کبھی عمرو بن دینار عن جابر بن زید عن ابن عباسؓ روایت کی۔ اس طرح ثقہ طریقہ سے دصل ثابت ہے۔ اس کے علاوہ یہی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے سنن اربعہ میں مرفوعاً مروی ہے۔ اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور اس کے سارے راوی مدنی اور ثقہ ہیں۔

اور حضرت جابرؓ سے ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔ اور ابن خزیمہ و ابو عوانہؓ نے اس کو صحیح میں شمار کیا ہے۔ اور حق بات یہ ہے کہ حدیث یقیناً ثابت ہے۔ اس کے جواب میں کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ حدیث منسوخ ہے۔ لیکن اسے بھی اس طرح رد کیا جاتا ہے کہ شیخ کا دعویٰ صرف احتمال سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں قرآن پاک سے کوئی مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ کیونکہ نص میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ اس سے کم جائز نہیں ہے۔ دارقطنی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمرو و عثمان رضی اللہ عنہم سب کے سب ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ مدعی کی قسم پر حکم دیا کرتے تھے۔ اور امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں ابو الزناد سے روایت کی ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے کوفہ کے عامل کو جن کا نام عبد الحمید بن عبد الرحمن بن زید بن الخطاب تھا فرمان لکھا کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم ہونے پر فیصلہ سنایا کرو۔ اور مالکؒ نے بدعا یہ فتویٰ ابو سلمہ بن عبد الرحمن و سلیمان بن یسار سے نقل کیا۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ سنت جاری ہو چکی ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر حکم دیا جائے۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے علاوہ صحابہ اور تابعین کرام کی ایک بڑی جماعت اس بات پر متفق ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم ہو جانے کے بعد حکم دیا جائے۔ اور ہمیں یہ حکم ہے کہ ہم خلفائے راشدینؓ کی اتباع کریں۔ دوم یہ کہ رسول اللہ ﷺ سے قضاء کا یہ حکم بطریق تواتر نقل ہوا ہے۔ اور یہ حدیث مشہور کسے درجہ سے کم نہیں ہے۔ جب کہ بالاتفاق حدیث مشہور کے ذریعہ سے کتاب اللہ پر زیدتی جائز ہے۔ نیز کتاب اللہ میں اگر کوئی حکم مطلق یا عام ہو تو وہ مشہور حدیث سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ پس اصول الحنفیہ کی بناء پر بھی لازم آیا کہ اسی حدیث کے موافق حکم ہو۔ اور خود حنفیہ نے اس زیادتی کے موافق چند مسائل میں کیا بھی ہے۔ چنانچہ کسی عورت کا نکاح اس کی پھوپھی یا خالہ کے نکاح میں رہتے ہوئے جائز نہیں ہے۔ حالانکہ قرآن پاک میں ہے وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وُورَاءَ ذٰلِكُمْ لَایَہِ مَوْجُودَہ۔ اور جیسے موزوں پر مسح کرنا جائز اور پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہونا وغیرہ دوسرے مسائل ہیں۔

پھر اصول حدیث میں یہ بات مسلم ہو چکی ہے کہ کسی نص میں اگر کسی عدد کا ذکر موجود ہو مگر مقصود نہ ہو تو اس سے لم یا زیادہ کرنا بھی ثبوت کے بعد جائز ہے۔ اور یہاں خود حدیث و آثار میں بیان موجود ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظہر حنفیہ کے اجتہاد کی اصل یہ ہے کہ ہم نے قرآن پاک کے اندر معاملات کے سلسلہ کی تفصیل میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا حکم پایا ہے۔ اس لئے اس سے کم کی گواہی کی اجازت نہ ہوگی۔ کیونکہ زیادہ گواہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق کوئی ممانعت اور مخالفت نہیں ہے۔ اس لئے اگر مذکورہ تعداد سے کم کرنے میں بھی ممانعت مقصود نہ ہو تو اس آیت سے کوئی حکم ہی ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ بات خلاف اجماع ہے۔ پس ظاہر قرآن سے یہ سمجھ میں آیا کہ اس سے کم جائز نہیں ہے۔ پھر ہمیں حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی۔ ایک تو یہ کہ آپ ﷺ نے ایک گواہ کی گواہی کے بعد مدعی سے قسم لینے کے بعد حکم دیا۔ دوم یہ کہ آپ نے مدعی پر گواہ اور مدعی علیہ پر قسم کھانے کے عمل کو تقسیم کر دیا ہے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس تقسیم عمل میں قسم کی جنس مدعی علیہ کی جانب رکھی گئی ہے۔ اس لئے کوئی اور کسی قسم کی قسم مدعی پر لازم نہیں

ہوئی۔ تو بظاہر اس حدیث اور پہلی حدیث کے مفہوم میں تعارض پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ تعارض ظاہری طور پر استنباط کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم اس کی تاویل اس طرح کریں کہ مدعی علیہ کے ذمہ قسم ہے مگر اس صورت میں جب کہ مدعی علیہ قسم کھائے اور مدعی کے پاس دو گواہ ہوں، اور جب مدعی کے پاس صرف ایک گواہ ہو اور دو گواہ نہ ہوں تو اس صورت میں قسم کو مدعی کے لئے لازم کرنے میں پہلی حدیث کے مطابق مضائقہ نہیں ہے۔ ایسی تاویل کرنے سے دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض باقی نہ رہے گا۔ لیکن اس سے یہ بات لازم آجائے گی کہ اصل میں مدعی کے ذمہ دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔

تاکر ایک گواہ ہونے اور دوسرا گواہ نہ ہونے کی صورت میں اس دوسرے کے عوض مدعی کی قسم کافی ہو جائے۔ کیونکہ اگر مدعی کے ذمہ قسم ہی کافی ہوتی۔ اور کم سے کم دو گواہ ہونا ضروری نہ ہو تا تو ایک گواہ کے بغیر بھی صرف مدعی کی قسم سے ہی فیصلہ ہو جاتا۔ حالانکہ اس کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ اب جب کہ ہم اس نتیجہ پر پہنچے کے آیت پاک میں بلاشبہ حقیقت میں مدعی کے لئے کم از کم دو گواہوں کا ہونا ہی مقصود ہے۔ پھر حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایک گواہ کے عوض مدعی کی قسم ہی کافی ہوتی ہے تو ہمارے لئے آیت میں کوئی تعارض باقی نہ رہا۔ البتہ حدیث میں تعارض رہا۔ ساتھ ہی ان دونوں میں توفیق دینا بھی ممکن ہے۔ لیکن یہ توفیق بھی قرآن سے معارض ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور احتمال رہ گیا ہے کہ شاید وہ ایک گواہ کوئی خاص شخص ہو۔ (عام طور پر حکم نہ ہو)۔ اس لئے قرآن مجید کی دی ہوئی ترجیح اور حدیث سے موافقت لے گئی۔ اور ایک گواہ اور مدعی کی قسم کی حدیث کو کسی خاص واقعہ پر محمول کیا گیا اور دوسرے علماء نے کہا کہ واقعہ کو خاص اس لئے نہیں کہا جائے گا کہ خضاعہ راشدین نے بھی اسی کے موافق فیصلہ کیا ہے۔ اور حدیث مشہور سے زیادتی بھی جائز ہے۔ پس وجہ استدلال کو ترجیح کے بغیر قائم ہونا چاہئے۔ کیونکہ حدیث مشہور بھی ساقط نہیں ہوتی ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح۔ باب قسم لینے کا بیان۔ اگر مدعی کے گواہ موجود ہوں خواہ قاضی کی مجلس میں یا اس شہر میں پھر بھی مدعی علیہ سے قسم کھانے کا وہ مطالبہ کرے۔ کیا کسی صورت میں مدعی سے بھی قسم لی جاسکتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا تقبل بینه صاحب الید فی الملك المطلق و بینہ الخارج اولی وقال الشافعی یقضى بینه دی الید لا اعتضادها بالید فیکوی الظهور و صار کالتناج و النکاح و دعوی الملك مع الاعتاق او الاستیلاء او التدبیر ولنا ان بینه الخارج اکثر اثباتا و اظهارا لان قدر ما البتہ الید لا یثبتہ بینه ذی الید اذا الید دلیل مطلق الملك بخلاف التناج لان الید لا تدل علیہ و کذا علی الاعتاق و احتیہ و علی الولاء الثابت بها .

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ملک مطلق کے دعوی میں قابض کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ اور غیر قابض کے گواہ قبولیت میں اولیٰ ہیں۔ (ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کسی مال عین پر ایک شخص کا قبضہ ہے اسی مال کے بارے میں کسی اور شخص نے یعنی جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے اپنا مال ہونے کا دعویٰ کیا۔ تو اس وقت دعویٰ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو دعویٰ میں اس کی وجہ بھی بیان کی ہو مثلاً یہ غلام جس پر اس شخص کا قبضہ ہے اس کا مالک دراصل میں ہی ہوں کیونکہ یہ میری ملکیت میں رہتے ہوئے میری باندی سے پیدا ہوا ہے۔ یا یہ تیل میری مملوکہ گائے سے میری ملکیت میں پیدا ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کی ملکیت کا کوئی خاص سبب بھی بیان کر دیا ہو۔ یا یہ کہ اس پر صرف مطلق ملکیت کا دعویٰ ہو۔ مثلاً یہ چیز میری مملوکہ ہے۔ اور اس شخص کا اس پر مانعانہ قبضہ ہے۔ پس اگر قابض نے اس چیز پر اپنی ملکیت کے گواہ پیش کر دیے۔ اور غیر قابض مدعی نے بھی اپنی ملکیت کے گواہ پیش کر دیے تو ہمارے نزدیک غیر قابض کے گواہ زیادہ بہتر اور قابل قبول ہوں گے۔ اور قابض شخص کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے قابض کے گواہوں کے مطابق حکم ہو گا۔ کیونکہ اس قابض کی گواہ زیادہ قابل

قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر اس کا قبضہ بھی ہے۔ اس لئے ظہور قوی ہوا۔ (ف۔ اور جس سے حق زیادہ واضح ہوا اسی پر حکم دینا واجب ہے۔

وصارک لتاح الح اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نتائج اور نکاح کا۔ (ف۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک چوپایہ حیوان ہے اس پر بکر نے دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ پیش کر دئے اس بات پر کہ میں ہی اس کا مالک ہوں۔ اور میرے جانور کے پیٹ سے یہ پیدا ہوا ہے۔ تو اس پر قبضہ کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور وہ عورت ان میں سے ایک کے قبضہ میں بھی ہے تو اسی قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ع۔ کو دعویٰ المملک الح اور جیسے کسی غلام کو آزاد کرنے یا ام ولد یا مہر بنانے کے دعویٰ کے ساتھ ملکیت کا دعویٰ کرنا بھی۔ (ف۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس پر بکر نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور میں نے اسے آزاد کر دیا ہے۔ اور ان باتوں پر گواہ بھی پیش کر دئے۔ اسی طرح اسی پر زید نے بھی دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنی مملوکیت کی حالت میں آزاد کیا ہے اور اسی کے ساتھ گواہ بھی پیش کر دئے تو قبضہ کے گواہ زیادہ قابل قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک باندی پر ایک ایسے شخص نے جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے یہ دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے کہ میں نے اس کو اپنے قبضہ میں اکرام و مہر بنایا ہے۔ اسی طرح اس پر جس کا قبضہ ہے اس نے بھی سے اپنی ام ولد بنانے پر گواہ پیش کر دئے تو وہ جس کے قبضہ میں ہوگی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ اسی طرح ایک غلام کے مہر بنانے پر قابض و غیر قابض مدعی میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے کہ میں نے اسے پناہ مہر بنایا ہے۔ تو وہ جس کے قبضہ میں ہو گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح اگر ملک مطلق کا دعویٰ کیا ہو تو بھی قابض کے ہی گواہ بہتر اور مقبول ہوں گے۔ کیونکہ قبضہ کی وجہ سے زیادہ ظہور اور ثبوت ہوا۔)

ولما ان الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کے گواہوں سے قابض کے گواہوں کے مقابلہ میں ملکیت کا زیادہ اثبات یا اظہار ہے۔ کیونکہ ملکیت کو جتنا قبضہ نے ثابت کیا تھا اتنا قابض کے گواہوں نے ثابت نہیں کیا ہے۔ کیونکہ قبضہ سے تو صرف مطلق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ بخلاف نتائج (بچہ پیدا ہونے) کے کیونکہ نتائج پر قبضہ دالالت نہیں کرتا ہے (نتائج بچہ ہونے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ اس پر اس کا قبضہ بھی ہے) اسی طرح اعتقاد پر یا مستند (ام ولد بنانے) یا مہر بنانے یا مہر پر جو ان سے ثابت ہوتی ہے قبضہ دالالت نہیں کرتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ کسی چیز پر کسی کا قبضہ ہونے سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے وہ اس کا مالک ہے۔ اور اس کے گواہوں نے جو کچھ گواہی دی اس کی وجہ سے مدعی پر کچھ برتری یا استحقاق ثابت نہیں ہوا زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ اس کی ملکیت کی تائید ہوگئی۔ کیونکہ جس شخص کا اس پر قبضہ نہ تھا اس کی اس پر کچھ بھی ملکیت نہ تھی۔ اور یہ غیر قابض کے گواہوں نے اس کی ملکیت ثابت کر دی۔ اس طرح قابض شخص کی ظاہری ملکیت پر غیر قابض شخص کے گواہوں کو ترجیح ہوتی اس طرح سے کہ انہوں نے قابض کی ظاہری ملکیت کو ختم کر کے یا اس کا مقابلہ کر کے غیر قابض کی ملکیت ثابت کر دی۔ بخلاف نتائج وغیرہ کے کہ جیسے غیر قابض کے گواہوں نے نتائج یا اعتقاد وغیرہ ثابت کیا اسی طرح اس قابض شخص کے گواہوں نے بھی ان باتوں کو ثابت کر دیا۔ کیونکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اور نتائج وغیرہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ پس جب قابض اور غیر قابض دونوں کے گواہوں نے نتائج وغیرہ کو یکساں اور ایک طرح ثابت کیا اس سے ترجیح کی ضرورت ہوتی چنانچہ ہم نے قابض کو ترجیح دی۔

توضیح۔ ملک مطلق کے دعویٰ میں قابض کے گواہ قبول ہوں گے یا غیر قابض کے اگر

دونوں ہی اس کی ملکیت کے مدعی ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال واداکل المدعی علیہ عن الیمین قضی علیہ بالنکول والزمہ ما ادعی علیہ وقال الشافعی لا یقصر نہ

بل یرد الیمین علی المدعی فاذا حلف یقضى به لان النکول یحتمل التورع عن الیمین الکاذبة والتورع عن الصادقة واشتباہ الحال فلا ینتصب حجة مع الاحتمال ویمین المدعی دلیل الظهور فیصار الیه ولنا ان النکول دل علی کونه باذلا او مقرا اذ لو لا ذلک لا قدم علی الیمین اقامة للواحب ودفعاً للصرر عن نفسه فیرجح هذا الحاسب ولا وحہ لرد الیمین علی المدعی لما قدمناه قال ویبغی للقاضی ان یقول له انی اعرض علیک الیمین ثلثا فان حلفت والافقصبیت علیک بما ادعاه وهذا لانذار لاعلامه بالحکم اذ هو موضع الخفاء قال فاذا کرر العرض علیہ ثلث مرات قضی علیہ بالنکول ولهذا التکرار ذکره الخصاف لزیادة الاحتیاط والمبالغۃ فی ایلاء العدر فاما المذهب انه لو قضی بالنکول بعد العرض مرة جار لما قدمناه هو الصحیح والاول اولى ثم النکول قد یکون حقیقا کقولہ لا احلف وقد یکون حکمیا بان بسکت وحکمہ حکم الاول اذا علم انه لافہ به من طرش او حریس هو الصحیح

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہنے کے باوجود اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو قاضی اس کے اس انکار کی وجہ سے اس پر دعویٰ کو نافذ کر دے گا۔ جس کا دعویٰ مدعی نے کیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف انکار کرنے کی وجہ سے اس مدعی علیہ پر کچھ حکم نہیں کرے گا۔ بلکہ اسی قسم کو خود مدعی پر لازم کر دے گا۔ پس اس کے قسم کھالینے کے بعد قاضی مدعی کے حق میں اور اس کے موافق فیصلہ سنا دے گا۔ کیونکہ مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کی وجہ شاید یہ احتمال ہو کہ وہ جھوٹی قسم کھانے سے پرہیز پاچی قسم کھانے سے احتیاط کرتا ہو۔ تو اس میں احتمال و اشتباہ حال ہو گیا۔ پس اس احتمال کے باوجود قسم سے انکار کرنا کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ نیز مدعی کا اپنے دعویٰ پر قسم کھانا ظہور حق کی دلیل ہے۔ تو اسی کی طرف قاضی کا فیصلہ نوٹے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے مال کے دعویٰ کو فراخ دلی کے ساتھ ادا کرنا چاہتا ہے۔ یا یہ کہ وہ مدعی کے حق کا اقرار کرنے والا ہے۔ کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوتی تو وہ ضرور آگے بڑھ کر قسم کھا لیتا۔ تاکہ شریعت نے جو کچھ اس پر واجب کیا ہے اسے بجالائے۔ نیز اپنی ذات سے نقصان کو جو اس پر عائد ہو سکتا ہے اسے دور کر دے۔ پس اس جانب کو ترجیح ہوگی۔ اور مدعی پر قسم لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ ف یعنی اس مدعی صمدیہ کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ میں ایک احتمال تو وہ ہے جو امام شافعیؒ نے بیان کیا ہے کہ شاید جھوٹ ہو۔ یا یہ کہ اس نے پرہیز گاری کے طور پر قسم نہ کھائی ہو۔ لیکن اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر یہ بات لازم تھی کہ وہ شریعت کے حکم یعنی قسم کھانے کو بجالائے (کہ ایسے کام کو کرنے سے بھی بچنا پرہیز گاری نہیں ہے) اسی طرح اپنی ذات پر لازم ہونے والی برائی سے بچنا اور اسے دور کرنا بھی ایک ضروری کام ہے۔ پس اسی احتمال کو ترجیح ہوگی کہ اس نے یا تو مدعی کے دعویٰ کو مان لیا ہے۔ یا قسم کو چھوڑ کر دیری کے ساتھ مال ادا کرنے کو ہی قبول کیا ہے۔ لہذا اسی حکم کو لازم کیا گیا ہے۔

قال ویبغی الح قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کھانے کو لازم کرنا چاہے تو اس طرح کہے کہ میں تمہارے سامنے تین بار قسم کھانے کے لئے کہوں گا۔ اگر تم نے اس کے مطابق قسم کھائی تو تمہارے ہی حق میں بہتر ہو گا اور قسم نہ کھانے کی صورت میں میں اس چیز کو تم پر لازم کر دوں گا جس کا مدعی نے تم پر دعویٰ کیا ہے۔ اس کہنے کا مقصد اسے قسم سے انکار کا حکم بتا دینا ہے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے قسم سے انکار کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہو (ف۔ یعنی ممکن ہے کہ اسے صرف امام شافعیؒ کا اجتہاد معلوم ہو سکا ہو کہ قسم کے انکار سے مدعی علیہ پر کوئی حکم لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ وہی قسم مدعی پر لازم ہو جاتی ہے اس لئے یہ قاضی اسے اپنے اجتہاد سے بھی واقف کر دے کہ بہر صورت یا تو تم پر قسم لازم آئے گی ورنہ اس کا مطالبہ منظور کرنا ہوگا)۔ قال فاذا کورد الخ پھر جب قاضی بار بار یعنی تین بار مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہدے اور وہ انکار

کردے تو اس کھنکار کی وجہ سے مدعی کا مطالبہ کو اس پر لازم کر دے۔ اس موقع پر تین بار قسم کے لئے کہنے کو خصاف نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اس طرح کہنے سے احتیاط کی زیادتی اور عذر کو ظاہر کر دینے میں مبالغہ ہے۔ ویسے مذہب تو یہی ہے کہ اگر ایک ہی بار قسم کھانے کو کہا جائے اور مدعی علیہ انکار کر دے پھر اس کے انکار کی وجہ سے قاضی اپنا فیصلہ سنا دے تو جائز ہو گا۔ کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ قسم سے انکار کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ صحیح ہو یا غلط مطالبہ کا مال ادا کرنے میں راضی ہے۔ یا کہ مدعی کے دعویٰ کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ اور یہی مذہب صحیح ہے۔ اور امام خصاف نے جو ذکر کیا ہے اس کے مطابق عمل کرنا بہتر ہے۔ پھر قسم سے انکار کرنا کبھی حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ میں قسم نہیں کھاتا ہوں۔ اور کبھی انکار حکمی ہوتا ہے اس طرح سے کہ وہ بالکل خاموشی اختیار کر لے۔ لیکن اس حکمی انکار کا حکم بھی حقیقی انکار کے جیسا ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ پہلے سے یہ معلوم ہو کہ یہ مدعی علیہ نہ بہر اے اور نہ گونگا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔

توضیح :- اگر مدعی علیہ کو قاضی قسم کھانے کے لئے کہے پھر بھی وہ انکار کر دے تو قاضی کیا کرے گا جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کو لازم کرنا چاہے تو کس طرح کہے، اور کیوں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وان كانت الدعوى نكاحا لم يستحلف المنكر عند ابى حنيفة ولا يستحلف عبده في النكاح والرحمة والفيء في الابلء والرق والاستيلاء والنسب والولاء والحدود واللعان وقال ابو يوسف ومحمد يستحلف في ذلك كله الا في الحدود واللعان وصورة الاستيلاء ان تقول الجارية انا ام ولد مولاي وهذا ابني منه وانكر المولى لانه لو ادعى المولى ثبت الاستيلاء باقراره ولا يلتفت الى انكارها لهما ان النكول اقرار لانه يدل على كونه كاذبا في الانكار على ما قدمناه فكان اقرارا وبذلا عنه والاقراء يجزى في هذه الاشياء لكه اقرار فيه شبهة والحدود تدعى بالشبهات واللعان في معنى الحد ولا بى حنيفة انه بذل لان معه لا يبقى اليمين واحية لحصول المقصود وانزاله بادلا اولي كبلا يصير كاذبا في الانكار والبذل لا يجزى في هذه الاشياء وفائدة الاستحلاف القضاء بالنكول فلا يستحلف الا ان هذا بذل لدفع الخصومة فيملكه المكاتب والعبد المادون بسنزلة الضيافة اليسيرة وصحته في الدين بناء على زعم المدعى وهو يقضه حقا لنفسه والبذل معاه هنتارك المنع وامر المال هين .

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔ ولا يستحلف الخ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک منکر سے ان معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے (۱) نکاح (۲) رجعت (۳) ابلء کے رجوع کرنے میں (۴) غلامی (۵) استیلاء (۶) نسب (۷) ولء (۸) حدود (۹) اور لعان میں بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ ان حدود و لعان کے مابعد البقیہ تمام صورتوں میں قسم لی جائے گی۔ (اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ القاضی خان۔ ک) استیلاء کی صورت یہ ہو گی کہ اگر ایک باندی یہ کہے کہ میں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہوں کیونکہ میرا یہ بیٹا اسی مولیٰ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن مولیٰ اس کا منکر ہو۔ پھر حال یہ صورت باندی کے دعویٰ کرنے کی ہی صورت میں ہوتا ممکن ہے۔ کیونکہ اگر مولیٰ خود ہی اس کے بیٹے کو اپنا بیٹا کہنے کا مدعی ہو تو انکار کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے استیلاء ثابت ہو جائے گا۔ اور اس باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنے کا مطلب ایک قسم کا اقرار کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ انکار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس منکر نے اس سے پہلے مدعی کے جس دعویٰ کا انکار کیا ہے اس میں یہ جھوٹا ہے (یعنی میں نے غلط اور جھوٹ انکار کیا تھا) جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا

ہے۔ لہذا قسم کھانے سے انکار کرنا خود ہی ایک بات کا اقرار کرتا ہے یا اقرار کا بدلہ ہے۔ اور ان چیزوں میں اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن قسم سے انکار یا سکوت کرنا ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں کچھ شبہ بھی رہ جاتا ہے اسی لئے حدود کی صورت میں مفید نہیں ہوتا ہے۔ پھر حدود کے معاملات ایسے ہوتے ہیں جو شبہ پیدا ہو جانے سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اور لعان حد کے معنی میں ہوتا ہے۔ (ف) حاصل یہ ہوا کہ حدود اور لعان کے سوا باقی مسائل میں جیسے اقرار صریح کافی ہوتا ہے اسی طرح قسم سے انکار یا اقرار کا قائم مقام بھی کافی ہوتا ہے۔

ولابی حنیفہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک طرح سے بذل ہے (یعنی معاملہ اور اختلاف کو رفع دفع کرنے کی نیت سے دعویٰ کے مطابق ادا کر دینے کا ارادہ کرنا) اس بذل کے ساتھ قسم واجب نہیں ہوتی ہے کیونکہ اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ (اس طرح قسم سے انکار کرنے میں دو معانی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اقرار کر لیا جائے یعنی تم جو کچھ بھی کہتے ہو میں بھی مان لیتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ بذل کیا جائے یعنی جو تم کہتے ہو میں اگرچہ تسلیم نہیں کرتا پھر بھی رفع معاملہ کے لئے میں ادا کر دیتا ہوں۔ اس لئے انکار قسم کو اسی معنی میں کہا جائے جیسا کہ ہم کہتے ہیں) اور اسے بذل قرار دینا ہی بہتر ہے تاکہ یہ نہ کہا جاسکے کہ اس نے پہلے جھوٹ کہا تھا۔ (ف) اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ انکار قسم اقرار کرنا نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بذل ہے۔ اس لئے جہاں کہیں بذل کا معاملہ ہو گا وہاں قسم لینا بھی ہو گا۔ اور جن چیزوں میں بذل نہیں ہوتا ہے وہاں قسم کے انکار کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہوتا ہے۔

والبذل لا یجوزی الخ اور اوپر بیان کی ہوئی چند چیزوں میں بذل کا معاملہ نہیں ہوتا ہے یعنی ان میں بذل کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں اس لئے ان میں قسم لینے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ قسم لینے کا اصل فائدہ یہ تھا کہ قسم نہ کھانے یا اس کا انکار کر دینے کی صورت میں اس مدعی علیہ پر دعویٰ ادا کرنا لازم کر دیا جائے۔ اسی لئے قسم نہیں لی جائے گی۔ (پھر اس طرح بذل کرنے میں بڑی دلیری اور ہمت کے ساتھ اپنی طرف سے احسان کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید غلام مکاتب یا مازن بذل کا کام نہ کر سکے بلکہ جو شخص آزاد اور خود مختار ہو وہی قسم سے انکار کر کے بذل کر سکے)۔ لیکن یہ بات ہے کہ یہ ایسا بذل ہے جو آپس کے جھگڑوں کو ختم کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر ایک مکاتب اور عبد مازن بھی کر سکتا ہے۔ جیسا کہ یہ لوگ بھی گاہے گاہے معمولی مہمانداری اور ضیافت کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ جو توجیہ بیان کی گئی ہے اس میں تردد ہے۔ کیونکہ قسم کے انکار کی وجہ سے جو بذل ہوتا ہے وہ مدعی کے پورے دعویٰ سے متعلق ہوتا ہے حالانکہ مدعی کا دعویٰ اگر کبھی کم مثلاً سو دو سو کا ہو جاتا ہے تو کبھی ہزاروں اور لاکھوں کا بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بذل میں قلیل مقدار کا ہونا ہی ضروری نہیں ہے۔ پھر اس پر یہ اعتراض بھی ہوتا تھا کہ اگر قسم کے انکار کو بذل ہی مان لیا جائے۔ تو ایسی چیزوں میں ہونا چاہئے جو اعیان ہوں یعنی درہم و دینار وغیرہ سے نہ ہوں کیونکہ دینار و درہم میں جو دین ہوتے ہیں ان میں بذل نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ تو ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں۔ اور ان میں بذل و عطاء کا معاملہ نہیں ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ جس طرح اعیان میں بذل ہوتا ہے اسی طرح ذیوں میں بھی یہ معنی صحیح ہیں۔

و صحۃ فی الذب الخ اور دین میں اس کا صحیح ہونا مدعی کے اپنے خیال کے مطابق ہے۔ وہ تو اس مال کو اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے۔ اور بذل کے اس جگہ یہ معنی ہیں کہ رکاوٹ کو دور کر دے۔ اور مال کا معاملہ آسان ہوتا ہے۔ (در حقیقت یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر قسم سے انکار ہی بذل ہو تا تو دین کی صورت میں بذل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا محل اعیان ہوتے ہیں اور ذیوں نہیں ہوتے۔ کیونکہ بذل اور عطاء یہ اوصاف سے متعلق نہیں ہوتے ہیں۔ جب کہ دین بھی ذمہ میں وصف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ بذل انکار کو چھوڑ دینے کے معنی میں ہے۔ گویا کہ مدعی مدعی علیہ سے جو کچھ وصول کرتا ہے اس کے اپنے خیال میں یہ ہے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے۔ اور اس سے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے اور

مال کا معاملہ ایک معمولی بات ہے۔

توضیح۔ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو منکر سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے گا یا نہیں۔ کن کن معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے۔ استیلاؤ ثابت ہونے کی صورت۔ بذل کے معنی، تفصیل مسئل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويستحلف السارق فان نكل صمن ولم يقطع لان الموط بفعله شينان الصمان ويعمل فيه الكول والقطع ولا يثبت به فصار كما اذا شهد عليه رجل وامرأتان قال واذا ادعت المرأة طلاقا قبل الدحول استحلف الروح فان نكل صمن نصف المهر في قولهم جميعا لان الاستحلاف يجري في الطلاق عدھم لاسيما اذا كان المقصود هو المال وكذا في النكاح اذا دعت هي الصداق لان ذلك دعوى المال ثم يثبت المال سكوله ولا يثبت النكاح وكذا في النسب اذا ادعى حقا كالارث والحجر في اللقيط والنفقة وامتناع الرجوع في الهبة لان المقصود هذه الحقوق وانما يستحلف في النسب المجرد عدھما اذا كان يثبت باقراره كالأب والابن في حق الرجل والاب في حق المرأة لان في دعواھا الا بن تحمیل السب على الغير والمولى والروح في حقھما۔

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چور سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو وہ ضامن ہوگا۔ لیکن اس کا تھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ چور کے عمل سے دو باتوں کا تعلق ہوتا ہے۔ یعنی ایک تو مال کی ضمانت (کہ وہ ضائع نہ ہونے پائے) اور دوسری میں قسم سے انکار کرنا مفید ہوتا ہے۔ اور دوسرے اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور یہ بات قسم کے انکار سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو چوری پر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی ہو۔ (ف) حالانکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے چور کا ہاتھ تو نہیں کاٹا جاتا ہے۔ البتہ وہ مال ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انکار قسم کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ قال واذا دعت الح امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت نے طلاق قبل دخول کا دعویٰ کیا (یعنی شوہر نے دخول سے پہلے ہی مجھے حدق دی ہے) تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو بلا اتفاق تمام ائمہ کے نزدیک اس پر نصف مہر لازم ہوگا۔ (ف) اسی طرح دخول کے بعد بھی طلاق کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ (ن) کیونکہ تمام ائمہ کے نزدیک طلاق کے مسئلہ میں قسم لینے کا حکم جاری ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس طلاق سے مال ہی مقصود ہو۔ وکذا في النكاح الح اور اسی طرح نکاح کے مسئلہ میں بھی قسم لی جاتی ہے اس وقت جب کہ عورت کو مہر کا دعویٰ ہو۔ کیونکہ یہ مال کا دعویٰ ہے۔ اس صورت میں شوہر اگر قسم سے انکار کر دے تو مال ثابت ہو جائے گا۔ لیکن نکاح ثابت نہیں ہوگا۔

وکذا في السب الخ اسی طرح نسب میں بھی قسم لی جائے گی جب کہ اس سے وہ کسی حق کا دعویٰ کرتا ہو۔ جیسے میراث کا دعویٰ اور قیط (راستہ میں پڑے ہوئے بچہ کے ملنے) میں گود لینے اور اس کے خرچ کا اور بہہ میں قربت کی وجہ سے ربوع کے منع ہونے کا۔ کیونکہ اس دعویٰ سے بھی حقوق ہی مقصود ہوتے ہیں۔ (ف) مثلاً ایک شخص نے دوسرے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ میراث میں ہے۔ اور اس کا اس دعویٰ سے مقصود یہ ہے کہ میں اس کے مال کا وارث ہوں۔ میراث مجھے ملنی چاہئے۔ پس جو شخص منکر ہے اس سے قسم لی جائے گی۔ یا اس نے اس غرض سے نسب کا دعویٰ کیا کہ اس نے کوئی چیز بہہ کر کے واپس لینی چاہی ہے۔ اس سے اس نے اس سے نسب کا دعویٰ کر کے یہ ارادہ کیا ہے کہ اس طرح اسے بہہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ چونکہ ایہ کرنے سے صرف مال حاصل کرنا مقصود ہے اس لئے منکر سے قسم لی جائے گی۔ اس طرح ان صورتوں میں مال ثابت ہوگا۔ مثلاً زید نے بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ میراث بھائی ہے۔ اور ہم دونوں کے باپ کا انتقال ہو گیا ہے۔ فی الحال اس شخص کے قبضہ میں میراث کا

مال چھوڑ دیا ہے۔ اس طرح قاضی سے یہ درخواست کی کہ اس میراث سے مجھے بھی حصہ میراث ملنا چاہئے۔ اور میرا نفقہ اس مال میں لازم کرنا چاہئے۔ لہذا اس مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی اب اگر اس نے قسم کھائی تو وہ بری ہو گیا۔ اور اگر قسم سے انکار کر دیا تو اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ لیکن نسب ثابت نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر زید کو ایک لادارث پڑا ہو اچھ ملا اور اس نے اسے اٹھ کر اس کی پرورش شروع کر دی۔ لیکن وہ اتنا چھوٹا ہے کہ وہ اپنا نام اور نسب وغیرہ نہ جانتا ہو۔

اس کے بارے میں کسی عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ اور اس کی غرض اس سے یہ ہے کہ اوارث بچہ (القیط) کو اس پانے والے شخص سے لے کر خود ہی اس کی پرورش کرے۔ تو اس صورت میں اس منقطع (پانے والے شخص) سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو پرورش کے لئے اسی عورت کو دیا جائے گا۔ اگر اس بچہ سے اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ اور نفقہ کی صورت یہ ہوگی کے لئے اور پانچ شخص (زید) نے دوسرے شخص بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور میں انتہائی مجبور ہوں اس لئے اس پر نفقہ لازم کیا جائے۔ لیکن اس مدعی علیہ (بکر) نے اسے ماننے سے انکار کیا۔ اس وقت اس سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اس پر اس کا نفقہ لازم ہو جائے گا البتہ اس سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ اسی طرح بہہ کے دعویٰ میں اگر بہہ کرنے والے نے اپنا بہہ واپس لینا چاہا مگر موہوب لہ یعنی جسے بہہ کیا گیا تھا اس نے واپس کرنے سے انکار کرنے کے ساتھ یہ کہا کہ یہ تو میرا بھائی ہے تو اسے بھی قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا۔ اگر انکار کر دے تو اس سے نسب ثابت نہ ہو گا البتہ اپنا بہہ واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔ یہ سارے مسائل اس صورت میں ہوں گے جب کہ دعوؤں سے صرف نسب ثابت کرنا مقصود نہ ہو بلکہ اصل میں مال مقصود ہو۔ لیکن صاحبین کے نزدیک صرف نسب کے دعویٰ میں اس صورت میں قسم لی جائے گی۔

والدما يستحلف المح اور صاحبین کے نزدیک صرف نسب کے دعویٰ میں اسی صورت میں قسم لی جائے گی جب کہ وہ نسب ایسا ہو کہ اس کے تہا اقرار سے اس نسب کا ثبوت ہو سکتا ہو جیسے مرد ہونے کی صورت میں باپ اور بیٹے کا رشتہ۔ (ف)۔ یعنی جب قسم سے انکار کرنا ہی صاحبین کے نزدیک اقرار کرنا مان لیا جاتا ہے تو ایسی صورت میں مدعی علیہ سے قسم لی چاہئے جب کہ اقرار سے نسب ثابت ہوتا ہو۔ مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا بیٹا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے مال کا کچھ بھی دعویٰ نہیں کیا۔ تو صاحبین کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ انکار کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر زید شروع سے اس بات کا اقرار کرتا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور وہ بھی کہتا کہ یہ میرا باپ ہے تو نسب ثابت ہو جاتا۔ کیونکہ یہ دعویٰ ایسے نسب ہے جو اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ یہ دعویٰ کرتا کہ یہ میرا بھائی ہے یا چچا وغیرہ ہے تو مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ دعویٰ ایسے نسب ہے جو قسم کے انکار یا صریح اقرار سے بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نسب میں دوسرے شخص پر بھی نسب کو لازم کرنا ہوتا ہے اس کے بعد ہی وہ اس کے بھائی کا بیٹا ہو گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔ پس جس جگہ دوسرے پر نسب کو لازم کرنا ہو وہاں تو صرف نسب کے دعویٰ میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی ورنہ نہیں۔ پس مرد ہونے کی صورت میں باپ اور بیٹا ہونے کا دعویٰ ایسا ہی ہے۔

والاب فی المح اور باپ کا دعویٰ عورت کے معاملہ میں ہے۔ (ف) اسی بناء پر اگر کسی عورت پر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں اس کا باپ ہوں تو اس عورت سے اس کے انکار کی صورت میں قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر عورت نے زید کو اپنا باپ مان لیا یا اس کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار صحیح ہو گا۔ اور صرف اسی کے اقرار سے زید کا باپ ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور باپ کی قید اس لئے کی گئی ہے کہ بیٹے کے لئے عورت (ماں) کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عورت کے ایسے اقرار کرنے سے کسی ایک مرد کی طرف نسب کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (ف) مثلاً عورت نے زید کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ تو اس سے یقینی طور پر یہ بھی لازم ہوتا ہے کہ زید اس عورت کے شوہر کا لڑکا ہے۔ اب اگر یہ دعویٰ صحیح ہو جائے تو اس کے نسب کا ذمہ دار وہی شوہر ہو جائے گا۔ اور

دوسرے پر ایسا الزام صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کسی عورت کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ یہ میری ماں ہے۔ اور اس دعویٰ کا مقصود صرف نسب کو بیان کرنا ہو اور نفقہ وغیرہ مقصود نہ ہو تو انکار کی صورت میں اس عورت سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اس لئے کہ اگر عورت صراحتاً یہ اقرار کر لے کہ یہ شخص میرا بیٹا ہے پھر بھی اس کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کے قسم کے انکار سے بھی کچھ ثابت نہ ہوگا۔ والولی والنزوج الخ اور مولیٰ وشوہر کا اقرار کرنا مرد و عورت دونوں کے حق میں صحیح ہو جاتا ہے۔ (ف) کیونکہ اس صورت میں کبھی دوسرے پر نسب لازم نہیں آتا ہے۔ الحاصل آدمی کا اقرار اپنی ذات پر حجت ہوتا ہے۔ مثلاً عورت نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا یہ میرا شوہر ہے۔ اور اس شخص نے اس بات سے انکار کر دیا اس سلسلہ میں قسم لازم ہونے سے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اسے اقرار مان کر کہنا جائز ہوگا۔ جیسے کہ مرد نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ یا یہ میری بیوی ہے۔ اور مدعی علیہ نے اس کا اقرار کر لیا تو اقرار صحیح ہوگا۔

توضیح:- چوری کے سلسلہ میں چور سے قسم لی جائے گی یا نہیں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے۔ اگر ایک عورت نے اپنے حق میں طلاق قبل الدخول یا بعد الدخول کا اقرار کیا۔ نکاح اور نسب کے اقرار کے سلسلہ میں قسم نہ کھانے کا حکم۔ بہہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کا حکم، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن ادعى قصاصاً على غيره فجحدته استحلف بالاجماع ثم ان نكل عن اليمين فيما دون النفس يلزمه القصاص وان نكل في النفس حبس حتى يحلف او يقر وهذا عند ابي حنيفة وقالوا لزمه الارش فيهما لان النكول اقرار فيه شبهة عندهما فلا يثبت به القصاص ويجب به المال خصوصاً اذا كان امتناع القصاص لمعنى من جهة من عليه كما اذا اقر بالخطاء والولى يدعى العمد ولا يبي حنيفة ان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال فيجرى فيها البذل بخلاف النفس فانه لو قال اقطع يدى لقطعته لا يجب الضمان وهذا اعمال للبذل الا انه لا يباح لعلم الفائدة وهذا البذل مفيد لاندفاع الخصومة به فصار كقطع اليد للأكله لوقوع السن للوجع فاذا امتنع القصاص في النفس واليمين حق مستحق عليه يحبس به كما في القسامة.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا۔ اور مدعی علیہ نے اس کا انکار کیا (ف)۔ اور مدعی کے پاس گواہ نہیں ہے اس لئے مدعی نے اس سے قسم کا مطالبہ کیا تو بالاقفاق مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ (ف)۔ خواہ قصاص نفس کا دعویٰ ہو یا اس سے کم کا دعویٰ ہو (اس صورت میں اگر مدعی علیہ نے دعویٰ نفس سے کم میں قسم کھانے سے انکار کیا ہو تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔ (ف)۔ جبکہ عمد اُجْرَم کیا ہو) وان نكل الخ اور اگر قصاص نفس کے دعویٰ میں قسم کھانے سے انکار کیا تو اس مدعی علیہ کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالے یا اس جرم کا اقرار کر لے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال لزمه الخ اور صاحبین نے کہا ہے کہ پوری جان یا اس سے کم یعنی کسی حصہ کے بارے میں ہو بہر صورت اس پر ضمان دیت لازم آئے گی۔ (ف) یعنی خولہ عمد اُثْل و خون کا دعویٰ ہو تو بھی انکار قسم سے دیت لازم آئے گی۔ اور اس سے کم میں بھی دیت اور جرمانہ لازم ہوگا۔

لان النكول الخ کیونکہ قسم سے انکار کرنا ایسا اقرار کرنا ہوتا ہے جس میں شبہ ہوتا ہے تو قسم سے انکار کرنے پر قصاص ثابت نہ ہوا۔ البتہ اس سے مال لازم آجائے گا۔ (ف)۔ یعنی عموماً شبہ ہونے سے جو حدود ختم ہو جاتے ہیں وہ ثابت نہ ہوں گے۔

(۱) آکلہ بردن فاعلہ بدن میں کوئی ایسا گہرا زخم جس کے اوپر بہت سے منہ بن کر وہ باہر ہوتا ہو، (قاسمی)

لہذا قصاص بھی ثابت نہ ہوگا۔ خصوصاً اذا كان المح بالخصوص اس صورت میں جبکہ قصاص کا واجب نہ ہونا اور سے ممتنع قرار دینا اس سبب سے ہو جو اس شخص کی طرف پیاجار ہوا ہو کہ جس پر بظہر قصاص لازم ہوتا ہو۔ (ف۔) جیسے کہ یہاں پر مدعی علیہ کے قسم کھالینے سے اقرار ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس جگہ تفصیل یہ ہے کہ قصاص کے ممنوع ہوجانے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ممنوع ہونے کا سبب مدعی کے ولی کی طرف سے پیاجار ہوا ہو۔ مثلاً ولی نے گویا میں بجائے دو مرد کے ایک مرد اور دو عورتیں پیش کیں۔ یا یہ کہ اس کے گواہ اصل نہ ہوں بلکہ گواہ کے گواہ پیش کئے گئے ہوں۔ یا یہ کہ قاتل نے تو اپنی طرف سے عمدہ قتل کا اقرار کیا۔ مگر مقتول کے ولی نے غلطی سے قتل کر دینے کا دعویٰ کیا۔ بہر صورت ان تمام صورتوں میں سے کسی میں دیت یا قصاص کچھ بھی قاتل پر لازم نہ آئے گا۔ دوسرے یہ کہ ممنوع ہونے کا سبب قاتل یعنی مدعی علیہ سے پیدا ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص لازم نہ ہوگا بہتہ صرف ماں واجب ہوگا۔

کما اذا اقتر الح جیسے کہ قاتل نے قتل خضاع کا اقرار کیا لیکن مقتول کا ولی قتل عمد کا مدعی ہو۔ (ف۔) کہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قصاص لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ مال لازم ہوگا۔) ولابی حبیۃ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف سیما اعضاء بدن کے کتنے یا زخمی ہونے کی صورت میں مال کے معاملہ کا برتاؤ ہوتا ہے۔ (ف۔) یعنی اگر گردن نہ کاٹی گئی ہو یا قتل نفس نہ ہو بلکہ اس سے کم ہو مثلاً بدن کے کسی عضو کو کاٹ دیا ہو یا بے کار کر دیا ہو تو اس کے اطراف اور اعضاء کے معاملہ میں مال خرچ کرنے جیسا برتاؤ ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اقرار کی قصاص لازم آئے گا۔ اس طرح اطراف بدن میں بذل جاری ہوتا ہے۔ (ف۔) اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک قسم سے انکار برنا بذل کے معنی میں ہے۔ تو گویا مدعی علیہ نے بذل کیا۔ لہذا اطراف و اعضاء بدن کے بارہ میں قصاص ثابت ہوگا۔ بحلاف الانفس المح بر خلاف نفس (پوری جان) کے (ف۔) یعنی جان ختم کرنے کے ازام میں مال کے حکم میں نہیں ہے۔

فانہ لو قال الخ کیونکہ اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ تم میرا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے وہ ہاتھ کاٹ دیا تو اس کا تاوان اس پر لازم نہ ہوگا۔ یہ بھی ایک قسم کا بذل ہے لیکن اسے اس لئے جائز قرار نہیں دیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور یہاں قسم سے انکار کی وجہ سے جو بذل ہے وہ اس طرح مفید ہو جاتی ہے کہ گاہے اس کی وجہ سے آپس کی سخت دشمنی اور خصومت بھی ختم ہو جاتی ہے تو اس کی مثال ایسی ہو گئی کہ جیسے کسی کے بدن میں آٹھ زخم ہو جائے اور اس کے خطرہ کی وجہ سے ڈاکٹر اس کے بدن کا وہ حصہ ہی کاٹ دے۔ یا کسی کے دانت میں درد ہو جائے اور اس کی وجہ سے ڈاکٹر اس کے وہ دانت اکھڑ دے۔ پس قسم سے انکار کی وجہ سے جب جان کا قصاص لینا ممنوع ہو گیا۔ حالانکہ مدعی علیہ پر لازم ہے کہ مطابق پر وہ قسم کھائے۔ مجبوراً اسے اس حق کی وجہ سے قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔ (ف قسامت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی محلہ میں کوئی شخص قتل کیا ہو یا پایا گیا اور اس کے قاتل کا کچھ پتہ نہ چلتا ہو تو مقتول کے ولی کو یہ حق ہوتا ہے کہ جس محلہ میں وہ شخص مردہ پایا گیا ہے اس میں سے ایسے پچاس شخصوں سے جن پر اس کے قتل کا شبہ ہو سکتا ہو اس طرح قسم لے سکتے ہیں کہ وہ دانت میں نے اسے نہ قتل کیا ہے اور نہ میں کسی طرح بھی اس کے قاتل کو جانتا ہوں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دیں تو انہیں قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالیں یا اقرار کریں کیونکہ ان پر اس موقع میں قسم کھانا ایک حق واجب ہے۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں جب مدعی نے جان کے قتل کے سلسلہ میں قصاص کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کے انکار سے اگرچہ قصاص ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ اس کے لئے صراحۃً اقرار کرنا چاہئے۔ لیکن قسم سے انکار کرنا بھی اس کے لئے چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے اسے قید خانہ میں ڈال دیا جائے۔ تاکہ وہ یا تو قسم کھالے یا صاف اقرار کرے۔

توضیح:- اگر کوئی شخص قصاص کے دعویٰ میں قتل سے انکار کر دے اور اسے قسم کھانے

کے لئے کہنے سے وہ قسم کھانے سے بھی انکار کر دے۔ یہ دعویٰ پوری جان کے ختم کرنے پر ہو یا جس کے اعضاء بدن میں سے کسی عضو کو ضائع کرنے پر ہو۔ قصاص کے ممنوع ہونے کی صورتیں۔ قسمت کی صورت، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دل کھل

فل واد اقل المدعی لی بینه حاصره قیل لحصمه اعطه کفیلا بنفسک ثلاثه ایدم کیلا یعیب نفسه فیصح حقه والکفاله بالنفس حنوة عدنا وقد مر من قبل واحد الکفیل بمحرد الدعوی استحسان عدنا لان فیہ نظراً لمدعی ولبس فیہ کثیر ضرر بالمدعی علیہ وهذا لان الحصور مستحق علیہ بمحرد الدعوی حتی یعدی علیہ ویحال بینه وبین اشغله فیصح التكفیل باحصاره والتقدير بثلاثة ايام مروی عن ابی حنیفہ وهو الصحیح ولا فرق فی الظاهر بین الحاصل والوحیه والحقیر من المال والحطیر ثم لا بد من قوله لی بینه حاصره للتکفیل ومعناه فی المصر حتی لو قال المدعی لایسہ لی او شهودی غیب لا یکمل لعدم العائده قال فان فعل والا امر بملازمته کیلا یدهب حقه الا ان یکون عرباً فیلارم مقدار مجلس العاصی وکذا لا یکمل الا الی احرار المجلس فالاستثناء مصرف ابیهما لان فی احد الکفیل والملازمة زیادة علی ذلك اصراراً به یسعه عن السفر ولا ضرر فی هذا المقدار طاهراً وکیفیه الملازمة بدکرها فی کتاب الحجر ان شاء الله تعالی

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے مدعی علیہ سے کہا جائے گا کہ تین دنوں کے لئے کسی کو اپنی ذات کا کفیل بنا کر اس کے سامنے پیش کر دو تاکہ اگر اس عرصہ میں وہ مدعی علیہ لاپتہ بھی ہو جائے تو اس مدعی کا حق ضائع نہ ہو۔ (ف۔) جیسی اس مدعی علیہ کو عند المطالبہ حاضر کر دینے کا کوئی ضامن ہو جائے) والکفاله بالنفس الحج اور صرف دعویٰ پر بھی کفیل مقرر کر دینا ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے مدعی کو پورا اطمینان ہو گا اور مدعی علیہ کا کوئی نقصان بھی نہ ہو گا۔ اس کی اصل وجہ یہ بھی ہے کہ صرف دعویٰ کرنے سے ہی مدعی علیہ پر یہ حق لازم ہو جاتا ہے کہ وہ فوراً سامنے آجائے پھر مقدمہ پر حاکم سے مدد حاصل کی جائے۔ اس حالت میں اگر سے مستقل حاضر رہنے کے لئے کہا جائے گا تو اسے اپنے ضروری کاموں کے کرنے سے مجبور ہونا ہو گا۔ اس سے اس میں بہتری ہو گی کہ اس کی حاضری کے لئے کسی ن ضمانت

والتقدير بثلاثة الحج اور ضمانت کے لئے تین دن کا اندازہ کرنا ہم بہ ضیفہ سے مروی ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ ولا فرق الحج اور طہراً واپتہ کے مطابق اور گم نام اور غیر مشہور سے درمیان اور مشہور تریف آدمی سے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس طرح وہ ماں کم ہو یا زیادہ ہو کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسی ہر صورت میں تین ہی دنوں کی ضمانت برائے حاضری ہو سکتی ہے۔ لیکن ایسی ضمانت کے لئے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میرے گواہ حاضر ہیں جیسی شہر میں موجود ہیں۔ کیونکہ اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا کوئی گواہ نہیں ہے یا میرے گواہ سفر میں گئے ہوئے ہیں تو اس وقت کفیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ قال فان فعل الحج قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر اس صورت میں بھی از خود مدعی علیہ نے کفیل پیش کر دیا تو اچھی بات ہو گی ورنہ مدعی سے کہا جائے گا کہ تم مدعی علیہ کے پیچھے لگے رہو تاکہ تمہارا حق ضائع نہ ہو۔ (ف۔) اس لئے وہ مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ لگا رہے گا۔ اور مدعی علیہ اس مدعی کی اجازت کے بغیر غائب نہ ہو گا۔

الان یکون الحج البتہ اگر مدعی علیہ پر دیکر دوسرے عداوت کا باشندہ ہو تو مدعی اس کے ساتھ اس وقت تک لگا رہے گا جب تک کہ اپنی کچہری میں ہو۔ اسی طرح اس مسافر سے کفیل بھی نہیں مانگا جائے گا۔ مگر اتنی ہی دیر کے لئے کہ جب تک قاضی اپنی کچہری میں ہو۔ اس جگہ الا ان سے جو استثناء کیا گیا ہے اس کا تعلق دامن گیر ہونے اور کفیل مقرر کرنے دونوں سے ہے کیونکہ

قاضی کی مجلس سے زیدہ کے لئے کفیل مقرر کرنا یا ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا مسافر کے لئے ایک نقصان دہ اور وقت طلب کام ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے مسافر کا سفر بھی رک جاتا ہے۔ لیکن قاضی کی مجلس میں بیٹھنے تک کے لئے کفیل مقرر کرنا یا ساتھ ساتھ رہنا بظاہر زیادہ تکلیف دہ یا نقصان دہ نہیں ہے۔ پھر ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو ہم انشاء اللہ کتاب الحجہ میں وضاحت سے بیان کریں گے۔

توضیح:- اگر کسی موقع سے مدعی یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں ہیں۔ یا میرے گواہ سفر میں ہیں تو مدعی علیہ کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ اور مدعی علیہ کے شریف اور غیر شریف یا مشہور اور غیر مشہور ہونے کی صورت میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل فی کیفیت الیمین والاستحلاف

قال والیمین باللہ دون غیرہ لقولہ علیہ السلام من کان منکم حالفا فلیحلف باللہ او لیذر علیہ السلام من حلف بغیر اللہ فقد اشرک وقد یوکد بذکر اوصافہ وهو التغلیظ وذلک مثل قوله قل واللہ الدی لا الہ الا هو عالم اللغیب والشہادۃ هو الرحمن الرحیم الدی یعلم من السر والخفاء ما یعلم من العلانیۃ ما لفلان هذا علیک ولا قبلک هذا المال الذی ادعاه وهو کذا وکذا ولاشیء منہ ولہ ان یزید فی التغلیظ علی هذا ولہ ان یقص منہ الا انہ یحتاط کیلا یتکثر علیہ الیمین لان المستحق یمین واحدة والقاضی بالخیار ان شاء عنط وان شاء لم یغلط فیقول قل باللہ او واللہ وقیل لا یغلط علی المعروف بالصلاح ویغلط علی غیرہ وقیل یغلط فی الحطیر من المال دون الحقیر۔

فصل۔ قسم لینے کی کیفیت اور قسم لینے کا بیان

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسم تو اللہ تعالیٰ ہی کے نام کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور کسی دوسرے کے نام کے ساتھ نہیں ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے جو کوئی قسم کھائے تو اللہ تعالیٰ کا نام کی قسم کھائے یا اسے چھوڑ دے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ بھی فرمایا ہے جس نے اللہ کے سوا کسی دوسرے کے نام کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا۔ (ف) اس کی روایت احمد اور ترمذی نے کی ہے۔ وقد یوکد الح اور لوگ کبھی اللہ تعالیٰ کے اسم ذات کے ساتھ اسم صفت بھی بیان کر دیتے ہیں۔ تاکہ قسم میں زیادہ تاکید ہو جائے۔ وهو التغلیظ الخ اور اوصاف باری تعالیٰ ذکر کرنے میں سختی زیادہ ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ کوئی یوں کہے واللہ الذی لا الہ الا هو الخ یعنی اس اللہ کے نام کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہی حاضر اور غائب سب کا عالم ہے وہی رحمن اور رحیم ہے جو کہ چھپی ہوئی اور باطن شئی کو علانیہ اور ظاہر شئی کے مثل جانتا ہے۔ کہ فلاں شخص کا کوئی حق تم پر یا تمہاری طرف اس مال میں سے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ مال اتنا اتنا ہے جس کی ایسی ایسی صفت ہے کہ وہ نہیں ہے اور اس میں سے کچھ بھی نہیں ہے۔ (ف) قاضی مدعی علیہ کو اس طرح کی قسم کھائے گا۔ اور وہ شخص قسم کھاتے وقت یہ کہے گا کہ وہ چیز مجھ پر یا میری طرف نہیں ہے۔

ولہ ان یزید الخ اور قاضی کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لیتے وقت مذکورہ عبارت میں کچھ اور عبارت بڑھا کر مضمون میں اور بھی سختی پیدا کر دے۔ اسی طرح اگر چاہے تو اس عبارت میں کچھ کمی بھی کر دے۔ (ف) الحاصل اصل قسم مقصود ہے اور صفت باری تعالیٰ کی زیادتی صرف اس کے دل میں سختی و خوف کو بڑھانے کے لئے کی جاتی ہے۔ اس لئے حسب

موقع اور ضرورت قاضی اس میں کمی اور زیادتی سب کر سکتا ہے۔ الا انہ یحتاط الخ لیکن قاضی اس بات کا خیال رکھے اور احتیاط کرے کہ مدعی علیہ پر قسم کا ٹکراؤ نہ ہونے پائے۔ (ف۔) مثلاً قسم اللہ تعالیٰ سے وار حمن و ار حیم کی الخ کیونکہ داد عطف کے ساتھ اسماء و صفات جمع کرنے سے یہ مختلف اور متعدد قسمیں ہو جائیں گی۔ اس لئے ایسی قسم سے احتیاط کرے۔ لان المستحق الخ کیونکہ مدعی علیہ پر تو صرف ایک ہی قسم لازم ہوتی ہے۔ اور قاضی کو قسم لینے میں اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو وہ قسم میں سختی زیادہ کر دے یا نہ کرے۔ اس لئے صرف اس طرح کہہ دے کہ کہو باللہ یا اللہ کہہ کر۔ (ف۔) کہ مجھ پر یا میری جانب مدعی کے اس ماں سے جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے کل یا تھوڑا کچھ بھی باقی نہیں ہے۔

وقبل لا یعلط الخ اور بعض مشائخ نے کہا کہ ایسے مدعی علیہ سے جو بزرگی اور تقویٰ کے اعتبار سے لوگوں میں مشہور ہوں ان سے قسم لینے وقت سخت اغظا نہ کہو اس لئے۔ لیکن دوسروں پر سختی کرے۔ اور بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ قیمتی اور زیادہ مال ہونے کی صورت میں سختی کرے اور معمولی یا تھوڑے مال میں سختی نہ کرے۔ (ف۔) اور رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ یہودیوں کو قسم دلانے میں سختی فرمائی تھی اس طرح سے کہ تم اس اللہ تعالیٰ کی قسم کھاؤ جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی تھی۔ الخ جیسا کہ مسلم شریف اور ابوداؤد وغیرہ کی حدیث میں ہے۔ تو اس سے یہ بات مقصود تھی کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کے احسانات کو یاد کرتے ہوئے سیدھی راہ پر آجائیں۔ پس قسم میں بھی اسی قسم کی کچھ سختی مقصود ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح۔ فصل۔ قسم لینے اور اس کی کیفیت کا بیان۔ مدعی علیہ سے قاضی کس طرح اور کن اغظا سے قسم کھانے کو کہے۔ اور کن باتوں سے قسم کے وقت احتیاط کرنی چاہئے، تفصیل، دلائل

قال ولا یتحلف بالطلاق والعناق لما روينا وقيل في زماننا اذا الح الخصم ساع للقاضي ان يحلف بذلك لقلة الصلاة باليمين بالله وكثرة الامتناع بسبب الحلف بالطلاق قال ويستحلف اليهودي بالله الذي ارسل التوراة على موسى عنه السلام والنصراني بالله الذي ارسل الانجيل على عيسى عليه السلام لقوله صلى الله عليه واله وسلم لاس صوريا الا عور اشذك الله الذي ارسل التوراة على موسى ان حكم الربا في كتابكم هذا ولان اليهودي يعتقد سورة موسى والنصراني سورة عيسى عليه السلام فيعلط على كل واحد منهما بذكر المصل على سببه ويحلف المحوسي بالله الذي خلق النار وهكذا ذكر محمد في الاصل ويروى عن ابي حنيفة انه لا يستحلف احد الا بالله خالص وذكر الحنفية انه لا يستحلف غير اليهودي والنصراني الا بالله وهو احتياط بعض مشائخ لان في ذكر النار مع اسم الله تعالى تعظيمها وما يسعى ان تعظم بحلاف الكتابين لان كتب الله معظمه والوثني لا يحلف الا بالله لان الكفرة باسرههم يعتقدون الله تعالى، قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قال ولا يحضرون في بيوت عبادتهم لان القاضي لا يحصرها بل هو مصوع عن ذلك

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا ہے۔ اور مدعی علیہ سے بیوی کو طلاق یا غلام کو آزاد کرنے کی قسم نہ لے۔ (ف۔) یعنی مدعی علیہ سے اس طرح سے قسم نہ لے کہ اگر مدعی کا وہ مال جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے کل یا بعض بھی اس کے پاس ہو تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی یا اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے۔ (ف۔) یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا غیر کی قسم کھانے سے خاموش رہے۔ وقیل فی زماننا الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر مدعی علیہ (لا پرواہی کے ساتھ جواب دینے میں) اخاخ یعنی مباخذہ کرنے لگے اور جھگڑاؤ ظاہر ہو تو قاضی کے لئے جائز ہو گا کہ اس سے طلاق یا مرق کی

قسم ہے۔ کیونکہ لوگ اب اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے سے بہت کم ڈرتے اور احتیاط کرتے ہیں لیکن طلاق اور عتاق کی قسم کھانے سے ڈرتے ہیں اور قسم کھانے سے بچتے ہیں۔ (ف) یعنی اس زمانہ میں اکثر آدمی اپنے فسق و فجور میں مبتلا رہنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے سے کم ہی ڈرتے ہیں۔ لیکن یوی کو طلاق ہو جانے سے گھبرا کر جھوٹی قسم نہیں کھاتے ہیں۔ اس لئے جب قاضی یہ محسوس کرے کہ مدعی علیہ جھگڑاویہ دین سے غرہ ہے تو اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے۔ اور حقیقت میں یہ قسم تعظیص نہیں ہوتی ہے بلکہ فقہاء کی اصطلاح میں قسم کے طور پر ہے۔ تو یہ قسم اس مقام پر قسم نہیں بلکہ قسم کے قائم مقام ہے۔ لیکن قائم مقام کہنے کے لئے کسی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے۔ حالانکہ اس کی دی ہوئی دلیل میں تامل ہے۔ اگرچہ ایک قسم کا مفید ہونا بھی ظاہر ہے۔ اس مقام میں اس سے زیادہ وضاحت کی گنجائش نہیں ہے۔ (فہم سم)۔

قال ويستحلف الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ قاضی یہودی سے ان الفاظ میں قسم کھائے کہ قسم ہے اس اللہ تعالیٰ کی کہ جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی ہے اور نصرانی سے اس طرح سے قسم کھائے کہ قسم ہے اس اللہ تعالیٰ کی جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی ہے۔ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن صوریہ اور کور کو قسم دلائی تھی کہ میں تجھے قسم داتا ہوں اس اللہ تعالیٰ کی جس نے موسیٰ پر توریت نازل فرمائی کہ تمہاری توریت کتاب میں زنا کا یہی حکم ہے۔ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہودی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا اعتقاد رکھتے ہیں اور نصرانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے مسلمانوں کے قاضی کو چاہئے کہ ہر ایک مذہب والے سے اس کی کتاب کا نام اور حوالہ دے کر قسم کو اہم بنائے جو اس کے نبی اور پیغمبر پر نازل کی گئی ہو۔

(ف)۔ مصنف نے یہودی کے بارے میں جس حدیث کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کا قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے ایک ایسا یہودی گذرا جس کے چہرہ پر سیاہی مل دی گئی تھی۔ یعنی منہ کالا کر کے اسے ذلیل کیا گیا تھا۔ تب آپ نے یہودیوں کو بلوا کر پوچھا کہ کیا تم اپنی کتاب میں زنا کرنے والے کی یہی حد پاتے ہو۔ یعنی ایسے زانی کی جس کی شادی بھی ہو چکی ہو تو وہ کہنے لگے کہ ہاں ہم ایسی ہی سزا کتاب میں لکھی ہوئی پاتے ہیں۔ تب آپ ﷺ نے ان کے کسی عالم کو ایک طرف بولا کر فرمایا کہ میں تم کو اس اللہ کی قسم دے کر پوچھتا ہوں کہ جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی ہے کہ تم اپنی کتاب میں زانی کی حد کی سزا اسی طرح کی پاتے ہو۔ تو وہ اپنے ساتھیوں سمیت بولا کہ نہیں سزا ایسی نہیں ہے۔ اور اگر آپ ہمیں اس طرح کی قسم دے کر نہ پوچھتے تو میں یہ بات ہرگز نہیں بتاتا۔ کیونکہ ہماری کتاب میں تو زانی کی حد رجم ہے یعنی سنگسار کر دینا۔ لیکن اب جب کہ ہمارے اشراف اور بڑے لوگوں میں زنا کی زیادتی ہو گئی تو ہم لوگ جب کسی شریف کو پکڑتے تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کسی غریب اور کمزور کو پکڑتے تو اس پر حد جاری کرتے اس لئے اب ہم سبھوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ ایسی کوئی حد مقرر کی جائے جو شریف اور غیر شریف یا امیر و غریب سب پر جاری ہو سکے۔ چنانچہ ہم سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اب ہم درے ماہیں اور منہ کالے کر دیا کریں۔ اور رجم کرنے کے طریقہ کو ختم کر دیا ہے۔ رواہ مسلم۔ ابو داؤد کی روایت میں اس عالم کا نام ابن صوریہ ہونے کی تصریح ہے۔ اس باب میں اور بھی روایتیں ہیں جو میں مترجم نے اپنی تفسیر میں ان او تینم هذا فخذوه کی آیت کے ذیل میں بیان کر دی ہیں۔ الحاصل رسول اللہ ﷺ نے کلام میں بہت زور دے کر قسم کھائی تھی تاکہ لوگ جھوٹی قسم نہ کھائیں۔

ويحلف المجوسي الخ اور اگر مجوسی ہو تو اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ اس اللہ تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس نے آگ پیدا کی ہے۔ امام محمد نے مبسوط میں ایسا ہی ذکر فرمایا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ قاضی کسی شخص سے بھی خاص اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور کی قسم نہیں لے گا۔ (ف) یعنی قاضی جس کسی سے بھی قسم لے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے اور صفات کا بیان نہ کرے۔ وہ شخص خواہ مسم ہو یا یہودی ہو یا نصرانی وغیرہ ہو۔ و ذکر الخصاف الخ اور خصاف نے ذکر کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی کے سوا کسی اور سے اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور چیز کی قسم نہیں لے گا۔ (ف) یعنی صرف

یہودی اور نصرانی سے قسم لینے میں سختی اور تغلیظ کرے گا۔ اور ان کے علاوہ باقی فرقوں مثلاً مجوسی وغیرہ سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے گا۔ اسی قول کو ہمارے کچھ مشائخ نے بھی پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے تمام مبارک کے ساتھ ہی آگ کا بھی ذکر کرنے سے آگ کی تعظیم ہوتی ہے۔ (ف۔) اور خود مجوسی یعنی آگ پوجنے والے بھی آگ کی تعظیم کرتے ہیں۔ اس طرح ان کے شرک میں مدد ہوگی۔ اس میں تعظیم اس طرح سے ہو جاتی ہے کہ جب وہ یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم جس نے آگ پیدا کی ہے۔ اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ آگ بھی ایک محترم اور معظم چیز ہے۔ حالانکہ آگ کی تعظیم نہیں کرنی چاہئے۔

بخلاف المکتائین۔۔۔ الخو بر خلاف ان دونوں کتابوں یعنی توریت اور انجیل کے کیونکہ بہر صورت یہ دونوں بھی اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی کتابیں ہیں۔ اسی بناء پر وہ عظمت والی ہیں۔ (ف یعنی یہودی اور نصرانی کی قسم میں بھی اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ توریت اور انجیل کا ذکر کرنے سے ان کی تعظیم ہوتی ہے۔ مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اللہ عزوجل کی طرف سے نازل کردہ کتابوں کی تعظیم ہونی ہی چاہئے۔ والوئی لایحلف الخ اور بت پرست کو اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور چیز کی قسم نہیں دلائی جائے گی۔ کیونکہ سارے کافر بھی اللہ تعالیٰ کے وجود اور بڑائی کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وَلِلّٰہِ سُلْطٰنٌ اَلِیْمٌ یعنی اگر تم ان بت پرستوں سے بھی یہ پوچھو گے کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ ضرور کہیں گے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ (ف یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں البتہ اپنی جہالت کی وجہ سے بتوں کو بھی عبادت کا لائق سمجھے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان کو وہ اپنا پیداکرنے والا نہیں مانتے ہیں بلکہ ان کو تو صرف سفارشی اور مددگار مانتے ہیں۔ قال ولا یستخفون الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان ناپاکوں اور مشرکوں یعنی یہود و نصاریٰ اور مجوسیوں اور ہنود کو ان کے عبادت خانوں میں لے جا کر ان سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف بلکہ قاضی کی کچہری میں اُن سے قسم لی جائے گی) کیونکہ قسم لینے والا یعنی قاضی تو ان کے عبادت خانوں میں نہیں جائے گا بلکہ قاضی کو وہاں جانے کی ممانعت ہے۔ (ف کیونکہ ان جگہوں میں صرف شرک کے ہی کام ہوتے ہیں۔ نیز وہاں قاضی کے جانے سے ان لوگوں اور جگہوں کی عظمت بھی بڑھتی ہے۔ اس لئے قاضی کو وہاں جانا منع ہے۔

توضیح :- کیا موعی علیہ سے اس کے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے کی قسم لی جاسکتی ہے۔ قاضی قسم میں زور دینے کے لئے کس سے کس طرح کے الفاظ ادا کرنے کو کہے، تفصیلی جواب، اقوال مشائخ، دلائل۔

قال ولا يجب تغليظ اليمين على المسلم بزمان ولا مكان لان المقصود تعظيم المقسم به وهو حاصل بدون ذلك وفي ايجاب ذلك حرج على القاضى حيث يكلف حضورها وهو مدفوع . قال ومن ادعى انه استاع من هذا عبده نال فوجد استحلف بالله ما بينكما بيع قائم فيه ولا يستحلف بالله ما بعث لانه قد باع العين ثم يقال فيه ويستحلف فى الغصب بالله ما يستحق عليك رده ولا يحلف بالله ما غصبت لانه قد يغصب ثم يفسح بالهبة والبيع وفى النكاح بالله ما بينكما نكاح قائم فى الحال لانه قد يطرء عليه الخلع وفى دعوى الطلاق بالله ما هى بائن منك الساعة بما ذكرت ولا يستحلف بالله ما طلقها لان النكاح قد يجدد بعد الابانة فيحلف على الحاصل فى هذه الوجوه لانه لو حلف على السبب يتضرر المدعى عليه وهذا قول ابى حنيفة ومحمد اما على قول ابى يوسف يحلف فى جميع ذلك على السبب الا اذا عرّض المدعى عليه بما ذكرنا فحينئذ يحلف على الحاصل وقيل ينظر الى انكار المدعى عليه ان انكر السبب يحلف عليه وان انكر الحكم يحلف الحاصل فالحاصل هو الاصل عندهما اذا كان سببا يرتفع برافع الا اذا كان فيه ترك النظر فى جانب المدعى فحينئذ يحلف على السبب بالاجماع وذلك مثل ان تدعى مبتوتة نفقة العدة والزوج ممن لا يراها او ادعى شفعة

المحاور والمشتري لا يراها لانه لو حلف على الحاصل يصدق في يمينه في معتقده فيفوت النظر في حق المدعى وان كان سببا لا يرفع برفع فالتحليف على السبب لا لاجماع كالعبد المسلم اذا ادعى العتق على مولاه بحلاف الامة والعبد الكافر لانه يتكرر الرق عليها بالرد والحاق وعليه سقص العهد والحاق ولا يكرر على العبد المسلم

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ کسی مسلمان پر قسم کو زور دینے کے لئے زمانہ یا جگہ کے ساتھ زور دینا واجب نہیں ہے۔ (ف) یعنی یہ بات ضروری نہیں ہے کہ کسی وقت تک یا جگہ تک میں اس سے قسم لی جائے۔ کیونکہ قسم کھانے سے اس معبود کی تعظیم مقصود ہوتی ہے جس کے نام کی قسم کھائی جا رہی ہے۔ جب کہ وہ تعظیم اس وقت اور جگہ از خود حاصل ہے۔ وہی ایجاب دلت الخ جانکہ اس طرح وقت اور زمانہ کے ساتھ قسم کھانے کو واجب کرنے سے قاضی کے لئے حرج اور وقت ہے۔ کیونکہ اسے اس جگہ پر خاص ارادہ کے ساتھ چاہنا ہوگا۔ حالانکہ شریعت نے حرج میں ڈالنے کو ختم کر دیا ہے۔ (ف) لہذا یہ بات قاضی پر واجب نہیں ہے بلکہ قاضی خود مختار ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر قتل یا لعان یا بیس ثقال سونیا اس سے زائد مال کے سلسلہ میں قسم لینا ہو تو مکہ میں رکن اور مقام ابراہیم کے درمیان قسم لی جائے۔ اور مدینہ منورہ میں رہتے ہوئے خبر رسول اللہ ﷺ کے پاس۔ اور ان کے علاوہ دوسرے شہروں میں جامع مسجد کا اندر اور اگر وہاں جامع مسجد نام کی مسجد نہ ہو تو دوسری کسی بھی مسجد میں قسم لی جائے۔ اور وقت کا اعتبار کرتے ہوئے عصر کے بعد قسم لی جائے۔ شوافع سے ایک قول میں ایسا کرنا مستحب ہے۔ اس بارے میں شافعیہ کچھ احادیث بھی نقل کرتے ہیں۔ لیکن عینی نے ان احادیث کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ اور یہ فرمایا ہے کہ مشہور احادیث میں انکار کرنے والے پر قسم کھانے کا ذکر ہے۔ اور اس میں کسی زمانہ یا مکان کو اہم نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا کسی ایسی روایت سے جس کا صحیح ہونا ثابت نہ ہو ان چیزوں کو لازم کرنا دور کی بات ہے بلکہ بالکل جائز ہی نہیں ہے۔

قال ومن ادعى الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے اس غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض خرید لیا تھا لیکن مدعی علیہ نے اس بات سے انکار کر دیا تو اس منکر سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ واللہ میرے اور اس کے درمیان اس غلام کے سلسلہ میں بیع کا کوئی معاملہ اور عقد موجود نہیں ہے۔ ولا يستحق الخ اور اس طرح سے قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے۔ (ف) کیونکہ اس طرح کہنے سے اس مدعی علیہ کا نقصان ہے۔ اس طرح سے کہ کبھی ایسا بھی تو ہوتا ہے کہ کوئی مال بیچ کر اس کا اقالہ (واپس) کر لیا جاتا ہے۔

ويستحلف في الغصب الخ اور اگر مدعی علیہ پر غصب کا دعویٰ ہو تو اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ واللہ یہ شخص تجھ پر کسی غصب کی ہوئی چیز کے واپس لینے کا حق نہیں رکھتا ہے۔ (ف) کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ غصب اس مفسوب شئی کو اپنے پاس رکھ کر اس کے مالک کو اس کا عوض ادا کر کے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور ان الفاظ سے قسم نہیں لی جائیگی کہ واللہ میں نے اس مفسوب مال کو غصب نہیں کیا ہے۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی کوئی چیز کسی کی غصب کرتا ہے مگر بعد میں اسے بہہ کر کے یا اس سے بیع کا معاملہ کر کے اس غصب کے معاملہ کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ (ف) یعنی غاصب کے غصب کے بعد مال کے مالک نے وہ مال اسی غاصب کو بہہ کر دیا یا اسی کے پاس بیچ دیا۔ اس طرح اسی غصب کا حکم ختم ہو کر وہ معاملہ بیع یا بہہ کر دینے سے بدل جاتا ہے۔ حالانکہ یہ معاملہ شروع میں غصب ہی تھا۔ اس لئے وہ اس بات کی قسم نہیں کھا سکتا ہے کہ میں نے غصب نہیں کیا تھا۔ لہذا اس طرح سے قسم لی جائے کہ یہ مدعی شخص غصب کے مال کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر غصب کا معاملہ اب بھی باقی ہو تو یقیناً اس سے واپس لینے کا حق مدعی کو حاصل ہوگا۔

وفي النكاح الخ اور نکاح کے دعویٰ میں اس طرح قسم لے کہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح کا تحقق باقی نہیں ہے۔ (ف) مثلاً عورت نے مرد پر یا مرد نے عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا۔ مگر دوسرے شخص نے اس کا انکار کر دیا اس لئے مدعی نے

دوسرے سے قسم کا مطالبہ کیا تو اس سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ کبھی نکاح ہو جانے کے بعد ہی ان کے درمیان خلع بھی ہو جاتا ہے۔ جس سے تعلق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ وہی دعوی الطلاق الح اور طلاق کے دعویٰ میں یعنی کسی عورت نے اپنے شوہر کے خلاف طلاق کا دعویٰ کیا لیکن اس نے انکار کر دیا تو اس شوہر سے اس طرح کی قسم لی جائے گی کہ یہ عورت اب بھی طلاق بائن پائی ہوئی یا بائن نہیں ہے

اور ان الفاظ سے اس سے قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے اس کو طلاق نہیں دی ہے۔ کیونکہ بھی طلاق بائن دینے کے بعد بھی دوبارہ نکاح کر لیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں یعنی دعویٰ بیع کا ہو یا غصب یا نکاح یا طلاق کا ہو سب میں اصل مقصد اور حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر سبب پر قسم لی جائے یعنی نفیس بیع یا غصب یا نکاح یا طلاق پر قسم لی جائے تو مدعی علیہ کو نقصان ہو سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مذکورہ تمام صورتوں میں سبب پر ہی قسم لی جائے گی۔ مگر اس صورت میں جب کہ مدعی علیہ ان باتوں کے ساتھ تعریض کرے جن کا ذکر کیا ہے۔ یعنی مثالیوں کہے کہ کبھی بیع کے بعد اقالہ بھی ہو جاتا ہے۔ تو ایسی حالت میں اصل مقصود پر قسم لی جائے گی۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے وقت میں مدعی علیہ کو دیکھ جائے کہ اگر اس نے سبب سے انکار کیا ہو تو سبب پر ہی قسم لی جائے۔ اور اگر اس نے حکم سے انکار کیا ہو تو اصل مقصود پر قسم لی جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہی ہے کہ مراد مقصود پر قسم لی جائے گی۔ بشرطیکہ سبب ایسا ہو جو دوسرے کے دور کرنے سے دور ہو سکتا ہو۔ لیکن اگر مراد مقصود پر قسم لینے میں مدعی کا لحاظ نہ ہو رہا ہو یا اس کا نقصان ہو تا ہو تو بالاتفاق اس مدعی علیہ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔ مثلاً جس عورت کو تین طلاقیں دی گئیں اس نے اپنی عدت کے نفقہ کا دعویٰ کیا۔ مگر شوہر کے خیال کے مطابق تین طلاق پائی ہوئی عورت نفقہ نہیں پاتی ہو (جیسا کہ امام شافعی کا ایک قول ہے) مدعی نے پڑوسی ہونے کی بناء پر حق شفعہ کا مطالبہ کیا۔ حالانکہ اس مشتری کے اعتقاد کے مطابق بڑوسی شفعہ کا حق دار نہیں ہوتا ہے (جیسا کہ امام شافعی کا قول بھی ہے) تو اس میں مقصود پر قسم نہیں لی جائے گی بلکہ سبب پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں اگر اس سے مقصود پر قسم درائی جائے۔ مثلاً واللہ تم پر اس کی عدت کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ یا تم پر اس کا حق شفعہ لازم نہیں ہے۔ اس صورت میں وہ حاصل مقصد پر قسم کھا جائے گا۔ جس میں وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی قسم میں سچا ہو گا۔ لیکن اس میں مدعی کا نقصان ہو گا اور اس کا پورا حق ادا نہ ہو گا۔ اور اگر ایسا سبب ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور نہیں ہوتا ہو تو بالاتفاق سبب پر قسم لی جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہوگی کہ کسی مسلمان غلام نے یہ دعویٰ کیا کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے تو بالاتفاق مولیٰ سے قسم لی جائے گی اس طرح سے کہ واللہ میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے۔

بحلاف الامۃ الحج بخلاف کافر باندی اور غلام کے۔ (ف۔ کہ ان دونوں میں حاصل مطلب پر قسم دلائی چاہئے۔ کیونکہ ان دونوں میں دوبارہ غلامی کی طرف لوٹ آنے کا احتمال باقی رہتا ہے اس طرح سے کہ باندی کسی وقت بھی نفوذ باللہ مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے۔ اسی طرح کافر غلام بھی اپنا عہد ختم کر کے دار الحرب پہنچ جائے جس کی وجہ سے ان میں دوبارہ غلامی لوٹ سکتی ہے۔ لیکن مسلمان غلام پر دوبارہ غلامی نہیں آسکتی ہے۔ (کیونکہ دوبارہ غلامی میں آنے کا احتمال اس طرح سے ہوتا ہے کہ نفوذ باللہ اب مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے اور اس پر دوبارہ غلبہ حاصل کر لیا جائے۔ کیونکہ ایک مسلمان سے اس بات کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کے مرتد ہو جانے سے اسے قتل بھی نہیں کیا جاتا ہے) خلاصہ مطلب یہ ہوا کہ جو غلام مسلمان ہونے کے بعد مرتد نہیں ہوا یا ہوا۔ کیونکہ اس پر اسلام کا ہونا مجبوری کی بناء پر لازم ہے ورنہ وہ قتل کر دیا جائے گا۔ تو جب وہ مسلمان کی حالت میں موجود ہے تو اس بات پر دلیل ہے کہ اس کی آزادی اپنی حالت پر بانی ہوگی۔ اسی لئے اگر اس کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی کسی طرح بھی ختم نہ ہوگی۔ مگر باندی اگرچہ مسلمان ہو گئی ہے لیکن اگر وہ مرتد ہو جاتی تو بھی قتل

نہیں کی جاتی ہے۔ اس لئے اس میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ مولیٰ نے اسے پہلے آزاد کر دیا ہو مگر وہ دوبارہ دار الحرب سے پکڑ کر لائی گئی ہو۔ پھر باندی بنائی گئی ہو۔ اس حالت میں اگر اس کے مولیٰ سے اس طرح کی قسم لی جائے کہ واللہ میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے تو اس سے اس کے مولیٰ کو نقصان ہوگا۔ لہذا اس سے اس طرح کی قسم لی جائے گی کہ واللہ یہ اس وقت میرے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہے۔ یا اسی قسم کے دوسرے الفاظ سے قسم لی جائے جس سے کہ اس کے مولیٰ کو کوئی نقصان نہ ہو۔

توضیح۔ کیا کسی مسلمان سے قسم لیتے وقت قسم میں زور دینے کے لئے کسی زمانہ یا جگہ کے ساتھ قسم لینا ضروری ہے۔ اگر مدعی علیہ سے اس کے غلام کی خریداری کا۔ یا مدعی علیہ پر کسی غصب کا یا نکاح کا۔ یا طلاق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اس کا انکار کیا تو منکر سے کن الفاظ سے قسم لی جائے۔ مذکورہ مسائل میں قسم دلانے کی بنیاد کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ اختلاف اقوال۔ مشائخ۔ دلائل

قال ومن ورث عبداً وادعاه اخر يستحلف على علمه لانه لا علم له بما صنع المورث ولا يحلف على الثبات وان وهب له او اشتراه يحلف على الثبات لوجود المطلق لليمين اذا الشراء مسبب لثبوت الملك وصعاً وكذا الهبة. قال ومن ادعى على الآخر مالا فاقتدى يمينه او صالحه منها على عشرة دراهم فهو حائن وهو مائور عن عثمان وليس له ان يستحلف على تلك اليمين ابدان لانه اسقط حقه

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے میراث میں ایک غلام پایا۔ اور دوسرے شخص نے اس پر اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کیا تو اس وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ (ف۔ اس طرح سے کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ یہ غلام یہ چیز جو میرے قبضہ میں ہے اس کا یہ شخص مالک ہے۔ یعنی اس سے انکار پر یقینی قسم نہیں لی جاسکتی۔ کیونکہ اس وارث کو حقیقی علم نہیں ہے کہ اس کا مورث حقیقت میں اس کا مالک تھا یا نہیں اسی لئے اس وارث سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف۔ کہ واللہ یہ چیز یا غلام اس مدعی کی ملکیت نہیں ہے۔ وان وهب البخ اور اگر اس شخص نے یہ غلام ہبہ کے طور پر پایا ہو یا اس نے خود خرید یا ہو تو اس سے قطعی اور یقینی قسم لی جائے گی۔ (ف۔ اس طرح سے کہ واللہ یہ مدعی اس غلام کا مالک نہیں ہے۔) کیونکہ اس شخص کا قسم کھانے کی اجازت دینے والی مطلق دلیل موجود ہے۔ (ف۔ یعنی اس شخص کے پاس ایک دلیل موجود ہے جس کی وجہ سے وہ شرعی طور پر بھی اپنی ملکیت کی قسم کھا سکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس پر مدعی کی ملکیت نہ ہونے کی بھی قسم کھا سکتا ہے اور وہ دلیل سے خود خریدنا یا اسے ہبہ کے طور پر ملنا۔

اذا الشراء الح کیونکہ خریداری ایک ایسا عمل ہے جو شریعت میں ملکیت ثابت کرنے ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور ہبہ کا بھی یہی حال ہے۔ (ف۔ یعنی جس نے کوئی چیز خریدی تو وہ اس خریدی ہوئی چیز کا مالک ہو گیا۔ اسی طرح اگر کوئی چیز کسی کو ہبہ کے طور پر ملی تو وہ شخص بھی قطعی طریقہ سے اس چیز کا مالک ہو گیا۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ خریداری کرنے یا ہبہ پانے میں اس کو خود اپنے طور پر یہ بات معلوم ہے کہ ان باتوں سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بخلاف مال میراث کے کہ اس میں وارث کو ایک یہ بات تو یقینی طور سے معلوم ہے کہ مجھے اپنے مورث کے توسط سے یہ چیز وراثت میں ملی ہے۔ مگر اسے یہ دوسری بات نہیں معلوم ہے کہ خود مورث کو یہ مال کہاں سے کس طرح ملا تھا۔ اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اسی مورث نے کسی کامل غصب کر لیا ہے۔ یا اس کے پاس امانت کے طور پر ہو اور اپنے گھر والوں کو اس کی اطلاع نہ دی ہو۔ قال ومن ادعى الح امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا۔ جس کے انکار پر مدعی علیہ پر قسم لازم آئی۔ اس وقت اس نے مثلاً دس درہم دے کر قسم

کافد یہ ٹھہرایا یعنی اس طرح خود کو قسم کھانے سے بچالیا یا اس مطالبہ کے بعد اسے کچھ دے کر صبح کر لی اور معاملہ ختم کر لیا۔ تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔ اور حضرت عثمانؓ سے یہ منقول بھی ہے۔ لیکن ایسا کر لینے کے بعد مدعی اب اس مدعی علیہ سے دوبارہ کبھی بھی اس مقصد سے قسم نہیں لے سکے گا۔ کیونکہ خود مدعی نے اپنا حق ختم کر دیا ہے۔

(ف) بیہقی نے کتاب المعروف میں ایام شافعی سے روایت کی ہے کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے اس قسم کے کھانے سے جو ان پر لازم ہوئی تھی کچھ مال دے کر قسم سے جان بچالی (فدیہ کر لیا) اور شخص سے اسناد صحیح سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے سات ہزار درہم قرض لئے۔ پھر جب اس سے مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ وہ سات نہیں بلکہ صرف چار ہزار درہم تھے۔ اس بناء پر حضرت عمرؓ کے پاس معاملہ پیش کیا گیا۔ تب مدعی علیہ نے ان سے کہا کہ آپ قسم کھالیں کہ وہ سات ہزار ہی تھے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس نے انصاف اور قاعدہ کی بات کہی ہے۔ لیکن حضرت عثمانؓ نے اس وقت قسم کھانے سے انکار کر دیا تب حضرت عمرؓ نے فرمایا ایسی صورت میں وہ جو کچھ بھی دیتا ہے اسی کو لے لو۔ اور قسم کافد یہ دینے کا ثبوت عبدالرزاق اور دارقطنی میں حضرت حذیفہؓ سے اور دارقطنی اور طبرانی میں حضرت جیر ابن مطعمؓ سے۔ اور طبرانی میں حضرت اشعب بن قیس رضی اللہ عنہم کی روایت سے ہے۔ اور صحیحین میں ایک قصہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص شام سے آیا تو لوگوں نے اس سے بھی قسم کو کہا۔ اس نے ہزار درہم دے کر خود کو قسم کھانے سے بچالیا۔ پس لوگوں نے اس کی جگہ پر دوسرے شخص کا نام داخل کر دیا۔ اور یہ واقعہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ کا ہے۔ ح۔ ت۔ ن۔

توضیح: ایک شخص کو ایک غلام (یا کوئی چیز) وراثت میں یا ہبہ میں ملایا کسی سے خریدا۔ بعد میں کسی نے آکر اس پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے۔ تو اس سے کس طرح کی قسم لی جائے گی۔ اگر مدعی علیہ پر قسم لازم آئی مگر اس نے قسم کھانے کی بجائے کچھ رقم دے کر قسم کھانے سے خود کو بچالیا۔ یا کسی طرح اس سے مصالحت کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب التحالف

قال واذا اختلف المتبايعان في البيع فادعى احدهما ثمنه وادعى البائع اكثر منه او اعترف البائع بقله من المبيع وادعى المشتري اكثر منه واقام احدهما البينة قضى له بها لان في الجواب الآخر محرد الدعوى والبينة اقوى منها وان اقام كل واحد منهما بينة كانت البينة المثبتة للزيادة اولى لان البينات للاثبات ولا تعارض في الزيادة ولو كان الاختلاف في الثمن والمبيع جميعا فبينة البائع اولى في الثمن وبينة المشتري في المبيع نظرا الى زيادة الاثبات وان لم يكن لكل واحد منهما بينة قبل للمشتري اما ان ترضى بالثمن الذي ادعاه البائع والافسحنا البيع وقيل للبائع اما ان تسلم ما ادعاه المشتري من المبيع والافسحنا البيع لان المقصود قطع المنازعة وهذا جهة فيه لانه ربما لا يرضيان بالفسخ فاذا علمنا به يتراضيان فان لم يتراضيا استحلل الحاكم كل واحد منهما على دعوى الآخر وهذا التحالف قبل القبض على وفاق القياس لان البائع يدعى زيادة الثمن والمشتري ينكرها والمشتري يدعى وجوب تسليم المبيع بما نقد والبائع ينكره فكل واحد منهما منكر فيحلف فاما بعد القبض فمخالف للقياس لان المشتري لا يدعى شيئا لان المبيع سالم له فبقى دعوى البائع في زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكتفى بحلفه لكننا عرفناه بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة

قائمة بعینہا تحالفا و ترا د ا

باب التحالف۔ دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لینے کا بیان

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع و مشتری نے بیع میں اختلاف کیا۔ خواہ ثمن کے بارے میں ہو یا بیع کے بارے میں ہو۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ مشتری نے مثلاً سودر ہم بیان کئے اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا۔ یا بائع نے مثلاً بیع ایک من گیہوں بیان کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا۔ پھر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے گواہ بیان کئے تو اسی کے گواہوں کے بیان کے مطابق حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک کی طرف سے فقط دعویٰ ہے اور دوسرے کی طرف سے گواہی ہے اس لئے وہ قوی ہو گیا۔ وان اقام الخ اور اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے گواہ پیش کئے تو جس کے گواہ زیادتی کا دعویٰ کرتے ہوں گے وہی اولیٰ سمجھے جائیں گے اور وہی قبول کئے جائیں گے۔ کیونکہ دونوں طرف کے گواہ اپنے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے میں برابر ہیں اس لئے کہ گواہی تو مدعی کو ثابت کرنے کے لئے ہی ہوتی ہے۔ البتہ جس نے زیادتی ثابت کی ہے اس کے ثابت کرنے میں دوسرے کی طرف سے تعارض نہیں ہے۔ (ف) لہذا جن گواہوں نے زیادتی ثابت کی ان ہی کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ولو كان الخ اور اگر ثمن اور بیع دونوں کی مقدار میں اختلاف ہو اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کئے تو ثمن کے بارے میں بائع کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ اور بیع کے بارے میں مشتری کے گواہ اولیٰ ہوں گے کیونکہ یہاں اپنے اپنے دعویٰ کو زیادتی کے ساتھ ثابت کر رہے ہیں۔ وان لم یکن الخ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہو۔ تو مشتری سے کہا جائے گا کہ بائع نے جتنی رقم بیان کی ہے یا تو تم اسی پر راضی ہو جاؤ ورنہ قاضی کی طرف سے بیع فسخ کر دی جائے گی۔ اسی طرح بائع سے کہا جائے گا کہ مشتری نے جتنی مقدار بیان کی ہے یا تو تم اسی کو قبول کر لو ورنہ قاضی کی طرف سے اس کی بیع ہی فسخ کر دی جائے گی۔ کیونکہ فیصلہ کرنے کا اصل مقصد ان دونوں کے درمیان واقع ہونے والے اختلاف کو ختم کر دینا ہے۔ اور جو صورت فیصلہ کی ابھی بیان کی گئی ہے یہ بھی جھگڑے کو ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ کیونکہ اکثر حالات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ فسخ کر دینے کی دہمکی سے فسخ کرنے پر راضی نہیں ہوتے ہیں اور معاملہ کو باقی رکھنے کے لئے بیان کی ہوئی رقم یا مقدار پر راضی ہو جاتے ہیں۔ (ف) یعنی بائع کے دعویٰ کے مطابق مشتری ثمن ادا کر دے گا۔ اور مشتری کے دعویٰ کے مطابق بائع مشتری کو بیع دے گا۔

فان لم یتراضیا الخ اب اگر بائع اور مشتری اس طرح بھی آپس میں راضی نہ ہوئے تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لے گا۔ (ف) پھر اگر دونوں نے قسم کھالی تو قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔ اس وقت مشتری نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں ہی صورتوں میں ایک ہی حکم ہو گا یعنی دونوں میں فرق نہ ہو گا۔ لیکن قیاس کا تقاضا تو یہ ہو گا کہ اس طرح دونوں سے قسم لینے کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے ہو۔ لان البائع الخ کیونکہ بائع تو یقیناً زیادتی رقم کا دعویٰ کرتا ہو گا۔ اور مشتری اس کا انکار کرتا ہو گا۔ (ف) اس لئے اس مشتری پر قسم لازم ہوگی۔ والمشتري الخ اور مشتری نے جو رقم بائع کو دی ہے اسی کے بدلہ مشتری بائع سے بیع کے لینے کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن یہ بائع اس کے دینے سے انکار کرتا ہے۔ (ف) اسی لئے بائع پر قسم لازم آتی ہے۔ فكل واحد الخ پس بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک انکار ہی ہوا۔ اسی لئے ہر ایک سے قسم لی جائے گی۔ (ف) یعنی دونوں میں سے ہر ایک کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ اور ان میں سے جو کوئی بھی قسم کھانے سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

فاما بعدا لفص الخ لیکن مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد کی صورت میں تو دونوں سے قسم لینا خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ مدعی تو اب کچھ بھی دعویٰ نہیں کرتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے قبضہ میں بیع چکی ہے۔ (ف) اس بنا پر اس کا بائع پر بے دعویٰ باقی نہیں رہا کہ وہ اس مشتری کو بیع حوالہ کر دے۔ فقہی دعویٰ الخ اسی لئے ثمن کی زیادتی کا بائع کا دعویٰ باقی رہ گیا۔ اور مشتری

س کا منکر ہے اس لئے قیس تو یہی تھا کہ صرف مشتری کی قسم پر ہی اکتفاء کیا جائے۔ (ف۔ یعنی اب بائع سے قسم نہ لی جائے) لکن عوفاء الح لیکن بائع کو قسم دینے کا قانون نص سے معوم کیا ہے۔ (ف۔ اسی لئے قیس پر عمل کو ہم نے یہاں چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیس پر عمل کو چھوڑ دیا جاتا ہے) ورنہ نص یہ ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جب بائع کرنے والے دونوں یعنی بائع اور مشتری آپس میں اختلاف کریں اور بائع (مال) اس وقت تک اپنی حاکمیت پر باقی ہو تو دونوں ہی آپس میں قسم کھائیں اور معاہدہ بائع کو ختم کر دیں۔ (ف۔ یہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے روایت کی ہے۔ ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں کہ: "داختلف المبیع حتی قبا حان یعنی بائع و مشتری آپس میں اختلاف کریں حالانکہ ان میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو وہی بات مقبول ہوگی جو بائع کا مالک بیان کرے یعنی بائع کا قول معتبر ہوگا۔ یہ پھر دونوں ہی اپنی رضامندی سے معاہدہ بائع کو ختم کر دیں۔ ابن القطن نے فرمایا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن ایشع نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔

حالانکہ یہ منقطع ہے۔ اور عبد الرحمن بن قیس مع اپنے والد کے دونوں مقبول راوی ہیں۔ جیسا کہ انقریب میں ہے۔ اور اوپر کی حدیث دوسری سند سے ابن ماجہ و احمد و دارمی و بزار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اور اس میں محمد بن ابی سبیب القاضی ہیں۔ اور راجح یہ ہے کہ یہ صدوق ہیں مگر ان میں وہم کا مادہ بھی ہے۔ اور عبد الرحمن نے اپنے والد بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ اور نسائی نے صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ عبد الرحمن نے اپنے باپ سے نہیں سنا ہے۔ پھر بھی قول راجح یہی ہے کہ ان کا سن ثابت ہے۔ اور دوسری سندوں سے بھی یہی روایت ہے۔ اور باوجودیکہ ان میں لوگوں نے کلام کیا ہے پھر بھی راجح یہی ہے کہ حدیث حسن ہے۔ جیسا کہ تنقیح التہذیب میں اعتراف کیا ہے۔ اور امام مالکؒ نے اس کو بلائی پنی کتاب موطا میں ذکر کیا ہے۔ ہذا ہمارے پاس بہر حال اس حدیث کو قیس کے مقابل میں تقدیم اور برتری ہے۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ سلعہ (یعنی بیج) بعینہ پنی حالت پر موجود ہو۔ جیسے کہ خود مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ م۔ ف۔ ت۔ ن۔ ح۔ اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جب کسی کے پاس گواہ نہ ہوں ورنہ بائع و مشتری دونوں سے ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم لینا نص سے ثابت ہو گیا تو ان دونوں میں سے کس سے پہلے قسم لینی چاہئے۔ اسی کا جواب آئندہ عبارت میں دیا ہے۔

توضیح۔ باب التالف۔ اگر بائع اور مشتری بیج کے معاہدہ کے بعد آپس میں اختلاف کرنے لگیں خواہ شمن کا ہو یا بیج کا۔ پھر ان میں سے کسی کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ پھر بیج پر قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد ہو۔ اس کی ممکنہ صورتیں۔ حکم۔ اختلاف مشائخ۔ دلائل

قال ویسندی یبیم المشری و هذا قول محمد و ابی یوسف آخر اور رواية عن ابی حنیفة وهو الصحيح لا المشری اشد هما انكرا لانه يطالب اولا بالنس او لانه يتعجل فائدة الكول وهو الرام لشمس ولو بدأ یبیم النافع متأخر للمطالبة بتسليم المبيع الى رمان استيفائه الشمس وكان ابو یوسف يقول اولا يبدأ یبیم النافع لقوله عليه السلام اذا اختلف المتبیمان فالقول مافله البائع حصه بالذكر و اقل فائدته التقديم وان كان بيع عين بعين او شمس شمس بدأ القاضی یبیم ایهما شاء لا متواترهما وصفة الیمیم ان یحلف البائع بالله ما ناعه مالف و یحلف المشری بالله ما اشتراه مالف قال فی الزیادات یحلف بالله ما دعه مالف ولقد ناعه بالشمس و یحلف المشری بالله ما اشتراه مالف ولقد اشتراه مالف بضم الاثبات الى المفی ناكيدا والاصح الاقتصاد على المفی لان الايمان على دالك وصعت دل عليه حديث القسامة بالله ما قاتلتم ولا علمتم له قاتلا

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ (بائع اور مشتری دونوں سے قسم لینے کی صورت میں) قاضی مشتری سے قسم لینے کی ابتداء کرے۔ یہ قول امام محمدؒ کا ہے اسی طرح امام ابو یوسفؒ کا بھی آخری قول ہے۔ اور امام بو حنیفہؒ کی بھی یہ ایک روایت ہے۔ یہی قول

صحیح بھی ہے (ف) کہ پہلے مشتری سے ہی قسم لے۔ گویا بائع اور مشتری میں سے جس کی طرف سے انکار زیادہ معلوم ہو اسی سے قسم شروع کی جائے۔ الحاصل مشتری سے ہی قسم شروع کی جائے۔ لان المشتري الخ کیونکہ ان دونوں میں سے مشتری کا انکار بہت زیادہ ہے۔ (یعنی یہی شخص پہلے انکار کرتا ہے)۔ لانه يطلب الخ یا اس وجہ سے کہ (مبیع دینے سے) پہلے مشتری سے ہی ثمن ادا کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ قسم سے انکار کا فائدہ فوراً ظاہر ہوتا ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ پہلے مشتری پر ثمن ادا کرنا لازم کیا جائے گا۔ (ف) کیونکہ بائع و مشتری میں سے پہلے مشتری سے کہا جاتا ہے کہ تم پہلے ثمن ادا کر دو۔ جیسا کہ بیع کی بحث میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لئے جیسے ہی مشتری قسم کھانے سے انکار کرے گا فوراً اسے حکم دیا جائے گا کہ بائع کے قول کے موافق ثمن ادا کر دو۔ ولو بعداء الخ اور اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینے لگے تو اس وقت تک اس سے مبیع حوالہ کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ جب تک کہ بائع اس مبیع کا پورا ثمن وصول نہ کر لے۔ (ف) یعنی بائع کو قسم کے انکار کا فائدہ فی الحال حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی فی الحال اسے یہ حکم نہیں دیا جاسکتا ہے کہ مشتری کے دعویٰ کے مطابق مبیع اس مشتری کو دیدی جائے۔ کیونکہ بائع کا حق یہ ہے کہ وہ پہلے ثمن پر قبضہ کر لے۔ اسی لئے پہلے مشتری سے ہی قسم لی جائے گی۔

وكان ابو يوسف الخ لمام ابو يوسف پہلے فرمایا کرتے تھے کہ قاضی پہلے بائع کی قسم سے شروع کرے گا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بائع اور مشتری اختلاف کریں تو بات وہی قبول ہوگی جو بائع کی ہوگی۔ جیسا کہ سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے۔ یعنی بائع ہی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس میں آپ ﷺ نے خاص کر بائع کو ذکر فرمایا ہے۔ اس تخصیص کا کم سے کم فائدہ یہی ہے کہ بائع پر مقدم کیا جائے۔ (ف) اس لئے قسم میں بھی اسی کو مقدم کیا جائے گا۔ یعنی جب بائع کا قول معتبر ہو تو اسی کی قسم پر اکتفاء ہونا چاہئے۔ اس سے کم نہیں کہ پہلے اسی سے قسم لی جائے۔ جواب یہ ہے کہ نتیجہ اس طرح حاصل کرنا مناسب نہیں ہے۔ مشتری کی قسم کا فائدہ تو وہی ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ معاملہ بیع میں مبیع ثمن کے عوض اور مقابل ہو۔

وان كان بيع عين الخ کیونکہ اگر مال عین مال عین کے عوض فروخت کیا گیا ہو۔ یعنی بیع صرف ہو تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں فریق (بائع اور مشتری) میں سے جس سے چاہے قسم لینا شروع کرے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں ہی برابر ہیں۔ یعنی کسی پر پہلے ادا کرنا واجب نہ ہونے سے قسم کا فائدہ دونوں کے لئے برابر ہے۔ اور مبسوط میں قسم کی یہ صفت بیان کی ہے کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں فروخت نہیں کیا ہے۔ اور مشتری سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے اس کو دو ہزار درہم میں نہیں خریدا ہے۔ اور زیادات میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت نہیں کیا ہے بلکہ اسے دو ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور مشتری سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال دو ہزار درہم سے نہیں خریدا ہے۔ بلکہ میں نے اسے ایک ہزار درہم سے خریدا ہے یعنی نفی کے بعد ہی اثبات کے ساتھ بھی تاکید پیدا کرنے کے لئے کہے۔ اور اس میں یہ ہے کہ صرف نفی پر ہی اختصار کرنا چاہئے۔ یعنی جس طرح سے مبسوط میں بیان کیا گیا ہے۔ کیونکہ قسم کھانے کا یہی طریقہ مقرر اور وضع کیا گیا ہے۔ جیسا کہ القسامۃ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے۔ کہ ان لوگوں سے اس طرح کی قسم مانی چاہئے کہ واللہ نہ تم نے قتل کیا ہے اور نہ ہی تم اس کے کسی قاتل کو جانتے ہو۔ (ف) چنانچہ قسمت کی حدیث اپنے باب میں انشاء اللہ بیان کی جائے گی۔ الحاصل بائع اور مشتری سے اسی طرح قسم لی جائے گی۔

توضیح :- اگر بائع اور مشتری دونوں سے ہی قسم لینی ہو تو کس سے پہلے کی جائے۔ اور کس طرح۔ اور کیوں۔ اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینا چاہے تو کیا کرے۔ اور بیع صرف

ہونے کی صورت میں قاضی کیا کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف۔ مشائخ۔ دلائل

قال فاد حلما فسخ القاضی البیع بیہما و هذا يدل علی انه لا ینفسخ بنفس التحالف لانه لم یثبت ما دعه
کن واحد منهم فبقی بیع محمول فیفسحه القاضی قطعاً للمسازعة او یقال اذا لم یثبت البذل یبقی بیعا بلا بدل
وهو فاسد ولا بد من الفسخ فی البیع الفاسد قال وان بکل احدهما عن البیمین لرمه دعوی الآخر لانه جعل
مادلاً فلم یبق دعواه معارضا لدعوی الآخر فلزم القول بشوته قال وان اختلفا فی الاجل او فی شرط الحیار او
فی استیفاء بعض الثمن فلا تحالف بینهما لان هذا اختلاف فی غیر المعقود علیہ والمعقود به فاشبه الاختلاف
فی الحط والایراء وهذا لان باعدامه لا یختل ما به قوام العقد بخلاف الاختلاف فی وصف الثمن او جسده حیث
یکون بمسألة الاختلاف فی القدر فی حریان التحالف لان ذالک یرجع الی نفس الثمن فان الثمن دین وهو یعرف
بالوصف ولا کذلک الاجل لانه لیس بوصف الا ترى ان الثمن موحود بعد مضیه.

ترجمہ۔ قدری نے فرمایا ہے کہ اگر فریقین (تباہین) نے ایک ساتھ قسم کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان بیع کو فسخ
کر دے گا۔ یہ حکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صرف دونوں کے قسم کھالینے سے ہی بیع فسخ نہ ہوگی۔ جب تک کہ قاضی فسخ نہ
کر دے۔ کیونکہ دونوں ہی نے جو کچھ دعویٰ کیا تھا وہ ان کے آپس کی قسم سے ثابت نہیں ہو سکا۔ اس لئے پہلی بیع مجہول ہو کر باقی
رہی یعنی جس طرح ثمن مجہول رہا اسی طرح کا بیع بھی مجہول رہا۔ (نتیجہ ان کے درمیان جھگڑا باقی رہے گا) اسی جھگڑے کو ختم
کر دینے کے لئے قاضی اس بیع کو صحیح کر دے گا۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ بیع چونکہ فاسد رہی کیونکہ جب بیع میں عوض ثابت نہ ہو اس لئے
کہ بیع یا ثمن معلوم نہیں ہے تو بیع ایسی رہی جس کا کوئی عوض نہیں ہے۔ اور ایسی بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور بیع فاسد ہونے کی صورت
میں اسے صحیح کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں ہی نے قسم کھالی ہو۔

قال وان بکل الح اور اگر دونوں میں سے ایک نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا۔ کیونکہ امام
ابو حنیفہ کے فرمان کے مطابق جس شخص نے قسم سے انکار کیا وہ اس مال کو بذل کرنے والا ٹھہرایا گیا تو اس کا دعویٰ اس کے
مخفی صم (فریق ثانی) کے دعویٰ سے معارض نہیں رہا۔ یعنی دوسرے کا دعویٰ معارضہ کے بغیر رہ گیا۔ اس سے یہ بات لازم آئی کہ
دوسرے غفصوں میں یوں کہہ جائے کہ اس کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔ (ف۔ اور صاحبین کے نزدیک قسم سے انکار کرنا اقرار کر لینے کے
برابر ہو۔ اس لئے یہ کہہ جائے گا کہ گویا اس نے دوسرے کے دعویٰ کو مان لیا۔ اور احوال کی بحث میں اتنا ہی اور ایسا ہی اقرار کافی ہوتا
ہے۔ بخلاف حد و اور قصاص کے کہ وہ ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتے البتہ اموال کے وہ ایسی دلیل سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں
جس میں کچھ شبہ بھی رہ گیا ہو۔ لہذا دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ بیع کی مقدار یا اس کے ثمن
یادوں ہی میں اختلاف پایا جاتا ہو۔

قال وان احتسبا الخ اور اگر بائع و مشتری نے وقت کے بارے میں اختلاف کیا اس طرح سے کہ ثمن کی ادائیگی کے لئے
کوئی وقت مقرر کیا گیا تھا یا نہیں۔ یا اس کی مقدار میں اختلاف کیا ہو یا شرط خیار کے ہونے میں اختلاف کیا ہو یا ثمن سے کچھ وصول
کر لیا ہے یا نہیں کی بارے میں اختلاف کر لیا ہو۔ ان صورتوں میں ان کے درمیان دو طرفہ قسم نہیں ہوگی۔ یعنی شرط یا یہ حکم نہیں
ہے کہ یکے بعد دیگرے دونوں سے قسم لی جائے۔ کیونکہ یہ اختلاف بیع و ثمن کے سوا دوسری چیز میں ہے۔ اس لئے یہ سمجھ جائے گا
کہ گویا ثمن گھٹانے یا موقوف کرنے میں اختلاف کیا کہ اس صورت میں بالاتفاق باہمی قسم نہیں ہوگی۔ یہ بات ہم نے اس لئے کہی
ہے کہ ان چیزوں کے نہ ہونے سے بھی عقد بیع کا قیام جس بات پر ہے اس میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی معاملہ
بیع میں حقیقت میں بھی کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یا کچھ ثمن وصول نہ کر لیا ہو تو بھی عقد بیع میں کوئی غلط نہیں ہو سکتا ہے۔

بمخلاف الاختلاف الخ اس کے برخلاف اگر ثمن کے کھرے اور کھوئے ہونے میں یاد رہے یا دینار کے مقرر کرنے میں اختلاف ہو۔ (کہ مشددا کھرے ہوئے کھوئے تھے یا دینار)۔ تو یہ اختلاف مقدار کے اختلاف کے حکم میں ہو گا کہ دونوں سے ہی قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس اختلاف کی اصل بنیاد خود ثمن ہی ہے۔ کیونکہ ثمن کو مال دین کہہ جاتا ہے۔ اور اس کی پہچان وصف کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ کہ وہ کھرا ثمن ہے یا کھوتا ہے۔ لیکن وقت مقرر۔ (میعاد یعنی میعاد کے اختلاف کی یہ صورت نہیں ہے۔ کیونکہ میعاد ثمن کا وصف نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ میعاد کے گزر جانے سے بھی ثمن باقی رہتا ہے۔) (ف۔ یعنی اگر میعاد وصف ہوتی تو ثمن میں خلل پیدا ہو جاتا۔ لہذا حاصل بحث یہ بات ہوئی کہ جب بیع یا ثمن یا وصف ثمن کے سوا کسی اور چیز میں اختلاف ہو جائے۔ مثلاً ثمن ادا کرنے کی میعاد یا شرط خیار میں تو ہمارے امام اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فریقین کے درمیان قسم کھلانے کا حکم نہیں ہے۔ اور امام مالک و شافعی و زفر رحمہم اللہ کے نزدیک ان کے آپس میں قسم کھلانے کا حکم ہے۔ اور اگر دونوں اصل بیع ہی میں اختلاف اس طرح کریں کہ بیع واقع ہوئی بھی ہے یا نہیں۔ تو بالاتفاق ان کے آپس میں قسم کا حکم نہیں ہے۔ (ع۔ م۔)

توضیح:- اگر قاضی کے کہنے کے بعد فریقین نے قسم کھالی۔ کیا فریقین کے قسم کھالینے سے ہی بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ اگر کسی ایک فریق نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر فریقین نے میعاد مقدار شرط خیار اور ثمن کے کھرے کھوئے ہونے کے بارے میں اختلاف کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف اقوال۔ دلائل

قال والقول قول من ينكر الخيار والاجل مع يمينه لانهما يشتان بعارض الشرط والقول لمنكر العوارض قال فان هلك المبيع ثم اختلفا عند ابي حنيفة وابي يوسف والقول قول المشتري وقال محمد يتحالفان ويقسخ البيع على قيمة الهالك وهو قول الشافعي وعلى هذا اذا خرج المبيع عن ملكه او صار بحال لا يقدر على رده بعيب لهما ان كل واحد منهما يدعي غير العقد الذي يدعيه صاحبه والاخر ينكره وانه يفيد دفع زيادة الثمن يتحالفان كما اذا اختلفا في جنس الثمن بعد هلاك السلعة ولا يبي حنيفة وابي يوسف ان التحالف بعد القبض على خلاف القياس لما انه سلم للمشتري ما يدعيه وقد ورد الشرع به في حال قيام السلعة والتحالف فيه يفرض الى الفسخ ولا كذلك بعد هلاكها لارتفاع العقد فلم يكن في معناه ولانه لا يبالى بالاختلاف في السبب بعد حصول المقصود وانما يراعى من الفائدة ما يوجب العقد وفائدة دفع زيادة الثمن ليست من موجباته وهذا اذا كان الثمن ديناً فان كان عينا يتحالفان فان المبيع في احد الجانبين قائم فيوفر فائدة الفسخ ثم يرد مثل الهالك ان كان له مثل او قيمته ان لم يكن له مثل

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ۔ اگر طرفین نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو جو شخص خیار شرط اور میعاد کے مقرر ہونے سے انکار کرے گا اسی کا قول قسم کھالینے کے بعد قبول ہو گا۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں عارضی شرط ہونے کے طور پر ہوا کرتی ہیں۔ اور اسی کا قول قبول ہوتا ہے جو عوارض کا انکار کرنے والا ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی بیع میں اصل تو یہ ہے کہ وہ اسباب قبول پائے جانے کے بعد لازم ہو یعنی بیع اور ثمن اس کے حقدار کو دیدینا واجب ہو جائے۔ لیکن اس اصل کے خلاف کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی اختیار کی شرط (خیار شرط) لگا دی جاتی ہے۔ یا ثمن ادا کرنے کے لئے فوری نہیں بلکہ کوئی وقت مقرر کر دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ ایسا کرنا خلاف اصل ہے اس لئے جو شخص اس کا دعویٰ کر لے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اپنے دعویٰ کو گواہوں کے ذریعہ ثابت کر دے۔ کہ یہ باتیں اصل کے خلاف یہاں پائی گئی ہیں۔ ورنہ جو شخص بھی ان خلاف اصل (عوارض) کا انکار کرے گا اسی

سے قسم لے کر اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔

فل فان هلت الح۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر بیع کے ضائع ہو جانے کے بعد دونوں نے شمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں کسی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اور مشتری ہی کی بات قبول کر لی جائے گی۔ و امام محمد کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر دونوں ہی قسم کھالیں گے تو وہ بیع صحیح کر دی جائے گی۔ اور بیع جو ضائع ہو گئی ہو اس کی قیمت دوائی جائے گی۔ یہی قول امام شافعی کا بھی ہے۔ اسی طرح اگر وہ بیع مشتری کی ملکیت سے نکال گئی ہو یعنی کوئی دوسرا اس کا مالک ہو گیا ہو۔ یہ وہ بیع ایسی عیب دار ہو گئی ہو کہ اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنا ممکن نہ ہو۔ اور دونوں نے اس کے ثمن کے بارے میں اختلاف کر لیا تو بھی نہ کے درمیان ایسا اختلاف ہے۔ لہذا ان الح ان دونوں یعنی امام محمد امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جو اس عقد کا مخالف ہے جس کا دوسرا شخص مدعی ہے اور اس کا مخالف شخص اس کے دعویٰ کا انکار کرتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک شخص ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جس کا دوسرا انکار کرتا ہے۔ اس لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ مشتری پر ثمن کی جس زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے وہ نہ ہو سکے۔ جیسے کہ بیع کے ضائع ہو جانے کی صورت میں دونوں نے اس طرح اختلاف کیا ہو کہ ثمن کی جنس یا تھی۔

(ف) یعنی ایک۔ یوں کہا کہ ثمن میں درہم تھے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو دینار تھے تو ایسے موقع میں دونوں سے ہی قسم لے کر یہ حکم دیا جاتا ہے کہ مشتری اس کی (بازاری) قیمت داکر دے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب مشتری نے دعویٰ کیا ہو کہ اس کا ثمن ایک ہزار درہم تھا۔ اور بائع نے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا ہو۔ تو یہ دونوں دو معاملات ہو گئے کیونکہ ایک ہزار سے معاملہ علیحدہ ہو اور ڈیڑھ ہزار سے معاملہ دوسر ہو گیا۔ گویا ثمن میں دونوں نے اختلاف کر دیا ہے۔ اسی لئے دونوں سے قسم لی جائے گی تاکہ اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو مشتری کے ذمہ سے زیادتی دور ہو جائے۔ اور اگر دونوں نے ہی قسم کھالی تو مشتری کو اس بیع کی پوری (بازاری) قیمت دینی پڑے تب بھی ثمن پر زیادتی دور ہو جائے گی۔ پس اسی فائدہ کے لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

ولایسی حیصۃ الح اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا مال پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی دونوں سے قسم لینا قیاس کے باطل خلاف ہے۔ کیونکہ بائع نے تو مشتری کو وہ مال دیدیا ہے جس کا وہ مدعی ہے۔ لیکن شریعت میں اس طرح کی دھڑلہ قسم بھی پائی گئی ہے۔ اس لئے جس جگہ اس کا ثبوت ہوا ہے اسی جگہ پر وہ حکم جاری ہو گا۔ یعنی ایسے موقع میں قسم کھانے کا حکم دیا گیا ہے جبکہ مال بیع اپنی اصلی حالت پر موجود ہو۔ ایسی حالت میں دونوں سے قسم لینے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بیع صحیح کر دی جائے۔ یعنی دونوں ہی اپنا اپنا مال واپس لے لیں۔ مگر جب کہ بیع موجود نہ ہو بلکہ ضائع ہو گئی ہو تو اس میں ایسی دھڑلہ قسم کا موقع نہیں آتا۔ یہ وہ بیع کے ضائع ہوتے ہی وہ عقد ختم ہو جاتا ہے۔ اس طرح بیع کا جو محل تھا وہی باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ موقع وہ نہیں رہا جس میں شریعت کا حکم پیا گیا ہے۔ (اور تمہارا یہ دعویٰ کہ عقد بیع مختلف ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے)۔ کیونکہ مقصود حاصل ہونے کے بعد سبب کے مختلف ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ (اور تم نے دونوں کو قسم کھانے کا جو فائدہ بیان کیا ہے اس کا بھی کوئی اعتبار نہ ہو گا)۔ بلکہ اسی فائدہ کا اعتبار ہو گا جو تقاضائے عقد سے واجب ہوا ہو۔

یعنی جس کے بغیر عقد ثابت اور واجب نہ ہو۔ اور یہ فائدہ کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن میں زیادتی لازم نہ آئے تو یہ بات تقصیر عقد کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس بناء پر ہے کہ بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اس میں ثمن ایسی چیز ہو جو دین ہو یعنی درہم و دینار کی طرح ذمہ میں ثابت ہوتی ہو۔ کیونکہ اگر وہ ثمن دین نہ ہو بلکہ عین ہو یعنی بیع کے دونوں عوض مال عین ہوں۔ اس میں ایک جانب کا مال ضائع ہو جانے کے بعد اگر دونوں نے اختلاف کر لیا تو

بار اتفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک طرف کامل اگرچہ ضائع ہوا ہے مگر دوسری طرف کامل موجود ہے۔ اس وجہ سے اصل معاملہ یعنی عقد بیع باقی رہ گیا۔ ختم نہ ہوا۔ اس طرح صبح کا فائدہ ظاہر ہوا۔ جتنی جو مال بیع باقی ہے وہ واپس کر دی جائے گی۔ اور جو ضائع ہو گئی ہے اس کی مثل واپس کرنی ہوگی جب کہ وہ چیز مٹتی ہو۔ اور اگر مٹل نہ ہوگی تو اس کی قیمت واپس کرنی ہوگی۔

توضیح۔ اگر بائع و مشتری دونوں ہی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر بیع کے ضائع ہونے کے بعد دونوں نے مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف کیا۔ یا بیع یا بیہ کرنے یا عیب آجانے کی وجہ سے بیع واپس کئے جانے کا لائق باقی نہ رہی ہو۔ یا ثمن دین ہو یا عین ہو۔ ان مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان هلك احد العبدین ثم اختلفا فی الثمن لم يتحالفا عند ای حنیفة الا ان یرصی البائع ان یترك حصته الهالك وفي الحامع الصغير القول قول المشتري مع يمينه عند ابی حنیفة الا ان يشاء البائع ان يأخذ العبد الحي ولا شئ له من قيمة الهالك وقال ابو يوسف يتحالفان فی الحي ويفسخ العقد فی الحي والقول قول المشتري فی قيمة الهالك وقال محمد يتحالفان عليهما ويرد الحي وقيمة الهالك لان هلاك كل السلعة لا يجمع التحالف عدّه فهلاك البعض اولى ولا یبی يوسف امتناع التحالف للهالك فيقدر بقدره ولا یبی حنیفة ان التحالف علی خلاف القیاس فی حال قیام السلعة وهی اسم لجميع اجزائها فلا یقی السلعة بقوات بعضها ولا یی لا یمكن التحالف فی القائم الاعلی اعتبار حصته من الثمن فلا بد من القسمة علی القيمة وهو تعرف بالحوز والظن فیودی الی التحالف مع الجهل وذلك لایحور الا ان یرصی البائع ان یترك حصه الهالك اصلا لانه حیث یكون الثمن كله بمقابلة القائم ویخرج الهالك عن العقد فیتحالفان وهذا تخریج بعض المشائخ ویصرف الاستثناء عدّه الی التحالف كما ذكرنا وقالوا ان المراد من قوله فی الحامع الصغير يأخذ الحي ولا شئ له معناه لا یأخذ من ثمن الهالك شیئا اصلا وقال بعض المشائخ يأخذ من ثمن الهالك بقدر ما اقربه المشتري وانما لا يأخذ الزیادة علی قول هو لاء بصرف الاستثناء الی یمین المشتري لا الی التحالف لانه لما اخذ البائع بقول المشتري فقد صدقه فلا یحلف المشتري ثم تفسیر التحالف عنی قول محمد ما یبایء فی القائم وادا حلف ولم یعفا علی شئ فادعی احدهما الفسخ او كلاهما یفسخ العقد بهما وبأمر القاضی المشتري یرد البایء وقيمة الهالك واحتلفوا فی تفسیره عنی قول ابی یوسف والصحيح انه یحلف المشتري بالله ما اشتریتها بما یدعیه البائع فان لكل لرمه دعوی البائع وان حلف یحلف البائع بالله ما بعتهما بالثمن الذي یدعیه المشتري فان لكل لرمه دعوی المشتري وان حلف یفسخان البیع فی القائم ویسقط حصته من الثمن ویلزم المشتري حصه الهالك ویعتبر قیمتها فی الانقسام يوم القبض وان اختلفا فی قيمة الهالك يوم القبض فالقول قول البائع وایهما اقام البیئة یقبل بیئته وان اقاماها فیئة البائع اولى وهو قیاس ما ذکر فی بیوع الاصل اشتری عیدین وقصهما ثم رد احدهما بالعیب وهلك الاخر عنده یجب علیه ثمن ما هلك عدّه ویسقط عنه ثمن ما رده ویقسم الثمن علی قیمتتهما فان احتلفا فی قيمة الهالك فالقول قول البائع لان الثمن قد وجب با نفاقهما ثم المشتري یدعی زیادة السقوط بنقصان قيمة الهالك والبائع ینكره والقول للمكر وان اقاما البیئة فیئة البائع اولى لانهما اکثر اثباتا ظاهرا لاثباتها الزیادة فی قيمة الهالك وهذا الفقه وهو ان فی الایمان یعتبر الحقیقة لانها تتوجه علی احد

العاقدين وهما يعرفان حقيقة الحال فبنى الامر عليها والبايع منكر حقيقة فلهذا كان القول قوله وفي البيّنات يعتبر الظاهر لان الشاهدين لا يعلمان حقيقة الحال فاعتبر الظاهر في حقهما والبايع مدع ظاهرا فلهذا تقبل بيته ايضا وتراجع بالزيادة الظاهرة على ما مر وهذا يبين لك معنى ما ذكرناه من قول ابى يوسف

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور ان میں سے ایک کسی طرح ضائع ہو گیا۔ اس کے بعد بائع و مشتری کے درمیان اس باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے مشترک قسم نہیں لی جائے گی مگر اس صورت میں لی جائے گی جب کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ ضائع شدہ غلام کا حصہ چھوڑ دے گا۔ (ف۔ یعنی اس ہلاک شدہ غلام کے ثمن کے حصہ کا دعویٰ بالکل نہیں کرے گا۔ یہ قدوری کی عبارت ہے) وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قسم کھالینے سے مشتری کا قول قبول ہو گا۔ البتہ اس صورت میں کہ اگر بائع خود ہی زندہ غلام کو واپس لینے پر راضی ہو جائے۔ اور جو غلام مر گیا ہے اس کی قیمت اسے کچھ نہ ملے گی۔

وقال ابو يوسف الخ اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ زندہ غلام کے بارے میں دونوں قسم کھائیں۔ اور زندہ غلام کا جو عقد بیع ہوا ہے وہ صحیح کر دیا جائے گا۔ اور جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کی قیمت ملے کرنے کے بارے میں مشتری کا قول قبول ہو گا۔ یعنی اس ہلاک شدہ غلام کے ثمن کی قسمیں اور اندازہ میں مشتری کے قول کا اعتبار ہو گا۔ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ غلام جو زندہ ہو یا ہلاک ہو گیا ہو دونوں سے متعلق دونوں فریق سے قسم لی جائے گی۔ پھر مشتری اس غلام کو واپس کر دے گا جو زندہ باقی ہے اور جو ہلاک ہو گیا ہے اس کی بازاری قیمت واپس کر دے گا۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک اس صورت میں جب کہ کل بیع ہلاک ہو گئی ہو اس کے بارے میں بھی باقی قسم کھانے میں ممانعت نہیں ہے تو بیع میں سے کچھ حصہ ضائع ہونے سے ہی قسم کھانے میں بدرجہ اولیٰ کوئی ممانعت نہ ہو گی۔ (ف۔ اب اگر باقی قسم کھاتے وقت فریقین میں سے جس کسی نے بھی قسم سے انکار کر دیا تو اس پر دوسرے شخص کا دعویٰ ثابت ہوا۔ اور اگر دونوں ہی قسم کھالیں تو اس زندہ غلام اور جو ہلاک ہو چکا ہے ان کی (بازاری) قیمت واپس کر کے اگر پہلے ان کی رقم (ثمن) ادا کر چکا ہو تو وہ واپس مانگ لے گا۔

ولابی يوسف الخ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ دونوں سے قسم لینے کو منع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ بیع ضائع ہو چکی ہے۔ لہذا جتنی بیع ضائع ہوئی ہے صرف اتنی ہی بیع کے بارے میں قسم ممنوع ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دو طرح کی ہے۔ ایک تو یہ کہ بیع پر قبضہ کرینے کے بعد خلاف قیاس قسم لینا جو دلیل نص سے ثابت ہے وہ اس حالت میں ہے کہ جب بیع اپنی اصل حالت میں موجود ہو۔ اور بیع چونکہ اس کے پورے اجزاء کا نام ہے یعنی اس کے صرف کسی خاص حصہ کو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اس بناء پر ضائع ہونے سے بیع کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے درحقیقت وہ حصہ اب بیع نہیں ہے۔ (ف لہذا جس جگہ پر نص وارد ہوئی ہے اب وہ جگہ ہی باقی نہیں رہی ہے۔ اور چونکہ ایسے مسئلہ میں قیاس سے کام نہیں لیا جاسکتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں بھی قیاس سے کام نہیں لیا جائے گا۔ لہذا دوطرفہ قسم نہیں لی جائے گی۔ ولانہا لا یمكن الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ غلام میں صرف اسی صورت میں قسم لینا ممکن ہو گا جب کہ مجموعی ثمن میں سے اس غلام کا حصہ تعیین کر لیا جائے اس لئے دونوں غلاموں کی (بازاری) مجموعی قیمت پر تعیین ثمن کا حصہ تقسیم کر دیا جائے گا۔ حالانکہ قیمت کا معلوم ہونا تو صرف تخمینہ اور اندازہ سے ہی ہوتا ہے۔ یعنی بالکل یقینی طور پر وہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ ہو گا کہ ثمن کا حصہ مجہول ہونے کے باوجود دوطرفہ قسم کھا لی جائے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

الان یرضی الخ البتہ اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کے حصہ کی قیمت کو بالکل چھوڑ دے یعنی اصل قیمت سے ہی اسے عیضہ کر دے۔ تو اس وقت ثمن معلوم کے ساتھ دوطرفہ قسم ممکن ہے۔ کیونکہ اسی صورت

میں جو قیمت پہلے طے ہو چکی ہے وہ پوری کی پوری اسی موجود غلام کے مقابلہ میں ہو جائے گی۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ صرف اسی ایک غلام کی بات ہوئی تھی۔ اور جو غلام مر چکا ہے اس کے متعلق کوئی بات ہی نہیں ہوئی تھی اور یعنی وہ عقد سے خارج تھا پس اسی صورت میں دونوں باہمی قسم کھا سکتے ہیں۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول ”الا ان یشاء البائع“ میں جو استثناء مذکور ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ باہمی قسم سے ہی استثناء ہے یعنی دو طرفہ قسم نہیں ہو سکتی ہے سوائے اس صورت کے کہ اس میں قسم ہو سکتی ہے۔ اور دوم یہ کہ مشتری کی قسم سے استثناء ہے یعنی ہر صورت میں مشتری کا قول قسم کے بعد ہی قبول ہو گا مگر اس صورت میں دو طرفہ قسم لی جائے گی کہ جو غلام مر چکا ہے بائع کی قیمت سے پورے طور سے دست بردار ہو جائے۔ یعنی دو غلام کا خیال ذہن سے نکال کر صرف موجودہ غلام کی قیمت کا اعتبار کرے۔ اس جگہ مصنفؒ نے پہلی صورت کے متعلق تفصیل بیان کی ہے۔ یعنی دو طرفہ قسم نہ ہوگی مگر اس صورت میں جب کہ بائع اس بات کو اختیار کرے کہ ضائع شدہ غلام کی نہ بات ہوئی تھی اور نہ اس سے متعلق کوئی ثمن طے ہوا تھا۔

وهذا تحویج الخ یہ تفصیل بعض مشائخ کی تخریج و تحقیق ہے ان کے نزدیک استثناء مذکور کا تعلق باہمی قسم سے ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اور یہ مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں جو یہ فرمایا ہے کہ صرف زندہ غلام کو لے لے اور اس کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو غلام ضائع ہو گیا ہے اس کے ثمن کے حصہ میں سے کچھ بھی نہیں پائے گا۔ اور کچھ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جو غلام ضائع ہو چکا ہے اس کے ثمن میں سے بائع صرف اتنا ہی پائے گا جس کا کہ مشتری نے خود ہی اقرار کر لیا ہو۔ اور اس سے زیادہ کا جو کچھ بائع کا دعویٰ ہو گا اسے وہ نہیں لے سکتا ہے۔ اور ان مشائخ کے قول کے مطابق مذکورہ استثناء کا تعلق مشتری کے قول سے ہوتا ہے اور باہمی قسم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے قول کے مطابق ثمن لے لیا تو خود ہی اس نے اس مشتری کے دعویٰ کی تصدیق کر دی اب مزید مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی اور اس کی ضرورت بھی نہ رہی۔

(پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کے ثمن کے بارے میں مشتری کے اپنے دعویٰ سے زیادہ بائع کو دعویٰ نہ ہو یعنی مشتری کے ہی قول کی تصدیق ہو۔ لیکن وہ غلام کے ثمن میں مشتری کے قول کے مقابلہ میں بائع کو زیادتی کا دعویٰ ہو تو ان کے درمیان باہم قسم لی جائے گی)۔ پھر امام محمدؒ کے قول کی بناء پر باہمی قسم کی تفسیر وہی ہوگی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اس لئے موجودہ غلام میں بھی اسی طرح ان دونوں کے درمیان باہمی قسم لی جائے گی۔ اور جب ان دونوں فریقین یعنی بائع و مشتری نے باہم قسم بھی کھالی اور کسی طرح بھی دونوں مقدار ثمن کے بارے میں متفق نہ ہو سکے اور دونوں نے بیان میں سے کسی ایک نے اس معاملہ بیع کے صحیح کرنے کی قاضی کے پاس درخواست کی ان کے درمیان اب جس حد تک بھی معاملہ باقی رہ گیا ہے قاضی اسے صحیح کر دے گا۔ اور مشتری کو وہ حکم دے گا جو غلام زندہ رہ گیا ہے اسے اور جو ضائع ہو چکا ہے اس کی قیمت تم اپنے ہی قول کے مطابق اس بائع کو واپس کر دو۔ یہ پوری تفصیل امام محمدؒ کے قول کی بناء پر ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کی بناء پر باہمی قسم لینے کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ یعنی ان کے کئی اقوال میں سے صحیح قول یہ ہے کہ مشتری کو اس طرح سے قسم دلائی جائے کہ واللہ تم نے اتنے ثمن کے عوض نہیں خریدا ہے جس کا بائع دعویٰ کر رہا ہے۔ اس کے بعد اگر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھالی تو بائع سے ان الفاظ سے قسم لی جائے گی کہ واللہ تم نے اتنے ثمن کے عوض نہیں بیچا ہے جس کا مشتری دعویٰ کر رہا ہے۔ پس اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے قسم کھالی تو جو غلام موجود ہے اس کی بیع و شراء کو دونوں فریقین صحیح کر دیں۔ اور اس کے حصہ کا جو (ثمن) عوض ہو گا وہ مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ اور جو غلام ضائع ہو چکا ہے صرف اسی کا حصہ مشتری کے ذمہ لازم آئے گا۔ اور ان

کے عوض (ٹمن) کو طے کرنے کے لئے دونوں کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جو ان پر قبضہ کے دن تھی تو اس میں بائع کے قول کا اعتبار ہو گا۔ اور دونوں میں سے جس کسی نے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے تو اسی کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے تو بائع کے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی۔ یعنی بائع کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور یہ تفصیل امام ابو یوسف کے قول کی اس مسئلہ پر قیاس کے مطابق ہے جو مبسوط کی کتاب البیوع میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر ایک شخص نے دو غلام خرید کر دونوں پر قبضہ کر لیا پھر دونوں میں سے ایک کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کر دیا اور دوسرا اسی کے پاس ہلاک ہو گیا۔ تو اس ہلاک شدہ غلام کا جو عوض (ٹمن) ہو گا وہ اس مشتری پر لازم ہو گا۔ اور جس غلام کو واپس کر دیا ہے اس کے حصہ کا جو طے شدہ ٹمن ہو گا وہ اس مشتری کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا۔ اور ان دونوں غلاموں کا طے شدہ عوض (ٹمن) ان دونوں غلاموں کی اس بازاری قیمت کے مطابق لگایا جائے گا جو ان دونوں پر قبضہ کے دن تھی۔

اب اگر اس ہلاک شدہ غلام کی بازاری قیمت کے بارے میں دونوں فریق (مقابلین) اختلاف کرنے لگیں۔ یعنی مشتری اس آخری دن کی قیمت کم بتلائے مثلاً پندرہ سو۔ (اور بائع زیادہ مثلاً دو ہزار بتلائے) تو بائع کے قول کا اعتبار ہو گا۔ کیونکہ ٹمن یعنی طے شدہ قیمت تو ظاہر ہے کہ ان دونوں کی اتفاق رائے سے ہی طے ہوئی ہے۔ لیکن مشتری اب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کی بازاری قیمت قبضہ کے وقت جتنی تھی اس حسب طے شدہ قیمت سے کچھ مزید کم ہونا چاہئے۔ لیکن بائع اس کی بات قبول کرنے سے انکار کرتا ہے یعنی مزید کم کرنے کے لئے راضی نہیں ہے۔ تو قاعدہ کے مطابق اسی شخص کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہوتا ہے۔ (جیسا کہ یہاں پر بائع ہے)۔ اور اگر دونوں نے ہی اپنے اپنے دعوؤں کے مطابق گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تو بائع کے گواہ کو قبولیت میں ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ اس کے گواہوں سے بظاہر زیادہ قیمت ثابت کی جا رہی ہے۔ کیونکہ وہ گواہ ہلاک شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرتے ہیں۔ اس جگہ ایک فقہی نکتہ کی بات یہ ہے کہ قسم کے کھانے کی صورتوں میں حقیقت حال تک پہنچنے کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ قسم تو فریقین میں سے کسی ایک سے ہی تعلق رکھتی ہے۔ اور دونوں اصل حقیقت سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں کہ معاملہ کی اصل حقیقت کیا ہے۔ ہذا اس جگہ بھی قسم کے معاملہ کا حقیقت حال سے تعلق ہوا اور حقیقت میں بائع ہی منکر ہے۔ اسی لئے قسم کھانے کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔

لیکن گواہوں کے پیش کرنے اور گواہوں کے دینے میں حقیقت حال کا نہیں بلکہ ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ (کہ گواہوں نے جیسا دیکھا یا سنا کہہ دیا) اور حقیقت حال کی خبر نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے گواہوں کے حق کا ہی اعتبار ہوتا ہے۔ اور بظاہر بائع ہی مدعی ہے اس لئے اس کے گواہ بھی مقبول ہوتے ہیں ورنہ مدعی کے گواہوں کے مقابلہ میں اس مدعی علیہ کے گواہوں کے ترجیح دی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ گواہ بائع کے لئے زیادتی کو ثابت کرتے ہیں۔ اس تفصیل سے امام ابو یوسف کے قول کے وہ معنی ہمیں معلوم ہو جاتے ہیں جو ہم نے ویر ذکر کر دیئے ہیں۔ ف۔ خلاصہ ظہم یہ ہوا کہ اصل بات تو یہی ہے کہ منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اور مدعی کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ مگر مبسوط کے مسئلہ میں جب بائع کا قول قسم کے ساتھ قبول کرنا کہا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی بائع منکر ہے۔ اس لئے یہ واجب ہوا کہ مشتری کے گواہ مقبول ہوں۔ حالانکہ امام ابو یوسف نے گواہوں میں سے بھی بائع کے گواہوں کو ترجیح دی۔ اسی بناء پر مصنف نے بھی اس کا بھی یہ بیان کیا ہے کہ بائع ایک اعتبار سے منکر تو دوسرے اعتبار سے وہ مدعی بھی ہے۔ چونکہ خود حاکم ہونے کی وجہ سے وہ حقیقت حال بھی جاننے والا ہے اسی لئے وہ منکر ہوا اور قسم کھانے سے جو انکار کرتا ہے اس کا قول قبول ہوا۔

کیونکہ قسم تو حقیقت اور اصلیت کے جاننے پر مبنی ہوتی ہے۔ اور بائع چونکہ حقیقت حال سے واقف ہے اسی لئے اس نے ٹمن میں سے زیادہ حصہ کے ساتھ ہونے سے انکار کر دیا ہے اسی لئے قسم کے بعد اسی کا قول معتبر ہو گا۔ اور گواہی کے اعتبار سے بائع مدعی ہے اس وجہ سے کہ مشتری تھوڑا ٹمن دینا چاہتا ہے۔ لیکن بائع تو اس سے زیادہ (یا زیادہ سے زیادہ) کا مطالبہ کرنا چاہتا ہے۔ ب

جب کہ ان دونوں متباہین نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دیے تو بائع کے ہی گواہ مقبول ہوں گے۔ کیونکہ وہی زیادہ سے زیادہ شمن کا مدعی ہوتا ہے۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ گواہی تو ظاہر حال کے اعتبار سے ہو ا کرتی ہے لہذا جب بائع ظاہر حال کے اعتبار سے مدعی ثابت ہوا تو اسی کے گواہ بھی قبول ہوں گے۔ اسی لئے بائع کا ہی قول قبول ہوگا قسم کا اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ قسم کا تعلق حقیقت حال سے ہوتا ہے۔ اور گواہ بھی بائع کے ہی قبول ہوں گے ظاہر حال کے اس اعتبار سے کہ وہ مدعی ہے۔ اس تفصیل پر امام ابو یوسفؒ کے قول کی بنیاد ہے۔ جیسا کہ مبسوط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور مبسوط کے مسئلہ پر ہی اس مسئلہ کو بھی قیاس کر دو یہاں بیان کیا گیا ہے۔

توضیح۔ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور کسی طرح ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا پھر باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں متباہین کے درمیان اختلاف ہو گیا، تو کیا فریقین سے مشترکہ قسم لی جائے گی، یا کسی ایک سے اور کس سے اور قیمت لازم ہونے کی صورت میں کس دن کی قیمت کا اور کس طرح اعتبار کیا جائے گا، تفصیل، مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية وقبضها ثم تغايلها ثم اختلغا في الثمن فانهما يتحالفان ويعود البيع الاول وسحن ما اثبتا التحالف فيه بالنص لانه ورد في البيع المطلق والاقالة فسخ في حق المتعاقدين واما اثباته بالقياس لان المسئلة مفروضة قبل القبض والقياس يوافقه على ما مر ولهذا نقبس الاجارة على البيع قبل القبض والوارث على العاقد والقيمة على العين فيما اذا استهلكه في يد البائع غير المشتري ولو قبض البائع المبيع بعد الاقالة فلا تحالف عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد لانه يرى النص معلولا بعد القبض ايضا.

ترجمہ۔ محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے اس بیع کا اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کی معینہ قیمت کے بارے میں اختلاف کیا تو دونوں سے ایک ساتھ قسم لی جائے گی۔ اور پھر قسم کے بعد اقالہ ختم ہو کر پہلی ہی بیع لوٹ آئے گی۔ ہم نے ان دونوں کے درمیان باہمی قسم کھلانے کو کسی نص کے ذریعہ ثابت نہیں کیا ہے۔ کیونکہ نص سے قسم کھلانے کا ثبوت تو مطلق بیع کی صورت میں ہے۔ جب کہ اقالہ تو ان دونوں عاقدین کے حق میں فسخ کرنے کا حکم رکھتا ہے۔ مگر یہ بات مطلق بیع میں نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ ہم نے قیاس کے ذریعہ سے اقالہ میں باہمی قسم کھانے کو ثابت کیا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ تو ایسی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ بائع نے اقالہ کے بعد اس وقت بیع پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اور قبضہ سے پہلے باہمی قسم سے ہونا تو قیاس کے مطابق ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اسی بناء پر ہم قبضہ سے پہلے اجارہ کو بیع کے معاملہ پر قیاس کرتے ہیں۔ اور وارث کو اصل عاقد پر قیاس کرتے ہیں۔ اور اس صورت میں جب کہ مشتری کے علاوہ کسی نے بھی مال بیع کو بائع کے قبضہ میں ضائع کر دیا ہو۔ تو اس کی قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں۔

(ف) مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ باندی کے اقالہ کے مسئلہ میں امام محمدؒ نے جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے باہمی قسم کے ہونے کے حکم کی روایت کی ہے۔ جس میں امام ابو حنیفہؒ نے اقالہ کی صورت میں بھی باہمی قسم کھانے کو جائز فرمایا ہے۔ حالانکہ آپؒ نے ابھی اوپر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ بتایا ہے کہ حدیث میں جس جس جگہ بھی قسم کھانے کا حکم آیا ہے وہیں اس حکم کو خاص اسی جگہ کے لئے مخصوص رکھا جاتا ہے۔ اسے دوسری کسی صورت پر قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ حالانکہ نص حدیث میں باہمی قسم کا حکم بیع مطلق کے بارے میں منقول ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ نے اس حکم کو اس جگہ کس طرح جاری کر دیا

ہے۔ کیونکہ وہ تو اس حکم کو خلاف قیاس کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس وقت خلاف قیاس کہتے ہیں جب کہ قبضہ کر لینے کے بعد ایک دوسرے سے قسم لی جائے۔ جیسا کہ صریح حدیث میں موجود ہے۔ اس لئے اس کا خلاف قیاس ہونا اس کی اپنی ہی جگہ پر موقوف رہے گا۔ لیکن قبضہ سے پہلے اسے خلاف قیاس نہیں کہا جائے گا۔ یہاں پر اقالہ کی صورت میں یہی ہوا ہے۔ کہ بائع نے ابھی تک بیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ دونوں متباہین کے درمیان ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ لہذا قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ فریقین آپس میں قسم کھالیں۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا ثبوت نص حدیث سے نہیں ہے بلکہ قیاس سے ہی اس کا ثبوت ہے۔ اسی لئے ایک مثنیٰ صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر زید نے بکر سے اس کا مکان کرایہ پر لیا۔ اور ابھی تک اس مکان میں رہائش اختیار نہیں کی تھی کہ ان دونوں کے درمیان اس کے کرایہ کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ اس صورت میں بھی قبضہ سے پہلے اختلاف پیدا ہو گیا۔ لہذا معاملہ بیع کی طرح اس کر یہ کے مسئلہ میں دونوں ہی قسمیں کھائیں گے۔ اسی طرح اگر زید و بکر نے آپس میں کسی چیز کی خرید و فروخت کا معاملہ کیا اور قبضہ کرنے سے پہلے دونوں ہی مر گئے۔ اس کے بعد ان دونوں کے وارثوں کے درمیان اس چیز کے ثمن یعنی عوض کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔

تو چونکہ ان لوگوں میں بھی اپنے اپنے مال پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو گیا ہے۔ اس لئے ان کے اصلی معاملہ کرنے والوں (عائدین) پر قیاس کرتے ہوئے ہم یہ کہیں گے کہ دونوں ہی قسمیں کھالیں۔ پھر اس معاملہ کو ختم کر دیں۔ اسی طرح اگر زید نے بکر سے گھوڑا خرید اور زید کے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک تیسرے شخص مثلاً حامد نے اس گھوڑے کو مار ڈالا اور اس کے تالوان کی قیمت ادا کر دی تو اس وقت یہی قیمت اس گھوڑے کی جان کی قائم مقام سمجھی جائے گی۔ اب اگر قبضہ سے پہلے زید اور بکر کے درمیان اس کے عوض کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو جس طرح گھوڑے کے زندہ رہتے ہوئے دونوں سے ہی قسم کھائی جاتی اسی طرح اب بھی اس کی قیمت وصول کر لینے کے بعد بھی دونوں سے ہی اس قسمیں کھانے کو کہا جائے گا۔ پس اس صورت میں بھی ہم نے اس قیمت اور عوض کو اصل زندہ گھوڑے پر قیاس کیا۔ الحاصل قبضہ سے پہلے ہمارے نزدیک فریقین کے درمیان قسموں کے کھانے کا حکم عمل جاری ہوتا ہے اور اسے قیاس کے مطابق ہی کہا جاتا ہے۔ البتہ عوض پر قبضہ کر لینے کے بعد یہ بات خلاف قیاس سمجھی جاتی ہے کہ ان کے درمیان اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں بھی آپس میں قسم کھانے کو کہا جائے۔ لیکن حدیث میں چونکہ صراحتاً قسم کھانے کا حکم مذکور ہے پس عام سی بیع جینی بیع مطلق میں جب کہ وہ بیع موجود ہو اور باقی ہو تو قسم کھانے کا حکم موجود ہے۔ پس جس صورت میں کہ بیع مطلق ہو اور بیع بھی موجود نہ ہو تو قسم کھانے کی تصریح موجود ہونے کی وجہ سے قسم کھانے کا عمل جاری ہو گا۔ اور دوسری صورتوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ البتہ صرف قبضہ کر لینے سے پہلے تک آپس میں قسم کھانے کا حکم قیاس کے موافق ہے۔ جیسا کہ اقالہ کے مذکورہ مسئلہ میں دونوں کے درمیان قبضہ سے پہلے تحالف کا حکم جاری ہوا۔

ولو قبض المانع البخ اور اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان قسم کھانے کا حکم نہیں ہو گا۔ امام محمدؒ کا اس صورت میں اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ امام محمدؒ تو امام شافعیؒ وغیرہ کی طرح بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی قسم کھانے والی حدیث کو معول کہتے ہیں۔ (ف یعنی اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا اس کے بعد ان دونوں کے درمیان اس شے کے عوض اور ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو یحییٰ بن محمد اللہ کے نزدیک قسم کا حکم جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہوگی کہ نص حدیث تو مطلق بیع کے بارے میں پائی گئی ہے چونکہ موجودہ مسئلہ اقالہ کا ہے۔ اس بناء پر یہ صورت حدیث کی نہیں ہوئی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مشکل ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ بھی تو ان دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان بیع کا ہی حکم ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک تحالف کی حدیث خلاف قیاس نہیں ہے۔ بلکہ مفید ہے۔ اس لئے اسے نص پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:- ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد ان کے درمیان بیع کا اقالہ ہو گیا پھر ان کے درمیان اس کی قیمت اور رقم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ قبضہ سے پہلے یا بعد میں اختلاف کا نتیجہ۔ اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا پھر اس کے عوض کے سلسلہ میں فریقین میں اختلاف ہو گیا۔ تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اسلم عشرة دراهم في كره حنطة ثم تقايلا ثم اختلفا في الثمن فالقول قول المسلم اليه ولا يعود السلم لان الاقالة في باب السلم لا تحتل النقص لانه اسقاط فلا يعود السلم بخلاف الاقالة في البيع الا يرى ان رأس مال السلم لو كان عرضا فرده بالعيب وهلك قبل التسليم الى رب السلم لا يعود السلم ولو كان ذلك في بيع العين يعود البيع دل على الفرق بينهما. قال واذا اختلف الزوجان في المهر فادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجني فليهما اقام البينة تقبل بيته لانه نور دعواه بالحجة فان اقام البينة فالبينة بينة المرأة لانها تثبت الزيادة معناه اذا كان مهر مثلها أقل مما ادعته وان لم تكن لهما بينة تحالف عند ابي حنيفة ولا يفسخ الكاح لان اثر التحالف في انعدام التسمية وانه لا يخل بصحة النكاح لان المهر تابع فيه بخلاف البيع لان عدم التسمية يفسد على ما مر فيفسخ ولكن يحكم مهر المثل فان كان مثل ما اعترف به الزوج او اقل قضى بما قال الزوج لان الظاهر شاهد له وان كان مثل ما ادعته المرأة او اكثر قضى بما ادعته المرأة وان كان مهر المثل اكثر مما اعترف به الزوج واقل مما ادعته المرأة قضى لها بمهر المثل لهما لما تحالفا لم يثبت الزيادة على مهر المثل ولا الحط عنه قال ذكر التحالف اولاً ثم التحكيم وهذا قول الكرخي لان مهر المثل لا اعتبار له مع وجود التسمية وسقوط اعتبارها بالتحالف فلماذا يقدم في الوجود كلها ويبدأ بيمين الزوج عند ابي حنيفة ومحمد تعجيلاً لفائدة النكول كما في المشتري وتخير الرأى بخلافه وقد استقصينا في النكاح وذكرنا خلاف ابي يوسف فلا نعيده ولو ادعى الزوج النكاح على هذا العبد والمرأة تدعيه على هذه الجارية فهو كالمسألة المتقدمة الا ان قيمة الجارية اذا كانت مثل مهر المثل يكون لها قيمتها دون عينها لان تملكها لا يكون الا بالتراضي ولم يوجد فوجب القيمة.

ترجمہ۔ امام محمد نے اقالہ سلم اور اقالہ بیع کے حکم میں فرق کو ظاہر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مرد کی بیعت سلم میں دس درہم دے پھر دونوں نے اس سلم کا اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد اس المال (کل پونجی) کی تعین میں دونوں کا اختلاف ہو گیا تو مسلم الیہ کا قول مقبول ہو گا۔ اور بیع سلم عود نہیں کرے گی۔ لان الاقالة الخ کیونکہ سلم کے معاملہ میں اقالہ ہونے سے یہ سلم ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اقالہ کرنا اسقاط کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔ یعنی اس کام کے لئے جو رقم دی گئی ہے جسے مال مسلم فیہ کہا جاتا ہے ابھی تک قرض ہی کے حکم میں ہے اسے ختم کر دیا ہے اس لئے سلم کا حکم دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف ایسے اقالہ کے جو بیع مطلق میں واقع ہو اور کیونکہ اس مسئلہ میں بیع عین ہوتی ہے اور دین نہیں ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر سلم کار اس المال کسی ایسے مال اور اسباب کو بنایا گیا ہو کہ اس کو عیب کی وجہ سے اس پر قبضہ پالینے کے باوجود واپس کیا گیا ہو لیکن رب السلم کے حوالہ کرنے سے پہلے ہی مسلم الیہ کے قبضہ میں ضائع ہو گیا ہو تو سلم کا حکم دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر ایسا ہی معاملہ بیع عین میں ہوتا ہے تو بیع کا حکم دوبارہ لوٹ آتا ہے۔ الحاصل دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی یہی دلیل

بیون کی گئی ہے۔ (ف)۔ یعنی بیع سلم اور بیع عین میں یہی فرق ہوا۔

قال و اذا احتلف المذہب قد روئ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان مہر کی مقدار کے بارے میں اس طرح اختلاف ہوا کہ مثلاً شوہر نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے ہزار درہم کے عوض نکاح کیا تھا۔ اور اس عورت نے دعویٰ کیا کہ دو ہزار درہم کے عوض نکاح کیا تھا۔ پس ان دونوں میں سے جو کوئی بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے گا اسی کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو دلیل سے مدلل کر لیا ہے۔ و ان اقاما الحج اور اگر دونوں نے ہی اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دئے تو عورت کے گواہ مقبول ہوں گے۔ کیونکہ اس کے گواہوں سے بیئے ایک ہزار کے دو ہزار یعنی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ عورت کا مہر مثل اس کے دعویٰ سے کم ہو۔ و ان لم تکن لہما الحج اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بھی کوئی گواہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یکے بعد دیگرے دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور ان کا نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں سے قسم لینے کا صرف یہ اثر ہو گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ بوقت نکاح مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا۔ اور مہر کا تذکرہ نہ ہونے سے نکاح ہونے کے بارے میں کوئی خلل نہیں آتا ہے۔ کیونکہ نکاح کے معاملہ میں مہر تابع نکاح ہوتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں عوض اور ثمن کا تذکرہ نہ ہونے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں یہ مسئلہ بیان کیا جا چکا ہے۔ لہذا عوض کے بارے میں دونوں سے قسم لئے جانے کے بعد لامحلہ وہ بیع فسخ کر دی جائے گی۔ (ف)۔ لیکن مہر کے لئے دو طرفہ قسمینے کے بعد یہ ظاہر ہو گا کہ بوقت نکاح مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا۔ جب کہ نکاح میں بیان مہر کے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اس نکاح کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

ولکن یحکم الحج لیکن اس کے مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔ اس طرح سے کہ اگر مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے بھی کم ہو تو اس شوہر نے جتنے مہر کا اقرار کیا ہے اتنا ہی مہر ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ بظاہر وہ شوہر کے دعویٰ پر گواہ ہے۔ اس صورت میں جب کہ دونوں کے پاس گواہ بھی نہ ہوں اور دونوں نے ہی قسم بھی کھائی ہو تو اس صورت میں کسی کا بھی دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن جس کا دعویٰ بھی مہر مثل کے قریب ہو گا اس کا قول قبول ہونا چاہیے۔ اسی لئے اگر مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہو یا اس سے بھی کم ہو تو شوہر کا قول قبول ہو گا۔ کیونکہ اس شوہر کا ہی قول ظاہر ہے۔ اور اگر عورت کا مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہو تو شوہر نے جتنے کا اقرار کیا ہے اسی کا فیصلہ سنایا جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حل اسی کا گواہ ہے۔ اس صورت میں کہ دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ بھی نہیں ہے اور دونوں ہی نے قسم بھی کھائی ہے اس لئے کسی کا بھی اپنا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر بھی مہر المثل کے قریب قریب جس کسی کا بھی قول ہو اسی کو قبول کر لینا چاہئے۔

اور اگر مہر مثل شوہر کے اقرار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو شوہر کا ہی قول قبول ہو گا۔ کیونکہ اسی کا قول ظاہر ہے۔ اور اگر عورت کا مہر المثل بھی اس کے دعویٰ کے برابر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو عورت نے جتنا دعویٰ کیا ہے اتنا ہی کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر مہر المثل دعویٰ سے زیادہ ہو تو اس عورت کے دعویٰ مہر سے خود ظاہر ہو گا کہ وہ اتنا (کم ہی مہر) لینے پر پہلے سے راضی ہو جاتی ہے اور اگر مہر المثل درمیانی ہو یعنی شوہر کے دعویٰ سے زیادہ مہر عورت کے دعویٰ پر سے کم ہو تو اس کے لئے اسی مہر المثل کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائی ہے۔ اس لئے مہر المثل سے زیادہ یا اس سے کم کچھ بھی ثابت نہیں ہو سکا اسی لئے مہر المثل ہی کا حکم ہو گا۔ مصنفؒ ہدایہ نے ذکر کیا ہے کہ پہلے دونوں مل کر اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھالیں اس کے بعد مہر المثل کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے (یعنی مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ یہی قول امام کرختی کا بھی ہے۔ کیونکہ ایک بار مہر متعین ہونے کے بعد پھر مہر المثل کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اسی لئے ایسی صورت میں متعین شدہ مہر کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس کا اعتبار اسی وقت ختم ہوتا ہے جب کہ دونوں قسم کھالیں۔ کیونکہ بہر حال دونوں کی کھائی ہوئی قسم کو سب پر

مقدم رکھا جائے گا۔ یعنی خواہ مہر المثل کم ہو یا زیادہ ہو یا درمیانہ ہو تو تینوں ہی صورتوں میں پہلے دونوں سے ان کے اپنے اپنے دعویٰ پر قسم لی جائے گی اس کے بعد ہی مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم لینے وقت شوہر سے ابتداء کی جائے گی تاکہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو فی الفور یعنی کسی تاخیر کے بغیر ہی اس کا فائدہ ظاہر بھی ہو جائے۔ جیسے کہ بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں پہلے مشتری سے ہی قسم لی جاتی ہے۔

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ شیخ ابو بکر الرازی نے اپنے استاد یعنی شیخ کرخی کے خلاف اپنی رائے قائم کی ہے۔ یہ بات ہم نے تفصیل کے ساتھ باب نکاح میں بیان کر دی ہے۔ وہیں امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ اسی لئے اب ہم دوبارہ اس کی تفصیل میں نہیں جائیں گے۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ امام رازیؒ کے نزدیک جب مہر المثل شوہر کے اقرار کے موافق یا اس سے کم ہو تو دوطرفہ قسم لئے بغیر صرف شوہر کے قسم سے ہی اس کا قول قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر عورت کے دعویٰ کی مقدار کے موافق ہو یا زیادہ ہو تو دوطرفہ قسم لئے بغیر صرف عورت ہی کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول ہو گا۔ اور اگر مہر المثل دونوں کے دعویٰ کے درمیان ہو البتہ دوطرفہ قسم لئے کر مہر المثل دینے کا حکم ہو گا۔ یہی قول اصح ہے۔ ک۔ ولو ادعی الزوج النخ اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ بوقت نکاح مہر میں اس غلام کو بیان کیا گیا تھا۔ لیکن عورت نے دعویٰ کیا کہ اس غلام کی بجائے اس باندی کو مہر میں مقرر کیا گیا تھا۔ تو اس مسئلہ کا حکم بھی اوپر کے بیان کردہ مسئلہ کے موافق ہو گا۔ لیکن اس میں اتنا فرق ہو گا کہ اگر باندی کی قیمت اس کے مہر المثل کے برابر ہو تو عورت کو وہ باندی نہیں ملے گی بلکہ اس کی قیمت ملے گی کیونکہ دونوں میاں بیوی کی رضا مندی کے بغیر اس باندی کا مالک ہونا ممکن نہ ہو گا۔ جب کہ ان میں یہاں اختلاف ہونے کی وجہ سے رضامندی نہیں پائی گئی اس لئے اس کی قیمت ہی واجب ہو گی۔

توضیح:۔ اگر بیع سلم ہو جانے کے بعد اس کا اقالہ ہو جائے اور بعد میں اس کے اس المال کی

مقدار میں فریقین میں اختلاف ہو جائے۔ اگر زوجین کے درمیان مقدار مہر کے بارے

میں اختلاف ہو جائے۔ اس کے ممکنہ احتمالات۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔

دلائل

وإن اختلفا في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا معناه اختلفا في البذل او في المبدل لان التحالف في البيع قبل القبض على وفاق القياس على مامر والاجارة قبل قبض المنفعة نظير البيع قبل قبض المبيع ولا هنا قبل استيفاء المنفعة فان وقع الاختلاف في الاجرة يبدأ بيمين المستأجر لانه منكر لوجوب الاجرة وان وقع في المنفعة يبدأ بيمين المؤجر فايهما نكل لزمه دعوى صاحبه وايهما اقام البيعة قبلت ولو اقامها فيينة المؤجر اولى ان كان الاختلاف في الاجرة وان كان في منافع فيينة المستأجر اولى وان كان فيهما قبلت بيعة كل واحد منهما فيما يدعيه من الفضل نحو ان يدعي هذا شهرا بعشرة والمستأجر شهرين بحمسة يقضى بشهرين بعشرة. قال وان اختلفا بعد الاستيفاء لم يتحالفا وكان القول قول المستأجر وهذا عدل ابي حنيفة وابي يوسف ظاهر لان هلاك المعقود عليه يمنع ائتلاف عندهما وكذا حتى من محمد لان الهلاك اما لا يمنع عنده في المبيع لما ان له قيمة تقوم مقامه فيتحالفا عليها ولو جرى التحالف ههنا وفسخ العقد فلا قيمة لان المانع لا تقوم بمسها بل بالعقد وتبين انه لا عقد واذا امتنع فالقول للمستأجر مع يمينه لانه هو المستحق عليه وان اختلفا بعد استيفاء بعض المعقود عليه تتخالفا وفسخ العقد فيما بقي وكان القول في الماصي قول المستأجر لان العقد يعقد ساعة فساعة فيصير في كل جزء من المنفعة كان ابتداء العقد عليها بخلاف البيع لان العقد فيه

دفعۃً واحدةً فاذا تعذر فی البعض تعذر فی الكل

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر (کرایہ پر دینے والے اور لینے والے کے درمیان معقود علیہ (منافع) کے حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہو جائے تو دونوں اپنے اپنے دعوے پر قسم کھائیں پھر اس معاملہ اجارہ ہی کو ختم کر دیں۔ اس اختلاف کا مطلب یہ ہو گا کہ دونوں کے درمیان (بدل) کرایہ یا (مبادل) کرایہ کی چیز کی بابت اختلاف ہو جائے لیکن مدت اجارہ کے بارے میں اختلاف نہ ہو تب دونوں پر ہی قسم لازم ہوگی۔ اجارہ کو بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ عقد بیع میں بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں کا قسم کھانا قیاس کے موافق ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے۔ اور عقد اجارہ میں اس سے نفع حاصل کر لینے سے پہلے کا حکم بھی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ عقد بیع میں بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہوتا ہے۔ جب کہ موجودہ مسئلہ میں بھی یہی فرض کیا ہوا ہے کہ ایسا عقد اجارہ ہو کہ اس سے حاصل شدہ نفع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں اختلاف ہو گیا ہو۔ (ف) پھر اس جگہ دو قسم کے اختلاف ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ یہ اختلاف اجارہ کے مال میں ہو گیا اس چیز میں جس چیز سے نفع حاصل کرنا مقصود ہو۔ فان وقع الاختلاف الخ اب اگر تاجر اور کرایہ کی مقدار میں اختلاف ہو تو اس میں کرایہ پر لینے والے یعنی مستاجر سے قسم کی ابتدا کی جائے گی کیونکہ وہی زیادہ کرایہ دینے سے انکاری ہو۔

وان وقع فی المنفعة الخ اور اگر دونوں نے منفعت میں اختلاف کیا ہو تو اس میں کرایہ پر دینے والے (یعنی موجر) سے قسم کی ابتدا کی جائے گی۔ اس صورت میں دونوں میں سے جو بھی قسم کھانے سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح دونوں میں سے جو بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں اور اجرت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو تو موجر (اجرت پر دینے والے) کے گواہ زیادہ قابل قبول ہوں گے۔ یعنی وہی قبول ہوں گے کیونکہ اس کے گواہوں سے اجرت کی زیادتی ثابت ہوگی۔ اور اگر منافع کے بارے میں اختلاف ہو تو مستاجر (یعنی اجرت پر لینے والے) کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ کیونکہ ان سے منافع کی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر منافع اور اجرت دونوں باتوں میں اختلاف ہو تو دونوں میں سے ہر ایک سے وہ جس چیز کی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہو اس بارے میں اسی کے گواہ مقبول ہوں گے مثلاً دینے والے (یعنی موجر) کا یہ دعویٰ ہو کہ میں نے دس درہم ماہوار کے حساب سے اسے کرایہ پر دیا ہے۔ اور اس کے کرایہ پر لینے والے (مستاجر) کا دعویٰ ہو کہ صرف پانچ درہم ماہوار کے حساب سے دو ماہ کے لئے کرایہ پر لیا ہے۔ اور دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ دس درہم ماہوار کے حساب سے دو مہینوں کا کرایہ طے ہوا ہے۔ (ف) یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی ان دونوں میں اختلاف ہو گیا ہو۔

قال وان اختلفا بعد الاستيفاء الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر معقود علیہ یعنی منافع حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو باجماع ان دونوں میں سے کسی سے بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ اور مستاجر یعنی کرایہ دار کا قول قبول ہو گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے مسلک کی بناء پر ظاہر ہے۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی منافع (چونکہ محض ماضی ہوتے ہیں اور باقی رہنے والے نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ اعراض یعنی منافع) ایک زمانہ میں پائے جانے کے بعد ختم ہو جاتے ہیں اور دوسرے زمانہ میں نہیں رہتے اس لئے ان کے بارے میں جائزین سے قسم نہیں لی جاسکتی ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں سے قسم لینا ممنوع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کی اصل کی بناء پر بھی باہمی قسم لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی منافع کے باقی نہ رہنے کی صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک صرف بیع میں تحالف کا غیر متمتع ہو نا اس بناء پر ہوتا ہے کہ اصل بیع کے قائم مقام اس کی قیمت ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ دونوں اسی قیمت کے بارے میں قسم کھاتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں جب کہ معقود علیہ یعنی منافع کے باقی نہ رہنے پر اس کا قائم مقام بھی موجود نہ ہو تو دونوں سے قسم لینا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن بیع میں چونکہ اس کی قیمت قائم مقام رہتی ہے اس لئے باہمی قسم کا ہونا ناممکن نہیں ہوتا

ہے۔ لیکن موجودہ مسئلہ میں ناممکن ہو گا۔ اور اگر یہاں بھی قسم کا حکم باقی ہو اور عقد کو فسخ کر دیا جائے تو اس وقت کوئی قیمت نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ صرف منافع کی اپنے طور پر کوئی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔ بلکہ معاملہ طے کر لینے کے بعد وہ قیمت والی اور قیمتی ہو جاتی ہے۔ جبکہ عقد کے فسخ ہو جانے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اب عقد باقی نہیں رہا۔ اور جب باہمی قسم کا ہونا ناممکن ہو گیا تب مستاجر یعنی کرایہ دار سے بھی قسم لے کر اس کا قول قبول کر لیا جائے۔ کیونکہ وہی تو اصل میں مدعی علیہ ہے۔ (ف یعنی اسی پر اجرت کی زید دینی کا دعویٰ ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب استحقاق کے بارے میں فریقین میں اختلاف ہو تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے جس پر استحقاق کو ثابت کیا جاتا ہو۔

وان اختلفا الخ اور اگر کم و بیش کچھ بھی معقود علیہ کو حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اس کی اجرت کے بارے میں اختلاف کیا تو دونوں سے یکے بعد دیگرے قسم لے کر باقی مقدار کے بارے میں اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اور گزشتہ دونوں کے بارے میں کرایہ دار کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ کرایہ داری یا اجارہ کی صورت میں پورے عقد کا نہیں بلکہ ہر ہر آنے والے وقت کا عینہ علیحدہ اعتبار ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس کی اجرت یا کرایہ کا بھی یہ حساب سمجھا جائے گا کہ جوں جوں وقت گذرنا جا رہا ہے اس کا کرایہ بھی تھوڑا تھوڑا لازم ہو تا جا رہا ہے۔ اور اس کے ہر جزء کا نیا عقد ہو رہا ہے۔ بخلاف عقد بیع کے اس کا معاملہ مکمل طور سے ایک ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر اگر اس بیع کے کسی بھی حصہ کے ضائع ہونے سے اس کو فسخ کرنا ناممکن ہو جائے تو اس کے پورے ہی حصہ کا فسخ کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ (ف۔ جبکہ اجارہ ہونے کی صورت میں معقود علیہ کے کسی بھی حصہ کے حاصل ہو جانے کے بعد باقی حصہ میں فسخ کرنا ناممکن نہیں رہتا ہے۔

توضیح: اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر کے درمیان معقود علیہ کو حاصل کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو جائے۔ اگر اختلاف اجرت اور کرایہ کی مقدار میں ہو یا اس کی منفعت میں یا دونوں ہی میں ہو۔ تو قسم میں کس سے ابتداء کی جائے گی۔ اگر منافع حاصل کر لینے کے بعد دونوں میں اختلاف ہو ا ہو۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا اختلف المولى والمكاتب فى مال الكفالة لم يتحالفا عند اسی حیفۃ وقالوا يتحالفان وتصح الكفالة وهو قول الشافعی لانه عقد معاوضة بقبل الفسخ فاشبه البیع والحامع ان المولى يدعی بدلا رائدا بیکره العبد والعبد يدعی استحقاق العتق علیه عند اداء القدر الذى يدعیه والمولى ینکره فیتحالفان کما اذا اختلفا فى الفس ولا یمى حیفۃ ان المبدل مقابل بقلک الحجر فى حق الید والتصرف للحال وهو سالم للعبد وانما یقبل مقابلا للعتق عند الاداء فقبله لا مقابله فبقی اختلاف فى قدر البدل لا غیر فلا يتحالفان.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب غلام کے درمیان بدل کتابت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں باہمی قسم نہیں لی جائے گی۔ (اور غلام ہی کی بات اس کی قسم کے بعد مقبول ہوگی)۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں باہمی قسم کھائیں گے۔ اور عقد کتابت فسخ ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ کیونکہ یہ عقد مکاتبت بھی ایک لین دین یا مالی معاوضہ کا عقد ہے۔ جو مالی عقد فسخ کیا جاسکتا ہے۔ لہذا یہ عقد بھی عام بیع کے مشابہ ہو گیا۔ یعنی مطلق بیع پر اسے قیاس کرنا صحیح ہو گا۔ ان دونوں عقود (عقد بیع اور عقد اجارہ) میں علت مشترکہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے زیادہ معاوضہ چاہتا ہے مگر غلام اس زید دینی کا انکار کرتا ہے۔ اور غلام اپنے مالک پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے اب

آزادی کا حق مل چکا ہے جس کے عوض مجھے صرف اتنا ہی ادا کرنا تھا جو معاملہ کتابت کرتے وقت طے ہوا تھا۔ یعنی اتنا ہی مال مجھ پر لازم تھا جو میں دے کر آزاد ہو چکا ہوں۔ لیکن اس کا مولیٰ اس کا منکر ہے۔ جیسے کہ عقد بیع میں بائع و مشتری کے درمیان کبھی ثمن (رقم) کے درمیان کمی و بیشی کا اختلاف ہو جایا کرتا ہے۔ لہذا یہ دونوں (مولیٰ اور اس کا غلام) دونوں ہی اس پر قسم کھا بیٹھے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مکاتب کو عقد مکاتبہ کے طے ہوتے ہی اس پر تصرفات کی جو پہلے سے بندش تھی وہ اسی بدل کتابت کے عوض ختم ہوتی ہے کیونکہ وہ پہلے سے اپنے مولیٰ کے قبضہ میں بھی تھا اور اس کی ملکیت میں بھی تھا اس پر قبضہ اسی عوض کے مقابلہ میں ختم ہوا ہے یعنی غلام کو معاوضہ کے مقابلہ میں جو تصرف اور دست قدرت دیا ہے وہ معاوضہ فی الحال اسی احسان کا مقابلہ ہے۔ اور یہ بات اس غلام کو خود ہی حاصل ہے۔ لیکن آزادی کے مقابلہ میں اس وقت یہ معاوضہ بنے گا جب وہ اس کو ادا کر دے گا۔

اس لئے اس کی ادائیگی سے پہلے تک آزادی کا مقابلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی فی الحال غلام کا اپنے مولیٰ پر آزادی کا دعویٰ کرنا اس بدل کتابت کے مقابلہ میں نہیں ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان جو اختلاف ہے وہ صرف معاوضہ کی مقدار کے بارے میں ہے۔ اس طرح دونوں کے درمیان باہمی قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف۔ یعنی مولیٰ عوض کی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے لیکن یہ غلام اس کا انکار کرتا ہے۔ اور منکر سے قسم لی جاتی ہے جو مقبول ہوتی ہے۔ البتہ اگر مولیٰ کے دعویٰ کی تائید میں گواہ موجود ہوں تو وہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر صرف غلام ہی گواہ پیش کرے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں یعنی غلام اور اس کا مولیٰ گواہ پیش کر دیں تو مولیٰ کی طرف سے معاوضہ کی زیادتی کا دعویٰ ہونے کی وجہ سے اسی مولیٰ کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور آزادی حاصل ہونے کے بارے میں غلام کے گواہ قبول ہوں گے۔ یعنی جتنے عوض کا ادا ہونے کے بعد وہ آزاد ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اتنا ادا کر کے وہ آزاد ہو جائے گا۔ البتہ گواہوں نے جتنے زائد مال کو امی پر ثابت اور لازم کیا ہے وہ اس غلام پر قرضہ کے طور پر باقی رہے گا۔

توضیح:- اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب کے درمیان بدل کتابت کے بارے میں اختلاف

ہو جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وإذا اختلف الزوجان في متاع البيت فما يصلح للرجال فهو للرجال والعامة لان الطاهر شاهد له وما يصلح للنساء فهو للنساء كالوقاية لشهادة الطاهر لها وما يصلح لهما كالاندية فهو للرجل لان المرأة وما في يدها هي يد الروح والقول في الدعوى لصاحب اليد بخلاف ما يختص بها لانه يعارضه ظاهر قوى مه ولا فرق بين ما اذا كان الاختلاف في حال قيام النكاح او بعد ما وقعت الفرقة فان مات احدهما واختلفت ورثته مع الآخر فما يصلح للرجال والنساء فهو للباقي منهما لان اليد للحي دون الميت وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يدفع الى المرأة ما يجهز به مثلها والباقي للزوج مع يمينه لان الطاهر ان المرأة تأتي بالجهار وهذا اقوى فيبطل به ظاهر يد الزوج ثم في الباقي لامعارض لظاهره فيعتبر والطلاق والموت سواء لقيام الورثة مقام مورثهم وقال محمد ما كان للرجل فهو للرجل وما كان للنساء فهو للمرأة وما يكون لهما فهو للرجل او لورثته لما قلنا لابي حنيفة والطلاق والموت سواء لقيام الوارث مقام المورث وان كان احدهما مملوكا فالمتاع للحر في حالة الحياة لان يد الحر اقوى وللحي بعد الممات لانه لا يد للميت فخلت يد الحي عن المعارض وهذا عند ابي حنيفة وقالوا العبد الماذون له في التجارة والمكاتب بمنزلة الحر لان لهما يدا معتبرة في الخصومات.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گھر کے اسباب کے بارے میں زوجین کے درمیان اختلاف ہو کہ وہ کس کا ہے۔ تو اس

میں سے ہر وہ سامان جو مردوں کے استعمال کا ہو وہ اسی شوہر کا ہوگا۔ جیسے عمدہ مکلاہ، قبہ، ہتھیار اور سکوار کا پر تہ وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال شوہر کے لئے گواہ ہے لہذا اس سے قسم لے کر اسی کا قول قبول ہو جائے گا۔ البتہ اگر وہ عورت ان چیزوں کا کاروبار کرتی ہو تو اسی کا ہوگا (اسی طرح ہر وہ اسباب جو عورتوں ہی کے استعمال کا ہو وہ اسی عورت کا ہوگا جیسے دوپٹہ، اوڑھنی، کرتی، زیور وغیرہ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال، سی عورت کا گواہ ہے) (اس سے عورت سے قسم لینے کے بعد وہ چیزیں اسی عورت کی ہو جائی گی۔ البتہ اگر اس کا شوہر ان چیزوں کا تاجر ہو تو شوہر کی ہوں گی۔ ک۔) اور جو چیزیں زوجین کے استعمال کے لائق ہوں جیسے برتن اور فرش وغیرہ تو ان میں شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ وہ عورت خود بھی فی الحال اپنے شوہر کے قبضہ میں ہے۔ جب کہ قاعدہ یہ ہے کہ دعوں میں اسی شخص کا قول مقبول ہوتا ہے جس کے قبضہ میں وہ چیز موجود ہو۔ یعنی ظاہری قبضہ ہی ملکیت کی دلیل ہوتی ہے۔ بخلاف ان چیزوں کے جو عورتوں ہی کے استعمال کے لئے مخصوص ہوں۔ کیونکہ ان چیزوں میں شوہر کا قبضہ بظاہر معارض اور مخالف دعویٰ ہوتا ہے۔ دوسرا ظاہر یعنی عورت کے استعمال ہی کے لئے ہونا قوی دلیل موجود ہے۔ واضح ہونا چاہیے کہ زوجین کے درمیان اس قسم کا اختلاف خواہ نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق وغیرہ کے ذریعہ جدا کی ہو جانے کے بعد ہو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ پھر ان صورتوں میں ایک شرط یہ ہے کہ زوجین زندہ بھی ہوں۔

۱۱۔ مات احدہما الح کیونکہ اگر دونوں زوجین میں سے کوئی ایک مر گیا اور دوسرا زندہ باقی ہو۔ اور ان کے وارثوں کے درمیان ان چیزوں کے بارے میں اختلاف ہو اور جو چیزیں جیسی بھی ہوں یعنی وہ مردوں کے استعمال کی ہوں یا عورتوں کے استعمال کی ہوں سب اسی زندہ اور باقی شخص کی ہوں گی۔ کیونکہ فی الحال قبضہ تو صرف زندہ کا ہی معتبر ہو گا اور مردہ کے قبضہ کا کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے۔ وهذا الدی ذکرنا الح یہ حکم جو ہم نے بیان کیا وہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس تمام اسباب میں وہ چیزیں جو عموماً عورتیں اپنے ساتھ جہیز میں لایا کرتی ہیں وہ اسی عورت کو دیدی جائیں۔ یعنی ایسے اسباب میں جس کے استعمال کرنے میں مرد یا عورت کی تخصیص نہیں ہوتی ہے ان چیزوں میں سے عورت کو اتنا مال دیدیا جائے جتنا وہ اپنے ساتھ لاتی ہیں۔ اور باقی مال میں اس شوہر کا قول قسم کے بعد قبول ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ عموماً اپنے ساتھ عورت جہیز لایا کرتی ہے۔ اور یہ ظاہر اتنا قوی ہے جو ظاہر شوہر کے قبضہ میں ہونے سے زیادہ قوی ہے۔ لہذا اس عورت کے ظاہر حال کے قوی ہونے کی بناء پر شوہر کے قبضہ کا ظاہری حال کمزور ہو جائے بلکہ ختم کر دیا جائے اسی لئے اس باقی ماندہ مال میں ظاہری طور پر شوہر کے قبضہ کا کوئی معارض اور مقابل نہیں رہا۔ اور اسی شوہر کا ظاہری قبضہ ہی معتبر ہوگا۔

۱۲۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان جدا کی طلاق سے ہو یا موت سے دونوں کا ایک ہی حکم ہوگا۔ کیونکہ مال وراثت کے بارے میں وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا تمام مال واسباب جو مردوں کے لئے ہو وہ سب شوہر کا ہو گا اور جو عورتوں کے استعمال میں آتا ہو وہ عورت کا ہوگا۔ اور وہ تمام سامان جو دونوں کے استعمال میں آتا ہو وہ سب شوہر کا ہو گا اگر وہ زندہ ہو ورنہ اس کے ورثہ کا ہوگا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے اوپر میں ابو حنیفہ کے قول کے بارے میں بیان کی ہے۔ یعنی عورت خود بھی اور اس کا مال بھی سب شوہر کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے مال واسباب کے سوا جو عورتوں کے ساتھ ہی مخصوص ہو سب شوہر ہی کا ہوگا۔ اور اسی کا قبضہ معتبر ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی چونکہ موت و طلاق دونوں میں سے کسی طرح بھی جدا کی ہو دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ کیونکہ وارث اپنے مورث کی جگہ اور اسی کا قائم مقام ہوتا ہے

۱۳۔ وان كان احدهما مملوكا الخ اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک کسی کا مملوک ہو تو جو کچھ بھی اسباب ہو گا وہ ان کی زندگی اور حیات کے زمانہ میں جو آزاد ہو گا اسی کا مال سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مملوک اور غلام کے قبضہ کے مقابلہ میں آزاد کا قبضہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور اس کے مر جانے کے بعد دونوں میں سے جو بھی زندہ رہ گیا ہو وہ اسی کی ملکیت سمجھی جائے گی۔ خواہ وہ کسی کا غلام ہی

کیوں نہ ہو۔ کیونکہ مرنے والے کا خواہ وہ آزاد ہی کیوں نہ ہو کوئی بھی اختیار نہیں رہا۔ اس لئے اب زندہ شخص کا کوئی بھی مد مقابل باقی نہ رہا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ یعنی وہ غلام جیب بھی یعنی کسی بھی قسم کے کاروبار کی اسے اجازت ہو یا نہ ہو۔ لیکن صاحبین نے فرمایا ہے جس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی گئی ہو اسی طرح مکاتب سب آزاد آدمی کے برابر سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ ایسے مقدمات اور خصوصیات میں ان کے قبضہ کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ (ف یہی وجہ ہے کہ اگر کسی قاضی کے پاس ایک آزاد اور ایک مکاتب کسی ایسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کریں جس پر دونوں کا قبضہ ہو اور کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو تو وہ چیز دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دینے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور دونوں ہی اس پر اپنے اپنے گواہ پیش کریں تو بھی اسی طرح دونوں میں وہ نصف نصف تقسیم کی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خصوصیات اور معاملات میں مکاتب اور مذکورہ دونوں کے قبضہ کا اعتبار ہوتا ہے تو گھر کے مال و اسباب میں بھی دونوں کا برابر اعتبار ہو گا۔ غ۔

توضیح۔ اگر گھر کے سامان کے بارے میں زوجین کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہو اور اختلاف نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق ہو جانے یا مرنے کے بعد ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فیما لا یكون خصما و اذا قال المدعی علیہ هذا الشیء او دعیہ فلان الغائب او رهنه عدى او عصبتہ مہ و اقام بینة علی ذلك فلا خصومة بینہ و بین المدعی، و کذا اذا قال آجریہ و اقام البیة لانه اثبت بالبیة ان یدہ لیست بید خصومة و قال ابن شبرمة لا تدفع لاه تعدر اثبات الملك للغائب لعدم الحصم عہ و دفع الحصومة بقاء علیہ قلنا مقتضى البیة شیآن، ثبوت الملك للغائب ولا خصم فیہ فلم یثبت و دفع حصومة المدعی و هو حصم فیہ فیثبت و هو کالوکیل بنقل المرأة و اقامتها البیة علی الطلاق کما بیأ من قبل، ولا تدفع بدون اقامة البیة کما قال ابن امی لیلی لانه صار خصما بظاهر یدہ فهو باقراره یرید ان یحول حقا مستحقا علی نفسه فلا یصدق الا بحجة کما اذا ادعی تحویل الذین عن ذمته الی ذمة غیرہ

فصل۔ ایسے لوگوں کے بیان میں جو خصم نہیں ہوتے ہیں

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے ایسی چیز کے بارے میں دعویٰ کیا جو بکر کے قبضہ میں ہو کہ یہ میری ہے۔ لیکن اس مدعی علیہ (بکر) نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس فلاں شخص نے امانت کے طور پر رکھی ہے جو فی الحال یہاں سے غائب ہے یعنی میں اس کا مالک نہیں بلکہ اس کا امین ہوں۔ اور جس نے امانت رکھی ہے وہ کسی دوسرے شہریا ملک میں گیا ہوا ہے۔ یا یہ کہا کہ فلاں شخص نے میرے پاس رہن کے طور پر رکھی ہوئی ہے یا یہ کہا کہ میں نے فلاں شخص سے غصب کر کے لی ہے۔ اور اپنے دعویٰ پر اس نے گواہ بھی پیش کر دئے تو اس قابض اور اس مدعی کے درمیان کوئی مقدمہ یا خصومت نہ ہوگی۔ و کذا اذا قال الحج اسی طرح اگر قبضہ رکھنے والے نے کہا کہ مجھے یہ چیز فلاں شخص نے اجارہ پر دی ہے ساتھ ہی اس پر گواہ بھی پیش کر دئے تو بھی یہ شخص (مدعی علیہ) نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس کا اس چیز پر قبضہ خصومت کا نہیں ہے۔

قال ابن شبرمة الحج عبد اللہ بن شبرمة (قاضی کوفہ) نے فرمایا ہے کہ اگرچہ قابض اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دے پھر بھی اس سے خصومت ختم نہ ہوگی (یعنی وہ خصم ہو سکے) کیونکہ اس غائب کی طرف سے کوئی بھی خصم نہ ہونے کی وجہ سے اس غائب کی ملکیت کبھی بھی ثابت نہیں ہو سکے گی۔ اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں صرف قابض کو خصم اس لئے نہیں کہا گیا تھا کہ جو

قابض ہو اس کی ملکیت ثابت ہو سکے۔ اس کے جواب میں ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ قابض نے جو گواہی پیش کی ہے اس میں دو باتوں کا تقاضا ہوتا ہے ایک یہ کہ جو غائب ہو اس کی بھی ملکیت ثابت ہو جائے۔ مگر مدعی اور خصم نہ ہونے کی وجہ سے ایسی ملکیت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور دوم یہ کہ مدعی علیہ کے ذمہ سے مدعی کی خصومت اور معاملہ ختم ہو جائے جب کہ اس بات میں وہ خصم کی حیثیت سے موجود ہے اس لئے ایسی خصومت کا ختم ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک عورت کے شوہر کی طرف سے عورت کے پاس ایک آدمی اس کا وکیل بن کر اس مقصد سے آیا تاکہ اس عورت کو یہاں سے اس کے شوہر کے پاس پہنچا دے۔ مگر عورت نے اس بات کے گواہ پیش کر دیئے کہ میرے شوہر نے تو پہلے ہی مجھے طلاق دیدی ہے۔ اس گواہی سے اگرچہ اس کی طلاق ثابت نہ ہو سکے گی پھر بھی اس وکیل کے ساتھ جانے میں رکاوٹ ثابت ہو جائے گی یعنی وہ اس کے ساتھ نہیں جائے گی۔ جیسا کہ ہم اس مسئلہ کو کالت اور خصومت کے مسئلہ میں پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ولاتندفع بدون المیع اس موقع پر قاضی ابن ابی لیلیٰ نے اپنے اجتہاد سے جو یہ فرمایا کہ صرف مدعی کے دعویٰ سے یعنی اس کے گواہ پیش کئے بغیر مدعی علیہ خصومت کرنے سے بچ جائے گا اسے جواب اور ثبوت کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مدعی علیہ خود قابض ہے اور غائب کے لئے اس کی ملکیت کا مدعی ہے۔ اور ایسے اقرار میں چونکہ کوئی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے لہذا صرف اقرار سے ہی دوسرے کا حق لازم ہو جائے گا۔ مگر ہمارے نزدیک وہ مدعی علیہ اس خصومت سے محفوظ نہ ہوگا۔ اور اسے اس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وہ حقیقی خصم نہ ہو مگر ظاہر قبضہ کی وجہ سے اس کے جواب کا ذمہ دار ہو چکا ہے۔ اور وہ غیر کے لئے زبانی ملکیت کا دعویٰ کر کے خود کو اس کی جواب دہی سے محفوظ کرنا چاہتا ہے یعنی جو حق بظاہر اس پر لازم ہے اس کو خود سے ختم کر کے اس غائب شخص پر ڈالنا چاہتا ہے۔ اس طرح وہ شخص تہمت سے محفوظ نہیں رہے گا۔ لہذا صرف زبانی بیان سے کسی گواہی کے بغیر اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جاسکے گی۔ جیسے کہ کسی شخص نے کہا کہ فلاں شخص کا جو قرض میرے ذمہ تھا اسے میں نے فلاں شخص کے ذمہ میں دیدیا تھا۔ کہ وہ یہ کہہ کر اپنے قرض کو دوسرے کے ذمہ میں ڈال کر خود بچنا چاہتا ہے مگر یہ بات کسی گواہی کے بغیر قابل قبول نہیں ہوتی ہے۔ (ف۔ اسی طرح یہاں بھی بغیر گواہی کے قابض کی بھی تصدیق نہیں ہوگی)۔

توضیح:- فصل۔ وہ لوگ جو خصم (مدعی علیہ) نہیں بنائے جاسکتے ہیں۔ ان کی تفصیل۔ حکم۔

اختلاف ائمہ۔ دلائل

وقال ابو یوسف آخر ان كان الرجل صالحا فالجواب كما قلنا وان كان معروفا بالحيل لا تندفع عنه الخصومة لان المحتال من الناس قد يدفع ماله الى مسافر يودعه اياه ويشهد عليه الشهود فيحتال لابطال حق غيره فاذا اتهمه القاصي به لا يقبله. ولو قال الشهود اودعه رجل لا نعرفه لاتندفع عنه الخصومة لاحتمال ان يكون المودع هو هذا المدعى، ولانه ما احاله الى معين ليتمكن المدعى من اتباعه فلو اندفعت لتضرر به المدعى، ولو قالوا نعرفه بوجهه ولا نعرفه باسمه ونسبه فكذا الجواب عند محمد للوجه الثاني، وعند ابی حنيفة تندفع لانه اثبت بينته ان العين وصل اليه من جهة غيره حيث عرفه الشهود بوجهه بخلاف الفصل الاول فلم يكن يده بد خصومة وهو المقصود والمدعى هو الذى اضر بنفسه حيث نسي خصمه او اضره شهوده دون المدعى عليه، وهذه المسألة مخمسة كتاب الدعوى، وذكرنا الاقوال الخمسة

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ نے آخر میں فرمایا ہے کہ اگر یہ قابض شخص کوئی نیک اور دیندار آدمی ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ گواہ پیش کر دینے سے اس کے ذمہ سے خصومت ختم ہو جائے گی۔ (یعنی وہ جواب دہ نہ رہے گا) اور اگر وہ شخص نال مثل اور حیلہ بازی کرنے میں لوگوں میں مشہور ہو تو اس سے خصومت ختم نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ جو شخص حیلہ باز

ہو وہ کبھی ایسا بھی کرتا ہے کہ اپنا مال سب کے سامنے امانت رکھ کر لوگوں کو گولہ بنا دیتا ہے۔ اور وہ ایسی حرکت اس لئے کرتا ہے تاکہ دوسرے کا حق ختم ہو جائے۔ اس لئے قاضی جب ایسے شخص کو اس کے حیلہ بازی کی وجہ سے بے اعتبار اور قابلِ تہمت سمجھے گا تو اس کے ایسے گواہوں کو قبول نہیں کرے گا۔ (ف۔ اس کی مزید تفصیل یہ کہ مثلاً زید حیلہ بازی میں لوگوں میں مشہور ہو اور اس پر دوسرے لوگوں کے حقوق اور قرضے باقی ہوں اور یہ قرضہ اور حق دار اس کے مال پر دعویٰ کر کے اپنا حق حاصل کرنا چاہتے ہوں اس لئے وہ ایسی تدبیریں اور حیلے کرتا ہو کہ کسی مسافر سے مخفی طور پر اپنا معاملہ طے کر کے اپنا مال اس کے حوالہ کر دے۔ اور وہ مسافر لوگوں کو بٹا کر سب کے سامنے یہ مال اس مکار کے پاس بطور امانت یا بطور رہن رکھ دے۔ اس غرض سے کہ اس مسافر کے طے جانے کے بعد وہ حق دار اور قرض خواہ اس سے اپنے حق کا دعویٰ کریں تو وہ مکار حیلہ باز ان ہی لوگوں کو گواہی کے طور پر پیش کر دے یہ کہتے ہوئے کہ یہ مال میرا نہیں ہے بلکہ فلاں شخص نے جو دوسری جگہ گیا ہوا ہے میرے پاس بطور امانت یا بطور رہن رکھا ہے۔ اور اس طرح وہ ان حق داروں کے معاملہ سے بچ جائے گا۔ اسی لئے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص ایسی حیلہ بازیوں میں مشہور ہو تو قاضی اس تہمت کی وجہ سے اس سے خصومت کو ختم نہیں کرے گا اگرچہ وہ گواہ بھی پیش کر دے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک گولہ پیش کر دینے کی صورت میں اس سے خصومت نہیں کی جائے گی۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ ان گواہوں نے اس مسافر کی شناخت بیان کر دی ہو۔

ولو قال الشهود الخ اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس ایک ایسے شخص نے امانت رکھی ہے جس کو ہم نہ تو نام و نسب سے جانتے ہیں اور نہ ہی اس کو صورت سے پہچانتے ہیں تو بالا جماع اس قابض سے خصومت ختم نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ امانت رکھنے والا شاید خود ہی مدعی ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس قابض نے اس مدعی کو اس طرح اطمینان بھی نہیں دیا ہے کہ اس کی تحقیق تم فلاں شخص سے کر لو اور وہ اس قابض سے خصومت بھی ختم کر دی جائے تو اس مدعی کو سراسر نقصان ہوگا۔

ولو قالو الغرفه الخ اور اگر ان گواہوں نے اس امانت رکھنے والے شخص کے بارے میں یہ کہا کہ ہم اسے دیکھ کر پہچان سکتے ہیں مگر اس کے نام اور نسب کو بالکل نہیں جانتے ہیں تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری علت کی وجہ سے یہی حکم ہوگا۔ یعنی یہ کہ اس سے خصومت ختم نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے شخص کی ذمہ داری پیش نہیں کی ہے کہ یہ مدعی بوقت ضرورت اس کا دامن پکڑ سکے یا اس کا پیچھا کر سکے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قابض سے اس صورت میں خصومت ختم ہو جائے گی کیونکہ ان گواہوں کے ذریعہ اتنی بات بالیقین معلوم ہو گئی ہے کہ یہ مال اس قابض کا اپنا نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھوں سے اسے پہنچا ہے۔ کیونکہ یہ گواہ اس کی صورت سے اسے پہچانتے ہیں۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں اسے کسی غیر شخص کے ہاتھوں سے ملنا ثابت نہیں ہو سکتا تھا۔ اسی لئے اس بعد کی صورت میں اس کا قبضہ ایسا نہ ہوا جس سے خصومت کی جاسکے۔ حالانکہ یہی بات مقصود تھی۔ اور اس مدعی نے اپنی غفلت سے خود کو نقصان پہنچایا ہے اس طرح سے کہ وہ اپنے اصل مدعی علیہ کو بھول گیا ہے۔ یا مدعی کے گواہوں نے اس کو نقصان پہنچایا ہے۔ بہر صورت مدعی علیہ نے نقصان نہیں پہنچایا ہے۔ اور یہ مسئلہ کتاب الدعویٰ میں خمسہ سے مشہور ہے ہم نے وہاں اس کے پانچوں قول بیان کرائے ہیں۔ (ف۔ یعنی اس مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں اسی لئے یہ خمسہ سے مشہور ہے جن میں سے ایک قول ابن شبرمہ کا ہے دوسرا ابن ابی لیلیٰ کا تیسرا امام ابو یوسفؒ کا چوتھا امام محمدؒ کا اور پانچواں قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یہ سب اقوال پہلے بیان کئے جا چکے ہیں)۔ یہ ساری صورتیں اس وقت کی ہوں گی جبکہ خصم یعنی مدعی علیہ نے یہ کہا ہو کہ میں نے اس مال کو فلاں غائب شخص کی طرف سے امانت کے طور پر یا رہن کے طور پر لینا ہے۔

توضیح:۔ اگر مدعی نے کسی شخص سے کہا کہ مال جو تمہارے پاس ہے وہ میرا ہے۔ اور مدعی

علیہ نے کہا کہ میرے قبضہ میں ہے مگر میرا نہیں بلکہ فلاں شخص کا ہے جو غائب ہے۔
میرے پاس بطور امانت یا رہن کے ہے پھر اس دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دے۔ مسئلہ کی
پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ مسئلہ ثمرہ۔ دلائل

وان قال ائتمته من الغائب فهو خصم لانه لما زعم ان يده يد ملك اعترف بكونه حصما، وان قال المدعى
عصبته منى او سرقته منى لاتندفع الخصومة وان اقام ذو اليد البينة على الودیعة، لانه انما صار حصما بدعوى
الفعل عليه لا بیده بخلاف دعوى الملك المطلق لانه خصم فيه باعتبار يده حتى لا يصح دعواه على غير ذی
اليد ويصح دعوى الفعل، وان قال المدعى سرق منى، وقال صاحب اليد: او دعني فلاں واقام البينة لم تدفع
الخصومة، وهذا قول ابی حنیفة وابی یوسف، وهذا استحسان وقال محمد تندرغ لانه لم يدع الفعل عليه فصار
كما اذا قال غصب منى على مالم يسم فاعله، ولهما ان ذكر الفعل يستدعي الفاعل لا محالة، والظاهر انه هو
الذی فی يده الا انه لم يعينه درء للحد شفقة عليه، واقامة لحسبة السر فصار كما اذا قال سرق بخلاف
الغصب لانه لا حد فيه ولا يحترز عن كشفه واذا قال المدعى ابتعته من فلاں، وقال صاحب اليد او دعني فلاں
ذلك سقطت الخصومة بغیر بينة لانه لما توافقا على ان اصل الملك فيه لغيره فيكون وصولها الى ذی اليد من
جهته فلم يكن يده يد خصومة الا ان يقيم البينة ان فلانا وكله بقبضه لانه اثبت بينته كونه احمى بامساكها

ترجمہ۔ اور اگر مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ تو یہ شخص اس مدعی کا خصم یا
مقابل ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے بیان سے یہ اقرار کر لیا ہے کہ اس چیز پر اس شخص کا قبضہ مالک کی حیثیت سے ہے اس طرح
اس نے اپنے بارے میں خصم ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ وان قال المدعى الخ اور اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ
تم نے اس چیز کو میرے پاس سے غصب کیا ہے۔ یا میرے پاس سے پڑ لیا ہے تو اس قابض شخص کے ذمہ سے خصومت ختم نہ
ہوگی۔ (یعنی وہ خصم باقی رہے گا) اگرچہ وہ شخص اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس شخص نے میرے پاس اپنی چیز بطور امانت رکھی
ہے۔

لانه انما صار خصما الخ کیونکہ یہ قابض اسی وجہ سے مدعی علیہ بنا ہے کہ اس پر غصب کرنے یا چوری کرنے کا دعویٰ کیا
گیا ہے۔ اور صرف قبضہ رہنے کی وجہ سے وہ خصم نہیں ہوا ہے۔ برخلاف مطلق ملک کے دعویٰ کے کہ اس میں جو شخص قابض
ہو تا ہے وہ صرف اسی قبضہ رکھنے کی بناء پر خصم ہو جاتا ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی چیز پر قابض نہ ہو اس کے لئے یہ دعویٰ کرنا
کہ میں اس کا مالک ہوں صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور فعل کا دعویٰ غیر قابض پر بھی صحیح ہے۔ (ف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی
چیز کے بارے میں اپنی ملکیت میں ہونے کا دعویٰ تو کرے مگر اس کے لئے کسی سبب کو ظاہر نہ کرے۔ (اس طرح سے کہ میں ہی
اس چیز کا مالک ہوں)۔ اور یہ بتائے کہ کس طرح میں اس کا مالک ہوا ہوں۔ تو یہ دعویٰ ایسے ہی مدعی علیہ پر صحیح ہو گا جس کے
قبضہ میں وہ عین مال موجود ہو۔ لیکن ایسے شخص پر دعویٰ صحیح نہ ہو گا جس کے قبضہ میں مال موجود نہ ہو۔ البتہ اگر چوری کرنے یا
غصب جیسے کسی کام کا دعویٰ ہو تو اس شخص پر بھی صحیح ہو جائے گا۔ جس کے قبضہ میں مال نہ ہو۔ اسی بناء پر اگر کسی چور نے چوری
کرنے کے بعد اس مال کو اپنے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع کر دیا تب بھی اس پر چوری کا دعویٰ کرنا صحیح ہو گا وان قال المدعى
الخ اور اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے۔ اور مدعی علیہ نے کہا کہ فلاں شخص نے اس مال کو میرے پاس
امانت رکھا ہے۔ اور اس دعویٰ پر اس نے گواہ بھی پیش کر دے تو اس سے خصومت ختم نہ ہوگی۔

وهذا قول ابی حنیفة الخ اور یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا بھی ہے۔ مگر بطور استحسان ہے۔ اور امام محمد نے فرمایا

ہے کہ اس سے خصومت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مدعی نے اس پر کسی کام کے کرنے (مثلاً چوری یا غصب وغیرہ کے کرنے) کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ مدعی نے یہ کہا ہو کہ میرے پاس سے یہ چیز غصب کی گئی ہے۔ یعنی غاصب کا نام بیان نہیں کیا۔ (ف۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق اس مدعی کا خصم وہ غاصب نہیں ہو سکے گا۔ ایسے ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعی علیہ نہ ہوگا)۔ ولہذا ان الخ اور ان دونوں یعنی شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چوری کرنا ایک کام ہے جو کسی کرنے والے کو چاہتا ہے۔ یعنی سارق۔ لیکن اس مدعی نے مصلحتاً اس کا نام نہیں لے کر اسے متعین نہیں کیا ہے۔ کیونکہ اس کی شفقت نے اس خیال سے کہ نام لینے اور چور کو متعین کر دینے سے ہی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دوسرے اس کے عیب پر پردہ ڈال کر اسے بدنام ہونے سے بھی بچالیا۔ ورنہ اس کا الزام اس طرح ہو جاتا کہ تم ہی نے میرا یہ مال چرایا ہے لیکن غصب کرنے میں ایسی باتیں نہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ غصب کرنے کی سزا میں کوئی حد متعین نہیں ہے۔ اس لئے اس کے اظہار سے نہیں بچے گا۔ (ف۔) الخاصل چوری کے دعویٰ میں غصب پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

واذا قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے اور جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے اس نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہے تو کسی گواہ کے پیش کئے بغیر ہی خصومت ختم ہو جائے گی۔ (ف۔) یعنی مدعی علیہ سے اس کے پاس امانت کے طور پر اس مال کے رکھے جانے کے لئے کسی گواہ کو پیش کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔ لانہما لما توافقا الخ کیونکہ جب وہ دونوں یعنی مدعی اور مدعی علیہ نے اس دعویٰ پر اتفاق کر لیا کہ اس چیز کا مالک اس مدعی علیہ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے تو اس وقت مدعی علیہ کے پاس یہ مال اسی دوسرے کی طرف سے ہوا۔ اس لئے اس قابض کا قبضہ ایسا نہیں ہوا کہ اس کی بناء پر اس سے خصومت کی جاسکے۔ البتہ اگر مدعی اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اسی دوسرے شخص نے اس مال پر قبضہ کرنے کا مجھے اپنا وکیل بنا کر بھیجا ہے تب اس مال پر وہ مدعی قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے گواہوں کے توسط سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ میں ہی اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے کا زیادہ حقدار ہوں۔

توضیح۔ اگر مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز ایسے شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ تم نے یہ چیز مجھ سے غصب کر لی ہے۔ یا مجھ سے چرائی ہے۔ اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے یا غصب کیا گیا ہے۔ تو ایسے مدعی علیہ کو خصم کرنا صحیح ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

باب ما یدعیہ الرجلان

قال واذا ادعی اثنان عینا فی ید آخر کل واحد منهما یزعم انها له واقاما البینة فُضی بہا بینہما، وقال الشافعی فی قول تہاترنا وفي قول یقرع بینہما لان احدی البینتین کاذبة بقیق لاستحالة اجتماع الملکین فی الكل فی حالة واحدة، وقد تعذر التمییز فیتہاتران او یصار الی القرعة لان النبی علیہ السلام اقرع فیہ وقال اللہم انت الحکم بینہما ولنا حدیث تمیم بن طرفة ان رحلیس اختصما الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ناقة واقام کل واحد منهما بینة فقضى بینہما بہا بصفین، وحديث القرعة کان فی ابتداء الاسلام ثم سح ولان المطلق للشهادة فی حق کل واحد منهما محتمل الوجود بان يعتمد احدهما سب الملک، والآخر الید فصحت الشہادتان فیجب العمل بہما ما امکن وقد امکن بالتصیف اذ المحل یقبلہ وانما ینصف لاستوائہما فی سب

باب۔ جب کہ دود عوی دار جمع ہو جائیں

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس وقت جب کہ ایک مال ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کے مالک ہونے کے بارے میں دو شخص یہ دعوے کریں کہ اس مال کا میں مالک ہوں۔ اور دونوں نے ہی اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دئے تو اس وقت وہ چیز ان دونوں کے درمیان برابری کے ساتھ تقسیم کر دی جائے گی۔ لیکن امام شافعیؒ نے اپنے ایک قول میں فرمایا ہے کہ دونوں کے گواہ باطل اور بے اعتبار مانے جائیں گے۔ اور دوسرے قول میں ہے کہ ان دونوں مدعیوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک شخص یقیناً جھوٹا ہے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں اپنے تمام اجزاء کے ساتھ دونوں کی ملکیت میں جمع ہو جائے۔ پھر حالت کچھ ایسی ہو گئی ہے کہ ان دونوں گواہوں کے درمیان یہ تمیز دینا محال ہے کہ ان میں سے کون سی سچی ہے اور کون جھوٹی ہے۔ لہذا دونوں ہی چھوڑ دی جائیں گی۔ (اذا تعارضتا قطعا) یا یہ کہ دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کر کے جس کا نام نکلے اسے ترجیح دی جائے۔ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسے معاملہ میں قرعہ ڈالا پھر فرمایا کہ ابی تو بنی ان دونوں کے درمیان صحیح فیصلہ نہ دے والا ہے۔

(طبرانی نے اپنی مسند میں اسناد حسن کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔ اور بوداؤد نے مرسل اور عبدالرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ف۔ م۔ اور ہم احناف کی دلیل حضرت تمیم بن طرفہ سے منقول یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر دو شخصوں نے ایک اونٹنی کے بارے میں عوی کر کے کہا کہ یہ میری ہے ساتھ ہی ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دئے۔ تب آپؐ نے دونوں کو اس کے آدھے آدھے کے مالک ہونے کا حکم فرمایا۔ اور قرعہ اندازی کے بارے میں جو حدیث بیان کی گئی ہے وہ ابتداء اسلام کے وقت کا حکم تھا۔ جو بعد میں منسوخ ہو گیا ہے۔ یعنی اس وقت جب کہ قدر حرام کیا گیا۔ جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ہر ایک کے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو اس کی گواہی کو جائز بنانے والی ہے۔ یعنی ایک فریق کے گواہوں نے ملکیت کے سبب پر اعتماد کر کے گواہی دی ہے۔ اور دوسرے فریق کے گواہوں نے ظاہری طور سے قبضہ میں پائے جانے کی وجہ سے گواہی دی ہے۔ اس بناء پر دونوں ہی گواہیاں صحیح ہوئیں۔ لہذا جہاں تک ممکن ہو گا دونوں گواہیاں صحیح مانی جائیں گی۔ اور ان پر عمل کرنا واجب ہو گا اور اس جگہ اس حکم پر اسی طرح عمل کرنا ممکن ہو گا کہ مال دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔ کیونکہ یہ محال یعنی اونٹنی تقسیم کو قبول کر سکتی ہے۔ دونوں کو برابر برابر اس لئے دیا جائے گا کہ اس پر حق پائے جانے کا سبب دونوں کے پاس بالکل برابر ہے۔ (ف۔ معلوم ہوتا چاہئے کہ حضرت تمیم بن طرفہ کی حدیث کو ابن ابی شیبہؒ نے جید سندوں سے روایت کیا ہے۔ لیکن یہ تمیم بن طرفہ تاہی ہیں اس وجہ سے یہ روایت مرسل ہوئی۔ اسی طرح عبدالرزاق اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ لیکن جبرانی نے تمیم بن طرفہ سے حضرت جابر بن سمرہ کے واسطے سے روایت کی ہے کہ دو شخصوں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک اونٹ کے بارے میں اپنا معاملہ پیش کیا اور ہر ایک نے اس کے مالک ہونے کے گواہ بھی پیش کر دئے۔ اس لئے آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہونے کا حکم دیا۔ لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ البتہ امام احمد و ابوداؤد حاکم نے بھی اسی مفہوم کی حدیث حضرت ابو موسیٰؓ سے مرفوع روایت کی ہے۔ منذریؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے اس اسناد کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ اور یہی معنی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مرفوعا بھی مروی ہیں۔ جیسے احق اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔

توضیح۔۔ باب :- اگر کسی مال کے بارے میں دو شخص مالک ہونے کا دعوے کریں اور گواہ بھی پیش کر دیں۔ لیکن وہ مال اس وقت تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو۔ مسائل کی

تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال فان ادعى كل واحد منهما نكاح امرأة واقاما بية لم يقض بواحدة من البيتين لتعذر العمل بهما لان المحل لا يقبل الاشتراك، قال ويرجع الى تصديق المرأة لاحدهما لان النكاح مما يحكم به بتصادق الروحين، وهذا اذا لم يوقت البيتان، فاما اذا وقتا فصاحب الوقت الاول اولى وان اقرت لاحدهما قبل اقامة البية فهي امراته لتصادقهما وان اقام الآخر البية قضى بها لان البية اقوى من الاقرار، ولو تفرد احدهما بالدعوى والمرأة تجحد فاقام البينة وقضى بها القاضي لم ادعى آخر واقام البينة على مثل ذلك لا يحكم بها لان القضاء الاول قد صح فلا ينقص بما هو مثله بل هو دونه الا ان يوقت شهود الثاني سابقا، لانه ظهر الخطأ في الاول بيقين وكذا اذا كانت المرأة في يد الزوج ونكاحه ظاهر لا يقبل بية الخارج الا على وجه سبق.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مردوں نے ایک متعین عورت سے نکاح کرنے کا دعویٰ کیا پھر ہر ایک نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دئے تو کسی گواہ پر بھی فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ (جانوروں کی طرح) ایک عورت دو مردوں کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے اور نہ ہی تقسیم کی جاسکتی ہے۔ (یعنی ایک عورت دو کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے۔) قال ويرجع الحج اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایسی صورت میں اسی عورت سے تصدیق کے لئے رجوع کیا جائے گا۔ یعنی یہ عورت ان دونوں مدعیوں میں سے جس کے قول کی تائید کرے گی۔ اسی سے نکاح کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ نکاح ایک ایسا معاملہ ہے جس کے لئے عورت اور مرد دونوں کی تصدیق ضروری ہوتی ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہوگی جب کہ دونوں گواہوں میں سے کسی نے بھی وقت نکاح بیان نہ کیا ہو۔ کیونکہ اگر دونوں طرف کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی میں زمانہ اور وقت بتادیا ہو تو جس کا وقت پہلے بیان کیا گیا ہو اسی کو ترجیح ہوگی۔ (ف یہ حکم بھی اس وقت ہوگا جب کہ دونوں نے آگے پیچھے دو دن یا دو وقت بیان کئے ہوں)۔ وان اقرت الحج اور اگر عورت نے ان کی گواہی پیش کرنے سے پہلے ہی کسی ایک سے اپنے نکاح کا اقرار کر لیا ہو تو یہ اسی کی بیوی ہو جائے گی کیونکہ دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کر دی ہے۔ اور اگر دوسرے مدعی نے اس وقت گواہ بھی پیش کر دئے تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا کیونکہ ایسے اقرار کے مقابلہ میں گواہی زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ولو تفرد احدهما الخ اور اگر صرف ایک مرد نے دعویٰ نکاح کیا۔ لیکن اس عورت نے بالکل انکار کر دیا اس لئے اس مدعی نے گواہ بھی پیش کر دئے اس بناء پر قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ بھی دیدیا۔ اس کے بعد دوسرے شخص نے دعویٰ کیا اور اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دئے تو اب اس مدعی کے لئے کسی طرح بھی حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی نے پہلے جو فیصلہ سنایا وہی صحیح ہو گیا۔ لہذا اسی طرح کی گواہی سے پہلے فیصلہ باطل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ یہ گواہی پہلے سے کتر ہی ہے۔ (ف۔ کیونکہ پہلی گواہی کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا اس لئے اس دوسری گواہی کے مقابلہ میں پہلی گواہی قوی تر ہوگئی۔ اور دوسری پہلی کے مقابلہ میں ضعیف ہوگئی۔ لہذا پہلے حکم قوی اب باطل نہیں کیا جائے گا۔ الا ان يوقت الخ البتہ اگر اس دوسرے مدعی کے گواہوں نے پہلے گواہوں کی بتائی ہوئی تاریخ سے پہلے کی تاریخ بیان کی ہو مثلاً دو چار دن یا دو چار ہفتے پہلے کا وقت بیان کیا ہو تو اس پہلے حکم کو باطل قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ اب معلوم ہوا کہ پہلے حکم صریحاً غلط تھا۔ اسی طرح اگر عورت پہلے سے کسی شوہر کے ساتھ رہتی ہو۔ اور اس کا نکاح لوگوں میں مشہور ہو تو دوسرے شخص کے گواہوں کی گواہی کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ اگر یہاں بھی اس دوسرے شخص کے گواہوں نے پہلے شخص کے نکاح سے پہلے ہی اس کا نکاح ہو جانے کی گواہی دی ہو۔

توضیح۔ اگر دو مردوں نے ایک ہی متعینہ عورت سے اپنے اپنے نکاح کا دعویٰ کیا، تفصیل،

مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولو ادعى اثنان كل واحد منهما انه اشترى منه هذا العبد معناه من صاحب اليد، واقاما بينة فكل واحد منهما بالخيار ان شاء اخذ نصف العبد بنصف الثمن وان شاء تركه لان القاضى يقضى بينهما بصفين لاستوائهما فى السبب فصار كالفضولين اذا باع كل واحد منهما من رجل واجاز المالك البيعين يخير كل واحد منهما لانه تغير عليه شرط عقده فلعل رغبته فى تملك الكل فيرده ويأخذ كل الثمن لو اراد، وان قضى القاضى به بينهما فقال احدهما لا اختار النصف لم يكن للاخر ان يأخذ جملته، لانه صار مقضيا عليه فى النصف فانفسخ البيع فيه وهذا لانه خصم فيه لظهور استحقاقه بالينة لو لا بينة صاحبه بخلاف ما لو قال ذلك قبل تخيير القاضى حيث يكون له ان يأخذ الجميع، لانه يدعى الكل ولم يفسخ سبه والعود الى النصف للمزاحمة ولم يوجد، ونظيره احد الشفيعين قبل القضاء، ونظير الاول تسليمه بعد القضاء

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس غلام کے بارے میں جو کسی کے قبضہ میں ہو دو آدمیوں نے بیک وقت یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس شخص سے یہ غلام خرید لیا ہے۔ اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ پیش کئے مگر اس میں خریداری کی تاریخ بیان نہیں کی۔ تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس کی آدمی قیمت دے کر آدھے غلام کا مالک ہو جائے۔ اور یہ نہ چاہے تو اپنے حق سے باز آجائے۔ کیونکہ قاضی ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہی خریدنے کا حکم دے گا۔ اس لئے کہ یہ دونوں ہی سبب میں برابر ہیں۔ تو اس کی نظیر یہ ہو گی کہ ایک شخص کے غلام کو دو اجنبی آدمیوں نے علیحدہ علیحدہ دو آدمیوں کے پاس بیچ ڈالا۔ اور مالک کو خبر ہوئے پر اس نے دونوں کے بیچنے کی اجازت دیدی۔ تو اس وقت ظاہر ہے کہ معاملہ قاضی کے پاس جانے سے وہ اس غلام کو دونوں خریداروں کے درمیان برابر کے حساب سے ہی رہنے کا حکم دے گا۔ ایسی صورت میں ہر خریدار کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو اسی حالت پر آدھے غلام کا آدھا مالک بن کر رہ جائے یا چاہے اس سے انکار کر کے بائع سے اپنی پوری رقم واپس مانگ لے کیونکہ ہر ایک نے خریدتے وقت یہ سمجھ رکھا تھا کہ میں اس پورے غلام کا مالک بنوں گا۔ مگر اب اس کی وہ بات ختم ہو گئی اور اس کی رضامندی ختم ہو گئی۔

وان قضی القاضى الخ اور اگر قاضی نے یہ فیصلہ سنادیا کہ یہ غلام تم دونوں کے درمیان آدھوں آدھ پر مشترک ہے اس کے بعد ان میں سے ایک اپنی خریداری سے ہٹا گیا یعنی عقد بیع ختم کر دی اور یہ کہا کہ اب میں صرف آدھا خریدنا پسند نہیں کرتا ہوں تو اس کے دوسرے ساتھی کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ پورا غلام لے لے۔ کیونکہ اس کے بارے میں آدھے غلام کے مالک ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ اور باقی آدھے حصہ میں اس کی بیع ختم ہو چکی ہے کیونکہ گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ دوسرے حصہ کا مالک وہ دوسرا شخص ہی ہے۔ اور اس کا ثبوت اس حد تک ہو چکا ہے کہ اگر اس کے گواہ نہ ہوتے تو وہی شخص پورے غلام کا مالک ثابت ہو جاتا۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ دونوں خریداروں میں سے ایک نے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جانے کے بعد اپنی خریداری سے انکار کیا ہو، اس کے برخلاف اگر قاضی کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی کوئی ایک اپنی ناراضگی کا اظہار کر دیتا تو دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوتا کہ اس پورے غلام کو تنہا رکھ لے۔ کیونکہ یہ تو ابتداء سے ہی پورے غلام کا مالک بننے کا خواہشمند تھا۔ اور ابھی تک اس کے دعویٰ کا سبب یعنی خریدنا ختم نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی قاضی نے آدھے غلام میں اس کی خریداری کو فتح نہیں کیا ہے۔ اور اسے صرف نصف غلام اس لئے ملا کہ دوسرا خریدار اس کا مدعی موجود تھا۔ لیکن ایک کے رد کر دینے سے وہ مقابل کی حیثیت سے باقی نہ رہا۔ لہذا ابھی ایک شخص پورا غلام لے سکتا ہے۔ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہو گی کہ ایک مکان کے دو شفع میں سے ایک نے قاضی کے حکم سے پہلے ہی اپنا حق شفعہ لینے سمجھ انکار کر دیا ہو تو دوسرے کو پورا مکان تنہا شفع کی حیثیت سے لینے کا حق ہو جائے گا۔ اور پہلی صورت کی نظیر یہ ہو گی کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد دونوں میں سے ایک اپنے حق سے دستبردار ہوا ہو کہ اس صورت میں دوسرے شفع کو باقی حصہ بھی شفع کی حیثیت سے لینے کا اب حق نہ رہے گا۔

توضیح۔ اگر ایسا غلام جو کسی کے قبضہ میں ہو اس کے بارے میں دو آدمیوں نے بیک وقت خرید لینے کا دعویٰ کیا ساتھ ہی گواہ بھی پیش کر دئے۔ اور اگر اسی مسئلہ میں قاضی نے ہر ایک کو نصف نصف لینے کا حکم دیدیا۔ اس کے بعد ایک نے اس سے دستبرداری کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو ذکر کل واحد مہما تاریخا فهو للاول مہما، لانه اثبت الشراء فی رمان لا یبازعه فیہ احد فاندفع الآخر به ولو وثقت احدهما ولم توقت الاخری فهو لصاحب الوقت لثبوت الملك فی ذلك الوقت، واحتمل الآخر ان یکون قبله او بعده فلا یقضی له بالشک، وان لم یدکرا تاریخا ومع احدهما قبض فهو اولی ومعاہ امہ فی یدہ لان تمکک من قبضہ بدل علی سبق شرائہ ولانہما استویا فی الاثبات فلا یفصل الید الثابتة بالشک وکذا لو ذکر الآخر وقتا لما یبایا الا ان یشہدوا ان شراءه کان قبل شراء صاحب الید لان الصریح یفوق الدلالة قال وان ادعی احدهما شراء والآخر هبة وقبضا معاہ من واحد، واقاما بینة ولا تاریخ معہما فالشراء اولی، لان الشراء اقوی لکونه معلوضہ من الجانین، ولانه یثبت الملك بنفسه والملك فی الهبة یتوقف علی القبض وکذا الشراء والصدقة مع القبض لما بینا، و الهبة والقبض والصدقة مع القبض سواء حتی یقضی بینہما لاستوائہما فی وجه الترع ولا ترجیح للزوم لانه یرجع الی المال والترحیح لمعنی قائم فی الحال وهذا فیما لا یحتمل القسمة صحیح، وکذا فیما یحتملہا عد العص لان الشیوع طار وعند العوض لا یصح لانه تمعید الهبة فی الشائع

ترجمہ۔ اور قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو آدمیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے خریداری کی تاریخ بھی بیان کر دی ہو تو یہ غلام اسی شخص کا ہو گا جس کی خریداری کی تاریخ پہلے بیان کی گئی ہو۔ کیونکہ اس نے اپنی خریداری اس دن کی ثابت کر دی ہے جس دن اس کا کوئی مزارعہ اور مقابل نہ تھا۔ اس بناء پر دوسرے دن کی خریداری کی گواہی باطل ہو جائے گی۔ ولو وقت الح اور اگر دو گواہوں میں سے ایک میں تاریخ بیان کی گئی مگر دوسرے میں تاریخ بیان نہیں کی گئی ہو تو ان کی گواہی مقبول ہوگی جس میں تاریخ بھی بیان کر دی گئی ہو اور غلام اسی کا ہو جائے گا کیونکہ جس کی گواہی میں تاریخ نہیں بیان کی گئی ہے یہ دونوں احتمال ہو جاتے ہیں کہ اس مذکورہ تاریخ سے بھی پہلے اس کی خریداری ہوئی ہو اسی طرح یہ بھی احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اس کی تاریخ کے بعد اس غلام کی خریداری ہوئی ہو۔

وان لم یدکرا الح اور اگر کسی ایک نے بھی تاریخ بیان نہیں کی مگر ایک شخص کا اس پر پہلے سے قبضہ موجود ہو تو یہی شخص زیادہ حقدار ہو گا۔ کیونکہ قبضہ میں ہونا یا اس پر قدرت رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسی نے پہلے خریدا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ جب مدعی اپنا اپنا دعویٰ ثابت کرنے میں برابر ہو گئے۔ تو فی الحال جس کا قبضہ غلام پر ثابت ہے اسے کسی شک کی وجہ سے باطل نہیں کیا جاسکے گا۔ اسی طرح بالعرض اگر اس دوسرے نے اپنی خریداری کی تاریخ بھی بیان کر دی ہو یعنی گواہوں سے ثابت کر دی ہو جب بھی قبضہ والے کے قبضہ کو باطل نہیں کیا جاسکے گا۔ البتہ اس صورت میں جب کہ گواہ یہ بھی ثابت کر دیں کہ اس شخص کا قبضہ اگرچہ اس پر ہے مگر اس نے بعد میں خریدا ہے اور جس کا قبضہ نہیں ہے اس نے پہلے ہی خریدا تھا۔ کیونکہ اس جگہ خریداری اور ملکیت کے پہلے ہونے کی تصریح پائی جا رہی ہے جبکہ قابض کی ملکیت دلائل ثابت ہو رہی ہے اور دالت کے مقابلہ میں صراحت کو زیادہ قوت اور اولیت ہوتی ہے۔

قال وان ادعی احدهما الح اور اگر دونوں میں سے ایک نے خریدا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ بہہ کا

دعویٰ کیا یعنی جس سے خرید اسی کی طرف سے اس پر قبضہ کا بھی دعویٰ کیا اور دونوں نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے مگر کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی تو خریداری کے دعویٰ کو ترجیح ہوگی کیونکہ خریداری میں عوض دینے کے بعد قبضہ ہوتا ہے اور یہ بہہ کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی کہ بہہ میں عوض نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خریداری میں دونوں طرف سے لین دین اور عوض ہوتا ہے۔ جبکہ بہہ میں معاوضہ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خریداری ایسا معاملہ ہے جو خود ہی ملکیت کو ثابت کرتی ہے۔ اور بہہ میں مالک بننے کے لئے پہلے اس پر قبضہ کر لینا بھی ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ بہہ قبضہ پر موقوف ہوتا ہے۔ اسی طرح خریداری میں اور قبضہ کے ساتھ بہہ کرنے میں اختلاف ہو تو مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر وہی حکم ہوگا۔ (ف یعنی صدقہ کے مقابلہ میں خریداری زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ خریداری میں دو طرف معاوضہ ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خریداری از خود ملکیت کے لئے مفید ہوتی ہے۔ لیکن صدقہ میں ملکیت حاصل کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرنا بھی ضروری ہے۔

والہبۃ والقبض الخ اور بہہ قبضہ کے ساتھ اور صدقہ قبضہ کے ساتھ ہونے میں دونوں برابر ہوتے ہیں یعنی اگر ایک شخص نے ایک چیز پر بہہ قبضہ کے ساتھ اور دوسرے نے اسی پر صدقہ قبضہ کے ساتھ ہونے کا دعویٰ کیا تو یہ دونوں حکم برابر سمجھے جائیں گے۔ اس لئے بغیر تاریخ کی گواہی ہونے میں بھی یہی حکم ہوگا۔ یعنی وہ چیز دونوں مدعیوں میں برابر کی ملکیت میں ہوگی۔ کیونکہ انعام اور احسان کے طریقہ میں دونوں برابر ہیں۔ اور صدقہ کو محض اس وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی ہے کہ اس میں قبضہ کی شرط نہیں ہے کیونکہ دیتے ہی وہ لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ لازم ہو جانا ابتداء نہیں ہوتا ہے بلکہ انجام میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ عقد آخر کو لازم ہو گیا۔ جب کہ ترجیح تو ایسے معنی سے ہوتی ہے جو فی الحال موجود ہوں۔ جیسا ابتداء صدقہ بھی بہہ کی طرح لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی چیز میں صحیح ہے جو تقسیم کے قابل نہ ہو۔ لیکن ایسی چیز میں جو تقسیم ہونے کے قابل ہو تو بھی بعض عماء کے نزدیک یہ حکم صحیح ہے۔ کیونکہ بہہ میں شرکت تو بعد میں آئی ہے۔ یعنی وہ شخص پہلے کل عین مال کا مستحق ہوا تھا مگر دوسرے مدعی کی مزاحمت اور سامنے آجانے کی وجہ سے صرف آدھے حصے میں بہہ باقی رہ گیا۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مشترک بہہ کو نافذ کرنا لازم آتا ہے۔ (ف حالانکہ مال مشاع یعنی مشترک یا غیر مقوم کا بہہ صحیح نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح۔ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے یا صرف ایک فریق کے گواہ نے خریداری کی تاریخ بیان کر دی ہو۔ یا کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی البتہ ان میں سے کسی ایک کا اس غلام پر پہلے سے قبضہ ہو۔ یا دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ بہہ کا دعویٰ کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا ادعی احدہما الشراء وادعت امرأة انہ تروحها علیہ فہما سواء، لاستوائہما فی القوة فان کل واحد منہما معاوضۃ یثبت المملک بنفسہ، وهذا عند ابی یوسف، وقال محمد الشراء اولی ولہا علی الروج القیمۃ لانہ امکن العمل بالیتین بتقدیم الشراء اد التروح علی عین مملوک للغير صحیح، ویجب قیمته عند تعدر تسلیمہ، وان ادعی احدہما رھنا وقبضا والاخر ھة وقبضا واقاما بیۃ فالرھن اولی، وهذا استحسان وفی القیاس الھبۃ اولی لانہا تثبت المملک، والرھن لا یثبتہ، وحہ الاستحسان ان المقبوض بحکم الرھن مضمون ویحکم الھبۃ غیر مضمون وعقد الضمان اقوی، بحلاف الھبۃ بشرط العوض لانہ بیع انتہاء والبیع اولی من الرھن لانہ عقد ضمان یثبت المملک صورة ومعنی والرھن لا یثبتہ الا عند الهلاك معنی لا صورة، فکذا الھبۃ

بشرط العوض، وان اقام الخارحان البینة علی الملك والتاریخ، فصاحب التاریخ الاقدم اولی، لانه البتہ انه اول المالكین فلا یطلق الملك الا من جهته ولم یطلق الاخر منه

ترجمہ۔ قدرتی نے کہا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے خریداری کا دعویٰ کیا یعنی جس شخص کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اس غلام کو خریدا ہے۔ اور ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ شخص (غلام) میرا غلام ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی نے مجھ سے اپنا نکاح کیا ہے اور اسی غلام کو میرے لئے مہر مقرر کیا ہے۔ اس طرح یہ دونوں مدعی بالکل برابر ہوئے۔ کیونکہ دونوں کا دعویٰ یکساں قوی ہے۔ کیونکہ خریداری کا معاملہ ہو یا نکاح کا دونوں میں دو طرفہ معاوضہ ہے اور بذات خود ملکیت کو بھی ثابت کرتا ہے۔ یہ قول امام ابو یوسف کا ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خریداری اولی ہے یعنی خریداری ہی کا حکم دیا جائے گا۔ اور اس عورت کا وہ غلام نہ رہے گا اس کے عوض اس کے شوہر پر اس غلام کی قیمت لازم آئے گی۔ کیونکہ دونوں گواہوں کے ثابت ہو جانے کے بعد اسی صورت سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ خریداری کو نکاح سے مقدم سمجھا جائے۔ کیونکہ دوسرے شخص کے مملوک مال عین پر بھی نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ پھر جب اس چیز کو مہر میں ادا کرنا حوالہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت لازم آ جاتی ہے۔ (ف) اصل دونوں معاملوں (خریداری کو نکاح) پر بیک وقت عمل کرنا اسی طرح ممکن ہو گا کہ خریداری کو پہلے فرض کر کے یہ غلام خریدار کو دیدیا جائے۔ پھر عورت کے نکاح کے مہر کے عوض اس غلام کی قیمت اس کے شوہر (قابلض) پر لازم کر دی جائے۔

وان ادعی احد ہما رہنا الخ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے قبضہ کے ساتھ رہن کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ رہہ کرنے کا دعویٰ کیا۔ اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے تو رہن کی گواہی اولی ہوگی یعنی رہن ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ یہ حکم استحسانی ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ رہہ کرنے کو مقدم رکھا جائے کیونکہ رہہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن رہن سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے حکم کی بناء پر جو چیز قبضہ میں لائی جاتی ہے وہ مضمون ہوتی ہے۔ یعنی اس کی ضمانت واجب ہوتی ہے مطلب یہ ہوا کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی اپنی بازاری قیمت اور مرثیہ کے قرضہ سے جو کم ہو اس کے بدلہ وہ ضائع سمجھی جائے گی۔ حالانکہ جو چیز رہہ کی صورت میں قبضہ میں آتی ہے اس کے ہذاک ہونے پر وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے۔ اور جس معاملہ میں ضمان واجب ہو وہ اس معاملہ کے مقابلہ میں جس میں ضمان نہ ہو اتنی ہوتا ہے۔ لہذا یہاں رہن بھی رہہ کی نسبت سے اقویٰ ہوا اس لئے اسی کے گواہ قبول کئے جائیں گے۔ یہ مقابلہ ایسے رہہ سے ہے جو غیر مشروط اور خالی ہو کیونکہ ایسا رہہ جو کسی عوض کی شرط کے ساتھ ہو کہ وہ خالی رہہ نہیں ہوتا ہے بلکہ شروع میں اس کا نام رہہ اور آخر میں بیع ہے۔ اور بیع رہن کی بہ نسبت اولیٰ ہوتی ہے۔ کیونکہ بیع ایسا عقد ہے جس میں ضمان بھی واجب ہوتی ہے۔ اور اس سے ظاہر و باطن ہر طرح سے ملکیت بھی حاصل ہوتی ہے۔ یعنی فی الفور بھی اس سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اور انجام کار میں بھی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن رہن ایک ایسا عمل ہے جس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ البتہ اس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ رہن رکھا ہو مال ضائع ہو جائے جبکہ بظاہر عقد سے ملکیت حاصل نہیں ہوگی بلکہ معنی کے اعتبار سے حاصل ہو جائے گی۔ چنانچہ رہہ میں بھی جب کہ اس میں کچھ عوض دینے کی شرط لگائی گئی ہو تو وہ بھی رہن کے حکم میں ہوگا۔

(ف) اس کی وضاحت اس طرح سے کی جاتی ہے کہ بیع کا ظہری عقد یعنی لین دین سے ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کا مقصد اور معنوی اثر بھی تو یہی ہوتا ہے کہ ایسا کرنے سے ملکیت حاصل ہو۔ اسی طرح ایسے رہہ سے بھی کہ اس کے بدلے میں کچھ دینے کی شرط کر لی گئی ہو۔ (مثلاً میں تمہیں یہ قلم رہہ کرتا ہوں۔ اس شرط کے ساتھ کہ تم مجھے یہ گھڑی دو گے) کہ اس میں بھی عوض اور ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ بخلاف رہن کے کہ بظاہر اس میں کسی طرح کی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ یعنی یہ معاملہ اس غرض سے نہیں اٹھاتا ہے کہ اس کا مالک بن جائے البتہ اگر مال مرہون کسی طرح ضائع ہو جائے تو مرہون اس

مقدار کا ضامن ہو جاتا ہے جو اس مہون کی قیمت اور اپنے قرضہ میں سے کم ہو گیا پھر اس مقدار کے ادا کر دینے کے بعد معنوی طریقہ سے اس ہلاک شدہ چیز کا مالک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں رہن ملکیت کے لئے کچھ بھی مفید ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے بیع بہ نسبت رہن کے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ لہذا ایسا ہے جس کے بدلہ میں کچھ دینے کی بھی شرط کی گئی ہو زیادہ قوی ہوتی ہے۔ الیٰ صل اگر ایک شخص نے رہن کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرنے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیا تو اس پر عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کا حکم دیا جائے گا۔

وان اقام الخار جان الخ اگر کسی چیز کے بارے میں ایسے دو آدمی جن میں کسی کے قبضہ میں وہ چیز نہ ہو یہ دعویٰ کریں کہ میں اس کا مالک ہوں اور اس پر گواہ بھی پیش کر دیں ساتھ ہی دونوں نے وہ تاریخ بھی بیان کر دیں جب سے وہ اس کے مالک بنے ہوں تو جس کی تاریخ پہلے کی ہوگی (مثلاً دوسری رمضان اور بیسویں رمضان میں سے دوسری رمضان کی تاریخ بیان کرنے وال) مالک ہونے میں اولیٰ اور مقدم ہوگا۔ کیونکہ اس نے یہ بات بھی ثابت کر دی کہ ہم دونوں میں سے میں ہی مقدم ہوں اس طرح یہ دوسرا شخص اگر مالک ہو سکتا ہے اور اپنے اس فریق کے سوا کسی تیسرے کے ہاتھ سے مالک نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ وہ کسی غیر کے ہاتھ سے مالک بننے کا دعویٰ کر رہا ہے۔ (ف۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مال کسی شخص کے قبضہ میں تھا۔ اس پر دو آدمیوں نے کوئی سبب بتائے بغیر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہا کہ اس مال کا اصل میں میں ہی مالک ہوں اور یہ نہیں بتایا کہ اس کو میں نے خریدا ہے یا مجھے میراث میں ملا ہے یا کوئی وجہ ہے۔ البتہ ملکیت کی تاریخ بتادی کہ فلاں دن سے میں مالک ہوں۔ اور اسی کے مطابق ان کے گواہوں نے گواہی بھی دے دی۔ تو ان تاریخوں میں سے جس کی تاریخ پہلے کی بیان کی گئی ہوگی اسی کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہی شخص پہلے سے مالک ہے۔ اب اگر یہ دوسرا شخص اسی مال کا مالک ہوا ہے تو لا محالہ اسی پہلے مالک کے ہاتھ یا اجازت سے مالک ہوا ہوگا۔ حالانکہ اس دوسرے شخص نے یہ بات نہیں کہی کہ میں اس کی طرف سے خریدنے یا ہبہ کرنے وغیرہ کسی بھی طریقہ سے مالک ہوا ہوں۔ تو اس کا دعویٰ بے اعتبار ہو کر اس پر کوئی دھیان نہیں دیا جائے گا۔ اور مقدمہ ختم کر دیا جائے گا۔

توضیح:- اگر ایک غلام کے بارے میں ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اسے خریدا ہے۔ اور ایک عورت نے یہ کہا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ اسی قابض شخص نے مجھ سے نکاح کر کے مہر میں یہی غلام مجھے دیا ہے۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرے پاس بطور رہن ہے اور میرا اس پر قبضہ بھی ہے۔ اور دوسرے نے کہا کہ یہ غلام مجھے ہبہ کے طور پر ملا ہے اور فوراً ہی اس پر میرا قبضہ بھی ہو گیا ہے۔ اور دونوں مدعیوں نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو ادعى الشری من واحد معناه من غیر صاحب البید واقاما البینة علی تاریخین، فالاول اولیٰ لما بینا انه اثبتہ فی وقت لا مازع لہ فیہ، وان اقام کل واحد منهما البینة علی الشراء من آخر و ذکرنا تاریخا فہما سواء، لانہما یشتان الملك لبانہما فیصیر کانہما حضرا ثم یخیر کل واحد منهما کما ذکرنا من قبل، ولو وقتت احدی البینتین وقتا ولم توقت الاخری قضی بینہما نصفین لان توقیت احدہما لا یدل علی تقدم الملك لجواز ان یکون الآخر اقدم بخلاف ما اذا کان البائع واحدا لانہما اتفقا علی ان الملك لا یتلقى الا من جہتہ فاذا اثبت

احدهما تاریخاً بحکم بہ حتی یبیین امہ تقدّمہ شراء غیرہ، ولو ادعی احدهما الشراء من رجل والآخر الہبۃ والقبض من غیرہ والثالث المیراث من ابیہ والرابع الصدقۃ والقص من آخر قصی بینہم ارباعاً لاہم یتلقون الملک من باعتہم فیجعل کابہم حضروا واقاموا البیۃ علی الملک المطلق

ترجمہ۔ تہ دوریٰ نے فرمایا ہے کہ دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک شخص کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ چیز تو میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی جو اس قابض کے علاوہ ہے۔ اور ان دونوں نے ہی اس کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تو ان میں سے جس کی تاریخ مقدم ہوگی اسی کے حق میں حکم سنایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے کہ اس نے اپنی خریداری ایسے دن کی ثابت کی ہے جس دن کوئی اور شخص اس کا مالک نہ تھا۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے قابض کے علاوہ علیحدہ علیحدہ دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا تو دونوں کا ایک ہی حال ہو گا۔ کیونکہ دونوں اپنے اپنے بائع کی ملکیت ثابت کرتے ہیں تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں بائع ایک ساتھ حاضر ہو گئے پھر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کو اپنا نصف حصہ خریدنے کا اختیار دیا جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

ولو وقت احدی البینتین الخ اور اگر دونوں گواہوں میں سے صرف ایک ہی نے خریداری کی تاریخ بیان کی اور دوسرے نے بیان نہیں کی تو بھی وہ بیع ان دونوں میں نصف نصف کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک فریق کے تاریخ بیان کر دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ چیز پہلے سے اسی کی ملکیت میں تھی کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس سے بھی پہلے ہی مالک ہو چکا ہو۔ بخلاف اس کے جب کہ دونوں آدمیوں نے ایک ہی شخص سے خریداری کی ہو۔ یعنی ان کا بائع ایک ہی شخص ہو تو اس میں یہ احتمال پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں مدعیوں نے اپنے دعویٰ سے اسی بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ ہم دونوں کو اسی ایک بائع سے ملکیت حاصل ہوئی ہے اور جب ان میں سے ایک نے خریداری کی تاریخ بھی بیان کر دی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ البتہ اگر کسی ذریعہ سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ واقعہ دوسرا مدعی اس مال پر بیان کی ہوئی تاریخ سے پہلے سے مالک ہے۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے بائع سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور دوسرے مدعی نے دوسرے مالک سے قبضہ کے ساتھ ہیہ میں پانے کا دعویٰ کیا اور تیسرے نے اس مال کو اپنے باپ سے میراث میں پانے کا دعویٰ کیا۔ اور چوتھے شخص نے کسی اور سے قبضہ کے ساتھ صدقہ میں ملنے کا دعویٰ کیا تو وہ مال ان چاروں کے درمیان چار حصوں میں تقسیم ہو کر چاروں کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس مال کے مالک کی طرف سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا مدعی ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا گویا کہ ان چاروں مالکوں نے خود حاضر ہو کر اس چیز پر اپنی اپنی مطلق ملکیت کے دعویٰ کے گواہ پیش کر دیئے۔ (ف چنانچہ سب کے لئے وہ مال چار حصوں میں بٹ کر ہر ایک کے چوتھائی مال کا حکم دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ایک ایک حصہ کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:- اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک قابض شخص کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ چیز میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز اس شخص سے خریدی ہے جو اس کے علاوہ ہے۔ اور دونوں نے خریداری کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور اگر اسی طرح دونوں نے دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور اگر دونوں میں صرف ایک شخص نے تاریخ خریداری بیان کیا۔ اگر ایک چیز پر چار شخصوں نے چار مستقل طریقوں سے مالک بننے کا دعویٰ کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال فان اقام الحارج البينة على ملك مؤرخ وصاحب اليد بينة على ملك اقدم تاريخا كان اولي، وهذا عد
ابي حنيفة وابي يوسف وهو رواية عن محمد وعنه انه لا يقبل بينة ذي اليد رجوع اليه لان البنتين قامتا على مطلق
الملك ولم يتعرضا لجهة الملك فكان التقدم والتاخر سواء، ولهما ان البينة مع التاريخ متضمنة معنى الدفع فان
الملك اذا ثبت لشخص في وقت قبضته لغيره بعده لا يكون الا بالتلقى من جهته وبينة ذي اليد على الدفع
مقبولة، وعلى هذا الاختلاف لو كانت الدار في ايديهما والمعنى ما بينا، ولو اقام الحارج وذو اليد البينة على
ملك مطلق ووقعت احدهما دون الاخرى فعلى قول ابي حنيفة ومحمد الحارج اولي وقال ابو يوسف وهو رواية
عن ابي حنيفة صاحب الوقت اولي لانه اقدم وصار كما في دعوى الشراء اذا ارخت احدهما كان صاحب
التاريخ اولي ولهما ان بينة ذي اليد انما تقبل لتضمنها معنى الدفع ولا دفع ههنا حيث وقع الشك في التلقى من
جهته، وعلى هذا اذا كانت الدار في ايديهما ولو كانت في يد ثالث والمسألة بحالها فهما سواء عند ابي حنيفة
وقال ابو يوسف الذي وقت اولي وقال محمد الذي اطلق اولي، لانه ادعى اولية الملك بدليل استحقاق الزوائد
ورجوع الباعة بعضهم على البعض، ولا يبي يوسف ان التاريخ يوجب الملك في ذلك الوقت بيقين والاطلاق
يحتمل غير الاولية والترحيح باليقين كما لو ادعى الشراء، ولا يبي حنيفة ان التاريخ بضامه احتمال عدم التقدم
فسقط اعتباره فصار كما اذا اقاما البينة على ملك مطلق بحلاف الشراء لانه امر حادث فيضاف الى اقرب
الافوات فيترجح جانب صاحب التاريخ

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے جس کے قبضہ میں مال نہ ہونے کے باوجود اس کے مالک ہونے کا دعویٰ
کیا اور اس کی تاریخ بیان کر کے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیے۔ اور جس کے قبضہ میں وہ مال ہے اس نے اس سے پہلے کی
تاریخ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دیے تو یہی قابض اولی ہو گا یعنی اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا۔ یہ قول امام
ابو حنیفہ و امام ابو یوسف علیہ السلام ہے۔ اور امام محمد سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ لیکن امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ قابض کے
گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ پھر امام محمد نے اسی قول کی طرف رجوع بھی کر لیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہیں صرف
اس بات پر قائم ہوئی ہیں کہ یہ مطلقاً مالک ہے۔ لیکن کسی نے یہ نہیں بتایا ہے کہ کس سبب سے یہ شخص مالک ہوا ہے۔ یعنی سبب
ملک سے کسی نے بھی تعرض نہیں کیا ہے۔ بلکہ ہر ایک نے صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہے لہذا اس میں تاریخ کے آگے اور پیچھے
ہونے سے کوئی فرق نہ ہو گا یعنی دونوں تاریخیں برابر ہوں گی۔

ولهما ان البينة الح۔ اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہوئی کہ جس گواہی میں تاریخ بھی بیان کر دی گئی ہو اس میں
دوسرے کے دعویٰ کو دفع کرنا یا رد کرنا بھی ہوتا ہے یعنی اس میں کسی دوسرے یعنی غیر قابض کی ملکیت صحیح نہیں ہو سکتی
ہے۔ جب تک کہ یہ میری اجازت یا میری طرف سے نہ ہو۔ کیونکہ جب ایک وقت میں ایک شخص کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس
کے بعد کسی دوسرے کی ملکیت اس پر اسی وقت قائم ہو سکتی ہے جب کہ یہ خود اس کی اجازت دے یا مالک بنادے۔ جب کہ موجودہ
صورت میں اس کے قابض نے اجازت نہیں دی ہے بلکہ رد کر دیا ہے اور ایسے رد پر اس کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں۔ و علی ہذا
الاختلاف الخ۔ اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تب بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے
پہلے بیان کر دی ہے۔ یعنی اگر ایک شخص کی کسی چیز پر پہلے سے ملکیت ثابت ہو جائے تو صرف اسی کی اجازت سے دوسرے کو بھی
ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔

ولو اقام الحارج الخ اور اگر کسی چیز پر ایسے دو مدعیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر قبضہ نہ ہو
اور دوسرے کا اس پر قبضہ ہو اور دونوں نے اپنی مطلق ملک پر ان کے گواہوں نے گواہی بھی دیدی یعنی یہ گواہی دی کہ یہ اس کی

ملک ہے مگر اس کا کوئی سبب نہ بتایا ہو۔ پھر ان میں سے ایک کے گواہوں نے تاریخ ملکیت بیان کر دی لیکن دوسرے نے بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خارج یعنی جس کا قبضہ نہیں ہے وہی اولیٰ سمجھا جائے گا اور اسی کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت میں ہے جو کہ امام ابو یوسفؒ کا قول بھی ہے کہ جس کی ملکیت تاریخ کے اعتبار سے پرانی ہوگی وہی اولیٰ ہوگا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ خرید کا دعویٰ کر کے ایک نے تاریخ بیان کی کہ اس میں جس کی تاریخ مذکور ہوئی ہے وہی اولیٰ ہوتا ہے۔ اور طرفین یعنی امام محمد اور امام اعظم رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کے گواہ تو صرف اس لئے قبول کئے جاتے ہیں کہ اس کی گواہی میں یہ بات مخفی اور لازم ہوتی ہے کہ وہ اس کے علاوہ کسی بھی دوسرے شخص کی ملکیت کے دعویٰ کا رد ہوتا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں کسی کا بھی رد نہیں ہو رہا ہے۔ کیونکہ جو شخص تاریخ کے اعتبار سے پہلے سے مالک ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے مطلق اس بات کے سمجھنے میں شک باقی رہ جاتا ہے کہ اسی نے اس دوسرے شخص کو مالک بنایا ہے جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے۔ کیونکہ شاید اس نے اس قبضہ آدمی سے ہی ملکیت حاصل کر لی ہو۔ اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

ولو كانت فی بلد ثالث الخ اور اگر یہ مکان کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو لیکن باقی صورت حال ویسی ہی ہو جیسی کہ ابھی بیان کی گئی ہے تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں مدعی برابر ہوں گے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کر دی ہو وہی اولیٰ ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے مالک ہونے کو مطلق بیان کیا ہو یعنی سبب بیان نہ کیا ہو وہ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ جس نے تاریخ بیان نہیں کی ہے وہ سب سے پہلے اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص مطلق ملک کا دعویٰ کرتا ہے وہی ان زائد چیزوں کا بھی مستحق ہوتا ہے جو اس مال سے زائد پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر کسی نے یہ چیز اپنا حق جتا کر حاصل کر لی ہو تو اس سے پہلے جتنے آدمیوں نے اس کی خرید و فروخت کی ہوگی ان میں کا ہر خریدار یہ مال اس کے بیچنے والوں کے پاس اسے لوٹا کر اپنی رقم واپس لے لے گا۔ تو اس حکم سے یہ بات معصوم ہو گئی کہ مطلق ملکیت زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ولابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ بیان کر دینے سے بالیقین اسی وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن ملک مطلق کے دعویٰ کی صورت میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید وہ اولیٰ نہ ہو۔ اس لئے جس صورت میں یقین ہو اسی کو شک پر ترجیح ہوگی۔ جیسے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے کسی چیز کی خریداری کا دعویٰ کیا پھر اپنی گواہی دیتے ہوئے اس میں تاریخ ملکیت بھی بیان کر دی ہو تو ان میں سے جس کی تاریخ مقدم ہوگی وہی اولیٰ اور احق سمجھا جائے گا۔ ولابی حنیفہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تاریخ کے مقابل اور مزاحم ہونے سے اس بات کا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ جس میں تاریخ بیان کی گئی ہے وہ دوسرے کے مقابلہ میں مقدم نہ ہو۔ یعنی جو تاریخ بتائی گئی ہے اس وقت سے ملکیت کا پایا جانا اگرچہ یقینی ہوتا ہے پھر بھی جس میں تاریخ بیان نہ کی گئی

ہو اور ملک مطلق ہو اس سے مقدم ہو جانا یقینی نہیں ہوتا ہے اس بناء پر کہ شاید وہی مقدم اور تاریخ والا مؤخر ہو۔ اس طرح تاریخ میں یہ مزاحمت پائی گئی اور مقدم اور مؤخر دونوں ہونے کا احتمال قوی ہو گیا۔ اس بناء پر یہ سمجھا جائے گا کہ کسی میں بھی تاریخ کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اور مطلق ملک پر دونوں گواہ پیش ہو گئے ہیں۔ اور ایسی صورت میں دونوں کا حکم برابر سمجھا جاتا ہے۔ لہذا موجودہ صورت میں بھی یہی حکم دیا جائے گا۔ بخلاف خریداری کے دعویٰ کے یعنی ایک شخص نے مطلق ملک کا تاریخ کے ساتھ دعویٰ کیا اور دوسرے نے بغیر تاریخ کے ہی خریدنے کا دعویٰ کیا تو اس مسئلہ میں تاریخ کے ساتھ مدعی کو مقدم کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں خریداری کا کام ایک نیا کام یا فعل جدید ہوتا ہے اس لئے اس میں تاریخ کا ذکر نہ کرنے سے قریب ترین وقت کی طرف فعل منسوب ہوگا۔ اسی لئے اس فعل کو ترجیح ہوگی یعنی مقدم مانا جائے گا جس میں تاریخ بیان کر دی گئی ہو۔

(ف) مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ ایک شخص کو ایک گاڑی ۱۰۰ روپے میں اس کے باپ سے وراثت میں ملی پھر ۱۲۰ روپے میں ایک شخص نے اسے پُر کر زید کے ہاتھ فروخت کر دی۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو رہی ہے کہ اصل مالک کی ملکیت کے بعد اس کی خرید ہو رہی ہے۔ اس لئے اگر اصل مالک یہ دعویٰ کرے کہ یہ گاڑی ۱۰۰ روپے مجھے وراثت میں ملی ہے اور زید کوئی تاریخ خرید بتائے بغیر کہے کہ میں نے یہ خریدی ہے تو فیصلہ اس تاریخ بتانے والے کے حق میں ہو گا کیونکہ بیع تو اس کے ایک ہی دن بعد بھی ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ خرید نے والا اسی شخص سے خریدنے کا دعویٰ نہیں کر رہا ہے تو ظاہر ہے کہ شاید اس نے کسی چوری یا غصب سے ناجائز طریقہ سے خریدی ہے۔ اس لئے جس نے تاریخ بیان کی ہے اس کے حق میں حکم دیا جائے گا۔ اور خرید نے والا جس نے دعویٰ کر رکھا ہے وہ ساقط اور بے اعتبار ہو جائے گا۔ فہم۔

توضیح:- اگر مدعی غیر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ تاریخ کے ساتھ پیش کئے۔ اور دوسرا جو اس پر قابض ہے اس سے پہلے کی تاریخ سے ملکیت کے گواہ پیش کئے۔ مسئلہ کی تفصیل اس کی تمام صورتوں کے ساتھ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وان اقام الخارج وصاحب اليد كل واحد منهما بينة على النتائج فصاحب اليد اولى لان البينة قامت على ما تدل عليه اليد فاستويا وترجعت بينة ذی اليد باليد فيقضى له، وهذا هو الصحيح خلافا لما يقوله عيسى بن ابا ن انه تنهاتر البینتان ويترك فی یدہ لا علی طریق القضاء، ولو تلقى كل واحد منهما الملك من رجل و اقام البينة على النتائج عنده، فهو بمنزلة اقامتها على النتائج فی ید نفسه، ولو اقام احدهما البينة على الملك والاخر على النتائج فصاحب النتائج اولى ايهما كان، لان بينته قامت على اولى الملك، فلا يثبت الملك للآخر الا بالتلقى من جهة، وكذلك اذا كان الدعوى بين خارجين فبينة النتائج اولى لما ذكرنا ولو قضى بالنتائج لصاحب اليد ثم اقام ثالث البينة على النتائج يقضى له الا ان يعيدها ذو اليد لان الثالث لم يصير مقضيا عليه بتلك القضية، وكذا المقضى عليه بالملك المطلق اذا اقام البينة على النتائج تقبل ويقض القضاء به لانه بمنزلة النص والاول بمنزلة الاجتهاد.

ترجمہ:- قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر خارج یعنی غیر قابض اور قابض دونوں نے نتائج پر گواہ مقرر کئے۔ یعنی ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میری مملوکہ چیز سے اور میری ہی ملک میں پیدا ہوا ہے۔ تو قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ یعنی اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا۔ کیونکہ گواہی کسی چیز پر ہو رہی ہے جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے۔ اس لئے گواہی کے معاملہ میں دونوں برابر ہو گئے۔ اور چونکہ قابض کا قبضہ بھی ہے اس لئے اس کی گواہی کو ترجیح ہو گی۔ اسی لئے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ اور عیسیٰ ابن ابان نے اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ یہ دونوں گواہیاں ہی ناقابل قبول اور باطل ہوں گی۔ لہذا جس چیز کے بارے میں اختلاف ہے بدستور قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی۔ یعنی اس میں حاکم کے حکم کی ضرورت نہ ہو گی۔

ولو تلقى كل واحد الخ اور اگر قابض کے ساتھ کسی غیر قابض نے بھی ایک ہی شخص سے اس بچہ کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور دونوں نے ہی گواہ بھی پیش کر دئے کہ یہ بچہ میرے ہی پاس اور میری ہی مملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے۔ تو یہ مسئلہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ اپنے قبضہ میں اپنی مملوکہ چیز سے پیدا ہونے پر گواہ پیش کئے ہوں۔ (ف) یعنی اس صورت میں بھی قابض ہی کو ترجیح ہو گی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ زید کے قبضہ ایک غلام ہے اس پر بکر نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خرید لیا ہے۔ اور خالد کی ملکیت میں یہ غلام اسی کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور قابض نے اس

بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے یہ غلام شعیب سے خریدا ہے۔ اور یہ شعیب کی ملک میں شعیب کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور ان دونوں مدعیوں کے پاس عادل گواہ بھی ہیں اس لئے قابض کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔

ولو اقام احدهما الح اور گر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ میری ہی چیز ہے۔ اور دوسرے نے اس بات پر کہ اس سے حاصل شدہ یعنی بچے میری ملکیت میں اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئے ہیں تو جس نے بچوں کے بارے میں گواہ پیش کئے وہی اولیٰ ہو گا۔ خواہ وہ قابض ہو یا غیر قابض ہو۔ کیونکہ اسی کے گواہوں نے اس کی ملکیت کی گواہی دی ہے۔ اس لئے دوسرے مدعی کو اسی کی جہت سے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ اسی طرح اس بات کا دعویٰ کرنے والوں میں سے کسی کا بھی اس پر قبضہ نہ ہو تو اس بیان کی دلیل سے وہی شخص اولیٰ ہو گا جس نے نتائج کی گواہی دی ہو۔ ولو قضی بالتاج الح اور اگر نتائج کے سبب سے قابض کے حق میں فیصلہ کر دیا گیا اس کے بعد اور کسی تیسرے شخص نے بھی ان نتائج کے لئے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے اس طور سے کہ یہ نتائج میری ملکیت ہے اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئے تو اسی تیسرے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں فی الحال ہے اگر دوبارہ اپنے گواہ پیش کر دے۔ کیونکہ پہلی مرتبہ جب قابض کے حق میں فیصلہ کیا گیا اس وقت یہ تیسرا شخص قاضی کے فیصلہ میں داخل نہیں ہوا یعنی اس پر کوئی حکم نہیں کیا گیا کہ اس کا دعویٰ باطل اور خارج کیا گیا ہے۔

وکذا المقصی علیہ الح اسی طرح جس پر مطلق ملک کا حکم ہو چکا۔ یعنی مطلق ملک کے دعویٰ میں مقصی علیہ ہو گیا یعنی اسے اس معاملہ سے خارج کر دیا گیا اور مدعی کے لئے حکم ہو گیا پس جب اس نے نتائج کے بارے میں گواہ پیش کر دئے تو وہ قبول ہو گئے۔ اور اسی کے ذریعہ سے پہلا حکم باطل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ نتائج کا حکم بمنزلہ نص کے ہے اور اول بمنزلہ اجتہاد کے ہے۔ (ف) اور ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ جب مجتہد کوئی اجتہاد کر لے اور اس کے خلاف کوئی حکم نص سے مل جائے تو اس وقت اسی نص کے موافق عمل کرنا ہو گا اور اس کا اپنا قیاس باطل ہو گا۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ نتائج اور حاصلات کے بارے میں اختلاف ہو تو جس کا ان پر قبضہ موجود ہو اسی کو ترجیح ہوتی ہے۔ پس مسئلہ مذکورہ میں ایک مرتبہ فیصلہ کے بعد تیسرے شخص نے نتائج کا اپنے ہونے کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے اور اس کے قابض نے بھی دوبارہ ان نتائج کے گواہ پیش کر دئے تو پھر اسی قابض کو ترجیح ہوگی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا۔ اس جگہ مقصی علیہ ملک مطلق کی مثال یہ ہوگی کہ ایک شخص (بکر) کے قبضہ میں مثلاً ایک گائے ہے اس پر زید نے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملکیت ہے یعنی مطلق ملک کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے جس کی وجہ سے قابض جو مدعی علیہ ہے کے خلاف فیصلہ ہو کر زید کو وہ گائے دیدی گئی۔ اور زید اب مقصی لہ بن گیا۔

اس کے بعد اس پہلے قابض نے گواہ پیش کر دئے کہ یہ گائے میری اپنی مملوکہ ہے اور میری مملوکہ گائے سے پیدا ہوئی ہے تو اسی بکر قابض کے حق میں فیصلہ بدل دیا جائے گا۔ اس طرح زید کے حق میں جو ایک مرتبہ فیصلہ ہوا تھا اسے باطل کر دیا جائے گا۔ جیسے کہ مجتہد نے اجتہاد کر کے ایک مسئلہ کا استنباط کیا لیکن بعد میں اس کے خلاف کوئی نص حدیث مل گئی تو اس کا اپنا اجتہاد ہی حکم باطل ہو جائے گا۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس مسئلہ میں یہ گائے (نتائج) نص کے حکم میں ہے کہ اصل مالک ہی ہو۔ اس پر زید کا مطلق دعویٰ بغیر سبب بتائے چونکہ پہلے کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے اسے خارج و باطل قرار دیا جائے۔ یہ حکم استحالی ہے۔ یہی قول مختار ہے۔ گویا قاضی نے پہلے نص کے خلاف حکم اپنے اجتہاد سے دیا تھا اب وہ باطل ہو گیا۔ (فہم۔ ک۔ ن۔)

توضیح۔ اگر کسی نتائج چیز کے بارے میں اس کے قابض اور غیر قابض دو مدعیوں نے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے کہ یہ میری مملوکہ ہے اور میری ہی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ اور اگر دونوں نے کسی ایک شخص سے اس بچہ کے مالک بننے پر گواہ پیش کئے۔ اگر ان

میں سے ایک نے مطلق دعویٰ کیا کہ یہ میری مملوکہ ہے اور دوسرے نے کہا کہ میری مملوکہ اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور صرف کسی ایک نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وكذلك النسخ في الثياب التي لا تنسج الا مرة كفضل القطن وكذلك كل سبب في الملك لا يتكرر لانه في معنى النسخ كحلب اللبن واتخاذ الجبن واللبد والمرعى وجز الصوف، وان كان يتكرر قضی للخارج بمنزلة الملك المطلق، وهو مثل الخبز والبناء والغرس وزراعة الحطة والحبوب، فان اشكل يرجع الى اهل الحره لانهم اعرف به فان اشكل عليهم قضی به للخارج لان القضاء بينته هو الاصل والعدول عنه بخبر النسخ فاما لم يعلم يرجع الى الاصل. قال وان اقام الخارج البينة على الملك المطلق وصاحب اليد البينة على الشراء منه كان صاحب اليد اولی، لان الاول وان كان يشبه اولية الملك فهذا تلقى منه وفي هذا لا تنافي فصار كما اذا اقر بالملك له لم ادعى الشراء منه.

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ نتائج ہی کے حکم کے مانند وہ کام بھی ہے جو صرف ایک بار ہی ہوتا ہے اس لئے ان کپڑوں کے بننے کا حکم بھی یہی ہو گا جو صرف ایک بار ہی بنے جاتے ہوں۔ جیسے روئی سے بنے ہوئے کپڑے۔ یعنی مذکورہ مسئلہ نتائج میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی حکم کپڑے بننے میں اور ہر ایسے کام میں بھی ہے جو بار بار نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں کپڑا ہے اس پر کسی غیر قابض نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بنا لیا ہے۔ اور خود قابض نے بھی کہا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بنایا ہے اور اس کے یہ گواہ بھی موجود ہیں تو اسی قابض کے حق میں فیصلہ ہو گا (اور اگر ایک نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اپنی ملکیت میں بننے کا دعویٰ کیا تو اسی کے گواہ اولیٰ ہوں گے خواہ وہ قابض ہو یا نہ ہو۔ اور اگر مدعی نے کپڑے پر ملک مطلق یعنی صرف یہ کہہ کر کہ یہ میرا ہی کپڑا ہے کا دعویٰ کر کے گواہ بھی پیش کر دئے اس لئے قابض کے خلاف اس کے حق میں فیصلہ بھی ہو گا۔ اس کے بعد قابض نے بھی اپنی ملکیت میں بننے کے گواہ پیش کر دئے تو وہ پہلا حکم باطل ہو جائے گا یعنی اب قابض کے حق میں حکم ہو جائے گا کیونکہ جس طرح ایک بچہ صرف ایک بار ہی پیدا ہوتا ہے اسی طرح ایک کپڑا بھی ایک ہی بار بنا جاتا ہے۔ اس لئے جس نے بنایا ہے وہی پہلا مالک ہو گا۔ م۔ ن۔)۔ اسی طرح ملک میں ہر ایسے سبب کا حکم ہو گا جو بار بار نہ ہوتا ہو کیونکہ ایسا سبب بھی اسی نتائج کے حکم میں ہوتا ہے جیسے دودھ دوہنا۔ بچہ بنانا۔ نمدہ بنانا۔ اون کا تالا۔ بھڑی کے بال کاٹنا وغیرہ۔ کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ یہ کام میں نے اپنی ملکیت ہی میں کیا ہے تو وہی اس کا مالک ہو گا۔

وان كان يتكرر النسخ اور اگر وہ سبب بار بار ہو سکتا ہو تو جس مدعی کا قبضہ نہ ہو گا اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا۔ جیسا کہ ملک مطلق کا دعویٰ میں ہوتا ہے۔ مثلاً عمارت بنانا۔ پودے لگانا گیہوں یا غلوں کی کھیتی کرنا۔ کیونکہ عمارت توڑ کر یا ٹوٹ جانے پر دوبارہ بنوائی جاتی ہے۔ جیسے زراعت وغیرہ ہے کہ کاٹ کر دوبارہ لگائی اور کاٹی جاتی ہے۔ اور اگر وہ کام مستحب ہو یعنی اس کے متعلق اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ وہ ایک ہی بار ہوتا ہے یا دوبارہ بھی ہو جاتا ہے تو اس کے بارے میں امن لوگوں سے دریافت کرنا ہو گا جو اس کام میں ماہر اور ہوشیار ہوں اب اگر وہ بھی صاف جواب نہ دے سکیں 'مشتبہ' رہیں تو اس مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا جائے گا جو قابض نہ ہو گا۔ کیونکہ اصل قانون یہی ہے کہ غیر قابض کے گواہوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ صرف ان صورتوں میں اس کے خلاف ہوتا ہے جو نتائج وغیرہ سے ہو یعنی بار بار نہ ہوتا ہو۔ اور جب یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ فلاں سبب بار بار واقع ہوتا ہے یا نہیں تو اصل قانون پر عمل کرتے ہوئے حکم دیا جائے گا۔ (ف یعنی غیر قابض کے گواہوں کے بیان پر حکم ہو گا)۔ قال وان اقام النسخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے مدعی نے جس کا قبضہ نہیں ہے ملک مطلق پر (سبب بتائے بغیر) اپنے گواہ پیش کر دئے یعنی یہ

کہا کہ میں ہی اس چیز کا مالک ہوں جو اس قابض کے پاس ہے۔ پھر قابض نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسی مدعی سے یہ چیز خریدی ہے۔ اور اس بات پر اپنے گواہ بھی پیش کر دئے تو اسی قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ اگرچہ اس غیر قابض نے پہلے اپنی ملکیت کا ہونا ثابت کر دیا ہے۔ مگر اس قابض نے تو اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہونا بھی ثابت کر دیا ہے۔ پھر ان دونوں میں کوئی منافات اور تباہی نہیں ہے۔ تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے قابض نے غیر کی ملکیت کا اقرار کر کے اسی سے خرید لینے کا بھی دعویٰ کیا ہو۔

توضیح۔ اگر کسی کپڑے پر کسی کا قبضہ ہے اس کے بارے میں اس قابض اور ایک غیر قابض دونوں نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بنایا ہے۔ اور قابض نے گواہ بھی پیش کر دئے۔ اور اگر ایسا کوئی سبب جو بار بار ہوتا ہو اس پر ایک قابض اور ایک غیر قابض نے خود بنانے کی وجہ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ اگر کسی چیز کے بارے میں اشتباہ ہو کہ وہ بار بار ہوتی ہے یا نہیں اور اس کے بارے میں بھی اس طرح کا اختلاف ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان اقام كل واحد منهما البينة على الشراء من الآخر ولا تاريخ معهما تهاوت البينتان، ويترك الدار في يد ذي اليد، قال وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعلي قول محمد يقضى بالبينتين ويكون للخارج لان العمل بهما ممكن فيجعل كانه اشترى ذو اليد من الآخر وقبض ثم باع ولم يسلم، لان القبض دلالة السبق على مامر، ولا يعكس الامر لان البيع قبل القبض لا يجوز وان كان في العقار عنده، ولهما ان الاقدام على الشراء اقرار منه بالملك للبائع، فصار كأنهما قامتا على الاقرارين وفيه التهاوت بالاجماع كذا ههنا، ولان السبب يراد لحكمه وهو الصلح وههنا لا يمكن القضاء لذی اليد الا بملك مستحق فبقى القضاء له بمجرد السبب وانه لا يفيد، ثم لو شهدت البينتان على نقد الثمن فالألف بالالف قصاص عندهما اذا استويا لوجود قبض مضمون من كل جانب وان لم يشهدوا على نقد الثمن فالقصاص مذهب محمد للوجوب عنده، ولو شهد الفريقان بالبيع والقبض تهاوتتا بالاجماع لان الجمع غير ممكن عند محمد لجواز كل واحد من البيعين بخلاف الاول، وان وقت البينتان في العقار ولم يشتا قبضا ووقت الخارج اسبق يقضى لصاحب اليد عندهما فيجعل كان الخارج اشترى اولاً ثم باع قبل القبض من صاحب اليد وهو جائز في العقار عندهما، وعند محمد يقضى للخارج لانه لا يصح بيعه قبل القبض فبقى على ملكه، وان اثبتا قبضا يقضى لصاحب اليد لان البيعين جائزان على القولين، واذا كان وقت صاحب اليد اسبق يقضى للخارج في الوجهين، فيجعل كانه اشترى ذو اليد وقبض ثم باع ولم يسلم او سلم ثم وصل اليه بسبب آخر.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے خریدنے کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی اور وہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی ہے۔ پھر ہر ایک نے تاریخ بتائے بغیر گواہ بھی پیش کر دئے تو گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ اور وہ مال قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہی حسب سابق اسی قابض کے پاس رہ جائے گا۔ قال وهذا عند ابي حنيفة النخ مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کا ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہوں پر حکم ہوگا۔ اور وہ مال جس پر دونوں نے دعویٰ کیا ہے اس کے بارے میں غیر قابض کے لئے فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں پر عمل کرنا

ممکن ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ شاید قابض نے دوسرے شخص سے خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ پھر اسی کے پاس اسے بیچ دی لیکن اس کے حوالہ نہیں کیا کیونکہ قبضہ سبقت کی دلیل ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اور اس کے برعکس نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ خواہ وہ مال عقار یعنی غیر منقولہ جائداد ہی ہو۔ امام محمد کا یہی مذہب ہے۔

ولہما ان الاقدام الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جس نے بھی اس بائع سے خریداری کا دعویٰ کیا ہے گویا اس نے یہ بات تسلیم کر لی ہے کہ حقیقت میں یہی بائع اس چیز کا اصل مالک ہے اس طرح دونوں کی گواہیاں دونوں کے اقرار پر ہوں گی۔ یعنی ہر مدعی کے گواہ نے یہ گواہی دی کہ جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے (مشہود علیہ) نے یہ اقرار کر لیا کہ یہ چیز اسی مشہود (جس کے حق میں گواہی دی ہے) کی ملکیت ہے۔ جب کہ ایسی صورت میں بالاجماع دونوں گواہیاں باطل قرار دی جاتی ہیں۔ اسی لئے یہاں بھی دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ ولان السبب الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسے ہی سبب کا اعتبار کیا جاتا ہے جس سے کسی حکم میں فائدہ بھی ہوتا ہے۔ یعنی اس جگہ سبب خرید کا اعتبار اسی صورت میں ہو گا کہ اس سے حکم یعنی ملکیت کا فائدہ بھی ہو جب کہ یہاں قابض کے حق میں ملکیت کا حکم دینا ممکن نہیں ہے مگر اسی صورت میں کہ قابض سے وہ نکل کر غیر قابض کی ملکیت میں آجائے۔ اس لئے سبب کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ یعنی قابض کے لئے ملکیت کے حکم کے بغیر ہی صرف سبب کے ساتھ حکم ہو اور اس سے کچھ بھی فائدہ نہیں ہوا یعنی دونوں میں سے ایک کے لئے بھی حکم نہیں ہو سکتا ہے۔

ثم لو شهدت البینتان الخ۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس شئی کی قیمت (ثمن) کی ادائیگی کی گواہی دی ہو۔ یعنی یہ کہا ہو کہ ہر ایک نے ایک ہزار روپے ادا کر دیے ہیں اور دونوں ثمن ایک ہی جنس اور صفت کے بھی ہوں تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے صاحبزادے کا دوسرے سے بدلا ہو جائے گا۔ کیونکہ ہر ایک کی طرف سے ضمانتی قبضہ پایا گیا ہے۔ اور اگر ان گواہوں نے اس بات کی گواہی نہیں دی کہ اس کا ثمن ادا کیا جا چکا ہے۔ تب صرف امام محمدؒ کے مذہب میں دو طرفہ بدلا ہو جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں گواہوں سے ثمن ثابت ہو گیا ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک بدلا ہونا واجب ہو گا۔ ولو شهدت الفرقتان الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے بیچ اور اس کے ساتھ اس پر قبضہ کی بھی گواہی دی تو بالاتفاق یہ دونوں ہی گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی دونوں گواہوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں بیچ صحیح ہو گئی ہیں۔ اس طرح سے دونوں میں قبضہ بھی پایا گیا ہے۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے اس میں بیچ کی تو گواہی دی تھی مگر اس پر قبضہ کر لینے کی گواہی نہیں دی تھی۔ (ف۔ ا حاصل اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا جس کا قبضہ نہ ہو گا۔ اور بمسوط و جامع کبیر وغیرہ میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہیاں جائز ہیں اور فیصلہ اسی کے حق میں ہو گا جس کا قبضہ ہو گا۔ اس صورت ہے کہ گویا قابض نے یوں ہی نہیں بلکہ بیچ کر کے بیچ پروردگار کی ہے۔ الکافی۔ ع۔)

وان وقت البینتان فی العقار الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے غیر منقولہ جائداد کی بیچ کی تاریخ بیان کی لیکن اس پر قبضہ کرنے کو ثابت نہیں کیا۔ لیکن جس کا قبضہ نہیں ہے اس کے بیچ کی تاریخ مقدم ہے تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کے نزدیک قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور یہ صورت فرض کی جائے گی کہ گویا کہ جس کا قبضہ نہیں ہے اسی نے اسے پہلے خرید لیا پھر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسی کے ہاتھ پھر بیچ دیا جس کے قبضہ میں موجود ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کے نزدیک عقار (غیر منقولہ جائداد) کی بیچ اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بھی جائز ہو جاتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک (غیر عقار کی طرح) عقار کی بیچ بھی قبضہ کرنے سے پہلے جائز نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے وہ بیچ غیر قابض کی ملکیت ہی میں حسب سابق باقی رہ گئی۔ وان البینتا قبضا الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے عقار میں قبضہ بھی ثابت کیا ہو تو بالاجماع قابض کے حق میں حکم ہو گا۔ کیونکہ دونوں قول کے مطابق یہ دونوں بیوع جائز ہوں گی۔ و اذا کان الخ اور اگر گواہوں کی بتائی ہوئی تاریخ میں قابض

کی تاریخ دوسرے کی تاریخ سے پُرانی ہو تو اس کے حق میں فیصلہ ہو گا جو قابض نہ ہو خواہ ان گواہوں نے قبضہ ثابت کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ گویا قابض نے اس کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا۔ پھر اسے غیر قابض کے پاس بیچ دیا۔ مگر اسے قبضہ نہیں دیا۔ یہ قبضہ میں ایک بار دیدہ سینے کے بعد دوبارہ عارضہ ثبوت یا اجارہ کیا اور کسی طرح سے اس کے پاس واپس آگیا۔

توضیح۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے کسی مال کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے گواہ بھی پیش کر دئے مگر تاریخ کا کسی نے ذکر نہیں کیا۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس چیز کے ثمن کی ادائیگی کی بھی گواہی دی۔ اگر دونوں فریق کے گواہوں غیر منقولہ جائیداد کے اس کی تاریخ کے ساتھ بیچ کی گواہی دی۔ لیکن اس پر قبضہ کو ثابت نہیں کیا۔ اور غیر قابض کی تاریخ مقدم ہو۔ اسی کے ساتھ قبضہ بھی ثابت کر دیا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان اقام احد المدعين شاهدين والاخر اربعة فهما سواء، لان شهادة كل شاهدين علة تامة كما في حالة الانفراد والترحیح لا يقع بكثرة العلل بل بقوة فيها على ما عرف. قال واذا كانت دار في يد رجل ادعاها اثنان احدهما جميعها والاخر نصفها واقاما البينة فلصاحب الجميع ثلاثة ارباعها ولصاحب النصف ربعها عند ابي حنيفة اعتبارا لطريق المازعة فان صاحب النصف لا يبارع الاخر في النصف فسلم له بلا مازع واستوت مازعتهم في النصف الاخر فينصف بينهما، وقالوا هي بينهما اثلاثا فاعتبرا طريق العول والمضاربة فصاحب الجميع يضرب بكل حقه سهمين وصاحب النصف يسهم واحد فيقسم اثلاثا، ولهذه المسألة نظائر واصداد لا يحتملها هذا المختصر، وقد ذكرناها في الزيادات

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے دو گواہ پیش کئے اور دوسرے نے چار گواہ پیش کر دئے۔ تو بھی دونوں برابر ہوں گے۔ کیونکہ دونوں جانب کے دو گواہوں کی گواہی ہی حق ثابت کرنے کے لئے پوری علت ہے۔ جیسے کہ چار گواہوں میں سے صرف دو ہی کافی ہوتے ہیں۔ اور اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عت کی زیدتی کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں دی جاتی ہے۔ بلکہ جس جگہ علت میں قوت زیادہ ہوگی اسی کو ترجیح ہوگی۔ جیسا کہ اپنی جگہ یہ بات بتادی گئی ہے۔ قال واذا كانت دار الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو۔ اور دو آدمیوں نے اس کے بارے میں دعویٰ کیا اس طرح سے کہ ایک نے پورے مکان کا اور دوسرے نے اس کے آدھے کا مالک ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دئے تو پورے مکان کے مدعی کو تین چوتھائی اور آدھے مکان کے مدعی کو کل مکان کا چوتھا حصہ دلایا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یہ مسئلہ اس منازعت کے قانون کے مطابق بیان کیا گیا ہے کہ کیوں کہ جس نے پورے مکان کا دعویٰ کیا ہے۔ اس کے آدھے مکان کے حصہ میں دوسرا کوئی مقابل اور مخالف نہیں ہے البتہ صرف آدھے حصہ میں دوسرا بھی شرکت کا مدعی ہے۔

لہذا ایک نصف کا یہ شخص بلا مقابلہ اور بڑا اختلاف مالک ہو گیا۔ اور صرف آدھے میں اختلاف باقی رہ گیا کہ اس آدھے میں دو شخص برابر کے مدعی ہوئے۔ اس لئے یہ آدھا ان دونوں کے درمیان برابر کے حساب سے کل کا ایک ایک چوتھائی کے حساب سے دیا جائے گا۔ اس طرح مجموعہ ایک کو تین چوتھائی اور دوسرے کو صرف ایک حصہ ملے گا۔ قالوا ہی الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے

کہ یہ مکان ان دونوں میں دو تہائی اور تہائی کے طور پر دیا جائے گا۔ کیونکہ صاحبین نے اس مسئلہ میں عمل اور عفاریت کے قانون پر عمل کیا ہے۔ اس طرح سے کہ کل حق کے مدعی کو دو تہائی حصوں میں شریک کیا جائے۔ اور نصف کے مدعی کو ایک تہائی حصہ دیا جائے۔ اس مسئلہ کے نظائر اور اضداد بہت ہیں جو اس جگہ مختصر عبارت میں بیان نہیں کئے جاسکتے ہیں۔ ہم (صاحب ہدایہ) نے اپنی کتاب الزیادات میں وہ سب نظائر وغیرہ بیان کر دیے ہیں۔

توضیح۔ اگر ایک چیز کے بارے میں دو مدعی ہوں اور ایک کے پاس دو گواہ ہوں اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں۔ اگر ایک مکان کے مالک ہونے کے بارے میں دو مدعی ہوں۔ اس طرح سے کہ ایک کا پورے مکان پر اور دوسرے کا اس کے آدھے پر دعویٰ ہو۔ اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ کے گواہ بھی پیش کر دیے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولو كانت في ابديهما سلم لصاحب الجميع بصفها على وجه القضاء ونصها لا على وجه القضاء، لانه خارج في النصف فيقضى بينته والنصف الذي في يديه صاحبه لا يدعيه لان مدعاه النصف وهو في يده سالم له ولو لم يصرف اليه دعواه كان ظالما بامساكه ولا قضاء بدون الدعوى فيترك في يده. قال واذا تازعا في دابة واقام كل واحد منهما بينة انها نجت عنده وذكر تاريخا وسن الدابة يوافق احد التاريخين فهو اولي، لان الحال تشهد له فيترجح وان اشكل ذلك كانت بينهما، لانه سقط التوقيت فصار كانهما لم يذكر تاريخا وان خالف سن الدابة الوقتين بطلت البينات كذا ذكره الحاكم الشهيد لانه ظهر كذب الفريقين فترك في يد من كانت في يده. قال واذا كان العبد في يد رجل اقام رجلا عليه البينة احدهما بغضب والاخر بوديعة فهو بينهما لاستوائهما.

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک مکان پر دو مدعیوں کا دعویٰ ہو اور وہ ان دونوں کے قبضہ میں بھی ہو۔ ان میں سے ایک اس کے کل کا اور دوسرا اس کے نصف کا مدعی ہو۔ تو کل کے مدعی کو اس مکان کا نصف حکم قضاء کے طور پر اور دوسرا نصف حکم قضاء کے بغیر ہی دیا جائے گا۔ یعنی پورے مکان پر اسی کا نام جاری ہو گا۔ کیونکہ اس نصف پر جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اس کا قبضہ نہیں ہے اس لئے اسی کے گواہوں پر حکم ہو گا۔ اور دوسرا وہ نصف جو خود اس کے قبضہ میں ہے اس پر دوسرے کا کوئی دعویٰ نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا دعویٰ تو صرف ایک نصف پر ہے جو اس کے قبضہ ہی میں ہے۔ اب اگر کل مکان کے مدعی کا دعویٰ اس سے متعلق کر دیا جائے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے تو پھر اسے اپنے اس حصہ پر جس پر وہ قابض ہے قبضہ کے رکھنا ظلم ہو گا۔ حالانکہ اس کے اپنے کسی عمل کے بغیر اسے ظالم ثابت کرنا باطل ہے۔ پھر کسی چیز کا دعویٰ کئے بغیر از خود قاضی کا کوئی فیصلہ بھی نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ جو اس کے قبضہ میں ہے کسی اختلاف اور اشتراک کے بغیر اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

قال واذا تنازعا الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک شخص کے مقبوض جانور پر دو شخصوں نے جھگڑا کر کے ہر ایک نے اپنے گواہ اس بات پر پیش کر دیے کہ یہ تو میرے پاس میری مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں طرف کے گواہوں نے اس کی تاریخ بھی بیان کر دی۔ اور اس جانور کی عمر بھی تخمینہ کے لحاظ سے ان دونوں کی بتائی ہوئی تاریخوں میں سے ایک کی تاریخ کے موافق بھی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کے موافق اور گواہ ہے لہذا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ وان اشكل الخ اور اگر جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں میں مشتبہ ہو تو اس جانور کی ان دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ملکیت میں

کہنے کا حکم ہو گا۔ کیونکہ ان کی عمر میں اشکال آجانے کی وجہ سے تاریخ بیان کرنا بے فائدہ ہو گیا اور اس کی وجہ سے ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اب یہی کہا جائے گا کہ گویا اس کی کوئی عمر اور تاریخ بیان ہی نہیں کی گئی ہے۔ اور اگر جانور کی عمر دونوں کی بیان کردہ عمر کے بالکل مخالف ہو تو دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ حاکم شہیدؒ نے ایسا ہی ذکر فرمایا ہے۔ کیونکہ دونوں گواہیوں کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ لہذا وہ جانور جس کے قبضہ میں ہو گا اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔ قال واذا كان الخ اگر ایسا غلام جو ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس پر دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہو ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کے پاس اس کو بطور امانت رکھا تھا اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو اس غلام کو ان دونوں کے درمیان مشترک رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کی حالت بالکل برابر ہے۔

توضیح۔ اگر ایک مکان پر دو آدمیوں کا قبضہ ہو اور ان میں سے ایک کا کل مکان کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اور دوسرے کا اس کے نصف کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک جانور ہو۔ اس پر دو شخصوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ جانور میری مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے جنہوں نے ان کی ملکیت کی تاریخ کے ساتھ گواہی دیدی۔ ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام دوسرے دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ ایک نے کہا کہ اس نے اسے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے اس کے پاس بطور امانت رکھا تھا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

فصل فی التنازع بالایدی۔ قال واذا تنازعا فی دامة احدهما راكبها والآخر متعلق بلجامها فالراكب اولی لان تصرفه اظهر فانه يختص بالملك وكذا اذا كان احدهما راكبا فی السرج والآخر رديقه فالراكب فی السرج اولی بخلاف ما اذا كانا راكبين حیث تكون بينهما لاستوائهما فی التصرف، وكذا اذا تنازعا فی بعیر وعلیه حمل لاحدهما وللآخر كوز معلق فصاحب الحمل اولی، لانه هو المتصرف وكذا اذا تنازعا فی قمیص احدهما لابیه والآخر متعلق بكمه فاللابس اولی لانه اظهرهما تصرفا ولو تنازعا فی بساط احدهما جالس علیه والآخر متعلق به فهو بينهما معناه لا علی طریق القضاء لان القعود لیس بید علیه فاستویا۔ قال واذا كان ثوب فی ید رجل وطرف مه فی ید آخر فهو بیسهما بصفان، لان الریادة من حسن الحجة فلا یوجب زیادة فی الاستحقاق

فصل قبضہ کے ذریعہ سے اختلاف کرنا

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی جانور کی ملکیت کے بارے میں ایسے دو آدمیوں نے اس حالت میں اختلاف کیا کہ ایک ان میں سے اس پر سوار اور دوسرا اس کی باگ (لگام) پکڑے ہوئے ہو۔ مگر اس پر گواہ نہ ہو تو جو اس پر سوار ہو گا وہ زیادہ مستحق ہو گا۔ یعنی اس کے حق میں ملکیت کا فیصلہ ہو گا۔ کیونکہ اس کا اس جانور پر تصرف زیادہ ہے اس لئے ایسی حالت میں سوار ہونا ملکیت کے ساتھ ہی مخصوص ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ان دو میں سے ایک اس کی زین پر بیٹھا ہو اور دوسرا زین کے باہر صرف پشت پر ہو تو جو زین پر ہو گا وہ زیادہ مستحق ہو گا۔ اور اگر دونوں ہی زین پر ہوں تو جانور کو دونوں کی ملکیت میں برابر کا شریک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ

اس وقت تصرف میں دونوں برابر ہیں۔ وکذا اذا تنازعوا فی بعیۃ الخ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے ایک اونٹ کے بارے میں اس حال میں اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر بوجھ لدا ہوا ہے اور دوسرے کا اس پر پانی کا کوزہ ہے تو بوجھ والا اس کا زیادہ مستحق ہوگا۔ کیونکہ اسی کا اس پر تصرف ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے ایک قیص کے بارے میں اختلاف کیا اس حال میں کہ ایک شخص اسے پہنے ہوئے ہے اور دوسرا شخص اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے۔ تو وہی زیادہ مستحق ہو جو اسے پہنے ہوئے ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا تصرف زیادہ ہے۔

ولو تنازعوا الخ اور اگر دونوں نے کسی ایسے فرش کے بارے میں اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک اس پر بیٹھا ہو اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہو تو وہ فرش ان دونوں میں مشترک ہوگا۔ یعنی ان ہی دونوں کے قبضہ میں وہ فرش چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ قاضی ان دونوں کے درمیان اس کے مشترک ہونے کا حکم دے گا کیونکہ کسی فرش پر بیٹھنا یا اس کو پکڑے رہنے سے اس پر قبضہ نہیں ہو جاتا ہے۔ اس لئے دونوں کا حال یکساں ہوا۔ (فہم جب کہ ان دونوں میں سے کسی کا بھی اس فرش پر قبضہ ثابت نہیں ہوا تو قاضی کسی کی بھی ملکیت کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ بلکہ ایسا فیصلہ کرے گا کہ وہ دونوں کے مصرف میں رہے۔)

قال و اذا كان المذبح اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں کا اختلاف ایسے پکڑے کی ملکیت کے بارے میں ہو کہ وہ ایک شخص کے قبضہ میں ہو مگر اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو تو وہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف کے حساب سے دیا جائے گا۔ کیونکہ جس کے ہاتھ میں چادر کا ایک حصہ ہے تو اتنا ہوتا بھی ملکیت کی ایک دلیل ہوتی ہے۔ لہذا ان دونوں میں سے اس پر کسی کا بھی حق زیادہ نہ ہوا۔ (فہم معلوم ہونا چاہیے کہ اس پوری فصل کے تمام مسائل میں یہی فرض کیا گیا ہے کہ کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ اس لئے ظاہری گرفت میں کمی و بیشی کے فرق کا کوئی اعتبار نہ ہوا۔ کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ علت کی زیادتی سے ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے تو وہ شخص جس کے دو گواہ ہوں اور وہ شخص جس کے چار گواہ ہوں دونوں ہی دعویٰ کے ثابت کرنے میں برابر ہوں گے۔ بلکہ دلیل کی قوت سے ترجیح ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک کے ایسے چار گواہ ہوں جن کو لوگ نہ جانتے ہوں یعنی ان کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں لوگ واقف نہ ہوں اور دوسرے کے صرف دو ہی گواہ ہوں مگر وہ عادل ہونے میں مشہور ہوں تو ان دونوں کو بھی ان چاروں کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے گی۔

توضیح:- فصل۔ قبضہ کے ذریعہ اختلاف کرنا۔ اگر ایک سواری پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا اس کی لگام پکڑے ہوئے ہو اور دونوں ہی اس کی مالکیت کے مدعی ہوں۔ اور کسی کے پاس گواہ بھی نہ ہو۔ اگر ان میں سے ایک اس کی زین پر بیٹھا ہو اور دوسرا صرف پیٹھ پر ہو۔ یا دونوں ہی زین پر ہوں۔ اسی طرح اگر ایک شخص کا سامان ایک اونٹ پر لدا ہوا ہو اور دوسرے کا صرف پانی کا پیالہ ہو۔ اسی طرح اگر ایک شخص ایک فرش پر بیٹھا ہو اور دوسرا اسے پکڑے ہوئے ہو۔ اگر ایک شخص ایک قیص پہنے ہوئے ہو اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے ہو۔ اگر ایک کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا كان الصبی فی ید رجل وهو یعبر عن نفسه فقال انا حر فالقول قوله لانه فی ید نفسه، ولو قال انا عبد لفلان فهو عبد للذی فی یدہ لانه اقر بانہ لا ید له حیث اقر بالرق وان كان لا یعبر عن نفسه فهو عبد للذی

ہو فی یدہ لانہ لا یدلہ علی نفسہ لما کان لا یعبر عنہا وهو بمنزلۃ متاع بخلاف ما اذا کان یعبر فلو کبر وادعی الحرۃ لا یکون القول قوله لانہ ظہر الرق علیہ فی حال صغرہ قال واذا کان الحائض لرجل علیہ جذوع او متصل بینائہ وللآخر علیہ ہراوی فهو لصاحب الجذوع والاتصال والہراوی لیست بشیء لان صاحب الجذوع صاحب استعمال والآخر صاحب تعلق فصار کدابة تنازعا فیہا ولاحدہما علیہا حمل وللآخر کوز معلق والمراد بالاتصال مداخلۃ لبن جدارہ فیہ ولبن ہذا فی جدارہ، وقد یسمی اتصال تربیع، وہذا شاهد ظاہر لصاحبہ لان بعض بانہ علی بعض ہذا الحائط، وقولہ الہراوی لیست بشیء یدل علی انہ لا اعتبار للہراوی اصلا، وكذا البواری لان الحائط لا یبنی لہما اصلا حتی لو تنازعا فی حائط ولاحدہما علیہ ہراوی ولیس للآخر علیہ شیء فهو بینہما

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کوئی بچہ کسی کے قبضہ میں ہو جو اپنے متعلق باتیں بتا سکتا ہو۔ اس بچہ نے لوگوں کے درمیان کہا کہ میں تو آزاد ہوں (کسی کا غلام نہیں ہوں) تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ (آزاد ہوگا) کیونکہ وہ خود اپنا مالک اور اپنی ذات کے قبضہ میں ہے۔ اس لئے اس قابض کے قبضہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ ولو قال الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں (اس قابض کا نہیں بلکہ) غلام ہوں تو وہ اسی قابض کا غلام مانا جائے گا۔ کیونکہ اس وقت اس نے یہ اقرار کر لیا ہے کہ اس کا ذاتی قبضہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس نے اپنی غلامی کا اقرار کر لیا ہے۔ وان کان لا یعتبر الخ اور اگر وہ بچہ اتنا چھوٹا ہو جو اپنے متعلق باتیں نہ بتا سکتا ہو تو وہ اسی قابض کا غلام کہلائے گا۔ کیونکہ اس بچہ کا ذاتی قبضہ کچھ بھی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے متعلق کچھ بھی نہیں کہہ سکتا ہے۔ لہذا وہ مال و اسباب کے حکم میں ہو۔ بخلاف ایسے بچہ کے جو اپنے متعلق کچھ بتا سکتا ہو۔ کہ وہ اپنے قبضہ میں ہوتا ہے۔ اب اس وقت کا بالکل نا سمجھ بچہ جسے غلام مان لیا گیا ہے اگر اپنے بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کر بیٹھے تب بھی اس کی اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی کم عمری میں ایک مرتبہ اس پر غلامی طاری ہو چکی ہے۔

قال و اذا کان الحائط الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید کی ایک دیوار ہو جس پر دھنیاں یا شہتیر رکھی ہوں۔ یا وہ دیوار اس زید کی عمارت سے متصل قائم ہو اور بکر کی اس پر لکڑیاں رکھی ہوئی ہوں یعنی ایسے تختے جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے۔ تو وہ دیوار اسی شخص کی ہوگی جس کی شہتیر اس پر رکھی ہوئی ہے۔ یا اس کی عمارت اس دیوار سے متصل ہے کیونکہ لکڑیاں اور تختے وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ لان صاحب الجذوع الخ کیونکہ اس دیوار کا مالک جس پر شہتیر موجود ہے اس کا استعمال کرنے والا ہی ہے۔ اس کے علاوہ دوسرا شخص جس کے تختے وغیرہ ہیں اس کا اس دیوار سے صرف ایک قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے ایک سواری کے جانور کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے دعویٰ کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر پورا سامان لد ا ہوا ہے اور دوسرے کا صرف ایک پیالہ اس سے لٹکا ہوا ہے۔ کہ یہ جانور اسی کے نام کا قرار دیا جاتا ہے جس کا اس پر بوجھ ہے۔ اور متن میں جو یہ فرمایا ہے کہ یہ دیوار اس کی عمارت سے ملی ہوئی ہے۔ اس میں ملنے سے مراد یہ ہے کہ اس دیوار کی اینٹیں اس عمارت میں چکی اور بجوی ہوئی ہوں اسی طرح اس عمارت کی اینٹیں بھی اس دیوار میں چکی اور بجوی ہوئی ہوں۔ اس طرح سے ملی ہوئی ہونے کو اتصال تربیع بھی کہا جاتا ہے۔ ایسا اتصال عمارت کے مالک کے حق میں ظاہری گواہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اس مالک کی کچھ عمارت اس دیوار کے جزد میں داخل ہے۔ پھر یہ جو فرمایا کہ تختوں کا کچھ بھی تعلق نہیں ہے تو اس کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تختہ کے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ یہی حکم بوریہ اور چٹائی کا بھی ہوتا ہے۔ یعنی اگر دیوار پر کسی کا بوریہ رکھا ہو تو اس کا بھی کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ دیوار تختہ یا بوریہ کے لئے نہیں بنائی گئی ہے۔ اسی بناء پر اگر ایک دیوار کی مالکیت کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک کے تختے اس پر رکھے ہوئے ہوں اور دوسرے کا کچھ نہ ہو تو بھی یہ دیوار ان دونوں میں مشترک ہوگی۔

توضیح:- اگر ایسا بچہ جو کسی کے قبضہ میں ہو۔ اور اپنے متعلق باتیں بتا سکتا ہو۔ وہ کہتا ہو کہ میں آزاد ہوں۔ یا یہ کہ میں اس شخص کا نہیں بلکہ فلاں دوسرے شخص کا غلام ہوں۔ یا باتیں نہ بتا سکتا ہو۔ اگر یہ بچہ بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کرے۔ اگر زید کی ایک ایسی دیوار پر جس پر شہتیر رکھی ہوئی ہو۔ اور بکر کے اس پر ایسے تختے رکھے ہوں جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل ائمہ

الہواری، جمع الہرویدہ، ہاء کے ضمہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ اس کے بارے میں شرح وقایہ نے بتایا ہے کہ وہ تختے اور لکڑیاں جو عمارت کے تنوں پر یا شہتیروں پر رکھی جاتی ہیں۔

ولو كان لكل واحد منهما عليه جذوع ثلاثة فهو بينهما لاستوائهما ولا معتبر بالاكثر منها بعد الثلاثة، وان كان جذوع احدهما اقل من ثلاثة فهو لصاحب الثلاثة وللآخر موضع حذعه في رواية، وفي رواية لكل واحد منهما ما تحت حشبه ثم قيل ما بين الخشب الى الخشب بينهما وقيل على قدر حشهما، والقياس ان يكون بينهما نصفين، لانه لا معتبر بالكثرة في نفس الحجة، ووجه الثاني ان الاستعمال من كل واحد بقدر خشبته، ووجه الاول ان الحائط يبنى لوضع كثير الجذوع دون الواحد والمشي فكان الظاهر شاهدا لصاحب الكثير الا انه يبقى له حق الموضع لان الظاهر ليس بحجة في استحقاق يده

ترجمہ:- اور اگر مذکورہ صورت میں دو مدعیوں میں سے ہر ایک کی اس دیوار پر تین تین شہتیریں ہوں تو وہ دیوار ان دونوں میں برابر اور مشترک ہوگی۔ کیونکہ اس وقت دونوں کا عمل در تصرف اس پر برابر ہے۔ پھر تین سے اور بھی کسی کی جتنی بھی شہتیریں زیادہ ہو جائیں تو اس کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ (ف)۔ یعنی تین شہتیریں ہو جانے سے مکمل قبضہ کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر اگر ایک کی تین اور دوسرے کی پانچ چھ یا زیادہ بھی ہو جائیں تو بھی استحقاق اور دعویٰ میں دونوں مدعی برابر کے سمجھے جائیں گے۔ وان اكان جذوع احدهما الخ اور اگر ان مدعیوں میں سے ایک کی شہتیریں تین سے کم (ایک یا دو) ہوں اور دوسرے کی تین ہوں تو وہ دیوار اسی شخص کی ہوگی جس کی تین شہتیریں ہوں گی۔ اور دوسرے کو صرف اتنی جگہ ملے گی جس میں وہ شہتیریں رکھی جائیں۔ یہ روایت مبسوط کی کتاب الما قرار کی ہے۔ اور کتاب الدعویٰ کی روایت میں دونوں ہی مدعیوں کے لئے ان کی لکڑیوں کے رکھنے کی جگہ ہوگی۔ پھر اس روایت کے موافق یہ بات کہی گئی ہے کہ دو شہتیروں کے درمیان جتنی بھی جگہ ہوگی وہ دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ ہر ایک کو اس کی شہتیر کے مقدار کے برابر ملے گی۔ یہ حکم استحسانی ہے۔

والقياس ان يكون الخ کیونکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسی دیوار دونوں مدعیوں کے درمیان برابر کی ملکیت بنائی جائے۔ کیونکہ جو چیز اصل میں حجت ہو رہی ہو اس کے زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس دیوار سے ان میں سے ہر ایک شخص صرف اتنا ہی استعمال میں لاتا ہے جو اس کی شہتیروں کے نیچے آتی ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک دیوار تو وقت ضرورت بہت سی شہتیروں کے رکھنے کے لئے بنائی جاتی ہے۔ صرف دو چار ہی کے لئے نہیں بنائی جاتی ہے۔ اس طرح ظاہری حالت اسی بات کی گواہ ہو رہی ہے کہ جس کی شہتیریں زیادہ ہوں گی دیوار اسی کی ہوگی۔ البتہ جس کی شہتیریں صرف ایک دو ہی ہوں اس کو بھی اس دیوار پر ان کے رکھنے کا پورا پورا حق ہوگا۔ کیونکہ ظاہری حالت ایسی حجت اور دلیل نہیں ہے جس سے مالکانہ قبضہ کا حق حاصل ہو جائے۔ (ف)۔ یعنی زیادہ کے مالک کو یہ حق نہ ہوگا کہ جس کی صرف ایک یا دو ہی شہتیریں ہوں ان کو

وہاں سے نکال دے۔

توضیح: اگر کسی دیوار پر دو مدعی ہوں اور اس دیوار پر ان دونوں کی تین تین یا کچھ زیادہ شہتیریں ہوں۔ اگر ان دو میں سے ایک کی صرف ایک یا دو اور دوسرے کی تین یا ان سے زائد شہتیریں ہوں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

ولو كان لاحدهما جذوع وللآخر اتصال فالاول اولی ویروی ان الثانی اولی، وجه الاول ان لصاحب الجذوع التصرف ولصاحب الاتصال اليد والتصرف اقوی، وجه الثانی ان الحائطین بالاتصال یصیران کبناء واحد ومن ضرورة القضاء له ببعضه القضاء بکله، ثم یبقی للآخر حق وضع جذوعه، لما قلنا، وهذه رواية الطحاوی وصححها الجر حانی، قال واذا كانت دار منها فی ید رجل عشرة ابيات وفي ید آخر بیت فالساحة بیهما بصفان، لاستوائهما فی استعمالها وهو المرور فیها، قال واذا ادعی الرحلان ارضا یعنی یدعی کل واحد منهما انہا فی یدہ لم یقض انہا فی ید واحد منهما حتی یقیما البینة انہا فی ایدیہما لان اليد فیها غیر مشاہدة لتعذر احضارها وما غاب عن علم القاضی فالبینة تثبتہ، وان اقام احدهما البینة جعلت فی یدہ لقیام الحجۃ، لان اليد حق مقصود وان اقاما البینة جعلت فی ایدیہما لما بینا فلا تستحق لاحدهما بغير حجة، وان كان احدهما قد لبن فی الارض او بنی او حفر فہی فی یدہ، لوجود التصرف والاستعمال فیها.

ترجمہ۔ اور اگر دونوں میں سے صرف ایک ہی کی شہتیریں دیوار پر رکھی ہوئی ہوں۔ اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال ترجیح ہو (اس کی اثبتیں دوسرے کی دیوار میں پکٹی ہوئی ہوں) تو شہتیروں والا استحقاق میں اولی ہو گا یعنی اسی کے حق میں ملکیت کا حکم ہو گا۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ جس کی عمارت سے دیوار زیادہ متصل ہوگی وہی زیادہ مستحق ہو گا۔ وجہ الاول الخ۔ ان میں سے پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ شہتیروں والے کو اس دیوار میں تصرف کا پورا حق حاصل ہے۔ اور جس کی عمارت متصل ہے اس کو صرف قبضہ حاصل ہے۔ حالانکہ تصرف کرنے والا زیادہ قوی ہوتا ہے نسبت اس شخص کے جس کا اس پر صرف قبضہ ہو۔ وجہ الثانی الخ۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دیواروں کے متصل ہونے کی وجہ سے وہ دو ہو کر بھی ایک ہو گئی ہیں۔ اور اس حصہ کو دوسری دیوار کا حصہ قرار دینے کا مطلب یقیناً یہ ہوتا ہے کہ پوری عمارت ہی اسی کی ہو گئی ہے۔ یعنی جب دونوں دیواریں ایک عمارت کے حکم میں ہو گئیں تو جب ایک دیوار اس کی مملوک ہوئی تو اس عمارت کا دوسرا حصہ بھی بدشہبہ اسی کی ملکیت ہوئی۔ البتہ شہتیر والے کو اپنے شہتیر اس پر رکھنے کا پورا حق ہو گا۔ کیونکہ ظاہری قبضہ ایسی دلیل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اسے ایسی ملکیت کا حق حاصل ہو جائے کہ دوسرے کی شہتیروں کو نکال پھینکے۔ اور طحاوی نے اسی دوسری روایت کو ترجیح دی ہے۔ اور فقیر جرجانی نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔

قال و اذا كانت دار الخ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں۔ ان میں سے دس ایک شخص کے قبضہ میں اور صرف ایک دوسرے کے قبضہ میں ہو تو ان کے درمیان کا صحن دونوں کے درمیان برابری کے ساتھ مشترک ہو گا۔ کیونکہ وہی صحن ان دونوں کی آمد و رفت کا راستہ ہے۔ لہذا دونوں کو اس کے استعمال کا پورا حق ہو گا۔ قال و اذا ادعی الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک زمین کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ وہ میرے قبضہ میں ہے تو ان میں سے کسی ایک کے بھی قبضہ میں ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ دونوں ہی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیں۔ کہ وہ ہمارے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ زمین کی صورت میں قبضہ ہونا ظاہری طور پر معلوم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسی صورت میں اسے کرہ یا بیشک کے کام میں لانا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ وہ قاضی کے علم سے غائب ہو اسے لوگوں کی گواہی ہی ثابت

کرتی ہے۔

وان اقام احدھما الخ اب اگر ان دونوں میں صرف ایک شخص اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ وہ میرے قبضہ میں ہے۔ تو اسی کے قبضہ کا حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی دلیل قائم ہو گئی ہے۔ اس لئے چیز پر قبضہ پاتا بھی ایک حق مقصود ہے۔ اور اگر دونوں نے گواہ پیش کر دئے تو اس پر دونوں کے قبضہ کا حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ اس وقت بھی دلیل قائم ہو گئی ہے۔ اس لئے دونوں میں صرف کسی ایک کے لئے ملکیت کا حق نہیں دیا جائے گا۔ وان کان احدھما الخ اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اس زمین میں کچھ اینٹوں کی پختائی کر دی یا اس میں عمارت بنائی یا کتوال کھدوا دیا تو اسی کا قبضہ مانا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کر دینے سے استعمال کا تصرف (یعنی اسی کے زیر استعمال ہوتا ہے) پایا جاتا ہے۔ (ف) اس لئے لازمی طور پر اسی کا قبضہ ثابت ہو گیا۔ جیسے جانور میں اس سواری کا پایا جاتا ہے کپڑے میں پہنتا تصرف ہوا کرتا ہے۔ (ک۔)

توضیح۔ اگر دو مدعیوں میں سے صرف ایک کی شہتیریں دیوار پر ہوں۔ اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال ترتیب ہو۔ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں جن میں سے دس کمرے ایک شخص کے قبضہ میں اور صرف ایک کمرہ دوسرے کے قبضہ میں ہو۔ اور صرف ایک شخص نے گواہ پیش کئے۔ یا ایک نے کچھ اینٹوں کی وہاں پختائی کر دی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

باب دعویٰ النسب

قال واداع جارية فجاءت بولد فادعاه البائع فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من يوم باع فهو اس للبائع وامه ام ولد له، وفي القياس وهو قول زفر والشافعي دعوته باطلة لان البيع اعتراف منه بانه عبد فكان في دعواه ماقصا ولا نسب بدون الدعوى، وحه الاستحسان ان اتصال العلوق بملكه شهادة ظاهرة على كونه مہ لان الظاهر عدم الزناء ومبنى النسب على الخفاء فيعصى فيه التناقض واذا صحت الدعوة استندت الى وقت العلوق فتبين انه باع ام ولده فيفسخ البيع لان بيع ام الولد لا يجوز ويرد الثمن لانه قبضه بغير حق وان ادعاه المشتري مع دعوة البائع او بعده فدعوة البائع اولى لانها اسبق لاستنادها الى وقت العلوق وهذه دعوة استيلاء، وان جاءت به لاكثر من سنتين من وقت البيع لم يصح دعوة البائع لانه لم يوجد اتصال العلوق بملكه تيقنا وهو الشاهد والحجة الا اذا صدقه المشتري فيثبت النسب ويحمل على الاستيلاء بالنكاح ولا يبطل البيع لانا تيقنا ان العلوق لم يكن في ملكه فلا يثبت حقيقة العلق ولا حقه وهذه دعوة تحرير وغير المالك ليس من اهله، وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر من وقت البيع ولاقل من سنتين لم تقبل دعوة البائع فيه الا ان يصدق المشتري، لانه احتمال ان لا يكون العلوق في ملكه فلم توجد الحجة فلا بد من تصديقه واذا صدقه يثبت النسب ويبطل البيع والولد حر والام ام ولد له كما في المسألة الاولى لتصادقهما واحتمال العلوق في الملك

باب دعوى نسب كايان

ترجمہ۔ تدورئی نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اپنی ایک باندی فروخت کی پھر اسے وہاں بچہ پیدا ہو گیا۔ جس کے بارے میں اس بائع نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرے نسب سے ہے۔ تو دیکھا جائے گا کہ اگر فروخت کے دن سے بچہ کی پیدائش تک چھ ماہ سے بھی کم میں یہ بچہ پیدا ہو گیا ہے تو بچہ اسی بائع کا بیٹا ہو۔ اور اس کی منہ یعنی یہ باندی اسی بائع کی ام ولد ہو گئی۔ اس طرح یہ بیچ

باطل ہو گئی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کا دعویٰ کرنا ہی باطل ہو۔ چنانچہ امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ باطل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بائع کا اس باندی کو بیچنے کا ارادہ کرنا ہی اس بات کا اقرار ہے کہ یہ بچہ اس کا بیٹا نہیں بلکہ اس کا غلام ہے۔ اسی لئے تو بیچنا جائز ہوا۔ (ورنہ حرام ہوتا)۔ اس کے بعد وہ اس سے اپنے نسب کا دعویٰ کرنے میں منقض ہو گیا۔ اور منقض کا دعویٰ باطل ہوتا ہے۔ حالانکہ دعویٰ کے بغیر نسب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ (لیکن ہمارے نزدیک اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان ہی کو مقبول کہا جاتا ہے۔ استحسان کو قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری اور قوی دلیل یہ ہے کہ یہ بچہ اپنی ماں کے رحم میں اسی وقت سے ہے جب کہ وہ اپنے مالک (بائع) کی ملکیت میں اسی کے پاس تھی۔ اس لئے کہ ایک مسلمان کی شان سے خواہ وہ مرد ہو یا عورت سے اسی بات کی توقع کی جاتی ہے کہ اس نے زنا نہیں کیا ہو گا۔ اور جائز طریقہ سے نسب کی بنیاد رکھنا یعنی حمل قرار پانا پوشیدہ معاملہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں اختلاف اور تناقض ہو سکتا ہے اسی لئے یہ تناقض معوف ہوتا ہے۔ یعنی بائع کو اس کی بیچ کے وقت یہ معلوم نہ ہو سکا تھا کہ اس کے بیٹ میں حمل قرار پا چکا ہے۔ اسی لئے اس نے اس باندی کو فروخت کر دیا۔ اور اب اس کا دعویٰ کرنا ہے تو اس کا دعویٰ کرنا صحیح ہوا۔ اور جب دعویٰ کرنا صحیح ہو گیا تو یہ دعویٰ اس وقت سے ماننا ہو گا جس وقت سے کہ حمل قرار پایا ہے۔ اس بناء پر یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس نے غلطی سے اپنی ام ولد فروخت کر دی تھی۔ لہذا یہ بیچ صحیح کر دی جائے گی۔ کیونکہ ام ولد کی بیچ باطل ہوتی ہے۔ اس عرصہ میں اگر بائع نے مشتری سے اس کا ثمن لیا ہو تو اسے واپس کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس نے ناحق ثمن وصول کیا ہے۔

و ان ادعاء الخ و اگر خریدار نے بھی اس بیچنے والے کے دعویٰ کے ساتھ یا اس کے بعد اس بچہ کے نسب کا اپنی طرف ہونے کا دعویٰ کیا کہ وہ میرا بچہ ہے۔ تو بائع کا دعویٰ اولیٰ ہو گا۔ کیونکہ اسی کا دعویٰ مقدم ہے۔ کیونکہ اگرچہ بظاہر دعویٰ انہی کا ہے مگر حقیقت میں اس کی نسبت قرار حمل کے وقت سے ہو گی۔ اور یہ دعویٰ استیلاؤ ہے۔ (ف اگرچہ یہ دعویٰ استیلاؤ پہلے ہی ہونا چاہئے تھا۔ مگر دعویٰ میں قوت ہونے کی وجہ سے اس کے لئے اس وقت یعنی فی الحال بھی مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔ و ان حافت بہ الخ اور اگر بیچ کے وقت سے دو سال گزر جانے پر اس نے اس بچہ کا اپنے لئے دعویٰ کیا تو اس کا یہ دعویٰ نسب صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ اتنا طویل زمانہ گزر جانے کی وجہ سے یقین کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جاسکتی ہے کہ یہ قرار حمل اسی وقت ہوا تھا جب کہ یہ اس باندی کا مالک تھا۔ حالانکہ اس کے لئے ثبوت نسب کی یہی بات شہادت اور دلیل تھی۔ (ف یعنی ہمیں جب اس بات کا یقین نہیں رہا کہ قرار حمل اتنے زمانہ سے ہے تو اس کے حق میں جھٹ نہیں رہی اور اسی لئے اس کا دعویٰ نسب صحیح نہ ہوا)۔

الا اذا صدقه الخ البتہ اگر اس کا خریدار خود ہی بائع کے دعویٰ نسب کی تصدیق کر دے تو اس بائع سے یہ نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ بائع کا اس عورت سے نکاح کرینے سے قرار حمل ہوا ہے تاکہ اس کو زنا اور حرام کاری کا لزام نہ لگے۔ در بیع بھی اپنی جگہ باقی رہ جائے یعنی باطل نہ ہو۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا یقین ہو چکا ہے اس بچہ کا قرار حمل اس وقت کا نہیں ہے جب کہ یہ عورت اس کی باندی تھی۔ ایسا کہنے سے یہ بچہ یقینی طور پر پیدا انہی آزاد نہ ہو گا۔ اور اس کی ماں (ام ولد ہو کر) آزادی کی مستحق نہ ہو گی۔ یعنی حقیقت میں یہ بچہ اس خریدار کا غلام ہو گا۔ اور اس کی ماں اس بائع کی ام ولد نہ ہو گی۔ اس دعویٰ کا نام دعویٰ تحریر (آزادی دل نے کا دعویٰ) ہو گا۔ پھر مالک کے سوا کسی دوسرے کو ایسا دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اس خریدار یعنی نئے مالک کی تصدیق کی ضرورت ہوئی۔ اور بعد میں وہ بائع اس خریدار کو اس بچہ کی قیمت دیدے گا۔ اس طرح یہ بچہ قیمت آزاد ہو جائے گا۔

و ان بجانب بہ لاکثر الخ اور اگر بیچ کے وقت سے چھ ماہ سے زیادہ لیکن دو برس سے کم کی مدت میں اسے بچہ پیدا ہوا تو بائع کا اس بچہ کے بارے میں نسب کا دعویٰ مقبول نہ ہو گا۔ ہاں اس صورت میں بھی اگر اس کا خریدار اس کی تصدیق کر دے کہ یہ بچہ اسی کا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید اس کا قرار حمل بائع کی ملکیت میں نہ ہوا ہو۔ تو اس احتمال کے پائے

جانے کی وجہ سے جنت پوری نہ ہوگی۔ اسی بناء پر اس خریدار کی تصدیق بھی ضروری ہوگی۔ اب اگر مشتری نے اس کی تصدیق کر دی جب اس کا نسب صحیح ہو جائے گا۔ اور بیع باطل ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہو گا۔ اور اس کی ماں اس بائع کی ام ولد ہوگی جیسے پہلے مسئلہ میں گذرا ہے۔ کیونکہ بائع اور مشتری دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کر دی ہے۔ اور اس بات کا احتمال موجود تھا کہ بائع کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہی اس کا قرار حمل ہوا ہو۔

توضیح :- باب - دعویٰ نسب - اگر کسی نے اپنی باندی فروخت کی۔ پھر چھ مہینے گزرنے کے بعد - یا اس سے پہلے - یا اس کے چھ ماہ بعد اور دو برس کے درمیان - یا دو برس کے بعد - یا بائع کے دعویٰ کے ساتھ خریدار نے بھی دعویٰ نسب کر دیا۔ تفصیل مسائل - حکم - اقوال ائمہ - دلائل

قال فان مات الولد فادعاه البائع وقد جاء ت به لاقل من ستة اشهر لم يثبت الاستيلاء في الام لانها تابعة للولد ولم يثبت نسبه بعد الموت لعدم حاجته الى ذلك فلا يتبعه استيلاء الام، وان ماتت الام فادعاه البائع وقد جاء ت به لاقل من ستة اشهر يثبت النسب في الولد واخذ البائع، لان الولد هو الاصل في النسب فلا يضرب فوات التبع وانما كان الولد اصلا لانها تضاف اليه يقال ام الولد ويستفيد الحرية من جهته لقوله عليه السلام اعتقها ولدها والثابت لها حق الحرية وله حقيقتها والادنى يتبع الاعلى ويرد الشمس في قول ابى حنيفة وقال يرد حصه الولد ولا يرد حصه الام لانه تبين انه باع ام ولده وماليته غير متقومة عنده في العقد والغصب فلا يصممها المشتري وعنده متقومة فيضمنها.

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ - اگر خریدار کے پاس چھ ماہ کے اندر باندی کو بچہ پیدا ہوا اور وہ مر گیا اس کے بعد بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی ام ولد نہیں ہو سکتی گی۔ کیونکہ ماں کا ام ولد ہونا اس کے بچہ کی آزادی کے تابع ہے۔ اور بچہ کا نسب اس کے مر جانے سے ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ اب اس کے نسب ثابت ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اس کے بعد اس کی ماں بھی ام ولد ثابت نہ ہوگی۔ (ف کیونکہ اس مسئلہ میں بچہ اصل اور ماں تابع ہوتی ہے۔ پس جب اصل (بچہ) میں نسب ثابت نہ ہو تو تابع (ماں) میں بھی ثابت نہ ہوگا)۔ وان ماتت الام بالغ اور اگر بچہ کی ماں کے مر جانے کے بعد بائع نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا اس صورت میں کہ بیع کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی وہ بچہ پیدا ہو گیا تھا۔ تب اس بچہ میں بائع کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور وہ بائع اس بچہ کو مشتری سے لے لے گا۔ کیونکہ نسب کے بارے میں بچہ ہی اصل ہوتا ہے۔ اس لئے تابع (ماں) کے مر جانے سے اس کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ (اور اس پر کوئی اثر نہ ہوگا)۔ معلوم ہونا چاہئے کہ بچہ کو اصل کہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ماں کی نسبت بچہ ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی لئے اسے ام الولد یعنی بچہ کی ماں کہا جاتا ہے۔ اور ولد الام یعنی ماں کا بچہ نہیں کہا جاتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ باندی کو جو شرافت مل رہی ہے وہ اسی بچہ کی وجہ سے ہے۔ یہاں تک کہ ماں اس بچہ کی وجہ سے آزاد ہو جاتی ہے۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اعتقها ولدها یعنی باندی کو اس کے بچہ ہی نے آزاد کیا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ماں کو آزادی کا حق ملتا ہے۔ لیکن بچہ کے لئے حقیقۃً آزادی ہے۔ یعنی بچہ اپنی ماں سے اعلیٰ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ ادنیٰ اپنے اعلیٰ کے تابع ہوتا ہے۔ (ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ باندی کا جو بچہ اس کے مولیٰ کے نطفہ سے ہو وہ اپنے باپ کی طرح اصلی آزاد ہوتا ہے۔ اور اسی کے طفیل میں اس کی ماں کو آزادی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اس حد تک کہ وہ باندی اب فروخت بھی نہیں کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ فروخت کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے۔ پھر وہ اپنے مولیٰ کے مرتے ہی آزاد ہو جاتی۔ یعنی اپنے مالک کے مرنے پر

اس کی آزادی موقوف نہیں رہتی ہے بلکہ وہ تو فوراً ہی آزاد ہو جاتی ہے۔ البتہ اس کو فوراً آزادی نہیں دی جاتی ہے تاکہ مولیٰ کے حق میں مملوک ہونے کی وجہ سے وہ حلال رہے۔ اس طرح بچہ کا تعلق قائم رہا۔ اور اگر فی الغور اسے آزادی حاصل ہو جاتی تو مولیٰ کو اس سے پورا نکاح کرنا پڑتا۔ پھر ممکن ہے کہ وہ اس سے نکاح کرنے کو پسند نہ کرتی یا اس کے مولیٰ کے پاس اس کو مہر ادا کرنے کے لئے کچھ سامان نہ ہو۔ ایسی صورتوں میں اس بچہ کی پرورش میں پریشانیاں ہوتیں۔ اسی لئے شریعت نے صرف مولیٰ کی حیات تک بدستور اس کے مولیٰ کے لئے اسے حلال رکھا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ اپنے بچہ کی حقیقی آزادی کے تابع ہے۔ اور اس نے اپنی سزاوی اسی بچہ کی طرف سے پائی ہے۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے صاف الفاظ میں بچہ کو آزاد کرنے والا فرمایا ہے۔ کیونکہ وہی اس کی آزادی کا سبب اور ذریعہ بنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں آپ کے صاحبزادہ ابراہیمؓ کی والدہ یعنی حضرت ماریہ قبطیہؓ کا جو آپ ﷺ کی مملوکہ باندی تھیں تذکرہ کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اُن کے لڑکے یعنی ابراہیم نے اُن کو آزاد کر دیا ہے۔ یعنی ابراہیم کی پیدائش سے وہ آزاد ہو گئی ہیں۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ الحاصل جب بچہ کی ماں کی وفات کے بعد اس بچہ کا نسب ثابت ہو گیا تو بالغ اسے اپنے مشتری سے لے لیا۔

و یؤد الثمن الخ اور ام ابو حنیفہ کے نزدیک بالغ پر یہ لازم ہو گیا ہے کہ اس باندی کے عوض جو کچھ بھی رقم تھی وہ سب واپس کر دے۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس بچہ کی جو کچھ رقم ہو سکتی ہو وہ واپس کر دے۔ اور ماں کے حصہ کی رقم جو کچھ بھی ہو واپس نہ کرے۔ اس مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ بالغ نے اپنی ام ولد کو فروخت کیا تھا۔ حالانکہ ام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔ کہ وہ غیر متقوم ہے۔ نہ بیع کرنے کی صورت میں اور نہ غصب کرنے کی صورت میں۔ لہذا مشتری اس کا ضامن نہیں ہو گا۔ یعنی یہ مشتری اس بالغ سے اپنی دی ہوئی پوری رقم وصول کرے گا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک چونکہ ام ولد کی مالیت قیمتی ہے اس لئے اس کے مر جانے کی صورت میں یہ مشتری اس کا ضامن ہو گا۔ (ف۔) یعنی م ولد کو باندی فرض کر کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے۔ لیکن جو رقم اس کی لگائی گئی تھی وہ اب اس باندی اور اس کے بچہ دونوں کے مقابلہ میں ہوگی مثلاً دس دینار کو اس نے باندی خریدی اور اب اس کی بازاری قیمت کا اندازہ کرنے سے پندرہ دینار ہو سکتے ہیں۔ پھر اس بچہ کو ایک غلام فرض کرنے سے دس دینار کا اندازہ کیا گیا تو یہ دس دینار ان دونوں کے مقابلہ میں اس طرح تقسیم ہوں گے کہ چھ دینار باندی کے مقابلہ میں اور چار دینار بچہ کے مقابلہ میں پڑے۔ پر چونکہ مشتری نے وہ بچہ بالغ کو واپس کر دیا ہے اس لئے بالغ وہ چار دینار اس مشتری کو واپس کر دے۔ اور چونکہ ام ولد مشتری کے پاس مرجھ چکی ہے اس لئے اب بالغ سے وہ چھ دینار ختم کر دے گئے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک باندی کے مرنے سے ایک آزادی کی طرح کچھ بھی ختم نہیں ہو گا۔ یعنی بالغ پر لازم ہو گا کہ وصول کی ہوئی پوری رقم واپس کر دے۔ م۔ ش۔)

توضیح۔ اگر چھ مہینے کے اندر خریدار کے پاس باندی کو بچہ پیدا ہوا پھر وہ مر گیا۔ اس کے بعد بالغ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا۔ اگر بچہ کی ماں کے مر جانے کے بعد بالغ نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا اس صورت میں کہ وقت بیع کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی بچہ پیدا ہوا تھا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وفي الجمع الصغير واذا حبلت الحاربة في ملك رجل فباعها فولدت في يد المشتري فادعى البائع الولد وقد اعتق المشتري الام فهو اسه ويرد عليه حصته من الثمن ولو كان المشتري اعتق الولد فدعوته باطله وجه الفرق ان الاصل في هذا الباب الولد والام تابعة له على مامر وفي الوجه الاول قام المانع من الدعوة والاستيلاء وهو العتق وهو الام فلا يمتنع ثبوته في الاصل وهو الولد وليس من ضروراته كما في ولد

المغرور فانہ حر وامہ امة لمولایا وکما فی المستولدة بالنکاح وفي الفصل الثانی قام المانع بالاصل وهو الولد فیمتنع ثبوته فيه وفي التبغ وانما کان الاعتاق مانعا لانه لا یحتمل النقص کحق استحقاق النسب وحق الاستیلاء فاستویا من هذا الوجه والثابت من المشتري حقيقة الاعتاق، والثابت فی الام حق الحرية وفي الولد للبائع حق الدعوة والحق لا یعارض الحقيقة، والتدبیر بمنزلة الاعتاق لانه لا یحتمل النقص وقد ثبت به بعض آثار الحرية، وقوله فی الفصل الاول یرد علیه بحصته من الثمن قولهما وعنده بكل الثمن هو الصحيح کما ذکرنا فی فیصل الموت.

ترجمہ :- مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مرد کی ملکیت میں اس کی باندی کو قرار حاصل ہوا پھر اس نے اس باندی کو فروخت کر دیا۔ اور مشتری کے پاس جانے کے بعد اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ (یعنی بیچ کے وقت سے چھ مہینے کے اندر ہی وہ بچہ پیدا ہوا) پھر پائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا اور اسی عرصہ میں اس مشتری نے اس باندی کو آزاد بھی کر دیا تو وہ پائع کا بیٹا ہو گا۔ اور پائع جموعی رقم میں سے اس کا حصہ واپس کرے گا۔ اور اگر مشتری نے اس بچہ کو آزاد کر دیا ہو تو پائع کے نسب کا دعویٰ باطل ہو گا۔ وجہ الفروق الخ۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ نسب کے دعویٰ کے مسئلہ میں بچہ اصل اور اس کی ماں اس کے تابع ہوتی ہے۔ تو پہلی صورت میں نسب اور استیلاء کے دعویٰ سے جو چیز روکنے والی ہے یعنی آزادی وہ اس کی ماں میں پائی گئی ہے جو کہ تابع ہے اس لئے یہ اصل یعنی بچہ میں مؤثر نہ ہو گی۔ اس لئے بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ پھر یہ بات ضروری نہیں ہے کہ اگر بچہ کی آزادی کسی طرح ثابت ہو تو اس کی ماں میں بھی ام الولد ہونے والی آزادی ثابت ہو جائے۔

کما فی ولد المغرور الخ جیسا کہ وہ مرد جس کو دھوکہ دیا گیا ہو۔ اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے حالانکہ اس کی ماں اپنے مولیٰ کی باندی باقی رہتی ہے کما فی المستولدة الخ اور جیسے کہ کسی باندی سے نکاح کے بعد اولاد ہوتی ہو۔ (ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی باندی نے کسی آزاد مرد سے جا کر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تم مجھ سے نکاح کر لو اس بناء پر اس مرد نے اس سے نکاح کر لیا اور اولاد بھی ہو گئی۔ اس کے بعد باندی کے مالک نے قاضی کے پاس آکر ثابت کر دیا کہ یہ میری باندی ہے۔ اس لئے وہ باندی اس کے مولیٰ کو لوٹا دی جائے گی۔ اور اس کے بچے کی قیمت کی ادائیگی کے بعد آزاد ہوں گے۔ اسی طرح اولاد کا نسب تو ثابت ہوا اگرچہ اس کی ماں ام الولد نہ ہو سکی۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر اس سے اولاد ہوئی تو اولاد کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہو گا۔ اگرچہ اس کی ماں ام الولد نہ ہو گی بلکہ اپنے مولیٰ کی باندی باقی رہے گی۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کے وقت یہ شرط بھی لگادی گئی ہو کہ جو اولاد ہو گی وہ آزاد ہو گی۔ تو یہ شرط بھی صحیح ہو گی اور اولاد آزاد بھی ہو گی۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ بچہ کے نسب کے ثابت ہونے یا آزاد ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی ماں بھی ام الولد یا آزاد ہو جائے۔ اس لئے اگر ماں کو بھی آزاد کر دیا ہو یہاں تک کہ وہ ام الولد نہ ہو سکے تو بھی بچہ میں نسب ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ تو پہلی صورت تھی کہ ماں کے آزاد ہونے کے بعد بچہ کا نسب ثابت کیا گیا۔ م۔ اور دوسری صورت میں جبکہ آزاد کر دیا گیا ہو تو آزادی جو ثبوت نسب سے مانع ہے وہ بچہ میں موجود ہے جو اصل ہے تو اس سے نسب ثابت ہوتا اصل یعنی بچہ میں ممنوع ہو گیا۔ اور تابع یعنی اس کی ماں میں بھی ممنوع ہو گیا۔ یعنی جب بچہ سے نسب ثابت نہ ہوا تو اس کی ماں بھی ام الولد نہ ہو گی۔

وانما کان الاعتاق مانعا الخ معلوم ہوتا چاہئے کہ آزاد کرنا ثبوت نسب کو اس لئے روکتا ہے کہ آزادی ایسی صفت ہے جو باطل نہیں کی جاسکتی ہے اور نہ باطل ہوتی ہے جیسے کہ نسب کا استحقاق اور استیلاء کا حق ہے تو مشتری کی طرف سے آزاد کیا جانا اور پائع کی طرف سے استحقاق اور استیلاء کا حق ہونا اس مسئلہ میں برابر ہیں یعنی کوئی بھی باطل نہیں ہو سکتا ہے پھر اس جگہ اعتاق کو حق اعتاق پر ترجیح ہو گی کیونکہ مشتری کی طرف سے حقیقی اعتاق موجود ہے۔ مگر پائع کی طرف سے باندی میں صرف حق اعتاق ہے۔ اور بچہ میں نسب کے دعویٰ کا حق ثابت ہوا۔ حالانکہ آزادی اور نسب کے حق کو حقیقی آزادی کے ساتھ معارضہ نہیں

ہو سکتا ہے کیونکہ وہ حقیقی آزادی جو حاصل ہو وہ حق آزادی کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے۔ اس لئے مشتری کا تصرف باقی رہا۔ بحلاف الاعناق الخ معلوم ہوا کہ مشتری کا اس غلام کو مدبر بنادینا اس کے آزاد کردینے کے حکم میں ہے کیونکہ یہ بھی باطل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے۔ اور مدبر بنادینے سے بھی آزادی کے کچھ آثار ظاہر ہو جاتے ہیں۔ وہ اس طرح سے کہ اگر مشتری نے بچہ کو مدبر بنادیا تو بھی بائع کے نسب کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے پہلی صورت میں جب کہ مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا اس کے بعد بائع نے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ بائع اس بچہ کی جو قیمت لگ سکتی ہو مشتری کو واپس کر دے تو اس حصہ کے واپس کرنے کا قول صاحبین کا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری اصل رقم واپس کرے گا۔ یہی قول صحیح ہے جیسا کہ ہم نے باندی کے مرنے کی صورت میں بیان کیا ہے۔ (ف) یہ حکم جو ذکر کیا گیا ایسے تصرف کے بارے میں ہے جو باطل نہیں ہو سکتا ہو۔ جیسے کسی کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا وغیرہ۔ اور اگر ایسا کوئی تصرف ہو جو باطل اور فسخ ہونے کے قابل ہو تو اس کا حکم آئندہ ذکر کیا جا رہا ہے۔

توضیح:- اگر ایک شخص کی ملکیت میں اس کی باندی حاملہ ہوئی۔ اور اسے فروخت کر دیا اور مشتری کے پاس جا کر بیچنے سے چھ ماہ کے اندر اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ اس کے بعد اس بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا۔ اس عرصہ میں مشتری نے اس باندی کو آزاد کر دیا۔ یا اس بچہ کو آزاد کر دیا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن باع عبداً ولد عنده وباعه المشتري من آخر ثم ادعاه البائع الاول فهو ابنه ويبطل البيع، لان البيع يحتمل النقص وماله من حق الدعوة لا يحتمله فينتقض البيع لاحله، وكذا اذا كاتب الولد او رهنه او آخره او كاتب الام او رهها او زوجها ثم كانت الدعوة لان هذه العوارض تحتمل النقص فينتقض ذلك كله وتصح الدعوة بحلاف الاعناق والتدبير على ما مر وبخلاف ما اذا ادعاه المشتري اولاً ثم ادعاه البائع حيث لا يثبت النسب من البائع لان النسب الثابت من المشتري لا يحتمل النقص فصار كاعتاقه. قال ومن ادعى نسب احد التوامين ثبت نسبهما معه، لانهما من ماء واحد فمن ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبت نسب الآخر، وهذا لان التوامين ولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر فلا يتصور علوق الثاني حادثاً لانه لا حبل لاقل من ستة اشهر، وفي الجامع الصغير اذا كان في يده غلامان توأمان ولدا عنده فباع احدهما واعتقه المشتري ثم ادعى البائع الذي في يده فهما ابناه وبطل عتق المشتري لانه لما ثبت نسب الولد الذي عنده لمصادفة العلوق والدعوة ملكه اذ المسألة مفروضة فيه ثبت به حرية الاصل فيثبت نسب الآخر وحرية الاصل فيه ضرورة لانهما توأمان فتبين ان عتق المشتري وشراءه لا يقي حر الاصل فبطل بحلاف ما اذا كان الولد واحداً لان هناك يبطل العتق فيه مقصوداً لحق دعوة النافع وهما ثبت تبعاً لحرية فيه حرية الاصل فافتراء، ولو لم يكن اصل العلوق في ملكه ثبت نسب الولد الذي عنده ولا ينقض البيع فيما باع لان هذه دعوة تحرير لا اعدام شاهد الاتصال فيقتصر على محل ولايته

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اسی کے پاس پیدا ہوا۔ پھر مشتری نے اسے دوسرے شخص کے پاس بیچ دیا۔ اس کے بعد پہلے بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ بچہ اس کا بیٹا ہو جائے گا۔ اور بیع ختم ہو جائے گی۔ لان البيع يحتمل النقص کیونکہ بیع ایسا معاملہ ہے جو باطل اور ختم ہو سکتا ہے۔ لیکن بائع کو دعویٰ نسب کا جو حق ہوتا ہے وہ ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے حق دعویٰ کی وجہ سے بیع ختم اور باطل کر دی جائے گی۔ اسی طرح اگر مشتری نے بچہ کو مکاتب

بنادیا ہو یا کسی کے پاس بطور رہن رکھ دیا ہو یا اسے کسی کے پاس بطور اجارہ اور کرایہ کے رکھ دیا ہو۔ یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا یا اسے رہن کے طور پر رکھا یا اس کے ساتھ کسی دوسرے کی شادی کر دی ہو۔ جس سے اسے بچہ پیدا ہوا اس کے بعد بائع نے اس بچے پر نسب کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی ایسے سارے تصرفات باطل کر دئے جائیں۔ کیونکہ یہ سب ایسے عوارض ہیں جو ختم کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے سب ختم کر دئے جائیں گے۔ پھر بائع کے نسب کا دعویٰ صحیح ہو جائے گا۔

ببخلاف الاعتاقی الخ برخلاف آزاد کرنے اور مکاتب بنانے کے کہ یہ باطل نہیں ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر مدعی نے پہلے اس کے نسب کا دعویٰ کیا اس کے بعد بائع نے دعویٰ کیا تو اس بائع سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ مشتری سے ایک بار جو نسب ثابت ہو چکا ہے وہ ختم ہونے والا نہیں ہے تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے اس نے خود اسے آزاد کر دیا ہو۔ قال ومن ادعی سبب الخ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے جڑواں دو بچوں میں سے ایک کے نسب کا اپنی طرف دعویٰ کیا تو لا محالہ دوسرے بچہ کا نسب بھی اسی سے ثابت ہو جائے گا۔

لاہما من الخ کیونکہ دونوں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں پس جب ان میں سے ایک کے نسب کو مان لیا تو لا محالہ دوسرا بھی اسی کے نسب سے مانا ہو گا۔ یہ دعویٰ ہم نے اس لئے کیا کہ جڑواں بچے تو وہی کہلاتے ہیں جو ایک ساتھ دو پیدا ہوتے ہوں یعنی دونوں کی پیدائش میں چھ ماہ سے کم کا فرق ہو۔ اس میں یہ بات ممکن نہیں ہوتی ہے کہ پہلے بچہ کے پیدا ہونے کے بعد دوسرے بچہ کا قرار حاصل ہوا ہو۔ کیونکہ ایک حمل کا وقت چھ ماہ سے کم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے لا محالہ یہ ماننا ہو گا کہ دونوں کا قرار حاصل ایک ہی نطفہ سے ہوا ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں جڑواں دو غلام ہوں جو اسی کی ملکیت میں رہتے ہوئے پیدا ہوئے ہوں۔ اور ان میں سے ایک کو اس نے بیچ دیا اور خریدار نے بعد میں اسے آزاد کر دیا پھر اس بائع نے اس غلام کے بارے میں جو اس کی ملکیت میں ابھی بھی موجود ہے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ دوسرا بھی اسی کا بیٹا ہو گا یعنی دونوں اسی کے بیٹے ہو جائیں گے۔ اور خریدار کا اسے خریدنا پھر اسے آزاد کرنا باطل ہو گا کیونکہ جب دونوں میں سے اس ایک غلام کا نسب ثابت ہو گیا جو مالک کے پاس اب بھی موجود ہے محض اس وجہ سے کہ وہ اسی کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے اور نسب کا دعویٰ بھی اسی کی ملکیت میں ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ قرار حاصل اور ولادت دونوں کام اس کی ملکیت میں ہوئے ہیں۔ پھر جب اس نے اپنے نطفہ سے ہونے کا قرار کیا تو اس سے بچہ میں اصلی آزادی ثابت ہو گئی پس یقیناً دوسرے بچہ کا بھی اسی سے نسب اور اصلی آزادی ثابت ہو گئی۔ کیونکہ وہ دونوں جڑواں ہیں اس طرح حاصل یہ ہوا کہ اس مشتری نے اصلی آزاد شخص کو خریدنا پھر آزاد کیا۔ حالانکہ اصلی آزاد کو خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے آزاد کرنا بھی باطل ہے۔ یعنی حقیقت میں اس مشتری کی طرف سے آزادی نہیں دی گئی۔

ببخلاف ما اذا كان الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک ہی بچہ ہو تا تو اس مشتری کا اسے آزاد کرنا باطل نہ ہوتا کیونکہ اس میں بائع کی طرف سے نسب کے دعویٰ کی وجہ سے قصد احق باطل ہوتا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور موجودہ مسئلہ میں جڑواں ہونے کی صورت میں اصل آزادی کی وجہ سے مشتری کی طرف آزاد کرنے کو باطل کہنا جعاً ثابت ہوا ہے۔ پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ ولو لم یکن الخ اور اگر اس مسئلہ میں قرار حاصل ہوتا اصل میں بائع کی ملکیت میں رہتے ہوئے نہ ہو تو جو غلام بائع کے پاس رہ گیا ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور جسے اس نے فروخت کر دیا ہے اس کی بیع باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس دعویٰ کا نام دعویٰ استیلا نہیں ہے بلکہ دعویٰ تحریر ہے۔ کیونکہ قرار حاصل ہونا اور نسب کا دعویٰ کرنا ایک ساتھ دونوں اس کی ملکیت میں نہیں ہوئے۔ بلکہ صرف نسب کا دعویٰ اس کی ملکیت میں ہے اس لئے اس کا دعویٰ بھی اس کی ملکیت ہی تک رہے گا۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جو غلام اس کی ملکیت میں اب بھی موجود ہے اسی کا نسب ثابت ہو گا مگر دوسرے کا نسب ثابت نہیں ہو گا۔ کیونکہ وہ مشتری کی ملکیت میں چلا گیا ہے۔

توضیح۔ اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اسی کے پاس پیدا ہوا۔ پھر مشتری نے دوسرے کے پاس فروخت کر دیا یا مشتری نے اسے مکاتب بنادیا کسی کے پاس رہن رکھ دیا۔ اس کے بعد پہلے بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا۔ اگر ایک شخص نے جڑواں بچوں میں سے صرف ایک کے نسب کا اپنی طرف دعویٰ کیا تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔
دلائل

قال واداکان الصبی فی بد رجل فقال هو ابن عبدی فلان الغائب ثم قال هو ابنی لم یکن ابنہ ابدا وان ححد العبد ال یكون ابنہ، وهذا عند ابی حنیمة وقالوا اذا جحد العبد فهو ابن المولیٰ وعلى هذا الخلاف اذا قال هو ابن فلان ولد علی فراشه ثم ادعاه لنفسه لهما ان الاقرار یرتد برد العبد فصار كان لم یکن الاقرار والاقرار بالنسب یرتد بالرد وان كان لا یحتمل القبض، الا ترى انه یعمل فیہ الاکراه والہزل، فصار کما اذا اقر المشتري علی البائع باعتاق المشتري فکذبه البائع ثم قال انا اعتقه یتحول الولاء الیہ بخلاف ما اذا صدقه لانه یدعی بعد ذلك نسا ثابتا من العیر، وبخلاف ما اذا لم یصدقہ ولم یکذبه لانه تعلق به حق المقر له علی اعتبار تصدیقه فیصیر کولد الملاعنة لا یثبت نسبه من غیر الملاعن لان له ان یکذب نفسه، ولا یبی حنیمة ان النسب لا یحتمل القبض بعد ثبوته والاقرار بمثله لا یرتد بالرد فبقی فیمتنع دعوتہ کمن شہد علی رجل بنسب صغیر فردت شهادتہ لثمة ثم ادعاه لنفسه وهذا لانه تعلق به حق المقر له علی اعتبار تصدیقه حتی لو صدقه بعد التکذیب ثبت النسب منه وکذا تعلق به حق الولد فلا یرتد برد المقر له، ومسألة الولاء علی هذا الخلاف ولو سلم فالولاء قد یبطل باعتراض الاقوی کحجر الولاء من جانب الام الی قوم الاب وقد اعترض علی الولاء الموقوف ما هو اقوی وهو دعوی المشتري فبطل به بخلاف النسب علی مامر وهذا یصلح مخرجا علی اصله فیمن یبیع الولد ویخاف علیہ الدعوة بعد ذلك فیقطع دعواه باقراره بالنسب لغيره

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو اس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے غلام کا بیٹا ہے جو غائب ہے۔ یعنی سر کو گیا ہوا ہے پھر اس کے بعد اس قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ کسی طرح بھی اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے۔ اگرچہ اس کا وہ غلام اس بچہ کو اپنا بیٹا ہونے سے انکار کر دے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ وقالوا اذا جحد الح اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اگر غلام انکار کر دے تو وہ بچہ اپنے مولیٰ کا بیٹا ہو گا۔ وعلیٰ هذا الخلاف الخ اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ یہ لڑکا فلاں شخص کا بیٹا ہے کہ اسی سے پیدا ہوا ہے۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس میں بھی ائمہ کا اسی طرح اختلاف ہو گا۔ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک کبھی اس کا بیٹا نہ ہو گا۔ مگر صاحبین کے نزدیک اگر فلاں شخص انکار کر دے تو وہ قابض ہی کا بیٹا ہو گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا۔ تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اقرار نہیں ہوا تھا۔

والاقرار بالنسب الخ اور نسب کے اقرار کا انکار کر دینے سے انکار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اسکی چیز نہیں ہے جو باطل ہو سکتی ہو۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جبر اور ہنسی مذاق اپنا عمل کرتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر ایک شخص پر اس بات کے لئے زبردستی کی گئی کہ وہ اپنے غلام کے بارے میں اپنا بیٹا مان لینے کا اقرار کر لے۔ تو اس کا اقرار جائز نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے ہنسی مذاق میں یہ کہہ دیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس سے نسب ثابت نہیں ہو گا۔ فصار کما الخ تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے بائع کے خلاف یہ اقرار کیا کہ اس نے بیع کو بیع سے پہلے آزاد کر دیا تھا مگر بائع نے کہا کہ یہ تو جھوٹا ہے۔ اس کے بعد مشتری نے کہا کہ میں نے اسے

آزاد کیا ہے تو اس کا آزاد کرنا جائز ہو گا اور اس غلام کی ولاء اسی مشتری کو ملے گی۔

بمخلاف ما الخ بخلاف اس کے اگر بچہ کے قابض کے غلام نے مولیٰ کے قول کی تصدیق کر دی یعنی یہ کہدیا کہ ہاں یہ میرا بیٹا ہے۔ تو پھر مولیٰ کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ غلام کے اقرار کے بعد اس کا مولیٰ ایسے نسب کا دعویٰ کرتا ہے جو اس کے غیر سے ثابت ہے یعنی خود بھی اس کا اقرار کر چکا ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر مولیٰ کے غلام نے اپنے مولیٰ کے قول کی نہ تصدیق کی اور نہ ہی تکذیب کی تو اس صورت میں بھی مولیٰ کے دعویٰ سے نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام کی تصدیق کرنے کی بناء پر اس بچہ کے نسب سے غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی اگر غلام اس کی تصدیق کرے تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ تو یہ بچہ ایسا ہو گیا جیسے لعان کرنے والی عورت کا بچہ ہوتا ہے کہ اس کا نسب لعان کرنے والے مرد کے سوا کسی دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس لعان کرنے والے مرد کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود ہی کو جھوٹا بتا دے اور یہ کہدے کہ میں نے پہلے بالکل جھوٹ کہا تھا۔ (ف) یعنی جب لعان کرنے والے نے خود سے جھوٹ بولنے کا اقرار کر لیا یعنی یہ کہدیا کہ میں نے اپنی اہلیہ کو زنا کرنے کی تہمت لگانے میں جھوٹ کہا تھا غلطی کی تھی تو اس بچہ سے لعان کرنے والے کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

ولایہ حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب ایسا معاملہ ہے کہ ثابت ہونے کے بعد ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور جو اقرار اس جیسا ہو وہ بھی رد کرنے سے رد نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اقرار کرنے والے کا نسب کا دعویٰ کرتا ممنوع ہو گیا۔ جیسے کہ کسی شخص نے دوسرے شخص کے متعلق ایک چھوٹے بچہ کے نسب کی گواہی دی مگر کسی تہمت کی وجہ سے اس کی یہ گواہی رد کر دی گئی اس کے بعد اس نے خود ہی اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کر دیا تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ (ف) اس کی وجہ یہی ہے کہ غیر شخص سے اس کے نسب کا اقرار اس کے رد کر دینے کے باوجود رد نہیں ہوا ہے۔ وھذا لامہ تعلق الخ اس میں اقرار کے مرد و نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے جس کے لئے اقرار کیا ہے (مقر لہ) کے حق کا اس لحاظ سے تعلق ہو گیا ہے کہ شاید وہ اقرار کرنے والے کے قول کی تصدیق کر دے۔ یہاں تک کہ اگر جھٹلانے کے بعد تصدیق کر لے تو جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے اس کا (مقر لہ) سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح ایسے اقرار کر لینے کی وجہ سے بچہ کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔ لہذا صرف مقر لہ کے رد کرنے کی وجہ سے رد نہ ہوگا۔

ومسئلة الولاء الخ اور ولاء کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی مشتری نے بائع کی طرف سے آزاد کر دینے کا دعویٰ کرنے کے بعد اسے خود ہی آزاد کر دیا تو صاحبین کے قول کے مطابق اس کی ولاء مشتری کے حصہ میں منتقل ہو جائے گی۔ لیکن مصنف نے فرمایا ہے کہ ولاء کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو ولاء نہیں ملے گی۔ اور اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور اس میں ان فقہاء کا آپس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ولاء اور نسب کے مسائل میں فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ ولاء ایسی چیز ہے جو زیادہ قوی صورت پیش آنے سے ایک کے ولاء کا حق دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور پہلا حق باطل ہو جاتا ہے جیسے ماں کی طرف سے ولاء کا حق باپ ہونے والا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں ولاء موقوف یعنی وہ ولاء جو بائع کی طرف سے تھی اس سے زیادہ قوی یعنی مشتری کا دعویٰ ہو جانے کی وجہ سے وہ موقوف ولاء باطل ہو گئی۔ بخلاف نسب کے مسئلہ کے کہ وہ تو کبھی بھی باطل نہیں ہوتا ہے۔

وهذا یصلح الخ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس بات میں اصل ہے کہ اگر کسی نے کسی غلام بچہ کو بیچنا چاہا مگر اسے اس بات کا خوف بھی ہے کہ فروخت کے بعد دوسرا کوئی شخص اس بچہ سے اپنے نسب کا دعویٰ کر دے تو وہ اس سے بچتے کے لئے کسی دوسرے سے اس بچہ کے نسب کا اقرار کر کے اس کے امکانی دعویٰ کو ختم کر دے۔ (ف حق ولاء کو سمجھنے لینے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے اپنی باندی آزاد کر دی۔ اس کے بعد اس عورت نے زید کے غلام سے اپنا

نکاح کر لیا جس سے اولاد بھی ہو گئی۔ تو اس وقت تک اولاد کی ولاء کا حق اس کی ماں کے تابع ہو کر اس کے آزاد کرنے والے کو ملتا ہے۔ لیکن اگر اس کا باپ یعنی زید کا غلام بھی آزاد کر دیا جائے تو اب بچہ کی ولاء کا حق اس سے منتقل ہو کر باپ کے آزاد کرنے والے کو مل جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کمزور حق ولاء پر قوی حق ولاء آجائے تو وہ اس کمزور حق کو باطل کر کے اپنی طرف لے جاتا ہے۔ اس سے پہلا حق ولاء باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن نسب کا تعلق کبھی بھی باطل نہیں ہو سکتا ہے۔ (ولاء موقوف)۔ سے مراد وہ ہے جو بائع کی جانب سے ہو اور ولاء موقوف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ توقف میں رہتا ہے۔

یہاں تک کہ اگر ایک بار اس نے انکار کر دینے کے بعد اقرار کر لیا تب توقف ختم ہو کر یقینی حالت آ جاتی ہے۔ یعنی مشتری کے دعویٰ سے ختم ہو جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ نسب کا اقرار کر لینے کے بعد یہ ختم نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام بچہ بیچا مگر اسے یہ خوف ہوا کہ شاید مشتری اس پر اپنے نسب کا دعویٰ کر بیٹھے تو اسے آزاد مان لینے کی وجہ سے اس کی بیع کے باطل ہونے کا الزام آجائے گا تو اس احتمال اور خوف کو ختم کر لینے کے لئے یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ اس بائع نے بچہ کا نسب غیر کی طرف کر دیا جس سے بیع کا معاہدہ باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسرا شخص اس نسبت کو قبول کر لے یا نہ کرے۔ یا اس سے بالکل انکار کر دے یا خاموش رہ جائے بہر حال اس اقرار کرنے والے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔ اور شمس الائمہؒ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے بھی بڑھ کر حیلہ جو تمام اقوال پر حاوی ہو سکتا ہے کہ بائع یہ اقرار کر لے کہ یہ غلام بچہ فلاں مردہ کا ہے تو کبھی بھی اس کی طرف سے اس کے جھٹلانے کا خوف نہیں ہوگا۔ لہذا امام اعظمؒ کے قول کے علاوہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی اس کے بعد اقرار کرنے والے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو جس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے فلاں غلام کا بچہ ہے جو غائب ہے۔ اس کے بعد اس نے کہا کہ یہ میرا ہی بیٹا ہے۔ یا کسی بچہ کے قابض نے کہا کہ یہ فلاں شخص کا بیٹا ہے پھر کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو میرا ہی بیٹا ہے۔ نسب کا ایک بار اقرار کر لینے کے بعد اس کا انکار کر دینا۔ ولاء اور نسب کے مسائل میں اختلاف کی صورت۔ حق ولاء کو اپنی طرف کھینچ لینے کی صورت۔ ولاء موقوف کی صورت۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا كان الصبي في يد مسلم ونصراني فقال النصراني هو ابني وقال المسلم هو عبدی فهو ابن النصراني وهو حر لان الاسلام مرجع فيستدعي تعارضا ولا تعارض لان نظر الصبي في هذا اوفر له، لانه ينال شرف الحرية حالا وشرف الاسلام مالا، اذ دلائل الوجدانية ظاهرة وفي عكسه الحكم بالاسلام تبعا وحرمانه عن الحرية لانه ليس في وسعه اكتسابها ولو كانت دعوتها دعوة النبوة فالمسلم اولى ترحيحا للاسلام وهو اوفر النظرين قال واذا ادعت امرأة صبيا انه ابنها لم يجز دعواها حتى تشهد امرأة على الولادة ومعنى المسألة ان يكون المرأة ذات زوج لانها تدعي تحميل النسب على الغير فلا تصدق الا بحجة بخلاف الرجل لانه يحمل نفسه النسب ثم شهادة القابلة كافية فيها لان الحاجة الى تعيين الولد اما النسب يثبت بالفراش القائم وقد صح ان النسي عليه السلام قبل شهادة القابلة على الولادة ولو كانت معتدة فلا بد من حجة تامة عند ابی حنيفة وقد مر في الطلاق وان لم تكن منكوحة ولا معتدة قالوا يثبت النسب منها بقولها لان فيه الزاما على نفسها دون غيرها، وان كان لها روح ورعمت انه ابنها منه وصدقها الزوج فهو ابنهما وان لم تشهد امرأة لانه التزم نسبه فاعى

ذلك عن الحجة، وان كان الصبي في ايديهما و زعم الزوج انه ابنه من غيرها وزعمت انه ابنها من غيره فهو ابهما لان الطاهر ان الولد مبهما لقيام ايديهما او لقيام الفراش بيهما ثم كل واحد منهما يريد ابطال حق صاحبه فلا يصدق عليه، وهو نظير ثوب في يد رجلين يقول كل واحد منهما هو بيني وبين رجل آخر غير صاحبه يكون الثوب بينهما الا ان هاك بدخل المقر له في نصب المقر لان المحل يحتمل الشركة وههنا لا بدخل لان النسب لا يحتملها

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو۔ اور اس کے بارے میں نصرانی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مسلم نے کہا کہ یہ میرا غلام ہے تو وہ نصرانی کا بیٹا کہا جائے گا۔ اور آزاد ہوگا۔ کیونکہ ہر موقع میں اسلام کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لیکن مرنج کہنے کے لئے کسی قسم کا دو چیزوں میں تعارض ہونا چاہئے جب کہ موجودہ مسئلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اس بچہ کو نصرانی کا بیٹا اور آزاد بنادینے میں بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اس طرح سے کہ وہ فی الحال اور فی الغور آزادی کی شرافت پالے گا۔ اور انجام کار اسلام کی شرافت سے مشرف ہو جائے گا۔ کیونکہ اللہ کی وحدانیت کے دلائل بے شمار اور واضح ہیں۔ اور اگر بچہ کو اس کے برعکس فرض کر لیا جائے یعنی ایک مسلمان کا غلام کہا جائے تو فی الحال وہ اپنے مولیٰ کے تابع ہو کر اسلام کے حکم میں داخل ہوگا۔ مگر آزادی کی نعمت سے محروم رہے گا۔ اور بعد میں بھی آزادی حاصل کرنا اس کے اپنے اختیار میں بھی نہیں ہوگا۔ ولو كانت دعوتهما الخ اور اگر مسلمان اور نصرانی دونوں نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تو مسلمان کو ترجیح ہوگا۔ کیونکہ اس میں اسلام کو ترجیح دی جا رہی ہے۔ اور اسی صورت میں بچہ کے حق میں بھی نظر شفقت زیادہ ہے۔

قال و اذا ادعت امرأۃ الخ اور اگر ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو اس کا دعویٰ اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ ایک عورت اس کی ولادت پر گواہی دے کہ اسی نے اسے جنا ہے۔ مگر اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ دعویٰ کرنے والی عورت شوہر والی ہو اور وہ شوہر اس بچہ کے نسب کا انکار کرتا ہو۔ کیونکہ اس وقت اس کے دعویٰ کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اس بچہ کے نسب کو اپنے شوہر کی طرف منسوب کر لے۔ اس لئے دلیل کے بغیر عورت کے حق میں اس کی تصدیق نہ ہوگی بخلاف مرد کے کیونکہ وہ تو اس کے نسب کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عورت کے معاملہ میں ایک دائی جنائی کی گواہی ہی کافی ہو جائے گی۔ کیونکہ اس وقت گواہی کی ضرورت صرف اسی بچہ کو تعیین کرنے کی ہے جتنی یہ بتائے گی کہ اسی عورت سے یہ بچہ پیدا ہوا ہے۔ اور بچہ کا نسب تو اس کے فراش (زوجیت) میں ہونے سے ہی ثابت ہو جائے گا۔ جو ابھی موجود ہے۔ اور یہی واقعہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت اور صحیح ہے کہ آپ ﷺ نے صرف دائی جنائی کی گواہی قبول فرمائی ہے۔ (فت۔ جیسا کہ حضرت حذیفہؓ نے روایت کی ہے۔ از یلیس)۔

ولو كانت معتدة الخ اور اگر وہ عورت معتدہ ہو یعنی طلاق یا وفات کی عدت گزار رہی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کے لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ اپنی پوری حجت پیش کر دے۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق کے ثبوت النسب کی بحث میں گزر چکا ہے۔ اور اگر یہ عورت کوئی عدت نہ گزار رہی ہو یا وہ نکاح کی حالت میں نہ ہو تو مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ عورت سے بچہ کا نسب صرف اسی عورت کے کہنے سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں عورت نے صرف خود پر کچھ لازم کیا ہے۔ کسی دوسرے پر نہیں۔ (فت۔ اس لئے اس مسئلہ میں صرف اسی عورت کا قول کافی ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے نسب کو شوہر پر لازم نہیں کیا ہے)۔ وان كان لها الخ۔ اور اگر اس عورت کا شوہر ہو اور اس نے دعویٰ کیا کہ میرا یہ لڑکا اسی شوہر سے ہے۔ اور شوہر نے بھی اس کے اس دعویٰ کی تصدیق کر دی تو وہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہو جائے گا۔ اگرچہ دوسری کوئی بھی عورت اس پر گواہ نہ ہو۔ کیونکہ شوہر نے خود بھی اسے تسلیم کر لیا ہے اس لئے مزید دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

وان كان الصبي الخ اور اگر وہ بچہ میاں اور بیوی دونوں کے قبضہ میں ہو اور شوہر دعویٰ کرتا ہو کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے مگر

اس بیوی سے نہیں بلکہ میری دوسری بیوی سے ہے اور عورت یہ دعویٰ کرتی ہو کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے مگر اس شوہر سے نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے ہے تو وہ لڑکانہ دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ یہ بچہ ان دونوں کا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں کا ہی اس پر قبضہ موجود ہے۔ یا اس وجہ سے کہ ان دونوں میں نکاحی تعلقات باقی ہیں۔ اس کے علاوہ ان میں سے ہر ایک یہی چاہتا کہ صرف میرا حق باقی رہے اور دوسرے کے حق کو منادے۔ اس لئے کسی کے قول کی دوسرے کے قول کے مقابلہ میں تصدیق نہ ہوگی۔ اس مسئلہ کی نظیر کی صورت یہ ہوگی کہ ایک تھان دو آدمیوں کے قبضہ میں ہو اور ان میں سے ہر ایک شخص یہی کہتا ہو کہ اس کپڑے میں میرے ساتھ ایک دوسرا بھی شریک ہے مگر وہ اس حاضر و موجود کے سوا ہے۔ تو اس میں بھی حکم ہوتا ہے کہ یہ تھان ان ہی دونوں موجود شخصوں میں مشترک ہوگا۔ اہل ان دونوں مسکوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ تھان کے مسئلہ میں جس شخص کے بارے میں جس نے شرکت کا دعویٰ کیا ہے وہ اسی کے قبضہ مخصوص میں شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ کپڑا ایسی چیز ہے جس میں کئی افراد کی شرکت ہو سکتی ہے۔ مگر دعویٰ نسب کے بارے میں جس مرد کے بارے میں عورت نے دعویٰ کیا یا جس عورت کے بارے میں مرد نے شرکت کا دعویٰ کیا ہے وہ شریک نسب نہ ہو سکے گا۔ اس لئے کہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جس میں دوسرے کی شرکت کی گنجائش ہو۔

توضیح:- اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو لیکن نصرانی کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ اور مسلمان کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا غلام ہے۔ اور اگر دونوں نے ہی اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا۔ یا ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ اگر دعویٰ کرنے والی معتدہ ہو۔ اگر عورت شوہر والی ہو اس نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے مگر اس شوہر کے علاوہ دوسرے شخص سے۔ اور شوہر کا بھی دعویٰ ہو کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ مگر دوسری بیوی سے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشترى جارية فولدت ولدا عده فاستحقها رجل غرم الاب قيمة الولد يوم يخاصم، لانه ولد المغرور فان المغرور من يظا امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح فقلد منه ثم تستحق وولد المغرور حر بالقيمة باجماع الصحابة ولان النظر من الحائنين واجب فيجعل الولد حر الاصل في حق ابيه رقيقا في حق مدعيه نظرا لهما، ثم الولد حاصل في يده من غير صعه فلا يضمه الا بالمنع كما في ولد المغصوبة فلهذا تعتبر قيمة الولد يوم الحصومة لانه يوم المنع، ولو مات الولد لا شيء على الاب لاعدام المنع، وكذا لو ترك مالا لان الارث ليس يبدل عنه والمال لايه لانه حر الاصل في حقه فيرثه ولو قتله الاب يغرم قيمته لوجود المنع وكذا لو قتله غيره فاخذ دينه لان سلامة بدله كسلامته له ومع بدله كمنعه فيغرم قيمته كما اذا كان حيا ويرجع بقيمة الولد على بائعه لانه ضمن له سلامته كما يرجع بثمانه بخلاف العقر لانه لزمه لاستيفاء منافعتها فلا يرجع به على البائع والله اعلم بالصواب

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر اسی خریدار سے اسی کے پاس رہتے ہوئے باندی کو بچہ پیدا ہوا اس کے بعد کسی نے آکر اس باندی پر اپنی ملکیت اور اپنا حق ثابت کر دیا تو یہ مشتری (بچہ کا باپ) اس حقدار کو بچہ کی وہ قیمت تاوان دے گا جو اس سے معاملہ کے دن بازار میں تھی۔ لانه ولد المغرور الخ پس مشتری اپنے بچہ کی قیمت بطور تاوان اس لئے دے گا کہ یہ ولد المنور ہے (یعنی یہ ایسے شخص کا بچہ ہے جس نے خریداری میں دھوکہ کھایا ہے) اور قاعدہ یہ ہے کہ جس

فخص نے ایسا دھوکہ کھایا ہو اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے لیکن اس کی قیمت لیا کرنی پڑتی ہے۔ اور یہ مشتری بھی مفرد یعنی دھوکہ کھایا ہوا ہے اس طرح سے کہ مفرد اصطلاحی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی عورت کو اپنی باندی یا منکوحہ سمجھتے ہوئے اس سے ہمبستری کرے پھر اس ہمبستری سے اس کو بچہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد کوئی شخص اگر اس عورت پر اپنا حق ثابت کر کے اپنے ساتھ لے جائے۔ اور ایسے مفرد شخص کا بچہ آزاد ہوتا ہے مگر اس کی قیمت دے کر۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے اسی پر اجماع کیا ہے اور یہ حکم اس وجہ سے بھی ہے کہ اس بچہ میں عورت کے مالک اور بچہ کے باپ دونوں کا لحاظ کرنا واجب ہے۔ اس میں بچہ کے باپ کا لحاظ اس طرح سے ہے کہ اس بچہ کو پیدا کنی اور اصل آزاد مان لیا جاتا ہے۔ اور ماں کے مالک کا لحاظ اس طرح سے ہے کہ اس بچہ کو غلام بھی مانا جاتا ہے تاکہ دونوں فریق کا پورا لحاظ ہو جائے۔ یعنی بچہ کو اس کی قیمت دے کر آزاد مان لیا جاتا ہے۔

ثم الولد حاصل الخ پھر معلوم ہوتا چاہیے کہ یہ بچہ اپنے باپ کے پاس کسی ظلم و زیادتی کے بغیر ہی آیا ہے پھر بھی اس بچہ کی قیمت کا یہ باپ اس لئے ضامن بنایا جاتا ہے کہ اپنے بچہ کی اس قیمت کا اعتبار ہو گا جو خصومت کے دن ہوگی۔ کیونکہ اسی دن اس باپ نے مستحق کے پاس جانے سے روکا ہے۔ ولومات الولد الخ۔ اور اگر خصومت کی نوبت آنے سے پہلے ہی بچہ مر گیا تو اس کے باپ (مشتری) پر کچھ بھی تاوان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف سے ابھی روکنا نہیں پایا گیا ہے۔ (اس لئے کہ مطالبہ نہیں پایا گیا ہے)۔ وکذا لو ترك الخ اسی طرح اگر اس بچہ نے کچھ مال چھوڑا ہو تو بھی باپ ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ بچہ کی میراث بچہ کا عوض نہیں ہے۔ اور میراث کا یہ مال اس کے باپ کو ملے گا۔ کیونکہ اس کے باپ کے حق میں یہ بچہ اصلی اور پیدا کنی آزاد ہے۔ اس لئے باپ اس مال کا وارث ہوگا۔ اور اگر باپ نے اسے قتل کر دیا تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ بیٹے کو اس کے مستحق کے پاس بھیجے میں روکنا پایا گیا۔ اسی طرح اگر اس کے باپ کے سوا کسی دوسرے نے اسے قتل کر دیا ہو۔ اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ باپ کو اس کا عوض ملنا خود بچہ مرنے کے برابر ہے۔ اور باپ کا دیت کو روکنا بچہ کے روکنے کے برابر ہے۔ لہذا یہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ جیسے کہ بچہ کے زندہ رہنے کی صورت میں باپ ضامن ہوتا تھا۔

ویرجع بقیعة الولد الخ اور بچہ کی جتنی بھی قیمت اس نے اس کے مستحق کو بطور تاوان دی ہے وہ اپنے بائع سے واپس مانگ لے گا۔ یعنی جس نے اس کے ہاتھ یہ باندی فروخت کر کے اس کو تصرف پر مسلط کیا تھا۔ کیونکہ بائع نے اس مشتری کے لئے اس بیع کے عیب سے سالم رہنے کی ضمانت کر لی تھی۔ پس بچہ کا تاوان اس سے واپس مانگ لے گا۔ جیسے کہ اس کی ماں کا ضمن واپس لے گا۔ بخلاف عقر کے یعنی اس باندی سے جو اس نے ہمبستری کی ہے اس کے عوض اس کے مستحق کو دیا ہوا واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ باندی سے جو اس نے ہمبستری کی ہے اس کے عوض اس کے مستحق کو دیا ہوا اسے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ باندی سے منافع حاصل کر لینے کی وجہ سے اسے جو مال دینا پڑا تھا اسے بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی۔ پھر اسی خریدار کے پاس رہتے ہوئے اسی سے بچہ پیدا ہوا۔ اس کے بعد کسی نے اس باندی پر اپنی ملکیت ثابت کر کے اس پر اپنا حق ثابت کر دیا۔ ولد المفرد کی تعریف اور اس کا حکم۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

﴿کتاب الاقرار﴾

قال واذا اقر الحر العاقل البالغ بحق لزمه اقراره مجهولا كان ما اقر به او معلوما، اعلم ان الاقرار احبار عن ثبوت الحق، وانه ملزم لوقوعه دلالة، الاترى كيف لزم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ماعزا الرجم باقراره وتلك المرأة باعترافها، وهو حجة قاصرة لقصور ولاية المقر عن غيره فيقتصر عليه، وشرط الحرية

لیصح اقرارہ مطلقاً فان العبد الماذون له وان كان ملحقاً بالحر في حق الاقرار لكن المحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ويصح بالحدود والقصاص لان اقراره عهد موجباً ليعلق الدين برقبته وهي مال المولى فلا يصدق عليه بخلاف الماذون له لانه مسلط عليه من جهته وبخلاف الحد والدم لانه يبقى على اصل الحرية في ذلك حتى لا يصح اقرار المولى على العبد فيه، ولا بد من البلوغ والعقل لان اقرار الصبي والمجنون غير لازم لانعدام اهلية الالتزام الا اذا كان الصبي ماذوناً له لانه ملحق بالبالغ بحكم الاذن، وجهالة المقر به لا يمنع صحة الاقرار لان الحق قد يلزمه مجهولاً بان اتلف ما لا يدور قيمته او يجرح جراحة لا يعلم ارشها او تبقى عليه باقية حساب لا يحيط به علمه والاقرار اخبار عن ثبوت الحق فيصح به بخلاف الجهالة في المقر له لان المجهول لا يصلح مستحقاً ويقال له بين المجهول لان التحصيل من جهته فصار كما اذا اعتق احد عبديه فان لم يبين اجره القاصي على البيان لانه لزمه الخروج عما لزمه بصحيح اقراره وذلك بالبيان.

کتاب۔۔ اقرار کرنے کا بیان

ترجمہ۔۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔۔ اگر کسی آزاد عاقل اور بالغ نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کر لیا تو وہ حق اس شخص پر لازم ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ حق مجہول ہو یا معلوم ہو۔ معلوم ہونا چاہیے کے اقرار کے معنی ہیں۔ کسی حق کو اپنے اوپر ثابت ہونے کی خبر دینا۔ اور یہ اقرار آدمی پر لازم کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اقرار اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز کی خبر دی گئی وہ واقع ہو چکی ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعزؓ کے اپنے بارے میں زنا کا اقرار کر لینے کی وجہ سے ان پر رحم (سنگسار کرنے کو) لازم کر دیا تھا۔ اور اس زانیہ عورت پر بھی اس کے اقرار زنا کی وجہ سے رحم لازم کر دیا تھا۔ جیسا کہ بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے اس کی روایت کی ہے۔ وهو قاصرة الخ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے یعنی ایسا اقرار صرف اس کے کرنے والے ہی تک منحصر رہتا ہے اور دوسرے پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اقرار کرنے والے کا اختیار دوسرے سے قاصر رہتا ہے لہذا اس کا اقرار صرف اسی کی ذات تک رہتا ہے۔ اور آزادی کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہو یعنی مال ہو یا غیر مال ہو سب کو شامل ہو۔ کیونکہ غلاموں میں سے اگرچہ ماذون غلام اقرار کے مسئلہ میں آزادوگوں میں شامل ہوتا ہے مگر مجبور غلام (جس کے کاروبار کرنے پر دوبارہ پابندی عائد کر دی گئی ہو) کامالی اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اور حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ اس مجبور غلام کا اقرار بھی لازم کرنے والا معلوم ہو۔ اس حالت میں اگر اس کامالی اقرار بھی صحیح مان لیا جائے تو اس پر قرضہ لازم رہے گا۔ حالانکہ وہ خود ہی اپنے مالک کا مال ہے اس طرح اس کے اقرار سے اس کے مولیٰ پر قرض کی زیادتی ہوگی۔ لہذا اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہوگی۔ بخلاف ماذون غلام کے کہ اس کا اقرار اس لئے صحیح مان لیا جاتا ہے کہ وہ تو اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے مال کے تصرف میں لگا ہوا ہے۔

وبخلاف الحدود والدم الخ۔ اور بخلاف حدود و قصاص کے کہ ان باتوں میں اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے کیونکہ مجبور غلام کو بھی ان باتوں میں اصلی آزادی باقی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ ان حدود و قصاص میں مولیٰ کا اقرار بھی اس کے غلام پر لازم اور صحیح نہیں ہوتا ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ مذکورہ شرطوں میں ماقبل و پانچ ہونا ضروری شرط ہے کیونکہ بچہ اور دیوانہ کا اقرار لازمی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں میں اقرار کرنے کی صلاحت ہی نہیں ہوتی ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر سکیں۔ لیکن اگر نابالغ کو اس کے ذمہ دہانوں نے تجارت کی اجازت دی ہو تب اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ جس نابالغ کو تجارت کی اجازت ہو جاتی ہے وہ بانفوں کے حکم میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ وجهالة المقر به الخ معلوم ہونا چاہیے کہ مقرر نے جس چیز کا اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو تو بھی اس اقرار کے صحیح ہونے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے کیونکہ آدمی کبھی مجہول اور نامعلوم حق کا بھی اقرار کر لیتا

ہے۔ مثلاً کسی کے ایسے مال کو ضائع کر دیا جس کی قیمت معلوم نہ ہو۔ یا کسی کو ایسا زخمی کر دیا جس کے زخم کا جرمانہ معلوم نہ ہو۔ یا کسی پر اس کے معاملات کے حساب میں کچھ باقی رہ گیا ہو جسے وہ نہیں جانتا ہو پس جیسے کہ مجہول حق کا بیان لازم ہو جاتا ہے اسی طرح مجہول حق کا اقرار بھی جائز ہوتا ہے۔ اور حق کے ثابت ہونے کی خبر دینے ہی کو اقرار کرنا کہا جاتا ہے۔ اس لئے یہ اقرار مجہول چیز کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے۔

بخلاف الجہالۃ فی المقرولہ الخ بخلاف اس کے اگر وہ شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو خود مجہول ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص مجہول یعنی نامعلوم ہو وہ مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی اگر کسی کے لئے مجہول یا غیر متعین چیز کا اقرار کیا تو یہ صحیح ہوگا۔ و یقال لہ الخ اور اس اقرار کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ تم اب اس چیز کو واضح اور متعین کر دو کیونکہ اسی نے مجہول کیا ہے تو یہ صورت ایسی ہو جائے گی جیسے ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کے متعلق کہا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے۔ (ف کہ اس وقت اس سے کہا جائے گا کہ تم ہی اس ایک شخص کو متعین بھی کر دو کہ جسے تم آزاد کرنا چاہتے ہو۔ فان لم یبین الخ اب اگر اقرار کرنے والے نے بیان نہیں کیا تو قاضی اس بیان کرنے پر مجبور کرے گا۔ کیونکہ اس کے صحیح اقرار کرنے کی وجہ سے جو چیز اس پر لازم آئی ہے اس کی ذمہ داری سے نکل جاتا بھی اسی پر لازم آتا ہے۔ اور اس کا ذریعہ یہی ہے کہ وہ بیان کر دے۔ (ف۔ چنانچہ قاضی اسی حق لازم کی وجہ سے اس پر جبر کرے گا)۔

توضیح:- کتاب الاقرار

ایسے شخص کے حق کا اقرار اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ اقرار کے معنی۔ اس کی تفصیل۔ حکم، حدود و قصاص کے اقرار کا حکم۔ مقربہ اور مقرولہ میں جہالت کا حکم۔ تفصیل۔ دلائل

قال فان قال لفلان علی شیء لزمہ ان یبین مالہ قيمة لانه احبر عن الوجوب فی ذمته وما لا قيمة له لا یجب فیہا فاذا بین غیر ذلک یكون رجوعا، قال والقول قوله مع یمینہ ان ادعی المقر له اکثر من ذلک لانه هو المنکر فیہ وکذا اذا قال لفلان علی حق لما بینا، وکذا لو قال غصبت منه شیئا ویجب ان یبین ما هو مال یجری فیہ التمانع تعویلا علی العادة، ولو قال لفلان علی مال فالمرجع الیہ فی بیانہ لانه هو مجمل ویقبل قوله فی القلیل والکثیر، لان کل ذلک مال فانه اسم لما یتمول به الا انه لا یصدق فی اقل من درهم لانه لا یعد مالا عرفا، ولو قال مال عظیم لم یصدق فی اقل من مائتی درهم، لانه اقر بمال موصوف فلا یحوز الغاء الوصف والنصاب مال عظیم حتی اعتبر صاحبه غنیا به والعنی عظیم عند الناس، وعند ابی حنیفۃ انه لا یصدق فی اقل من عشرة دراهم وهی نصاب السرقة، لانه عظیم حیث یقطع به الید المحترمة وعنه مثل جواب الکتاب، وهذا اذا قال من الدرهم اما اذا قال من الدنانیر فالتقدير فیہا بالعشرین وفي الابل بخمس وعشرین لانه ادنی نصاب یجب فیہ من حسنه وفي غیر مال الزکوة بقيمة النصاب

ترجمہ:- قدورٹی نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر کچھ باقی ہے۔ تو اس پر لازم ہوگا کہ ایسی چیز سے اپنی بات کی وضاحت کرے جس کی کچھ مالیت اور قیمت ہو۔ کیونکہ اس نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ مجھ پر کچھ باقی ہے یعنی اپنے ذمہ واجب ہونے کی خبر دی ہے۔ اور ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہ ہو وہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ اس وقت اگر وہ ایسی چیز کا اقرار کرے جس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے تو اس سے اس کا اپنے اقرار سے پھر جانا لازم آئے گا۔ (ف مثلاً اس نے کہا کہ میں نے ایک مٹھی مٹی کا یا سلام کرنے کا حق مراد لیا تھا تو قبول نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد مردہ یا سور یا شراب تھی تو ماوراء النہر کے مشایخ کے نزدیک یہ جواب قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ان چیزوں کی کچھ قیمت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک

پیسہ مراد ہے تو قبول نہ ہوگا۔ قال و القول قولہ الخ اور اقرار کرنے والے نے جس کے حق کا اقرار کیا (مقرکہ) اس نے اس مقدار سے زیادہ کا دعویٰ کر دیا جتنا کا مقر نے اقرار کیا تھا تو مقری کا قول معتبر ہوگا لیکن قسم کھانے کے بعد کیونکہ یہی مقرکہ کی مقدار کا انکار کرنے والا ہے۔

و کذا اذا قال الخ اور اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر حق لازم ہے تو بھی ایسی ہی چیز کو بیان کرنا لازم ہوگا جس کی کچھ قیمت بھی ہو۔ و کذا لو قال عصبتہ الخ اسی طرح اگر یہ کہا کہ میں نے فلاں شخص سے کچھ چیز غصب کر لی ہے تو بھی بیان کرنا واجب ہے۔ تو اس صورت میں بھی کوئی ایسی چیز بیان کرنی اس پر ضروری ہوگی جو مالیت والی ہو۔ اور اس کے لین دین میں روک ٹوک ہوتی ہو۔ جو عادت سے معلوم ہوتی ہے۔ (تب کیونکہ عادت اور معاملات میں غصب کرنا ایسی ہی چیز کے کھانے کو کہا جاتا ہے جو قیمتی مال ہو اور اس کے دینے میں کچھ رکاوٹ ہوتی ہو)۔ و لو قال لفلان علی مال الخ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کا مال ہے تو اس اجمال کو دور کرنے کی ذمہ داری بھی اسی کی ہوگی کیونکہ اسی نے مجمل جملہ کہا ہے۔ پھر وہ تھوڑا مال بتائے یا زیادہ بتائے بہر صورت اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ کم ہو یا زیادہ سبھی مال کہلاتا ہے۔ کیونکہ مال ایسی ہی چیز کو کہا جاتا ہے جس سے انسان دو ہمتندی حاصل کرتا ہے۔ لیکن ایک درہم سے کم بتانے سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ عوام میں اسے مال نہیں کہا جاتا ہے۔

و لو قال مال عظیم الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر عظیم مال باقی ہے تو دو سو درہم سے کم کہنے کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کا خود اقرار کیا ہے جو عظیم صفت والا ہو۔ اس لئے اس وصف کو بے اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور چونکہ دو سو درہم پر زکوٰۃ لازم آجاتی ہے یعنی وہ نصاب زکوٰۃ ہے اس لئے یہ عظیم مال کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ جس شخص کے پاس دو سو درہم کا مال ہو وہ غنی شمار کیا جاتا ہے۔ اور ایسا شخص لوگوں میں غنی اور عظیم سمجھا جاتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ الخ اور ابام ابو حنیفہ سے ایک روایت منقول ہے کہ دس درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقدار نصاب سرقہ ہے۔ اس بناء پر یہ عظیم ہے کہ اتنے مال کی چوری کرنے پر چور کا محترم ہاتھ کاٹا جاتا ہے (اس سے کم میں نہیں) اور امام اعظم سے دوسری روایت اسی کتاب کے جواب کے مطابق ہے۔ یعنی دو سو درہم سے کم ہونے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ اس نے لفظ درہم منہ سے نکالا ہو۔ اما اذا قال الخ کیونکہ اگر اس نے الدنانیر کا لفظ کہا یعنی دیناروں میں سے مال عظیم ہے تو اس میں کم از کم بیس دیناروں کا اندازہ کیا جائے گا۔ وہی الابل الخ اور اگر اس نے من الابل یعنی اونٹوں میں سے مال عظیم کہا تو پچیس اونٹ بیان کرنے سے اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ یہی تعداد کم از کم نصاب کا ہے جس پر اسی جنس یعنی اونٹ کا بچہ ہی لازم آتا ہے۔ اور اگر اس نے زکوٰۃ کے مالوں کے سوا کوئی دوسرا مال بیان کیا ہو تو اس میں ایک نصاب کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

توضیح۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر کچھ باقی ہے۔ یا کچھ حق باقی ہے۔ یا اس کی کچھ چیز غصب کر لی ہے۔ یا فلاں شخص کا مال ہے۔ یا مال عظیم ہے۔ یا دنانیر ہیں۔ یا اونٹ ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال اموال عظام فالتقدير بثلاثة نصاب من حسن ما سماه اعتبار الادنى الجمع، ولو قال دراهم كثيرة لم يصدق في اقل من عشرة، وهذا عند ابی حنیفۃ وعندہما لم يصدق في اقل من مائتين لان صاحب النصاب مكثر حتى وجب عليه مواساة غيره بخلاف ما دونه، وله ان العشرة اقصى ما ينتهي اليه اسم الجمع يقال عشرة دراهم ثم يقال احد عشر درهما فيكون هو الاكثر من حيث اللفظ فيصرف اليه، ولو قال دراهم فهي ثلاثة لانها اقل

الجمع الصحيح الا ان يبين اكثر منها لان اللفظ يحتمله وينصرف الى الورن المعتاد، ولو قال كذا درهما لم يصدق في اقل من احد عشر درهما، لانه ذكر عددتين مبهمين ليس بينهما حرف العطف واقل ذلك من المفسر احد عشر ولو قال كذا وكذا لم يصدق في اقل من احد وعشرين لانه ذكر عددتين مبهمين بينهما حرف العطف واقل ذلك من

المفسر احد وعشرون فيحمل كل واحد على نظيره ولو قال كذا درهما فهو درهم لانه تفسير للمبهم، وبوئث كذا بعير او واحد عشر لانه لا نظير له سواء، وان ثلث بالواو فمائة واحد وعشرون، وان ربع يراى عبيها الف لان ذلك نظيره

ترجمہ۔ اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر اموال عظیم ہیں تو اس نے جس جس کے اموال بیان کئے ہوں مثلاً درہم، دینار یا اونٹ وغیرہ تو اسی جس کے تین نصاب کا اندازہ کیا جائے گا کیونکہ کم از کم جمع سے تین مراد لیا جاتا ہے۔ اور اگر ردو میں یوں کہا ہو کہ بڑے مال ہوں تو ردو ہی نصاب لازم ہوں گے اور ردو ہی میں کہنے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ اس میں دو کا عدد بھی جمع کا ہوتا ہے۔ م۔ ولو قال دراهم كثيرة الح اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر دراہم کثیرہ ہیں تو اس درہم سے کم میں اس کی بات نہیں مانی جائیگی۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے۔ لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دو سو درہم سے کم میں تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ جس کے پاس نصاب کے برابر مال ہو اس کے پاس مال کثیر ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اس پر لازم آجاتا ہے کہ اپنے دوسرے حقداروں کی بھی خبر گیری کرے۔ بخلاف اس کے اگر نصاب سے کم ہو تو وہ مال زیادہ نہیں کہہ دیتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسم جمع کا سب سے زیادہ عدد دس ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے دس درہم کہا جاتا ہے اور اس کے بعد گیارہ کے عدد کو احد عشر کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ غلط فہم اعتبار سے آخری عدد دس ہی ہے۔ لہذا مسئلہ میں اسی کا اعتبار لیا جائے گا۔ (ف۔) لیکن اردو زبان میں اس دلیل کو پیش کرنا مشکل بات ہے۔ کیونکہ دس کے بعد دس اور یک نہیں بولتے ہیں بلکہ دس کے بعد گیارہ و بارہ کہا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دس کا عدد آخری نہیں ہے اس بناء پر بظہر صاحبین کے قول پر ہی فتویٰ ممانعت ہو

ولو قال دراهم الح اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر دراہم لازم ہیں تو اس سے تین درہم مراد ہوں گے۔ کیونکہ جمع صحیح کا کم سے کم عدد تین ہی ہے۔ لیکن اگر وہ تین سے زیادہ کا لفظ بھی بڑھا دے تو صحیح مانا جائے گا۔ کیونکہ غلط تو اس سے بھی زیادہ کا احتمال رکھتا ہے۔ اور درہموں میں وہی وزن مراد ہوگا جو اس علاقہ میں رائج ہو۔ (ف۔) تفصیل اس وقت ہوگی جب کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ کیونکہ اردو یا فارسی میں تو ردو ہی درہم اور رنج سکہ کا اعتبار ہوگا۔ ولو قال كذا كذا الح اور اگر اقرار کرنے والے نے عربی زبان میں کہا کہ لہ علیٰ كذا كذا درهما یعنی اس کے مجھ پر اتنے درہم ہیں تو گیارہ درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس اقرار کرنے والے نے دو مبہم ایسے عدد بیان کئے ہیں جن کے درمیان حرف عطف نہیں ہے۔ اور ایسے عددوں میں کم سے کم گیارہ کا عدد ہے۔ (ف۔) کیونکہ جو اعداد مرکب اور حرف عطف کے بغیر ہوں تو ان میں کم سے کم احد عشر یعنی گیارہ ہے۔

ولو قال كذا وكذا الح اور اگر کسی نے یوں کہا کہ فلاں کے مجھ پر اتنے اور اتنے درہم ہیں یا کوئی اور چیز بیان کی تو ایسے سے کم میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسے دو مبہم عدد ذکر کئے جن کا درمیان حرف عطف بھی ہے اور جن عددوں سے اس کی تفسیر بیان کی جائے ان میں کم سے کم عدد اکیس ہے تو ہر وجہ کو اس کی اپنی نظیر پر محمول کریں گے۔ اور اگر اس نے عربی زبان میں کہا کہ علیٰ كذا درهما یعنی مجھ پر اتنے درہم ہے تو وہ صرف ایک ہی درہم ہوگا۔ کیونکہ یہ عدد اس مبہم عدد کی تفسیر ہے۔ اور اگر اس نے تین مرتبہ كذا كذا بغیر واو کے بیان کیا تو صرف گیارہ درہم واجب ہوں گے۔ کیونکہ احد عشر کے سوا اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ اور اگر اس نے تین مرتبہ كذا و كذا و كذا درهما واو کے ساتھ کہا تو ایک سو اکیس درہم واجب ہوں گے۔ بشرطیکہ عربی زبان میں کہا ہو۔ اور اگر اس نے چار مرتبہ كذا و كذا و كذا و كذا درهما واو کے ساتھ کہا تو ایک ہزار و

ایک سو کیس درہم واجب ہو گے کیونکہ یہی عداس کی نظیر ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اموال عظیم ہیں (عربی یا اردو میں)۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر درہم کثیرہ ہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر درہم ہیں۔ اور اگر عربی میں یوں کہا کہ علی کذا۔ کذا درہما۔ یا یوں کہا کذا و کذا درہما (واو عطف کے ساتھ)۔ اور اگر کذا کذا درہم تین بار کہایا چار بار کہا۔ واو عطف کے ساتھ۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

قال وان قال له علی او قبلی فقد اقر بالدين لان علی صیغة ايجاب وقبلی یسء عن الصمان علی مامر فی الکفالة، ولو قال المقر هو ودیعة ووصل صدق لان اللفظ یحتمله مجارا حیث یكون المضمون حفظه والمال محله فیصدق موصولا لا مفصولا قال وفی بعض نسخ المحتصر فی قوله قبلی انه اقرار بالامانة لان اللفظ یتظمها حتی صار قوله لاحق لی قبل فلان ابراء عن الدين والامانة حمیعا والامانة اقلها، والاول اصح، ولو قال عدی او معی او فی بیتی او کیسی او فی صدوقی فهو اقرار بامانة فی یدہ لان کل ذلك اقرار بكون الشیء فی یدہ وذلك یتسوع الی مضمون و مائة فثبت اقلها

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی مقرر نے یوں کہا کہ علی یا لہ قسبی۔ یعنی اس کا مجھ پر ہے یا اس کا میری جانب ہے تو اس طرح کہہ کر اس نے قرضہ کا اپنے اوپر اقرار کر لیا۔ یعنی اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ مجھ پر زید کے سودرہم ہیں یا یوں کہا کہ میری جانب ہیں تو لفظ ”مجھ پر“ یا ”میری جانب“ کہنے سے اپنے قرض دار ہونے کا اقرار ہوتا ہے۔ کیونکہ (مجھ پر) کا لفظ اپنے اوپر کسی کو واجب کرنے ہی کے لئے بولا جاتا ہے۔ اسی طرح (میری جانب) بھی ایسا لفظ ہے کہ کسی کا اس سے ضامن ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ کفالت کے باب میں شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ وہ میرے پاس ودیعت ہے اور اس لفظ کو اپنے کلام میں ملا دیا جب بھی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ یعنی مثلاً کہا کہ زید کے مجھ پر سودرہم یا میری جانب ہیں اور وہ ودیعت کے طور پر ہیں تو بھی اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ پہلا کلام اس کا بھی مجازاً احتمال رکھتا ہے۔ کیونکہ حفاظت ودیعت کا ضامن ہوتا ہے۔ اور مال حفاظت کا محل ہوتا ہے۔ پس جب دونوں کو ملا کر ودیعت کہہ دے تو اس کی تصدیق ہوگی۔ اور اگر علیحدہ علیحدہ بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ ہوگی۔

اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ اگر اس نے یوں کہا کہ میری جانب ہے تو اس سے امانت کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ یہ لفظ امانت اور قرضہ دونوں میں مستعمل ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کی جانب میرا کچھ حق نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ شخص قرضہ اور امانت دونوں سے بری ہے۔ پس جب کہ لفظ میری جانب کہنے میں قرضہ اور امانت دونوں کا احتمال ہو حالانکہ ان دونوں میں سے امانت کتر ہے تو اسی یقینی بات پر اقرار محمول ہوگا۔ لیکن پہلا قول صحیح ہے۔ یعنی میری جانب کہنے سے قرضہ ہی مراد ہوگا۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ فلاں کے سودرہم ہیں یا میرے پاس ہیں یا میرے گھر میں یا میرے بیک اور تحفیل میں یا میرے صندوق میں ہیں تو اس سے اس کے قبضہ میں ہونے کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے قرضہ کے روپے میرے ذمہ ہونے کا اقرار ہے۔ اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی ضمانت کے طور پر ہوا امانت کے طور پر پس ان دونوں میں سے جس میں کتر ذمہ درمی ہوگی وہ ثابت ہوگی۔ کیونکہ وہی یقینی صورت ہوگی۔ کہ اس سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ جو کہ امانت ہے۔ اسی لئے امانت کا حکم ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے کہا کہ علیؑ یا لہ قبلی۔ اگر اس کے بعد اس نے کہا کہ وہ ودیعت کے طور پر ہیں۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کی جانب میرا کچھ نہیں ہے۔ اگر کہا کہ فلاں کے سو روپے میرے گھر میں یا میرے صندوق میں ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

ولو قال له رجل لی علیک الف فقال ائزنها او انتقدھا او اجلنی بها او قصبتکھا فهو اقرار لان الھاء فی الاول والثانی کتابیۃ عن المدکور فی الدعوی فکانہ قال ائزن الالف التی للک علی حتی لو لم یدکر حرف الکنایۃ لا یکون اقراراً لعدم انصرافہ الی المدکور والتاجیل انما یکون فی حق واجب والقضاء یتلو الوجوب ودعوی الإبراء کالقضاء لما بینا وكذا دعوی الصدقة والھبۃ لان التملیک یفرض سابقۃ الوجوب وكذا لو قال احلتک بها علی فلان لانه تحویل الدین قال ومن اقر بدين مؤجل فصدقه المقر له فی الدین وكذبہ فی التاجیل لزمہ الدین حالا لانه اقر علی نفسه بمال وادعی حقاً لنفسه فیہ فصار کما اذا اقر بعبد فی یدہ وادعی الاجارۃ بخلاف الاقرار بالدرھم السود، لانه صفة فیہ، وقد مرّت المسالۃ فی الكفالة. قال ويستحلف المقر له علی الاحل لانه منکر حقاً علیہ والیمین علی المنکر.

ترجمہ: اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔ جواب میں بکر نے کہا کہ تم ان کو تول لو۔ یا نقد پر کر لو۔ یا مجھے ذرا مہلت دو۔ یا میں نے ان کو ادا کر دیا ہے۔ تو اس سے قرضہ کا اقرار سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر جملہ میں جو ضمیر ہے اس کا مرجع وہی ہزار درہم ہیں جن کا دعویٰ میں ذکر ہوا ہے۔ اسی طرح گویا اس نے یوں کہا کہ تمہارے وہ ہزار درہم جو مجھ پر باقی ہیں ان کو تول لو۔ یہاں تک کہ اگر اس نے وہ ضمیر ذکر نہیں کی تو یہ اقرار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس دعویٰ میں جو مال مذکور ہے اس کی طرف مرجع نہ ہوگا۔ لیکن مہلت دینا تو ایسے ہی حق میں ہو سکتا ہے جو واجب ہوتا ہے۔ اور ادا کر دینا تو یہ واجب ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور اگر بکر نے بڑی کرنے کا دعویٰ کیا تو ایسا ہو گا جیسے کہ ادا کرنے کا دعویٰ کیا۔ کیونکہ واجب ہونے کے بعد ہی بری کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر بکر نے دعویٰ کیا کہ تم نے مجھے صدقہ میں دے یا ہبہ کیے ہیں تو بھی واجب ہونے کا اقرار ہے۔ کیونکہ وہ پہلے واجب ہوئے تب اس نے قرض دار کو مالک بنایا۔ اسی طرح اگر بکر نے کہا کہ میں نے اس تمہارے مال کو فلاں شخص محتلاً زید کے حوالہ کر دیا اس کے ذمہ کر دیا ہے۔ تو بھی اس سے قرضہ کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ یہ تو ایک ذمہ سے دوسرے کے ذمہ منتقل کرنے کے معنی میں ہے۔

قال ومن اقر الخ اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے میعاد قرضہ ہونے کا اقرار کیا تب جس کے نام کا اقرار کیا ہے اس نے قرضہ کے بارے میں اس کی بات کی تصدیق کی لیکن اس کی میعاد کے بارے میں اس کی تکذیب کر دی تو اس اقرار کرنے والے پر وہ قرضہ فی الحال لازم ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے اوپر ماں واجب ہونے کا اقرار کیا ہے۔ پھر اس میں اپنی ذات کے لئے ایک حق کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہ قرضہ تو ایسا ہے جو میعاد ہے یعنی کسی خاص وقت پر ادائیگی لازم ہوگی۔ لہذا اس دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ تو صورت ایسی ہو گئی جیسے کہ کسی نے یوں کہا ہو کہ یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے فلاں شخص کی ملکیت ہے۔ اور اگر یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرے پاس اجارہ کے طور پر ہے۔ تو یہ اقرار اس پر لازم ہو جائے گا لیکن اجارہ کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہوگی۔ بخلاف اس کے اگر کسی شخص کے بارے میں اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے سیاہ درہم ہیں۔ یعنی مجھ پر فلاں شخص کے سودرہم لازم ہیں مگر وہ سفید نہیں ہیں بلکہ سیاہ ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ سیاہ ہونا درہموں کی ایک قسم یا ایک صفت ہے۔ یہ مسئلہ باب الکفالة میں گذر چکا ہے۔ قال ويستحلف الخ اور جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے (مقر لہ) کے انکار کرنے پر اس سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ وہ خود پر ایک حق سے انکار کرتا ہے۔ اور جو انکار کرتا ہے اس پر قسم لازم آتی ہے۔

توضیح۔ اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔ جواب میں بکر نے کہا انہیں گن لویا ذرا مہلت دو۔ یا میں نے ادا کر دئے ہیں۔ یا اس نے بری ہونے کا دعویٰ کیا۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے وہ صدقہ کے طور پر دئے یا ہبہ کئے تھے۔ اگر کسی نے خود پر میعاد کی قرضہ ہونے کا اقرار کیا۔ مگر اس مقررہ نے اس کے قرضہ کی تو تصدیق کر دی مگر میعاد ہونے کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

وان قال له على مائة ودرهم لرمه كلها درهم ولو قال مائة وثوب لرمه ثوب واحد والمرجع في تفسير المائة اليه، وهو القياس في الاول وبه قال الشافعي لان المائة مبهمة والدرهم معطوف عليها بالواو العاطفة لا تفسير لها فقيت المائة على ابهامها كما في الفصل الثاني وجه الاستحسان وهو المرق اهتم استقلوا تكرار الدرهم في كل عدد واكتفوا بذكره عقيب العددين وهذا فيما يكسر استعماله وذلك عند كثرة الوحوب بكثرة اسبابه وذلك في الدراهم والدينار والمكيل والمورون واما الثياب فلا يكال ولا يورن فلا يكسر وحبها بقبي على الحقيفة، وكذا اذا قال مائة وثوبان لما بينا، بخلاف ما اذا قال مائة وثلاثة اثواب لانه ذكر عددين مهمين واعقهما تفسيراً اذا الاثواب لو تذكر بحرف العطف فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى تفسير فكان كلها ثياباً

ترجمہ۔ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر فاس شخص کے سوا ایک درہم ہے۔ تو اس پر یہ پورے کے پورے درہم یعنی ایک سوا ایک درہم لازم ہوں گے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک سوا ایک کپڑا ہے تو اس پر صرف ایک کپڑا لازم آئے گا۔ پھر سو کے عدد کی تفسیر اسے کرنے کو کہا جائے گا کہ کون سی چیز ایک سوا لازم ہے۔ چنانچہ امام شافعی کا قول بھی یہی ہے۔ کیونکہ یہاں پر ایک سوا عدد مبہم ہے اس کے بعد واو عطف ہونے سے وہ معطوف علیہ ہے۔ اور اس کی تفسیر نہیں ہے۔ لہذا اس کا عدد اپنے ابہام پر باقی رہ جائے گا۔ جیسے کہ دوسری صورت میں ہے۔ (ف) لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے۔ م۔ اس جگہ احسان پر عمل کرنے کی وجہ جس سے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق بھی معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ لوگوں نے ہمہ عدد کے بعد لفظ درہم کے بولنے کو شل سمجھا ہے۔ اور دونوں عددوں کے بعد صرف ایک در ذکر کرنے کو کافی سمجھا ہے۔ اور یہ صرف اسی صورت میں ہے جس کا استمع بہت ہو۔ اور استعمال بہت ہونے کی صورت اسی وقت میں ہوتی ہے کہ اسباب کثیرہ ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کثرت ہو۔ اور یہ بات درہم و دینار اور کسی ووزنی چیزوں میں ہوتی ہے۔ لیکن کپڑے اور ایسی چیزیں جو کیل یا وزن نہیں کی جاتی ہیں تو یہ چیزیں لوگوں کے ذمہ میں زیادہ واجب نہیں ہوتی ہیں۔

اس لئے ان مواقع میں یہ چیزیں عام اور حقیقی بول چال پر ہی محمول ہوتی رہیں گی۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ سوا اور دو کپڑے ہیں تو بھی مذکورہ دلیل کی بناء پر یہی حکم باقی رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا ایک سوا اور تین کپڑے ہیں کیونکہ کہنے والے نے ان لفظ نے پہلے دو مبہم عدد بیان کئے اس کے بعد ان کی تفسیر بھی بیان کر دی۔ کیونکہ لفظ جمع کے ساتھ کپڑے کا کثر حرف عطف کے ساتھ نہیں ہے اس تفسیر کو دونوں عددوں کے ساتھ متعلق کیا جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں عددوں کو ہی ایک تفسیر کی ضرورت ہے۔ لہذا وہ سارے کے سارے ہی کپڑے مانے جائیں گے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ ان مسائل کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ اگر کہنے والے نے اپنا جملہ عربی زبان میں ادا کیا ہے مثلاً مائة و درہم تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ اس میں مائة کی تفسیر درہم کے سوا کوئی دوسری چیز ہو۔ لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بول چال میں کبھی ایسی چیزیں بھی آ جاتی ہیں جن کی ضرورت اکثر

و پیتر ہوتی رہتی ہے اس لئے ان میں ماعہ کے ساتھ بار بار درہم کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس سے احترازی کیا جاتا ہے اور مثلاً ایک ہی مرتبہ ماعہ و درہم بول دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ لفظ درہم کا استعمال بہت زیادہ ہوتا ہے اس لئے یہی حکم ہے کہ سب درہم ہیں۔ بخلاف ماعہ اور ثوب کہنے کے اس میں ثوب یعنی کپڑا ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کا استعمال زبان پر بہت زیادہ ہوتا ہو۔

پس اگر سو کپڑے ہوئے تو ماعہ ثوب و ثوب کہہ دیا جاتا ہے۔ ہذا ماعہ سے اس کی مراد کچھ در چیز ہے۔ یہ اس وقت کہ جو مذکور ہے وہ سب کی تفسیر ہونے میں اصل زبان کے خلاف ہو۔ اور اگر ایسا ہو مثلاً یوں کہا کہ ماعہ و ثلثۃ الثواب۔ یعنی الثواب لفظ جمع ہو تو یہ ثلثہ کے لئے مع ماعہ کے تفسیر ہو سکتی ہے۔ پس یہ سب کی تفسیر ہوگی۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تفصیل عربی زبان کے مطابق ہے کہ اس میں اسی طرح کا استعمال ہوتا ہے۔ بخلاف اردو زبان میں بول چال کے کہ اگر کسی نے کہا کہ قدس شخص کے مجھ پر ایک سو ایک روپیہ ہے تو اس سے مراد ہوگی کہ وہ تمام کے تمام روپے ہی ہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ ایک سو ہے اور ایک روپیہ ہے تو اس وقت اس سو کی اسے تفسیر بیان کرنی ہوگی۔ اور ایک سو تین کپڑے کہنے میں بھی یہی حکم ہے۔ اصل اگر صرف عطف ہے تو ملحدہ شئی ہے۔ اور اگر عطف کے بغیر ہے تو اس سے عین اول ہی سمجھا جائے گا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح۔ اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر فلاں کے سو اور ایک درہم ہے۔ یا یوں کہا کہ مجھ پر ایک سو اور ایک کپڑا ہے۔ یا ایک سو اور دو کپڑے ہیں یا ایک سو اور تین کپڑے ہیں اور اگر یہی باتیں عربی زبان میں کہی گئی ہوں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بتمر فی قوصرة لرمہ التمر والقوصرة وفسره فی الاصل بقوله عصبت تمر فی قوصرة ووجهه ان القوصرة وعاء وطرف له وغصب الشيء وهو مطروف لا يتحقق بدون الطرف فيلزمه، وكذا الطعام في السفية والحطة في الجوالق بخلاف ما اذا قال عصبت من قوصرة لان كلمة من للانتراع فيكون اقرار بعصب المزروع قال ومن اقر بدابة في اصطبل لرمہ الدابة خاصة لان الاصطبل غير مضمون بالغصب عند ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قياس قول محمد بصمهما، ومثله الطعام في البيت قال ومن اقر لغیره بحاتم لرمہ الحلقة والفص لان اسم الحاتم يشمل الكل ومن اقر له سيف فله الصل والحص والحمان لان الاسم يبطو على الكل ومن اقر بحجلة فله العیدان والكسوة لا اطلاق الاسم على الكل عرفاً.

ترجمہ۔۔ قدری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھوڑوں کا ایک تھپے میں ہونے کا اقرار کیا تو اس پر اس کے تھپے کے ساتھ چھوڑا رہے بھی لازم ہوں گے۔ اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ اقرار کرنے والے نے کہا ہے کہ میں نے زنبیل میں رکھے ہوئے غصب کئے ہیں۔ اس طرح تفسیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زنبیل ان چھوڑوں کے لئے طرف ہو رہا ہے۔ اور جو چیز کسی طرف میں ہو اس کو اس کے طرف کے بغیر غصب نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ہذا وہ چھوڑا اس زنبیل کے ساتھ ہی لازم ہو گے۔ اسی طرح اگر کشتی میں غلہ و رنگون یا خیر جنین میں گیسو کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے زنبیل میں سے خرما غصب کئے تو اس کی زنبیل لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ زنبیل میں سے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس میں سے نکالا ہے۔ اس لئے اس میں سے جو چیز نکال گئی ہے صرف اسی کے غصب کرنے کا اقرار ہوگا۔

قال ومن اقر بدابة الخ قدری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اصطبل میں سے گھوڑا وغیرہ کے نکلنے کا اقرار کیا تو فقط وہی جانور یا گھوڑا اس پر لازم ہوگا۔ کیونکہ امام اعظم اور امام ابو یوسف کے نزدیک اصطبل کو غصب کرینے سے اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا ہے جنی س کا غصب ہی ممکن نہیں ہوتا ہے۔ مگر امام محمد کے قول پر قیاس کرنے سے لازم آتا ہے کہ غاصب ان

تھیں۔ ساتھ اصطبل کا بھی ضامن ہو جائے۔ اسی طرح اگر کوٹھری یا کمرہ میں غنہ نصب کرنے کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہو گا۔ دل و من و ہر لعلیہ الح و نقداری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے سے اپنے ذمہ ایک انگوٹھی کا اقرار کیا تو اس سے ذمہ انگوٹھی کا حلقہ اور اس کا گیند دونوں چیزیں لازم آجائیں گی۔ کیونکہ انگوٹھی بونے سے یہ دونوں چیزیں شامل ہوتی ہیں۔ ومن اقر له سيف الح اور اگر دوسرے کے لئے اپنے ذمہ ایک تلوار کا اقرار کیا تو اس اقرار کرنے والے پر اصل تلوار (پھل) اس کی نیم و اس کا پرتلہ (حماکل) سب لازم آجائے گا۔ کیونکہ یہ نام یعنی لفظ سیف میں یہ سب چیزیں داخل ہوتی ہیں۔ ومن اقر بحلہ الح و اگر کسی نے کسی کے چھپر کھٹ کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ اس کے مالک کی مسبری کی لکڑی اور اس کا پردہ وغیرہ سب لازم آئے گا۔ کیونکہ عرف عام میں لفظ جلتہ میں یہ ساری چیزیں شامل ہوتی ہیں۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھواروں کا مع اس کے تھپے میں ہونے کا ذکر کیا۔ اگر کسی نے کسی کے اصطبل میں سے گھوڑا نکال لینے کا اقرار کیا۔ یا گھوڑے کو اس کی کوٹھری میں غصب کرنے کا اقرار کیا۔ اگر اپنے ذمہ کسی کی انگوٹھی ہونے کا اقرار کیا۔ یا تلوار ہونے کا یا چھپر کھٹ ہونے کا اقرار کیا۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل ح۔ گوٹ خرچین۔ گدھوں۔ بیلوں وغیرہ پر غنہ وغیرہ بھرنے کا تھپا۔ جو ٹاپا بکری وغیرہ کے باؤں کو یا رسیوں سے بٹا ہوا ہوتا ہے (فیروز اللفظ) انوار الحق قدسی۔

وان قال عصبت ثوبا في مدبيل لرماء جميعا، لانه طرف لان الثوب يلف فيه وكذا لو قال علي ثوب في ثوب لانه طرف حلاف قوله درهم في درهم حيث يلزمه واحد لانه ضرب لا طرف وان قال ثوب في عشرة اثواب لم يلزمه الا ثوب واحد عند ابي يوسف وقال محمد لزمه احد عشر ثوبا، لان القيس من الثياب قد يلف في عشرة اثواب فامكن حملته على الطرف، ولا يبي يوسف ان حرف في يستعمل في النسي والوسط ايضا، قال ليد تعالى قد دحلي في عادي اي بين عادي فوق الشك والاصل براءة الدمع على ان كل ثوب موعى، وليس بوعاء فتعذر حملته على الطرف فتعين الاول محملا ولو قل لفلان عني حمسة في حمسة يريد انصرف والحساب لزمه حمسة، لان الصرب لا يكسر المال، وقال الحسن يلزمه حمسة وعشرون وقد ذكرناه في لطلاق، ولو قال اردت خمسة مع حمسة لزمه عشرة لان اللفظ يحتمله، ولو قال له عني من درهم الى عشرة او قال ما بين درهم الى عشرة لزمه تسعة عند ابي حنيفة فيلزمه الابتداء وما بعده وتسقط الغاية، وقال ابنزमे العشرة كنها فيدخل العتبات، وقال رفر يلزمه ثمانية ولا يدخل العتبات ولو قل له من داري ما بين هذا لحائط الى هذا الحائط فله ما بينهما وليس له من الحائطين شيء وقد مرت الدلائل في الطلاق

ترجمہ۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھن رومال میں غصب کیا ہے تو دونوں چیزیں اس پر لازم ہوں گی۔ کیونکہ فی اصل یہ رومال ہی اس کا ظرف ہو رہا ہے۔ کیونکہ اس میں کپڑا لپیٹا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یوں کہا کہ میرے اوپر ایک کپڑے میں لپیٹا ہوا تھن ہے۔ تو بھی وہ تھن مع کپڑے کے لازم ہو گا۔ بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ درہم درہم ہے تو ایک ہی درہم ہو گا۔ کیونکہ یہ تو ضرب کا حسب ہے اور ایک درہم دوسرے درہم کا بھی ظرف نہیں ہوتا ہے۔ وان قال ثوب في عشرة الح و اگر اس نے کہا کہ فلان کا مجھ پر ایک کپڑا دس پڑوں میں ہے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کے ذمہ صرف ایک ہی کپڑا لازم آئے گا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا بھی ہے۔ کافی۔ اور امام محمد کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے لازم آئیں گے۔ کیونکہ کبھی بہت متبرک یا عمدہ قیمتی کپڑے کو اس کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے۔ اس طرح ان دس کپڑوں کو اس ایک کپڑے کے

لئے حرف کہنا ممکن ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ (لفظ میں) کا استعمال درمیان اور بیچ کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ فرمان باری تعالیٰ میں ہے۔

فاد حلّی فی عبادی یعنی میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ۔ اس طرح ایک شک پیدا ہو گیا ہے کہ شاید یہاں مراد یہ ہو کہ ایک ایسا کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ ذمہ سے بری رہے۔ لہذا جب تک کسی خاص دلیل سے ثابت نہ ہو جائے تب تک وہ دس کپڑوں کے لازم ہونے سے بری رہے گا۔ اس کے علاوہ یہ کپڑا ظرف نہ ہو کہ مقرر و ف ہی ہو گا۔ اس لئے ظرف پر محمول کرنا محال ہو گا۔ لہذا صرف معنی اول (یعنی فی درمیان کے معنی میں ہونا) ہی متعین ہو گئے۔ (ف۔ یعنی دس کپڑوں میں سے ایک ہی کپڑا نکالا ہے)۔ ولو قال لفلان علی خمسة الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر بیچ در بیچ ہیں اس طرح سے اس کے کہنے کا مطلب ضرب اور حساب کا ہو تو صرف پانچ ہی لازم ہوں گے۔ کیونکہ حساب میں ضرب کرنے سے مال کی زیادتی ہرگز نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے اجزاء کی زیادتی ہو جاتی ہے۔ یعنی مال کے اتنے ٹکڑے ہو جائیں گے۔ لیکن اصل میں زیادتی نہ ہوگی۔ و حسن بن زیاد نے فرمایا ہے کہ اس پر چھپس لازم آئیے۔ اس بحث کو ہم کتاب الطلاق میں پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔

ولو قال اردت خمسة الخ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد یہ تھی کہ پانچ مع پانچ کے ہیں تو اس پر دس لازم ہوں گے۔ کیونکہ لفظ میں اس کا بھی احتمال ہے۔ ولو قال له علی من درهم الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا یوں کہا کہ ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے یعنی پہلا اور اس کے بعد کے سوائے آخری کے سب یعنی نو لازم ہوں گے۔ آخری لازم نہ ہو گا۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر پورے دس درہم لازم ہوں گے اس طرح اس میں ابتدا اور انتہاء دونوں داخل ہوں گے۔ اور زقر نے فرمایا ہے کہ اس پر آٹھ درہم لازم ہوں گے۔ یعنی ابتدا اور انتہاء دونوں خارج ہوں گے۔ ولو قال له من داری الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔ تو ان دونوں دیواروں کے درمیان جو کچھ ہے وہ سب اس شخص کا ہو گا۔ لیکن ان دونوں دیواروں میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ اس کے دلائل کتاب الطلاق کے باب ایقاع الطلاق میں گذر چکے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھان رو مال میں غصب کیا ہے۔ یا میرے اوپر کپڑے میں لپٹا ہوا تھان ہے۔ یا مجھ پر درہم درہم ہے۔ یا ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ یا مجھ پر بیچ در بیچ ہیں اگر اس سے اس کی مراد پانچ مع پانچ کے ہیں۔ یا یہ کہ مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں۔ یا میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

حاصل۔ قال ومن قال لحمل فلانة علی الف درهم فان قال اوصی له فلان او مات ابوہ فورثہ فالاقرار صحیح، لانه اقر بسبب صالح لثبوت الملك له، ثم اذا جاءت به حیا فی مدة يعلم انه كان قائما وقت الاقرار لزومه، وان جاءت به ميتا فالمال لموصی والمورث حتى يقسم بين ورثته، لانه اقرار فی الحقيقة لهما واما يتنقل الى الجنين بعد الولادة ولم ينتقل ولو جائت بولدين حييين فالمال بينهما ولو قال المقر باعني او اقرصني لم يلزمه شيء، لانه بين سببا مستحيلا. قال فان ابهم الاقرار لم يصح عند ابي يوسف وقال محمد يصح، لان الاقرار من الحجج، فيجب اعماله وقد امكن بالحمل على السبب الصالح ولا يبي يوسف ان الاقرار مطلقه ينصرف الى الاقرار بسبب التجارة ولهذا حمل اقرار العبد الماذول واحد المتعاقبين عليه فيصير كمال اذا

صرح نہ قال ومن اقر بحمل حارية او حمل شاة لرجل صح اقراره ولزمه لان له وجها صحيحا وهو الوصية به من جهة غيره فحمل عليه قال ومن اقر بشرط الحيار بطل الشرط لان الخيار للفسخ والاخبار لا يحتمله ولزمه المال لوجود الصيغة الملزمة ولم ينعلم بهذا الشرط الباطل وما في معناه

ترجمہ - فصل - قدور کی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں۔ اب اگر اس نے یوں کہا کہ فلاں شخص نے اس حمل کے واسطے وصیت کی ہے یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا جس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔ تو اس اقرار کو صحیح کہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس حمل کے لئے ملکیت ثابت ہونے کا ایک صالح اور صحیح سبب بیان کیا ہے۔ ثم اذا حانت الح پھر اگر اس اقرار کے بعد اسی عورت نے اس بچہ کو اتنی مدت کے بعد زندہ جنا جس سے یہ بات معلوم ہو کہ اس اقرار کے وقت یہ بچہ پیٹ میں موجود تھا۔ تو اس مقررے جو کچھ بھی اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہو جائے گا۔ اور اگر وہ بچہ اس کے پیٹ سے مردہ پیدا ہوا تو یہ مال وصیت کرنے والے کا یا مورث کا ہو جائے گا۔ اس بناء پر وہ مال اس کے واد ثوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس قرار کرنے والے کا یہ اقرار حقیقت میں وصیت کرنے والے یا مورث کے لئے ہے۔ البتہ اس کی وصیت اس بچہ اور حمل کی طرف اس کی پیدائش کے ساتھ ہی منتقل ہو جائے گی۔ لیکن اسی صورت میں کہ وہ زندہ پیدا ہوا ہو۔ اور اگر مردہ ہی پیدا ہوا تو اس کی طرف وصیت منتقل نہ ہو گی۔

ولو حانت بولدين الح اور اگر اس عورت کو زندہ دو بچے پیدا ہو جائیں تو وہ مال ان دونوں بچوں میں مشترک ہو گا کیونکہ مل کا لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے اس مال کو خود اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کا یہ سبب بیان کیا ہو کہ اس حمل (پیٹ کے بچہ) نے میرے ہاتھ کوئی چیز بچتی ہے۔ یا مجھے کچھ قرض کے طور پر دیا ہے تو اقرار کرنے والے پر کچھ بھی - ر م نہ ہو گا کیونکہ اس نے ایسا سبب بیان کیا ہے جو محال ہے۔ (ف)۔ یعنی یہ بات محال ہے کہ پیٹ کا ایسا بچہ کسی کے ہاتھ کوئی چیز بیچ دے یا اسے کچھ قرض میں دے۔ قال فان ابهم الاقرار الح اب اگر اس حمل (پیٹ کے بچہ) کے اقرار کو مہمل رکھ لیں یعنی کوئی صحیح یا محال اور ناممکن سبب بیان نہیں کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقرار صحیح نہ ہو گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صحیح ہو گا۔ کیونکہ اقرار کرنے خود بھی ایک صحیح حجت ہے اس لئے اس پر عمل کرنا واجب ہو گا۔ جب کہ اس جگہ عمل کرانے کی ممکن صورت یہی ہے کہ کسی صحیح سبب پر محمول کر دیا جائے۔ یعنی یہ کہہ دیا جائے کہ میراث یا وصیت کے طور پر لازم ہوا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو اقرار سبب بیان کئے بغیر ہوا اسے ایسے اقرار کے مانند سمجھ لیا جاتا ہے جو تجارت کی وجہ سے کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس حمل کا یہ حق کاروباری وجہ سے مجھ پر لازم ہوا ہے۔ اسی بناء پر اگر ایسے غلام نے جسے کاروباری اجازت ہو (عبد مذون) اقرار کیا۔ یا متفوضین میں سے کسی نے یہ اقرار کیا ہو تو ان کا مطلق اقرار اسی بات پر محمول کیا جاتا ہے کہ کسی کاروباری سبب سے واجب ہوا ہے۔ تو ایسے مبہم اقرار کرنے کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے از خود اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اس حمل کا یہ ماں مجھ پر کسی کاروباری وجہ سے لازم ہوا ہے۔ (ف)۔ اور چونکہ اس قسم کا صراحتہ اقرار کرنا بالکل باطل ہے ہذا یہ مبہم اقرار بھی باطل ہو گا۔

قال ومن اقر بحمل الح۔ اگر کسی نے اپنے باندی یا بکری کے پیٹ کے بچہ کے بارے میں کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس وصیت کے ہونے کا مثلاً اس کے وارث نے اقرار کر لیا تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا پھر اس اقرار کرنے والے پر اس پر عمل کرنا لازم ہو گا۔ کیونکہ اس اقرار کی صحیح وجہ موجود ہے۔ یعنی یہ کہ غیر کی طرف سے اس حمل کی وصیت ہے تو اس اقرار صحیح پھر محمول کیا جائے گا۔ (ف)۔ مثلاً اقرار کرنے والے کو زید نے اپنی باندی دی جو دوسرے شخص سے حاملہ ہو اور اس سے کہا کہ اس کا بچہ فلاں کے لئے ہے۔ جس کے لئے اس نے اقرار کیا ہے تو یہ اقرار جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر زید کو گا بھن بکری دی۔ اور اس بچہ کی اس شخص کے لئے وصیت کر دی جس کے لئے زید نے اقرار کیا ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا۔ پس جب زید نے اس کے بعد اس

فخص کے لئے اقرار کیا کہ فلاں شخص کے لئے میرے پاس باندی کا یا بکری کا بچہ ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور جس بچہ کا اقرار کیا ہے اس شخص کو اسے دینا لازم ہوگا۔ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سبب بیان کئے بغیر اقرار میں بھی صحیح وجہ نکل سکتی ہو تو بھی اقرار صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام محمد کا مذہب ہے۔

قال ومن اقروا بشرط الحیار الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شرط خیار کا اقرار کیا تو وہ شرط باطل ہوگی۔ (ف۔ اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کے لئے قرضہ یا غصب یا ایسی امانت کا اقرار کیا جسے اس نے ضائع کر دیا ہے اس شرط پر کہ مجھے اپنے اقرار میں تین دنوں تک اختیار ہے تو یہ اقرار جائز ہے لیکن یہ شرط باطل ہوگی۔ کیونکہ اس نے یہ کہا ہے کہ میرے اوپر فلاں شخص کا قرضہ یا غصب ہے۔ یا میں نے اس کی رکھی ہوئی امانت ضائع کر دی ہے۔ تو وہ چیز اس شخص پر لازم ہو جائیگی۔ لان الحیار الخ کیونکہ شرط خیار لگانے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ جب چاہے اسے فتح کر دے۔ اور اقرار اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ اسے فتح کیا جاسکے۔ اور مال اس وجہ سے لازم ہوگا کہ جس لفظ سے اس نے اقرار کیا ہے اس کا صیغہ لازم کرنے والا ہے۔ اور جو شرط لگائی ہے اس باطل شرط کی وجہ سے الزام باطل نہیں ہوگا۔

توضیح:- فصل۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کا ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں کیونکہ فلاں شخص نے اس حمل کے لئے وصیت کی ہے۔ یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا اس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔ اس کے بعد اس عورت کو کچھ دنوں بعد ایک یا دو زندہ بچے پیدا ہو گئے۔ یا مردہ بچہ پیدا ہوا۔ اگر کسی نے اپنی باندی یا بکری کے حمل کو مہمل رکھا۔ اگر کسی نے باندی یا بکری کے حمل کو کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس پر قابض شخص نے اس وصیت کا اقرار کر لیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب الاستثناء

قال ومن استثنى متصلا باقراره صح الاستثناء ولزمه الباقي لان الاستثناء مع الجماعة عبارة عن الباقي ولكن لا بد من الاتصال وسواء استثنى الاقل او الاكثر فان استثنى الجميع لزمه الاقرار وبطل الاستثناء لانه تكلم بالحاصل بعد الشيء ولا حاصل بعده فيكون رجوعا وقد مر الوجه في الطلاق

ترجمہ۔ باب۔ استثناء اور اس کے معنی کے بیان میں ہے۔ قال ومن استثنى الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنے اقرار کے ساتھ استثناء کر لیا تو اس کا ایسا استثناء صحیح ہوگا۔ اور اس کے ذمہ اس مستثنیٰ چیز کے علاوہ چیزیں باقی رہ جائیں گی۔ لان الاستثناء الخ کیونکہ استثناء بھی باقی جملہ کا حصہ ہو گیا یعنی استثناء سے مراد ہے اس پورے جملہ میں سے جو حصہ باقی رہ گیا ہے۔ (ف۔ یعنی جب کلام میں استثناء ملا دیا گیا تو اب مل کر جو کچھ باقی رہا وہی اس عبارت کا مقصود اور مفاد ہے)۔ و لکن لابد الخ لیکن اسے پہلے حصہ سے ملا کر بیان کرنا ضروری ہوگا۔ (ف۔ ورنہ اس سے علیحدہ کر کے استثناء صحیح نہ ہوگا۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ کسی سے جب یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہم کے۔ تو اس کہنے کے دو احتمال ہو سکتے ہیں اول یہ کہ اس پر دس درہم لازم ہو جائیں پھر ان میں سے پانچ درہم مستثنیٰ ہو جائیں۔ اور دوم احتمال یہ ہے کہ دس میں سے پانچ نکال کر صرف باقی پانچ پر حکم کا ثبوت ہو۔ اور یہی احتمال صحیح ہے کیونکہ جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو سوائے دو طلاقیں کے تین طلاقیں ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم پر پہلے تین طلاقیں ہو گئیں بعد میں ان میں سے دو طلاقیں نکل گئیں۔ کیونکہ جیسے ہی تین طلاقیں عورت کو دیدی گئیں وہ اب مغلفہ اور باندہ ہو گئی۔ ہر قسم کا تعلق بالکل ختم ہو گیا۔ اب ان میں سے دو کو نکالنے کا کوئی فائدہ نہیں

ہوتا ہے۔ اس لئے مذکورہ جملہ کا مطلب شروع سے یہ ہو گا کہ تین طلاقیں میں سے دو طلاقیں کو نکال کر جتنی رہ گئی یعنی ایک طلاق ہی قائم کو دی گئی ہے۔ لہذا اسے صرف ایک ہی طلاق ہو گی۔ اس طرح دس درہم سوائے پانچ درہم کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ دس درہم میں سے پانچ درہم نکال دینے کے بعد جو باقی رہے یعنی مجھ پر اب صرف پانچ درہم ہی باقی رہے۔ اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ سب مل کر جو باقی بچا اس سے حکم کا تعلق ہوتا ہے۔

وسواء استثنی الح اور استثناء تھوڑے کا ہو یا زیادہ کا حکم میں سب برابر ہے۔ اب اگر کسی نے تمام کا استثناء کر دیا تو اس کا مطلب سب کا اقرار کرنا ہو گا۔ اور جو کچھ استثناء کیا ہے سب باطل ہو جائے گا۔ (ف) مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر سوائے دس کے دس درہم میں تو دس میں اس استثناء کرنے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے حالانکہ اس کا مطلب ہر گز یہ نہیں ہوتا ہے۔ لہذا تکلم الح یونکہ استثناء نام ہے مستثنیٰ۔ بعد جو باقی رہ جائے اسے بوند (ف) یعنی کچھ نہ کچھ باقی رہنا ضروری ہے) اور یہاں کل کا استثناء کر دینے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔ (ف) لہذا یہ استثناء نہیں ہوا۔ بلکہ اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہو جائے گا۔ (ف) اور کسی طرح استثناء نہیں ہو گا۔ (ف) وقد مر الوجه الخ اور طلاق کے بیان میں اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ (ف) الی وصل جب کل سے کل کا استثناء کیا گیا ہو تو استثناء صحیح نہیں ہوا لہذا اقرار باقی رہ گیا۔ کیونکہ استثناء صحیح ہونے سے ہی اقرار سے پھرنے کے معنی ہوں گے۔ جب کہ اس شخص کا اقرار سے پھرنا جائز نہیں ہے تو اس سے اقرار صحیح ہوا ہی وجہ سے اس سے انکار کرنا باطل ہو گیا۔ اس لئے یہ حکم دیا ہے کہ اس کا اقرار صحیح اور استثناء باطل ہو گا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر سوا درہم سے دس درہم یا پچیس من گے ہوں سے بیس من گے ہوں یا دس درہم سے پانچ درہم یا دینار استثناء کئے تو ان سب میں یہ استثناء اس کے مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اس لئے اس کا حکم ظاہر ہے۔ جو بیان ہوا۔ و اگر مذکور جنس کے ماسوا دوسری جنس سے استثناء کرے تو اسے بیان کرنا چاہئے اسی کو آئندہ مصنف نے فرمایا ہے۔

توضیح۔ باب۔ استثناء اور اس کے ہم معنی کا بیان۔ اگر کسی نے کسی کا اقرار کر کے اس سے کچھ استثناء بھی کر لیا۔ اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہم کے یا دس درہم کے۔ یا تم کو سوائے دو طلاقیں کے تین طلاقیں ہیں۔ اگر کسی نے اپنے اقرار سے کل کا استثنیٰ کر دیا۔ تفصیل استثناء۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

(ف) اگر کسی نے کسی کا کچھ اپنے ذمہ اقرار کیا۔ پھر اس میں سے کچھ استثناء کر لیا۔ پس اگر اس نے اپنے اقرار کے ساتھ مصداق اس استثناء کو بیان کیا تو ایسا استثناء بالاتفاق جائز ہو گا۔ اور اگر علیحدہ کر کے۔ یہ ٹھہر کر استثناء کیا تو ماسوا حضرت ابن عباسؓ کے سب کے نزدیک باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ استثناء سے سوا کلام بدل جاتا ہے۔ اب اگر عیبہ کر کے استثناء کرنا جائز ہو تو ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہو جائے گا کہ اس وقت تک اس نے جس سے جو کچھ بھی معاہدہ کیا ہو جب چاہے اسے بدل ڈالے۔ حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر اس استثناء کے علاوہ شرط وغیرہ پر ایسی چیز جو کلام کو بدل دے وہ سب بھی اسی استثناء کے معنی میں ہے۔ فی حال اس باب میں استثناء کا بیان ہے۔ اور ایسی چیز کا بھی بیان ہے جو استثناء کی طرح کلام کو متغیر کر دیتی ہے۔ م۔)

ولو قال له عی مائة درهم الا دیارا او الا قصیر حطة لرمه مائة درهم الا قيمة الدیار او القصیر وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف ولو قال له علی مائة درهم الا ثوبا لم یصح الاستثناء وقال محمد لا یصح فیہما وقال الشافعی یصح فیہما لمحمد ان الاستثناء مالولاه لدحل تحب اللفظ، وهذا لا یتحقق فی خلاف الحس وللشافعی ابہما اتحد حس من حیث المالبة، ولہما ان المحاسبة فی الاول نسة من حیث التسمية وهذا فی الدیار ظاہر والمکیل والمورون اوصافہما الثمان اما الثوب فلیس ثمن اصلا، ولہذا لا یحب لمطلق عقد

المعاوضة وما يكون نصا صلح مقدرا للدرهم فصار بقدره مستثنى من الدرهم وما لا يكون نصا لا يصلح مقدرا ففى المستثنى من الدرهم مجهولا فلا يصلح.

ترجمہ۔ قدرورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر کہنے والے نے کہا کہ مجھ پر تمہارے سو درہم ہیں ایک دینار کے سوا یا سو درہم میں ایک قفیز گیہوں کے سوا۔ (ف۔ اس لئے سو درہم سے ایک دینار نکال لینے کے بعد جو باقی رہا وہ لازم ہونا چاہئے۔ یا سو درہم سے ایک قفیز گیہوں کا نئے کے بعد جو رہا وہ باقی رہنا چاہئے۔ اسی لئے فرمایا لزومہ ماہ درهم الخ کہ اب اس کے ذمہ ایک دینار کی قیمت یا ایک قفیز گیہوں کی قیمت کے سوا سو درہم سے جو باقی رہا وہ اس کے ذمہ باقی رہنا چاہئے۔ (ف۔ یعنی ایک دینار کی یا ایک قفیز گیہوں کی قیمت درہموں سے لگا کر سو درہم سے نکال کر جتنے رہ جائیں مثلاً یوں فرض کیا جائے کہ ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوں تو سو درہم سے دس درہم نکالنے کے بعد نوے درہم باقی رہ جائیں گے۔ اسی طرح اگر ایک قفیز گیہوں کی قیمت بیس درہم ہوں تو سو درہم سے بیس نکال دینے کے بعد اسی درہم رہ جائیں گے تو یہی اسی درہم اس کے ذمہ باقی رہ جائیں گے۔ وھذا عندا ہى حنیفۃ الخ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے۔ (ف۔ یعنی دینار و قفیز کے استثناء میں استثناء سے مراد قیمت کا ہونا صحیح ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔

ولو قال الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم ایک تھان کے سوا ہیں تو یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے۔ (یعنی خواہ دینار و قفیز کا استثناء ہو یا کپڑے کا استثناء ہو کسی بھی صورت میں استثناء صحیح نہیں ہے۔ بلکہ سو درہم کا اقرار ہی صحیح ہے۔ اور کسی استثناء کے بغیر پورے سو درہم ہی اس پر لازم ہوں گے۔) وقال الشافعی الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح ہے۔ (ف۔ یعنی سو درہم سے تھان کی قیمت استثناء کر کے باقی لازم رہتا ہے جیسے سو درہم سے ایک دینار اور ایک قفیز گیہوں کی قیمت نکال کر کے باقی لازم ہے۔ لمحمد الخ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ استثناء ایک ایسا عمل ہے کہ اگر یہ نہ کیا جاتا تو اس کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل ہوتا۔ (ف مثلاً سو درہم سوائے دس درہم کے کہ اگر سوائے دس درہم کا غلط نہ ہوتا تو یہ دس درہم بھی سو میں داخل ہوتے۔ اس لئے استثناء کا کام صرف ایک جنس میں صحیح ہوگا۔ وھذا الخ لیکن کسی دوسرے جنس میں داخل نہیں ہو سکتے ہیں۔ (ف کیونکہ جب سوائے ایک دینار کے سو درہم کہا گیا تو اگر استثناء نہ ہوتا تو یہ دینار ان سو درہموں کے لفظ میں شامل نہ ہوتا۔ اس طرح قفیز یا کپڑا بھی داخل نہیں ہو سکتا تھا اس لئے استثناء بھی صحیح نہ ہوا۔

وللشافعی الخ اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں مالیت کے اعتبار ایک ہی جنس کے ہیں۔ (ف لہذا سو درہم سے ایک دینار کو نکال لینا اس بناء پر صحیح ہے کہ سو درہم کی مالیت سے ایک دینار کی مالیت مستثنیٰ کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک قفیز گیہوں کی مالیت یا ایک تھان کی مالیت مستثنیٰ ہے۔ یعنی مالیت کے اعتبار سے اس کا استثناء صحیح ہے۔ ولھما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں یعنی مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کا ثمنیت کے اعتبار سے ایک جنس ہونا ثابت ہے۔ (ف یعنی سو درہم کے ساتھ ایک دینار یا ایک قفیز گندم (گیہوں) اس اعتبار سے ہم جنس ہیں کہ دونوں ثمن ہو سکتے ہیں۔ اور یہ حکم دینار کے پارے میں ظاہر ہے۔ والمکبیل الخ اور ناپ کر یا تول کر دی جانے والی چیزوں (مکسلی اور موزونی) میں ان کے اوصاف میں ثمنیت ہے۔ (ف۔ مثلاً گیہوں یا تو دھف بیان کرنے سے معلوم ہوں گے یا معین ہوں گے۔ پس جب معین ہوں گے تو وہ جمع ہوں گے۔ اور جب ان کا دھف بیان کر کے اپنے ذمہ لیا تو وہ غیر معین ذمہ میں واجب ہوں گے۔ جیسے دینار کہ جب ذمہ میں واجب ہوتے ہیں تو غیر معین ذمہ میں واجب ہوتے ہیں۔ اور درہم اور دینار کی طرح مکسلی اور موزون ہیں۔ اس طرح ثمن ہونے میں ایک جنس ہوتے ہیں۔)

اما الثوب الخ لیکن کپڑے کے تھان میں تو کسی طرح سے بھی ثمنیت نہیں ہے۔ (ف۔ کیونکہ کپڑا جس طرح ظاہر میں

ثمن نہیں ہے اسی طرح جب وہ ذمہ میں واجب ہوتا ہے تو بھی اس میں ثمنیت نہیں ہوگی۔ ولہذا الح اسی لئے مطلق عقد معوضہ (ایسے بین دین والے عقد معوضہ میں جو مطلق ہو رہا ہو) میں واجب نہیں ہوتا ہے۔ (ف)۔ یعنی اگر تھن کا عوض مطلق ہو تو وہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ ابدت بیع سلم ہونے کی صورت میں مخصوص طور سے ذمہ میں واجب ہوتا ہے۔ اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس میں ثمنیت نہیں ہے۔ وما یکون الح اور جو چیز ثمن بن سکتی ہو اس کا درہموں سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ مال اتنے درہم یا روپیہ کا ہے (بہذا کل درہموں سے اتنے ہی درہم مستثنیٰ کے جاسکتے ہیں)۔ (ف)۔ مثلاً دینار کا درہموں سے جیسے اس درہم کا ایک دینار سے اندازہ کیا گیا ایک قفیز گہوں کا درہموں سے اندازہ کیا گیا پھر سودرہموں سے اس اندازہ کو مستثنیٰ کر دیا گیا)۔ وما لا یکون الح اور جو چیز ثمن نہیں ہو سکتی ہے جیسے تھن تو اس کا اندازہ درہموں سے نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یعنی اس کو درہموں کے اندازہ و حسب میں نہیں لاسکتے ہیں اس لئے مستثنیٰ منہ یعنی درہموں سے جو چیز مستثنیٰ ہے وہ مجہول ہے۔ استثناء بھی صحیح نہیں ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے کہا کہ تمہارے مجھ پر سودرہم واجب ہیں سوائے ایک دینار۔ یا ایک قفیز گہوں کے یا ایک تھان کپڑے کے۔ تفصیل مسائل۔ مسائل میں وجہ فرق۔ حکم اقوال
ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بحق وقل ان شاء الله متصلا باقراره لا يلزمه الاقرار، لان الاستثناء بمشية الله اما انطال او تعليق فان كان الاول فقد انطل وان كان الثاني فكدلك اما لان الاقرار لا يحتمل التعليق بالشرط، او لانه شرط لا يوقف عليه كما ذكرنا في الطلاق بحلاف ما اذا قال لفلان على مائة درهم ادا مت او ادا حاء رأس الشهر، او ادا افطر الناس، لانه في معنى بيان المدة فيكون تاحيلا لا تعيقا حتى لو كدبه المقر له في الاحل يكون المال حالا

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے۔ اگر کسی نے کسی حق کا اقرار کیا اور اقرار سے متصل انشاء اللہ تعالیٰ کہہ دیا۔ تو وہ اقرار اس پر لازم نہ ہوگا۔ (ف) مثلاً اس طرح کہہ کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم انشاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ تو اس اقرار سے کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ لان الاستثناء لح کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت و مرضی کے نطق سے استثناء کرنا دو حال سے خالی نہ ہو گا تو اس استثناء سے قبل کو باطل کر دینا ہی مقصود ہو یا اس سے تعین کرنا مقصود ہوگا۔ اب اگر پہلی صورت ہو یعنی اپنی بات کو باطل کر دینا ہو تو فیصلہ ظاہر ہے کہ اس نے خود ہی اپنی بات کہہ کر ختم کر دی۔ اور اگر اس مشیت سے تعین مقصود ہو تو بھی اس کا پہلا اقرار ختم ہو جائے گا۔ (ف)۔ یعنی اگر اقرار کے بعد انشاء اللہ کہہ دیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو یہ حق مجھ پر لازم ہوتا یعنی یہ مجھ پر لازم نہیں ہوا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا ہے۔ اس طرح کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ اس نے اپنے کہے ہوئے کو خود ہی منہ دیا ہے۔ یہ وہ خود مٹ گیا ہے۔ یہ قول امام ابو یوسف کا ہے۔ مگر امام محمد کا تو یہ ہے کہ یہ جید تعلیق کا ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھ پر یہ حق لازم ہے۔ جسے کہ اگر تم گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ اب اگر اس جہد سے تعین ہی مقصود ہو تو بھی وہ اقرار انشاء اللہ سے متعلق کر دینے سے باطل ہے۔ اما لان الاقرار الح خواہ اس وجہ سے کہ اقرار ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتا ہو۔ (ف)۔ یعنی وہ کسی شرط پر متعلق ہو کر موجود نہیں ہو سکتا ہے۔

اولا نہ شرط الح یا اس وجہ سے کہ مرضی مولیٰ اور مشیت الہی عزوجل کی شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ جو ہمیں معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ بھی باطل ہوئی جیسا کہ ہم نے طلاق کی بحث میں یہ بات وضاحت کے ساتھ بیان کر دی ہے۔ بحلاف ما الح اس کے برخلاف اگر تعین کا ہونا معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر واجب ہوں گے جب میں مر جاؤں۔ یا یوں کہہ کہ

جب چاند رات آئے گی۔ یا یہ کہہ کہ جب سارے مسلمان روزہ سے فارغ ہو جائیں۔ یعنی عید کے دن۔ (ف تو ایسی مدت کو بیان کرنا صحیح ہوگا)۔ کیونکہ یہ تو واقعہ مدت کے بیان کرنے کے معنی میں ہے۔ اس لئے حقیقت میں تاخیر یعنی صرف وقت بیان کرنا ہے اور یہ تعین نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی گویا جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے (مقررہ) کی طرف سے اس مال کے ادا کرنے کی اتنی مہلت پانے کا دعویٰ کرتا ہے۔ حتیٰ لو کذبہ الحج چنانچہ اگر اس مقررہ نے اس میعاد یا مہلت پانے کے بارے میں اس کو بھٹلادیا کہ ایسی کوئی شرط یا وعدہ نہیں ہے تو اقرار شدہ مال فی الحال اس پر لازم ہو جائے گا۔ (ف اور وہ مہلت اسے نہیں ملے گی۔ یعنی اگر اس مقررہ نے کہہ دیا کہ اتنا مال تم پر واجب ہے۔ مگر جس وعدہ یا مہلت کا تم نے ذکر کیا ہے وہ جھوٹ ہے۔ اس وجہ سے اس نے اپنے طور پر جن چیزوں اور جتنی لازم ہونے کا اقرار کر لیا ہے فی الفور اور نقد اتنا اس پر ادا کرنا لازم ہوگا۔ اور مدت اور مہلت کا دعویٰ غلط ہوگا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عربی زبان میں لفظ دار زمین کے صرف نکلے کو ہی کہا جاتا ہے خواہ اس میں کوئی تعمیر موجود ہو یا نہ ہو۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر اس کے فوراً بعد ہی انشاء اللہ۔
کہہ دیا۔ یا یہ کہہ دیا کہ جب میں مر جاؤں۔ یا جب چاند رات آئے گی۔ لفظ دار کے معنی۔
تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بدار واستثنى بناء ها لنفسه فللمقر له الدار والمبناء لان البناء داخل في هذا الاقرار معنى لا لفظا، والاستثناء تصرف في المملوك، والفصل في الخاتم والحلقة في البستان نظير البناء في الدار لانه يدخل فيه تبع لا لفظا بخلاف ما اذا قال الاثلثا او الايتا منها لانه داخل فيه لفظا ولو قال بقاء هذه الدار لى والعرضة لفلان فهو كما قال لان العرضة عبارة عن البقعة دون البناء فكانه قال بياض هذه الارض لفلان دون البناء بخلاف ما اذا قال مكان العرضة ارضا حيث يكون البناء للمقر له لان الاقرار بالارض اقرار بالبناء كالاقرار بالدار۔

ترجمہ۔ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذمہ دوسرے کے دار کا اقرار کیا۔ اور اس کے ساتھ ہی اس کی عمارت کو اپنے لئے مستثنیٰ کر دیا تو جس کے لئے اقرار کیا ہے اسی کے حق میں اس کی زمین اور اس کی پوری عمارت کا حکم ہوگا۔ (ف مثلاً یوں کہا کہ یہ دار فلان شخص کا ہے البتہ اس کی عمارت میری ہے تو یہ زمین اور اس پر بنی ہوئی عمارت سب اس شخص (مقررہ) کی ہوگی۔ لان البناء الخ کیونکہ اس نے اس زمین کا دوسرے کے لئے اقرار کر لیا تو معنی کے اعتبار سے از خود اس کی تمام بنی ہوئی عمارتیں اس میں داخل ہو گئیں اگرچہ لفظی اعتبار سے اس میں داخل نہیں تھیں۔ (ف۔ کیونکہ غلط دار اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے زمین اور اس میں بنی ہوئی عمارتوں کا نام نہیں ہے بلکہ صرف زمین کو دار کہا جاتا ہے البتہ اگر اس میں بنی ہوئی عمارت بھی ہو تو وہ بھی اس میں شامل ہو جاتی ہے۔ اس لئے لفظ دار اپنے لفظ کے اعتبار سے اس عمارت کو شامل نہیں ہے اسی لئے اسے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

والاستثناء الحج حار، نكده استثناء سے صرف ظاہری لفظوں میں تصرف ہوتا ہے۔ (ف اس بناء پر جب لفظ دار اپنے ظاہر کے اعتبار سے عمارت کو شامل نہیں ہے تو اس میں بنی عمارت کا استثناء بھی صحیح نہ ہوگا۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جو لفظ مستثنیٰ نہ ہو رہا ہو وہ اپنے ظاہری لفظ کے اعتبار سے جن چیزوں کو شامل ہو رہا ہوگا اگر ان ہی میں سے کسی چیز کا استثناء کیا جائے تو یہ مستثنیٰ صحیح ہوگا۔ لیکن اگر کوئی چیز صرف معنی کے اعتبار سے اس میں شامل ہو رہی ہو تو وہ چیز استثناء کے وقت اس سے مستثنیٰ نہ ہوگی۔ والفصل فی الخاتم الخ اور غلط دار میں سے عمارت کو استثناء کرتے کی نظیر ایک انگوٹھی میں سے اس کے گیند کو مستثنیٰ کرنا ہے۔ یا لفظ بستان میں سے اس میں کھڑے ہوئے درختوں کو استثناء کرنا ہے کہ انگوٹھی میں جڑے ہوئے گیند کو اور بستان میں اس کے لگے ہوئے

درختوں کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جس چیز کا یہاں پر استثناء کیا جا رہا ہے وہ تو مستثنیٰ منہ میں از خود متعدا داخل ہے۔ مگر لفظ داخل نہیں ہے۔ (ف) مثلاً کسی نے یہ کہا کہ فلاں شخص کی ایک انگوٹھی میرے ذمہ ہے۔ سوا۔ اس کے نگینہ کے کہ وہ میرا ہے تو ایسا استثناء کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ نگینہ تو اس انگوٹھی میں شامل ہے ورنہ غلطی کے اعتبار سے تو صرف اس کا حلقہ ہے۔ ای طرح اگر یہ کہا کہ یہ بستان (باغ) فلاں شخص کا ہے سوائے اس کے درختوں کے کہ وہ میرے ہیں تو یہ استثناء بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس کے درخت اس میں جہاد داخل ہیں تو جس طرح غلط دار میں سے اس کی عمارت کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ دار کا غلط ظاہر کے اعتبار سے صرف زمین کا نام ہے مگر اس کی عمارت اس میں جہاد داخل ہے۔

بجلاف ما اذا قال الح اس کے برخلاف اگر اس طرح کہا کہ اس دار کی تہائی کے یا ایک کمرہ کے سوا۔ (ف)۔ یعنی مثلاً یوں کہا کہ یہ دار زمین کا ٹکڑا فلاں شخص کا ہے اس کی تہائی کے سوا یا اس میں سے ایک کمرہ کے سوا کہ یہ میری ملکیت ہے کہ ان صورتوں میں اس کا استثناء صحیح ہے۔ کیونکہ جس کا استثناء کیا ہے وہ اس مستثنیٰ منہ (دار) کے لفظ میں داخل ہے۔ (ف)۔ یعنی یہ غلط دار ان تمام چیزوں کو شامل ہے۔ پس جب اس دار میں سے ہی تہائی یا ایک کمرہ کو مستثنیٰ کیا تو ایسا کرنے سے ایسی چیز کو مستثنیٰ کیا جو اس مستثنیٰ منہ (دار) میں داخل ہے لہذا ایسا استثناء صحیح ہے۔ م۔ ولو قال الح اور اگر اس نے کہا کہ اس دار کی عمارت میری ہے لیکن اس کا صحن فلاں شخص کا ہے تو یہ اس کے کہنے کے موافق ہوگا کیونکہ صحن (عرصہ) ایسی خالی زمین کو کہتے ہیں جس میں کوئی تعمیر نہ ہو۔ تو گویا اس طرح اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ فلاں شخص کی یہ زمین تعمیر کے بغیر ہے۔ بخلاف اس کے اگر اس نے بجائے عرصہ کے صرف زمین کا غلط کہا یعنی یہ زمین فلاں شخص کی ہے تو اس میں بنی ہوئی عمارت بھی اسی کی ہوگی جس کے لئے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ زمین کے اقرار کرنے کا مطلب اس میں بنی ہوئی عمارت کا بھی اقرار کرنا ہوتا ہے۔ جیسا کہ غلط دار سے اقرار کرنے میں اس کی عمارت بھی داخل ہوتی ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے دار ہونے کا اقرار کیا۔ ایک مستثنیٰ منہ سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کسی کے لئے خاتم کا اقرار کر کے اس میں سے اس کے فضل (نگینہ) کو مستثنیٰ کرنا۔ اور بستان میں سے اس کے درخت کو مستثنیٰ کرنا۔ کسی کے لئے ایک دار کا اقرار کر کے اس میں سے ایک بیت کو یا اس میں سے ایک ٹکڑے کو مستثنیٰ کرنا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل۔

ولو قال له على درهم من ثمن عبد اشتريته منه ولم اقبضه فان ذكر عبداً يعينه قيل للمقر له ان شئت وسلم العبد وحده الالف، والا فلا شيء لك، قال هذا عني وحده احدها هذا، وهو ان يصدقه ويسلم العبد، وحواله ما ذكرنا، لان الثالث يتصادقهما كالثالث معاينة، والثاني ان يقول المقر له العبد عدك ما بعته واما بعك عبداً غير هذا، وفيه المال لازم على المقر، لاقراره عبد سلامة العبد له، وقد سلم فلا يبالي باختلاف السبب بعد حصول المقصود، والثالث ان يقول العبد عدي ما بعته، وحكمه ان لا يلزم المقر شيء، لانه ما اقر بالمال الا عوضاً عن العبد، فلا يلزمه دونه، ولو قال مع ذلك اما بعته غير يتحالفان لان المقر يدعى تسليم من عينه والاخر يسكر، والمقر له يدعى عليه الالف سبع غيره، والاخر ينكر، فاداً تحالفاً بطل المال، وهذا اذا ذكر عبداً يعينه، وان قال من ثمن عبد ولم يعينه لزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضت عند ابى حيفة وصل ام فصل، لانه رجوع فانه اقر بوجوب المال رجوعاً الى كلمة على، وانكاره القرض في غير المعين يساقى

الوجوب اصلاً، لان الجهالة مقارنة كانت او طارئة بان اشترى عبداً ثم سباه عند الاحتلاط بامثاله توجب هلاك المبيع، فيمتنع وجوب نقد الثمن، واداك كان كذلك كان رجوعاً فلا يصح وان كان موصولاً، وقال ابو يوسف ومحمد ان وصل صدق ولم يلزمه شيء وان فصل لم يصدق اذا انكر المقر له ان يكون ذلك من ثمن عبد، وان اقر انه باعه متاعاً فالقول قول المقر، ووجه ذلك انه اقر بوجوب المال عليه وبين سباً وهو البيع فان وافقه الطالب في السب وبه لا يتأكد الوجوب الا بالقض والمقر ينكره فيكون القول قوله، وان كذبه في السب كان هذا من المقر بياناً مغيراً لان صدر كلامه للوجوب مطلقاً، وآجره يحتمل انتفاءه على اعتبار عدم القبض والمغير يصح موصولاً لا مفصولاً، ولو قال اتبعت منه عينا الا اني لم اقصده فالقول قوله بالا حجاج، لانه ليس من ضرورة البيع القص بخلاف الاقرار بوجوب الثمن.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس کے مجھ پر ہزار درہم باقی ہیں اس بناء پر کہ میں نے اس سے ایک غلام خریدا تھا۔ لیکن میں نے اس غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ اور اگر اس نے کسی غلام کو معین کر کے کہا ہو تو اس مقررہ (جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہو) سے کہا جائے گا کہ اگر تمہارا بی بی چاہے تو یہ غلام اس کو دیداد اور اس کے عوض اس سے ہزار درہم لے لو۔ اور غلام حوالہ نہ کرنے کی صورت میں تمہارا اس پر کوئی حق باقی نہ رہے گا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔ لحدھا الح۔ ان میں سے پہلی صورت تو یہی ہے جو یہاں پر متن میں بیان کی گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ مقررہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) خود اس کے قول کو چھوڑ دے اور صحیح بتلاتے ہوئے اس غلام کو اس کے حوالہ کر دے۔ تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ یعنی اس سے ہزار روپے وصول کرے گا۔ کیونکہ ان کی آپس کی رضامندی سے جو بات ثابت ہوئی ہے وہ گویا ان کے معاینہ سے ثابت ہوتی ہے۔

والثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مقررہ جواب میں یہ کہے کہ یہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ تمہارا ہی ہے۔ کیونکہ میں نے تمہارے ہاتھ اس غلام کو نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے غلام کو بیچا ہے پھر اسے تمہارے حوالہ بھی کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر مال لازم آجائے گا۔ کیونکہ اقرار کرنے والے نے ایک ایسے غلام کو خود ہی اس مقررہ کے لئے اقرار کیا ہے جو بالکل تندرست اور سالم ہو اور اسے حوالہ بھی کر چکا ہو۔ تو اس جگہ مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد سبب کے مختلف ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یعنی وہ خواہ اسی سبب سے اس کے حوالہ کیا جا چکا ہے جس کا اقرار کرنے والے نے دعویٰ کیا یا کسی دوسرے سبب سے حوالہ کیا گیا ہو۔ بہر صورت دونوں صورتیں برابر ہو گئیں۔

والثالث الخ اور تیسری صورت یہ ہے کہ مقررہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) کہے کہ یہ غلام تو میرا غلام ہے میں نے اسے تمہارے پاس نہیں بیچا ہے۔ پس اس کا حکم یہ ہو گا کہ مقررہ (اقرار کرنے والے) کے ذمہ کچھ بھی مال لازم نہ ہو گا۔ کیونکہ اس مقررہ نے اس بناء پر اپنے ذمہ مال کا اقرار کیا تھا کہ اس مال کے عوض وہ غلام اسے مل جائے۔ اس غلام کے ملنے کے بغیر اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا۔ البتہ اگر مقررہ اس کے باوجود یہ کہہ دے کہ بلکہ میں نے تو تمہارے ہاتھ دوسرا غلام فروخت کیا تھا تو دونوں میں ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اقرار کرنے والا اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس دوسرے شخص (مقررہ) پر یہ لازم ہے کہ وہ اس معین غلام کو میرے حوالہ کر دے۔ حالانکہ وہ دوسرا شخص اس کا انکار کرتا ہے۔ دوسری طرف مقررہ اس شخص پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ دوسرے غلام کے فروخت کرنے کی وجہ سے اس مقررہ کے ذمہ میرے ہزار درہم لازم ہیں۔ لیکن یہ مقررہ (دوسرا شخص) اس کا انکار کرتا ہے۔ لہذا اگر دونوں ہی قسم کھالیں تو مال باطل ہو جائے گا۔ (کسی کا کسی پر کچھ مال باقی نہ رہے گا) یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ اس نے کسی معین غلام کے بارے میں کہا ہو۔

وان قال من ثمن عبد الخ اور اگر اقرار کرنے والے نے اس طرح اقرار کیا کہ یہ مال ایک غلام کا عوض یا ثمن ہے۔ یعنی

کی غلام کو معین نہیں کیا تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے۔ ورم ابو حنیفہؒ سے نزدیک اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ میں نے اس معین غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ خواہ اس پر قبضہ نہ کرنے کی بات کو وہ ساتھ ساتھ کہہ دے یا میحدہ کر کے کہے۔ کیونکہ اقرار کا یہ جملہ شروع سے ہی رجوع کا ہے۔ کیونکہ اس نے ماں کے واجب ہونے کا اقرار کیا تھا کہ وہ مجھ پر ہے۔ اور غیر معین غلام میں قبضہ سے انکار مطلب اس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔ یعنی اگر غیر معین معین پر قبضہ نہ ہو تو اس کا عوض واجب ہی نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ معین کا مجھوں ہونا خواہ جہالت عقد کے متصل ہوئی ہو یا اس کے بعد اس پر آگئی ہو۔ مثلاً کسی نے ایک غیر معین (مجبور) غلام خرید لیا یا ایک غلام خرید کر اسے غلاموں میں بیچا گیا جہاں وہ دوسرے غلاموں میں اس طرح مل گیا کہ دونوں ہی اس کے پیچھے سے عاجز ہو گئے۔ تو اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جو غلام بیچ گیا تھا وہ ضائع ہو گیا۔ اس بناء پر اس کے ثمن کے واجب ہونے میں رکاوٹ ہو گئی۔ اس لئے اس کا ثمن واجب نہ ہوا۔ حالانکہ مقرر نے اس سے پہلے خود اپنے اوپر ثمن کے واجب ہونے کا اقرار کیا تھا۔ اب جب کہ اس نے کہا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کہنے سے اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا ہے۔ لہذا یہ رجوع صحیح نہ ہو گا اگرچہ اس نے پہلے جملہ کے ساتھ ہی اس جملہ کو بھی ل کر کہا ہو۔ وقال ابو یوسف و محمد بن الح و امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے دوسرا جملہ ل کر کہا ہو تو اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے میحدہ سے یا بعد میں کہا ہو تب اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ بشرطیکہ وہ شخص جس کے سے اقرار کیا گیا ہو (مقرر) اس بات سے انکار کر دے کہ یہ مال کسی غلام کی قیمت ہے۔ اور اگر وہ مقرر یہ کہہ دے کہ میں نے اس کے ہاتھ دوسرا کوئی سامان فروخت کیا تھا تب اس مقرر کی بات قبول کر لی جائے گی۔

ووجه ذلك انه اقر الخ۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اور اس لزوم کا ایک سبب بیع ہونا بیان کیا ہے۔ اس لئے اگر اس مقرر نے بھی اس جب کو کہتے ہوئے مقرر کی موافقت کی حالانکہ صرف بیع ہونے سے ہی بیع مکمل اور موکد نہیں ہوتی ہے جب تک کہ بیع پر قبضہ نہ ہو جائے۔ حالانکہ اس مسئلہ میں مقرر اس قبضہ کا منکر ہے۔ اس لئے اس مقرر کا یہ قول مقبول ہو گا۔ کہ میں نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ وان كذبه في السبب الخ اور اگر مقرر نے سبب کے ماننے میں مقرر کی تکذیب کر دی اور یہ کہہ دیا کہ جو رقم (یا ثمن) لازم ہوئی ہے وہ غلام کی نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے سامان کی ہے تو مقرر کی طرف سے اس کا یہ بیان ایسا ہو جائے گا کہ جس سے گویا اس نے اپنے کلام کو بدل دیا ہے۔ کیونکہ اس کلام کے پہلے حصہ سے تو یہی بات سمجھ میں آتی تھی کہ اس کا مطالبہ اس پر یقیناً لازم ہے لیکن اسی کلام کے آخری حصہ سے اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ قبضہ نہ ہونے کی صورت میں واجب نہیں ہے۔ اور جو کلام ایسا ہو کہ اس میں کئی احتمال پیدا ہونے لگے جس سے حکم بدل جاتا ہو اسے مقرر کہنے سے صحیح اور میحدہ کر کے بیان کرنے سے صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ولو قال انتعت الخ اور اگر مقرر نے یہ کہا کہ میں نے اس مقرر سے ایک معین مال خرید لیا ہے مگر اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ تو بالجماع اسی کا قول قبول ہو گا۔ کیونکہ بیع ہو جانے سے اس پر قبضہ کا بھی ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ اپنے اوپر ثمن کے واجب ہونے کا اقرار کر لے۔ (ف) اس میں یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہو کیونکہ بیع کا ثمن اس پر بغیر قبضہ دئے واجب نہیں ہوتا ہے۔

توضیح۔ اگر کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہا کہ مجھ پر اس کے ہزار درہم باقی ہیں کیونکہ میں نے اس سے ایک غلام خرید لیا تھا۔ البتہ اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تھا۔ اس مسئلہ کی امکانی صورتیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وكذا لو قال من ثمن حمور او خنزير، ومعنى المسألة اذا قل لعلان عني الف درهم من ثمن الحمور او

الخنزیر لزمہ الالف ولم یقبل تفسیرہ عند ابی حنیفہ وصل ام فصل لانه رجوع لان ثمن الخمر والخنزیر لا یكون واجبا واول كلامه للوجوب، وقال اذا وصل لا یلزمه شیء لانه بین بآخر كلامه انه ما اراد به الايجاب وصار كما اذا قال فی آخره ان شاء الله، قلنا ذلك تعليق وهذا ابطال، ولو قال له علی الف درهم من ثمن متاع او قال اقرضنی الف درهم ثم قال هی زیوف او بنهرجة وقال المقر له جیاد لزمه الجیاد فی قول ابی حنیفہ وقال ان قال موصولا یصدق وان قال مفصولا لا یصدق وعلى هذا الخلاف اذا قال هی ستوقه او رصاص، وعلى هذا اذا قال الا انها زیوف، وعلى هذا اذا قال لفلان علی الف درهم زیوف من ثمن متاع لهما انه بیان مغير فیصح بشرط الوصل كالشرط والاستثناء، وهذا لان اسم الدراهم یحتمل الزیوف بحقیقة والمستوقه بمجازه الا ان مطلقه ینصرف الی الجیاد فكان بیاننا مغيرا من هذا الوجه، وصار كما اذا قال الا انها وزن خمسة وراوی حنیفہ ان هذا رجوع لان مطلق العقد یقتضی وصف السلامة عن العیب والزیافة عیب، ودعوی العیب رجوع عن بعض موجه وصار كما اذا قال بعثک معیا وقال المشتري بعثنی سلیمًا فالقول للمشتري لما بینا، والمستوقه لیست من الاثمان والبیع یرد علی الثمن فكان رجوعا، وقوله الا انها وزن خمسة یصح استثناء لانه مقدار بخلاف الجودة لان استثناء الوصف لا یجوز کاستثناء البناء فی الدار بخلاف ما اذا قال علی کر حطة من ثمن عبد الا انها ردية لان الردائة نوع لا عیب فمطلق العقد لا یقتضی السلامة عنها وعن ابی حنیفہ فی غیر رواية الاصول انه یصدق فی الزیوف اذا وصل لان القرض یوجب رد مثل المقبوض وقد یكون زیفا كما فی الغصب ووجه الظاهر ان التعامل بالجیاد فانصرف مطلقه الیها، ولو قال لفلان علی الف درهم زیوف ولم یدکر البیع والقرض قبل یصدق بالاجماع لان اسم الدراهم یتناولها وقيل لا یصدق لان مطلق الاقرار ینصرف الی العقود لتعینها مشروعة لا الی الاستهلاك المحرم.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے یہ کہا کہ وہ ثمن شراب یا سور کا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مقر نے اس طرح اقرار کیا کہ مجھ پر فلاں شخص کے شراب یا سور کے ثمن کے ہزار درہم باقی ہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ اور اس کا بیان یا سبب بتانا قائل قبول نہ ہوگا۔ خواہ اس بیان کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہے یا علیحدہ کر کے کہے۔ کیونکہ اس کے کہنے سے اپنے اقرار سے رجوع کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ شراب یا سور کے درہم (ثمن) واجب نہیں ہوتے ہیں۔ حالانکہ کلام کے پہلے حصہ میں اس نے اپنے اوپر درہموں کے لازم ہونے کو بیان کیا ہے۔ وقال اذا وصل الح اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں جملے ایک ساتھ کہدے تو اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے آخری حصہ سے یہ ظاہر کر دیا ہے کہ اس سے میری مراد ثمن کا مجھ پر باقی رہنا نہیں ہے۔ ہذا یہ کلام ایسا ہو گیا جیسے اس نے آخر میں انشاء اللہ ملا کر کہ دیا ہو۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملا کر کہنے کا مطلب کلام کو معنی کر دینا ہے۔ حالانکہ اقرار کرتے ہوئے شراب یا سور کے ثمن کا اقرار کرنا اپنے پہلے اقرار کو ختم کر دیتا ہے۔ (ف لہذا اس میں قیاس نہیں ہو سکتا ہے)۔

ولو قال له علی الف الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر اس نے اس طرح اقرار کیا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم اسباب کی خریداری کے باقی ہیں۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم قرض دے تھے۔ اس کے بعد یہ بھی کہا کہ ان میں کچھ کھوٹے درہم بھی ہیں۔ یا اب وہ بازار میں مقبول نہیں ہوتے ہیں۔ تب مقر نے یہ بات نہیں ہے کیونکہ میں نے اچھے اور کھرے درہم دے تھے۔ الحاصل مقر پر کھرے درہم ہی لازم ہوں گے۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ وقال ان قال موصولا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے درہموں کے کھوٹے یا بے چلن ہونے کو اپنے اقرار کے ساتھ ساتھ کہ دیا ہو تو

اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر عیحدہ کر کے کہا ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ تاجروں میں جو مقبول نہیں ہوتے ہیں ان سے بھی بدتر ہیں۔ مثلاً یہ کہا کہ وہ ستوقہ ہیں یا رصاص ہیں تو بھی ائمہ کے درمیان ایسا ہی اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ مگر وہ کھوٹے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر کچھ سامان کی قیمت کے ہزار درہم کھوٹے ہیں۔ لہذا انہ بیان معیر الخ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بعد میں جو جملہ تفسیر کے طور پر بیان کیا ہے وہ پہلے جملہ کے مفہوم کو بدل دینے والی تفسیر ہے۔ اس لئے اگر بعد کے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے تو یہ مقبول تفسیر ہوگی جیسے کہ شرط و استثناء میں حکم ہے۔ ہم نے اسے بدل دینے والی تفسیر اس لئے کہا ہے کہ لفظ درہم اپنے معنی حقیقی میں بھی کھوٹوں کو شامل ہوتا ہے۔ البتہ غلط ستوقہ اس میں بطور مجاز شامل ہے۔ البتہ مطلق درہم بولنے سے کامل درہم یعنی اصل درہم جو مروج ہوں مراد ہوں گے۔ اب جبکہ اس نے مطلق درہم کہہ کر اس سے کھوٹے درہم بیان کر دئے تو اس اعتبار سے اس کا یہ بیان اس کے پہلے کلام کو بدل دینے والا ہو گیا۔ اور اب اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کہ اس نے کہا کہ یہ درہم وزن سبغہ کے نہیں ہیں بلکہ وزن خمسہ کے ہیں یعنی مطلق درہم بولنے سے تو وزن سبغہ مراد ہوا کرتے ہیں مگر جب اس نے صراحتاً کہہ دیا کہ یہ درہم وزن خمسہ کے ہیں تو اس نے یہ کہہ کر اپنے پہلے قول کو بدل دیا۔ اور قول کو بدل دینے کی ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ جملہ اپنے پہلے جملہ کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ ورنہ اس کا بدلنا مقبول نہیں ہوتا ہے۔

ولا یبی حنیفۃ الحج اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے پہلے کے کلام سے رجوع کرنے والا ہوا۔ یعنی یہ کہہ کر اپنے پہلے کلام سے پھرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد بیع کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا ثمن ہر قسم کے عیب سے بالکل پاک اور صحیح و سالم ہو۔ اور زیوف درہم یعنی کھوٹے سکے تو عیب دار ہوتے ہیں اور عیب کا دعویٰ کرنا یعنی یہ کہنا کہ عقد کرنے کی وجہ سے ہی مجھ پر کھوٹا سکہ واجب ہوا ہے۔ گویا یہ کہہ کر اپنے عقد کے اصل تقاضے سے پھرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ تقاضائے عقد تو یہ ہے کہ ثمن کے درہم بالکل سالم اور ہر عیب سے پاک ہوں۔ اور اب اس کی مثال ایسی ہوگئی کہ جیسے کسی نے یہ کہا میں نے اپنا مال بیع تمہارے ہاتھ میں عیب دار ہی فروخت کیا ہے۔ اور اس کے جواب میں مشتری یہ کہنے لگے کہ نہیں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ تم نے تو بالکل سالم اور بے عیب مال فروخت کیا ہے۔ تو ایسی صورت میں مشتری ہی کا قول قبول ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بیع ہمیشہ بے عیب ہو کرے۔ اور ستوقہ درہم اصل میں ثمن کی جنس سے نہیں ہوتے ہیں۔ انہیں مجازاً درہم کہا جاتا ہے۔ حالانکہ بیع تو ثمن ہی کے عوض ہوتی ہے۔ اس بناء پر یہاں ستوقہ کا دعویٰ کرنا اپنے اقرار بیع سے پھرنا ہے۔ پھر یہ کہنا کہ یہ درہم وزن سبغہ سے نہیں بلکہ وزن خمسہ سے ہیں تو یہ استثناء کے طور پر کہنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ بھی درہم کی ایک خاص مقدار ہے۔ جیسے وزن سبغہ ایک مقدار ہے بخلاف کھرے (اتچھے) ہونے کے کیونکہ کھرا ہونا ایک وصف تابع ہے حالانکہ ایسے وصف سے استثناء صحیح نہیں ہوتا ہے جو کہ اس کے تابع ہوتا ہو۔ جیسے گھر میں اس کی بناء کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف ما قال الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر ایک گر گیہوں باقی ہے جو کہ ایک غلام کا عوض یا ثمن ہے۔ مگر یہ باقی گیہوں عمدہ نہیں بلکہ ردی اور گھٹیا قسم کے لازم ہیں۔ کہ ان کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ ردی ہونا بھی گیہوں کی ایک قسم ہے جو عیب نہیں ہے۔ اس لئے مطلق عقد اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اس کا عوض ردی نہ ہو (یعنی مطلق عقد میں ردی بھی عوض بن سکتا ہے)۔ اور ظاہر الروایۃ کے علاوہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر کھوٹے درہم کو کہتے وقت اپنے پہلے کلام کے ساتھ ماکر کہا ہو تو اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ قرض ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ جیسا وصول کیا ہو ویسا ہی واپس کیا جائے۔ حالانکہ وصول کرتے وقت کبھی کھوٹا بھی وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ غصب کی صورت میں ہوتا ہے یعنی غصب کی صورت میں بھی جیسا لیا ہو ویسا ہی ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اس ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جب بضابطہ معاملہ کرتا ہے تو اس وقت کھرے درہموں سے ہوتا ہے اس لئے مطلق معاملہ قرض وغیرہ کا انہیں کھرے درہموں سے بھی ہوگا۔ یعنی اگر معاملہ کو کھوٹے

درہموں کے ساتھ ملا کر طے نہ کیا گیا ہو بلکہ صرف درہموں کا نام لیا گیا ہو تو وہ کھرے درہم سے ہی سمجھے جائیں گے۔
ولو قال لفلان علی الف درہم الخ اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار کھوٹے درہم لازم ہیں اور اس کے ساتھ بیع یا قرض وغیرہ کا ذکر نہیں کیا تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ بالا جماع اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ یعنی جب پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے کہ یہ کھوٹے درہم تھے تو اس کی بات مانی جائیگی کیونکہ لفظ درہم کھرے اور کھوٹے سب کو شامل ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ مطلق عقد کا تعلق تو عقود سے ہوتا ہے۔ یعنی کسی عقد بیع وغیرہ کی وجہ سے ہی نقد واجب ہوتے ہیں۔ گویا اس نے سب بیان کر دیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقود شریعت میں ثابت اور مشروع ہیں اس لئے بلا وجہ خواہ مخواہ کسی حرام کام کی طرف اسے منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یعنی یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا مال حرام طریقہ سے ضائع کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس پر یہ مال لازم آیا ہے۔

توضیح:- اگر مقرر نے یہ کہا کہ مجھ پر تمہارے ہزار درہم شراب یا سوہ کی قیمت کے ہیں۔ یا اسباب کی خریداری کے سلسلہ کے ہیں۔ یا مجھے قرض دئے تھے۔ لیکن ان میں سے کچھ کھوٹے ہیں یا یہ مروج نہیں ہیں۔ اور مقرر نے اس کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ع۔ زیوف، زلیف کی جمع۔ وہ سکے جن کو کاروباری قبول کر لیتے ہوں مگر بینک میں مقبول نہ ہوں۔ ستوقہ، سین کے فتح کے ساتھ نہرج سے بدتر سکے۔ یادہ سکے جس میں چٹیل یا تانبہ کی مقدار زیادہ ہو۔

ولو قال اغتصب منہ الفا او قال اودعنی ثم قال ہی زیوف او بنہرجۃ صدق وصل ام فصل لان الانسان یغصب ما یجد ویودع ما یملک فلا مقتضی لہ فی الجیاد ولا تعامل فیکون بیان النوع فیصح وان فصل ولہذا لو جاء راۃ المغصوب والودیعة بالمعيب كان القول قوله وعن ابی یوسف انه لا یرصدق فیہ مفصولا اعتبارا بالقرض اذ القبض فیہما هو الموجب للضمن، ولو قال ہی ستوقہ او رصاص بعدما اقر بالغصب والودیعة ووصل صدق وان فصل لم یرصدق لان الستوقہ لیست من جنس الدراہم لکن الاسم یتناولہا مجازا فکان بیما مغیرا فلا بد من الوصل، وان قال فی هذا کله الفا ثم قال الا انه ینقص کذا لم یرصدق وان وصل صدق لان هذا استثناء المقدار، والاستثناء یصح موصولا بخلاف الزیافۃ لایہا وصف واستثناء الاوصاف لا یصح، واللفظ یتناول المقدار دون الوصف وهو تصرف لفظی کما بینا، ولو کان الفصل ضرورۃ انقطاع الکلام بانقطاع نفسه فهو واصل لعدم امکان الاحتراز عنہ۔

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقرر نے کہا کہ میں نے فلاں شخص کے ایک ہزار درہم غصب کئے یا یہ کہا کہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے ہیں۔ پھر کہا کہ وہ کھوٹے نہرج تھے۔ یعنی تاجروں میں بے چلن تھے۔ تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ خواہ اس استثناء کو وہ پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے یا عیمدہ بیان کرے۔ کیونکہ انسان جو پاتا ہے اسے وہ غصب کر رہا ہے۔ اور جو کچھ بھی اس کے پاس ہو اسے امانت رکھ دیتا ہے۔ اس لئے امانت ہو یا غصب اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اچھے اور مروج سکے ہوں۔ اور نہ لوگوں میں ہمیشہ ہی کھرے سکوں سے ہی لین دین کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس نے جو کچھ بھی بیان کیا یعنی یہ کہ وہ نہرج تھے یا کھوٹے تھے تو یہ درہم ہی کی قسم کا بیان تھا۔ اس لئے اسے صحیح ماننا ہوگا۔ اور اس کا یہ بیان اپنے ما قبل کے بیان کو بدلنے کے لئے نہیں ہے بلکہ از قسم بیان یا اظہار حقیقت ہے۔ چنانچہ اسے قبول کرنا ہوگا خواہ وہ اسے علیحدہ کر کے ہی بیان کرے۔ اسی لئے اگر غصب کرنے والا امانت رکھنے والا مالک کے پاس مال واپس کرنے کو لے جائے خواہ وہ کھوتا ہی ہو اسی کی بات

قبول کی جائے گی۔

وعن امی یوسف الح اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غصب اور امانت میں بھی جدا کر کے بیان کرنے سے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ جیسے کہ قرض کی صورت میں قبول نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ غصب ہو یا قرض دونوں میں قبضہ کرنے سے ہی ضمان لازم آجاتا ہے۔ یعنی دونوں میں ہی قبضہ برابر پایا جاتا ہے۔ ولو قال ھمی ستوقۃ الح اور اگر اس نے ہزار درہم کے غصب کرنے یا امانت رکھنے کا اقرار کیا پھر کہا کہ وہ ستوق (کھوٹا درہم جس پر چاندی کا پانی ہو) یا رصاص (سیسہ) کا بنا ہوا درہم، (سکتا) تھے۔ پس اگر اس نے پہلے سے مل کر کہا تو قبول ہو گا۔ و اگر جدا کر کے بیان کیا ہو تو قبول نہیں ہو گا۔ کیونکہ دراصل یہ ستوق درہم جنس سے ہی نہیں ہے۔ لیکن مجازاً سے کہہ دیا جاتا ہے۔ ہذا درہم کو ستوق سے تعبیر کرنے سے اپنے پہلے بیان (درہم) کو بدر دینا لازم آتا ہے۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ یہ بعد کا بیان پہلے بیان سے بالکل جدا ہو۔ تب اس کی تصدیق کی جاسکے گی۔

وان قال فی ہذا الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے ان تمام صورتوں میں پہلے اتنا کہا کہ ہزار ہیں پھر یہ کہا کہ مگر ان میں سے کچھ کم ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر اس کے ساتھ ہی ملا کر کہہ دے تو تصدیق کر لی جائے گی۔ کیونکہ اس سے مقدار کا استثناء کرن ہو گا۔ اور ایسا استثناء جب پہلے سے مل کر کیا جاتا ہے تو استثناء صحیح ہو جاتا ہے۔ بخلاف لفظ ہوتا کہہنے کہ یہ درہم کا ایک نصف ہے وراستثناء کرن صحیح نہیں ہوتا ہے مگر حفظ ہزار مقدار کو بتاتا ہے اور اس پر مثل ہے ووصف کو مثل نہیں ہے۔ کیونکہ استثناء لفظ کا ایک تصرف ہوتا ہے تو جہاں تک وہ لفظ مثل ہو گا وہیں تک اس سے استثناء صحیح ہو گا۔ اور اگر کسی ضرورت سے پہلے کلام سے جدائی ہو جائے یعنی استثنائی جملہ کا الگ ہونا اس مجبوری سے ہوا کہ بات کرتے ہوئے اس کی سانس ٹوٹ گئی اس لئے اس وقت سے عیحدہ جمد نہیں ہو جائے گا بلکہ جد کا جملہ پہلے سے جدا ہو ہی سمجھ جائے گا۔ کیونکہ ایسی مجبوری سے بھی بچنا انسان کے لئے ممکن نہیں ہے۔

توضیح۔ اگر مقرر نے کہا کہ میں نے فلاں کے ہزار درہم غصب کئے یا یہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے۔ پھر کہا کہ مگر وہ تو بنہر چہ یعنی (بالکل کھوٹے سکے) تھے۔ اگر غصب یا اقرار کرتے ہوئے مقدار مال بیان کرنے میں کہا کہ وہ ہزار ہیں پھر کہا ان سے کچھ کم ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دالئل

ومن اقر بعصب ثوب ثم جاء ثوب معب فالقول قوله لان العصب لا يحتص بالسليم، ومن قال لآخر حدثت ملك الف درهم وديعة فهلك فقال لا بل اخذتها عصا فهو صامس وان قال اعطيتها وديعة فقال لا بل عصيتها لم يصمن والفرق ان في الفصل الاول اقر بسبب الصمان وهو الاخذ ثم ادعى ما يبرئه وهو الادن والآخر يكره فيكون القول له مع اليمين، وفي الثاني اضاف الفعل الى غيره وذلك يدعى عليه سبب الصمان وهو العصب فكان القول لمنكره مع اليمين، والقض في هذا كالاخذ والدفع كالاعطاء، فان قال قائل الاعطاء والدفع اليه لا يكون الا بقضه فنقول قد يكون بالتحلية والوضع بين يديه ولو اقتضى ذلك فالمقتضى ثبات ضرورة فلا يظهر في انعقاده سبب الصمان، وهذا بخلاف ما اذا قال اخذتها مني وديعة وقال الآخر بل فرصا حيث يكون القول للمقر وان اقر بالاحد لانهما توافقا هك عني ان الاحد كان بالادن الا ان المقر له يدعى سبب الصمان وهو القرض والآخر يكره فافترقا

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے جو امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ

ہلاک ہو گئے۔ تو دوسرے نے کہا کہ نہیں وہ تو تم نے غصہ کر کے لئے تھے۔ تو اقرار کرنے والا ضامن ہو گا۔ اور اگر مقرر نے اس طرح کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم ودیعت دئے تھے جو ضائع ہو گئے۔ پس اس نے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تم نے غصہ کر لئے تھے تو وہ مقرر ضامن نہ ہو گا۔ دونوں صورتوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقرر نے ضمان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے یعنی خود لینا۔ پھر ایک ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس پر ضمانت لازم ہونے سے اسے بری کر دے۔ یعنی دوسرے کی اجازت۔ یعنی تم نے خود مجھے رکھنے کی اجازت دی ہے مگر دوسرا اس سے انکار کرتا ہے۔ تو قسم کھا لینے کے بعد دوسرے کا قول قبول ہو گا۔ وفی الثانی اضااف الخ اور دوسری صورت میں مقرر نے فعل کو دوسرے شخص کی طرف منسوب کیا۔ یعنی یہ کہا کہ تم نے دیئے تھے۔ اور دوسرا شخص اس پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کرتا ہے یعنی غصہ کرنے کا۔ حالانکہ یہ مقرر اس سے انکار کر رہا ہے۔ اس لئے قسم کے بعد اس منکر کا قول قبول ہو گا۔

والقبض ہی هذا الخ اور اگر مقرر نے کہا کہ میں نے ان پر قبضہ کر لیا تو اس کا مطلب ہو گا کہ میں نے ے لیا ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ تم نے عطاء کئے ہیں تو اس کا مطلب ہو گا کہ تم نے دیا ہے۔ فان قال الخ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مقرر کو دینا اور عطاء کرنا اس پر اس کے قبضہ کئے بغیر نہیں ہو سکتا ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہینگے کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ اس کے لینے میں پہلے جو رکاوٹ تھی وہ دور کر دی جائے۔ یا مال اس کے سامنے رکھ دیا جائے پھر اگر یہ کہا جائے کہ دینا اور عطاء کرنے کے لئے تو قبضہ کا ہونا بھی ضروری ہے تو ہم جواب دینگے کہ جو چیز ضمان اور اقتضاء ثابت ہوتی ہے۔ وہ اس کی ضرورت تک ہی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے ذمہ ضمان کا سبب پیدا ہونے میں اثر نہیں کرے گی۔

وهذا بخلاف الخ یہ تفصیل جو بیان ہوئی ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ مقرر نے تو لینے کا قضا کہا اس طرح سے کہ میں نے تم سے ہزار درہم امانت کے طور پر لئے ہیں۔ اس پر دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں بلکہ تم نے مجھ سے قرض لئے ہیں۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے کا ہی قول قبول ہو گا۔ اگرچہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہ لینا دوسرے کی اجازت سے ہوا ہے۔ مگر اختلاف اس بات میں ہوا کہ یہ دوسرا شخص یعنی مقرر مقرر پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کرتا ہے۔ یعنی قرض کا جبکہ وہ مقرر اس کا انکار کر رہا ہے۔ لہذا قسم کھانے کے بعد منکر کا قول قبول ہو گا۔ اس تفصیل سے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گا۔ (ف یعنی مقرر نے دونوں صورتوں میں لینے کا اقرار کیا لیکن دوسرے نے اس پر غصہ کرنے کا دعویٰ کیا یعنی اپنی اجازت سے لینے کا انکار کیا لہذا مقرر ضامن ہو گیا۔ پھر جب دوسرے نے اس پر قرض کا دعویٰ کیا تو گویا اپنی اجازت سے لینے کا اقرار کیا اس بناء پر یہ مقرر ضامن نہ ہوا۔ اس طرح دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:- اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے بطور امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ ہلاک ہو گئے۔ اور دوسرے نے کہا امانت نہیں بلکہ تم نے غصہ کر کے لئے تھے۔ یا مقرر نے کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم امانت کے طور پر دئے تھے جو ضائع ہو گئے۔ اور دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں رکھے بلکہ تم نے غصہ کر کے لئے تھے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دونوں مسائل کے درمیان وجہ فرق۔ دلائل

فان قال هذه الالف كانت ودیعة لی عند فلان فاخذتها منه فقال فلان لی فانہ یاخذها لانه اقر بالید له وادعی استحقاقها علیه وهو ینکر فالقول للمنکر، ولو قال آجرت دابتی هذه فلانا فرکیها وردھا او قال آجرت

ثوبی ہذا فلانا فلبسہ وردہ وقال فلان کذبت وھما لی فالقول قولہ وھذا عد ابی حنیفہ، وقال ابو یوسف ومحمد القول قول الذی أخذ منہ الذابۃ والثوب، وهو القیاس، وعلى هذا الخلاف الاعارة والاسکان ولو قال حاط فلان ثوبی هذا بنصف درھم ثم قبضتہ وقال فلان الثوب ثوبی فهو على هذا الخلاف فی الصحیح، ووجه القیاس ما سیاه فی الودیعة، ووجه الاستحسان وهو الفرق ان الید فی الاحارة والاعارة ضروریۃ تثبت ضروریۃ استیفاء المعقود علیہ وهو المنافع فیکون عدما فیما وراء الضروریۃ فلا یکون اقرارا لہ بالید مطلقا بخلاف الودیعة لان الید فیہا مقصودۃ والایداع اثبات الید قصدا فیکون الاقرار بہ اعترافا بالید للمودع، ووجه آخر ان فی الاحارة والاعارة والاسکان اقرار ید ثابتۃ من جہتہ فیکون القول قولہ فی کیفیتہ ولا كذلك فی مسالۃ الودیعة لانه قال فیہا کانت وودیعة وقد تكون من غیر صنعہ حتی لو قال اودعتها کانت علی هذا الخلاف.

ترجمہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ اگر زید نے کہا کہ یہ ہزار درہم بکر کے پاس میرے امانت کے طور پر تھے جو میں نے اس سے لے لئے۔ اور بکر نے کہا کہ نہیں یہ تو میرے ہی درہم ہیں۔ اس لئے بکر ان کو زید سے لے لیا۔ کیونکہ زید نے اپنے پاس ان کے ہونے کا اور قبضہ کا انکار کیا ہے۔ پھر ان پر اپنے حق کا دعویٰ کیا ہے۔ اور یہ بکر ان باتوں کا منکر ہے اس لئے اگر بکر قسم کھالے تو اس کی بات قبول کی جائے گی۔ ولو قال آحوت الخ (اور جامع صغیر کی شروح میں ہے کہ) اگر زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا وہ اس پر سوار ہوں پھر مجھے واپس دے گیا ہے۔ یا یہ کہا کہ میں نے اپنے اس لباس کو بکر کو کرایہ پر دیا تھا۔ اور اس نے اسے پہن کر مجھے واپس کر دیا اور بکر نے کہا کہ تم جھوٹے ہو۔ یہ گھوڑا اور یہ کپڑا سب میرا ہوتا ہے تو اس اقرار کرنے والے (زید) کا قول ہی معتبر ہوگا۔ لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ بکر کا قول قبول ہوگا جس سے گھوڑا اور کپڑا لیا گیا ہے۔ اور قیاس بھی یہی ہے۔ اور عاریت پر دینے اور مکان میں بسانے کی صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

ولو قال حاط فلان ثوبی الخ اور اگر زید نے کہا کہ بکر نے میرا کپڑا نصف درہم کے عوض سیاه ہے۔ پھر میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا تو میرا ہے۔ پس قول صحیح کے مطابق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ قیاساً بکر کا قول قبول ہوگا۔ لیکن استحساناً زید کا قول قبول ہوگا۔ قیاس کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے ودیعت کے مسئلہ میں ابھی بیان کر دی ہے۔ کہ بکر کے قبضہ کا اقرار کر کے اس پر اپنے حقدار ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور استحسان کی دلیل جس سے ودیعت اور ان صورتوں میں فرق واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ کرایہ اور عاریت لینے کی صورت میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ایک ضرورت کے ماتحت ہوتا ہے وہ یہ کہ اس طرح کے قبضہ کے بعد اس چیز سے منافع حاصل کئے جاسکیں۔ تو اس ضرورت اور مجبوری کے مقام کے سوا باقی دوسرے امور کے حق میں اس کا قبضہ بے کار اور نہ ہونے کے حکم میں ہوگا۔ اس لئے مقرر کا یہ اقرار بکر کے ہر طرح اور مکمل قبضہ کی طرح نہیں ہوگا۔ برخلاف ودیعت کے کیونکہ ودیعت میں بالقصد اور خاص کر قبضہ کیا جاتا ہے۔ اور ودیعت میں دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح اس سامان پر دوسرے کا قبضہ ثابت کیا جائے۔ پس ودیعت کا اقرار کرنا اس بات کا اقرار ہوتا ہے کہ جس کے پاس ودیعت ہے اس کا قبضہ ثابت ہے۔ اس طرح ودیعت اور دوسری صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

ووجه آخر الخ اور فرق کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کرایہ پر یا عاریت پر دینے اور مکان میں بے ان تمام صورتوں میں مقرر نے ایسے قبضہ کا اقرار کیا ہے کہ بکر کو میری طرف سے عاریت یا کرایہ یا ہائش دینے کے طور پر قبضہ حاصل ہوا ہے لہذا اس قبضہ کی کیفیت کے بارے میں اسی کا قول قبول ہوگا۔ جب کہ یہ بات ودیعت کے مسئلہ میں نہیں ہے۔ کیونکہ ودیعت کی صورت میں مقرر نے کہا تھا کہ یہ اس کے پاس ودیعت کے طور پر تھے۔ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ مقرر کی جانب سے اسے قبضہ ملا تھا۔ کیونکہ کبھی اس کے اپنے فعل کے بغیر بھی ودیعت ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ لفظ وغیرہ میں پانے والے کے پاس وہ مال ودیعت کے طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر مقرر نے یہ کہہ دیا ہو کہ میں نے اسے ودیعت کے طور پر دیا تھا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف

ہوگا۔ (ف۔) اس سے معلوم ہوا کہ ودیعت میں اور باقی صورتوں میں فرق کرنے کی اصل بنیاد یہ ہے کہ ودیعت میں اصل مقرر کی طرف سے دوسرے کے لئے پورے قبضہ کا اقرار ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ مقرر کے دینے سے نہ پایا گیا ہو۔ اور دوسری صورتوں میں ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس میں جتنی بھی ضرورت ہو اتنا ہی قبضہ کا اقرار ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ خود ہی قبضہ بھی دینے کا اقرار ہوتا ہے۔ پس یہی اصل فرق ہے۔

توضیح۔ اگر زید نے کہا کہ بکر کے پاس ہزار درہم امانت رکھے ہوئے تھے جو میں نے وصول کر لئے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ درہم زید کے نہیں تھے بلکہ میرے اپنے تھے۔ زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا۔ وہ اس پر سوار ہوا۔ پھر اس نے میرے پاس واپس کر دیا۔ یا یہ کپڑا میں نے اسے کرایہ پر دیا تھا اس نے پہن کر واپس کر دیا۔ بکر نے کہا نہیں بلکہ گھوڑا بھی میرا تھا اور کپڑا بھی میرا تھا۔ یا زید نے کہا بکر نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سنا ہے۔ پھر میں نے اسے واپس لے لیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا میرا اپنا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولیس مدار الفرق علی ذکر الاخذ فی طرف الودیعة وعدمہ فی الطرف الآخر وهو الاجارة واختاها لانه ذکر الاخذ فی وضع الطرف الآخر وهو الاجارة فی کتاب الاقرار ایضا، وهذا بخلاف ما اذا قال اقتصبت من فلان الف درہم کانت لی علیہ او اقرضتہ الف اثم اخذتها منه وانکر المقر له حیث یکون القول قوله لان الدیون تقضى بامثالها وذلك انما یکون بقبض مضمون فاذا اقر بالاقتضاء فقد اقر بسبب الضمان ثم ادعی تملکہ علیہ بما یدعیہ علیہ من الدین مقاصۃ والاخر ینکرہ اما ههنا المقبوض عین ما ادعی فیہ الاجارة وما اشبهها فافترقا. ولو اقر ان فلانا ذرع هذه الارض او بنی هذه الدار او عرس هذا الکرم وذلك کله فی ید المقر فادعاه فلان وقال المقر لا بل ذلك کله لی استعنت بک ففعلت او فعلتہ باجر فالقول للمقر لانه ما اقر له بالید وانما اقر بمحرد فعل منه وقد یکون ذلك فی ملک فی ید المقر، وصار کما اذا قال خاط لی الخياط قمیصی هذا بنصف درہم ولم یقل قبضتہ منه لم یکن اقرار بالید ویكون القول للمقر لانه اقر بفعل منه وقد یخیط ثوبا فی ید المقر کذا هذا.

ترجمہ۔ مذکورہ مسائل (اجرت۔ عاریتہ۔ اور رہنے کے لئے دینے) میں فرق کا مدار اس بات پر نہیں ہے کہ امانت کی صورت میں اس نے لے لینے کا اقرار کیا ہے۔ اور دوسری صورتوں میں کرایہ رہائش اور عاریت پر دینے میں لینے کا لفظ نہیں کہا ہے۔ یعنی لینے کے لفظ سے یہ فرق نہیں ہے۔ کیونکہ امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں اجارہ کی صورت میں بھی لینے کا لفظ ذکر کیا ہے۔ (حالانکہ اس میں بھی یہی حکم ذکر فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ لینے کے لفظ سے ہی حکم میں فرق نہیں آتا ہے۔ بلکہ اس کا مدار قبضہ کرنے پر ہے۔ جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے)۔ پھر اجارہ اور عاریت و سکونت میں یہاں جو فرق بیان فرمایا ہے وہ قرضہ میں بیان نہیں فرمایا ہے مثلاً یوں کہا کہ میرے ہزار درہم جو فلاں شخص پر تھے اس سے وصول کر لئے یا یہ کہا کہ میں نے اسے ہزار درہم قرض دئے تھے پھر لے لئے اور فلاں شخص نے اس سے انکار کیا تو منکر کا قول یہاں معتبر ہوگا۔ کیونکہ قرضہ بھی تو دوسرے معاہدہ کی طرح ادا کئے جاتے ہیں۔ اور یہ صورت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کا قبضہ ایسا ہو کہ اس پر ضمان آتا ہو۔ یعنی اس مال پر اس کا پورا قبضہ ہو چکا ہو۔ اب جب کہ اس سے وصول کر لینے کا اقرار کر لیا تو اپنے اوپر ضمان لازم آنے کے سبب کا اقرار کر لیا۔ پھر خود ہی

اس مال کے مالک ہونے کا اس وجہ سے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو قرضہ دیا تھا اس کا بدلہ وصول ہو گیا۔ حالانکہ دوسرا شخص اس دعویٰ سے منکر ہے۔ اس لئے اسی کا قول قبول ہو گا۔ اور اجارہ وغیرہ کی صورت میں جس چیز پر قبضہ کیا تاکہ وہ اس کے مثل نہیں ہے بلکہ بالکل وہی چیز ہے جس میں اجارہ وغیرہ کا دعویٰ کیا ہے۔ اس طرح قبضہ میں اور اس میں فرق ظاہر ہو گیا۔

ولو اقران فلاح الخ اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کھیتی کی۔ یا زمین کے اس ٹکڑے میں عمارت کھڑی۔ یا اس باغ میں انگور کے چارے یا بیجیں لگائیں حالانکہ فی الحال یہ ساری چیزیں اس مقرر کے قبضہ میں ہیں۔ پھر فلاں شخص یعنی مقررہ (جس کے بارے میں اقرار کیا۔ پھر اس کا دعویٰ کیا اور مقرر نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ سب میری ہیں کیونکہ میں نے تم سے ان میں صرف مدد حاصل کی تھی۔ اس لئے تم نے میرا کام پورا کر دیا۔ یا یہ کہا کہ میں نے تم کو اس سلسلہ میں اجرت پر رکھا تھا اس لئے اس مقرر کا قول قبول ہو گا۔ کیونکہ اس نے فلاں شخص کے قبضہ میں ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے بلکہ اس کی طرف سے صرف ایک کام کا اقرار کیا ہے۔ حالانکہ کام کبھی تو مقرر کی ملکیت میں رہتے ہوئے واقع ہوتا ہے جو اسی کے قبضہ میں بھی ہو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ فلاں درزی نے میری یہ قمیص نصف درہم کے عوض سی کر دی ہے۔ اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اس سے لے کر اپنے قبضہ میں لے لی ہے۔ تو اس کے کہنے سے اس کی طرف سے ایک فعل کا اقرار کیا ہے یعنی سلائی کا کام کبھی خود اس (مقرر) کے گھر میں بیٹھ کر بھی ہو سکتا ہے۔ اس میں پورے طور سے مقرر کا قبضہ باقی رہ جاتا ہے۔ یہی صورت عمارت بنانے یا باغ لگانے کے مسئلہ میں بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح۔ اجرت پر دینے۔ عاریۃ دینے اور رہائش کے لئے دینے میں حکم کے اعتبار سے فرق کی وجہ، اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کھیتی کی۔ یا عمارت تیار کی، جبکہ یہ زمین اسی مقرر کے قبضہ ہی میں ہے۔ اس کے بعد اس مقرر کو اس چیز کا اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کیا، اور مقرر نے کہا کہ یہ چیز میری اپنی ہیں، تفصیل مسائل، حکم، دل کل۔

باب اقرار المريض

وإذا اقر الرجل في مرض موته بدينون وعليه ديون في صحته ودينون لزمته في مرضه باسباب معلومة فدين الصحة والدين المعروفه الاسباب مقدم وقال الشافعي دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببهما وهو الاقرار الصادق عن عقل ودين ومحل الوجوب الذمة القابلة للمحقوق فصار كانشاء التصرف مبايعه ومناكحة، ولما ان الاقرار لا يعتبر دليلا اذا كان فيه ابطال حق الغير وفي اقرار المريض ذلك لان حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء، ولهذا منع من التبرع والمحابة الا بقدر الثلث، بخلاف النكاح لانه من الحوائج الاصلية وهو بمهر المثل، وبخلاف المبايعه بمثل القيمة لان حق الغرماء تعلق بالمالية لا بالصورة وفي حالة الصحة لم يتعلق حقهم بالمال لقدرته على الاكتساب فيتحقق التضمير وهذه حالة العجز، وحالتا المرض حالة واحدة لانه حالة الحجر بخلاف حالتي الصحة والمرض، لان الاولى حالة اطلاق وهذه حالة عجز فافتراق، وانما تقدم المعروفة الاسباب لانه لا تهمه في ثبوتها اذ المعايين لا مرد له وذلك مثل بدل مال ملكه او استهلكه وعلم وحوبه بغير اقراره او تزوج امرأة بمهر مثلها وهذا الدين مثل دين الصحة لا يقدم احدهما على الآخر لما بينا، ولو اقر بعين في يده لآخر لم يصح في حق غرماء الضحة لتعلق حقهم به، ولا يجوز للمريض ان يقضى دين

بعض الغرماء دون البعض لان في ايثار البعض ابطال حق الباقيين وعزماء الصحة والمريض في ذلك سواء الا اذا قضى ما استقرض في مرضه او نقد ثمن ما اشترى في مرضه وقد علم بالبينه

باب۔ مریض کے اقرار کے بیان میں

ترجمہ۔۔ قدرورثی نے فرمایا ہے کہ اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں کئی قرضوں کا اقرار کیا۔ اس طرح کہ اس کے زبانی اقرار کے سوا ان کے اسباب نہ بیان کئے اور نہ کسی طرح معلوم ہو سکے، اور اس پر اس کی صحت کے زمانہ کے بھی کچھ قرضے ہیں اور اس پر اس کی بیماری کے زمانہ کے کچھ ایسے قرضے ہیں جن کے ظاہری اسباب بھی معلوم ہیں۔ تو اس کے وہ قرضے جو اس کی صحت کے زمانہ کے ہیں اور وہ قرضے جو اس کی بیماری کے زمانہ کے ہیں مگر اس کے اسباب ظاہری بھی معلوم ہیں تو ان کی ادا ٹیکسی ان قرضوں سے مقدم سمجھی جائے گی جن کا اس نے اپنی بیماری کے زمانہ میں صرف زبانی اقرار کیا ہو۔ (وقال الشافعي الخ) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دو بیماری اور تندرستی کے سارے قرضے ایک ہی حکم کے ماتحت اور ایک ہی سمجھے جائیں گے۔ یعنی خواہ ان کے ظاہری سبب معلوم ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان سمجھوں کا سبب برابر ہے۔ یعنی ایسا اقرار کرنا جس کے مقرر کے اندر عقل اور دین دونوں ہو۔ اور قرضہ کے واجب ہونے کا جو عمل ہے وہ اسی شخص کا ذمہ ہے جو حقوق کے وجوب ہونے کے لائق (یعنی وہ آزاد و عاقل اور بالغ) ہو تو اس کی حالت ایسی ہو گئی جیسے اس نے اپنی بیماری کی حالت میں بیع یا نکاح جیسا کوئی تصرف آپس کی رضامندی کے ساتھ کیا ہو۔ (اسی بناء پر اگر اپنی تندرستی میں یا اپنی بیماری کی حالت میں کسی نے نکاح کیا تو حکم کے اعتبار سے دونوں نکاح کا ایک ہی حکم ہوتا ہے تو جس طرح نکاح کا یہ عمل اور انشاء حکم برابر ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ماضی کے عمل کی اب خبر دی جا رہی ہو تو دونوں برابر ہوں گے۔) (یعنی جس طرح اقرار کا انشاء برابر ہوتا ہے ایسے ہی اقرار کا اخبار بھی برابر ہے)۔

ولنا ان الاقرار الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں ایسا اقرار کوئی معتبر دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے دوسرے کا حق باطل ہوتا ہو۔ جب کہ بیمار کے اقرار میں بھی یہی بات ہے یعنی اس سے دوسروں کا حق باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ حالت صحت کے قرض خواہوں کا حق اس مریض کے مال سے اس طرح مل گیا ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اپنے سارے قرضوں کے پانے کے پورے مستحق ہوتے ہیں۔ اور ان ہی کے حقوق متعلق ہو جانے کی وجہ سے ایک بیمار کو بھرپور احسان اور لین دین کرنے سے ممانعت ہوتی ہے۔ البتہ صرف اپنے ایک تھائی مال میں اجازت ہوتی ہے اور اس سے زیادہ میں وصیت وغیرہ ایسے کام جو واجب نہیں ہوتے ہیں وہ نہیں کر سکتا ہے۔ اور محاباة یعنی گھائے اور خسارہ کے ساتھ کاروبار کرنے کی بھی اجازت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا کام کوئی اصلی ضرورت میں شمار نہیں ہوتا ہے بخلاف نکاح کے عمل کے کہ اسے مہر المثل کے عوض کرنا اصلی ضرورت میں سے ہے۔ اور بخلاف آپس کی بیع کے جب کہ مساوی قیمت پر ہو کہ وہ بھی جائز ہے۔ کیونکہ مال کا عوض برابر مل گیا ہے۔ اس لئے کہ قرض خواہوں کا حق تو صرف مالیت سے متعلق ہوتا ہے۔ اور کسی خاص مال سے ان کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ بات حالت صحت میں پورے طور پر صادق آتی ہے کہ اس حالت صحت میں قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے ذرہ برابر متعلق نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ مختلف صورتوں سے نئی کمائی حاصل کر سکتا ہے اور اس کی محنت سے اس کے مال میں زیادتی بھی ممکن ہوتی ہے۔ مگر اب بیماری کی حالت عاجزی کی ہوتی ہے۔ کیونکہ موت کی بیماری میں وہ عاجز ہو جاتا ہے۔

لہذا اب ان قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اور اس مرض کی ابتدائی حالت ہو یا انتہائی دونوں حالتیں تقریباً ایک ہی حالت ہوتی ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں وہ معزور ہو چکا ہے۔ بخلاف حالت صحت اور حالت مرض کے کہ ان دونوں حالتوں میں فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ صحت کی حالت میں اسے مکمل اختیار اور پوری اجازت ہوتی ہے کہ جس طرح اور جس سے چاہے معاملہ کرے۔ مگر حالت مرض میں مجبور ہو چکا ہے۔ اس لئے ان دونوں حالتوں کا فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ پھر حالت

مرض کے ایسے قرضے جن کے اسباب معلوم ہیں مثلاً اس حالت میں اس مریض نے کچھ خرید و فروخت کی ہو۔ یا کسی بیوی کا اس سے نکاح کا مہر ہو۔ تو ان کی ادائیگی مقدم کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ان کے ثابت اور باقی کے ہونے میں کسی کی طرف سے کوئی تہمت نہیں لگ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ حقوق تو سب کی نظروں سے دیکھے جاتے ہیں اس لئے اس کے رد کرنے میں گنجائش نہیں ہوتی ہے۔ اور دوسرے قرض کی مثال یہ ہے کہ کوئی قرضہ ایسے مال کی وجہ سے واجب ہو ا ہو جو اس نے اپنے ملک میں لیا ہے یا اس نے کسی کا مال ضائع کر دیا ہے مگر اس کے واجب ہونے کی وجہ اس کے اقرار کرنے کے علاوہ کسی دوسری دلیل سے معلوم ہوتی ہو۔ یعنی صرف یہ وجہ نہ ہو کہ اس نے اقرار کیا ہو کہ میں نے فلاں شخص کا مال ضائع کر دیا ہے بلکہ لوگوں نے دیکھا ہو یا کچھ لوگوں نے گواہی دی ہو۔ یا اس نے کسی عورت سے صرف اتنے ہی مہر پر نکاح کیا ہو جتنا کہ ایسی عورتوں کا مہر ہو سکتا ہو تو اسے قرضے کا بھی حکم وہی ہو گا جو حالت صحت کے قرضہ کا ہو گا یا اسے قرضے کی ادائیگی کے اعتبار سے برابر ہوں گے یعنی ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ادائیگی میں ترجیح نہیں دی جائے گی۔

ولو اقر بعین فی یدہ الخ اور اگر بیمار نے کسی ایسی چیز کے بارے میں جو اس کے قبضہ میں ہے یہ اقرار کیا کہ یہ مال فلاں شخص کا ہے۔ تو اس کی صحت کے زمانہ کے جو قرض خواہ ہوں گے ان کے حق میں یہ کہنا صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اس مال سے پہلے ہی متعلق ہو چکا ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ایسے مریض کے لئے یہ بات بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے قرض خواہوں میں سے کچھ کے قرضے ادا کرتا رہے اور باقی دوسروں کے قرضے ادا نہ کرے بلکہ باقی ہی رہنے دے۔ کیونکہ کچھ لوگوں کے قرضے ادا کرنے سے دوسروں کی حقوق تلفی ہوتی ہے۔ خواہ وہ صحت کے دنوں کے قرض خواہ ہوں یا مرض کی حالت کے ہوں۔ لیکن اگر اس نے اپنی بیماری کے دنوں میں کوئی ایسا قرض ادا کیا جو بیماری کے دنوں ہی میں لیا تھا۔ یا کسی ایسی خریدی ہوئی بیع کے دام ادا کئے جو بیماری ہی کے دنوں میں لی تھی۔ اور گواہوں سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہو چکی ہو تو یہ جائز ہو گا۔

توضیح :- باب، مریض کا اقرار، اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں اپنے ذمہ کئی قرضوں کا اقرار کیا، اس طرح کہ اس کے اقرار کے علاوہ ان قرضوں کے اسباب معلوم نہ ہوں، اور اس پر اس کی صحت کے زمانہ کے بھی قرضے باقی ہوں، پھر اس کی بیماری کے زمانہ کے بھی ایسے قرضے ہو گئے ہوں، جن کے اسباب معلوم ہوں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

مریض اس جگہ مریض سے اصطلاحی مریض مراد ہے جتنی ایسا شخص جو تندرستی کے کاموں سے معذور ہو چکا ہو اور بالآخر اسی مرض میں اسے موت بھی آگئی ہو۔

قال واذا قصبت یعنی الديون المتقدمة وفضل شيء يصرف الى ما اقر به في حالة المرض، لان الاقرار في ذاته صحيح واما رد في حق غرماء الصحة فاذا لم يبق حقهم ظهرت صحته، قال فاذا لم يكن عليه ديون في صحته جاز اقراره لانه لم يتضمن ابطال حق الغير وكان المقر له اولى من الورثة لقول عمر اذا اقر المريض بدين حاز ذلك عليه في جميع تركته ولان قضاء الدين من الحوائج الاصلية وحق الورثة يتعلق بالتركة بشرط الفراغ ولهدا يقدم حاجته في التكفين.

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ جب مریض کے ایسے قرضے ادا کر دئے گئے جن کا ادا کرنا پہلے ضروری تھا پھر بھی اس کا کچھ مال بچ گیا تو اس سے ایسے قرضے ادا کئے جائیں جن کا اس نے اپنی اس بیماری کی حالت میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ بیماری کی حالت

میں جن قرضوں کا اقرار کیا تھا حقیقت میں وہ بھی جائز اور صحیح تھے البتہ تندرستی کے زمانہ کے قرض خواہوں کے حق کے مقدم ہونے کی وجہ سے دوسرے قرضے روک لئے گئے تھے۔ لیکن ان سکھوں کے قرضے ادا کر دئے گئے تو اب مرض کے زمانہ کے اقرار کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔ (قال فاذا لم یکن الخ) قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی مریض پر اس کی صحت کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ ہو تو اس کی بیماری کے دنوں کے قرضہ کے بارے میں سارے قرضے تسلیم کئے جائیں گے اور جائز سمجھے جائیں گے۔ اگرچہ اس کا سارا مال اس کے قرضہ میں ختم ہو جائے کیونکہ یہ اقرار ایسے نہیں ہیں جس سے کسی کا حق باطل ہو تا ہو۔ اور ہونے والے وارثوں کے حق کے مقابلہ میں جس کا اس نے اقرار کیا ہے ان لوگوں کا حق زیادہ اولیٰ اور قویٰ ہو گا۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ جب مریض نے کسی قرضہ کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار اس کے تمام ترکہ سے متعلق ہو گا (لیکن یہ روایت نہیں ملی ہے۔ البتہ مبسوط میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس جیسی روایت مذکور ہے (ت)۔ اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اپنے ذمہ کے قرضے ادا کرنا اپنی اصلی ضرورتوں میں سے ہے۔ جب کہ وارثوں کا حق ترکہ سے ہوتا ہے جو کہ اس کی زندگی کی آمدنی سے بچا ہوا مال ہوتا ہے۔ اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ وہ ترکہ اس میت کے اصلی ضرورتوں سے (اند اور فارغ ہو۔ اسی بناء پر میت کے تکفین اور دفن کی ضرورت کو بھی ورثہ کے حق سے مقدم رکھا جاتا ہے (م)۔

توضیح :- مریض کے ایسے قرضوں جن کی ادائیگی پہلے ضروری ہو۔ کی ادائیگی کے بعد بھی مال بچ جائے، اگر مریض پر اس کی تندرستی کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ رہا، وارثوں کو ترکہ دینے سے پہلے تکفین اور تدفین کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ولو اقر المريض لوارثه لا يصح الا ان يصدق فيه بقية ورثته وقال الشافعي في احد قوله يصح لانه اظهار حق ثابت لترجح جانب الصدق وصار كالاقرار لاجنبی وبوارث آخر وبوديعة مستهلكة للوارث، ولنا قوله عليه السلام لا وصية لوارث ولا اقرار له بالدين، ولانه تعلق حق الورثة بماله في مرضه ولهذا يمنع من التبرع على الوارث اصلا ففي تخصيص البعض به ابطال حق الباقي، ولان حالة المرض حالة الاستغناء والقربة سبب التعلق الا ان هذا التعلق لم يظهر في حق الاجنبی لحاجته الى المعاملة في الصحة لانه لو انحجر عن الاقرار بالمرض يمتنع الناس عن المعاملة معه وقلما يقع المعاملة مع الوارث ولم يظهر في حق الاقرار بوارث آخر لحاجته ايضا، ثم هذا التعلق حق بقية الورثة فاذا صدقوه فقد ابطلوه فيصح اقراره، وان اقر لاجنبی جاز وان احاط بماله لما بينا، والقياس ان لا يجوز الا في الثلث لان الشرع قصر تصرفه عليه الا انا نقول لما صح اقراره في الثلث كان له التصرف في ثلث الباقي لانه الثلث بعد الدين ثم وثم حتى ياتي على الكل

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے، اگر مریض نے اپنے کسی وارث کے کسی حق کا اپنے اوپر باقی رہنے کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا، البتہ اگر اس کے دوسرے ورثہ بھی اس پر راضی ہوں تو صحیح ہو گا۔ اور امام شافعیؒ نے اپنے دو اقوال میں سے ایک قول میں اسے صحیح فرمایا ہے۔ کیونکہ یہ اقرار ایک واقعی حق کا اظہار ہے۔ اس اقرار میں ایک سچائی کی ترجیح ہوتی ہے۔ یعنی اپنی زندگی کی اس آخری حالت میں مریض بظاہر جھوٹ نہیں بولے گا، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے بجائے اپنے وارث کے کسی اجنبی کے لئے قرضہ کا اقرار کیا ہو۔ یا جیسے اس نے کسی شخص کے بارے میں اپنا وارث ہونے کا اقرار کیا ہو۔ یا جیسے اس نے کسی وارث کی امانت کے ضائع کرنے کا اقرار کیا ہو۔ (ف) اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے ورثہ کے اقرار کے بغیر کسی خاص وارث کے لئے حق کا اقرار کرنا صحیح نہ ہو گا۔ جیسا کہ ہمارا قول ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ: اگر اس کے اقرار میں تہمت کا موقع ہو تو صحیح

نہیں ہے۔ ورنہ صحیح ہے۔ (ولما قولہ علیہ السلام الخ) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے اور نہ اس کے واسطے قرضہ کا اقرار ہے۔ (ف اس حدیث کو دار قطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن مرسل اور ضعیف ہے۔ لیکن قیاس کی تائید اور مساعدت کے واسطے یہ روایت کافی ہے۔

ولانہ تعلق حق المورثۃ الخ اور اس دلیل سے کہ اس کی بیماری کے زمانہ میں اس کے وارثوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے وارث کے ساتھ ہبہ یا وصیت وغیرہ کا احسان کرنے سے اسے سختی کے ساتھ ممانعت ہے۔ اسی وجہ سے اسے ہبہ یا وصیت وغیرہ کر کے اپنے کسی بھی وارث کے ساتھ احسان کرنے سے پورے طور پر ممانعت کی جاتی ہے۔ اسی طرح کچھ لوگوں کی تخصیص کر کے اقرار کرنے میں باقی دوسروں کا حق باطل ہوتا ہے۔ ولان حالۃ المرض الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بیماری کا حال بے پروائی کا حال ہوتا ہے۔ یعنی مال و جائیداد سے بے پروائی ہو جاتی ہے، جب کہ مال سے تعلق ہونے کا سبب قرابت و درشتہ داری ہوتی ہے۔ مگر یہ تعلق ایک تو اجنبی کے حق میں ظاہر نہ ہو۔ کیونکہ اجنبی کے واسطے اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صحت کی حالت میں اُسے اجنبی کے ساتھ معاملہ کرنے کی مجبوری تھی اس وجہ سے اگر وہ اپنی بیماری کی وجہ سے اپنے معاملہ اور مال میں اقرار کرنے سے مجبور ہو جائے تو یہ، غیر اس کے ساتھ اس کی تندرستی کے زمانہ میں بھی کسی قسم کا معاملہ نہ کریں گے۔ اور معاملہ تو اخیر سے یہ اپنے درخت کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ یعنی ورثا کے ساتھ ایسی کاروباری حالت بہت ہی کم پیش آتی ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ استغناء غیر کو وارث بنانے کے لئے اقرار کرنے میں بھی ظاہر نہ ہوتی کیونکہ اس کو اس کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اس ضرورت کی وجہ سے کہ اس کی نسل کے سارے وارث باقی رہیں۔ اب اگر دوسرے ورثا بھی اس تعلق کو باقی رکھنا چاہیں تو وارث کا اقرار کر لینے میں تصدیق صحیح ہوگی کیونکہ ان ورثا کے خود ہی اپنا حق باطل کر دیا ہے۔ اس لئے کہ مر بیض نے کسی کے حق کا اقرار کر لیا ہے تو صحیح ہو جائے گا۔

وان اقر لاحسی الخ۔ اور اگر اس نے کسی اجنبی کے لئے اقرار کیا تو اقرار جائز ہوگا۔ اگرچہ اس نے اپنے سارے مال کے لئے اقرار کر لیا ہو۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی بھی اس کی اپنی ایک خاص ضرورت ہے۔ اس وقت قیاس کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ قرض کا اقرار بھی ایک تہائی سے زیادہ کا جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس آخری وقت میں شریعت نے اس کے اپنے مال میں تصرف کے لئے صرف ایک تہائی مال کا حق رکھا ہے۔ لیکن یہ بات ہم استحبنا کہتے ہیں کہ جب تہائی مال میں اس کا اقرار صحیح مان لیا گیا تو اب باقی مال کی تہائی میں بھی اس کا تصرف جائز ہو کیونکہ قرضہ کے بعد بھی تہائی مال ہے۔ پھر جو مال بچا اس میں بھی ایک تہائی میں۔ اور اس کے بعد پھر بچے ہوئے میں ایک تہائی۔ آخر آخر تک اسی طرح ہو کر سارے مال میں اس کا اقرار درست ہو جائے گا۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی اجنبی کے یا کسی وارث کے اپنے اوپر حق باقی کا اقرار کر لیا، تھوڑے مال کا یا کل مال کا اقرار کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اقر لاجنبی ثم قال هو ابنی ثمت سبه منه وبطل اقراره له فان اقر لاجنبیة ثم تزوجها لم یبطل اقراره لها، وحہ الفرق ان دعوة النسب تستند الی وقت العلوق فتبطل ان اقر لانه فلا یصح ولا كذلك الزوجیة لانهما تقتصر علی زمان التزوج فبقی اقراره لاجنبیة قال ومن طلق زوجته فی مرضه ثلاثا ثم اقر لها بدین ومات فلها الاقل من الدین ومن میراثها منه، لانهما متهمان فیہ لقیام العدة وباب الاقرار مسدود للورثة فلعله اقدم علی هذا الطلاق لیصح اقراره لها زیادة علی میراثها ولا تهمۃ فی اقل الامرین فیثبت.

ترجمہ۔ تدویری نے فرمایا ہے کہ اگر مر بیض نے کسی کے لئے کچھ حق کے باقی رہنے کا اقرار کیا پھر کہا کہ وہ تو میرا بیٹا ہے، تو

اس اقرار سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور مال کا اقرار اس سے باطل ہو جائے گا۔ اور اگر احسنیہ عورت کا اپنے ذمہ کچھ مال باقی رہنے کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اس کے لئے مال کا جو کچھ اقرار کیا تھا وہ باقی رہ جائے گا اور باطل نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا دعویٰ اگرچہ ابھی کیا گیا ہو مگر حقیقت میں اس کا اعتبار اسی وقت سے ہو جاتا ہے جبکہ اس بچہ کا نظفہ رحم میں قرار پایا تھا اور اس کا اثر اس وقت سے ظاہر ہو گا جب سے کہ اس نے اس بچے کا اقرار کر لیا ہے۔ اس لئے اس کے حق میں مال کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ لیکن بیوی ہونے کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ یہ رشتہ تو اسی وقت سے ہوگا۔ جس وقت سے نکاح کیا ہے۔ پس اس سے پہلے اس عورت کے لئے جو کچھ بھی مال کا اقرار کیا وہ حقیقت میں ایک احسنیہ کی حیثیت سے کیا ہے۔

قال ومن طلق زوجة خالغ قد ورئى نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر اس کے لئے اپنے اوپر کسی قرضہ کا اقرار کیا۔ اور اس کی عدت کے زمانہ ہی میں مر گیا تو اس کے لئے قرضہ کی مقدار مثلاً تین ہزار اور حصہ میراث مثلاً دو ہزار میں سے جو کم ہو گا وہی ملے گا۔ کیونکہ اس وقت کے اقرار کرنے میں میاں اور اس کی بیوی دونوں کے درمیان تہمت کا موقع ہے اس لئے کہ ابھی تک عورت اپنی عدت کی حالت میں ہے اور اس وقت شوہر اپنے وارثوں کے حق میں کوئی اقرار نہیں کر سکتا ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کی غرض ہی یہ ہو کہ اسے احسنیہ بنا کر اس کے لئے کچھ نقدی مال بڑھا کر میراث سے زائد دے سکے یعنی (اس کے حق میں اقرار صحیح ہو سکے) اور جب دونوں میں سے کم ملا تو کوئی تہمت نہیں لگ سکے گی۔ اس لئے قرض اور میراث دونوں میں سے جو کم ہو گا اسے وہی ملے گا۔ (ف) اور اگر عورت کی عدت گزر جائے اور بالکل احسنیہ بن جائے کے بعد اقرار کیا ہو تو اسے اقرار کے مطابق پورا ملے گا۔

توضیح:- اگر مریض نے کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر کہا وہ میراث میں ہے۔ اور کسی احسنیہ کا اپنے ذمہ کچھ قرضہ رہنے کا اقرار کیا بعد میں کہا کہ وہ تو میری بیوی ہے۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر عدت کے اندر یا بعد عدت اس کا اپنے ذمہ قرضہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل ومن اقر بغلام يولد مثله لمثله وليس له نسب معروف انه ابنه وصدقه العلام ثبت نسبه منه وان كان مريضاً، لان النسب مما يلزمه حاصة فيصح اقراره به وشرط ان يولد مثله لمثله كيلا يكون مكذباً في الظاهر، وشرط ان لا يكون له نسب معروف ولانه يمنع ثبوته من غيره، واسما شرط تصديقه لانه في يد نفسه اذ المسألة وضعها في علام يعبر عن نفسه بحلاف الصغير على ما مر من قبل، ولا يمتنع بالمرض لان السب من الحوائج الاصلية ويشارك الورثة في الميراث لانه لما ثبت نسبه منه صار كالوارث المعروف فيشارك ورثته

فصل اقرار نسب کا بیان

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ایسے لڑکے کے بارے میں کہ ایسے شخص کو اس عمر کا لڑکا ہو سکتا ہو اور اس بچہ کا کوئی نسب بھی کسی کو کچھ معلوم نہ ہو یہ دعویٰ کیا کہ یہ میراث میں ہے، اور اس بچہ نے بھی اسے اپنا باپ ہونے کا اقرار کیا تو اس بچہ کا نسب اس شخص سے مان لیا جائے گا۔ اگرچہ اس نے اپنے مرض الموت میں ایسا اقرار کیا ہو۔ کیونکہ نسب ایسا تعلق ہوتا ہے جو صرف اقرار کرنے پر لازم ہوتا ہے۔ پس اس نسب کے ساتھ اس مقرر کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔ اس میں ایک شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اس شخص کو ایسا لڑکا ہو سکتا ہو تاکہ ظاہر میں دوسرے اسے نہ جھنڈائیں۔ پھر اس میں دوسری شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اس کا نسب پہلے سے لوگوں میں مشہور و معلوم نہ ہو۔ اس لئے کہ جس شخص کا نسب پہلے سے ایک بار معلوم ہو اس کا نسب دوسرے سے کس

طرح ہو سکتا ہے اس لئے ماننے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ اور بچہ کی طرف سے تصدیق کرنے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ یہ لڑکا فی الحال خود اپنا ذمہ دار اور اپنے ذاتی قبضہ میں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ ایسے لڑکے کے بارے میں فرض کیا گیا ہے جو اپنے متعلق بیان دے سکتا ہے۔ بخلاف اتنے چھوٹے بچہ کے جو اپنے متعلق کچھ بھی نہ بتا سکتا ہو۔ کہ ایسی صورت میں وہ اپنے قابض کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی کتاب الدعوٰی میں گزر گیا ہے۔ اور بیماری کی حالت نسب کے لئے اس اقرار سے مانع نہ ہوگی کیونکہ نسب کا ہونا انسان کی اصل ضرورتوں میں سے ایک ہے۔ ویشارک الورثۃ الخ اور وہ بچہ بھی میراث کے معاملہ میں دوسرے وارثوں کے ساتھ شریک ہوگا۔ کیونکہ جب اس کا نسب اس مرض الموت کے مریض سے ثابت ہو گیا تو یہ بھی دوسرے مشہور وارثوں کے برابر ہو گیا۔ لہذا وہ اس مورث میت کے دوسرے وارثوں میں سے ایک ہو جائے گا۔

توضیح:- فصل، اقرار نسب، ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں کسی لڑکے کے بارے

میں دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے، تسلیم نسب کی شرطیں، حکم، دلیل

قال ويجوز اقرار الرجل بالوالدين والولد والزوجة والمولى لانه اقر بما يلزمه وليس فيه تحميل السب على الغير، ويقبل اقرار المرأة بالوالدين والزوج والمولى لما بينا ولا يقبل بالولد لان فيه تحميل النسب على الغير وهو الزوج، لان النسب منه الا ان يصدقها الزوج لان الحق له او تشهد بولادته قابضة لان قول القابلة في هذا مقبول وقد مر في الطلاق، وقد ذكرنا في اقرار المرأة تفصيلا في كتاب الدعوى، ولا بد من تصديق هؤلاء، ويصح التصديق في النسب بعد موت المقر لان النسب يبقى بعد الموت وكذا يصح تصديق الزوج لان حكم النكاح باق، وكذا يصح تصديق الزوج بعد موتها لان الارث من احكامه، وعند ابى حنيفة لا يصح لان النكاح انقطع بالموت، ولهذا لا يحل له غسلها عندنا ولا يصح التصديق على اعتبار الارث لانه معدوم حالة الاقرار وانما يثبت بعد الموت والتصديق يستند الى اول الاقرار

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا کہ، کسی مرد نے اگر اپنی حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کسی کے بارے میں یہ کہا کہ وہ میرا باپ ہے یا میری ماں ہے یا وہ میرا بیٹا بیٹی ہے یا میری بیوی ہے یا وہ میرے لئے کوئی عتاقہ ہے تو اقرار جائز ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جس کا اثر خود اسی کی ذات پر لازم ہوتا ہے، اور اس میں سے کسی میں بھی دوسرے پر نسب کا اثر ڈالنا لازم نہیں آتا ہے۔ وبقبل اقرار المرأة الخ۔ اسی طرح ایک عورت کسی کے بارے میں ماں یا باپ یا شوہر یا مولیٰ ہونے کا اقرار کرنا بھی جائز ہوگا (یعنی اگر عورت نے کسی مرد کے بارے میں باپ ہونے یا عورت کے بارے میں ماں ہونے کا اقرار کیا یا کسی مرد کے بارے میں اپنا شوہر ہونے کا یا اپنا مولیٰ ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہوگا) کیونکہ ایسے اقرار کا اثر صرف اسی عورت پر لازم ہوتا ہے یعنی کسی دوسرے پر نسب کا اقرار کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ اور عورت کا اقرار کسی بچہ کے بارے میں اپنے بیٹے ہونے کا صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ بیٹے ہونے میں دوسرے مرد پر اس کا نسب منسوب کرنا لازم آتا ہے (یعنی اپنے شوہر کی طرف اسے منسوب کرنا ہوتا ہے کیونکہ نسب تو شوہر سے ہی ہوتا ہے) البتہ اگر اس کے اقرار کے ساتھ اس کا شوہر بھی اس کی تائید کر دے تب جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ حق تو اسی کا ہے۔ (بس جب اس نے عورت کے اقرار کی تائید کر دی تو گویا اس نے خود بھی دعویٰ کیا ہے اسی طرح اگر عورت کے دعویٰ کے بعد کوئی دایہ) جو بچہ کے پیدائش میں اپنی موجودگی اور اس کی عدم کی گواہی دیتی ہو تب بھی اس عورت کا دعویٰ جائز ہوگا۔ اگرچہ اس کا شوہر اس کا انکار کرتا ہو۔ کیونکہ اس معاملہ میں ایک ہی دایہ بیٹائی کی گواہی مقبول ہے۔ یہ مسئلہ باب الطلاق میں گزر گیا ہے۔ اور عورت کے اقرار کے بارے میں ہم نے کچھ تفصیل کتاب الدعوٰی باب المنسب میں بیان کر دی ہے۔

ولا بد من تصديق هؤلاء الخ۔ معصوم ہونا چاہئے کہ ابھی جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ مرد یا عورت اپنے لئے جس کے نسب کا

دعویٰ کرے (یعنی والدین، شوہر، بیوی، مولیٰ، اولاد جن کے بارے میں ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا ہو) یہ بات ضروری ہے کہ خود یہ لوگ بھی اس مقرر کے قول کی تصدیق کریں۔ ویصح التصدیق الخ:۔ نسب کے اقرار میں مقرر کے مر جانے کے بعد بھی تصدیق صحیح ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نسب تو مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اسی طرح مقرر شوہر کے مرنے کے بعد بھی اس کی بیوی کا تصدیق کرنا جائز ہے کیونکہ نکاح کا حکم باقی ہے۔ اسی بناء پر وہ عدت گزارتی ہے اور شوہر کے بیٹے پر وہ حرام ہوتی ہے وغیرہ اور اسی طرح بیوی کے مرنے کے بھی اس کے شوہر کا تصدیق کرنا صحیح ہے۔ جبکہ اس عورت نے اس کے شوہر ہونے کا اقرار کر لیا ہو۔ کیونکہ میراث کا پانا نکاح کے احکام میں سے ہے۔

وعندابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیوی کے مرنے کے بعد شوہر کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ موت سے اس کے نکاح کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اور ہمارے نزدیک اسی وجہ سے شوہر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی بیوی (مردہ) کو نہلائے اور میراث کے اعتبار سے شوہر کی تصدیق صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی زندگی میں جس وقت اقرار کیا تھا اس وقت میراث پانے کی کوئی بات نہ تھی۔ اور اس میراث کی بات تو اس عورت کے مرنے کے بعد ہی ہوئی ہے۔ حالانکہ تصدیق کا تعلق تو اقرار کی ابتداء سے ہوتا ہے۔ (ف۔) یعنی جب بیوی ہونے کی تصدیق کی تو اس کی تصدیق کا تعلق اسی وقت سے سمجھا جائے گا جب اس نے اقرار کیا ہے۔ اس لئے کہ تصدیق کے وقت سے اقرار کا اعتبار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس وقت تو وہ عورت (مردہ) بیوی بننے کا مکمل باقی نہیں رہی ہے۔ پس جب تصدیق کا تعلق ابتدائی اقرار سے ہو تو میراث کے اعتبار سے وہ تصدیق صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت میراث موجود نہیں تھی۔ لیکن اس بیان پر عورت کی طرف سے تصدیق کے بارے میں یہ معارضہ کیا جاسکتا ہے کہ اس صورت میں جبکہ مرد نے کسی عورت کے بارے میں اپنی بیوی ہونے کا اقرار کیا۔ پھر وہ مر گیا اس کے بعد اسی عورت نے اس کی بیوی ہونے کی تصدیق کی (یعنی یہ کہا کہ مرد نے صحیح دعویٰ کیا تھا میں اسی کی بیوی تھی) تو تصدیق بالاتفاق جائز مانی جاتی ہے۔

اس بنیاد پر کہ عورت اس وقت عدت کی حالت میں ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ عدت کے اعتبار سے تصدیق صحیح نہیں ہے کیونکہ جس وقت مرد نے اقرار کیا تھا اس وقت وہ عدت میں نہیں تھی کیونکہ عدت تو شوہر کے مر جانے کے بعد ہی لازم ہوتی ہے۔ حالانکہ تصدیق کا تعلق تو اسی وقت سے ہوتا ہے جب اقرار ابتداء کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عدت اور میراث میں اس طرح فرق ہوتا ہے۔ کہ کسی کے نکاح میں رہتے ہوئے شوہر کے مر جانے سے عورت پر عدت ایک لازمی حکم ہے۔ اور اس مسئلہ میں کسی کو اختلاف بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ بات جائز ہے کہ عدت کے اعتبار سے نکاح کے باقی رہنے کا اعتبار کر لیا جائے (یعنی گواہوں نے جس نکاح کے ہونے کی گواہی دی تھی وہ عدت کے اعتبار سے معتبر ہوا) تو ایسا نکاح جس کا صرف اقرار کیا ہے وہ بھی عدت کے اعتبار سے معتبر ہو۔ لیکن میراث کا حکم اس عدت سے مختلف ہے کیونکہ نکاح ہونے کے بعد میراث کا حقدار ہونا بھی لازمی بات نہیں ہے۔ کیونکہ بعض نکاح میں احتمال ہوتا ہے کہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ لہذا میراث کے اعتبار سے نکاح کی تصدیق معتبر نہ ہوگی (ع) مگر یہ بات معلوم ہونی ضروری ہے کہ اگر عورت مسلمان ہی ہو اور اسی کے بارے میں مسئلہ فرض کیا گیا ہو تو دونوں باتوں میں فرق کرنا بے فائدہ ہوگا۔ فتاویٰ فیہ (اچھی طرح غور کر لیں۔ م۔)

توضیح۔ کہ کسی مرد یا عورت کا یہ اقرار کہ فلاں میرا باپ، ماں، بھائی، بیٹا، بیوی، شوہر وغیرہ ہے صحیح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اقر بنسب من غیر الوالدین والولد نحو الاخ والعم لا یقبل اقراره فی النسب لان فیہ حمل السب علی الغیر فان کان له وارث معروف قریب او بعید فهو اولی بالمیراث من المقر له لانه لما لم یثبت نسبه منه لا یزاحم الوارث المعروف وان لم یکن له وارث استحق المقر له میراثه لان له ولایۃ التصرف فی مال

نفسہ عند عدم الوارث، ألا تری ان له ان یوصی جمیعہ عند عدم الوارث فیستحق جمیع المال وان لم ینبت نسبه منه لما فیہ من حمل النسب علی الغیر، ولست هذه وصیة حقیقة حتی ان من اقر باخ ثم اوصی لآخر بجمیع ماله کان للموصی له ثلث جمیع المال، ولو کان الاول وصیة لاشترکا بصفین لکنہ بمنزلتہ حتی لو اقر فی مرضہ ناح وصدقہ المقر له ثم انکر المقر قرائتہ ثم اوصی بماله کلہ لاسان کان المال للموصی له، ولو لم یوص لاحد کان لیت المال، لان رجوعہ صحیح لان النسب لم ینبت فبطل الاقرار

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا مثلاً: بچیا بھائی ہونے کا اقرار کیا تو ایسے نسب میں اس کا اقرار مقبول نہ ہوگا۔ (ف) کیونکہ بھائی تو وہی ہوتا ہے جو باپ کا بیٹا ہوتا ہے۔ اسی طرح چچا وہی ہوتا ہے جو دادا کا بیٹا ہوتا ہے پس ان دونوں کے اقرار کے بغیر نہ بھائی ہو سکتا ہے اور نہ چچا۔ کیونکہ اس کے بغیر غیر پر نسب کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ (ف) لہذا ایسا نسب ثابت نہ ہوگا اگرچہ یہ اقرار خود اقرار کرنے والے پر حجت ہوتا ہے۔ ہاں کان لہ وارث الحج اب اگر اس قرار کرنے والے کا ایسا وارث ہو جس کا نسب لوگوں میں معوم ہو خواہ بالکل قریب کا ہو جیسے عصبہ اور اصحاب فرائض) یاد رکھا ہو۔ جیسے ذوی الارحام تو یہ پرانے اور مشہور رشتہ دار کس شخص سے وراثت میں مقدم سمجھا جائے گا جس کا اس نے آخر میں اقرار کیا ہے۔ (ف) یعنی وہ ورثہ جو معوم اور معروف ہوں گے ان کو وراثت ملے گی اور جس کے نسب کا ابھی اس نے اقرار کیا ہے اسے وراثت نہیں ملے گی۔ اور وہ شخص کسی قسم کا ان سے معارضہ نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ جب اس مقر لہ کا نسب اس مورث (مردہ) سے ثابت نہ ہو سکا تو وہ ان معلوم اور جانے پہچانے وارثوں کا مقابلہ نہ ہوگا۔

وان لم یکن لہ الحج۔ اور اگر اس اقرار کرنے والے مورث کا کوئی معلوم وارث نہ ہو تب وہ مقر لہ اس کی میراث کا وارث ہو جائے گا۔ اس طرح اس مقر لہ کا حق بیت المال کے حق سے زیادہ ہوگا۔ لان لہ الحج کیونکہ وہ مورث جو مقر ہے اسے اپنے وارث کے نہ ہونے کی صورت میں اپنے ذاتی مال میں تصرف اور تقسیم کرنے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ (ف) اس طرح اس مورث نے اگر کسی کے بارے میں اپنے نسب کا اقرار کیا تو گویا اس نے اپنا مال کا اسے اس حال میں مالک بنادیا کہ دوسرا کوئی بھی اس کا مزاحم اور معترض نہیں ہے اس لئے اس کا اقرار نسب جائز ہو گیا۔ الا تری ان لہ الحج۔ کیا تم یہ نہیں جانتے ہو کہ وارث نہ ہونے کی صورت میں مقر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے پورے مال کے بارے میں مناسب وصیت کر دے جس کے بعد وہ مقر لہ (جس کے بارے میں وصیت کی ہے) اس کے پورے مال کا حق دار ہو جائے گا۔ اگرچہ اس مقر سے اس مقر لہ کا نسب اس وجہ سے ثابت نہ ہو سکا ہو کہ اس اقرار سے دوسرے شخص پر نسب کا التزام کرنا ہوتا ہو۔ (ف) پس گویا یہ مقر لہ کے لئے اس مقر نے وصیت کی اور وہ مستحق مال ہوگا۔

ولست هذه الوصیة الحج اور یہ حقیقت میں وصیت نہ ہوئی اس بناء پر اگر اس مقر نے کسی کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا پھر کسی دوسرے کے حق میں پورے مال کی وصیت کر دی تو اسی موصی لہ کو پورا مال نہیں ملے گا بلکہ صرف ایک تہائی ملے گا اور باقی مال اس کے بھائی کو مل جائے گا۔ اور اگر اس شخص کے لئے بھی وصیت کی ہو اور اس نسب کا اقرار نہ کیا ہو تو وہ موصی لہ ہو جائے گی وجہ سے دونوں نصف نصف کے حق دار ہوں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے شخص کے لئے حقیقی وصیت نہیں تھی البتہ وصیت کے حکم میں ہوئی۔ اسی بناء پر اگر مقر نے اپنے مرض الموت میں کسی کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا، اور اس دوسرے شخص (مقر لہ) نے بھی اس کی تصدیق کر دی۔ مگر بعد میں اس مقر نے اس کے بھائی ہونے کا انکار کر دیا، اور اگر انکار کے بعد کسی کے لئے وصیت نہیں کی اور مر گیا تو وہ سارا مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا، کیونکہ ایسے نسب کے اقرار کے بعد بھی اس سے رجوع کر لینا جائز ہے، جیسے۔ وصیت کے بعد اس سے رجوع کر لینا صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ جب اس کا نسب ثابت نہیں ہوا تو اس کا اقرار بھی باطل ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا۔ اگر کسی سے نسب کا اقرار کیا حالانکہ اس کے پرانے رشتہ قریب کے دور کے کچھ موجود ہوں، یا کوئی بھی نہ ہو مگر کسی کے بارے میں بھائی ہونے کا اقرار کیا، پھر کسی دوسرے کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کر دی۔ اگر اپنے مرض الموت میں کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کیا اور اس نے بھی اس اقرار کو تسلیم کر لیا، مگر مقرر نے اس سے انکار کر کے دوسرے کے لئے پورے مال کی وصیت کر دی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن مات ابوه فاقرب باخ لم يثبت نسب اخيه لما بينا ويشاركة في الميراث، لان القارة تضمن شينين حمل النسب على الغير ولا ولاية له عليه والاشترائك في المال وله فيه ولاية فيثبت كالمشتري اذا اقر على البائع بالعتق لم يقبل اقراره عليه حتى لا يورع عليه بالثمن ولكنه يقبل في حق العتق قال: ومن مات وترك ابين وله على آخر مائة درهم فاقرب احدهما ان اباه قبض منها خمسين لا شيء للمقر وللآخر خمسون، لان هذا اقرار بالدين على الميت لان الاستيفاء انما يكون بقبض مضمون فاذا كذب اخوه استغرق الدين نصيبه كما هو المذهب عندنا غاية الامر انهما تصادقا على كون المقبوض مشتركا بينهما لكن المقر لو رجع على القابض بشيء لرجع القابض على الغريم ورجع الغريم على المقر فيؤدي الى الدور

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ "اگر کسی ایسے شخص نے کہ جس کا باپ مر گیا ہو کسی شخص کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا یعنی یہ کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو اس سے اس کے بھائی ہونے کا نسب تو ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے اپنے مردہ باپ کی طرف منسوب کرنا لازم آتا ہے۔ مگر جس کے بھائی ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اس مقر کے ساتھ اس کے باپ کی میراث میں شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے ایک اقرار کرنے میں دو باتوں کا اقرار لازم آتا ہے، ایک تو یہ کہ دوسرے شخص (یعنی اپنے باپ سے نسب ملتا ہے۔ حالانکہ اس مقر کو اس بات کا اختیار نہیں ہے) دوسرے باپ کے ترکہ میں بھائی کی حیثیت سے اسے شریک کرنا ہے اور اس بات کا اسے اختیار بھی ہے تو اس طرح اسے مالی شریک بنانا ثابت ہو جائے گا، جیسے کہ کسی شخص نے ایک غلام کے خریدتے وقت کہا ہے کہ اس بائع نے تو اس غلام کو پہلے ہی آزاد کر دیا تھا۔ تو اس خریدار کے اقرار کا اثر بائع پر مقبول نہ ہوگا۔ (یعنی بائع کے حق میں وہ غلام آزاد نہ ہوگا) البتہ یہ مشتری اپنا دشمن اس سے واپس نہیں لے سکے گا کیونکہ اس غلام کی آزادی کے حق میں اس کا اقرار مقبول ہو جائے گا۔ (ف اسی بناء پر وہ غلام اس خریدار کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح نسب کے اقرار میں یہ اقرار اس کی میراث کے مال کی شرکت کے بارے میں مقبول ہوگا۔ اگر اس مقر کے ساتھ دوسرے ورثہ بھی ہوں جو اس کے اقرار کو تسلیم نہ کرتے ہوں تو یہ مقر ان لوگوں کے ساتھ رہتے ہوئے جتنا بھی حصہ میراث پائے گا اس میں سے اس کا یہ اقراری بھائی اس کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا۔

قال ومن مات وترك النخ امام محمد نے فرمایا ہے کہ، ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دو بیٹے چھوڑے۔ اور ایک سودر ہم کسی پر اپنا قرض چھوڑا اور ان بیٹوں میں سے ایک نے یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس قرض میں سے پچاس درہم وصول کر لئے ہیں، اس لئے اس اقرار کرنے والے بیٹے کا اس ترکہ (سودر ہم قرض) میں سے کچھ بھی حصہ نہ ہوگا۔ اور دوسرے بیٹے کے لئے باقی پچاس درہم ہو جائیں گے۔ کیونکہ قرضہ کے وصول ہونے کی یہی صورت ہوتی ہے کہ ایسے مال پر قبضہ کرے جس کا ضمان ہو۔ یعنی جو قرض باقی ہو اسی جیسا مال لے لیا جائے۔ گویا اسی طرح بدلا ہو جاتا ہے۔ پھر جب اس کے بھائی نے اس کی وصولی کا انکار

کر کے اس بھٹی کو جھوٹا بنادیا تو اس نے جتنے قرضہ (یعنی نصف) کا اقرار کیا ہے وہ سب اسی کے ذمہ سگیا۔ جیسا کہ ہمارا طے شدہ مذہب اور مسلک ہے۔ اب زیادہ سے زیادہ بات یہ رہی کہ جو کچھ وصول ہو گا وہ ان دونوں کا برابر حصہ ہو گا۔ اور اگر اقرار کرنے والے اس قبض سے کچھ واپس لے تو یہ قبض اپنے قرض دار سے واپس لے گا۔ پھر قرض دار اپنے اقرار کرنے والے سے واپس لے گا۔ انجام کار دور لازم آجائے گا۔

(ف۔ حالانکہ ایسا دور کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوا۔ کیونکہ اس مقرر نے قبض سے جو کچھ لیا تھا وہی واپس کر دیا۔ لہذا کوئی بھی فائدہ نہ ہوا۔ مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ قرض میں اصل بات تو یہی ہونی چاہیے کہ قرض دار جو کچھ بھی مال کسی سے قرض لے یعنی دی واپس کرے۔ مگر یہاں سے ظاہر ہے اس قرض دار کو قرض سے کوئی بھی فائدہ نہ ہو گا، اس کا فائدہ تو اسی صورت سے ہو سکتا ہے کہ جو کچھ بھی قرض کا مال لے اسے اپنی خاص ضرورت میں صرف کر دے پھر اسی جیسا مال اسے واپس کر دے۔ اس سے یہ بات طے پائی کہ قرض کی ادائیگی یعنی لئے ہوئے مال کو لوٹا کر نہ ہوگی بلکہ اسی جیسا مال دے کر ہوگی، اس طرح ادا ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ قرض دینے والے نے مثلاً پچاس درہم قرض دے، پھر اس قرض دار نے انہی جیسے پچاس درہم اس قرض خواہ کو دیئے، اس طرح ان میں سے ہر ایک دوسرے کا قرض دار اور دوسرے سے قرض خواہ ہو گیا۔ اور چونکہ دونوں ہی طرف ماں برابر لین دین ہو گیا ہے تو پورا ادا ہوا ہو گیا۔ اب جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں جب میت کے ایک بیٹے نے کہا کہ ہمارے باپ نے پچاس درہم اس قرض کے جیسے واپس کر دیئے ہیں تاکہ یہ بھی مقرض ہو جائے اور دونوں ہی ایک دوسرے کے برابر برقرار رہیں، لیکن اس کے دوسرے بیٹے نے اپنے بھائی کے اقرار کو ماننے سے انکار کر دیا تو وہ پورے پچاس درہم اسی اقرار کرنے والے بیٹے کے حصہ میں باقی رہ گئے۔

کیونکہ ہمارے نزدیک یہ بات طے شدہ اور قاعدہ مقرر ہو چکا ہے کہ وارثوں میں سے جو کوئی بھی اپنے مورث کے ذمہ کچھ باقی رہ جانے کا اقرار کرے گا اور دوسرے رشتہ دار اس کے منکر ہو گئے ہوں تو وہ اقرار ہی قرضہ صرف اس اقرار کرنے والے کے ذمہ رہ جائے گا، لیکن اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جس بیٹے نے پچاس درہم وصول کر لینے کا اقرار کیا ہے وہ تو اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ اس کے ذمہ جو پچاس درہم باقی رہ گئے ہیں ان میں ہم دونوں بھائی شریک ہیں، اور جس بیٹے نے وصول کرنے سے انکار کیا ہے وہ اس بات میں اتفاق کرتا ہے کہ پورے سو درہم میں دونوں بھائی شریک ہیں، اس طرح دونوں شرکت ہونے میں متفق ہو رہے ہیں، اور یہ لازم آیا کہ جس نے پچاس درہم وصول کرنے کا اقرار کیا ہے وہ وصول کرنے والے سے اپنی شرکت کا حصہ واپس لے سکتا ہے، اس کا جواب مصنف نے اس طرح دیا ہے کہ قبضہ میں لئے ہوئے حصہ کے لینے میں اگرچہ دونوں بھائی اتفاق کرتے ہیں۔ لیکن اگر باقی پچاس بھی وصول ہو جائیں تو اقرار کرنے والا بھائی اس میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے۔

کیونکہ اقرار کرنے والے کو پورے پچاس درہم کے وصول کرنے کا اقرار ہے، اور باقی پچاس درہم دوسرے نے وصول کئے ہیں۔ اب اگر ان پچاس درہم میں سے پچیس وصول کر لے تو جو منکر ہے وہ قرض دار سے پھر پچیس وصول کرے گا، تاکہ اس کا حصہ پورا ہو جائے، ایسا ہونے سے قرض دار کو کچھتر درہم دینے ہوں گے، حالانکہ مقرر کے اقرار سے اس پر صرف پچاس درہم ہی اب باقی رہ گئے ہیں۔ لہذا وہ اس مقرر سے پچیس درہم واپس لے گا۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ مقرر نے جو کچھ وصول کیا تھا وہ سب قرض دار کو واپس دینا پڑے گا، اور اس طرح کے لین دین سے اسے کوئی فائدہ نہ ہو گا، کیونکہ وہ اپنے دوسرے بھائی سے جتنا بھی لے گا، آخر کار تنہا اس کو قرض دار کو دینا ہو گا۔ ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ مقرر کچھ بھی واپس نہیں لے گا، اچھی طرح سمجھ میں، واللہ تعالیٰ اعلم (۲)۔

توضیح:۔ اگر ایسے شخص نے جس کا باپ مر گیا ہے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دوسرے پر سو درہم قرض چھوڑے، اور دو بیٹے۔ لیکن ان میں سے ایک نے کہا کہ میرے باپ نے پچاس روپے ان سے وصول کر لئے تھے، اور دوسرے بھائی نے اس کا انکار کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل کتاب الصلح

قال الصلح علی ثلاثة اصرب صلح مع اقرار و صلح مع سكوت وهو ان لا يقر المدعى عليه ولا يسكو و صلح مع انكار، وكل ذلك جائز لا طلاق قوله تعالى ﴿والصلح حير﴾ ولقوله عليه السلام كل صلح حائر فيما بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا، وقال الشافعي لا يجوز مع انكار او سكوت لما روينا، وهذا بهذه الكيفية لان البذل كان حلالا على الدافع حراما على الآخر فينقلب الامر، ولان المدعى عليه يدفع المال لقطع الخصومة عن نفسه وهذا رشوة، ولنا ما نلونا واول ما روينا وتاويل آخره احل حراما لعينه كالحمير او حرم حلالا لعينه كالصلح على التلبط الضرة، ولان هذا صلح بعد دعوى صحيحة فيفرض بجواره لان المدعى ياحده عوصا عن حقه في زعمه وهذا مشروع والمدعى عليه يدفعه لدفع الخصومة عن نفسه وهذا مشروع ايضا اذ المال وقاية النفس ودفع الرشوة لدفع الظلم امر جائز.

ترجمہ۔ صلح کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ”صلح کی تین قسمیں ہیں۔ پہلا یہ کہ وہ صلح جو اقرار کے ساتھ ہو۔ دوسرہ وہ صلح جو سکوت کے ساتھ ہو (یعنی اس کے لئے مدعی علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے) تیسرا وہ صلح جو انکار کے ساتھ ہو (یعنی مدعی علیہ دعویٰ کا انکار کرتے ہوئے بھی صلح کر لے) ان میں سے ہر ایک صلح جائز ہے۔ (ف تفصیل، صلح مع اقرار کی صورت یہ ہوگی کہ مدعی علیہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر کے اس کو کچھ مال دے کر راضی کر لے یا صلح کر لے (یعنی اب وہ مزید کا دعویٰ کرنا چھوڑ دے) اس کی مثال ایسی ہوگی کہ خریداری کے وقت طے شدہ مال سے بھی کم لینے پر راضی ہو جائے، اور صلح مع انکار یہ ہے کہ مدعی علیہ دعویٰ سے انکار کرتے ہوئے بھی صلح کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی موقع پر دعویٰ کے انکار کی صورت میں قسم کھانے کے لئے کہا جائے اور وہ شخص قسم کھا کر دعویٰ سے بچ جانے کی بجائے مال ہی دینے پر راضی ہو جائے۔ کیونکہ سچی بات پر قسم کھا لینی اگرچہ جائز ہے لیکن اکثر تقویٰ والے قسم کھانے کو خلاف ادب سمجھ کر اس سے بچتے ہیں۔ اور صلح مع سکوت کی تفسیر خود مصنفؒ نے ہی بیان کر دی ہے، اور صلح کی یہ تینوں صورتیں ہی جائز ہیں۔

لا طلاق قوله تعالى الآية: اس دلیل سے کہ یہ فرمان باری تعالیٰ ”والصلح خیر“ مطلق ہے۔ (ف۔ یعنی صلح کر لینا ہی بہتر کام ہے، کہ اس فرمان میں صلح کر لینے کو مطلق فرمایا ہے کہ اس میں تینوں قسمیں ہی شامل ہیں)۔ اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسلمانوں کے درمیان ہر قسم کی صلح جائز ہے سوائے اس صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کر دے۔ (ف) اس کی روایت ابو داؤد اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے بھی کی ہے لیکن ان کی وہ اسناد جو کثیر بن زید راوی سے ہے اس میں کلام ہے، مگر امام احمد و ابن معین و ابن عمار و ابو زرعة و بخاری و ترمذی رحمہم اللہ نے اس کی توثیق کی ہے، اور ابن حبان نے اس کو ثقہ کہا ہے۔ اور ابن عدیؒ نے کہا ہے اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ لہذا یہ حدیث حسن ہوئی، اس سے یہ لازم آیا کہ صلح کی تمام قسمیں جائز ہیں، البتہ اگر کوئی چیز شریعت میں حرام ہو یعنی بظاہر وہ حرام ہو آپس میں صلح کر کے اسے حلال کر لینا جائز نہیں ہے۔ یا شریعت میں اس کا حلال ہونا معلوم ہو لیکن دونوں مل کر اسے حرام بنادیں تو یہ جائز نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ

جس چیز کے بارے میں کوئی حکم شرعی یعنی اس کا حلال ہونا یا حرام ہونا ظاہر ہو اس کے بارے میں اپنے طور پر کوئی فیصلہ کر لینا جیسا کہ وہ حرام ہو تو اب حلال کہہ دینا اگر حرام ہو تو اسے حلال کہہ دینا جائز نہیں ہے۔ مثلاً شراب کے بارے میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ بعد میں دونوں اس کی قیمت لینے پر صلح کر لیں تو یہ جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ شراب اور اس کی قیمت دونوں حرام ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس وقال الشافعی الح اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ انکار کے ساتھ صلح کرنا، کسی طرح خاموش رہ کر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل اسی حدیث کا جو پہلے بیان کی جا چکی ہے آخری حصہ ہے (یعنی الاصلح الخ) کیونکہ یہ صلح بھی اسی صفت کی ہے جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرتی ہے۔ کیونکہ صلح کا عوض دینا، اگرچہ دینے والے پر حلال تھا مگر لینے والے پر حرام تھا۔ اس طرح یہ مسئلہ اٹھا ہو گیا۔ (ف) جیسی دینے والے پر حرام اور لینے والے پر حلال ہو گائیوں کہا جائے کہ اگر مدعی اپنے دعویٰ میں سچ ہے تو صلح کرنے سے پہلے اسے اپنے دعویٰ کا مال بیٹا حلال تھا لیکن صلح کر لینے کی وجہ سے حرام ہو گیا اور اگر وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا تھا تو صلح کرنے سے پہلے اسے دعویٰ کا مال بیٹا حرام تھا لیکن صلح کر لینے کے بعد لینا حلال ہو گیا۔ اس طرح صلح نے حرام کو حلال و حلال کو حرام کر دیا (الزبیلی) اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ مدعی یہ صلح کر لینے والا اس غرض سے مال دیتا ہے کہ اس طرح اس کی ذات سے جھگڑا ختم ہو۔ (چھکارہ ٹ) حالانکہ یہی صورت رشوت کی ہے جب کہ رشوت لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔

ولما ماتلوا الح اور ہم احناف کی دلیل وہی فرمان باری تعالیٰ ہے جس کی حمایت ہم نے پہلے کی ہے (یعنی والصلح خیر)۔ اسی طرح حدیث مذکور کا پہلا حصہ (یعنی کل صلح حائز الخ) بھی ہماری دلیل ہے اور اسی حدیث کے آخری حصہ (الاصلح الخ) کی تاویل یہ ہے کہ حرام کو حلال کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس کی حرمت اس کی ذات میں ہو جیسے شراب یا سوریہ حلال کو حرام کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے حلال ہو جیسے کسی کی بیوی نے اس بات پر صلح طے کی کہ اس کا شوہر اس کی سوتن سے وطن نہ کرے تو یہ صلح جائز نہ ہو گی۔ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہ صلح ایک بیخ دعویٰ کے بعد ہوتی ہے یعنی ایسی صلح جو انکار کرنے کے بعد ہو یا خاموش رہ جانے کی وجہ سے ہو۔ وہ دعویٰ صحیح کے بعد ہے۔ کسی بناء پر تو مدعی علیہ سے انکار پر قسم دیا جاتی ہے۔ اسی لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ مدعی اپنے اعتقاد کے مطابق اس مال کو اپنے حق کا عوض سمجھ کر لے گا اور ایسا کرنا شرعاً جائز بھی ہے۔ اسی طرح مدعی علیہ اپنے اعتقاد میں خود کو برحق جانتے ہوئے بھی اس جھگڑے اور فساد سے بچنے کے لئے مال دے کر مطمئن ہو جائے گا۔ کیونکہ مال تو جان کی حفاظت ہی کے لئے ہوتا ہے، پھر ظلم ختم کرنے اور اس سے بچنے کے لئے رشوت دینی بھی جائز ہے۔

توضیح - صلح کا بیان صلح کی قسمیں، ان کی تعریف، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

صلح کا کن ایجاب و قبول ہے۔ شرط یہ ہے کہ جس مال پر صلح واقع ہو رہی ہو اگر اس پر قبضہ کرنے کی ضرورت ہو تو اس کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے اور حکم یہ ہے کہ مدعی کے دعویٰ سے نجات حاصل ہو جائے (ک)

قال وان وقع الصلح عن اقرار اعتبر فيه ما يعتبر في البياعات ان وقع عن مال بمال لو حود معنى البيع وهو مبادلة المال بالمال في حق المتعاقدين بتراضيهما، فيحري فيه الشفعة اذا كان عقارا ويرد بالعيب ويثبت فيه حيار الشرط والرؤية ويعسده جهالة البدل لانها هي المفصلة الى المارعة دون جهالة المصالح عند لانه يسقط ويشترط القدرة على تسليم البدل، وان وقع عن مال بمنافع يعتبر بالاجارات لو حود معنى الاحارة، وهو تملك المنافع بمال والاعتبار في العقود لمعاييرها فيشترط التوقيت فيها ويبطل الصلح بموت احدهما في المدة لانه

اجارہ

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ "اگر اقرار کے ساتھ صلح ہوئی ہو تو اس میں وہی باتیں معتبر ہوں گی جو بیوع میں معتبر ہوتی ہیں، مگر اس شرط کے ساتھ کہ یہ صلح مال کے عوض مال سے ہوئی ہو، یعنی اگر مال کا دعویٰ ہو اور اس کے عوض مال دے کر ہی صلح ہوئی ہو تو کسی بیع کے صحیح ہونے کی جو شرطیں معتبر ہوتی ہیں وہی اس میں بھی معتبر ہوں گی۔ کیونکہ ایک طرح سے صلح بھی بیع ہی ہوتی ہے یعنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان ان کی رضامندی سے اس طرح سے کہ دونوں صلح کرنے والے آپس کی رضامندی کے ساتھ مال کو مال سے تبادلہ کریں اور بیع میں بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایسی چیز جس کا دعویٰ کیا گیا ہو وہ عقد (یعنی غیر منقولہ جائیداد) ہو تو اس میں شفعہ کا حکم نافذ ہوگا، اسی طرح اگر مدعی نے اس میں عیب پایا تو اس کو واپس بھی کر سکتا ہے اور اس میں خیار ردیت اور خیار شرط بھی ثابت ہوگا۔ جس مال پر صلح واقع ہوئی (یعنی عوض وہ اگر مجبول ہو تو ایسی صلح فاسد ہو جائے گی) کیونکہ ایسی جہالت کی وجہ سے کسی بھی وقت دونوں کے درمیان فساد کی نوبت آسکتی ہے۔ مگر جس چیز کی بناء پر صلح کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً اس گھر میں میرا بھی حصہ ہے (اگرچہ وہ مجبول ہو) کہ گھر میں کتنا حصہ یا کون سا حصہ) تو اس پر صلح کر لینے میں فساد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صلح کا مقصد تو معاملہ اور دعویٰ کو ختم یا اس سے خاموش کر دینا ہوتا ہے۔ اس صلح میں شرط یہ ہے کہ اس چیز کو دینے اور سپرد کرنے پر قدرت بھی ہو۔ (ف۔ مثلاً دعویٰ کے بعد اس بات پر صلح کی کہ میں تمہیں فلاں غلام دے دوں گا۔

حالانکہ وہ غلام کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں ہے اور وہ اسے دینے پر راضی بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ صلح ایسی چیز پر ہوئی جسے وعدہ کے مطابق وہ حوالہ نہیں کر سکتا ہے، اس لئے یہ صلح فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے چند دیناروں پر صلح کی ہے مگر اس کی مقدار نہیں بتائی اس لئے یہ مقدار مجبول ہوئی، لہذا یہ صلح فاسد ہوگی کیونکہ بعد میں دونوں کے درمیان مقدار کے بارے میں جھگڑا ہوگا لیکن جس چیز کی بناء پر صلح کی جارہی ہے اس کے مجبول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ مثلاً مدعی نے یہ کہا کہ اس گھر میں میرا بھی حق ہے اور میں بھی اس کا حقدار ہوں اس لئے میرا حق مجھے ملنا چاہئے۔ اور اس کے بار بار مطالبہ پر معاملہ کو ختم کر دینے کے لئے مدعی علیہ نے اسے کچھ رقم دیدی پھر وہ اپنے حق سے دستبردار ہو گیا۔ تو یہ جائز ہوگا۔ اگرچہ اس کا حق اس میں مجبول تھا کیونکہ ایسی چیز پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ وہ حق ختم کر دیا گیا ہے۔ اعاصل اس کا مجبول ہونا نقصان دہ نہ ہوگا۔

وان وقع عن مال الخ :- اور اگر کسی چیز کے منافع کے دعویٰ پر مال دے کر صلح کی گئی ہو تو اس میں وہ تمام شرطیں معتبر ہوں گی جو اجارہ کا معاملہ ہونے میں لازم ہوتی ہیں، کیونکہ یہ صورت اجارہ کی ہی ہوتی ہے (یعنی مال کے عوض کسی چیز کے منافع کا مالک ہونا) اگرچہ بظاہر یہ اجارہ کا عقد نہیں ہے لیکن عقد میں معافی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مدت مثلاً ایک سال کو بیان کرنا شرط ہے۔ اور اس مدت میں فریقین میں سے کسی ایک کے مرنے سے صلح باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ اجارہ ہے۔ (ف یعنی اگر مدعی نے کسی مکان میں رہنے کا دعویٰ کیا اور قابض نے اس سے صلح کر لی تو اس شرط پر جائز ہوگی کہ اس کی مدت معلوم ہو ورنہ یہ صلح جائز نہ ہوگی۔

توضیح :- اگر صلح اقرار کے ساتھ ہوئی تو اس کی شرطیں، جس مال پر صلح واقع ہوئی، اور جس مال کی بناء پر صلح ہوئی، مسائل مذکورہ کی تفصیل، مع شروط و دلائل

قال والصلح عن السكوت والانكار في حق المدعى عليه لافتداء اليمين وقطع الخصومة وفي حق المدعى لمعنى المعاوضة لما بينا ويجوز ان يختلف حكم العقد في حقهما كما يختلف حكم الاقالة في حق المتعاقدين

و غیر ہما، و ہذا فی الانکار طاہر، و کذا فی السکوت لانہ یحتمل الاقرار والحدود فلا یثبت کرمہ عوضاً فی حقہ بالشک قال و اذا صالح عن دار لم یجب فیہا الشفعة قال معناه اذا کان عن انکار او سکوت لانہ باخذہا علی اصل حقہ و یدفع المال دفعاً لخصومة المدعی و زعم المدعی لا یلزمہ بخلاف ما اذا صالح علی دار حیث یحب فیہا الشفعة لان المدعی یاخذہا عوضاً عن المال فکان معاوضۃ فی حقہ فیلزمہ الشفعة باقرارہ وان کان المدعی علیہ یکدہ

ترجمہ۔۔۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ”ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود طے پائی ہو وہ مدعی علیہ کے حق میں قسم کھانے اور آپس کے اختلافات کو ختم کرنے کے عوض ہوتی ہے، لیکن مدعی کے حق میں معاوضہ کے معنی میں ہوتی ہے۔ (یعنی مدعی تو اپنے اعتقاد کے مطابق اپنا حق سمجھ کر لیتا ہے لیکن مدعی علیہ خود سے ظلم اور قسم کھانے سے بچنے کے لئے دیتا ہے)۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ اس صلح کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مختلف ہو۔ اس طرح سے کہ مثلاً صلح مدعی کے حق میں بیع یا اجارہ کے معنی میں ہے۔ لیکن دوسرے کے حق میں نہ ہو جیسا کہ اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والوں کے حق میں اقالہ کرنا اسے فتح کرنا ہوتا ہے لیکن دوسروں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہوتی ہے۔ پھر اس صورت میں صلح انکار کے ساتھ ہو تو مدعی علیہ کی طرف سے قسم کھانے اور جھگڑے کو ختم کرنے کا عوض ہو جانا تو ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر انکار کے موقع میں خاموشی برتی تو بھی بات ظاہر ہے۔ کیونکہ خاموش رہ جانے کی صورت میں جس طرح اس کے اقرار کا احتمال ہوتا ہے۔ اور عوض تو اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اقرار ہوتا ہے کہ جب اقرار ہوتا تو اس کے حق میں عوض ہو جاتا۔ جو شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔

قال و اذا صالح الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک داریا بڑے مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی تو کسی کو بھی اس میں شفعہ کرنے کا حق ثابت نہ ہوگا۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کے تسلیم کرنے سے انکار یا خاموش رہ جانے کے بعد صلح کی تو اس میں شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ مدعی علیہ اس مدعی کے حق کو تسلیم نہیں کرتا ہے بلکہ اس میں اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہے پھر بھی جو مال دیتا ہے وہ مدعی کو صرف خاموش کر دینے کے لئے دیتا ہے اگرچہ مدعی اپنے طور پر اس مال کو اپنے حق کا معاوضہ سمجھتا ہے لیکن مدعی کا اپنا یہ اعتقاد اس مدعی علیہ پر لازم نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر حویلی یا مکان پر انکار کے باوجود صلح کی تو اس میں شفعہ کا حق ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ مدعی اس صورت میں اس کو اپنے مال کا عوض سمجھتا ہے اس لئے اس کے حق میں معاوضہ ہی ہوگا۔ چنانچہ اس کے اپنے اقرار سے اس پر شفعہ لازم ہوگا۔ اگرچہ مدعی علیہ اسے جھوٹا کہتا ہو۔

توضیح:- ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود ہوتی ہو اس کے بارے میں مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان کافرق، اگر کسی مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی گئی ہو تو اس میں کسی کو شفعہ کا حق ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، دلائل

قال و اذا کان الصلح عن اقرار واستحق بعض المصالح عنه رجع المدعی علیہ بحصة ذلك من العوض، لانه معاوضۃ قطنة کالبيع وحکم الاستحقاق فی البيع هذا وان وقع الصلح عن سکوت او انکار فاستحق المصارع فیہ رجع المدعی بالخصومة ورد العوض لان المدعی علیہ ما بدل العوض الا ليدفع الخصومة عن نفسه فاداً طهر الاستحقاق تبين ان لا خصومة له فبقى العوض فی یدہ غیر مشتمل علی عرصہ فیستردہ، وان استحق بعض ذلك رد حصته ورجع بالخصومة فیہ لانہ خلا العوض فی هذا القدر عن الغرض، ولو استحق المصالح علیہ عن اقرار رجع بكل المصالح عنه لانہ مبادلة، وان استحق بعضه رجع بحصته، وان کان الصلح

عن انکار او سکوت رجع الی الدعوی فی کله او بقدر المستحق ادا استحق بعضہ لان المبدل فیہ هو الدعوی، وهذا بخلاف ما اذا باع منه علی الانکار شیئا حیث يرجع بالمدعی لان الاقدام علی البیع اقرار منه بالحق له ولا كذلك الصلح لانه قد يقع لدفع الخصومة، ولو هلك بدل الصلح قبل التسليم فالجواب فیہ كالجواب فی الاستحقاق فی الفصلین۔

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرتے ہوئے اس مدعی سے صلح کر لی، یعنی بوقت صلح اس کے مطالبہ کا مال دیدیا۔ پھر جس چیز کی بناء پر صلح کی تھی اس میں سے کسی حصہ پر دوسرے شخص نے اپنے حق کا دعویٰ کر کے ثابت بھی کر دیا۔ پھر سے مدعی علیہ سے لے لیا تو وہ مدعی علیہ اس حصہ کے عوض کے برابر رقم مدعی سے واپس لے گا۔ کیونکہ ایسی صلح جو اقرار کے ساتھ ہو وہ بیع کی طرح مطلق معاوضہ ہوتی ہے۔ بیع میں استحقاق کا یہی حکم ہوتا ہے کہ استحقاق کے حصہ (جتنے مال کا کسی نے اپنا حق ثابت کیا ہو اس کی جو رقم بنتی ہو اس) کو اپنے ادا کی ہوئی رقم سے واپس مانگ لے۔ وان وقع الصلح الخ: اور اگر بجائے اقرار کے ساتھ صلح کرنے کے خاموشی یا انکار کے باوجود صلح ہوئی پھر جس چیز میں دونوں کے درمیان اختلاف تھا اس پر کسی نے اپنا حق جتا کر لے لیا تو مدعی جس نے صلح کی تھی وہ اب اپنا معاملہ خصوصیت اسی مستحق کے ساتھ کرے اور اس سے پہلے جو بدل صلح مدعی علیہ سے وصول کیا ہے وہ اسے واپس کر دے۔ کیونکہ اس مدعی علیہ نے اس مدعی کو رقم دے کر صرف اس لئے صلح کی تھی کہ اس سے مخاصمت (ہنگامہ خیزی) ختم ہو جائے۔ اب جب کہ دوسرا شخص اس حصہ کا حق دار بن گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مدعی کا اس مدعی علیہ سے اصل میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اس وجہ سے مدعی علیہ نے اس مدعی کو جو کچھ صلح کی نیت سے عوض دیا تھا وہ کسی معاملہ اختلاف اور صلح کے بغیر ہی تھا اس لئے یہ مدعی علیہ اپنا بدل صلح اس مدعی سے واپس مانگ لے گا اور مدعی اسے واپس دیدے گا۔

وان استحق بعض ذلك الخ: اور اگر انکار یا خاموشی کے ساتھ صلح کرنے میں جس چیز میں ان دونوں کے درمیان تنازع تھا اس کے کل حصہ پر نہیں تھا، بلکہ اس کے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کو لے لیا تو مدعی صرف اسی حصہ کے عوض اپنی لی ہوئی رقم میں سے واپس دے۔ اور مدعی بھی صرف اسی حصہ کے بارے میں اب نئے حق دار (مستحق) سے مخاصمت کرے۔ کیونکہ جس مال پر صلح ہوئی ہے اس میں سے اتنا ہی حصہ اس کے مطلب سے خالی ہے (یعنی مدعی علیہ سے اس حصہ کی رقم کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔) وان استحق المصالح علیہ الخ: اور اگر اقرار کے ساتھ صلح کرنے کی صورت میں جس چیز پر صلح واقع ہوئی وہ مدعی علیہ سے لے لی گئی تو وہ مدعی سے اپنا دیا ہوا کل عوض واپس مانگ لے کہ یہ تو بدلہ اور معاوضہ تھا۔ اور اگر مختلف فیہ اور تنازع فیہ مال میں سے کل نہیں بلکہ تھوڑا مال استحقاق کے طور پر لیا گیا ہو تو اس کے عوض میں سے اتنا ہی حصہ واپس لے۔ وان كان الصلح عن انکار الخ اور انکار یا سکوت کے باوجود صلح ہوئی اور اختلافی مال میں سے کل یا کچھ حصہ کسی نے استحقاق کے طور پر لے لیا تو کل مال لئے جانے کی صورت میں اپنی پوری رقم یا پورے دعویٰ کا مطالبہ کرے۔ اور کچھ مال لئے جانے کی صورت میں اتنے ہی مال کی رقم یا دعویٰ کا مطالبہ کرے کیونکہ جس چیز کا عوض یہ ہے تو اس میں عوض کے ساتھ دعویٰ کیا ہے۔ کیونکہ مدعی نے اپنا دعویٰ اسی صورت میں ختم کیا تھا کہ اسے اس کا کل عوض دیدیا جائے۔ اور جب وہ عوض نہیں ملا تو وہ پھر اپنے اصل دعویٰ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

وهذا بخلاف ما الخ: حکم مذکور اس صورت کے خلاف ہے جب کہ مدعی نے مدعی علیہ کے انکار کے باوجود اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی تو ایسی صورت میں وہ چیز واپس لے جس پر دعویٰ تھا۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زید نے بکر پر مثلاً اس کے ایک گھر پر اپنے ہونے کا دعویٰ کیا لیکن بکر نے اس کا انکار کر دیا۔ اس کے باوجود اس کے ہاتھ اپنا ایک غلام اس تنازع سے صلح کرنے کے لئے فروخت کے لفظ کے ساتھ فروخت کر دیا ان الفاظ کے ساتھ کہ مدعی علیہ اس مدعی سے یہ کہے کہ میں نے

تمہارے ہاتھ اس مکان کے عوض جس کا تم نے دعویٰ کیا ہے اور میں نے اسے مصالحت کرنے کے لئے اپنے اس غلام کو فروخت کر دیا تو ایسی صورت میں یہ صحیح ہو جائے گی۔ اور اس مدعی کے گھر کے بارے میں اس مدعی علیہ کی طرف سے اقرار ہو گا۔ اور وہ چیز جس پر دعویٰ تھا واپس لے گا۔ یعنی اپنے اصل دعویٰ کی طرف رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب مدعی علیہ نے غلام کے فروخت کئے کا ارادہ کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ دعویٰ کا انکار نہیں کرتا ہے بلکہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ مدعی کا اس گھر میں حق ہے۔ جب کہ صرف صحیح کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ سمجھی محض ہنگامہ خیزی کو ختم کرنے کے لئے بھی صلح کی جاتی ہے۔

ولو هلك بدل الصلح الح اور اگر بدل صلح مدعی کے پاس حوالہ کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا۔ تو اس کا حکم دونوں صورتوں میں استحقاق کے حکم کے جیسا ہے۔ (ف) یعنی خواہ اقرار کے ساتھ صلح ہوئی ہو یا انکار یا خاموشی کے ساتھ ہوئی ہو۔ اس کے بعد اس چیز کو کسی نے اپنا مال ثابت کر کے یا اس پر استحقاق کر کے لیا ہو تو جو حکم ابھی یہاں بیان کیا گیا ہے وہی حکم اس مال کے مالک ہونے کی صورت میں بھی ہو گا۔ یعنی اگر اقرار کے ساتھ صلح ہو تو چیز کا دعویٰ ہے مدعی اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر انکار کے باوجود صلح ہو تو وہ اپنے دعویٰ کی طرف رجوع کرے گا (ع)۔

توضیح۔ اگر مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ نے اقرار یا انکار یا سکوت کے ساتھ صلح کر لی پھر اس کے کل یا بعض میں دوسرے نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اس کی ممکنہ تمام آئندہ صورتیں، اور ان کا حکم، اور ان کے دلائل

قل وان ادعى حقا في دار ولم يبيح فصولح من ذلك ثم استحق بعض الدار لم يرد شيئا من العوض لان دعواه يحوز ان يكون فيما بقى بخلاف ما اذا استحق كله لانه يعرى العوض عند ذلك عن شيء يقابله فرجع بکله على ما قدمناه في البيوع، ولو ادعى دارا فصالح على قطعة منها لم يصح الصلح لان ما قبضه من عین حقه وهو على دعواه في الباقي، والوجه فيه احد الامرین اما ان يزيد درهما في بدل الصلح فيصير ذلك عوضا عن حقه فيما بقى او يلحق به ذکر البراءة عن دعوی الباقي.

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کسی دار (حویلی) پر اپنے حق کا دعویٰ کیا لیکن اس کی تفصیل بیان نہیں کی۔ پھر اس دعویٰ سے صلح کر لی گئی پھر اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر تیسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر کے اسے لے لیا تو وہ مدعی صلح کے عوض میں سے کچھ بھی واپس نہیں کرے گا۔ (ف) کیونکہ اس نے اپنا حق یا اس دار یا حویلی میں سے کوئی جگہ بھی متعین نہیں کی ہے۔ اس لئے ابھی بھی اس کا دعویٰ باقی رہ سکتا ہے۔ لان دعواه الخ۔ اس لئے کہ شاید اس کا دعویٰ اس مکان کے باقی دوسرے کسی حصہ میں ہو۔ بخلاف اس کے اگر کسی نے پورے علاقہ (حویلی) پر اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تب مدعی نے اس کے عوض جو کچھ بھی لیا ہو گا وہ سب واپس کر دے گا۔ کیونکہ اس صورت میں صلح کرنے کے بدلہ میں اس نے جو کچھ بھی لیا ہے حقیقت میں وہ کسی بھی چیز کے بدلہ میں نہیں ہو گا۔ اسی وجہ سے مدعی علیہ اپنا پورا بدلہ واپس لے گا۔ جیسا کہ ہم نے کتاب البيوع کے آخری حصہ استحقاق کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

ولو ادعى دارا الخ اور اگر مدعی نے ایک دار (حویلی) کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس کے جواب میں اس سے اس گھر کے ایک حصہ پر صلح کر لی تو یہ صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ اس مدعی نے ابھی جس حصہ پر قبضہ کیا ہے وہ بھی اس کے دعویٰ کا ایک حصہ ہے۔ اس لئے وہ ابھی تک اپنے باقی حصہ کے دعویٰ پر قائم ہے۔ اب اس صلح کے جائز ہو جانے اور مخاصمت ختم کرنے کے یہ دو حصے ہو سکتے ہیں۔ (۱) یا تو بدل صلح کے علاوہ یہ کہتے ہوئے کچھ اور بھی زیادہ مثلاً ایک درہم دیدے کہ یہ زائد اس باقی حصہ کے

عوض ہے۔ (۲) پایہ کہ اس بدل صلح کے دینے کے بعد اس دار (یا حویلی) کے باقی دعویٰ سے برأت کا اظہار کر دے تو باقی حصہ سے برأت ہو جائے گی۔ فافہم۔

توضیح:- اگر کسی نے کسی حویلی پر کسی قسم کی تفصیل بیان کئے بغیر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ سے صلح کر لی، پھر تیسرے شخص نے اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر حق ثابت کرے اسے لے لیا۔ اگر مدعی نے ایک حویلی کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس سے اسی حویلی کے ایک حصہ پر صلح کر لی، تفصیل مسائل، حکم

فصل، والصلح حائز عن دعوی الاموال لانه فی معنی البیع علی مامر والمنافع لانها تملك بعقد الاحارة فكذا بالصلح والاصل ان الصلح يجب حملة علی اقرب العقود اليه واشبهها به احتیالا لتصحيح تصرف العاقد ما امکن قال و یصح عن جنایة العمد والخطا اما الاول فللقله تعالى ﴿فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع﴾ الآية قال: ابن عباس انها نزلت فی الصلح، وهو بمنزلة الکاح حتی ان ما صلح مسمى فيه صلح بدلا ههنا اذ کل واحد منهما مبادلة المال بغير المال الا ان عند فساد التسمية ههما یصار الى الدية لانها موجب الدم، ولو صالح علی خمر لا یجب شیء لانه لا یجب بمطلق العفو وفي النکاح یجب مهر المثل فی الفصلین لانه الموحب الاصلی ویجب مع السکوت عنه حکما ویدخل فی اطلاق جواب الکتاب الجایة فی النفس وما دونها وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة علی مال حیث لا یصح لانه حق التملك ولا حق فی المحل قبل التملك اما القصاص فملك المحل فی حق الفعل فیصح الاعتیاض عنه واذا لم یصح الصلح تبطل الشفعة لانه تبطل بالاعراض والسکوت.

ترجمہ۔ فصل۔ جن چیزوں سے صلح جائز ہے اور جن سے صلح جائز نہیں ہے۔ مال کے دعویٰ سے صلح کرنا جائز ہے کیونکہ یہ بھی بیع کرنے کے مانند ہے جیسا کہ پہلے بھی گزر گیا ہے۔ اسی طرح اس کے منافع کے دعویٰ سے بھی صلح جائز ہے، کیونکہ اجارہ اور کرایہ سے بھی منافع کی ملکیت حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس سے صلح کر لینے سے ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ اس بحث اور بیان میں یہ ایک اصل مقرر ہے کہ صلح ہو جانے کے بعد زیادہ مشابہہ بھی ہو۔ تاکہ جہاں تک ممکن ہو سکے کسی بھی عاقل کے عقد (اس فعل صلح) کو کسی بھی حید اور بہانے سے بھی اس کے فعل کو صحیح ثابت کیا جاسکے۔ (ف۔ یعنی اگر ممکن ہو تو صلح کو بیع کے معنی میں لینا چاہئے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر عفو و درگزر یا برات کے معنی میں لیا جائے۔ اگر کسی نے کسی چیز میں اس کے منافع کا دعویٰ کیا مثلاً یوں کہا کہ مجھے اس مکان میں ایک سال تک رہنے کا حق حاصل ہے کیونکہ اس مکان کے مالک نے اس میں رہنے کی وصیت کی تھی۔ مگر اس کے وارث نے اس حق کا انکار کیا یا اقرار تو کیا مگر اس دعویٰ سے صلح کر لی تو اجارہ کی طرح یہ بھی جائز ہے۔

قال و یصح عن جنایة الخ اور قتل عمد یا قتل خطا کے جرم سے بھی صلح جائز ہے۔ (ف۔ اس طرح سے کہ اگر کسی کو قصداً قتل کر دیا تو اس میں قصاص یعنی قتل کے بعد قاتل کو قتل کیا جائے گا۔ ابتہ اگر قاتل کے دیوں نے مقتول کے کسی وارث سے مال کی لالچ دے کر اور خوشامد کر کے اس سے صلح کر لی تو اس کے حصہ کا قصاص معاف ہو جانے سے باقی دوسرے درثا کو اب قصاص لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اس لئے یہ صلح بھی جائز ہوگی اور اگر قتل خطاء ہو تو اس میں دیت دینے سے ہی صلح ہو جاتی ہے۔ اما لا اول الخ: قتل عمد میں صلح کرنے کے جائز ہونے کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ، فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف الاية اس آیت کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ آیت صلح کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ (ف۔ اور جماعت اسلاف سے روایت ہے کہ اس آیت میں کچھ اولیائے مقتول کا معاف کرنا مراد ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے

میں کہ جس قاتل کو اپنے دینی بھائی یعنی مقتول کے حق قصاص میں سے کچھ بھی معاف کر دیا گیا ہو یعنی مثلاً اس کے اویہاء میں سے ایک شخص نے معاف کر دیا تو دوسرے ورثہ کے سنے یہ دیت میراث کے حصہ کے مطابق ہو جائیگی۔ اس نے ان لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ معروف طریقہ اور دستور کے مطابق قاتل کے دامن گیر ہوں (یعنی اس پر ناجائز اور غلط دباؤ اور زیادتی نہ کریں) اسی طرح قاتل کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ جو کچھ تم پر لازم ہو چکا ہے وہ تم ان کو اچھی طرح سے ادا کر دو یعنی اس کی ادائیگی میں نہ تو تاخیر کرو اور نہ ہی کمی کرو (ک۔د)۔

وہو بمنزلہ النکاح الخ اور قتل عمد کے بعد صلح کرنے کا حکم نکاح کرنے کے حکم میں ہے یعنی جو چیز بھی نکاح میں مہر خہرائی جا سکتی ہے وہی چیز اس قتل میں بدل صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ نکاح اور صلح دونوں میں مال کا بدلہ غیر مال سے ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں میں اختلاف ہے کہ صلح کی صورت میں جو مال متعین کیا جاتا ہے اگر بعد میں اس میں کوئی فساد نظر آجائے تو پھر دیت لازم آجائے گی یعنی دیت دینی ہوگی۔ کیونکہ اصل میں قتل کا عوض دیت ہی ہوتی ہے اور اگر قتل عمد کی صورت میں شراب پر صلح کی گئی ہو تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ مطلقاً عفو کرنے میں کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ شراب چونکہ مال متقوم نہیں ہے یعنی اس کی کوئی قیمت ہی نہیں پائی جاتی ہے تو عوض میں شراب کو ذکر کرنا اور نہ کرنا یکساں ہوتا ہے۔ لہذا یہ صورت صرف معاف کر دینے کی ہو گئی اور صرف معاف کر دینے میں کچھ بھی مال واجب نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف نکاح کے کیونکہ نکاح میں اگر متعین مہر فاسد نکل آئے یا مہر میں شراب طے کی گئی ہو تو دونوں صورتوں میں مہر اٹھل واجب ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں اصل یہی حکم ہے کہ مہر اٹھل لازم ہو۔ اسی طرح اگر مہر کے بارے میں خاموشی اختیار کی گئی ہو یعنی اس کا کوئی تذکرہ نہ کیا گیا ہو تو بھی مہر اٹھل ہی لازم کیا جاتا ہے۔

ویدخل فی الخ: اور متن کتاب میں جو حکم کو مطلق لکھا ہے وہ عام ہے کہ پوری جان کے قتل کا معاملہ ہو یا اس سے کم یعنی صرف اعضاء بدن کا ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قتل عمد وغیرہ کی تمام صورتوں میں ہی صلح کرنا جائز ہے۔ بخلاف حق شفعہ کے کہ اس حق کے عوض مال وغیرہ دے کر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی اگر کسی شفعہ کے حق دار کو کچھ رقم دے کر اس بات پر صلح کر لی کہ وہ اپنے حق شفعہ سے دست بردار ہو جائے تو جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ وہ مال دینا لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ حق شفعہ خود کوئی بیع نہیں ہوتی ہے بلکہ کسی دوسری چیز بیع میں ملکیت حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ یہ اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ ملکیت حاصل نہ ہو جائے۔ اور قصاص میں عوض صلح اس لئے جائز ہے کہ قاتل کی جان اور بدن سے مقتول کے ورثہ کو قصاص کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اور مال لے کر اسی ملکیت سے صلح کرنا ہوتی ہے اور جب شفعہ میں صلح کرنا صحیح نہ ہو تو اس کا حق شفعہ بھی ختم ہوا اور اگر عوض دے دیا تو وہ بھی واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ یہ حق اتنا ہی کمزور ہوتا ہے کہ اس کی خبر پانے کے بعد مطالبہ کرنے میں معمولی تاخیر کرنے پر منہ پھیر لینے سے بھی بطل ہوتا ہے۔

توضیح:۔ فصل جن چیزوں سے صلح جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ کن کن چیزوں سے صلح جائز ہے؟ صلح کی بحث میں قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ قتل عمد یا قتل خطا کے جرم سے صلح جائز ہے یا نہیں؟ شفعہ کے حق کے عوض مال پر صلح کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

والکفالة بالنفس بمنزلة حق الشفعة حتى لا يحجب المال بالصلح عنه غير ان في بطلان الكفالة روايتين على ما عرف في موهبه واما الثاني وهو جناية الخطأ فلا موجبها المال فيصير بمنزلة البيع الا انه لا يصح الزيادة على قدر الدية لانه مقدر شرعا، فلا يحوز ابطاله فيرد الزيادة بخلاف الصلح عن القصاص حيث يجوز بالزيادة على قدر الدية لان القصاص ليس بمال وانما يتقوم بالعقد، وهذا اذا صالح على احد مقادير الدية اما

اذا صالح على غير ذلك حاز، لانه مبادلة بها الا انه يشترط القبض في المجلس كيلا يكون الفراق عن دين بدين، ولو قضى القاضى باحد مقاديرها فصالح على جنس آخر منها بالزيادة حاز لانه تعين الحق بالقضاء فكان مبادلة بحلاف الصلح ابتداء لان تراضيها على بعض المقادير بمنزلة القضاء في حق التعيين فلا يحوز الزيادة على ما تعين.

ترجمہ۔ اور کفالت بالنفس یعنی حاضر ضامن حق شفعہ کے حکم میں ہے۔ اسی بناء پر اس حاضر ضامن میں صلح کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں باتوں یعنی حق شفعہ اور حاضر ضامن کے درمیان اتنا فرق بھی ہے کہ کفالت کے باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں (اختلاف ہے) جیسا کہ اپنی جگہ میں بتایا گیا ہے (ف۔ یعنی مبسوط میں مذکور ہے۔ لہذا حق شفعہ بھی باطل ہو جائے گا۔ اور اگر حاضر ضامن مدعی علیہ کو بروقت پیشی کی تاریخ میں حاضر کر دینے کی ذمہ داری سے برات پر مال دینے کے وعدہ پر صلح کر لی تو یہ بھی ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔ اور اس کفالت کے باطل ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ابو سلیمان کی روایت میں وہ کفالت باطل نہ ہوگی۔ اور دوسری روایت جو کتاب الشفعہ والحوالہ والکفالتہ میں ابو حفصؒ سے مذکور ہے کفالت باطل ہو جائے گی اور اس پر فتویٰ بھی ہوگا۔ کیونکہ اس کا ساقط ہونا عوض ہونے پر ہی موقوف نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ایک مرتبہ کسی بھی طرح سے کفالت ختم کر دی تو وہ دوبارہ لازم نہ ہوگی۔ جیسا کہ الايضاح اور الذخیرہ وغیرہ کتابوں میں ہے (ن)۔

واما الثاني الخ۔ اور اب قتل کی دوسری قسم یعنی قتل عمد نہیں بلکہ قتل خطاء ہو تو اس سے بھی صلح کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قتل خطاء کی صورت میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ مال یعنی دیت لازم ہوتی ہے۔ لہذا یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہو جائے گی۔ البتہ دیت میں شرعاً مقدار مال مقرر شدہ ہوتی ہے اس لئے اس سے زیادہ کا لینا دینا جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر اس مقدار سے زیادہ پر صلح کی گئی ہو تو وہ واپس کی جائے گی۔ اس کے برخلاف اگر قصاص واجب ہو اور اس سے مال پر صلح کی تو اس میں مقدار دیت سے زیادہ مقرر کرنا بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ قصاص میں مال ادا نہیں ہوتا یا قصاص مال کا نام نہیں ہے۔ اب اگر اس سلسلہ میں کبھی کبھ مال دینا ہوتا ہے تو محض اس وجہ سے کہ اس مال پر دونوں فریق کے درمیان معاملہ صلح طے پاتا ہے۔ (ف۔ اور قتل خطاء میں جو مال لازم آتا ہے وہ شریعت کی طرف سے متعین کیا ہوا ہوتا ہے۔ اس میں آپ کی رضامندی یا طے کر لینے کی بات نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے اس سے زیادہ کر کے مقدار متعین کو بدلنا یا اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

وهذا اذا صالح الخ۔ اور حکم مذکور اس صورت میں ہو گا جبکہ شریعت کی طرف سے دیت کی مقررہ مقدار میں سے کسی مقدار پر صلح واقع ہوئی ہو جو یہ ہے ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم یا ایک سو اونٹ دیئے جائیں۔ اب اگر اس سے کسی زیادہ مقدار پر مصالحت کی تو وہ زیادتی صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر مذکورہ تینوں چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً ناپ کر یا تول کر دی جانے والی (کیلی یا وزنی) چیز پر صلح کی تو اس میں زیادہ دینا بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ حکم کے لحاظ سے یہ دیت سے مبادلہ ہے۔ البتہ اس کے لئے یہ شرط ہو گی کہ اس مال پر اسی مجلس میں قبضہ بھی کر لیا جائے تاکہ جدائی مال دین سے مال دین پر نہ ہو کیونکہ دیت بھی ایک دین تھا جب اس کے معاوضہ پر قبضہ نہ ہو سکا تو وہ دین اپنی جگہ باقی رہ گیا۔ حالانکہ دین کو دین کے عوض میں دینا حدیث کے رو سے جائز نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی قاضی نے دیت کی متعین کردہ کسی شرعی مقدار کا حکم دیدیا پھر اس نے اس مقدار کے علاوہ کسی دوسری شرعی مقدار پر زیادتی کے ساتھ صلح کی تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ قاضی نے جب کسی ایک شرعی مقدار کا حکم دیدیا تو اس کے حق میں وہی متعین ہو گیا۔ اس کے بعد کسی دوسری مقدار پر صلح کرنا اس سے متبادل کرنا ہوا۔ اس کے برخلاف اگر ابتداء ہی میں اسی مقدار پر صلح واقع ہو تو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ مقدار متعین ہو جانے کے بارے میں دونوں فریق کا کسی مقدار پر راضی ہو جانا بھی ایسا ہی معتبر ہے جیسا کہ قاضی کے حکم کے بعد ہو جانے کا اعتبار ہوتا ہے۔ لہذا شریعت نے جو کچھ متعین کر دیا ہے اس پر اپنی مرضی سے زیادہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

توضیح۔ کفالت بالنفس پر صلح کا حکم، قتل خطا میں صلح کے جائز ہونے کی وجہ، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ولا يجوز الصلح من دعوى حد لانه حق الله تعالى لا حقه ولا يجوز الاعتياض من حق غيره ولهدا لا يجوز الاعتياض اذا ادعت المرأة نسب ولدها لانه حق الولد لا حقها، وكذا لا يجوز الصلح عما اشعره الى طريق العامة، لانه حق العامة فلا يجوز ان يصلح واحد على الانفراد عنه، ويدخل في اطلاق الحواب حد القذف لان المذهب فيه حق الشرع قال واذا ادعى رجل على امرأة نكاحا وهي تجحد فصالحته على مال بدله حتى يترك الدعوى حاز، وكان في معنى الخلع، لانه امكن تصحيحه خلعا في جانبہ بقاء على رعمه وفي جانبها بدلا للمال لدفع الحصومة قالوا ولا يحل له ان ياخذ فيما بينه وبين الله تعالى اذا كان مبطلا في دعواه

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص پر شرعی حد کے جاری ہونے کا دعویٰ کیا تو اس سے مال کے عوض صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔ مثلاً لوگوں نے کسی زانی یا شراب خور یا چور کو پکڑ لیا، اور اس نے ان لوگوں سے حاکم کے پاس نہ لے جانے کے بارے میں مار دے کر صلح کرنا چاہی، یا اس پر حد قذف کا دعویٰ کیا اور اس نے موقوف کر دینے پر اس سے صلح کر لی تو ایسی تمام صلح باطل ہوگی۔ کیونکہ شرعی حد کو جاری کرنا تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے حق العبد نہیں ہے۔ اس لئے غیر کے حق کے سلسلہ میں بدلہ پر صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی عورت نے اپنے طلاق دینے والے شوہر پر اپنے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا اور اس نے مال دے کر اس عورت سے صلح کر لی تو اس میں بدلہ لینا باطل ہوگا۔ کیونکہ اس نسب میں اس عورت کا کوئی حق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بچہ کا حق ہے۔ وکذا لا يجوز الصلح النخ: اسی طرح اگر کسی نے کوئی چیز عام راستہ پر بنا لی تو اس سے صلح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسے راستے پر تو عام لوگوں کا حق ہوتا ہے اس لئے کوئی شخص تنہا اس بنانے والے شخص سے مصالحت نہیں کر سکتا ہے۔ اور میں دعویٰ حد یعنی کسی بھی حد شرعی کا دعویٰ کیا مطلق کہہ کر حد قذف کو بھی اس میں داخل کر لیا ہے۔ یعنی۔ حد قذف سے بھی صلح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں شریعت کا حق غالب ہوتا ہے۔

قال واذا ادعى النخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مرد نے کسی عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر وہ اس کا انکار کرتی ہو، اس کے باوجود اس نے اسے کچھ رقم دے کر ایسے دعویٰ سے روک دیا اور مصالحت کر لی تو ایسی صلح جائز ہوگی اور یہ صلح خلع کرنے کے معنی میں ہوگی۔ کیونکہ مرد کے اپنے خیال میں اس عورت سے اس کا نکاح صحیح ہوا تھا جس عورت سے مال لے کر اپنا حق ختم کرنا پایا جاتا ہے۔ البتہ عورت کی طرف سے اس مال کی ادائیگی کی غرض خود سے بنگامہ خیزی کو ختم کرنا ہے۔ اس صورت میں مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد حقیقت میں اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہو تو اسے دینا یہ مال بین حلال نہ ہوگا۔ (ف۔ اسی طرح تمام صورتوں میں جب کبھی بھی مدعی حقیقت میں جھوٹا ہو اسے مال لینا جائز نہ ہوگا۔

توضیح۔ کسی پر شرعی حد جاری کرنے کا دعویٰ کر کے اس سے مال لے کر صلح کر لی، عام راستہ پر کسی نے کچھ بنایا، کسی نے اس کی مخالفت کی بالآخر کچھ مال دے کر اس سے مصالحت کر لی، کسی نے ایک عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر اس نے انکار کیا۔ بالآخر کچھ مال دے کر مرد کو خاموش کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال وان ادعت امرأة نكاحا على رجل فصالحها على مال بدله لها جاز، قال هكذا ذكره في بعض نسخ المختصر، وفي بعضها قال لم يحرم، وجه الاول ان يجعل زيادة في مهرها، وجه الثاني انه بدل لها المال لتترك

الدعوی فان جعل ترك الدعوی معها فرقة فالزوج لا يعطى العوض فى الفرقة وان لم يجعل فالحال على ما كان عليه قبل الدعوی فلا شيء يقابله العوض فلم يصح. قال وان ادعى على رجل انه عبده فصالحه على مال اعطاه جاز، وكان فى حق المدعى بمنزلة الاعتاق على مال، لانه امكن تصحيحه على هذا الوجه فى حقه لزعمه ولهذا يصح على حيوان فى الذمة الى اجل وفى حق المدعى عليه يكون لدفع الخصومة لانه يزعم انه حر الاصل فجاز الا انه لا ولاء له لانكار العبد الا ان يقيم البينة فتقبل. ويثبت الولاء. قال واذا قتل العبد المادون له رجلا عمدا لم يجز له ان يصالح عن نفسه وان قتل عبد له رجلا عمدا فصالح عنه حاز، ووجه الفرق ان رقبته ليست من تجارته ولهذا لا يملك التصرف فيها بيعا فكذا استخلاصا بمال المولى، وصار كالا حنى اما عبده فمن تجارته وتصرفه نافذ فيه بيعا فكذا استخلاصا، وهذا لان المستحق كالزائل عن ملكه وهذا شراؤه فيملكه.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنا نکاح ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور مرد نے اس کا انکار کرتے ہوئے عورت کو کچھ مال دے کر خاموش ہو جانے پر اس سے مصالحت کر لی۔ تو یہ صلح جائز ہوگی۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں ایسا ہی مذکور ہے۔ لیکن کچھ دوسرے نسخوں میں ہے کہ ایسی صلح جائز نہ ہوگی۔ اب پہلی صورت یعنی جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو مال اسے دیا ہے گویا اس سے اس کے مہر میں زیادتی کر دی ہے۔ یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ جو مال ابھی دیا ہے وہ اس کے مہر میں بڑھا کر اصلی مہر پر خلع کیا ہے۔ اس طرح اس کا اصلی مہر تو اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا البتہ ابھی جتنے کا اضافہ کیا ہے وہ باقی رہ جائے گا۔ (الکافی)۔ اور دوسری صورت یعنی ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو جو مال دیا ہے اس کا مقصد خود سے اس کا پیچھا چھڑا اور فتنہ انگیزی کو دفع کرنا ہے۔ اب اگر عورت کا مال کے قبول کرنے کو اس کی طرف سے جدا انگلی اور فرقت مانا جائے تو اس کے عوض شوہر کو کچھ نہیں ملتا ہے۔ اس لئے یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ اور اگر ہم اس قبول کرنے کو عورت کی طرف سے فراق قبول کرنا نہ مانیں تو مال دینے کا کوئی فائدہ اس لئے نہ ہوگا کہ عورت کا دعویٰ پہلے کی طرح اب بھی باقی رہ جائے گا اور مال دینے کا اس مرد کو کوئی بدلہ نہ ملے گا یا اسے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ لہذا یہ صلح صحیح نہ ہوگی۔ (ف۔ چنانچہ عورت پر یہ لازم آئے گا کہ جو کچھ اس مرد سے اس موقع پر وصول کیا ہے سب واپس کر دے۔ اور وہ عورت اپنے دعویٰ پر باقی رہ جائے۔

قال وان ادعى الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور اس شخص نے اس کا انکار کیا اور اس شخص کی اصیت بھی کسی طرح معلوم نہیں ہوتی ہے۔ بالآخر دوسرے شخص نے اس مدعی کو کچھ رقم دے کر مصالحت کر لی تو اس عمل کو مدعی کی طرف سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مدعی نے اس شخص (غلام) سے مال وصول کر کے اسے آزاد کر دیا ہے۔ کیونکہ اس مدعی کے اپنے ذاتی گمان کے مطابق وہ اپنے حق (ملکیت) کو مال کے عوض ختم کر کے صلح کر لیتا ہے۔ یعنی۔ اس طرح جانبین سے مالی مبادلہ نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر اس غلام نے یہ کہہ کر صلح کی کہ میں تم کو ایک وقت مقرر کے اندر اس کے عوض ایک ایسا حیوان دوں گا جس کے یہ اوصاف ہوں گے اور وہ صلح قبول کر لے تو صلح صحیح ہوگی۔ اور اگر اس فعل کو جانبین سے مبادلہ سمجھا جاتا تو یہ صلح صحیح نہ ہوتی۔ اور اس مدعی علیہ (یعنی غلام) کے حق میں اس عمل کو صرف ہنگامہ آرائی سے بچنے کے لئے مصالحت سمجھی جائے گی۔ کیونکہ وہ مدعی علیہ اپنے متعلق تو عقیدہ رکھتا ہے کہ میں کسی کا غلام نہیں بلکہ اصلی آزاد ہوں۔ اس بناء پر یہ صلح جائز ہوگی لیکن اس مدعی کو اس مدعی علیہ کے مرنے کے بعد اس کا ترک (ولاء) نہیں ملے گا۔ کیونکہ مدعی علیہ خود کو اس کا غلام ہونا تسلیم نہیں کرتا ہے۔ البتہ اگر صلح ہو جانے کے بعد بھی مدعی اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ وہ شخص واقعی اس مدعی کا غلام ہی ہے تو مدعی کی بات قبول کر لی جائے گی۔ نیز اس مدعی علیہ کی ولاء اسی کو ملے گی۔

قال وادفقت المحام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر امجد کے مازون غلام مثلاً: زید نے کسی شخص مثلاً: بکر کو قصد نادر ڈالا تو اس زید

کے لئے یہ جائز (حق) نہ ہو گا کہ اس بکر کے قتل کے عوض اپنی جان تہ صلیح کر لے۔ جی اپنی ذات کو قصاصاً قتل ہونے سے ماں دے کر بچے۔ لبتہ اگر اس ماذون غلام (زید) کے کسی غلام (خالد) نے کسی کے غلام (اصغر) کو قصداً قتل کر دیا تو ماذون غلام (زید) کے لئے یہ جائز ہو گا کہ اصغر کے قتل کے عوض اپنے غلام خالد کی طرف سے ماں دے کر صلیح کر لے اور اس کی زندگی بچے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عبد ماذون یعنی زید کو اس کے آقا نے کاروبار کرنے کی جو اجازت دی ہے وہ اس کے ماں میں ہے اس کی جان اور اس کی ذات میں تجارت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ ہذا وہ ماذون (زید) اپنی گردن یا ذات کے بارے میں عقد بیع نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی۔ خود کو دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اپنے آقا کے ماں کے عوض اپنی جان بچانے کا کام نہیں کر سکتا ہے۔ اس طرح یہ عبد ماذون اپنی ذات کے حق میں ایک اجنبی کی طرح ہے۔ جی اس کے مولیٰ کو یہ حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس غلام کو چھڑا لے اور نہ چاہے تو نہ چھڑائے۔ اب یہ وہ غلام جو خود اس ماذون غلام کے قبضہ میں ہو تو وہ غلام اس ماذون کا ماں ہوتا ہے اس لئے اس غلام کو وہ ماذون جس طرح چاہے بیچے یا اس میں کوئی بھی تصرف کرے۔ اسی طرح قتل کے جرم میں اس غلام کے گرفتار ہو جانے کے بعد مالک کی حیثیت سے اسے چھڑا سکتا ہے۔ اس فیصلہ میں بنیادی حکم یہ ہے کہ قتل کرنے والے غلام کو جب مقتول کے ولی نے گرفتار کر لیا تو وہ غلام اپنے اصل آقا کے قبضہ سے نکل گیا اور جب اس کے آقا نے اس کی جان چھڑانے کے لئے مقتول کے ولی سے معاملہ کر لیا اور اس کی رقم دیدی تو گویا اس دلی نے اس غلام کو مقتول کے ولی سے خرید لیا اور ماذون کو کسی غلام کے خریدنے کا اختیار ہوتا ہے۔

توضیح :- اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنے نکاح ہونے کا دعویٰ کیا اور اس مرد نے اس نکاح سے انکار کرنے کے باوجود اسے کچھ رقم دے کر خاموش کر دیا۔ کسی شخص نے ایک غیر معروف شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے، مگر اس دوسرے شخص نے اپنے غلام ہونے کا انکار کیا، پھر بھی اس مدعی علیہ نے مدعی کو کچھ رقم دے کر اس سے مصالحت کر لی یعنی دعویٰ سے براءت کر لی۔ اگر عبد ماذون نے کسی کو قصداً قتل کر دیا پھر اسے کچھ رقم دے کر قصاصاً قتل ہونے سے خود کو بچا لیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال ومن عصب ثوبا يهودي قيمته دون المائنة فاستهلكه فصالحه معها على مائة درهم حار عبد ابى حنيفة، وقال يبطل الفصل على قيمته بما لا يتعاضد الناس لان الواجب هي القيمة وهي مقدرة فالزيادة عليها تكون ربوا بخلاف ما اذا صالح على عرص لان الزيادة لا تطهر عبد اختلاف الجنس وبخلاف ما يتغابن الناس فيه لانه يدخل تحت تقويم المقومين فلا يطهر الزيادة، ولا في حبيبة ان حقه في الهالك باق حتى لو كان عبدا وترك المولى احد القيمة يكون الكف عليه او حقه في مثله صورة ومعنى لان صمان العدو بالمثل، وانما ينتقل الى القيمة بالقضاء قبله اذا تراصبا على الاكثر كان اعتياصا فلا يكون ربوا بخلاف الصبح بعد القضاء لان الحق قد انتقل الى القيمة

قال واذا كان العبد بين رحيب اعتقه احدهما وهو موسر فصالحه الآخر على اكثر من نصف قيمته فالفصل باطل. وهذا بالاتفاق اما عندهما فلما بيا، والفرق لابي حنيفة ان القيمة في العتق مصوص عليها وتقدير الشرع لا يكون دون تقدير القاصي فلا يحوز الريادة عليه بخلاف ما تقدم لانه غير مصوص عليها وان صالحه على عروص حار لما بيا انه لا يطهر الفصل

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک شخص نے کسی کا ایک، بیسیا ہودی تھان جس کی قیمت سو روپے سے کم ہے غصب کر کے ضائع کر دیا۔ پھر اس کی قیمت سے سو روپے پر صحیح کر لی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح جائز ہوگی اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی قیمت جو بازار میں دی جاسکتی ہو اس سے بھی اگر کوئی مقدار زیادہ دی گئی ہو تو وہ زیادتی باطل ہوگی۔ کیونکہ اس شخص پر صرف اتنی ہی رقم لازم ہوئی تھی جو قیمت بتائی گئی تھی۔ اب اس سے بھی زیادہ لازم کر دینے سے وہ زیادتی اس کے حق میں سود شمار ہوگی۔ البتہ اگر بجائے اس کی قیمت کے متعین کرنے کے کسی قسم کے دوسرے سامان کے دینے پر صحیح کی گئی ہو تو وہی سامان اس پر لازم ہوگا اور یہ صحیح جائز ہوگی۔ کیونکہ سامان دینے کی صورت میں جنس بدل جائے گی اور سامان بدل کر زیادتی و کمی سے معاملہ کرنا جائز ہوتا ہے۔ در سود میں شمار نہیں ہوتا ہے۔ وبخلاف مال الخ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی صل قیمت سے اگر کچھ تھوڑی سی رقم جتنی بارری معاملہ برداشت کر لی جاتی ہو زیادہ دی تو وہ بھی صحیح ہوگی۔ کیونکہ لوگ اتنی زیادتی تک بھی گامے گامے اندازہ میں بتا سکتے ہیں۔ اس لئے یہ زیادتی بھی اس کی قیمت ہی میں سے شمار کی جائیگی اور یہ زیادتی واضح طور پر زیادتی نہیں ہوگی۔

ولابی حقیقۃً: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ صورت میں جو تھان ضائع ہو گیا ہے اس میں اصل مالک کا حق ابھی تک باقی ہے ضائع نہیں ہوا ہے۔ اسی وجہ سے اس صورت میں تھان کی بجائے اگر کوئی غلام ہوتا اور اس کی قیمت وصول کرنے سے پہلے وہ مر جاتا تو اس کے کفن اور دفن کرنے کا خرچہ اسی مالک پر ہی لازم ہوتا۔ یہ یوں کہا جائے کہ ایسے واقعہ میں مولیٰ کا حق ایسی چیز سے متعلق ہو جاتا ہے جو اسی ہلاک شدہ چیز کی صورت اور معنی کے ظاہر و باطن ہر طرح سے اس کے حکم میں یا انہی جیسی ہو۔ کیونکہ کسی چیز کو ضائع کرنے کی صورت میں اس کا تاوان وہ چیز دلائی جاتی ہے جو ہلاک شدہ کے مثل ہوتی ہے۔ در اس کے بجائے مثل دینے کے قیمت دینے کا حکم تو صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جبکہ قاضی نے قیمت دینے کا حکم سنایا ہو۔ اس بناء پر اگر قاضی کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی دونوں فریق اس تھان سے زیادہ بیئے اور دینے پر راضی ہو گئے ہوں تو یہ صحیح ہوگا اور اس لینے کو حق وصول کرنا ہی کہا جائے گا۔ لہذا اس صورت میں زیادہ ادا کی ہوئی رقم سود میں شمار نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قاضی نے فیصلہ سنایا اس کے باوجود کچھ زیادہ رقم دینے پر دونوں راضی ہو گئے تب بھی وہ زیادتی جائز نہ ہوگی بلکہ سود شمار ہوگی۔ کیونکہ اب اس کا حق بجائے ثمن یعنی متعین قیمت کے بازار کی قیمت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔

(ب)۔ اس لئے زیادہ لینا سود ہوگا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مذکورہ مسد میں غصب کرنے کی قید لگائی گئی ہے۔ کیونکہ اکثر اسی میں صحیح کرنے کی ضرورت آتی ہے۔ پھر ثوب یعنی تھان ذکر کیا جس کا بدل قیمت ہے۔ یہ اس لئے کہ مشلی (جس کا عوض اسی کے مثل ہو) سے احتراز ہو جائے۔ کیونکہ اگر وہ مشلی ہو مثلاً گیہوں غصب کر کے اس کے عوض درہم دینا یا پر صحیح کی تو یہ صلح بالاجماع جائز ہوگی۔ اگرچہ اس کی قیمت سے زیادہ ہی ہو بشرطیکہ اس پر اسی وقت قبضہ ہو جائے۔ پھر ما تن نے قیمت کے معلوم ہونے کی قید لگائی، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اصل قیمت سے زیادتی یا کمی کس حد تک ہوئی اور وہ عوام میں قابل برداشت ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر اس کو غصب کے بعد ضائع کر دینے کی بھی قید لگائی ہے اس لئے کہ اگر وہ مال مفسوب اس وقت تک موجود اور محفوظ ہو تو اس کی اصل قیمت سے زیادہ پر بھی صلح کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔

قال واداکان العبد الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں ان میں سے ایک مالک نے جو مالدار بھی ہے اسے آزاد کر دیا تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہوگا کہ وہ آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کا تاوان مانگے اس لئے شریک نے غلام کی کل قیمت کے نصف سے زیادہ پر صحیح کی تو یہ زیادتی باطل ہوگی اور یہ حکم صاحبین اور امام اعظمؒ سب کے نزدیک با اتفاق ہے۔ اس میں صاحبین کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ جب ایک جنس میں حد سے زیادہ یا غبن فاحش ہو تو وہ سود ہو جائے گا۔ یعنی موجودہ اور پہلی دونوں صورتوں کی وجہ یک ہی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں مسلوں میں فرق کرنے کی (کہ پہلی صورت میں زیادتی کے جائز اور موجودہ صورت میں ناجائز ہونے کی) وجہ یہ

ہے کہ موجودہ صورت یعنی غلام کے آزاد کرنے کے حکم کے بارے میں حدیث میں تصریح ہے کہ نصف قیمت لازم ہوگی۔ اور شریعت کا مقرر فیصلہ مشترک کسی قاضی کے فیصلہ سے کم نہیں ہو سکتا ہے۔ لہذا یہاں پر نصف قیمت سے زیادہ کا فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے جبکہ یہودی کپڑا غصب کیا ہے کیونکہ وہاں قیمت کی تصریح نہیں ہے، یعنی کی دیشی جائز ہوگی۔ پھر اگر مشترک غلام کو آزاد کرنے والے نے سامان اور اسباب پر صلح کی ہو تو صلح جائز ہوگی کیونکہ اس صورت میں زیادتی ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح :- اگر ایک شخص نے دوسرے کا قیمتی تھان (کپڑا) غصب کر کے ضائع کر دیا، جس کی قیمت سو روپے سے کم تھی، مگر بعد میں سو روپے پر مصالحت کر لی۔ اگر دو مالکوں کے ایک مشترک غلام کو ایک مالدار مالک نے آزاد کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف آئمہ۔ دلائل۔

نویا یہود دیا :- یہود ایک قوم ایک جگہ کا نام ہے جہاں کے بنے ہوئے کپڑے ایک دام کے ہوتے تھے۔

باب التبوع بالصلح والتوکیل بہ

قال ومن وكل رجلا بالصلح عنه فصالح لم يلزم الوكيل ما صالح عنه الا ان يضمنه والمال لازم للموكل، وتاريل هذه المسألة اذا كان الصلح عن دم العمد، او كان الصلح على بعض ما يدعيه من الدين، لانه اسقاط محض، فكان الوكيل فيه سفيرا ومعبرا فلا ضمان عليه كالوكيل بالنكاح الا ان يضمنه لانه حينئذ هو مؤاخذ بعقد الضمان لا بعقد الصلح اما اذا كان الصلح عن مال بمال فهو بمنزلة البيع فيرجع الحقوق الى الوكيل فيكون المطالب بالمال هو الوكيل دون الموكل. قال وان صالح عنه رجل بغير امره فهو على اربعة اوجه ان صالح بمال وصمته تم الصلح لان الحاصل للمدعي عليه ليس الا الرأفة وفي حقها الاحصى والمدعى عليه سواء، فصلح اصيلا فيه اذا ضمنه كالفصولي بالخلع اذا ضمن البدل ويكون متبرعا على المدعى عليه كما لو تبرع بقضاء الدين بخلاف ما اذا كان بامرہ ولا يكون لهذا المصالح شيء من المدعى وانما ذلك للذي في يده لان تصحيحه بطريق الاسقاط، ولا فرق في هذا بين ما اذا كان مقرا او مكرا.

باب۔ صلح کے ساتھ تبرع کرنے اور وکیل بنانے کا بیان

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کر دینے کا وکیل بنایا اور وکیل نے صلح کرادی تو جس مال پر اس نے صلح کرائی ہوگی وہ وکیل کے ذمہ لازم نہ ہوگا البتہ اگر وکیل نے صلح کے وقت مال دلا۔ نہ کی ذمہ داری قبول کر لی ہو تب وکیل ذمہ دار ہوگا۔ اور صلح کا مال موکل کے ذمہ لازم نہ ہوگا البتہ اگر وکیل نے صلح کے وقت اس کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ وہ صلح قتل عمد کے بعد کی گئی ہو یا جس قرضہ کا دعویٰ کیا گیا ہو اس کے کچھ حصہ پر صلح ہوئی ہو۔ اس جگہ وکیل پر مال اس لئے لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں صرف ذمہ سے کسی چیز کو ساقط کرنا ہے۔ یعنی قصاص لینے کے حق کو یا قرضہ کے کسی حصہ کو ساقط کرنا۔ اس بناء پر اس مسئلہ میں وکیل کی حیثیت صرف ایک سفیر کی ہوتی ہے۔ یعنی صلح سے جو حقوق عائد ہوں گے وہ اس وکیل پر لازم نہیں ہوں گے۔ اسی لئے اس پر کوئی ضمان بھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر وکیل خود ہی اس کا ضامن بن جائے تو وہ اس ضمانت کو اپنے ذمہ لازم کرنے سے ذمہ دار ہو جائے گا۔ یعنی اسی کو پکڑا جائے گا اور صرف عقد صلح کرنے کی وجہ سے اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی اور مال کے عوض مال دے کر صلح کی گئی ہو تو اس کا حکم بیع کا ہوگا۔ یعنی

وکیل کے ذمہ حقوق لازم ہوں گے۔ لہذا مال کا مطالبہ مؤکل سے نہ ہوگا صرف وکیل سے ہوگا۔

(ف)۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ایسے حق سے صلح ہوئی جو مال نہ ہو مثلاً: قصاص وغیرہ یا ایسے معاملہ میں جس میں مال کے ساقط کرنے پر صلح ہوئی وکیل نے صلح کی تو ان صورتوں میں اس وکیل کی حیثیت محض ایک سفیر یا پیغام رساں کی ہوگی۔ اسی لئے جو مال لازم ہوگا مؤکل ہی اس کا ذمہ دار ہوگا اور اگر مال کے عوض مال پر صلح ہوئی تو اسے مبادلہ مالی کہا جائے گا۔ اس بناء پر وکیل ہی اس مال اور اس کے حقوق کا ذمہ دار ہوگا۔ چنانچہ جس مال پر صلح کی گئی ہو (مال صلح) اس کا بھی ضامن ہوگا۔ اور اس مال کا مطالبہ بھی اسی وکیل سے ہوگا۔ اور مؤکل سے نہ ہوگا۔ یہ مسائل اس صورت میں ہوں گے جبکہ وکیل مقرر کیا گیا ہو۔

قال وان صالح عنه المخرج: اور اگر ایک شخص کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر از خود دوسرے شخص نے صلح کرادی تو اس کی چار صورتیں ہوں گی۔ ان میں سے پہلی صورت یہ ہوگی کہ مال کے بدلہ صلح کرائی ہو۔ اور اس شرط کے ساتھ کہ وہ خود ہی اس مال کی ادائیگی کا ضامن بھی ہوگا تو یہ صلح پوری ہوگی کیونکہ اس مصالحت میں اس مدعی علیہ کا تعلق صرف اس ایک بات سے ہوا کہ اس کے ذمہ جو کچھ بھی لازم ہوا تھا وہ اس سے بری ہو گیا۔ اس کے علاوہ معاملہ میں پڑنے یا کچھ دینے یا وعدہ کرنے وغیرہ کی کسی چیز سے اس کا کچھ تعلق نہ ہوا۔ اور برائت کے ہونے میں مدعی علیہ ہو یا اجنبی ہو دونوں ایک جیسے ہوتے ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس طرح اگر کوئی اجنبی ہو کر بھی مال کی ادائیگی کا ضامن ہو گیا تو وہ اجنبی اصل ہو سکتا ہے جیسے کہ کسی عورت کو خلع دلانے میں ایک اجنبی نے اس کے شوہر سے کہا کہ تم اس سے خلع کرلو اس کے عوض مال کی ادائیگی مجھ پر ہوگی اس عورت سے تمہارا کوئی تعلق نہ ہوگا تو یہ صورت بھی جائز ہوتی ہے۔ اس اجنبی کا یہ کہنا اس مدعی علیہ کے حق میں تبرع اور احسان کرنا ہوتا ہے ایسا ہی جیسا کہ کسی مفروض کا قرض کوئی اس پر احسان کرتے ہوئے ادا کر دے تو جائز ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی عورت کے کہنے پر کوئی شخص اس کے شوہر سے خلع لے اور اس کے بدلہ خلع کا خود ضامن بھی ہو جائے پھر بھی اس عورت سے واپس مانگ لے گا اور جس چیز کے عوض مدعی سے مال پر صلح کی ہے اس چیز میں سے اس صلح کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا۔ بلکہ وہ چیز جس شخص کے قبضہ میں ہوگی اسی کے پاس رہ جائے گی۔ کیونکہ اس صلح کو صحیح ماننا محض اسقاط کے طور پر ہے۔ یعنی مدعی نے اپنا حق ساقط کر کے مدعی علیہ کو بری کر دیا ہے۔ اس لئے اسے مبادلہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ پھر مدعی علیہ اقرار کرنے والا ہو یا انکار کرنے والا ہو یہاں پر دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

توضیح:- باب: تبرع کرتے ہوئے صلح کرنا اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کر دینے کا وکیل بنایا اور اس نے صلح کرادی، تو جس مال پر اس نے صلاح کرائی اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اگر ایسے حق پر صلح کرائی جو مال نہ ہو یا مال ہو، یا مال کے عوض مال پر صلح ہوئی۔ اگر کوئی از خود دو آدمیوں میں صلح کرائے۔ اس کی احتمالی صورتیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

و كذلك اذا قال صالحتك على الفى هذه او على عبدى هذا صح الصلح ولزمه تسليمه لانه لما اضافه الى مال نفسه فقد التزم تسليمه فصح الصلح، وكذلك لو قال على الف وسلمها، لان التسليم اليه يوجب سلامة العوض له فيتم العقد لحصول مقصوده، ولو قال صالحتك على الف فالعقد موقوف فان اجاره المدعى عليه جاز ولزمه الالف وان لم يجزه بطل لان الاصل في العقد انما هو المدعى عليه لان دفع الخصومة حاصل له الا ان الفضولي يصير اصيلا بواسطة اضافة الضمان الى نفسه فاذا لم يصف بقى عاقدا من جهة المطلوب فيتوقف

علی احازتہ قال ووجه آخر ان يقول صالحتك على هذه الالف او عني هذا العبد ولم ينسہ الی نفسه لانه لما عیہ للتسبیہ صار شارطا سلامتہ لہ فیتہ بقولہ ولو استحق العبد او وجدہ عیاً فردہ فلا سبیل لہ علی المصالح لانه التزم الایفاء من محل بعیہ ولم یلزم شیئاً سواہ فان سلم المحل لہ تم الصبح وان لم یسلم لم یرجع علیہ بشیء بخلاف ما اذا صالح علی دراهم مسماء وصمہا ودفعها ثم استحققت او وحدها ربوفا حیث یرجع علیہ لانه جعل نفسه اصیلاً فی حق الضمان ولهذا یجوز علی التسليم فاذا لم یسلم لہ ما سلمہ یرجع علیہ ببذلہ۔

ترجمہ۔ (چار صورتوں میں سے دوسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ) اگر کسی اجنبی یا فضولی نے کہا کہ میں نے تم دونوں کے درمیان اختلاف کو دور کرنے کے لئے تم سے اپنے اس ہزار درہم یا اپنے اس غلام کے عوض صلح کی تو یہ صلح صحیح ہوگی۔ اور اس فضولی شخص پر یہ لازم ہوگا کہ اپنی طرف سے ہزار درہم یا اپنا غلام اسے ضرور دوں گا، لہذا یہ صلح صحیح ہوگی۔ وکذلك لو قال الخ ایسی ہی (تیسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ) جب فضولی نے کہا کہ میں نے تم سے ہزار درہم پر صلح کی اور وہ درہم بھی اسے دیدے کیونکہ مدعی کو اس وقت دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عوض میں اسے دیئے گئے ہیں لہذا صلح کا معاملہ پورا طے پا گیا۔ کیونکہ اس سے مدعی کا اصلی مقصد حاصل ہو گیا۔ (ف کیونکہ اس مدعی کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس کا عوض اسے مل جائے۔

ولو قال صالحتك الخ (اور چوتھی صورت یہ ہوگی کہ) اگر فضولی نے کہا کہ میں نے تم سے ہزار درہم پر صلح کی تو اس کہنے سے عقد موقوف رہے گا۔ اس کے بعد اگر مدعی علیہ نے اس کی اجازت دیدی تب صلح مکمل ہو جائے گی اور اس پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو صلح باطل ہو جائے گی۔ لان الاصل الخ کیونکہ اس صلح کے معاملہ میں اصل ذمہ درہم ہی عیہ ہے۔ جیسی۔ اس صلح کا اصل فائدہ اسی مدعی علیہ کا ہے، کیونکہ اس صلح کے ہو جانے سے اس سے ہنگامہ آرائی اور خصوصیت ختم ہو جائے گی۔ لیکن اس تیسرے شخص (فضولی) کی بھی اس معاملہ میں ایک اصلیت کی حیثیت ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ از خود اس کی ضمانت کو اپنے اوپر لازم کر رہا ہے یعنی ضمانت کے مال کو اپنے اوپر لازم کیا ہے۔ اب جبکہ اس نے اپنے اوپر اس زر ضمانت کو منسوب نہیں کیا تو وہ اس معاملہ کا کافی الحال اصل نہیں ہوا، بلکہ وہ صرف صلح کرانے کے لئے مدعی علیہ کی طرف سے پیش ہوا ہے۔ لہذا اس عقد کو مکمل ہونے کے لئے اسی مدعی علیہ کی اجازت ضروری ہوگی۔ (ف۔ اسی لئے اگر وہ اجازت دیدے گا تو صلح کا کام مکمل ہو جائے گا اور اس کے عوض اس پر ہزار درہم لازم آجائیں گے ورنہ یہ صلح باطل ہو جائیگی۔

قال ووجه آخر الخ۔ منصف نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی مذکورہ چار صورتوں کے علاوہ ایک اور پانچویں صورت بھی ہو سکتی ہے وہ یہ ہے یوں کہنے کہ میں نے تم سے اس ہزار درہم یا اس غلام کے عوض صلح کی اور اسے اپنی طرف منسوب نہیں کیا۔ (یعنی یہ نہیں کہا کہ میرے درہم یا میرے اس غلام کے عوض) تو بھی ایسی صلح صحیح ہوگی۔ کیونکہ جب اس نے ہزار درہم یا ایک غلام کو بدل صلح کے لئے متعین کر دیا تو اس کہنے کا مطلب یہی ہوا کہ گویا اس نے یہ شرط کے طور پر رکھی ہے کہ اگر صلح ہو گئی تو میں سے اس مدعی کے حوالہ کر دوں گا۔ اس لئے اسی فضولی کے کہنے سے صلح مکمل ہو جائے گی۔

ولو استحق العبد الخ۔ پھر جس غلام کو اس نے متعین کیا تھا اگر کوئی اور شخص اس غلام پر اپنا حق ثابت کرتے ہوئے اسے لے لے۔ یا یہ کہ خود مدعی ہی اس غلام میں کوئی عیب پا کر اسے واپس کر دے تو اب وہ فضولی کسی قسم کا ذمہ دار باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ اس نے صلح کرنے کے لئے یہی ایک ہی پیشکش کی تھی۔ یا اپنے اوپر لازم کیا تھا بعض بدل صلح میں وہ غلام متعین ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے اپنے اوپر کوئی اور چیز لازم نہیں کی تھی۔ اب اگر حسب وصعہ یہی چیز اسے دیدی گئی تو صلح مکمل ہو گئی۔ اور اگر اسے وہی چیز نہیں دی گئی تو یہ مدعی صلح کرنے والے سے کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ (لیکن وہ اپنے عوض کو قائم رہ جائے گا) (الکافی) بخلاف ما اذا صالح الخ۔ بخلاف اس کے اگر اس نے کچھ متعین درہم کے عوض صلح کی اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی

کو دیدے پھر کسی نے ان پر اپنا دعویٰ کر کے سب لے لئے۔ یاد دہانی نے ان میں کھوٹ پا کر واپس کر دیئے۔ تب مدعی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو ان کے بدلہ اسی صلح کرنے والے سے دوسرے اچھے وصول کرے۔ کیونکہ اس صلح کرنے والے نے ضمانت کے بارے میں خود کو اصل بنالیا ہے۔ اسی وجہ سے اس پر اس بات کے لئے جبر بھی کیا جاتا ہے کہ وہ صلح کامل واپس کر دے۔ پھر جب صلح کرنے والے نے وہ مال حوالہ کیا تھا اور مدعی کے قبضہ میں نہ رہ سکا تو مدعی اس سے عوض واپس لے گا۔

توضیح:- فضولی کی طرف سے صلح کرانے میں ممکنہ چار صورتیں ہیں: دوسری، تیسری، چوتھی اور مزید پانچویں صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر مدعی نے صلح کے عوض کچھ درہم متعین کئے اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی کو دیدے، پھر کسی نے انہیں اپنا استحقاق کر کے وہ لے لئے تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

(تنبیہ)۔ تیسرے سے یہاں یہ مراد ہے کہ ایک عاظم کی طرف سے اس کے کہے بغیر تیسرا جنہی شخص دونوں عاظمین میں صلح کرادے۔ اور توکیل سے یہ مراد ہے کہ اس کے کہنے کے بعد فریقین میں کوئی صلح کرادے۔ اصل یہ ہوا کہ غیر کی طرف سے بغیر وکیل بنائے ہوئے یا وکیل بنا کر کوئی دونوں میں صلح کرادے۔

باب الصلح فی الدین

قال وکل شیء وقع علیه الصلح وهو مستحق بعقد المداینة لم یحمل علی المعاوضة وانما یحمل علی انه استوفی بعض حقه واسقط باقیہ کمس له علی آخر الف درهم، فصالحه علی حمسمانة وکمس له علی آخر الف حیات فصالحه علی خمسمانة زیوف جاز فکانہ ابراه عن بعض حقه، وهذا لان تصرف العاقل یتحرى تصحیحه ما امکن ولا وجه لتصحیحه معاوضة لا لفضائه الی الربوا، فجعل اسقاطا للبعض فی المسألة الاولى، ولللبعض فی والصفة فی الثانية، ولو صالح علی الف مؤجلة جاز وکانہ احل نفس الحق، لانه لا یمکن جعله معاوضة لان بیع الدراهم بمثلها نسینة لا یحوز فحملناه علی التأخیر، ولو صالحه علی دنانیر الی شهر لم یجز لان الدنانیر غیر مستحقة بعقد المداینة فلا یمکن حمله علی التأخیر ولا وجه له سوی المعاوضة وبیع الدراهم بالدنانیر نساء لا یحوز فلم یصح الصلح

باب۔ قرض میں صلح کرانے کا بیان

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی پر قرض ہونے کے سلسلہ میں اگر قرض دار نے ایسی چیز پر یا ایسے اجزاء پر صلح کی جو اس کے قرض کا کوئی جزو یا حصہ ہو تو اس صلح کو قرض کے عوض دینے پر محمول نہیں کیا جائے گا (یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے اتنا دیا ہے) بلکہ اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس قرض خواہ نے اپنا کچھ حصہ چھوڑ دیا ہے اور باقی وصور کیا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے دوسرے شخص پر ہزار درہم باقی ہوں اور وہ اس سے صرف پانچ سو لے کر ہی مصاحبت کرے (یعنی باقی کا تقاضا چھوڑ دے)۔ یا مثلاً کسی کے دوسرے پر ہزار اچھے درہم باقی ہوں اور وہ اس مقدروض سے کھولے درہم ہزار بیٹے پر راضی ہو جائے تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ وہ جتنے سے سکا اس نے مایا اور باقی حصہ کو معاف کر دیا بری کر دیا۔ ایسا کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک عاقل بالغ آدمی کوئی کام یا بات کرے تو حتی الامکان اسے صحیح کر دکھانا چاہئے۔ اور اس بات کے لئے اس سے موعوضہ لے کر اس کی تسخیر ممکن نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس طرح اس کے سودی کاروبار تک ہونے کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس سے بچنے کے لئے اس کی کو معاف کر دینے پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی اس جگہ پہلے مسئلہ میں اس قرضدار

نے اپنا کچھ حق معاف کیا اور دوسرے مسئلہ میں اپنے کچھ حق اور کچھ صفت کو معاف کیا ہے۔ (ف۔ یعنی جب ہزار درہم میں سے پانچ سو پر صلح کی تو گویا اس نے نصف حق معاف کر دیا۔ اور جب اچھے اور کھرے درہموں کے عوض پانچ سو کھوئے درہموں پر صلح کی تو اس نے اپنے نصف حق کے ساتھ اس کے کھرے ہونے کی صفت کو بھی معاف کر دیا ہے۔

ولو صالح علی الف الخ:۔ اور اگر کسی کے دوسرے پر ہزار درہم نقد (یا غیر معیاری) باقی تھے لیکن اس نے اتنے ہی درہم (معیاری) مثلاً سو درہم ماہوار پر صلح کر لی تو جائز ہے۔ تو گویا اس نے اپنے اصل قرض میں وقت کی مہلت دیدی ہے۔ کیونکہ ایسے کرنے کو عوض قرار دینا ممکن بھی نہیں ہے اس لئے درہم کو اسی جیسے درہم کے بدلہ ادھار بیچنا جائز نہیں ہے لہذا تاخیر کرنے اور مہلت دینے پر محمول کیا جائے گا۔ ولو صالحہ علی ذنانہ الخ:۔ اور اگر کسی نے اپنے بقیہ ہزار درہم کے عوض سو دینار مگر ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ صلح کی تو یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ درہم کے قرض میں درہم ہی دینے تھے اور ان کی بجائے دینار دینے کا کوئی مستحق نہیں تھا، اس لئے اس کو اصل قرضہ میں میعاد دینے پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے اور اس کو معاوضہ ہونے کے سوا دوسری کوئی صورت نہیں بتائی جاسکتی ہے اور درہم کو دینار کے عوض میں ادھار بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے اس لئے صلح صحیحہ ہوگی۔

توضیح:۔ باب قرض میں صلح کرنے کا بیان۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہیں اور اس نے صرف پانچ سو درہم پر صلح کی یا ہزار درہم کھرے لازم تھے مگر کھوٹے ہی لینے پر راضی ہو گیا، یا معجل یعنی غیر میعاد تھے اور موجل یعنی میعاد کے ساتھ لینے پر راضی ہو کر صلح کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

نوٹ: اکثر قرضہ میں صلح کرنے کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ مثلاً: قرض خواہ نے سو روپے کے قرض میں سے نوے روپے لینے اور باقی دس روپے اس شرط کے ساتھ چھوڑ دیئے کہ وہ نوے روپے ابھی ادا کر دے تو اس طرح قرض کی ادائیگی بدلہ کے طور پر نہیں ہو سکتی ہے بلکہ اسے معاف کر دینا اسقاط کرنا کہا جاتا ہے۔ اسی لحاظ سے ماتن نے پہلے ایک صورت بطور قاعدہ کلیہ کے بیان کی ہے۔

قال ولو كانت له الف مؤجلة فصالحه على خمسمائة حالة لم يجز لان المعجل خیر من المؤجل وهو غیر مستحق بالعقد فيكون بازاء ما حطه عنه وذلك اعتياض عن الاجل وهو حرام، وان كان له الف سود فصالحه على خمسمائة بیض لم يجز لان البیض غیر مستحقه بعقد المداینة و هی زیادة وصف فيكون معاوضة الالف بخمسمائة وریادة وصف وهو ربوا، بخلاف ما اذا صالح عن الالف البیض على خمسمائة سود، لانه اسقاط بعض حقه قدرا ووصفا، وبخلاف ما اذا صالح على قدر الدين وهو اجد لان معاوضة المثل بالمثل ولا معتبر بالصفة الا انه يشترط القبض فی المجلس، ولو كان عليه الف درهم ومائة دینار فصالح على مائة درهم حالة او الى شهر صح الصلح لانه امکن ان يجعل اسقاطا للدمایر كلها والدرهم الا مائة وتاجیلا للباقي فلا يجعل معاوضة تصحیحا للعقد ولان معنى الاسقاط فيه الزم.

ترجمہ:۔ باب۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم میعاد قرض کے طور پر واجب تھے کہ مثلاً سو روپے ماہوار دینا اس کے عوض نقد پانچ سو درہم پر مصالحت کر لی تو یہ صورت جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ادھار کے مقابلہ میں نقد ہونا بہتر اور مفید ہوتا ہے۔ حالانکہ مدعی اس بہتری کے پانے کا اصل میں حقدار نہ تھا۔ اب جتنا بھی اس نے اپنے حق میں سے (مثلاً پانچ سو) کم کیا ہے اس کے عوض اس کا ماہوار وصول کرنے کی بجائے یکمشت نقد لینا ہی طے پایا ہے۔ حالانکہ ادھار کے بدلہ نقد لینا حرام ہوتا ہے۔ وان كان له الف الخ:۔ اور اگر قرض خواہ کے ایک ہزار سیاہ درہم دوسرے پر باقی ہوں اور اس نے ان کے عوض

پانچ سو دودھ دینے پر بھی مصالحت کر لی تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قرض خواہ اپنے اصل معاہدہ قرض میں اچھے دودھ سے (خالص) درہم پانے کا حق دار نہ تھا۔ اور ان اچھے وصف کے پانے کے مقابلے میں اس نے سیاہ (کھوٹے) پائے یعنی پانچ سو درہم اور کچھ زائد وصف پانے کا مستحق ہوا اور ایسا ہونا سود میں شمار ہو جاتا ہے اس لئے ناجائز ہوا۔

ببخلاف ما اذا الخ: اس کے برعکس اچھے ہزار درہم کے عوض پانچ سو کھوٹے ملے ہوئے درہم لینے پر مصالحت کر لی تو جائز ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس قرض خواہ نے اپنے پورے حق میں سے کچھ مقدار میں اور کچھ وصف میں سے کم کر دئے ہیں۔ اور بخلاف اس صورت کے کہ قرض کی جتنی مقدار ہو اسی پر کمی بیشی کے بغیر صلح کی البتہ قرضہ میں اصل سے زیادہ کھری ہونے کی شرط رکھی تو یہ بھی جائز ہو گی کیونکہ اس میں دونوں طرف کی مقدار برابر ہے۔ البتہ کھرے ہونے کی صفت ایک میں زیادہ ہے تو اس صفت کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہو گا۔ البتہ اسی مجلس میں دونوں کا قبضہ ہو جانا شرط ہو گا۔

ولو كان عليه الخ: اور اگر مقروض پر ایک ہزار درہم اور ایک سو دینار باقی ہوں اور قرض خواہ نے صرف ایک سو درہم فی الفور یا ایک ماہ کی مدت میں دینے پر مقروض سے مصالحت کر لی تو یہ مصالحت صحیح ہو گی۔ کیونکہ اس مصالحت کا یہ مطلب نکالا جانا درست ہو جائے گا کہ اس نے سارے دینار بھی معاف کر دیئے اور درہموں میں سے بھی ایک سو کے سوا سارے درہم معاف کر دیئے ہیں۔ اور ان سو درہموں کی ادائیگی میں کچھ دنوں کی مہلت بھی دیدی ہے۔ اخلاص اس مصالحت کو صحیح کرنے کی بھی صورت صحیح ہو سکتی ہے کہ تھوڑے سے درہموں کی وصولی کو بقیہ مطالبہ کا عوض قرار نہ دے کر باقی کو ساقط یا معاف کرنا کہہ دیا جائے اور اس دلیل بھی اسے صحیح کہنا ہوتا ہے کہ اس میں ساقط کرنے کے معنی زیادہ بہتر صادق ہوتے ہیں۔ (ف۔ کیونکہ اس جگہ صبح کے معنی گھٹا دینا اور کم کر دینے کے معنی ہی زیادہ پائے جاتے ہیں۔

توضیح۔ اگر ایک شخص کے ذمہ ایک ہزار درہم باقی ہوں کہ وہ ان میں سے سو درہم ماہوار کرے گا اور بعد میں اس نے صرف پانچ سو روپے نقد دینے کی شرط پر اس نے صلح کر لی۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ایک ہزار کھوٹے ملے ہوئے درہم باقی ہوں اور ان کی بجائے صرف پانچ سو مگر خالص لینے پر راضی ہو جائے۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم خالص باقی ہوں لیکن وہ صرف پانچ سو کھوٹے لینے پر راضی ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ومن له على آخر الف درهم فقال اذ الى غدا مها خمسمائة على انك براء من الفصل فهو براء فان لم يدفع اليه خمسمائة عدا عاد عليه الالف وهو قول ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يعود عليه، لانه ابراء مطلق الا ترى انه جعل اداء خمسمائة عوضا حيث ذكره بكلمة على وهي للمعاوضة والاداء لا يصلح عوضا لكونه مستحقا عليه فجري وحوده محروى عدمه ففي الابراء مطلقا فلا يعود كما اذا بدأ بالابراء، ولهما ان هذا ابراء مقيد بالشرط فيقوت بقواته لانه بدأ باداء خمسمائة في الغد وانه يصلح غرضا حذرا افلاسه او توسلا الى تحارة اربح منه، وكلمة على ان كانت للمعاوضة فهي محتملة للشرط لوجود معنى المقابلة فيه فيحمل عليه عند تعذر الحمل على المعاوضة تصحيحا لتصرفه او لانه متعارف والابراء مما يتقيد بالشرط وان كان لا يتعلق به كالحالة، وسنخرج الهداية بالابراء ان شاء الله تعالى.

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم

مجھے کل صرف پانچ سو درہم دے دو تو باقی سے تم بری ہو۔ چنانچہ اس نے اگر دوسرے دن پانچ سو دیدے تو بقیہ سے وہ بری ہو جائے گا ورنہ وہ حسب سابق ایک ہزار کا مقروض رہ جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے وقال ابو یوسف الخ۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے دن نہ دینے سے بھی صرف پانچ سو ہی باقی رہیں گے یعنی ہزار باقی نہ ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کی طرف سے بری کرنا مطلق ہے۔ اسی لئے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس نے پانچ سو دیدے تو باقی سے بری کرنے کا عوض ٹھہرایا ہے۔ جیسا کہ اس نے کہا ہے کہ اتنا دیدینے سے تم زیادہ مقدار کے دینے سے بری ہو۔ حالانکہ ادا کرنا کبھی عوض ہونے کے لائق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر صورت قرض دار پر اس مقدار کو ادا کرنا واجب تھا۔ اس بناء پر اس کا یہ جملہ کہنا نہ کہنا دونوں برابر ہو گیا۔ الحاصل اس کا بری کرنا مطلق کسی عوض کے بغیر رہ گیا۔ اس لئے ہزار درہم کا قرض جو ابتداء میں تھا اب بھی نہیں لوٹے گا۔ اس کی مثال اس صورت کی ہو گی کہ وہ اپنے کہنے میں بری کرنے کے الفاظ کو پہلے ہی کہہ کر بعد میں بقیہ جمع کہتا۔ مثلاً یوں کہتا کہ میں نے تم کو ہزار درہم میں سے پانچ سو درہم سے بری کر دیا اس بات پر کہ تم مجھے کل ہی پانچ سو ادا کر دو کہ ایسا کہنے سے وہ بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک سارے قرض سے بری ہو جاتا ہے۔ یعنی خواہ وہ اتنا ادا کرے یا نہ کرے۔

ولہما ان هذا ابراء الخ۔ اور امام محمدؒ و ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بری کرنا مطلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک شرط کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے اگر شرط نہیں پائی جائیگی۔ تو بری ہونے کی بات بھی باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ اس نے کہتے وقت اپنے جملہ کو کل کے دن پانچ سو درہم ادا کرنے سے شروع کیا تو اس کا یہ کہنا بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ اس نے اس مدعی علیہ کی محتاجی اور بد حالی کا خیال رکھ کر مزید نقصان پہنچانے سے پرہیز کیا ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ فی الحال اپنے اتنے نقصان کو اس لئے خود ہی برداشت کرنا چاہتا ہے کہ دوسرے موقع سے وہ اس سے زیادہ نفع حاصل کر لے گا۔ اور جس لفظ سے اس نے بیان کیا ہے وہ ایسا ہے کہ جس طرح وہ معاوضہ کے معنی کو ادا کرتا ہے اسی طرح وہ شرط کے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ شرط و جزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا اسے شرط پر ہی محمول کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس سے معاوضہ کے معنی لینا اس وجہ سے ممکن نہ ہوں گے کہ اس سے ایک عاقل اور بالغ شخص کا فعل غلط ہو جاتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ عرف میں یہاں شرط ہی کے معنی لئے جاتے ہیں۔ اور ابراء یعنی بری الذمہ کرنا ایک ایسا عمل ہے جو شرط کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ حوالہ کا حال ہے اور اگر کہتے وقت اپنے جملہ کو اس نے ابراء سے ہی شروع کیا تو انشاء اللہ اس کا بیان ہم آگے تفصیل کیساتھ لکھیں گے۔

توضیح۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے۔ اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم مجھے کل صرف پانچ سو دے دو تو باقی سے تم بری ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

معلوم ہونا چاہئے کہ کہ ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کی صورت تو یہ ہے کہ ابراء کر دیا اور وہ موجود ہو گیا مگر مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے اور ابراء جو شرط کے ساتھ متعلق ہو اس کی صورت یہ ہے کہ جب یہ شرط پائی جائے گی تب مطلقاً ابراء حاصل ہو۔ مثلاً اگر تم گھر میں داخل ہو تب میں نے تم کو بری کر دیا۔ مگر یہ صورت جائز نہیں ہے۔

قال وهذه المسألة على وجوه، أحدها ما ذكرناه، والثاني إذا قال صالحك من الألف على خمسمائة تدفعها إلى غدا وانت برىء من الفصل على أنك إن لم تدفعها إلى غدا فالألف عليك على حاله، وجوابه إن الأمر على ما قال لأنه أتى بصريح التقييد فيعمل به، والثالث إذا قال أبرأتك من خمسمائة من الألف على أن تعطيني خمسمائة عدا، فالإبراء فيه واقع أعطى خمسمائة أو لم يعط لأنه أطلق الإبراء أولاً وأداء خمسمائة لا يصلح

عوضا مطلقا و لکنہ یصلح شرطا فوق الشک فی تقييده بالشرط فلا يتقيد به بخلاف ما اذا بدأ بإداء حمسمانة لان الإبراء حصل مقرونا به فمس حيث انه لا یصلح عوضا یقع مطلقا ومن حيث انه یصلح شرطا لا یقع مطلقا فلا یست الإطلاق بالشک فافترقا، والرابع اذا قال اد الی حمسمانة علی انک بریء من الفضل ولم یوقت للإداء وقتا، وحواله انه یصح الإبراء ولا یعود الدین لان هذا إبراء مطلق لانه لما لم یوقت للإداء وقتا لا یكون الإداء غرضا صحیحاً لانه واحب علیه فی مطلق الارمان فلم یقید بل یحتمل علی المعاوضة ولا یصلح عوضا بحلاف ما تقدم، لان الإداء فی العذر غرض صحیح، والخامس اذا قال اد ادیت الی حمسمانة او قال اذا ادیت او متى ادیت فالجواب فیہ انه لا یصح الإبراء لانه علقه بالشرط صریحا وتعلیق الإبراء بالشروط باطل لما فیہا من معنی التملیک حتی ترتد نالرد بخلاف ما تقدم لانه ما اتی بصریح الشرط فحمل علی التقييد به. قال ومن قال لاخر لا أقر لك بمالك حتی توخره عی او یحط عی ففعل جار علیہ، لانه لیس بمكره ومعنی المسألة اذا قال ذلك سرا، اما اذا قال علانية یوحذ به

ترجمہ - مصنف نے فرمایا ہے کہ اس قرض سے بری کرنے کی احتمالی پانچ صورتیں نکلتی ہیں۔ جن میں سے ایک صورت تو وہی ہے جو متن یا کتاب میں بیان کی گئی ہے اور دوسری صورت کے الفاظ یہ ہوں گے کہ قرض دار مقرض سے یوں کہے کہ میں نے تمہارے ساتھ ہزار درہم کے قرض کے سلسلہ میں پانچ سو درہم پر اس شرط کے ساتھ صلح کی کہ تم مجھے کل ہی پانچ سو درہم ادا کر دو تو تم باقی سے بری ہو۔ اس اقرار کے بعد اگر تم نے کل مجھے پانچ سو ادا نہ کئے تو پورے درہم پہلے کی طرح باقی رہ جائیں گے تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اس کہنے کے مطابق ہی اس پر عمل ہوگا۔ (یعنی اگر دوسرے دن پانچ سو دیدیئے تو وہ باقی مقدار سے بری ہو جائے گا ورنہ پورے ہزار اس کے ذمہ رہ جائیں گے) اور تیسری صورت میں یہ ہے کہ قرض خواہ نے ہزار میں سے پانچ سو درہم سے اس شرط پر بری کیا کہ تم مجھے کل پانچ سو درہم دیدو۔ تو اس صورت میں وہ اگلے دن پانچ سو درہم دے یا نہ دے بہر صورت اس سے ابراء ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس صورت میں بری کرنے کو ہی مقدم رکھا ہے اور پانچ سو ادا کرنا اس لائق نہیں ہے کہ وہ مطلق عوض ہو جائے۔ لیکن وہ شرط بن سکتا ہے البتہ اس جگہ ایک شبہ رہ جاتا ہے کہ اس نے کہتے وقت ابراء کو شرط کیا تھا مقید کیا ہے یا نہیں تو اسی شک کی وجہ سے یہ ابراء مقید نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے پانچ سو درہم ادا کرنے کو پہلے بیان کیا ہو یعنی جیسے پہلی صورت میں ہے تو یہ ابراء مقید ہو جائے گا۔ کیونکہ ابراء کامل کے لئے پانچ سو درہم ادا ہونا ضروری ہے۔ بس اس اعتبار سے کہ ابراء میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں ہے وہ ابراء مطلق ہوگا اور اس اعتبار سے کہ وہ شرط ہو سکتا ہے وہ ابراء مطلق واقع نہ ہوگا۔ پس اس میں شک واقع ہو جانے کی وجہ سے مطلق ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اس طرح ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو جائے گا اور جو تھی صورت یہ ہے کہ قرض خواہ نے کہا کہ تم مجھے اس شرط پر ادا کر دو کہ تم باقی حصہ سے بری ہو اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین نہیں کیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح ہوگا اور وہ قرض کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین نہیں کیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح ہوگا اور وہ قرض دوبارہ اس کے ذمہ میں نہیں آئے گا۔ کیونکہ یہ مطلق ابراء ہوگا کیونکہ جب اس قرض خواہ نے اس رقم کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو یہ ادا کوئی غرض صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ کسی بھی زمانہ میں مطلقاً ادا کرنا تو اس پر پہلے سے از خود واجب تھا۔ اس لئے اسے یہ ابراء مقید نہ ہو بلکہ اس ادائیگی کو معاوضہ پر محمول کیا جائے گا۔ حالانکہ ابراء میں اس کے عوض ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اس کو ادا کا عوض کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کبھی ادا کے لئے کوئی وقت بیان کر دیا جائے تب وہ ابراء مقید ہو سکتا ہے کیونکہ مثلاً: کل کا دن کہنے میں کوئی خاص مصلحت ہو سکتی ہے۔ اور اب پانچویں صورت یہ ہوگی کہ قرض خواہ صراحت کے ساتھ اس طور پر شرط بیان کر دے کہ اگر تم مجھے پانچ سو درہم دے دو۔ یا یہ کہ جب مجھے ادا کر دیا جب کبھی بھی تم مجھے ادا کر دو تو اس قسم کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس میں

صاحت کے ساتھ شرط سے معلق کیا ہے حالانکہ ابراء کو شرط کیساتھ معلق کرنا باطل ہوتا ہے کیونکہ کسی چیز سے بری کر دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم نے اس کو فلاں چیز کا مالک بنادیا ہے یہاں تک کہ اگر وہ شخص اسے قبول نہ کرے بلکہ رد کر دے تو ایسی برائت باطل ہو جاتی۔ بخلاف اس سے پہلی صورتوں کے ان میں بری کرنے والے نے صراحت کیساتھ مشروط بیان نہیں کیا ہے۔ اس لئے اس کام کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یہ ابراء شرط کے ساتھ مقید ہے۔

قال ومن قال لاحقر الخ: اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں اپنے اوپر تمہارے مال کا اسی وقت اقرار کروں گا کہ تم اس کی ادائیگی کے لئے مجھے مہلت دو یا یہ کہا کہ اپنی رقم میں سے کچھ کم کر دیا ساقط کر دو تب میں اقرار کروں گا اور اس مقررہ قرض خواہ نے ایسی ہی اقرار کر لیا تو یہ فعل صلیح اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ قرض خواہ کوئی اتنا بھی مجبور نہیں ہوا ہے کہ آخر کار اقرار کرے۔ اس مسئلہ کے یہ معنی ہیں کہ قرض دار نے اپنا دعویٰ اس کے سامنے تنہائی میں پیش کیا گواہوں کے سامنے نہیں کیا کیونکہ اگر لوگوں کے سامنے علانیہ کہے گا تو آخر وہ پکڑ لیا جائے گا۔ (ف) کیونکہ یہ بات سن کر دوسرے گواہی دیں گے کہ یہ شخص واقعہ اس کے اتنے مال کا مقروض ہے اور اس پر فی الحال واجب الادا ہے۔ اس لئے وہ اپنے اقرار کے مطابق فی الفور ادا کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔

توضیح :- قرض سے بری کرنے کی احتمالی صورتیں۔ اگر کسی مقروض نے قرض خواہ سے تنہائی میں کہا کہ تم اپنے مطالبہ اور حق میں سے اتنی رقم معاف کر دیا کم کر دیا ادائیگی میں اتنے دنوں کی مہلت دو جب تو میں اتنے مقروض ہونے کا اقرار کر لوں گا ورنہ نہیں، مسائل کی تفصیص، حکم، دلائل

فصل فی الدين المشترك واذا كان الدين بين شريكين فصالح احدهما من نصيبه على ثوب فشريكة بالخيار ان شاء اتع الذي عليه الدين بنصفه وان شاء اخذ نصف الثوب الا ان يضم له شريكه ربع الدين واصل هذا ان الدين المشترك بين اثنين اذا قبض احدهما شيئا منه فلصاحبه ان يشاركه في المقبوض لانه ازداد بالنقص ان مالية الدين باعتبار عاقبة القبض وهذه الريادة راجعة الى اصل الحق فيصير كزيادة الولد والثمرة فله حق المشاركة ولكنه قبل المشاركة باق على ملك القابض لان المعين غير الدين حقيقة وقد قبضه بدلا عن حقه، فيملكه حتى ينفذ تصرفه فيه ويضمن لشريكه حصته، والدين المشترك ان يكون واجبا بسبب متحد كضمن المبيع اذا كان صفقة واحدة، وضمن المال المشترك والموروث بينهما وقيمة المستهلك المشترك فادا عرفت هذا فنقول في مسألة الكتاب له ان يتبع الذي عليه الاصل لان نصيبه باق في ذمته لان القابض قبض نصيبه لكن له حق المشاركة، وان شاء اخذ نصف الثوب لان له حق المشاركة الا ان يضم له شريكه ربع الدين لان حقه في ذلك قال ولو استوفى احدهما نصف نصيبه من الدين كان لشريكه ان يشاركه فيما قبض لما قلنا، ثم يرجعان على الغريم بالباقي، لانهما لما اشتركا في المقبوض لابد ان يبقى الباقي على الشرط.

فصل :- مشترك قرض کا بیان

کتاب قدوری میں ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مشترک طور پر کچھ رقم ایک شخص کو بطور قرض دی۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصہ قرض کے عوض قرض دار سے ایک کپڑے کر صلیح کر لی تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اپنا حصہ یعنی باقی نصف قرض کی وصولی کے لئے قرض دار کے پیچھے لگ جائے یا یہ کہ اسی وصول شدہ کپڑے میں سے آدھا خود لے۔ البتہ

اس صورت میں کہ اس کا شریک اس کے چوتھائی قرضہ کی وصولی کا ضامن ہو جائے۔ (یعنی اس کے نصف قرضہ میں سے ایک چوتھائی کی وصولی کا وہ ضامن ہو جائے اور دوسری چوتھائی جس طرح سے ہو خود وصول کر لے اس صورت میں اپنے شریک کے وصول شدہ کپڑے کو اسی کے لئے چھوڑ دے) اس مسئلہ میں ایک اصل یہ ہے کہ دو شریکوں میں جو قرضہ مشترک ہو تو ان دونوں میں سے جو کوئی بھی جتنا کچھ بھی وصول کرے اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہو گا کہ اس وصول شدہ میں خود بھی شریک ہو جائے۔ یعنی جو کچھ بھی اس نے وصول کیا ہے اس میں سے اپنے حصہ کے مطابق بانٹ لے کہ اس دوسرے نے وصول کر کے زیادہ حق لے لیا ہے اس طرح سے کہ نقد حق کو ادھار حق پر فضیلت ہوتی ہے۔

کیونکہ قرضہ کی وصولی کے بعد ہی اس کی مالیت کا صحیح حال معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جس نے ابھی تک وصول نہیں کیا ہے گویا وہ خالی ہاتھ ہے۔ (بے یقینی کی سی کیفیت رہتی ہے) اور جس نے وصول کر لیا اس کو فی الفور قرضہ کی مالیت حاصل ہو گئی ہے اور وہ مطمئن ہو چکا ہے۔ تب یہ کہنا ہو گا کہ قرض کی مالیت میں شرکت کے باوجود اپنے حق سے زیادہ پایا ہے۔ اور یہ زیادتی اصل حق سے متعلق ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کسی کی مشترک باندی سے بچہ پیدا ہوا۔ یا مشترک درخت سے کچھ پھل ہاتھ لگا تو اس کے ہر ایک شریک کو اس کے حصہ کے مطابق اس میں شریک بننے کا حق حاصل ہو گا۔ البتہ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایک شریک نے جو کچھ بھی اپنے مقروض سے حاصل کیا ہے دوسرے شریک کی شرکت اختیار کرنے سے پہلے وہ اسی شریک کی ملکیت سمجھی جائیگی جس نے اسے وصول کیا ہے کیونکہ اس نے جو کچھ وصول کر لیا ہے اب دین نہیں بلکہ عین ہو گیا ہے۔ جبکہ مال دین اور مال عین میں مغایرت ہوتی ہے یعنی دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہوتی ہیں۔ پھر اس عین کو اپنے حق کے بدلہ میں لیا ہے اس لئے وہی اس کا مالک ہو گا۔ اسی بناء پر اس مال میں اب جو کچھ بھی وہ تصرف کرے گا مثلاً اسے بیچ دینا دوسرے کو ہبہ کر دینا، آزاد کر دینا وغیرہ وہ صحیح ہو جائے گا اور عمل نافذ ہو گا۔ مگر اپنے دوسرے شریک کا اس کے حصہ کے مطابق ضامن ہو گا۔ اسی وجہ سے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا ہے مگر اس صورت میں کہ اپنے شریک کے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو اور جب قرضہ کا ضامن ہو گا تو اس کے قبضہ میں لی ہوئی چیز میں شریک نہیں ہو سکتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قرضہ مشترک سے یہ مراد ہے کہ دونوں شریک کے قرضہ کے واجب ہونے کا کوئی ایک ہی سبب ہو۔ جیسے کہ دونوں شخصوں نے متحد ہو کر کوئی چیز ایک ہی بولی یا ایک ہی صفحہ سے دوسرے کے پاس فروخت کی ہو مثلاً دو آدمیوں نے اپنے مشترک مال یا اپنی مشترک میراث کو ایک ہی صفحہ میں دو ہزار کے عوض فروخت کیا تو یہ رقم (دو ہزار روپے) دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور ان کی وصولی سے پہلے تک خرید و ران کا مقروض ہو گا۔ اور دوسری مثال، مثلاً دونوں کے مشترک مال کو کسی نے ضائع کر دیا تو اس کے عوض جو رقم بھی حاصل ہوگی وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اتنی باتیں معلوم ہو جانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ کتاب کے مسئلہ میں جس شریک نے صلح نہیں کی ہے اسے اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اصل قرض دار کا دامن پکڑے کیونکہ اس کا حصہ تو اصل میں اسی مقروض پر باقی ہے کیونکہ وصول کر لینے والے ساتھی نے تو صرف اپنا جائز حق وصول کیا ہے۔ لیکن جس نے مصالحت نہیں کی ہے اس کا اپنا شریک رہنے کا حق باقی ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہو گا کہ جس کپڑے پر اس کے دوسرے ساتھی نے مصالحت کی ہے اس میں سے اپنا نصف حق وصول کر لے۔ کیونکہ اس کپڑے میں اس شریک کا حق بھی باقی رہ گیا ہے۔ البتہ اگر اس صورت میں دوسرا ساتھی ہی کہہ دے کہ میں تمہارے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہوں تب وہ اس کپڑے سے حصہ نہیں پائے گا کیونکہ اس کا اصل حق تو قرضہ میں ہے اور اس کپڑے میں نہیں ہے۔

قال ولو استوفى الخ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر دو شریک میں سے ایک نے اپنا نصف حصہ قرض کا مقروض سے وصول کر لیا تو اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہو گا کہ اس کے ساتھی نے جو کچھ بھی وصول کیا اس میں خود بھی شریک بن جائے۔ کیونکہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے کہ مشترک قرضہ میں سے ایک کے کچھ وصول کرنے سے اس کا دوسرا شریک بھی

اس وصول شدہ کا حصہ دار ہونیکا اختیار رکھتا ہے۔ پھر یہ دونوں شریک مل کر اس مقروض سے اپنا باقی قرض وصول کریں گے۔ کیونکہ جب شریک اس وصول شدہ مال میں بھی شریک ہو گئے تو جو کچھ باقی رہ گیا ہے لہذا اس میں بھی دونوں برابر کے شریک ہوں گے۔

توضیح۔ فصل: مشترک قرض کا بیان اگر دو آدمیوں کا تیسرے پر مشترک قرض باقی ہو اور ان میں سے ایک اپنا پورا حصہ یا کچھ حصہ مقروض سے وصول کر لے تو دوسرے کا حق کس سے کس طرح وصول ہوگا؟ مشترک قرض ہونے کی مراد، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال ولو اشتری احدهما نصيبه من الدين سلعة كان لشریکه ان یصمه ربع الدين لانه صار قابضا حقه بالمقاصة کملا لان مبنی البیع علی المماکسة بخلاف الصلح لان مباد علی الاغماص والحطیط فلو الزمناه دفع ربع الدين یتضرر به فیتخیر القابض کما ذکرناه ولا سبیل للشریک علی الثوب فی البیع لانه ملکہ بعقده والاستیفاء بالمقاصة بین ثمنه، و بین الدين، وللشریک ان یتبع الغريم فی جميع ما ذکرنا لان حقه فی دمه باق لان القابض استوفی نصيبه حقيقة لکن له حق المشاركة فله ان لا یشاركه فلو سلم له ما قبض ثم قوی ما علی الغريم له ان یشارك القابض لانه انما رضی بالتسليم لیسلم له ما فی ذمة الغريم ولم یسلم، ولو وقعت المقاصة بدین كان علیه من قبل لم يرجع علیه الشریک لانه قاص بنصيبه لا مقتص ولو ابراه عن نصيبه فکذلك لانه اتلاف، وليس بقص، ولو ابراه عن البعض کانت قسمة الباقی علی ما بقی من السهام، ولو اخر احدهما عن نصيبه صح عد ابی یوسف اعتبارا بالبراء المطلق ولا یصح عدہما لانه یؤدی الی قسمة الدين قبل القص، ولو غصب احدهما عینا مه او اشتراه شراء فاسدا وهلك فی یدہ فهو قص والاستیحار بنصيبه قص وكذا الاحراق عند محمد خلافا لابی یوسف، والتروح به اتلاف فی ظاهر الرواية وكذا الصلح علیه عن حیاة العمد ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر قرض دینے والے دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے حصہ کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا تو اس کے شریک دوسرے قرض دار کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے اس شریک قرض دار سے اپنے چوتھائی قرض کا تاوان وصول کر لے۔ (ف۔) چوتھائی اس صورت میں وصول کرے جبکہ دونوں قرض دینے میں برابر کے شریک ہوں۔ یعنی دونوں نے دیتے وقت کم ونیش کر کے قرض نہ دیا ہو بلکہ برابر دیا ہو۔) لانه صار قابضا الخ۔ کیونکہ جس شریک خریدار نے اپنے حصہ کے قرض کے عوض مال خریدا ہے اس نے تو اپنا حق پورا پورا ہی خریدا ہے (اس میں کوئی رعایت نہیں کی ہے یعنی جتنی رقم قرض کی تھی اس کا پورا مال خریدا ہے) کیونکہ بیع اور کاروبار کی بنیاد ہی ماکہ ہے یعنی کہ بیچنے والا اپنے مال کا پورا پورا عوض جتنا ممکن ہو سکے دوسرے سے وصول کرے جبکہ خریدار اس مال کو اپنی کم سے کم رقم سے حاصل کرے۔ بخلاف بیع کرنے کے کیونکہ صحیح کرنے میں اپنے حق سے چشم پوشی اور رعایت کرنی ہوتی ہے۔ اس حالت میں اگر ہم صحیح کرنے والے کے ذمہ چوتھائی قرض کو لازم کر دیں تو اس صلح کرنے والے کو انجام کار نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ اسی لئے اس پر چوتھائی قرض کو لازم نہ کر کے اسے اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ ابھی اوپر میں گزر گیا ہے۔

(ف۔) یعنی اس نے صلح کرتے وقت غالباً چشم پوشی اور رعایت سے کام لیا ہوگا مثلاً: قرض خواہ نے دونوں سے مجموعہ ۲۰ روپے قرض کے طور پر لئے جس میں ہر ایک کا حصہ آدھا تھا یعنی پچاس پچاس روپے دونوں کے تھے۔ اب ان میں سے ایک اپنے حصے کے پچاس روپے سے اپنی ضرورت پر چالیس روپے ہی وصول کرنے پر راضی ہو گیا اور صحیح کر لی۔ جس کا نصف ۲۰ روپے ہی

ہوتے ہیں اسی صورت میں اگر اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ وہ اپنے حصہ کی پوری رقم کا نصف دوسرے کو ادا کر دے تو اسے پچاس روپے کے آدھے پچیس روپے دوسرے کو ادا کرنے لازم ہوں گے جبکہ اس نے صرف چالیس روپے ہی پائے ہیں اس طرح اس نصف پچیس روپے دینے سے پانچ روپے اپنی جیب سے ادا کرنے ہوں گے۔ اسی لئے ہم نے اسے یہ اختیار دیا ہے کہ چاہے تو چوتھائی قرض ادا کر دے اور نہ چاہے تو نہ دے۔ اور اس مسئلہ میں دوسرے ساتھی نے اپنے قرض کے عوض سامان خریدتے وقت کسی کمی بیشی اور رعایت کے بغیر اپنا پورا حق وصول کر لیا ہو گا اور اس نے اپنا پورا حق پالیا تو اسے نصف کا نصف یعنی اپنے قرض کا نصف اور پورے قرضہ کی چوتھائی اسپر لازم کرنے میں کچھ نقصان نہ ہو گا۔

ولاسبیل للمشبک الخ:۔ اور غیر قابض شریک کو کپڑا خریدنے والے شریک سے اس کے خریدے ہوئے کپڑے میں شریک کرنے (یا شرکت کا حق دار بننے) کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایک جائز طریقہ سے یعنی اپنے عقد بچ سے اس کپڑے کا مالک ہوا ہے۔ اور اس کپڑے کی قیمت اور اس کے باقی قرضہ کے درمیان مقاصد (برابر برابر) یعنی بدلہ واقع ہو جانے سے یہ لازم آیا کہ اس نے اپنے قرضہ کا پورا حصہ پالیا ہے۔ (ف۔) یعنی صراحتاً اس نے اپنا قرضہ وصول نہیں کیا ہے اور جب اس نے اپنا قرضہ صراحتاً یا براہ راست وصول نہیں کیا ہے تو دوسرا شریک اس کا پورا ساجھی اور شریک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایک کی خریدی ہوئی چیز میں دوسرے کے شریک ہونیکا کوئی اختیار نہیں ہے) وللمشبک ان یتبع الخ:۔ اور غیر قابض شریک کو مذکورہ تمام صورتوں میں یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے اس قرض دار کا دامن پکڑے رہے اور اپنے حق کی وصولی کے لئے اس سے تقاضا کرتا رہے کیونکہ ابھی تک قرض دار کے ذمہ اس کا حق باقی رہ گیا ہے۔ کیونکہ اس کے دوسرے شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ دراصل صرف اس کا ذاتی حق ہے۔ البتہ اسے اتنا حق یہ رہ جاتا ہے کہ اپنے دوسرے شریک کو بھی اس حاصل شدہ میں شریک کر لے۔ لہذا اس کو بھی اختیار ہو گا کہ اپنے شریک کے اس حاصل شدہ میں شریک بن جانا قبول کرے یا نہ کرے۔

فلو سلم له الخ پھر جب وصول کرنے والے شریک نے اپنے شریک کو وصول شدہ مال مثلاً کپڑا میں شریک ہونے کے لئے حوالہ کیا مگر دوسرے نے اسے ابھی تک قبضہ میں لے کر تقسیم نہیں کیا یا اپنا حصہ وصول نہیں کیا۔ بلکہ اسی کے پاس رہنے دیا اتنے میں اس قرض دار پر جو کچھ باقی تھا وہ سب کا سب کسی طرح ضائع ہو گیا مثلاً: مقروض مفلس کی حالت میں مر گیا تو اب اس شریک کو یہ اختیار ہو گیا کہ اس کے دوسرے شریک نے جو کچھ بھی وصول کر لیا ہے اس میں شریک ہو جائے۔ کیونکہ وہ تو ان شرط پر اپنا حصہ شریک کو دینے پر راضی ہوا تھا کہ قرض دار پر جو کچھ بھی باقی ہے وہ اسے مل جائے اور جب باقی حصہ کے ملنے کی امید بھی نہ رہی تب اسے شریک بن جانے کا پورا اختیار ہو گا۔ ولو وقعت المقاصة الخ:۔ اور اگر اس مقروض کا کچھ مال ان دونوں قرض خواہوں میں سے کسی ایک پر پہلے سے باقی ہو اور اسی باقی کے عوض اپنے اس قرض خواہ کے قرض سے مقاصد کر لیا یعنی دونوں نے اپنا اپنا حصہ دوسرے سے بے باقی کر دیا یا وصول مان لیا تو اس کا دوسرا شریک اپنے اس شریک سے کچھ واپس نہیں مانگ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کر کے ہر ایک نے اپنے حصہ سے قرض دار کا حصہ لیا ہے اور اپنا حصہ دوسرے نے کچھ وصول نہیں کیا ہے۔

ولو ابواه عن نصيب الخ:۔ اور اگر دونوں قرض خواہوں میں سے ایک نے اس مقروض کو اپنے حصہ قرض سے بری کر دیا تو بھی اس کے دوسرے شریک کو یہ حق نہ ہو گا کہ اب اس بری کرنے والے سے کچھ مطالبہ کرے کیونکہ اس نے اسے اپنے مقروض کو بری کر کے اس سے کچھ وصول نہیں کیا ہے بلکہ کچھ اپنا ہی ضائع کیا ہے۔ ولو ابواه عن البعض الخ:۔ اور اگر اس قرض خواہ نے اپنا پورا حصہ بری کرنے یا معاف کرنے کی بجائے کچھ حصہ معاف کیا ہو تو باقی قرضہ کی تقسیم باقی حق کے حصہ رسدی کے موافق ہوگی۔

(ف۔) مقروض پر مجموعہ سو روپے دو آدمیوں کے باقی تھے۔ ان دونوں میں سے ایک نے اپنا نصف حصہ (پچاس روپے) میں سے پچیس روپے معاف کر دیئے تو کل قرضہ میں سے چوتھائی معاف ہو جانے کے بعد اب بچتے ہوئے باقی رہے ان میں سے معاف کرنے والے کے پچیس یعنی ایک حصہ اور دوسرے کے دو حصے یعنی پچاس مشترک باقی رہے۔ اس کے علاوہ اگر کچھ اور بھی وصول

کر لیا ہو تو وہ بھی ان دونوں میں ان کے حصہ کے موافق مشترک ہوگا۔

ولو احرا احدہما الح اور اگر دونوں قرض داروں میں سے ایک نے پن حصہ قرض ادا کرنے کے لئے کچھ وقت مثلاً ایک سال کی مہلت دی تو امام ابو یوسفؒ نے مطلقہ معاف کر دینے پر قیاس کرتے ہوئے اس مہلت دینے کو صحیح بتایا ہے۔ یعنی یہ تاخیر دی ہی صحیح ہوگی جیسی کہ مطلقہ کلبیہ معاف کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تاخیر صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا اثر یہ ہوگا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس کا بوارہ ہو جائے۔ (اس لئے کہ ان میں ایک جس نے معاف نہیں کیا ہے اس کا قرض غیر میعاد دی ہوا یعنی اس کی ادائیگی کے لئے کسی وقت کی مہلت نہیں دی گئی ہے اسی بناء پر اس سے وہی الفور بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ مگر جس نے مہلت دیدی ہے اس کا قرض میعاد دی ہو گیا لہذا اس وقت کے لئے تک مقروض سے اس کا مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے۔

ولو عصب احدہما الح اور اگر ان دونوں قرض داروں میں سے ایک نے اس قرض دار کی کوئی چیز غصب کر لی (یعنی ایسی چیز جس کی قیمت اس کے قرض کے حصہ کے برابر ہے) اس نے اس قرض دار سے کوئی چیز فاسد طریقہ (بیع فاسد) سے خریدی پھر خریدار کے قبضہ میں آنے کے بعد وہ چیز ضائع ہو گئی تو اسے اپنے حصہ کے قرضہ کا قبضہ کہہ جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے حصہ کے عوض اس سے کوئی چیز کرایہ کے طور پر لی تو اسے بھی قبضہ ہی کہا جائے گا۔ اسی طرح اس کی چیز کو جلا دینا بھی امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ ہی سمجھا جائے گا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے قبضہ نہیں مانا جائے گا۔ (اس کی صورت یہ ہوگی کہ دو میں سے ایک قرض خواہ نے اس مقروض کا کپڑا جو اس کے قرضہ کی قیمت کا ہو جلا دیا ہو۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان دونوں ائمہ کا اختلاف اس صورت میں ہے۔ جبکہ اس نے آگ کا آگوارہ پھینکا جس سے اتفاقاً مقروض کا کپڑا جل گیا کیونکہ اگر اس نے کپڑے کو قصداً جلا دیا ہو تو وہ بالاتفاق اس کا ضامن ہوگا۔ (ک)۔

والتزویج بہ الح اور اگر قرض دار کوئی عورت ہو اور دونوں نے اس عورت سے اپنے اپنے حصہ قرض کے عوض نکاح کر لیا تو ظاہر الروایہ میں اس نکاح سے اس پر قبضہ نہیں بلکہ رقم کو ضائع کرنا کہا جائے گا۔ اسی طرح مقروض سے اپنے قصداً زخمی کر دینے کے بعد اپنے قرض کے حصہ کے عوض صلح کر لی تو بھی اسے قبضہ نہیں بلکہ ضائع کرنا کہا جائے گا۔ (ف)۔ یعنی اگر ایک قرض دار نے اپنے مقروض کو قصداً زخمی کر کے اپنے قرض کے حصہ کے عوض، اس سے صلح کر لی تو گویا اس نے اپنا مال ضائع کر دیا اور اسے اپنا حصہ وصول کرنا نہیں کہا جائے گا۔ اسی بناء پر اس کے دوسرے قرض دار (شریک) کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسے وصول کر لینا کہہ کر اپنے حصہ کی مقدار اس سے وصول کرے۔

توضیح :- اگر دو قرض داروں میں سے ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا، کن کن صورتوں میں چند قرض داروں میں سے ایک کا اپنے مقروض سے کچھ حصہ وصول کر لینے سے اس کا شریک بھی اس میں حصہ دار ہو سکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، مثال، حکم، اختلاف ائمہ۔

قال واذا كان المسلم بين شريكين فصالح احدهما عن نصيبه عني راس المال لم يحز عبد ابى حيفة ومحمد وقال ابو يوسف يحوز الصلح اعتبارا بسائر الديون وبما اذا اشتريا عبدا فاقال احدهما في نصيبه، ولهما انه لو حار في نصيبه حاصة يكون قسمة الدين في الدمة، ولو حار في نصيبهما لابد من احازة الآخر بخلاف شري العيين، وهذا لان المسلم فيه صار واجبا بالعقد والعقد قام بهما فلا يتفرد احدهما برفعه، ولانه لو جاز لشاركه في المقبوض فاذا شاركه فيه رجع المصالح على من عليه بذلك فيؤدى الى عود السلم بعد سقوطه.

قالوا هذا اذا خلط رأس المال فام لم يكونا قد خلطاه فعلى الوجه الاول هو على الخلاف وعلى وجه الثانى هو على الاتفاق.

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع سلم کا مال یعنی مسلم فیہ دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ سے رأس المال (اصل پونجی) پر صلح کر لی۔ یعنی رأس المال میں سے اپنا حصہ لے کر سلم کا معاملہ ختم کر لیا تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ وقال ابو یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے قرضوں پر قیاس کرتے ہوئے یہ صلح بھی جائز ہوگی۔ یعنی جیسے دوسرے قرضوں میں صلح جائز ہے ویسے ہی یہاں بھی جائز ہے۔ اور اس مسئلہ پر بھی قیاس کرتے ہوئے جائز ہے کہ جیسے مشترک غلام خریدنا جائز ہوتا ہے بعض اگر ایسے دو مشترک قرض خواہوں نے مل کر ایک غلام خرید لیا پھر ان میں سے ایک نے اس سے اپنا حصہ واپس لے لیا یعنی شرکت ختم کر دی تو جائز ہے۔ (ف) پس دین کی صورت ہو یا نقد اور عین کی صورت میں دونوں پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں بھی مسلم فیہ مال دین ہوتا ہے یعنی وہ نقد نہیں دیا جاتا ہے بلکہ اسے وقت آنے تک کے لئے باقی ہی رکھا جاتا ہے چنانچہ اگر دو شریکوں کا ایک شخص پر قرضہ باقی ہو پھر ان میں سے ایک شخص اپنے مقروض سے اپنے قرض کے حصہ کے برابر صلح کرے تو جائز ہوگی۔ اور اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے شریک کے وصول شدہ مال میں شرکت کر لے۔ اور یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ اس مقروض شخص سے اپنا حصہ مانگ لے۔ اسی طرح تسکیم کے قرض میں بھی ایسا ہی حکم ہے۔ (ک)۔ پس یہ قیاس مال دین پر ہوا۔ اسی طرح اگر مال عین ہو مثلاً اگر دونوں نے ایک غلام خرید لیا اگر ان میں سے ایک شخص اپنے حصہ کو لینے سے انکار کر کے اقالہ کر لے تو اپنے حصہ میں جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح عقد سلم میں بھی ایک شریک اپنے حصہ میں اقالہ کر لے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

ولهما انہ لو جاز الخ: اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسی صلح جو صرف ایک شخص کے اس کے اپنے حصہ میں جائز مان لی جائے تو اس سے ایسے قرضہ کو تقسیم کرنا لازم آئے گا جو صرف ذمہ میں ثابت ہے یعنی ابھی تک اس پر قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اور اگر اس سے دونوں شریک کے حصہ میں صلح جائز مان لی جائے تو اس کے لئے دوسرے شریک کی اجازت کی ضرورت ہوگی جو نہیں پائی گئی ہے (ف)۔ حاصل یہ ہوا کہ وہ قرضہ جو کسی کو ایک سے زائد آدمیوں نے دیا ہو وہ اس وقت تک مشترک ہی رہتا ہے جب تک کہ وصول نہ ہو جائے پھر وصول ہونے کے بعد جب اس کو قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا جائے تب وہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ مملوک ہو جاتا ہے۔ اس قاعدہ سے یہ بانف معلوم ہوئی کہ وہ قرض جب تک قرض دار کے ذمہ باقی ہو تب تک اس میں کسی ایک کی خاص ملکیت نہیں آتی ہے۔ پس جب کہ وہ کسی کا مخصوص حصہ نہیں ہو تو مخصوص صبح سے وہ قرض کسی کے حصہ میں نہیں آ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسے مشترک مال میں کسی کا بھی حصہ مخصوص اور متعین نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ صلح دونوں کے حصہ میں جائز ہو جائے یعنی مشترک مسلم فیہ میں جائز ہو تو اس میں دوسرے شریک کی اجازت کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ اجازت مسئلہ مذکورہ میں نہیں پائی گئی ہے۔ لہذا ایسی صبح کسی طرح بھی جائز نہ ہوگی۔

بخلاف شری العین الخ: بخلاف مال عین خریدنے کے بعد اگر دونوں قرض خواہوں نے ایک غلام خرید لیا تو اس میں کسی ایک شریک کا اقالہ جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں بیع موجود ہونے کی صورت میں عقد مکمل ہو جانے کے بعد اقالہ یا تصرف ہو رہا ہے اور ایک بار عقد مکمل ہو جانے کے بعد عاقدین میں سے ایک شخص اسے فسخ کرنا چاہتا ہے۔ جبکہ ایسی حالت میں دونوں کی حاضری ضروری نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف قرض والے معاملہ کے کیونکہ قرض جب تک قبضہ میں نہ آجائے تب تک وہ ابتدائی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے عقد کے لئے ابتدا و دونوں کی حاضری ضروری ہوتی ہے۔ اس طرح دونوں مسئلوں کے درمیان فرق اس طرح ہوا کہ اگر مال عین ہو یعنی قرض کا معاملہ نہ ہو تو اس میں عقد ہو جانے کے بعد اقالہ ہوتا ہے اور قرض کے معاملہ میں عقد اپنی ابتدائی حالت میں ہوتا ہے اس لئے عاقدین کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور جو مسلم فیہ ہوتا ہے وہ بھی نقد نہیں بلکہ قرض ہوتا

ہے اس لئے مائدین کی موجودگی کے بغیر معاملہ فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔

وهذا لان المسلم فيه الخ۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عقد سلم کرنے کی وجہ سے چونکہ دو شخصوں نے مل کر عقد کیا ہے اور اس کی وجہ سے سمس فیہ (یعنی جس مال کے دینے پر بات ہوئی ہے) اس کا دینا لازم ہو چکا ہے۔ اور معاہدہ ان دونوں کی رضامندی سے ہوا ہے اس لئے ان میں کسی ایک شخص کو اس عقد کے فسخ کر دینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اسکی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ کسی ایک کے فسخ کرنے اور صلح کرنے کو اگر جائز مان لیا جائے تو اس صلح کرنے والے نے اس المال (اصل پونجی) میں سے جو کچھ بھی وصول کر لیا ہے اس میں از خود اس کا دوسرا فریق بھی برابر کا شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد طے کرنے میں وہ دونوں ہی شریک ہیں۔ اس بناء پر جب دوسرا شخص بھی شرکت کے دعویٰ سے اپنا حصہ اس سے لے لے گا تو دوسرا شخص یعنی صلح کرنے والا اس مقدار کو اس سمس الیہ سے واپس لے گا۔ جس پر قرضہ موجود ہے۔ جس کا آخر نتیجہ یہ ہوگا عقد سلم ہو جانے کے بعد صلح کر لینے سے باطل ہو کر بھی اسے پھر سے صحیح مان لیا جائے (ف)۔ کیونکہ جب ایک شریک نے عقد سلم سے حصہ لے لیا تو اس نے لیا ہے اتنا ہی مسلم فیہ جس مال پر معاملہ کیا ہے کو مسلم الیہ سے لے گا۔ کیونکہ اب بھی مسلم الیہ پر مسلم فیہ نصف باقی ہے۔ حالانکہ اس نے شریک سے صلح کر کے عقد سلم کو باطل کر دیا تھا اس وجہ سے یہ لازم آئے گا کہ جس عقد کو ایک بار فسخ کر دیا ہے وہی دوبارہ پھر صحیح ہو جائے۔ حالانکہ ایسا معاملہ باطل ہوتا ہے۔

قالوا هذا الخ۔ مشتاق نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ دونوں شرکاء نے اس المال یعنی اپنا اپنا اصل مال ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا ہو۔ کیونکہ اگر دونوں کا مال علیحدہ علیحدہ رکھا ہوا ہو تو پہلا حکم ہو گا اور اس میں اختلاف آئے ہوگا۔ اور دوسری صورت مسئلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہوگا۔ (ف)۔ یعنی اگر دونوں شرکاء نے اپنا اپنا مال ایک دوسرے کے ساتھ نہ ملا دیا ہو بلکہ ہر ایک نے اپنے اپنے مال کو علیحدہ کر کے رکھا ہو تو بھی ایک شریک کی صلح جائز نہ ہوگی مگر ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہ ہوگی کہ صلح کر نیوالا جو کچھ بھی وصول کرے گا اس میں دوسرے شریک کا بھی حصہ ہو گا یا اسے شرکت کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ یہ حاصل شدہ مال صرف اس صلح کرنے والے کا ہو گا اس لئے دوسرا شریک اس میں شریک نہیں ہو گا بلکہ اس صورت میں تو صلح بالاتفاق جائز ہونی چاہئے۔ لیکن صلح ناجائز ہونا صرف پہلی صورت میں ہے۔ جس میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک اگر یہ صلح فقط صلح کرنے والے کے حق میں جائز ہو تو مسلم الیہ کے ذمہ جو قرضہ ہے اس کی تقسیم اس پر قبضہ سے پہلے ہی ہونی چاہئے خواہ دونوں شرکاء نے اپنا مال ملا کر رکھا ہو یا علیحدہ کر کے رکھا ہو۔ مگر امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور کفایہ میں مذکور ہے کہ اگر سلم کرتے وقت ایک ہی عقد میں شریک نے اپنا اپنا اس المال جمع کر کے دیا ہو یا علیحدہ علیحدہ دیا ہو ان دونوں ہی صورتوں کے درمیان ائمہ کا اختلاف ثابت ہے۔ لیکن ملا کر دینے کی صورت میں طرفین کے نزدیک اس صلح کے باطل ہونے کی دو جہتیں ہوتی ہیں۔ لیکن ملا کر نہ دینے کی صورت میں ایک ہی وجہ سے صلح باطل ہوگی۔ جیسی نہ ملانے کی صورت میں جو کچھ وصول کیا ہے اس میں اس کے دوسرے شریک کو وصول کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ لیکن قبضہ سے پہلے ہی اس کی تقسیم لازم آ جاتی ہے حالانکہ ایسا کرنا باطل ہوتا ہے۔ اسی لئے صلح کا کام بھی باطل ہوتا ہے۔ فہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر عقد سلم کر کے رقم ادا کر دی پھر ان میں سے ایک نے اپنا

حصہ مال واپس لے کر اس سے صلح کر لی یعنی اس عقد کو ختم کر دیا۔ مال اور مال دین کے حکم

کے درمیان فرق، مسئل کی تفصیل، حکم، ائمہ کرام کا اختلاف، دلائل

فصل فی التنازع۔ قال و اذا كانت التركة بين ورثة فاحر حوا احدہم سها مال اعطوه اياه والتركة عقار

او عروض جاز قليلا كان ما اعطوه اياه او كثيرا، لانه امکن تصحيحه بيعا، وفيه اثر عثمان فانه صالح تماضر

الاشجعیۃ امراۃ عبد الرحمن بن عوف عن ربع ثلثها عنی ثمانین الف دینار

فصل۔ تخریج کا بیان

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ کے مال کے کئی وارث ہو ہاں اور وہ تمام اپنی رضادور غیبت کے ساتھ ان میں سے کسی کو کچھ نقد مال دیکر خواہ ان کے اپنے ملنے والے حصہ سے وہ مال کم ہو یا زیادہ دے کر مطمئن کر دیں اور وہ مال غیر منقولہ جائیداد ہو یا اسباب میں سے ہو تو جائز ہو گا۔ اگرچہ وہ مال جو اسے دیا جا رہا ہو تھوڑا ہو یا زیادہ ہو۔ کیونکہ اس طرح کی صلح کو بیع کی صورت میں صحیح کر لینا ممکن ہے (یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے ملنے والے حصہ کو اس نقد مال کے عوض خرید لیا گیا ہے) اور اس کے اس طرح جائز کہنے میں حضرت عثمان غنیؓ خلیفہ وقت کا اثر ہے۔ کیونکہ آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی اہلیہ تماضر بنت اصبح اشجعیہ کے ساتھ مصالحت کر کے ان کے شوہر کے ترکہ میں سے آٹھویں حصہ میں سے چوتھائی کے اسی ہزار دینار دے کر ان کو راضی کر دیا تھا۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت تماضر بنت اصبح ایک شاعرہ تھیں اور وہ رسول اللہ ﷺ پر ایمان لے آئی تھیں۔ ان کے بارے میں یہ روایت ہے کہ یہ بادشاہ عرب سرء القیس کی سس سے تھیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کے نکاح کی اجازت فرمائی تھی۔ لیکن یہ اپنی فطرت اور مزاج کے اعتبار سے نازک مزاج اور کچھ بدخلق تھیں، اور وہ اس وقت اپنے شوہر سے دو طلاقیں پا کر رجعت کی حالت میں آگئی تھیں۔ پھر جب شوہر یعنی عبدالرحمن رضی اللہ عنہ بیمار پڑ گئے تو تیسری طلاق بھی ان کو دیدی۔ اور اس کی عدت ختم ہو جانے کے بعد شوہر نے انتقال کیا تھا۔

اور بظاہر عدت ختم ہو جانے کی وجہ سے یہ احسنیہ ہو جانے کی بناء پر زوجیت کی میراث پانے کی حقدار باقی نہیں رہیں تھیں۔ مگر خلیفہ وقت حضرت عثمانؓ نے اس طلاق دینے کو میراث سے محروم کر دینے کے لئے راہ فرار بنا کر میراث دلائی تھی۔ جبکہ ابن سعدؒ نے اپنی کتاب طبقات میں ذکر فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید ان کی عدت میں رہتے ہوئے انہوں نے انتقال کیا ہو۔ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا فیصلہ عدت گزر جانے کے بعد صادر ہوا ہو۔ کیونکہ روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ جب عبدالرحمنؓ بیمار ہوئے تو (اپنی بیوی) تماضر کو تیسری طلاق بھی دیدی تب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمنؓ ابن عوف سے عدت ختم ہو جانے کے بعد تماضر کو میراث دلائی۔ بس اس روایت کا مطلب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ تماضر کی عدت طلاق ختم ہونے کے بعد ہی ان کے لئے میراث پانے کا حکم صادر فرمایا تھا اگرچہ حضرت عبدالرحمن بن عوف کا انتقال ان کی عدت ہی کے زمانہ میں ہوا ہو۔ پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عوف رضی اللہ عنہ کی کل اہلیہ کتنی تھیں یعنی تماضر کے علاوہ دو تھیں یا تین تھیں یعنی مجموعہ تین تھیں یا چار۔ چنانچہ مصنف ہدایہ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کل چار ازواج تھیں۔ یوں عام مسئلہ کے لحاظ سے کہ صاحب اولاد شوہر کی اہلیہ کا کل مال میں اٹھواں حصہ ہوتا ہے اور وہ ایک ہو یا چار تک ہوں ان میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

بس جبکہ روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت تماضر نے مجموعہ آٹھویں حصہ میں سے چوتھائی حصہ پایا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت کل چار ازواج تھیں جس میں سے میراث کا حصہ ان کو اسی ہزار دینار ملا تھا۔ لیکن کسی روایت سے وضاحت کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ ازواج ان کے علاوہ دو تھیں یا تین تھیں۔ کیونکہ عبدالرزاقؒ نے عمرو بن دینار سے یہ روایت کی ہے کہ ایک بیوی کو آٹھویں کی تہائی میں سے اسی ہزار درہم ملے اور یہ روایت مرسل صحیح ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ کل تین ازواج تھیں۔ اور اسی ہزار درہم ملے تھے۔ لیکن طبقات میں حضرت بن سعدؒ کی روایت میں حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادہ محمد بن عبدالرحمنؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے وفات پائی تو ترکہ کی دوسری بہت

سی چیزوں کے علاوہ اتنا سونا چھوڑا تھا کہ اسے کلہاڑیوں سے بھی کاٹنا پڑا تھا۔ جس سے لوگوں کے ہاتھ چمکنے لگے تھے۔ اور چار ازواج چھوڑی تھیں جن میں سے ایک کو اسی ہزار دے کر اس کے حق وراثت سے علیحدہ کر دیا گیا تھا۔ اس کی اسناد بھی جید ہے۔ اور بظاہر اس اسی ہزار سے دینار ہی مراد ہیں۔ اس وجہ سے یہ روایت مصنف کے قول کے موافق ہوگی۔ اور واقدی و ابن سعد کی روایت میں جو بھی عورت کا حصہ ایک لاکھ لکھا ہے۔ ان میں تطبیق و توفیق دینے کی بظاہر ایک صورت ہوتی ہے کہ تھامر کو ان عورتوں میں شامل کر کے چار اور ان سے علیحدہ کر کے شمار کرنے سے بعد کے ترکہ میں جو شامل رہیں وہ تین ہی تھیں۔ قافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (م۔ ت) پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ تفصیل اسی صورت میں ہے جبکہ ترکہ نقد سونا چاندی کے سوا زمین، مکان اور دوسرے اسباب ہوں تو اس وقت صلح کے عوض میں کم دیا جائے یا زیادہ دیا جائے سب جائز ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ترکہ صرف سونا اور چاندی ہو یا اس کے ساتھ دوسری چیزیں بھی ہوں تو اس کا حکم مصنف اس کے بعد ہی ذکر فرما رہے ہیں۔

توضیح :- فصل : تنہاج کا بیان تنہاج کی اصطلاحی تعریف، حکم، اس کی شرطیں، اگر آدمی کے مر جانے کے بعد یا اس کے قریب ہی اس کے ترکہ کے وارثوں میں سے کسی کو باضابطہ ترکہ نہ دے کر منجملہ مال کم ہو یا زیادہ دے کر اس کی رضامندی کے ساتھ صلح کر لی جائے، حکم، تفصیل، دلائل

التنہاج۔ شریعت میں تنہاج کی صورت یہ ہے کہ وارثوں کا جو حق شرعی مال ترکہ میں ہوتا ہے۔ ان وارثوں کے درمیان ان کی رضامندی اور خوشی کے ساتھ کسی وجہ سے کسی وارث کو کچھ مال دے کر ان لوگوں سے علیحدہ کر دینا۔ اگر واقعہ سب کی رضامندی سے ہو تو جائز ہے۔ لیکن اس کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ کل یا کچھ ترکہ کا مال قرضہ میں پھنسا ہوا نہ ہو۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ جو کچھ اسے دیا جا رہا ہو وہ اس کے اس ترکہ کی جنس سے زائد ہو اور بعضوں کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ صلح کے وقت یہ بات معلوم ہو کہ ترکہ میں جو عین مال ہیں وہ کس جنس کے ہیں۔ (ع۔)

قال وان كانت التركة فضة فاعطوه ذہبا او كان ذہبا فاعطوه فضة فکذلك لانه بیع الجنس بخلاف الجنس فلا يعتبر التساوی ويعتبر التقابض فی المجلس لانه صرف غیر ان الذی فی یدہ بقية التركة ان كان حاحدا یکتفی بذلك القبض لانه قبض صمان فینوب عن قبض الصلح وان كان مقرا لاید من تحدید القبض لانه قبض امامة فلا یبوب عن قبض الصلح، وان كانت التركة ذہبا وفضة وغیر ذلك فصالحوه علی فضة او ذہب فلا بد ان یكون ما اعطوه اکثر من نصیبه من ذلك الجنس حتی یكون نصیبه بمثلہ والزیادة لحقه من بقية التركة، احترازا عن الربوا، ولا بد من التقابض فیما یقابل نصیبه من الذہب والفضة لانه صرف فی هذا القدر ولو كان بدل الصلح عرضا حاز مطلقا لعدم الربوا، ولو كان فی التركة الدراهم والدنانیر وبدل الصلح دراهم ودنانیر ایضا حاز الصلح کیف ما كان صرفا للجنس الی خلاف الجنس، كما فی البیع لكن یشترط التقابض للصرف.

ترجمہ :- مقدمہ درستی نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ چاندی ہو اور لوگوں نے اسے سونا دیا یا ترکہ سونا ہو اور لوگوں نے اس کے عوض چاندی دی تو بھی یہی حکم ہے۔ تھوڑے پر راضی کر لیا جائے یا زیادہ پر ہر طرح جائز ہے۔ کیونکہ اس طرح ایک جنس کو اس کے برخلاف جنس کے عوض بیچنا پایا جاتا ہے اس لئے ان میں برابری کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط ضروری ہے کہ اسی ایک مجلس ہی میں دونوں پر قبضہ ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ یہ اصطلاح صرف کی صورت ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ جس وارث کے قبضہ میں باقی ترکہ موجود ہو اگر وہ اپنے قبضہ میں اس ترکہ کے ہونے کا منکر ہو یعنی وہ یہ کہتا ہو کہ میرے قبضہ میں ترکہ کا کوئی مال موجود نہیں ہے تو اس کے لئے کسی نئے قبضہ کے ہونے کی ضرورت نہیں ہو بلکہ اسی قبضہ پر ہی اکتفاء کر لیا جائے گا۔

کیونکہ اس کے اپنے قبضہ میں ترکہ کے انکار کی وجہ سے اس کا قبضہ ضامنی قبضہ ہو گا یعنی وہ اس انکار کی وجہ سے اس مال کا ضامن ہو گیا ہے۔ لہذا اس کا موجودہ قبضہ صلح کا نائب ہو گا۔ یعنی صلح کی وجہ سے جو قبضہ لازم آئے گا اس کے لئے اس کا موجودہ قبضہ ہی (اگرچہ وہ اس کا منکر بھی ہے پھر بھی) کافی ہو گا۔

اور اس کے برعکس وہ وارث جس کے قبضہ میں باقی ترکہ موجود ہو وہ اس کے رہنے کا اقرار بھی کرتا ہو یعنی وہ کہتا ہو کہ ہاں ترکہ کا باقی مال میرے پاس ہے تو صلح کا معاملہ ہو جانے کے بعد اس پر پھر سے بالکل نیا قبضہ پیدا کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ فی الحال اس کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے اسی لئے یہ قبضہ صلح کا نائب نہ ہو گا۔ (ف۔ خاصہ کلام یہ ہوا کہ جب کسی وارث کو اس کے نقد ترکہ کے عوض ترکہ کا مال دے کر اس کے پانے والے حصہ سے صلح کی گئی اور اس کو ترکہ میں شرکت سے علیحدہ کر دیا گیا اور اسے دیا جانے والا اس کے موجودہ ترکہ کے مال سے جنس میں مختلف ہو مثلاً سونے کے بدلے چاندی یا چاندی کے بدلے است سونا دیا گیا تو اس جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے یہاں بیاج یعنی سودی معاملہ ہونے کا احتمال نہیں رہے گا اور اگر یہ نقدی بیع صرف کی ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ جس وارث کو آئندہ ترکہ کا مال پانے سے علیحدہ کر دیا گیا ہے وہ عوض صلح پر قبضہ کر لے اور ترکہ پر قابض شخص یعنی جس کے قبضہ میں ترکہ امانت کے طور پر ہے وہ بھی اسی مجلس میں مبادلہ کے ہونے کی وجہ سے جدید قبضہ کرے کیونکہ ایسا قبضہ ضامنی ہوتا ہے یعنی اس کا ضمان دینا لازم ہوتا ہے۔ اس لئے اس کا پہلا امانتی قبضہ اس قبضہ کے قائم مقام نہ ہو گا۔ البتہ اگر ترکہ پر قبضہ رکھنے والا وارث اس امانت سے انکار کر دے تب وہ ضامن ہو جائے گا اور اس کا قبضہ ضامنی قبضہ کہلائے گا۔ اسی لئے وہ اس ضامنی قبضہ کا نائب ہو سکتا ہے۔

وان كانت التركة الح اور اگر ترکہ میں سونا چاندی اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ملی جلی ہوں اور وارثوں نے ان میں سے ایک کو صرف سونے چاندی دے کر صلح کر لی تو اس صورت میں یہ بات ضروری ہو گی کہ ان لوگوں نے اسے صلح کے عوض جو کچھ دیا ہے وہ اس وارث کے اس جنس کے حصہ سے زیادہ ہو۔ یہاں تک کہ اس کے حصہ کے مقابلہ میں برابر نقد واقع ہو اور زیادتی اس کے ترکہ کے باقی حصہ کے مقابلہ میں ہو تاکہ وہاں بیاج اور سودی معاملہ سے محفوظ رہ جائے۔ یعنی اس وارث کے حصہ ترکہ میں بھی سونا چاندی دوسری چیزوں کے ساتھ موجود ہو۔ اور جب اس کے حصہ سے سونا یا چاندی پر صلح کی تو اس کی مقدار اس کے نقد حصہ سے زیادہ ہونا چاہئے تاکہ اس میں سے اس حصہ کے سونا چاندی کے برابر اپنی جنس میں برابر ہو اور باقی اس کے ترکہ کے باقی حصہ کے برابر ہو۔ اس طرح بیاج نہ ہو سکے گا پھر اس کے حصہ میں جو کچھ سونا اور چاندی ہو اس کے مقابل جتنا عوض نقد ہو اس پر اسی مجلس میں قبضہ کر لینا ضروری ہے۔ کیونکہ سونے اور چاندی کی اس مقدار میں یہ صلح بیع صرف کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اگر اس صلح میں اس کا عوض کچھ اسباب ہو تو پھر اس پر قبضہ ہو یا نہ ہو ہر صورت یہ جائز ہے۔ کیونکہ اس میں کسی طرح بھی بیاج کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

ولو كان في التركة الخ اور اگر ترکہ میں درہم دینار دونوں چیزیں ہوں اور صلح کے عوض میں بھی دینار و درہم دونوں ہوں تو ہر طرح صلح جائز ہو گی یعنی مقدار میں کسی طرف سے کم ہو یا زیادہ۔ اس صورت سے کہ ایک جنس کو دوسری جنس کے مقابلہ میں فرض کیا جائے گا یعنی ایک کے دینار کو دوسرے کے درہم کے مقابلہ اور ایک کے درہم کو دوسرے کے دینار کے مقابلہ میں فرض کیا جائے گا۔ جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے لیکن ایک ہی جنس میں دونوں کا اپنے مال پر قبضہ کر لینا شرط ہے۔ کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

توضیح: تخریج کی صورت میں اگر باقی ترکہ سونا یا چاندی یا اسباب وغیرہ ہو پھر مال ترکہ جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کر رہا ہو یا انکار کر رہا ہو، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

قل وان كان في التركة دين على الناس فادخلوه في الصلح عني ان يحرقوا المصالح عنه ويكون الدين لهم فالصلح باطل، لان فيه تملك الدين من غير من عليه وهو حصه المصالح، وان شرطوا ان يُبرىء العرماء منه ولا يرجع عليهم بصيب المصالح فالصلح جائز، لانه اسقاط او هو تملك الدين ممن عليه الدين وهو حائر، وهذه حيلة الحوارج احرى ان يُعطلوا قضاء نصيبه متبرعين وفي الوحيين صرر لبقية الورثة، والاوجه ان يقرضوا المصالح مقدار نصيبه ويصالحوها عما وراء الدين ويحيلهم على استيفاء نصيبه من العرماء

ترجمہ۔ قدری نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ میں کچھ ایسا مال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہو۔ اور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صبح کے مال میں اس شرط پر داخل کیا ہو جس وارث سے صلح ہو کہ وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کر دیا جائے اور یہ سارا قرضہ نہیں وارثوں کے لئے رہ جائے تو یہ صبح باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسے کرنے میں ایسے شخص کو اس قرضہ کا مالک بنانا لازم آتا ہے جس پر وہ قرضہ نہیں ہے اور وہ صلح کرنے والے کا حصہ ہے (ف۔) حالانکہ اگر اسی شخص کو اس قرضہ کا مالک بنا دیا جاتا جس کے قبضہ میں وہ ابھی ہے تو جائز ہو جاتا۔ لیکن دوسرے کو مالک بنانا باطل ہے۔ اور موجودہ مسئلہ میں جس شخص سے مصالحت کر کے وراثت کے حق سے خارج کر دیا ہے اس نے اپنے قرضہ کے حصہ کا قرض وارثوں کو مالک نہیں بنایا ہے۔ بلکہ ان وارثوں کو بنا دیا ہے۔ حالانکہ یہ کام باطل ہے۔ اسی لئے اس کی صبح بھی باطل ہوگی۔

وان شرطوا الحج اور اگر وارثوں نے یہ شرط کی ہو کہ صبح کرنے والے قرض وارثوں کو اس سے بری کر دے اور صبح کرنے والے کے حصہ کے لئے کوئی بھی وارث ان قرض وارثوں سے مطالبہ نہیں کرے گا تو یہ صبح جائز ہوگی۔ کیونکہ ایسی صبح کا مطلب ہوتا ہے قرض دار کے ذمہ سے قرضہ کو ختم کر دینا۔ یا جس پر پیسے سے قرضہ ہے اسی کو اس قرضہ کا مالک بنانا۔ اور یہ کام جائز ہے (ف۔) اس کا خلاصہ یہ ہو کہ ان لوگوں نے قرضہ کے اس بھگڑے کو اس طرح ختم کیا کہ صبح کرنے والے وارث سے اپنا حصہ قرضہ وارثوں کو معاف کر اڑا۔ وھذه حيلة الحوارج۔ یہ طریقہ دراصل صلح کے جائز ہونے کا ایک حیلہ ہے۔ و احرى ان يعجلوا الحج۔ اور صبح کو جائز کرنے کا دوسرے حیلہ یہ ہے کہ بقیہ وارث اس صبح کرنے والے وارث کے قرضہ کے حصہ کو بطور تبرع اور احسان اپنے پاس سے ادا کر دیں (ف۔) تو بھی صلح جائز ہو جائے گی۔ یہاں پر تبرع کے معنی یہ ہیں کہ اس کا بدلہ قرضہ وارثوں سے واپس نہیں لئے جاسکتے ہیں کیونکہ ان کے حکم کے بغیر ادا کیا ہے۔

وفي الوحيين الحج لیکن ان دونوں صورتوں میں باقی وارثوں کا نقصان ہے (ف۔) اس طرح سے کہ اگر صبح کرنے والے سے قرضہ معاف کر دیا تو باقی وارث ان قرضہ وارثوں سے کچھ وصول نہیں کر سکتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں جب باقی وارثوں نے اپنے پاس سے نقد دیدیا اور اس کے مقابلہ میں ادھار یہ تو اس کا نقصان ظاہر ہے۔ والاوجه ان يقرضوا الحج۔ پس بہترین حیلہ یہ ہو گا کہ صبح کرنے والے کو اس کے حصہ کے برابر قرض دیدیا جائے۔ اور وہ شخص قرض کے حصہ کے سوائے ترکہ کے باقی حصہ پر ان کے ساتھ مصالحت کر لے۔ پھر قرضہ کا اپنے حصہ وصول کرنے کے لئے باقی وارثوں کے قرضہ وارثوں کو ذمہ دار بناتا دے۔

توضیح۔ اگر ترکہ کے مال میں کچھ ایسا مال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہو اور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صلح کے مال میں اس شرط پر داخل کیا ہو کہ جس وارث سے صلح ہو اس کو وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کر دیا جائے اور سارا قرضہ انہیں وارثوں کے لئے رہ جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، جائز ہونے کی صورت، ناجائز ہونے کی وجہ۔ جواز کے لئے

حیلے، بہترین حیلہ

ولو لم یکن فی التركة دین و اعیانہا غیر معلومة و الصلح علی المکیل و الموزون قبل لا یجوز لاحتمال الربوا، و قبل یجوز لانہ شبهة الشبهة، ولو كانت التركة غیر المکیل و الموزون لکھا اعیان غیر معلومة قبل لا یجوز لکرمہ بیعا اذ المصالح عنہ عین و الاصلح انہ یجوز لانہا لا تفضی الی المصارعة لقیام المصالح عنہ فی بد القیة من الورثة، و ان کان علی المیت دین مستغرق لا یجوز الصلح ولا القسمة لان التركة لم یتملکھا الوارث، و ان لم یکن مستغرقا لا یبغی ان یصلحوا ما لم یقصوا دینہ لتقدم جهة المیت ولو فعلوا قالوا یجوز، و ذکر الکرخی فی القسمة انہا لا تجوز استحسانا و تحوز قیاسا۔

ترجمہ اور اگر ترکہ میں کسی پر کوئی باقی مال نہ ہو بلکہ سب کا سب عین ہو مگر ان کے اعیان یعنی وہ کیا کیا چیزیں ہیں معلوم نہ ہوں پھر کسی کو کوئی وزنی یا کیلی چیز دے کر صلح کی جا رہی ہو تو بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ ایسی صلح جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صلح میں بیاج اور سود ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ اور کچھ فقہاء نے اسے بھی جائز فرمایا ہے۔ کیونکہ اس میں حقیقت میں احتمال نہیں بلکہ احتمال کا احتمال ہوتا ہے۔ (ف۔ اور یہی قول صحیح ہے۔) (القاضی خان)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب ترکہ کے عین مال کا صحیح حال معلوم نہیں ہے تو اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ تاپ کر دینے والی چیزیں (کیل) گیسوں یا جو وغیرہ یا وزن کر کے دینے والی چیزیں (وزنی) مثلاً: لوہے اور تانبے وغیرہ ہوں جن میں سے اس صلح کرنے والے کا بھی حصہ ہو پھر صلح کے عوض میں بھی کیلی یا وزنی ہو۔ اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ترکہ میں بھی گیسوں ہو اور صلح کے عوض میں بھی گیسوں ہی دئے جائیں تو یہ بات ضروری ہوگی کہ صلح میں دیا جانے والا گیسوں اس کے اپنے ترکہ کے حصہ سے زیادہ ہو۔ کیونکہ اس میں جانتین سے برابری کا ہونا شرط ہے۔ اور اس میں چونکہ یہ ایک احتمال رہ جاتا ہے کہ یہ ایک طرف کا گیسوں دوسرے حصہ کے گیسوں سے کم ہو جائے تو اس تبادلہ سے بیاج لازم آجائے گا۔ اور اسی احتمال کی وجہ سے صلح جائز نہ ہوگی۔ مگر فقہ ابو جعفر نے اس قول کو رد

کر دیا ہے اس طرح سے کہ اول تو یہ احتمال ہی ہے کہ عوض میں جو چیز دی جا رہی ہے اس جنس کی کیلی یا وزنی چیز ترکہ میں بھی ہو۔ پھر یہ بھی احتمال ہے کہ وہ چیز بد نہ میں دینے کی مقدار سے زیادہ یا اس کے برابر ہو پس ان دونوں احتمالات کے پائے جانے کے بعد بیاج ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ احتمال کے احتمال پر بھی بیاج لازم آجائے حالانکہ ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیاج کا شبہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور وہ بات یہاں لازم نہیں آرہی ہے۔ لہذا اس سے صلح جائز ہوگی۔

ولو كانت التركة الخ۔ اور اگر ترکہ کیلی یا وزنی کے سوا کوئی دوسرے چیز ہو یعنی اتنا معلوم ہو کہ ترکہ میں کوئی چیز کیلی بھی نہیں ہے اور وزنی بھی نہیں ہے۔ لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہ ہو تو بھی یہ کہا گیا ہے کہ صلح جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس سے صلح کی جا رہی ہے وہنا معلوم ہے۔ اور چونکہ یہ صلح بھی ایک قسم کی بیع ہے اور مجہول چیز کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے لہذا یہاں صلح بھی جائز نہ ہوگی۔ لیکن اس صورت میں قول اصح یہ ہے کہ یہ صلح جائز ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا اتنا مجہول ہونا نقصان دہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہو جانے کی نوبت آسکتی ہو۔ جب کہ یہاں ایسی بات نہیں ہے۔ کیونکہ جن چیزوں سے صلح واقع ہوئی ہے وہ باقی وارثوں کے قبضہ میں موجود ہیں۔

وان کان علی المیت الخ اور اگر میت پر اتنا قرضہ ہو جو اس کے ترکہ کے برابر ہو تو اس کے کسی کے ساتھ بھی اس کے ملنے والے حصہ سے صلح جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اس کے وارثوں میں اس کا بٹوارہ بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ترکہ اس وقت تک وارث کی ملکیت میں نہیں آیا ہے۔ اور اگر قرضہ اتنا زیادہ نہ ہو جو اس کے پورے پورے ترکہ کے برابر ہو یعنی ترکہ سے کم ہو تو وارثوں کو کسی وارث کے ساتھ صلح نہیں کرنا چاہئے جب تک اس میت کا پورا قرضہ ادا نہ کر دیا جائے۔ کیونکہ میت کی اپنی حاجت

دوسروں کی حاجت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ اس کے باوجود دودھ ورثہ صلح کر لیں تو متاخرین مشائخ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ صلح جائز ہو جائے گی۔ اور بخوارہ کے بارے میں کرفی نے ذکر کیا ہے کہ یہ قیاساً تو جائز ہے۔ مگر استحساناً جائز نہیں ہے۔

توضیح۔ اگر ترکہ میں کچھ بھی دین نہ ہو بلکہ سب کا سب مال عین ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اعیان کیا چیزیں ہیں پھر عوض میں کوئی کیلی یا وزنی چیز دی جا رہی ہو اور اگر ترکہ میں کیلی یا وزنی چیز کا نہ ہونا معلوم ہو لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہیں ہے اور اگر میت پر اتنا قرض باقی ہو جو اس کے پورے ترکہ کے برابر ہو۔ یا ترکہ سے کم قرض ہو، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

☆☆☆

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تفسیر

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں



عین الہدایۃ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی ظہیم

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قسیمی نسیم
ستادہ ایدہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریفات، مولانا احسان اللہ شائق بامدنی دیر نوری و مولانا عبد اللہ شوکت حسا بامدنی بوری نوری

ڈھاکہ، مئی ۱۹۷۵ء

کمریہ پستاب 2213768

عن البراءة

تشریحات، تہلیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین البرداجیہ

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں

جدید، مفقود

کتاب المصنوعہ
کتاب نکرہیت

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق مدرس عربیہ پاکستان

پیش نظر: مولانا مفتی نظام الدین شام زئی فاضل

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تہلیل و توثیق جدید

مولانا محمد نوار الحق قسمی قدس سرہ
تہذیبیہ و علمی ادارہ دار الفکر

تقریفات: مولانا احسان اللہ شائق مدظلہ العالی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب مدظلہ العالی

ڈیوکار، ممبئی
2211768

دارالاشاعت

ترجمہ جدید، سہیل و شریکی نوٹس، عنوانات کے جملہ حقوق
ملکیت بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں۔

باہتمام
کمپوزنگ
طباعت
ضمیمت

خلیل شرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
مورخہ ہر صدیق صاحب
۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
۹۰۲ صفحات

﴿..... منے کے پتے﴾

دارالافتاء جامعہ رالعلوم کراچی
اور دارالاسلامیات ۱۹۰-۱۱۱ مارکلی، ہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار، ہور
مکتبہ امدادیہ فی ہفتاں روڈ ملتان
دارالاسلامیات موہن چوک، روڈ بازار کراچی
دارالافتاء القرآن والعلوم، اسمیہ B-437 ویب روڈ لیبیلہ کراچی

بیت القرآن اردو زرگری
بیت العلوم 20 تا بھر روڈ لاہور
تعمیر مکڈو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ رکیٹ دلچہ بازار اور اوپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار ریشاد
بیت الکتاب بالمقابل اشرف لمد رس گلشن اقبال کراچی

فہرست مضامین

عین الہدایہ جدید، جلد ہفتم

از کتاب المضاربہ تا کتاب احیاء الموات

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱	کتاب المضاربہ	۵۷	۶	ربا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۶۲
۲	توضیح۔ کتاب، مضاربہ کا بیان، لغوی اور اصطلاحی معنی، حکم، دلائل، عمل کرنے والے اور مال کے مالک کے درمیان تعلق کی تفصیل اور حکم۔	۵۸	۷	توضیح۔ مضاربہ مطلقہ مکمل طے ہو جانے کے بعد مضارب کو کیا کیا اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں؟ کیا مضارب اپنا مال مضاربہ کے لئے کر سفر میں جاسکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔	۶۳
۳	توضیح۔ مضاربہ کی تعریف اور عمل مضاربہ، عمل بضاعت اور قرض کے درمیان حکم کا فرق، کیسے مال سے عمل مضاربہ صحیح ہوتا ہے؟ مضاربہ کی مزید شرطیں۔	۵۹	۸	توضیح۔ ایک مضاربہ کا مال کن کن لوگوں کو استعمال کے لئے دے سکتا ہے؟ اس کے لئے قاعدہ مقررہ، مسائل کی تفصیل، دلائل۔	۶۷
۴	توضیح۔ اگر عقد مضاربہ میں حصہ سے کچھ درہم دینے کی شرط لگا دی، اگر مضاربہ میں ایسی کوئی شرط لگائی گئی ہو جس سے اس کے نفع کی مقدار میں جہالت باقی رہ گئی ہو، اگر اس شرط کے علاوہ کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۶۰		توضیح۔ اگر رب اہل مال نے اپنا مال مضاربہ کو کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے دیا تو اس کی رعایت ضروری ہے یا نہیں، اور کس حد تک اور اگر بجائے خود کسی دوسرے کو دوسرے شہر میں کاروبار کے لئے دینا چاہئے۔ اگر مضارب مال مضاربہ خلاف شرط دوسرے شہر لے جائے پھر وہاں سے کچھ خریدنے کے بعد اس کے بغیر ہی واپس آجائے۔ خلاف ورزی پر کن صورتوں میں مضارب پر ضمان لازم آتا ہے۔ جامع صغیر اور مبسوط کی روایتوں میں اختلاف اور اس کا حل۔ اگر ایک شہر	
۵	توضیح۔ مضارب کو اس المال حوالہ کرنے کی شرط، مضاربہ اور شرکت کی صورت میں، عقد مضاربہ میں مال والے کے ذمہ میں بھی کرنے کی شرط کا ہونا، عقد مفوضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربہ کے لئے مال دیا اور خود بھی اس میں شریک	۶۱			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	کاروبار کے لئے متعین کیا تو اس کے تمام بازاروں میں کاروبار کا حق ہوتا ہے یا نہیں، مضاربیت کے سنے مخصوص انسان یا مخصوص شہر کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل۔	۱۸	۹	توضیح۔ اگر رب امان نے مضارب سے مضاربیت کے لئے کوئی وقت معین کر دیا ہو، کیا کسی مضارب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس مضاربیت سے کسی ایسے شخص کو خریدے جس پر خریداری کے بعد بھی قبضہ نہ کیا جاسکتا ہو، اور اگر خریدے، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔	۱۰
	توضیح۔ اس مضاربیت سے کاروبار کرنے کے بعد اگر کچھ نفع ہاتھ آجائے تو کیا اس نفع سے یا اصل مال ایسے شخص کو خرید سکتا ہے جو خریدتے ہی اس مضارب یا رب امان کے حق میں از خود ہو جائے؟ اور اگر ایسا ہو جائے تو کیا کرنا ہوگا؟ اگر اصل مال سے ذی رحم محرم کو خریدنے کے بعد اس کی قیمت تھی بڑھ گئی جس کے نفع میں سے وہ خریداجا سکتا ہو۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل۔	۱۱	۱۱	توضیح۔ ایک شخص کے پاس مضاربیت کے ہزار درہم تھے اس نے ان سے باندی خرید کر صحبت کر دی، اور اس سے ایک بچہ پیدا ہو گیا، پھر یہی وقت جبکہ بچہ کی قیمت بھی ہزار درہم تھی یہ بعد میں جبکہ ڈیڑھ ہزار ہو گئی، اس کی طرف اپنی قیمت کی نسبت کی۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل۔	۱۲
	توضیح۔ مضارب کا مال مضاربیت کے	۱۳			
۴	باب المصارف یضارب	۴	۳	ذریعہ ایک لڑکا ہو جانے کے بعد گرس پر اپنے نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہوگا یا نہیں؟ اور رب مال کے مال کا ذمہ دار کون ہوگا، اس کی ادائیگی کی کیا صورت ہوگی؟ اگر رب امان ایسے لڑکے سے پوری قیمت وصول کر لے تو کیا اس کی مال کی قیمت کا بھی وہ مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلیل۔	۵
۵	باب المصارف یضارب	۵	۵	توضیح۔ ایک مضارب کا دوسرے شخص کو مضارب بنانا، اگر رب امان نے دوسرے کو مضارب بنانے کی اجازت نہیں دی، پھر ایسا کر لے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلیل۔	۶
۶	توضیح۔ ایک مضارب کا دوسرے شخص کو مضارب بنانا اور ایک امین کا دوسرے شخص کو امین بنانا، رب امان کی اجازت کے بعد ہو یا بغیر اجازت، دونوں کے حکم کے درمیان ائمہ فقہاء کے اقوال، تفصیل، دلیل۔	۶	۶	توضیح۔ رب امان نے نصف نفع کی شرط پر ایک کو مضارب کا مال دیا پھر اس نے دوسرے شخص کو ایک تہائی نفع کی شرط پر وہ مال دیدیا، پھر اس مضاربیت سے نفع ہزارہ سو درہم نفع میں آئے تو ان کی تقسیم کس طرح ہوگی، ورودہ منفع حلال ہوں گے یا نہیں، مسئلہ کی پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت کی تفصیل، حکم، دلیل۔	۷
۷	توضیح۔ مسئلہ کی دوسری اور تیسری صورت، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔	۷	۷		

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۸	توضیح:- مسئلہ کی چوتھی اور پانچویں صورت، تفصیل، حکم، دلیل	۷۸	۱۹	توضیح:- فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی ہو کہ مال کے مالک کو نفع میں سے ایک تہائی حصہ ملے گا اور اس کے غلام کا بھی ایک تہائی حصہ ہوگا بشرطیکہ وہ بھی اس کاروبار میں شریک رہے، اور ایک تہائی حصہ میرا ہوگا۔ اگر عبد ماذون نے کسی اجنبی کے ساتھ مضاربیت کا معاملہ کیا اور اس میں اپنے مولیٰ کے لئے عملی شرکت کو بھی لازم کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل	۷۹
۲۰	توضیح:- فصل مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کا بیان، اگر رب المال یا مضارب مر جائے، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۸۰	۲۱	توضیح:- اگر رب المال مر جائے یا اپنے مضارب کو برطرف کر دے، پھر اسے اس کی خبر ہوئی ہو۔ یا نہیں ہوئی ہو، اپنا تصرف باقی رکھنے کا حق ہے یا نہیں۔ اگر مضارب کو اس وقت برطرف کیا ہو جبکہ اس المال اصل حالت میں موجود ہو یا اسے دوسری شکل میں بدل دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۸۱
۲۲	توضیح:- اگر رب المال اور مضارب دونوں ہی مضاربیت کے معاہدہ کو ختم کر دیں مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل، دلال اور سمسار کے درمیان فرق؟	۸۲	۲۳	توضیح:- اگر مضاربیت کے مال میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اگر اتنا ضائع ہوا جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو، اگر رب المال اور مضارب دونوں میں حاصل	۸۳
۲۴	توضیح:- فصل: مضارب کیا کام کر سکتا ہے؟ اور کیا نہیں کر سکتا ہے؟ تفصیل اقوال ائمہ، دلائل	۸۴	۲۵	توضیح:- اگر مضارب اپنے مال کے دام کو کسی دوسرے کے ذمہ لگا دینے کو قبول کر لے۔ ایسے موقع کے وہ رہنما اصول جو یہاں بیان کئے گئے، ان کی تفصیل، مع مثال مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل	۸۵
۲۶	توضیح:- کیا مضارب کو یہ حق ہے کہ مضاربیت کے مال میں سے اپنے غلام یا باندی کا نکاح کر دے اگر مضارب کے مال سے کچھ مال اپنے رب المال کو بھی کاروبار کے لئے دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال فقہائے کرام، دلائل	۸۶	۲۷	توضیح:- مضارب اگر اپنے شہر میں ہونے سے یا شہر سے باہر سفر میں جانے سے اس کے کیا کیا حقوق ہوتے ہیں، مضاربیت صحیحہ اور فاسدہ کے حقوق میں کیا فرق ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۸۷
۲۸	توضیح:- مضارب اپنے سفر کی مدت میں نفقہ اور ضروری سامان خرچ کرنے کے بعد بھی جب اپنے شہر میں واپس لے آیا تو اسے کیا کرنا چاہئے، اگر ایک شخص سفر میں اتنے دور جاتا ہو کہ وہ رات کے	۸۸	۲۹	توضیح:- مضارب اپنے سفر کی مدت میں نفقہ اور ضروری سامان خرچ کرنے کے بعد بھی جب اپنے شہر میں واپس لے آیا تو اسے کیا کرنا چاہئے، اگر ایک شخص سفر میں اتنے دور جاتا ہو کہ وہ رات کے	۸۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۹	وقت اپنے گھر میں ہی قیام کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو تو مضارب کو کس انداز اور حساب سے نفقہ استعمال میں لانا چاہئے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلیل	۹۰	۳۳	اپنے رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں بیچے تو یہ رب المال سے مراکتہ بیچتے ہوئے کتنے میں فروخت کرے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔	۹۳
۳۰	توضیح۔ مضارب اپنی مضاربہ سے نفع کمالے تو کیا رب المال اس کے اثاثے سفر نفقہ وغیرہ کے اخراجات کو اصل رقم میں شمار کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر مضارب اپنے سامان کو مراکتہ بیچنا چاہے تو اس میں سے کن کن اخراجات کو بھی شامل کر سکتا ہے؟ یا اگر مضاربہ کی کل رقم سے سامان خرید کر اس میں جیب سے بھی کچھ زاد خرچ کر ڈالے یا مال رنگ سے رنگ دے یا کپڑے پر زر روزی کا کام کرالے تو اصل رقم میں اسے شامل کر سکتا ہے یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل	۹۱	۳۳	توضیح۔ اگر مضارب کے پاس مضاربہ سے نفع کی شرط میں ہزار درہم تھے۔ اس نے ان سے کپڑے خرید کر دو ہزار ان کو فروخت کر دیے۔ مگر بائع کو رقم نہیں دے سکا تھا کہ سب چوری ہو گئے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، قول ائمہ، دلائل	۹۵
۳۱	توضیح۔ اگر مضارب کے پاس مضاربہ سے نفع کی شرط میں ہزار درہم تھے۔ اس نے ان سے کپڑے خرید کر دو ہزار ان کو فروخت کر دیے۔ مگر بائع کو رقم نہیں دے سکا تھا کہ سب چوری ہو گئے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، قول ائمہ، دلائل	۹۱	۳۴	توضیح۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں، اور رب المال نے پانچ سو کے عوض ایک غلام خرید کر اپنے اسی مضاربہ کے ہاتھ ہزار درہم سے فروخت کر دیے تو یہ مضاربہ اس غلام کو بطور ہبہ بیچتے ہوئے کتنے درہم سے فروخت کرے گا؟ اور اگر مضارب ایک ہزار سے ایک غلام خرید کر	۹۶
۳۲	توضیح۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں، اور رب المال نے پانچ سو کے عوض ایک غلام خرید کر اپنے اسی مضاربہ کے ہاتھ ہزار درہم سے فروخت کر دیے تو یہ مضاربہ اس غلام کو بطور ہبہ بیچتے ہوئے کتنے درہم سے فروخت کرے گا؟ اور اگر مضارب ایک ہزار سے ایک غلام خرید کر	۹۲	۳۵	توضیح۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں، اور وہ ان سے ایک غلام خرید لے، لیکن قیمت کی ادائیگی سے پہلے ہی وہ درہم ضائع ہو گئے اس لئے رب المال نے وہ رقم ادا کر دی ہو، تین چار بار رقم ہوتی گئی، تو رب المال کا اور مضارب کا اس میں کس طرح حصہ ہوگا، اور اگر یہی صورت خریداری کے وکیل کے ساتھ پیش کی ہو تو کیا ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۹۶
	فصل اختلاف کا بیان	۹۶	۳۶	توضیح۔ اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میرے ان دو ہزار درہموں میں سے اس مال ایک ہزار اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی ایک ہزار ہے، اور رب المال نے کہا کہ میرا یہ دونوں ہزار میں نے اس مال کے طور پر دیئے تھے۔ اگر رب المال اور مضارب کے درمیان نفع کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے کہ وہ نصف پر ہے یا	۹۶

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۷	ثبوت پر ہے، اگر کسی کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ کہے کہ یہ مال خدا کا ہے، اس نے نصف فسخ کے ساتھ مضاربت کے لئے دیئے ہیں۔ اور دوسرے نے کہا کہ وہ تو بضاعت کے لئے ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۹۷	۳۸	توضیح :- اگر مضاربت پر مال کا دعویٰ کرنے والے نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے یہ مال بضاعت یا امانت پر مضاربت کے لئے تم کو دیا تھا، اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال سے ایک مخصوص قسم کے کاروبار کرنے کو کہا تھا، لیکن مضارب اس کا انکار کرتا ہو۔ اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے کپڑے کے کاروبار کے لئے رقم دی تھی، جبکہ مضارب نے کہا کہ تم نے غلہ کے کاروبار کے لئے دیئے تھے، اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے، اگر دونوں جانب کے گواہوں نے گواہی کے ساتھ معامد کی تاریخ بھی متعین کر دی ہو، تو اختلاف کس طرح رفع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلائل۔	۹۸
۳۹	توضیح :- کتاب ودیعت کا بیان - ودیعت، مودع، مستودع، مستودع، المستودع، تعدی کی تعریف، حکم رکن ودیعت، ثبوت اور دلیل۔	۹۹	۴۰	توضیح :- اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے گھر والوں کے علاوہ دوسرے کے	۱۰۱
۱۰۳	پاس رکھ دیا۔ کن صورتوں میں مال امانت کو دوسروں کے پاس بھی رکھ دینا صحیح ہوتا ہے، اگر مودع اور مستودع کے درمیان دوسرے کے پاس رکھنے کی صورت میں اجازت دینے میں اختلاف ہو گیا، اگر مودع نے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا مگر مستودع نے دینے سے انکار کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔	۱۰۳	۴۱	توضیح :- اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے مال میں اس طرح ملا دیا کہ دونوں میں تمیز ممکن نہ رہی، اگر مودع نے مستودع کو اس کے مال کو اپنے مال میں ملا دینے پر تادان سے بری کر دیا ہو، تل کے تیل کو امانت رکھنے کے بعد مستودع نے اسے زیتون کے تیل میں ملا دیا، اگر تیلی اور تل کو اسی کی جنس میں ملا دیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔	۱۰۴
۱۰۴	توضیح :- اگر مستودع کے پاس مال امانت اس کے اپنے ارادہ اور اختیار کے بغیر وہ اس کے ذاتی مال سے مل جائے، اگر مستودع نے مال امانت میں سے کچھ خرچ کر لینے کے بعد اسی جیسا اتنا ہی مال اس میں ملا دیا پھر سار مال امانت بالکل مل گیا، اگر مستودع نے مال امانت کی حفاظت میں خیانت سے کام یہ بعد میں اس خیانت کے آثار کو ختم کر کے پورے طور پر اس کی حفاظت کرنے لگا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔	۱۰۴	۴۳	توضیح :- اگر مالک نے اپنے مستودع سے اپنی امانت واپس مانگی، مگر اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا، اگر	۱۰۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۱۱	اسے کردیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔ توضیح۔ اگر مالک نے اپنے مستودع سے کہا کہ تم میرے اس مال کو حفاظت کے لئے اپنی بیوی یا اپنے گھر کے افراد میں سے کسی کو یا فلاں شخص کو نہ دینا، یا اپنے گھر کے فلاں کمرہ میں رکھو اور فلاں کمرہ میں نہ رکھو، یا فلاں صندوق میں رکھو یا فلاں صندوق میں نہ رکھو۔ لیکن اس مستودع نے ان شرطوں کے خلاف کیا پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔	۴۷	۱۰۷	مستودع نے اپنے مودع (مالک امانت) کے عدوہ کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اختلاف ائمہ کرام، دلائل۔ توضیح۔ کیا مستودع مال امانت کو سفر میں جاتے وقت اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، سفر قریب کا ہو یا دور کا، اور مال ایسا ہو کہ اس کے نقل و حمل کیلئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اگر اس نے سفر میں ساتھ لے جانے کی صراحت ممانعت کر دی ہو، بالخصوص صندوق میں رکھنے کیسے تاکید کی یا منع کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔	۴۴
۱۱۳	توضیح۔ ایک شخص احمد نے اپنی چیز امانت رکھنے کو زید کو دی، پھر زید نے از خود وہ چیز خالد کو امانت دیدی اور اس کے پاس سے وہ امانت ضائع ہو گئی تو احمد اپنی امانت کے ضائع ہو جانے پر کس سے تاوان وصول کرے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔	۴۸	۱۰۸	توضیح۔ اگر دو شخصوں نے اکٹھے ہو کر ایک شخص کے پاس اپنی کوئی چیز امانت رکھی، بعد میں ان میں سے ایک شخص تنہا چاکر اس سے اپنا حصہ واپس مانگے، اگر دو شخصوں نے مل کر کچھ مال بطور قرض ایک شخص کو دیا، پھر کچھ دنوں بعد ان میں سے صرف ایک شخص مقروض کے پاس جا کر اپنے حصہ کا مطالبہ کرے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔	۴۵
۱۱۴	توضیح۔ اگر ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں جن کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ یہ تمام روپے صرف میرے ہیں، میں نے اس کے پاس انہیں امانت رکھا تھا، مسد کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔	۴۹	۱۰۹	توضیح۔ اگر ایک شخص نے اپنی ایک چیز دو آدمیوں کو امانت رکھنے کے لئے دی جو قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، اگر دوسرےوں یا کسی چیز کی خریداری کے دو وکیلوں میں سے ایک نے اپنی ذمہ داری اپنے شریک کے سپرد کر دی، کسی ایک چیز کے بارے میں جو قابل تقسیم تھی یا نہ تھی، یا کوئی ایسی چیز جو قابل تقسیم ہو یا نہ ہو دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر رکھ دی، پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کے حوالہ	۴۶
۱۱۵	توضیح۔ اگر مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے لئے جیسے ہی قسم کھانے سے انکار کیا فوراً قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں حکم دے دیا، تو کیا بعد میں دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائیگی، مسئلہ میں شیخ بزدوی اور امام خفاف کے اقوال، تفصیل مسائل، دلائل۔	۵۰			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۱	کتاب العاریۃ	۱۱۶	۵۱	توضیح: کتاب: عاریت کا بیان،	۱۱۷
۵۲	عاریت کی تعریف لغوی اور شرعی ثبوت، حکم، اقوال فقہاء کرام، اصطلاحی الفاظ۔	۱۱۷	۵۲	توضیح: کن کن الفاظ سے عاریت پر دینا صحیح ہوتا ہے، عاریت پر کوئی چیز دینے کے بعد اس سے واپس لیا جاتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلیل۔	۱۱۹
۵۳	توضیح: اگر عاریتہ لی ہوئی چیز ضائع ہو جائے، اگر مستعیر شئی مسترد کو اجارہ پر دینا چاہے، اگر اجارہ پر اسے دیدیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔	۱۱۹	۵۳	توضیح: کیا مستعیر بھی اپنا مال مستعار دوسرے کو عاریتہ دے سکتا ہے، اور اس کی شرط کیا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔	۱۲۱
۵۴	توضیح: کوئی چیز عاریت پر دینے کی کتنی صورتیں ہوتی ہیں، ان کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر کسی نے کسی سے عاریتہ ایک گھوڑا لیا تو کیا وہ اس گھوڑے کو خود بھی عاریتہ دے سکتا ہے، تفصیل، حکم، دلائل۔	۱۲۱	۵۴	توضیح: روپے اشرفیں یا کیلی اور وزنی چیزیں کس طرح عاریت پر دی جائیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۱۲۲
۵۵	توضیح: اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی انور واپس لے	۱۲۲	۵۵	توضیح: اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی انور واپس لے	۱۲۳
۵۶	توضیح: کوئی چیز عاریت پر دینے کی کتنی صورتیں ہوتی ہیں، ان کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر کسی نے کسی سے عاریتہ ایک گھوڑا لیا تو کیا وہ اس گھوڑے کو خود بھی عاریتہ دے سکتا ہے، تفصیل، حکم، دلائل۔	۱۲۲	۵۶	توضیح: اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی انور واپس لے	۱۲۳
۵۷	توضیح: روپے اشرفیں یا کیلی اور وزنی چیزیں کس طرح عاریت پر دی جائیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔	۱۲۳	۵۷	توضیح: اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی انور واپس لے	۱۲۳
۵۸	توضیح: اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی انور واپس لے	۱۲۳	۵۸	توضیح: اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی انور واپس لے	۱۲۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۶۵	توضیح - بہہ کن کن اغاظ سے منعقد ہوتا ہے، اور کیوں، مع مثال -	۱۳۱	۴۱	مکان ایک ساتھ ایک شخص کو بہہ کیا، اور اگر وہی مکان ایک شخص نے دو آدمیوں کو بہہ کیا، اگر دو فقیروں یا دو مالداروں کو دس درہم بہہ یا صدقہ کے طور پر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل -	۱۳۱
۶۶	توضیح - ان اغاظ سے کیا مراد لیا جاتا ہے	۱۳۲	۴۲	توضیح - اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں میں اس طرح بہہ کیا کہ ایک کو دو تہائی اور دوسرے کو ایک تہائی ہے، اگر کسی نے ایک چیز دو آدمیوں کے پاس رکھی اور ہر ایک کو ان کے حصوں کی تفصیل بتادی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل -	۱۳۱
۶۷	توضیح - قبل تقسیم مال کو بہہ کرنا کب صحیح ہوگا۔ مال مشاع کو بہہ کرنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل -	۱۳۳	۴۳	باب ما یصح رجوعہ وما لا یصح رجوعہ - توضیح - باب - ایسا بہہ جس سے رجوع کرنا صحیح ہو یا صحیح نہ ہو، بہہ کئے گئے مال کو واپس لینے کا حکم، کیا کسی کے لئے اسے واپس لینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل -	۱۳۲
۶۸	توضیح - قبل تقسیم چیز بہہ کرنے یا قرض دینے یا وصیت کرنے کی صورت میں تقسیم کرنے کے خرچ کا ذمہ دار کون ہوگا، صحابہ کے معنی اور اس کی صورت، اگر کسی نے آٹا جو ابھی تک پیسوں کے اندر ہے یا تیل جو دانوں میں موجود ہے یا دودھ جو تھن میں ہے یا مکھن جو دودھ ہی ہے بہہ کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل -	۱۳۶	۴۴	توضیح - بہہ سے رجوع کرنے کے موافق، اگر کسی نے اپنی قابل زراعت زمین کسی کو بہہ کی اور اس نے اس کے کن روں میں درخت لگا دیئے یا دوکان بنوادی یا کوئی چہرہ بنالیا تو کیا ایسی زمین سے رجوع کا حق ہے، مسائل کی تفصیل، دلائل -	۱۳۳
۶۹	توضیح - اگر کسی کو بہہ یا فروخت کی ہوئی چیز جو پہلے سے ہی اس کے قبضہ میں موجود ہو تو وہ اس چیز کا کب مالک ہوگا، اگر باپ نے یا ماں نے اپنے چھوٹے بچہ کو جو اس کے پاس ہے کوئی چیز بہہ کی تو وہ بچہ کب اور کس طرح اس کا مالک ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل -	۱۳۷	۴۵	توضیح - اگر ایک ایسے شخص نے جسے کوئی زمین بہہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصہ کو تقسیم کئے بغیر کسی اور کو بہہ کر دی، اگر کسی نے اپنی زمین کسی اپنے ذی رحم محرم کو بہہ کی، اگر زوجین میں سے کسی ایک نے دوسرے کو کچھ بہہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل -	۱۳۵
۷۰	توضیح - اگر یتیم کو کوئی چیز بہہ کی گئی اور اس یتیم کی طرف سے اس کے ولی یا اس کی ماں یا خود بچہ نے اس مال پر قبضہ کیا، یا نابالغ بیوی کو کوئی چیز بہہ کی گئی اور اس کی طرف سے اس کے شوہر نے قبضہ کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل -	۱۳۹	۴۶	توضیح - اگر موہوبہ نے اپنے واپس	۱۳۶
۷۱	توضیح - اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ	۱۴۰	۴۷		

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۱۵۲	یہ سب تمہارے ہیں یا تم ان سے بری ہو، یا ان کے نصف مجھے دے دو تو باقی نصف کے تم خود مالک ہو یا ان سے تم بری ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔ توضیح۔ قبی اور عمری کے لغوی اور شرعی معنی، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۸۲	۱۵۲	سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے عوض مجھ سے اتنا مال لے لو، اور واہب نے اس پر قبضہ کر لیا، اگر موہوب لہ کی طرف سے کسی اجنبی نے واہب کو اس کے ہبہ کے عوض کچھ مال دیدیا، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ لئے ہوئے مال میں سے نصف حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے اس پر قبضہ کر لیا، اگر ہبہ کے عوض کے نصف پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔	۸۳
۱۵۳	فصل فی الصدقة توضیح۔ فصل۔ صدقہ کا بیان، صدقہ کے لئے قبضہ ضروری ہے یا نہیں، مال مشترک کا صدقہ۔ صدقہ کے بعد رجوع، مالدار کو صدقہ دینا۔ نذر کی صورت، حکم، تفصیل، دلیل۔	۸۴	۱۵۳	توضیح۔ ہبہ کے بعد اس سے کس طرح رجوع کیا جاسکتا ہے اور رجوع کرنا جائز بھی ہے یا نہیں، ہبہ سے رجوع کرنا کسی صورت میں صحیح شمار ہوگا، تفصیل، مسائل، حکم، دلائل۔	۸۵
۱۵۳	﴿کتاب الاجارات﴾ توضیح۔ کتاب۔ اجارہ کا بیان، اجارات کے لفظی اور شرعی معنی، ثبوت، حکم، اختلاف ائمہ، اصطلاحی الفاظ، سبب، ارکان	۸۶	۱۵۴	توضیح۔ اگر موہوب ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کر دے، اور موہوب لہ سے اس کا تاوان بھی وصول کر لے، اگر کسی نے کسی کو بدلہ دینے کی شرط پر کچھ ہبہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔	۸۷
۱۵۷	توضیح۔ انعقاد اجارہ کی صورت، اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط، اور دلیل، کون کون سی چیز اجرت بن سکتی ہے، ایسی چیز جو شمن بیخنے کے لائق نہ ہو کیا وہ بھی اجرت بن سکتی ہے۔ منفع کا علم کس طرح ہو سکتا ہے، اجارہ کتنی مدت تک کے لئے دیا جاسکتا ہے، تفصیل، مسائل، دلائل۔	۸۷	۱۵۵	توضیح۔ اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اور اس کے حمل کو اس سے مستثنیٰ کیا، اگر باندی کے حمل کو پہلے آزاد کیا یا پہلے مدبر بنایا بعد میں وہ باندی کسی کو ہبہ کی، اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اس شرط پر کہ وہ اس واہب کو پھر یہ باندی لوٹا دے گا، یا آزاد کر دے گا یا ام ولد بنائے گا، تفصیل، مسائل، حکم، دلائل۔	۸۸
۱۵۸	توضیح۔ منافع معلوم ہونے کی صورت، اجارہ کی تقسیم، تفصیل۔	۸۹	۱۵۶	توضیح۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہوں۔ اور اس نے اپنے قرض دار سے کہا کہ کل کا دن آنے سے	۸۹
۱۵۸	باب الارزق مستحق	۹۰	۱۵۷	توضیح۔ اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اور اس کے حمل کو اس سے مستثنیٰ کیا، اگر باندی کے حمل کو پہلے آزاد کیا یا پہلے مدبر بنایا بعد میں وہ باندی کسی کو ہبہ کی، اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اس شرط پر کہ وہ اس واہب کو پھر یہ باندی لوٹا دے گا، یا آزاد کر دے گا یا ام ولد بنائے گا، تفصیل، مسائل، حکم، دلائل۔	۹۰
۱۵۹	توضیح۔ باب۔ انسان اجرت کا مستحق ہوتا ہے، تفصیل، دلائل	۹۱	۱۵۸	توضیح۔ اگر متاجر نے کرایہ کے مکان یا کھیت پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت کب	۹۱
۱۵۹	توضیح۔ اگر متاجر نے کرایہ کے مکان یا کھیت پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت کب	۹۲	۱۵۹	توضیح۔ اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اور اس کے حمل کو اس سے مستثنیٰ کیا، اگر باندی کے حمل کو پہلے آزاد کیا یا پہلے مدبر بنایا بعد میں وہ باندی کسی کو ہبہ کی، اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اس شرط پر کہ وہ اس واہب کو پھر یہ باندی لوٹا دے گا، یا آزاد کر دے گا یا ام ولد بنائے گا، تفصیل، مسائل، حکم، دلائل۔	۹۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر						
۱۶۷	جائے گا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل۔ توضیح۔ کیا حامل اور ملاح اور دھوبی جسے اجیر دس کو یہ حق ہے کہ پنی اجرت وصول کرنے کے لئے اپنے ماؤں کو اپنے پاس روک کر رکھ لیں؟ اگر کسی کے بھگے ہوئے غلام کو کوئی پکڑ کے اس کے آقا کے پاس لیجا کر سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہوا وہ اس سے زبردستی وصول کر سکتا ہے، اگر مستاجر نے اپنے اجیر سے ابتداء گفتگو میں یہ شرط کر لی ہو کہ وہ خود ہی ہمارا کام کے گا تو اجیر دوسرے سے بھی اس کام کو کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل۔	۹۷	۱۶۸	توضیح۔ فصل۔ اگر کسی نے کسی سے یہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل و عیال کو جو کہ آٹھ ہیں آٹھ سو کے عوض لے آئے، پھر جب یہ اجیر وہاں پہنچا تو ان میں دو افراد فوت یا بچکے تھے اس لئے بقیہ چھ افراد کو ہی لے کر آ گیا، اگر کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ میرا یہ خط فلاں شہر کے فلاں شخص تک صرف پہنچا دو، یا اس کا جواب لے آؤ۔ مگر اسے وہاں پہنچنے پر معصوم ہوا کہ مکتوب الیہ مرچکا ہے اس لئے خط کوئے ہوئے واپس آ گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔	۹۸	۱۶۹	توضیح۔ اگر مذکورہ صورت میں اجیری اس خط کو چھوڑ کر واپس آ گیا۔ اگر کسی شخص سے اسی صورت میں بجائے خط لے جانے کے غلہ سے جانے پر معاملہ طے کیا، مگر جس کے پاس سے بھیجی گیا	۹۹			
۹۳	واجب ہوگی، اگر کسی غصب نے کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لیا، یا مدت اجارہ کے اندر کسی وقت بھی غصب پایا گیا، لک مکان اپنے کرایہ کا کب مطالبہ کر سکتا ہے؟ توضیح۔ اگر شخص نے ایک سو ری مخصوص شہر تک جانے کے لئے کرایہ پر لی تو سواری والا اپنی اجرت کہاں اور کب مانگ سکتا ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء کرام، فتویٰ، دلائل	۱۶۱	۹۴	توضیح۔ عام درزی دھوبی یا باورچی یا خاص درزی یا باورچی جسے مت جر نے اپنے گھر میں بد کر اس سے کام کرنے کا معادہ کیا۔ تو یہ لوگ اپنی اجرت کا کس وقت مطالبہ کر سکتے ہیں؟ اگر کسی طرح ان سے ایب کپڑا یا کھانا ضائع ہو جائے یا جل جائے تو اس نقصان کا ذمہ دار کون اور کس طرح ہوگا، اقوال ائمہ کرام، تفصیل، فتویٰ، دلائل۔	۱۶۲	۹۵	توضیح۔ ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے جس کو گھر پر بدیا گیا وہ اپنی اجرت کا کب مستحق ہوگا اور اس کی ذمہ داری کب ختم ہوگی، اور سینٹ بنانے یا تنوری روٹی پکانے کے لئے جس مزدوری پر رکھا گیا ہو۔ اس کی ذمہ داری کب ختم ہوگی، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل	۱۶۳	۹۶	توضیح۔ کیا کسی کاریگر یا مزدور کو یہ حق بہتیت ہے کہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے مال کو روک کر اپنے پاس رکھے، پھر اگر روک کر رکھنے کی صورت میں وہ مال ضائع ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کس صورت سے مال ادا کیا	۱۶۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۰۰	تھا وہ پہلے ہی مرچکا تھا اس لئے اس غلہ کو وہ واپس لے آیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، خط لے جانے اور غلہ کے لے جانے کے درمیان وجہ فرق، دلائل باب ما یجوز من الاجارۃ وما یکون خلافا فیہا۔ توضیح:- باب۔ کن اجاروں کے جواز میں اتفاق ہے، اور کن میں اختلاف ہے۔ مکانوں اور زمینوں کو رہائش کے لئے لینا، پھر اس میں خود اپنا دوسرے کو رکھنا، اور کیسے کیسے کاموں کو کرنا یا نہ کرنا بھی باڑی کرتا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۱۶۹	۱۰۳	میں دینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل توضیح:- اگر کسی نے دوسرے کا جانور مثلاً پانچ من گیدوں لادنے کے لئے کرایہ پر لیا بعد میں اسی وزن کا جو یا نمک یا لوہا لاد کر لے گیا، یا کسی جانور کو سواری کے لئے لیا اور بعد میں اپنے ساتھ ایک اور شخص خواہ وہ دبلا ہو یا موٹا یا بچہ کو لے بٹھالیا یا خود اپنے کندھے یا سر پر بٹھالیا۔ بعد میں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۱۷۴
۱۰۱	توضیح:- اگر زمین لیتے وقت پانی اور راستہ دینے کی بات نہ کی گئی ہو، پھٹی کے لئے زمین لیتے وقت کن باتوں کی تصریح ضروری ہے، زمین سے مدت اجارہ گذر جانے کے بعد بھی اگر اس میں عمارت کھڑی ہو، درخت لگے ہوں، سبزی لہلہا رہی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۱۷۱	۱۰۴	توضیح:- کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر مثلاً پانچ من گیدوں لادے، مگر اس پر چھ من گیدوں لاد لیا۔ اور وہ جانور مر گیا، یا سواری کے لئے جانور کرایہ پر لیا، اور اس پر سوار ہو کر اس کی لگام پھینکی یا مارا اور جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔	۱۷۵
۱۰۲	توضیح:- مدت اجارہ ختم ہو جانے کے بعد زمین کا مالک لگے ہوئے درخت یا مکان کو اسی حالت پر رہنے دے مگر ٹوٹنے یا اکھڑے ہوئے مکان یا درخت کی قیمت ادا کر دے اور خود مالک بن جائے، یا یوں ہی اسے رہنے دے، سواری کے جانوروں کو کرایہ پر لینا، اور لے کر کسی دوسرے کے حوالہ کر دینا، کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لے کر دوسرے کو پہنا دینا، کسی مخصوص شخص کے استعمال کے جانور کو کرایہ پر لے کر دوسرے کے استعمال	۱۷۲	۱۰۵	توضیح:- اگر ایک جانور کو مثلاً کوفہ سے دو منزل تک لے جانے کے لئے کرایہ پر یا عاریضہ لیا مگر اس پر تین منزل تک سوار ہو گیا، پھر وہاں سے دوسری منزل پر لوٹ آیا، اور یہاں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل۔	۱۷۶
			۱۰۶	توضیح:- اگر کسی نے ایک گدھا زین سمیت کرایہ پر لیا۔ بعد میں اس کی دوسری زمین اس پر لگا کر سوار ہوا۔ یا زمین کی جگہ پالان رکھ دیا جس کی وجہ سے جانور ہلاک ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۱۷۷
			۱۰۷	توضیح:- اگر کسی نے ایک مزدور اس لئے مزدوری پر لیا کہ وہ اس کا غلہ مخصوص	۱۷۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۸۳	توضیح۔ اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک سال کے لئے ایک مکان کرایہ پر لیا یعنی ہرمینہ کا حساب نہیں بتایا، پھر ہمینہ کا شمار کس وقت سے اور کس دن یا تاریخ سے ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۱۱۳	۱۰۸	راستہ سے مخصوص شہر میں پہنچ دے مگر وہ مزدور اس مال کو دوسرے راستہ سے لے گیا، پھر وہ مال ہلاک ہو گیا، یا وہاں تک محفوظ پہنچا دیا، یا بجائے محنتی کے راستہ کے پانی کے راستہ سے لے گیا، پھر یہ تو مال ہلاک ہو گیا یا سلامت پہنچا دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔	۱۷۹
۱۸۵	توضیح۔ حمام میں نہانے کی اور حجام سے بچنے لگوانے کی اجرت کا حکم، ثبوت، اقوال ائمہ کرام، دلائل، تفصیل	۱۱۴	۱۰۹	توضیح۔ اگر کسی نے ایک زمین کرایہ پر لیتے ہوئے یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں گیہوں کی بھتی کروں گا، مگر عین وقت پر بجائے گیہوں کے رطبہ (یعنی چھوٹے چارے یا پودے لگا دیئے)، بعد میں زمین کو کچھ نقصان ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل، رطبہ کی تحقیق	۱۸۰
۱۸۶	توضیح۔ عسب ائیس کا مطلب، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلیل	۱۱۵	۱۱۰	توضیح۔ اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تاکہ ایک درہم کے عوض اس کے لئے ایک قمیص تیار کر کے دے، لیکن اس نے بجائے قمیص کے قبہ یا یا جامہ تیار کر کے دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔	۱۸۰
۱۸۸	توضیح۔ اذان۔ حج۔ نماز کی اہمیت۔ تعلیم قرآن مجید و فقہ اور رقیہ پر اجرت لینے کا حکم، کسی علم یا فن میں ماہر بن دینے کی شرط کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل	۱۱۶	۱۱۱	باب ال جارة الفاسدة توضیح۔ باب اجارہ فاسدہ کا بیان۔ اس کی تعریف، اقوال ائمہ، دلائل	۱۸۱
۱۹۰	توضیح۔ گانے اور نوحہ کرنے یا لکھنے یا لہو و لعب وغیرہ کے ساز و سامان کو کرایہ پر لینا۔ غیر تقسیم شدہ ماں جائداد کو کرایہ پر دینا۔ وہ تقسیم کے لائق ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۱۱۷	۱۱۲	توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک مکان ہرمینہ ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا، اگر اسی صورت میں ایک ماہ اس مکان میں رہ کر دوسرے ہمینہ میں بھی کچھ دیر رہ گیا۔ مسائل مذکورہ کی تفصیل، کسی معاملہ میں عقد ہر یا کل ذکر کرنے کا قانون اور قاعدہ، کچھ گھڑی کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔	۱۸۲
۱۹۲	توضیح۔ مرضعہ کو بچہ کو دودھ چلانے کے لئے خواہ وہ اپنی ماں ہو یا غیر ہوا جارہ پر لینا۔ تفصیلی بحث۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۱۱۸			
۱۹۳	توضیح۔ بچہ کی دودھ پلکی ماں کو اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض اجارہ پر رکھنا۔ خواہ ان کے حالات بیان کئے گئے ہوں یا بیان نہیں کئے گئے ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۱۱۹			
۱۹۴	توضیح۔ کیا مستاجر مرضعہ (ماں) کو اس کے اپنے شوہر سے ہمبستری کرنے سے	۱۲۰			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۱۹	روک سکتا ہے۔ مرضہ (دودھ ماں) پر بچہ کے لیے کیا حقوق رزم ہوتے ہیں؟ اگر مرضہ نے اپنے دودھ کے پیمانے بچہ کو بکری کا دودھ پلایا تو وہ مستحق اجرت ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۱۹۶	۱۲۰	توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک جولاہے کو کچھ دھاگہ دیا تاکہ وہ اس سے کپڑا بن کر دے اور اس کپڑے سے نصف کپڑا اپنی مزدوری کے طور پر رکھ لے۔ ایک شخص نے دوسرے کا ایک گدھا اس سے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر مثلاً دوسن گے ہوں یا دکر مقررہ جگہ پر لے جائے گا، اور اس گے ہوں سے اسے ایک کلو اس کی مزدوری کے طور پر دے گا۔ فقیر اطمینان کی تفصیلی صورت اور اس کا حکم۔ دو آدمیوں نے جنگ سے لڑیاں حاصل کر کے بازو میں دے کر شریعت کی۔ پھر ان میں سے ایک نے لڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو گھڑ بنایا۔ یا دونوں نے اسے جمع کیا، اور دونوں نے ہی ان کو باندھا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔	۱۹۸
۱۲۱	توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک نانہائی سے اس طرح چارہ کا معاہدہ طے کیا کہ وہ آج ہی دس سیر نانہ کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کر دے گا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۱۹۹	۱۲۲	توضیح۔ اگر ایک شخص نے اجارہ پر دوسرے کی کھیتی یا ایک مکان دوسرے کے عوض یا ایک مکان دوسرے کے لئے یا ایک سواری دوسری سواری کے عوض کرایہ پر دے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل۔	۲۰۰
			۱۲۳	توضیح۔ اگر ایک شخص نے غنہ کے ایسے ڈھیر کے بارے میں جو اس کے دوسرے شخص کا مشترک ہو وہ اپنے شریک کو یا اس کے گدھے کو اس لئے اجرت پر لیا کہ اس ڈھیر میں سے اس کے اپنے حصہ کو دوسرا شخص یا اس کا گدھا دوسری متعین جگہ پر پہنچا دے۔ مگر دوسرا شخص پورے ڈھیر کو دوسری جگہ پر منتقل کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، ان کے دلائل	۲۰۱
			۱۲۴	توضیح۔ کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی مگر مقصد نہیں بتایا کہ اس میں کیا کام کرے گا مثلاً کھیتی کرنا یا درخت لگانا یا کچھ تعمیر کرنا۔ اسی حالت میں اس نے زمین میں کھیتی کر لی ادھر اجارہ کی مدت بھی ختم ہو گئی، ایک شخص نے ایک گدھا کسی متعین جگہ تک کچھ سامان لے جانے کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر اس پر ایسا ہی	۲۰۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۰۸	توضیح۔ اگر کسی ڈاکٹر نے کسی انسان کی رگ میں یا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں صحیح طریقہ سے نشتر لگایا۔ یہ کسی غلام کو اس کے مولیٰ کے کہنے پر بچام نے بچھنا لگایا۔ جس سے وہ انسان یا جانور مر گیا یا ایک ختنہ کرنے والے نے بچہ کا ختنہ کرتے ہوئے اس کا ختنہ کاٹ دیا۔ بعد میں وہ لڑکا اچھا ہو گیا۔ یہ مر گیا۔ اجیر خاص کی تعریف مع مثال و حکم۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۱۳۰	۲۰۲	باب ضمان۔ اجیر	۱۲۵
۲۰۹	توضیح۔ اگر اجیر خاص کے قبضہ میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے۔ یا کام کا نقصان ہو جائے تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۱۳۱	۲۰۳	توضیح۔ اجیر کی تعریف۔ قسمیں۔ اور ان میں فرق۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔ اجیر۔ مراد وہ شخص ہے جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے لئے اجارہ پر دیا ہو۔ خواہ ایب خدمتگار جیسے نوکر ہوتے ہیں۔ یا کوئی کاریگری ہو جیسے روٹی پکانے والا۔ تانبائی۔ باورچی۔ دھوبی۔ درزی۔ چرواہا وغیرہ	۲۶
۲۰۹	باب الاجارۃ علی احد الشرطین	۱۳۲	۲۰۴	توضیح۔ مشترک اجیر سے کسی قسم کی خرابی ہو جانے کی صورت میں وہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔	۱۲۷
۲۱۰	توضیح۔ باب چند شرطوں میں سے ایک پر اجارہ کرنے کا بیان اگر درزی سے کہہ گیا کہ اس کپڑے کی سلائی تم نے فارسی انداز کی تو ایک درہم اور روئی انداز کی تو دو درہم اور پاکستنی انداز کی تو تین درہم۔ یعنی چند چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر ہر ایک کی اجرت مستقل بتائی تو وہ کس اجرت کا مستحق ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۱۳۳	۲۰۵	توضیح۔ اگر اجیر مشترک کی کوتاہی سے کوئی حادثہ ہو جائے۔ مثلاً کشتی کا مسافر مرجے یا کشتی کے ڈوب جانے سے مال ضائع ہو جائے۔ تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔	۲۸
۲۱۱	توضیح۔ اگر اجیر کو وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً اگر یہ کپڑا آج ہی کر دیا تو اس کی مزدوری میں ایک درہم ملے گا اور اگر کل سے کر دیا تو نصف درہم ہوگا۔ پھر بالفرض اگر تیسرے چوتھے دن	۱۳۴	۲۰۶	توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک مزدور اس سے رکھ تا کہ وہ اس کے شہد کے منکے کو ایک مخصوص جگہ سے دوسری مخصوص جگہ تک پہنچی دے۔ پھر لے جاتے ہوئے راستہ میں اس مزدور سے منکا گر کر ٹوٹ جائے اور شہد ضائع ہو جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۱۲۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۳۵	سی کردیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرم۔ دلائل۔ توضیح۔ اگر مالک دکان یا مکان نے اپنی جگہ کسی کو اس شرط پر کرایہ پر دی کہ تم اگر اس میں سطر کا کاروبار کرو یا خود رہو تو ماہوار ایک درہم اور اگر لوہے کا کاروبار کرو یا کسی دوسرے کو رکھو تو ماہوار دو درہم ہوں گے۔ یا اس چانور پر گیہوں ماد کر جاؤ یا اسے قرہی جگہ حیرہ تک لے جاؤ تو ایک درہم اور اگر جو ماد کرے جاؤ یا دور جگہ قادیہ تک لے جاؤ تو دو درہم لزم ہوں گے۔ تفصیل مسائل۔ حکم ۔ اقوال ائمہ کرم۔ دلائل	۲۱۲	۳۹	اجرت اس کا اپنا مولیٰ ہی وصول کر کے استعمال میں لے آئے، مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ خداف ائمہ۔ دلائل توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے اسے پانچ درہم ملیں گے۔ ایک شخص نے کسی کے غلام کو ماہوار ایک درہم کے عوض اجارہ پر لیا اور فور اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ لیکن اپنی بیماری کی وجہ سے یہ بھاگے۔ بننے کی وجہ سے وہ غائب رہا۔ مہینہ کے آخر میں اس نے اس کے مالک سے اس بات کی شکایت کی تو اس نے کہا کہ وہ تو اب سے ذرا پہلے سے غائب ہے اور اس سے پہلے غائب نہ تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۱۶
۱۳۶	باب احارۃ العبد	۲۱۳	۱۴۰	باب الاحتملاف	۲۱۶
۱۳۷	توضیح۔ باب۔ غلام کو اجارہ پر دینا۔ اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر لیا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں بھی لے جاسکتا ہے۔ اگر کسی نے کسی کے عہد مجبور کو کرایہ پر لیا اور اس نے اس کی اجرت غلام کے ہاتھ میں دیدی۔ تو کیا بعد میں وہ اس اجرت کو اس سے واپس لے سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۲۱۴	۱۴۱	توضیح۔ باب۔ موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف۔ اگر کپڑے کے مالک اور اس کے درزی کے درمیان یہ خداف ہو کہ مالک کہتا ہو کہ میں نے قبضہ سینے کو کہا تھا مگر تم نے قمیص ہی دی اور درزی کہتا ہو کہ قمیص ہی کہی تھی۔ اسی طرح رنگریز یہ کہتا ہو کہ تم نے زرد رنگ سے بنی رنگنے کو کہا تھا اور مالک کہتا ہو کہ میں نے سرخ رنگ سے رنگنے کو کہا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل توضیح۔ رریر۔ کے مالک اور کاری ر (درزی یا رنگریز)۔ درمیان اس بات کا اختلاف ہو کہ کاری اپنے ہم اجرت کا حاسب ہو یا نہ ہو کہ تم	۲۱۷
۱۳۸	توضیح۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا ہی عرصہ میں اس غلام نے دوسرے کے پاس عازمت کر کے اجرت وصول کر لی لیکن اس کا غاصب وہ اجرت اس سے لے کر خود کھا گیا اگر اسی غاصب نے خود اس غلام کو کسی جگہ کام پر لگوا کر اس کی اجرت خود وصول کر لی۔ اگر اسے غلام کی	۲۱۵	۲۲		۲۱۸

ممبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	نے میرے لئے یہ کام یوں ہی جینی کسی اجرت کے بغیر کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۱۳۸		توضیح۔ کیا معاملہ اجارہ دے ہو جانے کے بعد اسے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ تو ممکن صورتوں میں۔ عذر کی تعریف۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۲۳
۱۳۳	باب فسخ الاجارۃ	۲۱۸		توضیح۔ ایک شخص نے بازار میں ایک دکان کا روبر کے لئے کرایہ پر لی۔ لیکن اتفاقاً اس کی کل پونجی ضائع ہو گئی۔ یا مالک مکان نے اپنے مکان کرایہ پر لگایا اور وہ بھی کسی طرح بالکل قدش ہو کر بہت زیادہ مقروض ہو گیا۔ تو کیا یہ دونوں معذور سمجھے جائیں گے۔ کیا فسخ اجارہ کے لئے قاضی کا حکم ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اگر کرایہ دار اپنے اجارہ کے مکان میں شراب خواری زنا کاری وغیرہ فحش کام کرنے لگے تو مالک مکان اسے خالی کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔ اقوال مشائخ۔ حکم۔ دلائل	۲۲۴
۱۳۴	توضیح۔ باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا۔ لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جو رہائش کے لئے تکلیف دہ ہے۔ یا تکلیف دہ نہیں ہے۔ پھر تکلیف دہ ہونے کے باوجود اگر اس میں رہائش اختیار کر لی۔ مالک کی عدم موجودگی میں مستجر کا فسخ کرنا۔	۲۱۹		توضیح۔ کسی نے سفر میں جانے کے لئے کرایہ پر جانور یا مگر کسی مجبوری سے خیال بدل دیا۔ اور اگر جانور کے مالک کو جانور کرایہ پر دینے کے بعد کوئی مجبوری لاحق ہو گئی۔ کسی نے اپنا غلام کسی کے پاس اجارہ میں دیا پھر غلام کو بیچ دیا۔ تو مذکورہ باتیں فسخ اجارہ کے لئے عذر میں داخل ہیں یا نہیں اور ایسے غلام کو بیچنا صحیح ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۲۵
۱۳۵	توضیح۔ اگر کر یہ کام مکان گر کر برباد ہو جائے۔ یا کھیت میں ڈالا جانے والی پانی خشک ہو جائے یا پین چکی کا پانی ختم ہو جائے۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھاگ جائے۔ اگر پین چکی گھر کا پانی تو خشک ہو جائے پھر بھی وہ گھر دوسرے کام میں آنے کے قابل باقی ہو۔ اگر کشتی کے تختے ٹوٹ گئے مگر مالک نے تختے جوڑ کر کشتی درست کرادی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۲۰	۱۳۹		
۱۳۶	توضیح۔ اگر عقد اجارہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور اس نے خود اپنے لئے یہ معاملہ طے کیا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے وکیل یا وصی یا متوفی ہو۔ کسی نے کسی کا جانور اجارہ پر لیا وہ اسے لے کر راستہ میں جا رہا تھا کہ جانور کا مالک مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۲۱	۱۵۰		
۱۳۷	توضیح۔ اجارہ میں شرط خیار رکھنا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۲۲		توضیح۔ اگر ایک درزی نے اپنی دکان میں کام کرنے کے لئے ایک اور شخص کو سال نہ اجرت پر ملازم رکھا۔ مگر کسی بناء پر وہ بالکل فقیر بن گیا یا اس نے اپنے موجودہ پیشہ کو چھوڑ کر نیا پیشہ اپنانے کا	۲۲۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	ارادہ یا ایک شخص نے ایک آدمی کو اسی رہائشی شہر میں کام کرنے کے لئے ملازم رکھا مگر اسے سفر میں جانا پڑ گیا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال۔ دلائل	۲۲۷		زیتون کا تیل و سرکہ و در چھ ضرورت کے مطابق پانی ہوگا لیکن مشیزہ و غیرہ برتنوں کی تفصیل بیان نہیں کی۔ اگر اونٹ اس سے کرایہ پر یا کہ اس پر دس من زادا رہے یا دوسری کوئی چیز لے جائے گا و رستہ میں وہ سامان کم نہ بھی کیا اور اضافہ بھی کیا جاتا۔ ہا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۲۲۸
۱۵۱	مسائل مشورہ	۲۲۷	۱۵۵	کتاب المکاتب	۲۳۱
۱۵۲	توضیح۔ اگر کسی نے اپنے کرایہ یا عاریت کی زمین کی صفائی کر کے اس کے کوڑے میں آگ لگا دی۔ جس سے دوسرے کی زمین یا کھیتی جمل گئی اگر کسی نے راستہ میں آگ کا ٹکارہ رکھ دیا ہوگا کے جھوٹے سے وہ اڑ گیا جس سے دوسرے کا نقصان ہو گیا اگر کسی نے اپنے کھیت کو سیراب کیا۔ پھر اس سے پانی پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس زمین کی کھیتی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال۔ دلائل	۲۲۸	۱۵۶	توضیح۔ مکاتب کا بیان۔ مکاتبات کی تعریف۔ حکم۔ دلائل۔ یہ نام سے بدل کتابت کو قبول کرینا۔ زعم ہوتا ہے۔ ورنہ مولیٰ کا عدم سے یہ کہنا۔ زعم ہے کہ جو تم مطوبہ رقم ادا کر دو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے یا کہ صرف مطلوبہ رقم ادا کرنا ہی کا ہوگا	۲۳۲
	توضیح۔ اگر کسی درری یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو مارا یا بھلا یا جس کے نام پر لوگ کپڑے دیتے ہوں اور وہ ان سے معاملہ طے کر کے سود کا انداز سے نصف نصف رقم پر کام کرتا ہو اگر کسی نے کسی کا وٹ کرایہ پر اس لئے یا کہ اس پر ہودہ رکھ کر دو آدمی ملکہ معقولہ تک پائینے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال۔ دلائل	۲۲۹	۱۵۷	توضیح۔ مکاتب بنیاد کتابت کب اور کس طرح ادا کر سکتا ہے۔ اقوال۔ حکم۔ دلائل	۲۳۳
	توضیح۔ اگر دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر سے گئے۔ ایک اونٹ پر ایک ہودہ و دو آدمی اپنے بچھونے اور اڑھنے کے ساتھ ہوں۔ و دوسرے پر سامان ادا کرنے کے لئے تھیں کے اندر ستوں یا پنج تھیلے اور من سب انداز سے	۲۳۰	۱۵۸	توضیح۔ غلام نا سمجھ اور غیر تمیز جو کاروبار کی معاملہ نہ سمجھتا ہو یا سمجھتا ہو اسے مکاتبت کرنا کیسے ہے اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ رقم مجھے ہزار درہم دو یا ہوا رسو کے حساب سے تو تم آزاد ہو تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال۔ دلائل	۲۳۴
	توضیح۔ اگر دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر سے گئے۔ ایک اونٹ پر ایک ہودہ و دو آدمی اپنے بچھونے اور اڑھنے کے ساتھ ہوں۔ و دوسرے پر سامان ادا کرنے کے لئے تھیں کے اندر ستوں یا پنج تھیلے اور من سب انداز سے	۲۳۱	۱۵۹	توضیح۔ کیا معامہ کتابت ہونے سے ہی عدم آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر کتابت کا معامہ ہو جانے کے بعد مولیٰ اس غلام کو آزاد کرے تفصیل مسائل۔	۲۳۵
	توضیح۔ اگر کسی نے اپنے کھیت کو سیراب کیا۔ پھر اس سے پانی پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس زمین کی کھیتی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال۔ دلائل	۲۳۲	۱۶۰	توضیح اور رموز اپنی باندی سے ایک بار یا بار بار ہمبستری کرے یا اگر خود اس کتابت پر یا اس کی دوا پر زیادتی کرے	۲۳۶

مہر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۶۱	پس کا ہاں ضائع کر دے۔ یہ قتل کر دے۔ تفصیل مسائل۔ صم۔ دلیل توضیح۔ فصل۔ کتابت و سداد کا بیان۔ اگر کوئی مسلمان اپنے غلام کو شراب یا سر یا اس کی قیمت داکر نے پر یہ مردہ۔ ر اپنے پر مکاتب بنائے۔ اور وہ ۱۵ ر ایہ۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اختلاف امد۔ دلیل	۲۳۷	۱۶۶	وصف بیان نہیں کیا یا جنس بھی بیان نہیں کی۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال مثلاً۔ دلیل توضیح۔ اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا پھر شراب پر قبضہ سے پیسے یا بعد میں کوئی ایک مسلمان ہو گیا اور دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال مثلاً۔ دلیل
۱۶۲	توضیح۔ اگر مکاتب شرط کے مطابق شراب دکر کے آزاد ہو جائے تو کیا اس کی آردی مکمل ہو جائے گی قیمت واپس رہنے کی صورت میں غلام کتنی رقم اور رے گا اگر مولیٰ اور اس کا مکاتب رقم کی دے گی میں کسی بات پر متعلق نہ ہوئیں تو کیا کرنا ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۲۳۸	۱۶۷	۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۴۰	پہلے مکاتب ہو گئے اس کا مولیٰ اور اگر پہلے مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے کے بعد دوسرے مکاتب اپنا بدل کتابت دے کر تو اس کے دل کا کون مستحق ہوگا مسائل کی تفصیل - حکم - دلائل	۲۴۷	۱۴۱	توضیح - یہ عید ما ذون اور مکاتب اپنی کاروباری باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل - حکم - اقوال مشغ - دلائل	۲۴۸
۱۴۱	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنے زرخیر غلام کو ماں پر آزاد کر دے یا اس کی ذات خود اسی کے ہاتھ فروخت کر دے یا اس کا نکاح کسی عورت سے کر دے بچہ کا باپ یا اس کا وحی بچہ کے غلام کے ساتھ کیا سوک کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل - حکم - دلائل	۲۴۸	۱۴۲	توضیح - فصل، برہ راست مکاتب بننے والوں کے مسائل سے ذرا غ ہونے کے بعد ب ان کا بیان ہے جو ضمنا اور تبعا مکاتب بن سکتے ہیں اگر مکاتب نے ان رشتہ داروں کو خرید جن سے وصیت یا ہوت کا حلق ہے یا ایسے ذی رحم محرم کو خریدا جن سے مذکورہ حلق نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل - حکم - اقوال - عمدہ کرام - دلائل	۲۵۰
۱۴۲	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خرید وریچے اس کے ساتھ اس وقت ہو یا نہ ہو تو اس کے بچہ کا مالک کون ہوگا درودہ اپنی اس ام ولد کو فروخت کر سکے گا یا نہیں اگر مکاتب کی خریدی ہوئی باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو وہ مکاتب ہوگا یا نہیں دریں چھٹی آمدنی کا کون مالک ہوگا۔ تفصیل مسائل - حکم - اقوال	۲۵۱	۱۴۳	توضیح - اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتب بنادے۔ ارام ولد نے اپنے مولیٰ کی وصیت سے پہلے ہی مدد کتابت دے کر دیا۔ تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۲۵۱
۱۴۳	توضیح - اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا پھر ان دونوں کو مکاتب بنادیا اس کے بعد باندی کو بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ کس کے تابع ہوگا۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ساری اولاد آزاد ہوگی۔ تفصیل مسائل - حکم - اقوال - عمدہ - دلائل	۲۵۳	۱۴۴	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی باندی سے ہمبستری کر لی۔ بعد میں دوسرے شخص نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا۔ اگر مکاتب نے فاسد طریقہ سے کوئی باندی خرید کر اس سے ہمبستری کر لی پھر سے واپس کر دیا۔ مسائل کی تفصیل - حکم - دلائل	۲۵۴
۱۴۴	توضیح - اگر کسی مکاتب کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ ام ولد ہوگی یا مکاتب ہی رہے گی۔ اس بچہ کا نسب کس سے ثابت ہوگا۔ اگر مکاتب اپنا بدل کتابت ادا کر کے چاہے تو اس کا مہر، زم ہوگا یا نہیں اور اسے دوسرا بچہ بھی پیدا ہو جائے تو حکم میں کیا فرق آئے گا۔ تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۲۵۶	۱۴۵	توضیح - اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتب بنادے۔ ارام ولد نے اپنے مولیٰ کی وصیت سے پہلے ہی مدد کتابت دے کر دیا۔ تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۲۵۶
۱۴۵	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی باندی سے ہمبستری کر لی۔ بعد میں دوسرے شخص نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا۔ اگر مکاتب نے فاسد طریقہ سے کوئی باندی خرید کر اس سے ہمبستری کر لی پھر سے واپس کر دیا۔ مسائل کی تفصیل - حکم - دلائل	۲۵۶	۱۴۶	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو مکاتب بنادے۔ ارام ولد نے اپنے مولیٰ کی وصیت سے پہلے ہی مدد کتابت دے کر دیا۔ تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۲۵۶
۱۴۶	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی باندی سے ہمبستری کر لی۔ بعد میں دوسرے شخص نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا۔ اگر مکاتب نے فاسد طریقہ سے کوئی باندی خرید کر اس سے ہمبستری کر لی پھر سے واپس کر دیا۔ مسائل کی تفصیل - حکم - دلائل	۲۵۶	۱۴۷	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو مکاتب بنادے۔ ارام ولد نے اپنے مولیٰ کی وصیت سے پہلے ہی مدد کتابت دے کر دیا۔ تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۲۵۶
۱۴۷	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی باندی سے ہمبستری کر لی۔ بعد میں دوسرے شخص نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا۔ اگر مکاتب نے فاسد طریقہ سے کوئی باندی خرید کر اس سے ہمبستری کر لی پھر سے واپس کر دیا۔ مسائل کی تفصیل - حکم - دلائل	۲۵۶	۱۴۸	توضیح - اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو مکاتب بنادے۔ ارام ولد نے اپنے مولیٰ کی وصیت سے پہلے ہی مدد کتابت دے کر دیا۔ تفصیل مسائل - حکم - دلائل	۲۵۶

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۶۳	توضیح۔ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اسی مولیٰ کے ایک اور غلام کی طرف سے جو کہ اس مجلس سے غائب تھا اپنے مولیٰ سے مکاتبہ کا معاملہ طے کر لیا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۱۸۳	۱۷۹	مال اس نے ترکہ میں نہ چھوڑا ہو یا دوسرا مال بھی چھوڑا ہو۔ تفصیل مسائل حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل توضیح۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بن دے تو اس باندی کو کیا کرنا چاہئے۔ اگر مولیٰ اپنے مکاتبہ کو آزاد کر دے تو اس کا بدلہ کتنا بت پائی رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۲۵۹
۲۶۵	توضیح۔ ایک مولیٰ کے دو غلاموں میں سے ایک غلام نے اپنے مولیٰ سے بدلہ کتابت دے کر خود کو مکاتبہ بنایا ساتھ میں اپنے دوسرے ساتھی کا بھی مکاتبہ میں نام شریک کر لیا تو کیا دوسرا ساتھی غلام بھی اس بدلہ کتابت کو ادا کر سکتا ہے۔ اگر ایک نے ادا کر دیا تو دوسرے سے اس کے حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر باندی اپنے بدلہ کتابت د کرتے ہوئے اپنے دو چھوٹے بچوں کو بھی اس میں شریک کرے۔ پھر کسی ایک کے داکرتے وقت کیا مولیٰ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۱۸۵	۱۸۰	توضیح۔ اگر اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتبہ بنایا پھر اس سے صرف پانچ سو نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۲۶۰
۲۶۵	باب کتابۃ العبد المشترك	۱۸۶	۱۸۱	توضیح۔ اگر کسی ایسے مرض الموت میں گرفتار مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو جس کی صل قیمت ایک ہزار ہے اسے دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتبہ بنایا پھر مر گیا۔ اور اس مکاتبہ کے دوسرا کچھ بھی مال میراث نہیں چھوڑا یا مزید بھی چھوڑا تفصیل مسائل حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۲۶۲
۲۶۶	توضیح۔ اگر دو مالکوں کے درمیان ایک مشترک غلام کے بارے میں ایک مالک دوسرے سے یہ کہے کہ تم اس غلام کو میرے حصہ سے ایک ہزار درہم بدلہ کتابت کے عوض میری طرف سے مکاتبہ بنادو اور بدلہ کتابت وصول کر لو چنانچہ اس نے اس طرح اسے مکاتبہ بنایا اور اس سے کچھ وصول بھی کر لیا لیکن بعد میں غلام نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل	۱۸۷	۱۸۲	باب من بکاتب عن العبد	۲۶۲
			۱۸۳	توضیح باب۔ دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرنا۔ اگر ایک شخص دوسرے کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر اس کے مکاتبہ کا معاملہ طے کرے۔ اور رقم ادا بھی کر دے یا اس کہنے کے بعد غلام کو خبر سننے پر وہ اسے قبول کر لے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۶۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۸۸	توضیح۔ دو آدمیوں کے درمیان ایک مشترکہ باندی کو دونوں نے مکاتب بنایا پھر ایک شخص کی ہمبستری سے اسے بچہ پیدا ہو گیا بعد ازاں دوسرے کی ہمبستری سے بھی اسے ایک بچہ ہوا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے بچہ کے نسب کا اقرار بھی کیا۔ اس کے بعد اس مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۲۶۸	۱۸۹	توضیح۔ مسئلہ مذکورہ میں ایام ابو یوسف اور امام محمد کے قیاس سے تفصیلی مسائل۔ دلائل	۲۷۰
۱۹۰	توضیح۔ گرد مشترکہ مالکوں نے اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک خوش حال شریک نے اسے آزاد کر دیا۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل	۲۷۰	۱۹۱	توضیح۔ اگر ایک غلام کے دو مالکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مدبر بنادیا اور دوسرے نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اگر دونوں نے اسے آزاد کرنا چاہا مگر ایک نے پہلے آزاد کر دیا۔ اور اگر ایک شریک نے پہلے آزاد کر دیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا۔ پھر مدبر کی قیمت کس طرح اور کتنی لگائی جاسکتی ہے۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل	۲۷۳
۱۹۲	باب موت المکاتب وعجرہ وموت المولیٰ	۲۷۳	۱۹۳	توضیح۔ باب۔ مکاتب کے مرنے اس	۲۷۴
۱۹۴	توضیح۔ اگر کوئی مکاتب اس حالت میں مرا کہ لوگوں کے ذمہ بطور قرض اس کی رقم اتنی تھی کہ اس سے اس کا مدبر کتبہ ادا ہو سکتا تھا اور ایک آزاد کردہ عورت سے اس کا ایک لڑکا بھی تھا جس سے ایک شخص خطہ قتل ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۲۷۹	۱۹۵	توضیح۔ اگر مکاتب نے اپنے مرتے وقت کچھ مال چھوڑا جو اس کی مکمل قسطیں ادا کرنے کے لئے ناکافی ہوں۔ ساتھ ہی اس نے ایک فرزند بھی چھوڑا جو اس کے زمانہ کتابت میں پیدا ہوا یا اسی عرصہ میں اسے خریدا۔ یا مکاتب نے اپنے بیٹے کو زمانہ کتابت میں خریدا اور بدل کتابت کی ادائیگی کے ناکف مال بھی چھوڑا۔ یا باپ اور بیٹے دونوں کو مولیٰ نے ایک ساتھ مکاتب بنایا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۷۸
۱۹۶	توضیح۔ اگر کوئی مکاتب اس حالت میں مرا کہ لوگوں کے ذمہ بطور قرض اس کی رقم اتنی تھی کہ اس سے اس کا مدبر کتبہ ادا ہو سکتا تھا اور ایک آزاد کردہ عورت سے اس کا ایک لڑکا بھی تھا جس سے ایک شخص خطہ قتل ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۲۷۹	۱۹۷	توضیح۔ مکاتب نے صدقات کا مال وصول کر کے اپنے مولیٰ کو دیا مگر ایک	۲۸۱
۱۹۸	توضیح۔ دو آدمیوں کے درمیان ایک مشترکہ باندی کو دونوں نے مکاتب بنایا پھر ایک شخص کی ہمبستری سے اسے بچہ پیدا ہو گیا بعد ازاں دوسرے کی ہمبستری سے بھی اسے ایک بچہ ہوا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے بچہ کے نسب کا اقرار بھی کیا۔ اس کے بعد اس مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۲۷۸	۱۹۹	توضیح۔ اگر کوئی مکاتب اس حالت میں مرا کہ لوگوں کے ذمہ بطور قرض اس کی رقم اتنی تھی کہ اس سے اس کا مدبر کتبہ ادا ہو سکتا تھا اور ایک آزاد کردہ عورت سے اس کا ایک لڑکا بھی تھا جس سے ایک شخص خطہ قتل ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۲۸۱

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر															
۱۹۸	وقت میں باقی مال کے دینے سے عاجز ہو گیا۔ گرفتیر نے صدقہ کا قبول کیا ہوا مال کھانے کے لئے مالدار کو بلایا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل توضیح۔ اگر کسی غلام سے غلطی سے کوئی جرم سرزد ہو گیا اور اس کے مولیٰ کو اس جرم کا پتہ نہ چلا اور اسی لاعلمی کی حالت میں اسے مکاتب بتالیہ اگر اس مجرم مکاتب پر قاضی کی طرف سے کوئی جرمانہ رزم نہیں کیا گیا تھا کہ اس نے اپنی عاجزی ظاہر کر دی یا قاضی کی طرف سے جرمانہ لازم ہونے کے بعد اس نے اپنی عاجزی ظاہر کی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال۔ نمہ کرام۔ دلائل توضیح۔ مکاتب کے مولیٰ کے مرجانے کے بعد اس کی کتابت کا حکم۔ اگر اس وقت مولیٰ کے وارثوں سے ایک یا ایک سے زائد یا سارے ورثہ اپنے حقوق سے دست بردور ہو جائیں اور آزاد کر دیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال عماء کرم۔ دلائل	۲۸۲	۲۹۰	کے بعد مکمل بدل کتابت دا کرے۔ جس غلام کو اپنے مرنے کے بعد خرید کر۔ یا پرانے غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد کرنے کی وصیت کی ہو۔ اگر کوئی شخص اپنے ذورحم محرم غلام کا مالک بن گیا ہو۔ اگر زید کے غلام نے بکری باندی سے اس کی اجازت سے نکاح کیا۔ پھر وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو اس کے مالک نے سے آزاد کر دیا۔ تو ان جیسی صورتوں میں غلام کب آزاد ہوگا اور اس کی ولاء کا کون مستحق ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل توضیح۔ اگر باندی کو اس کے آزاد ہونے سے چھ مہینوں یا ان سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا۔ پھر اس کی ولاء ماں کے مولیٰ کے درمیان تقسیم ہونے کے بعد اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا۔ ان بچہ کی ولاء کا مستحق کون ہوگا۔ تفصیل مسئلہ۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۸۳	۲۹۱	۲۹۲	توضیح۔ اگر کسی گنجی مرد نے عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد بھی ہو گئی تو اس بچہ کا اور اس کی ولاء کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل	۲۸۴	۲۹۳	توضیح۔ میراث میں ولاء عقد اور ولاء مولات کا مرتبہ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۸۵	۲۹۴	۲۹۵	توضیح۔ آزاد کردہ غلام کی ولاء یا میراث کا کون کتنا حق دار ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ کے مرجانے کے بعد ایب آزاد شدہ مرجائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو اور لڑکی ہو تو وہ اس کی ولاء کی مستحق ہوگی یا	۲۸۶	۲۹۶	۲۹۷	توضیح۔ اگر مکاتب اپنے مولیٰ کی وفات	۲۸۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۰۷	نہیں۔ اگر سوئی نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا چھوڑا یا دادا اور بھائی کو چھوڑا تو میراث کا کون حصہ حق ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۲۹۶	۲۱۲	توضیح۔ فصل۔ مولات کا بیان۔ مولات کی تعریف۔ قسمیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام لے آئے اور اس سے مولات کر لے کہ وہ اس کا وارث ہوگا۔ اور اگر زندگی میں کسی کے ساتھ غلطی سے قتل کا معاملہ پیش آ جائے تو وہ اس کا عاقلہ بنے گا۔ اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی اس کا وارث ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ امام شافعی کا تفصیلی قول۔ قول احناف۔ دلائل۔	۲۹۷
۲۰۸	توضیح۔ اگر نو مسلم مولات کرنے والے کا موٹی المولات کے سوا دوسرا کوئی وارث موجود ہو۔ کیا نو مسلم موٹی المولات کرنے والے اپنے موٹی کو چھوڑ کر دوسرے کسی سے مولات کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۲۹۷	۲۱۳	توضیح۔ اگر کسی کو مردہ کھانے یا شراب پینے یا اللہ جل شانہ کی شان میں کفریہ کلمات کہنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے کی دھمکی دی جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ کرام۔ دلائل	۲۹۸
۲۰۹	کتاب الاکراہ	۲۹۸	۲۱۴	توضیح۔ اگر کفریہ کلمات کہنے پر ایسی دھمکی ہو اور یقین آ جائے کہ بات نہ ماننے سے جان چلی جائیگی یا عضو بیکار ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل حکم۔ دلائل	۲۹۸
۲۱۰	توضیح۔ کتاب۔ مجبور کئے جانے کا بیان۔ اکراہ کی تعریف۔ اکراہ صحیح ہونے کی شرط۔ اس کی تعریف میں ابو حنیفہ کا قول اور اس کی تاویل۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۳۰۱	۲۱۵	توضیح۔ اگر کفریہ کلمات کہنے پر ایسی دھمکی ہو اور یقین آ جائے کہ بات نہ ماننے سے جان چلی جائیگی یا عضو بیکار ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل حکم۔ دلائل	۳۰۱
۲۱۱	توضیح۔ اگر کسی شخص پر اس طرح جبر کیا جائے کہ تم اپنا گھر فروخت کر دو یا کرایہ پر دو یا خود پر فرض باقی رہنے کا اقرار کرو ورنہ تم کو قتل کر دیا جائے گا یا زبردست مار کھائی ہوگی۔ اور وہ اس کے مطابق کام کر ڈالے یا خاموش ہو جائے۔ تو یہ	۳۰۱	۳۰۲	معاملت صحیح ہوں گے یا نہیں۔ اکراہ کے معاملہ میں عوام و خواص کے درمیان فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ علماء کرام کے اقوال حکم۔ دلائل۔	۳۰۲
			۳۰۳	توضیح۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور مالک نے معاملہ کے بعد اپنا خشن قبول کر لیا۔ اگر زبردستی ہیہ قبول کر لینے کے بعد حوالہ کے مطالبہ کے بغیر واجب نے خود ہی حوالہ کر دیا۔ اگر زبردستی کی خریداری کے بعد زبردستی ہی بیع پر قبضہ بھی کر لیا۔ اگر مجبور بائع کے مشتری سے دوسرے شخص نے رضا مندی کے ساتھ وہی چیز خرید لی پھر اس خریدار کے پاس وہ ہلاک ہو گئی۔ اگر مجبور بائع نے اپنے مال کا تاوان کسی سے قبول کر لیا اس کے بعد وہ ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت ہوتا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۰۳
			۳۰۴	توضیح۔ اگر کسی کو مردہ کھانے یا شراب پینے یا اللہ جل شانہ کی شان میں کفریہ کلمات کہنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے کی دھمکی دی جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ کرام۔ دلائل	۳۰۴
			۳۰۵	توضیح۔ اگر کفریہ کلمات کہنے پر ایسی دھمکی ہو اور یقین آ جائے کہ بات نہ ماننے سے جان چلی جائیگی یا عضو بیکار ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل حکم۔ دلائل	۳۰۵
			۳۰۶	توضیح۔ اگر مجبور مسلمان نے کفر کے ظلم پر صبر کیا اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے یہاں تک کہ ان کو قتل کر دیا گیا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلیل۔	۳۰۶
				سید الشہداء کا مصداق	

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۱۵	توضیح۔ کتاب الحج۔ حجر کے معنی۔ حجر وجب کرنے والے اسباب اگر بچہ۔ دیوانہ۔ غلام خریداری کر لے۔ تفصیل۔ حکم۔	۲۲۰	۳۰۹	توضیح۔ اگر کسی کو کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر اس طرح مجبور کیا جائے کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان جانے یا عضو ضائع ہونے کا زبردست خوف ہو اور اگر کسی کو کسی کے قتل پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کرنے کی صورت میں اسے ہی قتل کر دیا جائے گا۔ اس قتل کا قصاص کس سے لیا جائے گا۔ تفصیل۔ مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل۔	۳۱۵
۳۱۶	توضیح۔ حجر کے اسباب شش کن کن صورتوں میں حجر بنتے ہیں۔ کسی چیز کو تلف کر دینے۔ حدود و قصاص کے جرم پر ان کے ساتھ کی سلوک ہو سکتا ہے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل۔	۲۲۱	۳۱۰	توضیح۔ اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اپنے غلام کو آزاد کر دینے پر مجبور کر دیا گیا اس لئے اس نے ویسا ہی کر دیا تو وہ بیوی جسے طلاق دی گئی مدخلہ ہو یا نہ ہو۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔	۲۶
۳۱۷	توضیح۔ اگر غلام اپنے ذمہ کسی کا قرض باقی رہنے کا اقرار کرے یا خود پر کسی حد یا قصاص کے لازم ہونے کا اقرار کرے یا وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل۔	۲۲۲	۳۱۱	توضیح۔ اگر کسی نے زہ کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے کے لئے بکر کو ذلیل بنا دے۔ مجبور اس نے ذلیل بنا دیا۔ پھر ذلیل نے سے طلاق دیدی یا غلام کو آزاد کر دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل۔	۲۷
۳۱۸	باب الحجر للفساد	۲۲۳	۳۱۲	توضیح۔ اگر کسی نے ایک مسلمان کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا۔ اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا دعویٰ کر دیا۔ اگر کسی کا فرزند مسلمان پر مجبور کیا گیا وہ اسے مسلمان نہ لیا گیا ہے پھر وہ اسلام سے پھر گیا۔ اگر کسی مسلمان کو صلیب کے واسطے غار پڑھنے پر مجبور کیا گیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ تمام صورتوں کا حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل۔	۲۸
۳۱۹	توضیح۔ باب۔ فساد کی وجہ سے مجبور کرنا۔ کیا کسی کو اس کی فضول خرچی کی عادت کی بناء پر یا کسی اور وجہ سے مجبور کرنا جائز ہے۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۲۲۴	۳۱۳	توضیح۔ اگر کسی نے ایک مسلمان کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا۔ اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا دعویٰ کر دیا۔ اگر کسی کا فرزند مسلمان پر مجبور کیا گیا وہ اسے مسلمان نہ لیا گیا ہے پھر وہ اسلام سے پھر گیا۔ اگر کسی مسلمان کو صلیب کے واسطے غار پڑھنے پر مجبور کیا گیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ تمام صورتوں کا حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل۔	۲۹
۳۲۰	توضیح۔ اگر قاضی نے شکایت سننے کے بعد کسی کو مجبور کر دیا پھر مجبور نے اپنے معاملہ دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا اور اس نے پہلے فیصلہ کو منسوخ کر دیا۔ حجر کا حکم کسی کے خلاف کب تک لگایا جاسکتا ہے اگر حجر کے بعد بھی وہ شخص کچھ تصرف کرے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۲۲۵	۳۱۴	توضیح۔ اگر کسی نے ایک مسلمان کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا۔ اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا دعویٰ کر دیا۔ اگر کسی کا فرزند مسلمان پر مجبور کیا گیا وہ اسے مسلمان نہ لیا گیا ہے پھر وہ اسلام سے پھر گیا۔ اگر کسی مسلمان کو صلیب کے واسطے غار پڑھنے پر مجبور کیا گیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ تمام صورتوں کا حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل۔	۳۰
۳۲۱	توضیح۔ اگر مجبور قاضی کے فیصلہ کے بعد یا اس سے پہلے کوئی معاملہ طے کرے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کرام سے اصول و راء کی تفریق ت مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۲۲۶	۳۱۵	توضیح۔ اگر کسی کو کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر اس طرح مجبور کیا جائے کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان جانے یا عضو ضائع ہونے کا زبردست خوف ہو اور اگر کسی کو کسی کے قتل پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کرنے کی صورت میں اسے ہی قتل کر دیا جائے گا۔ اس قتل کا قصاص کس سے لیا جائے گا۔ تفصیل۔ مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل۔	۳۱
۳۲۲	توضیح۔ اگر مجبور قاضی کے فیصلہ کے بعد یا اس سے پہلے کوئی معاملہ طے کرے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کرام سے اصول و راء کی تفریق ت مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۲۲۷	۳۱۶	توضیح۔ اگر کسی کو کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر اس طرح مجبور کیا جائے کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان جانے یا عضو ضائع ہونے کا زبردست خوف ہو اور اگر کسی کو کسی کے قتل پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کرنے کی صورت میں اسے ہی قتل کر دیا جائے گا۔ اس قتل کا قصاص کس سے لیا جائے گا۔ تفصیل۔ مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل۔	۳۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۲۷	توضیح۔ اگر سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا یا اس نے ایسی باندی کو جس کے پاس بچہ ہو۔ یا نہ ہو اس کے متعلق دعویٰ کیا کہ یہ میری ام اولد ہے اور یہ بچہ میرا ہے اگر اس نے نکاح کیا اور مہر بھی مقرر کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۲۴	۲۲۸	توضیح۔ سفیہ مجبور کے مال کی زکوٰۃ لازم ہوگی یا نہیں اور اس کی اولد اور اقرباء کے اخراجات اس کے مال میں رزم ہوں گے یا نہیں، اور اس پر طہر یا قسم وغیرہ کے کفارے لازم ہوں گے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔	۳۲۴
۲۲۹	توضیح۔ کسی فاسق یا غافل کو مجبور کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۲۶	۲۲۵	توضیح۔ مجبور سفیہ اگر حج یا عمرہ یا قرآن کرنا چاہے پھر قرآن میں بد نہ لیجانا چاہے۔ یا وہ اپنے مرض الموت میں صدقات و خیرات کرنا چاہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۲۵
۲۳۰	فصل فی حد البلوغ	۳۲۶	۲۲۶	توضیح۔ اگر کسی مقررہ کے پاس مال ہونے کا پتہ نہ چلے اور وہ یہ کہہ بھی ہو کہ میرے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے۔ اور اس کے فرض خواہ اسے جیل میں ڈالنے کی درخواست کرتے ہوں یا اس کے پاس گواہ بھی اس کے موافق گواہی دیتے ہوں اگر وہ قید خانہ میں بیمار ہو جائے یا وہ صنعت و حرفت کا مالک ہو اگر اس کے پاس باندی ہو اور تنہائی کا اسے موقع مل جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۲۶
۲۳۱	توضیح۔ اگر کوئی قریب البلوغ لڑکا یا لڑکی اپنے بالغ ہو جانے کا دعویٰ کرے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۲۸	۲۲۷	کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔ توضیح۔ اگر مقرض اپنے اس مال کو جو اس کے پاس موجود ہو بیچنے اور قرضداروں کو ان کا حق دینے پر رضی نہ ہو اگر مقرض کے پاس سکہ کی شکل میں دراہم موجود ہوں اور وہی اس کے ذمہ لازم بھی ہوتے ہوں۔ یا صورت بدلی ہوئی ہو۔ یا بجائے سکوں کے مال و اسباب موجود ہوں۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔	۳۲۴
۲۳۲	باب الحجر بسبب الدین قرض کی وجہ سے مجبور ہونے کا بیان	۳۲۸	۲۲۵	توضیح۔ مقرض کے قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے سامان کو کس حد تک اور کس ترتیب سے فروخت کرنا چاہئے۔ اگر اس کی مجبوری کی حالت میں وہ مزید قرض کے باقی رہنے کا اقرار کر لے۔ اگر اس عرصہ میں وہ قصداً کچھ مال ہلاک کر دے۔ یا کسی عورت سے نکاح کر لے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۲۳
۲۳۳	توضیح۔ باب۔ مقرض ہونے کی بناء پر مجبور کرنا۔ قرض خواہوں کے مطالبہ پر مقرض کو قید میں ڈالنا یا مجبور کرنا۔ درست ہوگا۔ پھر اس سے قرض خواہوں کا حق کس طرح وصول کیا جائے۔ مسئلہ	۳۲۹	۲۲۶	توضیح اگر کسی مقررہ کے پاس مال ہونے کا پتہ نہ چلے اور وہ یہ کہہ بھی ہو کہ میرے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے۔ اور اس کے فرض خواہ اسے جیل میں ڈالنے کی درخواست کرتے ہوں یا اس کے پاس گواہ بھی اس کے موافق گواہی دیتے ہوں اگر وہ قید خانہ میں بیمار ہو جائے یا وہ صنعت و حرفت کا مالک ہو اگر اس کے پاس باندی ہو اور تنہائی کا اسے موقع مل جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۲۳
۲۳۴	توضیح۔ قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اگر اس کے قرض خواہ اس کے پیچھے لگے رہیں۔ کیا قرض خواہ اپنے مقرض کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے	۳۲۷	۲۲۷	توضیح۔ اگر مقرض اپنے اس مال کو جو اس کے پاس موجود ہو بیچنے اور قرضداروں کو ان کا حق دینے پر رضی نہ ہو اگر مقرض کے پاس سکہ کی شکل میں دراہم موجود ہوں اور وہی اس کے ذمہ لازم بھی ہوتے ہوں۔ یا صورت بدلی ہوئی ہو۔ یا بجائے سکوں کے مال و اسباب موجود ہوں۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔	۳۲۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۳۷	ساتھ چنے پھرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۳۳۲	۳۳۲	توضیح۔ اگر ماذون غلام نے خود کے مدیون ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کیا اور وہ خود کسی کا مدیون ہو یا نہ ہو تو اقرار درست ہو گا یا نہیں۔ عبد ماذون اپنا نکاح کر سکتا ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۳۳
۳۳۸	توضیح۔ اگر کسی شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگا دیا اگر اس کے پاس یہا رکھ ہوا مال ہو جسے اس نے کسی سے خریدا تھا اور اس کا مالک بھی اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو۔ اور اپنا مال واپس لینا چاہتا ہو۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۳۶	۳۳۵	توضیح۔ کیا کوئی ماذون غلام اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے یا آزاد کر سکتا ہے یا عوض کے ساتھ یا بغیر عوض کچھ بہہ کر سکتا ہے۔ کسی کی مہمانداری کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال	۳۳۵
۳۳۹	کتب الماذون	۳۳۷	۳۳۶	ائمہ۔ دلائل	۳۳۶
۳۴۰	توضیح۔ کتب الماذون۔ ماذون کی تحقیق ماذون کی اجازت کتنے دنوں کی ہوتی ہے اور اس کا اثر۔ اسے دوبارہ مجبور کرنا اس کی اجازت کی قسمیں تفصیل مسائل۔ اقوال فقہاء کرام۔ دلائل	۳۳۸	۳۳۶	توضیح۔ کیا عبد ماذون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنی بیع میں عیب نقل آنے کی صورت میں اس کی قیمت کم کر دے یا اپنا مال ادھار یا قسطوں کی ادائیگی پر بیچے یا اپنا مال قصداً ضائع کر دے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۳۶
۳۴۱	توضیح۔ ایک غلام کو اس کے مولیٰ کی طرف سے کاروبار کی اجازت مل جانے کے بعد وہ کب تک اور کن کن چیزوں کا کاروبار کر سکتا ہے۔ وہ کم قیمت سے خرید وفروخت یا اپنے مرض الموت کی حالت میں محبت کر سکتا ہے یا نہیں۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۳۹	۳۳۷	توضیح۔ اگر عبد ماذون مقروض کو فروخت کر دیئے جانے کے بعد بھی اس پر قرض باقی رہ جائے۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلائل	۳۳۷
۳۴۲	توضیح۔ عبد ماذون کو جن معاملات کرنے کی اجازت ہوتی ہے ان میں سے چند کا تفصیلی بیان۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۴۰	۳۳۸	توضیح۔ اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون کو مجبور کرنا چاہے تو کب در کس طرح کرے اس کی شرط کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل	۳۳۸
۳۴۳	توضیح۔ مومن کا اپنے غلام کو ایک قسم کی خریداری کی اجازت دینے سے کیا وہ ماذون ہو جائے گا اس مسئلہ کی تفصیلی صورتیں۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل	۳۴۲	۳۳۹	توضیح۔ اگر ماذون غلام کا مولیٰ مر جائے یا دیوانہ ہو جائے یا مرتد ہو جائے یا خود غلام اس کے پاس سے بھاگ جائے تو اس کا ذن باقی رہے گا یا نہیں اگر ماذونہ اپنے مولیٰ کی ام الولد بن جائے تو اس کے	۳۳۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۵۸	دل دل توضیح اگر مولیٰ اپنے ماذون اور مقروض غلام کو آزاد کر دے۔ تو قرض کی ادائیگی کی صورت اگر مولیٰ غلام کی قیمت اس کی آزادی کے بعد ادائیگی قرض کے لئے قرض خواہوں کو دے پھر بھی اس کا پورا قرض ادا نہ ہو۔ یا یہ کہ ادائیگی قرض کے بعد کچھ رقم بچ جائے اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کو فروخت کر دے جو اپنی قیمت کے برابر مقروض ہو پھر اس کا خریدار اس پر قبضہ کر کے اسے غائب کر دے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۵۸	۳۵۴	ذمہ کے قرض کی ادائیگی کی شکل ہوگی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔ توضیح۔ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے اتکامل قرض میں یا جو خود اس کی اپنی ذاتی قیمت سے بھی زائد ہو۔ اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اس کو مدبرہ بنالیا۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجبور کر دے پھر وہ غلام اپنے پاس کے مال کے متعلق مختلف لوگوں کے مال ہونے کا اقرار کرے۔ اور اگر ایسی صورت میں مولیٰ اس غلام کو فروخت کر دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۵۴
۳۵۹	توضیح۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون مقروض غلام کو کسی کے پاس فروخت کرتے ہوئے خریدار کو بھی اس کے مقروض ہونے کے بارے میں بتا دے۔ اس صورت میں قرض خواہوں کو ان کے قرض کی ادائیگی کی صورت۔ اس صورت میں اگر اصل بائع وہاں سے غائب ہو گیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۵۹	۳۵۵	توضیح۔ اگر ماذون غلام پر اتنے زیادہ قرضے لازم ہو گئے ہوں جو اس کی اپنی جان کی قیمت اور مال سب کی مجموعی قیمت سے بھی بڑھ جائیں اس وقت اس ماذون کا مولیٰ اس کے کسی مال کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کے کسی غلام کو آزاد کر دے۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔	۳۵۵
۳۶۰	توضیح اگر ایک شخص شہر میں سے کہے کہ میں فداں شخص کا غلام ہوں۔ پھر وہاں مختلف چیزوں کی خرید و فروخت کرے۔ تو اس کی رقم کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۳۶۰	۳۵۶	توضیح اگر مولیٰ اپنے ماذون مقروض غلام کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے اصل قیمت پر یا کم قیمت یا زیادہ قیمت پر۔ اگر ایسے غلام کے ہاتھ مال فروخت کر کے اپنے ہی قبضہ میں رہنے دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔	۳۵۶
۳۶۲	توضیح۔ فصل۔ اگر بچہ کے ولی نے اس کو تجارت کی اجازت دی۔ تو اسے کن کن باتوں کی اجازت حاصل ہوگی۔ اس کے ماذون ہونے کی شرطیں۔ اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی۔ بچہ کے اقرار کا حکم۔ معتوہ کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔	۳۶۲	۳۵۷	توضیح اگر مولیٰ اپنے ماذون مقروض غلام کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے اصل قیمت پر یا کم قیمت یا زیادہ قیمت پر۔ اگر ایسے غلام کے ہاتھ مال فروخت کر کے اپنے ہی قبضہ میں رہنے دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔	۳۵۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۵۸	قول ائمہ۔ دلائل	۳۶۳	۲۵۹	توضیح کتاب الشفعة	۳۶۴
۲۵۹	توضیح کتاب الشفعة، شفعہ کے لغوی اور شرعی معنی وجہ تسمیہ، شفعہ کی ترتیب، تفصیل، حکم، دلیل	۳۶۶	۲۶۰	توضیح حق شفعہ کے ثابت ہونے کی شرعی دیتیں، وحدیت، اقوال ائمہ	۳۶۷
۲۶۱	توضیح حق شفعہ جوار کے بارے میں	۳۶۷	۲۶۲	توضیح جوار کے بارے میں شفعہ ثابت ہونے سے متعلق اقوال علماء، دلائل عقیدہ و نقلیہ	۳۶۸
۲۶۳	توضیح شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا طریقہ، اور اس کا ثبوت و دلیل، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل	۳۷۲	۲۶۴	توضیح حق شفعہ کے حصول میں شریک فی ارقبہ کا حکم، اسکی موجودگی میں دوسرے شفعہ، بھی اس کے مستحق ہوں گے یا نہیں، بیک وقت سب کو حق ملتا ہے یا ترتیب کے ساتھ، درجہ بندی، تفصیل مسائل، قول ائمہ کرام، دلائل	۳۷۳
۲۶۵	توضیح شریک فی امیج کی صورتیں یا شخص محض بڑی کی بہ نسبت مقدم ہوگا یا نہیں۔ جارئ حد تک مستحق شفعہ ہوتا ہے۔ طریق خاص اور شرب خاص سے مراد اس کی تعریف و مثال اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل، مسئلہ بمعنی لگی۔ تعریف مسئلہ نافذہ، غیر نافذہ۔ القراحات	۳۷۵	۲۶۶	توضیح اگر کسی کی حیثیت کی شہتیر دوسرے کی دیور پر رکھی ہوئی ہو تو وہ ایک دوسرے کا شریک فی امیج کی حیثیت سے شفعہ کے حق دار ہوتا ہے یا	۳۷۶
۲۶۷	توضیح اگر شفعہ کے چند حق داروں میں سے کسی نے اپنا حق پینا چھوڑ دیا تو وہ حق کس حسب سے لوگوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور اگر شفعہ کے حق داروں میں سے کوئی غائب ہو اور تقسیم کے بعد کار مطالبہ کرے، اور اگر موجود شفعہ، میں حق تقسیم کر دیئے جانے کے بعد پھر پھر کر ایک کے بعد دوسرا حق دار آ کر مطالبہ کرے اور اگر موجود شفعہ نے اپنا حق خریدار سے واپس لے لیا اس کے بعد پھر قاضی کے حکم کے بغیر یہ حکم کے بعد کسی خریدار کو واپس کر دیا پھر دوسرا شفعہ آ گیا اور اس نے مطالبہ کر یہ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۲۶۸	۲۶۹	توضیح شفعہ کا حق کس طرح اور کیوں ثابت ہوتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل	۲۶۹
۲۷۰	توضیح حق شفعہ چاہے میں استقرار کس طرح اور کیوں ثابت ہوتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل	۲۶۸	۲۷۱	توضیح شفعہ کا کس مالک ہو جاتا ہے۔ ان شرائط کا فائدہ۔ تجب بعقد البیع کی عبارت کا فائدہ اور تشریح، مسائل کی تفصیل، دلائل	۲۷۱
۲۷۲	باب طلب الشفعة والحصومة	۲۷۰	۲۷۲	توضیح شفعہ کا کس مالک ہو جاتا ہے۔ ان شرائط کا فائدہ۔ تجب بعقد البیع کی عبارت کا فائدہ اور تشریح، مسائل کی تفصیل، دلائل	۲۷۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۷۱	فیہا توضیح - باب شفعہ طلب کرنا اور اس میں مخاصمہ کرنا شفعہ طلب کرنے کا طریقہ اس کے طلب کرنے کی مجموعی صورتیں، اگر کسی تحریر کی ابتداء ہی میں شفعہ کے لئے شفعہ کا ذکر ہو اور وہ پورا خط بڑھ کر ختم کر ڈالے ورنہ آخر میں مطالبہ نہ کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال، ائمہ کرام، دلائل	۳۸۵	۲۷۲	توضیح - اگر شفعہ اپنے شفعہ کی خبر پا کر یوں کہے - الحمد للہ - یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ، یا سبحان اللہ، یا کس نے خریدا یا کتنے میں بیچا طلب مواہب پر گواہ مقرر کرنے کا مقصد کن الفاظ سے طلب شفعہ کرنا صحیح ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال، ائمہ، دلائل	۳۸۷
۳۹۳	کہ ذمہ دار قاضی شہر سے باہر کہیں گیا ہوا ہے، یعنی شہر میں واقعہ نہیں ہے، اس لئے مطالبہ مخاصمہ میں تاخیر کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال، ائمہ، دلائل	۲۷۶	۲۷۳	توضیح - کیا شفعہ کو جائیداد کے فروخت کی خبر ہوتے ہی گواہ مقرر کر لینا ضروری ہے، اور اگر مشتری نے خود ہی اپنی خریداری کی شفعہ کو خبر دی تو اس میں عداوت شرط ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال، ائمہ، دلائل	۳۸۸
۳۹۴	توضیح: شفعہ جب قاضی کے پاس اپنا مدعی پیش کر دے تب قاضی اس سے کن کن باتوں کا سوال کس طرح کرے گا۔ اور اس کا مطالبہ کب مکمل سمجھا جائے گا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال، ائمہ، دلائل	۲۷۷	۲۷۴	توضیح - طلب شفعہ میں اس کی دوسری قسم کا نام ضرورت اس کا طریقہ اور اس کی تفصیل شفعہ کا حق بیع میں کب پختہ ہوتا ہے۔ مشتری اور بائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ پیش کرنے کی ضرورت، طلب اشہاد کی صورت اور طریقہ، تفصیل، اقوال، علماء، دلائل	۳۹۰
۳۹۵	توضیح - اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعویٰ کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے، کس صورت میں قطعی قسم لی جاتی ہے اور کب صرف علم پر قسم لی جاتی ہے، اگر مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے، یا شفعہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۲۷۸	۲۷۵	توضیح - طلب اشہاد کے بعد اگر شفعہ طلب خصومت میں تاخیر کرے، اگر طلب اشہاد کے بعد یہی شفعہ کو علم ہو گیا	۳۹۱
۳۹۶	توضیح - کیا شفعہ مشفوعہ جائیداد کی قیمت اپنے پاس رکھے بغیر مشتری کے خلاف قاضی کے پاس معامدہ پیش کر سکتا ہے، کیا قاضی کا فیصلہ ہوتے ہی شفعہ اپنی مشفوعہ جائیداد پر بزور قبضہ کر سکتا ہے، اگر شفعہ مشفوعہ جائیداد کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو حق شفعہ میں فرق آ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال، ائمہ، دلائل	۲۷۹			
۳۹۷	توضیح - اگر بیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور شفعہ اس بائع کو قاضی کی مجلس میں لے آئے تو کیا شفعہ اپنے شفعہ کے بارے میں اس سے مخاصمہ کر سکے گا۔ قاضی شفعہ کی گواہی کب سنے گا اور کس طرح فیصلہ کرے گا اور اگر مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو اس وقت شفعہ کا معاملہ مشتری				

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۸۰	سے ہوگا یا بائع سے ہوگا مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل توضیح۔ اگر کسی نے ایک مکان دوسرے شخص کے لئے خریدا یا دوسرے کا مکان بیچ تو صورتوں میں اس مکان کا شفعہ کس سے مختصہ کرے گا۔ اگر معاملہ کرنے والا کسی کا وصی ہو یا شفعہ نے مشغوعہ مکان میں عیب پایا تو کیا اسے اختیار عیب یا خیار رویتہ حاصل ہوگا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۹۸	۲۸۱	توضیح۔ اگر قاضی نے شفعہ کے حق میں فیصلہ دیدیا حالانکہ شفعہ نے مشغوعہ مکان کو اس سے پہلے نہیں دیکھا ہو۔ یا اسی میں عیب پایا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۹۹
۲۸۲	توضیح۔ فصل۔ اختلاف کا بیان۔ اگر شفعہ و مشتری کے درمیان دار یا محسن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس کا حل کسی طرح ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ دلائل	۴۰۰	۲۸۳	توضیح۔ اگر اختلافی صورت میں مشتری اور شفعہ دونوں ہی اپنے اپنے مطلب کے گواہ پیش کر دیں۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ احکام۔ دلائل	۴۰۳
۲۸۴	توضیح۔ (۱) اگر بائع نے اپنی مقررہ قیمت پر قبضہ نہ کیا کہ عائدین میں اختلاف ہو جائے۔ اس طرح کہ بائع اس کی کم قیمت ہونے کا مدعی ہو جبکہ مشتری زیادہ کا مدعی ہو۔ تو کس قیمت پر بے گا (۲) اور اگر بائع نے مشتری یا شفعہ سے بڑھی ہوئی قیمت کا دعویٰ کیا اور ہر ایک کے گواہ نے دعویٰ کے مطابق گواہی بھی دی۔ (۳) یا یہ کہ کسی حکم کے پاس بھی	۴۰۴	۲۸۵	گواہ نہ ہوں۔ پھر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ (۴) یا یہ کہ دونوں نے ہی قسم کھالی تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل	۴۰۵
۲۸۶	توضیح۔ فصل۔ جس بیع کے بدلہ شفعہ یا جائے، اگر بائع اپنی رقم میں سے مشتری سے کچھ کم کر دے یا کل معاف کر دے، اگر شفعہ کو اس کا حق شفعہ دیدیا جائے اس کے بعد بائع نے اپنی رقم سے کچھ یا کل معاف کر دیا، اگر مشتری نے خود ہی بائع کے لئے ثمن زیادہ کر یا تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل	۴۰۷	۲۸۷	توضیح۔ اگر کسی نے مکان سبب اور سامان وغیرہ کے عوض خریدا تو شفعہ اس کو کس طرح لے گا۔ اور اگر اسے کسی یا دینی چیز کے عوض خریدا یا انڈے اور اخروٹ وغیرہ کے عوض خریدا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علماء۔ دلائل	۴۰۸
۲۸۸	توضیح۔ اگر بائع نے اپنی جائیداد میں دی قرض پر فروخت کی اور شفعہ اسے خریدنا چاہے تاخیر سے خریدنے کی صورت میں شفعہ کے لئے طلب مواثبت ضروری	۴۱۰			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۸۹	ہوتی ہے، یا نہیں، ذی کو بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۲۹۳	۲۲۱	توضیح: شفعہ شفعہ میں جس زمین کو لینا چاہتا تھا اس میں بنی ہوئی عمارت کسی طرح از خود گر گئی یا دریا میں بہہ گئی یا اس میں لگا ہوا باغ سوکھ گیا، یا اگر اس زمین کا دھوا حصہ دریا میں ڈوب گیا، یا اگر اس زمین کو اس کے خریدار نے منہدم کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۲۲۳
۲۹۰	توضیح: اگر ایک ذی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی اور اس کا شفعہ بھی کوئی ذی ہی ہو، اگر معاملہ کرنے والے دونوں ہی ذی ہوں مگر ان کا شفعہ مسمم ہو۔ اور معاملہ شراب یا خنزیر کے عوض ہوا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۲۹۴	۲۲۲	توضیح: اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں پھلوں سے لدا ہوا درخت ہو تو اس کا شفعہ بھی ان پھلوں کا مالک ہوگا یا نہیں۔ مسئلہ کی امکانی صورتوں کے ساتھ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۲۲۴
۲۹۱	توضیح: اگر جائیداد کے شفعہ دو ہوں ان میں سے ایک مسلم اور دوسرا ذی ہو اور معاملہ شراب یا خنزیر سے کیا گیا ہو، اور اگر شفعہ ذی اپنا حق لیتے وقت اسلام لے لے ہو یعنی ذی باقی نہ رہا ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۲۹۵	۲۲۳	توضیح: اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت میں لگے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفعہ آیا تو شفعہ ان پھلوں کا مستحق ہوگا یا نہیں اور کتنی قیمت دے کر لے گا۔ تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۲۲۵
۲۹۲	توضیح: فصل۔ مشتری کے تصرفات کے احکام۔ اگر مشتری نے کوئی جائیداد خرید کر اس میں تصرف کر دیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفعہ کے لئے شفعہ کا فیصد سنا دیا، اگر ایسی زمین میں بڑے درخت لگا دیئے یا کھیت مثلاً دھان کی کھیتی کر دی، مسائل کی تفصیل، حکم، مع ربط و امثال، اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۲۹۶	۲۲۴	باب ما تحب فیہ الشفعة وما لا تحب	۲۲۵
	توضیح: اگر شفعہ اپنے شفعہ کی زمین حاصل کر کے اس میں کسی قسم کا مالی تصرف کر دے پھر اس کا کوئی حق درنفل لے لے اور گواہوں کے ذریعہ اسے ثابت کر کے اس پر قہر ہو جائے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مشتری اور شفعہ کی موجودہ صورت میں خریداری کے بارے میں فرق۔ دلائل	۲۹۷	۲۲۵	توضیح: باب شفعہ کن چیزوں میں ثابت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا ہے مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام۔ دلائل	۲۲۶
		۲۹۸	۲۲۶	توضیح: اسباب۔ کشتی۔ مکان کے اوپر کی منزل فروخت ہونے پر شفعہ کا حکم۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۲۲۷
		۲۹۹	۲۲۷	توضیح: کیا کوئی ذی بھی حق شفعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ ہبہ بشرط اعوض کے ذریعہ کیا چیز میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل، حکم، دلائل	۲۲۹
			۲۲۸	توضیح: شفعہ حاصل یا شفعہ بننے کی اصل شرط کیا ہے۔ کس گھر میں شفعہ حاصل	

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	
۳۰۰	نہیں ہوتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل توضیح۔ اگر کوئی شخص مدعی کے دعویٰ کے بعد انکار کر کے بھی گھر ر صلح کر لے یا اقرار کے ساتھ گھر سے صلح کرے تو اس میں شفعہ ہوگا یا نہیں۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلائل	۴۳۰	۳۰۵	کے بعد اس میں حق شفعہ ملتا ہے یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل توضیح۔ بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایک بیع میں کب شفعہ حاصل کرنا صحیح ہوتا ہے۔ بیع فاسد ہو جانے کے بعد بیع اگر بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس بیع کے بغض میں دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے شفعہ میں لیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح اگر اسے بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو۔ اگر ایسی صورت میں حق شفعہ نافذ ہونے سے پہلے یا بعد میں بائع نے اپنا مال واپس لے لیا ہو۔ اگر مشترک جائیداد میں کچھ شرکاء شرکت کو ختم کر کے اس کی تقسیم چاہتے ہوں اور کوئی اس کا انکاری ہو تو کیا کیا جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل	۴۳۱	۴۳۱
۳۰۱	توضیح۔ بیہ کی ہوئی زمین میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں اس بیہ میں عوض کی شرط ہونے سے حکم میں فرق ہوتا ہے یا نہیں اگر کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ کو حق شفعہ ہوگا یا نہیں۔ اس کی شرطیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ احوال ائمہ۔ دلائل	۴۳۲	۳۰۶	توضیح۔ اگر شفعہ اپنے حق شفعہ خریدار کو ایک بار دیدے پھر وہ خریدار اپنے خیار الرویہ یا خیار عیب کی وجہ سے وہ چیز واپس کر دے تو وہ شفعہ پھر اس میں شفعہ کا مستحق ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۴۳۳	۴۳۲
۳۰۲	توضیح۔ اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا اسی وقت اس مکان کا شفیع اس مکان کو شفعہ میں خرید سکے گا یا نہیں۔ اگر شفعہ نے مشتری کی شرط خیار کے اندر خریدا۔ اگر مدت شرط خیار کے اندر لینے کے بعد پھر واپس کرنا چاہے، اگر مدت خیار کے اندر اس مکان کے متصل دوسرا مکان فروخت ہو تو ان عائد بن کو شفعہ میں اس مکان کو لینے کا حق ہوگا یا نہیں۔ اگر کسی نے کوئی مکان خیار الرویہ کے ساتھ خریدا۔ اور اس کے متصل مکان فروخت ہوا اور اسے اس نے حق شفعہ کی بناء پر خریدا۔ اس کے بعد اس کا خیار الرویہ باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۴۳۳	۳۰۷	توضیح۔ اگر شفعہ اپنے حق شفعہ خریدار کو ایک بار دیدے پھر وہ خریدار اپنے خیار الرویہ یا خیار عیب کی وجہ سے وہ چیز واپس کر دے تو وہ شفعہ پھر اس میں شفعہ کا مستحق ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۴۳۴	۴۳۲
۳۰۳	توضیح۔ باطل طریقہ سے گھر خریدنے	۴۳۴	۳۰۸	توضیح۔ باطل طریقہ سے گھر خریدنے	۴۳۴	
۳۰۴	توضیح۔ باطل طریقہ سے گھر خریدنے	۴۳۴	۳۰۹	توضیح۔ باطل طریقہ سے گھر خریدنے	۴۳۴	

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۳۱۰	باطل ہو جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل توضیح۔ اگر شفیع نے قاضی کے فیصد سے پہلے ہی اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا جس کے ذریعہ اس کو حق شفعہ ملتا تھا اگر شفیع نے اپنا مکان خیار شرط اپنے لئے رکھ کر فروخت کیا تو اس کا حق شفعہ باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ احوال ائمہ۔ دلائل	۳۱۲	۳۱۱	توضیح۔ اگر خود شفیع بائع کا وکیل بن کر اپنی مشفوعہ زمین فروخت کر دے اسی طرح اگر مشتری کا شفیع وکیل بن کر اس کے لئے خریداری کر لے۔ اس سلسلہ کا مشہور قاعدہ کلیہ اگر خود شفیع نے بائع کی طرف سے ضمان الدردک لی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام اختلاف ائمہ۔ دلائل	۳۱۳
۳۱۲	توضیح۔ اگر شفیع کو اس کا مشفوع مکان ایک ہزار سے فروخت ہونے کی خبر ملی اس پر اس نے لینے سے انکار کر دیا اور بعد میں اس سے کم پر فروخت ہونے کی خبر ملی یا بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو غلہ یا سبب کے عوض فروخت کیا گیا تھا جس کی قیمت بتائی ہوئی رقم سے کم یا زیادہ یا اتنی ہی تھی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ احوال ائمہ۔ دلائل	۳۱۵	۳۱۴	توضیح۔ اگر شفیع نے ایک مرتبہ ایک خریدار کو اپنا حق شفعہ دید یا بعد میں معلوم ہوا کہ اصل خریدار وہ نہیں ہے جس کا نام معلوم ہوا تھا بلکہ کوئی اور ہے۔ یا یہ کہ وہ شخص تنہا خریدار نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی ہے اسی طرح پہلے یہ معلوم ہوا کہ پورا مکان فروخت کیا	۳۱۶
۳۱۴	توضیح۔ فصل۔ ایسے حیویں کے بیان میں جن سے حق شفعہ شفیع سے ختم ہو جاتا ہے۔ ان حیویں کے بیان کرنے کی اس لئے ضرورت پیش آئی کہ کبھی شفیع کا موزی اور بدکار ہونا پہلے سے معلوم ہوتا ہے اور وہ طرح طرح سے لوگوں کو ستاتا ہے۔ اس کے ظلم سے بچنے کے لئے دوسروں کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس بناء پر اس کے چند مسائل اور چند تدبیریں بیان کر دی گئی ہیں حق شفعہ ختم کرنے کے لئے چند تدبیریں اور مسائل اور ان کی وضاحت۔ دلیل	۳۱۷	۳۱۵	توضیح۔ حیلہ وہ صورت جس سے خود شفیع اپنا حق ساقط کرنے پر مجبور ہو جائے اگر خریدار یہ حیلہ کرنا چاہے کہ مکان کا شفیع اس مکان کو حق شفعہ کی بناء پر نہ خرید سکے۔ اگر خریدار معاہدہ کرتے وقت ضمنی دینار یا درہم سے معاملہ کر کے دیتے وقت کپڑا دیدے، اسقاط حق کے لئے حیلہ کرنے کا حکم۔ تفصیل مسائل۔ احوال ائمہ۔ دلائل	۳۱۸
۳۱۶	توضیح۔ اگر ایک مکان کو اس سے تنہا مالک سے پانچ آدمیوں نے خرید لیا اس کے برعکس ایک مکان پانچ مالکوں سے تنہا ایک نے خریدا۔ دونوں صورتوں میں شفیع کو کس طرح حصہ ملے گا۔ اور دونوں میں جب فرق تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل	۳۱۹	۳۱۷	توضیح۔ اگر کسی کے غیر منقسم مکان خریدنے کے بعد بائع نے اسے تقسیم	۳۲۰
۳۱۸	توضیح۔ فصل۔ ایسے حیویں کے بیان میں جن سے حق شفعہ شفیع سے ختم ہو جاتا ہے۔ ان حیویں کے بیان کرنے کی اس لئے ضرورت پیش آئی کہ کبھی شفیع کا موزی اور بدکار ہونا پہلے سے معلوم ہوتا ہے اور وہ طرح طرح سے لوگوں کو ستاتا ہے۔ اس کے ظلم سے بچنے کے لئے دوسروں کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس بناء پر اس کے چند مسائل اور چند تدبیریں بیان کر دی گئی ہیں حق شفعہ ختم کرنے کے لئے چند تدبیریں اور مسائل اور ان کی وضاحت۔ دلیل	۳۲۱	۳۲۱	توضیح۔ اگر کسی کے غیر منقسم مکان خریدنے کے بعد بائع نے اسے تقسیم	۳۲۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	قدرة. مقدار کا اسم ہے۔ اس کے شرعی معنی میں مشترک حصوں میں سے کسی ایک حصہ کو مالک کے لئے مخصوص کر دینا۔ اس کا سبب ہے شرکاء میں سے کسی بھی شریک کا اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے اس کے حصہ کو مخصوص کر دینا۔ اور اس کا رکن ہے مشترک حصوں میں سے ایک کے حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرنا اور ممتاز کر دینا۔ جیسے کہ وزنی چیزوں میں وزن کرنا اور کیلی چیزوں میں کیلی کرنا۔ اور شمار کی جانے والی چیزوں میں شمار کرنا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ کو شفع حاصل کرنے کے لائق باقی رہن قسمت کے معنی۔ لغوی اور شرعی۔ اور اس کا ثبوت۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر کوئی ملکیتی یا موزونی یا حیوانی یا اسباب خرید بھر اس کا بٹورہ کر لیا تو اپنے حصہ کو وہ مراعات فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر ایک ہی جس یا مختلف جنسوں میں شریک ہوں اور ان میں سے ایک اس کی تقسیم چاہے اور دوسرا نہ چاہے تو کیا وہ قاضی کے درمیان دوسرے کو مجبور کر سکتا ہے تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل توضیح۔ مشترک مال کی تقسیم کا کام کون کرے گا۔ اس کا خرچ یا تنخواہ کا ذمہ دار کون ہوگا۔ ایسے شخص کی تعیین کا ذمہ دار کون اور کس اصول کے ماتحت ہوگا۔ قاسم کے اندر کن صفوں کا یہ جاننا ضروری ہے۔ اگر وہ شرکاء بغیر کسی کو قاسم مقرر کئے خود ہی آپس میں مل کر تقسیم کا کام کریں تو کیسا ہوگا۔ مسائل کی			کر کے ایک حصہ مشتری کے لئے متعین کر دیا۔ تو شفع کس حصہ کا مستحق ہوگا اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور جس نے فروخت نہیں کیا ہے اس نے مکان کی تقسیم کرنا تو شفع اس تقسیم کو ختم کر سکتا ہے یا نہیں صاحبین کے آپس کے درمیان بنیادی اختلاف اور اس کی دلیل۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل ۳۵۵ توضیح۔ اگر کسی کے پاس عبد ماذون ہو اور وہ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس مکان کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں اس کے برعکس اگر مولیٰ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس غلام کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل ۳۵۸ توضیح۔ نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا اس نابالغ کی طرف مشتری کو حق شفعہ دیدینا مکان کے فروخت ہونے کی خبر پا کر اس پر خاموشی اختیار کر لینا اگر کسی کو حق شفعہ لینے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا اور اس نے بجائے حق لینے کے مشتری ہی کو اس کا حق دیدیا اگر کوئی مکان اپنی اصلی قیمت پر یا بہت ہی کم قیمت پر یا بہت زیادہ قیمت پر فروخت کیا گیا تو باپ یا اس کے وصی کو حق شفعہ دوسرے کو دینا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل ۳۵۹ ﴿کتاب القسمة﴾ ۳۶۲ توضیح۔ کتاب القسمة۔ لفظ قسمت لغت میں اقسام مصدر کا اسم ہے۔ جیسے کہ لفظ	۳۱۸ ۳۹ ۳۲۰ ۳۲۱

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۲۳	تفصیل - حکم - دلائل توضیح - کیا مال مشترک کی تقسیم کرنے والوں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ آپس میں مصالحت کر کے صرف چند افراد کو ذمہ دار بنادیں اور ان ہی کی تقسیم کو سب مان میں مگر اجرت سب میں تقسیم کر دیں مال مشترک تقسیم کرنے والوں کی اجرت کس حساب سے ادا کی جائے - مشترک کنواں یا مشترک نہر کی صفائی کی اجرت کس پر کس حساب سے لازم ہوگی تفصیل مسائل - اقوال ائمہ - حکم - دلائل	۳۶۷	۳۲۸	توضیح - اگر چند وارثوں میں سے صرف ایک ہی وارث حاضر ہو کر قاضی سے میراث کی تقسیم کے لئے درخواست کرے اگر دو حاضر ہوں میں سے ایک باغ اور دوسرا نابالغ ہو کر تقسیم چاہیں اگر ایک شخص باغ وارث اور دوسرا وہ شخص جس کے لئے مورث نے اپنی جائیداد میں شے کی وصیت کی ہو - اور دونوں نے حاضر ہو کر تقسیم کی درخواست دی مسائل کی تفصیل - حکم - اقوال ائمہ - دلائل	۳۷۴
۳۲۴	توضیح - اگر قاضی کے پاس کسی مال کے کچھ شرکاء آئیں اور یہ کہیں کہ ہم نے اسے اپنے مورث سے وراثت میں پایا ہے لہذا آپ اسے ہمارے درمیان تقسیم کر دیں - خواہ ما منقولہ ہو یا غیر منقولہ ہو - مسائل کی پوری تفصیل - حکم - اقوال ائمہ - دلائل	۳۷۰	۳۲۹	توضیح - فصل کیسے مال کی کب تقسیم جائز ہے یا نہیں ہے - کیا مال مشترک کو صرف ایک شریک کی درخواست پر تقسیم کیا جاسکتا ہے خواہ اس کا شریک کم حصہ کا مالک ہو یا زیادہ حصہ کا - اور اس کی تقسیم سے پہلے اسی طرح تقسیم کے بعد اس سے حصول نفع کا کم و بیش ہو جاتا ہو - مسائل کی تفصیل - حکم - اقوال ائمہ - دلیل	۳۷۶
۳۲۵	توضیح - اگر دو شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا مطلق دعویٰ کریں اور قاضی سے اس کی تقسیم کی درخواست کریں تو کیا قاضی ان کی درخواست پر تقسیم کر دے گا - مسئلہ کی پوری تفصیل - حکم - اقوال ائمہ - دلائل	۳۷۰	۳۳۰	توضیح - غیر منقولہ سامان کی تقسیم اور بنوہ کی کیا صورت ہوتی ہے لگھ ایک ہی جنس کا ہو یا دو جنس ہو یا تین جنس ہو سونا چاندی لوہا پیتل گائے بکری وغیرہ کی تقسیم کا کیا طریقہ ہے استعمال برتن اور کپڑوں کی تقسیم کا طریقہ مسائل کی تفصیل - حکم - اقوال ائمہ - دلائل	۳۷۷
۳۲۶	توضیح - اگر دو وارث قاضی کے پاس آ کر اپنے مورث کی وفات اور ورثہ کی تعداد اور میراث میں پائے ہوئے گھر پر قبضہ کرنے پر گواہ پیش کریں - پھر اس گھر کی تقسیم کی درخواست کریں مگر ایک وارث ان میں سے غائب ہو یا ان میں سے کوئی نابالغ ہو یا اسی صورت میں	۳۷۳			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۳۱	توضیح - مشترک غلام، جواہرات موتی باقوت وغیرہ کو قاضی تقسیم کر سکتا ہے یا نہیں؟ مشترک حمام - غسل خانہ اور پن چلی کو قاضی تقسیم کر سکتا یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل - حکم - اقوال ائمہ - دلائل	۴۷۹	۳۳۲	توضیح - اگر چند شریکوں کے کئی مشترک مکان ایک ہی شہر میں ہوں تو قاضی ان کی تقسیم کس طرح کرے گا - مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں - ائمہ کا اختلاف - حکم - دلائل	۴۸۱
۳۳۳	توضیح - اگر مشترک جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان ہو تو اس کی تقسیم کس طرح کی جائے - تفصیل مسئلہ - حکم - اقوال ائمہ - دلائل	۴۸۲	۳۳۴	توضیح فصل (۲) تقسیم کے طریقہ کا بیان جائیداد کی تقسیم کا یہ طریقہ ہے اس میں بہتر صورت کیا ہوتی ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل	۴۸۳
۳۳۵	توضیح - اگر کسی مشترک زمین میں زمین کے ساتھ کچھ نقد یا سامان بھی ہو اسی طرح اگر خالی زمین کے ساتھ کچھ عمارت بھی موجود ہو تو کس طرح تقسیم کی جائے - اس میں اصل قاعدہ کیا ہے - تفصیل مسائل - حکم - اقوال ائمہ - دلائل	۴۸۵	۳۳۶	توضیح - اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین اس طرح سے کی کہ ان میں سے ایک شریک کے گھر سے نکلنے یا پانی بہنے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا در بوقت تقسیم اس کی شرط پر تفصیل بھی نہیں کی گئی اگر راستہ اور پانی نکالنے کی گنجائش دوسری جانب سے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو لیکن حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہو	۴۸۷
۳۳۷	باب دعوی الغلط فی القسمة والاستحقاق فیہا	۴۹۰	۳۳۸	توضیح - مشترک مکانوں کی تقسیم کے رقبہ کے اعتبار سے ہوگی یا اس کی قیمت کے اعتبار سے ہوگی - اس میں ائمہ ثلاثہ کے اقوال اور ان کے دلائل - پھر ان کے اختلاف صرف ظاہری ہوتا ہے یا حقیقی ہوتا ہے اور کیوں قول مفتی پیکیہ ہے	۴۹۳
۳۳۹	توضیح - اگر مال شرکت کی تقسیم چاہنے والے آپس میں اختلاف کریں یعنی اگر ایک بھی ان میں سے یہ کہے کہ تقسیم کے بعد میرا فلاں حصہ فلاں شریک کے پاس رہ گیا ہے وہ بھی مجھے دلوایا جائے - لیکن بقید اس کا انکار کریں اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس مدعی کے پورے حصہ کو اپنے کی گواہی دیں مسئلہ کی پوری تفصیل - اقوال ائمہ کرام - مدلل جواب	۴۹۶	۳۴۰	باب دعوی الغلط فی القسمة والاستحقاق فیہا	۴۹۶
۳۴۱	توضیح - باب تقسیم میں غلطی کرنے کا دعوی اگر مال کی تقسیم کے بعد ایک شریک	۴۹۸	۳۴۱	توضیح - باب تقسیم میں غلطی کرنے کا دعوی اگر مال کی تقسیم کے بعد ایک شریک	۴۹۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۳۱	نے لوگوں کے سامنے اپنا پورا حصہ پالنے کا قرار کر لینے کے بعد اس بات کا دعویٰ کیا کہ میرے حصہ کی فداں چیز فداں شریک کے پاس چلی گئی ہے یعنی تقسیم میں غلطی ہوئی ہے۔ وراپے دعویٰ پر گواہ بھی پیش نہ کر سکے اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا وہ حصہ فداں جگہ تک پہنچا تھا مگر اس مدعی علیہ نے اسے میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ سے اسے غائب کر دیا ہے اگر مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان مال مشترک کی تقسیم کے وقت اس کی قیمت کا اندازہ گانے کے بارے میں اختلاف ہو مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف نمہ۔ دلائل	۳۳۱	۳۳۲	توضیح فص، اتحقاق وغیرہ کا بیان، اگر مال مشترک کی تقسیم کے بعد اس میں سے کسی ایک کے حصہ کا خوہ وہ حصہ متعین ہو یا مشترک کوئی مستحق نکل آیا تو کیا پہلی تقسیم باطل ہو جائے گی۔ اگر باقی رہ جائے تو اس شریک کے نقصان کو کس طرح پورا کیا جائے گا اگر تقسیم کے بعد پورے مکان میں سے کسی غیر معین حصہ کے بارے میں اتحقاق ثابت ہو جائے مسدقہ میں صورتیں یہ ہیں مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۳۲
۳۳۳	توضیح۔ اگر مکان کے سامنے کے نصف حصہ کے مالک نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنا اتحقاق ثابت کر کے اسے لے لیا اگر مردہ کے ترکہ کی تقسیم کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس ترکہ میں سے مردہ کے ذمہ لوگوں کے قرض کی ادائیگی باقی رہ	۳۳۳	۳۳۴	توضیح۔ اگر قرض خوہ اپنا حق قرض مردہ سے معاف کر دے اگر تقسیم کرنے والا خود بھی ترکہ میں کسی چیز کا حقدار ہو جائے مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۳۴
۳۳۵	توضیح۔ حکم۔ اس کے لئے جگہ یا وقت کی شرط ہوتی ہے یا نہیں۔ ایک شریک اپنے حق کو دوسرے کو عاریتاً جرت پر دے سکتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۳۵	۳۳۶	توضیح۔ اگر کسی ایک مشترک چیز کی تہیو کے بارے میں اس کے مالکوں کے درمیان زمان یا مکان کے اعتبار سے اختلاف ہو جائے۔ اگر دو خدا موں کے مالکوں کے درمیان ان سے خدمت کا فائدہ حاصل کرنے کے متعلق تہیو اس طرح ہو جائے کہ ایک ایک غلام کو وہ متعین کر کے اس سے وہی فائدہ حاصل کرے۔ تو اس کی خوراک اور لباس کے درمیان کس طرح سے موعود ہے یا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ کرام۔ دلائل	۳۳۶
۳۳۷	توضیح۔ اگر دو مکانوں کے وہ مشترک مالک ہیں یہ تہیو کریں کہ وہ ایک ایک مکان کو اپنی مستقل رہائش کے لئے متعین کر لیں اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک اپنی رضا مندی سے مکان کو تقسیم کر کے اپنے لئے ایک ایک مکان مخصوص کر لیں = اگر دو سواری کے دو مشترک مالک ایک ایک سواری کو اپنے لئے تہیو کے ذریعہ مخصوص کر لیں۔ یا ان کی سواری میں باری باری پر، رضا	۳۳۷	۳۳۸	توضیح۔ اگر مکان کے سامنے کے نصف حصہ کے مالک نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنا اتحقاق ثابت کر کے اسے لے لیا اگر مردہ کے ترکہ کی تقسیم کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس ترکہ میں سے مردہ کے ذمہ لوگوں کے قرض کی ادائیگی باقی رہ	۳۳۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۱۹	توضیح:- جس کے نزدیک مزارعت جائز ہے اس کے نزدیک جواز کی کل کتنی اور کیا کیا شرطیں ہیں اس کی تفصیل	۳۵۲	۵۰۹	مندی کر لیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل	۳۴۷
۵۲۲	توضیح:- صاحبین کے نزدیک مزارعت کے جائز ہونے کی چار صورتیں اور ان کی تفصیل مع دلائل ہم جنس اور غیر ہم جنس پہچاننے کا ضابطہ	۳۵۳	۵۱۰	توضیح:- ایک یا دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری مقرر کرنا غلام ہونے کی صورت الٹا یاؤ فی الخدمت کیسا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ وجہ فرق دلائل	۳۴۸
۵۲۳	توضیح:- وہ دو ذہن صورتیں جن کو صاحب کتاب یعنی قدوری نے بیان نہیں فرمایا ہے لیکن صاحب الہدیہ نے انہیں بیان کر دیا ہے۔ ان کی تفصیل۔ اور ان کی حاصل پیدا اور کا حکم۔ مع دلائل	۳۵۵	۵۱۱	توضیح:- اگر کچھ مشترک پھل دار درخت یا دودھ والی بکریاں دو مالکوں کی ملکیت میں ہوں اور دونوں ان چیزوں میں اس طرح سے مہیا کر کریں کہ ان میں سے ہر ایک کچھ درختوں کی یا بکریوں کی دیکھ بھال کر کے ان کے پھل یا دودھ اپنے ہی استعمال میں لایا کریں اگر وہ اپنی کسی مصلحت کی بناء پر ایسا ہی کرنا چاہیں تو اس کی کیا تدبیر۔ حیلہ کر سکتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۳۴۹
۵۲۵	توضیح:- مزارعت کے صحیح ہونے کی چند شرطیں۔ اگر مزارعت کے معاملہ کے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ مزارع یا زمیندار کے لئے خصوصی طور سے عام تقسیم سے پہلے دس من غلہ بھی ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل	۳۵۶	۵۱۲	کتاب المزارعة	۳۵۰
۵۲۷	توضیح:- مزارعت کے ناجائز ہونے کی شرطیں۔ اگر عقد مزارعت کے وقت یہ شرط لگائی کہ کھیتی سے جو غلہ پیدا ہوگا وہ صرف کاشتکار یا صرف زمیندار کا ہوگا لیکن اس کا بھوسہ دونوں میں برابری سے تقسیم ہوگا۔ یا اس کے برخلاف شرط لگائی گئی ہو یا غلہ کے بارے میں وضاحت کر دی مگر بھوسہ کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا پھر ایسی صورت میں بھوسہ کا کیا ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ دلائل	۳۵۷	۵۱۷	توضیح:- مزارعت کا بیان۔ اس کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے اقوال۔ ان کے تفصیلی دلائل۔ بھیڑ بکریوں کو بیٹائی پر دینے کا حکم	۳۵۱
۵۲۸	توضیح:- اگر عقد مزارعت اپنی شرطوں کے ساتھ صحیح ہو۔ اور کھیت سے غلہ کی پیداوار ہو تو اس کا مستحق کون ہوگا۔ اور				

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۵۸	اگر پیداوار بالکل نہ ہو تو محنت کرنے والے کو کیا اور کہاں سے ملے گا اور اگر عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو مزدور کو کیا ملے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل تو صحیح۔ اگر کسی وجہ سے مزارعت فاسد ہو جائے اور بیج کاشتکار کی طرف سے ہو یا زمیندار کی طرف سے تو پیداوار کے اور منتفی ملے گی، ورنہ از اخراجات پیداوار کو استعمال کرنا حلال ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۵۳۰	۳۵۹	توضیح۔ معاملہ مزارعت طے کر لینے کے بعد اگر کوئی بھی اس میں کام کرنے سے انکار کر دے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل	۵۳۲
۳۶۰	توضیح۔ اگر مزارعت کرنے والوں میں سے کوئی مرجائے تو کیا وہ معاملہ باقی رہ جائے گا یا ختم ہو جائے گا۔ اگر تین سال کے نئے معاملہ کی گئی ہو مگر پہلے سال ہی میں کھیتی کاٹنے سے پہلے زمیندار مرجائے۔ اگر کاشتکار معاہدہ کے بعد کچھ محنت کر لے پھر زمیندار مرجائے۔ اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کی وجہ سے اس کی زمین فروخت کر دی جائے تو کاشتکار کو کیا ملے گا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۵۳۳	۳۶۱	توضیح۔ اگر مزارعت کی مدت ختم ہو جانے پر بھی کھیتی تیار نہ ہو اسی طرح اگر زمیندار مرجائے اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۵۳۵
۳۶۲	توضیح۔ اگر مدت زراعت ختم پر زمین کے مالک کی خواہش یہ ہو کہ اس کی مدت میں مزید اضافہ نہ کر کے کھیتی جیسی بھی	۵۳۷	۳۶۳	توضیح۔ مزارعت اور معاملات میں کاشتکار۔ عامل اور زمیندار کی کب اور کیا کیا ذمہ داری ہوتی ہے۔ اگر عامل سے معاملہ کی ابتداء میں پھلوں کو توڑنے کی بھی شرط کر لی گئی ہو۔ اگر مزارعت کی صورت میں زمیندار اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل سچی حالت میں کاٹ	۵۳۶
۳۶۴	اسے اکھیڑا کر زمین اس سے واپس لے لے اور اگر خود کاشتکار یہ چاہے کہ کھیتی جیسی بھی ہو اسے کاٹ کر اپنا حصہ لے کر اس کی شراکت سے فارغ ہو جائے۔ اور اگر کھیت میں کھیتی اگ جانے کے بعد مرجائے اور اس کے ورثہ اس کے تیار ہونے تک اس میں محنت کرنے کے خواہشمند ہوں۔ لیکن زمین کا مالک ان کو اجازت نہ دے کر معاہدہ ختم کر دینا چاہے اور اگر اس کے برعکس کاشتکار کے ورثہ معاہدہ ختم کر کے اپنا حصہ لے کر عیجد ہو جانا چاہتے ہوں لیکن زمین کے مالک اسے باقی رکھنا چاہتے ہوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۵۳۰	۳۶۵	توضیح۔ کھیتی تیار ہو جانے کے بعد باقی کام مثلاً اسے کاٹنا۔ کھلیان میں اسے اکٹھا کرنا۔ اس پر پیل چلانا یا اسے مشین میں ڈال کر اس سے غدہ نکالنا۔ پھر گھر تک پہنچانا یا چکی میں اسے پھونانا بھی کسی کی ذمہ داری ہوگی۔ اور ان کے اخراجات کس حساب سے کس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اگر بوقت معاہدہ مزارعت ان کاموں کی شرط کر دی گئی ہو یا نہیں کی گئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۵۳۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۶۵	۱۔ تو کس کی کیا ذمہ داری ہوگی۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۵۳۳	۳۶۷	۱۔ تو کس کی کیا ذمہ داری ہوگی۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل	۵۳۷
۳۶۶	۲۔ کتاب المساقاۃ توضیح۔ مساقاۃ اس کے اصطلاحی معنی ہیں۔ اینہ درخت کسی کے حوالہ کرنا اس غرض سے کہ وہ اس کی من سب اور ضروری دیکھ بھال کرے پانی سے پینچے اور اس میں پھل آ جانے کے بعد دونوں اس کا پھل مشترک حصہ کے طور پر نصف ثلث وغیرہ کے حساب سے ہیں۔ مدینہ والے اسی کو معطلت کہتے ہیں۔ کھیتی وغیرہ سے معمد کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اس بحث سے پہلے مزارعت کی بحث اس لئے بیان کی کہ اس کی ضرورت بہت عام ہوتی ہے اور اس کے مسائل بھی بہت سے ہیں۔ اس معطلت کا ثبوت بہت سی حدیثوں سے ہے۔ اور بہت سے علماء اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔ یہاں تک کہ امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک معاملات جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے البتہ اگر کسی وقت معطلت کے تابع ہو تو جائز ہوگا۔ مثلاً زمین میں دو تہائی حصہ میں درخت لگے ہوں در ایک تہائی میں کھیتی ہو تو معاملت کی بیج میں مزارعت جائز ہو جاتی ہے۔ انھیں معطلت کو بہت سے علماء جائز فرماتے ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے یہود کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ کیا تھا جیسا کہ اس سے پہلے احادیث سے اس کا بیان کیا جا چکا ہے۔ مساقاۃ کے معنی۔ مساقاۃ معاملات در مزارعت میں فرق۔ اس کا ثبوت۔ حکم	۵۳۵			
۳۶۸	۱۔ اگر درخت کے مالک اور عامل نے مل کر ایسا وقت مساقات کے لئے متعین کیا جس میں پھل نہ آنا یقینی ہو یا محتمل ہو۔ پھر اگر محتمل ہونے کی صورت میں واقعہ پھل آ گیا۔ یا بالکل نہیں آیا۔ یا ان کے آنے میں تاخیر ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۵۳۸	۳۶۹	۱۔ کیسی جڑوں یا کن درختوں میں مساقاۃ جائز ہے۔ عامل در باغ والے میں سے کسی کو بھی معاہدہ ختم کرنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل	۵۴۱
۳۷۹	۱۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی کھجور کا ایسا درخت جس میں ایسے پھل لگے ہوں جو ابھی بڑھنے والے ہوں یا ایسی کھیتی دی جس میں یہی کھیتی کی ہوئی کہ وہ بھی بڑھنے والی ہو۔ اور اس شخص کی محنت سے ن کو فائدہ ہوتا ہو۔ در اگر ان کا بڑھنا ختم ہو گیا ہو یعنی اب اس میں محنت سے پھل یا کھیتی کے بڑھنے کی امید نہ ہو پھر مساقات کے فائدہ ہو جانے کی صورت میں عامل کسی حق کا مستحق ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، قول ائمہ، دلائل	۵۴۲	۳۷۱	۱۔ عاقدین میں سے کسی ایک کے مرنے سے دوسرے کے لئے وہ معاہدہ	۵۴۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	باقی رہتا ہے یا فسخ ہو جاتا ہے۔ پھر زمین کے مالک کے مرنے کی صورت میں کیا کیا احکام ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۷۷		تعریف، حکم، ثبوت اس کے صحیح ہونے کی شرطیں	۵۶۰
۳۷۲	توضیح۔ اگر معاہدہ مساقاۃ کرنے کے بعد دونوں فریق ایسی حالت میں مر جائیں کہ درختوں کے پھل یا کھیت کی کھیتی باہل ہی بچی ہو تو کیا کرنا چاہئے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۷۸	۵۵۴	توضیح۔ مجوسی، مرتد، کتابی، دشی، مجرم کے ذبیحہ کا حکم، اگر یہ مچھلی اور مڈی کو ذبح کریں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۶۲
۳۷۳	توضیح۔ اگر کاشتکار اور باغ کے مالک کی زندگی میں یا اس کی موت کے بعد مدت معاملہ ایسے وقت میں ختم ہو جائے کہ پھل اس وقت تک بچے اور سبز ہوں تو عامل کو کیا کرنا ہوگا، تفصیل مسائل، مزارعت اور مساقاۃ کا فرق، حکم، دلائل	۳۷۹	۵۵۵	توضیح۔ ذبح کے وقت یا تیر مار تے وقت شکار پر چھوڑتے وقت یا تیر مار تے وقت بسم اللہ کہنے کو عہد آیا سہوانہ کہنے کا حکم۔ اس مسئلہ میں مسلم اور کتابی وغیرہ کے درمیان کوئی فرق ہے یہ نہیں اگر قاضی جواز کا فتویٰ دیدے تو وہ قابل عمل ہوگا یا نہیں۔ اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کا قول اور ان کے دلائل	۵۶۳
۳۷۴	توضیح۔ کیا معاہدہ معاہدہ کبھی فسخ کیا جاسکتا ہے اور کب اور کن صورتوں میں۔ اگر معاہدہ کر لینے کے بعد عامل اپنے پیشہ کو ترک کر کے دوسرا پیشہ شروع کرنا چاہے یا اسے چھوڑ بیٹھ جانا چاہے۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی خالی زمین دے کر اس سے اس میں پودے لگانے اور پھل پک جانے تک کے لئے معاملہ کیا۔ تو یہ جائز ہوگا یا نہیں۔ اور اگر ایب کر لیا تو کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل	۳۸۰	۵۵۷	توضیح۔ متروک اقصیہ عامہ کے حکم کے بارے میں اقوال ائمہ۔ اور دلائل احتلف۔ اختیاری ذبح کے لئے اور اضطراری ذبح کے لئے بسم اللہ کس وقت کہنی چاہئے۔ اگر ذبح کے لئے بکری لیا کر بسم اللہ کہہ کر چھری سے ذبح کرنا چاہا مگر عین وقت پر اس چھری کو رکھ کر دوسری چھری سے جانور ذبح کر دیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۶۸
۳۷۵	کتاب الذبائح	۳۸۱	۵۵۸	توضیح۔ جانور کے ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کا نام ذکر کرنا، اس کی کتنی صورتیں ہیں اور ان کا حکم کیا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۵۷۰
۳۷۶	توضیح۔ ذبائح کا بیان۔ ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے اس جانور کو کیا جاتا ہے جسے ذبح کیا جائے، اور ذبح اس کام کو کہتے ہیں جس سے جانور کی گردن کی رگیں کاٹ دی جائیں، اسی کو ذکاۃ (ذال سے) بھی کہا جاتا ہے، ذکاۃ کے معنی ہتسمیں،	۳۸۱	۵۵۹	توضیح۔ جانور کو ذبح کرتے وقت کیا کرنا اور کیا کہنا شرط ہے۔ اگر ذبح کا ارادہ کرتے وقت ذان کو چھینک آجائے اور	۵۷۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۸۷	بارے میں تفصیل مسائل، احکام، اقوال ائمہ کرام، دلائل توضیح جانور کو اختیاری طور پر حلال کرنے کی کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں ان کے طریقے کیا، اگر ان کے خلاف کیا جائے تو وہ قتل کیس ہوگا اور گوشت پر اس کا کوئی اثر ہوگا یا نہیں، دوسرے، نمہ کے اقوال، ان کے دلائل، ہمارے دلائل با تفصیل	۳۹۰	۵۷۳	ایسی کی وجہ سے وہ الحمد للہ کہہ دے اس کے ساتھ وہ جانور کی گردن پر چھری چلا دے تو کیا اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل توضیح ذبح کا مقام کیا ہے، تفصیل مسند، دلیل	۳۸۲
۵۹۱	توضیح۔ اگر گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جنین بچہ تام یا ناقص نکل آئے تو فقہاء کی اس کے کھانے یا نہ کھانے کے بارے کیا اقوال ہیں، تفصیل، دلائل	۳۹۱	۵۷۶	توضیح۔ ذبح کے وقت کون کون سی رگیں کالی جاتی ہیں۔ اور ان میں سے کتنی رگوں کو کاٹنا ضروری ہے کہ ان کو کاٹنے بغیر ذبح صحیح نہ ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ خلاف، نمہ کرم۔ دلائل	۳۸۳
۵۹۲	توضیح جنین کے بارے میں امام اعظم کا مسک ورنہ ان کے تفصیلی دلائل، صاحبین کا مسک ورنہ ان کے دلائل	۳۹۲	۵۸۰	توضیح ناخن و دانت اور سینک سے ذبح کرنے کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل	۳۸۴
۵۹۶	توضیح فصل کن جانوروں کو کھانا جائز یا ناجائز ہے، اقوال ائمہ، دلائل	۳۹۳	۵۸۱	توضیح چھری کے عدد اور کن چیزوں سے جانوروں کو ذبح کیا جاسکتا ہے، ذبح کے وقت کیا باتیں مستحب ہیں، مسائل کی تشریح، حکم، دلائل	۳۸۵
۵۹۹	توضیح۔ ذی ناب اور ذی ثعلب کی تعریف مفصل بیان کرتے ہوئے یہ بتلائیں کہ ہاتھی و مومڑی و نیو و نیول۔ جنگلی چوہا و رچم اور بخٹ کا کیا حکم ہے، اس میں ائمہ کرام کے اقوال کیا ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں، درندہ جانوروں کو حرام کئے جانے کی کیا مصلحت ہے سہی۔ خار پشت، ایک خار دار جانور توضیح غریب کی قسمیں ان کی تعیین اور ان کا حکم، دسی، چکاڈر، ابیل، عقوق، گدھ، عقاب، لقلق، بوم، کوکھنا جائز ہے یا نہیں، دلیل	۳۹۴	۵۸۲	توضیح نحر کے معنی، تنجیح کی صورت، ذبح کرتے ہوئے اگر چھری حرام مغز تک پہنچ جائے، ذبح کے لئے بکری کو ٹا کر کھینچ کر مذبح پر بیجان۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل	۳۸۶
۶۰۳	توضیح ضب یعنی گوہ کے کھانے کے	۳۹۶	۵۸۵	چند ضروری مسائل	۳۸۷
			۵۸۶	چند متفرق مسائل	۳۸۸
			۵۸۶	توضیح اگر کسی نے ایک مرتبہ بکری کو اسنا ٹا کر ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہو سکی اس نے اس نے اسے دوبارہ سیدھا کر کے ذبح کیا اور اس کی رگیں تھم کاٹ دیں۔ اگر شکار مثلاً ہرن پاتو ہو جائے، اس طرح اگر پاتو جانور مثلاً بکری وحشی ہو جائے، شہر اور آبادی میں ہو یا جنگل و میدان میں ہو ان کے	۳۸۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۹۷	بارے میں علماء کے اقوال اور ان کے تفصیل دلائل	۶۰۴	۶۲۶	اضحیٰ کی لفظی تحقیق، شرعی تعریف، سبب، ذبح اور اضحیٰ میں فرق، اس کی شرطیں، مشروعیّت، حکم، اقوال، مفصل دلائل	۶۲۶
۳۹۸	توضیح گدھے اور خیر کے بارے میں فقہائے کرام کے اقوال، مفصل دلائل	۶۰۷	۶۲۸	توضیح قربانی کن کن لوگوں کی طرف سے کرنی لازم ہے، مالدار اور دلکی طرف سے قربانی لازم ہوتی ہے یا نہیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل	۶۲۸
۳۹۹	توضیح جن جانوروں کو نہیں کھایا جاتا ہے اگر ان کو ذبح کر دیا جائے تو ان کے چمڑے اور ان کی چربی کا کیا حکم ہوگا، اور جلائے کا مفصل حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۶۱۰	۶۳۲	توضیح قربانی میں کون سا جانور کتنا ادا کرنا ضروری ہے، کیا ساتویں حصہ کا نصف یا ساتواں حصہ بھی قربانی میں ادا کرنا صحیح ہوتا ہے، اقوال ائمہ، مفصل دلائل	۶۳۲
۴۰۰	توضیح دریائی جانوروں میں سے کون کون سا جانور کھانا حلال ہے، ان کے خرید و فروخت اور کھانے کا حکم ایک ہی ہے یا اس میں کچھ فرق ہے، جھینگا اور دریائی انڈن کا حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل	۶۱۱	۶۳۵	توضیح اگر کسی شخص نے خود قربانی کرنے کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس میں چھ آدمیوں کو بھی شریک کر لیا، فقیر اور مسافر پر قربانی لازم ہے یا نہیں تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل	۶۳۵
۴۰۱	توضیح طائی کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۶۱۲	۶۳۷	چند مفید اور ضروری مسائل	۶۳۷
۴۰۲	توضیح نڈی اور جریث اور دوسری مچھلیوں کو کھانے کے لئے ذبح کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں، مچھلی کے حلال و حرام ہونے کے بارے میں اصل کیا ہے۔ اگر کسی زندہ مچھلی کا ٹکڑا کاٹ کر کھایا جائے، اگر مچھلی کو کسی بجوی یا ہندو نے شکار کیا ہو تو اس کا کھانا کیسا ہوگا، اگر سخت سردی یا گرمی سے مچھلی مر جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۶۱۹	۶۳۸	توضیح قربانی کا وقت کیا شہری اور دیہاتی، فقیر اور مسافر پر قربانی کا حکم، اگر جانور شہر میں ہو اور اس کا مالک دیہات میں یا اس کا برعکس ہو، اس سلسلہ میں مالک کا اعتبار ہوتا ہے یا جانور کا، اس میں اصل کیا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل	۶۳۸
۴۰۳	کتاب الاضحیۃ	۶۲۰	۶۳۹	توضیح اگر شہری آدمی کسی وجہ سے اپنی قربانی کرنے میں جلدی چاہتا ہو تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے، قربانی کرنے میں جانور کے رہنے کی جگہ یا قربانی کرنے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل	۶۳۹
۴۰۴	توضیح کتاب الاضحیۃ، قربانی کے احکام	۶۲۵			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۱۱	توضیح قربانی کب سے کب تک کی جاسکتی ہے، رات میں جانور کو ذبح اور قربانی کرنا جائز ہے یا نہیں	۶۴۲	۴۱۷	مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، تفصیل دلائل	۶۵۶
۴۱۲	توضیح یہ آخر اور ایام انتشار پر کتنے اور کون کون سے ہیں، قربانی کرنی افضل ہے یا اس کی قیمت کو صدقہ کرنا افضل ہے، اگر کوئی شخص قربانی نہ کر سکے اور قربانی کا وقت ختم ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل	۶۴۴	۴۱۸	توضیح اگر سات آدمیوں نے قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی، مگر قربانی سے پہلے ان میں سے ایک مر گیا تب اس کے ورثہ نے اس مردہ کی طرف سے بھی قربانی کی بقیہ شریکوں کو اجازت دیدی، اگر ان شرکاء میں سے ایک شخص گوشت کھانے یا لے کر بیچنے کی نیت سے شریک ہوا، یا ایک شخص نے کفارہ دا کرنے کی نیت سے اس میں شرکت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۶۵۸
۴۱۳	توضیح ائمہ، بھینگے، بنگڑ، دہے، کان کئے، ذم کئے جانوروں کی قربانی کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، تفصیل دلائل	۶۴۷	۴۱۹	توضیح قربانی اور نذر کے جانور کے گوشت کا جائز مصرف اور اس کے طریقے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل کب اور کھائی کرنا	۶۵۹
۴۱۴	توضیح اگر قربانی کے جانور کی ذم یا اس کا کان کٹا ہوا ہو یا آنکھ کی روشنی کم ہو یا دانت یا سینگ ناقص ہو یا بالکل نہ ہو یا آنکھ میں روشنی کم ہو یا بالکل نہ ہو۔ ان تمام صورتوں میں اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل، آنکھ کی روشنی کی کمی کے جانچنے کا طریقہ	۶۴۹	۴۲۰	توضیح قربانی کی کھال کے بارے میں اقوال علماء۔ کیا قربانی کی کھال فروخت کر دینے سے قربانی باطل ہو جاتی ہے جیسا کہ روایت سے ثابت ہے، قورس کا کیا جواب ہے، جانور کے بال اور دودھ کے احکام، اقوال ائمہ، دلائل	۶۶۱
۴۱۵	توضیح جہر، خضی، موجود، ثول، عضباء، جرباء، ہتماء، کی تعریف، حکم، قول ائمہ، دلائل	۶۵۱	۴۲	توضیح آدمی کا اپنی قربانی کے جانور کو خود ذبح کرنا بہتر ہے دوسروں کے ہاتھوں سے ذبح کرنا بہتر ہے، ذبح کے وقت کی	۶۶۲
۴۱۶	توضیح اگر جانور کو قربانی کے لئے خریدتے وقت وہ ایسے عیب سے سالم ہو کہ جس کی وجہ سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہو مگر اس کو ذبح کرنے سے ذرا پہلے اس میں اس قسم کا عیب آ گیا ہو، اگر جانور کو ذبح کرنے کے ارادہ سے مذبح لیجا گیا پھر اس وقت ارادہ یہ بدل گیا کہ آج کی بجائے کل اس کی قربانی ہوگی اور کل آنے تک جانور سخت عیدار ہو گیا،	۶۵۳			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۲۲	دعاء، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل توضیح اپنی قربانی کے جانور کو دوسرے شخص مثلاً یہودی یا نصرانی یا عیسوی سے ذبح کرانے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل	۶۶۳	۴۲۸	اوٹنیوں کے گوشت و دودھ اور پیشاب کا کیا حکم ہے، اقوال علماء، دلائل مفصلہ، تقویٰ توضیح: مردوں اور عورتوں کے لئے سونے یا چاندی کے برتنوں میں سے کھانا اور پینا اور اس سے تیل لگانا اور خوشبو لگانا، اور سونے و چاندی کے چمچوں سے کھانا اس کی سلامتی سے سرمہ لگانا، اور اس کے آئینہ سے دیکھنا وغیرہ، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۶۷۳
۴۲۳	توضیح اگر قربانی کرنے والے دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے ایسی غلطی کی ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کر دیا، اگر قصاب نے اپنی ایک بکری خرید کر اس کو لایا اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر ادھر چلائے گی اور کس نے اپنی مرضی سے اسے سم اللہ کہہ کر ذبح کر دیا، یا قصاب خرید کر لایا اور اس کے پیچھے میں کسی نے اپنی مرضی سے اس جانور کو ذبح کر دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل۔	۶۶۶	۴۲۹	توضیح: راگ، سپہ، شیشہ، بلور، عقیق پتیل وغیرہ کے برتنوں کو استعمال کرنا، سونے کی جزاؤں کرسی یا تخت، یا تلواریں استعمال کرنا، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۶۷۵
۴۲۴	توضیح اگر دو آدمی غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی کی بکری ذبح کر کے اس کا کچھ گوشت بھی کھالیں، مگر دونوں بعد میں خوش ہو جائیں یا بعد میں آپس میں جھگڑنے لگیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔	۶۶۸	۴۳۰	توضیح اگر کوئی مجوسی غلام یا عازم بارے سے گوشت خرید کر لائے اور اپنے مالک سے ہی کہے میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان یا مجوسی سے خریدا ہے، تو اسے قبول کر کے کھانا چائے ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل	۶۷۶
۴۲۵	توضیح: اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی، یا کسی امانت رکھی ہوئی بکری کی قربانی کر دی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،	۶۶۸	۴۳۱	توضیح: ہدایا اور تحائف کے لانے لیجانے کے سلسلہ میں غلام، باندی اور بچوں کی باتیں قبول کی جاسکتی ہیں یا نہیں، اگر کوئی کسی کے پاس آ کر یہ کہے کہ میرے ولی نے مجھے آپ کے پاس ہدیہ بھیجا ہے تو اسے قبول کرنا درجی تعلق کرنا صحیح ہوگا، اقوال علماء، دلائل	۶۷۷
۴۲۶	توضیح کراہیت کا بیان، مکروہ کے معنی، اس کی قسمیں اس میں بحث کی ضرورت، تفصیل، دلائل،	۶۷۰	۴۳۲	توضیح: معاملات اور دیانت میں کن لوگوں کی اور کیسے لوگوں کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے اور کن کی نہیں قبول کی جاسکتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۶۷۹
۴۲۷	توضیح گدھوں اور گدھیوں اور اونٹوں اور	۷۷۱	۴۳۳	توضیح: کیسے معاملات اور دیانت میں کن	۶۸۰

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۶۹۱	توضیح ایسا کپڑا جس کا تانا ریشم کا ہو اور باناسی دوسری چیز کا ہو اس کے استعمال کا حکم کتنی قیمت تک کے کپڑوں کا بدن پر اور پردہ کے طور پر استعمال کرنا صحیح ہے، اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑوں کو پہننا، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلیل مفصلہ	۴۳۹	۶۸۳	لوگوں کی کی شرطوں کے ساتھ گواہی قبول کی جاسکتی ہے، تفصیل شرائط، اقوال ائمہ، دلائل توضیح کسی کی عام دعوت میں شرکت کرنا، وہاں اگر نایاب جانے کی مجلس پہلے سے قائم ہو یا شرکت کے بعد ہونے، نگہ، اور وہ شخص اس قوم کا بااثر نہ ہو، یا بااثر ہو، اگر وہاں پہنچنے سے پہلے یا اس کے بعد اس کا علم ہوا ہو، یا نسری بجانے یا کٹری کو ایک دوسرے سے نکرا کر یا اس جیب دوسرا کھیل کھیلنا کون سے کھیل شرعاً جائز ہیں، کٹری کے ساتھ قرآن پڑھنا اور اسے سننا تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل	۴۳۳
۶۹۲	توضیح - مردوں کے لئے سونے اور چاندی جگہ اور ریشم کی چیزوں سے زینت حاصل کرنا، عورتوں اور مردوں کے لئے سونے چاندی، لوہے، پیتل کا نہ وغیرہ کی انگوٹھی کا استعمال کرنا، انگوٹھی کے گھینے اور حلقے کے بارے میں حکم یکساں ہے یا فرق ہے گھینے پر کچھ لکھوا کر رکھنا، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل	۴۴۰	۶۸۶	توضیح فصل دوم پہننے کا بیان، مردوں اور عورتوں کو ریشمی کپڑے پہننے کی کس حد تک اجازت ہے تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۳۵
۶۹۲	توضیح: مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی کا حکم کن کن لوگوں کو اور کیسی انگوٹھی پہننے کی اجازت ہے، مسائل کی تفصیل اقوال فقہاء، تفصیلی دلائل	۴۴۱	۶۸۷	توضیح ریشمی کپڑوں کا تکیہ بنا کر اس پر ٹیک لگانا، یا اس کے بستر پر سونا یا اس کا پردہ بنا کر دروازوں پر لگانا، عورتوں اور مردوں دونوں کا حکم، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام	۴۳۶
۶۹۸	توضیح: گھینے کے سوراخ میں دانٹوں کو بندھوانے میں ناک ٹوٹ جانے پر اسے سونے سے بنوانے کے لئے سونے کا استعمال، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ	۴۴۳	۶۸۹	توضیح: جہاد کی حالت میں حریر و دیباچ کا کپڑا پہننا، حکم، اقوال علماء کرام۔ دلائل مفصلہ	۴۳۷
۶۹۹	توضیح: چھوٹے بچوں کو سونے چاندی کے زیورات ریشم وغیرہ کے کپڑے استعمال کرنا، ناک صاف کرنے پسینہ پونچھنے کے لئے وضو کے بعد اس کا پانی پونچھنے کے لئے رومال اور کپڑا گرانا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل	۴۴۴	۶۹۰	توضیح: جس کپڑے کے تانا اور باناسی ایک تار ریشم اور دوسرا کسی اور چیز کا ہو، یا دو تہی کپڑے کے اندر اگر کچا ریشم سمبھرا گیا ہو، عورتوں اور مردوں میں اس کے استعمال کے بارے میں علماء کرام کے اقوال ان کے مفصل دلائل کیا ہیں	۴۳۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۳۵	توضیح کسی ضرورت یا یادداشت کے لئے ایک انگلی یا آنکھوں میں گرہ باندھ لینا تفصیل مسئلہ، مفصل دلیل،	۷۰۰	۳۳۶	توضیح فصل، وحشی، غیر کی طرف دیکھنا، اور ہاتھ لگانا، اجنبیہ کی طرف کب، کس طرح اور کن اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے تفصیل مسائل، دلائل مفصلہ	۷۰۱
۳۳۷	توضیح: کیا ایک مرد اجنبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھ سکتا ہے، کن حالات میں اور کن شرطوں کے ساتھ اسی طرح اجنبیہ جوان یا بوڑھی عورت سے مصافحہ کر سکتا ہے، امر کی طرف دیکھنا کیسا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۷۰۲	۳۳۸	توضیح گواہ بننے کے لئے شہوت کے خوف کی حالت میں بھی اجنبیہ کو دیکھنا یا گواہی دینے یا قاضی کی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لئے اجنبیہ کو شہوت کے خوف کے وقت بھی دیکھنا، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ	۷۰۵
۳۳۹	توضیح: جس عورت سے مرد نکاح کرنا چاہتا ہو کیا وہ پہلے اسے آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یہ نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۷۰۶	۳۴۰	توضیح: کیا طبیب اپنی اجنبیہ مریضہ کی تمام بیماریوں کو دیکھ سکتا ہے اور اس کو ہاتھ لگا سکتا ہے، خافضہ اور خشان دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھ سکتے ہیں، کیا مرد دوسرے کو نہنہ لگا سکتا ہے، وہ کون سے خاص اعضاء ہیں کن کی بناء پر دوسرے کی ناف سے نیچے سے گھٹنوں تک کو دیکھنا جائز ہو جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۷۰۸
۳۵۱	مفصلہ، توضیح: ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے کتنے حصوں کو دیکھ سکتا اور کس کو نہیں دیکھ سکتا ہے، سترہ یا پردہ میں بچنے کے کون کون سے حصے ہیں ناف اور گھٹنے کا کیا حکم ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ	۷۱۱	۳۵۲	توضیح: عورت کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں وہ اجنبی مرد کے بدن کے کس حصہ تک کو دیکھ سکتی ہے، اسی طرح مرد دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں عورت کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل و حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۷۱۳
۳۵۳	توضیح: ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے کس کس عضو کو دیکھنا جائز ہے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، دلائل،	۷۱۴	۳۵۴	توضیح: مرد اپنی بیوی، یا حلال باندی یا بت پرست بھوسیدہ باندی کے بدن کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، یا چھو سکتا ہے، ایک بستر پر اپنی بیوی اور باندی کو یا دو بیویوں کو یا دو باندی کو جمع کرنا مسائل کی تحقیق اور تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۷۱۶
۳۵۵	توضیح: الحارم سے کیا مراد ہے اور اس میں کون کون سے رشتے داخل ہیں، ایک مرد اپنے محارم کے کن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے اور کن اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ	۷۱۸	۳۵۶	توضیح: اپنی عمرات کو دیکھنے ہاتھ لگانے، سرمیں لے جاتے ہوئے ان کو	۷۱۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۳۱	فصل فی الاستبراء وغیرہ	۴۶۳	۴۳۱	اتارنے، وار کرنے، ن کے ساتھ تہلی	
۴۳۲	توضیح استبراء کا بیان، اس کے معنی نئی باندی خریدنے یا کسی طرح قبضہ میں آنے کے بعد اس سے فوراً ہمبستری کرنے کا حکم	۴۶۴	۴۳۲	میں رہنے، ان کے ہاتھ پاؤں دبانے، کے دکام، تفصیل، دلائل مفصلہ۔	
۴۳۳	توضیح استبراء سے معنی کن کن لوگوں پر کب و کیوں لازم ہوتا ہے، اقوال امہ کرام	۴۶۵	۴۳۳	توضیح محرم عورتوں کے ساتھ تہلی میں اپنا سفر میں جانا کیسا ہے، اگر کسی محرم عورت کو سفر میں جانے کی ضرورت مجبور کرے تو اس نے کیا کرے، یا مخصوص جب دوران سفر شہوت کا بھی خطرہ ہو، خواہ سفر شروع کرنے سے پہلے یا دوران سفر یہ کیفیت ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال امہ، دلائل مفصلہ۔	۴۵۷
۴۳۵	توضیح اگر کسی نے کوئی باندی ایسے شخص سے خریدی یا کسی سے کسی حالت میں خریدی جس میں فروخت سے پہلے اس باندی سے ہمبستری کرنے کا احتمال بھی نہ ہو تو کیا ان صورتوں میں بھی اس مشتری پر اس باندی سے ہمبستری کے سے استبراء لازم ہوگا، ان احتمالی صورتوں کی کچھ صورتیں، مسائل کی تفصیل، اقوال امہ، دلائل مفصلہ۔	۴۶۶	۴۳۵	توضیح ایک مرد غیر کی مملوکہ کے بدن کے کن اعضا، یا وارک دیکھ سکتا ہے تفصیل مسائل، اقوال امہ، دلائل مفصلہ۔	۴۵۸
۴۳۶	توضیح اگر ایک باندی کے چھ حصہ بدن کا کوئی شخص مالک ہو پھر اس کے باقی حصہ کا بھی مالک ہو جائے تو اس کے لئے بھی استبراء ضروری ہے یا نہیں، اگر خریدی ہوئی باندی جو مجوسہ ہو یا مکاتبہ ہو اس پر قبضہ کے بعد اسے بیض لگیا اس کے بعد مجوسہ مسلمان ہوگئی یا مکاتبہ نے اپنی عجزی تقسیم کر لی تو کیا اب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل	۴۶۷	۴۳۶	توضیح باندی کو بازار میں فروخت کے لئے کس طرح اور کتنے چیزوں میں بیچنا چاہئے، خریدار اسے شہوت کے بغیر یا شہوت کے ساتھ دیکھ سکتا اور ہاتھ لگا سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال امہ، دلائل مفصلہ۔	۴۵۹
۴۳۸	توضیح اگر کسی کی اپنی بھگی ہوئی یا غصب کی ہوئی یا اجرت پر لی ہوئی یا رہن میں رکھی ہوئی باندی واپس کر دی گئی ہو تو اس میں استبراء لازم ہوگا یا نہیں ان صورتوں میں دوائی کیا حکم ہے، حائض	۴۶۸	۴۳۸	توضیح خفی و محبوب اور محنت کی تعریف اور جہیہ کی طرف دیکھنے کے سلسلہ میں اس کا حکم، چھوٹے لڑکے اور بچے غلام کا اپنی مالک کو دیکھنے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال امہ، دلائل مفصلہ۔	۴۶۰
			۴۳۹	توضیح غلام اپنی مالک کو دیکھ سکتا ہے یا نہیں اور کس حد تک تفصیل مسائل، اقوال امہ، دلائل مفصلہ۔	۴۶۱
			۴۴۱	توضیح مالک اپنی باندی سے یا شوہر اپنی بیوی سے اس کی مرضی کے بغیر عزل کر سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال امہ، دلائل مفصلہ۔	۴۶۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۵۳	کسب اور کمائی کرنا	۴۷۷		کے ساتھ دوائی کا حکم، جہد میں پکڑی	
۴۵۶	قبرستانوں کے درختوں کے مسائل	۴۷۸		ہوئی باندی یا باندی کے ساتھ اس کے	
۴۵۷	فالودہ وغیرہ	۴۷۹		غازی کو دوائی وطن کی اجازت ہے یا	
۴۵۷	کچھ پینے کے بارے میں	۴۸۰		نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل	
۴۵۹	کچھ اضافی مسائل	۴۸۱		مفصلہ	
۴۵۹	بدایا اور ضیافت سے متعلق	۴۸۲	۴۳۰	توضیح اگر باندی حاملہ ہو تو اس کا استبراء	۴۶۹
۴۶۲	میزبان اور مہمان کے آداب	۴۸۳		کس طرح سے ہوگا اگر حائضہ کا استبراء	
۴۶۲	میزبان کے آداب	۴۸۴		کرتے ہوئے خون بند ہو جائے یا دونوں	
۴۶۲	کھانے کے آداب	۴۸۵		سے استبراء کرتے ہوئے اسے خون	
۴۶۳	فصل۔ درہم اور چھوہارے وغیرہ لٹانا	۴۸۶		آنے لگے تو کیا کرنا ہوگا، مسائل کی	
۴۶۳	فصل۔ اہل ذمہ سے متعلق مسائل	۴۸۷		تفصیل، حکم، مفصل دلائل	
۴۶۶	فصل: کسب کا بیان	۴۸۸	۴۳۱	توضیح کیا اپنی نئی خریدی ہوئی سے استبراء	۴۷۰
۴۶۶	کمائی کرنے کی کئی (چار) قسمیں ہیں	۴۸۹		سے بچنے کے لئے حیلہ اور تدبیر کرنا صحیح	
۴۶۸	فصل۔ زیارت قبور و مقابر، قراءت	۴۹۰		ہے، اگر صحیح ہے تو اس کی تدبیر کیا ہے	
۴۷۰	قرآن، اور نقل میت وغیرہ			اور ائمہ کا اس میں کیا قول ہے اور ان کے	
	فصل۔ گانا دلہو و دیگر معاصی و امر	۴۹۱		دلائل مفصلہ کیا ہیں	
	بالعروف		۴۳۲	توضیح مظاہر ظہار کرنے والا مرد یعنی وہ	۴۷۱
۴۷۲	مزاج	۴۹۲		شخص جس نے اپنی اہلیہ سے ظہار کیا ہو	
۴۷۳	مصارعت	۴۹۳		مثالیوں کہ کہ تم میرے لئے میری ماں	
۴۷۳	شطرنج	۴۹۴		کی پیٹھ کی طرح ہو، اور ظہار کی یہ بحث	
۴۷۳	جھوٹ	۴۹۵		مکمل طور سے جہد دوم کتنا آلتکاح میں	
۴۷۵	توضیح۔ ایک مرد کے لئے دوسرے مرد	۴۹۶		گزر گئی ہے، ظہار کرنے کا کیا حکم ہے،	
	کے ہاتھ پاؤں اور منہ کو بوسہ دینا اور			اس کی مکمل تفصیل، دلائل مفصلہ	
	دوسرے سے معاف کرنا، اسی طرح ایک		۴۳۶	توضیح دو آزاد عورتوں یا دو باندیوں کو	۴۷۲
	عورت کے لئے دوسری عورت سے			ائے تصرف و روٹی میں جمع کرنے سے	
	معافہ وغیرہ کرنا، تفصیل مسائل، اقوال			متعلق اقوال علماء کرام، اور مکمل تفصیل	
	ائمہ، حکم دلائل مفصلہ، مکامہ اور مکامہ			اور دلائل مفصلہ	
	کے معنی		۴۳۶	مختلف انواع کے چند متفرق ضروری	۴۷۳
۴۷۶	چند ضروری اور مفید مسائل۔	۴۹۷		اور مفید مسائل	
۴۷۸	فصل دواء و علاج کا بیان	۴۹۸	۴۳۶	مسائل پردہ سے متعلق	۴۷۴
۴۸۱	فصل ختنہ و خنسی کرنا اور ناخن کترنا وغیرہ	۴۹۹	۴۳۶	لباس سے متعلق	۴۷۵
۴۸۳	فصل بسلسلہ تعمیر مکان	۵۰۰	۴۳۷	کھانے پینے کے بارے میں	۴۷۶

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۰۱	انسانوں کے زخم اور حیوانوں کے قتل کے بارے میں	۷۸۳	۵۰۸	قبول اور قابل عمل ہوں گی یا نہیں مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۷۹۲
۵۰۲	فصل اولاد کا نام رکھنا اور عقیقہ کرنا	۷۸۴	۵۰۹	توضیح: کسی مسلمان کا اپنی شراب کی بچی ہوئی رقم سے خود پر باقی قرض کو ادا کرنا اور لینے والے کا اسے وصول کر لینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۷۹۵
۵۰۳	فصل غیبت و حسد وغیرہ کا بیان	۷۸۵	۵۱۰	توضیح: احکام اور تلقی کے معنی، صورت، شرط، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ	۷۹۶
۵۰۴	فصل حمام وغیرہ	۷۸۵	۵۱۱	توضیح: اپنے کھیت سے حاصل شدہ غلہ وغیرہ کو اسی طرح دوسری جگہ سے لا کر اپنے پاس محفوظ کر رکھنا بھی احکام ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ	۷۹۸
۵۰۵	توضیح: چانوروں کی لید اور گوہر اور انسانوں کے پاخانوں کے خرید اور فروخت کا کیا حکم ہے اور ان سے کسی طرح کا دوسرا نفع حاصل کرنا کیسا ہے، اقوال علماء، دلائل	۷۸۶	۵۱۲	توضیح: کیا بوقت ضرورت بازاری سامان و اموال وغیرہ کی قیمتوں پر قہر کھنے کے لئے چیزوں کی قیمتیں اپنی مرضی کے مطابق متعین کر دے، اگر حاکم کے پاس عوام کی طرف سے چیزوں کی قیمتیں متعین کر دینے کے لئے زبردست مطالبات ہونے لگیں تو وہ کیا اور کس طرح کرے، اگر اس کی طرف سے عین کے باوجود کچھ اس کی بات پر عمل نہ کر کے من مانی کام کریں، تو کیا ان کی بیع صحیح ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۷۹۸
۵۰۶	توضیح: اگر زید نے ایک باندی کے متعلق یہ گمان کر رکھا تھا کہ یہ تو بکر کی باندی ہے، مگر ایک دن خالد کو دیکھا کہ وہ اسے فروخت کر رہا ہے، تو کیا زید اس باندی کو بلا کسی تفتیش کے اس سے خرید کر بھستری کر سکتا ہے یا تفتیش کرنی ہوگی پھر اس کا طریقہ کیا ہوگا، اور اگر زید کو اس باندی کے لک کے متعلق کچھ علم پہلے سے نہ ہو تب کسی تفتیش کے بغیر اسے خرید سکتا ہے خواہ بیچنے والا جیسا شخص بھی ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ	۷۸۸			
۵۰۷	توضیح: اگر کسی ایسی عورت جس کا شوہر عرصہ سے غائب ہے اس کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر تو مر چکا ہے یا کوئی خط لا کر دیا کہ تمہارے شوہر کا تمہارے لئے طلاق نامہ ہے، اگر کسی مرد کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہاری بیوی تو تمہاری رضاعی بہن ہے یا وہ مرتدہ ہے، اگر کسی نے دودھ پیتی بچی سے نکاح کیا پھر کسی نے اسے آ کر خبر دی کہ اس بیوی یا بچی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو ایسی خبریں قابل	۷۹۱			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۱۳	حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ توضیح کسی مسلمان کا ذمیوں مجوسیوں وغیرہ کو کوئی مکان یا دکان آتش خانہ کتیبہ شراب یا سور کا گوشت فروخت کرنے کے لئے کرایہ پر دینا تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۸۰۰	۵۲۳	توضیح خضی کئے ہوئے مردوں سے خدمت لینا، اور جانوروں کو خضی کرنا، اور گدھے کو گھوڑی پر جفتی کے لئے سوار کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۸۱۸
۵۱۴	توضیح کسی غیر مسلم ذمی وغیرہ کی شراب کے بھرے برتن کو دوسری جگہ لیجئے کے لئے کسی مسلمان کا اجرت پر کام کرنا اور اجرت وصول کرنا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۸۰۱	۵۲۴	توضیح بیمار یہودی و نصرانی کی عیادت کرنی، اپنی دعا ان الفاظ سے کرنی، اللہم انی اسالک بمعقد العزم من عروشک، بحق فلاں کہہ کر دعا مانگنی، تحقیق مسائل، اقوال علماء، دلائل	۸۲۰
۵۱۵	توضیح مکہ مکرمہ کی زمینوں اور اس کی عمارتوں کی خرید و فروخت یا اجارہ دینے کا حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ	۸۰۲	۵۲۵	توضیح شطرنج، زرد شیر، تیر اندازی، گھڑ دوڑ وغیرہ کے کھیل کھیلنے کا حکم اختلاف ائمہ، دلائل	۸۲۳
۵۱۶	توضیح کسی کے پاس اپنی کچھ رقم اس شرط پر رکھنا کہ اس میں سے حسب ضرورت تم سے اپنا استعمالی سامان خریدتا رہو گا، اسی طرح بلا شرط نقد رکھ کر حسب ضرورت اس سے اپنا استعمالی سامان خریدنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل	۸۰۳	۵۲۶	توضیح کیا تاجر غلام بگوں کو بدایا اور تخائف دے سکتا ہے، تحقیق مسائل دلائل مفصلہ، واقعہ قبول اسلام حضرت سلمان فارسیؓ	۸۲۸
۵۱۷	توضیح قرآن مجید میں تفسیر و نقطہ کے معنی اور ان کا حکم، اقوال علماء، دلائل	۸۰۴	۵۲۷	توضیح اگر لقیطہ پر کسی نے قبضہ کیا اور اس کو کہیں سے کچھ مال ملا تو وہ مال بچہ کی ملکیت میں کس طرح آ سکتا ہے، کسی پر تصرف کرنے کی کتنی قسمیں ہوتی ہیں، تصرفات کی تفصیل، دلائل	۸۲۹
۵۱۸	توضیح قرآن مجید کو یا مسجد کو سونے کا پانی چڑھا کر مزین کرنا اور منتشر کرنا، مسئلہ کی توضیح، اقوال ائمہ، دلائل	۸۰۵	۵۲۸	توضیح کیا ملاقطہ کو یا کسی بچہ کے چچیاں کو یہ حق ہے کہ لقیطہ یا بچہ کو مزدوری پر گائے، یا خود بچہ اپنے طور پر مزدوری کا کام کر سکتا ہے اور اگر مزدوری پر کام کر کے اسے مکمل کر لیا تو اس کی اجرت اس کے لئے جائز ہوگی یا نہیں	۸۳۰
۵۱۹	چند متفرق اور مفید مسائل	۸۰۶	۵۲۹	توضیح اپنے غلام کی گردن میں رابہ ڈالنا، رابہ کے معنی، اس کے پائوں میں بیڑی ڈالنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۸۳۱
۵۲۰	شیخ اور قراءت قرآن سے متعلق آداب کے مسائل	۸۰۷	۵۳۰	توضیح حقہ کا حکم، عیاج میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے یا نہیں، تحقیق،	۸۳۳
۵۲۱	توضیح بل الذمہ و مشرکین وغیرہ کا مسجد الحرام میں داخل ہونا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۸۰۸			
۵۲۲	آداب مسجد سے متعلق چند مسائل	۸۱۳			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۳۱	دلائل توضیح کیا قاضی اور قرآن مجید اور علوم دینیہ کے تقاضوں، ائمہ، مؤذنین کے لئے ان کا وظیفہ مقرر کر دینا پھر ان کا اسے قبول کرنا صحیح ہے، اگر ان لوگوں نے اپنا وظیفہ پیشگی وصول کر لیا اور درمیان سال ان کا انتقال ہو گیا تو کیا بقیہ وظیفہ واپس کرنا ہوگا، اقوال علماء، دلائل مفصلہ	۸۳۷	۵۳۲	فصل، دعا، بکبیر اور مواعظ کے درمیان تقویٰ کا بیان	۸۳۷
۵۳۲	لکھے ہوئے کا غذات سے متعلق مسائل	۸۳۲	۵۳۳	فصل مسابقہ اور دوسرے سے بڑھ جانے کے مقابلہ کا بیان:	۸۳۳
۵۳۳	فصل سلام اور دوسری چیزوں کے اداب کے بیان میں	۸۳۵	۵۳۴	فصل خرید و فروخت کے بیان میں	۸۳۹
۵۳۴	فصل والدین اور سفر وغیرہ کے حقوق	۸۵۱	۵۳۵	فصل قرض اور قرضہ کے بیان میں	۸۵۲
۵۳۵	فصل مشترک چیزوں سے فائدہ حاصل کرنا	۸۵۳	۵۳۶	فصل متفرقات، متفرق مسائل	۸۵۶
۵۳۶	فصل نیند اور کچھ دوسرے ضروری مسائل	۸۶۰	۵۳۷	علم الکلام	۸۶۲
۵۳۷	فصل متفرقات، متفرق مسائل	۸۶۲	۵۳۸	فصل متفرقات، متفرق مسائل	۸۶۳
۵۳۸	فصل نیند اور کچھ دوسرے ضروری مسائل	۸۶۵	۵۳۹	باب دوم: زکوٰۃ میں تحری کرنے کا بیان	۸۶۵
۵۳۹	فصل متفرقات، متفرق مسائل	۸۶۵	۵۴۰	باب سوم: کپڑوں اور برتنوں میں تحری کرنے کے بیان۔	۸۶۵
۵۴۰	فصل متفرقات، متفرق مسائل	۸۶۵	۵۴۱	کتاب الغصب	۸۷۷
۵۴۱	فصل متفرقات، متفرق مسائل	۸۶۵	۵۴۲	فصل ایسے مغبوب بیان میں جو غصب کے فعل سے متغیر ہو جائے۔	۸۸۴
۵۴۲	فصل متفرقات، متفرق مسائل	۸۶۵	۵۴۳	فصل	۸۹۰

فصل: ایسی چیز کے غصب کے بیان
میں جو مال مستقیم نہیں ہے

﴿کتاب المضاربة﴾

المضاربة مشتقة من الصرب في الارض، سمي به لان المصارب يستحق الربح سعيه وعمله وهي مشروعة للحاجة اليها، فان الناس يبين عنى المال عبي عن التصرف فيه، وبين مهنته في التصرف صغر اليد عنه، فسمت الحاجة الى شرع هذا النوع من التصرف ليستظم مصلحة الغني والدكي والفقير والغني، وبعث النبي صلى الله عليه وسلم والناس يباشرونه فقرهم عليه، وتعاملت به الصحابة، ثم المدفوع الى المصارب امانة في يده لانه قصه بامر مالكة لا على وجه البدل والوثيقة، وهو وكيل فيه لانه يتصرف فيه بامر مالكة، وادار بريح فهو شريك فيه لتملكه حرة من المال بعمله، فاذا فسدت ظهرت الاحارة حتى استوجب العامل اجر مثله، وادان حالف كان عاصا لوجود التعدى به على مال غيره

مضاربة کا بیان

ترجمہ۔ لفظ مضاربة، ضرب سے مشتق ہے جس کے معنی زمین پر چنے اور سفر کرنے کے ہیں اسی بناء پر اس کے معاملہ کرنے والے کو مضارب کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے کاروباری مقصد سے شہروں اور ملکوں میں سفر کرتا ہے وراسی سے اس عمل کا نام مضاربة رکھا گیا ہے کیونکہ وہ مضارب اپنی محنت اور کوشش سے ہی نفع حاصل کرنے کا مستحق ہوتا ہے ورنہ یہ عمل ایک جائز اور مشروع عقد ہے کیونکہ دو گوں کو اپنا روزگار حاصل کرنے کے لئے سفر کرنا ہوتا ہے۔ اس بناء پر کہ انسانوں میں کچھ لوگ مال کے لحاظ سے غنی ہوتے ہیں بلکہ مال کو مناسبت طریقہ سے استعمال کر کے کچھ کمائے گا ان میں ڈھنگ نہیں ہوتا ہے اور کچھ لوگ اچھی طرح مال کو ادھر ادھر کر کے اس سے نفع کر سکتے ہیں مگر ان کے پاس رقم نہیں ہوتی یا ان صدائیت نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر ایسے عمل کی ضرورت ہوئی کہ ایک کے مال کو دوسرا شخص استعمال کر کے کچھ نفع حاصل کرے اور اس سے دونوں کو فائدہ حاصل ہو اس طرح عقلمند اور بے وقوف کی مصیحتیں اور دولت مند اور فقیر کی مصیحتیں انتظام کے ساتھ قائم ہوں۔

وبعث النبي صلى الله عليه وسلم الخ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب رسالت سے نوازا گیا اس وقت بھی آپ مضاربة کا معاملہ کیا کرتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس عمل کو جاری رکھا اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی یہ کرتے رہے۔ (الف) یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں یہ عمل مضاربة بغیر کسی انکار یا اختلاف کے جاری رہا اس طرح اس کے جائز ہونے پر سب کا اجماع اور اتفاق ثابت ہو گیا۔ اس مضاربة کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید نے بکر کو ہزار روپے دیئے کہ تم اس سے تجارت کرو اس شرط پر کہ اس میں نہ تو ان کی طرف سے جو کچھ بھی نفع حاصل ہو اس میں کوئی مقدار

مثلاً نصف یا ایک تہائی میرادو تمہارا یا اس کے برعکس دو تہائی میرا ایک تمہارا ہو گا۔ اس کے نفع میں دونوں کا شریک ہونا ضروری ہے۔

ثم المدفوع الحی پھر اس مضارب کو کاروبار کے لئے جو کچھ مال دیا جائے گا وہ مال اس کے قبضہ میں بطور امانت ہو گا۔ کیونکہ وہ مضارب اس مال پر اس مال کے مالک کے حکم سے قبضہ کرے گا اور یہ قبضہ بھی کسی عوض یا رہن کے بغیر ہو گا۔ اس طرح وہ مضارب اس مال میں وکیل ہو گا کیونکہ وہ مضارب اس مال میں اس کے مالک کے حکم سے تصرف کرے گا اور جب مضارب کو اس کاروبار میں کچھ نفع ہو گا تب وہ مضارب اس مال میں شریک ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنی محنت کی وجہ سے اس مال کے کسی حصہ کا مالک ہو گا۔ اور اگر کسی طرح یہ عمل مضارب بت فاسد ہو جائے تب وہ اجارہ ہو جائے گا کیونکہ یہ کام کرنے والا شخص اس عمل میں اپنی محنت کا بدلہ پانے کا مستحق ہو گا اور اگر وہ اس عمل میں اس کے مالک کی مرضی کے خلاف کام کرے گا تب اس وقت نہ صواب کہلائے گا کیونکہ وہ مخالفت کر کے غیر کے مال میں زیدتی کرنے والا ہو جائے گا۔

توضیح۔ کتاب مضاربت کا بیان۔ لغوی اور اصطلاحی معنی، حکم، دلائل، عمل کرنے والے اور مال کے مالک کے درمیان تعلق کی تفصیلات اور حکم

قال المصاربة عقد يقع على الشركة بمال من احد الحائين ومراودة الشركة في الربح وهو يستحق بالمال من احد الحائين والعمل من الحائين الآخر، ولا مصاربة بدونها الا ترى ان الربح لو شرط كله لرب المال كان بصاعة ولو شرط جميعه للمضارب كان قرضا قال: ولا تصح الا بالمال الذي تصح به الشركة وقد تقدم بيانه من قبل ولو دفع اليه عرص وقال بعه واعمل مصاربة في ثمنه حار، لانه يقبل الاضافة من حيث انه توكيل واحارة فلا مانع من الصحة، وكذا اذا قال له اقصد مالي على فلان واعمل به مصاربة حار، لما قلنا، بخلاف ما اذا قال اعمل بالدين الذي في دمتك حيث لا يصح المصاربة لان عدد ابي حيفة لا يصح هذا التوكيل على مامر في السويع وعدهما يصح لكن يقع الملك في المشتري للامر فتتخير مصاربة بالعرص قال ومن شرطها ان يكون الربح بينهما مشاعا لا يستحق احدهما دراهم مسماة من الربح، لان شرط ذلك يقطع الشركة بينهما ولاندها كما في عقد الشركة

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ مضاربت ایک ایسا عمل ہے جس میں ایک طرف سے مال دے کر اس عمل میں شرکت پائی جاتی ہو (یعنی اس مال سے معاملہ کر کے جو کچھ نفع حاصل ہو اس میں دونوں شریک ہو رہے ہوں) اس میں ایک جانب سے محنت اور تدبیر اور دوسرے کی طرف سے مال کی شرکت ہوتی ہے، اس شرکت کے بغیر یہ عمل مضاربیت نہیں ہو سکتا ہے۔ الاثری الحی کیا تم اس عمل میں یہ بات نہیں پاتے ہو کہ اگر مال کے مالک نے مال دیتے وقت اس کے سارے نفع کو اپنے ہی لئے رکھنے کی شرط کر لی ہو تو اسے بجائے مضاربیت کہنے کے عمل بضاعت کہا جاتا ہے اور اگر اس میں شرط کر لی گئی ہو کہ اس عمل سے حاصل ہونے والا سارا نفع اس محنت کرنے والے شخص کا ہی ہو گا تو پھر اس عمل کو قرض کا عمل کہا جائے گا۔ (یعنی ایک شخص نے دوسرے شخص سے مال قرض لے کر اس سے کاروبار کیا اور نفع حاصل کر لیا)۔

قال ولا تصح الحی قدرتی نے فرمایا ہے کہ مضاربیت کا عمل ایسے ہی مال سے صحیح ہوتا ہے۔ جس میں شرکت صحیح ہوتی ہے جس کا بیان باب شرکت میں گزر چکا ہے۔ اسی بناء پر مثلاً اگر کسی نے ایک شخص کو ایک سامان دے کر کہا کہ تم اسے بیچ کر اس کی قیمت سے مضاربیت کا کام کرو تو ایسا کرنا ناجائز ہو گا۔ کیونکہ اس میں آئندہ زمانہ کی طرف اضافت کو اس لئے قبول کرتا ہے کہ فی الحال یہ توکیل یعنی وکیل بنانا اور ساتھ ہی اجارہ پر دینا بھی ہے اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ

عمل صحیح ہو گا۔ وکذا اذا قال الخ: اگر مال کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ مال جو دوسرے شخص پر باقی ہے اسے وصول کر کے اس سے کاروبار کرو تو گزشتہ مسئلہ اور دلیل کی طرح یہ بھی جائز ہو گا۔ یعنی یہ کہ اس میں توکیل ہونے کے اعتبار سے یہ اس لائق ہے کہ دوسرے کی طرف اس کی اضافت کی جائے۔ اس کے برخلاف اگر ایک مقروض شخص سے مال کے مالک نے کہا کہ میرا جتنا مال تمہارے ذمہ باقی ہے تو اس سے کاروبار کرو تو یہ ایسی مضاربت صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح وکیل بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس نے پہلے کتاب البیوع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لیکن صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک یہ توکیل صحیح ہوتی ہے لیکن اس مال سے جو چیز خریدی جائے گی پہلے مالک ہی اس کا بھی مالک ہو جائے گا۔ اس طرح ان دونوں فحشوں کے درمیان مضاربت کا عمل تو ہو گا مگر عرض اور سامان کے ذریعہ ہو گا۔

قال و من شرطها الخ: قد درئی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عقد مضاربت کی شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس عمل سے جو نفع حاصل ہو وہ ان دونوں میں مشترک ہو۔ یعنی یہ بات نہ ہو کہ اس نفع سے کچھ مقدار مثلاً: چالیس پاپیس درہم متعین اور معلوم نہ کر دیئے گئے ہوں۔ کیونکہ شرکت میں ایسی شرط لگا دینے سے ان کے درمیان عقد شرکت قائم ہو جاتا ہے حالانکہ مضاربت کے لئے نفع میں شرکت ہو نا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ عقد شرکت میں ہوتا ہے۔

توضیح۔ مضاربت کی تعریف اور عمل مضاربت، عمل بضاعت اور قرض کے درمیان حکم کا فرق، کیسے مال سے عمل مضاربت صحیح ہوتا ہے؟ مضاربت کی مزید شرطیں۔

قال فان شرط زیادة عشرة فله اجر مثله لفساده فلعلة لا یربح الا هذا القدر فیقطع الشركة فی الربح وهذا لانه ابتغى عن منافعه عوصا ولم یئل لفساده والربح لرب المال لانه نماء ملکہ، وهذا هو الحکم فی کل موضع لم یصح المضاربة ولا یجاوز بالاجر القدر المشروط عند ابی یوسف خلافا لمحمد کما بینا فی الشركة، ویجب الاخر وان لم یربح فی رواية الاصل لان اجر الاجیر بتسليم المنافع او العمل، وقد وجد عن ابی یوسف انه لا یجب اعتبارا بالمضاربة الصحیحة مع انها فوقها، والمال فی المضاربة الفاسدة غیر مضمون بالهلاك اعتبارا بالصحیحة ولانه عین مستاجرة فی یدہ، وکل شرط یوجب جهالة فی الربح یفسده لاختلال مقصوده و غیر ذلك من الشروط الفاسدة لا یفسدها ویبطل الشرط کاشتراط الوضیعة علی المضارب

ترجمہ۔ قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر عقد مضاربت میں (فی صدی) حصہ سے کچھ مثلاً اس درہم زیادہ دینے کی شرط لگا دی تو مضارب کو اس کا اجر مثل ملے گا۔ (یعنی اس کی اس محنت کی عوام میں جتنی مزدوری مل سکتی ہے وہ ملے گی) کیونکہ اس کا عقد مضاربت فاسد ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ شاید اس عمل سے صرف اسی مقدار جتنی اس درہم ہی کا فائدہ ہوا ہو۔ اس طرح اس نفع میں دونوں فریق کی شرکت نہیں ہو سکے گی۔ پھر یہ اجر المثل واجب ہونے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ اس مضارب نے اپنے نفع کا بدلہ چاہا ہے لیکن عقد کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے اسے نہیں پاسکا ہے۔ اور اس کا پورا حاصل نفع مال کے مالک کا ہو گا۔ کیونکہ یہ نفع مالک کے ملکیت کا پھل ہے۔ اس طرح اجر المثل کے واجب ہونے کا حکم ہر ایسی جگہ پر نافذ ہو گا جہاں مضاربت کا عقد صحیح نہ ہوا ہو۔ ولا یجاوزها الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد مضاربت کرتے وقت جس مقدار کی شرط ان دونوں کے درمیان ملے پائی تھی اس مقدار سے زیادہ اجر مثل نہیں ملے گا (مثلاً اجر المثل ہزار درہم ہیں مگر شرط مضاربیت کے مطابق اس کو آٹھ سو ملنے چاہئے تو اسے فقط آٹھ سو ہی ملیں گے) لیکن امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے کتاب شرکت میں پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔

ویجب الاجر الخ: معلوم ہونا چاہئے کہ مبسوط کی روایت کے مطابق مضاربت فاسدہ کی صورت میں مضارب نے اگرچہ

نفع نہ کمایا ہو پھر بھی اس کی اجرت واجب ہوگی کیونکہ ایک مزدور یا چیر جب اپنی محنت سے نفع حاصل کر لے یا کم از کم اپنے ذمہ کا کام کر دے تو اس کی اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس جگہ بھی مضارب کی طرف سے جب کام پایا گیا تو اس کی اجرت واجب ہو گئی لیکن امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق مضاربت صحیحہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی اجرت واجب نہ ہوگی۔ جبکہ مضاربت صحیحہ مضاربت فاسدہ کے مقابلے میں اہم ہوتی ہے۔ یعنی جیسے مضاربت صحیحہ میں کچھ نفع نہیں ملتا ہے ایسے ہی مضاربت فاسدہ میں بھی اجرت نہیں ملے گی۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مضاربت فاسدہ میں مضارب کے قبضے میں اگر کوئی مال ضائع ہو جاتا ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے کیونکہ مضاربت صحیحہ کا یہی حکم ہے ورنہ اس وجہ سے بھی کہ اجارہ میں ہوا مال یعنی جو چیز اس شخص کے قبضے میں ہوتی ہے وہ بطور امانت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس مضاربت میں اگر کوئی شرط ایسی لگائی گئی ہو جس سے اس کی مقدار نفع میں جہالت باقی رہ گئی ہو یعنی اس کے مننے والے نفع کی وضاحت نہ ہو رہی ہو تو ایسی شرط اس عقد مضاربت کو فاسد کر دے گی کیونکہ ایسا ہونے سے مقصد مضاربت میں خلل پڑ جاتا ہے۔

اگر اس کے سوا کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی ہو تو وہ عقد مضاربت کو فاسد نہیں کرتی ہے بلکہ وہ شرط خود ہی باطل ہو جاتی ہے۔ جیسے مضارب کے لئے نقصان برداشت کرنے کی شرط لگانا۔ (ف) مثلاً ماں والے نے مضارب کو دو ہزار روپے مضاربت کرنے کے لئے اس شرط پر کہ اگر اس کا روپہ میں نفع ہو تو میرے تہارے درمیان اس کا نفع نصف نصف ہو گا اور اگر کاروبار میں نقصان ہو جائے تو اس کا نصف نقصان بھی تم کو برداشت کرنا ہو گا تو ایسی شرط فاسد ہو جاتی ہے لیکن مضاربت صحیحہ ہوتی ہے۔

توضیح۔ اگر عقد مضاربت میں حصہ سے کچھ درہم دینے کی شرط لگادی، اگر مضاربت میں ایسی کوئی شرط لگائی گئی ہو جس سے اس کے نفع کی مقدار میں جہالت باقی رہ گئی ہو، اگر اس شرط کے علاوہ کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

ولابد ان يكون المال مسلماً الى المصارب ولا يد لرب المال فيه، لان المال امانة في يده فلا بد من التسليم اليه، وهذا بخلاف الشركة لان المال في المصاربة من احد الجانبين، والعمل من الحاسب الآخرة فلا بد من ان يحصل المال للعامل ليمتكن من التصرف فيه، اما العمل في الشركة من الجانبين فلو شرط خلوص اليد لاحدهما لم يعقد الشركة، وشرط العمل على رب المال مفسد للعقد لانه يجمع خبوص يد المصارب فلا يتمكن من التصرف فلا يتحقق المقصود سواء كان المالك عاقدا او غير عاقد كالصغير لان يد المالك ثابت له، وبقاء يده يجمع التسليم الى المصارب، وكذا احد المتعاضدين واحد شريكي العان اذا دفع المال مصاربة وشرط عمس صاحبه لقيام الملك له وان لم يكن عاقدا، واشترط العمل على العاقد مع المصارب وهو غير مالك يفسده ان لم يكن من اهل المصاربة فيه كالمادون بخلاف الاب والوصى لانهما من اهل ان ياحدا مال الصغير مصاربة فانفسهما فكذا اشترطه عليهما بحره من المال

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس مضارب کو اس مال یعنی اصل پونجی پورے طور پر حوالے کر دی گئی ہو یعنی مال کے مالک کا اس میں کسی قسم کی تصرف کرنے یا رکاوٹ ڈالنے کا احتمال نہ ہو۔ لان المال امانة الح کیونکہ وہ مال اس مضارب کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے ہذا مکمل طریقہ سے اس کے حوالے کر دینا ضروری ہے اور یہ حکم عقد شرکت کے برخلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں مال کے مالک کی طرف سے شرکت کے لئے مال ہوتا ہے لیکن اس مضارب کی طرف سے اس کا اپنا کام ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ مال اس کے قبضے میں اس طرح دے دیا جائے کہ کسی وقت

اپنے کاروبار کے لئے مال خرچ کرنے میں وہ دوسرے کا محتاج نہ رہ سکے اور حسب ضرورت خرچ کر سکے لیکن عقد شرکت میں دونوں فریق کو کام کرنے کا حق ہوتا ہے اس لئے اگر عقد شرکت کی صورت میں بھی نقد رقم پر ایک ہی شخص کا قبضہ ہو اور دوسرا شخص خرچ کے موقع پر اپنے شرکت کا محتاج ہو تو یہ شرکت نہ مکمل ہوگی اور نہ منعقد ہوگی یعنی جس کے قبضے میں مال نہیں ہوگا اس کے لئے شرکت کا کام کرنا ممکن ہی نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر عقد مضاربہ میں مال والے کے ذمہ میں بھی کام کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو وہ عقد فاسد ہوگا کیونکہ اس شرط کی وجہ سے اس مضارب کا اس مال پر مکمل قبضہ حاصل نہ ہو سکے گا اور اس میں یہ بات عام ہے کہ مال کے مالک نے خود عقد مضاربہ کیا ہو یا وہ خود عاقد نہ ہو جیسے کہ مال کسی نا سمجھ بچے کا ہو یعنی اگر کسی چھوٹے بچے کا مال کسی کو مضاربہ کے لئے دیا گیا ہو تو اس مال پر بھی دینے والے کا قبضہ بالکل ختم کر دینا ضروری ہے ورنہ مقصود حاصل نہ ہوگا کیونکہ مال پر مالک کا قبضہ باقی رہ جائے گا حالانکہ اس کا قبضہ باقی رہتا مضارب کے قبضے میں ہونے کو روکتا ہے اس لئے مضاربہ فاسد ہوگی۔ اسی طرح اگر عقد مفادضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربہ کے لئے مال دیا اور اس مضارب کے ساتھ خود بھی کام کرنے کی شرط لگادی یعنی یہ کہہ دیا کہ میں بھی تمہارے ساتھ کام کروں گا تو ایسی مضاربہ فاسد ہوگی کیونکہ اس شریک کا قبضہ اس مال پر باقی رہ جاتا ہے اگرچہ اس نے عقد مضاربہ نہ کیا ہو۔

واشتراط العمل الح: اسی طرح اگر بجائے مالک کے کسی دوسرے شخص کے عمل کرنے کو مضارب کے ساتھ عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو جبکہ وہ شخص عاقد ہو تو بھی یہ مضاربہ فاسد ہوگئی۔ بشرطیکہ عقد کرنے والا اس مال میں مضارب کی طرح مضارب نہ ہو۔ جیسے وہ غلام جسے اس کے مولیٰ نے کاروبار کرنے کی اجازت دے دی یعنی غلام ماذون نے اگر اپنا مال دوسرے کو مضاربہ پر دے کر خود بھی اس پر کام کرنے کی شرط لگائی ہو تو شرط فاسد ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر چھوٹے بچے کا مال بچے کے باپ نے یا اس کے وصی نے دوسرے کو مضاربہ کرنے کے لئے دیتے ہوئے خود اپنے کام کرنے کی بھی شرط رکھی ہو تو یہ شرط صحیح ہوگی تاکہ یہ بھی حاصل شدہ نفع میں حصہ دار بن جائے کیونکہ باپ یا اس کا وصی خود بھی چھوٹے بچے کے مال کو مضاربہ کے لئے لے سکتا ہے تو اس کے تھوڑے نفع کو بھی عوض کے طور پر لینے کی شرط کرنا صحیح ہے۔

توضیح: مضارب کو اس المال حوالہ کرنے کی شرط، مضاربہ اور شرکت کی صورت میں، عقد مضاربہ میں مال والے کے ذمہ میں بھی کرنے کی شرط کا ہونا، عقد مفادضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربہ کے لئے مال دیا اور خود بھی اس میں شریک رہا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا صحت المصاربة مطلقا جاز للمضارب ان يبيع ويشترى ويوكل ويسافر ويضع ويودع لاطلاق العقد والمقصود منه الاسترباح ولا يتحصل الا بالتجارة فينتظم العقد صوف التجارة وما هو من صنيع التجار والتوكيل من صيغهم كذا الايداع والابضاع والمسافرة الا ترى ان للمودع له ان يسافر فالمضارب اولى كيف وان اللفظ دليل عليها لانها مشتقة من الضرب في الارض وهو السير، وعن ابي يوسف انه ليس له ان يسافر، وعنه عن ابي حنيفة انه ان دفع في بلده ليس له ان يسافر به لانه تعريض على الهلاك من غير ضرورة وان دفع في غير بلده له ان يسافر الي بلده لانه هو المراد في الغالب، والظاهر ما ذكر في الكتاب

ترجمہ: قد در مٹی نے فرمایا ہے کہ۔ اور جب مضاربہ مطلق صحیح ہوگی یعنی اس مضاربہ کے کام میں کسی جگہ، شہر یا بازار یا وقت یا اسباب وغیرہ کی خصوصیت نہ رکھی گئی ہو بلکہ ہر جگہ اور ہر وقت اور ہر قسم کے سامان میں مضاربہ کرنے کی اجازت دی گئی

ہو تو مضارب کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا معاملہ نقد یا دھار کے ساتھ لین دین کرے اور اس کام کے لئے دوسرے کو اپنا وکیل بنائے اور اپنا مال لے کر جہاں چاہے جائے۔ اسی طرح اپنے مال میں سے دوسرے کو کچھ دے کر نفع حاصل کرنے کے لئے کہے اور کسی کے پاس اپنا مال امانت کے طور پر رکھے کیونکہ مضارب بت مطلق ہے اس میں پوری آزادی ہے جس کی غرض یہ ہے کہ جس طرح ہو اس سے نفع حاصل کیا جائے اور نفع تو اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس سے تجارت کی جائے۔ الحاصل مذکورہ سارے کام تجارت کی تمام قسم میں شامل ہوں گے۔ اسی طرح دوسرے تاجر جس طرح کاروبار کیا کرتے ہیں اس سے بھی ان تمام کاموں کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح خرید و فروخت کے لئے ایک کام تاجروں کا اپنی مدد کے لئے دوسروں کو وکیل بنانا بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنا مال دوسروں کے پاس امانت رکھنا بھی ہوتا ہے۔ کبھی دوسروں کو کارروائی کے لئے سامان مال بھی دینا ہوتا ہے نیز تجارت کی غرض سے مال کو سفر میں بھی لے جاتا ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے پاس امانت کامل رکھا ہوتا ہے اسے اس بات پر اختیار ہوتا ہے کہ وہ سفر پر جاتے وقت اس مال امانت کو بھی اپنے ساتھ لے جائے۔ اسی بناء پر مضارب کو تاجر اولیٰ اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا اختیار ہوگا۔ اور مضارب کو اپنا مال سفر میں لے جانے کا اختیار کیوں نہیں دیا جائے حالانکہ نفع مضارب بت میں ہی خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سفر میں لے جائے کیونکہ یہ نفع مضارب بت ضرب فی الارض سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں زمین میں سیر و سفر کرنا۔

وعن ابی یوسف الخ یعنی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مضارب کو اپنا مال لے کر سفر میں جانا جائز نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ مال ہے جس کو سفر میں لے جانے سے سواری اختیار کرنے اور اس کے لئے مال خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہو۔ (المبسوط)۔ اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت نکل کی ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کو اس کے اپنے شہر میں مال دیا ہو تو اس مضارب کو مال لے کر سفر کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے بلا ضرورت اس مال کو خطرے میں ڈالنا ہوگا۔ اور اگر مالک نے دوسرے شہر میں مال دیا ہو تب مضارب کو مال لے کر اپنے شہر جانے کی اور سفر کرنے کی اجازت ہوگی کیونکہ عموماً یہی مقصود ہوتا ہے کہ مضارب اپنے ہی شہر میں مضارب بت کرے اس کے خلاف نہ کرے۔ لیکن اس جگہ ظاہر حکم دی ہے جو ابھی متن میں بیان کیا گیا ہے یعنی اسے سفر کرنے کی مکمل آزادی اور اجازت ہوگی۔

توضیح :- مضارب بت مطلقہ مکمل طے ہو جانے کے بعد مضارب کو کیا کیا اختیارات حاصل ہوتے ہیں؟ کیا مضارب اپنا مال مضارب بت لے کر سفر میں جاسکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال ولا یصارب الا ان یأذن له رب المال او یقول له اعمل برأیک لان الشیء لا یتضمن مثله لتساویہما فی القوة فلا بد من التخصیص علیہ او التفویض المطلق الیہ، وکان کالتوکیل فان التوکیل لا یملک ان یوکل غیرہ فیما وکلہ بہ الا اذا قیل له اعمل برأیک بخلاف الابداع والابضاع لانه دونہ فیتضمنہ، وبخلاف الاقراض حیث لا یملکہ وان قیل له اعمل برأیک لان المراد منه التعمیم فیما هو من صیغ التجار، ولیس الاقراض منه، وهو تبرع کالہبۃ والصدقة فلا یحصل بہ الغرض وهو الربح، لانه لا یحوز الزیادۃ علیہ اما الدفع مضاربة فمن صنیعہم وکذا الشریکۃ والخلط ممال نفسہ فیدخل تحت هذا القول

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ خود بھی کسی دوسرے کو اپنا مال مضارب بت پر دے البتہ اس صورت میں دینا جائز ہوگا جب کہ اس مال کے مالک نے صراحتاً اس بات کی اجازت دے دی ہو یا یہ کہہ دیا ہو کہ تم اس مال سے اپنی پسند اور مرضی کے مطابق کام کرو کیونکہ کسی چیز میں ایسی کوئی چیز شامل نہیں ہوئی یا لازم نہیں ہوئی جو خود اسی جیسی ہو۔ یعنی

مضاربت کے معاملے میں اس بات کی مضارب کو اجازت نہ ہوگی کہ کسی دوسرے کو وہ بھی اپنی طرح مضاربت کے لئے مال دے کیونکہ دونوں مضارب قوت میں برابر ہو جاتے ہیں۔ یعنی ایک مضارب کو اتنا اختیار نہ ہو گا دوسرے مضارب کو اپنے ماتحت رکھے۔ لہذا یہ بات ضروری ہوئی کہ مال کا مالک صراحتاً اس بات کی اجازت دے یا مطلقاً اس کو اپنی پسند کے مطابق کام کرنے کی اجازت دے۔ مضاربت کا یہ معاملہ کسی کو وکیل بنانے کے مثل ہو جائے گا کیونکہ ایک وکیل کو جس کام کے کرنے کے لئے وکیل بنایا جاتا ہے اس میں اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنادے مگر اسی صورت میں بنا سکتا ہے جب کہ اس کا موکل اس سے یہ کہہ دے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو تب وہ دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے اور یہی بات مضاربت میں بھی ہے اس کے بخلاف کوئی مال کسی کے پاس امانت رکھنے یا نفع کے طور پر کاروبار کرنے کے لئے دیتا۔ کیونکہ ان کاموں میں اس بات کی اجازت ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے کام حکم اور اہمیت میں مضاربت سے کم درجے کے ہیں اس لئے مضاربت میں سب داخل ہو جاتے ہیں۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا جو کام مضاربت سے کم درجہ کا ہو وہ مضاربت کے قسمن میں آ جاتا ہے۔ بخلاف قرض دینے کے یعنی اگر مضارب مال مضاربت سے کسی دوسرے کو قرض کے طور پر دینا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اگرچہ مال کے مالک نے اس مضارب کو اپنی پسند اور رائے سے کام کرنے کا اختیار دے رکھا ہو۔ کیونکہ مضاربت میں عام اختیار دینے کا مطلب صرف وہی اختیار ہوتا ہے جو ایسے کاموں میں تاجروں کے کاموں میں سے ہو۔ جبکہ اپنا مال قرض دینا تاجر کے کام میں ضروری نہیں ہے بلکہ یہ قرض حکماً ایسا ہی ہوتا ہے جیسے کسی کو کچھ حبیہ کر دینا یا صدقہ کر دینا کہ ان کاموں سے احسان کر دینا واجب ہو جاتا ہے تو قرض دینے سے بھی اس مضارب کا مقصد اس مال سے نفع حاصل کرنا نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ احسان کرنا ہوگا کیونکہ قرض دے کر کچھ نفع حاصل کرنا بڑھانا جائز نہیں ہے البتہ اسے اتنا اختیار ہوگا کہ اگر اسے مالک نے اس کی صواب دید یا پسند کے مطابق رعایت دینے کی اجازت دے رکھی ہو تب وہ دوسرے کو بھی اپنا مال مضاربت پر دے سکے گا۔ کیونکہ عام تاجروں کے کاموں میں سے دوسرے کو مضارب پر دینا بھی ایک کام ہے۔ اسی طرح دوسرے کو اپنے کام میں شریک کر لینے کا اختیار اور اس مال کو اپنے مال میں ملا لینے کا بھی اختیار ہوگا کیونکہ یہ کام عام اجازت کے حکم میں شامل ہوگا۔ (ف)۔ یہاں تک مطلق مضاربت کا بیان تھا اور اب مخصوص مضاربت کا بیان آ رہا ہے۔

توضیح:۔ ایک مضاربت کا مال کن کن لوگوں کو استعمال کے لئے دے سکتا ہے؟ اس کے لئے

قاعدہ مقررہ، مسائل کی تفصیل، دلائل

قال. وان حص له رب المال التصرف في بلد بعينه او في سلعة بعينها لم يجز له ان يتجاوزها لانه توكيل وفي التخصيص فائدة فيتخصص وكذا ليس له ان يدفعه بضاعة الى من يخرجها من تلك البلدة لا يملك الاخراج بنفسه فلا يملك تفويضه الى غيره. قال: فان خرج الى غير تلك البلدة فاشترى ضمن وكان ذلك له وله ربحه لانه تصرف بغير امره وان لم يشتر حتى رده الى الكوفة وهي التي عينها برني من الضمان كالمودع اذا حالف في الوديعة ثم ترك ورجع المال مضاربة على حاله لبقائه في يده بالعقد السابق، وكذا اذا رد بعضه واشترى ببعضه في المصر كان المردود والمشتري في المصر على المضاربة لما قلنا، ثم شرط الشري ههنا وهو رواية الجامع الصغير وفي كتاب المضاربة ضمنه بنفس الاخراج، والصحيح ان بالشراء يتقرر الضمان لزوال احتمال الرد الى المصر الذي عيّن اما الضمان فوجوبه بنفس الاخراج وانما شرط الشراء للتقرر لا لاصل الوجوب، وهذا بخلاف ما اذا قال على ان تشتري في سوق الكوفة حيث لا يصح التقييد، لان المصر مع

تبایں اطرافہ کبقعة واحدة فلا یعید التقييد الا اذا صرح بالهی بان قال اعمل فی السوق ولا تعمل فی غیر السوق، لانه صرح بالبحر والولاية الیه، ومعنی التخصیص ان یقول علی ان تعمل کذا، او فی مکان کذا وکذا، اذا قال حد هذا المال تعمل به فی الکوفة لانه تفسیر له او قال فاعمل به فی الکوفة، لان الفاء للوصل او قال حده بالنصف بالکوفة لان الباء للالصاق، اما اذا قال خذ هذا المال واعمل به بالکوفة فله ان یعمل فیها وفی غیرها، لان الواو للعطف فیصیر بمنزلة المشورة، ولو قال علی ان تشتري من فلان وتبيع منه صح التقييد لانه مفید لزيادة الثقة به فی المعاملة بخلاف ما اذا قال علی ان تشتري بها من اهل الکوفة او دفع مالا فی الصرف علی ان تشتري به من الصیافة وتبيع منهم فاع بالکوفة من غیر اهلها او من غیر الصیافة جاز، لان فائدة الاول التقييد بالمکان وفائدة الثاني التقييد بالوع هذا هو المراد عرفا لا فيما وراء ذلك

ترجمہ۔۔ قدرائی نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے اپنے مضارب کو کام کرنے کے لئے کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے کہا ہو تو اس مضارب کو اس کے خلاف کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ (ف۔ اس لئے اگر اس کے خلاف کرے گا تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہوگا)۔ کیونکہ مضارب کا عمل دوسرے کو کیل بنا ہوتا ہے اور جب مضاربت کو مخصوص کرنے میں فائدہ ہے تو اسے مخصوص ہی رکھا جائے گا۔ (ف۔ اس کے فائدوں میں سے ایک یہ بھی ہے۔ مضارب جب تک اپنے شہر میں رہتا ہے تب تک اس کو اپنے کھانے پینے کے لئے خرچ کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا جس سے مال کے مالک کا خرچ بچ جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے مالک کو مال کے ڈوبنے اور خطرہ سے بھی اطمینان ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنے شہر میں چیزوں کا بھڑ معوم ہوتا ہے جس سے مضارب کو اس میں خیانت کرنے کا بھی موقع نہیں ملتا ہے لیکن دوسرے شہروں میں چیزوں کے بھڑ مختلف ہونے کی وجہ سے خیانت کا احتمال رہتا ہے۔

پس جب مضاربت کو مخصوص کر دینے میں مال کے مالک کا فائدہ ہے تو اس کو خاص کرنا بھی جائز ہوگا۔ اس جگہ شہر متعین کرنے کے لئے اس لئے کہا ہے کہ اگر شہر کے اندر کسی بازار کو وہ معین کرے تو اگر یہ معین کرنا اس کے کلام سے دلالت سمجھ جاتا ہو یعنی اس نے کھل کر متعین نہ کیا ہو اسے مخصوص کرنا نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی لئے وہ اس شہر کے جس کسی بازار میں تجارت کرنا چاہے کر سکے گا۔ لیکن اگر وہ شہر کے ساتھ کسی بازار کو بھی مخصوص کر دے یعنی اس طرح کہے کہ تم اسی بازار میں رہ کر کاروبار کرو اور دوسرے بازار میں کاروبار نہ کرو تو اس کے کہنے کے مطابق اس کے کاروبار کے لئے وہ بازار بھی مخصوص ہو جائے گا۔ یعنی اس بازار کے علاوہ کسی دوسرے بازار میں سے کاروبار کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ جیسا کہ (انہیہ) میں ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی ایسی مصلحتیں چھپی ہوتی ہیں جو مخصوص کرنے سے ہی حاصل ہوتی ہیں۔

وکذا لیس له الح۔ اسی طرح شہر کو مخصوص کر دینے کی صورت میں اس مضارب کو یہ بھی اختیار نہ ہوگا کہ اس مال میں سے کچھ مال دوسرے شخص کو دے تاکہ وہ دوسرے شہر جا کر کاروبار کر کے نفع حاصل کرے۔ کیونکہ جب وہ مضارب خود ہی اس مال کو باہر لے جانے کا مالک نہیں ہے تو وہ دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ کسی آدمی کو اگر کسی چیز کی ملکیت حاصل نہ ہو پھر بھی کسی دوسرے کو اس کا مالک بنادے) اس کے باوجود اگر مضارب اس مال کو لے کر اس متعین شہر کے سوا دوسرے شہر میں چلا جائے۔ (ف۔ یعنی وہ شہر جس میں تجارت کرنے کے لئے مالک نے شرط لگا دی ہو مثلاً مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم اس مال سے کوئی شہر میں تجارت کرو لیکن وہ اس شہر سے نکل کر دوسرے شہر حیرہ چلا جائے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ حیرہ چلا جائے اور وہیں کچھ خرید و فروخت کرے تو وہ مضارب اس اصل پونجی کا ضامن ہو گا اور وہاں رہ کر وہ جو کچھ بھی خرید و فروخت کرے گا سب اس کا ذاتی ہو گا اور اس کا ذمہ دار ہو گا اور اگر اس سے کچھ نفع ہو جائے تو اس نفع کا وہ

مالک بھی ہو گا۔ کیونکہ یہ سب کام مالک کے حکم کے بغیر ہو اے۔

(ف۔ بلکہ مالک کے حکم کے بالکل برخلاف کیا ہے۔ اس نئے یہ وکیل کے مانند ضامن ہو گا) اور دوسری صورت یہ ہے کہ مضارب مال لے کر دوسرے شہر میں چلا جائے اور کچھ خرید و فروخت کے بغیر اپنا مال اپنے شہر کو فہ میں واپس لے آئے۔ اور یہ کو فہ ہی وہ شہر ہے جس میں مالک نے کاروبار کرنے کی شرط کی تھی اور اسے متعین کیا تھا تو مال واپس لے آنے کی وجہ سے وہ تاوان دینے سے بری ہو جائے گا۔ کالمودع الخ تو وہ مضارب تاوان سے ایسے ہی بری ہو گا جیسے وہ امین جس کے پاس کچھ امانت رکھی گئی لیکن شرط امانت میں کچھ خیانت کی پھر اس نے خیانت ختم کر دی۔ (ف۔ تو اس کی خیانت کرنے کی وجہ سے اس پر جو ضمان لازم آیا تھا اس مخالفت کے چھوڑ دینے سے وہ ختم ہو گیا۔) اسی طرح یہ مضارب بھی اس کی شرط کی مخالفت کر کے جس تاوان کا ذمہ دار ہوا تھا، اب اس کی مدافعت کرنے سے تاوان سے بری ہو گیا اور وہ مال بدستور سابق اپنی جگہ مضارب بت پر آجائے گا، کیونکہ پہلے کی مضارب بت کی وجہ سے اب تک مال اس مضارب کے قبضہ میں موجود ہے۔

و کذا دارد الخ۔ اسی طرح اگر وہ مضارب دوسرے شہر سے اپنا تھوڑا مال واپس لے کر آیا حالانکہ باقی مال سے اس معین شہر سے خریداری کر لی تھی تو مال وہ واپس لایا اور جتنے مال سے اس نے اپنے معین شہر سے خریداری کی سب مضارب بت کا مال ہو گا اسی دلیل سے جو ابھی بیان کی گئی ہے۔ (ف۔ یعنی یہ مضارب مال کے مالک کی مخالفت کر کے اب اس کا موقف ہو گیا تو یہ سب مال پہلے مضارب بت کی وجہ سے اس کے پہلے کی طرح قبضہ میں باقی رہ گیا اور جس باقی مال سے اس نے اپنے مال کے مالک کے بتائے ہوئے شہر سے خریداری کی تھی اب وہ سب کے سب اس کی موافقت کی وجہ سے مضارب ہی کا مال ہو گا۔) پھر معوم ہونا چاہئے کہ مضارب مال کے مالک کے مقرر کئے ہوئے شہر سے مال کو باہر لے گیا اگر اس مال سے اس دوسرے شہر میں خریداری کرے گا تو وہ مضارب بت سے نکل جائے گا اور اس مال کا ضامن ہو گا۔ اس کے بغیر جتنی بغیر خریداری کے وہ ضامن نہیں ہو گا۔

ثم شرط الشرى الخ۔ یعنی مصنفؒ نے اس جگہ جو شرط لگائی ہے کہ اگر اس نے دوسرے شہر میں لے جانے کے بعد خریداری کی ہو تب وہ ضامن ہو گا۔ یہ عبارت جامع صغیر کی ہے لیکن کتاب المضارب بت میں لکھا ہے کہ مال شہر سے باہر لے جانے سے ہی ضامن ہو جائے گا۔ (ف۔ یعنی مبسوط کی کتاب المضارب بت میں ہے کہ مال باہر لے جا کر خرید نا شرط نہیں ہے بلکہ دوسرے شہر میں لے جانے سے ہی ضامن ہو جائے گا۔ خواہ وہاں خریداری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جس سے یہ سمجھ جاتا ہے کہ دونوں روایتوں میں اختلاف ہے حالانکہ ایک بات نہیں ہے۔) والصحيح ان الخ۔ صحیح اور تحقیقی بات یہ ہے کہ دوسرے شہر میں لے جا کر خریدنے سے اس پر ضمان کا ہونا چاہئے ہو جاتا ہے کیونکہ مالک مال نے اس کے کاروبار کے لئے جس شہر کو متعین کیا تھا اب اس مال کو اسی شہر میں واپس لے آنے کا احتمال بھی ختم ہو گیا۔ (ف۔ کیونکہ خریداری کی وجہ سے پہلا مال باقی نہیں رہا۔) ویسے ضمان تو مال کو باہر لے جانے سے ہی لازم آ جاتا ہے۔

وانما شرط الخ۔ خریداری کی شرط تو صرف ضمان کو پختہ کرنے کے لئے ہے کیونکہ اصل ضمان کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ (ف۔ مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ مال کے مالک نے مضارب بت کا معاملہ طے کرتے وقت کاروبار کے لئے جس شہر کو متعین کیا تھا جیسے ہی اس مال کو مضارب اس شہر سے باہر لے جائے گا وہ اس مال کا ضامن ہو جائے گا جب کہ مبسوط کی روایت جو مضارب بت کی بحث میں ہے۔ لیکن اس وقت تک اس پر ضمان پختہ نہیں ہو گا جب تک کہ اس دوسرے شہر میں اس مال سے خریداری نہ کر لے۔ اسی بناء پر اگر وہ شخص کسی قسم کی خریداری کے بغیر اس مال کو واپس لے جائے گا تو وہ اس کے ضمان سے بری ہو جائے گا اور اگر خریداری کرے گا تو اس پر ضمان کا لازم آنا پختہ ہو جائے گا۔ جیسے کہ عورت سے نکاح کرنے سے نئی مرد پر اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے لیکن پختہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر ہمبستری سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اس پر صرف مہر واجب آئے گا اور وہ مہر واجب نہیں ہو گا اور اگر ہمبستری بھی ہو جائے تو وہ مہر پختہ ہو جائے گا۔ اسی طرح اس جگہ خریداری سے ضمان پختہ ہو جاتا ہے

جیسا کہ جامع صغیر کی روایت میں ہے۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تفصیل کسی شہر کو معین کرنے میں مفید ہے۔

وہذا بخلاف الخ۔۔۔ یہ مسئلہ اس کے برخلاف ہے جب مال کے مالک نے یہ کہا ہو کہ میں نے تم کو مضاربت پر یہ مال اس شرط کے ساتھ دیا ہے کہ تم کو فہ کے بازار ہی میں خریدو کیونکہ یہ قید لگانا صحیح نہیں ہے۔ (ف۔) یعنی خواہ کو فہ میں کسی ایک بازار یا کئی بازاروں میں سے کسی خاص بازار کی قید لگائی ہو۔ بہر صورت ایسی قید لگانے سے ہی نہ ہوگی۔) کیونکہ اگرچہ شہر میں مختلف بازار ہوتے ہیں لیکن وہ سب ایک ہی بازار کے حکم میں ہیں اس لئے ان میں سے کسی ایک کی قید لگانا مفید نہیں ہے۔ (ف۔) لہذا یہ سمجھ جائے گا کہ مال کے مالک کا کسی خاص بازار کا نام لینا مشورہ کے طور پر ہے یا یوں ہی بول چال میں اتفاقاً طور سے بازار کا لفظ کہہ دیا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے بازاروں میں جانے سے منع نہیں کیا ہے۔ (الا اذا صرح الخ۔۔۔ مگر جب کہ صراحتاً ممانعت کر دی ہو۔ یہ کہہ کر تم بازار ہی میں کاروبار کرو بازار چھوڑ کر کہیں اور کاروبار نہ کرو۔) (ف۔) چونکہ یہ صراحتاً ممانعت ہے اس لئے اس کا اعتبار ہوگا۔) کیونکہ اس نے قصد اور اپنے اختیار سے ممانعت کی تصریح کی ہے۔ (ف۔) یعنی بازار کے سوا تم کو کہیں اور کاروبار کرنے کا حق نہیں ہے۔) اور مضارب کو کاروبار کا جو کچھ حق ملا ہے اسی مال کے مالک سے ملا ہے۔ (ف۔) لہذا جب اس نے بازار کے سوا کسی اور جگہ کاروبار کا حق نہیں دیا کیونکہ صراحتاً اس سے منع کر دیا ہے تو اب اس مضارب کو بازار کے سوا کہیں بھی اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر شہر کے مختلف بازاروں میں سے اس نے کسی ایک بازار کو متعین کر دیا ہو اور باقی بازاروں میں کاروبار سے منع کر دیا ہو تو اس کا بھی حکم ہے۔)

ومعنى التخصيص الخ اس جگہ تخصیص کو خاص کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مال کا مالک اس سے اس طرح کہے کہ میں تم کو اس شرط پر مال دے رہا ہوں کہ تم اس سے فلاں مال کا کاروبار کر دیا فلاں جگہ پر کاروبار کرو۔ اسی طرح اگر یوں کہا ہو کہ تم یہ مال لے لو اور اس سے کو فہ جا کر کاروبار کرو۔ کیونکہ اس مقولے میں دوسرا حصہ پہلے حصے کی تفسیر ہے۔ (ف۔) لہذا کو فہ ہی میں مضاربت اور کاروبار کرنا متعین ہوگا۔) اوقال فاعمل الخ۔ یا عربی زبان میں اس طرح کہا کہ (خذ هذا المال فاعمل به في الكوفة) یعنی تم یہ مال لے کر اس سے کو فہ میں کاروبار کرو کیونکہ اس جملے میں حرف فادوسرے حصے کو پہلے سے ملانے کے لئے لایا گیا ہے۔ گویا اس کی تفسیر یہ ہوگی یا یوں کہا کہ خذ بالنصف بالكوفة) یعنی کو فہ میں جو کاروبار ہو اس کے نفع میں سے نصف تم لو۔ یعنی۔ ایسا کاروبار جس کا تعلق کو فہ سے ہو، کیونکہ اس میں جو حرف باء ہے وہ اصداق اور ملانے کے لئے ہے۔ (ف۔) تو ان تمام صورتوں میں مضاربت کا کام کو فہ میں رہ کر کرنا ضروری ہو گیا اور کو فہ کی قید متعین ہو گئی۔

اما اذا قال الخ۔۔۔ اگر مال کے مالک نے یوں کہا کہ تم یہ مال واور اس کے ذریعے سے کو فہ میں کاروبار کرو تو اس صورت میں اس مضارب کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ کو فہ ہی میں کاروبار کرے یا کسی بھی دوسرے شہر میں کاروبار کرے کیونکہ اس میں حرف واو عطف کے لئے ہے۔ جس کی وجہ سے یہ جملہ مشورہ دینے کے قائم مقام ہوگا۔ (ف۔) گویا اس نے پہلے تو مضاربت کا معاملہ طے کیا اور مال دے دیا اور اس پر عطف کر کے یہ جملہ کہا کہ تم کو فہ میں کاروبار کرو تو اس کے معنی یہ ہوئے مضاربت طے کرنے کے بعد اس کو مشورہ دیا کہ تم کو فہ میں کاروبار کرو لیکن اصل معاملہ کرتے وقت کو فہ میں کاروبار کرنے کی قید نہیں لگائی۔) ولوقال علیٰ ان يشتري الخ۔۔۔ یعنی اگر مالک نے یوں کہا کہ تم مضاربت کا یہ مال اس شرط پر لو کہ تم اس سے فلاں شخص کے ساتھ خریدو فروخت کرو کہ اس میں ایسی قید لگانا صحیح ہے کیونکہ جملہ اس مفہوم کے لئے فائدہ مند ہے کیونکہ مالک نے اس فلاں شخص کے ساتھ معاملہ کرنے میں بھروسہ کیا ہے اور پھر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس نے کسی معین شخص کا نام لیا ہو۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ تم یہ مال اس شرط پر لو کہ تم اس مال کے ذریعہ کو فہ والوں کے ساتھ خریدو فروخت کرو مایا اس نے ایسا مال دیا ہو جس سے صرف یعنی سونا اور چاندی کا کاروبار ہو اس شرط کیساتھ کہ تم اس مال سے صرف ان کے ساتھ ہی صرف کاروبار کرو مگر اس مضارب نے کو فہ ہی میں کسی دوسرے شہر کے صراف سے کاروبار کیا یا صرافوں کے علاوہ دوسرے لوگوں سے کاروبار کر لیا

تو جائز ہوگا۔ کیونکہ اس مسئلے میں اہل کوفہ کی قید لگانے میں فائدہ یہ تھا کہ کوفہ ہی میں خرید و فروخت ہو اور صرافوں کی قید لگانے میں فائدہ یہ تھا کہ کاروبار کی قسم یعنی:۔ صرف کاروبار ہونا معلوم ہو اور عرف میں یہی مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی ہے۔ (ف۔ یعنی جملہ میں ایک قید اہل کوفہ کا ہونا ہے یعنی کوفہ کے علاوہ کوئی دوسری جگہ اس کی مراد نہیں ہے اور دوسری قید صرافوں کے ساتھ معاملہ کرنا ہے اور اس سے صرف کاروبار کی قسم یعنی صرف کو متعین کرنا ہے اور کسی کو نہیں۔)

توضیح۔ اگر رب المال نے اپنا مال مضارب کو کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے دیا تو اس کی رعایت ضروری ہے یا نہیں، اور کس حد تک اور اگر بجائے خود کسی دوسرے کو دوسرے شہر میں کاروبار کے لئے دینا چاہئے۔ اگر مضارب مال مضاربیت خلاف شرط دوسرے شہر لے جائے پھر وہاں سے کچھ خریدنے کے بعد اس کے بغیر ہی واپس آجائے۔ خلاف ورزی پر کن صورتوں میں مضارب پر ضمان لازم آتا ہے۔ جامع صغیر اور مبسوط کی روایتوں میں اختلاف اور اس کا حل۔ اگر ایک شہر کاروبار کے لئے متعین کیا تو اس کے تمام بازاروں میں کاروبار کا حق ہوتا ہے یا نہیں، مضاربیت کے لئے مخصوص انسان یا مخصوص شہر کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال وكذلك ان وقت للمضاربة وقتا بعينه يبطل العقد بمصيه، لانه توكيل فيتوقت بما وقته والتوقيت مفيد فانه تقيد بالزمان فصار كالتقييد بالنوع والمكان قال. وليس للمضارب ان يشتري من يعتق على رب المال لقراية او غيرها، لان العقد وضع لتحصيل الربح، وذلك بالتصرف مرة بعد اخرى ولا يتحقق فيه لعته وهذا لا يدخل في المضاربة شري ما لا يملك بالقبض كشرى الخمر والشرى بالميتة بخلاف البيع الفاسد لانه يمكنه بيعه بعد قبضه فيتحقق المقصود. قال: ولو فعل صار مشتريا لنفسه دون المضاربة لان الشرى متى وجد نفاذا على المشتري نفذ عليه كالتوكيل بالشرى اذا خالف.

ترجمہ۔۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کے لئے کوئی وقت متعین کر دیا ہو تو اس وقت کے ختم ہونے کے بعد ہی یہ معاہدہ خود ہی ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ مضاربیت نام ہے کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا۔ لہذا جس وقت تک کی قید لگائی گئی ہو اسی وقت تک اس پر عمل ہوگا۔ اسی لئے ایسے معاہدہ میں وقت کو مقرر کرنا بھی مفید ہوتا ہے اور مفید بات کی قید لگانا ہی صحیح ہے۔ کیونکہ وقت کی قید کا مطلب کسی وقت کو محدود اور متعین کرنا ہے یہ قید وقت اسی طرح صحیح ہوگا جیسے کاروبار کو قسم اور جگہ کی قید سے متعین کرنا صحیح ہے۔ قال وليس للمضارب الخ:۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی ایسے غلام کو خریدے جو مالک مال کے حق میں اس کے قریبی رشتہ داری یا کسی دوسری وجہ سے بعد میں آزاد ہو جائے۔ (ف۔ مثلاً اس مال کے مالک کا باپ کسی دوسرے شخص کا غلام ہو اور اس کو یہ مضارب اس کے آقا سے خرید لے تو یہ غلام باپ مال کے مالک مضارب اس کے آقا سے خرید لے تو یہ غلام باپ مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ مضارب ایسا کوئی غلام خرید لے جس کے متعلق مال کے مالک نے کبھی یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں کبھی تمہارا مالک بن جاؤں تو تم آزاد ہو اس بناء پر اگر یہ مضارب اب اسے خرید لے گا تو مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ اسی لئے اس مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو خریدے جو مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائیں خواہ وہ مالک خود اسے آزاد کرے یا نہ کرے۔)

لان العقد الخ یونکہ مضارب بت کا معاملہ اسی لئے وضع کیا گیا ہے کہ مالک مال اس سے نفع حاصل کرے اور یہ نفع اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب اس میں پے درپے تصرف ہو یا اس میں متواتر لین دین ہوتا رہے۔ جب کہ ایسے غلام کے سزا ہو جائے کی صورت میں یہ بات ممکن نہیں ہوتی۔ (فاسی لئے ایہ غلام مضارب بت میں داخل ہی نہ ہوگا۔) ولہذا لاندخل اور اسی وجہ سے کہ تصرف ناممکن ہے مضارب بت میں ایسی چیزیں داخل نہیں ہوتی جو قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس کی ملکیت میں نہ آئے۔ جیسے شراب کو خریدنا۔ (ف۔) کیونکہ شراب کو خرید لینے کے بعد بھی وہ کسی مسکن کی ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتی ہے۔) اور مردے کے عوض کسی چیز کو خریدنا۔ (ف۔) کیونکہ ایسی بیع باطل ہوتی ہے۔ لہذا کسی مردے ہوئے جانور کے عوض خرید لینے کے بعد اس پر قبضہ کر لینے کے باوجود وہ ملکیت میں داخل نہ ہوگی۔)

مخلاف البیع الفاسد الخ یعنی یہ مسئلہ بیع فاسد کے خلاف ہے۔ کیونکہ بیع فاسد مضارب بت کے حکم میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے کہ جو چیز بیع فاسد کے ذریعے خریدی جائے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد وہ بیچنی بھی جاسکتی ہے۔ ہذا مضارب بت کا جو مقصد اصلی ہے یعنی نفع حاصل کرنا وہ حاصل ہو جائے گا۔ قال ولو فعل الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگرچہ غلام مذکور کو مضارب کے لئے خریدنا جائز نہیں ہے پھر بھی اگر کوئی مضارب ایسے غلام کو خریدے جو مال کے مالک کے حق میں بعد میں سزا ہو جائے گا تو اس وقت یہ حکم دیا جائے گا کہ اس غلام کی خریداری مضارب بت کی بناء پر نہیں ہوتی ہے بلکہ اس مضارب نے فقط اپنی ذات کے لئے اسے خریدا ہے۔ کیونکہ ایسی جو چیز جس کو مشتری کے حق میں خریداری کے بعد نافذ ہونا ممکن ہو تو اس مشتری کے حق میں نافذ ہو جاتی ہے جیسے گر کسی وکیل نے اپنے موکل کے حکم کے خلاف کوئی چیز خریدی ہو تو اس کی خریداری خود اسی خریدار وکیل کے حق میں نافذ ہو جاتی ہے۔

توضیح۔ اگر رب المال نے مضارب سے مضارب بت کے لئے کوئی وقت معین کر دیا ہو، کیا

کسی مضارب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ مال مضارب بت سے کسی ایسے شخص کو خریدے جس پر

خریداری کے بعد بھی قبضہ نہ کیا جاسکتا ہو، اور اگر خرید لے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال فان كان في المال ربح لم يحرك له ان يشتري من يعتق عليه، لانه يعتق عليه نصيبه وبفسد نصيب رب المال او يعتق عسى الاختلاف المعروف فيمتنع التصرف فلا يحصل المقصود، وان اشتراهم ضمن مال المصاربة لانه يصير مشتريا للعقد فيضمن بالقد من مال المصاربة وان لم يكن في المال ربح حاز ان يشتريهم لانه لا مانع من التصرف اذ لا شركة له فيه ليعتق عليه، فان رادت قيمتهم بعد الشراء عتق نصيبه منهم لمسكه بعض قريه ولم يضمن لرب امال شيئا، لانه لا صاع من جهته في زيادة القيمة ولا في ملكه الريادة لان هذا شيء يشترط من طريق الحكم، فصار كما اذا ورثه مع غيره ويسعى العقد في قيمة نصيبه منه، لانه احتسنت ماليته عده فسعى فيه كما في لوراثه

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ماں مذکور میں خرید و فروخت کے بعد نفع حاصل ہو جائے تو اس مضارب کے لئے یہ جائز نہ ہوگا۔ وہ کسی ایسے شخص کو خرید لے جو خود اس مضارب کے حق میں سزا ہو جائے۔ کیونکہ اس مضارب کے حق میں اس شخص کو خریدتے ہی اس کا اپنا حصہ سزا ہو جائے گا لیکن مال کے مالک کا حصہ یا تو وہ فاسد ہو جائے گا یا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اس اختلاف کی بناء پر جو معروف و مشہور ہے اس بناء پر اس ماں میں اس مضارب کا تصرف کرنا ممکن نہ ہوگا اور جو اصل مقصود ہے یعنی نفع حاصل کرنا وہ نہ ہو سکے گا۔ (ف۔) حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب مال مضارب بت کے نفع میں بھی شرکت ہو تو اس کے نفع میں سے اس مضارب کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ پس جب مضارب اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ ذی رحم محرم کو خریدے گا تو وہ مضارب کی طرف سے سزا ہو جائے گا لیکن تناہی حصہ جس میں اس مضارب کا اپنا حصہ ہے اس بناء پر صاحبین کے نزدیک اس غلام کا باقی حصہ بھی آزاد

ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزادی کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہوتے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ آزادی کے بھی حصے ہوتے ہیں اس لئے مال کے مالک کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اپنے حصے سے اس غلام کے باقی حصے کو یا تو آزاد کر دے یا غلام سے آمدنی حاصل کرائے یا مضارب سے تاوان وصول کرے بشرطیکہ وہ مال دار ہو۔ بہر حال وہ غلام اس لائق نہ رہا کہ اب اسے بیچ جائے اسی وجہ سے مال کے مالک کا حصہ برباد ہو گا اس کی وجہ یہی ہو گی کہ مضارب نے اسے خرید یہ ہے اسی لئے یہ کہا جائے گا کہ ایسے غلام کو خرید ناجائز نہیں ہے۔

وان اشتر اھم الحج: اور اگر مضارب نے مضاربیت کے مال سے ایسے لوگوں کو خرید لیا تو وہ خود اس مال کا ضامن ہو گا کیونکہ اب یوں کہا جائے گا کہ اس نے یہ غلام خود اپنے لئے خرید لیا ہے اور اگر اسی مضاربیت کے مال سے اس غلام کی قیمت ادا کرے گا تو وہ اس قیمت کا ضامن ہو گا۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مضاربیت کے مال میں نفع کی شرکت ہو۔) وان لم یکن الحج: اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مضارب کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ کسی اپنے ذی رحم محرم کو خرید لے کیونکہ ان میں سے کسی میں تصرف کرنے سے اسے کوئی چیز روکنے والی نہیں ہے کیونکہ مال میں مضارب کی کسی قسم کی شرکت نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے وہ لوگ اس مضارب کے حق میں آزاد ہو جائیں۔ (یہ حکم اس وقت ہے جب کہ زیادہ قیمت خریدنے کے وقت ہی ہو اور اگر خرید لینے کے بعد ان کی قیمت زیادہ ہو جائے تو یقینی طور سے یہ مضارب بھی ان میں شریک ہو جائے گا۔)

فان زادت الحج: یعنی اگر مضارب کے کسی اپنے ذور رحم محرم کو خرید لینے کے بعد اس غلام کی قیمت زیادہ ہو گئی تو اس غلام میں سے مضارب کے نفع کا جتنا حصہ اب ملے گا اتنا آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے ذور رحم محرم میں سے کچھ حصے کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف اس لئے وہ جتنے حصے کا مالک ہوا اتنا ہی حصہ آزاد ہو گا اور ظاہر ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق اس غلام کا باقی حصہ جو رب المال یعنی مال کے مالک کا ہے آزاد ہو جائے گا۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک وہ اب بیچنے کے لائق نہیں رہا اور اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مضارب اس صورت میں بھی مال کا ضامن ہو گا یا نہیں؟ مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ) ولم یضمن الحج: اور وہ مضارب مال کے مالک کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس کی قیمت بڑھ جانے کی صورت میں اس مضارب کی طرف سے کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے، اور اس غلام کی قیمت زیادتی بھی اس کے کسی عمل سے نہیں ہوئی ہے۔ یعنی جو کچھ زیادتی ہوئی اس میں اس مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ جو کچھ زیادتی ہوئی مضاربیت کا معاملہ ملے کر لینے کے بعد شرعاً ایک حکم ثابت ہوا ہے اسی وجہ سے اس کی ملکیت ثابت ہو گئی ہے۔ لہذا اس معاملے کی مثال ایسی ہو گئی ہے جیسے وہ کسی غیر کے ساتھ اپنے کسی ذور رحم محرم کا وارث ہو گیا ہو۔

(ف اور وراثت چونکہ اختیاری چیز نہیں ہوتی بلکہ برادر است اللہ تبارک تعالیٰ کے حکم سے ثابت ہوتی ہے مثلاً کسی عورت (مریم) نے اپنے شوہر (بکر) کا بیٹا سلیم خرید لیا ہو جس کی صورت یہ ہو گی کہ اس کے شوہر (بکر) نے کسی زمانے میں ایک مرد (زید) کی باندی سے نکاح کیا تھا جس سے ایک لڑکا (سلیم) پیدا ہوا اور وہ لڑکا کاشش اپنی ماں کے زید کا غلام ہوا پھر اس شوہر بکر نے اپنی بیوی کو اس کے مالک سے خرید لیا اور اس سے نکاح کیا۔ اب اس عورت مریم نے زید سے اپنے شوہر کے بیٹے سلیم کو خرید لیا تو وہ اس کی مالک ہو گئی پھر اس عورت کا انتقال ہو گیا اور مرتے وقت اس نے اپنے شوہر اور ایک بھائی کو چھوڑا اس صورت میں عورت کے ترکہ کے دونوں برابر برابر کے یعنی نصف نصف کے وارث ہوں گے اس طرح اس کے شوہر کا بیٹا دھاس کے بھائی کی ملکیت میں آیا اور آدھا اس کے شوہر کی ملکیت میں آیا۔ اور چونکہ یہ بیٹا اسی شوہر کا بیٹا ہے اس لئے اپنے باپ کی ملکیت میں آتے ہی از خود آزاد ہو گیا مگر باپ اس وقت اپنی بیوی کے اس بھائی کا ضامن نہ ہو گا۔ کیونکہ اس بیٹے کی آزادی میں اس کے اپنے کسی فعل کو دخل نہیں ہے۔ یعنی اس نے اپنے اختیار سے آزاد نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے میراث کا جو حکم فرمایا ہے اسی حکم کی بناء پر شوہر اپنے بیٹے کا مالک ہو گیا ہے اور ملکیت ثابت ہوتے ہی وہ حکماً آزاد ہو گیا ہے اس طرح یہ شخص دونوں باتوں میں بے قصور

ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ مضاربہ میں ہے کہ اس نے اگرچہ اپنے قریبی رشتہ داروں کو خرید اتا کہ اس کے مال کا مالک ان لوگوں کو فروخت کرے مگر اتفاقاً ان غلاموں کی قیمت بہت بڑھ گئی جس سے مال کے مالک کا بھی فائدہ ہوا اور اس مضارب کو بھی نفع میں حصہ ملا۔

یہ معلوم ہوا کہ اس قیمت کے بڑھنے میں مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے اور اس کی جتنی شرکت اس غلام میں پائی گئی اتنا ہی حصہ ان غلاموں کا آزاد ہوا اور یہ بھی بغیر اختیار کے ہوا چونکہ اس نے اسی کوئی حرکت نہیں کی جس سے مال کے مالک کا نقصان ہو اسی لئے وہ اس نقصان کا ضامن بھی نہ ہو گا جیسے وراثت کی صورت میں ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اس بناء پر ایام ابو حنیفہ کے نزدیک مال کے مالک کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اس مضارب سے اپنے حصے کے نقصان کا تاوان اب دوہی صورتیں باقی رہ گئیں کہ چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کو آزاد کر دے تاکہ وہ مکمل آزاد ہو جائے یا ان غلاموں سے کہے کہ کسی طرح مال حاصل کر کے ہمارا حق ادا کر کے آزاد ہو جاؤ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا (و یسعی العبد الخ:۔ یعنی مضارب کے قریبی رشتہ دار غلام مال کے مالک کے حصے کی قیمت ادا کرنے کے واسطے محنت مزدوری کریں کیونکہ مال کے مالک کی مالیت اور قیمت اسی غلام کے پاس رہ گئی ہے۔ اس لئے اس کی قیمت کما کر ادا کر دیا جیسا کہ وراثت کی صورت میں ہوتا ہے۔ (ف جیب کہ گزشتہ مثال میں بیان کیا گیا جب کہ عورت کے شوہر کا حصہ اپنے بیٹے میں سے اس کا مالک ہو جانے کی وجہ سے وراثت کے طور پر سزا ہو گیا اور وہ لڑکا جو کہ فی الحال اپنے مالک کا سال بھی ہے اس کے مال کا ضامن بھی نہ ہوا چنانچہ وہ اپنے بہنوئی کے بڑے سے اپنے حصے کی قیمت اس کی کمائی سے وصول کرے گا۔

توضیح:- مال مضاربہ سے کاروبار کرنے کے بعد اگر کچھ نفع ہاتھ آجائے تو کیا اس نفع سے یا اصل مال ایسے شخص کو خرید سکتا ہے جو خریدتے ہی اس مضارب یا رب المال کے حق میں از خود آزاد ہو جائے؟ اور اگر ایسا ہو جائے تو کیا کرنا ہو گا؟ اگر اصل مال سے ذی رحم محرم کو خریدنے کے بعد اس کی قیمت اتنی بڑھ گئی جس کے نفع میں سے وہ خریداجا سکتا ہو۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال فان كان مع المضارب الف بالصف فاشترى بها حارية قيمتها الف فوطيها فحادث بولد يساوى العا فادعاه ثم بلغت قيمة الغلام الف وخمسائة والمدعى موسى فان شاء رب المال استسعى الغلام في الف ومائتين وخمسين وان شاء اعتق، ووجه ذلك ان الدعوة صحيحة في الظاهر حملا على فراش الكاح لكنه لم يبعد لفقد شرطه وهو الملك لعدم ظهور الربح لان كل واحد مهما اعنى الام والولد مستحق برأس المال كمال المصاربة اذا صار اعيانا كل عين منها يساوى رأس المال لا يظهر الربح، كذا هذا فاذا زادت قيمة الغلام الآن ظهر الربح، فنقدت الدعوة السابقة بخلاف ما اذا اعتق الولد ثم ازدادت القيمة لان ذلك انشاء العتق فاذا بطل لعدم الملك لا ينعقد بعد ذلك بحدوث الملك اما هذا اخبار فحاز ان ينعقد عند حدوث الملك كما اذا اقر بحرية عبد غيره ثم اشتراه

ترجمہ:- ایام محمدؐ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس مضاربہ کے ہزار درہم آدھے نفع کی شرط پر ہو اور اس نے ان ہزار درہم کے عوض ہزار درہم قیمت کی ایک باندی خریدی اور اس سے ہمبستری کر لی جس سے اس کو ایک بچہ پیدا ہوا اور کچھ دنوں کے بعد وہ بچہ بھی ہزار درہم قیمت کا ہو گیا پھر اسی مضارب نے خود کو سب بچے کے باپ ہونے کا دعویٰ کیا اتنے میں اس غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درہم ہو گئی۔ (اس وقت اس مضارب کے باپ ہونے کا دعویٰ بھی صحیح مان لیا گیا) اور یہ مضارب مال دار بھی

ہے تو اس مال کے مالک یعنی رب المال کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس غلام سے کہے کہ تم مجھے ایک ہزار دو سو پچاس روپے کہیں سے آمدن کر کے دے دو اور آزاد ہو جاؤ اور اگر ہو سکے یا چاہے تو اس غلام کو مفت ہی میں آزاد کر دے۔ (ف یعنی اس موقع پر وہ رب المال اپنے اس مضارب سے تادان وصول نہیں کر سکتا ہے یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مضارب نے مضاربیت کے مال سے جو باندی خریدی تھی اس مضارب کو اس سے ہمبستری کرنا جائز نہ تھا کیونکہ اس وقت تک وہ باندی مال کے مالک کی ملکیت ہے پھر اس سے جو بچہ پیدا ہوا اس کی قیمت بھی ہزار درہم ہوئی وہ بھی اسی رب المال کی ملکیت ہے اور ابھی تک اس مضارب کے لئے اس بچے سے نسب کا دعویٰ کرنا باطل ہے کیونکہ یہ شخص نہ تو اس بچے کا مالک ہے اور نہ ہی اس کی ماں کا مالک ہے۔ لہذا اس سے دعویٰ نسب ثابت نہ ہو گا بلکہ اس ہمبستری کرنے کی وجہ سے عقر (ہمبستری کا جرمانہ) کا ضامن ہو گا البتہ اس پر زنا کی حد اس بناء پر ثابت نہ ہوگی کہ اس میں نفع کا شبہ ہے اسی لئے مضارب کو اس بات کا اختیار بھی ہے کہ وہ اس بچہ اور اس کی ماں دونوں کو فروخت کر دے کیونکہ ابھی تک یہ دونوں اس کے مال مضارب کے عوض ہیں یعنی یہ دونوں ہی اس کی مضاربیت کی مال ہیں لیکن جب غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار کی قیمت کے برابر ہو گئی تب اس غلام میں نفع کا حصہ ظاہر ہو گیا۔ اسی طرح اس مضارب کا اس سے نسب کا دعویٰ بھی ظاہر ہو گیا لہذا اب اس کے حصے میں سے غلام کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک اس مال کے مالک کا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس رب المال کو تین طرح کے اختیارات میں سے صرف دو طرح کا اختیار ہو گا یعنی نمبر ایک اگر چاہے تو اس غلام کو آزاد کر دے اور نمبر دو اگر چاہے تو اصل مال کے ایک ہزار درہم اور نفع کے پانچ سو درہم میں سے نصف یعنی دو سو پچاس درہم یعنی مجموعہ بارہ سو پچاس درہم آمدنی کرنے کے لئے اس غلام کو مجبور کرے۔ لیکن تیسری بات کہ یعنی وہ اس مضارب سے اصل نفع کا تادان وصول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگرچہ مضارب مال دار ہی ہو۔

ووجه ذلك الخ۔۔ اور اس مضارب پر اس کے مال دار ہونے کے باوجود ضمان لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں اس کے لئے بچے سے نسب کا دعویٰ کرنا صحیح ہے۔ اس طور پر کہ اس باندی سے تعلق کو اس سے پہلے نکاح پر مامور کر لیا جائے لیکن اس کی آزادی کے حق کا دعویٰ صحیح نہیں ہو کیونکہ آزاد کرنے کی شرط یعنی اس کا مالک بننا ابھی تک نہیں پایا گیا کیونکہ نفع ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے اس مضارب کی ملکیت ثابت نہ ہوئی کیونکہ یہ بچہ ابھی تک ماں کے ساتھ مال کے مالک کے استحقاق میں ہے جیسے اس صورت میں کہ مضاربیت کا مال یعنی: نقد خریداری وغیرہ، کی غرض سے مال عین ہو جائے حالانکہ ان میں سے ہر ایک قیمت کے اعتبار سے اصل مال کے برابر ہے۔ مثلاً اس مال یعنی پونجی ایک ہزار کے عوض وہ وہ غلام خرید لے جس میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو جس سے نفع ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس باندی اور اس کے بچے کی وجہ سے بھی نفع ظاہر نہ ہو گا لیکن جب اس غلام کی قیمت ایک ہزار درہم یعنی: اصل مال کے برابر سے بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درہم ہو گئی تب اس کا نفع ظاہر ہو گا۔ اسی وجہ سے اس مضارب نے اس بچہ سے اپنے نسب کا جو پہلے دعویٰ کیا تھا اب نافذ ہو جائے گا لیکن یہ دعویٰ صرف نسب کے معاملہ میں صحیح ہو گا اور اس کی وجہ سے آزادی نہیں ملے گی۔

اسی بناء پر اگر اس مضارب نے اپنے نسب کا دعویٰ کرنے سے پہلے اسے آزاد کر دیا ہو تو اس کی قیمت بڑھ جانے کے بعد آزادی نافذ نہ ہوگی کیونکہ آزاد کرنے کے معنی ہوں گے (اپنے طور پر اس میں آزادی کو ظاہر کرنا) حالانکہ اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے یہ بات باطل ہوگی اسی لئے اس غلام کے مالک ہو جانے کے بعد اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہو گا۔ یہ بات یعنی: نسب کا دعویٰ کرنے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس نے ابھی ابھی اس سے نسب کا تعلق کیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا نسب ثابت ہے اسی لئے اس کا مالک ہوتے ہی اس کے نسب کا دعویٰ نافذ ہو سکتا ہے جیسے: اگر کسی نے دوسرے کے غلام کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ یہ تو آزاد ہے لیکن اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا یہ اقرار باطل ہے۔ البتہ اگر بعد میں اس غلام کو اس کے مالک سے

خریدنے تو اس پر ملکیت پائے جانے کی وجہ سے اس شخص کا پہلا اقرار نافذ ہو جائے گا۔ (ف) کیونکہ یہاں پر اقرار کے معنی خبر دینے کے ہیں) یعنی گزشتہ زمانے میں جو بات ثابت ہو چکی ہے اسی کی خبر دینا گویا اس نے یہ کہا کہ یہ غلام پیسے ہی آزاد ہو چکا ہے اور اس میں علق ثابت ہو چکا ہے لیکن چونکہ وہ غلام فی الحال غیر کی ملکیت میں ہے اسی لئے اس کا یہ اقرار نافذ نہ ہوا، لیکن جیسے ہی اس کہنے والے کی ملکیت میں وہ غلام آئے گا اس کا گزشتہ اقرار اس پر دلیل بن جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جب مضارب نے یہ کہا کہ اس غلام کا نسب مجھ سے ثابت ہو چکا ہے یعنی عدل طریقے سے مجھ سے پیدا ہوا ہے پس جب تک اس مضارب کی ملکیت اس پر ثابت نہ تھی اس وقت تک اس کا اقرار لغو تھا لیکن جب نفع کی مقدار بڑھی تو یہ خود بھی اس نفع میں شریک ہو گیا اور کچھ حد تک اس لڑکے کا مالک ہوا اور اس کا پرانا دعویٰ نسب ثابت اور صحیح ہو گیا۔

توضیح۔ ایک شخص کے پاس مضاربیت کے ہزار درہم تھے اس نے ان سے باندی خرید کر صحبت کر لی اور اس سے ایک بچہ پیدا ہو گیا، پھر اسی وقت جبکہ بچہ کی قیمت بھی ہزار درہم تھی یا بعد میں جبکہ ڈیڑھ ہزار ہو گئی، اس کی طرف اپنی اہوت کی نسبت کی۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل

فاذا صحت الدعوة وثبت النسب عتق الولد لقيام ملكه في بعضه ولا يصمن لرب المال شيئا من قيمة الولد لان عتقه ثبت بالنسب والملك والملك آخرهما فيصاف اليه، ولا صاع له فيه وهذا صمان اعتاق فلابد من التعدى ولم يوجد، وله ان يستسعى العلام لانه احتسبت ماليتة عنده وله ان يعتق المستسعى كالمكاتب عد فيحيفة ويستسعيه في الف ومائتين وخمسين لان الالف مستحق برأس المال والحمس مائة ربح والربح بينهما فلهذا يسعى له في هذا المقدار، ثم اذا قبض رب المال الالف له ان يصمن المدعى بصف قيمة الام لان الالف الماحود لما استحق برأس المال لكونه مقدما في الاستيعاء طهر ان الجارية كلها ربح فتكون بينهما وقد تقدمت دعوة صحيحة لاحتمال الفراض الثابت بالكاح وتوقف تقادها لفقد الملك فاذا ظهر الملك نفذت تلك الدعوة، وصارت الجارية ام ولد له ويضمن نصيب رب المال لان هذا صمان تصنك وصمان التملك لا يستدعى صنعا كما اذا استولد جارية بالكاح ثم ملكها هو وغيره وراثه يصمن نصيب شريكه كذا هذا بخلاف صمان الولد على ماصر

ترجمہ۔ پھر جب مضارب کا دعویٰ صحیح اور اس کا نسب ثابت ہو گیا تو وہ غلام جس کو اب تک اپنا بیٹا کہتا رہا آزاد ہو گیا کیونکہ یہ مضارب بھی اس غلام کے تھوڑے سے حصے کا مالک ہو گیا ہے۔ ساتھ ہی وہ اس غلام کی قیمت میں سے اپنے رب املاں کا کچھ بھی ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس کا آغاز ہونا نسب اور ملکیت کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہوا ہے۔ یعنی۔ اس کی آزادی کا سبب دو باتیں ہوئیں نمبر ایک نسب، نمبر دو ملکیت، ان میں سے آخری بات اور سبب ملکیت ہے۔ پس آزادی کا حکم ہی ملکیت کی طرف منسوب ہو گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ اس کے مالک ہونے کی وجہ سے آزاد ہوئے پھر اس کے مالک بننے میں اس مضارب کا اپنا کوئی اختیاری فعل نہیں ہے کیونکہ اس غلام کی قیمت خود بخود اتنی بڑھ گئی جس کے نفع میں یہ بھی شریک ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر اس کی ملکیت ہو گئی اور یہی آزادی کا تاوان ہے تو اس تاوان کے لئے اپنی طرف سے کچھ نقد یا زیادتی کا ہونا ضروری ہے یعنی اپنے اختیار سے کوئی ناحق حرکت کرنا جو کہ یہاں نہیں پائی گئی، اس لئے یہ مضارب اس کی آزادی کے سسے میں کسی تاوان کا ضامن بھی نہ ہوا۔ (ف) بلکہ اس مال کے مالک کا دعویٰ صرف اسی غلام سے ہو گا جس کے متعلق بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے اور چونکہ اس غلام کا کچھ حصہ اب فی الحال آزاد ہو گیا ہے اس لئے وہ فروخت ہونے کے قابل نہ رہا۔

والہ ان یستعی الخ: اور اب اس مال کے مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ غلام سے اس کی قیمت کما کر لانے کو کہے کیونکہ اس کی مالیت غلام کے پاس اس سے آزاد ہو جانے کی وجہ سے پھنس کر (رک کر) رہ گئی ہے اور اس مال کے مالک کو یہ بھی اختیار ہو گا کہ وہ اپنا حصہ بھی آزاد کر دے کیونکہ ایسا غلام جس پر مالک کی قیمت ادا کرنے کے لئے آمدنی کرنا اور کوشش کرنا واجب ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے یعنی۔۔ آزادی پانے کے قائل ہو جاتا ہے اس کے بعد اگر وہ اس سے محنت کرنے کے لئے کہے تو وہ مجموعۃً ایک ہزار دو سو پچاس درہم جمع کرنے کے لئے کہے گا کیونکہ اس میں سے ہزار درہم تو اصل مال کے مالک ہونے کی وجہ سے مستحق ہے اور بعد میں چونکہ اس میں پانچ سو درہم نفع کا زیادہ ہو گیا ہے جو کہ مال کے مالک اور مضارب کے درمیان نصف نصف ملے ہو چکا ہے اس لئے اس ملے شدہ معاہدہ کے مطابق ان میں سے نصف یعنی ڈھائی سو کی بھی محنت یا آمدنی کے لئے کہے گا اور کل آمدنی اتنی مقدار ہوئی۔

ثم اذا قبض الخ: یعنی جب رب المال نے اس غلام سے ایک ہزار درہم وصول کر لئے تو اس کو یہ اختیار ہو گیا کہ وہ مضارب جو اس غلام کا باپ ہونے کا مدعی ہے اس سے اس غلام کی مال یعنی اس باندی سے بھی نصف قیمت واپس کرنے کا مطالبہ کرے کیونکہ جب اصل پونجی یعنی ہزار درہم وصول کر لئے بلکہ اس سے زائد دو سو پچاس بھی نفع کے حور پر وصول کر لئے لیکن پونجی تو پہلے لگائی گئی تھی کیونکہ اسی کا پہلے ہونا لازم ہے تو اس ہزار کے وصول ہو جانے کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ اب یہ پوری باندی ہی نفع میں حاصل ہوئی ہے لہذا یہ بھی دونوں کے معاہدہ اور شرط کے مطابق نصف نصف ہو گی مگر شرکت کے اعتبار کے بغیر آدمی قیمت اس لئے وصول کر لے گا کہ مضارب نے پہلے سے ہی نسب کا صحیح دعویٰ کیا تھا کیونکہ اس وقت بھی یہ احتمال باقی تھا کہ اس مضارب کا اس باندی سے نکاح رہنے کی وجہ سے اس سے مبہستر ہوا یعنی۔ جس باندی کو اس نے اپنے رب المال کے مال سے خریدا ہے شاید وہ پہلے سے ہی اس کے نکاح میں ہو جس کے بچہ کے متعلق باپ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ دعویٰ صحیح بھی ہے لیکن اس کے نافذ ہونے میں ابھی توقف ہے کیونکہ اس باندی پر اس کی ملکیت نہیں پائی جا رہی ہے لیکن جیسے ہی اس پر مضارب کا مالک ہونا ظاہر ہو گیا اس طرح سے کہ بچے کی قیمت بازار میں زیادہ ہو جانے کی وجہ سے اس کے نفع میں وہ بھی حق دار ہو گیا تو باپ ہونے کا دعویٰ نافذ ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی مال یعنی وہ باندی اس کی ام الولد ہو جائے گی۔ اسی بناء پر وہ اپنے رب المال کا اس ام الولد کی آدمی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ یہ ضمان اس پر مالک ہو جانے کی وجہ سے لازم آئی ہے اور یہ ضمانت اس کے کسی فعل کو نہیں چاہتی ہے یعنی۔ جس کسی کو کسی مال عین کی ملکیت وراثت وغیرہ کے بغیر مفت ہی میں حاصل ہو جائے تو وہ اصل مالک کا ضامن ہو جاتا ہے اگرچہ اس نے کوئی کام نہ کیا ہو جیسے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کی باندی سے نکاح کر کے اس کو ام الولد بنادیا (یعنی اس سے کوئی بچہ پیدا ہو گیا ہو اور پھر یہ شخص وراثت کے طور پر کسی دوسرے وارث کے ساتھ اس باندی کا مالک ہوا ہو تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہو گا) ایسے ہی یہاں بھی ہے بخلاف بیٹے کے ضامن ہونے کے جیسے کہ ابھی پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (ف) یعنی اپنے بیٹے کی قیمت میں سے کسی مقدار کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ آزاد کرنے کا ضامن ہونے میں کسی اپنے فعل کا ہونا ضروری ہے جو نہ ہونا چاہئے یعنی کسی فعل ناحق کا ہونا مازی ہے جو یہاں نہیں پایا گیا ہے۔

توضیح:- مضارب کا مال مضاربت کے ذریعہ ایک لڑکا ہو جانے کے بعد اگر اس پر اپنے نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو گیا نہیں؟ اور رب المال کے مال کا ذمہ دار کون ہو گا، اس کی ادائیگی کی کیا صورت ہو گی؟ اگر رب المال ایسے لڑکے سے پوری قیمت وصول کر لے تو کیا اس کی مال کی قیمت کا بھی وہ مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال

ائمہ دلائل

باب المضارب يضارب

قال واذا دفع المضارب المال الى غيره مضاربة ولم يأذن له رب المال لم يضمن بالدفع ولا بتصرف المضارب الثاني حتى يربح فاذا ربح ضمن الاول لرب المال، وهذا رواية الحسن عن ابي حنيفة، وقالوا اذا عمل به ضمن ربح او لم يربح، وهذا ظاهر الرواية وقال رفاعة يضمن بالدفع عمل او لم يعمل وهو رواية عن ابي يوسف لان الممرك له الدفع على وجه الايداع وهذا الدفع على وجه المضاربة ولهما ان الدفع مطلق حقيقة، وانما يتقرر كونه للمضاربة بالعمل فكان الحال مراعى قبله ولا يبي حنيفة ان الدفع قبل العمل ايداع وبعده ابضاع، والفعلان يملكهما الضارب فلا يضمن بهما الا انه اذا ربح فقد ثبت له شركة في المال فيضمن كما لو خلطه بغيره، وهذا اذا كانت المضاربة صحيحة فان كانت فاسدة لا يضمنه الاول، وان عمل الثاني لانه احير فيه وله اجر مثله، فلا يثبت الشركة به ثم ذكر في الكتاب يضمن الاول ولم يذكر الثاني، وقيل ينبغي ان لا يضمن الثاني عند ابي حنيفة وعندهما يضمن بناء على اختلافهم في مودع المودع.

ترجمہ۔ قال واذا دفع الخ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مضارب اپنے اس مال کو جو اسے مضاربیت میں ما ہے خود بھی وہ دوسرے شخص کو مضاربیت پر دے حالانکہ رب المال نے اس کو اس بات کی اجازت نہیں دی تھی تو صرف دوسرے کو وہ مال دے دینے سے یا دوسرے مضارب کے تصرف سے وہ پہلا مضارب ضامن نہیں ہو گا یہاں تک کہ دوسرا شخص اس مال کو کاروبار میں لگائے اور پھر اس سے اس کو نفع بھی مل جائے۔ اس صورت میں جب دوسرا مضارب اس مال سے نفع حاصل کر لے گا تب پہلا مضارب مال کے اصلی مالک کا ضامن بن جائے گا۔ یہ روایت حسن نے امام ابو حنیفہ سے بیان کی ہے۔ وقالوا اذا عمل الخ صحتین نے فرمایا ہے کہ جیسے ہی دوسرا مضارب مالک کے مال پر قبضہ کر کے اپنا کاروبار شروع کرے گا تو پہلا مضارب اصل مال کے مالک کا ضامن ہو جائے گا خواہ دوسرے مضارب کو فائدہ ہو یا نہ ہو۔ اور یہ ظاہر الروایت ہے اور امام زقر نے فرمایا ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دیتے ہی پہلا مضارب ضامن ہو جائے گا خواہ دوسرے نے کچھ خرید و فروخت کی ہو یا نہ کی ہو اور یہ امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے (بلکہ امام ابو یوسف نے اسی روایت کی طرف رجوع کیا ہے جیسا کہ عتایہ میں ہے) اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر پہلے مضارب کو مال دینے کا اختیار ہے تو دوسرے کو ودیعت کے طور پر دینے کا اختیار ہے لیکن یہ دینا مضاربیت کے طور پر ہے (اور اجازت کے بغیر دینے سے مخالفت لازم آتی ہے اس لئے ضامن ہو گا) اور صحتین کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دینا حقیقت میں اس کے قبضے میں امانت رکھنا ہے اہتہ یہ مضاربیت کا کام اس وقت ہو گا جب کہ وہ اس مال سے مضاربیت کا کام شروع کرے گا اور کام شروع کرنے سے پہلے صرف اس کی نگہداشت ہو گی۔

(اس لئے اگر کوئی کاروبار کرنے سے مال واپس نہ دیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہو گا لیکن کام کرنے کے بعد پہلا مضارب ضامن ہو گا) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کام شروع کرنے سے پہلے مال دینا امانت رکھنے کے معنی میں ہے لیکن کام کرنے کے بعد وہی مال کاروبار کی پونجی سمجھا جائے گا اور پہلے مضارب کو دونوں باتوں یعنی اس مال کو دوسرے کے پاس بطور امانت رکھنے یا بطور کاروبار دینے کا اختیار ہے۔ اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں ضامن نہ ہو گا۔ مگر جب دوسرے مضارب نے نفع کیا تو مال میں اس کی شرکت ثابت ہو گئی اور پہلا مضارب ضامن ہو گیا جیسے اگر پہلے مضارب نے اپنے مضاربیت کے مال کو دوسرے کے مال سے ملا دیا تو وہ ضامن ہو جاتا ہے۔ یہ سب باتیں اس صورت میں ہیں کہ دوسری مضاربیت صحیح ہو کیونکہ اگر دوسری مضاربیت فاسد ہو تو پہلا مضارب مال کا ضامن نہ ہو گا اگرچہ دوسرا مضارب اس مال سے کام شروع کر دے کیونکہ اس صورت میں اس دوسرے مضارب کی حیثیت ایک مزدور کی ہو گی اس لئے اس کو اپنے کام کی بازاری اجرت ملے گی اور اس سے کام شروع

کرنے سے یا نفع کمانے سے کوئی شرکت اور تعلق ثابت نہ ہوگا۔ پھر کتاب میں بیان کیا ہے کہ پہلے مضارب ضامن ہوگا لیکن دوسرے مضارب کا کوئی ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں اختلاف ہے۔

بعض فقہانے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسرے مضارب کو ضامن نہیں ہونا چاہئے اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ دونوں کے درمیان امین کے بارے میں اختلاف ہے۔ (ف۔) یعنی اگر ایک شخص نے زید کے پاس کوئی چیز امانت رکھی لیکن زید نے وہی چیز بکر کے پاس امانت رکھ دی پھر اس بکر نے اس مال امانت کو ضائع کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بکر ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے امانت رکھنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس مال کا تادان اس پہلے شخص سے ہی لے لے اور چاہے تو اس دوسرے شخص سے لے۔ اسی حکم پر قیاس کرتے ہوئے مضارب کے معاملے میں مال کے مالک کو اختیار ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرا مضارب ضامن نہ ہوگا اور یہ قیاس بعض مشائخ کا ہے۔)

توضیح :- باب : مضارب کا دوسرے کو مضارب بنانا اگر رب المال نے دوسرے کو مضارب

بنانے کی اجازت نہیں دی، پھر ایسا کر لے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل

مضارب کے مسائل بیان کرنے کے بعد اب مضارب المضارب کے احکام بیان کئے جارہے ہیں یعنی رب المال نے جس سے مضاربیت کا معاملہ کیا وہ از خود دوسرے کو اپنا مضارب بنانے کے لئے رب المال سے رقم دیدے۔

وقیل رب المال بالخیار ان شاء ضمن الاول وان شاء ضمن الثاني بالاحتماع وهو المشهور وهذا عدهما ظاهر وكذا عنده، ووجه الفرق له بين هذه وبين مودع المودع ان المودع الثاني يقبضه لمصلحة الاول، فلا يكون صامما اما المضارب الثاني يعمل فيه لنفع نفسه، فجاز ان يكون صامما، ثم ان ضمن الاول صحت المصارعة بين الاول وبين الثاني، وكان الربح بينهما على ما شرطا لانه ظهر انه ملكه بالصمان من حيث حاله بالدفع الى غيره لا على الوجه الذي رضى به فصار كما اذا دفع مال نفسه وان ضمن الثاني رجوع على الاول بالعقد لانه عامل له كما في المودع، ولانه مغرور من جهته في ضمن العقد وتصح المضاربة والربح بينهما على ما شرط، لان اقرار الضمان على الاول فكانه ضمنه ابتداء ويطيب الربح للثاني، ولا يطيب للاعلى لان الاسفل

يستحقه بعمله ولا حيث في العمل والا على يستحقه بملكه المستند باداء الضمان فلا يعرى عن نوع خبث ترجمہ :- اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تینوں ائمہ یعنی امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک باجماع رب المال کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو پہلے ہی مضارب سے تادان لے لے یا چاہے دوسرے مضارب سے تادان لے یہی قول مشہور بھی ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے۔ (ف۔) یعنی اس صورت میں کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس کوئی چیز امانت رکھی تو صاحبینؒ اس امانت رکھنے والے کو دونوں شخصوں سے ضمان لینے کا اختیار دیتے ہیں اسی طرح مضاربیت کی صورت میں بھی مال والے کو اختیار ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امانت کی صورت میں امانت کے مالک کو دوسرے امین سے ضمان لینے کا اختیار نہیں ہے البتہ مضاربیت کی صورت میں دوسرے مضارب سے ضمان لینے کا اختیار ہے۔ ووجه الفرق المح امام اعظمؒ کے نزدیک امین کے امین اور مضارب کے مضارب کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسرا امین اس مال کو پہلے امین کو فائدہ پہنچانے کے لئے لیتا ہے یعنی اس میں اسے اپنی ذات کو فائدہ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا ہے لہذا دوسرا امین ضامن نہ ہوگا لیکن دوسرا مضارب تو اپنے ذاتی نفع کے واسطے کام کرتا ہے اس لئے وہ ضامن ہو سکتا ہے۔

ثم ان ضمن الاول المح پھر اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے تادان وصول کر لیا تو اس کے بعد پہلے اور دوسرے دونوں مضاربوں میں جس طرح بھی مضاربیت کا معاملہ طے پائے گا وہ صحیح ہوگا اور شرط کے مطابق ان دونوں کے درمیان نفع

مشترک ہو گا۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ پہلے مضارب نے مال کے مالک کو جو تاوان دیا ہے اس کی وجہ سے یہ مضارب اس مال کا مالک ہو گیا ہے اور اس کو یہ ملکیت بھی اسی وقت سے حاصل ہوئی ہے کہ جس وقت سے پہلے مضارب نے دوسرے کو اس طرح مال دیا تھا کہ جس سے مال کا مالک راضی نہیں ہوا تھا یہاں تک کہ اس کی مخالفت کرنے کی وجہ سے مال کا مالک بھی ہو گیا۔ پس جب پہلے مضارب کی ملکیت اسی وقت سے حاصل ہو گئی تو گویا ایسا ہو گیا کہ اس نے دوسرے کو اپنا خاص ذاتی مال دیا تھا۔ اور اگر مال کے مالک نے دوسرے مضارب سے تاوان لے لیا ہو تو یہ دوسرا مضارب اس مال کو عقد کی بناء پر پہلے مضارب سے واپس لے لے گا کیونکہ دوسرا مضارب تو اسی کے واسطے کام کرتا ہے۔

جیسے کہ کسی مال کے غصب کرنے والے نے اس مقصوب مال کو کسی کے پاس امانت کے طور پر رکھا اور اصلی مالک نے اس امانت رکھنے والے سے ضمانت لے لی تو اب امانت رکھنے والا اس مال کو غاصب سے واپس لے لیتا ہے اور اس دلیل سے بھی کہ یہ دوسرا مضارب عقد مضاربت کی بناء پر پہلے مضارب کی طرف سے دھوکہ کھ گیا ہے بہذا وہ اس مال کو اپنے دھوکہ دینے والے یعنی پہلے مضارب سے واپس لے گا اور وہ عقد مضاربت صحیح رہے گا اور شرط کے مطابق نفع ان دونوں کے درمیان تقسیم ہو گا کیونکہ تاوان کا اقرار تو حقیقت میں پہلے مضارب پر ہے تو گویا مال کے مالک نے شروع ہی سے تاوان اسی سے لیا ہے اور اس سے حاصل شدہ مال دوسرے مضارب کے لئے حلال ہو گا لیکن پہلے مضارب کے لئے اس نفع کو لینا اچھا نہیں کہا جائے گا کیونکہ دوسرا مضارب اس نفع کا اپنی محنت کی وجہ سے مستحق ہوا ہے اور محنت میں کوئی خباثت نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ پہلے مضارب کو اس کی اپنی ملکیت کی وجہ سے نفع کا حق حاصل ہوا تھا اور اس کے مالک ہونے کی نسبت تاوان ادا کرنے پر ہے تو یہ چیز ایک قسم کی برائی سے خالی نہیں ہے۔ (ف۔ کہ اس نے اس کا تاوان حقیقت میں ایک زمانہ کے بعد ادا کیا ہے اور ضمان دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی ملکیت شروع ہی سے ثابت کی جائے اس طرح ایک اعتبار سے حقیقت میں اس کی ملکیت نہیں تھی لیکن تاوان کا تقاضہ کرنے سے ملکیت ثابت ہوتی ہے اور یہی بات ایک طرح کا بحث ہے۔)۔

توضیح۔ ایک مضارب کا دوسرے شخص کو مضارب بنانا اور ایک امین کا دوسرے شخص کو

امین بنانا، رب المال کی اجازت کے بعد ہو یا بغیر اجازت، دونوں کے حکم کے درمیان ائمہ

فقہاء کے اقوال، تفصیل، دلائل

قال و اذا دفع اليه رب المال مصاربة بالصف و اذن له بان يدفعه الي غيره فدفعه بالثلث و قد تصرف الثاني و ربح فان كان رب المال قال له على ان ما ررق الله فهو يسا بصفان فلو رب المال الصف و للمصارب الثاني الثلث و للمصارب الاول السدس لان الدفع الى الثاني مصاربة قد صح لوجود الامر به من جهة المالك و رب المال شرط لنفسه نصف جميع ما ررق فلم يبق للاول الا النصف فيصرف تصرفه الى نصيبه و قد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثاني فيكون له فلم يبق للاول الا النصف فيصرف تصرفه الى نصيبه و قد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثاني، فيكون له فلم يبق الا السدس و يطيب لهما ذلك لان فعل الثاني واقع للاول كمن استوحر على حيطة ثوب بدرهم فاستاخر غيره عليه بصف درهم

ترجمہ۔ تدورئی نے فرمایا ہے کہ گرماں کے مالک نے مضارب کو دھوکے نفع کی بات پر مضاربت کا مال دیا اور اسے اس بات کی اجازت دی کہ وہ جب چاہے اس سے دوسرے کو بھی مضاربت پر مال دے سکتا ہے اور پھر اس مضارب نے دوسرے مضارب کو ایک تہائی نفع کی شرط پر مضاربت کا مال دیا یعنی دوسرے مضارب کو ایک تہائی نفع دے گا پھر اس دوسرے مضارب نے کاروبار کر کے نفع کمایا اب اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح بات کر رکھی ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کاروبار میں جو کچھ نفع دے گا وہ

ہم دونوں میں نصف نصف ہو گا تو اب اس مال کے مالک کو مثلاً: بارہ سو نفع میں سے نصف چھ سو اور دوسرے مضارب کو ایک تہائی چار سو اور پہلے مضارب کو چھٹا حصہ یعنی دو سو ملیں گے کیونکہ دوسرے مضارب کو ایک تہائی چار سو اور پہلے مضارب کو چھٹا حصہ یعنی دو سو ملیں گے کیونکہ دوسرے مضارب کو یہ مال مضاربیت پر دینا اس لئے صحیح ہوا ہے کہ مال کے مالک کی طرف سے اس بات کی پوری اجازت پائی گئی ہے اور مال کے مالک نے اپنے ذات کے لئے کل حاصل نفع کا آدھا دینا طے کیا تھا تو اب باقی نصف پہلے مضارب کے لئے رہ گیا اور یہ پہلا مضارب جو کچھ بچی تصرف کرے گا وہ اس کے اپنے حصے میں سے ہو گا اور اس حصے میں سے دوسرے مضارب کے لئے کل نفع کی ایک تہائی مال کی شرط کی اس طرح اس دوسرے مضارب کے لئے نفع کی ایک تہائی باقی رہ گئی اور اس کو دینے کے بعد ایک چھٹے حصے کے علاوہ کچھ بھی باقی نہیں رہا اب مجموعی نفع میں سے ان دونوں مضاربوں کو جتنا کچھ ملا وہ ان کے واسطے حلال ہے کیونکہ دوسرے مضارب نے جو کچھ کام کیا وہ اس نے پہلے مضارب کے لئے کیا ہے پس اس کی صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی نے ایک کپڑا ایک درہم کے عوض کسی درزی کو سینے کے لئے دیا اور اس درزی نے دوسرے درزی سے آدھے درہم کے عوض سلویا تو ان دونوں درزیوں کی اپنی اپنی مزدوری حلال ہو گی۔

توضیح:- رب المال نے نصف نفع کی شرط پر ایک کو مضارب کا مال دیا پھر اس نے دوسرے شخص کو ایک تہائی نفع کی شرط پر وہ مال دیدیا، پھر اس مضاربیت سے کل بارہ سو درہم نفع میں آئے تو ان کی تقسیم کس طرح ہو گی اور وہ منافع حلال ہوں گے یا نہیں، مسئلہ کی پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت کی تفصیل، حکم، دلیل

وان كان قال له على ان ما رزقك الله فهو بيننا نصفان فللمضارب الثانی الثالث والباقي بين المضارب الاول ورب المال نصفان، لانه فوّض اليه التصرف وجعل لنفسه نصف ما رزق الاول وقد رزق الثلثين فيكون بينهما بخلاف الاول لانه جعل لنفسه نصف جميع الربح فافترقا. ولو كان قال له فما ربحنا من شيء فيبني وبينك نصفاً وقد دفع الي غيرہ بالنصف للثلاثين النصف والباقي بين الاول ورب المال، لان الاول شرط للثاني نصف الربح، وذلك مفوّض اليه من جهة رب المال فيستحقه وقد جعل رب المال لنفسه نصف ما ربح الاول ولم يربح الا النصف فيكون بينهما

ترجمہ:- اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح معاملہ طے کیا ہو کہ اس کا روبرو میں اللہ تعالیٰ تم کو جو کچھ نفع دے گا وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گا تو اس دو تہائی یعنی آٹھ سو نفع کے پہلے مضارب اور مال کے مالک کے درمیان نصف نصف یعنی چار چار سو ہوں گے کیونکہ مال کے مالک نے پہلے مضارب کو پورا اختیار دے دیا تھا اور یہ کہ پہلے مضارب کو جو کچھ بھی آمدنی ہو اس میں سے آدھا اپنے لئے طے کیا تھا جب کہ پہلے مضارب کو نفع کے دو تہائی یعنی آٹھ سو طے تو یہ نفع پہلے مضارب اور مال کے مالک کے درمیان نصف نصف یعنی چار چار سو کے حساب سے تقسیم ہوں گے۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں مال کے مالک نے خود کے لئے کل نفع کے نصف کی شرط کی تھی اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ (ف یعنی پہلی صورت میں مال کے مالک نے کل نفع کا اپنے لئے آدھے کی شرط کی تھی اور دوسری صورت میں پہلے مضارب کے حصے میں جو کچھ بھی آئے گا اس میں سے آدھے کی شرط کی تھی۔

ولو كان قال له الخ. اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح کہا ہو کہ تم کا روبرو کر دو اس شرط پر کہ جو کچھ تم کو نفع ملے وہ ہمارے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہو گا جب کہ پہلے مضارب نے دوسرے کو آدھے نفع کی شرط پر مال دیا تھا تو دوسرے مضارب کو آدھا نفع یعنی بارہ سو میں سے چھ سو ملیں گے اور باقی نصف یعنی چھ سو نفع کے پہلے مضارب نے دوسرے

مضارب کے لئے نصف نفع کی شرط کی تھی جب کہ مال کے مالک کی طرف سے پہلے مضارب کو ایسا کرنے کا اختیار بھی تھا اس لئے دوسرا مضارب اسی نصف نفع کا مستحق ہو گا اور مال کے مالک نے اپنے لئے اس نفع کے آدھے کی شرط لگائی تھی جو پہلے مضارب کو ملے گا جب کہ اس پہلے مضارب نے تو فقط نصف یعنی چھ سو کمائے اس لئے یہی چھ سو جو کہ کل کا نصف ہے ان دونوں کے درمیان برابر یعنی تین تین سو کے حساب سے تقسیم ہو گا۔

توضیح۔ مسئلہ کی دوسری اور تیسری صورت، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو كان قاتل له على ان ما رزق الله تعالى فلي بصفه او قال له فما كان من فصل فيسي وبينك بصفان، وقد دفع الي آخر مصاربه بالنصف فلرب المال النصف وللمضارب الثاني النصف ولا شيء للمضارب الاول، لانه جعل لنفسه نصف مطلق الفصل فيصرف شرط الاول النصف للثاني الى جميع نصيبه فيكون للثاني بالشرط ويخرج الاول بغير شيء كمن استوجر ليخيط ثوبا بدينارهم فاستأجر غيره ليحيطه بمثله.

ترجمہ۔ اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کا روپار میں جو کچھ بھی روزی دے اس کا نصف میرا ہو گا، یا یوں کہہ کر جو کچھ بڑھے وہ میرے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہو گا۔ جب کہ پہلے مضارب کو آدھا نفع ملے گا اور پہلے مضارب کو کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ مال کے مالک نے مطلقاً جو کچھ بڑھے اس کا نصف اپنے لئے ملے گا تو پہلے مضارب کا دوسرے مضارب کے لئے آدھے کی شرط کرنے کا مطلب پہلے مضارب کا پورا حصہ مراد ہو گا لہذا دوسرے مضارب کو شرط کے مطابق آدھا نفع ملے گا اور پہلا مضارب خالی ہاتھ رہ جائے گا۔ جیسے کسی نے ایک درزی کو ایک کپڑا ایک درہم کے عوض سینے کے لئے دیا اور اس درزی نے بھی دوسرے درزی کو پورے ایک درہم کے عوض ہی سینے کے لئے دیا۔ (ف)۔ تو اس میں پہلے درزی کی مزدوری پوری کی پوری دوسرے درزی کو مل جائے گی اور پہلا درزی درمیان سے خالی جائے گا یعنی خالی ہاتھ رہ جائے گا۔

وان شرط للمضارب الخ:۔ اور اگر مال کے مالک نے اپنے لئے آدھے نفع کی شرط کی اور پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کو نفع کی دہائی کی شرط پر دینا مال کے مالک کو آدھا نفع یعنی چھ سو ملیں گے اور دوسرے مضارب کو باقی آدھا مل جائے گا نیز پہلا مضارب دوسرے مضارب کو اپنے مال سے اس نفع کا ایک چھٹا حصہ دے گا کیونکہ اس نے دوسرے مضارب کے لئے ایسی چیز کی شرط کی جس کا مستحق مال کا مالک ہے لہذا اس مال کے مالک کے حق میں اس کی شرط نافذ نہ ہوئی کیونکہ ایسا کرنے سے مال کے مالک کے حق کو کم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس کے لئے دہائی کے نفع کی شرط لگانا اپنی جگہ پر صحیح ہے کیونکہ ایک ایسے کاروبار میں جو معلوم ہے جس کا کہ وہ خود مالک ہے ایک متعین مقدار کی قید لگانا پابجا رہا ہے اور حال یہ ہے کہ پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کے لئے اس بات کی ضمانت کر لی ہے کہ اس شرط کے مطابق اس کو دیا جائے گا لہذا اس ضمانت کو پورا کرنا اس پر لازم ہو گا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کو معاملہ کرتے ہوئے ایک دھوکہ دیا ہے حالانکہ یہ مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ لہذا دوسرا مضارب اس سے ایک چھٹا حصہ لے گا۔ یہ مسئلہ اس مسئلے کی نظیر ہے کہ ایک شخص نے ایک درزی سے ایک درہم کے عوض ایک کپڑا سینے کا معاملہ ملے کیا اس نے دوسرے درزی کو وہی کپڑا ڈیڑھ درہم کے عوض سینے کے لئے دے دیا۔ (ف) کہ اس صورت میں پہلے درزی کو اجرت کا صرف ایک درہم ملے گا لیکن وہ خود دوسرے درزی کو نصف درہم اپنی طرف سے ملا کر کل ڈیڑھ درہم دے گا۔

توضیح۔ مسئلہ کی چوتھی اور پانچویں صورت، تفصیل، حکم، دلائل

فصل۔ قال واذا شرط المضارب لرب المال ثلث الربح ولعبد رب المال ثلث الربح على ان يعمل معه،

ولنفسه ثلث الربح فهو جائز، لان للعبد بدأ معتبرة خصوصا اذا كان ماذونا له واشتراط العمل اذن له ولهذا لا يكون للمولى ولاية اخذ ما اودعه العبد وان كان محجورا عليه، ولهذا يجوز بيع المولى من عبده المادون واذا كان كذلك لم يكن مانعا من التسليم والتخلية بين المال والمضارب بحلاف اشتراط العمل على رب المال لانه مانع من التسليم على مامر، واذا صحت المضاربة يكون الثلث للمضاربة بالشرط، والثلثان للمولى لان كسب العبد للمولى اذا لم يكن عليه دين وان كان عليه دين، فهو للغرماء هذا اذا كان العاقد هو المولى، ولو عقد العبد المادون عقد المضاربة مع اجنبی وشرط العمل على المولى لا يصح ان لم يكن عليه دين، لان هذا اشتراط العمل على المالك وان كان على العبد دين صح عند ابی حنیفة، لان المولى بمنزلة الاجنبی عنده على ما عرف.

ترجمہ :- فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی کہ مال کے مالک کے لئے نفع سے ایک تہائی ملے گا اور اس کے غلام کو بھی نفع سے ایک تہائی ملے گا اس شرط کے ساتھ کہ وہ میرے ساتھ کام کرے گا اور ایک تہائی نفع خود مجھے ملے گا تو اس طرح کا معاملہ طے کرنا جائز ہے خواہ اس کے غلام کو کاروبار کے لئے مالک کی طرف سے اجازت ہو یا نہ ہو اسی طرح یہ غلام کسی کا مقروض ہو یا نہ ہو کیونکہ غلام کا مال پر قبضہ کرنا معتبر ہوتا ہے بالخصوص اس صورت میں جب کہ مالک کی طرف سے اس کو اجازت ہو اور جب غلام کے کام کرنے کی شرط لگائی تو گویا اس کے مالک نے اس کو کاروبار کرنے کی اجازت دے دی اس طرح وہ غلام اجازت یافتہ (یعنی ماذون ہو گیا) اور چونکہ اس کے قبضہ کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے اس لئے اس کے مولیٰ کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ غلام اگر کسی کے پاس کچھ امانت رکھے تو اس کا مولیٰ اس امانت کو اس سے لے لے اگرچہ وہ غلام مجبور ہو (یعنی اسے کاروبار سے منع کر دیا گیا ہو)۔ اسی لئے اگر مولیٰ نے اپنے کاروباری غلام کے ہاتھ کچھ سامان فروخت کیا تو اس کا یہ فروخت کرنا ناجز ہوتا ہے جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس موجودہ صورت میں اس غلام کو اپنی مدد کے لئے لینے کی شرط لگانا مضارب کو مال حوالہ کرنے اور روک ٹوک دور ہونے سے منع کرنے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ غلام کا علیحدہ قبضہ معتبر ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر مضارب بت کے معاملے میں مال کے مالک کو بھی کاروباری معاملے میں کام کرنے کی شرط لگادی گئی ہو تو یہ شرط فاسد ہوتی ہے کیونکہ پہلے ہی یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایسا کرنے سے مال پر مضارب کا پورا پورا قبضہ نہیں پایا جائے گا اور بغیر رکاوٹ کے اس کے قبضے میں کوئی مال نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس کے غلام کے لئے کام کرنے کی شرط لگانا صحیح ہے اور جب یہ مضارب کا معاملہ صحیح ہو گیا تو اس شرط کے مطابق ایک تہائی نفع اس مضارب کا ہو گا اور اس کے مولیٰ کے لئے دو تہائی ہو گا کیونکہ غلام کی کمائی اس کے مولیٰ کی ہوتی ہے بشرطیکہ غلام پر کسی دوسرے کا کوئی قرض باقی نہ ہو اور اگر غلام کسی کا مقروض ہو تو یہ کمائی اس کے قرض خواہوں کے لئے ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مضارب کا معاملہ طے کرنے والا خود مولیٰ ہو۔

ولو عقد العبد الخ اور اگر کسی ایسے غلام نے جسے کاروبار کرنے کی اجازت ہو کسی اجنبی شخص کے ساتھ مضارب کا معاملہ طے کیا اور اس نے اس معاملے میں یہ بھی شرط رکھی کہ میرا مولیٰ بھی اس کاروبار میں شریک ہو گا یعنی مضارب کے ساتھ اس کا مولیٰ بھی کام کرے گا تو اس وقت یہ دیکھنا چاہئے کہ اس ماذون غلام پر کسی کا قرضہ باقی ہے یا نہیں اگر باقی نہیں ہے تو اس کی یہ شرط صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں خود اپنے مال کے مالک پر تجارت کے کام کرنے کو شرط کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر غلام مقروض ہو تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ کو بھی شریک کرنا صحیح ہے کیونکہ اس سے قبل کتاب الماذون کی بحث میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مقروض غلام سے اس کا مولیٰ اجنبی کے حکم میں ہے۔

توضیح :- فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی ہو کہ مال کے مالک کو نفع میں سے ایک تہائی حصہ

ملے گا اور اس کے غلام کا بھی ایک تہائی حصہ ہو گا بشرطیکہ وہ بھی اس کا روبر میں شریک رہے، اور یک تہائی حصہ میرا ہو گا۔ اگر عبد ماذون نے کسی اجنبی کے ساتھ مضاربیت کا معاملہ کیا اور اس میں اپنے موٹی کے لئے عمی شرکت کو بھی لازم کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فصل فی العزل والقسمۃ۔ قال وادامات رب المال او المصارب بطلت المضاربة، لانه توکیل علی ما تقدم وموت الموکل یبطل الوكالة وكذا موت الوکیل ولا تورث الوكالة وقد مر من قبل وان ارتد رب المال عن الاسلام والعیاد بالله ولحق بدار الحرب بطلت المضاربة، لان اللھوق بسمرلة الموت الا ترى انه یقسم ماله بین ورثته وقبل لحوقه یتوقف تصرف مصاربه عند ابی حیفة، لانه یتصرف له فصار یتصرف بنفسه، ولو كان المضارب هو المرتد فالمضاربة علی حالها، لان له عبارة صحیحة، ولا توقف فی ملك رب المال فقیقت المضاربة.

ترجمہ۔ فصل۔ رب المال یا مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کے بیان میں۔ قال وادامات الخ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مال کا مالک یا مضارب مر جائے تو مضاربیت باطل ہوگی کیونکہ مضاربیت کا عمل دوسروں کو توکیل بنانے کے معنی میں ہے۔ جیسے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ موکل کے مر جانے سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وکیل کے مر جانے سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکالت ایسی چیز نہیں ہے جو موزوٹی حق ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ وان ارتد الخ اگر رب المال مذہب اسلام سے پھر جائے یا مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ من ذالک) پھر بھاگ کر دار الحرب پہنچ جائے تو بھی اس کی مضاربیت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ دار الحرب پہنچ جانا موت کے حکم میں ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ وہاں پر اس کا مال اس کے اپنے وارثوں میں تقسیم کیا جاتا ہے؟ اور جب تک حاکم کی طرف سے اس کے بارے میں دار الحرب میں پہنچ جانے کے فرمان جاری نہیں ہوتا تب تک امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مضارب کا تصرف موقوف رہے گا؟ جیسا کہ خود اس کا اپنا تصرف موقوف رہتا ہے کیونکہ مضارب جو کچھ کام کرتا ہے سب اسی رب المال کے لئے کرتا ہے لہذا مضارب کا کچھ تصرف کرنا ایسا ہو گا جیسے خود رب المال کا کچھ تصرف کرتا ہے۔

ولو كان المصارب الخ اور اگر صرف مضارب ہی مرتد ہو تو اس کا عمل مضاربیت اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ مضارب جو بات بیان کرتا ہے وہ صحیح ہوتی ہے اور مال کے مالک کی ملکیت میں کوئی توقف یا فرق نہیں ہوتا اس لئے مضاربیت باقی رہ جاتی ہے۔ (ف) حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مضارب مرتد ہونے کے بعد ایسا آدمی رہتا ہے جو اپنے ہوش و حواس سے کام کرتا ہے اسی بناء پر اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا اسلام صحیح مانا جاتا ہے۔ اسی لئے اس کی مضاربیت بالاتفاق باقی رہے گی چنانچہ اس کے خرید و فروخت کے بعد غنیمت نقصان اٹھا کر پھر مرتد ہو جانے کی صورت میں وہ قتل کر دیا جائے یا دار الحرب پہنچ جائے تو جو کچھ اس نے کیا وہ سب جائز ہے اور اگر نفع اٹھایا ہو تو معاہدہ کے مطابق دونوں میں تقسیم ہو گا کیونکہ یہ شخص اس مضاربیت کے مال میں نائب ہوتا ہے اور مال کے مالک کا تصرف امام ابو حنیفہ کے نزدیک موقوف رہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے لیکن یہ بات مضاربیت میں مضارب کی طرف سے نہیں پائی جاتی ہے۔ (م۔ ک۔)

توضیح:- فصل: مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کا بیان، اگر رب المال یا مضارب مر جائے، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم،

دلائل

قال فان عزل رب المال المضارب ولم يعلم بعزله حتى اشترى وباع فتصرفه حائز لانه وكيل من جهته، وعزل الوكيل قصدا يتوقف على علمه، وان علم بعزله والمال عروض فله ان يبيعها ولا يمنعه العزل من ذلك، لان حقه قد ثبت في الربح واما يظهر بالقسمة وهي تبتي على رأس المال، وانما ينص بالبيع قال ثم لا يجوز ان يشتري بشمها شيئا آخر، لان العزل اما لم يعمل ضرورة معرفة رأس المال، وقد اندفعت حيث صار نقدا فيعمل العزل، وان عزله ورأس المال دراهم او دنانير قد مضت لم يحز له ان يتصرف فيها، لانه ليس في اعمال عزله ابطال حقه في الربح فلا ضرورة قال وصلى الله عه وهذا الذي ذكره اذا كان من جس رأس المال، فان لم يكن بان كان دراهم ورأس المال دنانير او على القلب له ان يبيعها بحسن رأس المال استحسانا لان الربح لا يظهر الا به وصار كالعروض وعلى هذا مذهب رب المال في بيع العروض وبحوها.

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر مال کا مالک اپنے مضارب کو علیحدہ بر طرف کر دے لیکن اس کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ہو اس بناء پر وہ خرید و فروخت بھی کرے تو اس کا تصرف جائز ہو گا کیونکہ یہ مضارب اپنے رب امال کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور وکیل کو قصد اعیجدہ کرنے کیلئے ضروری ہے کہ اسے اس بات کی خبر بھی ہو گئی ہو۔ (ف۔ یعنی جب تک کہ اسے علیحدہ ہونے کی خبر نہیں ہوگی وہ حسب سابق وکیل اور مضارب ہی رہے گا یعنی معزول نہیں ہو گا۔ اس جگہ قصد امعزول ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر موکل نے خود ہی اسے فروخت کر دیا تو وہ وکیل معزول ہو جائیگا خواہ اسے اس بات کی خبر دی گئی ہو یا نہیں۔ پھر جب مضارب کو قصد امعزول کر دیا اور اسے اس کی خبر ہو گئی تب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے پاس مضاربیت کا کاروباری سامان موجود ہو گیا یا اس نے سب کو فروخت کر کے نقد درہم بن لیا ہو گا اسی لئے مصنف اب دونوں صورتوں کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔

وان علم بعزله الخ: یعنی اگر وکیل اپنے معزول ہونے سے باخبر ہو جائے کہ اس کے پاس کاروباری اسباب موجود ہو تو اس کو اختیار ہو گا کہ اسباب بیچ ڈالے اسکے معزول ہونے کی وجہ سے اسے فروخت کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہوگی کیونکہ نفع میں وکیل کا حق ثابت ہو چکا ہے جو تقسیم کرنے کے بعد ہی معلوم ہو گا اور یہ تقسیم کا کام اس اصل مال کو علیحدہ کرنے پر موقوف ہے یعنی اس وقت جب کہ کل مال نقد بن جائے اور نقد بننا اسی وقت معلوم ہو گا جب اسباب فروخت کر دیئے جائیں۔ (ف اسی لئے اسے مال کو فروخت کر کے نقد حاصل کر لینے کا اختیار ہے۔) قال ثم لا يجوز الخ: قدورٹی نے فرمایا ہے کہ سامان بیچ ڈالنے کے بعد اس کے داموں سے کوئی دوسری چیز خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے تک اس کو معزول کر دینے کے باوجود اس میں اس معزولی کا اثر اس لئے ہوا کہ اسباب کے بیچنے میں اصل مال کو اپنا بچانے کی ضرورت ہے اور اب بیچ دینے کے بعد نقد ہاتھ میں آجانے کے بعد یہ ضرورت بھی پوری ہو گئی ہے لہذا اب اسے معزول کرنا اپنا اثر دکھائے گا۔ (ف جی آئندہ اس کے لئے مال دوبارہ خریدنا جائز نہ ہو گا۔)

وان عزله الخ: اور اگر مال کے مالک نے اپنے مضارب کو اس وقت معزول کیا ہو کہ اسباب کو بیچ کر سب کو نقد بنالیا ہو یعنی اب اصل مال نقد ہے، سامان نہیں ہے تو اس وقت مضارب کو اس میں کسی قسم کے تصرف کا اختیار نہیں رہے گا کیونکہ معزول کر دینے سے اس کا اثر مضارب کو اس کا حاصل شدہ نفع میں باطل کرنا نہیں ہوتا ہے لہذا اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مصنف نے فرمایا ہے: کہ اب تک جو صورتیں بیان کی گئیں اس وقت کی ہیں جب کہ مال نقد کی صورت میں موجود ہو اور وہ اصل مال کی جنس سے ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو مثلاً اصل پونجی تو دینار تھے لیکن اب اس کی جگہ پر درہم موجود ہیں یا اس کے برعکس ہیں یعنی پیسے اس

المال درہم تھے اور اب ان کے عوض دینار موجود ہیں تو مضارب کو استحساناً اس بات کا اختیار ہے کہ وہ موجودہ نقد کو اس المال کے جنس کے عوض فروخت کرے۔ کیونکہ اسی صورت سے نفع ظاہر ہو گا اور اس حکم میں یہ نقد بھی اسباب کے قائم مقام ہو گیا۔ اسی طرح اگر اصل مالک مر جائے اور مضاربیت کے مال میں اسباب اور اسی طرح کی کوئی دوسری چیز موجود ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ مضارب کے معزول ہو جانے کے باوجود اسے اسباب کو نقد فروخت کرنے یا موجودہ نقد کو اصل پونجی کے جنس کے ساتھ بدلنے کا اختیار باقی رہے گا۔

توضیح:- اگر رب المال مر جائے یا اپنے مضارب کو برطرف کر دے، پھر اسے اس کی خبر ہوئی ہو۔ یا نہیں ہوئی ہو، اپنا تصرف باقی رکھنے کا حق ہے یا نہیں۔ اگر مضارب کو اس وقت برطرف کیا ہو جبکہ اس المال اصل حالت میں موجود ہو یا اسے دوسری شکل میں بدل دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال واذا افترقا وفي المال ديون وقد ربح المضارب فيه اجبره الحاكم على اقتضاء الديون، لانه بمنزلة الاجير والربح كالاجر له، وان لم يكن له ربح لم يلزمه الاقتضاء، لانه وكيل محض والمتبرع لا يجبر على ايفاء ما تبرع به ويقال له وكل رب المال في الاقتضاء لان حقوق العقد ترجع الى العاقد فلا بد من توكيله وتوكله كيلا يضيع حقه، قال في الجامع الصغير يقال له احل مكان قوله وكل والمراد منه الوكالة، وعلى هذا مسائل الوكالات، والبيع والسمسار يجبران على التقاضي لانهما يعملان باجرة عادة.

ترجمہ:- قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب اور مال کے مالک دونوں ہی اپنی مضاربیت کے معاملہ کو ختم کر کے متحد ہو گئے حالانکہ مضاربیت کے زمانے کے لوگوں پر قرضے باقی ہیں اور مضارب نے اس میں نفع بھی کھایا ہے تو حکم اس مضارب کو ان قرضوں کے تقاضے اور وصولی پر مجبور کرے گا۔ کیونکہ مضارب ایک مزدور کی مانند ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع اس کی مزدوری کی مانند ہے۔ اور اگر مضارب کا اس مضاربیت میں نفع نہ ہو اور اس پر لوگوں سے قرضہ کا تقاضا کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بغیر مزدوری اور اجرت کے صرف ایک وکیل کی حیثیت سے ہے اور قاعدہ ہے کہ (جو کوئی احسان کے طور پر کسی کا کوئی کام کرے تو اسے اس کام کو پورا کرنے کے لئے جبر نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

و يقال له الخ البتہ اس مضارب کو حاکم کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ مقرضوں سے تقاضا کے لئے اپنے رب المال کو وکیل بنادے کیونکہ جو شخص کوئی معاملہ کسی کے ساتھ کرتا ہے اس معاملے کے سارے حقوق اس معاملہ کرنے والے ہی کی طرف لوٹتے ہیں لہذا اسے وکیل بنانا یا وکالت قبول کرنا ضروری ہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں (وکیل بنا دے) کہ غلطی کے بدلے لکھا ہے کہ (حوالہ کر دے) حالانکہ حوالہ کرنے سے بھی یہی مراد ہے کہ اسے وکیل بنادے اور یہی حکم تمام دوسری وکالتوں میں ہے کہ جب بیع کا وکیل تقاضا کرنے سے انکار کر دے تو اسے تقاضا کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ البتہ وہ وکیل اپنے موکل کو اس بات کا وکیل بنادے کہ اس کے خریداروں سے تقاضے کرے یعنی اپنا حق وصول کر سکے۔ البتہ دلائل اور سمسار دونوں کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ مقرضوں سے تقاضے کریں کیونکہ عمومی عادت یہ ہے کہ یہ دونوں آدمی اجرت پر کام کرتے ہیں۔ (ف یہاں دلائل سے وہ شخص مراد ہے جس کو کسی اسباب کے مالک نے اسباب فروخت کرنے کے لئے دے دیا ہو۔ اور سمسار سے وہ مراد ہے کہ جس کے پاس مال نہ دیا ہو مگر وہ زبانی طور پر اس کے لئے خریدار تلاش کر کے دے۔ مثلاً۔ میرے اس مکان کی قیمت ایک لاکھ ہے تم اس کے لئے کوئی خریدار دو۔ معاملہ طے ہو جانے پر تم کو دو ہزار روپے مل جائیں گے۔

توضیح :- اگر رب المال اور مضارب دونوں ہی مضاربیت کے معاہدہ کو ختم کر دیں مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل، دلال اور سمسار کے درمیان فرق؟

قال وما هلك من مال المضاربة فهو من الربح دون رأس المال، لان الربح تابع وصرف الهلاك الى ما هو التبع اولى كما يصرف الهلاك الى العفو في الزكوة، فان زاد الهالك على الربح فلا ضمان على المضارب لانه امين، وان كانا يقتسمان الربح والمضاربة بحالها ثم هلك المال بعصه او كنه تراضا الربح حتى يستوفي رب المال رأس المال لان قسمة الربح لا تصح قبل استيفاء رأس المال، لانه هو الاصل وهذا بناء عليه وتبع له، فاذا هلك ما في يد المضارب امانة تبين ان ما استوفياه من رأس المال فيضمن المضارب ما استوفاه لانه اخذه لنفسه وما اخذه رب المال محسوب من رأس ماله، واذا استوفي رأس المال فان فضل شيء كان بينهما لانه ربح وان نقص فلا ضمان على المضارب لما بينا فلو اقتسما الربح وفسخا المضاربة ثم عقداها فهلك المال لم يترادا الربح الاول، لان المضاربة الاولى قد انتهت والثانية عقد جديد فهلك المال في الثاني لا يوجب انتقاض الاول، كما اذا دفع اليه مالا آخر.

ترجمہ :- قدر کوئی نے فرمایا ہے کہ مضاربیت کے مال میں سے اگر کبھی کچھ ضائع ہو تو وہ نفع میں سے حساب کیا جائے گا یعنی اصل رأس المال سے حساب نہ ہو گا کیونکہ نفع تابع اور رأس المال اصل ہوتا ہے اس لئے ضائع ہونے کو ایسی چیز میں سے شمار کرنا بہتر ہے جو تابع ہو جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں بھی ضائع ہونے کو اس حصے میں سے شمار کیا جاتا ہے جو غنہ ہو یعنی جس کا شمار نہیں ہوتا ہے۔ فان زاد الخ۔ اور اگر اتنا ضائع ہو اہو جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو تو زیادتی کے لئے مضارب پر کچھ تاوان بھی نہیں ہو گا اس کی حیثیت امانت دار کی تھی۔

وان كانا الخ۔ اور اگر رب المال اور مضارب دونوں کی یہ عادت ہو کہ جتنا بھی نفع ہو اس سے وہ آپس میں تقسیم کر لیا کرتے ہوں مگر اصل مضاربیت اصلی حالت پر باقی رہتی ہو ایسی صورت میں موجودہ مال میں سے کچھ یا سب ضائع ہو گیا تو اس وقت تک واپس کرنا ہو گا یہاں تک کہ رب المال اپنی اصل پونجی اس میں سے وصول کر لے کیونکہ اس المال کو پورا ہاتھ میں آنے سے پہلے تک نفع کو تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس المال ہے اور نفع رأس المال کی بنیاد پر اس کے تابع ہوتا ہے اس لئے جب وہ ماں مضارب کے پاس امانت کے طور پر تھا اور وہ ضائع ہو گیا تو اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ اب تک رب المال کے پاس امانت کے طور پر تھا اور وہ ضائع ہو گیا تو اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ اب تک رب المال اور مضارب نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اصل مال میں سے تھا لہذا مضارب نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اب اس کا ذمہ دار اور ضامن ہو گا کیونکہ اس نے اس مال کا یہ حصہ اپنی ذات میں خرچ کیا ہے اور رب المال نے اب تک جو کچھ وصول کیا تھا وہ سب اس کے رأس المال میں شمار ہو گا۔

واذا استوفي الخ۔ اور جب رب المال اپنی پوری پونجی وصول کر لے پھر بھی کچھ بچ رہے تو وہ ان دونوں کا مشترک حصہ ہو گا کیونکہ یہ نفع میں سے ہو گا۔ اور اگر اس وقت پوری پونجی کے پورا ہونے میں کچھ کمی ہو جائے تو اس کا مضارب پر تاوان لزم نہ ہو گا کیونکہ وہ امین تھا۔ فلو اقتسما الخ۔ اور اگر دونوں نے نفع بھی آپس میں بانٹ لیا اور مضاربیت کے معاہدہ کو ختم بھی کر دیا اس کے بعد دونوں نے دوبارہ مضاربیت کا معاہدہ کیا پھر کاروبار کرتے ہوئے مال ضائع ہو گیا تو اب پہلے نفع کو واپس نہیں کیا جائے گا یعنی پہلے نفع سے موجودہ کمی پوری نہیں کی جائے گی کیونکہ پہلے معاہدہ پورا ہو چکا ہے اور دوسرا معاہدہ ایک نیا معاہدہ ہے اس لئے اس دوسرے معاہدے میں مال کا ضائع ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ پہلے معاہدہ کے سلسلے میں جو کچھ مال تقسیم ہوا تھا اسے غلط کہا جائے جیسے اگر مضارب کو کوئی دوسرا مال دیا ہو۔ (ف۔ یعنی پہلے مال کے علاوہ کاروبار کے لئے کوئی دوسرا مال دیا ہو تو پہلے معاہدہ

کا ہزارہ نہیں ٹوٹے گا۔

توضیح۔ اگر مضاربت کے مال میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اگر اتنا ضائع ہوا جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو، اگر رب امل اور مضارب دونوں میں حاصل شدہ نفع ساتھ ساتھ تقسیم کر لیتے ہوں اس صورت میں موجودہ مال میں سے کچھ یا سب ضائع ہو گیا ہو، اگر رب المال اپنی پوری پونجی وصول کر لے پھر بھی کچھ بچ رہے، اگر دونوں مکمل طور سے اپنا معاہدہ ختم کر کے دوبارہ معاہدہ کریں، تفصیل مسئل، حکم، دلائل

فصل فيما يفعله المضارب قال ويجوز للمضارب ان يبيع ويشترى بال نقد والسيئة، لان كل ذلك من صبيع التجار، فينظمه اطلاق العقد، الا اذا باع الى احل لا يبيع التجار اليه، لان له الامر العام المعروف بين الناس، ولهذا كان له ان يشتري دابة لركوب وليس له ان يشتري سفينة للركوب وله ان يستكريها اعتبارا لعادة التجار، وله ان ياذن لعقد المضاربة في التجارة في الرواية المشهورة لانه من صبيع التجار ولو باع بالنقد ثم اخّر الشمس حار بالاحماع اما عندهما فلا ان الوكيل يملك ذلك فالمضارب اولي الا ان المضارب لا يضمن لان له ان يقابل ثم يبيع بسيئة ولا كذلك الوكيل لانه لا يملك ذلك واما عند ابى يوسف فلا يملك الاقله ثم البيع بالنسيأ بخلاف الوكيل لانه لا يملك الاقاله ترجمہ۔ فصل۔ یہ کام جو مضارب کو کرنا جائز ہے۔

قال ويجوز الح قدورئی نے فرمایا ہے کہ مضارب کو ہر طرح نقد اور ادھار خریدنا اور بیچنا جائز ہے کیونکہ یہ سب تاجروں کی عادتوں میں سے ہیں اس لئے اگر عقد مطلق ہو تو اس میں یہ ساری باتیں داخل ہوں گی البتہ اگر مضارب نے کبھی ادھار کے کاروبار میں اتنی لمبی تاخیر قبول کر لی یا عموماً کاروباری لوگ اتنی تاخیر پر نہیں بیچتے ہوں تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ مضارب کو ایسی باتوں کا اختیار ہوتا ہے جو لوگوں اور عام تاجروں میں مشہور و معروف ہوں اسی بناء پر مضارب کو اپنی سواری کا جانور خریدنا جائز ہوگا لیکن کشتی خریدنا جائز نہیں ہے۔ البتہ ضرورت پڑنے سے کشتی کو کرائے پر لینے کی اجازت ہوگی کیونکہ تاجروں کی عادت ہے کہ وہ بوقت ضرورت کشتی کرائے پر لیتے ہیں اور مشہور روایت کے مطابق مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے کیونکہ یہ بھی تاجروں کا طریقہ اور معمول ہے اسی طرح اگر وہ کبھی مال کو بیچتے وقت نقد کا معاملہ کر کے خریدار کو اس کی ادائیگی کے لئے وقت دے دے تو باوجود جمع جائز ہے۔

اس صورت میں طرفین (یعنی امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اجازت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مال نقد بیچ کر خریدار کو اس کی رقم کی ادائیگی میں مہلت دے تو مضارب کو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن مضارب اور وکیل میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیع کا قائلہ کر کے خریدار کے ہاتھ ادھار بیچ دے لیکن بیع کے وکیل کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسئے کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مضارب اقالہ کر سکتا ہے اور دوبارہ خریدار کے ہاتھ دھار بیچ سکتا ہے اس بناء پر رقم کی ادائیگی میں مہلت دینا بھی جائز ہوگا بخلاف وکیل کے کہ وہ اقالہ نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح۔ فصل مضارب کیا کام کر سکتا ہے؟ اور کیا نہیں کر سکتا ہے؟ تفصیل اقوال،

دلائل۔

ولو احتال بالثمن على الايسر او الاعسر حاز، لان الحوالة من عادة التجار، بخلاف الوصى يحتال بمال اليتيم حيث يعتبر فيه الانظر لان تصرفه مقيد بشرط الظر، والاصل ان ما يفعله المضارب ثلاثة انواع، نوع يملكه بمطلق المضاربة وهو ما يكون من باب المضاربة وتوابعها وهو ما ذكرنا ومن حملته التوكيل بالبيع والشراء للحاجة اليه والارتهان والرهن لانه ايعاء واستيفاء والاجارة والاستيجار والايذاع والايضاع والمسافرة على ما ذكرناه من قبل، ونوع لا يملكه بمطلق العقد ويملكه اذا قيل له اعمل برأيك وهو ما يحتمل ان يلحق به فيلحق عند وجود الدلالة وذلك مثل دفع المال مضاربة او شركة الى غيره، وخلط مال المضاربة بماله او بمال غيره لان رب المال رضى بشركته لا بشركة غيره وهو امر عارض لا يتوقف عليه التجارة فلا يدخل تحت مطلق العقد، ولكنه جهة في التثمين فمن هذا الوجه يوافق فيدخل فيه عند وجود الدلالة وقوله اعمل برأيك دلالة على ذلك، ونوع لا يملكه لا بمطلق العقد ولا بقوله اعمل برأيك الا ان ينص عليه رب المال وهو الاستدانة وهو ان يشتري بالنداهم والندائير بعد ما اشترى برأس المال السلعة وما اشبه ذلك لانه يصير المال زائدا على ما انعقد عليه المضاربة فلا يرضى به ولا يشغل ذمته بالدين ولو اذن له رب المال بالاستدانة صار المشتري بينهما بصفين بمنزلة شركة الوحوه، واحد السفاتج، لانه نوع من الاسدانة وكذا اعطاؤها لانه اقراض والعنق بمال وبغير مال والكتابة لانه ليس بتجارة والاقراض والهبة والصدقة لانه ترع محض

ترجمہ :- اور اگر مضارب نے اپنے مال کے ثمن (دائم) کو کسی غریب یا کسی مالدار کے ذمہ (حوالہ) کر دینے کو قبول کر لیا تو جائز ہو گا کیونکہ ایسے حوالہ کو قبول کرنا بھی کاروبار یوں کی عادت میں سے ہے۔ بخلاف وصی کے کہ اگر کسی وصی نے کسی یتیم کے مال کے حوالہ کو قبول کیا ہو تو اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ ایسا کرنا یتیم کے حق میں بہتر ہے کہ نہیں؟ یعنی وہ شخص جو مقروض ہو اس کے مقابلے میں وہ شخص زیادہ مال دار ہو جس کے ذمہ قرض حوالے کیا گیا ہو تو وہ جائز ہو گا کیونکہ وصی کی ولایت اور اختیار میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ جو کچھ بھی کرے وہ بہتری کے ساتھ ہو۔ والاصل ان الخ اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مضارب جو کام کرتا ہے وہ تین قسم کے ہوتے ہیں نمبر ایک وہ کام جن کا مالک ہوتا ہے (مطلق مضاربیت سے تعلق رکھتے سے) یہ کام ایسے ہوتے ہیں جو مضاربیت کی قسم سے اور اس کے تابع ہوتے ہیں اور ہم ان کاموں کو پہلے بیان بھی کر چکے ہیں مثلاً نقد بیچنا یا ادھار بیچنا۔ اس طرح مضاربیت کے غلام کو کاروبار کی اجازت دینا اور رقم کی وصولی میں سہمت دینا۔ رقم کی وصولی کو دوسرے کے حوالہ کر دینا اور انہی میں سے خرید و فروخت کے لئے کسی کو وکیل بنانا بھی ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی مال کو رہن بیچنا رہن دینا کیونکہ یہ دونوں باتیں ادا کرنے اور وصول کرنے کے معنی میں ہیں اسی طرح کسی چیز کو اجارہ پہ بیٹا اور اجارہ بردینا، امانت رکھنا، کاروبار کے لئے سامان دینا اور مال کے ساتھ سفر کرنا، یہ سب کام ایسے ہیں جن کی ضرورت ہوتی رہتی ہے اس تفصیل کے ساتھ جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

ونوع لا يملكه الخ. اور دوسری قسم میں وہ افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس وقت مالک ہوتا ہے کہ جب یہ کہہ دیا جائے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو اور اس قسم میں وہ افعال ہیں جو پہلی قسم کے ساتھ مل سکتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی دلاست وہاں موجود ہو تو ان افعال کو پہلی قسم میں شامل کر دیا جائے گا۔ مثلاً رب امس یوں کہے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو۔ ان افعال کی مثال یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کو مضاربیت یا شرکت پر مال دینا یا مضاربیت کے مال کو اپنے مال یا دوسرے کے مال سے ملانا کیونکہ مال کا مالک ایک کے ساتھ شرکت کرنے پر راضی ہو گیا تھا لیکن دوسرے کے ساتھ راضی نہیں ہو گا اور چونکہ یہ ایک زائد بات ہے اس طرح سے اس پر مضاربیت کی تجارت موقوف نہیں ہوتی ہے اس لئے ایسے کام مطلق مضاربیت کے ضمن میں داخل نہ ہوں گے۔ لیکن مال بڑھانے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے اس لئے یہ بھی عقد مضاربیت کے موافق

ہے۔ اس بناء پر اگر کوئی دلائل اس جگہ موجود ہوگی تو یہ کام بھی اس عقد میں داخل ہو جائیں گے۔ اس دلائل کے لئے رب المال کا یہ کہنا کافی ہے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو۔

و نوع لا یملکہ الخ اور تیسری قسم میں ایسے افعال ہیں جن کا نہ تو مطلق عقد سے مالک ہوتا ہے اور نہ ہی رب المال کے اس کہنے سے کہ تم اپنی مرضی سے کام کر لو۔ البتہ اس صورت میں مالک ہو جاتا ہے جب کہ رب المال ان کاموں کو صراحت کے ساتھ بیان کر دے۔ ان کاموں میں سے ایک کام ادھار لینا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ اصل پونجی کے بدلے مال و اسباب خرید لینے کے بعد مزید درہم و دینار یا ان کے جیسے کسی کیلی یا دنی چیز کے عوض خریدے۔ یعنی نقد نہیں بلکہ ادھار اس قسم کی خریداری کا کام رب المال کی تصریح کے بغیر جائز نہیں ہے کیونکہ جتنے مال سے مضاربت کا معاملہ ملے ہوا تھا اس سے اب زائد ہو رہا ہے اس لئے بہت ممکن ہے رب المال اس زیادتی پر راضی نہ ہو اور اپنے ذمے زائد قرض بڑھانے پر بھی راضی نہ ہو اور اگر رب المال نے اسے ادھار مال لینے کی اجازت دے دی ہو تو جو چیز اس وقت ادھار خریدی گئی وہ مضاربت کے مال سے نہیں بلکہ شرکت الوجہ کے حکم میں ہے یعنی وہ مال یا اس کی آمدنی رب المال اور اس مضارب کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور ایک قسم ہے سفیجہ دینا لینا کیونکہ اس طرح سے بھی ایک طرح ادھار لینا ہوتا ہے اسی طرح سفیجہ دینا کیونکہ یہ بھی قرض دینے کی ایک صورت ہے۔ تیسری چیز مالک کے عوض یا بغیر مال کے غلام کو آزاد کرنا ہے یعنی مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو اس سے مال لیکر یا بغیر مال کے مفت میں آزاد کر دینا ہے۔ چوتھی چیز غلام کو مکاتب بنانا ہے کیونکہ ایسے کام کاروبار کے کاموں میں شمار نہیں ہوتے ہیں۔ نمبر پانچ قرض دینا نمبر چھ بیہ کرنا نمبر سات صدقے کرنا کیونکہ یہ سارے کام نیکی کرنے کے ہیں۔ (ف۔ اس قسم کے سارے کام ایسے ہیں جن کا مضارب کو کرنا رب المال کی تصریح کے بغیر جائز نہیں ہے)۔

توضیح:- اگر مضارب اپنے مال کے دام کو کسی دوسرے کے ذمہ لگا دینے کو قبول کر لے۔

ایسے موقع کے وہ رہنما اصول جو یہاں بیان کئے گئے، ان کی تفصیل، مع مثال مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

(سفاج۔ سفیجہ کی جمع ہے۔ ایک خاص قسم کی بیج کا نام ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ زید و بکر جو دونوں ایک شہر میں موجود ہیں ان میں سے زید کا کوئی سامان کسی دوسرے شہر میں ہے۔ زید اس سامان کو اپنی جگہ پر رہتے ہوئے بکر کے ہاتھ فروخت کرتا ہے اور بکر اس کے عوض اپنا سامان اسے نقد اسی وقت دیدیتا ہے۔ اس طرح سے بکر کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اسی شہر میں اس سامان کی اسے ضرورت تھی اور وہ اسکی دیکھی بھلی پسندیدہ بھی مل گئی اور اسے منقل کرنے کی زحمت اور خرچ سے بھی بچ گیا۔ جبکہ زید کو اس کی ضرورت کی چیز بروقت مل جاتی ہے) (انوار الحق قاسمی)۔

قال ولا یزوج عبدا ولا امة من مال المصاربة وعی ابی یوسف انه یزوج الامة لانه من باب الاکتساب الا ترى انه یتستفید به المهر وسقوط النفقة. ولهما انه لیس بتجارة والعقد لا یتضمن الا التوکیل بالتجارة، وصار کالکتابۃ والاعتاق علی مال لانه اکستاب وما لا یکون تجارة لا یدحل تحت المضاربة فکذا هذا قال فان دفع شیئا من مال المصاربة الی رب المال بضاعة فاشتري رب المال فباع فهو علی المضاربة وقال رفوفسد المضاربة لان رب المال متصرف فی مال نفسه فلا یصلح وکیلا فیہ فیصیر مستردا ولهدا لا یصح اذا شرط العمل علیه ابتداء، ولنا ان التخیة فیہ قد تمت وصار التصرف حقا للمضارب، فیصلح رب المال وکیلا عه فی التصرف والابضاع توکیل مه فلا یکون استرداد بخلاف شرط العمل عیه فی الابتداء لانه یمنع التحلیة وبخلاف ما اذا دفع المال الی رب المال مضاربة حیث لا یصح لان المضاربة ینعقد شركة علی مال رب المال

و عمل المصارب ولا مال ههنا للمضارب فلو جورماہ يؤدى الى قلب الموضوع واذا لم يصح بقى عمل رب المال بامر المضارب فلا يطل به المضاربة الاولى.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اور مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مضاربیت کے مال سے خریدے ہوئے کسی غلام یا باندی کا نکاح کرے۔ یعنی غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دے اور اس باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے (نوادر) میں ایک روایت ہے کہ باندی کو مہر کے عوض دوسرے کے نکاح میں دے سکتا ہے کیونکہ یہ بھی آمدنی کی ایک صورت ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ ایسا کرنے سے مضارب کو اس سے مہر حاصل ہوگا؟ اور اس کو نفقہ دینے سے بچ جائے گا؟ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب حقیقت میں کاروبار نہیں ہے البتہ یہ چیزیں مال کی گئی ہیں اور مضاربیت کا معاملہ کسی کو وکیل بنانے کے سوا کاروبار کے کسی بھی طریقے میں شامل نہیں ہے اس لئے کسی باندی کا نکاح کرنا ایسا ہوگا جیسے مضاربیت کے کسی غلام کو مرکاب بنانا یا اس کو مال کے بدلے میں آزاد کرنا ہے کیونکہ اس طرح سے بھی تو مال حاصل ہوتا ہے لیکن یہ طریقے کاروبار میں سے نہیں تھے اس لئے ان کو مضاربیت میں داخل نہیں کیا گیا۔ اسی طرح کسی باندی کا نکاح کرنا بھی مضاربیت کے کام میں سے نہیں ہے۔

قال فان دفع الخ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضاربیت کے مال میں سے کچھ مال لیکر مضارب نے اپنے رب المال کو اس چیز کے کاروبار کے لئے دیا اور اس نے اس مال سے کچھ سامان کو خرید اور فروخت کیا تو یہ بھی مضاربیت کے حکم میں ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا کرنے سے مضاربیت فاسد ہو جائے گی اسی لئے اگر معاملے کے ابتدائی میں رب المال کے ذمے ایسے کام کرنے کی شرط لگادی جائے تو مضاربیت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال نے مکمل طریقے سے اپنا مال مضارب کے حوالے کر دیا ہے اس میں تصرف کرنے کا مضارب کو پورا حق حاصل ہو گیا ہے لہذا رب المال اپنے مضارب کی طرف سے اس مال میں تصرف کرنے کا وکیل ہو سکتا ہے اور اس طرح مال دینا بھی اس مضارب کی طرف سے وکیل بنانا ہو اس لئے ایسے کاروبار کے لئے مال دینے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ رب المال نے اپنے دیئے ہوئے مال میں سے کچھ مال واپس لے لیا ہو۔ اس کے برخلاف اگر مضارب نے شروع ہی میں رب المال کے ذمے کام کرنے کی شرط لگادی ہو تو وہ مفسد ہے کیونکہ اس طرح مال پورے طور پر مضارب کے اختیار میں نہیں آتا۔

• لیکن بعد میں کاروبار کے لئے دینا جائز ہے۔ اس کے برخلاف اگر کچھ مال رب المال کو مضاربیت کے لئے دیا تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اگر یہ مضاربیت صحیح ہو جائے تو اس کی صورت شرکت کی ہوگی کہ مال والے کی طرف سے مال ہے اور مضارب کی طرف سے کام ہے حالانکہ موجودہ صورت میں مضارب بھی وہی ہے جو رب المال ہے جبکہ یہاں مضارب کی طرف سے مال کچھ بھی نہیں ہے۔ اب اگر ایسی مضاربیت کو ہم جائز کہیں تو یہ لازم آئے گا کہ مضاربیت کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ الٹ جائے حالانکہ ایسے کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور جب یہ مضاربیت صحیح نہیں ہوئی تو رب المال کا کچھ کام کرنا مضاربیت کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ مضارب کے حکم سے ہوگا اور اس طرح پہلی مضاربیت باطل نہ ہوگی۔

توضیح :- کیا مضارب کو یہ حق ہے کہ مضاربیت کے مال میں سے اپنے غلام یا باندی کا نکاح

کر دے اگر مضارب کے مال سے کچھ مال اپنے رب المال کو بھی کاروبار کے لئے دے،

مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال فقہائے کرام، دلائل

قال۔ واذا عمل المصارب في المصر فليست نفقته في المال، وان سافر قطعاه وشرابه وكسوته وركوبه

ومعاه شراء وكراء في المال. ووجه الفرق ان النفقة تجب بازاء الاحتباس كنفقة القاضي ونفقة المرأة

والمضارب فی المصر ساکن بالسکنی الاصلی واذا سافر صار محبوسا بالمضاربة فیستحق النفقة فیہ، وھذا بخلاف الاحیر لانہ یتستحق الدل لا محالة فلا یتصور بالافاق من ماله، اما المضارب فلیس لہ الا الربح وهو فی حیر التردد فلو اتفق من ماله یتصور بہ وبخلاف المضاربة الفاسدة لانہ احیر وبخلاف المضاربة لانہ متبرع ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب نے اپنے شہر میں کام کیا تو اس کا (خرچ کھانے پینے وغیرہ کا) مضاربیت کے مال میں سے نہیں ہوگا اور اگر اس نے رب المال کی اجازت سے سفر کیا تو اس کے ضروری لوازمات یعنی کھانا پینا کپڑا اور سواری مضاربیت کے مال سے ہوں گے خواہ خرید کر ہو یا کرائے سے ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ آدمی کا خرچ نفقہ اس کے روکے جانے کے عوض ہوتا ہے جیسے کہ ایک قاضی چونکہ لوگوں کے کاموں میں مشغول ہوتا ہے اس لئے اس کا نفقہ بیت المال سے دیا جاتا ہے اور جیسے بیوی اپنے شوہر کے گھر میں اور اس کے قبضہ میں ہوتی ہے تو اس کا خرچہ بھی اس کے شوہر کے ذمہ ہوتا ہے۔ اسی طرح مضارب جب تک اپنے شہر میں رہتا ہے تو وہ اصلی حالت اور سکونت کے ساتھ رہتا ہے اور سفر میں جانے سے مضارب کے کام میں مشغول رہتا ہے اسی لئے وہ مضارب کے مال سے نفقہ کا مستحق ہوگا اور یہ حکم اجیر (ملازم) کے خلاف ہے کیونکہ وہ ایسے نفقوں کا مستحق نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ سفر کر لے کیونکہ جیر تو اپنی محنت کے عوض بھی تنخواہ کا مستحق ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے مال سے خرچ کرنے میں نقصان میں نہیں رہتا ہے، لیکن مضارب کے لئے اس کے اپنے اصل شدہ نفع کے سوا کچھ نہیں ہوتا اور کبھی ایب بھی ہو سکتا ہے کہ نفع بالکل نہ ہو کیونکہ یہ ایک احتمالی چیز ہے اس لئے اگر وہ ذاتی مال سے خرچ کرے گا تو کھانے میں رہے گا یہ تفصیل مضاربیت صحیحہ کے بارے میں ہے۔ بخلاف مضاربیت فاسدہ کے کہ اس میں مضارب بھی صرف اجیر کے حکم میں ہوتا ہے یعنی وہ اپنی محنت کا بدلہ اتنا ہی پائے گا جتنے دوسرے لوگ، اس جیسا پا سکتے ہیں یعنی اجر مش، اس میں اسے نفع ہو یا نہ ہو اور بخلاف بضاعت کے کہ ایسا کر نیوا احسان کرتا ہے۔

توضیح۔ مضارب اگر اپنے شہر میں ہونے سے یا شہر سے باہر سفر میں جانے سے اس کے کیا کیا حقوق ہوتے ہیں، مضاربیت صحیحہ اور فاسدہ کے حقوق میں کیا فرق ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال۔ ولو بقی شیء فی یدہ بعد ما قدم مصرہ ردہ فی للمصاربة لانتہاء الاستحقاق ولو کان حروحه دون السمر ان کان بحیث یعدو ثم یروح فیبت باھلہ فھو بمزلة السوقي فی المصر وان کان بحیث لا بیت باھلہ ففقته فی مال المضاربة، لان حروحه للمضاربة والفقہ ہی ما یصرف الی الحاحۃ الراتبۃ وهو ما ذکرنا، ومن حملة ذلك غسل ثیابہ واحرة احیر یحدمہ وعلف دابة یرکبھا والدھن فی موضع یحتاج الیہ عادة کالحجار وانما یطلق فی جمیع ذلك بالمعروف حتی یضم الفصل ان حاوزہ اعتبارا للمتعارف فیما بین التجار، واما الدواء فھو ماله فی ظاہر الروایۃ وعن اسی حبیبة انہ بدحل فی الفقہ لانہ لا اصلاح بدنہ، ولا یتممک من التجرة الا نہ فصار کالفقہ، وھو الظاہر ان الحاحۃ الی الفقہ معلومة الوقوع والی الدواء بعراض المرص، ولھذا کانت نفقة المرأة علی الروح ودواؤھا فی مالھا

ترجمہ۔ اور اگر اپنے شہر میں واپس آنے کے بعد مضارب۔ ماتھ میں کوئی چیز باقی رہ جائے مثلاً خوراک تو اب اس کو استعمال میں نہ لائے بلکہ مضاربیت کے مال میں شامل کر لے کیونکہ اب اس کا حق ختم ہو گیا ہے اور اگر یہ مضارب سفر سے کم مقدار کی مسافت پہ گیا ہو یعنی تین رات ورتین دن سے کم سفر ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ صبح کو نکل کر شام کو اپنے گھر میں واپس سر رہتا ہے تو یہ سفر یہاں سمجھا جائے گا جیسے کہ اپنے شہر کے بازروں میں ہوتا ہے اور اگر ایسا ہو کہ صبح کو نکل کر رات کے وقت

واپس آکر اپنے گھر میں نہیں رہ سکتا ہے تو اس کا نفقہ مضاربہت کے مال سے ہوگا، کیونکہ اس کا یہ سفر اور باہر رہنا مضاربہت کے واسطے ہے۔ اس جگہ نفقہ سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جو روزمرہ کی عام ضرورتوں میں استعمال کی جاتی ہیں اور یہی وہ چیزیں ہیں جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہیں اور انہی چیزوں میں سے کپڑوں کی دھلائی اور خدمت کرنے والے ملازم کی مزدوری اور سواری کے جانور کا دانہ چارہ اور جن علاقوں میں تیل بدن میں لگانے کا استعمال کیا جاتا ہو وہاں کا تیل جیسے ملک جوڑ کہ وہاں سر اور بدن میں تیل لگانے کی ضرورت ہوتی ہے تو یہ سب چیزیں اس کے نفقہ میں داخل ہوں گی۔

پھر ان تمام چیزوں میں خرچ کے لئے مضارب کو اتنی ہی اجازت ہوگی جتنا عموماً استعمال کیا جاتا ہو، یعنی اسراف کے بغیر حسب ضرورت خرچ کر سکتا ہے، اسی بناء پر اگر تاجروں کی عمومی عادت سے بڑھ کر اور زیادہ خرچ کیا تو فاضل خرچ کا وہ ضامن ہوگا، اور علاج کے لئے دوا کا خرچ تو وہ ظاہر الروایہ کے مطابق مضارب کے مال میں سے ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ دواؤں کی قیمت بھی نفقہ میں سے شمار ہوگی کیونکہ یہ دوا اور علاج بدن کی حفاظت کے لئے ہے جب کہ بدن کی حفاظت اور اصلاح کے بغیر وہ تجارت نہیں کر سکتا ہے تو یہ دوا بھی نفقہ کے حکم میں ہوگی اس جگہ ظاہر الروایہ کی جگہ یہ ہے کہ نفقہ کی ضرورت کا ہونا تو عام اور معلوم بات ہے لیکن دوا کی ضرورت کا ہونا مرض لگنے کی وجہ سے ہے یعنی بیمار کی کبھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہی کا نفقہ اگرچہ اس کے شوہر کے ذمہ ہوتا ہے، لیکن اس کا علاج اور دوا کا خرچ اس کے اپنے مال میں سے ہوتا ہے۔

توضیح :- مضارب اپنے سفر کی مدت میں نفقہ اور ضروری سامان خرچ کرنے کے بعد بھی جب اپنے شہر میں واپس لے آیا تو اسے کیا کرنا چاہئے، اگر ایک شخص سفر میں اتنے دور جاتا ہو کہ وہ رات کے وقت اپنے گھر میں ہی قیام کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو تو مضارب کو کس انداز اور حساب سے نفقہ استعمال میں لانا چاہئے، تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ، دلیل

قال: واذا ربح اخذ رب المال ما انفق من رأس المال فان باع المتاع مرابحة حسب ما انفق على المتاع من الحملان ونحوه ولا يحتسب ما انفق على نفسه لان العرف جار بالحاق الاول دون الثاني ولان الاول يوجب زيادة في المالية بزيادة القيمة والثاني لا يوجبها قال: فان كان معه الف فاشترى بها ثيابا فقصرها او حملها بمائة من عده وقد قيل له اعمل بربائك فهو متطوع لانه استدان على رب المال فلا يتظمه هذا المقال على مامر، وان صبغها احمر فهو شريك بما راد الصبغ فيها ولا يضمن لانه عین مال قائم به حتى اذا بيع كان له حصة الصبغ وحصة الثوب الابيض على المضاربة بخلاف القصارة والحمل لانه ليس بعین مال قائم به ولهذا اذا فعله الغاصب ضاع عمله ولا يصيب اذا صبغ المعصوب واذا صار شريكاً بالصبغ انتظمه قوله اعمل بربائك انتظامه الحلط فلا يصحبه

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب مضارب نے مال مضاربہت میں نفع کیا تو اس نے اس المال میں سے اپنے نفقہ میں جو کچھ خرچ کیا ہے رب المال اس کو مضارب سے لے کر پہلے اپنے اس مال کو پورا کرے گا تب نفع کو تقسیم کرے گا۔ اگر مضارب نے اپنے نفقہ میں خرچ کرنے کے بعد سامان کو مرابحہ پر فروخت کرنا چاہا تو اس نے اس سامان کے نقل و حرکت اور ان جیسے ضروری کاموں میں جو بھی خرچ کیا ہو وہ اصل رقم میں شامل کر لے یعنی لوگوں سے یہ کہے کہ مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے لیکن جو کچھ اپنی ذات میں خرچ کیا ہے اس کو اس حسب میں شامل نہ کرے کیونکہ عام روانہ یہی ہے کہ سامان پر جو کچھ خرچ کیا جاتا ہے وہ سب اصل خرچ کیا جاتا ہے لیکن جو کچھ اپنی ذات پر خرچ کیا جاتا ہے، وہ شامل نہیں کیا جاتا ہے اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ

سامان کا خرچ ملانے سے چیز کی مالیت بڑھ جاتی ہے لیکن اپنا ذاتی خرچ ملانے سے مالیت نہیں بڑھتی ہے۔

قال فان كان الحام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں ان درہموں سے اس نے کپڑے کا تھان خرید کر اپنے پاس سے سودرہم دے کر اس پر کڑھائی کا کام کیا اپنی طرف سے خرچ کر کے سامان کو اپنے ساتھ لے آیا جب کہ رب المال نے اس سے یہ کہہ دیا تھا کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو تو وہ شخص اپنے سودرہم کے خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہے یہی اس خرچ کو وہ رب المال سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ ایک طرح سے رب المال پر ادھار کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس سے پہلے رب المال نے جس قسم کی اجازت دی تھی اس میں یہ خرچ شامل نہ ہو گا اس کو ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ رب المال اس کی تصریح کر دیتا کہ تم یہ سب کام بھی کر سکتے ہو جیب سے پہلے بیان کیا گیا۔

وان صبغها احمر الح اور اگر مضارب نے خریدے ہوئے تھانوں کو لال رنگ سے رنگ دیا تو ب ن تھانوں کی قیمت میں جتنی زیادتی ہوئی اس میں مضارب اپنے رب المال کا شریک ہو گا اور ضد من نہ ہو گا کیونکہ رنگ ایک مال عین ہے ایسا مال عین ہے جو کپڑے کے ساتھ موجود ہے اسی بناء پر ایسے رنگین کپڑے کو بیچنے سے مضارب کو رنگ کے حصے کی بھی رقم ملتی ہے اور سفید کپڑے کے دام کا حصہ بھی مضارب پر ہو گا۔ بخلاف کڑھائی کے کام کرنے اور سامان کے ادھر ادھر لانے لے جانے کے خرچ کے کیونکہ یہ کپڑے کے ساتھ مستقل مال کی حیثیت سے نہیں رہتا اسی لئے اگر کوئی غصب ایسا کام کرے تو اس کا کام برباد جائے گا، لیکن غصب کئے ہوئے کپڑے کو مال رنگ رنگنے سے اس کا یہ کام ضائع نہیں ہو گا اور جب مضارب نے اس کپڑے کو رنگوا ہی یہ تو اس رنگ کے ساتھ یہ مضارب اپنے رب المال کا شریک ہو گیا کیونکہ رب المال کا یہ جہد کہ اب تم اپنی مرضی سے کام کرو اس کے ملانے کے انتظام کو شامل ہو گا، یعنی وہ مضارب بت کے مال کو اپنے مال سے ملا سکتا ہے اسی لئے وہ ضامن نہیں ہو گا۔

توضیح۔ مضارب اپنی مضاربیت سے نفع کمالے تو کیا رب المال اس کے اثنائے سفر نفقہ وغیرہ کے اخراجات کو اصل رقم میں شمار کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر مضارب اپنے سامان کو مراکتہ بیچنا چاہے تو اس میں سے کن کن اخراجات کو بھی شامل کر سکتا ہے؟ یہ اگر مضارب کی کل رقم سے سامان خرید کر اس میں جیب سے بھی کچھ زائد خرچ کر ڈالے یا لال رنگ سے رنگ دے یا کپڑے پر زر روزی کا کام کرالے تو اصل رقم میں اسے شامل کر سکتا ہے یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فصل آخر قال فان كان معه الف بالصف فاشترى بها براً فباعه بالفين واشترى بالالفين عبدا فلم ينقد هما حتى صاعا يغرم رب المال الفاً وحسمانة والمصارب حسمانة ويكون ربع العبد للمصارب وثلاثة ارباعه على المصاربة، قال هذا الذي ذكره حاصل الحواب، لان الثمن كله على المصارب اذ هو العاقد الا ان له حق الرجوع على رب المال بالف وحسمانة على ما بين فيكون عليه في الاحرة، ووجهه انه لما نص المال طهر الربح، وهو حسمانة فاذا اشترى بالالفين عبدا صار مشترياً ربعه لنفسه وثلاثة ارباعه للمصاربة على حسب انقسام الالفين واذا صاعا الالفان وح عليه الثمن لما يباعه وله الرجوع بثلاثة ارباع الثمن على رب المال لانه وكيل من جهة فيه ويخرج نصيب المصارب وهو الربع من المضاربة لانه مصمون عليه ومال المضاربة امانة وبهنا منافاة ويبقى ثلاثة ارباع العبد على المصاربة لانه ليس فيه ما ينافي المصاربة، ويكون رأس المال الفين وحسمانة لانه دفعه مرة الفاً ومرة الفاً وحسمانة ولا يبيعه مراعاة الا على الالفين لانه

اشترای بالقیین ویظہر ذلک فیما اذا بیع العبد بأربعة آلاف فحصة المضاربة ثلاثة آلاف یرفع رأس المال وبقی خمسائة ربعا بینہما .

دوسری فصل۔ مضاربت کے متفرق مسائل

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے لئے نصف نفع کی شرط پر ہزار درہم تھے اور اس نے پوری پونجی سے کپڑے کی کئی کٹڑیاں خرید کر ان کو دو ہزار درہم میں فروخت کر دیا۔ (جس سے اسے ایک ہزار نفع ملا اور اس کا نصف یعنی پانچ سو درہم خاص اس مضارب کے حصے کے ہوئے) پھر اس نے پورے دو ہزار درہم سے ایک غلام خرید لیا لیکن ابھی تک یہ درہم انہیں نہیں دے سکا تھا کہ وہ سب ضائع ہو گئے۔ اس لئے رب المال ڈیڑھ ہزار اور یہ خود مضارب اپنے پانچ سو ان میں ملا کر غلام کے مالک یعنی بائع کو ادا کرے گا اور وہ غلام ان دونوں میں مشترک ہو گا اس طرح سے کہ اس کے تین حصے کا رب المال اور ایک چوتھائی کا یہ مضارب مالک ہو گا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں یہ حکم جو بیان فرمایا ہے وہ خاصہ جواب ہے کیونکہ اس کی پوری رقم کا ذمہ دار حقیقت میں وہ مضارب ہی ہے کیونکہ وہی شخص معاملہ یعنی غلام کو خریدنے والا ہے لیکن مضارب کو اپنے رب المال سے ان ڈیڑھ ہزار درہم تک واپس لینے کا بھی حق ملے جسے ہم بیان کر دیں گے لہذا آخر میں اس کی رقم رب المال ہی کے ذمہ تین چوتھائی واجب ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب پورا سامان بیچ دیئے جانے کے بعد نقد درہم سے بدل گیا تو اس کا نفع ظاہر ہو گیا اس طرح سے اس میں سے پانچ پانچ سو درہم دونوں کے ہیں پس جب اس نے دونوں ہزار کے عوض ایک غلام خرید تو گویا اس نے غلام کا ایک چوتھائی حصہ تو خود اپنے لئے اور تین چوتھائی مضارب کے لئے ہو جیسا کہ دونوں کے درمیان تقسیم کرنے سے ظاہر ہوا اور جب دونوں ہزار درہم ضائع ہو گئے تو اس مضارب کے ذمہ اس کی رقم لازم آئی کیونکہ معاملہ کرنے والا تو یہی ہے لیکن اس کے رب المال سے اسے تین چوتھائی رقم واپس لینے کا بھی حق ہوا کیونکہ تین چوتھائی میں اب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضارب کا حصہ جو اس کا اپنا ہوا یعنی چوتھائی غلام مضارب کے ذمہ ضمانت کے ذمہ ضمانت کے طور پر ہے اور مضارب کا مال اس کے پاس امانت کے طور پر ہے جب کہ مال ضمانت اور امانت میں منافات ہے یعنی بہت بڑا فرق ہے اور تین چوتھائی غلام دونوں کے درمیان مضارب کے حور پر رہ گیا کیونکہ ان تین چوتھائی رقم واپس لینے کا بھی حق ہوا کیونکہ تین چوتھائی میں اب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضارب کا حصہ جو اس کا اپنا ہوا یعنی چوتھائی غلام مضارب کے ذمہ ضمانت کے ذمہ ضمانت کے طور پر ہے اور مضارب کا مال اس کے پاس امانت کے طور پر ہے جب کہ مال ضمانت اور امانت میں منافات ہے۔

یعنی بہت بڑا فرق ہے اور تین چوتھائی غلام دونوں کے درمیان مضارب کے طور پر رہ گیا کیونکہ ان تین چوتھائی کے بارے میں مضارب کے خلاف کوئی بات نہیں پائی گئی اور اب اس المال ایک ہزار کے بجائے ڈیڑھ ہزار ہو گیا کیونکہ رب المال نے اگرچہ پہلی مرتبہ ایک ہزار درہم دیئے مگر دوسری مرتبہ ڈیڑھ ہزار درہم دیئے۔ پھر اگر مضارب اس غلام کو مرابحہ یعنی نفع پر فروخت کرنا چاہے تو وہ دو ہزار درہم پر فروخت کر سکتا ہے کیونکہ اس نے دو ہزار سے ہی خریدا ہے۔ اس تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کا فائدہ اس وقت ظاہر ہو گا جب کہ یہ غلام بعد میں چار ہزار درہم سے فروخت کیا جائے تو اس کا چوتھائی حصہ یعنی ایک ہزار درہم اس مضارب کے اور باقی ہزار درہم مضارب کے باقی رہیں گے جن میں سے دو ہزار پانچ سو درہم اس المال کے نکال کر باقی پانچ سو درہم ان دونوں میں نفع کے طور پر برابر شریک ہو گا۔

توضیح :- اگر مضارب کے پاس مضارب کے لئے نصف نفع کی شرط میں ہزار درہم تھے۔

اس نے ان سے کپڑے خرید کر دو ہزار ایلان کو فروخت کر دیا۔ مگر پانچ سو روپے نہیں دے سکا تھا کہ سب چوری ہو گئے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مسائل

قال وان كان معه الف فاشترى رب المال عدا بحمس مائة وباعه اياه بالف فانه يبيعه مرباحه علي حمسمائة لان هذا البيع مقصود بجواره لتعابير المقاصد دفعاً للحاجة، وان كان بيع ملكه بملكه الا ان فيه شبهة العدم ومبى المرباحه على الامانة والاحتراز عن شبهة الحياة فاعتمر اقل الثميين، ولو اشترى المصارف عدا بالف وباعه من رب المال بالف ومائتين مائة مرباحه بالف ومائة لانه اعتبر عدما في حق نصف الربح وهو نصيب رب المال وقد مر في البيوع

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور رب المال نے دوسرے شخص سے پانچ سو درہم سے ایک غلام خرید کر اپنے مضارب کے ہاتھ ایک ہزار درہم سے فروخت کر دیا تو مضارب اس غلام کو مراہمہ پر بیچتے ہوئے فقط پانچ سو درہم میں فروخت کرے گا۔ (ف یعنی اس کی اصل قیمت تو ہزار درہم ہے کیونکہ اس نے ہزار درہم سے ہی خرید ا ہے لیکن اگر فرض کیا جائے کہ سو میں دس درہم کا نفع ہوا تو یہ نفع س پورے ہزار درہم پر حساب میں نہیں لایا جائے گا بلکہ صرف پانچ سو درہم پر حساب کیا جائے گا اس طرح دس فیصد کے حساب سے پانچ سو کے پچاس درہم نفع کے ہوئے، تو یہ وہ ایک ہزار اور پچاس درہم کے حساب سے فروخت ہوا) لان هذا البيع المح کیونکہ رب المال کا اپنا مضارب کے ہاتھ میں بیچنا اگرچہ اپنی ملکیت کو اپنے ہی مال کے عوض بیچنا لازم تھا ہے مگر مطلب کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے یہ جائز رکھا گیا ہے تاکہ ضرورت پوری ہو جائے۔ لیکن اس میں بھی ایک شبہ ہوتا ہے کہ شاید اسے جائز نہ کہا جائے اور اسے مراہمہ کہنا امانت کی بناء پر ہے، کہ اس میں خیانت کا شبہ بھی نہ ہو اسی لئے پہلی رقم پانچ سو درہم اور دوسری رقم ہزار درہم میں سے جو سب سے کم ہے اسی کا مراہمہ کے لئے اعتبار کیا گیا ہے یعنی نفع کا حساب صرف پانچ سو درہم پر کیا جائے گا۔

ولو اشترى المح اور اگر مضارب نے ایک غلام ایک ہزار کے عوض خرید کر رب المال کے ہاتھ بارہ سو درہم سے فروخت کیا تو رب المال اس غلام کو گیارہ سو درہم سے مراہمہ میں فروخت کرے کیونکہ نفع کے دو سو درہم میں سے نصف جو رب المال کا حصہ ہے اس میں یہ بیع شامل نہ ہوگی۔ اور یہ بیان کتاب المبیع میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ (ف یعنی بارہ سو میں سے دو سو درہم نفع کے ہیں جس میں نصف یعنی ایک سو مضارب کے اور نصف یعنی ایک سو رب المال کے ہیں اسی لئے مراہمہ کے بارے میں رب المال پانچ سو حصہ مجموعہ میں سے نکال کر باقی گیارہ سو پر مراہمہ سے فروخت کرے)۔

توضیح۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں، اور رب المال پانچ سو کے عوض ایک غلام خرید کر اپنے ہی مضارب کے ہاتھ ہزار درہم سے فروخت کر دیا تو یہ مضارب اس غلام کو مراہمہ بیچتے ہوئے کتنے درہم سے فروخت کرے گا؟ اور اگر مضارب ایک ہزار سے ایک غلام خرید کر اپنے رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں بیچے تو یہ رب المال اسے مراہمہ بیچتے ہوئے کتنے میں فروخت کرے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔

قال فان كان معه الف فالصاف فاشترى بها عدا فيمته القان فقتل العبد رجلاً خطأ فثلاثة ارباع الفداء على رب المال، وربعه على المصارف، لان الفداء مؤنة الملك فيتقدر بقدر الملك، وقد كان الملك يسهما ارباعاً لانه لما صار المال عينا واحداً قيمته القان طهر الربح وهو الف يسهما والف لرب المال برأس ماله لان

قیمتہ الفان، و اذا فديا خرج العبد عن المصاربة، اما نصيب المضارب فلما بياها، و اما نصيب رب المال لقضاء القاضی بانقسام الفداء عليهما لما انه يتضمن قسمة العبد بينهما و المضاربة تنتهي بالقسمة بخلاف ما تقدم لان جميع الثمن فيه على المضارب، وان كان له حق الرجوع فلا حاجة الى القسمة، و لان العبد كالزائل عن ملكهما بالجاية و دفع الفداء كابتداء الشراء فيكون العبد بينهما ارباعا لا على المصاربة يحدم المضارب يوما و رب المال ثلاثة ايام بخلاف ما تقدم.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آدمی نفع کی شرط پر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور ان کے عوض اس مضارب نے ایسا غلام خریدا جس کی قیمت دو ہزار درہم ہوں پھر اس غلام نے ایک شخص کو قتل کر ڈالا تو اس غلام کے فدیہ کا تین چوتھائی حصہ رب المال پر لازم آجائے گا اور صرف ایک چوتھائی اس مضارب پر لازم ہوگا، لان الفداء الخ: کیونکہ فدیہ ملکیت کا خرچہ ہے اس لئے ملکیت کے انداز سے اس فدیہ کا حساب ہوگا اور ملکیت کا حساب ان دونوں میں چار حصے کر کے کیا گیا تھا اس طرح سے کہ مضارب کا حصہ ایک چوتھائی اور رب المال کا تین چوتھائی ہے کیونکہ جب سارا مال ایک عین کی حیثیت سے ہو گیا جس کی قیمت دو ہزار ہے تو اس کا نفع ظاہر ہو گیا اور وہ ایک ہزار درہم دونوں میں برابر رہا اور باقی ایک ہزار صرف رب المال کا رہا۔ کیونکہ اس کی قیمت دو ہزار درہم تھی۔

واذا فديا الخ اور جب دونوں نے غلام کا فدیہ دے دیا تو یہ غلام آزاد ہو گیا تو اس میں سے مضارب کا حصہ اس وجہ سے نکال دیا گیا کہ وہ امانت میں نہیں ہے بلکہ ضمانت میں ہے اور رب المال کا حصہ اس بناء پر نکل جائے گا کہ قاضی نے ان دونوں پر فدیہ کے تقسیم ہونے کا حکم دے دیا ہے، کیونکہ اس حکم میں یہ بات پٹی جاتی ہے کہ وہ غلام ان دونوں میں بانٹ دیا گیا ہے اور تقسیم کے ہوتے ہی مضارب بت ختم ہو جائے گی، بخلاف دوسرے مسئلے کے کیونکہ اس صورت میں پوری رقم مضارب ہی کے ذمے واجب ہوئی تھی اگرچہ اس مضارب کو رب المال سے واپس لینے کا اختیار حاصل ہے اس لئے فی الفور بٹوارا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ غلام گویا ان دونوں کی ملکیت سے مجرم ہونے کی بناء پر نکل گیا ہے یعنی جب اس نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کر دیا تو حکم ہوا کہ اس کے عوض اسی غلام کو دے دیا جائے یا اسے فدیہ دیا جائے اس طرح غلطی کرنے سے گویا وہ ان دونوں کی ملکیت سے نکل گیا۔

اور فدیہ دینے کا مطلب گویا اب از سر نو خریدنا ہے اس طرح یہ غلام ان دونوں کے درمیان چار حصے ہو کر مشترک ہو گا لیکن مضارب بت کے طور پر نہیں ہو گا اسی لئے یہ غلام ایک دن مضارب کی خدمت کرے گا اور تین دن اس رب المال کی خدمت کرے گا بخلاف پہلے مسئلے کے (ف) تو پہلی صورت میں رب المال کا تین چوتھائی حصہ مضارب پر رہے گا اور ایک چوتھائی حصہ مضارب کا اس کا ذاتی تجارت کے حساب سے ہوگا۔ اور فوائد ظہیر یہ میں ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ پہلے مسئلے میں تو تجارتی ضمانت لازم ہوئی تھی جو مضارب بت کے خلاف نہیں ہے لیکن یہاں جو جرمانہ واجب ہو گیا ہے وہ تجارت میں سے نہیں ہے اس لئے مضارب بت باقی نہیں رہے گی۔ (ک)

توضیح :- اگر نصف نفع کی شرط پر مضارب بت کے پاس ایک ہزار درہم ہوں، اور ان دونوں کے عوض مضارب نے ایک ایسا غلام خریدا جس کی قیمت دو ہزار درہم ہوں، پھر غلام نے ایک شخص کو قتل کر ڈالا، تو اس کا فدیہ کس طرح ادا کیا جائے گا؟ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، و دلیل۔

قال: وان كان معه الف فاشعري بها عبد فلم يقدها حتى هلكت الالف يدفع رب المال ذلك الثمن ثم وثم

وراس المال جميع ما يدفع اليه رب المال، لان المال امانة في يده والاستيفاء انما يكون بقض مضمون وحكم الامانة ينافيه فيرجع مرة بعد اخرى بحلاف الوكيل بالشراء اذا كان الشئ مدفوعا اليه قبل الشراء وهلك بعد الشراء حيث لا يرجع الا مرة، لانه امكس جعله مستوفيا لان الوكالة لجامع الضمان كالغاصب اذا ترك كل بيع المغصوب، ثم في الوكالة في هذه الصورة يرجع مرة وفيما اذا اشترى ثم دفع الموكل اليه المال فهلك لا يرجع لانه ثبت له حق الرجوع بنفس الشئ، فجعل مستوفيا بالقض بعده، اما المدفوع اليه قبل الشراء امانة في يده وهو قائم على الامانة بعده، فلم يصير مستوفيا فاذا هلك رجع عليه مرة ثم لا يرجع لوقوع الاستيفاء على مامر

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان کے عوض ایک غلام خرید لے لیکن رقم ادا کرنے سے پہلے مضارب کے پاس سارے درہم ضائع ہو گئے تو اس وقت رب المال یہ رقم ادا کرے گا، یعنی وہ اپنے مضارب کو دوبارہ ایک ہزار درہم دے گا، کہ وہ اس غلام کی رقم ادا کر دے اس کے بعد بھی مضارب کے ادا کرنے سے پہلے پہلے وہ رقم بھی ضائع ہو جائے تو رب المال پھر ادا کرے گا یعنی رب المال مضارب کو اس طرح جتنی رقم دیتا رہے گا ساری مالا کر اس المال ہو جائیگا۔ (ف)۔ یعنی مثلاً اس طرح اگر مضارب کو رب المال چار مرتبہ دے تو ساری رقم مل کر اس مال کے چار ہزار درہم ہو جائیں گے مگر مضارب ایک درہم کا بھی ضامن نہ ہوگا اور جتنی مرتبہ وہ رب المال سے رقم لے گا وہ کسی مرتبہ بھی جرمانہ کے طور پر لازم نہیں ہوگا۔

لان المال الخ۔ کیونکہ مضارب کے قبضے میں جو بھی مال ہو گا وہ امانت کا ہو گا اس لئے کہ اس کا قبضہ امانت کا ہوتا ہے اور جرمانہ دینا اسی وقت لازم ہوتا ہے جب کہ کسی چیز پر قبضہ ضمانت کا ہو جب کہ امانت کا حکم ضمانت کے خلاف ہے اس لئے جب بھی مضارب کے پاس سے مال ضائع ہوتا جائے گا تو فوراً وہ اپنے رب المال سے اس رقم کو واپس لیتا جائے گا۔ بخلاف خریداری کے وکیل کے، اگر خریداری سے پہلے اس کو رقم دے دی گئی ہو اور خریداری کے بعد وہ رقم ضائع ہو جائے تو وہ وکیل ایک مرتبہ کے علاوہ دوبارہ کبھی بھی اپنے مؤکل سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وکیل کو اس کا جرمانہ ادا کرنا پڑے کیونکہ وکالت کے ساتھ ضمانت بھی جمع ہو سکتی ہے جیسے کسی غاصب کو مال مغصوب کے مالک نے اس مغصوب کو بیچ ڈالنے کا وکیل بنادیا ہو، (ف) اس لئے کہ اس مسئلے میں یہ غاصب مغصوب مال کا ضامن بھی ہے اور وکیل بھی ہے۔

ثم في الوكالة الخ۔ پھر وکالت کی اس مذکورہ صورت میں یعنی جب کہ وکیل کو اس کی خریداری سے پہلے رقم دے دی گئی ہو لیکن خریداری کے بعد وہ رقم ضائع ہو گئی ہو تو وکیل اپنے مؤکل سے صرف ایک بار رقم واپس لے گا۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ وکیل نے خریداری کے بعد مؤکل کے ثمن یعنی رقم کا مال اسے دیا اور وہ وکیل کے پاس ضائع ہو گیا تو وکیل اس رقم کو اپنے مؤکل سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اسے خرید لینے کی وجہ سے اپنے مؤکل سے واپس لینے کا حق حاصل ہوا تھا اس لئے خریداری کے بعد رقم لینے سے اسے اپنا پورا حق پانے والا مان لیا گیا اور خریداری سے پہلے جو مال مؤکل نے اسے دیا تھا وہ اس کے پاس امانت کے طور پر ہے اور خریداری کے بعد بھی امانت ہی پر باقی ہے لہذا اس سے وہ اپنا پورا حق پانے والا نہ ہوگا چنانچہ اگر یہ مال وکیل کے پاس ضائع ہو جائے تو وہ اپنے مؤکل سے صرف ایک بار واپس لے گا اور دوبارہ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس نے پورا مال پالیا ہے جیسے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

(ف)۔ خلاصہ یہ ہو کہ مثل مؤکل اپنے وکیل کو جو مال دیتا ہے وہ یا تو امانت ہوتا ہے یا وکیل کا حق ہوتا ہے، لیکن وکیل کا حق اسی وقت ہوتا ہے جب وہ مؤکل کے لئے خریدے اس لئے خریدتے ہی وکیل کا حق لازم ہو جاتا ہے اور اس مال کا مالک ہو جانے کے بعد پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ مؤکل نے وکیل کو جو مال دیا ہے وہ خریدنے سے پہلے دیا ہے یا خریدنے کے بعد دیا ہے اب اگر خریداری کے بعد دیا ہو تو کہا جائے گا کہ وکیل نے اپنا پورا حق پالیا ہے اسی بناء پر اگر وہ ضائع ہو جائے تو وکیل اپنے مؤکل سے اس مال کو دوبارہ

نہیں لے سکتا ہے، اور اگر موکل نے اسے خریداری سے پہلے دیا تو یہ مال امانت ہے کیونکہ ابھی وکیل کا حق اس مال سے متعلق نہیں ہوا ہے اسی لئے اگر یہ مال خریداری سے پہلے ضائع ہو جائے تو وہ امانت میں سے ضائع ہو گا اس لئے خریداری کے بعد وہ اپنا حق موکل سے لے گا اور اگر یہ مال خریداری کے بعد ضائع ہوا تو بھی امانت ہی میں ضائع ہوا، اس لئے وکیل کو اختیار ہو گا کہ وہ اپنا حق موکل سے وصول کر لے لیکن ایک بار وصول کر لینے سے وہ اپنا پورا حق پالینے والا ہو گا، اس لئے اگر اب بھی یہ مال ضائع ہو جائے تو اسے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے۔

توضیح :- اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان سے ایک غلام خرید لے، لیکن قیمت کی ادائیگی سے پہلے ہی وہ درہم ضائع ہو گئے اس لئے رب المال نے وہ رقم ادا کر دی ہو، تین چار بار رقم ہوتی گئی، تو رب المال کا اور مضارب کا اس میں کس طرح حصہ ہو گا، اور اگر یہی صورت خریداری کے وکیل کے ساتھ پیش آئی ہو تو کیا ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی الاختلاف. قال: واداکان مع المضارب الفان فقال دفعت الی الف وریحت الف، وقال. رب المال لا بل دفعت الیک الفین فالقول قول المضارب، وکان ابو حنیفۃ یقول اولا القول قول رب المال، وهو قول زفر، لان المضارب یدعی علیہ الشرکۃ فی الربح وهو ینکر والقول قول المنکر ثم رجع الی ما ذکرہ فی الکتاب، لان الاختلاف فی الحقیقۃ فی مقدار المقبوض، وفی مثله القول قول القابض ضمینا کان او امینا لانه اعرف بمقدار المقبوض، ولو اختلفا مع ذلك فی مقدار الربح فالقول فیہ لرب المال، لان الربح یمستحق بالشرط وهو یمستفاد من جہتہ، وایہما اقام البیۃ علی ما ادعی من فضل قبلت لان البینات للاثبات قال ومن کان معہ الف درہم فقال ہی مضاربة لفلان بالنصف وقد ربح الف، وقال فلان ہی بضاعة فالحقول قول رب المال، لان المضارب یدعی علیہ تقویم عملہ او شرطاً من جہتہ او یدعی الشرکۃ وهو ینکر.

ترجمہ :- (رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف واقع ہوتا)۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس دو ہزار درہم ہیں اور اس نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے صرف ایک ہزار درہم دیئے تھے اور میں نے اس سے کاروبار کر کے ایک ہزار درہم نفع کمایا ہے، اس طرح ایک ہزار تمہارے راس المال کے اور ایک ہزار نفع کے ہیں۔ اور رب المال نے کہا کہ یہ نفع کے نہیں ہیں بلکہ میں نے تمہیں پورے دو ہزار بھی دے دیئے تھے اس صورت میں مضارب کی بات قبول کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے یہ فرمایا کرتے تھے کہ رب المال کی بات قبول ہوگی چنانچہ امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ مضارب رب المال کے خلاف نفع میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے اور رب المال اس کا منکر ہے اور منکر ہی کی بات مانی جاتی ہے، لیکن ابو حنیفہؒ نے بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے وہی فرمایا ہے جو ابھی متن میں ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ یہ اختلاف حقیقت میں اس مال کی مقدار میں ہے جس پر مضارب کا قبضہ ہے جب کہ قبضے والے مال کی مقدار میں اختلاف کی صورت میں قابض کا قول ہی قبول کیا جاتا ہے۔

خواہ وہ غاصب کے طریقے سے ضمانت دینے والا ہو یا مضارب کے طریقے سے امانت دار ہو، کیونکہ یہی شخص اس بات سے بہت زیادہ باخبر ہوتا ہے کہ اس کے قبضے میں کتنا مال ہے، پھر اگر اصل مال کی مقدار کے اختلاف کے بعد دونوں نے نفع کی مقدار میں بھی اختلاف کیا یعنی نصف یا تین تہائی نفع کی بات طے ہوئی تھی تو نفع کی مقدار میں رب المال کی بات مانی جائے گی کیونکہ نفع کا حق دار ہونا شرط سے معاملہ طے ہو جانے کے بعد ہوتا ہے اور شرط کا بیان رب المال کی طرف سے ہوتا ہے اس لئے وہی نفع کی

مقدار کے بارے میں زیادہ واقف ہوتا ہے۔ پھر ان دونوں یعنی رب المال اور مضارب میں سے جو کوئی اپنی زیادتی کے دعویٰ پر اپنا گواہ پیش کرے گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ گواہیاں دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہیں۔

قال ومن كان معه الخ دام محمدؐ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ یہ کہے کہ یہ مال فلاں شخص کا آدھے نفع کی شرط کے ساتھ مضاربیت کے لئے ہے لیکن اس دوسرے شخص نے کہا یہ مال کاروبار، یعنی (بضاعت کے لئے ہے) تو مال کے مالک کا قول قبول ہو گا کیونکہ مضارب اس کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ میرا کام نفع کی مقدار کے اعتبار سے قیمتی ہے، یا اس کی طرف سے شرط کا دعویٰ کرتا ہے لیکن وہ دوسرا اس کا انکار کرتا ہے۔ (ف۔) یعنی مضاربیت فاسدہ ہونے میں اجر مثل کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربیت صحیحہ میں نفع کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربیت ختم ہونے پر باقی مال میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ اس کا رب المال ہر حال میں اس کا انکار کرتا ہے اسی منکر کا یہ قول قبول ہو گا اور دوسرا شخص جو مضاربیت کا دعویٰ کرتا ہے اس پر گواہ پیش کرنا لازم ہے۔

فصل اختلاف کا بیان

توضیح :- اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میرے ان دو ہزار درہموں میں سے اس المال ایک ہزار اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی ایک ہزار ہے، اور رب المال نے کہا کہ میرا یہ دونوں ہزار میں نے اس المال کے طور پر دیئے تھے۔ اگر رب المال اور مضارب کے درمیان نفع کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے کہ وہ نصف پر ہے یا ثلث پر ہے، اگر کسی کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ کہے کہ یہ مال فلاں کا ہے، اس نے نصف نفع کے ساتھ مضاربیت کے لئے دیئے ہیں۔ اور دوسرے نے کہا کہ وہ تو بضاعت کے لئے ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو قال المضارب اقرصتي وقال رب المال هي مضاعة او ودیعة او مصاربة فالقول لرب المال والبیة بیة المضارب، لان المضارب يدعی علیه التملك وهو یسکر ولو ادعی رب المال المضاربة فی نوع وقال الآخر ما سمیت لی تجارة بعینها فالقول للمضارب لان الاصل فیہ العموم والاطلاق والتخصیص بعارض الشرط بخلاف الوكالة لان الاصل فیہ الخصوص، ولو ادعی کل واحد منهما نوعا فالقول لرب المال، لانهما اتفقا علی التخصیص والاذن یتستفاد من جهة فیکون القول له، ولو اقاما البیة فالبیة بیة المضارب لحاجته الی نفی الصمان وعدم حاجة الآخر الی البیة ولو وقتت البیتان وقتنا فصاحب الوقت الاخیر اولی لان آخر الشرطین ینقض الاول

ترجمہ :- اور اگر اس شخص نے جو مضاربیت کا دعویٰ کرتا ہو یہ کہہ ہو کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں میں نے تو یہ مال کاروبار (بضاعت) کے طور پر یا امانت کے طور پر یا مضاربیت کے طور پر دیا تھا تو ان تمام صورتوں میں رب المال کے قول کا اعتبار ہو گا لیکن اگر مضارب گواہ پیش کر دے تو اسی کے قول کو ترجیح ہو گی کیونکہ مضارب اس مال پر اپنے لئے نفع کی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مضارب اس کا انکار کرتا ہے، (ف۔) کیونکہ مضارب نے اس سے قرض لیا تو بعد میں اس سے جو کچھ وہ نفع کمائے گا اس کا مالک مضارب ہی ہو گا اس بناء پر جب مضارب نے یوں کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور

پر دیا ہے تو گویا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ اس مال کے سارے نفع کا میں ہی مالک ہوں (ولو ادعی الخ اور اگر رب المال نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال کے عوض ایک خاص قسم کے کاروبار کی بات طے کی تھی لیکن مضارب نے کہا کہ ایسی بات نہیں تم نے میرے لئے کسی کاروبار کو مخصوص نہیں کیا تھا تو مضارب سے قسم لینے کے بعد اس کا قول قبول ہو گا کیونکہ مضاربیت کے مسئلہ میں اصل قانون یہ ہے۔ وہ عام اور مطلق ہو یعنی اس میں کسی قسم کی خصوصیت یا قید نہ ہو، البتہ خصوصیت کسی خاص وجہ سے ہو سکتی ہے یعنی عارضی شرط ہو کر مخصوص ہو جاتی ہے تو اس دعویٰ کو ثابت کرنا لازم ہو جاتا ہے بخلاف وکالت کے مسئلے کے، کیونکہ وکالت کے مسئلے میں اصل یہ ہے کہ وہ کام مخصوص ہو۔

ولو ادعی کل الخ: اور اگر مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک نے ایک ایک اور نیا نیا دعویٰ کیا مثلاً مضارب نے کہا کہ کپڑے کی تجارت کی بات تھی اور رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ غلہ کی تجارت کی بات تھی تو ایسی صورت میں رب المال کی بات قبول ہوگی کیونکہ ان دونوں یعنی رب المال اور مضارب نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ وہ مضاربیت مخصوص تھی پھر اجازت چونکہ رب المال کی طرف سے حاصل ہوئی ہے تو اسی کی بات کا اعتبار ہو گا۔ ولو اقام الخ: اور اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو مضارب کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ مضارب کو اپنی ذات سے ضمانت کے ختم کرنے کی ضرورت ہے جب کہ رب المال کو اس کی کوئی ضرورت اور پرواہ نہیں ہے۔ ولو وقت الخ: اور اگر دونوں گواہوں نے اپنے اپنے بیان پر تاریخ بھی بیان کی ہو تو آخری تاریخ والے کی گواہی زیادہ قابل قبول ہوگی کیونکہ دو شرطوں میں سے جو آخری شرط ہوتی ہے وہی اولیٰ ہوتی ہے۔

توضیح :- اگر مضاربیت پر مال کا دعویٰ کرنے والے نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے یہ مال بضاعت یا امانت یا مضاربیت کے لئے تم کو دیا تھا، اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال سے ایک مخصوص قسم کے کاروبار کرنے کو کہا تھا، لیکن مضارب اس کا انکار کرتا ہو۔ اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے کپڑے کے کاروبار کے لئے رقم دی تھی، جبکہ مضارب نے کہا کہ تم نے غلہ کے کاروبار کے لئے دی تھی، اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے، اگر دونوں جانب کے گواہوں نے گواہی کے ساتھ معاملہ کی تاریخ بھی متعین کر دی ہو، تو اختلاف کس طرح رفع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلیل۔

﴿کتاب الودیعة﴾

قال: الودیعة امانة فی يد المودع اذا هلكت لم یضمنها لقوله علیه السلام (لیس علی المستعیر غیر المَعْلُ صمان ولا علی المستودع غیر المَعْلُ ضمان) ولان بالناس حاجة الی الاستیداء فلو صمّاه یمتنع الناس عن قبول الودائع فیتعطل مصالحهم قال وللمودع ان یحفظها بنفسه وبمَن فی عیاله لان الظاهر انه یتلزم حفظ مال غیره علی الوجه الذی یحفظ مال نفسه ولانه لا یجد بدأ من الدفع الی عیاله لانه لا یمکنه ملازمة بیته ولا استصحاب الودیعة فی خروجه فکان المالك واصیاه.

کتاب ودیعت کا بیان

ترجمہ قال الودیعة الح قدوری نے فرمایا ہے کہ ودیعت کامل مستودع یعنی امانت لینے والے کے پاس ایک امانت ہوتی ہے، اس طرح سے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کو اپنے پاس رکھنے والا اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ حدیث میں روایت ہے کہ عاریت پر لینے والا جب کہ وہ خیانت کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے اور امانت کو اپنے پاس رکھنے والا مستودع جو کہ خائن نہ ہو اس پر بھی ضمانت نہیں ہے اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے، اور اسی جیسی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے ابھی یہ دونوں ہی ضعیف ہیں اور اس دلیل سے بھی ضمانت لازم نہیں آتی ہے کہ لوگوں کو دوسرے کے پاس امانت رکھنے کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، اب اگر ہم اسے مستودع کو اس کا ضامن اور ذمہ دار ٹھہرا دیں تو لوگ دوسرے کی امانتوں کو اپنے پاس رکھنے سے انکار کریں گے اور ان کی ضرورتیں اور ان کے کاروبار سب بند ہو جائیں گے (ف۔ حالانکہ اس کے بند ہونے سے لوگوں میں تنگی اور سخت پریشانی کی بات ہوگی جسے شریعت نے دور کر دیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امانت میں ضمانت نہیں ہے)۔

قال ولا المودع الخ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ ایسی امانت رکھنے والے کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ خود اپنی ذات سے اس مال کی حفاظت کرے یا ایسے شخص کے ذریعہ حفاظت کروائے جو اس کے اعمال اور اس کی نگہداشت میں ہے جینی ایسا شخص جو اس کے ساتھ سکونت رکھتا ہو کیونکہ بظاہر اس نے غیر کے مال کی حفاظت کو اپنے اوپر اسی طرح لازم کیا ہے جس طرح اپنے ذاتی مال کی حفاظت کرتا ہے (یعنی اپنے مال کو بھی پوری حفاظت سے رکھنے کے لئے اپنے گھر والوں کے پاس رکھ دیتا ہے اسی لئے غیر کی امانت میں بھی یہ بات جائز ہوگی) دوسری دلیل یہ ہے کہ آدمی کو مال کی حفاظت کے لئے اپنے گھر والوں کی حفاظت میں رہنے کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے کیونکہ کسی کے لئے یہ بات ممکن نہیں کہ اس قسم کے مال کو ہر وقت اپنے خاص کمرے میں رکھتا پھرے اسی طرح ہر وقت باہر جانے میں امانت کو ساتھ لے کر چلن اور رکھنا ممکن نہیں ہے اس لئے مال کا مالک بھی گویا ایسی ہی حفاظت پر راضی بھی ہے۔ ف خلاصہ یہ ہوا کہ مال کے مالک کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہوتی ہے کہ میں جس کے پاس امانت رکھ رہا ہوں اس کے لئے یہ بات ناممکن ہے کہ وہ ہر وقت اپنی ذات سے اس مال کی حفاظت کرے، اس بات کے جاننے کے باوجود

جب اس نے کسی کے پاس امانت رکھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس بات پر راضی ہو چکا ہے کہ اپنے گھر والوں کے ذریعہ سے جس طرح اپنے مالوں کی حفاظت کرتا ہے اس طرح میرے مال کی بھی حفاظت کرے اسی بناء پر اگر اپنے گھر والوں کی حفاظت میں بھی امانت کا مال ضائع ہو جائے تو وہ امانت رکھنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اپنے طور پر اس نے اس مال کی حفاظت میں کچھ بھی کوتاہی نہیں کی ہے۔

توضیح:- کتاب ودیعت کا بیان۔ مودع، مستودع، مستودع المستودع، تعدی کی تعریف، حکم رکن ودیعت، ثبوت اور دلیل۔

مودع ودیعت رکھنے والے، مستودع جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو، مستودع المستودع۔ مستودع نے جس کے پاس اپنی مرضی سے کسی دوسرے کی ودیعت رکھ دی ہو، تعدی وہ فعل جو مستودع نے مال امانت میں ودیعت کے خلاف کیا ہو۔ معلوم ہونا چاہئے کہ شریعت میں ودیعت کے معنی یہ ہیں۔ غیر کو اپنے مال کی حفاظت پر مسلط کرنا، خواہ وہ کوئی بھی مال ہو۔ بشرطیکہ وہ مال اس قابل ہو کہ اس پر قبضہ ثابت ہو سکے، اسی بناء پر بھاگے ہوئے غلام کو یا جو چیز دریا میں گر گئی ہو، جو پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہو۔ ودیعت رکھنا صحیح نہیں ہے۔ ودیعت کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ خواہ صراحۃً ہو یا دلالتاً ہو، چنانچہ اگر کسی کے پاس کسی نے ایک کپڑا رکھ دیا اور منہ سے کچھ نہ کہا پھر وہ دونوں ہی چلے گئے اور وہ کپڑا ضائع ہو گیا تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا۔ اسی طرح رکھنا غیر ارادی بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی کا ایک کپڑا ہوانے اڑ کر دوسرے کے گھر میں ڈال دیا اب اگر وہ اس کی حفاظت نہ کرے گا تو ضامن ہو جائے گا، اسی طرح اگر مال والے نے کہا کہ میں اپنا یہ کپڑا کہاں رکھوں اور دوسرے نے کہا کہ وہاں رکھ دو پھر وہ کپڑا وہاں سے چوری ہو گیا تو ضامن ہوگا۔ ع۔

فان حفظها بغيرهم او اودعها غيرهم ضمن، لان المالك رضى ببده لا ببد غيرہ والايدى تختلف في الامانة، ولان الشيء لا يتضمن مثله كالموكل لا يؤكل غيرہ والوصع في حرر غيرہ ابداع الا اذا استأجر الحرز فيكون حافظا بحرر نفسه قال الا ان يقع في داره حريق فيسلمها الى جاره او يكون في سفينة فخاف الفرق فيلقيا الى سمية اخرى، لانه تعين طريقا للحفظ في هذه الحالة فيرضيه المالك، ولا يصدق على ذلك الا ببينة لانه يدعى ضرورة مسقطه للصمان بعد تحقق السب فصار كما اذا ادعى الادن في الابداع قال فان طلبها صاحبها فمنعها وهو يقدر على تسيماها ضمنها، لانه متعدد بالمع وهذا لانه لما طالبه لم يكن راضيا فامساكه بعده فيضمنها بحسبه عہ

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے اپنے گھر والوں کے علاوہ امانت کو دوسرے کی حفاظت میں یا دوسروں کے پاس رکھ دیا ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا (ف۔ یعنی اگر اس طرح رکھنے کے بعد وہ مال ضائع ہو جائے تو امانت رکھنے والا ضامن ہوگا) لان المالك الح کیونکہ مال امانت کا مالک تو اس بات پر راضی اور مطمئن تھا کہ یہ امانت اسی کے قبضے میں رہے گی دوسرے کے قبضے میں نہیں جائے گی۔ (ف اس لئے اس کو دوسرے کی حفاظت میں دینا مال کے مالک کی رضامندی کے بغیر ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ ہاتھ جیسے اس کے خود اپنے ہیں اسی طرح دوسرے کا بھی تو ہاتھ ہوتا ہے یعنی کوئی ہو ہاتھ تو سب کے برابر ہیں اسی طرح حفاظت بھی ہر ایک کی برابر ہوگی، اس میں فرق نہیں ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ اسکی بات نہیں ہے بلکہ لوگوں کی حفاظت کے طریقے میں بہت فرق ہے) والايدى الخ اور امانت میں ہاتھ مختلف ہوتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ ایک چیز اپنی ہی جیسی چیز کے سامنے ضامن نہیں ہوتی ہے (ف۔ یعنی کچھ لوگ تو امانت کی حفاظت میں بڑے ذمہ دار، نگہبان اور قوی ہوتے ہیں جب کہ کچھ دوسرے خیانت کر دیتے ہیں اس بناء پر امانت رکھنے کے معاملے میں لوگوں کے ہاتھوں میں فرق ہوتا ہے، دوسری

بات یہ ہے کہ امانت رکھنے والے کو دوسرے شخص کے پاس امانت رکھنے کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مالک نے اس کو ودیعت دی ہے اور ودیعت اپنے ہی جیسے حفاظت میں ہو گوں کے سامنے ذمہ دار نہیں ہوتی ہے بلکہ اپنے سے کمتر کے سامنے ذمہ دار ہوتی ہے۔

کمالو کیل الخ۔ جیسے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ دوسرے کو وکیل بنادے۔ (ف)۔ یعنی جیسے مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس المال کسی دوسرے کو مضارب بت پر دے دے۔ البتہ مضارب سے کمتر معاملات یعنی بضاعت وغیرہ کے لئے دینے کا اختیار ہوتا ہے۔ اسی طرح امانت رکھنے والے یعنی مستودع کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ کسی دوسرے کو امانت رکھنے کو دے۔ اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ وہ ودیعت یعنی امانت نہیں رکھے بلکہ دوسرے کے حفاظتی مکان یا محفوظ جگہ میں رکھ دے تو کیا حکم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ) والوضع الخ۔ یعنی دوسری محفوظ جگہ میں رکھنا بھی امانت رکھنا ہوتا ہے (ف)۔ اسی لئے جب دوسرے کی محفوظ جگہ میں اپنا مال لٹا کر رکھ دیا تو گویا اسی کو امانت رکھنے کے لئے دے دیا جس طرح دوسرے کو صراحت امانت دینے سے ایک امین ضامن ہوتا ہے اسی طرح وہ امین دوسرے کی زمین میں خود سے رکھ دینے سے بھی ضامن ہوگا۔

الا اذا الخ البتہ اگر دوسرے کے اس محفوظ مکان کو اس نے کرائے پر لے لیا ہو۔ (ف)۔ تو اس میں رکھنے سے دوسرے کے پاس امانت رکھنا نہیں پایا جائے گا) بلکہ اپنی حفاظت میں رکھنے والا ہوگا (ف) کیونکہ اپنی حفاظت کی جگہ خواہ ذاتی ہو یا کرائے پر ہو حکماً برابر ہے، لہذا اگر کرائے کے مکان سے امانت ضائع ہو جائے تو وہ شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اپنے گھر والوں کے سوا دوسرے شخص کی حفاظت میں دینا اس وقت جائز نہیں ہے جب اپنے ارادے اور اختیار سے کسی خاص ضرورت اور مجبوری کے بغیر ہو تو ایسی صورت میں ضامن ہوگا۔ قال الا ان الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ مگر اس صورت میں جب کہ انتہائی مجبوری ہو مثلاً اس کے اپنے گھر میں آگ لگ گئی اور اس کے جلنے کے ڈر سے اس نے اپنے امانت کے مال کو پڑوسی کے حوالے کر دیا ہو یا وہ امانت کا مال لے کر کشتی میں سوار تھا اور ایک وقت میں اسے کشتی میں ڈوب جانے کا خطرہ ہو اور امانت کی حفاظت کے لئے اسے دوسری کشتی میں پھینک دیا (ف)۔ تو ایسی صورت میں وہ ضامن نہ ہوگا۔

لانه تعین الخ کیونکہ ایسی مجبوری کی حالت میں حفاظت کا صرف یہی ایک طریقہ رہ گیا تھا لہذا اس کا مالک بھی اس بات پر راضی ہوگا۔ (ف) یعنی لا محالہ مالک کو اس بات پر راضی ہو جانا مان لیا جائے گا۔ پھر اگر امانت لینے والے نے کہا کہ میں نے اس مجبوری کی بناء پر یہ کام کیا تھا پھر بھی وہ امانت ضائع ہو گئی لیکن مال کے مالک نے اس سے انکار کیا تو مالک کا قول ظاہر ہے اور امانت پر لینے والے کا قول خلاف ظاہر ہے) ولا یصدق الخ اور امانت پر لینے والے کا قول قبول نہیں کیا جائے مگر گواہی کے ساتھ (ف)۔ یعنی جب کہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے) لانه بدعی الخ کیونکہ وہ امانت پر لینے والا شخص ضمانت کا سبب پائے جانے کے بعد ایسی ضرورت کا دعویٰ کرتا ہے جو ضمانت کو ختم کر دینے والی ہے۔ (ف)۔ یعنی امانت پر لینے والے کی طرف سے کسی دوسرے کو امانت پر دینا پلایا گیا اور ایسے عمل سے ضمان لازم آجاتی ہے اس کے بعد وہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے مجبوری کی حالت میں یہ امانت دوسرے کو دی تھی لہذا ضمانت نہیں ہونی چاہئے اسی لئے اس پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے امانت پر لینے والے نے ایسی صورت میں دعویٰ کیا کہ مال کے مالک نے دوسرے کے پاس بھی امانت رکھنے کی اجازت دی تھی۔ (ف)۔ تو اس کا اس طرح کہنا کسی گواہی کے بغیر قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے غیر کو دینے کا اقرار کر لیا تو اس پر ضمان لازم آگیا اور وہ اس کو ختم کرنے کے لئے اپنے دعویٰ کو گواہی کے ساتھ ثابت کرنے پر مجبور ہوگا۔

قال فان طلبها الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے اس امانت رکھنے والے سے اپنی امانت واپس لینے کا مطالبہ کیا لیکن اس نے اس کے دینے کی طاقت رکھنے کے باوجود دینے سے انکار کر دیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ امانت رکھنے والا ہر وقت نہ دینے اور روکنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوا یعنی حد سے بڑھ جانے والا ہوا جو کہ ظلم ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب

مالک نے اپنی امانت کا اس سے مطالبہ کیا تو گویا آئندہ اس کے پاس امانت رکھنے پر راضی نہیں رہا، لہذا آئندہ روکنے سے اس کا ضامن ہو جائے گا۔

توضیح :- اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے گھر والوں کے علاوہ دوسرے کے پاس رکھ دیا۔ کن صورتوں میں مال امانت کو دوسروں کے پاس بھی رکھ دینا صحیح ہوتا ہے، اگر مودع اور مستودع کے درمیان دوسرے کے پاس رکھنے کی صورت میں اجازت دینے میں اختلاف ہو گیا، اگر مودع نے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا مگر مستودع نے دینے سے انکار کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: وان خلطها المودع بماله حتى لا يتميز ضمنها ثم لا سبيل للمودع عليها عند ابي حنيفة وقالوا اذا خلطها بجنسها شرکه ان شاء مثل ان يخلط الدرهم البيض بالبيض والسنود بالسود والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير، لهما انه لا يمكنه الوصول الى عين حقه صورة وامكنه معنى بالقسمة معه فكان استهلاكاً من وجه دون وجه، فيميل الى ايهما شاء، وله انه استهلاك من كل وجه لانه فعل يتعذر معه الوصول الى عين حقه ولا معتبر بالقسمة لانها من موجبات الشركة فلا تصلح موجبة لها، ولو أبرأ الخالط لا سبيل له على المخلوط عند ابي حنيفة لانه لا حق له الا في الدين، وقد سقط وعندهما بالابراء يسقط خيرة الضمان، فيتعين الشركة في المخلوط، وخلط الحنط بالزيت وكل مانع بغير جنسه يوجب انقطاع حق المالك الى الضمان وهذا بالاجماع لانه استهلاك صورة، وكذا معنى لتعذر القسمة باعتبار اختلاف الجنس، ومن هذا القبيل خلط الحنطة بالشعير في الصحيح لان احدهما لا يخلو عن حبات الآخر، فتعذر التمييز والقسمة ولو خلط المانع بجنسه فعند ابي حنيفة ينقطع حق المالك الى الضمان لما ذكرنا، وعند ابي يوسف يجعل الاقل ثلثها للاكثر اعتباراً للغالب اجزاء، وعند محمد شرکه بكل حال لان الجنس لا يغلب الجنس عنده على مامر في الرضاع، ونظيره خلط المراهم بمثلها اذابة لانه يصير مانعاً بالاذابة

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے ودیعت کے مال کو اپنے مال میں اس طرح ملا دیا کہ دونوں میں تمیز نہ ہو سکے تو ضامن ہوگا، یعنی اس کا تاوان ادا کرے گا اس کے، یعنی تاوان ادا کرنے کے بعد امام ابو حنیفہ کے نزدیک ودیعت رکھنے والے شخص کو اپنی ودیعت کا اصل مال واپس لینے کا کوئی حق نہیں ہوگا، لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ اگر مال ودیعت کو کسی کی جنس میں ملا دیا گیا ہو تو مال کے مالک کو یعنی مودع کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے مال کا تاوان لے لے یا اگر چاہے اس ملے ہوئے مال میں شریک ہو جائے مثلاً سفید درہموں کو سفید درہموں میں یا سیاہ درہموں کو سیاہ درہموں میں یا گیلہوں کو گیلہوں میں یا جو میں ملا دیا تھا۔ (ف۔ تو اس طرح سے ایک ہی جنس میں ملانا پایا گیا لہذا اس میں مال کے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس میں شریک ہو جائے اسی بناء پر اگر امانت کے گیلہوں اور رکھنے والے گیلہوں دونوں برابر ہوں تو دونوں برابر کے شریک ہو جائیں گے یا اگر وہ چاہے تو وہ مستودع یعنی امانت لینے والے سے تاوان وصول کر لے لیکن تاوان لے لینے کے بعد وہ کل مال اسی مستودع کا ہو جائے گا۔ لهما انه الخ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو صورت بیان کی گئی اس میں اس مال کے مالک یعنی مودع کو تو اپنا اصل مال ملنا ممکن نہیں رہا لیکن اس کی صورت یہ ممکن ہو سکتی ہے کہ اس کے یعنی مستودع کے ساتھ تقسیم کر لے اس کے بعد اس مال امانت کی حالت یہ ہوگی کہ وہ ایک اعتبار سے ضائع کر دیا گیا ہے لیکن دوسرے اعتبار سے ضائع نہیں ہوا بلکہ

موجود ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے جسے چاہے اختیار کر لے۔ ولہ اہ استہلاک الخ: امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو ملا دینے کا مطلب ضمانت کے مال کو پورے طور پر غائب کر دینا ہے کیونکہ مال کو ملا دینا ایک ایسا فعل ہے جس کی وجہ سے مودع کو اپنا اصل مال من محل ہے پھر اس کی تقسیم کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ تقسیم تو شرکت کے احکام میں سے ہے اس لئے یہ اس لائق نہیں ہوگا کہ اس میں شرکت پائی جائے (ف۔ یعنی) شرکت ہونے کے بعد بھی یہ حکم ہوتا ہے کہ مال کو تقسیم کیا جائے لیکن تقسیم ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے شرکت بھی لازم ہو جائے۔

(ولو ابواء الحائط الخ) اس جگہ ان تینوں اماموں یعنی امام اعظم اور صاحبین کے خلاف کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مودع نے امانت کے ملا دینے والے کو بری الذمہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس ملائے ہوئے مال کے تقسیم کی اب کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ امام اعظم کے نزدیک اس مودع کو صرف تاوان لینے کا اختیار تھا، جو کہ مستودع کے ذمہ لازم ہوا تھا جو معاف اور بری کر دینے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک بری کرنے سے تاوان کا اختیار جاتا رہا اور اب اس مخلوط مال میں شرکت کرنا لازم ہو گیا۔ وحلط الحبل بالربط الخ۔ اور اگر تل کا تیل کسی نے امانت رکھ تھا جسے زیتون کے تیل میں ملا دیا گیا اسی طرح ہر سیل اور پتلی چیز کو کسی دوسرے جنس میں ملا دیا گیا ہو تو بال اتفاق اس سے مالک کا حق ختم ہو کر اس پر تاوان لازم ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے سے ملا دینے کے بعد جس طرح اس کی صورت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح اس کے معنی بھی ختم ہو جاتے ہیں کیونکہ جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے اب اس کی تقسیم ممکن نہیں رہی (ف ہذا اب صرف ایک صورت یعنی تاوان بینہ ہی باقی رہ گئی)۔

ومن هذا القلیل الخ اسی طرح اسی قسم میں گیسوں کو جو سے ملا دینا بھی ہے اور یہی صحیح قول ہے کیونکہ گیسوں اور جو میں سے ہر ایک میں دوسرے کے دانے ملتے ہوتے ہیں لہذا اصل امانت کو غیر امانت سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے اور تقسیم بھی ممکن نہیں ہے، (ف۔ لہذا بال اتفاق اصل مالک کا حق ختم ہو جائے گا اور اس کے عوض تاوان لازم آئے گا کیونکہ اگر خالص جو یا خالص گیسوں بطور امانت ہو تو بھی ان کی تقسیم ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ جو میں گیسوں کے دانے ملتے ہوتے ہیں اسی طرح گیسوں میں جو کے دانے ملتے ہوتے ہیں اس طرح اصل امانت کو دوسرے سے علیحدہ کرنا ممکن بھی نہیں ہے پھر دو جنس ہونے کی وجہ سے تقسیم بھی ممکن نہیں ہے اس لئے یقینی طور پر تاوان لازم ہوگا جیسی اس کی امانت ہوگی اسی قسم کا تاوان لے گا)۔

ولو حلط الصانع الخ اور اگر پتلی چیز کو اسی کے جنس میں ملا دیا مثلاً امانت میں زیتون کا تیل تھا اسے زیتون ہی کے تیل سے ملا دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مالک کا حق ختم ہو کر دوسرے پر تاوان لازم آجائے گا کیونکہ اس طرح ہر اعتبار سے اصل امانت کو گم کر دینا ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم کو زیادہ کے تابع کریں گے یعنی جس کا مال کم ہو گا وہ دوسرے کے مال کے تابع کر دیا جائے گا اس لئے کہ اکثر اجزاء کا اعتبار کیا جاتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مودع ہر حال میں امانت لینے والے کا شریک ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک جنس اپنی ہی جنس پر غائب نہیں ہوتی جیسے کہ کتاب ارضاع میں گزر چکا ہے، (ف۔ یعنی اگر دو عورتوں کا دودھ ملا کر ایک بچے کو پلایا گیا تو اس بچے کی دونوں عورتوں سے رضاعت ثابت ہو جاتی ہے اور وہاں اس بات کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ جس کا دودھ زیادہ ہو اسی سے رضاعت ثابت ہو کیونکہ دونوں یک ہی جنس ہے اور ہم جنس ہونے میں غالب یعنی اکثر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

اسی طرح امانت رکھی ہوئی کسی پتلی اور سیل چیز کو اسی کی جنس میں ملا دیا جائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ کس کی مقدار زیادہ ہے بلکہ ہر حال میں کم ہو یا زیادہ شرکت ہو جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس کی مقدار غائب ہے وہی س تمام کو اپنے قبضے میں لے لے مثلاً امانت کی مقدار زیادہ ہو تو اس ملائے ہوئے مال کو وہ مودع یعنی امانت پر دینے والا اپنے پاس رکھے اور مستودع یعنی امانت لینے والے کو اس کا تاوان دے دے، اسی طرح اگر مستودع کا مال زیادہ ہو تو سہر مال خود رکھ لے اور مودع کو

تاوان دے دے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر حال میں تاوان ہے۔ ونظیرہ الحج۔ اس کی مثال یہ ہے کہ امانت کے درہموں کو اپنے درہموں کے ساتھ ملا کر پگھلا دیا تو بھی ان تینوں ائمہ کے نزدیک ایسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ امانت میں رکھی ہوئی تیلی چیز کو اپنی ہی جنس میں ملا دینے میں اختلاف ہے کیونکہ درہم کو پگھلا دینے سے درہم بھی تیلی اور بننے والی چیز ہو گئی (ف۔ یہاں سارے مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ مستودع یعنی امانت لینے والے نے قصد املایا ہو)۔

توضیح :- اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے مال میں اس طرح ملا دیا کہ دونوں میں تمیز ممکن نہ رہی، اگر مودع نے مستودع کو اس کے مال کو اپنے مال میں ملا دینے پر تاوان سے بری کر دیا ہو، تل کے تیل کو امانت رکھنے کے بعد مستودع نے اسے زیتون کے تیل میں ملا دیا، اگر تیلی اور مانع کو اسی کی جنس میں ملا دیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال . وان اختلطت بماله من غير فعله فهو شريك لصاحبها، كما اذا اشق الكيسان فاختلطتا لانه لا يضمها لعدم الصنع فيشتركان وهذا بالاتفاق. قال: فان انفق المودع بعضها ثم رد مثله فخلطه بالباقي ضمن الجميع لانه خلط مال غيره بماله فيكون استهلاكاً على الوجه الذي تقدم. قال: واذا تعدى المودع في الوديعة بان كانت دابة فركبها او ثوبا فلبسه او عبداً فاستخدمه او اودعها عند غيره ثم ازال التعدى فردھا الى يده زال الضمان، وقال الشافعي لا يبرأ عن الضمان لان عقد الوديعة ارتفع حين صار ضامناً للمنافاة فلا يبرأ الا بالرد على المالك، ولنا ان الامر نافي لطلاقه وارتفاع حكم العقد ضرورة ثبوت نقيضه فاذا ارتفع عاد حكم العقد كما اذا استأجره للحفظ شهراً فترك الحفظ في بعضه ثم حفظ في الباقي فحصل الرد الى نائب المالك ترجمہ ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع (امانت کو لینے والے) کے اپنے کسی ذاتی فعل اور قصد یا ارادہ کے بغیر اس کا اپنا مال کسی طرح سے مال امانت میں مل جل گیا تو وہ مالک امانت میں شریک ہو گا جیسے کہ ودیعت کی تھیلی کے درہم اور امانت لینے والے مستودع کے مال کی تھیلی دونوں ہی کسی طرح پھٹ کر سارے درہم ایک دوسرے میں مل گئے تو یہ مستودع اس وقت ضامن نہ ہو گا، کیونکہ اس کی طرف سے کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے بلکہ مودع اور مستودع دونوں ہی ملے جملے درہموں میں شریک ہوں گے۔ تمام ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ہے۔

قال فان انفق الحج اور یہ بھی قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مودع نے امانت کے مال میں سے کچھ خرچ کر ڈالا۔ پھر اسی جیسے کچھ اس میں مد دیے اور سارا مال ملا جلا ہو گیا تو اب وہ سارے مال کا ضامن ہو گا کیونکہ اس وقت اس نے دوسرے کے مال کو اپنے مال سے ملا دیا ہے، اس بناء پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قصد اضرار کیا ہے تفصیل کی بناء جو پہلے گزر چکی ہے، یعنی اس طرح ودیعت کو قصد اہلاک کرنا لازم آیا ہے۔ (ف۔ اور اگر مستودع نے اس ودیعت کے مال میں سے کچھ مال خرچ کرنے کے لئے نکار پھر خرچ کئے بغیر بقیہ مال میں اسے ملا دیا تو اب وہ ضامن نہ ہو گا (ع) اور یہ معوم ہونا چاہئے کہ اگر اس مستودع نے ودیعت کے مال کو نکال کر اپنے کام میں خرچ کر دیا تب وہ ضامن ہو جائے گا۔

قال . و اذا تعدى الحج قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے مال امانت میں حق امانت کے خلاف کوئی کام کیا مثلاً اس نے اپنے کسی گھوڑے کو امانت رکھا اور پھر اس سے سواری کا کام لیا یا کوئی کپڑا امانت رکھا پھر اس کو پہن لیا یا کوئی غلام امانت رکھا اور اس سے خدمت لی یا اس مستودع نے دوسرے کی امانت کی چیز کسی اجنبی کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی پھر جو کچھ امانت کے خلاف کام کیا تھا اس نے اس کام کے اثر کو ختم کر دیا اور وہ مال کو پہلے کی طرح امانت میں لے آیا تو اب اس پر کسی قسم کا کوئی ضمان لازم نہیں آئے گا، یعنی ضمانت ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ اگر امانت میں کچھ خیانت کی پھر خیانت کو ختم کر کے حسب دستور اس

کو اپنی امانت میں رکھ لیا تو اس مال پر خیانت کرنے کی وجہ سے جو یہ ضامن بنا تھا وہ ضمانت اب ختم ہو جائے گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا شخص ضمانت سے بری نہ ہو گا کیونکہ جس وقت وہ ضامن بن گیا تھا اسی وقت اس سے امانت کا معاملہ ختم ہو گیا تھا کیونکہ یہ شخص بیک وقت ضامن اور امین نہیں ہو سکتا ہے۔

لہذا ایسا شخص ضمانت سے اسی صورت میں بری ہو گا جب کہ مال ودیعت اس کے مالک کو واپس کر دے یعنی ایک مرتبہ واپس کر دینے کے بعد اگر پھر ودیعت لے لے تب ودیعت ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ودیعت کا حکم ابھی بھی باقی ہے کیونکہ حفاظت کرنے کا حکم مطلق تھا اس طرح سے کہ مخالفت سے پہلے ہو یا مخالفت کے بعد ہو اور اب مخالفت کی وجہ سے امانت کے حکم کا ختم ہو جانا اس مجبوری سے تھا کہ اس کے برعکس یعنی ضامن ہو نا ثابت ہو گیا تھا اور جب وہ مجبوری اور نقیض دور ہو گئی تو پہلا حکم یعنی امانت کا حکم لوٹ آئے گا اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کسی شخص کو کسی نے اپنے پاس ایک مہینے تک محافظ بنا کر نوکر رکھا لیکن اس شخص نے اس مہینے میں کچھ دن حفاظت کا کام چھوڑ دیا پھر چند دنوں کے بعد حفاظت کرنے لگا تو یہ بھی حفاظت ہی شمار ہوتی ہے اس طرح مالک کے نائب کے پاس واپس کرنا پائیا گیا، (ف یعنی مستودع یا امانت لینے والا خود مال ودیعت کے مالک کا نائب ہے اس لئے اس کے پاس واپس کر دینے کا مطلب ہی مالک کے پاس واپس کر دینا ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب امین نے مخالفت کی تو وہ ضامن بن گیا اور ضامن بن جانے کی وجہ سے وہ امین باقی نہیں رہا بلکہ صرف ضامن رہا پھر اس کی ضمانت اسی صورت میں ختم ہو گی جب کہ وہ امانت کا مال اس کے اصل مالک یا مالک کے نائب کو واپس کر دے اور چونکہ یہاں امین خود ودیعت کے مالک کا نائب بھی ہے پس جب اس نے مخالفت ختم کر کے حفاظت کے خیال سے مال امانت یعنی کپڑا وغیرہ اپنے پاس رکھ لیا تو گویا اس نے مالک کے نائب کے پاس واپس کر دیا لہذا وہ امین بن جائے گا کیونکہ اس امانت کے مالک نے اس کو حفاظت کا جو حکم دیا تھا وہ مخصوص وقت کے لئے نہیں تھا بلکہ ہر وقت کے لئے تھا۔)

توضیح :- اگر مستودع کے پاس مال امانت اس کے اپنے ارادہ اور اختیار کے بغیر وہ اس کے ذاتی مال سے مل جمل جائے، اگر مستودع نے مال امانت میں سے کچھ خرچ کر لینے کے بعد اسی جیسا اتنا ہی مال اس میں ملا دیا پھر سارا مال امانت بالکل مل گیا، اگر مستودع نے مال امانت کی حفاظت میں خیانت سے کام لیا بعد میں اس خیانت کے آثار کو ختم کر کے پورے طور پر اس کی حفاظت کرنے لگا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال فان طلبها صاحبها فجحدها صحتها لانه لما طالبه بالرد فقد عزله عن الحفظ فبعد ذلك هو بالامساك غاصب مانع منه فيضمنها فان عاد الى الاعتراف لم يبرأ عن الصمان لارتفاع العقد اذ المطالبة بالرد رفع من جهته والحدود فسخ من جهة المودع كوجود الوكيل الوكالة ووجود احد المتعاقدين البيع فتم الرفع او لان المودع يتبرد بعزل نفسه بمحضر من المستودع كالموكل يملك عزل نفسه بحضور الموكل واذا ارتفع لا يعود الا بالتحديد فلم يوحده الرد الى نائب المالك بخلاف الخلاف ثم العود الى الوفاق ولو جحدتها عند غير صاحبها لا يضمنها عد ابى يوسف، خلافا لفران الحدود عند غيره من باب الحفظ، لان فيه قطع طمع الظالمين، ولانه لا يملك عزل نفسه بغير محضر منه او طلبه فبقى الامر بخلاف ما اذا كان بحضوره.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مالک نے مستودع سے اپنی امانت طلب کی اور اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ میرے پاس کسی کی کوئی ودیعت نہیں ہے تو یہ مستودع اس کا ضامن ہو گا۔ (ف یعنی اگر اس انکار کے بعد وہ امانت ضائع

ہو جائے تو اس شخص یعنی مستودع پر اس امانت کا تاوان ادا کرنا لازم ہو گا لیکن شرط یہ ہے کہ بعد میں خود اس نے اقرار کر لیا ہو کہ میرے پاس امانت تھی مگر مطالبہ کے بعد وہ امانت ضائع ہو گئی یا گواہوں سے اس کا ہونا ثابت ہو جائے تب بھی وہ تاوان ادا کرے گا۔ کیونکہ جب مالک نے اس سے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا تو گویا اس کو اپنی امانت کی حفاظت کا جو اسے ذمہ دار بنایا تھا اس سے اس کو معزول کر دیا اس کے بعد مال کو روک کر رکھنے میں امانت کا وہ عاصب اور دینے سے انکار کرنے والا ہو گا اس بناء پر وہ ودیعت کا ضامن ہو گیا اس کے بعد اگر اس نے اقرار کر لیا تو جب تک اس کے حوالے نہ کر دے وہ ضمانت سے بری نہ ہو گا خواہ اس لئے کہ ودیعت کا معاملہ ختم ہو چکا ہے کیونکہ مالک کی طرف سے واپسی کا مطالبہ کرنا بھی اس عقد کو ختم کرنا ہو اور اس مستودع کی طرف سے بھی اس کا انکار کرنا صحیح کرنا ہوا جسے کسی وکیل کا وکالت سے انکار کرنا وکالت کو صحیح کرنا ہوتا ہے، بالذات یا مشتری کا بیع سے انکار کرنا بیع کو ختم کرنا ہوتا ہے، اسی طرح اس مستودع کا انکار کرنا بھی عقد ودیعت کو ختم کرنا ہوا پس عقد ودیعت کو ختم کرنا دونوں طرف سے پایا گیا اس دلیل سے کہ ودیعت میں مستودع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مودع کی واقعیت میں جب چاہے اپنے آپ کو معزول کر دے جیسے کہ وکیل کو موکل کی موجودگی میں اپنے آپ کو معزول کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب ایک مرتبہ عقد ودیعت ختم ہو جائے تو از سر نو معاہدہ کئے بغیر نہیں لوٹے گا (ف) اسکے بعد اگر اس نے امانت کا اقرار بھی کر لیا جب بھی ائین نہ ہو گا۔ (م) کیونکہ مالک کے مال کو حوالہ کرنا نہیں پایا گیا۔

(ف) کیونکہ ودیعت کے ختم کر دینے کے بعد اب وہ نائب باقی نہیں رہا۔ م) بخلاف گزشتہ مسئلہ کے جہاں امانت رکھنے والے نے ایک مرتبہ مخالفت کی بعد میں موافقت بھی کر لی۔ (ف) مثلاً کسی کا کپڑا حفاظت کے لئے رکھا تھا کہ جب تک وہ رکھنے والا اسے محفوظ رکھے گا تب تک موافقت ہوگی لیکن جب اس کو چکن لے یا کچھ اور تصرف کر لے جس کا حفاظت سے تعلق نہیں ہے تو یہ مخالفت ہوگی۔ لیکن مالک نے ابھی تک عقد ودیعت کو ختم نہیں کیا اور نہ ہی امانت رکھنے والے (مستودع) نے صحیح کیا۔ یہاں تک یہ مستودع ابھی تک اس کا نائب ہے اس لئے اگر وہ مخالفت ختم کر کے موافقت کر لے تو حسب دستور وہ ائین اور مستودع ہو جائے گا اور یہاں انکار کرنے کی وجہ سے صحیح ہو کر وہ ائین باقی نہیں رہا یہاں تک کہ اقرار کر لینے سے بھی وہ ائین نہیں ہو جائے گا۔ ولو جحدھا الخ:۔ اور اگر مستودع نے مالک کے سوا کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہو جائے گا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ مالک کے علاوہ دوسرے کے سامنے انکار کرنا بھی حفاظت کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ اس انکار میں اس امانت کو لے لینے کی خواہش ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لئے مالک کی موجودگی کے بغیر اس کے چاہنے کے بغیر وہ مستودع یا ائین خود کو معزول نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وہ ابھی تک مستودع باقی رہے گا، بخلاف اسکے اگر مالک کے سامنے انکار کر دے تو معاملہ صحیح ہو جائے گا۔

توضیح:- اگر مالک نے اپنے مستودع سے اپنی امانت واپس مانگی، مگر اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا، اگر مستودع نے اپنے مودع (مالک امانت) کے علاوہ کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اختلاف ائمہ کرام، دلائل۔

قال: وللمودع ان يسافر بالوديعة وان كان لها حمل ومونة عند ابى حنيفة وقال ليس له ذلك اذا كان لها حمل ومونة وقال الشافعي ليس له ذلك في الوجهين، لابي حنيفة اطلاق الامر والمغازاة محل للحفظ اذا كان الطريق آمنا، ولهذا يملكه الاب والوصى في مال الصبي، ولهما انه يلزمه مونة الرد فيما له حمل ومونة، فالظاهر انه لا يرضى به فقيه به، والشافعي يقيده بالحفظ المتعارف وهو الحفظ في الامصار وصار كالاستحفاظ باجر، قلنا مونة الرد يلزمه في ملكه ضرورة امتثال امره فلا يبالى به، والمعتاد كونهم في المصر، لا حفظهم، ومن

يكون في المعازاة يحفظ ماله فيها بحلاف الاسعحفاظ باحر لانه عقد معاوضة فيقتضى التسليم في مكان العقد، وادا بهاء المودع ان يخرج بالوديعة فخرج بها ضمن، لان التقييد مفيد اذ الحفظ في المصر ابلغ فكان صحيحا

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ امین کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ مال امانت کو لیکر سفر کرے اگرچہ امانت ایسی چیز ہو جس کو لے جانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت پڑتی ہو اور دقت ہوتی ہو۔ (ف۔ خواہ تین دن کا سفر ہو یا زیادہ کا ہو۔) (ع۔) یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ صاحبین نے فرمایا ہے کہ جب امانت ایسی چیز ہو جسکو ساتھ لے جانے میں سواری کی ضرورت ہو اور تکلیف ہوتی ہو تو ایسی امانت کو سفر میں ساتھ لے جانے کا اختیار نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اسکو دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی یہ اختیار نہیں ہے۔ (ف۔) یعنی خواہ وہ چیز ایسی ہو جسکو لے جانے کے لئے سواری کی ضرورت ہو جیسے گیہوں وغیرہ یا سواری کی ضرورت نہ ہو جیسے مشک اور کافور وغیرہ تو دونوں صورتوں میں اس شخص کو ایسی امانت اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا اختیار نہیں ہے۔)

لابی حبیۃ الخ۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حفاظت کا مطلق حکم دیا ہے یعنی کسی جگہ کو مخصوص نہیں کیا ہے، راستہ اور میدان بھی گر محفوظ ہو تو وہ بھی حفاظت کی جگہ ہے اسی بناء پر چھوٹے بچے کا مال لیکر باپ کو یا وصی کو سفر کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، (ف۔) حالانکہ چھوٹے بچے کے مال میں باپ کو یا وصی کو اسی قسم کے تصرف کا اختیار ہے جو اسکے حق میں بہتر ہو یا اس میں کسی قسم کے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اس بناء پر اگر سفر کے راستے میں خطرہ ہو تا تو باپ کو یا وصی کو بھی سفر میں لے جانے کا اختیار نہ ہو گا اور جب راستہ میں حفاظت ممکن ہے تو ایک امین کو بھی اپنے ساتھ امانت لے جانے کا اختیار ہے۔)

ولہما انہ الع۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے ذمے واپسی کا خرچ لازمی ہو گا اس صورت میں جب کہ امانت ایسی چیز ہو جس کے لانے اور لے جانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت پڑتی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مالک اس بات پر راضی نہیں ہو گا اور وہ حفاظت مطلقہ نہیں ہے بلکہ اس میں ایک خاص قید کا اعتبار کیا گیا ہے، (ف۔) یعنی اس طور پر حفاظت کرے کہ مالک کے ذمہ اس کی واپسی کا خرچ لازم نہ آئے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل میں واپسی کا خرچ شرعاً مالک کے ذمہ لازم ہے اگرچہ وہ مستودع اپنی مہربانی اور شرافت کی بنیاد پر خرچ کا مطالبہ نہ کرے یا بغیر خرچ کے واپس لے آئے۔) والشافعیؒ ودیعت میں مطلقاً حفاظت کا حکم نہیں دیتے بلکہ ایسی حفاظت سے مقید کر دیتے ہیں جس کا رواج ہو اور وہ شہروں میں حفاظت ہے۔ (ف۔) یعنی رکھنے والے کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جس طرح وگوں میں اپنے مال کی حفاظت کا دستور ہے کہ وہ شہر میں حفاظت کرتے ہیں اسی طرح یہ بھی حفاظت کرے۔ (م۔) اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی کو لازم بنا کر حفاظت کے لئے رکھا ہو۔

(ف۔) لہذا وہ مستودع اس مال کو لے کر نہ سفر میں جائے گا اور نہ وہ ضامن ہو گا، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ صاحبین تو سواری اور سفر خرچ و ان چیز نہ لے جانے کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ اس طرح مالک پر واپسی کا خرچ بڑھتا ہے لہذا اس کی اجازت میں یہ چیز شامل نہیں ہے۔ (م۔) اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کی ملکیت میں اس خرچ کی ضرورت اس وجہ سے لازم آئی کہ اس کی حفاظت کی فرمانبرداری کی گئی ہے۔ ہذا خرچ بڑھنے کی کوئی پرواہ نہیں ہو گی۔ (ف۔) امام شافعیؒ حفاظت کے یہی معنی لیتے ہیں کہ حفاظت ایسی ہو جس کا شہر میں رواج اور دستور ہو اس لئے اس مستودع کو مال شہر ہی میں حفاظت کے لئے رکھنے کا حکم ہے لیکن ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ عموماً طریقہ تو یہی ہے کہ مودع اور مستودع دونوں ہی شہر میں رہتے ہیں لیکن عام دستور میں حفاظت کے لئے شہر میں رہنا ہی حفاظت کے لئے ضروری نہیں ہے اسی لئے جو شخص جنگل میں رہتا ہو یا جنگل میں موجود ہو وہ جنگل ہی میں اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے لہذا یہ حفاظت حکم میں داخل ہے اس کے برخلاف اجرت کے ساتھ حفاظت پر کسی کو مامور کرنے کا تعلق اس قسم سے نہیں ہے کیونکہ وہ تو عقد معاوضہ ہو جاتا ہے لہذا جہاں معاوضہ ہو گا وہیں سپرد کرنا ہو گا۔

واذا نھاہ الخ اور اگر مودع نے مستودع کو مال امانت باہر لے جانے سے منع کر دیا اس کے باوجود ہر لے گیا تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہو گا کیونکہ حفاظت میں باہر نہ لے جانے کی قید لگانا مفید ہے کیونکہ شہر کے اندر کی حفاظت اچھی اور پوری حفاظت ہے، اس لئے مودع کا باہر نہ لے جانے کی قید لگانا صحیح ہے۔ (ف۔ اس کے برخلاف اگر وہ یہ قید لگائے کہ تم میری امانت کی حفاظت کے لئے اس صندوق کو اختیار نہ کرو یعنی اس میں نہ رکھو تو یہ بے فائدہ قید ہے جیسا کہ فتویٰ میں ہے۔

توضیح۔ کیا مستودع مال امانت کو سفر میں جاتے وقت اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، سفر قریب کا ہو یا دور کا، اور مال ایسا ہو کہ اس کے نقل و حمل کیلئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اگر اس نے سفر میں ساتھ لے جانے کی صراحت ممانعت کر دی ہو، بالخصوص صندوق میں رکھنے کیلئے تاکید کی یا منع کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

قال واذا اودع رجلان عد رجلا ودیعة فحضر احدهما يطلب نصيبه لم يدفع اليه نصيبه حتى يحضر الآخر عد ابی حنیفة، وقال لا يدفع اليه نصيبه، وفي الجامع الصغير ثلاثة استودعوا رجلا الفا فغاب اثنان فليس للمحاصر ان يأخذ نصيبه عنده، وقال له ذلك، والخلاف في المكيل والمورون، وهو المراد بالملك كور هي المحتصر، لهما انه طالبه بدفع نصيبه فيؤمر بالدفع اليه، كما في الدين المشترك وهذا لا يطالبه بتسليم ما ستم اليه وهو النصف ولهذا كان له ان يأخذه فكذا يؤمر هو بالدفع اليه ولا يبي حنیفة انه طالبه بدفع نصيب العائث لانه يطالبه بالمعسر وحقه في المشاع والمعسر المعين يشتمل على الحقیق ولا يتميز حقه الا بالقسمة وليس للمودع ولاية القسمة ولهذا لا يقع دفعه قسمة بالاجماع بخلاف الدين المشترك لانه يطالبه بتسليم حقه، لان الدیون تقتصی بامثالها، وقوله له ان يأخذه قلنا ليس من ضرورته ان يحبر المودع على الدفع كما اذا كانت له الف درهم وديعة عند اسنان وعليه الف لغيره فلغيره ان يأخذه اذا طهر به وليس للمودع ان يدفعه اليه

ترجمہ۔ تدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے پاس جا کر کوئی چیز امانت رکھی پھر ان دونوں میں سے ایک نے وہاں حاضر ہو کر اس میں سے اپنے حصے کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب تک کہ وہ دوسرا شخص بھی حاضر نہ ہو اس کو اس کا حصہ نہیں دیا جائے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا۔ جامع صغیر میں ہے کہ تین شخص مل کر ایک شخص کے پاس ہزار درہم کی تحویل لے کر آئے اور اس کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی پھر ان میں سے دو افراد غائب ہو گئے تو اس مسئلے میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ شخص جو موجود ہے اس کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ وہ اپنا حصہ مانگ لے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اس کو حصہ دے دیا جائے گا یہ اختلاف ایسی امانت کے بارے میں ہے جو کیلی یا وزنی ہو یعنی جو توں کر یا ناپ کر دی جاتی ہو اور ابھی جو مسئلہ بیان کیا گیا اس کی بھی یہی مراد ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک دلیل یہ ہے کہ اس مودع نے اس مستودع سے صرف اپنا حصہ دینے کو کہا ہے لہذا قاضی کی طرف سے اسے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس کو اس کا حصہ دے دیا جائے۔ جیسا کہ مشترک قرضہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً دو شخصوں نے اپنے مشترک غنم کو فروخت کیا پھر ان میں سے جو موجود ہے اس شخص سے جو مقرر و رض ہے اپنے حصے کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موجود شریک نے صرف اسی حصہ کا مطالبہ کیا ہے جو اس کے نزدیک یقینی ہے یعنی نصف حصہ، اسی لئے اس موجود شخص کو اپنا حصہ واپس لینے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح سے اس مستودع کو بھی کہا جائے گا کہ اس کا وہ حصہ دے دے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شریک نے غائب کے حصہ کو دینے کا مطالبہ کیا ہے کیونکہ وہ اس حصے کا مطالبہ کرتا ہے جس کو تقسیم کیا گیا ہو

، جتنی امانت ابھی مشترک ہے، اس لئے اس کا حق ابھی اس مال امانت میں ہے جو تقسیم نہیں کیا گیا ہے جب کہ وہ ایسے حصے کا مطالبہ کرتا ہے جس کو تقسیم کر دیا گیا ہے اور ابھی تک وہ مال جو مشترک ہے جس سے حق حصہ تقسیم کیا جائے گا اس میں دونوں کا حق شامل ہے اور صرف مطالبہ کرنے والے کا حق اسی وقت ظاہر ہو گا جب کہ اسے تقسیم کر دیا جائے، حالانکہ امانت پر لینے والے یعنی مستودع کو تقسیم کا اختیار نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر اس مستودع کا تقسیم کرنا بالاتفاق تقسیم کرنا نہیں کہلاتا ہے، برخلاف مشترک قرضہ کے اس میں قرض خواہ صرف اپنے حق کے دینے کا مطالبہ کرتا ہے کیونکہ قرضوں کی ادائیگی اصل مال سے نہیں ہوتی بلکہ اس جیسی چیز سے ہوا کرتی ہے جو اس نے پہلے لے لی ہے یعنی قرض دار پر جو قرضہ باقی ہے وہ اس مال کو نہیں دیتا ہے جو اس پر لازم ہوا تھا بلکہ اس قرضہ کے جیسا مال دیتا ہے پھر دونوں میں برابر کے ساتھ حصہ ہو جاتا ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جو کسی چیز کو امانت رکھنے والا ہو وہ جہاں یہ حصہ پائے لے سکتا ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح اور جائز ہے مگر اس کے ساتھ یہ بات لازم نہیں ہے کہ اس مستودع کو دینے پر مجبور کیا جائے چنانچہ ایک شخص کے ہزار درہم زید کے پاس امانت کے طور پر موجود ہوں اور اس امانت رکھنے والے پر کسی دوسرے کے ہزار درہم باقی ہوں تو اس کے قرض خواہ کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس کا مال جہاں پائے اس سے لے لے مگر مستودع یعنی امانت لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ امانت اس کو دے دے۔ (ف۔ اور اس جگہ اس مسئلہ میں گفتگو ہے کہ مستودع کو دینا جائز ہے یا نہیں)۔

توضیح :- اگر دو شخصوں نے اکٹھے ہو کر ایک شخص کے پاس اپنی کوئی چیز امانت رکھی، بعد میں ان میں سے ایک شخص تنہا جا کر اس سے اپنا حصہ واپس مانگے، اگر دو شخصوں نے مل کر کچھ مال بطور قرض ایک شخص کو دیا، پھر کچھ دنوں بعد ان میں سے صرف ایک شخص مقرض کے پاس جا کر اپنے حصہ کا مطالبہ کرے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: وان اودع رجل عند رجلين شيئا مما يقسم لم يجز ان يدفعه احدهما الى الآخر ولكنهما يقتسمانه فيحفظ كل واحد منهما نصفه وان كان مما لا يقسم جاز ان يحفظه احدهما باذن الآخر، وهذا عند ابي حنيفة وكذلك الحواب عده في المرتنہين والوكيلين بالشراء اذا سلم احدهما الى الآخر، وقال لا احدهما ان يحفظ باذن الآخر في الوحيين، لهما انه رضى بامانتهم فكان لكل واحد منهما ان يسلم الى الآخر ولا يضمنه كما في ما لا يقسم، وله انه رضى بحفظهما ولم يرض بحفظ احدهما كله، لان الفعل متى اصبغ الى ما يقبل الوصف بالتجری يتناول البعض دون الكل فوقع التسليم الى الآخر من غير رضاء المالك فيضمن الدافع ولا يضمن القابض لان مودع المودع عنده لا يضمن، وهذا بخلاف ما لا يقسم لانه لما اودعهما ولا يمكنهما الاحتما ع عليه آناء الليل والنهار وامكهما المهاباة كان المالك راصيا بدفع الكل الى احدهما في بعض الاحوال

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دو شخصوں کے سامنے ایک ایسی چیز امانت کے طور پر رکھی جو تقسیم کرنے کے قابل ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے دوسرے شریک کو دے دے جتنی ایک ہی شخص کی حفاظت اور ذمہ داری میں دے دی جائے بلکہ ان دونوں پر یہ لازم ہے کہ پہلے سے تقسیم کر لیں پھر اس میں سے ہر ایک آدھ آدھ کی حفاظت کرے، اور اگر وہ چیز ایسی ہو جو تقسیم نہ کی جاسکتی ہو تب یہ جائز ہو گا کہ کسی ایک کی اجازت سے اس پورے مال کی دوسرا شخص حفاظت کرے اور یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ (ف مثلاً ایک شخص نے کچھ گیہوں دونوں کے سامنے ملا کر رکھے اور یہ کہا کہ یہ گیہوں تم دونوں کے درمیان امانت کے طور پر ہیں تو ان دونوں کو یہ چاہئے کہ وہ پہلے اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں بعد میں اس کی حفاظت کریں۔ یہ ایک ایسی امانت تھی جو تقسیم کے قابل تھی، اور یہی امانت جو تقسیم کے قابل نہ ہو وہ مثلاً ایک غلام ہے کہ اگر

ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر رکھا گیا تو (چونکہ) یہ غلام تقسیم کے لائق نہیں ہے اس لئے ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت سے اس کی حفاظت کرے۔

و كذلك الجواب الخ، یہی حکم امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے ہونوں اور خرید کے دو کیلوں کے بارے میں ہے جب کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے ذمہ لگا دے۔ (ف۔ ر۔ بن کی مثال یہ ہے کہ زید نے دو شخصوں کے درمیان ایسی چیز رکھی جو تقسیم کے قابل ہے پھر ان دونوں میں سے ایک نے یہ چیز دوسرے کے حوالے کر دی تو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ اس حصہ کا ضامن ہو گا اور خریداری کے وکیل کی مثال یہ ہے کہ زید نے ایک چیز کی خریداری کے لئے دو آدمیوں کو وکیل بنایا اور دونوں کے درمیان ایک ایسا مال رکھا جو تقسیم کے قابل تھا لیکن ایک وکیل نے کل مال دوسرے کی حفاظت میں دے دیا اور وہ ضائع ہو گیا تو وہ آدھے حصے کا ضامن ہو گا۔ ع۔)

وقالا لاحد ہما الخ، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ امانت تقسیم کے لائق ہو یا نہ ہو دونوں کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ دوسرے شخص کی اجازت سے اس مال کی حفاظت کرے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امانت رکھنے والا جب اس بات پر راضی تھا کہ دونوں اس کی حفاظت کریں اور امانت رکھیں اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک امانت میں لینے والے، یعنی مستودع کو یہ اختیار ہو کہ دوسرے کے حوالے کر دے اور جس طرح ناقابل تقسیم مال میں ضامن نہیں ہوتا ہے اسی طرح قابل تقسیم مال میں بھی ضامن نہ ہو گا۔ (ف۔ یعنی جو چیز تقسیم کے لائق نہ ہو اس کو اگر اپنے ساتھی کے حوالے کر دے تو وہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ نے تقسیم کے لائق مال کو ناقابل تقسیم مال پر قیس کیا ہے اور اس قیس کرنے کی بنیاد اور علت جامعہ یہ ہے کہ مستودع نے ان دونوں شخصوں کی امانت داری پر اعتماد کیا ہے اس لئے اس بات پر دلالت پائی گئی کہ وہ ہر ایک کے حوالے کرنے پر راضی ہے۔ ع۔)

وله انه رضى الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کا مالک یعنی مستودع دونوں کی حفاظت میں امانت رکھنے پر راضی ہوا ہے اور وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ہے کہ دونوں میں سے ایک ہی شخص پوری امانت کی حفاظت کرے کیونکہ حفاظت کرنے کا کام جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو قابل تقسیم ہو وہ اس کے حصے کو شامل ہو گا اور کل کو شامل نہ ہو گا اس لئے اپنے حصے کو بھی دوسرے کے حوالے کر دینا مالک کی رضامندی کے بغیر ہو گا لہذا حوالہ کرنے والا ضامن ہو گا لیکن قبضے میں لینے والا ضامن نہ ہو گا کیونکہ مستودع اپنی طرف سے جس کسی کے پاس امانت رکھ دے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہو گا۔ (ف۔ یہ قاعدہ صرف اس صورت کے لئے ہے جس میں حفاظت کرنے کا تعلق ایسے مال کی طرف ہو جو تقسیم کے قابل ہو۔)

وهذا خلاف الخ اور یہ حکم ایسی امانت کے برخلاف ہے جو قابل تقسیم نہ ہو کیونکہ اس میں ہر شخص کو مال دوسرے کے حوالے کر دینا جائز ہے اور حفاظت صرف ایک حصے تک مقید نہیں رہے گی کیونکہ جب اس نے دو آدمیوں کے درمیان امانت رکھی ہے اور یہ معلوم ہے کہ جو میں گھنٹے یا دن اور رات میں ہر وقت ان دونوں کو جمع رہنا ممکن ہی نہیں ہے البتہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک ایک کر کے یا باری باری دونوں اس کی حفاظت کریں تو اس بات پر دلیل ہے کہ مالک اس چیز پر راضی ہو گیا کہ بعض حالتوں میں ہو ایک مستودع کل امانت کو دوسرے کے حوالے کر دے۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے اپنی ایک چیز دو آدمیوں کو امانت رکھنے کے لئے دی جو قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، اگر دوسرے ہوں یا کسی چیز کی خریداری کے دو کیلوں میں سے ایک نے اپنی ذمہ داری اپنے شریک کے سپرد کر دی، کسی ایسی چیز کے بارے میں جو قابل تقسیم تھی، یا نہ تھی، یا کوئی ایسی چیز جو قابل تقسیم ہو یا نہ ہو دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر

رکھ دی، پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کے حوالہ سے کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

وإذا قال صاحب الودیعة المودع لا تسلمها الی روحک فسلمها الیها لا یصم وفي الجامع الصغیر اذا بهاء ان یدفعها الی احد من عیالہ فدفعتها الی من لا بد منه لا یصم کما اذا کانت الودیعة دابة فنهاه عن الدفع الی علامہ وکما اذا کانت شیئا یحفظ عی ید النساء فنهاه عن الدفع الی امرأته وهو محمل الاول لا یمکن اقامة العمل مع مراعاة هذا الشرط، وان کان مفیداً فیلعوا وان کان له منه بد صم لان الشرط مفید فان من العیال من لا یؤتمن علی المال، وقد امکن العمل به مع مراعاة هذا الشرط فاعتبر وان قال احفظها فی هذا البیت فحفظها فی بیت اخر من الدار لم یصم لان الشرط غیر مفید فان البیتین فی دار واحدة لا یتفاوتان فی الحرز، وان حفظها فی دار اخرى صم، لان الدارین تتفاوتان فی الحرز فکان مفیداً فیصح التقييد ولو کان التفاوت بین البیتین ظاهراً بان کانت الدار التي فیها البیتان عظيمة والبیت الادی نهاه عن الحفظ فيه عودة ظاهرة صح الشرط

ترجمہ۔ اگر ماں کے مالک یعنی مودع نے مستودع سے کہا کہ تم یہ امانت اپنی بیوی کے حوالے نہ کرنا لیکن اس نے وہ امانت اپنی بیوی کے حوالے کر دی تو وہ ضامن نہ ہو گا۔ جامع صغیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر مودع نے مال امانت رکھتے ہوئے دوسرے شخص کو یہ کہہ دیا کہ اس کو اپنے گھر والوں میں سے کسی کی امانت میں نہ دینا اس کے باوجود اس نے ایسے شخص کو دے دی جس کو ایسے بغیر چارہ نہیں ہے جیسی اس نے حفاظت کے لئے اس مال کو ایسے شخص کے حوالے کر دیا جس کو دینے پر مجبور ہے تو وہ ضامن نہ ہو گا مثلاً کوئی گھوڑا یا ایسا جانور ہے جو سواری کے لائق تھا اس کے متعلق اس کے مالک مودع نے یہ کہہ دیا تھا کہ اسے اپنے غلام کو نہ دینا۔ (حادثہ وہ اس بات پر مجبور تھا کہ اس کے دانے اور پانی کے لئے غلام ہی کے حوالے کرے۔) یا مثلاً امانت ایسی چیز تھی جو غورتوں کے ہاتھ میں محفوظ رکھی جاتی ہے اور اس مودع نے اس سے یہ کہہ دیا کہ اسے اپنی بیوی کو نہ دینا، (حادثہ اس کی حفاظت کے لئے وہ اپنی بیوی کو دینے پر مجبور ہے۔)

اس طرح جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ان کے حوالے کرنا ضروری ہو تب مستودع ضامن نہ ہو گا اسی لئے متن کی عبارت بھی سی پر محمول کی جا سکتی کہ یعنی اگر بیوی کی حفاظت میں دینا ضروری ہو تو اس کو سپرد کرنے سے اس کا شوہر ضامن نہ ہو گا کیونکہ اگرچہ مودع نے اس بات کی شرط کی تھی اس کے باوجود چونکہ مستودع از خود اس مال کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے لہذا یہ شرط اگرچہ مودع کے خیال میں ضروری و مفید ہو پھر بھی غلط ہو جائیگی، البتہ اگر مستودع کے لئے اس بات کی گنجائش ہو کہ جس شخص کو دینے سے مودع نے منع کر دیا ہے اس کو دیئے بغیر حفاظت کر سکے تب اس کے پاس دینے سے یہ مستودع ضامن ہو جائے گا کیونکہ یہ شرط ایسی ہے جو کہ مودع کے لئے مفید ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کے اپنے لوگوں میں کچھ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں کہ جن کے پاس حفاظت کے لئے مال امانت دینے میں اعتماد نہیں ہو پاتا جب کہ مستودع کے لئے اس مفید شرط کی موجودگی میں اس امانت کی حفاظت کرنا ممکن ہو تو شرط کا اعتبار کیا جائیگا۔ (ف۔ اس طرح مسئلے کا حاصل یہ ہوا کہ اگر مودع نے مستودع کو اپنی امانت بیوی یا گھر کے غلام وغیرہ کے سپرد کرنے سے منع کر دیا ہو اس کے باوجود مستودع نے امانت ایسے لوگوں کے حوالے کر دی تو اس وقت یہ دیکھنا چاہئے کہ ان کو دیئے بغیر امانت کی حفاظت ممکن نہ ہو تو دینے سے وہ شخص ضامن نہ ہو گا اور اگر اس کے بغیر بھی حفاظت ممکن تھی تب ضامن ہو جائے گا۔)

وان قال احفظها الخ اور اگر مودع نے مستودع سے کہا کہ تم میری اس امانت کی حفاظت اس کمرے میں رکھ کر کر د لیکن

مستودع نے اسی گھر کے کسی دوسرے کمرے میں رکھ کر اس کی حفاظت کی جب بھی اس امانت کے ضائع ہونے سے وہ مستودع ضامن نہ ہوگا کیونکہ مودع کے لیے کسی مخصوص کمرے کو حفاظت کے لئے معین کرنے کی شرط مفید نہیں ہے کیونکہ ایک ہی گھر کے دو کمروں میں کسی ایک میں حفاظت کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا ہے۔ (لیکن یہ حکم استحسان کے طور پر ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو جائے کیونکہ ایک ہی گھر کے دو کمروں میں حفاظت کے خیال سے کبھی فرق ہو سکتا ہے مثلاً ایک کی دیوار گلی کی طرف ہے اور وہ کنارہ میں ہے جس کی وجہ سے چور کے لئے نقب ڈال کر کمرے میں داخل ہوتا اور اس سے مال لے کر نکل جاتا آسان ہوتا ہے جب کہ دوسرا کمرہ گھر کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے کسی چور کے لئے اس میں داخل ہونا آسان نہیں ہوتا اس بناء پر اس میں حفاظت زیادہ ہو سکتی ہے اسی لئے ایسی مفید شرط کی مخالفت کرنے سے مستودع کو ضامن ہونا چاہئے پھر بھی استثناء وہ ضامن نہ ہوگا چونکہ ایسے فرق کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ یوں کہا ہو کہ اس کمرے کے اس کونے پر مال کی حفاظت کر دیا اس صندوق میں رکھو تو یہ شرطیں مفید نہیں ہوتی ہیں۔

اور میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ اسی قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے واللہ اعلم، کیونکہ ہمارے علاقوں میں مکانات لمبے چوڑے ہوتے ہیں اسی لئے شرط مفید ہوگی جیسا کہ اس کا بیان آتا ہے۔ وان حفظہافی دار الخ: اور اگر اس صورت میں مستودع نے اس گھر کے علاوہ دوسرے گھر کے کمرے میں اس کی حفاظت کی تو وہاں سے ضائع ہو جانے کی صورت میں یہ شخص ضامن ہو جائے گا کیونکہ حفاظت کے معاملے میں دو گھروں کے درمیان فرق ہوتا ہے اس لئے مودع کی لگائی ہوئی شرط مفید ہوگی اور امانت میں اس کی قید لگانا بھی صحیح ہے اور اگر ایک ہی گھر کے دو کمرے ایسے ہوں جن کے دو کمروں کے درمیان حفاظت کے لحاظ سے فرق واضح ہو مثلاً: وہ گھر جس میں دونوں کمرے ہیں بہت بڑا ہو اس مودع نے جس کمرے میں اپنا مال رکھنے سے منع کیا ہے ظاہری طور پر خرابی ہو مثلاً: اس کے دروازے اور کھڑکی بند نہ ہوتی ہو تو اس کے عیب کا ہونا ظاہر ہے اسی لئے شرط لگانا بھی صحیح ہوا۔

(ف) جیسا کہ بندہ (مترجم) نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے، اب یہ بات کہ اگر اس مستودع نے امانت کے مال کو اپنے مودع کی اجازت کے بغیر اپنے خاص گھر والوں کے علاوہ یعنی جن کے حوالے کرنے پر مالک مکان مجبور ہوتا ہے اپنی طرف سے اس کے علاوہ کسی اور کے پاس اس مال کو امانت رکھ دیا اور وہ مال اس جگہ سے ضائع ہو گیا تو اس مستودع کا اس مال کا ضامن ہونا ظاہر ہے، اور اب اس مستودع نے جس شخص کے پاس مال امانت رکھا ہے جو مستودع المستودع ہوا تو کیا وہ بھی ضامن ہو سکتا ہے یا نہیں، یعنی اس ودیعت کے مالک کو کیا اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس سے ضمان لے لے یا نہیں ہوتا ہے تو اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ یہی بات آگے بیان کی جا رہی ہے۔

توضیح:- اگر مالک نے اپنے مستودع سے کہا کہ تم میرے اس مال کو حفاظت کے لئے اپنی بیوی یا اپنے گھر کے افراد میں سے کسی کو یا فلاں شخص کو نہ دینا، یا اپنے گھر کے فلاں کمرہ میں رکھو اور فلاں کمرہ میں نہ رکھو، یا فلاں صندوق میں رکھو یا فلاں صندوق میں نہ رکھو۔ لیکن اس مستودع نے ان شرطوں کے خلاف کیا، پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، اقوالہ ائمہ، دلائل۔

قال: ومن اودع رجلا ودية فاودعها آخر فهلكت فله ان يضمّن الاول وليس له ان يضمّن الآخر وعند

(۱) اس لئے کسی شخص کے صحیح وزن کو پہچاننا ممکن نہیں ہے، اسی لئے سواروں کی تعداد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

ابی حنیفہؒ، وقال لا ان یضمّن ایہما شاء فان ضمّن الاول لا یرجع علی الآخر وان ضمّن الآخر رجع علی الاول، لہما انہ قبض المال من ید ضمیم فیضمنہ کمودع الغاصب وهذا لان المالك لم یرض بامانة غیرہ فیکون الاول متعدیا بالتسلیم والثانی بالقبض فیخیر بینہما غیر انہ ان ضمّن الاول لم یرجع علی الثانی لانہ ملکہ بالضمان فظہر انہ اودع ملک نفسه وان ضمّن الثانی رجع علی الاول لانہ عامل لہ فیرجع علیہ بما لحقہ من العہدۃ، ولہ انہ قبض المال من ید امین لانہ بالدفع لا یضمن مالم یفارقہ لحضور رائہ فلا تعدی منہما فاذا فارقہ فقد ترک الحفظ الملتزم فیضمنہ بذلك واما الثانی فمستمر علی الحالۃ الاولى ولم یوجد منہ صنع فلا یضمنہ کالریح اذا القت فی حجرہ ثوباً غیرہ.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی ایک امانت حفاظت کے لئے ایک شخص کو دی اور اس شخص نے امانت کو دوسرے کے پاس رکھ دیا پھر وہ امانت اس دوسرے مستودع کے پاس سے ضائع ہو گئی تو امانت کے مالک کو اختیار ہو گا کہ وہ اپنے پہلے مستودع سے اس کا تاوان وصول کرے لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مستودع سے اس کا تاوان وصول کرے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف۔ مثلاً) زید نے بکر کے پاس کوئی امانت رکھی پھر بکر نے اس امانت کو خالد کے پاس المیئر رکھ دیا حالانکہ مالک نے اس کی اجازت نہیں دی تھی اسی طرح یہ خالد اس کے گھر کے خاص افراد میں بھی نہیں ہے کہ جس کو دیئے بغیر بکر کو چارہ نہیں ہے پھر وہ امانت خالد کے پاس سے ضائع ہو گئی تو بالاتفاق بکر اس کا ضامن ہو گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مالک کو صرف بکر سے ضمان لینے کا اختیار ہو گا اور وہ خالد سے ضمان نہیں لے سکتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ چاہے بکر سے ضمان لے یا چاہے خالد سے ضمان لے یعنی کسی سے بھی ضمان لے سکتا ہے۔ اسی لئے متن کی عبارت یوں ہے۔

وقال لا الخ صاحبینؒ نے فرمایا ہے ودیعت کے مالک کو اس بات کا اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان وصول کر لے اب اگر اس نے پہلے مستودع سے تاوان وصول کر لیا ہے تو وہ اس تاوان کو دوسرے مستودع سے وصول نہیں کر سکتا ہے اور اگر مودع نے دوسرے مستودع یعنی مستودع کے مستودع سے تاوان وصول کیا تو اس دوسرے مستودع کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ پہلے مستودع سے یہ تاوان وصول کر لے۔

لہما انہ قبض الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مستودع نے اس مال کو ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا ہے جو خود ضامن ہو چکا ہے لہذا یہ دوسرا بھی ضامن ہو گا۔ ابھی ہم نے جو یہ بات کہی ہے کہ اس نے ضامن کے ہاتھ سے اپنے قبضے میں لیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک تو دوسرے شخص کو امانت دینے پر راضی نہیں ہوا ہے اس لئے یہ پہلا شخص دوسرے شخص کے پاس حوالے کرنے میں زیادتی کرنے والا ہوا اور دوسرا مستودع بھی اس مال کو اپنے پاس رکھنے میں زیادتی کرنے والا ہوا اسی لئے مالک کو اس بات کا اختیار ہے کہ دونوں سے ضمانت لے سکتا ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ اگر اس مودع نے پہلے مستودع سے تاوان لے لیا تو وہ دوسرے مستودع سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وہ پہلا مستودع مال کا تاوان دے دینے کے بعد اس مال کا مالک ہو گیا اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ پہلے مستودع نے اپنے ذاتی اور نجی مال کو اپنی مرضی سے اپنے مستودع کے پاس امانت رکھ دیا ہے لہذا وہ اس مستودع سے تاوان نہیں لے سکتا ہے اور اگر اس مودع نے پہلے مستودع سے تاوان لیا تو دوسرا شخص اس تاوان کو پہلے مستودع سے وصول کر لے گا، کیونکہ دوسرے مستودع نے پہلے مستودع کے لئے کام کیا ہے اسی لئے اس پر جو کچھ بھی تاوان لازم آیا ہے اسکو پہلے مستودع سے وصول کر لے گا۔

ولہ انہ قبض الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس دوسرے مستودع نے امانت کا مال ایک ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا ہے جو ابھی تک اصل مالک کا امین باقی ہے کیونکہ پہلا مستودع دوسرے مستودع کو صرف دینے سے ضامن نہیں ہو جائیگا جب تک کہ اس کے حوالے کر کے وہاں سے علیحدہ نہ ہو جائے کیونکہ جب تک وہاں سے علیحدہ نہیں ہوا تب تک پہلے مستودع کی

سے ایک کے لئے قسم کھانی تو اس سے دوسرے کے لئے بھی قسم لی جائے گی اور اگر دوسرے کے لئے بھی قسم کھا جائے تو دونوں مدعیوں نے سب کچھ حصہ نہ ہوگا کیونکہ کسی بھی مدعی کے پاس اس کے دعویٰ پر کچھ بھی حجت نہیں ہے ورنہ اس نے دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو دوسرے کے نام فیصد نہ دیا جائے گا اور اگر اس نے پہلے مدعی کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا تب فوری طور سے فیصد نہیں دیا جائے گا بلکہ دوسرے مدعی کے لئے قسم لی جائے گی۔

اس کے برخلاف اگر مدعی علیہ نے دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لئے اقرار کر لیا تو اس کے لئے حکم نہ دیا جائے گا کیونکہ اقرار ایسی حجت ہے جو خود ہی حکم کو واجب کرتا ہے، اس لئے اقرار کرنے کے ساتھ ہی یہ حکم بھی دے دیا جائے گا اور قسم سے انسٹان کا انکار کرنا ہی حکم کو واجب نہیں کرتا ہے، یعنی صرف اس جگہ انکار کر دینے سے بھی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ کسی وقت انکار کرنا حجت بنتا ہے، جبکہ قاضی کی مجلس میں انکار کرنا سب سے یہ بات ثابت ہوتی کہ پہلے فیصلے میں کچھ تاخیر کرے تاکہ دوسرے مدعی کے لئے قسم لے سکے اور قاضی کے فیصلے کا طریقہ ثابت ہو جائے، اور اگر اس نے دوسرے مدعی کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہی ایک ہزار درہم نصف نصف درہم پانے کا فیصد نہ دیا جائے گا کیونکہ دلیل کے حساب سے دونوں ہی برابر ہیں جیسے کہ گردونوں ہی گواہ پیش کر دیتے تو بھی یہی حکم ہوتا ورنہ مدعی علیہ جس کے قبضے میں ایک ہزار درہم ہیں از خود ایک ہزار درہم اور بھی دے گا تاکہ یہ بھی ان دونوں میں برابر تقسیم کر دینے جائیں کیونکہ مدعی علیہ نے ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لئے نیکی کرنے اور مال کی خیریت دینے کے لئے اقرار کر لینے کا حق لازم کر لیا ہے کیونکہ خود اقرار کرنے والے کی ذلت اس اقرار کی دلیل ہے اور جب اس نے وہ درہم دونوں میں تقسیم کر دیئے وہ ہر ایک کے نصف فرق کو گویا دوسرے کے نصف فرق کے بدلے دے دے والے ہو گیا، لہذا وہ نصف فرق کا ضامن ہوگا۔

توضیح۔ اگر ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں جن کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ یہ تمام روپے صرف میرے ہیں، میں نے اس کے پاس انہیں امانت رکھے تھے، مسئلہ کی چوری تفصیل، قول ائمہ کرام، دلائل

ولو قضی القاضی للاول حين نكل ذكر الامام البردوي في شرح الجامع الصغير انه يحلف للثاني فاذا نكل يقضى بينهما لان القصء للاول لا يبطل حق الثاني لانه مقدمه اما نفسه او بالقرعة وكل ذلك لا يبطل حق الثاني وذكر الحصاف انه بعد فضاؤه للاول ووضع المسألة في العبد وانما بعد لمصادفته محل الاحتياط لان من العلماء من قال يقضى للاول ولا يستظر لكونه اقرار ادلالة ثم لا يحلف للثاني ما هذا العبد لي لان نكوله لا يفيد بعدما صار للاول، وهل يحلفه بالله ما لهذا عليك هذا العبد ولا قيمته وهو كذا وكذا ولا اقل منه قال يسيى ان يحلفه عند محمد حلافا لاني يوسف ساء على ان المودع اذا اقر بالوديعة ودفع بالقضاء غيره بضمه عند محمد حلافا له وهذه فرعية تلك المسألة وقد وقع فيه بعض الاطباء، والله اعلم

ترجمہ۔ اور جیسے ہی مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دیا اسی وقت قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں حکم دے دیا تو شیخ بزدوئی نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائے گی، اب اگر اس نے دوسرے کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہ ہزار درہم جن کے بارے میں قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا تھا تو وہ حکم بدل جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ ہزار درہم دونوں کے درمیان مشترک ہے، کیونکہ پہلے مدعی کے حق میں حکم دینے کی وجہ سے دوسرے مدعی کا حق باطل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ پہلے مدعی کو یا تو قاضی نے اپنے اختیار سے اول بتایا تھا یا قرعہ اندازی میں اس کا نام پہلے نکلا تھا، اگر ایسا ہو تا تو دوسرے کا حق باطل ہوتا حالانکہ یہاں پر ان دونوں باتوں میں سے ایسی کوئی بات

بھی نہیں ہوئی جو دوسرے کے حق کو باطل کر دے، یعنی قسم سے انکار کی وجہ سے جیسے پہلے مدعی کے لئے موجودہ پورے ہزار درہم کا حکم دیا تھا اسی طرح قسم سے انکار کی وجہ سے دوسرے مدعی کے حق میں بھی ان پورے ہزار درہم کا حکم دے گا اس طرح یہ پورے ہزار درہم ان دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ہوں گے۔

و ذکر الخصاف الخ۔ امام خصاص نے اس صورت میں فرمایا ہے کہ قاضی کا حکم پہلے مدعی کے حق میں نافذ ہو جائے گا یعنی موجودہ ہزار درہم دوسرے کی شرکت کے بغیر ہی پہلے کو مل جائیں گے لیکن خصاص نے اس مسئلے میں درہموں کی جگہ پر غلام کا مسئلہ فرض کیا ہے یعنی دو مدعیوں نے ایک ہی غلام اپنے پاس رکھنے کا دعویٰ کیا جب مدعی علیہ نے ایک مدعی کے حق میں قسم کھانے سے انکار کیا اور قاضی نے اس مدعی کے حق میں غلام کی ملکیت کا فیصلہ سن دیا تو قاضی کا فیصلہ فوری نافذ ہو جائے گا اور دوسرے مدعی کے واسطے قسم لینے تک انتظار نہیں کیا جائے گا کیونکہ پہلے مدعی کے قسم سے مدعی علیہ کا انکار کرنا دلالت اقرار کرنا ہے یعنی گویا اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ یہ غلام اس مدعی کی امانت ہے لہذا قاضی کسی انتظار کے بغیر فوراً فیصلہ نافذ کر دے گا اور اس جگہ قاضی کا حکم اس لئے نافذ ہو گیا ہے کہ اس نے ایسے موقع پر حکم دیا ہے جس میں اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس لئے کہ کچھ عماء کا یہ قول ہے کہ پہلے مدعی کے لئے قاضی حکم نافذ کر دے اور دوسرے مدعی کے لئے قسم لینے تک انتظار نہ کرے کیونکہ پہلے مدعی کے لئے قسم سے انکار کرنا دلالت اقرار ہے اور جب قاضی نے پہلے مدعی کے لئے حکم دے دیا تو پھر دوسرے مدعی کے لئے مدعی علیہ سے قاضی اس طرح کی قسم نہیں لے گا کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے کیونکہ قسم سے انکار کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہو گا جب کہ یہ غلام پہلے مدعی کا ہو چکا ہے۔ (ف)۔ یعنی قسم کھانے میں اس بات سچ کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے بلکہ بالکل بے فائدہ ہے کیونکہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو یہ غلام دوسرے مدعی کو نہیں مل سکتا ہے کیونکہ وہ تو پہلے مدعی کا ہو چکا ہے بلکہ قسم میں اب قیمت بھی بیان کر دینی چاہئے لیکن اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ اسی بناء پر بعد میں یوں فرمایا ہے۔

وہل یحللہ باللہ الخ اور کیا اس سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ واللہ اس دوسرے مدعی کا تمہارے ذمہ نہ تو یہ غلام باقی ہے اور نہ ہی اس کی اتنی قیمت ہے، اور نہ اس سے بھی کم قیمت ہے تو اس کے بارے میں خصاص نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک قسم لینی چاہئے لیکن امام ابو یوسفؒ کا قول اس کے مخالف ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ مستودع نے جب کسی شخص کے بارے میں ودیعت کا اقرار کر لیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت دوسرے شخص کو دے دی گئی ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک مستودع اپنے مقرّر، یعنی جس کے حق میں اقرار کر لیا ہے، ضامن ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے، یہ ساری تفصیل ودیعت کے ایسے معاملہ کے بارے میں ہے جس کے بارے میں کچھ تفصیل اور تطویل ہوئی، واللہ تعالیٰ اعلم (ف)۔ مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ جب اس مستودع سے جو مدعی علیہ ہے دوسرے مدعی کے لئے قسم لی گئی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو گویا اس نے یہ اقرار کیا کہ یہ غلام اس مدعی کی امانت ہے حالانکہ قاضی نے پہلے ہی مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی وجہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ سن دیا ہے تو اس وقت صورت ایسی ہو گئی کہ مستودع نے دوسرے مدعی کے لئے ودیعت کا اقرار کر لیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت پہلے مدعی کو دلائی گئی ہے اسی بناء پر امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے مدعی کے لئے مستودع ضامن ہو گا، لہذا اس سے اس طرح سے قسم لینی چاہئے کہ تم پر نہ تو یہ غلام باقی ہے اور نہ ہی اس کی قیمت باقی ہے تاکہ وہ قیمت کا ضامن ہو جائے۔

توضیح:- اگر مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے لئے جیسے ہی قسم کھانے سے انکار کیا فوراً قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں

حکم دے دیا، تو کیا بعد میں دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائیگی، مسئلہ میں شیخ بزدوی اور امام خصاصؒ کے

اقوال، تفصیل مسئلہ، دلائل

﴿کتاب العاریۃ﴾

قال: العاریۃ حائزۃ لانہ نوع احسان وقد استعار السی علیہ السلام دروعا من صفوان وہی تملیک المصافع بغير عوض، وكان الکراعی یقول ہی اباحۃ الانتفاع بملک الغیر لانہا تنعقد بلفظۃ الاباحۃ ولا یشرط فیہ صرب المدۃ ومع الجہالۃ لا یصح التملیک وكذلك یعمل فیہ الہی ولا یملک الاجارۃ من غیرہ، ونحن نقول انہ یسئ عن التملیک فان العاریۃ من العریۃ وہی العطیۃ ولهذا یعقد بلفظۃ التملیک والمصافع قابلۃ للملک کالاعیان والتملیک نوعان بعوض وبغير عوض، ثم الاعیان تقبل النوعین فکذا المصافع والجامع بیہما دفع الحاجۃ، ولمطۃ الاباحۃ استعیرت لتملیک کما فی الاحارۃ فانہا تنعقد بلفظۃ الاباحۃ وہی تملیک، والجہالۃ لا تفضی الی المصارعۃ لعدم اللزوم فلا تكون صائرۃ ولان الملک اما یثبت بالقبض وهو الانتفاع وعند ذلک لا جہالۃ، والہی مع عن التحصیل فلا یتحصل المصافع علی ملکہ، ولا یملک الاجارۃ لدفع زیادۃ الصرور علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ

کتاب: عاریت کا بیان •

ترجمہ۔ وقال۔ العاریۃ الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ مال عاریت پر دینا جائز ہے۔ (ف اور اس کا جائز ہونا معروف و مشہور ہے) کیونکہ یہ ایک قسم کا احسان ہے۔ (ف کہ اس طرح دینے میں ثواب ہے اور اس کے لینے میں کوئی عیب بھی نہیں ہے۔) وقد استعار الخ کیونکہ خود حضور ﷺ نے بھی حضرت صفوانؓ سے عاریت زر میں لی تھیں۔ (ف چنانچہ حضرت صفوان بن امیہؓ سے روایت ہے کہ حسین کی لڑائی کے دن رسول اللہؐ نے مجھ سے، یعنی صفوان بن امیہؓ سے عاریت زر میں چاہی تو صفوانؓ نے کہا کہ جناب کیا آپ یہ زر ہیں مجھ سے بطور غصب یعنی جبر اور زبردستی کے ساتھ لینا چاہتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا نہیں بلکہ اس طرح کی عاریت کے ساتھ جس پر ضمان بھی لازمی ہو، یعنی میں مانگ کر لینا چاہتا ہوں اس طرح سے کہ نہ دینے کی صورت میں مجھ پر ان کا تاوان لازم ہو۔ اس کی روایت ابو داؤد، احمد اور الحاکم نے کی ہے، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے صفوانؓ بن امیہؓ سے غزوہ حنین کے سنے زر میں در دوسرے ہتھیار لئے تو صفوانؓ نے کہا کیا آپ مجھ سے یہ سامان اس طرح عاریت لینا چاہتے ہیں جو بعد میں مجھے واپس کر دیا جائیگا تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں واپس کیا جائے گا۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ کتاب تنقیح میں لکھ ہے کہ اس حدیث میں اس بات پر دلیل ہے کہ عاریت کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک ایسی عاریت جس میں ضمان دینا لازم ہو دوسری وہ عاریت جس میں ضمان لازم نہ ہو اور حدیث میں یہ روایت بھی ہے کہ عاریت پر لینے والا ایسا جس نے عاریت کے مال میں کوئی خیانت نہ کی ہو اس پر کچھ بھی تاوان لازم نہیں آتا ہے۔ اور عبدالرزاقؓ نے انہی صفوان کی کسی اولاد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے صفوانؓ سے دو قسم کی عاریتیں لی ہیں ایک وہ جس میں تاوان لازم آیا ہے اور دوسری وہ جس میں تاوان لازم نہیں آیا ہے۔

وہی تملیک النخ: عاریت کے معنی ہیں اپنی کسی چیز کے منافع کو کسی بدلے کے بغیر غیر کو مالک بنادینا۔ امام کرختی فرماتے تھے کہ دوسرے کی ملکیت سے نفع جائز ہونے کو عاریت کہتے ہیں کیونکہ لفظ اباحت سے عاریت منعقد ہوتی ہے جیسا کہ عاریت دینے میں کسی نے یوں کہا میں نے تمہارے لئے یہ چیز مباح کی اس لئے تم ایک مہینے کے بعد مجھے واپس کر دینا تو یہ عاریت ہوتی ہے۔ عاریت میں مدت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے حالانکہ مدت غیر معلوم ہونے کی صورت میں مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، لہذا ایسے عمل کو تملیک نہیں بلکہ اباحت کہا جائے گا۔ اور اس طرح عاریت میں انکار اور منع کرنے کا اثر پایا جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر عاریت کا معنی منافع کے مالک بنادینے کے ہوتے تو پھر انکار کرنا یا منع کرنا صحیح نہیں ہوتا بلکہ وہ اباحت ہے، اسی بناء پر اگر کوئی عاریت پر دینے والا اس طرح منع کر دے کہ تم آئندہ عاریت کی چیز سے کام نہ لینا یعنی فائدہ نہ اٹھانا تو یہ کہنا رکھنے کے لئے مفید ہوتا ہے اور عاریت پر لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وہ خود کسی دوسرے کو کرایہ یا اجارہ پر دے دے، یعنی اگر عاریت تملیک ہوتی تو وہ دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ عاریت کے معنی مباح بنادینے کے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ عاریت تملیک یعنی مالک بنادینے کے ہیں کیونکہ لفظ عاریت عربی سے مشتق ہے جس کے معنی عطیہ کے ہیں اسی لئے تملیک کے لفظ سے عاریت ہو جاتی ہے اور منافع ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو اعمیال یعنی شئی معین اور اصل کی طرح ملکیت میں آنے کے قابل ہوتی ہیں پھر مالک بنادینے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک بدلے کے ساتھ دوسرے بغیر بدلے کے، پھر اصل مال یعنی عین میں دونوں قسموں کے ہونے کا احتمال ہے اور ان میں دونوں ہی طریقے صحیح بھی ہیں اسی لئے ان کے منافع بھی دونوں قسم کے قابل ہوتے ہیں یعنی کبھی کسی کو عوض کے ساتھ مالک بنانا اور کبھی کسی کو عوض کے بغیر مالک بنانا اور ضرورت پوری کرنا۔ ان دونوں صورتوں میں جامع یعنی دونوں کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے دوسرے کی ضرورت پوری ہو، اور لفظ اباحت سے عاریت مراد لینا اس بناء پر جائز ہوا کہ اباحت کو مجازاً تملیک کے معنی میں لیا ہے جیسے کہ اجارہ میں ہوتا ہے، اسی بناء پر لفظ اباحت سے اجارہ منعقد ہو جاتا ہے حالانکہ اجارہ میں منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے اس میں مدت کے مجہول ہونے سے یا نامعلوم ہونے سے آپس میں کوئی جھگڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عاریت کوئی لازمی چیز نہیں ہے اسی لئے وقت اور مدت کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے، اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ملکیت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب کسی چیز پر قبضہ ہو جائے قبضہ ہو جانے کی صورت یہی ہے کہ اس سے نفع حاصل کیا جاسکے اور نفع اٹھاتے وقت کوئی جہالت باقی نہیں رہتی ہے اور یہ بات کہ اس میں ممانعت مفید ہوتی ہے وہ اس لئے کہ اس سے عاریت پر لئے ہوئے مال سے نفع لینے کی ممانعت ہوئی، اس طرح اس کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوا اور منافع اس کی ملکیت میں حاصل نہیں ہوئے۔ پھر مستعیر (عاریت پر لینے والا) اس لئے اجارہ پر نہیں دے سکتا ہے کہ دینے سے اصل مالک یعنی معیر کو ضرورت سے زائد نقصان ہو تا ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس بات کی وضاحت بعد میں کر دیں گے۔ (ف اس کے عدوہ اجارہ پر دینا ایسا عقد ہوتا ہے جو لازم ہو جاتا ہے پھر معیر نے دوسرے کو کسی سے لازمی عقد کرنے کا اسے اختیار نہیں دیا ہے اور مالک نہیں بنایا ہے، بلکہ صرف اس چیز سے نفع حاصل کرنا اسے مالک بنایا ہے۔

توضیح:۔ کتاب۔ عاریت کا بیان، عاریت کی تعریف لغوی اور شرعی ثبوت، حکم، اقوال فقہاء کرام، اصطلاحی الفاظ۔

العاریۃ، الامارۃ، عاریۃ دینا، مانگے دینا، کسی عوض کے بغیر دینا، استعارہ، عاریۃ مانگنا، معیر کسی عوض کے بغیر (مانگے) دینے والا، مستعیر، مانگنے والا، جس نے مانگا ہو، مستعیر وہ چیز جو عاریۃ دی گئی ہو اور کبھی اسی کو عاریت بھی کہہ دیتے ہیں، جیسے کہ محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ میری عاریت واپس کرو، اور اس کے شرعی معنی ہیں، اپنا عین مال کو مانگنے کے طور پر کسی کے سپرد کرنا تاکہ وہ

شخص اس سے فوائد حاصل کرے، بشرطیکہ اصل مال دینے والے کی ملکیت ہی میں باقی رہے، اسی بناء پر اگر لینے والا اس مال کے ساتھ زیادتی یا خلاف وعدہ کوئی کام کر کے اسے نقصان پہنچا دے تو وہ اس مال کا ضامن ہو گا۔

قال وتصح بقوله اعرتك لانه صريح فيه واظعمتك هذه الارض لانه مستعمل فيه، ومحتك لهذا الثوب وحملتك على هذه الدابة اذا لم يرد به الهبة لانهما لتملك العين وعند عدم ارادته الهبة يحمل على تملك المنافع تحورا قال واحدتمك هذا العد لانه ادن له في استخدامه ودارى لك سكي لان معاه سكاها لك ودارى لك عمرى سكي لانه جعل سكنها له مدة عمره وجعل قوله سكي تفسيرا لقوله لك لانه يحتمل تملك المنافع وحمل عليه بدلالة آخره. قال - وللمعير ان يرجع في العارية متى شاء لقوله عليه السلام (المحبة مردودة والعارية مؤداة) ولان المنافع تملك شيئا فشيئا على حسب حدوثها فالتملك فيما لم يوحد لم يتصل به القيص فصح الرجوع عنه

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر رعایت پر دینے والے نے عربی زبان میں یوں کہا کہ اعر تک (یعنی میں نے تمہیں عاریہ دی ہے) تو یہ عاریت صحیح ہوگی کیونکہ عاریت پر دینے میں یہ لفظ صحیح ہے (یعنی صراحتاً اس کا ذکر ہے) واطعمتک الح اسی طرح اگر عربی میں کہا ااطعمتک ہدہ الارص (یعنی میں نے تم کو یہ زمین کھانے کو دی) تو بھی عاریت صحیح ہوگی کیونکہ یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔ ومحتک الح یعنی اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پر منحہ دیا یوں کہا وحملتک الح میں نے تم کو جانور پر سوار کیا تو اس سے بھی عاریت مراد ہوگی بشرطیکہ اس سے ہر کرنا مراد نہ ہو کیونکہ حقیقت میں تو یہ لفظ عین شے یعنی اصل شے کے مالک بن دینے کے واسطے ہے لیکن جب ہبہ مراد نہ ہو تو مجازاً یہ شے کے منفع کے مالک کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس میں ایسا استعمال ہوتا رہتا ہے۔

قال واحمد متك الح اور اگريوں کہا کہ میں نے تم کو تمہاری خدمت کے لئے یہ غلام دیا تو یہ بھی عاریت ہے کیونکہ اس طرح اس غلام سے اسے خدمت سینے کی اجازت دی گئی۔ واداری الح اور گریوں کہا کہ میرا گھر تمہاری رہائش گاہ ہے یہ تمہارے لئے سکتی ہے تو بھی یہ عاریت ہے کیونکہ اس کے معنی ہوں گے کہ میں نے تم کو یہ داریاں دی ہیں تمہاری سکونت کے لئے۔ اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہارے لئے عمری سکتی ہے تو بھی یہ عاریت ہے کیونکہ اس طرح اس نے اس کی مدت عمر تک کے لئے اسے اپنے گھر کی سکونت دی یعنی جب تک جیتا رہے تب تک اس میں سکونت اسی کے لئے ہے کیونکہ اس میں سکتی کہنا (تیرے واسطے) کی غصہ ہے اس لئے کہ اس لفظ سے جس طرح ہبہ کرنے کا احتمال ہے اس طرح منافع کا مالک بننے کا بھی احتمال ہے اس لئے سخری کلمہ یعنی سکتی کی دات سے اسے اسی معنی پر محمول کیا گیا ہے، (ف) کیونکہ اگر اصل مال کا مالک بنانا مراد نہ ہو تو کم از کم تو ضرور ہو گا کہ اس کے منافع کا مالک بنایا جائے۔) قال وللمعير الح قدرتی نے کہا کہ معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب بھی چاہے اپنی عاریت سے رجوع کرے یعنی اگرچہ کسی محدود وقت کے لئے عاریت پر دیا ہو کیونکہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جو چیز تمھاری دی جائے وہ وہاں سے دی جاتی ہے اور جو چیز مالک کی جائے وہ وہاں سے پہنچائی جاتی ہے، اس کی روایت ابو داؤد، ترمذی اور ابن حبان اور طبرانی نے حضرت امام سے کی ہے اس طرح اس کی روایت بزار نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے کی ہے، و اس دلیل سے بھی کہ منافع جتنے زیادہ پیدا ہوتے جاتے ہیں اسی انداز سے تھوڑے تھوڑے اور آہستہ آہستہ مہیت میں آتے ہیں ہذا جو منافع ابھی نہیں پائے گئے ان میں مالک بنانے کا قبضہ نہیں ہوتا ہے، پھر قبضہ ہونے سے پہلے تک اس سے رجوع کرنا صحیح ہے۔ (ف) اس طرح یہ معصوم ہوا کہ معیر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جس دن چاہے اپنی بات سے جتنی دے دیئے ہوئے حق سے رجوع کرے اگرچہ دینا وعدے میں معین کئے ہوئے وقت سے پہلے رجوع کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح وعدے کی وی نہیں ہوتی۔)

توضیح۔ کن کن الفاظ سے عاریت پر دینا صحیح ہوتا ہے، عاریت پر کوئی چیز دینے کے بعد اس سے واپس لیا جاتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلیل۔

قال والعاریة امانة ان هلكت من غير تعدل بمصر وقال الشافعی یصم لانه قبض مال غیره لنفسه لا عن استحقاق فیصمنه والادن ثبت ضرورة الانتفاع فلا يظهر فيما ورائه ولهدا كان واحب الرد وصار كالمقبوض على سوم الشراء، ولما ان اللفظ لا ینبیء عن التزام الصمان لانه لتملیک المصانع بعیر عوض او لایاحتها والقصد لم یقع تعدیا لکونه مادونا فيه والادن وان ثبت لاحل الانتفاع فهو ما قبضه الا للانتفاع فلم یقع تعدیا، واما وجب الرد مؤنة كقفقة المستعار فانها على المستعير لا لقصد القصص، والقصد على سوم الشراء مضمون بالعقد لان الاخذ فی العقد له حکم العقد على ما عرف فی موضعه قال وليس للمستعير ان یواحر ما استعاره فان آجره فعطبت صم لان الاعارة دون الاجارة والشیء لا یتضمن ما هو فوقه ولانا لو صححنا لا یصح الا لارما لانه حینئذ یتسلیط من المعیر وفي وقوعه لارما زیادة صرر بالمعیر لئلا یبطل الاسترداد الى انقضاء مدة الاحارة فانطلاه فان آجره صمیه حین سدمه لانه اذا لم یتناولہ العاریة کان عصب، وان شاء المعیر صم المستاحر لانه قبضه بعیر اذن المالك لنفسه ثم ان صم المستعير لا یرجع على المستاحر لانه ظهر انه آحر ملك نفسه وان صم المستاحر یرجع على المواحر اذا لم یعلم انه کان عاریة فی یده دفعا لصرر العرور بخلاف ما اذا علم

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عاریت امانت ہے، یعنی اگر ایسی چیز کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر از خود برپا ہو جائے تو اس کی وجہ سے عاریت پر لینے والا ضامن نہ ہوگا۔ (ف) یہی قول حضرات علیؒ ابن مسعودؓ، حسن بصریؒ ابن نخعیؒ اور شعبیؒ اور ثوریؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ اور شعبیؒ اور اوزاعیؒ رحمہم اللہ کے ہے۔ وقال الشافعی المح لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعدی اور زیادتی کے بغیر بھی عاریت کی چیز ضائع ہونے سے وہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کے مال کو کسی حق اور دعویٰ کے بغیر اپنے قبضہ میں لیا ہے لہذا وہ ضامن ہوگا اور مالک کی اجازت صرف ضرورت سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ یہ مستعیر اس سے نفع اٹھائے لہذا صرف ضرورت کے وقت اس کی اجازت باقی رہے گی ورنہ بعد میں اس کی اجازت کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی بناء پر عاریت کے مال کو واپس دینا واجب ہوا اور عاریت ایک چیز کے مانند ہوگئی جس کو خرید کر اس کا حق ادا کر کے اپنے قبضہ میں لی گئی ہو۔ (ف) یعنی خریدنے کے لئے اس کی رقم دے کر اور بائع کی اجازت سے اپنے قبضے میں لے لی ہو اسی لئے اس کے ضائع ہوجانے سے وہ خریدار اس کا ضامن ہوتا ہے۔

ولہذا ان المح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عاریت کے غلط میں اپنے اوپر ضمانت لازم کرنے کا کوئی شرعیہ علامت نہیں ہے کیونکہ عاریت کے معنی مفت میں منافع کا مالک بنانا یا منافع کو سہاگہ کرنا ہے اور اس چیز کو قبضہ میں لینے میں کوئی زیادتی اور تعدی نہیں ہوتی کیونکہ قبضہ بھی تو اجازت ہی سے ہوتا ہے کیونکہ اگرچہ قبضہ نفع حاصل کرنے کی غرض سے ہی ہوا ہے لیکن اس مستعیر نے تو اسی لئے قبضہ کیا تھا کہ اس چیز سے نفع حاصل کرے پس معلوم ہوا کہ قبضہ کرنے میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی، ورنہ اس مستعیر پر اس چیز کو واپس کرنا جو واجب کیا گیا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ واپس کرنے میں پریشانی بھی ہوتی ہے اور خرچ بھی ہوتا ہے جیسے عاریت پر لی ہوئی چیز یعنی مستعیر کا نفع اس پر واجب ہوتا ہے تو جیسے اس نے اس قبضہ میں کیا تھا ویسے ہی سے واپس بھی کرے مگر یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ قبضہ کو ختم کر دیا جائے۔ اور وہ چیز جو خریدنے کیلئے قبضہ میں لی گئی ہو اس کے ضائع ہونے سے ضمانت اس لئے لازم ہوتا ہے کہ عقد کے شروع کرنے سے بھی عقد کا حکم ہو جاتا ہے یعنی کسی معاملے کی ابتداء میں بھی

اس معاملے کا حکم چری ہو جاتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے اپنی جگہ پر معلوم ہو چکا ہے۔ (ف یعنی جو چیز خریداری کے طور پر قبضہ میں لی گئی ہو اس کو صرف قبضے میں لینے کی وجہ سے ہی وہ چیز ضمان کے قابل نہیں ہو جاتی بلکہ قبضے کے ساتھ خریدنا بھی ہوتا ہے جتنی خریداری کے غرض سے اس پر قبضہ ہوا ہو اسی بناء پر اس چیز کا دام ملے ہو جانا بھی ایک شرط ہے پس جب دام ملے پا جانے کے بعد قبضہ کیا تو خریداری کا عقد اور اس کا کام شروع کر دیا جس کے معنی خریداری ہی کے ہیں اس لئے اس پر تاوان واجب ہو گا۔

قال - وليس للمستعير الح قدورئى نے کہا ہے کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جو چیز اس نے مستعار یعنی عاریتہ لی ہو اسے کرائے پر دے اسی لئے اگر اس نے وہ چیز کرائے پر دے دی اور وہ ضائع ہو گئی تو اس کا ضمان لازم آئے گا۔ لان الاعارة الح: کیونکہ عاریت دینا حکماً اجازت پر دینے سے کم ہے اور قاعدہ ہے کہ کوئی بھی چیز اپنے سے اونچی یا بری چیز کو مضمّن نہیں ہوتی ورنہ دوسری دلیل یہ ہے کہ عاریت پر دی ہوئی چیز کو اجارہ پر دینا صحیح مان لیں تو یہ اجارہ بھی لازم ہو جائے گا کیونکہ اجارہ لازم ہی ہوتا کرتا ہے کیونکہ یہ اجارہ بھی اسی عاریت پر دینے والے کی طرف سے مسلط اور لازم کرنے سے ہو گا حالانکہ اس کے لازم کرنے میں اس معیر پر زیادہ نقصان لازم کرنا ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں وقت کی تعیین ضروری ہوتی ہے اور جب تک اجارہ کی مدت ختم نہ ہو جائے گی اس وقت تک اس عاریت پر دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا ذریعہ بند ہو جائے گا اس لئے ہم نے ایسی مستعار چیز کو اجارہ پر دینا باطل کر دیا ہے۔

فان آجره الح یعنی مستعیر کے لئے اس مال کو اجارہ پر دینا اگرچہ درست نہیں تھا پھر بھی اس نے اجارہ پر دے دیا تو اس کی وجہ سے جیسے ہی مال کو اجرت پر لینے والے کو حوالہ کرے گا اس وقت اس مال کا وہ ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ جب عاریت پر دینے میں اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود اجرت پر دینا غضب کرنا ہو گا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس مستعیر نے اس چیز کو غضب کر لیا ہے لہذا ضامن ہو جائے گا، اس کے بعد معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو ان دو باتوں کا اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اس کا ضمان اس جرت پر لینے والے سے لے کر اس کے اصل مالک کی اجازت کے بغیر اپنے لئے اپنے قبضے میں لیا ہے یا چاہے تو مستعیر سے تاوان لے اگر اس معیر نے اس مستعیر سے تاوان لے لیا تو اب وہ اس اجرت پر لینے والے یعنی مستعیر سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ مستعیر کے تاوان دینے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنی خاص ملکیت کی چیز کو کرائے پر دیا تھا لیکن اگر مالک نے اس اجرت پر لینے والے سے تاوان لیا تو وہ اپنے مستعیر یعنی اجارہ پر دینے والے سے واپس لے گا۔ بشرطیکہ اجارہ پر لینے کے وقت اس اجارہ پر لینے والے کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ ہر چیز اس کے پاس عاریت پر لی ہوئی ہے تاکہ اس کی طرف سے دھوکہ دہی کا الزام ختم ہو، بخلاف اس کے اگر مستاجر کو یہ معلوم ہو کہ وہ مال اس کے پاس عاریت پر ہے تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس مستعیر نے اجرت پر لینے والے کو دھوکا نہیں دیا،

توضیح - اگر عاریتہ لی ہوئی چیز ضائع ہو جائے، اگر مستعیر شئی مستعار کو اجارہ پر دینا چاہے،

اگر اجارہ پر اسے دیدیا، مسئل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وله ان يعيره ادا كان لا يختلف باختلاف المستعمل، وقال الشافعي ليس له ان يعيره لانه اباحة المصاع على ما يراه من قبل، والمباح له لا يملك الاباحة، وهذا لان المنافع غير قابلة للملك لكونها معدومة، واما جعلها موحودة في الاحارة للضرورة وقد اندفعت بالاباحة ههنا، ونحن نقول هو تملك المصاع على ما ذكرنا فيملك الاعارة كالموصى له بالخدمة، والمنافع اعترت قابلة للملك في الاحارة، فتجعل كذلك في الاعارة دفعا للحاجة، واما لا يحوز فيما يختلف باختلاف المستعمل دفعا لمزيد الضرر عن المعير لانه رضى باستعماله لا باستعمال غيره، قال رضى الله عنه وهذا اذا صدرت الاعارة مطلقة

ترجمہ۔۔ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اس مسعیر کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ وہ دوسرے شخص کو عاریتہ دے دے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز استعمال کرنے والے کے اختلاف سے اس کے استعمال میں فرق نہ آجائے۔ وقال الشافعی الخ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مسعیر کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ دوسرے سے لیا ہوا مال مستعار کسی دوسرے شخص کو عاریتہ پر دے کیونکہ عاریتہ کے معنی ہیں کسی چیز کے منافع کو دوسرے کے لئے جائز بنانا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور جس شخص کے لئے کوئی چیز مباح کی ہو اسے یہ حق نہیں ہے کہ اس چیز کو وہ خود دوسروں کے لئے مباح بنا دے یہ حکم اس لئے ہے کہ کسی چیز کے منافع فی الفور اور بالفعل ملکیت کے قابل نہیں ہوتے کیونکہ بالفعل وہ منافع نہیں پائے جائے۔ لیکن اجارۃ کے مسئلے میں جو ہم نے منافع کو موجود مانا ہے تو کسی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت عاریتہ میں مباح کرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔

ونحن نقول الخ۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ عقد عاریتہ منافع کو مالک بنانے کا نام ہے جیسا کہ ہم نے اس کتاب العاریہ کی شروع بحث میں بیان کر دیا ہے، پس جب وہ شخص منافع کا مالک ہو گیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو وہ بھی وہ چیز دوسرے کو عاریتہ پر دیدے جیسے کسی نے اپنے غلام کے بارے میں یہ وصیت کی کہ وہ زید کی خدمت کیا کرے تو اس زید کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ یہ غلام کسی اور کو عاریتہ پر دے اور جیسے اجارۃ کے مسئلہ میں منافع ملکیت کے قابل مانے گئے ہیں اسی طرح عاریتہ کے مسئلے میں بھی منافع اس قابل مان لئے جائیں کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں دینے کے قابل ہوتے ہیں تاکہ ضرورت ختم ہو۔ البتہ مسعیر ایسی صورت میں مانگی ہوئی چیز دوسرے کو عاریتہ پر نہیں دے سکتا ہے کہ دوسرے کے استعمال کرنے میں اختلاف ہو تاکہ اصل مالک یعنی معیر کو زیادہ نقصان نہ پہنچے اور ضرورت سے زائد نقصان اس سے دور ہو جائے کیونکہ وہ اگرچہ اس مسعیر کے استعمال پر راضی ہوا تھا لیکن اس کے علاوہ کسی دوسرے کے استعمال پر تو راضی نہیں ہوا ہے۔

(ف) مثلاً اگر بکر نے عاریتہ پر لیا ہو اگھوڑا خالد کو عاریتہ دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر خالد کو اچھی طرح سے سواری آتی ہے تو اس کو عاریتہ پر دینا جائز ہوگا کیونکہ جس طرح بکر نے استعمال کیا ہے خالد بھی اسے اسی طرح استعمال کرے گا اور اگر خالد کو سواری میں مہارت نہ ہو تو پھر اس کو عاریتہ دینا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس کی نادانی یا مہارت نہ ہونے کی وجہ سے گھوڑے کو ضرورت سے زائد تکلیف ہوگی حالانکہ اصل مالک زید اس پر راضی نہیں ہوا ہے۔ قال رضی اللہ عنہ الخ مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عاریتہ مطلقاً دی گئی ہو۔ (ف) یعنی عاریتہ پر لینے والے کو عاریتہ کے مال سے ہر قسم کا نفع حاصل کرنے کا اختیار اس صورت میں ہے جب کہ عاریتہ مطلقاً ہو یعنی کسی وقت کی اور کسی خاص طریقے سے اس سے نفع حاصل کرنے کی قید نہ ہو بلکہ جب تک چاہے اور جس طرح چاہے اس سے نفع حاصل کرے۔

توضیح:- کیا مسعیر بھی اپنا مال مستعار دوسرے کو عاریتہ دے سکتا ہے، اور اس کی شرط کیا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

وہی علی اربعة اوجه احدها ان يكون مطلقة في الوقت والانتفاع فللمستعير فيه ان يتفع به اي نوع شاء في اي وقت شاء عملاً بالاطلاق، والثاني ان تكون مقيدة فيهما فليس له ان يحاوز فيه ما سماه عملاً بالتقييد الا اذا كان خلافًا الى مثل ذلك او خیر منه والحطة مثل الحطة، والثالث ان تكون مقيدة في حق الوقت مطلقة في حق الانتفاع، والرابع عكسه ليس له ان يتعدى ما سماه، فلو استعار دابة ولم يسم شيئاً له ان يحمل ويغير غيره للحمل، لان الحمل لا يتفاوت وله ان يركب ويترك غيره وان كان الركوب مختلماً، لانه لما اطلق فيه فله ان يغير حتى لو ركب بنفسه ليس له ان يركب غيره، لانه تعين ركوبه ولو اركب غيره ليس له ان يركبه حتى لو فعله ضمن لانه تعين الاركاب.

ترجمہ - عاریت پر دینے کی چار صورتیں ہیں اول یہ کہ اس کے لئے وقت کی پابندی نہ ہو اور اس سے نفع اٹھانے میں وہ مطلق ہو یعنی کسی وقت یا کسی قسم کا نفع اٹھانے کی قید نہ ہو تو اس صورت میں اس مستعیر کو اختیار ہو گا کہ اس کو مطلق اجازت ہونے کی وجہ سے اس سے جس قسم کا چاہے نفع اٹھائے اور جس وقت بھی چاہے نفع حاصل کرے۔ والثانی الح و رد دوسری صورت یہ ہے کہ عاریت میں وقت اور نفع اٹھانے کے طریقے یعنی عاریت پر دینے والے سے جو وقت اور نفع حاصل کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے اس کے خلاف کرے تاکہ اس کی قید لگانے پر عمل ہو سکے البتہ اگر مخالفت تو ہو لیکن اسی طرف جس کی اس نے اجازت دے رکھی ہے یا اس سے بھی بہتر ہو تو مخالفت جائز ہے اور گیہوں گیہوں کی مثل ہوتا ہے۔ (ف) مثلاً ایک شخص نے کسی سے اس شرط کے ساتھ عاریتہ اس کا گھوڑا لیا کہ میں آج ہی اس پر دس من گیہوں لاد کر تین کوس (کلومیٹر) بجائوں گا اور کل ہی اسے خالی کر کے واپس لے آؤں گا تو وہ شخص اس پر سواری نہیں کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے اس پر لادنا جائز ہے اور وہ بھی صرف آج ہی کے دن اسی بناء پر اگر بجائے آج کے آئندہ کل لادے گا تو وہ ضامن ہو گا جیسے کہ تین کلو میٹر سے زائد لے جانے میں ضامن ہو گا۔ اور اگر اس نے اپنے گیہوں کے علاوہ اتنے ہی گیہوں دوسرے شخص کے لادے تو بھی جائز ہو گا کیونکہ دونوں گیہوں برابر ہیں۔ اور اگر کان کن یعنی چھوٹا غلہ مثلاً باجرہ وغیرہ لادے تو چونکہ گیہوں کے مقابلے میں اس میں نقصان کم ہے اس لئے اس کا ادنا بدرجہ اولیٰ بہتر ہو گا۔ اور اگر گیہوں کی بجائے اتنی ہی وزن کا وہ لادنا جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ سے گھوڑے کی پیٹھ زخمی ہو سکتی ہے۔

والثالث الح اور تیسری صورت یہ ہے کہ وقت کے اعتبار سے مقید ہو لیکن نفع اٹھانے کے حق میں مطلق ہو۔ (ف) مثلاً یوں کہ کہہ کہ تم اس گھوڑے سے پانچ دنوں تک نفع حاصل کر دیا یہ کہہ کہ ہر طرح کا نفع حاصل کرو تو اس صورت میں اسے پانچ دنوں سے زیادہ رکھنا جائز نہیں ہو گا لیکن اسے سواری سینے اور ہر قسم کی چیزیں لادنے کا فائدہ حاصل کرنا جائز ہو گا اسی بناء پر اگر گھوڑا کسی قسم کی چیز لادنے سے ہٹا کر ہو جائے تو یہ مستعیر اس گھوڑے کا ضامن نہیں ہو گا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس کے اوپر اتنا زیادہ لاد دیا ہو کہ اس سے مر جانے ہی کا گمان غالب ہو۔ والرابع الخ اور چوتھی صورت اس کے برعکس ہے یعنی نفع اٹھانے کے بارے میں مقید ہو اور وقت کے بارے میں مطلق ہو اس صورت میں اس مستعیر کو اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ معیر نے جو وقت یا قسم بیان کی ہو اس سے تجاوز کرے۔

فلو استعار الح اب اگر ایک شخص نے ایک شخص سے ایک گھوڑا عاریتہ لیا لیکن (مالک) معیر کے سامنے کسی قسم کے نفع یا وقت کے بارے میں کچھ بیان نہیں کیا تو اس مستعیر کو یہ اختیار ہو گا کہ اس پر خود اپنی چیز لادے یا کسی دوسرے کو لادنے کے لئے عاریتہ دے دے کیونکہ لادنے کا کام ایسا ہے جس میں خود اس کے اپنے اور دوسرے کے درمیان کوئی فرق نہیں پایا جائے گا اسی طرح اس مستعیر کو اختیار ہو گا کہ اس پر خود سوار ہو یا سواری کے لئے کسی کو عاریتہ دے دے۔ اگرچہ سواری کرنے کے بارے میں ہگ مختلف انداز کے ہوتے ہیں۔ لیکن مالک نے چونکہ اسے مطلقاً اجازت دے دی ہے اس لئے عاریت پر لینے والے (مستعیر) کو یہ اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اس کے لئے متعین کر دے مگر یہ خود جس کو متعین کر دے گا وہ متعین ہو جاوے گا اسی لئے اگر خود سوار ہو تو دوسرے کو سواری کے واسطے نہیں دے سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے سواری متعین ہو گئی ہے، اور اگر اس نے کسی دوسرے کو سوار کر دیا تو پھر خود اس پر سوار نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اگر اس نے ایسا کر لیا تو یہ ضامن ہو جاوے گا کیونکہ سوار کرنا ہی متعین ہو گیا ہے۔

توضیح - کوئی چیز عاریت پر دینے کی کتنی صورتیں ہوتی ہیں، ان کی تفصیلات اور ان کا حکم، اگر کسی نے کسی سے عاریتہ ایک گھوڑا لیا تو کیا وہ اس گھوڑے کو خود بھی عاریتہ دے سکتا ہے،

تفصیل، حکم، دلائل

قال - عارية الدراهم والدنانير والمكيل والموزون والمعدود قرص، لان الاعارة تملك المصافح، ولا يمكن الانتفاع بها الا باستهلاك عيها، فاقصى تملك العين ضرورة وذلك بالهبة او القرص والقرص ادانها، فيثبت او لان من قصية الاعارة الانتفاع ورد العين فاقيم رد المثل مقامه، قالوا هذا اذا اطلق الاعارة، اما اذا عين الجهة بان استعار الدراهم ليعير بها ميزانا او يرين بها دكانا لم تكن قرصا ولا يكون له الا المتفعة المسماة فصار كما اذا استعار آنية يتحمل بها او سيفا محلي يتقلدها

ترجمہ - قدوریؑ نے فرمایا ہے کہ روپوں اشرفیوں اور دوسری کیلی وزنی و عددی چیزوں کو عاریتہ دین بھی قرض ہی ہے کیونکہ عاریتہ دینے کے معنی اُن کے نفع کا ان کو مالک بنانا ہوتا ہے یعنی اصل شے ملکیت میں نہیں دی جاتی ہے حالانکہ ان اصلی چیزوں سے اُن کو استعمال میں لائے بغیر نفع حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے یعنی اُن چیزوں کو رد و بدل اور اُن کو ضائع کرنے سے ہی ان سے نفع حاصل ہوتا ہے لہذا مجبوراً ایسی عاریت کا تقاضا ہے کہ یوں کہا جائے کہ ان چیزوں کو ان کے مالکوں نے دیتے وقت مستعیر کو اس کا مالک بنادیا ہے اور یہ بات دو طریقوں سے ممکن ہے ایک یہ کہ اسے ہبہ کر دیا ہے یعنی بالکل دے دیا ہے دوسرے یہ کہ قرض کے طور پر دیا ہے ان دو طریقوں میں سے آسان اور کم درجہ قرض دینے ہی کا ہے لہذا اس موقع پر دینے سے قرض ہی سمجھا جائے گا اصل یہ ہے کہ اس موقع پر دینا اگر ہبہ کرنا نہ ہو تو کم از کم قرض ہی دینا ہو گا اور اس دلیل سے بھی کہ عاریتہ پر دینے کا تقاضا تو یہ ہے کہ دی ہوئی اصل شے یعنی مستعار سے نفع اٹھا کر وہ چیز اُس کے مالک کو واپس کر دی جائے۔ اور چونکہ یہ ممکن نہیں اس لئے اس کی بھی چیز واپس کرنے کو اصل شے کے بجائے واپس دے دینا مان لیا ہے۔ (ف اور اسی طریقے کا نام قرض ہے)۔

قالوا هذا الخ مشخ نے فرمایا ہے کہ درہم اور دینار وغیرہ جو عاریتہ پر دی گئی ہو کو قرض ہو جانے کا حکم اُس وقت ہے جب کہ عاریتہ کی ایک قسم مطلق ہو کیونکہ اگر دینے والے نے دیتے وقت فائدہ حاصل کرنے کا کوئی طریقہ متعین کر دیا ہو مثلاً کہہ دیا ہو کہ تم اپنے ترازو کا وزن درست رکھو یا ان چیزوں کو اپنی دکانوں میں رکھ کر اپنی دکانوں کی ریزت بڑھا دیا مال کی زیادتی دکھاؤ تو ان چیزوں کا دینا فرضہ نہیں ہو گا اور پینے والے کو اسی طریقے سے ان سے نفع حاصل کرنے کا حق حاصل ہو گا جو طریقہ بتایا گیا ہے۔ تو دوسری صورت ایسی ہوگی جیسے کچھ ایچھے اور خوش نما برتنے کران سے دکان کی سجاوٹ کرے یا جڑاؤ تلواریں کرے اُسے کمر سے لٹکائے پھرے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر اُس سے نفع حاصل کرنے کی صورت ایسی بیان کر دی ہو جس میں اصل مال کو ختم کرنے کی ضرورت نہ ہو اور اصل چیز باقی رہ جائے تو اس طرح کا رہنا قرض نہیں ہو گا لہذا اسی چیز کو واپس کرنا بھی واجب ہو گا۔

توضیح - روپے، اشرفیاں یا کسی اور وزنی چیزیں کس طرح عاریتہ پر دی جائیں، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔

قال واذا استعار ارضا لبنی فیها، او لیغرس جاز، وللمعیر ان یرجع فیها ویكلفه قلع البناء والغرس، اما الرجوع فلما نسا، واما الحوار فلانها مفعلة معلومة تملث بالاحارة، فکذا بالاعارة، وادا صح الرجوع بقی المستعیر شاعلا ارض المعیر، فیکلف تفریغها، ثم ان لم یکس وقت العاریة فلا صمدان علیہ، لا المستعیر معتر غیر معرور حیث اعتمد اطلاق العقد من غیر ان یسق مه الوعد، وان کان وقت العاریة ورجع قبل الوقت صح رجوعه لما ذکرنا ولکنه یکره لما فیہ من حلف الوعد، وضمن المعیر ما بقص الساء والغرس بالقلع لانه معرور من حهته حیث وقت له، فالظاهر هو الوفاء بالعهد فیرجع علیہ دفعا للضرر عن نفسه کذا ذکره القدوری فی

المختصر، و ذکر الحاکم الشہید، و یضم رب الارض للمستعیر قیمة عرسه و سانه و یکون له الا ان یشاء المستعیر ان یرفعهما، ولا یصمہ قیمتها فیکون له دلت لانه ملکہ، قالوا اذا کان فی القلع صرر بالارض والخیار الی رب الارض لانه صاحب الاصل والمستعیر صاحب تع، والترحیح بالاصل، ولو استعارها لیزرعها لم یؤخذ منه حتی یتحصد الزرع وقت او لم یوقت، لان له نہایة معلومة وفي الترتک بالاحر مراعاة الحقیق بحلاف الغرس، لانه لیس له نہایة معلومة فیقلع دفعاً للصرر عن المالك

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی زمین کسی تعمیر کے لئے یا درخت لگانے کے لئے عاریتہ لے تو بھی جائز ہے لیکن معیار یعنی اصل مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جب بھی چاہے اپنی زمین و بس مانگ لے اور اس مستعیر کو یہ کہہ دے کہ تم اپنی عمارت کھود کر لے جاؤ یا جڑ سے درخت کو اکھیڑ لو۔ اما الرحوع الخ اس میں زمین کو واپس لینے کا حق اسی بنا پر ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عاریت کا معاملہ لازمی نہیں ہوتا ہے، اور عاریت کو اس لئے جائز کہا گیا ہے کہ نفع حاصل کرنے کا یہ بھی ایک مشہور طریقہ ہے جو اجارہ کے ذریعہ ہوا کرتا ہے تو اسی طرح سے عاریت کے ذریعہ بھی ملکیت ہوگی، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مالک کو جس نے عاریت پر مال دے رکھا ہے اس کو اپنی چیز بعد میں واپس لینا صحیح ہے تب مستعیر کو اس کی زمین میں اپنی عمارت بنا کر یا اس میں درخت لگا کر اس کی زمین کو روکنے و بسانے والا ہوا، ہذا سے حکم دیا جائے گا کہ اس کی چیز خالی کر کے اس کو واپس کر دے۔

ثم ان لم یکن الخ بھر اگر معیار یعنی مالک نے اس چیز کو عاریت کے طور پر رہنے کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو تو اس معیار پر اس نقصان کے بدلے تاوان لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس نے مستعیر کو کسی طرح سے بھی دھوکہ نہیں دیا ہے بلکہ اس مستعیر نے خود ہی دھوکہ کھایا ہے کہ اس نے مالک معیار سے کوئی وقت لئے بغیر اس پر اعتماد کر لیا ہے، اور اگر معیار نے عاریتہ دیتے وقت کوئی وقت بیان کر دیا ہو تو اس وقت سے پہلے بھی واپس لے لینا صحیح ہوگا کیونکہ مالک کو ہر وقت اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جب چاہے اپنی چیز واپس لے لے لیکن اس طرح اچانک لے لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے اور عمارت کو گرانے سے و درختوں کا اکھیڑ لینے سے جو کچھ نقصان مستعیر کو ہوا اس کے نقصان میں تاوان لازم آئے گا کیونکہ اس نے دیتے ہوئے وقت بیان کر کے بیٹے والے کو دھوکا دیا۔ کیونکہ بظاہر اس کو پنا وعدہ پورا کرنا چاہئے تھا لہذا یہ مستعیر اپنے نقصان کا تاوان لے گا تاکہ اس کے نقصان کی تلافی ہو اور تکلیف دور ہو۔ قدوریؒ نے اپنی کتاب مختصر قدوریؒ میں یہی بیان کیا ہے۔

و ذکر الحاکم الح اور حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا ہے کہ زمین کا مالک مستعیر کو زمین میں گائے ہوئے درخت اور بنائی ہوئی عمارت کی قیمت تاوان کے طور پر دے کر دے اور یہ چیزیں یعنی مکان اور عمارت زمین کے مالک کی ہو جائیں گی اور اگر وہ مستعیر یہ چاہے کہ زمین کے مالک سے تاوان وصول نہ کرے بلکہ اس عمارت اور درخت کو زمین سے کھود کر لے جائے تب بھی اسے اختیار ہوگا کیونکہ ان چیزوں کا وہی مالک ہے۔ قالوا اذا کان الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر عمارت کھودنے یا درخت اکھیڑنے میں زمین کا نقصان ہو تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اس چیز کی قیمت دے کر خود ہی اس عمارت اور درخت کا مالک بن جائے کیونکہ اصل مالک یہی ہے اور عاریت پر لینے والا تاوان کا وقتی مالک ہے یعنی درخت اور عمارت کا مالک ہوا ہے حالانکہ ترجیح اصل یعنی زمین کے ذریعے دی جاتی ہے۔

ولو استعارها الخ اور اگر زمین کو اس غرض سے عاریت پر یہ ہو کہ اس میں کھیتی کرے تو زمین کا مالک اپنی زمین کو واپس

کھربھا کرب الارض کھربا۔ زمین میں ہل چدنا اس کی مٹی کو لٹ پٹ کرنا۔ نیشہا۔ نشیہ۔ دوبارہ ہل چلانا۔ یا مٹی کو لٹ پٹ کرنا۔ نسر فٹھا۔ اسرقیت۔ سرق زمین میں سر قین یعنی گوبر یا کھاؤ لانا۔

نہیں لے سکتا ہے یہاں تک کہ اس کی کھیتی کاٹ لی جائے اگرچہ اس کے لئے وقت مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کھیتی کے کاٹے جانے کا وقت لوگوں کو معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت میں معیر اور مستعیر یعنی فریقین کے حق میں بہتر یہ ہے کہ اس وقت اتنی مدت کے لئے ایسی زمین کا عونا جو کرایہ ہو سکتا ہو وہ مستعیر اپنے معیر کو دے دے ایسا کرنے سے مستعیر کی کھیتی ضائع ہونے سے بچے گی اور معیر کو بھی اپنی زمین سے کچھ فائدہ حاصل ہو جائے گا، اور اگر بجائے کھیتی کے درخت لگائے گئے ہوں تو اس وقت حکم اس کے مخالف ہو گا کیونکہ درختوں کی عمروں کی انتہا نہیں ہے اس لئے ان کو اکھڑنے کا حکم دیا جائے گا۔ تاکہ زمین کے مالک کو نقصان نہ ہو۔

توضیح۔ اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی الفور واپس لے سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

واجرة رد العارية على المستعير، لان الرد واجب عليه لما انه قبضه لمصلحة نفسه، والاحرة مؤنة الرد، فتكون عليه، واجرة رد العين المستاجرة على المواجه، لان الواجب على المستاجر التمكين والتخليه دون الرد، فان مفعة قبضه سالمة للمواجه معنى، فلا يكون عليه مؤنة رده، واجرة رد العين للمغصوبة على الغاصب، لان الواجب عليه الرد والاعادة الى يد المالك دفعا للضرر عنه فيكون مؤنته عليه قال. واذا استعار دابة فردها الى اصطبل مالکها فهلكت لم يصمن، وهذا استحسان، وفي القياس يضمن لانه ما ردها الى مالکها بل ضيعتها، وجه الاستحسان انه اتى بالتسليم المتعارف لان رد العواری الى دار المالك متعاد كآلة البيت تعار ثم ترد الى الدار، ولو ردها الى المالك فالمالك يردها الى المربط، فصح رده وان استعار عبدا فرده الى دار المالك ولم يسلمه اليه لم يصمن لما بينا ولو رد المغصوب او الوديعة الى دار المالك ولم يسلم اليه ضمن، لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وذلك بالرد الى المالك دون غيره والوديعة لا يرضى المالك بردها الى الدار ولا الى يد من في العيال لانه لو ارتضاه لما اودعها اياه بخلاف العواری لان فيها عرفا حتى لو كانت العارية عقد جوهر لم يردها الا الى المعير لعدم ما ذكرنا من العرف فيه.

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ مال عاریت کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کی اجرت عاریت پر لینے والے کے ذمے ہوگی کیونکہ مال کو مالک کے حوالے کرنا اسی مستعیر کی ذمہ داری ہے کیونکہ اس نے اس مال پر ذاتی نفع حاصل کرنے کے لئے اپنا قبضہ کیا تھا اور واپسی کے خرچ کا نام اجرت ہے لہذا یہ اسی مستعیر پر لازم ہے اور جو چیز کرائے پر لی گئی ہو اس کی واپسی کا خرچ موجد یعنی اس چیز کے مالک کے ذمہ ہوتی ہے اس لئے کہ مستعیر یعنی کرائے دار پر صرف اتنا لازم ہوتا ہے کہ اسے خالی کر کے مالک کے قبضہ میں دے دے اور اس سے عیحدہ ہو جائے اور اس کی جگہ تک مال کو پہنچانا مستعیر پر لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس مستعیر کے قبضے میں مال کے جانے کا نفع حقیقت میں موجد یعنی چیز کے مالک کو ہوتا ہے کیونکہ مستعیر کے قبضہ کرنے کے وقت سے ہی اس موجد کا کرایہ اس پر لازم آجاتا ہے اسی لئے اس کا کرایہ موجد کے ذمہ نہیں ہوتا ہے، اور غصب کی ہوئی چیز کی واپسی کا خرچ غاصب کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ غاصب پر اس مال کو واپس کر دینا واجب ہوتا ہے تاکہ مالک کو کوئی تکلیف اور نقصان نہ ہو لہذا اس کی واپسی کا خرچ غاصب کے ذمہ ہوگا۔

قال: واذا استعار الخ: اور اگر کسی نے ایک گھوڑا عاریت پر لیا پھر اسے اس کے مالک کے اصطبل میں پہنچا دیا اور وہاں وہ ہلاک ہو گیا تو اب یہ ضامن نہ ہو گا لیکن یہ حکم استسنا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ ضامن بن جائے کیونکہ اس نے مالک کو گھوڑا

و جس بھی تک نہیں کیا بلکہ اسے ضائع اور ہلاک کر دیا۔ (ل) یہاں استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عام دستور کے مطابق حوالہ کیا ہے کیونکہ عاریت کی چیزوں کو مالک کے مکان میں رہنا ہی دستور ہے جیسا کہ گھریو استعمال کی چیزیں عاریت پر کے ضرورت پوری ہو جانے کے بعد مالک کے گھر پہنچا دی جاتی ہیں۔ اور اگر اس نے اس گھوڑے کو مالک تک پہنچا دیا تو اس کے خلاف کوئی دلیل نہیں ملے گی۔

ولوردا المصوب الح اور کر مضموب یا ودیعت کو اس کے مالک کے کھلے واپس کر دیا لیکن مالک کے حوالے نہیں کیا تو وہ ضامن ہو گا کیونکہ ایسے ضامن پر یہ واجب ہے کہ اپنے کام کو ختم کر دے جس کی صورت یہی ہے کہ مالک کو واپس کر دے۔ ودیعت واپس کرنے میں مالک اس بات پر راضی نہ ہو گا کہ مال گھر تک پہنچا دیا جائے یا کسی ایسے شخص کے پاس پہنچا دیا جائے جس کا اس کے گھر وادوں میں شمار ہو کیونکہ اگر مالک ایسا کرنے پر یعنی اپنے گھر کے کسی فرد کے حوالے کرنے پر راضی ہو تا تو امانت لینے والے کے پاس امانت نہ رکھتا، بخلاف عاریت کی چیزوں کے کہ ایسی چیزوں میں یہ دستور جاری ہے اسی لئے اگر عاریت میں جو اہرات کی کوئی لڑی ہو تو اس کو مالک کے سوا کہیں اور واپس کرنا صحیح نہیں ہے۔

توضیح:- عاریت یا کرایہ کے مال کو اس کے مالک تک پہنچانے کے خرچ کا کون ذمہ دار ہو گا؟ اگر عاریت پر لئے ہوئے گھوڑے کو یا غصب یا دوست کے مال کو مالک کے ہاتھ میں نہ دے کر براہ راست اس کے گھر پہنچا دیا؟ اور وہ وہاں ضائع ہو گیا تو تاوان لازم آئے گا یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال ومن استعار دابة فردھا مع عده او احیره لم يصمن، والمراد بالاجير ان يكون مساهبة او مشاهرة لانها امانة فله ان يحفظها بيد من في عياله كما في الوديعة بخلاف الاحير مياومة لانه ليس في عياله، وكذا اذا ردھا مع عبد رب الدابة او احيره، لان المالك يرضى به الا ترى انه لو رده اليه فهو يردہ الى عبده، وقيل هذا في العبد الذي يقوم على الدواب، وقيل فيه وفي غيره، وهو الاصح لانه ان كان لا يدفع اليه دائما يدفع اليه احيانا، وان كان ردھا مع احسى ضمن، ودلت المسألة على ان المستعير لا يملك الايداع قصدا كما قاله بعض المشانح وقال بعضهم يملكه لانه دون الاعارة، واؤكوا هذه المسألة بانتفاء الاعارة لانقصاء المدة

ترجمہ:- امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے ایک گھوڑا عاریت لیا اور اس کے اپنے غلام یا مزدور کے ذریعے واپس کر دیا تو وہ ضامن نہ ہو گا یہاں پر اس نوکر سے مردودہ شخص ہے جس کی مزدوری مہینے کے یا سال کے حساب سے ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ گھوڑا اس کے پاس امانت ہے اس لئے اس مستعیر کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس کی حفاظت ایسے شخص کے ذریعے کرے جو اس کے گھر کے افراد میں شامل ہو۔ جیسے ودیعت کے مسئلے میں ہوتا ہے برخلاف ایسے مزدور کے جو روزانہ کی مزدوری میں ہو کیونکہ ایسا شخص گھر کے افراد میں شامل نہیں ہوتا ہے۔ وکذا اذا ردھا الح اسی طرح اگر گھوڑے کو خود اس کے مالک کے غلام یا نوکر کے ذریعے واپس کیا تو بھی ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس کا مالک اس بات سے راضی رہتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اس مستعیر نے یہ گھوڑا اس کے مالک کو واپس کیا تو اس کا مالک خود ہی اپنے اس غلام کو دے دے گا۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس غلام کے بارے میں ہے جو گھوڑوں کی دیکھ بھال کرتا ہو لیکن دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم تمام غلاموں کے لئے عام ہے خواہ وہ صرف گھوڑے کی دیکھ بھال کرتا ہو یا نہیں۔ یہ قول اصح ہے کیونکہ اگرچہ مالک ایسے غلام کو ہمیشہ نہیں دیتا ہے جو اس کی دیکھ بھال نہیں کرتا ہو مگر کبھی کبھی تو دے دیتا ہے۔

وان كان ردھا الخ۔ اور اگر مستعیر نے یہ گھوڑا کسی اجنبی کے ذریعے واپس کیا تو ضامن ہو گا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہے۔

کہ مسعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قصداً دوسرے کے پاس امانت رکھے جیسا کہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے۔ لیکن دوسروں کے نزدیک اُسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ قصداً بھی دوسرے کے پاس امانت رکھ سکتا ہے کیونکہ حکماً عاریت دینے سے ودیعت کا مرتبہ کم ہے۔ یعنی جب ایک شخص کو عاریت پر دینے کا اختیار ہے تو ودیعت دینے کا بھی اختیار ہوگا، (اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ ر۔ع۔) اس مسئلہ کی تاویل ان مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ ایسی صورت میں کہ اس میں عاریت دینے کا ایک وقت مقرر تھا اس لئے اس وقت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے عاریت کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ (ف۔ پورے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلے میں جب اجنبی کے ذریعہ واپس کرنے میں مسعیر کو ضامن بتایا گیا تو کچھ مشائخ نے یہ مسئلہ اخذ کیا کہ مسعیر کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ قصداً اپنے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی چیز دوسرے شخص کی امانت میں دے دے۔

یعنی مسعیر مالی امانت کو دوسرے کے پاس عاریت دے سکتا ہے اسے ضمنی امانت کہا جاتا ہے لیکن قصداً امانت دینا ممنوع ہے۔ کیونکہ موجودہ مسئلے میں اس مسعیر نے مالی امانت اجنبی کو اس لئے امانت دی ہے تاکہ وہ اس کے اصل مالک تک پہنچا دے پھر تلف ہو جائے پر اس مسعیر کو ذمہ دار ٹھہرا دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے ذریعے ودیعت دینا جائز نہیں تھا۔ اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس لئے ہوگا کہ جب عاریت کا وقت ختم ہو گیا تو اب اس مسعیر کو عاریت دینا ودیعت دینا کچھ بھی جائز نہیں رہا اسی لئے وہ ضامن ہوگا اگرچہ ودیعت دینا ہر طرح اس کے اختیار میں ہے کیونکہ جب وہ عاریت دے سکتا ہے حالانکہ عاریت امانت ہے ساتھ ہی اس سے نفع اٹھانے کی بھی اجازت ہے لہذا یہ جائز ہوا تو صرف امانت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا کیونکہ یہ عاریت سے کم مرتبہ ہے۔ (فہم۔ م۔)

توضیح۔ کیا ایک شخص اپنے پاس امانت کے گھوڑے کو اپنے غلام یا ملازم یا خود مالک کے غلام یا نوکر یا کسی اجنبی کے ہاتھ مالک کے پاس واپس کرنے سے ضامن ہوتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن اعاد ارضاً بىضاء للرراعة يكتب انك اطعمتى عند ابى حنيفة وقال يكتب انك اعرتنى، لان لفظة الاعارة موصوغة له والكتابة بالموضوع أولى كما فى اعارة الدار، وله ان لفظة الاطعام ادل على المراد، لانها تحتص بالرراعة والاعارة ينتظمها وغيرها كالبناء ومحوه، فكانت الكتابة بها أولى بخلاف الدار لانها لا تعار الا للسكى، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ۔ اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے خالی زمین دوسرے کو کھیتی کرنے کے لئے دی تو مسعیر عاریت نامے میں عبارت اس طرح لکھے (کہ انک اطعمتى) یعنی تو نے مجھے زمین کھانے کے لئے دی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین نے یوں فرمایا ہے کہ وہ اس طرح لکھے کہ تو نے مجھے یہ زمین عاریت دی ہے۔ (ف۔ معنی اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی زمین عاریت لے تو اس کو چاہیے کہ اس کی دستاویز لکھتے وقت اس طرح لکھے (انک اطعمتى) یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ شخص ایسا مجازی لفظ نہ لکھے بلکہ صراحت عاریت کا لفظ لکھے) لان لفظة النع کیونکہ غلط اعزازی معنی کے لئے موضوع ہے اور لفظ موضوع کے ساتھ تحریر کرنا بہتر ہے جیسا کہ کوئی مکان یا جگہ عاریت دینے میں ہوتا ہے۔ (ف۔ معنی ایسی صورت میں تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق یہی عبارت لکھی جاتی ہے کہ تم نے مجھے یہ مکان عاریت دیا ہے اور یہ جملہ نہیں لکھتے کہ تم نے مجھے بسایا ہے یا سکونت دی ہے۔ اسی طرح زمین کی عاریت میں بھی صراحت لکھنا چاہیے۔)

وله ان لفظة النع امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اطعام اس مطلب پر زیادہ صراحت کے ساتھ دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ کھیتی کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ طعام یعنی کھانا دینے کے یہی معنی ہیں کہ اس میں کھیتی کر کے غلہ حاصل کرے تو گویا اس

نے یہ غلہ اسے دے دیا ہے۔ اور عاریت اور نیاز اور ودیعت سب کچھ شامل ہے جیسے: کہ لفظ عمارت بنانا وغیرہ پس جو لفظ کہ زراعت کے ساتھ مخصوص ہے اسی کا لکھنا بہتر ہوگا، بخلاف مکان والی صورت کے اس میں عاریت لکھنا کافی ہے، کیونکہ مکان تو رہائش کے علاوہ کسی دوسرے کام کے لئے عاریت نہیں دیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب الخ (ف)۔ اسی طرح اگر وہ مستعیر یوں لکھے کہ تم نے مجھے یہ زمین زراعت کے لئے دی ہے بالاتفاق جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں زراعت کے لئے عاریت کی خصوصیات ظاہر ہو گئیں۔ اور عمارت بنانا درخت لگانے وغیرہ کا شرف ختم ہو گیا۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص اپنی خالی زمین کسی کو کھیتی کے لئے دے تو مستعیر اپنی دستاویز کن الفاظ سے لکھے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

﴿کتاب الہبۃ﴾

الہبۃ عقد مشروع لقوله عليه السلام. (تهادوا تحابوا)، وعلى ذلك انعقد الاجماع، وتصح بلايجاب والقبول والقبض، اما الايجاب والقبول فلانه عقد والعقد ينعقد بالايجاب والقبول، والقبض لابد منه لثبوت الملك وقال مالك ثبت الملك فيه قبل القبض اعتباراً بالبيع، وعلى هذا الخلاف الصدقة، ولنا قوله عليه السلام: (لا يجوز الہبۃ الا مقبوضۃ)، والمراد نفی الملك لان الجواز بدونه ثابت، ولانه عقد تبرع وفي اثبات الملك قبل القبض الزام المتبرع شيئاً لم يتبرع به وهو التسليم، فلا يصح بخلاف الوصیۃ، لان اوان ثبوت الملك فيها بعد الموت ولا الزام على المتبرع لعدم اهلیۃ اللزوم وحق الوارث متاخر عن الوصیۃ فلم یملکھا۔ ترجمہ - کتاب ہبہ کے بیان میں۔

ہبہ ایک ایسا عقد ہے جو جائز اور مشروع ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ تم آپس میں ہدیہ لیا دیا کرو اس کی روایت بخاریؒ نے آداب میں اور نسائیؒ اور ابویعلیٰؒ نے بھی کی ہے یا اسی پر اجماع ہے۔ اور ہبہ ایجاب و قبول اور قبضہ سے صحیح ہوتا ہے۔ اما الايجاب الخ اس کے لئے ایجاب و قبول ہی سے منعقد ہوتا ہے، اور قبضہ اس لئے ضروری ہے کہ اس سے ملکیت کا ثبوت ہوتا ہے یعنی عقد تو قبضہ کے بغیر بھی ہو جائے گا لیکن جس کو وہ چیز دی جائے گی یعنی موهوب لباس کو ملکیت اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ اس پر قبضہ ہو جائے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ قبضہ سے پہلے بھی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، جیسے بیع میں مشتری کو قبضہ سے پہلے ہی بیع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

وعلى هذا الخ: یہی اختلاف صدقہ کے معاملہ میں بھی ہے۔ (ف)۔ یعنی ہمارے نزدیک صدقہ پر قبضہ سے پہلے فقیر کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ ہبہ جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جب کہ اس پر قبضہ ہو گیا ہو اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ ہبہ کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی کیونکہ عقد ہبہ کا جائز ہونا قبضہ کے بغیر بھی ثابت ہے۔ (ف) لیکن جو حدیث نقل کی گئی ہے وہ نہیں پائی گئی ہے بلکہ عبدالرزاق نے ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔

ولانه عقد الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ہبہ کرنا احسان کا معاملہ ہوتا ہے اور قبضہ سے پہلے موهوب کی ملکیت ظاہر کرنے کے لئے احسان کرنے والے کے ذمہ ایسی چیز لازم کرنا ہوتا ہے جس کو اس نے اب تک خود پر لازم نہیں کیا ہے یعنی سپرد کرنا لہذا اس ملکیت کو ثابت کرنا صحیح نہیں۔ (ف)۔ یعنی اگر ہم یہ کہیں کہ ہبہ کرنے والے کے ہبہ کرنے سے پہلے چیز جس کو ہبہ کی گئی ہے اس کی ملکیت دی ہوئی چیز میں ثابت ہو گئی تو دینے والے پر لازم آئے گا کہ فوراً اس کے حوالے کر دے کیونکہ چیز جس کو دی گئی ہے وہ اسی کی ملکیت ہے حالانکہ دینے والے نے خود پر اس کو دینا اور حوالہ کرنا لازم نہیں کیا ہے اس طرح اس کے لازم کئے۔

بغیر یہ بات لازم کر دی گئی حالانکہ اس پر کوئی حق واجب نہیں ہے اور یہ بات اسی وجہ سے لازم آئی کہ قبضہ سے پہلے ہی جس کو وہ چیز دی گئی ہے اس کی ملکیت ثابت کر دی لہذا یہ کہنا باطل ہے۔

بخلاف الوصیتہ المح اور یہ حکم وصیت کے خلاف ہے کیونکہ وصیت میں ملکیت کے ثبوت کا وقت وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہے یعنی جب اس نے وصیت قبول کر لی تو وصیت کرنے والے کے مرتے ہی اس کی وصیت ثابت ہو جائے گی اگرچہ اس کا قبضہ نہ ہوا ہو۔ اور یہاں پر احسان کرنے والی میت سے اس میں یہ صداقت ہی نہیں رہی اور ابھی وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا کیونکہ وارث کا حق تو وصیت کے بعد ہے اس لئے وارث وصیت کے مال کا مالک نہیں ہوا۔

توضیح۔ کتاب الہبہ بہہ کی تعریف۔ ثبوت۔ رکن۔ شرط۔ حکم۔ دلیل۔ اصطلاحی الفاظ۔ واہب بہہ کرنے والا موہوب لہ وہ شخص جس کو چیز بہہ کی گئی۔ اس کا رکن ایجاب اور قبول ہے، شرط قبضہ ہے۔

فان قبضہ الموہوب لہ فی المجلس بغیر امر الواہب جاز استحسانا، وان قبض الافتراق لم یجر الا ان یأذن لہ الواہب فی القبض والقیاس ان لا یجوز فی الوجهین، وهو قول الشافعی، لان القبض تصرف فی ملک الواہب اذ ملکہ قبل القبض باق فلا یصح بدون اذنه، ولنا ان القبض بمنزلة القبول فی الہیۃ من حیث انه یتوقف علیہ ثبوت حکمہ وهو الملك والمقصود منه الثبات الملك فیکون الایجاب منه تسلیط لہ علی القبض بخلاف ما اذا قبض بعد الافتراق لانا اما البتہ التسلیط فیہ الحاقا لہ بالقبول والقبول یتقید بالمجلس فکذا ما یلحق بہ بخلاف ما اذا بہاء عن القبض فی المجلس لان الدلالة لا تعمل فی مقابلة الصریح

ترجمہ۔ پھر اگر موہوب یعنی جسے بہہ کیا گیا ہے اس نے بہہ کی مجلس ہی میں بہہ کئے ہوئے مال پر از خود یعنی بہہ کرنے والے کے حکم کے بغیر قبضہ کر لیا تو استحسانا جائز ہو گا وان قبض الخ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد مال جس کو بہہ کیا گیا تھا (یعنی موہوب لہ) نے اس مال پر از خود قبضہ کر لیا تو یہ جائز نہیں ہو گا البتہ اگر دینے والا اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دے دے تب جائز ہو گا۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں قبضہ جائز نہ ہو یعنی خواہ مجلس میں اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو یا جدائی کے بعد اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو چنانچہ امام شافعی کا یہی قول ہے، کیونکہ مال پر قبضہ کرنا مال والے یعنی واہب کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے کیونکہ قبضہ سے پہلے تک اس کی ملکیت باقی ہے لہذا واہب کی اجازت کے بغیر اس شخص کا قبضہ کرنا صحیح نہیں ہو گا۔ (ف۔) لیکن اس میں یہ اعتراض ہے کہ اجازت دو طرح کی ہوتی ہے ایک صراحتہ جو یہاں نہیں پائی گئی دوسری اجازت دالائہ ہوتی ہے مثلاً دینے والے نے قبضہ کرنے سے نہیں روکا اور یہ بات یہاں پائی گئی اس لئے یہی اجازت جو دالائہ ہے کافی ہوتی چاہئے۔

وہنا ان القبض المح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسے بیع میں قبول کرنا پایا جاتا ہے اسی طرح بہہ میں بھی قبضہ کرنا پایا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ بہہ کا حکم یعنی ملکیت کا ثابت ہونا قبضہ کرنے پر ہی موقوف ہے حالانکہ واہب کا مقصد بھی بہہ سے یہی ہے کہ جس کو وہ چیز بہہ کی گئی ہے اس کی ملکیت کو ثابت کر دے۔ لہذا واہب کی طرف سے ایجاب کرنا گویا اس موہوب کو اس چیز کے قبضہ پر مسلط کرنا ہوں۔ بخلاف اس صورت کے مجلس سے جدا ہو جانے کے بعد موہوب لہ نے اس مال پر قبضہ کیا ہو تو یہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ بہہ کرنے میں قبضہ کرنے پر مسلط کرنا جو ہم نے ثابت کیا ہے وہ قبضہ کو بیع کے قبول کرنے کے ساتھ ملانے کے طور پر ہے حالانکہ بیع کو قبول کرنا مجلس ہی تک مقید ہے تو جو چیز اس قبول کے ساتھ لگائی گئی ہے یعنی بہہ پر قبضہ کرنا وہ بھی اپنی مجلس تک

ہی مقید ہے یعنی جس طرح بیج کی مجلس میں قبول کرینے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح بہہ میں بھی قبضہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن قبول کرنے کا اختیار چونکہ صرف مجلس ہی تک ہوتا ہے اس لئے بہہ پر قبضہ کا اختیار بھی بہہ کی مجلس تک ہی ہو گا اور اس سے جدائی کے بعد نہ ہو گا۔

لیکن اس قبضہ کو قبولیت کے ساتھ ملانا دلالت ہے، یعنی واہب کے عمل سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ اس نے قبضہ کی اجازت دے دی ہے اس کے برخلاف اگر واہب نے بہہ کی مجلس ہی میں جسے بہہ کیا گیا ہے یعنی موبہ لہ کو قبضہ سے صراحتاً منع کر دیا ہو اس کے باوجود وہ قبضہ کر لے تو قبضہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ صراحت کے مقابلے میں دامت کام نہیں کرتی۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ غف غفہ غفہ کے معنی میں آتا ہے چنانچہ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ میرے والد نے رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنے اس بیٹے کو اپنا ایک غلام علیلہ دیا یعنی دیدیا اس بات پر آپؐ گواہ رہیں۔ تب رسول اللہؐ نے فرمایا کیا تم نے اس کی طرح ہر بڑے کو علیلہ دیا ہے انہوں نے عرض کیا کہ نہیں تب آپؐ نے فرمایا کہ پھر مجھے ظلم پر گواہ مت بناؤ اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ تم اسے واپس لے لو، اس کی روایت صحیح ستہ نے کی ہے۔)

توضیح :- اگر موبہ لہ نے واہب کے حکم کے بغیر ہی مال بہہ پر مجلس بہہ کے اندر یا مجلس

کے حتم ہونے کے بعد قبضہ کر لیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال وينعقد الهبة بقوله وهبت وحلت واعطيت لان الاول صريح فيه والثاني مستعمل فيه قال عليه السلام اكل اولادك لحلت مثل هذا وكذا الثالث يقال اعطاك الله ووهبك الله بمعنى واحد، وكذا ينعقد بقوله اطعمت هذا الطعام وحلت هذا الثوب لك واعمرتك هذا الشيء وحملتك على هذه الدابة اذا بوى بالحمل الهبة، اما الاول فلان الاطعام اذا اصيف الى ما يطعم عيه يراد به تمليك العين بخلاف ما اذا قال اطعمتك هذه الارض حيث يكون عارية لان عيها لا يطعم فيكون المراد اكل علتها، واما الثاني فلان حرف اللام للتمليك واما الثالث فلقوله عليه السلام (فمن اعمر عمرى فهي للمعمر له ولورثته من بعده)، وكذا اذا قال وحلت هذه الدار لك عمرى لما قلنا، واما الرابع فلان الحمل هو الاركاب حقيقة فيكون عارية لكه يحتمل الهبة يقال حمل الامير فلانا على فرس ويراد به التملك فيحمل عليه عند نيته

ترجمہ :- قدورٹی نے فرمایا ہے کہ جن الفاظ سے بہہ منعقد ہوتا ہے وہ یہ ہیں، میں نے تجھے بہہ کیا۔ میں نے تجھے نکلہ دیا۔ میں نے تجھے عط کیا، کیونکہ پہلے لفظ بہہ کے معنی میں صراحتاً ہے اور دوسرے لفظ اس معنی میں مجازاً مستعمل ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا اسی کی طرح دوسرے بچوں کو بھی نکلہ دیا ہے یعنی بہہ کیا ہے۔ اسی طرح تیسرا لفظ بھی اسی معنی میں مستعمل ہے اس لئے اعطاک اللہ ما وھبک اللہ دونوں الفاظ ایک معنی میں بولے جاتے ہیں۔ (ف مثلاً کسی کے بچے ہونے پر اس کے دوست احباب کہتے ہیں کہ اللہ نے تجھے بچہ بہہ کیا ہے۔ اور اسی معنی میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے اور دے عط کی ہے اس سے معصوم ہوا کہ غف عطا اور بہہ دونوں ہی ایک معنی میں بولے جاتے ہیں۔)

وکذا انعقد بقوله الح اسی طرح ان الفاظ سے بھی بہہ منعقد ہوتا ہے اگر یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ طعام کھلایا۔ میں نے کپڑا تمہارے نام کر دیا عربی میں یوں کہا کہ اعمرتک هذا الشیء یعنی میں نے تم کو یہ چیز تمہاری زندگی بھر کے لئے دی یوں کہا کہ میں نے تم کو اس گھوڑے پر بٹھلایا یعنی سوار کیا بشرطیکہ ردنے یا سوار کرنے سے مقصود وہیہ کرنا ہو۔

اما الاول الح اس جگہ اور یعنی غف الطعام سے بہہ مراد یہاں اس لئے جائز ہے کہ الطعام یعنی کھانے کی جب نسبت ایسی چیز کی حرف کی جارہی ہو جو خود کھائی جاتی ہو جیسے گیہوں وغیرہ تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ عین شے (یہی چیز) تمہاری ملکیت میں

دی گئی۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے کہا کہ میں نے تم کو یہ زمین اطعام کی تو اس سے مراد عاریت ہوگا کیونکہ عین زمین نہیں کھائی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمین سے جو کچھ حاصل ہو وہ میں نے تم کو کھلایا۔ (ف) یعنی میں نے تم کو یہ زمین اس لئے دی کہ تم اس میں سے زراعت کر کے غلہ حاصل کرو جو تمہارے کھانے میں آئے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تم اس زمین کا لگان حاصل کرو کیونکہ مستعیر کو کرائے پر دینے کا اختیار نہیں ہے لہذا اس جملے سے صرف اتنا اختیار دیا گیا کہ اس میں خود کھیتی کر کے غلہ حاصل کرو۔ انا حاصل جب یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ زمین کھانے کے لئے دی تو زمین ایسی چیز نہیں ہے کہ خود کھائی جائے لہذا اس جگہ اطعام کے معنی عاریت کے ہیں اور اگر ایسی چیز کی طرف اطعام کی نسبت کی جو خود کھائی جاتی ہو جیسے یوں کہا کہ میں نے تمہیں یہ غنہ یا خرما پرورٹی وغیرہ اطعام یعنی کھانے کو دی یا کھائی تو ظاہر ہے کہ کھانے سے یہ چیزیں خود ختم ہو جائیں گی لہذا اسے عاریت نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ اصل شے کو مالک بنانا ہے اور اسی کا نام ہبہ ہے۔

واما الثانی الح اور اب دوسرا لفظ تو وہ اس لئے ہبہ ہے کہ اس میں حرف لام موجود ہے تو تمہیک یعنی مالک بنانے کے سے آتا ہے۔ (ف) یعنی جب عربی میں یوں کہا کہ هذا الثوب لك اس سے ہبہ اس لئے مراد یہ جاتا ہے کہ اس میں غلط لک میں جو لام ہے اس کے معنی تمہارے لئے یعنی تمہاری ملکیت میں ہیں اس لئے پڑے کو اس کی ملکیت میں دینا ہی ہبہ ہے۔ اما الثالث الح اور تیسرا لفظ یعنی میں نے تم کو یہ چیز عمری دی ہے تو اس کو ہبہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کو کوئی چیز عمری دی تو یہ عمری اس شخص کی زندگی بھر کے لئے ہے اور اس کے بعد اس کے ورثوں کے لئے ہے۔ (ف) اس کی روایت بخاری کے عدوہ مسلم و سنن اربع نے کی ہے۔ اس حدیث میں بھی جب یہ عمری اس کے لئے ہوئے کا فیصد دے دیا تو یہ غلط بھی دوسرے لفظ کے معنی میں ہوا۔ یعنی اس کی ملکیت میں ہے۔ اب جب اس نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز تم کو عمری دی تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ اس کی ملکیت ہو گئی سی کو ہبہ کرنا کہا جاتا ہے۔

لو کذا اذا الح اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے یہ گھر تمہارے لئے عمری کر دیا تو بھی اوپر بیان کی ہوئی دلیل کی وجہ سے یہ ہبہ ہے۔ (ف) یعنی تمہارے لئے (ی عربی میں) ام تمہیک کے لئے ہے بلکہ عمری خود ہی ہمیشہ کی ملکیت کے لئے ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ واما الرابع الح اور اب چوتھا لفظ یعنی گھوڑے پر بٹھانا تو اس کے لغوی معنی سوار کرنے کے ہیں لہذا یہ عاریت ہو گا ساتھ ہی اس میں ہبہ کا بھی احتمال ہے چنانچہ محاورے میں بولتے ہیں کہ سردار نے فداں شخص کو گھوڑے میں بٹھایا اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ سردار نے اس کو اس گھوڑے کا مالک بنادیا تب اگر اس کے کہتے وقت ہبہ کی نیت ہو تو ہبہ کے معنی پر ہی اس کو محمول کیا جائے گا۔

توضیح۔ ہبہ کن کن الفاظ سے منعقد ہوتا ہے، اور کیوں، مع مثل

ولو قال كسوتك هذا الثوب يكون هبة لانه يراد به التملك قال الله تعالى او كسوتهم ويقال كسى الامير فلان ثوبا من ثوبه منه، ولو قال منحتك هذه الجارية كنت عارية لما روي من قبل ولو قال داري لك هبة سكتي او سكتي هبة فهي عارية لان العارية محكمة في تملك المصلحة والهبة تحتتمها وتحتتم تملك العيين فيحمل المحتمل على المحكم، وكذا اذا قال عمرى سكتي او على سكتي صدقة او صدقة عارية او عارية هبة لما قد مناه ولو قال هبة نسكها فهي هبة لان قوله تسكنها مشورة وليس تفسير له وهو تنبيه على المقصود بخلاف قوله هبة سكتي لانه تفسير له

ترجمہ۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا ہے تو یہ بھی ہبہ ہے کیونکہ اس سے مالک ہونا مراد یہ جاتا ہے جیسا کہ خود اللہ تبارک و تعالیٰ نے قسم کے کفارے کے بارے میں فرمایا ہے او کسوتهم یا اس فقیر وں کا لباس اسی طرح دوسرے میں بول

جاتا ہے کہ سردار نے فلاں شخص کو خلعت پہنایا یعنی اس کا مالک بنادیا۔ (ف)۔ یعنی سردار حقیقت میں وہ کپڑا اس شخص کے بدن میں نہیں پہناتا بلکہ اس وقت اس کے حکم سے کوئی بھی اسے پہن دیتا ہے صرف وہ خلعت اس کے ساتھ کر دیا جاتا ہے یعنی یہ لباس اس کی ملکیت میں دے دیا جاتا ہے لیکن محاورے میں اسی طرح کہتے ہیں کہ خلعت پہنایا اس سے معوم ہوا کہ کپڑا پہنایا خلعت پہنانا مالک بنانا اور بہہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے اس وقت جب کوئی یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا ہے۔

ولو قال محتك الح اور اگر یوں کہہ کہ میں نے تم کو یہ باندی منحہ دی تو اس کے معنی عاریت کے ہیں س کی دلیل وہی حدیث ہے جو میں نے اس سے پہلے روایت کی ہے یعنی رسول اللہ کا یہ فرمان المصحف مردودہ یعنی عاریت کو واپس کرنا ضروری ہے اگر یہ کہا جائے کہ منحہ بھی تو بہہ کرنے کے معنی میں آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو منحہ حقیقت میں عاریت سے معنی میں ہے اگرچہ مجازاً بہہ کے معنی میں بھی ہے۔ لہذا مجاز نہیں لیا جائے گا دوسری چیز یہ کہ جس غلط میں دونوں باتوں کا احتمال ہو تو اس میں بہہ کا مرتبہ اعلیٰ ہے لہذا عاریت کا مرتبہ کم تر ہے اس لئے یہی یقینی معنی ہوں گے اور چونکہ بہہ کے معنی میں شک ہو اہدا اس پر اسے محمول نہیں کیا جائے گا۔

ولو قال داری الخ اور اگر عربی زبان میں یوں کہا کہ (داری لك هبة سکنی) یعنی میرا گھر تمہارے لئے سکنی بہہ ہے یعنی سکونت کے نفع کو مقدم کر کے یا مؤخر کر کے دیا تو یہ بہہ نہیں ہو گا بلکہ عاریت ہو گی کیونکہ نفع کا مالک کرنے میں عاریت یعنی سکنی (رہائش) قطعی معنی میں ہے اور بہہ میں دو باتوں کا احتمال ہے کہ شاید نفع کا مالک بنایا ہو یا اس نے شے کا مالک بنایا ہو اس لئے احتمال معنی کو چھوڑ کر قطعی معنی لئے جائیں گے۔ (ف)۔ یعنی اس قیام میں دو باتوں کا احتمال ہے ایک یہ کہ سکنی یعنی رہائش کے نفع کا مالک بنایا ہو۔ کیونکہ لفظ سکنی صرف نفع کی ملکیت کے لئے قطعی ہے اور اس سے اصل شے کی ملکیت کا احتمال نہیں ہے اور اس کے ساتھ جو لفظ (بہہ) دیا ہے اس کے یہ معنی بھی لئے جاسکتے ہیں کہ میں نے تم کو اس کا نفع بہہ کیا ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ میں نے تم کو یہ اصل مکان بہہ کیا ہے۔ یعنی تم اس میں رہائش کا فائدہ بھی حاصل کرو پس اگر ہم غلط (سکنی) کا حافظ کریں تو یہ صرف عاریت کے معنی میں ہے اور اگر لفظ (بہہ) کا لفظ کریں تو اس میں اس کا احتمال ہوتا ہے کہ یہ بہہ ہے یا عاریت ہے اسی لئے ہم نے احتمال معنی کو چھوڑ کر یقینی معنی پر محمول کیا۔ احاصل جب بہہ کرنے والے نے اپنے کلام میں ایسے دو غلط محاورے جن میں سے ایک عاریت ہو اور دوسرے سے بہہ کا احتمال ہو تو عاریت پر سے محمول کرنا لازمی ہو گا کیونکہ عاریت سے کم تر کوئی چیز نہیں ہے اب اگر اعلیٰ درجہ یعنی بہہ مراد نہ ہو تو کم از کم یہ مراد تو ضرور ہو گی کہ عاریت ہے لہذا یہی یقینی ہو جائے گا۔

وکذا اذا قال الخ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میرا یہ گھر تمہارے لئے عمری سکنی ہے یا نخلہ سکنی ہے یا سکنی صدقہ ہے یا صدقہ عاریتہ ہے یا عاریتہ بہہ ہے تو ان تمام صورتوں میں مذکورہ بالا وجہ کی بناء پر عاریت مراد ہو گی۔ ولو قال هبة الخ اور اگر یوں کہہ کہ میرا یہ گھر تمہارے لئے بہہ ہے تم اس میں رہائش کرو تو یہ بہہ ہے کیونکہ اس میں یہ غلط کہنا کہ تم اس میں رہائش اختیار کرو مشورے کے طور پر ہے اور یہ غلط اس بہہ کی تفسیر نہیں ہے بلکہ اصل مقصد پر تنبیہ کرنا ہے یعنی میری غرض بہہ کرنے سے یہ ہے کہ تم اس میں رہنا شروع کرو تم اس کو ضائع مت کرو بلکہ اس سے فائدہ اٹھاؤ اور رہنے لگو، بخلاف اس قول کے کہ بہہ سکنی ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ سکنی غلط بہہ کی تفسیر ہے۔

توضیح۔ ان الفاظ سے کیا مراد لیا جاتا ہے

کسوتك هذا الثوب محتك هذه الحارية داری لك هبة سکنی سکنی هبة عمری سکنی بحلی سکنی صدقہ

قال ولا يحوز الهبة فيما يقسم الا محوذة مقسومة وهبة المشاع فيما لا يقسم جائز، وقال الشافعي يحوز

ی الوجہین، لانہ عقد تملیک فیصح فی المشاع وغیرہ کالبيع بانواعه وهذا لان المشاع قابل لحکمه وهو لملک فیکون محلا له، وکونه تبرعا لا یطله الشیوع کالقرض والوصیة، ولنا ان القبض منصوص علیہ فی لہبۃ فیشرط کماله والمشاع لا یقبلہ الا بضم غیرہ الیہ وذلك غیر مہوب، ولان فی تجویزہ الرامہ شیئا لم یلتزمہ وهو القسمة ولهذا امتنع جوازہ قبل القبض کیلا یلزمہ التسليم بخلاف ما لا یقسم لان القبض القاصر یو الممكن فیکفی بہ ولانہ لا یلزمہ مؤنة القسمة.

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو چیز تقسیم کرنے کے قابل ہو اس کو بہہ کرنا جائز نہیں ہے مگر اسی صورت میں جب تقسیم کر کے علیحدہ علیحدہ کر دی گئی ہو، اور جو چیز تقسیم کرنے کے قابل نہ ہو اس کو تقسیم کئے بغیر بہہ کرنا جائز ہے۔ (ف)۔ معلوم ہوتا چاہئے کہ جو چیز تقسیم کے قابل ہے اس میں بہہ جائز نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اگرچہ نفس بہہ جائز ہوتا ہے اس میں ملکیت اسی وقت جائز ہوگی جب اس کو تقسیم کر کے الگ الگ کر دیا جائے اور محوز ہو گئی ہو یعنی بہہ کرنے والے کا اس چیز کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہ رہا ہو اس لئے اگر بہہ کرنے والے نے ایسے مکان یا ایسی زمین جو تقسیم کے قابل ہے اس میں سے آدھا حصہ بہہ کیا تو یہ بہہ کرنا تو صحیح ہو گیا مگر دوسرے کی ملکیت اس میں ثابت نہ ہوگی جب اس کو تقسیم کر کے اس کے حوالہ کر دے گائب بہہ پورا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ چیز تقسیم کے قابل نہ ہو جیسے غلام یا ایک گھوڑا وغیرہ تو اس کے آدھے کا بہہ کرنا جائز ہے کیونکہ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا ہے، پھر یہ معنوم ہونا چاہئے کہ قابل تقسیم سے مراد یہ ہے کہ تقسیم کے بعد ویسا ہی فائدہ اس سے حاصل ہو سکے جیسا فائدہ اس کی تقسیم سے پہلے ہوتا تھا، کیونکہ اگر پہلی قسم کا فائدہ اس سے حاصل نہ ہو سکے جیسے ایک چھوٹا کرہ یا چھوٹا حمام اور غلام اور چکی وغیرہ یا اس کی تقسیم ممکن ہی نہ ہو۔ جیسے: ایک غلام ایک گھوڑا تو یہ سب تقسیم کے قابل نہیں ہیں اس لئے ان چیزوں میں بغیر تقسیم کے بھی بہہ جائز ہے۔

وقال الشافعی الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مال بہہ تقسیم کے قابل ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ بہہ ایک مالک بنادینے کا نام ہے اس لئے وہ مشترک اور غیر مشترک دونوں قسموں میں صحیح ہے جیسے کہ بیع کی تمام قسمیں دونوں صورتوں میں صحیح ہوتی ہیں یعنی خواہ وہ تقسیم کو قبول کرے یا نہ کرے اس کو بیچنا صحیح ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بہہ میں غیر مقسوم یعنی ایسے مال کا بھی بہہ ہو سکتا ہے جو تقسیم کے قابل نہ ہو اور قبول کرنے کے معنی ملک بننے کے ہیں ہذا غیر مقسوم مال بھی اس لائق ہوا کہ اس کو بہہ کیا جاسکے اور بہہ کرنا ایک ایسے احسان کی بات ہے کہ وہ شرکت کی وجہ سے ختم نہیں ہوتی جیسے قرض اور وصیت میں ہے۔ (ف) چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک ہزار درہم اس شرط پر دے کہ اس میں سے نصف تمہارے ذمے قرض رہیں گے اور باقی نصف بضاغت کے لئے ہے۔ تو یہ قرض جو مشترک ہے جائز ہوتا ہے اور قرض میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ تقسیم کی شرط نہ ہو یہی صورت صدقے میں بھی ہے اور جس طرح قرض اور صدقہ ایک احسان رکن کا معاملہ ہے حالانکہ مشترک ہونے سے اس کی ملکیت میں نقصان بھی نہیں ہوتا اسی طرح بہہ میں بھی تقسیم سے پہلے ملکیت ثابت ہو جاتی چاہیے۔

ولنا ان القسمة الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ بہہ کی صورت میں قبضہ کا ہونا منصوص علیہ ہے، یعنی بہہ میں قبضہ کا ہونا نص سے ثابت ہے۔ اس لئے اس پر پورے قبضے کا ہونا شرط کے ساتھ ہو گا۔ اور جو چیز تقسیم نہیں کی گئی ہے وہ پورے قبضے کو قبول نہیں کرتی ہے البتہ اس صورت میں صحیح ہے جب دوسری چیز بھی اس کے ساتھ ملائی جائے حالانکہ وہ چیز بہہ نہیں کی گئی ہے۔ (ف) معلوم ہوتا چاہیے کہ اس جگہ منصوص علیہ سے مراد وہ روایت ہے جو اوپر حدیث کے غلط سے گزری ہے کہ بہہ صحیح نہیں ہے مگر اسی صورت میں صحیح ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہو اس باب میں دوسرے آثار بھی موجود ہیں چنانچہ یہ روایت ہے قال عبد لوزاق احبرنا سفیان الثوری عن منصور عن ابراہیم النخعی قال لا تجوز الہبۃ حتی تقبض والصدقة تجوز قبل

ان قبض یعنی ابراہیم ٹخی تاجی نے فرمایا ہے کہ بہہ جز نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کیا جائے لیکن قبضہ کرنے سے پہلے بھی صدقہ جائز ہو جاتا ہے امام مالکؒ نے منو حائیں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ایک طویل اثر روایت کیا ہے جس میں حضرت ابو بکرؓ نے اپنی بیٹی عائشہؓ کو ایسے بیس دست چھوہارے جو ابھی تک توڑے نہیں گئے تھے لیکن توڑے جانے والے تھے بہہ کئے تھے اتنے میں حضرت ابو بکرؓ کی وفات کا وقت آگیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر تم نے ان پر قبضہ کر لیا ہو تا تو وہ سب تمہارے ہو جاتے لیکن اب تو فرائض خداوندی کے قانون کے مطابق تمام وارثوں میں ان کو تقسیم کر دو۔ اور سی کی روایت محمدؐ اور عبد الرزاقؒ نے بھی کی ہے۔ سی طرح حضرت عمرؓ سے بھی قرضہ کی شرط کو عبد الرزاقؒ نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی ہے در عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی جید سند کے ساتھ یہی روایت کیا ہے۔

پس یہ روایت اس دعوے میں کافی ہے کہ بہہ میں قبضہ کرنا شرط ہے اور قبضہ کے بغیر ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، ورنہ بیع میں اگر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس لئے کہ وہ عقد مبادیہ ہے بخلاف بہہ کے وہ صرف احسان کا نام ہے اس لئے اگر بہہ کرنے والے نے غیر تقسیم شدہ مال بہہ کیا اور ہم یہ کہیں جس کو مال بہہ کیا گیا تھا تو اس کی ملکیت ثابت ہو گئی۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ موبوبہ لہ کی ملکیت سے واپس کی ملکیت مشترک ہے ہذا بہہ کرنے والے پر یہ چیز لازم آئی کہ تقسیم کر دے۔ اس طرح اس پر بہہ کرنا تو وجہ نہیں تھا لیکن اب تقسیم کرنا اس کے ذمے لازم ہو گیا اور یہ بات احسن کے خلاف ہے۔ سی بناء پر مصنفؒ نے لکھا ہے کہ (کولان فی تحویزہ الحج اور اس وجہ سے بھی کہ مشاع اور مشترک میں موبوبہ کی ملکیت جائز کرنے میں واپس کئے ذمہ ایسا کام لازم جاتا ہے جسے اس نے خود پر لازم نہیں کیا ہے۔ (ف) بلکہ اس نے صرف احسان کرنے کا ارادہ کیا تھا اور کوئی دوسری چیز اپنے اوپر لازم نہیں کی تھی۔) دی چیز ہزارہ ہے۔ (ف) یعنی تقسیم کرنا اس کے ذمہ لازم ہو گا حالانکہ اس نے تقسیم کے کام کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا۔)

ولہذا امتنع الحج سی وجہ سے قبضہ سے پہلے بہہ جز ہونے کو منع کر دیا گیا تاکہ بہہ کرنے والے کے ذمہ پر دکر کرنے کا کام لازم نہ آئے یعنی بغیر اس کی رضا مندی کے لازم نہ ہو جائے بخلاف ایسی چیز کے جو تقسیم کے قابل نہیں ہے کیونکہ اس میں تقسیم کرنے کی شرط نہیں ہے کیونکہ اس میں تو ناقص قبضہ ہی ممکن ہے اس لئے اسی پر اکتفا کیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ واپس کے ذمہ تقسیم کا خرچ لازم نہیں آئے گا۔ (ف) مگر نفع اٹھانے کے لئے مہیات لازم آئے گی مہیات کے معنی ہیں باری باری سے نفع اٹھانا۔

توضیح :- قابل تقسیم مال کو بہہ کرنا کتب صحیح ہو گا۔ مال مشاع کو بہہ کرنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

والمہایاة تلزمہ فیما لم یترع بہ وهو المفعلة والہیة لاقت العین، والوصیة لیس من شرطها القبض، وكذا البیع الصحیح والبیع الفاسد والصرف والسلم فالقبض فیہا غیر منصوص علیہ، ولانہا عقود صماں فتابس لزوم مؤنة القسمة، والقرص تبرع من وجہ وعقد صماں من وجہ، فشرطنا القبض القاصر دون القسمة عملا بالشہیہ علی ان القبض غیر منصوص علیہ فیہ، ولو وہب من شریکہ لا یحور، لان الحکم یدار علی نفس الشیوع قال ومن وہب شقصا مشاعا فالہیة فاسدة لما ذکرنا فان قسّمہ وسلمہ حاز، لان تمامہ بالقص وعنده لا شیوع قال ولو وہب دقیقا فی حطة او دھا فی سمسّم فالہیة فاسدة، فان طحس وسلمہ لم یحر. وكذا السمس فی اللس، لان الموهوب معدوم، ولہذا لو استرحہ الغاصب یمدک والمعدوم لیس بمحل للملك، فوق العقد باطلا، فلا یعقد الا بالتحدید بخلاف ما تقدم لان المشاع محل للتملیک، وہیة اللس فی

الضرع والصوف علی ظہر الغنم والزرع والنخل فی الارض والتمر فی السحیل بمزولة المشاع، لان امتناع الجواز للاتصال وذلك يمنع القبض كالمشاع.

ترجمہ - اور مہیات (یعنی ہبہ کی ہوئی چیز مشاع غلام سے دو مالکوں کا باری باری کے ساتھ نفع اٹھانا) اور مہیات ایسی چیز میں لازم آتی ہے جس کے ساتھ اُس نے تبرع نہیں کیا یعنی (اس غلام سے) منفعت جب کہ ہبہ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہوتا ہے۔ (ف)۔ یعنی تبرع ہبہ ہے اور ہبہ کا تعلق اس مال عین یعنی مشاع غلام کے ساتھ ہوا ہے جب کہ اس میں کوئی تقسیم لازم نہیں آئی ہے اور اگر مہیات لازم آئی تو اس غلام کے نفع کے ساتھ لازم آئی جس میں تبرع نہیں ہوا۔ اس مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس چیز میں کچھ لازم آیا وہ ہبہ نہیں ہے اور جو ہبہ ہے اس میں کچھ لازم نہیں آیا۔ والوصیۃ الخ اس جگہ وصیت کا اعتراض اس وجہ سے نہیں ہو سکتا ہے کہ وصیت کے لئے شرط قبضہ ہونا نہیں ہے۔ اسی طرح بیع و بیع ذمہ و بیع صرف و بیع سلم کا بھی حال ہے یعنی اول تو ان میں سے کسی میں قبضہ شرط نہیں ہے اور دوسرے اس لئے کہ یہ سب ایسے عقود کی قسمیں ہیں جن میں ضمانت لازم آجاتی ہیں ہذا تقسیم کا خرچہ لازم ہونے کے لئے یہ عقود زیادہ مناسب ہیں۔ (ف)۔ یعنی یہ سب محض احسان نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے دونوں فریق کو عوض اور نفع حاصل ہوا ہے لہذا اس کے خرچ کو بھی برداشت کرنا لازم ہوا۔

والقروض تبرع الخ اور قرض کا حال یہ ہے کہ وہ ایک وجہ سے تبرع ہے اسی بناء پر کسی کو قرض دینا لازم نہیں آتا ہے۔ مگر دوسرے اعتبار سے یہ عقد ضمان ہے یعنی جو کچھ دیا ہے اتنا ہی ضمان لازم آئے گا یعنی جو دیا ہے اسی کے مثل ضمان ہوگا۔ اس لئے قرضے میں ہم نے تقسیم کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ ناقص قبضہ ہونا شرط کیا ہے تاکہ دونوں اعتبار پر عمل ہو سکے اس کے علاوہ قرضہ میں قبضہ کے ہونے کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ مف۔ اُس میں قبضہ کی شرط بھی نہیں ہے۔ ولو وہب من شریک الخ۔ اور اگر تقسیم کے قابل چیز ایسی ہو جو دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے اس نکلے کو جو ابھی تک تقسیم نہیں ہوا ہے دوسرے کو ہبہ کر دیا تو ہبہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس حکم کی بنیاد تو صرف شرکت پر ہے۔ (ف) یعنی مشترک اور غیر مقسوم ہونے سے ہبہ ناجائز ہوتا ہے۔

قال: ومن وهب الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غیر تقسیم شدہ ایک کھڑا ہبہ کر تو ہبہ فاسد ہو گا اسی دلیل سے جو کہ اوپر بیان کی گئی ہے اس صورت میں جب کہ یہ چیز (ہبہ) تقسیم کے قابل ہو پھر اگر اس کو تقسیم کر کے حوالے کر دیا تو ہبہ جائز ہو جائے گا کیونکہ ہبہ تو قبضہ کے بعد ہی پورا ہوتا ہے حالانکہ اس قبضہ کے وقت اس نکلے میں کوئی شرکت باقی نہیں رہی تھی تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس نے جب ہبہ کیا تھا اسی وقت اس میں شرکت نہیں تھی۔ قال: ولو وهب دقيقا الخ اگر کسی نے اس آٹا کو جو ابھی گیہوں کی شکل میں ہے ہبہ کیا یا اس تیل کو جو ابھی تک تلوں و دردانوں میں ہے ہبہ کیا تو یہ ہبہ فاسد ہو گا اس کے بعد اگر اس گیہوں کو پیس کر آٹا بنادیا یا اگر تلوں کو پیس کر یعنی مشین میں ڈال کر تیل نکال لیا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دودھ کے اندر جو ابھی تک مکھن موجود ہے وہ ہبہ کیا تو اس کا بھی حکم یہی ہے۔

لان الموهوب الخ کیونکہ جو چیز ہبہ کی گئی ہے وہ ابھی تک ناپید ہے اسی لئے اگر کوئی شخص کسی کا گیہوں غصب کر کے اسے آٹا بنا دے یا گیہوں غصب کر کے تیل نکال لے یا تیل غصب کر کے تیل نکالے یا دودھ غصب کر کے مکھن نکال لے تو وہ غصب ان غصب کی ہوئی چیزوں کا ضامن ہو کر ان چیزوں کا مالک ہو جاتا ہے لیکن جو چیز ناپید ہو اس پر ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ہبہ کا معاملہ یہاں باطل ہوگا۔ اور اگر اس نے ان چیزوں کو نکال دیا تو بھی ہبہ صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ دوبارہ ان چیزوں کو ہبہ نہ کرے، بخلاف زمین وغیرہ کے ایک نکلے کے ہبہ کرنے کے معنی ایسے نکلے کو جو تقسیم نہ کیا گیا ہو کیونکہ اس کا ہبہ درست ہوتا ہے البتہ اس پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ جو چیز مشترک اور موجود ہو وہ چیز مالک بنانے کے لائق ہے۔ (ف) اسی لئے ایسی چیز میں صرف تقسیم کر دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہبۃ اللین الخ اور تھنوں میں دودھ کا بہہ کرنا اور بکری کی پیٹھ پر اس کے اُون کو بہہ کرنا اور زمین پر لگی ہوئی کھیتی باڑی میں لگے ہوئے درخت کو بہہ کرنا یا کھجور وغیرہ میں لگے ہوئے پھل کو بہہ کرنا مشترک مال کے بہہ کرنے کے حکم میں ہے یعنی اصل میں بہہ تو صحیح ہو جائے گا لیکن اس کے جائز ہونے کا حکم نہیں ہو گا کیونکہ ان چیزوں میں اتصال کی وجہ سے جائز ہونا ممنوع ہے جیسے کہ مشترک مال میں ہوتا ہے اور اتصال کی وجہ سے اس پر قبضہ ہونا بھی ممنوع ہے جیسے کہ مشترک مال میں ہوا کرتا ہے۔

توضیح۔ قابل تقسیم چیز بہہ کرنے یا قرض دینے یا وصیت کرنے کی صورت میں تقسیم کرنے کے خرچ کا ذمہ دار کون ہوگا، مہایات کے معنی اور اس کی صورت، اگر کسی نے آٹا جو ابھی تک گیہوں کے اندر ہے یا تیل جو دانوں میں موجود ہے یا دودھ جو تھن میں ہے یا مکھن

جو دودھ ہی ہے بہہ کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

المہایات لعة التھیاء سے مفاعلتہ کے وزن پر ہے۔ کسی شئی کی رضامندی کی حالت ظاہرہ۔ التہایو باب تھاعل سے ہے یعنی فریقین میں سے ایک فریق کسی بات پر راضی ہو جائے تو دوسرا بھی اسی پر راضی ہو جائے۔ یعنی ہر فرد ایک ہی حالت اور ایک ہی بات پر راضی ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لفظ التھیاء سے مفاعلتہ کے وزن پر ہے۔ یعنی ایک فریق جب کسی چیز سے فارغ ہو جائے تو دوسرا اس سے انتفاع کرنے لگے۔ القسمت اور التہایو میں فرق یہ ہے قسمت کی صورت میں دونوں فریق ایک ہی وقت میں اپنے اپنے حصہ سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور التہایو میں ایک فریق جب اپنے حصہ یا اپنی باری سے فائدہ اٹھ کر فارغ ہو جاتا ہے تب دوسرا اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور اس کے شرعی معنی میں قسمة المنفع۔ (ہدایہ۔ از مجمع الانھر)۔

المہایات عبارة عن تقسیم المنافع کا عطاء القراء علی انتفاع احد الشریکین منه ولاحر كذلك قال السيد "ہی قسمة المنافع

علی التعاقب والصواب" (قواعد الفقہ) اوزالحق قاسمی

قال: وادا كانت العین فی ید الموهوب له ملکها بالہبة وان یجذد فیہ قبضاً، لان العین فی قبضہ والقبض هو الشرط بخلاف ما اذا ماعه منه لاین القبض فی البیع مضمون فلا ینوب عنه قبض الامانة اما قبض الہبة غیر مضمون فینوب عنه، واذا وهب الاب لابنہ الصغیر ہبة ملکها الاب بالعقد لانه فی قبض الاب فینوب عن قبض الہبة، ولا فرق بین ما اذا کان فی یدہ او فی ید مودعہ، لان یدہ کیدہ بخلاف ما اذا کان مرهونا او مغضوباً او مبیعاً بیعاً فاسداً، لانه فی ید غیرہ او فی ملک غیرہ، والصدقة فی هذا مثل الہبة، وكذا اذا وهبت له امه وهو فی عیالها والاب میت ولا وصی له، وكذلك کل من یعولہ وان وهب له اجنبی ہبة تمت بقبض الاب، لانه یملک علیہ الدائر بین السافع والضار، فالولی ان یملک السافع

ترجمہ۔ تدور کی نے فرمایا ہے کہ اگر وہ نفس مال جسے بہہ کیا ہے پہلے سے ہی اسی شخص کے قبضہ میں ہو جس کو ابھی بہہ کیا ہے تو وہ شخص بہہ ہوتے ہی اس چیز کا مالک بن جائے گا اگرچہ اس پر یا قبضہ نہ کیا ہو۔ لان العین الخ کیونکہ جو چیز بہہ کی گئی ہے وہ اب بھی اس کے قبضہ میں موجود ہے اور قبضہ ہونا ہی بہہ پر مالک ہونے کے لئے شرط تھا اس لئے اب وہ بہہ پورا ہو گیا بخلاف اس کے اگر مالک نے وہ چیز اسی کے ہاتھ میں بیچ ڈالی ہو تو بغیر نئے قبضہ کے وہ شخص جو ابھی تک امین ہے اس پر قابض نہیں ہوگا کیونکہ بیچ کا قبضہ قابل ضمانت ہوتا ہے لہذا امانت کا قبضہ اس کا نائب نہ بنے گا اور بہہ کا قبضہ قابل ضمانت نہیں ہوتا ہے اس لئے اس پر قبضہ اُس کا نائب ہو جائے گا۔ (ف۔) امانت پر قبضہ اُس کا نائب نہ بنے گا اور بہہ کا قبضہ قابل ضمانت نہیں ہوتا ہے اس لئے امانت پر قبضہ اُس کا نائب ہو جائے گا۔ (ف۔) اصل یہ ہے جب دو قبضے ایک جنس کے ہوں تو ہر ایک دوسرے کا نائب ہو سکتا ہے اور جب دونوں دو قسم کے ہوں تو ان میں سے اعلیٰ اولیٰ کا نائب ہو جاتا ہے لیکن اولیٰ قبضہ اعلیٰ قبضہ کا نائب نہیں ہوتا ہے، اور مذکورہ دونوں قبضوں میں ضمانت کا قبضہ اعلیٰ ہے یعنی

ایسا قبضہ ہے جس کی وجہ سے ضمانت لازم آ جاتی ہے مگر امانت کا قبضہ ادنیٰ ہے۔

اصل کی تفصیل یہ ہے کہ اگر زید نے کسی کی کوئی چیز غصب کر لی یا عقد فاسد کے ذریعہ کوئی چیز قبضے میں لی پھر اس چیز کے مالک نے صحیح طریقے سے اسی کے ہاتھ وہ چیز فروخت کر دی تو اب اس شخص (خریدار) کو اس چیز پر دوبارہ قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک قبضہ ضمانت کے قائل ہے لہذا دونوں قبضے ایک جنس کے ہوئے۔ اسی طرح اگر مالک نے اس غاصب کو اپنی خوشی سے اب وہ چیز ہبہ کر دی تو بھی اس کے نئے قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ غصب کا قبضہ اعلیٰ ہے اس لئے یہی قبضہ ہبہ کے قبضے کا نائب ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ چیز اس شخص کے پاس امانت کے طور پر یا عاریتہ ہو پھر اس چیز کے اصل مالک نے اسی کو وہ چیز ہبہ کر دی تو بھی اس پر قبضہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی دونوں قبضے یعنی عاریت اور ہبہ کے ایک ہی جنس کے ہیں۔ اور اگر اس چیز پر قبضہ پہلے امانت کے طور پر ہو یا عاریتہ ہو بعد میں اس کے مالک نے وہ چیز اسی کے ہاتھ فروخت کر دی تو وہ خریدار اس چیز کا اسی وقت مالک ہو گا جب کہ وہ اس چیز پر نیا قبضہ کر لے کیونکہ صحیح کا قبضہ قائل ضمانت ہو تا ہے اس لئے اس کا نائب امانت پر قبضہ نہیں ہو سکتا ہے۔

واذا وهب الخ اگر کسی باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو کوئی چیز ہبہ کی تو ہبہ کرتے ہی وہ لڑکا اس چیز کا مالک ہو جائے گا کیونکہ اس بچے کی طرف سے اس کا باپ ہی اس چیز پر قبضہ کر لے گا اور وہ چیز پہلے ہی سے اس باپ کے قبضے میں موجود ہے لہذا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کے قبضے کا نائب ہو جائے گا خواہ وہ چیز واقعہً ابھی اس باپ کے قبضے میں موجود ہو یا باپ نے کسی کے پاس امانت رکھوا دی ہو اس سے کوئی فرق نہیں ہو گا کیونکہ جس شخص کے پاس وہ چیز موجود ہے یعنی مستودع کا قبضہ باپ کے قبضے کے حکم میں ہے اس کے برخلاف اگر اس کے باپ نے وہ چیز کسی کے پاس رہن رکھی ہو یا کسی نے اس چیز کو غصب کر لیا ہو، یا باپ نے بیع فاسد کے طریقے سے وہ چیز بیچ کر کے خریدار کے حوالے بھی کر دی ہو تو اس صورت میں فقط ہبہ سے اس چیز پر قبضہ نہ ہو گا کیونکہ وہ چیز فی الحال باپ کے قبضے کے علاوہ دوسرے شخص کے قبضے میں ہے یا کسی دوسرے کی ملکیت میں ہے اور صدقہ کا حکم ان تمام صورتوں میں ہبہ کے مثل ہے۔ (ف۔) یعنی اگر باپ نے اپنی کوئی چیز اپنے نابالغ بیٹے کو صدقہ کے طور پر دی تو فقط صدقہ کرتے ہی وہ نابالغ اس مال کا مالک ہو جائے گا خواہ وہ چیز باپ کے قبضے میں ہو یا اس کے امانت دار کے پاس ہو، برخلاف اس کے اگر وہ چیز کسی کے پاس رہن کے طور پر ہو یا کسی نے اسے غصب کر رکھا ہو یا فاسد خریداری کے ساتھ خریدار کے قبضے میں ہو تو وہ نابالغ اس مال کا مالک نہ ہو گا۔ (ع۔)

و کذا اذا وهبت الخ اسی طرح اگر کسی بچے کو اس کی ماں نے کوئی چیز ہبہ کی اور اس وقت وہ بچہ اپنی اس ماں کے سر پرستی میں ہو اور اس کا باپ مر چکا ہو اور باپ کا کوئی وصی بھی نہ ہو تو بھی یہی حکم ہے، اسی طرح جو شخص اس وقت اس بچے کی سر پرستی کر رہا ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر کسی اجنبی شخص نے بچے کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کے باپ کے قبضہ کر لینے سے وہ ہبہ پورا ہو جائے گا کیونکہ باپ کو جب اپنے چھوٹے بچے پر ایسے کام کی وراثت حاصل ہے جس میں اس چھوٹے بچے کے حق میں نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال ہو سکتا ہے تو جس کام میں سر اس نفع ہی ہو جیسے ہبہ کا اختیار کرنا تو اس کے باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہو گا۔ (ف۔) اور جو شخص کسی بچے کی پرورش کرتا ہو اس کو اس کی پرورش کرنے کی وجہ سے بچے کی طرف سے اسے اس بچے کو ہبہ کی ہوئی چیز پر قبضہ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی کو ہبہ یا فروخت کی ہوئی چیز جو پہلے سے ہی اس کے قبضہ میں موجود ہو تو وہ اس چیز کا کب مالک ہو گا، اگر باپ نے یا ماں نے اپنے چھوٹے بچہ کو جو اس کے پاس ہے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ بچہ کب اور کس طرح اس کا مالک ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

وان وھب للیتیم ھبة فقبضھا له ولیہ وهو وصی الاب او جد الیتیم او وصیہ حاز، لان لھؤلاء ولایۃ علیہ لقیامھم مقام الاب، وان کان فی ححر امہ فقبضھا له جائز، لان لھا الولایۃ فیما یرجع الی حفظہ وحفظ مالہ وھذا من بابہ لانہ لا یبقی الا بالمال فلا بد من ولایۃ تحصیل السافع، وکذا اذا کان فی حجر احنبی یرتبہ لان لہ علیہ یدۃ معتبرۃ الا تری امہ لا یتمکن اجنبی آخر ان ینزعہ من یدہ فیملک ما یتمحض نفعاً فی حقہ، وان قبض الصبی الھبۃ بنفسہ حار، معنہ اذا کان عاقلاً لانہ نافع فی حقہ وهو من اھلہ وفیما وھب للصغیرۃ یجوز قبض زوجھا لھا بعد الزفاف لتفویض الاب امورھا الیہ دلالة، بخلاف ما قبل الزفاف ویملکھ مع حضرة الاب بحلاف الام وکل من یعولھا غیرھا حیث لا یملکونھا الا بعد موت الاب او غیبتہ غیبة منقطعة فی الصحیح، لان تصرف هؤلاء للضرورة لا تفویض الاب ومع حضورہ لا ضرورة.

ترجمہ۔ اگر نابالغ یتیم کو کوئی چیز بہہ کی گئی اور اس یتیم کی طرف سے اس کے ولی نے اس چیز یعنی موبہب لہ پر قبضہ کر لیا اور وہ ولی اس بچے کے باپ کا وصی یا اس بچے یتیم کا دادا ہے یا دادا کا وصی ہے تو یہ قبضہ جائز ہو گا کیونکہ ان لوگوں کو یتیم پر ولایت حاصل ہے اس لئے کہ شوہر اس کے باپ کے قائم مقام ہیں۔ وان کان فی الخ اور اگر وہ یتیم اپنی ماں کی پرورش میں ہو تو اس کے بچے کی طرف سے اس کی ماں کا قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس یتیم کی جانی حفاظت یا مالی حفاظت کے سلسلے میں اس کے لئے جو باتیں ضروری ہیں ان میں اس کی ماں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور بہہ پر قبضہ کرنا بھی اس کی حفاظت کی ایک قسم ہے کیونکہ بغیر ماں کے یتیم کی زندگی باقی نہیں رہ سکتی ہے اس لئے جو چیز بھی اس کے حق میں نفع بخش ہوگی اس کو حاصل کرنے کی ولایت بھی ضروری ہے۔

وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر یتیم کسی اجنبی کی گود میں پرورش پاتا ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہے اس صورت میں اوپر کے بیان کئے گئے اولیاء میں سے کوئی موجود نہ ہو کیونکہ اجنبی کو بھی ایسے موقع میں یتیم پر قابل اعتبار ولایت حاصل ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ کسی دوسرے اجنبی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے کہ اس بچے کو اس کے قبضے سے نکال لے لہذا اس اجنبی کو ایسی تمام چیزوں کا اختیار ہو گا جو یتیم کے حق میں سر اسر نفع بخش ہیں۔ وان قبض الصبی الخ۔ اور اگر چھوٹے بچے نے بہہ پر خود قبضہ کر لیا تو بھی جائز ہو گا اس مسئلے کے معنی یہ ہیں کہ وہ بچہ اگر چہ باغ نہیں ہو مگر اتنا سمجھتا ہو کہ بہہ سے مل حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا اپنے قبضہ بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی اس کے حق میں مفید ہے اور اسے چیزوں پر قبضہ کرنے کی صلاحیت حاصل ہے۔

وھی ما وھب الخ اور اگر کسی نابالغ بیوی کو کچھ بہہ کیا گیا اور وہ بیوی اس کے شوہر کے گھر بھیج دی گئی ہو تو اس کی طرف سے اس کے شوہر کا قبضہ کرنا بھی جائز ہے۔ کیونکہ اس نابالغ کے باپ نے اس بچی کے کاموں کی دایۃ اس بچی کو اس کے شوہر کے حوالہ کر دیا ہے۔ (ف یعنی اس نابالغ کا متون اگرچہ اس کا باپ ہے لیکن باپ کا شوہر کے پاس رخصت کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس نابالغ کے کاموں کو اس کے شوہر کے حوالے کر دیا ہے)۔ بخلاف اس کے اگر وہ بچی اپنے شوہر کے گھر نہیں بھیجی گئی ہو تو اس صورت میں ایسے بہہ پر شوہر کا قبضہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ ابھی تک اس کے متون ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے لیکن یہی صورت میں دلیل موجود تھی۔ اور یہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ باپ کے زندہ ہونے کا وجود شوہر کو اپنی بیوی کی طرف سے اس کا مل پر قبضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

بخلاف ما کے اور ہر ایسے شخص کے جو نابالغوں کی پرورش کرتا ہو کہ ان کو ان بچوں کے بہہ پر قبضے کا اختیار اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا باپ مر گیا ہو یا ایسی طرح غائب ہو کہ اس کی غیبت منقطع ہے یعنی وہ بالکل لاپتہ ہو کہ اس تک پہنچنا بہت دشوار ہو یہی قول صحیح ہے، کیونکہ ماں اور دوسرے پرورش کرنے والوں کا تصرف ضرور جائز ہوتا ہے اور باپ جس کو ولایت حاصل ہے اس کے سپرد کرنے سے نہیں ہوتا ہے اور باپ کی موجودگی میں اس کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ (ف یعنی باپ کی زندگی میں

بچے کی ولایت کا حق باپ ہی کو ہوتا ہے اب اگر باپ مر گیا تو اس کے وصی کو اگر وصی نہ ہو تو اس کی ماں وغیرہ جو اس کی پرورش کرنے والے ہیں ان کو ہوتا ہے لہذا باپ کی زندگی میں یا کسی دوسرے پرورش کرنے والوں کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر باپ نے اپنی زندگی ہی میں کسی کے حوالے کر دیا ہو تو اس کو قبضہ کی ولایت حاصل ہو جائے گی یہ حکم اس وقت ہے جب کہ باپ نے صراحتاً سپرد کیا ہو اور اگر دلالتاً سپرد کیا مثلاً بچی کو اس کے شوہر کے گھر بھیج دیا تو اس شوہر کو بھی اس کے مال پر قبضہ کا حق حاصل ہو جائے گا۔

توضیح۔ اگر یتیم کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس یتیم کی طرف سے اس کے ولی یا اس کی ماں یا خود بچہ نے اس مال پر قبضہ کیا، یا نابالغہ بیوی کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس کی طرف سے اس کے شوہر نے قبضہ کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال. واذا وهب اثنان من واحد داراً حاز، لایهما سلماھا حملة وهو قد قبضھا جملة فلا شیوع، وان وهبھا واحد من اثنین لا يجوز عند ابی حنیفة وقال یصح لان هذه هبة البسلة منهما اذ التملیک واحد فلا یتحقق الشیوع، كما ادا رهن من رحلین داراً وله ان هذه هبة الصنف من کل واحد منهما، ولهدا لو كانت الهبة فیما لا یقسم فقل احدهما صح، ولان المملک یشبث لکل واحد منهما فی الصنف فیکون التملیک كذلك لانه حکمه، وعلى هذا الاعتبار یتحقق الشیوع بخلاف الرهن، لان حکمه الحس یشبث لکل منهما کمالاً فلا شیوع ولهدا لو قصی دین احدهما لا یسترد شیئا من الرهن، وفي الجامع الصغیر اذا تصدق علی محتجین بعشرة دراهم او وهبھا لهما جار، ولو تصدق بها علی غنیین او وهبھا لهما لم یجوز، وقال یحوز للغنیین ایضاً جعل کل واحد منهما مجازاً عن الآخر والصلاحیة ثابتة لان کل واحد منهما تملیک بعیر بدل وفرق بین الهبة والصدقة فی الحکم فی الجامع وفي الاصل سؤی فقال، وكذلك الصدقة لان الشیوع مانع فی الفصیل لتوقفهما علی القبض، ووجه الفرق عنی هذه الروایة ان الصدقة یراد بها وجه الله تعالی، وهو واحد والهبة یراد بها وجه الغنی وهما اثنان، وقیل هذا هو الصحیح والمراد بالمذکور فی الاصل الصدقة علی غنیین.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ہی شخص کو ہبہ کیا تو جائز ہوگا یعنی اس صورت میں مکان کو تقسیم کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں نے اس مکان کو ایک ساتھ اس کے حوالے کیا ہے اور اس نے بھی ایک ساتھ ہی پورے مکان پر قبضہ کر لیا ہے اس لئے اس مکان میں شرکت کی بات باقی نہیں رہی ہے۔ وہاں وہبھا واحد الخ اور اگر ایک مکان کو ایک ہی شخص نے دو شخصوں کے نام ہبہ کیا تو یہ کام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ لان هذه الح صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی ان دونوں کو ایک ساتھ ہبہ کیا گیا ہے کیونکہ مالک بنانا بھی ایک ساتھ ہی ہے اس لئے اس میں شرکت پیدا نہیں ہوگی جیسے کہ ایک مکان دو شخصوں کے پاس رہن رکھا تو اس رہن میں بھی کوئی شرکت نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی ہے کیونکہ ہبہ کرنے والے نے ایک ساتھ ہی اس کو مالک بنایا ہے اور عینہدہ عینہدہ مالک بنانا نہیں پایا گیا ہے جس سے شرکت ہو جاتی ہے۔

ولہذا الح اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ان دونوں میں سے ہر ایک کو نصف مکان کا ہبہ ہے اسی لئے اگر یہ ہبہ ایک چیز میں ہوتا جسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا پھر دونوں میں سے ایک شخص اس کو قبول کرتا تو وہ ہبہ صحیح ہو جاتا یعنی اس مسئلے سے یہ معصوم ہو کہ گویا ہر ایک کو نصف نصف ہبہ کیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اس لئے مالک بنانا بھی اسی طرح نصف نصف کا ہوگا کیونکہ ملکیت تو تملیک ہی کا حکم ہے، یعنی اس تملیک کا اثر ہے اور

بہہ کا اعتبار کر کے شرکت ثابت ہو جائے گی بخلاف رہن رکھنے کے۔ کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ جو چیز رہن رکھی گئی ہو وہ روک کر رکھی جائے اور روکنے کا حق دونوں رہن رکھنے والوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا ہوتا ہے ہذا اس میں کوئی شرکت نہیں پائی گئی ہے۔ اسی وجہ سے اگر اس نے دونوں میں سے ایک کا قرضہ داکر دیا تو اس رہن کے مال میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف جب تک کہ دونوں کا پورا پورا قرضہ ادا نہ کر دے)۔

وفی الجامع لصعیر الحج اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دس درہم دو محتاجوں کے درمیان صدقہ کئے یا بہہ کئے تو جائز ہو گا اور اگر دو مالداروں کو دس درہم صدقے میں یا بہہ میں دیئے تو جائز نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مالداروں میں بھی جائز ہے۔ جعل کل واحد الحج امام ابو حنیفہ نے بہہ اور صدقہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کا مجاز قرار دیا ہے اور صداقت موجود ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کسی عوض کے بغیر مالک بنایا جاتا ہے۔ (ف یعنی جب فقیر کو بہہ کیا گیا تو وہ مجزاً صدقہ ہے اور صدقے میں تقسیم ہو کر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اس لئے دو فقیروں یا اس سے زیادہ کو مشترک بہہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ صدقے کے معنی میں ہے اور جب مالداروں کو مشترک صدقہ دیا گیا تو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ صدقہ بہہ کے معنی میں ہے)۔

وفرق بین الهیة والصدقة الحج اور جامع صغیر میں بہہ اور صدقہ کے درمیان حکم میں فرق کیا ہے لیکن مبسوط میں دونوں کو یکساں رکھا ہے۔ اسی بناء پر بہہ کے مسئلے کے بعد فرمایا ہے کہ اسی طرح صدقہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ بہہ اور صدقہ دونوں میں مشترک ہونا معنی ہے کیونکہ دونوں کا پورا ہونا قبضے پر موقوف ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کیسے طبق فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقے سے اللہ کی رضا مقصود ہوتی ہے اس لئے دو فقیروں کو دینے میں بھی اللہ تعالیٰ کی ایک ہی رضا مندی ہوتی ہے لیکن دو مالداروں کو دینے میں نہ دونوں کی خوشی مقصود ہوتی ہے اور یہ دو اشخاص ہیں۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر کی یہی روایت صحیح ہے اور مبسوط میں جس صدقے کا ذکر ہے اس سے دو مالداروں پر صدقہ کرنا مراد ہے اور اس صدقے سے مراد مجزاً بہہ ہے۔ (یعنی ان دو مالداروں کو بہہ کرنا مقصود ہے)۔

توضیح۔ اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ساتھ ایک شخص کو بہہ کیا، اور اگر وہی مکان ایک شخص نے دو آدمیوں کو بہہ کیا، اگر دو فقیروں یا دو مالداروں کو دس درہم بہہ یا صدقہ کے طور پر دیئے، تفصیل مسئل، حکم، اقوال ائمہ، داخل۔

ولو وهب لرحمیس داراً لاحدهما ثلثاها وللآخر ثلثها لم یحر عہدا بی حیفة وابی یوسف، وقال محمد یحور، ولو قال لاحدهما نصفها وللآخر نصفها عن ابی یوسف فیہ روايتان، فابو حیفة مر علی اصلہ، وکذا محمد، ولفرق لابی یوسف ان بالتخصیص علی الابعاص یظهر ان قصده ثبوت الملك فی المعص، فیتحقق الشیوع، ولہذا لا یحور اذا رخص من رحلیس ونص علی الابعاص

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں کے نام اس طرح بہہ کیا کہ ایک کے لئے دو تہائی اور دوسرے کے لئے ایک تہائی ہے تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ بہہ جائز نہیں ہے، لیکن امام محمد نے فرمایا ہے کہ یہ بہہ جائز ہے اور گریوں کہا ہو کہ ایک کے لئے نصف و دوسرے کے لئے بھی نصف ہے تو اس میں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں اور امام ابو حنیفہ اپنے اصل پر قائم رہے اور امام محمد بھی اپنے اصل پر قائم ہیں، یعنی ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں بھی بہہ جائز نہیں ہے اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جائز ہے اور امام ابو یوسف کے قاعدے کے مطابق اسے جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن ان کی دوسری روایت میں ہے کہ یہ جائز ہے۔

واصرف لابی یوسف الحج اس جگہ دونوں صورتوں میں ابو یوسف نے جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مکان کو ٹکڑوں

میں صراحۃً تقسیم کر دینے سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عکروں ہی میں ملکیت ثابت ہو اس طرح دونوں میں شرکت یقینی ہو جائے گی۔ اسی بناء پر کہ اگر کسی نے ایک چیز دو شخصوں کے پاس رہن رکھی مگر ہر ایک کے پاس ان کے حصوں کی تفصیل کردی تو رہن جائز نہیں ہوتا۔ (ف مثلاً) یوں کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے پاس اس تفصیل سے رہن رکھی ہے کہ نصف کو یہ رہن رکھی اور نصف کو وہ رہن رکھی۔ یا اس طرح کہا کہ دو تہائی کو یہ اور ایک تہائی کو وہ رہن رکھی لہذا اس میں شرکت کی وجہ سے رہن جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح بہہ میں بھی جائز نہیں ہے خواہ ان دونوں خریداروں میں سے ہر ایک کے ہاتھ نصف نصف فروخت کرے یا کسی بیشی کے ساتھ فروخت کرے۔ (مع)۔

توضیح:- اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں میں اس طرح بہہ کیا کہ ایک کو دو تہائی اور دوسرے کو ایک تہائی ہے، اگر کسی نے ایک چیز دو آدمیوں کے پاس رکھی اور ہر ایک کو ان کے حصوں کی تفصیل بتادی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

باب ما یصح رجوعہ وما لا یصح

قال واداء وھب ھبة لاحسنی فله الرجوع فیھا، وقال الشافعی لا رجوع فیھا، لقولہ علیہ السلام: لا یرجع الواھب فی ھبة الا الوالد فیما یھب لولده، ولان الرجوع یضاد التملیک، والعقد لا یقتضی ما یضادہ، بخلاف ھبة الوالد لولده علی اصلہ، لانه لم یتم التملیک لکوبہ جزءاً لہ، ولنا قولہ علیہ السلام: الواھب احق بہبۃ مالہ یُنْبِ منها، ای لم یعوض، ولان المقصود بالعقد هو التعویض للعادۃ فثبت ولایۃ الفسخ عند فواتہ اد العقد یقبلہ، والمراد بما روی نفی استبدال الرجوع، واثباتہ للواحد فانه یتملکہ للحاجة وذلك یسمی رجوعاً، وقولہ فی الكتاب فله الرجوع لبيان الحكم، اما الکراہۃ فلازمۃ لقولہ علیہ السلام: العائد فی ہبۃ کالعائد فی قینہ، وهذا لاستقباحہ

ترجمہ:- باب۔ ایسے بہہ کے بیان میں جس سے رجوع کرنا صحیح ہے اور جس سے صحیح نہیں ہے۔ قال واداء وھب الخ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبی کو کوئی چیز بہہ کی تو اس کو اپنے بہہ سے رجوع کر لینے کا اختیار ہے۔ (ف اس جگہ اجنبی سے ایسا شخص مراد ہے جس کے ساتھ حرمت والی قرابت نہ ہو اگرچہ غیر محرم قرابت ہو جیسے چچا زاد بھائی وغیرہ ہوتے ہیں یہ قرابت تو نہ ہو مگر وہ محرم ہو جیسے رضاعی بھائی بہن ہذا یہ سب اجنبی کے حکم میں ہیں کہ ان سے دیئے ہوئے بہہ کو واپس لینے کا اختیار ہے۔ ع۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بہہ دے کر اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ بہہ کرنے والے اپنے بہہ کی چیز میں رجوع نہیں کرے گا سوائے اس بہہ کے جو کسی باپ نے اپنے بیٹے کو کیا ہو۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رجوع کرنا مالک بنادینے کی ضد ہے جب کہ عقد بہہ کے معنی دوسرے کو مالک بنادینے کے ہیں اور کوئی عقد بھی اپنی ضد کا تقاضا نہیں کرتا ہے)۔ بخلاف والد کے جو اس نے اپنے فرزند کو کوئی چیز بہہ کی ہو کیونکہ ام شافعیؒ کی اصل کے مطابق یہ بہہ ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں پوری ملکیت نہیں رہتی ہے اس بناء پر کہ بیٹا اپنے باپ کا مزد ہوتا ہے۔ (ف جو حدیث امام شافعیؒ کے استدلال میں پیش کی گئی ہے اسے طبرانی و دارقطنی و حاکم و احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی و ترمذی و ابن حبان رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں۔

ترجمہ کسی شخص کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ کسی شخص کو کوئی چیز عطیہ دے یا بہہ کرے پھر اس سے رجوع کرے سوائے ایسے والد کے ایسی چیز میں جو اپنے بیٹے کو عطا کرے اور جو شخص عطیہ دے کر پھر اس سے واپس لیتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کتاب لکھتا ہے اور جب پیٹ بھر جاتا ہے تو تے کر دیتا ہے پھر وہ دوبارہ اسی تے کو اپنے پیٹ میں بھر بیٹتا ہے۔ اور صحیح و سنن کی

روایت میں ہے کہ بہہ کر کے پسے رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی کتے کے کر کے چاٹ لیتا ہے۔ اور قنودہ نے جو تاہی میں فرمایا ہے کہ ہم یہ بات نہیں جانتے کہ قے پر حرام کے علاوہ اور کوئی حکم لگایا گیا ہو۔ (یعنی قے سراسر حرام ہے)۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بہہ کر کے اس سے رجوع کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے لیکن دیانت کی بات یہ ہے کہ اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ دنیاوی حکم میں بہہ کئے ہوئے مال میں رجوع کرنے سے رجوع ہو گیا نہیں۔ اس سلسلے میں امام شافعی امام مالک و احمد اور جمہور علماء کے نزدیک بہہ پر قبضہ ہو جانے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ شخص ذی رحم محرم نہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز رجوع سے مانع نہ ہو۔

ولما قوله عليه السلام الخ. اور ہماری دلیل میں رسول اللہ کا یہ فرمان مبارک ہے کہ بہہ کرنے والا اپنے بہہ کا زیادہ حق رہے جب تک کہ بہہ لینے والے کی طرف سے اس کی طرف مشابہ نہ ہو یعنی اس کا بدلہ پایا نہ ہو۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عمومًا عادیہ بہہ کرنے کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کا بدلہ مجھے بھی ملے۔ اور جب اس کا بدلہ نہ ملا تو دینے والے کو اس بہہ کے فسخ کا اختیار حاصل ہو گا کیونکہ ایسا عقد فسخ کے قائل ہوتا ہے۔ (ف یہ حدیث ان محدثین نے روایت کی ہے۔ ابن ماجہ و دار قطنی و ابن ابی شیبہ اور اس صبیث کی سند میں ابراہیم ابن اسماعیل بن مجمع بن جاریہ ضعیف ہے لیکن امام بخاری نے اس روایت سے استثن کیا ہے اور طبرانی نے اس کو ابن عباس کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جس نے کوئی چیز بہہ کی تو وہ اپنے بہہ کی ہوئی چیز کا زیادہ حق دار ہے پھر اگر اس نے رجوع کر لیا تو وہ ایسا ہے جیسے وہ شخص جو کوئی قے کر کے اسے دوبارہ کھالے۔ اس روایت کی اسناد میں بھی کلام ہے۔ اور اسی حدیث کو حاکم نے مستدرک میں اور دار قطنی نے اپنی سنن اور بیہقی نے معرفت میں روایت کیا ہے۔ لیکن بیہقی نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت حضرت عمرؓ کا ذاتی قول ہے اور انہی پر موقوف ہے اور اس کے مرفوع کرنے میں یعنی رسول اللہ کی طرف منسوب کرنے میں عبید اللہ بن موسیٰ نے غلطی کی ہے۔ لیکن ابن حجرؒ نے کہا کہ عبید اللہ بن موسیٰ ثقہ ہیں اور ان کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ پھر بھی اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے۔ اس میں تاویل کرنی چاہئے۔)

والمراد سماروی الخ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو صرف اپنی مرضی سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے لیکن والد کو اختیار رہتا ہے کیونکہ والد اپنی ضرورت کے وقت اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کو بھی رجوع کہتے ہیں۔ (ف بلکہ اس حدیث میں خود اس بات پر دلالت ہے کہ رجوع کرنے سے مالک ہو جاتا ہے کیونکہ اس کو کتے سے مثال دی ہے جو دوبارہ اپنی قے کو کھا جاتا ہے اس لئے معصوم ہوا کہ رجوع صحیح ہوتا ہے ورنہ یہ مثال اس جگہ صحیح نہیں ہوتی۔ اگرچہ یہ رجوع مکروہ ہی ہو۔ اور ہماری گفتگو یہاں پر ایسی صورت میں ہے کہ اس نے رجوع کیا ہو اگرچہ یہ مکروہ ہے۔)

وقوله في الكتاب الخ اور کتاب میں جو فرمایا ہے کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے اس سے حکم کا بیان ہے، باقی رہا اس میں کراہت کا ہونا تو اس میں وہ کراہت لازمی ہوگی کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ بہہ رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی شخص قے کر کے دوبارہ اس کو چاٹ لے۔ یہ تشبیہ رجوع کے کام کی خرابی کو ظاہر کرنے میں ہے۔ (ف یہ اس صورت میں ہے کہ جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے اس کی تاویل کی جائے۔ کیونکہ اگر اس سے یہ معنی لئے جائیں کہ جب موبہ ہو لے یعنی جسے دیا گیا ہے اور اس پر لوگوں کے قرضے باقی ہوں اور اس دینے والے کو کچھ اس کا بدلہ بھی نہ ملا ہو تو اسے اختیار ہو گا کہ اپنے بہہ کو ختم کر دے لیکن ایسا کرنے میں اپنے بہہ سے اسے رجوع کرنا بھی لازم آتا ہے اگرچہ یہ مکروہ تحریمی ہے لیکن یہ تاویل مجید ہے۔

توضیح :- باب۔ ایسا بہہ جس سے رجوع کرنا صحیح ہو یا صحیح نہ ہو، بہہ کئے مال کو واپس لینے کا حکم، کیا کسی کے لئے اسے واپس لینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا یعنی واپس لے لینا دیا نہ مکروہ اور ممنوع ہے۔ البتہ قاضی کے حکم سے یہ جائز رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن بھی رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ خواہ وہ ممانعت اس موہوب لہ کی وجہ سے ہو جس کو ہبہ کیا گیا ہو مثلاً وہ واہب کی بیوی یا کوئی قریبی رشتہ دار ہو۔ جس کی تفصیل اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ موہوب لہ جو اجنبی بھی ہے اس مال ہبہ کا عوض لا کر دیا ہو۔ یا خود موہوب (مال ہبہ) میں کچھ تبدیلی ہو گئی ہو جس کی وجہ سے اب اسے واپس کرنا ممکن نہ ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہبہ کے واپس کرنے کی وجہ سے اس مال میں شراکت آجائے تو وہ بالاتفاق مانع نہیں ہے۔ بلکہ وہی شراکت مانع ہے جو ابتداء ہی میں ہو اور ناقابل تقسیم ہو۔ اسی لئے اگر کسی نے ایک مکان ہبہ کیا پھر اس کے نصف سے رجوع کر لیا تو اگرچہ اس طرح اس مال میں اب شراکت آگئی مگر ابتداء میں نہ ہونے کی وجہ سے یہ ہبہ جائز رہے گا۔ فافہم۔ واللہ اعلم۔ م۔

ثم للرجوع موانع ذكر بعضها فقال: الا ان يعوضه عنها لحصول المقصود او يريد زيادة متصلة. لانه لا وجه الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان، ولا مع الزيادة لعدم دخولها تحت العقد قال او يموت احد المتعاقدين لان بموت الموهوب له ينتقل الملك الى الورثة، فصار كما اذا انتقل في حال حياته واذا مات الواهب فوارثه احسب عن العقد اذ هو ما اوجبه او يحرح الهبة عن ملك الموهوب له، لانه حصل بتسليطه فلا ينقضه ولانه يتحدد الملك بتحدد سببه. قال: وان وهب لآخر ارصا ببقاء فانبث في ناحية منها نحلا او سى بنا او ذكانا او اربا وكان ذلك زيادة فيها فليس له ان يرجع في شيء منها، لان هذه زيادة متصلة وقوله وكان ذلك زيادة فيها اشارة الى ان الدكان قد يكون صغيرا حقيرا لا بعد زيادة اصلا، وقد تكون الارض عظيمة بعد ذلك زيادة في قطعة منها فلا يمتنع الرجوع في غيرها.

ترجمہ۔ پھر ہبہ واپس لینے کی صورت میں چند باتیں رکاوٹ بنتی ہیں جن میں سے یہاں پر مصنف نے کچھ باتوں کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا فقال الا ان الح یعنی ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز ہے سوائے چند صورتوں کے۔ جن میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ موہوب لہ نے واہب کو اس ہبہ کا عوض دے دیا ہو تب وہ واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس سے واہب کا مقصد حاصل ہو گیا۔ دویزید الخ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس دی ہوئی چیز یعنی موہوب میں اصل ہبہ سے کوئی چیز زیادہ بھی لگ گئی ہو تب رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہبہ سے کچھ زیادہ مل دینے بغیر اسے واپس لینے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں ہے اور زیادتی کے ساتھ واپس لینے کی بھی گنجائش نہیں ہے کیونکہ ہبہ کرتے وقت اس معاملہ کے تحت یہ زیادتی داخل نہیں تھی۔

قال او يموت الخ۔ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ تیسری صورت یہ ہے کہ واہب و موہوب۔ میں سے کوئی ایک مر جائے تو بھی رجوع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ موہوب۔ کے مر جانے سے ہبہ کی ہوئی چیز کی ملکیت اس سے منتقل ہو کر اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو چکی ہے۔ لہذا اب یہ کہا جائے گا گویا اس کی زندگی ہی میں اس کی ملکیت منتقل ہو گئی ہو۔ ہذا اب رجوع کا حق باقی نہیں رہا۔ اسی طرح اگر واہب مر چکا ہو تو اس کے ورثہ کو اس معاملہ ہبہ اور مال موہوب سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ان دو گوں نے معاملہ کیا ہی نہیں تھا۔

او يخرج الهبة الخ (۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ شئی موہوب۔ موہوب۔ کی ملکیت سے نکل جائے اس لئے واہب اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ مثل زید (موہوب لہ) نے اس مال کو فروخت کر دیا۔ کیونکہ جب واہب نے اسے (زید کو) مال ہبہ کیا تو اس نے مطمئن ہو کر اپنا مال سمجھ کر فروخت کیا۔ کیونکہ جو واہب کے عمل کی وجہ سے ہی ہوا اس لئے واہب اسے باطل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب ملکیت جدید ہوئی تو مملوک شئی بھی جدید ہو گئی۔ (ف یعنی جب موہوب۔ نے اسے فروخت کیا تو بیع کی وجہ سے اس خریدار کو کوئی ملکیت حاصل ہو گئی جسے یہ واہب باطل نہیں کر سکتا ہے۔ قال وان وهب لآخر الحج امام محمد

نے فرمایا ہے (پانچویں صورت یہ ہے) کہ کسی نے اپنی خلی زمین جو زراعت کے قابل تھی کسی کو بہہ کی پھر اس شخص نے اس زمین کے کنارے کنارے خورمہ کے درخت لگادیے یا کوئی گھر بنالیا یا کوئی دکان یا چبوترہ بنالیا یا جانوروں کے چارہ دینے کے لئے جگہ بنائی حالانکہ یہ سب باتیں اس زمین میں زیادتی کرنے کی ہیں تو ان صورتوں میں اس دینے والے کو اس زمین کے کسی حصے کو بھی واپس لینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ یہ زیادتی اس زمین کے ساتھ متصل ہے۔ اور مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ ”حالانکہ یہ سب اس زمین میں زیادتی ہے“۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ زیادتی عرف میں بھی شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ دکان بھی ایسی چھوٹی اور حقیر ہوتی ہے کہ اس کو کسی طرح بھی شمار نہیں کرتے اور بھی زمین اتنی لمبی چوڑی ہوتی ہے کہ یہ زیادتی اس کے ایک ٹکڑے میں شمار ہوتی ہے تو باقی زمین سے بہہ کو واپس لینا ممنوع نہ ہوگا۔ (ف اس کے بعد اگر موہوب نہ یعنی جسے زمین دی گئی ہے اس نے لگائے ہوئے درخت اکھاڑ ڈالے یا دکان یا گوسال ختم کر دیا اور زمین پہلی جیسی ہو گئی تو اس صورت میں بہہ کرنے والے کو اس کے واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ جس زیادتی کی وجہ سے اسے واپس لینا منع تھا وہ زیادتی اب باقی نہ رہی۔ ک۔)

توضیح:۔ بہہ سے رجوع کرنے کے موانع، اگر کسی نے اپنی قابل زراعت زمین کسی کو بہہ کی اور اس نے اس کے کناروں میں درخت لگادیے یا دکان بنوادی یا کوئی چبوترہ بنالیا تو کیا ایسی زمین سے رجوع کا حق ہے، مسائل کی تفصیل، دلائل۔

قال: فان ناع نصفها غير مقسوم رجوع في الباقي، لان الامتناع بقدر المانع، وان لم يبع شيئا منها له ان يرجع في نصفها لان له ان يرجع في كلها فكذا في نصفها بالطريق الاولى، وان وهب هبة لذي رحم محرم منه لم يرجع فيها لقوله عليه السلام. اذا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها، ولان المقصود صلة الرحم وقد حصل وكذلك ما وهب احد الزوجين للآخر لان المقصود فيها الصلة كما في القرابة وانما ينظر الى هذا المقصود وقت العقد حتى لو تزوجها بعدما وهب لها فله الرجوع فيها ولو ابانها بعدما وهب فلا رجوع.

ترجمہ۔ اور اگر اس شخص نے جسے زمین بہہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصے کو تقسیم کئے بغیر کسی اور کو بہہ کر دی تو اس پہلے واہب کے لئے اس باقی زمین کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ یہاں پر رجوع سے جو بات مانع ہوئی ہے وہ ایسے حصے میں رہے گی جہاں تک مانع موجود ہو اور اگر اس موہوب لے نے اپنی اس بہہ کی ہوئی زمین میں سے کچھ فروخت نہ کی ہو تو اس دینے والے کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ فقط آدمی زمین واپس لے لے کیونکہ جب اسے بہہ کی ہوئی پوری زمین کو واپس لینے کا اختیار ہے تو نصف بہہ کو بدرجہ اولیٰ واپس لے سکتا ہے۔ وان وهب هبة الخ. چھٹی صورت یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو کچھ بہہ کیا وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسے بہہ سے مقصود صلہ رحمی ہوتی ہے جو اس جگہ واہب کو حاصل ہو چکی ہے۔ (ف اور جس عقد کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے اسے فتح کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس جگہ جو حدیث ذکر فرمائی ہے اسے حاکم و دارقطنی اور بیہقی نے سمرقہ ابن جندب سے مرفوع روایت کی ہے۔ حاکم نے کہا ہے کہ امام بخاری کی شرط پر ہے۔ ابن جوزی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں عبد اللہ بن جعفر ضعیف ہیں۔ صاحب شیعہ نے کہا ہے کہ وہ ضعیف نہیں بلکہ وہ تو صحیحین کے راویوں میں سے ثقہ ہیں۔ یہ دراصل عبد اللہ بن جعفر الرقی ہیں اور جو ضعیف ہیں وہ علی بن المدینی کے والد عبد اللہ بن جعفر مدینی ہیں جو الرقی سے پہلے ہی گزر چکے ہیں۔ اور اس حدیث کے جتنے راوی ہیں سب ثقہ ہیں لیکن یہ حدیث منکر ہے الخ۔ دارقطنی نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن جعفر اس کی روایت میں تنہا ہیں۔ جواب یہ ہے کہ تنہا ہونے کی وجہ سے روایت ضعیف نہیں ہو سکتی اور اسے منکر کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ یہ زیادہ ثقہ راویوں کے مخالف نہیں ہیں کیونکہ بہہ سے رجوع کا حلال نہ ہونا بدیانتی

سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور خود اس حدیث میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ موجود ہے، اس طرح سے کہ بہ سے رجوع کرنے والے کو ایسے کتے سے مثال دی گئی ہے جو اپنی قے دوبارہ چاٹ لیتا ہے۔

اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ رجوع کرنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت ہی نہ ہوتا تو یہ مثال کسی طرح موافق نہ ہوتی۔ پس جب حدیث کے معنی صحیح طور پر یہ ہوئے کہ بہ سے رجوع کرنا دیکھا حلال نہیں ہے پھر بالفرض اگر رجوع کرنے کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی رجعت ثابت ہو جائے گی۔ پھر بھی رجوع کرنے والے کی مثال ایسے کتے کی سی ہے جو اپنی قے چاٹ لیتا ہے۔ جب یہاں تک کی بات ثابت ہوگی تو حضرت سرہ بن جندب کی حدیث کی روایت ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس کی اسناد میں حضرت حسن بصریؒ نے سرہ بن جندب سے روایت کی ہے حالانکہ اس میں کلام ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے سرہ بن جندب کو پایا ہے یا نہیں پایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ان کا اُن سے سننا ثابت ہے یہاں تک کہ بخاریؒ نے اس کو حجت قرار دیا ہے جیسا کہ بیہقیؒ نے سنن کی بیوع کے باب میں تصحیح کر دی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

و کذا لك ما وهب الخ ساتویں صورت یہ ہے کہ میاں اور بیوی میں سے اگر ایک نے دوسرے کو کچھ بہہ کیا تو اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ایسے بہہ کا مقصود صلح اور ہمدردی ہوتی ہے جیسے کہ قرابتداری میں ہوتی ہے یعنی بہہ کرتے ہی مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس میں کچھ عوض وغیرہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ پھر یہ مقصود اسی وقت کا دیکھا جائے گا جس وقت بہہ کا معاملہ طے پایا ہے اسی بناء پر اگر مرد نے ایک عورت کو پہلے کچھ بہہ کیا بعد میں اسی عورت سے نکاح بھی کر لیا تو اس کو اس بہہ سے رجوع کا حق باقی رہے گا اور اگر نکاح کے بعد بہہ کیا پھر اسے طلاق بائن دی تو اب اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ بہہ کرنے وقت وہ عورت اسی کی بیوی تھی اس طرح نیک سلوک جو مقصود تھا حاصل ہو گیا اور اس مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد اگر دونوں میں جدائی واقع ہو گئی تو یہ کوئی نقصان کی بات نہیں ہے)۔

توضیح :- اگر ایک ایسے شخص نے جسے کوئی زمین بہہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصہ کو تقسیم کئے بغیر کسی اور کو بہہ کر دی، اگر کسی نے اپنی زمین کسی اپنے ذی رحم محرم کو بہہ کی، اگر زوجین میں سے کسی ایک نے دوسرے کو کچھ بہہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال : واذا قال الموهوب له للواهب خذ هذا عوضا عن هبتك او بدلا عنها او في مقابلتها فقبضه الواهب سقط الرجوع لحصول المقصود، وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا، وان عوضه اجبى عن الموهوب له متبرعا فقبض الواهب العوض بطل الرجوع، لان العوض لا سقاط الحق فيصح من الاجنبى كبذل الخلع والصلح، واذا استحق نصف الهبة رجع بنصف العوض، لانه لم يسلم له ما يقابل نصفه، وان استحق بصف العوض لم يرجع في الهبة الا ان يرد ما بقى ثم يرجع وقال زفر يرجع بالنصف اعتبارا بالعوض الآخر، ولما انه يصلح عوضا للكل في الابتداء وبالاتحقاق طهر انه لا عوض الا هو الا انه يتخير لانه ما اسقط حقه في الرجوع الا ليسلم له كل العوض فلم يسلم له فله ان يردده. قال وان وهب دارا فعوضه من نصفها رجع الواهب في النصف الذي لم يعوض لان المانع خص النصف.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موهوب لہ نے اپنے واہب سے کہا کہ یہ مال اپنے بہہ کے عوض میں لے لو یا اس کے بدلے لے لو یا اس کے مقابلے میں لو پھر واہب نے اس پر قبضہ کر لیا تو رجوع کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ بدلہ دینا حق ساقط کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ الحاصل واہب کا مقصود حاصل ہو گیا اور ان سب کا مطلب ایک ہی ہے۔ وان عوضه اجنبى الخ: اگر موهوب لہ

کی طرف سے اس پر احسان کرتے ہوئے کسی نے واہب کو اس کا عوض دے دیا تو اب واہب سے رجوع کرنے کا حق ختم ہو گیا کیونکہ عوض دینے کا مقصد ہی رجوع کے حق کو ختم کرنا ہوتا ہے جب کہ یہ عوض کسی غیر کی طرف سے بھی صحیح ہوتا ہے جیسے کہ خلع کے مسئلے میں عوض دینا فریقین کے درمیان صلح کا عوض ہوتا ہے۔ (ف مثلاً کسی اجنبی کے ایک عورت کے شوہر نے کہا کہ تم اس عورت کو خلع دے دو اس شرط پر کہ اس کے عوض مجھ پر ہزار درہم لازم ہو گئے۔ تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی اجنبی شخص نے مقتول کے ولی سے کہا کہ تم اس قاتل کو قصاصاً قتل نہ کرو بلکہ معاف کر دو اس شرط پر کہ اس کی دیت یا صلح کا مال جو بھی ہو مجھ پر لازم ہوگا۔ یہ صحیح بھی جائز ہوتا ہے۔)

وإذا استحق الخ: اور اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ کئے ہوئے مال میں سے اس کے نصف حصے پر اپنا حق ثابت کر کے اس نصف کو قبضے میں لے لیا تو وہ پورا مال جو کسی کو ہبہ کیا گیا تھا اس کا عوض جو اس نے خود دیا تھا یا اس کے بدلے میں کسی اجنبی نے دیا تھا اس میں سے نصف حصے کو وہ شخص واہب سے واپس لے لے گا، کیونکہ اس آدھے عوض کے مقابلہ میں جو اس واہب نے نصف مال ہبہ کیا تھا وہ اب اس کے پاس محفوظ نہ رہا۔ وان استحق الخ: اور اگر ہبہ کے عوض میں جو مال دیا گیا تھا اس میں سے نصف حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تو اب واہب اپنے حصے میں سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے البتہ اس صورت میں لے سکتا ہے کہ جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو واپس کر دے تب اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔

وقال زفر الخ زفر نے فرمایا ہے کہ جیسے موہوب لہ اپنے عوض کا نصف واپس لیتا ہے اسی طرح واہب بھی اپنے ہبہ میں سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ اس میں ہر دلیل یہ ہے کہ عوض میں سے جتنا باقی رہا وہ ابتدا میں بھی پورے ہبہ کا عوض بن سکتا ہے اور آدھے پر حق ثابت ہو کر لئے جانے کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ اب جو کچھ باقی رہا یہی کل ہبہ کا عوض ہے۔ البتہ اتنا فرق ہو گا کہ واہب کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو باقی عوض واپس کر دے کیونکہ اس نے اپنے حق رجوع کو اسی امید پر ختم کیا تھا کہ یہ پورا عوض اسے مل جائے گا لیکن جب اسے نہیں ملا تو اس کو اختیار ہو گا کہ باقی کو واپس کر دے۔ (ف اور جب باقی مانہ واپس کر دیا تو وہ ہبہ کسی عوض کے بغیر ہو گیا اسی لئے وہ اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے) فقال: وان وہب دار الخ: اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنا ایک گھر ہبہ کر دیا پھر اس موہوب لہ نے اس کے آدھے کا عوض دے دیا تو واہب اس نصف کو جس کا عوض نہیں دیا ہے واپس لے سکتا ہے کیونکہ رجوع سے رکاوٹ ڈالنے والی چیز خاص کر نصف کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح:- اگر موہوب لہ نے اپنے واہب سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے عوض مجھ سے اتنا مال لے لو، اور واہب نے اس پر قبضہ کر لیا، اگر موہوب لہ کی طرف سے کسی اجنبی نے واہب کو اس کے ہبہ کے عوض کچھ مال دیدیا، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ لئے ہوئے مال میں سے نصف حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے اس پر قبضہ کر لیا، اگر ہبہ کے عوض کے نصف پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال. ولا يصح الرجوع الا بتراضيهما او بحكم الحاكم، لانه مختلف بين العلماء وفي اصله وهاء، وفي حصول المقصود وعدمه خفاء، فلا بد من الفصل بالرضاء او بالقضاء حتى لو كانت الهبة عبدا فاعتقه قبل القضاء نفذ ولو معه فهل لا يضمن لقيام ملكه فيه، وكذا اذا هلك في يده بعد القضاء لان اول القبض غير مضمون وهذا دوام عليه الا ان يسمعه بعد طلبه لانه تعدا، وادار مع بالقضاء او بالتراضي يكون فسخا من الاصل حتى لا يشترط قبض الواهب ويصح في الشائع لان العقد وقع جائزا موجبا حق الفسخ من الاصل فكان بالفسخ

مستوفیاً حقاً ثابتاً لہ فیظہر علی الاطلاق بخلاف الرد بالعیب بعد القبض لان الحق ہاں فی وصف السلامة لا فی الفسخ فافترقا۔

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے سوائے اس صورت کے کہ دونوں ہی آپس میں ایک دوسرے سے راضی ہوں یا حاکم فیصلہ کر دے مطلب یہ ہے کہ صرف واہب کے رجوع کرنے سے کوئی فائدہ نہیں جب تک کہ جسے دیا گیا ہو وہ بھی راضی نہ ہو جائے یا واہب کے چاہنے پر قاضی اس کا حکم دے دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ رجوع کے جائز ہونے میں علماء میں اختلاف ہے اور رجوع کی اصلیت ثابت ہونے میں ضعیف ہے اس کے باوجود یہ معلوم نہیں ہوتا کہ واہب کا مقصود اب تک حاصل ہوا یا نہیں۔ یعنی پہلی بات تو یہ ہے رجوع کے جائز ہونے ہی میں کمزوری ہے یہاں تک کہ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر ہمارے ہاں جائز ہو بھی گیا تو وہ اسی وقت جائز رہتا ہے جب تک کہ واہب کا ہبہ سے مقصود حاصل نہ ہو جائے جب کہ موجودہ صورت میں یہ بات ہی مخفی ہے کہ اس کا مقصود حاصل ہوا ہے یا نہیں یعنی شاید کہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں رجوع جائز نہ ہو گا لہذا یہ بات ضروری ہوئی کہ دو باتوں میں سے ایک بات پر فیصلہ ہو یا دونوں ہی آپس میں راضی ہو جائیں یا قاضی ہی فیصلہ کر دے یہاں تک کہ اگر کسی نے اپنا ایک غلام کسی کو ہبہ کیا اور اس کے بعد واہب نے اس سے رجوع کر لیا لیکن قاضی کے حکم سے پہلے ہی موہوب لہ نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کر دینا نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر موہوب لہ نے واہب کے رجوع کرنے اور مانگنے کے بعد اس کو دینے سے انکار کیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ابھی تک موہوب لہ کی ملکیت اس پر قائم ہے۔ اسی طرح اگر قاضی کا حکم ہو جانے کے بعد واہب کو دینے سے پہلے ہبہ ضائع ہو گیا تو بھی موہوب لہ ضامن نہ ہو گا بشرطیکہ اس نے دینے سے انکار نہ کیا ہو۔ کیونکہ پہلا قبضہ اس کے ذمہ ضمانت کے سلسلے کا نہ تھا تو وہ بدل کر بھی ضمانت کا قبضہ نہیں ہو گا کیونکہ موجودہ قبضہ پہلا ہی قبضہ ہے البتہ اگر قاضی کے فیصلے کے بعد واہب مطالبہ کرے اور وہ دوسرا شخص دینے سے انکار کرے تب پھر ضامن ہو جائے گا کیونکہ اس وقت اس کی طرف سے زیادتی پائی گئی۔

واذا رجع بالقضاء الخ: اور جب کہ واہب نے قاضی کے حکم کے بعد یا آپس کی رضامندی سے رجوع کر لیا تو یہ پورے طور پر فسخ شمار ہو گا مطلب یہ ہے کہ ہبہ کا جو اصل معاملہ ہوا تھا وہی فسخ ہو گیا۔ اسی بناء پر واہب کا قبضہ کرنا شرط نہ ہو گا یعنی قبضے کے بغیر بھی واہب کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ اور اس کا یہ رجوع کرنا مشترک ہبہ میں صحیح ہو گا مثلاً موہوب لہ نے موہوب کی زمین کو جو نصف ہے اس کو تقسیم کئے بغیر کسی کو ہبہ کر دیا ہو تو مشترک مال کے باقی نصف مال سے واہب کا رجوع کرنا صحیح ہو گا۔ کیونکہ پہلے معاہدے میں دو باتیں تھیں ایک تو یہ کہ وہ ہبہ جائز واقع ہوا تھا اور دوسری یہ کہ بالکل ابتدا اور جڑ سے ہی حق فسخ کا سبب بنا تھا۔ یعنی واہب کو قانوناً یہ حق حاصل تھا کہ اپنے موہوب لہ کی رضامندی کے ساتھ یا قاضی سے حکم جاری کر کر اپنے ہبہ کو فسخ کر لے۔ اور جب کہ موجودہ صورت میں از خود فسخ ثابت ہو گیا تو اس نے اپنا حق پورا پایا جو اسے ثابت تھا لہذا یہ فسخ مطلقاً ہر صورت میں ظاہر ہو گیا۔ یعنی وہ ہبہ خواہ بدستور اب بھی موجود ہو یا اس میں شرکت آگئی ہو اسی طرح اس پر اپنا قبضہ کرے یا نہ کرے۔

بخلاف الرد الخ: بخلاف اس صورت کہ جب کہ بیع کی صورت میں مشتری نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا بعد میں اس میں عیب نظر آ جانے کی وجہ سے اسے واپس کر دیا ہو۔ کہ اگر اس میں قبضہ سے پہلے رجوع ہو تو بے شک یہ فسخ ہی ہو گا۔ اسی طرح اگر قبضہ کے بعد حاکم کے حکم کی وجہ سے تو بھی فسخ ہو گا۔ البتہ اگر آپس کی رضامندی سے رجوع ہوا تو یہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ بیع جدید ہو گی۔ کیونکہ اس وقت مشتری کا حق صرف اتنا تھا کہ اسے بیع صحیح سالم مل جائے۔ جو اسے نہیں ملی۔ لیکن اسے یہ حق نہیں تھا کہ جب چاہے فسخ کر دے۔ اس طرح مال ہبہ کو واپس کرنے اور عیب کی وجہ سے بیع کو واپس کرنے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح۔۔۔ ہبہ کے بعد اس سے کس طرح رجوع کیا جاسکتا ہے اور رجوع کرنا جائز بھی ہے یا نہیں، ہبہ سے رجوع کرنا کسی صورت میں فسخ شمار ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال واذا تلفت العين الموهوبة فاستحقها مستحق وضمن الموهوب له لم يرجع على الواهب بشيء لانه عقد تبرع فلا يستحق فيه السلامة وهو غير عامل له، والغرور في ضمن عقد المعاوضة سبب للرجوع لا في ضمن غيره قال واذا وهب بشرط العوض اعتبر التقابض في المجلس في العوضين وبطل بالشروع، لانه هبة ابتداء فان تقاضيا صح العقد وصار في حكم البيع يرد بالعيب وخيار الرؤية ويستحق فيه الشفعة لانه بيع انتهاء، وقال زفر والشافعي هو بيع ابتداء وانتهاء، لان فيه معنى البيع وهو التمليك بعوض والعبرة في العقود للمعاني ولهذا كان بيع العبد من نفسه اعتقا، ولما انه اشتمل على جهتين فيجتمع بينهما ما امكن عملا بالشبهين، وقد امكن لان الهبة من حكمها تاخر الملك الى القبض، وقد يتراخى عن البيع الفاسد والبيع من حكمه اللزوم وقد تنقلب الهبة لازمة بالتعويض فجمعنا بينهما بخلاف بيع نفس العبد منه لانه لا يمكن اعتبار البيع فيه اذ هو لا يصلح مالكا لنفسه

ترجمہ۔۔۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ہبہ کیا ہو مال ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کر دے یعنی یہ کہہ دے کہ وہ میری ہی ملکیت تھی اور موهوب لہ سے اس ہبہ کا تادان لے لیا تو یہ موهوب لہ اپنے واہب سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ کسی کو مال ہبہ کرنا اس پر ایک احسان کرنے کا معاملہ ہوتا ہے اس لئے اس میں اس بات کا حق نہیں رہ سکتا ہے کہ جو چیز اس کے پاس دی گئی ہے وہ اسی کے پاس ہمیشہ محفوظ رہے گی۔ پھر اس ہبہ کو قبول کرنے میں وہ موهوب لہ اس واہب کے لئے کوئی ایسا کام بھی نہیں کرتا کہ اس کی وجہ سے واہب اس کا ضامن بنے کیونکہ موهوب لہ نے جو کچھ بھی کیا ہے خود اپنی ذات کے لئے کیا ہے۔ اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ واہب نے کسی دوسرے کا مال اس موهوب لہ کو دے کر اسے دھوکہ دیا ہے اس لئے اسے ضامن ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا دھوکہ جو بدلے کے اندر ہو یعنی جس میں بدلہ پیاجا رہا ہو وہ یقیناً واپس پانے کا سبب بنتا ہے لیکن ایسا ہبہ جس میں کسی قسم کے عوض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو اس میں واپس پانے کا کوئی سبب نہیں ہوتا ہے۔

قال واذا وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بدلہ دینے کی شرط کے ساتھ کسی کو کچھ ہبہ کیا مثلاً یوں کہا کہ میں تم کو اپنا یہ غلام اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تم مجھ کو اپنا وہ غلام ہبہ کر دو ایسی صورت میں اسی مجلس میں دونوں عوض پر ہر ایک کا قبضہ ہو جانا شرط ہے اور اگر وہ مال مشترک ہو تو اس وجہ سے وہ ہبہ باطل ہوگا یعنی اگر وہ دی ہوئی چیز یا اس کے بدلہ دونوں میں سے کوئی بھی ایسا مشترک ہو جو اب تک تقسیم نہ کیا گیا ہو وہ ہبہ باطل ہوگا کیونکہ ایسا ہبہ شروع ہی میں ہبہ ہے اگرچہ آخر میں اس کی شکل بدل کر بیچ ہو گئی ہو۔ اس کے بعد اگر دونوں نے اپنی رضامندی سے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ معاملہ بیچ ہو جائے گا اور یہ ہبہ بیچ کے حکم میں ہو جائے گا اس وجہ سے اس مال میں عیب اور خیر رویت یعنی دیکھنے کے حق کی وجہ سے اسے واپس کیا جاسکے گا اور اس میں حق شفعہ ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ ہبہ آخر میں بیچ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور امام زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ معاملہ تو ابتدا اور انتہا دونوں ہی صورتوں میں بیچ ہے کیونکہ اس میں بیچ کی تعریف پائی جاتی ہے یعنی کسی چیز کو عوض لے کر دوسرے کو مالک بنادینا اور معاملات میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اسی وجہ سے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کرنا آزاد کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

ولما انه الح اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسا ہبہ جس میں معاوضہ کی شرط ہو اس میں دو صورتیں پائی جاتی ہیں یعنی اس میں دو احتمال ظاہر ہوتے ہیں اور جہاں تک ممکن ہو دونوں ہی احتمالات پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے یہاں بھی عمل کرنا ممکن ہے

اور ہم نے یہ بات اس لئے کہی کہ احکام میں سے ایک بات یہ ہے کہ ملکیت حاصل ہونے میں قبضہ پانے تک تاخیر ہوتی ہے یعنی جب قبضہ ہو تب اس پر ملکیت ہوتی اور بھی بیع میں ایسا بھی ہو جاتا ہے اسی لئے بیع فاسد میں بھی قبضہ ہونے تک ملکیت میں تاخیر ہوتی ہے اور بیع صحیح کے حکم میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ کرتے ہی وہ لازم ہو جاتا ہے یہ بات بھی ہبہ میں بھی پائی جاتی ہے اسی لئے ہبہ کے بعد اس کا بدلہ دے دینے سے وہ ہبہ بھی لازم ہو جاتا ہے اس لئے ہم نے ایسا ہبہ میں جو بدلے کی شرط کے ساتھ ہو دونوں باتوں کو جمع کر لیا ہے یعنی ہبہ کرتے وقت بعد اس میں ہبہ کا ہی حکم رکھا ہے۔ اور اسی مجلس میں دونوں فریق کا اپنے مال پر قبضہ پالینے کے بعد آخر میں اس معاملے کو بیع کہہ دیا ہے اور یہ بات ایسے ہی ہبہ میں ممکن ہے جس کے لئے عوض کا ہونا شرط ہو۔ بخلاف اس کے کہ ایک غلام کو اپنے ہی دوسرے غلام کے ہاتھ بیچنا کہ اس میں بیع کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا اپنا غلام خود اپنی ذات کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ (ف کیونکہ آدمی خود اپنی ذات کا مالک نہیں ہو تا اب اگر ہم یہ کہیں کہ غلام کو خود غلام کے ہاتھ بیچنا بیع ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا کہ مولیٰ نے بدلہ لے لیا ہے اور غلام کو غلام کی ملکیت میں دے دیا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے صرف یہی ہوا ہے کہ مولیٰ نے مال لے کر اس کو آزاد کر دیا ہے۔

توضیح :- اگر موہوب ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کر دے، اور موہوب لہ سے اس کا تاوان بھی وصول کر لے، اگر کسی نے کسی کو بدلہ دینے کی شرط پر کچھ ہبہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل قال ومن وهب جاریة الا حملها صحت الهبة وبطل الاستثناء، لان الاستثناء لا يعمل الا في محل يعمل فيه العقد والهبة لا تعمل في الحمل لكونه وصفا على ما بيناه في البيوع، فانقلب شرطا فاسدا، والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، وهذا هو الحكم في النكاح والخلع والصلح عن دم العمد، لانها لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والاجارة والرهن لانها تبطل بها ولو اعتق ما في بطنها ثم وهبها جاز، لانه لم يبق الجنين عني ملكه فاشبه الاستثناء، ولو دبر ما في بطنها ثم وهبها لم يحر، لان الحمل بقى على ملكه فلم يكن شيه الاستثناء، ولا يمكن تنفيذ الهبة فيه لمكان التدبير فبقى هبة المشاع او هبة شيء هو مشغول بملك المالك، فان وهبها له على ان يردها عليه او ان يعتقها او يتخذها ام ولد او وهب له دارا او تصدق عليه بدار على ان يرد عليه شيئا منها او يعوضه شيئا منها فالهبة حائرة، والشرط ماطل، لان هذه الشروط تخالف مقصدي العقد فكانت فاسدة، والهبة لا تبطل بها الا ترى ان السی عليه السلام اجار العمري واطل شرطا لمغفر بخلاف البيع لانه عليه السلام بهی عن بيع وشرط ولان الشرط الفاسد في معنى الربوا، وهو يعمل في المعاوصات دون السرعات

ترجمہ - قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی کو اس کے حمل کے بغیر ہبہ کیا تو یہ ہبہ صحیح ہو گا لیکن یہ استثناء باطل ہو گا۔ (ف یعنی وہ باندی اپنے حمل کے ساتھ ہبہ ہو جائے گی)۔ لان الاستثناء الخ کیونکہ استثناء اسی جگہ صحیح ہوتا ہے جہاں اصل عقد ہو سکتا ہو جیسی مثلا جس چیز کو ہبہ کرنا جائز ہو اس کو استثناء کرنا بھی جائز ہو گا حالانکہ موجودہ مسئلے میں حمل کو ہبہ کرنا مفید نہیں ہے کیونکہ حمل اس وقت اس حاملہ باندی کا ایک وصف ہے جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے کتاب البيوع میں بیان کر دیا ہے یعنی جب تک کہ وہ بچہ پیدا ہو کر ماں سے جدا نہ ہو تب تک وہ اپنی ماں یعنی اس حاملہ کے دوسرے اعضاء ہاتھ پاؤں کے مانند ایک وصف ہے لہذا اس کا استثناء تو صحیح نہیں ہو گا البتہ اس کی جگہ شرط فاسد ہو جائے گی۔ لیکن ہبہ ایک ایسا معاملہ ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے لہذا یہ ہبہ صحیح ہے البتہ وہ شرط فاسد ہو گئی اور یہی حکم نکاح و خلع اور خون عمد سے صحیح کرنے کا ہے

کیونکہ یہ معاملات بھی فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع واجارہ اور زمین کے کہ یہ معاملہ فاسد شرطوں سے خود ہی باطل ہو جاتے ہیں۔ (ف ہذا موجودہ مسئلے میں جب کہ باندی کو بہہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ باندی اس واہب (مالک) کی ملکیت سے نکل گئی اور موہوب لہ کی ملکیت میں چلی گئی اور چونکہ حمل کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوا اس لئے وہ حمل بھی اس واہب کی ملکیت سے نکل کر موہوب لہ کی ملکیت میں داخل ہو گیا)۔

ولو اعتق الخ۔ اور اگر پیٹ میں جو ابھی تک حمل موجود ہے پہلے اسے آزاد کیا اس کے بعد باندی دوسرے کو دے دی تو یہ جائز ہو گا کیونکہ وہ حمل اب واہب کی ملکیت میں نہیں رہا لہذا یہ استثناء حمل کے مشابہ ہو گیا۔ ولو دبر الخ۔ اور اگر باندی کے پیٹ کے بچے کو پہلے مدبر بنایا پھر باندی کو بہہ کیا تو یہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ یہ بچہ ابھی تک اس واہب کی ملکیت میں موجود ہے ہذا یہ استثناء کے مشابہ نہیں ہوا اور یہ بات ممکن نہیں ہے کہ حمل پر بھی بہہ کا حکم نافذ کیا جائے کیونکہ وہ بچہ کی لہ مدبر ہے یعنی اب وہ ملکیت میں رہنے کے قابل نہ رہا اس لئے ایسا بہہ دو حال سے خالی نہیں ہو گا یا مشترک بہہ ہے یا ایسی چیز کا بہہ ہے جس سے مالک یعنی واہب کی ملکیت کا ابھی تک تعلق باقی ہے۔ (ف اور ان دونوں صورتوں میں سے کسی کا بھی بہہ جائز نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر اگر کسی نے ایسی تھیں بہہ کی جس میں اس واہب کا غلہ بھرا ہوا ہو تو وہ بہہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ورامام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو ایسی زمین بہہ کی جس میں اس کے باپ کی فی اہل کھیتی لگی ہوئی ہے یا اس بچے کو ایسا مکان بہہ کیا جس میں وہ خود رہتا ہے تو وہ بہہ جائز نہیں ہو گا۔ لیکن حادی نے اس صورت میں جائز ہونا لکھا ہے البتہ اگر اس میں کوئی کرایہ دار رہت ہو تب بہہ باطل ہو گا۔ غ۔)

فان وہبہ لہ الخ اگر کسی نے دوسرے کو اپنی باندی اس شرط پر بہہ کی کہ وہ موہوب لہ اس واہب کو یہ باندی پھر واپس لوٹا دے گا یا اس شرط پر بہہ کی کہ وہ موہوب لہ اس کو آزاد کر دے گا یا ام ولد بنا دے گا کسی کو اپنا گھر بہہ کیا یا صدقے کے طور پر دیا اس شرط پر کہ وہ موہوب لہ اس گھر میں سے کوئی حصہ اس کو واپس کر دے گا یا اس میں سے کوئی حصہ عوض میں لوٹا دے گا تو یہ بہہ جائز ہے لیکن شرط باطل ہو جائے گی۔ ل (ف یعنی باندی یا گھر جسے بہہ یا صدقہ کیا گیا ہے وہ اس کا مالک بن جائے گا اور بعد میں واپس دینے یا آزاد کرنے یا ام ولد بنانے وغیرہ کی شرطیں باطل ہوں گی)۔ لان هذه الشروط الخ کیونکہ ایسی شرطیں اس معاملے کے تقاضے کے مخالف ہیں لہذا یہ شرطیں فاسد ہوں گی البتہ بہہ ایسی شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دیکھتے ہو کہ رسول اللہ سے عمری کی اجازت دی ہے اور عمری دینے والے کی شرط کو باطل کہا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ رسول اللہ نے بیع کے ساتھ شرط رکھنے سے منع فرمایا ہے اس کی رویت اطمینانی وغیرہ نے کی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ بیع میں فاسد شرطیں بیع (سود) کے معنی میں ہیں لیکن اس کا اثر وہاں ہوتا ہے جہاں عوض بھی ہوتا ہو چونکہ بغیر عوض کے یعنی تبرعات میں نہیں ہے۔ (ف یعنی بہہ اور صدقہ وغیرہ جو محض احسان کے کام ہیں ان میں بیع کے کچھ معنی نہیں ہیں چونکہ بیع کی صورت تو یہ ہے کہ آپس کے مین دین میں کوئی جزو ایسا ہو جو اس کے مقابلے میں عوض نہ ہو ورنہ چونکہ بہہ اور صدقہ وغیرہ احسان کے کام ہیں ان میں عوض ہوتا ہی نہیں اسی لئے ان میں بیع بھی نہیں ہو سکتا ہے)۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو بہہ کی اور اس کے حمل کو اس سے مستثنیٰ کیا، اگر باندی کے حمل کو پہلے آزاد کیا یا پہلے مدبر بنایا بعد میں وہ باندی کسی کو بہہ کی، اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو بہہ کی اس شرط پر کہ وہ اس واہب کو پھر یہ باندی لوٹا دے گا، یا آزاد کر دے گا یا ام ولد بن لے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال ومن كان له على آخر الف درهم فقال ادا حاء عد فہی لك او انت مریء منها او قال ادا اديت الی

الصف فلک الصف او انت بریء من النصف الباقي فهو باطل، لان البراء تملیک من وجه اسقاط من وجه، و ہبة الدین ممن علیہ ابراء وهذا لان الدین مال من وجه ومن هذا الوجه کان تمسکاً ووصف من وجه ومن هذا الوجه کان اسقاطاً ولهذا قلنا انه یرتد بالرد، ولا یتوقف علی القبول والتعلیق بالشرط یحتص بالاسقاطات المحصنة التي یحلف بها کالطلاق والعناق فلا یتعداها

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے ہزار درہم دوسرے پر باقی (قرض) ہوں اور اس قرض خواہ نے دوسرے سے کہا کہ کل کا دن آنے سے یہ سب درہم تمہارے ہیں یا تم ان درہموں سے بری ہو یا یہ کہا کہ تم مجھے آدھے دے دو تو باقی آدھے تمہارے ہیں یا باقی آدھے سے تم بری ہو تو ان الفاظ سے دوسرے کو مالک بنانا بری کرنا باطل ہے۔ لان البراء للک کیونکہ بری کرنا بھی ایک طرح سے دوسرے کو مالک بنانا ہوتا ہے لیکن دوسرے اعتبار سے دوسرے کے ذمے سے ساقط کرنا ہوتا ہے اور جس شخص پر قرض باقی ہو اسے قرضہ ہیہہ کرنے کا مطلب اس کو بری کرنا ہوتا ہے یعنی ایک طرح سے مالک بنانا اور ایک طرح سے اس کے ذمے سے ساقط کرنا ہوتا ہے کیونکہ قرض ایک اعتبار سے مال ہے تو اس لحاظ سے اس کا ہیہہ کرنے کا مطلب دوسرے کو مالک بنانا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ بالکل وصف ہے اس لحاظ سے اس کا ہیہہ کرنا ساقط کرنا ہے جتنی قرضہ کے ذمے سے ساقط کر دینا اور ان ہی دونوں باتوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ وہ قرضہ اس کے انکار کر دینے کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے۔

یعنی اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں آپ کی طرف سے بری کرنے کو قبول نہیں کرتا ہوں تو اس انکار کی وجہ سے اس قرض خواہ کی پیشکش رد ہو جائے گی اور یہ تمسک کی عدم امت ہے اور ہم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ بات قرض دار کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے یعنی اسقاط ہونے کی وجہ سے جب قرض خواہ نے اپنا حق ختم کر دیا تو وہ حق ختم ہو جائے گا اس کے بعد مقروض کے قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شرط پر معلق کرنا ایسی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جو محض ساقط کرنے کی ہیں کہ جن کے ساتھ قسم کھائی جاتی ہے جیسے طلاق دینا اور آزاد کر دینا ان کے علاوہ یہ بات دوسری جگہ نہیں ہوگی۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ گذشتہ مسئلہ میں ہیہہ کرنا یا بری کرنا ایک خاص شرط پر موقوف ہے یعنی جب کل کا دن آئے یا اگر تم مجھے نصف داکر دو اور۔ تو یہ ہیہہ کرنا یا بری کرنا فی الغور نہیں ہے بلکہ اسی شرط پر موقوف ہے لیکن قرضہ کے ہیہہ کرنے یا اس سے بری کر دینے کو اسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے لہذا یہ ہیہہ کرنا اور بری کرنا بھی جائز نہیں ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط پر معلق کرنا صرف ایسے معاملات میں جائز ہوتا ہے جن کو صرف ختم یا ساقط کر دینا ہو جیسے طلاق و عناق کیونکہ طلاق کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ عورت کے ذمے سے اس کے شوہر نے حق ملکیت و زواج ساقط کر دی ہے اسی طرح آزاد کر دینے میں غلام کی گردن سے ملکیت کا حق ساقط کر دینا ہے ان چیزوں میں شرط معلق کرنا صحیح ہے اس طرح سے کہ اگر تم فدا کا کام کرو تو تم کو طلاق ہے یا تم آزاد ہو اور محض ساقط کرنے کے سوا کسی دوسری جگہ اس طرح معلق کرنا جائز نہیں ہے اور اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ قرضہ کو ہیہہ کرنا یا اس کو بری کر دینا بھی محض ساقط کر دینا نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے اسے مالک بنانا بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے حق کو ساقط کرنا بھی ہے جیسا کہ مصنف نے اس کتاب میں واضح کیا ہے پس جب یہ محض ساقط کرنا نہیں ہوا تو اس کو شرط پر معلق کرنا بھی جائز نہیں ہوا اور چونکہ فی الغور نہ ہیہہ ہے اور نہ بری کرنا ہے بلکہ جب وہ شرط پائی جائے گی تب وہ باتیں پائی جائیں گی اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے تو ہیہہ کرنا یا بری کرنا بھی باطل ہو گیا۔ انہی طرح سمجھ لیں۔

توضیح۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہوں۔ اور اس نے اپنے قرض دار

سے کہا کہ کل کا دن آنے سے یہ سب تمہارے ہیں یا تم ان سے بری ہو، یا ان کے نصف مجھے دے دو تو باقی نصف کے تم خود مالک ہو یا ان سے تم بری ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

والعمری حائرة للمعمر له حال حياته ولورثته من بعده لما روينا، ومعناه ان يجعل داره له مدة عمره واذا مات ترد عليه فيصح التملك ويطل الشرط لما روينا وقد بينا ان الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، والرقيبي باطلة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف جائزة، لان قوله داري لك تملك وقوله رقيبي شرط فاسد كالعمری، ولهما انه عليه السلام اجاز العمری ورد الرقيبي، ولان معنى الرقيبي عندهما ان مت قبلك فهو لك واللفظ من المراقبة كانه يراقب موته، وهذا تعليق التملك بالخطر فيطل واذا لم تصح تكون عارية عندهما لانه يتنصم اطلاق الانتفاع به.

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ عمری دینا جائز ہے یعنی چیز جس کو دی گئی وہ اس کی زندگی بھر کے لئے ہوگی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کے لئے ہو جائے گی اس کی دلیل دینی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی۔ اس کی روایت بخاری و مسلم و ابو داؤد و الترمذی رحمہم اللہ نے کی ہے اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ عمری دینے والے نے مثلاً اپنا گھر دوسرے کو اس کی زندگی بھر کے لئے اس شرط پر دیا کہ وہ جب مر جائے تو یہ گھر مجھے واپس مل جائے گا اس طرح دینا تو اگرچہ صحیح ہے لیکن واپسی کی شرط حدیث کی دلیل سے باطل ہے۔ اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ایسا بہہ احسان کا معاملہ ہوتا ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

ورد الرقيبي المح: اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ رقی باطل ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ یوں کہا کہ میرا گھر تمہارے لئے رقی ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس عبارت میں حیرے واسطے کا لفظ کہنے سے ملکیت حاصل ہو گئی اس میں رقی کی شرط لگانا عمری کی شرط کے مثل فاسد ہے اور امام ابو حنیفہ و امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ نے عمری کو تو جائز رکھا ہے مگر رقی کو رد کر دیا ہے۔ (ف لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی ہے۔ ت۔ ع۔ اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک رقی کے معنی یہ ہیں کہ میں (دینے والا) اگلی تم سے پہلے مر گیا تو گھر تمہارا ہو جائے گا۔ مراقبت سے رقی مشتق ہے اس میں گویا لینے اور دینے والا ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے (اس طرح سے کہ دوسرا مر جائے تو میں اس کا مالک بن جاؤں) اس میں مالک بنانا ایک شرط پر موقوف ہے حالانکہ موقوف رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے لہذا باطل ہوا، اور جب رقی صحیح نہیں ہوا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جو مکان اس طرح رقی دیا گیا ہو وہ اس شخص کے پاس عاریت کے طور پر ہوگا یعنی ایسی عاریت جس میں کوئی قید نہ ہو کیونکہ رقی دینے کے معنی اس سے مطلقاً نفع حاصل کرنے کے ہیں۔

توضیح۔ رقی اور عمری کے لغوی اور شرعی معنی، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل فی الصدقة

قال والصدقة كالهبة لا تصح الا بالقبض، لانه ترفع كالهبة فلا تحور في مشاع يحتمل القسمة لما بينا في الهبة، ولا رحوع في الصدقة، لان المقصود هو الثواب وقد حصل وكذلك اذا تصدق على عی استحسانا، لانه قد يقصد بالصدقة على الغنى الثواب وقد حصل، وكذا اذا وهب لفقير لان المقصود هو الثواب وقد حصل قال ومن بدر ان يتصدق بماله بجس ما يحب فيه الزكوة ومن بدر ان يتصدق بملكه لزمه ان يتصدق

بالجمع ویروی انه والاول سواء وقد ذکرنا الفرق، ووجه الروایتیں فی مسائل القضاء ويقال له امسك ما تنفقہ علی نفسك وعیالك الی ان تكتسب مالا فاذا اکتسب يتصدق بمثل ما انفق وقد ذکرناه من قبل ترجمہ - فصل - صدقہ کے بیان میں۔

قد درئی نے فرمایا ہے کہ صدقہ بھی بہیہ کی طرح قبضہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ صدقہ بھی بہیہ کی طرح ایک احسن کا کام ہے اس بناء پر وہ مال مشترک جو قابل تقسیم ہو اس کا صدقہ کرنا جائز نہ ہو گا اس کی بھی وہی دلیل ہے جو ہم نے پہلے بہیہ کے مسئلے میں بیان کر دی ہے۔ (ف دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس شخص نے صدقہ دینے کا ارادہ تو کیا لیکن مال کی تقسیم خود پر لازم نہیں کی، حالانکہ اگر مشترک مال کے صدقہ کو اگر صحیح مان لیا جائے تو جس کو صدقہ دیا جائے گا وہ اس میں شریک ہو جائے گا اور قاعدہ ہے کہ جب ایک شریک مشترک مال کی تقسیم چاہے تو اس پر یہ لازم ہوتا ہے کہ اسے منظور کرے اس طرح اس صدقہ کرنے والے پر ایک ایسی بات لازم آئی جس کا اس نے التزام نہیں کیا تھا اسی بناء پر مشترک مال کا صدقہ باطل ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بہیہ اور صدقہ میں کچھ فرق بھی ہے وہ یہ کہ بہیہ کرنے والا اپنے بہیہ سے رجوع کر سکتا ہے)۔ ولارجوع الحج لیکن صدقہ دینے کے بعد اس سے رجوع نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صدقہ دینے کا مقصد صرف ثواب حاصل کرنا تھا جو حاصل ہو چکا۔

وكذا الك اذا الحج اسی طرح اگر کہیں مالدار کو صدقہ دے دیا تو استحسانا اس سے بھی رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس مال دار شخص کو بھی صدقہ دینے سے کبھی ثواب کی نیت ہوتی ہے جو اسے حاصل ہو چکا یعنی مالدار کو صدقہ دینے سے بھی ثواب مل چکا ہے اس لئے مقصد حاصل ہو چکا یعنی صدقہ کا ثواب پایا گیا۔ قال ومن نذر الخ قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا مال صدقہ کرنے کی اس طرح نذر مانی کہ اللہ کی رضامندی کے لئے مجھ پر نذر ہے کہ اپنا مال فقیروں کو صدقہ کروں تو ایسی جنس کا مال صدقہ کرنا لازم ہے کہ جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ میری ملکیت صدقہ ہے تو اس پر اس کے کل مال کو صدقہ کرنا لازم ہے یعنی اس مسئلے میں صرف ایسے مال ہی کو صدقہ میں دینا مخصوص نہیں ہے جس میں زکوٰۃ لازم آتی ہو۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ ان دونوں صورتوں کا حکم برابر ہے۔ ہم نے قضاء کے مسائل میں ان دونوں مسئلے کے درمیان فرق کو اور ان دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے۔

(ف یعنی جہاں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ میرا مال مسکینوں کے حق میں صدقہ ہے۔ اب جب کہ اس پر اپنے مال کو صدقہ کرنا لازم آگیا تو وہ اپنی باقی ماندہ زندگی اب کس طرح گزرے گا۔ کیونکہ اب خانہ تھ ہو جانے کی وجہ سے شاید اس کو قرض بھی نہ مل سکے یا قرض مل جائے مگر اس کو ادائے بغیر مر جائے تو اس پر سخت دہل اور عذاب ہو گا۔ اسی لئے فقہاء کے بارے میں کیا حکم دے گا تو اس سوال کا جواب یوں لکھا ہے کہ) ويقال له الحج تو اس مال کے نذر کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ جب تک تم کو اور مال نہ مل جائے اس وقت تک کے لئے اپنے اس مال میں سے تمہارے مال پر اپنے پاس رکھو جو تم کو اپنی ذات اور اپنے مال بچنے پر خرچ ہو سکے۔ پھر جب تم کو نیا مال مل جائے اس وقت جتنا مال اپنے پرانے مال سے روک کر رکھا تھا تہا ہی اسی طرح صدقہ ادا کر دو۔ اس مسئلے کو بھی ہم نے پہلے یعنی کتاب القضاء کے قضاء موریث کے باب میں بیان کر دیا ہے۔ ع۔

توضیح - فصل - صدقہ کا بیان، صدقہ کے لئے قبضہ ضروری ہے یا نہیں، مال مشترک کا صدقہ۔ صدقہ کے بعد رجوع، مالدار کو صدقہ دینا۔ نذر کی صورت، حکم، تفصیل، دلیل

﴿کتاب الاجارات﴾

الاجارة عقد یرد علی المنافع بعوض، لان الاجارة فی اللغة بیع المسافع والقیاس یابی جوازہ لان المعقود علیہ المنفعة وھی معدومة واضافۃ التملیک الی ما سیوجد لا یصح الا انا جوزناہ لحاجة الناس الیہ، وقد شهدت بصحتها الآثار وھی قوله علیہ السلام: (اعطوا الاجیر اجرہ قبل ان یعف عرقہ)، وقوله علیہ السلام من استاجر اجیرا فلیعلمہ اجرہ

ترجمہ - الاجارة عقد الخ: اجارہ ایک ایسا عقد ہے جس کا تعلق کسی مال کے صرف منافع سے عوض کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ لغت میں منافع کے فروخت کرنے کو ہی اجارہ کہتے ہیں اس طرح اس مسئلہ میں شریعت بھی لغت کے موافق ہے۔ لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد اجارہ جائز نہ ہو کیونکہ اس عقد میں جس چیز کا معاملہ کیا گیا ہے (معقود علیہ) نفع ہے اور وہ نفع فی الحال ناپید ہے اور جو چیز ایسی ہو جو ابھی نہیں بلکہ آئندہ پائی جائے اس کی طرف ملکیت کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استسنا اس عقد اجارہ کو جائز کہا کیونکہ ہر شخص کو ایسے اجارہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے یعنی اگر اس کو ناجائز کہا جاتا تو لوگوں پر سخت دقت اور پریشانی مسلط ہو جاتی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حرج اور مشقت کو دور اور ختم کر دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ کا عقد ممنوع نہیں ہے بلکہ جائز ہے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے آثار بھی موجود ہیں چنانچہ ان آثار میں سے رسول اللہ کا یہ فرمان ہے کہ مزدور کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ہی اس کی مزدوری دے دو۔ اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔ اور رسول اللہ کا یہ فرمان بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اپنے ہاں اجیر (ملازم) رکھے تو اس کو اس کی مزدوری سے پہلے ہی خبر کر دو۔ اس کی روایت محمد ابن حسن نے الآثار میں کی ہے۔

(ف) اسی طرح قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کا قصہ اس طرح بیان فرمایا ہے کہ شعیب نے حضرت موسیٰ علیہ اسلام کو اپنی بکریاں آٹھ برس تک چرانے کے لئے ملازم رکھ لیا۔ اور من جملہ احادیث میں سے حضرت ابو ہریرہؓ نے مرفوعاً یہ روایت کی ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے کہ میں قیامت کے دن تین تحفوں سے مخاصم (جھڑا کرنے والا) ہوں گا نمبر ایک وہ شخص کہ جس نے میرا نام دے کر وعدہ کیا لیکن اسے پورا نہ کیا اور دوسرے وہ شخص کہ جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچ کر اس کے پیسے کھائے اور تیسرا وہ شخص جس نے کسی کو اپنے ہاں مزدور رکھا اور اس سے پورا کام لے لیا لیکن اس کی پوری مزدوری نہیں دی۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور انہی احادیث میں ایک حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس چیز پر تم نے اجرت لی ان میں سب سے زیادہ حقدار اللہ کی کتاب ہے رواہ البخاری۔

اور انہی میں سے ایک حدیث حضرت ثابت بن الضحاکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے کھیتی باڑی کے کرنے سے منع فرمایا ہے اور مزدوری کے کام کا حکم دیا ہے۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس جگہ کھیتی باڑی کے کام سے مراد بٹائی پر کھیتی کرنا ہے یعنی ایسی کھیتی کو منع کیا ہے لیکن مزدوری پر کھیتی کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور جمہور علماء جو کھیتی کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ اس حدیث کی اس طرح تاویل کرتے ہیں کہ زمانہ جہالت میں بٹائی کا یہ دستور تھا کہ زمین کا مالک دوسرے کو اپنی زمین کھیتی کے لئے دیتا جس میں وہ کاشتکار کھیتی کرتا اور اس کے عوض وہ زمین دار اس کاشتکار کے لئے اپنی زمین میں سے ایک ٹکڑا مخصوص کر دیتا کہ اس

میں جو کچھ پیدا ہو گا وہ اس کا شکار کا ہو گا۔ حالانکہ اکثر اوقات اس نکلنے میں اس کا شکار کے لئے کچھ بھی پیدا نہیں ہو اور وہ سال خالی جاتا اور کبھی باقی زمین میں کچھ پیدا نہیں ہوتا لیکن کا شکار کے نکلنے میں بہت زیادہ پیدا ہو جاتی تھی۔ اسی لئے ایسی کھیتی سے حضورؐ نے منع فرمایا ہے۔ اور یہ فرمایا ہے کہ ایسے کا شکار سے زمیندار اجرت پر کام لے کر اس کی مزدوری اس کو دے دے پھر جو کچھ بھی کھیتی تیار ہو وہ سب کی سب اس زمیندار کی ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ جو کھیتی کرنے کو جائز نہیں سمجھتے ہیں وہ اس حدیث کو اپنے عام لفظ ہی پر رکھتے ہیں یعنی اس لفظ سے مطلقاً کھیتی سے ممانعت ظاہر ہوتی ہے اور لفظ کا عام ہونا ہی معتبر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اور ان احادیث میں سے ایک حضرت ابن عباسؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے پچھنے لگوا ہے اور اس جام کو اس کی مزدوری دے دی۔ اگر پچھنا لگا تا حرام ہو تا تو آپؐ اس کی اجرت نہ دیتے اس کی روایت بخاری و مسلم و احمد رحمہم اللہ نے کی ہے۔ ایک اور حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کسی پیغمبر کو بھیجا اس نے بکریاں چرائیں یہ سن کر صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے پوچھا کہ کیا آپؐ نے بھی بھینٹ بکریاں چرائی ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں! میں نے بھی چند قیراطوں کے بدلے کے والوں کی بکریاں چرائی ہیں رواہ البخاری۔ اور ان احادیث میں سے ایک حضرت ام المومنین عائشہؓ سے بھی منقول ہے کہ رسول اللہؐ اور حضرت ابو بکرؓ نے مکہ سے ہجرت کے وقت ایک شخص کو جو کفار قریش کے دین پر تھا اجرت پر ملازم رکھا۔ تاکہ دونوں حضرات کی سواریلوں کو تین راتوں کے بعد غار ثور پر پہنچو دے جیسا کہ بخاری میں ہے اور ان میں سے ایک حدیث حضرت سید بن قیسؓ کی ہے کہ میں اور نضر بن العبدیؓ بصرہ سے کپڑے کی کھپ لائے اس وقت رسول اللہؐ بھی ہمارے پاس تشریف لائے اور ایک سواریل یعنی پاجامہ کی قیمت ادا کی اور آپؐ کے پاس ایک تولیے والا بیٹھا تھا وہ مزدوری لے کر تول کر رہا تھا۔

آپؐ نے اس سے فرمایا کہ تم اس کی قیمت کے درہم تولو اور جھکا کر تو۔ اس کی روایت ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ انہی میں سے ایک حدیث حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ایک دفعہ میرے پاس کھانے کی کوئی چیز نہیں تھی اگر اس وقت رسول اللہؐ کے ہاں بھی کھانے کی کوئی چیز ہوتی تو میں کھا لیتا۔ مجبوراً بھوک کی زبردنی کی وجہ سے میں گھر سے نکلا خود کو سردی سے بچانے کے لئے ایک کھال کو لے کر بیچ میں سے پھاڑ کر گلے میں ڈال دیا اور ایک عقی سے اس کے دونوں کونے ملا کر اپنی کمر کرسی اور یہودی کے باغ کی طرف چلا گیا جو اپنے باغ میں پانی ڈال رہا تھا اس نے دیوار میں سے جھانکا اور مجھے دیکھ کر کہا کہ اے اعرابی! کیا تم ایک خورمہ کے عوض ایک ڈول پانی نکالو گے؟ میں نے کہا ہاں۔ چنانچہ میں ایک ایک ڈول پانی نکالتا رہا اور وہ مجھے ایک ایک خورمہ دیتا رہا۔ جب میری مٹھیں بھر گئیں تو میں نے کہا کہ بس میرے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ پھر میں نے ان کو کھایا اور پانی پی لیا اور وہاں سے رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ احادیث میں اس بات کی بہت سی حدیثیں منقول ہیں۔ اور اجارہ بالا جماع جائز ہے۔ اس لئے یہاں پر کچھ قیاس کرنے اور استحسان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے اس جگہ لفظ قیاس یہ بتانے کے لئے ذکر کیا ہے کہ ظہر قیاس سے اس کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا تھا اس بناء پر کہ اجارہ میں فی انفسہ منافع موجود نہیں ہوتے اس لئے ان کے معاوضہ کا معاملہ کیسے جائز ہو؟ اسی لئے اس شبہہ کو اس لفظ سے بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:- کتاب۔ اجارہ کا بیان، اجارات کے لفظی اور شرعی معنی، ثبوت، حکم، اختلاف

ائمہ، حکم، اصطلاحی الفاظ، سبب، ارکان

الاجارات۔ اجارہ کی جمع ہے اور چونکہ اجارہ کئی طرح کا ہوتا ہے اسی لئے یہاں جمع کا غلط لایا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں مکان۔ جانور۔ آدمی بھی نوکری اور مزدوری کے طور پر کرایہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی سبب دھولہ۔ پانی پلانے والا سقا (بہشتی) وغیرہ بھی داخل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان میں ایک قسم ایسی ہے کہ جس میں مدت کے اندازہ سے اس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کرایہ میں

رہائش کے لئے کوئی گھر لینا۔ ایک قسم ایسی ہے جس میں نفع بیان کرنے سے معلومات ہوتی ہیں۔ جیسے کپڑوں کو رنگنے والا رنگین۔ یا کپڑے سینے کے لئے درزی کو مزدوری پر رکھنا، ایک قسم ایسی بھی ہے جس کو متعین کر دینے یا اشارہ کر دینے سے ہی اس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کسی مزدور یا قالی کو اس لئے رکھنا کہ وہ یہ غلہ اس جگہ سے فلاں جگہ تک پہنچا دے۔ الحاصل اجارہ کے معنی یہ ہوئے کہ کسی چیز کے منافع کو کسی عوض پر دینا۔ اس میں دینے والے کو موجد کہا جاتا ہے۔ اگر اس نے اپنا مکان یا غلام وغیرہ کوئی چیز اجارہ پر دی ہو۔ اور اگر درزی وغیرہ نے کسی کام کے لئے خود کو اجارہ پر دیا تو وہ اجیر ہے۔ اور جس نے اسے اجارہ پر لیا وہ مستاجر ہے۔ اور جو عوض ملے پایا اسے اجرت کہا جاتا ہے۔

پھر اگر متعین وقت کے لئے ہو تو وہ مدت اجارہ ہے۔ اور اگر کوئی نفع متعین ہو تو اسے معقود علیہ کہا جاتا ہے۔ اس کارکن ایجاب و قبول ہے۔ اور چونکہ منافع اجارہ کی چیز ہے اور وہ بروقت ظاہر میں موجود نہیں ہوتی ہے اسی لئے یہ بات کہی جاتی ہے کہ جیسے جیسے منافع ظاہر ہوتے جائیں گے ان ہی کے حساب سے آہستہ آہستہ اجارہ بھی ملے ہو تا رہتا ہے۔ مثلاً کسی غلام کو خدمت کرنے کے لئے کرایہ پر رکھا گیا تو اسے گویا یوں کہا گیا کہ ایک مہینہ تک اس غلام سے جیسے جیسے نفع حاصل ہو تا رہا اس غلام سے منفعت خدمت پیدا ہوتی رہی میں اس کو اجارہ پر لیتا رہا۔ اسی کو ایجاب و قبول جو ابتداء ہی میں ملے پایا تھا اسے ایک مہینہ تک کے لئے کافی کیا گیا۔ کیونکہ ہر ہر لحظہ ایجاب و قبول کرتے رہنا محال بات ہے۔ پھر اجارہ جب صحیح ہو جائے تو وہ ایک لازمی عقد ہو جاتا ہے۔ اور اس عقد کی وجہ سے موجد کو اجرت کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کارکن ایجاب و قبول ہے۔ اس کے شرائط انشاء اللہ حوالی بعد میں بیان کئے جائیں گے۔ اور چونکہ ایک انسان کو اپنی رہائش کے لئے زندگی میں مثلاً ایک مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے باوجود مکان متعین کی ملکیت نہیں ہو پاتی ہے کہ اس میں محسوس مالک رہ کر اس سے منافع حاصل کر سکے اس لئے کم از کم اجارہ کے طور پر لے کر رہنے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہو کہ اس عقد اجارہ کے ذریعہ اپنی زندگی اپنی پسند کے مطابق گزار سکے۔ اس کا جائز ہونا قرآن مجید و حدیث و اجماع امت سے ثابت ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

و یعقد ساعة ف ساعة على حسب حدوث المنفعة والدار اقيمت مقام المنفعة في حق اصافة العقد اليها ليرتبط الايجاب بالقبول، ثم عمله يظهر في حق المنفعة تملكا واستحقاقا حال وجود المصلحة، ولا يصح حتى تكون المنافع معلومة والاحرة معلومة لما روينا ولان الجهالة في المعقود عليه وفي بدله تفضي الى المنازعة كجهالة الثمن والمشم في البيع، وما جاز ان يكون ثما في البيع جاز ان يكون احرة في الاجارة، لان الاحرة ثمن المصلحة فيعتبر بشئ المبيع وما لا يصلح ثما يصلح احرة ايضا كالاغيا فهدا اللفظ لا ينفي صلاحية غيره لانه عوض مالي، والمصاع تارة نصير معلومة بالمدة كاستيجار الدور للسكنى والارضين للزراعة فيصح العقد على مدة معلومة اي مدة كانت، لان المدة اذا كانت معلومة كان قدر المنفعة فيها معلوما اذا كانت المصلحة لا تتفاوت، وقوله اي مدة كانت اشارة الى انه يجوز طالت المدة او قصرت لكونها معلومة ولتحقق الحاجة اليها عسى الا ان في الاوقاف لا يحوز الاحارة الطويلة كيلا يدعى المستاجر ملكها وهي ما اراد على ثلاث سنين وهو المحتار

ترجمہ۔ اجارہ آہستہ آہستہ منعقد ہوتا ہے۔ اسی انداز سے جیسے چیز کے منافع حاصل ہوتے رہتے ہیں۔ جس مکان کو اجارہ پر لیا جاتا ہے اس کے منافع اس کے قائم مقام ہوتے ہیں کیونکہ عقد اجارہ کی اسی مکان کی طرف نسبت ہوتی ہے تاکہ قبولیت کے ساتھ ایجاب بھی پایا جاتا رہے۔ پھر عقد اجارہ کا عمل منفعت کے حق میں مالک بننے اور حقدار ہونے کے اعتبار سے منافع کے پائے جانے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ (ف جہن جب نفع حاصل ہو گا تو اس وقت اجرت پر لینے والے یعنی مستاجر کو نفع کی ملکیت اور اس کا استحقاق حاصل ہو گا)۔ ولا یصح الخ۔ اجارہ اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کے منافع اور اس کی اجرت بھی

معلوم ہو۔ اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے یعنی اجیر کو اس کی اجرت بتادو اور اس کی دلیل سے بھی کہ معقود عدیہ یعنی منافع اور اس کے عوض یعنی اجرت میں جہالت ہونے سے اکثر دونوں میں جھگڑے کی نوبت آ جاتی ہے جیسا کہ بیچ میں قیمت اور مال یعنی (بیچ) کے نامعلوم ہونے میں ہوتا ہے۔

وما جاز الح۔ اور جو چیز بھی خرید و فروخت میں عوض بن سکتی ہے وہی چیز معاملہ اجارہ میں اجرت بھی بن سکتی ہے کیونکہ اجرت بھی نفع کی قیمت اور دام ہے جیسا کہ بیچ میں ثمن ہوتا ہے۔ اس لئے اجارہ کی اجرت کو بیچ کے ثمن پر قیاس کیا جائے گا۔ وما لا یصلح الح۔ لیکن جو چیز ثمن بننے کے لائق نہیں ہے کبھی وہ بھی اجرت بن سکتی ہے جسے اعیان یعنی نقد کے سوا مثلاً: غلام اور کپڑا وغیرہ بھی اجرت بن سکتے ہیں۔ لہذا مصنفؒ نے جو لفظ بیان کیا ہے اس سے غیر ثمن کا انکار نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مالی عوض ہوتا ہے والمنافع الح۔ پھر منافع کا معلوم ہونا کبھی مدت بتادینے سے معلوم ہوتا ہے جیسے گھروں کو رہائش کے لئے کرائے پر لینا یا کھیتوں کو کھیتی کے لئے کرائے پر لینا۔ ایسی صورت میں اجارہ کا معاملہ صحیح ہو جائے گا خواہ اس کے لئے جتنی بھی مدت ہو کیونکہ جب مدت معلوم ہو گئی تو اس مدت کے اندر اس کے نفع کی مقدار بھی معلوم ہو گئی بشرطیکہ اس کے نفع میں فرق نہ ہو۔ (ف) کیونکہ اگر نفع میں فرق ہو جیسے زمین کو کھیتی کے لئے کرائے پر لینا۔ تو اس میں وقت معلوم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتانا ضروری ہو گا کہ ان کھیتوں میں کن کن چیزوں کی کھیتی کرے گا۔ وقوله ای مدۃ الح: مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ خواہ کوئی بھی مدت ہو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مدت طویل ہو یا کم ہو یہ صورت اجارہ جائز ہو گا کیونکہ دونوں صورتوں میں مدت معلوم ہو گئی۔ اور اس لئے بھی کہ کبھی طویل مدت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے اسے بھی جائز ہونا چاہئے البتہ وقف کی چیزوں میں طویل مدت کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو کہ کرایہ دار اس چیز پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرنے لگے۔ اس جگہ طویل مدت سے وہ مدت مراد ہے جو تین سال سے زیادہ ہو۔ یہی قول مختار ہے۔

توضیح:- انعقاد اجارہ کی صورت، اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط، اور دلیل، کون کون سی چیز اجرت بن سکتی ہے، ایسی چیز جو ثمن بننے کے لائق نہ ہو کیا وہ بھی اجرت بن سکتی ہے۔ منافع کا علم کس طرح ہو سکتا ہے، اجارہ کتنی مدت تک کے لئے دیا جاسکتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل۔

قال: وتارة تصیر معلومة بنفسه كمن استاجر رجلا علی صبح ثوبه او خياطة او استاجر دابة ليحمل عليها مقدرا معلوما او يركبها مسافة سماها، لانه اذا بين الثوب، ولون الصبغ وقدره وجنس الخياطة، والقدر المحمول وحنسه والمسافة صارت المنفعة معلومة، فصح العقد، وربما يقال الاجارة قد يكون عقدا علی العمل كاستئجار القصار والخياط ولا بد ان يكون العمل معلوما وذلك في الاجير المشترك، وقد يكون عقدا علی المتفعة كما في احير الواحد ولا بد من بيان الوقت. قال. وتارة تصیر المنفعة معلومة بالتعيين والاشارة كمن استاجر رجلا بان ينقل له هذا الطعام الى موضع معلوم، لانه اذا اراه ما ينقله والموضع الذي يحمل اليه كانت المنفعة معلومة فيصح العقد.

ترجمہ:- قدورتی نے فرمایا ہے کہ اور کبھی منافع کا معلوم ہونا از خود ہو جاتا ہے۔ جیسے: کسی نے دوسرے کو اپنا کپڑا رنگنے یا سینے کے لئے اجیر مقرر کیا کسی سے کوئی جانور اس لئے کرائے پر لیا کہ اس پر اس متعین وزن کا مال لادے گا یا کسی خاص فاصلے تک اس پر سوار ہو گا جیسے اس نے بیان کر دیا۔ کیونکہ جب اس نے اپنا کپڑا اور اس کا رنگ اور اس کی مقدار بیان کر دی یا سلائی کی جنس بیان کر دی کہ وہ فارسی ہے کہ ترکی ہے یا جو چیز اس پر لادے گا اس کی مقدار اور جنس اور لے جانے کے فاصلے کو بھی اجارہ کی تقسیم میں

یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اجارہ کبھی کسی عمل پر واقع ہوتا ہے جیسے کسی دھوئی یا درزی کو اجارہ پر لینا، تو اس صورت میں کام کا معلوم ہونا ضروری ہے لہذا ایسا اجیر کسی ایک کا نہیں بلکہ عوام میں مشترک ہوا کرتا ہے اور کبھی اجارہ نفع پر ہوتا ہے جیسے مخصوص اجیر یعنی خاص نوکر۔ اس میں وقت کا بیان کرنا ضروری ہے۔ قال و قارۃ الخ اور یہ بھی قدوری نے فرمایا ہے کہ اجارہ میں کبھی نفع معین کرنے سے یا اشارہ کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے مثلاً کسی شخص کو اس لئے مزدور بنایا کہ وہ اس نعل کو یہاں سے اٹھا کر فلاں جگہ تک پہنچا دے۔ کیونکہ جب اس مزدور کو وہ بوجھ اور مال جسے منتقل کرنا ضروری تھا دکھ دیا پھر جہاں تک پہنچانا چاہتا تھا وہ جگہ بھی بتادی تو اس طرح اس کا نفع معلوم ہو گیا اس لئے اجارہ کا یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔

توضیح:- منفع معلوم ہونے کی صورت، اجارہ کی تقسیم، تفصیل

باب الاجر متى يستحق

قال - الاحرة لا تجب بالعقد، وتستحق باحدى معاني ثلاثة اما بشرط التعجيل او بالتعجيل من غير شرط او باستيفاء المعقود عليه، وقال الشافعي تملك بنفس العقد، لان المنافع المعدومة صارت موجودة حكما ضرورة تصحيح العقد، فثبت الحكم فيما يقابله من البذل، ولنا ان العقد يتعقد شيئا فشيئا على حسب حدوث المنافع على ما بينا، والعقد معاوضة ومن قضيتها المساواة فمن ضرورة التراخي في جانب المنفعة التراخي في البذل الآخر، واذا استوفى المنفعة يثبت المملك في الاجرة لتحقق التسوية وكذا اذا شرط التعجيل او عجل من غير شرط لان المساواة يثبت حقا له وقد ابطله.

ترجمہ - باب - اجرت کا کب مستحق ہوتا ہے؟

قدوری نے فرمایا ہے کہ صرف اجارہ کا معاملہ کر لینے سے ہی اجرت واجب نہیں ہو جاتی ہے بلکہ تین باتوں میں سے ایک بات ہونے سے اجرت کا استحقاق ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ عقد اجارہ میں ابھی تک صرف ایجاب و قبول پایا گیا اور مستاجر نے ابھی تک نفع نہیں حاصل کیا ہے لہذا اس کا عوض یعنی اجرت ابھی اس پر واجب نہ ہوگی۔ اس کے بعد اگر تین باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے گی تب موجد اپنی اجرت کمال کا اور مستحق ہو جائے گا)۔ اما بشرط التعجيل الخ: (۱) خواہ اجرت کو پہلے ادا کرنے کی شرط ہو یا (۲) بغیر شرط کے ہی از خود مستاجر پیشگی ادا کر دے یا (۳) مستاجر نے معقود علیہ (یعنی منافع) پورے حاصل کر لئے ہوں۔ یعنی ان تین باتوں میں سے جو بات ابھی پائی جائے تب موجد کے لئے اجرت کی ملکیت کا حق حاصل ہو جائے گا۔ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ صرف معاملہ کر لینے سے ہی وہ اجرت کمال کا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ منافع جو ابھی تک ظاہر میں نہیں پائے گئے وہ حکماً فی الفور موجود مان لئے گئے ہیں کیونکہ اسی طرح معاملہ کو صحیح کہا جاسکتا ہے یعنی اجارہ صحیح ہو گیا ہے کہ گویا اس طرح حکماً فی الفور منافع موجود ہیں۔ اسی لئے اس کے مقابل عوض یعنی اجرت میں بھی ملکیت ثابت ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ آہستہ آہستہ منافع حاصل کرنے کے مطابق منعقد ہوتا ہے یعنی اتنے منافع تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے جاتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ پھر اجارہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے اور معاوضہ کا عقد اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں طرف مساوات ہو۔ اس لئے منافع کے حاصل کرنے میں تاخیر ہونے سے ضرورت اس بات کی تقاضا کرتی ہے کہ اجرت میں بھی تاخیر ہو اور جب منفعت حاصل کر لی جائے گی تب اجرت میں بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی تاکہ ان دونوں میں پورے طور پر برابری پائی جائے۔ اسی طرح اگر اجرت پیشگی لینے کی شرط کی گئی ہو یا شرط کئے بغیر ہی مستاجر نے پیشگی ادا کر دی ہو تو بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی اگرچہ منافع ابھی تک حاصل نہ ہوئے ہوں۔ کیونکہ دونوں طرف سے برابری کا ہونا اسی مستاجر کے حق کی وجہ سے ثابت ہوا تھا اور اسی نے اپنا حق باطل کر دیا۔ (ف اس طرح بغیر مساوات کے بھی موجد کو اجرت پر ملکیت حاصل ہو جائے گی)۔

توضیح :- باب۔ انسان اجرت کا مستحق ہوتا ہے، تفصیل، دیکھو

وإذا قبض المستاجر الدار فعليه الاجر وان لم يسكنها، لان تسليم عين المنفعة لا يتصور فاقمنا تسليم المحل مقامه اذ التمكن من الانتفاع يشترط به، فان عصبها غاصب من يده سبقت الاحرة، لان تسليم المحل اما اقيم مقام تسليم المنفعة للتمكن من الانتفاع فاذا فات التمكن فات التسليم وانسخ العقد فيسقط الاجر، وان وجد الغصب في بعض المدة سقط بقدره، اذ الانفساح في بعضها ومن استأجر دارا فلمواجر ان يطالبه باجر كل يوم لانه استوفى منفعة مقصودة، الا ان يبين وقت الاستحقاق في العقد، لانه بمزلة التاجيل، وكذلك احارة الاراضي لما يسا

ترجمہ :- اور جب مستاجر نے اجارہ کے طور پر کسی گھر پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت واجب ہو گئی۔ اگرچہ اس نے اس گھر میں رہائش اختیار نہ کی ہو کیونکہ عین نفع کو مستاجر کے حوالے کرنا موجد کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے نفع کی جگہ کے حوالے کرنے کو ہی نفع حوالہ کرنے کے قائم مقام مان لیا ہے۔ کیونکہ نفع کی جگہ کے حوالے کرنے سے ہی نفع حاصل کرنے کا اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی جگہ کو حوالہ کرنا ہی گویا نفع حاصل کرنا ہوا)۔ فان عصبها الخ اب اگر اس اجارہ کی چیز کو مستاجر کے پاس سے کسی غاصب نے غصب کر لیا تو اس مستاجر کے ذمہ سے اس کی اجرت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اس جگہ کو نفع کی بجائے حوالہ کرنے کو اسی وجہ سے قائم مقام کہا گیا تھا کہ وہ اس سے نفع حاصل کر سکے گا اور جب یہ جگہ اس کے قابو میں نہ رہی تو اس کے حوالہ کرنا بھی بیکار ثابت ہوا۔ اسی لئے عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اس کی اجرت بھی ختم ہو جائے گی۔ (ف البتہ اگر لوگوں کی مدد اور حمایت سے اس غاصب کے قبضہ سے اس جگہ کو نکال دینا اس کے لئے ممکن ہو تب اس کی اجرت ساقط نہ ہوگی اگرچہ خود مستاجر اس غاصب کو اس جگہ سے نہ نکالے کیونکہ فی الحال اس طرح مستاجر کو اس جگہ پر قبضہ حاصل ہے۔ ت)۔

وان وجد الح اور اگر اجارہ کی مدت کے درمیان کسی وقت بھی غصب پیدا گیا تو اس غصب کی مدت کے اندازہ سے اس کی اجرت ختم ہو جائے گی کیونکہ مدت کے کسی حصے میں بھی عقد کا فسخ ہونا پیا گیا ہے۔ (ف لہذا جتنی مدت تک غصب پایا گیا اتنی ہی مدت تک عقد فسخ ہو گا لہذا اسی اندازہ سے اس کی اجرت بھی ساقط ہو جائے گی)۔ ومن استأجر الح: یعنی اگر کسی شخص نے ایک مکان کسی سے کرائے پر لیا تو اس موجد کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس مستاجر سے ہر روز ایک ایک دن کی اجرت طلب کرتا رہے۔ کیونکہ اس دن مستاجر نے پورے دن کا نفع جو مقصود تھا حاصل کر لیا۔ الا ان یبین الخ، لیکن اگر مستاجر نے عقد اجارہ میں کوئی وقت استحقاق کا کرایہ دینے کا وقت بیان کر دیا ہو تو مطالبہ صرف اسی مقررہ وقت پر کر سکے گا کیونکہ یہ وقت مقرر کرنے کے قائم مقام ہے۔ (ف یعنی جیسے قرضہ میں ہر وقت مطالبہ کا اختیار ہوتا ہے البتہ اگر کسی قرض خواہ نے قرض دار کو مہلت دے کر کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تو اس وقت کے آنے سے پہلے اسے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔ وکذا لك الخ یہی حکم کھیتوں کو کرائے پر دینا میں بھی ہے اسی بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق۔

توضیح :- اگر مستاجر نے کرایہ کے مکان یا کھیت پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت کب واجب

ہوگی، اگر کسی غاصب نے کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لیا، یا مدت اجارہ کے اندر کسی وقت

بھی غصب پایا گیا، مالک مکان اپنے کرایہ کا کب مطالبہ کر سکتا ہے؟

ومن استأجر بعيرا الى مكة فللمالك مالک مکان ان يطالبه باجرة كل مرحلة، لان سير كل مرحلة مقصودة، وكان الإحیفة يقول أولا لا يجب الاجرة الا بعد انقضاء المدة وانتهاء السفر وهو قول زفر، لان المعقود عليه جملة

المسافع فی المدة، فلا يتوزع الاجر علی اجزائها كما اذا كان المعقود علیہ العمل ووجه القول المرجوع الیہ ان القیاس استحقاق الاحر ساعة فساعة لتحقق المساواة الا ان المطالبة فی کل ساعة یفرضی الی ان لا یتمرغ لغيره فیتمسک به فقد رناه بما ذکرنا.

ترجمہ - اگر کسی شخص نے مثلاً مکے تک کے لئے ایک اونٹ کرائے پر لیا تو اونٹ والے کو یہ اختیار ہو گا کہ راستے کے ہر مرحلہ اور ہر منزل پر اس کے حساب سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لائن سبب کل الخ: کیونکہ ہر ایک منزل کی رفتار مقصود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ اجرت اسی وقت واجب ہوگی جب کہ موت اور سفر کی آخری حد تک پہنچ جائے یعنی جب سفر پورا ہو جائے اور کرائے کی مدت پوری ہو جائے تب بھی اس کی اجرت پوری ہوگی اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ جو معاملہ طے ہوا ہے وہ اس مدت کے پورے کے پورے منافع ہیں۔ یعنی اس مدت کے اندر جانور سے سواری کا نفع جتنا حاصل ہو وہ اصل میں معقود علیہ ہے یعنی وہ اجارہ اسی پر قائم ہوا ہے لہذا اس کی اجرت مدت سفر کا اجزاء کو تقسیم کرنے پر نہ ہوگی۔ (لہذا ہر مرحلے یا فاصلے کے مقابلے میں اتنے مرحلے کی اجرت پانے کا وہ حق دار نہیں ہوگا)۔ جیسے اگر کسی شخص سے کام کا معاملہ طے پایا ہو۔ (ف مثلاً کسی روٹی پکانے والے کو اس کام کے لئے اجرت پر رکھا کہ وہ دس من آنے کی روٹیاں پکائے تو جب تک وہ اپنا یہ کام پورا ختم نہ کرے گا وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ اصل میں اس روٹی پکانے والے کے اسی کام پر واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر درزی کو کوئی شیر وانی یا قبائینے پر مقرر کیا گیا تو وہ بھی اس کام کے پورا کرنے سے پہلے اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ اس اجارہ کا معاملہ اسی کام پر ہوا ہے اسی لئے وہ یہ درزی نہیں کہہ سکتا کہ شیر وانی کی ایک کھلی یا ایک آستین سی کر اس کے مناسب اپنی اجرت کا مطالبہ کرے۔ اسی طرح موجودہ مسئلے میں اجارہ کا معاملہ اس بات پر طے پایا ہے کہ وہ مکہ معظمہ تک پہنچا دے گا اسی لئے وہ پیشگی طور پر ہر مرحلہ پر اپنی اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ لیکن امام اعظمؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ اس لئے جانے والے کو ہر فاصلے پر اجرت کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے)۔

ووجه القول الخ امام اعظمؒ نے جس قول کی طرف رجوع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا حقدار ہونا وقفہ وقفہ سے اور لمحہ بہ لمحہ ہوگا کیونکہ مسافات کا یہی تقاضا ہے۔ (ف یعنی جیسے ہی اس نے اتنا نفع پہنچا دیا دیے ہی وہ اس کے مقابلے میں اتنی اجرت کا مستحق ہو گیا اسی طرح نفع کو حوالے کرنا ہر لمحہ ہوتا جاتا ہے۔ تو اسی کے مقابلے میں وہ آہستہ آہستہ اجرت کا بھی مستحق ہوتا جاتا ہے۔ پس جتنی اجرت پانے کا وہ حقدار ہو اس کو اتنے کے مطالبہ کا اختیار بھی ہوا۔ اس طرح قیاس یہی چاہتا ہے کہ وہ ہر ہر لحظہ تھوڑی تھوڑی اجرت کا مطالبہ بھی کرے)۔

الا ان المطالبہ الخ مگر اتنی بات ہے کہ ہر وقت مطالبہ کرتے رہنے سے وہ مستاجر یعنی کرایہ دار پھر کوئی دوسرا کام نہ کر سکے گا اور اسے فرصت ہی نہ مل سکے گی جس کی وجہ سے بالآخر اسے نقصان ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ وہ موجد یعنی مالک کے ہر وقت کے مطالبہ کو ادا کرتا رہے گا اور اس کے سوا کوئی دوسرا کام بھی وہ نہیں کر سکے گا جس سے سخت نقصان ہوگا اور تکلیف پہنچے گی)۔ اس لئے ہم نے اتنی مقدار کا اندازہ مقرر کر دیا ہے۔ (ف یعنی یہ کہہ دیا ہے کہ وہ ایک منزل پوری کرنے کے بعد اپنی اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے جیسا کہ کرایہ کے رہائشی مکان میں ایک ایک دن کے بعد اس دن کی اجرت کا مالک مکان مطالبہ کر سکتا ہے۔ پھر معلوم ہونا چاہیے کہ اس زمانے میں اگر موجد نے کچھ منزل تک پہنچا کر چھوڑ دیا تو یقیناً حرج ہوگا۔ اگرچہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ موجد ایسے جگہ میں لے جا کر نہیں چھوڑ سکتا ہے جہاں اس کرایہ دار کو سارا کرایہ پر لینے کی قدرت نہ ہو لیکن اگر کسی ایسے شہر میں بھی جا کر چھوڑ دیا کہ جہاں کرایہ پر سواری لے سکتا ہے تو بھی ماحولہ اس مجبوری کی بناء پر اس کرایہ دار کو زیادہ کرایہ دے کر سواری ملے گی اور زیادہ کرایہ برداشت کرنا پڑے گا جس سے سخت تکلیف ہوگی۔ لہذا اس زمانہ میں زیادہ مناسب امام زفرؒ کی روایت کے مطابق فتویٰ ہوگا۔ بلکہ یہ فتویٰ اس طرح دیا جائے کہ امام اعظمؒ کے قول جدید کے مطابق موجد ہر منزل پر اپنی اجرت کا مطالبہ

کر سکتا ہے لیکن اس پر یہ بات لازم ہوگی کہ اپنے اقرار کے مطابق منزل مقصود تک پہنچا دے اور درمیان میں نہ چھوڑے اگرچہ شہر یہ قصبہ ہی ہو البتہ اس صورت میں چھوڑ سکتا ہے جب کہ متجر خود راضی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح۔ اگر کسی شخص نے ایک سواری مخصوص شہر تک جانے کے لئے کرایہ پر لی تو سواری والا اپنی اجرت کہاں اور کب مانگ سکتا ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء کرام، فتویٰ، درلک

قال وليس للنقصان والخياط ان يطالب بالاجرة حتى يتفرغ من العمل، لان العمل في البعض غير متع به فلا يستوجب الاجر به، وكذا اذا عمل في بيت المستاجر لا يستوجب الاجر قبل الفراغ لما بينا. قال الا ان يشترط التعجيل لما مر ان الشرط فيه لازم، قال ومن استاجر حيازا ليحجز في بيته قفيزا من دقيق بدرهم لم يستحق الاجر حتى يخرج الخبر من السور، لان تمام العمل بالاجرة فلو احترق او سقط من يده قبل الاجراج فلا اجر له للهلاك قبل التسليم، فان اخرجه ثم احترق من غير فعله فله الاجرة، لانه صار مسلما بالوضع في بيته ولا ضمان عليه لانه لم يوحده منه الجنابة قال (رصى الله عنه) ولهذا عند ابي حنيفة لانه امانة في يده وعدهما بضمن مثل دقيقه ولا اجر له لانه مضمون عليه فلا يبرأ الا بعد حقيقة التسليم وان شاء صم الحز واعطاه الاجر

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دھوبی اور درزی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا کام مکمل کرنے سے پہلے اپنی اجرت کا مطالبہ کرے۔ (ف یعنی وہ جب اپنا کام پورا کر دے گاتب اجرت کا مستحق ہو گا اور وہ یہ نہیں کر سکتا ہے کہ مثلاً قبائ کی ایک کٹی یا آستین سی کر یا دھو کر اپنی اجرت کا مطالبہ کر لے)۔ لان العمل الح. کیونکہ کچھ حصے میں کام کر دینے سے بھی وہ نفع اٹھانے کے لائق نہیں ہوا۔ اسی لئے وہ اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہو گا۔ (ف کیونکہ قبائ میں صرف دامن کی سلائی کر دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے)۔ وکذا اذا عمل الح اسی طرح اگر درزی یا دھوبی نے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کر دیا تب بھی کام مکمل کرنے سے پہلے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہو گا گذشتہ دلیل کی بناء پر۔ (ف۔ کہ بعض حصے میں کام کر دینے سے کچھ خاص فائدہ نہیں ہے۔ وگھر میں بیٹھ کر کام کرنے کو مصنفؒ نے یہاں اس وجہ سے بیان کیا کہ جب مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کیا تو بظہر یہ کام کرتے ہوئے اس مستاجر کے حوالہ بھی کرتا رہا اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ جب وہ موجد اپنے مستاجر کے حوالہ کام کرتا رہا تو وہ اجرت اس کی اجرت کا مستحق بھی ہو تا رہا لیکن وہ اس وجہ سے اپنی اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کہ کام مکمل ہونے سے پہلے تک کسی کام کا نہیں ہے۔ اسی لئے دھوبی اور درزی کو کام سے فارغ ہونے سے پہلے اپنی اجرت کے مطالبے کا اختیار نہیں ہے)۔

قال الا ان الح قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مگر یہ کہ موجد نے اس کی پہلے ہی شرط کر لی ہو کیونکہ ابتدا ہی میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ ایسے مسئلہ میں جو بھی شرط کی جائے گی وہ لازم ہوگی۔ قال ومن استاجر الخ. اگر کسی شخص نے ایک باورچی کو اس لئے اپنے گھرا جیر بنایا کہ میرے گھر میں بیٹھ کر ایک قفیز (یا مثلاً ایک من) آٹا ایک درہم کے بدلے روٹی پکا دے تو وہ باورچی اپنی محنت کا اسی وقت مستحق ہو گا کہ جب تنور سے روٹیاں نکال کر حوالے کر دے کیونکہ نکانے کے بعد ہی کام پورا ہو گا۔ (ف یعنی صرف تنور میں روٹی گا دینے سے کام پورا ہو کر وہ اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہو گا بلکہ جب نکال کر دے گاتب پورا ہوگا۔ پھر جب روٹیاں نکال دیں تب کام پورا ہو اور اسی وقت متجر پر اجرت لازم ہوگی۔ بشرطیکہ روٹیاں تنور سے صحیح نہ نکل آئی ہوں)۔

فلو احترق الخ اور اگر تنور میں روٹیاں جل گئیں یا نکانے سے پہلے باورچی کے ہاتھ سے آگ میں گر پڑیں تو وہ باورچی اپنی اجرت کا مستحق نہ ہو گا کیونکہ حوالہ کرنے سے پہلے وہ ضائع ہو گئیں ہیں۔ (ف اس طرح اس کا کام برباد ہو گیا ہے۔ پھر مہبوط میں

ہے کہ باورچی اس مال کا ضامن ہو گا کیونکہ یہ جرم اسی کے ہاتھ سے ہوا ہے۔ (ع۔) فان اخوجه الخ پھر اگر باورچی نے تور سے روٹیاں نکال دیں لیکن باورچی کے اختیار کے بغیر کسی اور طرح سے روٹیاں جل گئیں تو وہ اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ لاندہ صادر الخ کیونکہ اس نے اپنا کام اس مستاجر کے حوالہ کر دیا ہے۔ اس وجہ سے کہ اس نے اپنے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کیا ہے۔ (ف) اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جب مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام ہو تو جتنا جتنا کام ہو تا رہے گا وہ مستاجر کے حوالہ ہوتا رہے گا۔

ولا ضمان الخ اور باورچی پر اس صورت میں تاوان بھی لازم نہیں ہو گا کیونکہ اس کی طرف سے کوئی جرم نہیں پایا گیا ہے۔ (ف) کیونکہ باورچی کے کسی عمل کے بغیر روٹیاں ضائع ہوئی ہیں۔ اور چونکہ خود مستاجر کے گھر میں روٹیاں تھیں اسی لئے اس کے حوالہ ہونے کے بعد ہی ضائع ہوئیں۔ اس بناء پر وہ باورچی ضامن نہ ہو گا۔ قال رحمہم اللہ الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ اجرت دینے اور ضمان لازم نہ کرنے کا حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ ساری روٹیاں فی الحال اس کے قبضے میں امانت کے طور پر ہیں۔ وعدہما الخ: اور صاحبین کے نزدیک آئے کا مالک اپنے آنے کے برابر اس سے تاوان وصول کر لے اور باورچی کو اس کی محنت کی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ باورچی اس کا آٹھکا ضامن ہے۔ لہذا صرف گھر میں ہونے سے تاوان سے بری نہ ہو گا جب تک کہ صحیح معنوں میں حوالہ نہ کر دے۔ (ف) یعنی جب حقیقت میں پکائی ہوئی روٹی حوالہ کرے گا بھی ضمان سے بری ہو گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس وقت مستاجر نے باورچی کے حوالہ آٹا کی وہ اس کی ضمانت میں آگیا۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک ایسا اجیر بھی ضامن ہوا کرتا ہے پھر جب وہ روٹیاں پکا کر حقیقت میں مستاجر کے حوالے کرے گا تبھی وہ ضمانت سے بری ہو گا اور مستاجر کے گھر میں رہنے کی وجہ سے اس کے حوالے کرنے کا اعتبار نہ ہو گا حالانکہ یہاں تو باورچی نے تور سے روٹیاں نکال لیں اگرچہ وہ ضائع ہو گئیں البتہ اس میں باورچی کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔ پھر بھی وہ ضمانت سے بری نہیں ہوا۔ اسی لئے مستاجر کو اختیار ہو گا کہ اپنے آنے کے برابر تاوان میں وصول کر لے اور باورچی کو کوئی اجرت نہ ملے گی۔

وان شاء ضمن الخ اور اگر وہ مستاجر چاہے تو اس اجیر سے تاوان میں روٹیاں لے لے اور باورچی کو اس کی پکوائی دے دے۔ (ف) معلوم ہوتا چاہئے کہ درزی اور دھوبی کے مسئلے میں جب کہ اسے اپنے مکان پر کام کے لئے بٹھایا گیا ہو۔ متن میں یہ حکم لکھا ہے جب تک وہ اپنے کام سے فارغ نہ ہو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔ جیسا کہ باورچی کے مسئلے میں ہے اور نہایت میں لکھا ہے کہ یہ حکم جو یہاں بیان کیا گیا ہے وہ کتب معتبرہ مثلاً مبسوط و ذخیرہ و مغنی اور جامع صغیر کی شروحات۔ علامہ فخر السلام اور قاضی خان اور ترمذی کی عام روایتوں میں ہے۔ لیکن فوائد ظہیر یہ کے مخالف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ مبسوط کے باب اجیر میں اس شخص جسے گھر میں کام کے لئے مقرر کیا جائے کے بارے میں یوں لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک درزی کو اس سے اپنے گھر میں درزی پر رکھا کہ وہ اپنے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر ہی کپڑا مثلاً قمیض سی کر دے اور وہ شخص تھوڑی قمیض سینے پایا تھا کہ کپڑا چوری ہو گیا تو اس نے جتنی قمیض سی تھی اس کی اجرت کا مستحق ہو گا کیونکہ ہر ٹکڑے سے فارغ ہونے پر وہ کام اس کے مالک کے حوالے ہوتا گیا اور پورا کام اور پورا مقصود حاصل ہو جانے پر اس حصے کا کام مستاجر کے حوالے ہوتا موقوف نہیں رہے گا۔ اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ اسی طرح اگر کسی درزی کو کسی نے اس لئے اجیر مقرر کیا کہ وہ درزی اسی مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کپڑا سی کر دے تو درزی جتنا کچھ بھی کام کرے گا وہ اتنی ہی محنت کی اجرت کا مستحق ہو گا۔ لیکن تحریر میں اس مسئلے کا حکم اسی طرح بیان کیا ہے جیسا کہ میں ذکر کیا ہے اس لئے شاید کہ مصنف نے اسی مسئلے کی اتباع کی ہے۔ انتہی۔ مختصر ترجمہ۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک فتویٰ کے موافق ۷۶۲ء میں وہی حکم ہو گا جو کہ متن میں مذکور ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح۔۔ عام درزی دھوبی یا باورچی یا خاص درزی یا باورچی جسے مستاجر نے اپنے گھر میں بلا

کر اس سے کام کرنے کا معاہدہ کیا۔ تو یہ لوگ اپنی اجرت کا کس وقت مطالبہ کر سکتے ہیں؟ اگر کسی طرح ان سے ایسا کپڑا یا کھانا ضائع ہو جائے یا جل جائے تو اس نقصان کا ذمہ دار کون اور کس طرح ہوگا، اقوال ائمہ کرام، تفصیل، فتویٰ، دلائل۔

قال ومن استأجر طبّاخاً ليطبخ له طعاماً للوليمة فالعرف عليه اعتباراً للعرف. قال ومن استأجر اساماً ليصرب له لبناً استحق الاجرة اذا اقامها عند ابى حنيفة وقال لا يستحقها حتى يشرّجها، لان التشريح من تمام عمله اذ لا يؤمن من الفساد قبله فصار كاحراج الخبز من التور، ولان الاحير هو الذى يتولاه عرفاً وهو المعتبر فيما لم ينص عليه، ولا بى حنيفة ان العمل قد تم بالاقامة والتشريح عمل زائد كالنقل الا ترى انه يستفيع به قبل التشريح بالنقل الى موضع العمل بخلاف ما قبل الاقامة لانه طين منتشر وبخلاف الحبز لانه غير منتفع به قبل الاخراج.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی باورچی کو اجرت پر اس لئے رکھا کہ وہ باورچی اس کے گھر میں ولیمہ کا کھانا پکادے تو کھانے کو برتن میں نکالنا باورچی کی ذمہ داری ہوگی کیونکہ عرف یہی ہے۔ (ف لہذا اگر اس نے سالن پکایا ہو تو وہی اسے نکالے اور اگر پلاؤ وغیرہ پکایا تو باورچی ہی اسے نکالے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان کھانوں کو پیڑے اور تھال میں نکالنا باورچی ہی کی ذمہ داری ہے کیونکہ عام عرف یا دستور میں ولیمہ میں کھانا پکانے والے باورچی کھانے کو برتنوں میں نکال کر دیا کرتا ہے اور جس کام کے لئے جو دستور ہو وہ گویا ایک حد تک اس کے لئے شرط بن جاتا ہے اس طرح گویا باورچی سے یہ شرط ہو گئی تھی کہ وہی پکائے اور برتنوں میں نکال کر دے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ اجارہ کے مسئلے میں جو شرط ملے ہو اس پر عمل لازم ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر کھانا خاص ہو مثلاً کوئی مخصوص دیگ پکوائی تب باورچی کے ذمے اس کو نکال کر دینا لازم نہ ہوگا۔ (الایضاح۔ ک) قال ومن استأجر الخ. قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کہار کو کچی اینٹ بنانے کے لئے اپنے پاس مزدوری پر رکھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اینٹوں کے کھڑی کر دینے سے مراد یہ ہے کہ اینٹوں کو سانچے سے نکال کر خشک کر دینے کے لئے کھڑی کر دے۔ (المضمرات)۔

لان التشريح الخ کیونکہ اینٹوں کو برابر اوپر اور نیچے تہہ بہ تہہ رکھ دینا بھی کام پورا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے ان کے خراب ہونے کا خطرہ رہتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے 'تور سے روٹی نکالنا۔' (ف یعنی جس طرح باورچی صرف روٹی بنا کر تور میں لگا دینے سے اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جب تک کہ وہ ان روٹیوں کو تور سے باہر نہ نکال دے۔ اسی طرح صرف کچی اینٹیں بنا کر کھڑی کرنے سے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت تک یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ خراب ہو جائیں جیسے کہ روٹی میں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ وہ تور میں جل جائیں)۔ ولان الاجیر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ عام روایت کے مطابق اینٹوں کو اوپر تلے رکھ دینا بھی مزدوری کا کام ہوتا ہے اور جن باتوں میں شریعت کی طرف سے صراحت کسی بات کا حکم نہ پایا جائے ان میں دستور ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف اس سے یہ بات لازم آئی کہ دستور کے موافق ہی مزدوری اس کام کو پورا کرے کیونکہ دستور شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔) اخلاص قیاس اور دستور کی دلیلوں سے یہی بات ثابت ہوئی کہ اینٹوں کو تشریح کرنا یعنی تہہ بہ تہہ رکھنا بھی مزدوری کی ذمہ داری ہے اور اس کے بعد ہی وہ اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔

ولابی حنیفہ الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اینٹ کو سانچے میں ڈال کر اس کو کھڑی کر دینے سے ہی مزدور کا کام پورا ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ مستاجر نے مزدور کو صرف اینٹیں بنانے کے لئے مقرر کیا تھا) اور ان کو تہہ بہ تہہ کر کے رکھنا اصل کام سے ایک فاضل کام ہے جیسے تالاب سے اینٹوں کو مکان تک پہنچا دینا۔ (ف کیونکہ اس مزدور کی یہ ذمہ داری نہیں تھی کہ اینٹوں کو

ٹھہر کر مالک کے مکان تک پہنچا دے۔ اسی طرح اینٹوں کو تہہ بہ تہہ کرنا بھی اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔ (الاتوری الح۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اینٹوں کو بچکن دینے سے پہلے بھی ان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ اس طرح سے جس جگہ مکان وغیرہ بن رہا ہو ان اینٹوں کو اٹھوا کر وہاں پہنچا دیا جائے۔ (ف) اس طرح اگر تشریح کے بعد وہاں تک پہنچا دی جائے یا اس سے پہلے ہی اٹھا لی جائے اس طرح دونوں صورتیں برابر ہوں گی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اینٹوں سے نفع اٹھانا جو اصل مقصود تھا وہ تشریح سے پہلے بھی حاصل ہو گیا۔ اس لئے مزدور کا کام پورا ہو گیا اور وہ اجرت کا مستحق ہو گیا۔

بمخلاف ما قبل الح یعنی اس مسئلے کے برخلاف اینٹ کھڑی کر دینے سے پہلے یہ حکم نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت تک وہ پھیل ہوئی گیلی مٹی ہے۔ (ف) جس سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے اسی لئے ان اینٹوں کو کھڑا کرنا ضروری ہوا۔ وبمخلاف الخبز الح اور بخلاف روٹی پکانے کے کیونکہ روٹی بھی تنور سے پہلے نکال کر دینا بھینا باورچی کی ذمہ داری ہوگی اور اس مسئلے پر اینٹوں کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اینٹیں تہہ بہ تہہ رکھنے سے پہلے بھی نفع حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل میں صاحبین کی دوسری دلیل کا جواب نہیں دیا گیا۔ یعنی یہ کہ دستور میں تشریح کرنا یعنی تہہ بہ تہہ رکھنا بھی مزدور کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اور انظر (واللہ تعالیٰ اعلم) یہ بات ہے کہ جس علاقہ میں یہ دستور ہو کہ وہی مزدور ان اینٹوں کو تہہ کر کے رکھ بھی دیا کرے وہاں وہ اسی کے بعد اپنی اجرت کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ عام دستور بھی شرط کے قائم مقام ہوا کرتا ہے اور جس علاقہ میں یہ دستور نہ ہو وہاں اینٹ سانچے میں ڈھال کر صرف کھڑی کر دینے سے ہی اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ اگرچہ تشریح کرنے سے اس مستاجر کو اینٹوں کے منتقل کرانے میں فائدہ ہوتا ہو۔ اس لئے اچھی طرح غور کر لیں۔ مسئلہ۔ کہ جس جگہ مزدور اپنا کام پورا کر دے پھر بھی اس کی اجرت میں تاخیر ہو وہاں دینا ایسا کرنا ظلم ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ کام سے فارغ ہونے کے فوراً بعد اس کی مزدوری دے دی جائے تاکہ اس کا پسینہ خشک نہ ہونے پائے۔ اب ایک بات یہ ہے کہ جس چیز میں کوئی مزدور اپنی کار گیری کرے اور کام بنائے تو یہ وہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے اس چیز کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب آتا ہے۔

توضیح۔ ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے جس کو گھر پر بلایا گیا وہ اپنی اجرت کا کب مستحق ہوگا اور اس کی ذمہ داری کب ختم ہوگی، اور اینٹ بنانے یا تنوری روٹی پکانے کے لئے جس مزدور پر رکھا گیا ہو۔ اس کی ذمہ داری کب ختم ہوگی، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال وكل صانع لعمله اثر في العين كالقصار والصباغ فله ان يحبس العين بعد الفراغ من عمله حتى يستوفي الاجر، لان المعقود عليه وصف قائم في الثوب، فله حق الحبس لاستيفاء البدل كما في المبيع، ولو حبسه فصاع في يده لا ضمان عليه عند ابي حنيفة لانه غير متعدي في الحبس فبقى امانة كما كان عده ولا احر له لهلاك المعقود عليه قبل التسليم، وعند ابي يوسف ومحمد العين كانت مضمونة قبل الحبس فكذا بعده لكنه بالحيار ان شاء صممه قيمته غير معمول ولا اجر له وان شاء ضمنه معمولاً وله الاجر وسبب من بعد ان شاء الله تعالى

ترجمہ۔ قدور نے فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جو کوئی کام اجرت پر کرنے والا ہو اور اس کے کام کا کچھ اثر اور نشان اس چیز میں جس میں کام کیا گیا ہے باقی رہتا ہو جیسے دھوبی کپڑے پر استری کرنے والا ہو اور جیسے رنگریز۔ تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے کام سے فارغ ہونے کے بعد اس ماں کو اپنے پاس روک لے یہاں تک کہ وہ اپنی اجرت پوری وصول کرے۔ (ف) اور اگر وہ اجیرا میں ہو اور اس نے مالک کے مطالبے کے باوجود اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے روک لیا تو وہ ضامن نہ ہوگا یہاں تک کہ اگر اس کے

روکنے کے بعد وہ اصل مال ضائع ہو جائے تو بھی ضامن نہ ہوگا۔ لہذا وہ جب تک اپنی پوری اجرت نہ پائے۔ اس کو اپنے پاس روک کر رکھے۔ لان المعقود علیہ الخ۔ کیونکہ جس چیز پر عقد اجارہ ہوا تھا وہ اس مستاجر کے کپڑے میں ایک ایسا دھبہ ہے جو موجود ہے۔ اس لئے اس کا بدلہ پانے کے لئے اجیری کو وہ کپڑا اپنے پاس روک کر رکھے کا اختیار ہوگا۔ (ف مثلاً رنگریز کا رنگ کپڑے میں دھبہ کے طور پر موجود ہے اور اس کو رنگ دینا ہی اصل مقصود تھا اس لئے اس رنگریز کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنی محنت کا عوض پانے کے لئے اپنے پاس کپڑے کو روک کر رکھے۔ جیسا کہ مال بیع میں حکم ہے۔ (ف اسی لئے بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا عوض یعنی اس کی قیمت نقد وصول کرنے کے لئے اس بیع کو روک کر رکھے۔ یہاں تک کہ معاہدہ کے مطابق اپنی پوری رقم وصول کرے)۔

فلو حبسہ الخ: اب اگر ایسے اجیر پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے مال روک کر کوئی زیادتی نہیں کی ہے۔ (حالانکہ ضمان اسی صورت میں لازم آتا ہے جب کہ کوئی زیادتی کی گئی ہو)۔ اس طرح حسب دستور یہ ماں اس کے قبضے میں امانت کے طور پر تھا (اور امانت ضائع ہو جانے سے امین اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ ساتھ ہی اس اجیر کو محنت کی اجرت بھی نہیں ملے گی کیونکہ مال کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی مال ضائع ہو گیا۔ (ف اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کسی درزی کو اپنے مکان میں بٹھا کر اپنا کپڑا سلولیا تو اس کپڑے کو روک کر اپنی مزدوری وصول نہیں کر سکتا ہے کیونکہ گھر میں بیٹھ کر جو کام ہوتا ہے وہ ساتھ ہی ساتھ مستاجر کے حوالہ ہوتا ہے تو اس کے بعد کسی طرح اسے نہیں روک سکتا ہے پھر مبسوط وغیرہ کی روایت کے مطابق اگر کام تمام ہونے سے پہلے مال ضائع ہوا تو اس کی مزدوری ساقط نہ ہوگی لیکن متن کی روایت کے مطابق مزدوری ساقط ہو جائے گی جیسے کہ اوپر گزر چکا ہے۔ فافہم۔ م اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے)۔

و عند ابی یوسف الخ۔ اور صاحبین کے نزدیک جس چیز میں کام بنانا طے پایا تھا اس کو روکنے سے پہلے وہ اجیر کے قبضے میں ضمانت کے طور پر تھی۔ (ف اسی لئے وہ اس کو مالک کے حقیقی قبضے میں پہنچانے کا ذمہ دار تھا)۔ فکذا بعدہ الخ: جس طرح وہ روکنے سے پہلے ضامن تھا اسی طرح روکنے کے بعد بھی ضامن رہے گا لیکن کپڑے کے مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو بغیر رنگے ہوئے اور بغیر استری کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تادان کے طور پر وصول کر لے اور اس صورت میں اس کا دیگر کو اس کی کوئی مزدوری نہیں ملے گی اور اگر چاہے تو اس سے رنگے ہوئے یا استری کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تادان میں لے لے لیکن اس کا دیگر کو اس کی ۱۰۰ روپیہ مل جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس بحث کو آئندہ ہم پھر بیان کریں گے۔ (ف یہاں تک ایسے کارگیر کا بیان تھا جس کے کام کوئی اثر مس مال میں باقی رہ جاتا ہے اور وہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اس مال کو روک سکتا ہے)۔

توضیح۔ کیا کسی کارگیر کا مزدور کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے مال کو روک کر اپنے پاس رکھے، پھر اگر روک کر رکھنے کی صورت میں وہ مال ضائع ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کسی صورت سے مال ادا کیا جائے گا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، حکم، دلائل

قال وکل صانع لیس لعمله اثر فی العین فلیس له ان یحبس العین للاجر کالحمال والملاح لان المعقود علیہ نفس العمل وهو غیر قائم فی العین فلا یتصور حبسہ فلیس له ولاية الحبس، وغسل الثوب بطیر الحمل، وهذا بخلاف الآبق حیث یکون للراد حق حبسہ لاستیفاء الحبل ولا اثر لعمله لانه کان علی شرف الهلاک وقد احياه فکانه باعه منه فله حق الحبس وهذا الذی ذکرناه مذهب علمائنا الثلاثة، وقال زفر لیس له حق الحبس فی الوجهین، لانه وقع التسليم باتصال المبيع بملکة فیسقط حق الحبس، ولما ان الاتصال بالمحل ضرورة اقامة

العمل فلم یکس هو راضیا به من حیث انه تسلیم فلا یسقط الحبس کما اذا قبض المشتري بغير رضاء البائع قال. واذا شرط علی الصانع ان يعمل بنفسه فلیس له ان يستعمل غیره، لان المعقود علیه اتصال العمل فی محل بعینه فیتحقق عیبه کالمنفعة فی محل بعینه، وان اطلق له العمل فله ان يستاجر من یعمله لان المستحق عمل فی ذمته ویمکن ایفائه بنفسه وبلاستعانة بغيره بمنزلة ایفاء الدین.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسا کاریگر جس کے کئے ہوئے کام کا کوئی اثر اصل مال میں باقی نہیں رہتا ہے تو اس کو اپنی اجرت مانگنے کے لئے اس مال کو روکنے کا کوئی حق نہیں رہتا ہے۔ جیسے بوجھ اٹھانے والا مزدور اور کشتی چلانے والا ملاح۔ (ف) کہ مثلاً اس مزدور نے اپنی پیٹھ پر یا جانور پر لاد کر مال پہنچایا یا ملاح نے کشتی پر لاد کر مال پہنچایا تو ان کے پہنچانے کا کوئی اثر اس مال میں باقی نہیں رہتا ہے۔

لان المعقود علیه الخ: کیونکہ جس چیز پر اجارہ کا معاملہ طے ہوا ہے وہ سراسر کام ہے اور اس کے کسی مال میں اس کا کام موجود نہیں رہتا ہے۔ اس لئے یہ بات تصور میں آنے کے لائق نہیں ہے کہ مستاجر نے اس کا کام اپنے پاس روک لیا لہذا اجیر کو بھی اصل مال روک لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور کپڑے کو صرف دھونا بھی اسی حتمال کی نظیر ہے۔ (ف) یعنی اگر دھو بی نے صرف کپڑے کو دھو یا ہو تو وہ اپنی اجرت مانگنے کے لئے اس کپڑے کو روک کر نہیں رکھ سکتا ہے جیسے کہ بوجھ اٹھانے والا حتمال مال کو اپنے پاس روک کر نہیں رکھ سکتا ہے۔ لیکن اگر دھو بی نے کپڑے کو دھو کر اس پر اگر کلف ڈالا پھر اس پر استری کی تو کپڑے کو روک سکتا ہے۔ کیونکہ کپڑے پر کلف اور استری کا اثر باقی رہتا ہے۔

وهذا بخلاف الخ: اجارہ کے مسئلے میں یہ حکم بھی گے ہوئے غلام کے برخلاف ہے۔ کیونکہ اس طرح سے اس کو کپڑا کر مالک تک پہنچانے میں اگر اس لانے والے کا کچھ مال خرچ ہوا ہو تو اسے یہ حق ہوگا کہ غلام کو اپنے پاس اس وقت تک روک رکھے کہ اس کا حق وصول ہو جائے۔ حالانکہ غلام کو واپس پہنچانے میں بھی اس شخص کا غلام کے اندر کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایسا غلام گویا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ چکا تھا لیکن اس واپس لانے والے نے گویا اس کو زندہ کر دیا تو اب ایسی صورت ہو گئی کہ گویا وہ اس غلام کو اس کے اپنے مالک کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ اسی لئے اس غلام کو روکنے کا حق حاصل ہوگا۔ (ف) اور واپس لانے کا خرچ مثلاً جو چالیس درہم کا ہو گویا اس کا عوض اور ثمن ہے۔ اس لئے جیسے بیچنے والے کو اپنے مال کا عوض وصول کرنے کے لئے بیچ کو روکنے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح واپس لانے والے کو بھی اس کے خرچ کئے ہوئے مال کو وصول کرنے کے لئے غلام کو روک کر رکھنے کا حق ہے۔

وهذا لدى الخ: یہ مسائل جو ہم نے ذکر کئے یہ ہرے تینوں ائمہ کا مذہب ہے۔ (ف) یعنی یہ قاعدہ کلیہ کہ اجارہ کی صورت میں جس کاریگر کے کام کا اثر اصل مال میں باقی ہو وہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے مال کو روک سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہ مسئلہ بالاتفاق امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا قول ہے) وقال دفع الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کام کرنے والے کو کسی حالت میں بھی مال کو روک کر رکھنے کا حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کاریگر کی طرف سے اپنی محنت مستاجر کو حوالہ کرنے کی صورت ہی ہوتی ہے کہ جس چیز پر اجارہ طے ہوا تھا وہ مستاجر کی ملکیت سے لگتی گئی۔ لہذا اس کو روکنے کا حق ختم ہو گیا ہے۔ (ف) مثلاً رگنیز کا رنگ مستاجر کے کپڑے میں لگتے ہی اس کے حوالے ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ حوالہ ہو جانے کے بعد روکنے کا حق نہیں رہتا۔

ولنا ان الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ محل کے ساتھ مل جانا۔ کام کو ٹھیک کرنے کی مجبوری تھی۔ لہذا یہ کاریگر اس اعتبار سے اپنے کام کو اس جگہ کے ساتھ ملانے پر اس اعتبار سے راضی نہیں ہوا تھا کہ اس طرح کام مستاجر کے حوالہ کیا جا رہا ہے۔ لہذا اس کے روکنے کا حق ختم نہیں ہوگا جیسے کہ اگر کسی خریدار نے بیچنے والے کی رضامندی کے بغیر اس کے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔ (ف) تو باع

کو وہاں پر اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس خریدار سے اپنا مال واپس لے کر اپنی رقم وصول کرنے کے لئے مال روک لے۔ اسی طرح یہاں بھی کارگیر کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ مثلاً: اگر رہنمائی نے اپنے مستاجر کے کپڑے میں رنگ لگا دیا تو اس موجزنے اس ارادے سے رنگ نہیں لگایا کہ یہ رنگ کپڑے کے ذریعے سے اس مستاجر کے حوالے کر دوں بلکہ اس وجہ سے لگایا ہے کہ میں اس کی اجرت کا مستحق ہوں گا۔ اس طرح اجرت کے بارے میں سپرد کرنا لازم نہیں آیا۔

قال: واذا شرط الخ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مستاجر نے کارگیر کے ساتھ یہ شرط لگائی ہو کہ یہ مطلوبہ کام وہ خود کرے گا اس کے بعد اس کارگیر کو اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ یہ کام دوسرے سے لے۔ کیونکہ جس بات پر اجارہ کا معاملہ طے پایا وہ یہ ہے کہ یہ کام خاص ایک شخص سے متعلق ہو گا۔ اس لئے وہ اپنے وعدے کے پورے کرنے کا مستحق ہے۔ جیسے کسی خاص جگہ سے نفع حاصل کرنے کا اجارہ کیا ہو۔ (ف یعنی اگر مستاجر نے کسی خاص کارگیر کی ذات سے اس کام کے ملنے پر اجارہ کیا تو اس خصوصیت کا اس کو حق حاصل ہے جیسے کسی جانور کو خاص قسم کی سواری کے لئے اجارہ کے طور پر لیا اسی خاص نفع کی قسم سے اس کا تعلق ہو گا۔ چنانچہ اگر جانور کے مالک نے ایسا جانور دیا جو لاوٹے کے لئے کام آسکتا ہے۔ تو ایسے مت پر کسی قسم کی کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ سواری کا مستحق ہوا تھا۔ اس لئے جس طرح نفع کو خاص کرنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اس عدلتی محل سے یہ نفع حاصل ہو گا۔ اس کی تخصیص بھی صحیح ہے۔

وان اطلق له الخ اور اگر مستاجر نے اس کو کام کے لئے مطلقاً اجارہ پر لیا مثلاً: یوں کہا کہ میرا یہ کپڑا ایک درہم کے عوض سی کر دو یعنی اس نے کہتے وقت یہ نہیں کہا کہ تم خود اپنے ہاتھ سے سی کر دو تو اس کارگیر کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ یہ کام کسی دوسرے شخص سے پورا کر دالے کیونکہ اس کارگیر کے ذمے صرف کام کو پورا کرنا لازم کیا گیا ہے۔ اور اس کو پورا کرنے کی وہی صورتیں ممکن ہیں ایک یہ کہ یہ کام وہ شخص خود اپنے ہاتھ سے کرے اور دوسرے یہ کہ کسی دوسرے سے یہ کام لے تو اس صورت میں ایسے اجیر کو اس بات کا حق حاصل ہو گا کہ جس طرح چاہے کام پورا کر دالے۔ تو ہر طرح جائز ہو گا جیسے کہ کسی کا قرض ادا کرنا۔ (ف یعنی اگر وہ چاہے تو خود اپنے ہاتھوں سے ادا کر دے یا اپنے کسی وکیل کے معرفت ادا کر دے۔ اس کے لئے ہر طرح جائز ہے۔)

توضیح۔۔ کیا حمال اور ملال اور دھوبی جسے اجیروں کو یہ حق ہے کہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اپنے مانوں کو اپنے پاس روک کر رکھ لیں؟ اگر کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو کوئی پکڑ کے اس کے آق کے پاس لیجا کر اس سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہوا وہ اس سے زبردستی وصول کر سکتا ہے، اگر مستاجر نے اپنے اجیر سے ابتداء گفتگو میں یہ شرط کر لی ہو کہ وہ خود ہی ہمارا کام کرے گا تو اجیر دوسرے سے بھی اس کام کو کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل۔

فصل ومن استأجر رجلاً ليذهب الى البصرة فيجيء بعياله فذئب ووجد بعضهم قد مات فجاء بمن بقي فله الاجر بحسنه، لانه اوفى بعض المعقود عليه فيستحق العوض بقدره، ومراده اذا كانوا معلومين وان استأجر ليذهب بكتابه الى فلان بالبصرة ويحيى بجوابه فذهب فوجد فلانا ميتاً فرده فلا اجر له، وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف، وقال محمد له الاجر في الذهاب لانه اوفى بعض المعقود عليه وهو قطع المسافة وهذا لان الاجر مقابل به لما فيه من المشقة دون حمل الكتاب لخمعة مؤنته، ولهما ان المعقود عليه نقل الكتاب لانه هو المقصود او وسيلة اليه وهو العلم بما في الكتاب لكن الحكم معلق به وقد نقضه فيسقط الاجر كما في الطعام

وہی المسألة التي تلي هذه المسألة

ترجمہ - فصل۔ اگر کسی شخص نے کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل و عیال کو جو کہ آٹھ ہیں۔ آٹھ سو کی مزدوری میں یہاں لے آئے۔ اور وہ جب وہاں پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ افراد خانہ میں سے چند مثلاً دو (۲) وفات پا چکے ہیں اس لئے بقیہ افراد کو لے آیا۔ تو وہ صرف اسی حساب سے موجودہ چھ افراد کے صرف چھ سو روپے ہی کا مستحق ہو گا۔ کیونکہ جتنے افراد کو لانے کی بات طے پائی تھی سب کو نہیں لاسکا ہے لہذا اسی حساب سے وہ اجرت کا مستحق ہو گا۔ وان استاجر الحج اور اگر کسی کو اس کام کے لئے اجیر بنایا کہ میرا یہ خط فداں شہر کے فلاں شخص کو پہنچا کر اس سے اس کا جواب لے کر آؤ۔ وہ خط لے کر وہاں پہنچا مگر معلوم ہوا کہ وہ مکتوب الیہ تو پیسے ہی مرچکا ہے اس لئے وہ جواب کے بغیر واپس آگیا۔ تو اسے کچھ بھی اجرت نہیں ملے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال محمد بن الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خط لے جانے والے کو اس کی مزدوری ملے گی کیونکہ جس کام کی بات طے ہوئی تھی اس میں سے کچھ کام اس نے کر لیا ہے یعنی وہاں تک پہنچ جانا۔ یہ اس لئے کہا گیا کہ اس کی اجرت راستہ طے کرنے کے مقابلے میں ہے کیونکہ اصل محنت وہاں تک جانے ہی کی ہے خط لے جانے کے عوض اجرت نہیں ہے کیونکہ خط تو بہت ہلکا ہوتا ہے اس کو لے جانے میں کوئی محنت نہیں ہوتی ہے۔ ولہما ان الحج اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس کو بھیجنے کی غرض خط لے کر جانا ہے اور یہی بات یا تو اصل مقصود ہے یا کم از کم خط کے اندر جو مضمون ہے اس کو اس شخص تک پہنچانے کا ذریعہ ہے لیکن اس کی اجرت وہاں تک پہنچا دینے پر موقوف تھی جب کہ اس نے وہاں تک نہیں پہنچایا تو اس کی اجرت بھی ختم ہو گئی جیسے کہ غلہ وہاں تک پہنچانے کے مسئلے میں ہے جو کہ ابھی تھوڑی دیر بعد ذکر کیا جائے گا۔ (ف اور اگر خط میں جواب لانے کی شرط نہ ہو اور مزدور اس خط کو وہیں چھوڑ کر چلا آیا تو اس صورت میں وہ اپنی پوری مزدوری کا مستحق ہو جائے گا جیسے کہ اگر اس کو خط کے بغیر ہی بھیجا گیا اور وہ وہاں پہنچا لیکن جس شخص کے پاس بھیجا گیا تھا اسے نہیں پایا اور کسی کے ذریعے پیغام بھی نہیں پہنچایا پھر لوٹ آیا تو بالحق اس کو جانے کی مزدوری ملے گی۔ اور اگر جواب لانے کی بھی شرط ہو اور اس صورت میں وہاں پہنچ کر خط واپس لے آیا تو اس کا حکم ابھی اوپر متن میں بیان کیا جا چکا ہے کہ شیخین کے نزدیک وہ کچھ بھی مزدوری نہیں پائے گا)۔

توضیح - فصل۔ اگر کسی نے کسی سے یہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل و عیال کو

جو کہ آٹھ ہیں آٹھ سو کے عوض لے آئے، پھر جب یہ اجیر وہاں پہنچا تو ان میں دو افراد

وفات پا چکے تھے اس لئے بقیہ چھ افراد کو ہی لے کر آگیا، اگر کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ

میرا یہ خط فداں شہر کے فلاں شخص تک صرف پہنچا دو، یا اس کا جواب لے آؤ۔ مگر اسے

وہاں پہنچنے پر معلوم ہوا کہ مکتوب الیہ مرچکا ہے اس لئے خط کو لے ہوئے واپس آگیا،

مسائل کی تفصیل حکم، اقوال ائمہ، دلائل

وان ترك الكتاب في ذلك المكان وعاد يستحق الاجر بالدھاب بالاحماع، لان الحمل لم يستقص وان استاحره ليدھب بطعم الى فلاں بالبصرة فذهب فوجد فلانا ميت فردّه فلا اجر له في قولهم جميعا، لانه بقض تسليم المعقود عليه وهو حمل الطعام بخلاف مسنة الكتاب على قول محمد لان المعقود عليه هالك قطع على مامر، والله اعلم بالصواب

ترجمہ - اور اگر یہ شخص خط لے جا کر مکتوب علیہ کے گھر پہنچوڑ کر واپس آگیا تب وہ بالحق اپنی اجرت پائے گا۔

کیونکہ خط لے جانے کا کام اس نے نہیں چھوڑا بلکہ خط وہاں تک لے گیا۔ (ف اجرت پانے کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک خط واپس لانے کی صورت میں بھی اپنی مزدوری کا مستحق ہوتا تھا اور موجودہ صورت میں تو خط بھی وہاں چھوڑ کر آیا ہے ہذا وہ بدرجہ اولیٰ اجرت کا مستحق ہوگا۔ اور یحییٰؒ کے نزدیک چونکہ وہ خط نہیں پایا ہے اور خط پہنچانا ہی مقصود تھا اس لئے وہ اجرت کا مستحق ہو گیا۔) وان استاحو الحج اور اگر کسی شخص کو کسی شخص میں مخصوص شہر میں مخصوص شخص کے پاس غلہ لے جانے کے لئے مزدوری پر معاملہ طے کیا پھر وہ شخص مخصوص شہر میں تو گیا لیکن اس مخصوص شخص کو زندہ نہیں پایا کیونکہ وہ پہلے ہی مرچکا تھا اس لئے غلہ واپس لے آیا تو اس کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی۔

فی قولہم جمیعاً الخ۔ حکم مذکور تینوں ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے کیونکہ اس سے جو بات طے پاتی تھی اس پر اس نے عمل نہیں کیا۔ اور اس مسئلے میں غلہ لے جانا ہی اصل مقصود تھا۔ بخلاف خط وائے مسکے کے کہ اس میں اصل مقصود امام محمدؒ کے قول کے مطابق راستہ طے کرنا تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (ف مسکے کا خلاصہ یہ ہوا کہ غلہ والی صورت میں بالاتفاق غلہ لے جانا ہی مقصود تھا اور جب وہ نہ ملتا تو بالاتفاق وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ بخلاف خط وائے مسکے کے کہ اس میں اختلاف ہے اس طرح سے کہ یحییٰؒ کے نزدیک وہاں بھی اصل مقصود خط لے جانا تھا اسی لئے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اصل مقصود راستہ طے کرنا ہے اس لئے اگرچہ وہ خط واپس بھی لے آیا تو وہ جانے کی جرت پائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)

توضیح۔ اگر مذکورہ صورت میں اجیر اس خط کو چھوڑ کر واپس آگیا۔ اگر کسی شخص سے اسی صورت میں بجائے خط لے جانے کے غلہ لے جانے پر معاملہ طے کیا، مگر جس کے پاس اسے بھیجا گیا تھا وہ پہلے ہی مرچکا تھا اس لئے اس غلہ کو وہ واپس لے آیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، خط لے جانے اور غلہ کے لے جانے کے درمیان وجہ فرق، دلائل

باب ما یجوز من الاحارة وما یکون حلالاً فیہا

قال۔ ویجوز استیجار الدور والحوانیت للسکى وان لم یبیس ما یعمل فیہا، لان العمل المتعارف فیہا السکى ینصرف الیہ وانہ لا یتفاوت فصیح العقد وله ان یعمل کل شیء للاطلاق الا انہ لا یسکر حداداً ولا قصاراً ولا طحاناً، لان فیہ صرراً ظاهراً لانه یوہن الساء فیتقید العقد بما ورائہا دلالة، قال ویجوز استیجار الاراضی للرواعة لابیہا مفعلة مقصودة معہودة فیہا۔

ترجمہ۔ باب کون کون سے اجارے بالاتفاق جائز ہیں اور کن میں اختلاف ہے۔ قال۔ ویجوز الحج قدوری نے فرمایا ہے کہ مکانات اور دکانوں کو رہائش کی غرض سے کرائے پر لینا جائز ہے اگرچہ اس میں یہ نہ بتائے کہ اس میں رہ کر کیا کیا کام کرے گا کیونکہ عموماً اس میں رہائش ہی کا کام ہوتا ہے۔ اس لئے اس معاملہ کو رہائش کے نام پر طے کیا جائے گا۔ در اس لئے بھی کہ رہائش میں عموماً دوگوں کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ اسی سے یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔ ولہ ان یعمل الخ اور اس کرے پر بیٹے والے کو اس بات کا پورا اختیار ہوگا کہ اس میں جس طرح کا کام چاہے کرے اور خود رہے یا کسی اور کو رکھے البتہ اس مکان یا دکان میں لوہا یا سائے کی چٹکی یا دھوئی کپڑے دھونے کا پتھر یا موگر کی وغیرہ رکھ کر کام نہیں کر سکتا ہے اور نہ بسا سکتا ہے کیونکہ ان کاموں سے بظاہر اصل عمارت کو نقصان ہوتا ہے کیونکہ یہ کام عمارت کی بنیاد کو کمزور کر دیتے ہیں۔ اس لئے معاملہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دلالت کے اعتبار سے یوں سمجھا جائے گا کہ ان کاموں کے سوا کے ساتھ مقید ہے۔ ل۔

(ف یعنی ملک مکان جب اس بات پر راضی نہ ہو کہ اس کی عمارت میں نقصان پہنچے تو ایسے اجارہ میں ان کاموں کی اجازت نہ

ہوگی کیونکہ وہار اور کندہ گری کے کام سے نقصان پہنچا تو ظاہر یہی ہے لیکن آٹاپینے کی چکی سے مروایہ ہے کہ وہ کرایہ دار اپنے اس مکان میں بڑی بڑی چکیاں لگا کر عام لوگوں کے لئے آٹا پیسار ہے اور یہی کام کرتا رہے کیونکہ ایسی چکیوں سے عورت کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہے۔ اس جگہ سے یہ غرض نہیں ہے کہ وہ کرایہ دار اپنی ضرورت کے لئے بھی کوئی چکی نہ لگائے اور آٹا نہ پیسے۔ جیسا کہ اکثر گھروں میں ایسی چکیاں لگی ہوتی ہیں۔) قال: و يجوز الخ قدورئ نے فرمایا ہے کہ کھیتی کرنے کے لئے کھیتوں کو اور زمینوں کو کرائے پر لینا جائز ہے کیونکہ ایسے منافع کو حاصل کرنا زمینوں سے مروج اور مقصود بھی ہے۔ (ف یعنی زمینوں سے عموماً اسی قسم کا فائدہ حاصل کرنے کا دستور ہے کہ اس میں کھیتی کی جائے اور یہ فائدہ خود ہی مقصود ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی زمین کو اس کام کے لئے کرائے پر لیا کہ اس میں بیٹھ کر جنگل کے حالات کا نظارہ کروں تو اجارہ بطل ہوگا کیونکہ زمینوں سے اس قسم کا نفع حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے۔ ان باتوں سے مسئلہ معلوم ہوا کہ جو چیز کوئی نفع حاصل کرنے کے لئے کرایہ پر لی جائے شیخ مقصود بھی ہو۔ جیسے زمین سے کھیتی کا نفع حاصل کرنا مقصود ہے۔)

توضیح:- باب۔ کن اجاروں کے جواز میں اتفاق ہے، اور کن میں اختلاف ہے۔ مکانوں اور

زمینوں کو رہائش کے لئے لینا، پھر اس میں خود اپنا یاد دوسرے کو رکھنا، اور کیسے کیسے کاموں

کو کرنا نہ کرنا، کھیتی باڑی کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قصہ۔ دھوبی کندی گر۔ ریشمی اور عمدہ کپڑوں کو دھونے والا اور جلا دینے والا۔ یا چکا دینے والا۔ کندی۔ موگری جس سے دھوبی اپنے کپڑوں کو پیٹتے اور چمکاتے ہیں۔

وللمستأجر الشرب والطريق وان لم يشترط لان الاجارة تُعقد للاتفاق ولا انتفاع الا بهما فيدخلان في مطلق العقد بخلاف البيع، لان المقصود منه ملك الرقبة لا الانتفاع في الحال حتى يحوز بيع الحش والارض السبخة دون الاحارة فلا يدخلان فيه من غير ذكر الحقوق، وقد مر في البيوع. ولا يصح العقد حتى يسمى ما يروع فيها لانها قد تستاجر للرعاة ولغيرها وما يزرع فيها متفاوت فلا بد من التعيين كيلا يقع المازعة، او يقول على ان يروع فيها ما شاء، لانه لما فوض الجيرة اليه ارتفعت الجهالة المفصية الى المازعة، ويحوز ان يستاجر الساحة ليسى فيها او ليعرس فيها نخلا او شجرا، لانها مفعلة تقصد بالاراضى، ثم اذا انقضت مدة الاحارة لزمه ان يقع الماء والعرس ويسلمها فارعة، لانه لا نهاية لها ففي ابقائها اصراراً بصاحب الارض بخلاف ما اذا انقضت المدة والزرع نقل حيث تترك ماحر المثل الى رمان الادراك لان لها بهاية معلومة فامكن رعاية الجانبين

ترجمہ۔ اور ایسے کرایہ دار کو ایسی زمین سیراب کرنے کے لئے پانی اور اس میں آمدورفت کے لئے راستہ ملے گا اگرچہ معاملہ کے وقت اس بات کی شرط نہ کی گئی ہو کیونکہ کرایہ پر لینے کی غرض اس سے فائدہ حاصل کرنا ہوتا ہے جب کہ اس میں پانی نہ ہونے اور راستہ نہ ہونے سے اس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ لہذا مطلق معاملہ ہونے کے باوجود یہ دونوں باتیں داخل ہو جائیں گی۔ (ف بخلاف زمین فروخت کرنے کے کیونکہ فروخت کی صورت میں ان دونوں باتوں کو ذکر کئے بغیر یہ چیزیں داخل نہ ہوں گی کیونکہ خریداری سے مقصود اس چیز کا مالک بننا ہوتا ہے لیکن فی الفور اس سے نفع بھی اٹھانا مقصود نہیں ہوتا ہے اسی بنا پر گھوڑے کے پھوٹے بچے کو اور کھادی زمین کو بھی بیچنا جائز ہے لیکن ان کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے بیع کے معاملہ میں حقوق کے ذکر کئے بغیر پانی پانے کا حصہ اور آمدورفت کا راستہ داخل نہ ہوگا۔ یہ بحث کتاب البيوع میں ذکر ہو چکی ہے۔)

ولا يصح العقد الخ اور کھیتی کرنے کے لئے زمین کو کرائے پر لینا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ لینے وقت اس بات کی

تصریح کر دے کہ ہمیں اس پر کھیتی کرنی ہے کیونکہ خالی زمین کبھی کھیتی کے لئے اور کبھی دوسرے کام کے لئے بھی لی جاتی ہے۔ پھر جس چیز کی کھیتی کی جاتی ہے، اکثر اس میں ایک دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے لہذا بعد میں کوئی جھگڑا پیدا نہ ہو اس لئے ابتدائی میں اس کھیتی کو متعین کر دینا بھی ضروری ہے۔ اویقول الخ یا مالک زمین اس طرح کہہ دے کہ تمہارا جو دل چاہے اس زمین میں کھیتی کرو کیونکہ جب زمین کے مالک نے خود اپنا اختیار کرایہ دار کے حوالہ کر دیا تو بعد میں جس جھگڑے کے پیدا ہونے کا خطرہ تھا وہ دور ہو گیا۔

ویجوز ان يستاجر الخ: اور یہ بھی جائز ہے کہ کوئی شخص خالی زمین کو اس لئے کرائے پر لے تاکہ اس میں اپنی کوئی عمارت بنالے یا خرمن یا کوئی اور پھلدار درخت لگائے۔ کیونکہ یہ بھی ایسا نفع ہے جو زمینوں سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ثم اذا انقضت الخ پھر جب متعین شدہ مدت کرائے کی گزر گئی تو اس کرایہ دار پر یہ لازم ہو گا کہ اس زمین سے اپنی بنائی ہوئی عمارت اور لگائے ہوئے درخت کو نکال لے اور اس زمین کو ان تمام چیزوں سے خالی کر کے اس کے مالک کے حوالے کر دے کیونکہ عمارت اور درخت کے رہنے کی کوئی مدت اور انتہا معلوم نہیں ہے لہذا اس اجارہ کو باقی رکھنے کی صورت میں زمین کے مالک کا نقصان ہو گا۔ اس کے برخلاف اگر زمین میں کھیتی لگی ہوئی ہو اور اجارہ کی مدت گزر گئی ہو تو وہ زمین اسی طرح پھل کے پک جانے تک چھوڑ دی جائے گی لیکن اتنی فاضل مدت کے لئے جو عموماً کرایہ ہو سکتا ہے وہ اسے دیا جائے گا کیونکہ کھیتی کے پک جانے کی ایک انتہا ہے جو لوگوں کو معلوم ہوتی ہے اس طرح فریقین کے نفع کی رعایت ممکن ہے۔ (ف یعنی زمین کے مالک کو اتنے فاضل مدت کا کرایہ مل جائے گا اور اس کرایہ دار کو پکی ہوئی کھیتی مل جائے گی)۔

توضیح:- اگر زمین لیتے وقت پانی اور راستہ دینے کی بات نہ کی گئی ہو، کھیتی کے لئے زمین لیتے وقت کن باتوں کی تصریح ضروری ہے، زمین سے مدت اجارہ گذر جانے کے بعد بھی اگر اس میں عمارت کھڑی ہو، درخت لگے ہوں، سبزی لہلہا رہی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: الا ان يختار صاحب الارض ان يكرم له قيمة ذلك مقلوعا ويملكه فله ذلك وهذا برضاء صاحب الغرس والشجر الا ان ينقص الارض بقلعها فحينئذ يملكها بغير رضاه، قال: او يرضى بتركه على حاله فيكون الباء لهذا والارض لهذا لان الحق له فله ان لا يستوفيه قال وفي الجامع الصغير اذا انقضت مدة الاحارة وفي الارض رطبة فانها تعلق لان الرطاب لا نهاية لها فاشبه الشجر قال: يجوز استيجار الدواب للركوب والحمل، لانه منفعة معلومة معهودة، فان اطلق الركوب حاز له ان يركب من شاء عملا بالاطلاق ولكي اذا ركب بنفسه او اركب واحدا ليس له ان يركب غيره لانه تعين مرادا من الاصل والناس متفاوتون في الركوب، فصار كانه نص على ركوبه، وكذلك اذا استاجر ثوبا للبس واطلق فيما ذكرنا لاطلاق اللفظ وتفاوت الناس في اللبس، وان قال على ان يركبها فلان او يلبس الثوب فلان فاركبها غيره او اليبس غيره فعطب كان صامعا، لان الناس يتفاوتون في الركوب واللبس، فصح التعيين وليس له ان يتعداه، وكذلك كل ما يختلف باختلاف المستعمل لما ذكرنا فاما العقار وما لا يختلف باختلاف المستعمل اذا شرط سكنى واحد فله ان يسكن غيره لان التقيد غير مفيد لعدم التفاوت والذي يضر بالسواء خارج على ما ذكرناه .

ترجمہ:- تدور نے فرمایا ہے کہ زمین کا مالک اگر اس بات کو پسند کرے کہ عمارت کو توڑے اور درخت کو اکھیڑے بغیر اپنی حالت میں رہتے ہوئے لگانے والے کرایہ دار کو نوٹے ہوئے مکان یا اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت ادا کر دے اور ان چیزوں

کا خود مالک بن جائے اور کرایہ دار بھی اس پر راضی ہو جائے تو اس کو یہ اختیار ہو گا۔ لیکن اگر ان چیزوں کو اکھڑنے سے زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو اس کرایہ دار کی رضامندی کے بغیر بھی زمین کا مالک اس کی قیمت دے کر ان چیزوں کا مالک بن جائے گا۔ قال ابوہریرۃ: قال رسول اللہ ﷺ: قد درئی فخریاء ہے کہ کرایے کی مدت ختم ہونے کے بعد بھی زمین کا مالک اس مکان یا درخت کو اسی حالت پر چھوڑ دینے پر راضی ہو جائے تو عمارت اس کرایہ دار کی ہوگی لیکن زمین اس کے مالک کی ہوگی کیونکہ اصل حق تو زمین کے مالک کا ہے اسی لئے اس ملک کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس کرایہ دار سے اپنا حق کچھ بھی وصول کئے بغیر کرایہ دار کو اسی حالت میں رہنے دے۔ قال وہی الحامع الح جامع صغیر میں ہے کہ اگر اجارہ کی متعین مدت ختم ہوگئی پھر بھی زمین میں رطبہ ہے تو وہ اکھڑ لیا جائے گا کیونکہ زمین میں لگے رہنے کی کوئی معین مدت نہیں ہے (اس لئے یہ بھی ایک درخت کے حکم میں ہو گیا اور جس طرح درخت کو اکھڑ دینے کے لئے کہا جاتا ہے اسی طرح اسے بھی زمین سے اکھڑ دینے پر مجبور کیا جائے گا)۔

قال ویجوز الح قد درئی نے فرمایا ہے کہ سواری کے جانوروں کو سامان لانے کے لئے بھی اجارہ پر لینا جائز ہے کیونکہ یہ بھی نفع بخش اور مدت معلومہ کا کاروبار ہے۔ اسی بناء پر اگر سواری مطلقاً گئی تو اس کو کرایے پر لینے والے کو اختیار ہو گا کہ اس پر جس کسی کو چاہے سوار کرے کیونکہ مطلق ہونے کا تقاضا یہی ہے۔ پھر اگر اس پر ایک مرتبہ خود سوار ہو گیا اس نے کسی دوسرے کو سوار کر دیا تو اس کے بعد اور کسی دوسرے کو سوار نہیں کر سکتا ہے کیونکہ مطلق ہونے کا اصل مقصد یہی ہے کہ اس طرح اس کی مراد متعین ہوگئی۔ یعنی یہ لفظ مطلق ہے مگر عام نہیں ہے ابتہ سوار ہونے کی کیفیت میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا گویا اس نے سواری کے معاملہ میں اسی سوار کو پہلے ہی صراحت بیان کیا تھا۔

وکذا لک اذا الخ اس طرح اگر کسی کرایہ دار نے کوئی کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ کون شخص پہنے گا یعنی پہنے والے کو مطلق رکھ تو اس لفظ کے مطلق ہونے کی وجہ سے اس کو اختیار ہو گا کہ جسے چاہے پہنائے البتہ جب ایک مرتبہ خود پہن بیہ کسی دوسرے کو پہنایا تو وہی پہننے والا اب اس کے لئے متعین ہو گیا کیونکہ استعمال کے طریقے میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے۔ وال قال علی الخ اور اگر جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ اس پر فداں شخص سوار ہو گیا یہ کپڑا فداں شخص پہنے گا پھر اس شخص نے اس متعین شخص کے بجائے کسی اور کو اس جانور پر سوار کر لیا یا کسی دوسرے کو وہ کپڑا پہنایا۔ بعد میں جب وہ جانور مر گیا یہ وہ کپڑا پھٹ گیا تب کرایہ پر لینے والا اس جانور کا ضامن بنے گا۔ کیونکہ سوار ہونے اور کپڑے کے پہننے میں لوگوں کے درمیان بہت فرق ہوتا ہے۔ اس لئے ابتداء میں اس کو متعین کر دینا صحیح ہو گیا اسی لئے اس کے بعد اس کرایہ دار کو اس سے تجاوز کرنے کا حق نہ ہو گا۔ اسی طرح ہر وہ چیز جو لوگوں کے استعمال کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہو اس کا بھی حکم ہو گا اسی بتی ہوئی دلیل فی بناء پر۔ لیکن جائداد یعنی زمین و مکان اور ہر وہ چیز جو استعمال کرنے والے کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی ہے اس میں یہ حکم نہیں ہے اسی لئے اگر اس مکان میں کسی دوسرے کے رہائش کی شرط کر دی تو بھی اس کرایہ دار کو یہ حق ہو گا کہ اس کے بجائے اس میں کسی دوسرے کو رہائش دے دے کیونکہ کسی شخص کی قید لگانا جیسی کسی کو متعین کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے ایک کی جگہ پر دوسرے کو رکھنے میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہر وہ کام جو کسی عمارت کے لئے نقصان دہ ہو وہ البتہ اس سے خارج ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی ہم نے بیان کر دیا ہے کہ ٹنڈی گر (قیمتی کپڑوں کو دھونے وال) اور دہار اور گیہوں پہننے والی چٹکی سے گھر کے کام میں نقصان آتا ہے اس لئے ایسے لوگوں کو کسی مکان میں بسنا جس سے کہ عمارت کو نقصان پہنچے جائز نہ ہو گا)۔

توضیح: مدت اجارہ ختم ہو جانے کے بعد زمین کا مالک لگے ہوئے درخت یا مکان کو اسی حالت پر رہنے دے مگر نوٹے یا اکھڑے ہوئے مکان یا درخت کی قیمت ادا کر دے اور خود

مالک بن جائے، یا یوں ہی اسے رہنے دے، سواری کے جانوروں کو کرایہ پر لینا، اور لے کر کسی دوسرے کے حوالہ کر دینا، کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لے کر دوسرے کو پہنا دینا، کسی مخصوص شخص کے استعمال کے جانور کو کرایہ پر لے کر دوسرے کے استعمال میں دینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

گندی۔ موگری جس سے دھوبی کپڑوں کو کوٹ کر درست کرتے ہیں۔ گندی کرنا۔ موگری سے دھوئے ہوئے کپڑوں کو کوٹ کر سلوٹیں نکالنا۔

وان سمی نوعا وقدرا معلوما بحملہ علی الدابة مثل ان يقول خمسة اقفرة حنطة فله ان يحمل ما هو مثل الحنطة فی الضرر او اقل كالشعير والسمسم، لانه دخل تحت الاذن لعدم التفاوت او لكونه خيرا من الاول، وليس له ان يحمل ما هو اضر من الحنطة كالمالح والحديد لاعدام الرضاء به، وان استاجرها ليحمل عليها قطنا سماه فليس له ان يحمل عليها مثل وزنه حديدا لانه ربما يكون اضر بالدابة فان الحديد يجتمع فی موضع من ظهره والقطن ينسبط علی ظهره، قال وان استاجرها ليركبها فاردف معه رجلا فعطبت ضمن نصف قيمتها ولا معتبر بالنقل، لان الدابة قد يعقورها جهل الراكب الخفيف ويخف عليها ركوب الثقيل لعلمه بالفروسية، ولان الآدمي غير موزون فلا يمكن معرفة الوزن فاعتبر عدد الراكب كعدد الجنات فی الجنایات

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اور اگر اس کرایہ دار نے معاد طے کرتے وقت لادنے کے لئے کوئی مخصوص چیز اور مخصوص مقدار بیان کر دی ہو مثلاً کہا کہ پانچ قفیز (یا مثلاً من) گیہوں لاد کر لے جاؤں گا تو اس کو اختیار ہو گا کہ اتنے گیہوں کے برابر ایسا کوئی بھی سامان یا غلہ جو اس گیہوں کے ضرر یا بوجھ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو جیسے بویا تیل وغیرہ یہ سب اس پر لاد سکتا ہے کیونکہ اجارہ میں بھی داخل ہے۔ اس لئے کہ برابر ہونے کی صورت میں کوئی فرق نہیں ہے یا اس لئے کہ یہ خود کی بتائی ہوئی چیز سے وزن میں بہتر ہے اس لئے کہ اس کا نقصان کم ہے۔ البتہ اس کرایہ دار کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ ایسی کوئی چیز لادے جو زیادہ نقصان دہ یا تکلیف دہ ہو جیسے کہ نمک اور بویا وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں کی رضامندی مالک سے حاصل نہیں ہوئی ہے۔ (ف کیونکہ جس برتن میں گیہوں تاپے گئے اگر اس میں نمک یا لوہا رکھ کر ناپا جائے تو اس کا بوجھ گیہوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہو گا اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ اگر گیہوں کے پانچ پیانے کی جگہ بجائے پیانے کے اس کے وزن کے برابر بوجھ لادی جائیں تو جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ اگرچہ وزن کے لحاظ سے گیہوں اور بوجھ کا وزن برابر ہو گا لیکن بوجھ اپنے پھیلاؤ میں گیہوں سے زیادہ ہو جائے گا اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہے لیکن شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ استحکاماً جائز ہے اور یہی قول اصح ہے۔

وان استاجرھا الخ اور اگر جانور اس لئے کرائے پر لیا کہ اس پر محدود وزن کی روٹی لادے گا (مثلاً پانچ من) تو اس کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اتنا ہی لوہا اس پر لادے کیونکہ بسا اوقات لوہا لادنے سے بہت زیادہ تکلیف پہنچتی ہے کیونکہ لوہا تو پیٹھ پر ایک ہی جگہ پر بھارتا ہے اور چھبھارتا ہے۔ لیکن اس کے بجائے روٹی پیٹھ پر پھیل جاتی ہے۔ (ف اور وزن لادنے کے علم (یعنی عم جبر ثقل) میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اکھٹی چیز کا بوجھ پھیلنے والی چیز کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے۔) قال۔ وان استاجرھا الخ اور اگر جانور کو سواری کے لئے کرایہ پر لیا پھر اپنے ساتھ کسی اور شخص کو بھی بٹھالیا بعد میں وہ جانور تھک کر مر گیا تو یہ کرایہ دار اس جانور کی آدمی قیمت کا ضامن ہو گا اس صورت میں وزن کا اعتبار نہیں ہو گا۔ کیونکہ کم بوجھ والے آدمی کی سواری بھی جانور کی پیٹھ کو زخمی کر دیتی ہے اس وقت جب کہ وہ سواری نہ جانتا ہو اس کے برعکس جو شخص سواری جانتا ہو اس کو جانور پر بیٹھنا اور جانور کا اسے اپنی پیٹھ پر لے جانا آسان ہوتا ہے اگرچہ وہ وزن میں زیادہ ہو۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ عموماً آدمی کا وزن

نہیں کیا جاتا ہے یعنی اس کا معاملہ اس کے وزن کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے،^(۱) جیسے کہ کسی شخص کو زخمی یا قتل کر دینے کی صورت میں مجرموں کی تعداد کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف یعنی مجرم نے کتنی مرتبہ چوٹ لگائی یا تلوار لگائی اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی دو آدمیوں کی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے اور ہر ایک پر آدمی آدمی رقم لازم کی گئی۔ اور یہ معلوم ہوتا چاہئے کہ اگر پیچھے بیٹھنے والا شخص پورا جوان نہ ہو بلکہ بچہ ہو تو اگر وہ خود سے نہیں پیٹھ سکتا ہے تو وہ ایک بوجھ کے حکم میں ہے۔ اسی لئے اس کے بوجھ کے اندازے سے جرم کا ضامن ہو گا۔ اس جگہ بغل یا پیچھے بٹھانے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر اس کرایہ دار نے اسے اپنے کندھے یا سر پر بٹھالیا ہو تو جانور کی پوری قیمت کا ضامن ہو گا، اگرچہ یہ جانور ان دونوں کے وزن کو اٹھا سکتا ہو کیونکہ دونوں کے ایک جگہ ہو جانے کی وجہ سے بوجھ کی زیادتی ہو جاتی ہے جس سے جانور تکلیف پا کر ہلاک ہو گیا ہے۔ جیسے کسی نے گیسوں کی جگہ لوہا لاد لیا ہو۔ م۔ ع۔ ع۔)

توضیح:- اگر کسی نے دوسرے کا جانور مثلاً پانچ من گیسوں لادنے کے لئے کرایہ پر لیا بعد میں اسی وزن کا جو یا نمک یا لوہا لاد کر لے گیا، یا کسی جانور کو سواری کے لئے لیا اور بعد میں اپنے ساتھ ایک اور شخص خواہ وہ دبلا ہو یا موٹا یا بچہ کو اوپر بٹھالیا یا خود اپنے کندھے یا سر پر بٹھا لیا۔ بعد میں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

وان استاجرھا لیحمل علیھا مقدارا من الحنطة فحمل علیھا اکثر منه فعطبت ضمن ما زاد الثقل، لانھا عطت بما هو ماذون فیہ ماذون فیہ والسبب الثقل فانقسم علیھما الا اذا کلن حملا لا یطبقہ مثل تلك الدابة فحينئذ یضمن کل قیمتھا لعدم الاذن فیھا اصلا لخروجه عن العادة وان کبیح الدابة بلجامھا او ضربھا فعطبت ضمن عند ابی حنیفۃ وقال لا یضمن^۲ اذا فعل فعلا متعارفا، لان المتعارف مما یدخل تحت مطلق العقد فکان حاصلًا باذنه فلا یضمنه ولا بی حنیفۃ ان الاذن مقید بشرط السلامة اذ یتحقق السوق یدونھما للمبالغة فیقید بوصف السلامة كالمرور فی الطريق

ترجمہ:- اور اگر کسی جانور کو اس لئے اجارہ پر لیا کہ اس پر گیسوں کی ایک متعین مقدار (مثلاً پانچ من) لادے گا بعد میں اس نے زیادہ لاد دیا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا تو جتنا وزن بڑھایا ہے اسی حساب سے وہ ضامن ہو گا۔ (بشرطیکہ وہ اتنا وزن اٹھانے کی طاقت بھی رکھتا ہو)۔ کیونکہ یہ جانور ایسے اور اتنے بوجھ سے ہلاک ہوا جس میں کچھ کی اجازت تھی اور کچھ کی اجازت نہ تھی اور ہلاک ہونے کی وجہ بوجھ کی زیادتی ہی ہے لہذا اس کا ضمان دونوں قسموں کے بوجھ پر تقسیم ہو گا۔ (ف مثلاً پانچ من گیسوں کرائے پر لیا اور چھ من گیسوں لاد دیئے تو اس میں سے پانچ کی تو اجازت تھی اور ایک من کی اجازت نہ تھی لہذا اس جانور کی کل قیمت کے چھ حصے کئے جائیں گے جن میں سے وہ ایک حصے کا ضامن ہو گا اور باقی پانچ حصوں کا ضامن نہ ہو گا)۔ الا اذا کان الخ البتہ اگر اتنا بوجھ لاد دیا ہو کہ اس کو ایسا جانور بالکل نہیں اٹھا سکتا ہے تو ایسی صورت میں اس کی پوری قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ عادت سے فاضل ہونے کی وجہ سے ایسے بوجھ لادنے کی اجازت بالکل نہیں پائی گئی۔

وان کبیح الخ اور اگر کرایہ دار نے جانور کی لگام بہت زور سے کھینچی یا اسے مارا جس کی وجہ سے جانور مر گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ کرایہ دار اس جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر اس نے عام دستور کے مطابق ایسا کام کیا ہو تو وہ جانور کا ضامن نہیں ہو گا کیونکہ کسی معاملہ کے مطلق ہونے کی صورت میں جو چیز عموماً ہوا کرتی ہے وہ اس معاملہ میں داخل ہوتی ہے لہذا ایسا کرنا یعنی لگام کھینچنا اور اس کو مارنا مالک کی اجازت سے پایا گیا۔ لہذا اس کا ضامن نہ ہو گا۔ یہاں امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کی طرف سے اجازت کا ہونا جانور کی سلامتی کے شرط کے ساتھ ہونا مقید ہے یعنی وہ جانور سے ایسا کام لے لیا اس

کے ساتھ ایسا سوک کرے گا جس سے جانور بھی محفوظ رہے۔ کیونکہ ایسی زبردست مار اور زبردست کھچاؤ کے بغیر بھی چلانا ممکن تھا اور اب اسے مارتا یا اس کی لگام کھینچتا تو تیز چلانے کی غرض سمجھو تا ہے۔ لہذا ان کاموں کی اجازت اس قید کے ساتھ مفید ہے کہ وہ محفوظ رہ جائے جیسے راستہ چھٹنے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تمام راستوں میں چلنا جائز ہے بشرطیکہ چلنا سلامتی کے ساتھ ہو اسی بناء پر کسی کا کچھ نقصان کرتے ہوئے چلے گا تو وہ ضامن ہو جائے گا)۔

توضیح:- کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر مثلاً پانچ من گیہوں لادے، مگر اس پر چھ من گیہوں لاد لیا۔ اور وہ جانور مر گیا، یا سواری کے لئے جانور کرایہ پر لیا، اور اس پر سوار ہو کر اس کی لگام کھینچی یا مارا اور جانور مر گیا، مسائل کے تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

وان استاجرھا الى الحيرة فجاوز بها الى القادسية ثم ردها الى الحيرة ثم نفقت فهو ضامن وكذلك العارية، وقيل تاويل هذه المسألة اذا استاجرھا ذاهبا لا جانيا لينتهي العقد بالوصول الى الحيرة، فلا يصير بالعود مردودا الى يد المالك معنی اما اذا استاجرھا ذاهبا وجانيا يكون بمنزلة المودع اذا خالف ثم عاد الى الوفاق وقيل الجواب مجرى على الاطلاق، والفرق ان المودع مأمور بالحفظ مقصودا فبقى الامر بالحفظ بعد العود الى الوفاق، فحصل الرد الى يد نائب المالك، وفي الاجارة والعارية يصير الحفظ مأمورا به تبعاً للاستعمال لا مقصودا فاذا انقطع الاستعمال لم يبق هو نائباً فلا يبرأ بالعود، وهذا اصح

ترجمہ:- اور اگر کسی نے کوڑہ سے حیرہ تک جانور کو کرائے پر لیا لیکن حیرہ سے آگے بڑھ کر قادیسیہ تک چلا گیا اور پھر وہاں سے حیرہ واپس لے آیا اس کے بعد وہ جانور مر گیا تو وہ اس جانور کا ضامن ہوگا۔ یہی حکم عاریۃ کے مسئلہ میں بھی ہے۔ (ف یعنی اگر کوڑہ سے حیرہ تک جانور عاریت پر لیا لیکن وہ حیرہ سے بڑھ کر قادیسیہ تک چلا گیا اور پھر وہاں سے حیرہ واپس آ گیا اور یہاں آ کر مر گیا تو وہ شخص اس جانور کا ضامن ہوگا کیونکہ حیرہ تک لے جانے کے لئے وہ امین تھا لیکن جب وہاں سے آگے بڑھ گیا تو اس نے ایک دی ہوئی اجارہ یا عاریت کی مخالفت کی۔ اسی لئے وہ غاصب اور ضامن بن گیا لیکن جب حیرہ واپس چلا آیا تو اگرچہ مخالفت ختم ہو گئی لیکن وہ ضمانت سے باہر نہیں ہوا، جب تک کہ مالک کو جانور واپس نہ کر دے اور جب واپس کرنے سے پہلے جانور مر جائے تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا۔

وقيل تاويل المح بعض فقهاء في فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اس کرایہ دار نے اس جانور کو صرف جانے تک کے لئے کرایہ پر لیا تھا اور آنے کے لئے نہیں لیا تھا اس طرح حیرہ تک پہنچ کر اس کے اجارہ کا معاملہ ختم ہو گیا لیکن قادیسیہ سے حیرہ لوٹ آنے پر حکماً اور معنی مالک کو جانور واپس کرنے والا نہ ہوا۔ ہذا وہ ضامن رہ گیا۔ اور اگر اس نے آنے اور جانے دونوں راستوں کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو وہ ایک امانت دار کی حیثیت سے ہوگا کہ جب اس نے امانت رکھنے والے کے حکم کی مخالفت کی پھر اس کی موافقت پر ہو گیا تو اب وہ ضمانت سے بری ہو گیا۔

وقيل الجواب الخ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ حکم اطلاق پر باقی ہے۔ یعنی ہر حال میں یہی حکم باقی رہے گا۔ کہ خواہ صرف جانے کے لئے کرایہ پر لیا ہو یا آنے جانے دونوں کے لئے کرایہ پر لیا ہو۔ اور عاریت پر لینے والے کا اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عاریت پر لینے والا قصداً اور صراحتاً اس جانور کی حفاظت کرنے پر مامور اور مجبور ہے۔ اس لئے اس جگہ تک آ جانے کے بعد جہاں پر پہنچنے کی بات تھی اس کی حفاظت کا حکم باقی رہے گا۔ لہذا اس امانت کو اس کے مالک کے نائب کے پاس واپس لوٹا دینا پانا گیا اور اسی وجہ سے وہ ضمانت سے بری ہو جاتا ہے اور اجارہ اور عاریت کی صورت میں اس کی حفاظت کا حکم طبعاً استعمال کی وجہ سے باقی رہا لیکن قصداً نہیں رہا۔ لیکن جب اس کا استعمال ختم ہو گیا تو مالک کا

نائب نہ رہا۔ اسی لئے حیرہ واپس آنے کی صورت میں بھی ضمانت سے بری نہ ہوگا یہی قول اصح ہے۔

توضیح:- اگر ایک جانور کو مثلاً کوفہ سے دو منزل تک لے جانے کے لئے کرایہ پر یا عاریتہ لیا مگر اس پر تین منزل تک سوار ہو گیا، پھر وہاں سے دوسری منزل پر لوٹ آیا، اور یہاں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل۔

ومن اکثری حمارا بسرح فنوع ذلك السرج واسرحه بسرح بمثله الحمر فلا ضمان عليه، لانه اذا كان يماثل الاول يتناول له اذن المالك، اذ لا فائدة في التقييد بغيره الا اذا كان زائدا عليه في الوزن فحينئذ يضمن الزيادة وان كان لا يسرج بمثله الحمر يضمن لانه لم يتناول له الاذن من جهة فصار مخالفا وان او كفه باكاف لا يوكف بمثله الحمر يضمن لما قلنا في السرج، وهذا اولي، وان او كفه باكاف يوكف بمثله الحمر ضمن عند ابي حنيفة وقال يضمن بحسابه، لانه اذا كان يوكف بمثله الحمر كان هو والسرج سواء، فيكون المالك راضيا به الا اذا كان زائدا على السرج في الوزن، فيضمن الزيادة لانه لم يرض بالزيادة، فصار كالزيادة في الحمل المسمى اذا كانت من جسمه، ولا يبي حنيفة ان الاكاف ليس من جنس السرج لانه للحمل والسرج للركوب وكذا ينسب احدهما على ظهر الدابة ما لا ينسب عليه الآخر، فيكون مخالفا كما اذا حمل الحديد وقد شرط له الحطة

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے ایک گدھا زین سمیت کرائے پر لیا پھر اس زین کو نکال کر اس کی جگہ کوئی ایسی زین لگائی جیسے گدھوں پر لگائی جاتی ہے اور اس کے بعد وہ گدھا ہلاک ہو جائے تو اس تبدیلی کی وجہ سے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا کیونکہ دوسری زین بھی تو پہلی زین ہی کی طرح ہے۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ اس تبدیلی کی اجازت مالک کی طرف سے حاصل ہے اس لئے کہ پہلی زین کے ساتھ عقید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی دوسری زین پہلی زین سے زیادہ وزنی ہو تب اس زیادتی کا ضامن ہوگا۔ اور اگر دوسری زین ایسی ہو کہ ایسی گدھوں پر نہیں لگائی جاتی ہے تب وہ کرایہ دار اس گدھے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک کی طرف سے اسے جس بات کی اجازت تھی اس میں ایسی زین شامل نہیں ہے۔ اس لئے اس تبدیلی کی وجہ سے مالک کی اجازت کی مخالفت لازم آئے گی۔ وان او كفه الح اور اگر کرایہ دار نے پہلی زین اتار لینے کے بعد ایسا پالان لگایا جیسا گدھوں پر نہیں لگایا جاتا تو اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں وہ کرایہ دار اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں وہ یہ ہے کہ اس زین کی تبدیلی کی مالک کی طرف سے اجازت نہ تھی اور اب پالان بدل دینے کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ضامن ہوگا کیونکہ پالان زین کے خلاف ایک دوسری جنس ہے۔

وان او كفه الخ اور اگر اس نے پہلی زین اتار کر گدھے پر ایسا پالان لگایا جیسا کہ گدھوں پر لگایا جاتا ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک وہ گدھے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔ لیکن صاحبین نے فرمایا کہ پالان جس مقدار میں زیادہ ہوا ہے اسی مقدار سے وہ ضامن ہوگا۔ (یعنی بعض فقہاء کے قول کے مطابق پالان کی چوڑائی جتنی زیادہ ہوگی ہے اسی چوڑائی کی زیادتی کے حساب سے ضامن ہوگا۔ اور کچھ دوسرے فقہاء کے قول کے مطابق پالان میں وزن جتنا زیادہ ہوا ہے اس اعتبار سے ضامن ہوگا۔ ع)۔ کیونکہ جب یہ پالان ایسا ہے جو گدھوں پر بھی لگایا جاتا ہے تو یہ پالان اور پہلی زین حکم میں دونوں برابر ہو گئے لہذا اس کے مالک کو اس تبدیلی پر بھی رضامندی ہوگی۔ البتہ اگر یہ پالان اس زین سے وزن میں زیادہ ہو تو جتنی زیادتی ہوگی اسی حساب سے ضامن ہوگا کیونکہ مالک اس زیادتی پر راضی نہیں ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے پہلے ایک مقرر وزن بیان کیا تھا لیکن بعد میں اسی جنس کا وزن پہلے سے زیادہ وزنی ردویا اب اگر وہ جانور ہلاک ہو جائے اور زیادتی کے اعتبار سے ضامن ہوگا کیونکہ یہ پالان اس زین کی جنس

کے خلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ پالان کسی طرح بھی زین کی جنس کی چیز نہیں ہے کیونکہ پالان بوجھ، دانے کے لئے لگایا جاتا ہے لیکن زین آدمی کو سوار کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اس لئے جنس بدن جانے کی وجہ سے ضامن ہوگا۔ اسی طرح یہ وجہ بھی ہے کہ جانور کی پیٹھ پر پالان اتار پھلتا ہے کہ زین اتنی نہیں پھسلتی۔ ہذا یہ کرایہ دار زین بدن دینے کی وجہ سے مالک کی مخالفت کرنے والی ہو جائے گا جیسے کوئی گھوڑا لڑنے کی شرط کرنے کے بعد اس پر وہالادے۔ (ف) اس طرح شرط کی مخالفت ہوگی۔ حالانکہ ایک مخالفت نقصان دہ ہوتی ہے جس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے ایک گدھا زین سمیت کرایہ پر لیا۔ بعد میں اس کی زین کی دوسری زین اس پر لگا کر سوار ہوا۔ یا زین کی جگہ پالان رکھ دیا جس کی وجہ سے جانور ہلک ہو گیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ وراثت۔

وان استأجر حملاً ليحمل له طعاماً في طريق كذا فاحد في طريق غيره يسلكه الناس فهلك المتاع فلا ضمان عليه وان منع فله الاجر، وهذا اذا لم يكن بين الطرفين تفاوت لان عند ذلك التقييد غير مفيد اما اذا كان تفاوت بصمم لصحة التقييد فانه تقييد مفيد الا ان الظاهر عدم التصوت اذا كان طريقاً يسلكه الناس فلم يفصل وان كان طريقاً لا يسلكه الناس فهلك صمم لانه صح التقييد فصار مخالفاً وان منع فله الاجر لانه ارفع الخلاف معنى وان بقي صورة وان حملة في البحر فيما يحمله الناس في البر صمم لفحش التفاوت بين البر والبحر، وان بلغ فيه الاجر لحصول المقصود وارتفاع الخلاف معنى.

ترجمہ۔ اگر کسی نے ایک حمال یعنی بوجھ اٹھانے والے کو اس لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ میرا یہ غلہ فلاں راستے سے فلاں مقام تک پہنچا دے لیکن یہ حمال اس متعین راستے کے سوا کسی دوسرے ایسے راستے پر لے گیا کہ اس راستے سے بھی لوگ آمد و رفت کرتے ہیں لیکن یہ نہ ضائع ہو گیا تو راستہ کی تبدیلی کی وجہ سے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ و اگر مزدور نے سامان پہنچا دیا تو مزدور اپنی مزدوری کا مستحق ہو جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیان لئے ہوئے در بدے ہوئے دونوں راستوں کے درمیان آمد و رفت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں راستہ کو متعین کر دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ ان دونوں راستوں میں فرق ہو مثلاً جس راستے کی ہدایت کی گئی تھی وہ پُر امن ہو لیکن جس راستے سے وہ گیا وہ خطرناک ہو تو اس حالت میں مال ضائع ہو جانے سے وہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا قید گانا صحیح ہے۔ اس لئے کہ ایسی قید لگانے سے مستاجر کا فائدہ منظور ہے۔ البتہ اس صورت میں جب کہ راستے سے لوگوں کی آمد و رفت ہو تو ظاہر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی لئے حکم میں مصنف نے کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے۔ (ف) تفصیل اس طریقے سے کہ راستہ خوفناک ہو یا خوفناک نہ ہو بلکہ صرف یہ بات کہی کہ ایسا راستہ ہے جس میں لوگوں کی آمد و رفت باقی ہے۔

وان كان طريقاً الخ اور جس راستے سے وہ مزدور لے گیا ہے وہ ایسا راستہ ہو جو لوگوں سے آمد و رفت کا راستہ نہ ہو تب وہ ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ ایسی صورت میں راستہ کو متعین کرنا صحیح معلوم ہوگا۔ اس طرح یہ مزدور حکم کے مخالف ہو گیا۔ (ف) یعنی مزدور نے اپنے مستاجر کے حکم کے خلاف کام کیا ہذا وہ ضامن ہوگا۔ اسی لئے اگر مال ضائع ہو گیا ہو تو اس پر تاوان ارمائے گا۔ وان بلغ الخ و اگر مزدور نے مخصوص اور متعین مقام تک مال پہنچا دیا یعنی وہ مال ضائع ہونے سے بچ گیا تب وہ اپنی اجرت کا بھی مستحق ہو گیا۔ کیونکہ اب معنی کوئی ختلف باقی نہ رہا اگرچہ صورتاً اختلاف باقی ہے۔ (ف) کیونکہ مقصد اصلی میں یہ تھا کہ یہ نہ مال کر یہ دار جس جگہ تک پہنچانا چاہتا ہے وہاں تک پہنچ جائے ورنہ یہ کام اس مزدور نے کر دیا یعنی اس پہنچا دیا۔ گرچہ ظاہر اس نے اختلاف کیا کیونکہ اس کے بتائے ہوئے راستے سے نہیں لے کر گیا بلکہ دوسرے راستے سے لے کر گیا۔ وان حملة في البحر

البح اور گرس مال کو وہ سمندر یا دریا کے راستے سے لایا جا تا کہ لوگ عموماً ایسی چیز کو خشکی ہی کے راستے سے لاتے ہیں تو اس کے ہلاک ہونے سے ضامن ہو جائے گا کیونکہ خشک اور تری کے دو راستوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔ وان بلمع البحر اور اگر منزل تک پہنچا دیا تو اس صورت میں بھی وہ مزدور اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے مقصد تک پہنچ گیا اور اصل مقصد میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔ (ف) اگرچہ اس صورت میں بھی ظاہر الاختلاف باقی رہ گیا ہے کیونکہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا تھا کہ مالک نے اس مال کو خشکی کے راستے سے جانے کا حکم دیا تھا لیکن اس نے اس کے خلاف کرتے ہوئے پانی کے راستے سے پہنچایا۔

توضیح:- اگر کسی نے ایک مزدور اس لئے مزدوری پر لیا کہ وہ اس کا غنہ مخصوص راستے سے مخصوص شہر میں پہنچا دے مگر وہ مزدور اس مال کو دوسرے راستے سے لے گیا، پھر وہ مال ہلاک ہو گیا، یا وہاں تک محفوظ پہنچا دیا، یا بجائے خشکی کے راستے کے پانی کے راستے سے لے گیا، پھر یا تو مال ہلاک ہو گیا یا سلامت پہنچا دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

ومن استاجر ارضاً ليزرعها حنطة فزرعها رطبة ضمن ما نقصها لان الرطاب اضر بالارض من الحنطة لانتشار عروقها فيها وكثرة الحاجة الى سقيها فكان خلافا الى شرط فضمن ما نقصها، ولا اجر له لانه غاصب للارض على ما قررناه

ترجمہ:- اور اگر کسی نے زمین کرائے پر لیتے وقت یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں گہیوں کی کھیتی کرے گا لیکن اس زمین میں گہیوں کی کھیتی کے بجائے کچھ چھوٹے چھوٹے درخت لگا دیئے تب اس زمین کو جو کچھ نقصان پہنچے گا وہ اس کا ضامن ہوگا۔ (ف) رطبہ گندنا۔ اور شائی نے نقل کیا ہے کہ رطبہ سے مراد کھیرا۔ کٹڑی۔ بگین وغیرہ ہیں یعنی اس قسم کی ترکاریوں اور کھانے کی چیزوں کو رطبہ کہتے ہیں۔ اب اگر معاملہ کے وقت گہیوں کی شرط کر کے کوئی ان چیزوں کو بودے تو زمین کے نقصان کا ضامن ہوگا یعنی جو اجرت ملے پائی تھی وہ ادا کرے گا لیکن اسی طرح اس کی کاشت سے جس نقصان کا اندازہ کیا جائے گا وہ اتنا ادا کرے گا۔

لان الرطاب البحر کیونکہ جو چیزیں رطبہ کہلاتی ہیں وہ گہیوں سے زیادہ زمین کو نقصان پہنچاتی ہیں کیونکہ ان چیزوں کی جڑیں کچھ دور تک پھیل جاتی ہیں اور ان کو زیادہ سینچنے (سیراب) کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ (ف) اس لئے تری کی زیادتی کی وجہ سے زمین کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ان کی جڑیں پھیل کر ہر طرف سے زمین کی قوت چوس لیتی ہیں پس جب اس نے گہیوں بونے کی شرط کی تھی۔ گہیوں کے مساوی کوئی چیز بھی اس میں بونے سے اس کی مخالفت ہوگی۔ پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ بظاہر مخالفت ہونے کے باوجود اس سے زمین کو فائدہ ہے یا نقصان ہے کیونکہ دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا تو یہ چیز گہیوں کے مقابلے میں زمین کے لئے کم نقصان دہ ہوگی یا زیادہ نقصان دہ ہوگی۔ اب اگر ایسی چیز ہو جس سے گہیوں کے مقابلے میں مالک کی زمین کو کم نقصان ہو تو زمین کے مالک کو کوئی نقصان نہیں بلکہ فائدہ ہی ہے۔ اس لئے کاشتکار کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایسی چیز ہو جس سے گہیوں کے مقابلے میں زیادہ نقصان ہو۔ تو زمین کے مالک کی مخالفت کرنے سے وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے زمین کو زیادہ نقصان ہوا ہے۔

فكان خلاف البحر لهذا اس مخالفت سے برائی اور نقصان پایا جا رہا ہے۔ (ف) یعنی ایسی مخالفت سے زمین کے مالک کا بُرا اور نقصان ہوا ہے۔ ہذا اس نے جتن کچھ بھی زمین کو نقصان پہنچایا اس کا وہ ضامن ہوگا اور زمین کے مالک کو کچھ کرایہ نہیں ملے گا۔ لانه غاصب البحر کیونکہ یہ کرایہ دار اس صورت میں زمین کا غاصب ہو گیا جیسے کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں (ف) یعنی ایسی سبزیوں اور رطبہ کی کھیتی سے نقصان دہ مخالفت کرنے سے اجارہ کے معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑا بلکہ یہ صرف غاصب ہو گیا کیونکہ معاملہ کے وقت گہیوں لگانے کی بات تھی۔ اور غاصب پر اجرت نہیں بلکہ تاوان لازم آتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک زمین کرایہ پر لیتے ہوئے یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں گیہوں کی کھیتی کروں گا، مگر عین وقت پر بجائے گیہوں کہ رطبہ (یعنی چھوٹے چارے یا پودے لگا دیئے)، بعد میں زمین کو کچھ نقصان ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل، رطبہ کی تحقیق

ومن دفع الى خياط ثوبا ليخيطه قميصا بدرهم فخطاه قباء فان شاء ضمنه قيمة الثوب وان شاء اخذ القباء واعطاه اجر مثله ولا يجاوز به درهما، قيل معناه القرطى الذى هو ذو طاق واحد لانه يستعمل استعمال القباء، وقيل هو مجرى على اطلاقه لانهما يتقاربان فى المنفعة وعن ابى حنيفة انه يضمن من غير خيار ولان القباء خلاف جس القميص ووجه الظاهر انه قميص من وجه لانه يشد وسطه ويتسع به انتفاع القميص، فجاءت الموافقة والمخالفة فيميل الى اى الجهتين شاء الا انه يجب اجر المثل لقصور جهة الموافقة ولا يجاوز به الدرهم المسمى كما هو الحكم فى سائر الاجارات الفاسدة على ما بينه فى بابہ ان شاء الله تعالى. ولو خاطبه سراويل وقد امر بالقباء قيل يضمن من غير خيار، للتفاوت فى المنفعة، والاصح انه يخير للاحد فى اصل المفعة وصار كما اذا امر بضرب طست من شبه فضرب منه كوزا فانه يخير كذا هذا.

ترجمہ۔۔ اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تاکہ وہ ایک درہم کے عوض ایک قمیض سی کر دے لیکن اس نے اس کپڑے کی قمیض کے بجائے قباء سی دی۔ تو مالک کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کی قیمت وصول کر لے۔ (ف لیکن اس قیمت کی وصولی کے بعد درزی قباء کا مالک ہو جائے گا)۔ اور اگر چاہے تو درزی سے قباء لے لے اور اس کی قباء کی سلاخی جو بازار میں ہو سکتی ہو مگر ایک درہم سے زیادہ نہ ہو وہ اسے دے دے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ قباء سے مراد ایسا کرتہ ہے جو ایک تہہ کا ہوتا ہے کیونکہ یہی کرتہ قباء کی جگہ پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ لفظ قباء مطلق ہی رہے گا کیونکہ قباء اور قمیض نفع کے لحاظ سے دونوں ہی قریب ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ مالک کو تاوان لینے کے سوا اور کوئی دوسرا اختیار نہیں ہے کیونکہ قباء قمیض کی جنس کی مخالف جنس ہے۔ (ف اور ایسی کھلی ہوئی مخالفت کی وجہ سے اسے غاصب کہا جائے گا لہذا مالک کو اس سے صرف تاوان ہی وصول کرنے کا اختیار ہو گا۔ معلوم ہوتا چاہئے کہ عوام میں قباء دو تہہ کی ہوتی ہے اور کبھی ان دونوں کے درمیان کسی اور چیز کا بھر اؤ بھی ہوتا ہے اور ظاہر میں وہ قمیض کے مخالف ہے۔ اسی لئے نوادر کی اس روایت میں قباء کو قمیض کے مخالف جنس قرار دیا ہے۔ اور کتاب میں جو ظاہر الروایۃ ذکر کی ہے اس میں خلاف جنس ہونا نہیں بتلایا ہے ورنہ تاوان کے سوا اسے کوئی دوسرا اختیار نہ ہوتا اسی لئے بعض مشائخ نے یہاں پر قباء سے کرتہ مراد لیا ہے کیونکہ اگر کرتہ کے سامنے کے حصے کو پورا چاک کر دیا جائے تو وہ پورا قباء ہو جاتا ہے۔ اور بعض فقہانے کہا ہے کہ قمیض اور قباء نفع کے لحاظ سے دونوں ہی ایک جنس کے ہیں کیونکہ قباء اور قمیض دونوں ہی میں آستینیں اور کلی اور دامن ہوتا ہے۔ بحر حال ظاہر الروایۃ میں قمیض سے قباء مراد لینا بالکل خلاف جنس نہیں ہے)۔

ووجه ظاہر الخ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ قباء ایک اعتبار سے قمیض کے مخالف بھی ہے لیکن دوسری وجہ سے وہ بھی قمیض ہی ہے کیونکہ اس کے درمیان جسے کو باندھ کر اس سے قمیض کی طرح نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے قباء بنادینے سے درزی سے مالک کی مرضی کی ممانعت اور مخالفت دونوں پائی گئی ہیں۔ اسی لئے کپڑے کے مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ اس کی دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے قبول کر لے۔ یعنی مخالفت سمجھے تو اس کی قیمت کا تاوان لے لے اور اگر اپنے حکم کے موافق سمجھے تو اس سے قباء لے کر اس کو اجرت دے دے۔ لیکن وہ اجر مثل کا مستحق ہو گا کیونکہ موافقت کے لحاظ سے اس کے حکم میں کو تاہی پائی

گئی یعنی اس کی پوری موافقت نہیں پائی گئی۔ اور یہ اجر مثل ایک درہم سے زیادہ نہ ہو جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ اور جیسا کہ دوسرے فاسد اجاروں میں حکم بھی ہے۔ اسی لئے ہم انشاء اللہ اجارہ فاسدہ کے باب میں عنقریب بیان کریں گے۔ (ف) اس کا حاصل یہ ہے کہ جو اجرت پہلے سے طے ہو چکی ہے اور وہ قبائ کے اجر مثل سے کم ہو تو مقررہ اجرت سے بڑھا کر دیا جائے گا اور اگر مقررہ اجرت اور اجر مثل دونوں برابر ہوں یا اجر مثل مقررہ اجرت سے زیادہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں زیادہ اجرت نہیں ملے گی بلکہ اتنی ہی اجرت ملے گی جو طے ہو چکی تھی کیونکہ وہ خود اس مقدار پر پہلے راضی ہو چکا تھا۔

ولو لحاظہ الخ اور اگر درزی نے اس کپڑے کا پورا جامہ سی دیا حالانکہ مالک نے اسے قبائ سینے کے لئے کہا تھا تو کہا گیا ہے کہ مالک اس درزی سے تاوان لے سکتا ہے اور کپڑا لے کر مزدوری دینے کا اسے اختیار نہیں ہوگا کیونکہ قبائ اور پاجامہ کے استعمال اور نفع میں بہت فرق ہے۔ والاصح الخ اور اصح میں حکم یہ ہے کہ مالک کو ان دونوں باتوں کا خیال ہو گا جیسا کہ چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کا تاوان لے لے یا اس سے کپڑا لے کر اس کی سڈی کا اس کو اجر مثل دے دے۔ کیونکہ اصلی نفع کے لحاظ سے دونوں چیزیں متحد ہیں یعنی دونوں ہی چیزیں لباس ہیں اور دونوں ہی سے ایک طرح سے ستر پوشی ہوتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسا کہ کسی نے کار گیر کو اپنا تانبہ دے کر اسے طشت بنانے کا حکم دیا تھا لیکن اس کار گیر نے اس تانبے کو کوڑہ (پیالہ) بنا دیا تو اس صورت میں مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ تاوان لے لے یا یہ کہ پیالہ لے کر اس کو اس کا اجر مثل دے دے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی مالک کو اختیار ہوگا۔ (ف) اور اگر اجرت کچھ طے پا چکی ہو تو اس کو اس کے اجر مثل اس کے مقررہ سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔

توضیح۔ اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تاکہ ایک درہم کے عوض اس کے لئے ایک قمیص تیار کر کے دے، لیکن اس نے بجائے قمیص کے قبائ یا پاجامہ تیار کر کے دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

القرطبي:۔۔۔ یہ (ایک جہی) کرتہ کا معرب ہے۔ جسے ترکی قمیص کی جگہ پر پہنتے ہیں۔

باب الاجارة الفاسدة

قال الاجارة تفسدها الشروط كما تفسد البيع لانه بمنزله الا ترى انه عقد يقال ويفسخ والواجب في الاجارة الفاسدة اجرة المثل لا يجاوز به المسمى، وقال رفو والشافعي: يجب بالغاما بلغ اعتبارا ببيع الاعيان، ولنا ان المصافح لا تقوم بنفسها بل بالعقد لحاجة الناس، فيكتفى بالضرورة في الصحيح منها الا ان الفاسد تبع له فيعتبر ما يجعل بدلا في الصحيح عادة لكنهما اذا اتفقا على مقدار في الفاسد فقد اسقطا الزيادة واذا نقص اجر المثل لم يجب زيادة المسمى لفساد التسمية بخلاف البيع لان العين متقوم في نفسه وهو الموجب الاصلی فان صححت التسمية انتقل عنه والا فلا.

ترجمہ۔ باب۔ اجارہ فاسدہ کا بیان

قال الاجارة الفاسدة الخ قد درئی نے فرمایا ہے کہ اجارہ ایسا معاملہ ہے جس کو مفید شرطیں فاسد کر دیتی ہیں۔ جیسے کہ بیع کو فاسد کرتی ہیں۔ کیونکہ اجارہ بھی بیع کے حکم میں ہے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اجارہ کا بھی اقالہ اور فسخ کیا جاتا ہے۔ والواجب فی الاجارة الفاسدة الخ مقررہ فاسدہ میں اجر مثل ہی واجب ہوتا ہے جو بیان کی ہوئی مقدار سے زیادہ نہیں دیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ وزقر نے فرمایا ہے کہ اجر مثل کے لئے کوئی حد نہیں ہے کیونکہ جتنا بھی اجر مثل ہو سکے وہ سب واجب ہو جاتا ہے۔ کسی بھی چیز کے بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف) یعنی جیسے کسی عین شے کے فروخت میں جو بھی اس کا دام ہو سکے وہ سب واجب ہوتا ہے مثلاً: اگر کسی

نے مکان فروخت کیا تو اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، اگرچہ وہ بیع فاسد ہی ہو۔ اسی طرح اگر مکان کے منافع فروخت کئے جائیں یعنی کوئی مکان کرایہ پر دیا جائے تو اس کا پورا کرایہ واجب ہوگا اگرچہ وہ اجارہ فاسد ہی ہو۔

ولنا ان منافع الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع کا قیمتی ہونا خود منافع کے ذات میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کے ذریعے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے عقد صحیح ہونے میں تو ضرورت پر اکتفاء کیا جائے گا لیکن عقد فاسد ہونے میں ایسا نہیں ہوتا ہے اور فاسد بھی صحیح کے تابع ہوتا ہے۔ اس لئے جو چیز صحیح اجارہ میں عموماً کسی چیز کے بدل مانی جاتی ہے۔ وہی اجارہ فاسد میں بھی معتبر ہوگی۔ البتہ اگر فریقین فاسد اجارہ میں کسی بات پر متفق ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ انہوں نے اس مقدار سے زیادہ اجر کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے جو اجرت بیان کی جا چکی ہے اور وہ زائد ہو تو وہ واجب نہ ہوگی کیونکہ غلط بات طے ہوئی ہے۔ بخلاف بیع کے کہ وہ شے خود ہی اپنی ذات سے قیمتی ہوتی ہے اور جو چیز اصل میں واجب ہو وہ بھی قیمت ہے اب اگر دونوں کی متفقہ بات صحیح ہو تو اس صورت میں تب بازار قیمت سے متعین کی ہوئی قیمت کی طرف منتقل ہو گا ورنہ نہیں۔

(ف) خلاصہ یہ ہوا کہ بیع اور اجارہ کے درمیان فرق ہے۔ لہذا بیع پر اجارہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع اصل مال بیع ہوتا ہے اور اصل مال خود اپنے طور پر قیمتی ہوتا ہے لہذا اصل بیع کا تقاضا یہ ہے کہ یہی قیمت واجب ہو اور اگر دونوں نے بازار قیمت کے علاوہ کسی اور مقدار پر اتفاق کر لیا تو وہ عقد صحیح ہونے کی صورت میں عوض قیمت سے منتقل ہو کر ثمن واجب ہو جائے گا اور اگر عقد صحیح نہ ہو یعنی بیع فاسد ہو تو وہی اصل قیمت واجب رہے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مال خود اپنی ذات سے قیمتی ہے اور اجارہ کے معاملہ میں فرق یہ ہے کہ اجارہ میں اصل شے فروخت نہیں ہوتی بلکہ اس کے منافع فروخت ہوتے ہیں۔ جب کہ منافع کسی چیز کے ذات کے لحاظ سے قیمتی ہوتے ہیں بلکہ لوگوں کی ضرورت کے اعتبار سے شریعت نے منافع کو قیمتی مانا ہے لہذا اگر دونوں نے بیع بات طے کی ہو تو جو کچھ طے ہو چکی ہو تو وہی چیز واجب ہوگی۔ اور اگر طے شدہ بات صحیح نہ ہو تو جو کچھ انہوں نے طے کر لیا ہو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ جو قیمت ہوگی وہی لازم ہوگی۔ لیکن جس مقدار پر دونوں متفق ہو چکے ہوں۔ اس پر رضامندی پہلے سے موجود ہے کہ اگر یہ عقد صحیح ہو تا تو اتنا ہی ملتا جس پر دونوں کی رضامندی پہلے سے ہے۔ اور چونکہ اجارہ فاسد کو صحیح اجارہ پر قیاس کیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی ان کی طے شدہ مقدار پر دونوں متفق نہیں طے گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر اجر محض کم ہو تو وہ کم ہی طے گا۔ ورنہ طے شدہ سے زیادہ نہیں ملے گا۔

توضیح۔ باب اجارہ فاسدہ کا بیان۔ اس کی تعریف، اقوال ائمہ، دلائل

ومن استأجر داراً كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور الا ان يسمى حمله الشهور معلومة، لان الاصل ان كلمة كل اذا دخلت فيما لا نهاية له تنصرف الى الواحد لتعذر العمل باليوم وكان الشهر الواحد معلوما فصح العقد فيه واذا تم كان لكل واحد منهما ان يقض الاحارة لانتفاء العقد الصحيح فلو سمي جملة شهور معلومة جاز لان المدة صارت معلومة قال فان سكن ساعة من الشهر الثاني صح العقد فيه وليس للمواجر ان يخرج به الى ان ينقضي وكذلك كل شهر سكن في اوله، لانه تم العقد تراضيهما بالسكنى في الشهر الثاني الا ان الذي ذكره في الكتاب هو القياس وقد مال اليه بعض المشايخ وظاهر الرواية ان يبقى الخيار لكل واحد منهما في الليلة الاولى من الشهر الثاني ويومها لان في اعتبار الاول بعض الحرج

ترجمہ۔ اگر کسی شخص نے ایک مکان پر مہینے ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا تو یہ اجارہ صرف ایک مہینے کیلئے صحیح ہوگا اور باقی مہینوں کے لئے فاسد ہوگا۔ لیکن اگر باقی مہینے کو بھی معلوم طریقے سے بیان کر دے تو جائز ہوگا۔ لان الاصل الح کیونکہ

لفظ (ہر) جس کی جگہ پر عربی میں لفظ (محل) آتا ہے۔ یہ جب کسی ایک چیز پر داخل ہو جس کی انتہا معلوم نہ ہو تو اس کو صرف ایک کے لئے متعین کیا جاتا ہے کیونکہ سب پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے اس جگہ ایک مہینہ تو معلوم ہے اس لئے اس وقت کے لئے وہ معاملہ صحیح ہو گا۔ اس مہینے کے پورا ہو جانے کے بعد دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہو گا کہ اجارہ کے معاملہ کو ختم کر دے۔ کیونکہ صحیح معاملہ (اجارہ) ختم ہو گیا۔ اس کے بعد پھر اگر وہ بقیہ مہینہ کو اس طرح بیان کر دے کہ بقیہ مہینے معلوم ہو جائیں تب وہ اجارہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کل مدت معلوم ہو جائے گی۔

قال فان سكن الخ قد درئى نے فرمایا ہے کہ اگر پہلے مسئلے میں ایک مہینہ گزرنے کے بعد دوسرے مہینے سے بھی ایک گھڑی اس مکان میں رہا تو دوسرے مہینے کے متعلق بھی اجارہ صحیح ہو گیا اور اجارہ دینے والے یعنی مالک مکان کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اس مہینے کے ختم ہونے سے پہلے کرایہ دار کو اس مکان سے نکال دے۔ اسی طریقے سے آئندہ ہر اس مہینے میں جس کے شروع میں کرایہ دار نے سکونت کر لی یعنی تھوڑی دیر رہ گیا اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ دوسرے مہینے میں بھی تھوڑی دیر رہ جانے پر دونوں کی آپس کی رضامندی سے وہ عقد پورا ہو گیا۔ لیکن اس متن میں جو لفظ ایک گھڑی کا ذکر کیا گیا ہے وہی قیاس ہے اور بعض مشائخ کا اسی طرف رجحان ہے لیکن ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دوسرے مہینے کی پہلی رات اور پہلے دن میں دونوں میں سے ہر ایک کو اجارہ فسخ کر دینے کا اختیار ہو گا کیونکہ ایک گھڑی کا اعتبار کرنے سے کچھ صراحتہ حرج پیدا جاتا ہے۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک مکان ہر مہینہ ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا، اگر اسی صورت میں ایک ماہ اس مکان میں رہ کر دوسرے مہینہ میں بھی کچھ دیر رہ گیا۔ مسائل مذکورہ کی تفصیل، کسی معاملہ میں لفظ ہر یا محل ذکر کرنے کا قانون اور قاعدہ، کچھ گھڑی کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

وان استاجر داراً سنة بعشرة دراهم جاز وان لم یبین قسط کل شهر من الاجرة لان المدة معلومة بدون التقسیم فصار كاحارة شهر واحد فانه حائز وان لم یبین قسط کل يوم ثم یعتبر ابتداء المدة مما سمی وان لم یسم شيئاً فهو من الوقت الذى استاجره لان الاوقات كلها فی حق الاحارة على السواء، فاشبه الیمین بحلاف الصوم لان اللبالی لیست بمحل له، ثم ان كان العقد حين یهل الهلال فشهور السنة كلها بالاهلة، لانهما هی الاصل، وان كان فی انشاء الشهر فالكل بالایام عند ابی حنیفة وهو رواية عن ابی یوسف، وعند محمد وهو رواية عن ابی یوسف الاول بالایام والباقی بالاهلة لان الايام یصار لیها ضرورة وهی فی الاول منها، وله انه متى تم الاول بالایام ابتداء الثانی بالایام ضرورة فهكذا الى آخر السنة، ونظيره العدة، وقد مر فی الطلاق

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر لیا تو بھی جائز ہے۔ اگرچہ اس میں ہر مہینے کا کرایہ یا ہر مہینے کی قسط بیان نہ کی ہو۔ کیونکہ تقسیم کے بغیر بھی محل مدت معلوم ہو رہی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے ہر دن کی اجرت بیان کئے بغیر ایک مہینے کے لئے اجرت پر بین جائز ہے۔ ثم یعتبر الخ پھر اس مدت کی ابتدا اسی سے شمار ہوگی جس کی دونوں نے تصریح کر دی ہو۔ اگر انہوں نے کوئی وقت بیان نہ کیا ہو تو اس مدت کی ابتدا اسی وقت سے شمار ہوگی۔ جب سے اجارہ کا معاملہ کیا ہے کیونکہ کرایہ کے حق میں سارے اوقات برابر ہیں ہذا یہ حکم قسم کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں راتیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ (ف جنی مثلاً) اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے بات نہیں کروں گا تو مہینے کا شمار اسی وقت سے شروع ہو جائے گا جس وقت اس نے قسم کھائی ہے۔ کیونکہ قسم کے معاملہ میں سارے مہینے برابر ہیں۔ لہذا جس وقت اس نے قسم کھائی ہے اسی وقت سے مہینہ کا حساب شروع ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے نذر مانی کہ مجھ پر ایک مہینے کے روزے

واجب ہوں گے تو فوراً اسی وقت سے مہینہ کا شروع ہو تا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ روزہ کے معاملہ میں سرے اوقات برابر نہیں ہوتے ہیں۔ اسی لئے رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا ہے۔

ثم ان كان الخ پھر اگر یہ اجارہ کا معاملہ اس وقت ہوا ہو جب کہ چاند نکلا ہو یعنی چاند رات کو معاملہ طے پایا ہو تو سال کے آئندہ تمام مہینوں کا حساب چاند ہی سے ہو گا۔ کیونکہ یہی اصل ہے۔ وان كان الخ یعنی اگر معاملہ مہینے کے درمیانے دنوں میں طے پایا ہو یعنی چاند رات سے نہیں بلکہ مہینہ کے درمیان کسی تاریخ سے ہوا ہو تو آئندہ تمام مہینوں کا حساب دنوں ہی کے حساب سے ہو گا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جو کہ امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت ہے کہ پہلا مہینہ تو دنوں سے شمار کیا جائے گا لیکن باقی مہینے چاند سے ہی شمار ہوں گے کیونکہ دنوں سے حساب کرنا ضرورہ اور مجبوراً ہوتا ہے جو کہ صرف پہلے مہینے میں ختم ہو جاتی ہے۔

وله انه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب پہلا مہینہ دنوں کے حساب سے پورا ہو تو دوسرا مہینہ بھی لامحلہ دنوں سے ہی شروع ہو گا اور اسی طرح آخر سال تک چلتا رہے گا۔ (ف اور صاحبین کے نزدیک پہلے مہینے کی کمی تیرہ ہوں مہینے سے پوری جائے گی اور درمیانے مہینے چاند سے شمار کئے جائیں گے۔ و نظيرة العدة الخ اس مسئلہ کی نظیر عدت کا مسئلہ ہے جو کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے) یعنی کتاب الطلاق کی ابتداء میں مذکور ہے کہ اگر طلاق چاند رات کو واقع ہوئی ہو تو مہینوں کی عدت کا شمار چاند سے ہو گا۔ اور اگر مہینہ کے درمیان کسی تاریخ میں طلاق واقع ہوئی تو مکمل جدائی ہونے کے بارے میں دنوں سے عدت کا شمار ہو گا۔ پھر عدت پوری ہونے کے بارے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے لیکن صاحبین کے نزدیک پہلے مہینہ کی کمی کو آخر سے پورا کیا جائے گا۔ اور درمیان مہینوں کو چاند سے شمار کیا جائے گا۔

توضیح :- اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک سال کے لئے ایک مکان کرایہ پر لیا یعنی ہر مہینہ کا حساب نہیں بتایا، پھر مہینہ کا شمار کس وقت سے اور کس دن یا تاریخ سے ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال ويجوز اخذ اجرة الحمام والحجامة فاما الحمام فلتعارف الناس ولم يعتر الحهالة لاجماع المسلمين، قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، واما الحجامة فلما روى انه عليه السلام احتجم واعطى الحجامة الاجرة، ولانه استحجار على عمل معلوم باجر معلوم فيقع حائزا.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حمام کی اجرت لینا اور پچھنا لگانے کی اجرت بین جائز ہے۔ حمام کی اجرت تو لوگوں کے عام تعارف کی وجہ سے جائز ہے اور اس کے جاہل ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے۔ اور رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جس کام کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہو گا اور پچھنے لگانا تو اس دلیل سے جائز ہے کہ رسول اللہؐ سے مروی ہے کہ آپؐ نے خود پچھنا لگوا یا اور حمام کو اس کی اجرت دی اور اس دلیل سے بھی کہ پچھنا لگانا ایک جانا بچی ناکام ہے اور اس کی اجرت بھی جانی پچھانی اور اجارہ ہے۔ لہذا یہ کام جائز ہو گا۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ حمام کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس کی برائی میں چند حدیثیں موجود ہیں۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے حمام کی اجرت حرام قرار دی ہے۔ اور امام احمدؒ سے بھی روایت ہے کہ حمام کی اجرت جائز نہیں ہے اور بعضوں نے مردانہ حمام اور زنانہ حمام کے درمیان فرق کیا ہے۔ لیکن عام علماء کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ دونوں قسم کے حمام بنانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں کو بھی حیض و نفاس وغیرہ سے نہانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سب کے سامنے نگئی ہو کر نہانا۔ اور اگر پردہ کر لیا یا کپڑا باندھ لیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح سے کرایہ میں بھی دکان و مکان کی طرح کوئی حرج نہیں ہے۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمام وغیرہ میں جتنی پانی خرچ کیا جاتا ہے اس کی مقدار مجہول ہے۔ اب اگر حمام بنانا جائز ہو تو اس میں مجہول ہونے کی وجہ سے اس کا اجر بھی جائز نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ قیاس یہی چاہتا ہے لیکن چونکہ عام لوگوں کا اس سے تعارف اور اس پر عمل در آمد ہے اور اس پر کسی انکار اور چوں و چرا کے بغیر عمل جاری ہے لہذا قیاسی دلیل معتبر نہ ہوگی کیونکہ عوام کا تعامل اور عمدر آمد قیاس پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ تعامل مسلمانوں پر اجماع ہو جاتا ہے۔ پھر مصنفؒ نے اس دعویٰ کی دلیل میں فرمایا ہے کہ فرمان رسولؐ ہے کہ مسلمانوں نے جس چیز کو بہتر چاہا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ لیکن یہاں پر دو طرح سے بحث ہے۔ اسنے تحقیق کر لی ہے۔ اول حدیث دوم معنی حدیث (یعنی یہ حدیث ہے کہ نہیں۔ پھر اگر حدیث ہے تو اس کا مفہوم کیا ہے)۔ پھر یہی بات کی تحقیق یہ ہے کہ زلیلیٰ اور کچھ دوسروں نے فرمایا ہے کہ ہمیں یہ حدیث نہیں ملی ہے بلکہ یہ تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کلام ہے۔

ابن عبدالہادیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حضرت انسؓ سے مرفوعہ روایت کی گئی ہے لیکن اس کی اسناد نہیں ہے۔ اس بناء پر یہ حدیث موقوف ثابت ہوئی۔ الفاظ یہ ہیں قال احمد، حدثنا ابو بکر بن عیاش، حدثنا عاصم بن زرعی عن عبداللہ قال ان اللہ نظر الیہ۔ یعنی عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمدؐ کے قلب پر نظر کے بعد بندوں کے دلوں کی طرف نظر فرمائی تو رسول اللہؐ کے اصحاب کے دلوں کو بہتر پایا۔ اس سے ان لوگوں کو اپنے پیغمبرؐ کا ذریعہ بنایا۔ کیونکہ یہ لوگ ان کے دین پر جہاد کرتے ہیں۔ پس جس چیز کو مسلمانوں نے بہتر چاہا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ اور جس چیز کو ان لوگوں نے برا چاہا وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔ (احمد)۔ اور صحابہ کرامؓ نے متفق ہو کر حضرت ابو بکرؓ کو خلیفہ بنانا بہتر چاہا (الحاکم اور انہوں نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے)۔ پھر اس حدیث کو امام ابو بکر المزرائیؒ نے مسند میں اور بیہقی نے مدخل میں اور ابو نعیم نے حلیہ میں اور ابوداؤد الطیالسی نے مسند میں اور طبرانی نے معجم میں روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد حسن کے درجہ سے کم تر نہیں ہے۔ مع۔

پھر چونکہ یہ اثریہ معاملات میں ہے جس میں قیاس اور اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ امر وحی کے بغیر معوم نہیں ہو سکتا ہے۔ ہذا حکم میں یہ مرفوع کے ہے۔ اب اس میں معنی کے خاتمہ سے دوسری بحث اس طرح ہے کہ حضورؐ کا یہ فرمانا ماراہ المسلمون ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے، ماراہ المومنون اس میں المسلمون یا المومنون سے عموماً تو جنس مراد ہے یا استغراق ہے یا معبود ہے۔ ورنہ اصول فقہ میں یہ بات معوم ہو چکی ہے کہ معبود بقیہ چیزوں پر مقدم ہوتا ہے۔ لہذا اس روایت نے خاص صحابہ کرامؓ مراد ہوئے اور حدیث کی عبارت کا سیاق بھی یہی ہے۔ اور دارمی وغیرہ کی کچھ روایتوں میں حضرت ابن مسعودؓ سے صراحت یہ روایت منقول ہے اور اسی طرح مسلمان یا مومن ہونے پر باطنی دلیل اللہ عزوجل کا قول ہے اور یہ بات رسول اللہؐ سے منصوص ہے۔ اس طرح حدیث سے استدلال فقہ صحابہ کرامؓ کا اجماع ہونے پر تمام ہے اور دلیل میں یہ پیش کرنا تمام مسلمانوں کا اتفاق اور اجماع کر لینا جہت ہے پورا نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہن کہ سبوں کا اس پر اجماع ہے ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ کچھ اکابر سے اختلاف موجود ہے۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اجماع کر لینا ممکن تھا۔ کیونکہ وہ تعداد میں کم اور معدود تھے۔

اور اب ہم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح مذکورہ ظہر حدیث میں صرف صحابہ کرامؓ کا اجماع مراد ہے۔ جن کے متعلق قرآن مجید میں اولئک ہم المومنون حقاً اور اولئک ہم الصادقون اور اولئک ہم المصدقون آیا ہے۔ اور صریحاً بہت سی آیتوں میں یہ بات پائی گئی ہے کہ وہ مومنین تھے۔ اس طرح مومنوں کا اجماع ہو نہایا گیا ہے۔ بر خلاف ان کے بعد کے زمانہ کے کہ وہ اگرچہ مومنین ہوں۔ پھر بھی یہ کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ایمان کا تعلق تو دل سے ہے۔ جس کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی ور کو نہیں ہے۔ ابست آدمی اپنے اعتقاد کے مطابق یقین کرتا ہے کہ وہ مسلمان ہے۔ مگر وہ ہرگز یہ بات نہیں کہہ سکتا ہے کہ میرے دل میں جو ایمان ہے اسی کو اللہ تعالیٰ نے پسند فرمایا ہے۔ اسی بناء پر بسا اوقات اولاد و مال وغیرہ کی مصیبت پڑنے سے اس

کے دل کی بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ جزع فزع کرنے لگتا ہے۔ یہ بحث اصول فقہ میں بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ اب رہی حجام یعنی پھینچنے لگانے والے کی بات۔ تو اس کی اجرت کے بارے میں بعض احادیث کے اندر کراہت موجود ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ کا یہ فرمان کسب الحجام خبیث۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے اور حبیصہؓ کی حدیث میں ان کے حجام غلام کی کمائی کے بارے میں ہے کہ انہوں نے اپنے جانور کو کھلانے کی اجازت دی ہے۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ آپؐ نے آخر میں یہ حکم دیا کہ اپنے پانی پھینچنے والے اونٹ کو اور اپنے غلاموں کو کھلا دے۔ اس کی روایت ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و احمد نے کی ہے۔ اور اس کی اسناد حسن ہے۔ جیسا کہ ترمذیؒ نے فرمایا ہے۔ اور تمام علماء نے فرمایا ہے کہ یہ اجرت کمینہ پن کی ہے اور مکروہ ہے ورنہ حرام نہیں ہے یا منسوخ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے جس میں ہے کہ رسول اللہؐ نے پھینچنے لگوائے اور لگوانے والے کو اس کی اجرت دی۔ اب اگر یہ اجرت حرام ہوتی تو آپؐ نہ دیتے۔ اس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے اور اسی قسم کا مضمون حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے جس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اسی لئے تمام علماء کے نزدیک پھینچنے لگوانے کی اجرت جائز ہے۔ سوائے اس کے کہ منہ سے دوسرے کے خون کو چوس کر تھوکتا مکروہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- حمام میں نہانے کی اور حجام سے پھینچنے لگوانے کی اجرت کا حکم، ثبوت، اقوال ائمہ کرام، دلائل بالتفصیل

قال ولا يجوز اخذ اجرة عسب التيس وهو ان يواجر فحلا لينزو على اناث لقوله عليه السلام ان من السحت عسب التيس والمراد اخذ الاجرة عليه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عسب التیس یعنی زکومادہ پر چڑھانے کی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ یعنی نسل بڑھانے کی غرض سے ایک زکومادہ کو کرایہ پر لے کر اس کی مادہ پر چڑھانا یعنی جفتی کرنا حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ سحت یعنی خبیث اور حرام کام میں سے نر سے جفتی کرنا بھی ہے۔ اس کام کا مطلب یہ ہے کہ نر کی جفتی کی اجرت خبیث اور حرام ہے۔ (اس پر امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ یعنی چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔ ترجمہ الفاظ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے۔ اس کی روایت بخاری و ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے کی ہے۔ اور اس باب میں بہت سی روایتیں ہیں جن میں یہ بات ہے کہ کاھن کا نذرانہ خبیث ہے۔ یعنی رمال وغیرہ جن سے لوگ آئندہ کا حال پوچھتے ہیں اور ان کو اجرت دیتے ہیں۔ سب خبیث ہے اور پھینچنے لگانے والے کی اجرت خبیث ہے۔ اسی طرح رنڈی کی اجرت خبیث ہے۔ کتے کی اجرت خبیث ہے اور نر سے جفتی کی اجرت خبیث ہے۔ لہذا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عسب التیس یعنی جفتی کی اجرت حرام ہے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک یہ حرمت اس صورت میں ہے کہ معاملہ طے کر کے اجرت دی گئی ہو اور اگر اجارہ یعنی اجرت طے کئے بغیر از خود دے دیا۔ پھر جس شخص کے گلے میں مادہ جانور بکریاں گائیں، بھینس موجود ہیں۔

ان سے جفتی کے بعد گا بھن ہو جانے کے بعد (یعنی پیٹ میں بچہ رہ جانے کے بعد) نر کو واپس کر دیا اور اس کے ساتھ ہی تحفے کے طور پر کوئی چیز اس کے مالک کو دے دی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جس کی دلیل انسؓ کی حدیث ہے کہ بنو کلاب میں سے ایک شخص نے رسول اللہؐ سے عسب الفحل کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے منع فرمایا۔ پھر اس شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہؐ ہم لوگ بزکو چھوڑ دیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ہمیں کچھ تحفے کے طور پر دیا جاتا ہے تو آپؐ نے اس تحفے کی اجازت دے دی۔ اس کی روایت ترمذی و نسائی نے کی ہے۔ پھر ترمذیؒ نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ہم اس روایت کو ابراہیم بن حمید کے سوا نہیں جانتے ہیں۔ صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ ابراہیم بن حمید کو نسائی اور ابن معین اور ابو حاتم نے ثقہ کہا ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ان سے روایت قبول کی ہے۔ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ ان کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ بعض نے اعتراض اس طرح سے کیا کہ منافعت کی

حدیث قوی ہے اور ممانعت کی حدیث مقدم ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوئی تعرض نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ کے طور پر برائے اختلاف اجرت حرام ہے۔ لیکن قہیہ کے لئے احتیازاً یہ بات جائز ہے کہ وہ تحفہ لینے سے بھی منع کرے کیونکہ اس طرح حرام کام میں پڑ جانے کا خوف ہے۔

توضیح۔ عسب التمسيس کا مطلب، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلیل

قال ولا الاستيحاء على الاذان والحج وكذا الامامة وتعليم القرآن والفقه، والاصل ان كل طاعة يختص بها المسلم لا يحوز الاستيحاء عليه عندنا، وعند الشافعي يصح في كل ما لا يتعين على الاجير لانه استيحاء على عمل معلوم غير متعين عليه فيجوز، ولنا قوله عليه السلام اقرءوا القرآن ولا تأكلوا به، وفي آخر ما عهد رسول الله عليه السلام الى عثمان بن ابي العاص وان اتخذت مؤذنا فلا تأخذ على الاذان اجرا، ولان القربة متى حصلت وقعت عن العامل، ولهذا تعتبر اهليته فلا يجوز له اخذ الاجر من غيره كما في الصوم والصلاة، ولان التعليم مما لا يقدر المعلم عليه الا بمعنى من قبل المتعلم، فيكون ملتزما ما لا يقدر على تسليمه فلا يصح، وبعض مشائخنا استحسوا الاستيحاء على تعليم القرآن اليوم لانه ظهر التواني في الامور الدينية ففي الامتناع يصعب حفظ القرآن وعليه الفتوى

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اذان یا حج پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح نماز کی امامت اور قرآن کی تعلیم اور وفقہ کی تعلیم پر بھی اجارہ جائز نہیں ہے۔ والاصل الخ اس باب میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر ایسی عبادت جو مسلمانوں کے لئے مخصوص ہو اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اذان یا امامت یا تعلیم غلے کے ایسے کام ہیں جن کا بدلہ یا ثواب اللہ کے نزدیک ملتا ہے۔ اس لئے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہو۔ جیسے کہ نماز اور روزے پر اجرت لینا با اتفاق جائز نہیں ہے۔ اس طرح حاصل مسد یہ ہوا کہ جو کام مذہب اسلام کے ساتھ مخصوص ہو۔ اس پر اجارہ لینا جائز نہیں ہے)۔ و عند الشافعي الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایسے کام میں اجرت لینا جائز ہے جو اس اجیر پر لازم نہ ہو کیونکہ اجرت لینا ایسے خاص عمل پر جس کا کرنا اس اجیر پر لازم نہیں ہو وہ جائز ہے۔ (ف یہی قول امام مالکؒ و احمدؒ کا بھی ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک ہے لیکن امام احمدؒ کی مشہور روایت اور ابن کے مذہب والوں میں یہ بات ہے کہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ اپنے دعویٰ میں حدیث سے ہی استدلال کرتے ہیں اس کی تحقیق انشاء اللہ جلد آئے گی۔ پھر امام شافعیؒ کے قول کے مطابق اگر کوئی کام کسی شخص پر متعین ہو مثلاً کسی جگہ پر کوئی شخص نماز کی امامت کے لئے متعین ہو۔ اس طرح سے کہ وہاں اس کے علاوہ دوسرا کوئی شخص بھی امامت کے لائق نہ ہو تو اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فتویٰ دینے اور قرآن وفقہ کی تعلیم کے لئے کوئی شخص متعین ہو تو بھی با اتفاق اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ ک۔ ع۔)

ولنا قوله الحج اور ہری دلیل رسول کا یہ فرمان ہے کہ قرآن پڑھاؤ اور اس کا بدلہ نہ لو۔ اس کا عوض مت کھو۔ (ف اس کی روایت امام احمدؒ و ابن راہویہ و ابن ابی شیبہ من حدیث عبدالرحمن بن شبل و رواہ ابو یعلیٰ و الطبرانی و عبد الرزاق۔ اس کی سند صحیح ہے۔ اور ابن عدی نے کامل میں اور بخاری نے ادب مفرد میں اس کو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے لیکن اس کی سند میں ضعف ہے۔ اور شیخ ابو بکر البزار نے اس کو عبدالرحمن بن عوف کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ خطا ہے اس میں صحیح عبدالرحمان ابن شبل ہے اور یہاں دوسری احادیث بھی ہیں۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن امامت کی حدیث میں ہے کہ میں نے صفحہ اوّل میں سے کچھ لوگوں کو قرآن پڑھایا اور ان میں سے ایک شخص نے بدیشا مجھے ایک کمان دی تو میں نے کہا کہ یہ تو کوئی مال نہیں ہے لہذا میں اسے لے دوں اور اس سے تو میں جہاد میں تیر اندازی کروں گا۔ پھر میں نے رسول اللہؐ سے اس

کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر تم یہ چاہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو آگ کا طوق پہنائے۔ تو اسے لے لو۔ اس کی روایت ابو داؤد و ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے۔ وہی آخر ما عہد الح یعنی رسول اللہؐ نے حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے جو عہد لیا تھا اس کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے کہ تم ایسے مؤذن کو مقرر کرو جو اپنی اذان براہرت نہ لے۔ اس کی روایت ابو داؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے اور اس دلیل سے بھی کہ جب کوئی نیکی کا کام کسی سے ہو گا تو وہ کام اسی کرنے والے کی طرف سے کار ثواب ہو گا۔ اسی لئے ان کاموں کے لینے میں اس بات کا اعتبار کرنا ہوتا ہے کہ اس شخص کو اس کام کے کرنے کی صلاحیت اور لیاقت بھی ہو یعنی مثلاً وہ شخص اذان یا امامت کرنے کے لائق بھی ہو۔ اس لئے اس کو دوسرے سے اجرت لینا جائز نہ ہو گا جیسا کہ نماز اور روزہ میں ہے۔

ولان التعليم الح اور اس دلیل سے بھی کہ تعلیم ایسی چیز ہے جو معلم کی قدرت اور اختیار میں نہیں ہے اور تعلیم اسی وقت ہوتی ہے جب کہ شاگرد کی طرف سے بھی ایک لیاقت یا ایک بات پائی جائے یعنی وہ ذہین ہو اور وہ تعلیم کے قابل ہو تو تعلیم کرنے والے نے معاملہ کرتے وقت خود پر ایک ایسی بات لازم کی ہے جسے پورا کرنا اس کے اپنے اختیار میں نہیں ہے۔ اسی لئے اس کی اجرت لینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس زمانے میں بعض مشائخ نے قرآن پڑھانے پر اجرت لینے کو استحشاء جائز بتایا ہے کیونکہ دینی کاموں میں سستی اور بے پرواہی ظاہر ہو چکی ہے۔ اس لئے اگر اجرت لینے کو منع کیا جائے تو قرآن کا حفظ کرنا اور اسے محفوظ رکھنا ختم ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (فتاویٰ الفتاویٰ میں امام سرخسیؒ سے قول نقل کیا گیا ہے کہ تلخ کے مشائخ نے مدینہ والوں کے قول کو پسند کیا ہے کہ قرآن کی تعلیم پر اجرت جائز ہے اس لئے ہم بھی اسی قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔ انتہی

اور وہ ذخیرہ میں ہے کہ امام خیر الخیری نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام و مؤذن اور معلم کو اجرت لینا جائز ہے۔ ع۔ اسی طرح فقہ کی تعلیم پر بھی اجرت لینے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ ک۔ اس لئے اگر اس کام کے لئے کوئی مدت مقرر کرنی ہو تو لڑکے کے باپ پر جبر کیا جائے گا وہ متعین اجرت معلم کو ادا کرے۔ اور اگر وہ مدت معوم نہ ہو تو اجر مثل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح جو باتیں عام رواج میں ہوں مثلاً عیدی وغیرہ ان کے دینے کے لئے بھی مجبور کیا جائے گا۔ ع۔ اگر کسی نے اپنے غلام یا اپنے لڑکے کو کسی استاد یا کارگر کے حوالہ کیا کہ وہ اس کو کتابت یا شعر گوئی یا ادب یا سداوی وغیرہ کوئی ہنر سکھائے تو ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ یعنی اگر مدت بیان کر دی ہو اس طرح سے اجارہ کیا کہ وہ ایک مہینہ تک یہ ہنر سکھائے تو یہ اجارہ جائز ہو گا اور مدت پوری ہو جانے کے بعد وہ شخص اس اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ جب کہ استاد نے خود کو اس کام کے لئے متعین کر لیا ہو وہ لڑکا یا غلام کچھ سیکھ سکے یا نہ سیکھ سکے۔ اور اگر کوئی مدت بیان نہ کی ہو تو وہ اجارہ فسد ہو گا۔ ہذا اگر وہ لڑکا سیکھ سکا تو اس کا استاد اجر مثل کا مستحق ہو گا ورنہ نہیں۔ ج۔ ع۔ اور اگر یہ شرط کی ہو کہ کوئی اس بچے کو اس کام یا اس علم و ہنر میں ماہر بنادے گا تو یہ اجارہ فسد ہے۔ کیونکہ ماہر بنادینا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ ع۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے اجارہ میں یہ بات لازم ہے کہ ایک متعین مدت تک سکھانے اور تعلیم دینے پر معاملہ طے کرے خواہ وہ سیکھے یا نہ سیکھے۔ ورنہ سکھ دینا یا ماہر بنادینے پر معاملہ نہ کرے۔ کیونکہ ماہر بنادینا یا سکھ دینا اس کے اختیار سے باہر ہے۔ اور اگر عوض میں ہواری متعین رقم پر معاملہ طے کیا تو اجارات کے اصل مسئلے کی بنیاد پر یہ معاملہ صرف ایک مہینے کے لئے درست ہو گا لیکن جب دوسرے مہینے کا ایک دن گزر جائے تب دوسرے مہینے کا اجارہ ہو جائے گا اور اسی طرح سے آئندہ ہر مہینہ یہی حال ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور عام دستور کے مطابق استادیہ کر ایہ پر لینے والے کی طرف سے فتح کرنے کا روزانہ اختیار ہوا کرتا ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔ البتہ اگر کوئی خاص شرط لگا دی گئی ہو تب اس شرط کے مطابق عمل ہو گا۔ م۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اہل مدینہ کے قول جو امام شافعیؒ کا مذہب مختار ہے کہ اعمال خیر پر جب کہ وہ متعین نہ ہو اجارہ جائز ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے صرف قیسیؒ کی دلیل بیان کی ہے۔ حالانکہ اس مسئلے کے دلائل نصوص میں موجود ہیں اور مصنفؒ نے جن

احادیث سے استدلال کیا ہے۔ ان میں کئی تاویلیں ہیں۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمان ابن شبلؓ کی حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جیسے یہودیوں نے کتاب الہی عزوجل کے عوض تھوڑا سا عوض لیا تھا اور اس طرح عوام کو کتاب الہی کے احکام سے پریشان اور بد اعتقاد کر دیا تھا اس سے منع فرمایا ہے کہ قرآن مجید پڑھو اور جتنے بھی حرام و حلال کے جتنے احکام ہیں ان کو حکم قرآنی کے مطابق ہی سناؤ۔ اور یہودیوں کی طرح صرف سننے کا عوض نہ کھاؤ۔ اس فرمان سے یہ لازم نہیں آتا کہ تعلیم کی اجرت جائز ہی نہ ہو۔ اسی طرح حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جو مؤذن اپنی اذان کی اجرت نہ لے وہ اولیٰ ہے۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہؐ نے صرف قرآن کے اس علم کے بدلے جو ایک صحابی کے پاس تھا ان کا نکاح ایک عورت سے کر دیا تھا۔ جس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔ یعنی ان صحابی کو جو کچھ قرآن یاد تھا اسی کے ساتھ نکاح کر دیا۔ نیز ایک اور حدیث میں ہے کہ جس چیز کی تم نے اجرت لی اس اجرت میں زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے۔ اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔ اور اس دلیل سے بھی جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے ہمیں ایک جہاد میں بھیجا رہتے میں ہم ایک ایک قوم کے پاس سے گزرے جس کے سردار کی پیشانی پر ایک بچھونے کاٹ لیا تھا ان کے آدمیوں نے سردار کی ہر طرح کی دوا کی لیکن اسے کچھ فائدہ نہ ہوا۔

بالآخر سردار نے اپنے آدمیوں سے کہا کہ تم لوگ ان بوگلوں کے پاس جاؤ جو تمہارے پاس ٹھہرے ہیں شاید ان کے پاس کوئی منتر یا جھاڑ پھونک ہو اس لئے وہ لوگ ہمارے پاس آئے اور کہا کہ ہمارے سردار کو بچھونے کاٹ لیا ہے۔ اور ہم نے ہر طرح اس کی دوا کی لیکن کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ تو کہا تمہارے پاس کوئی علاج ہے؟ تو ہم میں سے کسی نے کہا کہ ہاں! ہمارے پاس علاج ہے۔ لیکن واللہ میں اس کا کوئی جھاڑ پھونک نہیں کروں گا جب تک کہ تم میرے لئے اس جھاڑ پھونک کا کوئی عوض مقرر نہ کرو۔ کیونکہ ہم تمہارے پاس مہمان کی حیثیت سے آئے لیکن تم نے ہماری مہمانداری نہیں کی۔ بالآخر کئی بکریوں پر صلح ہوئی حالانکہ ہم لوگ یہ نہیں جانتے تھے کہ اس شخص کے پاس اس کا کوئی علاج ہے یا کوئی جھاڑ پھونک ہے۔ تب وہ شخص گیا اور اس نے الحمد للہ رب العالمین یعنی سورۃ فاتحہ پڑھ کر پھونکنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ وہ اچھا ہو کر کھڑا ہو گیا۔ پھر انہوں نے وعدے کے مطابق ہمارا بدلہ دیا۔ تب ہم نے آپس میں یہ کہا کہ اس کو تقسیم کرو۔ مگر جس نے اس پر دم کیا تھا کہا کہ جب تک کہ ہم رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ سے یہ سارا معاملہ بیان نہ کر دیں اس وقت تک تقسیم نہ کرو۔ پھر جب ہم نے آپ سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم نے جو کچھ عوض میں پایا ہے۔ اسے بانٹ لو اور اس میں میرا بھی ایک حصہ گاؤ۔ جیسا کہ صحیح میں ہے۔ قرطبی نے مسلم کی شرح میں کہا ہے کہ جھاڑ پھونک چار ہونے کی وجہ سے ہم یہ بات تقسیم نہیں کرتے کہ قرآن کی تعلیم کی اجرت بھی چار ہو کیونکہ حدیث میں تو صرف رقیہ جی جھاڑ پھونک کا لفظ ہے اور شاید کہ ان بوگلوں نے کفار کا مال یا ہو یا شاید کہ اپنی مہمانداری کا حق وصول کیا ہو۔

توضیح۔ اذان۔ حج۔ نماز کی امامت۔ تعلیم قرآن مجید و فقہ اور رقیہ پر اجرت لینے کا حکم، کسی

علم یافتہ میں ہر بنا دینے کی شرط کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ولا یحور الاستیحار علی الغناء والنوح وکذا سائر الملاحی لانہ استیحار علی المعصیۃ والمعصیۃ لا تستحق بالعقد قال ولا یحور احارة المشاء عند ابی حنیفۃ الا من الشریک وقالوا اجارة المشاء حائزۃ، وصورته ان یوحر بصیا من دارہ او بصیہ من دار مشترکۃ من غیر الشریک لهما، ان للمشاع مسعۃ ولہذا یحب احر المثل، والتسليم ممکن بالتخلية او بالتهانی فصار کما اذا اجر من شریکہ او من رحلیں وصار کالبیع، ولا بی حنیفۃ انه آحر ما لا یقدر علی تسلیمہ فلا یجوز وهذا لان تسلیم المشاء وحده لا یتصور،

والتخلية اعتبرت تسليما لوقوعه تمكينا وهو الفعل الذى يحصل به التمكن ولا تمكنا فى المشاع بخلاف البيع لحصول التمكن فيه، واما التهانى فانما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك وحكم العقد يعقبه والقدرة على التسليم شرط العقد، وشرط الشيء يسبقه ولا يعتبر المتراخى سابقا، واما اذا آجر من شريكه فالكل يحدث على ملكه فلا شيوخ والاحتلاف فى النسبة لا يضره، على انه لا يصح فى رواية الحسن عنه، وبخلاف الشيوخ المطارى لان القدرة على التسليم ليس بشرط للبقاء، وبخلاف ما اذا آجر من رجلين لان التسليم يقع جملة ثم الشيوخ بتفريق الملك فيما بينهما طار.

ترجمہ۔۔۔ قدرائی نے فرمایا ہے کہ گانے اور نوہ (مردے پر رونے) کے لئے اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دوسری ہولعب وغیرہ چیزوں مثلاً طلبہ۔ ظہور اور باجو وغیرہ بنانے کے لئے بھی کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایسا اجارہ ہے جو گناہ کے کام کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جب کہ گناہ کے کام ایسے نہیں ہوتے جن کو اجارہ وغیرہ کے کام سے باضابطہ حق دیا جائے۔ (لہذا اس کا اجارہ باطل ہو گا اور اس کی کچھ بھی اجرت لازم نہ ہو گی۔ امام شافعی و مالک کا یہی قول ہے۔ اسی طرح گانا یا مرثیہ یا نوہ لکھنے کے لئے بھی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور شیخ الاسلام سبکی نے شرح کافی میں لکھا ہے کہ کسی ہولعب اور شعر خوانی کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اور بالاتفاق اس کی کوئی اجرت واجب نہ ہو گی۔ (ع۔م۔)

قال ولا يجوز الخ اور قدرائی نے فرمایا ہے کہ غیر تقسیم شدہ چیز کا اجارہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ البتہ اس چیز کے اپنے شریک کو دینا جائز ہے۔ (ف امام زقر اور احمد کا یہی قول ہے کہ مشترک مال کا اجارہ جائز ہے خواہ تقسیم کے لائق ہو جیسے زمین یا تقسیم کے لائق نہ ہو جیسے غلام۔ ع۔) اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ ناقابل تقسیم کا اجارہ جائز ہے۔ (ف) یہی قول امام مالک و شافعی کا بھی ہے۔ (ع۔) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مکان میں سے ایک حصہ ایسا جواب تک تقسیم نہ ہو اہو۔ اس کو اجارہ پر دیا جائے۔ یا مشترک مکان میں سے کوئی اپنا حصہ کسی کو اجارہ پر دے حتیٰ اپنے شریک کے سوا کسی دوسرے کو اجارہ دیا ہو تو جائز نہ ہو گا۔ (ف) کیونکہ شریک کو اجارہ دینا بالاتفاق جائز ہے لیکن شریک کے سوا کسی دوسرے کو دینا صاحبین وغیرہ کے نزدیک جائز ہے۔

ولهما ان للمشاع الخ: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسی چیز جو مشترک ہو اور تقسیم نہ کی گئی ہو اس میں بھی نفع حاصل کرنے کا سامان ہے۔ اسی لئے اس کا اجر مثل واجب ہوتا ہے۔ لیکن وہ مال جو تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ اس کو دوسرے شخص کے حوالے کرنے کی یہ صورت ممکن ہے کہ مالک اس سے اپنا سارا سامان نکال لے۔ پھر دوسرے شریک کو مذمہ دار بنادے۔ یا یہ کہ اسی موجودہ حالت میں باری باری مقرر کر دے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کسی نے اپنے شریک کو یاد و شخصوں کو اجارہ پر دیا۔ یہ بیع کے مانند ہو گا۔ ولای حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ دینے والے نے ایک ایسی چیز اجارہ پر دی۔ جس کو وہ حوالہ نہیں کر سکتا ہے۔ لہذا اس کا اجارہ جائز نہیں ہو گا۔ ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ غیر تقسیم شدہ کو علیحدہ کر کے حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے اور مال کو سامان سے خالی کر دینے کا اعتبار اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ اس صورت میں قابو پانا ممکن ہو جاتا ہے یعنی خالی کر کے قابو دینے کی صورت میں اجارہ کی چیز کو کرایہ دار پورے طور پر اپنے استعمال میں لا سکتا ہے لیکن جو چیز غیر مقسوم ہے اس کو خالی کر کے دینے اور نفع حاصل کرنے سے رکاوٹ کو دور کرنے سے بھی وہ پورا نفع حاصل کرنے کے قائل نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں قابو کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ حالانکہ عقد منعقد ہوتے ہی اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ جب کہ حوالہ کر دینے کی قدرت کا ہونا بھی معاملہ کرنے کی ایک شرط ہے۔ جب کہ شرط ہمیشہ اس سے پہلے ہوتی ہے۔ جس کی شرط لگائی گئی ہو۔ (یعنی جس چیز کے لئے کسی بات کی شرط کی گئی ہو اس شرط کے ہونے سے پہلے ہی اس چیز کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے۔)

لہذا اس میں باری مقرر کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ باری مقرر کرنا تو بعد میں ہوتا ہے۔ اور جو چیز بعد میں حاصل ہوتی ہے اس کو پہلے ہونے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات کہ اپنے شریک کو اجارہ دینا جائز ہے۔ اس وجہ سے کہ کل معاملہ اس کی ملکیت میں آنے کے بعد ہی ہو گا اسی لئے اس وقت مشترک نہیں کہا جاسکے گا یعنی اپنے شریک کو اجارہ دینا اس لئے جائز ہے کہ اس مال مشترک کے کچھ منافع کی ملکیت تو اسے پہلے سے ہی مالک ہونے کی حیثیت سے ہے اور کچھ منافع کرایہ دار ہونے کی حیثیت سے اسے حاصل ہو جائیں گے اور نسبت کے مختلف ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ اصل میں نفع حاصل کرنے کے لئے قبضہ کا ہونا ضروری ہے اور یہ بات شریک کو حاصل ہوتی ہے۔ علیٰ انہ لا یصح الخ۔ اس کے علاوہ اگرچہ بعض روایت میں امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کرایہ جائز ہے مگر امام اعظمؒ سے وہ روایت جو حسنؒ نے امام اعظمؒ سے کی ہے۔ اس میں اسے بھی ناجائز کہا گیا ہے۔

وبخلاف الشیوع الخ بخلاف ایسے مال مشترک کے جائز ہونے کے جس میں شرکت بعد میں پائی گئی ہو۔ (ف) جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً ایک شخص نے اپنا مکان دو آدمیوں کو ان کی رہائش کے لئے کرایہ پر دیا بعد میں ان میں سے ایک شخص مر گیا تو خاہر الروایۃ میں یہ زندہ شخص اس مشترک مکان کا کرایہ دار باقی رہ جائے گا۔ (ع) کیونکہ اجارہ کو اب باقی رکھنے کے لئے پھر سے حوالہ کی قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ وبخلاف ما اذا الخ اور برخلاف اس صورت کے جو صاحبینؒ نے بیان فرمائی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک مکان دو آدمیوں کو کرایہ پر دیا کہ یہ جائز ہے کہ اس میں ایک ساتھ ہی پورا مکان ان کے حوالہ کرنا پایا گیا ہے۔ یعنی اس وقت اشتراک نہیں پایا گیا۔ لیکن بعد میں اجارہ کی ملکیت حاصل ہو جانے کے بعد اب حال میں شرکت پائی گئی ہے۔ (ف) کہ ایسی شرکت تو بعد میں لاحق ہو گئی ہے۔ جو ابتداء نہ تھی۔ اور ایسی بعد میں لاحق ہو جانے والی شرکت بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔ اس پر رے مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) جس وقت اجارہ کا معاملہ طے پا گیا اور ایک شخص نے اپنا کل مکان دوسرے کو دیدیا تو یہ بالاتفاق جائز ہوا۔ (۲) اور اگر یہی مکان ایک باری دو شخصوں کو کرایہ میں دیا تو یہ بھی جائز ہوا۔ (۳) اگر ایک شخص کو ایک مکان کا نصف اسے تقسیم کئے بغیر اجارہ پر دیا اور باقی نصف دوسرے شخص کو کرایہ پر دیا تو غیر تقسیم شدہ یعنی مشترک مکان ہونے کی وجہ سے یہ کرایہ جائز نہ ہوا۔ بخلاف صاحبینؒ کے قول کے (۴) اگر ایک شخص کو پورا مکان یا دو شخصوں کو ایک ساتھ اجارہ پر دیا اور بعد میں آدھے مکان کا اجارہ فتح کر دیا تو دو شخصوں میں سے ایک مر گیا تو آدھے کا اجارہ باقی رہ جائے گا۔

توضیح۔ گانے اور نوحہ کرنے یا لکھنے یا لہو و لعب وغیرہ کے ساز و سامان کو کرایہ پر لینا۔ غیر تقسیم شدہ مال، جائداد کو کرایہ پر دینا۔ وہ تقسیم کے لائق ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وبحور استیجار الطیر باحرۃ معلومة، لقوله تعالیٰ ﴿فان ارضعن لکم فاتوهن اجورهن﴾ ولان التعامل بہ کان جاریاً علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وقبلہ وافرہم علیہ، ثم قیل ان العقد یقع علی المنافع وہی خدمتها للصبی والقیام بہ واللبن یتحقق علی طریق التبع بمنزلة الصبیغ فی الثوب، وقیل ان العقد یقع علی اللبس والخدمة تابعة ولهذا لو ارضعته بلبس شاة لا یتحقق الاجر، والاول اقرب الی الفقہ، لان عقد الاجارة لا یعقد علی اتلاف الاعیان مقصوداً، کما اذا استاجر بقرة لیشر بلبسها وسبب العذر عن الارضاع بلبس الشاة ان شاء اللہ تعالیٰ، وادان ثبت ما ذکرنا یصح اذا کانت الاجرة معلومة اعتباراً بالاستیجار علی الخدمة.

ترجمہ۔ قدرونیؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت کو متعینہ اجرت کے ساتھ اجارہ پر لینا جائز ہے۔ اللہ عزوجل کے اس فرمان کی وجہ سے ”ترجمہ“ (اگر ان عورتوں نے یعنی تمہاری مطلقہ بیویوں نے تمہاری اولاد کو دودھ پلایا تو تم ان کو ان کی

اجرت دے دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ جائز ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کا عمل در آمد رسول اللہ کے مبارک زمانہ میں اور اس سے پہلے بھی برابر چلا آرہا ہے اور رسول اللہ نے ان کو ایسا کرنے دیا۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ دودھ پلانی کی اجرت شرعاً جائز ہے۔ ورنہ آپ ﷺ منع فرمادیتے۔ البتہ اگر عورت سے نکاح کا تعلق باقی ہو تو اس حالت میں بیوی کو ایسی اولاد کو دودھ پلانے کے لئے جو سی کے پیٹ سے پیدا ہوا ہو۔ اجرت پر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس حالت میں دینا اس پر دودھ پلانا واجب ہے۔ ثم قبیل الخ پھر صاحب المضاج وغیرہ نے کہا ہے کہ دودھ پلانی کے اجارہ میں معاملہ دراصل دودھ پر واقع نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اس دودھ پلانی دانی کے منافع پر ہوتا ہے۔ یعنی بچے کی خدمت کرنا اور بچہ کی ضرورتوں کا خیال رکھنا اور اس کو دودھ پلانے کا حق تو وہ ضمناً مستحق ہوتا ہے جیسے کپڑے میں رنگ ہوتا ہے۔

وقبل الخ در شمس الائمہ سرخسی وغیرہ رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اجارہ کا معاملہ حقیقت میں دودھ پلانے ہی پر ہوتا ہے۔ پھر بچے کی خدمت کرنا وغیرہ وہ ضمناً ہے۔ اسی لئے کوئی دودھ پلانی دانی بچہ کو اپنا دودھ نہ پلائے بلکہ بکری کا دودھ پلا کر پالے تو وہ اس اجرت کی مستحق نہیں ہوگی۔ والا اول اقرب الخ یعنی پہلا قول اصول فقہ کے قول کے قریب تر ہے۔ (ف) یعنی فقہ کے اعتبار سے یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اجارہ اصل میں خدمت پر ہوتا ہے اور دودھ پلانا اس کے تابع ہے۔ اسی لئے کافی میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ لان عقد الاجارۃ الخ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کسی خاص ماں کے خرچ کرنے پر واقع نہیں ہوتا ہے۔ یعنی دودھ ایک معلوم اور متعین چیز ہے اس کے پلانے پر اجارہ واقع نہیں ہوتا ہے۔ جیسے مکان کو بیچ دیئے پر اجارہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے نفع حاصل ہونے پر اجارہ ہوتا ہے۔ لہذا دودھ پلانے پر اجارہ نہیں ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کوئی شخص ایک گائے اس لئے اجارہ پر لے کر اس سے دودھ پیئے گا لیکن یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دودھ پلانے والی دانی کا بھی اجارہ نہیں ہوگا۔ پھر وہ دانی جب بکری کا دودھ پلائے تو اس کی اجرت نہ ہونے کی وجہ ایک عذر ہے جس کو انشاء اللہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ صاحب نہایت اور عیسیٰ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اور دوسرے قول کو ہی صحیح کہا ہے۔ یعنی دودھ پلانے پر بھی اجارہ صحیح ہوتا ہے۔ اسی لئے نہایت میں لکھا کہ شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ بعض متأخرین نے یہ فرمایا ہے کہ دودھ پلانے کو اجارہ پر لینا جس بات پر ہوتا ہے وہ داراصل دانی کی طرف سے دیکھ بھال ہے اور اس کی طرف سے دودھ پلانے کا کام طبعاً ہے۔ کیونکہ دودھ ایک معین شے ہے اور اجارہ کے معاملے سے معین شے کا استحقاق نہیں ہوتا ہے بلکہ منافع کا استحقاق ہوتا ہے۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ معاملہ دودھ پلانے پر ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ بچے کے حق میں یہی مقصود اصلی ہے اور اس کی بقیہ خدمت اور دیکھ بھال اس کے تابع ہے اور معاملہ جب بھی ہوتا ہے اسی کے مقصود اصلی پر ہوتا ہے۔ ایسا ہی ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے۔ اٹھا۔

اس کے بعد صاحب نہایت نے لکھا ہے کہ پھر جس نے امام محمد سے ایسی صریح نص پانے اور شمس الائمہ سرخسی کے تصحیح کرنے کے بعد اس واضح دلیل سے رجوع کیا ہے تو وہ تقلید محض کے سوا کوئی دوسری وجہ نہیں ہے۔ اور عیسیٰ نے لکھا ہے کہ یہی قول فقہ کے قریب تر ہے۔ اور دودھ پلانے کا اجارہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ اس سے یہ بات لازم آئی کہ اسی کو اصل مان کر درختوں کے پھل کے لئے اجارہ لینا اور گائے کو اس سے دودھ پینے کے لئے اجارہ پر لینے کو قیاس کیا جائے یعنی یہ تمام کام بھی جائز ہے۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ گائے کو دودھ پینے کے لئے اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ اسی لئے دانی کو بھی دودھ پلانے کے لئے اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔ اور امام مالک نے صراحتہ بیان کیا ہے کہ حیوان کو اس وقت تک کے لئے اجارہ پر لینا جائز ہے جب تک کہ وہ دودھ دیتا رہے۔ اور روایت سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت اسید بن حنیفہؓ کا باغ تین سال تک پھل کھانے کے لئے اجارہ پر لیا حالانکہ اس وقت صحابہ کرامؓ کی بڑی مقدار موجود تھی اور کسی سے ان کا انکار ثابت نہیں ہوا ہے۔ اور دودھ پلانے والی دانی کے اجارہ کے معاملہ میں اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ

اس سے مقصود اس کا دودھ پلانا ہی ہے اور بقیہ اس کے دیکھ بھال کے کام اسی کے تابع ہوتے ہیں ورنہ ان کاموں کے لئے دائی کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے۔

لہذا یہ کہن کہ خدمت اصل مقصود ہے اور دودھ اس کے تابع ہے۔ الٹی بات ہے جیسے کہ بعض لوگوں نے حمام کے مسئلہ میں یہ کہا ہے کہ اس کی اجرت حمام میں بیٹھنے کی ہوگی ہے اور اس سے پانی سے کر نہا یہ بھی تابع ہے۔ حالانکہ یہ بھی الٹی بات ہے۔ اس لئے حق بات یہی ہے کہ دائی کو اجارہ پر لینے سے مقصود اصلی اس کا صرف دودھ پلانا ہے۔ اور بچے کو اٹھ کر چھاتی اس کے منہ میں دینا بٹھانا منہ وغیرہ۔ ساری باتیں اس کے تابع ہیں جو دودھ پلانے سے اصل مقصود نہیں ہیں۔ روایات میں ابن ساعدؒ بڑے اور نیک علماء کرام میں سے ہیں جنہوں نے امام محمدؒ اور امام یوسفؒ سے روایتیں بیان کی ہیں اور وہ ہر روز دو سو رکعتیں نماز پڑھا کرتے تھے۔ ان کی چالیس برس تک فجر کی نماز کی جرعت سے تکبیر اولیٰ فوت نہیں ہوئی اور روایت بیان کرنے میں ثقہ تھے۔ جیسے کہ محدثین نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے۔ ان کی کرامتوں میں سے ایک کرامت یہ تھی کہ جب بیماری کی زیادتی کی وجہ سے ان کو اٹھنے کی طاقت نہ ہوتی تھی تو اپنے لوگوں سے کہتے کہ مجھے پکڑ کر نماز کے لئے کھڑ کر دو۔ اس کے بعد وہ پوری نماز تندرستوں کی طرح ادا کرتے۔ جس کی وجہ سے لوگوں کو بہت تعجب ہوتا تب وہ فرماتے کہ اللہ عزوجل کے دربار میں کوئی بیماری وغیرہ (حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ م) وادائیت الحج اور جو بات ہم نے بیان کی وہ معصوم ہو چکی تو س سے یہ مسئلہ ثابت ہو چکا کہ جب دائی سے مقدار اجرت ملے ہو جائے تو اس کو اجارہ پر لینا صحیح ہے۔ جیسے کہ دوسرے کاموں کی خدمت کے لئے اجارہ پر بھیج ہوتا ہے۔ (ف) بلکہ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ خدمت پر قیاس کرنے کی یہاں کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ نفع اقرآنی کے ذریعہ اس پر عمل درآمد ہوا اور صحیح ہے۔ م۔ ر۔

توضیح۔ مرضہ کو بچہ کو دودھ پلانے کے لئے خواہ وہ اپنی ماں ہو یا غیر ہو اجارہ پر لینا۔ تفصیلی بحث۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قل و يجوز بطعامها و كسونها استحسانا عند ابي حنيفة وقال لا يجوز لان الاحرة مجهولة فصار كما اذا استأجرها للخبز والطبخ، وله ان الجهالة لا تقضى الى المارعة لان هي العادة التوسعة على الأظفار شفقة على الاولاد فصار كبيع فقير من صبرة بخلاف الخمر والطبخ، لان الجهالة فيه تقضى الى المنازعة، وفي الجامع الصغير فان سمي الطعام دراهم ووصف جنس الكسوة واجلها ودروعها فهو جائز يعنى بالاحماع، ومعنى تسمية الطعام دراهم ان يجعل الاحرة دراهم ثم يدفع الطعام مكانها وهذا لا جهالة فيه ولو سمي الطعام وبين قدره حار ايضا لما قلنا، ولا يشترط تاحيله، لان اوصافها الثمان، ويشترط بيان مكان الابقاء عند ابي حنيفة خلافا لهما وقد ذكرناه في البيوع وفي الكسوة يشترط بيان الاجل والحسن لانه انما يصير دينا في الدمة اذا صار مبيعا وانما يصير مبيعا عند الاجل كما في السلم

ترجمہ۔ قدر درجی نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانی دائی کو اس کے کھانے و رکڑے کے عوض اجارہ پر لینا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کی اجرت مجہول رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کسی عورت کو روٹی اور کھانا پکانے کے لئے اجرت پر لیا ہو۔ (ف مثلاً) اس سے یوں کہا جائے کہ ہر روز پانچ سیر آٹا اور پانچ سیر گوشت پکائے اور اس کے بدلے تم کو کھانا اور کپڑے ملے گا۔ تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن امام مالکؒ اور احمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مثل ہے۔ پھر کھانا اور کپڑے کا حال بیان کر دیا ہو تو اسی کے مطابق اس کو دیا جائے گا۔ اور اگر تفصیل بیان نہ کی گئی ہو تو درمیانے درجے کا دینا واجب ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر اس کپڑے کی لمبائی

چوڑائی اور اس کی جنس اور اس کا درجہ بیان کر دیا ہو یعنی یہ بتا دیا ہو کہ اعلیٰ یا معمولی یا درمیانے درجے کا مے گا اور اس کو ادا کرنے کا کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تب جائز ہو گا۔ اور اسی طرح اگر کھانے کے معاملہ میں بھی تفصیل بیان کر دی ہو تو جائز ہے۔

وله ان الجهالة الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھانے کی وجہ سے دائی سے کوئی جھگڑا نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عادت یہی ہے کہ انسان کو اپنی اولاد سے بہت زیادہ شفقت ہونے کی بناء پر بچوں کی دودھ پلائی ماؤں کو اس قسم کی کھانے پینے کی چیزیں بڑھا کر دیتے ہیں۔ اس لئے ان سے اختلاف نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی۔ جیسے غلہ کی ایک ڈھیری میں سے ایک قفیر (مثلاً کلو) کو بچپنا کہ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہو گا۔ کیونکہ بائع اپنے مال میں سے ڈھیر کے کسی حصہ سے بھی چاہے خریدار کو دے سکتا ہے۔ بخلاف روٹی اور سالن پکانے والے مزدور کے۔ کہ اس میں اجرت مجہول ہونے سے جھگڑا ہو سکتا ہے۔ وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر کھانے کے بارے میں اس کی قیمت بیان کر دی اور کپڑے کی جنس اور ادا کرنے کا وقت اور گز کے حساب سے اس کی مقدار تو یہ بالجماع جائز ہے۔

ومعنی تسمیۃ الخ کھانے کی قیمت اور درہم کے بیان کرنے کے معنی یہ ہیں کہ دودھ پلائی کی اجرت درہم سے مقرر کرنے کے بعد بجائے درہم دینے کے غلہ یا کھانا دے دے۔ تو اس میں حقیقت میں کوئی جہالت نہیں ہے یعنی اس صورت میں اجرت مجہول نہیں رہتی ہے اور اگر غلہ بیان کر کے اس کی مقدار بھی بیان کر دی تو بھی جائز ہے کیونکہ اس میں بھی کوئی جہالت نہیں رہتی ہے۔ (ف یعنی جنس کے ساتھ وصف اور اس کی مقدار بھی بیان کر دی تو کسی طرح بھی جہالت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور یہ معصوم ہونا چاہئے کہ بیع کے معاملے میں غلہ کبھی ثمن بن جاتا ہے اور کبھی بیع بن جاتا ہے۔ لیکن کپڑا ہمیشہ بیع ہوتا ہے ثمن نہیں ہوتا ہے)۔

ولایشترط الخ اور غلہ ادا کرنے کے لئے کسی مدت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ طعام کا اوصاف ثمن ہے۔ (ف یعنی وہ طعام جو معین نہ ہو یا اس کی طرف اشارہ نہ ہو رہا ہو بلکہ صرف اس کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لے لے یہ ہو تو وہ ثمن ہو جاتا ہے۔ اور یہی بات ہر ایسی چیز میں پائی جائے گی جو ناپ کر اور تول کر دی جا رہی ہو۔ یعنی وہ کیلی اور وزننی ہو۔ کہ ایسی چیز بیع نہیں ہے لہذا اس میں وقت معین کرنا ضروری نہیں ہے)۔ ویشترط الخ البتہ غلہ ادا کرنے کی جگہ کو بیان کرنا شرط ہے۔ لیکن یہ شرط امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ صاحبین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور یہ بات ہم کتب البیوع میں پہلے بیان کر چکے ہیں۔ وفی الکسوة الخ اور کپڑے کے بارے میں جنس اور مقدار کے ساتھ اس کے وقت کو بھی بیان کرنا شرط ہے۔ کیونکہ کپڑا آدمی کے ذمہ اسی وقت لازم آتا ہے جب یہ بیع بن جائے۔ اور بیع وہ اسی وقت ہو گا کہ اس میں وقت مقرر کر دیا گیا ہو جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے۔

توضیح:- بچہ کی دودھ پلائی ماں کو اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض اجارہ پر رکھنا۔ خواہ ان کے حالات بیان کئے گئے ہوں یا بیان نہیں کئے گئے ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔

اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وليس للمستاجر ان يمنع زوجها من وطئها لان الوطى حق الزوج فلا يتمكن من ابطال حقه الا ترى ان له ان يفسخ الاجارة اذا لم يعلم به صيانة لحقه الا ان المستاجر يمنعه عن غشيانها في منزله لان المنزل حقه. فان حبلى كان لهم ان يفسخوا الاجارة اذا حافوا على الصبي من لبنها، لان لبن الحامل يفسد الصبي فلذلك كان لهم الفسخ اذا مرضت ايضا، وعليها ان تصلح طعام الصبي لان العمل عليها والحاصل انه يعتبر فيما لا يص عليه العرف في مثل هذا الباب، فما جرى به العرف من غسل ثياب الصبي واصلاح الطعام وغير ذلك

فہو علی الطثر، اما الطعام فعلى والد الولد، وما ذکر محمد ان الدهن والريحان علی الطثر فذلک من عادة اهل الکوفة وان ارضعته فی المدة بلس شاة فلا اجر لها، لانها لم تات بعمل مستحق علیها وهو الارضاع فان هذا ابکار وليس بارضاع، فانما لم یحب الاحر لهذا المعنی انه اختلف العمل

ترجمہ - قدرورٹی نے فرمایا ہے کہ مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دودھ پلائی مال کے شوہر کو اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے منع کرے یعنی شوہر کو روکنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس سے ہمبستری کرنا اس کے شوہر کا حق ہے۔ لہذا اس مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ شوہر کے حق کو بطل کرے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ شوہر کو اتنا اختیار ہے کہ اگر اس کی بیوی نے اس سے چھپا کر یہ ذمہ داری اور نوکری قبول کی ہو تو وہ اپنے حق کی حفاظت کے لئے بیوی کے اجارہ اور ملازمت کو فسخ کر سکتا ہے۔ البتہ اس مستاجر کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے شوہر کو اپنے گھر میں آکر اس سے ہمبستری کرنے سے روکے کیونکہ اس کے مکان پر اسی کا حق ہے۔ فان حبست الخ پھر اگر وہ دودھ مال بچہ کو دودھ پلاتے ہوئے حاملہ ہوگئی تو بچے والوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے اجارہ کو فسخ کر دیں۔ اس صورت میں جب کہ اس کے دودھ سے بچے کے حق میں نقصان کا خوف ہو۔ کیونکہ حاملہ کے دودھ سے بچہ کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اسی لئے اگر دودھ مال بیمار ہو جائے تو بھی اس کو اس سے اجارہ کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔

وعلیہا ان الح اور اس دودھ مال پر یہ لازم ہوگا کہ اس کو کھلانے پلانے کا پورا خیال رکھے کیونکہ جس کام سے بھی بچہ کو فائدہ حاصل ہو اس کا انتظام کرنا اور دینا اس مال پر لازم ہوگا۔ حاصل یہ ہوا کہ جس کام کے لئے کوئی نص موجود نہ ہو۔ اس میں ایسے ہی معاملات کا اعتبار ہے جس میں عام عرف جاری ہو جیسے بچہ کے کپڑے ہوتا اور اس کو کھلانے پلانے کا خیال رکھنا اور ان جیسے دوسرے تمام کام اس دودھ مال پر لازم ہوں گے۔ البتہ اسے کھلانے کا خرچ تو بچہ کے والد پر لازم ہوگا۔ اور امام محمد نے جو یہ فرمایا ہے کہ بچہ کے لئے تیل اور خوشبو کا انتظام کرنا۔ اسی دودھ مال پر لازم ہوگا تو یہ کوفہ والوں کی عادت کے مطابق ہے۔ (ف مگر ہمارے ہاں ایسا عرف نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں بچہ والوں پر لازم ہوتی ہیں۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ جب کسی کام کے لئے اجارہ ملے پاجائے اور کچھ ایسے کام ہوں جو اس کے توابع اور لوازم میں سے ہوں۔ جن کی شرط اجارہ میں ملے نہیں پائی ہو تو ان میں عام عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور یہی قول امام شافعی و مالک و احمد کا ہے)۔ وان ارضعته الخ اور اگر دودھ مال نے اس مدت کے اندر اپنے دودھ کے بجائے بکری کا دودھ پلایا تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی۔ کیونکہ اجارہ کے مطابق جو کام اس پر لازم ہوا تھا یعنی اسے اپنا دودھ پلانا تو اس نے وہ نہیں کیا۔ کیونکہ بچہ کے منہ میں بکری کا دودھ ڈال دینا دوا پلانے کے حکم میں ہے۔ ایسی دوا پلانے والی عورت دودھ پلائی مال نہیں بنتی ہے۔ اسی لئے اس کا کام بدل گیا ہے اور اس کی کچھ اجرت نہیں ہوگی۔

توضیح :- کیا مستاجر مرضعہ (مال) کو اس کے اپنے شوہر سے ہمبستری کرنے سے روک سکتا

ہے۔ مرضعہ (دودھ مال) پر بچہ کے کیا کیا حقوق لازم ہوتے ہیں؟ اگر مرضعہ نے اپنے

دودھ کی بجائے بچہ کو بکری کا دودھ پلایا تو وہ مستحق اجرت ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔

اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن دفع الی حائل غز لا یسجد بالنصف فله اجر مثله وكذا اذا استاجر حمارا یحمل علیہ طعاما بقفیز منه فالاحارة فاسدة لانه جعل الاجر بعض ما یخرج من عمله فیصیر فی معنی قفیز الطحان وقد نہی النبی علیہ السلام عنه وهو ان یتساجر ثورا لیطحن له حنطة بقفیز من دقیقه وهذا اصل کبیر يعرف به فساد کثیر من الاحارات لا سیما فی دیارنا، والمعنی فیہ ان المستاجر عاجز عن تسلیم الاحر وهو بعض المنسوج او المحمول او حصولہ بفعل الاحیر فلا یعدّ هو قادرا بقدرۃ غیرہ وهذا بخلاف ما اذا استاجرہ لیحمل نصف

طعامہ بالنصف الآخر حیث لا یجب له الاجر لان المستاجر ملک الاجر فی الحال بالتعجیل فصار مشترکا بینہما ومن استاجر رجلا لحمل طعام مشترک بینہما لا یجب الاجر لان ما من جزء یحملہ الا وهو عامل لنفسہ فیہ فلا یتحقق تسلیم المعقود علیہ، ولا یجاوز بالاجر فقیرا لانه لما فسدت الاحارۃ فالواجب الاقل مما سمي ومن اجر المثل، لانه رضی بحط الزیادۃ وهذا بخلاف ما اذا اشترکا فی الاحتطاب حیث یجب الاجر بالغاما بلغ عند محمد لان المسمی هناك غیر معلوم فلم یصح الحط.

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک جولاہے کو دھاگہ دیا تاکہ اس سے کپڑا بنائے اور بن کر جو کپڑا تیار ہو اُس میں سے مزدوری کے طور پر آدھا لے لے۔ اس صورت میں اُس جولاہے کو آدھا کپڑا نہیں دیا جائے گا بلکہ اس بنائی میں جو محنت لگی ہے اُس کی مزدوری اسے دی جائے گی یعنی اس کا اجر مثل ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی سے ایک گدھا کرائے پر لیا تاکہ اُس پر غلہ لاد کر لائے اور اُس کو مزدوری میں اُسی غلے میں سے مثلاً دو کلو دے دے گا تو یہ اجارہ بھی فاسد ہو گا کیونکہ اس کے کام سے جو چیز حاصل ہوئی ہے اُسی میں سے ایک حصہ کو اُس نے اجرت کے طور پر ٹھہرایا ہے اس طرح اس کی مثال آٹا پیسنے والے کو اس پے ہوئے آٹا میں سے ایک کلو آٹا مزدوری میں دینا ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی مزدوری (قفیز الطحان) سے منع فرمایا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے ایک تیل کرائے پر لے تاکہ اس تیل کو آنے کی چکی میں جوت کر اُس کے ذریعے سے گیہوں پیسے (یعنی اسی تیل کی مدد سے آنے پینے کی چکی کو گھومائے) اور اس سے نکلے ہوئے آٹے سے ایک قفیز (مثلاً ایک کلو) آٹا اُسے دے گا۔ اس جگہ پر یہ قفیز الطحان ایک بڑی اصل ہے جس سے بہت سے اجاروں کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے بالخصوص ہمارے علاقے فرغانہ وغیرہ میں کہ اس کے ذریعے سے بہت سے اجاروں کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے فاسد ہونے کا راز یہ ہے کہ وہ شخص جو کسی کو اجارہ پر لے رہا ہے یعنی مستاجر اس وقت اس اجارے کی اجرت دینے سے عاجز ہے کیونکہ اُس نے جو اجرت ملے کی ہے وہ سٹے ہوئے کپڑے میں سے ایک حصہ ہے یا جو کچھ لاد کر لایا ہے اُس کا ایک حصہ ہے۔ اور آخر میں یہ اجرت اسی اجیر یعنی مزدور کے عمل سے حاصل ہوگی۔

لہذا اجیر کے قادر ہونے سے مستاجر قادر نہ ہوگا۔ لیکن یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کسی مزدور کو اس لیے مزدوری پر رکھا کہ وہ رکھے ہوئے غلے کو اٹھا کر کسی معین مقام تک پہنچا دے اور پھر اُسی غلے میں سے اپنی مزدوری کے طور پر آدھا لے لے تو اس صورت میں اُسے کچھ بھی مزدوری نہ ملے گی کیونکہ اس مستاجر نے اُس اجیر کو اُس کی مزدوری پیشگی یعنی نقد حوالے کر دی ہے۔ اسی طرح یہ غلہ دونوں میں مشترک ہو گیا یعنی دونوں ہی اُس غلے کے مشترک مالک ہوئے۔ پھر جو شخص اپنے شریک کو مشترک مال اٹھانے کے لئے اسی مال میں سے مزدوری ملے کرے تو اُس کی اجرت اُس پر لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ جتنا حصہ وہ لاد کر لائے گا اُس میں وہ خود اپنی ذات کے لئے بھی لائے گا۔ اس طرح اس نے جو کچھ بھی معاملہ ملے کیا ہے اس کو پورا کرنے میں خود کو اس مستاجر کے حوالہ نہیں کرے گا۔

(ف۔ اسی جگہ مصنفؒ نے جس حدیث کا اشارہ کیا ہے وہ حدیث ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہؐ نے عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع فرمایا ہے جس کی روایت دار قطنی اور بیہقی اور ابو یعلیٰ الموصلی نے کی ہے علامہ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں ضعف ہے۔ شیخ ابن قحطان نے کہا ہے کہ میں نے دار قطنی کی تمام روایتوں میں اس طرح یہی ہے کہ عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع کیا گیا ہے۔ (یعنی منع کرنے والے کا نام نہیں ذکر کیا گیا ہے)۔ اور کسی روایت میں اس طرح نہیں پایا گیا ہے کہ رسول اللہؐ نے خود منع فرمایا ہے۔ لیکن شیخ عبدالحقؒ نے احکام میں اسی طرح مرفوعاً نقل کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ کسی معاملہ اجارہ میں اس کی اجرت وہ چیز ملے کی جائے جو اس اجیر کی محنت سے حاصل ہو تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ میں جو صورت بیان کی ہے کہ معین غلہ میں سے نصف کو اٹھا کر معین جگہ تک پہنچا

دے تو اس کی اجرت میں باقی ماندہ نصف غلہ اجیر کا ہو جائے گا۔ پس اس میں مصنف نے نصف کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر جمدہ بدر کریوں کہے کے نصف کے عوض کل ملے گا تو اسے اس غلہ سے کچھ نہیں بلکہ اجر المثل ملے گا۔ یعنی اس نے جو اجرت بیان کی ہے یہ بھی واجب نہ ہوگی اور اجر المثل بھی واجب نہ ہوگا۔

کذا قال الشافعی۔ لیکن اس پر یہی کا یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر بیون کی ہوئی اجرت یعنی مجموعہ میں سے نصف غلہ واجب نہ ہو تو دلیل مذکور صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ موجودہ سراسر غلہ ہی ان دونوں یعنی اجیر اور مستقیر کے درمیان مشترک ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ مزدور جب نصف غلہ کا مالک ہو گیا تو یقیناً شرکت ثابت ہو گئی۔ اور اگر مالک ہو گیا تو اجرت ثابت ہوگی۔ فافہم۔ اور اس صورت میں جبکہ گدھے کو بندہ ماننے کے لئے کرایہ پر یا اس شرط کے ساتھ کہ اسی غلہ میں سے ایک قفیز غلہ اس کی اجرت ہوگی۔ تو یہ اجارہ اس لئے فاسد ہوگا کہ غلہ ماننے کے بعد ہی یہ مقدار یعنی قفیز حاصل ہوگی۔ لہذا اس کی صورت قفیز الطحان کی سی ہو گئی۔ لہذا یہ اجارہ فاسد ہوگا۔ اور اس کی اجرت اجر المثل ہوگی۔ (یعنی وہ غلہ نہ ہوگا)۔

ولایحاور الا حوالہ الخ مگر اس گدھے کی اجرت ایک قفیز سے زیادہ نہ ہوگی۔ یعنی اسے اجر المثل میں سے جو کچھ من چاہئے وہ ایک قفیز سے کم ہو یا پورا ایک قفیز ہی ہو تو یہی دیا جائے گا اور اگر ایک قفیز سے بھی زیادہ اس کی اجرت ہوتی ہو تو زیادہ مقدار اسے نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ جب اجارہ فاسد ہی ہو گیا تو بیان کی ہوئی اجرت اور اجر المثل میں سے جو کم ہو وہی واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ گدھے کا مالک خود ہی اپنے گدھے کو ایک قفیز کی اجرت پر کر رہا ہے میں دینے کے لئے راضی ہو چکا تھا۔ اور اس سے زیادہ کا خوشمندانہ تھا۔ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ دو آدمیوں نے جنگل سے مکڑیاں جمع کر کے لانے پر شرکت کا معاہدہ کیا۔ پھر ان میں سے ایک نے مکڑیاں جمع کیں۔ دوسرے نے انہیں اکٹھی کر کے گدھے باندھ دیے۔ تو جس نے مکڑیاں جمع کیں وہی ان تمام مکڑیوں کا مالک ہوگا۔ اور ان کو گدھے باندھ دینے والا اجر المثل پائے گا۔ اور یہ اجر المثل جتنے بھی مل جائے گا۔ یہ قول امام محمد کا ہے۔ کیونکہ ان کے درمیان پہلے سے کوئی اجرت طے نہیں پائی تھی۔ اس لئے اس کی اپنی مزدوری میں کچھ کی نہیں کی جائے گی۔ (ف) اس کا اجر المثل جس قدر ہو سبب واجب ہوگا۔ مگر امام ابو یوسف کے نزدیک دوسرا شخص شرکت قبول کر لینے کی وجہ سے نصف آمدنی پر راضی ہوگا لہذا پوری جمع شدہ مکڑیوں کی کل قیمت میں سے وہ نصف قیمت پانے پر راضی ہو گیا اس طرح اس سے زیادہ کا اس نے انکار کر دیا۔ ہذا ان کی نصف قیمت سے زیادہ کا وہ مستحق نہ ہوگا خواہ اس کا اجر مثل جتنے بھی ہو۔ پھر یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ ان دونوں میں سے ایک نے مکڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو باندھا ہو۔ اگر دونوں نے ہی مل کر مکڑیاں جمع کیں اس طرح دونوں نے ہی انہیں باندھا ہو تو دونوں اس میں برابر کے شریک اور نفع میں برابر کے مستحق ہوں گے)۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک جولاہے کو کچھ دھاگہ دیا تاکہ وہ اس سے کپڑا بن کر دے اور اس کپڑے سے نصف کپڑا اپنی مزدوری کے طور پر رکھ لے۔ ایک شخص نے دوسرے کا ایک گدھا اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر مثلاً: دو من گیہوں کا دکر مقررہ جگہ پر لے جائے گا، اور اس گیہوں سے اسے ایک کلو اس کی مزدوری کے طور پر دے گا۔ قفیز الطحان کی تفصیلی صورت اور اس کا حکم۔ دو آدمیوں نے جنگل سے مکڑیاں حاصل کر کے بازار میں لانے پر شرکت کی۔ پھر ان میں سے ایک نے مکڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو گٹھڑ بنایا۔ یہ دونوں نے اسے جمع کیا، اور دونوں نے ہی ان کو باندھا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

قال ومن استاجر رجلا لیخیز لہ هذه العشرة المختایم الیوم مدرهم فهو فاسد وهذا عند ابی حنیفة وقال ابویوسف ومحمد فی الاجارات هو جائز لانه یجعل المعقود عملا ویجعل ذکر الوقت للاستعجال تصحیحا للعقد فترفع الجهالة، وله ان المعقود علیہ مجهول لان ذکر الوقت یوجب کون المنفعة معقودا علیہا، وذكر العمل یوجب کونه معقودا علیہ ولا ترجیح ومنع المستاجر فی الثانی ومنع الاجیر فی الاول فیفضی الی المنازعة وعن ابی حنیفة انه یصح الاجارة اذا قال فی الیوم وقد سَمی عملا لانه للطرف فکان المعقود علیہ العمل بخلاف قوله الیوم، وقد مر مثله فی الطلاق

ترجمہ - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک (نانائی) روٹی پکانے والے کو اس تفصیل اور شرط کے ساتھ اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے لئے آج ہی کے دن دس سیر آٹا کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کر دے گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہوگا۔ لیکن مبسوط کی کتاب الاجارات کی بحث میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا۔ (اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ و احمدؒ رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے) اس بناء پر کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے مسئلہ کو اس طرح فرض کیا جائے گا کہ اس میں آج کا دن کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آج پورا دن بلکہ جلد از جلد پکا کر دے۔ یعنی اس معاملہ میں اصل بات روٹی پکا کر دینے کی ذمہ داری ہے۔ اور آج کا دن کہنا مقصود نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف جلدی کرنے کے لئے کہا گیا ہے۔ لہذا اس معاملہ میں کوئی جہالت باقی نہ رہے گی اور معاملہ صاف ہوگا۔ (ف یعنی اس معاملہ میں یہ اشتباہ باقی نہیں رہے گا کہ معاملہ کا اصل مقصود روٹی پکانا یعنی یہ کام ہے۔ یہ آج دن بھر پکاتے رہنا یعنی وقت مقصود ہے۔ کیونکہ ہم نے اس جگہ اصل مقصود کام کو یعنی روٹی پکانے کے کام کو ختم کرنا بنایا ہے۔ اور وقت بیان کرنا تو صرف جلدی کرنے کی غرض سے ہے۔ کہ وہ جلد از جلد ایک ہی دن میں کام مکمل کر دے)۔

وله ان المعقود علیہ الحج اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں یہ بات مجہول اور غیر واضح ہے کہ معاہدہ کی اصل شرط کیا ہے کیونکہ اس میں وقت بیان کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ شخص آج کے دن پورا ہی اس کام میں لگا رہے۔ اور کام کو بیان کرنے سے اس کا یہ مقصود معلوم ہوتا ہے کہ وہ کام مکمل کر کے اجرت کا مستحق ہو جائے۔ اور الز دونوں یعنی کام اور وقت کو بیان کرنے سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے کہ اصل مقصود یہی ہے۔ اس میں کام کو اصل مقصود عیب ماننے میں مستاجر کا فائدہ ہے اور وقت کو اصل ماننے میں اس نانائی کا فائدہ ہے اس طرح فریقین اپنی اپنی بات پر جم کر لڑ پڑینگے۔ (ف اس طرح سے دن ختم ہوتے ہی وہ نانائی کہے گا کہ میرا معاملہ ایک دن کا طے ہوا تھا اس لئے مجھے میری اجرت مٹی چاہئے۔ جب کہ وہ مستاجر کہے گا کہ تمہارے ساتھ پوری روٹی پکا کر ختم کر دینے کی بات ہوئی تھی جو کہ ابھی تک باقی ہے اس لئے تم اپنی اجرت پانے کے مستحق نہیں ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اس نانائی سے ایک من آٹا پکانے کو اس شرط پر اجیر بنایا ہو کہ وہ آج ہی اس کام سے فارغ ہو جائے گا۔ تو ایسا اجارہ بالامعاجز ہے۔ کیونکہ اس شرط میں اصل وقت کی قید ہے۔ کام کی نہیں ہے۔ اور اگر کسی درزی کو اس شرط پر اجارہ پر رکھ کہ تم آج ہی اس کپڑے کو سی کر مجھے دیدو۔ تو تم کو ایک دینار ملے گا۔ اور کل سی کر دو گے تو نصف دینار مزدوری ملے گی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں پہلی شرط یعنی کام مکمل کرنا صحیح ہے۔ اور اس میں وقت کو بیان کرنا کہ آج ہی کام ہو یہ تو صرف جلدی اور تاکید کرنے کے لئے ہے۔ دوسری شرط پہلے کے لئے قرینہ ہے۔ (ع)۔ وعن ابی حنیفۃ الحج اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس نے اس طرح کہا ہو کہ آج کے دن میں اس کام (مثلاً کھانا پکانا یا کپڑا سی کر دینا) تو یہ اجارہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ عربی میں فی الیوم اور اردو میں آج کے دن میں طرف زہنی کے لئے ہو گیا ہے۔ اس لئے اصل مقصود علیہ صرف کام باقی رہ گیا ہے۔ بخلاف اس کے اگر صرف (آج) کہا ہو۔ اسی جیسا مسئلہ کتاب الطلاق میں گذر گیا ہے۔ (ف جہاں یہ کہا ہے کہ تم

کل کے دن میں طلاق پانے والی ہو یا تم کو کل طلاق ہے۔ کہ ان دونوں صورتوں کا حکم وہاں تفصیل کے ساتھ گزر گیا ہے۔
توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک نانہائی سے اس طرح اجارہ کا معاملہ طے کیا کہ وہ آج ہی
دس سیر آٹا کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کر دے گا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ
کرام۔ دلائل

قال ومن استأجر ارضا على ان يكرها ويزرعها ويسقيها فهو جائز لان الزراعة مستحقة بالعقد، ولا يتأتى
الزراعة الا بالسقي والكراب فكان كل واحد منهما مستحقا وكل شرط هذه صفته يكون من مقتضيات العقد
فذكره لا يوجب الفساد، فان شرط ان يُثْبِتَها او يَكْرِى انهارها او يُسْرِقَها فهو فاسد لانه يبقى اثره بعد انقضاء
المدة وانه ليس من مقتضيات العقد، وفيه منفعة لاحد المتعاقدين وما هذا حاله يوجب الفساد ولان موأجر
الارض بصير مستأجرا مافع الاحير على وجه يبقى بعد المدة فيصير صفتان في صفقة وهو منهى عنه، ثم قيل
المراد بالثبوت ان يردها مكروبة ولا شبهة في فساد، وقيل ان يكرها مرتين وهذا في موضع يُحَرِّح الارض
الربع بالكراب مرة والمدة سنة واحدة وان كانت ثلث سبب لا يبقى منفعة، وليس المراد بكري الانهار
الحداول بل المراد منها الانهار العظام هو الصحيح لانه يبقى مسفعة في العام القابل
ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک زمین (کھیتی کے لئے) اس شرط پر کرایہ پر لی کہ میں ہی اسے جو توں
گا (بل چل دوں گا) اس میں دانے ڈالوں گا اور اس میں پانی بھی میں ہی ڈالوں گا تو ایسا کرایہ لینا جائز ہے۔ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کرنے
سے اس زمین میں کھیتی کرنا جائز ہوں اور کھیتی کرنے کے لئے کھیت کو جو تازہ دانہ ڈالوں اور پانی سے اسے سیراب کرنا بھی جائز بلکہ
ضروری ہوا۔ کیونکہ اس کے بغیر کھیتی کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ پھر ہر ایسا معاملہ جس میں اس قسم کی شرطیں لگائی گئی ہوں جتنی کسی
شرطیں جو اس معاملہ کے منسب اور موازمات میں سے ہوں کہ معاملہ کرنا خود ہی ان شرطوں کا تقاضا کرتا ہو تو ان کے بیان کرنے
سے معاملہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ فان شرط الح اور اگر کرایہ دینے وقت یہ شرط لگائی کہ زمین میں دوبارہ غنہ ڈالے یا اس کی نہریں
گہری کرے یعنی جس نہر سے پانی آتا ہے اسے گہری کرے یا اس زمین میں گوبر اور کھاد ڈالے تو یہ شرط فاسد ہے۔ کیونکہ یہ شرطیں
فاسد ہیں۔

لانه يبقى الح عقد فسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اثر اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور یہ عقد کے
موازمات اور مقتضیات سے بھی نہیں ہیں۔ اور ان کی وجہ سے فریقین میں سے صرف ایک جتنی زمین کے مالک کو فائدہ ہونا ممکن
ہے۔ اور ہر وہ شرط جس کا حال ایسا ہو وہ فساد کا سبب بنتی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی زمین کا مالک ان باتوں سے متبرک کے منفع کا
اجارہ دینے والا ہو گیا۔ کیونکہ اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد بھی اس کا نفع باقی رہتا ہے تو اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا اس
نے ایک معاملہ میں دو معاملے کیا ہے حالانکہ ایسا کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ امام احمدؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً ایک
روایت کی ہے۔ اس موقع پر عبارت کی تفصیل کرتے ہوئے اس کی ایک مراد یہ بتائی گئی ہے کہ کرایہ دار زمین کو اس کے مالک کے
پس واپس کرتے ہوئے زمین میں دوبارہ ہل چلا کر دے تو اس صورت میں اس شرط کے مفید ہونے میں کوئی شک نہیں ہے
کیونکہ اس میں صرف زمین کے مالک ہی کا فائدہ ہے۔ اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ کر یہ دار اس
کھیت میں دوبارہ ہل چلا کر غنہ ڈالے تو اس کے فاسد ہونے کا حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ صرف ایک مرتبہ ہل چدنے کی
عدت ہو جتنی اسی سے پیداوار حاصل ہو جاتی ہو۔

پھر وہ اجارہ بھی صرف ایک ہی سال کے لئے ہو اور اگر اجارہ کی مدت تین سال کی ہو تو کرایہ پر لینے والے کو اس محنت کا

فائدہ آئندہ سالوں میں ہو گا۔ اور مالک زمین کے لئے اس کا نفع باقی نہیں رہ سکتا اس لئے معاملہ فاسد نہ ہو گا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ نہریں صاف کرنے اور گہری کرنے سے مراد وہ نالیاں ہیں جو چھوٹی نہیں بلکہ بڑی نہریں ہیں اور یہی مفہوم صحیح ہے۔ کیونکہ اس کا نفع کئی سال تک باقی رہتا ہے۔ (ف صاحب محیط نے کہا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ اس سے چھوٹی نالیاں مراد ہیں لیکن ظاہر ایسا ہونے میں فساد کی کوئی وجہ نہ تھی کیونکہ اس کا نفع اجارہ کی مدت کے بعد باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ اسی لئے مصنف نے اس کی تصحیح اس طرح کی ہے کہ اس سے بڑی نہر مراد ہے کیونکہ بڑی نہر ہونے سے اس کا نفع آئندہ سال تک باقی رہتا ہے۔ پھر بھی اس صورت میں اگر اجارہ دو تین سالوں کے لئے ہو تو اسے فاسد نہیں ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح :- اگر ایک شخص نے کھیتی کی زمین اس شرط پر اجراء کی کہ میں ہی اس میں ہل چلاؤں گا۔ اس میں پانی ڈالوں گا، اور اس میں بیج بھی میں ہی ڈالوں گا، اگر مالک زمین نے اس شرط پر زمین اجراء دی کہ کرایہ دار اس میں گوبر اور کھاد ڈالے گا پانی کی نالیاں صاف اور گہری کرے گا، اور وہی اس میں ہل بھی چلائے گا، خواہ صرف ایک سال کے لئے زمین لی ہو یا دو تین سالوں کے لئے لی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال وان استأجرها ليزرعها بزرعة ارض اخرى فلا خير فيه وقال الشافعي هو جائز وعلى هذا احوار السكني بالسكنى واللبس بالركوب والركوب بالركوب له ان المنافع بمنزلة الاعيان حتى جازت الاحارة باجرة دين ولا يصير ديناً بدين، ولما ان الجنس بانفراده يحرم النساء عدداً فصار كبيع القوهى بالقوهى نسيئة، والى هذا اشار محمد، ولان الاجارة جوزت بخلاف القياس للحاجة ولا حاجة عند اتحاد الجنس بخلاف ما اذا اختلف جنس المنفعة.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی کھیتی کی زمین ایک اور کھیتی کی زمین کے عوض اجارہ پر لی تو اس میں کوئی بہتری نہیں یعنی جائز نہیں ہے۔ (ف مثلاً زید نے بکر کی زمین زراعت کے لئے اس شرط پر کرایہ پر لی کہ بکر اس کے عوض زید کی زمین میں زراعت کرے گا۔ تو اس میں بہتری نہیں ہے)۔ وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا مکان رہائش کے لئے لیا اس شرط پر کہ اس کے عوض وہ شخص ایک اور مکان میں رہائش اختیار کرے گا یا اپنے پہننے کے لئے کسی کا کوئی کپڑا اجارہ پر لیا اس شرط پر کہ اس کے عوض وہ شخص دوسرا کپڑا اجارہ پر لے گا۔ یا ایک جانور کی سواری کو دوسرے کے جانور کی سواری کے عوض اجارہ پر یہ تو ان تمام صورتوں میں ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہٰذا ان المنافع الخ اس جگہ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں منافع اعیان کے حکم میں ہیں اسی لئے اجارہ قرض کی اجرت پر لیز جائز ہے یعنی اگر منافع اعیان یعنی اصل شے کے حکم میں نہ ہوتے بلکہ دین ہوتے تو قرض کا عوض دین ہو جاتا حالانکہ اجرت کے ادھار ہونے پر اجارہ صحیح ہوتا ہے لیکن دین کا عوض دین سے نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ولما ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر دونوں چیزیں ہم جنس ہوں یعنی دونوں کی حیثیت ایک ہی ہو رہی ہو تو ہمارے نزدیک ایک کا ادھار ہونا حرام ہو جاتا ہے جیسے کہ کسی نے ڈھاکہ کے ڈور یا کپڑے کے عوض ڈھاکہ ہی کے ڈور یا کپڑے کو ادھار فروخت کیا تو وہ ناجائز ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اجارہ کو قیاس کے خلاف ضرورت کے پیش نظر جائز کہا گیا ہے جب کہ دونوں کے ہم جنس ہونے کی صورت میں اجارہ کی کوئی ضرورت نہیں پڑتی جاتی۔ اس کے برخلاف نفع کے جنس میں جب دونوں میں اختلاف ہو تو اس میں دونوں ہی کی ضرورت پائی جاتی ہے۔ (ف پھر اگر

ایک جنس ہونے کی صورت میں کرایہ دار نے اس چیز سے نفع حاصل کر لیا تو ظاہر الروایت کے مطابق اس پر اجرت مشروط جب ہوگا۔

توضیح۔ ایک شخص نے اجارہ پر دوسرے کی کھیتی ایک اور کھیتی کے عوض یا ایک مکان دوسرے کے مکان کے عوض رہائش کے لئے یا ایک سواری دوسری سواری کے عوض کرایہ پر لی، مسائل کی تفصیلات، احکام، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال و اذا كان الطعام بين رحلين فاستاجر احدهما صاحبه او حمار صاحبه على ان يحمل نصيبه وحمل الطعام كله فلا اجر له وقال الشافعي له المسمى لان المصلحة عين عده وبيع العين شائعا حائرا فصار كما اذا استاجر دارا مشتركة بينه وبين غيره ليضع فيها الطعام، او عبدا مشتركا ليخيط له الثياب، ولما انه استاجر له لعمل لا وجود له لان الحمل فعل حسي لا يتصور في الشائع بخلاف البيع لانه تصرف حكمي واداء لم يتصور تسليم المعقود عليه لا يحب الاخر، ولان ما من حزم يحمله، لا وهو شريك فيه فيكون عاملا لنفسه فلا يتحقق التسليم بخلاف الدار المشتركة لان المعقود عليه هالك المصاع ويتحقق تسليمها بدون وضع الطعام وبخلاف العبد لان المعقود عليه اما هو ملك نصيب صاحبه وانه امر حكمي يمكن ايقاعه في الشائع

ترجمہ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غنہ کا ڈھیر دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے دوسرے شریک کو یا دوسرے شریک کے گدھے کو اس نے کرایہ پر لیا کہ وہ شخص اس ڈھیر میں سے اس کا حصہ اٹھا کر وہاں سے دوسری جگہ پر پہنچا دے مگر دوسرے شخص نے چارہ بنی ڈھیر کو وہاں سے دوسری جگہ تک پہنچا دیا تو اسے اس کی اجرت کچھ بھی نہیں ملے گی۔ یعنی اگر کوئی اجرت ملے ہو چکی ہو تو وہ بھی نہیں اور اگر ملے نہ ہو تو اس کا اجرت مشروط بھی اسے نہیں ملے گا۔ وقال الشافعي الح اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس شخص کو وہ اجرت مل جائے گی جو پیسے ملے ہو چکی ہو کیونکہ ان کے نزدیک غنہ عین کے حکم میں ہے۔ جب کہ غیر تقسیم شدہ عین ماں کو بیچنا جائز ہے جیسے کہ کسی شخص نے غنہ رکھنے کے لئے ایک ایسے مکان کو کرایہ پر لیا جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے یا پناہ ایک کپڑے سینے کے لئے ایسے غلام کو اجارہ پر رکھا جو اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو کہ اس میں اس غلام کی یہ مکان کی اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ (ف۔ و امام محمد کا قول بھی یہی ہے۔ ع۔)

ولما انه استاجر الح اور بہاری دلیل یہ ہے کہ اس شریک نے اپنے دوسرے شریک کو یا اس کے گدھے کو یہ کام کے لئے اجارہ پر لیا جس میں دونوں شخصوں کے درمیان کوئی تمیز یا فیصلہ موجود نہیں ہے کیونکہ پوچھا اٹھان ایک حسی فعل ہے جو صرف نفع آتا ہے اور جسے حکمی فعل نہیں کہا جاسکتا ہے ہذا ہی غیر تقسیم شدہ چیز کو عین تصور نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بخلاف بیع کیونکہ بیع ایک حکمی تصرف ہے اور جب اصل مقصود کو حوالہ کرنا ہر نظر نہ آتا ہو یعنی اس کا سپرد کرنے کا تصور نہ ہو سکتا ہو تو اس کی اجرت واجب نہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس ماں سے جس جرو کو جس کو وہ منتقل کرے اس میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ خود بھی اس میں شریک ہو۔ اس طرح یہ شخص خود اپنا مال اپنے ہی لئے منتقل کرنے والا ہوگا اور اس طرح سپرد کرنا ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے اس کی اجرت بھی واجب نہیں ہوگی۔ بخلاف ایسے گھر کے جو خود اس کے اپنے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو تو اس میں اس نے کرایہ واجب ہو جاتا ہے کہ اس میں اصل مقصود منفعہ موت ہے اور جب کہ صرف ان منفعہ کو غنہ کے بغیر حوالہ کرنا ممکن ہے تو غنہ کے ساتھ رکھنا بہرہ اولیٰ ممکن ہوگا۔ و بخلاف مشترک خدم کے اس میں اصل مقصود خدم کا وہ حصہ ہے جس کا دوسرے شخص مالک ہے۔ اور یہ نسبت ایک حکمی معاملہ ہے یعنی وہی نہیں ہے۔ اور یہ ملکیت غیر مقصود چیز میں پائی جاسکتی ہے۔ (کہ

شترک گھریا مشترک غلام کا کرایہ واجب ہو جاتا ہے۔

توضیح:- اگر ایک شخص نے غلہ کے ایسے ڈھیر کے بارے میں جو اس کے اور دوسرے شخص کا مشترک ہو وہ اپنے شریک کو یا اس کے گدھے کو اس لئے اجرت پر لیا کہ اس ڈھیر میں سے اس کے اپنے حصہ کو دوسرا شخص یا اس کا گدھا دوسری متعین جگہ پر پہنچا دے۔ مگر دوسرا شخص پورے ڈھیر کو دوسری جگہ پر منتقل کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، ان کے دلائل

ومن استأجر أرضاً ولم يذكر انه يزرعها او اى شيء يزرعها فالاجارة فاسدة، لان الارض تستأجر للزراعة غيرها، وكذا ما يزرع فيها مختلف فمده ما يضر بالارض وما لا يصربها غيره فلم يكن المعقود عليه معلوماً ن زرعتها ومضى الاحل فله المسمى، وهذا استحسان وفي القياس لا يجوز، وهو قول رفر، لانه وقع فاسداً فلا قلب حائراً، وحده الاستحسان ان الجهالة ارتفعت قبل تمام العقد فينقلب حائراً، كما اذا ارتفعت في حالة عقد، وصار كما اذا اسقط الاحل المجهول قبل مضيه والخيار الزائد في المدة ومن استأجر حماراً الى بغداد مدرهم ولم يسم ما يحمل عليه فحمل ما يحمل الناس فمق في بعض الطريق فلا ضمان عليه، لان العين لمستأجرة امانة في يد المستأجر وان كانت الاجارة فاسدة، فان بلغ الى بغداد فله الاجر المسمى استحسان على ما ذكرنا في المسألة الاولى، وان اختصما قل ان يحمل عليه، وفي المسألة الاولى قبل ان يزرع نقصت الاجارة دفعاً للفساد اذ الفساد قائم بعد

ترجمہ:- اگر کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی اور اس وقت یہ نہیں بتایا کہ میں اس میں کھیتی کروں گا یا یہ کہ کھیتی کرنے کا ذکر کیا ہے۔ یہ نہیں بتایا کہ کس چیز کی کھیتی کروں گا تو وہ اجارہ فاسد ہو گا۔ کیونکہ زمین کبھی کھیتی کیلئے لی جاتی ہے اور کبھی دوسرے کام کے لئے لی جاتی ہے مثلاً درخت لگانا کوئی عمارت بنانا۔ پھر اس میں جو چیز بوئی جاتی ہے وہ بھی مختلف ہوتی ہے ان میں سے کچھ چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو زمین کے لئے نقصان دہ ہوتی ہیں مثلاً: سبزی ترکاریاں اور کچھ چیزیں اتنی زیادہ نقصان دہ نہیں ہوتیں۔ اس طرح ذکر نہ کرنے سے یہ معصوم نہ ہو گا کہ اجارہ کا اصل مقصد کیا ہے۔ (ف امام شافعی و احمد کا یہی قول ہے)۔

فان زرعه الخ پھر اس قسم کا اجارہ کرینے کے بعد اگر کرایہ دار نے اس زمین میں کھیتی کر لی اور اس کے بعد اس اجارہ کی مدت بھی گزر گئی تو جو اجرت ملے ہو چکی تھی۔ استثنائاً وہی واجب ہوگی اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ اجارہ بالکل جائز نہ ہو اور امام زفر کا یہی قول ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ فاسد ہوا ہے اور جو چیز فاسد ہو جاتی ہے بعد میں وہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے مگر اسے استثنائاً جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے اصل مقصد کی جہالت ختم ہو گئی یعنی یہ بات ان کو معلوم ہو گئی کہ اس کرایہ دار نے یہ زمین کھیتی ہی کے لئے لی تھی اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ وہ کیا کھیتی کرے گا پھر ایسے معاملہ میں اس زمین کا مالک خاموش رہا۔ یہاں تک کہ اس کی مدت ختم ہو گئی مہذا وہ معاملہ بدل کر بالآخر جائز ہو گیا۔ ایسے ہی جیسے کہ معاملہ کرتے ہوئے ابتداء کسی طرح جہالت ہو گئی ہو پھر وہ جہالت ختم ہو جائے تو بالافتقار وہ معاملہ جائز ہو جاتا ہے۔ اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ کسی چیز کی بیج کرتے وقت اس وقت کو مجہول رکھا گیا ہو اور بعد میں اسے واضح کر دیا ہو۔ اسی طرح جیسے کہ اگر کسی نے خیار شرط میں تین دن سے زیادہ کا اختیار رکھا ہو مگر تین دن کے اندر ہی اسے متعین کر کے زیادتی کو ختم کر دیا تو یہ دونوں مسئلے جائز ہو جاتے ہیں۔

ومن استأجر حمار الخ یعنی اگر ایک شخص نے کسی کا گدھا بھادہ او تک لے جانے کے لئے ایک درہم کے عوض کرایہ پر مگر یہ نہیں بتایا کہ اس پر کیا داکر لے جائے گا اور بعد میں اس کرایہ دار نے گدھے پر ایسی ہی چیز لادی جسے لوگ عموماً لاداکر ہیں پھر اتفاقاً وہ گدھا راستے میں مر گیا تو یہ شخص یعنی کرایہ دار گدھے کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ جو چیز کرایہ پر لی جاتی ہے وہ اس کرایہ دار کے پاس بطور امانت ہوتی ہے اگرچہ اس کا اجارہ فاسد ہی کیوں نہ ہو۔ (فالبتہ اگر کرایہ دار اپنے معاملہ کی بات کی مخالفت کرے تو وہ غاصب کہلا کر ضامن ہو جائے گا۔ پھر اس شخص نے گدھے پر ایسی ہی چیز لادی جسے لوگ عموماً لاداکر لے ہیں تو اس طرح اس نے گدھے کے مالک کی مرضی کے خلاف کوئی چیز نہیں لادی ہے۔ لہذا اسے غاصب نہیں کہا جاسکتا ہے۔ البتہ چونکہ معاملہ کی ابتداء سے لادنے کی چیز کے بارے میں اس نے کچھ ذکر نہیں کیا تھا اس لئے اجارہ فاسد ہوا تھا اس بناء پر کہ جو بھلا داکر نے والا تھا اس کی وضاحت نہیں تھی اس لئے یہ اجارہ فاسد ہوا تھا پھر اس کے لاد لینے کے بعد وہ جہالت ختم ہو گئی اور یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے اجارہ لینے کا مقصد یہ ہے۔) فان بطل الح پھر اگر اس شخص نے بغداد تک مال پہنچا دیا تو استخفاف اس کو وہی اجرت ملے گی جو پہلے بیان کی جا چکی تھی۔ جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر موجودہ مسئلہ میں کرایہ دار نے جو بھلا داکر سے پہلے اور پہلے مسئلہ میں کھیتی کرنے سے پہلے آپس میں بھگڑ لیا تو اس فرد کو ختم کرنے کے لئے معاملہ ہی کو ختم کر دیا جائے گا کیونکہ ابھی تک فساد باقی ہے۔

توضیح۔۔ کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی مگر مقصد نہیں بتایا کہ اس میں کیا کام کر لے گا مثلاً: کھیتی کرنا یا درخت لگانا یا کچھ تعمیر کرنا۔ اسی حالت میں اس نے زمین میں کھیتی کر لی ادھر اجارہ کی مدت بھی ختم ہو گئی، ایک شخص نے ایک گدھا کسی متعین جگہ تک کچھ سامان لے جانے کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر اس پر ایسا ہی سامان لاداجو عموماً لاداجاتا ہے اور اتفاقاً وہ گدھا راستہ میں ناگہانی موت سے مر گیا، یا مقام مقصود تک سامان لے گیا، تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب ضمان الاجیر

قال الاحرار علی صریح اجیر مشترك واجیر خاص فالمشترك من لا يستحق الاحرة حتى يعمل كالصباغ والقصار لان المعقود عليه ادا كان هو العمل او اثره كان له ان يعمل للعامة، لان مفاعله لم تصر مستحقة لو احد فمس هذا الوجه بسمى اجيرا مشتركاً قال والمتاع امانة في يده فان هلك لم يضمن شيئا عند ابی حنيفة وهو قول رفر ويضمنه عبدهما الامن شيء غالب كالحرقيق الغالب والعدو المكابر لهما ما روى عن عمر وعلی رضى الله عنهما انهما كانا بضمن الاجير المشترك ولان الحفظ مستحق عليه ان لا يمكنه العمل الا به فادا هلك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالغصب والسرقة كان التقصير من جهة فيضمنه كالمودعة اذا كانت ناجر بحلاف ما لا يمكن الاحتراز عنه كالموت حتف الله والحريق الغالب وغيره، لانه لا تقصير من جهة، ولا بى حنيفة ان العين امانة في يده، لان القيص حصل باذنه ولهذا لو هلك بسبب لا يمكن الاحتراز عنه لا يضمنه، ولو كان مضموناً يضمنه كما في المعصوب والحفظ مستحق عليه تبعاً لا مقصوداً ولهذا لا يقابله الاخر بحلاف المودع بالاحر لان الحفظ مستحق عليه مقصوداً حتى يقابله الاخر

ترجمہ۔۔ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں ایک مشترک دو سر خاص۔ مشترک اجیر سے مراد وہ اجیر ہے

کہ جب تک اس کا کام پورا نہ ہو جائے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے رگنریز اور استری کرنے والے کیونکہ اجارہ میں جس بات کا معاملہ طے ہوا ہو اگر اس چیز میں اس کام کا اثر رہتا ہو تو اس اجیر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایک کام کے ساتھ دوسرے لوگوں کے بھی کام کرے کیونکہ ایسے اجیر کے منافع کا حقدار کوئی ایک شخص نہیں ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے ایسے اجیر کو اجیر مشترک کہا جاتا ہے۔ قال و المتناع امانة فی یدہ الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے مشترک اجیر کے ہاتھ میں جو کچھ سامان یا مال ہوتا ہے وہ بطور امانت ہوتا ہے اسی بناء پر اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اجیر کسی بات کا ضامن نہیں ہوگا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ شخص ضامن ہوگا۔ البتہ اس صورت میں ضامن نہیں ہوگا۔ اچانک زبردست آفت آجانے کی وجہ سے ضائع ہو جائے جیسے زبردست آگ لگ گئی یا کچھ دشمنوں اور قاتلوں نے مل کر حملہ کر دیا ہو۔ لہذا ماروی الخ صاحبینؒ کی دلیل حضرات عمرؓ و علیؓ کی روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات مشترک اجیر کو ضامن بتاتے تھے۔ (ف)

قال الشافعی۔ اخبرنا۔ ابو اھیم بن ابی یحییٰ عن جعفر ابن محمد۔ عن ابیہ محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ انہ کان بصمن الصاع والصانغ و قال لا یصلح للناس الا بالک۔

یعنی حضرت علیؓ رگنریز اور سنار سے ضمان دلواتے تھے اور وہ فرماتے تھے کہ عوام کے لئے اس صورت کے علاوہ صمغ کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے۔ رواہ البیہقی باسنادہ عنہ۔ لیکن اس اسناد میں انقطاع ہے کیونکہ امام محمدؒ یا قر نے حضرت علیؓ کا زمانہ نہیں پایا اور اپنے دادا حسین ابن علیؓ کو نہیں پایا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس انقطاع میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ امام محمدؒ یا قر ثقہ ہیں اس لئے ان کا مال حجت ہے۔ (ع۔ م) ولان الحفظہ الخ صاحبینؒ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اجیر کے ذمہ مال کی حفاظت کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ مال کی حفاظت کے بغیر کوئی کام نہیں کر سکتا ہے۔ ہذا اگر مال کسی ایسی وجہ سے ہلاک ہوا ہو جس سے بچنا ممکن ہو جیسے غصب کر لینا یا چوری کر لینا وغیرہ تو ایسے موقع میں یہ کہا جائے گا کہ اس اجیر نے مال کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے۔ ہذا وہ اس مال کا ضامن ہوگا۔ جیسے اگر کوئی شخص کوئی مال اپنے پاس امانت کے طور پر رکھے لیکن اس کی اجرت پاتا ہو تو وہ شخص ایسے مال کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر مال ایسی وجہ سے ہلاک ہو جسے بچنا ممکن نہ ہو جیسے کسی چرواہے کے پاس امانت کی بکری از خود مر جائے یا جیسے زبردست آگ لگ گئی ہو یا زبردست ڈاکہ پڑ گیا ہو تو ان صورتوں میں مال ہلاک ہو جانے سے محافظ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس اجیر سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کے پاس اصل مال بطور امانت کے تھا۔ کیونکہ اس مستاجر کی اجازت سے اس اجیر نے اس پر قبضہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا مال کسی ایسی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو جس سے بچنا بالکل ممکن نہ ہو تو اس صورت میں وہ بھی بال تقصیر ضامن نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ مال اس کے پاس ضمانت کے طور پر ہو تا تو وہ اس کا ضرور ضامن ہوتا جیسے کہ غصب کئے ہوئے مال میں ہوتا ہے یعنی غصب کرنے والہ ہر حال میں اس مال کا ضامن ہوتا ہے۔ اور پھر یہ کہنا کہ اجیر کے ذمہ مال کی حفاظت واجب ہے تو یہ وجوب اس پر قصد انہیں کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس حفاظت کے مقابلے میں اس اجیر کو مستقراً کوئی حفاظت کی اجرت نہیں ملتی ہے۔

توضیح۔ اجیر کی تعریف۔ قسمیں۔ اور ان میں فرق۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

اجیر۔ مراد وہ شخص ہے جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے لئے اجارہ پر دیا ہو۔ خواہ ایسا

خدا متکار جیسے نوکر ہوتے ہیں۔ یا کوئی کار گیری ہو جیسے روٹی پکانے والا نان بائی۔ باورچی۔

دھوبی۔ درزی۔ چرواہا وغیرہ

قال و ماتلف بعملہ کتخریق الثوب من دقہ و رلق الحمال و انقطاع الحبل الدی یشد بہ المکاری الحمل، وغرق السفینة من مده مضمون علیہ، وقال زفر والشافعی لا ضمان علیہ، لانه امرہ بالفعل مطلقاً، فینظمہ

سوعہ المعیب والسیم، وصار کاجیر الوحد ومعین القصار، ولنا ان الداحل تحت الادن ما هو الداحل تحت لعقد، وهو العمل الصالح، لانه هو الوسيلة الى الاثر، وهو المعقود عنہ حقیقۃ حتی لو حصل بفعل العیر یجب الاخر، فلم یکن المفسد مادوما فیہ بخلاف المعین، لانه متبرع فلا یمکن تقييده بالمصلح لانه یمتنع عن التبرع وفيما نحن فیہ یعمل بالاجر، فامکن تقييده وبخلاف الاجیر الوحد علی ما نذكره ان شاء الله تعالى، وانقطاع الحبس من قلة اهتمامه، فكان من صیغہ

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر مشترک جبر کی غلط حرکت یعنی بداحتیاطی سے اگر مال ہلاک ہوا ہو جیسے اس نے کپڑے دھونے کی چوٹ سے کپڑے کو پھڑپھڑایا یا ماسے جانے والا لوگوں کی بھیڑ دھکا کھائے بغیر پھسل پڑا یا جانور کو کر یہ پرینے والے نے جس کسی سے بوجھ کو باندھا تھا وہ کسی ٹوٹ گئی یا ملاج کے کھینچنے سے اس کی کشتی ڈوب گئی ان تمام صورتوں میں اجیر پر ضمان لازم ہوگا۔ یہ ہمارے قول ہے لیکن امام زفر و شافعی نے فرمایا ہے کہ ان صورتوں میں اس پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ ان چیزوں کے مالکوں نے اسے کسی قید کے بغیر مطلقاً کام کرنے کا حکم دیا ہے لہذا یہ اجازت ہر طرح کے کام کے لئے ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے مشترک اجیر کا کوئی خاص مزدم یا دھوبی کا کوئی خاص ملازم ہو۔ (ف یعنی ان لوگوں پر ضمان نہیں ہے اگرچہ کام خراب ہو جائے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کسی اجیر خاص پر اس لئے ضمان لازم نہیں آتا ہے کہ اس کو مکمل اور مطلق اجازت ہوتی ہے۔ اسی طرح جب مشترک اجیر کو مطلق کام کرنے کی اجازت دی گئی تو اس میں کام عیب دار ہو یا صحیح ہو حکم دونوں کے لئے برابر ہوگا اسی لئے وہ قصص کا ضامن نہ ہوگا۔)

ولنا ان الداحل الح ہاری دلیل یہ ہے کہ اسے جو اجازت دی گئی ہے اس کی اجازت میں وہی چیز شامل ہوگی جو عقد اجارہ کی بناء پر داخل ہوتی ہو۔ یعنی بھی طرح سے کام کرنا۔ کیونکہ اسی طرح کام کرنے سے اس کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے حتی مثلاً کپڑے میں گندگی لگی ہو یا رنگ لگا ہو یا نیل بونے کا کوئی اثر ہو اور یہی اثر حقیقت میں معقود علیہ یعنی مقصود ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر وہ کام اس نے کسی دوسرے کے ذریعے حاصل کر لیا تب بھی اجرت واجب ہوگی۔ جیسا کہ کسی درزی نے یا رنگریز نے اپنی سدائی یا رنگائی کا کام دوسرے سے لئے تو بھی اس کی اجرت واجب ہوتی ہے۔ بشرطیکہ معاملہ کے وقت یہ بات طے نہ کی گئی ہو کہ وہ خود سے کام کرے گا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بگاڑ پیدا کرنے والا کام اجازت میں داخل نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کپڑے دھونے والے کا کوئی ملازم ہو کیونکہ وہ اس لئے ضامن نہیں ہے کہ اس نے کام بطور احسان کیا ہے لہذا اس کے بارے میں کام کو صحیح طریقے سے کرنے کی شرط نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسی کوئی شرط ہو تو پھر وہ احسان کے طور پر کام نہیں کرے گا۔ اور جو مسدہ بحرین کر رہے ہیں وہ تو ایسا ہے جو اجرت پر کرنے کا ہے۔ ایسے کام میں ہماری یہ قید لگانا جو ممکن ہے کہ وہ ذیل کرے اور حفاظت سے کام کرے۔ اور بخلاف خاص اجیر کے کہ وہ ضامن کیوں نہیں ہوتا ہے اس بحث کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ کہیں پر بیان کریں گے۔ معصوم ہونا چاہئے کہ مال دہنے کی صورت میں کسی کے ٹوٹ جانے سے جو خرابی پیدا ہوتی ہے اس خرابی کا یہ قصص اس سے ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ اہتمام میں کوتاہی کرتا ہے۔ اس طرح بربادی کا وہ خود ذمہ دار ہے۔

توضیح۔ مشترک اجیر سے کسی قسم کی خرابی ہو جانے کی صورت میں وہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسدہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دماکل

قال الا انه لا بصم من عرق في السفينة او سقط من الدابة وان كان بسوقه وفوقه، لان الواجب ضمان الأدمى وان لا يجب بالعقد وانما يجب بالحناية ولهذا يجب على العاقلة، وضمان العقود لا تتحمله العاقلة

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ ابتداً اگر اجیر مشترک کی اپنی کوتاہی سے بھی کوئی انسان اس کی کشتی میں ڈوب جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا جی اگر کسی ملحق کی کشتی سے کوئی آدمی ڈوب جائے یا پوری کشتی ہی ڈوب جائے یا کرایہ کے جانور پر سے آدمی گر کر مر جائے تو وہ اجیر ضامن نہیں ہوگا اگرچہ یہ نقصان اور موت اس کی کشتی چائے یا جانور کے ہانکنے کی وجہ سے ہو۔ (اگرچہ وہ بہت چھوٹا بچہ ہو جو خود بیٹھ نہ سکتا ہو۔ التمر تاشی۔ ع) کیونکہ اس صورت میں اس پر آدمی کی ضمانت واجب ہے۔ اور یہ ضمانت معامدے کرنے کی بناء پر واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ جرم کرنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ مثلاً وہ قتل کر دے یا زخمی کر دے تب ضامن ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ایسی ضمانت صرف اسی پر نہیں بلکہ مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے۔ اور جو ضمانت معامدے کرنے کی بناء پر لازم ہوتی ہو وہ خود اسی مجرم پر لازم آتی ہے مددگار برادری پر لازم نہیں ہوتی ہے۔ (ف معصوم ہونے چاہئے کہ مشترک اجیر کے ضامن ہونے میں بڑے بڑے صحابہ اور مجتہدین کا آپس میں اختلاف ہے۔ یعنی ان میں سے کچھ کے نزدیک وہ ضامن ہوتا ہے اور کچھ دوسروں کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کے بعد کے فقہانے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اجیر اور مستاجر دونوں ہی نقصان کی صورت میں آدمی آدمی قیمت کا نقصان برداشت کر لیں۔ اس پر یہ فطر ضعیف کیا گیا ہے کہ صحابہ کا اجماع کرنا تو ضمانت دینے پر ہے یا ضمانت نہ دینے پر ہے۔ صحیح کرنے کی بحث اس سے خارج ہے۔ لہذا یہ صلح باطل ہوگی۔

اور بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ اعتراض کرنے والے کا یہ اعتراض باطل ہے کیونکہ کہنے والے کا مقصد یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پیدا ہوا ہو بلکہ ایک ہی صحابی سے مختلف روایتیں پائی گئیں۔ یہاں تک کہ حضرت علیؑ سے اجیر مشترک کو جس طرح ضامن بنانے کی روایت آئی ہے ویسے ہی ان سے ضامن نہ بنانے کی بھی روایت پائی گئی ہے۔ اگرچہ یہ روایت امام شافعی کی صحیح اور دوسری بظاہر ضعیف ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جب اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے اقوال مختلف قسم کے پائے گئے تو قاضی کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ وہ کس قول پر فیصلہ کرے۔ اس لئے بہتر یہی صورت ہے کہ اجیر اور مستاجر ایسی صورتوں میں آپس میں خودی صلح کریں۔ پھر اس میں آدمی قیمت کا ہونے کوئی لازمی قید نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ جس طرح وہ چاہیں صلح کریں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اگر وہ اختلاف کرنے لگیں تو ان کے سامنے آپس میں صلح کر لینے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ پھر اگر وہ اس صلح کے فتویٰ کے بعد بھی آپس میں صلح نہ کریں تو مجبوراً کم کو کوئی حکم دینا ہی ہوگا۔ م۔ بعض علماء نے یہاں پر صحابہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ الخ۔ اور یہی قول امام شافعیؒ والک و احمد کا بھی ہے۔ اور حضرات عمر و عی وغیرہم رضی اللہ عنہم سے ایسا ہی مروی ہے۔ ع۔ فقیہ بوالیث نے ذکر کیا ہے کہ حضرت مام بوفیضہ کے قول پر فتویٰ ہے۔ تاج الشریعہ۔ شیخ مرغینانی و ر قاضی خان بھی اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ اور اگر موج یا ہوا کی زیدنی پہاڑ کی ٹکر سے کشتی ڈوب گئی ہو یا لوگوں کی بھیڑ سے مزدور پھس پڑا تو پھر بربادی میں ضمان لازم نہیں آئے گا۔

توضیح۔ اگر اجیر مشترک کی کوتاہی سے کوئی حادثہ ہو جائے۔ مثلاً کشتی کا مسافر مر جائے یا کشتی کے ڈوب جانے سے مال ضائع ہو جائے۔ تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دائل۔

قال و اذا استأجر من يحمل له دنًا من الفرات فوقع في بعض الطريق فانكسر فان شاء صمّمه قيمته في المكان الذي حمّله ولا احر له وان شاء صمّمه قيمته في الموضع الذي انكسر واعطاه احره بحسابه، اما الصمان فلما قلنا، والسقوط بالعتار او بانقطاع الحمل، وكل دلث من صنيعه، واما الحيار فالا نه اذا انكسر في الطريق والحمل شئ واحد تين انه وقع تعديا من الابتداء من هذا الوجه، وله وجه آخر وهو ان ابتداء الحمل حصل باده فلم يكن من الابتداء تعديا واما صار تعديا عند الكسر، فيميل الى اى الوجهين شاء، وفي الوجه

الثانی له الاحر بقدر ما استوفی وفي الوجه الاول لا اجر له، لانه ما استوفی اصلا .

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو اس کام کے لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ دریائے فرات سے میرے شہد کا مٹکا فداں جگہ تک پہنچا دے اور بے جاتے ہوئے راستے میں کسی جگہ پر گر کر مٹکا ٹوٹ جائے تو اس مستاجر کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ جس جگہ سے وہ مٹکا اٹھوایا ہے وہاں پر اس وقت اس شہد کی جو قیمت تھی وہ اس مزدور سے وصول کر لے اس صورت میں اس مزدور کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی یا یہ کہ جس جگہ پر وہ مٹکا ٹوٹا ہے وہاں پر اس شہد کی جو قیمت ہے وہ اس سے لے لے اور اس جگہ تک لانے کی پہلے حساب سے جو مزدوری ہو سکتی ہو وہ اسے دے دے۔ مثلاً اگر آدھے راستے میں ٹوٹا ہے تو آدھی اجرت اور تین چوتھائی راستے میں ٹوٹا ہے تو تین چوتھائی اجرت دے دے۔

وعلى هذا القياس اوريد ضمانت اس مزدور پر اس وجہ سے مازم ہوگی کہ وہ مشترک اجیر تھا جس کی حرکت سے مال ضائع ہوا ہے۔ لہذا وہ ضامن ہو گا۔ پھر منکے کا گر پڑنا خواہ اس کے پھسلنے کی وجہ سے ہو یا رسی کے ٹوٹ جانے سے ہو یہ ساری باتیں اسی کی حرکت میں شمار ہوں گی کیونکہ اس نے مال یعنی شہد کی حفاظت میں پورے اہتمام اور احتیاط سے کام نہیں لیا ہے۔ اور اس مال والے یعنی مستاجر کو دو باتوں میں اس لئے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ راستے میں ٹوٹا ہے۔ حالانکہ اس بوجھ کو پہنچانا ایک ہی کام ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ گویا اس سے شروع ہی میں بے احتیاطی اور زیادتی ہوئی تھی اور گویا اس نے اٹھاتے ہی اسے توڑ دیا تھا۔ اس جگہ ایک دوسری وجہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ منکے کا اٹھانا شروع میں اس مستاجر کی اجازت سے ہوا تھا تو گویا اس وقت اس کی طرف سے زیادتی نہ تھی بلکہ جس وقت وہ ٹوٹا ہے اس وقت زیادتی پائی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ جرمانہ دو باتوں کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے ہے یعنی ابتداء میں زیادتی تھی یا کہ ٹوٹنے کے وقت زیادتی ہوئی۔ اس لئے اس مستاجر کو اختیار ہو گا کہ دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے اختیار کرے مگر دوسری صورت میں اس مزدور کو اتنی اجرت ملے گی جتنی محنت اس مزدور سے اس مستاجر نے پائی ہے یعنی جس جگہ تک مزدور نے مٹکا پہنچوایا ہے۔ اور پہلی صورت میں اس کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی کیونکہ اس مستاجر نے اس مزدور کا کوئی بھی کام نہیں پایا ہے۔ (ف کیونکہ جہاں سے مٹکا اٹھوایا ہے وہیں کی قیمت لی ہے اور اس صورت میں اصل قیمت میں کچھ بھی زیادتی نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر ٹوٹنے کے جگہ کی قیمت لی ہو تو یہ قیمت یقیناً پہلی جگہ کی قیمت سے کچھ زیادہ ہوگئی ہوگی اور یہ قیمت کی زیادتی اسی مزدور کے کام کی وجہ سے پائی گئی ہے اسی لئے اس کی اجرت دینا لازم ہوگی)۔

توضیح:- اگر ایک شخص نے ایک مزدور اس لئے رکھا تاکہ وہ اس کے شہد کے منکے کو ایک مخصوص جگہ سے دوسری مخصوص جگہ تک پہنچا دے۔ پھر لے جاتے ہوئے راستہ میں اس مزدور سے مٹکا گر کر ٹوٹ جائے اور شہد ضائع ہو جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا فصد الفصاد او بزغ البزاع ولم يتجاوز الموضع المعتاد، فلا ضمان عليه فيما عطب من ذلك، وفي الجامع الصغير بيطار بزغ دابة بدائق فنفتت او حجام حجام عبدا بامر مولاه فمات لا ضمان عليه، وفي كل واحد من العبارتين نوع بيان، ووجهه انه لا يمكن التحرز عن السراية لانه يبتنى على قوة الطابع وضعفها في تحمل الالم، فلا يمكن التقييد بالمصلحة من العمل، ولا كذلك دق الثوب ونحوه مما قد ما، لان قوة الثوب ورقته تعرف بالاجتهاد، فامكن القول بالتقييد. قال والاجير الخاص الذي يستحق الاجرة بتسليم نفسه في المدة، وان لم يعمل كمن استوجر شهرا للخدمة او لرعى الغنم، وانما سمي اجير وحده لانه لا يمكنه ان يعمل لغيره لان منافعه في المدة صارت مستحقة له، والاجر مقابل بالمصافع، ولهذا يبقى الاجر مستحقا وان

نقص العمل

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جراح نے کسی کے زخم کو کاٹایا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں نشتر لگایا اور جہاں نشتر لگایا جاتا ہے وہیں ٹھیک جگہ پر ہی لگایا یعنی زخم اس سے بڑھایا نہیں پھر بھی اگر جانور مر جائے یا آدمی کا کچھ نقصان ہو جائے تو وہ ڈاکٹر اس کا ضامن نہیں ہوگا اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر جانور کے ڈاکٹر نے ایک دانگ کے عوض جانور کو نشتر لگایا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا یا تو ٹھکانا لگانے والے نے ایک غلام کو اس کے مولا کے حکم کے مطابق پچھنا لگایا جس سے غلام مر گیا تو اس ڈاکٹر یا اس حجام پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ مذکورہ دو عبارتوں میں سے ہر ایک سے ایک ہی طرح کا بیان ظاہر ہوتا ہے یعنی مختصر کی عبارت میں مخصوص جگہ کا بیان ہے اور اجازت دینے سے خاموشی ہے لیکن جامع صغیر کی عبارت میں اجازت کا بیان ہے اور مخصوص جگہ سے خاموشی ہے اس جگہ ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زخم کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ تک جانے سے بچانا یعنی زخم کا سرایت کرنا اس ڈاکٹر کی قدرت سے باہر ہے۔ کیونکہ یہ بات تو مریض کی طبیعت کی قوت اور کمزوری پر مبنی ہے یعنی کچھ طبیعتیں گہرے زخم کی تکلیف کو بھی برداشت کر لیتی ہیں اور کچھ اس معاملے میں کمزور اور نرم دل ہوتی ہیں۔ لہذا درست اور صحیح کام کی قید لگانا ممکن نہیں ہے بخلاف کپڑے وغیرہ کی دھلائی اور سلائی وغیرہ کرنے کے معاملے میں جو بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ اس میں ایسا حکم نہیں ہے۔ کیونکہ کپڑے کو پکنے اور کوٹنے میں کپڑے کی قوت اور اس کی باریکی یا کمزوری آدمی اپنی توجہ سے معوم کر سکتا ہے۔ اسلئے ایسے کاموں میں صحیح کام کی قید لگانا ممکن ہے۔

(ف) پھر اگر جامع صغیر کی عبارت میں متعین جگہ سے آگے بڑھ گیا ہو تب ضامن ہوگا اور مختصر کی عبارت میں ہے کہ اگر اجازت کے بغیر ہو تب ضامن ہوگا۔ ک۔ اس جگہ ایک عجیب مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ختنہ کرنے والے نے پیشاب گاہ کے اوپر کے حصے (حشفہ) کو کاٹ دیا اس کے بعد اگر وہ بچہ (مختون) اچھا ہو گیا تو اس نائی یعنی ختنہ کرنے والے پر پوری جان کی دیت لازم آئے گی جیسا کہ زبان کاٹ ڈالنے میں لازم آتی ہے اور اگر وہ مختون مر گیا تو پوری نہیں بلکہ نصف دیت لازم ہوگی۔ (جو بظاہر خلاف قیاس ہے)۔

قال والاجیر الخاص الخ دوسری قسم اجیر خاص ہے اس سے مراد وہ اجیر ہے جو معین اور مقرر مدت کے لئے خود کو مستاجر کے حوالہ کر دے۔ اگرچہ اس مدت میں وہ کوئی کام نہ کرے جیسے کسی شخص نے ایک آدمی کو ایک مہینہ تک اپنی خدمت کے لئے یا بکریاں چرانے کے لئے نوکر رکھا ایسے مزدور کو اجیر و حد بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ شخص اس مدت میں کسی دوسرے کا کام نہیں کر سکتا ہے اور اجیر و حد کے یہی معنی ہے کہ ایک شخص ایک ہی آدمی کا مزدور ہو کیونکہ اس مقررہ مدت کے اندر اس کے سارے منافع اس ایک شخص کے لئے مخصوص ہو گئے اور انہی منافع کے مقابل میں اس کی اجرت لازم ہوئی اور اسی لئے وہ شخص اجرت کا حقدار باقی رہتا ہے۔ اگرچہ کام ختم کرادیئے جائیں۔ (ف) بخلاف مشترک اجیر کے کہ اگر مستاجر کے قبضہ سے پہلے کام ختم کر دیا گیا تو وہ شخص اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک درزی نے ایک شخص کا کپڑا ایک درہم کی مزدوری پر سیا پھر کپڑے کے مالک کا کپڑے پر قبضہ ہونے سے پہلے کسی نے اس کی سلائی کھول دی تو وہ درزی اس کی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اور اگر کسی درزی کو اپنا ملازم رکھ کر اپنے گھر پر کپڑا سلا دیا پھر کسی نے اس کپڑے کی سلائی کھول دی یا اس نے خود ہی اس کپڑے کو ادھیڑ ڈال دیا تب بھی وہ ملازم درزی اپنی تنخواہ کا مستحق ہوگا۔ ک۔ ع۔ پھر اجیر خاص کو اس کام کے بغیر بھی اپنی اجرت کا اسی صورت میں مستحق ہوتا ہے جب کہ اس کے کام پر پورا اختیار حاصل ہو اور اگر کسی عذر کی وجہ سے اسے کام پر اختیار نہ ہو تو وہ تنخواہ اجرت پانے کا مستحق نہیں ہوگا جیسا کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کو جنگل میں مٹی کا گار بنانے کے لئے اجیر خاص رکھا پھر وہ اجیر اسی کام کے لئے جنگل میں نکلا اور اتفاق سے اس دن مسلسل بارش ہوتی رہی اس لئے وہ کام نہ کر سکا تو وہ مزدور اجیر مزدوری کا مستحق نہ ہوگا۔ شیخ مرغینانی یہی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ع۔ ک۔

توضیح۔ اگر کسی ڈاکٹر نے کسی انسان کی رگ میں یا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں صحیح طریقہ سے نشتر لگایا۔ یا کسی غلام کو اس کے مولیٰ کے کہنے پر حجام نے پچھنا لگایا۔ جس سے وہ انسان یا جانور مر گیا یا ایک ختنہ کرنے والے نے بچہ کا ختنہ کرتے ہوئے اس کا حشفہ کاٹ دیا۔ بعد میں وہ لڑکا اچھا ہو گیا۔ یا مر گیا۔ اجیر خاص کی تعریف مع مثال و حکم۔ تمام مسئل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

دانگ چھرتی کا وزن یا درہم کا چوتھائی حصہ۔

قال ولا ضمان علی الاجیر الخاص فیما تلف فی یدہ، ولا ما تلف من عملہ، اما الاول فلان العین امانة فی یدہ، لانه قبض بادنہ، وهذا ظاهر عدہ، وكذا عندهما، لان تضمین الاجیر المشترك نوع استحسان عندهما لصيانة اموال الناس، واجیر الواحد لا يتقبل الاعمال، فيكون السلامة غالبا فيؤخذ فيه بالقياس، واما الثاني فلان المصانع متى صارت مملوكة للمستأجر فاذا امره بالتصرف في ملكه صح ويصير نائباً مابہ فصار فعله منقولاً اليه كانه فعل بنفسه، فلہذا لا يضمنہ، والله اعلم۔

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجیر خاص کے قبضے میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے یا اس سے کام کو نقصان ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان لازم نہیں آتا ہے۔ (ف مثلاً اس کے پاس سے کوئی چیز چوری ہو گئی یا گم ہو گئی یا اس سے کسی نے چیز غصب کر لی یا کام کرتے ہوئے اس کے ہاتھ سے بیچہ یا پھوڑا (کدال) ٹوٹ گیا یا دھوبی سے دھوتے ہوئے کپڑا پھٹ گیا یا کھانا پکاتے ہوئے گوشت خراب ہو گیا یا روٹی جل گئی یا اسی طرح کوئی دوسرا کام خراب ہو گیا تو یہ اجیر خاص کسی بات کا ضامن نہیں ہوگا۔ یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ و احمدؒ کا ہے، لیکن یاد رہے کہ یہ حکم اسی وقت تک ہے جب تک کہ اس سے قصداً کوئی خرابی نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر اس نے قصداً ایسی خرابی کی تو وہ امانتدار کی طرح برا خلاف ضامن ہوتا ہے۔ رع۔ حاصل یہ ہوا کہ اجیر خاص کسی چیز کو تباہ کرنے یا کام خراب کرنے میں بشرطیکہ عمدہ کیا ہو تو بالا جماع ضامن ہوتا ہے۔ اور بغیر اختیار اور عمدہ کے اگر اس سے کوئی تباہی ہو جائے یا کام بگڑ جائے تو وہ بالا جماع ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ وہ چیز برباد ہو یا کام سے خراب ہو۔

اما الاول النخ یعنی اس کے قبضے میں عین مال کے ضائع ہو جانے سے ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال عین اس کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے مستاجر کی اجازت سے اپنے قبضے میں لیتا ہے۔ (ف اس لئے ایسے امین سے جس سے زیادتی نہ پائی گئی ہو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر یہ ظاہر ہے۔ (ف اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشترک اجیر ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ وکذا عندهما النخ اسی طرح صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اجیر مشترک کو ضامن بنانا ایک طرح کا استحسان ہے تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کے سامان اور مال محفوظ رہیں۔ (ف کیونکہ وہ مہینوں کی چیزیں لے کر زیادہ سے زیادہ اجرت حاصل کرتا ہے اور اکثر ان کے مال کی حفاظت میں کوتاہی کرتا ہے اسی لئے استحساناً ضامن بنایا گیا تاکہ اس کی حفاظت کرے)۔

واجیر الواحد النخ اور اجیر خاص یا اجیر وحدہ جو کسی دوسرے کا کام قبول نہیں کر سکتا ہے اسی لئے اس کے پاس سامان اور مال عموماً محفوظ اور سامر رہتا ہے اور اسی لئے اس کے بارے میں قیاس کے اصل حکم پر عمل ہوتا ہے۔ (ف یعنی وہ ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ واما الثاني النخ اور اب دوسری بات یعنی اس کے کام سے اگر کوئی چیز ضائع ہو گئی ہو تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ فلاں المصانع النخ کیونکہ منافع جب مستاجر کی ملکیت میں آگئے اور مستاجر نے ان کو اپنے تصرف میں لانے کا حکم دے دیا تو یہ حکم صحیح

ہو اور وہ مستاجر کا قائم مقام بن گیا لہذا اجیر خاص کا کام مستاجر کی جاب منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ گویا مستاجر نے خود ہی یہ کام کیا ہے۔ اسی لئے وہ ایسے اجیر سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- اگر اجیر خاص کے قبضہ میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے۔ یا کام کا نقصان ہو جائے تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار ہو گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

باب الاجارة علی احد الشرطین

واذا قال للخياط ان حطت هذا الثوب فارسیا فبدرهم، وان خطته روميا فبدرهمین جاز، وای عمل من هذین العملین عمل استحق الاجر به، وكذا اذا قال للصباغ ان صبغته بعصفر فبدرهم، وان صبغت بزعفران فبدرهمین، وكذا اذا خیره بین شیتاین بان قال: آجرتك هذه الدار شهرا بخمسة، او هذه الدار الاخری بعشرة، وكذا اذا خیره بین مسافتین مختلفتین بان قال. آجرتك هذه الدابة الى الكوفة بكذا او الى واسط بكذا وكذا، اذا خیره بین ثلاثة اشياء وان خیره بین اربعة لم یجز، والمعتبر فی جمیع ذلك البیع، والجامع دفع الحاجة غیر انه لا بد من اشتراط الخيار فی البیع، وفي الاجارة لا یشرط ذلك لان الاجر انما یجب بالعمل، وعند ذلك یصیر المعقود علیه معلوما وفي البیع یجب الثمن بنفس العقد، فیتحقق الجهالة علی وجه لا یرتفع المنازعة الا باثبات الخیار۔

ترجمہ:- باب۔ دو یا زیادہ شرطوں میں سے ایک شرط پر اجارہ کرنے کا بیان۔

واذا قال الخياط ان حطت هذا الثوب فارسیا فبدرهم، وكذا اذا خیره بین شیتاین بان قال: آجرتك هذه الدار شهرا بخمسة، او هذه الدار الاخری بعشرة، وكذا اذا خیره بین مسافتین مختلفتین بان قال. آجرتك هذه الدابة الى الكوفة بكذا او الى واسط بكذا وكذا، اذا خیره بین ثلاثة اشياء وان خیره بین اربعة لم یجز، والمعتبر فی جمیع ذلك البیع، والجامع دفع الحاجة غیر انه لا بد من اشتراط الخيار فی البیع، وفي الاجارة لا یشرط ذلك لان الاجر انما یجب بالعمل، وعند ذلك یصیر المعقود علیه معلوما وفي البیع یجب الثمن بنفس العقد، فیتحقق الجهالة علی وجه لا یرتفع المنازعة الا باثبات الخیار۔

وکذا اذا خیره بین مسافتین الخ اسی طرح اگر مستاجر کو دو فاصلوں تک سامان لے جانے کا اختیار دیا مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ جانور کوفہ تک لے جانے کے لئے دس درہم اور واسط شہر تک لے جانے کا پانچ درہم کے کرایہ پر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی وہ شخص اس جانور پر سوار ہو کر جس جگہ تک لے جائے گا وہیں تک کا کرایہ اس پر لازم ہوگا۔ وکذا اذا خیره الخ اسی طرح اگر مستاجر کو تین چیزوں میں اختیار دیا گیا مثلاً: یوں کہا کہ اگر تم نے اس کپڑے سے فارسی انداز کی سلائی کی تو ایک درہم اور اگر رومی سلائی کی تو دو درہم اور اگر ترکی سلائی کی تو تین درہم مزدوری کے ملیں گے۔ اسی طرح رنگ اور سواری وغیرہ میں بھی اختیار ہو سکتا ہے تو بھی جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے مستاجر کو چار چیزوں میں اختیار دیا تو یہ جائز نہیں ہوگا یعنی ان تمام صورتوں میں بیع کے حکم پر قیاس کیا گیا ہے۔ اس میں قیاس کرنے کی وجہ ضرورت اور مجبوری کو دفع کرنا ہے اس لئے کہ یہ تین چیزوں کے ہونے سے وہ چیز ادنیٰ یا معمولی درمیانی اور اعلیٰ درجے کی ہو سکتی ہے۔ جس سے لینے والے کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے یعنی جیسی

چیز چاہے گا۔ ے سکے گا۔ اور اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی۔ اسی لئے تین سے زیادہ کا اختیار دینا ضرورت سے زیادہ ہے اور جائز نہیں ہے۔ اسی طرح سے اجارہ میں بھی یہی حکم ہے۔ البتہ بیع میں شرط خیار کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ بیع کی بحث میں گزر گیا ہے۔ لیکن اجارہ میں اس کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ میں اجرت اسی وقت لازم آتی ہے جب وہ کام پورا ہو جائے۔ حتیٰ صرف معاملہ طے ہونے سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور کام پورا ہو جانے کے بعد خود ہی یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یہی مقصود اصلی ہے۔ جب کہ بیع میں بات طے ہوتے ہی اس کا عوض یا مکن واجب ہو جاتا ہے۔ لہذا اس میں اصل مقصود کے مجہول ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور اسی جہالت کی وجہ سے اگر اس میں خیار شرط نہ کیا ہو ایک وقت میں دونوں فریق میں جھگڑا کھڑا ہو گا جو ختم نہ ہو گا۔

توضیح:- باب چند شرطوں میں سے ایک پر اجارہ کرنے کا بیان اگر درزی سے کہا گیا کہ اس کپڑے کی سلائی تم نے فارسی انداز کی کی تو ایک درہم اور رومی انداز کی کی تو دو درہم اور پاکستانی انداز کی کی تو تین درہم۔ یعنی چند چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر ہر ایک کی اجرت مستقل بتائی تو وہ کس اجرت کا مستحق ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔

دلائل

ولو قال ان خطته اليوم فبدرهم، وان خطته غدا فبنصف درهم، فان خطاه اليوم فله درهم، وان خطاه غدا فله اجر مثله عند ابی حنیفۃ لایجاوز بہ نصف درهم، وفي الجامع الصغير لا یقصر من نصف درهم، ولا یراد علی درهم، وقال ابو یوسف ومحمد: الشرطان جائزان، وقال زفر الشرطان فاسدان، لان الخیاطۃ شیء واحد، وقد ذکرنا بمقابله بدلان علی البدل، فیکون مجهولا، وهذا لان ذکر اليوم للتعجیل، و ذکر الغد للتأخیر، فیجتمع فی کل یوم تسمیتان. ولهما ان ذکر اليوم للتأقیث، و ذکر الغد للتعلیق، فلا یجتمع فی کل یوم تسمیتان، ولان التعجیل والتأخیر مقصودان، فنزل منزلة اختلاف النوعین، ولابی حنیفۃ ان ذکر الغد للتعلیق حقیقة، ولا یمکن حمل اليوم علی التأقیث، لان فیہ فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل، واذا کان كذلك یجتمع فی الغد تسمیتان دون اليوم فیصح الاول ویجب المسمى ویفسد الثاني ویجب اجر المثل لا یجاوز بہ نصف درهم، لانه هو المسمى فی الثاني، وفي الجامع الصغير لا یزاد علی درهم ولا ینقص من نصف درهم، لان التسمیة الولی لا تنعدم فی اليوم الثاني، فیتعتبر لمنع الزیادة وتعتبر التسمیة الثانية لمنع النقصان، فان خطاه فی اليوم الثالث لا یجاوز بہ نصف درهم، عند ابی حنیفۃ هو الصحیح، لانه اذا لم یرض بالتأخیر الی الغد فبالزیادة علیه الی ما بعد الغد اولی.

ترجمہ:- اور اگر وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً: مستاجر نے درزی سے کہا کہ اگر تم نے اس کپڑے کو آج ہی سی کر دیا تو ایک درہم مزدوری ہوگی اور اگر بجائے آج کے کل سی کر دیا تو نصف درہم مزدوری ہوگی۔ اس لئے شرط کے مطابق اگر درزی نے کپڑا اسی دن سی کر دے دیا تو وہ ایک درہم کا مستحق ہوگا اور اگر دوسرے دن سی کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی مزدوری اجر مثل ہوگی۔ مگر نصف درہم سے زیادہ نہیں۔ اور جامع صغیر کی عبارت اس طرح ہے کہ نہ تو نصف درہم سے کم ہوگی اور نہ ایک درہم سے زیادہ۔ (لیکن پہلی ہی روایت زیادہ صحیح ہے)۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی شرطیں جائز ہیں اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی شرطیں فاسد ہیں۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ سلائی کا کام تو ایک ہی ہے جو متعین ہے لیکن اس کی مزدوری دو قسم کی بیان کی گئی ہیں یعنی پورا ایک درہم یا آدھا درہم اور ایسا ہونے سے یہ اجرت مجہول ہو گئی۔ یہ اس

صورت میں ہے جب کہ لفظ (آج) جلدی کے لئے اور لفظ (کل) سہولت اور آرام کے لئے بیان کیا گیا ہو۔ تو اس طرح ہر دن میں دو قسم کی اجرت بیان کر دی گئیں ہیں یعنی (آج) اور (کل) کو جلدی اور آسانی کے لئے بیان کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس معاملہ کا کل سے تعلق ہو وہ بھی آج ہی سے ثابت ہے۔ پس آج کے حساب سے ایک معاملہ یعنی ایک درہم لازم ہو گا اور دوسرا کل کا معاملہ نصف درہم ہو گا۔ اسی طرح کل بھی یہی حال ہو گا خلاصہ یہ ہو گا کہ ہر دن دو قسم کی اجرت جمع ہو جائے گی۔ اسی لئے یہ اجارہ فاسد ہو گا۔

ولہما ان ذکر الیوم الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ (آج) کو مدت بیان کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے یعنی جلدی کرنے کے لئے اور (کل) کو تعلیق کے لئے کہا گیا ہے۔ یعنی یہ بتانے کے لئے کہ یہ جملہ شرطیہ ہے۔ اس طرح ہر روز دو قسم کی اجرت جمع نہیں ہوئی لہذا دونوں ہی شرطیں جائز ہوئیں۔ اور اس دلیل سے بھی کہ جلدی کرنا اور تاخیر سے کرنا دونوں میں سے ہر ایک ایسا معاملہ ہے جو مقصود ہوتا ہے۔ لہذا یہ اختلاف نوعی اختلاف کے مثل ہو گیا۔ یعنی گویا دو مختلف قسم کی یعنی فاری اور رومی سلائی کے مانند ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ (کل) کا ذکر کرنا تو حقیقت میں تعلیق کے واسطے ہے اور لفظ (آج) کا ذکر کرنا وقت مقرر کرنے یعنی آج کو ذکر کرنے کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وقت اور کام دونوں جمع ہو جاتے ہیں یعنی اگر وقت کا خیال کیا جائے تو وہ اجیر خاص بن جاتا ہے اور اگر اس میں کام کرنے کا اعتبار کیا جائے تو وہ اجیر مشترک ہوتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ وقت کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس میں (آج) کی شرط لگانے میں دو قسم کی اجرتیں جمع نہ ہوں گی بلکہ دوسرے دن جمع ہوں گی لہذا آج کی شرط لگانا صحیح ہے۔ اور جو اجرت بیان کی گئی ہے وہی لازم ہوگی۔ اور کل کی شرط فاسد ہوگی۔ پھر بھی اگر کام دوسرے دن پورا کر دے تو اس کا اجر مثل واجب ہو گا جو نصف درہم سے زیادہ نہیں ہو گا کیونکہ دوسرے دن کی بیان کی ہوئی اجرت نصف درہم ہی ہے۔ (ف اور یہی روایت صحیح بھی ہے)۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اجرت ایک درہم سے زیادہ اور نصف درہم سے کم نہ دی جائے۔ کیونکہ پہلے دن کی اجرت ختم نہ ہوگی لہذا اس کا مقصد یہ ہو گا کہ اس سے زیادہ نہ دی جائے اور دوسرے دن کی بیان کی ہوئی مقدار کم سے کم مقدار کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی یہ کہ اس سے کم نہ ہو۔ (ف لیکن پہلی روایت صحیح ہے۔ ع)۔ پھر اگر درزی نے یہ کپڑا تیسرے دن سی کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصف درہم سے زیادہ اجرت نہیں دی جائے گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ کام لینے والا جب دوسرے دن تک تاخیر کرنے پر راضی نہ تھا تو اس کے بعد اور زیادہ دن یعنی پوسوں ترسوں تک تاخیر کرنے پر بدرجہ اولیٰ راضی نہ ہو گا۔ (ف اور صاحبین کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ نصف درہم سے کم کر دیا جائے۔ الا بیاض۔ ع)۔

توضیح:- اگر اجیر کو وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً: اگر یہ کپڑا آج سی کر دیا تو اس کی مزدوری میں ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دیا تو نصف درہم ہو گا۔ پھر بالفرض اگر تیسرے چوتھے دن سی کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔

ولو قال ان اسكنت فی هذا الدكان عطارا فبدرهم فی الشهر وان اسكنته حدادا فبدرهمین جاز، وای الامرین فعل استحق المسمى فیہ عند ابی حنیفۃ وقالوا الاجارة فاسدة، وكذا اذا استاجر بیتا علی انه ان سکن فیہ فبدرهم وان اسکن فیہ حدادا فبدرهمین، فهو جائز عند ابی حنیفۃ وقالوا لا یجوز، ومن استاجر دابة الی الحیرة بدرهم وان جاوز بها الی القادسیة فبدرهمین فهو جائز ویحتمل الخلاف، وان استاجرها الی الحیرة علی انه ان حمل علیها کر شعیر فینصف درهم، وان حمل علیها کر حنطة فبدرهم فهو جائز فی قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ، وقالوا لا یحوز، وحہ قولہما ان المعقود علیہ مجهول، وكذا الاجر احد الشیئین وهو مجهول، والجهالة توجب

الفساد، بخلاف الحیاة الرومية والفارسية، لان الاحر يجب بالعمل وعنده ترتفع الجهالة، اما في هذه المسائل يجب الاجر بالتخلية والتسليم، فيبقى الجهالة، وهذا الحرف هو الاصل عدھما، ولا یبى حیة انه حیثہ بین عقدین صحیحین مختلفین فیصح کما فی مسألة الرومية والفارسية، وهذا لان سکناه بنفسه یتخالف اسکانه الحداد، الاترى انه لا یدخل ذلك فی مطلق العقد، وكذا فی احوالها، والاجارة تعقد للانتفاع وعنده ترتفع الجهالة، ولو احتج الى الایجاب بمجرد التسليم یحب اقل الاحرین للتیقن به

ترجمہ - اور اگر مالک مکان نے کرایہ دار سے کہا کہ اگر تم اس دکان میں عطر کا سامان بیچو یا کسی عطار کو بٹھاؤ تو اس کا کرایہ ماہوار ایک درہم ہوگا اور اگر تم کسی عطار کو بٹھاؤ تو کرایہ دو درہم ہوگا تو اس طرح کرایہ کا معاملہ کرنا جائز ہے۔ پھر وہ جیسی دکان لگائے گا اس سے ویسی ہی اجرت لی جائے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ ایسا اجارہ فاسد ہوگا اس لئے اس پر اجر مثل واجب ہوگا۔ وکذا اذا استأجر الخ اسی طرح اگر کوئی کسی کو اپنے گھر کا ایک کمرہ کرایہ پر اس شرط پر دیا کہ اگر وہ خود اس میں رہے گا تو ماہوار ایک درہم لازم آئے گا اور اگر اس میں کسی عطار کو رکھ کر دو درہم ماہوار لازم نہیں گئے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

وان استأجرها الخ اگر کسی نے اپنا ایک جانور کسی کو اس طرح کرایہ پر دیا کہ حیرۃ تک جانے سے ایک درہم لازم ہوگا اور اس سے زیادہ دور قادیسیہ تک جانے سے دو درہم لازم ہوں گے۔ تو یہ صورت بھی جائز ہے۔ پس فقیہ ابواللیث کے قول کے مطابق شدید یہ قول بالاتفاق ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ شدید فخر الماسام وغیرہ کے قول کے مطابق مسئلہ اختلافی ہو۔ اور اگر حیرۃ تک جانے کے لئے کوئی جانور کرایہ پر اس شرط کے ساتھ لیا کہ اس پر ایک من بخار دکر لے جائے گا تو اس کا کرایہ ایک درہم ہوگا اور اگر اس پر ایک من گیہوں لادے گا تو اس کے کرایہ کے دو درہم لازم ہوں گے۔ تو یہ قول امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور جائز ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

وجھہ قولھما الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ معتقد علیہ مجہول ہے۔ ایسے ہی اس کی اجرت بھی دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے۔ ہذا الاجرت بھی مجہول ہوئی۔ یعنی دو اجرتوں میں سے کوئی ایک اجرت ہونا جہالت کی بات ہے اور مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ میں فساد لازم ہو جاتا ہے بخلاف رومی یا فارسی سوائی کرنے کے کہ اس میں فساد اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ اس میں اجرت ہمیشہ کام کے بعد لازم ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد جہالت ختم ہو جاتی ہے لیکن جو مسائل یہاں ذکر کئے گئے۔ ان کو صرف حوالہ کر دینے یا ایسی حالت میں کر دینے سے جس سے کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ اس لئے جہالت باقی رہے گی۔ صاحبین کے نزدیک یہی بات قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے۔ ولای حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مالک نے کرایہ دار کو دو مختلف لیکن صحیح معاملہ میں سے ایک کو کرنے کا اختیار دیا ہے۔ اس لئے یہ جائز ہے۔ جیسا کہ رومی یا فارسی کپڑوں کی سوائی میں گزرے۔ ہم نے اس کو مختلف معاملہ اس لئے کہا کہ کرایہ دار کا اس کمرہ میں خود رہنا یا عطار کو بٹھانا دونوں مختلف باتیں ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایک کمرہ مطلقاً کرایہ پر لیا تو اس میں خود تو رہ سکتا ہے لیکن اس میں عطار وغیرہ کو رکھنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اجارہ کی دوسری صورتوں میں بھی ہے۔ اور اجارہ تو صرف نفع حاصل کرنے کے لئے ہی ہوتا ہے جب کہ نفع حاصل کر لینے کے بعد اس کی اندرونی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی صورت میں صرف حوالہ کر دینے سے ہی اجرت واجب ہو رہی ہو تو دونوں اجرتوں میں سے جو کم ہوگی وہی واجب ہوگی۔ کیونکہ اتنی اجرت تو یقیناً اور لازمی ہوگی۔

توضیح :- اگر مالک دوکان یا مکان نے اپنی جگہ کسی کو اس شرط پر کرایہ پر دی کہ تم اگر اس میں عطر کا کاروبار کر دیا خود رہو تو ماہوار ایک درہم اور اگر لوہے کا کاروبار کر دیا کسی دوسرے کو

رکھو تو ماہوار دو درہم ہوں گے یا اس جانور پر گیسوں لاد کر لے جاؤ یا اسے قریبی جگہ حیرہ تک لے جاؤ تو ایک درہم اور اگر بولاد کر لے جاؤ یا دور جگہ قادیہ تک لے جاؤ تو دو درہم لازم ہوں گے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب اجارۃ العبد

ترجمہ۔ باب۔ غلام کے اجارہ کے بیان میں

ومن استاجر عبدا لیخدمہ فیس لہ ان یسافر بہ الا ان یشرط ذلك لان خدمة السفر اشتملت علی زیادة مشقة فلا یتظمها الاطلاق، ولہذا جعل السفر عذرا فلا بد من اشتراطہ کاسکان الحداد والقصار فی الدار، ولان التفاوت بین الخدمتین ظاہر، فاذا تعینت الخدمة فی الحصر لا یبقی غیرہ داخلہ کما فی الركوب ومن استاجر عبدا محجورا علیہ شہرا واعطاه الاحر فلیس للمستاجر ان یتخذ منہ الاجر، واصلہ ان الاحارۃ صحیحۃ استحسانا اذا فرغ من العمل والقیاس ان لا یجوز لانعدام ادن المولی وقيام الحجر، فصار کما اذا هلك العبد، ورحہ الاستحسان ان التصرف نافع علی اعتبار الفراع سالما صار علی اعتبار هلاك العبد والنافع ماذون فیہ کقبول الهبة، واذا حاز ذلك لم یکن للمستاجر ان یتخذ منہ الاجر.

ومن استاجر الخ اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے کرایہ پر لیا تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ ہاں اس صورت میں لے جا سکتا ہے جب کہ معاملہ طے کرتے وقت اس بات کی بھی شرط کر لی ہو۔ کیونکہ سفر کی حالت میں خدمت کرنے میں زیادہ وقت ہوتی ہے۔ لہذا مطلقا اجارہ کی صورت میں یہ بات داخل نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی لئے سفر کو اجارہ کے فسخ کرنے کے لئے صحیح عذر مان لیا گیا ہے۔ یعنی مثلاً اپنی حالت صحیح یعنی اپنے علاقے میں رہتے ہوئے اجارہ پر یہ۔ پھر اسے سفر کی نوبت آگئی تو وہ اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے اسی لئے حالت سفر میں لے جانے کی شرط کر لینا ضروری ہے۔ جیسے کہ کسی مکان کو کرایہ پر لیتے وقت اس بات کی شرط کر لینا ضروری ہے کہ اس میں لوہار رہے گا یا کپڑے دھونے والا دھوبی رہے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اپنے علاقے میں رہنے کی (حضری) خدمت اور حالت سفر کی خدمت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ اس لئے جب حضری خدمت ہی لازم ہوگئی تو سفری خدمت اس میں داخل نہ ہوگی۔ جب کہ سوری کے معاملہ میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی اگر اپنے شہر میں رہ کر سوار ہونے کے لئے کرایہ پر لیا تو اس جانور کو شہر سے باہر لے جانا جائز نہ ہوگا۔ م۔ اور عینی نے لکھا ہے کہ خود اپنی سواری کے لئے جانور کو کرایہ پر لیا تو کسی دوسرے کو اس پر سوار نہیں کر سکتا ہے۔

ومن استاجر عبدا الخ اگر کسی نے ایک مجبور غلام یعنی ایسے غلام کو جسے کاروبار کرنے کی اجازت نہ ہو۔ ایک مہینے کے لئے اجارہ پر لیا اور اس کی جرت اسی غلام کے ہاتھ میں دے دی تو اس متجر کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس سے اجرت واپس لے لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ استحسانا جائز کہا گیا ہے۔ جب کہ وہ کام سے فارغ ہو۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ جائز ہی نہ ہو کیونکہ اسے اس کے مولیٰ کی اجازت حاصل نہیں ہے اور غلام مجبور ہے پس یہ غلام ایسا ہو گیا جیسے مر گیا ہو۔ (ف) یعنی مثلاً وہ غلام اس کی خدمت کرتے ہوئے مر گیا تو اس کے مولیٰ کو اس کی اجرت نہیں ملے گی بلکہ وہ تو اس کی پوری قیمت کا مستحق ہوگا۔ اسی لئے قیاسیہ اجارہ فاسد ہے۔ اسی لئے قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہو اور ائمہ شافعیہ کا قول بھی یہی ہے۔

ورحہ الاستحسان الخ۔ لیکن ہمارے نزدیک اس کو استحسانا جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس غلام کے تصرف کے بارے میں دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ وہ اس کی خدمت سے صحیح و سالم فارغ ہو جائے تو اس اعتبار سے یہ تصرف اس کے مولیٰ کے حق میں

مفید ہے ورنہ دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ غلام خدمت کرتے ہوئے فتنم ہو جائے۔ اس اعتبار سے مولیٰ کے حق میں نقصان دہ ہے۔ ہذا جس صورت میں مولیٰ کا نفع ہے۔ اس میں اس کی اجازت پائی جاتی ہے۔ جیسے اس غلام کے لئے کسی کی طرف سے ہبہ کے مال کو قبول کرنے کی اجازت کا ہونا۔ لہذا وہ غلام جب اس مستاجر کی خدمت کر کے بھی محفوظ رہ گیا تو یوں کہہ جائے گا کہ گویا مولیٰ نے اس کو اس اجارہ کی اجازت دے دی تھی جب کہ اجارہ جائز ہو گیا تو اس مستاجر کو یہ اختیار نہ رہا کہ اس نے اس کی خدمت کے عوض جو اجرت غم کو دی ہے وہ سے واپس لے۔ (ف یعنی یہ اجرت مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے اس کے ذمہ لازم ہو چکی ہے)۔

توضیح۔ باب۔ غلام کو اجارہ پر دینا۔ اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر یہ تو کیا وہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں بھی لے جاسکتا ہے۔ اگر کسی نے کسی کے عہد مجبور کو کرایہ پر لیا اور اس نے اس کی اجرت غلام کے ہاتھ میں دیدی۔ تو کیا بعد میں وہ اس اجرت کو اس سے واپس لے سکتا ہے۔ مسئل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دل نل۔

ومن عصب عبداً فأحرر العبد نفسه فأحد العاصب الآخر فأكله فلا ضمان عليه عبد أبي حنيفة، وقالوا هو صامن، لانه أكل مال المالك بغير إذنه، إذا إحارة قد صحت على مامر، وله أن الصمان إنما يجب باتلاف مال محذور، لأن التقوم به، وهذا غير محذور في حق العاصب، لأن العبد لا يحذر نفسه عنه، فكيف يحذر ما في يده، وإن وحد المولى الآخره قائما بعيه أحده لانه وجد عين ماله، ويجوز قبض العبد الآخر في قولهم جميعاً، لانه مادون له في التصرف على اعتبار الفراع على مامر

ترجمہ۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے ایک غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا۔ اور اس غلام نے کسی کے پاس ملازمت کر کے اپنی اجرت اپنے پاس رکھی۔ بعد میں وہ غاصب اس کی اجرت اس سے وصول کر کے خود کھا گیا۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس غاصب پر رقم کا ضمان، لازم نہیں آئے گا۔ مگر صاحبین نے فرمایا ہے کہ وہ ضامن ہو گا۔ (یعنی وہ رقم اس کے مالک کے حوالہ کرے گا)۔ لہذا اکل الح کیونکہ اس غاصب نے غلام کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے غلام کی آمدنی کھ کر ختم کر ڈی ہے۔ اس لئے اس کی ملازمت پنی جگہ صحیح ہو چکی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ ملازمت کر لینے کے باوجود صحیح و سالم اس سے فراغ ہو گیا اس کے مولیٰ نے ان تمام باتوں کی اسے اجازت دیدی تھی۔ ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔

وله أن الصمان الح اور مام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کی ضمانت کسی پر اسی صورت میں لازم ہوتی ہے جب کہ کوئی کسی کے مال محذور یعنی محفوظ مال کو ضائع کر دے۔ کیونکہ کسی مال کی قیمت اور اس کا اندازہ تو اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ محرز یعنی محفوظ ہو۔ اور موجودہ صورت میں غلام کی مزدوری اس غلام کے غاصب کے حق میں محفوظ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں غلام تو خود اپنی ذات کی بھی حفاظت نہیں کر سکتا ہے تو اپنے پاس کے مال وغیرہ کی کس طرح سے حفاظت کرے گا۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوئی جب کہ اس غلام نے خود ہی ملازمت کر لی ہے۔ کیونکہ اگر غاصب نے اپنے طور پر سے کہیں ملازمت پر مویا ہو تو اس کی مزدوری کا مالک وہی غاصب ہو گا اور اس کا مالک مزدوری کا حقدار نہ ہو گا۔ کسی نے جب غاصب اس مزدوری کو تصرف میں لے آئے گا تو اس پر با اتفاق اس کا ضمان لازم نہیں آئے گا اور اگر اس کے مولیٰ نے ایسے مجبور غلام کو چارہ پر لگایا ہو تو وہ غلام اپنی مزدوری وصول نہیں کر سکے گا۔ البتہ اس صورت میں وصول کر سکے گا جبکہ اس کے آقا نے اسے مزدوری وصول کرنے کا اختیار دیدیا ہو یا اسے دیکل بنادیا ہو۔ ع)۔

وإن وحد الح ورئراس کے آقا نے اس کی اجرت کسی طرح وصول کر دی اس پر تو یو یا تو وہ کسی کی ہو جائے گی اور واپس کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ اس نے حقیقت میں اپنا ہی اصل مال پایا ہے۔ ویجوز قص الح معلوم ہونا چاہئے کہ اس

صورت میں غلام کا اجرت پر قبضہ کرنا بالاجماع جائز ہے کیونکہ وہ اپنی ذمہ داری کے کام سے بالکل صحیح سالم فارغ ہوا اور اپنے مالک کی طرف سے اسے تصرف کی اجازت بھی مل گئی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی جب اس ملازمت میں وہ غلام صحیح و سالم فارغ ہو تو وہ مولیٰ کے حق میں مفید ہوتی ہے اسی لئے سمجھا جائے گا کہ گویا اس کو مولیٰ نے اس کی اسے اجازت دیدی ہے)۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا اسی عرصہ میں اس غلام نے دوسرے کے پاس ملازمت کر کے اجرت وصول کر لی لیکن اس کا غاصب وہ اجرت اس سے لے کر خود کھا گیا اگر اسی غاصب نے خود اس غلام کو کسی جگہ کام پر لگوا کر اس کی اجرت خود وصول کر لی۔ اگر ایسے غلام کی اجرت اس کا اپنا مولیٰ ہی وصول کر کے استعمال میں لے آئے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن استاجر عبداً هذين الشهرين شهراً باربعة وشهراً بخمسة فهو جائز والاول مهما باربعة، لان الشهر المذكور اولاً يصرف الى ما يلي العقد تحريماً للمحواز ونظراً الى تنجز الحاجة، فيصرف الثاني الى ما يلي الاول ضرورة، ومن استاجر عبداً شهراً بدرهم فقصه في اول الشهر ثم جاء آخر الشهر، وهو آبق او مريض فقال المستاجر آبق او مرض حين اخذته وقال المولى لم يكن ذلك الا قبل ان تاتى بساعة فالقول قول المستاجر، وان جاء به وهو صحيح فالقول قول المواجه، لانهما اختلفا في امر محتمل فيترجح بحكم الحال اذ هو دليل على قيامه من قبل، وهو يصلح مرحواً، وان لم يصلح حجة في نفسه، اصله الاختلاف في جريان ماء الطاحونة وانقطاعه

ترجمہ۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے پانچ درہم ملیں گے۔ تو یہ معاملہ جائز ہو گا اور پہلے مہینہ کے اسے چار درہم ملیں گے۔ کیونکہ اس میں جس پہلے مہینہ کا تذکرہ ہوا ہے اسے اس معاملہ کے ساتھ کے متصل مہینہ سے مانا جائے گا۔ تاکہ ملے شدہ معاملہ کو جائز قرار دیا جاسکے۔ یا اس بناء پر کہ اس کی فوری اور پہلی ضرورت پوری ہو جائے۔ اس طرح اس پہلے مہینہ کے بعد کا مہینہ ہی دوسرا مہینہ ہو گا۔ (خاصہ یہ ہوا کہ معاملہ کرتے وقت ایسے دو مہینوں کا بیان ہوا جن کا وقت صاف ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا ایسے معاملہ کو جائز ہی نہیں کہنا چاہئے جس کے وقت کا تعین نہیں کیا گیا ہو۔ مگر قل و بالغ کے عمل کو باطل قرار دینے سے بچانے کے لئے یہ کہنا پڑا ہے۔ اسی بناء پر معاملہ کے ساتھ کے متصل مہینہ ہی کو پہلا مہینہ کہا جائے گا۔ یا اس بناء پر کہ اجارہ پر لینے اور دینے کا معاملہ انسان اپنی ضرورت پوری کرنے ہی کے لئے کرتا ہے اس لئے معاملہ کے ساتھ کے مہینہ کو ہی پہلا کہا جائے گا۔ پھر جب پہلا مہینہ ہونا اس کا متعین ہو گیا تو اس کے بعد آنے والا مہینہ ہی دوسرا مہینہ ہو گا۔

ومن استاجر عبداً المذبح اگر ایک شخص نے کسی کے غلام کو، ہوا ایک درہم کے عوض کرایہ پر لیا اور اس کے بعد اس پر فوراً قبضہ بھی کر لیا۔ پھر وہ مہینہ کے آخر میں آیا اور اس عرصہ میں بھاگے رہنے یا بیمار کی وجہ سے اس کے پاس سے غائب رہا۔ اس وقت اس مستاجر نے مالک سے کہا کہ جب سے میں نے اسے لیا ہے اسی وقت سے یہ بھاگ گیا یا بیمار ہو گیا۔ مگر اس کے مالک نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے یا تو ابھی تمہارے آنے سے ذرا پہلے بھاگ یا بیمار ہوا ہے تو اسی مدت جر کی بات مقبول ہوگی اور اگر وہ مستاجر اس غلام کو اس کے پاس تندرستی کی حالت میں لے کر آیا ہو تو اسی موجد (مالک) کی بات مقبول ہوگی کیونکہ ان دونوں نے ایک ایسی بات کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کا ہونا ممکن اور محتمل ہے۔ لہذا بوقت دعویٰ اس پر جیسی کیفیت پائی جائے گی اسی

کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس وقت اس کیفیت کا ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ یہی حالت پہلے سے موجود تھی۔ اور موجودہ کیفیت ہی ایسی دلیل ہوتی ہے جس کی بناء پر ترجیح دی جاسکے۔ اگرچہ اس کیفیت سے مستقلاً کوئی بات ثابت نہ کی جاسکے۔ اس قاعدہ کی اصل وہ اختلاف ہے جو بین چکی کرایہ پرلی۔ بعد میں اس کی مدت ختم ہونے پر دعویٰ کیا کہ ایسی بات نہیں تھی بلکہ پانی بہتا رہا اور چکی چلتی رہی تھی۔ تو اس وقت یہی کہا جائے گا کہ اگر اس اختلاف کے وقت پانی بہہ رہا ہو تو موجر کی بات مقبول ہوگی یعنی وہ کرایہ پانے کا مستحق ہوگا۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے اسے پانچ درہم ملیں گے۔ ایک شخص نے کسی کے غلام کو ماہوار ایک درہم کے عوض اجارہ پر لیا اور فوراً اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ لیکن اپنی بیماری کی وجہ سے یا بھگے رہنے کی وجہ سے وہ غائب رہا۔ مہینہ کے آخر میں اس نے اس کے مالک سے اس بات کی شکایت کی تو اس نے کہا کہ وہ تو اب سے ذرا پہلے سے غائب ہے اور اس سے پہلے غائب نہ تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

باب الاختلاف

قال و اذا اختلف الخياط ورب الثوب، فقال رب الثوب امرتك ان تعمله قباء وقال الخياط قميصا او قال صاحب الثوب للصباغ امرتك ان تصبغه احمر فصبغته اصفر، وقال الصباغ لا بل امرتني اصفر فالقول لصاحب الثوب، لان الاذن يستفاد من جهته الا ترى انه لو انكر اصل الاذن كان القول قوله فكذا اذا انكر صفته لكر يحلف لانه انكر شيئا لو اقر به لزمه قال واذا حلف فالخياط ضامن ومعناه ما مر من قبل انه بالحيار ان شاء ضمه وان شاء اخذه واعطاه اجر مثله، لا يحاوز به المسمى، وذكر في بعض النسخ يضمه ما زاد الصبغ فيه لانه بمنزلة العاصب

ترجمہ۔ باب موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف ہونا۔

قال و اذا اختلف الخ قدورتي نے فرمایا ہے کہ اگر درزی اور کپڑے کے مالک کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہو جائے کہ مالک یوں کہے کہ میں نے تم کو اس کپڑے سے قباء سینے کو کہا تھا اور درزی کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس سے قمیص سینے کے لئے کہا تھا یا کپڑے کے مالک اور رنگریز کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہو کہ مالک نے کہا کہ میں نے تم کو اسے ہلکے سے رنگنے کے لئے کہا تھا مگر تم نے تو اسے زرد رنگ سے رنگ دیا ہے اور رنگریز نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے زرد رنگ سے ہی رنگنے کو کہا تھا۔ تو ان دونوں صورتوں میں کپڑے کے مالک کی بات مقبول ہوگی۔ کیونکہ اجازت دینے کا کام کپڑے کے مالک کی طرف سے ہی ہوتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اصل اجازت دینے سے ہی انکار کر دے تب بھی اسی کی بات مقبول ہوگی۔ پس جب اجازت کی صفت اور بیان سے انکار کر دے تب بھی اسی کی بات مقبول ہوگی۔ البتہ اس سے اس کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کا انکار کیا ہے کہ اگر اس کا اقرار کرتا تو اس پر اجرت لازم آجاتی۔

قال و اذا حلف الخ قدورتي نے فرمایا ہے کہ کپڑے کا مالک قسم کھائے تو درزی ضامن ہوگا یعنی اسی طرح کا جس کا پہلے

بیون کیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ کہ مالک کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کا تاوان اور اس کی قیمت وصول کر لے یا اگر چاہے تو وہ سلا ہو ا کپڑا ہی لے اور اس کی اجرت جو عموماً ہو سکتی ہو (اجرا مثل) اسے دیدے۔ اسی طرح رنگائی کے مسئلہ میں بھی ہے کہ اگر مالک قسم کھالے تو اسے اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس سے اس کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور کپڑا اس کو دیدے۔ یا اگر چاہے تو وہ رنگا ہو ا کپڑا اس سے لے کر اس کی اجرت (اجرا مثل) اسے دیدے۔ مگر جو اجرت پہلے طے ہو چکی تھی اس سے زیادہ نہیں دے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے اور یہ قول اصح ہے۔ رع۔ اور قد درئی کے بعض نسخوں میں ہے کہ رنگ کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہو گئی ہو وہ دیدے کیونکہ رنگریز اس صورت میں غاصب کے حکم میں ہو گیا ہے۔

توضیح:- باب۔ موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف۔ اگر کپڑے کے مالک اور اس کے درزی کے درمیان یہ اختلاف ہو کہ مالک کہتے ہو کہ میں نے قبائ سینے کو کہا تھا مگر تم نے قیص سی دی اور درزی کہتا ہو کہ قیص ہی کہی تھی۔ اسی طرح رنگریز یہ کہتا ہو کہ تم نے زرد رنگ سے ہی رنگنے کو کہا تھا اور مالک کہتے ہو کہ میں نے سرخ رنگ سے رنگنے کو کہا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دما نکل

وان قال صاحب الثوب عملته لی بغیر اجر، وقال الصانع باحر، فالقول قول صاحب الثوب لانه يسكر
تقوم عمله اذ هو يتقوم بالعقد، ويسكر الضمان، والصانع يدعيه، والقول قول المسكر، وقال ابو يوسف ان كان
الرجل حريفا له اى حليطا له فله الاجر، والا فلا، لان سق ما بينهما يعين جهة الطلب باجر حريا عني معتادهما،
وقال محمد ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر، فالقول قوله لانه لما فتح الحايوت لاحده حرى ذلك
مجري التنصيص على الاحر اعتبارا للظاهر، والقياس ما قاله ابو حنيفة لانه منكر، والجواب عن استحسانهما
ان الظاهر للدفع والحاجة ههنا الى الاستحقاق، والله اعلم۔

ترجمہ:- اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا کہ تم نے یہ کپڑا مجھے کسی اجرت کے بغیر (مفت میں) سی کر دیا ہے۔ مگر درزی نے کہا کہ میں نے اجرت پانے کے لئے سی کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کی بات مقبول ہوگی۔ کیونکہ یہ مالک اس درزی کے کام (سلائی) کے قیمتی ہو جانے سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ کام کی اجرت کا ہونا قیمتی معاملہ طے ہونے سے ہی ہوتا ہے۔ اور وہ مالک فی الحال اس کام کا ضامن ہونے سے یعنی اجرت کے لازم ہونے کا انکار کرتا ہے۔ جب کہ وہ درزی ان دونوں باتوں کا مدعی ہے۔ (یعنی کام قابل اجرت ہے اور میں نے اسی کی امید میں کیا ہے کیونکہ بضابطہ اس کا معاملہ طے پایا ہے) اور یہ بات طے شدہ ہے کہ منکر ہی کی بات قسم کے بعد قبول کی جاتی ہے۔ (ف لہذا اس مدعی درزی پر بھی یہ لازم ہو گا کہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے)۔

وقال ابو يوسف الح اور امام ابو يوسف نے فرمایا ہے کہ اگر کپڑے کا مالک اس درزی یا کاری گر کا حریف یا شریک ہو یعنی ان دونوں میں لین دین کا معاملہ پہلے سے ہو رہا ہو تو اس کاری گر کو اس کی اجرت طے کی ورنہ نہیں۔ کیونکہ ان کے درمیان جو معاملہ پہلے سے جاری ہے اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اس کا یہ معاملہ کی بھی اجرت ہونی چاہئے۔ وقال محمد الخ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر اس کاری گر کا یہی پیشہ ہو اور لوگ اسے اسی انداز سے جانتے ہوں تو اس کی بات قبول کی جائیگی۔ کیونکہ جب اس نے اپنے کام کے لئے دوکان کھولی ہے تو اس کا واضح مطلب یہی ہو گا کہ وہ اجرت پر ہی کام کرنے والا ہے۔ لہذا اس ظاہری حالت کی بناء پر اسے اس کی اجرت دلائی جائے گی لیکن قیاس وہی چاہتا ہے جو امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کیونکہ کپڑے کا مالک منکر ہے۔

(یعنی قسم کے بعد اس مالک کی بات مانی جائے گی) اور صاحبین کے استحسان کا جواب یہ ہے کہ وہ استحسان ظاہر کا اعتبار کرنے کی بناء پر ہے۔ اور ظاہر کا حکم تو صرف کسی دعویٰ کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور اس سے کسی بات کا حق ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اسے اپنا حق ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ (ف) اس لئے کچھ ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے جس سے اپنی بات کا تحقق ثابت ہوتا ہو۔ اور وہ شرعی گواہ ہوتا ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اس پر اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح :- اگر کپڑے کے مالک اور کاری گر (درزی یا رنگریز) کے درمیان اس بات کا اختلاف ہو کہ کاریگر اپنے کام کی اجرت کا طالب ہو اور مالک یہ کہتے ہو کہ تم نے میرے لئے یہ کام یوں ہی یعنی کسی اجرت کے بغیر کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

باب فسخ الاجارة

قال ومن استأجر داراً فوجد بها عيباً يصير بالسكس فله الفسخ، لان المعقود عليه المنافع وانها توحدها شينا فشيئا، فكان هذا عيباً حادثاً قبل القبض فيوجب الخيار، كما في البيع، ثم المستاجر اذا استوفى المصفعة فقد رضى بالعيب فليمره جميع المبدل كما في البيع، وان فعل المواجر ما ازال به العيب فلا خيار للمستاجر لروال

سبہ

ترجمہ :- باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔

قال ومن استأجر الحج قدورئى نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جس کی وجہ سے اس مکان میں رہائش تکلیف دہ ہو تو اس متاجر (کرایہ دار) کو یہ حق ہوگا کہ اسے فسخ کر دے۔ کیونکہ اس کا معقود علیہ یعنی جس مقصد کے لئے یہ معاملہ طے ہوا ہے وہ اس مکان سے منفع حاصل کرنا ہے جو کہ رفتہ رفتہ حاصل ہوگا۔ ہذا اس کا یہ عیب حاصل ہونے والے منفع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی پیدا گیا ہے۔ اسی لئے اسے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ متاجر اسی حالت میں اس گھر سے منافع حاصل کرتا رہا تو یہ کہا جائے گا کہ وہ اس عیب پر راضی ہو گیا ہے۔ لہذا اس پر پورا کرایہ ادا کرنا لازم ہو جائے گا۔ جیسا کہ خریداری کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر خریدار اپنے مال میں خرابی پا کر بھی راضی ہو جائے تو اس پر اس مال کی پوری قیمت (شمن) لازم ہوگی اور اگر مالک مکان (موجر) نے معاملہ کے فسخ ہونے سے پہلے ہی اس خرابی کی اصلاح کر دی جس کی وجہ سے وہ عیب ختم ہو گیا تو کرایہ دار کو اب اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ فسخ کرنے کا حو سبب پیدا کیا تھا وہ اب ختم ہو گیا ہے۔ (ف) اور اگر مکان میں کوئی خرابی ہو مگر ایسی نہ ہو جس سے رہائش میں کوئی نقصان یا غلغلہ نہ ہوتا ہو تو اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے نئی خدمت کے لئے ایک غلام کرایہ پر لیا (مدزم رکھا) مگر بعد میں اس کے سر کے بال گر گئے۔ یا اس کی ایک آنکھ کی روشنی جاتی رہی مگر اس کی وجہ سے خدمت کی ادائیگی میں کوئی فرق نہ آتا ہو تو اس متاجر کو اس کے فسخ کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔

کما فی الاصحاح ورفقہ کی صغریٰ اور قیمیہ میں لکھا ہے کہ اگر گھر کی کوئی دیوار گر گئی یا اس کا کوئی کمرہ بیٹھ گیا (ٹوٹ چھوٹ گیا) تو اس کرایہ دار کو اجارہ کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ غ۔ لیکن ہذا پر یہ حکم اس صورت پر معمول ہوگا جب کہ اس دیوار یا کمرہ کے گر جانے کی وجہ سے رہائش میں غلغلہ آتا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م، معوم ہونا چاہئے کہ مالک کی عدم موجودگی میں اس کو بتائے بغیر کرایہ کو فسخ کرنا بالجماع جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ فسخ اور واپسی عیب پائے جانے کی وجہ سے ہوگی۔ جب کہ اسی ہر واپسی میں مالک کو

پہلے بتادینا بالاجماع شرط ہے۔ البتہ اگر پورا مکان ہی گر جائے تب مالک کو بتائے بغیر بھی اسے فسخ کر دینے کا اختیار ہوگا۔ لیکن جب تک اپنے اجارہ کو فسخ نہ کرے گا تب تک اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیونکہ کبھی خالی میدان سے بھی فائدہ حاصل کرنا ممکن ہوتا ہے اور شمس الائمہ سرخس نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اجارہ فسخ نہ ہوگا البتہ اس مستاجر پر جو کرایہ لازم آتا وہ لازم نہ ہوگا۔ خواہ وہ اس اجارہ کو فسخ کرے یا نہ کرے اور اگر زراعت کے لئے کوئی زمین اجارہ پر لی اور اس میں کھیتی بھی کی۔ لیکن کوئی آفت، گہائی سے وہ ضائع ہو گئی تو کہا گیا ہے کہ اس آفت کے آنے سے پہلے تک کرایہ اس کے ذمہ لازم ہوگا اور اس کے بعد کا اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

توضیح۔۔ باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا۔ لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جو رہائش کے لئے تکلیف دہ ہے۔ یا تکلیف دہ نہیں ہے۔ پھر تکلیف دہ ہونے کے باوجود اگر اس میں رہائش اختیار کر لی۔ مالک کی عدم موجودگی میں مستاجر کا فسخ کرنا۔

قال و اذا اخربت الدار وانقطع شرب الضیعة او انقطع الماء عن الریحی انفسخت الاحارة لان المعقود علیہ قد فات، وهی المنافع المخصوصة قبل القبض، فشانه فوت المبيع قبل القبض، وموت العبد المستأجر، ومن اصحابنا من قال ان العقد لا یفسخ لان المنافع قد فاتت علی وجه یتصور عودها فاشبهه الا باق فی البیع قبل القبض، وعن محمد ان الآجر لو بناها لیس للمستأجر ان یمتنع ولا للآجر وهذا تنصیب منه علی انه لم ینفسخ لکنه یفسخ ولو انقطع ماء الریحی والیت مما یتنفع به لغیر الطحس فعلیہ من الآخر بحصه لانه جزء من المعقود علیہ.

ترجمہ۔۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کرایہ کا مکان گر کر بالکل تباہ ہو گیا۔ یا کھیت کو سیراب کرنے کا پانی خشک ہو گیا۔ یا پن چکی کا پانی ختم ہو گیا تو اجارہ خود سے فسخ ہو جائے گا۔ (یہی قول امام مالک و امام شافعی و احمد کا ہے۔ ع۔) کیونکہ معقود علیہ یعنی جس چیز کا معاملہ کیا گیا تھا وہی باقی نہ رہی۔ یعنی جن مخصوص منافع کے حصول کے لئے معاملہ ہوا تھا ان کے حاصل کرنے سے پہلے ہی وہ ختم ہو گئے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے بیع ضائع ہو گئی ہو۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھاگ گیا ہو۔ لیکن ہمارے کچھ مشائخ مثلاً شیخ الاسلام اور شمس الائمہ سرخس وغیرہ نے فرمایا ہے کہ معاملہ از خود فسخ نہیں ہوگا جب تک کہ فسخ نہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ منافع اس طور سے ختم ہوئے ہیں کہ وہ دوبارہ پائے جاسکتے ہیں۔ اس لئے ان کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے غلام بھاگ جائے تو وہ معاملہ فسخ نہیں ہو جائے گا۔ بلکہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے فسخ کر دے (یا اس کے ملنے تک انتظار کرے)۔ اسی طرح یہاں بھی فسخ کا اختیار ہوگا۔ اور فسخ نہیں ہو جائے گا۔ اس کی دلیل امام محمد کی وہ روایت ہے اگر مکان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کے بعد اس کے فسخ ہونے سے پہلے مالک اس کی مرمت کر دے یا بخود اسے تب کرایہ دار کو اس کے پینے سے انکار کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح مالک دکان کو بھی اب اس کے دینے سے انکار کا حق نہ ہوگا۔ تو یہ روایت اس بات پر صریح دلالت ہے کہ عقد اجارہ از خود فسخ نہیں ہوا تھا البتہ فسخ کے لائق ہو گیا تھا۔ (ف یعنی اگر مرمت کر فسخ کرتا تب فسخ ہو جاتا۔ اور یہی قول اصح ہے۔ الکافی)

ولو انقطع الخ اور اگر پن چکی کا پانی تو ختم ہو جائے پھر بھی وہ گھر اس قابل رہے کہ پینے کے پانی کے سوا دوسرے کام اس سے نئے جاسکتے ہوں تو موجودہ گھر کی حیثیت سے اس کا کرایہ اس مستاجر سے وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ معاملہ کے وقت جتنی چیزیں شامل تھیں ان میں یہ گھر بھی تھا۔ (ف معوم ہونا چاہئے کہ اس مذکورہ مسئلہ کا استدلال اس بات سے ہے کہ اجارہ کا معاملہ از خود فسخ نہیں ہو جاتا ہے بلکہ کرایہ دار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو وہ فسخ کر دے۔ اور اگر وہ فسخ نہ کرے تو اس کا اصل مقصود اس سے اب صرف پن چکی نہیں بلکہ وہ گھر بھی ہوگا۔ اور متعینہ کرایہ ان دونوں کاموں کے درمیان تقسیم کر کے

صرف مکان کا کرایہ ادا کرے گا۔ اور اگر انی عرصہ میں چکی کے مالک نے پانی کی کمی کی یا نہ ہونے کی شکایت دور کر دی یعنی پانی کا حسب سابق انتظام کر دیا تب اسے فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ مکان کے بارے میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ حکم کشتی کے مسئلہ میں نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر کرایہ کی کشتی کے تختے ٹوٹ پھوٹ گئے بعد میں مالک نے اسے درست کر دیا اور کشتی قابل استعمال بنادی تب بھی وہ اس کرایہ دار کو پانی رسنے پر مجبور نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ اس کے تختوں کو دوبارہ جوڑ کر کشتی بنادینے سے اب یہ دوسری نئی کشتی مانی جائے گی یعنی یہ وہ پہلی کشتی باقی نہیں رہی۔ اسی بناء پر اگر کشتی کے تختے غصب کر کے ان کی کشتی بنالے تو تختوں کے مالک کا حق اس سے ختم ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر کوئی کسی کے گھر کے میدان میں اپنا گھر بنالے تو اس زمین کے مالک کا حق نہیں بدلتا ہے۔ اگر پن چکی کا پانی اتنا گھٹ جائے جس سے اس چکی کا بڑا نقصان ہو جائے تو اس کے کرایہ دار کو فسخ کرنے کا اختیار رہ جائے گا ورنہ نہیں قدوری نے بڑے نقصان یا نقصان فحش کا اندازہ یہ بتایا ہے کہ چکی کی پانی عموماً جتنی ہوتی ہے اگر اس کے نصف سے بھی پانی کے پیسے کم ہیں تو اسے نقصان فحش کہا جائے گا اور خلد صہ میں ناٹھی سے یہ روایت ہے کہ چکی پہلے جتنا آٹا چستی تھی اگر اس کے نصف سے کم پیسے ملیں اس مت جر کو اجارہ واپس کر دینے کا اختیار ہوگا خواصہ میں کہا ہے کہ یہ روایت قدوری کے مخالف ہے۔ اور اگر اس مت جر نے اجارہ واپس نہیں کیا بلکہ چکی سے پانی کا کام شروع کر دیا تو اس عمل سے اس کی رضامندی ظاہر ہوگی۔ لہذا اس کے بعد واپس نہیں کر سکے گا اور اگر خدمت کے لئے کسی غلام کو اجارہ پر لیا مگر وہ بیمار ہو گیا تو اس کا حکم بھی پن چکی جیسا حکم ہوگا چکی کے دوپٹوں میں اگر ایک ٹوٹ جائے تو یہ عذر میں شمار ہوگا اس سے اجارہ کو فسخ کیا جاسکتا ہے پھر اگر چکی کے مالک نے اجارہ کے فسخ ہونے سے پہلے ہی خرابی دور کر دی تو فسخ کا اختیار ختم ہو جائے گا اگر ان دونوں کے درمیان مدت کے بارے میں اختلاف ہوا کہ مثلاً مالک نے کہا کہ صرف ایک مہینہ پانی نہیں تھا لیکن کرایہ دار نے کہا کہ دو مہینے تک چکی بند رہی اور پانی نہیں تھا۔ تو اسی کرایہ دار کا قول مقبول ہوگا۔ کیونکہ وہ اس خرابی کی وجہ سے دو مہینوں کے کرایہ کے دینے کا منکر ہو رہا ہے اور منکر ہی کی بات مقبول ہوتی ہے۔

توضیح۔ اگر کرایہ کا مکان گر کر برباد ہو جائے۔ یا کھیت میں ڈالاجانے والا پانی خشک ہو جائے یا پن چکی کا پانی ختم ہو جائے۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھگ جائے۔ اگر پن چکی گھر کا پانی تو خشک ہو جائے پھر بھی وہ گھر دوسرے کام میں آنے کے قابل باقی ہو۔ اگر کشتی کے تختے ٹوٹ گئے مگر مالک نے تختے جوڑ کر کشتی درست کرادی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔

دلائل

قال و ادا مات احد المتعاقدين وقد عقد الاجارة لنفسه افسخت الاجارة، لانه لو بقى العقد تصوير المصلحة المملوكة له، او الاجرة المملوكة له لغیر العاقد مستحقة بالعقد، لانه يستقل بالموت الى الوارث، وذلك لا يحوز، وان عقدها لغيره لم تنفسح مثل الوكيل والوصی والمتولى في الوقف لانعدام ما اشرنا اليه من المعنى

ترجمہ۔ قدوری نے کہا ہے کہ اگر اجارہ کے معاملہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور معاملہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہو یعنی کسی دوسرے کی طرف سے وکالت نہ کی ہو تو مرنے سے ہی اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ (چنانچہ امام شافعی و مالک و احمد و احناف و ثوری و لیث رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع) کیونکہ اصولی طور سے مرنے والے کی ساری ملکیت اس کے اختیار سے نکل کر اس کے ورثہ کی ملکیت میں منتقل ہو چکی ہے۔ اب اگر اس اجارہ کو منسوخ یا باطل قرار نہ دیا جائے تو اس کی وجہ سے اگر

مرنے والا مستاجر ہے تو اس کے نفع کا مستحق اور اگر مرنے والا مالک ہے تو اس کی منفعت مسمو کہ کا مستحق وہ شخص ہو جائے جو حقیقت میں موعہ کرنے والا نہیں ہے یعنی اس کے ورثہ۔ اور اس کے حق کا منتقل ہونا جائز نہیں ہے۔ (ف) یعنی وارث جو حقیقت میں عقد اجارہ کرنے والا نہیں ہے وہ چیز کے نفع کا چیز کی ملکیت کا مالک ہو جائے۔

وان عقد ھا الخ اور اجارہ کا معاملہ کرنے والے نے یہ معاملہ اپنے لئے نہیں بلکہ کسی دوسرے کے لئے بطور وکیل یا وصی یا کسی وقف کے متولی کے کیا ہو تو اس کے مرنے سے اجارہ ختم نہ ہو گا۔ کیونکہ جو وجہ ہم نے بیان کی ہے وہ اس صورت میں نہیں پائی جاتی ہے۔ (ف) یعنی اس عائد کے مرنے کی وجہ سے اس کا حق اس کے ورثہ کو منتقل نہیں ہو گا۔ اس طرح سے کہ وہ وارث عقد کے بغیر بھی مال کے نفع کا یا مال کی اجرت کا مستحق ہو جاتے۔ کیونکہ اس صورت میں عقد کرنے والا خود ہی دوسرے شخص کا نائب تھا۔ ہذا اس کے مرنے سے معاملہ میں کوئی نقصان نہیں آئے گا۔ کیونکہ اجارہ کی ملکیت کا یا نفع کا جو اصلی مالک ہے وہ اب بھی موجود ہے۔

چند مسائل

(۱) اگر کسی نے کسی کا جانور کرایہ پر یہ وہ اس کے ساتھ راستہ میں تھا کہ جانور کا مالک مر گیا تو یہ اجارہ ختم نہ ہو گا اور اس کرایہ دار کو یہ اختیار ہو گا کہ جہاں تک اسے لے جانے کا معاملہ طے کر رکھ تھا وہاں تک سوار ہو کر چلا جائے۔ اور جو اجرت طے ہو چکی ہے وہی ادا کرے۔ اس طرح گزشتہ قاعدہ سے یہ ایک ضرورت کی وجہ سے استثناء سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس درمیانی میدان اور سفر میں نہ تو دوسرا کوئی جانور مل سکتا ہے اور نہ ہی قاضی جس کے پاس چاکر صورت حال بیان کی جاسکے۔ اسی بناء پر کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر اس جگہ پر دوسرا کوئی جانور مل سکتا ہو یا اس کا انتظام ہو سکتا ہو تو پہلا اجارہ منسوخ ہو جائے گا۔ اس طرح اگر وہاں پر کوئی قاضی موجود ہو تو بھی اجارہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اب مجبوری باقی نہیں رہی ہے۔ المبسوط۔ والذخیرہ۔ (۲) اگر فریقین (عائدین) میں سے کسی ایک کو جنون مطلق ہو گیا تو اجارہ ختم نہیں ہو گا۔ الخلاصہ۔

(۳) اگر بچہ کے باپ نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کسی عورت کو عوض کے ساتھ مقرر کر دیا تو اس باپ کے مرنے سے اجارہ ختم نہیں ہو گا۔ (۴) اگر مدت متعینہ ختم ہونے سے پہلے ہی وہ دودھ ماں مر گئی یا وہ بچہ مر گیا تب اجارہ ختم ہو جائے گا۔ اس کے لئے گزشتہ دنوں کی اجرت طے شدہ حساب سے لازم ہوگی۔ (۵) اگر وقف کرنے والے نے خود ہی زمین یا مکان اجارہ پر لگایا پھر مدت مقررہ کے اندر ہی وہ مر گیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجارہ باطل ہو جائے۔ اس قول کو شیخ ابو بکر اسحاق نے پسند کیا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ یہ اجارہ باطل نہ ہو۔ الذخیرہ

توضیح:- اگر عقد اجارہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور اس نے خود اپنے لئے یہ معاملہ طے کیا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے وکیل یا وصی یا متولی ہو۔ کسی نے کسی کا جانور اجارہ پر لیا وہ اسے لے کر راستہ میں چارہا تھا کہ جانور کا مالک مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ویصح شرط الخيار فی الاجارة، وقال الشافعی لا یصح لان المستاجر لا یمکھ رد المعقود علیہ بکمالہ لو کان الخيار لہ لقوات بعضہ، ولو کاد للمواجر فلا یمکھ التسلیم ایضا علی الکمال وکل ذلك یمنع الخيار، ولنا انه عقد معاملة لا یمستحق القبض فیہ فی المجلس فحاز اشتراط الخيار فیہ کالبيع والجامع بینہما دفع الحاجة، وفوات بعض المعقود علیہ فی الاجارة لا یمنع الرد بخيار العیب، فکذا بخيار الشرط بخلاف

البيع، وهذا لان رد الكل ممكن في البيع دون الاحارة فيشترط فيه دونها ولهذا يجبر المستاجر على القبض اذا سلم المواجه بعد مضي بعض المدة.

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ میں شرط خیار رکھنا صحیح ہے۔ (ف اور مدت اجارہ اس شرط خیار کے ختم ہونے کے بعد سے شروع ہوگی۔ امام احمدؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔ اس شرط کی صورت یہ ہوگی کہ میں نے یہ مکان چار درہم ماہوار کے حسب سے اس شرط پر لیا کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا۔ م۔) وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ خیار شرط رکھنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے قبول نہ کرنے کی صورت میں نہ تو کرایہ دار اس وقت تک کے تمام معقودہ عیب کو واپس کر سکے گا کیونکہ اس عرصہ کا معقودہ علیہ یا منافع ختم ہو چکے ہیں۔ یعنی اگر خیار ثابت ہو جائے تو مدت خیار کے اندر جو منافع ہو سکتے تھے وہ سب اس طرح ضائع ہو گئے کہ ان کو اب واپس کرنا ممکن نہ رہا حالانکہ ایسی صورت میں سارا معقودہ علیہ واپس کر دینا ہوتا ہے اور اگر مالک نے اپنے لئے خیار رکھا ہو تو وہ بھی تمام معقودہ علیہ اس کرایہ دار کو سپرد نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی مدت خیار میں کچھ منافع ختم ہو گئے ہیں۔ تو گویا کسی بیع کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی اس کے کچھ حصے ضائع ہو گئے ہیں اور یہ دونوں صورتیں ہی ثبوت خیار کے لئے مانگی ہیں۔ ولنا انه عقد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اجارہ کا معاملہ معاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے۔ یعنی یہ نکاح کے مانند نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں مالی معاوضہ ہوتا ہے جس میں مجلس کے اندر ہی قبضہ کرنا واجب نہیں ہوتا ہے۔ یعنی یہ اجارہ بیع صرف اور بیع سلم کے مانند بھی نہیں ہے۔ اس بناء پر اس میں مجلس کے اندر قبضہ کر لینا شرط نہیں ہے۔ لہذا اس میں خیار شرط رکھنا جائز ہوگا جیسا کہ بیع میں شرط خیار رکھنا جائز ہے اور بیع پر اس کو قیاس کرنے کی علت مشترکہ یہ ہے کہ ضرورت مندوں کی ضرورت پوری ہو۔ یعنی فیصلہ کرنے سے پہلے اس میں دو تین دنوں تک غور و خوض کر لینا تاکہ بعد میں کسی کو نقصان نہ ہو۔ پھر اجارہ میں جس طرح خیار عیب کی وجہ سے بعد میں واپس کرنے کی صورت میں بالاتفاق واپس کرنا جائز ہوتا ہے حالانکہ اس میں کچھ معقودہ علیہ ضائع ہو جاتا ہے اسی طرح اس میں خیار شرط کی وجہ سے بھی واپس کیا جاسکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ بیع اور اجارہ میں فرق ہے ان دونوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں کل بیع کو واپس کرنا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اجارہ کی صورت میں پورے کو واپس کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے بیع میں تمام بیع کی واپسی کی شرط کی جاتی ہے۔ اور اجارہ میں کل کی واپسی کی شرط نہیں کی جاتی ہے۔ اسی بناء پر مالک اگر کچھ مدت گزرنے کے بعد اجارہ کی چیز حوالہ کرنا چاہے تو کرایہ دار کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا۔ (ف) دونوں میں فرق کرنے کا راز اصل میں یہ ہے واللہ اعلم بالصواب کہ اگر بیع میں سے کچھ فوت ہو تو وہ اصل مال سے ہوگا جب کہ کرایہ میں اگر کچھ فوت ہو تو وہ اصل سے نہیں بلکہ نفع سے فوت ہوگا۔ وہ بھی دوسرے دن حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلاً: اگر غلام سے کچھ کتبت کا کام لینا ہو اور وہ اگر آج نہ ہو سکے تو کل یا جس دن چاہے اسی دن وہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس کا ایک ہاتھ کٹ جائے تو اس کی جگہ اس جیسا دوسرا نہیں ہو سکتا ہے۔ فاحفظ۔ م۔)

توضیح:- اجارہ میں شرط خیار رکھنا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال نمہ۔ دلائل

قال و تفسخ الاجارة بالاعذار عندنا، وقال الشافعي لا تفسخ الا بالعيب، لان المنافع عنده بمنزلة الاعيان حتى يجور العقد عليها فاشبه البيع، ولنا ان المنافع غير مقبوضة وهي المعقودة عليها، فصار العذر في الاجارة كالعيب قبل القبض في البيع فتفسخ به اذ المعنى يجمعها وهو عجز العاقد عن المضى في موجهه الا بتحمل ضرر زائد لم يستحق به وهذا هو معنى العذر عندنا، وهو كمن استاجر حداذا ليقطع ضرره لوجع به فسكن الوجع او استاجر طبخا ليطبخ له طعام الوليمة فاختلفت منه تفسخ الاجارة لان في المضى عليه الزام ضرر زائد لم يستحق بالعقد.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عذروں کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف عیب ہی کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہے۔ ان شوافع کی دلیل یہ ہے کہ چیزوں کے منافع ان ہی چیزوں کے حکم میں ہوتے ہیں۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک منافع پر بھی عقد ہو سکتا ہے۔ اس لئے اجارہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔ (ف چنانچہ جیسے کسی بیع کو کسی عیب کے بغیر واپس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح منافع بھی عیب کے بغیر واپس نہیں کئے جاسکتے ہیں اور امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا یہی قول بھی ہے۔

ولنا ان المنافع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع پر قبضہ نہیں ہوتا ہے یعنی اس چیز پر قبضہ کرنے کے بعد بھی قبل استعمال ان کے منافع حاصل نہیں کئے جاتے ہیں۔ جب کہ معاملہ تو ان ہی پر کیا جاتا ہے۔ اس لئے اجارہ کی صورت میں عذر کی صورت ایسی ہو گئی جیسے بیع کے معاملہ میں بیع پر قبضہ سے پہلے ہی عیب ہو۔ لہذا عذر کی وجہ سے اجارہ کا معاملہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جس سبب سے فسخ کرنا جائز ہوتا ہے وہ بیع اور اجارہ دونوں ہی میں پایا جاتا ہے۔ وہ سبب یہ ہے کہ معاملہ کرنے والا معاملہ کے تقاضا کے موافق صرف اس طرح برتاؤ کر سکتا ہے کہ وہ کچھ اور بھی ایسا نقصان برداشت کرے جو معاملہ کرنے کی وجہ سے لازم نہ ہوا ہو۔ اور ہمارے نزدیک عذر کے یہی معنی ہیں۔ (ف یعنی اجارہ کا معاملہ کر لینے کی وجہ سے موجد یا مستاجر (مالک یا کرایہ دار) کو کچھ ایسا نقصان برداشت کرنا پڑے جو اس معاملہ کے طے کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا تھا۔ اسی کو عذر مانا گیا ہے اور اسی کے پائے جانے کے بعد اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور قاضی شریع کے نزدیک کسی عذر کے بغیر بھی فسخ کیا جاسکتا ہے۔ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ (ع۔ م۔)

وہو کمں استلجو الخ اور عذر کی وجہ سے اجارہ کے فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک لوہار (یادانتوں کے ڈاکٹر) سے اس کی اجرت طے کرتے ہوئے کہا گیا کہ میری اس داڑھ میں سخت تکلیف ہو رہی ہے تم اسے اکھیڑ دو۔ لیکن ذرا دیر بعد ہی وہ دردناخ خود ختم ہو گیا۔ تو ایسی صورت میں لامحالہ اس اجارہ کو فسخ کرنا ہی ہو گا۔ یا جیسے کسی نے اپنے نکاح کے بعد ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے کسی باورچی سے اجرت پر معاملہ طے کر لیا مگر اس کے پکانے سے پہلے ہی اس کی منکوحہ نے اس سے خلع لے لیا تو اب ولیمہ کا کھانا ختم ہو گیا اس لئے اس اجارہ کو بھی اس نے فسخ کر دیا۔ اب اگر وہ اجارہ کو ختم نہ کرے بلکہ اسے باقی رکھے تو اسے ضرورت سے زائد بلا وجہ نقصان برداشت کرنا پڑے گا۔ حالانکہ اجارہ میں ایسی کوئی بات لازم نہیں ہوئی تھی۔

توضیح :- کیا معاملہ اجارہ طے ہو جانے کے بعد اسے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ تو کن صورتوں

میں۔ عذر کی تعریف۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

عذر۔ موجد یا مستاجر میں سے کسی کو بھی عقد اجارہ میں ایسا فاضل نقصان برداشت کرنا جو اس عقد کی وجہ سے پہلے سے لازم نہ ہوا ہو۔

وكذا من استاجر ذكنا في السوق ليتجر فيه فذهب ماله وكذا اذا آجر دكانا او دارا لم افلس ولم يمتد ديون لا يقدر على قضائها الا بضمن ما آجر فسخ القاضى العقد وباغها في الدين لان في الجرى على موجب العقد الزام ضرر زائد لم يستحق بالعقد، وهو الحبس، لانه قد لا يصدق على عدم مال آخر، ثم قوله فسخ القاضى العقد اشارة الى انه يقتصر الى قضاء القاضى في النقص، وهكذا ذكر في الزيادات في علر الدين، وقال في الجامع الصغير وكل ما ذكرنا انه عذر فان الاجارة فيه تنقض، وهذا يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضى، ووجهه ان هذا بمنزلة العيب قبل القبض في المبيع على مامر، فينفرد العاقد بالفسخ، ووجه الاول انه فصل مجتهد فيه فلا بد من الزام القاضى، ومنهم من وفق فقال ان كان العذر ظاهرا لا يحتاج الى القضاء وان

کان غیر ظاہر کالذین یحتاج الی القضاء لظہور العذر۔

ترجمہ۔ اسی طرح س کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے بازار میں ایک دوکان کرایہ پر لی تاکہ اس میں کاروبار کرے لیکن بد قسمتی سے س کی کل پونجی ضائع ہو گئی یا لٹ گئی۔ تو وہ اس بات پر یقیناً مجبور ہو جائے گا کہ اس اجارہ کو فسخ کر دے۔ اور مالک کی مجبوری کی صورت یہ ہوگی کہ اس نے اپنی دوکان یا اپنا مکان کرایہ پر لگا یا بعد میں وہ حادثاتی طور پر وہ فقیر اور قلاش ہو گیا جس سے وہ بہت زیادہ مقروض بھی ہو گیا۔ اور اس کے لئے اس بات کے علاوہ کوئی چارہ نہ رہا کہ اجارہ پر دی ہوئی دوکان یا دیئے ہوئے مکان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے لوگوں کے قرضے ادا کر کے سبکدوش ہو۔ تو یہ عذر صحیح ہو گا۔ اسی لئے قاضی اس اجارہ کو فسخ کرتے ہوئے اس مکان یا دوکان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے قرضے ادا کر دے۔ لان فی الحری الخ کیونکہ ایسی تباہی کے باوجود اگر عقد اجارہ کو باقی رکھ جائے تو احوالہ اسے ایک زبردست نقصان اٹھانا پڑے گا حالانکہ اجارہ کرنے سے اس نقصان کا اٹھانا لازم نہیں ہوتا تھا۔ وہ اس طرح کہ س کے قرض خواہ قاضی کے پاس اپنے حقوق کا مطالبہ کریں گے اور وہ قاضی اس کی وصولی کے لئے اسے قید خانہ میں ڈال دے گا۔ بشرطیکہ اس کے پاس اس دوکان یا مکان کے علاوہ دوسرا مال بھی موجود ہو۔ کیونکہ دوسرا مال نہ ہونے کی صورت میں کبھی اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے۔ پھر متن میں اس جملہ کے کہنے سے کہ وہ قاضی عقد اجارہ فسخ کرے گا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عقد اجارہ کو ختم کرنے میں قاضی کے حکم کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ چنانچہ زیادات میں قرضہ کے عذر کے بارہ میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے۔ (ف) شمس المائتہ سرخس نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ ع۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہم نے جن باتوں کے بارے میں کہا ہے کہ یہ عذر میں شمار ہے تو ان باتوں میں جوارہ فسخ ہو جائے گا۔ پس جامع صغیر کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اس عذر کی مثال ایسی ہے جیسے کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے عیب پیدا ہو جائے کہ اس وقت خریدار خود بھی معاملہ کو فسخ کر سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے (کہ اجارہ میں عذر کا حکم مبیع میں عیب پیدا ہو جانے کے جیسا ہے) اور قول اول (یعنی زیادات کی عبارت) کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس طرح سے کہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک چونکہ اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہو گئی کہ قاضی اپنے اختیار اور اپنے حکم سے اس کے فسخ کو لازم کر دے۔ اور کچھ مشائخ نے ان دونوں اقوال کے درمیان اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ اگر کوئی عذر ظاہر ہو رہا ہو اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر عذر ظاہر نہ ہو جیسے مقروض ہونا تو اس صورت میں اس عذر کو ظاہر کرنے کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت ہوگی۔ (ف) شیخ محبوبی اور قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی فیصلہ صحیح ہے۔ ع۔

مسئلہ۔ اگر کرایہ دار کرایہ کے گھر میں شراب خوری یا سود خوری یا زنا کاری یا نوٹے بازی کا کاروبار کرنے لگے اور یہ ظاہر ہو جائے تو سے قاضی کی طرف نیک چلنی کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن خود مکان کا مالک یا اس کے پڑوسی اور محلہ والے اس کو اس گھر سے نہیں نکال سکتے ہیں۔ اور یہ حکم فسخ اجارہ کا عذر شمار نہیں ہوا۔ اس بات پر چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔ اور جواہر الما لکیہ میں لکھا ہوا ہے کہ اگر بدشہ وقت کی رائے ہو تو وہ اسے نکال دے۔ م۔ ع۔ الذخیرہ

توضیح۔ ایک شخص نے بازار میں ایک دوکان کاروبار کے لئے کرایہ پر لی۔ لیکن اتفاقاً اس کی کل پونجی ضائع ہو گئی۔ یا مالک مکان نے اپنا مکان کرایہ پر لگایا اور وہ بھی کسی طرح بالکل قلاش ہو کر بہت زیادہ مقروض ہو گیا۔ تو کیا یہ دونوں معذور سمجھے جائیں گے۔ کیا فسخ اجارہ کے لئے قاضی کا حکم ہونا بھی ضروری ہو گا۔ اگر کرایہ دار اپنے اجارہ کے مکان میں شراب

خواری، زنا کاری وغیرہ فحش کام کرنے لگے تو مالک مکان اسے خالی کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔ اقوال مشائخ۔ حکم۔ دلائل

ومن استاجر دابة ليسافر عليه ثم بدا له من السفر فهو عذر لانه لو مضى على موجب العقد يلزمه ضرر زائد لانه ربما يلزمه للحج فذهب وقته او لطلب غريمه فحضر او للتجارة فافتقر، وان بدا للمكاري فليس ذلك بعذر، لانه يمكنه ان يقعد ويبحث الدواب على يد تلميذه او اجيره ولو مرض المواجه فقعد فكذا الجواب على رواية الاصل، وذكر الكرخي انه عذر لانه لا يعرى عن ضرر فيدفع عنه عند الضرورة دون الاختيار ومن آخر عبده ثم باعه فليس بعذر لانه لا يلزمه الضرر بالمضى على موجب العقد، وانما يفوته الاسترباح وانه امر زائد ترجمہ :- کسی نے سفر میں جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا۔ مگر کسی وجہ سے سفر سے اس کا خیال بدل گیا۔ یعنی نہ جانے کا ہی فیصلہ کر لیا تو یہ بات بھی عذر میں شمار ہوگی۔ کیونکہ اگر وہ نہ چاہنے کے باوجود اپنا سفر باقی رکھے تو ہو سکتا ہے کہ اسے کوئی بہت بڑا نقصان اٹھانا پڑے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حج کو جانے کا ارادہ کئے ہوئے ہو مگر اب تاخیر ہو جانے سے موسم ختم ہو گیا۔ یا وہ اپنے قرض دار کی تلاش میں جانا چاہتا ہو کہ وہ خود ہی آگیا۔ یا کاروبار کے لئے جانا چاہتا ہو کہ اس کی ساری پونجی ضائع ہو گئی۔

وان بدا للمكاري النخ اور اگر جانور کو کرایہ پر لگا دینے کے باوجود خود مالک کے ساتھ کوئی مجبوری یا رکاوٹ لگ گئی تو یہ بات اس کے عذر میں شمار نہ ہوگی۔ کیونکہ اگرچہ وہ خود جانور کو سفر میں لے جانے سے معذور ہو گیا ہو لیکن اس کے لئے یہ تو ممکن ہو گا کہ اپنے عوض اپنے بیٹے یا اور کسی کو لے جانے کے لئے کہہ دے۔ ولو مرض المواجه النخ اور اگر کرایہ پر دینے والا مالک خود بیمار ہو گیا اور بیٹھ گیا تو بھی مبسوط کی روایت کے مطابق یہی حکم ہے اور کرکئی نے کہا ہے کہ یہ عذر ہے۔ کیونکہ یہ بھی نقصان سے خالی نہیں ہے۔ لہذا مجبوری کی بناء پر اس کے ذمہ سے یہ نقصان دور کیا جائے گا اور اگر اسے کچھ اختیار ہو تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

ومن آجر عبده النخ اگر کسی نے اپنا غلام اجارہ پر دیا پھر اسے فروخت کر دیا تو اسے عذر نہیں مانا جائے گا۔ یعنی بالاتفاق اس کے فروخت کرنے سے اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقد اجارہ کے تقاضا کے مطابق عقد کو باقی رکھنے میں اس کا کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ صرف اتنا لازم آتا ہے کہ وہ فوری طور سے اس کی پوری قیمت وصول نہیں کر سکتا ہے جب کہ مدت اجارہ کے ختم ہو جانے پر تو اسے فروخت کر سکتا ہے اور یہ ایک زائد بات ہے۔ (ف پھر اس مسئلہ میں روایتوں میں اختلاف ہے کہ اس غلام کو اس حالت میں بیچنا جائز ہے یا نہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرحی نے کہا ہے کہ صحیح روایت یہ ہے کہ اس کرایہ دار کا حق اس پر باقی رہنے تک بیچنے کا حق موقوف رہے گا۔ اور وہ کرایہ دار اس فروخت کو باطل نہیں کر سکتا ہے۔ چنانچہ صدر الشہید کا اسی قول کی طرف رجحان ہے۔ اسی لئے اس سوال کے جواب میں مفتی یہ لکھے کہ کرایہ دار کا لحاظ کرتے ہوئے یہ بیچ جائز نہیں ہے۔ م۔ ع۔ اور اگر مالک خود اسی کرایہ دار کے ہاتھ ہی فروخت کرے تو بالاتفاق جائز ہوتا چاہئے۔ اور ابھی اجارہ کے مسئلہ میں جو حکم بیان کیا گیا ہے رہن کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کوفہ وغیرہ میں دستور یہی ہے کہ درزی وغیرہ خود کپڑا خرید کر خود ہی کرنا وغیرہ ہی کر فروخت کیا کرتے تھے۔

توضیح :- کسی نے سفر میں جانے کے لئے کرایہ پر جانور لیا مگر کسی مجبوری سے خیال بدل دیا۔ اور اگر جانور کے مالک کو جانور کرایہ پر دینے کے بعد کوئی مجبوری لاحق ہو گئی۔ کسی نے اپنا غلام کسی کے پاس اجارہ میں دیا پھر غلام کو بیچ دیا۔ تو مذکورہ باتیں فسخ اجارہ کے لئے عذر

میں داخل ہیں یا نہیں اور ایسے غلام کو بیچنا صحیح ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال
ائمہ۔ دلائل

قال و اذا استأجر الخياط غلاما فافلس وترك العمل فهو عذر لانه يلزم الضرر بالمضي على موجب العقد لغوات مقصوده، وهو رأس ماله، وتاويل المسألة خياط يعمل لنفسه اما الذي يخيط باجر فرأس ماله الخيط والمخيط والمقراض فلا يتحقق الافلاس فيه، وان اراد ترك الخياطة وان يعمل في الصرف فهو ليس بعذر لانه يمكنه ان يقعد الغلام للخياطة في ناحية وهو يعمل في الصرف في ناحية وهذا بخلاف ما اذا استأجر دكانا للخياطة فاراد ان يتركها ويستعمل بعمل آخر حيث جعله عذرا ذكره في الاصل لان الواحد لا يمكنه الجمع بين العملين، اما ههما العامل شخصان فامكنهما، ومن استأجر غلاما لخدمه في المصر، ثم سافر فهو عذر، لانه لا يعرى عن الزام ضرر زائد لان خدمة السفر اشق وفي المصع من السفر ضرر وكل ذلك لم يستحق بالعقد، فيكون عذرا، وكذا اذا اطلق لما مر انه يتقيد بالحصر، بخلاف ما اذا آجر عقارا ثم سافر لانه لا ضرر اذ المستأجر يمكنه استيفاء المنفعة من المعقود عليه بعد غيبته حتى لو اراد المستأجر السفر فهو عذر لما فيه من المنع من السفر او الرام الاجر بدون السكنى وذلك ضرر

ترجمہ۔ تدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی درزی نے اپنی سلائی کی ضرورت کے لئے ایک لڑکے کو اجرت پر رکھا۔ بعد میں وہ مفلس ہو گیا۔ اس وجہ سے اس نے اپنے پیشہ کو ترک کر دیا تو یہ عذر ہو گا۔ مثلاً اس لڑکے کو سالانہ چالیس درہم پر رکھا تھا۔ پھر اپنا کام چھوڑ دیا تو اس عذر کی وجہ سے اجارہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر وہ اپنی بات پر قائم رہے تو اس کا نقصان بڑھ جائے گا۔ اس لئے کہ جس مقصد سے اس نے لڑکے کو رکھا تھا وہ فوت ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس کی اصل پونجی ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس مسئلہ کی اصل صورت یہ فرض کی جائے گی کہ وہ درزی ایسا ہو جو خود اپنا کاروبار کرتا ہو یعنی کپڑے کے تھان خرید کر اپنی پسند کے مطابق کرتے وغیرہ تیار کر کے سلع ہوئے کپڑے فروخت کرتا ہو۔ اس لئے کہ ایسا درزی جو لوگوں کے کپڑے کر اجرت پر صرف سلائی کا کام کرتا ہو تو اس کے لئے کسی بڑی پونجی کی ضرورت نہیں ہوگی ہے اس کے لئے تو دھاگہ سوئی قینچی جیسی چند معمولی چیزوں کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے۔ ایسے درزی کے بارے میں مفلس ہونے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اراد الخ اور اگر درزی نے اپنے پرانے پیشہ کو چھوڑ کر دوسرا نیا پیشہ مثلاً سناری یا صرانی اختیار کرنا چاہتا ہو تو یہ خیال اس کے لئے عذر نہیں ہو گا اور وہ اس لڑکے کے اجارہ کو باطل نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ وہ درزی یہ کام بھی کر سکتا ہے اپنی دکان میں اپنا پیشہ کرتے ہوئے دکان کے ایک کنارہ میں اس لڑکے کو بٹھا کر اس سے سلائی کے پیشہ کو باقی رکھ سکتا ہے۔

وهذا بخلاف ما الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ پہلے اس نے سلائی کے لئے کرایہ کی ایک دکان لی۔ پھر سلائی کا کام چھوڑ دیا۔ پھر دوسرا کام کرنا چاہا تو امام محمد نے اس کو اجارہ کے قح کر دینے کے لئے عذر تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ کتاب مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شخص بیک وقت دو کاموں کو جمع نہیں کر سکتا ہے۔ مگر یہاں تو کام کرنے والے دو آدمی ہیں جو اپنا اپنا کام کر سکتے ہیں۔ ومن استأجر غلاما المح اگر ایک شخص نے ایک شخص کو ملازم رکھا تاکہ وہ اسی شہر میں رہتے ہوئے اس سے کام لے گا۔ لیکن اسے اچانک سفر میں جانا پڑ گیا تو یہ سفر اس اجارہ کو قح کرنے کے لئے عذر مقبول ہو گا۔ کیونکہ اس اجارہ کو باقی رکھنے میں اس شخص کو ضرورت سے زائد نقصان پہنچانا ہو گا۔ کیونکہ سفر کی خدمت حضر کی خدمت سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے۔ اور اسے سفر میں جانے سے منع کرنا بھی اس کے حق میں نقصان دہ ہے۔ اور زیادہ خدمت لینا یا سفر سے روکنا دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات ایسی ہے جو اجارہ کے عمل میں داخل ہونے کے لائق نہیں ہے۔ لہذا یہ سفر

فتح اجارہ کے لئے عذر ہوگا۔

و کذا اذا اطلق الخ اسی طرح اجارہ کا معاملہ کرتے وقت خدمت کو مطلق رکھ ہو یعنی اس طرح کہا ہو کہ میں اسے اجارہ اپنی خدمت کے لئے لیتا ہوں۔ یہ کہ سفر یا حضر میں سے کسی غفلت سے مقید نہیں کیا تو بھی سفر کی حالت میں اجارہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات پہلے بتلائی جا چکی ہے کہ اگرچہ اجارہ مطلق رکھا گیا ہو حضر یا مقامی خدمت لینے سے مقید رہتا ہے یعنی پہلے ہی سفر میں لے جانے کی شرط لگائے بغیر اسے سفر میں نہیں لے جاسکتا ہے۔ یہ حکم ایسی صورت کے برخلاف ہے۔ کہ اس نے اپنا مکان اجارہ پر دیا پھر سفر میں جانا پڑ گیا تو یہ اجارہ فتح نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے باقی رکھنے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ کیونکہ کرایہ دینے والے (مالک مکان) کے موجود نہ رہنے کے باوجود اس مکان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ البتہ اگر وہ کرایہ دار خود ہی سفر میں جانا چاہے تو یہ عذر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس اجارہ کو باقی رکھنے سے سفر سے روکنا لازم آتا ہے۔ یا رہائش اختیار کئے بغیر ہی اس کا کرایہ بھرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ نقصان دہ ہے

توضیح:- اگر ایک درزی نے اپنی دوکان میں کام کرنے کے لئے ایک اور شخص کو سالانہ اجرت پر ملازم رکھا۔ مگر کسی بناء پر وہ بالکل فقیر بن گیا یا اس نے اپنے موجودہ پیشہ کو چھوڑ کر نیا پیشہ اپنانے کا ارادہ کیا ایک شخص نے ایک آدمی کو اسی رہائشی شہر میں کام کرنے کے لئے ملازم رکھا مگر اسے سفر میں جانا پڑ گیا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

مسائل منثورہ

قال ومن استاجر ارضا او استعارها فاحرق الحصائد فاحترق شیی فی ارض اخری فلا ضمان علیہ لانه غیر متعد فی هذا التسیب فاشبه حافر البیر فی دار نفسه، وقیل هذا اذا كانت الریاح هادنة ثم تغیرت اما اذا كانت مضطربة یضمن لان موقد النار یعلم انها لا تستقر فی ارضه۔ ترجمہ - متفرق مسائل کا بیان۔

قال ومن استاجر الخ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ پر یا عاریہ بن لی۔ پھر اس کی صفائی کرتے ہوئے اس کے کوزہ کرکٹ میں آگ لگادی۔ جس سے پڑوس کی زمین کا کچھ کھلیان وغیرہ جل گیا۔ تو یہ شخص اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس شخص نے ان پکڑوں میں آگ لگا کر کسی پر زید دتی و ظلم نہیں کیا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی نے اپنی زمین یا گھر میں ایک کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے کسی کے ساتھ کوئی زیادتی نہیں کی ہے شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ آگ لگاتے وقت ہواڑ کی ہوئی تھی بعد میں ہوا تیز ہو گئی اور اگر پہلے سے ہی ہوا چل رہی ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ ایسی حالت میں ہر شخص یہ جانتا ہے کہ آگ کسی ایک ہی جگہ نہیں رہتی ہے بلکہ پھیل جاتی ہے۔

(ف) یہ حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھ دیا۔ پھر اتفاق سے ہوا کا جھونکا اسے اڑا کر لے گیا جس سے دوسرے شخص کا کچھ مال جل گیا۔ تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ انگارہ کو جس حالت میں رکھا گیا تھا اس حالت پر نہیں رہا۔ اسی طرح اگر کسی جگہ کوئی پتھر رکھ ہو اور کسی وجہ سے اس سے کسی کو نقصان ہو جائے تو اس کا بھی حکم ہوگا۔ کما فی الاجناس۔ اگر کسی نے اپنے کھیت میں پانی دیا۔ اور وہ پانی کسی جگہ سے پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا کچھ نقصان ہو گیا تو دیکھ جائے کہ ظاہری حالت اس وقت ایسی ہو جس سے اسی بات کا اندازہ ہوتا ہو کہ پانی نکل کر بہہ جائے گا اور

دوسرے کی زمین میں پہنچ جائے گا تو وہ ضامن ہو گا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے باغ کے احاطہ میں تیر یا ہندوق کا نشانہ مشق کر رہا تھا اتفاقاً وہ تیر یا گولی ہو اسے اڑتی ہوئی چلی گئی جس سے کسی کو نقصان پہنچا دیا کسی کی جان ختم ہو گئی یا مال ضائع ہو گیا۔ تو وہ اس مال کی قیمت کا ضامن ہو گا اور جو مارا گیا ہے اس کی قیمت کی دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر لوہار نے اپنی دوکان میں بھٹی سے جلتا ہوا لوہا نکال کر نہائی (جس پر رکھ کر لوہا کو ٹا جاتا ہے) پر رکھ کر کوٹا جس سے چنگاری اڑ کر باہر راستہ پر پچی جس سے باہر کا آدمی جل گیا۔ یا اس کی آنکھ پھوٹ گئی تو لوہار کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم آئے گی۔ اور اگر کسی کا کپڑا اس سے جل گیا تو اس کی قیمت اسی لوہار پر لازم ہوگی اور اگر لوہار نے شرارہ ابھی اپنی نہائی پر رکھا ہی تھا یعنی اسے کوٹا نہیں تھا کہ ہوا چلی اور اس کی چنگاری اڑا کر لے گئی اور کسی کا کچھ نقصان کر دیا تو اس کا کوئی بھی ضامن نہ ہو گا۔ اواقعات۔ مع

توضیح:- اگر کسی نے اپنے کرایہ یا عاریت کی زمین کی صفائی کر کے اس کے کوڑے میں آگ لگادی۔ جس سے دوسرے کی زمین یا کھیتی جل گئی اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھ اور ہوا کے جھوکے سے وہ اڑ گیا جس سے دوسرے کا نقصان ہو گیا اگر کسی نے اپنے کھیت کو سیراب کیا۔ پھر اس سے پانی پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس زمین کی کھیتی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقول ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اقعده الحياض او الصباغ في حانوته من يطرح عليه العمل بالنصف فهو حائر لان هذه شركة الوجوه في الحقيقة، فهذا بوجاهته يقبل وهذا بحذاقته يعمل فينتظم بذلك المصلحة فلا تضره الجهالة فيما يحصل، قال ومن استأجر جملاً يحمل عليه محملاً وراكبين الى مكة جاز وله المحمل المعتاد، وفي القياس لا يجوز وهو قول الشافعي للجهالة، وقد يفصى ذلك الى المنازعة، وجه الاستحسان ان المقصود هو الراكب وهو معلوم والمحمل تابع وما فيه من الجهالة يرتفع بالصرف الى المتعارف فلا تفصى الى المنازعة، وكذا اذا لم ير الوطاء والدُّكْر

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو بٹھلایا جو ان کو آدھے پر کام دیتا جاتا ہے۔ جی وہ جس اجرت پر لوگوں سے کام لیتا ہے اس کے آدھے پر ان کو دیتا ہے۔ تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ ایسا معاملہ کرنا حقیقت میں شرکتہ اوجوہ ہے اس طرح سے جس شخص کو اس شخص نے بٹھلایا ہے وہ اپنی وجاہت اپنے تعلقات اور اثر و رسوخ کی وجہ سے کام کو دو گوں سے قبول کرتا ہے اور وہ درزی یا رنگریز اپنے فنی اور استاد کی سے اس کام کو کر دیتا ہے۔ پس ایسا کرنے سے مصلحت کا استحسان ہو گا۔ اس لئے کیا کچھ سدنی ہوگی اس کے مجہول اور غیر متعین ہونے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا۔ (ف اور یہ صورت استحسان کی ہے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایسا معاملہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ دوکان والے کا اس امال (پونجی) وہ حاصل ہونے والا منع ہے۔ جو اس امال نہیں بن سکتا ہے اور محوئی نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک دیسے تحسن سے قیاس پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ نے اس عمل کو شرکتہ اوجوہ قرار دیا ہے۔ لیکن شارحین نے بیان کیا ہے کہ یہ شرکتہ الصنائع ہے۔ لیکن مصنفؒ نے جو دلیل دی ہے وہ شرکتہ الصنائع سے زیادہ مناسب ہے۔ م۔ ع۔)

قال ومن استأجر الح اگر کسی نے ایک اونٹ اس لئے کرایہ پر لیا تاکہ اس پر ایک حمل (ہودہ) رکھ کر دو سوار کو بٹھلا کر مکہ مکرمہ تک لے جائے۔ تو یہ اجارہ جائز ہو گا۔ اور اس کرایہ دار کو ایسا ہودہ رکھنا ہو گا جیسا عموماً استعمال ہوتا رہتا ہو۔ یعنی اس جیسے

اونٹ پر جیسا ہودہ رکھا جاتا ہو ویسا ہی رکھے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا اجارہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعی کا یہی قول ہے۔ کیونکہ ہودہ کتنا لانا اور کتنا چوڑا ہو گا ساتھ ہی اس پر دو آدمی کا وزن مجہول ہو رہا ہے اور ایسا ہونے سے کبھی بڑے کھڑے کی نوبت آجاتی ہے۔ لیکن استحسان یعنی قول اول کی وجہ یہ ہے کہ اصل مقصود اس پر سوار ہو کر راستے طے کرنا ہے اور یہ بات معلوم ہے یعنی لوگوں کا بوجھ برابر ہی مانا جاتا ہے اور تقریباً یکساں ہوتا ہے۔ پھر ہودہ تو ایک تابع اور ضمنی چیز ہے پھر اس کا ہودہ کے طول و عرض وغیرہ میں جو کچھ جہالت ہے وہ اس طرح دور ہو جاتی ہے کہ اسے متعارف پر محمول کر دیا گیا ہے یعنی جیسا کہ عموماً استعمال میں آتا ہو۔ اس طرح کھڑے کی نوبت کبھی نہیں آئے گی۔ اسی طرح اگر اس پر رکھے ہوئے بستر اور چادر کا ذکر نہ ہو اور یاد کھایا نہ گیا ہو تو بھی اجارہ ہو گا۔ ف یعنی عموماً جتنا سامان سفر ساتھ رکھا جاتا ہو اسی کو جائز کہا جائے گا۔

توضیح۔ اگر کسی درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو لا کر بٹھلایا جس کے نام پر نوگ کپڑے دیتے ہوں اور وہ ان سے معاملہ طے کر کے اس دوکاندار سے نصف نصف رقم پر کام کراتا ہو اگر کسی نے کسی کا اونٹ کرایہ پر اس لئے لیا کہ اس پر ہودہ رکھ کر دو آدمی مکہ معظمہ تک جائیں گے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وان شاهد الجمال المحمل فهو اجود لانه انفى للجھالة واقرب الى تحقيق الرضا، قال وان استاجر بعيرا ليحمل عليه مقدارا من الزاد فاكل منه في الطريق جاز ان يزيد عوض ما اكل لانه استحق عليه حملا مسمى في جميع الطريق فله ان يستوفيه، وكذا غير الزاد من المكبل والموزون، ورد الزاد معتاد عند البعض كرد الماء فلا مانع من العمل بالاطلاق.

ترجمہ۔ فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ مسئلہ میں اونٹ والے کو وہ ہودہ دکھادیا جائے تو بہت بہتر ہو گا۔ کیونکہ ایسا ہونے کے بعد کسی قسم کی جہالت باقی نہیں رہے گی کہ ہودہ کتنا بڑا اور کیسا ہے اور سوار کیسے ہیں۔ پھر اس طرح اس کی پوری رضامندی ہو جائے گی۔ (ف) اگر مکہ مکرمہ تک لے جانے کے لئے دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر لئے کہ ایک اونٹ پر ایک ہودہ اور دو آدمی اپنے بچھونے اور اوڑھنے کے ساتھ ہونگے۔ اور دوسرے اونٹ پر ایک زاملہ (جانور پر سامان رکھنے کا بڑا تھیلہ) ہو گا۔ جس میں پانچ گون تھیلے ستو کے اسی کے من سب زیون کا تیل اور سرکہ ہو گا اور کچھ ضرورت کے مطابق پانی بھی ہو گا۔ جس کی مقدار بیان نہیں کی اور اوڑھنے بچھونے کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح پانی مشکیزہ لوٹا بیتل یعنی ایسی ضروری چیزوں کا وزن بھی بیان نہیں کیا تب بھی استحسانا جائز ہو گا کیونکہ عام دستور میں ایسا اور اتنا سامان ہوا ہی کرتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ شرط لگادی لوگ مکہ معظمہ سے واپسی میں جو کچھ سامان ہدیہ لایا کرتے ہیں وہ بھی میں لاؤں گا۔ تو یہ بھی استحسانا جائز ہو گا کیونکہ عموماً ایسا ہوا کرتا ہے۔ یعنی وہ تمام چیزیں جن کے مانے اور لانے کا عوام میں دستور ہے مانا سکتا ہے۔ المحیط۔ امام مالک سے ایسا ہی مروی ہے۔ ع۔

وان استاجر بعيرا للح اگر کسی نے سفر میں زاد راہ لیجانے کے لئے ایک اونٹ کرایہ پر لیا۔ اور اس کی مقدار مثلاً دس من کہا۔ پھر راستہ میں کھانا ہوتا جتنا بھی راستہ میں کھانے سے کم ہوا ہے اگر چاہے تو اتنا ہی اور لا سکتا ہے کیونکہ ابتداء میں اس نے جتنا وزن بیان کیا ہے اتنے وزن کو آخر تک لا دے رکھے گا اس کا حق ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اسے اختیار ہو گا کہ ہر حال میں اپنا وزن پورا رکھے۔ وکذا غیر الزاد الخ اسی طرح زاد راہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو خواہ اپنے کی ہو یا تو لے کی (کیلی یا وزنی) تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ اور چونکہ بعض مشائخ کے نزدیک زاد راہ کے ہوتے رہنے پر اسے پورا کرتے رہنا پانی کی طرح عادت اور رواج میں داخل ہے اس لئے اگر اس کے بارے میں کوئی شرط نہ کی گئی ہو جب بھی اس پر عمل کرنے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے (ف) جیسی اگر یہ بات کہی جائے کہ عموماً مسافر حضرات اپنے زاد راہ سے جتنا کھا لیتے ہیں اس کی جگہ اتنا ہی اور نہیں لاتے ہیں اس لئے

پہلے سے شرط کئے بغیر یہ بات کیسے جائز ہو سکتی ہے۔ اسی بات کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ جیسے کرایہ داروں میں پانی کم ہونے پر تنہی اور پھر لینے کا دستور ہے اسی طرح بعضوں کے نزدیک زائر راہ کے بھی کم ہونے پر اور بھی تنہی رکھ لینا رواج میں داخل ہو گیا۔ چنانچہ امام شافعی کا یہی قول ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک اگر اس کا س جگہ رواج ہو تو جائز ہو گا۔ ورنہ نہیں۔ اور اگر کسی کو پوری نہ کرنے کی ہی شرط کی گئی ہو تو شرط کے مطابق اضافہ جائز نہ ہو گا اور اگر کسی کو پوری کرتے رہنے کی شرط کر لی گئی ہو تو بالاتفاق پورا کرنا اور اضافہ کرنا جائز ہو گا یہ کسی جس صورت سے بھی ہوتی ہو مثلاً کھانے کی وجہ سے یا چوری ہو جانے کی وجہ سے یا برباد ہو جانے کی وجہ سے ہو جتنا سب برابر ہے۔ ع اور گردو آدمیوں نے ایک جانور اس شرط پر کرایہ میں لیا کہ ہم دونوں باری باری سے اس پر سواری کریں گے مگر یہ طے نہیں کیا کہ کتنی دور پر باری آئیگی تو رواج اور دستور ہونے کی وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہو گی۔ امام مالک و امام شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے

توضیح۔ اگر دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر لئے گئے کہ ایک اونٹ پر ایک ہودہ اور دو آدمی اپنے بچھونے اور اوڑھنے کے ساتھ ہوں گے اور دوسرے پر سامان۔ دے کے بڑے تھیلے کے اندر ستو کے پانچ تھیلے اور مناسب انداز سے زیتون کا تیل اور سرکہ اور کچھ ضرورت کے مطابق پانی ہو گا لیکن مشکیزہ و نا وغیرہ برتنوں کی تفصیل بیان نہیں کی۔ اگر وٹ اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس پر دس من زائر راہ یا دوسری کوئی چیز لے جائے گا اور راستہ میں وہ سامان کم نہ بھی کیا اور اضافہ بھی کیا جا تا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل



﴿کتاب المکاتب﴾

قال واذا كاتب عبده او امته على مال شرطه عليه، وقبل العبد ذلك صار مكاتباً اما الجواز فلقوله تعالى ﴿فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً﴾ وهذا ليس امر ايجاب باجماع بين الفقهاء وانما هو امر بدب هو الصحيح، ففي الحمل على الاباحة الغاء الشرط اذ هو مباح بدونه، اما الندية فمعلقة به، والمراد بالخير المذكور على ما قيل ان لا يضر بالمسلمين بعد العتق، فان كان يضربهم فالافضل ان لا يكاتبه، وان كان يصح لو فعله، واما اشتراط قول العبد فلانه مال يلزمه فلا بد من التزامه، ولا يعتق الا باداء كل البذل لقوله عليه السلام ايما عبد كوتب على مائة دينار فاداه الا عشرة دنانير فهو عبد وقال عليه السلام المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، وفيه اختلاف الصحابة رضي الله عنهم وما اخترناه قول ريد رضي الله عنه، ويعتق بادائه وان لم يقل المولى اذا ادبتها فاست حر، لان موجب العقد يثبت من غير التصريح به كما في البيع، ولا يجب حفظ شيء من البذل اعتباراً بالبيع.

ترجمہ: مکاتب کا بیان

قال واذا كاتب الخ قدورئ نے فرمایا ہے کہ اگر اپنے غلام یا باندی کو کچھ مال معین کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب بنایا اور اس نے اس شرط کو قبول بھی کر لیا تو وہ مکاتب ہو گیا یعنی ایسا کرنا جائز ہے اور اس کا اثر مرتب ہو گا۔ اس کے جائز ہونے کی دلیل میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فکاتبوهم الخ﴾ یعنی تمہارے محمولوں میں سے جو کوئی تم سے کتابت کی درخواست کرے بشرطیکہ تم اس میں بہتری بھی پاؤ تو اس کو مکاتب بنالو۔ اس فرمان سے اس کا جائز ہونا ثابت ہو گیا۔ البتہ ایسا کرنا واجب ہے یا مستحب ہے تو مصنف نے فرمایا کہ یہ حکم وجوب کے لئے نہیں ہے کیونکہ فقہاء کا اسی پر اجماع ہے بلکہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے اور یہی صحیح ہے۔ یعنی نفس جواز یا مباح سے بڑھ کر ہے کیونکہ اگر اس سے مباح مراد لیا جائے تو شرط (یعنی بشرطیکہ تم ان میں بہتری پاؤ) کا غور ہونا لازم آتا ہے۔ کہ اس کے کہنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ اس شرط کے بغیر بھی کتابت مباح ہے اور رہا اس کا مستحب ہونا تو وہ اسی شرط کے ساتھ متعلق ہے یعنی اگر اس حکم کو مباح کے طور پر مان لیا جائے تو یہ شرط بے فائدہ ہو جائے گی حالانکہ کلام الہی ایسے بے فائدہ قید کے ہونے سے پاک ہے۔ اور مستحب پر اسے محمول کرنے میں فائدہ نظر آتا ہے۔ الحاصل یہی اس کی مراد ہوئی۔ پھر یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر تم اس میں بہتری سمجھو تو اس کی مراد یہ ہے کہ اگر وہ غلام مکاتبیت سے آزاد ہو جانے کے بعد مسلمانوں کو نقصان نہیں پہنچائے گا۔ کیونکہ اگر تم یہ خیال کرو کہ وہ آزاد ہو جانے کے بعد مسلمانوں کو نقصان پہنچائے گا۔ تو افضل یہی ہو گا کہ اسے مکاتب نہیں بنایا جائے۔ اگرچہ مکاتب بنالینا جائز ہوتا ہے۔ (ف اور اس شرط کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ غلام اپنی طبیعت کے اعتبار سے امین اور محنتی یعنی کمائی کرنے والا نہ ہو تو ایسا غلام مسلمانوں کے حق میں نقصان دہ ہو گا۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے۔

واما اشتراط الخ اور غلام کے قبول کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس کتابت کا عوض تو بہر صورت مال ہی ہو گا اس لئے

اگر غلام کا قبول کرنا ضروری ہوا تاکہ اس سے خود پر اس مال کو لازم کرنا پایا جائے۔ (ف یعنی چونکہ عمل مکاتبت سے غلام کے ذمہ مال لازم آجائے گا اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وہ خود بھی اپنے اوپر اس کے لازم ہونے کو تسلیم کر لے۔

ولا یعتق الا الخ معلوم ہوتا چاہئے کہ غلام کی طرف سے صرف بدل کتابت کو اپنے اوپر لازم کر لینے سے ہی وہ آزاد نہیں ہو جائے گا بلکہ وہ اس وقت آزاد ہو گا جب کہ وہ پورا اکاپورا عوض ادا کر دے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو کوئی غلام سودینار پر مکاتب بنایا پھر اس نے دس کے سوا سارے ادا کر دیئے تب بھی وہ غلام ہی باقی رہے گا۔ اس کی روایت ابو داؤد نے اور اس مضمون جیسی روایت ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ نے بھی کی ہے۔ اور یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکاتب غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس مضمون میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف آثار ہیں۔ ہمارا یہ قول حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے۔ جو کہ تمام احادیث کے موافق ہے۔

و یعتق باءا نہ الخ اور مکاتب اپنی مقررہ رقم ادا کرتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ یعنی اگرچہ اس کے مولیٰ نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ جب تک اتنا ادا کر دو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے۔ کیونکہ عقد کا جو مقتضاء ہوتا ہے اس کی تصریح کئے بغیر از خود ثابت ہو جاتا ہے جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اور مقررہ رقم میں سے کچھ بھی اس کے مولیٰ کے ذمہ کم کرنا یا معاف کرنا لازم نہیں ہے۔ بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف جیسے کہ بیع میں رقم طے ہو جانے کے بعد اس میں سے کچھ بھی کم کرنا یا بیع پر لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح مال کتابت میں سے بھی کم کرنا مولیٰ کے ذمہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس پر مکاتبت کو قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کتابت بھی غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کر دینے کے حکم میں ہوتا ہے۔ م۔)

توضیح۔ مکاتب کا بیان۔ مکاتبت کی تعریف۔ حکم۔ دلیل۔ کیا غلام کے لئے بدل کتابت کو

قبول کر لینا لازم ہوتا ہے۔ اور کیا مولیٰ کا غلام سے یہ کہنا لازم ہے کہ جو تم مطلوبہ رقم ادا

کر دو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے یا کہ صرف مطلوبہ رقم ادا کرنا ہی کافی ہو گا

قال و یجوز ان یشرط المال حالا ویجوز موجلا ومنجما، وقال الشافعی لا یجوز حالا، ولا بد من تنجیم لانه عاجز عن التسليم فی زمان قليل لعدم الاهلية قبله للرق، بخلاف السلم علی اصله، لانه اهل للملك، فكان احتمال القدرة ثابتا، وقد دل الاقدام علی العقد علیها فثبت به، ولنا ظاهر ما تلونا من غیر شرط التنجیم، ولانه عقد معاوضة والبدل معقود به فاشبه الثمن فی البیع فی عدم اشتراط القدرة علیه بخلاف السلم علی اصلنا لان المسلم فيه معقود علیه فلا بد من القدرة علیه، ولان مبني الكتابة علی المساهلة فیمهلله المولی ظاهرا بخلاف السلم، لان مناه علی المضایقة، وفي الحال كما امتنع من الاداء یرد الی الرق

ترجمہ۔ قد درجی نے کہا ہے کہ مکاتبت میں یہ بات جائز ہے کہ وہ اس بات کی شرط کرے کہ مال فی الحال یا نقد ہی ادا کر دے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ کل رقم کسی وقت معین پر ادا کرے یا ہوا رقم ادا کرے۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کل رقم نقد ادا کرنے کی شرط کرنی جائز نہیں ہے بلکہ قسطوں میں ادا کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ اپنی پرانی غلامی کی وجہ سے فی الحال اپنی رقم نقد ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ یہ حکم کتابت کے معاملہ میں ہے۔ بخلاف بیع سلم (یعنی نقد کی بیع ادھار سے) کے کیونکہ ان کے اصول کے مطابق بھی یہ جائز ہے اس لئے کہ مسمیٰ الیہ (جسے فی الحال رقم دی جا رہی ہے تاکہ وقت مقرر پر اس کا عوض مال ادا کر دے) کو فی الحال بھی مالک بننے کی لیاقت حاصل ہے۔ اور ایسے کے بارے میں گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ مقررہ وقت پر ادا بھی کر دے گا۔ کیونکہ ہمیشہ ہی اس کی عاجزی کا رہنا لازم نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ثمن کا معاملہ کرنے پر اقدام کیا ہے۔ اس طرح اس سے مال پر قدرت ثابت ہو جائے گی۔ (ف پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ سلم کی صورت میں چونکہ مسلم الیہ

ایک آزاد مرد ہوتا ہے تو اس کے حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فی الحال بھی ہر حال پر قادر ہے۔ اس لئے اگر سلم کی صورت میں فی الحال بھی ادا کرنا شرط ہو تو جائز ہو۔ لیکن کتابت کی صورت میں غلام اپنی پرانی غلامی کی وجہ سے کچھ بھی مال ادا کرنے پر قادر نہ تھا۔ اس لئے وہ فی الحال بھی ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اس لئے فی الحال بدل کتابت ادا کرنے کی شرط جائز نہیں ہوگی۔

ولنا ظاہر الخ اور ہماری دلیل کئی قسم کی ہے۔ پہلی بظاہر آیت پاک فکا تبوہم الخ ہے کہ اس میں نقد ادھار قسطوار کسی بھی طرح ادا کرنے کی کوئی شرط بیان نہیں کی گئی ہے۔ یعنی کسی بھی صورت سے ہو ادا کر دینا شرط ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مکاتبت بھی لین دین کا ایک معاملہ ہے اور اس میں عوض ایک ایسی چیز ہے جس کے ذریعہ سے وہی چیز حاصل ہوگی جس کا عقد کیا گیا ہے۔ یعنی یہ مال داکر کے غلام خود کو آزاد کرائے گا پس کتابت میں یہ مال ایسا ہو گیا جیسے بیع میں گن ہوتا ہے کہ اس میں قدر ہونا شرط نہیں ہے۔ لیکن ہمارے اصول کے مطابق یہ کتابت بیع سلم سے مخالف ہے۔ کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسمیہ ہے (جو آئندہ پیش کرتی ہے) وہ ایسی چیز ہے جس کے حاصل کرنے کے لئے ہی عقد کیا گیا ہے۔ جتنی نقد مال کے ذریعہ وہ چیز حاصل کی جائے گی۔ اس لئے اس پر بھی قدرت ہونا شرط ہے۔ (ف جیسے بیع میں بیع ہوتی ہے۔ اسی بناء پر بیع کے جائز ہونے کے لئے بھی یہ شرط ہوتی ہے کہ اس بائع کو اس بیع پر قدرت حاصل ہو۔ لیکن یہ شرط نہیں ہوتی ہے کہ مشتری کو ثمن پر قدرت بھی حاصل ہو۔ اسی طرح کتابت میں یہ شرط نہیں ہوتی ہے کہ غلام کو مال پر قدرت بھی ہو۔

ولان منی الخ اس کے علاوہ کتابت اور سلم کے معاملوں کے درمیان ایک فرق یہ بھی ہے کہ کتابت کا معاملہ نرمی اور آسانی پر ہے۔ یعنی اس معاملہ کے شروع سے ہی یہ ارادہ ہونا چاہئے کہ اس غلام کے ساتھ رعایت اور نرمی کر دی جائے۔ تاکہ کسی طرح وہ آزاد کیا جاسکے۔ اس لئے اگر شروع میں اس سے اس کی قیمت کی ادائیگی کا اقرار بھی لیا ہو جب بھی اس کے ساتھ نیکی کرتے ہوئے ادائیگی میں مہمت دے گا۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس کی بنیاد تنگی اور سختی پر ہوتی ہے۔ جتنی ہر ایک فریق اپنا اپنا حق پورے طور پر وصول کر لینا چاہتا ہے۔ یعنی جس وقت بھی جس کا حق واجب ہو فوراً ہی اسے لینا چاہتا ہے۔ الحاصل جب مکاتبت کا مسئلہ نقد اور فی الحال ادا کرنے کی شرط سے بھی جائز ہوا تو وہ غلام اگر کسی موقع پر اپنا واجب الذمہ مال ادا کرنے سے انکار کرے گا فوراً حسب سابق غلام بنالیا جائے گا

توضیح :- مکاتبت اپنا بدل کتابت کب اور کس طرح ادا کر سکتا ہے۔ اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال وتحوز كتابة العبد الصغير اذا كان يعقل البيع والشراء لتحقق الايجاب والقبول اد العاقل من اهل القبول والتصرف نافع في حقه، والشافعي يخالفنا فيه، وهو بناء على مسألة ادن الصبي في التجارة، وهذا بخلاف ما اذا كان لا يعقل البيع والشراء لان القبول لا يتحقق منه فلا يعقد العقد حتى لو ادى عنه غيره لا يعتق ويسترد ما دفع قال ومن قال لعبده جعلت عليك الفاء تودبها الى نجوم اول اللحم كذا و آخره كذا فاذا ادبته فانت حر، وان عجزت فانت رقيق فان هذه مكاتبة لانه اتى بفسير الكتابة، ولو قال ادا ادبت الى الفاء كل شهر مائة فاست حر، فهذه مكاتبة في رواية ابى سليمان، لان التحميم يدل على الوحوب وذلك بالكاتبة، وفي مسح ابى حفص لا يكون مكاتبا اعتبارا بالتعليق بالاداء مرة

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کم عمر لڑکے کو بھی مکاتبت بین جائز ہے بشرطیکہ وہ خرید و فروخت کرنے کو سمجھتا ہو۔ کیونکہ اسی کی طرف سے ایجاب و قبول پایا جائے گا۔ اس لئے کہ عقل والے شخص کو قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ قبولیت خود اس کے حق میں بھی مفید عمل ہے۔ اور امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ سمجھدار اور تمیزدار لڑکے کو کاروبار کی اجازت دینا صحیح ہے یا نہیں۔ چنانچہ ہمارے نزدیک تو صحیح ہے مگر

امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ برخلاف ایسے نابالغ بچہ کو جو خرید و فروخت کی حقیقت اور اس کا مطلب نہ سمجھتا ہو کیونکہ ایسے نا سمجھ بچہ کو مکاتب بنانا بالاجماع صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طرف سے قبول کرنا ہی صحیح نہ ہوگا۔ اسی لئے عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اس کی طرف سے کسی نے قبول بھی کر لیا جب بھی وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اس دوسرے شخص نے جو کچھ بدل کتابت اگر دیا تو اسے وہ واپس لے گا۔

قال ومن قال الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کتابت کا معاملہ اس تفصیل سے سمجھایا کہ میں نے تمہاری قیمت اتنی لگائی ہے جو تم مجھے قسطوں میں ادا کرو اس کی پہلی قسط اتنے کی اور آخری قسط اتنے کی ہوگی۔ اس طرح رقم کی پوری مقدار اور ادائیگی کا پورا وقت اور پورا طریقہ بتلایا۔ پھر یہ بھی کہا کہ اگر مجھے اس تفصیل سے رقم کرو تو تم آزاد ہو۔ اور اگر ادا نہ کر سکے تو حسب دستور غلام ہی رہو گے۔ تو اس طرح کی کتابت بالکل صحیح ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ نے معاملہ کتابت کو کھول کر بیان کر دیا ہے۔

ولو قال اذا ادیت الخ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دو، ہوا درہم سو درہم کے حساب سے تو تم آزاد ہو تو اب سلیمان جو کہ امام محمدؒ کے شاگرد ہیں کی روایت کے مطابق یہ بھی کتابت ہی کی صورت ہوگی۔ کیونکہ قسط و ادا کرنے کو کہنے کا مطلب ہے کہ غلام پر اس کے آقائے ابھی اس پر یہ رقم لازم کی ہے۔ اور یہ بات کتابت کے ذریعہ ہوئی ہے۔ لیکن دوسرے شاگرد ابو حفص کبیر کے نسخہ کے مطابق اس سے کتابت ثابت نہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس نے ایک ہی بار ادا کرنے کو مطلق کیا ہے۔ (ف نحر الاسلام نے اسی قول کو اصح فرمایا ہے۔

توضیح۔ غلام نا سمجھ اور غیر تمیز جو کاروباری معاملہ نہ سمجھتا ہو یا سمجھتا ہو اسے مکاتبت کرنا کیسا ہے اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دو ہوا درہم سو کے حساب سے تو تم آزاد ہو تفصیل مسابیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا صحت الكتابة خرج المکاتب عن ملکہ اما الخروج من یدہ فلتحقیق معی الكتابة وهو الصم، فیضم مالکیۃ یدہ الی مالکیۃ نفسه او لتحقیق مقصود الكتابة وهو اداء البدل فیملک البیع والشراء والخروج الی السفر، وان نہاہ المولی، واما عدم الخروج عن ملکہ فلما روینا ولانہ عقد معاوضۃ ومبادہ علی المساواة ویعدم ذلک بتنحز العتق ویتحقق بتاخرہ لانہ یشیت لہ نوع مالکیۃ ویشیت لہ فی الدمۃ حق من وحه، فان اعتقه عتق باعتاقہ لانہ مالک لرقبتہ، ویسقط عہ بدل الكتابة، لانہ ما التزمہ الا مقابلاً بحصول العتق لہ، وقد حصل دونه

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کتابت کا معاملہ صحیح ہو گیا تب غلام اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل گیا لیکن ابھی تک اس کی ملکیت سے نہیں نکلا اور اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل جانے کی وجہ یہ ہے کہ کتابت کے معنی تحقق ہو جائے۔ جب کہ کتابت کے معنی ہیں مانا اس لئے کہ یہ مکاتب اب اپنے قبضہ کو اپنی ذاتی ملکیت سے ملتا ہے۔ اس طرح سے کہ اسے اب اپنے ہاتھ کی کمائی کا اختیار ہو جاتا ہے (حالانکہ اب تک وہ اپنے لئے کچھ بھی نہیں کما سکتا تھا)۔ پھر ایک وقت یہ آتا ہے کہ وہ اسی کمائی سے اپنی کمزوری حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح اس کے ہاتھ کا اختیار اس کی ذات سے مل جاتا ہے۔ یا مولیٰ کے قبضہ سے نکل جاتا ہے تاکہ کتابت کا مقصد حاصل ہو جائے جسکے لئے اسے اس کا عوض ادا کرنا ہوتا ہے۔ اسی لئے اس مکاتب کو چیزوں کی خرید و فروخت اور سفر میں آنے جانے کا اختیار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اسے اس کا مولیٰ سفر اور لین دین کی اجازت نہ دے بلکہ منع کرتا رہے۔

ابتہ وہ اپنے مولیٰ کی ملکیت سے اب بھی اس حدیث کی وجہ سے نہیں نکلتا ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ جب تک اس

کے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہ جائے وہ غلام باقی رہتا ہے۔ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ یہ معاملہ کتابت لین دین اور عوض کا معاملہ ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ جائین سے مساوات پائی جائے۔ اور اگر اسی وقت سے اسے آزادی ہو جائے تو یہ بات باقی نہیں رہے گی جتنی اگر فوراً ہی وہ آزاد ہو جائے تو مولیٰ کا عوض جو اس کے ذمہ باقی رہ گیا تھا باقی ہی رہ جائے گا۔ لیکن مال کی ادائیگی کے بعد اگر آزادی ملے تب جائین سے برابری ہوگی۔ کیونکہ اگر اس غلام کو کتابت کی وجہ سے ایک قسم کی ملکیت کی صحت بھی ہوئی تو اس کے ذمہ ایک اعتبار سے ایک حق بھی ثابت ہوا۔ فان اعتقہ۔ اور اگر مولیٰ نے اسے مکاتب بنانے کے بعد آزاد کر دیا تو اس آزاد کرنے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا مولیٰ ابھی تک اس کی ذات کا مالک ہے۔ اور آزاد ہو جانے کی وجہ سے کتابت کا عوض جو اس پر لازم ہوا تھا وہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے خود ہی اس غلام سے اس طرح کا معاملہ کیا تھا کہ اتنا دینے سے آزاد ہو جائے گا مگر بعد میں اس نے خود ادائیگی کے بغیر اسے آزاد کر دیا ہے اس لئے یہ غلام ادائیگی کا ذمہ دار باقی نہ رہا تو ضیح۔ کیا معاملہ کتابت ہونے سے ہی غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر کتابت کا معاملہ ہو جانے کے بعد مولیٰ اس غلام کو آزاد کر دے تفصیل مسئل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا وطى المولى مكاتبته لرمه العقر، لانها صارت صارت اخص باحزانها توسلا الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البذل من حاسبه، والى الحرية من جانبها بناء عليه ومنافع الصع منحققة بالاحراء والاعيان، وان حنى عليها او على ولدها لرمته المحتاية لما بيا، وان اتلف مالا لها غرم لال المولى كالا جسي في حق اكسابها ونفسها اد لو لم يجعل كذلك لاتفقه المولى فيمتنع حصول الغرض المبتغى بالعقد.

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی مکاتبہ باندی سے وطی کر لی تو اس کے ذمہ عقر لازم آئے گا۔ یعنی ایسی عورت کا جو کچھ مہر ہوتا ہے وہ اسے دینا ہوگا۔ کیونکہ یہ عورت اپنے مولیٰ کے مقبذہ میں اپنے اجزاء بدن کی زیادہ مالکہ و مختارہ ہے تاکہ وہ کسی طرح کتبت کا مقصود حاصل کر سکے۔ یعنی اس کے ذریعہ سے بدل کتابت لدا کر کے آزاد ہو سکے۔ یعنی مولیٰ نے مکاتب بنا کر اس سے کچھ عوض کا مطالبہ کیا ہے۔ اور عورت کی جانب سے مکاتب ہو کر آزادی حاصل کرتی ہے اور عورت کی شرمگاہ کے منفع اس کے اجزاء بدن اور اعیان کے حکم میں ہیں۔ (ف اس لئے ان منفع کی اصل حق دار وہ باندی ہی ہے۔ دراصل یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ ابھی آپ نے یہ کہا ہے کہ باندی کو اپنے مولیٰ کے مقبذہ میں اپنے اجزاء بدن کا زیادہ حق ہوتا ہے۔ یعنی مولیٰ کو اب اس کے اجزاء بدن پر کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے۔ بلکہ وہ مکاتب یا مکاتبہ خود ہی اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ اسی بناء پر اگر مکاتبہ اپنے ہاتھ سے کچھ کمائی کر لے تو وہ خود ہی اس کی مالکہ ہوگی۔ اور اس کا مالک کسی طرح اس کا حق دار نہ ہوگا۔ جب کہ اس موجودہ صورت میں اس کے مولیٰ نے اس باندی کے کسی جزو بدن سے فائدہ حاصل نہیں کیا بلکہ صرف اس سے وطی کر کے کچھ حلف اندوزی حاصل کی ہے۔ لہذا اس کی بناء پر اس منفعت کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو ضامن نہیں ہونا چاہئے۔ جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ اس سے حلف اندوزی بھی اس کی ہیت کے پیش نظر اس کے جزو بدن کے حکم میں ہو گا لہذا مولیٰ اس کا ضامن ہوگا۔

وان حسی علیہا الح اور اگر مولیٰ نے خود اپنی مکاتبہ پر جنیت کی جتنی ظلم و زیور دی کر کے قتل کیا یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دیا یا اس کے بچہ کے ساتھ یہاں کیا تو مولیٰ پر یہ جرم ثابت ہوگا کیونکہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ وہ اپنے اجزاء کی خود زیادہ حقدار ہے۔ (ف ابنت مولیٰ سے قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ اس مسئلہ میں شبہہ پایا جاتا ہے۔ ع۔ وان اتلف الح اور اگر مولیٰ نے اس کا کچھ مال ضائع کر دیا تب بھی اس کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مکاتبہ و مکاتبہ کی کمائی اور اس کی خود جان بھی اس کے مولیٰ کے حق میں اجنبی کے حکم میں ہے۔ یعنی ان چیزوں کا بھی مولیٰ ایسا ہی ضامن ہوگا جیسا کہ کوئی اجنبی ضامن ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ حکم نہ دیا

جائے تو وہ مولیٰ سب کو ضائع کر سکتا ہے اس طرح اس مکاتب کا جو مقصود ہے وہ فوت ہو جائیگا
توضیح۔ اور اگر مولیٰ اپنی باندی سے ایک بار یا بار بار ہمبستری کرے یا اگر خود اس مکاتب پر یا
اس کی اولاد پر زیدتی کرے یا اس کا مال ضائع کر دے یا قتل کر دے تفصیل مسائل۔ حکم۔
دلیل

عقر مہر کے چند ناسوں میں سے ایک نام ہے۔ آزاد عورتوں کی صورت میں اس کے معنی میں مہر انشل۔ اسی طرح ایک بار
ہمبستری کی ہو یا بار بار ایک ہی عقر لازم آئے گا۔

فصل فی الکتابۃ الفاسدۃ قال واد کتاب المسلم عبدہ علی حمر او حزیز او علی فیمنہ فالكتابۃ فاسدۃ
اما الاول فلان الحمر والحزیر لا يستحقہ المسلم لانه بس مال فی حقہ فلا یصح بدلا فیفسد العقد، واما
لثانی فلان قیمہ مجهولۃ قدر او حسب ووصفا فتباحشت الجهالة، وصار کما اذا کتاب علی ثوب او دابة ولانه
نصیب علی م هو موحب العقد الفاسد لانه موحب للقیمۃ قال فان ادی الحمر عتق، وقال زفر لا یعتق الا
باداء قیمۃ الحمر، لان البدل هو قیمۃ، وعن ابی یوسف انه یعتق باداء الحمر، لانه بدل صورة و یعتق باداء
القیمۃ ایضا لانه هو البدل معنی، وعن ابی حنیفۃ انه انما یعتق باداء عین الحمر اذا قال ان ادیتہما فانت حر، لانه
حینئذ یكون العتق بالشرط لا بعقد الکتابۃ، وصار کما اذا کتاب علی میتۃ او دم ولا فصل فی ظاہر الروایۃ،
ووجه الفرق بیہما و بین المیتۃ ان الحمر والحزیر مال فی الجملة، فامکن اعتبار معنی العقد فیہما وموحہ
العتق عند اداء العوض المشروط واما المیتۃ فلیست بمال اصلا، فلا یمکن اعتبار معنی العقد فیہ، فاعتبر فیہ
معنی الشرط وذلك بالتخصیص علیہ

ترجمہ۔ فصل۔ کتابت فاسدہ کا بیان۔ قال و اذا کتاب الح قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے اپنے غلام کو
شراب یا سور کے عوض یا ان میں سے کسی ایک کی قیمت دینے پر مکاتب کیا تو ایسی کتابت فاسد ہوگی۔ اما الاول الح پس ان میں
سے پہلی چیز یعنی نفس شراب یا سور پر کتابت اس لئے جائز نہیں ہے کہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ کوئی مسلمان ان کا مستحق ہی
نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں کسی مسلمان کے حق میں مال نہیں ہیں۔ اس لئے یہ عوض نہیں ہو سکتی ہیں لہذا ایسا عقد فاسد ہوگا۔
واما الثانی الخ۔ اور دوسری چیز یعنی ان کی قیمت پر بھی کتابت اس لئے جائز نہیں ہے کہ ان کی قیمت کی مقدار لکھی ہوگی
و وہ جنس کیسی ہوگی اور ان کا وصف کیا ہو گا ساری باتیں مجہول ہیں۔ اور ان کی جہالت بھی بہت زیادہ ہے تو اس کی صورت ایسی
ہوگی جیسے کوئی مکاتب کے موقع پر کہے کہ میں نے ایک جانور یا ایک کپڑے کے عوض مکاتب بنایا۔ کہ ان صورتوں میں بال تحقیق
کتابت فاسد ہوتی ہے۔ اور فاسد ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح عقد فاسد ہونے کے حکم پر تصریح ہوتی ہے کیونکہ
عقد فاسد کا تفسیسی یہ ہے کہ اس کی قیمت واجب ہو۔

قال فان ادی الح اگر مکاتب نے بدل کتابت میں شراب ادا کر دی وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہی خبر لروایت ہے۔ لیکن امام زفر
نے فرمایا ہے کہ وہ شراب نہیں بلکہ اس کی قیمت کے ادا کرنے سے ہی آزاد ہو گا کیونکہ اصل عوض قیمت ہے۔ (ف لیکن قوں
صواب یہ ہے کہ اپنی ذات کی قیمت ادا کرنے کے بعد ہی وہ آزاد ہو گا اس کے بغیر نہیں ہوگا۔ مع) وعن ابی یوسف الح ادا ام
ابو یوسف سے روایت ہے کہ وہ ہر صورت سے یعنی وہ شراب ادا کرے جب بھی سزا ہوگا۔ کیونکہ ظاہر یہی عوض ہے۔ اور اس
کی قیمت ادا کرنے سے بھی سزا ہوگا۔ کیونکہ معنی کے اعتبار سے یہی عوض ہے۔ اور نوادر میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ
اصل شراب ادا کرنے پر اسی صورت میں وہ آزاد ہو گا جب کہ مولیٰ نے اس سے یوں کہہ ہو کہ جب تم شراب ادا کر دو گے سزا

ہو جائے۔ کیونکہ ایسی صورت میں شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگا۔ یعنی عقد کتابت کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ اس وقت اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ کسی نے مردار یا خون کے عوض مکاتب بنایا ہو۔

یعنی جس طرح مردہ اور خون پر مشروط کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے یہاں بھی آزاد ہوگا۔ اور ایسی صورت میں اس پر خود اس کی ذات کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر اردلیہ میں مردار اور شراب اور سور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی نوادر کی عبارت کی بناء پر کچھ فرق ہو جاتا ہے۔ پھر مردار کے حکم میں اور شراب و سور کے حکم میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور سور کسی حد تک مال تسلیم کیا جاتا ہے جیسا کہ کفار کے حق میں تو وہ مکمل مال ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے۔ لہذا ان دونوں چیزوں میں عقد مکاتب کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جو چیز بطور شرط عوض مقرر کی گئی ہو اس کے ادا کر دیتے ہیں۔ مگر کوئی مردہ تو کسی مال میں بھی مال تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ لہذا اس میں عقد اور معاوضہ کے معنی کا اعتبار کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے اس میں شرط کے معنی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے اس میں یہ بات ضروری ہوگی کہ اس شرط کی تصریح کر دی گئی ہو۔ (ف مثلاً) اس طرح کہہ دیا ہو کہ اگر تم مجھے مردہ یا خون لا کر دیدو تو تم آزاد ہو اگر اس کے مطابق وہ لا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اس پر اس کی اپنی ذات کی قیمت لازم ہوگی۔ (ع)

توضیح۔ فصل۔ کتابت فاسدہ کا بیان۔ اگر کوئی مسلمان اپنے غلام کو شراب یا سور یا اس کی قیمت ادا کرنے پر یا مردہ لا کر دینے پر مکاتب بنائے۔ اور وہ لا کر دیدے۔ مسائل کی تفصیل
حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا عتق باداء عین الخمر لزمه ان يسعى في قيمته لانه وجب عليه رد رقبته لفساد العقد، وقد تعذر بالعق فيجب رد قيمته كما في البيع الفاسد اذا تلف المبيع قال ولا ينقص عن المسمى ويزاد عليه، لانه عقد فاسد فيجب القيمة عند هلاك المبدل بالغة ما بلغت كما في البيع الفاسد، وهذا لان المولى ما رضى بالنقصان والعبد رضى بالزيادة كيلا يطل حقه في العتق اصلا فتجب القيمة بالغة ما بلغت، وفيما اذا كاتبه على قيمته يعتق باداء القيمة لانه هو الدل وامكن اعتبار معنى العقد فيه، واثر الجهالة في الفساد بخلاف ما اذا كاتبه على ثوب حيث لا يعتق باداء ثوب لانه لا يوقف فيه على مراد العاقد لاختلاف اجتناس الثوب، فلا يثبت العتق بدون ارادته

ترجمہ۔ اور جب وہ مکاتب اصل شراب ادا کر کے آزاد ہو گیا تو اس پر یہ لازم ہوگا کہ اس کی جو قیمت بازار میں ہو سکتی ہو وہ کسی طرح جمع کر کے اپنے اس مولیٰ کو ادا کر دے۔ کیونکہ وہ معاملہ تو فاسد ہو گیا تھا اس لئے قاعدہ کے اعتبار سے اسے پھر غلام بن جانا چاہئے یعنی اپنی آزادی واپس کر دینی چاہئے لیکن اس طرح واپس کرنا آزادی کے بعد ناممکن ہو جاتا ہے اس لئے اس پر اپنی قیمت واپس کرنا بھی واجب ہوگا۔ جیسے کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے کہ اگر مشتری اس بیع کو ضائع کر دے تو اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔

قال ولا ينقص الخ اور قیمت واپس کرتے ہوئے اس مقدار سے کم نہیں دے سکتا ہے جو بیان کر دی گئی ہو لیکن اس سے زیادتی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ تو فاسد ہو گیا تھا۔ لہذا بدل میں دی گئی ہوئی اگر ضائع ہو جائے تو اس وقت اس کی قیمت واجب ہوتی ہے خواہ وہ جتنی بھی مقدار ہو۔ جیسا کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ بیان کی ہوئی رقم سے کم لینے پر راضی نہیں ہوا تھا البتہ وہ مکاتب خود زیادتی پر راضی ہو گیا تھا۔ اس خیال سے کہ وہ اپنی آزادی کسی طرح بھی ختم کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ اس لئے جتنی بھی رقم واجب ہو وہ دینے کے لئے راضی ہے۔ لیکن جس صورت میں غلام کو اس کی قیمت پر مکاتب

بنایا ہو اس میں وہ اپنی قیمت ادا کر کے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہی قیمت اس کا عوض ہے۔ اور اسی میں اس معاملہ کے معنی اور مقصد کا اعتبار کرنا ممکن ہو۔ (ف اس کے علاوہ اگر مولیٰ اور مکاتب دونوں کسی بھی رقم کی ادائیگی پر راضی ہو جائیں گے اسی کو قیمت تسلیم کر لیا جائے گا۔ اور اگر کسی رقم پر یہ دونوں متفق نہ ہو سکیں تو باہر کے ماہرین میں سے دو آدمی جو قیمت بتا دیں گے وہی مان لی جائے گی۔ اور اگر ایسے دو آدمیوں کے اندازہ میں کمی و بیشی کے اعتبار سے فرق ہو تو جب تک کہ ان دونوں میں بتائی رقم کی زیادہ مقدار (مثلاً اگر چار ہزار اور پانچ ہزار کی دو مقدار بتائی گئی ہو تو پانچ ہزار) ادا کر دینے کے بعد ہی وہ آزاد ہو گا اس سے پہلے آزاد نہ ہو گا۔ البسوط۔ الذخیرہ۔ ع اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اس کی قیمت تو مجھول ہو رہی ہے ایسی صورت میں وہ کس طرح آزاد ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیمت کے مجھول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوتی ہے مگر باطل نہیں ہوتی ہے۔ اور فاسد ہونے کی صورت میں اسی طرح کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر یہ کہہ کر آزاد کیا ہو کہ ایک کپڑا دیدو۔ تو ایک کپڑا دیدینے سے وہ آزاد نہ ہو گا۔ کیونکہ صرف کپڑا کہنے سے اس مولیٰ کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ کس کپڑا چاہتا ہے کیونکہ کپڑے کی بہت مختلف جنسیں ہو کر تکی ہیں۔ لہذا جب تک کہ یہ معصوم نہ ہو جائے کہ مولیٰ کی مراد کیا ہے اس وقت تک غلام آزاد نہ ہو گا۔

ترجمہ۔ اگر مکاتب شرط کے مطابق شراب ادا کر کے آزاد ہو جائے تو کیا اس کی آزادی مکمل ہو جائے گی قیمت واپس کرنے کی صورت میں غلام کتنی رقم ادا کرے گا اگر مولیٰ اور اس کا مکاتب رقم کی ادائے گی میں کسی بات پر متفق نہ ہو سکیں تو کیا کرنا ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وكذا لك ان كاتبه على شيء بعيه لغيره لم يحر لانه لا يقدر على تسليمه ومراده شيء يتعين بالتعين حتى لو قال كاتبك على هذه الالف الدرهم وهي لغيره حار لانها لا تتعين في المعاوصات فيتعلق بدراهم دين في الدمة فيحوز، وعن ابى حنيفة رواه الحسن انه يحوز حتى اذا ملكه وسلمه يعتق فان عحر يرد في الرق لان المسمى مال والقدرة على التسليم موهومة فاشبه الصداق قلنا ان العين في المعاوضة معقود عليه والقدرة على المعقود عليه شرط للصحة اذا كان العقد يحتمل الفسخ، كما في البيع بخلاف الصداق في النكاح، لان القدرة على ما هو المقصود بالنكاح ليس بشرط فعلي ما هو تابع فيه اولي، فلو اجاز صاحب العين ذلك فعن محمد انه يحوز لانه يحوز البيع عن الاجارة فالكتابة اولي، وعن ابى حنيفة انه لا يجوز اعتبارا بحال عدم الاجازة على ما قال في كتاب، والجامع بينهما انه لا يفيد ملك المكاتب وهو المقصود لانها تثبت للحاجة الى الاداء منها ولا حاجة فيما اذا كان الدل عينا معيننا والمسألة فيه على ما بيا، وعن ابى يوسف انه يجوز اجاز ذلك او لم يجز غير انه عند الاحارة يحب تسليم عينه وعند عدمها يجب تسليم قيمته، كما في النكاح، والجامع بينهما صحة التسمية لكونه مالا، ولو ملك المكاتب ذلك العين فعن ابى حنيفة رواه ابو يوسف انه اذا اذاه لا يعتق وعلى هذه الرواية لم يعقد العقد الا اذا قال له اذا ادبت الي فات حر، فحينئذ يعتق بحكم الشرط وهكذا عن ابى يوسف، وعنه انه يعتق قال ذلك اولم يقل لان العقد ينعقد مع الفساد لكون المسمى مالا فيعتق باداء المشروط، ولو كاتبه على عين في يد المكاتب ففيه روايتان، وهي مسألة الكتابة على الاعيان، وقد عُرِف ذلك في الاصل، وقد ذكرنا وجه الروايتين في كفاية المتطهر

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر اپنے غلام کو کسی ایسی معین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو خود اس کا نہیں بلکہ کسی غیر کا ہو تو یہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ غلام ایسے مالک کو عوض میں دینے پر قادر نہیں ہو گا۔ و مرادہ الخ اس جگہ امام محمدؒ کی

مراد مال سے ایسا مال ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہو۔ جیسے یہ کپڑا یا یہ گھوڑا یا یہ مکان وغیرہ۔ اس لئے کہ اگر وہ مال متعین نہ ہوتا ہو مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو ان ہزار درہم کے عوض مکاتب کیا جب کہ وہ درہم کسی اور کے ہوں تو یہ معاملہ مکاتب جائز ہو گا کیونکہ درہم ایسا مال ہے جو معادلات میں متعین نہیں ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر درہم عوض کے طور پر دیئے کا ہو تو متعین نہ ہوا اور اگر غصب یا امانت کا ہو تو وہ متعین ہو جائے گا۔ اس لئے اس کا معاملہ ایسے درہم سے متعلق ہو گا جو اس غلام کے ذمہ بطور قرض باقی رہ جائیگا۔ ہذا یہ عقد جائز ہو جائے گا۔

وعن ابی حنیفۃ الخ اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ یہ عقد جائز ہو گا۔ اسی لئے اگر وہ غلام اس مال کو کسی طرح حاصل کر کے اپنے مولیٰ کو دیدے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر ایسا کرنے سے عاجز ہو جائے تو حسب سابق اسے غلام بنادیا جائے گا۔ کیونکہ یہاں جو چیز بیان کی گئی ہے وہ مال ہے اور اس کو حاصل کر کے دینے کی قدرت ہونے کا احتمال بھی ہے۔ اس لئے یہ حکم میں مہر کے مشابہ ہو گیا۔ قلنا ان العین الخ اس دلیل کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ معادضہ کی صورت میں مال عین پر ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح کسی عقد کے صحیح ہونے کے لئے اس معقود عین پر قدرت کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ بشرطیکہ وہ عقد فسخ کے قابل بھی ہو۔ جیسے کہ عقد بیع میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس مہر کے جو نکاح کے عوض لازم ہوتا ہے کہ اس مہر پر قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے اصل مقصود اولاد کی پیدائش اور نسل کا اضافہ ہوتا ہے وہ بھی اپنے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ تو اس مہر پر جو کہ نکاح کے تابع ہوتا ہے بدرجہ اولیٰ اس پر قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر دوسرے شخص کے مال متعین پر کتابت کا معاملہ ملے کیا گیا ہو تو وہ جائز ہو گا۔ پھر اگر وہ غیر شخص جس کے مال کو بدل کتابت ملے کیا گیا ہو اگر وہ مال دینے کی اجازت دیدے تو کیا یہ عقد جائز ہو جائے گا۔ تو اس کے بارے میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس وقت وہ عقد جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اجازت ہو جانے سے بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ کتابت بدرجہ اولیٰ جائز ہو جائیگی۔

وعن ابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ عقد اب بھی جائز نہ ہو گا۔ جیسے کہ اجازت پائے نہ جانے کے وقت تک جائز نہ تھا۔ جامع صغیر میں ایسا ہی لکھا ہے۔ اور ان دونوں صورتوں (یعنی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو) میں مشترک وجہ یہ ہے کہ ایسی اجازت حاصل ہو جانے سے بھی اس غلام کو اپنے کمائے ہوئے مال پر قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ مکاتب بنانے کا اصل مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی محنت سے حاصل کئے ہوئے مال کا خود مالک بن کر اپنا بدل کتابت ادا کر سکے پھر اس صورت میں جب کہ بدل کتابت ایسا مال ہو جو متعین ہو تو اس کی کچھ ضرورت نہیں رہتی ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہی فرض کیا گیا ہے کہ مال متعین ہو رہا ہو۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ عقد جائز ہو گا۔ خواہ اس کا مالک اس کی اجازت دے یا نہ دے۔ پھر اگر مالک اس کی اجازت دیدے تو خاص وہی چیز خواہ کرنی لازم ہوگی۔ اور اگر وہ اجازت نہ دے تب اس کی قیمت جو ہو سکتی ہو وہ دینی ہوگی۔ جیسا کہ نکاح کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ اور اسے نکاح پر ہی قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز یہاں بیان کی گئی ہے اسے متعین کرنا اور بیان کرنا صحیح ہے کیونکہ وہ بھی ایک مال ہے۔ اور اس کی مالیت ہے۔ پس جس طرح اگر نکاح میں مقرر کیا ہوا مال صحیح ہو لیکن وہ کسی دوسرے کا ہو تو اور بعد میں دوسرے شخص نے نکاح کرنے والے کو اس مال کا مالک بنا دیا تو اس عورت کو مہر میں وہی مال دینا لازم ہوتا ہے اور اگر وہ اجازت نہ دے تو اس مال کی بازاری قیمت جو بھی ہوگی وہی قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ اسی طرح کا حکم یہاں بھی ہو گا۔ اور اگر مکاتب اس عین مال کا مالک ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مکاتب نے بعینہ وہی مال ادا کیا تو وہ آزاد نہ ہو گا۔ اور اس روایت کے مطابق وہ مذکور عقد ہی صحیح نہ ہو گا۔ البتہ اس صورت میں صحیح ہو گا جب کہ اس مولیٰ نے اس سے اس طرح کہا ہو کہ جب بھی تم مجھ کو یہ مال ادا کر دو گے آزاد ہو جاؤ گے۔ کہ اس صورت میں شرط کے مطابق وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی قسم کا قول خود امام ابو یوسفؒ سے بھی منقول ہے۔ اور ان سے دوسری روایت

یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسا جملہ کہا ہو یا نہ کہہ ہو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ عقد فاسد ہو کر اس لئے منعقد ہو گیا ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے وہ خود مال ہے۔ اور جب اس مال کو شرط کے مطابق دے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس مولیٰ نے غلام کو ایسے مال کے دینے پر اس کے مکاتب بنانے کو مشروط کیا ہو تو اس غلام کے قبضہ میں پہلے سے موجود ہے تو اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی مہسوط کی کتاب الشرب کی روایت کے مطابق جائز ہے۔ لیکن کتاب المکاتب کی روایت کے مطابق جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مال معین پر مکاتب بنانا ہی کتابت علی الاعیان کا مسئلہ ہے۔ اور یہ مسئلہ کتاب المہسوط میں معروف ہے۔ ہم (مصنف ہدایہ) نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں ان دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے

توضیح:- اگر کسی نے اپنے غلام کو کسی ایسی معین یا غیر معین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو خود اس کی نہیں ہے۔ اگر مولیٰ نے کسی دوسرے شخص کے مال کے عوض غلام کو مکاتب بنانے کی شرط رکھی پھر اس غیر نے اس غلام کو اس مال کی اجازت دی۔ یا نہ دی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واد كاتبه على مائة دينار على ان يرد المولى اليه عبدا بغير عينه، فالكاتبه فاسدة عند ابى حيفة ومحمد وقال ابو يوسف هي جائزة ويقسم المائة الديار على قيمة المكاتب وعلى قيمة عبد وسط فبطل منها حصه العبد فيكون مكاتباً بما بقى لان العبد المطلق يصلح بدل الكتابة، وينصرف الى الوسط، فكذا يصلح مستثنى منه، وهو الاصل في ابدال العقود، ولهما انه لا يستثنى العبد من الدناير واسما يستثنى قيمته والقيمة لا تصلح بدلا فكذلك مستثنى.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو سواشر فیوں پر اس شرط کے ساتھ مکاتب بنایا کہ ان کے عوض مولیٰ اس غلام کو ایک (غیر معین) غلام بھی واپس کر دے گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ کتابت فاسد ہوگی۔ وقال ابو يوسف الخ اور ابو يوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ کتابت جائز ہوگی۔ اور ان سواشر فیوں سے ایک اوسط درجہ کے غلام کی قیمت عینہ کر کے باقی رقم مکاتب کی بدل کتابت میں متعین کر دی جائے گی۔ کیونکہ مطلق غلام اس لائق ہوتا ہے کہ کتابت کا عوض ہو۔ اور اس سے درمیانی درجہ کا غلام مراد لیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح یہ غلام مستثنیٰ بھی ہو سکتا ہے۔ اور تمام عوض والے معاملات میں یہی اصل ہے۔ (ف یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس معاملہ میں بھی جائنبن سے مالی معاوضہ اور تبادلہ ہو وہ معاملات عقود کہلاتے ہیں۔ جیسے عقد بیع۔ و عقد کتابت وغیرہ۔ اور جس معاملہ میں صرف ایک جانب سے اپنا حق ساقط کرنا ہو لیکن دوسری جانب سے مال ہو یا نہ ہو تو ایسے معاملہ کو فسوخ یا فسخ کرنا کہہ جاتا ہے۔ جیسے طلاق۔ و خلع وغیرہ۔ اس طرح کتابت عبد کا معاملہ عقد معاوضہ ہے۔ گویا اس غلام سے مال بیگیا اور اس کی جان جواب تک اس کے مولیٰ کے قبضہ میں تھی اسے واپس دیدی گئی۔

اگرچہ وہ اپنی جان کا مالک نہ ہو سکے۔ اس مسئلہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز خود تہہ کسی کا عوض بن سکتی ہو اس کا عوض کے معاملہ سے استثنیٰ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ جیسے کہ یہاں پر غلام ہے اس بناء پر اگر کسی نے اپنے مملوک (غلام) کو ایک غلام کے عوض مکاتب بنایا تو ایسا کرنا صحیح ہوگا۔ اور اس مطلق غلام سے ایک درمیانی درجہ کا غلام سمجھا جائے گا۔ اس طرح سواشر فیاں جو طے پائی تھیں ان سے اس غلام کا استثناء بھی صحیح ہوگا۔ اور اوسط درجہ کا غلام مستثنیٰ کر کے باقی رقم کتابت کے عوض میں ہو جائیگی۔ اس مثل سے اس طرح سمجھا جائے کہ جس غلام کو مکاتب بنایا گیا ہے اس کی قیمت چھ سواشر فیاں ہوں۔ اور اوسط درجہ غلام کی قیمت چار سواشر فیاں ہوں تو ان سواشر فیوں کو ان دونوں غلاموں پر تقسیم کرنے سے چالیس اور ساٹھ اشر فیوں کا حساب ہوگا۔ اور ان سو میں سے چالیس اشر فیوں نکال دینے سے یہ غلام ساٹھ اشر فیوں کے عوض مکاتب ہو جائے گا۔ یہ پوری تفصیل امام ابو یوسفؒ کے

قول کی ہوئی۔ ولہما انہ الخ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اشرفیوں میں سے غلام کا استثناء نہیں کیا جاسکتا ہے البتہ اس کی قیمت کا استثناء ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی قیمت مجہول ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں ہے کہ وہ عقد میں عوض ہو سکے۔ اسی لئے یہ بھی مستثنیٰ نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف اسی بناء پر ہم نے اسے کتابت فاسدہ کہا ہے)

توضیح۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو سوا اشرفیوں پر اس شرط کے ساتھ مکاتب بنایا کہ ان کے عوض مولیٰ اس غلام کو ایک غلام غیر معین واپس دے۔ عقود اور فسوخ کے درمیان فرق۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كاتبه علی حیوان غیر موصوف فالکتابۃ جائزۃ استحساناً، ومعناه ان یبین الجنس ولا یبین النوع والصفة، وینصرف الی الوسط، ویجبر علی قبول القیمۃ، وقد مر فی النکاح اما اذا لم یبین الجنس مثل ان یقول دابة لا یحوز لانه یشمل احناساً مختلفۃ فیتفاحش الجہالۃ و اذا بین الجنس کالعبد والوصیف فالجہالۃ یسیرۃ ومثلها یتحمل فی الکتابۃ، فیتعبر جہالۃ البدل بجہالۃ الاجل فیہ، وقال الشافعی لا یحوز وهو القیاس لانه معاوضۃ فاشبه البیع، ولنا انه معاوضۃ مال بغير مال او بمال لکن علی وجه یسقط المملک فیہ فاشبه النکاح والجامع انه یتسی علی المسامحۃ بخلاف البیع لان منہا علی المماکسۃ.

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک ایسے حیوان کے عوض مکاتب بنایا جس کا وصف بیان نہیں کیا تو ایسی کتابت استحساناً صحیح ہوگی۔ اس مسئلہ کا مطلب یہ فرض کرنا ہوگا کہ اس نے حیوان کی جنس بیان کر دی ہوگی۔ لیکن نوع اور صفت بیان نہیں کی۔ (ف یعنی مثلاً اس نے کہا کہ میں نے تم کو ایک غلام یا ایک گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ وہ گھوڑا ترکي نسل کا ہے یا ہندی ہے اور اس کی یہ صفت بیان نہیں کی کہ وہ اعلیٰ یا اوسط یا ادنیٰ قسم کا ہو پس اس میں صرف جنس معوم ہو جانے سے ہی عقد کتابت جائز ہوگی امام مالک کا یہی قول بھی ہے۔

وینصرف الی الاوسط الخ اس میں درمیانی درجہ (قیمت) کے حیوان کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر بجائے خاص حیوان کے وہ اس کی قیمت دے تو بھی مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ نکاح کے باب المہر میں بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اما اذا لم یبین الخ اور اگر مولیٰ نے جانور کی جنس بھی بیان نہیں کی مثلاً یوں کہا کہ میں نے تم کو ایک حیوان کے عوض مکاتب کیا تو اس طرح جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ حیوان میں بہت سی جنسیں اور مختلف قسموں کی ہو سکتی ہیں تو اس میں بہت زیادہ جہالت پائی جائے گی۔ (ف اس وجہ سے آپس میں جھگڑا ہو جائے گا۔ اسی طرح سے کہ وہ ایک مکھی یا بچھر بھی پکڑ کر دے سکتا ہے کہ آخر یہ بھی ایک جانور ہے۔

و اذا بین الجنس الخ اور جب مولیٰ نے جنس بیان کر دی ہو مثلاً یہ غلام ہے یا خادم ہے تو اتنا کہنے کے بعد صرف تھوڑی سی جہالت باقی رہ جاتی ہے جب کہ کتابت میں معمولی سی جہالت یا جہالت خفیہ برداشت ہوتی ہے۔ پس عوض میں معمولی سی جہالت کو اس عقد میں میعاد کے مجہول ہونے پر قیاس کیا جائے گا۔ (ف یعنی کتابت کے معاملہ میں اگر عوض کی ادائیگی کی میعاد مجہول ہو تو نکاح کے مسئلہ میں مہر کی میعاد کی مانند جہالت جائز ہوگی۔ پھر کتابت ایک قسم کی مشابہت نکاح سے بھی ہے۔ اس طرح سے کہ دونوں میں مال کا غیر مال سے تبادلہ ہوتا ہے۔ اور ایک قسم کی مشابہت بیع کے ساتھ بھی ہے۔ اسی لئے اگر مجہول ہوگی تو کتابت جائز نہ ہوگی۔ اور چونکہ نوع اور وصف کی جہالت معمولی ہوتی ہے اس لئے نکاح میں جہالت کے باوجود جائز ہونے کی طرح یہاں بھی جہالت جائز ہوگی۔

وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں معمولی سی بھی جہالت کا ہونا جائز نہ ہوگا اور قیاس بھی یہی چاہتا

ہے۔ اور امام احمد کا قول بھی یہی ہے کیونکہ عقد کتابت معاوضہ کا ایک عقد ہے اس لئے بیع کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف لہذا نکاح کی مشابہت کا اس میں اعتبار نہیں ہو گا)۔ ولنا انہ معاوضۃ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت کا معاملہ یا تو مال کا معاوضہ غیر مال سے ہے یا مال سے ہے لیکن اس طرح سے ہے کہ اس میں ملکیت نہیں پائی جاتی ہے لہذا یہ نکاح کے مشابہہ ہو گیا۔ اور ان دونوں میں ایک متفقہ عت یہ پائی جاتی ہے کہ دونوں ہی میں مساحت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ یعنی ان دونوں میں چشم پوشی اور نرمی سے کام لیا جاتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں سختی اور تنگی بغیر رعایت دینے کام لیا جاتا ہے۔ لہذا کتابت کے معاملہ کو بیع پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے

توضیح:- اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک ایسے حیوان کے عوض مکاتب بنایا جس کا وصف

بیان نہیں کیا یا جنس بھی بیان نہیں کی۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال علماء۔ دلائل

وصیف ایہ غلام جو خواہ کئے ہوئے کام کو کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو اور غلام عام ہے اس سے کہ وہ خدمات انجام دے سکے یا نہ دے سکے۔ (العبد والوصیف) میں خاص کا عطف عام پر کیا گیا ہے۔

قال و اذا كاتب النصرانی عبده علی خمر فهو جائز معناه اذا كان مقدارا معلوما والعبد كافرا لانها مال فی حقهم بمنزلة الحل فی حقنا وایهما اسلم فللمولی قيمة الخمر، لان المسلم مموع عن تملیک الخمر وتملكها، وفي التسليم ذلك، اذ الخمر غیر متعین فیعجز عن تسليم البدل فیحب علیه قیمته وهذا بخلاف ما اذا تبایع الدمیایا خمر اثم اسلم احدهما حیث یفسد البیع علی ما قاله البعض، لان القيمة تصلح بدلا فی الکتابۃ فی الجملة، فانه لو كاتب علی وصیف واتی بالقيمة یجر علی القبول، فحار ان یبقی العقد علی القيمة اما البیع لا یعقد صحیحا علی القيمة فافترقا قال و اذا قبضها عتق، لان فی الکتابۃ معنی المعاوضۃ فاذا وصل احد العوصین الی المولی سلم العوض الآخر للعبد، وذلك بالعتق بخلاف ما اذا كان العبد مسلما حیث لم یحز الکتابۃ لان المسلم لیس من اهل التزام الخمر ولو اداها عتق؛ وقد بیناه من قبل واللہ اعلم

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ جائز ہو گا۔ اس مسئلہ کی فرضی صورت یہ ہو گی کہ شراب کی مقدار بھی معلوم ہو اور وہ غلام کافر بھی ہو۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے حق میں شراب ایہ مال ہے جیسا کہ ہمارے یہاں سر کہ ہے وایهما اسلم الحل پھر ان دونوں یعنی نصرانی مولیٰ اور کافر غلام میں سے اگر بعد میں کوئی ایک بھی مسلمان ہو گیا تو مولیٰ کو اس شراب کی قیمت دی جائے گی۔ (اصل شراب نہیں) کیونکہ ایک مسلمان نہ خود شراب کسی سے لے سکتا ہے اور نہ یہ کسی دوسرے کو شراب دے سکتا ہے۔ اس کے لئے یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں۔ جبکہ یہاں شراب دینے سے یہ بات لازم آ جاتی ہے۔ کیونکہ اگر مکاتب مسلمان ہوا تو اس کو شراب دینا لازم آئے گا اور اگر مولیٰ مسلمان ہوا تو اسے شراب لینی لازم آئیگی۔ کیونکہ اس سے پہلے تک کوئی شراب دینے کے لئے متعین نہیں ہوئی تھی۔ لہذا اب شراب حوالہ کرنے سے وہ عاجز ہو گا۔ اسی لئے اب اس پر شراب کی قیمت لازم آئیگی۔

و هذا بخلاف ما الخ بخلاف ایسی صورت کے کہ اگر دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بعض مشائخ کے قول کے مطابق یہ بیع فاسد ہو جائیگی۔ کیونکہ مکاتب کی صورت میں شراب کی قیمت کسی حد تک عوض ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام کو یہ کہہ کر مکاتب کیا کہ تم مجھے ایک خادمہ باندی یا کر دو تو تم مکاتب ہو جاؤ گے اس کے بعد اس غلام نے بجائے باندی کے اس کی قیمت لا کر دی تو وہ مولیٰ اس قیمت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اس سے یہ بات جائز معلوم ہوئی کہ عقد کتابت قیمت کے ساتھ باقی رہ جائے۔ لیکن عقد بیع قیمت کے عوض صحیح متفقہ نہ

ہوگی۔ اس طرح ان دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔

قال و اذا قبضهما الخ فرمایا کہ جب مولیٰ نے شراب پر قبضہ کر لیا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد کتابت میں بھی معاوضہ کی صورت یعنی معاوضہ پایا جاتا ہے۔ لہذا دو عوضوں میں سے ایک بھی اس کے مولیٰ کو مل گیا تو اس کے عوض غلام کو دوسری چیز دینی ہوگی۔ جس کی صورت یہی ہوگی کہ اسے آزاد کر دیا جائے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ غلام مسلمان ہو تو ایسی کتابت ہی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ کسی مسلمان کے اندر اتنی صلاحیت نہیں مانی جاتی ہے کہ وہ شراب کو اپنے ذمہ میں باقی رکھے۔ لیکن اگر اس نے شراب ادا کر دی تو وہ آزاد بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اس مسئلہ کو ہم پہلے بیان بھی کر چکے ہیں واللہ اعلم

توضیح:- اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا۔ پھر شراب پر قبضہ سے پہلے یا بعد میں کوئی ایک مسلمان ہو گیا اگر دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

باب ما يجوز للمکاتب ان یفعله

قال ویجوز للمکاتب البیع والشراء والسفر، لان موجب الكتابة ان یصیر حرا یداء، وذلك بمالکة التصرف مستبدا به تصرفا یوصله الی مقصوده، وهو نیل الحرية باداء البدل والبیع والشراء من هذا القبیل، وكذا السفر لان التجارة ربما لا یتفق فی الحاضر فیحتاج الی المسافرة ویملك البیع بالمحاباة لانه من صنیع التجار، فان التاجر قد یحابی فی صفقة لیربح فی اخرى قال فان شرط علیه ان لا یمخرج من الکوفة فله ان یمخرج استحسانا، لان هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد، وهو مالکة الید علی جهة الاستبداد، وثبوت الاختصاص فیطل الشرط، وصح العقد، لانه شرط لم یتمکن فی صلب العقد، وبمثله لا تفسد الكتابة، وهذا لان الكتابة تشبه البیع وتشبه النکاح فالحقناها بالبیع فی شرط تمکن فی صلب العقد، كما اذا شرط خدمة مجهولة لانه فی البدل، وبالنکاح فی شرط لم یتمکن فی صلبه هذا هو الاصل او نقول ان الكتابة فی جانب العبد اعتاق، لانه اسقاط الملك، وهذا الشرط یخص العبد، فاعتبر اعتاقا فی حق هذا الشرط والاعتاق لا یبطل بالشروط الفاسدة.

ترجمہ:- باب۔ مکاتب کیا کیا کام کر سکتا ہے۔

قال ویجوز الخ قد ورئی نے فرمایا ہے کہ مکاتب کو یہ جائز ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے اور سفر کرے۔ کیونکہ مکاتب بننے کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ کسی طرح بھی مال کمائی حاصل کر کے آزاد ہو جائے۔ جس کی یہی صورت ہوگی کہ وہ مستقل طور سے ہر ایسا معاملہ کرتا رہے جس سے اس کا مقصود حاصل ہو جائے۔ اگر اس کا مقصود تو صرف یہی ہے کہ اپنا بدل کتابت کر کے آزاد ہو جائے۔ کیونکہ اس سے پہلے وہ آزاد نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان معاملات اور تصرفات میں سے ہی اس کا خرید و فروخت کرنا ہے اسی طرح سفر کرنا بھی ہے۔ کیونکہ بسا اوقات اپنے شہر یا علاقہ میں کاروبار نہیں کر سکتا ہے اس لئے اسے سفر کرنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی جائز ہے کہ کبھی نقصان سے بھی اپنا مال فروخت کرے کیونکہ تاجروں کو کبھی ایسا بھی کرنا پڑتا ہے اس لئے کہ موجودہ سامان ناقابل فروخت ہونے سے وہ یہی مناسب سمجھتا ہے کہ اسے فروخت کمر کے دوسرا کوئی مناسب

تصرف کرنے کی اجازت حاصل ہوتی ہے۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ کاروبار میں ایسا کرنے کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات وہ کسی کی ضیافت کرنے یا کسی کے ساتھ مال میں رعایت کرنے پر مجبور بھی ہو جاتا ہے تاکہ کاروباری قافلہ والے اس سے تعلق رکھ سکیں۔ پھر ایک مکاتب کو چونکہ کاروبار کی اجازت ہوتی ہے اس لئے کاروبار کے لوازم اور اس سے متعلقات تمام چیزوں کی اسے اجازت ہوگی۔

ولا يتكفل الخ البته مکاتب کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کا کفیل اور ذمہ دار بن جائے۔ کیونکہ ایسا کرنا براہِ احسان کرنا ہوتا ہے۔ یعنی کاروبار اور آمدنی حاصل کرنے کے معاملہ میں اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا مکاتب نہ تو کسی کی جان کا کفیل ہو سکتا ہے اور نہ یہ کسی کے مال کا کفیل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں کام احسان کرنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ سی طرح مکاتب کو یہ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی کو نقد رقم کا قرض دے کیونکہ یہ بھی احسان کا کام ہے۔ اور آمدنی کرنے کے لوازمات سے نہیں ہے اسی طرح اگر مکاتب کسی سے کچھ لینے کے عوض اسے کچھ بہہ کرے تو یہ بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنا بھی ابتدا میں احسان کرنا ہی ہوتا ہے اور اگر مکاتب اپنی مملوکہ باندی کا کسی سے نکاح کر دے تو جائز ہوگا کیونکہ یہ مال حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ اس نکاح کے وسیلہ سے مکاتب اس کے مہر کا مالک ہوگا لہٰذا یہ عقد کتابت میں داخل ہوگا تو صحیح۔ کیا مکاتب خود اپنا نکاح کر سکتا ہے۔ اور کیا وہ کسی کو کچھ بہہ یہ صدقہ دے سکتا ہے۔ کیا کسی کی جان یا مال کا کفیل ہو سکتا ہے یا قرض مال دے سکتا ہے۔ اپنی مملوکہ باندی کا کسی سے نکاح کر سکتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وكذا لك ان كاتب عبده، والقياس ان لا يحور وهو قول زهر والشافعي، لان ماله العتق والمكاتب ليس من اهله كالاتفاق على مال، وجه الاستحسان انه عقد اكتساب للمال فيملكه كترويح الامة وكالبيع وقد يكون هو اضع له من البيع لانه لا يزيل الملك الا بعد وصول البدل اليه والبيع يزيله قبله ولهذا يملكه الاب والوصى ثم هو يوجب للمملوك مثل ما هو ثابت له بخلاف الاعتاق على مال لانه يوجب فوق ما هو ثابت له قال فان ادى الثاني قبل ان يعتق الاول فولاه للمولى، لان له فيه نوع ملك ويصح اضافة الاعتاق اليه في الحمة، فاذا تعدر اضافته الى مباشر العقد لعدم الاهلية اصيف اليه كما في العبد اذا اشترى شيئا يثبت الملك للمولى قال فلو ادى الاول بعد ذلك وعتق لا ينتقل الولاء اليه، لان المولى جعل معتقا والولا لا ينتقل من المعتق، وان ادى الثاني بعد عتق الاول فولاه له، لان العاقبة من اهل ثبوت الولاء وهو الاصل فيثبت له

ترجمہ۔ فرمایا ہے کہ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اپنے تجارتی غلاموں میں سے کسی غلام کو مکاتب بنادے۔ اگرچہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسا جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ مکاتب بنانے کا انجام یہی ہوتا ہے کہ وہ آزاد ہو جائے۔ جب کہ ایک مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو آزاد کر دے جیسا کہ مال لے کر بھی اسے آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ کتابت بھی ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے۔ جتنی مکاتب اپنا بدل کتابت کرے گا۔ اس لئے وہ پہلا مکاتب (زید) ایسے معاملہ کا مجاز اور مختار ہوگا۔ جیسے کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے سے نکاح کر سکتا ہے اور جیسے کہ اسے اپنا مال بیچنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بلکہ کسی کو فروخت کرنے سے زیادہ مفید کتابت کرنا ہی ہے کیونکہ مکاتب بنانے سے وہ غلام اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اگر خارج ہوتا ہے تو اس کے بعد ہی کہ وہ ایک ایک پائی کا عوض ادا کر دے جب کہ فروخت کرنے کی صورت میں اس کی رقم (ثمن) وصول کرنے سے پہلے ہی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے کتابت ہی بیع سے زیادہ مفید ہوئی اور اسی وجہ سے چھوٹے بچے کے باپ یا اس کے وصی کو بھی اس بچے

کے غلام کو مکاتب بنانے کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر مکاتب اول (زید) نے جس غلام (خالد) کو مکاتب بنایا ہے اسے بھی اتنے ہی اختیارات ہوں گے جو پہلے مکاتب (زید) کو حاصل ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں۔ بر خلاف مال پر آزاد کرنے کے جس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یعنی غلام سے کہے کہ تم آزاد ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس کے عوض مجھے مثلاً دو ہزار روپے دیدینا کہ اس جملہ کے کہتے ہی وہ غلام آزاد ہو جائے گا خواہ اس نے ادائیگی کی شرط قبول کی ہو یا قبول نہ کی ہو پس اگر مکاتب کی طرف سے اس کے مکاتب کو یہ اجازت ہو کہ وہ اپنے کاروباری غلام کو آزاد کر دے۔ اس بناء پر وہ اپنے غلام کو مال پر آزاد نہیں کر سکتا ہے کہ ایسا کرنے سے اس کے غلام کو ایسا حق دے گا جس کا کہ وہ خود بھی مالک نہیں ہے کیونکہ وہ خود بھی ابھی غلام ہے اور اس نے دوسرے کو آزاد کر دیا۔ حالانکہ یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے مال پر آزاد کرنا جائز نہ ہو گا لیکن مال پر مکاتب بنانا جائز ہو گا۔

قال فادى الخ پھر اگر پہلے مکاتب (زید) کے آزاد ہونے سے پہلے دوسرا مکاتب رقم (بدل کتابت) ادا کرے تو اس کی واء (زید) پہلے مکاتب کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ کیونکہ ابھی تک اس میں مولیٰ کی ملکیت باقی ہے اور ایک حد تک یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس نے آزاد کیا ہے۔ پھر جب اس دوسرے مکاتب کو مکاتب کرنے والے یعنی پہلے مکاتب زید کی طرف اس مکاتب کو منسوب کرنا صرف اس لئے صحیح نہیں ہوا کہ وہ خود بھی ابھی غلام ہے اسی لئے اس مکاتب کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف کر دی گئی جیسے کہ عبد مازون (جس غلام کو کاروبار کی اجازت مل گئی ہو) کوئی چیز خریدتا ہے تو اس خریداری کی نسبت غلام کی طرف کے بجائے اس کے مولیٰ کی طرف کر دی جاتی ہے اور سی مولیٰ کی ملکیت اس پر ثابت ہو جاتی ہے۔ (ف اس لئے کہ عبد مازون میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ اصل خریدار تو یہی غلام ہے اسی طرح جب زید یعنی مکاتب اول ابھی تک غلام ہے اور اس میں ولاء خاص کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ولاء اس کے مولیٰ کو مل جائے گی۔

قال فلو ادى الاول الخ پھر اگر مولیٰ کو ولاء مل جانے کے بعد زید (مکاتب اول) نے اپنے بدل کتابت ادا کر دیا اس طرح وہ آزاد ہو گیا تو اب اس کے مکاتب کی ادا کی ولاء اسے نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس سے پہلے ہی یہ طے کر لیا گیا ہے کہ اس کے غلام کو آزاد کرنے والا وہ خود نہیں بلکہ اس کا مولیٰ ہے۔ پھر آزاد کر دینے والے سے واء دوسرے کو منتقل نہیں کی جاتی ہے۔ وان ادى الثانى الخ اور اگر دوسرا مکاتب خلد پہلے مکاتب زید کے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو دوسرے مکاتب خالد کی واء اس کو مکاتب بنانے والے یعنی پہلے مکاتب زید کو مل جائے گی۔ کیونکہ اس وقت دوسرے (خالد) کو مکاتب بنانے والا حقیقت میں پہلے مکاتب (زید) ہی ہے اور اس وقت اس میں ولاء قبول کرنے کی صلاحیت بھی سچی ہے۔ اسی لئے اب یہ واء اسی کو مل جائے گی۔

توضیح۔ کیا ایک مکاتب خود اپنے کسی تجارتی غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیونکہ وہ اپنی باندی کا دوسرے سے نکاح کر سکتا ہے۔ اگر دوسرا مکاتب اپنا بدل کتابت اس سے پہلے ادا کر دے کہ اس کو مکاتب بنانے والا اپنے مولیٰ کو اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اس دوسرے کی واء کا مستحق پہلا مکاتب ہو گا یا اس کا مولیٰ اور اگر پہلے مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے کے بعد دوسرا مکاتب اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اب اس کے ولاء کا کون مستحق ہو گا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و ان اعتق عبده على مال او باعه من نفسه او روح عبده لم يجز لان هذه الاشياء ليست من الكسب، ولا من نوابه ام الاول فلانه اسقاط الملك عن رقبته، واليات الدين في ذمة المفلس فاشبه الزوال بغير عوض،

و کذا الثانی لانه اعتاق علی مال فی الحقیقۃ، واما الثالث فلانه تنقیص للعبد وتعییب له وشغل رقبته بالمهر والنقۃ بخلاف تزویج الامۃ لامۃ اکتساب لاستفادته المهر علی مامر، قال وكذلك الاب والوصی فی رقیق الصغیر بمنزلة المكاتب لانہما یملکان الاکتساب کالمکاتب ولان فی تزویج الامۃ والکتابۃ نظرا له، ولا نظر فیما سواهما، والولاية نظریۃ.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (۱) اگر مکاتب نے اپنے کمائے ہوئے مال سے خریدے ہوئے غلام کو مال پر آزاد کیا۔ (۲) یا اس غلام کی جان (ذات) خود اسی کے ہاتھ بیچ ڈالی۔ (۳) یا اس غلام کا کسی عورت سے نکاح کر دیا تو ان تینوں باتوں میں سے کوئی بھی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بات بھی نہ تو کمائی کا ذریعہ ہے نہ اس کے لوازمات میں سے ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یعنی مال پر آزاد کرنے میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح اس سے خود کی ملکیت ختم کرتے ہوئے اس مفلس کے ذمہ اپنا قرض لا دینا ہوگا۔ اس طرح گویا اسے مفت میں آزاد کرنا ہوگا۔ اور دوسری صورت یعنی غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کا بھی یہی حال ہے کیونکہ ایسا کرنے سے ظہر میں بیع کی صورت ہے مگر حقیقت میں مال پر آزاد کرنا ہے۔ اور تیسری صورت یعنی غلام کا نکاح کر دینا کہ اس طرح اسے عیب دار اور کم قیمت کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ نکاح کر دینے سے اس کی بیوی کا مہر اور نفقہ اس پر لازم کرنا ہوتا ہے جس سے اس کی مالیت کم اور اس کا عیب دار ہونا لازم ہوتا ہے اس لئے یہ بھی جائز نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اپنے کمائے ہوئے مال سے خریدی باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہوگا اس لئے کہ یہ بھی اس سے آمدنی کا ایک ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ اس نکاح سے اس کے مہر کا خود مالک بنے گا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

قال و كذلك الاب والوصی الخ اسی طرح باپ اپنے چھوٹے بیٹے کے غلام اور وصی یتیم چھوٹے بچے کے غلام کے بارے میں وہی اختیار رکھتا ہے جو مکاتب کے بارے میں اختیار رکھتا ہے یعنی جیسے ایک مکاتب کو اپنی کمائی کے غلام میں اختیارات ہوتے ہیں ویسے ہی اختیارات چھوٹے کے غلام میں اس کے باپ یا اس کے وصی کو حاصل ہوتے ہیں۔ یعنی اس سے زیادہ اختیارات نہیں ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کو بھی بچہ کے مال میں مکاتب کی طرح آمدنی کرنے کا اختیار ہوگا۔ یعنی اسی صورت سے اس کے غلام کو وہ مکاتب بنا سکتے ہیں اور اسی طرح وہ اس کی باندی کا نکاح کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے غلام کا نکاح نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان تمام باتوں کی اصل آمدنی کرنے پر ہے اور اس دلیل سے بھی کہ اس بچہ کی باندی کا نکاح کر دینے سے اور اس کے غلام کو مکاتب بنا دینے سے بچہ کے حق میں بھلائی اور مالی فائدہ ہے، اور ان دونوں کے سوا اور کسی صورت میں اس کا فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ باپ یا اس کے وصی کو بچہ کے مال میں جو ولایت ہے وہ شفقت کے لحاظ سے ہے یعنی ان کو ولایت کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ کچھ معاملہ میں بچہ کی بھلائی پیش نظر رکھیں گے۔ (ف) الحاصل جن معاملات سے بچہ کی بھلائی ہوگی وہ جائز سمجھے جائیں گے اور جن میں بچہ کی بھلائی نہیں ہوگی وہ جائز نہیں سمجھے جائیں گے

توضیح :- اگر مکاتب اپنے زر خرید غلام کو مال پر آزاد کر دے یا اس کی ذات خود اسی کے ہاتھ فروخت کر دے یا اس کا نکاح کسی عورت سے کر دے بچہ کا باپ یا اس کا وصی بچہ کے غلام کے ساتھ کیا سلوک کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فاما المادون له فلا يحور له شيء من ذلك عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف له ان يروجا عنه وعلى هذا الخلاف المضارب والمفاوض والشريك شركة عنان هو قاسه على المكاتب واعتبره بالاجارة، ولهما ان المادون له يملك التجارة وهذا ليس بتجارة فاما المكاتب يملك الاکتساب وهذا اکتساب، ولانه مبادلة المال بغير المال فيعتبر بالكتابة دون الاجارة، اذ هي مبادلة المال بالمال، ولهذا لا يملك هؤلاء كلهم

تزوید العبد.

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون یعنی وہ غلام جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اسے امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ کاموں میں سے کسی کام کا بھی اختیار نہ ہوگا۔ یعنی وہ تجارت کے غلام کو مکاتب نہیں بنا سکتا ہے۔ نہ کاروبار کی باندی کا کسی سے نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام ماذون اپنی کاروبار کی باندی کا نکاح کر سکتا ہے اور اسی قسم کا اختلاف مضارب اور مفوض اور شرکت عثمان کے شریک میں بھی ہے۔ اس طرح امام ابو یوسفؒ نے ایسے ماذون غلام کو مکاتب پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جیسے باندی کو اجارہ ملازمت پر دینے سے باندی کے منافع سے مال حاصل ہوتا ہے اسی طرح سے اس کا نکاح کر دینے سے اس کے منافع سے مہر حاصل ہو سکتا ہے۔

ولہما ان الخ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماذون غلام کو تجارت کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ جب کہ اس طرح کا معاملہ تجارت میں سے نہیں ہے۔ البتہ مکاتب کو آمدنی کرنے یا کھانے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ طریقہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ اس بناء پر دونوں مسوں میں فرق ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے سے مال کا تبادلہ غیر مال سے ہوتا ہے اس لحاظ سے نکاح کو کتابت پر قیاس کرنا چاہئے۔ اجارہ پر نہیں کیونکہ غلام کو اجارہ پر دینے میں مال کا تبادلہ مال سے ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر شخص کو غلام کو نکاح کر دینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف نہایہ میں لکھا ہے کہ اس باب میں اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا تعلق تجارت اور دوسرے کاموں سے بھی رہتا ہو وہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ جیسے باپ، دوصی دادا، مفاوض و مکاتب و قاضی اور ماذون اور ہر وہ شخص جس کا تعلق صرف تجارت سے ہو جیسے مضارب و شریک عثمان و ماذون تو یہ لوگ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی کا نکاح نہیں کر سکتے ہیں قاضی خان اور المحموبی۔ لیکن مصنف نے مفاوض کو ماذون کے ساتھ ملا دیا ہے۔ اسی لئے شارح کاٹی نے کہا ہے کہ اس جگہ پر مفاوض کا لکھنا درحقیقت کتابت کی غلطی سے ہو گیا ہے۔ کیونکہ مفاوض تو مکاتب کے جیسا ہوتا ہے اور غایہ ابین کے شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق مفاوض کو باندی کا نکاح کر دینے کا اختیار ہوتا ہے۔

چنانچہ کرخیؒ نے اس کو صراحت کے ساتھ مختصر میں ذکر کیا ہے۔ اور فقیہ ابو الیثمؒ نے جامع صغیر کی شرح میں باپ و دوصی و شریک مفاوض اور مکاتب کو بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ ان چاروں قسموں کی طرف سے غلام کو مال پر آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن مکاتب بنانا استحساناً جائز ہے اور اگر ان چاروں میں سے کسی نے باندی کا نکاح کر دیا تو باہر اتفاق جائز ہو گا اور اگر ماذون غلام یا شریک عثمان یا مضارب یعنی ان تینوں میں سے کوئی باندی کا نکاح کر دے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہو گا اور ان کا مکاتب بنانا بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور اگر ان تینوں میں سے یا ان چاروں میں سے کسی نے کسی غلام کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور شرح طحاوی میں لکھا ہوا ہے کہ ایسا چھوٹا بزرگا جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو یا غلام ماذون یا شریک عثمان یا مضارب میں سے کسی کی طرف سے بھی کسی غلام کا نکاح کرنا یا مکاتب بنانا باجماع جائز نہیں ہے۔ اور مفاوض کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ باپ اور دوصی کی طرح باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفاوض کو باہر اتفاق باندی کے نکاح کرانے کا اختیار ہوتا ہے

توضیح - کیا عبد ماذون اور مکاتب اپنی کاروبار کی باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ مسائل کی

تفصیل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

فصل قال وادا اشتری المکاتب اباه او ابنه دخل فی کتابتہ لانه من اهل ان یکاتب وان لم یکن من اهل الاعتاق فیجعل مکاتباً تحقیقاً للصلۃ بقدر الامکان الا تری ان الحر متی کان یملک الاعتاق یعنق علیہ وان اشتری دارحم محرم مہ لا ولاد لہ لم یدخل فی کتابتہ عد ابی حنیفہؒ، وقال یدخل اعتساراً بقراءة الولاد، اذ

و حوب الصلة ينظمهما، ولهذا لا يهترقان في الحر في حق الحرية، وله ان للمكاتب كسبا لا ملكا غير ان الكسب يكفي للصلة في الولاد حتى ان القادر على الكسب يحاطب سقفة الوالد والولد، ولا يكفى في غيرهما حتى لا يجب نفقة الاح الا على الموسر، ولان هذه قرابة توسطت بين سبي الاعمام وقرابة الولاد فالحقناها بالثاني في العتق، وبالاول في الكتابة، وهذا اولي، لان العتق اسرع نعوذا من الكتابة حتى ان احد الشريكين اذا كاتب كان للاخر فسخه واذا اعتق لا يكون له فسخه.

ترجمہ - فصل - قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید یا تو وہ اس کی کتبت میں آجائے گا۔ کیونکہ ایک مکاتب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے شخص کو اپنا مکاتب بنائے۔ اگرچہ وہ دوسرے کو آزاد نہ کر سکتا ہو۔ اس لئے یہاں تک جہاں تک صلہ رحمی کا حق ادا کر سکتا ہے یا اس کے لئے ممکن ہو وہ یہی ہے کہ اس کے ساتھ مکاتب بن جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آزاد مرد کسی کو آزاد کرنے کا مالک ہو اور وہ اپنے باپ یا بیٹے کو خرید لے تو اس کی طرف سے وہ غلام (باپ یا بیٹا) آزاد ہو جائے گا۔

وان اشترى الخ اور اگر مکاتب نے اپنے کسی ایسے ذی رحم رشتہ دار کو خرید لیا لیکن اس سے ولدت کا تعلق نہ ہو (یعنی باپ یا بیٹے کی رشتہ داری نہ ہو) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کی کتبت میں داخل نہ ہو گا۔ مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ داخل ہو جائے گا۔ قرابت و ولادت پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ صلہ رحمی کا واجب ہونا تمام محرمہ رشتہ کو شامل ہے۔ اس میں کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ اسی لئے آزاد مرد ہونے کی صورت میں ان دونوں قسموں (قرابت و ولادت ہو یا نہ ہو) کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک آزاد مرد اپنے باپ یا بیٹے کو اگر خرید لے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر وہ حقیقی بھائی کو خرید لے تو وہ بھی اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ پس جس طرح آزاد ہونے کی صورت میں ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا جاتا ہے یعنی سب ہی آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مکاتب ہونے کی صورت میں بھی ان کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ یعنی سب مکاتب بن جائیں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو کمانے کا تو حق حاصل ہوتا ہے مگر وہ کسی کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ لیکن تواد کی قرابت میں حق صلہ رحمی ادا کرنے کے لئے کمائی کافی ہے۔ اسی لئے یہ حکم ہے کہ جو شخص کم سکتا ہو وہ اپنی کمائی سے اپنے والد اور اپنی او کو نفقہ دیا کرے۔

لیکن ان لوگوں کے علاوہ دوسروں کے بارے میں یہ کمائی کافی نہیں ہے۔ اسی بناء پر اپنے بھائی کا نفقہ صرف ایسے ہی بھائی پر لازم کیا گیا ہے جو صرف کمانے والا نہیں بلکہ واقعہ مالدار یا ذی حیثیت بھی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلہ رحمی کے اعتبار سے ان رشتہ داروں کے درمیان فرق ہے یعنی جن سے باپ بیٹے کی رشتہ داری ہو اور ان سے جن سے اس کے علاوہ دوسری کوئی رشتہ داری ہو۔ اس طرح چچا زاد کی قرابت اور ولادت یعنی باپ بیٹے کی قرابت کے درمیان فرق ہو گا۔ اس لئے سزا دہونے کے معاملہ میں ہم نے ایسی رشتہ داری کو ولادت یعنی باپ بیٹے کی رشتہ داری کے ساتھ مخصوص کیا اور مکاتب ہو جانے میں اس کو چچا زاد کی رشتہ داری سے ملادیا یعنی مثلاً اپنا بھائی اس اعتبار سے کہ اسے زکوۃ دینا حلال ہے اور اس کے بعد اس کی بیوی سے نکاح حلال ہے اور کسی معاملہ میں اپنے بھائی کی بھی گواہی قبول کی جاتی ہے۔ اور اس بھائی سے کوئی قتل عدا ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جاسکتا ہے۔ تو ان باتوں کے اعتبار سے اپنا بھائی اپنے چچا زاد بھائی کی قرابت کے مثل ہے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ بہن کا اپنے بھائی سے نکاح کا تعلق کرنا حرام ہے اور اپنے بھائی کے ساتھ صلہ رحمی فرض ہے تو وہ قرابت و ولادت کے مشابہہ ہے۔ اخاص ہم نے دونوں مشابہتوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو دوسرا آزاد ہو جانے میں قرابت و ولادت کے حکم میں ہو۔ اور اگر کمائی میں داخل ہو تو وہ مکاتب ہو جائے اور صلہ رحمی میں اپنے چچا زاد کی رشتہ داری کے حکم میں ہو۔ آخر میں مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ حکم زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ کتابت کے مقابلہ میں آزادی بہت جلد اثر قبول کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک غلام کے

دو شریکوں میں سے ایک شریک غلام کو مکاتب بنائے تو دوسرا شریک اس کو فتح کر سکتا ہے۔ لیکن اگر ایک اسے آزاد کر دے تو دوسرا اسے فتح نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ آزاد کرنے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

توضیح:- فصل، براہ راست مکاتب بننے والوں کے مسائل سے فارغ ہونے کے بعد اب ان کا بیان ہے جو ضمناً اور جہتاً مکاتب بن سکتے ہیں اگر مکاتب نے ان رشتہ داروں کو خریدا جن سے ولدیت یا ابوت کا تعلق ہے یا ایسے ذی رحم محرم کو خریدا جن سے مذکورہ تعلق نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا اشترى ام ولده دخل ولدھا فی الکتابۃ ولم یجز بیعھا، ومعناه اذا کان معها ولدھا، اما دخول الولد فی الکتابۃ فلما ذکرناہ، واما امتناع بیعھا فلامھا تبع للولد فی هذا الحكم، قال علیہ السلام اعتقھا ولدھا وان لم یکن معها ولد، فکذلك الحواب فی قول ابی یوسف ومحمد، لانھا ام ولد خلافا لابی حنیفہ، وله ان القیاس ان یحوز بیعھا، وان کان معها ولد، لان کسب المکاتب موقوف فلا یتعلق بہ ما لا یحتمل الفسخ الا انه یشت هذا الحق فیما اذا کان معها ولد تعا لثبوتہ فی الولد بقاء علیہ وبدون الولد لو ثبت یشتب ابتداء والقیاس بیعھا، وان ولد له ولد من امه له دخل فی کتابتہ لما بینا فی المشتري، فکان حکمہ کحکمہ وکسبہ له، لان کسب الولد کسب کسبہ، ویكون كذلك قبل الدعوة فلا ینقطع بالدعوة اختصاصہ، وكذلك ان ولدت المکاتبة ولدا، لان حق امتناع البیع ثابت فیھا مؤکدا فیسری الی الولد کالتدبیر والاستیلا

ترجمہ:- قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خریدا (یعنی ایک شخص مکاتب نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا تھا اور اس سے بچہ بھی ہو گیا تھا۔ اس کے بعد اس مکاتب نے اس باندی کی بیٹی اپنی بیوی کو اس کے مالک سے خریدا یا تو اس کا وہ بچہ بھی اپنے اس باپ کے ساتھ اس کے مالک کی کتابت میں داخل رہے گا۔ (یعنی جس طرح وہ باپ دوسرے کا مکاتب و غلام ہے کی طرح یہ بچہ بھی اسی مالک کا غلام رہے گا) اور یہ مکاتب اس کی ماں یعنی اپنی خرید کردہ بیوی کو فروخت نہیں کر سکے گا۔ یعنی وہ بچہ اسی مکاتب سے پیدا ہوا ہو ام ولد سے مسموکہ مراد نہیں ہے۔ بلکہ مکاتب کی ایسی بیوی مراد ہے جس کے ساتھ اس مکاتب کا کوئی بچہ بھی ہو تو اس کا پرانا نکاح باطل نہیں ہوگا۔ لیکن وہ بچہ مکاتب کے ساتھ کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ مکاتب اگرچہ غلام کو آزاد نہیں کر سکتا ہے مگر غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے۔

اس لئے یہ بچہ بھی مکاتب ہو کر رہے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہو صدہ رحمی کرتے رہنا واجب ہے۔ اور اپنی خرید کردہ بیوی کو وہ اس لئے فروخت نہیں کر سکتا ہے کہ اب یہ باندی حکم میں اپنے بچہ کے تابع ہے۔ یعنی جس طرح اس کا بچہ آزاد ہو گیا ہے اسی طرح اس بچہ کے تابع ہو کر یہ باندی بھی حکماً آزاد ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے اعتقھا ولدھا کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا ہے۔ (ف یہ روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ جب حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہما جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی باندی تھیں ان سے صاحبزادہ ابراہیم پیدا ہوئے تو آپؐ نے فرمایا کہ اب ان کو ان کے بیٹے ابراہیم نے آزاد کر دیا ہے۔ اس کی روایت بیہقی اور قاسم ابن اصغی اور ابن ماجہ اور حاکم رحمہم اللہ نے کی ہے۔ ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ ابن اصغی کی اسناد بہت ہی عمدہ 'جید ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اور کتاب البیوع میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ اور بیہقی نے اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہما پر موقوف کرتے ہوئے صحیح کہا ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث کو معمول کہا ہے۔ لیکن بیہقی نے اسے رد کیا ہے یہ کہہ کر کہ یہ دو واقعات ہیں یعنی ابن عباسؓ نے مرفوع روایت کی ہے اور حضرت عمرؓ پر موقوف روایت بھی کی ہے۔ پھر ابن حزم سے صحیح ہونے کی بھی

روایت نقل کی ہے۔ اور ملا علی قاریؒ نے کہا کہ ابن الفطان نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ سے جید اسناد کے ساتھ مروی ہے۔ اور اس کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد غلام یا باندی کچھ نہیں چھوئی، اسکی روایت ابن عباسؓ نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے کی ہے حالانکہ آنحضرتؐ کے بعد مدیہ قبیطہ موجود تھیں۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے آزاد ہو گئی تھیں۔ اور یہ بات کسی روایت میں مذکور نہیں ہے کہ آپ نے اپنی زندگی میں ماریہ کو آزاد کیا تھا۔ اور ابو یعلیٰ موسلیؒ نے ابن عباسؓ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے کہ جس کسی کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو وہ اپنے مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ البتہ اگر اس کا مولیٰ خود ہی اپنی زندگی ہی میں اسے آزاد کر دے تو وہ اسی وقت آزاد ہو جائیگی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ام الولد اپنی آزادی میں اپنے بچے کے تابع ہوتی ہے اسی لئے اس مسئلہ میں جب اس کا بچہ مکاتب کے ساتھ میں مکاتب ہو گیا تو اس کا مکاتب شوہر اپنی اس باندی بیوی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے۔

وان لم یکن معها الخ اور اگر اس مکاتب کی بیوی کے ساتھ اس مکاتب سے اس کا بچہ ساتھ میں نہ ہو یعنی اس سے بچے ہوا تھا مگر فی الحال نہیں ہے تو بھی امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ یعنی مکاتب اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ عورت حقیقت میں اس کی ام ولد ہو چکی ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ ام ابو حنیفہؒ کے اختلاف کرنے کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس عورت کی بیع جائز ہو اگرچہ اس کے ساتھ بچہ بھی ہو۔ کیونکہ اس مکاتب کی کمائی فی الحال موقوف ہے یعنی ابھی یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اس لئے اس کی کمائی سے ایسا حکم متعلق نہیں ہو سکتا ہے جو فسخ کے قابل نہیں ہے۔ لیکن جس صورت میں اس عورت کے ساتھ بچہ موجود ہو اس میں ہم نے حکم ثابت کر دیا ہے کہ اس بچہ کی وجہ سے تب اس کی اس میں حکم ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر بچہ کے بغیر یہ حکم ثابت ہو تو مستقل طور سے ابتداء سے ہی ثابت ہو۔ حالانکہ قیاس اس کی نفی کرتا ہے۔ (ف) اس لئے بچہ کے بغیر استحسان کا حکم ثابت نہ ہو گا بلکہ قیاسی حکم اپنی جگہ باقی رہے گا کہ مکاتب اسے فروخت کر سکے گا۔

وان ولد له الخ اور اگر مکاتب کی خریدی ہوئی باندی سے اس کا کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ بچہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے خریدے ہوئے بچہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اگر مکاتب دوسرے کو آزاد نہیں کر سکتا ہے تو کم از کم مکاتب بنا سکتا ہے۔ اس لئے جہاں تک صلہ رحمی ممکن ہے اتنا کرنا واجب ہے۔ لہذا اس بچہ کا حکم مکاتب جیسا ہو گا۔ (ف) ام شافعی و امام مالک و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ پھر وہ باندی اس مکاتب کی ام ولد ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف۔ اس طرح امام شافعیؒ کے دو قول ہوں گے۔ ایک یہ کہ یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ چنانچہ امام احمد و ابو یوسف و امام محمد کا یہی قول ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ام ولد نہ ہوگی چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔

وکسبہ له الخ اور یہ بچہ اگر کچھ کمائی کر سکے گا وہ مکاتب کی ہوگی۔ کیونکہ اس بچہ کی کمائی مکاتب ہی کی کمائی ہے۔ یعنی مکاتب نے اس بچہ کو کمایا اور اس بچہ نے ماں کمایا۔ اور جب تک مکاتب نے اس سے اپنے نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تب تک اس کی کمائی مکاتب ہی کی تھی۔ پس دعویٰ نسب کے بعد بھی وہ کمائی اسی کے ساتھ مخصوص رہے گی اور منقطع نہ ہوگی۔ وکذلک ان الخ اسی طرح اگر مکاتب باندی کو کوئی بچہ پیدا ہو خواہ حلال طریقہ سے ہو یا حرام طریقہ سے ہو وہ بچہ اسی کی کتابت میں داخل رہے گا۔ کیونکہ اس مکاتبہ کے فروخت کرنے کی ممانعت بہت ہی زور دار طریقوں نے ثابت ہے اس لئے یہ ممانعت کا حکم اس کی اولاد میں بھی ہو جائے گا جیسا کہ مدبر ہونے اور ام ولد ہونے میں ہو جاتا ہے۔

توضیح :- اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خرید لیا اور بچہ اس کے ساتھ اس وقت ہو یا نہ ہو تو اس کے بچہ کا مالک کون ہو گا اور وہ اپنی اس ام ولد کو فروخت کر سکے گا یا نہیں اگر مکاتب کی

خریدی ہوئی باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو وہ مکاتب ہو گیا نہیں اور اس بچہ کی آمدنی کا کون مالک ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن زوّح امته من عبده ثم كاتبهما فولدت منه ولدا دخل في كتابتها وكان كسبه لها، لان تبعية الام ارجح ولهذا يتبعها في الرق والحرية، قال وان تزوج المكاتب باذن مولاه امرأة زعمت انها حرة فولدت منه ولدا، ثم استحققت فاولادها عبيد، ولا يأخذهم بالقيمة وكذلك العبد يأذن له المولى بالتزويج وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف، وقال محمد اولادها احرار بالقيمة، لانه شارك الحر في سبب ثبوت هذا الحق، وهو العرور، وهذا لانه ما رغب في نكاحها الا لئال حرية الاولاد، ولهما انه مولود بين رقيقين فيكون رقيقا، وهذا لان الاصل ان الولد يتبع الام في الرق والحرية، خالفنا هذا الاصل في الحر باجماع الصحابة وهذا ليس في معناه، لان حق المولى هناك مجبور بقيمة ناجرة، وههنا بقيمة متاجرة الى ما بعد العتاق، فيبقى على الاصل فلا يبدل به

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا بعد میں دونوں کو مکاتب بنادیا۔ اس کے بعد اس باندی کو کوئی بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اسی باندی کی کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اور اگر یہ بچہ کچھ کمائے گا تو آمدنی کی حقدار وہی ماں ہوگی۔ کیونکہ ماں کے تابع ہونے کا پلہ بھاری ہے۔ اسی لئے ماں آزاد ہونے سے بچہ بھی آزاد اور ماں غلام ہونے سے بچہ بھی غلام ہوا کرتا ہے۔ یعنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے۔ (ف جینی اگر ماں کسی کی باندی ہو تو بچہ بھی اسی مالک کا غلام ہوگا اگرچہ اس کا باپ آزاد ہو۔ اسی طرح اگر ماں آزاد ہو تو اس کا بچہ بھی آزاد ہوگا۔ اگرچہ اس کا باپ کسی کا غلام ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بچہ اپنی آزادی یا بندگی کے بارے میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن نسب میں بچہ اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے۔ اگر کسی آزاد شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس سے جتنی اولاد پیدا ہوگی وہ آزاد ہوگی تو یہ شرط جائز ہوگی جینی اولاد آزاد رہے گی اور اگر اپنی مموک باندی سے ولاد ہوگی تو وہ باپ کے تابع ہوگی۔

قال وان تزوج المكاتب المحرم محمدؐ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک ایسی عورت سے نکاح کیا جو خود کو آزاد عورت ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔ پھر اس مکاتب کی اس سے اولاد بھی ہو گئی اس کے بعد کسی شخص نے اس عورت پر اپنا حق ثابت کیا یعنی یہ کہا کہ یہ تو میری باندی ہے۔ اور ثبوت حق کے بعد اس عورت کو اپنے قبضہ میں لے لیا۔ تو اس کی ساری اولاد اسی کی مموک ہوگی۔ اور اگر باپ ان لوگوں کو قیمت دے کر اپنے ساتھ آزاد کی حیثیت سے رکھنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے یعنی انہیں خرید نہیں سکتا ہے۔

وكذلك لك العبد المحرم أي طرح اگر کسی غلام کو اس کے مولیٰ نے نکاح کی اجازت دی۔ تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یعنی اگر اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا جو کہ خود کو آزاد ہونے کا دعویٰ کرتی تھی۔ پھر اس سے ولاد بھی ہو گئی پھر یہ ثابت ہو گیا کہ وہ تو کسی کی باندی ہے۔ تو اس کا مالک اس عورت کو مع اس کی اولاد کے لے گا۔ پھر اگر وہ غلام ان اولاد کو قیمت دے کر بھی اپنے پاس لینا در کھنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب یا غلام کی اولاد سب قیمت کے عوض آزاد ہوگی (ف اور امام زفرؒ و شافعیؒ و مالکؒ رحمہم اللہ کا یہی قول ہے)۔

لانه شارك الحر المحرم محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ اس حق کے ثابت ہونے کے سبب میں یہ غلام آزاد کا شریک ہو گیا ہے۔ اس سے شریک ہونے کی وجہ دھوکہ کھانا ہے یعنی جس طرح آزاد کو دھوکہ ہوا اسی طرح اس غلام کو بھی دھوکہ ہو گیا ہے۔ کیونکہ مکاتب نے اس عورت سے صرف اس امید پر نکاح کیا تھا کہ اس کے دعویٰ کے مطابق آزاد تھی تو آزاد سے نکاح کے بعد

اس کی اولاد بھی شریف اور آزاد ہوگی مگر ایسا نہیں ہوا۔ (ف) تو جس طرح اگر کسی آزاد نے کسی عورت سے اس دھوکے میں نکاح کیا کہ یہ بھی آزاد ہے لیکن بعد میں یہ ثابت ہوا کہ وہ تو کسی کی باندی تھی ایسی صورت میں اولاد کی قیمت دینے سے وہ آزاد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس مرد کو دھوکہ ہوا ہے اسی طرح مکاتب کو بھی دھوکا ہوا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہاں آزادی کا سبب دھوکہ ہے۔ اور اس ایک سبب (دھوکہ کھانے میں) مکاتب اور آزاد دونوں برابر کے شریک ہیں تو جس طرح اس سبب سے آزادی کی اولاد کی قیمت ادا کر دینے سے اولاد آزاد ہو جاتی ہے اسی طرح مکاتب کی اولاد بھی قیمت ادا کر دینے کے بعد آزاد ہو جائے گی۔

ولہما ان الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ تو دور قیوں یا غلاموں کے درمیان پیدا ہوا ہے (کیونکہ اس کا باپ جو فی الحال مکاتب ہے جب تک اپنا بدل کتابت ادا نہیں کر دیتا ہے غلام ہی ہے۔ اسی طرح اس کی ماں نے اگرچہ اپنی آزادی کا دعویٰ کیا تھا مگر چونکہ دوسرے نے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر دیا ہے اس لئے وہ بھی باندی ہی سمجھی جائے گی)۔ اس لئے وہ بھی غلام ہی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے لیکن جب کہ آزاد مرد نے دھوکہ کھایا ہے ہم نے اس قاعدہ کے خلاف اس لئے عمل کیا ہے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں مکاتب اور غلام کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ مکاتب اور غلام آزاد مرد کی طرح نہیں ہوتا ہے کہ ان دونوں کو بھی آزاد کے حکم میں شامل رکھا جائے۔ اور چونکہ صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے اس لئے قیاس کے باوجود اس کے خلاف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ آزاد کی صورت میں باندی کے مولیٰ کا حق اس کی اولاد میں جو کچھ تھا اس کو نقد قیمت دے کر پر راکیا جاسکتا ہے۔ لیکن مکاتب اور غلام کی صورت میں اس حق کی بھی قیمت مل سکتی ہے مگر نقد نہیں بلکہ جب آزاد ہو کر کچھ مال جمع کر لیتے تب ادا کر سکیں گے۔ لہذا ان دونوں مسائل میں موافقت نہ ہوگی۔ اس لئے اس جگہ اصل قیاس کے مطابق حکم باقی رہے گا۔ یعنی قیمت کے عوض اولاد آزاد نہ ہوگی۔

(ف) خاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی آزاد شخص نے دھوکہ میں کسی باندی سے نکاح کر لیا تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی اولاد اس باندی کے مولیٰ کی مملوک ہو۔ (کیونکہ آزادی اور غلامی میں اولاد ماں کے تابع ہو کر اس کے مولیٰ کی مملوک ہو جائے گی)۔ لیکن صحابہ کرام کے اس اجماع کی وجہ سے کہ ایسی صورت میں آزاد مرد باپ سے اولاد کی قیمت کا اندازہ کر کے باندی کے مولیٰ کو وہ قیمت دیدی جائے۔ اس لئے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ ہم نے آزاد کی صورت میں صحابہ کرام کے اجماع کے موافق حکم دیا ہے۔ اور مکاتب اور غلام کو یہی صورت حال پیش آتی ہے تب ہم نے یہ دیکھا دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ وہ اس طرح سے کہ آزاد مرد پر اپنی اولاد کی قیمت کی ادائیگی فوری لازم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ تو خود ہر چیز کا مالک ہوتا ہے۔ مگر مکاتب اور غلام فی الحال کسی چیز کا بھی مالک نہیں ہوتا ہے لہذا اس پر اس کی اولاد کی قیمت کی ادائیگی بھی فی الحال لازم نہیں ہوگی بلکہ وہ جب بھی آزاد ہو کر اتنی پونجی جمع کر لے تب واجب الاداء ہوگی۔ مگر اس صورت میں باندی کے مولیٰ کے حق کا نقصان ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ یہ آزاد کے معنی میں نہیں ہے اس لئے ہم نے اس مسئلہ میں اصل قیاس پر عمل کیا ہے۔ پھر وہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مکاتب اور غلام پر ان کی آزادی کے بعد اولاد کی قیمت کا واجب ہونے کی شرح جامع صغیر میں تصریح موجود ہے۔ لیکن آزاد مرد ہونے کی صورت میں صحابہ کرام کے اجماع ہونے کی تو تصریح موجود نہیں ہے لیکن ابن ابی شیبہؒ نے حضرات عمرو علی و عثمان رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے

توضیح:- اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا پھر ان دونوں کو مکاتب بنادیا۔ اس کے بعد باندی کو بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ کس کے تابع ہوگا۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ساری اولاد آزاد ہوگی۔ تفصیل

مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال وان وطى المكاتب امة على وجه الملك بغير اذن المولى ثم استحققها رجل فعليه العقر يؤخذ به فى الكتانة وان وطىها على وجه السكاح لم يؤخذ به حتى يعتق وكذلك الماذون له، ووجه الفرق ان فى الفصل الاول طهر الدين فى حق المولى، لان التجارة وتوابعها داخله تحت الكتابة، وهذا العقر من توابعها، لانه لولا الشراء لما سقط الحد، وما لم يسقط الحد لا يجب العقر، اما لم يظهر فى الفصل الثانى لان النكاح ليس من الاكتساب فى شيء، فلا ينظمه الكتابة كالكفالة قال وادا اشترى المكاتب جارية شراء فاسدا ثم وطىها فردها اخذ بالعقر فى المكاتبه وكذلك العبد الماذون له لانه من باب التجارة فان التصرف تارة يقع صحيحا ومرة يقع فاسدا، والكتابة والاذن ينظمانه بنوعيه كالتوكيل، فكان ظاهرا فى حق المولى.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی باندی سے ہمبستری کی۔ یعنی مکمل طور پر ایک باندی خرید کر اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس سے ہمبستری کی۔ بعد میں کسی اور شخص نے اس باندی پر اپنے حق کا دعویٰ ثابت کر کے اسے لے لیا۔ تو اس مکاتب پر اس ہمبستری کے عوض اس کا مہر واجب ہو گا۔ جو فی اصل یعنی حالت کتابت ہی میں اس سے وصول کیا جائے گا یعنی اس کی آزادی تک اس کو منور نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کسی سے نکاح کر کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس سے ہمبستری کر لی تو فی الحال اس کا مہر اس سے وصول نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے وصول کیا جائے گا۔ اور اگر یہ مرد مکاتب نہ ہو بلکہ اجازت یافتہ غلام ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خریدی ہوئی باندی سے ہمبستری کرنے اور منکوحہ سے ہمبستری کرنے کے درمیان حکم میں فرق ہے۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مالک بن کر ہمبستری کرنے کی صورت میں اس کے دین مہر پر اس کے مولیٰ کا حق ہو گا۔

کیونکہ کاروبار کی صورت میں سارا مال اور اس کے پورے لوازمات اس کی کتابت کے معاملہ کے ماتحت ہوتے ہیں۔ اسی لئے اس کا مہر بھی اسی کاروبار اور آمدنی کا ایک حصہ ہے۔ کیونکہ اگر وہ باندی خرید کر وہ نہ ہوتی تو اس سے ہمبستری کرنے پر تو اس مرد سے حد زنا ساقط نہ ہوتی۔ اور جب تک حد زنا ساقط نہیں ہوتی تب تک عقر واجب نہ ہوتا ہے۔ اور نکاح کی صورت ہونے سے اس کے دین مہر کا حق دار اس کا مولیٰ نہ ہو گا۔ کیونکہ کسی سے نکاح کر لینا آمدنی کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عقد کتابت میں یہ نکاح شامل نہ ہو گا جیسے کہ کفالت کرنے کو شامل نہیں ہو گا۔ (ف) اسی پر اگر کوئی مکاتب کسی شخص کی مالی کفالت قبول کر لے تو فوری طور سے اس سے اس مال کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے کیونکہ کفالت عقد کتابت میں داخل نہیں ہے۔

قال وادا اشتوى الخ اگر مکاتب نے خرید فاسد کے طور پر کوئی باندی خریدی پھر اس سے ہمبستری کر لی پھر اسے واپس کر دیا تو اس کا عقر (مہر) اسی حالت مکاتبت ہی میں اس سے وصول کیا جائے گا۔ ماذون غلام کی اگر یہی صورت ہو تو حکم بھی یہی ہو گا۔ یعنی اس سے بھی اسی حالت میں بلا تاخیر مہر وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ کاروبار میں جس طرح بیع صحیح ہوتی ہے اسی طرح بیع فاسد بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی کو مکاتب بنانا اور کسی کو تجارت کی اجازت دینا اس تصرف کی صحیح و فاسد دونوں قسموں کو شامل ہے۔ جیسا کہ کسی کو وکیل بنانے میں ہوتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ گویا مولیٰ نے خود اس کی اجازت دی ہے۔ لہذا اس تادان کے نقصان کا اثر اس مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہو گا

توضیح:- اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی

باندی سے ہمبستری کر لی۔ بعد میں دوسرے شخص نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا۔ اگر مکاتب نے فاسد طریقہ سے کوئی باندی خرید کر اس سے ہمبستری کر لی پھر اسے واپس کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا ولدت المکاتبۃ من المولی فہی بالخیار ان شاءت مصت علی الکتابۃ وان شاءت عخرت نفسها وصارت ام ولد لہ، لانہا تلقتہا جہنا حرۃ عاحۃ ببدل و آجلۃ بغير بدل، فتخیر بیہما، وسب ولدها ثابت من المولی، وهو حر لان المولی یملك الاعتاق فی ولدها، وماله من المملک یکفی لصحة الاستیلاء بالدعویۃ، و اذا مصت علی الکتابۃ احذت العقر من مولاہا لاحتصاصہا بنفسہا وبمافعہا علی ما قدما، ثم ان مات المولی عتقت بالاستیلاء وسقط عہا بدل الکتابۃ، وان ماتت ہی وترکت مالاً تودی مہ مکاتبہا وما بقی میراث لابنہا حریاً عہی موجب الکتابۃ، فان لم تترك مالا فلا سعاۃ علی الولد، لانه حر، ولو ولدت و لدا آحر لم یلزم المولی الا ان یدعی لحرمة وطیہا علیہ، فلو لم یدع وماتت من غیر وفاء یسعی ہذا الولد لانه مکاتب تبعاً لہا فلو مات المولی بعد ذلک عتق وبطل عہ السعاۃ لانه بمیرلۃ ام الولد اذ هو ولدها فیتبعہا

ترجمہ - فصل (۲) اگر کسی مکاتبہ کو اس کے اپنے مومن سے بچہ پیدا ہو جائے تو اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا یا یہ کہ وہ اپنے معاہدہ کتابت پر قائم رہے ہوئے اپنا بدل کتابت ادا کر کے فوراً آزاد ہو جائے اور اگر چاہے تو بدل کتابت کے ادا کرنے سے اپنی عاجزی کا اقرار کر کے مولیٰ کی ام ولد رہ جائے ایسی صورت میں مولیٰ کے مرنے پر ان خود آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کو اپنی آزادی کے دو طریقے حاصل ہو گئے۔ ایک یہ کہ عوض ادا کر کے فی الفور آزاد ہو جائے۔ اور دوسرا یہ کہ عوض ادا کئے بغیر اپنے مولیٰ کی وفات پر آزاد ہو اس لئے اسے ان دونوں صورتوں کا اختیار ہو گا کہ جس صورت پر عمل کرنا چاہے کر لے۔

وسب ولدها الخ اور بہر حال اس مکاتبہ کے بچہ کا نسب اس کے مولیٰ سے ثابت ہو گا اور وہ آزاد ہو گا۔ کیونکہ مولیٰ اس کے بچہ کو آزاد کر سکتا ہے۔ اور اس پر مولیٰ کو جو کچھ ملکیت حاصل ہے وہ اپنے بچہ کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ و اذا مصت الخ پھر اگر مکاتبہ پورا بدل کتابت ادا کر چاہے تو وہ اپنے مولیٰ سے عقر (مہر) وصول کرے گی۔ چنانچہ مام شافعی دماک اور احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ اس مکاتبہ کو اپنی ذات اور اپنے منافع کو باقی رکھنے کا پورا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر اگر اس کو پورا بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے ہی اس کا مولیٰ مر جائے تو وہ ام ولد ہونے کی حیثیت سے فوراً آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر کچھ بھی بدل کتابت ادا کرنا باقی رہ گیا ہو وہ سب اس کے ذمہ سے سقط ہو جائے گا۔

وان ماتت ہی الخ اور اگر اپنے مولیٰ سے پہلے خود یہ کچھ چھوڑ کر مری تو اس مال سے اس کا بدل کتابت ادا کیا جائے گا۔ پھر اگر کچھ بچ جائے تو وہ وراثت کے طور پر اس کے بچہ کو مل جائے گا۔ یہ حکم اس کے مکاتبہ ہونے کے اعتبار سے ہو گا۔ اور اگر اس نے کچھ نہیں چھوڑا تو اس کے بدل کتابت کی ادائیگی پر اس کے بڑے کو کما کر مانے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ وہ آزاد آدمی ہے۔

ولو ولدت الخ اور اگر اس مکاتبہ کو دوسرا بچہ بھی پیدا ہو گیا تو وہ مولیٰ کے ذمہ لازم نہ ہو گا۔ البتہ اس صورت میں وہ بچہ کے ذمہ کیا جائے گا جبکہ اس نے اس سے نسب کا دعویٰ کیا ہو۔ کیونکہ اب مولیٰ کا اس مکاتبہ سے دہلی کرنا حرام ہو گیا ہے۔ فلو لم یدع الخ اور اگر مولیٰ نے اس بچہ سے اپنے نسب کا دعویٰ نہیں کیا اور وہ مکاتبہ بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال چھوڑے بغیر مر گئی۔ تو یہ دوسرا بچہ مال کتابت ادا کرنے کے لئے مال جمع کرے گا۔ کیونکہ یہ بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہو کر مکاتبہ ہے۔ پھر اگر اس کی ادائیگی سے پہلے اس کا مولیٰ مر گیا۔ تو یہ بچہ آزاد ہو جائے گا پھر اسے مزید آمدنی کی کوشش نہیں کرنی ہوگی۔ کیونکہ یہ بچہ

اب ام ولد کے حکم میں ہے۔ کیونکہ وہ ام ولد کا بچہ ہے اس لئے اسی کے تابع ہوگا
توضیح:- فصل، اگر کسی مکاتبہ کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ ام ولد ہوگی یا
مکاتبہ ہی رہے گی۔ اس بچہ کا نسب کس سے ثابت ہوگا۔ اگر مکاتبہ اپنا بدل کتابت ادا کرنا
چاہے تو اس کا مہر لازم ہوگیا نہیں اور اگر اسے دوسرا بچہ بھی پیدا ہو جائے تو حکم میں کیا
فرق آئے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال و اذا كاتب المولى ام ولده جاز لحاقتها الى استفادة الحرية قبل موت المولى، وذلك مالكتابة، ولا
تنافي بينهما لانه تعلقها جهتنا حرية، فان مات المولى عتقت بالاستيلاء لتعلق عتقها بموت السيد، وسقط عنها
بدل الكتابة، لان الغرض من ايجاب البدل العتق عند الاداء فاذا عتقت قبله لا يمكن توفير الغرض عليه، فسقط
وبطلت الكتابة لامتناع ابقائها من غير فائدة، غير انه تسلم لها الاكساب والاولاد، لان الكتابة انفسخت في
حق البدل، وبقيت في حق الاولاد والاكساب، لان الفسخ لنظرها والنظر فيما ذكرنا، ولو ادت المكاتبه قبل
موت المولى عتقت بالكتابة لانها باقية.

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتبہ بنا دے (یعنی اس سے بدل کتابت ادا کرنے کا معاہدہ کر لے)
تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ وہ باندی بھی اس بات کی محتاج ہے کہ وہ جلد از جلد یعنی اپنے مولیٰ کی موت سے پہلے ہی آزاد ہو جائے۔
اور اسی میں اس کی بہتری ہے۔ اس کی صورت یہی ہے کہ وہ مولیٰ سے مکاتبہ کر لے۔ پھر ان دونوں معاملات یعنی ام ولد ہونے
اور مکاتبہ ہونے میں کوئی منافات اور دوری بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے اپنی آزادی کی یکے بعد دیگرے دور میں پالی ہیں۔ فان
مات المولى الخ اسی اثناء میں اگر اس کا مولیٰ مر جائے تو وہ ام ولد ہونے کی بناء پر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلے سے ہی اس کے
مولیٰ کے مرنے پر اس کی آزادی موقوف تھی۔ اور اب اس کے ذمہ سے بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔

لان الغرض الخ کیونکہ اس کا اپنے ذمہ بدل کتابت کو لازم کرنے کی غرض ہی یہ تھی کہ رقم ادا کر کے فوراً آزادی حاصل
کر لے۔ اور جب ادائیگی سے پہلے از خود آزادی حاصل ہو گئی تو آزادی کو مزید روک کر رکھنا لا حاصل اور ناممکن ہے۔ اس لئے ذمہ
کامال اس سے ساقط ہو گیا۔ اور معاہدہ کتابت باطل ہو گیا۔ اب اس ام ولد نے جو کچھ کمایا اور جو اس کی اولاد ہے سب اسی کے حوالہ
کردی جائیگی کیونکہ معاہدہ کتابت کی بناء پر جو کچھ عوض لازم آیا تھا وہ سب فتح ہو گیا ہے۔ مگر اس کی اولاد اور اس کی کمائی سب اسی
کے لئے باقی رہ گئی ہے۔ کیونکہ معاہدہ کتابت کو فتح کرنے کا مقصد اس ام ولد کو فائدہ نچانا اور اس کی بہتری کرنی ہے۔ جس کے
لئے اس صورت کے علاوہ اس کے حق میں کوئی دوسری صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ (ف یعنی یہ کہ ام ولد کے حق میں معاہدہ
کتابت ختم ہو جائے اور اس کی کمائی اور اوند سب اس کے حق میں باقی بھی رہ جائے۔ ولو ادت الخ اور اگر اپنے مولیٰ کی موت
سے پہلے ہی اس ام ولد نے بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ اس معاہدہ مذکورہ کی بناء پر اسی وقت آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس وقت تک
اس کا اثر باقی ہے۔

توضیح:- اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتبہ بنا دے۔ اگر ام ولد نے اپنے مولیٰ کی وفات سے پہلے
ہی بدل کتابت ادا کر دیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان كاتب مدبرته حاز لما ذكرنا من الحاجة، ولا تنافي اذ الحرية غير ثابتة، وانما الثابت مجرد
الاستحقاق، وان مات المولى ولا مال له غيرها فهي بالخيار بين ان تسعى في ثلثي قيمتها او جميع مال الكتابة،

وہذا عند ابی حنیفہ، وقال ابو یوسف تسعى في الاقل منهما، وقال محمد تسعى في الاقل من ثلثي قيمتها وثلثي بدل الكتابة، فالخلاف في الخيار والمقدار فابو يوسف مع ابی حنیفہ فی المقدار، ومع محمد فی نفی الخيار اما الخيار فصرع تجزئ الاعناق والاعتاق عنده لما تجزئ بقى الثلثان رقيقا وقد لقتها جهتا حرية بدلين معجلة بالتدبير وموجلة بالكتابة، فتخير، وعندهما لما عتق كلها بعث بعضها فهي حرة ووجب عليها احد المالين، فتحتار الاقل لا محالة، فلا معنى للتخير، واما المقدار فلمحمد انه قابل البدل بالكل، وقد سلم لها الثلث بالتدبير فمن المحال ان يحب البدل بمقابلته الا ترى انه لو سلم لها الكل بان خرجت من الثلث يسقط كل بدل الكتابة، فهنا يسقط الثلث، فصار كما اذا تاخر التدبير عن الكتابة، ولهما ان جميع البدل مقابل بثلثي رقيتها، فلا يسقط منه شيء، وهذا لان البدل وان قوبل بالكل صورة وصيغة لكنه مقيد بما ذكرنا معنى وارادة، لانها استحققت حرية الثلث ظاهرا، والظاهر ان الانسان لا يلتزم المال بمقابلة ما يستحق حرته، وصار هذا كما اذا طلق امرأته ثنتين ثم طلقها ثلاثا على الف، كان جميع الالف بمقابلة الواحدة الباقية لدلالة الارادة، كذا ههنا، بخلاف ما اذا تقدمت الكتابة، وهي المسألة التي تليه، لان البدل مقابل بالكل، اذ لا استحقاق عنده في شيء فافترقا

ترجمہ:- اور اگر مولیٰ نے اپنی مدبرہ کو مکاتب بنادیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ہم نے پہلے ہی بتادی ہے کہ ایسی باندیاں جلد از جلد آزادی پانے کی حاجت مند ہوتی ہیں۔ اور حکم کے اعتبار سے مکاتبہ اور مدبرہ کے درمیان کچھ زیادہ فرق یا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مدبرہ ہونے کی وجہ سے فی الحال اسے آزادی حاصل نہیں ہوتی ہے البتہ آزادی پانے کی وہ حقدار ہو جاتی ہے۔ وان مات المولیٰ الخ اگر اسی حالت میں مولیٰ مر گیا اور مرتے وقت اسی باندی کے سوا مولیٰ نے کوئی اور مال نہیں چھوڑا تو اس مدبرہ مکاتبہ کو ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنی دو تہائی قیمت ادا کرنے کے لئے کمائی کرے یا پورے بدل کتابت ادا کرنے کی کوشش کرے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ ان دونوں (دو تہائی قیمت یا پورا بدل کتابت) میں سے جو بھی کم ہو اسی کی ادائیگی کے لئے کمائی کرے گی۔

وقال محمد الخ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ اس کی اپنی قیمت کی دو تہائی سے اور بدل کتابت کی دو تہائی سے جو کم ہوا تھے ہی کی ادائیگی کی کوشش کرے۔ فالخلاف الخ الحاصل تینوں امر کے درمیان مدبرہ کے مختار ہونے اور مقدار میں دونوں باتوں میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ مقدار کے بارے میں امام ابو یوسف کا قول امام ابو حنیفہ کے قول کے ساتھ ہے۔ اور مختار نہ ہونے میں امام ابو یوسف کا قول امام محمد کے قول کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مدبرہ مکاتبہ کو اختیار ہونے یا نہ ہونے کی اصل یہ ہے کہ آزادی کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا نہیں یعنی ایک ایک حصہ کر کے آزادی ہو یا پورا بدن ہی ایک ساتھ ہو۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس آزادی کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اس لئے مدبرہ کا دو تہائی بدن غلام رہ گیا۔ لہذا اب اس کے آزاد ہونے کی دو صورتیں دو عوض سے حاصل ہوئی ہیں ایک یہ کہ اسے مدبرہ مانتے ہوئے فوراً آزادی حاصل ہو جائے۔ اور دوسری صورت یہ کہ اس مکاتبہ مانتے ہوئے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد آزادی حاصل ہو۔ اس لئے اس باندی کو ان دو باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار ہوگا۔

وعندهما الخ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ آزادی کے ٹکڑے نہیں ہوتے یعنی ایک ایک حصہ کر کے نہیں بلکہ پورا بدن ہی ایک ساتھ آزاد ہوتا ہے۔ یعنی بدن کا کچھ حصہ بھی آزاد ہونے سے پورا بدن آزاد ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر وہ مدبرہ مکاتبہ اب ایک آزاد عورت ہو چکی ہے۔ اور اس پر دونوں قسم کے عوضوں میں سے کوئی ایک عوض لازم ہو چکا ہے اس لئے لا محالہ وہ کم مقدار ہی کو ترجیح دے گی۔ اس بناء پر اسے اختیار دینے کا کوئی مطلب باقی نہیں رہتا ہے۔ اور مقدار کے بارے میں امام محمد کی دلیل

یہ ہے کہ اس نے اپنے پورے عوض کو اپنے مدبرہ کے مقابل کر دیا ہے۔ پھر اس مدبرہ کو اس کی تدبیر (مدبرہ ہونے) کی بناء پر ایک تہائی حصہ مل گیا ہے۔ اس لئے اسے مقابلہ میں عوض لازم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ باندی ایک تہائی ترکہ سے بھی اصل ترکہ ہو جاتی تو اس کا پورا عوض ہی معاف ہو جاتا اس لئے اس صورت میں ایک تہائی قیمت بھی ختم ہو جائے گی۔ اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کتابت کے بعد اسے مدبرہ بند دینے کہ اس میں با اتفاق یہی ہوتا ہے۔ اس کی مزید تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی۔

ولھما ان حمیع البدل الح اور ان دونوں جینی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس پر جو کچھ عوض لازم ہوا ہے وہ (اس کے کل بدن کے عوض نہیں بلکہ) اس کے صرف دو تہائی بدن ہی کے عوض لازم ہوا ہے۔ اس لئے اس میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوگا۔ اس طرح کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر اس کے کل بدن کے بدلہ میں کتابت کا معاہدہ طے کیا گیا ہے۔ لیکن معنوی اعتبار و مراعات کے ساتھ دو تہائی کے مقابلہ میں ہی ہے۔ کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ اپنے پورے بدن کے ایک تہائی حصہ کی آزادی کی مستحق ہو چکی ہے۔ پھر یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ ایک آدمی اپنے بدن کے جتنے حصہ کی آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ وہ اس حصہ کے مقابلہ میں خود پر مال لازم نہیں کرتا ہے۔ پس اس کی صورت ایسی ہوگی جیسی کہ کسی نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں۔ پھر اس سے کہا کہ میں نے ایک ہزار روپے کے عوض تم کو تین صدقین دیں تو اس صورت میں یہ بات خابر سے کہ وہ پوری رقم باقی صرف ایک ہی حلاق کے عوض لازم ہوگی۔ کیونکہ ظاہر حال یہی رہا ہے۔ اسی طرح سے موجودہ صورت میں بھی ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر معاہدہ کتابت پہلے کیا گیا ہو تو اس میں یہ صورت نہ ہوگی۔ ورنہ یہی سامنے رہا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں پورا عوض پورے بدن کے مقابلہ میں ہوگا۔ کیونکہ پہلے سے اس کا کچھ بھی حق ثابت نہیں ہے۔ اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف) جینی اگر تدبیر پہلے ہو اور کتابت کا معاہدہ بعد میں ہوا ہو اس کو اس صورت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے جس میں اس کے برعکس جینی کتابت پہلے اور تدبیر بعد میں ہوئی ہو۔

توضیح۔ اگر مولیٰ اپنی مدبرہ کو مکاتبہ بنادے اگر اسی حالت میں مولیٰ مر گیا ورنہ مرتے وقت اس باندی کے سوا کوئی اور مال اس نے ترکہ میں نہ چھوڑا ہو یا دوسرا مال بھی چھوڑا ہو۔
تفصیل مسائل حکم۔ اقوال ائمہ۔ وائیکل

قال وان دبر مکاتبہ صح التدبیر لم یبایا، ولھا الحیار ان شاء ت مضت علی الکتابۃ وان شاء ب عجزت یسھا وصارت مدبرۃ، لان الکتابۃ لیست لازمة فی حایب لمملوک، فان مضت علی کتابتها فمات المولی ولا مال له غیرھا فھی بالحیار ان شاء ت سعت فی ثلثی مال الکتابۃ او ثلثی قیمتھا عد انی حیفة، وقالوا تسعی فی الاقل منهما، فالخلاف فی هذا الفصل فی الحیار بای علی ما ذکرنا اما المقدار فمتفق علیہ، ووجه ما یسا قال واداعق المولی مکاتبہ عنق باعتاقہ لقیام ملکہ فیہ، وسقط بدل الکتابۃ، لانه ما الترمہ الا مقابلا بالعتق، وقد حصل له دونه، فلا یلزمہ، والکتابۃ وان کانت لازمة فی حایب المولی ولکھا تصح برضاء العبد، والظاهر رضاه توسلا الی عتقہ بعبر بدل مع سلامة الاکساب له، لانا نقی الکتابۃ فی حقہ.

ترجمہ۔ اور اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بنائے اور اس باندی کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اپنے معاہدہ کتابت پر ہتی رہتے ہوئے اس کی پوری رقم ادا کر دے یا کہ اگر چاہے تو خود کو ادا، یعنی رقم سے عاجز ہونے کا قرار کر کے صرف مدبرہ رہ جائے۔ کیونکہ کسی بھی مملوک کے لئے اپنے معاہدہ کتابت کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا ہے۔ امام مالک وشافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور اگر اس نے پہلی صورت یعنی اپنے معاہدہ کتابت کو باقی رکھ کر مکمل کر لینے کو ہی پسند کیا۔ لیکن اس کے پورا ہونے سے

پہلے اس کا مولیٰ مر گیا۔ اور اس باندی کے سوا اس نے وراثت کو دوسری کوئی چیز بھی نہیں چھوڑی تو اس کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا دو تہائی بدل کتابت ادا کرنے کی کوشش جاری رکھے یا اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرنے کی محنت میں لگی رہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ ان دونوں رقوں میں سے کم رقم کی ادائیگی کے لئے کمائی رہے۔ یعنی ایسا ہی کرنا اس پر لازم ہے۔ اختیار نہیں ہے۔ اس صورت میں مسئلہ صرف اختیار ہونے میں اختلاف ہے۔ اسی وجہ کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک آزادی میں ٹکڑے ہوتے ہیں۔ لیکن صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ اور مقدار کے بارے میں سب کا اتفاق ہے۔ یعنی دو تہائی کی ہی فکر کرنی ہوگی۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے کہ بدل کتابت جتن بھی ہو وہ پورے بدن کے مقابلہ میں ہو گا۔ اس طرح کوئی استحقاق ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ وہ تو مکاتبہ ہونے کے بعد مدبرہ ہوئی ہے۔

قال و اذا اعتق الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کے آزاد کرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ ابھی تک اپنے مولیٰ کا مملوک ہے۔ (ف کیونکہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ مکاتب جب تک اپنے ذمہ کا ایک ایک درہم ادا نہ کر دے وہ آزاد نہیں ہوتا ہے۔ یعنی غلام ہی باقی رہتا ہے۔ و سقط بدل الكتابة الخ اور جب مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے ذمہ سے بدل المکتبہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے ذمہ مال کو اسی لئے لازم کیا تھا کہ اس مال کے عوض اسے آزادی مل جائے۔ اب چونکہ مال کے بغیر ہی اسے آزادی مل چکی ہے اس لئے اس کے ذمہ مال لازم نہ ہو گا۔ و المکتبہ وان كانت ارغ معاہدہ کتابت اگرچہ مولیٰ کی طرف لازم ہوتا ہے یعنی وہ از خود اپنے معاہدہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن اس غلام کی رضامندی سے وہ معاہدہ نسخ ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں چونکہ غلام کو اپنی کمائی کے ساتھ اپنی آزادی مفت میں حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی نسخ کتابت سے راضی رہنا ہی ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم نے اس کی کتابت کو اس کی کمائی کے حق میں باقی رکھا ہے۔ (ف یعنی ہم اس معاہدہ کتابت کو اس طرح ختم نہیں کرتے ہیں کہ اس کی آمدنی اس کے مولیٰ کی ہو جائے۔ بلکہ اس نے جو کچھ بھی کمایا ہے وہ اسی کا رہے گا۔ گویا کہ اس کی کتابت باقی ہے۔ اس لئے وہ کمائی اسے جب ملتی ہے اور اسے حاصل ہوتی ہے تو وہ اس بات پر ضرور راضی ہو گا کہ اس کا معاہدہ کتابت ختم ہو جائے۔

توضیح۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بنا دے تو اس باندی کو کیا کرنا چاہئے۔ اگر مولیٰ

اپنے مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کا بدل کتابت باقی رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔

حکم اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وان كاتبه على الف درهم الى سنة فصالحه على خمس مائة معجلة، فهو جائز استحسانا، وفي القياس لا يجوز لانه اعتياص عن الاجل، وهو ليس بمال، والدين مال، فكان ربوا، وهذا لا يجوز مثله في الحر ومكاتب الغير، وجه الاستحسان ان الاجل في حق المكاتب مال من وجه، لانه لا يقدر على الاداء الا به، فاعطى له حكم المال، وبدل الكتابة مال من وجه حتى لا تصح الكفالة به، فاعتدلا فلا يكون ربوا، ولان عقد الكتابة عقد من وجه دون وجه، والاجل ربوا من وجه، فيكون شبهة الشبهة بخلاف العقد بين الحرين، لانه عقد من كلي وجه، فكان ربوا، والاجل فيه شبهة

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتب بنایا۔ پھر اس سے صرف پانچ سو درہم نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی تو یہ جائز ہو گا۔ اگرچہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ (چنانچہ امام مالک و شافعی و ابو یوسف و زفر رحمہم اللہ کا یہی قول ہے الحلۃ للشافعیہ۔ ع) کیونکہ اس طرح کی صلح اس میعاد (ایک سال کی

مدت) سے عوض ہو جائے گی۔ جب کہ معاد کوئی مال نہیں ہے۔ مگر وہ رقم دین تو مال ہے۔ لہذا یہ بیاج اور سود کا معاملہ ہو جائے گا۔ اسی لئے اگر یہی صورت ایک آزاد شخص یا دوسرے کے مکاتب کے ساتھ پیش آئے تو یہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً کسی آزاد مرد پر ایک شخص کے ہزار درہم باقی ہوں یا زید کے مکاتب پر ہزار درہم قرض ہوں جن کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت دی گئی ہو۔ پھر ان سے یہ کہہ دیا جائے کہ نقد ادا کر دو تو صرف پانچ سو پر ہم مصالحت کر لیتے ہیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ مگر یہاں پر استحباباً جو زکینے کی وجہ یہ ہے کہ ایک مکاتب کو ایک سال میں مہبت دینا یا قسطوں میں ادا کرنے کی اجازت بھی ایک طرح سے اس کے ساتھ مالی امداد ہے (یا یہ کہ یہ وقت بھی اس کے حق میں مال ہے) کیونکہ وہ بیچارہ مہبت کے بغیر ادائیگی نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے معاد کا حکم بھی مالیت کا حکم ہو گیا۔ نیز بدل الکتابت ہر اعتبار سے مال نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ صرف ایک اعتبار سے مال ہے۔ اسی بناء پر بدل الکتابت کی کفایت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے یہ دونوں صورتیں ایک جیسی ہو گئیں۔ یعنی جس طرح بدل کتابت ایک طرح سے مال ہے اسی طرح معاد اور مہبت دینا بھی ایک طرح سے مال ہے۔ اس لئے دونوں میں مساوات ہو گئی کہ معاد کا مقابلہ مال کتابت کے نصف کے مساوی ہوا۔ اس لئے یہ بیاج نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ معاملہ کتابت اگرچہ ایک اعتبار سے معاملہ ہے یعنی مال کا مقابلہ اور معاوضہ ہے لیکن دوسرے اعتبار سے نہیں ہے۔ یعنی عقد کتابت میں جب بیع کا تصور ہو تو وہ معاوضہ کا معاملہ ہے۔ لیکن غلام کے اعتبار سے معاوضہ نہیں ہے۔ اسی طرح مہبت اور معاد کا ہونا بھی ایک اعتبار سے بیاج ہے کیونکہ اصلی اور حقیقی بیاج تو دو مالوں کے درمیان ہوتا ہے جب کہ معاد ایک اعتبار سے مال نہیں ہے اس لئے اس میں اصل بیاج کا شبہ نہیں بلکہ شبہ کا شبہ ہوا جس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایسا معاملہ دو آزاد آدمیوں کے درمیان ہو تو اس بناء پر جائز نہیں ہے کہ وہ ہر اعتبار سے مالی معاملہ ہے اور معاد میں بیاج کا شبہ ہے اس لئے اس کا اعتبار کرتے ہوئے اسے بیاج کہا جائے گا۔ (ف کیونکہ بیاج کا شبہ ہوتا بھی بیاج ہونے کے حکم ہی میں ہوتا ہے)

توضیح :- اگر اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتب بنایا پھر اس سے صرف پانچ سو نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال
ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا كاتب المريض عبده على الفى درهم الى سنة و قيمته الف، ثم مات ولا مال له غيره، ولم يحجز الورثة، فانه يؤدى ثلثى الثلاثين حالا، والباقى الى اجله، او يرد رقيقا عند ابى حنيفة و ابى يوسف، وعند محمد يؤدى ثلثى الالف حالا، والباقى الى اجله، لان له ان يترك الزيادة بان يكاتبه على قيمته، فله ان يؤخرها فصار كما اذا خالع المريض امرأته على الف الى سنة جاز، لان له ان يطلقها بغير بدل، لهما ان جميع المسمى بدل الرقبة حتى أخرى عليها احكام الابدال وحق الورثة متعلق بالمبدل، فكذا بالبدل، والتاجيل اسقاط معنى، فيعتبر من ثلث الجميع، بخلاف الخلع، لان البدل فيه لا يقابل المال، فلم يتعلق حق الورثة بالمبدل، فلا يتعلق بالبدل، ونظير هذا اذا باع المريض داره بثلاثة آلاف الى سنة، و قيمته الف، ثم مات ولم يُجزر الورثة فعندهما يقال للمشتري ان ثلثى جميع الثمن حالا و الثلث الى اجله، والا فانقض البيع، وعندہ يعتبر الثلث بقدر القيمة لا فيما زاد عليه لما بينا من المعنى. قال وان كاتبه على الف سنة و قيمته الفان ولم يُجزر الورثة يقال له ان ثلثى القيمة حالا، او ترد رقيقا فى قولهم جميعا، لان المحاباة ههنا فى القدر والتاخير فاعتبر الثلث فيهما.

ترجمہ :- اگر کسی ایسے مولیٰ نے جو مرض الموت میں گرفتار ہے اپنے غلام کو دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتب بنایا حالانکہ اس کے غلام کی اصل قیمت ایک ہی ہزار ہے پھر مر گیا۔ اور اس مکاتب کے سوا اس کا دوسرا کچھ بھی

مال میراث نہیں ہے اور اس کے وارثوں نے اس طویل مہلت کی اجازت نہیں دی۔ تو وہ مکاتب دو ہزار کی دو تہائی (تقریباً تیرہ سو تینتیس سے کچھ زائد) فوری ادا کرے اور باقی ایک تہائی اس مقررہ وقت پر ادا کر لے۔ ورنہ اس کا معاہدہ کتابت ختم کر کے پھر سے غلام بنالیا جائے گا۔ یہ قول امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ فی الحال ایک ہزار کی دو تہائی ادا کر کے باقی اپنے مقررہ وقت پر ادا کرے گا۔ کیونکہ اس کے بیمار مولیٰ کو جس طرح اس وقت بھی یہ اختیار تھا کہ اصل رقم (ایک ہزار) سے زیادہ کا مطالبہ نہ کرے کیونکہ اس زیادہ رقم میں اس کے وارثوں کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا تھا بلکہ اس کی اصل قیمت یعنی ایک ہزار پر ہی اسے مکاتب بنادے۔ اسی طرح سے یہ بھی اختیار تھا کہ زیادہ رقم کے مطالبہ میں مہلت دیدے یعنی اس بیمار مولیٰ کو جس طرح اس کی زیادتی کا اختیار تھا اسی طرح میعاد مقرر کرنے میں بھی اختیار تھا۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار درہم کی ادائیگی کی شرط پر جو ایک ایک سال میں ہوگی خلع دیا اور یہ جائز ہے۔ جس کی وجہ یہی ہے کہ مریض کو یہ اختیار ہے کہ کسی عوض کے بغیر ہی طلاق دے۔

لہذا اہل الحاشیہ کی دلیل یہ ہے کہ پوری رقم یعنی دو ہزار درہم اس کی ذات کے عوض طے پائی ہے۔ اس لئے پورے عوض (رقم) پر ہی احکام جاری ہوں گے۔ اور وارثوں کا اصل حق اس غلام کی ذات سے متعلق ہے اس لئے اس کے بدل یعنی مال سے بھی متعلق ہوگا۔ کیونکہ یہی دو ہزار درہم اس کا بدلہ ہے۔ پھر اسے مہلت دینے یا وقت طے کر دینے میں بھی معنوی اعتبار سے حق کو کچھ ختم کرنا ہوتا ہے۔ یعنی مہلت دے کر اصل حق میں سے کچھ ختم کر دیا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار پورے مال کی تہائی سے ہوگا۔ یعنی مریض مولیٰ کا حق اس کے ترکہ کی صرف تہائی میں ہوتا ہے پس مہلت دے کر رقم کو گھٹانا پورے مقررہ عوض یعنی دو ہزار درہم کی تہائی سے ہی معتبر ہوگا۔ بخلاف خلع کے مسئلہ کے کیونکہ اس میں جس چیز کو عوض ٹھہرایا گیا ہے وہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے اس لئے اس بدل سے اس کے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ وہ عورت تو اس کی بیوی ہے لہذا اس کے بدل سے بھی ان کا حق متعلق نہ ہوگا۔

و نظیر ہذا الحاشیہ اس کی نظیر کی یہ صورت ہوگی کہ ایک بیمار آدمی نے اپنا ایسا گھر جس کی اصل قیمت ایک ہزار درہم ہے دوسرے کو تین ہزار درہم کے عوض فروخت کیا مگر اس کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت دیدی۔ پھر کچھ دنوں بعد بیمار مر گیا۔ اور اس کے وارثوں نے اس کی قیمت کے لئے ایک سال تک کی مہلت کا انکار کر کے نقد دینے کا مطالبہ کر دیا۔ تو اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے یعنی تینتیس کے نزدیک اس خریدار سے کہا جائے گا کہ اس کی متعین کردہ قیمت یعنی تین ہزار کی دو تہائی (دو ہزار) تو فی الحال ادا کر دو اور باقی ایک تہائی (ایک ہزار) مقررہ وقت پر ادا کرو۔ اگر اس پر راضی نہ ہو تو اس عقد بیع کو ختم کر دو۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف اصل قیمت کی تہائی معتبر ہوگی۔ اور اس سے زیادہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی دلیل سے جو گذر گئی ہے۔ (ف) چنی اس خریدار سے کہا جائے گا کہ ابھی ایک ہزار کی دو تہائی در باقی اپنے مقررہ وقت پر ادا کرو۔ کیونکہ وارثوں کا حق وقت مہلت کے نہ ہونے میں صرف اسی حد تک ہے۔ کیونکہ اس بیمار کو یہ اختیار تھا کہ اس مکان کو ایک ہزار پر فروخت کر دے۔ (کیونکہ اس کی اصل قیمت اتنی ہی تھی)۔ اس لئے کہ کسی کے بغیر کل قیمت پر مریض کی بیع جائز ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ قیمت پر بیع کرنا بھی خود اس کا اپنا حق تھا۔ اسی طرح اس زیادتی کو مہلت کے ساتھ ادا کرنا بھی اسی کا حق تھا۔

قال وان كانتہ الح و امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض نے اپنے ایسے غلام کو جس کی عام قیمت دو ہزار تھی ایک ہزار پر ایک سال کی مہلت کے ساتھ مکاتب بنایا لیکن اس کے مرجانے کے بعد اس کے وارثوں نے اس بیع کی اجازت نہ دی کیونکہ مورث مریض نے اصل قیمت سے کم پر مکاتب بنایا ہے تو اس مکاتب سے کہا جائے گا کہ تم اپنی اصل قیمت کی دو تہائی ابھی ادا کرو ورنہ تم کو پھر غلام بنا کر معاہدہ ختم کر دیا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں متیوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس مریض نے اصل قیمت میں بھی کمی کی ہے اسی طرح اس کی ادائیگی میں بھی رعایت کر کے دونوں طرح سے رعایت کی ہے۔ لہذا اس

تہائی کا اعتبار دونوں باتوں میں ہوگا۔ (ف لیکن جب مبعدا کا اعتبار کیا گیا تو وہ ختم ہو گئی۔ م۔ ع۔)

توضیح:- اگر کسی ایسے مرض الموت میں گرفتار مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو جس کی اصل قیمت ایک ہزار ہے اسے دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتب بنایا پھر مر گیا۔ اور اس مکاتب کے دوسترا کچھ بھی مال میراث نہیں چھوڑا یا مزید بھی چھوڑا تفصیل مسائل حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب من یکتب عن العبد

قال واداکاتب الحر عن عبد بالف درهم فان ادى عنه عتق وان بلغ العبد فقبل فهو مکاتب، وصورة المسألة ان يقول الحر لمولی العبد کاتب عدک علی الف درهم علی انی ان اديت الیک الف فهو حر، فکاتبه المولی علی هذا فیعتنق بادانته بحکم الشرط، واذ قبل العبد صار مکاتباً لان الكتابة کانت موقوفة علی اجارته، وقبوله اجارة، ولو لم یقبل علی انی ان اديت الیک الف فهو حر فادی لا یعتنق قیاساً، لانه لا شرط، والعقد موقوف، وفي الاستحسان یعتنق، لانه لا صرر للعبد الغائب فی تعلیق العتق باداء القائل، فیصح فی حق هذا الحکم، ويتوقف فی حق لزوم الالف علی العبد، وقيل هذه هی صورة مسألة الکتاب، ولو ادى الحر البذل لا یرجع علی العبد، لانه متبرع

ترجمہ - باب۔ ای شخص جو دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرے۔ قال واداکاتب الحر۔ امام محمد نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک آزاد شخص نے دوسرے کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر مکاتب کا معاملہ طے کیا۔ اور اس کی طرف سے وہ رقم ادا بھی کر دی تو وہ آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام کو یہ خبر نہ ہوئی اور اس نے قبول کر لیا تو وہ مکاتب ہو جائے گا۔ وصورة المسئلة الخ اس مسئلہ کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ ایک آزاد شخص مثلاً زید نے ایک غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط کے ساتھ مکاتب بنادو کہ اگر میں وہ رقم تم کو ادا کر دوں تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور مولیٰ نے اسی شرط اور اقرار کی بناء پر اسے مکاتب بنادیا تو زید کے ادا کر دینے کے بعد وہ سرائی کی شرط کی بناء پر آزاد ہو جائے گا۔ یعنی کتابت کی بناء پر آزاد نہیں ہوگا بلکہ اس شرط لگانے کی وجہ سے آزاد ہوگا۔ اور اگر وہ غلام خود ہی اسے قبول کر لے تب وہ مکاتب ہو جائے گا۔ کیونکہ کتابت تو ہی غلام کی اجارت پر موقوف تھی۔ اور اس کا اسے قبول کر لینا ہی اس کی طرف سے جرات ہوگی۔ اور اگر زید نے بوقت گفتگو اس طرح نہیں کہا ہو کہ اس شرط پر کہ ”اگر میں تم کو ہزار درہم ادا کر دوں تو وہ آزاد ہے“ اور یوں ہی زید نے وہ مں ادا کر دیا تو وہ قیس کے مطابق آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں شرط کی کوئی بات نہیں ہے۔ لیکن وہ عقد اس وقت تک موقوف ہے۔ مگر استثناء آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ زید کے کہنے کی بناء پر آزاد کر دی کے معنی رہنے (آزاد ہونے یا نہ ہونے میں) اس غلام کا جو اگرچہ اس مجلس میں موجود نہ تھا اس کا نقصان نہ تھا۔ پس اس حکم کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے۔ بہت سے طرح غلام پر ہزار درہم اور ہزار درہم سے زائد ہوں گے یا نہیں اس سے یہ عقد موقوف رہے گا۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کتاب میں اس مسئلہ کی یہی صورت ہے۔ ولو ادى الحر الخ اور اگر اس آزاد مرد نے مولیٰ سے کہنے کے بعد خود ہی وہ رقم ادا کر دی تو اب اس غلام سے اس رقم کو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے جو کچھ لیا بطور احسان لیا ہے۔ یہی اس غلام سے کہنے سے یا اس کے قبول کرنے سے بعد اس کے حکم سے ایسا نہیں ہو ہے

توضیح باب۔ دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرنا۔ اگر ایک شخص دوسرے

کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر اس کے مکاتبت کا معاملہ طے کر لے اور رقم ادا بھی کر دے یا اس کہنے کے بعد غلام کو خبر مٹنے پر وہ اسے قبول کر لے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔
اقوال ائمہ۔ دلائل

قل و اذا كاتب العبد عن نفسه وعن عبد آخر لمولاه وهو عائب فان ادى الشاهد او الغائب عتقا، ومعنى المسألة ان يقول العبد كاتبى بالف درهم على نفسى، وعلى فلان العائب، وهذه الكتابة حائزة استحسانا، وفي القياس يصح على نفسه لولايتة عليها، ويتوقف فى حق العائب لعدم الولاية عليه، وحده الاستحسان ان الحاضر باضافة العقد الى نفسه ابتداء جعل نفسه فيه اصلا، والغائب تبعاء، والكتابة على هذا الوجه مشروعة كالامة ادا كوتبت دخل اولادها فى كتابتها تبع حتى عتقوا باذانتها، وليس عليهم من البدل شىء، واذا امكن تصحيحه على هذا الوجه يتفرد به الحاضر، فله ان يأخذ به بدل البدل، لان البدل عليه لكونه اصيلا فيه، ولا يكون على العائب من البدل شىء، لانه تبع فيه

ترجمہ۔ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اپنے اسی مولیٰ کے ایک دوسرے غلام کی طرف سے بھی جو اس وقت موجود نہیں تھا مکاتبت کا معاملہ طے کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ ومعنى المسئلة الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اس وقت موجود غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ ہزار درہم کے عوض مجھے اور فلاں غلام کو آپ اپنا مکاتبت بنائیں۔ تو اس طرح مکاتبت کرنا استحساناً جائز ہے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ معاملہ صرف اس کی اپنی ذات کے لئے جائز ہو۔ کیونکہ اس غلام کو تو صرف اس کی اپنی ہی ذات پر ولایت حاصل ہے۔ اور دوسرے غلام کے بارے میں جو کہ وہاں پر موجود نہیں ہے وہ عقد مکاتبت موقوف ہے۔ کیونکہ اس غائب شخص پر سے کوئی اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ امام مالک وشافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ پھر استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملہ کرنے والے غلام نے معاملہ کی ابتدا خود اپنی ذات سے کی ہے اور خود کو اصل ٹھہراتے ہوئے دوسرے غلام کو بھی ضمن شامل کر لیا ہے جب کہ عقد مکاتبت کا اس طرح معاملہ کرنا ثابت بھی ہے۔ اس بنا پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر کسی باندی کو مکاتبت بنایا گیا ہو تو اس کی اولاد بھی اس کے ساتھ از خود (صمنا) داخل ہو جاتی ہے۔ نیز صرف اس باندی کا بدلہ مکاتبت ادا کرنے سے ہی وہ اولاد بھی آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس آزادی کی ان سے کچھ بھی قیمت نہیں لی جاتی ہے اور نہ ان پر کچھ رقم واجب ہوتی ہے۔ خاصہ یہ ہو کہ مکاتبت کا ضمن اور جمع ہونا بھی مشروع ہے۔ اس لئے موجودہ مسئلہ میں اس مکاتبت کو صحیح ماننا بھی ممکن ہو سکتا ہے اور وہ حاضر غلام تہہ اس رقم کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گیا۔ اس لئے اس کے مولیٰ کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسی غلام سے پوری رقم وصول کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور دوسرے غلام سے جو کہ وہ ان گفتگو موجود نہیں تھا اس سے بدلہ مکاتبت کا کچھ بھی مطالبہ نہیں کرے۔ کیونکہ وہ تو اس معاملہ میں تابع محض ہے۔ یعنی اصل نہیں ہے۔

توضیح۔ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اسی مولیٰ کے ایک اور غلام کی طرف سے جو کہ اس مجلس سے غائب تھا اپنے مولیٰ سے مکاتبت کا معاملہ طے کر لیا۔ صورت مسئلہ۔
تفصیل۔ حکم۔ قوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و ابهما ادى عتقا، ويحبر المولى على القبول، اما الحاضر فلان البدل عليه، واما الغائب فلاه يال به شرف الحرية، وان لم يكن البدل عليه، وصار كمعبر الرهن ادا ادى الدين يحبر المرتهن على القبول لحاجته الى استخلاص عيه، وان لم يكن الدين عليه قال و ابهما ادى لا يرجع على صاحبه، لان الحاضر قصى دينا عليه

والغائب متبرع به غیر مضطر الیہ، قال۔ وليس للمولى ان يأخذ العبد الغائب بشيء لما بينا فان قبل العبد الغائب او لم يقبل فليس ذلك منه بشيء، والكتابة لازمة للشاهد، لان الكتابة نافذة عليه من غير قول الغائب، فلا يتغير بقبوله كمن كف من غيره بغير امره، فسلعة فاجازة لا يتغير حكمه حتى لو ادى لا يرجع عليه، كذا هذا، قال وادا كاتب الامه عن نفسها وعن ابنين لها صغيرين فهو حائز، وايهم ادى لم يرجع على صاحب ويحبر المولى على القبول، ويعتقون، لا بها جعلت نفسها اصيلا في الكتابة، واولادها تبعوا على ما بينا في المسألة الاولى، وهي الاولى لذلك من الاحصی.

ترجمہ۔ فرمایا کہ پھر نہ کوہ (غائب اور حاضر) دونوں غلاموں میں سے جس کسی نے بھی وہ رقم ادا کر دی تو وہ دونوں ہی آزاد ہو جائیں گے اور اس مولیٰ کو بھی اس رقم کے قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ پس اس حاضر یعنی معامدہ کرنے والے میں اس حکم کی وجہ تو ظاہر ہے کہ بدل کتابت اسی پر لازم ہوا ہے۔ اور غائب کے بارے میں حکم کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ رقم براہ راست اس پر لازم نہیں ہوتی ہے لیکن وہ بھی تو اس کے ذریعہ سے آزادی کی شرافت پائے گا۔ اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ مال رہن کو مرتہن کے پاس عاریت پر رکھنے والا جب یہ ہوا قرض مرتہن کو واپس کرنا چاہے تو اس مرتہن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک شخص نے اپنی چیز دوسرے کے پاس اس لئے عاریتہ رکھی تاکہ وہ (کچھ رقم دے کر اسے) رہن کے طور پر رکھ لے۔ بعد میں مال کا مالک (معیر) اس مرتہن سے لیا ہوا قرض دے کر اپنا مال واپس لینا چاہے تو اس مرتہن کو مجبور کیا جائے گا کہ (رہن کو واپس کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے بلکہ) اسے قبول کرے اور مال واپس کر دے۔ کیونکہ اسے اپنے مال کو اپنے قبضہ میں لینے کی ضرورت ہے۔ اگرچہ اس پر قرض نہیں ہے۔

قال وایہما الح پھر ان دونوں غلاموں میں سے جو کوئی بھی رقم ادا کر دے گا وہ اس کا حصہ دوسرے سے نہیں مانگ سکے گا۔ کیونکہ وہ غلام جو معامدہ کرنے والا ہے معاملہ میں وہی اصل ہے اس نے اپنی طرف سے ایسا قرضہ ادا کیا ہے جو خود اسی پر لازم ہوا تھا۔ اور اگر دوسرے شخص نے جو اس معاملہ میں شریک نہیں بلکہ غائب تھا ادا کیا تو اس نے بطور احسان کیا ہے کیونکہ وہ اس کی ادائیگی پر مجبور نہیں تھا۔ (ف جبکہ تبرع یعنی احسان کرنے والا دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے)۔

قال وليس للمولى الخ اور مولیٰ کو یہ حق نہیں ہو گا کہ اس غلام سے جو معامدہ کے وقت موجود نہیں تھا اس سے بدل کتابت کے سلسلہ میں کچھ بھی مطالبہ کرے اسی دلیل کی بناء پر جو بیان کی جا چکی ہے۔ (ف کہ وہ تو اس معامدہ میں اصالتہ نہیں بلکہ ضامن درجہ داخل ہے اسی لئے اس پر کچھ بھی لازم نہیں۔ فان قبل العبد الخ پھر اس غائب غلام نے اس معامدہ کتابت کو قبول کیا یا نہ کیا اس سے حکم میں کوئی فرق نہ ہو گا اور اس معامدہ کا اس سے کچھ بھی تعلق نہ ہو گا اور بدل کتابتہ جو کچھ بھی لازم ہے گا اسی معاملہ کرنے والے غلام کے ذمہ ہی باقی رہے گا۔ کیونکہ اس دوسرے یعنی غائب غلام کے قبضہ کے بغیر ہی کتابت کا معاملہ اس غائب کی طرف سے بھی طے پچکا ہے ہذا اب وہ قبول کرے یا نہ کرے حکم نہیں بدلے گا۔ اس کی نظیر یہ ہو گی کہ جب کسی نے ایک شخص کی طرف سے اس کے کچھ کہے بغیر ہی اس کا کسی معامدہ میں ضامن ہو گیا بعد میں اس شخص کو جب اس بات کی خبر ملی تو اس نے بھی اس کے ضامن بننے کی اجازت دیدی۔ تب بھی حکم میں کچھ فرق نہ ہو گا جتنی یہ ضامن اب بھی ضامن باقی رہے گا۔ اسی بناء پر اگر اس ضامن کے مال ضمانت از خود اپنی جیب سے دا کر دیا تو بعد میں اس شخص سے نہیں مانگ سکتا ہے۔ یہی صورت اس کتابت کے معامدہ میں بھی ہو گی۔ (ف خلاصہ یہ ہو گا کہ جس طرح مکفول عنہ اگر خود اپنی کفالت کا ذمہ دار بن کر کفالت کو قبول کرے تو اس قبول کرینے کی وجہ سے اس کا کفیل بری الذمہ نہیں ہوتا ہے یا اپنی سابقہ کفالت کو واپس نہیں لے سکتا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں غائب غلام کے قبول کر لینے سے وہ مال کتابت کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے)۔

قال و ادا کانت الخ اگر کسی باندی نے خود اپنی طرف سے اور اپنے دو چھوٹے بچوں کی طرف سے معاہدہ کتابت کیا تو یہ

صورت جائز ہوگی۔ اور ان میں سے جو بھی مال کتابت ادا کر دے گا وہ اس کا دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ نیز اس کے مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ پھر سب آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس معاملہ میں اس باندی نے ہی خود کو اس معاملہ کا اصل ثابت کیا ہے۔ اور اپنی اولاد کو اپنا تابع بنایا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے یہ مسئلہ بیان کیا ہے۔ بلکہ غیروں کے مقابلہ میں بچوں کے حق میں ماں ہی اولیٰ ہے۔ (ف تاج الشریعہ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے بچوں کی قید یہاں اس لئے لگائی گئی ہے کہ یہ مسئلہ قیسا اور احتساب ہر طرح جائز ہو جائے)

توضیح :- ایک مولیٰ کے دو غلاموں میں سے ایک غلام نے اپنے مولیٰ سے بدل کتابت دے کر خود کو مکاتب بنایا ساتھ میں اپنے دوسرے ساتھی کا بھی مکاتبت میں نام شریک کر لیا تو کیا دوسرا ساتھی غلام بھی اس بدل کتابت کو ادا کر سکتا ہے۔ اگر ایک نے ادا کر دیا تو دوسرے سے اس کے حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر باندی اپنا بدل کتابت ادا کرتے ہوئے اپنے دو چھوٹے بچوں کو بھی اس میں شریک کر لے۔ پھر کسی ایک کے ادا کرتے وقت کیا مولیٰ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ دماکل۔

باب کتابۃ العبد المشترك

قال واذا كان العبد بين رجلين اذن احدهما لصاحبه ان يكاتب نصيبه بالف درهم، ويقبض بدل الكتابة، فكاتب وقبض بعض الالف ثم عحر فالمال للذى قبض عند ابى حنيفة، وقالوا هو مكاتب بينهما وما ادى فهو بينهما، واصله ان الكتابة تتجزى عنده خلافا لهما، بمنزلة العتق، لانها تفيد الحرية من وجه، فتقتصر على نصيبه عنده لتتجزى، وفائدة الاذن ان لا يكون له حق الفسخ، كما يكون له اذا لم يأذن وادبه له قبض البدل اذن للعبد بالاداء، فيكون متبرعا بنصيبه عليه، فلهذا كان كل المقبوض له، وعندهما الاذن بكتابة نصيبه اذن بكتابة الكل لعدم التجزى فهو اصيل في الصف وكيلى في الصف، فهو بينهما والمقبوض مشترك بينهما فيبقى كذلك بعد العجر

ترجمہ :- باب۔ مشترک غلام کو مکاتب بنانا۔

قال واذا كان الح نام محمد نے فرمایا ہے کہ ایسے ایک غلام کو جو دو مالکوں کے درمیان مشترک ہو اس کے بارے میں اُن دونوں میں سے ایک دوسرے سے کہدے کہ تم اس سے میرے حصہ کو ایک ہزار درہم کے عوض مکاتب بندو۔ اور اس سے بدل کتابت وصول کرلو۔ چنانچہ کہنے کے مطابق اس نے غلام کو مکاتب بنایا اور کچھ رقم وصول بھی کر لیا۔ مگر بعد میں غلام سے بقیہ رقم کی دہائی سے ناجزی ظاہر کر دی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مال اسی شریک کا ہو گا جس نے وصول کیا ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ وہ غلام ان دونوں مالکوں کی طرف سے مکاتب ہو چکا ہے۔ اور اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ ان دونوں شریکوں کا برابری کے ساتھ حصہ ہو گا۔

واصلہ ان لمح اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کتابت کے حصے اور ٹکڑے ہوتے ہیں۔ لیکن صاحبین کے نزدیک نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ عمالق کے معاملہ میں ائمہ کا اختلاف گذر گیا ہے۔ تو صاحبین کے نزدیک یہ کتابت بھی

اعتق ہی کے حکم میں ہے۔ کیونکہ جس طرح اعتق سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح کتابت سے بھی ایک حد تک اسے آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ ہندو نام اعظم کے نزدیک یہ آزادی اسی شریک کے حصہ اور نام سے ہوگی جس نے اسے مکاتب بنایا ہے۔ وفائدۃ الادب الح اور معادہ کی گفتگو کے وقت شریک کو اجازت دینے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اسے فتح کر دینے کا اختیار حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ اجازت کے بغیر از خود مکاتب دینے سے فتح کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ اور اپنے شریک کو غلام سے بدل کتابت کے وصول کرنے کی اجازت دینے کا مطلب اس غلام کو آزاد کرنے کی اجازت دینا ہے۔ اس طرح اجازت دے کر اس غلام پر اپنے حصہ سے متعلق س نے حسرت کیا ہے۔ اس لئے اس شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے سب اسی کا ہوگا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک ایک شریک کا اپنے حصہ سے متعلق اجازت دینے کا مطلب پورے غلام کو مکاتب بنانے کی اجازت دینا ہے۔ کیونکہ مکاتبت کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ اور یوں کہا جائے گا یہ شخص غلام کے نصف کو مکاتب بنانے میں یہ شخص اصل ہوا اور باقی دوسرے حصہ کے مکاتب بنانے میں گویا اپنے شریک کی طرف سے وکیل بنا ہے۔ اس طرح وہ غلام دونوں شریکوں کے درمیان (ان دونوں کی طرف سے) مکاتب بنانے میں گویا اپنے شریک کی طرف سے وکیل نے اب تک جو کچھ وصول کیا وہ ان دونوں شریکوں کی مشترک ملکیت ہوگی اور بعد میں غلام اپنے عاجز ہونے کا اقرار کرے تو بھی غلام حسب سابق ان دونوں کا مشترک غلام باقی رہے گا۔

توضیح۔ اگر دو مالکوں کے درمیان ایک مشترک غلام کے بارے میں ایک مالک دوسرے سے یہ کہے کہ تم اس غلام کو میرے حصہ سے ایک ہزار روپے ہم بدل کتابت کے عوض میری طرف سے مکاتب بنا دو اور بدل کتابت وصول کرو چنانچہ اس نے اس طرح اسے مکاتب بنایا۔ اور اس سے کچھ وصول بھی کر لیا لیکن بعد میں غلام نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كبت حارية بين رحليين، كاتباها فوطيها احدهما فجاءت بولد فادعاه ثم وطئها الآخر فحانت بولد فادعاه ثم عحرت فهي ام ولد للاول، لانه لما ادعى احدهما الولد صحت دعوته لقيام المثلث له فيها، وصدر نصيه ام ولد له. لان المكتاة لا تقبل القس من مثلث الى مثلث فيقتصر امومية الولد على نصيه. كما هي المدبرة المشتركة، ولو ادعى الثاني ولدها الاخير صحت دعوته لقيام ملكه ظاهرا، ثم اذا عحرت بعد ذلك خعت لكاتاة كان لم تكن، وتبين ان الحارية كلها ام ولد للاول، لانه رال المانع من الاستقلال، ووطيه سابق، ويصمن لشريكه نصف قيمتها، لانه تملك نصيه لما استكمل الاسيلا، ونصف عقرها لوطيه حارية مشتركة، ويصمن شريكه كمال العقر، وقيمة الولد ويكون ابه لانه مبرلة لمغرور، لانه حين وطئها كان ملكه قائما ظاهرا وولد المعروف ثبت نسب منه، حر ناقيمة على ما عرف، لكه وطئ ام ولد العير حقيقة فيبرمه كمال لعقر. وابهم دفع العقر الى المكتاة حار، لان الكتابة ما دامت ناقية فحق القص لها لاحتصاصها بمافها وابدالها، واذا عحرت ترد العقر الى لمولى لظهور اختصاصه وهذا الذي ذكر كله قول ابي حيفة، وقول ابو يوسف ومحمد هي ام ولد للاول. ولا يحوز وطئ الآخر. لانه لما ادعى الاول الولد صارت كلها ام ولد له. لان امومية الولد تحت نكته بالاحكام ما امكن. وقد امكن بفسح الكتابة، لانها قابلة للفسح، فتفسح فيما لا يتصور به امكانية، وتبقى الكتابة فيما وراءه بحلاف التدبير لانه لا يقبل الفسح، وبحلاف بيع المكتات لان في تحويره ابطال الكتابة، اذ المشتري لا يرضى ببقائه مكتاتا واذا صارت كلها ام ولد له فالكس واطيء ام ولد

العیر، فلا یثبت بسبب الولد منه، ولا یكون حراً علیہ بالقیمۃ غیر انہ لا یجب الحد علیہ للشبہۃ، ویلزمہ جمیع العقر، لان الوطی لا یرى عن احد الغرامتین، واذا بقیت الکتابۃ وصارت کلہا مکاتبۃ لہ قیل یجب علیہ نصف بدل الکتابۃ، لان الکتابۃ انفسخت فیما لا یتصور بہ المکاتبۃ، ولا تنصرر بسقوط نصف البدل وقیل یجب کل البدل لان الکتابۃ لم تنفسخ الا فی حق التملک ضرورۃ فلا یظهر فی حق سقوط نصف البدل وہی ابقانہ فی حقہ نظر للمولی، وان کان لا یتصور المکاتبۃ بسقوطہ، والمکاتبۃ ہی التی تعطی العقر لاختصاصہا بابدال منافعہا ولو عجزت وردت فی الرق یرد الی المولی لظہور اختصاصہ علی ما بینا۔

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو پھر دونوں ہی نے اسے مکاتب بنالیا۔ پھر ان میں سے ایک نے اس باندی کے ساتھ ہمبستری کر لی جس سے اسے ایک بچہ پیدا ہو گیا۔ اور اس سے اپنے نسب کا دعویٰ بھی کر لیا۔ بعد میں دوسرے شریک نے بھی اس باندی سے ہمبستری کر لی اور اس سے بھی اسے ایک بچہ پیدا ہو گیا اور اس دوسرے شریک نے بھی اس بچہ کے ساتھ اپنے نسب کا دعویٰ کر لیا۔ بعد میں مکاتب نے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اقرار کر لیا تو یہ باندی اپنے پہلے بچہ کے مولیٰ کی ام وند ہو جائیگی۔

لانه لما ادعی الخ کیونکہ جب دو مالکوں میں سے پہلے جس نے اپنے لئے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا نسب ثابت ہو گیا کیونکہ وہ بھی اس مکاتبہ کا اب تک مالک ہے۔ اور وہ باندی اس کے حصہ کی پہلی ام ولد بن گئی اور وہ اس کی حق نہیں رہی کہ اب اپنے دوسرے مولیٰ کی بھی ام ولد ہو جائے۔ کیونکہ کوئی بھی باندی بیک وقت اپنے دو مولیٰ کی ام ولد نہیں ہو سکتی ہے اور وہ ایک مولیٰ کی ملکیت سے دوسرے مولیٰ کی ملکیت میں اب منتقل بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ باندی اپنے پہلے مدعی مولیٰ کی ہی ام وند ہو کر رہ جائے گی۔ جیسا کہ مشترک مدبرہ میں ہوتا ہے۔ پھر دوسرے شریک نے اس کے دوسرے بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ بھی صحیح ہو گا۔ کیونکہ اب تک بظاہر اس کی بھی ملکیت باقی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا تو اس کی کتابت بے اعتبار سمجھی جائے گی۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ اب وہ پوری باندی پہلے ہی مدعی مولیٰ کی ام ولد ہے کیونکہ اب دوسرے کی ملکیت ختم ہو کر وہ پہلے ہی کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور کوئی چیز اس سے رکاوٹ کی باقی نہیں رہی۔ اور اسی سے اس کی ہمبستری بھی پہلے ہوئی تھی۔ (فالحاصل وہ باندی پہلے مولیٰ ہی کی ام وند ہو جائے گی۔ اور جب ایک مرتبہ وہ اس کی ام ولد بن گئی تو وہ دوسرے کی ملکیت میں نہیں جاسکے گی)۔

ویضمن لشریکہ الخ اس کے بعد یہ شریک باندی کی آدمی قیمت تاوان کے طور دوسرے شریک کو اس لئے ادا کرے گا کہ اس کے آدمے حصہ پر بھی خود قابض اور تب اس پوری باندی کا مالک ہو گیا ہے۔ اور وہ مکمل طور پر اس کی ام ولد ہو گئی ہے۔ ونصف عقرها الخ ساتھ ہی باندی کے نصف عقر (مہر) کا بھی ضامن ہو گا۔ کیونکہ اس نے ایک مشترک باندی سے ہمبستری کی ہے۔ ویضمن شریکہ الخ اور دوسری بار ہمبستری کرنے والا شریک بھی اس باندی کے پورے عقر (مہر) کے لئے اپنے پہلے شریک کا ضامن ہو گا۔ تب ہی اس لڑکے کی قیمت بھی دے گا اور یہ بچہ اس کا بیٹا ہو جائے گا (اس طرح نصف عقر نصف عقر کے مساوی ہو گی پہلے شریک کو ایک نصف عقر اور بچہ کی قیمت کا فائدہ ہو گا)۔ لانه بمنزلۃ المغرور الخ کیونکہ گویا کہ دوسرے شریک نے دھوکہ کھا کر اس باندی سے ہمبستری کرنی تھی۔ اس لئے کہ ہمبستری کرتے وقت تک اس پر اس کی پنی ملکیت باقی تھی۔ اور اس طرح دھوکہ کھا کر ہمبستری کرنے والے کا اس کے بچہ سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اس بچہ کی قیمت ادا کر دینے پر وہ بچہ پناہ یابن کر آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے۔ البتہ اس نے دھوکہ سے ایسی ایک باندی سے ہمبستری کی ہے جو حقیقتاً پہلے شریک کی ام ولد بن چکی ہے اس لئے اس باندی کا اس پر پورا عقر (مہر) لازم آئے گا۔

ایہما دفع الخ اور جب تک اس باندی کی مکاتب باقی ہے یعنی اظہار عاجزی سے پہلے تک اسے اپنا مہر اور عقر وصول

کرنے کا پورا اختیار باقی رہے گا اسی لئے ان دونوں مالکوں میں سے جو بھی اپنے ذمہ کا عقر اسے دے گا وہ قبول کر کے اپنے ہی پاس رکھے گی۔ البتہ عاجزی کا اقرار کر لینے کے بعد جو کچھ اس کے پاس عقر وغیرہ سے موجود ہو گا وہ سب اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی۔ کیونکہ اس وقت وہ مکاتبہ صرف اسی مولیٰ کی باندی ہو کر رہ گئی ہے۔ یہ پوری تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکاتبہ بلاشبہ پہلے مدعی (مولیٰ) کی ام الولد ہو چکی ہے اس لئے دوسرے مولیٰ (مدعی) کا اس سے اب ہمبستری کرنا ناجائز ہو۔ کیونکہ جب پہلے مدعی نے اس سے بچہ کا دعویٰ کر دیا تو وہ مکمل طور پر اسی کی ام الولد ہو گئی۔ کیونکہ ایک مرتبہ ام الولد بن جانے کے بعد وہ اسی مولیٰ کی پورے طریقہ سے ام الولد ہو جاتی ہے جس میں تبدیلی نہیں آسکتی ہے۔ اور مکاتبہ ایسا مکمل ہے جو کسی وقت فسخ بھی ہو جاتا ہے لہذا اس کے دو معاملہ یعنی ام ولد ہونے اور مکاتبہ رہنے میں سے جس سے اس باندی کو نقصان نہ ہوتا ہو اسے فسخ کر کے دوسرے معاملہ کو باقی رکھا جائے گا۔ لہذا وہ ام الولد ہی رہے گی اور مکاتبہ باقی نہ رہے گی۔ بخلاف مدبر بنانے کے کہ وہ بھی ام الولد کی طرح فسخ کئے جانے کے قابل باقی نہیں رہتا ہے۔ اور بخلاف مکاتبہ کی بیچ کے کہ اس کی بیچ کو جائز کہنے کے لئے اس کی مکاتبہ ختم کرنی ہوگی۔ کیونکہ کوئی شخص بھی کسی مکاتبہ کو خریدنے پر راضی نہ ہوگا۔ پھر جب باندی پورے طور پر اس کی ام ولد ہو گئی تو دوسرے شریک نے جب اس سے ہمبستری کی تو اس نے دوسرے کی ام الولد سے جو کہ اس کے لئے بالکل رحمتیہ ہو گئی ہمبستری کرنے والا ہوا۔

لہذا اس کے بچہ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ اور بچہ کی قیمت دینے کے باوجود وہ بچہ آزاد نہ ہوا۔ اس بناء پر بظہر اس پر حد زنا لازم ہوتی چاہئے لیکن اس میں شبہ ہو جانے کی وجہ سے حد لازم نہ ہوگی۔ البتہ اس پر پورا عقر (مہر) لازم ہوگا کیونکہ ہمبستری ہونے کی صورت میں دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا ہے یعنی یا تو اس پر حد لازم ہو یا مہر لازم ہو۔ اور جب حد لازم نہیں ہوئی تو مہر لازم ہوگا۔ پس جب اس کی کتابت باقی رہ گئی اور وہ مکمل طور پر اس کی مکاتبہ ہو گئی تو بعض فقہاء نے کہا کہ اس پر بدل کتابت کا وہ نصف لازم ہوگا جو کہ ایک شریک کا حصہ ہے کیونکہ اس باندی کی کتابت ایسے معاملہ میں فسخ ہوئی ہے جس میں مکاتبہ کا کوئی نقصان نہ ہو۔ اور نصف بدل کے کم کر دینے یا ختم میں بھی اس کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ اور کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ اس پر پورا بدل ہی لازم آئے گا۔ کیونکہ کتابت هنوز باقی ہے فسخ نہیں ہوئی ہے۔ البتہ ایک معاملہ میں کتابت فسخ ہو گئی یعنی جبکہ ضرورۃً شریک اول شریک ثانی کے حصہ کا مالک ہو یعنی استیلا کی ضرورت کو مکمل کرنا ہو۔ کیونکہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ اسی موقع پر باقی رہتی ہے دوسرے حکم کی طرف متعدی نہیں ہوتی ہے۔ لہذا نصف بدل کتابت کے ساقط کرنے میں فسخ کتابت کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔ وراں اجارہ کے باقی رکھنے میں پہلے مدعی کی بھلائی یعنی بدل کتابت کا حاصل ہونا مقصود ہے۔ ہذا اس مکاتبہ کا جو مہر اس سے حاصل ہو گا اسی کو دیدیا جائے گا کیونکہ وہی اپنے منافع کا عوض (عقر) پانے کی زیادہ مستحق ہے۔ اور اگر بعد میں وہ اپنی عاجزی کا اقرار کر لے اور اسی اقرار کی وجہ سے پھر سے وہ محض باندی بن دی جائے تو اپنے حصہ کا عقر اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی۔ کیونکہ یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ اب صرف یہی مولیٰ اس کا مالک ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

توضیح۔ دو آدمیوں کے درمیان ایک مشترکہ باندی کو دونوں نے مکاتبہ بنایا پھر ایک شخص کی ہمبستری سے اسے بچہ پیدا ہو گیا بعد ازاں دوسرے کی ہمبستری سے بھی اسے ایک بچہ ہوا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے بچہ کے نسب کا اقرار بھی کیا۔ اس کے بعد اس مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وبضمن الاول لشريكه في قياس قول ابى يوسف نصف قيمتها مكتابة، لانه تملك نصيب شريكه وهي مكتابة فيضمنه موسرا كان او معسرا، لانه ضمان التملك، وفي قول محمد يضمن الاقل من نصف قيمتها ومن نصف ما بقي من بدل الكتابة، لان حق شريكه في نصف الرقبة على اعتبار العجز، وفي نصف البذل على اعتبار الاداء فلتتردد بينهما يجب اقلهما قال وان كان الثاني لم يطاها ولكن دبرها ثم عجرت بطل التدبير لانه لم يصادف الملك، اما عندهما فظاهر، لان المستولد تملكها قل العجز، واما عند ابى حنيفة فلانه بالعجز تبين انه تملك نصيبه من وقت الوطى فتبين انه مصادف ملك غيره، والتدبير يعتمد الملك بخلاف النسب، لانه يعتمد العرور على ما مر قال وهي ام ولد للاول، لانه تملك نصيب شريكه وكمل الاستيلاء على ما بيا، ويضمن لشريكه نصف عقرها لو طيه حارية مشتركة، ونصف قيمتها لانه تملك نصيبها بالاستيلاء، وهو تملك بالقيمة والولد ولد للاول لانه صحت دعوته لقيام المصحح، وهذا قولهم جميعا، ووجهه ما بيا

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قیاس کے قول کے مطابق پہلا شریک اپنے دوسرے شریک کے لئے اس باندی کی اسی قیمت کے نصف کا ضامن ہو گا جو اس کی مکاتبہ رہنے کی صورت میں تھی۔ کیونکہ یہ پہلا شریک اپنے دوسرے شریک کی مکاتبہ کا مالک ہو گیا ہے۔ اس لئے یہ پہلا شخص دوسرے شریک کی قیمت کا ہر حال میں ضامن ہو گا یعنی خواہ وہ مادر ہو یا تنگہ ست ہو۔ کیونکہ یہ تادان تو اس کے مالک بننے کی وجہ سے لازم آیا ہے۔ (جو کہ غریب یا امیر ہونے کی وجہ سے نہیں بدلتا ہے بلکہ بہر حال لازم ہوتا ہے۔

وفي قول محمد الملح اور خود امام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ دیکھ جائے گا کہ اس باندی کی نصف قیمت اور کتابت کے بعد اگر وہ کچھ ادا کر چکی ہے تو اس کے باقی میں سے نصف کے درمیان جو رقم ہو گی پہلا شریک صرف اسی کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ دو اعتبار سے اس شریک کا حق اس سے متعلق ہے۔ ایک یہ کہ اگر مکاتبہ اپنے بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو یہ بھی اس کی آدمی ذات (رقبہ) کا مالک ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ ذیل کتابت ادا کر دے تو یہ نصف عوض ہو گا۔ پس ان دونوں باتوں کا احتساب رہنے کی وجہ سے جو چیز ہو گی وہی واجب ہو گی۔ کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونے میں تو کوئی شبہ بھی نہیں ہو گا بلکہ یقین ہو گا۔

قال وان كان الثاني الخ پھر یہ فرمایا کہ اگر دوسرے شریک نے اس سے ہمبستری تو نہیں کی مگر اسے پناہ دے رہا ہے اور بعد میں وہ عاجز ہو گئی تو اس طرح اس کا مدبر بننا باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس باندی کو مدبر بنانا اس کی اپنی ملکیت کی حالت میں نہیں ہوا ہے۔ صحنین کے نزدیک اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ جس شریک نے اسے ام ولد بنایا ہے اس کے ام ولد بنانے کے وقت تک اس باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار نہیں کیا تھا لہذا اس کی عاجزی سے پہلے ہی وہ اس کا مالک ہو گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے عاجز ہونے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ہمبستری کے وقت سے ہی یہی شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا بھی مالک ہو گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس دوسرے شریک نے دوسرے کی مملوکہ کو مدبر بنایا ہے جو صحیح نہ ہوا کیونکہ اپنی ہی مملوکہ کو مدبر بنایا جاسکتا ہے نہ کہ غیر کی مملوکہ کو۔ البتہ اگر اس کے بچے سے نسب ثابت ہوتا ہے تو محض اسی بنا پر کہ اسے اپنا سمجھنے میں اسے دھوکہ ہوا تھا۔ جب کہ دھوکہ سے ہمبستری سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ ملکیت ہونے کی صورت میں مدبر بنانا صحیح ہوتا ہے اس لئے اگر ملکیت نہ ہو تو غیر کی مملوکہ کو مدبر بنانا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے اس طرح ملکیت کی بناء پر ہی تدبیر درست ہوتی ہے۔ البتہ نسب کا ثبوت کبھی ملکیت کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی اگر اپنی بیوی یا مملوکہ سمجھ کر غیر سے ہمبستری کر لی تو اس سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔)

قال وهي ام ولد الخ فرمایا کہ الحاصل وہ باندی پہلے مدعی ہی کی ام ولد ہو جائیگی کیونکہ وہ اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا

بھی مالک ہو گیا۔ اور وہ بچہ بھی اسی کا ہو جانے سے وہ باندی پورے طور سے اس کی ام الولد ہو چکی ہے۔ جیسا کہ اوپر بالتفصیل بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے وہ اپنے دوسرے شریک کے لئے باندی کے نصف عقر کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ اس نے ایک مشترک باندی سے ہمبستری کی ہے ساتھ ہی باندی کی نصف قیمت کا بھی ضامن ہو گا۔ کیونکہ اسے ام ولد بنالینے کی وجہ سے نصف باندی کا بھی مالک ہو گیا ہے۔ اور اس طرح کا مالک ہونا قیمت کی ادائیگی کے ذریعہ ہی ہوتا ہے۔ اور جو بچہ پیدا ہو چکا ہے وہ اس پہلے شریک مدعی کا بچہ ہو گا کیونکہ اس کا بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا صحیح ثابت ہو چکا ہے کیونکہ اس سے نسب کے صحیح ہونے کے دعویٰ کا سبب موجود ہے۔ اور یہ قول تمام ائمہ کے درمیان متفق سیہ ہے۔ جس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی۔

توضیح: مسئلہ مذکورہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قیاس سے تفصیلی مسائل۔ دلائل

قال وا ان کاٹاھا ثم اعتقھا احدھما وھو موسر ثم عھرت یضمن المعتق لشربکھ نصف قیمتھا، ویرجع بدلك علیھا عند اسی حنیفۃ وقال لا یرجع علیھا لانھا لما عھزت وردت فی الرق نصیر کانھا لم تزل قنۃ والحوادث فیہ علی الخلاف فی الرجوع، وفی الخیارات وغیرھا کما هو مسأله تحری الاعتاق وقد قررنا فی الاعتاق، فاما قبل العھر لیس له ان یضمن المعتق عند اسی حنیفۃ، لان الاعتاق لما کان یتحرى عندہ کان اثرہ ان یجعل نصیب غیر المعتق کالمکاتب فلا یتغیر نہ نصیب صاحبه لانھا مکاتبۃ قبل ذلک، وعندھما لما کان لا یتحرى یعتق الکف، فله ان یضمنہ قیمۃ نصیبہ مکاتبۃ ان کان موسرا ویستسعی العبد ان کان معسرا لانه ضمان اعتاق فیختلف بالیسار والاعسار

ترجمہ۔ اگر دونوں مشترک مالکوں نے ہی اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک نے اسے آزاد کر دیا اور وہ اپنی جگہ پر خوش حال بھی ہے۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا تو آزاد کرنے والا اپنے شریک کے حصے کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا۔ اور امام بو حنیفہؒ کے نزدیک یہ شریک اس قیمت کو اس عورت سے واپس لے گا۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک قیمت اس سے واپس نہیں لے گا۔ کیونکہ جب وہ عجز ہو کر باندی بن دی گئی تو یہ سمجھ جائے گا کہ وہ ہمیشہ سے ہی باندی تھی۔ اور جو حکم اس صورت میں دیا گیا ہے اس کی بنیاد اسی اختلاف پر ہے جو ایک شریک کے واپس لینے اور اختیارات وغیرہ میں ہے۔ جیسا کہ بدن کے حصوں کو تھوڑا تھوڑا کر کے آزاد کرنے کے مسئلہ میں گذر گیا ہے۔ اور کتاب الاعتاق میں ہم اس بحث کو بیان کر چکے ہیں۔

فاما قبل العھر الح اور باندی کی اپنے عاجزی کے اقرار سے پہلے تک شریک کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ آزاد کرنے والے سے تاوان وصول کرے۔ یہ قول امام بو حنیفہؒ کا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ مام صاحب کے نزدیک چونکہ بدن کے اجزاء کے علیحدہ علیحدہ طور پر آزادی ہو سکتی ہے تو اس آزادی کا اثر یہی ہے کہ دوسرے شریک کا حصہ مکاتبہ کے جیب ہو جائے۔ اور چونکہ یہ باندی پہلے سے ہی مکاتبہ ہے اس لئے ایک شریک کے عمل سے دوسرے شریک کے حصہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا ہے۔ کیونکہ وہ تو پہلے سے ہی مکاتبہ ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ آزادی حصہ حصہ کی نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے ایک حصہ کو آزاد کرنے سے ہی وہ پوری آزاد ہو جائے گی۔ اس لئے اس کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اپنے حصہ کی قیمت مکاتبہ ہونے کی حیثیت سے تاوان لے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ آزاد کرنے والا خوش حال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو وہ غلام خود ہی اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنے کے لئے محنت و مزدوری کرے کیونکہ یہ تو آزادی کا تاوان ہے اس لئے تنگدستی اور خوش حالی کے اعتبار سے مختلف ہو گا۔

توضیح۔ اگر دو مشترک مالکوں نے اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک خوش حال شریک نے اسے آزاد کر دیا۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا۔ مسئلہ کی

پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل

قال وان كان العبد بين رجلين دبره احدهما ثم اعتقه الآخر وهو موسر فان شاء الذي دبره ضمن المعتق نصف قيمته مدبرا، وان شاء استسعى العبد، وان شاء اعتق وان اعتقه احدهما ثم دبره الآخر لم يكن له ان يضمن المعتق ويستسعى العبد او يعتق، وهذا عند ابي حنيفة، ووجهه ان التدبير يتجزى عنده فتدبير احدهما يقتصر على نصيبه لكن يفسد به نصيب الآخر، فيثبت له خيرة الاعناق والتضمين والاستسعاء، كما هو مذهبه، فاذا اعتق لم يبق له خيار التضمين والاستسعاء، واعناقه يقتصر على نصيبه لانه يتجزى عنده، ولكن يفسد به نصيب شريكه، فله ان يضمنه قيمة نصيبه وله خيار العتق والاستسعاء ايضا، كما هو مذهبه، ويضمنه قيمة نصيبه مدبرا، لان الاعناق صادف المدبر، ثم قيل قيمة المدبر تعرف بتقويم المقومين وقيل يجب ثلثا قيمته وهو فن لان المصافع انواع ثلاثة، البيع واشباهه والاستخدام وامثاله، والاعناق وتوابعه والفائت البيع فيسقط الثلث، واذا صممه لا يملكه بالصمان لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك كما اذا غصب مدبرا فابق، وان اعتقه احدهما او لا كان للآخر الخيارات الثلاث عنده، فاذا دبره لم يبق له خيار التضمين، وبقي خيار الاعناق والاستسعاء، لان المدبر يعتق ويستسعى، وقال ابو يوسف ومحمد: اذا دبره احدهما فعتق الآخر باطل، لانه لا يتجزى عندهما، فيتملك نصيب صاحبه بالتدبير، ويضمن نصف قيمته موسرا كان او معسرا، لانه ضمان تملك، فلا يختلف باليسار والاعسار، ويضمن نصف قيمته قبا، لانه صادفه التدبير وهو فن، وان اعتقه احدهما فتدبير الآخر باطل، لان الاعناق لا يتجزى فاعتق كله فلم يصادف التدبير الملك، وهو يعتمد ويضمن نصف قيمته ان كان موسرا، ويسعى العبد في ذلك ان كان معسرا، لان هذا ضمان الاعناق فيختلف ذلك باليسار والاعسار عندهما

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کے دو آدمی مالک ہوں۔ پھر ان میں سے ایک اسے مدبر بنادے۔ پھر دوسرا مالک اسے آزاد کر دے اور وہ مالک خوش حال بھی ہو۔ تو مدبر بنانے والے مالک کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اگر (۱) وہ چاہے تو اسے مدبر کی حیثیت دے کر اس کی نصف قیمت کا اس آزاد کرنے والے سے تاوان وصول کرے۔ (۲) یا اگر چاہے تو اس غلام سے محنت و مشقت کر کے اپنی رقم وصول کر لے۔ (۳) یا یہ کہ اسے آزادی کر دے اور اگر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اسے آزاد کر دیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا تو اس مدبر بنانے والے کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ آزاد کرنے والے شریک سے تاوان وصول کرے اور غلام سے محنت و مشقت کر کے اپنی رقم وصول کرے یا آزاد کر دے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

و وجهه ان النخ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک مدبر کرنے کے ٹکڑے ٹکڑے ہو سکتے ہیں (یعنی جس حصہ کو چاہے اسی کو مدبر بنائے) لیکن ایسا کرنے سے دوسرے شریک کے حصہ پر خراب اثر پڑے گا (اس طرح سے کہ وہ غلام دوسرے کو نہیں دے سکتا ہے خواہ قیمت سے ہو یا بغیر قیمت کے) اس لئے جس نے اسے مدبر بنایا ہے اس کا اثر کسی کے حصہ پر محدود رہے گا اور اس صورت میں اس دوسرے شریک کو ان تین باتوں کا اختیار ہو گا یعنی (۱) اسے آزاد کر دے۔ (۲) تاوان وصول کر لے۔ (۳) اسی غلام سے محنت و مشقت کر کے اپنی رقم وصول کر لے۔ جیسا کہ امام اعظمؒ کا مسلک ہے۔ لیکن جب اسے آزاد کر دے گا تب اس کو تاوان لینے یا غلام سے محنت و مشقت کر کے اپنی رقم وصول کرنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ نیز اتنے ہی حصہ کو وہ آزاد بھی کر سکتا ہے جتنے کا وہ مالک ہو گا۔ کیونکہ ان کے (امام صاحب) نزدیک آزادی بھی ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہو سکتی ہے مگر ایسا ہونے سے دوسرے شریک کا حصہ خراب ہو جائے گا۔ لہذا اسے اس بات کا اختیار ہو گا کہ اپنے حصہ کی قیمت تاوان کے

طور پر شریک سے وصول کر لے۔ یا یہ کہ اس غلام کو آزاد کر دے یا اس غلام سے ہی محنت کرا کے رقم وصول کر لے۔ جیسا کہ امام صاحب کا مذہب ہے۔ اور اگر شریک اپنے شریک سے تاوان لے گا تو ایسے غلام کی حیثیت سے لے گا جو کہ مدبر ہے۔ کیونکہ اس نے مدبر غلام ہی کو آزاد کیا ہے۔

ثم قيل قيمة المذبح الخ پھر غلام کے مدبر ہونے کی حیثیت سے اندازہ لگانے میں ایک قول یہ ہے کہ ایسے دو ہر دوں کی رائے کا اعتبار ہو گا جو غلاموں کی خرید و فروخت سے تعقیر رکھتے ہوں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے غلام محض ہونے کی جو قیمت ہو سکتی ہو اس کی دو تہائی قیمت کا اعتبار ہو گا۔ کیونکہ غلام سے تین قسم کے منافع حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ (۱) فروخت کرنا اور اس کے مانند (یعنی اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دینا تو اس میں اس کو بہرہ کرنا، صدقہ کرنا میراث میں دیدینا۔ وصیت کرنا وغیرہ بھی شامل ہے)۔ (۲) خدمت میں لینا اور اس کے مانند (یعنی ملکیت میں رکھ کر اس کے منافع حاصل کرنا۔ مثلاً اسے کرایہ اور اجرت پر دینا یا عریضہ دینا یا باندی ہونے کی صورت میں ہمبستری کرنا) (۳) آزادی اور اس کے مانند (یعنی مکاتب یا مدبر بنانا مال لے کر آزاد کرنا یا باندی ہونے کی صورت میں اسے ام ولد بنالینا)۔ تو ان تین قسم کے منافع میں سے مدبر بنالینے کی مدت میں اس سے پہلے نفع ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ایک تہائی قیمت کم مانی جائے گی بہر حال جب تاوان کے طور پر اس کی قیمت ادا کر دی تو ادا کرنے والا اس حصہ کا مالک نہ ہو گا (کیونکہ یہ ضمان ملکیت بدلنے کے لئے نہیں ہوتا ہے بلکہ مالک اور مملوک میں فصل بنانے کے لئے ہوتا ہے)۔ اس لئے کہ یہ غلام اب اس لائق نہیں رہا کہ ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل ہو سکے۔ جیسے کہ کوئی کسی مدبر کو غصب کرے اور وہ مدبر اس کے پاس سے کہیں بھاگ جائے تو اس غاصب پر ایک مدبر کے غصب کا تاوان لازم آتا ہے۔ اگرچہ یہ غاصب تاوان دے کر بھی اس کا مالک نہیں ہوتا ہے۔

وان اعتقه احدهما اول الخ اور اگر ان دو مالکوں میں سے ایک نے اسے پہلے آزاد کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے مالک کو تین باتوں کا اختیار ہو گا (۱) وہ بھی اپنی طرف سے اس کا بقیہ حصہ آزاد کر دے (۲) یا اس دوسرے مالک سے اس کا تاوان وصول کر لے یا غلام سے کہہ کر مزدوری اور محنت کے ذریعہ رقم وصول کر لے۔ پھر جب دوسرے نے اسے مدبر بنادیا تب دوسرا اختیار یعنی تاوان وصول کرنے کا اسے باقی نہ رہے گا۔ البتہ اسے آزاد کر دینے کا یا اس غلام سے محنت کے ذریعہ رقم وصول کرنے (سحابیہ) کا اختیار باقی رہے گا۔ کیونکہ مدبر کو آزاد کرنا یا اس سے سحایہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک نے جبکہ اپنے حصہ کو مدبر بنادیا تو گویا وہ پورا مدبر ہو گیا اس لئے کہ ان کے نزدیک ٹکڑے ہو کر مدبر نہیں ہو سکتا ہے اس لئے دوسرے شریک کے لئے اسے آزاد کرنا باطل ہو گیا۔ اور وہ مدبر بنانے سے اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا لہذا اس غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہو گیا۔ خواہ وہ شریک مالدار ہو یا تنگ دست ہو۔ کیونکہ یہ تاوان مالک ہونے کا ہے جو غریب یا مالدار ہونے سے نہیں بدلتا ہے اور نصف قیمت جو ادا کی جائے گی وہ محض اور خالص غلام ہونے کی بناء پر ہوگی کہ وہ اس شریک کا بھی نصف غلام ہے۔ اس لئے کہ جب اسے مدبر بنایا گیا تھا اس وقت بھی اور اس سے پہلے بھی وہ اس مالک کی ملکیت میں تھا۔

وان اعتقه احد هما الخ اور اگر دونوں مالکوں میں سے صرف ایک نے اسے آزاد کر دیا (اور دوسرا اسے مدبر بنانا چاہے) تو دوسرا اسے مدبر نہیں بنا سکتا ہے کیونکہ ایک شریک نے جب اپنا حصہ آزاد کیا تو گویا اس نے پورا آزاد کر دیا کیونکہ آدمی کی آزادی صحیح نہیں ہوتی ہے لہذا اب دوسرا اسے مدبر بنانا چاہے (تو دوسرا اسے مدبر نہیں بنا سکتا ہے کیونکہ کسی غلام کو مدبر بنایا جاسکتا ہے حالانکہ اب جس وقت اسے مدبر بنانا چاہتا ہے وہ غلام نہیں رہا بلکہ آزاد ہو چکا ہے۔ لہذا اگر پہلا شخص مالدار ہو تو نصف قیمت کا ضامن ہو گا اور اگر وہ خود تنگ دست ہو تو وہی غلام اپنی بقیہ قیمت اپنی محنت سے ادا کر کے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تاوان آزاد کرنے کے ہے۔ جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ تاوان تنگ دستی اور خوش حالی کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔

توضیح۔ اگر ایک غلام کے دو مالکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مدبر بنادیا اور دوسرے نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اگر دونوں نے اسے آزاد کرنا چاہا مگر ایک نے پہلے آزاد کر دیا اور اگر ایک شریک نے پہلے آزاد کر دیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا۔ پھر مدبر کی قیمت کس طرح اور کتنی لگائی جاسکتی ہے۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

باب موت المکاتب و عجزہ و موت المولی

قال و اذا عجز المکاتب عن نعم نظر الحاکم فی حاله فان کان له دیں یقصه او مال یقدم علیه لم یعجل بتعجیزه و انتظر علیه الیومین او الثلاثة نظراً للحنان و الثلاث هی المدة التي صُرّت لانیاء الاعذار کامهال الحصص للدفع و المدیون للقصاء فلا یزاد علیه. فان لم یکن له وحه و طلب المولی تعجیزه عجزه و فسخ الكتابة، و هذا عند ابی حنیفة و محمد، و قال ابویوسف لا یُعجزه حتی یتوالی علیه بحمان لقول علی ادا توالی علی المکاتب بحمان رد فی الرق، علقه بهذا الشرط، و لانه عقد ارفاق حتی کان احسنه مؤجله، و حالة الوحوب بعد حلول نجم، فلان من امهال مدة استیساراً و اولى الممدد ما توافق علیه العاقدان، و لهما ان سب الفسخ قد تحقق و هو العجز، لان من عجز عن اداء نجم و احد یشکون اعجز عن اداء نجمین، و هذا لان مقصود المولی الوصول الی المال عند حلول نجم، و قد فات فیفسح ادا لم یشک راضیا به دونه بخلاف الیومین و الثلاثة، لانه لاند مسها لامکان الاداء فلم یشک تأخیراً، و الآثار متعارضة، فان المروی عن اس عمران مکاتبة له عجزت عن نجم فردھا فسقط الاحتجاج بها

ترجمہ۔ باب۔ مکاتب کے مرنے اس کے مدبر ہونے اور مولی کے مرنے کے بارے میں قال و اذا عجز المکاتب قد درستی نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب اپنی ادائیگی کی قسط کے ادا کرنے سے کسی وقت مدبر ہو جائے تو قاضی اس کی حالت معلوم کرے اس طرح سے کہ اس کا کچھ مدبر کس پر یا لوگوں پر باقی ہو تو اس کی طرف سے اس سے وصول کرے یا کسی طرح کا کوئی مال اسے ملے دار ہو تو اس غلام کو عاجز مان لینے کے فیصلہ میں جلدی نہ کرے بلکہ دو تین دن اس کا انتظار کر لے۔ ایسا کرنے میں دونوں جتنی اس مکاتب اور اس کے مولی کا فائدہ ہے۔ اور عموماً تین دن کا وقت ایسا ہوتا ہے جو عذر وغیرہ کو ظاہر کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کبھی مدعی کے دعویٰ کے جواب کے لئے مدعی عیہ کو بھی اتنے دنوں کی مہلت دی جاتی ہے۔ اسی طرح قرضدار کو قرض کی ادائیگی کے لئے بھی تین دنوں کی مہلت دی جاتی ہے لہذا اس سے زیادہ دنوں کی مہلت نہ دی جائے۔

فان لم یشک له العجز اب اگر کسی پر مال باقی نہ ہو اور نہ کسی طور سے اسے کچھ مال ملنے کی امید ہو اور اس کا مولی بھی قاضی کے سامنے یہ درخواست پیش کر دے کہ اس غلام کے بارے میں عاجز ہو جانے کا فیصلہ کر دیا جائے تب قاضی اس کے عاجز ہو جانے کا فیصلہ کر کے اس کی کتابت کے معاہدہ کو فسخ کر دے۔ یہ قول حنفیین یعنی امام اعظم اور امام محمد کا ہے۔

و قال ابو یوسف العجز اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ جس حساب سے وہ قسطیں دیتا ہے اس حساب سے متواتر دو قسطیں نہ دے سکے تب قاضی فیصلہ کرے اس سے پہلے نہیں کرے۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جب مکاتب کے ذمہ متواتر دو قسطیں باقی ہو جائیں تب اسے مکاتب رہنے کی بجائے غلام ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے کی ہے۔ اس فرمان میں حضرت علی نے اس ایک شرط کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ (یہی قول امام احمد و ابن لیلیٰ وغیرہم کا ہے) اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ عقد کتابت تو ایسا عقد ہے جس میں آسانی کا خیال رکھا جاتا ہے اسی بناء پر ایسے بھی عقد کتابت

کو بہت کہہ جاتا ہے جس میں قسطوں پر ادائیگی کا موعده کیا گیا ہو۔ (بلکہ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو موعده کا ہونا، زمی شرط ہے) ورنہ قسط کی ادائیگی وقت مقررہ آنے پر ہی لازم ہوتی ہے۔ لہذا اسہوت دینے کے خیال سے کچھ مہلت دینی ضروری ہوگی۔ اور وی مدت بہتر سمجھی جائیگی جس پر مکاتب اور مولیٰ دونوں ہی متفق ہوں۔ (ف یعنی قسط دینے کی مدت تک فیصلہ کرنے میں مہلت دی جائے پھر دوسری مدت بھی سب سے آگے پر ادا نہ کر سکے اور دو قسطیں باقی ہو جائیں تب قاضی اس کو مکاتب سے غلام بنادینے کا فیصلہ کر دے گا۔

ولهما ان الحج . طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے فسخ کرنے کا سبب پیا جا چکا ہے یعنی رقم کی ادائیگی سے عاجز ہو جانا ہند سبب توفیق ردینا چاہئے۔ کیونکہ وہ غلام جب ایک قسط دے کر سکا تو زیادہ مہلت دینے سے قسطیں بھی زیادہ ہوتی جائیں گی پھر وہ زیادہ رقم اس طرح ادا کرے گا لہذا فسخ کرنا لازم ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مومن کا مقصد یہ تھا کہ وقت مقررہ پر مال وصول ہوتا رہے اور جب وہ مقصود ہی حاصل نہ ہوا تو وہ اس کے بغیر اسے مکاتب بنانے یا اس کے لئے غنی پیشکش پر راضی بھی نہ رہا۔ اس لئے اس کے عقد مکاتب کو فسخ کر دیا جائے گا۔ بخلاف دو تین دن مہلت دینے کے کہ اتنی مہلت کچھ زیادہ بھی نہیں ہوتی ہے بلکہ معاملات میں اتنی مہلت ضروری ہوا کرتی ہے۔ تاکہ دوسرا اثر سکے۔ اس لئے یہ مہلت تاخیر میں شمار نہیں کی جاتی ہے۔ پھر اس مسئلہ سے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سوا ایک دوسرے کے متعارض بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان کی ایک مکاتبہ اپنی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو گئی تو اس کے موعده کو فسخ کر کے پھر سے وہ باندی بنادی گئی۔ اس طرح ایسے آثار کو دلیل میں لانے کا اعتبار باقی نہ رہا۔ (ف لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک قسط ہونے کی قید نہیں ہے۔ بلکہ سوط نے روایت کی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے ایک غلام کو ہزار دینار دینے پر مکاتب بنایا۔ اور اس نے نو سو دینار ادا بھی کر دے اور ایک سو دینار نہیں دیئے یعنی ایک سو کم ہزار دینار ادا کر دیئے پھر بھی سے غلام بنالیا۔ بن شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ صرف سو دینار ادا کرنے سے عاجز ہوا تھا۔ یا متواتر دو قسطوں کے ادا کرنے کا وقت گزر گیا تھا۔ پھر متعارض میں یہ حدیث فعلی ہے جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث قولی ہے ایسی صورت میں قوی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ پھر مزید یہ ہے کہ درحقیقت ان دونوں آثار میں کوئی تعارض ہی نہیں ہے۔ حاصل حضرت امام ابو یوسف کا قول ہی زیادہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔ باب۔ مکاتب کے مرنے کے عجز ہو جانے اور مولیٰ کے مرنے کا بیان۔ اگر

مکاتب اپنی ادائیگی کی قسط کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو کیا کیا جائے۔ اقوال ائمہ کرام

داخل

معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ایک شخص، اپنے مملوک کو مکاتب بنا۔ اس کے بعد وہ مکاتب مرجائے تو اس کے کیا احکام ہوں گے اس طرح سے کہ وہ اپنی اتنی کمائی چھوڑ گیا کہ وہ اس کی پرستش کے لئے کافی ہو گیا نہیں۔ یہ وہ مملوک معاہدہ کتابت کے بعد عاجز ہو جائے یا خود مومن مرجائے تو اس کے احکام کیا ہوں گے۔ اس کی تفصیلی بحث ہے۔

قال فان احل بحكم عبد غير السلطان فعجز فردہ مولاه برصاه فهو جائز . لان الكتابة تمسح بالتراصی من غير عذر فالعذر اولی ، ولو لم يرص به العبد لاید من القضاء بالفسح لانه عقد لازم تام فلا بد من القضاء او الرضاء كالرد بالعيب بعد القبض . قال وادا عجز المكاتب عاد الى احكام الرق لانفساح الكتابة ، وما كان فی یدہ من الاكساب فهو لمولاه لانه ظہر انه كسب عبده وهذا لانه كان موقوفا عليه او علی مولاه ، وقد زال الوقف قال فان مات المكاتب وله مال لم يفسح الكتابة وقضى ما عليه من ماله وحكم بعقته فی آخر جزء من

احراء حیاتہ، وما بقی فهو میراث لورثتہ وبعثت اولادہ، وھذا قول عمنی وابن مسعودؓ وہ اخذ علمائنا، وقال الشافعی تبطل الكتابة ويموت عبدا وما ترک لمولاه وامامہ فی دلت ریدس ثابث، ولان المقصود من الکتابۃ عتقہ، وقد تعدل اثباتہ فبطل، وھذا لانه لا یحلوا اما ان ینبت بعد الممات مقصوراً او یثبت قلبہ او بعدہ مستنداً، لاجہ الی الاول لعدم المحلیۃ، ولا الی الثانی لفقد الشرط، وهو الاداء ولا الی الثالث لتعدد الشوت فی الحال والشیء یثبت ثم یسند، ولنا انہ عقد معاوضۃ ولا یبطل بموت احد المتعاقدين، وهو المولی، فکذا بموت الآخر، والجامع بیہما الحاحۃ الی بقاء العقد لاحیاء الحق بل اوی، لان حقہ اکد من حق المولی حتی لزم العقد فی حاتمہ، والموت انفی للمملوکیۃ، فیرل حیا تفدیراً او یسند الحرۃ ماساد سب الاداء الی ما قبل الموت، ویكون اداء حلصہ کادانہ وکل دلت ممکن علی ما عرف تمامہ فی الخلافات

ترجمہ - امام محمدؒ فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنی قسط کی ادائیگی میں قرضی کے بجائے کسی دوسرے کے نزدیک خیر خاہر کیا یعنی دانہ کی اور وہ عاجز ہو گیا۔ اس بناء پر اس کے مولیٰ نے اس کی رضامندی سے اسے پھر سے غلام بنالیا اور کتابت قائم کر دی تو یہ بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ کتابت کا معاملہ ایسا ہے کہ کسی مذکر کے بغیر بھی فریقین (مولیٰ اور مکاتب) کی رضامندی سے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ تو مذکر کی بناء پر بدرجہ اولیٰ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

ولو لم یرض الح اور اگر وہ غلام اس فسخ پر از خود راضی نہ ہو تو اس کے فسخ کرنے کے لئے قرضی کے پاس موعہ کو لیجانا ضروری ہو گا۔ کیونکہ یہ کتابت کا معاملہ ایک ازنی موعہ ہوتا ہے اور اس کے فسخ کرنے کے لئے یا تو قرضی کا فیصلہ ہونا یا آپس کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے کہ مبیعہ پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں عیب نظر آجانے کی صورت میں واپسی کے لئے ہوتا ہے۔ قال و اذا عجز الح قدوری نے فرمایا ہے کہ جیسے ہی مکاتب اپنی قسط کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے گا اسی وقت سے اس پر غلامی کے احکام و ثبوت کئے گئے۔ کیونکہ اس کی کتابت کا موعہ ہر موعہ منسوخ ہو گیا ہے۔ سی بناء پر اس کے پاس اس وقت اس کی کمائی کا جو کچھ بھی ماں ہو اور سامان ہو گا وہ سب اس کے مولیٰ کا ہو جائے گا۔ کیونکہ اب تو یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ ساری چیزیں اسی غلام کی ہیں یا اس کے مولیٰ کی ہیں۔ اور اب وہ مرد اس کی عاجزی کی وجہ سے جاتا رہا۔

قال فان مات الح قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب مال چھوڑ کر مر جائے تو اس کی کتابت فسخ نہیں کی جائیگی اس لئے قرضی کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس کے اس مال سے اس کا بدل کتابت ادا کر دیا جائے اور وہ آزاد ہو کر مر جائے۔ اور اگر اس کے بعد بھی کچھ ترکہ مال بچ گیا ہو تو وہ اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ اگر اولاد بھی ہو تو وہ آزاد مانی جائیگی۔ حضرت علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ اور ہمارے علماء نے بھی اسی کو قبول کیا ہے۔ (ف) چنانچہ ابوا حوص اور سفیان الثوری و اسرائیل رحمہم اللہ نے ضحاک بن حرب سے اور انہوں نے قابوس بن ابی الخارق سے، و انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو اپنی طرف سے مصر کا حکم بنا کر بھیجا۔ تو وہاں سے محمد بن ابی بکر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خط لکھ کر یہ چند باتیں دریافت کیں کہ (۱) یہاں دو مسلمان زندیق ہو گئے ہیں۔ (۲) ایک مسلمان نے ایک نصرانی سے زنا کیا ہے۔ (۳) ایک مکاتب مر گیا ہے اور ابھی تک اس کے ذمہ بدل کتابت سے ادا کرنے کو کچھ باقی رہ گیا ہے اور اس کی آزاد دوا موجود ہے۔ تب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے جواب میں یہ لکھا کہ (۱) وہ دونوں جو زندیق ہو گئے ہیں اگر اپنی حرکت سے توبہ کر لیں تو خیر ورنہ ان کی گردن اڑ دی جائے۔ (۲) اور جس مسلمان نے زنا کیا ہے اس پر حد زنا جاری کرو۔ اور نصرانی مزنیہ کو اس کے مذہب والوں کے حوالہ کر دو۔ (۳) اور مکاتب کا اگر ترکہ ہے تو اس میں سے اس کا باقی بدل کتابت ادا کر دو۔ پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو وہ اس کی اولاد کو دیدو۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق رحمہم اللہ نے کی

ہے۔ اور ابن یونس نے تاریخ مصر نامی کتاب میں اس کی روایت کی ہے۔ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور شیخ ابن حزم نے کہا ہے کہ یہی قول سعید حسن وابن سیرین وغنی، شعبی، عمرو بن دینار و ثوری و ابو حنیفہ و اسحق رحمہم اللہ کا ہے۔ اور تہمتی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مکاتب کی کتابت میں سے جو کچھ ادا کرنا باقی رہ جائے وہ اس کے ترکہ میں سے ادا کر دیا جائے۔ پھر بھی جو بی رہے وہ اس کے وارثوں کا حصہ ہو گا۔ م۔ ع۔ ن۔

وفان الشافعی الحج و اہم شافعی نے فرمایا ہے کہ مرتے ہی اس کی کتابت باطل ہو جائیگی اور وہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرے گا۔ در اگر اس نے کچھ چھوڑا ہو تو وہ اس کے مومن کا ہو گا۔ اس مسئلہ میں اہم شافعی کے امام حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں۔ ل (ف) چنانچہ بیہقی نے اہم شعبی سے روایت کی ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ مکاتب مرتے سے غلام ہو کر ہی مرے گا اگرچہ اس پر ایک ہی ارہم باقی رہ گیا ہو۔ نہ وہ کسی کا وارث ہو گا اور نہ اس کا کوئی وارث ہو گا۔

ولان المقصود الحج و اہم شافعی کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ ہے کہ کتابت کا مقصود اسے آزاد کرنا تھا و اس کے مرجانے سے اس مقصود کو حاصل کرنا محال ہو گیا۔ اسی لئے وہ کتابت باطل ہو جائے گی۔ اہم شافعی کے اس قول کی توجیہ یہ ہو گی کہ مکاتب کی آزادی گر ثابت ہو تو اس کی یہی تین صورتیں ہو سکتی ہیں کہ (۱) اس کا ثبوت اس کی موت کے بعد ہی ہو یعنی پہلے سے ثابت نہ ہو سکے۔ اور نہ ہی اس سے پہلے کی زندگی کی طرف اس کی نسبت کی جاسکے (۲) مرنے سے پہلے ہی ثابت ہو جائے (۳) مرنے سے بعد یہ کہہ جائے کہ یہ شخص اپنی زندگی میں غلام وقت سے آزاد ہے۔ جبکہ اس مکاتب کے بارے میں ان تین باتوں میں سے کوئی بھی صحیح اور ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ پہلی صورت کا ہونا اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ وہ مرجانے کے بعد آزاد ہونے کا محل ہی باقی نہیں رہا۔ اور دوسری صورت بھی اس بنا پر ممکن نہیں رہی کہ اس کی شرط نہیں پائی گئی ہے۔ اور تیسری صورت بھی اس لئے ممکن نہیں رہی کہ اس میں فی احب آزادی کا ثبوت ممکن نہیں رہا (کہ اس نے اپنی زندگی میں رقم ادا نہ کی و اس کی آزادی کو اس کی موت سے پہلے ہی کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں ہے) حالانکہ یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو جاتی ہے اس لئے بعد ہی اسے عقلی وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ (ف) پس جب ان تین صورتوں میں سے ہر صورت کا ثبوت محال ہو گیا تب اس کو آزاد ماننے کی کوئی بھی وجہ مانی نہیں جاسکتی ہے۔ اس طرح وہ غلام آخری وقت میں غلامی کی ہی حالت میں مر اور مکاتب کی حالت پر نہ مر سکا۔

ولما اہ عقد الحج و اہم شافعی کی دلیل یہ ہے کہ کتابت کا معاہدہ معاوضہ کا معاہدہ ہے یعنی فاج اور وکالت وغیرہ کے معنی میں نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ معاہدہ ان فریقین مکاتب اور مومنوں میں سے کسی ایک کے مرنے پر باطل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر مومن مرجائے تو بائع اس کا عقد کتابت باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شخص جینی مکاتب کے مرنے سے بھی باطل نہیں ہو گا۔ اور نہ دونوں کے درمیان مشترک صحت یہ ہے کہ ان کے حق کو باقی رکھنے کے لئے عقد کو باقی رکھنے کی ضرورت ہے۔ جینی جیسے یہاں پر مولیٰ کے مرجانے پر بھی یہ عقد باقی رکھا جاتا ہے اسی طرح سے اس کے غلام کے مرنے پر بھی اس عقد کو باقی رکھا جائے گا۔ ہنہ بدرجہ اولیٰ رکھا جائے گا۔ کیونکہ مومن بچے جس حق (بدل کتابت) کا اپنے غلام سے حقدار ہے وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ غلام اس کی ادائیگی سے اپنی عاجزی کا اقرار کرے تو وہ باطل ہو کر بالکل ختم ہو جاتا ہے اس کے برعکس وہ مکاتب اپنے مومن سے جس حق کا حقدار ہوتا ہے وہ باقی اور لازم رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر سے باطل کرنا بھی چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا۔

و لموت انھی الحج و اہم شافعی کے مقابلہ میں ملکیت کی زیادہ نفی کرتی ہے۔ جینی مولیٰ کے مرجانے کے باوجود اس عقد کتابت کو باقی رکھا جاتا ہے حالانکہ اس کی مالیت باقی نہیں رہتی ہے (اس لئے کہ مملوک ہونے کا مطلب ہے کسی کی قدرت و اس کے غلبہ کی تحت رہنا۔ جب کہ مالک ہونے کا مطلب ہے کسی کا ایک چیز پر قدرت والا اور اس پر غالب ہونا۔ اسی بناء پر ہنہ کو

مموک کی صفت سے متصف کیا جاتا ہے کہ وہ چیز فلاں کی ملکیت میں ہے لیکن کسی جماد کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی کا مالک ہے۔ اسی لئے اس عقد کے لئے غلام کو زندہ فرض کر لیا جائے گا۔ یہ یہ کہا جائے گا کہ اس کی موت سے پہلے ہی اس کی ادائیگی ہو جانے کے وجہ سے پہلے ہی وہ آزاد ہو چکا ہے۔ اور اس وقت اس مکاتب کا خیفہ جو کچھ بھی ادا کر رہا ہے گویا کہ مکاتب خود ہی ادا کر رہا ہے۔ اس قسم کے احتمالات فرض کرنا سب ممکن ہے جیسا کہ اس کی پوری بحث خلائیات یعنی علم الخلاف یعنی کس کس طرح شرعی دلائل پیش کئے جاتے ہیں اور دلائل پر اگر کسی قسم کا شبہ ہو یا کوئی کمزوری نظر آتی ہو تو اس کا کس طرح جواب دیا جاتا ہے میں اپنی جگہ بیان کی جاتی ہے۔

توضیح۔ اگر مکاتب اپنی عاجزی کا قاضی کے بجائے کسی دوسرے کے سامنے اقرار کر لے اور اس کی بناء پر اس کے مولیٰ کی رضامندی سے وہ دوبارہ غلام بنایا جائے۔ اور اگر از خود فسخ پر راضی نہ ہو۔ اگر مکاتب مال چھوڑ کر مر جائے تو اس کی اولاد اور مالک کا حکم۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وان لم يترك وفاء وترك ولدا مولودا في الكتابة سعي في كتابة ابيه عمى بحومه فاذا ادى حكما بعق ابيه قبل موته، وعق الولد، لان الولد داخل في كتابته، وكسه ككسه، فيحلفه في الاداء، وصار كما ادا ترك وفاء وان ترك ولدا مشترى في الكتابة قيل له اما ان تودي بدل الكتابة حالة او ترد رفيق عبد ابي حبيبة واما عندهما يؤديه الى احله اعتارا بالولد المولود في الكتابة، والجامع انه مكاتب عيه ثعنا له، ولهدا يملك المولى اعتاقه بحلاف سائر اكسابه، ولا يبي حبيبة وهو الفرق بين الفصيين ان الاحل يثبت شرطا في العقد فيشت في حق من دخل تحت العقد، والمشتري لم يدخل لانه لم يضاف اليه العقد، ولا سري حكمه اليه لانفصاله بحلاف المولود في الكتابة لانه متصل وقت الكتابة فسري الحكم اليه، وحيث دخل في حكمه سعي في بحومه، فان اشترى ابيه ثم مات وترك وفاء ورثه ابيه، لانه لما حكم بحريته في آخر حراء من احراء حياته يحكم بحرية ابيه في ذلك الوقت لانه تع لايه في الكتابة، فيكون هذا حرا يرث عن حر، وكذلك ان كان هو واسه مكاتبين كندة واحدة، لان لولد ان كان صغيرا فهو تع لايه، وان كان كبيرا خعلا كشخص واحد فدا حكم بحرية الاب يحكم بحريته في تلك الحالة عمى مامر

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب مذکور نے مال چھوڑا مگر ادائیگی بدل سببت کے لئے کافی نہ ہو۔ ساتھ ہی ایب ایب لڑکا بھی چھوڑ جو اس کی سببت کے زمانہ میں پیدا ہوا ہو تو سہوہی بچہ حسب دستور سابق اپنے باپ کی قسطیں د کرنے کے لئے محنت کرے گا۔ یعنی محنت کر کے آمدنی سے اسی طرح کی قسطیں ادا کرے گا جس طرح اس کے باپ کا کرنا طے پایا تھا۔ پھر جب وہ ادا کر کے فارغ ہو جائے گا تب ہم اس لڑکے کے بارے میں یہ فیصلہ دینگے کہ وہ درحقیقت اپنے باپ کی موت سے پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہ لڑکا خود بھی کسی کے ساتھ آزاد ہو چکا ہے۔ کیونکہ یہ لڑکا بھی اس کے معاہدہ سببت میں داخل ہے۔ اور اس لڑکے کی آمدنی اس کے باپ ہی کی آمدنی کے حکم میں ہے۔ ہذا اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ اپنے باپ کی ادائیگی میں اس کا نائب اور خیفہ ہے۔ یہ سمجھ جائے گا کہ گویا اس مکاتب نے اپنے ترکہ میں ایسا مال واسبب چھوڑا ہے جس سے اس کا بدن کتابت ادا ہو جائے۔

وان ترك ولدا الح اور اگر اس مکاتب نے ایک اپنا ایسا بیٹا (فرزند) چھوڑا جسے اس نے اپنی سببت کے زمانہ میں کسی سے خرید لیا تھا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لڑکے سے یہ کہا جائے گا کہ تم کی طرح وہ باقی بدن کتابت فوراً د کر دو ورنہ تم کو غلام

رہنے کا حکم دیا جائے گا (یعنی عدم محض مان یا جائے گا)۔ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی وہ ٹکا بدل کتابت اپنے باپ کے معاہدہ کے مطابق قسطوں میں ادا کرے گا اس لئے کی طرح جو کہ باپ کی کتابت کے زمانہ میں پیدا ہوا تھا (جیس کہ پہلی صورت میں گذرا ہے)۔ ورنہ قیس کرنے میں دونوں مسائل میں مشترک علت یہ ہے کہ دونوں ٹکے مکاتب کے ساتھ ضمن مکاتب بنے تھے۔ سی بن پر مکاتب کا خرید ابو خالد بھی اپنے باپ کے مرتے ہی مکاتب ہو گیا تھا۔ ورنہ وہ سی بن کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ گرچہ اسے از خود سزا کر دے۔ بخلاف مکاتب کی دوسری کمیوں کے کہ مولانا میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ مولانا اپنے مکاتب کے خریدے۔ اس کے بعد اس کو بھی آزاد نہیں کر سکتا ہے۔

ولای حنفیہ الخ اور امام حنفیہ نے اس مسئلہ میں کتابت میں خریدے ہوئے ٹکے اور اس زمانہ کے پیدا ہونے والے ٹکے کے درمیان فرق دیا ہے۔ یہ ہے کہ کتابت کا معاہدہ اس وقت متعین کیا جاتا ہے یا معاہدہ مقرر کی جاتی ہے وہ شرط کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔ لہذا اس معاہدہ کا تعلق یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہو جائے گا جو اس معاہدہ میں داخل ہو تا ہو۔ اور چونکہ یہ خرید ہو ٹکا (یا لڑکی) اس معاہدہ میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ اس معاہدہ کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوتی تھی۔ اور نہ اس معاہدہ کا حکم اس کی طرف منتقل ہو کیونکہ وہ تو اس معاہدہ کے وقت اس سے بالکل علیحدہ تھا۔ بخلاف اس بچے کے جو زمانہ کتابت میں پیدا ہوا ہو۔ کیونکہ وہ اس معاہدہ میں داخل ہو چکا ہے۔ تو اس معاہدہ کا اثر اس پر بھی ہو جائے گا۔ اس طرح وہ جب اس معاہدہ میں داخل ہو گیا تو اس کے باپ کے ذمہ جو قسطیں باقی رہ گئی ہیں ان کو بھی ادا کرے گا۔ (ف اور چونکہ خرید ابو خالد اس معاہدہ میں داخل نہیں ہو سکا تو وہ ان باقی قسطوں کی ادائیگی نہیں کرے گا۔ البتہ چونکہ باپ کے ذمہ مکاتب ہو چکا ہے اس لئے اگر چاہے تو وہ ساری رقم فوری طور سے ادا کر سکے گا۔ گرچہ اس کے حق میں وہ معاہدہ ثابت نہ ہوتی ہو۔ یہ ساری باتیں اس صورت میں ہوتی ہیں جب کہ اس مکاتب نے اور خود اس لئے کے پاس بد کتابت کی ادائیگی کے شرط کے برابر مال نہ چھوڑا ہو۔

و ان اشتری اس الخ اور اگر مکاتب نے اپنے بیٹے کو (زمانہ کتابت میں) خریدے اور بدل کتابت کی ادائیگی کی مقدار مال چھوڑ کر مر گیا تو بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد بھی اگر مال بچ گیا ہو تو اس مال کا وارث اس کا بیٹا ہو گا۔ کیونکہ جب مکاتب کے بارے میں یہ حکم بتایا گیا ہے کہ اسے اس کی موت سے ذرا پہلے ہی اس کو آزاد مان لیا گیا ہے تو اسی کے ساتھ اس کے اس بیٹے کی آزادی کا بھی حکم دیدیا گیا ہے۔ اس بناء پر کہ وہ عقد کتابت میں اپنے بیٹے کا تابع ہے۔ تو اسے اس طرح سمجھ جائے گا کہ گویا اس سزا بیٹے نے اپنے سزا باپ کی میراث پائی ہے۔

و کذا لک ان کان الخ ای طرح اگر مولیٰ نے باپ اور اس کے بیٹے دونوں کو ایک ہی مقدار میں مکاتب بنالیا ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ وہی صورتیں ہوں گی کہ بیٹا یا چھوٹا ہو گا یا بڑا۔ تو اگر وہ چھوٹا ہو تو وہ اپنے باپ کے تابع ہی رہے گا۔ گویا کہ وہ وہ بڑا ہو کر بھی ایک ہی ہیں اور اگر وہ بڑا یعنی بالغ ہو تو بھی دونوں کو ایک ہی شخص فرض کیا جائے گا۔ لہذا جب باپ کو آزادی کا فیصلہ سنایا جائے گا تو اس کے ساتھ ہی اس کے بیٹے کے لئے بھی آزادی کا حکم ہو گا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے

توضیح۔ اگر مکاتب نے اپنے مرتے وقت کچھ مال چھوڑا جو اس کی مکمل قسطیں ادا کرنے کے لئے ناکافی ہو۔ ساتھ ہی اس نے ایک فرزند بھی چھوڑا جو اس کے زمانہ کتابت میں پیدا ہوا یا اسی عرصہ میں اسے خریدا۔ یا مکاتب نے اپنے بیٹے کو زمانہ کتابت میں خریدا اور بدل کتابت کی ادائیگی کے لئے مال بھی چھوڑا۔ یا باپ اور بیٹے دونوں کو مولیٰ نے ایک ساتھ مکاتب بنایا۔ مسائل کی تفصیلات۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان مات المكاتب وله ولد من حرة، وترك ذیاً وفاء لمكاتبته فحنی الولد فقضى به على عاقلة الام، ولم يكن ذلك قضاء بعجز المكاتب، لان هذا القضاء يقرّر حكم الكتابة لان من قضته الحاق الولد بموالی الام، وايجاب العقل عليهم، لكن على وجه يحتمل ان يعتق فيحرر الولاء الى موالی الاب والقضاء بما يقرر حكمه لا يكون تعجيزاً، وان احتصم موالی الام وموالی الاب في ولانته فقضى به لموالی الام، فهو قضاء بالعجز، لان هذا اختلاف في الولاء مقصوداً، وذلك يتنى على بقاء الكتابة وانتقاضها فانها اذا فسحت مات عبداً، واستقر الولاء على موالی الام، واذا بقيت واتصل بها الاداء مات حراً، وانتقل الولاء الى موالی الاب، وهذا فصل مجتهد فيه، فيعذ ما يلاقيه من القضاء فلهذا كان تعجيزاً

ترجمہ - امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکاتب اس حالت میں مرا کہ اس کا ایک رُک ایک آزاد کردہ باندی سے تھا۔ اور لوگوں کے ذمہ قرض کی شکل میں اس کی اتنی رقم موجود تھی جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا تھا۔ (یعنی نقد کی شکل میں وہ رقم نہیں تھی اس لئے کہ نقد ہونے سے وہ فوراً ہی ادا کر کے مکاتب آزاد ہو گیا ہوتا) پھر اس لڑکے سے کوئی شخص خطا قتل ہو گیا تو اس قتل کے عوض اس کی دیت اس لڑکے کے عاقدہ یعنی ماں کی مددگار برادری پر لازم آئیگی۔ جس کی وجہ سے اس لڑکے کے عاجز ہونے کا حکم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس موجودہ فیصلہ سے اس کی کتابت کا باقی رہنا اور بھی مضبوط ہوگا۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس لڑکے کا اسکی ماں اور اس ماں کے رشتہ داروں سے تعلق مزید گہرا ہو۔ اور انہیں کو عاقدہ (مددگار برادری) کہا جائے۔ مگر ابھی تک اس کی صورت ایسی ہے جس میں یہ احتمال رہتا ہے کہ لڑکا آزاد ہو کر اپنی ورع کا تعلق اپنے باپ کے موالی سے پیدا کر دے۔ پس اس احتمالی حالت میں قاضی کا فیصلہ نافذ ہو کر پہلے حکم کو مضبوط کر دے گا اور اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم نہ ہوگا۔

وان احتصم الح اگر اس لڑکے کے مر جانے کے بعد اس کی ماں (جو کسی کی آزاد کردہ باندی تھی) کے موالی اور اس کے باپ کے موالی کے درمیان اس لڑکے کے (ترکہ یا) ولاء کے حق دار بننے میں جھگڑا ہو اور قاضی نے اس ولاء کا حق ولاء اس کی ماں کے موالی کے ہونے کا فیصلہ سنایا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی نے اس مکاتب کو عاجز مان لینے کا فیصلہ کیا ہے۔ کیونکہ موجودہ یہ اختلاف صرف اس کی ولاء کے حاصل کرنے کے لئے ہوا ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہے کہ اس مکاتب کی کتابت کا معاہدہ اب بھی باقی ہے یا ختم ہو چکا ہے۔ اس حور سے کہ اگر اس کی کتابت فتح کر دی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرا سے لہذا اس کے اس لڑکے کی ولاء اس لڑکے کی ماں کے موالی کو ملے گی۔ اور اگر اس کی کتابت باقی رہ جائے اور اس کا بدل کتابت ادا ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکاتب آزاد ہو کر مرا ہے لہذا اس کے اس لڑکے کی ولاء اس کے باپ کے موالی کو دیدی جائے گی۔ اور چونکہ یہ صورت اجتہادی یعنی مجتہد فیہ ہے اس لئے اس قاضی کو اختیار ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے قبول کر کے فیصلہ سنا دے۔ اور وہی نافذ بھی ہو جائے گا۔ لہذا یہ حکم اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم ہوگا۔

توضیح۔ اگر کوئی مکاتب اس حالت میں مرا کہ لوگوں کے ذمہ بطور قرض اس کی رقم اتنی

تھی کہ اس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا تھا اور ایک آزاد کردہ عورت سے اس کا ایک

لڑکا بھی تھا جس سے ایک شخص خطا قتل ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وما ادى المكاتب من الصدقات الى مولاه ثم عحر فهو طيب للمولى، لتبدل الملك، فان العبد تاه اكه صدقة والمولى عوصا عن العتق واليه وقعت الاشارة النبوية في حديث بريرة هي لها صدقة ولها هدية، وهذا بخلاف ما اباح للغني والهاشمي لان المباح له يتناوله على ملك المبيع، فلم يتبدل الملك فلا تطيه، وبظيره المشتري شراء فاسدا اذا اباح لغيره لا يطيب له ولو ملكه يطيب، ولو عحر قبل الاداء الى المولى، فكذلك

الجواب، وهذا عند محمد طاهر، لان بالعجز يتبدل الملك عده، وكذا عند ابي يوسف، وان كان بالعجز يتقرر ملك المولى عده، لانه لا حث في نفس الصدقة، وانما الخيبت في فعل الاحد لكونه ادلالا به، فلا يحور ذلك لنعي من غير حاجة، وللهاشمي لريادة حرمة، والاحد لم يوحد من المولى، فصار كابن السبيل اذا وصل الى وطنه والفقير اذا استغنى وقد بقى في ايديهما ما احدا من الصدقة حيث يطيب لهما، وعلى هذا اذا اعتق المكاتب واستغنى يطيب له ما بقى من الصدقة في يده

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب نے صدقات وغیرہ میں سے جو کچھ بھی لوگوں سے لے کر اپنے مولیٰ کو دیا اور بعد میں باقی کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو وہ سب مال اس کے لئے لینا اور کھانا حلال ہے۔ کیونکہ ملکیت بدل گئی ہے۔ اس طرح سے کہ اس غلام نے جو کچھ وصول کیا اس وقت وہ صدقہ ہے مگر اس کے مومن نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ غلام کی طرف سے ہدیہ ہے۔ اسی فرق کی طرف حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے متعلق حدیث میں اشارہ ہوا ہے کہ انہوں نے مجھے جو کچھ دیا وہ ان کے حق میں اگرچہ صدقہ ہے مگر میرے لئے تو وہ ہدیہ ہے۔ (فچنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لائے اور چولھے پر ہانڈی چڑھی ہوئی تھی۔ اس وقت آپ کی خدمت میں روٹی اور جو کچھ گھر میں سرن مہینتر تھو وہ آپ کے لئے پیش کیا گیا۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں یہ نہیں دیکھ رہا ہوں کہ ہانڈی میں کچھ پک رہا ہے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! یہ گوشت ہے جو بریرہ کو بطور صدقہ ملا ہے جب کہ آپ صدقہ کا مال نہیں کھاتے ہیں (اسی لئے آپ کو وہ گوشت نہیں دیا گیا ہے) تب آپ نے فرمایا کہ وہ اگرچہ ان کے لئے صدقہ ہے مگر مجھے دینے سے وہ ہدیہ کا مال ہو گا۔ رواہ البخاری و مسلم۔

وہذا بحلاف الح اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ فقیر نے اپنے صدقہ کے مال کے بارے میں کسی مالدار یا ہاشمی سے کہا کہ کھالو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں فقیر نے اپنا ہی مال دوسرے کو مباح کیا ہے اور سے مالک نہیں بنایا ہے۔ کہ وہ مال اس فقیر کی ملکیت میں رہا۔ لہذا اسے یہ کھانا مباح نہ ہو گا (ف اس طرح ملکیت نہیں بدل کیونکہ مباح کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ اس مالک میں ہوں مگر میری طرف سے آپ سے کھا سکتے ہیں یہ استعمال کر سکتے ہیں جتن چاہیں اس سے کھیں۔ اسی لئے کسی بھی مہمان کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ گھر والوں (میزبان) کی اجازت کے بغیر اس میں سے کسی فقیر کو کچھ دیدے۔ البتہ کوئی فقیر میزبان سے مالک بنادے تو اسے اختیار ہو گا اور اس کا قبول کرنا حلال ہو گا) و بطورہ المشتري الح اس حکم کی نظیر ایسی خریدی ہوئی چیز جو فاسد طریقہ سے خریدی گئی ہو کہ اس کا خریدار سے دوسرے شخص کے لئے صرف مباح کر دے تو اس کے لئے یہ مباح نہ ہو گی البتہ اگر اسے مالک بنادے تو وہ مالک ہو جائے گا۔

ولو عجز الح اور اگر مکاتب اس مال صدقہ کو اپنے مالک کو دینے سے پہلے عاجز ہو جائے تو بھی یہی حکم ہو گا۔ یعنی مولیٰ کو اس کا بیٹا جائز ہو گا۔ وریہ بات امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عاجز ہو جانے سے ملکیت بدل جاتی ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک غلام کی عاجزی سے اس کے مومن کی ملکیت پختہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نفس صدقہ یا اس کی ذات میں کوئی خبثت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ اس کے قبول کرنے میں خبثت ہوتی ہے۔ یعنی اس کی خبثت صرف اس کے قبول کرنے میں ہوتی ہے۔ اسی لئے کسی مہمان کو اس کی انتہائی عاجزی کے بغیر اس کا بیٹا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک ہاشمی شخص کی ذاتی حرمت اور حرام کی زیادتی کی بناء پر ایسے مال کو لینا جائز نہیں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں جو کچھ مولیٰ کو دے اس میں مولیٰ کی طرف سے لینا نہیں پایا گیا ہے۔ اس لئے اس کی مثال بھی ایسی ہو گی جیسے کہ اگر کسی مسافر نے راستہ میں انتہائی تنگی کی وجہ سے صدقہ کا مال لے لیا پھر اپنے وطن پہنچ گیا اس وقت بھی اس کے پاس کچھ مال باقی رہ گیا ہو۔ یا کسی فقیر کے صدقہ کا مال لے لیا تنے میں وہ مال دار بھی ہو گیا۔ تو اس وقت وہ مال ان کے لئے حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مکاتب سزا

ہو جائے پھر مددگار بھی ہو جائے تو اگر اس کے پاس صدقہ کا پہنچاں اب بھی پی ہوا رہ گیا ہو تو وہ اس کے لئے حلال ہوتا ہے۔

توضیح۔ مکاتب نے صدقات کا مال وصول کر کے اپنے مومن کو دیا مگر ایک وقت میں باقی

مال کے دینے سے عاجز ہو گیا۔ اگر فقیر نے صدقہ کا قبول کیا ہوا اس کھانے کے لئے مالدار

کو بلایا۔ تفصیل مسد۔ حکم۔ دل مکمل

قال و اذا حسی العبد فکاتبه مولاہ ولم یعم بالحیاء ثم عحر فانه یدفع او یدعی، لان هذا موجب حیاء العبد فی الاصل، ولم یکس عالما بالحیاء عند الکتابۃ حتی یصیر محتاراً للقداء، الا ان الکتابۃ مانعہ من الدفع فاذا رال عد الحکم الاصلی، وکذلك اذا حسی المکاتب ولم یفص نہ حسی عحر لم قلنا من رول المانع، وان قصی نہ علیہ فی کتاتہ ثم عحر فهو دین یباع فیہ لانتقال الحق من الرقۃ الی قممہ بالقضاء، وهذا قول ابی حبیفہ ومحمد، وقد رجع ابویوسف الیہ، وکان یقول ولا یباع فیہ وان عحر قبل القضاء، وهو قول زفر، لان المانع من الدفع، وهو الکتابۃ قائم وقت الحیاء، فکما وقعت انعقدت موحۃ للقیمۃ کما فی حیاء لمدر واد الولد، ولنا ان المانع قابل لبروال للتردد، ولم یثبت الاتصال فی الحال، فیتوقف علی القضاء او الرضاء، وصر کالعبد المبیع اذا انق قبل القص یتوقف الفسخ علی القضاء لترددہ واحتمال عودہ، کذا هذا بحلاف استدبر ولاستیلاء، لایہما لا یقبلان البروال بحال

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام نے غلطی سے کوئی جرم کر لیا تو اس کی حالت میں مومن کو ان دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہو گا کہ (۱) اس غلام کو بیس کے مظلوموں کے جوہ کر دے یا (۲) اس جرم کا جو بدلہ یا فدیہ سو سکتا ہو وہ خود ادا کر دے۔ اور ان میں جس بات کو وہ اختیار کرے گا وہی اس پر لازم ہو جائے گی۔ چنانچہ تندرہ دوسری بات اس کے لئے جائز نہ ہوگی۔ مگر اس نے مولیٰ کو اس کے اس جرم کا پتہ نہ چھو۔ دوسری غلطی کی حالت میں اسے مکاتب بنادیا۔ تو اسے مکاتب بنادینے کی وجہ سے مومن کو اس غلام کی طرف سے فدیہ دینے کا اختیار نہ ہو گا۔ اسی طرح سے مکاتب بنادینے کی وجہ سے غلام کو ان دو باتوں میں سے جوہ کرنا بھی ممنوع ہو گیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد مکاتب نے اپنی عاجزی کی خبر کر دی تو مذکورہ دونوں باتوں کے بعد اس نے اسے مکاتب کی وجہ سے جو عذر لاحق ہو گیا تھا اب اس کی عاجزی ظاہر کر دینے سے وہ ختم ہو گیا ہذا غلام کا اصل حکم لازم تھا۔ یعنی مولیٰ ب دونوں میں سے جس بات کو چاہے اختیار کر کے اس پر عمل کر دے۔

و کذلك اذا حسی الحج سی طرح گرمکاتب نے کوئی جرم کیا تھا اور قاضی کی طرف سے اس کا فدیہ دینا مکاتب پر لازم نہیں کیا گیا تھا کہ وہ غلام جائز ہو گیا تو بھی مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ اگرچہ تو وہی غلام اس کے جوہ کرے۔ اور اسے مکاتب بنادینے کی وجہ سے حوالہ کرنے سے جو چیز کا وٹ بن رہی تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔ اور فقہی یہ الحج اور ان مجرم مکاتب پر حالت تہمت میں قاضی کی طرف سے جرم نہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ اس کے بعد وہ غلام جائز ہو گیا تو یہ جرم نہ اس کے حق میں یہ قرض سمجھا جائے گا جس کی دہائی کے لئے اس غلام کو بیچ دیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے جرم کا عوض جس کی حالت سے متعلق تھا اب اس کی قیمت سے متعلق ہو گیا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسف نے بھی اسی قول کی طرف رجوع کر لیا ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسفؒ او، یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگرچہ یہ غلام قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی جائز ہو گیا ہو پھر بھی اس حق کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کر دیا جائے گا۔ اور مزہ فرمایا کہ یہی قول ہے۔ کیونکہ جرم کرنے والے اس غلام کو حوالہ کر دینے سے جو چیز کا وٹ بن رہی ہے اس سے معاوضہ کثرت کا ہوتا ہے۔ اور کا وٹ تو اس کے جرم کرنے کے وقت بھی موجود تھی۔ اسی بنا پر اس غلام کی قیمت لازم ہو گئی۔ جیسے کہ کسی مدبر یا ام ولد کے جرم کرنے میں ہوتا ہے۔

ولنا ان المانع المح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ کرنے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی ہے وہ اس غلام میں کتابت کا ہونا ہے۔ جبکہ یہ صفت ایسی ہے جو کسی وقت ختم بھی ہو سکتی ہے (یعنی مستقل اور دائمی نہیں ہے) اس طرح سے کہ شاید وہ اپنا عوض مکمل ادا کر کے آزادی حاصل کر کے یا ادائیگی سے عاجز کی بناء پر پھر غلام بنا دیا جائے تو اس کی کتابت کا معاہدہ ہی ختم ہو جائے گا۔ اس احتمال کی بناء پر اس جرم کا عوض اس کی ذات سے اس کی قیمت کی طرف منتقل نہیں ہو سکا ہے اور وہ یا تو قاضی کے فیصلہ یا آپس کی رضا مندی تک موقوف رہے گا۔ جیسا کہ اس غلام کا حال ہے جسے بچا گیا مگر خریدار کے حوالہ کرنے سے پہلے ہی وہ بھاگ گیا۔ کہ اسی صورت میں یہ بیع قاضی کے حکم تک موقوف رہتی ہے۔ کیونکہ بہر صورت اس میں احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید وہ کسی طرح واپس آجائے اور خریدار کے حوالہ کر دیا جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ بخلاف مدبر اور ام ولد کے کیونکہ ان دونوں میں یہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے کہ کسی بھی وقت یہ بات ان سے ختم ہو جائے۔ ورنہ پھر سے غلام بنائے جائیں۔

توضیح:- اگر کسی غلام سے غلطی سے کوئی جرم سرزد ہو گیا اور اس کے مولیٰ کو اس جرم کا پتہ نہ چلا اور اسی لاعلمی کی حالت میں اسے مکاتب بنالیا اگر اس مجرم مکاتب پر قاضی کی طرف سے کوئی جرمانہ لازم نہیں کیا گیا تھا کہ اس نے اپنی عاجزی ظاہر کر دی یا قاضی کی طرف سے جرمانہ لازم ہونے کے بعد اس نے اپنی عاجزی ظاہر کی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔

اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا مات مولی المكاتب لم تمسح الكتابة كيلا يؤدى الى ابطال حق المكاتب اذ الكتابة سبب الحرية، وسبب حق المراء حق، وقيل له اداء المال الى ورثة المولى على نحوه، لانه استحق الحرية على هذا الوجه والسبب انعقد كذلك، فيبقى بهذه الصفة، ولا يتغير الا ان الورثة يحلفونه في الاستيفاء، فان اعتقه احد الورثة لم ينقد عتقه، لانه لم يملكه، وهذا لان المكاتب لا يملك بسائر اسباب الملك فكذا بسبب الورثة، فان اعتقه جميعا عتق، وسقط عنه بدل الكتابة لانه يصير ابراء عن بدل الكتابة، فانه حقهم وقد حرى فيه الارث فاذا برئ المكاتب عن بدل الكتابة يعتق كما اذا ابرأه المولى، الا انه اذا اعتقه احد الورثة لا يصير ابراء عن نصيبه لانا جعله ابراء اقتضاء تصحيحا لعتقه، والاعتاق لا يثبت بابراء البعض او ادائه في المكاتب لا في بعضه، ولا في كله، ولا وجه الى ابراء الكل لحق بقية الورثة، والله اعلم.

ترجمہ:- قدرتی نے فرمایا کہ مکاتب کے مولیٰ کے مرجانے سے اس کی کتابت نسخ نہ ہوگی کیونکہ ایسا ہونے سے اس کا حق (آزادی) باطل ہو جائے گا۔ اس طرح سے کہ اسی کتابت کی بدولت چند دنوں بعد اسے آزادی میسر ہو جائے گی۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی شخص کے حق کا جو سبب ہوتا ہے وہ بھی اس کا حق بن جاتا ہے۔ وقيل له الخ مولیٰ کے مرجانے پر اس مکاتب سے کہا جائے گا کہ تم اپنی کتابت کا بدل جس طرح قسطوں میں دیتے آئے ہو اب بھی وہ اپنے مولیٰ کے ورثہ کو دیتے رہو۔ کیونکہ طے شدہ بات کے مطابق اسے اسی کے مطابق آزادی ملنے والی تھی۔ اور سبب آزادی اسی طریقہ پر منعقد ہوا تھا۔ لہذا وہ اسی حالت پر باقی رہے گا۔ اس میں کوئی فرق نہ آئے گا۔ سوائے اس بات کے کہ پہلے اس بد کتابت کو خود مولیٰ اپنے ہاتھوں سے وصول کرتا تھا اب اس کے ورثہ اس کے خلیفہ بن کر وصول کریں گے۔ فان اعتقه المح اس مدت میں اگر ورثہ میں سے کوئی بھی اسے آزاد کر دے تو وہ آزاد نہ ہو گا۔ یعنی آزادی نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اب تک اس غلام کا مالک نہیں بنا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی مکاتب ملکیت کے جتنے اسباب ہیں ان میں سے کسی سبب کی بناء پر مملوک نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح وراثت کے سبب سے بھی آزاد نہ ہو گا

البتہ اگر سارے ورثہ ہی اس کو آزاد کر دیں جب وہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر اس کے ذمہ بدل کتابت باقی نہیں رہے گا یعنی اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا۔ اس کا مطلب ہو گا اس عوض کو اس مکاتب کے ذمہ سے بری کر دینا۔ اس لئے کہ وہ عوض ان وارثوں کا حق بنتا ہے اور اس کے بارے میں میراث کا حکم جاری بھی ہو چکا ہے۔

اب جب کہ وہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے بری ہو چکا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جیسے کہ خود اس کا مولیٰ اس کی ادائیگی سے بری کر دیتا تو وہ آزاد ہو جاتا۔ لیکن اگر کئی وارثوں میں سے صرف ایک نے آزاد کیا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا کہ اس نے اپنے حصہ سے بری کیا ہے۔ کیونکہ ہم تو صرف اس کی آزادی کو صحیح کرنے کے لئے آزاد کرنے کو اقتضاء بری کرنا۔ نئے ہیں۔ پھر بعض حصہ کے بری کر دینے یا بعض حصہ کے ادا کرنے سے مکاتب میں کسی طرح کی بھی آزادی ثابت نہیں ہوتی ہے یعنی نہ تو اس کا کل حصہ آزاد ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا کچھ آزاد ہوتا ہے بلکہ پورا مکاتب باقی رہتا ہے۔ نیز اس کے تھوڑے سے حصہ کو کل کے برابر مان لینے کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے۔ اس لئے اس کے باقی ورثہ کا حق تو اس سے مشعلق رہ جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف معصوم ہونا چاہئے کہ غلام کو جو شخص بھی آزاد کرے گا خواہ وہ مفت میں یعنی کسی عوض کے بغیر محض حصول ثواب کے لئے ہو یا عوض کے ساتھ ہو یعنی بدلہ لے کر ہو یا مکاتب بنا کر ہو یا کفارہ کے طور پر ہو یا جس کسی صورت سے بھی کسی کو آزادی حاصل ہو اس غلام کی ولاء (یعنی ترکہ) کا وہی مستحق اور مالک ہو گا۔ اسی بناء پر اب اس مکاتب کی بحث ختم کر کے مصنف ولاء کی بحث شروع کر رہے ہیں)

توضیح :- مکاتب کے مولیٰ کے مر جانے کے بعد اس کی کتابت کا حکم۔ اگر اس وقت مولیٰ کے وارثوں سے ایک یا ایک سے زائد یا سارے ورثہ اپنے حقوق سے دست بردار ہو جائیں اور آزاد کر دیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علماء کرام۔ دلائل



﴿کتاب الولاء﴾

قال الولاء نوعان، ولواء عتاقة ویسمى ولواء بعمه، وسبه العتق علی ملکہ فی الصحيح، حتی لو عتقه قریبه علیہ بالوراثۃ کان الولاء لہ، وولاء موالاة وسبہ العقد، ولہذا یقال ولواء العتاقۃ وولاء الموالاة، والحکم یضاف الی سبہ، والمعنی فیہما التناصر، وكانت العرب تناصر ناشیاء وقرر النبی علیہ السلام تناصرہم بالولاء سوعیہ، فقال ان مولی القوم منهم وحلیفہم منهم، والمراد بالحلیف مولی الموالاة، لانہم کانوا یؤکدوں الموالاة بالحلف

ترجمہ - ولواء کا بیان۔ قال الولاء الحج مصنف نے فرمایا ہے کہ ولواء کی دو قسمیں ہیں (۱) ولواء عتاقہ۔ (۲) ولواء موالاة اسی (۱) عتاقہ کا دوسرا نام ولواء نعمت بھی ہے۔ اس عتاقہ کا سبب قول صحیح کے مطابق اپنی ملکیت پر آزادی ہے یعنی وہ از خود مالک کی حیثیت سے آزاد ہوا ہے اور دوسرے کا آزاد کرنا اس کا سبب نہیں ہے۔ یعنی خواہ دوسرا آزاد کرے یا نہ کرے۔ اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا کسی طرح بھی مالک ہو تو وہ از خود آزاد ہو جائے گا۔ خواہ وراثت کی وجہ سے ہی مالک بنا ہوا اسی لئے اس آزاد ہونے والے کی ولواء (مال میراث) اسی شخص کو ملتی ہے جس کے قبضہ سے وہ آزاد ہوا ہو۔

(۲) وولاء الموالاة الحج اور دوسری قسم ولواء موالاة ہے۔ جس کا سبب کوئی عقد اور معاملہ کرینا ہے۔ یعنی آپس میں معادلت طے کر کے آزادی حاصل کرنا ہے۔ اسی سبب کی بنا پر ولواء کو اپنے سبب کی طرف اضافت کرتے ہوئے اسے ولواء عتاقہ اور ولواء موالاة بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے حکم کی اضافت اس کے سبب کی طرف ہوتی ہے۔ اور ان دونوں کا مقصود شریعت میں تنصر یعنی ایک دوسرے کی نصرت اور مدد کرنا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دنیا میں تشریف آوری سے بہت پہلے سے ہی یہ اہل عرب بہت سے معادلت میں آپس میں ایک دوسرے کی نصرت کیلئے چلے گئے تھے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولواء کی ان دونوں قسموں میں ولواء کا حق دے کر ان کے اس پرانے معمول یعنی آپس کی مدد اور تناصر کو باقی رکھا۔ اسی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ قوم کا مولیٰ اسی قوم میں شمار ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی فرمایا ہے کہ قوم کا حلیف بھی اسی قوم میں سے ہے۔ اس جگہ اس حلیف سے مولی الموالات مراد ہے۔ کیونکہ یہ عرب والے عمل موالات کو حلف اور قسم سے پختہ کرتے تھے۔ (ف) حضرت رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کسی قوم کا آزاد کیا ہو انعام اسی قوم سے ہے اور اسی قوم کی لڑکی کا بیٹا بھی اسی قوم سے اور قوم کا حلیف بھی اسی قوم سے ہے۔ اس کی روایت احمد اور بخاری نے اپنی کتاب الادب میں اور ابن ابی شیبہ اور اہمیرانی اور اعلم نے کی ہے۔ اور دوسرے محدثین نے اس کو صحابہ کرام کی ایک جماعت (کثیر صحابہ) سے روایت کیا ہے۔

توضیح - کتاب الولاء۔ ولواء کے لفظی اور شرعی معنی۔ تفصیل۔ قسمیں۔ سبب۔ مقصود حکم

دلائل

(ف) کتاب الولاء کو کتاب المکاتب کے بعد ذکر کرنے کا سبب یہ ہے کہ ولواء کتابت کے آثار میں سے ہے۔ لفظ ولواء کے فنیہ کے ساتھ ہے۔ لفظ ولوی سے مشتق ہے جس کے معنی قرب کے ہیں۔ اور ولواء بھی قربت حکمیہ یعنی آزاد کرنے یا موالات کرنے سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ کسی غلام پر آزادی کا حسان کرنے کے لئے رشتہ اتنا قوی ہو جاتا ہے گویا ان دونوں کے درمیان حکما

قربت آجاتی ہے۔ یہ غلط موالات سے مشتق ہے۔ یعنی ایک کے پیچھے کسی فرق و فصد سے بغیر دوسرا لگا ہوا۔ اسی بناء پر واء عتق یا واء موالات پائی جائے تو اس سے میراث کا حق ہوتا ہے۔ بشرطیکہ میراث پانے کی شرط پائی جا رہی ہو۔ اور اس میراث کے سلسلہ میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا ہے۔ یہ کہ یہ موالات سے مولیٰ ہے جس کے معنی مددگاری و محبت کے ہیں جس سے باہمی مدد و میراث و رقت وغیرہ کے جرمانہ میں شرکت و ہمدردی اس کا اثر ہے۔ (استنبین)

قال و اذا اعتق المولى مملوكه فولأؤه له لقوله عليه السلام الولاء لمن اعتق، ولان الناصر به، فيعقده وقد احياه معنى بارالة الرق عنه، فيرثه ويصير الولاء كالولادة، ولان العنم بالغرم، وكذلك المرأة تعتق لما رويها، ومات معتق لانه حمرة عنها عن بنت فجعل النسي عليه السلام المال بينهما نصفين، ويستوى فيه الاعتناق بمال وبغيره لا إطلاق ما ذكرناه، قل فان شرط انه سائبة فالشرط باطل، والولاء لمن اعتق لان الشرط مخالف للنص فلا يصح

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ جو مولیٰ اپنے غلام کو آزاد کرے گا اس کی ولہ اسی مولیٰ کی ہوگی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولہ اسی کی ہوگی جس نے غلام کو آزاد کیا ہو۔ اگر سہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ولان الناصر الح اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ آزاد کرنے کی وجہ سے ہی ایک کو دوسرے کی مدد و ہمدردی حاصل ہوتی ہے۔ سی وجہ سے تو اگر مولیٰ اس غلام سے ولہ کی مدد حاصل کرتا ہے تو وہ اس غلام کے غلط کاموں پر لازم کئے گئے جرمہ کو برداشت بھی کرتا ہے یعنی اگر اس آزاد شدہ غلام سے غلطی سے کوئی قتل ہو جائے تو یہی مولیٰ اپنی مددگار برادری (عائقہ) کے ساتھ اس کی دیت کو ادا کرتا ہے۔ اور اس سے پہلے اس کی غلامی کو ختم کر کے معنوی اعتبار سے اسے زندہ بھی کر چکا ہے۔ اسی بناء پر یہ مولیٰ اس کا وارث ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کی ولہ بھی پیدائشی رشتوں کی مانند ہو جاتی ہے۔ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ نفع اسی کو ملتا ہے جو نقصان برداشت کرتا ہو۔ یعنی جب مولیٰ اس غلام کے تاون کو برداشت کرتا ہے تو وہی اس سے حاصل ہونے والے نفع کا بھی مستحق ہوگا۔

وكذلك المرأة المح اور جس طرح ایک مرد مستحق ولہ ہوتا ہے اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنا غلام آزاد کیا تو وہ عورت بھی اس غلام کے ولہ کے مستحق ہوگی۔ اسی حدیث کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ (ف کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بریرہ باندی کو خرید کر آزاد کیا تھا۔ اسی کے بارے میں وہ حدیث بیان کی گئی ہے۔ ان دلائل کے علاوہ فرمان رسول کریم علیہ السلام ”من اعتق“ میں کلمہ ”من“ یعنی ”جو شخص“ بھی فرمایا ہے یہ مرد اور عورت دونوں کو شامل ہے۔ م۔) اسی طرح حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی کا آزاد کیا ہوا غلام اپنی موالات اور ایک لڑکی کو چھوڑ کر مرقا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مال کے دو حصے کر کے ایک حصہ ان کی لڑکی کو اور دوسرا حصہ ان کی موالات یعنی حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی کو دیا۔ معصوم ہونا چاہئے کہ کسی کو آزاد کرنا خواہ مال لے کر ہو یا بغیر مال مفت میں ہو اس حکم میں دونوں برابر ہیں کیونکہ ہم نے اوپر جو حدیث بیان کی ہے وہ مصنف ہونے کی وجہ سے دونوں کو شامل ہے۔

قال وان شرط المح قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر آزاد کرتے وقت یہ شرط کر دی گئی ہو کہ یہ غلام آزادی کے بعد سائبہ ہوگا یعنی یہ اپنی آزادی کے بعد کسی سے متعلق نہیں رہے گا یعنی کسی سے اس کا ولہ کا خلق نہ ہوگا۔ بلکہ خود مختار ہوگا کہ جہاں چاہے جائے اور جس سے چاہے متعلق رکھے اور جو چاہے وہ کرے تو ایسی شرط باطل ہوگی اور اس کی واء اس آزاد کرنے والے شخص کی ہوگی۔ کیونکہ مذکورہ شرط صریح حدیث کے مخالف ہے اس لئے صحیح نہ ہوگی

توضیح۔ آزاد شدہ غلام کی ولہ کا مستحق کون اور کیوں ہوتا ہے۔ اس میں مرد اور عورت کا

فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر آزادی کے وقت یہ شرط لگادی گئی ہو کہ وہ سائبہ یعنی خود مختار ہوگا۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال و اذا ادی المکاتب عتق والولاء للمولی، وان عتق بعد موت المولی، لانه عتق علیہ بما باشر من السبب، وهو الکتابۃ وقد قررناه فی المکاتب، وکذا العبد الموصی بعتقه او بشرائه وعتقه بعد موته، لان فعل الوصی بعد موته کفعله والترکۃ علی حکم ملکہ، وان مات المولی عتق مذبوره وامہات اولادہ لما بینا فی العتاق، وولایہم لہ، لانه اعتقہم بالتدبیر والاستیلاء، ومن ملک ذا رحم محرم مہ عتق علیہ لما بینا فی العتاق، وولایہ لہ لوجود السبب وهو العتق علیہ، واذا تزوج عبد رجل امۃ لآخر فاعتق مولی الامۃ الامۃ وہی حامل من العبد عتقت وعتق حملہا، وولاء الحمل لمولی الام لا یثقل عنہ ابدا لانه عتق علی معتق الام مقصودا او جزء مہا یثقل الاعتاق مقصودا فلا یثقل ولازہ عہ عملاً بما روینا، وكذلك اذا ولدت ولدا لاقل من ستۃ اشہر للیقین مقیام الحمل وقت الاعتاق، او ولدت ولدین احدهما لاقل من ستۃ اشہر، لانہما توأمان یتعلقان معاً، وهذا بخلاف ما اذا والت رجلاً وہی حلی والزوج والی غیرہ حیث یکون ولاء الولد لمولی الاب لان الجیس غیر قابل لہذا الولاء مقصودا، لان تمامہ بالایجاب والقبول، وهو لیس بمحل لہ

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ مکاتب جیسے ہی اپنے کل بدل کتابت ادا کر دے گا وہ از خود آزاد ہو جائے گا۔ البتہ اس کی ولاء اسی مولی کی ہوگی۔ اگرچہ وہ مولی اس کی آزادی سے پہلے مر گیا ہو۔ کیونکہ جس وقت بھی اسے آزادی ملی ہے وہ اسی سبب کی بنا پر ہے جو خود مولی نے کیا تھا یعنی اسی مولی نے اس سے مکاتب کا معاہدہ کیا تھا۔ اس مسئلہ کو ہم نے پہلے کتاب المکاتب میں بیان کر دیا ہے۔

وکذا العبد الخ یہی حکم اس غلام کا بھی ہوگا جس کو آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو یعنی اس غلام کی ولاء اسی مولی کو ملے گی۔ اگرچہ وہ مر گیا ہو پھر بھی وہی ملک ہوگا۔ (اور اس کے توسط سے اس کے ورثہ کی ہوگی)۔ یہی حکم اس غلام کا بھی ہے جس کے بارے میں کوئی اپنے ورثہ کو یہ وصیت کر کے مرا ہو کہ فلاں غلام کو میری طرف سے خرید کر آزاد کر دینا۔ یعنی اس غلام کی ولاء بھی اسی مولی (مردہ) کو ملے گی۔ کیونکہ اس کے مرنے کے بعد اس کے وصی کا فعل اسی موصی (میت) کے فعل کے حکم میں ہوگا۔ اور ترکہ اس مالک میت کی ملکیت کے حکم میں ہوتا ہے۔ (اسی بناء پر مردہ کے قرضے اور تجبیز و تکفین کا پورا خرچ اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے)۔ وان مات المولی الخ اسی طرح مولی کے مرتے ہی اس کی مدبرہ باندی اور مدبر غلام سب آزاد ہو جائیں گے۔ اسی طرح اس کی وہ بندیاں بھی آزاد ہو جائیں گی جن سے اس کی کوئی اولاد ہوئی ہو۔ پھر ان تمام کی ولاء اسی میت مولی کی ہوگی۔ کیونکہ اسی نے تو ان کو مدبر یا ام ولد بنا کر آزاد کیا ہے۔

ومن ملک ذا رحم الخ اگر کوئی شخص اپنے کسی ذورحم محرم کا مالک بن گیا تو وہ اسی وقت از خود اسی مالک کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی صحیح حدیث کی بناء پر جو ہم نے کتاب الاعتاق میں بیان کر دی ہے۔ پھر اس آزاد شدہ ذورحم محرم کی ولاء کا بھی وہی مالک ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف اس کی آزادی منسوب ہوئی اور وہی اس کا سبب بنا ہے۔

واذا تزوج الخ اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے بکر کی اجازت سے نکاح کیا پھر اس حالت میں جب کہ وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو بکر نے اسے آزاد کر دیا تو وہ باندی بھی اور اس کا وہ حمل بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور اس حمل کی اگر ولاء ہو تو وہ اس کی ماں کے مولی کو ملے گی۔ اور اس سے کبھی منتقل نہ ہوگی کیونکہ ماں کو آزاد کرنے والے مولی نے قصداً اس حمل کو آزاد کیا ہے اس لئے کہ بظاہر مالک نے صرف ماں کو آزاد کیا ہے مگر یہ محل اس وقت اس باندی کے بدن کا ایک حصہ ہے اور وہ حمل

بالتقصیر آزاد کئے جانے کے قابل بھی ہے اس لئے وہ بھی بالتقصیر آزاد کیا ہوا شمار ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنے والے کے لئے ولاء کا ثابت ہونا حدیث میں کسی قید کے بغیر ہے یعنی مطلق ہے۔ نہذا ہی پر عمل ہوگا۔ وکذلک اذا ولدت الح اسی طرح اگر اس باندی کو اپنی آزادی کے چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہوا تب بھی اس بچہ کی ولاء اسی ماں کے مولیٰ کی ملکیت ہوگی۔ کیونکہ اس کے آزاد ہوتے وقت اس حمل کا ہونا یقینی ہے۔

او ولدت ولدیں الخ اسی طرح اگر باندی کو دو بچے ہوئے (جزواں) مگر ان میں سے ایک چھ ماہ سے کم مدت میں ہوا تو بھی ان دونوں کی ولاء ان کی ماں کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ کیونکہ دونوں بچے جزواں ہیں یعنی دونوں ایک ہی حمل سے ہوئے ہیں اور دونوں کا حمل ایک ساتھ رہا ہے۔ اس طرح ان دونوں کا ماں کی آزادی کے وقت حمل سے رہنا یقینی ہے۔ یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ جب ولاء موالدات ہو۔ مثلاً: میاں اور اس کی بیوی نے مسلمان ہونے کے بعد مختلف اشخاص سے موالدات کی ہوں اس طرح سے کہ بیوی نے حمل کی حالت میں ایک شخص سے موالدات کی۔ اور اس کے شوہر نے دوسرے شخص سے موالدات کی تو اس بچہ کی ولاء کا لک وہ شخص ہوگا جس سے اس کے باپ نے موالدات کی ہوگی۔ کیونکہ پیٹ کا بچہ اس قابل نہیں ہوا ہے کہ اپنے ارادہ سے ایسی موالدات کر سکے۔ اس لئے کہ موالدات ایجاب و قبول کے بعد ہی مکمل ہوتی ہے۔ جب کہ یہ بچہ اس وقت ایجاب و قبول کے قابل نہیں رہتا ہے۔

توضیح:- اگر مکاتب اپنے مولیٰ کی وفات کے بعد مکمل بدل کتابت ادا کرے۔ جس غلام کو اپنے مرنے کے بعد خرید کر۔ یا پرانے غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد کرنے کی وصیت کی ہو۔ اگر کوئی شخص اپنے ذور حم محرم غلام کا مالک بن گیا ہو۔ اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے اس کی اجازت سے نکاح کیا۔ پھر وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ تو ان جیسی صورتوں میں غلام کب آزاد ہوگا اور اس کی ولاء کا کون مستحق ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر ولداً فولأؤه لموالی الام، لانه عتق تبعاً للام، لاتصاله بها بعد عتقها فیتبعها فی الولاء ولم یتیقن بقیامه وقت الاعتاق حتی یعق مقصوداً، فان أعتق الاب جرّ الاب ولاء ابیه وانتقل عن موالی الام الی موالی الاب لان العتق ههنا فی الولد ینتبع تبعاً للام، بخلاف الاول، وهذا لان الولاء بمنزلة النسب، قال علیه السلام الولاء لحمه کلحمة النسب لا بیاع ولا یوهب ولا یورث، ثم النسب الی الآباء فکذلک الولاء والنسبة الی موالی الام کانت لعدم اهلیة الاب ضرورة فاذا صار اهلاً عاد الولاء الیه بمنزلة ولد الملاعة ینسب الی قوم الام ضرورة، فاذا کذب الملاعن نفسه ینسب الیه، بخلاف ما اذا اعتقت المعتدة عن موت او طلاق فحوائت بولد لاقول من ستین من وقت الموت او الطلاق حیث یکون الولد مولی لموالی الام وان اعتق الاب لتعذر اضافة العلوق الی ما بعد الموت، والطلاق البائن لحرمه الوطی وبعد الطلاق الرجعی لما ایه یصیر مراجعاً بالثک فاستند الی حالة النکاح فکان الولد موجوداً عند الاعتاق، فعتق مقصوداً، وفی الجامع الصغیر فاذا تزوجت معتقة بعد فولدت اولاداً فجنى الاولاد فعقلهم علی موالی الام، لانهم عتقوا تبعاً لامهم ولا عاقلة لابیهم ولا موالی فالحقوا بموالی الام ضرورة کما فی ولد الملاعنة علی ما ذکرنا، فان أعتق الاب حرّ ولاء الاولاد الی نفسه لما بینا، ولا یرجعون علی عاقلة الاب بما عقلوا، لانهم حین عقلوه کان الولاء ثابتاً لهم،

واما یثبت للاب مقصوراً لان سببه مقصور وهو العتق، بخلاف ولد الملاءة ادا عقل عه قوم الام، ثم کذب الملاعن بنفسه حیث یرجعون عنیه، لان السبب هاک یثبت مستندا الی وقت العلوق، وکانوا محبورین علی دلالت فیرجعون

ترجمہ - فرمایا کہ - اگر اس باندی کو اس کے آزاد ہونے کے چھ مہینوں سے زیادہ پر بچہ کی ولادت ہوئی تو اس بچہ کی ولاء بھی اسی ماں کے مولیٰ کی ہوگی کیونکہ یہ بچہ ماں کے تابع ہو کر ہی آزاد ہوا ہے۔ اور چھ مہینوں سے زیادہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا یقین نہیں ہو تا کہ ماں کی آزادی کے وقت یہ پیٹ میں موجود تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ کہہ جاتا کہ وہ از خود یعنی ماں کے واسطے کے بغیر آزاد ہوا ہے۔ (ف) اس طرح ان دونوں صورتوں یعنی بوقت آزادی بچہ کا حاصل سے ہونا یا چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہونا اس بات کے یقین کے لئے کافی ہے کہ ماں کی آزادی کے وقت اس بچہ کا وجود تھا۔ لہذا اس صورت میں بچہ بالقصد آزاد کیا گیا ہے۔ اور اس کا آزاد کرنے وال بھی وہی مولیٰ ہے جس نے اس کی ماں کو آزاد کیا ہے۔ لہذا جس نے آزاد کیا ہے ولاء کا حق اسی کا ہوگا کسی دوسرے کو حق نہیں دیا جائے گا۔ اور دوسری صورت یعنی جب کہ آزادی کے چھ ماہ کے بعد یہ بچہ پیدا ہوا تو اس وقت اس بات کا یقین نہیں ہوتا ہے کہ اس کی آزادی کے وقت پیٹ میں اس کا وجود تھا۔ لہذا اس صورت میں بچہ کو قصد آزاد کرنا نہیں پایا جائے گا۔ بلکہ اپنی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا۔ اس بناء پر اس کی ولاء قابل انتقال ہوگی اگرچہ فی الحال اس کی ولاء اس کی ماں کے مولیٰ کی ہوگی۔

فان اعتق المح اس کے بعد اگر اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہی باپ اس بچہ کی ولاء کا مالک ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ ولاء جو ب تک اس کی ماں کے منوں کے پاس تھی وہ اس سے نکل کر اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بچہ کو جو آزادی حاصل ہوئی ہے وہ اس کی ماں کے تابع ہو کر ہوئی ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے (کہ اس میں بچہ کو آزادی تابع ہو کر نہیں بلکہ بالقصد حاصل ہوئی ہے)۔ اور بڑی بات یہ ہے کہ ولاء کا تعلق ایسا ہی ہوتا ہے جیسے کہ نسب کا تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں اصیت یہی ہے کہ اس ولاء کا تعلق بھی باپ سے ہی ہو۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء ایک لمحہ (بندھن اور تعلق) ہے جو نسب کے لمحہ کے مانند ہے۔ اسی بناء پر اسے نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ بہہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اس میں میراث بھی جاری نہیں ہوتی ہے۔ اور یہ حدیث حسن یا صحیح ہے۔ اب جب کہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ ولاء نسب کے مانند ہے اور چونکہ نسب کا اصل تعلق باپ سے ہوتا ہے لہذا ولاء کا تعلق بھی اصل میں باپ سے ہی ہوگا (اسی بناء پر موجودہ مسئلہ میں بچہ کی ولاء ماں کے مولیٰ سے منتقل ہو کر باپ کے مولیٰ کی طرف آجائے گی)۔ اور ماں کے مولیٰ کی طرف اسی صورت میں نسبت کی گئی تھی کہ اس وقت باپ کے نسب میں اس کے حاصل کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ لیکن جیسے ہی باپ آزاد ہو گیا ویسے ہی اس میں صلاحیت آگئی اور وہ ولاء ماں کی طرف سے اس کی طرف لوٹ آئے گی۔ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے ملاعت کر لی تو اس کے بعد اس کا بچہ اس کے شوہر کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی وقت باپ نے اس ملاعت کے بارے میں خود کو جھوٹا مان لیا یعنی یہ کہہ دیا کہ میں نے اس وقت اس عورت کی طرف زنا کی تہمت لگاتے ہوئے بالکل جھوٹی قسم کھائی تھی کیونکہ حقیقت میں وہ بچہ مجھ سے ہی ہوا ہے اس لئے وہ بچہ پھر اسی کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔

بخلاف ما اذا المح - بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی باندی اپنے شوہر سے طلاق پانے یا اس کے مر جانے کے بعد عدت کی حاست میں ہوتے ہوئے آزاد کی گئی ہو اور شوہر کے مرنے یا اس سے طلاق پانے کے بعد دو برس سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اپنی ماں کے مولیٰ کا آزاد کردہ مولیٰ ہوگا۔ اگرچہ اس کا باپ آزاد کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ شوہر کے مرجانے یا اس سے طلاق پانے یا مینے کے بعد اب اس سے جنسی تعلق قائم ناممکن ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے زندہ ہونے کے باوجود جنسی تعلق قائم کرنا حرام

ہو جاتا ہے۔ اور طلاق رجعی کے بعد بھی حرام ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں شک کے ساتھ رجعت ہوتی ہے۔ جب کہ شک سے رجعت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے مجبوراً اس کی نسبت نکاح کی طرف کرنی ہوگی پھر آزادی کے وقت بچہ کا وجود ماننا صحیح ہوگا۔ اور اس بچہ کی آزادی تبغنا ہو کر بالقصد مانی جائے گی۔

(ف) اور جب آزادی قصد کے ساتھ واقع ہوگئی تو ماں کے موالی سے وہ ولاء باپ کے موالی کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس استدلال میں اس حدیث مذکور پر مدار ہے کہ ولاء کا تعلق ایک لمحہ (یعنی جیسے تانا اور پانا ایک دوسرے میں ملا ہوا ہوتا ہے) یعنی نسبی قرابت کے مثل ہے۔ اور یہ حدیث حضرات عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن ابی اوفی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً مروی ہے۔ پھر ان میں سے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح کی دوسری قسم میں بیان کیا ہے بسند بشر بن الولید عن یعقوب بن ابراہیم عن عبید اللہ بن عمر عن عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الولاء لحمۃ لحمۃ النسب لا بیاع ولا یوہب یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء ایک اتصال (بندھن) نسب کے اتصال کے مثل ہے جو نہ فروخت ہوگا نہ ہیہ کیا جائے گا۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح کہا ہے اس طرح سے کہ اسے اپنی کتاب صحیح میں ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن حبان کے نزدیک بشر بن ابوسید اور یعقوب بن ابراہیم یعنی امام ابویوسف القاضی دونوں ہی ثقہ ہیں۔ برخلاف کچھ مخالف مجاہدین کے قول کے جو صحن کرتے ہیں۔

امام شافعی نے فرمایا ہے اخبرنا محمد بن الحسن عن ابی یوسف القاضی یعقوب بن ابراہیم عن عبد اللہ بن دینار بذلک کہ اسی روایت میں عبید اللہ بن عمر حذف کر دیئے گئے ہیں۔ حاکم نے امام شافعی کی سند سے استدراک کی کتاب انفرادی میں روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ حالانکہ امام بخاری نے اسے اپنی کتاب میں ذکر نہیں فرمایا ہے۔ اور کتب مناقب الشافعی میں حاکم نے بسند علی بن سلیمان عن محمد بن ادریس الشافعی حدثنا محمد بن الحسن حدثنا ابو یوسف عن ابی حنیفہ عن عبد اللہ بن دینار بذلک۔ حاکم نے اس سلسلہ میں کہا ہے کہ علی بن سلیمان کا یہ وہم ہے کہ اس میں ابو حنیفہ کا ذکر کیا ہے۔ حالانکہ شافعی نے اس کے بغیر ہی روایت کی ہے۔ اور دارقطنی نے کہا ہے کہ اس میں ابو حنیفہ کا ذکر صحیح نہیں ہے اور موطا مسلم وغیرہما کی حدیث میں ابن عمر سے مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی بیع اور ہیہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ اور ابو یعلیٰ نے بسند ابن دینار عن ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعاً روایت کی ہے کہ ولاء نسب کے مثل ایک لمحہ ہے جو نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہیہ کیا جائے۔ الحاصل اس مقام میں اتنی زیادہ طویل بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے۔ اور اس سے انکار کرنا سوائے ضد اور ہٹ دھرمی کے کچھ بھی نہیں ہے۔ البتہ اس میں ولایورث کا جملہ بقول دارقطنی ایوب بن سیمان کی طرف سے زیادتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جمہور علماء وفقہاء کے نزدیک ولاء میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے۔ البتہ اس میں سہام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ مع۔)

وفی الجامع الصغیر النخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کی آزادی ہوئی عورت نے دوسرے شخص کے غلام سے نکاح کیا۔ پھر اس سے اولاد ہوئی۔ پھر اس لڑکے نے خطا کسی کو قتل کر دیا تو اس کی طرف سے اس کے عاقلہ یعنی اجتماعی دیت ادا کرنے والے لوگ اس کی ماں کے موالی ہوں گے۔ کیونکہ یہ اولاد اپنی ماں کے تابع بن کر آزاد ہوئی ہے۔ اور اس کے باپ کی کوئی عاقلہ تو یہاں موالی نہیں ہے۔ اس لئے اس ضرورت اور مجبوری کے تحت یہ اپنی ماں کے ساتھ لاحق ہوئی ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا بچہ ہوتا ہے جس نے اپنے شوہر سے بچہ کے بارے میں لعن کیا۔ جیسا کہ کچھ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اور اگر اس کے بعد اس کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہ اپنی اولاد کو اپنی طرف سمجھنے لے گا۔ کیونکہ ہم نے پہلے بھی یہ بتادیا ہے کہ آزاد ہونے کے وقت میں اس کی غلامی کی وجہ سے اس میں لیاقت نہیں تھی مگر اب اس مسئلہ میں باپ کے آزاد ہو جانے کی بناء پر اس میں صلاحیت آگئی

ہے۔ پھر ماں کی قوم میں ماں کے کچھ موالی نے اس جرم کی دیت کے سلسلہ میں جو کچھ دیت ادا کی ہے اسے وہ اس کے باپ کے موالی سے وصول نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ جس زمانہ میں انہوں نے عاقلہ کی حیثیت سے دیت ادا کی تھی اس وقت ولاء کا حق ان ہی کو حاصل تھا۔ مگر باپ کے لوگوں کو تو وہ حق ابھی یعنی جب کہ وہ آزاد کیا گیا ہے حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ اس حق کا سبب یعنی آزادی تو اسی وقت ثابت ہوا ہے۔ بخلاف لون کرنے والی عورت کے بچہ کے کہ وہاں اگر عورت کی قوم نے عاقلہ کی حیثیت سے دیت دی پھر اس کے شوہر نے خود کو جھوٹا ہونے کا اقرار کیا۔ اس میں ماں کی قوم جنہوں نے عاقلہ بن کر دیت ادا کی ہے وہ اس دیت کو اس باپ کے موالی سے واپس مانگ لینگے۔ کیونکہ اس صورت میں اس بچہ کا نسب اس کے قرار حمل کے وقت یعنی روز اول سے ہی حاصل ہے اور ماں کی قوم نے جو کچھ دیت کی تھی وہ تو انتہائی مجبوری کی حالت میں دی تھی۔ لہذا یہ لوگ باپ کی قوم سے وصول کر لینگے۔

توضیح:- اگر باندی کو اس کے آزاد ہونے سے چھ مہینوں یا ان سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا۔ پھر اس کی ولاء ماں کے موالی کے درمیان تقسیم ہونے کے بعد اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا۔ ان بچوں کی ولاء کا مستحق کون ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن تزوج من العجم بمعتقة من العرب فولدت له اولادا فولاء اولادها لمواليها عند ابی حنیفة قال رضى الله عنه وهو قول محمد، وقال ابو يوسف حكمه حكم ابيه لان النسب الى الاب، كما اذا كان الاب عربيا بخلاف ما اذا كان الاب عبدا لانه هالك معنى، ولهما ان ولاء العتاقة قوى معتبر في حق الاحكام حتى اعتبرت الكفاءة فيه والسبب في حق العجم، فانهم ضيعوا اسابهم ولهذا لم معتبر الكفاءة فيما بينهم بالنسب والقوى لا يعارضه الضعيف بخلاف ما اذا كان الاب عربيا لان انساب العرب قوية معتبرة في حكم الكفاءة والعقل لما ان تناصرهم بها فاغت عن الولاء، قال رضى الله عنه الخلاف في مطلق المعتقة والوضع في معتقة العرب وقع اتفاقا، وفي الحامع الصغير بطل كافر تزوج بمعتقة قوم ثم اسلم النبطي ووالى رجلا ثم ولدت اولادا قال ابو حنیفة ومحمد موالیهم موالى امهم، وقال ابو يوسف موالیهم موالى ابيهم لان الولاء وان كان اضعف فهو من جانب الاب فصار كالمولود بين واحد من الموالى وبين العربية، ولهما ان ولاء المولاة اضعف حتى يقبل الفسخ، ولاء العتاقة لا يقبله، والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى، ولو كان الاوان معتقین فالسبة الى قوم الاب لانهما استويا والترجيح لجانبه لشبهه بالسبب او لان الصرة به اكثر

ترجمہ:- قدوری نے کہا ہے کہ اگر کسی عجمی مرد نے کسی عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد ہو گئی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ولاء کی ولاء اس عورت کے موالی کے لئے ہوگی۔ امام محمد کا قول بھی یہی ہے۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ یہ اولاد اپنے باپ کے قائم مقام ہوگی۔ یعنی آزاد ہوگی۔ کیونکہ نسب کا تعلق باپ کے رشتہ سے ہوتا ہے۔ جیسے اگر باپ عربی ہو تا تو اولاد کا بھی یہ حکم ہوتا۔ بخلاف اس کے جب باپ غلام ہوتا ہے تو وہ مردہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے اولاد کی ولاء اس کی ماں کے موالی کو ملتی ہے۔

ولهما ان ولاء الخ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء عتاقہ کا حق بہت ہی قوی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے احکام کے بارے میں بھی معتبر ہے۔ چنانچہ اس میں کفو کے ہونے کا بھی اعتبار ہوگا۔ (اسی لئے جس کے ماں باپ میں سے صرف ایک ہی آزاد ہو وہ اس کے مساوی کفو میں نہیں ہو سکتا ہے جس کے دونوں ماں باپ آزاد ہوں)۔ والسبب فی حق الخ اور غیر عربی یعنی عجمیوں کے حق میں نسب کا تعلق ضعیف ہوتا ہے۔ کیونکہ عموما عجمیوں نے اپنے نسب کے صحیح اور مکمل

سلسلہ نسب کو ضائع کر دیا ہے۔ اسی بناء پر ان میں نسب کے اعتبار سے کفو ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور کسی قوی سے ضعیف کا مقابلہ اور محارضہ جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر باپ عربی ہو کیونکہ عربی کے نسب نامے قوی اور یقینی ہوتے ہیں۔ اس لئے کفو اور عاقلہ ہونے میں معتبر ہوتے ہیں۔ کیونکہ نسب کی بناء پر ہی ان کے آپس میں نصرت اور اعانت کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔ اسی لئے دلاء سے بے پروائی ہوتی ہے۔

قال رضى الله عنه الح مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف مطلقاً آزاد کی ہوئی باندی کے بارے میں جاری ہے۔ اور اس میں معتقد عربیہ (یعنی عرب کی آزاد کردہ باندی) کی قید اتفاقی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر کسی نبطی کافر یعنی رذیل کافر نے کسی قوم کی آزاد کی ہوئی عورت سے نکاح کیا پھر وہ نبطی بھی مسلمان ہو گیا۔ اور اس نے کسی شخص سے مومات کا رشتہ قائم کر لیا۔ پھر اس کی اپنی کافر بیوی سے جو نصرانیہ یا یہودیہ ہے اولاد ہوئی تو ام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس اولاد کے موالی ان کی ماں کے موالی ہوں گے۔ وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ ان کے باپ کے موالی ہوں گے۔ کیونکہ دلاء اگرچہ کمزور ہے لیکن باپ کی طرف سے تو موجود ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ایک آزاد عجمی اور ایک آزاد عربیہ سے اولاد ہوئی کہ با اتفاق اس میں باپ کی طرف کے نسب کا اعتبار ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی ہو گا۔

ولہما ان الح اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دلاء عتاقہ کی بہ نسبت دلاء مومات کمزور ہے۔ اور اتنی کمزور ہے کہ یہ فتح بھی ہو سکتی ہے۔ مگر دلاء عتاقہ فتح نہیں ہو سکتی ہے اور قوی کے مقابلہ میں ضعیف کا ظہور نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اولاد کے ماں اور باپ دونوں ہی آزاد کئے ہوئے ہوں تو با اتفاق دلاء کا تعلق باپ کی قوم سے ہو گا کیونکہ آزاد ہونے میں دونوں ہی برابر ہیں اور باپ کو ہمیشہ ہی ترجیح ہوتی ہے کیونکہ دلاء کو نسب سے مشابہت ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی ترجیح ہوتی ہے کہ اولاد کو باپ کے خاندان سے نصرت زیادہ ہوتی ہے۔

توضیح:- اگر کسی عجمی مرد نے عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد بھی

ہو گئی تو اس بچہ کا اور اس کی دلاء کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال وولاء العتاقہ تعصیب وهو احق بالميراث من العمة والخالة، لقوله عليه السلام للذى اشترى عبداً فاعتقه هو اخوك ومولاك ان شكرك فهو خير له وشركك، وان كفرك فهو خير لك وشركك، ولو مات ولم يترك وارثاً كنت انت عصيته، وورث ابنة حمزة على سبيل العصبية مع قيام وارث، واذا كان عصبة يقدم على دوى الارحام، وهو المروى عن علي، فان كان للمعتق عصبة من النسب فهو اولى من المعتق، لان المعتق آخر العصبات، وهذا لان قوله عليه السلام ولم يترك وارثاً قالوا والمراد منه وارث هو عصبة بدليل الحديث الثاني، فتاخر عن العصبة دون دوى الارحام.

ترجمہ:- تدور نے فرمایا ہے کہ۔ دلاء عتاقہ تعصیب ہے۔ یعنی عصبہ بنادیتی ہے۔ اسی بناء پر آزاد کئے ہوئے غلام کی میراث پانے میں اس کی خالہ اور پھوپھی کے مقابلہ میں اس کا مولیٰ ہی زیادہ مستحق ہوتا ہے۔ (ف چنانچہ جمہور علماء صحابہ و تابعین وغیرہم کا یہ قول ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو کہ آپ اس شخص سے فرمایا تھا جس نے ایک غلام خرید کر آزاد کیا تھا کہ یہ تمہارا بھائی ہے اور تمہارا آزاد کردہ ہے۔ اگر یہ تمہاری شکرگذاری کرتا ہے تو یہ اسی کے حق میں بہتر ہے مگر تمہارے حق میں اچھا نہیں ہے۔) (اس لئے کہ تمہاری نیکی کا کچھ ثواب اسی زندگی میں مل گیا ہے) اور اگر اس نے تمہاری ناشکری کی تو تمہارے حق میں بہتر ہے (کیونکہ اس سے تمہاری نیکی پوری کی پوری آخرت کے لئے جمع رہ گئی) مگر خود اس کے حق میں بری ہے۔ اور اگر کسی وارث کے بغیر یہ مر گیا تو وہ تم اس کے عصبہ بن کر اس کی میراث کے مستحق ہو گے۔ (ف اس حدیث کو

عبدالرزاق اور دارمی وغیرہمانے حسن بصریؒ سے مرسل روایت کیا ہے۔

ورث انہ حمرة الحج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کو ان کے آزاد کئے ہوئے غلام سے عصبہ کی حیثیت سے میراث دلوائی حالانکہ اس آزاد شدہ کی ایک لڑکی بھی موجود تھی۔ جیسا کہ ابھی کچھ پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ پس جب آزاد کرنے والے عصبہ ثابت ہو گیا تو وہ ذوی الارحام سے مقدم بنی رکھ جائے گا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (ف) بلکہ زید بن ثابت سے عبدالرزاق نے اس کی روایت کی ہے۔ اور حضرات عمرو علی وابن مسعود رضی اللہ عنہم تو ذوی الارحام کو مقدم رکھتے تھے چنانچہ عبدالرزاق نے اسے سند صحیح سے روایت کیا ہے۔ (م۔ ع۔) فان كان المعتقد الخ پھر اگر آزاد شدہ کے عصبہ نسبی میں سے کوئی موجود ہو تو وہ آزاد کرنے والے سے مقدم ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنے والا اگرچہ عصبہ ہے مگر اس کا مرتبہ دوسرے عصبہ کے مقابلہ میں آخری ہے جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اگر اس نے دوسرا کوئی وارث نہ چھوڑا ہو۔ اس جگہ علماء نے فرمایا ہے وارث سے مراد یہاں پر عصبہ ہے۔ یعنی اگر کسی عصبہ کو نہ چھوڑا ہو تو آزاد کرنے والا عصبہ ہوگا۔ جس کی دلیل دوسری احادیث ہیں مثلاً حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی والی حدیث کہ بطور عصبہ میراث دلوائی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وارث عصبہ سے آزاد کرنے والے سے مؤخر مگر ذوی الارحام سے مقدم ہے

توضیح:- میراث میں ولایہ عتاقہ اور ولایہ موالات کا مرتبہ تفصیل مسند۔ حکم۔ اقوال
ائمہ۔ دلائل

قال فان كان للمعتقد عصبه من السب فهو اولى منه، لما ذكرنا، وان لم يكن له عصبه من النسب فميراثه للمعتقد، تاويله اذا لم يكن هناك صاحب فرص دو حال، اما اذا كان فله الباقي بعد فرصه، لانه عصبه على ما روينا، وهذا لان العصبه من يكون الناصر به لبيت السبه، وبالموالي الانتصار على ما مر، والعصبه ياخذ ما بقي، فان مات المولى ثم مات المعتقد فميراثه لبي المولى دون ساته، لانه ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتب او كاتب من كاتبين بهذا اللفظ ورد الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفي آخره او حرّ ولأ معتقهن، وصورة الجرّ قدمناها، ولان ثبوت المالكية والقوة في المعتقد من جهتها فينسب بالولاء اليها، وينسب اليها من ينسب الي مولاها بخلاف النسب، لام سبب السبه فيه الفراش وصاحب الفراش انما هو الزوج والمرأة مملوكة لا مالكة، وليس حكم ميراث المعتقد مقصوراً على بني المولى بل هو لعصبته الاقرب فالاقرب، لان الولاء لا يورث ويخلفه فيه من يكون المصرة به حتى لو ترك المولى ابا وابا فالولاء للابن عند ابي حنيفة ومحمد لانه اقربهما عصوية وكذلك الولاء للجد دون الاخ عند ابي حنيفة، لانه اقرب في العصوية عنده، وكذا الولاء لابن المعتقة حتى يرثه دون اخيهما لما ذكرنا الا ان عقل جنائبة المعتقد على احيها لانه من قوم ابيها وجنابته كجنابيتها، ولو ترك المولى ابا واولاد ابن آخر معناه بني اس آخر فميراث المعتقد للابن دون بني الابن لان الولاء للكبر هو المروى عن عدة من الصحابة منهم عمر وعلي وابن مسعود وغيرهم اجمعين، ومعناه القرب على ما قالوا والصلبي اقرب

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہو تو وہ اس کے آزاد کرنے والے سے مقدم ہوگا۔ مذکورہ دلیل کی بناء پر۔ اور اگر نسبی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کی میراث آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہاں کوئی ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو جس کا حق دو طرح کا ہو۔ مثلاً باپ کہ وہ حق فرض یعنی مقرر شدہ (ثلث یا سدس کا) حق تولیتا ہی ہے اس کے ساتھ وہ باقی میراث کو وہ عصبہ کی حیثیت سے بھی لیتا ہے۔ تو ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو۔ کیونکہ ایسا حق

پانے والا اپنا حق وصول کر لینے کے بعد باقی ماندہ میراث پر بھی قبضہ کر لے گا۔ کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عصبہ وہی شخص ہوتا ہے جس سے قبیلہ کے درمیان اچھے تعلقات ہوتے ہیں یا باہمی تصرف ہوتا ہے اور مولیٰ کی وجہ سے مدد اور نصرت حاصل ہوتی ہے۔ اور عصبہ وہ شخص ہوتا ہے جو اصحاب فرائض کو میراث دینے کے بعد اس میں سے بچے ہوئے مال کو لیتا ہے۔ (ف یعنی اصحاب فرائض کا حصہ دینے کے بعد جتنا مال بھی باقی رہتا ہے اسے لے لیتا ہے)۔ فان مات المولیٰ الخ اگر مولیٰ کے مر جانے کے بعد ایسا آزاد شدہ مر جائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کی اولاد میں سے لڑکیوں کو اس آزاد شدہ کی میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ صرف اس کے لڑکوں کو مسیگی۔ اس دعویٰ کی دودلیس میں (۱) اول یہ کہ مال دلاء میں سے عورتوں کا اتنا ہی حق ہوتا ہے جسے خود ان عورتوں نے ہی آزاد کیا ہے یا ان کے آزاد کئے ہوئے نے آزاد کیا جس کو عورتوں نے مکاتب بنایا۔ یا ان کے مکاتب بنائے ہوئے نے مکاتب بنایا حدیث میں یہی الفاظ ذکر کئے گئے ہیں۔ اور سب کے آخر میں مذکور ہے۔ ان کا آزاد کیا ہوا جس کی دلاء کھینچ مایا۔ اور دلاء کھینچ لانے کی صورت ہم نے اسی میں بیان کر دی ہے۔

(ف یعنی ان کے غلام نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور اس آزادی کے بعد چھ ماہ کی مدت سے زیادہ پر اسے بچہ پیدا ہوا۔ تو فی الحال اس بچہ کی دلاء اس کی ماں کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ اور اس کا باپ غلام جب بھی آزاد کر دیا جائے گا اس بچہ کی دلاء اس کی ماں کے مولیٰ سے اس کے باپ کے مولیٰ کی ملکیت ہو جائیگی۔ لیکن یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں پائی گئی ہے۔ البتہ تنبیہی نے حضرات عمرو علی و ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے اس قول کو نقل کیا ہے۔ اور اسی قول کو عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ہم تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کی تقلید کرتے ہیں اس کے علاوہ چونکہ یہ بات رائے اور عقل سے معلوم کرنے کی نہیں ہے لہذا یہ کہنا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی یہ منقول یعنی مرفوع ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جب مولیٰ کے لڑکے اور لڑکیاں سبھی موجود ہوں اور اس مولیٰ کے آزاد کئے ہوئے کا انتقال ہو گیا تو اس کی میراث صرف لڑکوں کو ملے گی۔ چنی اس کی لڑکیوں کو نہیں ملے گی۔ اور اگر صرف لڑکیاں ہی ہوں تو خاہر الروایت کے مطابق ان لڑکیوں کو کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ بلکہ بیت المال میں وہ دلاء جمع کر دی جائے گی۔ لیکن اس زمانہ میں بعض مشائخ رحمہم اللہ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے یعنی آزاد شدہ کی میراث اس کی لڑکیوں کو دی جائے گی کیونکہ ابھی کسی بھی شرعی بیت المال کا وجود نہیں ہے۔ اسی بناء پر انہوں نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو بلکہ صرف رضاعی اولاد (لڑکے لڑکیاں) ہوں تو اس کی میراث اسی رضاعی اولاد کو دیدی جائے گی۔ اور بیت المال میں داخل نہیں کی جائے گی جیسا کہ الذخیرہ وغیرہ میں ہے۔ الحاصل عورتوں کو ان کے آزاد کردہ غلام کی اور اس کے واسطے سے بھی دلاء مل جائے گی۔

ولان نبوت المالکۃ الحج اور عورتوں کی دلاء میں دوسری دلیل یہ ہے کہ آزاد شدہ کو جو مالک بننے اور قوت آنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ اس کی آزاد کرنے والی مالکہ عورت ہی کی طرف سے آتی ہے ہذا آزاد شدہ کی دلاء کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوگی اور آزاد شدہ نے خود جس کو آزاد کیا ہے وہ بھی اسی عورت کی طرف منسوب ہوگی۔ کیونکہ دوسری آزاد شدہ بھی اپنے آزاد کرنے والی ہی کی طرف منسوب ہے۔ اور اس کا آزاد کرنے والا اس آزاد کرنے والی کی طرف منسوب ہے۔ اس طرح دوسری آزاد شدہ کی نسبت بھی اسی عورت کی طرف ہوگی۔ بخلاف نسبی رشتہ کے اس میں بچہ کی نسبت ماں کی طرف نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ نسب میں نسب آنے کا سبب ہمبستری ہے۔ اور جائز ہمبستری کرنے والا شوہر ہی ہو سکتا ہے اور وہ عورت اس شوہر کی مالکہ نہیں بلکہ مملوکہ ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد شدہ کی میراث کا حکم صرف اتنا ہی نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس کے مولیٰ کے لڑکوں کو ملے بلکہ مولیٰ کے عصبہ میں سے جو سب سے قریب ترین ہو خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ اسی طرح اگر وہ خود زندہ نہ ہو یا ہو کر بھی کسی وجہ سے محروم کر دیا گیا ہو تو جو کوئی اس کے جد قریب ترین رشتہ دار ہو گا وہ پائے گا۔ کیونکہ دلاء ایسی چیز

نہیں ہے کہ وہ بطور میراث تقسیم ہو یعنی اس میں متعین کردہ شرعی تقسیم ہو یعنی مولیٰ کے وارثوں میں مال کی طرح حصہ رسدی یا مقرر کردہ حصہ ہو کر پہنچے۔ بلکہ مولیٰ کے قائم مقام کو استحقاق کے طور پر ملتا ہے۔

پھر اس میں مولیٰ کا قائم مقام وہی ہوتا ہے جس کی ذات سے نصرت پائی جاتی ہو۔ اسی بناء پر اگر مولیٰ نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا بھی چھوڑا تو امام ابو حنیفہ و امام محمدؒ کے نزدیک ولاء اس مولیٰ کے بیٹے کو ملے گی۔ کیونکہ عصبہ کی حیثیت سے بیٹائی باپ سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اور اگر دادا اور بھائی چھوڑا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولاء اس کے دادا کو ملے گی۔ اور بھائی کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھائی کے مقابلہ میں دادا زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر سزا کرنے والی عورت نے بیٹا اور بھائی چھوڑا پھر اس کا آزاد کردہ غلام ایسے وارث کے بغیر مر گیا تو اس کو آزاد کرنے والی عورت (مولاۃ) کا بیٹا وارث ہوگا۔ اور بھائی وارث نہ ہوگا۔ کیونکہ عصبہ کی حیثیت سے بیٹائی قریب ترین ہے۔ ابنت اگر آزاد شدہ نے اپنی زندگی میں قتل خطا یا ایسا ہی کوئی دوسرا جرم کر لیا ہو تو اس کا جرم نہ اور اس کی دیت اس کے عاقہ پر واجب ہوتی ہے۔ اور عاقہ اس عورت یعنی مولاۃ کے بھائی پر ہوگی کیونکہ بھائی ہی اس عورت کے باپ کی قوم سے ہے۔ اور جس طرح اگر یہ عورت خود ایب جرم کرتی تو عاقہ اس کا بھائی وغیرہ اس کے باپ کی قوم ہی ہوتی۔ اسی طرح جب اس کے آزاد کئے ہوئے غلام نے جرم کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔

ولو نزل المولی الخ اور اگر مولیٰ نے اپنا بیٹا اور دوسرے بیٹے کا بیٹا یعنی ایب پوتا چھوڑا جس کا باپ مر چکا ہو اور اپنا بیٹا چھوڑا پھر سزا دی ہو غلام مر گیا اس حال میں کہ اس غلام کے کوئی نسبی عصبہ وارث نہ ہو تو آزاد شدہ کی میراث مولیٰ کے لڑکے کو ملے گی اور دوسرے لڑکے کے لڑکے یعنی پوتے کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ ولاء تو سب سے بڑے کے لئے ہے۔ یعنی جس کا نسب مولیٰ کی طرف سب سے قریب ترین عصبہ کا ہو وہی ولاء کا مستحق ہوتا ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے۔ جن میں حضرات عمرو علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔ اور مشائخ کے قول کی بناء پر یہاں بڑائی سے مراد قرب اور نزدیکی ہے۔ یعنی جو بھی سب سے زیادہ قریب ہو۔ اور مولیٰ کے حلق سے جو بیٹے وہی پوتوں سے زیادہ قریب ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ یہی نے یہ قول حضرات علی و ابن مسعود و زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ عبدالرزاق نے سفیان ثوری عن منصور عن ابراہیم الحنفی روایت کی ہے کہ حضرات عمرو علی و زید بن ثابت رضی اللہ عنہم و عاقہ کو بڑے کے لئے متعین کرتے تھے۔ نفعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے لیکن نفعی کی مرسل بالاتفاق مقبول ہے۔ اور یہ قول حضرات عثمان و عبداللہ بن عمر و اسامہ بن زید و ابو مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اس سے مزید طویل بحث کی اب ضرورت نہیں ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ ح۔)

توضیح :- آزاد کردہ غلام کی ولاء یا میراث کا کون کتنا حق دار ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ کے

مر جانے کے بعد ایسا آزاد شدہ مر جائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو اور لڑکی ہو تو وہ اس

کی ولاء کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ اگر مولیٰ نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا چھوڑا یا دادا اور

بھائی کو چھوڑا تو میراث کا کون مستحق ہوگا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل فی ولاء المولاۃ قال و اذا اسلم رجل علی ید رجل و والاه علی ان یرثہ و یعقل عنہ ادا حی او اسلم علی ید غیرہ و والاه فالولاء صحیح و عقلم علی مولاہ، فان مات ولا وارث له غیرہ فمیراثہ للمولی، و قال الشافعی المولاۃ لیس بشیء، لان فیہ ابطال حق بیت المال، و هذا لا تصح فی حق وارث آخر، و لهذا لا یصح عنده الوصیۃ بجمیع المال، و ان لم یکن للموصی وارث لحق بیت المال، و انما یصح فی الثلث، و لما قوله تعالی ﴿و الذین عقدت ایمانکم فأتوہم بنسبہم﴾ و الآیۃ فی المولاۃ، و سنل رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم عن رجل اسلم علی ید رجل آخر و والاه فقال هو الحق الناس نہ محبہ و ممانتہ، و هذا یشیر الی العقل و الارث فی

حالتین ہاتین، ولان مالہ حقہ فیصرفہ الی حیث یشاء والصرف الی بیت المال ضرورۃ عدم المستحق، لا انہ مستحق۔

ترجمہ :- فصل دلاء موالات کا بیان۔

قال وان كان الخ قد ورثی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لایا مثلاً خالد کے ہاتھ پر زید اسلام لایا اور اس سے یہ معاہدہ کیا یعنی عقد موالات کیا کہ (۱) جس کے ہاتھ پر میں مسلمان ہوا وہ میرا وارث ہو گا یعنی اگر یہ زید کسی عصبہ نسبی وارث کے بغیر مر جائے تو خالد اس کا وارث ہو گا۔ (۲) اور اگر اسی زید سے زندگی میں ایسا کوئی جرم سرزد ہو جائے جس کا جرم نہ دیت وغیرہ عاقلہ برداشت کرتے ہیں تو یہی خالد اس کا عاقلہ ہو کر اس کی طرف سے ادا کرے۔ یا اسی زید نے دوسرے کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا مگر اس نے خالد سے اسی قسم کا معاہدہ یعنی عقد موالات کیا تو یہ معاہدہ اور اس کی دلاء صحیح ہے۔ لہذا اگر اس زید سے خطا کوئی قتل یا دوسرا جرم ہو جائے تو یہی خالد اس کا عاقلہ ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ زید مر جائے اور خالد کے سوا اس کا دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو یہی مولیٰ اس کا وارث ہو گا۔

وقال الشافعی الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس موالات کی کوئی حقیقت اور اس کا کچھ بھی نتیجہ نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے بیت امال شرعی کے حق کو ضائع کرنا لازم آتا ہے۔ اسی لئے اس کے علاوہ دوسرے کسی بھی موجود وارث کے حق میں ایسی موالات نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی بیت المال کے حق کے ضیاع کی وجہ سے مورث اعلیٰ کے لئے اپنے کل مال کی وصیت کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اگرچہ دنیا میں اس کا کوئی بھی وارث موجود نہ ہو۔ بلکہ اسے زیادہ سے زیادہ صرف تہائی مال کی وصیت کا حق ہوتا ہے۔

ولنا قوله تعالیٰ الخ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے والذین عقدت ایمانکم الایۃ یعنی تمہارے ہاتھوں نے جن سے ہاتھ ملا کر معاملہ کو پختہ کر لیا ہے مطلب یہ ہے کہ جن سے تم نے معاملہ طے کر لیا ہے۔ اس کے مطابق اس کا حصہ دیدو۔ یہ آیت موالات ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ پھر ایک شخص نے دوسرے شخص کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر سلام قبول کیا اور موالات کر لی اور اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ یہی شخص اس دوسرے کی زندگی اور موت میں دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے۔ اس حدیث میں زندگی اور موت دونوں حالتوں کا ذکر ہونے سے عاقلہ اور میراث دونوں باتوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یعنی عاقلہ بننے اور وارث ہونے دونوں باتوں کو بتاتی ہے۔ اور اس کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کا مال ہوتا ہے وہی اپنے مال کے بارے میں فیصدہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے چنانچہ یہ شخص بھی اس بات کے لئے اختیار اور حق رکھتا ہے کہ اپنے مال کو جہاں چاہے خرچ کرے۔ اور بیت المال میں مال جمع کر دینا تو ایک مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے کہ فی الحال اس کا کوئی مستحق نہیں ہے۔ اسے کہاں رکھا جائے یا کسے دیا جائے۔ اور ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ بیت امال ہی اس کا مستحق ہے۔

(ف) مصنف نے موالات کی حدیث بیان کی ہے۔ اسے ابو داؤد ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و احمد و ابن ابی شیبہ و دارمی و ابو یعلیٰ و دارقطنی اور عبد الرزاق رحمہم اللہ نے تمیم الداری کی حدیث سے روایت کیا ہے اور امام بخاری نے اسے باب الفرائض میں تعلیق ذکر کیا ہے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ اسے عبد العزیز بن عمر نے ابن موبہ سے انہوں نے تمیم الداری سے روایت کیا ہے۔ جبکہ ابن موبہ ہمارے نزدیک غیر معروف ہیں۔ اور ہمارے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ تمیم الداری سے ان کی ماقہ ثابت نہیں ہے۔ بیہی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ شیخ ابن حجر نے خود تقریب میں لکھا ہے کہ عبد اللہ بن موبہ ثقہ ہیں اور طبقہ ثالث سے ہیں۔ اور ذہبی نے فرمایا ہے کہ اگر ان کو سبکی بن معین نے نہیں پہچانا ہے تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ کیونکہ دوسروں نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور

ابن ابی شیبہ و بونعیم کی روایت میں صراحت مذکور ہے کہ ابن مویہ نے کہا ہے کہ میں نے تمیم الداری سے سنا ہے۔ اس بناء پر امام بخاری و امام شافعی کا یہ فرمانا کہ نبیوں نے تمیم الداری کو نہیں پایا ہے اس کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی۔ اور کسی دلیل کے بغیر کسی کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اب ایک بات یہ باقی رہی کہ عبدالحزیز بن عمر کے حلفہ میں کچھ لوگوں نے کلام کیا ہے تو یہ کہنا قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ جبکہ ابن معین و ابوزرعہ و ابونعیم و ابن عثام نے کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ اصل یہ حدیث حجت ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح۔ فصل۔ موات کا بیان۔ موات کی تعریف۔ قسمیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام لے آئے اور اس سے موات کر لے کہ وہ اس کا وارث ہوگا۔ اور اگر زندگی میں کسی کے ساتھ غلطی سے قتل کا معاملہ پیش آجائے تو وہ اس کا قلعہ بنے گا۔ اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی اس کا وارث ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ امام شافعی کا تفصیلی قول۔ قول احناف۔ دائل۔

(اس سے پہلے تک ولاء عقاق کے مسئلہ بیان کئے تھے۔ اب ولاء موات کے متعلق مسئلہ بیان کئے جاتے ہیں) قال و ان كان له وارث فهو اولیٰ منه وان كانت عمه او حالة او غیرهما من ذوی الارحام، لان المواتة عقدهما فلا يلزم غیرهما و دو الرحم وارث، ولان من شرط الارث والعقل كما ذکر فی الكتاب، لانه بالالتزام وهو بالشرط. ومن شرطه ان لا يكون المولیٰ من العرب، لان تناصروهم بالقبائل فاعنی عن المواتة قال ولمولیٰ ان يتقل عنه بولائه الى غيره مالم يعقل عنه، لانه عقد غیر لازم بمسرة الوصية وكذا، لالاعلیٰ ان يترا عن ولانه لعدم اللزوم الا انه يشترط فی هذا ان يكون محصر من الاحرار كما فی عمل الوكيل قصداً بخلاف ما اذا عقد الاسفل مع غيره بغير محصر من الاول، لانه فسخ حکمی بمسرة العزل الحکمی فی الوكالة قال و اذا عقل عنه لم یکن له ان يتحول بولائه الى غيره، لانه تعلق به حق العیر، ولانه قصی به القاصی، ولانه بمسرة عوض بانه كالعوض فی الهبة، وكذا لا يتحول ولده، وكذا اذا عقل عن ولده لم یکن لكل واحد منهما ان يتحول، لانهما فی حق الولاء كشخص واحد قال وليس لمولی العتاقة ان یوالی احداً، لانه لازم ومع بقائه لا یطهر الادبی

ترجمہ۔ قدوری نے کہا ہے کہ اگر نو مسلم موات کرنے والے کا مومن موات کے سو کوئی وارث ہو تو وہ اس کے مولیٰ سے مقدم ہوگا اگرچہ یہ وارث اس کی پھوپھی یا خال یا ذوی الارحام میں سے کوئی دوسرا ہو۔ یعنی ذوی الارحام میں سے کوئی موجود ہو تو وہی وارث ہوگا اور اس مولیٰ کو میراث نہیں ملے گی۔ کیونکہ موات کرنے میں ان دونوں نے اپنے اپنے طور پر معاملہ طے کیا ہذا ان کا یہ ذاتی معاملہ دوسرے لوگوں پر لازم نہ ہوگا۔ یعنی یہ دونوں اپنے اس معاہدہ کی وجہ سے دوسرے وارثوں کے ثابت شدہ حق کو نہ تم کر سکتے ہیں ورنہ ختم کر سکتے ہیں۔ جب کہ ذوی الارحام بھی وارث ہوا کرتے ہیں۔ معصوم ہونا بچہ کے عقد موات میں میراث کی اور قتل ہونے کی شرط ضروری ہے جیسا کہ ابھی پر متن میں (کتاب قدوری میں علی ان برتہ و یعقل ان شرط مذکور ہے۔ کیونکہ وارث ہونا و قتل ہونا اپنے آپ پر لازم کرنے سے ہی ہوتا ہے (زخود نہیں ہو جاتا ہے) اور لازم نہ ہونے کی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کی شرط کرا دی گئی ہو۔ اس کی شروط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ نو مسلم جو موات کرنے چاہتا ہو وہ مل عرب میں سے نہ ہو۔ کیونکہ عرب والے (عربی) آپس میں یک دوسرے کی مدد و ہم قبیہ ہونے کی بناء پر ہی رت

ہیں۔ لہذا ان میں مولات کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

قال وللمولی الخ قد روتی نے فرمایا ہے کہ (مولی اسفل) نو مسلم مولات کرنے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ جس شخص سے مولات کی ہو اس سے تعلق ختم کر کے دوسرے کسی شخص سے مولات کر لے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس نے اس نو مسلم کی طرف سے عاقلہ بن کر کچھ ادا نہ کیا ہو۔ تعلق ختم کرنے کی اجازت اس لئے ہوگی کہ یہ معاہدہ وصیت کی طرح سے لازمی نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس دوسرے شخص (مولی اعلیٰ) کو بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس کی ولاء کو ختم کر دے کیونکہ اس کے لئے بھی اسے باقی رکھنا لازم نہیں ہے۔ البتہ اس معاملہ میں یہ شرط ہے کہ معاہدہ کو دوسرے فریق کی موجودگی میں یا اس کے عم کے ساتھ ختم کرے۔ جیسا کہ موکل کے لئے یہ لازم ہے کہ اپنے وکیل کی وکالت کو ختم کرنے کے لئے پہلے اس کو مطلع کر دے۔ بخلاف اس کے اگر نو مسلم شخص اپنے اس مولی کو بتلائے بغیر اس سے معاہدہ کو ختم کر کے کسی دوسرے سے عقد مولات کر لے تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ حکم فسخ کرنا ہوتا ہے جیسے کہ وکالت میں حکم معزول کرنا ہوتا ہے۔ (ف مثلاً ایک گاڑی بیچنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر خود ہی کسی کے ہاتھ اسے بیچ دیا تو اس وکیل کو حکم معزول سمجھ جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی حکم فسخ کرنا سمجھ جائے گا۔ لیکن یہ اسی صورت میں جائز ہوگا کہ مولیٰ (پہلے مولیٰ) نے اس کی طرف سے عاقلہ بن کر تادان ادا نہ کیا ہو۔

قال و اذا عقل عنه الخ قد روتی نے کہا ہے کہ اگر مورے اول نے اس نو مسلم کی طرف سے عاقلہ بن کر جرمانہ ادا کر دیا ہو تب اس نو مسلم کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی ولاء (ذمہ داری) سے نکل کر دوسرے کسی کی ولاء میں چلا جائے۔ کیونکہ اب اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے ساتھ قاضی کا حکم بھی متعلق ہو گیا ہے۔ یعنی قاضی ہی نے اس کے مولیٰ کو عاقلہ تسلیم کر کے اس پر دیت کا حکم لازم کیا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ ایک عوض کے حکم میں ہے جسے اس نے حاصل کر لیا ہے۔ جیسے کہ بیہ کی صورت میں اس کا عوض لینے کے بعد اس بیہ سے رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اس کے بعد اس کی ولاء بھی اس ولاء سے منہ نہیں پھیر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر مولیٰ نے اس کی طرف سے عاقلہ بن کر مال ادا کر دیا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی ولاء سے نہیں پھر سکتا ہے۔ کیونکہ حق ولاء میں یہ دونوں ہی ایک شخص کے حکم میں ہیں۔

قال و لیس الخ یہ مذکورہ احکام مولی المولات کے تھے۔ کیونکہ مولی العتاقہ کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنے محسن متعلق (بزاو کرنے والے) سے تعلق ختم کر کے کسی دوسرے سے تعلق قائم کرے یعنی اس سے مولات کرے۔ کیونکہ ولاء عتاقہ لازمی ہے۔ اور اس عقد عتاقہ کے رہتے ہوئے جو کہ حکم میں بہت ہی قوی ہوتا ہے عقد مولات پر عمل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حکم ضعیف ہوتا ہے۔ (ف مثلاً زید نے خالد کو آزاد کیا تو اس خالد کی ولاء زید کے ساتھ لازمی ہوگی۔ اس کے بعد اگر اس خالد نے شعیب سے عقد مولات کر لی تو اس ولاء مولات کا کوئی اثر ظاہر نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ مولات ولاء عتاقہ کے مقابلہ میں بہت ہی کمزور اور غیر لازمی ہے

توضیح۔ اگر نو مسلم مولات کرنے والے کا مولی المولات کے سوا دوسرا کوئی وارث موجود ہو۔ کیا نو مسلم مولی المولات کرنے والے اپنے مولیٰ کو چھوڑ کر دوسرے کسی سے مولات کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

﴿کتاب الاکراہ﴾

الاکراہ یثبت حکم اذا حصل ممن یقدر علی ایقاع ما یؤعد به سلطانا کان او لصا، لان الاکراہ اسم لعل یرفع المرء بعبء، فینتفی بہ رصاء، او یفسد بہ احتیارہ مع بقاء اہلیتہ، وهذا اما یتحقق اذا حاف المکرہ تحقیق ما یؤعد بہ، وذلك اما یكون من القادر والسلطان وغیرہ سیان عد تحقیق القدرة، ولدی قالہ ابو حنیفۃ ان الاکراہ لا یتحقق الا من السلطان لما ان المنعۃ لہ، والقدرة لا یتحقق بدوۃ السعة، فقد قالوا ہذا اختلاف عصر و زمان، لا اختلاف حجة وبرہان، ولم یکن القدرة فی رمہ الا للسلطان ثم بعد ذلك تعیر الرمان و اھنہ، ثم کما یشرط قدرة المکرہ لیتحقق الاکراہ یشرط حواف المکرہ وقوع ما ھدد بہ وذلك بان یغلب علی طہ یرفع لعلہ لیصیر بہ محمولا علی ما دعی الیہ من الفعل.

ترجمہ۔ کتاب۔ اکراہ۔ مجبور کر دیئے جانے کا بیان۔

الاکراہ الح اکراہ یا مجبور کر دیئے جانے کا حکم اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جبکہ زبردستی یا اکراہ ایسے شخص کی طرف سے پایا جائے کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے اسے کر ڈالے گا۔ خود وہ حاکم و حکومت میں باختیار ہو یا چور اور ڈاکو ہو۔ کیونکہ اکراہ ایسے کام کا نام ہے جو کسی ایسے شخص سے کہی جائے جس پر وہ کسی طرح راضی نہ ہونا چاہتا ہو۔ یہ کہ اگرچہ اس میں کچھ جان اور صداقت باقی بھی رہ جائے مگر اس کا اختیار ختم ہو جائے مثلاً زید کو کس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا یا س کا مال چھین لیا جائے گا۔ حالانکہ وہ طلاق دینے پر بالکل راضی نہیں ہے یا قتل کئے جانے کے ڈر سے اپنے اختیار سے باہر بیاب بس ہے۔ حالانکہ اگر وہ جان پر کھیل جائے تو طلاق نہ دے۔ ورنہ بات اسی حالت میں پانی جا سکتی ہے جب کہ اس مجبور کئے جانے والے کو واقعۃً اس بات کا خطرہ ہو کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے وہ سے کر ڈالے گا۔ اور ایسی بات وہی شخص کر سکتا ہے جسے اس کے کرنے کی طاقت بھی ہو۔ ہذا اس معاملہ میں بادشاہ اور ڈاکو سب برابر نہیں۔ جبکہ واقعۃً اسے قدرت ہو۔

والدی قالہ ابو حنیفۃ الح اور اہم و ضیف سے جو بات منقول ہے کہ حاکم وقت سلطان کے سو کسی دوسرے کی طرف سے یہی مجبوری نہیں پائی جا سکتی ہے۔ کیونکہ حکومتی اختیار اور پوری طاقت اسی کے پاس ہوتی ہے۔ اور طاقت کے بغیر اتنی قدرت نہیں پائی جا سکتی ہے۔ تو مشائخ نے اس کی توجیہ اور تاویل کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اقوال میں یہ اختلاف زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے اور حجت و دلیل کے اعتبار سے یہ اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ابو حنیفۃ کے زمانہ میں بادشاہ کے سوا دوسرے کسی کو اتنی قدرت نہیں ہوتی تھی۔ ان کے بعد زمانہ بد اور لوگ بدل گئے۔ ثم کما یشرط الح پھر جس طرح اس مجبوری کے پائے جانے کے لئے یہ شرط ہے کہ مکرہ (خالم) کو اتنی قدرت ہو اسی طرح اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ جسے مجبور کیا جا رہا ہے (مظلوم) کو بھی اتنا شدید خوف ہو کہ وہ جو بات کہہ رہا ہے کر ڈالے گا یعنی اس کے غائب گن میں یہ بات بیٹھ گئی ہو کہ یہ خام ایب ہی کر ڈالے گا۔ جس سے مجبور ہو کر اس کام کو کرتا ہے جس پر اسے مجبور کیا جا رہا ہے۔

توضیح۔ کتاب۔ مجبور کئے جانے کا بیان۔ اکراہ کی تعریف۔ اکراہ صحیح ہونے کی شرط۔ اس

کی تعریف میں ابو حنیفہ کا قول اور اس کی تاویل۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

(اگرہ کسی کو ایسے کام کے کرنے پر مجبور کر دیا جتنا جسے وہ کرنے پر بالکل راضی نہ ہو۔ مکرہ، بر وزن مجرم جو مجبور کرے
بصیغہ اسم مفعول مکرہ جسے مجبور کر دیا جائے

قال و اذا اكره الرجل على بيع ماله او على شراء سلعة او على ان يقر لرجل بالف او يواجر داره واكره
على ذلك بالقتل او بالضرب الشديد او بالحبس فباع او اشترى فهو بالحيار ان شاء امصى البيع وان شاء
فسخه، ورجع بالمبيع، لان من شرط صحة هذه العقود التراضي، قال الله تعالى ﴿الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم﴾ والاكره بهذه الاشياء لعدم الرضاء فتفسد بحلاف ما اذا اكره بضرب سوط او حبس يوم او قيد يوم،
لانه لا يبالي به بالنظر الى العادة، فلا يتحقق به الاكره الا اذا كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يستضر به
لفوات الرضاء، وكذا الاقرار حجة لترجح جنة الصدق فيه على جنة الكذب، وعند الاكره يحتمل انه يكذب
لدفع المضرة، ثم اذا باع مكرهاً ثبت به الملك عدنا وعد زفر لا يثبت لانه بيع موقوف على الاحارة، الا ترى
انه لو احاز حار، والموقوف قبل الاحازة لا يفيد الملك، ولد ان ركس البيع صدر من اهله مصافاً الى محله
والفساد لفقد شرطه وهو التراضي فصار كسائر الشروط المفسدة، فيثبت الملك عند القبض حتى لو قبضه
واعتقه او تصرف فيه تصرفاً لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما في سائر البياعات الفاسدة، وباحازة المالك
برفع المفسد، وهو الاكرام وعدم الرضاء، فيحوز الا انه لا ينقطع به حق استرداد البائع وان تداولته الايدي
ولم يرص البائع بذلك بحلاف سائر البياعات الفاسدة، لان الفساد فيها لحق الشرع، وقد تعلق بالمبيع الثاني حق
العبد، وحقه مقدم لحاحته، اما ههنا الرد لحق العبد وهما سواء، فلا يطل حق الاول لحق الثاني، قال رضى الله
عنه ومن جعل البيع الحائر المعتاد بيعاً فاسداً يجعله كبيع المكره حتى ينقص بيع المشتري من غيره لان الفساد
لفوات الرضاء، ومنهم من جعله رها لقصد المتعاقدين ومنهم من جعله باطلاً اعتساراً بالهزل ومشايخ سمرقند
جعلوه بيعاً جائزاً مفيداً لبعض الاحكام على ما هو المعتاد بلحاجة اليه

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص پر اس کے اپنے ماں کے بیچنے یا کسی مال کے خریدنے پر دباؤ آگیا۔ اس بات
پر کہ وہ مشدّد کے ہزار روپے اپنے ذمہ قرض ہونے کا اقرار کر لے یا پنا گھر دوسرے کو کر یہ پر دیدے، اور اسے ان باتوں کے
لئے قتل کروینے یا زبردست مہر کی یا قید میں ڈال دیئے جانے کی دھمکی دی جائے اور اس نے اس کے مطابق ماں بیچ ڈالا یا خرید لیا تو
بعد میں اسے اختیار ہوگا کہ اس معاملہ کو پورا کر لے یعنی اس پر راضی ہو کر خاموش ہو جائے یا اسے فتح کر دے یعنی اپنی بیچی ہوئی
چیز واپس لے۔ کیونکہ ایسے معاملات کے صحیح ہونے کی شرط ہے کہ آپس کی رضامندی سے ہو۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

الا ان تكون تجارة عن تراض منكم الآية۔ یعنی آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ آپس
کی رضامندی کے ساتھ تجارت سے ہو۔ اس سے آپس کی رضامندی کا ہونا شرط ہوا۔ لیکن ان دھمکیوں کے ہوتے ہوئے ان کی
رضامندی باقی نہیں رہے گی لہذا ایسا معاملہ فاسد ہوگا۔ اس کے برخلاف ایک کو زامہ یا ایک دن کی قید کے ہونے سے یا ایک
دن پوں میں بیڑیل ڈل کر چھوڑ دینے سے بھی اگرچہ تکلیف ہوتی ہے مگر عموماً اور اداۃ ان کی پرواہ نہیں کی جاتی ہے یہ ناقابل
برداشت سزا نہیں ہوتی ہیں اس لئے ان باتوں سے پورا اکرہ کرنا نہیں پایا جائے گا۔ لیکن اگر وہ شخص کسی بڑے مرتبہ کا ہو اور اس
کی فہرہری حاست کا پتہ چلتا ہو کہ ایسی سزاؤں سے بھی اس کا نقصان ہوگا اور تکلیف ہو جائیگی تو اس کے حق میں ان باتوں سے بھی
اکرہ اور زبردستی ثابت ہو جائیگی۔ کیونکہ اس کی رضامندی باقی نہیں رہے گی۔ (ف یعنی اگر آدمی صاحب رتبہ اور معزز ہو مستراح

قاضی وغیرہ کے جس کے حق میں ایک دن کی قید یا ایک کوڑا کھانا بھی ڈوب مرنے کا مقام ہوتا ہے۔ یہاں تک عوام کے سامنے اس کا کان کھینچنا گوشائی کرنا بھی بڑی ہی بے عزتی کی بات ہوتی ہے تو ان معاملات میں اس کے حق میں اتنی سزا بھی اگر اس میں داخل ہوگی۔ الحاصل ایسی صورتوں میں لوگوں کے مختلف حالات کا اعتبار کرنا ہوگا۔

و کذا الاقرار بالحق اسی طرح کسی بات کا اقرار کرنا اس وجہ سے حجت سمجھا جاتا ہے کہ اس میں جھوٹ کے مقابلہ میں سچ کا پہلو غالب ہوتا ہے لیکن ایسے دباؤ کے ساتھ اقرار کرنے میں اس بات کا احتمال غالب (بلکہ یقین) ہوتا ہے کہ اس نے اپنے موجودہ نقصان کو دور کرنے کے یا اس سے بچنے کے لئے اقرار کر لیا ہو۔ ثم اذا باع الخ پھر اگر دباؤ اور زبردستی کی بناء پر مجبور ہو کر کسی نے اپنی چیز بیچ ڈالی اس طرح مجبوری کے ساتھ چیز حوالہ بھی کر دی تو ہمارے نزدیک ایسا کرنے سے خریدار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ (لیکن امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک معاملہ باطل ہوگا) اور امام زفرؒ کے نزدیک ایسے خریدار کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرح بیچنا اجازت ہونے پر موقوف ہوتا ہے۔ کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر وہ شخص بعد میں واقعۃً اجازت دیدے تو وہ بیچ جائز ہو جاتی ہے۔ اور جو بیع موقوف ہو وہ اس کی اجازت سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے شخص سے جو خود میں رکن بیع (ایجاب و قبول) ادا کرنے کی لیاقت رکھتا ہو اس طرح سے اس سے صادر ہو کہ اس وقت مکمل بیع (بیع) کی طرف اس کی اضافت بھی ہو رہی ہو اس سے وہ رکن بیع ادا ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں فساد کا آنا تو اس میں ایک شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ شرط ہے آپس کی رضامندی کا ہونا۔ لہذا یہ شرط بھی دوسری فاسد شرطوں کے مانند ہو گئی لہذا جب خریدار اس پر قبضہ کرے گا تو اس سے اس کی ملکیت ثابت ہو جائیگی۔ چنانچہ اگر خریدار نے اس مال پر قبضہ کر لیا اور وہ مشغول غلام تھا اس نے آزاد کر دیا یا اس مال میں کچھ ایسا تصرف کر دیا جو اس سے عیبدار نہیں ہو سکتا ہے مثلاً غلام کو بند برباد یا باندی حاصل سے ہو گئی جس سے بچ پیدا ہو گیا تو ایسا تصرف جائز ہو جائے گا۔ اس لئے اس پر اس چیز کی قیمت لازم آ جائیگی۔

جیسا کہ دوسری فاسد بیوع کا حکم ہوتا ہے۔ اور مجبوری کی اجازت دینے سے فساد پھیلانے والی جو خرابی تھی یعنی مجبوری اور رضامندی وہ ختم ہو جائیگی اس طرح بیع جائز ہو جائیگی۔ لیکن اس اگر وہ والی بیع اور دوسری فاسد بیوع میں فرق یہ ہے کہ اس اگر وہ والی بیع میں بائع کو اس حالت میں جب کہ رضامندی نہیں پائی گئی ہو واپس لینے کا حق بھی ختم نہ ہوگا اگرچہ وہ چیز ہاتھوں ہاتھ دور تک بکتی چلی گئی ہو۔ برخلاف دوسری فاسد بیوع کے کہ ان میں اگر پہلے خریدار نے دوسرے خریدار کے ہاتھ بیع بیع کے طور پر فروخت کیا تو اس میں پہلے بائع سے واپس لینے کا حق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں شرعی حق کی وجہ سے فساد آیا تھا۔ اس کے بعد دوسری مرتبہ بیع ہونے کے بعد دوسرے خریدار کا حق بھی اس سے متعلق ہو گیا اس طرح دونوں میں ایک حق شرعی کا تو تقاضا یہ ہے کہ بیع واپس کر دی جائے۔ لیکن بندے کے حق کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے بحال رکھا جائے یعنی اس بیع کو واپس نہ کیا جائے۔ اس تعارض میں بندے کے حق کو مقدم رکھ کر اسے صحیح مان لیا جاتا ہے کیونکہ وہ بندہ بھی محتاج ہے۔ اور اس اگر وہ کی بیع میں دونوں مطالبے بندے کے حق سے ہی متعلق ہوتے ہیں یعنی مجبوری کی پہلی بیع کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے واپس کر دیا جائے لیکن دوسری بار بیع کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے واپس کر دیا جائے لیکن دوسری بار بیع کا تقاضا یہ ہے کہ اس خریدار کو جو کہ ضرورت مند بھی ہے بحال رکھا جائے ورنہ ہونے کی حیثیت سے دونوں ہی برابر ہیں پس دوسرے بندے کے حق کی وجہ سے پہلے بندہ (مجبور) کا حق ختم نہ ہوگا۔

(ف) اور ذخیرہ میں یہ فرق بھی بیان کیا گیا ہے کہ اگر وہ کی بیع میں پہلے بائع یعنی مجبور بائع نے اپنے خریدار کو اس بات پر مجبور نہیں کیا کہ وہ دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے اگر کیا ہے تو اپنی خوشی اور اپنی ذمہ داری سے بخلاف دوسری فاسد بیوع کے ان میں بائع کی طرف سے ان کے خریداروں کو اس بات کا پورا حق دیدیا جاتا ہے کہ وہ اسے فروخت کر سکتے ہیں۔ یہ فرق بھی بہت عمدہ اور نکتہ دار ہے۔

قال رضى الله عنه المصنف هداية في فرائد ما يفتى فيه من فروع الفقه (بیع الوفاء) کو جن علماء نے بیع فاسد کہا ہے وہ اس (بیع الوفاء) کو بیع اکراہ جیسا کہتے ہیں۔ (ان علماء سے مراد علماء بخارا ہیں) اسی بناء پر اگر بیع الوفاء میں خریدار اس بیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر ڈالے تو اس بیع کو ختم کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس وقت تک بائع کی رضامندی نہیں پائی گئی ہے۔ جیسے کہ بیع اکراہ میں ہوتا ہے۔ یعنی بائع کی رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے فساد پایا گیا۔ اور کچھ دوسرے علماء کرام (مثلاً سید ابو شجاع سرقدی و ابو علی سفدی اور ابو الحسن ماتریدی اور عطاء بن حمزہ وغیرہم رحمہم اللہ) نے بیع الوفاء کو رہن کے جیسا فرمایا ہے۔ کیونکہ ان دونوں بیعوں میں ان کے بائع کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ ہماری چیز مال کے بدلہ دوسرے کے پاس محفوظ رہے اور عند المطالبہ صحیح و سالم واپس مل جائے اسی کو رہن کہا جاتا ہے یعنی ایک قرض کے بدلہ مال مرہون مرہن کے پاس مرہون یعنی رکی ہوئی اور محفوظ رہ جائے۔ اور بعض علماء کرام نے اس بیع الوفاء کو باطل کہا ہے جیسے لوگ ہنسی مذاق میں کبھی کبھی فروخت کر دیتے ہیں۔ کہ ایسی بیع باطل ہوتی ہے۔ اور سرقدی کے کچھ علماء کرام نے اس بیع الوفاء کو جائز بھی کہا ہے جو کہ بعض صورتوں میں مفید ہوا کرتی ہیں۔ یعنی بیع وہبہ وغیرہ کے سوا دوسرے معاملہ میں مفید ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس پر بھی عمل ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورت ہو جاتی ہے۔ (ف کیونکہ اس زمانہ میں آسانی کے ساتھ بوقت ضرورت قرض حسنہ کے طور پر واپسی کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے رقم نہ منے کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:- اگر کسی شخص پر اس طرح جبر کیا جائے کہ تم اپنا گھر فروخت کر دو یا کرایہ پر دو یا خود پر قرض باقی رہنے کا اقرار کرو ورنہ تم کو قتل کر دیا جائے گا یا زبردست مار کھانی ہوگی۔ اور وہ اس کے مطابق کام کر ڈالے یا خاموش ہو جائے۔ تو یہ معاملات صحیح ہوں گے یا نہیں۔ اکراہ کے معاملہ میں عوام و خواص کے درمیان فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ علماء کرام کے اقوال حکم۔ دلائل۔

(ف بیع الوفاء کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنا مال کسی کے پاس اس شرط کے ساتھ فروخت کر دے کہ جب یہ رقم دیدوں گا یہ مال مجھے واپس دیدینا)۔

قال فان كان قبض الثمن طوعا فقد اجاز البيع، لانه دليل الاحازة كما في البيع الموقوف، وكذا اذا سلم طائعا بان كان الاكراه على البيع لا على الدفع، لانه دليل الاحازة بخلاف ما اذا اكراه على الهبة ولم يذكر الدفع فوهب ودفع حيث يكون باطلا لان مقصود المكره الاستحقاق لا مجرد اللفظ وذلك في الهبة بالدفع وفي البيع بالعقد على ما هو الاصل فدخل الدفع في الاكراه على الهبة دون البيع قال وان قبضه مكرها فليس ذلك باجازة وعليه رده ان كان قائما في يده لفساد العقد. قال وان هلك المبيع في يد المشتري وهو غير مكره ضمن قيمته للبائع، معناه والبايع مكره، لانه مضمون عليه بحكم عقد فاسد، وللمكره ان يضم المكره ان شاء لانه آلة له فيما يرجع الى الاتلاف فكانه دفع مال البائع الى المشتري، فيضمن ايها شاء كالفاسد وعاصب الفاسد، فلو ضمن المكره رجع على المشتري بالقيمة لقيامه مقام البائع، وان ضمن المشتري نفذ كل شراء كان بعد شرائه لو تأسخت العقود، لانه ملكه بالضمان فظهر انه باع ملكه ولا ينفذ ما كان قبله لان الاستناد الى وقت قبضه بخلاف ما اذا اجاز المالك المكره عقداً منها حيث يجوز ما قبله وما بعده، لانه اسقط حقه، وهو المانع دفعا لكل الى الجوار، والله اعلم.

ترجمہ۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور شخص نے معاملہ کے بعد خوشی سے اپنا ثمن یا عوض قبول کر لیا تو گویا اس نے اس بیع کی اجازت دیدی کیونکہ یہ اجازت کی دلیل ہے۔ جیسے کہ بیع موقوف میں ہوتا ہے یا خوشی کے ساتھ اپنی چیز خریدار کے حوالہ کر دی تو بھی اس کی طرف سے بیع کی اجازت سمجھی جائیگی۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ صرف فروخت کے اقرار پر زبردستی کی گئی اور مال کے حوالہ کرنے کا کوئی تذکرہ تک نہیں کیا پھر بھی اس نے اپنی رضامندی سے مال حوالہ کر دیا تو اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر ہبہ کرنے پر جبر کیا اور اس کے حوالہ کرنے اور دینے کا کوئی ذکر نہیں کیا لیکن دوسرے شخص نے خود ہی دیدیا یا ہبہ کر دیا۔ تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس وقت جبر کرنے والے کا مقصد تو صرف یہ تھا کہ ہر احق اس مال پر ثابت ہو جائے صرف زبانی ہی نہ ہو۔ اور یہ بات تو اسی صورت میں ہوگی جب کہ ہبہ کا ذکر کرتے ہوئے اسے حوالہ بھی کر دیا جائے یا اس پر اس کا قبضہ بھی دیدیا جائے۔ لیکن بیع کی صورت میں حق تو معاملہ طے کر لینے یعنی عقد ہو جانے پر ہی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ عقد بیع کی اصل ہے۔ لہذا اس ہبہ کرنے پر جبر کرنے میں سپرد کرنا بھی داخل ہوگا۔ لیکن بیع پر جبر کرنے میں حوالہ کرنا بھی داخل نہ ہوگا۔ (یعنی ہبہ پر جبر کرنا اسی وقت مکمل ہوگا جبکہ اس ہبہ کے ساتھ سپرد کرنے پر بھی جبر پایا جائے۔ لیکن بیع میں سپرد کرنے پر بھی جبر کرنا لازم نہ ہوگا)۔

قال وان قصصه الخ قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے مال (بیع) پر زبردستی قبضہ کر لیا تو اس سے رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔ لہذا اس بائع پر یہ لازم ہوگا کہ ثمن (لی ہوئی رقم) اگر اس کے پاس موجود ہو تو اسے واپس کر دے۔ کیونکہ جبر کے ساتھ بیع کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی تھی۔ قال وان هلك الخ اگر مشتری کے پاس بیع ضائع ہوگئی حالانکہ اس نے کسی طرح کے جبر کے بغیر اپنی خوشی سے وہ چیز خریدی تھی تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ جس اصل مالک سے وہ چیز زبردستی خریدی گئی تھی اسی کو اس چیز کی قیمت بطور تاوان ادا کرے۔ کیونکہ زبردستی بیع کی وجہ سے وہ بیع فاسد ہوگئی تھی۔ وللمكوه ان يضم الح اور اس اصل مالک (بائع) کو جس پر جبر کر کے وہ چیز خریدی گئی تھی اس بات کا بھی حق ہوگا کہ جس نے اس پر جبر کر کے وہ چیز خریدی تھی اسی سے اس چیز کا تاوان وصول کرے۔ کیونکہ وہی شخص اس مال کا ضائع کرنے کا آلہ اور ذریعہ ہو رہا ہے۔ اس لئے یوں کہا جاسکتا ہے کہ گویا اس نے زبردستی اصل مالک (بائع) سے مال چھین کر اس خریدار کے حوالہ کر دیا تھا۔ لہذا بائع خریدار یا جبر کرنے والے دونوں میں سے جس سے بھی چاہے تاوان وصول کر سکتا ہے۔

كالغاصب الح جیسے کہ کسی مال کے غاصب سے دوسرا شخص غصب کر لے (تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے بھی تاوان وصول کر لے)۔ فلو ضمن الخ اب اگر اس بائع (اصل مالک نے اپنے اوپر جبر کرنے والے سے تاوان وصول کر لیا تو اس شخص کو اختیار ہوگا کہ جس نے اس سے وہ چیز خریدی ہے وہ اس سے تاوان وصول کرے۔ کیونکہ وہی شخص اصل مالک کا قائم مقام ہے۔ اور اگر بائع نے دونوں مشتریوں میں سے کسی ایک سے بھی تاوان لے لیا تو اس کے بعد جتنی مرتبہ بھی بیچنا پڑ جائے گا وہ سب صحیح اور نافذ ہوں گی۔ بشرطیکہ واقعہ لین دین ہوتا رہا ہو۔ کیونکہ تاوان دینے والا اس کا تاوان دینے کے بعد مکمل مالک ہو گیا ہے۔ اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے اپنی ہی ملکیت فروخت کی ہے۔ اور اس تاوان دینے سے پہلے تک جتنی مرتبہ بھی وہ چیز فروخت کی گئی ہو وہ نافذ یعنی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی نسبت صرف قبضہ کی طرف ہوگی یعنی ملکیت کی طرف نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مالک نے اپنے جبر کرنے کو ان بیوع میں سے کسی بیع کی اجازت دیدی تو اس سے پہلے اور اس کے بعد کی سب نافذ ہو جائیگی۔ کیونکہ اصل مالک نے اس چیز سے اپنا حق ختم کر دیا ہے۔ جب کہ یہی حق تمام معاملات کے صحیح ہونے میں مانع ہو رہا تھا۔ لہذا سارے معاملات اور تصرفات صحیح ہو جائیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور مالک نے معاملہ کے بعد اپنا ثمن قبول کر لیا۔ اگر زبردستی ہبہ

قبول کر لینے کے بعد حوالہ کے مطالبہ کے بغیر واپس نے خود ہی حوالہ کر دیا۔ اگر زبردستی کی خریداری کے بعد زبردستی ہی بیع پر قبضہ بھی کر لیا۔ اگر مجبور بائع کے مشتری سے دوسرے شخص نے رضامندی کے ساتھ وہی چیز خرید لی پھر اس خریدار کے پاس وہ ہلاک ہو گئی۔ اگر مجبور بائع نے اپنے مال کا تاوان کسی سے قبول کر لیا اس کے بعد وہ ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت ہو تا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل وان اكره على ان يأكل الميتة او يشرب الخمر فاكراه على ذلك بحبس او بضرب او قيد لم يحل له الا ان يكره بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعصائه، فاذا خاف على ذلك وسعه ان يقدم على ما اكره عليه، وكذا على هذا الدم ولحم الخنزير، لان تناول هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة كما في حالة المحمصة لقيام المحرم فيما ورائها ولا ضرورة الا اذا خاف على النفس او على العضو حتى لو خيف على ذلك بالنسبة الشديد وعلب على ظنه ذلك يباح له ذلك، ولا يسعه ان يصبر على ما توعد به، فان صبر حتى وقعوا به ولم يأكل فهو آثم لانه لما ابيح كان بالامتناع معاونا لغيره على اهلاك نفسه، فيأثم كما في حالة المحمصة، وعن ابي يوسف انه لا يأثم لانه رخصة اذ الحرمة قائمة، فكان اخذا بالعزيمة، قلنا حالة الاضطراب مستثنى بالنص وهو تكلم بالحاصل بعد الثبوت فلا محرم فكان اباحة لا رخصة الا انه انما يأثم اذا علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل فيه كالجهل بالخطاب في اول الاسلام او في دار الحرب قال وان اكره على الكفر بالله تعالى والعباد بالله او بسب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقيد او حبس او ضرب لم يكن ذلك اكراهها حتى يكره بامر يخاف منه على نفسه او على عضو من اعصائه، لان الاكراه بهذه الاشياء ليس باكراه في شرب الخمر لما مر ففي الكفر وحرمة اشد اولى واخرى.

ترجمہ۔ فصل۔ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص پر کسی مردہ کے کھانے یا شراب پینے پر دباؤ ڈالا چنانچہ اسے قید خانہ میں ڈال دیا اسے مار پیٹا یا باندھ کر چھوڑ دیا تب بھی یہ چیزیں اس کے استعمال میں حلال نہ ہوں گی۔ البتہ اس صورت میں حلال ہوں گی کہ جب اتنی زبردستی کرے جس سے اس کی جان جانے یا کسی عضو بدن کے ضائع ہونے کا اس کے دل پر خوف بٹھ جائے تب اس کے لئے اتنی گنجائش ہو جائیگی کہ جس چیز پر اسے مجبور کیا جاتا ہے وہ کر لے۔ اسی طرح اگر خون پینے یا سور کا گوشت کھانے پر مجبور کیا گیا تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ ان حرام چیزوں کا کھانا پینا اسی ضرورت میں جائز ہو جاتا ہے جبکہ واقعہ اس کی مجبوری ہو جائے۔ جیسے کہ مخمض یا جان کنی کی حالت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس مجبوری کے بغیر اس کے حرام ہونے پر صریح دلیل موجود ہے۔ اور یہاں اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ اپنی جان پر یا اپنے کسی عضو بدن کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے۔ یہاں تک کہ زبردست طریقہ سے مار پیٹ کرے اور اس شخص کو اس کا غالب گمان ہو جائے تو اسے ایسا کرنا مباح ہو جائے گا۔

ولا يسعه الخ پھر جس پر جبر کیا جائے اس کے لئے یہ بھی جائز نہ ہو کہ ایسی دھمکی اور سختی پر صبر کرے جس سے اس کی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے اسی بناء پر اگر وہ ضد کر لے اور ایسی چیزیں نہ کھائے نہ پیے یہاں تک کہ خالم اور جابر نے جس بات کی دھمکی دی تھی اسے وہ کر گذر تو ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ شخص گنہگار ہوگا۔ جیسے کہ مخمض کی حالت میں ہوتا ہے۔ (یہی قول امام مالک وشافعی و احمد رحمہم اللہ کا ہے۔ ع۔) کیونکہ بظاہر یہ حرام چیزیں جب اس کے حق میں حلال کر دی گئی تھیں پھر بھی اس سے انکار کیا تو اسے اپنے ہلاک کئے جانے پر یا اس شخص کی زیادتی کرنے پر معذرت اور مددگار سمجھا جائے گا۔ اور

جیسے کہ شخصہ کی حالت میں بھی استعمال نہ کرنے پر گنہگار ہوتا ہے یہ بھی گنہگار ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ گنہگار نہ ہوگا۔ بلکہ امام شافعیؒ و احمد رحمہما اللہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ کیونکہ ان چیزوں کا کھانا اس کے لئے جائز کہا گیا ہے یعنی ایسا کرنے کی اسے رخصت دی گئی تھی کیونکہ وہ چیزیں اب تک اپنی جگہ پر حرام باقی ہیں۔ پس اس شخص نے استعمال نہ کر کے عزیمت اور بڑائی کو اختیار کیا ہے یعنی جو کام زیادہ بہتر تھا اسی کو اختیار کیا ہے لہذا وہ گنہگار نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس اضطرار اور انتہائی ناچاری کی حالت کو نص صریح سے ہی مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّوا بِهِ** یعنی انتہائی مجبوری کی حالت کے سوا حرام کر دیا ہے۔ اور استثناء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ کرنے کے بعد جو باقی رہ گیا اسی کا حکم باقی رہ گیا لہذا مجبوری کی حالت میں حرام کرنے والا حکم باقی نہیں رہا۔ اس لئے اس حالت کو مباح کہ جائے گا اور رخصت نہیں کہا جائے گا۔ لیکن اگر وہ سے مرعوب نہ ہو کر اس کے خداف کر کے ہلاک ہو جائے کی صورت میں اسی صورت میں وہ گنہگار ہوگا جب کہ اس حالت میں اگر وہ کے مطابق کرنا اس کے لئے مباح ہو جانے کا اسے علم ہو چکا ہو۔ کیونکہ حرمت ختم ہو جانا معلوم نہیں ہوتا ہے اس لئے نجانے میں اسے معذور سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ ابتداء اسلام میں یاد ار الحرب میں رہنے کی وجہ سے، صل احکام شریعت معلوم نہ ہونے کی بناء پر اس کے خداف بھی صحابہؓ نے کچھ کام کئے اور نہیں معذور سمجھا گیا۔ قال وان اکوہ الحج قد روئى نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اللہ تعالیٰ کی شان میں کفریہ کلمات ادا کرنے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے یا برا بھلا کہنے پر مارنے یا قید خانہ میں ڈالنے یا بیڑوں میں بیڑیاں ڈالنے کی دھمکی کے ساتھ مجبور کیا گیا تو اسے پوری مجبوری تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اسے ایک بات کے ساتھ مجبور کیا گیا ہو جس سے اس کی جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے۔ کیونکہ جب شراب پینے یا حرام چیزوں کے کھانے کے لئے قید خانہ میں ڈال دینے یا رپیت کی دھمکی کو اگر وہ تسلیم نہیں کیا گیا ہے تو کفر جو ان باتوں سے زیادہ بڑا ہے اس میں بدرجہ اولیٰ پوری دھمکی نہیں سمجھی جائیگی۔

توضیح۔ اگر کسی کو مردہ کھانے یا شراب پینے یا اللہ جل شانہ کی شان میں کفریہ کلمات کہنے یا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے کی دھمکی دی جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔

اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال فاذا حاف على ذلك وسعه ان يظهر ما امره به ويورى فان اظهر ذلك وقلبه مطمئن بالايمان فلا اثم عليه، لحديث عمار بن ياسر حين ابتلى به وقد قال له السبي عليه السلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان، فقال عليه السلام فان عادوا فعد، وفيه نزل قوله تعالى ﴿الا من اكراه وقلبه مطمئن بالايمان﴾ الآية، ولان بهذا الاظهار لا يهوت الايمان حقيقة لقيام التصديق وفي الامتناع قوت النفس حقيقة فيسعه الميل اليه

ترجمہ۔ اگر کفار کی دھمکی اتنی زائد ہو جائے کہ مسلمان کو اتنا خوف دل میں بیٹھ جائے کہ یہ لوگ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ کر لینگے، یعنی جان مار ڈالینگے یا کوئی عضو بیکار کر دینگے تو اس شخص کو یہ جائز ہوگا کہ وہ جو کچھ کہتے ہوں وہ کہہ دے مگر اس میں تو یہ سے کام لے۔ یعنی ایسے الفاظ کہے جن سے بظاہر وہی سمجھا جائے جو وہ کہتے ہوں مگر مراد کچھ اور ہو۔ چنانچہ اگر ایسا ہی کہہ دیا حالانکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو تو اس کہنے پر وہ گنہگار نہ ہوگا۔ جس کی دلیل حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ وہ ایسی ہی حالت میں مبتلا ہو گئے تھے اور کچھ کہہ کر اپنی جان بچا لی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ اس وقت تم نے اپنا دل کیسے پایا تھا یعنی تمہاری دلی کیفیت کیا تھی۔ تو جواب دیا کہ میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ اب پھر ایسا ہی کریں تو تم بھی ویسا ہی کہہ دو۔ اسی واقعہ کے بارے میں یہ فرمان باری تعالیٰ نازل

ہوا۔

الامس اُکڑہ و قلنہ مطمئن بالایمان۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا ظاہر کرنے سے حقیقت میں ایمان ختم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دل میں ایمان کی تصدیق باقی رہتی ہے۔ اور انکار کرنے سے واقعہ جان جاتی ہے۔ اسی لئے اسے اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ ذرا سازبان سے ظاہر کر دے۔ (ف مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت عمر بن یاسر رضی اللہ عنہ حضرت ہلال و خباب بن الارت کے ساتھ مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ کی طرف بھاگے۔ اس سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر چکے تھے اس لئے کفار نے ان دوگوں کو پکڑ کر ان پر بڑی سختی شروع کر دی۔ اور دردناک عذاب میں مبتلا کر دیا اس امید پر کہ ایسا کرنے سے یہ دین سلام سے پھر جائینگے۔ اس طرح عذاب دیا کہ حضرت بدل کو طرح طرح کے عذاب میں مبتلا کیا۔ اور خباب کو کانٹوں میں گھسیٹا۔ یہاں تک کہ ان کا بدن بالکل زخمی ہو گیا۔ پھر بیہوش ہو گئے۔ سخر مجبور ہو کر ان لوگوں نے ان سے کہا کہ تم لوگ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو برا کہو اور ہمارے بتوں کی تعریف کرو تو ہم تم کو چھوڑ دیں گے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے ایسا ہی ظاہر کیا۔ تب انہوں نے ان کو چھوڑ دیا۔ جب یہ عمر رضی اللہ عنہ وہاں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پہنچے تو بہت اُدس تھے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا اے عمار! کیا بات ہے۔ انہوں نے کہا یا رسول اللہ انہوں نے مجھے اس وقت تک نہیں چھوڑا یہاں تک کہ میں نے آپ کی بُرائی اور ان کے بتوں کی تعریف کی۔ تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت تم نے اپنی دل کی کیفیت کیسی پائی تھی۔ عرض کیا میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ایسا ہی دوبارہ بھی کہنا پڑے تو دوبارہ بھی کہہ دیتا۔ یعنی زبان سے ظاہر کر دو مگر دل کو مطمئن رکھو۔ اسی موقع میں یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بندہ مترجم نے اس مسئلہ کو اپنی تفسیر میں بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ کفریہ کلمات کے اظہار کا جائز ہونا مسموم ہوتا ہے لیکن حرام چیزیں مثلاً شراب پینے کے واجب ہونے کا واجب ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں ہوتا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قصہ کی حدیث کو حاکم نے روایت کیا ہے۔ اور شیخ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ بشرطیکہ محمد بن عمر نے اپنے باپ سے سنا بھی ہو۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر بیٹے نے اپنے باپ سے نہیں سنا ہے تب بھی یہ مرسل صحیح ہے۔

توضیح۔ اگر کفریہ کلمات کہنے پر ایسی دھمکی ہو اور یقین آجائے کہ بات نہ ماننے سے جان چلی جائیگی یا عضو بیکار ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل حکم۔ دلائل

قال فان صبر حتى قُتل ولم يطهر الكفر كان ماجوراً، لان حياً صر على ذلك حتى صلب وسماء رسول الله عليه السلام سيد الشهداء، وقال في مثله هو رفيقي في الجنة، ولان الحرمة باقية والامتناع لاعوار الدين عريضة بحلاف ما تقدم للاستثناء

ترجمہ۔ اور اگر مجبور مسلمان نے کفار کے ظلم پر صبر کیا (اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے) یہاں تک کہ اسے قتل کر دیا گیا تو اسے ثواب حاصل ہو گا۔ کیونکہ غضیب رضی اللہ عنہ نے بھی سی طرح ظلم پر صبر کیا اور باخرا نہیں سولی دے دی گئی۔ اسی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام سید الشہداء رکھا۔ اور ایسے شخص کے حق میں فرمایا کہ وہ جنت میں میرا رفیق (ہم نشین) ہو گا۔ اور اس عقیدے سے بھی کہ کفریہ کلمات زبان سے ادا کرنے کی حرمت تو اپنی جگہ باقی ہے۔ لیکن اعزاز دین کے خیال سے اس کا زبان پر لانے سے انکار کرنا بڑے ہی عزم و ہمت و جواں مردی کا کام ہے۔ اس کے برخلاف پہلے مسئلہ میں یعنی شراب اور خنزیر کے استعمال کی صورت میں وہاں نص صریح کی بناء پر استثناء کی وجہ سے اس کی حرمت اہانت سے بدل گئی تھی۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہ سے روایت کے نقل میں غائب ہو رہا ہے۔ کیونکہ حضرت حبیبؓ پر نہ اگر اہود نہ سولی

جابر کی طرف ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دینے پر مجبور کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ اس کے برخلاف اگر ہمبستری ہو جانے کے بعد اگر اسے مجبور کیا گیا ہو تو اس جابر پر مہر کا ضمان لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ اسی ہمبستری کی وجہ سے خواہ ایک ہی بار ہوئی ہو اس شوہر پر مہر لازم ہو چکا ہے۔ اس طلاق کی وجہ سے مہر لازم نہیں آتا ہے۔ اسی سے وہ جابر یہ مکرہ اس مہر کا ضمان نہ ہو گا۔

توضیح:- اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اپنے غلام کو آزاد کروانے پر مجبور کر دیا گیا اس لئے اس نے ویسا ہی کر دیا خواہ بیوی جسے طلاق دی گئی مدخلہ ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو اكره على التوكيل بالطلاق والعناق ففعل التوكيل حاز استحسانا، لان الاكراه مؤثر في فساد العقد، والوكالة لا تبطل بالشروط الفاسدة، ويرجع على المكره استحسانا، لان مقصود المكره روال ملكه ادا باشر التوكيل والنذر لا يعمل فيه الاكراه لانه لا يحتمل الفسخ، ولا رجوع على المكره بما لزمه لانه لا مطالب له في الدنيا فلا يطالب به فيها، وكذا اليمين والظهار لا يعمل فيهما الاكراه لعدم احتماليهما الفسخ، وكذا الرجعة والايلاء والنفى فيه باللسان لانها تصح مع الهزل، والخلع من جاسه طلاق او يمين لا يعمل فيه الاكراه فلو كان هو مكرها على الخلع دونها لزمها البذل لرصاها بالانزاع قال وان اكرهه عني الرناء وجب عليه الحد عند ابي حنيفة الا ان يكرهه السلطان وقال ابو يوسف ومحمد لا يلزمه الحد، وقد ذكره في الحدود

ترجمہ:- اور اگر کسی شخص نے کسی شخص کی اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے اپنے غلام کو آزاد کرنے کے لئے کسی معین شخص کو وکیل بنانے پر مجبور کیا اور اس مجبور نے اس شخص کو وکیل بنا دیا۔ پھر اس وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی یا اس کے غلام کو آزاد کر دیا تو قیاس کے مطابق ان دونوں میں سے کوئی بات واقع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا قول ہے۔ غ۔ لیکن استحسانا جائز ہو گا۔ کیونکہ جبر کرنے سے کوئی بھی معصوم صحیح نہیں بلکہ فاسد ہو جاتا ہے۔ ہذا اس جگہ بھی اس دباؤ کی وجہ سے وکیل بنانے کا معاصمہ فاسد ہونا چاہئے حالانکہ وکالت فاسد شرطوں کے ہونے سے فاسد نہیں ہوتی ہے۔

ویرجعه على المكره الخ اور ایسے مجبور پر جو کچھ بھی تاوان لازم آئے گا وہ اسے اپنے اوپر جبر کرنے والے سے استحسانا واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس جبر کرنے والے کی غرض یہ ہے کہ اس مجبور مالک کی ملکیت اس کے پاس باقی نہ رہے بلکہ جسے وکیل بنایا ہے وہ اس ملکیت کو ختم کر دے۔ لیکن نذر اکراه کے ساتھ کبھی صحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جگہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی پر دباؤ ڈالنے کی وجہ سے اس کام کے کرنے کی رضامندی ختم ہو جاتی ہے۔ اور رضاء مندی پائی نہ جانے کی وجہ سے وہ کام میں براہِ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور اس کام کے لازم نہ ہونے کی وجہ سے اسے صحیح کر دینا صحیح ہو جاتا ہے۔ اسی سے مجبور شخص کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ بعد میں اسے منسوخ کر دے۔ الحاصل ہر وہ کام جس کے فسخ ہونے کا احتمال نہ ہو اس میں دباؤ اثر پیدا نہ ہو گا۔ ای بناء پر دباؤ کے باوجود نذر صحیح ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اس مجبور پر جو کچھ بھی تاوان لازم آئے گا اسے اس دباؤ سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ دنیا میں اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ اس جابر سے دنیا میں کوئی مطالبہ نہ ہو گا۔ یہی حکم قسم و رنہ کا بھی ہے۔ یعنی ان میں بھی دباؤ موثر نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں نالذہ ہونے کے بعد فسخ کے قابل نہیں ہوتی ہیں۔ یہی حکم طلاق سے رجوع اور ایلاء کرنے کا بھی ہے۔ اسی طرح یداء (ہمبستری نہ کرنے پر قسم لھانے کی حالت) میں صرف زبان سے ہمبستری کرنے کا اظہار کرنے سے تاوان فتنکے عملاً نہ ہو رجعت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور ان میں کراہ موثر نہیں ہے کیونکہ طلاق وغیرہ تو مذاق اور ہزل سے بھی صحیح ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح شوہر کی جانب سے خلع کو قبول کرنے کا مطلب طلاق یہ قسم ہے

کہ اس میں بھی اکراہ موثر نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اگر کسی مرد کو خلع دینے پر مجبور کیا جائے اس کی بیوی کو نہیں تو عورت کے ذمہ خلع کا معوضہ لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عورت نے اپنی رضامندی سے اسے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

قال وان اکراهه الخ قد ورئى نے کہا ہے کہ اگر کسی مرد کو زنا کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس زانی پر حد واجب ہوگی کیونکہ مرد کی طرف سے ذاتی خواہش کے بغیر زنا ممکن نہیں ہے۔ البتہ عورت کی مجبوری کی بناء پر بالجبر زنا ممکن ہے (مگر اس صورت میں جب کہ حاکم وقت کی طرف سے اکراہ ہو۔ لیکن امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ کو ہم نے کتاب الحدود میں بیان کر دیا ہے

توضیح:- اگر کسی نے زید کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے کے لئے بکر کو وکیل بنا دے۔ مجبور اس نے وکیل بتا دیا۔ پھر وکیل نے اسے طلاق دیدی یا غلام کو آزاد کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اکره على الردة لم تبين امراته منه لان الردة تتعلق بالاعتقاد الا ترى انه لو كان قلبه مطمئنا بالايمان لا يكفر، وفي اعتقاده الكفر شك، فلا يثبت البيونة بالشك، فان قالت المرأة قد بنت منك وقال هو قد اظهرت ذلك وقلبي مطمئن بالايمان، فالقول قوله استحسانا، لان اللفظ غير موضوع للفرقة وهي تبدل الاعتقاد، ومع الاكراه لا يدل على التبدل، فكان القول قوله بخلاف الاكراه على الاسلام حيث يصير به مسدما لانه لما احتمل واحتمل رجحنا الاسلام في الحالين، لانه يعلو ولا يُعلى، وهذا بيان الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى اذا لم يعتقد فليس بمسلم، ولو اكراه على الاسلام حتى حكم باسلامه ثم رجع لم يقتل، لتمكن الشبهة وهي دائرة للقتل، ولو قال الذي اكراه على اجراء كلمة الكفر اخبرت عن امر ماض ولم اكن فعلت بانته منه حكما لا ديانة لانه اقر انه طائع باتيان مالم يُكره عليه، وحكم هذا الطائع ما ذكرناه. ولو قال اردت ما طلب مسى وقد خطر ببالي الخبر عما مضى بانت ديانة وقضاء لانه اقر انه مبتدئ بالكفر هازل، حيث علم لنفسه مخلصا غيره، وعلى هذا اذا اكراه على الصلاة للصليب وسب محمد النبي عليه السلام ففعل وقال بويت به الصلاة لله تعالى ومحمدا آخر غير النبي عليه السلام بانت منه قضاء لا ديانة، ولو صلى للصليب وسب محمدا النبي عليه السلام وقد خطر بباله الصلاة لله تعالى وسب غير النبي عليه السلام بانت منه ديانة وقضاء لما مر، وقد قررناه ريادة على هذا في كفاية المستهي، والله اعلم.

ترجمہ:- قد ورئى نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا تو اس اکراہ سے اس کی بیوی اس سے عیحدہ نہ ہوگی۔ کیونکہ مرتد ہونے کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس کی دلی کیفیت صحیح ہو تو وہ کافر نہیں ہوتا ہے۔ اور موجودہ صورت میں اس کے کفر یہ اعتقاد کرنے میں شک ہو رہا ہے۔ ہذا شک کی بناء پر اس کی بیوی عیحدہ نہیں ہو سکتی ہے۔

فان قالت الخ اب اگر اس کی بیوی یہ کہے کہ میں تو تم سے عیحدہ ہو چکی ہوں یعنی مجھے طلاق بائن ہو چکی ہے کیونکہ ان اخطا کے کہنے کے ساتھ تمہارا اعتقاد بھی وہی تھا جو تم نے اپنے منہ سے نکالا تھا۔ ہذا تم تو حقیقت میں مرتد ہو گئے ہو اور میں تم سے جدا ہو چکی ہوں۔ اور شوہر نے کہا کہ میں نے تو صرف زبان سے کہا تھا وہ میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو احتسابا اسی شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ جو شخص نے کہا ہے وہ جدائیگی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ جدائیگی تو حقیقتہ اعتقاد بدل جانے سے ہی ہوتی ہے۔ اور اکراہ اور دہو کی حالت میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اعتقاد ہی بدل گیا ہے۔ اسی لئے شوہر کی بات قبول کی جائے گی اس کے برخلاف اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے قبول کر لیا تو وہ اس سے مسلمان ہو جائے گا

حالت میں اجازت ہو جاتی ہے۔ اور یہاں بھی وہی مجبوری ہو گئی ہے۔ اس لئے اس کے لئے ایسا کرنا مباح ہو جائے گا۔ پھر ماں کے مالک کو یہ حق ہو گا کہ اپنے اس ماں کا تادان مجبور کرنے والے سے وصول کر لے کیونکہ جسے مجبور کیا گیا ہے وہ تو ایک آدمی کے حکم میں ہو گیا ہے کہ اس سے جیسے چاہا کام نکال لینا۔ اور یہاں بھی ایسی ہی صورت ہے کہ اس میں وہ شخص آدمی بن سکتا ہے۔ اور مال کو ضائع کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ یعنی مجبور کرنے والے نے مجبور کے ذریعہ دوسرے شخص کا مال ضائع کر دیا۔ اس لئے وہ مالک اس مجبور کرنے والے سے تادان وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح سے وہ اس مجبور شخص سے بھی لے سکتا ہے۔

وان اکوہ بقتل الح اور اگر کسی کو سب پر مجبور کیا گیا کہ تم اس فلاں شخص کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا تو سے ایسا کرنے کی اجازت بالکل نہ ہوگی۔ بلکہ اسے چاہئے کہ وہ صبر کرے یہاں تک کہ خود قتل کر دیا جائے اور اگر اس کہنے پر اس نے قتل کر دیا تو گنہگار ہو گا۔ کیونکہ کسی مسلمان کو کسی ضرورت پر بھی قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے جان کے چھ جانے یا عضو کے ضائع ہو جانے کے خوف سے بھی ایسا کرنا مباح نہ ہو گا۔

والفصل ص الح ورمقتول کا قصاص اس شخص سے کیا جائے گا جس نے قاتل کو قتل پر مجبور کیا تھا بشرطیکہ یہ قتل قصداً کیا گیا ہو۔ مصنف ہد یہ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا ہے۔ اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ اس کا قصاص لازم نہ ہو گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا فعل اسی قاتل (مجبور) سے سوا ہے۔ اور شریعت نے بھی اس کا حکم اسی پر باقی رکھا ہے۔ حکم سے مراد گناہ ہے۔ یعنی اس قتل کی بناء پر اسی قاتل کو گنہگار بتایا گیا ہے۔ ہذا اس کا قصاص بھی اسی پر لازم ہو گا۔ بخلاف اس اگر وہ کسی کا مال ضائع کرنے پر کیا گیا ہو۔ کیونکہ اس کا حکم یعنی گناہ اس سے معاف کر دیا گیا ہے۔ ہذا ایسے مجبور کے فعل کو اس کی طرف نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور امام تہذیبی جو چارہ مجبور دونوں کی طرف قصاص کو لازم کرتے ہیں انکی دلیل میں مجبور کی طرف قصاص کو منسوب کرنے کی بھی یہی دلیل بیان کرتے ہیں جو ابھی یہاں بیان کی گئی۔ اور جابر کی طرف قصاص کو بھی اس دلیل سے لازم کرتے ہیں۔ کیونکہ قتل کرنے پر آمادہ کرنے والا تو یہی شخص ہے۔ امام شافعی کے نزدیک آمادہ کرنے یا برا بیچنے کرنے کے سبب ہی کو اس کام کے کر گذرنے کے حکم دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قصاص کے گواہوں میں ہوتا ہے۔

(جیسا کہ اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس شخص نے فلاں شخص کو عداً قتل کر کے دریا میں ڈال دیا ہے۔ اور اس کی گواہی کی بناء پر اس شخص کو قصاص قتل کر دیا گیا۔ بعد میں وہ شخص جس کے بارے میں قتل کئے جانے کی گواہی دی گئی تھی صحیح و سالم نکل آیا تو اب اس مقتول کے عوض ان دونوں گواہوں کو قصاص قتل کر دینے کا امام شافعی کے نزدیک حکم دیا جائے گا۔ اور امام یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ایک اعتبار سے اس قتل کی نسبت ہی شخص کی طرف ہوتی ہے جس نے قتل کیا ہے۔ چرچہ مجبور کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے گنہگار کہا جاتا ہے۔ اور ایک اعتبار سے اس قتل کی نسبت اسی جابر کی طرف کی جاتی ہے کہ حقیقت میں اس شخص کے قتل کا باعث یہی جابر ہوا ہے۔ اس بناء پر دونوں (جابر اور مجبور) اس کے بارے میں سبب بننے میں شریک ہیں۔ اور تہذیبی درستیہ پیدا ہو جانے سے قصاص کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ اور امام محمد و امام ابو حنیفہ رحمہما کی دلیل یہ ہے کہ ہذا ہر مجبور شخص اپنی فطری طبیعت سے تقاضا کے مطابق اس بات پر مجبور کیا گیا ہے کہ اپنی جان یا عضو کو ضائع ہونے سے بچے۔ اس طرح سے کہ دوسرے کو قتل کر ڈالے۔ اس طرح وہ اس جابر کا ایسی چیز میں آ کر بن گیا جس میں بن سکتا تھا یعنی قتل کر ڈالنا۔ اس طرح سے کہ قتل کا اسے ذمہ دار بنادے۔ لیکن اپنے دین میں گناہ کرنے پر اس کا آمادہ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ قتل کرنے میں وہ اپنی جان یا عضو کا یہ فعل فعل کی حیثیت سے مجبور کرنے والے کی طرف منسوب ہوا۔ لیکن گناہ کرنے کے اعتبار سے صرف اس مجبور اور گناہ

کرنے والے سے ہی متعلق رہا۔ جیسے کہ زید نے خالد کو اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا تو اس وقت میں یہ کہا جاتا ہے کہ مال کو ضائع کرنا مجبور کرنے والے ہی کے ذمہ ہے۔ اسی لئے زید ہی ضامن ہوگا۔ لیکن غلام کی ولاء خالد کے لئے ہوگی۔ اور جیسے کہ کسی مجوسی کو خالد کی بکری ذبح کرنے پر مجبور کرنے میں کہا جاتا ہے کہ اس کے ضائع کرنے کا فعل تو زید ہی کی طرف منسوب ہوگا۔ لیکن ذبح کرنا منسوب نہ ہوا۔ اسی بناء پر اس بکری کو کھانا حلال نہ ہوگا۔ یہی صورت یہاں بھی ہے۔

توضیح۔ اگر کسی کو کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر اس طرح مجبور کیا جائے کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان جانے یا عضو ضائع ہونے کا زبردست خوف ہو اور اگر کسی کو کسی کے قتل پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کرنے کی صورت میں اسے ہی قتل کر دیا جائے گا۔ اس قتل کا قصاص کس سے لیا جائے گا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان اكره على طلاق امراته او عتق عده ففعل وقع ما اكره عليه عندما خلافاً لشافعي وقد مر في الطلاق. قال ويرجع على الذی اكرهه بقيمة العبد لانه صلح آله له فيه من حيث الاتلاف فانصاف اليه فله ان يصممه موسراً كان او معسراً، ولا سعاية على العبد، لان السعاية اما تجب للتحريح الى الحرية او لتعيق حق الغير ولم يوحّد واحد منهما، ولا يرجع المكروه على العبد بالصمان لانه مؤاخذ بالتلافه. قال ويرجع بنصف مهر المرأة ان كان قبل الدخول وان لم يكن في العقد مسمى يرجع على المكروه بما لزمه من المتعة، لان ما عليه كان على شرف السقوط بان جاءت الفرقة من قبلها، واما يتأكد بالطلاق فكان اتلافاً للمال من هذا الوجه، فيصاف الى المكروه من حيث انه اتلاف بخلاف ما اذا دخل بها لان المهر قد تقرر بالدخول لا بالطلاق

ترجمہ۔ تدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے غلام کو آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا اور ان سے ویسا ہی کر لیا تو جس کام کو اس نے کیا ہے وہ۔ زہم ہو جائے گا۔ یہ ہم احناف کا مذہب ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کام نہیں ہوگا۔ جیسا کہ کتاب الطلاق میں یہ مسئلہ تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔

قال ويرجع الح اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا ہے وہ اس غلام کی قیمت اس مجبور کرنے والے سے وصول کرے گا (بذریعہ حاکم) کیونکہ غلام کو ضائع کرنے یا آزاد کرنے کے بارے میں جبر کے حق میں وہ مجبور شخص آکر ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس کے ضائع کرنے کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوگی اس لئے اس مجبور کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے جبر سے اس غلام کا تادان وصول کر لے۔ خواہ وہ جابر مالدار ہو یا غریب ہو۔ نیز اس غلام کو اس کی داہنگی کے سلسلہ میں محنت کر کے رقم جمع کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ ایسی تکلیف تو اس پر لازم ہوتی ہے جبکہ وہ غلام اپنے آقا کی غلامی سے نکل کر کسی طرح آزادی کی سانس لے یا اس صورت میں تکلیف دی جاتی ہے جب کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو گیا ہو۔ حالانکہ موجودہ صورت میں ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔ پھر وہ جابر اور مکرہ اس غلام سے بھی اس تادان کا عوض وصول نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہی جابر تو اس بربادی کا ذمہ دار بناتا ہے۔

قال ويرجع بنصف الخ قدورئی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں اگر یہ طلاق س کی بہمستری سے پہلے ہو گئی ہو تو اس کا مہر جو مقرر شدہ ہو اس کا نصف اس جبر سے شوہر وصول کرے گا۔ اور اگر اس کا مہر مقرر کیا ہوا نہ ہو تو جو کچھ اس پر متعہ لازم آئے گا شوہر اس جابر سے وصول کر لے گا۔ کیونکہ بہمستری سے پہلے جو مہر اس پر لازم تھا اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ وہ ساقط ہو جائے مشر اگر اس عورت کی کسی حرکت سے جدائی لازم آجائے تو اس شوہر پر کچھ بھی لازم نہ ہوتا یعنی سب ختم ہو جاتا۔ اور ب اس طلاق دینے کی وجہ یہ اس کے ذمہ لیا اس بناء پر جو کچھ اس وقت مال کی بربادی ہوتی اس کی نسبت اسی

دی گئی اور نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو سید الشہداء کا لقب دیا۔ بلکہ ان کا قصہ تو یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند آدمیوں کا لشکر کفار کی جاسوسی کرنے کے لئے بھیجا اور ان کا سردار حضرت عاصم رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا۔ چنانچہ وہ لوگ روانہ ہوئے۔ یہاں تک کہ وہ جب مقام عسفان اور مکہ کے درمیان میں تھے کہ قبیلہ ہذیل کے ایک خاندان بنوریان کو ان کی خبر لگ گئی اور وہ تقریباً سو مردوں کے ساتھ مسلح ہو کر ان کے پیچھے چلے۔ یہاں تک کہ وہ جب ایک مقام پر پہنچے تو وہاں کھجوروں کی کچھ گھٹلیاں پائیں انہیں دیکھ کر وہ کہنے لگے کہ یہ تو مدینہ کی کھجوروں کی گھٹلیاں ہیں اور اب ہم ان کے قریب پہنچ چکے ہیں۔ اور وہ ان کو ڈھونڈتے ہی رہے۔ بالآخر ان کو پالیا۔ تو سردار عاصم اپنے لوگوں کو لے کر ایک ٹیلے کے اوپر چڑھ گئے اور دشمنوں نے ان سب کو گھیر لیا پھر کہا کہ ہم سے معاہدہ کر لو یہ کہتے ہوئے ہم وعدہ کرتے ہیں کہ اگر تم آسانی سے اتر کر ہماری پناہ میں آگئے تو تم کو کچھ نہیں کہیں گے۔

لیکن سردار عاصم نے اس سے انکار کیا کہ ہم کسی مشرک کی پناہ میں جائیں۔ اس کے بعد دشمنوں نے تیروں سے ان پر بو چھڑ کر دی باآخر حضرت عاصم سات آدمیوں کے ساتھ شہید ہو گئے اور صرف تین آدمی حضرات ضعیب وزید بن ابدشہ اور ایک اور آدمی باقی رہ گئے۔ پھر مشرکوں نے ان سے بھی اسی طرح کا وعدہ کیا تو یہ اتر پڑے۔ جیسے ہی ان کو موقع ملا ان کی کنوؤں کے تار (رو) اتار کر ان سے ان مسلمانوں کے ہاتھ باندھ دیئے۔ یہ دیکھ کر اس تیسرے مسلمان نے کہا کہ واللہ یہ تو پہلی عذاری ہے اور ان کے ساتھ چھنے سے صاف انکار کر دیا تب انہوں نے ان کو دھمکیاں اور گھسیٹا۔ آخر کار ان کو وہیں پر قتل کر دیا۔ پھر وہ ان دو مسلمانوں یعنی ضعیب اور زید رضی اللہ عنہما کو لے کر مکہ مکرمہ پہنچے تو ان میں سے حضرت ضعیب رضی اللہ عنہ کو بنو الحارث بن عامر بن نوفل نے خرید لیا۔ کیونکہ ضعیب نے جنگ یدر میں حادث بن عامر کو قتل کر دیا تھا۔ اس کے بعد یہ ضعیب ان کے پاس قیدی بن رہے۔ یہاں تک کہ ان لوگوں نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے حادث کی ایک بیٹی سے ناف کے نیچے کے بال صاف کرنے کے لئے استرہ مانگا۔ اس نے دیدیا۔ وہ کہتی ہیں میرا ایک چھوٹا بچہ تھا جس سے میں اس وقت غافل ہو گئی تھی۔ وہ کھیلتا اور گھسٹتا ہوا ضعیب کے پاس چڑ آیا جسے انہوں نے اپنی ران پر اٹھالیا تھا۔ جب بچہ کو اس کی ماں نے اس حالت میں دیکھا تو وہ بہت پریشان ہو گئی (کہ دشمن کے ہاتھ میں استرہ ہے اور اس کی گود میں بچہ بیٹھا ہوا ہے)۔ ماں کی اس کیفیت کو انہوں نے پہچان لیا۔ بعد میں واقعہ کو بیان کرتے ہوئے ماں نے کہا کہ ضعیب نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تم اس بات سے ڈرتی ہو کہ میں اس بچہ کو ذبح کر ڈالوں گا۔

لیکن میں تو افسانہ ایسا نہیں کروں گا۔ بعد میں وہی عورت کہا کرتی تھی کہ واللہ میں نے ضعیب سے بہتر کسی قیدی کو نہیں پایا۔ میں نے ایک دن ان کو دیکھا تھا کہ وہ انگور کے خوشہ سے کھا رہے تھے۔ حالانکہ وہ ایسا موسم تھا کہ اس وقت مکہ میں چھوڑے کا نام تک نہ تھا۔ اور یہ ضعیب لوہے میں جکڑے ہوئے تھے۔ اس نے ان کا بے وقت عمدہ پھل کھانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہو سکتی تھی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے پاس خاص طریقہ سے رزق بھیجا گیا تھا۔ اس کے بعد وہ کفار ان کو حرم مکہ سے باہر لے گئے تاکہ ان کو قتل کر دیں۔ تب ضعیب رضی اللہ عنہ نے ان سے یہ فرمایا کہ تم مجھے دو رکعت نماز پڑھ لینے کی مہلت دو۔ انہوں نے مہلت دی۔ اور ضعیب رضی اللہ عنہ نے نماز سے فارغ ہو کر ان لوگوں کے پاس گئے اور فرمایا کہ اگر مجھے اس بات کا خیال نہ ہو تاکہ تم لوگ میرے بارے میں یہ خیال کرو گے کہ شاید میں موت سے گھبرا رہا ہوں (اور وقت ٹال رہا ہوں) تو میں اس سے بھی زیادہ اور دیر تک پڑھتا۔ اس طرح مقتول کا اپنے قتل سے پہلے دو رکعت نفل پڑھ لینے کی سنت ان ضعیب کی ہی ایجاد ہے۔ پھر ضعیب نے یہ دعا مانگی کہ اکی ان کفار کو ایک ایک شہر کر کے قتل کر دے۔ اور ایک کو بھی نہ چھوڑ۔ پھر انہوں نے یہ دو اشعار پڑھے۔

ولست اُبالی حین اُقتلُ مُسلماً علی ای شق کان اللہ مصرعی۔ یعنی جب میں مسلمان ہونے کی حالت میں قتل کیا

جاربہا ہوں۔ تو مجھے اس بات کی کوئی فکر اور غم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں کس کروٹ گروں۔ و ذالک فی ذات الالہ و ان یشاہدک علی اوصال شلو معزع۔ اور یہ سب اللہ تعالیٰ کی شان میں ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو ان متفرق اعضاء میں نمود اور برکت دیدے۔ پھر حضرت ضعیب کو عقبہ بن الحارث نے کھڑے ہو کر قتل کر دیا۔ ادھر قریش نے اپنے کچھ لوگ حضرت عاصم بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس جن کو وہ لوگ پہلے ہی پہاڑی پر قتل کر چکے تھے بھیجے تاکہ کے بدن میں سے کچھ کاٹ کر لے آئیں تاکہ وہ پیچھے نہ جائیں۔ کیونکہ عاصم رضی اللہ عنہ نے بھی جنگ بدر میں ان کفار کے ایک بڑے سردار کو قتل کر دیا تھا۔ لیکن اللہ عزوجل نے شہد کی مکھوں کا ایک زبردست جھٹہ ابر کے کھڑے کی طرح عاصم رضی اللہ عنہ کی لاش پر بھجوا دیا۔ جس کے ڈر سے ایک شخص بھی ان کے قریب نہیں جاسکتا تھا۔ اور ان کو اپنے مقصد میں کامیابی نہ ہوئی۔ رواہ البخاری ان روایات میں حضرت ضعیب رضی اللہ عنہ کو سولی دینے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ البتہ کتاب المغازی میں محمد بن اسحق نے ان کو قتل کرنے اور سولی دینے دونوں باتوں کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر بھی سید الشہداء کہنا ثابت نہیں ہے۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احد میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو سید الشہداء فرمایا ہے۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک حمزہ سید الشہداء ہیں۔ اور طبرانی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے کہ قیامت کے دن تمام شہیدوں سے افضل حمزہ بن عبدالمطلب ہیں معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت ضعیب رضی اللہ عنہ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق جنتی ہوں گے۔ لیکن ان کے حق میں یہ جملہ ثابت نہیں ہوا ہے۔ بلکہ کچھ دوسرے صحابہ کے بارے میں ثابت ہے

توضیح:- اگر مجبور مسلمان نے کفار کے ظلم پر صبر کیا اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے

یہاں تک کہ ان کو قتل کر دیا گیا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلیل۔ سید الشہداء کا مصداق

قال وان اکره علی اتلاف مال مسلم بامر یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه وسعه ان يفعل ذلك، لان مال الغير یستباح لضرورة کما فی حالة المخصصة وقد تحققت، ولصاحب المال ان یضمن المکره، لان المکره آله للمکره فیما یصلح آله له، والاتلاف من هذا القبیل، وان اکره بقتل علی قتل غیره لم یسعه ان یقدم علیه، ویصبر حتی یقتل فان قتله کان أثماً، لان قتل المسلم مما لا یستباح لضرورة ما، فکذا بهذه الضرورة، والقصاص علی المکره ان کان القتل عمداً، قال وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال زفر یجب علی المکره، وقال ابویوسف لا یجب علیهما، وقال الشافعی یجب علیهما لزفر ان الفعل من المکره حقیقة وحسناً وقرّر الشرع حکمه علیه وهو الاثم بخلاف الاکراه علی اتلاف مال الغير لانه سقط حکمه، وهو الاثم فاضیف الی غیره وبهذا یتمسک الشافعی فی جانب المکره، ویوجب علی المکره ایضاً لوجود التسبیب الی القتل مه والتسبیب فی هذا الحکم المباشرة عنده کما فی شهود القصاص، ولابی یوسف ان القتل بقی مقصوراً علی المکره من وجه نظر الی التامیم، واضیف الی المکره من وجه نظر الی الحمل فدخلت الشبهة فی کل جانب، ولهما انه محمول علی القتل بطبعه اثاراً لحياته فیصير آله للمکره فیما یصلح آله له وهو القتل بان یلقیه علیه ولا یصلح آله له فی الحناية علی دینه فبقی الفعل مقصوراً علیه فی حق الاثم کما نقول فی الاکراه علی الاعتناق، وفی اکراه المجوسی علی ذبح شاة الغير ینتقل الفعل الی المکره فی الاتلاف دون الذکاة حتی یحرم کذا هذا.

ترجمہ:- قدوری نے کہا ہے کہ۔ اگر کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر کسی کو اس طرح مجبور کیا گیا کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان کے چلے جانے یا عضو بدن کے ضائع ہو جانے کا زبردست خوف ہو۔ تو اسے اس کے کر لینے کی اجازت ہوگی۔ یعنی وہ اس مال کو ضائع کر دے۔ کیونکہ ضرورت اور مجبوری کے وقت دوسرے کا مال کھانا حلال کر دیا جاتا ہے جیسے کہ مختصر کی

کیونکہ اس وقت دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے کہ شاید وہ واقعہ دس سے ایمان لے آیا اسی طرح اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ دل سے مسلمان نہیں ہو اس لئے ہم نے ان دونوں احتمالات کے درمیان اس بات کو ترجیح دی کہ وہ اسلام لے آیا ہے۔ کیونکہ اسلام ہی غالب ہوتا ہے اور مغلوب نہیں ہوتا ہے۔ یہ تفصیل قاضی کے فیصلہ سے متعلق ہے یعنی قاضی اس کے مسلمان ہونے کا حکم دے گا اور عند اللہ ہونے میں اگر واقعہ اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو وہ مسلمان نہیں ہوگا۔

ولو اکوہ علی الاسلام الخ اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس کے مسلمان ہونے کا حکم بھی کر دیا گیا بعد میں وہ اسلام سے پھر گیا تو اسے مرتد ہو جانے کی بناء پر قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے مسلمان ہونے میں شبہ رہ گیا تھا۔ اور اسی شبہ کی وجہ سے قتل کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ ولو قال الذی الخ اور جس شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تھا یہ کہہ کہ میں نے اپنی ایک گزشتہ بات کی خبر دی تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا۔ یعنی شوہر نے اپنی بیوی کے جواب میں یہ کہا کہ میں نے دباؤ ڈالنے سے یہ کہا تھا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا تو اس کہنے سے میری مراد یہ تھی کہ گزشتہ زمانہ کی جھوٹی خبر دوں کہ کسی زمانہ میں کفر یہ کلمہ کہا تھا۔ حالانکہ یہ خبر جھوٹی تھی یعنی میں نے کفر یہ کلمہ ادا نہیں کیا تو قاضی اس کے بارے میں یہ حکم دے گا کہ اس کی بیوی اس سے عیحدہ اور بانسہ ہو گئی ہے۔ لیکن دیانتہ یعنی عند اللہ یہ حکم نہیں ہوگا۔ قاضی کے اس حکم کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ میں نے اپنی خوشی سے کسی کے جبر کے بغیر یہ جملہ کہا تھا۔ پس جب کہ کوئی شخص بھی ایسا کلمہ کسی جبر کے بغیر اپنی خوشی سے کہتا ہے اس کا یہی حکم ہوتا ہے۔ جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

ولو قال اردت الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ دباؤ ڈالنے والے نے مجھ سے جس بات کا ارادہ کیا تھا میں نے بھی اسی کا ارادہ کیا تھا لیکن میرے دل میں گزشتہ دنوں کی بات آگئی تھی۔ اس وجہ سے ہر جگہ میں اس کی بیوی کے جدا (بائندہ) ہو جانے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ اس نے خود اس بات کا اقرار کر لیا کہ ابتداء میں نے مذاق کے طور پر یعنی یونہی کفر یہ کلمہ کہا تھا۔ کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کا راستہ ڈھونڈ لیا تھا سوائے ابتداء کفر کے۔ یعنی یہ بکھر اس نے کفر یہ کلمہ کہنے کا اقرار کر لیا اور غوبات یہ کہ اگر اپنی نیت اس طرح کی ظاہر کرنا کہ میں نے پہلے سے جھوٹی خبر دینے کی نیت کی تھی۔ تب اس پر کفر کا الزام عائد نہ ہوتا۔ اس کے باوجود اس نے اسی بات کا ارادہ ظاہر کیا جو اس پر جبر کرنے والے کا ارادہ تھا لہذا عند اللہ بھی اس کی بیوی بانسہ ہو جائیگی۔ (ف) اور گروہ اس طرح کہتے کہتے وقت میرے دل میں کسی قسم کا خیال نہیں آیا تھا لیکن آئندہ زمانہ کے لئے میں نے یہ جملہ کہا تھا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کیا ہے۔ حالانکہ اس وقت بھی میرا دل بالکل مطمئن تھا یعنی میرے دل میں ایمان پختہ تھا۔ تو استحسان اس کی بیوی مطلقہ نہ ہوتی۔ (المسوط۔ الذخیرہ وغیرہ۔ ع۔)

وعلیٰ هذا اذا اکوہ الخ اسی طرح اگر صیب کے واسطے نماز پڑھنے پر یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنے پر مجبور کیا گیا پس اگر ایسا کر لینے کے بعد اس نے کہا کہ میں نے تو اللہ تعالیٰ ہی کے لئے نماز پڑھنے کی نیت کی تھی۔ اسی طرح برائی کرتے وقت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے محمد نامی کسی شخص کی نیت کی تھی تو قاضی کے فیصلہ میں تو اس کی بیوی علیحدہ ہو جائیگی لیکن عند اللہ نہیں ہوگی۔

ولو صلی الصلیب الخ اور اگر اس نے صیب ہی کے لئے نماز پڑھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کو برا کہا اور اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کے لئے نماز کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے انبیاء کی بدگوئی کا خیال آیا تو اس کی بیوی مذکورہ دلیل کی بناء پر قصاص اور دیانتہ ہر طرح سے بانسہ ہو جائے گی۔ اور کفایت استغنیٰ میں ہم نے اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ بحث کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف) خلاصہ فرق یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بُرائی کرنے پر مجبور کرنے میں تین صورتیں ہوتی ہیں ایک (۱) یہ کہ اس کے دل میں ایک نصرانی کا خیال آیا جس کا نام بھی محمد تھا۔ پس وہ کہتا ہے کہ میں نے کسی محمد نامی نصرانی کو بُرا کہا۔ اور (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس نصرانی کا خیال آیا پھر بھی اس نے اپنے مکرہ کے ارادہ کے مطابق اگرچہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو برا کہا اگرچہ وہ اس میں راضی نہ تھا (۳) تیسری صورت یہ کہ وہ کہتا ہے کہ میرے میں کچھ بھی خیال نہ تھا اور میں نے مجبور ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو برا کہا۔ اگرچہ میں اس پر راضی نہیں تھا۔ تو پہلی صورت میں وہ کافر نہ ہو گا کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا نہیں کہا ہے اور تیسری صورت میں بھی کافر نہ ہو گا کیونکہ اس نے انتہائی مجبوری کی حالت میں کہا۔ لاکہ اس کا دل ایمان سے مطمئن تھا اور دوسری صورت میں کافر ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کا راستہ پا کر بھی اس جبر کے ارادہ کے موافق کہہ دیا اور اس پر اس کا یہ مذاق بھی کہ میں اس پر راضی بھی نہیں تھا۔ لہذا اس صورت میں قضاء و دیانہ ہر طرح سے کفر کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح۔ اگر کسی نے ایک مسلمان کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا۔ اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا دعویٰ کر دیا۔ اگر کسی کافر کو اسام لانے پر مجبور کیا گیا اور اسے مسلمان مان لیا گیا ہے پھر وہ اسام سے پھر گیا۔ اگر کسی مسلمان کو صلیب کے واسطے نماز پڑھنے پر مجبور کیا گیا۔ مسئل کی تفصیل۔ تمام صورتوں کا حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

لازم ہونے کا اقرار کرے یا وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

باب الحجر للفساد

قال ابو حنیفۃ لا یحجر علی الحر العاقل البالغ السفیه وتصرفه فی ماله جائز وان کان مبذراً مفسداً یُتلف ماله فیما لا غرض له فیہ ولا مصلحۃ، وقال ابو یوسف ومحمد وهو قول الشافعی یحجر علی السفیه ویمنع من التصرف فی ماله، لانه مبذر ماله بصرفه لا علی الوجه الذی یقتضیه العقل فیحجر علیہ نظراً له اعتباراً بالصبی بل اولى لان الثابت فی حق الصبی احتمال التبذیر وفی حقه حقیقته، ولہذا منع عنہ المال، ثم هو لا یبید بدون الحجر لانه یتلف بلسانہ ما منع من یدہ، ولابی حنیفۃ انه خاطب عاقل فلا یحجر علیہ اعتباراً بالرشید وهذا لان فی سلب ولایتہ اھذار آدمیتہ، والحاقہ بالہائم وهو اشد صرراً من التبذیر فلا یتحمل الاعلی لدفع الادبی حتی لو کان فی الحجر دفع ضرر عام کالحجر علی المتطب الجاہل والمفتی الماحن والمکاری المفلس جار فیما یروی عنہ، اذ هو دفع ضرر الاعلی بالادنی، ولا یصح القیاس علی منع المال، لان الحجر ابلغ منہ فی العقوبۃ ولا علی الصبی لانه عاجز عن النظر لنفسہ وهذا قادر علیہ نظر لہ الشرع مرۃً باعطاء آلۃ القدرة والجری علی خلافہ لسوء اختیارہ، ومنع المال مفید لان غالب السفہ فی الہبات والتبرعات والصدقات وذلك یقف علی البدل.

ترجمہ۔ باب:- فساد کی وجہ سے مجبور کرنے کا بیان۔

قال ابو حنیفۃ الخ امام ابو حنیفۃ نے فرمایا ہے کہ ایک آزاد عاقل اور بالغ بے وقوف شخص کا اس کے اپنے مال میں تصرف جائز ہوتا ہے اس لئے اسے اس میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ اگرچہ وہ ایسا فضول خرچ ہو جو اپنا مال ایسے کاموں میں خرچ کرتا ہو جس میں اس کی اپنی غرض و مصلحت نہ ہو۔ مگر امام ابو یوسف و محمد و شافعی اور احمد اور دوسرے فقہاء نے فرمایا ہے کہ بے وقوف آدمی کو مجبور کر دیا جائے یعنی اس کے تصرفات پر پابندی لازم کر دی جائے۔ کیونکہ وہ اپنے مال میں فضول خرچ ہے یعنی اپنے مال کو عقل کے تقاضہ کے مطابق خرچ نہیں کرتا ہے۔ اس لئے اسی کی بہتری کے خیال سے اسے مجبور کر دیا جائے گا۔ جیسے کہ ناسمجھ بچہ کو کر دیا جاتا ہے۔ بلکہ بچہ سے بھی زیادہ اسے مجبور کیا جائے گا۔

لان الثابت الخ بچہ سے زیادہ اسے مجبور کیا جائے گا کہ بچہ میں تو فضول خرچی کا صرف احتمال ہوتا ہے جب کہ اس بڑے شخص میں حقیقتہً فضول خرچی پائی جاتی ہے۔ اس بناء پر ایسے شخص کو مالی تصرف سے منع کر دیا گیا ہے۔ پھر ایسے شخص کو صرف زبان سے منع کر دینا کافی نہ ہو گا بلکہ اسے مجبور کر دینا ہو گا۔ (یعنی اس پر پابندی مائد کر دینی ہو گی) کیونکہ جس چیز سے اس کے ہاتھ کو روکا گیا ہے اسے وہ اپنی زبان سے کہہ کر بھی ضائع کر سکتا ہے۔ اس لئے اس پر پابندی عائد کرنی ہو گی یعنی مجبور کر دیا جائے گا۔

ولای حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اتنی عقل موجود ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسے مخاطب کیا ہے۔ یعنی اگر وہ بھی بچہ کی طرح بے عقل ہو تا تو ایمان اور احکام شرعیہ کا وہ مخاطب ہی نہ ہوتا۔ لہذا اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کہ سلامت عقل کے ساتھ والے کو تصرف سے روکا نہیں جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولایت اور اختیار کو چھین لینے کا مطلب اسے آدمیت کے درجہ سے گرا کر بے اختیار جانوروں کے برابر کر دینا ہے۔ حالانکہ اس کی فضول خرچی کی بری عادت کے مقابلہ میں اسے بے اختیار کر دینے میں بہت زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ لہذا معمولی نقصان سے اسے نکال کر بڑے نقصان میں مبتلا نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اسی صورت میں اسے مجبور بے اختیار بھی کرنا درست ہو گا جب کہ ایسا کرنے سے عوام

الناس اس کے نقصان دہی سے محفوظ رکھے جاسکتے ہوں۔ مثلاً ایک بالکل جاہل شخص چند دوائیں رکھ کر مستقل حکمی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے ہو یا بالکل جاہل شخص مفتی بن کر لوگوں کو فتوے دیتا رہتا ہو۔ تو ایسے لوگوں کو ضرور مجبور کر کے عوام کو ان کے فتوؤں سے بچایا جائے گا۔ یا ایک ایسا شخص جس کے پاس جانور وغیرہ ایک بھی نہ ہو اور وہ کرایہ دینے کا ٹھیکہ دار بن جائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی ایسے شخص کو مجبور کر دینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے نقصان کے ذریعہ اسے بڑے نقصان سے بچانا ہوگا۔ اور مال سے روکنے پر اسے قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک بچہ میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ وہ اپنے مستقبل کے معاملات میں بہتری کی فکر کر سکے۔ لیکن اس شخص میں تو ذاتی صلاحیت اتنی ہوتی ہے کہ کیونکہ اس میں آزادی و عقل و بلوغ سب کچھ موجود ہے۔ پھر بھی وہ صرف اپنی بد چلتی کی وجہ سے غلط راستہ پر چلتا ہے۔ لیکن مال کو روک دینا مفید ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادہ تر بے وقوفیاں بہرہ احسان اور صدقات کے معاملات ہی میں پائی جاتی ہیں۔ اور اس کا علاج بالکل آسان یہ ہوتا ہے کہ اس کے مال پر قبضہ کر لیا جائے (ف یعنی جب اس کے قبضہ میں کچھ مال ہی نہ ہوگا تو وہ کچھ بھی نہیں کر سکے گا۔ عینی نے لکھا ہے کہ میں نے مصر کے شہروں میں جاہلوں کی ایک جماعت کو دیکھا ہے۔ کہ وہ فقہاء و علماء کے لباس پہنے بیٹھے ہوئے ہیں۔ اور ظالموں و دولت مندوں کی خوشامدیوں کر کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہیں۔ اور ظالموں اور دولت مندوں کے حق میں ان کے کہنے کے مطابق فتویٰ دیتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ میں نے کچھ قائل اعتماد لوگوں سے سنا ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے یہ فتویٰ بھی دیدیا ہے کہ مصر کے بادشاہوں اور حاکموں کے لئے جائز ہے کہ وہ غلاموں سے لواطت اور حرام کاری کے ذریعہ اپنی خواہشیں پوری کر سکتے ہیں۔ اور دلیل میں اس فرمان باری تعالیٰ کو پیش کیا ہے

وما ملکت ايمانکم۔ اور دوسرے شخص نے مصر کی شراب کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا ہے اس دلیل سے کہ اس میں جھاگ نہیں آتی ہے۔ حالانکہ وہی تو حرام ہونے کی شرط ہے۔ اور تیسرے شخص نے رقص (ناچ) کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے اس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد کے احاطہ میں جھٹی چڑے کی ڈھالوں اور حربوں سے کھیلتے تھے۔ اور گانا کے جائز ہونے کا فتویٰ اس دلیل سے دیا کہ دو لڑکیاں گاتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ ہم لوگوں کو ایسے لوگوں کے شر سے بچائے جن کی کوششیں اس دنیاوی زندگی اور آخروی زندگی میں بے سود ہیں۔ اتنی ترجمہ۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اُس زمانہ میں ایسی باتوں کے کہنے کا مقصد امراء و سلاطین سے انعام حاصل کرنا ہوتا تھا۔ پھر زیادہ افسوس اس زمانہ میں ہے کہ ان مفتیوں کے بھی جو آج کل موجود ہیں وہ ان بادشاہوں کو نہ پا کر عوام کو ان کی خواہشوں کے مطابق فتوے دیتے ہیں اس طرح یہ تو ان مفتیوں سے بھی بدترین ہوئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔ باب۔ فساد کی وجہ سے مجبور کرنا۔ کیا کسی کو اس کی فضول خرچی کی عادت کی بناء پر یا کسی اور وجہ سے مجبور کرنا جائز ہے۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا ححر القاضی علیہ ثم رفع الی قاض آخر فابطل حجره و اطلق عنه جارا ، لان الحجر منه فتوی و لیس بقضاء الایری انہ لم یوجد المقضی لہ و المقضی علیہ ، ولو کان قضاء ففس القضاء مختلف فیہ فلان من الامضاء حتی لو رفع تصرفہ بعد الححر الی القاضی الحاجر او الی غیرہ فقضی بطلان تصرفہ ثم رفع الی قاض آخر نفذ ابطالہ لاتصال الامضاء بہ ، فلا یقبل القص بعد ذلك ، ثم عند ابی حنیفہ اذا بلغ الغلام غیر رشید لم یسلم الیہ مالہ حتی یبلغ خمساً و عشرين سنة فان تصرف فیہ قبل ذلك نفذ تصرفہ فاذا بلغ الغلام غیر رشید سة یسلم الیہ مالہ واد لم یؤنس منه الرشید ، و قال لا یدفع الیہ مالہ ابدًا حتی یؤنس رشده ولا یجوز تصرفہ فیہ لان علة المصع السفہ فیبقی ما بقی العلة و صار كالصبا ، و لابی حنیفہ ان منع المال عنه بطریق التادیب ولا یتادب

مال ضائع کر دے۔ تو فی الفور اس پر تاوان لازم آجائے گا۔ بخلاف کہنے کی باتوں کے کیونکہ باتوں کے اعتبار کرنے میں شریعت کی طرف سے اجازت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جبکہ ان حالات میں کسی کے قول کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور اعتبار ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کہتے وقت اس کا ارادہ بھی یہ چاہ رہا ہو۔ (ف اور بچہ و دیوانہ کا ارادہ ان میں عقل کی کوتاہی کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر ہے یا معتبر نہیں ہے۔ اور غلام میں اگرچہ اس کا اپنا ارادہ ہوتا ہے مگر اس کے عمل سے اس کے مولیٰ پر اس کی مرضی کے برخلاف نقصان پہنچانے جانے کا الزام آتا ہے اس لئے اس کا بھی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

الا ادا سکاں الخ حاصل ان تینوں اسباب مذکورہ میں حجر لازم نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ ایسا فعل ہو جس سے ایسا حکم متعلق ہو تا ہو جو مشبہ سے دور کیا جاتا ہو۔ جیسے حدود اور قصاص تو ایسے افعال میں بچہ اور دیوانہ کے حق میں قصد کا تبہ و ناشبہ پیدا کر سکتا ہے۔ قال والصی و المصحون الخ قد ورئی نے فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر بچہ اور دیوانہ کا کیا ہوا کوئی معاملہ یا اقرار صحیح تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں عقل اور ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے ان کی حلاق یا عتق واقع نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر حلاق وقع ہو جاتی ہے سوائے بچہ اور مجنون (معتوہ) کے۔ کہ آزاد کرنا تو سر سر نقصان کا کام ہو جاتا ہے۔ اور اگر بچہ بیوی کو طلاق دیدے تو اسے اس کی کوئی خبر نہیں ہوتی ہے کہ اس کا کیا نتیجہ ہو گا اور اس میں کیا مصیبت ہے۔ کیونکہ اس وقت تو اس کے اندر عورت کی طرف رغبت اور شہوت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کے ولی کو بھی اس حالت میں اس بات کا پتہ نہیں چل سکتا ہے کہ یہ عورت اس بچہ کے حق میں کیسی ہے مفید ہے یا مضر یعنی جب یہ بچہ جوان ہو جائے گا تو اس وقت یہ عورت اس سے حق میں مفید ہو گی یا نہیں یعنی دونوں کے مزاج میں موافقت ہو جائے گی یا نہیں۔ اسی وجہ سے بچہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا غلام کو آزاد کر دینا بچہ کے ولی کی اجازت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور خود ولی بھی اگر بچہ کی بیوی کو طلاق دیدے یا دیوانہ کی طرف سے اس کا دن اس کے غلام کو آزاد کر دے تو نافرمان نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے معذرت۔ (کہ ان میں ولی کا عمل نافذ ہو جاتا ہے)۔

وان اتلفا شینا الخ اور اگر بچہ یا دیوانہ نے کسی کی کوئی چیز ضائع کر دی تو ان دونوں پر اس مال کا تاوان لازم آئے گا۔ تاکہ جس کا مال بر باد ہوا ہے وہ بالکل ضائع نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال کی بربادی پر تاوان کا لازم ہونا ارادہ پر موقوف نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اگر کوئی عیب ہو آدمی کسی طرح نیچے پڑے ہوئے مال پر گر پڑے اور وہ ضائع ہو جائے تو وہ اس مال کا ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کی ایک دیوار جھکی ہوئی تھی سے دو گوں نے یہ تہ بھی دیا پھر بھی اس نے اس کی مرمت نہیں کی یا آخر وہ گر پڑی اور دوسرے کا اس سے نقصان ہو گیا تو وہ شخص اس نقصان کا ضامن ہوتا ہے۔ بخلاف توں تصرف کے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مرفوعاً مذکور ہے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھ لیا گیا ہے۔ ایک سوت ہوئے شخص سے یہاں تک کہ وہ جاگ جائے۔ دوسرا ایک مجنون سے یہاں تک کہ وہ اچھ ہو جائے۔ دوسرا تیسرے بچہ سے یہاں تک کہ وہ بچ ہو جائے۔ اس کی روایت حاکم و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ نے کی ہے۔ اس کی اسناد میں حماد بن ابی سلیمان ہیں جو کہ امام و ضیفہ کے استادی ہیں۔ اور ان کے حفظ کے بارے میں ابن سعد و ابن عثیم نے کلام کیا ہے۔ لیکن نسائی و ابی داؤد و یحییٰ بن معین حوالہ جرح و تعدیل کے امام ہیں اور کچھ دوسروں نے کہا ہے کہ ثقہ ہیں۔ و ابوداؤد و حاکم و غیرہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اور حاکم نے حضرت ابوقحافہ رضی اللہ عنہ سے اور بزرگ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے و بطریق ثبات و شداد رضی اللہ عنہما سے حدیث کی روایت کی ہے ان تمام کا مطلب یہ ہے کہ ان دو گوں سے آخرت کا گناہ معاف کر دیا گیا ہے۔

توضیح۔ حجر کے اسباب ثلاثہ کن کن صورتوں میں حجر بنتے ہیں۔ کسی چیز کو تلف کر دینے۔

حدود و قصاص کے جرم پر ان کے ساتھ کیا سلوک ہو سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔
حکم۔ دلائل

قال فاما العبد فاقراره نافذ فی حق نفسه لقيام اهليته غير نافذ فی حق مولاه رعاية لحاسبه لان نفاذه لا يعمرى عن تعلق الدين برفقته او كسبه، وكل ذلك اطلاق ماله قال فان اقر بمال لزمه بعد الحرية، لوجود الاهلية وروال المانع، ولا يلزمه في الحال لقيام المانع، وان اقر بحد او قصاص لزمه في الحال، لانه مقي على اصل الحرية في حق الدم حتى لا يصح اقرار المولى عليه بذلك، وبعد طلاقه لما رويناه، ولقوله عليه السلام لا يملك العبد والمكاتب شيئا الا الطلاق، ولانه عارف بوجه المصلحة فيه فكان اهلا وليس فيه ابطال ملك المولى، ولا نفويت منافعه فيعبد، والله اعلم

ترجمہ۔ قدر وئی نے فرمایا ہے کہ غلام کا اپنے حق میں اقرار کرنا نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس میں اقرار کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ لیکن مولیٰ کے حق میں نافذ نہیں ہے۔ یعنی اگر اس نے مثلاً یہ اقرار کیا کہ میں نے زید کے ایک ہزار روپے قیمت کی کوئی چیز ضائع کر دی ہے تو وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائیگی جو جب کبھی بھی ہو اس کی آزادی کے بعد اس سے وصول کی جائے گی مگر اس کا مولیٰ کسی طرح بھی اس کا ذمہ د ر نہ ہو گا۔ اور نہ ہی فی الفور اسے ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا کیونکہ ابھی اس پر اس کے مولیٰ کے حق لازم ہے۔ اس حکم میں دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔ اب اگر فی الفور اس پر ادا کر دینا لازم کر دیا جائے تو معاملہ اس غلام کو بچ کر یا اس سے محنت لے کر ہی کیا جاسکتا اور بہر صورت اس میں اس کے مولیٰ کا حق متاثر ہو گا۔

قال فان اقر الخ اور اگر غلام نے اپنے اوپر کسی کامل باقی رہنے کا اقرار کیا تو اس کی آزادی کے بعد اس پر لازم ہو گا۔ کیونکہ اس کے اندر بھی اقرار کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اور آزادی کے بعد پہلی رکاوٹ دور ہو جائے گی۔ اس لئے اس پر فی الفور ادائیگی لازم نہ ہو گی کیونکہ ابھی مولیٰ کے حق کی رکاوٹ باقی ہے۔ وان اقر بحد الخ اور اگر غلام نے خود پر کسی حد یا قصاص کا اقرار کیا تو وہ فوراً لازم ہو جائے گا کیونکہ قصاص لازم ہونے کے حق میں غلام اپنی اصلی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے۔ اسی بناء پر اگر اس کا مولیٰ بھی اپنے اس غلام پر قصاص یا حد کے لازم ہونے کا اقرار کرے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔

وبعد طلاقه الخ اور اگر غلام اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو وہ نافذ ہو جائے گی اسی حدیث کی دلیل سے جو ہم نے پہلے ہی روایت کر دی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے بھی کہ غلام اور مکاتب کی طلاق کے سوا دوسری کوئی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ اور اس عقلی دلیل سے کہ طلاق دینے کے بارے میں غلام کبھی اپنی مصلحت سمجھتا ہے ہذا سے طلاق دینے کی یہ قیقت باقی ہے۔ وراس سے مولیٰ کی ملکیت یا اس کے دوسرے منفع ضائع نہیں ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ (ف مصنف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث بیان فرمائی ہے وہ مجھے کہیں نہیں ملی ہے۔ البتہ ایک حدیث ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ ایک غلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر یہ شکایت کی کہ میرے مولیٰ نے اپنی باندی کا مجھ سے نکاح کر دیا اور اب وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ ہمارے اور اس کے درمیان تفریق کر دے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر پر چڑھ کر فرمایا کہ اے لوگو! لوگوں کا کیا حال ہو گیا ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر چاہتا ہے کہ دونوں میں جدائی کر دے۔ حالانکہ طلاق وہی دے سکتا ہے جس نے پنڈلی پکڑی (جو ہمبستری کر سکتا ہے)۔ اس کی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ ہے۔ ان کے بارے میں ام احمد و طحاوی نے کہا ہے کہ یہ ثقہ ہیں۔ یہی کہنا کافی ہے۔ اگرچہ دوسرے لوگ اس میں کلام کیا ہے)۔

توضیح۔ اگر غلام اپنے ذمہ کسی کا قرض باقی رہنے کا اقرار کرے یا خود پر کسی حد یا قصاص کے

﴿کتاب الحجر﴾

قال الاسباب الموجبة للحجر ثلاثة، الصغر والرق والجنون، فلا يجوز تصرف الصغير الا باذن وليه، ولا تصرف العبد الا باذن سيده، ولا يجوز تصرف المجنون الا غلوب بحال اما الصغر فلنقصان عقله غير ان اذن الولي آية اهليته، والرق لرعاية حق المولى كيلا يتعطل منافع عبده، ولا يملك رقبته بتعلق الدين به غير ان المولى بالاذن رضى بصوات حقه، والجنون لا يجامعه الاهلية فلا يجوز تصرفه بحال، اما العبد فاهل في نفسه والصبي يُرْتَقَب اهليته، فلماذا وقع الفرق قال ومن باع من هؤلاء شيئاً او اشترى وهو يعقل البيع ويقصده فالولي بالخيار ان شاء احازه اذا كان فيه مصلحة وان شاء فسخه، لان التوقف في العبد لحق المولى، فيتخير فيه، وفي الصبي والمجنون نظراً لهما، فيتحرى مصلحتهما فيه، ولا بد ان يعقلا البيع لوجود ركن العقد فيتعقد موقوفاً على الاحازة والمجنون قد يعقل البيع ويقصده، وان كان لا يرجح المصلحة على المفسدة وهو المعتوه الذي يصلح وكيلا عن غيره كما بينا في الوكالة، فان قيل التوقف عندكم في البيع اما الشراء فالاصل فيه النعاد على الماشتر قلنا نعم اذا وجد نفاذاً عليه كما في شراء الفضولي وههنا لم يجد نفاذاً لعدم الاهلية او لضرر المولى هو فقناه.

ترجمہ - کتاب - حجر کا بیان -

قال الاسباب الخ قد وردت في فرما ہے کہ وہ اسباب جو حجر (بے اختیاری) کو واجب کر کے کرتے ہیں وہ تین ہیں (۱) انتہائی بچپن۔ (صغر) (۲) غلامی (رقیت) اور (۳) دیوانگی۔ لہذا چھوٹے بچے کا اپنے تصرف جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کا ولی اس کی اجازت دیدے۔ اسی طرح غلام کا تصرف بھی جائز نہیں ہے مگر جبکہ اس کا مولیٰ اسے اجازت دیدے۔ اور دیوانہ جس کی عقل کام نہ کر رہی ہو اس کا تصرف بھی کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ اما الصغر الخ پس بچہ میں عقل کی کمی کی وجہ سے اس کا تصرف جائز نہیں ہے لیکن اس کے ولی کی اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس بچہ میں بھی تصرف کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اور کسی غلام میں تصرف سے ممانعت کی وجہ اس کے ولی کے حق کا خیال رکھنا ہے کہ اس کی وجہ سے اس مولیٰ کو کسی نقصان یا دوسرے کی غلامی میں نہ جانا پڑے۔ اسی وجہ سے اگر اس کا مولیٰ اسے اجازت دیدے تو اپنے حق کو ضائع کرنے پر راضی ہو جانے کی بنا پر اس کا تصرف بھی جائز ہو جائے گا۔ اور دیوانگی ایسی کیفیت یا ایسی بیماری ہے کہ اس کے رہتے ہوئے تصرف کرنے کی صلاحیت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ جنون اور تصرف کرنے کی عقل صلاحیت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ لہذا ایسے شخص کا تصرف کسی حال میں بھی جائز نہ ہو گا لیکن غلام اپنی ذاتی حیثیت سے تصرف کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور بچہ میں اس کی صلاحیت کے ہونے کا انتظار رہتا ہے۔ پس اس تفصیل سے ان تینوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے۔ (ف اور مجنون بھی اچھا بھی ہو جاوے یعنی کچھ دنوں تک اسی کیفیت میں رہتا ہے پھر کچھ دنوں کے لئے بالکل صحیح ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس کا دورہ ایک مہینہ سے کم کا ہو تو افاقہ کی حالت میں وہ

تندرست کے حکم میں ہوتا ہے۔

قال ومن باع الخ قد ورئ نے فرمایا ہے کہ اگر ان تینوں یعنی بچہ یا غلام یا بیبا مجنوں جس کو کبھی افاقہ بھی ہو جا تا ہوا ان میں سے کسی نے کوئی چیز بیچی یا خریدی اور معاملہ بیع اور اس کے مقصد کو سمجھتا بھی ہو تو اس کے دلی کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اگر مناسب سمجھے تو اس کے معاملہ کو جائز نہ لے۔ یعنی اس میں بہتری پاتا ہو یا چاہے اسے فتح کر دے یعنی واپس وٹا دے۔ کیونکہ غلام کے معاملہ کو اس کے مولیٰ کے نفع و نقصان کے خیال سے موقوف رکھا گیا تھا اس لئے اس کے مولیٰ کو بھی اختیار دیا گیا ہے اور بچہ دیوانہ ہونے کی صورت میں ان کی بہتر حالت دیکھنے پر حکم موقوف رکھا گیا تھا جسے ان کا دلی ہی دیکھے گا اور فیصلہ کرے گا۔ پھر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ معاملہ کے وقت کاروباری معاملہ کو ایک حد تک سمجھتے بھی ہوں تاکہ عقد کے نئے جو رکن ہے وہ پیا جائے اسی نئے اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور مجنوں کی حالت کبھی یہ ہوتی ہے کہ وہ بیع کو سمجھتا بھی ہے اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے اگرچہ اس میں بھلے اور برے کے درمیان تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایسے ہی شخص کو معذور کہا جاتا ہے۔ اور اسے غیر کی طرف سے وکیل بھی بنایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے کتاب ابو کالہ میں بیان کر دیا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارے نزدیک بیع ہونے کی صورت میں توقف کیا جاتا ہے جبکہ موجودہ صورت خریداری کی ہے اور خریداری کے بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ وہ خریدار کے ذمہ لازم ہو جائے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر خریداری پر مؤثر ہو سکے تو وہ ضرور مؤثر ہو گا۔ جیسے کہ ایک فصول کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور موجودہ صورت میں بچہ اور دیوانہ میں اس لئے نافذ نہیں ہو گا کہ ان میں اس کی صحت ہی نہیں ہے۔ اور غلام میں اگرچہ صحت ہوتی ہے مگر اس سے اس کے مولیٰ کا حق منقطع ہوتا ہے۔ اور اسے نقصان ہوتا ہے۔ اسی نئے ہم نے توقف کیا ہے۔

توضیح۔ کتاب الحج۔ حجر کے معنی۔ حجر واجب کرنے والے اسباب اگر بچہ۔ دیوانہ۔ غلام خریداری کر لے۔ تفصیل۔ حکم۔

د: کل حجر کے معنی ہیں روکن منع کرنا۔ یہاں اس سے مراد ہے کسی سبب سے کسی کے تصرفات کو کسی حد پر رکھ کر زائد اختیارات سے منع کرنا۔ جسے منع کیا جائے وہ مجبور ہے اور اس کے مقابلہ میں ذون ہے۔ جسے اجازت دی گئی۔

قال وهذه المعاني الثلاثة توجب الححر في الاقوال دون الافعال لانه لا مرد لها لوجودها حسا ومشاهدة بخلاف الاقوال لان اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه الا اذا كان فعلا يتعمق به حكم بديهي بالشهات كالحدود والقصاص فيجعل عدم القصد في ذلك شبهة في حق الصبي والمجنون. قال والصبي والمحور لا يصح عقودهما ولا اقرارهما لما يبا ولا يقع طلاقهما ولا اعتاقهما. لقوله عليه السلام كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمعتوه، والاعتاق يتمحص مضرة، ولا وقوف للصبي على المصلحة في الطلاق بحال لعدم الشهوة، ولا وقوف للولي على عدم التوافق على اعتبار بلوغه حد الشهوة فلهذا لا يتوقفان على احارته ولا بقدان بمشورته بخلاف سائر العقود وان اتلفا شيئا لزمهما صمدان احيا لحق لمتلف عليه، وهذا لان كون الاتفاق موحا لا يتوقف على القصد كالدي يتلف بانقلاب النام عليه والحائط المائل بعد الاشهاد بخلاف القول على ما يبا

ترجمہ۔ فرمایا۔ پھر یہ تین باتیں (بچپن۔ غلامی۔ اور دیوانگی) صرف بونے یا کہنے کے معاملات میں رکاوٹ (حجر) بنت ہیں۔ افع (کرنے) میں نہیں۔ کیونکہ کر گذرنا تو لازمت زندگی میں سے ہے اس کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو محسوس اور مستاہدہ کے طور پر موجود ہوتے ہیں (اسی بناء پر اگر کوئی بچہ کسی کے شیشہ کے برتن پر گر کر اسے توڑ دے یا غلام یا دیوانہ کسی کا

بعد ہذا طاهر و عالیا، لائری اہ قد یصیر حدا فی ہذا اس فلا فائدة للمنع فمرم الدفع، ولان المصع باعتار اثر الص و هو فی اوائل السوع ویقطع بتناول الرمان فلا یبقى المصع، ولہذا قال ابو حنیفہ لو بلع رشیدا ثم صار سفیہا لا یصح المال عہ لانہ لیس باثر الصا

ترجمہ - پھر گر کسی کے خلاف ایک قاضی کے پاس معاملہ پیش کیا گیا اور اس نے اسے مجبور کر دیا جتنی پابندی رکھادی۔ اس کے بعد اس نے کسی دوسرے قاضی کے پاس اپنا معاملہ پیش کیا تو نے پہلے قاضی کی عہد پابندی ختم کر دی۔ یعنی اس کی سزا دی بحال کر دی تو یہ بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ فی اصل ایک قاضی کی طرف سے مجبور کرنا ایک فتویٰ کی حیثیت سے ہے جو در حقیقت قاضی کے فیصلہ کا حکم نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ اس جگہ نہ کوئی مدعی ہے اور نہ ہی مدعی علیہ ہے۔ اور بالفرض اگر بات مان بھی لی جائے کہ یہ قاضی کا فیصلہ ہی تھا۔ تو اس صل قضاء ہی کے بارے میں اختلاف ہے لہذا اس کا نافذ کرنا بھی ضروری ہو گا۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے جبر کر دینے کے بعد اس کے کسی تصرف کو اسی قاضی کے پاس پیش کیا گیا جس نے اس پر پابندی لگائی تھی۔ یا کسی دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا گیا تو وہ پہلے کے تصرف کے باطل ہونے کو بحال رکھے گا۔ کیونکہ ایک مرتبہ اس کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ ہو چکا ہے لہذا وہ باطل نہیں کیا جاسکتا ہے۔

معم عدد اسی حیصۃ الح پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک بالغ ہونے کے وقت بھی ایسی حالت میں ہو جو تصرفات اور معاملات کو پورا نہیں سمجھتا ہو تب بھی اس کا مال اسے نہیں دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ بچپن میں سہ ماہ کا ہو جائے۔ گر اس عرصہ میں اس نے اپنے مال میں کچھ تصرف کر لیا تو اسے بھی صحیح مان لیا جائے گا۔ (کیونکہ اسے مجبور نہیں مانا گیا ہے) اور بچپن میں پورے ہو جانے کے بعد اس کی جو بھی کیفیت ہو یعنی بچے تصرفات کو صحیح داکر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو بہر حال اس کا پورا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا۔

وقالا لا بدفع الح اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ جب تک اس میں سمجھ بوجھ نہ آجائے اور اپنے تصرفات صحیح طریقہ سے نہ کرنے لگے اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا خواہ اس کی سمجھ بوجھ بھی عمر ہو جائے۔ اور اگر اس نے اس سے پہلے ہی اپنے مال میں کچھ تصرف کر لیا تو اسے جائز نہیں کہا جائے گا۔ لان عہ المصع الح صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کو مال نہ دینے کی علت تو اس کے ندرت و قوتی کا موجود ہونا ہے ہذا جب تک وہ بے وقوفی بانی رہے گی۔ یہ ممانعت بھی بانی رہے گی۔ اور یہ حکم بچپن کے حکم کے مثل ہو گیا کہ جب تک مالک میں بچپن باقی ہے تب تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جاتا ہے۔

ولای حیصۃ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص سے اس کے مال کو روکنے کی غرض اس کی تربیت اور اس کی تادیب ہے۔ اور نئی کیفیت عموماً بچپن میں نکلتی ہے اس لیے اس کے بعد اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بچپن میں اس کی عمر میں انسان داوا بھی بن جاتا ہے کہ مشہور بارہ برس کی عمر میں شادی ہو جانے سے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو جائے پھر اس بچہ کی بھی بارہ برس کی عمر میں شادی ہو جائے اور چھ ماہ قبل مدت میں بچہ ہو جائے اس طرح ۲۵ برس میں داوا بن سکتا ہے۔ ہذا اس کے بعد بھی اس کو روکنے سے کوئی فائدہ نہ ہو گا۔ چنانچہ اس کا مال اسی کے حوالہ کر دینا چاہئے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کے بچپن کی وجہ سے اس سے مال روکا گیا تھا اور یہ وقت ابتدائی جوانی کا ہوتا ہے لیکن مدت اور زہو جانے کے بعد اس سے اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے اس لیے اس کی ممانعت بھی ختم ہو جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر باغ ہونے کے وقت تو اچھی چول چلن کا ہو بعد میں بے راہ ہو جائے یا بے وقوف ہو جائے تب بھی اس کا مال اس سے نہیں روکا جائے گا۔ کیونکہ اب اس میں بچپن کا اثر باقی نہیں رہا۔

توضیح۔ گر قاضی نے شکایت سننے کے بعد کسی کو مجبور کر دیا پھر مجبور نے اپنا معاملہ

دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا اور اس نے پہلے فیصلہ کو منسوخ کر دیا۔ حجر کا حکم کسی کے خلاف کب تک لگایا جاسکتا ہے اگر حجر کے بعد بھی وہ شخص کچھ تصرف کر لے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ثم لا يتأتى التفريع على قوله وإنما التفريع على قول من يرى الحجر فعندهما لما صح الحجر لا ينفذ بيعه اذا باع توفيراً لفائدة الحجر عليه، وإن كان فيه مصلحة اجازة الحاكم لأن ركن التصرف قد وجد والتوقف للنظر له وقد نصب الحاكم ناظراً له فيتجرى المصلحة فيه كما في الصبي الذي يعقل البيع ويقصده، ولو باع قبل حجر القاضي حاز عند أبي يوسف لأنه لا بد من حجر القاضي عنده لأن الحجر دائر بين الضرر والنظر والحجر نظره فلا بد من فعل القاضي، وعند محمد لا يحوز لأنه يبلغ محجوراً عنده اذ العلة هي السفه بمنزلة الصبا، وعلى هذا الخلاف اذا بلغ رشيداً ثم صار سفياً، وإن اعتق عبداً نفذ عتقه عندهما، وعند الشافعي لا ينفذ والاصل عندهما أن كل تصرف يؤثر فيه الهزل يؤثر فيه الحجر، وما لا فلا، لأن السفه في معنى الهازل من حيث أن الهازل يحرج كلامه لا على نهج كلام العقلاء لا لباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله، فكذاك السفه والعتق مما لا يؤثر فيه الهزل فيصح منه، والاصل عنده أن الحجر بسبب السفه بمنزلة الحجر بسبب الرق حتى لا ينفذ بعده شيء من تصرفاته الا الطلاق كالمفروق والاعتاق لا يصح من الرقيق، فكذاك من السفه، واذا صح عندهما كان على العبد أن يسعى في قيمته لأن الحجر لمعنى النظر وذلك في رد العتق الا أنه متعذر فيجب رده برد القيمة، كما في الحجر على المريض، وعن محمد أنه لا يجب السعاية لأنها لو وجبت إنما تجب حقاً لمعتقه والسعاية ما عهد وجوبها في الشرع الا لحق غير المعتق.

ترجمہ :- (پھر جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے حجر کے لئے عمر کی ایک حد پچیس (۲۵) برس متعین کر دی ہے)۔ لہذا اس کے بعد مسائل حجر کی تفصیل ان کے قول کی بناء پر نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اب جو کچھ اس کے متعلق مسائل بیان کئے جائینگے وہ ان علماء کے مطابق ہونگے جو حجر کے لئے عمر کی کوئی حد متعین نہیں کرتے ہیں۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک جب حجر کو باقی رکھنا بھی صحیح ہے۔ اگر مجبور کسی سے بیع کا معاملہ کر ڈالے تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ بشرطیکہ حجر کے بعد بیع کرے۔ تاکہ حجر کا مقصد حاصل ہو۔ اور اگر کسی وقت کسی معاملہ میں واقعہ اس کے حق میں بہتری پائی جاتی ہو تو حاکم اس کی اجازت دے سکتا ہے۔ اور اس کی اجازت کے بعد وہ بیع جائز ہو جائے گی۔ یعنی تصرف بیع کا رکن (ایجاب وقبول) پلایا جا رہا ہے۔ اور اسی کی بھلائی کے پیش نظر اس پر معاملات کرنے سے پابندی لگادی گئی ہے جبکہ حاکم کی یہی ذمہ داری ہے کہ وہ ہمیشہ اس شخص کی بھلائی کا ہی خیال رکھے۔ اور وہ ایسا کر بھی سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک بچہ کے حق میں اس کا ولی ہوتا ہے کہ اگر بچہ نے کسی چیز کا معاملہ اپنے طور پر کر لیا تو اگر اس کا ولی اسے مناسب سمجھتا ہے تو اس کی اجازت دے کر اسے مکمل کر سکتا ہے۔

ولو باع قبل حجر القاضي الخ اور اگر اس مجبور شخص نے قاضی کے فیصلہ کے قبل ہی کچھ فروخت کر دیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ بیع جائز ہوگی۔ کیونکہ ان کے نزدیک جب تک کہ قاضی کی طرف سے پابندی لگائی نہ جائے اس وقت تک وہ اپنے معاملات میں مختار ہوتا ہے۔ اور یہ پابندی اسی کی بہتری کے پیش نظر لگائی جاتی ہے پس جب کہ موجودہ مسئلہ میں قاضی کی پابندی لگانے سے پہلے اس نے معاملہ کر لیا ہے تو وہ جائز ہوگا۔

وعند محمد الخ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس شخص پر اگرچہ بظاہر قاضی کی طرف سے پابندی نہیں لگی ہے۔ مگر ہنوز اس کی طبیعت میں ناسمجھی اور بے وقوفی باقی ہے اس لئے گویا وہ مجبور پابندی کی حالت ہی میں بالغ ہوا ہے۔ اور اسے

ایک بچہ کا حکم دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی ہوش گوش کی حالت میں باغ ہو اس کے بعد ہی اس کا مزاج بدل گیا اور بے وقوفی اس پر غالب آگئی تو اس میں بھی وہی اختلاف ہو گا جو ابھی بیان کیا گیا ہے یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک قاضی اس پر پابندی کا بند نہ کر دے تب تک اس کے معذرت درست سمجھے جائیں گے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی آزادی نافذ نہیں ہوگی لہذا وہ غلام ہی رہے گا۔

والاصل عندہما الح صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جس میں ہنسی مذاق اثر ڈالتی ہے یعنی ہنسی مذاق میں بھی وہ معاملہ پورا ہو جاتا ہے اس میں پابندی بھی موثر ہوگی۔ اور جواب یہ نہ ہو گا اس میں پابندی اثر نہیں ڈالے گی۔ کیونکہ بے وقوف شخص بھی اسی طرح ہزل کرنے والے کے حکم میں ہے۔ اس طرح سے کہ ایسے شخص کا کلام بھی نفسانی خواہش کرنے اور عقل کے خلاف کرنے سے اس کے منہ سے ایسی باتیں نکلتی ہیں جو ہوش گوش اور عقلمندوں کے منہ سے نہیں نکلتی ہیں۔ اور وہ باتیں اچھی ہوتی ہیں جس میں عقل کی کمی کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ یہی حال بے وقوف کا بھی ہوتا ہے۔ یعنی اس کی بے وقوفی کی وجہ سے ایسی ہی باتیں اس کے منہ سے بھی نکلتی جاتی ہیں اور آزادی ایسی صفت ہے جس میں ہنسی ٹھٹھا اثر نہیں ڈالتا ہے۔ یعنی ہنسی مذاق میں بھی سزا کر دینے سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اس کے بعد ہنسی مذاق کا مضر پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ہذا اگر سفیہؓ سمجھ کی طرف سے بھی غلام کو آزاد کر دینا صحیح ہو جائے گا۔

والاصل عندہ الح اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ نا سمجھی اور سفہت کی وجہ سے کسی کے اعمال پر پابندی لگانا یعنی مجبور کرنا ایسا ہے جیسے کہ غلامی کی وجہ سے مجبور اور پابند ہونا ہے۔ اسی بنا پر مجبور ہو جانے کے بعد اس کا کوئی بھی تصرف قبل قبول یا نافذ نہ ہو گا۔ سوائے طلاق دینے کے جیسے کہ ایک غلام کا حکم ہوتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کا تو مالک ہو تا ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز کا وہ مالک نہیں ہوتا ہے۔ اور جیسے کہ ایک غلام کی طرف سے اس کے اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس طرح سفیہؓ کی طرف سے بھی غلام کو آزاد کرنا صحیح نہ ہو گا۔

وادا صحیح عندہما الح اور جب صاحبینؒ کے نزدیک اس کا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہو گیا تو اس غلام پر یہ لازم ہو گا کہ اپنی قیمت کی ادائیگی کے لئے محنت کرے۔ کیونکہ اس کو مجبور کرنا تو اسی کی اپنی بھلائی کیسے تھ۔ کیونکہ اس کی اپنی بھلائی اسی میں ہے کہ اسے معذرت کرنے سے روک دیا جائے (تاکہ وہ اس طرح تباہ ہونے سے محفوظ رہ جائے) اس بات کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کی طرف سے غلام کی آزادی کو باطل کر دیا جائے۔ لیکن کسی کی آزادی کو روکنا بھی ناممکن ہے تو اس کی صورت یہ نکال دی جائے کہ وہ غلام آزاد تو ہو جائے مگر اپنی آزادی کے بعد اپنی پوری قیمت اسے ادا کر دے۔ جیسے کہ کسی بیمار پر حجر کرنے میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی آئی ہے کہ اس غلام پر سعیت (محنت کر کے رقم جمع کرنا) واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر سعیت واجب ہو تو اپنے سزا کرنے والے ہی کے حق کی وجہ سے واجب ہوئی۔ حالانکہ شریعت میں ہمیں اس کی کوئی نظیر معلوم نہیں ہوتی ہے کہ یہ سعیت کس طرح واجب ہو۔ سوائے اس صورت کے کہ اس کے آزاد کرنے والے کے سوا دوسرے حق کی وجہ سے واجب ہوتی ہے

توضیح۔ اگر مجبور قاضی کے فیصلہ کے بعد یا اس سے پہلے کوئی معاملہ طے کر لے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کرام کے اصول اور ان کی تفریعات مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دل کل

ولو دتر عدہ حار، لانه یوجب حق العتق فیعتبر بحقیقته الا انه لا یحب السعیۃ مادام المولیٰ حیا لانه باق علیٰ ملک وادامات ولم یؤنس منه الرشید سعی فی قیمته مدبرا لانه عتق بموته وهو مدبر فصار کما اذا اعتقه

بعد التدبیر ولو جاءت حارثتہ بولد فادعاه یثبت سبہ منہ وکان الولد حرا والجاریۃ ام ولد لہ، لانہ محتاج الی ذلک لبقاء سبلہ فالحق بالمصلح فی حقہ، وان لم یکن معها ولد وقال ہذہ ام ولدی کانت بمنزلۃ ام الولد لا یقدر علی بیعہا، وان مات سعت فی جمیع قیمتہا لانہ کالاقرار بالحرۃ اذ لیس لہا شہادۃ الولد بخلاف الفصل الاول لان الولد شاہد لہا ونظیرہ المریض اذا ادعی ولد حارثتہ فہو علی ہذا التفصیل۔ قال وان تزوج امرأۃ حاز نکاحہا لانہ لا یؤثر فیہ الہزل ولانہ من حوائجہ الاصلیۃ، وان سمی لہا مہرا حاز منہ مقدار مہر مشہا لانہ من ضرورات النکاح وبطل الفضل لانہ لا ضرورۃ فیہ وهو التزام بالتسمیۃ ولا نظر لہ فیہ فلم تصح الریادۃ فصار کالمریض مرض الموت، ولو طلقہا قبل الدحول بہا وجب لہا النصف فی مالہ لان التسمیۃ صحیحۃ الی مقدار مہر المثل، وكذا اذا تزوج باربع نسوة او کل یوم واحدة لما بینا

ترجمہ۔ اور اگر اس بے وقوف سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا تو یہ جائز ہو گا۔ اس لئے کہ مدبر کرنے سے آزادی کا وہ حق دار ہو جاتا ہے اس لئے مکمل آزادی کا حکم اسے بھی دیا جائے گا۔ لیکن جب تک اس کا مولیٰ زندہ رہے گا وہ سعیہ نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ وہ غلام ہنوز اپنے مولیٰ کا غلام ہی ہے۔ اور اس کے مولیٰ کے انتقال پر بشرطیکہ اس آخری زندگی میں بھی اس کی بے وقوفی اور سفاہت کی کیفیت پہلے کی سی باقی رہ گئی ہو تب وہ اپنے اس قیمت کی ادائیگی کے لئے سعیہ کرے گا جو اس کے مدبر ہونے کے وقت میں ہو۔ کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کے مرنے کے وقت مدبر تھا مگر بعد میں آزاد ہو گیا ہے۔ اس لئے دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے گا کہ مولیٰ نے اسے پہلے مدبر بنایا پھر اسے آزاد کر دیا۔

ولو جاءت الخ اور اگر اس سفیہ مجبور کی کسی باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اس نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی مال باندی ام الولد بن جائیگی۔ یہ اس لئے کہ وہ سفیہ بھی اپنی نسل کی بقاء کا خواہشمند بلکہ محتاج بھی ہے۔

وان لم یکن الخ اور اگر اس سفیہ کے پاس جو باندی ہو اس کے پاس کوئی لڑکا یا لڑکی نہ ہو پھر بھی اس کے بارے میں کہے کہ یہ میری ام ولد ہے تو وہ ام الولد کے حکم میں ہو جائے گی۔ یعنی اب اسے فروخت نہیں کر سکے گا۔ اور اس کے مرجانے کے بعد یہ باندی اپنی پوری قیمت ادا کرنے کے لئے سعیہ اور محنت کرے گی۔ کیونکہ اس کو ام الولد کہنے کا مطلب اس کی آزادی کا اقرار کر لینا ہے۔ مگر پورے طور پر ام الولد اس لئے نہیں کہی جائے گا کہ اس کے ساتھ بچہ موجود نہیں ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے اس میں بچہ خود اس کے ام الولد ہونے پر گواہ موجود ہے۔ اس کی نظیر مقروض بیمار ہے اور وہ اتنی بیماری میں مر گیا اگر وہ اپنی باندی کے بچہ کے سلسلہ میں یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بچہ ہے اور یہ باندی میری ام الولد ہے تو اس کا حکم بھی اسی موجودہ حکم کے مطابق ہے۔

قال وان تزوج الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مجبور نے کسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس کا یہ نکاح جائز ہو گا۔ کیونکہ نکاح میں مذاق یا بزل کا اثر نہیں ہوتا ہے یعنی صحیح ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے اس عمل پر حرج کا عمل نہیں ہو گا اور اس دلیل سے بھی کہ اس کا نکاح اس کی بنیادی ضرورتوں میں سے ہے۔ وان سمی لہا الخ اور اگر نکاح کے موقع میں اس نے کچھ مہر مقرر کر دیا تھا تو اتنا مہر تسلیم کیا جائے گا جو اس عورت کے مہر المثل کے برابر ہو گا۔ کیونکہ اتنا مہر ہونا تو اس کے نکاح کے لوازمات میں سے ہے۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ مہر متعین کر لیا ہو تو وہ زیادہ اس پر لازم نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس زیادتی کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ پھر بھی اس مجبور نے اس کا اقرار کر کے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے حالانکہ اس میں اس کی کوئی بھلائی بھی نہیں ہے۔ لہذا وہ زیادتی صحیح نہیں ہو گی۔ تو اس مجبور کی مثال مرض الموت کے مریض کی ہو گی۔ (یعنی مہر المثل تو لازم ہو گا اور زائد مہر لازم نہ ہو گا)۔

ولو طلقها الخ اور اگر ہمبستری سے پہلے ہی اسے طلاق دیدی تو اس کے مال میں سے اگر عورت کا نصف مہر اٹھل دیا جائے گا۔ کیونکہ جو مہر مقرر ہوا تھا وہ مہر اٹھل کے برابر تک صحیح تھا۔ اسی طرح اگر اس نے ہر روز ایک عورت سے نکاح کیا یعنی مہر پر نکاح کیا پھر اسے طلاق دیدی پھر دوسری سے نکاح کیا۔ اور اسی طرح کئی بار کیا تو بھی جائز ہے۔ در مہر اٹھل تک مہر مقرر کرنا صحیح ہوگا اور اس سے زیادتی باطل ہوگی کیونکہ نفس اس کی ضروریات میں سے ہے۔

توضیح۔ اگر سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا یا اس نے ایسی باندی کو جس کے پاس بچہ ہو۔ یا نہ ہو اس کے متعلق دعویٰ کیا کہ یہ میری ام الولد ہے اور یہ بچہ میرا ہے اگر اس نے نکاح کیا اور مہر بھی مقرر کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دل کھل

قال۔ ویخرج الزکوة من مال السفیہ لانہا واجبة علیہ ویفق علی اولادہ و زوجته ومن تحت نفقته علیہ من ذوی ارحامہ، لان احياء ولده وزوجته من حوائجه والانفاق علی ذی الرحم واجب علیہ حقا لقربته والسفیه لا یبطل حقوق الناس الا ان القاضی یدفع قدر الزکوة الیہ لیصرفها الی مصرفها لانه لا بد من ینتہ لکونہا عبادة لکن ینتہ امیامہ کمالا یصرفہ فی غیر وجهہ، وفي النفقة یدفع الی امینہ لیصرفها لانیہا لیست بعبادة فلا یحتاج الی ینتہ و هذا بخلاف ما اذا حلف او نذر او ظاهر حیث لا یلزمہ المال بل یکفر یمیمہ وظہارہ بالصوم لانه مما یجب بفعله فلو فتحنا هذا الباب یبطل اموالہ بهذا الطريق ولا کذلك ما یجب ابتداء بغير فعلہ۔

ترجمہ۔ قدر داری نے فرمایا ہے کہ۔ اس سفیہ کے مال سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی کیونکہ اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اس کے مال سے اس کی اولاد پر اور اس کی بیوی پر اور ان تمام ذوی الارحام رشتہ داروں پر بھی خرچ کیا جائے گا۔ جن پر خرچ کرنا اس پر لازم ہوتا ہو۔ کیونکہ اس کی اپنی اولاد اور بیوی پر ان کی زندگی کو باقی رکھنے کے لئے خرچ کرنا اس کی ضروریات اور ذمہ داری میں سے ہے۔ اسی طرح رشتہ داری کے حق کی بناء پر اپنے ذوی الارحام کا نفقہ بھی اس پر واجب ہوتا ہے۔ اور اس سفیہ کی سفاہت یا بے وقوفی کی وجہ سے اس کے ذمہ سے لوگوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں۔ البتہ خرچ کرانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی اس کے مال سے زکوٰۃ کی جتنی مقدار حساب سے نکل سکتی ہو نکال کر اس سفیہ مجبور کو دیدے گا تاکہ وہ زکوٰۃ پانے کے جو لوگ مستحق ہوں ان پر اس مال کو خرچ کرے۔ کیونکہ مال کے مالک کی حیثیت سے اس مجبور کی نیت زکوٰۃ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے اور عبادت کی ادائیگی کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ البتہ خرچ کے وقت قاضی اس کے ساتھ اپنا ایک امین بھی بھیجے گا۔ تاکہ وہ غیر مصرف میں خرچ نہ کرے۔ اور باقی اخراجات یعنی نفقات کی صورت میں اس کی رقم اپنے امین کے ہاتھ میں ہی دے تاکہ وہی خرچ کرے اس لئے کہ ایسے نفع مفروضہ عبادتوں میں سے نہیں ہیں۔ اسی لئے اس کی ادائیگی کے لئے نیت کا ہونا ضروری نہیں ہیں۔

وهذا بخلاف ما الخ یہ مسائل تو واجبات زکوٰۃ و نفقات کے تھے۔ ان کے برخلاف وہ صورتیں ہیں کہ اگر اس سفیہ مجبور نے قسم کھا کر توڑ دی۔ یا کسی بات پر نذر مان لی یا اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تو اس پر مال لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ ظہار اور قسم کا کفارہ روزے رکھ کر ادا کرے گا۔ کیونکہ یہ ایسی باتیں ہیں جو اس کے عمل سے واجب ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم اسے مال ادا کر کے کفارہ دینے کی اجازت دینگے تو وہ ہر موقع پر اسی طرح سے اپنا مال ضائع کرتا رہے گا۔ کیونکہ یہ تو اس کے فعلی اختیار میں ہے۔ بخلاف اس کے ایسا فعل جو اس کے ذمہ ابتداء سے واجب ہو۔ وہ اس کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے مال سے ادا کیا جائے گا۔

توضیح۔ سفیہ مجبور کے مال کی زکوٰۃ لازم ہوگی یا نہیں اور اس کی اولاد اور اقرباء کے

اخراجات اس کے مال میں لازم ہوں گے یا نہیں اور اس پر ظہار یا قسم وغیرہ کے کفارے لازم ہوں گے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

وینفق علی اولادہ الخ اس عبارت کا ترجمہ جو مترجم نے کیا ہے کہ سفیہ کے مال کی نکالی ہوئی زکوٰۃ اس کی اولاد وغیرہ پر خرچ کی جائے اس سے مسلک اختلاف ہونے کی وجہ سے میں نے ترجمہ کچھ بدل دیا ہے۔ انوار الحق قاسمی۔

قال فان اراد حجة الاسلام لم يمنع منها، لانها واجبة عليه بايجاب الله تعالى من غير صناعه، ولا يسلم القاضي النفقة اليها ويسلمها الى لقة من الحاج ينفقها عليه في طريق الحج كيلا يتلفها في غير هذا الوجه، ولو اراد عمرة واحدة لم يمنع منها استحسانا لاختلاف العلماء في وجوبها بخلاف ما زاد على مرة واحدة من الحج، ولا يمنع من القران لانه لا يمنع من افراد السفر لكل واحد منهما فلا يمنع من الجمع بينهما، ولا يمنع من ان يسوق بدنة تحرزا عن موضع الخلاف اذ عند عبد الله بن عمر لا يجزيه غيرها وهي جزورا وبقرة، فان مرض او صي بوصايا في القرب وباب الخير جاز ذلك في ثلثه، لان نظره فيه اذ هي حالة انقطاعه عن امواله والوصية تخلف ثناء او ثوابا، وقد ذكرنا من التفرعات اكثر من هذا في كفاية المنتهى.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر مجبور نے فرض حج ادا کرنے کی نیت کر لی تو اسے منع نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے اپنے فعل سے اس پر لازم نہیں ہوا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم کرنے سے فرض ہوا ہے۔ البتہ قاضی حج کے سلسلہ کی اس کی رقم اس کے ہاتھ میں نہیں دے گا بلکہ اس کے ہم سفر کسی دیانتدار اور معتد آدمی کے ہاتھ میں دے گا جو اس کے حج کے راستہ میں موقع بہ موقع ضروریات میں خرچ کرتا جائے گا تاکہ وہ سفیہ اس خرچ کو بلا ضرورت خرچ کر کے ضائع نہ کرے۔ ولو اراد عمرة الخ اور اگر اس نے پہلی مرتبہ عمرہ کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اسے استحسانا اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ علماء کرام کے درمیان عمرہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا نہیں یعنی کچھ علماء کے نزدیک عمرہ کرنا بھی واجب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس نے ایک سے زیادہ مرتبہ حج کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اسے منع کیا جائے گا۔ ولا يمنع من القران الخ اور قرآن کی صورت میں بھی حج کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ قرآن کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ہی احرام سے حج و عمرہ دونوں ادا کئے جائیں۔ کیونکہ جب اسے علیحدہ علیحدہ حج اور عمرہ کرنے کے لئے دوبار سفر کرنے سے منع نہیں کیا جاتا ہے تو ایک ہی سفر میں دونوں کو ادا کرنے سے کیوں منع کیا جائے گا۔

ولا يمنع من ان يسوق الخ اور اسے اپنے ساتھ حج میں قربانی کرنے کے لئے بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کو لے جانے سے منع نہیں کیا جائے گا تاکہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے۔ اس سے یہ بچ جائے۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کے بغیر یعنی صرف بکری کی قربانی سے (قرآن جائز نہیں ہے۔ فان مرض الخ اب اگر وہ مجبور سفیہ مرض الموت میں گرفتار ہو جائے جو نیکیوں اور بھلائیوں سے متعلق ہوں تو اس کے تہائی مال میں سے ان کی وصیت جائز ہوگی۔ کیونکہ ان کاموں کے کرنے سے اس کی سراسر بھلائی ہے۔ اس لئے کہ اب یہ وقت ایسا آگیا ہے اس کے اپنے مال و دولت سے اس کی ملکیت ختم ہو رہی ہے۔ اور ان کاموں کے کرنے سے اس کے لئے آخرت میں اچھا بدلہ و فائدہ دنیا میں اس کی نیک نامیاں ہوں گی اور وہ بھی باعث فلاح و صلاح ہوں گی۔ اور ہم نے اس سلسلہ کے بہت سے مسائل کتاب کفاۃ النہی میں بیان کر دیئے ہیں۔

توضیح۔ مجبور سفیہ اگر حج یا عمرہ یا قرآن کرنا چاہے پھر قرآن میں بدنہ لیجانا چاہے۔ یا وہ اپنے مرض الموت میں صدقات و خیرات کرنا چاہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

قال ولا يحجر على الفاسق اذا كان مصلحا لماله عندنا والفسق الاصلی والطاریء سواء، وقال الشافعی يحجر عليه زحرا له وعقوبة عليه كما في السفیه ولهذا لم يجعل اهلا للولاية والشهادة عنده، ولنا قوله تعالی ﴿فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم﴾ الآية، وقد اؤس نوع رشد فيتناوله النكرة المطلقة، ولان الفاسق من اهل الولاية عندنا لاسلامه فيكون واليا للتصرف وقد قررناه فيما تقدم ويحجر القاصی عندهما ايضا وهو قول الشافعی بسبب العفلة هو ان يعين في التحوارات ولا يصبر عنها لسلامة قلبه لما في الحجر من النظر له

ترجمہ - فرمایا کہ کسی فاسق پر اس کے فسق کی وجہ سے پابندی (حجر) نہیں لگائی جائے گی بشرطیکہ وہ اپنا مال ضائع کرنے والا نہ ہو (ضرورت پر خرچ کرتا ہو) یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ پھر نئے اور پرانے ہر قسم کے برابر ہیں یعنی فسق ہی کی حالت میں بائع ہو اور بیاب فاسق ہو گیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تنبیہ اور زجر کے طور پر اسے مجبور کر دیا جائے گا۔ اسی بنا پر کسی فاسق کو نکاح اور گواہی کی رویت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فان آنستم منهم رشداً الاية یعنی اگر تم میں نیک چلتی دیکھو تو ان کا مال دیدہ واور موجودہ صورت میں اس میں ایک قسم کی نیک چلتی موجود ہے یعنی وہ اگرچہ دینی اعتبار سے فاسق ہے مگر اپنے مال کے خرچ میں نیک چلتی ہے تو وہ نکرہ مطلقہ (رشدنا) اس کو شامل ہے۔ یعنی آیت پاک میں صرف کوئی (نیک چلتی) فرمایا ہے اور ہم نے اس میں ایک قسم کی نیک چلتی (یعنی ماں کو بحفاظت خرچ کرنا) پائی ہے تو اس پر یہ حکم صادق آگیا کہ اسے اس کا مال دیدہ یا جائے۔ ویسے ہمارے نزدیک تو فاسق کو بھی نکاح اور گواہی کی ولایت حاصل ہے۔ کیونکہ وہ بالتحاق مسلمان ہے اس لئے اسے تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ اس مسئلہ کو ہم نے اس سے پہلے (کتاب النکاح میں) بیان کر دیا ہے۔

ویحصر القاصی الخ اور شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک غفلت کے سبب سے بھی قاضی حجر کرے گا۔ غفلت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے کاروبار میں گھانا اٹھاتا رہے۔ اور چونکہ دل کا نیک ہے اس لئے کاروبار کے بغیر رہ بھی نہیں سکتا ہے یعنی اپنے بھولے پن کی وجہ سے یہ بھی نہیں کرے گا کہ خرید و فروخت نہ کرے۔ اس لئے اسے قاضی مجبور کر دے گا۔ اسی میں اس کی بھلائی بھی ہے۔ (ف اگرچہ اس حکم پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حبان بن منقذر رضی اللہ عنہ پر حجر نہیں فرمایا تھا مگر وہ اکثر دھوکہ کھاتے رہتے تھے۔ بلکہ آپ نے ان کو یہ فرمایا تھا کہ معاملہ کے بعد تم یہ کہہ دیا کرو کہ بیع میں دھوکا نہیں ہے اور مجھے تین دن تک اس میں اختیار ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان میں غفلت نہیں تھی بلکہ معاملہ فہمی کی کمی تھی یا یہ کہ بغیر اختیار لئے مطلق بیع سے ان کو مجبور کر دیا گیا تھا اور بہتر جواب یہ ہے کہ ممانعت تو نص صریح لاتو تو اسے السہاء الاية سے ہے جب کہ اس کا ثبوت خبر واحد سے ہے جو کہ نص صریح کے معارض نہیں ہو سکتی ہے

توضیح - کسی فاسق یا غافل کو مجبور کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ
دلائل

فصل فی حد البلوغ

قال بلوغ العلام بالاحتلام والاحمال والارال ادا وطی فان لم يوجد ذلك فحتى يتم له ثمانی عشرة سنة عند ابی حنیفة وبلوغ الحاریة بالحیض والاحتلام والحل، فان لم يوجد ذلك فحتى يتم لها سبع عشرة سنة وهذا عند ابی حنیفة وقال ادا تم للعلام والحاریة خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن ابی حنیفة وهو قول الشافعی، وعنه فی العلام تسع عشرة سنة وقيل المراد ان يطعن فی التاسع عشرة سنة، ويتم له ثمانية عشرة سنة، فلا اختلاف، وقيل فيه اختلاف الرواية لانه ذكر فی بعض النسخ حتى يستكمل تسع عشرة سنة، اما

العلامة فلان البلوغ بالانزال حقيقة والحبل والاحبال لا يكون الا مع الانزال وكذا الحيض في اوان الحبل فجعل كل ذلك علامة البلوغ وادنى المدة لذلك في حق الغلام اثنا عشرة سنة وفي حق الجارية تسع سنين واما السن فلمهم العادة الفاشية في ان البلوغ لا يتأخر فيهما عن هذه المدة، وله قوله تعالى ﴿حتى يبلغ اشده﴾ واشد الصبي ثمانى عشر سنة، هكذا قاله ابن عباس وتابعه القسبي وهذا اقل ما قيل فيه فبنى الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نشوءهن وادراكهن اسرع فنقصنا في حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة التي يوافق واحد منها المزاج لا محالة. قال واذا راهق الغلام او الجارية الحلم واشكل امره في البلوغ فقال قد بلغت فالقول قوله واحكامه احكام البالغين، لانه معنى لا يعرف الا من جهتهما ظاهرا فاذا اخبرا به ولم يكذبهما الظاهر قبل قولهما فيه كما يقبل قول المرأة في الحيض.

ترجمہ :- فصل۔ بلوغ کی حد کا بیان

قال بلوغ الغلام الخ قدورئی نے فرمایا ہے کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی حد یہ ہے کہ اسے (خواب میں) احتلام ہو۔ یا عورت سے وطی کر کے اسے حاملہ کر دے یا یوں ہی اسے انزال ہو جائے پس اگر ان باتوں میں سے کوئی بات نہ پائی جائے تو اسے بالغ نہیں کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کے اٹھارہ برس پورے ہو جائیں۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اور لڑکی اس وقت بالغ ہو جاتی ہے جب کہ اسے حیض آنے لگے یا احتلام ہو یا اسے حمل رہ جائے۔ یہ قول بھی امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے لڑکا ہو یا لڑکی دونوں کے بالغ ہونے کی حد یہ ہے کہ وہ پندرہ برس کے ہو جائیں امام ابو حنیفہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور یہی قول امام شافعی کا بھی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ لڑکا جب انیس برس کا ہو جائے تب بالغ ہو جاتا ہے۔ اس پر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اٹھارہ سال پورے ہو کر انیسواں سال شروع ہو جائے۔ اس قول کے مطابق دونوں روایتوں میں کچھ اختلاف باقی نہیں رہتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس جگہ اختلاف روایت ہے (یعنی ایک روایت میں ۱۸ سال ہے اور دوسری روایت میں ۱۹ سال مذکور ہے) اس طرح سے کہ مبسوط کے کچھ نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ اٹھارہ برس پورے ہو جائیں۔ (صحیح ترجمہ یہ ہو گا کہ انیس برس ہو جائیں)۔

اما العلامة الخ اور اب علامت کے ذریعہ بالغ کے ثبوت کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں انزال کے بعد ہی انسان بالغ ہوتا ہے۔ اور دوسری علامتیں مثلاً مہسٹری کر کے حاملہ کر دینا یا حاملہ ہو جانا تو یہ باتیں بھی بغیر انزال کے کبھی نہیں ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح حاملہ بننے کے زمانہ میں حیض کا آنا بھی بلوغ کی علامت ہے۔ اسی لئے ان باتوں میں سے ہر ایک بات بالغ ہو جانے کی علامت مقرر کر دی گئی ہے۔ وادنى المدة الخ اور لڑکے کے حق میں بلوغ کی کم سے کم مدت بارہ برس ہے۔ اور لڑکی کے حق میں نو برس ہیں۔ اور برسوں سے بلوغ کی حد متعین کرنے میں امام ابو یوسف احمد و شافعی رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عام مشاہدہ یہ ہے کہ لڑکا ہو یا لڑکی پندرہ برس کے اندر ہی بالغ ہو جاتے ہیں اس سے زیادہ وقت نہیں لگتا ہے۔ اسی لئے پندرہ برس کی عمر پر بلوغ کا حکم دیا گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿حتى يبلغ اشده الا یہ﴾ حتیٰ يبلغ اشده الا یہ اور اس لفظ "اشد" کے اشدہ ہوتا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ اور قتیبہؒ نے بھی ان ہی کی اتباع کی ہے۔ اور اس لفظ "اشد" کے معنی بیان کرتے ہوئے جو مقداریں بیان کی گئی ہیں ان میں سب سے کم مقدار یہی ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اس لئے دلی یقین حاصل ہو جانے کے لئے اس قول یعنی اٹھارہ برس ہونے کا یہی حکم دیا ہے۔ اور عورتوں کا معاملہ مردوں سے کچھ پہلے ہی ہو جایا کرتا ہے یعنی لڑکوں کی بہ نسبت لڑکیاں جلد بالغ ہو جاتی ہیں اس لئے ان کے بارے میں ہم نے ایک برس کی مدت کم کر کے سترہ سال مقرر کر دی ہے۔ اس لئے کہ ایک سال کے اندر چار موسم ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے کوئی ایک انسان کے مزاج کے موافق ہو جاتا ہے۔

قال و اذا رهن الخ اگر لڑکا ہو یا لڑکی اور ان میں جوانی کے آثار بظاہر نظر آنے میں اشتباہ ہونے لگا۔ اس وقت اگر وہ اپنے بارے میں باخ ہونے کا دعویٰ کر لے تو اسی کی بات قبول کر لی جائیگی۔ اس کے بعد سے اس پر بالغوں کے احکام نافذ ہوں گے۔ کیونکہ یہ صفت ایسی ہوتی ہے کہ ان کے سوا دوسرے یقین سے نہیں جان سکتا ہے۔ اس لئے جب وہ اپنے بارے میں بلوغ کی خبر دیں گے اور بظاہر اس دعویٰ کو جھٹلنے کی کوئی وجہ بھی نہ ہو تو ان ہی لوگوں کی بات اس بارے میں ماننی پڑے گی۔ جیسے کہ کوئی لڑکی اپنے بارے میں ماہواری کے آنے یعنی حیض کے جاری ہونے کی خبر دے تو اس کی ماننی پڑتی ہے۔ (ف اس قاعدہ کلیہ کی بناء پر کہ ہر وہ بات جس کا تعلق عورت سے ہو اور اسی کے اقرار سے وہ بات معلوم ہو سکتی ہو اس میں اس کی بات ماننی پڑے گی جس کے لئے یہ نص صریح بھی ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ ولا یحل لهن ان یمکن ما خلق اللہ فیہن ارحامہن۔ یعنی ان عورتوں کے لئے یہ بات کسی طرح بھی جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں جو چیز پیدا فرمادی ہے اسے وہ چھپائیں۔ اسی طرح قریب البلوغ کے کا بھی اس کے خاص اپنے بارے میں جو بات ہو گی وہ قبول کی جائیگی۔

توضیح۔ اگر کوئی قریب البلوغ لڑکا یا لڑکی اپنے بالغ ہو جانے کے دعویٰ کرے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

باب الحجر بسبب الدین

قال ابو حنیفۃ لا احجر فی الدین واذا وجبت دیون علی رجل وطلب غرماؤہ حبسہ والحجر علیہ لم احجر علیہ، لان فی الحجر اھدار اھلیتہ فلا یجوز لدفع ضرر خاص فان کان لہ مال لم یتصرف فیہ الحاکم لانہ نوع حجر ولانہ تجارۃ لا عن تراص فیکون باطلا بالص، ولكن یحبسہ ابدأ حتی یمسح فی دینہ ایفاء لحق الغرماء ودفعاً لظلمہ، وقالوا اذا طلب غرماء المفلس الحجر علیہ حجر القاضی علیہ ومنعہ من البیع والتصرف والاقرار حتی لا یضر بالغرماء لان الحجر علی السفیہ اما جوز ماہ نظراً لہ وفي هذا الحجر نظر للغرماء، لانہ عساکم یلجی مالہ فیفوت حقہم، ومعنی قولہما منعہ من البیع ان یکون باقل من ثمن المثل اما البیع بضمن المثل لا یبطل حق الغرماء والمنع لحقہم فلا یمسح منہ

قرضہ کی وجہ سے مجبور ہونے کا بیان

ترجمہ۔ قال ابو حنیفۃ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کو بھی اس کے مقروض ہونے کی بناء پر مجبور نہیں کروں گا۔ ابتہ اگر کسی کے ذمہ بہت سے قرضے ہو جائیں اور اس کے حق دار اس کو قید میں ڈالنے اور اسے مجبور کرنے کا مطالبہ کریں تو میں اسے مجبور نہیں کروں گا۔ کیونکہ اسے مجبور کر دینے سے اس کی اہلیت اور اس کی صلاحیت کو ختم کر دینا لازم آتا ہے۔ اس لئے ایک مخصوص نقصان کو دور کرنے کے لئے اس کو مجبور کر دیا جائے گا۔

فان کان لہ مال الخ پھر اگر اس کا کچھ ذاتی مال ہو تب بھی حکم اس میں کچھ تصرف نہیں کرے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اس کے حق میں حجر کرنا لازم آئے گا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ رضامندی کے بغیر یہ تجارت ہو گی حالانکہ نص صریح سے یہ باطل ہے۔ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ولا تأکلوا اموالکم بینکم با لباطل الا ان تكون تحارۃ عن تراص مینکم یعنی تم لوگ آپس میں اپنے مایوں کو باطل اور ناجائز طریقہ سے نہ کھاؤ۔ صرف رضامندی کے ساتھ اگر تجارت ہو تو کرو۔ اور مال کھاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو بھی خرید و فروخت رضامندی کے بغیر ہو وہ باطل ہے۔ اس لئے اگر قرضدار کی رضامندی کے بغیر قرضی اس کا مال فروخت کر دے گا تو نص صریح کے فیصلہ کے مطابق وہ باطل ہو گا۔

ولکن یحبسہ الخ البتہ قاضی ان قرضوں کی وصولی کے لئے اسے قید خانہ میں ڈال دے اس وقت تک کے لئے کہ وہ مجبور ہو کر خود ہی اپنا مال فروخت کر دے اور اس رقم سے اس کا قرض ادا کر دے۔ اس طرح سے قرض خواہوں کا حق ادا ہو جائے گا۔ اور قرضداروں کا ظلم دور ہو جائے گا۔ وقال اذا الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ قرضخواہ قاضی کے پاس یہ درخواست پیش کرے کہ اس کی خرید و فروخت اور لین دین پر پابندی لگادی جائے تو قاضی اسے مجبور یعنی پابند کر دے گا۔ یعنی اسے اپنا مال خرید و فروخت کرنے اور ہر طرح کے تصرفات کرنے اور لوگوں کے سامنے اپنے ذمہ بھاریا بننے کے اقرار کرنے سے منع کر دے گا۔ تاکہ اس کے قرض خواہوں کا مزید نقصان نہ ہو سکے۔ کیونکہ کسی سفیہ بے وقوف پر حجر کرنے کو ہم نے اسی لئے جائز رکھا ہے کہ اس کے اپنے حق میں بھی بہتری ہو۔ اسی طرح مفلس اور مقروض پر حجر کرنے میں قرض خواہوں کی بہتری ہے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ایسا مفلس اپنے اس مال کا لوگوں کو دکھانے کے لئے کسی زبردست شخص کے ساتھ معاملہ کر لے تاکہ اس کے قبضہ سے دوسرا کوئی اس مال کوئی الحال نہ لے سکے (پھر معاملہ ختم ہو جانے کے بعد اس سے اپنا مال واپس لے لے) اس طرح اصل قرض خواہ کا حق ختم ہو جائے گا اور صاحبین کا یہ فرمانا کہ وہ قاضی مفلس کو اپنا بیچنے سے منع کر دے گا۔ کا یہ مطلب ہے کہ اس چیز کی اصل بازاری قیمت سے بیچنے سے منع کر دے گا۔ کیونکہ بازاری قیمت یا اس سے بھی زیادہ پر بیچنے سے قرض خواہوں کا کوئی نقصان نہیں بلکہ فائدہ بھی ہو سکتا ہے۔ جبکہ ان ہی لوگوں کے حق کی حفاظت کے لئے اسے منع کیا گیا تھا۔ الحاصل اصل قیمت پر بیچنے سے اسے منع نہیں کیا جائے گا

توضیح :- باب۔ مقروض ہونے کی بناء پر مجبور کرنا۔ قرض خواہوں کے مطالبہ پر مقروض کو قید میں ڈالنا یا مجبور کرنا۔ درست ہو گا۔ پھر اس سے قرض خواہوں کا حق کس طرح وصول کیا جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وباع ماله ان امتنع المفلس من بيعه وقسمه بين غرمائه بالحصص عندهما، لان البيع مستحق عليه لاياء دينه حتى يُحبس لاجله فاذا امتنع نائب القاضى منابه كما فى الحب والعتة، قلنا التلجىة موهومة والمستحق قضاء الدين والبيع ليس بطريق متعين لذلك بخلاف الحب والعتة والحبس لقضاء الدين بما يختاره من الطريق كيف وان صح البيع كان الحبس اضارا بهما بتاخير حق الدائن وتعديب المديون فلا يكون مشروعاً قال وان كان دينه دراهم وله دراهم قضى القاضى بغير امره، وهذا بالاجماع لان للدائن حق الاخذ من غير ضاه فللقاضى ان يعينه، وان كان دينه ذاهم وله دنائير او على ضد ذلك باعها القاضى فى دينه، وهذا عند ابى حنيفة استحسان، والقياس ان لا يبيعه كما فى العروض، ولهذا لم يكن لصاحب الدين ان ياخذ جبراً، وجه الاستحسان انهما متحددان فى الثمنية والمالية مختلفان فى الصورة، فبالنظر الى الاتحاد يثبت للقاضى ولاية التصرف وبالنظر الى الاختلاف يُسلب عن الدائن ولاية الاخذ عملاً بالشبهين بخلاف العروض لان الغرض يتعلق بصورها واعيانها اما النقود فوسائل فافتراقاً.

ترجمہ :- صاحبین نے مزید یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ مفلس اپنا مال ادائیگی قرض کے لئے بیچنے سے انکار کر دے تو قاضی خود ہی اسے فروخت کر کے اس سے حاصل شدہ رقم اس کے قرض خواہوں کے درمیان ان کے حصہ رسدی (قرض کے اندازہ کے حساب) کے مطابق تقسیم کر دے گا۔ کیونکہ اس قرض دار (مفلس) پر یہ بات لازم ہے کہ ادائیگی قرض کے لئے اپنا مال و سامان فروخت کر دے یہاں تک کہ ادا نہ کرنے کی صورت میں اسے قید خانہ میں ڈالنے کا بھی حکم ہے اسی بناء پر جب وہ اپنا کام یعنی قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنے سے انکار کرے گا تو قاضی از خود اس کا قائم مقام ہو کر وہ کام کر دے گا۔ جیسے کہ وہ شخص جس کا

آلہ تناسل کٹا ہوا ہو یا اس میں نامردی آگئی جس کی وجہ سے اس کی بیوی اس سے فراق چاہتی ہو اور وہ اس کے لئے تیار نہ ہو تو یہی قاضی از خود اس کا قائم مقام بن کر اس عورت کو طلاق دے کر عیحدہ کر دیتا ہے۔ مگر ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو ایک شخص ایک وہی بات ہے کہ وہ اپنا مال بچانے کے لئے دوسرے کے پاس بطور تلجیہ (عارضی ملکیت میں) دیدے گا۔ جبکہ اس پر صرف یہ بات لازم ہے کہ وہ اپنا قرض اس کے ہاتھ والے کو دیدے۔ اور اس کام کے کرنے کا طریقہ صرف یہی نہیں ہے کہ اس کے لئے اس کے مال کو زبردستی بیچ دیا جائے۔ جب کہ دوسرا طریقہ یہ بھی تو ہے کہ اسے قید میں ڈال کر اتنا مجبور کر دیا جائے کہ وہ خود ہی مال فروخت کر کے قرض کی ادائیگی کر دے۔ یعنی اسے قید کر کے اسی کے ہاتھوں فروخت کر دیا جائے

بجلاف الحب النج۔ بخلاف ان دونوں (محبوب اور عینین) آلہ تناسل کٹے ہوئے اور نامرد کے کہ اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ نہیں ہوتا ہے کہ قاضی ہی اس کا قائم مقام بن کر اسے عیحدہ کر دے۔ اور اسے قید خند میں ڈال دینے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہاں رہ کر وہ پٹی رہائی کی اور ادائیگی کی کوئی صورت نکال سکے۔ اس کام کے لئے اس پر زبردستی کر کے مال فروخت کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس سے زبردستی کے ساتھ مال فروخت جائز ہی ہو تو پھر اسے جیل میں ڈالنے کی کیا ضرورت ہو سکتی ہے بلکہ اس سے تو قرض خواہ اور قرض دار دونوں کا ہی نقصان ہوتا ہے کیونکہ اس طرح حق کی ادائیگی میں تاخیر بھی ہوتی ہے اور اس قرض دار کو بے فائدہ ضرورت سے زیادہ تکلیف بھی ہوتی ہے۔ لہذا ایسا کام جائز نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف حالانکہ قرض دار کو قید میں ڈالنا ثابت ہے۔ لیکن صاحبین کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ قاضی اسی وقت اس کا نائب ہوتا ہے جبکہ اس کا انکار کرنا ظاہر ہو۔ جو کہ قید میں ڈالنے کی بعد ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال وان كان الحب اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر اس مقروض پر سکھ کی شکل میں درہم ہو اور اس کے پاس بھی وہی درہم سکھ ہو تب تو قاضی اس کی اجازت کے بغیر ہی اس سے لے کر اس کے قرض خواہ کو دیدے گا۔ یہ حکم بالاتفاق ہے یعنی اس پر امام اعظم در صاحبین رحمہم اللہ سب کا اتفاق ہے۔ کیونکہ قرض خواہ کو مقروض کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے اپنا مال لینے کا پورا حق ہوتا ہے اس لئے اس میں قاضی کو بھی مددگار ہو جانا چاہئے۔ (ف یعنی شریعت میں اس بات کی اجازت ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے قرض دار کے اسی جنس کے مال پر قابو پالے جس جنس کا قرض باقی ہے تو وہ اس سے اپنے قرض کی مقدار لے سکتا ہے۔ تو موجودہ صورت میں قرض خواہ کو اس مقروض سے اپنا مال وصول کر لینے کا حق پہلے سے ہی حاصل ہے۔ ہذا قاضی اسی کی وصولی کے لئے صرف مدد کرے گا۔ جیسے کہ ایک لاپتہ شخص کا ایسا مال گھر پر موجود ہو جس کے اس کے اپنے گھر والے غفہ کے طور محتاج ہوں تو قاضی ان کی مدد کے طور پر اس مال سے ان کو گول کا غفہ دلوا دے گا۔ اور یہی صورت یہاں بھی ہوگی۔

وان كان ديه دراهم وله دنانير الحب اور اگر اس پر درہم باقی ہوں لیکن اس کے پاس دینار موجود ہوں یا اس کے برعکس ہوں یعنی اس پر دینار باقی ہوں لیکن اس کے پاس درہم ہوں تو قاضی اس کے پاس کے موجود سکھ کو اس سے لے کر فروخت کر کے اسی سے اس کا قرض ادا کر دے گا۔ یہ صورت امام ابو حنیفہ کے نزدیک استحسن ہے۔ کیونکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ قاضی اس سکھ کو فروخت نہ کرے جیسے کہ دوسرے اسباب میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس نقد کو اس مقروض سے جبرائے لے۔

وجه الاستحسان الحب مگر اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ درہم ہوں یا دینار دونوں ہی ماییت اور تمن ہونے میں برابر ہیں۔ اگرچہ صورت میں مختلف ہیں۔ اس لئے دونوں کے ایک ہونے کے سبب سے قاضی کو حق ولایت حاصل ہوگا۔ لیکن دونوں میں صورۃ اختلاف ہونے کی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے وصول کر لے۔ تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے۔ بخلاف اسباب کے کیونکہ اسباب کی صورت اور اس کی ذات دونوں سے مطلب ہوتا ہے اور غرض متعلق ہوتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس ان سکوں سے بدن کر ضرورت لی جاتی ہیں یعنی یہ نقد اسباب حاصل کرنے کا

صرف ایک ذریعہ ہیں۔ اس طرح نقد اور اسباب کے درمیان کافرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح۔ اگر مقروض اپنے اس مال کو جو اس کے پاس موجود ہو بیچنے اور قرضداروں کو ان کا حق دینے پر راضی نہ ہو اگر مقروض کے پاس سکہ کی شکل میں دراہم موجود ہوں اور وہی اس کے ذمہ لازم بھی ہوتے ہوں۔ یا صورت بدلی ہوئی ہو۔ یا بجائے سکوں کے مال و

اسباب موجود ہوں۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

عسائے لٹی۔ الجا۔ لٹی یا لٹائی کسی پر دباؤ ڈالنا مجبور کرنا۔ لٹی لٹی تجنیہ کسی باطنی کام کے خلاف ظاہری طور پر کچھ اور کرنا۔ جس کی صورت یہاں پر یہ ہو رہی ہے کہ دو آدمی آپس میں ایک معاملہ ظاہری طور پر اس طرح کر لیں کہ دیکھنے والے یہ سمجھ لیں کہ معاملہ اسی طرح طے پا گیا ہے۔ لیکن حقیقت میں کچھ بھی نہ ہوا ہو۔ یعنی چیز کی ملکیت حسب سابق باقی رہ گئی ہو۔

وبیاع فی الدین النقد ثم العروض ثم العقار یبدأ بالایسر فالایسر لما فیہ من المصارعة الی قضاء الدین مع مراعاة جانب المدیون، ویترك علیه ذمت من ثیاب بدنه وبیاع الباقی، لان به كفاية وقيل دستان لانه اذا غسل ثیابه لا بد له من ملابس. قال فان اقر فی حال الحجر باقرار لزمه ذلك بعد قضاء الديون، لانه تعلق بهذا المال حق الاولین، فلا يتمكن من ابطال حقهم بالاقرار لغيرهم بخلاف الاستهلاك لانه مشاهد لا مرد له، ولو استفاد مالا آخر بعد الحجر نفذ اقراره فيه، لان حقهم لم يتعلق به لعدمه وقت الحجر، قال وينفق علی المفلس من ماله وعلی زوجته وولده الصغار وذوی ارحامه ممن یحب نفقته علیه، لان حاجته الاصلية مقدمة علی حق الغرماء ولانه حق ثابت لغيره، فلا یبطله الحجر، ولهذا لو تزوج امرأة كانت فی مقدار مهر مثلها اسوة للغرماء.

ترجمہ۔۔ اور جب مدیون کے سامان کو قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنا ہو تو سب سے پہلے اس کے نقد اور رقوم فروخت کئے جائیں۔ جب کہ مقروض کا مال نقد رقم کی شکل میں ہو یا برعکس ہو۔ اس سے اگر پورا نہ ہو تب دوسرا منقولہ سامان فروخت کیا جائے۔ اگر اس سے بھی ادائیگی پوری نہ ہو تو اس کی (غیر منقولہ) جائیداد یعنی زمین اور مکان وغیرہ فروخت کیا جائے۔ یعنی ان میں سے جو آسان سے آسان یعنی معمولی سے معمولی ہو پھر آہستہ آہستہ قیمتی سامان فروخت کیا جائے۔ ایسا کرنے سے قرضوں کی ادائیگی میں جلدی بھی ہوگی اور ساتھ ہی اس میں اس مقروض کے مال کی بھی حتی الامکان بچت اور حفاظت ہوگی۔ ویترك علیه الح اس طرح اس کے کپڑے سے استعالیٰ ایک جوڑا رکھ کر باقی فروخت کر دے جائیں۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دو استعالیٰ جوڑے چھوڑ دیئے جائیں تاکہ نہانے یا کپڑے دھونے کے بعد دوسرا جوڑا وہ خود پہن سکے کہ یہ اس کے لوازمات میں سے ہے۔

قال فان اقر الخ قدورنی نے فرمایا ہے کہ اگر وہ مدیون مجبور ہو جانے کے بعد مزید کسی اور کے لئے اپنے ذمہ کچھ قرض باقی رہنے کا اقرار کر لے تو اس اقرار سے پہلے تک کے تمام قرضے ادا کر دیئے جانے کے بعد وہ قرض بھی اس کے ذمہ لازم مانا جائے گا۔ یعنی نوری طور سے اس کا یہ اقرار قابل قبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ جتنا مال بھی ابھی اس کے پاس موجود ہے اس سے اس کے پینے کے قرض خواہوں کا حق متعق ہو چکا ہے۔ لہذا مزید کسی دوسرے کا حق مان لینے سے پہلے کے حق داروں کے حق کو ضائع کر دینا لازم آئے گا۔ جس کا اس کو اختیار نہیں ہے۔

بخلاف الاستهلاك الخ اس کے برخلاف اگر اس نے اسی حجر کی حالت میں کسی کا مال قصداً ضائع کر دیا تو وہ اسی وقت اس کے دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہو کر اس کے ذمہ لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا قصداً ضائع کرنا تو ایسا عمل ہے جو لوگوں کے سامنے ہوا ہے اور اس کا کوئی بہانہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ولو استفاد الخ اور اگر حجر کے بعد اس نے نئے مال کے پانے کا

اقرار کیا تو اس کے اس مال میں نئے اقرار کا حق متعلق ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مال میں پرانے قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ حجر کے وقت تو یہ مال اس کے پاس موجود ہی نہیں تھا۔

قال ویسقط الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ مدیون کے مال میں سے اس کی بیوی اور اس کی چھوٹی اولاد کو اور اس کے ذوی الارحام میں سے ان لوگوں کو بھی نفقہ دیا جائے گا جن کا نفقہ اس کے ذمہ لازم ہے۔ کیونکہ قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی سے پہلے اس کی اپنی ضروری حاجتوں کو پورا کرنا بھی اس کے ذمہ لازم ہے۔ اس لئے اس پر حجر کرنے میں (پابندی عائد کرنے) سے اس کی اصلی حاجتوں کو بھی باطل کرنا لازم آتا ہے۔ جو کہ غلط ہے۔ اسی بناء پر اگر اس نے اس عرصہ میں کسی عورت سے نکاح کر لیا تو وہ صحیح ہو گا اور اپنے مہر مشکل کی حد تک اس سے مطالبہ کرنے میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر کی حق دار ہوگی۔ کیونکہ نکاح کرنا بھی حجت اصیہ میں سے ہے۔

توضیح:- مقروض کے قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے سامان کو کس حد تک اور کس ترتیب سے فروخت کرنا چاہئے۔ اگر اس کی مجبوری کی حالت میں وہ مزید قرض کے باقی رہنے کا اقرار کر لے۔ اگر اس عرصہ میں وہ قصد کچھ مال ہلاک کر دے۔ یا کسی عورت سے نکاح کر لے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان لم يعرف للمفلس مال وطلب غرماؤه حبسه وهو يقول لا مال لی حبسه الحاكم فی کل دین التزمه بعقد كالمهر والكفالة، وقد ذكرنا هذا الفصل بوجوه فی كتاب ادب القاضي من هذا الكتاب، فلا نعيدھا الى ان قال وكذلك ان اقام البينة انه لا مال له یعنی حلی سبيله لوجوب النظرة الى الميسرة، ولو مرض فی الحبس بقی فیہ ان كان له خادم يقوم بمعالجته وان لم اخرجہ تحرزا عن هلاكه والمحترف فیہ لا یمكن من الاشتغال بعمله هو الصحيح لیضجر قلبه فینبث علی قضاء دينه بخلاف ما اذا كانت له جارية وفيه موضع يمكنه فيه وطیها لا یسمع عنه لانه قضاء احدي الشهوتين فيعتبر بقضاء الاخری.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر اس مفلس کے پاس کسی قسم کا مال ہونے کا پتہ نہ چلتا ہو اور وہ یہ کہتا بھی ہو کہ میرے پاس کسی قسم کا کوئی مال نہیں ہے اس کے باوجود اس کے قرض خواہ یہ کہتے ہوں کہ اسے قید خانہ میں ڈال دیا جائے۔ تو حاکم اسے ہر ایسے قرضہ کے سلسلہ میں قید کرے گا جسے اس نے اپنے طور پر معاملہ طے کر کے اپنے اوپر لازم کیا ہو جیسے بیوی کا مہر۔ یا کسی کی کفالت و ضمانت۔ وغیرہ۔ ہم نے اس مسئلہ کو تمام صورتوں کے ساتھ اسی کتاب کے کتابت القاضی میں بیان کر دیا ہے۔ اس لئے اس جگہ ہم اسے دوبارہ بیان نہیں کریں گے۔ (قدوری نے مذکورہ عبارت کے بعد مزید یہ بھی فرمایا ہے کہ یعنی جس طرح اس مقروض کے پاس مال ہونے کا ظاہر میں پتہ نہ چلے اسی طرح اگر اس کی موافقت میں یہ گواہیاں آجائیں کہ اس کے پاس واقعہ کہیں کوئی مال نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس کو رہائی دیدی جائے اس وقت تک کے لئے کہ اللہ کی طرف سے اسے کسی طرح کی مالی وسعت اور گنجائش حاصل ہو جائے اور ایسا کرنا واجب بھی ہے۔ (ف اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة۔ اور اگر قید میں ڈالنے سے پہلے ہی اس نے گواہ بھی پیش کر دیئے تو شیخ ابو بکر محمد بن الفضل کے نزدیک ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اور شیخ سرخسی اور دوسرے مشائخ کے نزدیک جب تک کہ اسے قید میں نہ ڈال دیا جائے گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ع۔

ولو مرض فی الحبس الخ اور اگر وہ مقروض قید خانہ میں بیمار پڑ گیا اور اس کا کوئی شخص خدمت کرنے والا ملازم وغیرہ میں سے موجود ہو تو اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے گا یعنی وہاں سے نہیں نکالا جائے گا۔ اور اگر ایسا کوئی نہ ہو جس سے اس کے

ہلاک ہو جانے کا ڈر ہو تو اسے قید سے نکال دیا جائے گا۔ والمحتوف الخ اور اگر وہ کچھ ہاتھ کا کام کرتا ہو یعنی صنعت و حرفت اس کا پیشہ ہو تو اسے اپنے کام کے کرنے کی اجازت نہیں دی جائیگی تاکہ اسے دلی تکلیف ہو اس طرح قرض کی ادائیگی پر راضی ہو جائے۔ اس کے برخلاف اگر اس کی باندی ہو اور اس قید خانہ میں تنہائی کی جگہ میسر ہو تو اسے اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ کیونکہ انسان کی شرم گاہ کی خواہش اور پیٹ کی خواہش جو جائز طریقہ سے ہو اس کے استعمال سے کسی کو نہیں روکا جاسکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی مقروض کے پاس مال ہونے کا پتہ نہ چلے اور وہ یہ کہتا بھی ہو کہ میرے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے۔ اور اس کے قرض خواہ اسے جیل میں ڈالنے کی درخواست کرتے ہوں یا اس کے پاس گواہ بھی اس کے موافق گواہی دیتے ہوں اگر وہ قید خانہ میں بیمار ہو جائے یا وہ صنعت و حرفت کا مالک ہو اگر اس کے پاس باندی ہو اور تنہائی کا اسے موقع مل جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا يحول بينه وبين غرمائه بعد خروجه من الحبس بل يلازمونه ولا يمنعونه من التصرف والسفر لقوله عليه السلام لصاحب الحق يد ولسان أراد باليد الملازمة وباللسان التقاضى. قال وياخذون فضل كسبه يقسم بينهم بالحصص لاستواء حقوقهم في القوة، وقالوا اذا فلسه الحاكم حال بين الغرماء وبينه الا ان يقيموا البينة ان له مالا لان القضاء بالافلاس عندهما يصح، فيثبت العسرة ويستحق النظرة الى الميسرة، وعند ابي حنيفة لا يتحقق القضاء بالافلاس لان مال الله تعالى غادر ورائع، ولان وقوف الشهود على عدم المال لا يتحقق الا ظاهرا فيصلح للدفع لا لابطال حق الملازمة، وقوله الا ان يقيموا البينة اشارة الى ان بينة اليسار ترجح على بينة الاعسار، لانها اكثر البينات اذ الاصل هو العسرة وقوله في الملازمة لا يمنعونه من التصرف والسفر دليل على انه يدور معه اينما دار، ولا يجلسه في موضع لانه حبس فيه، ولو دخل في داره لحاجته لا يتبعه بل يجلس على باب داره الى ان يخرج، لان الانسان لا بد ان يكون له موضع خلوة ولو اختار المطلوب الحبس والطالب الملازمة فالخيار الى الطالب لانه ابلغ في حصول المقصود لاختياره الاضيق عليه الا اذا علم القاضي ان يدخل عليه بالملازمة ضرر بين بان لا يمكنه من دخوله داره فحينئذ يحبس دفعه للضرر عنه، ولو كان الدين للرجل على المرأة لا يلازمها لما فيها من الخلوة بالاجنبية، ولكن يبعث امرأة امينة تلازمها.

ترجمہ۔۔۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان کسی روک یا بچاؤ کا انتظام حاکم کی طرف سے نہیں کیا جائے گا (اگر وہ لوگ اس کے فرار کے خوف سے اس کے پیچھے رہنا چاہیں تو رکاوٹ نہیں ڈالی جائے گی) اس فرمان رسول علیہ السلام کی وجہ سے کہ حقدار کو ہاتھ اور زبان ہے۔ اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے۔ اور یہی معنی صحیحین میں بھی ہیں۔ ہاتھ سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ لگا رہے اور زبان سے مراد یہ ہے کہ وہ تقاضا کرتا رہے۔ (ف یعنی اس کے ساتھ لگا رہے اور جو کچھ اس کی کمائی سے ضروری اخراجات کے بعد بچے اس کی وصولی کے لئے تقاضا کرتا رہے۔ اس لئے بعد کی یہ عبارت ہے)۔

قال وياخذون الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ قرض خواہ جو اس کے پیچھے لگے ہوئے ہوں اس کی بچی ہوئی کمائی اس سے لے کر اپنے اندر اپنے مطالبہ کے انداز سے تقسیم کر لیں گے۔ کیونکہ قوت مطالبہ کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔ وقالوا اذا فلسه

الح اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ جب حاکم اس کے مفلس (دیوالیہ) ہو جانے کے اعلان کر دے گاتب اس کے قرض خواہوں کو اسے تنگ کرنے اور اس کے پیچھے لگے رہنے سے منع کر دے گا البتہ اس صورت میں منع نہیں کرے گا جبکہ وہ لوگ ایسے گواہ پیش کر دیں جو یہ گواہی دیں کہ اس کی ملکیت میں اب بھی کچھ مال کہیں موجود ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک کسی کے خلاف مفلس ہونے کا حکم لگانا صحیح اور نافذ ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس کی تنگدستی ثابت ہو جائیگی اور ہاتھ میں وسعت یا فراخی آنے تک اس کا انتظار کرنا واجب ہو جائے گا۔

وعند اہی حنیفۃ الخ اور امام اعظم کے نزدیک مفلس ہو جانے کا اس کی طرف سے فیصلہ کر لینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دولت خداوندی تو انسان کے پاس صبح کو آتی اور شام کو جاتی رہتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ گواہوں کا اس کے بارے میں یہ گواہی دینا صحیح نہیں ہوتا کہ اس کے پاس مال نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو صرف ظاہری صورت کی گواہی دے سکتے ہیں کہ اس کے پاس مال نہیں ہے تو ایسی گواہی سے صرف اتنا فائدہ ہو سکتا ہے کہ لوگ اس سے تقاضہ نہ کریں۔ مگر اس کے ساتھ لگے رہنے کا جو حق ہوتا ہے اس کو ختم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور صاحبین کی طرف سے دی گئی دلیل میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ”مگر اس صورت میں کہ قرض خواہ گواہ پیش کر دیں“ الخ تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مفلسی اور ناداری کی گواہی کے مقابلہ میں آسودگی اور فراخی کی گواہی کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ اس آسودگی کی گواہی سے مال کی زیادتی کا دعویٰ ہوتا ہے برخلاف اس کے تنگدستی کی گواہی سے کسی خاص بات کا دعویٰ نہیں ہوتا ہے کیونکہ تنگدستی اور مال کا نہ ہونا ہی تو اصل ہے۔ اس بناء پر تنگدستی کے گواہ تو صرف صل بات ہی کی گواہی دیتے ہیں لیکن آسودگی کی گواہی دینے والے تو اصل سے زیادہ ہونے کی گواہی دیتے ہیں۔

وقوله فی الملازمة الخ اور قدوریؒ نے اصل مسئلہ میں امام اعظم کے قول کے موافق قرض خواہوں کا اس مقروض کے ساتھ لگے رہنے کا جو ذکر کیا ہے اس میں یہ فرمایا ہے کہ اس کو تصرف کرنے اور سفر کرنے سے منع نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس فرمان میں اس بات کی دلیل ہے کہ قرض خواہ خود ہی اس مقروض کے ساتھ جاتا رہے گا لیکن اس مقروض کو کسی بھی جگہ بندھ کر نہیں رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اسے صرف ایک ہی جگہ میں مقید رکھنا لازم آئے گا۔ جس کا اسے حق نہیں ہے۔

ولو دخل فی دارہ الخ اور اگر ایسا مقروض جس کے مفلس ہونے کا حکم لگادیا گیا ہو اور اس کا قرض خواہ سایہ کی طرح اس کے پیچھے لگا ہوا ہو وہ۔ مگر اپنے گھر میں داخل ہو تو وہ شخص اس کے ساتھ گھر میں داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ اس کے دروازہ پر ہی بیٹھ کر اس کے نکلنے کا انتظار کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ وہ باہر نکل آئے۔ کیونکہ ہر شخص کو تنہائی میں رہنے اور آرام کرنے کا حق حاصل ہے۔

ولو احتار الخ اور اگر وہ مقروض خود ہی قید خانہ میں رہنے کو ترجیح دے اور اس کا قرض خواہ اس کے ساتھ ہی رہنا پسند کرے تو اس قرض خواہ کو اس بات کا حق دیا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اسے اپنے حق کی وصولی میں آسانی ہوگی۔ کیونکہ یہ قرض خواہ ایسی صورت اختیار کرنا چاہے گا جس سے وہ مقروض زیادہ تنگ ہو جائے۔ اسی لئے اسے اختیار دیا جائے گا البتہ اگر قاضی یہ محسوس کرے کہ اس مقروض کے ساتھ اس قرض خواہ کے لگے رہنے سے کھلم کھلا نقصان ہے۔ مثلاً یہ قرض خواہ اسے گھر میں جانے نہیں دیتا ہے تو ایسی صورت میں اس مقروض کی تکلیف دور کرنے کے خیال سے اسے قید خانہ میں ہی رکھ دیا جائے گا۔

ولو کان المدین الخ اور اگر کسی مرد کا اس قسم کا قرض کسی عورت پر ہو تو اس مرد کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس عورت کے پیچھے لگا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اہسبہ عورت کے ساتھ تنہائی میں بھی رہنے کا موقع ملتا رہے گا۔ البتہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ اپنے عوض کسی امانت دار عورت کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے بھیج دے

توضیح:- قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اگر اس کے قرض خواہ اس کے پیچھے

لگے رہیں۔ کیا قرض خواہ اپنے مقروض کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے ساتھ چلنے پھرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن افلس وعده متاع لرجل بعيه ابتاعه منه فصاحب المتاع اسوة لعمرءاء فيه، وقال الشافعي يحجر القاضى على المشتري بطله ثم للبائع خيار الفسخ لانه عجز المشتري عن ايفاء الثمن فيوجب ذلك حق الفسخ كعجز البائع عن تسليم المبيع، وهذا لانه عقد معاوضة وقصيته المساواة وصار كالسلم، ولنا ان الافلاس يوجب العجز عن تسليم العين، وهو غير مستحق بالعقد فلا يشت حق الفسخ باعتباره، وامم المستحق وصف في الدمة اعنى الدين ونقص العين يتحقق بينهما مبادلة هذا هو الحقيقة فيجب اعتبارها الا في موضع التعذر كالمسلم لان الاستبدال ممتنع فاعطى للعين حكم الدين، والله اعلم

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ جس شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگادیا ہے اگر اس کے پاس ایسا مال رکھا ہوا ہو جسے اس نے کسی سے (ادھار) خریدا تھا اور اس کا وہ مالک بھی اب اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو (اور اب وہ اپنا سامان واپس لینا چاہتا ہو تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے بلکہ) وہ بھی دوسرے حقداروں کے برابر مان جائے گا۔ (یعنی اس مال کو بیچنے سے جو رقم ملے گی اسے دوسروں میں حصہ رسدی کے حساب سے تقسیم کرتے ہوئے اس بھی اسی کے اندازہ سے ملے گا)

قال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس مال کے مالک کے مطالبہ کی وجہ سے قاضی اس شخص پر اس چیز کے فروخت کرنے سے حجر (پابندی) لگا دے گا پھر اس بائع کو اپنے گزشتہ معاملہ میں فسخ کرنے کا اختیار دے گا چنانچہ اگر وہ چاہے تو اسے فسخ کرتے ہوئے پنا مال اس سے واپس لے جائے گا۔ کیونکہ یہ مفلس (خریدار) اب اس مال کی قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اور اسی عاجزی کی بناء پر اسے فسخ کرنے کا حق مل جائے گا۔ جیسے کہ کسی دوسرے معاملہ میں کوئی بائع اپنا مال خریدار کے پاس حوالہ کرنے سے عاجز ہو گیا ہو تو اسے بھی فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

وهذا لانه الخ ایسا اس لئے ہے کہ یہ بیع بھی ایک معاوضہ (لین دین) کا عمل ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ دونوں طرف سے برابری کا معاملہ ہو یعنی جس طرح اس کے خریدار کو فسخ کرنے کا حق ہوتا ہے جب کہ بائع بیع کو حوالہ کرنے سے عاجز ہو جائے اسی طرح اس کے بائع کو بھی فسخ کرنے کا اختیار ہو گا جبکہ خریدار ثمن دینے سے عاجز ہو جائے۔ تو اس کی مثال بیع سہم میں ہو جائے گی کہ جب سہم فیہ یعنی جس چیز کی خریداری کی بات طے ہوئی تھی گر درمیان میں ہزار سے وہ بالکل ہی ناپید ہو جائے تو رب السہم کو اس عقد کے فسخ کر دینے کا حق ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی ہو گا۔ یہی قول امام مالک و احمد واوزاعی اور اسحق رحمہم اللہ کا ہے۔

ولنا ان الافلاس الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی پر افلاس جتنی ناہند ہونے کا حکم لگانے کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس مال کو دینے سے عاجز ہو چکا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں عقد کے ذریعہ کوئی مال واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ پس اس فلاس کے اعتبار سے بائع کو فسخ کرنے کا حق نہیں ہو گا۔ اور اس عقد کی وجہ سے صرف اتنی ہی بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ خریدار کے ذمہ جو چیز لازم ہوتی ہے جتنی قرض کی رقم تو جب بائع نے مال میں پر قبضہ کر لیا تو حکماً بائع اور مشتری کے درمیان مبادلہ پیایگاہ اور حقیقی معنی میں اس لئے ان کا اعتبار کرنا واجب ہو گا۔ سوائے ان مواقع کے جن میں اس طرح کا تبادلہ کرنا محال ہو جیسے کہ عقد سہم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں تبادلہ کرنا محال ہے۔ اسی لئے اس میں مال عین کو دین کا حکم دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف اور امام شافعیؒ کی دلیل میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنا کوئی سامان فروخت کیا پھر اس مال کو ایک ایسے شخص کے پاس پیادہ جیسے مفلس کہہ دیا گیا ہے وہ اس کے بائع کا

مال ہے مگر تمام قرض خواہوں کے درمیان ہے۔ رواہ امدار قطنی۔ لیکن دار قطنی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ مرسل ہے۔ مگر ہمارے نزدیک مرسل بھی قابل حجت ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اس حدیث کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ بائع نے اپنا مال بیع کی غرض سے اسے دیا تھا اور وہ ابھی تک مکمل نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ حدیث میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ایک شخص کے ہاتھ سامان بیچا پھر اسے ایک ایسے شخص کے پاس پیاجو مفلس ہو گیا ہے۔ مگر اس میں یہ نہیں کہا ہے کہ اسے اپنے مشتری ہی کے پاس پیاجو مفلس ہو گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔ اگر کسی شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگا دیا اگر اس کے پاس ایسا رکھا ہوا مال ہو جسے اس نے کسی سے خریدا تھا اور اس کا مالک بھی اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو۔ اور اپنا مال واپس لینا چاہتا ہو۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل



﴿کتاب الماذون﴾

الاذن هو الاعلام لغة، وفي الشرع فك الحجر واسقاط الحق عندنا، والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته لانه بعد الرق بقي اهلا للتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز وانحجاره عن التصرف لحق المولى، لانه ما عهد تصرفه الا موحا لتعلق الدين برقبته او كسبه وذلك مال المولى فلا بد من اذنه كيلا يطل حقه من غير رصاه ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى، ولهذا لا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبد يوم ما كان مادونا ابدا حتى يحجر عليه، لان الاسقاطات لا تنوقت ثم الاذن كما يثبت بالصريح يثبت بالدلالة كما اذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت يصير مادونا عندما خلافا لفرع والشافعي، ولا فرق بين ان يبيع عبدا مملوكا للمولى او الاحسي باده او بغير اده يبع صحيحا او فاسدا لان كل من رآه يظنه مادونا له فيها فيعاقده فيتضرر به لو لم يكن مادونا له ولو لم يكن المولى راضيا به لمنعه دفعا للضرر عنهم.

ترجمہ کتاب ماذون کا بیان۔ الاذن هو الخ اذن کے لغوی معنی ہیں خبر دینا اور شرعی معنی ہمارے نزدیک یہ ہیں حجر جو کسی پر قائم ہو اسے دور کرنا اور حق کو ختم کرنا غلام کو کاروباری اجازت مل جانے کے بعد جو کچھ بھی معاملہ کرتا ہے وہ اپنی صلاحیت سے اور خود اپنے لئے کرتا ہے۔ یعنی قدرتی طور سے جو صلاحیت اس میں پوشیدہ موجود تھی وہ اب ظاہر ہو گئی یا کھل گئی ہے۔ کیونکہ اس میں غلامی آجانے کے بعد سے اس غلام کی بولنے والی زبان میں اور اس کے عقل میں صبر کے ساتھ تصرف کرنے کی صلاحیت موجود تھی۔ لیکن اس کے مولیٰ کے حق لازم ہونے کی وجہ سے وہ اپنے تصرف کرنے سے پابند اور مجبور ہو گیا تھا۔ کیونکہ اس میں سوائے اس صورت کے اس کی ذات میں یا اس کی کمائی میں کسی کا اتنا قرضہ لازم ہو جس سے اس کے مولیٰ کی ملکیت پر خرابی آتی ہو یا بالکل ختم ہو اس کی اپنی ذات میں تصرف کرنے کا کوئی حق بھی معصوم نہ تھا۔ اس لئے کہ اس کی اپنی جان یا اس کی کمائی جو کچھ بھی ہو سب اس کے مولیٰ کا ماں ہوتا ہے۔ اسی لئے مولیٰ کی اجازت کا ہونا ضروری تھا کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس مولیٰ کا حق باطل نہ ہو جائے گا۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک اذن کے معنی ساقط کرنے کے ہیں اس لئے ایسے ماذون غلام یعنی جسے اجازت دیدی گئی ہو اس پر اب جو کچھ بھی ذمہ داری عائد ہوگی اس کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف نہیں ہوگی۔ یعنی اس کا مولیٰ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

ولهذا لا يقبل التوقيت الخ اس بنا پر جو اجازت اسے ملے گی وہ کسی محدود وقت کے لئے نہیں ہوگی۔ البتہ اسے پھر مجبور کر دیا جائے تو وہ مجبور ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر کسی غلام کو اس کے مولیٰ نے صرف ایک دن کے لئے تجارت کی اجازت دی تو اس کی یہ اجازت ہمیشہ کے لئے ہو جائے گی۔ البتہ اگر مولیٰ اسے مجبور کر دے تب وہ مجبور ہو جائے گا۔ کیونکہ اسقاطات (یعنی سب اختیارات) صرف محدود وقت کے لئے نہیں ہوتے ہیں۔

ثم الاذن كما الح پھر یہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ اجازت جس طرح صراحۃً ہوتی ہے اسی طرح دلالتاً بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ مثلاً اپنے غلام کو کچھ خرید و فروخت کرتے دیکھ کر مولیٰ کا خاموش رہ جانا۔ تو ہمارے نزدیک ایسی خاموشی سے بھی وہ ماذون ہو جائے گا۔ مگر اس میں امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا اختلاف ہے۔ (بلکہ امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی اختلاف ہے)۔ ولا فرق

الح پھر اس بات میں کوئی فرق نہیں ہو گا کہ وہ اپنے مولیٰ کا ذاتی مال بیچتا ہو یا وہ کسی اجنبی کا مال بیچتا ہو۔ اسی طرح خواہ اجازت سے بیچتا ہو یا بغیر اجازت کے۔ اور وہ بیع صحیح ہو یا فاسد ہو۔ کیونکہ کسی طرح کا اسے کاروبار کرتے ہوئے دیکھ کر لوگ یہی سمجھیں گے کہ اسے اجازت مل چکی ہے۔ اس کے بعد سے دوسرے بھی قصداً اس کے ساتھ معاملہ کرنے لگیں گے۔ اور اگر حقیقت میں اسے اجازت حاصل نہ ہو تو یقیناً وہ نقصان اٹھائیں گے۔ اور اگر اس کا مولیٰ اس کے کاروبار کو دیکھ کر راضی نہ ہوتا اور اسے منع کر دیتا تو دوسرے اس کے دھوکے سے بچ جاتے اور کسی نقصان میں مبتلا نہ ہوتے۔ (ف اور امام شافعی و زفر رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کے خیال نقصان کو دور کرنا اس کے مولیٰ پر لازم نہیں ہے۔ اور اپنے غلام کو خریداری کی حاست میں دیکھ کر بھی خاموش رہ جانا اس کی اپنی رضامندی اور خوشی کی وجہ ہی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ انتہائی غصہ اور ناگواری کی بناء پر خاموش ہو گیا ہو۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کچھ بھی ہو لوگوں کو تو اس سے یقیناً دھوکہ ہو ابلکہ یقین ہو گا کہ اس کے مولیٰ نے اسے اجازت دیدی ہے اسی لئے تو اس نے دیکھ کر بھی کچھ نہیں کہا۔ پھر یہ بیان اور اظہار حال کا موقع تھا اس کے باوجود خاموش رہ جانا اس کی اجازت ہی کو ثابت کرتا ہے۔ پھر جب اس غلام پر قرض بڑھ جائے گا تو لا محالہ اس کے قرض خواہ اس کی وصولی کے لئے اس پر چڑھ جائیں گے اور ہر قیمت پر اس سے وصول کرنے کی کوشش کریں گے۔ اس وقت مولیٰ کا یہ کہنا کہ میں تو غصہ کی وجہ سے اس کی خریداری کے وقت خاموش ہو گیا تھا قابل قبول نہ ہو گا

توضیح :- کتاب الماذون۔ ماذون کی تحقیق ماذون کی اجازت کتنے دنوں کی ہوتی ہے اور اس کا اثر۔ اسے دوبارہ مجبور کرنا اس کی اجازت کی قسمیں تفصیل مسائل۔ اقوال فقہاء کرام۔

والا

قال و اذا اذن المولى لعبده في التجارة اذنا عاما جاز تصرفه في سائر التجارات، ومعنى هذه المسألة ان يقول له اذنت لك في التجارة ولا يعيده ووجهه ان التجارة اسم عام يتناول الجنس، فبيع وبشترى ما بدا له من انواع الاعيان لانه اصل التجارة، ولو باع او اشترى بالغبن اليسير فهو حائز لتعذر الاحتراز عنه، وكذا بالفاحش عند ابى حنيفة خلافا لهما، هما يقولان ان البيع بالفاحش مہ بمنزلة التبرع حتى اعتبر المريض من ثلث ماله، فلا ينتظمه الاذن كالهبة وله انه تحارة والعبد متصرف باهلية نفسه، فصار كالحر وعلى هذا الخلاف الصبي الماذون ولو حاسب في مرض موته يعتبر من جميع ماله اذا لم يكن عليه دين وان كان فممن جميع ما بقي، لان الاقتصار في الحر على الثلث لحق الورثة ولا وارث للعبد وادا كان الدين محيطا بما في يده يقال للمشتري اد المحاباة والا فاردد البيع كما في الحر، وله ان يسلم ويقبل السلم، لانه تحارة وله ان يوكل بالبيع والشراء لانه قد لا يتفرغ بنفسه

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ مولیٰ جب اپنے غلام کو کاروبار کی عام اجازت ایک مرتبہ دیدے تو اسے ہر قسم کے معاملات اور کاروبار میں تصرف کرنا جائز ہو گا۔ اس مسئلہ میں عام اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اس سے یوں کہے کہ میں نے تم کو تجارت کرنے کی اجازت دیدی۔ اور اس کے ساتھ کسی قسم کی تجارت کو خاص نہ کیا تو یہ کہنا اس کے لئے عام اجازت ہو جائے گی و وجہ الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلط تجارت اسم عام ہے جو ہر قسم کی تجارت کو شامل ہے۔ اس لئے اس کے بعد سے اس غلام کو جب جس قسم کی تجارت کا ارادہ ہو گا وہ اسے خرید اور بیچ سکے گا۔ کیونکہ اعیان کی تجارت اور بیع و شراء ہی اصل تجارت ہے۔

ولو باع او اشترى الخ اور اگر اس ماذون غلام نے کسی چیز کو معمولی نقصان کے ساتھ خریدا یا بیچا تو بھی وہ بیع و شراء جائز

ہوگی۔ کیونکہ کاروبار میں اس سے بچنا ناممکن ہے۔ وکدا بالعا حش الخ ای طرح اگر خسار و فحش (بڑے نقصان) کے ساتھ خرید و فروخت کیا تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد جائز ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس عبد ماذون کا غبن فاحش کے ساتھ (انتہائی کم قیمت پر) فروخت کرنے کا مطلب خریدار کے ساتھ احسان کرنا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شخص اپنے مرض الموت کی حالت میں ایسا کرنا چاہے تو اسے اس کے صرف ایک تہائی مال سے کرنے کی اجازت ہوگی۔ اس سے معصوم ہو کہ اس عبد ماذون کو غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کرنے کی اس کے مالک کی طرف سے اجازت نہیں ہے۔ جیسے کہ بالکل مفت میں کسی کو کوئی چیز ہبہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے۔

ولہ اہ تجارت الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ تجارت کرنا بھی تجارت ہے۔ اور غلام کو اپنی ذاتی صلاحیت کے مطابق معاملہ کرنے کی اجازت ہے۔ اس لئے وہ ایک آزاد مرد کے حکم میں ہو گیا ہے۔ اور یہی حکم اور اختلاف اس بچہ کے بارے میں بھی ہے جسے کاروبار کی اجازت دیدی گئی ہو۔ ولو حامی فی مرض الخ اگر کسی عبد ماذون نے اپنے مرض الموت کی حالت میں عیبات کیا۔ یعنی اپنی کسی قیمتی چیز کو بہت ہی کم قیمت پر فروخت کیا یا فروخت کر دینے کی وصیت کی تاکہ فروخت کے نام پر اس خریدار کو کچھ مال مل جائے یا مدد ہو جائے۔ اور اگر اس ماذون پر کسی کا کچھ قرض باقی نہ ہو تو یہ عیبات اس کے کل مال سے معتبر ہوگی۔ جیسی اگر اس کے کل مال سے محابات کی مقدار نکل سکتی ہو تو یہ بیع جائز ہوگی۔ مثلاً اس نے ہزار درہم کی چیز قصداً سودرہم کے عوض بیچ دی کہ اس میں تین سو کی رعایت اور حجابت ہے۔ اور وہ اتنے ہی مال یا اس سے بھی زیادہ کا مالک ہے تو یہ عیبات جائز ہوگی۔ (بشرطیکہ اس کا مولیٰ تندرست ہو) وان سکا الخ اور اگر اس پر کسی شخص کا قرض باقی ہو (مگر) تاکہ اس کی ادائیگی کے بعد بھی رقم بچ رہی ہو) تو اس قرض کی ادائیگی کے بعد جو بھی رقم باقی ہو اس سب سے محابات جائز ہوگی۔ (یعنی اس غلام میں ثلث کا اعتبار اس لئے نہیں ہے کہ اس کا اس مولیٰ کے علاوہ اپنا کوئی وارث نہیں ہے جس کے لئے حق وراثت کو محفوظ رکھ جائے) اسی لئے اس کے کل مال سے یہ محابات معتبر ہو جاتی ہے۔

واذا سکا الخ اور اگر اس پر تنہی قرض بھی ہو جتنے مال کا وہ فی الحال مالک ہے تو یہ عیبات باطل ہو جائیگی اسی لئے اس کے خریدار سے یہ کہہ جائے گا کہ عیبات کی بھی پوری رقم یعنی اس شے کی کل بازاری قیمت ادا کر دیا اس بیع کو منسوخ کرتے ہوئے یہ مال واپس کر دو۔ جیسا کہ کسی بھی آزاد آدمی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ ولہ ان یسلم الخ اور اسے ماذون کو بیع سم کرنے کی بھی پوری اجازت ہوتی ہے اسی لئے اس کے لئے اپنی طرف سے مال دے سکتا ہے اور اس کے لئے مال لے بھی سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی تجارت کی ہی ایک قسم ہے۔ (ف مثلاً گیسوں کا سلم کرتے ہوئے کسی کو دو سودرہم خود دے یا کسی دوسرے سے خود لے) ولہ ان یؤ کل الخ اور اسے یہ بھی حق ہے کہ کسی دوسرے کو اپنے مال کی خرید و فروخت کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے۔ کیونکہ کبھی ایسا اتفاق ہو جاتا ہے کہ انسان خود معاملہ کرنے کے لئے نہیں جاسکتا ہے لہذا دوسرے جاننے والے کو اس کام کے لئے وکیل مقرر کر دیتا ہے۔

توضیح:- ایک غلام کو اس کے مولیٰ کی طرف سے کاروبار کی اجازت مل جانے کے بعد وہ کب تک اور کن کن چیزوں کا کاروبار کر سکتا ہے۔ وہ کم قیمت سے خرید و فروخت یا اپنے مرض الموت کی حالت میں محابات کر سکتا ہے یا نہیں۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ و مائل

قال ویرھن ویرتھن لانھما من توابع التجارة فابھما ایفاء و استیفاء، ویملک ان یتقبل الارض ویستاجر الاجراء والبیوت، لان کل دلك من صیغ التجارة، ویأحد الارض مرادعة، لان فیہ تحصیل الربح، ویشتري

طعاما فیروعہ فی ارضہ، لانہ یقصد بہ الربح، قال علیہ السلام الراوع یتاحر ربہ، ولہ ان یشارک شریکۃ عان، ویدفع المال مصارفہ ویأخذہا، لانہ من عادۃ التجار ولہ ان یواجز نفسه عندنا خلافا للشافعی، وهو یقول لا یملک العقد علی نفسه فکذا علی منافعہ، لانہا تابعۃ لہا، ولہ ان نفسه راس مالہ، فیملک التصرف فیہا الا اذا کان یتضمن ابطال الاذن کالبیع لانہ ینحجر بہ والرهن لانہ یحبس بہ، فلا یحصل مقصود المولی اما الاجارۃ لا یحجر بہ ویحصل بہ المقصود وهو الربح فیملک.

ترجمہ۔۔۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون کو یہ حق ہوتا ہے وہ اپنا مال دوسرے کے پاس یا دوسرے کے مال کو اپنے پاس رہن میں رکھے کیونکہ یہ دونوں معاملے تجارت کے توابعات اور لوازمات میں سے ہیں اس لئے کہ دوسرے کے پاس رہن رکھنے کا مطلب دوسرے سے قرض لے کر بطور ضمانت اپنا مال اس کے پاس رکھ دینا ہے۔ اسی طرح دوسرے کے مال کو اپنے پاس رکھنے کا مطلب اس کے برعکس ہے یعنی دوسرے کو کچھ رقم بطور قرض دے کر ضمانت میں اس کا مال اپنے پاس رکھنا ہے۔ ویملک ان یتقبل الخ اور اسے اس بات کا بھی اختیار ہے کہ زمین کا اجارہ قبول کر لے (اس جگہ اجارہ زمین سے مراد یہ ہے کہ اہم وقت سے غیر آباد زمین لے کر اسے زراعت کے قابل بنالے۔ ۱۲م) اور مزدوروں کو مقرر کر لے۔ اور کمروں اور دوکانوں کو کرایہ پر لے۔ کیونکہ تمام کاروباری اس قسم کے کام کرتے رہتے ہیں۔

ویأخذ الارض الخ اور اسے یہ اختیار ہے کہ لوگوں سے کھیتی کی زمین کھیتی کرنے کے لئے معاملہ کرے۔ کیونکہ یہ تمام طریقے نفع حاصل کرنے کے ہیں۔ ویشتوی الخ اور وہ زمین لے کر منسب غلہ اور بیج خرید کر اس میں کھیتی باڑی کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے بھی نفع حاصل کر سکتا ہے۔ جیسا کہ بعض احادیث میں ہے کہ کاشتکار اپنے پروردگار کے ساتھ تجارت کرتا ہے۔ (ف لیکن اس حدیث کی کوئی اصیبت نہیں ہے۔ بلکہ یہ موضوع ہے۔ بظہر کسی ظریف بزرگ کا قول ہے۔ واللہ اعلم)۔

ولہ ان یشارک الخ اور اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ کسی کے ساتھ شرکت عیان کا معاملہ کرے اور کسی کو مضاربہ پر اپنا مال دے (کتاب الشریکۃ میں یہ مسائل تفصیل سے بیان کئے چکے ہیں وہاں دیکھ لیا جائے) کیونکہ یہ باتیں بھی تاجروں کی عادت میں سے ہیں۔ ولہ ان یواجز الخ اور اس عبد ماذون کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ خود بھی کسی جگہ اجارہ میں رکھے (مذمت قبول کر لے) یہ مسئلہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ اس میں اہم شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اسے اپنی ذات کے بارے میں معاملہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس لئے اپنی ذات کے منافع حاصل کرنے کا بھی اسے اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ منافع نفس کے تابع ہو کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفس ہی تو اس کا مال اور اصل پونجی ہے لہذا وہ اپنے نفس میں تصرف کرنے کا مالک ہوگا۔ یعنی ایسا ماذون غلام تو اپنی جان کے بھروسہ پر ہی تجارت کے لئے نکلا ہے لہذا اس میں اس قسم کے تمام تصرفات کر سکتا ہے۔ البتہ وہ ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا جو اس کی اس اجازت کے خلاف ہو جو اسے اس کے مالک کی طرف سے حاصل ہوئی ہے۔ یا اس اجازت کو باطل کر سکتا ہو جیسے کہ خود کو بیچ ڈالنا۔ کیونکہ ایسے تصرف میں وہ مجبور ہوگا۔ اور جیسے کہ خود کو رہن رکھ دینا کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اپنے مرتہن کے پاس قیدی بن کر رہ جائے گا جس سے اس کے مولیٰ کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔ مگر اجارہ پر دینے سے وہ مجبور بھی نہ ہوگا اور مولیٰ کا مقصد بھی حاصل ہوتا رہے گا اور یہ سراسر نفع کا کام ہے لہذا اسے اجارہ کرنے کا حق ہوگا۔

توضیح: عبد ماذون کو جن معاملات کرنے کی اجازت ہوتی ہے ان میں سے چند کا تفصیلی

بیان۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان اذن له فی نوع منها دون غیرہ فهو ماذون فی جمیعہا، وقال زفر والشافعی لا یکون ماذونا الا فی

ذلك النوع، وعلى هذا الخلاف اذا نها عن التصرف في نوع آخر لهما ان الاذن توكيل وانابة من المولى لانه يستفيد الولاية من جهته ويثبت الحكم وهو الملك له دون العبد ولهذا يملك حجره فيتخصص بما خصه كالمضارب ولنا انه اسقاط الحق وفك الحجر على ما بيناه وعد ذلك يظهر مالكية العبد فلا يتخصص بنوع دون نوع بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره، فثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والتفقة وما استغنى عنه يخلفه الملك فيه

قال وان اذن له في شيء بعينه فليس بماذون لانه استخدام ومعناه ان يأمره بشراء ثوب للكسوة او طعام رزقاً لاهله وهذا لانه لو صار ماذوناً ينسد عليه باب الاستخدام بخلاف ما اذا قال اد الى الغلة كل شهر كذا او قال اد الى الفاء واست حر، لانه طلب منه المال، ولا يحصل الا بالكسب او قال له اقع صباغاً او قصاراً لانه اذن بشراء ما لا بد منه لهما وهو نوع فيصير ماذوناً في النوع

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو صرف ایک خاص چیز کی تجارت کی اجازت دی تو اس طرح اسے از خود تمام قسموں کے کاروبار کی اجازت ہو جائے گی۔ وقال زفر الخ اور امام زفرؒ و امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے مکمل اجازت حاصل نہ ہوگی بلکہ صرف اسی چیز کی اجازت ہوگی جو اس کے مولیٰ نے کہی ہے۔ اور اسی قسم کا اختلاف اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ اس غلام کو کسی ایک مخصوص چیز کی تجارت سے مولیٰ نے منع کیا ہو۔ یعنی ہمارے نزدیک دوسری چیزوں میں تصرف سے ممانعت نہ ہوگی۔ لیکن ان دونوں ائمہ کے نزدیک دوسری چیزوں میں بھی تصرف کرنے سے ممانعت ہو جائے گی۔

ولهما ان الاذن الخ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے اپنے غلام کو ماذون کرنے کا مطلب اسے اپنی طرف سے وکیل اور نائب بنانا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس غلام کو جتنے تصرفات کے کرنے کی صلاحیت ہو جاتی ہے وہ سراسر اس کے مولیٰ کی اجازت سے ہی ہوتی ہے۔ اور حکم یعنی اس چیز کی اصل ملکیت اس کے مولیٰ ہی کو ہوتی ہے۔ یعنی اس غلام کو نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اس کے مولیٰ کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے کہ اس غلام کو مجبور کر دے۔ لہذا اس کا مولیٰ اسے جس خاص قسم کی چیز کی تجارت کرنے کے لئے اجازت دے گا وہ اجازت اسی مخصوص چیز کے لئے ہوگی۔ جیسے کہ مضارب کے حق میں صحیح ہوتی ہے۔ ولنا انه الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے ماذون کرنا یعنی کاروبار کی اجازت دینے کا مطلب مولیٰ کا اپنے حق کو اس سے ساقط کرنا اور اس پر جو پابندی پہلے سے لگی ہوئی تھی اسے اٹھالینا ہے (یعنی اسقاط حق اور رفع حجر ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔ اور جب مولیٰ نے اپنا حق اس سے ساقط کر دیا اور اس کے اوپر کی لگی ہوئی پابندی اٹھالی تو اس غلام کے اندر کی چھپی ہوئی فطری صلاحیت یعنی مالک بننے کی صلاحیت ظاہر ہو گئی۔ لہذا اب وہ صلاحیت کسی خاص قسم کی چیز کی تجارت کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی۔

بخلاف الوكيل الخ بخلاف وکیل کے کہ وہ بھی دوسرے کے مال میں تصرف کرتا ہے۔ اس لئے اسے دوسرے (موکل) کی طرف سے اس مال میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور ماذون کی صورت میں تصرف کا حکم یعنی ملکیت خود اسی غلام کو حاصل ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کو اپنے قرضوں کی ادائیگی اور کھانے پینے کے تمام ضروری اخراجات خود کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس کے بعد بھی جو کچھ بچ جائے اس میں غلام کا مولیٰ اس غلام کا نائب ہو جاتا ہے۔

قال وان اذن له الخ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو کوئی معین چیز خریدنے کی اجازت دی تو یہ ایک طرح کی خدمت گزاری کی جائے گی اور کاروبار کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً اس غلام کو پہننے کا کپڑا خریدنے یا اپنے بال بچوں اور گھر والوں کے لئے غد وغیرہ خریدنے کے لئے حکم دیا ہو۔ یہ بات اس لئے ہے کہ اگر اس قسم کی معمولی چیزوں کی خرید و فروخت کا حکم دینے سے بھی ماذون کہا جانے لگے تو اس سے خدمت لینے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

بخلاف ما الح اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ تم مجھے مثلاً ہر ماہ دس درہم دیا کرو۔ یا یوں کہہ کہ تم مجھے ہزار درہم دو تو تم آزاد ہو۔ تو ایسا کہنے سے وہ ماذون ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح مولیٰ نے اس سے رقم کا مطالبہ کیا جس کے لئے ذمہ داری کے ساتھ اسے محنت کرنی ہوگی۔ یا غلام سے یہ کہا کہ تم اپنے پاس ایک رنگریز (کپڑا رنگنے والے کو) یا ایک درزی رکھو اس کہنے سے بھی وہ ماذون ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کو ملازم رکھ لینے کے بعد ان کے وازمات خریدنا مہیا کرنا بھی اس کی ذمہ داری ہو جائے گی۔ اور یہ اجازت بظاہر صرف ایک قسم کے لئے ہے مگر ایک قسم کی اجازت کی وجہ سے دوسری اور قسموں کے لئے بھی اجازت ہو جائیگی۔ ورنہ ماذون ہو جائے گا

توضیح۔ مولیٰ کا اپنے غلام کو ایک قسم کی خریداری کی اجازت دینے سے کیا وہ ماذون ہو جائے گا اس مسئلہ کی تفصیلی صورتیں۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال واقرار المادون بالديون والغصب جائز وكذا بالودائع، لان الاقرار من توابع التجارة اذ لو لم يصح لاجتناب الناس مباحته ومعاملته، ولا فرق بين ما اذا كان عليه دين او لم يكن اذا كان الاقرار في صحته وان كان في موصه يقدم دين الصحة كما في الحر بخلاف الاقرار بما يجب من المال لا بسبب التجارة لانه كالمحجور في حقه قال وليس له ان يتروح لانه ليس بتجارة، ولا يروج مماليكه وقال ابو يوسف يروج الامه لانه تحصيل المال بمافعها فاشبه احوارها، ولهما ان الادن يتضمن التجارة، وهذا ليس بتجارة ولهذا لا يملك ترويح العبد، وعلى هذا الخلاف الصبي المادون والمضارب والشريك شركة عان والاب والوصي

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ ماذون غلام نے خود کے مدیون اقرار ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کر یا تو یہ اقرار جائز سمجھا جائے گا۔ غف دیون دین کی جمع ہے۔ بمعنی قرضے۔ خواہ نقد سکھ کی صورت میں یہ ہو۔ یا کسی چیز کی خریداری کی قیمت باقی ہو۔ اور غصب غصب کی جمع ہے یعنی غصب اور زبردستی سے یہ ہو مال۔ اسی طرح سے اگر لوگوں کے امانت رکھے ہوئے مال کا اقرار کیا تو ایسے تمام اقرار جائز سمجھے جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کا کام کرنا اور اس پر اقرار کرنا تجارت کے وزمات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر جائز لوازمات کا صحیح اقرار نہ کرے یا انکار کر دیا کرے تو تمام لوگ اس سے بھگتے بگیں گے اور اس سے معاملہ کرنا چھوڑ دیں گے۔

ولافرق الح پھر اقرار کرنا بہر حال صحیح ہوتا ہے یعنی ماذون غلام کسی کا مدیون ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس ماذون نے اپنی تندرستی کے زمانہ میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ اگر اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اقرار کیا اور وہ اقرار اس کی تندرستی کے زمانہ کے قرض کا ہو تو ایسے اقرار کو اس اقرار سے مقدم سمجھا جائے گا جو اس کی بیماری کے زمانہ میں مقروض ہونے کا ہو۔ جیسا کہ ایک عام سزا کے اقرار کی صورت میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ حکم ایسے اقرار کے بارے میں ہے جو کہ تجارت کرنے کی بناء پر ہوا ہو۔ برخلاف ایسے مال کے قرض کے جو تجارت کے بغیر کسی اور سبب سے ہوا ہو۔ کہ اسے صحیح اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ یہ غلام ایسے اقراروں کی صورت میں مجبور کے حکم میں ہوگا۔ (ف مثلاً اگر اس نے کسی کا مال کفیل بننے یا دوسرے کا مال ضائع کرنے یا کسی کو زخمی کرنے کی صورت میں جرمانہ زہم ہونے یا اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی سے نکاح کرنے پر مہر لازم ہو جانے کا اقرار کیا ہو تو یہ وازمات اس کے مولیٰ کے ذمہ نہ ہوں گے۔ البتہ کسی بھی وقت سزا دی حاصل کرنے کے بعد اسے ان چیزوں کے لئے پکڑا جائے گا۔

قال و ليس له الح اور اس ماذون کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ از خود کسی سے اپنا نکاح کرے کیونکہ یہ نکاح تجارت کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق نہ ہوگا کہ وہ اپنے غلاموں اور باندیوں کا کسی سے نکاح کر دے کہ سوائے امام

ابو یوسفؒ کے تمام ائمہ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اپنی باندی کا دوسرے سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ اس نکاح سے اس غلام کو مالی منافع حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کا مہر حاصل کر سکتا ہے۔ تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ گویا اسے کہیں ملازمت پر رکھ گیا ہو۔ تو یہ نکاح بھی تجارت ہو جائے گا۔ (ف مگر اس احتمال کا جواب یہ ہے کہ یہ غلام مکاتب نہیں ہوتا ہے کہ وہ ہر طرح کی آمدنی حاصل کر سکتا ہے بلکہ اسے تو صرف تجارت کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

ولہما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سے جو اجازت دی گئی ہے وہ صرف تجارت کرنے کی ہے۔ جبکہ نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اسے غلام کا نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وعلیٰ ہذا الخ ایسا ہی اختلاف ماذون بچہ اور مضارب اور شریک عزان اور وصی کے بارے میں بھی ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک یہ سب بھی باندی کا نکاح کر سکتے ہیں۔ مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کر سکتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی بچہ کی ملکیت میں باندی ہو تو اس بچہ کے باپ کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس کی باندی کا کسی سے نکاح کر دے۔ اور اگر باپ مر گیا اور کسی کو اپنا وصی بنا گیا تو اس وصی کو بھی اس کا اختیار نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو مضاربت پر مال دیا گیا ہو تو اس مضارب کو بھی یہ اختیار نہ ہو گا اس مضارب کے مال سے حاصل شدہ باندی کا نکاح کر دے۔ اسی طرح شریک عزان اور بچہ کو بھی جسے اگرچہ کاروبار کی اجازت دی گئی ہو پھر بھی اسے یہ اختیار نہ ہو گا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نہایت میں اس روایت پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے پہلے کتب الکاتب میں لکھ ہے کہ باپ اور وصی کو بال اتفاق اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ بچہ کی باندی کا نکاح کر دے اور ان کو مکاتب کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ حالانکہ مکاتب کو بالاتفاق اپنی باندی کے نکاح کا اختیار ہوتا ہے۔ تاکہ وہ اس کے ذریعہ مہر حاصل کرے۔ اور یہی اصح قول ہے۔ اور مبسوط و یقینان و قصر و کافی وغیرہ کی روایت کے موافق ہے۔ اس لئے اسی کے موافق باپ اور وصی کو بھی اختیار ہونا چاہئے۔ اور کچھ فقہاء نے جواب دیا ہے کہ شاید اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں)

توضیح :- اگر ماذون غلام نے خود کے مدیون ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کیا اور وہ

خود کسی کا مدیون ہو یا نہ ہو تو اقرار درست ہو گا یا نہیں۔ عبد ماذون اپنا نکاح کر سکتا ہے یا نہیں

مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ولا یکتب لانه لیس بتجارة اذ هی مبادلة المال بالمال والبدل فیہ مقابل بثلک الحجر فلم یکن تجارة
الا ان یحیره المولی ولا دین علیہ لان المولی قد ملکہ ویصیر العبد نائباً عہ ویرجع الحقوق الی المولی، لان
الوکیل فی الكتابة سیر، قال ولا یعتق علی مال لانه لا یملک الكتابة، فالاعتاق اولی، ولا یقرص لانه تبرع
محض کالہبۃ ولا یهب بعوض ولا بغیر عوض، وکذا لا یتصدق لان کل ذلک تبرع بصریحہ ابتداء وانتهاء او
ابتداء فلا یدخل تحت الادن بالتجارة. قال الا ان یهدی السیر من الطعام او یضیف من یطعمہ، لانه من
صرورات التجارة استحلانا لقلوب المجاہزین بخلاف المححور علیہ لانه لا اذن له اصلاً، فکیف یثبت ما هو
من صروراتہ، وعن ابی یوسف ان المححور علیہ اذا اعطاه المولی قوت یومہ فذعا بعض رفقانه علی ذلک
الطعام، فلا بأس بہ بخلاف ما اذا اعطاه المولی قوت شهر لانہم لو اکلوه قبل الشهر یتصر بہ المولی، قالوا
ولا بأس للمرأة ان تتصدق من مرول روحها السیر کالرغیف وحوہ لان ذلک غیر مموع عہ فی العادة

ترجمہ :- قدوری نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ماذون غلام کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو مکاتب بنادے۔ کیونکہ مکاتب بنانا کوئی تجارت کرنا نہیں ہے حالانکہ سے صرف تجارت کی اجازت ملی ہے۔ کیونکہ تجارت مال کے تبادلہ کا نام ہے یعنی

ماں دے کر ماں لینا۔ جب کہ مکاتبت میں ماں کے مقابلہ میں اس پر سے حجر یعنی جو پابندی پہلے سے لگی ہوئی تھی اس کو دور کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے اس پر تجارت کی تحریف صادق نہیں آتی۔ ورمذون غلام کو اس کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

الا ان یحییہ الح ابنتہ اگر اس کا مومن اس کام (مکاتبت بنانے) کی بھی اجازت دیدے اور اس غلام پر کسی کا قرض بھی نہ ہو تو اس کے لئے کتابت بھی جائز ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ اپنے ماذون غلام کی مددنی کا مالک ہوتا ہے بشرطیکہ اس غلام پر کسی کا کچھ باقی نہ ہو۔ اور یہ ماذون اپنے مالک کی طرف سے اس کام میں نائب ہو جائے گا۔ ورتکاتبت سے متعلق سرے حقوق کا حقیق اس کے مومن سے ہوگا۔ جتنی کتابت کے عوض کا مطالبہ کرنا یا اگر مکاتبت کسی وقت اپنی عاجزی کا اظہار کر دے تو اس کی مکاتبت کو منسوخ کرنا یا اس مکاتبت کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کی ولاء حاصل کرنا اس قسم کی تمام باتیں مولیٰ سے ہی متعلق رہیں گی۔ کیونکہ کتابت کے بارہ میں حقوق کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ عقد کتابت میں وکیل کی حیثیت صرف ایک سفیر کی ہوتی ہے۔ (ف) پس جبکہ اس معاملہ میں وہ ماذون غلام وکیل ہو گیا تو اس کے حقوق اسی سے متعلق نہ ہوں گے۔

قال ولا یعتق الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ غلام ماذون کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو مال کے عوض آزاد کر دے۔ کیونکہ جب اسے اپنے غلام کو مکاتبت بھی بنانے کا اختیار نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ اسے آزاد کرنے کا بھی اختیار نہ ہوگا۔ اور یہ کہ وہ کسی کو قرض بھی دینے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ قرض دینا سراسر احسان کرنا ہوتا ہے۔ جیسے کہ کسی کو کچھ دینا بہہ کرنا، (ف) کیونکہ یہ بہہ گر کسی عوض کے بغیر ہی ہو تو ٹھہم کھل احسان ہو، وراگر عوض دینے کی شرط کے ساتھ بہہ کیا ہو تو وہ شروع میں ضرور حسن رہیگا، چہ سخر میں اس کا بدلہ بھی مل جاتا ہو ولا بہب بعوض الخ اور ماذون غلام کو بہہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے خواہ وہ بہہ عوض کے ساتھ ہو یا عوض کے بغیر ہو۔ کیونکہ ان دونوں ہی صورتوں میں احسان کرنا لازم آتا ہے۔ یعنی بغیر عوض ہونے میں تو شروع سے آخر تک احسان ہی ہوتا ہے۔ اور عوض کے ساتھ ہونے میں ابتداء میں احسان ہوتا ہے اگرچہ عوض قبول کرینے کے بعد احسان نہیں رہتا۔ بہر صورت اسے تجارت کی جو اجازت دی گئی تھی اس میں داخل نہیں رہا۔

قال الا ان یهدی الخ اور یہ بھی فرمایا کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ماذون غلام کو بدیہ وغیرہ دینے اور احسان کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے بدتہ اگر کسی کو کچھ بدیہ پیش کر دے جو معمولی قسم کا ہو تو وہ جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی ایسے شخص کی مہنداری کر دے جس نے اس کی مہنداری کی ہو تو یہ بھی جائز ہوگی اس جگہ ضیافت سے ملکی ورمعمولی ضیافت مرد ہے۔ الذخیرہ۔ ح۔) کیونکہ کاروباریوں کے لئے یہ باتیں ان کے لوازمات میں سے ہیں۔ اسی طرح تاجروں کے قافلہ کے سرداروں کو کچھ پیش کرنے سے تعلقات بڑھانا ہوتا ہے جس سے اسی تجارت میں فائدہ ہوتا ہے۔ بخلاف مجور غلام کے کہ اسے تو کاروبار کی اجازت ہی نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے لوازمات کی کس طرح اسے اجازت ہو سکتی ہے۔

وعن امی یوسف الخ اور ام ابیوسف سے روایت ہے کہ اگر ایسے مجور غلام کو اس کا مالک کب دن کا غلام ورمضوری سامان دیدے اور وہ اسی میں سے کچھ تیار کر کے اپنے کسی دوست کو جا کر کھد پودے تو اس میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر اس کے مومن نے سے ایک مہینہ کے کھانے پینے کے لئے تمام ضروری سامان دیا اور وہ مجور اپنے کچھ دوستوں کے ساتھ کھائے پئے تو یہ جائز نہ ہوگا کہ سخر میں مہینہ ختم ہونے سے پہلے ہی اس کا وہ تمام سامان بھی ختم ہو جائے گا یا خرد مصیبت میں گرفتار ہو جائے گا یا خود مولیٰ کو اس کے لئے دوبارہ انتظام کرنا پڑے گا۔

قالو ولا ما س الخ مثنیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کے گھر میں رہتے ہوئے اس کی کوئی تھوڑی سی چیز مشعل ایک دور وئی وغیرہ کے صدقہ میں دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ یہ عمدہ عموماً شوہر ایسی باتوں سے منع نہیں کرتا ہے۔ (ف) اسی طرح سے نقد و درود و پیہ یا گوندھا ہوا آٹا اور نمک پیاز وغیرہ دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح سے باندی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے مومن کے گھر سے رسم و رعادت کے مطابق صریح اجازت کے بغیر بھی تھوڑی چیزیں دے سکتی ہے۔ او

حضرت ابوالہامہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جو حجتہ الوداع کے موقع میں مذکور ہوئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا وہ غنہ یا کھانے پینے کی چیز بھی نہیں دے سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ غنہ تو ہرے لئے بہترین مالوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ گیتھوں وغیرہ جو ذخیرہ کیا گیا ہو اس میں سے دینا منع ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ اس زمانہ میں انتہائی افلاس کی وجہ سے سب سے بہتر مال یہی غنہ ہو تا تھا پھر جب اللہ تعالیٰ نے لوگوں میں مالی حالت بہتر بنا دی تو ان کا دینا بھی جائز ہو گیا۔ کیونکہ اب یہی عام رواج ہو گیا ہے۔ م۔ ع)

توضیح۔ کیا کوئی ماذون غلام اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے یا آزاد کر سکتا ہے یا عوض کے ساتھ یا بغیر عوض کچھ ہبہ کر سکتا ہے۔ کسی کی مہمانداری کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔
حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وله ان يحط من الثمن بالعيب مثل ما يحط التجار، لانه من صنعهم وربما يكون الحط انظر له من قبول المعيب ابتداء بخلاف ما اذا حط من غير عيب لانه ترفع محض بعد تمام العقد فليس من صنع التجار ولا كذلك المحابة في الابتداء لانه قد يحتاج اليها على ما يساه وله ان يوجّل في دين قد وجب له لانه من عادة التجار. قال وديونه متعلقة برقبته يباع للغرماء الا ان يعديه المولى، وقال زهر والشافعي لا يباع ويباع كسبه في ديه بالا حما ع لهما ان غرض المولى من الاذن تحصيل مال لم يكن لا تفويت مال قد كان له، وذلك في تعليق الدين بكسبه حتى اذا فصل شيء منه على الدين يحصل له لا بالرقبة بخلاف دين الاستهلاك لانه نوع حناية واستهلاك الرقبة بالحناية لا يتعلق بالادن، ولنا ان الواجب في ذمة العبد طهر وجوبه في حق المولى، فيتعلق برقبته استيفاء كدين الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن الناس، وهذا لان سببه التجارة، وهي داخلة تحت الادن وتعلق الدين برقبته استيفاء حامل على المعاملة فمن هذا الوجه صلح غرضا للمولى وبعدم الضرر في حقه بدحول المبيع في ملكه وتعلقه بالكسب لا ينافي تعلقه بالرقبة فيتعلق بهما غير انه يبدأ بالكسب في الاستيفاء ابقاء لحق الغرماء وابقاء لمقصود المولى وعد انعدامه يستوفي من الرقبة، وقوله في الكتاب ديونه المراد منه دين وجب بالتجارة او بما هو في معاها كالبيع والشراء والاجارة والاستيحار وصمان المعصوب والودائع والامانات اذا حدها وما يحب من العقر بوطى المشتراة بعد الاستحقاق لاستناده الى الشراء فيلحق به.

ترجمہ۔ اور یہ بھی فرمایا کہ ماذون غلام کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیع میں عیب نکل آنے کی وجہ سے اپنے مشتری کے ذمہ سے اتنی رقم کم کر دے جتنی کہ ایسی صورت میں دوسرے تاجر کم کر دیا کرتے ہوں۔ کیونکہ ایسا کرنا بھی تاجروں کی عادت سے ہے۔ اور، کثرا یا ہوتا ہے کہ عیب دار مال کا خود سے ہی دام کر دینا بعد میں اس کے واپس کر دینے میں اس بیچنے والے کے لئے ہی مفید ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی عیب کے بغیر از خود دام کر دے تو یہ جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ عقد کے پورا ہو جانے کے بعد بھی دم ز خود کم کر دینا سراسر احسان کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے ایسا احسان تاجروں کی عادتوں میں داخل نہیں ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ابتداء محابات کرنے کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ ماذون کو کاروبار میں ایسا کرنے کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ (ف یعنی اسی مسئلہ میں کہ کسی ماذون نے اپنے مرض اموت کی حاست میں بزاری قیمت کے مقابلہ میں اپنی چیز بہت ہی کم قیمت پر فروخت کر دی ہو۔ آخر تک اس مسئلہ کو وہاں پر دیکھ لیا جائے)۔

وله ان يوحل الح اور اس ماذون کو یہ بھی اختیار ہے کہ خریدار کے ذمہ جو رقم واجب ہوئی اسے قسطوں میں ادا کرنے کے

سے یا اس کے لئے کوئی خاص وقت کر دے۔ کیونکہ کاروباریوں میں ایسا ہوا کرتا ہے۔ قال و دیونہ الخ قدوری نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ماذون غلام پر جتنے قرضے لازم ہوں گے وہ سب کے سب اس کی اپنی ذات سے متعلق ہونگے۔ اسی لئے قرض خواہوں کے مطالبہ پر اس کو فروخت بھی کیا جاسکتے گا۔ (بشرطیکہ اس کا مولیٰ اس جگہ موجود بھی ہو) البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کا ذمہ یہ ادا کر دے تو وہ فروخت نہ ہوگا۔ اور امام زفر و شافعی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ قرض کے عوض اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ و بیاع کسبہ الخ اور بالاتفاق اس کی کمائی سے حاصل کیا ہوا مال فروخت کیا جائے گا۔

لھذا ان الخ ان دونوں یعنی امام شافعی اور امام زفر رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسے کاروبار کی اجازت دینے سے مولیٰ کی غرض یہ تھی کہ وہ کچھ نیام حاصل کر سکے اور یہ غرض بالکل نہیں تھی کہ جو کچھ اس کے پاس ہے وہ بھی ضائع ہو جائے۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اگر اس پر قرض لازم آئے اس کا تعلق اسی مدنی سے ہو اور اس کی اپنی ذات سے نہ ہو۔ تاکہ قرضہ وغیرہ کی ادائیگی کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچ جائے وہ اس کے اس مولیٰ کو مل سکے۔

بخالف دین الاستهلاك الخ اس کے برخلاف اگر وہ کوئی چیز ضائع کر دے اور اس پر تاوان لازم آجائے تو وہ خود اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوگا کیونکہ دوسرے کا مال ضائع کرنا ایک جرم ہے اور جرم کے سلسلہ میں اگر ذات کا نقصان ہوتا تو لازم آئے تو یہ تجارتی معاملہ سے تعلق نہیں رکھے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے ذمہ کسی قرضہ کے لازم ہو جانے سے اس کے مولیٰ کے ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے اس سے اس قرضہ کی وصولی اس غلام کی ذات سے ہی متعلق ہو جائے گی۔ جیسے کہ اگر غلام کسی کے مال کو ضائع کر دے تو اس کا ثواب بالاتفاق اس کی ذات سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان قیاس کی علت جو معہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اسی بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ لوگوں سے تکلیف دور ہو چینی کوئی شخص بھی اس کی وجہ سے کسی پریشانی میں مبتلا نہ ہو جائے۔ چنی مال کے ضائع کر دینے کا تاوان غلام کی گردن اور اس کی ذات سے اسی سے متعلق ہوتا ہے تاکہ اس ضائع شدہ مال کے مالک کو جو نقصان ہوا ہے وہ ختم ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی قرض خواہوں کا جو نقصان ہو رہا ہے وہ ختم ہو جائے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قرض کے لازم آجانے کا سبب تو اس کا کاروبار ہے جبکہ کاروبار اس کے مولیٰ کی اجازت سے ہی کیا ہے۔ وتعلق الدین الخ اور غلام کی گردن سے قرضہ کا نقص ہو کر اس کا وصول ہو جانا ہی ان لوگوں کے حق میں معاملہ کرے کلب بئار اور اسی بناء پر مولیٰ سے اس کی غرض متعلق ہو گئی۔ اور مولیٰ کے حق میں کسی نقصان کے آجانے کا جو خطرہ ہوتا ہے وہ اس طرح سے دور ہو جاتا ہے کہ معاملہ سے جو چیز (مبیع) ہاتھ لگی ہے وہ اس کی ملکیت میں آجائے۔

وتعلقہ بالکسب الخ اور اس کی آمدنی سے قرضہ کا متعلق ہونا اس بات کے مخالف بالکل نہیں ہے کہ اس کی ذات سے بھی اس کا تعلق ہو۔ ہذا اس کے قرضہ کا تعلق اس کی آمدنی اور اس کی ذات دونوں سے ہوگا۔ اب ایک بات یہ باقی رہ گئی کہ اس طرح قرضہ کی ادائیگی میں آمدنی تو بعد میں شروع ہو مگر اس کی ادائیگی پہلے سے ہی لازم آجائے تاکہ قرض خواہوں کا حق ادا ہو۔ جب کہ مولیٰ کا مقصود بھی یہی ہے۔ اور اگر اس کے باوجود اس کا قرض اس کی آمدنی سے پورا داند ہو تب اس کی ذات سے متعلق ہوگا۔ و قوله فی الکتاب الخ اور قدوری کا اپنی کتاب مختصر میں ”دیون“ فرمانا سے مراد ہر وہ قرضہ ہے جو اصل تجارت یا کسی چیز جو تجارت کے حکم میں ہونے کی وجہ سے لازم آیا ہو جیسے خرید و فروخت کرنا اور اپنا مال کسی کے پاس اجارہ کے طور پر دینا یا دوسرے کا مال لینا اور مال مضروب کی ضمانت لینا یا ودیعت و امانت کے انکار سے ضمانت لینا وہ عقر (مہر) جو خریدی ہوئی باندی کے ساتھ اس وقت وحی کرنے سے واجب ہو۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ یہ باندی اس بائع کے سوا کسی دوسرے کی مملو کہ ہے کہ اس صورت میں صرف اس کا عقر لازم آتا ہے اور حد زنا لازم نہیں آتی کیونکہ مستند تجرید ہے تو اسی کے ساتھ راجح کی جائے گی۔

توضیح۔ کیا عبد ماذون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنی مبیع میں عیب نکل آنے کی

صورت میں اس کی قیمت کم کر دے یا اپنا مال ادھار یا قسطوں کی ادائیگی پر بیچے یا اپنا مال قصداً ضائع کر دے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و يقسم ثمنه بينهم بالحصص لتعلق حقهم بالرقبة فصار كتعلقها بالتركة، فان فضل شيء من ديونه طوبى به بعد الحرية لتقرر الدين في ذمته وعدم وفاء الرقبة به ولا يباع ثانيا كيلا يمتنع البيع او دفعا للصرر عن المشتري ويتعلق دينه بكسبه سواء حصل قبل لحوق الدين او بعده ويتعلق بما يقبل من الهبة لان المولى انما يخلفه في الملك بعد فراغه عن حاجة العبد ولم يفرغ ولا يتعلق بما انتزعه المولى من يده قبل الدين لوجود شرط الخلو له وله ان يأخذ غلة مثله بعد الدين لانه لو لم يمكن منه يحجر عليه فلا يحصل الكسب والزيادة على غلة المثل يردها على الغرماء لعدم الضرورة فيها وتقدم حقهم.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عہد ماذون جب قرضوں کی زیادتی کی وجہ سے فروخت کر دیا جائے یعنی اسے قاضی فروخت کر دے تو اس کی رقم اس کے قرض خواہوں کے درمیان اس کے حصہ رسدی کے مطابق ادا کر دی جائے۔ کیونکہ اس قرض کا تعلق غلام کی ذات سے متعلق ہو گیا تھا۔ اس لئے یہ قرض حکماً ایسا سمجھا جائے گا جیسا کہ ترکہ کامل ہوتا ہے۔ کہ اس کے مقررہ حصہ کے مطابق ہی ملتا ہے۔

فان فضل الخ اگر اس حسب سے تقسیم کر دیئے جانے کے بعد بھی اس کا قرض باقی رہ جائے۔ تو اس رقم کی ادائیگی کا اس سے اس کی آزادی کے بعد ہی مطالبہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قرض تو اب کے ذمہ ہی لازم ہو گیا ہے۔ اور اس کی ذات اس قرض کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو سکی۔ اور اس بقیہ قرض کے لئے اسے دوبارہ فروخت نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر اس کے بعد بھی دوبارہ اسے فروخت کر دینے کا حکم ہوتا تو کوئی شخص بھی اس ڈر سے اسے خریدنے پر راضی نہ ہوتا کہ وہ تو میرے پاس آکر بھی ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے فروخت کر دیا جائے گا۔ یا اس وجہ سے کہ اس خریدار پر کوئی پریشانی لازم نہ آجائے۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ماذون غلام کے قرضہ خود اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوں گے خواہ وہ اس کی اپنی کمائی کرنے سے پہلے سے اس پر باقی رہے ہوں یا کمائی کے بعد اس پر لازم آئے ہوں۔ اسی طرح سے اسے جو کچھ مال بطور ہبہ ملے ہو وہ بھی اس کی آمدنی ہی میں شمار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا مولیٰ اپنے غلام کے قائم مقام آمدنی میں اسی وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی ساری آمدنی اس کے اپنے لوازمات اور ضروریات کے بعد بھی بچ گئی ہو۔ جبکہ موجودہ صورت میں غلام کی آمدنی اس کی ضروریات سے زائد نہیں ہوتی ہے۔

(ف یہ جملہ دراصل ایک شبہ کا جواب ہے وہ شبہ یہ ہے کہ کسی غلام کو بھی جو کچھ ہدایا ملتے ہیں اس کا مولیٰ اس غلام کا قائم مقام ہو کر اس آمدنی کا مالک ہو جایا کرتا ہے ہذا اس عہد ماذون مقروض کے ہدایا کا مالک بھی اس کے مولیٰ کو ہونا چاہئے تو جواب یہ دیا کہ مولیٰ اسی صورت میں اپنے غلام کے قائم مقام ہوگا جبکہ اس کی اپنی ضروری حاجتوں سے وہ آمدنی زائد ہو رہی ہو حالانکہ ابھی تک یہ ضرور تہمید ہے اس لئے کہ وہ خود دوسروں کا مقروض ہے۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر وہ کمائی یا ہبہ جو اب تک اس غلام کے قبضہ میں ہو لیکن وہ اس غلام کی اپنی ضرورت سے فضل نہ ہو اس سے قرضے متعلق رہینگے اور وہ قرضوں میں ادا ہوگا۔) ولا يتعلق الخ ابته ایسے مال سے قرضوں کا تعق ہوگا جسے قرضہ ذمہ میں آنے سے پہلے سے مولیٰ نے غلام کے قبضہ سے اپنے قبضہ میں لے لیا ہو۔ کیونکہ ایسے مال میں مولیٰ کے لئے خالص ملکیت ہونے کی شرط پائی گئی ہے۔ (ف کہ وہ مال اس کے غلام کی آمدنی سے ہے اور اس سے کسی بھی قرض خولہ کا تعق نہیں ہوا ہے)۔

وله ان الخ اور غلام پر قرض چڑھ جانے کے بعد مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ ایسے غلام سے جو آمدنی یعنی وہ آمدنی جو مولیٰ نے

اپنے غلام پر ہر صورت میں ہر ماہ ادا کرنے کے لئے اس پر مازم کی ہو (محاصل) ہوتی ہو وہ اس سے لے سکتا ہے کیونکہ اگر مولیٰ کو اس کی وصولی کی بھی تحسنا اجازت نہیں دی جائے گی تو مجبور ہو کر غلام کو مجبور کر دے گا جس کے بعد وہ کچھ بھی آمدنی نہیں کر سکے گا پھر ان قرض خواہوں کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ اس طرح ماہوار محصل کی ادائیگی کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچے گا وہ ان قرض خواہوں میں تقسیم ہو گا کیونکہ قرض خواہوں کا حق مقدم ہوتا ہے۔

توضیح: اگر عبد مازون مقروض کو فروخت کر دیئے جانے کے بعد بھی اس پر قرض باقی رہ جائے۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال فان حجر عليه لم ينحجر حتى يظهر حجره بين اهل سوقه لانه لو انحجر لتضرر الناس به لتاخر حقهم الي ما بعد العتق لما لم يتعلق برقبته وكسبه وقد بايعوه على رجاء ذلك، ويشترط علم اكثر اهل سوقه حتى لو حجر عليه في السوق وليس فيه الارجل اورجلان لم ينحجر ولو بايعوه زوان بايعه الذي علم بحجره ولو حجر عليه في بيته بمحصر من اكثر اهل سوقه ينحجر والمعتبر شيوع الحجر واشتھارة فيقام ذلك مقام الطهور عند الكل كما في تلبيح الرسالة من الرسل ويبقى العبد ماذونا الى ان يعلم بالحجر كالوكيل اذ لم يعلم بالعلو وهذا لانه يتصور به حيث يلزم قضاء الدين من حالص ماله بعد العتق وما رضى به واسما يشترط الشيوع

في الحجر اذا كان الادن شائعا اما اذا لم يعلم به الا العدثم حجر عليه بعلم منه ينحجر لانه لا ضرر فيه ترجمہ۔ قدور نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے مازون تمام کو مجبور کر دیا تو وہ اس وقت تک مجبور نہ ہو گا جب تک کہ اس کے مجبور ہونے کی خبر بازار واول کو نہ ہو جائے۔ یعنی جن لوگوں سے اس کے کاروباری تعلقات ہیں ان کو اس کی خبر ہو جانے کے بعد ہی یہ مجبور ہو گا۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے ہی اسے مجبور مان لیا جائے تو دوسرے کاروباریوں کو اس کا بہت زیادہ نقصان ہو جائے گا۔ کیونکہ اس وقت تک ان لوگوں سے اس کے تعلقات بالکل ختم ہو جائیں گے اور وہ اپنے بقایا جات اس سے وصول نہ کر سکیں گے۔ پھر جب کبھی یہ آزاد ہو جائے گا تب اس سے وہ مطالبات کر سکیں گے۔ اس لئے کہ اس عرصہ میں اس کی اپنی کوئی بھی کمائی نہ ہوگی اور جو بھی اس کی آمدنی ہوگی وہ سب اس کے مولیٰ کی ہو جائیگی۔ حالانکہ انہوں نے اسے ایک کاروباری اور مازون سمجھ کر معامہ کیا تھا۔ (ف) یعنی ان لوگوں کو اس بات کی امید تھی کہ اگر یہ قرض دانہ کر سکا تو ہم اس کی ذات سے یا اس کی مدنی سے ہی اس سے وصول کرینگے۔ پھر بعد میں مولیٰ کچھ گواہ اس بات کے لئے پیش کرے گا کہ میں نے تو اسے مجبور کر دیا ہے۔ اس لئے جب تک کہ وہ آزاد نہ ہو جائے وہ وہ لوگ اس سے کچھ بھی وصول نہیں کر سکیں گے۔ حالانکہ اس کے آزاد کئے جانے کا وقت کسی کو بھی معلوم نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک مہووم امید ہے۔

ویشترط علم الح پھر مجبور کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس سے بازاری اور معاملاتی تعلق رکھنے والوں میں سے اکثر اس سے باخبر ہو جائیں۔ اسی بناء پر اگر اس کا مولیٰ بازار میں جا کر ایسے وقت میں یا ایسی جگہ میں اعدان کرے کہ اس کے معامہ کرنے والوں میں سے ایک اسے زیادہ آدمی موجود نہ ہو تو وہ مجبور نہیں ہو گا۔ پھر اس وقت اگر اس سے لوگوں نے کوئی نیا معاملہ (کاروبار) کر لیا تو وہ جائز ہو گا یہاں تک کہ اگر اس شخص نے جس کو پیسے اس کے مجبور ہونے کی ایک بار خبر ہو چکی ہے اس سے نیا معاملہ کر لیا تو وہ معامہ بھی جائز ہو گا۔

ولو ححر عليه الح اور اگر اس غلام مازون کو کسی ایسے گھر میں (بجائے بازار کے) جس میں اس کے کاروباریوں میں سے اکثر موجود ہوں مجبور کیا تب بھی وہ مجبور ہو جائے گا۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ اس مجبور ہونے کی خبر کا مشہور ہو جانا جس طرح سے بھی ہو شرط ہے۔ اور اسی مشہور ہونے کو اس کا قائم مقدم سمجھ لیا جائے گا کہ سب کو اس کی خبر ہو چکی ہے۔ جیسے کہ انبیاء کرام

عظیم السلام سے رسالت کے ادا کرنے میں ہوتا ہے۔

وَبَقِيَ الْعَبْدُ الْخِزَامُونُ غُلَامٌ اس وقت تک ماذون ہی رہے گا جب تک کہ اسے اپنے مجبور ہونے کا علم نہ ہو جائے یعنی ایک بار اسے اجازت کا دوبار مل جانے کے بعد اس کی یہ اجازت اسی وقت ختم ہوگی جب اسے اپنے مجبور ہونے کی خبر مل جائے گی۔ خواہ جب بھی اسے مجبور کیا گیا ہو۔ جیسے ایک وکیل اس وقت تک وکیل باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنی وکالت کے ختم ہو جانے کی خبر پر واقف نہ ہو جائے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اگر لاعلمی کے وجود مجبور ہو جائے تو اس عرصہ کے تمام معاملات کا وہ خود ذمہ دار ہو گا اور جب کبھی وہ آزاد ہو گا اس وقت پچھلے سارے قرضے اسے خود ادا کرنے پڑیں گے جس کے لئے وہ راضی نہ ہو گا۔ پھر مجبور ہونے کے لئے خبر کے مشہور ہونے کی شرط اسی وقت ہوگی جب کہ اس کے ماذون ہونے کی خبر بھی شائع ہو چکی ہو۔ کیونکہ اگر اس کے ماذون ہونے کی خبر اس غلام کے سوا کسی دوسرے کو نہ ہوئی ہو پھر اسی کو بلا کر مجبور ہونے کی خبر بھی تنہائی میں کر دی گئی تو یہ جبر جائز ہو جائے گا کیونکہ ایسا ہونے میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے

توضیح: اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون کو مجبور کرنا چاہے تو کب اور کس طرح کرے اس کی شرط کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولومات المولى او جن او لحق بدار الحرب مرتدا صار الماذون محجورا عليه، لان الاذن غير لازم وما لا يكون لازما من التصرف يعطى لدوامه حكم الابتداء هذا هو الاصل فلا بد من قيام اهلية الاذن في حالة البقاء وهي تنعدم بالموت والجنون وكذا باللعوق لانه موت حكما حتى يقسم ماله بين ورثته قال وادا ابق العبد صار محجورا عليه وقال الشافعي يبقى ماذونا لان الاباق لا ينافي ابتداء الاذن فكذا لا ينافي البقاء وصار كالفص بولنا ان الاماق ححر دلالة لانه انما يرضى بكونه ماذونا على وجه يتمكن من تقضية دينه بكسبه بخلاف ابتداء الاذن لان الدلالة لا معتبر بها عند وجود التصريح بخلافها وبخلاف الغصب لان الانتزاع من يد الغاصب متيسر. قال واذا ولدت الماذون لها من مولاه فذلك ححر عليها خلافا لفر وهو يعتبر البقاء بالابتداء ولنا ان الطاهر انه يحصها بعد الولادة فيكون دلالة الححر عادة بخلاف الابتداء لان التصريح قاض على الدلالة ويضمن المولى قيمتها ان ركبها ديون لاتلافه محلا تعلق به حق الغرماء اذ به يمتنع البيع وبه يقضى حقهم.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام کا مولیٰ مر گیا یا پورا مجنون ہو گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا گیا تو وہ ماذون غلام مجبور ہو گیا یعنی اس کا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے پہلے جو بیع و شرائ کی اجازت ملی تھی وہ لازمی نہیں تھی۔ اور قاعدہ ہے کہ ایسا تصرف جو لازمی نہ ہو اس کے مستقبل میں باقی رہنے کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کا ابتداء وقت میں تھا۔ پس اس قاعدہ کی بناء پر اس اذن کے باقی رہنے کی حالت میں بھی مولیٰ کے اندر اجازت دینے کی حد حیت کا ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ اب اس کے مرجانے یا دیوانہ ہو جانے کی وجہ سے اس میں وہ صلاحت باقی نہیں رہی۔ اسی طرح اس کے دار الحرب میں چلے جانے سے بھی اس کی حد حیت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس حرکت کو حکمی موت کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے تو اس کا مال اس وقت اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جاتا ہے۔

قال و اذا ابق الخ اسی طرح اگر ماذون غلام مولیٰ کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ بھی مجبور ہو گیا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا اذن ختم نہیں ہو گا بلکہ باقی رہے گا۔ کیونکہ بھاگنے کی اجازت کے منافی نہیں ہے۔ تو اسی طرح اجازت کے باقی رہنے کے لئے بھی منافی نہیں ہو گا۔ اس کا حکم بھی غصب کے مانند ہو گیا۔ (ف اسی لئے اگر مولیٰ نے اپنے اس غلام کو جسے کسی نے غصب

کر لیا ہے کاروبار کی اجازت دی تو وہ جائز ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ماذون غلام کو کسی نے غصب کر لیا تو اس کی بھی اجازت باقی رہ جاتی ہے۔

ولسٹان الا باق الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا بھاگ جانا ہی اس کے مجبور ہونے کی دلیل ہے کیونکہ مولیٰ اس کو اجازت دینے پر اسی امید کے ساتھ راضی ہوا تھا کہ وہ اس طرح ہمارے پاس رہے کہ اپنی کمائی سے ہی اپنا قرض ادا کر سکے گا۔ اس کے بارے میں مجھے کوئی فکر نہ رہے گی۔ بخلاف ابتداء اجازت دینے کے یعنی بھاگے ہوئے غلام کو بھی ابتداء اجازت دینا جائز ہے۔ اور صرف دماء پائی جانے کی وجہ سے وہ اس لئے مجبور نہ ہو گا کہ جب اسے صراحتہ اجازت حاصل ہے تو اس کے خلاف دلالت کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔ اور بخلاف غصب کے بھی یعنی اپنے غصب کئے ہوئے غلام کو بھی اجازت دینا جائز ہے۔ اور اگر اسے پہلے سے ہی مولیٰ کی طرف سے اجازت حاصل ہو تو وہ مجبور نہیں ہوتا ہے۔ یعنی آخر میں بھی اس کی اجازت باقی ہی رہ جاتی ہے۔ کیونکہ غاصب کا اگر پتہ ہو تو اس کے قبضہ سے بھی غلام کو بزور حاکم کے توسط سے حاصل کرنا مشکل نہیں ہوتا ہے۔ (ف چنانچہ اگر اسے غاصب سے حاصل کر لینا کسی طرح آسان نہ ہو تب اس کی اجازت باقی نہ رہے گی۔ اور شروع میں اجازت دینا بھی صحیح نہ ہو گا۔ اندخیرہ۔ اور اگر ماذون غلام بھاگ کر واپس آجائے تو بھاگنے کی وجہ سے جو اجازت ختم ہو گئی تھی اب واپس اسے حاصل نہیں ہو گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ ع۔)

قال و اذا ولد الخ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک باندی کو اس کے مولیٰ نے تجارت کرنے کی اجازت دی پھر اسی باندی کو اسی مولیٰ سے بچہ پیدا ہو گیا (جس کی وجہ سے وہ ام الولد بن گئی) تو اس کا ام الولد ہونا خود اس کے لئے حرج ہو جائے گا۔ لیکن اس میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ مجبور نہ ہو گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی بقاء کی حالت کو اس کی ابتداء پر قیاس کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ام الولد کو اس کا مولیٰ کاروبار کی اجازت دے تو اجازت صحیح ہو گی اور وہ ماذون ہو جائیگی۔ اسی طرح اگر پہلے سے وہ ماذونہ ہو اور بعد میں ام الولد ہو جائے تب بھی وہ ماذونہ رہ جائیگی۔

ولسٹان الظاهر الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد غالب گمان یہی ہے کہ وہ باندی اب دوسری باندیوں کی طرح نہیں رہے گی بلکہ اس میں کچھ احتیاط برقی جائیگی اور عام لوگوں سے اس کے میل ملاپ کو کم کرنے کی اس کے مولیٰ کی طرف سے کوشش کی جائیگی۔ جو عدۃ اس کے مجبور ہونے کی دلیل ہو گی۔ بخلاف ابتداء کی اجازت کے کہ صریح اجازت دلالت پر غالب رہتی ہے۔ (صراحت کے ساتھ دلالت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے) یعنی جب اجازت صراحتہ موجود ہے تو اس کے برخلاف ہونے کو دلالت سے ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وبضمن المولیٰ الخ پھر جب کہ اس ام الولد ماذونہ ہونے کی وجہ سے اتنے قرضے لازم ہو گئے ہوں جن کی وجہ سے فروخت کرنا ضروری ہو گیا ہو کہ ان قرض خواہوں کا حق اس باندی کی ذات سے متعلق ہو گیا ہو مگر اب مولیٰ کی طرف سے اسے ام الولد بنادیتے جانے کی وجہ سے اس کو فروخت کر کے اس سے قرضوں کو وصول کرنا بھی ممکن نہیں رہا اس لئے خود مولیٰ ہی اس کی طرف سے ان قرضوں کو بطور تاوان ادا کرے گا۔

توضیح :- اگر ماذون غلام کا مولیٰ مر جائے یا دیوانہ ہو جائے یا مرتد ہو جائے یا خود غلام اس کے پاس سے بھاگ جائے تو اس کا اذن باقی رہے گا یا نہیں اگر ماذونہ اپنے مولیٰ کی ام الولد بن جائے تو اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی کی کیا شکل ہو گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔

قال و اذا استدان الامام الماذون لها اکثر من قيمتها فدبرها المولیٰ فہی ماذون لها علی حالها لانعدام

دلالة الحجر اذ العادة ما جرت بتحسين المدبرة ولا منافاة بين حكميهما ايضا والمولى صامن لقيمتها لما قررناه في ام الولد. قال فاذا حجر على الماذون فاقاره جائز فيما في يده من المال عند ابي حنيفة ومعه ان يقر بما في يده انه امانة لغيره او غصب منه او يقر بدين عليه فيقصي مما في يده، وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز اقراره لهما ان المصحح لاقراره ان كان هو الاذن فقد زال بالحجر، وكان اليد فالحجر ابطالها، لان يد المحجور غير معتبرة، وصار كما اذا اخذ المولى كسبه من يده قبل اقراره او ثبت ححره بالبيع من غيره، ولهذا لا يصح اقراره في حق الرقبة بعد الحجر وله ان المصحح هو اليد ولهذا لا يصح اقرار الماذون فيما اخذه المولى من يده واليد باقية حقيقة وشرط بطلانها بالحجر حكما فراغها عن حاجته واقاره دليل تحققها بخلاف ما اذا انتزع المولى من يده قبل الاقرار لان يد المولى ثابتة حقيقة وحكما فلا تبطل باقراره وكذا ملكه ثابت في رقبته فلا يبطل باقراره من غير رضاه وهذا بخلاف ما اذا باعه لان العبد قد تبدل بتبدل الصلک علی ما عرف، فلا يبقى ما ثبت بحکم الملك ولهذا لم یکن خصما فیما باشره قبل البيع.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے قرض کا مال اتنا حاصل کر لیا جو کہ اس کی اپنی قیمت سے بھی زیادہ ہو گیا۔ اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اسے مدبرہ بنالیا تو وہ باندی پہلے کی طرح اس وقت بھی ماذونہ ہی رہے گی کیونکہ اس کے مجورہ ہونے کی کوئی دلت بھی نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ کسی کوئی عام عادت نہیں ہے کہ لوگ اپنی مدبرہ کی کوئی خاص نگہداشت کرتے ہوئے اس کو عوام میں لین دین سے منع کرتے رہیں (جیسے کہ ام الولد کی صورت میں ہوتا ہے) اس لئے وہ بھی حسب دستور تجارت کر سکتی ہے۔ پھر حکم میں ماذونہ اور مدبرہ میں کوئی خاص فرق بھی نہیں ہے۔ (البتہ مدبرہ فروخت نہیں کی جاسکتی ہے) لہذا یہ مولیٰ ہی اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ اور اس کی دلیل ابھی ہم ام الولد کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ (فہو یہ کہ مولیٰ نے ہی قرض خواہوں کے حق کی وصولی کا سامان یعنی اس کی ذات کو ناقابل فروخت کر دیا ہے اسی لئے یہی ضامن ہو گا)۔ یہاں تک ماذون کرنے کے احکام تھے۔ قال فاذا ححر الخ پھر جب مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجبور کر دے تو اس وقت اس کے قبضہ میں جو کچھ بھی مال ہو گا اس تمام مال میں اس ماذون کا اقرار صحیح سمجھا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں جس مال کے متعلق وہ جو کچھ کہے کہ مشایہ مال فلاں شخص کا بطور امانت ہے یا فلاں کا بطور رہن ہے یا فلاں سے غصب کیا ہوا ہے یا یہ کہ فلاں شخص کا مجھ پر اتنا قرض باقی ہے وہ اس کے اس مال سے ادا کیا جائے۔

وقال ابو يوسف الحج اور ام ابو يوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا اقرار جائز نہیں ہو گا۔ ان (صاحبین) کی دلیل یہ ہے کہ اس ماذون کے اقرار کو اب بھی صحیح بتانے والی چیز اگر مولیٰ کی طرف سے پرانی اجازت ہی ہے تو وہ باطل ہو چکی ہے کیونکہ اسے اب مجبور کر دیا گیا ہے۔ اور اگر اس اذن کو اب اس لئے صحیح کہ جا رہا ہے کہ اس پر قبضہ موجود ہے تو اسے بھی جبر نے باطل کر دیا ہے کیونکہ مجور کے قبضہ کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کہ اس کی اجازت باقی رہتے ہوئے اس کے مولیٰ نے اسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو۔ تو وہ مجبور ہو جاتا ہے۔ یعنی بالاتفاق ان دونوں صورتوں میں اس کا اقرار قابل قبول نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی بناء پر اگر وہ مجبور بنا دیئے جانے کے بعد کسی مال کا اقرار کرے تو اس کی ذات کے بارے میں صحیح نہیں ہوتا ہے۔ یعنی بالاتفاق وہ کسی طرح بھی اس مال کی وجہ سے فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وله ان المصحح الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مال پر اس غلام کا قبضہ ہونا ہی اس کے اقرار کو صحیح بتانے والا ہے۔ اسی بناء پر اس کے جس مال کو اس کے مولیٰ نے اس کے اقرار کرنے سے پہلے اپنے قبضہ میں لے لیا ہو اس کے بارے میں اس غلام کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور فی الحال حقیقت میں اس غلام کا قبضہ باقی ہے۔ پھر اس مجبور ہونے کی وجہ سے اس کے اس قبضہ کے باطل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی اپنی ضرورت سے وہ زائد ہو۔ اور اس صورت میں اس کا اقرار کرنا اس بات کی واضح

دلیل ہے کہ اب بھی اس کی اپنی ضرورت اس سے باقی ہے۔ بخلاف اس کے اگر اس کے مولیٰ نے اس کے اقرار کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے اس مال کو لے لیا ہو تو اب اس کا اقرار اس لئے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اس مولیٰ کا اس پر ہر طرح یعنی ہقیقہ اور حکماً قبضہ موجود ہے۔ اس لئے اس غلام کے اقرار کر لینے سے بھی اس مولیٰ کا یہ قبضہ باطل نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مولیٰ کی ملکیت اس غلام کی گردن میں باقی ہے۔ لہذا اس مولیٰ کی رضامندی کے بغیر اس غلام کے اقرار سے بھی ملکیت باطل نہیں ہوگی۔

وہذا بخلاف الخ بخلاف اس صورت کے کہ مولیٰ نے اس غلام کو فروخت کر دیا تو اس مال کی نسبت اس غلام کا اقرار اس لئے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اسے فروخت کر دینے کی وجہ سے اس کی ملکیت بدل گئی (کہ پہلے وہ ایک شخص کا مملوک تھا اور اب دوسرے کا مملوک ہو گیا اس طرح اس کی شخصیت ہی بدل گئی اور یہ غلام بھی بدل ہو گیا۔ جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ لہذا اس غلام کے لئے جو چیز ملکیت حکمی کی وجہ سے ثابت تھی وہ اب باقی نہ رہی یعنی اس کے مولیٰ کی اجازت اس کو مال پر جو حکمی قبضہ حاصل تھا وہ اب باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ملکیت بدل چکی ہے۔ لہذا اس کا اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے اس غلام نے اپنے فروخت کئے جانے سے پہلے جتنا بھی خرید و فروخت کا معاملہ کیا ہو وہ اپنے فروخت کئے جانے کے بعد ان میں سے کسی بھی معاملہ کا ذمہ دار باقی نہیں رہے گا اور اس کے متعلق اس سے کوئی پوچھ گچھ نہیں کی جاسکتی ہے۔ (ف اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً اس غلام نے پہلے کوئی چیز بیچی اس کے بعد اس کے مولیٰ نے بھی وہی چیز دوسرے کے پاس بیچ دی تو اب اس غلام سے پہلے معاملہ کرنے کی بناء پر یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ تم اپنی بیچی ہوئی خریدار کے حوالہ بھی کر دو۔ کیونکہ اب جب کہ وہ خود بیچا چکا ہے وہ پرانا غلام ہی باقی نہیں ہے بلکہ اب تو یہ نیا غلام ہو گیا۔)

توضیح۔ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے اتنا مال قرض میں لیا جو خود اس کی اپنی ذاتی قیمت سے بھی زائد ہو۔ اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اس کو مدبرہ بنا لیا۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجبور کر دے پھر وہ غلام اپنے پاس کے مال کے متعلق مختلف لوگوں کے مال ہونے کا اقرار کرے اور اگر ایسی صورت میں مولیٰ اس غلام کو فروخت کر دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا لزمته ديون تحيط بماله ورقبته لم يملك المولى ما فى يده، ولو اعتق من كسبه عبدا لم يعتق عند ابي حنيفة وقال يملك ما فى يده ويعتق وعليه قيمته، لانه وجد سبب الملك فى كسبه وهو ملك الرقبة، ولهذا يملك اعتاقه ووطى الجارية الماذون لها وهذا آية كماله بخلاف الوارث لانه يثبت الملك له نظرا للمموت والنظر فى ضده عند احاطة الدين بتركته اما ملك المولى ما ثبت نظرا للبعد، وله ان الملك للمولى انما يثبت خلافة عن العبد عند فراغه عن حاجته كملك الوارث على ما قررناه والمحيط به الدين مشغول بها فلا يخلفه فيه واذا عرف ثبوت الملك وعدمه فالعتق فريسته واذا نفذ عندهما يضمن قيمته للغرماء لتعلق حقهم به. قال وان لم يكن الدين محيطا بما اذ عتقه فى قولهم جميعا اما عندهما فظاهر وكذا عنده لانه لا يعرى عن قليله فلو جعل مانعا لانسد باب الانتفاع بكسبه فيختل ما هو المقصود من الاذن ولهذا لا يمنع ملك الوارث والمستغرق يمنعه

ترجمہ:- قدورائی نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام پر لوگوں کے اتنے قرضے ہو گئے جو اس کے اپنے موجودہ سارے مال اور اس کی اپنی ذات کی قیمت سب سے زائد ہو تو اس میں سے کسی بھی مال کا اس کا مولیٰ مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے اگر وہ مولیٰ اس

غلام کے اپنی آمدنی کے کسی غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس کا مولیٰ اس غلام کے قبضہ کے مال کا مالک ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس غلام کے کمائے ہوئے غلام کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اس مولیٰ پر اس آزاد کئے ہوئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ اس ماذون کی کمائی میں مولیٰ کی ملکیت کا سبب پایا گیا ہے۔ ورنہ سبب یہ ہے کہ وہ مولیٰ اس غلام کی ذات کا مالک ہے اسی وجہ سے اس کے مولیٰ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایسے ماذون غلام کو آزاد کر دے۔ اسی طرح اپنی ماذونہ باندی سے بمبستری کر لے۔ اور یہ دونوں باتیں اس بات کی مکمل دلیل ہیں کہ مولیٰ کی ان دونوں پر پوری ملکیت باقی ہے۔

بحلاف الوارث المح۔ بخلاف وارث کے یعنی اگر مورث پر اتنا زیادہ قرضہ باقی ہو کہ اس مورث کے ترکہ کی قیمت اس کے قرض کے برابر ہو تو اس کے وارث کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس ترکہ میں سے کسی غلام کو آزاد کر دے۔ کیونکہ وارث کا ترکہ کا مالک ہونا اس خیل ورنہ نظریہ کے مطابق ہے کہ اسی میں مورث کی بہتری ہے۔ (کہ اس کی بقیہ دولت اس کے اپنے خاص لوگوں کے درمیان باقی رہ جائے 'ضائع نہ ہو) لیکن جب مورث پر اتنا زیادہ قرضہ لازم آجائے جو اس کے ترکہ کے برابر ہو تو اس وقت اس مورث کی بہتری در خیر خواہی اسی صورت میں ہوگی کہ اس کا غلام آزاد نہ ہو (بلکہ اس کے ذریعہ جتنا بھی ممکن ہو اس کا قرض دہو جائے)۔ لیکن مولیٰ کا اس کے غلام کے مال کا مالک ہونا اس خیل مذکور کی بنا پر یعنی ماذون غلام کی بہتری کے خیل سے نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس خیل سے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے اس ماذون غلام کی بہتری معصوم ہو بلکہ بہتری اسی میں ہے کہ اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی تک اس کی آزادی چار نہ ہو۔ بلکہ خود مولیٰ کو اس کی ملکیت حاصل ہوتی ہے)۔

وله ان المملک الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیزیں نام ماذون کے قبضہ میں ہوں ان پر اس کے مولیٰ کا اس کے غلام کے قائم مقام بن کر اسی صورت میں قبضہ ثابت ہوتا ہے جب کہ مال خود اس غلام کی اپنی ضروری حاجتوں سے فاضل ہو۔ جیسے کہ وارث کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور غلام کا ایسا مال جو اس کے قرض کے برابر یا قرض سے زیادہ ہو سکتا ہو وہ تو اس کی ضرورت میں داخل ہے۔ اس لئے اس مال میں اس کا مولیٰ اپنے اس غلام کا نائب نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ غلام کے مال میں اس کے مولیٰ کی ملکیت ثابت ہے یا نہیں تو خود اس غلام کو آزاد کرنے کا حکم اسی سے واضح ہو گیا۔ یعنی یہ کہ امام اعظم کے نزدیک جب مولیٰ کی ملکیت ثابت نہ ہو سکی تو وہ آزاد بھی نہ ہو سکے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مولیٰ کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو ماذون غلام کی کمائی سے حاصل کئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح ہو جائے گا۔ اور جب صاحبین کے نزدیک مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا صحیح ہو گیا تو وہ اس بات کا ضامن بھی ہو گیا ہو کہ اس غلام پر جتنے قرضے لوگوں کے باقی ہیں ان کو یہ مولیٰ خود ہی ادا کرے۔ کیونکہ اس غلام سے ہی قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

قال وان لم یکن الخ اور اگر وہ غلام ماذون اتنا زیادہ مقروض نہ ہو کہ اس کی ادائیگی کے لئے اس کے پاس کا کل مال و سامان فروخت کرنا ضروری ہو جائے۔ یعنی اس ماذون کا قرضہ اس کے تمام مال کو شامل نہ ہو تو اس کے کمائے ہوئے مال سے خریدے گئے غلام کو اس مولیٰ کے جائز ہو جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ اس میں صاحبین کے مسلک کے مطابق تو یہ بالکل ظاہر ہے۔ اسی طرح امام اعظم کے نزدیک بھی یہ جائز ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا معاملہ کرنے میں عموماً مال قرضہ سے خالی نہیں ہوتا ہے گرچہ تھوڑا ہی ہو۔ یعنی تھوڑے قرضہ سے بچا ہوا مال بہت ہی کم ہوتا ہے اس لئے اگر ایسے تھوڑے سے قرضہ ہونے کو بھی منع سمجھا جائے تو کوئی مولیٰ اپنے ماذون غلام سے کسی طرح بھی نفع حاصل نہیں کر سکتا اور اسے کاروباری اجازت کا جو مقصود اس کے مولیٰ کو تھوڑے کبھی بھی پورا نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک کاروباری کسی حد تک عموماً مقروض ہوتا رہتا ہے۔ ہذا یہ تسلیم کرنا ہوگا۔ کسی پر تھوڑے سے قرضہ کا ہتی رہنا اس کے حق میں نقصان دہ (یا باعث بدنامی) نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ

سے وارث کے مالک ہونے کو تھوڑا قرض باقی رہنے سے نقصان نہیں پہنچاتا ہے۔ البتہ اگر بہت زیادہ قرضوں سے دبا ہوا ہو تو وہ نقصان دہ ہوتا ہے

توضیح:- اگر ماذون غلام پر اتنے زیادہ قرضے لازم ہو گئے ہوں جو اس کی اپنی جان کی قیمت اور مال سب کی مجموعی قیمت سے بھی بڑھ جائیں اس وقت اس ماذون کا مولیٰ اس کے کسی مال کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کے کسی غلام کو آزاد کر دے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وان باع من المولى شيئا بمثل قيمته حاز لانه كالا جنسى عن كسبه اذا كان عليه دين يحيط بكسبه، وان باعه بنقصان لم يحز لانه منهم فى حقه بخلاف ما اذا حازى الاجنبى عند ابى حبيبة لانه لانتهمه فيه، وبخلاف ما اذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده لان حق بقية الورثة تعلق بعينه حتى كان لاحدهم الاستخلاص باءاء قيمته اما حق الغرماء تعلق بالمالية لا غير فافترقا، وقالوا ان باعه بنقصان يجوز البيع ويخير المولى ان شاء ازال المحاباة وان شاء نقض البيع وعلى المذهبين اليسير من المحاباة والفاحش سواء ووجه ذلك ان الامتاع لدفع الضرر من الغرماء وبهذا يدفع الضرر عنهم وهذا بخلاف البيع من الاحسنى بالمحاباة اليسيرة حيث يجوز ولا يؤمر بازالة المحاباة والمولى يؤمر به لان البيع باليسير منها متردد بين التبرع والبيع لدخوله تحت تقويم المقومين فاعتبرناه تبرعا فى البيع مع المولى للتهمة غير ترع فى حق الاحسنى لابعادها وبخلاف ما اذا باع من الاحسنى بالكثير من المحاباة حيث لا يحوز اصلا عدهما ومن المولى يحوز ويؤمر بازالة المحاباة لان المحاباة لا تحوز من العبد المذون على اصلهما الا باذن المولى، ولا ادل فى البيع مع الاحسنى وهو آذن بمباشرته بنفسه غير ان ازالة المحاباة لحق الغرماء وهذا ان الفرقان على اصلهما.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام اپنے قبضہ کی چیز اپنے مولیٰ کے پاس اس کی عام قیمت پر بیچے تو یہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس پر جس قدر قرض باقی ہے وہ تو اس کے قبضہ کے پورے مال کے برابر ہے ایسی صورت میں اس کا مولیٰ اس کی کمائی کے لئے اجنبی کے برابر ہے۔ اور اگر اس مال کی عام قیمت پر نہیں بلکہ اصل عام قیمت سے کم پر بیچے تو جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس غلام پر یہ تہمت لگ سکتی ہے کہ اس نے قصداً اپنے مولیٰ کو کم قیمت پر فروخت کیا ہے (جس سے قرضہ داروں کے حق کا نقصان ہو گیا)۔ (ف یہ بات معلوم ہے کہ اگر وہ عام قیمت سے اتنی کم قیمت پر بیچے جو سب اندازہ کرنے والوں کے اندازہ سے کم ہو مشدد دوسرے تمام لوگوں نے ایک چیز کے دس درہم لگائے مگر کسی نے نو درہم بھی لگائے تو ایسی قیمت پر بیچنے کو معصوم سافرق کہا جائے گا جو کاروبار میں ہو سکتا ہے اور صحیح مان لیا جاتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی کم پر بیچے کہ اتنی قیمت دوسرا نہیں لگاتا ہو مثلاً ۸ یا ۸ درہم تو اسے زیادہ گھٹا (خسارہ فاحش) کہا جائے گا۔ اور اتنی کمی کے ساتھ بیچنا محابات (قصداً اھوکہ کھان) کہلاتا ہے جو جائز نہیں ہے پس اگر اسی طرح محابات یا خسارہ فاحش کے ساتھ مولیٰ کے پاس بیچا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ م)۔

بخلاف ما اذا حازى الاجنبى النخ اس کے برخلاف اگر اس نے بجائے مولیٰ کے کسی اجنبی سے کم قیمت پر محابات کے ساتھ بیچا تو یہ ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بیچ جائز ہوگی۔ کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں لگائے گا۔ اور اس کے بھی برخلاف اگر کوئی مریض اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی چیز اس کی اصل (برابر) قیمت پر بھی فروخت کرے گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ بیچ جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ باقی دوسرے ورثہ (اگر ہوں) کا حق اسی اصل مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے اگر مریض کسی کا مفروض ہو تو ہر ایک وارث کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کی قیمت ادا کرے اس خریدار سے واپس لے۔ جبکہ ماذون غلام ہونے

کی صورت میں قرض خواہوں کا تعاقب تو صرف اس چیز کی قیمت یا مالیت سے ہے یعنی اصل چیز سے نہیں ہے۔ لہذا مقروض بیمار کے وارث کے ہاتھ بیچنے میں اور مقروض ماذون غلام کے مولیٰ کے ہاتھ بیچنے میں فرق ظاہر ہو گیا۔

وقالا ان باعہ الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون اپنے مولیٰ کے ہاتھ اصل قیمت سے بھی کم پر بیچے جب بھی وہ بیع توجاز ہوگی البتہ اس مولیٰ کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ یہ تو اس چیز کی قیمت کی بجائی ہوئی یہ اتنی اور دے کر معاملہ صحیح کرے یا خود ہی اس معاملہ کو فسخ کر دے۔ (ف اور بعض مشائخ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ ع۔)

وعلى المذهبين الخ پھر دونوں مذہب یعنی امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک قیمت میں کمی خواہ معمولی سی ہو یا بہت زیادہ دونوں کا ایک ہی حکم ہے یعنی بیع نافذ نہ ہوگی اس وقت تک کہ اس محابات کو ختم نہ کر دے۔ یا یہ کہ جائز ہی نہ ہوگی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے قرض خواہوں کا حق بالکل ختم ہوگا۔ جب کہ ان کی تکلیف دور کرنے کی یہی ایک صورت ہے۔ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ کوئی مقروض ماذون اپنا سامان قیمت کی تھوڑی کمی کے ساتھ کسی اجنبی کے پاس فروخت کرے کہ یہ بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اور اس اجنبی کو یہ بھی نہیں کہا جاتا ہے کہ اس محابات (کمی) کو دور کر دے؟ ب کہ مولیٰ کے ساتھ معاملہ ہونے کی صورت میں اس کمی کے دور کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

لان البيع باليسير الخ اور بخلاف اس صورت کے جب کہ مقروض ماذون نے کسی کے ساتھ معاملہ کیا اور قیمت میں بہت زیادہ کمی کر دی ہو تو صاحبین کے نزدیک وہ بیع بالکل جائز نہ ہوگی۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ معاملہ کرنے سے جائز ہو جائے گی۔ البتہ اس وقت اس مولیٰ سے یہ کہا جائے گا کہ محابات کو ختم کر دے یعنی اس بیع کی اصل بازاری قیمت ادا کر دے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک یہی بات اصل طے پائی ہے کہ ماذون غلام کی طرف سے محابات کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ البتہ اگر مولیٰ نے اس کی بھی اجازت دی ہو تب جائز ہوگی۔ اور اجنبی کے ساتھ محابات کرنے میں مولیٰ کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی ہے۔ جبکہ خود مولیٰ کے ساتھ بیع کرنے میں اجازت پائی جا رہی ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ قرض خواہوں کے حق کی وجہ سے اس محابات کے دور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ یہ دونوں فرق صاحبین کی اصل کے مطابق ہیں۔ (ف یعنی معمولی محابات ہونے کی صورت میں یہ بیع جائز ہی نہ ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک مولیٰ کے ساتھ معمولی محابات کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی طرح زیادہ محابات کے ساتھ کی بیع بھی جو مولیٰ کے ساتھ ہو تو وہ بھی جائز نہیں ہے البتہ اگر اجنبی کے ساتھ ہو تو جائز ہوگی پھر بھی اسے ختم کرنے کا حکم دیا جائے گا

توضیح: اگر ماذون غلام اپنا مال محابات کے ساتھ قلیلہ ہو یا کثیر اپنے مولیٰ یا اجنبی کے ہاتھ فروخت کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان باعہ المولى شيئا بمثل القيمة او اقل جاز البيع، لان المولى اجنبى عن كسبه اذا كان عليه دين على ما بياہ، ولا تہمة فى هذا البيع، ولانه مفيد فانه يدخل فى كسب العبد مالم يكن فيه ويتمكن المولى من اخذ الثمن بعد ان لم يكن له هذا التمكن وصحة التصرف تتبع الفائدة فان سلم اليه قبل قبض الثمن بطل الثمن، لان حق المولى فى العین من حيث الحبس، فلو بقى بعد سقوطه يبقی فى الدين ولا يستوجبہ المولى على عبده بخلاف ما اذا كان الثمن عرضا لانه يتعين وجاز ان يبقی حقه متعلقا بالعین. قال وان امسكه فى يده حتى يستوفى الثمن جاز، لان البائع له حق الحبس فى المبيع، ولهذا كان اخص به من سائر الغرماء وجاز ان يكون للمولى حق فى الدين اذا كان يتعلق بالعین، ولو باعہ باكثر من قيمته يؤمر بازالة المحاباة او ينقض البيع، كما

بیس فی جانب العبد، لان الزیادۃ تعلق بہا حق الغرماء

ترجمہ۔۔۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون مقروض کے ہاتھ اپنی کوئی چیز اس کی اصل قیمت یا اس سے کم قیمت پر بیچے تو وہ بیع جائز ہوگی۔ کیونکہ غلام جب مقروض ہو جائے تو اس کا مولیٰ اس کی آمدنی اور کمائی کے بارے میں اجنبی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی بیع میں کسی پر کوئی تہمت کا موقع بھی نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ اس بیع میں فائدہ بھی ہے۔ کیونکہ اس طرح اس غلام کے پاس ایسی چیز آجائے گی جو اس کے پاس پہلے نہ تھی۔ اس لئے اس میں اس کے قرض خواہوں کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ مولیٰ اپنے غلام کی آمدنی سے شمن نہیں لے سکتا تھا لیکن اس معاملہ کے بعد اسے اس کے لینے کا اختیار ہو جائے گا۔ اور اس وجہ سے بھی یہ معاملہ صحیح ہے کہ اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

فان سلم الیہ الخ اور اگر مولیٰ نے اپنا مال بیچ کر مولیٰ سے اس کے دام وصول کئے بغیر ہی وہ مال اس کے حوالہ کر دیا تو وہ دام (شمن) باطل ہو جائے گا کیونکہ عین مال میں مولیٰ کا حق قبضہ رہنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ مولیٰ اپنا مال بیچ کر اس کے دام وصول کرنے تک اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا تھا۔ لیکن اس نے ایسا نہ کر کے مال حوالہ کر دیا اس طرح اس نے اپنا حق باطل کر دیا تو اب یہ عین مال نہیں بلکہ اس کا شمن (دام) جو دین ہے وہی اس کے شمن میں رہے گا حالانکہ مولیٰ کو اس بات کا حق نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنے غلام پر کچھ قرض باقی رکھے۔ اس کے برخلاف اگر بیع کا شمن بھی کوئی معین سامان ہو تو مولیٰ اس بیع کو دیدینے کے بعد بھی اسے وصول کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ متعین ہے۔ اور معین مال کے ساتھ مولیٰ کا حق باقی رہنا جائز ہوتا ہے۔

قال وان امسک الخ فرمایا اگر مولیٰ نے اپنی اس بیع کو جیسے اس نے اپنے ماذون مقروض غلام سے ہاتھ فروخت کیا اس سے مال کا عوض وصول ہو جائے تک کے لئے روک لے تو یہ روکنا جائز ہوگا۔ کیونکہ بائع کو اپنی بیع روک کر رکھنے کا حق حاصل ہوتا ہے اسی لئے اگر کسی کا مدیون مفلس خریدار رقم ادا کئے بغیر مر جائے تو اس مدیون ماذون کے جتنے بھی قرض خواہ ہوں گے ان تمام میں یہی بائع اس بیع کو لے لینے کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اگر اس ماذون نے اپنے مولیٰ سے کوئی مال عین قرض کے طور پر لیا ہو تو اس مال میں اسی مولیٰ کا حق باقی رہ جائے۔

ولو باع الخ اور اگر مولیٰ نے اپنی چیز اپنے ماذون اور مدیون غلام کے ہاتھ اس کی عام قیمت سے زیادہ دام پر فروخت کی ہو تو اس مولیٰ کو یہ کہا جائے گا کہ تم اس بیع کی قیمت کی زیادتی کو یا تو ختم کر کے صرف عام قیمت رکھو اور باقی واپس کر دو یا اس عقد ہی کو ختم کر دو۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے غلام کی طرف سے بیع کرنے میں بیان کیا ہے۔ کیونکہ اس زیادتی سے دوسرے قرض خواہوں کا حق بھی متعلق ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس ماذون غلام کو یہ حق بالکل نہیں ہے کہ اپنے مولیٰ سے کوئی چیز اس کی اصل قیمت سے زیادہ دے کر خریدے۔ کیونکہ جو چیز اس نے لی وہ تو کسی نقصان کے بغیر اس کی اصل قیمت پر ہوگی۔ اور اس سے زیادہ جو رقم دی ہے وہ کسی عوض کے بغیر یعنی مفت میں ہے حالانکہ اس زیادہ رقم پر اس کے قرض خواہوں کا حق تھا۔ اسی لئے اس معاملہ کو باطل کر دیا جائے گا۔

توضیح: اگر مولیٰ اپنے ماذون و مقروض غلام کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے اصل قیمت پر یا کم قیمت یا زیادہ قیمت پر۔ اگر ایسے غلام کے ہاتھ مال فروخت کر کے اپنے ہی قبضہ میں رہنے دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا اعتق المولى المادون وعليه ديون فعتقه حائز، لان ملكه فيه باق والمولى ضامن بقيمته للغرماء اتلف ما تعلق به حقهم بيعا واستيفاء من ثمنه، وما بقى من الديون بطالب به بعد العتق لان الدين فى ذمته

وما لزم المولی الا بقدر ما ائلف ضمنا فبقی الباقي عليه كما كان، فان كان اقل من قيمته صمن الدين لا غير، لان حقهم بقدره بخلاف ما اذا اعتق المدبر وام الولد الماذون لهما وقد رکتها ديون لان حق الغرماء لم يتعلق برقيتهما استيفاء بالبيع، فلم يكن المولی متلفا حقهم فلا يضمن شيئا قال فان باعه المولی وعليه دین يحيط برقبته وقبضه المشتري وغيبه فان شاء الغرماء ضمنوا الناع قيمته وان شاء وا ضمنوا المشتري، لان العبد تعلق به حقهم حتى كان لهم ان يبيعوه الا ان يقضى المولی ديهم والباع متلف حقهم بالبيع والتسليم والمشتري بالقبض والتعيب فيحIRON في التصمين، وان شاء واجاروا البيع واحذوا الثمن، لان الحق لهم، والاحارة اللاحقة كالاذن السابق كما في المرهون فان ضمنوا البائع قيمته ثم رد على المولی ببيع فللمولی ان يروح بالقيمة، فيكون حق الغرماء في العبد لان سبب الضمان قد زال وهو البيع والتسليم وصار كالعاصب اذا باع وسلم وصمن القيمة ثم رد عليه بالعيب كان له ان يرد على المالك ويسترد القيمة كذا هذا

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام ماذون کو جو بہت مقروض ہے آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ وہ غلام ابھی تک اسی مولیٰ کی ملکیت میں باقی ہے۔ البتہ یہ مولیٰ ان تمام قرضوں کے سلسلہ میں اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس مولیٰ نے اپنے اس غلام کو آزاد کر کے اس سے اس کے قرض خواہوں کے حقوق وصول کرنے کے ذریعہ کو ضائع کر دیا ہے یعنی وہ اسے بیچ کر اپنے قرضے حتی الامکان وصول کر سکتے تھے۔ (ف لہذا اس غلام کی جو بھی قیمت بازار میں ہوں قرض خواہوں کے درمیان رکھ دے تاکہ وہ اس سے اپنے اپنے قرضے وصول کر لیں خواہ اس رقم سے ان کے قرضے پورا ہوں یا نہ ہوں۔

وما بقی من الديون الخ اور مولیٰ کی طرف سے اس غلام مقروض کی پوری قیمت قرض خواہوں میں حصہ ر سدی کے مطابق تقسیم کر دیئے جانے کے بعد بھی جو کچھ قرض اس کے ذمہ باقی رہ جائے گا اسے یہ غلام کبھی بھی ہو پنی آزادی کے بعد ان کے مطالبہ پر وہ خود دے گا۔ کیونکہ یہ مولیٰ تو صرف اسی مقدار کا ضامن ہو گا جو اس نے غلام کو آزاد کر کے نقصان کیا ہے۔ اور باقی کا وہ خود ذمہ دار ہوگا۔

فان كان الخ پھر اس غلام پر جو قرض باقی ہو اگر وہ اس رقم سے کم ہو جو اس مولیٰ کے ذمہ باقی ہے تو مولیٰ صرف اتنی ہی رقم ادا کرے گا اس سے زیادہ کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق صرف مقدار کی حد تک ہے (ف پھر مولیٰ کے ضامن ہونے کا حکم ایسے ماذون غلام کے آزاد کرنے میں ہو گا جو محض غلام ہو۔ کیونکہ اگر اس نے اپنی مدد پر یہ ام الولد یعنی کسی ایسے غلام کو کاروبار کی اجازت دی جو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہو اور کاروبار کرتے ہوئے مقروض ہو گیا اس کے بعد اسے آزاد کر دیا تو یہ مولیٰ کسی کا کچھ بھی ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اس کی گردن پر اس طرح لازم نہیں ہوا کہ اسے فروخت کر کے وہ پنا حق وصول کر سکیں۔ کیونکہ یہ تو فروخت کئے جانے کے قابل ہی نہیں لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مولیٰ نے اسے آزاد کر کے فروخت کے قابل نہیں رکھا کہ اس کی قیمت سے قرضے چکاے جاتے۔ لہذا کچھ بھی ضامن نہیں ہوگا۔

قال فان باعه المولی الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو فروخت کر دیا جو اتنے زیادہ قرضوں سے دبا ہوا ہے کہ اس غلام کو بیچنے سے اس کی پوری قیمت اس میں ختم ہو جائے۔ پھر اس مشتری نے اس پر قبضہ کر کے اسے غائب کر دیا۔ تو اس صورت میں اس کے قرض خواہوں کو ان دو باتوں کا اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہیں تو اسی مولیٰ یعنی بائع سے جس طرح ممکن ہو پورا قرض وصول کر لیں۔ ورنہ اس کے خریدار سے تاوان وصول کر لیں۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اسی غلام سے متعلق تھا۔ یہاں تک کہ ان کو اس بات کا پورا اختیار تھا کہ وہ اس غلام کو فروخت کر دیں سوائے اس صورت کے کہ اس غلام کو مولیٰ خود ہی ان کے قرض کا ضامن بن جائے۔ اور ادا کر دے۔ پھر بحیثیت بائع اس مولیٰ سے تاوان لینے کا اختیار اس لئے ہے کہ اس نے غلام کو فروخت کر کے خریدار کے قبضہ میں بھی دے دیا۔ اس طرح ان قرض خواہوں کا حق ضائع کر دیا۔ اور اس کے خریدار سے

تاوان لینے کا اختیار اس لئے ہو گا کہ اسی خریدار نے ان لوگوں کے حق پر قبضہ کر کے اس غلام کو غائب کر دیا ہے۔ لہذا تاوان لینے میں ان قرض خواہوں کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ بائع یا مشتری دونوں میں سے جس کسی سے مناسب سمجھیں تاوان وصول کریں۔

واں شاوا احاروا النخ اور ان قرض خواہوں کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہیں تو اس بیع کو جائز قرار دیتے ہوئے اس بائع سے اس کے دام وصول کر لیں۔ کیونکہ یہ اختیار تو ان ہی کا ہے یعنی اس غلام کی گردن و رذات پر صرف انہیں لوگوں کا حق ہے۔ اسی سے اس کے بارے میں ان لوگوں کو ہر طرح کا اختیار ہے۔ پھر اس بیع کو بعد میں جائز قرار دینے کا حکم وہی ہے جو پہلے ہی جائز قرار دینے کا ہوتا ہے۔ یعنی بیع ہو جانے کے بعد بھی ان قرضہ اردوں کا اس بیع کو جائز قرار دینے کا حکم وہی ہو گا جو بیع سے پہلے اجازت دینے کا ہوتا ہے۔ جیسا کہ مرہون مال میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر راہن نے مرہون مال کو مرہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو اس مرہن کو یہ اختیار ہو گا کہ اس بیع کو جائز ہونا مانے یعنی اسی پر راضی ہو جائے۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی ان قرض خواہوں کی اجازت معتبر ہو جائے گی۔

فان صمنا البائع النخ پھر اگر قرض خواہوں نے بائع یعنی مومن سے اس کی قیمت بطور تاوان وصول کی۔ پھر کسی عیب کی وجہ سے یہ غلام اپنے مومن کو واپس کر دیا گیا تو مولیٰ کو یہ اختیار ہو گا کہ اس غلام کو دے کر اپنی قیمت واپس لے۔ اس طرح اس غلام میں اس کے قرض خواہوں کا حق ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حد تاوان لازم ہونے کا سبب یعنی اسے بیچنا پھر اسے خریدار کے حوالہ کر دینا ختم ہو گیا۔ اور اس کی صورت ایسی ہو گئی جیسے غاصب نے کسی کا غلام غصب کر کے اسے فروخت کر کے خریدار کے حوالہ بھی کر دیا۔ در مالک کو تاوان کے طور پر اس کی قیمت ادا کر دی۔ مگر بعد میں غلام میں عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کے خریدار نے اس بائع یعنی غاصب کے پاس واپس کر دیا تو اس غاصب کو بھی یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس غلام کو اس کے مالک کو دے کر اس سے اپنی رقم واپس مانگ لے تو ہمارا موجودہ مسئلہ بھی اسی طرح کا ہو گا

توضیح: اگر مولیٰ اپنے مازون اور مقروض غلام کو آزاد کر دے۔ تو قرض کی ادائیگی کی صورت اگر مولیٰ غلام کی قیمت اس کی آزادی کے بعد ادائیگی قرض کے لئے قرض خواہوں کو دے پھر بھی اس کا پورا قرض ادا نہ ہو۔ یا یہ کہ ادائیگی قرض کے بعد کچھ رقم بیچ جائے اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کو فروخت کر دے جو اپنی قیمت کے برابر مقروض ہو پھر اس کا خریدار اس پر قبضہ کر کے اسے غائب کر دے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ولو كان المولى باعه من رجل واعلمه بالدين فلعمر الله ان يردوا البيع لتعلق حقهم وهو الاستسعاء والاستبراء من رقبته وفي كل واحد منهما فائدة، فالاول تام مؤخر والثاني ناقص معجل، وبيع بصوت هذه الحيرة فلهذا لهم ان يردوه قلو تاويله اذا لم يصل اليهم الثمن، فان وصل ولا محابة في البيع ليس لهم ان يردوه لو وصل حقهم اليهم قال فان كان البائع غائبا فلا حصومة بينهم وبين المشتري، معناه اذا انكر لدين، وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف المشتري حصم ويقضى لهم بدبيهم، وعلي هذا لحلاف اذا اشترى دارا ووهها وسلمها وغاب ثم حصر الشفع فالمو هو ب له ليس بخصم عندهما حلافا له، وعنهما مثل قوله في مسألة الشفعة لابي يوسف انه يدعى الملك لنفسه فيكون حصما لكل من يدعوه، ولهما ان الدعوى بتضمن فسخ العقد، وقد قدم بهما فيكون الفسخ قضاء على العاقل

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ماذون اور مدیون غلام کو کسی کے پاس فروخت کیا ساتھ ہی اسے غلام کے مقروض ہونے کے بارے میں بھی بتلادیا۔ یعنی اس خریدار کو یہ بھی بتلادیا کہ یہ غلام اتنی رقم کا مقروض ہے تو اس وقت ان قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس بیع کو رد کرادیں۔ کیونکہ اس کی ذات سے ان لوگوں کا حق متعلق ہے۔ اور حق سے مراد یہ ہے کہ غلام سے اس کی کمائی وصول کریں یا اسے فروخت کر کے آمدنی حاصل کریں۔ اور ان دونوں ہی صورتوں میں ان لوگوں کا فائدہ ہے۔ کیونکہ روزانہ کی آمدنی کرانے سے پورا قرض مگر آہستہ آہستہ وصول ہو جائے گا۔ اور فروخت کرنے کی صورت میں ایک ساتھ نقد مگر شاید کم وصول ہوگا۔ اس طرح دونوں ہی صورتوں میں فائدہ ہوگا۔ البتہ پہلی صورت یعنی پورے آمدنی حاصل کرنے میں رقم پوری وصول ہوگی مگر دیر سے اور آہستہ آہستہ۔ اور دوسری صورت یعنی فروخت کر دینے سے شاید فائدہ کم مگر جلد حاصل ہوگا۔ مگر مولیٰ کو بائع کے پاس فروخت کر دینے کی صورت میں ان کا یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس طرح اس سے وہ لوگ آمدنی حاصل نہیں کر سکیں گے۔ اسی لئے ان کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر چاہیں تو اس بیع کو رد کرادیں۔ مشایخؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہوگی کہ ان قرض خواہوں کو اس غلام کی رقم نہیں ملی ہو تب ہی اس بیع کو رد کر سکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر رقم وصول ہو چکی ہو اور رقم میں بھی بہت زیادہ کمی (محابات) نہیں ہوئی ہو تب بیع رد نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کا حق جو کچھ بھی ہو ان کو مل چکا ہے۔

قال فان كان الخ اور یہ بھی فرمایا کہ اگر بائع یعنی اصل مولیٰ موجود نہ ہو تو غلام کے قرض خواہوں اور اس کے خریدار کے درمیان ایسی خصوصیت نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی ان قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ اس خریدار کے خلاف معاملہ دائر کریں یعنی اسے مدعی علیہ بنائیں۔ مطلب یہ ہے کہ خریدار جب قرض خواہوں کے قرض سے انکار کر دے (کہ یہ مقروض نہیں ہے یا میں نہیں جانتا) تو وہ مدعی علیہ نہیں بن سکتا ہے یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مشتری ان کا مدعی علیہ ہو سکتا ہے اور یہ فیصلہ سنا دیا جائے گا کہ یہ قرض اس کے قرض خواہوں کا حق ہے۔ ایسا ہی اختلاف شفعہ کے مسئلہ میں بھی ہے یعنی اگر کسی نے ایک مکان خرید کر دوسرے کو ہبہ کر کے اس کے حوالہ بھی کر دیا پھر خود غائب ہو گیا۔ اس وقت وہ شخص سامنے آیا جو حقیقت میں شفعہ کا حق دار تھا تو امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ حق دار اس شخص سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے جسے وہ مکان ہبہ کیا گیا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حق دار اس شخص کے خلاف قاضی کے سامنے دعویٰ کر سکتا ہے اور شفعہ کے اس مسئلہ میں طرفین سے ایک روایت ابو یوسفؒ کے قول کے موافق ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری تو صرف اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس مکان کا حق دار میں ہوں۔ اب جو کوئی بھی اس میں حاصل ہو گا وہی اس کا مدعی علیہ ہو جائے گا۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اس دعویٰ کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ معاملہ ہو چکا ہے اسے بالکل فسخ کر دیا جائے۔ حالانکہ یہ عقد باضابطہ بائع اور مشتری کے درمیان طے پایا ہے تو اس کے فسخ کرنے سے اس بائع کے خلاف عمل کرنا ہوگا جو کہ موجود نہیں ہے۔ (ف حالانکہ کسی بھی غائب شخص کے خلاف حکم کرنا جائز نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح :- اگر مولیٰ اپنے ماذون مقروض غلام کو کسی کے پاس فروخت کرتے ہوئے خریدار کو بھی اس کے مقروض ہونے کے بارے میں بتلادے۔ اس صورت میں قرض خواہوں کو ان کے قرض کی ادائیگی کی صورت۔ اس صورت میں اگر اصل بائع وہاں سے غائب ہو گیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن قدم مصر ا فقال انا عبد لعلان فاشترى وباع لزومه كل شيء من التجارة، لانه ان اخبر بالاذن

والا حار دلیل علیہ، وان لم یحجر فتصرفہ جائز اذ الظاهر ان المحجور علی موجب ححرہ والعمل بالظاهر هو الاصل فی المعاملات کیلا یصیق الامر علی الناس، الا انه لا یباع حتی یحضر مولاه، لانه لا یقل قوله فی الرقبة لایها حالص حق المولی بحلاف الکسب لانه حق العبد علی العبد ما یناہ فان حضر وقال هو مادون بیع فی ابدین، لانه طهر الدین فی حق المولی، وان قال هو محجور فالقول قوله لانه متمسک بالاصل

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک اجنبی شخص کسی شہر میں آکر کہے کہ میں فلاں شخص مشرازیہ کا غلام ہوں۔ اس کے بعد اس نے وہاں چیزوں کی خرید و فروخت کی۔ تو ان میں جو چیز بھی کاروباری قسم کی ہوگی وہ خود سی کے نام کی و راسی پر لازم ہوگی۔ یہ حکم بطور استحسان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اجازت پانے کی خبر دی ہے یعنی خود کو اپنے مولیٰ کا ماذون ہونا بتایا تو یہ خبر دین خود اس پر دلیل ہے۔ اور اگر اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے مومن نے مجھے کاروبار کی اجازت دی ہے تو بھی اس کے تصرفات اور معاملات جائز ہوں گے۔ کیونکہ ظاہر حال یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہو (کاروبار کی اجازت سے حاصل نہ ہو) وہ اسی کے موافق کام کرے گا۔ جبکہ ظاہر حال پر عمل کرنا ہی معاملات کی اصل ہے۔ تاکہ عام لوگوں کو کام کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔ تاکہ کسی تنگی کے بغیر ہر شخص معاملہ کر سکے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ایسے شخص کو ماذون سمجھا جائے گا اور اس کے کاروبار کی معاملات میں جو کچھ بھی قرض لازم آئے گا وہ خود اسی پر لازم آئے گا۔

الامہ النہ ابدتہ اسے فوری طور سے مقروض ہونے کی بناء پر فروخت بھی نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کا مولیٰ آجائے۔ یعنی اس کی اپنی ذات کے بارہ میں اس کی بات قبول نہیں کی جائیگی۔ کیونکہ اس کی ذات پر صرف اس کے مولیٰ کا حق ہے۔ بخلاف اس کی اچھا آمدنی اور کدنی کے کہ اس پر اسی کا حق ہے۔ جیسا کہ ہم یہ بات پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ فان حصر النہ اب اگر مولیٰ سمجھا اور اس نے کہا کہ واقعہ یہ ماذون ہے تب وہ اس قرضہ کی ادائیگی کے لئے فروخت کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قرضہ اس کے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ یہ ماذون نہیں بلکہ مجبور ہے تب بھی اسی مولیٰ کی بات مقبول ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں مجبور ہونا ہی اصل ہے۔ اور یہ مولیٰ اسی اصل کے مطابق دعویٰ کر رہا ہے۔ ہذا اسی کی بات قبول کی جائیگی۔

توضیح - اگر ایک شخص شہر میں آکر کہے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں۔ پھر وہاں مختلف چیزوں کی خرید و فروخت کر لے۔ تو اس کی رقم کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل - حکم - دلیل

فصل وادادن ولی الصبی لصبی فی التجارة فهو فی البیع والشراء کالعبد المادون ادا کان یعقل البیع والشراء حتی یعد تصرفه، وقال الشافعی لا یعد لان ححره لصباه فیبقی سقاءه، ولانه مولی عیہ حتی یمسک المولی التصرف علیہ، ویملک حجره، فلا یكون والیا للمفادۃ فصار کالتطلاق والعناق بحلاف الصوم والصلاة لانه لا یقام بالولی، وكذلك الوصیة عنی اصله فتحققت الضرورة الی تفسیذ منه اما البیع والشراء یتولاه المولی فلا ضرورة ههنا، ولما ان التصرف المشروع صدر من اهله فی محله عن ولاية شرعية فوجب تفسیذہ علی ما عرف تقریرہ فی الخلافات، والصبا سب الحجر لعدم الهدایة لا لذاته وقد ثبتت نظرا الی اذن المولی، وبقاء ولائہ لظن الصبی لاستیفاء المصلحة بطریقین واحتمال تبدل الحال بخلاف الطلاق والعناق، لانه ضار محص، فلم یؤهل له، والدافع المحص کقول الهبة والصدقة یؤهل له قبل الادن والبیع والشراء دائر بین النفع والضرر، فیجعل اهلا له بعد الادن لا قبله، لکن قبل الادن یتوقف موقفاً عنی احرة المولی لاحتمال وقوعه نظراً وصحة التصرف فی نفسه، وذكر المولی فی الكتاب یتنظم الاب والحد عند عدمه والوصی والقاضی

والوالی بخلاف صاحب الشرط لانه ليس اليه تقليد القضاة والشرط ان يعقل كون البيع سالبا للملك جالبا للربح، والتشبيه بالعبد الماذون يفيد ان ما يثبت في العبد من الاحكام يثبت في حقه، لان الاذن فك الحجر، والماذون يتصرف باهلية نفسه عبدا كان او صبيا، فلا يتقيد تصرفه بنوع دون نوع، ويصير ماذونا بالسكوت كما في العبد، ويصح اقراره بما في يده من كسبه وكذا بموروثه في ظاهر الرواية كما يصح اقرار العبد، ولا يملك تزويج عبده ولا كتابته كما في العبد، والمعتوه الذي يعقل البيع والشراء بمنزلة الصبي يصير ماذونا باذن الاب والجد والوصى دون غيرهم على ما بيناه، وحكمه حكم الصبي، والله اعلم.

ترجمہ - فصل۔ اگر ایک بچہ کے ولی نے بچہ کو تجارت کی اجازت دی تو یہ اجازت صرف خرید و فروخت کے لئے ہوگی۔ جیسے کہ ماذون غلام میں ہوتا ہے۔ پس اگر وہ خرید و فروخت کا مطلب سمجھتا ہو تو وہ ماذون ہو جائے گا۔ اور اس کا تصرف نافذ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ شریعت نے اس کے بچپن کی وجہ سے اسے مجبور کیا ہے۔ لہذا جب تک وہ بچہ کہلائے گا اس کا مجبور ہونا بھی باقی رہے گا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ تو خود ایسا ہے کہ دوسرا شخص اس کا ولی اور سرپرست ہے اور اس حد تک ہے کہ وہ جو کچھ بھی اس پر تصرف کرتا ہے وہ نافذ ہو جاتا ہے۔ پھر ولی اسے مجبور بھی کر سکتا ہے۔ لہذا بچہ خود کبھی ولی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس کے کاروباری تصرف کی مثال ایسی ہوگی جیسی اس کی طلاق یا غلام کی آزادی ہوتی ہے کہ اگرچہ اس کا ولی اسے اجازت دیدے پھر بھی اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق دے یا اپنے غلام کو آزاد کر دے تو نہ طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ اسی طرح تجارت کی اجازت بھی صحیح نہیں ہوگی۔ بخلاف نماز اور روزہ کے کیونکہ یہ دونوں چیزیں ولی کو اجازت سے ادا نہیں کی جاتی ہیں۔ لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک مسئلہ میں یہ بات اصل ہوئی کہ جو تصرف ولی کے ذریعہ کیا جاتا ہے وہ بچہ کے ذریعہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ صحیح ہو جائے گا۔ اسی لئے ان کے نزدیک وصیت میں بھی یہی حکم ہے اس لئے یہ ضرورت باقی رہی کہ بچہ کی طرف سے دوسرا کوئی وصیت کو نافذ کر دے۔ اور باقی رہا خرید و فروخت کا معاملہ تو اس کا متولی ولی ہوتا ہے۔ اس لئے بچہ کی طرف اسے نافذ کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

ولنا ان التصرف الع اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماذون بچہ کی طرف سے خرید و فروخت کرنا ایسا تصرف ہے جو شرعا ثابت ہے اور شرعی ولایت کے ساتھ ایسے شخص سے پایا گیا جو اس کام کو کرنے کی پوری صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اور ایسی جگہ میں پایا گیا ہے جو اس کے لئے بالکل صحیح اور صالح ہے۔ اس لئے اسے نافذ کرنا اور بلا تاویل اسے جاری کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ خلافیات میں گذر چکا ہے۔ والصباء الع اور امام شافعیؒ کے فرمان کا جواب یہ ہے کہ بچپن میں بچہ کو کاروبار سے مجبور کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت اس میں کاروبار کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے وہ اچھے بُرے اور اپنے نفع و نقصان کو بالکل نہیں سمجھ سکتا ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا سبب نہیں ہے۔ پس جب اسے ولی کی اجازت مل جاتی ہے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس میں اب اس معاملہ کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو چکی ہے۔ اس کے باوجود اس پر ولی کی سرپرستی باقی رکھی جاتی ہے اس لئے کہ بچہ کی صلاحیتیں دو طرح سے پوری ہوتی ہیں یعنی ایک تو یہ کہ خود بھی اس میں کچھ سمجھ آگئی ہے اور بوقت ضرورت اس کا ولی بھی اس کی پوری دیکھ بھال کر سکتا ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید کسی وقت کسی معاملہ میں حالت بدل رہی ہو لہذا تجارت کی اجازت میں اس کا عمل مقبول اور جائز ہوتا ہے۔

بخلاف طلاق اور عتاق کے مسائل کے کہ ان باتوں میں اس کے لئے عموماً سرسر نقصان ہی ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر بچہ کو اس کی لیاقت ہو جائے اور ولی کی اجازت بھی ہو پھر بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز جس کے قبول کرنے سے سرسر نفع ہی ہو جیسے بہہ یا صدقہ قبول کرنا تو اس کے لئے لڑکے کو بھی لائق اور اہل سمجھا جائے اگرچہ اس کی اجازت بھی نہ ہو۔ اور خرید و فروخت کا معاملہ تو نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے ولی کی اجازت کے بعد لڑکا اس کام کے لائق

سمجھا جائے گا۔ اس کی اجازت سے پہلے لائق نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اس کی اجازت سے پہلے اس کی خرید و فروخت موقوف رہے گی پھر اگر اجازت دیدے تو جائز ہو جائے گی۔ اس بناء پر کہ پہلے ہی وہ معاملہ مناسب اور بہتر ہو اور اس کی ذاتی صلاحیت کے اعتبار سے یہ تصرف صحیح ہو گا۔ کونوالی فی الکتاب الخ پھر متن میں صاحب کتاب کا لفظ فرماتا اس لئے ہے کہ وہ اس کے باپ کو اور جب وہ زندہ نہ ہو تو داد کو اس کے علاوہ وصی و قاضی اور والی سب کو شامل ہے۔ لیکن صاحب الشرط کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ اسے قاضی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

والشرط ان یعقل الخ پھر بچہ کے مازون ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ بچہ اتنی بات سمجھتا ہو کہ کوئی چیز بیچ دے جانے کے بعد وہ چیز اپنی (ملکیت میں) نہیں رہتی ہے بلکہ دوسرے کی ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہ ایسے معاملہ سے نفع حاصل ہوتا ہے۔ والتشبیہ الخ پھر مازون بچہ کو مازون غلام کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ فائدہ ہے کہ مازون غلام کے بارے میں جو احکام بیان کئے گئے وہی مازون بچہ کے بارے میں بھی ہونگے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اجازت دینے کا مطلب اس کے جبر (بے اختیار) کو دور کرنا ہے۔ اور مازون اپنی ذاتی صلاحیت کی بناء پر تصرف کرتا ہے خواہ وہ بچہ ہو یا غلام ہو۔ اس لئے مازون بچہ کا تصرف بھی مازون غلام کی طرح کسی بھی تجارت کے ساتھ خاص نہیں ہو گا۔ ویصبر مازون الخ اور اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی تو یہ بھی مازون ہو جائے گا جیسے کہ غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔

ویصح اقراره الخ اور مازون بچہ کے قبضہ میں جو کچھ بھی کمائی ہو اس کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہو گا۔ اور اگر اس نے اپنے مورث کے ترکہ میراث میں سے کسی چیز کے بارے میں غیر کے لئے اقرار کیا کہ یہ مال تو اس فلاں شخص کا ہے۔ تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق صحیح ہو گا۔ جیسے کہ غلام کا اپنی کمائی کے بارے میں اقرار صحیح ہوتا ہے۔ ولایملک الخ اور مازون بچہ کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی کمائی کے غلام کا کسی سے نکاح کر دے۔ یا اسے مکاتب بندے جیسے کہ مازون غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے۔ والمعنۃ الخ اور معنۃ جس کو خرید و فروخت کی سمجھ ہو وہ بچہ کے حکم میں ہے کہ وہ اپنے باپ دادا یا وصی کی اجازت دینے سے مازون ہو جائے گا۔ اور دوسروں کی اجازت دینے سے مازون نہ ہو گا۔ اور اس کا حکم وہی ہے جو بچہ کا حکم ہے۔ والد علم۔ (ف) اگر قاضی نے بچہ کو یا معنۃ کو اجازت دی پھر قاضی معزول ہو گیا تو یہ اپنی اجازت پر باقی رہ جائیگے۔

توضیح۔ فصل۔ اگر بچہ کے ولی نے اس کو تجارت کی اجازت دی۔ تو اسے کن کن باتوں کی اجازت حاصل ہوگی۔ اس کے مازون ہونے کی شرطیں۔ اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی۔ بچہ کے اقرار کا حکم۔ معنۃ کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

تجارت میں غلام کی اجازت کے احکام کے بیان سے فارغ ہو کر اس فصل میں بچہ اور معنۃ کی اجازت کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔

”صاحب الشرط بشرط شین کے ضمہ کے ساتھ مرد کے وزن پر۔ کو قوال۔ یا پولیس کا بڑا سردار۔

نوٹ یہاں پر کتاب مازون ختم ہوئی اس کے بعد کتاب الغصب شروع ہوئی تھی لیکن وہ ناگزیر وجوہ کی بنا پر شروع نہ ہو سکی۔ ب کتاب الغصب اسی جلد کے آخر میں ملدھ فرمائیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی خیر خلقہ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وجميع الانبياء والمرسلین وجميع عباد الله الصالحین اجمعین۔
اما بعد۔ یہ جلد چہارم کتاب الہدایہ کا ترجمہ مسکتی ”عین الہدایہ جدید“ ہے۔ حسبن الله ونعم الوکیل ونعم المولیٰ ونعم النصیر۔

﴿کتاب الشفعة﴾

کتاب: شفعہ کا بیان

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الصم سميت بها لما فيها من ضم المشتراة الى عقار الشفع قال الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم للحجار افاد هذا اللفظ ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وافاد الترتيب.

الشفعة مشتقة الخ (قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ) لفظ شفعہ (ش کے ضمہ کے ساتھ) کے نفوی معنی ضم کرنا ہے (ف یعنی ملانا جسے فارسی میں جفت کرنا کہتے ہیں جو کہ لفظ طاق کے خلاف ہے۔ اور اس کے شرعی معنی ہیں ملک عقار (غیر منقولہ جائیداد کو ملانا) سمیت بها الخ وجہ تسمیہ۔ اس شرعی معنی کا نام شفعہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کام میں بھی خریدی ہوئی جائیداد کو شفع کی جائیداد میں ملانا ہوتا ہے۔ (ف یعنی شفع اس عقار یا غیر منقولہ جائیداد کو جو اس کی زمین یا حویلی مکان کے بالکل بغل میں یا اس سے ملا ہوا ہو کو اپنی اس جائیداد کے ذریعہ حق شفعہ کی بناء پر اپنی جائیداد میں ملا سکتا ہے۔ پھر اس شفعہ کے کئی (تین مراتب ہیں (۱) خلیط عین پھر (۲) خلیط حق (۳) جو اس لئے اگر اتفاقاً کسی صورت میں یہ تینوں ہی حق دار جمع ہو جائیں تو اس ترتیب سے ان کو حق ملے گا یعنی وہ حق دار ہوں گے)۔

قال الشفعة واجبة الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حق شفعہ سب سے پہلے ایسے خلیط یعنی شریک بیع کے لئے واجب یعنی ثابت اور اس کا حق بنتا ہے جو کہ اصل بیع میں شریک ہو۔ (ف مثلاً جو مکان یا حویلی فروخت ہو رہی ہو اگر اس کے دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنے اس شریک کے علاوہ کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو سب سے پہلے اس میں اس کا شریک حق دار ہو گا۔ (جسے شریک عین بالنس بیع میں شریک کہا جاتا ہے) اگر اس سے اسے نہیں لیا تو اس کا حق بالکل ختم ہو گیا۔ پھر بھی ایسا ہوتا ہے کہ اس بڑے مکان کو اس کے شرکاء میں کسی وقت تقسیم تو کر دیا گیا مگر اس کے وازمات یا حقوق مثلاً وہاں سے نکلنے کا راستہ یا پانی لینے کا ذریعہ وغیرہ انہی جگہ باقی رہ گیا اور اس میں تقسیم نہیں ہوئی۔ گویا اصل مکان میں تو شرکت نہیں رہی مگر وازمات میں شرکت رہ گئی تو ایسے شخص کو خلیط فی حق المبیع کہا جائے گا۔ ثم للخليط الخ یعنی پہلے حق دار کے بعد پھر دوسرا حق دار وہ ہو گا جو حق بیع یعنی پانی کا گھٹ یا نلکا۔ اور آنے جانے کے راستہ میں (ف یعنی خاص راستہ یا گھاٹ میں) شریک ہو۔ پس جب

پہلے حق دار یعنی نفس مبیع میں جو شریک ہو اس نے اپنا حق شفعہ چھوڑا لیکن دوسرا حق دار یعنی حق بیع میں شریک موجود ہو تو اس کا حق دار بھی ہو گا۔ پھر اگر اس نے بھی لینے سے انکار کر دیا یا خاموش رہ گیا مگر ایسا حق دار موجود ہو جو نہ نفس مبیع میں شریک ہو اور نہ ہی حق مبیع میں شریک یعنی پڑوسی موجود ہو۔

ثم للجار الخ تو پھر اس پڑوسی کو حق شفعہ ملے گا۔ تو پھر اسی پڑوسی کو حق شفعہ ملے گا۔ اور یہی پڑوسی شفعہ کا حق دار ہو جائے گا۔ (ف چار کے معنی پڑوسی کے ہیں۔ اس سے مراد ایسا شخص ہے جس کا مکان اس مکان سے ملا ہو اور اس کا دروازہ بھی اسی گلی یا راستہ میں ہو افادہ هذا الخ اس کلام نے ہمیں دو باتیں بتائیں یعنی اس جملہ سے یہ دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) کہ شفعہ کے حق دار یہ تینوں افراد ہیں (۲) یک وقت تینوں دعویٰ دار نہیں ہو سکتے بلکہ ترتیب وار ہوں گے۔ (ف یعنی سب سے پہلے وہ حق دار ہو گا جو اصل مبیع یا جائیداد میں شریک ہو گا۔ اس کے بعد وہ ہو گا جو مبیع کے حق یعنی لوازمات ضروریہ میں شریک ہو۔ اس کے بعد وہ حق دار ہو گا جو اس کا متصل پڑوسی ہو گا۔ اور اس ترتیب سے ہر ایک کے لئے وجوب حق یعنی ثبوت حق ہوتا ہے۔ اب دونوں باتوں اور دعویوں کے لئے دلیل اور ثبوت کی ضرورت ہے جو بیان کی جا رہی ہے۔

توضیح: کتاب الشفعہ، شفعہ کے لغوی اور شرعی معنی وجہ تسمیہ، شفعہ کی ترتیب، تفصیل، حکم، دلیل

اما الثبوت فلقوله عليه السلام الشفعة لشريك لم يقاسم و لقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظر له وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا، و لقوله عليه السلام الجار احق بسبقه قيل يا رسول الله ما سبقه قال شفيعته ويروى الجار احق بشفيعته.

ترجمہ - حق شفعہ کے ثابت ہونے کی دلیلوں میں سے پہلی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ شفعہ ایسے شریک کا حق ہے جس نے ابھی تک مبیع میں بخوار یا تقسیم کا کام نہ کیا ہو۔ (ف چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر صحابی یا دیوار میں شریک ہونے والے کے لئے شفعہ ثابت ہے۔ اسی بناء پر کسی ایک شریک کو یہ حق حاصل نہیں ہے یا اس کے لئے صحیح نہیں ہے کہ بغیر اپنے دوسرے شریک سے دریافت کئے ہوئے اور اسے خبر کئے ہوئے اس مکان کو کسی کے پاس فروخت کرے۔ خبر کرنے کے بعد اگر وہ چاہے تو وہی خریدے ورنہ چھوڑ دے۔ اس طرح شریک مکان اس مکان کے خریدنے کا زیادہ حق دار ہے لہذا سب سے پہلے اسے خبر کر دے۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ہی یہ دوسری روایت بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایسی شرکت میں شفعہ کا حکم دیا ہے جس کے صحابہ میں یا دیوار میں تقسیم کا کام نہیں کیا گیا ہو۔ اس لئے جب تک اپنے دوسرے شریک کو خبر نہ کر دے اسے فروخت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس کے بعد اگر وہ چاہے تو لے یا چھوڑ دے۔ اگر اپنے شریک کو خبر دے بغیر فروخت کر بھی دیا جب بھی وہی شریک اس کا زیادہ حق دار ہو گا۔ رواہ مسلم۔ یعنی دوسرا شریک اس پہلے شریک کی رضامندی کے بغیر بھی اسے لے سکتا ہے۔

و لقوله عليه السلام الخ اور دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے کہ دار۔ حویلی کا پڑوسی ہی اس دار کا زیادہ حق دار ہے۔ اور اس زمین کا بھی زیادہ حق دار ہے۔ اس کا انتظار کرنا ہو گا۔ اگرچہ وہ غائب ہو۔ یعنی سفر میں ہو۔ جبکہ ان دونوں شریکوں کا راستہ ایک ہو۔ (ف یہاں پر دو حدیثیں بیان کی گئی ہیں اول یہ کہ حضرت سرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے دار کا پڑوسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و احمد و ابن جریر الطبری و ابن ابی شیبہ۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ دار (حویلی) کا پڑوسی دار کے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔ اور ترمذی نے اسے صحیح حدیث کہا ہے۔ اور اس کی روایت النسائی و ابن حبان نے انس سے کی ہے۔ عمرو بن الشریح نے اپنے والد رضی

اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک مرد نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ امیری زمین ایسی ہے کہ اس میں کسی کی شرکت اور حصہ نہیں ہے سوائے جوار کے تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جوار (پڑوسی) اپنے شفعہ کا (دوسروں کے مقابلہ میں) زیادہ حق دار ہے۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والہزار۔

اور عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحق نے قدہ عن انس کی حدیث کو۔ اور قدہ عن الحسن عن سرہ کی حدیث کو جمع کر دیا ہے۔ ابن القطن نے کہا ہے کہ عیسیٰ بن یونس ثقہ ہیں۔ اس لئے حدیث کو صحیح کہنا واجب ہے۔ اسی طرح اسی اسناد کے ساتھ قاسم بن اصغ نے روایت کی ہے۔ ثرید بن السوید الثقفی نے مرفوع روایت کی ہے کہ دار کا پڑوسی دوسرے کی بہ نسبت اس دار کا زیادہ حق دار ہے۔ رواہ احمد۔ اس سے معلوم ہوا کہ شفعہ کا حق دار سب سے پہلے اصل دار کا شریک پھر اس کے راستہ کا شریک پھر پڑوسی ہے۔ اگرچہ صریحاً ترتیب کی دلیل بھی آرہی ہے۔ اور دوسری حدیث کو عبد الملک بن ابی سیمان نے عطاء بن ابی رباح سے جابر بن ابی رباح سے اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ ہذا اس کا انتظار کرنا چاہئے۔ اگرچہ وہ غائب ہو۔ جب کہ دونوں راستہ ایک ہو۔ رواہ ابو داؤد الترمذی و النسائی وابن ماجہ۔ پھر ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور راوی عبد الملک اہل حدیث کے نزدیک ثقہ اور مومن ہیں۔ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ کسی نے ان کے بارے میں کلام کیا ہو۔ سوائے شعبہ کے کہ شعبہ نے ان کے بارے میں اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ صاحب المال نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ عبد الملک حفاظ میں سے ایک ہیں۔ اور سفیان ثوری نے کہا ہے کہ وہ میزان ہیں۔ احمد بن عبد اللہ نے کہا ہے کہ ثقہ اور ثبوت ہیں۔

امام مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں ان کی حدیث نقل کی ہے۔ ترمذی نے جو ان کی توثیق کی ہے وہ اوپر گزر چکی ہے۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ میں سے شمار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ وہ کوفہ والوں میں بہتر لوگوں اور حفاظ میں سے تھے۔ صاحب تنقیح نے لکھا ہے واضح ہو کہ عبد الملک بن ابی سیمان کی حدیث صحیح ہے۔ اور اس کے درمیان اور جابر کی مشہور حدیث کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ورنہ یہ کہتے ہیں کہ جب پڑوسیوں میں کنواں و چھت و راستہ وغیرہ منافع کی شرکت ہو تو پڑوسی جوار کی وجہ سے مستحق شفعہ ہے۔ جس کی دلیل عبد الملک کی حدیث ہے۔ اور جب پڑوسیوں میں منافع میں کسی چیز میں بھی شرکت نہ ہو تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہے۔ جس کی دلیل جابر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ شفعہ ہر ایسی چیز میں ہے کہ اس میں بوارہ نہ ہو اور جب سب کے حدود طے پا چکے تب شفعہ نہیں ہے۔ اور کہا ہے کہ شعبہ کا اس حدیث کی وجہ سے ان میں کلام کرنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ کیونکہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھے۔ اور جید فقیہ نہ تھے۔ کہ وہ مختلف حدیثوں میں اتفاق کی صورت پیدا کرتے۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے تو شعبہ کے تابعی ہونے میں کلام کیا ہے۔ حالانکہ بخاری نے عبد الملک کی روایت سے استشہاد کیا ہے۔ اور امام مسلم نے ان سے حدیث کی روایت کی ہے۔ (م)۔

ولقوله عليه السلام الجار الخ اور تیسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ پڑوسی اپنے سبب کا زیادہ مستحق ہے۔ عرض کیا گیا کہ اس کا سبب کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا شفعہ ہے۔ (ف) یعنی ایک پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اور جب تک وہ مشتری حق دار نہ ہوگا، سبب بمعنی نزدیکی اور پڑوس کے ہیں۔ اس حدیث کو بخاری نے بھی روایت کیا ہے۔ (ع)۔ ویروی الجار الخ اور دوسری روایت یہ بھی ہے کہ پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ (ف) رواہ الترمذی و اسحق و ابن ابی شیبہ و ابن جریر و ابن حبان وغیرہ پس اس سے معلوم ہوا کہ عین کا شریک اور منافع کا شریک اور پڑوسی سب کو شفعہ کا حق ملتا ہے۔ یہی مذہب شرح و شمس و ابن سیرین و حکم و حماد و حسن و طاؤس و ثوری و ابو حنیفہ و ابن ابی کسلی و ابن شبرمہ رحمہم اللہ کے ہے۔ اور شافعیہ کی شرح الوجہ میں ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور اسی کو قبول کیا ہے۔ اور احمد کار ابن عبد البر میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے شریح کو جوار کے شفعہ کا حکم دیا ہے۔

توضیح: حق شفعہ کے ثابت ہونے کی شرعی دلیلیں، واحادیث، اقوال ائمہ

وقال الشافعی لاشفعۃ بالجوار لقوله عليه السلام الشفعۃ فیما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطريق فلا شفعۃ ولان حق الشفعۃ معدول به عن سنن القیاس لما فیہ من تملك المال علی الغیر من غیر رضاه وقد ورد الشرع به فیما لم یقسم وهذا لیس فی معناه لان مؤنة القسمة تلزمه فی الاصل دون الفرع ترجمہ :- اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جوار کی وجہ سے حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی کوئی پڑوسی حق شفعہ کا مستحق نہیں ہے۔ یہی قول امام مالک و احمد و اوزاعی و ابو ثور رحمہم اللہ کا ہے۔ اور حضرات عمر و عثمان و عی رضی اللہ عنہم کی طرف بھی اس کی روایت منسوب ہے)۔ لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ شفعہ ایسی جائیداد (عقار) میں ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی ہو۔ پھر جب سب کی حد بندی اور چوحدی مقرر کر دی گئی اور سب کے اپنے اپنے راستہ نکال دئے گئے تب شفعہ کا حق نہیں ہے۔ (ف رواہ البخاری)۔ ایک اور روایت میں ہے اما الشفعۃ فیما لم یقسم الخ یعنی حق شفعہ صرف ایسی ہی عقار (جائیداد کے لئے مخصوص ہے جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو۔ پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ جس شفعہ صرف ایسی ہی جائیداد کے ساتھ مخصوص ہے جو غیر مقسوم ہو۔ اس کے علاوہ دوسرا کوئی مستحق نہیں ہے اور دوسرا کون بھی اس حق سے خارج کردہ ہے)۔

ولان حق الشفعۃ الخ اور اس قیسی دلیل سے بھی جوار کے لئے حق شفعہ نہیں ہے کہ یہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو قیاس و ضح سے بہت ہی دور ہے (ف یعنی اس معاملہ میں قیاس کرنے کی کوئی صورت اور راہ بھی نہیں ہے۔ یعنی حق شفعہ بالکل خلاف قیاس بات ہے۔ لہذا یہ الخ کیونکہ اس کے ذریعہ دوسرے شخص کے حق پر اس کی رضا مندی کے بغیر ملکیت حاصل کرنی ہوتی ہے۔ (ف یہاں تک کہ جب بائع اپنی خوشی اور رضا مندی کے ساتھ کسی خریدار سے معاملہ طے کر کے فروخت کرنے کا کام بالکل مکمل کر کے مطمئن ہو جاتا ہے پھر بھی شفعہ مانگنے آکر اس سے اپنا یہ حق جتا کر خریدار سے اسے لے لیتا ہے۔ ہذا یہ کام بالکل ہی خلاف قیاس ہوا۔ اس لئے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ صرف اسی صورت میں جس میں شریعت سے واضح طور پر اس حق کا پانا ثابت ہو اس کا حق باقی رکھینگے۔ وقد ورد الخ حالانکہ یہ حق صرف اسی صورت میں دینا شرعاً ثابت ہے جس کی تقسیم نہیں ہوئی ہو۔ (ف الحاصل یہ حق کسی کو صرف پڑوسی ہونے کی بناء پر کبھی نہیں دیا جاسکتا ہے)۔

وهذا لیس الخ اور یہ یعنی پڑوس میں ہونا اور گھر کے صرف منافع میں شریک ہونے اور قابل تقسیم نہ ہونے میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو کہ قابل تقسیم عقار کے معنی میں ہے یعنی غیر مقسوم میں یہ باتیں نہیں ہیں کیونکہ حصہ داروں کے حق کی تقسیم میں جو پریشانیں ہوتی ہیں پھر اس میں جو کچھ خرچ بھی لازم آجاتا ہے وہ سب صرف اصل میں لازم آتا ہے اور اس کی فرع میں لازم نہیں آتا ہے۔ (ف یعنی جو خرچ اور جو پریشانی غیر تقسیم شدہ (مشترک ہونے) میں ہوتی ہیں وہ تقسیم شدہ اور بنوارہ کی ہوئی جائیداد میں نہیں ہوتی ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ شفعہ کا حق تو صرف اس لئے دیا جاتا ہے کہ اس جائیداد کی تقسیم میں جو خرچ لازم آئے اس سے آدمی محفوظ رہے۔ کیونکہ غیر تقسیم شدہ کو فروخت کرنے سے خریدار اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے گا جس سے بچنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ اس حصہ کو خریدنے کے لئے اس کے شریک کے پاس ہی پیشکش کی جائے اور وہی اسے خرید لے۔ جبکہ صرف ایک پڑوسی میں یہ بات نہیں ہوگی ہے۔ کیونکہ اس کی جائیداد تو پہلے سے ہی علیحدہ ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو اس بیع کے صرف حقوق یعنی راستہ اور گھاٹ وغیرہ میں شریک ہوا ایسی چیز میں شریک ہو جو تقسیم کے قابل ہی نہ ہو تو اس میں بھی اس زحمت اور خرچ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے صرف یہی ایک صورت باقی رہ گئی کہ ایسی بیع جو ہنوز تقسیم نہیں کی گئی ہو حالانکہ وہ قابل تقسیم بھی ہو اس کے سوا کسی اور صورت میں حق شفعہ نہیں دیا جائے گا، مگر، الحاصل امام شافعی

کے قول کی دلیل ایک تونس حدیث ہے۔ اور دوسری دلیل قیاس کا انکار ہے۔ اب امام شافعیؒ کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جس طرح نفس مبیع یا شریک حق بیع کے بارے میں نص حدیث موجود ہے اسی طرح جوار کے ثبوت میں بھی تونس حدیث موجود ہے۔ اس کے علاوہ قیاس بھی اس بات کا تقاضا کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا بیان آتا ہے۔

توضیح:- حق شفعہ جوار کے بارے میں امام شافعیؒ کا قول۔ تفصیل۔ دلائل

ولنا ماروینا ولان ملکہ متصل بملک الذخیل اتصال تابید وقرار فیثبت له حق الشفعة عند وجود المعاوضة بالمال اعتبارا بمورد الشرع وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سببا فيه لدفع ضرر الجواراذ هو مادة المضار على ما عرف وقطع هذه المادة بتملك الاصيل اولی لان الضرر فی حقه بازعاجه عن خطة ابائنه اقوی وضرر القسمة مشروع لا یصلح علة لتحقيق ضرر غیره.

ترجمہ:- اور ہم احناف کی دلیل (جوار کے حق شفعہ ہونے کے سلسلہ میں) وہی روایت ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ (ف) یعنی الجار احناف سبقتہ کہ پڑوسی اپنے پاس کی جائیداد کا شفعہ پانے کا دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہے۔ اور پہلے یہ بات بھی دلائل سے ثابت کی جا چکی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس باب کی مزید دوسری حدیثیں بھی گزر چکی ہیں۔ اور سب سے صریح روایت یہ ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میری زمین ایسی ہے جس میں کسی کی شرکت نہیں ہے اور کسی کا کوئی حصہ بھی نہیں ہے۔ سوائے پڑوس کے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار (پڑوسی) اپنے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔ آخر حدیث تک۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ فرمان نبی علیہ السلام جار اندار الجار والا رض میں وہ جار خواہ شریک دار ہو یا نہ ہو شفعہ کا مستحق ہے۔ جیسے کہ حدیث میں عام ہے۔ اور خصوص جب کہ حدیث میں دار الجار کا حق فرمایا۔ کیونکہ اشارہ صریح ہے۔ دار الجار شرکت کے بغیر اس کی ملک ہے۔ اس بناء پر ابن حبان کی اس تخصیص کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ جار سے مراد جار نہیں ہے بلکہ غلیظ یا شریک مراد ہے۔ کیونکہ اس طرح کی تخصیص دلائل نص کے برخلاف ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مروی وہ حدیث جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے۔ یعنی جب بیع دار کے حدود متعین ہو گئے اور راستے بھی بدل دئے جائیں یعنی نئے راستے بنادئے جائیں تب شفعہ کا حق نہیں رہا۔ اس جملہ کے دو مطلب بتائے جاسکتے ہیں اور یہ کہ تقسیم ہو جانے کے بعد اس کو شفعہ کا حق نہیں رہا۔ اور عبد الملک بن ابی سلیمان کی حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ جب راستہ وغیرہ مائع میں شرکت باقی رہ گئی ہو تو اس کو جوار سے بڑھ کر حق شفعہ حاصل ہے۔ مگر اصل میں شریک سے کم ہے۔ دوم یہ کہ اس مکان کا راستہ جب دوسری گلی کی طرف ہو گیا تب حق شفعہ نہیں ہے۔

مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک گلی میں کھلتا ہے پھر مکان کے شرکاء نے اس کا بنوارہ کر لیا اس کے بعد چار شریکوں میں سے دو شریکوں نے اس گلی کی طرف اپنے مکان کا راستہ باقی رکھا اور دوسرے دو شرکاء نے اپنے گھر کا دروازہ دوسری گلی کی طرف کر لیا۔ اس طرح راستہ کا رخ بدل گیا۔ اس طرح راستہ کے ایک اور متحد ہونے کی وجہ سے پڑوسی بھی حق دار ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے حصہ دار جن کا راستہ بدل گیا ہے ان کا حق شفعہ باقی نہیں رہا۔ اور امام شافعیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ شفعہ کا حق صرف اس لئے دیا گیا ہے تاکہ تقسیم ملک میں ہر قسم کی زحمت اور مالی خرچ کرنے سے بچ جائے۔ تو علت مکمل نہیں ہے۔ جب کہ نئے خراب اور غلط پڑوسی کے آجانے سے زبردست تکلیف کا خطرہ رہتا ہے اتنا زیادہ کہ اکثر غیر قوم کا یا شریک اور بد مزاج موذی بھی پڑوسی بن کر آجاتا ہے جس کی روز روز ایذا رسانی سے پرانا باشندہ بھی مجبور ہو کر اپنا مکان بیچنے اور علاقہ بدل دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اور اب اس بات میں گفتگو باقی رہی کہ بعض روایات میں: انما الشفعة الخ۔ فرمایا گیا ہے۔ یعنی شفعہ تو صرف غیر مقسوم بیع کے لئے ہی مخصوص ہے الخ تو کلام اس طرح ہے کہ سب سے پہلے اس میں حصر کی ”انما“ جو روایت ہے وہ ثابت نہیں ہے۔ اور بالفرض اگر اسے صحیح

بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس سے دوسرے کی نفی بھی نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس فرمان خداوندی میں ہے۔

انما انت مذکور یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حصر کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے کہ آپ فقط مُبْدِر ہی ہیں۔ یعنی صرف ڈرنے والے ہیں۔ حالانکہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ آپ جس طرح کافروں کو ڈرانے والے ہیں اسی طرح مومنوں کو بشارت سنانے والے بھی ہیں۔ جو کہ دوسری بہت سی آیتوں سے ثابت ہے۔ حالانکہ شفعہ کا اعلیٰ مرتبہ صرف یہ ہے کہ شفعہ کو عین مال میں شرکت کا حق حاصل ہو۔ اس کے بعد منافع میں شریک ہونے والے کو پھر شریک جا رہے۔ الخاصل ہماری اس توجیہ اور استنباط پر ساری احادیث اپنی صراحت اور عموم پر باقی رہ جاتی ہیں۔ اور کسی حدیث میں بھی اس کے ظاہر کے خلاف معنی نہیں بدلتے۔ اور جب کسی معارضہ کے بغیر ہی اس طرح سے تمام احادیث میں تطبیق ممکن ہے تو خواہ مخواہ کا معارضہ یہ تخصیص یا تاویل کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ ساتھ ہی قیاس بھی ہمارے قول کی تائید کرتا ہے۔

لان ملکہ متصل الخ اس طرح سے کہ شفعہ کی ملکیت خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہے وہ بھی ہمیشہ کے لئے اور باقی رہنے کے ساتھ۔ (ف) یعنی وہ تو اس کے متصل اس طرح سے ہے کہ وہ ہمیشہ اور عرصہ دراز سے اسی طرح عرصہ دراز رہے گی بھی۔ جب کہ کسی کرایہ دار کی یا عریضہ رہنے والے کی ملکیت کی طرح عریضی نہیں ہے۔ اسی بناء پر مالی معوضہ پائے جانے کے وقت میں اس کو شفعہ کا حق حاصل ہو گا۔ یعنی اس کو بدلہ دے کر اپنی ملکیت میں اس میں کھولنے کا حق حاصل ہو گا۔ شرعی دلائل پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف) یعنی جبکہ شریعت میں غیر مقوم جائیداد میں شفعہ کا حکم دیا گیا ہے جس میں شرکاء کی ملکیت متصل ہوتی ہے اس لئے اسی پر قیاس کر کے یہی حکم پڑوس کے حق میں بھی دیا گیا ہے کہ اسی کی طرح اس پڑوس میں بھی اتصال پیدا جاتا ہے لہذا اسے بھی حق شفعہ حاصل ہو گا۔ اب یہ حق اس لئے نہیں دیا جائے گا کہ اس طرح شفعہ کو تقسیم کی زحمت اور اس سلسلہ میں مالی خرچ سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

هذا لان الخ بلکہ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ مبیع کا مکان کے متصل ہونا ہی اس شریک کی ہونے والی مستقل مصیبت کو دور کرنے کا سبب بن گیا ہے یعنی حق شفعہ پانے کا سبب ہو گیا ہے۔ کیونکہ اتنا ملا ہوا ہوتا ہی تو سببوں اور تکالیف کے پانے کی اصل وجہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ لوگوں کے معاملات اور تجربات سے معلوم ہوتا ہے۔ (ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس صورت میں جب کہ عقار کی جب تقسیم نہ ہوتی اس میں شرع کی طرف سے حق شفعہ کی بناء پر شفعہ کو اس کی جائیداد سے اپنی مموک جائیداد کو ملنے کا حق ہم نے پایا تو اس کی اصل وجہ یہی معلوم ہوتی کہ دونوں جائیدادوں کا ایک دوسرے سے ہمیشہ کے لئے ملے رہنے سے دوسرے کو سخت مصیبت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریک اور شفعہ کو شریعت نے شفعہ کا جو حق دیا ہے وہ خلاف قیاس حکم نہیں ہے۔ پھر یہی کیفیت اور مصیبت اس صورت میں بھی ہوتی ہے جب کہ مبیع میں بالکل شریک تو نہ ہو مگر اس کے بالکل قریب اور ملا ہوا ہو۔ اس میں اگر جار کو یہ حق نہ دیا جائے تو وہ دائمی طور پر نئے پڑوسی کے آنے سے ایک بڑی مصیبت میں گرفتار ہو سکتا ہے۔ پس اس آنے والی مصیبت کو دور کرنے کی یہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں کہ جس طرح اس ایک مکان کو خریدنا ہے اسی کے ساتھ پڑوسی کے مکان کو بھی خرید لے اور اگر یہ نہ خرید سکتا ہو تو اس کے اس پڑوسی کو یہ حق دیا جائے کہ وہی اس فروخت ہونے والے مکان کو خرید لے۔ پھر ان دونوں میں ایک کو ترجیح دینے کے لئے یہ کہنا ہو گا کہ خریدار تو اس مکان کا نیا باشندہ ہو گا اس کے لئے یہ مکان فی الحال یکساں ہے کہ جہاں بھی چاہے خرید کر رہنے لگے۔ اس مکان کی تخصیص کی کوئی معقول بات نہیں ہو گی۔ مگر اس کا پڑوسی تو اس جگہ کا پرانا باشندہ ہے جسے اس جگہ اور مکان سے بہت سی خصوصیتیں ہو سکتی ہیں اسی لئے وہ اسے چھوڑنے پر راضی نہیں ہو سکتا ہے۔

وقطع هذه المادة الخ اب اگر دونوں ہی اصل یعنی پرانا باشندہ پڑوسی اور نئے خریدار اس مکان کی خریداری پر ضد کر بیٹھیں اور دوسرے کو یہ حق دینے پر کوئی راضی نہ ہو تو شریعت کی طرف سے ان میں سے ایک کو یہ حق دینا ہو گا کہ وہ اسے خرید

ے خواہ دوسرا شخص اس کے لئے بالکل راضی نہ ہو یہاں تک کہ خاموشی کے ساتھ دوسرے نے اسے خرید بھی لیا ہو۔ لہذا اس شدید نقصان کو ہمیشہ کے لئے ختم کرتے ہوئے اس پرانے باشندے یعنی پڑوسی کو ہی یہ حق دیا جائے گا کہ وہ بازاری قیمت یا دوسرے خریدار کی بتائی ہوئی قیمت سے اسے خرید لے۔ اور یہی صورت دوسری صورت کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔ (ف) یعنی اس نے خریدار اور پرانے پڑوسی میں سے کسی ایک کو شرعیانہ حق مناجاہت کے دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی اس مبیع (عقار) کا مالک بن سکے۔ تاکہ مستقبل میں وہ مستقلاً دوسرے سے تکلیف پانے سے محفوظ ہو جائے۔ پھر یہ دیکھا گیا ہے کہ شریعت نے اخیل یعنی پرانے باشندہ (پڑوسی) کو ہی ترجیح دے کر خرید لینے کا اختیار دیا ہے۔ کیونکہ وہ پہلے سے ہی اس مبیع کے متصل ہی جائیداد کا مالک چلا آ رہا ہے۔ اور یہ خریدار تو ابھی وہاں آنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس پرانے باشندہ یعنی ملک مکان پڑوسی ہی کو ترجیح دی جائے گی اور اسی کا حق ہو گا۔ اور ہر اعتبار سے یہی بات بہتر ہے۔

لان الضرر بالغ کیونکہ عموماً یہ دیکھا جاتا ہے کہ نیا آنے والا شخص مزاج کے مختلف یا بد خصلت ہونے کی وجہ سے مقامی قدیم باشندوں سے جھگڑے کھڑے کر کے ان کو اتانگ کر دیتا ہے کہ مجبوراً یہ پرانے باشندے اپنے آبائی مکان کو بھی چھوڑ کر اپنی عزت نفس اور حصول امن کے لئے کہیں اور چلے جانے پر مجبور کر دیئے جاتے ہیں۔ لہذا ایسے شخص کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے اسے نکلنے پر مجبور کرنے سے محفوظ کرنا ہی بہت بہتر بات ہے۔ (ف) برخلاف اس خریدار کے کہ اس کا اس جگہ سے کوئی تعلق نہیں رہا ہے۔ اس لئے اگر یہ فیصلہ سنا دیا جائے کہ خریدار جس طرح اس نئے مکان کو خریدنا چاہتا ہے اسی طرح اس کے پڑوسی کے مکان کو بھی خرید لے اور ہنگامہ و فساد کرنے کی نوبت ہی نہ آئے خواہ وہ پرانا باشندہ پڑوسی اپنا مکان چھوڑنے پر دل سے بالکل ہی راضی نہ ہو۔ تو اس کے حق میں یہ بہت بڑا ظلم ہو گا کہ اپنا مکان جو کہ آبائی اور خاندانی ہے اسے چھوڑ کر کہیں اور جائے۔ اسی بناء پر شریعت نے اس کی اس تکلیف کا خیال کرتے ہوئے کہا ہے کہ سب سے پہلے اس پڑوسی اور اخیل کو ترجیح دی جائے اور اختیار دیا جائے کہ اگر چاہے تو وہ خود اس مبیع (بیچی جانے والی جائیداد) کو پڑوسی اور شفیق ہونے کے سبب اسے خرید لے تاکہ وہ خود محفوظ ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شفعہ کا حق پانے کی سب سے بڑی علت یہ ہے کہ مقامی شخص اجنبی شخص کے پڑوس میں آکر رہ جانے کے بعد اس کے حقوق سے محفوظ رہ سکے پس یہی ایک وجہ ہے۔ اور وہ وجہ نہیں ہے جو امام شافعیؒ نے بیان فرمائی ہے۔ یعنی یہ کہ اگر شفعہ کا حق نہ ہو تو ایک شریک کو اپنا حصہ پانے کے لئے مکان کو تقسیم کرنے کی زحمت اور خرچ بھی برداشت کرنا ہو گا۔ اور حق شفعہ دیدینے کے بعد وہ اس زحمت سے محفوظ ہو جائے گا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ علت درست نہیں ہے۔ کیونکہ اگر شریک خود تقسیم کا ارادہ کر لے تو بالا جماع اس کی تقسیم کر دی جاتی ہے۔ بلکہ اگر ایک شریک نے اپنے حصہ کے نصف کو فروخت کر دیا اور پڑوسی نے شفعہ کی بنا پر اس حصہ کو پھر تقسیم کرنا چاہا تو پھر اس کی خواہش کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم کا کام تکلیف کا کام نہیں ہے نہ وقتی ہے اور نہ ہمیشہ کے لئے۔ و ضرر القسمة بالغ: اور تقسیم کی تکلیف کو برداشت کرنا شریعت سے ثابت بھی ہے۔ یہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے لئے علت نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف) یعنی مشتری وغیرہ کی رضامندی کے بغیر بھی حق شفعہ شفیق کو دلایا جاتا ہے۔ اب اگر صرف اسی وجہ سے یہ حق دیا جاتا کہ اس کی وجہ سے شفعہ کو تقسیم کی زحمت برداشت کرنی ہو گی تو یہ ایسی کوئی بات نہیں ہو گی کہ اس کی وجہ سے شفعہ کا اتنا خیال کیا جائے کہ وہ جبراً حاصل کر سکے۔

اگرچہ عاقدین یعنی بائع اور مشتری میں سے کوئی ایک بھی اس پر راضی نہ ہو۔ اگرچہ اس کو نقصان بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شریعت نے تو خود ہی شرکاء کی درخواست پر تقسیم کر دینے کا حکم دیا ہے اس طرح تقسیم کا عمل بھی شرعاً ثابت اور معمول ہے۔ اب حاصل بحث یہ ہوئی کہ شفعہ پانے اور دینے کی اصل علت یہ ہوئی کہ وہ شفیق اپنی ایسی جس جائیداد کا مالک ہے جو ابھی فروخت کی جا رہی ہے۔ وہ دونوں اس طرح ملی ہوئی ہوں کہ ان کا تعلق اور ملاپ وقتی یا عارضی نہ ہو بلکہ پختہ اور مستقل ہو وہ جب فروخت ہو

تو اس میں سب بات کا اختیار ہو گا کہ زخود اس کا عوض دے کر سے خریدے خود دوسرا شخص اس کے ہاتھ فروخت کرنے پر رضی نہ ہو۔ تاکہ پڑوسی ہونے کی بناء پر اس سے جو خطرات ہو سکتے ہوں ان سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائے۔ یہ حکم جب کہ ایک دو عیار قول میں ہے جو سیدہ ہو کر صرف ایک ساتھ ملی ہوئی ہوں۔ اب اگر ایسے دو شریک جو ایک ہی مکان کے مالک ہوں اور اس کی تسمین نہ ہوئی ہو اگر ان میں سے بھی ایک شخص اپنا حصہ فروخت کرنا چاہے تو اس دوسرے ساتھی کو تو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار ہو گا کہ شریک کی ملکیت کا عوض دے کر اس سے اس کی ملکیت حاصل کرے اگرچہ دوسرا شریک اس کے ہاتھ فروخت کرنے اور اسے مالک بنانے پر رضی نہ ہو۔ یہ عقد یہی شفعہ دوسرے شفعوں کے مقابلہ میں قویٰ تر ہے۔ چونکہ اس صورت میں ایک شریک دوسرے شریک کی ملکیت میں مکمل طور پر چارہ دے کر حصہ میں شریک ہے۔ اور دوسری صورت میں اتنی شرکت نہ ہو کہ صرف سب جاہد اسے منع میں یعنی ہر سے نکلنے دے۔ راستے اور پانی روکشی وغیرہ میں شریک ہے۔ اور تیسری صورت میں سب کچھ سیدہ ہو کر صرف قربت اور اتصال پیدا کر رہا ہو، کیونکہ ایسے پڑوسی کو بھی اس سے نقصان پہنچنے اور ستارے جانے کا خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور سب میں مترجم کتاب کہتا ہوں کہ اگر ایسے دو مکان جو اگرچہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں ان کے دروازوں کا رخ ایک دوسرے کے برخلاف ہو یعنی ایک کا دروازہ مثلاً پورب کی طرف ہو اور دوسرے کا پچھم کی جانب یا ایک کا دروازہ ایک گلی میں اور دوسرے کا دوسری گلی میں ہو تو ایسی قربت و اتصال کے باوجود ایک کو دوسرے سے نقصان پہنچنے اور تکلیف اٹھانے کا احتمال بہت ہی کم ہو گا۔ اس کے باوجود اسی کو دوسروں کے مقابلہ میں جوار کا حق دیا جائے گا اس حدیث کی بناء پر جو حضرت جابر رضی اللہ کی مشہور روایت میں ہے۔ اور یہی معنی مراد لینا اظہر اور اتوئی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، یہاں تک تو اس دعویٰ کو مدلل اور مفصل بتایا گیا کہ شفعہ کا حق ثابت ہے ورنہ تین طرح کا ہوتا ہے درمیانوں قسم دے ہی اس کے مستحق ہوتے ہیں جو یہ ہیں (۱) وہ جو اصل منبع میں شریک ہو۔ (۲) وہ جو اصل منبع میں تو شریک نہ ہوں مگر اس کے منفع میں شریک ہوں (۳) وہ کسی چیز میں بھی شریک نہ ہوں بہتہ قریبی پڑوسی ہوں ورنہ اگر کسی جگہ تینوں ہی قسم کے حق در جمع ہو جائیں تو ان میں ترتیب قائم کی جائے گی جو اس مذکورہ ترتیب کے ساتھ اولاً (۱) پھر (۲) پھر (۳) مستحق ہوں گے۔ تاکہ کوئی اختلاف نہ ہو۔ اب اس ترتیب کے ثبوت کو مصنف دلائل سے مدلل فرما رہے ہیں۔

توضیح جار کے بارے میں شفعہ ثابت ہونے سے متعلق اقوال علماء دلائل عقلیہ و نقلیہ

واما الترتیب فلقولہ علیہ السلام الشریک احق من الحلیط والحلیط احق من الشفع فالشریک فی نفس المبیع والحلیط فی حقوق المبیع والشفیع هو الحار والان الاتصال بالشركة فی المبیع اقوی لانه فی حراء وبعده الاتصال فی الحقوق لانه شركة فی مرافق الملك والترجیح یتحقق بقوة السب ولان صرر القسمة ان لم یصلح علة صح علیہ مرحاً

ترجمہ۔ شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا خیال رکھنا اس حدیث سے ثابت ہے کہ الشریک احق الح کہ شریک خلیط کی بہ نسبت حق ہے اور خلیط بہ نسبت شفع کے حق ہے۔ فالشریک الح اس جگہ شریک سے مراد وہ شخص ہے جو اصل منبع اور عقد میں شریک ہو۔ اور خلیط سے وہ مراد ہے جو منبع کے حقوق یا لوازمات میں شریک یا خلیط ہو۔ (ف حقوق اور لوازمات سے مراد مثلاً عوامی راستہ نہیں بلکہ مخصوص گھریلو راستہ اور پانی کے گھٹ یا بلکہ میں شریک ہونا ہے) والشفیع الح اس سے مراد پڑوسی یا جار ہے۔ ف یعنی پڑوسی۔ اس لفظ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سلف میں جار کو بھی شفع ہی کہا جاتا تھا، مگر یہ بات معلوم ہوتی چاہئے کہ شیخ ابن حجر نے بھی امام زہبیؒ کی مانند یہ کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور مجھے یہ حدیث نہیں ملی ہے۔

اور ابن الجوزی نے کہا ہے کہ نہیں ملتی ہے۔ اور جن جگہوں سے یہ حدیث ملی ہے خلاصۃً اس کا بیان یہ ہے کہ سعید بن منصور نے سنن میں کہا ہے کہ حدثنا عبد اللہ بن المبارك عن هشام بن المغیرہ الشافعی قال قال الشعمی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشفیع اولی من الجار والجار اولی من الحنب: یعنی شعی نے جو کہ تاحی اور ثقہ ہیں کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جار سے شفیع اولی ہے اور حنب سے جار اولی ہے۔ اور تنقیح میں ہے کہ ہشام المغیرہ کی ابن المعین نے توفیق کی ہے یعنی ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ الیٰ دیت قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس طرح یہ روایت مرسل صحیح ہوئی۔ اور ہمارے نزدیک مرسل قابل حجت ہوتی ہے۔ لیکن اس جگہ شفیع سے مراد عین مال میں شریک ہو، ہے اسی طرح منافع میں بھی شریک ہونا ہے۔ اس حدیث کو عبد الرزاق نے بھی مرسل روایت کیا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے شعی سے روایت کی ہے کہ شریح نے کہا ہے کہ حبیط شفیع کی بہ نسبت الحق ہے۔ اور شفیع باری بہ نسبت الحق ہے اور جار دوسروں کی بہ نسبت، حق ہے، اور عبد الرزاق نے کہا ہے اخیر ما معمر عن ایوب عن ابن سیرین عن شریح قال الحلیط احق من الحار والجار احق من غیرہ یعنی شریح نے فرمایا ہے کہ حبیط بہ نسبت جار کے الحق ہے۔ اور جار بہ نسبت دوسروں کے الحق ہے۔ اس قول میں حبیط سے عین کا شریک اور منافع کا شریک دونوں ہی مراد ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم شعی سے روایت کی ہے کہ شفیع کے لئے شریک الحق ہے۔ یعنی سب سے زیادہ حق دار اور مقدم شریک ہی ہے۔ اگر شریک موجود نہ ہو تب جار حق دار ہے۔ اور حبیط بہ نسبت شفیع کے حق دار ہے۔ اور شفیع غیروں کی بہ نسبت حق دار ہے۔ امام ابو یوسف نے اسی کے جیسے قول کو شریح سے روایت کیا ہے، الحاصل حدیث مرسل ان آثار کے ساتھ دلیل منقول ہے، اور یہ کہ شفیع کی ان تینوں قسموں کے درمیان ایک ترتیب ہے، اور قیاس معقول بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے: ولان الاتصال الخ: اور اس وجہ سے بھی کہ عین۔ وہ تعلق اور اتصال جو پیا جا رہا ہے اس کی وجہ سے شرکت کا تعلق سب سے قوی تر ہے۔ یعنی یہ تعلق تو اس منبع کے ہر جزو میں موجود ہے۔ (ف چنانچہ عین منبع میں جو شفیع شریک ہو گا وہی سب سے مقدم سمجھا جائے گا)۔

وبعدہ الخ: اس کے بعد دوسرے نمبر پر اس منبع کے حقوق میں متصل اور مشترک ہونا قوی ہے: لانه شركة الخ: کیونکہ حقوق میں متصل ہونے کا مطلب اس ملکیت سے حاصل ہونے والے منافع میں شریک ہونا ہوتا ہے۔ (ف اور کسی چیز کے مالک بننے کا بڑا فائدہ ہی یہ ہوتا ہے کہ اس سے حاصل ہونے والے منافع پا کر راحت اور چین نصیب ہو۔ پس پہلی صورت یعنی جب کہ اصل منبع ہی میں شرکت ہو رہی ہو یہی شرکت شفیع پانے کا سبب ہوتا ہے اور یہی سبب اس کے دوسرے اسباب کی بہ نسبت قوی ہوتا ہے۔ اس کے بعد کا سبب اس منبع کے اگرچہ عین میں شرکت نہ ہو مگر اس کے منافع میں شرکت پائی جا رہی ہو اور یہ شرکت منافع اسباب میں سے دوسرے درجہ کا سبب ہے۔ والتوجیع الخ اور سبب کے قوی ہونے سے ہی اسے ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ اصل منبع اور عین منبع میں شرکت کے ہونے کو اس کے صرف منافع میں شرکت ہونے پر ترجیح ہوتی ہے۔ چنانچہ پہلے شفیع وہی شخص مانا جائے گا جو اصل منبع میں شریک ہو پھر دوسرے درجہ کا شفیع وہی ہو گا جو صرف منافع میں شریک ہو۔ اب لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ صرف جوار میں ہونے کی وجہ سے جسے حق شفیع ملے گا وہ تیسرے درجہ کا حق دار ہو گا۔ یعنی تیسرے درجہ کا شفیع ہو گا۔

ولان صرد الخ پھر عقلی طور پر شفیع کی ان تینوں صورتوں میں ترجیح دینے کی صورت یہ ہو گی کہ منبع یا اس کے منافع میں شرکت کی وجہ سے تکلیف کا احساس ہو تا اگرچہ شفیع کا حق دلانے کی علت تو نہیں ہو سکتی ہے، پھر بھی اس احساس کی وجہ سے دوسرے اسباب کے ساتھ ترجیح دینے کا سبب تو ضرور ہو سکتی ہے۔ (ف یعنی جب ہم نے تینوں قسم کے حقوق یعنی شریک عین اور شریک منافع اور جوار میں غور کیا تو اس صورت میں جب کہ کسی مفید دار میں شخص شرکت عین کی وجہ سے شفیع کا مدعی ہے اور دوسرا شخص منافع میں شرکت کی بناء پر شفیع کا مدعی ہے تو ہم اسی طور سے ان میں یہ کہہ کر ترجیح دیتے ہیں کہ پہلا مدعی برحق ہے

اور اس کو حق شفعہ ملنا چاہئے کیونکہ اگر اسے ترجیح نہ دے کر دوسرے مدعی کو ترجیح دی جائے تو بلاوجہ دوسرے شفعہ اور شریک کو مصیبت میں گرفتار کرنا ہو گا کہ وہ اب اپنی پوری جائیداد یا اس بیع میں تقسیم کے ذریعہ اپنی مملوکہ کو از سر نو سنوارے اور اس کی ہجو دی درست کرے۔ اور یہ نقصان اگرچہ پہلے شخص یعنی اصل میں شریک کے لئے شفعہ کا حق دینے کا سبب نہ ہو گا جیسا کہ ہم نے پہلے کہہ دیا ہے تاہم اس کے لئے ترجیح کا سبب ضرور ہوا ہے۔ یعنی عین کے شریک کو منافع کے شریک پر ترجیح دی جاتی ہے۔

پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حق شفعہ پانے کے دعویٰ میں سارے مستحق اگرچہ برابر ہیں لیکن یہ حق تو صرف کسی ایک کو ہی دیا جاتا ہے اور وہ بھی ایک کے بعد دوسرے کو مستحق بتایا جاتا ہے۔ اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ ایک گھر کے دو مالک ہیں زید و بکر۔ اور اس گھر میں سے ایک کمرہ کے زید و خالد مالک ہیں۔ اور اس کا دروازہ پشت کی طرف سے بند کھلی کی طرف کھلتا ہے۔ اور اس کمرہ کی پشت پر شعیب نامی شخص کا مکان ہے جس کا دروازہ دوسری گلی میں ہے۔ پھر زید نے اپنے اس کمرہ کے حصہ کو فروخت کرنا چاہا جس کے خواہش مند بکر اور خالد دونوں ہیں تو ان میں خالد ہی بہ نسبت بکر کے اس کا زیادہ حق دار ہو گا۔ اب اگر خالد شفعہ لینے سے انکار کر دے تو اب شعیب کی بہ نسبت بکر زیادہ حق دار ہو گا۔ اور اگر یہ بکر بھی اپنا حق چھوڑ دے تب شعیب اس کا حق دار ہو گا۔ کچھ لوگوں نے ایسا ہی کہا ہے۔ مگر اس فیصلہ میں اشکال ہے۔ م۔ لیکن اس صورت یہ فرض کر رکھنا ضروری اور شرط ہے کہ اس حصہ کو لینے کے لئے شروع سے ہی بیک وقت ان سبھوں نے اپنی خواہش کا اظہار کر دیا ہو۔

توضیح: شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور اس کا ثبوت و دلیل، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال وليس للشریک فی الطريق والشرب والجار شفعة مع الخلیط فی الرقبۃ لما ذکرنا انه مقدم قال فان سلم فالشفعة للشریک فی الطريق فان سلم اخذها الجار لما بینا من الترتیب والمراد بهذا الجار الملاصق وهو الذی علی ظهر الدار المشفوعة وبابه فی سکتۃ اخرى وعن ابی یوسف ان مع وجود الشریک فی الرقبۃ لاشفعۃ لغيره سلم او استوفی لانهم محجوبون به ووجه الظاهر ان السبب قد تقرر فی الكل الا ان للشریک حق التقدم فاذا سلم کان لمن ولیہ بمنزلة دین الصحة مع دین المرض

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شریک فی الرقبۃ کے ساتھ اس شخص کو حق شفعہ نہیں مل سکتا جو کہ مشفوعہ زمین کے مخصوص راستہ یا پانی کے نلکہ اور گھاٹ میں شریک ہو اور اس شخص کو بھی نہیں مل سکتا ہے جو کہ جوار کا حق رکھتا ہو۔ اس کی دلیل بھی وہی ہے جھ پہلے ہی ہم نے بیان کر دی ہے۔ یعنی یہ کہ خلیط رقبہ دوسروں کی بہ نسبت مقدم ہوتا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ شفعہ پانے کا سبب پہلے وہ شخص حق دار ہو گا جو بیع کے رقبہ (یعنی نفس بیع) میں شریک ہو)؛ قال فان سلم الخ۔ فرمایا کہ اگر وہ شریک رقبہ میں اپنا حق لینا چھوڑ دے یعنی لیٹا نہ چاہے تب اس حق کا مستحق وہ شخص ہو گا جو اس بیع مکان یا زمین کے مخصوص راستہ وغیرہ میں شریک ہو۔ (ف بشرطیکہ اس بیع کے فروخت کئے جانے کی خبر پاتے ہی اس نے اپنے حق کا دعویٰ کر دیا ہو)۔ اور اگر اس شریک نے بھی اپنے حق کے لینے سے انکار کر دیا ہو تب اس کا جو چار یعنی پڑوسی ہو گا اس بیع کو شفعہ میں لے سکتا ہے کیونکہ ہم نے پہلے ہی ان کی ترتیب کے بارے میں بیان کر دیا ہے۔

والمراد بهذا الخ: اور اس جگہ الجار سے مراد وہ جار ہے جو ملاصق (بالکل ملا ہوا ہو) کیونکہ جار ملاصق سے مراد یہ ہے کہ ایسا وہ جار جس کا مکان اس مشفوعہ دار کی پشت سے ملا ہوا ہو۔ اور اس کا دروازہ دوسری گلی میں ہو۔ (ف اس جگہ بھی وہی شرط لازم ہو گی کہ اس مشفوعہ زمین کے فروخت ہونے کی خبر پاتے ہی اس نے اپنے حق کے لینے کا مطالبہ کر دیا ہو۔ اور اس جگہ جو کچھ بھی بیان کیا گیا ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ مجتہد ہے: وعن ابی یوسف الخ۔ اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر شریک رقبہ اس

موقع پر موجود ہو تو اس کے بعد کسی دوسرے کو شفعہ کا حق نہیں ملتا ہے خواہ وہ اپنا حق حاصل کر لے یا چھوڑ دے یا نہ لے کیونکہ اس کی حیثیت ایک حاجب کی ہوگی اور اس کی وجہ سے دوسرے تمام محجوب ہو جائیں گے۔ یعنی اس کے نہ لینے کی صورت میں کسی کو بھی یہ حق نہیں ملے گا۔ (ف) جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مناسب نہیں ہے کیونکہ موجودہ صورت میں شریک رقبہ کی موجودگی کے باوجود دوسرے دونوں حق دار کی حیثیت سے تو رہتے ہیں اگرچہ اس شریک رقبہ کی موجودگی کی وجہ سے کسی اور کو حق نہیں دیا جاتا ہے کیونکہ اس کا حق دوسروں کی بہ نسبت مقدم ہوتا ہے۔ بخلاف میراث کے مسئلہ میں حاجب اور محجوب ہونے کی مثال میں کہ حاجب کے موجود ہونے کی وجہ سے محجوبین کا حق ہمیشہ کے لئے بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محجوب ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات بہت زیادہ ممکن ہو سکتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے فرمانے کی مراد یہ ہے کہ کسی کو بھی لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔

وحہ الظاهر الخ قد درئی نے جو کچھ بیان فرمایا ہے جو کہ ظاہر الرایۃ بھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفعہ تو ان سببوں کے حق میں ثابت کیا گیا ہے۔ (ف) یعنی اصل مبیع میں شریک اور منافع میں شریک اور جو اس سب کے لئے حق شفعہ ثابت ہے کہ یہ تمام اس کے حق دار ہیں) الا ان الخ: البتہ شریک رقبہ کو تقدیم کا حق دیا گیا ہے کہ سب سے پہلے اسی سے دریافت کیا جائے گا اور وہی پہلا حق دار ہوگا۔ (ف) یعنی باوجود سبب کے اس کے لئے ایک حق یہ ہے کہ یہ بقیہ مستحقوں میں سب سے مقدم ہو)۔ فاذا سلم الخ۔ پھر جب شریک فی نفس المبیع (یا فی نفس الرقبہ) خود حق نہ لے کر اپنے بعد والے حق دار کو اجازت دیدے تو پہلے کا حق تقدیم اسے ملے گا جو اس کے متصل رہے یعنی اس دوسرے (شریک فی المنافع) کو مل جائے گا: بمنزلة دين الصحة الخ: یعنی یہ اس قرضہ کے حکم میں ہے جو صحت کی حالت میں لیا ہو ساتھ ہی مرض الموت میں بھی قرضہ لیا ہو۔ ف حقوق کی ترتیب میں اگرچہ تینوں قسم کے حقدار برابر کے مستحق ہیں پھر بھی اول ہی کو ترجیح ہوگی اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ زید نے کچھ قرضے اپنی صحت کی حالت میں لئے اور کچھ زندگی کے آخری دنوں میں لئے پھر وہ بیمار زید مر گیا تو اگرچہ یہ دونوں ہی قسم کے قرضے واجب الاداء ہو گئے۔ پھر بھی اس کے مرنے کے بعد اس کی صحت کے زمانہ کے قرضے پہلے ادا کئے جائیں گے، (چنانچہ اگر اس کے مال میں اتنی گنجائش ہو کہ سارے ہی قرضے ادا کئے جاسکتے ہوں تو سارے ادا کر دیئے جائیں گے۔ مگر پہلے تدرستی کے زمانہ کے بعد میں پہلی کے زمانہ کے اسی طرح شفعہ کے حق دار ہونے میں بھی یوں تو سبکی برابر کے مستحق ہوتے ہیں پھر بھی شریک فی العین کو اولیت اور فوقیت ہوگی اس کے ساتھ کوئی بھی دوسرا مستحق نہیں ہوگا۔ پھر وہ جب اپنا حق چھوڑ دے گا تب دوسرا شریک اس کا مستحق ہو جائے گا۔

توضیح :- حق شفعہ کے حصول میں شریک فی الرقبہ کا حکم، اسکی موجودگی میں دوسرے شفعاء بھی اس کے مستحق ہوں گے یا نہیں، بیک وقت سب کو حق ملتا ہے یا ترتیب کے ساتھ، درجہ بندی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

والشریک فی المبیع قد یکون فی بعض منها کما فی منزل معین من الدار او جدار معین منها وهو مقدم علی الجار فی المنزل وکذا علی الجار فی بقیۃ الدار فی اصح الروایتین عن ابی یوسف لان اتصاله أقوى والبقیۃ واحدة ثم لاند ان یکون الطريق او الشرب خاصا حتی یتستحق الشفعۃ بالشركة فیہ فالطریق الخاص ان لا یکون نافذا والشرب الخاص ان یکون نهرا لا تجری فیہ السفن وما تجری فیہ فهو عام وهذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وعن ابی یوسف ان الخاص ان یکون نهرا یتسقی منه قراخان او ثلثۃ وما زاد علی ذلك فهو عام فان کانت سکتۃ غیر نافذۃ ینشعب منها سکتۃ غیر نافذۃ وهي مستطیلة فیعت دار فی السفلی فلا هلها الشفعۃ خاصة دون اهل

العلیا وال بیعت فی العلیا فلا هل السکین والمعنی ما ذکرنا فی کتاب ادب القاصی ولو کان بہر صغیر یا حد
مہ بہر اصغر مہ فہو علی قیاس الطريق فیما بینا

ترجمہ۔ اور اصل میٹج کا شریک کبھی تو پوری میٹج میں شریک ہوتا ہے اور کبھی اس دار میٹج (حویلی) کے کسی بعض حصہ میں
شریک ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس دار میں سے کسی خاص کمرہ میں ہو۔ (ف) مثلاً ایک بڑی حویلی کے چار حصے ہوں اور ہر حصہ میں کئی
کمرے ہوں۔ پس اس حویلی کے مالک مشلا زید کے ساتھ صرف ایک خاص منزل اور اس حویلی میں دوسرا شخص بکر بھی شریک
ہو لیکن باقی میں کوئی شریک نہ ہو۔ اور حدار الحج یا اس مکان کی کسی معین دیوار میں شریک ہو (ف) یعنی دیوار کے ساتھ اس کی
زمین اور بنیاد میں بھی شریک ہو۔ کیونکہ صرف اوپر میں دیوار کھڑی کر دینے سے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ ک) (ا) حاصل کبھی
تھوڑے سے اور مخصوص حصہ میں بھی شرکت ہو جاتی ہے اور ایسا ہی شریک بھی ہو، تو یہ شخص اس حصہ کے محض پڑوسی سے
شفعہ سے حق میں مقدم سمجھا جائے گا۔ (ف) یعنی جس حصہ میں سے شرکت حاصل ہے وہ اس حصہ کے فروخت کرنے کی
ساتھ میں شریک یا کسی کی بہت مقدم سمجھا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔

و کذا علی الحار الحج اسی طرح سے وہ شریک اس حویلی کے بقیہ حصوں میں بھی محض پڑوسی کی بہ نسبت امام ابو یوسفؒ
کی دو روایتوں میں سے صحیح روایت کے مطابق مقدم سمجھا جائے گا، (ف) یعنی اس حویلی کے کسی مشترک مخصوص حصہ میں اس
شریک کا چار کی بہ نسبت مقدم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اب یہ بات کہ اس مشترک حصہ کے سوا حویلی کے دوسرے
باقی حصوں میں جہاں کسی دوسرے کی شرکت نہیں ہے تو کیا وہ حصہ جار کے لئے برابر ہے یا کوئی اس میں مقدم بھی ہے۔ تو امام
ابو یوسفؒ سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ جار کے برابر ہے مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ اور دوسری
روایت یہ ہے کہ یہ جار سے مقدم ہے۔ لا ان اتصالہ الحج کیونکہ اس منزل کا دوسرے کے متصل ہونا محض جار کی بہ نسبت
زیادہ قوی ہے۔ اور پوری حویلی تو ایک ہی دار یا ٹکڑا ہے۔ (ف) کیونکہ پورا دار یا پوری حویلی ایک ٹکڑا ہے۔ اور صرف اسی ٹکڑے کے
ایک مخصوص حصہ میں شرکت ہے۔ بخلاف اس جار کے کہ وہ اس مخصوص حصہ کے علاوہ حویلی کے بقیہ تمام حصہ سے میحدہ ہے
بتہ اس سے کچھ ماہوا ہے اس بناء پر اس در کے بقیہ حصہ میں شریک منزل کا اتصال زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اسی کو مقدم کیا
جائے گا، اور یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ اگر راستہ وغیرہ میں کسی کو شرکت ہوگی تو اسے بھی جار سے مقدم رکھا جائے گا۔

ثم لا بد ان یکون الحج پھر یہ بات ضروری ہے کہ جس راستہ پانی بننے کے گھاٹ وغیرہ میں شرکت کی بنیاد پر شفیعہ کے
حق کا دعویٰ ہو وہ ان لوگوں ہی کے لئے مخصوص ہو کیونکہ اس مخصوص ہونے کی بناء پر حق ہو گا۔ (ف) وہ نہ عام راستہ یا گذر گاہ سی
طرح ہر کس و نا کس کے استعمال کے لئے پانی کے عام ہونے کی صورت میں کسی کو حق شفیعہ نہیں ملتا ہے۔ فالطریق الحاص
الحج مخصوص راستہ ہونے کی تعریف یہ ہے کہ ایسا راستہ ہو جو نافذ نہ ہو۔ (ف) یعنی ایک طرف سے نکل کر دوسری طرف سے نظر
جانے کا راستہ نہ ہو یعنی راستہ بند ہو۔ والشرب الحج اور شرب خاص (مخصوص گھاٹ) سے مراد وہ پانی یا گھاٹ ہے جس میں
کشتیاں نہ چلتی ہوں۔ (ف) بلکہ وہ صرف زمینوں کو سیراب کرنے کے لئے ہی مخصوص ہو۔ تو جن لوگوں کی زمینیں اس پانی اور نہر
سے سیراب کی جاتی ہوں وہ سب اس میں شریک سمجھے جائیں گے۔ وما تحوی فیہ الحج اور جس نہر میں کشتیاں بھی چلتی ہوں وہ نہر
عام ہو گی۔ (ف) ہذا ایسی نہر سے جن لوگوں کی زمینیں سیراب کی جاتی ہوں وہ نہر عام ہو گی۔ یہ تعریف جو بیان کی گئی ہے عام
ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

وعن ابی یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ نہر مخصوص سمجھی جائے گی جس سے صرف دو تین نہیوں کو
سیراب کیا جاسکتا ہو، اور جس کا پانی اس سے زیادہ ہو اسے عام شرب کہا جائے گا۔ (ف) یعنی جس کا آب یا نہر سے زیادہ سے زیادہ
صرف دو تین کھیت سیراب کئے جاسکتے ہوں اسے شرب خاص اور اس سے پینے والوں کے بارے میں کہا جائے گا کہ ان کی شرکت

خاص میں ہے۔ اور اگر چار یا اس سے زیادہ سیراب کئے جاسکتے ہوں تو وہ شرب عام ہوگی اس لئے اس شرب کی خصوصیت میں شرکت نہیں مانی جائے گی۔ کہ اس کی بناء پر شفعہ پانی کا استحقاق ہو جائے فان كانت الخ پس اگر کوئی ایسا سکھ غیر نافذہ (بند گلی) جو کچھ لانی ہو پھر اس کے آخر میں بھی دوسری بند گلی (غیر نافذہ) لگی ہو اور وہ گول دائرہ کی شکل میں نہ ہو جس کی شکل اس طرح ہو (شکل) اس میں عام راستے سے جو گلی ملی ہوئی ہے وہ (۱) لانی مستطیہ ہے اور یہ عیا بھی کہلاتی ہے۔ اور دوسری گلی جو اسی سے نکلے ہوئی ہے وہ بھی بند گلی ہے اور یہ سفلی بھی کہلاتی ہے ہیئت دار الخ اب اگر گلی میں ایک گھر فروخت کیا گیا۔ (ف) تو کیا اس کا شفعہ چلی گلی والوں کے لئے ہے یا اوپر والوں کے لئے ہے یا دونوں کے لئے ہے تو جواب دیا کہ اس کے شفعہ کے حق دار صرف چلی گلی والے ہو گئے اور اوپر کی گلی والے نہیں ہو گئے۔ (ف) کیونکہ اوپر گلی والوں کا راستہ چلی گلی کی طرف سے نہیں ہے لیکن چلی گلی والے اپنی گلی سے نکل کر اوپر کی گلی کے راستے سے نکل کر عام گلی کے راستے سے جاتے ہیں۔

وان سعب فی العليا الخ اور اگر اوپر کی گلی میں کوئی گھر فروخت کیا گیا تو اس گھر کا حق شفعہ اس کی گلی والوں کے واسطے ہوگا۔ والمعی ماد کون مع اسی اصل وجہ وہی ہے جو ہم نے اس سے پہلے کتاب اب التماس میں بیان کر دی ہے۔ (ف) یعنی دروازہ نکالنے کے سسے میں کہا ہے کہ اوپر کی گلی والوں کو چلی گلی والوں کے راستے میں چنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ یعنی نے لکھ ہے کہ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ دروازہ نکالنے کا حق اور شفعہ کا حق ایک دوسرے سے ملتا جلتا ہے کہ جس شخص کو جس گلی میں دروازہ نکالنے کا حق ہو گا اس کو اس میں شفعہ کا حق بھی حاصل ہو گا ورنہ نہیں۔ ع۔ پس جب اوپر کی گلی والوں کو چلی گلی میں دروازہ نکالنے کا حق اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ان کا راستہ نہیں ہے تو وہ اس کو اس جگہ بھی بیچے جانے والے گھر میں شفعہ کا حق نہیں ہوگا) ولو كان بغير الخ اور اگر کوئی چھوٹی نہر جو جس سے اس سے بھی چھوٹی نہر نکلی ہو۔ (ف) اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک چھوٹی نہر جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں۔ یہاں تک کہ اس سے جن کھیتوں اور نہروں کو پانی دیا جاتا ہے وہ سب اس مخصوص نہر میں شریک ہیں پھر اس چھوٹی نہر سے دوسری اس سے بھی چھوٹی ایک نہر نکالی گئی جس سے دو تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہے تو اس کا حکم بھی اسی مخصوص راستہ پر قیاس کرتے ہوئے اسی مسئلے میں ہوگا۔ (ف) یعنی زمینوں میں حق شفعہ کا حکم اوپر والی اور نیچے والی گلیوں پر قیاس کرتے ہوئے ہوگا اسی بناء پر جن زمینوں کو دوسری چھوٹی نہر سے پانی ملتا ہے اگر ان میں سے کوئی زمین نیچی جائے تو حق شفعہ صرف ان ہی دو گلوں کو ملے گا جو چھوٹی نہر سے پانی سیراب کرتے ہیں اور اور چھوٹی نہر جو اوپر میں ہے اس کے دو گلوں کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ اور اگر چھوٹی نہر سے متعلق زمینوں میں سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ میں چھوٹی نہر اور اس سے بھی چھوٹی نہر یعنی دونوں نہروں کے لوگوں کو حق ملے گا۔

توضیح۔ شریک فی المبیع کی صورتیں ایسا شخص محض پڑوسی کی بہ نسبت مقدم ہو گیا نہیں۔

جار کس حد تک مستحق شفعہ ہوتا ہے۔ طریق خاص اور شرب خاص سے مراد اس کی تعریف و مثال اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل، سکتہ بمعنی گلی۔ تعریف سکتہ نافذہ، غیر نافذہ۔

القرآن

قال ولا يكون الرجل بالحدود على الحائط شفع شركة ولكنه شفع حوار كان العلة هي الشركة في العقار ويوصع الحدوح لا بصير شربكا في الدار الا انه حار ملازق قال والشريك في الحشدة تكون على حائط الدار حار لما بيا

ترجمہ۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ آدمی کے چھت کی شبیر (یا شبیر یا پتی) دوسرے شخص کی دیوار پر لگی ہوئی ہو تو اس کی

وجہ سے وہ شریک فی المبیع کی بنیاد پر دوسرے کا شفع نہیں بن سکتا ہے۔ (ف کیونکہ دیوار پر اس شہتیر کے رکھنے کی اجازت بطور احسان دی جاتی ہے۔ لہذا شرکت کا شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے) وہ تو زیادہ سے زیادہ جو اس کا شفعہ لے سکتا ہے۔ (ف جیسے کہ مکان ملا ہوا ہونے کی بناء پر اس شہتیر کے بغیر بھی شفع بن جاتا ہے)۔ لان العلة الخ: کیونکہ شرکت فی المبیع کا شفعہ پانے کی اصل علت تو یہ ہے کہ اصل مبیع ہی میں شرکت ہو رہی ہو۔ جب کہ صرف شہتیر یا پٹری رکھ دینے سے وہ اصل مکان کا شریک نہیں بن جاتا ہے۔ اس کی حیثیت صرف ملے ہوئے پڑوسی کی ہوتی ہے۔ (ف لہذا اسے صرف ایک پڑوسی ہی کی حیثیت کا شفع مانا جائے گا۔ اسی بناء پر اگر ایک شخص اس گھر کے راستہ یا پٹری کے فوائد میں شریک ہو اور ایک دوسرے شخص کی شہتیر اس گھر پر رکھی ہو تو اس راستہ کا شریک شفعہ میں مقدم ہو گا اور وہی شفعہ پائے گا اور دوسرا شخص صرف پڑوسی کی حیثیت سے اس مسئلہ میں شفع نہیں بن سکتا ہے۔ کیونکہ شہتیر رکھ دینے سے ایک پڑوسی سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں ہو جاتی ہے۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ اس شہتیر کے رکھ دینے کی وجہ سے اس کا مالک دوسرے کی اس دیوار پر بھی اپنی کاہلی نہ بن گیا ہو۔ اور اگر وہ کہہ بیٹھے کہ اس کے رکھ دینے سے میرا یہ دعویٰ ہو جاتا ہے کہ اس دیوار میں بھی میری ملکیت ہو گئی ہے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ یہ تو ظاہری حالت میں ایسا معلوم ہو رہا ہے حالانکہ شفعہ حاصل کرنے کے لئے ملکیت کو دلائل سے ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے۔ قال والشریک فی الخشبہ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گھر کی دیوار پر پٹری اور شہتیر رکھنے میں جو لوگ شریک ہوتے ہیں وہ صرف جار (پڑوسی) ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر گذر گئی ہے۔ (ف کہ اصل جائیداد مکان میں شرکت کا ہونا لازم ہے اور صرف لکڑیوں کے رکھ دینے سے گھر کا شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی روایت امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کی ہے۔ کیونکہ ملکیت۔ قہ کے بغیر بھی تو دیوار پر لکڑیوں کے رکھ دینے کا حق ہوتا ہے۔ الکافی۔ اس لئے ظاہری طور پر اسے شریک کہنا بھی درست ہو گیا۔ ورنہ حقیقت میں ہو تو صرف ایک پڑوسی ہے)۔

توضیح: اگر کسی کی چھت کی شہتیر دوسرے کی دیوار پر رکھی ہوئی ہو تو وہ ایک دوسرے کا شریک فی المبیع کی حیثیت سے شفعہ کے حق دار ہوتا ہے یا نہیں، مسئلہ کی وضاحت، دلیل

واذا اجتمع الشفعاء فالشفعة بينهم على عدد رؤسهم ولا يعتبر اختلاف الاملاك وقال الشافعي هي على مقادير الانصباء لان الشفعة من مرافق الملك الا يرى انها لتكميل مفعته فاشبه الربح والعلة والولد والثمرة ولما انهم استووا في سبب الاستحقاق وهو الاتصال فيستوون في الاستحقاق الا يرى انه لو انفرد واحد منهم استحق كمال الشفعة وهذا اية كمال السبب وكثرة الاتصال تؤذن بكثرة العلة والترجيح يقع بقوة في الدليل لا بكثرة ولا قوة ههنا لظهور الاخرى بمقابلته وتملك ملك غيره لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه بخلاف الثمرة واشاعها ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقي في الكل على عددهم لان الانتفاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم وقد انقطعت ولو كان البعض غيبا يقضى بها بين الحضور عني عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قصي لحاضر بالجميع ثم حضر اخر يقضى له بالنصف ولو حضر ثالث فثلث مافي يد كل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا ياخذ القادم الا النصف لان قصا القاضي بالكل لحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کبھی کسی مکان میں شفعہ کے ایک درجہ کے کئی حقدار جمع ہو جائیں تو وہ شفعہ اس کے چاہنے والوں کے عدد کے برابر تقسیم ہو گا۔ اور ان کی ملکیتوں کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔ (ف مثلاً کسی گھر کے تین مالک ہوں (۱) زید۔ نصف حصہ کا مالک ہو۔ (۲) بکر جو اس گھر کے ایک تہائی کا مالک ہے اور (۳) خالد جو اس کے چھٹے حصہ کا

مالک ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ اس نمکان کے کل حصوں میں سے زید کے چھ اور بکر کے چار اور خالد کے دو مجموعہ بارہ حصے ہوئے۔ اب ان میں سے جو کوئی بھی اپنا حصہ فروخت کرے گا تو وہ حصہ ان دونوں کے درمیان برابر کے حساب سے تقسیم کیا جائے اور ان کو اس کا حصہ ملے گا۔ اور اس میں اس بات کا مطلق خیال نہیں کیا جائے گا کہ کون کتنے حصوں کا مالک ہے وقال الشافعی الخ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ بیچنے والے کے حصہ کو بقیہ حصہ داروں میں ان کے حصوں کے اعتبار سے دیا جائے گا، کیونکہ شفعہ کا حق ملتا ملکیت کے منافع میں سے ہے اسی لئے شفعہ ملک کی منفعت پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے (ف یعنی ملکیت سے جو منافع حاصل ہوتے ہیں ان میں مزید اضافہ کے لئے ہی حق شفعہ ملتا ہے)۔ چنانچہ مثال مذکور میں اگر (۱) زید نے اپنے چھ حصے فروخت کئے اور باقی دونوں ان کے خواہشمند ہوئے یعنی شفعہ طلب کیا تو (۲) بکر کو ان میں سے چار حصے اور (۳) خالد کو ان کے حصوں کے فرق مراتب کے لحاظ سے حصے ملیں گے۔ اسی طرح اگر (۲) بکر نے اپنا حصہ فروخت کیا تو اسے چار حصوں میں سے تین اور خالد کو باقی صرف ایک ہی حصہ ملے گا۔ اسی پر دوسری صورتوں کو بھی قیاس کر لینا چاہئے۔ کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت میں زیادہ سے زیادہ فوائد پائے جائیں۔ اسی لئے اسی ملکیت کے اندازہ سے ہی شفعہ کا حق بھی ملے گا۔

فاشہ الربیع الخ لہذا حق شفعہ بھی اس کے منافع وغلہ اور پھل وغیرہ کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف مثال کے طور پر یہ فرض کیا جائے کہ دو آدمیوں نے کسی پیشگی شرط کے بغیر ہی ایک کاروبار شروع کیا، ان میں سے ایک نے پانچ سو اور دوسرے نے ایک ہزار ملا کر ایک مال کل چندرہ سو میں خرید اچھا اسے اٹھارہ سو یعنی تین سو نفع سے بچ دیا تو اس صورت میں بالاتفاق ہر شخص اپنی کل پونجی کی مقدار سے نفع حاصل کرے گا، اور دوسری مثال یہ ہے کہ ایک کھیت دو شریکوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ان میں سے ایک کی دو تہائی اور ایک کی ایک تہائی ہے تو ظاہر ہے کہ اس سے جو کچھ آمدنی ہوگی مثلاً اس کھیت کا غلہ یا لگان یا اگر مکان ہے تو اس کا کرایہ غلام ہے تو اس کی کمائی ان سب میں اسی ملکیت کے حساب سے تقسیم ہوگی، ن، اور جیسے کہ ایک مشترک باندی یا مشترک جانور سے جو بچہ پیدا ہو وہ اس کے تمام شریک مالکوں میں ان کی ملکیت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی اور یہی حکم درختوں کے پھلوں کا بھی ہے کہ اگر درخت کے کئی آدمی مالک ہوں تو انہی کی ملکیت کے اعتبار سے پھل تقسیم ہونگے۔ الحاصل شفعہ کا بھی یہی حکم ہے کہ جب وہ ملکیت کے منافع میں سے ہو تو ملکیت کے اعتبار سے ہی شفعہ بھی ملے گا۔ لیکن ہم احناف کے نزدیک اس دلیل کو صحیح نہیں مانا جاتا ہے کہ ملکیت ہی شفعہ کا سبب ہے بلکہ ملکیت تو شفعہ کے لئے شرط ہے لہذا سبب میں ملکیت کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے ساری دلیلیں بے کار ہو گئیں۔

ولنا اہم استواء الخ اور ہم احناف کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ جتنے شفعہ ہوتے ہیں وہ سب مطالبہ حق یعنی اتصال میں برابر ہیں۔ ف اس کی توضیح یہ ہے کہ شفعہ کا اصل سبب مبیع سے ملکیت کا متصل ہونا ہے۔ یعنی جو چیز بیچی جا رہی ہے وہ اس گھر کے بالکل قریب ہو جس کا مالک اس مبیع کو شفعہ کے طور پر لینا چاہتا ہو اب اس مالک کی ملکیت خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اب جتنے افراد شفعہ کے مستحق ہوں لیکن سب ایک ہی قسم کے ایک ہی درجے کے مستحق ہوں یعنی اصل مال میں شرکت کے لحاظ سے ہو یا منافع میں شرکت کے لحاظ سے یا جو ار کے لحاظ سے شفعہ کے مستحق ہوں یہ سب چونکہ سب استحقاق میں برابر ہوئے لہذا استحقاق شفعہ میں بھی سب برابر ہونگے۔ (ف اور چونکہ سب استحقاق میں برابر ہوئے تو حصہ پانے میں بھی سب برابر ہونگے تو ان میں کی بیشی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی)۔ الا یہی انہ الخ: کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ان میں صرف ایک ہی شخص سبب کا مستحق ہوتا تو وہی پورے شفعہ کا مستحق ہو جاتا۔ (ف مثلاً مذکورہ مثال میں سے زید اور بکر یعنی نمبر۔ ۱ اور نمبر۔ ۲ نے اپنے اپنے حصے فروخت کئے تو اس طرح نمبر۔ ۱ کے نصف ۶ اور نمبر۔ ۲ کے دو چوتھائی چار مجموعہ دس حصے فروخت ہوئے اور ان کا تیسرا سا تھی خالد جو صرف دو حصوں کا مالک ہے وہی شفعہ ہوا تو کم حصوں کے مالک ہونے کے باوجود سارے مکان کو لے سکتا ہے۔

وهذا آية الخ۔ اور یہ بات اس بات کی دلیل ہے کہ خالد کو بھی جو کہ تھوڑے سے حصوں کا مالک ہے اس کو بھی پورا پورا حق

شفعہ حاصل ہوا۔ (ف) یعنی جیسے زید کو چھ حصوں کا مالک ہونے کی بناء پر جتنے شفعہ کا حق ہے تنہی خاند کو بھی حق ہے۔ بلکہ اگر مل مکان سو (۱۰۰) حصوں میں تقسیم ہو تو اس میں سے ایک حصے کے مالک کو بھی اتنی ہی حق ملتا ہے جتنی باقی سب کو شفعہ کا حق مل سکتا ہے۔ ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع میں شرکت خواہ کتنی ہی تھوڑی ہو وہ اس سبب کی وجہ سے پورے پورے شفعہ کا مستحق ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنے بھی شرکاء ہیں ان میں سے ہر ایک کو پورا پورا حق حاصل ہوتا ہے ہذا سبب کے اعتبار سے اور حق کے اعتبار سے سب برابر کے مستحق ہوتے ہیں۔ ان میں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ جس کا حصہ زیادہ ہو گا اس کا تصور زیادہ ہو گا اور جس کا حصہ کم ہو گا اس کا اتصال کم ہو گا۔ مکتونہ الاتصال الحاصل اور اتصال کی زیادتی سے علت کی زیادتی معلوم ہوتی ہے، (ف) اور اتصال کی کمی والے میں علت کی کمی ہوتی ہے لیکن اس کی اور زیادتی کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔

والبر حیح الح کی بناء پر قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوتی ہے۔ اور علت کی زیادتی کی وجہ سے کبھی ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ (ف) میل کی قوت جتنی زیادہ ہوتی ہے اتنی ہی حق ترجیح زیادہ ہوتا ہے۔ اور علت کی کمی یا بیشی سے کسی کو ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بات ہمیں چھٹی طرح معلوم ہو چکی ہے کہ اس مسئلہ میں جو حکم ہے وہ مطلقہ علت کے پایا جانے پر ہے یعنی علت مطلقہ ہو یا زیادہ ہو یا کم ہو۔ یہی ہے کہ اگر کسی کی ملکیت مبیعہ سے متصل ہو خواہ جتنی بھی کم ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہوتا ہے۔ اور ایک مرتبہ کسی بناء پر اگر کوئی مستحق شفعہ ہو جاتا ہے تو اس کے مقابلہ میں دوسرے شرکاء کا جتنا زیادہ بھی نقصان ثابت ہو گا سے رائج اور کم اتصال والے کو مر جوع نہیں کہا جائے گا، ایک کو اتصال کی کمی سے نقصان نہیں اور دوسرے کو اتصال کی زیادتی کی وجہ سے کوئی فائدہ بھی نہ ہو گا، سی سے اگر کوئی شخص اس بات پر قسم کھائے کہ وہ رات کے وقت روشنی نہیں کرے گا، اس کے سے ایک چراغ یا اس چراغ جلانے میں کوئی فرق نہ ہو گا، یعنی جس طرح دس چراغ جلائے جائیں یا حادث ہو گا اسی طرح ایک چراغ جلانے والا بھی حادث ہو جائے گا، اہتہ چراغ کی روشنی قوی دلیل ہو گی اور اس کے مقابلہ جگہ کی روشنی مردینہ ضعیف دلیل ہو گی۔ اور اصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ زیادتی و کمی کی وجہ سے نہیں بلکہ قوت اور ضعف کی وجہ سے ترجیح ہو گی۔

ولا خوف ہذا، الح اور یہاں کسی قسم کی کوئی قوت نہیں ہے۔ (ف) یعنی جس کی ملکیت کی زیادتی کی وجہ سے اس کا اتصال زیادہ ہے اسے کوئی قوت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے مقابلہ میں دوسرے بھی موجود ہیں۔ (ف) اس بناء پر جس کسی کی ملکیت میں اتصال قطعی مختصر ہے وہ بھی شرعاً شفعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ لہذا زیادہ اتصال کی صورت میں جو کسی کو شفعہ کا حق ملا ہے وہ اس کی اس زیادتی اتصال کی وجہ سے نہیں بلکہ اصل اسی مختصر سے اتصال کی بناء پر ہے۔ لہذا تھوڑا اتصال بھی زیادہ اتصال کے مقابلہ میں برابر ہو گیا۔ وتصلک ملک غیرہ الح (ما مشافی کے س) کوئی کا جو ب کہ شفعہ ملکیت کے منفع میں سے ہے) یعنی شفعہ کے ذریعہ غیر کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانا تو ملکیت کے منفع میں سے ہی ہے جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے ہذا ملکیت کی کمی و بیشی کے مطابق حق شفعہ میں بھی فرق ہونا چاہیے۔ جواب یہ دیا کہ پنی ملکیت کے ذریعہ غیر کی ملکیت کو حاصل کرنے کو ملکیت سے امت میں سے ایک شمرہ تسلیم نہیں کیا جائے گا (ف) ہذا پنی کی طرف سے اس فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے کہ پنی ملکیت کا ہتہ کو اس کی طرف سے نقصان ہو گا اور وہ اذیتوں میں مبتلا کر دے گا۔ تہ پنے کے سے شریعت نے حق شفعہ کا قانون جاری کر دیا ہے۔

حلاف، مصرف الح، بخلاف بچلوں اور ان جیسے دوسرے منفع سے یعنی نفع اور بچہ وغیرہ کے یہ سب چیزیں حقیقت میں اس ملکیت سے منفع اور چل ہیں۔ اس طرح ان منفع و شفعہ کے حق کے درمیان فرق بہت ہی واضح ہے۔ کہ کسی کو اس سے منفع ہو یا نہ ہو، یہ ولایت و تصرف کا مسئلہ ہے۔ بان کا شمرہ ہے۔ لیکن یہ مکان سے بغل میں دوسرا مکان لینے کا حق بطور شفعہ و مکان کا تہ نہیں ہے اہتہ حق شفعہ لینے کا ایک سبب ہوتا ہے۔ لہذا کسی حق ملکیت کی بناء پر خود یہ حق کم و زیادہ ہو تو حق

شفعہ ملتا ہے، اور ان شرکاء میں سے ہر ایک کے لئے اس کے اتصال مکان کی وجہ سے پورا پورا سبب پایا جاتا ہے اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خواہ جتنی بھی ملکیت کا ایک شریک مالک ہو اگر وہ اپنا حق چھوڑ دے تو اس کے شریک کو خواہ وہ جتنی کم ملکیت میں شریک ہو اسے پورا پورا حق مل جاتا ہے۔ اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ ہر شریک بنیادی طور پر پورا شفعہ لینے کا حق دار ہو کرتا ہے۔ البتہ اس کا مقابل دوسرا موجود رہنے کی وجہ سے دوسرا شخص کل حق کو وصول نہیں کر سکتا ہے۔ چنانچہ جب مزاحمت ختم ہو جاتی ہے یعنی دوسرے شرکاء لینے کے خواہشمند نہ رہیں تو باقی کو ہی پورا حق شفعہ مل جاتا ہے۔

توضیح۔ اگر ایک مکان کے کئی شفعہ ہوں اور وہ مختلف ملکیت کے مالک ہوں تو وہ اس کے کس حساب سے حق دار ہوں گے یعنی تعداد شفعہ کے اعتبار سے یا حق ملکیت کے اعتبار سے اس میں اقوال علماء و دلائل

ولو اسقط بعضهم حقه فلهي للباقي في الكل على عددهم لان الانتفاص للمراحمه مع كمال النسب في حق كل منهم وقد انقطعت ولو كان البعض غيبا يقضى بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قضى لحاضر بالجميع ثم حضر اخر يقضى له بالصف ولو حضر ثالث فثالث مافى يذكل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا يخذ القادم الا النصف لان قصا القاضي بالكل لحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء.

ترجمہ:- اور اگر کئی شفعاء میں سے کسی نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اس کا حق شفعہ کل شفعہ میں باقی رہ جانے والے شفعاء کے درمیان ان کی تعداد کے اعتبار سے ہو گا۔ (ف) مثلاً ایک درجہ کے چار شفعہ کسی مکان میں حق دار تھے۔ پھر ان میں سے دو نے اپنا حق لینے سے انکار کر دیا تو باقی دو شفعہ کل شفعہ کے نصف نصف کے حساب سے شفعہ کے حق دار ہوں گے۔ حالانکہ ان کا حصہ چھوڑے جانے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کو چوتھائی (ربع) کے حساب سے ملتا لان الانتفاص الخ کیونکہ ان تمام میں سبب کامل پائے جانے کے باوجود اب مشفعہ میں سے کم حصول کا ملنا ان کے آپس میں حق کے درمیان مزاحمت ہونے کے وجہ سے ہوا۔ (ف) یعنی دراصل ان میں سے ہر ایک کے لئے شفعہ کا سبب مکمل موجود تھا۔ اسی بناء پر اگر بجائے دو چار کے صرف ایک ہی شفعہ ہو تا تو وہی ایک پوری شفعہ لے سکتا تھا، لیکن چار شرکاء ہو جانے کی بناء پر ان میں سے ہر ایک کے پورا حق پانے میں دوسرا شخص مزاحم اور مقابل ہو گیا اس لئے ہر ایک اپنے حصہ رسدی کے مطابق حصہ پانے کا مستحق ہوا اور حصہ میں کمی آگئی) وقد انقطعت الخ اب جب کہ دو حصہ داروں نے اپنا حصہ لینے سے انکار کر دیا تو ان کی طرف سے مزاحمت اور مطالبہ ختم ہو گیا، (ف) تو کل مشفعہ مکان کے باقی صرف دو ہی افراد حق دار رہ گئے، لہذا پہلے کی بہ نسبت ان کا حق بھی زیادہ ہو گیا، اس طرح سے کہ چار حقدار ہونے کی وجہ سے ہر ایک صرف چوتھائی کا حق دار تھا پھر جب دو نے اپنے حق سے دست برداری کر لی تو کل مکان کے یہ دونوں نصف نصف کے حساب سے حق دار ہو گئے۔

ولو كان البعض الح اور اگر شفعہ کے حق کا مطالبہ کرنے والوں میں سے کوئی غائب ہو تو پھر وہ حق ان کے موجودہ دعووں کی تعداد کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا یعنی غائب کے لئے کوئی حصہ باقی نہیں رکھ جائے گا اس احتمال کی بناء پر کہ شاید وہ اس حق کا مطالبہ نہ کرے۔ (ف) مثلاً شفعہ اصل میں کل چار ہوں لیکن ابھی موجود چاہتے والے دو (۲) ہوں یعنی دو غائب بھی ہوں تو ان ہی دو کے لئے نصف نصف حق شفعہ دیا جائے گا۔ اور غائب جو دورہ گئے ہیں ان کا اس میں کوئی حق نہیں رکھا جائے گا۔ اور اگر ایک غائب ہو تو ہر حصہ ان کا ہو گا، کیونکہ غائب رہنے والے میں ان دو باتوں کا احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ حصہ لینے میں نہ چاہتا ہو، اس لئے جو نہ بتائے ان کو حصہ دے کر ختم کر دیا جائے گا۔ اور دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ وہ آنے کے بعد اپنے حق کا مطالبہ کرے۔

اس کا حکم یہ ہوگا و ان قضی الخ: یعنی موجودہ شفعاء میں ان کا حق سب دے دینے کے بعد غائب رہ جانے والا شفع بھی حاضر ہو گیا۔ (ف) خواہ اس کا شفع ہوتا پہلے سے معلوم ہو یا نہ ہو۔ یا اس نے حاضر ہو کر اپنا حق شفع ثابت کر دیا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس نے اس حق کی خبر پاتے ہی یعنی بروقت اپنے حق کا مطالبہ کر لیا ہو اور اس کی اطلاع بھی دے دی ہو، تو اس کے لئے بھی نصف شفعہ کے حق دار ہونے کا حکم دیدیا جائے گا۔ (ف) یعنی پہلے شفع کو دیئے ہوئے شفعہ میں سے نصف لے کر اسے دیدیا جائے گا۔ اور اس بات کا ب انتظار نہیں کیا جائے گا کہ شاید کوئی اور باقی رہ گیا ہوگا۔

ولو حضر ثالث الخ: اور اگر دو شفعوں میں پورا حق شفعہ دیدیا گیا اس کے بعد تیسرا شفع بھی آگیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے شفعہ میں سے ایک ایک تہائی لے کر اس تیسرے کو بھی دیدیا جائے گا۔ تاکہ تینوں میں برابری کے ساتھ شفعہ تقسیم ہو جائے۔ (ف) مثلاً جس مکان کو شفعہ میں ان دونوں نے لیا ہو اسے بارہ حصوں میں حساب کر کے پہلے دونوں کو نصف نصف یعنی چھ چھ حصے دیئے گئے تھے۔ اور اب تیسرے شفعہ کے آجانے کے بعد ان میں سے ہر ایک سے ایک ایک تہائی یعنی دو دو حصے لے کر اس تیسرے کو مجموعہ چار حصے دیئے جائیں گے۔ اس طرح پہلے دونوں کے پاس بھی چار چار حصہ رہ جائیگے اور آخر میں تینوں برابری کے ساتھ چار چار حصوں کے حق دار ہو جائیں گے، اور اگر اس کے بعد بھی کوئی چوتھا شخص شفع بن کر آجائے تو ان تینوں سے ایک ایک حصہ لے کر اس چوتھے کو تین حصے دیدیئے جائیں گے۔ نتیجہ چاروں کے پاس تین تین حصے رہ جائیں گے۔

فلو سلم الحاضر الخ: پھر اگر موجود شفع کو پورے مکان کے لینے کا حکم ہو جانے کے بعد اس نے اپنا حق اسی خریدار کو واپس کر دیا تو اس کے بعد آنے والا شفع اس سے صرف نصف شفعہ کا حق دار ہوگا، (مثلاً زید نے اپنا مکان عمر کے ہاتھ فروخت کیا، اس کا ایک شفع بکر وہاں موجود ہے اور دوسرا شفع خالد غائب ہے، اس حالت میں بکر نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا اور قاضی نے وہ پورا مکان اسے حق شفعہ میں لینے کا حکم دیدیا۔ اس کے بعد بکر کا خیال بدل گیا اس لئے اس نے اسی خریدار کو اپنا پورا حق شفعہ واپس کر دیا اور مالک بنادیا۔ اس کے بعد اس کا دوسرا شفع خالد بھی اپنا حق شفعہ لینے کو پہنچ گیا تو اب اسے اس مشغوعہ مکان کے صرف نصف کے لینے کا حق ملے گا۔ اس کے برخلاف اگر بکر نے قاضی کے فیصلے کے پہلے از خود اپنا پورا حق شفعہ دیدیا اس کے بعد خالد آیا تو وہ اس کا پورا حق اپنے لئے واپس لے سکتا ہے۔ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا بکر اس مکان کا شفع نہیں تھا۔ اور صرف خالد ہی تھا شفع تھا۔ اسی لئے وہ کسی پس و پیش یا مقابلہ کے بغیر ہی پورا حق لے لے گا۔ اور اگر بکر نے اپنے حق کا مطالبہ کر کے قاضی کے حکم سے ہی لے کر پھر اس قاضی کے حکم سے اپنا حق خریدار کو واپس کر دیا ہو تو اب خالد کو بھی نصف حق مل سکتا ہے۔ لان قضاء القاضی الخ اس لئے کہ قاضی کا حاضر شفع کے حق میں پورے شفعہ دینے کا حکم کرنا غائب شفع کے حق کو نصف حق سے بے تعلق کر دیتا ہے۔ (کیونکہ غائب کا حاضر ہو جانے کے بعد بھی بعد القضاء ہونے سے نصف حق رہتا ہے۔

بحلاف ما قبل القضاء الخ: اس کے برخلاف اس صورت میں جب کہ یہ واپس قاضی کے حکم سے پہلے ہی حکم ہوا ہو۔ (ف) یعنی موجود شفع نے اپنا حق شفعہ خریدار ہی کو واپس کر دیا تو دوسرے یعنی غائب شفع کو کسی زحمت یا مزاحمت کے بغیر ہی پورے مکان میں حق شفعہ حاصل ہو گیا، اور اب جانے کی چند باتیں یہ ہیں۔ کہ شفعہ لینے کے لئے کچھ شرطیں ہیں اور ان شرطوں میں سے کچھ ایسی ہوتی ہیں جو شفعہ لینے کی علت بنتی ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ملکیت کا متصل ہونا ہی حق شفعہ کے واجب ہونے کا سبب ہو ناگوار سبب ہمیشہ ہی باقی رہتا ہے خواہ اس مکان کو بیچا جائے یا بیچا نہ جائے یہ حق باقی ہی رہتا ہے، لیکن اس حق کو اسی وقت اس سے بچا جاسکتا ہے جب کہ اس لینے کا سبب بھی پایا جائے، جیسے کہ ایک انسان پر اسلام لاتے ہی نماز حق واجب کے طور پر لازم آجاتی ہے۔ لیکن اس کی ادائیگی اسی وقت لازم آتی ہے جب کہ اس نماز کا سبب یعنی وقت آجاتا ہے۔ انہی لئے مصنف نے یہ بحث شروع کی ہے۔

توضیح:- اگر شفعہ کے چند حق داروں میں سے کسی نے اپنا حق لینا چھوڑ دیا تو وہ حق کس حساب سے لوگوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور اگر شفعہ کے حق داروں میں سے کوئی غائب ہو اور تقسیم کے بعد آکر مطالبہ کرے، اور اگر موجود شفعاء میں حق تقسیم کر دیئے جانے کے بعد ٹھہر ٹھہر کر ایک کے بعد دوسرا حق دار آکر مطالبہ کرے اور اگر موجود شفعہ نے اپنا حق خریدار سے واپس لے لیا اس کے بعد پھر قاضی کے حکم کے بغیر یا حکم کے بعد اسی خریدار کو واپس کر دیا پھر دوسرا شفعہ آگیا اور اس نے مطالبہ کر لیا مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال والشفعة تجب بعقد البيع ومعناه بعده لا انه هو السبب لان سببها الاتصال على ما بيناه والوجه فيه ان الشفعة انما تجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والبيع يعرفها ولهذا يكتفى ببوت البيع في حقه حتى ياخلعها الشفعي اذا اقر البائع بالبائع وان كان المشتري يكذبه.

ترجمہ - قدرتی نے فرمایا ہے کہ۔ شفعہ ثابت ہوتا ہے عقد بیع سے (ف یعنی عقد معاوضہ اور مبادلہ سے)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد ہی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ اس جملہ کا یہ مفہوم نہیں ہے۔ (جیسا کہ بظاہر سمجھا جاتا ہے) کہ حق شفعہ کا سبب عقد بیع ہے۔ (ف یعنی عقد بیع کہنے کا مطلب حق شفعہ بسبب عقد بیع نہیں ہے۔ کیونکہ حق شفعہ کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببها الخ کیونکہ حق شفعہ کا سبب اصل میں اپنی ملکیت کا دوسری مشغوعہ جائیداد سے ملا ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔) (ف تفصیل یہ ہے کہ حق شفعہ کے واجب ہونے کا سبب بلاشبہ ملکیت کا متصل مشغوعہ ہوتا ہے لیکن اس حق کے لینے کا سبب بیع ہے۔ اسی بناء پر مبسوط اور ذخیرہ اور معنی وغیرہ عامہ روایتوں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ وجوب شفعہ کا سبب بھی بیع ہے۔ جیسا کہ انتہایہ میں مذکور ہے۔ لیکن اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ حق شفعہ کے لینے کا سبب ہے، اس کو سمجھانے کے لئے اس کی نظیر یہ بتائی جاتی ہے کہ نماز کو ادا کرنے کا سبب اس کا وقت ہے، یا ادائے زکوٰۃ کے وجوب کا سبب مال نصاب پر سال گذر جانا ہے۔ ورنہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب حقیقت میں اسلام کو قبول کر لینے کا اعتقاد ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے ظاہر طور پر وہم ہونے کو دور کر دیا ہے کہ حق شفعہ کا سبب بیع نہیں ہے، بلکہ حق شفعہ کا لینا بیع کے بعد ہے، یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شفعہ اب اگر اسے لینا چاہے تو لے سکتا ہے، اس وقت مالک مکان یا خریدار دینانہ چاہے پھر بھی روک نہیں سکتا ہے۔ اس طرح ان لوگوں کی رضامندی کے بغیر بھی اپنی ملکیت میں لے سکتا ہے۔ ویسے اصل میں حق شفعہ کا سبب دونوں جائیداد کا ایک دوسرے کے متصل ہونا ہی ہے، لیکن اس اتصال کی وجہ سے فی الفور دوسرے کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانے کا حق نہیں تھا، جو اس کی بیع کے بعد اسے حق حاصل ہو گیا ہے۔

والوجه فيه المخ: اور اس مکان کی بیع کے بعد حق شفعہ کے ثابت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ شفعہ کو یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو جائے کہ اس مشغوعہ کا مالک اب اس جگہ سے بے رغبت ہو چکا ہے خواہ جس وجہ سے بھی ہو یعنی وہ اس مشغوعہ کو اب اپنی ملکیت میں نہ رکھ کر اپنی ملکیت سے خارج کرنا چاہتا ہے۔ (ف چونکہ اس شفعہ کو یہ خطرہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اسے خرید کر اس کا مالک ہو جائے گا جس کے نتیجے میں مختلف طریقوں سے نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اور اس مشغوعہ سے بے رغبت ہونے کی دلیل یہی ہوتی ہے کہ وہ اس مشغوعہ کو اپنی ملکیت سے نکالنے پر راضی ہو)۔ پھر اس کا یقین اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ کسی دوسرے سے اس کی بیع کا معاملہ کر ڈالے۔ ورنہ اس سے پہلے تک احتمال رہتا ہے۔ (ف چنانچہ معاملہ بیع کرتے ہی

س شفعہ کا حق مل جاتا ہے) ولہذا یکنھی الح اسی بناء پر بیع کا ثبوت ہوتا ہے ہی بائع کے حق میں اکتفاء کر سکتا ہے۔ (ف جی) صرف اتنے سے ثبوت سے ہی شفعہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ مشتری کے حق میں ثابت نہ ہو حتیٰ یا حذھا الح اسی بناء پر جیسے ہی بائع س مشفوعہ کے بیچنے کا اقرار کرے گا فوراً شفیع اس چیز کو اپنے حق شفعہ کی بناء پر لے لیگا۔ اگرچہ جسے مشتری کہا جا رہا ہے وہ اپنے مشتری ہونے کا انکار کرتا رہے کہ اس کے انکار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ (ف یعنی مشتری یہ کہتا رہے کہ میں نے یہ چیز اس سے نہیں خریدی ہے، حاصل بحث یہ ہوتی کہ جب شفعہ لینے کا حق اس بات کے معلوم ہو جائے سے کہ بائع کی وجہ سے بھی س چیز کو اپنی ملکیت سے نکال دینا چاہتا ہے اور یہ صرف اس کے اقرار سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے مشتری کی تصدیق یا قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

توضیح۔ شفعہ کا حق کب کس طرح و کیوں ثابت ہوتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل

قال وتستقر بالاشهاد ولا بد من طلب الموائاة لانه حق صعیف یطل بالاعراض فلا بد من الاشهاد والطلب لیعلم بدلت رعبه فیہ دون اعراضه عہ ولانه یحتاج الی اثبات طلبه عند القاضی ولا یمکھ الا بالاشهاد ترجمہ۔ قدوری نے فرمید ہے کہ حق شفعہ کے چاہنے پر گواہ مقرر کرینے سے س میں استقرار آ جاتا ہے۔ (ف جی) اس میں خوب پختگی آ جاتی ہے س وقت جب کہ لوگوں کے سامنے اس طرح کہہ دے کہ سب لوگ یہاں فلاں اس بات پر گواہ رہیں کہ میں نے اس مکان جائیداد میں اپنا حق شفعہ عیب کر لیا ہے) ولا بد من الح اور اس مطالبہ کے لئے طلب مواثبت کا ہونا ضروری ہے۔ (ف یعنی جائیداد کی فروخت کی خبر معلوم ہوتے ہی یا فوراً ہی کسی تاخیر کے بغیر اس مطالبہ کا ہونا ضروری ہے، جی اتنی تاخیر نہ ہو جس سے مجلس کے بدلنے کا حکم ہو سکے، اس بناء پر اگر اسی مجلس میں شفعہ کا مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لانه حق الح کیونکہ یہ حق شفعہ بہت ہی کمزور س حق ہے، کہ س کے مطالبہ سے ذرا سستی برتنے یا منہ موڑنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ (ف جی) جب کسی دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ شفیع نے اپنے مطالبہ حق میں سستی برتی ہے یا منہ موڑ دیا ہے تو اس کے مطالبہ کا حق باطل ہو جاتا ہے۔

فلا بد الح کی لئے یہ بات ضروری ہو گئی کہ چنے اس مطالبہ پر گواہ (۱) بھی مقرر کر لے۔ اور فوراً ہی مطالبہ بھی کرے۔ کہ ایسا کر لینے سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ وقعت اس شخص کو س شفعہ کے حاصل کرنے میں دلچسپی اور ضرورت ہے۔ اور اس سے بے رغبتی ثابت نہ ہو۔ (ف جیسے ہی شفیع کو یہ بات معلوم ہوئی کہ س کے متصل جائیداد کا مالک کسی بھی وجہ سے اس کو اب چنے پاس سے علیحدہ کر دینا چاہتا ہے و اس کی رغبت اب اس میں نہیں رہی تو وہ فوراً اپنی خواہش اور رغبت کا لوگوں کے سامنے ظہر کر کے ان کو اپنے حق میں گواہ بنائے، ایسا نہ کرنے سے خود اس کی اس شفعہ کے چاہنے سے بے رغبتی ظاہر ہو جائے گی، (ف جی) اس کی فروخت کی خبر سننے ہی بائع کی طرف سے بے رغبتی ثابت ہوئی، اور اس نے فوراً مطالبہ کر کے اپنی رغبت کا انھار کر دیا، اب اگر اس نے سستی برتی جی فوراً مطالبہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس نے خریداری سے یا حق شفعہ کے مطالبہ سے بے رغبتی کی ہے ولانه یحتاج الح اور فی الفور مطالبہ کرنے پر گواہ مقرر کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ سخر کار اس شفیع کو قاضی کے پاس حاضر ہو کر اپنے حق شفعہ کے چاہنے کو ثابت بھی کرنا ہوگا، جس کے لئے گواہ کا ہونا ضروری ہوگا، کیونکہ گواہ پیش کئے بغیر اپنا مطالبہ ثابت ہی نہیں کر سکتا ہے (ف اسی لئے گواہ مقرر کرنا ضروری ہو گیا پھر صرف شفعہ طلب کرینے سے ہی یا اس پر گواہ مقرر کر لینے سے بھی وہ شفیع اس جائیداد کا مالک نہیں بن جاتا ہے۔ بلکہ مالک بننے کے لئے کچھ اور کرنا ہوتا ہے۔)

توضیح۔ حق شفعہ چاہنے میں استقرار کب کس طرح، اور کیوں آتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل

قال وتملك بالاخذ اذا سلمها المشتري او حکم بها الحاكم لان الملك للمشتري قد تم فلا یستقل الی

الشفع الا بالتراضي او قضاء القاضي كما في الرجوع في الهبة وتظهر فائدة هذا فيما اذا مات الشفع بعد الطلب او باع داره المستحق بها الشفعة او بيعت دار بحض الدار المشموعة قبل حكم الحاكم او تسليم المحاصم لا تورث عنه في الصورة الاولى وتطول شفعته في الثانية ولا يستحقها في الثالثة لا بتمام الملك له ثم قوله تحب بعد البيع بيان انه لا يحب الاعد معوضة المال بالمال على ما يبيح ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم بالصواب

ترجمہ - تدوری نے فرمایا ہے کہ جب شفع نے وہ مطلوبہ جائیداد لے لی خواہ مشتری نے خود لے لی ہو یا حاکم کے حکم کی وجہ سے ہو تب وہ شفع اس کا پورا مالک ہو گیا، (ف) حاصل کلام یہ ہے کہ جب خریدار نے خود مشفوعہ جائیداد اس کے شفع کے حوالہ کر دی یا اس سے کہ حاکم نے اس کے دینے کا حکم دیا تو وہ شفع اس سے کہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ اس سے پہلے تک اس کا مالک نہیں ہوگا) لان الملك المح کونکہ اس سے پہلے مشتری کے خرید لینے کے۔ اس کی ملکیت اس چیز پر پوری ہو چکی تھی۔ لہذا دونوں کی رضامندی یا حاکم کے حکم کے بغیر اس کی ملکیت اس سے خارج نہ ہوگی اور یہ شفع اس کا مالک نہیں بن سکے گا۔ (ف) لہذا بسبب اس مشتری نے از خود وہ جائیداد اپنی رضامندی سے اسے دیدی تب وہ شفع اس کا مالک ہو گیا یا یہ کہ حاکم نے اس کو دینے کا حکم دیا اس بناء پر اس نے شفع کے حوالہ کر دیا تب وہ چیز شفع کی ملکیت میں آگئی۔ جیسے کہ ہمہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنے میں حکم ہے۔ (ف) کہ اس مسئلہ میں بھی مال جسے دیا گیا ہے۔ (موجب لہ) نے اپنی رضامندی سے اس کے دینے والے (واہب) کے پاس اس مال کو واپس کر دیا تب وہ مال اس واہب کا مال ہو گا یعنی اس کی ملکیت اس پر ثابت ہو جائے گی۔ یا خود قاضی نے اس کو واپس کر دینے کا حکم دیا پھر اس نے واپس کر دیا تب وہ مال واہب کی ملکیت میں آجائے گا۔

وتظهر فائدة المح اور شفع کی ملکیت پانے کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ (۱) اگر شفع طلب مواہبہ اور طلب اشہاد یعنی دونوں مطالبہ کر کے مر گیا۔ (۲) یا اس نے اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا جس کی بناء پر اسے حق شفعہ تھا۔ (۳) اس مشفوعہ مکان کے بغل میں کوئی مکان فروخت کیا گیا۔ اور ان تمام صورتوں میں اس وقت تک حاکم کا کوئی فیصلہ نہیں ہوا تھا۔ یا جس مشتری کے خلاف اس کا معاملہ چل رہا تھا اس نے اس شفع کو وہ مشفوعہ مکان حوالہ نہیں کیا تو پہلی صورت میں چونکہ یہ شفع اب تک خود ہی اس مشفوعہ مکان کا مالک نہیں بنا ہے اس لئے اس کی میراث میں اسے شامل کر کے یہ اس کے ورثہ کو نہیں ملے گا۔ اور دوسری صورت میں اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور تیسری صورت میں شفع اس مبیعہ کا مستحق شفعہ نہ ہوگا، کیونکہ کسی ایک صورت میں بھی اس کی ملکیت مکمل نہیں ہوئی تھی، (ف) اس بحث کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ شفع کو طلب مواہبہ اور طلب اشہاد سے ہی لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ ساتھ ہی مشفوعہ کی ملکیت بھی اسی وقت ملتی ہے جب کہ اس کا خریدار اسے یہ ہوا مال واپس کر دے، یا حاکم اس کے لئے شفعہ کا حکم دیدے، اب اگر وہ شفع خریدار کے دینے یا حاکم کے فیصلہ سے پہلے مر جائے اگرچہ وہ طلب مواہبہ اور طلب اشہاد کر چکا ہو تو شفعہ کا یہ حق بطور میراث اس کے وارثوں کو نہیں ملے گا۔

اس لئے اس کے وارثوں کو چاہئے کہ وہ خود ہی شفعہ کا مطالبہ کرتے ہوئے از سر نو طلب مواہبہ اور اشہاد کر لیں کیونکہ اس سے پہلے تک ان کے وارث کو اس مشفوعہ مکان میں ملکیت حاصل نہیں ہوئی تھی، اور اگر وہ شفعہ تو نہ مرا مگر جس مکان کے ذریعہ سے اس کو شفعہ کا حق ملا تھا اس کو اس نے فروخت کر دیا ہو تو اب اس کو وہ مشفوعہ مکان نہیں مل سکتا ہے، کیونکہ اس مشفوعہ مکان کا ابھی تک وہ مالک نہیں بنا تھا کہ اس نے خود ہی سبب شفعہ کو ختم کر دیا ہے، البتہ اگر اس مکان کو مشتری سے لینے یا حاکم کے حکم کے بعد فروخت کرتا تو شفعہ کا مکان بھی باقی رہ جاتا، اسی طرح جس مکان پر شفعہ کا دعویٰ ہے اگر اس کے بغل میں بھی کوئی مکان فروخت ہوا تو ابھی اس شخص کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ اس نے مکان کو بھی شفعہ میں لے لے، کیونکہ مشفوعہ مکان مل جائے تو

اس کی ملکیت کے ذریعہ بغل کے مکان کو شفعہ میں لیتا۔ حالانکہ ابھی تک اسے مکان کی ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے، لہذا اسے شفعہ میں نہیں لے سکتا ہے۔ تم قولہ تجب الح: پھر مصنف کا یہ فرمانا کہ ”عقد بیع سے شفعہ واجب ہوتا ہے۔“ اس کا مطلب یہ ہے کہ شفعہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مال کا عوض مال سے ہو۔ انشاء اللہ اس بحث کو عنقریب تفصیل سے بیان کریں گے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- شفعہ دار مشفوعہ کا کب مالک ہو جاتا ہے۔ ان شرائط کا فائدہ۔ تجب بعقد المبیع کی عبارت کا فائدہ اور تشریح، مسائل کی تفصیل، دلائل

باب طلب الشفعة والخصومة فیہا

قال واذا علم الشفیع بالبیع اشہد فی مجلسہ ذلک علی المطالبۃ اعلم ان الطلب علی ثلثۃ اوجہ طلب الموائبۃ وهو ان یطلبہا کما علم حتی لو بلغ الشفیع البیع ولم یطلب شفعۃ بطلت الشفعۃ لما ذکرنا ولقولہ علیہ السلام الشفعۃ لمن واثبہا ولو اخبر بکتاب والشفعۃ فی اولہ اولیٰ وسطہ فقراً الکتاب الی اخرہ بطلب شفعۃ وعلیٰ ہذا عامۃ المشایخ وهو رواۃ عن محمد وعنه ان لہ مجلس العلم والروایۃ فی النواہر وبالثنائیۃ اخذ الکرحی لانہ لما ثبت لہ خيار التملک لا بدلہ من زمان التامل کما فی المعخیرۃ۔

ترجمہ:- باب شفعہ طلب کرنے اور اس میں خصومت کا بیان

قال واذا علم الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ شفعہ کو جیسے ہی مشفوعہ مکان کے فروخت کئے جانے کی خبر ملے تو وہ فوراً اسی مجلس میں یعنی جس میں خبر ملی ہو اپنے شفعہ کے مطالبہ کرنے پر دو تین آدمیوں کو گواہ بنادے، (کہ اس میں میرا حق ہے میں ہی اسے لینا چاہتا ہوں) اعلم ان الطلب الح یہ بات اچھی طرح یاد رکھنے کی ہے کہ شفعہ طلب کرنے کے تین طریقے ہیں۔ (یعنی تین طرح سے طلب کرنا ہوتا ہے) (۱) کا نام طلب الموائبہ ہے یعنی اچھل کر جھٹ پٹ مطالبہ کرنا۔ (ف یعنی یہ کہنا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا ہے۔ اس لئے کہ اگر شفعہ کو مکان کے فروخت کئے جانے کی خبر مل جائے پھر بھی اسی وقت مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔) (یعنی یہ کہ حق شفعہ ایک انتہائی کمزور ساق ہے جو ذرا لاپرواہی کرنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ اس لئے مجلس میں اس فروخت کی خبر پا کر بھی مطالبہ نہ کیا بلکہ دوسرے کام میں مشغول ہو گیا تو گویا اس نے اس سے منہ موڑا اور لاپرواہی برتی۔

ولقولہ علیہ السلام الخ: اور اس نقلی دلیل سے بھی کہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ اسی کے لئے ہے جس نے اس کے چاہنے میں مواثبت (جد بازی) کی۔ (ف حقیقت میں یہ حدیث نہیں ہے بلکہ عبدالرزاق نے اس کو شریعہ کا قول بتلایا ہے۔ جس کی اسناد جید ہے۔ لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ شریعت ثقات کبار تابعین میں سے ہیں قاضی وقت تھے جن کا فتویٰ ان کے اپنے زمانہ کے صحابہ کرام سے بھی مقابل ہو گیا تھا، اور ایسے معاملہ میں اس پر عمل واجب ہو گا، ولو اخبر بکتاب الخ۔ اور اگر شفعہ کو خط (تحریر) خبر دی گئی۔ (ف یعنی کسی نے اس کو خط لکھا جس میں دوسری باتوں کے ساتھ اس بات کا بھی ذکر ہو کہ مشفوعہ مکان فروخت ہو گیا ہے: والشفعۃ فی اولہ الخ: (پھر اس کا ذکر یا تو شروع میں ہو گا یا درمیان میں یا خط کے بالکل آخر میں ہو گا)۔ اب اگر شفعہ کا ذکر اس خط کے شروع یا درمیان میں ہو۔ (ف اور اس شفعہ نے شفعہ کا ذکر پڑھ کر بھی طلب شفعہ نہ کیا)۔ بلکہ آخر تک اسے پڑھتا چلا گیا۔ (ف تو اب اس شفعہ کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے) یعنی اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا۔ (ف کیونکہ اس پر یہ بات لازم تھی کہ جس جگہ پر شفعہ کا ذکر آیا تھا وہیں پر رک کر طلب شفعہ کر لیتا۔ اس کے بعد دوسری باتیں پڑھ لیتا)۔

و علی هذا الخ یہ روایت امام محمد سے ہے۔ اسی قول پر عامہ مشائخ کا عمل ہے۔ اور یہ امام محمد کی ایک روایت ہے۔ (ف) یعنی امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ فوراً ہی طلب شفعہ کر لینا واجب ہے۔ جسے عامرہ مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔ اور یہی روایت مشہور اور صحیح بھی ہے، اور امام شافعی کے چند اقوال میں سے یہی اصح قول ہے، اور یہی روایت امام احمد سے منصوص ہے۔ (ع۔ الحیط) وعنه ان له الخ۔ اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ شفعہ کو خبر کی مجلس کے اختتام تک مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے کا اختیار ہے، اور امام محمد سے منسوب یہ دونوں ہی روایتیں نوادر میں مروی ہیں، (ف) چنانچہ یہی روایت کو عامہ مشائخ نے قبول کیا ہے۔ کہ خبر سنتے ہی طلب کرنا واجب ہے، اور دوسری روایت کے مطابق جس مجلس میں خبر ملی ہے اس کے آخر تک تاخیر کرنا جائز ہے) وباللثانیۃ اخذ الخ: اسی دوسری روایت کو امام کرختی نے اختیار کیا ہے۔ (ف کرختی سے مراد شیخ ابوالحسن ہیں جو بغداد کے محمد کرختی کے باشندہ تھے اور فقہ حنفیہ کے سردار ہیں۔ ن۔

لانه لمثبت الخ: کیونکہ جب شفعہ کو مشفقہ کے لینے اور نہ لینے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے تو اسے سوچنے اور فیصلہ کرنے کے لئے موقع دینا بھی ضروری ہوگا۔ جیسے کہ اس عورت کو سوچنے اور غور کرنے کا موقع دیا جاتا ہے جو مختیرہ ہو۔ (ف یعنی وہ عورت جس کو اس کے شوہر نے اس بات کا اختیار دیا ہو کہ میری زوجیت میں تم رہنا چاہتی ہو یا نہیں۔ یعنی اس کے ساتھ رہنا پسند کرتی ہے یا نہیں۔ اس لئے وہ چاہے تو خود کو طلاق دیدے، کہ اس کو بھی سننے کی مجلس کے آخر تک فیصلہ کرنے اور سوچنے کا موقع دیا جاتا ہے۔ اگرچہ صبح سے شام بلکہ رات بھی ہو جائے، یہاں تک کہ اگر اس نے اس میں مشورہ کے لئے والدین وغیرہ کو گواہوں کو بدایا تو اس سے مجلس بدسنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، اور اختیار باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح شفعہ کو اختیار ہے کہ وہ اس کے لینے یا نہ لینے کے بارے میں غور و فکر کر کے فیصلہ کر لے۔ اس لئے اتنی فرصت دینی ضروری ہے۔ پھر امام کرختی نے اپنی مختصر میں اصل اور نوادر کی روائیوں کو جمع کر کے کہا ہے کہ میرے نزدیک ان روایات میں لفظی اور معنوی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ان عبارتوں سے مقصود صرف یہ ہے کہ اگر شفعہ طلب کرنا چاہے تو اتنی تاخیر نہ کرے جس سے اس بات کا شبہ ہو جائے کہ اس نے مطالبہ واپس لے لیا ہے، اور حق لینا نہیں چاہتا ہے، یعنی اتنی تاخیر نہ ہو جائے جس سے یہ گمان ہو کہ اگر شفعہ لینا ہی چاہتا تو اتنی زائد تاخیر نہ کرتا بلکہ اس نے اب اپنا ارادہ ترک کر دیا ہے، (ع، لیکن محیط کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت اول ہی پر فتویٰ ہے اور اسی کی تصحیح کی گئی ہے۔ یعنی وہ فوراً ہی مطالبہ کر لے، اس طرح شاید اس میں یہ راز ہے کہ فوری طور سے توقول کر لے کہ یہ آخری فیصلہ نہیں ہوتا ہے۔ اگر بعد میں لینا نہ چاہے لوگوں کی رائے نہ ہو تو رائے بدل کر شفعہ واپس کر دے، کیونکہ صرف اس کے مطالبہ کر لینے سے ہی تو مشتری کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ بخلاف مختیرہ عورت کے جس کا بیان ابھی اوپر ہو چکا ہے۔ اس میں ایک بار فیصلہ کر لینے کے بعد اسے بدل نہ ممکن نہیں ہوتا ہے۔ م۔)

توضیح:- باب: شفعہ طلب کرنا اور اس میں مخصوص کرنا شفعہ طلب کرنے کا طریقہ اس کے طلب کرنے کی مجموعی صورتیں، اگر کسی تحریر کی ابتداء ہی میں شفعہ کے لئے شفعہ کا ذکر ہو اور وہ پورا خط پڑھ کر ختم کر ڈالے اور آخر میں مطالبہ نہ کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

ولو قال بعد ما بلغه البيع الحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله اوقال سبحان الله لا تبطل شيعته لان الاول حمد على الخلاص من جواره والثاني تعجب منه لقصد اضراؤه والثالث لا فتاح كلامه فلا يدل شيئاً منه على الاعراض وكذا اذا قال من ابتاعها وبكم بيعت لانه يرغب فيها بشمن دون لمن ويرغب عن مجاورة بعض دون بعض والمراد بقوله في الكتاب اشهد في مجلسه ذلك على المطالبة طلب الموائمة والاشهاد فيه ليس بلام

إِنَّمَا هُوَ لِمَنى التَّجَاهِدُو التَّقِيدَ بِالْمَحَلِّسِ إِشَارَةً إِلَى مَا اخْتَارَهُ الْكَرْخَى وَيَصِحُّ الطَّلَبُ بِكُلِّ لَفْظٍ يَمْتَنِعُ مِنْهُ طَلَبُ الشَّعْطَةِ كَمَا لَوْ قَالَ طَلَبْتُ الشَّعْطَةَ أَوْ أَطْلَبُهَا وَأَنَا طَالِبُهَا لِأَنَّ الْإِعْتَارَ لِلْمَعْنَى

ترجمہ - اور اگر شفیع کو شفعہ کی خبر ملنے کے بعد اس نے کہا الحمد للہ یا لاحول ولا قوۃ الا باللہ یا سبحان اللہ (ف میں نے شفعہ طلب کر رہا ہے) تو اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا لان الاول الحج کیونکہ پہلے جملہ سے اس خوشی کا اظہار ہوتا ہے کہ اپنے مستقل موذی پڑوسی سے نجات ملی۔ (ف یعنی مالک جو بائع ہے اس کے پڑوس میں رہنے سے جو برائی اور مستقل پریشانی تھی اس سے نجات مل گئی والثانی الحج اور دوسرے جملہ سبحان اللہ کہنے سے اس کی طرف سے اس بات پر تعجب کا ظہر ہے کہ میرے اس پرانے پڑوسی یعنی مالک مکان نے مجھے مزید تکلیف میں مبتلا کرنے کے لئے ایک نئے شخص کے ہاتھ یہ مکان فروخت کر دیا ہے۔ حالانکہ شرعاً اس کا حق دار میں ہوں کیونکہ میں اس کا شفیع ہوں اور میں تو اس سے اس حق کو اب جبراً بھی لے سکتا ہوں۔ والثالث الحج اور تیسرے جملہ سے اس نے اپنے مقصود کو ظاہر کرنا شروع کیا ہے۔ (ف جیسا کہ بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے۔ حاصل یہ تینوں ہی جملے اس کے مطلب کے موافق ہیں)۔ لہذا اس سے روگردانی یا چھوڑنے پر کسی طرح سے دست اور علت نہیں پائی جاتی ہے۔ ف لہذا وہ اپنے حق پر قائم رہ جائے گا۔

و کذا اذا قال الحج اسی طرح اگر اس نے فروخت کرنے کی خبر سن کر یوں کہا کہ اسے کس شخص نے خریدا ہے۔ اور یہ کتنے میں بیچ گیا ہے۔ (ف تو بھی اس طرح کہنے کو اعتراض نہیں کہا جائے گا اور اس سے شفعہ بھی باطل نہ ہوگا)۔ لہذا یوجب فیہا الحج کیونکہ اس گھر کے سلسلہ میں اسے رغبت یا نفرت خریدار اور قیمت خریداری پر موقوف ہے۔ کہ اگر اچھے خریدار ہوں تو شفیع اس کی خریداری کا خواہشمند نہ ہوگا اور اگر ناپسندیدہ خریدار ہوگا تو یہ ضرور خریدنا چاہے گا۔ اسی طرح اگر قیمت اندازہ سے زیادہ ہو تو اس کی رغبت نہ ہوگی اور اگر اندازہ سے کم ہو تو حتی الامکان خریدنا چاہے گا۔ (ف تو اس کا اس قسم کا سوال کرنا شفعہ کے نہ مینے پر دلیل نہیں ہے) والمواد بقولہ فی الکتاب الحج اور کتاب یعنی مختصر اقدوری میں جو یہ لکھا ہے کہ شفیع جس مجلس میں فروخت ہونے کی خبر سے اپنے مطالبہ پر گواہ بنائے اس سے مراد طلب الموائبہ ہے یعنی اپنے شفعہ کا فوراً مطالبہ کر لے۔ (ف اس میں کسی قسم کی سستی و رہے رغبت کا ظہر نہ کرے، اس مطالبہ کے لئے گواہ مقرر کرنا نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے۔

والاشهاد فیہ الحج اور اس طلب موائبہ پر گواہ مقرر کر لینا لازمی کام نہیں ہے کیونکہ اس وقت گواہ مقرر کرنا صرف اس غرض سے ہوتا ہے کہ مقابل یہ نہ کہہ سکے کہ تم نے بروقت مطالبہ نہیں کیا تھا یعنی مقابل کا انکار ختم ہو جائے، (ف یعنی فوراً ہی شفعہ کا مطالبہ کرنا اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے اپنے حق کو ثابت کرے بلکہ اس مطالبہ کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے شفعہ سے اعراض نہیں کیا ہے، اور اس کام کے لئے گواہ مقرر کر پینا فی نفسہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس لئے ہے کہ اگر مقابل یہ کہہ دے کہ تم نے تو پہلے شفعہ سے انکار کر دیا تھا، تو اس جھگڑے کو دور کرنے کے لئے ہی گواہوں سے اپنے مطالبہ کو ثابت کر دے تاکہ اختلاف فوراً ختم ہو کر اس کے حق میں فیصد ہو سکے، ع، م، اس جگہ یہ بات غور طلب اور یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مصنف نے اس طرح نہیں فرمایا ہے کہ جب خبر پہنچے فوراً اپنے طلب موائبہ پر گواہ مقرر کرے بلکہ یوں کہا ہے کہ خبر پانے کی مجلس میں طلب شفعہ کر لے، والتقید بالمجلس الحج اور مجلس کی قید لگانے میں اسی رویت کی طرف اشارہ ہے جسے کرخی نے اختیار کیا ہے۔ (ف کہ شفیع کو خبر سنتے ہی یعنی فوراً ہی طلب کرنے کی مجبوری نہیں ہے بلکہ اسے مجلس کے آخر تک غور کرنے کا اختیار ہے۔ لیکن یہ بات عامہ مشائخ کے خلاف ہے۔ لہذا عامہ مشائخ کے قول کے مطابق یہ ازم ہے کہ خبر ملتے ہی شفیع طلب موائبہ کر لے۔

و یصح الطَّلَبُ الْحَجَّ اور طلب شفعہ کرنا ہر ایسے فقرہ سے صحیح ہے جس سے طلب شفعہ کرنا سمجھا جائے: کما لو قال الحج جیسے کہ شفیع نے یوں کہا ہو کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا ہے۔ یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں۔ یا میں اپنے شفعہ کا طالب

ہوں، (ف) کیونکہ عرف میں ان الفاظ سے ماضی یا مستقبل کا ذکر نہیں سمجھا جاتا ہے بلکہ ابھی طلب مراد ہوتی ہے، اسی لئے اگر یوں کہہ دوں کہ میں نے شفعہ یہ تو قول صحیح کے مطابق اس سے بھی طلب شفعہ ہوگا۔ مع)۔ لان الاعتبار المح۔ کیونکہ اعتبار لفظ کا نہیں بلکہ معنی کا ہوتا ہے۔ (ف) ایک ضروری مسئلہ۔ اگر چھوٹی لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کیا تھا اور جس وقت وہ بالغ ہوئی تو اس کو فوراً ہی اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار ہوا۔ اب اگر اسی وقت اسے شفعہ کی بھی خبر مل گئی تو اسے چاہئے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دونوں حق طلب کئے۔ اس طرح نہ کہنے سے ایک طلب کو پسند اور دوسرے کو بعد میں کہنے سے دوسرا حق باطل ہو جائے گا۔ اتفاقاً خاتون وغیرہ، لیکن امام کرنی اور قدوری رحمہما اللہ کے اختیار کے مطابق حق شفعہ باطل نہیں ہونا چاہئے، پھر یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ وہ کون سی خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس کے جواب میں قدوریؒ نے اپنی کتاب میں اشارہ فرمایا ہے کہ وہ مجلس علم ہے، یا جب اسے بیع کا علم ہوا ہو، اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جسے شریعت نے مقید حکم رکھا ہو، اسی لئے مصنفؒ نے سامنے فرمایا ہے۔

توضیح۔ اگر شفعہ اپنے شفعہ کی خبر یا کریوں کہے۔ الحمد للہ۔ یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ، یا سبحان اللہ، یا کس نے خرید یا کتنے میں بیچا طلب مواضع پر گواہ مقرر کرنے کا مقصد کن الفاظ سے طلب شفعہ کرنا صحیح ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

و اذا بلغ الشفیع بیع الدار لم یحب علیہ الا شہاد حتی یشیرہ رحلان اور حل وامراتان او واحد عدل
عدای حیفة وقال یحب علیہ ان یشہد اذا احصره واحد حرا کان او عدا صبیبا کان او امرأة اذا کان الخمر حقا
واصل الاختلاف فی عزل الوکیل وقد ذکرناہ بدلائلہ واخواتہ فیما تقدم وهذا بخلاف المخیرة اذا اخبرت
عده لانه لیس فیہ الرام حکم وبخلاف ما اذا اخبرہ المشتري لانه خصم فیہ والعدالة غیر معتبرة فی الخصوم
ترجمہ۔ اور جب شفعہ کو جائیداد کے فروخت ہونے کی خبر پہنچے تو جب تک آنے والی شرطوں کے ساتھ نہ پہنچے اس پر فوری طور سے گواہوں کو مقرر کر لینا ضروری نہیں ہے۔ وہ یہ کہ خبر پہنچانے والے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ (ف) خواہ وہ عدل ہوں یا نہ ہوں یا پھر ایک ہی مرد ہو مگر عادل ہو یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ شفعہ پر گواہ مقرر کر لینا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جب کہ ایک شخص نے بھی بیع ہونے کی خبر دی ہو خواہ وہ آزاد مرد ہو یا غلام ہو۔ (ف) یعنی مملوک ہو) اس کے لئے بالغ ہونا اور مذکر ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ صیبا کان الخ۔ خواہ وہ بچہ نابالغ ہو یا عورت ہو۔ بشرطیکہ اس کے گمان میں یہ خبر صحیح معلوم ہوتی ہو۔ (ف) اور امام شافعیؒ و احمد رحمہما اللہ سے ایک روایت ابو حنیفہؒ کے موافق ہے۔ اور ان کی دوسری روایت صاحبینؒ کے موافق ہے۔ یعنی نے لکھا ہے کہ اسی طرح مصنفؒ نے جو عبارت ”اذا علم“ میں غلط علم لکھا ہے اس کی تفسیر اور مطلب اس جگہ وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان ائمہ کا جو اختلاف ابھی بیان کیا گیا ہے اس اختلاف کی اصل وکیل کو معزول کرنے کے مسئلہ میں ہے جسے ہم نے بالتفصیل دلائل کے ساتھ پہلے اپنی جگہ پر بیان کر دیا ہے۔

(ف) اس میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک طرح الزام حکم ہے۔ اس لئے گواہی دینے والے میں دونوں جز یعنی یا تو دو عدد پورا ہو یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور اگر یہ عدد پورا نہ ہو تو عدالت یعنی ایک ہی مرد ہو مگر وہ عادل ہو تو ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کا پورا ہونا ضروری ہے۔ اور ماقبل جو اخوات اور نظائر گزر گئے ہیں اس سے مراد یہ مسائل ہیں کہ (۱) غلام کے مولیٰ کو اس بات کی خبر دی گئی کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے۔ (۲) شفعہ کو شفعہ کی خبر دی گئی کہ اس کی مشفوعہ زمین فروخت کر دی گئی ہے۔ (۳) بکر کو نکاح کی خبر دی گئی۔ (۴) مسلمان جو دار الحرب میں اسلام لایا اور ہجرت کر کے

یہاں نہیں آیا، اور اسے کسی نے اسلامی احکام و مسائل بتلائے۔ یہ سارے مسائل اب القاضی کی فصل قضاء بالموازیٹ کے آخر میں بیان کئے گئے ہیں۔ وھذا بخلاف المخیرۃ الخ۔ اور یہ حکم مذکور امام اعظمؒ کے نزدیک اس مخیرہ کے برخلاف ہے جسے خبر دی گئی ہے۔ یعنی ایک عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے خبر دی گئی ہو، (ف۔ یعنی ایک عورت کو یہ خبر دی گئی کہ تم کو تمہارے شوہر نے خبر دی ہے کہ یا تو اپنے شوہر کی مات مانو اور اسے اختیار کر دیا طلاق لے لو تو عورت کو اس کی بات قبول کر لینی چاہئے، خواہ خبر دیئے اما اللہ ہو یا نہ ہو اگرچہ تعداد بھی پوری نہ ہو۔

لانہ لیس فیہ الخ۔ کیونکہ مخیرہ کے اس مسئلہ میں کسی پر حکم کو لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ بلکہ اگر عورت نے اس خبر کے مطابق اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی طلاق پسند کر لی۔ حالانکہ شوہر نے ایسی بات نہیں کہلائی تھی تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اور اگر اس نے خود کو طلاق نہ دی بلکہ خاموش رہی تو جیسے پہلے سے تھی ویسی ہی رہے گی، لیکن اگر شفعہ کے مسئلہ میں شفعہ لینا نہ چاہے تو اس کو اپنے پڑوسی کی تکلیف برداشت کرنی ہوگی، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ جب شفعہ کو کسی نے فروخت ہونے کی خبر دی ہو تو اس کا عدل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے بخلاف ما اذا الخ۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ خود خریدار نے ہی سکر خبر دی ہو (ف۔ تو اسے فوراً قبول کر لینا چاہئے، اگرچہ وہ خریدار تھا اور فسق و بدکار ہو لانہ خصم الخ۔ کیونکہ اس وقت وہ مشتری مخیر اس مدعی یا شفعہ کا خصم ہو رہا ہے، حالانکہ خصوم کے معاملہ میں عدل ہونے کی شرط یا اعتبار نہیں ہے۔) (ف۔ ہذا شفعہ کے مسئلہ میں سب سے طلب مواخہ شرط ہے۔)

توضیح۔۔ کی شفعہ کو جائیداد کے فروخت کی خبر ہوتے ہی گواہ مقرر کر لینا ضروری ہے، اور اگر مشتری نے خود ہی اپنی خریداری کی شفعہ کو خبر دی تو اس میں عدالت شرط ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

والثانی طلب التقرير والا شہاد لانہ محتاج الیہ لا ثباتہ عند القاضی علی ما ذکرنا ولا یمکنہ الا شہاد ظاہراً علی طلب المواخہ لانہ علی فور العلم بالشرا فیحتاج بعد ذلك الی طلب الاشہاد والتقرير وبیانہ ما قال فی الکتاب ثم یمضی مہ یعنی من المحس وبشہد علی النائع ان کان المبیع فی یدہ معناه لم یسلم الی مشتری او علی المبتاع او عند العقار فاذا فعل ذلك استقرت شفعته وھذا لان کل واحدھما خصم فیہ لان للاول الید والثانی الملك وكذا یصح الاشہاد عند المبیع لان الحق متعلق بہ فان سلم البائع المبیع لم یصح الاشہاد علیہ لخر وھ من ان یکون خصماً ادلا یدلہ ولا ملک فصار کالاجسی وصورة هذا الطلب ان یقول ان فلانا اشتری ھذہ الدار وانا شفعیھا وقد کنت طلبت الشفعة واطلبھا الان فاشہد واعلی ذلك وعن ابی یوسف انه یشرط تسمیة المبیع وتحدیدہ لان المطالبة لا تصح الا فی معلوم والثالث طلب الحصومة والتمکک وسند ذکر کھبته من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ۔ اور شفعہ میں طلب کی دوسری قسم کا نام طلب التقرير اور اشہاد ہے۔ (ف۔ یعنی یہی بار طلب مواخہ کر لینے کے بعد اب پھر گواہ مقرر کرے۔ اور اس سے پہلے جو اس نے طلب کر رکھی ہے۔ اسے پختہ کر لے لانہ محتاج الیہ الخ۔ کیونکہ یہ شفعہ گواہ مقرر کر لینے کا محتاج اور اس کا ضرورت مند ہے اس لئے کہ اپنے دعویٰ کو قاضی کے پاس پیش کرنا اور ثابت کرنا اسی گواہ کے ذریعہ ممکن ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔) (ف۔ کہ اس کا مقابل مشتری اس کے دعویٰ کا انکار کر دیتا ہے اور اس کے حق شفعہ کو ساقط کرنے کا حیلہ بہانا نکالتا ہے۔ اس لئے گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کے ذریعہ اس شفعہ کو قاضی کے پاس اپنا دعویٰ پیش کر سکے اور ثابت بھی کر دے۔ اس جگہ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ طلب مواخہ کے ساتھ ہی گواہ مقرر کر لینا چاہئے تھا۔

علیحدہ سے مستطلاً گواہ مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہو گئی، تو جواب دیا کہ علیحدہ باعتبار وقوع کے ہے و لایمکنہ الحج اور شفع کے لئے طلب مواہبہ پر گواہ مقرر کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ شفع کو تو فروخت کی خبر سنتے ہی طلب مواہبہ کرنا ہوتا ہے، (ف) اس لئے اتنی مہلت نہیں مل سکتی ہے کہ گواہوں کو موجود کرے۔ ان کو گواہ مقرر کرے اور اپنا مطالبہ پیش کرے۔ اس لئے اس کے بعد طلب اشہاد اور تقریر کی ضرورت ہوئی۔ (ف) یعنی پہلے طلب مواہبہ کرے پھر طلب اشہاد کرے۔

و بیانہ ما قال الحج: اس کی تفصیل وہی ہے جو آئندہ کتاب میں بیان کی جا رہی ہے نہ بیہض الخ۔ پھر جہاں اسے فروخت ہونے کی خبر ملی ہے وہاں سے اٹھے۔ و یشہد الخ اور بائع کو متعین کرتے ہوئے اس کے خلاف گواہ مقرر کرے بشرطیکہ وہ بیع اس وقت تک اسی کے قبضہ میں ہو۔ یعنی اس نے اس بیع کو اپنے مشتری کے حوالہ نہیں کیا ہو، اور اگر مشتری کے حوالہ کر چکا ہو تو اس مشتری کے خلاف گواہ مقرر کرے۔ اور اگر یہ موجود نہ ہو تو پھر جس جائیداد کے بارے میں معاملہ ہو رہا ہو اس کے قریب پہنچ کر گواہ مقرر کرے۔ (ف) یہ کہتے ہوئے کہ میں نے اس جائیداد میں اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا ہے فاذا فعل الخ۔ جب شفع نے اتنا کام کر لیا تو اس کا حق اب پختہ ہو گیا۔ و هذا لان الخ۔ اور مشتری و بائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ مقرر کرنے کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ اس معاملہ کا تحقق ان میں سے ہر ایک سے ہے۔ (ف) یوں تو شفع ان دونوں میں سے ہر ایک کے خلاف دعویٰ شفعہ کر سکتا ہے، لیکن بائع کے خلاف صرف اسی صورت میں کر سکتا ہے جب کہ بیع اس وقت تک اسی کے قبضہ میں ہو۔

لان للاول الخ کیونکہ فریقین میں سے اول یعنی بائع کو اس وقت تک قبضہ حاصل ہے۔ اور ثانی یعنی مشتری کو س لئے کہ ابھی وہی مالک ہے ہذا ان میں سے ہر ایک کے خلاف معاملہ کر سکتا ہے، لہذا جس کو دعویٰ علیہ بنانا چاہے بنالے و کذا بصل الحج اسی طرح ان دونوں کے علاوہ تیسری جگہ پر بھی اپنا معاملہ کر سکتا ہے، یعنی جس جائیداد کے بارے میں معاملہ ہو رہا ہے اس کے پاس پہنچ کر اور گواہ کو لے جا کر وہیں پر گواہ مقرر کر لے بھی جائز ہے۔ کیونکہ اصل حق اور مقابلہ کا تعلق تو اسی ہے۔ (ف) تو وہیں پر پہنچ کر گواہ مقرر کر لے کہ میں اس چیز کو بحق شفعہ بیٹا چاہتا ہوں، فان سلم الحج چنانچہ اگر بائع نے وہ مشفعہ زمین اپنے مشتری کے حوالہ کر دی تب اس بائع کے خلاف گواہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ کیونکہ اب معاملہ میں اس سے کوئی سروکار نہیں رہا۔ اس لئے کہ اب اس کی نہ ملکیت باقی رہی اور نہ ہی اس کا قبضہ باقی رہا، لہذا وہ اب بالکل اجنبی جیسا کا تحقق ہو گیا۔ و صودۃ هذا الخ اور اس طلب اشہاد کی صورت ایسی ہوگی کہ شفع ان گواہوں کو مشفعہ گھریا زمین کے پاس لے جا کر اس سے یوں کہے کہ اس جائیداد کو فلاں شخص نے خریدا ہے، حالانکہ شفع ہونے کی بناء پر میں ہی اس کا حق دار ہوں، اور میں اس کا شفعہ طلب کر چکا ہوں (یعنی طلب مواہبہ) کر چکا ہوں اور اب (طلب اشہاد) ہی کر رہا ہوں، اس لئے اس بات پر آپ لوگ گواہ رہیں۔

و عن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ان باتوں کے علاوہ اس بیع کا پورا نام لینا، اس کی چودہی بیان کرنا بھی شرط ہے۔ یعنی مثلاً یوں کہنا کہ اس مکان یا زمین کو جس کی چودہی یعنی اس کے مغرب میں یہ اور مشرق میں یہ چیز ہے الی آخرہ، کیونکہ جب تک یہ باتیں نہیں بتائی جائیگی وہ متعین نہیں ہوگی اور غیر متعین یا غیر معلوم چیز کا مطالبہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ (ف) اور اس چیز کو معلوم اور متعین اسی طرح سے ہو سکتا ہے کہ اس کا نام لیا جائے، ساتھ ہی اس کی چودہی بھی بیان کر دی جائے، یہاں تک اور طلب مواہبہ دوم طلب اشہاد کا بیان ہو چکا و الثالث الحج۔ اور اب تیسری طلب جس کا نام طلب الخصومتہ اور التملک ہے۔ یعنی قاضی کے سامنے جا کر معاملہ پیش کر کے اپنی ملکیت اور حق شفعہ کا مطالبہ کرنا، اور انشاء اللہ تعالیٰ اب ہم اس طلب کی کیفیت اور اس کا طریقہ بھی بیان کرینگے۔ (ف) اور اس طلب تملک میں جدی کرنے کی بلا اتفاق فوری ضرورت نہیں ہے۔

توضیح۔ طلب شفعہ میں اس کی دوسری قسم کا نام ضرورت اس کا طریقہ اور اس کی تفصیل شفعہ کا حق بیع میں کب پختہ ہوتا ہے، مشتری اور بائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ پیش کرنے کی ضرورت، طلب اشہاد کی صورت اور طریقہ، تفصیل، اقوال علماء، دلائل

قال ولا تسقط الشفعة بتأخير هذا الطلب عبد ابی حنیفة وهو رواية عن ابی یوسف وقال محمد ان تركها شهرا بعد الاشهاد بطلت وهو قول زفر معاه اذا تركها من غير عذر وعن ابی یوسف انه اذا ترك المخاصمة في مجلس من محالس القاصی تبطل شفعتها لانه اذا مضى مجلس من محالس ولم يحاصم فيه اختيارا دل ذلك على اعراضه وتسليمه وحه قول محمد انه لو لم يسقط بتأخير الخصومة منه ابدا يتصور به المشتري لانه لا يمكنه التصرف حذار نقصه من جهة الشفيع فقد رناه بشهر لانه آجل وما دونه عاجل على مامر في الايمان ووجه قول ابی حنیفة وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى ان الحق متى ثبت واستقر لا يسقط الا باسقاطه وهو التصريح بساؤه كما في سائر الحقوق وما ذكر من الضرر يشكل بما اذا كان غائبا ولا فرق في حق المشتري بين الحصر والسفر ولو علم انه لم يكن في البلدة قاض لا تبطل شفعتها بالتأخير بالاتفاق لانه لا يتمكن من الخصومة الا عند القاصی وكان عدرا

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طلب تملک کو فوراً حاصل نہ کر کے یوں ہی چھوڑ دینے سے بھی شفعہ ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہ ایک روایت ہے وقال محمد الح اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شفعہ طلب شہدہ کے بعد ایک ماہ تک اس طلب تملک کو چھوڑ رکھے گا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عذر کے بغیر بھی ایک مہینہ تک طلب شفعہ کو چھوڑ رکھے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ وعن ابی یوسف الح اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر قاضی کی کسی بھی مجلس قائم ہونے کے باوجود طلب خصوصت نہیں کرے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا، (ف) یعنی دوسری مرتبہ شفعہ نے جب طلب اشہاد بھی کر لیا اس کے بعد قاضی نے عوامی فیصلوں کے لئے مجلس قائم کی اور اس میں اس شفعہ نے اپنا مطالبہ شفعہ کسی عذر معقول نہ ہونے کے باوجود پیش نہیں کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا لانه اذا مضى المجلس الح امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کو مجلس قائم کئے ہوئے پایا، اس کو موقع ملا، اس کے باوجود پنا حق طلب مخاصمہ اس کے سامنے کسی عذر معقول کے بغیر بھی پیش نہیں کیا تو مطالبہ نہ کرنا اور خاموش رہ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ شفعہ نے جان بوجھ کر اس سے اعراض کیا ہے اور شفعہ کا حق مشتری ہی کو دیا ہے۔

وجه قول محمد الح اور امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر شفعہ اپنے حق کا مطالبہ ترک کرتا ہے پھر بھی اس کا حق مطالبہ باقی رہ جائے تو خریدار کا بہت بڑا نقصان ہو گا کیونکہ وہ اس مکان یا زمین میں کچھ کوئی تصرف نہیں کر سکے گا اور نہ ہی اس سے بہتر طور سے وادہ اٹھ سکے گا کہ مبادا وہ کب مطالبہ کر بیٹھے اور اس جگہ کو لے لے یا اس کو توڑ دیا جائے۔ (ف) کیونکہ شفعہ جب اس مکان کو حق شفعہ کے طور پر لے گا تو بوقت ضرورت اسے توڑ پھوڑ کرے گا آخر وہ مشتری کب تک اس کے انتظار میں رہے گا۔ انتظار کرنے کی کوئی حد تو ہونی چاہئے) فقد ر ماہ الح۔ اسی لئے ہم نے اس تاخیر کی مہمت کی مدت ایک مہینہ کی مقرر کی ہے، کیونکہ یہ مدت کافی لمبی ہوتی ہے۔ اور اس سے کم کی مدت کچھ مختصر سی ہو جاتی ہے، وہ مدت ابھی اور فی خال میں شمار کی جاتی ہے، جیسا کہ کتاب الیمن میں گزر گیا ہے۔ (ف) یعنی درہم کے قضا کے قسم کی صورت میں لکھا ہے کہ ایک ماہ سے کم کی مدت کو قریب وقت مانا جاتا ہے اسی طرح اگر اس شفعہ نے بھی ایک ماہ سے کم کی مدت میں اپنے حق کو پانے کے لئے مطالبہ کر لیا تو یوں

سمجھ جائے گا کہ اس نے کسی تاخیر کے بغیر فوراً اپنا حق مانگ لیا ہے۔ اعراض نہیں کیا ہے۔ اور اگر ایک ماہ بھی گزر گیا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے مطالبہ میں بہت تاخیر کر دی ہے۔ لہذا اس کا شفعہ ختم ہو جائے گا۔ قادی قاضی خان دمن فتح و خلاصہ میں ہے کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے۔ ع۔

وحہ قول ابی حنیفہ الح اور ظاہر مذہب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب کبھی کسی شخص کا کسی چیز پر ایک بار حق ثابت ہو جاتا ہے تو جب تک کہ وہ خود ہی اس حق کو ختم نہیں کرے وہ اس کے لئے باقی رہتا ہے۔ اب موجودہ مسئلہ میں بھی ایک بار طلب مواعبہ اور طلب اشہاد کرینے کے بعد جب شفعہ کا حق ثابت ہو گیا ہے تو یہ حق بھی اس شفعہ کے از خود ساقط کئے بغیر اس طرح سے کہ وہ اپنی زبان سے صراحتاً یہ کہہ دے کہ اسے نہیں لوں گا یا میں نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔ باقی رہے گا۔ ساقط نہ ہو گا۔ جیسے کہ دوسرے حقوق میں ہوتا ہے۔ (ف کہ ان میں بھی از خود ساقط کے بغیر حقوق ساقط نہیں ہوتے ہیں) وما ذکر من الضرر الخ: اور امام محمد نے فیصلہ میں تاخیر کی وجہ سے جس نقصان کا ذکر فرمایا ہے وہ تو بالاتفاق اس صورت میں بھی مشکل ہے جبکہ شفعہ موجود نہ ہو۔ (ف کیونکہ نائب شفعہ بعد میں آجائے تو اسے بھی شفعہ کا اختیار ہوتا ہے۔ و اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، اس میں نائب کی طرف سے مجبوری پیش کی جاسکتی ہے کہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے بروقت میں مطالبہ نہ کر سکا۔ لیکن اس سے خریدار کا تو ہر صورت میں نقصان ہو گا۔ کہ پہلے ایک بار فیصد ہو چکا تھا اور اطمینان ہو گیا تھا مگر اب دوبارہ فیصلہ ہونے سے اسے بڑا نقصان ہو گا، اس کے باوجود نائب کے لئے حاضر ہونے کے سلسلہ میں کسی وقت کی تجدید نہیں ہوتی ہے، الحاصل جس طرح شفعہ کے نائب ہونے کی صورت میں اس کی اپنی پر مشتمل کو اس کا حق دینا پڑتا ہے و اس مشتری کو نقصان برداشت کرنا ہوتا ہے اسی طرح موجودہ صورت میں تکلیف برداشت کرنی ہوگی۔

ولا فرق الح: تاکہ مشتری کے حق میں شفعہ کے حالت حضریا حالت سفر ہونے میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی مشتری کو جو نقصان ہوتا ہے اس میں لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے کہ اس کا شفعہ حالت حضریا حالت سفر میں تھا۔ تو جیسے شفعہ کے نائب ہونے میں اس کا حق شفعہ تاخیر مطالبہ کی وجہ سے ختم نہیں ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ موجود ہو لے بھی اپنے مطالبہ میں تاخیر کرتا ہو تو اس سے بھی اس کا حق ختم نہیں ہونا چاہئے ولو عدمہ انہ الح۔ اور اگر اس بات کی تحقیق ہو گئی کہ معاملہ کی ابتدائے وقت سے ہی اس شہر میں کوئی قاضی نہیں ہے تو شفعہ کی طرف سے حق شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر سے با، تفاق اس کا شفعہ باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس شفعہ کے لئے کسی طرح یہ بات ممکن نہیں تھی کہ وہ قاضی کے سامنے اپنی درخواست پیش کر سکے اس کے علاوہ کوئی اور اس اختیار کا مالک بھی نہ تھا۔ لہذا اس قاضی کا نائب رہنا شفعہ کے حق میں عذر معقول تھا۔ (ف و با، تفاق عذر کی بناء پر تاخیر سے کسی کا بھی حق شفعہ ختم نہیں ہوتا ہے، حاصل اس جگہ نہ کہ باہمی اختلاف صرف اس صورت میں رہ گیا جب کہ کسی عذر کے بغیر شفعہ نے مطالبہ شفعہ میں گویا قصد تاخیر کی ہو۔

توضیح۔ طلب اشہاد کے بعد اگر شفعہ طلب خصومت میں تاخیر کرے، اگر طلب اشہاد کے بعد اس شفعہ کو عم ہو گیا کہ ذمہ دار قاضی شہر سے باہر کہیں گیا ہو ہے، یعنی شہر میں واقعہ نہیں ہے، اس لئے مطالبہ خاصہ میں تاخیر کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قل و اذا تقدم الشفيع الى القاضي فادعى الشرط وطلب الشفعة سال القاضي المدعى عليه فان اعترف بملكه الدى بشفع به والا كلفه باقامة البينة لان اليد طاهر محتمل فلا تكفى لاثبات الاستحقاق قال يسأل القاضي المدعى قبل ان يقبل عني المدعى عليه عن موضع الدار وحدودها لانه ادعى حقها فصار كما اذا ادعى رقتها وادان بين دلت يسأله عن سبب شفعته لاحتلاف اسبابها فان قال ان شفعها بدار لي فلا صحتها الا ان

دعواہ علی ما قالہ الخصاف و ذکر فی الفتاویٰ تحدید ہذا الدار التی یشفع بہا ایضا وقد بیناہ فی الكتاب الموسوم بالتحیس والمزید قال فان عجر عن البینۃ استحلل المشتري باللہ ما یعلم انہ مالک للذی ذکرہ مما یشفع معنایہ بطلب الشفع لانہ ادعی علیہ معنی لواقربہ لزمہ ثم ہو استحلل علی ما فی بدغیرہ فیحلف علی العلم فان نکل او قامت للشفع بینۃ ثبت ملکہ فی الدار التی یشفع بہا وثبت الحوار فبعد ذلک سألہ القاضی یعنی المدعی علیہ هل ابتاع ام لا فان انکر الابتاع قبل للشفع اقم البینۃ لان الشفعۃ لا تحب الا بعد ثبوت البیع وثبوته بالحجۃ

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفع نے مشفوعہ زمین کے بیچ جانے کی خبر قاضی کو سندی پھر اس بناء پر اپنے لئے حق شفعہ کا مطالبہ کیا (ف) یعنی شفع نے قاضی کے پاس پہنچ کر یہ کہا کہ فلاں شخص نے فلاں شہر کے فلاں محلہ کے فلاں نمبر کے مکان کو خریدا ہے جس کی چوحدی یہ ہے۔ اور میں اس مکان کو اس کے پڑوسی ہونے کی بناء پر خریدنا چاہتا ہوں کیونکہ میں اس مکان کا شفع ہوں کیونکہ میرے مکان کی بھی چوحدی یہ ہے۔ اس لئے آپ یہ حکم فرمائیں کہ وہ مالک یا مشتری اس مکان کو میرے ہاتھ شفعہ کی بناء پر فروخت کر دے۔ سال القاضی الخ۔ تب قاضی اس مدعی علیہ سے سوال کرے گا۔ (ف) یعنی مشتری سے سوال کیا جائے گا کہ کیا تم نے اسے خریدا ہے۔ اب اگر وہ اقرار کر لے تو بہتر ہے۔ ورنہ یہ مدعی (شفع) اس کو ثابت کرے۔ اور اگر بائع نے اس کے فروخت کرنے کا اقرار کر لیا تب بھی اس شفع کو اس جگہ کے لینے کا اختیار ہو گا، اگرچہ مشتری اس کا انکار کر رہا ہو، اور اگر مشتری نے اس کی خریداری کا اقرار کر لیا تو اس کے بعد یہ جانا ہو گا کہ کیا وہ خود اس شفع کے حق شفعہ کا اقرار کرتا ہے یا نہیں اقرار کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت میں یہ مکان اس کے اس مکان کے ساتھ ملا ہوا ہے جس کی وجہ سے یہ شفعہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس کے وجود اس کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید اس کے طلب شفعہ کا اقرار کرتا ہو یا انکار کرتا ہو، پھر یہ بھی احتمال ہے کہ شاید طلب شفعہ کے بعد بھی اس شفعہ کے حق سے اپنی براءت کرنے اور اس کے سپرد کرنے کا مدعی ہو، پھر آخر بات یہ بھی ہے کہ وہ حقیقت میں اس گھر کا مالک ہو، اس طرح سے پوری تفصیل کے ساتھ ساری باتیں اس مدعی علیہ (بائع یا مشتری) سے پوچھنی چاہئے۔

فان اعترف الخ۔ اب اگر مدعی علیہ نے اس کی ملکیت کا جس کے ذریعہ وہ شفعہ چاہتا ہے اقرار کر لیا تو بہتر ہے والا کلفہ الخ اگر مشتری اقرار نہ کرے تو پھر قاضی اس شفع کو اپنے دعویٰ پر گواہ لانے کے لئے مجبور کرے گا، (ف) یعنی مدعی جو کہ شفع ہے وہ اپنے گواہوں سے اپنی ملکیت ثابت کرے۔ اس پر صرف اپنا ظاہری قبضہ دکھانا کافی نہیں ہو گا۔ کیونکہ صرف قبضہ سے پوری ملکیت کا ہونا مفید نہیں ہوتا ہے۔ لان الید الخ کیونکہ قبضہ تو ظاہری حالت کا صرف احتمال رکھتا ہے، (ف) کیونکہ قبضہ سے بظاہر اس قابض کا مالک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اس بات کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ دوسرے مالک کی طرف سے عاریۃ رہتا ہو یہ یہ کہ کرایہ پر رہتا ہو۔ جب کہ نہ عاریت پر رہنے والا اور نہ ہی کرایہ پر رہنے والا شفعہ پانے کا حق دار ہوتا ہے، اسی لئے حق شفعہ کو ثابت کرنے کے لئے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے، (ف) کیونکہ شفعہ کا حقدار ہونے کے لئے حقیقت میں مالک ہونا شرط ہے) قال یسال القاضی الخ۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مدکورہ باتوں کے بعد قاضی پھر مدعی (شفع) سے اس گھر کے بارے میں دریافت کرے گا جس نے متعلق شفعہ کا دعویٰ کر رکھا ہے کہ وہ گھر کس جگہ کس شہر اور کس محلہ میں ہے اور یہ کہ اس کی چوحدی کیا ہے۔ کیونکہ مدعی نے اس گھر میں اپنے لئے حق شفعہ کا دعویٰ کیا ہے تو ایسا ہو گیا ہو گا اس گھر کے رقبہ کا دعویٰ کیا ہو۔ (جب کہ کسی رقبہ کا دعویٰ کرنے والا خود اس کے مقام اور چوحدی کو خوب تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے)۔

واذا بین ذلک الخ۔ پھر وہ مدعی شفع یہ ساری باتیں بیان کر دے تب قاضی اس مدعی سے اس کے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے گا۔ کیونکہ شفعہ پانے کے اسباب مختلف ہیں۔ (ف) یعنی کبھی مال میں شرکت کی کبھی حقوق اور منافع میں شرکت

اور کبھی پڑوس میں ہوتا) فان قال المح: چنانچہ اگر شفیع جواب میں یہ کہے کہ میں اس کا اس سے شفیع ہوں اسے اس گھریا جائیداد کی وجہ سے جواب بھی جائیداد سے بالکل متصل ہے جو ابھی فروخت کی گئی ہے الاں تم دعواہ الخ تب اثنی تفصیل اور سوال و جواب ہو جانے کے بعد اس مدعی کے شفعہ کا دعویٰ مکمل ہو جائے گا۔ جیس کہ خصاف نے فرمایا ہے۔ (ف۔ گرجوب میں اس مدعی نے یہ کہہ دیا کہ میرے گھر سے اس کا گھر ملا ہوا تو نہیں ہے۔ پھر بھی میں دعویٰ کرتا ہوں تو وہ شفیع ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے لئے ملا ہوا پڑوسی ہونا بھی ضروری ہے و ذکر فی الفتاویٰ الخ اور فتاویٰ یعنی متاخرین مشائخ کے فتویٰ میں مذکور ہے کہ مدعی جس گھر کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے وہ اس کے بھی حدود بیان کرے، (ف ان باتوں کے بعد ہی مکمل دعویٰ پورا ہوگا وفد بیاہ الخ ہم نے اس بحث کو اپنی کتاب تجنیس والمزید میں بیان کر دیا ہے۔ (ف یہ کتاب مصنف کی مجتہدین کے لئے بہت ہی مفید ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ دعویٰ کے مکمل ہو جانے کے بعد اگر مدعی علیہ نے اس کے اپنے مسمو کہ مکان سے انکار کر دیا تب مدعی کو گواہ پیش کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:- شفیع جب قاضی کے پاس اپنا مدعی پیش کر دے تب قاضی اس سے کن کن باتوں کا سوال کس طرح کرے گا۔ اور اس کا مطالبہ کب مکمل سمجھ جائے گا، تفصیل مسئل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال فان عجز عنها استحلف المشتري بالله ما انتاع او بالله ما استحق عليه في هذه الدار شفعة من الوجه الذي ذكره فهذا على الحاصل والاول على السب وقد استوفينا الكلام فيه في الدعوى وذكرنا الاختلاف بتوفيق الله واما يحلفه على البينات لانه استحلاف عني فعل نفسه وعلى ما في يده اصاله وفي مشه يحلف على البينات

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعویٰ کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ اس مدعی علیہ سے ان الفاظ میں قسم لے سکتا ہے کہ قاضی اس کو اس کے مسم ہونے نہ ہونے پر قسم دے کہ واللہ مجھے نہیں معلوم ہے کہ یہ شخص اس گھر کا ملک ہے جس کا اس نے ابھی ذکر کیا ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے۔ (ف تو قاضی ان ہی الفاظ سے قسم لے) معاً بطلب الخ گذشتہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قاضی خود نہیں بلکہ اس وقت اس طرح قسم لے جب کہ شفعہ نے اس کی درخواست کی ہو۔ کیونکہ مدعی شفیع نے مدعی علیہ سے ایسی بات کا مطالبہ کیا ہے کہ اگر وہ اس کا اقرار کرے تو اس پر زرم بھی ہو جائے (ف یعنی اس مدعی علیہ کے انکار کی وجہ سے ہی اس پر قسم زرم ہوگی۔ ع) ثم هو استحلاف الخ۔ پھر چونکہ یہ قسم کسی بات پر اس مدعی علیہ سے لی جا رہی ہے جو کہ غیر کے قبضہ میں ہے۔ اسی لئے اس سے صرف عی پر قسم نہ جائیگی، (حقیقت اور واقعہ پر نہیں) (ف یعنی لفظی قسم نہیں ہو سکتی ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس جگہ قسم لینے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس مدعی شفیع نے مدعی علیہ سے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے کہ اگر وہ اقرار کر لے تو اسے ادائے اس پر زرم ہو جائے۔

اس میں ایک قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ اس مدعی نے اس مدعی علیہ پر شفعہ کا دعویٰ کیا ہے، لیکن قسم لیتے وقت ان باتوں کو نہ کہہ کر صرف اپنی ملکیت پر قسم دیتا ہے۔ اس سے بظہر یہ وہم ہوتا ہے کہ اس مشتری (مدعی علیہ) پر ایسی قسم کا لھنا، زرم نہ ہو۔ اسی لئے اس عبارت سے مصنف نے اس قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جہاں کہیں بھی کوئی مدعی اپنے مدعی علیہ سے ایسی بات کا دعویٰ کرے کہ اس کے اقرار سے مدعی کا دعویٰ اس پر ثابت ہو جائے تو اس بات کے انکار سے اس پر قسم زرم ہو جائے گی۔ ورنہ ایسی چیز نہ ہو تو اس پر قسم زرم نہ ہوگی۔ مر ہذا اس مسئلہ میں بھی اگر مدعی علیہ نے قسم لھنے سے

انکار کر دیا تو گویا اس نے بذلی کیا یا اقرار کیا۔ اسی لئے فرمایا: فان نکل الخ: پھر اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا، یا شفع نے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیئے تو اس نے جس گھر کے ذریعہ سے دوسرے گھر پر شفعہ کا دعویٰ کیا ہے اس کی ملکیت اس سے ثابت ہو جائے گی۔ اور اس کے پڑوسی ہونے کا حق ثابت ہو جائے گا، (ف) کیونکہ اس مکان مشغوعہ سے اس مدعی کے مکان کی حدیں مل رہی ہیں۔ اور وہ مدعی علیہ بھی اس کا انکار نہیں کر رہا ہے۔ فبعد ذلک الخ: پھر اس جوار یعنی پڑوس میں ہونا ثابت ہو جانے کے بعد قاضی اس مدعی علیہ سے دریافت کرے گا کہ کیا اس نے خریداہے یا نہیں۔ (ف) یعنی تم نے خود وہ مکان جس پر شفعہ دعویٰ شفعہ کر رہا ہے خریداہے یا نہیں۔ اگر اس سوال کے جواب میں وہ انکار کر دے تب قاضی اس شفعہ سے کہے گا کہ اب تم اس کی خریداری پر گواہ پیش کرو۔ (ف) تاکہ وہ یہ گواہی دیں کہ ہاں اس نے اس مکان کو خریدا ہے۔

لان الشفعة الخ: یہ اس لئے کہ قلع کے ثابت ہوئے بغیر شفعہ کا حق ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور بیع کا ثبوت گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی گواہوں سے ہی بیع کا ثبوت ہوتا ہے۔ قال فان عجز الخ: قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مدعی اس کی خریداری پر گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے کہنے پر درخواست دینے پر مشتری یعنی مدعی علیہ سے اس بات پر اس طرح قسم لی جائیگی کہ واللہ اس نے نہیں خریدا ہے۔ (ف) یا جبکہ باع ہی کے قبضہ میں اس وقت تک مکان موجود ہو تو یوں کہے کہ واللہ میں نے اسے فروخت نہیں کیا ہے، یہاں تک تو اس صورت میں ہے جب کہ عین سبب یا اصل سبب پر قسم لی گئی ہو۔ کیونکہ اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید خریدار نے خرید کر اقالہ کر لیا ہو، تو اسے تردد ہو سکتا ہے اس لئے تفصیلی طور سے نہیں بلکہ حاصل مطلب پر بھی قسم لے سکتا ہے۔ اسی لئے ماتن نے دونوں صورتیں بیان فرمادی ہیں کہ سبب پر قسم لے او واللہ ما استحق الخ یا اس طرح قسم لے کہ واللہ یہ مدعی (یعنی شفعہ) نے اس گھر کو مجھ سے شفعہ کے طور پر لینے کے لئے جس سبب کا ذکر کیا ہے وہ سبب موجود نہیں ہے۔ فہذا علی الحاصل الخ: پس اسی طریقہ سے حاصل پر قسم لی جاسکتی ہے۔ اور پہلے طریقہ میں سبب پر قسم ہے وقد استوفينا الخ: اور ہم نے حاصل یا سبب پر قسم لینے کے بیان کو تفصیل کے ساتھ کتاب الدعویٰ میں پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور وہیں اس اختلاف کو بھی بیان کر دیا ہے۔ ماشاء اللہ ولا قوة الا باللہ۔ (ف) اس طرح قسم حاصل پر ہو یا سبب پر بہر صورت قطعی قسم ہوگی) واسما يحلف الخ: اس صورت میں قطعی قسم لی جائے گی (یعنی علم پر قسم نہیں لی جائے گی) کیونکہ یہ قسم اس کے اپنے فعل سے متعلق ہے، اور براہ راست اس کی اپنی مقبوضہ چیز ہے، اور ایسی صورت میں قطعی قسم لی جاتی ہے، (ف) پھر جب اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو مدعی اور مطلب ثابت ہو گیا لہذا شفعہ کا حکم ہو جائے گا۔ اگرچہ اس نے اس دعویٰ کو تسلیم بھی نہ کیا ہو۔

توضیح۔ اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعویٰ کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے، کس صورت میں قطعی قسم لی جاتی ہے اور کب صرف علم پر قسم لی جاتی ہے، اگر مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے، یا شفعہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے، مسائل کی تفصیل حکم، دلائل

قال وتحور المازعة في الشفعة وان لم يحصر الشفع الثمن الى مجلس القاصي فادا قصي القاصي بالشفعة لرمه احضار الثمن وهذا ظاهر رواية الاصل وعن محمد انه لا يقضى حتى يحصر الشفع الثمن وهو رواية الحسن عن ابی حنيفة لان الشفع عساه يكون مقلسا فيتوقف القضاء على احصاره حتى لا يتوى مال المشتري وجه الظاهر انه لا ثمن له عليه قبل القضاء ولهذا لا يشترط تسليمه فكذا لا يشترط احصاره وادا قصي له بالدار للمشتري ان يحسها حتى يستوفي الثمن وينفذ القضاء عند محمد ايضا لانه فصل محتهد فيه

ووجب عليه الثمن فيحس فيه فلو اخراذ الثمن بعد ما قال له ادفع الثمن اليه لا تبطل شفعته لانيها تاكدت بالخصوصة عند القاضي

ترجمہ - قدورٹی نے فرمایا ہے کہ شفعہ کے بارے میں قاضی کے پاس مختصہ کرنا جائز ہے، اگرچہ قاضی کی مجلس میں اس وقت اس کے دام سے کر شفعہ حاضر نہ ہوا ہو، لیکن قاضی جب شفعہ کا حکم نہ دے تب شفعہ پر دام لے کر حاضر ہونا ضروری ہوگا وھذا ظاہر الح اور یہ مبسوط کی خاطر اردو ہے۔ وعن محمد الخ اور امام محمد سے دوسری روایت نوادر میں یہ ہے کہ جب تک شفعہ اس کے دم لے کر قاضی کی مجلس میں حاضر نہ ہو جائے اس وقت تک قاضی شفعہ کا حکم نہیں سنے گا، اور حسن نے امام ابو حنیفہ سے بھی یہی روایت کی ہے لان الشفع الخ: اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید شفعہ معاملہ کرنے و امال کے اعتبار سے مفلس ہو اسی سے قاضی اپنا فیصلہ اس وقت تک کے لئے روک کر رکھے نہ سنے یہاں تک کہ وہ رقم لے کر حاضر ہو جائے ورنہ اگر فیصلہ کے بعد بھی وہ رقم نہ اسکا مشتری کی رقم ڈوب جائے گی وجہ الظاهر الح: ظاہر اور روایت کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے تک اس مدعی علیہ کی کوئی رقم اس شفعہ پر لازم نہ ہوتی نہیں ہے۔ اسی بناء پر فیصلہ سے پہلے تک اس مدعی پر گھر کی رقم بھی حوالہ کر دینا اس پر لازم نہیں ہوتی ہے۔ سی طرح اس رقم کو لے کر قاضی کے دربار میں حاضر ہونا بھی اس پر لازم نہیں ہوگا۔

و ادا قضی له الح اور جب با آخر قاضی اس شفعہ کے حق میں اس گھر کو حق شفعہ میں لینے کا فیصلہ نہ دے تو اسے فوراً ہی اس مکان پر قبضہ کر پینے کی اجازت نہ ہوگی یعنی اس مشتری کو یہ کہنے کا حق ہوگا کہ میں اس مکان پر رقم کو اسی وقت قبضہ کرنے دوں گا کہ تم اس کی ساری رقم مجھے پہلے دیدو۔ یعنی وہ مشتری اس مکان کو اپنے قبضہ میں روک کر رکھ سکتا ہے۔ (ف سوال یہ ہوتا ہے کہ اس ختلاف علم کی صورت میں امام محمد کی سی روایت پر جو نوادر میں ہے قاضی کا حکم نافذ نہیں ہوگا۔ تو جواب یہ ہے کہ قاضی کا یہ علم کسی ممنوع قضی کے بارے میں نہیں ہے جو نافذ نہ ہو سئے) و یعد القضاء الح امام محمد کے نزدیک بھی قاضی کا حکم نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ حکم اجتہادی اور مجتہد فیہ کے بارے میں ہے۔ لہذا گھر کا ثمن واجب ہو جانے کے بعد مشتری اپنے اس ثمن (رقم) کو وصول کرنے کے لئے اس مشفوعہ گھر کو اپنے ہی پاس روک کر رکھ سکتا ہے۔

(ف اب آریہ کہہ جائے کہ جب مشتری کو اس مکان کے روک کر رکھنے کا حق حاصل ہے تو اس کی رقم کس طرح ڈوب سکتی ہے جیسا کہ پہلے کہہ گیا ہے۔ جو یہ ہوگا کہ مکان کو روک کر رکھنے سے شفعہ کا شفعہ باطل نہ ہوگا اس سے مشتری کو روکنے سے اس کی رقم نہیں ملے گی ابتداء اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس مشتری کو بھی یک قسم کی مضبوطی باقی رہ جائے گی۔ اگرچہ یہ رہن کی صورت نہیں ہوگی۔ اچھی طرح سمجھ لیں فلو اخراذ الثمن الح پھر اگر قاضی نے شفعہ سے یہ کہہ بھی دیا کہ تم اس مشتری کی وجہ ۱۰۰ رقم ۱۰۰ کر دو پھر بھی شفعہ اس کی ادائیگی میں تاخیر کرے جب بھی اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ قاضی کے پاس مختصہ رہ لینے کی وجہ سے اس کا حق شفعہ مؤکد اور پختہ ہو گیا ہے۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفعہ اس چاہید ان مکان وغیرہ کے خریدار کو قاضی کے دربار میں لے آیا ہو)۔

توضیح - کیا شفعہ مشفوعہ جائیداد کی قیمت پنے پاس رکھے بغیر مشتری کے خلاف قاضی کے پاس معاملہ پیش کر سکتا ہے، کیا قاضی کا فیصلہ ہوتے ہی شفعہ اپنی مشفوعہ جائیداد پر بزور قبضہ کر سکتا ہے، اگر شفعہ مشفوعہ جائیداد کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو حق شفعہ میں فرق آسکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وان احصر لشفع النافع المبيع في يده فله ان يحاصمه في الشععة لان اليد مستحقة ولا

يسمع القاضى البية حتى يحضر المشتري فيفسخ البيع بمشهد منه ويقصى بالشفعة على البائع ويجعل العهدة عليه لان الملك للمشتري واليد للبائع والقاضى يقضى بهما للشفيع فلا يدمر حضورهما بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حيث لا يعتبر حضور البائع لانه صار اجنبيا اذلا يبقى له يد ولا ملك وقوله يفسخ البيع بمشهد منه اشارة الى علة اخرى وهى ان البيع فى حق المشتري اذا كان يفسخ لا بد من حضوره ليقصى بالفسخ عليه ثم وحده هذا الفسخ المذكور أن يفسخ فى حق الأضافة، لا متناع المشتري بالأحد بالشفعة، وهو يوجب الفسخ الا انه يبقى اصل البيع لتعذر امساحه لان الشفعة بناءً عليه ولكنه تتحول الصفقة اليه ويصير كانه هو المشتري منه فلماذا يرجع بالعهد على البائع بخلاف ما اذا قبضه المشتري فاخذه من يده حيث تكون العهدة عليه لانه تم ملكه بالقبض وفى الوجه الاول امتنع قبض المشتري ، انه يوجب الفسخ وقد طولنا الكلام فيه فى كفاية المستهى بتوفيق الله تعالى .

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر بیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس بائع کو شفیع قاضی کی مجلس میں لے آئے تو اس شفیع کے لئے اس وقت یہ جائز ہو گا کہ اپنے شفیع کے بارے میں اس سے خاصہ کر لے لان الید الخ کیونکہ اس وقت بائع کا قبضہ موجود ہے اور یہ حق دار کی حیثیت سے ہے۔ (ف یعنی عارضی قبضہ نہیں ہے جیسا کہ کسی کارایہ دار یا اجرت پر کام کرنے والے یا امانت دار کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ بلکہ ایک بائع کا اس کے اصلی مالک کی حیثیت سے قبضہ ہے، اور جب تک کہ وہ اس مال کو اس کے مشتری کے حوالہ نہ کر دے تب تک اسی کا اس مال پر قبضہ باقی رہے گا۔ ولا یسمع القاضی الخ اور جب تک کہ مشتری کا گواہ قاضی کے سامنے نہ آجائے اس وقت تک قاضی شفیع کی گواہی نہیں سنے گا۔ پھر اس کی موجودگی ہی میں بیع فسخ کرے گا اور بائع کو ہی شفیع کو شفیع دینے کا حکم کر دے گا۔ اور اسی پر ذمہ داری لازم کر دے گا۔ (ف یعنی شفیع کو شفیع دینے کے لئے بائع اس کا ذمہ دار ہو گا۔ یہاں تک کہ بائع ہی اس بات کا ذمہ دار ہو گا کہ اس جائیداد کو شفیع کے حوالہ کر دے۔ اسی طرح اگر کبھی کوئی شخص اس کا حق دار بن کر سامنے آجائے تو وہی اس کے معاملہ کو ختم کرے۔ اور اسے ختم نہ کر سکے تو پھر وہی اس شفیع کے دام اسے واپس کرے۔ الخ اصل بائع و مشتری دونوں کی حاضری لازم ہے۔ پھر اس بیع کو فسخ کرنا اور کسی قسم کی بات سامنے سے اس سے معاملہ کی صفائی اسی بائع کی ذمہ داری ہونی چاہئے۔ لان الملک الخ کیونکہ فی الحال اس کی ملکیت مشتری کو حاصل ہے۔ اور قبضہ بائع کا ہے۔ جب کہ قاضی اپنے فیصلہ میں اس جائیداد کی ملکیت اس پر قبضہ دونوں باتوں کا حکم اسی شفیع کو دے گا۔ اس لئے اس موقع میں بائع و مشتری دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہو گا۔

بخلاف ما اذا الخ برخلاف اس کے جب مشتری نے اس جائیداد پر پورا قبضہ کر لیا تو اب بائع اس کے معاملہ میں بالکل اجنبی ہو گیا کیونکہ اب نہ اس کا قبضہ باقی ہے اور نہ ہی اس کی ملکیت باقی ہے لہذا شفیع کے مطالبہ میں بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہو گا اسی لئے قاضی کے سامنے اس کا حاضر ہونا بھی ضروری نہ ہو گا اور صرف مشتری کا رہنا ہی کافی ہو گا۔ وقوله یفسخ البیع الخ پھر قدوری کا یہ فرمانا کہ ”عارضی مشتری کی موجودگی ہی میں بیع فسخ کرے گا“ اس سے ایک دوسری علت کی طرف اشارہ ہے۔ (ف یعنی مشتری کی حاضری اس مجلس میں ضروری ہونے کی دوسری علت یہ بھی ہے کہ قاضی اسی کی موجودگی میں بیع کو فسخ کرے گا۔ اس لئے بھی اس کی حاضری ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں ایک علت موجود ہے)۔ وہی ان الخ جو یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بائع کی طرف سے کی ہوئی بیع فسخ ہوگی تو اس وقت مشتری کی حاضری ضروری ہوگی تاکہ اس پر بیع کے فسخ ہونے کا حکم لگایا جائے۔ (ف کیونکہ اس پر بیع فسخ کا حکم ہے)۔

ثم وحده الفسخ الخ پھر اس کے فسخ کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اضافت اور نسبت کے بارے میں وہ بیع فسخ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہو کہ خریداری کی نسبت اس مشتری کی طرف باقی نہ رہی ہو۔ کیونکہ اس جائیداد کو شفیع کے طور پر لینے کی وجہ سے

اب وہ مشتری اس پر قبضہ نہیں کر سکے گا۔ اور یہی بات بیع کے فسخ کرنے کی ہوگی۔ مگر یہ بات اپنی جگہ باقی رہے گی۔ کہ اصل بیع ختم نہ ہوگی بلکہ وہ باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ اس بیع کا فسخ ہونا ممکن نہ ہوگا اس لئے کہ اس شفیع کے پانے کی بنیاد اور اصل سبب تو یہی بیع ہے۔ (ف) مقصد یہ ہے کہ نفس بیع باقی رہنے کی بناء پر تو شفیع کا حق ملتا ہے۔ اگر اصل بیع ہی کے ختم ہونے کو مان لیا جائے تو شفیع کا حق ہی ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ شفیع باقی رہ جاتا ہے۔ لہذا یہ کہنا ہوگا کہ اصل بیع بھی اب تک باقی ہے۔ لیکن مشتری کی طرف سے صرف اس کی نسبت فسخ کر دی جائے۔

لکھہ يتحول الباع الى الخ اصل بیع باقی رہنے کے باوجود متفقہ مشتری سے بدل کر شفیع کی طرف آجائے گا پھر معاملہ کچھ ایسا ہو جائے گا کہ گویا بجائے مشتری کے اسی شفیع نے اصل میں بائع سے خرید لیا ہے۔ اسی وجہ سے بیع کے سارے حقوق اور ذمہ داری بائع سے ہی متعلق ہو جاتی ہے۔ بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف جب مشتری نے مبیعہ جائیداد پر قبضہ کر لیا ہو۔ اور شفیع نے اس جائیداد کو مشتری سے لے لیا ہو تو اس کی ذمہ داری مشتری سے متعلق ہوتی ہے۔ کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی ہے۔ وفي الوجه الاول الخ اور اس پہلی صورت میں یعنی جب کہ بائع کے قبضہ میں موجود ہو۔ تو مشتری کا قبضہ کرنا ناممکن ہے۔ یعنی شفیع کا دعویٰ ہو جانے کے بعد مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا۔ اور یہ بات بیع کے فسخ ہو جانے کا سبب ہے۔ (ف) کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلانا ممکن نہ ہو تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ وقد طولنا الخ اور ہم نے اس موقع پر اس بحث کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں اچھی توضیح کے ساتھ بفضلہ تعالیٰ دو فیقہ بیان کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر بیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور شفیع اس بائع کو قاضی کی مجلس میں لے آئے تو کیا شفیع اپنے شفیع کے بارے میں اس سے مخاصمہ کر سکے گا۔ قاضی شفیع کی گواہی کب سنے گا اور کس طرح فیصلہ کرے گا اور اگر مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو اس وقت شفیع کا معاملہ مشتری سے ہو گا یا بائع سے ہو گا مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال وان احضر الشفيع البائع والمبيع في يده فله ان يخاصمه في الشفعة لان البدله وهي يد مستحقة ولا يسمع القاضي البينة حتى يحضر المشتري فيفسخ البيع بمشهد منه ويقضى بالشفعة على البائع ويجعل العهدة عليه لان الملك للمشتري واليد للبائع والقاضي يقضى بهما للشفيع فلا بد من حضورهما بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حيث لا يعتبر حضور البائع لانه صار اجنبيا اذ لا يبقى له يد ولا ملك وقوله فيفسخ البيع بمشهد منه اشارة الى علة اخرى وهي ان البيع في حق المشتري اذا كان يفسخ لابد من حضوره ليقضى بالفسخ عليه ثم وجه هذا الفسخ المذكور ان يفسخ في حق الاضافة لا متناع المشتري بالاخذ بالشفعة، وهو يوجب الفسخ الا انه يبقى اصل البيع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناءً عليه ولكنه يتحول الصفقة اليه ويصير كانه هو المشتري منه فلهذا يرجع بالعهد على البائع بخلاف ما اذا قبضه المشتري فاخذه من يده حيث تكون العهدة عليه لانه تم ملكه بالقبض وفي الوجه الاول امتنع قبض المشتري وانه يوجب الفسخ وقد طولنا الكلام فيه في كفاية المنتهى بتوفيق الله تعالى .

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے لئے کوئی مکان خریدا تو وہی شخص شفیع کا مخاصم ہوگا۔ (اس سے معاملہ کرنا ہوگا)۔ (ف) یعنی شفیع مشتری کے اسی وکیل سے مخاصمہ کرے گا اس وقت جب کہ اس نے مکان پر قبضہ کر لیا ہو۔ لانه هو العاقد الخ اس لئے خریداری کا معاملہ کرنے والا وہی وکیل ہے۔ اور معاملہ کے حقوق میں سے ایک حق شفیع میں لینا بھی ہے۔ (ف) لہذا جو شخص بیع و شراء کا معاملہ کرنے والا ہے اسی سے وہ شفیع معاملہ کر لے گا۔ جب تک کہ وہ مکان

اس کے قبضہ میں ہو۔ مگر جب وکیل نے جائیداد خرید کر اپنے مؤکل کے حوالہ کر دی۔ (ف تب اس سے کوئی معاملہ باقی نہ رہے گا۔) لاناہ لم یبق الحج کیونکہ مؤکل کے پاس حوالہ کر دینے کے بعد وکیل کی نہ ملکیت رہی اور نہ اس کا قبضہ تب شفیع کا معاملہ اس کے مؤکل یعنی اصلی خریدار سے کرے گا۔ (ف جو کہ اب اس کا مالک ہے اور قابض بھی ہو چکا ہے)۔ و ہذا لان الحج اس کی وجہ یہ ہے کہ گویا وکیل اس گھر کو اپنے مؤکل کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

فتسلیمہ الحج تو وکیل کا اس گھر کو اپنے مؤکل کے حوالہ کرنا ایسا ہے گویا ایک بائع اپنی جائیداد اس کے خریدار کے حوالہ کر رہا ہے، اس بناء پر اب شفیع اس کا معاملہ اس وکیل کی بجائے براہ راست اس کے مؤکل یعنی اصل خریدار سے ہی کرے گا۔ اور وہی اس کا خصم ہو جائے گا۔ الا انہ الحج البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگرچہ وکیل گویا اپنے مؤکل کے ہاتھ اس بیع کو فروخت کرنے والا ہے اس کے باوجود وہ اپنے مؤکل کا قائم مقام ہے۔ پس جب تک کہ وہ وکیل اپنے مؤکل کے حوالہ نہیں کر دیتا ہے اس وقت تک شفیع سے کچھ معاملہ کرنے میں یہی کہا جائے گا کہ یہ وکیل اب تک اپنے مؤکل کی قائم مقامی کر رہا ہے، اسنے اسی وکیل کی حاضری کافی سمجھی جائے گی۔ (ف یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ غائب کی طرف سے وکیل بن کر خریداری کی ہو)۔ و کذا اذا کان الحج اسی طرح اگر غائب ملک مؤکل کا وکیل مکان کا بائع ہو یعنی اپنے غائب ملک کی طرف سے مکان کو بیچنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو تو اس صورت میں شفیع کو اختیار ہو گا کہ اسی وکیل سے شفعہ والی جائیداد کو لے سکتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ جائیداد اسی وکیل کے قبضہ میں بے وقت ہو۔ یعنی اس وقت تک اس مکان کو اس کے خریدار کے حوالہ نہ کیا ہو۔ کہ اس صورت میں یہی وکیل معاملہ کرنے والا سمجھا جائے گا۔ (ف یعنی جو حکم اصل مالک کے بیع کرنے کی صورت میں ہے وہی حکم اس وقت بھی ہو گا جب کہ اس کا وکیل کچھ معاملہ کر رہا ہو۔

و کذا اذا کان الحج اور یہی حکم اس وقت بھی ہو گا جب کہ مکان کو بیچنے والا کسی مردہ کی طرف سے وصی بن ہوا ہو تب بھی شفیع کو اس سے خاصہ کرنے کا اختیار ہو گا۔ البتہ اس میں اس بات کی شرط ہو گی کہ وصی کو ایسی جائیداد کی بیع کرنا چاہی ہو جب تک کہ یہ جائیداد بائع کے اس وصی کے قبضہ میں ہو کیونکہ اس وقت یہی اصل معاملہ کرنے والا (ماتد) سمجھا جائے گا۔ (ف اور اپنے وصی کا قائم مقام ہے خواہ اصل میت وصیت کر کے مرا ہو یا اس کے وارثوں نے اسے اپنا وصی بن لیا ہو)، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس وکیل کو وصیت کے مطابق جائیداد کو فروخت کرنا ان صورتوں میں جائز نہ ہو گا کہ (۱) اس کے سارے ورثہ بائع ہوں۔ (۲) اس میت پر کوئی قرض باقی نہ ہو۔ (۳) دوسری ایسی کوئی وصیت بھی نہ ہو جس کی وجہ سے اس جائیداد یا گھر کو فروخت کرنا پڑ جائے۔ کہ اس وکیل کو وصیت کی ایسی جائیداد کو فروخت کرنا جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے ورثہ خود ہی اپنے معاملات کو بہتر طریقہ سے طے کر سکتے ہیں۔ اور جب وارثوں میں سے کوئی نابالغ ہو تو اس وصی کو پوری جائیداد کو فروخت کرنا جائز ہو گا۔ اسی طرح جب وہ مردہ کسی کا مقروض ہو یا اس جائیداد کی قیمت سے کچھ خرچ کرنے کی وصیت کر دی ہو تو بھی استثناء اس وصی وکیل کی بیع جائز ہو گی۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ صرف اس نابالغ کے حصہ یا قرضہ یا وصیت کے مطابق فروخت کرنا جائز ہو۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جس صورت میں اس کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہو اس صورت میں بھی جب تک جائیداد وصی کے قبضہ میں ہو اس وقت تک شفیع اپنے حق شفعہ کی بناء پر اس سے شفعہ لے سکتا ہے۔ کہ اور اب اگر اس وصی وکیل مشفوعہ جائیداد میں عیب پایا تو اسے خیار عیب حاصل ہو گا یا خیار رویتہ حاصل ہو گا۔ تو اس کا جواب سامنے ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے ایک مکان دوسرے شخص کے لئے خریدایا دوسرے کا مکان بیچا تو ان صورتوں میں اس مکان کا شفیع کس سے خاصہ کرے گا۔ اگر معاملہ کرنے والا کسی کا وصی ہو یا شفیع نے مشفوعہ مکان میں عیب پایا تو کیا اسے خیار عیب یا خیار رویتہ حاصل

ہوگا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا قضی للشفیع بالدار ولم یکس راها فله خيار الرویة وان وجد بها عیسا فله ان یردها وان کان المشتري شرط البراءة منه لان الاخذ بالشفعة بمنزلة الشراء ألا یرى انه مبادلة المال بالمال فیثبت فیہ الخيار ان کما فی الشراء ولا یسقط بشرط البراءة من المشتري ولا یردینه لانه لیس بنائب عنه فلا یمثلک إسقاطه۔
ترجمہ۔ تدورئی نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع کو معاملہ کے بعد مکان مشفوعہ کے لینے کا حکم نے فیصلہ سنا دیا حالانکہ شفیع نے اس مکان کو اس وقت تک دیکھا بھی نہ ہو تو اس شفیع کو خيار الرویة حاصل ہوگا۔ (ف یعنی اگر دیکھنے کے بعد لینا نہ چاہے تو واپس کر سکتا ہے۔ وان وجد بها الخ اسی طرح اگر اس میں کوئی عیب نظر آجائے تو اس کی وجہ سے اسے واپس کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ اگرچہ اس کے خریدار نے اس عیب سے براءت کی شرط کر لی ہو۔ (ف یعنی اگر اس کے مشتری نے اپنی خریداری کے وقت اپنے بائع سے اس عیب نہ کور کے بارے میں براءت کی شرط کر لی ہو۔ تو بھی اس شفیع کو یہ اختیار ہو کہ اس عیب کے ہونے کی بناء پر اس جائیداد کو اس مشتری کے پاس واپس کر دے۔ لان الاخذ الخ کیونکہ حق شفیع میں لینا نئی خریداری کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف گویا یوں کہا جائے گا کہ اس شفیع نے اس جائیداد کو اس مشتری سے بالکل ہی نئے معاملہ کے ساتھ خریدا ہے۔ اس لئے اگرچہ پہلے مشتری نے اپنے بائع سے خریداری کے وقت اس بائع کو یہ کہہ دیا کہ اگر اس میں یہ عیب نظر آیا تو بھی اس کا ذمہ دار میں ہی رہوں گا آپ کا اس سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ لیکن اس سے خریدنے والے اس شفیع کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اپنے بائع یعنی پہلے مشتری کو اس سے بری نہ کرے۔

الا یوی انه الخ کیونکہ کیا وہ مشتری یہ نہیں دیکھتا ہے کہ شفیع کا اس سے خریدنا بھی اسی طرح مال دے کر مال لے رہا ہے جس پر بیع کی پوری تعریف صادق آرہی ہے اس بناء پر اس نئی خریداری یعنی شفیعہ میں بھی خيار الرویة اور خيار العیب دونوں پائی رہینگے جیسے کہ مکمل خریداری میں باقی رہتے ہیں۔ ولا یسقط الخ اور مشتری نے جو پہلے براءت کی شرط اپنے بائع سے کر لی تھی اس کی وجہ سے اس شفیع سے خيار عیب ختم نہ ہوگا۔ اس طرح اگرچہ پہلے مشتری نے اسے پہلے دیکھ لیا ہو پھر بھی اس شفیع سے خيار الرویة بھی ختم نہ ہوگا یعنی دونوں خيار پورے طور پر اسے حاصل ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ اس مشتری نے جو کچھ بائع سے خریداری کی تھی اس وقت وہ اس شفیع کے نائب کی حیثیت سے نہیں کی تھی۔ چنانچہ اس شفیع کا حق پورا باقی رہے گا۔

توضیح۔ اگر قاضی نے شفیع کے حق میں فیصلہ دیدیا حالانکہ شفیع نے مشفوعہ مکان کو اس سے پہلے نہیں دیکھا ہو۔ یا اسی میں عیب پایا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل فی الاختلاف قال وان اختلف الشفیع والمشتري فی الثمن فالقول قول المشتري لان الشفیع بدعی استحقاق الدار علیہ عند نقد الاقل وهو ینکر والقول قول المنکر مع یمینه ولا یتحالفان لان الشفیع ان کان بدعی علیہ استحقاق الدار فالمشتري لا یدعی علیہ شیئا لتخیرہ بین الترتک والاخذ ولا یص ههنا فلا یتحالفان۔
ترجمہ۔ فصل۔ اختلاف کا بیان۔

قال وان اختلف الخ امام قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر شفیع اور مشتری کے درمیان دام کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ (ف مشدا شفیع نے کہا کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہے اور مشتری نے کہا کہ دو ہزار ہے تو اس مشتری کا قول صحیح مانتے ہوئے دو ہزار ہی قیمت لازم ہوگی۔ لان الشفیع الخ کیونکہ اس وقت شفیع اس گھر کی ملکیت کے لئے کم قیمت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن مشتری اس کا منکر ہے۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ منکر ہی کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جاتی ہے۔ (ف یعنی منکر قسم کھا کر کہے تو اسی کی بات قبول کی جاتی ہے)۔ ولا یتحالفان الخ اور ان دونوں یعنی شفیع اور مشتری دونوں

سے قسم نہیں لی جائیگی۔ کیونکہ شفع تو اس مشتری کے سامنے اس جائیداد پر حق دار ہونے کا مدعی ہے۔ اس کے برعکس وہ مشتری اس شفع پر کسی چیز کے لئے حق دار ہونے کا مدعی نہیں ہے۔ تاکہ اس کو اپنے یا نہ لینے کے بارے میں اختیار دیا جائے۔ ولا نص ہہنا البخ اور اس جیسے مسئلہ کے بارے میں چونکہ صراحت کوئی حدیث نہیں ہے۔ اس لئے دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف) یعنی محض بائع و مشتری ہونے کی صورت میں جس میں دونوں طرف سے انکار ہونا ممکن ہے اس میں دونوں سے قسم لینے کا حکم موجود ہے۔ مگر موجودہ مسئلہ یعنی شفعہ کے مسئلہ میں چونکہ شفع کسی بات کا منکر نہیں ہے تو خلاف قیاس پر عمل نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح :- فصل :- اختلاف کا بیان۔ اگر شفع و مشتری کے درمیان دار یا ثمن کے بارے میں

اختلاف ہو جائے تو اس کا حل کس طرح ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ دلائل

قال ولو اقاما البينة فالبينة للشفيع عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف البينة بينة المشتري لانها اكثر اثباتا فصار كينة البائع والوكيل والمشتري من العدو ولهما انه لاتنا في بينهما فيجعل كان الموجود بيعا وللشفيع ان ياخذ بايهما شاء وهذا بخلاف البائع مع المشتري لانه لا يتوالى بينهما عقد ان الا بالفساح الاول وههنا الفسخ لا يظهر في حق الشفيع وهو التخريج لبينة الوكيل لانه كالبايع والموكل كالمشتري منه كيف وانها ممنوعة على ماروى عن محمد واما المشتري من العدو قلنا ذكر في السير الكبير ان البينة بينة المالك القديم فلنا ان يمنع وبعد التسليم بقول لا يصح الثاني هناك الا بفسخ الاول اما ههنا بخلافه ولان بينة الشفيع ملزمة وبينة المشتري غير ملزمة والبيانات للالزام.

ترجمہ :- قدورٹی نے فرمایا ہے کہ۔ مذکورہ اختلافی صورت میں اگر مشتری اور شفع دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو طرفین میں امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شفع کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک مشتری کے گواہ قبول کئے جائیں گے۔ کیونکہ مدعی کے گواہوں کے مقابلہ میں اس کے گواہ کچھ زیادہ مقدار کو ثابت کر رہے ہیں۔ (ف) اور قاعدہ ہے کہ جس فریق سے کچھ زیادہ چیز ثابت ہوتی ہو اسی کو قبول کیا جاتا ہے۔ فصار کینۃ البائع البخ تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن (حربی) سے خریدنے والے کے گواہ ہوتے ہیں۔ (ف) یعنی اگر بائع و مشتری نے آپس میں کسی چیز کے ثمن کے بارے میں اختلاف کیا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے تو اس میں بائع کے گواہ قبول کئے جائیں گے۔ کیونکہ ان سے کچھ بات کی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وکیل اور موکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے اور دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو وکیل کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے حریوں سے ایک غلام خرید احالانکہ وہ غلام پہلے بھی کسی مسلمان کا غلام تھا جسے حربی گرفتار کر کے اپنے ساتھ لے گئے تھے تو اس صورت میں اس غلام کے پہلے آقا کو اختیار ہوگا کہ اس نئے خریدار سے اس کی ادا کی ہوئی رقم کے بدلہ اسے خرید لے۔ اب اگر مشتری اور پرانے مولیٰ کے درمیان اس کی مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ اور دونوں ہی اپنے اپنے دعویٰ کے مطابق گواہ پیش کر دیں تو اس مشتری کے گواہ کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ وہ کچھ زیادہ بات ثابت کرتے ہیں۔

ولہما انہ لاتنا فی الحج اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی گواہیوں میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ یعنی ان سے شفع کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے۔ اس لئے ایسا فرض کیا جائے گا کہ یہاں پر دو مرتبہ بیع ہوئی ہے۔ اس لئے شفع کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس بیع کا چاہے عوض ادا کر کے لے لے۔ (ف) مثلاً بائع نے مشتری کے ہاتھ دو گواہوں کی

موجودگی میں ایک ہزار درہم کے عوض ایک مکان فروخت کیا۔ پھر بائع اور مشتری نے دوسرے دو گواہوں کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار روپے کا بتلایا تو گواہی کے معاملہ میں پہلے دونوں بھی صحیح گواہی دیتے ہیں کہ ایک ہزار میں اس کی بیع ہوئی ہے۔ اور دوسرے دونوں بھی صحیح گواہی دے رہے ہیں کہ ڈیڑھ ہزار میں بیع ہوئی ہے۔ اس بناء پر شفیع کو اختیار ہو گا کہ ان میں سے جس کی بیع کو بھی صحیح مانتے ہوئے اسے شفیع کے طور پر لے لے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ ایک ہی بائع و مشتری میں دوسری بیع پہلے معاملہ کے لئے صحیح ہے کہ ڈیڑھ ہزار ہی میں بیع ہوئی ہے۔ اس لئے صرف ایک ہی بیع رہ گئی۔ تو جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تو یہ معاملہ صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن شفیع کے حق میں اسے بیع کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے پہلے ہی یہ کہا ہے کہ شفیع کے حق میں ان دونوں بیعوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

وہذا بحلاف البائع الخ اور یہ حکم بائع اور مشتری کے آپس کے اختلاف کے برخلاف ہے۔ کیونکہ بائع اور مشتری کے درمیان ایک ہی چیز کے لئے دو عقد نہیں ہوتے ہیں ہاں اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ پہلے عقد کو فسخ کر دیا گیا ہو۔ اور اس صورت میں بھی اگرچہ بائع اور مشتری کے درمیان ان کی اپنی نظر کے اعتبار سے ایک عقد فسخ ہوا ہے۔ لیکن شفیع کے حق میں یہ فسخ ظاہر نہیں ہو گا۔ (ف کیونکہ یہ شفیع کوئی نیا عقد کرنے والا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک اجنبی اور ثالث کی حیثیت سے ہے)۔ وہو التصویح الخ اور وکیل کے گواہ کے لئے یہی تخریج (اور وجہ ترجیح ہے) کیونکہ یہاں وکیل بائع اور موکل اس کے مشتری کے حکم میں ہے۔ (ف پس جب وکیل اور موکل نے شمن و رقم کے بارے میں اختلاف کیا تو گواہ ایک بائع اور ایک مشتری نے آپس میں اختلاف کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر اپنے گواہ پیش کر دیئے۔ تو یہ کہنا ممکن نہ ہو گا کہ دونوں شمن کے لئے علیحدہ علیحدہ دو بار عقد ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مسلم بات ہے کہ ایک ہی بائع اور مشتری کے درمیان پہلے عقد کو فسخ کئے بغیر دوسرا عقد ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ان میں سے ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہو گا۔ پس ان میں سے وکیل کے گواہوں کو قبول کرنے میں وجہ ترجیح یہ ہوگی کہ اس کے گواہ عقد کے شمن کی مقدار کو دوسری کے مقابلہ میں کچھ زیادہ ثابت کر رہے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو وکیل پر قیاس کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بہر صورت ایک فسخ کرنے اور ترجیح دینے کی ضرورت ہوگی۔ جب کہ شفیع کے لئے اس کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ فسخ تو بائع اور مشتری کے درمیان واقع ہوا ہے۔ اور اس شفیع کے حق میں فسخ کے ظاہر ہونے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ بلکہ یہی مرتبہ جو کم دام سے بیع ہوئی تھی وہ اس شفیع کے حق میں اب بھی باقی ہے۔ اس لئے یہ شفیع تو اسی دام کو ترجیح دے گا لہذا اسی کے عوض لے گا۔ حاصل شفیع کو وکیل پر قیاس کرنا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے)۔

کیف و انہا مسموعة الخ اور یہ قیاس صحیح بھی کس طرح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ امام محمدؒ سے جو روایت مروی ہے اس میں اس حکم کی ممانعت ہے۔ (ف کیونکہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ موکل کے گواہ قبول ہوں گے۔ البتہ ظاہر الروایۃ کی بناء پر یقیناً وکیل اور موکل کے درمیان ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ بائع اور مشتری کے درمیان ہے۔ اس لئے ان دونوں میں ایک کو دوسرے سے افضل اور بہتر قرار دینے کی ہم نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہاں دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ایک کو فسخ کئے بغیر باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ برخلاف شفیع کے کہ اس کے حق میں بیع اول کے فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے۔ اور چونکہ پہلی بیع کے ہونے کے بارے میں بھی ثبوت موجود ہے اس لئے شفیع کو اس بات کا بھی اختیار ہو گا کہ اسی دام سے اپنا شفیع لے لے۔ الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ جیسے بائع پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وکیل پر بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ واما مشتری الخ اور اب وہ مسئلہ جس میں ایک شخص نے حریوں سے مثلاً ایک غلام خرید لیا تو اس میں مشتری کے قول کو قبول کرنے میں تامل ہے۔ اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ پرانے مالک کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ف یعنی اگر نئے خریدار نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے اسے مثلاً ہزار درہم سے خریدا ہے۔ اور پرانے مالک کے گواہوں نے گواہی دی کہ ہزار نہیں بلکہ صرف پانچ سو ہی میں خریدا ہے۔ تو اس صورت میں پرانے مالک

کے گواہ قبول کئے جائیں گے۔ لہذا مشتری پر شفیع کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

فلما ان سمع الحج هذا ہمیں یہ حق ہے کہ ہم قیاس کا انکار کر دیں۔ (ف) بلکہ پرانے مالک پر قیاس کے مطابق شفیع کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کریں کہ نئے خریدار کے گواہ قبول کئے جائیں تو بھی ہمارا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ و بعدا لتسلیم الحج اور اس بات کو تسلیم کر لینے کے بعد کہ حریوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول کئے ہیں۔ اس کا جواب ہم یہ دینگے کہ اس میں دوسری بیع اسی صورت میں صحیح ہوگی کہ پہلی بیع کے فسخ کرنے کو مان لیا جائے۔ (ف) یعنی یہ بات مان لی جائے کہ نئے خریدار کے گواہوں سے زیادہ قیمت پر خریداری ثابت ہوئی ہے۔ اور چونکہ دونوں ہی جانب کے گواہ عادل ہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ دونوں ضمن پر بیع واقع ہوئی ہے۔ اس کی تطبیق یہ ہوگی کہ ایک مرتبہ کم قیمت پر بات طے ہو چکی تھی مگر ان حریوں نے بعد اس ضمن پر دینے سے انکار کر دیا لہذا دوبارہ مقدار بڑھا کر معاملہ طے کر لیا مگر یہاں بھی یہ دوسری بیع اسی وقت صحیح ہوگی جب کہ پہلی بیع فسخ کر دی گئی ہو۔ کیونکہ یکے بعد دیگر دو بیعوں کا ہونا غلط اور ناممکن ہے۔ اسی لئے نئے خریدار کے گواہ قبول ہوں گے اس کی وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہی قابض بھی ہے۔

اما ههنا الحج اور شفیع کی صورت میں اس کے خلاف ہے۔ (ف) کیونکہ پہلی بیع اگر کم قیمت پر ہوئی پھر دوسری مرتبہ زیادہ قیمت پر ہو گئی تو شفیع کے حق میں کسی طرح بھی نقصان دہ نہیں ہے۔ کیونکہ شفیع کو حق شفیعہ پانے کی اصل بنیاد تو بائع کی طرف سے اس جائیداد سے بے رغبت ہو جانا پھر اسے فروخت کر دینا ہے۔ اوسہ بات پہلی بیع سے ہی پائی گئی ہے۔ لہذا اس کا حق شفیعہ ثابت اور مکمل ہو چکا ہے۔ پھر ان دونوں بائع و مشتری کا آپس میں اس بیع کو فسخ کر دینے سے شفیع کے حق میں کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع ایک نئی بیع کے حکم میں ہے اس لئے وہ پہلی بیع کی قیمت پر ہی اپنا حق شفیعہ لے گا۔ اس کے علاوہ اصل مسئلہ میں خود شفیع و مشتری کی گواہی میں بھی فرق ہے۔ لان بیسۃ الشفیع الحج کیونکہ شفیع کی گواہی کچھ لازم کرنے والی ہے جب کہ مشتری کی گواہی کچھ بھی لازم کرنے والی نہیں ہے۔ (ف) پس گواہی کے معنی حقیقت میں شفیع کی گواہی میں موجود ہیں۔) والینات للالام الحج اور گواہوں کا مقصد تو کچھ لازم کرنا ہی ہوتا ہے۔ (ف) لہذا شفیع کی گواہی اپنے اصل معنی پر ہونے کی وجہ سے قابل ترجیح ہوئی۔ اس کی تفصیل یہ ہوئی کہ جب شفیع نے گواہی پیش کر دی تو مشتری پر لازم ہو گیا کہ وہ ایک ہزار درہم کے عوض مشفوعہ مکان اس شفیع کے حوالہ کر دے جو کہ اس مکان کی قیمت طے پائی تھی۔ خواہ وہ مشتری اس بات سے راضی ہو یا راضی نہ ہو۔ و الزام کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس کے برعکس جب مشتری کی گواہی قبول کی جائے تو اس سے شفیع پر کچھ بھی لازم نہیں آتا ہے۔

مشفوعہ مشتری کے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ یہ مکان دو ہزار درہم کے بدلہ اس نے خریدا ہے۔ لیکن اس کے بعد شفیع اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ بہر صورت اسے دو ہزار درہم کے بدلہ شفیعہ میں مشتری سے حاصل کرے۔ بلکہ اسے اختیار ہوتا ہے۔ اس طرح مشتری کی گواہی میں الزام کے معنی کسی طرح سے بھی نہیں پائے گئے۔ چنانچہ شفیع کی گواہی قابل ترجیح ہوئی۔ اور وہی مقبول ہوئی۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ اگر بائع اور مشتری کے گواہوں کے درمیان ضمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو اس میں دونوں کے گواہ الزامی ہوئے۔ اور یہی حال وکیل و مؤکل کے درمیان بھی ہے۔ اس طرح شفیع اور مشتری کے گواہوں سے فرق ہو گیا۔ لیکن اس بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ حریوں سے خریدنے والے کے گواہ کچھ لازم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ پرانے مالک کے طرم ہیں۔ لہذا پرانے مالک کے گواہ قابل ترجیح ہوں گے۔ اس لئے کہ اگر نئے گواہ کی گواہی دو ہزار قیمت پر مقبول ہو جائے تو پرانا مالک اس کے عوض لینے یا نہ لینے کے بارے میں با اختیار ہوگا۔ اور اگر پرانے مالک کی گواہی ایک ہزار درہم کی قیمت ہونے کے بارے میں مقبول ہو تو نئے خریدار کو اتنی ہی قیمت کے بدلہ دینا لازم ہوگا۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔ ک۔

توضیح۔ اگر اختلافی صورت میں مشتری اور شفیع دونوں ہی اپنے اپنے مطلب کے گواہ پیش کر دیں۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ احکام۔ دل مکمل

قال وادعی المشتري ثم ادعی الناع اقل منه ولم يقص الثمن احده الشفيع بما قاله الناع وكان دلت خطأ عن المشتري وهذا لان الامر ان كان على ما قال الناع فقد وحيث الشفعة به وان كان عسى ما قل المشتري فقد حط الناع بعض الثمن وهذا الحط يطهر في حق الشفيع عسى ما سيس ان شاء الله تعالى ولان التملك على الناع بايحاكه فكان القول قوله في مقدار الثمن ما بقيت مطالبه فياحد الشفيع بقوله قال ولو ادعى الناع الاكثر بحالهما ويتراوان وايهما نكل ظهر ان الثمن ما يقوله الاخر فياخذها الشفيع بذلك وان حلفا يفسح القصي البيع على ما عرف وياخذها الشفيع بقول الناع لان فسخ البيع لا يوجب بطلان حق الشفيع

ترجمہ۔ قدری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشتری نے کچھ معین ثمن کا دعویٰ کیا مثلاً دو ہزار درہم بائع نے اس سے کم ہونے کا دعویٰ کیا مثلاً ایک ہزار کا۔ اور اس وقت تک بائع نے اس رقم پر قبضہ نہ کیا ہو۔ تو اس کا شفیع اسی مقدار ثمن کے عوض پر شفیع ہے۔ گاجوبائع نے بیان کی ہے۔ اور بائع کے کہنے کا یہ مطلب سمجھ جائے گا کہ بائع نے از خود اپنے اس مشتری سے اصل رقم سے اتنی کم ردی ہے۔ (ف اور شفیع بھی اسی کا مستحق اور مستفید ہو گیا اس طرح سے کہ اسی کم مقدار کے عوض لے سکتا ہے)۔ وھذا لان الامر المح وراس حکم کی دلیل کہ بائع ہی کے قول کا اعتبار ہو گا یہ ہے کہ دو حال سے خاں نہیں ہے کہ یا تو وہی بات ہوگی جو کہ بائع بتا رہا ہو یا کسی کی بات پر اتماد کرتے ہوئے وہی رقم حق شفیع کے لئے دینی ہوگی۔ یا صحیح بات وہ ہوگی جو کہ مشتری کہتا ہے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کی رقم سے بائع نے خود ہی اتنی مقدار کم کر دی ہے۔ (ف اور یہ کمی حقیقت میں اسی مشتری کے لئے کی گئی ہے)۔ وھذا الحط المح پھر مشتری کی طرح اس شفیع کے حصہ میں بھی آگئی۔ جسے انشاء اللہ ہم اسی باب میں آئندہ بیان کرینگے۔ (ف اصل مسئلہ یہ فرض کیا ہو ہے کہ بائع نے ابھی تک رقم وصول نہیں کی ہو)۔

ولان الملك المح اور اس دلیل سے بھی کہ شفیع کو اس وقت جو حق شفیع ملا ہے وہ محض اس بنا پر کہ اسی بائع نے اپنی چیز کے فروخت پر ہمدردی ظاہر کی پھر فروخت بھی کر دیا۔ اسی وجہ سے شفیع کا حق بائع پر لازم آگیا۔ (ف کیونکہ جب بائع نے ایجاب کیا یعنی پیش کش کرتے ہوئے اپنی چیز کے فروخت کرنے کی خبر دی اسی کے بعد اس مشتری کو اس کے قبول کرنے اور شفیع کو حق شفیع لینے کا موقع ملا۔ کہ۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا وہی ایجاب بدل کر شفیع کے حق میں آگیا ہے۔ اس لئے شفیع نے سے بائع کے ایجاب کی بنا پر خرید لیا ہے۔ فکان القول المح لہذا جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے اس کی قیمت اور ثمن کے بارے میں اسی کی بات مقبول ہوگی۔ (ف کیونکہ اسی نے پیش کش کی ہے)۔ چنانچہ شفیع ہی کے کہنے کے مطابق سے لے گا۔ (خواہ وہ مطلق یا جائیداد بائع ہی کے قبضہ میں موجود ہو یا مشتری کے قبضہ میں چلی گئی ہو۔ حالانکہ یہاں پر یہ بات فرض کی ہوئی ہے کہ مشتری نے ہنوز اس کی رقم بائع کو ادا نہیں کی ہے۔ جبکہ صراحتاً مختصر الکرخی میں موجود ہے۔ مع۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ بائع نے مشتری کے مقابلہ میں کم قیمت بتائی ہو۔

قال ولو ادعی الناع المح قدری نے فرمایا ہے کہ اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے زائد ثمن بیان کیا ہو۔ (ف مثلاً شفیع نے کہا کہ اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہیں۔ لیکن مشتری نے کہا کہ ایک نہیں بلکہ دو ہزار ہیں اور بائع نے بڑھ کر کہا کہ نہیں بلکہ تین ہزار روپے ہیں۔ پھر بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کے گواہوں نے ان لوگوں کے کہنے کے مطابق گواہی دی تو بائع کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ان ہی کی گواہی میں مقدار قیمت میں زیادتی پائی جا رہی ہے۔ پھر شفیع اپنے شفیع کا عوض بائع کے قول کے مطابق ادا کرے گا۔ اور اگر کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو۔ تو بحال فان الباع بائع و مشتری دونوں ہی قسم کھا لینگے

پھر عقد کو نوتا دیئے۔ (ف) اس کی دلیل وہی مشہور حدیث ہے جو بائع اور مشتری کے اختلاف کے بارہ میں ہے اور بالتفصیل اوپر گذر بھی چکی ہے۔ وایہما مکمل الخ اگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو سمجھا جائے گا کہ اس کی اصل قیمت وہی ہے جو دوسرا فریق کہہ رہا ہے۔ لہذا یہ شفیع اسی کے کہنے کے مطابق ثمن ادا کر کے اپنا حق شفیع لے لے گا۔ و ان حلفا الخ اور اگر دونوں ہی قسم بھی کھائی تو قاضی ان دونوں کے درمیان کی بیعت کو فسخ کر دے گا۔ (ف) لیکن شفیع کا حق باطل نہ ہو گا بلکہ باقی رہ جائے گا۔ و یا حدها الشفیع الخ اور بائع جو قیمت بتلاتا ہے اسی قیمت کے عوض وہ شفیع اپنا شفیع لے لے گا۔ لاں فسیح البیع الخ یہ نہ کہ بیع کا فسخ ہونا شفیع کے حق کو باطل کرنے کے لازم نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ شفیع کا حق پانے کے لئے بیع کا ہونا ہی کافی ہے۔ جو یہاں پائی گئی ہے۔ اگرچہ بعد میں وہ باقی نہ رہ کر فسخ ہی ہو جائے۔ یہاں تک کہ اگر قاضی حکم سے مشتری نے وہ جائیداد کسی عیب کے نکل آنے کی بناء پر واپس بھی کر دی ہو تو بھی شفیع اسے اپنے حق شفیع میں لے سکتا ہے۔ الا کافی۔ اور جو کوئی بھی گواہ پیش کر دے اس کے گواہ قبول کئے جائیں گے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ بائع نے اس وقت تک اپنی بیعت کی قیمت اپنے قبضہ میں نہیں لی ہو۔

توضیح۔ (۱) اگر بائع نے اپنی مقررہ قیمت پر قبضہ نہ کیا کہ عاقدین میں اختلاف ہو جائے۔ اس طرح کہ بائع اس کی کم قیمت ہونے کا مدعی ہو جبکہ مشتری زیادہ کا مدعی ہو۔ تو کس قیمت پر لے گا (۲) اور اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے بڑھی ہوئی قیمت کا دعویٰ کیا اور ہر ایک کے گواہ نے دعویٰ کے مطابق گواہی بھی دی۔ (۳) یا یہ کہ کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہوں۔ پھر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ (۴) یا یہ کہ دونوں نے ہی قسم کھائی تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان كان قبض الثمن احذ بما قال المشتري ان شاولم يلتفت الى قول البائع لانه لما استوفى الثمن انتهى حكم العقد وخرج هو من البيع وصار كالاجنبي وبقي الاختلاف بين المشتري والشفيع وقد بيناه ولو كان نقد الثمن غير ظاهر فقال البائع بعث الدار بالف وقبضت الثمن ياخذها الشفيع بالالف لانه لما بدا بالاقرار بالبيع تعلقت الشفعة به فيقوله بعد ذلك قبضت الثمن يريد اسقاط حق الشفيع فيرد عليه ولو قال قبضت الثمن وهو الف لم يلتفت الى قوله لاں بالاؤل وهو الاقرار بقبض الثمن خرج من البيع ومقط اعتبار قوله في مقدار الثمن.

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ اختلافی صورت میں بائع نے اپنی رقم پر قبضہ کر لیا ہو تب شفیع اگر چاہے تو اپنا شفیع مشتری کی بتائی ہوئی قیمت پر لے لے اور بائع کی بات پر دھیان نہ دے۔ (ف) یعنی اگر ثمن کے اختلاف کی صورت میں شفیع کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تب قسم لے کر مشتری کی بات قبول ہوگی۔ اب اگر بائع نے کم یا زیادہ ثمن بتایا تو بائع کی بات پر کوئی توجہ نہیں دی جائے گی۔ لانه لما استوفى الخ کیونکہ بائع نے جب اپنی پوری رقم پائی تب وہ اس معاملہ سے لا تعلق ہو کر اجنبی بن گیا۔ پھر یہ اختلاف صرف مشتری اور شفیع کے درمیان باقی رہ گیا۔ تو اس صورت میں وہی حکم نافذ ہو گا۔ جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔ (ف) اور یہاں تو بائع سے متعلق جو احکام ہیں ان ہی کا بیان ہے۔ پھر یہ تفصیل مذکور اس صورت میں ہوگی جب کہ بائع کا اپنی رقم پر قبضہ کر لینا سب کو معلوم ہو چکا ہو یعنی علانیہ ہو چکا ہو۔ اور اس کے گواہ موجود ہوں۔ ولو كان نقد الح اور اگر مکان کی قیمت غیر ظاہر یعنی چھپا کر بغیر کسی گواہی کے ادا کی گئی اس بناء پر صرف بائع کا یہ اقرار ہو کہ میں

کے ذمہ لازم ہونا چاہئے، اہل و ادا حط البائع المح قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر بائع مشتری کے ذمہ سے ثمن میں سے کچھ کم کر دے تو وہ شفیع کے ذمہ سے بھی کم ہو جائے گا۔ وان حط جميع المح اور اگر بائع مشتری سے پورا ثمن ختم کر دے تو وہ شفیع کے ذمہ سے ختم نہ ہوگا۔ (ف یعنی کچھ بھی کم نہ ہوگا)۔ لان حط البعض الخ کیونکہ پوری رقم سے تھوڑی رقم کو کم کرنا بھی اصل عقد سے ہی متعلق ہو جاتا ہے۔ ہذا یہ تھوڑا بھی شفیع کے حق میں ظاہر ہو جائے گا کیونکہ کم کرنے کے بعد جو رقم باقی رہی وہی تو اصل رقم ہو گئی ہے۔ (ف یعنی بیوع کی بحث میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ثمن میں سے جب کم کرنا صحیح ہو تو جو حصہ بھی کم کر دیا جائے گا تو یہاں ہوگا کہ گویا اصل معاملہ میں اتنا ثمن نہیں تھا۔ مثلاً اگر بائع نے ہزار درہم ثمن میں سے از خود دو سو درہم کم کر دیئے تو یہ کہا جائے گا کہ گویا صرف تھوڑے دو سو درہم سے ہی معاملہ طے پایا تھا۔ لہذا شفیع کے ذمہ بھی یہی سمجھ سوا لازم ہوں گے)۔ و کذا ادا حط بعد المح یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ شفیع کا معاملہ طے ہو جانے اور اس کے سینے کے بعد اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ رقم کم کر دی تب بھی وہ کسی شفیع کے ذمہ سے بھی ہو جائیگی۔ (ف یعنی اگر شفیع نے مشتری کو ہزار درہم دیے کر اس سے اپنی شفعہ والی زمین لے لی اس کے بعد بائع نے اس مشتری کے ذمہ میں سے دو سو درہم کر دیئے جب بھی وہ دو سو اس شفیع سے بھی کم ہو جائیگے۔ حتی رجع المح پھر وہ شفیع مشتری کو دی ہوئی رقم میں سے اتنی رقم واپس بھی لے سکے گا۔ (ف یعنی اگر اس نے پیسے پورے ہزار ادا کر دیئے ہوں)۔

محلوف حط الكل الخ بر خلاف اس صورت کے جب کہ اگر بائع نے تھوڑی رقم نہیں بلکہ پورا ثمن اور پوری رقم ہی معاف کر دی ہو تو اسے اصل معاملہ سے نہیں مایا جائے گا۔ یہ بحث ہم اس سے پہلے بھی کتاب بیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ (ف یعنی رواجی فصل سے کچھ پیسے بیان فرما دیا ہے۔ دونوں مسائل میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پوری رقم اصل معاملہ سے متعلق کر دی جائے اور یوں کہہ دیا جائے کہ کسی بھی ثمن اور رقم کے بغیر ہی اس بائع نے وہ زمین اس مشتری کو دیدی تھی تو اس جگہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) پیسے جو معاملہ کیا گیا تھا وہ بیع کا تھا اب اسے بدل کر بہہ کر دیا جائے یعنی پیسے مٹا دے کر ماں لیا گیا تھا مگر ب کسی بدل کے مال دینا مان لیا جائے۔ لیکن اس صورت بہہ میں شفعہ کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے اور (۲) یہ کہ پہلے کے معاملہ کو جو ثمن کے عوض تھا اب بھی معاملہ بیع کا فرض کیا جائے مگر کسی ثمن کے بغیر بیع ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ایسی فاسد بیع میں شفعہ پانے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ کہ۔ یہاں تک ان صورتوں کی تفصیل تھی جن میں بائع کی طرف سے ثمن میں کمی کر دینا پابیا جائے اور اب ان صورتوں کا بیان ہے کہ جن میں خود مشتری نے ثمن کی زیادتی کر دی ہو = چنانچہ کہا۔

وان داد المشتري الخ اور اگر مشتری نے بائع کی مقررہ رقم سے زیادتی کر دی ہو تو یہ زیادتی شفیع کے حق میں لازم نہ ہوگی۔ (ف مثلاً اگر ایک چیز کی قیمت بائع نے صرف ایک ہزار بتائی تھی مگر مشتری نے اس سے کہہ دیا کہ میں نے پانچ سو اور بھی قیمت بڑھادی ہے۔ تو شفیع پر ان پانچ سو کی زیادتی لازم نہ ہوگی اس لئے صرف ہزار درہم ہی لازم ہوں گے۔ اگرچہ ایسی زیادتی کرنی جائز بھی ہے اور یہ بھی اصل عقد میں شامل ہوتی ہے۔ لان فی اعتبار الزيادة الخ اس لئے کہ اس زیادتی کو مان لینے سے شفیع کے حق میں زیادتی لازم آتی ہے۔ اس طرح سے کہ اس کو تو اس سے بھی کم عوض میں یعنی صرف ہزار درہم میں وہ جائید دل رہی تھی۔ (ف کیونکہ جس وقت بیع ہوئی تھی اسی وقت اسی کم ثمن کے عوض اسے وہ جائیداد لینے کا حق ہو چکا تھا۔ اور اس پر کسی قسم کی زیادتی نہیں ہوئی تھی اس لئے اس کے بعد مشتری یا کسی اور کے کسی فعل سے اس پر زیادتی یا تاوان لازم نہیں آسکتا ہے)۔ محلوف الحط المح بر خلاف کمی کرنے کی صورت کے یعنی بائع نے خود اصل رقم میں کچھ کمی کر دی ہو کہ اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے مان لینے سے کسی کا بالخصوص شفیع کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کے حق میں فائدہ ہی ہے۔ (ف اس طرح اس شفیع کو عقد بیع کی بناء پر جو فائدہ حاصل ہو رہا تھا اس میں اس بائع کے فعل سے ذرہ برابر نقصان نہیں ہو بلکہ برعکس نفع ہی ہوا ہے۔ اور چونکہ ایسا کرنے سے شفیع کے اصل مقصد میں مفید ہے۔ ہذا شفیع کے حق میں بھی معتبر ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہر وہ فعل جس

سے شفع کو نقصان ہوتا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

و نظیر الزیادة الح اور ثمن میں بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ اگر بائع و مشتری نے از سر نو اس کی قیمت بڑھا کر نئی بیع کر لی ہو تو اس شفع کے حق میں یہ دوسری بیع لازم نہ ہوگی بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ ان دونوں بیعوں میں سے جس کسی کو بھی چاہے اپنا کر وہی ثمن اس مشتری کو دیدے۔ (ف) یہ شفع تو پہلی بیع ہو جانے سے ہی اس کے شفع کا حق دار ہو چکا تھا۔ لہذا بینا الخ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے کہ وہ تو پہلے ہی اس سے کم ثمن پر اس کا حق دار ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی زیادتی کی صورت میں اس پر زیادتی لازم نہیں ہوگی۔ (ف) اس جملہ ”لہذا بینا“ سے بعض شارحین نے اس کا اشارہ اس فصل سے پہلی فصل میں ٹھہرایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کے ماتحت کہ شفع کے گواہ قبول ہوں گے بیان کیا ہے کہ بائع و مشتری کے درمیان یکے بعد دیگرے دو عقدیں اسی طرح ہو سکتی ہیں کہ پہلی عقد کو فسخ کر دیا جائے۔ لیکن شفع کے بارے میں وہ فسخ ظاہر نہ ہوگا۔ پھر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ پہلی بیع کے ساتھ ہی شفع اس کا حق دار ہو گیا۔ ہذا بائع اور مشتری کے درمیان پہلی بیع فسخ ہو کر دوسری بیع پائی جاسکتی ہے۔ لیکن شفع کے بارے میں وہ پہلی بیع جس میں ثمن کم مقرر کی گئی تھی اب تک باقی ہے۔ کیونکہ وہ تو پہلی بیع ہوتے ہی اپنے شفع کا مستحق ہو گیا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلی بیع سے ہی اس کا حق باقی ہے تو اس کے اسی حق کے بارے میں یہ کیا جاتا ہے کہ یہی ہی بیع باقی ہے۔

توضیح: فصل: جس بیع کے بدلہ شفع لیا جائے، اگر بائع اپنی رقم میں سے مشتری سے کچھ کم کر دے یا کل معاف کر دے، اگر شفع کو اس کا حق شفع دیدیا جائے اس کے بعد بائع نے اپنی رقم سے کچھ یا کل معاف کر دیا، اگر مشتری نے خود ہی بائع کے لئے ثمن زیادہ کر لیا تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشتری دارا بعرض اخذها الشفع بقیمته لانه من ذوات القیم وان اشترها بمکیل او موروں اخذها بمثلہ لانہما من ذوات الامثال وهذا لان الشرع اثبت للشفع ولاية التملك علی المشتري بمثل ما تملكه فیراعی بالقدر الممكن کما فی الائلاف والعددی المتقارب من ذوات الامثال وان باع عقار بعقار اخذ الشفع کل واحد منهما بقیمۃ الآخر لانه بدلہ وهو من ذوات القیم فیاحده بقیمته

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایک مکان اسباب و سامان وغیرہ کے عوض خریدنا تو شفع اس گھر کو اس سامان کی قیمت کے عوض جو بازار میں ممکن ہوے گا کیونکہ اسباب قیمتی چیزوں میں سے ہے۔ وان اشترها بمکیل الح اور اگر مشتری نے ناپ کر یا تول کر دی جانے والی چیز کے عوض مکان خریدنا ہو تو شفع بھی اس کے مثل دے کر خریدے گا کیونکہ یہ ملکیتی یا موزونی چیز بھی تو مشابہت میں سے ہیں۔ (یعنی اسی چیز کے دینے کے عوض اس جیسی چیز اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً گیہوں کے مثل گیہوں مل سکتے ہیں۔ وهذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ شریعت نے شفع کو یہ حق عطا فرمایا ہے کہ وہ اپنی مشعوہ جائیداد کو اس کے خریدار سے اس کا عوض دے کر اپنی ملکیت میں لے آئے۔ (ف) یعنی اس خریدار نے جس چیز کے عوض وہ جائیداد مشعوہ خریدی ہے تو شفع اس کو اسی جیسی چیز دے کر اپنی ملکیت میں لائے۔ اگرچہ اس طرح دینے پر اصل مشتری بالکل راضی نہ ہو۔ پھر یہ مثل اور برابری کبھی ظاہر و باطن یعنی صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے درہم و دینار اور دوسرے سکے وغیرہ۔ اسی طرح ناپ اور تول کر لین دین کی جانے والی چیز اور کبھی وہ برابری صرف معنی ہوتی ہے لیکن صورت نہیں ہوتی ہے جیسے جانور وغیرہ۔ کہ اس میں قیمت دینے سے برابری مان لی جاتی ہے حاصل جس طرح ممکن ہو وہ دے۔ فیراعی الح اس لئے جہاں تک ممکن ہو مثل کی رعایت کرنی ہوگی۔ (ف) اس لئے عروض اور اسباب میں قیمت اور مشابہت میں اس کی

مش دینی ہوگی۔

لما فی الاتفاق الح جیسے کہ دوسرے کے مال کو ضائع کرنے میں ہوتا ہے۔ (ف کہ اس میں بھی ضائع شدہ مال کے جیسی چیز لازم آتی ہے۔ ہذا اگر صورت در معنی یعنی ظاہر اور باطن دونوں میں موافقت پائی جاسکے گی تو وہی لازم ہوگی اور اگر ظاہر اور صورت میں موافقت نہ ہو سکے تو صرف اس کے باطن یا معنی یعنی قیمت پر اکتفاء کیا جائے گا۔ اور اگر اخروث اور انڈے وغیرہ جیسی چیز یعنی جو گن کر لین دین کی جاتی ہیں دے کر مشتری نے کوئی جائیداد خریدی تو ان میں بھی لازم ہوگی۔ یہ چیزیں اگرچہ ایک دوسرے سے مقدمہ میں کچھ چھوٹی بڑی بھی ہوتی ہیں پھر بھی عرف میں اس فرق کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ والعددی المتقارب الح اور جو چیزیں گن کر ہی بیچی جاتی ہوں اور اسی کا رواج ہو یا ایک دوسرے کی جیسی اور قریب قریب ہوں تو وہ بھی مشایات میں شمار کی جاتی ہیں۔ (ف یعنی ان کے جیسے دیدینے کا کافی سمجھا جاتا ہے۔ کہ اسی کو قبول کر لیا جاتا ہے)۔ وان باع عقدا الح اور اگر بائع اپنی جائیداد مکان یا زمین کو دوسرے کے ہاتھ مکان یا زمین کے بدلہ میں فروخت کیا۔ (ف مثلاً زید نے پنہ گھر مشتری کو اس کے گھر کے بدلہ خرید لیا۔ لیکن بکر کو نہ دونوں مکانوں میں حق شفعہ حاصل ہے یا ہر ایک مکان کا شفعہ علیحدہ علیحدہ ہے تو وہ شفعہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے۔ (ف کیونکہ اس کا مثل معنوی قیمت ہی ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے مکان اسباب اور سامان وغیرہ کے عوض خرید تو شفعہ اس کو کس طرح

ملے گا۔ اور اگر اسے کسی یا وزنی چیز کے عوض خرید لیا، انڈے و اخروث وغیرہ کے عوض

خریدا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اقوال علماء۔ دائل

(نوٹ) مترجم نے فرمایا ہے کہ میں نے مشتری دارا معوض متن کا ترجمہ اسباب لکھا ہے اور اسباب سے میری مراد یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو دینار و درہم اور غلہ وغیرہ کے مساوی جیسے صندوق اور تخت وغیرہ اور قیمتی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں ہو اس سے اس کے عوض اس کی قیمت لازم آتی ہو۔ اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس زمانہ میں جو اسباب و آلات مشیزیوں اور کارخانوں میں سانچے تیار کر کے ان سانچوں سے بنائے جاتے ہیں یہ سب مشکی ہوتے ہیں کیونکہ ان سانچوں کے ذریعہ بہت وقت کسی فرق کے بغیر ہزاروں کی تعداد میں تیار ہو جاتے ہیں اور وہ سامان سانچوں اور کارخانوں میں تیار نہیں کیے جاتے ہیں تو وہ حسب سابق قیمتی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ میں۔ م)

قال وادنا ع ثمن مؤحل فللمشيع الحيار ان شاء احدھا بئمن حال وان شاء صر حتى يفتى الاحل ثم ياخذھا وليس له ان ياخذھ في الحال بئمن مؤحل وقال ردوله ذلك وهو قول الشافعي في القديم لان كونه مؤحلا وصف في الثمن كالريافة والاخذ بالشفعة فياحده ناصبه ووصفه كما في الربوف ولما ان الاحل اما يشت بالشرط ولا شرط فيما بين الشفيع والبائع او المبتاع وليس الرضا به في حق المشتري رصانه في حق الشفيع لتفاوت الناس في الملاة وليس الاحل وصف الثمن لانه حق المشتري ولو كان وصفا له لبعه فيكون حقا للبائع كالثمن وصر كما اذا اشترى شيئا بئمن مؤحل ثم ولاه غيره لا يشت الاحل الا لذكر كذا هذا ثم ان احدھا بئمن حال من البائع سقط الثمن عن المشتري لما يسا من قبل وان احدھا المشتري رجع البائع عني المشتري بئمن مؤحل كما كان لان الشرط الذي حري بينهما لم يطل باخذ الشفيع فحق موحه فصار كما اذا باعه بئمن حال وقد اشتراه مؤحلا وان ابحار الانتظار له ذلك لان له ان لا يلتزم ريدة الصر من حيث القدة وقوله في الكتاب وان شاء صر يفتى الاحل مراده الصبر عن الاحد اما الطلب عيه في الحال حتى لو سكت

عہ بطلت شفعتہ عد ابی حنیفہ و محمد خلا فالقول ابی یوسف الاخر لان حق الشفعۃ اما یثبت بالبیع والاخذ
یتراحمی عن الطلب وهو متکون من الاخذ فی الحال بان یؤدی الثمن حالا فیشرط الطلب عد العلم بالبیع
ترجمہ - قدورٹی نے فرمایا ہے کہ - اگر بائع نے اپنی جائیداد ایک وقت معین تک کے لئے ادھار بیچی۔ (ف مثلاً یوں کہا کہ
ایک سال بعد اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی) ایسی صورت میں اس شفع کو دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا (۱) یا تو اسی قیمت پر
کل نقد ادا کر کے اپنی مشفوعہ پر قبضہ کر لے یا (۲) اس مدت کے ختم ہونے تک انتظار کرے اس کے بعد نقد ادا کر کے اسے حاصل
کرے۔ (ف خلاصہ یہ کہ اسے اتنی مدت تک انتظار کر کے لینے کا بھی اختیار ہوگا۔ لیکن بہر صورت اس کی پوری رقم نقد ادا کرنی
ہوگی۔ اور خریدار کو دی ہوئی مہلت اس کے حق میں نہ ہوگی۔ و لیس له الح لیکن اس شفع کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنی مشفوعہ زمین
پر فوراً قبضہ کرنے لیکن پہلے سے بیان کی ہوئی مدت پر ہی اس کی رقم ادا کرے۔ وقال دفع الح اور امام زقرنے فرمایا ہے کہ شفع
کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ فی الحال اس پر قبضہ کر لے اور مشتری کی طرح اسی معینہ تک کے لئے قرض باقی رکھے۔ اور امام شافعی
کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ لامہ مکوہ الح اس لئے کہ عوض یعنی ثمن کا مبعودی یا وقت مقررہ تک کے لئے ادھار ہونا بھی اس ثمن
کا ایسا ہی ایک وصف ہے جیسا کہ اس کا کھرا یا کھونا ہونا ایک وصف ہوتا ہے۔ (ف جنی کچھ سرکاری سکے کھونے ہوں اور ان ہی کو
کسی معادہ میں ثمن بنایا گیا ہو۔ اس سے معنوم ہوا کہ ثمن میں اس کا کھہ ہونا بھی ایک وصف ہوتا ہے۔ ولا حد الح پھر سی ثمن
کے عوض شفعہ حاصل کرنا بھی ہے۔

فیاحدہ الح لہذا یہ شفع اس مشفوعہ کو اسی اصل ثمن اور اسی وصف ثمن یعنی ادھار کے ساتھ لے گا۔ جیسے کہ کھونے ثمن
میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی جو چیز کسی چیز کے لئے ثمن بنائی گئی ہو وہ جس صفت کے ساتھ پائی جا رہی ہوگی وہی چیز اس صفت کے
ساتھ ثمن کے طور پر لازم ہوگی۔ مثلاً اگر کسی نے ایک چیز کی قیمت ہزار کھونے درہم متعین کئے تو اسی صفت کے ہزار درہم اس
پر لازم ہوں گے اسی صورت میں اس چیز کے شفع کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنے ہی ہزار کھونے درہم دے کر اس چیز کو
ملکیت میں لے لے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو صحیح ہے کہ ثمن میں اگر کھونے مقرر کئے گئے ہوں تو کھونے ہونا ہی اس کا
وصف طے پائے گا۔ لیکن اس کی ادائیگی کے لئے ایک خاص وقت یعنی میعاد کا مقرر ہونا اس رقم کا وصف نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ تو
ادائیگی کا محض ایک طریقہ ہے۔ ولنا ان الاجل النہی اور ہر دی دلیل یہ ہے کہ ثمن میں میعاد کی شرط رکھنے سے ہی میعاد ثابت
ہوتی ہے۔ (ف اور شرط کئے بغیر ثمن میں از خود مہلت اور میعاد نہیں پائی جاتی ہے۔ لہذا جب خریدار نے معادہ کے وقت ہی ادھار
دینے کی شرط کر لی اور اس کی مدت بھی بیان کر دی تب اگر اس کا مالک بیچنے والا اسے منظور بھی کر لے تو وہ میعاد جائز اور ثابت
ہو جائے گی۔ اور اس خریدار کے حق میں اس کی میعاد ثابت ہو جائے گی۔

ولا شرط فیما الح۔ لیکن اس شفع کے ساتھ چونکہ بائع یا مشتری سے کسی نے بھی کوئی بات نہیں کی (ف جنی وہ مشفوعہ
گھر شفع کو خود بائع سے ماہا تو اس صورت میں اس بائع اور شفع کے درمیان ادھار کی شرط نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر شفع نے
مشتری سے مشفوعہ گھر لیا ہو تو ان دونوں کے درمیان ادھار کی کوئی شرط نہیں ہوئی۔ لہذا اس شفع کو ان دونوں صورتوں میں سے
کسی میں بھی میعاد کی شرط نہیں ملے گی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اس وقت کسی نئی شرط کی تو کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ بائع
جب مشتری کو ادھار دینے کے لئے ایک بار رضی ہو چکا تو از خود اس شفع کے لئے بھی رضامندی پائی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ
ولیس الرضاء بلہ النہی اور بائع کا اپنے مشتری کو ادھار دینے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ شفع کو بھی اسی طرح ادھار
دے۔ لتفاوت الناس الح کیونکہ لوگوں میں مانداری اور تعلقات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف اس
سے کہ مدار ہونے کی وجہ سے اس پر اتنا اعتماد ہوتا ہے کہ اس سے جب چاہیے وہ دے گا اسی طرح تعلقات کے کچھ تقاضے بھی
ہوتے ہیں جو مفلس اور اجنبی شخص سے نہیں ہو سکتے ہیں۔ لہذا جب تک کہ اس شفع سے خصوصی طور سے اس کی رضامندی

نہیں ہو جاتی ہے از خود نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر کسی کو اس بات کا وہم ہو کہ اس جگہ میعاد یعنی مہلت تو اصل قیمت کی صفت ہو رہی ہے۔ تو وہ صفت اس موصوف یعنی قیمت کے ساتھ ہی رہے گی۔ یعنی قیمت جو بھی ادا کرے وہ مہلت کے ساتھ کر سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا مغلطہ ہے کیونکہ ادھر تو نقد کے مقابلہ میں آتا ہے۔ لہذا یہ ادائیگی کی صفت ہوئی۔ نہ کہ قیمت کی۔ ولبس الاحل الخ اور میعاد معینہ قیمت کی صفت نہیں ہے کیونکہ یہ حق تو صرف خریدار کا ہے۔ (ف جبکہ قیمت صرف بیچنے والے کا حق ہے)۔ ولو کان الح اور اگر وہ میعاد بھی اسی ثمن ہی کی صفت ہوتی تو وہ بھی اسی ثمن کے ساتھ ہی ہوتی۔ چنانچہ جس طرح ثمن بائع کا حق ہوتا ہے اسی طرح میعاد بھی بائع کا ہی حق ہوتا ہے۔ (ف حالانکہ اس میعاد کے معین کر دیئے جانے کی وجہ سے اس مشتری کو یہ حق مل جاتا ہے کہ اس وقت کے لئے سے بائع اس سے پہلے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس وہ اس بیع پر فوراً قبضہ بھی کر سکتا ہے۔ و صار کما الخ پھر اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے کہ کوئی ایک چیز وقت معین تک کے لئے ادھار خرید کر دوسرے کے ہاتھ بطور تولیہ یعنی خریدی ہوئی قیمت پر نقد بیچ دے تو اس سے بعد میں اس دوسرے خریدار کو بھی یہی مدت تک کے لئے ادھار رہنے کا حق حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ نقد ہی اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔ البتہ اگر یہ خریدار بھی معادہ کے وقت اس کی شرط کرے۔ یعنی اس کی تصریح کر دے۔ اسی طرح ہرے اس شفیع کے مسئلہ میں بھی تصریح کے بغیر شفیع کو ادھار کا حق نہیں ملے گا۔ (ف اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز ادھار وقت معین یعنی میعاد خریدی پھر اس نے وہی چیز دوسرے کے ہاتھ بطور تولیہ فروخت کی یعنی جتنے میں خریدی ہے اتنے ہی میں فروخت کی کسی نفع و نقصان کے بغیر بس اس صورت میں اگر پہلے خریدار کے لئے میعاد کا ہون بھی بائع کی طرف سے ثمن کی صفت ہوتی تو وہ میعاد بھی زخود یعنی ذکر کئے بغیر ہی دوسرے خریدار کو بھی منتقل ہو جاتی۔

حالانکہ جب تک کہ اس کے ساتھ ادھار کی تصریح نہ کر دی جائے اسے ادھار لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور صراحت ذکر کرنا بھی ایک نئی شرط ہوتی ہے۔ اسی طرح جب شفیع کے مسئلہ میں پہلے خریدار نے جائیداد ادھار خریدی تو تولیہ کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس شفیع کو اس خریدار سے از خود ادھار لینے کا حق حاصل نہ ہو گا یہاں تک کہ وہ بھی صراحت کے ساتھ ادھار ہی لینے کا حق حاصل کر لے۔ یعنی شفیع کو نہ تو یہی قیمت سے کم کرنے کا حق ہو گا اور نہ ہی ادھار پر لینے کا حق حاصل ہو گا۔ ثم ان احدهما الخ پھر اگر اس شفیع نے یہ زمین خریدار کے بجائے خود اصل مالک یعنی بائع سے نقد رقم دے کر خرید لی۔ تو خریدار سے جو ادھار کا معاملہ بائع نے کر رکھا تھا وہ خود ہی ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اس چیز کو بائع کی طرف سے خرید لینے کی وجہ سے اب معاملہ کی نسبت خریدار سے ختم ہو کر اسی بائع کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور اگر شفیع نے وہ زمین نقد یا ادھار جس طرح بھی ہو اسی خریدار سے خرید لی تو بائع کے مطالبہ کا حق اپنے مشتری سے نقد یا ادھار اسی طرح باقی رہے گا جس طرح معاملہ کیا تھا۔ یعنی اس شفیع سے اس کا کوئی حق نہ ہو گا۔ لان الشرط الدی الخ اس لئے کہ بائع نے اپنے مشتری سے جو شرط رکھی تھی وہ اس شفیع کے خریدنے کی وجہ سے ختم اور باطل نہیں ہوئی بلکہ وہ حسب سابق باقی رہی۔ (ف یعنی بائع اس مدت مقررہ کے آنے سے پہلے مشتری سے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے)۔ لہذا یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی نے کسی سے کچھ مال و اسباب یک معین مدت کے لئے ادھار خرید کر دوسرے شخص کے پاس نقد بیچ دیا ہو۔ (ف کہ خریدار نے فی الحال جو رقم حاصل کر لی ہے بائع اس رقم کا مطالبہ اس مشتری سے نہیں کر سکتا ہے بلکہ اپنا وقت لئے پر ہی اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ شفیع نے وہ زمین نقد رقم دے کر مشتری سے خریدی ہو۔

واں احتار الانتظار الخ اور اگر شفیع نے وہ زمین فوراً نہیں خریدی بلکہ وقت مقرر کے آنے کا انتظار کیا تو اسے اس کا اختیار ہو گا۔ لہذا انتظار کرنے کا اسے حق ہو گا اور صحیح ہو گا۔ کیونکہ نقد ادا کرنے کی وجہ سے حصول رقم میں جو اسے کچھ مشکل ہو سکتی ہو وہ اس کے لئے پریشانی نہ اٹھائے بلکہ اطمینان سے رقم جمع کر کے وقت مقرر پر بھی اس سے خرید لے۔ و قوله فی الکتاب الخ

اور قدوری کا اپنی قدوری میں یہ فرمانا کہ شفع کو اس بات کا اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اپنی خریداری میں صبر کرے اور مشتری کی خریداری اور رقم کی ادائیگی کا وقت گزر جانے کا انتظار کر لے اس سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ اس جائیداد کے لینے میں صبر کرے۔ اما الطلب علیہ الخ لیکن اس کے مطالبہ کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں ذرہ برابر کی خاص مہلت نہیں ہوگی بلکہ حسب دستور اس پر یہ بات لازم رہے گی کہ فوراً اس کا مطالبہ کر دے۔ چنانچہ اگر اس نے اپنے حق شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر کر دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ بخلاف امام ابو یوسف کے دوسرے قول کے (ف کیونکہ امام ابو یوسف تو اپنے پہلے قول میں امام ابو حنیفہ و امام محمد کے قول کے موافق یہی فرماتے تھے۔ لیکن آخر میں اپنے اس قول سے آپ نے رجوع کر کے یہ فرمایا تھا کہ اگر شفع نے فی الحال اپنے شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو بھی اسے اختیار ہوگا کہ مشتری کی میعاد کے ختم ہونے کے بعد بھی اگر چاہے تو یہ حق حاصل کر لے۔ کیونکہ فوراً شفعہ کے مطالبہ کا فائدہ یہ ہو سکتا تھا کہ اسے اس جائیداد کے لینے کی بھی قدرت حاصل ہو جائے۔ کیونکہ وہ مطالبہ کر کے بھی چاہنے کے باوجود نہیں لے سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے معاملہ میں میعاد ہے۔ لہذا اس میعاد کے آنے تک بھی اسے اس بات کی اجازت ہونی چاہئے کہ اس وقت کے آنے کے بعد ہی اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ لیکن طرفین کے نزدیک مطالبہ کی تاخیر جائز نہ ہوگی۔

لاں حق الشفعة المح کیونکہ حق شفعہ کا مطلب فقط اس کی خریداری کرنے کے حق کا اثبات ہوتا ہے کہ مجھے ہی اس کی خریداری کا حق ہے۔ (ف لہذا فوراً اور بروقت مطالبہ کرنا ہی ضروری ہوا)۔ اس کے بعد اس جائیداد کو خرید لینا تو حق شفعہ کے حاصل ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ (ف جس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مطالبہ کے ساتھ ہی اسے خرید بھی لے۔ اور اس موقع پر تمہارا یہ کہنا کہ اس حق کا فوراً مطالبہ کرنا تو ایک بے فائدہ سا کام ہے کیونکہ اس معاملہ کے میعاد ہی ہونے کی وجہ سے وہ اسے فوراً خرید نہیں سکتا ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں ہے)۔ وہو مستحکم الخ کیونکہ اس شفعہ کو تو اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ وہ اپنی مشفوعہ جائیداد کو فوراً ہی خرید بھی لے۔ اس طرح سے کہ وہ اس کی قیمت فوراً ادا کر دے۔ (ف پس جب کہ وہ نقد ادا کر کے خرید بھی سکتا ہے تو اس کا یہ کہنا کہ فی الحال اس کا مطالبہ بے فائدہ ہوگا غلط ہوا۔ فیشتراط الطلب الخ اسی سبب سے ضروری ہو گئی کہ وہ اس شیخ کی خبر ملتے ہی اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کر دے۔ (ف پھر حق شفعہ جس طرح مسلمانوں میں جاری ہے اسی طرح ذمیوں میں بھی جاری ہے۔ اس ذمی سے مراد وہ کفار ہیں جو اسلامی سلطنت میں مستقرار رہتے ہیں اور ان سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے جس کے بدلہ مسلمانوں کی طرف سے یہ وعدہ ہوتا ہے کہ ان کی جان اور ان کے مال کی حفاظت کی ذمہ داری مسلمانوں پر رہے گی۔ بشرطیکہ وہ بعد میں غدار نہ کر لیں۔ اسی لئے ان کو ذمی کہا جاتا ہے یعنی ہم ان کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

توضیح :- اگر بائع نے اپنی جائیداد میعاد قرض پر فروخت کی اور شفع اسے خریدنا چاہے تاخیر سے خریدنے کی صورت میں شفع کے لئے طلب مواشبت ضروری ہوتی ہے، یا نہیں، ذمی کو بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ،

دلائل

قال واذا اشترى ذمی بحمر او حنزیر وشفيعها ذمی احذها بمثل الخمر وقيمة الحنزیر لاں هذا البيع مقصی بالصحة فيما بينهم وحق الشفعة یعم المسلم والذمی والحمر لهم كالخل لنا واحسیر كالشاة فباحدهی الاول بالمثل والثانی بالقيمة

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ذمی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی۔ (ف یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے ایک گھری زمین بیعہ یا کنیسہ) یہودیوں یا نصرانی کا عبادت خانہ) شراب یا خنزیر کے عوض خرید۔ اتفاق سے اس کا

شفیع بھی ذی ہی تھا (ف یعنی وہ بھی ذی کا فر تھا جس کے نزدیک اس کے کفر یہ عقیدہ کے مطابق شراب یا خنزیر بالکل حلال ہے)۔ تو یہ شفیع اس مشغوعہ جگہ کو اسی طرح کی شراب یا خنزیر کی قیمت دے کر لے سکتا ہے۔ (ف جب کہ شراب مشکی چیز ہے اور خنزیر قیمتی ہے یعنی اس کی قیمت ہی دینی ہوتی ہے)۔ لہذا البیع الخ اس وجہ سے کہ ان کے آپس کے لین دین میں ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ (ف جیسا کہ اس سے پہلے کتاب البیوع میں معلوم ہو چکا ہے۔ اگرچہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا خنزیر کے مال نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیع فاسد ہوتی ہے۔ اب جب کہ یہ ذی ایسی چیزوں کو اعتقاداً حلال جانتا ہے اور مسلمانوں کی طرف سے ان کو ان کے اعتقاد پر پتی رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی اجازت بھی ہے۔ لہذا اس کے لئے اس کی بیع صحیح ہوگی۔ اور بیع صحیح ہونے کی بناء پر شفعہ کا مطالبہ بھی صحیح ہوتا ہے۔ وحق الشفعة الخ حالانکہ حق شفعہ مسلم اور ذی دونوں کو پہنچتا ہے۔ (ف یعنی حق شفعہ صرف مسلمانوں کا حق نہیں ہے بلکہ جس طرح ایک مسلمان کو اس کا حق ملتا ہے اسی طرح ایک ذی کو بھی ملتا ہے۔

والخمر لهم الخ اس لئے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہی حلال ہے جیسے کہ ہمارے لئے سرکہ حلال ہے اس طرح خنزیر ان کے حق میں ایسا ہی حلال ہے جیسے کہ ہمارے لئے بکری حلال ہے۔ (ف پس معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ان کے حق میں عوض اور لین دین کے لائق مال ہیں اور اس جگہ مال کا عوض مال بننا ہے لہذا یہ بیع صحیح ہوگئی۔ نتیجہ میں شفعہ کا حق ثابت اور صحیح ہوا۔ البتہ اگر ذی نے مہم دستور کے مطابق شفعہ کا مطالبہ اور اس کے بعد اس مطالبہ پر گواہ بھی مقرر کر لئے تو وہ شفعہ لے سکتا ہے۔ فیما حد الخ پس وہ ذی پہلی صورت یعنی شراب کا عوض ہونے سے شراب ہی دے کر شفعہ لے سکتا ہے اور دوسری صورت یعنی خنزیر کی صورت میں اس کی قیمت دے کر شفعہ لے سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم لوگ سرکہ یا بکری عوض میں ہونے میں کرتے ہیں۔ شراب کے بدلہ شراب ہی ہوتی ہے کہ وہ صورت اور معنی دونوں میں برابر ہے۔ اور چونکہ خنزیر ایک دوسرے کے بالکل ایک جیسا نہیں ہوتا ہے کچھ نہ کچھ ایک کو دوسرے سے فرق ہوتا ہے جیسا کہ بکریوں میں ایک کو دوسرے سے فرق ہوتا ہے اس لئے اس کی قیمت اس کی مثل مانی جاتی ہے اگرچہ صورت میں قیمت اور جانور میں مماثلت نہیں ہے اور اس سے زیادہ کی برابری یا مشابہت ممکن نہیں ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ بیچنے والے اور خریدار دونوں ہی ذی ہوں اور ان کا شفیع بھی ذی ہو۔

وان كان شفيعها الخ اور اگر دوسری صورت ہو کہ ان کا شفیع تو مسلم ہو مگر معاملہ بیع دو ذمیوں کے درمیان ہو اہو۔ تو اس مسلمان شفیع کو بھی حق شفعہ ہوگا۔ لیکن عوض میں خنزیر یا شراب کے بجائے ان کی قیمت دے گا۔ (ف جیسے کہ خود ذی شفیع بھی سود پر معاملہ بیع ہونے کی صورت میں خنزیر کی قیمت ہی دیتا ہے۔ اما الخنزیر الخ لیکن خنزیر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرنا تو ظاہر ہے فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس کا مثل ظاہری اور باطنی طور پر ہر اعتبار سے ایک جیسا دوسرا نہیں ہو سکتا ہے بہر حال دو جانوروں کے درمیان فرق پایا جاتا ہے۔ اس کا شفیع خواہ کوئی ذی ہو یا مسلم ہو حکم برابر ہوگا یعنی قیمت ادا کرنی ہوگی)۔ وکذا الخمر الخ اسی طرح شراب ہونے کی صورت میں بھی حکم ظاہر ہے۔ (ف کہ مسلم شراب کے معوضہ میں شراب نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرے گا)۔ لامتناع التسليم الخ کیونکہ ایک مسلمان کے لئے شراب کسی کو دینا منع تو کسی سے شراب لینا بھی جتنی دونوں باتیں ہی منع ہیں۔ (ف ہذا یہ بات بھی ممکن نہیں رہی کہ ایک مسلمان کسی ذی کو شراب کا مالک بنائے اس لئے وہ شراب کی مثل شراب بھی نہیں دے سکتا ہے)۔

فالتحق بغير المثل اسی بناء پر ایک مسلمان کی حیثیت سے شراب بھی ایسی ہی چیز میں داخل ہوگئی جو مشکی نہیں ہے۔ (ف ا ما موقع پر یہ شکار ہوتا ہے کہ خنزیر کی قیمت بھی تو خنزیر ہی کے قائم مقام ہوتی ہے اسی بناء پر تو اسلامی سختت میں یہ حکم ہے کہ شہر کے نوک پر تاجروں سے جزیہ یا عشر وغیرہ لینے کے لئے جو عمل مقرر ہوتے ہیں ان کے پاس سے اگر کوئی ذی تجارت کے لئے اپنے ساتھ کچھ خنزیر لے کر جا رہا ہو تو جس طرح اس سے ان خنزیروں میں سے کسی کو جزیہ کے طور پر نہیں لے سکتا ہے

اسی طرح ان کی قیمت بھی جزیہ میں وصول نہیں کر سکتا ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ حتیٰ الامکان شفع کی رعایت کرنا واجب ہے اس لئے اسے خنزیر کی قیمت دیدی جائے گی جو کہ عاشر کے حکم کے برخلاف ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلمان کے لئے بھی خنزیر کو لینا دینا اسی وقت ممنوع ہوگا جب کہ وہ بھی کسی خنزیر کا عوض ہو رہا ہو۔ کیونکہ اگر وہ خنزیر کا عوض نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز کا عوض ہو تو اس کو لینا دینا منع نہیں ہے۔ جیسا کہ موجودہ مسئلہ میں خنزیر کسی جائیداد کا عوض ہو رہا ہے، پھر اس خنزیر کی قیمت متعین کرنے میں کسی ایسے سابق ذی کی بات مانی جائے گی۔ جو اس وقت تک مسلمان ہو چکا ہو۔ یا کسی ایسے مسلمان کی بات یعنی بتائی ہوئی قیمت مانی جائے گی جو کسی وقت اپنے فسق کی حالت میں اس کا کاروبار کیا کرتا ہو اگرچہ اب اس نے اس سے توبہ کر لی ہو۔ پھر یہ بات معصوم ہونی چاہئے کہ تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ذمی کے لئے ذی پر شفع ثابت ہوتا ہے۔ مگر ذمی کے لئے مسلمان پر شفع ثابت ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ حضرات حسن بھری و شعبی رحمہما اللہ کے نزدیک شفع ثابت نہیں ہے اور امام احمد کا بھی یہی قول ہے۔ چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ نصرانی کے لئے شفع نہیں ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ لیکن جمہور کے نزدیک ذمی کے لئے مسم پر بھی شفع ثابت ہے۔ م۔ ع۔ ف۔ اب تک تو یہ بیان تھا کہ شفع خود ہی مسلمان ہو =

توضیح :- اگر ایک ذمی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی اور اس کا شفع بھی کوئی ذمی ہی ہو، اگر معاملہ کرنے والے دونوں ہی ذمی ہوں مگر ان کا شفع مسلم ہو۔ اور معاملہ شراب یا خنزیر کے عوض ہوا ہو، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان كان شفعها مسلماً اخذها بقيمة الخمر والخنزير اما الخنزير فظاهر وكذا الخمر لامتناع التسليم والتسليم في حق المسم فالتحق بغير المثلي وان كان شفعها مسلماً وذمياً اخذ المسلم نصفها بنصف قيمة الخمر والذمي نصفها بصف مثل الخمر اعتباراً للبعص بالكل فلو اسلم الذمي اخذها بنصف قيمة الخمر معجزة عن تملك الخمر وبالا سلام يتأكد حقه لان يطل فصار كما اذا اشتراها بكر من رطب فحضر الشفع بعد انقطاعه ياخذها بقيمة الرطب كذا هذا.

ترجمہ :- قدورائی نے فرمایا ہے کہ۔ اور اگر اس جائیداد کے شفع ایک سے زائد مثلاً دو ہوں اور ان میں سے ایک مسلم اور دوسرا ذمی ہو (یعنی دونوں ہی حق شفع کا دعویٰ کرتے ہوں) تو ان میں سے مسلم تو اس جائیداد کے نصف کو شراب کی آدمی قیمت پر لے گا۔ اور ذمی اس کے باقی آدمی کو شراب کے عوض مثل شراب کے لے گا۔ اعتباراً للبعص بالكل بعض الحج بعض کو کل پر قیاس کئے جانے کی دلیل سے (ف اسی بناء پر اگر ایک مسلمان پوری جائیداد کو پوری قیمت پر لیتا تو نصف جائیداد ہونے کی بناء پر نصف قیمت پر لے گا۔ اسی طرح اگر پوری جائیداد کو پوری متعینہ شراب کے مثل پر یعنی شراب پر لیتا تو نصف جائیداد کو نصف شراب کے عوض لے گا)۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ شفع لینے والا ذمی پہلے سے اب تک ذمی ہی ہو۔ ولو اسلم الذمي الحج اور اگر شفع ذمی اب سہن ہو گیا ہو تو وہ نصف جائیداد کو اصل شراب کے نصف پر نہیں بلکہ نصف شراب کی قیمت کے عوض لے گا۔ کیونکہ وہ اب اس شراب کو دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے اس لئے کہ وہ اب ایسا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (ف اس لئے کہ مسلمان ہو جانے کی بناء پر اس پر شراب حرام ہو گئی ہے اور وہ شراب کو نہ خود اپنی ملکیت میں، سکتا ہے اور نہ ہی دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔

وبالا سلام الخ اور ذمی کے اسلام سے آنے کی وجہ سے اس کا اپنا حق مضبوط تو ہو سکتا ہے اس کے برعکس ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کا حق ہی ختم کر دیا جائے اسلام لانے سے حق چلتا

ہوتا ہے اور مٹا نہیں ہے۔ لہذا وہ ذمی اس نصف شراب کی قیمت ادا کر کے اپنا حق شفیع وصول کرے گا۔ قصار کما ادا الح اس وقت اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ جیسے کسی نے ایک من رطب یعنی تازہ کھجور کے عوض مثلاً ایک مکان خریدا پھر اس کا شفیع سفر سے اس وقت واپس آیا جب کہ تازہ کھجوروں کے پائے جانے کا زمانہ ختم ہو گیا یعنی اس وقت شفیع کے لئے یہ ممکن ہی نہیں رہا کہ خریدار کی طرح اس کی قیمت تازہ کھجوروں سے ادا کرے لہذا اب ان تازہ کھجوروں کی قیمت کے عوض اس گھر کو لے گا۔ اس طرح موجودہ صورت میں بھی ہوگا۔ (ف کہ اس شفیع نے جب اپنے حق کا مطالبہ کیا تھا اس وقت وہ ذمی تھا جو شراب در خیز کے ساتھ معاملہ کر سکتا تھا۔ اور اب جبکہ اس مکان کو لینے کا وقت آیا تو وہ شرف اسلام سے مشرف ہو چکا تھا جس کی بناء پر وہ ان چیزوں سے معاملہ نہیں کر سکتا ہے۔ لہذا اب ان کے بدلہ ان کی قیمت دے کر اپنا حق شفیع لے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ خریدار نے جائیداد کی خریداری کے بعد اس کو اسی حالت پر رکھ چھوڑا ہو یعنی اس میں کسی قسم کا بھی کچھ تصرف اور رد و بدل نہیں کیا ہو۔ اور اگر اس نے اس میں کچھ تصرف کر لیا ہو تو وہ تصرف بھی اپنی جگہ جائز ہوگا کیونکہ اس نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا ہے۔ پھر بھی شفیع کا حق چونکہ قوی ہوتا ہے اس لئے اس کے حق کی بناء پر ان تصرفات کو ختم کرنے کا بھی حکم دیا جائے گا۔ اس لئے اس میں کئی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اس بناء پر کچھ تفصیل سے بیان کرنے کے لئے مستقلاً ایک فصل کے ساتھ مصنف مسائل ذکر فرما رہے ہیں۔

توضیح۔ اگر جائیداد کے شفیع دو ہوں ان میں سے ایک مسم اور دوسرا ذمی ہو اور معاملہ شراب یا خنزیر سے کیا گیا ہو، اور اگر شفیع ذمی اپنا حق لیتے وقت اسلام لے آیا ہو یعنی ذمی باقی نہ رہا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل قال واذا ابنى المشتري او عرض ثم قضى للشفع بالشفعة فهو بالخيار ان شا احذها بالثمن وقيمة الساع والعرس وان شا كلف المشتري قلعه وعن ابى يوسف انه لا يكلف القلع ويخير بين ان ياخذ بالثمن وقيمة البناء والعرس وبين ان يترك وبه قال الشافعى الا ان عنده له ان يقلع ويعطى قيمة البناء لاسى يوسف انه محق فى البنا لانه بناء على ان الدار ملكه والتكليف بالقلع من احكام العدو ان وصار كالموهوب له والمشتري شراء فاسد او كذا اذ ارع المشتري فانه لا يكلف القلع وهذا لان فى ايجاب الاخذ بالقيمة دفع اعلى الضررين لتحمل الادبى فيصار اليه ووجه ظاهر الرواية انه بنى فى محل تعلق به حق متأكد للغير من غير تسليط من جهة من له الحق فينقص كالمراه اذ ابنى فى الموهود وهذا لان حقه اقوى من حق المشتري لانه يتقدم عليه ولهذا يقض بعبه وهبته وغيره من تصرفاته بخلاف الهبة والشراء الفاسد عند ابى حنيفة لانه حصل بتسليط من جهة من له الحق ولان حق الاسترداد فيهما ضعيف ولهذا لا يبقى بعد البناء وهذا الحق يبقى فلا معنى لا يوجب القيمة كما فى الاستحقاق والزرع يقلع قياساً وانما لا يقلع استحساناً لان له بهاية معلومة ويبقى بالاحر وليس فيه كثير ضرر وان احذ به بالقيمة يعتبر قيمته مقلوعاً كما بيناه فى العصب ترجمہ۔ فصل۔ مشتری کے تصرفات کے احکام کا بیان۔

واذا بسى الخ اگر مشتری نے زمین خریدنے کے بعد اس میں کوئی عمارت بنالی یا اس میں کسی قسم کا پودا درخت لگادیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفیع کے حق میں شفیع پانے کا فیصلہ کر دیا۔ (ف اس صورت میں اس زمین کا اصل عوض تو اس کی متعین قیمت ہوئی۔ پھر وہ خرچ بھی زائد ہو گیا جو کہ مشتری نے اس میں عمارت کھڑی کر کے یا پودا لگا کر بڑھایا ہے حالانکہ شفیع کا حق شفیع تو صرف زمین سے پہلے ہی متعلق ہو چکا تھا)۔ فہو بالخيار الخ تو اس شفیع کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس

زمین کو اس کی اصل قیمت کے ساتھ اس میں مشتری نے عمارت بنانے یا چارہ لگانے کے سلسلہ میں جو کچھ خرچ کیا ہے وہ سب خرچ دے کر شفعہ کی زمین لے۔ اس صورت میں زمین کے ساتھ جو کچھ زائد عمارت بنائی گئی یا جو چارے اور درخت لگائے گئے سب کا وہ شفعہ مالک ہوگا۔ وہاں شاء کلف الح اور اگر چاہے تو مشتری سے کہدے کہ تم اپنی تمام چیزیں عمارت اور درخت وغیرہ سب اکھڑ کر یا توڑ کرے جاؤ۔ اور میری زمین اصل حالت میں مجھے واپس کر دو۔ بہر حال وہ شفعہ اپنی جائیداد اصل حالت میں بھی لے سکتا ہے۔

و عن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ شفعہ کو اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ اس مشتری کو اس کی لگائی ہوئی چیز کے توڑنے یا اکھڑ کر لے جانے کے لئے مجبور کرے بلکہ اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ وہ اصل زمین کے ساتھ جو کچھ زائد اخراجات ہوئے ہیں سب مشتری کو دے کر اس سے زمین لے یا اس زمین کے لینے کا خیال ختم کر دے۔ (ف) یعنی اسے مشتری کے پاس ہی رہنے دے۔ وہ قال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ ان کے نزدیک شفعہ کو اختیار ہے کہ بڑھائی ہوئی چیزوں کو اکھڑنے کا حکم دے اور تعمیر کی قیمت ادا کر دے۔ (ف) یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ کو ان تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے جس پر چاہے عمل کرے (۱) زمین پر زائد جو کچھ خرچ کیا گیا ہے وہ سارے اخراجات ادا کر کے ساری چیزوں کا مالک بن جائے (۲) صرف زمین کی قیمت دے کر زمین لے لے (۳) وہ مشتری کو عمارت کے منہدم کرنے کا حکم دے۔ اور قیمت دیدے مطلب یہ ہے کہ خریدار عمارت کے منہدم کرنے یا درخت کے اکھڑنے کے بعد یہ ساری چیزیں اپنے ساتھ لے جائے۔ اور اس سلسلہ میں اس کا جو کچھ نقصان ہوا ہو شفعہ اس مشتری کو ادا کر دے۔ برخلاف امام بو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے کہ ان کے نزدیک شفعہ اس نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ جیسا کہ عینی میں ہے۔

لا ہی یوسف امہ الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے جائز طریقہ سے زمین یا مکان کی خریداری کی اور اسی بناء پر اس میں حسب ضرورت تعمیر وغیرہ میں اپنی رقم خرچ کی ایسی صورت میں اسے اپنی عمارت کو ڈھادینے اور پودے اکھڑنے پر مجبور کرنا سراسر ظلم ہے۔ (ف) بلکہ یہ ظلم اور سزا کا حکم تو ناجائز قبضہ کرنے والے اور غاصب کو دیا جاتا ہے۔ لہذا ایسے خریدار کو اپنی لگائی اور بنائی ہوئی چیز کے توڑ پھوڑ کرنے کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ شفعہ اس مشتری کے اخراجات اسے دے کر پوری چیز کا مالک ہو جائے۔ اور اگر اتنا ادا کرنے سے قاصر ہو یا دینا نہ چاہے تو پھر اپنے حق شفعہ سے باز آجائے۔ و صار كالملک و هو الخ اور اس شفعہ کا حکم بھی ایسا ہی ہوگا جیسا کہ وہ شخص جسے کسی نے کوئی زمین ہبہ کی۔ اور اس نے اس زمین پر قبضہ کر کے کچھ عمارت بنائی مثلاً چہار دیواری کھینچی یا کمرہ بنا ڈالا۔ اب اگر وہ دینے والا یہ زمین اس شخص سے واپس مانگ لے اگرچہ اسے ایسا کرنا نہیں چاہئے تو ایسی صورت میں اس کی تعمیر کرنے والے کو اس عمارت کے منہدم کرنے کا حکم کرنا چاہیے مگر وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا اس یقین کے ساتھ کہ زمین میری اپنی ہے فقال نے مجھے اس کا مالک بنا دیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی سے کوئی چیز خریدی مگر وہ خریداری صحیح نہیں تھی بلکہ فاسد تھی تو اس میں تصرف کرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اسے توڑ پھوڑ کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

و کما اذا زرع الح اور جیسی اس صورت میں خریدار نے زمین خرید کر اس میں حان وغیرہ کی کھیتی کر ڈالی تو اسے بھی اس کے اکھاڑ دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ (ف) اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے زمین خرید کر اس میں کھیتی کر لی اس کے بعد زمین کا شفعہ آگیا تو وہ اس زمین کو اسی وقت حق شفعہ میں لے سکتا ہے جب کہ اس کی کھیتی پک کر تیار ہو جائے اس سے پہلے نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس زید نے اس میں جو کچھ خرچ کیا اور محنت کی محض اس یقین کے ساتھ کہ یہ زمین میری اپنی خریدی ہوئی ہے۔ اس میں اس زید نے کوئی زیادتی نہیں کی نہ غصب کیا ہے۔ اس لئے اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ تم اس کھیت سے اپنی کھیتی اکھڑ کر یا کاٹ کر فوراً شفعہ کے حوالہ کر دو۔ اور اس بات میں کبھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس کی خریداری بالکل صحیح ہوئی تھی اسی بناء پر تو

شفیع کو اس میں حق شفعہ ملا ہے۔ ورنہ وہ شفعہ کا حق دار بھی نہ ہوتا۔ اہل صل مسند مجتہد میں خریدار کو اس عمارت کے توڑنے یا پورے کو اٹھانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ وھذا لان الح اور نہ کو حکم یعنی شفعہ کے ذمہ یہ حکم لازم کر دینا کہ تم اس زمین کو اس کی نئی عمارت یا کھیتی کے ساتھ نسب کی قیمت دے کر اس طرح سے زمین خریدنے میں گرچہ شفعہ کا نقصان سے مگر فی الحال وہ نقصانوں میں سے کم نقصان کو برداشت کرنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ بڑے نقصان سے بچ جائے اس لئے اسی بات کا حکم دیا جائے گا۔ (ف) اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب خریدار نے اپنی خریدی ہوئی زمین میں مثلاً کوئی کمرہ بنایا یا کچھ درخت لگا دیے اس کے بعد شفعہ وہ زمین خرید لی۔ تو اس وقت دوسری صورتیں ہو سکتی ہیں۔ پہلی یہ کہ اس خریدار کو یہ حکم دیا جائے کہ اپنا بنایا ہو کمرہ توڑ دے اور لگانے ہوئے درخت اٹھائے۔ پھر خالی زمین اس شفعہ کے حوالہ کر دے۔ مگر یہاں کرنے سے اس خریدار کو بہت بڑا نقصان برداشت رنہ ہو گا۔ دوسری صورت یہ ہوئی کہ شفعہ کو یہ حکم دیا جائے کہ اس زمین کی قیمت کے ساتھ بڑھائے کمرہ درختوں کے سلسلہ میں جو اخراجات آئے وہ سب ادا کر کے اس زمین کو خریدے۔ اور ایسا کرنے سے گرچہ شفعہ کو کچھ چیزوں کے خریدنے کے لئے زیادہ رقم ادا کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے لیکن نقصان کے باوجود اس کا نقصان پہلی صورت کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہوتا ہے۔

کیونکہ زیادہ رقم دینے کے بدلہ اسے بنا ہوا کمرہ یا لگے ہوئے درخت بھی مل جاتے ہیں۔ اگرچہ فی الحال اسے کچھ زیادہ رقم دینی ہوتی ہے۔ اس طرح ہونے والے دو نقصانوں میں سے اسی صورت میں کم نقصان ہوتا ہے جبکہ پہلی صورت میں بہت زیادہ نقصان ہے اور قدیمہ یہی ہے کہ اھول اللبتین یعنی کم سے کم نقصان برداشت کر کے بڑے نقصان سے بچ جانا چاہئے۔ ہذا ابھی دوسری صورت متعین ہو گئی یعنی کم تکلیف برداشت کر کے زیادہ تکلیف سے بچ جانا چاہئے۔ لیصل اسی صورت کو قبول کرتے ہوئے شفعہ کو حکم دیا جائے کہ مشتری کی زائد خرچ کی ہوئی رقم دے کر مطمئن ہو جائے۔ لیکن یہ بات غور کرنے کی ہے کہ ہذا اوقات یہ خریدار بھی سامنے آتے ہیں جو خریداری کے ساتھ ہی بہت بڑی رقم لگا کر بڑی عمارت ہڑی کر بیٹے ہیں تو اگر شفعہ کو یہی حکم دیا جائے کہ خرچ کی ہوئی ساری رقم داکر کے حق شفعہ میں زمین حاصل کر لے تو ایسی صورت میں شفعہ کے لئے مومنوں سے سوا چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے حق کے لینے سے باز آجائے۔ تو اس صورت میں خریدار کی رعایت کرنے کی بناء پر شفعہ اس بات پر مجبور کر دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے اس حق سے بھی محروم ہو جائے جس کے لئے شریعت کے صراحتاً اسے اجازت دے رکھی ہے۔ پھر شریعت کی طرف سے ایسی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہے جس سے کہ شفعہ کا حق باطل ہو جاتا ہو۔ ہذا شریعت نے جو حق اسے صراحتاً دے رکھا ہے اسے ایسی باتوں کی وجہ سے باطل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے ظاہر روایت میں اس کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

ووجه ظہور الروایۃ الح اور ظاہر الروایت کی دلیل یہ ہے کہ اس خریدار نے یقیناً ایسی زمین میں عمارت بنائی یا درخت لگائے جس زمین کے متعلق سے معلوم تھا کہ اس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق شفعہ لازماً ملتا ہے۔ اور اس تعمیر و تصرف میں اس حق دار شفعہ کی طرف سے کسی قسم کی اجازت سے نہیں ملی ہے ورنہ ہی اس نے اس کے لئے اسے حکم دیا ہے جو زیادتی کا سبب ہے ہذا اس سے تمام تصرفات منادیہ جائز ہیں۔ (ف) یعنی جب کہ اس خریدار کو یہ بات معلوم ہے کہ اس زمین کے ساتھ دوسری زمین ملی ہوئی ہے۔ جس کی وجہ سے اس زمین پر اس پڑوسی کا حق شفعہ لازم ہوتا ہے۔ چاہے جب بھی جو یہاں بھی اسے حکم ہو گا وہ اس پر اپنے حق کا دعویٰ ضرور کرے گا چنانچہ اس نے اپنا حق نہیں چھوڑا بلکہ اس کا مطالبہ بھی کیا تو اس شخص کی طرف سے اجازت کے نہ پائے جانے تک اس میں تصرف کرنے سے احتراز کرنا چاہئے تھا مگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ چالاک اور جلد بازی سے کام لیا۔ پس جب کہ اس نے خواہی اپنی حیثیت کا خیال نہیں کیا تو شریعت کی طرف سے بھی اس کی کوئی رعایت نہیں کی جائے گی۔ اس لئے اس کی تعمیر اور تصرف سب کو ختم کر دیا جائے گا۔

کالواھن ادا سی الح جیسا کہ اگر کوئی رہن دوسرے کی پینے پاس (مرہون یعنی) رہن رکھی ہوئی زمین میں کوئی تعمیر

کر لے یا کچھ باغ لگا دے۔ (ف کہ اس راہن نے زمین میں اس طرح اپنی رقم لگائی اور تصرف کیا جس سے مرتہن یعنی زمین کے مالک کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ غ۔ حالانکہ اس تعمیر اور تصرف کا مالک خود وہ راہن ہی ہے لیکن چونکہ اس سے مرتہن (زمین والے) کا حق متعلق ہے اس لئے اس کی ساری تعمیر کو توڑ دینے کا حکم دیا جائے گا۔ و لهذا لان الخ اب اس تعمیر میں اگرچہ جس طرح شفیع کا حق متعلق ہے اس طرح اس خریدار کا بھی حق ہے مگر شفیع کا حق اس خریدار کے مقابلہ میں بہت ہی قوی ہے اسی لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی اور خریدار کا کوئی غلط نہیں کیا جائے گا۔ (ف اور شفیع کا حق مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خود بائع پر یہ بات لازم تھی کہ فروخت کے ارادہ کے ساتھ سب سے پہلے اس شفیع سے معاملہ کر لیتا یا اس سے اجازت حاصل کرتا مگر اس نے ایسا نہیں کیا پس خریداری کے بعد اگرچہ اس خریدار کا بھی حق (اب اس زمین سے متعلق ہو چکا ہے مگر شفیع کے حق کو شریعت نے ہی مقدم کر دیا ہے)۔ و لہذا ینقض الخ اسی بناء پر خریدار نے اسی زمین کو دوسرے کے پاس فروخت کر دیا دوسرے کو وہ زمین بہہ کر دی جیسے تمام تصرفات باطل کر دیئے جاتے ہیں۔ (ف یعنی اگر اس خریدار نے شفیع کے حق دار گھر کو خرید کر اس پر قبضہ کر لینے کے بعد دوسرے کے پاس فروخت کر دیا پھر شفیع نے اس زمین پر اپنا حق شفیع حاصل کر لیا۔ اسی طرح اگر اس نے وہ زمین خریدنے کے بعد کسی کو بہہ کر دی تب بھی اس بہہ کو باطل قرار دے کر زمین شفیع کو دیدی جائے گی۔ اس قسم کا حکم اس کے دوسرے معاملات میں بھی ہو گا مثلاً اس نے کسی کو صدقہ میں دیدی ہو کہ مشتری کے ان تصرفات پر شفیع کے حق کو مقدم رکھتے ہوئے مشتری کے سارے تصرفات باطل قرار دیدیئے جائیں گے۔

مخلاف المہیۃ الخ بخلاف بہہ اور خرید فاسد کے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق۔ (ف یعنی زمین بہہ کر کے بہہ کرنے والے نے اپنے بہہ سے رجوع کر لیا۔ اور اسی عرصہ میں وہ موہوب بہہ کی گئی تھی اس زمین میں کچھ تعمیر کر لی یا کچھ اور تصرف کر لیا۔ یا فاسد طریقہ سے کوئی زمین خریدنے کے بعد اسی قسم کا کوئی تصرف کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس زمین کا حکم شفیع والی زمین کے حکم کے برخلاف ہو گا۔ اور اس پر امام ابو یوسفؒ کا قیاس کرنا درست نہیں ہے)۔ لہذا حصل الخ حکم مخالف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قبول کرنے والے نے یا خریدار نے اس زمین پر اس شخص کی اجازت اور حکم سے قبضہ کیا تھا جس کو اس پر قبضہ دینے کا اختیار تھا۔ (ف یعنی اس موہوب بہہ نے اگر اس بہہ کی ہوئی زمین میں تصرف کیا ہے تو اس بہہ کرنے والے کے حکم اور اجازت سے ہی کیا ہے اسی طرح فاسد طریقہ سے خریدی ہوئی زمین میں اگر خریدار نے کچھ تصرف کیا ہے تو بائع کی طرف سے قبضہ میں دینے کے بعد کیا ہے۔ حالانکہ بہہ کرنے والے کو اپنے بہہ کے بعد اس سے رجوع کر لینا انتہائی خراب اور کر کے اسے چائے کی طرح مکروہ ہے۔ اگرچہ یہ حکم جائز بھی ہے۔ لیکن دینا تاپسندیدہ کام ہے۔ اور فاسد خریداری کے سلسلہ میں بائع کو اس سے رجوع کر لینے کا حق بھی ہے۔ لیکن یہ حق شرعی نقطہ نظر سے ہے۔ اگرچہ اسے اپنے منافع کے حقوق میں سے یہ حق اسے نہیں ملا ہے۔ حالانکہ بائع اس چیز پر خریدار کو قبضہ دے کر اس میں تصرف کرنے کی اجازت دیدی تھی۔

ولان حق الاسترداد الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بہہ اور خرید فاسد کرنے کے بعد اس کو واپس لینے کا حق کمزور ہوتا ہے۔ (ف پس اگر ان تصرفات میں جو کمزور حق میں ہوں عمارت کو توڑنے یا درختوں کو اکھیڑنے کا حکم نہ ہو تو اس پر حق شفیع کو جو کہ قوی حق ہوتا ہے قیاس کرنا صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شفیع کو حاصل کرنا قوی ہے۔ لہذا اسے کمزور حق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ بہہ اور فاسد خریداری میں واپس لینے کا حق کمزور ہوتا ہے۔ و لہذا الخ اسی کمزوری کی بناء پر اگر دیسی زمین میں تصرف کر دیا جائے یعنی عمارت بنادی جائے تو اسے واپس لینے کا حق نہیں رہتا ہے۔ (ف یعنی جسے چیز بہہ کی گئی اس نے بہہ کے بعد اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس بہہ کی زمین میں کچھ تصرف کر لیا اس کے بعد بہہ کرنے والا اگر اپنی بہہ کی زمین کو واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی طرح فاسد خریداری کے بعد اگر خریدار نے زمین میں تصرف کر لیا اس کے بعد اس زمین کا بائع اگر زمین واپس لینی چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی لئے ایسے لوگوں کو یہ حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ تم اپنی عمارت منہدم

کر کے یا اپنے دوسرے تصرفات کو ضائع کر کے اصل مالک کو چیز واپس کر دے۔ اسی لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے شفعہ کے حق کو جو نہایت قوی ہوتا ہے قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ شفعہ کا حق بہر صورت باقی رہتا ہے۔ (ف چنانچہ شفعہ اپنا حق خریدار سے زبردستی لے سکتا ہے اگرچہ اس خریدار نے اس مشفوعہ زمین میں تصرف بھی کر لیا ہو۔ اور اس خریدار کے تصرف کو ختم کر دیا جاتا ہے۔

فلا معنی الخ ایسی صورت میں (کہ شفعہ کا حق قوی ہے تو اس پر ٹوٹی ہوئی چیزوں کی قیمت لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔) (ف یعنی جب کہ خود شفعہ کا حق باقی ہے تو اس پر قیمت واجب کر کے پینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ م۔ اور عنایہ میں ہے کہ یہ جملہ ابتدائے کلام سے متعلق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس خریدار پر جس نے خریدی ہوئی زمین میں کچھ رقم خرچ کر کے تعمیر کر لی ہو اس کو شفعہ ثابت ہو جانے کے بعد اپنی تعمیر کو توڑ پھوڑ کرنے کی ذمہ داری ثابت ہو چکی ہے تو اب شفعہ پر قیمت لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔) کما فی الاستحقاق۔ جیسے کہ استحقاق کے مسئلہ میں ہے۔ (ف یعنی شفعہ کے مسئلہ کو بہہ اور فاسد طور پر خریداری کے مسئلہ پر قیاس کرنا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کیا ہے قیاس فاسد ہے۔ اور مذکورہ وجوہ کے عدوہ اس واہب کو رجوع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے بلکہ ناپسندیدہ اور مکروہ طریقہ سے اپنے بہہ کو واپس لینے کا حق باقی رہتا ہے۔ تو اس پر بہت سی وجوہ کے ساتھ مسئلہ کو قیاس کرنا فاسد ہے۔ بلکہ اس شفعہ کے مسئلہ کو تو استحقاق کے مسئلہ پر قیاس کرنا چاہئے۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں کوئی کمرہ بگھر بنایا اس کے بعد خالد نے گواہوں کے ذریعہ قاضی کے سامنے یہ ثابت کر دیا کہ اس زمین کا اصل مالک تو میں ہی ہوں۔ اور قاضی نے اس کے حق میں فیصدہ بھی دیدیا۔ اس بناء پر خالد نے بکر کی بیع کو جعلی قرار دے کر باطل کر دیا۔ ایسی صورت میں زید اس زمین کی قیمت اور عمارت میں خرچ کی ہوئی تمام رقم کو اس زمین کے جعلی بائع یعنی بکر سے واپس لے گا۔ مگر خالد سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اصل میں زمین کا حق دار خود وہی ہے۔

نیز اس نے تو اس خریدار یا بائع کو کچھ حوالہ نہیں کیا ہے۔ الی اصل جس شخص کا اس زمین پر اصل حق ہے اس نے کسی طرح بھی کسی کو اس زمین کی ملکیت پر مسلط نہیں کیا ہے۔ لہذا اس پر کچھ بھی لازم نہیں آتا ہے اور اس سے کچھ مطالبہ بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور اس خریدار نے اس زمین میں جو کچھ بھی خرچ کر دیا ہے وہ اپنی ذاتی رائے سے کیا ہے اور اس شفعہ سے جسے اس زمین کی خریداری کا حق تھا اس سے کسی طرح کی اجازت حاصل کئے بغیر کیا ہے۔ اس لئے اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا سب غلط اور باطل ثابت ہو گیا۔ ایسی صورت میں شفعہ اگر خود چاہے تو ان تمام کی قیمت دے کر ان تمام چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے۔ اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اگر ان چیزوں کو بیع نہ چاہے تو اس خریدار سے کہے کہ تم یہ تمام چیزیں یہاں سے لے جاؤ۔ اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر اضافی تمام چیزوں کے جن کا مشتری کو حکم دیا جاسکتا ہے تو اس صورت میں اسے حکم نہیں دیا جاتا ہے جب کہ اس نے زمین میں بجائے تعمیر کرنے کے کچھ کھیتی کر دی ہو یا بنی لگادی ہو۔ یہ حکم پیسے کے مخالف کیوں ہے۔ یعنی اگر خریدار نے زمین خرید کر اس میں کھیتی لگادی۔ اور وہ کچھ بڑھ گئی پھر شفعہ نے حق کا مطالبہ کیا اور وہ اسے فوراً کھیت کو کاٹ ڈالنے کا حکم دے تو وہ ایسا کیوں نہیں کر سکتا ہے۔ بلکہ یہ کہہ جاتا ہے کہ اسے کھیتی کے پک جانے تک مہلت دینی ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ اصداغ کی غرض سے یہ نرمی کی جاتی ہے۔

والذود یقلع الخ اور اگر کھیتی کی گئی ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بھی کاٹ لی جائے یا اکھاڑ دی جائے۔ (ف چنانچہ جو بڑے درخت ہوتے ہیں جو بر سہا برس زمین پر لگے رہنے ہی کے لئے ہوتے ہیں ان کو بھی اکھڑنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ لیکن کھیتی میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس میں چند دنوں یا ہفتوں کی بات ہوتی ہے اس لئے اس کے بارے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ و اما لا یقلع الخ مگر استحساناً صرف اس لئے اس کے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ کھیتی پکنے کی حد عموماً معلوم ہوتی ہے۔ (ف کہ یہ

کھیتی مثلاً ماہ جنوری میں اور یہ دھان مثلاً ماہ اپریل میں کٹ جائے گا۔ اور اس کے تیار ہونے سے پہلے ہی اس کے کاٹ لینے سے اس خریدار کا بہت بڑا نقصان ہو جاتا ہے۔ پھر اگر چند ہفتے یا چند مہینے اسی کھیت میں لگی رہنے دی جائے تو اس کا کرایہ بھی مالک کو دیا جائے گا۔ (ف) اس طرح اتنے دنوں کی وہ مالک زمین اس شفیع کو اتنی اجرت دے گا جو عموماً اس زمین کی اجرت ہو سکتی ہو۔ ولبس فیہ الخ اس طرح کھیتی کو ملکیت میں لگے رہنے سے بہت بڑا نقصان بھی لازم نہیں آتا ہے۔ (ف) کیونکہ اتنی سی تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہو گا۔ اور زمین کو اجارہ پر لینے کے مسئلہ میں اگر اجارہ کی مدت پوری ہو جائے پھر بھی اس زمین میں کھیتی لگی ہوئی ہو اور وہ اس وقت تک کاٹنے کے قابل نہ ہوئی ہو تو وہ اسی کرایہ دار کے پاس مزید اتنے دنوں کے لئے چھوڑ دی جائے گی جب تک کہ وہ مکمل تیار ہو کر کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ اور اس فاضل مدت کا زمین کے مالک کو اجر مثل دینا ہو گا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع نے اس خریدار سے زمین خالی کرا کے حوالہ کر دینے کے لئے کہہ دیا ہو۔

وان اخذه بالقیمۃ الخ اور اگر شفیع بنائی ہوئی عمارت کے توڑنے پر مشتری کو مجبور نہ کر کے خود ہی قیمت دے کر اسے لینے پر راضی ہو جائے (تو وہ قیمت کس حساب سے لگائی جائے گی کیونکہ اس حالت میں اس کی تین طرح سے قیمت لگائی جاسکتی ہے۔ (۱) زمین کی خریداری کے بعد اس میں جتنی بھی لاگت یا مشتری کا خرچ ہے وہ سب شفیع ادا کر دے۔ (۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ فی الحاصل تیار عمارت کی جو قیمت لگائی جاسکتی ہو وہ دے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہوگی کہ ٹوٹے پھوٹے سامان یا مہر کی حیثیت سے جو قیمت ہو سکتی ہو وہ لے تو جواب دیا کہ باعتبار قیمتہ الخ اس میں اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو کٹے ہوئے یا اکھاڑے ہوئے درخت یا مہر کی ہوئی عمارت کے مہر (سامان) کی حیثیت سے ہو سکتی ہو۔ (ف) یعنی اس میں یہ حساب کیا جائے گا کہ اس عمارت کے مہر (ٹوٹے پھوٹے سامان) کی کیا قیمت ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے غصب کی صورت میں پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف) جتنی غاصب نے غصب کی ہوئی زمین میں کوئی عمارت بنا ڈالی تو مقصوب منہ (مالک زمین) کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس عمارت کی قیمت دے کر اس کا مالک ہو جائے۔ مگر اس پر وہی قیمت لازم ہوگی جو اس عمارت کے مہر جتنی اس کے ٹوٹے پھوٹے سامان کی ہو سکتی ہو جتنی بنی ہوئی عمارت کی قیمت لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ عمارت اسی لائق ہے کہ وہ توڑ کر پھینک دی جائے۔ اسی طرح ہرے مذکورہ مسئلہ میں بھی مشتری نے جو عمارت بنائی وہ توڑنے کے قابل ہے۔

توضیح :- فصل :- مشتری کے تصرفات کے احکام۔ اگر مشتری نے کوئی جائیداد خرید کر اس میں تصرف کر دیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفیع کے لئے شفیعہ کا فیصلہ سنا دیا، اگر ایسی زمین میں بڑے درخت لگا دیئے یا کھیت مثلاً دھان کی کھیتی کر دی، مسائل کی تفصیل، حکم مع نظائر و امثال، اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

ولو اخذها الشفیع فبني فيها او غرس ثم استحققت رجع بالثمن لانه تبين انه اخذه بغير حق ولا يرجع بقيمة البيا والغرس لا على البائع ان اخذها منه ولا على المشتري والفرق على ما هو المشهور ان المشتري مغرور من جهة البائع ومسلط عليه من جهة ولا غرور ولا تسليط في حق الشفيع من المشتري لانه مجبور عليه ترجمہ :- تدروٹی نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع نے حق شفیعہ کی بناء پر زمین خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی پھر اس میں کوئی تصرف کر دیا یعنی مثلاً کمرہ بنادیا درخت لگوا دیئے اس کے بعد اس زمین کا کوئی دوسرا حق دار مالک بن کر آیا اور اس نے وہ زمین لے لی تو یہ شفیع اس مشتری سے زمین کی دی ہوئی صرف اصل قیمت واپس لے گا۔ (ف) اس کی تفصیل یہ ہے کہ شفیع نے جب اپنے شفیعہ کی زمین پر قبضہ کر لیا پھر کسی مدعی نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ زمین تو میری ملکیت ہے اور بائع مشتری نے جو آپس میں خرید و فروخت کا معاملہ کیا ہے باطل ہے۔ بالآخر اس نے اس شفیعہ سے یہ زمین لے لی۔ اور شفیع نے جو کچھ اس میں اضافہ کیا تھا اسے

ایہذا وادی تو اس معاملہ میں شفیع کو صرف زمین کی اصلی قیمت سے لے گی اور جو کچھ اضافی خرچ کیا ہے وہ اسے نہیں ملے گا۔ پھر اصل قیمت واپس لیتے وقت سے اس بات کا اختیار ہو گا کہ پہلے بائع سے لے یا اس کے مشتری سے لے۔ لہذا تیسرے الح کیونکہ یہ بات اب تینوں میں سے کسی سے کہ شفیع نے یہ زمین بائع یا حق اور غلط طور سے لی ہے۔ (ف) یعنی حقیقت میں بیع نہیں ہوئی تھی۔ و لا موحع الح و شفیع اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کی بابت عاقدین میں سے یعنی ارباب بائع سے نہ تھی تو اس سے اور اگر خریدار سے نہ ہو تو اس سے بھی پانچ نقصان یا اس کا تاوان واپس لے سکتا ہے۔ (ف) یعنی بہر حال وہ پناہ نقصان ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہیں لے سکتا ہے۔

و عن ابی یوسف الح لیکن امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ شفیع اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت کا نقصان بھی وصول کر لے گا کیونکہ شفیع نے جس سے زمین لی ہے اس نے تو اسے اس زمین کا مالک بنایا ہے۔ و لا موحع الح لہذا یہ دونوں یعنی شفیع اور جس سے اس نے زمین لی ہے دونوں آپس میں بائع اور مشتری کے حکم میں ہوں گے۔ (ف) کیونکہ جس طرح مشتری نے بائع سے ملکیت لے کر خود مالک بن کر اس میں عمارت وغیرہ بنائی اس کے بعد اس کا کوئی حق دار ثابت ہو گیا تو یہ مشتری اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت بھی اپنے بائع سے واپس لیتا ہے اسی طرح شفیع بھی لے سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ارویت میں خریدار کے لینے میں اور شفیع کے لینے میں فرق ہے۔ والفرق علی ما ہو الح مشتری اور شفیع دونوں کے درمیان لینے میں مشہور روایت کے مطابق فرق یہ ہے کہ مشتری اپنے بائع سے دھوکہ کھائے ہوئے ہے۔ اور بائع نے اسے مجبور کیا ہے کہ اس کی طرف سے مسلط ہے۔ (ف) کہ وہ جوچ ہے اور جس طرح چاہے اس زمین میں عمارت بنائے یا تصرف کرے۔ و لا عرود و لا تسبیط الخ لیکن شفیع کو مشتری کی طرف سے دھوکہ نہ لگائی بات نہیں ہوئی ہے۔ اور نہ ہی اس نے شفیع کو کچھ کرنے پر مسلط کیا ہے۔ کیونکہ اس مشتری نے اس شفیع سے اپنی خوشی سے معاملہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ خود مجبور کیا گیا ہے کہ وہ اپنی خریدی ہوئی زمین اس کے حوالہ کر دے۔

توضیح۔ اگر شفیع اپنے شفعہ کی زمین حاصل کر کے اس میں کسی قسم کا مالی تصرف کر دے پھر اس کا کوئی حق دار نکل جائے اور گواہوں کے ذریعہ اسے ثابت کر کے اس پر قابض ہو جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ مشتری اور شفیع کی موجودہ صورت میں خریداری کے بارے میں فرق۔ دلائل

قال و اذا بهدم الدار و احرق ساؤھا و حفر شحر البستان بعیر فعل احد فالشفیع بالخيار ان شا احدها جميع الثمن لان الدار و العرس تابع حتى دخلا فی البیع من غیر ذکر فلا یقابلهما شئی من الثمن مالم یصر مقصودا و لہذا یسعیها مراۃ بكل الثمن فی هذه الصورة بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حیث یاخذ الباقي حصته لان الفائد بعض الاصل قال و ان شئت لکان له ان یمتنع عن تملك الدار بماله قال و ان یقص مشتری الساء قبل للشفیع ان شئت فحد العرصة بحصتها و ان شئت فدع لانه صار مقصودا بالانلاف فبقابله شئی من الثمن بخلاف الاول لان الهلاك بافة سماویة و لیس للشفیع ان یاخذ النقص لانه صار مقصودا فلم یو تعنا

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ۔ شفیع جس زمین کو لینا چاہتا ہے اگر اس میں بنی ہوئی عمارت از خود گر گئی یا بھس گئی یا اس زمین میں لگے ہوئے باغ کے درخت از خود جل گئے یعنی اس میں کسی کا ہاتھ نہیں تھا تو اس شفیع کو اختیار ہو گا کہ اس زمین کو اگر لینا ہی چاہتا ہے تو اس میں کھڑی ہوئی عمارت یا باغ کی قیمت کے ساتھ زمین کی پوری قیمت سے لے۔ (ف) ورنہ اس کو نہ خریدے بلکہ چھوڑ دے۔ لان الساء الح کیونکہ درخت اور عمارت یہ سب زمین کے تابع ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر ایسی زمین کے فروخت سے ہی کسی تفصیل کے بغیر عمارت اور باغ بیع میں دخل ہوتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں چیزوں کے متبادل میں کوئی مستقل قیمت نہیں

لگائی جاتی ہے۔ البتہ اگر ان چیزوں کا خریدنا ہی مقصود ہو۔ (ف مثلاً کسی نے کسی کی ایسی زمین خریدی جس میں کچھ عمارت بنی ہوئی ہو یا کچھ درخت لگے ہوئے ہوں جن کی مجموعی قیمت دس ہزار روپے ہوں۔ اور کسی نے اس کی عمارت یا درختوں کو منہدم کر دیا درختوں کو کاٹ کر پھینک دیا تو وہ خریدار ان تمام چیزوں کی بربادی پر ان کی قیمت اور تاوان کا ضامن ہو گا کیونکہ اس جگہ ان زائد چیزوں ہی کی اہمیت اور نفع و نقصان مقصود ہے۔ اس جگہ صرف زمین ہی مقصود نہیں ہے)۔ ولہذا یبیعہا المح ای بناء پر وہ خریدار اگر ایسی زمین کو مراعتہ بیچنا چاہے تو اس کی مجموعی ادا شدہ قیمت پر نفع رکھ کر بیچ سکتا ہے۔ ان ہدک شدہ چیزوں کی قیمت کو منہم کر کے مٹانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ (ف کیونکہ معاملہ کے وقت ان چیزوں کی مستقل کوئی قیمت لگا کر زمین فروخت نہیں کی گئی تھی جو کہ اب اس سے منہم کر دی جائے)۔

بغلاف ما اذا عرق المح برخلاف اس مسئلہ کے اگر شفعہ کی زمین کا کچھ حصہ دریا میں بہہ گیا تو اب جتنی زمین بچی ہے اسے مجموعی قیمت کے اعتبار سے صرف اسی حصہ کی قیمت ادا کرے گا۔ کیونکہ جتنا حصہ ناپید ہو گیا وہ اصل زمین کا ہی حصہ تھا۔ وان شاء المح اور اگر شفعہ پوری قیمت صرف باقی ماندہ زمین یعنی نہ چاہے تو چھوڑ دے نہ خریدے کیونکہ شفعہ کو اس بات کا اختیار ہے کہ ایسی جائیداد نہ خریدے (ف حاصل یہ ہوا کہ جس زمین کی عمارت قدرتی آفات سے ضائع ہو گئی یا اس کے اندر لگے ہوئے درخت ضائع ہو گئے ہوں اس کے شفعہ کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر زمین کو لینا ہی چاہتا ہے تو اس کی مجموعی قیمت کے عوض اسے خرید لے یا بالکل نہ خریدے یعنی قیمت کے کم کرنے کا مطالبہ نہ کرے یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ عمارت یا درختوں کی بربادی آفات سموی (قدرتی آفات) سے ضائع ہوئی ہو اس میں کسی کے فضل کو دخل نہ ہو)۔

وان نقص المح اور اگر شفعہ میں لی جانے والی زمین کو خود خریدار نے پہلے توڑ پھوڑ کر دیا ہو تو اس کے شفعہ سے بہ جانے کا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو موجودہ زمین کو جو اس کی موجودہ حالت میں قیمت ہو سکتی ہو اس کے عوض و۔ اور اگر لینا نہ چاہو تو اسے چھوڑ دو۔ (ف چونکہ پہلے خریدار نے خود اس کی عمارت توڑی ہے اس لئے اس عمارت کے مقابلہ میں اس کی کچھ قیمت بھی فرش کر دی جائے گی)۔ کیونکہ مشتری نے چونکہ خود ہی وہ عمارت منہدم کی ہے اس لئے اس طرح وہ عمارت بھی اب زمین کی طرح مقصود ہو جائے گی اسی لئے اس کی بھی زمین کی طرح قیمت لگائی جائے گی۔ بخلاف الاول الخ بخلاف پہلی صورت کے (ف یعنی جب کہ عمارت کی بربادی میں کسی کا ہاتھ اور دخل نہ ہو کہ اس صورت میں ان چیزوں کی مستقل قیمت فرض نہیں کی جائے گی۔ لان الهلاك المح کیونکہ اس میں آفت سموی کو دخل ہے اور کسی انسان کو دخل نہیں ہے۔ و لیس للشفیع المح اور نوئی ہوئی عمارت والی زمین کو اگر موجودہ صورت میں خریدے گا تو اسے اس بات کا حق نہیں ہو گا کہ اس کے ٹوٹے پھوٹے (منہم) پر بھی اپنا دعویٰ کر کے لے۔ (ف حالانکہ اگر وہ عمارت صحیح و سالم زمین پر کھڑی ہوتی تو اسی قیمت سے اسے بھی لے سکتا تھا کیونکہ وہ حصہ اب زمین سے جدا ہو جانے کی وجہ زمین کے تابع باقی نہ رہتا اب وہ مستقل ہو گیا لہذا اس کی قیمت بھی اب مستقل ہوگی۔

توضیح :- شفعہ شفعہ میں جس زمین کو لینا چاہتا تھا اس میں بنی ہوئی عمارت کسی طرح از خود گر گئی یا دریا میں بہہ گئی یا اس میں لگا ہوا باغ سوکھ گیا، یا اگر اس زمین کا آدھا حصہ دریا میں ڈوب گیا، یا اگر اس زمین کو اس کے خریدار نے منہدم کر دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اتاع ارضا وعلى محلها ثمر احدھا الشفع ثمرھا ومعه ادا ذكر الثمر في البيع لانه لا بدخل من غير ذكر وهذا الذي ذكره استحسان وفي القياس لا ياحده لانه ليس تتبع الايري انه لا بدخل في البيع من غير ذكر فاشبه المتاع في الدار وحده الاستحسان انه باعتبار الاتصال صار نفعاً للعقار كاستنائه في الدار وما كان

مرکبا فيه فياحدہ الشفيع قال وكذلك ان استطاعها وليس في التحيل ثمر فائمر في يد المشتري يعنى ياحدہ الشفيع لانه مبيع تبعاً لان البيع سرى اليه على ما عرف في ولد المبيع

ترجمہ - قدر داری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں کوئی درخت پھلوں سے مدام ہوا ہو تو اس کا شفیع اس زمین کے درخت کو پھلوں کے ساتھ ہی لے گا۔ لیکن اس عبارت کی مراد یہ ہے کہ اصل معاملہ کے وقت ان پھلوں کی خریداری کی بھی بات کی گئی ہو۔ (ف) اس طرح سے کہ میں نے یہ درخت اس کے پھلوں کے ساتھ خریدے تب اس کے پھل بھی اس بیج داخل ہوں گے۔ کیونکہ درخت کے پھل معاملہ کرتے وقت ان کا ذکر ہوئے بغیر بیج میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ وهذا الذی ذکرہ الح اس جگہ پھل کے ساتھ لینے کو جو کہا گیا ہے یہ حکم استحسان کے طور پر ہے۔ وہی القیاس الح کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ شفیع ان پھلوں کو نہیں لے سکے گا۔ کیونکہ پھل کا درختوں کے تابع ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی بناء پر معاملہ کے وقت اس کی تصریح کئے بغیر پھل بیج میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا پھل کی مثال گھر کے ایسے سامان کی ہوئی جو فروخت کئے ہوئے گھر میں رکھا ہوا ہو۔ (ف) کہ جس طرح ایسے رکھے ہوئے سامان کو فروخت میں شامل نہ کیا گیا ہو وہ فروخت نہیں ہوتا ہے اور مشتری اس کا حق دار نہیں ہوتا ہے ہذا اس پھل کو بھی فروخت میں شامل نہیں ہونا چاہئے۔ وجہ الاستحسان الح استحساناً نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پھر درخت کے ساتھ اسی طرح لگے ہوئے اور تابع ہوتے ہیں جس طرح عمارت اس گھر کی زمین کے ساتھ فروخت ہونے کی وجہ سے گھر کے تابع ہوتی ہے۔

(ف) میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنف نے مسئلہ کی تاویل کرتے ہوئے جب پھلوں کا ذکر کر دیا تو اس سے لازم آتا تھا کہ قیاس اور استحسان دونوں طریقوں سے یہ بیج میں داخل ہو جائیں ایسی صورت میں خصوصیت کے ساتھ استحسان کو ذکر کرنے اور قیاس کو ذکر نہ کرنے کے کیا معنی ہیں۔ تو میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اس مشتری نے اپنے معاملہ کے وقت ہی پھلوں کا ذکر کر دیا تھا جس کی وجہ سے وہ پھل بھی قیاساً بیج میں داخل ہو گئے۔ اس کے بعد جب شفیع نے اسے شفیع کے طور پر یہ تو اس وقت استحسان کا تقاضا یہ ہو گا کہ وہ بھی پھل لے۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اسے پھل نہ ملیں۔ لیکن پھل درخت کے ساتھ لگے رہنے کی وجہ سے استحسان عبارت کے تابع ہو گئے۔ یہ بحث صرف میں نے کی ہے اگرچہ دوسرے کسی بھی شرح نے اس کی بابت کچھ تذکرہ ہی نہیں فرمایا ہے۔ فافہم۔ م، معوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ میں کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) یہ کہ معاملہ بیج کرنے کے وقت بھی پھل موجود ہوں۔ (۲) معاملہ کے بعد مگر ان پر قبضہ سے پہلے پیدا ہوئے ہوں، (۳) قبضہ کرینے کے بعد پھل آگئے ہوں، ان میں سے پہلی صورت میں جتنی جب کہ معاملہ بیج کرتے وقت ہی پھل موجود ہوں اور معاملہ میں ان پھلوں کے خریدنے کی تصریح کر دی گئی ہو پھر خریدنے کے بعد خریدار ان پھلوں کو کھا گیا۔ یا آسانی آفات سے وہ سب ضائع ہو گئے تو ان پھلوں کی جو تخمینہ قیمت ہوگی وہ اصل قیمت سے منہا ہو جائے گی۔ ایسی صورت میں شفیع کو ختم ہو گا کہ زمین اور اس کے ساتھ اس میں لگے ہوئے درخت کی جو قیمت لگ سکتی ہو اسی کے عوض اگر خریدنا چاہے خریدے۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب کہ معاملہ کے بعد مگر ان پر قبضہ سے پہلے پھل لگ گئے ہوں اگر آسانی آفات سے پھل ضائع ہوئے ہوں تو معاملہ کے وقت مقرر قیمت ہی پر شفیع لے سکتا ہے اس میں سے کچھ قیمت کم نہ ہوگی۔ اور اگر خریدار نے وہ پھل کھالے یا نہیں تو لیا تو ان پھلوں کی جو قیمت ہوگی وہ متعینہ قیمت سے کم کر دی جائے گی۔ اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک پھل لگے رہ گئے اور بعد میں برباد ہو گئے یا برباد کر دیئے تو اس صورت میں بھی ایسی ہی تفصیل کے ساتھ حکم ہو گا۔ اور تیسری صورت میں جتنی جب کہ باغ (مبیع) پر قبضہ کرنے کے بعد درختوں میں پھل لگ گئے۔ اور خریدار نے ان کو کھاپی کر ختم کر دیا۔ آسانی آفت نازل ہو جانے کی وجہ سے وہ سب ضائع ہو گئے۔ تو ان پھلوں کی قیمت میں کچھ بھی منہا نہیں کی جائے گی۔ یعنی شفیع پر پوری رقم کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ اس لئے اگر شفیع چاہے تو پوری رقم دے کر زمین اور اس میں موجود درختوں کو خرید لے۔ شرح

الکافی۔ ع واما کان مرکبا الخ اور وہ چیزیں جو گھر میں مستقل جڑی ہوئی یا لگی ہوئی ہوں تو شفع ان تمام چیزوں کو لے گا۔ (ف) جیسے دروازہ اور کواڑ اور لگی ہوئی سیڑھی اور لگے ہوئے تالے وغیرہ اور اب مصنف پھوں کے مسئلہ میں کچھ تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔ قال وکذلک الخ کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین خریدی جس میں درخت لگے ہوئے ہیں مگر ان میں پھل لگے ہوئے نہیں ہیں۔ لیکن خریدار کے قبضہ میں آجانے کے بعد اس میں پھل لگ گئے تو بھی یہی حکم ہوگا کہ شفع درختوں کے ساتھ پھوں کو بھی لے گا۔ کیونکہ وہ بھی درختوں کے تابع ہے۔ اور بیع میں داخل ہو گئے۔ کیونکہ بیع کا معاملہ درختوں سے بڑھ کر ان کے پھوں تک ہو گیا جیسے کہ باندی کی بیع کا معاملہ کرنے سے اس کا بچہ بھی بیع میں داخل ہو جاتا ہے۔ (ف) کہ اگر باندی خریدی گئی لیکن اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو بچہ پیدا ہو گیا تو وہ بچہ بھی اپنی ماں کی طرح اس خریدار کا مملوک ہو جائے گا۔ ن۔

توضیح۔ اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں پھلوں سے لدا ہوا درخت ہو تو اس کا شفع بھی ان پھلوں کا مالک ہو گا یا نہیں۔ مسئلہ کی امکانی صورتوں کے ساتھ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان حذو المشتري ثم حاء الشفع لا ياخذ الثمر في الفصين حميعا لانه لم يبق تبعاً للعقار وقت الاخذ حيث صار مفصولاً عنه فلا ياخذہ قال في الكتاب فان حذو المشتري سقط عن الشفع حصته قال رضى اللہ عنہ وهذا جواب الفصل الاول لانه دخل في البيع مقصوداً فيقابلة من الثمن اما في الفصل الثاني ياخذ ما سوى الثمر بجميع الثمن لان الثمر لم يكن موحوداً عند العقد فلا يكون مبيعاً الا تبعاً فلا يقابلة شيئاً من الثمن واللہ اعلم ترجمہ۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ۔ اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت کے لگے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفع آیا تو وہ شفع دونوں صورتوں میں ان پھوں کو نہیں لے سکے گا۔ (ف) اس جگہ ”دونوں صورتوں“ سے مراد پہلی وہ صورت ہے کہ معاملہ کرتے وقت پھل موجود تھے مگر خریدار نے انہیں توڑ لیا اور دوسری وہ صورت ہے کہ خریدار کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ پیدا ہوئے اور شفع کے لینے سے پہلے اس خریدار نے انہیں توڑ لیا۔ ن۔ ان دونوں صورتوں کے بارے میں مصنف نے یہ حکم دیا کہ شفع کو ان میں سے کسی صورت میں بھی کچھ نہیں ملے گا۔ لانه لم يبق تبعاً الخ کیونکہ جب شفع اس کو لینا چاہتا تھا وہ اس زمین کے تابع باقی نہیں رہے تھے کیونکہ وہ توڑ کر علیحدہ کر لئے گئے تھے ہذا شفع ان کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف) لیکن یہ بات کہ ان دونوں صورتوں میں شفع کے ذمہ سے اصل قیمت میں سے پھلوں کے نہ رہنے کی وجہ سے قیمت میں کچھ کمی ہوگی یا نہیں تو ان دونوں کے حکم کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے قال في الكتاب الخ کہ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری نے ان کو توڑ لیا ہو تو شفع کے ذمہ اسے ان کی قیمت کے برابر کی آجائے گی۔ قال وهذا جواب الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ اس پہلی صورت کا جواب ہے (ف) یعنی جب کہ معاملہ کے وقت ہی پھل موجود تھے۔ لیکن خریدار نے انہیں توڑ لیا تھا لہذا ان کی قیمت پوری قیمت سے کم ہو جائے گی۔ اور اس سے پہلے شرح الکافی کے حوالہ سے گزرا ہے کہ اگر آسمانی آفت کی وجہ سے وہ ضائع ہو گئے ہوں تو بھی مجموعی قیمت سے ان پھوں کی قیمت منہا ہو جائے گی۔

لانه دخل الخ کیونکہ وہ پھل اصل زمین کے معاملہ میں اس بناء پر شامل کر لئے گئے تھے کہ معاملہ کے وقت ہی ان کی مستقل طور سے تصریح کر کے ان کو معاملہ میں شامل کیا گیا تھا اس طرح سے کہ میں یہ درخت ان پھوں کے ساتھ ہوں گا۔ پس جب وہ پھل اب باقی نہ رہے تو ان کی قیمت بھی باقی نہیں رہے گی بلکہ کم کر دی جائے گی۔ اما فی الفصل الثانی الخ اور اب اس دوسری صورت میں جب کہ درخت اور زمین پر مشتری کے قبضہ کے بعد پھل لگے ہوں اور خریدار نے انہیں توڑ لیا ہو۔ (ف) اسی طرح آفت سماوی سے وہ ضائع ہو گئے ہوں تو شفع ان پھوں کے بغیر بھی زمین اور درختوں کو پوری قیمت کے عوض لے گا۔ (ف)

بشرطیکہ سے لینا چاہیے یعنی لینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا بہر صورت قیمت میں ذرہ برابر کمی نہیں کی جائے گی۔ لان الشمر الح کیونکہ اصل معاملہ کے وقت تو وہ پھل موجود نہ تھے ہذا وہ مستقل بیع نہیں ہو سکتے یعنی ابتدا میں ان کی خریداری کا ارادہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ موجود ہی نہ تھے اسی لئے ان کا تذکرہ تک نہیں ہوا تھا ہذا وہ بیع نہیں بن سکے۔ چنانچہ ان کے مقابلہ میں کچھ قیمت میں کمی نہیں آئیگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح۔ اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت میں ہلکے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفعہ آیا تو شفعہ ان پھلوں کا مستحق ہو گیا نہیں اور کتنی قیمت ادا کرے گا۔ تفصیل مسائل، حکم، دلائل

باب ما تجب فیہ الشفعة وما لا تجب

قال الشفعة واحدة فی العقار وان كان مما لا يقسم وقال الشافعی لا شفعة فیما لا يقسم لان الشفعة المرحومة دفعا لمؤنة القسمة وهذا لا يتحقق فیما لا يقسم ولما قوله عليه السلام الشفعة فی كل شیء عقار اور ربع الى عبر ذلك من العمومات ولان الشفعة سببها الاتصال فی الملك والحكمة دفع ضرر سوء الحوار علی ما مرواه يستطعم القسمین ما يقسم وما لا يقسم وهو الحمام والرحی والبیر والطریق

ترجمہ۔ باب۔ ایک چیزوں کا بیان جن میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ہے۔ قال الشفعة واحدة الخ قدور کی نے فرمایا ہے کہ عقر یعنی غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ وہ چیز قابل تقسیم نہ ہو (فنا قابل تقسیم سے یہاں یہ مراد ہے کہ اس چیز سے موجودہ حالت میں جو فوائد حاصل تھے وہ اس کی تقسیم کے بعد ان میں سے کسی حصہ سے بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا ہو۔ نہ یہ وغیرہ میں ایسا ہی ہے۔ پس اگر وہ چیز تقسیم کے بعد یا تو کسی بھی کام کی نہ رہے یا پہلے جیسا اس سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہو تو اس کو ناقابل تقسیم کہہ جائے گا۔ اگرچہ اس سے دوسرا غیر متعلق فائدہ حاصل ہو سکتا ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک قابل تقسیم یا ناقابل تقسیم ہر قسم میں شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ ناقابل تقسیم چیزوں میں شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ ثابت کرنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کی تقسیم کی پریشانی اور اس سلسلہ کے اخراجات سے کوئی محفوظ رہے۔ (ف جیسا کہ ان کے نزدیک شفعہ کے لئے یہی سبب طے پایا تھا)۔ وهذا لا يتحقق الخ اور یہ بات ایسی جائیداد میں کسی طرح نہیں پائی جاسکتی ہے جو کہ قابل تقسیم نہ ہو۔ (ف کیونکہ جب کسی چیز کی تقسیم نہیں ہو سکتی ہے تو اس میں کسی خرچ کے ہونے کا احتمال بھی نہیں ہو گا۔ اسی لئے شفعہ بھی ثابت نہ ہو گا۔ جب کہ ہم احناف اس علت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ ہم احناف کے نزدیک شفعہ کا حق دینے کا مقصد ہے بڑوسی کو آئندہ مصیبت اور تکلیف میں مبتلا ہونے سے بچانا ہے۔ اگرچہ تقسیم اور اس کا خرچ تو بہت سی صورتوں میں برداشت کرنا ہی ہوتا ہے۔ امام مالک اور امام احمد سے بھی ایک روایت امام شافعی کی روایت کے مانند منقول ہے۔ اور دوسری روایت امام ابو حنیفہ کی روایت کے بھی موافق ہے۔ امام سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

ولما قوله عليه السلام الخ اور ہمارے دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ - چیز میں شفعہ ہے خواہ عقار ہو یا ربیع ہو (ف چونکہ ربیع کے معنی صحن اور دراور منزل سب ہیں اس لئے اس عقار سے مراد اس کی مقدار یعنی زمین وغیرہ ہے اس حدیث کو اخطی بن رہو یہ نے اپنی مسند میں اسی طرح روایت کیا ہے۔ احسن الفصول موسیٰ حدیث ابو حمزہ السکری عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن ابی ملیکہ عن ابن عباس عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال

الشربك شفيع و الشفعة فی كل شیء۔ اس حدیث کو طحاوی نے بھی اپنی شرح الآثار میں روایت کیا ہے۔ ابن حجر نے فرمایا ہے کہ ان دونوں اسناد کے راوی ثقہ ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوع روایت کی ہے کہ شفعہ ہر شرکت میں ہے خواہ زمین ہو یا پیش ہو یا بستان (وہ باغ جس میں چار دیواری کھڑی کر دی گئی) ہو۔ اور وہ اس کے شریک کے پاس فروخت کے لئے پیش کئے بغیر کسی دوسرے کے پاس فروخت کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے۔ رواہ مسلم۔ الیٰ غیر ذلك الخ اس طرح کی دوسری تمام عام احادیث ہمارے لئے قابل حجت ہیں۔ (ف جی ایس ایس کی تمام حدیثیں جن میں شفعہ کا حکم فرمایا گیا ہے وہ ہمارے لئے اس بات کی حجت ہیں کہ تمام چیزوں میں شفعہ ہے۔ اور ہم کی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہیں کرتے ہیں کہ فقط انہیں چیزوں میں شفعہ ہے جو تقسیم کے قابل ہیں۔ کیونکہ شفعہ تو تقسیم کے سلسلہ کی پریشانی اور آنے والے خرچ کو دور کرنے کے لئے ہے۔ بلکہ ہم تو کسی طرح کی بھی تخصیص نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ ہر چیز میں شفعہ ہے۔ اور یہ بات متفق علیہ ہے اور تمام علماء میں معروف و مشہور ہے کہ تمام چیزوں سے منقوہ جائیداد اور سامان مراد نہیں ہے۔ اس بناء پر نصوص کے مطابق ہر چیز میں شفعہ کا حق ہے خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔

ولان الشفعة الخ اور اس دلیل سے بھی ہر چیز میں حق شفعہ ہوتا ہے کہ حق شفعہ پانے کا سبب تو اتصال ہے اور اس شفعہ پانے میں حکمت و مصلحت یہ ہے کہ دوسرے نئے پڑوسی کے آجانے سے پرانے شخص کو کسی قسم کی جانی و مالی پریشانی میں مبتلا نہ ہوتا پڑے اسی سے بچانا مقصود ہو۔ جیسا کہ بارہا پیسے بتایا جا چکا ہے۔ اور یہ بات دونوں قسموں میں عام ہے جتنی وہ تقسیم کے قابل ہو یا نہ ہو۔ وهو الحمام والرحی الخ اور ناقابل تقسیم چیزوں میں سے یہ چیزیں بھی ہیں مثلاً حمام، پن، چکی، کنواں راستہ وغیرہ (ف) اس جگہ ان چیزوں سے وہ مراد ہیں جو چھوٹی ہوں۔ کیونکہ اگر مثلاً کنواں کافی بڑے منہ کا ہو کہ اوپر سے اسے دو منہ کا بنادینا ممکن ہو سکتا ہو۔ اسی طرح اگر حمام میں چھوٹے چھوٹے متعدد کمرے یا خانے ہوں کہ انہیں مستقل دو حمام بنادینا ممکن ہو یا پورے بڑے کمرے کو تقسیم کر کے دو کمرے بنادینا ممکن ہو یا پن چکی کی بڑی ہو کہ اسے دو کر دینا ممکن ہو تو لام شافعی کے قول کے نزدیک بھی قول صحیح کے مطابق اس میں شفعہ لازم ہو جائے گا۔ یہی قول امام رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ اور وہ چیزیں ایسی ہوں کہ ان کو تقسیم کر دینا ممکن نہ ہو۔ بلکہ اس قسم کی چیزیں اکثر ایسی ہی ہوتی ہیں کہ وہ قابل تقسیم نہیں ہوتی ہیں تو واضح قول کے مطابق ان میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ شرح الوجیز میں ایسا ہی ہے۔ غ۔

توضیح۔۔ باب۔ شفعہ کن چیزوں میں ثابت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال فقہاء کرام۔ دلائل

قال ولا شفعة فی العروس والسفن لقوله عليه السلام لا شفعة الا فی ربع او حائط وهو حجة علی ما لك فی ايجابها فی السفن ولان الشفعة اما وجبت لدفع ضرر سؤ الحوار علی الدوام والملك فی المسقول لا بدوم حسب دوامه علی العقار فلا يلحق به وفي بعض نسخ المختصر ولا شفعة فی البساء والنخل اذا بيعت دون العرصة وهو صحيح مذكور فی الاصل لانه لا قرار له فكان نقلياً وهذا بحلاف العلو حيث يستحق بالشفعة ويستحق به الشفعة فی السفن اذا لم يكن طريق العلو فيه لانه بماله من حق القرار التحق بالعقار

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسباب اور کشتیوں میں شفعہ نہیں ہے۔ (ف یعنی اگر کسی نے صندوق اور تخت وغیرہ اسباب کی قسم میں سے کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے اور اگر کشتی فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ نہیں ہے)۔ لقوله عليه السلام الح رسول الله صلى الله عليه وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ربع اور حائط کے علاوہ کسی اور چیز میں شفعہ نہیں ہے۔ (ف جی ایس ایس) مکان و رکیت میں اسی طرح باغ میں بھی شفعہ ہے۔ اس حدیث کو بزار نے اس اسناد سے روایت کیا ہے

حدثنا عمرو بن علی حدثنا ابو عاصم حدثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ
البح یعنی جابر نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ شفعہ صرف ربع اور حائط (دیوار یا باغ) میں ہوتا ہے اسے بیچنا اسی
صورت میں جائز ہو گا کہ شفعہ سے اس کی اجازت لے لی جائے۔ اب اگر وہ شفعہ چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے۔ بزار نے فرمایا ہے کہ
میں نہیں جانتا کہ جابر کے علاوہ کسی اور نے بھی اس کی روایت کی ہو۔ ان زاری نے کہا ہے کہ مجھے اس حدیث کے بارے میں کچھ
تامل ہے۔ جیسے کہ العینی میں ہے۔ لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے بارے میں کچھ تامل کرنا غلط ہے۔ کیونکہ شیخ ابن حجر
نے کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ اور ثبت ہیں۔ اور کیوں نہیں ہو گا کیونکہ عمرو بن علی جو کہ نسائی وغیرہ کے شیخ ہیں ان کے
علاوہ اب عاصم النبیسیل اور جریر والیو الزبیر رضی اللہ عنہم وغیرہ سب معروف اور ثقہ علماء میں سے ہیں۔ اس نے اس کی اسناد
میں تامل کرنا بالکل غلط ہے اور بے وجہ ہے۔ اور اسی معنی کو بیہی نے سنن کبریٰ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

وہو حجة علی مالک النخ اور یہی حدیث امام مالک کے خلاف کشتی میں بھی شفعہ کا حق ثابت کرنے میں حجت ہے۔
ولان الشفعة النخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ شفعہ کا حق تو پڑوسی جو کہ مستقل آباد ہے اس کو نئے آنے والے کے برے
اثرات و خطرات سے بچانے کے لئے ہوتا ہے۔ جب کہ منتقل اور ادھر ادھر ہونے والی چیزوں میں ایسی ملکیت نہیں ہوتی جو کہ
ہمیشہ باقی اور آتی جاتی رہتی ہے۔ لہذا مستقل رہنے والے مالوں کو غیر منقول مالوں کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا ہے۔
وہی بعض نسخہ الح اور مختصر قدور کی کچھ نسخوں میں اس جگہ منقول عبارت اس طرح پائی گئی ہے کہ اگر کوئی عمارت یا درخت
زمین کے بغیر بیچا گیا تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہو گا۔ اور صحیح بھی ہے اور اصل یعنی مبسوط میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔ کیونکہ
صرف عمارت و درخت زمین پر قائم اور باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ چیزیں بھی منقورات میں شامل ہو جائیں گی۔ (ف)
لہذا ان میں شفعہ ثابت نہیں ہو گا۔ وھذا بحلاف النخ اور یہ حکم بالا خانہ کے برخلاف ہے کیونکہ اس بالا خانہ میں بھی حق شفعہ
ثابت ہے۔ اور اس کی وجہ سے اس کی پختی منزل میں بھی شفعہ کا حکم جاری ہوتا ہے جب کہ اس پر جانے کا راستہ اس کی پختی منزل
میں نہ ہو بلکہ باہر سے ہو۔ اس لئے کہ وہ بالا خانہ بھی اپنی بقا اور قائم رہنے میں اپنی زمین کا محتاج ہے۔ (ف) مطلب یہ ہے کہ گرچہ
اوپر کی منزل صرف عمارت ہے اور اس کی زمین کا تعلق براہ راست پہلی منزل سے ہے پھر بھی یہ اوپر کی منزل اپنے قائم و دائم
رہنے ہی کے لئے ہے لہذا وہ بھی جائیداد اور عقار کے ہو گیا ہے جو کہ ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے۔ پھر اس میں جو یہ شرط لگائی گئی ہے کہ
اس بالا خانہ کا راستہ پختی منزل کے اندر سے نہ ہو یہ اس لئے کہ اگر ایسا ہی ہو تو اس مکان میں شرکت کی وجہ سے شفعہ ہو گا۔ اور جب
اندر سے راستہ نہ ہو تو صرف بالا خانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہو گا۔ جو شرکت کی وجہ سے نہ ہو گا۔

توضیح:- اسباب۔ کشتی۔ مکان کے اوپر کی منزل فروخت ہونے پر شفعہ کا حکم۔ مسائل کی
تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قل والمسلم والذمی فی الشفعة سواء للعمومات ولانہما یمتویان فی السب والحكمة یمتویان فی
الاستحقاق ولہذا یمتوی فیہ الذکور والاشی والصغیر والكبیر والباعی والعاقل والحر والعبد اذا كان ما ذونا
او مکاتبا قال واذا ملک العقار بعوض هو مال وجبت فیہ الشفعة لانه امکن مراعاة شرط الشرع فیہ وهو التملك
شمل ما تملك به المشتري صورة او قيمة علی ماصر

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ شفعہ کے معاملہ میں مسلم اور ذمی سب برابر ہیں۔ کیونکہ الفاظ حدیث عام ہیں جو
سب کو شامل ہیں۔ (ف) سبھوں سے مراد ہر شریک ہے خواہ وہ ذمی ہو یا مسلمان ہو شفعہ کا مستحق ہو گا۔ ولہما النخ اور اس عقلی
دلیل سے بھی کہ سب اور مصلحت کے بارے میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر ہوتے ہیں۔ (ف) اس طرح سے کہ شفعہ پانے کا

سبب ایک کی ملکیت کا دوسری کی ملکیت سے متصل ہوتا ہے۔ اور یہ سبب ذمی و مسلمان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اور اس کی حکمت مصلحت یہ ہے کہ پرانا شخص نئے آنے والے پڑوسی کی برائی اور قتل کے ضرر سے محفوظ رہے۔ اس بات میں بھی مسلم اور ذمی دونوں ہوتے ہیں۔ فیستویان الخ لہذا حق شفعہ پانے میں بھی دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے حق شفعہ میں مرد و عورت اور چھوٹے بڑے باغی اور عادل آزاد اور غلام بشر طیکہ وہ ماذون ہو یعنی اس کے مالک نے اسے کاروبار کرنیکی اجازت دیدی ہو یا وہ مکاتب ہو سب برابر ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک شخص جس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے ملتی ہوئی ہو وہ اپنے پڑوسی کے قتل سے بچنا ہی چاہتا ہے۔ اس جگہ باغی سے مراد وہ شخص ہے جو عادل ام کے بارے میں کسی شبہ میں پڑ کر اس سے پھر گیا ہو۔ قال و اذا ملک الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مشتری نے کسی جائیداد کو ایسا مان دے کہ حاصل کیا ہو جو مل ہو رہا ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی نے ایسے بہہ کے عوض جس میں مال دینے کی شرط کر دی گئی ہو کوئی جائیداد خریدی تو اس میں بھی شفعہ واجب ہو گا کیونکہ شریعت کی شرط کو بجا مان ممکن ہو سکتا ہے۔ وهو التملک الخ اور اس جگہ شرط سے مراد یہ ہے کہ اس مشتری نے جو چیز دے کر دوسرے سے جو چیز لی ہے یہ شفعہ بھی اسی دی ہوئی جیسی چیز دے کر اپنا حق شفعہ حاصل کرے۔ اس جیسی چیز خواہ ظاہری صورت کے اعتبار سے ہو یا قیمت کے اعتبار سے ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:- کیا کوئی ذمی بھی حق شفعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ بہہ بشرط العوض کے ذریعہ لی ہوئی چیز میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال ولا شفعة فی الدار التی یتروح الرجل علیہا او یخالع المرأة بها او یتساحر بها دار او غیرها او یصالح بها عن دم عمدا و یعتق علیہا عبد الان الشفعة عندنا انما تحب فی مبادلة المال بالمال لما یسا و هذه الاعراض لیست بأموال فایحاب الشفعة فیہا خلاف المشروع و قلب الموضوع و وعد الشافعی تحب فیہا الشفعة لان هذا الاعراض متقومة عدہ فامکن الاخذ بقیمتہا لان تعذر بمثلہا کما فی البیع بالعرض بخلاف الہبة لانه لا عوض فیہا راسا و قوله یتاتی فیما اذا جعل شقصا من دار مہرا او ما یصاہی لانه لا شفعة عدہ الا فیہ ونحن بقول ان تقوم منافع البصع فی الکاح و غیرہا بعقد الاحارة ضروری فلا یتطہر فی حق الشفعة و کذا الدم و العتق غیر متقوم لان القیمة ما یقوم مقام غیرہ فی المعنی الخاص المطلوب ولا یتحقق فیہما و علی هذا اذا تزوجها بغير مہر تم فرص لها الدار مہراً لانه بمنزلة المصروص فی العقد فی کونه مقابلا بالبیع بحلاف ما اذا دعہا بمہر المثل لو بالمسمی لانه مبادلة مال بمال ولو تزوجها علی دار علی ان ترد علیہ الفأفلا شفعة فی جمیع الدار عند اسی حیفة و قالوا تجب فی حصۃ الالف لانه مبادلة مال فی حقہ و هو بقول معنی البیع فیہ تابع و لہذا یعقد بلفظ النکاح ولا یفسد بشرط الکاح فیہ ولا شفعة فی الاصل فکذا فی التبع و لان الشفعة شرعت فی المبادلة المالیه المقصودة حتی ان المضارب اذا باع دار او فیہا ربح لا یتحق رب المال الشفعة فی حصۃ الربح لکونه تاعافہ

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ ایسے گھروں میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے مثلاً (۱) ایسا گھر جسے شوہر اپنے نکاح میں مہر میں اپنی بیوی کو دے۔ (۲) یہ عورت اپنے شوہر سے اس گھر کو دے کر اپنا خلع حاصل کرے۔ (۳) یا اس کو دے کر آدمی دوسرا مکان یا دوسری چیز مثلاً دوکان عدام اپنے لئے کرایہ میں لے (۴) یا اس گھر کو دے کر اپنے عداً قتل کے سلسلہ میں مقتول سے صلح کر لے۔ (۵) یا اس کے عوض کسی غلام کو آزاد کر دے۔ (ف) حاصل یہ ہوا کہ جس مکان کو دے کر مال حاصل نہ کیا گیا ہو اس کے

گھر میں شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ لان المشعۃ الخ کیونکہ ہمارے نزدیک شفعہ اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جب کہ مال کے بدلہ مال لیا گیا ہو کیونکہ یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ شریعت میں اس کی شرط ہے۔ اور ابھی بیان کئے ہوئے مکانوں کے مقابلہ میں کوئی چیز بھی نقد مال نہیں ہے اس لئے اس کے سلسلہ میں شفعہ ثابت کرنا خلاف شرع ہوگا۔ اور جو چیز طے شدہ ہے اسے بدل دینا یا الٹ دینا ہوگا۔ و عند الشافعی الخ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ تمام چیزیں قیمتی مال ہیں۔ اس لئے ان کے قیمت کے عوض شفعہ والے گھر کو شفعہ میں لیا جاسکتا ہے۔ جب کہ ان کے مثل کے عوض لینا ممکن نہیں ہے۔ کمافی المبیع بالعرض جیسا کہ اسباب کے بدلہ بیع کرنے کی صورت میں۔ (ف) کہ شفعہ اس زمین کو اسباب کی قیمت دے کرے گا۔ بحلاف الہبۃ الخ برخلاف ہبہ کے کیونکہ ہبہ میں مطلقاً بدلہ نہیں ہوتا ہے۔

وقوله یناتی الخ وراہم شافعی کا یہ فرمان اسی صورت میں صادق آئے گا جب کہ اپنی بیوی کے مہر میں کسی مکان کا ایک کنہ رہ دیا ہو یا اسی جیسی صورتیں جو بیان کی گئی ہیں۔ اس میں کوئی معاملہ طے کیا ہو تو اس کے باقی حصہ میں شفعہ کا حق مل سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شرکت کی صورت کے علاوہ کسی اور صورت میں شفعہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ وہ پڑوسی کو شفعہ دینے کے قائل نہیں ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ شوافع اور احناف کے درمیان اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ معاوضہ کی صورت میں شفعہ ثابت ہوتا ہے لیکن اصل اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ عورت کی شرم گاہ یا غلام آزادی وغیرہ مسائل میں یہ چیزیں قیمتی یا مال مقوم ہیں یا نہیں۔ تو شوافع کے نزدیک وہ مال مقوم ہیں اور ہمارے نزدیک وہ مال مقوم نہیں ہیں۔ ونحو نقول الخ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کی شرم گاہ سے نفع حاصل کر کے کچھ قیمت ادا کرنا اسی طرح دوسری چیزوں کو قیمت سے اجارہ پر لین دین کرنا مجبوری کی بناء پر ہوتا ہے۔ (ف) یعنی درحقیقت یہ سب مال مقوم نہیں ہیں وہ تو مجبوری کی بناء پر ان کو مقوم بنایا گیا ہے۔ اسی لئے شفعہ کے مسئلہ میں ان کا مقوم ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ (ف) کیونکہ جو چیز کسی ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتی ہے وہ اسی حد تک رکھی جاتی ہے اسی بناء پر ہر جگہ وہ حکم جاری نہیں کیا جاتا ہے۔ لان القیمۃ الخ کیونکہ قیمت اس چیز کا نام ہے جو ایک ایسے خاص معنی میں جو کسی چیز سے مقصود ہے کے قائم مقام ہو۔ اور یہ بات ان دونوں معنی قصاص اور آزادی میں نہیں پائی جاتی ہے۔ (ف) کیونکہ قیمت مالیت والی چیز کا نام ہوتا ہے جب کہ قصاص تو صرف خون کے بدلہ کا نام ہے۔ اسی طرح آزادی صرف غلام کی غلامی کو ختم کر دینے کا نام ہے۔ لہذا یہ دونوں چیزیں ایسی نہیں ہیں کہ ان کے ذریعہ مال داری حاصل کی جاسکے۔

وعلیٰ ہذا الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت سے مہر کا ذکر کئے بغیر نکاح کر لیا بعد میں ایک گھر اسے مہر میں دیدیا تو ہمارے نزدیک ایسے گھر میں بھی حق شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ گھر بھی شرم گاہ کے مقابلہ میں ایسا ہی ہے جیسا کہ نکاح کے وقت ہی اسے متعین کر دیا گیا ہو۔ بحلاف ما اذا ماعہا الخ بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے مہر مثل یا مہر متعین کے عوض ایک گھر فروخت کیا ہو تو اس گھر میں شفعہ کا حق ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مال کا مال سے تبادلہ ہو رہا ہے۔ ولو تزوجھا الخ اور اگر شوہر نے اپنے نکاح میں اپنی بیوی کے لئے مہر میں ایک گھر مقرر کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کی قیمت میں سے ایک ہزار روپے مجھے واپس بھی کرو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس گھر کے کسی حصہ میں بھی کسی کو شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ (ف) یعنی اس گھر کے کسی جزو میں بھی شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا۔ وقالا یحب الخ لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ ان ہزار روپے کے مقابلہ میں مکان کا جتنا حصہ ہو سکتا ہے اس میں شفعہ کا حق ہوگا۔ کیونکہ شوہر کے حق میں یہ مالی مبادلہ ہے۔ وهو یقول الخ اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس صورت میں تبادلہ ہے لیکن بیع کے معنی اس میں تابع کی حیثیت سے ہے اصل میں نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ اس میں اصل مقصود تو نکاح کا مہر ادا کرنا ہے اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے ہی بجائے بیع کے لفظ نکاح سے بھی نکاح درست ہو جاتا ہے۔ (ف) اگر یہ تبادلہ بیع کی صورت کا ہو تا تو لفظ نکاح سے وہ بیع صحیح نہیں ہوتی حالانکہ اس صورت میں شوہر صراحتاً یہ کہتا ہے کہ میں نے اس گھر کے عوض تم سے نکاح کیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ تم اس میں سے ہزار روپے مجھے

واپس دیدو۔ اس طرح یہ مبادلہ لفظ نکاح سے ہو گیا۔

ولا یفسد الخ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ (ف حال تکہ بالاتفاق بیع میں نکاح کی شرط کرنا بیع کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس معاملہ میں نکاح اصل اور بیع کا معاملہ تابع ہے)۔ ولا شفعة الخ اور چونکہ اصل معاملہ یعنی نکاح میں شفعہ جاری نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے تابع میں بھی شفعہ کا حکم نہیں ہوگا۔ ولان الشفعة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفعہ تو ایسے مالی مبادلہ میں ثابت ہے جو کہ خود مقصود ہو (ف اسی بناء پر اگر کہیں مبادلہ تو ہو مگر مقصود نہ ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ حتی ان المضارب الخ یہاں تک کہ اگر مضارب نے ایک ایسا مکان فروخت کیا جس میں اصل رقم کے علاوہ نفع بھی شامل ہے تو نفع کے حصہ میں سب المال (مال دینے والے) کو شفعہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقصود تو اصل رقم (پونجی) کو نکالنا ہے اور اس میں جو نفع نکلتا ہے وہ تابع ہو کر ہے۔ (ف اس لئے کہ مضارب کو اس میں اپنے نفع کے حصہ کا مبادلہ مقصود نہیں ہے بلکہ مضاربیت کی بیع مقصود ہے۔ اس میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ اگرچہ مضارب نے فروخت کیا ہے مگر حقیقت میں رب المال نے خود اپنا مال فروخت کیا ہے اس لئے رب المال خود اپنے مال کا تابع ہو لہذا اس میں شفعہ پانے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اور جب اس نے شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس کے متعلق یہ بتا دیا کہ مضارب نے تو مضاربیت کے طور پر اسے فروخت کیا ہے اور اس سے نفع حاصل کرنا فی الحال مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ وہ نفع تو اصل پونجی کے تابع ہے۔ الحاصل وہ رب المال کسی طرح بھی شفعہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جب مالی مبادلہ خود مقصود نہ ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اب یہ بات کہ اگر کسی انکاری صورت میں فریقین میں صحیح ہو رہی ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہو گیا نہیں۔ جواب کے لئے تفصیل کی ضرورت ہے جو یہ ہے۔

حتی ادا باع دار الخ۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے دوسرے کو کاروبار کرنے کے لئے ہزار روپے دیئے اور اس نے اس سے کاروبار کر کے مزید ایک ہزار کمائے۔ پھر مجموعہ دو ہزار یعنی ایک ہزار اصل اور ایک ہزار نفع کے مجموعہ سے اس نے دو ہزار میں ایک مکان خرید لیا ایسی جگہ میں کہ اس گھر کا پڑوسی وہی رب المال ہے۔ اس کے بعد اس نے اس مکان کو بھی دو ہزار روپے میں فروخت کر دیا۔ اب اگر وہ رب المال اس مکان کو پڑوسی شفعہ کی حیثیت سے اس کے نفع کے حصہ سے اس مشتری سے لینا چاہے تو وہ اس سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس مکان میں ایک نصف حصہ تو خود رب المال کا ہے۔ اور یہ مضارب اس رب المال کے حصہ کو اس کی طرف سے وکیل کی حیثیت سے فروخت کر رہا ہے جس میں شفعہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور دوسرا حصہ اگرچہ اس مضارب کا ہے اور یہ مبادلہ مال بالمال بھی ہو رہا ہے مگر اسے ہی بیچنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسے جعاً فروخت کر رہا ہے۔ لہذا شفعہ کا حق اسے نہیں ملے گا۔

توضیح :- شفعہ حاصل کرنے یا شفعہ بننے کی اصل شرط کیا ہے۔ کس گھر میں شفعہ حاصل نہیں ہوتا

ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ابو یصالح علیہا بانکار فان صالح علیہا باقرار وجبت الشفعة قال رضی اللہ عنہ ہکذا ذکر فی اکثر نسخ المختصر و الصحيح او یصالح علیہا بانکار مکان قوله علیہا لانه اذا صالح علیہا بانکار بقى الدار فی یدہ فهو یزعم انها لم تنزل عن ملکہ و کلذا اذا صالح علیہا بسکوت لانه یحتمل انه بذل المال اقتداء لیمبہ وقطعا لشغب خصمه کما اذا انکر صریحا بخلاف ما اذا صالح علیہا باقرار لانه معترف بالملک للمدعی وانما استفادہ بالصلح فكان مبالۃ مالیه اما اذا صالح علیہا باقرار او سکوت او انکار وجبت الشفعة فی جمیع ذلك لانه اخذها عوضا عن حقہ فی زعمہ اذا لم یکن من جنسہ فیعامل بزعمہ۔

ترجمہ - قدوری نے کہا ہے کہ جن صورتوں میں گھر پر شفعہ کا حق نہیں ملتا ہے ان میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص جس گھر میں رہتا ہو اس پر کسی نے اپنا دعویٰ قائم کر دیا اور رہنے والا اس کا منکر ہو پھر بھی اسے اپنا یہ مکان دے کر اس سے صلح کر لے (ف) تو اس کے پڑوسی کو اس سے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ مگر یہ حکم صحیح نہیں ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا جائے گا۔ (ف) فان صالح علیہا الحج اور اگر اس کے دعویٰ کا اقرار کرتے ہوئے اس پر صلح کر لی تو اس میں شفعہ لازم ہو جائے گا۔ (ف) یعنی اگر اس مدعی نے اس گھر کا دعویٰ کیا اور اس قبض مدعی علیہ نے اس کے دعویٰ کو مان کر اسے ہزار روپے دے کر اس سے صلح کر لی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مدعی علیہ نے مدعی کو ہزار روپے دے کر اس مکان کو بھی خرید لیا ہے۔ لہذا اس میں شفعہ واجب ہو جائے گا۔ قال رحمۃ اللہ الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں اس جگہ بصلح علیہا یعنی حرف عی کے ساتھ ہے یعنی یہ گھر دے کر صلح کی۔ مگر یہ لفظ غلط ہے۔ اس جگہ یہ لفظ عن سے بصلح عنہا کی عبارت صحیح ہوگی۔ (ف) لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دوسری میں بھی یہی مطلب ہونا چاہئے۔ یعنی جب قابض نے مدعی کے دعویٰ کے انکار کے باوجود اس کو کچھ دے کر صلح کر لی تو وہ گھر اب اس مدعی کا باقی نہ رہا۔ اس طرح یہ گھر اسی کے قبضہ میں رہ گیا اور اب وہ یہ کہتا ہے کہ یہ گھر میرے ہی قبضہ میں ہے میرے قبضہ سے کبھی بھی نہیں نکلا۔

و کذا الفصالح الحج اسی طرح اگر اس نے منہ سے انکار کر کے خاموشی اختیار کی پھر کچھ دے کر صلح کر لی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ (ف) یعنی شفعہ واجب نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہوا کہ مدعی نے دعویٰ کیا اور مدعی علیہ قابض نے اس کا نہ اقرار کیا اور نہ ہی اس کا انکار کیا بلکہ خاموشی برتی پھر صلح کر لی تو شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ لہذا معترف الحج کیونکہ اس قبض نے اس طرح اس مدعی کی ملکیت کا اقرار کرتے ہوئے اسی صلح کی بناء پر اپنی ملکیت حاصل کر لی تو اس طرح بھی یہ مالی تبادلہ ہو گیا۔ (ف) اس طرح اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ اما اذا صالح علیہا الحج اور قابض مدعی علیہ نے اس گھر سے نہیں بلکہ اس گھر پر صلح کی خواہ مدعی کی ملکیت کا اقرار کرتے ہوئے یا خاموش رہ کر یا انکار کر کے یعنی جس طرح بھی ہو تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ لہذا احدھا الخ کیونکہ اس مدعی نے اس گھر کو اپنے خیال کے مطابق اپنے حق کے عوض لیا ہے جب کہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ ہو تو اس کے خیال کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ ہوگا۔ (اور اس جگہ جو یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ حق اس کی جنس سے نہ ہو اس سے لگائی گئی ہے کہ اگر اسی گھر کے کسی حصہ پر صلح کی گئی ہو تو ایسی صورت میں چونکہ اس نے اپنے خیال کے مطابق اپنا عین حق پایا ہے لہذا اس میں شفعہ نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر کوئی شخص مدعی کے دعویٰ کے بعد انکار کر کے بھی گھر پر صلح کر لے یا اقرار کے ساتھ گھر سے صلح کر لے تو اس میں شفعہ ہو گیا نہیں۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا شفعة فی ہبة لما ذکرنا الا ان تكون بعوض مشروط لانه بیع انتہاء ولا بدمن القبض وان لا یکون الموهوب ولا عوضه شأنعا لانه ہبة ابتداء وقد قررناہ فی کتاب الہبة بخلاف ما اذا لم یکن العوض مشروطاً فی العقد لان کل واحد منهما ہبة مطلقة الا انه أثبت منها فامتنع الرجوع قال ومن باع بشرط الخيار فلا شفعة للشعیر لانه یمنع زوال الملك عن البائع فان اسقط الخيار وجبت الشفعة لانه زال المانع عن الزوال ویشرط الطلب عند سقوط الخيار فی الصحیح لان البیع یصیر سببا لزوال الملك عند ذلك.

ترجمہ - قدوری نے کہا ہے کہ ہبہ کی ہوئی چیز میں شفعہ نہیں ہے۔ اسی دلیل کی وجہ سے ہبہ میں معاوضہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں احسان ہوتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ہبہ بدلہ کے ساتھ مشروط ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ایسا ہبہ اگرچہ شروع میں ہبہ ہے مگر نتیجہ میں وہ بیع ہی ہے۔ ولا بدمن القبض الخ لیکن اس صورت میں ایک شرط تو یہ ہوتی ہے کہ اس پر

قبضہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ جو چیز بہہ میں دی گئی ہو اور جو چیز اس کے بدلہ میں دی گئی ہو وہ کوئی مشترک اور مشاع نہ ہو (ف) یعنی تقسیم شدہ نہ ہو) کیونکہ یہ ابتداء میں بہہ ہے (ف) الحاصل بہہ کی صورت میں یہ شرطیں ہوں گی کہ اس پر قبضہ بھی ہو گیا ہو اور غیر مقوم نہ ہو بلکہ تقسیم شدہ ہو۔ وقد قررنا الخ اس بحث کو ہم نے کتاب الہبہ میں اس سے پہلے بیان کر دیا ہے (ف) یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ بہہ میں عوض کی شرط لگائی گئی ہو۔ بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ بہہ کا معاملہ کرتے وقت عوض کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔ (ف) لہذا عوض کی شرط بہہ میں نہ ہونے کی وجہ سے شفعہ ثابت نہ ہو گا۔ اگرچہ اپنے طور پر ہو بولہ یعنی جسے چیز بہہ میں دی گئی ہو اس نے بھی کچھ مال اسے بہہ کر دیا ہو۔ کیونکہ اس وقت جائین کا بہہ مطلقہ ہے (ف) یعنی دونوں طرف میں بدلہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے شرط کے بغیر ہے)۔ الا ان الخ ابنتہ صرف اتنی بات ضرر ہوئی ہے کہ اس گھر کو بہہ کے عوض بھی کچھ دیا گیا ہے اور اسے رجوع کرنا اب ناممکن ہے۔ (ف) کیونکہ جس بہہ کے عوض کچھ دیدیا جائے تو اسے واپس نہیں لیا جاسکتا ہے۔ اور جس بہہ کے عوض کچھ نہیں دیا گیا ہو اسے واپس یہ جاسکتا ہے اگرچہ اچھی بات نہیں ہوتی ہے۔ قال ومن باع الخ قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز اپنے لئے شرط خیار کے ساتھ فروخت کی تو اس میں شفعہ کا حق نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس شرط خیار بیع کی بائع کے اختیار سے نکلنے سے روکتی ہے (ف) یعنی جب بیع میں بائع کو خیار شرط ہو تو وہ خیار شرط بائع سے ملکیت کو ختم ہونے سے روکتا ہے)۔ فان اسقط الخ اس کے بعد اگر بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا یعنی بیع مکمل کر دی تو شفعہ شفع کے لئے ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ملکیت ختم ہونے میں جو چیز رکاوٹ ہو رہی تھی اب وہ باقی نہیں رہی بلکہ دور ہو گئی ہے۔ ويشترط الطلب الخ پھر عام شرطوں کے مطابق ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس خیار شرط کے ختم ہونے کے وقت وہ اپنے شفعہ کا مطالبہ کر لے۔ کہ یہی صحیح قول ہے۔ (ف) یعنی جس بیع میں خیار شرط ہو تو اس میں یہ بحث ہوتی ہے کہ شفعہ اپنے حق کا کس وقت مطالبہ کرے تو کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ جس وقت بیع واقع ہوتی ہے اسی وقت سے شفعہ کا مطالبہ شروع کر دے اگرچہ خیار شرط باقی ہو۔ لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ شرط اس وقت لازم آتی ہے جب کہ بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا ہو۔ لہذا شفعہ کو جیسے ہی یہ بات معلوم ہو کہ اس بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا ہے فوراً ہی اپنے شفعہ کا مطالبہ کر ڈالے)۔ لان البیع الخ کیونکہ جس وقت اس کا خیار ختم ہو اسی وقت وہ بیع اس بائع کے ملک کے زوال کا سبب ہوتی ہے۔

توضیح:- بہہ کی ہوئی زمین میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں اس بہہ میں عوض کی شرط ہونے سے حکم میں فرق ہوتا ہے یا نہیں اگر کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ کو حق شفعہ ہو گا یا نہیں۔ اس کی شرطیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

وان اشترى بشرط الخيار وجبت الشفعة لانه لا يمنع زوال الملك عن البائع بالاتفاق والشفعة تبني عليه على مامر واذا اخذها في الثلث وجب البيع لعجز المشتري عن الرد ولا خيار للشفيع لانه يثبت بالشرط وهو للمشتري دون الشفيع وان بيعت دارا الى جنبها والخيار لاحدهما فله الاخذ بالشفعة اما للبائع فظاهر لبقاء ملكه في التي يشفع بها وكذا اذا كان للمشتري وفيه اشكال اوضحناه في البيوع فلا نعيده واذا اخذها كان احازة منه للبيع بخلاف ما اذا اشتراها ولم يرها حيث لا يبطل خياره باخذ ما بيع بجنبها بالشفعة لان خيار الروية لا يبطل بصريح الابطال فكيف بد لانه ثم اذا حضر شفيع الدار الاولى له ان ياخذها دون الثانية لانعدام ملكه في الاولى حين بيعت الثانية

ترجمہ:- اور اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خرید تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف) اور شفعہ اسی وقت

اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کر ڈالے۔ لہذا لا یمنع الخ کیونکہ مشتری کو خیر شرط ہونا بالاتفاق ہونا بائع کی ملکیت کے ختم ہونے کو نہیں روکتا ہے۔ (ف یعنی بائع کی ملکیت اس کے پاس باقی نہیں رہتی ہے یعنی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے)۔ والشفعة یعنی الخ اور شفعہ کی بنیاد ہی اس بات پر ہوتی ہے کہ بائع سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے۔ (ف اس بناء پر فوراً ہی شفعہ کا حق اسے مل جائے گا۔ اب یہ بات رہی کہ کیا شفعہ فوراً ہی اپنا حق لے سکتا ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں فوراً اپنا حق لے سکتا ہے۔ واذا اخذ ما فی الثلث الخ اور اگر شفعہ نے اپنا حق معاملہ بیع کے طے پانے کے بعد تین دنوں کے اندر ہی لے لیا جو کہ بالاتفاق شرط خیر کی مدت ہوتی ہے تو مشتری کی بیع بھی مکمل ہو گئی کیونکہ وہ اب اس کے واپس کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (ف پھر اگر مدت کے اندر ہی شفعہ اپنی بیع واپس کرنا چاہے تو واپس کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب دیا کہ) ولا خيار للشفيع الخ اب اس شفعہ کو باقی مدت کے اندر شرط خیار حاصل نہیں ہو گا کیونکہ یہ خیار اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ معاملہ کے وقت ہی اس کی شرط کر لی گئی ہو جبکہ اس شفعہ نے اپنے لئے شرط نہیں کی تھی۔ اور صرف مشتری نے اس کی شرط کی تھی۔ (ف لہذا اس شفعہ کو شرط کئے بغیر از خود خیار حاصل نہیں ہو گا۔

وان بیعت دار الخ اگر ایک مکان فروخت کیا گیا اور اس کے بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو اسی عرصہ میں اسی مکان کے بغل میں دوسرا مکان بھی فروخت کیا جانے لگا تو ان دونوں عاقدین میں سے جسے اختیار ہے اسے اس قائل فروخت مکان کو شفعہ میں لینے کا حق ہو گا (ف یعنی جسے خیار شرط ہے وہ بغل کے مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے۔ جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بائع کو خیار شرط ہو اسی عرصہ میں بغل کا مکان فروخت ہونے لگا اور اس بائع نے اپنے لئے شفعہ کا مطالبہ کر دیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو اور اسی نے اپنے لئے شفعہ کا مطالبہ کیا۔ اس طرح متن کا حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے یعنی ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی اپنے لئے خیار رکھا اگر وہ شفعہ کا مطالبہ کر لے تو شفعہ میں اس مکان کو لے سکتا ہے۔ اما للبائع الخ اب بائع کو حق ہونے کی وجہ کھلی ہوئی یہ ہے کہ اس کو خیار شرط ہونے کی وجہ سے اس کا اپنا مکان اسی کے قبضہ میں ہونا باقی ہے معاملہ کرنے سے بھی اس کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے ایسی حالت میں اس کے بغل کا مکان فروخت ہو رہا ہے ہند بآسانی شفعہ میں اس مکان کو لے سکتا ہے۔ (ف اس لئے کہ بائع نے اپنے لئے اختیار باقی رکھ کر بیچا تھا۔ اور جب بائع کو اختیار باقی رہتا ہے تو اس کی چیز اس کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے شفعہ میں اسے لے لیا تو اس طرح اس نے اپنا خیر ختم کر دیا اور پہلی بیع بھی ختم کر دی کیونکہ شفعہ تو ہمیشہ کے لئے ملتا ہے۔

وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر اختیار مشتری کو ہو تو وہ بھی شفعہ میں لے سکتا ہے۔ لیکن اس جگہ ایک اشکال پیدا ہوتا ہے جس کو ہم نے کتاب السبوع میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اس لئے اس جگہ ہم دوبارہ نہیں بیان کریں گے۔ (ف اس اشکال کی تفصیل یہ ہے کہ اصولی طور سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک خریدار جب اپنے لئے خیار شرط باقی رکھتا ہے تو مدت خیار باقی رہنے تک اس چیز کا وہ مالک نہیں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں جب اس کے بغل کا مکان فروخت کیا گیا تو مشتری ایسے مکان کو کس طرح لے سکے گا جس پر اس کا کسی طرح کا بھی حق نہ ہو کیونکہ حق تو مالک ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ اس اختیار کے رہنے کی وجہ سے وہ اب تک اس کا مالک نہیں ہوا ہے۔ اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی مکان میں مفت میں رہتا ہو یا اس کا کرایہ دے کر رہتا ہو یعنی وہ مستعیر ہو یا مستاجر ہو اور اس مکان کے متصل کوئی مکان فروخت ہونے لگے تو وہ اس مکان کو حق شفعہ میں نہیں لے سکتا ہے۔ اب اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مشتری کے چاہنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے پہلے اپنا خیار ختم کر دیا ہے اس کے بعد شفعہ کا مطالبہ کیا ہے تاکہ اسے شفعہ مل سکے اس لئے اس شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔ اور نہایت میں اس کی تاویل یہ کی ہے کہ مشتری کو خیار ہونے کے باوجود وہی دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہو گیا اور یہی اتنی سے بات اس کے شفعہ چاہنے کے لئے کافی ہے جیسے کہ اس غلام کو جسے کاروباری اجازت حاصل ہو یا مکاتب کو حق شفعہ ہوتا ہے جس کے خریدے ہوئے مکان کے بغل میں کوئی

مکان فروخت ہوا ہو کیونکہ اس کا حقیقی مالک تو اس کا مولیٰ ہوتا ہے مگر اس کی نسبت مالکیت بھی ہوتی اور یہی نسبت اس کے حق میں طلب شفیع کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اتنی۔

واذا اخذھا الخ اور جب کہ ایک گھر کے خریدار نے جسے خیار شرط ہو اس گھر کے بغل کے گھر کو اپنے لئے شفیع کے طور پر لے لیا تو پہلے گھر سے متعلق اس کا پہلا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے پہلے معاملہ کو مکمل طور سے تسلیم کر لیا ہے۔ (ف) تاکہ یہ کہا جاسکے کہ اس نے مکمل مالک بن جانے کے بعد اسے شفیع میں لیا ہے۔ بحلاف ما اذا اشتراھا الخ خلاف اس صورت کے جب کہ کسی نے ایک مکان دیکھے بغیر خرید لیا ہو (تو اس کے نہ دیکھنے کی وجہ سے اسے خیار الرویۃ حاصل دیتا ہے) پھر اس مکان کے بغل میں دوسرا مکان بیچا گیا اور اسے اس شخص نے اپنے لئے حق شفیع کی بناء پر خرید لیا۔ تو اس کی اس ن دیکھے خریداری کی وجہ سے اس کا خیار الرویۃ باطل نہیں ہو گا بلکہ اب بھی باقی رہے گا۔ لان خيار الرویۃ الخ کیونکہ یہ خیار رویۃ تو اب خیار ہے کہ اگر کسی نے دیکھنے سے پہلے ہی صراحۃً یہ کہہ دیا کہ میں نے اپنا خیار الرویۃ ختم کر دیا ہے تو بھی یہ خیار ختم نہیں ہوتا ہے پس جب دلائل یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فداں شخص اسے شفیع میں لے گا اور انکار نہیں کرے گا تو وہ خیار کس طرح ختم ہو سکے گا۔ (ف) یعنی اگر کسی نے ایک چیز دیکھے بغیر خرید لی اور صراحۃً یہ کہہ دیا کہ میں نے اس میں اپنے خیار الرویۃ کو ختم کر دیا ہے تو اس طرح کہہ دینے کے باوجود خیار ختم نہیں ہو گا بلکہ اگر اس کو دیکھنے کے بعد اپنے لئے پسند نہ کرے تو بھی واپس کر سکتا ہے اور خیار الرویۃ کا عذر پیش کر سکتا ہے اور شفیع میں بغل کے مکان کو لینا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ خریدے ہوئے مکان میں اپنے خیار الرویۃ کو ختم کر کے اس پر اپنی ملکیت مکمل کر لی ہے۔ تو اس دلائل کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اس کا خیار الرویۃ ختم نہیں ہو گا۔

یہاں تک اس بات کا بیان تھا کہ خیار الشرط ہو یا خیار الرویۃ ہو اس کے درمیان اگر خریدار اپنے بغل کے فروخت شدہ مکان کو حق شفیع کی بناء پر لے لے اور اس کے بعد شفیع آجائے تو وہ اس خریدار سے اپنا شفیع لے لے گا۔ یعنی وہ پہلا مکان جو فروخت ہو چکا ہے اسے لے گا۔ اب اگر اس مکان کے بغل میں بھی کوئی دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے بھی اپنے حق شفیع کی بناء پر لے سکتا ہے یہ نہیں تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا ہے کہ ثم اذا حضرا الشصیع الخ پھر جب پہلے گھر کا شفیع آجائے تو وہ اس پہلے گھر کو شفیع میں لے سکتا ہے لیکن دوسرے گھر کو وہ نہیں لے سکتا ہے۔ لان عدم ملکہ الخ کیونکہ جب دوسرا مکان فروخت ہو رہا ہے اس وقت یہ شفیع اس پہلے گھر کا مالک نہیں ہوا تھا (ف) اسی لئے اس دوسرے مکان کا شفیع اس شفیع کو نہیں مل سکتا ہے۔ لہذا وہ کان اس خریداری کی ملکیت میں باقی رہا معلوم ہونا چاہئے اس جگہ یہ جملہ جو مفید کر کے پہلے گھر کا شفیع کہا گیا ہے اس لئے کہ اگر یہ شفیع ان دونوں گھروں کا شفیع ہو مثلاً اس طرح سے کہ اس کا اپنا مکان ان دونوں گھروں سے مل رہا ہو اور اس نے دونوں پر اپنے لئے عہد کا دعویٰ کر لیا تب دونوں ہی کو وہ شفیع میں لے سکے گا۔ یا اس خریدار کے ساتھ نصف کا ملک ہو گا۔

توضیح۔ اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خرید اسی وقت اس مکان کا شفیع اس مکان کو شفیع میں خرید سکے گا یا نہیں۔ اگر شفیع نے مشتری کی شرط خیار کے اندر خرید لیا۔ اگر مدت شرط خیار کے اندر لینے کے بعد پھر واپس کرنا چاہے، اگر مدت خیار کے اندر اس مکان کے متصل دوسرا مکان فروخت ہو تو ان عائدین کو شفیع میں اس مکان کو لینے کا حق ہو گا یا نہیں۔ اگر کسی نے کوئی مکان خیار الرویۃ کے ساتھ خرید لیا۔ اور اس کے متصل مکان فروخت ہو اور اسے اس نے حق شفیع کی بناء پر خرید لیا۔ اس کے بعد اس کا خیار الرویۃ باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اتاع دارا شرا فاسدا فلا شفعة فيها اما قبل القبض فلعدم روال ملك النافع وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد وفي اثبات حق الشفعة تقرير الفساد فلا يجوز بحلاف ما اذا كان الجبر للمشتري في البيع الصحيح لانه صار اخص به تصرفا وفي البيع الفاسد ممنوع عنه ترجمہ - قدوری نے کہا ہے کہ اگر کسی نے فاسد طریقہ پر ایک گھر خریدا تو اس میں حق شفوع ملے گا یا نہیں۔ (ف اور فاسد طریقہ پر خریدنے کی تعریف وراس کی صورتیں۔ اور حکم سب باتیں کتاب البیوع میں بیان کی جا چکی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک مکان کسی نے اس شرط پر خریدا کہ مشتری اس مکان کے مالک کو اس کی طے شدہ قیمت کے علاوہ دو ہزار روپے قرض کے طور پر بھی دے گا۔ تو یہ بیع فاسد ہوگی لہذا اس میں حق شفوع جاری نہیں ہوگا۔ مکان پر مشتری کے قبضہ کر لینے کے پہلے بھی نہیں اور بعد میں بھی نہیں۔ اما قبل القبض الخ مشتری کے قبضہ سے پہلے شفوع اس لئے نہیں ہوگا کہ وہ مکان اس وقت تک بائع کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے۔ و بعد القبض الخ اور اس پر مشتری کے قبضہ کے بعد بھی حق شفوع اس لئے نہیں ہوگا کہ اس بیع میں آئے ہوئے فساد کو دور کرنے کے لئے کسی بھی وقت اس بیع کو فسخ کرنے کا احتمال چاہئین سے باقی ہے۔ اور چونکہ یہ حق بیع حکم شرعی کے ذریعہ سے ثابت ہے اس لئے شرما حق فسخ ثابت کرنے میں اس فساد کو باقی رکھنا ہوگا لہذا حق شفوع جائز نہ ہوگا۔ (ف اسی بناء پر حق شفوع ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ اس بیع کو فسخ کر دیا جائے ورنہ فعل حرام لازم آئے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفوع ثابت نہ ہو تا تو جب مشتری اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی جائیداد خرید لے تو چونکہ اس میں فسخ کا احتمال موجود رہتا ہے لہذا تو اس میں بھی شفوع ثابت نہیں ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں تصرف کرنا حرام ہوتا ہے اسی لئے اس میں فسخ کا احتمال رہتا ہے۔ بحلاف ما اذا كان الخ اس کے برخلاف اگر بیع صحیح میں خیار شرط ہو تب شفوع کا حق رہتا ہے کیونکہ تصرف اور معاہدہ کرنے میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ (ف لہذا اسے ہر قسم کے تصرف کرنے کا حق اختیار ہوگا اور بیع بھی تمام ہوگی۔ وفي البيع الفاسد الخ جب کہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں مشتری کو تصرف کرنے کی ممانعت ہوتی ہے۔ (ف پھر یہ تفصیل کہ اسے بیع کو واپس کرنے یا رکھنے کا حکم ہوتا اسی وقت تک کے لئے ہے کہ بیع فاسد میں بیع اس لائق باقی ہو کہ بائع یا مشتری اس بیع کو فسخ کر کے واپس کر سکتا ہو یا واپس کرنے کا اس کو حق ہوتا ہو۔

توضیح - باطل طریقہ سے گھر خریدنے کے بعد اس میں حق شفوع ملتا ہے یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل - حکم - دیں

قال وان سقط حق الفسخ وحبث الشفعة لروال المانع وان بيعت دار بجبها وهي في يد النافع بعد فله الشفعة لبقاء ملكه وان سلمها الى المشتري فهو شفعها لان الملك له ثم ان سلم النافع قبل الحكم بالشفعة له بطلب شفيعته كما اذا باع بحلاف ما اذا سلم بعده لان بقاء ملكه في الدار التي يشفع بها بعد الحكم بالشفعة ليس بشروط فيقبت الماحودة بالشفعة على ملكه وان استردها النافع من المشتري قبل الحكم بالشفعة له بطلت لا بقطاع ملكه عن التي يشفع بها قبل الحكم بالشفعة وان استردها بعد الحكم ببقاء الثابتة على ملكه لما يسا قال واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لحارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الافراز ولهذا يحرى فيه الجبر والشفعة ما شرعت لإلغى المادلة المطلقة

ترجمہ - مصنف نے فرمایا ہے کہ جب جائیداد اس حالت کی ہو جائے کہ اسے واپس کرنا ممکن نہ ہو تب اس میں حق شفوع ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس حق کو لینے سے جو چیز رکاوٹ یا مانع تھی یعنی قبل فسخ ہو نا وہ اب باقی نہ رہی۔ وان بيعت الخ اور اگر اس مکان کے متصل ہی دوسرا مکان فروخت کیا گیا ایسی حالت میں کہ وہ اب بھی تک بائع ہی کے قبضہ میں ہو (اگرچہ اس مکان کو وہ

بیع فاسد کے طور پر فروخت کر چکا ہو)۔ تو بائع کے مکان کے متصل مکان میں شفیع کو حق شفیع مل جائے گا۔ کیونکہ ابھی تک اس بائع کی ملکیت اس مکان پر باقی ہے۔ (ف) کیونکہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں بیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں نہیں جاتی ہے۔ البتہ اگر وہ بیع فاسد ہونے کے باوجود اس پر قبضہ کر لے تب وہ بائع کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔ حالانکہ موجودہ ضرورت میں ہو هنوز بائع ہی ملکیت میں موجود ہے۔ وان سلمھا الخ اور اگر بائع نے بیع فاسد ہونے کے باوجود اس مکان کو اس کے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس مکان کے متصل فروخت شدہ مکان کا شفیع اس کا بھی مشتری ہو جائے گا کیونکہ فی الحال یہی مشتری اس مکان کا مالک ہو چکا ہے۔ (ف) اور اگر اس صورت میں جب کہ مکان اسی بائع کے قبضہ میں هنوز موجود ہو اس مکان کے متصل فروخت شدہ مکان کے لئے اس بائع نے حق شفیع کا مطالبہ کر دیا اور وہ اسے اسی بناء پر قاضی کی طرف سے مل بھی گیا ہو تو وہ اس مکان کو حق شفیع میں لے سکتا ہے۔

(۲) ثم ان سلم البائع الخ اور اگر اس بائع نے اپنے متصل مکان پر حق شفیع کے لئے صرف مطالبہ ہی کیا تھا یعنی قاضی نے اس وقت تک فیصد نہ سنایا ہو کہ اس نے وہ مکان اپنے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس بائع کا یہ حق شفیع باطل ہو جائے گا۔ کما اذا باع اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کہ ایک شخص نے اپنے پڑوسی کے مکان پر حق شفیع کا مطالبہ کیا اور کسی فیصلہ کے ہونے کے پہلے ہی اس نے اپنے مکان کو ہی فروخت کر دیا ہو تو اس کا حق شفیع باطل ہو جاتا ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر بائع نے اپنے حق شفیع کے مطابق اس نے اس متصل مکان پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اپنے پرانے کو اس کے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس کے لئے مکان سے اس کا حق شفیع باطل نہ ہوگا۔ لان بقاء ملکہ الخ کیونکہ ایسی بات کی کوئی شرط نہیں ہے کہ جس مکان کے متصل ہونے کی وجہ سے شفیع اپنے شفیع کا مستحق ہوا ہے وہ مکان ہمیشہ ہی اسی طرح اس کی ملکیت میں باقی بھی رہے۔ لہذا جس مکان کو اس نے شفیع میں حاصل کر لیا ہے وہ اس کی ملکیت میں باقی رہ گیا۔ (ف) اور اگر بیع فاسد کے طور پر خریدے ہوئے مکان کو مشتری نے قبضہ میں لے لیا اور بغفل کے مکان پر اپنے شفیع کا دعویٰ کیا تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا۔ (۳) وان استردھا الخ اور اگر مشتری کے حق میں اس کے مکان کے بغفل کے مکان پر شفیع ہونے کے فیصلہ سے پہلے ہی اس کے بائع نے اس مشتری سے اس فاسد بیع کے ذریعہ لے ہوئے اپنا مکان واپس لے لیا تب اس مشتری کا حق شفیع باطل ہو گیا۔ لانقطاع ملکہ الخ کیونکہ جس مکان کے ذریعہ اس نے شفیع طلب کیا تھا اس مکان پر حق شفیع کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی اس مکان سے مشتری کی ملکیت ختم ہو گئی ہے۔

(۴) وان استردھا بعد الحكم الخ اور اگر متصل پر حق شفیع کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کیا ہو اپنا مکان واپس لے لیا تو بغفل کا دوسرا مکان اس کی ملکیت میں باقی رہ جائے گا اسی وجہ سے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ (ف) یعنی اس وجہ سے کہ ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے کہ حق شفیع کا فیصلہ ہونے کے بعد بھی وہ مکان اس کے قبضہ میں باقی رہ جائے جس کے ذریعہ اس نے حق شفیع حاصل کیا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ قسمت اور ہزارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب القسمة میں بیان کیا جا چکا ہے۔ قال و اذا اقسام الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مشترک زمین کو اس کے شریکوں نے تقسیم کر لیا تو اس تقسیم کرنے کی وجہ سے تو ان کے پڑوسی کو حق شفیع نہیں ملتا ہے۔ لان القسمة الخ کیونکہ ہزارہ کرنے میں جدا کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اگر کوئی شریک ہزارہ کرنا نہیں چاہے تو دوسرے شرکاء اگر اس کا ہزارہ چاہتے ہوں تو وہ اس پر جبر کر سکتے ہیں۔ (ف) یعنی تقسیم کا کام صرف مبادلہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی میں شرکت کے تعاقب کو ختم کرنا پیا جاتا ہے۔ اسی بناء پر کسی تقسیم اور ہزارہ کرنے کی درخواست اگر صحیح ہو اور اس کا دوسرا شریک اس تقسیم کے کام پر راضی نہ ہو تو قاضی اسے اس تقسیم کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔ اسی بناء پر اگر ہزارہ کا کام صرف مبادلہ (اور بدل) کا ہو تا تو اس کے لئے جائین کی رضامندی ضروری ہوتی۔ والشععة الخ حالانکہ حق شفیع صرف ایسے ہی مبادلہ کے لئے ثابت ہوا ہے جس

میں مطلقاً مبادلہ پایا جاتا ہو۔ یعنی وہ ہر اعتبار سے مبادلہ ہو۔ الزلیعی۔

توضیح :- بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایسی بیع میں کب شفعہ حاصل کرنا صحیح ہوتا ہے۔
بیع فاسد ہو جانے کے بعد بیع اگر بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس بیع کے بغل میں دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے شفعہ میں لیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح اگر اسے بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو۔ اگر ایسی صورت میں حق شفعہ نافذ ہونے سے پہلے یا بعد میں بائع نے اپنا مال واپس لے لیا ہو۔ اگر مشترک جائیداد میں کچھ شرکاء شرکت کو ختم کر کے اس کی تقسیم چاہتے ہوں اور کوئی اس کا انکاری ہو تو کیا کیا جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا اشترى دارا فسلم الشفعين الشفعة ثم ردها المشتري بخيار رؤية او شرط او بعيب بقضاء قاض فلا شفعة للشفيع لانه فسخ من كل وجه فعاد الى قديم ملكه والشفعة في إنشاء العقد ولا فرق في هذا بين القبض وعدمه وان ردها بعيب بغير قضاء او تقايلا البيع للشفيع الشفعة لانه فسخ في حقها يولايتهما على انفسهما وقد قصد الفسخ وهو بيع جديد في حق ثالث لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال بالتراضي والشفيع ثالث ومراده الرد بالعيب بعد القبض لان قبله فسخ من الاصل وان كان بعير قضاء على ما عرف وفي الجامع الصغير ولا شفعة في قسمة ولا خيار رؤية وهو يكسر الرء ومعناه لاشفعة بسبب الرد بخيار الرؤية لما بيانه ولا تصح الرواية بالفتح عطفًا على الشفعة لان الرواية محفوظة في كتاب القسمة انه يثبت في القسمة خيار الرواية وخيار الشرط لانهما يثبتان لخلل في الرضاء فيما يتعلق لزومه بالرضاء وهذا المعنى موجود في القسمة والله سبحانه اعلم.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایک مکان خرید اس موقع پر اس کے شفع نے اپنا حق شفعہ اسی خریدار کو دیدیا بعد میں خریدار نے اپنے خیر رویت کی بناء پر اس بیع کو خود ہی واپس کر دیا۔ یا خیار عیب ہونے کی وجہ سے اسے ناپسند کرتے ہوئے قاضی کے حکم سے واپس کر دیا۔ (ف۔ س۔ بناء پر وہ بیع مکمل طور سے فسخ ہو گئی)۔ فلا شفعة الخ تو اب شفع کو شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ (ف۔ یعنی اس مشتری کی طرف سے بائع کو زمین واپس کر دینے کی وجہ سے اب یہ شفع کے لئے نئی بیع کے حکم میں نہ ہو گا چنانچہ اسے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ کیونکہ یہ بیع تو ہر طرح سے فسخ قرار دیدی گئی اس بناء پر وہ بیع اپنی پرانی حالت اور پرانی ملکیت ہی میں واپس آگئی۔ حالانکہ حق شفعہ تو ہمیشہ نئی بیع یا نیا معاملہ ہونے کی صورت میں ملتا ہے۔ ولا فرق الخ اور اس حکم میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو گا کہ اس بیع پر مشتری نے قبضہ کرنے کے بعد فسخ کیا ہو یا قبضہ کرنے سے پہلے ہی فسخ کر دیا ہو۔ (ف۔ یعنی ہر حال میں ہر طرح فسخ بیع ہوگی اور کسی طرح بھی یہ نئی بیع نہیں کہی جائے گی۔ کہ نئی بیع ہونے کی وجہ سے شفع کو حق شفعہ مل جائے۔ جس کی صورت یہ ہو کہ ایک مرتبہ مشتری نے بائع سے اسے خرید اتھا اور اب بائع نے اس مشتری سے اسے خرید لیا ہے۔ جیسے کہ اقالہ وغیرہ کی صورت میں نئی بیع ہو جاتی ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وان ردها الخ اگر مشتری نے کسی زمین کو عیب دار ہونے کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کے بغیر از خود واپس کر دی یا آپس کی رضامندی کے ساتھ واپس ہوئی ہو یا ان دونوں نے اپنی رضامندی کے ساتھ اقالہ کر لیا تو اس میں شفع کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف۔ مطلب یہ ہو گا کہ شفع نے ایک مرتبہ اپنی خوشی سے اپنا حق شفعہ مشتری کو دیدیا تھا۔ پھر جب بائع نے اسے دوبارہ خرید یا تو بائع کے پاس مشتری کو حق شفعہ لینے کا موقع مل گیا۔

لانہ فسخ الخ کیونکہ اس طرح مال کو واپس کر دینا بئع اور مشتری دونوں ہی کے حق میں فسخ ہے۔ کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات کے لئے اچھائی اور برائی کے بارے میں اختیار ہے۔ اور دونوں ہی نے اس بئع کے فسخ کا ارادہ کیا ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بئع اور مشتری دونوں ہی نے اپنی رضامندی کے ساتھ اس بئع کو فسخ کرنا چاہا ہے۔ پس ان کے اسی چاہنے کی بناء پر انہیں کے حق میں اسے فسخ کرنا مان لیا گیا ہے۔ کیونکہ شرعاً وہ بئع پوری ہو چکی تھی اس کے بعد پھر مبادلہ کا کام ہوا لیکن اس مبادلہ کے کام کو ان دونوں نے فسخ کرنا کہا ہے۔ اس طرح دونوں میں رضامندی پائی گئی۔ اور دونوں ہی کو اس بات کا اختیار بھی ہے اور دونوں نے اسے فسخ کرنا مان لیا۔ وهو بئع جدید الخ اور وہ یعنی عاقدین کی رضامندی کے ساتھ بئع کو فسخ اس لئے بئع کی تعریف ہوتی ہے ایک مال کو دوسرے مال سے ان کے مالکوں کی رضامندی کے ساتھ تبادلہ کرنا اور یہ بات اس مبادلہ میں پورے طور پر صادق ہوتی ہے (ف) یعنی جس معاملہ کو بئع اور مشتری نے رضامندی کے ساتھ فسخ قرار دیا ہے وہ حقیقت میں ایک بئع جدید ہوتی ہے۔ والشعیر الخ لیکن ان کا شفع ان دونوں کے حق میں شخص ثالث ہوتا ہے۔ (ف) جو نہ بئع ہے نہ ہی مشتری ہے۔ اس لئے اگر وہ اس معاملہ کو فسخ ہونا نہیں بتلاتا ہے تو اس کا اس بئع کو جدید کہنا صحیح اور جائز ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ عیب کی بناء پر قاضی کے فیصلہ کے بغیر جائیداد کو واپس کرنے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) کہ اس مشتری نے جائیداد قبضہ میں لینے کے بعد قاضی کے فیصلہ کے بغیر واپس کی ہو۔ (۲) جائیداد کو قبضہ میں لے کر واپس کی ہو۔

ومرادہ الرد بالعیب الخ اور ان دونوں صورتوں میں سے مسئلہ مذکورہ میں منصف کی مراد یہ دوسری صورت مراد ہے یعنی قبضہ میں لینے کے بعد کی ہے جب کہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہو۔ کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی عیب کی وجہ سے ہوتی ہے وہ بالکل اصل سے ہی فسخ ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ حکم قاضی کے بغیر ہی ہو۔ جیسا کہ یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی ہے۔ (ف) یعنی باب خیار الردیہ کے آخر میں کہ قبضہ کر لینے سے پہلے تک صفحہ تمام نہیں ہوتا ہے۔ وہی الحامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ بنوارہ اور خیار الردیت میں شفعہ نہیں ہے۔ اس عبارت میں ”ماخیار“ راء کے کسرہ کے ساتھ لایا ہے یعنی مجرد مضاف ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں ایسی واپسی جو خیار ردیت کے حکم سے ہو اس میں شفعہ نہیں ہے اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ (ف) یعنی چونکہ خیار ردیت کی وجہ سے واپسی مکمل طریقہ سے فسخ ہوتا ہے ہذا بئع کا دوبارہ خریدنا کسی اعتبار سے بھی ثابت نہیں ہے اسی لئے اس سے شفعہ کا ثبوت بھی نہیں ہوتا ہے۔ ولا تصح الخ اور اس عبارت کو لاخیار ردیت میں خیار کو فسخ کے ساتھ ”خیار ردیت“ کی جو روایت کی گئی ہے لفظ شفعہ پر عطف کرنے کی وجہ سے قویہ صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔

(ف) کیونکہ غفہ شفعہ پر عطف کرنے کی وجہ سے معنی یہ ہو جائیں گے کہ مال میں بنوارہ کرنے میں نہ شفعہ جاری ہوتا ہے اور نہ ہی خیار ردیت حاصل ہوتا ہے۔ اور پورا مطلب یہ ہو جائے گا کہ جب مال کی تقسیم کر دی گئی تو کسی حصہ دار کے حصہ میں غیر کونہ شفعہ پہنچتا ہے اور نہ ہی کسی حصہ دار کو اپنے حصہ میں خیار ردیت حاصل ہوتا ہے۔ مگر یہ روایت خط ہے اس وجہ سے کہ یہ معنی خود امام محمد کی تصریح کے مخالف ہیں۔ لان الروایۃ الخ اس وجہ سے کہ کتاب القسمہ میں محفوظ روایت موجود ہے کہ بنوارہ کی صورت میں خیار الردیت اور خیار شرط دونوں ثابت ہیں۔ اس لئے کہ یہ دونوں خیار یعنی خیار الردیت اور خیار الشرط ایسے معاملات میں ثابت ہیں جن میں جائیداد سے رضامندی کا ہونا لازم ہوتا ہو جس کی رضامندی میں کچھ ظلل ہو۔ (ف) اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایسا معاملہ ہو جو رضامندی کے بعد لازم ہوتا ہو اور اس رضامندی کے ہونے میں کچھ شبہ بھی ہو۔ تب خیار ثابت ہو جائے گا۔ وهذا المعنی الخ اور یہ بات بنوارہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ (ف) یعنی جائیداد کی تقسیم کا کام لازم ہونا بھی رضامندی پر موقوف ہوتا ہے۔ ہذا اس تقسیم کے کام میں بھی خیار شرط اور خیار الردیت دونوں ثابت ہوتے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔ اگر شفع اپنے حق شفعہ خریدار کو ایک بار دیدے پھر وہ خریدار اپنے خیار الردیت یا

خیار عیب کی وجہ سے وہ چیز واپس کر دے تو وہ شفیع پھر اس میں شفعہ کا مستحق ہو گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مسائل

باب ما تبطل به الشفعة

قال و اذا ترك الشفع الاشهاد حين علم بالبيع وهو بقدر على ذلك بطلت شفعته لإعراضه عن الطلب وهذا لان الاعراض اما يتحقق حالة الاختيار وهي عند القدرة وكذا ان اشهد في المجلس ولم يشهد على احد المتبايعين ولا عند العقار وقد اوصحناه فيما تقدم قال وان صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته ورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياص عنه ولا يتعلق اسقاطه بالحائز من الشرط فبالفساد اولى فيبطل الشرط ويصح الاسقاط وكذا لو باع شفعته بمال لما بينا بخلاف القصاص لانه حق متقرر وبخلاف الطلاق والعناق لانه اعتياص عن ملك في المحل وبطيره اذا قال للمحبيرة احتاريسي بالف او قال العيين لامراته احتارى ترك الفسخ بالف فاحتارت سقط الخيار ولا يثبت العوض والكفالة بالنفس في هذا بمنزلة الشفعة في رواية وفي اخرى لا تبطل الكفالة ولا يجب المال وقيل هذا رواية في الشفعة وقيل هي في الكفالة خاصة وقد عرف في موضعه

ترجمہ - باب جن باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔

قال و اذا ترك الح قد درئی نے فرمایا ہے کہ (ان چند باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے) اگر (۱) شفیع کو جائیداد کی بیع کی اطلاع ہو گئی اور اسے اس بات کا پورا موقع تھا کہ وہ اپنے حق شفعہ کے لئے گواہ مقرر کر لے پھر بھی وہ مقرر نہ کرے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لا عراضہ الح کیونکہ اس نے اپنے طلب شفعہ سے منہ موڑ لیا ہے۔ اس لئے کہ اختیار ہونے کی حالت میں گواہ مقرر نہ کرنے سے منہ موڑنا پایا جاتا ہے اور اختیاری حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مطالبہ پر قدرت موجود ہو۔ (ف) یعنی جب آدمی کسی کام پر قادر ہو تو وہ حالت اس کے لئے اختیاری ہوتی ہے۔ اور شفیع نے اس اختیاری حالت میں بھی اپنے طلب شفعہ پر گواہ مقرر نہ کئے تو یہ اس کے اعراض کرنے کی دلیل پائی گئی ہے۔ اسی لئے اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا۔) و کلک ان اشہد الح (۲) اسی طرح سے اگر اس نے اطلاع پانے کی مجلس میں شفعہ پانے کے لئے گواہ مقرر کر دیئے۔ لیکن بائع یا مشتری میں سے کسی پر گواہ مقرر نہ کئے اور نہ ہی اس مطلوبہ جائیداد کے قریب جا کر گواہ مقرر کئے تو بھی اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ طلب الاشہاد جس کا نمبر دوسرا ہے یہ شروع میں لازم نہیں آتا ہے۔ کیونکہ سب سے پہلے طلب مواہبہ ضروری ہے۔ اس کے بعد حصول شفعہ کے لئے طلب الاشہاد لازم آتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قاضی کے پاس معاملہ لے جا کر اس سے اپنے حق میں فیصلہ کیا جاسکے۔ کیونکہ اگر کوئی شفیع کو یہ حق دینا نہ چاہے تو قاضی کو بلکہ بائع یا مشتری کو بھی اس کا علم نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شنوائی نہ ہو سکے گی لہذا گواہی کا ہونا بھی ضروری کام ہوا۔

اگر لیا ہوا کہ شفیع اپنے تمام طلب پورے کر لے اس پر وہ مشتری اس سے یہ درخواست کرے کہ کچھ روپے کر اس حق سے دست بردار ہو جاؤ۔ تو بھی اگر واقعہ شفیع اس حق کا خواہشمند ہو تو یہ بات بالکل نہیں سنی چاہئے۔ کیونکہ (۱) وان صالح الخ (حق شفعہ کے باطل ہونے کی تیسری صورت یہ ہو گی کہ) اگر (۳) شفیع نے اگر کچھ مال سے کر اپنے حق سے دستبرداری کرتے ہوئے صبح کر لی تو بھی اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ ساتھ ہی وہ لیا ہوا مال (عوض) بھی واپس کرنا ہو گا۔ (ف) کیونکہ یہ ایک طرح کی رشوت ہو گی اور حرم عمل ہو گا۔) لان حق الشفعہ الح کیونکہ حق شفعہ کوئی ایب حق نہیں ہوتا ہے جو جائیداد کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ لازمی ہو۔ بلکہ یہ حق تو صرف مالک بننے کا ایک حق ہوتا ہے۔ لہذا اس حق سے عوضین صحیح نہیں ہو گا۔ (ف)

اس لئے اگر کچھ مال اس حق کے عوض لے لیا گیا ہو تو بھی اسے واپس کرنا لازم ہو گا اور اس کا اپنا حق شفعہ بھی ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا۔ ولایتعلق الخ اور جب کہ حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط جائز سے متعلق نہیں ہوتا ہے تو شرط فاسد سے بدرجہ اولیٰ متعلق نہ ہو گا۔ لہذا وہ شرط باطل ہو جائے گی۔ اور حق شفعہ کو ختم کرنا صحیح ہو جائے گا۔ (ف) لہذا اس حق کو رشوت کی شرط سے ختم کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ حق شرط سے متعلق نہ ہو گا بلکہ وہ از خود ختم ہو جائے گا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جب شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو اس طرح اس نے گویا یوں کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا ہے اور تم مجھے مثلاً پانچ ہزار روپے دے دو۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا بشرطیکہ تم مجھے یہ مکان عاریتہ دے دو۔ تو ان میں سے کوئی شرط بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ شفعہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کا شفعہ ختم ہو گیا۔ اور اسی طرح اگر (۳) اس نے اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کر دیا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو پہلے بیان کی گئی ہے۔

(ف) یعنی مال کے عوض شفعہ فروخت کر دینے سے شفعہ بھی باطل ہو گا اور یہ بیع بھی باطل ہو جائے گی۔ جس کے نتیجہ میں عوض میں جو مال دیا گیا ہے وہ واپس کرنا ہو گا۔ کیونکہ یہ بات بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حق شفعہ اس بیع میں کوئی ثابت رہنے والا حق نہیں ہے بلکہ صرف ملکیت حاصل کرنے کا ایک حق ہے۔ اس لئے اس کا مالی مبادلہ صحیح نہ ہو گا۔ اور جب اس نے عوض میں مال لے کر اپنا حق شفعہ ختم کر دیا حالانکہ اس وقت مال دینے کی کوئی ضرورت نہ تھی اور نہ ہی اس کا تعلق تھا تو اس کا مبادلہ کرنا باطل ہو گیا۔ در اس کے ساتھ شفعہ کا حق بھی ختم ہو گیا۔ حاصل کام یہ ہوا کہ بیع میں با فضل حق شفعہ کوئی ایسا حق نہیں ہوتا ہے جس کا عوض لینا جائز ہو۔ بخلاف الفصا ص الخ بخلاف قصاص کے (ف) اس طرح سے کہ اگر مقتول کے ولی نے قاتل سے مار لے کر قصاص لینا معاف کر دیا تو یہ جائز ہو گا۔ کیونکہ قصاص ایک ثابت شدہ حق ہے (ف) اسی لئے قصاص کا حق در اس بات کا مالک ہوتا ہے کہ وہ قاتل کو قتل کرادے۔ و بخلاف الطلاق الخ اور بخلاف طلاق اور عتق کے (ف) کہ اگر شوہر ماں سے کراچی بیوی کو طلاق دے یا مالک مال لے کر اپنے غلام کو آزاد کر دے یعنی اس کا معوضہ ماں شوہر لے ہو تو یہ جائز ہو گا۔

لامہ اعتصاص الخ کیونکہ طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے میں عوض اس لئے مل سکتا ہے کہ اس کے عوض اس ذات سے حق ملکیت کو چھوڑنا ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ شوہر کو اس کی بیوی میں اور مولیٰ کو اس کے اپنے بندہ میں ذاتی تصرف کی ملکیت حاصل تھی۔ و بطریقہ الخ اور اس شفعہ کی نظیر یہ صورت ہے کہ ایک عورت کو فسخ نکاح کا حق ملے والا تھا کہ اس کے شوہر نے اس سے کہا کہ تم دو ہزار روپے لے کر میرے ہی نکاح میں رہ جاؤ۔ نکاح فسخ نہ کرو۔ (ف) چنانچہ اس نے شوہر کے پاس رہنے کو ترجیح دی تو اس طرح اسے جو اختیار فسخ حاصل ہو گیا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا اور اس کا عوض بھی باطل ہو جائے گا یعنی مطالبہ نہ کر سکے گی۔ اوقال العین الخ یا کسی عین (نہ مرد) نے اپنی بیوی سے (ف) اس وقت میں جب کہ قاضی کی طرف سے اپنے نکاح کے فسخ کا حق مل گیا تھا۔ یہ کہا اختاری الخ کہ تم ہزار روپے کے عوض اپنے فسخ نکاح کے حق کو ختم کر کے میرے ہی نکاح میں رہ جاؤ۔ اور اس نے ایسا ہی کیا تو وہ اس عوض کے پانے کی حق دار نہ ہوگی (ف) کیونکہ یہ حرف ایک حق ہے اور اس کی ذات میں یہ حق ثابت نہیں اور مقرر نہیں ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہو۔ والکھالۃ بالفسخ الخ اور ایک روایت میں اس مسئلہ میں کفالت بالفسخ بھی شفعہ کے ہی حکم میں ہے۔ (ف) اس طرح سے کہ اگر کسی نے دوسرے کی حاضر ضامنی یعنی عند مطالبہ کسی کو حاضر کر دینے کی ضمانت لی۔ اس وقت کفیل نے کہا کہ تم ہزار روپے کے عوض اس کفالت سے بری کر دو۔ اور وہ اسے منظور کر لے تو شفعہ کے حکم کی طرح یہ کفالت بھی ختم ہو جائے گی۔ اور مال بھی واجب نہیں ہو گا۔ یہ روایت ابو سفیان جوز جانی کی ہے۔ وفي احوی الخ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ کفالت باطل نہیں ہوگی اور مال بھی واجب نہ ہو گا۔ قبل ہدہ الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ شفعہ کے مسئلہ میں بھی یہی روایت ہے۔ (ف) یعنی اگر شفعہ کو مالی عوض پر ختم کر دیا تو شفعہ کا حق ختم نہ ہو گا۔ لیکن اس کا عوض ختم ہو جائے گا۔ و قبل ہی الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ روایت صرف کفالت کے مسئلہ میں ہے۔ (ف) یعنی مال پر صحیح کرینے میں

کفایت باطل نہیں ہوتی ہے۔ لیکن شفعہ ایک صلح سے باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات پنی جگہ پر بتائی جا چکی ہے۔ (ف یعنی کتاب مبسوط میں وضاحت کے ساتھ بتائی گئی ہے۔ ع۔ م۔)

توضیح۔ باب۔ جن باتوں سے حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے وہ کیا ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ دلائل

قال و اذا مات الشفيع بطلت شفيعته وقال الشافعي تورث عنه قال رضى الله عنه معاها اذا مات بعد البيع قبل القضاء بالشفعة اما اذا مات بعد قضاء القاصي قبل نقد الثمن وقبضه فالبيع لازم لورثته وهذا بطريق الاختلاف في خيار الشرط وقد مر في البيوع ولان بالموت يزول ملكه عن داره وينتسب المثلث للوارث بعد البيع وقيامه وقت البيع وبقائه للشفيع الى وقت القضاء شرط فلا يستوجب الشفعة بدونه وان مات المشتري لم تطل لان المستحق باق ولم يتغير سبب حقه ولا يباع في دين المشتري ووصيته ولو باعه القاصي او الوصي او الوصي المشتري فيها بوصية فللشفيع ان يطلنه وياخذ الدار لتقدم حقه ولهذا ينقص تصرفه في حياته

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ (جن باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے ان میں سے نمبر۔ ۵۱۰ یہ بھی کہ اگر شفعہ شفعہ طلب کرنے کے بعد مرجع ہو جائے تو اس کا شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ (ف لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس شفعہ والی زمین پر شفعہ کا فیصلہ ہونے یا اس کو بینے سے پہلے مر گیا ہو تب شفعہ باطل ہو گا لہذا اس کے بعد اس کا کوئی وارث اس کا حق دار یا اسے ورثت میں نہیں پائے گا۔) وقال الشافعي اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی وراثت جاری ہوگی۔ (ف یعنی شفعہ کے مرجع ہونے پر اس کا قائم مقام بن کر اس کا وارث حق دار ہو گا۔ قال رحمة الله الح مصنف نے فرمایا ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ شفعہ معامد بیع ہو جانے کے بعد ورثہ کا فیصلہ ہو جانے سے پہلے مرجع ہو۔ (ف تو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے یہ حق شفعہ اس شفعہ کے وارثوں کے لئے میراث ہو جائے گا۔ اور ہم احناف کے نزدیک وہ حق وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہو گا۔ بلکہ باطل ہو جائے گا۔ اما ادا مات المح و اگر شفعہ قاضی کے فیصلہ کے بعد لیکن اس کی قیمت ادا کرنے اور اس پر قبضہ سے پہلے مرجع ہو تو وہ بیع شفعہ والی اس کے وارثوں کیسے لازم ہو جائے گی۔ وهذا بطريق الح و یہ مسئلہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو کہ خیار الشرط میں ہے۔ اور وہ کتاب بیوع میں گزر چکا ہے۔ (ف یعنی اگر کسی نے اپنے لئے خیار الشرط رکھتے ہوئے بیع کا معاملہ کیا خواہ کوئی چیز خریدی ہو یا فروخت کی ہو پھر خیار الشرط کے دنوں ہی میں وہ مرجع تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے خیار کا حق اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گا اور وہی اس چیز کے رکھنے یا واپس کرنے کے بارے میں فیصلہ کریں گے۔ لیکن ہم احناف کے نزدیک وہ بیع لازم ہو جائے گی اختلاف کی نظیر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ بھی خیار الشرط کے مثل ایک حق ہے جو ایک شخص سے منتقل ہو کر دوسرے کے پاس جانے کے قابل نہیں ہے اس لئے کہ شاید وہ اسے لے یا دے پس کر دے۔

ولان بالموت المح و اس حصہ سے بھی کہ شفعہ کے مرجع ہونے ہی اس کا وہ گھر جس کی بناء پر اسے حق عاتقہ اس کے قبضہ سے نکل کر اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو گیا۔ (ف لہذا اب اس سے شفعہ لینے کا حق ختم ہو گیا۔) پس اس شفعہ کی ملکیت سے نکل کر اس کے ورثہ کو اس کی ملکیت حاصل ہو چکی ہے۔ لیکن ورثہ کو اس کی ملکیت اس وقت حاصل ہوئی ہے جب کہ اس زمین پر گھر کی ملکیت اس کی بیع سے پہلے ہی ہو چکی ہے۔ وفيه المح و انکہ شفعہ کے لئے یہ شرط ہے اسے شفعہ اسی صورت میں ملے گا جب کہ اس مشفوع مکان کی بیع کے وقت بھی اس پر شفعہ کی ملکیت موجود ہو۔ و اس کے بارے میں قضی کا فیصلہ ہو جانے تک اسی کی ملکیت باقی بھی رہے۔ پس ان شرطوں کے بغیر کوئی شفعہ کا حق دار نہ ہو گا۔ (ف اور جب ان شرطوں کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ خود مستحق شفعہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کی میراث بھی منتقل نہیں ہو سکتی ہے۔ وان مات المشتري المح و اگر مشتری مرجع ہو تو شفعہ کا شفعہ باطل نہ ہو گا۔ کیونکہ جو شخص مستحق ہے وہ تو زندہ و موجود ہے اور جس سبب سے وہ حق دار ہوا ہے اس میں بھی

کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ ولایباع الح اور مشتری کا وہ گھر جس پر حق شفیع رزم ہوا ہے اسے قرضہ یا وصیت کو پورا کرنے کے لئے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ ولو باعہ الخ اور بالقرض اگر قاضی نے اس گھر کو فروخت کر دیا اس مرنے والے مشتری نے اس کی بابت کیس کے لئے وصیت کر دی یعنی نصف یا چوتھائی وغیرہ کی تو اس شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ قاضی وغیرہ کے اس قسم کے تصرف کو باطل کر دے۔ اور اس گھر کو اپنے حق شفیع میں لے لے۔ کیونکہ اسی کا حق سب سے پہلے اس گھر سے متعلق ہوا ہے۔ ولہذا ینقص الخ اسی بناء پر اگر مشتری نے اس گھر میں کچھ کر دیا ہو تو وہ بھی مشتری کی زندگی میں ہی باطل کر دیا جاتا ہے۔ (ف) چنانچہ اگر مشتری نے ہی اس گھر کو بیچ دیا ہو تو اس شفیع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس معاملہ کو ختم کر دے۔ کیونکہ دوسروں کی بہ نسبت اسی شفیع کا حق اس میں مقدم ہوتا ہے۔

توضیح :- اگر کسی گھر کا شفیع قاضی کی طرف سے حق پانے سے پہلے یا بعد میں مر جائے تو اس کا وارث اس شفیع کا مستحق ہوگا یا نہیں اگر مشتری مر جائے یا اس مشفوعہ مکان کے بارے میں کچھ وصیت کر جائے تو شفیع کا حق باقی رہ جائے گا یا باطل ہو جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واداء باع الشميع ما يشمع به قبل ان يقضى له بالشفعة بطلت شفيعته لزوال سبب الاستحقاق قبل التملك وهو الاتصال بملكه ولهذا يرول به وان لم يعلم بشراء المشفوعة كما اذا سلم صريحا او ابرأ عن الدين وهو لا يعلم به وهذا بخلاف ما اذا باع الشميع داره بشرط الخيار له لانه يمع الزوال فيبقى الاتصال.

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع نے اپنے اس مکان کو جس کے سبب سے اسے شفیع کا حق ملا تھا بیچ دیا اس سے پہلے کہ قاضی کی طرف سے اس کو اس کا حکم دیا جائے۔ تو اس شفیع کا حق اس سے ختم ہو جائے گا۔ لزوال سبب الخ اس مشفوعہ مکان پر سے ملکیت ختم ہو جانے کی وجہ سے کہ جس کی بناء پر اسے حق شفیع حاصل تھا۔ یعنی اس گھر سے متصل مکان ہونے کی وجہ سے۔ (ف) پس جب شفیع کی ملکیت سے اس کا اتصال باقی نہ رہا تو اس کے شفیع کا سبب بھی باقی نہ رہا۔ اسی لئے قاضی اس کے حق میں فیصلہ نہیں دے گا۔ ولہذا يزول الح اور اسی وجہ سے کہ سبب کا زائل ہو جانا ہی حق شفیع کو ختم کر دیتا ہے۔ اگر شفیع نے اپنے اس مکان کو ایسے وقت میں فروخت کر دیا کہ جس کی وجہ سے اسے حق شفیع مل رہا تھا تو بھی اس کا حق شفیع ختم ہو جاتا ہے۔ (ف) کیونکہ حق کے ساقط ہو جانے کے لئے یہ جاننا ضروری نہیں ہے کہ یہ کیوں کر ساقط ہوا ہے۔ یہی ایک روایت امام مالک و امام شافعی رحمہما اللہ سے بھی ہے۔) کما اذا الح ایسا ہی ساقط ہو جاتا جیسا کہ صراحۃً ایک بار بھی اپنا حق دینے سے حق ساقط ہو جاتا ہے۔ او ابراء الخ یا جیسے کہ اپنے مقروض کو اس کے حق قرضہ سے بری کر دینے سے وہ بری ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اسے اپنا مقروض ہونا بھی معلوم نہ ہو۔ (ف) جب بھی قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوتی ہو اس کو جاننے کی بھی شرط نہیں ہوتی ہے۔ و هذا بخلاف الخ اور یہ حکم ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ اگر شفیع نے اپنا مکان اپنے لئے خیر شرط رکھتے ہوئے اسے فروخت کیا ہو۔ کیونکہ جب کبھی بائع اپنے لئے خیار رکھ کر بیچتا ہے تو وہ چیز اس کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ اس طرح اس پر دوس کے مشفوعہ مکان سے اس کا تعلق باقی رہ گیا اور وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا۔ لہذا اس مکان سے اس کا تعلق باقی رہ گیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حق شفیع پانے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان جو بیع واقع ہو رہی ہو اس میں شفیع کی طرف سے کوئی ایسا کام نہ پایا جائے جس سے کہ وہ بیع مکمل ہو جاتی ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو یہی بات سمجھی جائے گی کہ اس شفیع نے خود ہی اپنا حق ان دو گوں کو دیدیا ہے۔

توضیح۔ اگر شفیع نے قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا جس کے ذریعہ اس کو حق شفعہ ملتا تھا اگر شفیع نے اپنا مکان خیار شرط اپنے لئے رکھ کر فروخت کیا تو اس کا حق شفعہ باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ووکیل البائع اذا باع وهو الشفیع فلا شفعة له ووکیل المشتري اذا ابتاع فله الشفعة والاصل ان من باع او بیع له لا شفعة له ومن اشتری او ابتاع له فله الشفعة لان الاول باخذ المشفوعة یسعی فی نقض ما تم من حقه وهو البیع والمشتري لا یقصد شراؤه بالاخذ بالشفعة لانه مثل الشراء وكذا لو ضمن الدرك عن البائع وهو الشفیع فلا شفعة وكذلك اذا باع وشرط الحیار لغيره فامضى المشروط له الحیار البیع وهو الشفیع فلا شفعة له لان البیع تم بمضائه بخلاف حاسب المشروط له الحیار من جانب المشتري.

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر بائع کا وکیل جو خود ہی شفیع ہو وکیل بن کر اس مشفوعہ زمین کو فروخت کر دے تو اس وکیل کا حق شفعہ ختم ہو جائے گا۔ (ف یہ حکم تو بائع کے وکیل کا ہوا)۔ ووکیل المشتري الخ اور اگر مشتری کے وکیل کی حیثیت سے شفیع نے زمین خریدی تو اس کا حق باقی رہے گا۔ (ف مثلاً زید نے بکر کو اپنے لئے ایک مکان کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا۔ اور یہ بکر اس کا شفیع بھی ہے۔ چنانچہ اس بکر نے زید کے اس مکان کو خرید لیا پھر اس سے اپنا حق شفعہ چاہا تو وہ اس کا حق درہوگا۔ جتنی سے شفعہ مل جائے گا۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بائع کے وکیل کو بھی شفعہ ملتا ہے مگر ہمارے نزدیک اس مسئلہ کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ ہے۔ والاصل ان الحج وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (بائع کی حیثیت سے یا مشتری کی حیثیت سے) یا اس کے لئے کچھ فروخت کیا گیا (موکل) تو اس کے لئے حق شفعہ باقی نہیں رہتا ہے۔ (ف لہذا خود بائع ہو یا وہ بائع کا وکیل ہو کسی کو شفعہ نہیں ملے گا۔ ومن اشتری الخ اور جس نے مکان خود خرید لیا اس کے لئے خرید لیا گیا ہو تو اس کے لئے حق شفعہ ہوگا۔ (ف یعنی مشتری خود خریدے یا اس کے لئے اس کا وکیل خریدے تو ہر ایک کے لئے شفعہ ہے۔ پس اس قاعدہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مشتری کے وکیل کو حق شفعہ باقی رہتا ہے۔ پھر اس جگہ بائع یا مشتری کی حیثیت سے وکیل کی یہ چند صورتیں مثال سے واضح کر کے بتائی جا رہی ہیں۔ (۱) زید نے بکر کو اپنے دو ہزار روپے مضاربہ کے طور پر دیئے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے نفع میں ہم دونوں نصف نصف لینگے۔ پھر اس مضارب یعنی بکر نے ان روپے سے ایک زمین خریدی تو یہ خریداری زید ہی کے لئے ہوئی ہے لہذا زید کو اس کے وسیلہ سے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ (۲) اسی طرح اگر دو ہزار روپے بکر کو بضاعت پر دیئے یعنی تم احسان کے طور پر ان روپے سے میرے لئے کچھ تجارت کرو (کہ اس کے نفع میں تمہارا کوئی حصہ نہ ہوگا بلکہ سارا نفع میرے لئے ہوگا) تو اس سے جو خریداری ہوگی وہ بھی اسی زید کے لئے ہوگی۔ (۳) اور اگر ان روپے سے بکر نے کوئی زمین خرید کر فروخت کی تو اگرچہ اس میں بائع بکر ہے مگر خریداری زید کے لئے ہوئی ہے خواہ یہ مضاربہ کے طور پر ہو یا بضاعت کے طور پر ہو۔ اور ان عام صورتوں کے علاوہ بھی خاص صورتیں بھی نکل آتی ہیں۔ فستدبر۔ م۔

الحاصل اس قاعدہ کلیہ کے دو حصوں میں سے پہلے یہ جملہ کہ جس کسی کے لئے بیع ہوگی اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے۔ لان الاول الحج کہ خود بائع یا جس کے لئے چیز فروخت کی گئی ہو اگر وہ اس مشفوعہ جائیداد کو شفعہ میں سے گا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے اس معاملہ یعنی بیع کو ختم کرنے کے درپے ہوگا جو خود اسی کے عمل سے پورا ہوا تھا (اس طرح یہ لازم آئے گا کہ جس عمل کو خود اس نے پورا کیا اب وہ خود ہی اسے باطل کر دے) (ف اور باطل کرنا اس طرح سے لازم آتا ہے کہ بیع کے معنی ملک بنادینا اور حوالہ کر دینا ہے۔ اور شفعہ میں بیع کے معنی ملک حاصل کرنا اور لے لینا ہے پھر جب یہی شخص اس چیز کو فروخت

کرے گا خواہ وہ وکیل ہو یا موکل ہو تو وہی بائع ہوگا۔ اور اگر موکل کی طرف سے اسے وکیل نہیں بنایا گیا ہو تو وکیل کی بیع تمام نہ ہوگی اس طرح اس کا موکل ہی اس بیع کو تمام کرنے والا ہوگا۔ اور اب اس قاعدہ کلیہ میں سے دوسرا جملہ یعنی خریدنے والا اور جس کے لئے خرید اگیا ہوا ان میں سے ہر ایک مستحق شفعہ ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کو خود باطل کرنے والا نہ ہوگا۔ والمشتري لا يقض الخ اور مشتری اس چیز کو حق شفعہ میں لے کر اپنی خریدی ہوئی چیز کے برخلاف کام نہیں کرتا ہے۔ (ف کیونکہ خریدنے کے معنی ہیں کسی چیز کی ملکیت حاصل کرنا اور اسے لینا۔ اور شفعہ کے بھی یہی معنی ہیں۔ کیونکہ یہ شفعہ بھی خریداری ہی کے مثل ہوتا ہے۔) (ف الحاصل شفعہ میں لینے کی وجہ سے وہ اپنے عقد یا عمل کو باطل کرنے کے درپے نہیں ہوتا ہے۔)

و كذلك لو ضمن الخ اسی طرح اس صورت میں بھی شفعہ کا حق باطل ہو جاتا ہے جب کہ کسی ایسے شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک کر لی جو کہ خود ہی شفعہ بھی ہو تو اس کا حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے (ف تفصیل یہ ہوگی کہ ایک شخص نے گھر فروخت کرنا چاہا تب مشتری نے کہا کہ یہاں یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس گھر کا حق دار نکل جائے جو مجھ سے اس گھر کو چھین لے اس لئے اس سے اطمینان کی کوئی صورت ہونی چاہئے۔ اس پر ایک شخص نے ضمان الدرک لی یعنی ایسی ذمہ داری لی کہ میں اس کی ضمانت دیتا ہوں کہ کوئی اس کا مستحق پیدا نہ ہوگا۔ اور میں اس کا مقابلہ کرونگا ورنہ میں تمہارا خرچہ تم کو واپس دلاؤں گا۔ اور یہ کہنے والا خود ہی اس کا شفعہ بھی ہے۔ تو اس کا اس طرح سے ضمان لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اپنے حق شفعہ سے اعراض کیا ہے ہذا وہ مستحق نہیں ہوگا۔ وكذلك اذا ماع الخ اسی طرح سے اس صورت میں بھی شفعہ کا اختیار باطل ہو جاتا ہے جب کہ ایک شخص نے اپنا مکان فروخت کیا ساتھ میں ایک شخص کے لئے اس کا اختیار شرط رکھا (ف مثلاً زید نے اپنا مکان فروخت کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس بیع میں بکر کے لئے تین دنوں تک کے لئے اختیار شرط ہے یعنی اگر اس نے تین دنوں کے اندر اسے ناپسند کیا تو بیع واپس ہو جائے گی۔ جبکہ وہی شخص اس مکان کا شفعہ بھی ہو رہا ہو۔ فاعصى المشروط له الخ پس اسی بکر نے جس کو اختیار شرط حاصل تھا اس بیع کو مکمل کرنے کی اجازت دیدی۔ یعنی بیع مکمل کر دی۔ تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

لان البيع تم الخ حق شفعہ کے ختم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے پورے کرنے یا اسی کی اجازت دینے کے بعد وہ بیع مکمل ہوئی ہے۔ اور اس سے پہلے ہم نے ایک قاعدہ کلیہ یہ بتایا ہے کہ جس کے سبب سے یا جس کی طرف سے بیع پوری ہوتی ہو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ بخلاف جانب الخ بخلاف اس شخص کے جس کے لئے خریداری کی جانب سے خیار مشروط ہو۔ (ف مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان اس شرط پر خرید لیا کہ اگر تین دنوں کے اندر اس کی خریداری کی اجازت مجھے خالد نے دیدی تو یہ مکمل ہو جائے گی۔ ورنہ ختم ہو جائے گی۔ جبکہ یہی خالد اس کا شفعہ بھی ہو رہا ہو۔ چنانچہ اس خالد نے اسی مدت میں اس کی خریداری کی پوری اجازت دیدی تو اس خالد کا حق شفعہ اس مکان میں باقی رہ جائے گا۔ کیونکہ خالد کی طرف سے اگرچہ مکان کی خریداری مکمل ہوئی ہے۔ لیکن اس خرید کے مثل اس نے شفعہ میں لے لیا۔ اس طرح اس شفعہ نے اپنے عمل کے منافی دوسرا کام نہیں کیا ہے۔ کیونکہ جس صورت سے بھی مکان کی مکمل خریداری پائی جائے گی۔ اس شفعہ کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ وہ اس مکان کو شفعہ میں لے۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی ضروری ہے کہ شفعہ کا اپنے شفعہ کو صراحت کے ساتھ دوسرے کو اس طرح حوالہ کرنا معتبر مانا جائے گا کہ خریداری کے معاملہ کی خبر بالکل صحیح اور سچی معلوم ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر غلط خبر ملے پر اس نے اپنا حق دوسرے کو دیدیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

توضیح۔ اگر خود شفعہ بائع کا وکیل بن کر اپنی مشفوعہ زمین فروخت کر دے اسی طرح اگر مشتری کا شفعہ وکیل بن کر اس کے لئے خریداری کر لے۔ اس سلسلہ کا مشہور قاعدہ کلیہ اگر خود شفعہ نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک لی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام اختلاف

ائمہ۔ داخل

قال واذا بلغ الشفیع انہا بیعت بالف درهم فسلم ثم علم انہا بیعت باقل او بحطۃ او شعیر قیمتہا الف او اکثر فسلمہ باطل ولہ الشفعۃ لانہ انما سلم لا ستکثار الثمن فی الاول ولتعدد الجنس الذی بلغہ وتیسر ما بیع بہ فی الثانی إذا الجنس مختلف وکذا کل مکیل او موزون او عددی متقارب بخلاف ما اذا علم انہا بیعت بعرض قیمتہ الف او اکثر لان الواجب فیہ القیمۃ وہی دراہم او دنانیر وان بان انہا بیعت بدنانیر قیمتہا الف فلا شفعۃ لہ وکذا اذا کانت اکثر وقال زفر لہ الشفعۃ لا اختلاف الجنس ولنا ان الجنس متحد فی حق الثمیۃ.

ترجمہ۔ تدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفع کو یہ خبر ملی کہ تمہارا مشغوع مکان ایک ہزار روپے میں فروخت ہوا ہے اس نے یہ سن کر اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا مگر بعد میں اسے یہ صحیح خبر ملی کہ وہ اس سے کم میں فروخت ہوا ہے۔ (ف) خواہ تھوڑا ہی کم میں فروخت ہوا ہو۔ اور بحطۃ الخ یا بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ گھرا تے گیہوں یا جو کے بدرہ فروخت کر گیا ہے جس کی قیمت پہلے بتائی ہوئی قیمت سے بھی زیادہ ہے۔ (ف) یعنی اتنے زیادہ گیہوں یا جو سے جن کی قیمت بتائی ہوئی قیمت یعنی ہزار روپے سے بھی زیادہ ہے یا اس کے عدادہ اسی طرح کا کوئی دوسرا غلہ ہے۔ فسلمہ باطل الخ تو اس خبر سے پہلے جو اس نے پہلی خبر یا کر اپنا حق خریدار کو دیدیا تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ یعنی اس حق کو واپس دینے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا اپنا حق شفعہ باقی رہ جائے گا۔ (ف) مسئلہ مذکورہ میں دو صورتیں بیان کی گئی ہیں (۱) یہ کہ خبر دینے والے نے جو مقدار قیمت بیان کی ہے مثلاً ایک ہزار روپے اور حقیقت میں بھی اس قیمت کی ثمنیت یہی جتنی روپے ہی ہیں اگرچہ مقدار میں فرق ہے۔ اور (۲) یہ ہے کہ جنس ثمن اس کے خلاف ناپ کر دی جانے والا چیز ہو۔ اگرچہ اس کی قیمت پہلے بتائی ہوئی قیمت سے یعنی ہزار سے زائد ہو۔ بہر صورت اس کا حق شفعہ باقی رہ جائے گا۔ لہذا انما الخ حق باقی رہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس شفع کو پہلی صورت میں اصل قیمت سے زیادہ قیمت بتائی گئی تھی (ف) حالانکہ حقیقت میں رقم اس سے کم تھی۔

ولتعدد الجنس الخ اور دوسری صورت میں حق باقی رہنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس میں بتائی ہوئی جنس ثمن اس کے خلاف کوئی کیلی چیز ہے۔ یعنی اسے ایک ہزار روپے بتائے گئے تھے حالانکہ اس کی اصل قیمت میں گیہوں یا جو مقرر ہوئے تھے خواہ ان کی قیمت اتنی ہی ہو جتنی ہزار روپے یا ان سے بھی زائد ہو مگر اس وقت اس زمیندار خریدار کے پاس غلہ کا ذخیرہ موجود رہنے کی وجہ سے غلہ عوض میں دینا آسان تھا اور نقد روپے بالکل نہ ہونے کی وجہ سے نقد دینا مشکل تھا اس لئے اس نے پہلے انکار کیا تھا۔ اور جب اسے حقیقت معلوم ہوئی کہ غلہ ہی دینا طے ہوا تھا تو اس نے اپنا مطالبہ پیش کر دیا لہذا وہ مستحق شفعہ ہو جائے گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ مسئلہ میں جو اور گیہوں کی جو مثال دی گئی وہی مخصوص نہیں ہے۔ وکذا کل مکیل الخ۔ یہی حکم ہر ناپ کر یا تول کر یا گن کر دی جانے والی چیزوں کا بھی ہے بشرطیکہ ان کی مقدار میں بہت زیادہ فرق نہ ہو بلکہ ایک دوسرے کے قریب ہو۔ (ف) مثلاً انڈے۔ اخروٹ اور بادام وغیرہ جن کو بیچتے وقت ان کے چھوٹے بڑے یا کم و بیش ہونے کا کوئی بھی خیال نہیں کرتا ہے۔ بلکہ وہ سب گنتی میں برابر سمجھے جاتے ہیں۔ اعاصیل یہ ساری جنسیں درہم و دینار کی جنس سے مخالف ہیں۔ بخلاف ما اذا علم الخ بخلاف اس مسئلہ کے اگر شفع کو بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ گھر حقیقت میں ایسے اسباب کے عوض بیچا گیا تھا کہ جس کی قیمت ہزار روپے یا ان سے بھی زیادہ تھی تو اسے شفعہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ یہ اسباب بھی گیہوں اور جو کے مثل روپے اور درہم کی جنس کے خلاف ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اسباب کی صورت میں تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ اور قیمت دینار اور درہم روپے پیسے کی ہی شکل میں ہوتی ہے۔

(ف) اسلئے عوض میں اسباب نہیں دیا جاتا ہے۔ اب اگر اسباب موجود بھی ہو تو اس کو فروخت کر کے یا اس کی قیمت لگا کر ہی

درہم دینار وغیرہ کی شکل میں ادائیگی ہوگی۔ اس لئے جب شفع کو پہلی مرتبہ میں یہ خبر ملی تھی کہ اسباب کے بدلہ زمین فروخت کی گئی ہو تو اسے بھی اسباب کی قیمت لگا کر حق کا مطالبہ کر لے گا۔ مگر جب کہ اس کے لینے سے انکار کر دیا ہے تو وہ حق ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا اور اسے دوبارہ لینا ممکن نہیں ہو گا۔ برخلاف غلہ میں گیہوں وغیرہ دینے کے کہ عوض میں یہی غلے بھی دیدیے جاتے ہیں۔ لہذا ان کو بیچ کر ان کی قیمت جمع کر کے دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر بعد میں پھر یہ خبر معلوم ہو کہ وہ مکان ایسے اسباب کے بدلہ بیچا گیا تھا جس کی قیمت پانچ سو روپے ہیں یعنی ہزار درہم نہیں ہیں بلکہ ان سے کم تھے تو اس صورت میں شفع کو حق مل جائے گا اس بناء پر کہ اس نے پہلے اس کی قیمت زیادہ سمجھی تھی مگر بعد میں کم قیمت کا ہونا معلوم ہو گیا۔ تو غلط خبر کی تصحیح ہو جانے سے اسے حق شفعہ مل جائے گا۔ م۔ ع۔) وان بان الخ اور اگر اسی صورت میں بعد میں شفع کو یہ خبر ملی کہ وہ مشفوعہ مکان اتنے دیناروں کے عوض فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ایک ہزار درہم ہے تو اسے شفعہ نہیں ملے گا۔ اسی طرح اگر ہزار درہم سے بھی زائد قیمت ہو تو بھی شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف اور اگر ہزار درہم سے کم ہو تو شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جتنی رقم کی اسے خبر ملی تھی اتنی زیادہ اس کی قیمت نہیں تھی۔ اور درہم دینار کی حیثیت میں اگرچہ اختلاف ہوتا ہے مگر اس اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ وقال زلفو الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ شفع کو ہر حال میں شفعہ ملے گا۔ کیونکہ دینار اور درہم میں جنسیت کا اختلاف ہے۔ ولنا ان الخ مگر ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں جنس یعنی درہم دینار دو جنس ہو کر بھی شمن ہونے کے لحاظ سے ایک اور متحد ہیں۔ (ف یعنی اگرچہ سونا اور چاندی میں اختلاف ہے مگر فی الحال اس موقع میں شمن ہونے کے اعتبار سے گفتگو ہے۔ اور اس شمن کے ہونے میں دونوں ہی ایک ہیں۔ لہذا اس اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ فرمانا کہ درہم دینار چونکہ دونوں شمنیت کے اعتبار سے متحد ہیں لہذا ان میں اختلاف کا اعتبار ہو گا اس کہنے میں کچھ تردد ہے۔ کیونکہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ سونے کا بہاؤ بہت سستا ہو جائے اور اشرفیاں شفع کے پاس موجود ہوں اور ہزار روپے لینے کے لئے اس وقت صرف پچاس اشرفیاں ہی کافی ہو جائیں۔ لیکن خسارہ والی اشرفیاں دینے میں ساتھ اشرفیوں کی ضرورت ہوتی ہو اس خیال سے اگر شفع اپنا حق لینے سے انکار کر دے اور بعد میں اسے یہ معلوم ہو کہ اس وقت وہ مکان اصل اشرفیوں کے اعتبار سے اتنی اشرفیوں کے عوض فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ہزار روپے ہیں۔ یہ کہ اس کے پاس اشرفیاں بہت زیادہ موجود ہوں کہ ان کے دینے میں اس شفع پر جبر معلوم نہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اسے شفعہ ملنا چاہئے۔ اسی لئے اسرار سے نقل کرتے ہوئے کفایہ وغیرہ میں کہا ہے کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شفعہ کا حق ہو گا۔ مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک استسنا شفعہ کا حق نہ ہو گا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:- اگر شفع کو اس کا مشفوع مکان ایک ہزار سے فروخت ہونے کی خبر ملی اس پر اس نے لینے سے انکار کر دیا اور بعد میں اس سے کم پر فروخت ہونے کی خبر ملی یا بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو غلہ یا اسباب کے عوض فروخت کیا گیا تھا جس کی قیمت بتائی ہوئی رقم سے کم یا زیادہ یا اتنی ہی تھی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا قيل له ان المشتري فلان فسلم الشفعة ثم علم ان غيره فله الشفعة لثفاوت الحوار ولو علم ان المشتري هو مع غيره فله ان ياخذ نصيب غيره لان التسليم لم يوجد في حقه ولو بلغه شراء النصف فسلم ثم ظهر شراء الجميع فله الشفعة لان التسليم لضرر الشركة ولا شركة وفي عكسه لا شفعة في ظاهر الرواية لان التسليم في الكل تسليم في البعاضه.

ترجمہ:- قدورئی نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفع کو یہ خبر دی گئی کہ اس مکان کو فلان شخص مثلاً زید نے خریدا ہے۔ یہ سن کر

اس نے سے اجازت دیدی۔ مگر بعد میں معلوم ہوا کہ خریدار کوئی دوسرا شخص ہے۔ اس نے اسے اب شفعہ کا حق مل جائے گا۔ یونکہ خرید کر سنے والے پڑوسیوں کے مزاج میں بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف ہذا پہلی مرتبہ جس کی خبر ملی تھی اس سے یہ مطمئن تھا کہ وہ دیندار اور شریف آدمی ہے مگر بعد میں جس کی خبر ملی وہ بدکار اور شرارت پسند تھا جس کے ساتھ زندگی گزارنا مشکل تھا اس لئے خاص اس حق دینے پر راضی نہ ہونے کے بعد اسے حق واپس مل جائے گا۔ ولو علم ان الخ اور اگر شفعہ کو دوسری مرتبہ یہ خبر ملی کہ فدا کے ساتھ فدا نے بھی خرید ہے (ف ایک مرتبہ مثلاً زید کے خریدنے کی خبر ملی تھی اس لئے شفعہ نے اس کو اجازت دیدی مگر بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ اس مکان کا خریدار صرف زید ہی نہیں بلکہ بکر کے ساتھ اس نے مل کر خرید ہے)۔ فله ان یاخذ الخ تب اس شفعہ کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس دوسرے یعنی بکر کا حصہ خود خرید لے۔ (ف یعنی زید کو جتنے حصہ کے خریدنے کی اجازت دی تھی اس کے کل حصہ کا مالک زید ہی رہ جائے۔ البتہ اس کا شریک بن کر بکر نے جتنے حصہ خریدے۔ اس کے کل حصہ کو یہ شفعہ اس سے لے لے۔ لا ان التسليم الخ کیونکہ بن حق صرف زید کو دیا تھا جس سے بکر کو بھی اپنا حق دینا نہیں پڑا گیا۔

ولو بلغه الخ اور اگر شفعہ کو یہ خبر ملی کہ مکان میں سے صرف نصف حصہ فروخت کیا گیا ہے (پور فروخت نہیں کیا گیا ہے) یہ سن کر بے رغبتی کے ساتھ خریدار کو حق دیدیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس خریدار نے تو پورا مکان خرید لیا ہے اس بناء پر اس کا حق شفعہ پھر اسے مل جائے گا۔ کیونکہ پہلی مرتبہ اس نے اس لئے خواہ کر دیا تھا کہ نصف خرید کر اس میں شرکت کی پریشانیوں میں مبتلا ہونے سے بچنا چاہتا تھا۔ حالانکہ حقیقت میں شرکت نہیں ہو رہی تھی کیونکہ اس نے پورا مکان خرید لیا ہے۔ (ف ہذا سے پھر سے پورا حق شفعہ مل جائے گا)۔ وہی عکسہ الخ اور اس کے برعکس صورت ہونے میں ظاہر الروایۃ کے موافق اسے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ کیونکہ پورے مکان میں شفعہ کا حق دینے میں اس مکان کے حصوں میں بھی حق دینا پڑا جاتا ہے۔ (ف مثال سے یوں سمجھ جائے کہ پورا مکان مثلاً ایک ہزار میں فروخت ہوا ہے یہ سن کر اس نے اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا یعنی خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدی۔ اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ صرف آدھا مکان ہی فروخت کیا گیا تھا تو اس صورت میں امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ اس نئی خبر کے بعد اسے حق مل جائے گا اس حتمال کی وجہ سے کہ شاید اس کے پاس پورا مکان خریدنے کے لئے پوری رقم موجود نہ ہو مگر نصف قیمت دے کر نصف مکان خریدنا ممکن ہو جائے نام شافعی و احمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے حق شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جب شفعہ نے پورا مکان خریدنے کے لئے خریدار کو اجازت دیدی یعنی اپنا حق اسے دیدیا تو یوں کہا جائے گا کہ جب اس نے پورے مکان کا حق دیا تو گویا اس کے نصف کی خریداری کا بھی حق دیا۔ ع۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ کل مکان کی قیمت بزر روپے ہوں۔ اور اس کے نصف کی قیمت بھی ہزار ہی بتائی گئی ہو۔ کیونکہ اگر نصف مکان ہونے سے قیمت پانچ سو معلوم ہوں تو یقیناً وہ شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔ ن۔ در شیعہ کہ شیخ الاسلام نے امام ابو یوسف کے قول کی متابعت کی ہے اسی لئے مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں اسے شفعہ کا حق نہیں دیا گیا ہے۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح۔۔ اگر شفعہ نے ایک مرتبہ ایک خریدار کو اپنا حق شفعہ دیدیا بعد میں معلوم ہوا کہ اصل خریدار وہ نہیں ہے جس کا نام معلوم ہوا تھا بلکہ کوئی اور ہے۔ یا یہ کہ وہ شخص تنہا خریدار نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی ہے اسی طرح پہلے یہ معلوم ہوا کہ پورا مکان فروخت کیا گیا ہے مگر بعد میں معلوم ہوا کہ صرف نصف فروخت کیا گیا تھا یا

اس کے برعکس ہوا ہے

فصل قال واذا باع دارا الا مقدار فراع منها في طول الحد الذي يلي الشفيع فلا شفعة له لا لقطاع الجوار وهذه حيلة وكذا اذا وهب منه هذا لمقدار وسلمه اليه لما بينا ترجمه :- ايے حیلوں کا بیان جن سے حق شفیع ختم کیا جاسکتا ہے۔

قال . واذا ابتاع الخ قدورتي نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا مکان اس طرح بیچا کہ اس میں سے کچھ حصہ مثلاً ایک ہاتھ ایسی لمبی پٹی جو کہ شفیع کے گھر سے ملی ہوئی ہو اس کو مستثنیٰ کر لیا یعنی اتنا حصہ نہیں بیچا۔ تو اس شفیع کے لئے حق شفیع نہیں ہوگا کیونکہ بیچے گئے مکان سے اس شفیع کا اتصال اور جوار نہیں رہا ہے۔ (ف مثلاً زید کے گھر کے جنوب (دکھنی حصہ) سے بکر کے گھر کا حصہ ملا ہوا ہے۔ اور یہی بکر اس کا شفیع بن سکتا ہے۔ ایسی صورت میں زید نے اپنے اس جنوبی حصہ کی حد میں جو کہ بکر کے گھر سے ملی ہوئی ہو ایک ہاتھ چوڑی لانی پٹی کا استثناء کر کے باقی گھر خاند کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اس لئے اس بکر کو حق شفیع اس لئے نہیں ملے گا کہ اس کے گھر سے زید کے گھر کا جو حصہ ملا ہوا ہے وہ فروخت نہیں کیا گیا ہے)۔ و هذا حيلة الخ در حقیقت یہ ایک حیلہ ہے (ف یعنی یہ شفیع ختم کرنے کا ایک راستہ اور بہانا ہے) وكذا اذا وهب الخ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ خریدار سے رقم نہ لے کر اس مکان کا اتنا حصہ ہبہ کر دے یعنی شفیع کا حق شفیع سے ختم ہو جائے گا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو پہلے مسئلہ میں بیان کی گئی ہے۔ (ف یعنی اتصال اور جوار باقی نہ رہا۔ اس طرح سے کہ مثلاً ایک ہاتھ چوڑی لانی پٹی وہ جو شفیع کے گھر سے ملی ہوئی ہو خریدار کو ہبہ کر دے۔ پھر باقی ماندہ گھر کو اس کے ہاتھ فروخت کر دے۔ اس وقت اس کے باقی ماندہ گھر کا شفیع خریدار ہی ہو جائے گا۔ اور پہلے شفیع کا جار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لئے حق شفیع باقی نہ رہے گا۔

توضیح :- فصل۔ ایسے حیلوں کے بیان میں جن سے حق شفیع شفیع سے ختم ہو جاتا ہے۔ ان حیلوں کے بیان کرنے کی اس لئے ضرورت پیش آئی کہ کبھی شفیع کا موذی اور بدکار ہونا پہلے سے معلوم ہوتا ہے اور وہ طرح طرح سے لوگوں کو ستاتا ہے۔ اس کے ظلم سے بچنے کے لئے دوسروں کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس بناء پر اس کے چند مسائل اور چند تدبیریں بیان کر دی گئی ہیں حق شفیع ختم کرنے کے لئے چند تدبیریں اور مسائل اور ان کی وضاحت۔ دلیل

قال واذا ابتاع منها سهما بشمن ثم ابتاع بقيمتها فالشفعة للحارفي السهم الاول دون الثاني لان الشفيع جار فيهما الا ان المشتري في الثاني شريك فيتقدم عليه فان اراد الحيلة ابتاع السهم بالثمن الادرهما مثلاً والباقي بالباقي وان ابتاعها بشمن ثم دفع اليه ثوبا عوضا عنه فالشفعة بالثمن دون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار قال رضى الله عنه وهذه حيلة اخرى تعم الجوار والشركة فيباع باضعاف قيمته ويعطى بها ثوب بقدر قيمته الا انه لو استحققت المشفوعة يبقى كل الثمن على المشتري الثوب لقيام البيع الثاني فيتصرف به والأوجه ان يباع بالدراهم الثمن دينار حتى اذا استحق المشفوع يبطل الصرف فيجب رد الدينار لا غير قال ولا تكره الحيلة في اسقاط الشفعة عند ابي يوسف وتكرهه عند محمد لان الشفعة انما وجبت لدفع الضرر ولو ابحن الحيلة مادفعناه ولا يبي يوسف انه منع عن اثبات الحق فلا يعد ضررا وعلى هذا الخلاف الحيلة في اسقاط الزكوة .

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ - اگر خریدار بکر نے زید کے گھر میں سے ایک حصہ مجموعی قیمت میں سے زیادہ قیمت دے کر خرید لیا پھر باقی حصہ کو اس کی باقی قیمت سے خرید یا تو اس کے پڑوسی خالد کو اس گھر میں سے صرف پہلے حصہ میں شفعہ کا حق ملے گا۔ کیونکہ وہ اس کے گھر سے متصل ہے۔ لیکن دوسرے حصہ میں پڑوسی خالد کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف) - نوٹ اس حید سے شفعہ کو گھر کے تھوڑے حصہ میں حق مل سکتا ہے وہ بھی زیادہ رقم دینے کی وجہ سے زیادہ خسارہ کے ساتھ۔ جس کی بناء پر ممکن ہے کہ وہ شفعہ اس کے خریدنے کی ہمت نہ کرے۔ لیکن باقی حصہ کو وہ حق شفعہ کہہ کر نہیں لے سکے گا۔ اس کی صورت یہ بتائی جاسکتی ہے کہ زید نے اپنے گھر کی مجموعی قیمت دو ہزار روپے مقرر کی۔ لیکن اس نے جنوبی جانب پڑوسی خالد کے گھر سے ملے ہوئے حصہ میں سے صرف ایک ہاتھ چوڑی پٹی دس روپیہ کم دو ہزار سے بکر کے ہاتھ فروخت کر دی۔ پھر باقی ماندہ پورا گھر صرف دس روپے سے فروخت کر دیا۔ اس حیلہ سے شفعہ صرف ایک ہاتھ کا ٹکڑا اتنے گراں دام سے نہیں خریدے گا اور یہ بکر خریدار اسے خرید کر اس گھر کا شریک ہو جائے گا۔ لہذا بقیہ حصہ کو صرف یہی خرید سکے گا اور خالد کا اس حصہ پر کسی قسم کا دعویٰ باقی نہیں رہے گا۔ یہی بات اس عبارت میں مصنف نے فرمائی ہے۔ لاں الشفیع حار الخ اسے کہ شفعہ کو ان چھوٹے اور بڑے دونوں ٹکڑوں میں صرف پڑوسی کی حیثیت ہے لیکن خریدار ایک چھوٹے حصہ کا مالک بن کر اس زید کا شریک بن گیا ہے اسی لئے وہ پڑوسی سے مقدم ہو جائے گا۔ (نوٹ اس فیصل کے پہلے مسئلہ میں حید اس غرض سے ہے کہ شفعہ کا حق بالکل ختم ہو جائے۔ اور اس موجودہ مسئلہ کی غرض یہ ہے کہ خود شفعہ کی رغبت ختم ہو جائے اور وہ شفعہ کے مطالبہ سے دست بردار ہو جائے۔)

فان اراد الحیلۃ الخ اگر کوئی خریدار حیلہ کرنا چاہے (پڑوسی کے شفعہ کا حق ختم ہو جائے اور وہ اس مکان کو خرید نہ سکے) تو سے چاہئے کہ گھر کے کنارہ کے حصہ کو مجموعی قیمت میں سے صرف ایک روپیہ کم میں خرید لے اس یقین اور اعتماد کے ساتھ کہ باقی مکان کو صرف ایک روپیہ سے مالک سے خریدے گا اور مالک بھی اسے دیدے گا۔ (والباقی بالباقی الخ پھر باقی پورے گھر کو باقی قیمت یعنی صرف ایک روپیہ سے خرید لے۔ (ف) اس تفصیل میں جو مثلاً ایک چوڑی پٹی ہے اگرچہ اس پر پڑوسی کو حق شفعہ ملتا ہے لیکن وہ اس کی خریداری پر خود ہی راغب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی قیمت وہم و گمان سے بھی زیادہ رکھی گئی ہے۔ اس کے بعد اگر یہ پڑوسی اس پٹی کو خریدار سے لے گا تو بھی گھر کے باقی حصہ میں اس پڑوسی کی نسبت وہ خریدار مقدم اور مستحق ہوگا۔ کیونکہ اس مشتری نے جس وقت باقی حصہ کو خرید یا تو وہ شریک بن گیا تھا۔ اور پڑوسی کو تو صرف جوار اور اتصال کا حق ملتا ہے۔ اس لئے شریک اس پڑوسی سے زیادہ مستحق ہو جائے گا۔ اسی لئے وہ پہلے حصہ یعنی چوڑی پٹی کو بھی اتنی زیادہ قیمت سے نہیں خریدے گا۔ والانتاعھا ثمن الخ اور اگر خریدار نے ثمن یعنی دہم و دینار وغیرہ سے معاملہ طے کیا لیکن دیتے وقت اس کے عوض کوئی کپڑا دیدیا تو شفعہ میں بیٹے والا اسی ثمن سے ہی اپنا حق لے گا کپڑے سے نہیں۔ کیونکہ ثمن سے بینا ایک معاملہ ہے اور اس کے عوض کپڑا دینا دوسرا معاملہ ہے جب کہ اس کے گھر کا عوض حقیقت میں ثمن ہی طے پایا تھا۔

فان و ہدہ الخ مصنف نے اس بارے میں فرمایا ہے کہ یہ بھی ایک ایسا حیلہ ہے جو جوار اور شرکت دونوں قسموں میں شامل ہوتا ہے۔ (ف) یعنی اس حیلہ سے جوار اور شرکت دونوں قسموں کے شفعہ سے نجات مل جاتی ہے۔ جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ (فیباع داصعاف الخ وہ گھر اپنی عام بازاری قیمت مثلاً دو ہزار کی بہ نسبت کئی گونہ زیادہ قیمت مثلاً دس ہزار سے بیچا جائے یعنی اس کا معاملہ طے کیا جائے "خریدار اپنے پانچ کو ایسا کپڑا کر دے جس کی قیمت اس گھر کی اصل قیمت یعنی دو ہزار کے برابر ہو۔ (ف) اب اگر شفعہ اس گھر کو بیٹا چاہے گا تو اسے دس ہزار ہی دینے ہوں گے کیونکہ معاملہ طے کرتے وقت اس گھر کی یہی قیمت طے پائی تھی۔ البتہ اس خریدار نے اس کے عوض جو کپڑا دیا ہے یہ دوسرا معاملہ ہو گیا ہے۔ اسی لئے اگر ابتداء میں ایسے کپڑے کو ہی مکان کی قیمت میں طے کر لیا جاتا یعنی اسی کپڑے کے عوض گھر فروخت ہوتا تب شفعہ بھی یہی کپڑا دے کر اپنا حق شفعہ لے سکتا تھا۔ اس طرح اس حید کی بناء پر شفعہ اس گھر کو حق شفعہ میں لینے کی ہمت نہ ہوگی۔ البتہ اس حیلہ کی وجہ سے خود بائع کو بھی بڑے

نقصان میں مبتلا ہونے کا خوف ہے۔ اسی لئے فرمایا کہ الا انہ لو استحققت الخ مگر اس طرح کا حیلہ کرنے سے بائع کا نقصان اس طرح ہو سکتا ہے کہ اگر اس گھر پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا یعنی قاضی نے اسی کے حق میں فیصلہ سنایا تو کپڑا خریدنے والے پر اس کی پوری رقم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ دوسری بیچ اپنی جگہ پر باقی ہے جس سے اس بائع کو نقصان اٹھانا پڑے گا۔ (ف) مثلاً اس خریدنے والے سے اسکے خریدے ہوئے گھر پر کسی نے اپنا حق قاضی کے ذریعہ ثابت کر دیا تو وہ بائع اس نئے حق دار کو اس گھر کے عوض وہ پوری رقم ادا کرے گا جو کپڑے کے عوض فرض کی گئی تھی یا ادا کی گئی تھی۔ کیونکہ کپڑے کا معاملہ اپنی جگہ پر باقی رہ گیا ہے۔

والا وحہ ان یباع الخ لہذا اس خوف سے بچنے کے لئے بہترین صورت یہ ہوگی کہ گھر کو جتنے درہموں کے عوض بیچا گیا ہے ان کو ایک دینار کے عوض فروخت کر دیا جائے۔ اس کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ گھر کو مثلاً دس ہزار درہموں کو فروخت کرنا چاہے تو اس کی قیمت بیس ہزار درہم بتائے پھر ساڑھے نو ہزار درہم اس سے اپنے قبضہ میں لے کر باقی ساڑھے گیارہ ہزار کو صرف مثلاً دس دینار لے کر فروخت کر دے۔ اس صورت میں اگر شفیع اس مکان کو لینا ہی چاہے گا تو اسے پورے بیس ہزار درہم ادا کرنے ہوں گے اور اتنی زیادہ دگنی قیمت دینے پر وہ ہر گز راضی نہیں ہوگا۔ اس طرح شفیع شفعہ میں مکان نہیں لے سکے گا۔ اور اگر اس مکان کا کوئی حق دار خریدار کے سامنے نکل بھی آئے تو اس سے پہلے جو بیع صرف ہو گئی تھی (درہم کے عوض دینار خرید کر) تو وہ باطل ہو جائے گی اسی لئے صرف دینار واپس کرنے ہوں گے۔ (ف) اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے حق دار کے نکل آنے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس گھر کے عوض خریدار کے ذمہ اس کی رقم کے ہزار درہم نہیں تھے لہذا وہ اس مجلس کے اندر صرف کے معاوضہ پر قابض نہ ہوا اور بیع صرف باطل ہو گئی۔ لہذا دینار واپس کرنا واجب ہوگا۔ قال ولا تنکروہ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حق شفعہ کو ختم اور ساقط کرنے کے لئے کسی قسم کا نہ کوہ حیلہ کر لینا مکروہ نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے حق شفعہ کو اسی لئے جائز اور ثابت کیا ہے تاکہ گھر کا پرانا باشندہ نئے آنے والے پر دوسرے ضرر سے محفوظ رہے۔ اور اگر ہم اس حق شفعہ کو ختم کرنے کے لئے بلا کر اہت کوئی حیلہ نکال لینگے تو اس ضرر کو ہم دور نہیں کر سکیں گے۔ (اس لئے کہ شرع کے موافق ضرر کو دور نہ کرنا مکروہ عمل ہے۔

ولا بی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حیلہ کر کے حق کو ساقط کرنے کو جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حیلہ کرنے کی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ کسی دوسرے کا حق ثابت ہی نہ ہونے پائے۔ لہذا حیلہ کو ضرر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (ف) یعنی اس حیلہ سے جب شفیع کا حق ثابت ہی نہ ہو تو اس کے حق میں ضرر رسنی بھی نہ ہوئی۔ البتہ اس طرح ایسا کرنے والا اپنی ذات سے ضرر کو ضرر دور کر لیتا ہے۔ اور ذات سے نقصان وہ (ضرر رساں) چیزوں کو دور کرنا یقیناً جائز ہے۔ اگرچہ ایسا کرنے سے کسی کا کچھ نقصان بھی ہو جاتا ہو۔ اگرچہ حق بات یہی ہے کہ امام محمدؒ کی دلیل کا پورا جواب نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ ان کے کہنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے جو ایک شفیع کو حق دیا گیا ہے اس حیلہ کے ذریعہ اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ اس کے لئے وہ حق ثابت نہ ہو سکے۔ قافہم۔ وعلیٰ ہذا الخلاف الخ اور حق شفعہ کے ساقط کرنے کے بارے میں ابھی فقہاء کا جو اختلاف بیان کیا گیا ہے وہی اختلاف زکوٰۃ واجب ہونے کے ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے میں بھی ہے۔ (ف) یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حیلہ کرنا جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:- حیلہ وہ صورت جس سے خود شفیع اپنا حق ساقط کرنے پر مجبور ہو جائے اگر خریدار یہ حیلہ کرنا چاہے کہ مکان کا شفیع اس مکان کو حق شفعہ کی بناء پر نہ خرید سکے اگر خریدار معاملہ کرتے وقت خشن یعنی دینار یا درہم سے معاملہ کر کے دیتے وقت کپڑا دیدے اسقاط

حق کے لئے حیلہ کرنے کا حکم۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

مسائل متفرقة قال واذا اشترى خمسة نفر دارا من رجل فدلشفيق ان ياخذ نصيب احدهم وان اشترى رجل من خمسة احدها كلها او تركها والفرق ان في الوجه الثاني باخذ البعض تنفرق الصفقة على المشتري فينصرربه زيادة الصرور وفي الوجه الاول يقوم الشفيق مقام احدهم فلا تنفرق صفقة ولا فرق في هذا بين ما اذا كان قبل القصد او بعده هو الصحيح الا ان قبل القبض لا يمكنه اخذ نصيب احدهم اذا نقد ما عليه ما لم ينقد الآخر حصته كيلا يؤدي الى تعريق اليد على البائع بمنزلة احد المشتريين بخلاف ما بعد القبض لانه سقطت يد البائع وسواء سمي لكل بعض لثمن جملته لان العبرة في هذا التفرق الصفقة لا للثمن وههنا تفرغات ذكرناها في كفاية المنتهى .

ترجمہ - شفعہ کے چند ضروری مختلف مسائل -

قال واذا اشترى الحج امام محمد نے فرمایا ہے کہ (۱) اگر ایک مکان کو اس کے تہا مالک سے پانچ آدمیوں نے مشترکہ طور پر خرید اتواس گھر کے شفع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ ان پانچوں خریداروں میں سے کسی ایک کا حصہ خرید لے (۲) اور اگر ایک مکان کے پانچ لکوں سے ایک شخص نے مکان خرید اتواس کا شفع اس پورے گھر کو خریدے یا سب کو چھوڑ دے۔ (ف) اس جگہ دو مسائل بیان کئے گئے اور ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔ والفرق ان الحج فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں کچھ حصہ کے لینے میں مشتری کے حق میں صفقہ بدل جائے گا اس لئے وہ شفع اس سے شفعہ دینے سے بہت زیادہ نقصان اٹھائے گا۔ اور پہلی صورت وہ شفع تہا ان پانچوں میں سے ایک کے قائم مقام ہو جائے گا اس طرح اس کا صفقہ متفرق نہ ہوگا۔ ولا فرق في هذا الخ اور اس حکم میں اس بات میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ مشتری کا حصہ لینا اس پر قبضہ لینے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ (ف) یعنی شفع کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ لینے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ اور حسن کی روایت میں مشتری کے قبضہ سے پہلے لینا جائز نہیں ہے۔ لیکن پہلی صورت ظاہر ارولیت ہے) اور یہی صحیح ہے۔ الا ان قبل القبض الحج البتہ اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفع نے مکان کی قیمت میں سے اپنے اس حصہ کو ادا کر دیا جو اس کے کئی خریداروں میں سے ایک کا حصہ لینے سے اس پر لازم آیا تھا جب تک کے دوسرے خریدار خواہ وہ ایک ہی ہو یا زیادہ اپنا حصہ پورا ادا نہ کر دے یہ شفع اپنے حصہ مکان پر قبضہ نہیں کر سکتا ہے۔ تاکہ اس کے مالک یعنی بائع کو اس مکان کے قبضہ باقی رکھنے میں تفریق اور الجھن پیدا نہ ہو جائے۔ بمنزلة احد الخ جیسا کہ دو خریداروں میں سے ایک خریدار کی ادائیگی کی صورت میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی اگر ایک سے زیادہ آدمیوں نے کسی سے کوئی چیز خریدی اور ایک شخص نے اپنے حصہ کی رقم ادا کر دی تو جب تک کہ بقیہ حصہ دار بھی اپنے حصہ کی پوری رقم ادا نہیں کر دیں کسی کو بھی اس چیز پر قبضہ کرنے کا حق نہیں ملتا ہے۔ یہی حال اس شفع کا بھی ہوگا۔

بحلاف ما بعد القبض الخ بخلاف اس صورت کے (۲) کہ اگر خریدار نے گھر پر قبضہ کر لیا اس کے بعد شفع نے اپنی رقم ادا کر دی تو وہ فوراً ہی اپنے حصہ مکان پر قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ بائع کا قبضہ تو پہلے ہی ختم ہو چکا ہے۔ (ف) اس وجہ سے بائع پر قبضہ کی تفریق لازم نہیں آتی ہے۔ الخ اصل شفع کو یہ حق ہے کہ خریداروں میں سے کسی ایک کا بھی حصہ خرید لے۔ سواء سمي الخ خواہ ان خریداروں میں سے ہر ایک کے حصہ کی رقم علیحدہ علیحدہ بیان کر دی گئی ہو یا سب کی مجموعی رقم بتائی گئی ہو (ف) یعنی بائع نے ہر حصہ دار کو اس کی علیحدہ علیحدہ رقم بتائی ہو یا پورے گھر کی مجموعی رقم بتائی ہو۔ بحر حال شفع کو یہ اختیار ہے کہ ان خریداروں سے کسی ایک کا حصہ خرید کر قبضہ میں لے آئے۔ لان العبرة الخ کیونکہ اس مسئلہ میں ثمن یا رقم کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ صفقہ کے مختلف ہونے کا ہوتا ہے۔ (ف) اسی لئے اگر معاملہ کے شروع سے ہی صفقہ متفرق ہو رہا ہو مثلاً ایک خریدار نے دو بیچنے

والوں سے ہر ایک کا بیچا ہوا علیحدہ علیحدہ حصہ خرید اتو شفع کو یہ اختیار ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کا حصہ خرید لے اگرچہ ایسا کرنے یعنی علیحدہ علیحدہ خریدنے سے اس بیع یعنی گھر میں شرکت کا عیب لگ جائے گا پھر بھی اس کا اعتبار نہ ہو گا۔ کیونکہ یوں کہا جائے گا کہ گویا اس کا خریدار خود اس عیب پر راضی ہو چکا ہے کہ اسی طرح علیحدہ علیحدہ خرید ہے۔ یعنی وہ یہ جانتا تھا کہ یہ شفع ان میں سے جس کسی کے حصہ کو بھی چاہے لے سکتا ہے۔ م۔ وہنا تفریعات الخ۔ نوٹ اس جگہ کئی ایسے ہی اور بھی مسائل ہیں جن کو میں نے اپنی کتاب کافیہ المنتہی میں ذکر کر دیا ہے

توضیح:- اگر ایک مکان کو اس کے تنہا مالک سے پانچ آدمیوں نے خرید لیا اس کے برعکس ایک مکان پانچ مالکوں سے تنہا ایک نے خریدا۔ دونوں صورتوں میں شفع کو کس طرح حصہ ملے گا۔ اور دونوں میں وجہ فرق تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اشترى نصف دار غير مقسوم فقاسمه البائع اخذ الشفع النصف الذي صار للمشتري او يدع لان القسمة من تمام القبض لما فيها من تكميل الانتفاع ولهذا يتم القبض بالقسمة في الهبة والشفيع لا ينقص القبض وان كان له نفع فيه يعود العهدة على البائع فكذا لا ينقص ما هو من تمامه بخلاف ما اذا باع احد الشريكين نصيبه من الدار المشتركة وقاسم المشتري الذي لم يبع حيث يكون للشفيع نقضه لان العقد ما وقع مع الذي قاسم فلم تكن القسمة من تمام القبض الذي هو حكم العقد بل هو تصرف بحكم الملك فينقضه الشفع كما ينقض بيعه وهبته ثم اطلاق الحواب في الكتاب يدل على ان الشفع ياحذ النصف الذي صار للمشتري في اي جانب كان وهو المروى عن ابي يوسف لان المشتري لا يملك ابطال حقه بالقسمة وعن ابي حنيفة انه اما ياحذه اذا وقع في جانب الدار التي يشفع بها لانه لا يبقى حارا فيما يقع في الجانب الآخر.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر کے نصف حصہ کو تقسیم کے بغیر خریدا اس کے بعد بائع نے اس کی تقسیم کر کے ایک حصہ خریدار کے نام کر دیا۔ اب اس کا شفع اگر چاہے تو اسی حصہ کو لے سکتا ہے جو خریدار کا ہو چکا تھا۔ اور اگر وہ پسند نہ ہو تو اسے چھوڑ دے۔ (ف اور نہ لے) یعنی دوسرے حصہ پر وہ دعویٰ نہیں کر سکتا ہے) لان القسمة الخ کیونکہ بیع کو تقسیم کر دینا دراصل خریدار کے قبضہ کو مکمل کر دینا ہوتا ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ جو چیز ہٹا دے اور تقسیم کے قابل ہو اسے تقسیم کے بغیر قبضہ ناقص سمجھا جاتا ہے۔ اور تقسیم کر دینے کے بعد قبضہ کرنے سے مشتری کا اس پر مکمل قبضہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ہر شخص اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ تقسیم کر دینا قبضہ کو مکمل کر دینے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ ولہذا يتم الخ اسی وجہ سے یہ کی صورت میں تقسیم کر دینے سے اس موہوب پر قبضہ مکمل ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر غیر تقسیم شدہ چیز کو ہبہ کیا جائے تو ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس پر قبضہ دیدیا جائے تو بھی ہبہ صحیح نہ ہو گا۔ ابدتہ اگر ہٹا دے کے بعد قبضہ دیا جائے تب ہبہ مکمل اور صحیح ہوتا ہے۔ اسی طرح خریداری کی صورت میں بھی اگر اس کا بائع اپنی چیز تقسیم کر کے قبضہ دیدے تب خریداری مکمل ہو گی۔

والشفيع الخ اور شفع کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ خریدار نے جس حصہ پر اپنا قبضہ کر لیا ہے وہ خریدار کے اس قبضہ کو باطل کر دے یعنی اس کے قبضہ کو تسلیم نہ کرے اگرچہ ایسا کرنے سے شفع کا نفع ہوتا ہو۔ اس لئے کہ پہلی تقسیم اور اس کے بعد کے قبضہ کو نہ ماننے سے بائع کو دوبارہ اس مال کی تقسیم اور اس پر قبضہ دلانے کی زحمت دینی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ دوبارہ شفع کے لئے اس کی تقسیم اور اس پر قبضہ دلانا ہو گا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر وہ چیز جس پر قبضہ کے بعد ہی معاملہ مکمل ہوتا ہو اسے بھی باطل نہیں کیا جاسکتا ہے (ف یعنی اگر ایسا ممکن ہو کہ شفع اس مشغولہ گھر سے مشتری کا قبضہ ختم کر دے اور اسے دوبارہ بائع کے قبضہ میں لوٹا

دے۔ پھر بائع سے براہ راست حق شفیع کے طور پر اس گھر کو خریدے۔ بیع کے سلسلہ کے سارے حقوق از سر نو بائع سے ہی متعلق ہو جائیں گے۔ اور ایسا کرنے میں آسانی بھی ہے اور معاملہ میں قوت بھی آجاتی ہے۔ لیکن اس نفع کے باوجود بائع کو مشتری کا قبضہ ختم کرنے کا حق نہیں ہے لہذا جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہے اسے بھی ختم نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی تقسیم کا عمل (بنوارہ) ہے کہ اسی سے قبضہ مکمل ہوتا ہے۔ اس نئے شفیع کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ مشتری نے اپنے بائع جس سے تقسیم اور بنوارہ کا کام پہلے کر لیا ہے اسے ختم کر دے۔ اور جب اس تقسیم کے عمل کو باطل نہیں کر سکتا ہے تو اس تقسیم کے ذریعہ جو حصہ مشتری کے لئے متعین ہو چکا ہے اسی کو اگر شفیع پینا چاہے تو لے ورنہ اسے چھوڑ دے۔ اور ایسا نہیں کر سکتا ہے کہ مشتری کی طرف سے تقسیم کے عمل کو باطل کر کے اپنے طور پر پھر بائع سے معاملہ طے کر کے نیا بنوارہ کر لے۔ بخلاف ما اذا باع الخ اس کے برخلاف اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے مشترک گھر میں سے اپنا حصہ کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا (اور اس کے پرانے شریک نے بھی اس خریدار کو اپنا حق شفیع دیا یعنی اسے اس گھر کو خریدنے کی اجازت دیدی مگر گھر کے حقوق میں شریک شخص نے اس گھر کے پڑوسی نے اپنے لئے حق شفیع کا مطالبہ کر لیا) اور اس خریدار نے اس شریک کے ساتھ جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے اس کی تقسیم کر لی تو اس صورت میں شفیع کو یہ حق ہو گا کہ اس تقسیم کو ماننے سے انکار کر دے یعنی اسے باطل قرار دے۔

لان العقد المح کیونکہ اس صورت میں اس شریک کے ساتھ بیع کا معاملہ نہیں ہوا ہے جس نے بنوارہ کر لیا ہے۔ اس لئے اس کا بنوارہ قبضہ کو مکمل کرنے والا نہیں کہا جائے گا جو کہ معاملہ کے احکام میں سے ایک حکم ہے۔ (ف) اس لئے کہ جس شریک نے فروخت نہیں کیا ہے معاملہ کو اس کے سپرد کرنا پھر قبضہ دلانا بیع کی وجہ سے اس پر لازم نہیں ہوا ہے اس لئے اس کے بنوارہ کو قبضہ کا متمتع یا اسے مکمل کرنے والا نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بل ہو تصرف المح بلکہ اس مکان کے مالک ہونے کی حیثیت سے اس میں تصرف کرتا ہے۔ (ف) یعنی مشتری نے اس کا مالک بن جانے کی بناء پر اپنے شریک سے بنوارہ کیا ہے لہذا اس کا بنوارہ ایک مشتری کا تصرف کرنا ہی ہے (اسی وجہ سے اس کے تصرف کو ختم کر سکتا ہے جس طرح اس کے معاملہ بیع اور ہبہ کو ختم کر سکتا ہے۔ (ف) یعنی اگر مشتری نے کسی مشفعہ گھر کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا کسی کو ہبہ کر دیا تو یہ شفیع اپنے پرانے حق کی بناء پر اس مشتری کے تصرف کو ختم کر سکتا ہے اسی طرح سے مشتری نے بنوارہ کا جو تصرف کیا ہے اسے بھی وہ شفیع ختم کر سکتا ہے۔ پھر جب کہ شفیع نے اس کی تقسیم کے عمل کو ختم کر دیا تو وہ گھر حسب سابق مشترک ہو جائے گا۔ اس بناء پر مشتری کا قبضہ مکمل نہ ہو کر ناقص رہ جائے گا اور بائع کا پرانا قبضہ بحال ہو جائے گا۔ اور جب شفیع اس گھر کو بجائے اس مشتری سے لینے کے براہ راست بائع کے قبضہ سے لے تو مشتری کے حق میں وہ بیع فتح ہو کر اس کا تعلق اب شفیع سے ہو جائے گا اور اس کا پورا ذمہ دار خود بائع ہو گا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ اس بنوارہ سے بائع کا کوئی تعلق نہ رہا ہو۔ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے ساتھ مل کر پورا قبضہ دلایا ہو تب وہ شفیع اس بنوارہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ جیسے کہ وہ قبضہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ جیسا کہ مکان کسی عرصہ جگہ میں ہو اور اس کے مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ قبضہ صحیح ہو گا اور اسے شفیع کسی طرح بھی باطل نہیں کر سکتا ہے۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بائع نے جب خود مکان کے حصے کے دیئے تو ان میں سے جو حصہ مشتری کو مل جائے گا شفیع صرف اسی حصہ کو لے سکتا ہے۔

ثم اطلاق الجواب المح پھر کتب یعنی جامع صغیر کی عبارت میں حکم مطلق رکھنے سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ شفیع اس حصہ کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں آیا ہو خواہ وہ سمت اور کسی طرف بھی ہو۔ (ف) مثلاً جس گھر کو بیچا گیا ہے اس کے شمال (اتر) کی طرف اس شفیع کا اپنے مکان ہے اور اس کی وجہ سے وہ اس مکان کا شفیع بنتا ہے۔ پھر یہ گھر دو حصوں میں فروخت ہو کر اس کی تقسیم کر دی گئی لیکن اس سے مشتری کے نام پر اس کا جنوبی (دکھن) کی طرف کا حصہ نکلا اور شمالی حصہ اس کے اصل مالک یا

بائع کے حصہ میں آیا۔ پس جب کہ کتاب جامع صغیر میں یہ فرمادیا گیا ہے کہ شفع اسی حصہ کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں آیا تو اس کا حق ضایہ ہوا کہ اس مٹان صورت میں شفع جنوبی جانب کے حصہ ہی کو خرید لے۔ اگرچہ اس شفع کا مکان اس حصہ سے نہیں مل رہا ہے کیونکہ شفع کے گھر کے متصل کا حصہ بائع کے نام کا نکلا ہے۔ اور وہ حائل ہو رہا ہے۔ جسے اس بائع نے فروخت بھی نہیں کیا ہے۔ یہ مطلب جامع صغیر کی عبارت کے مطلق ہونے سے سمجھا جاتا ہے۔ وهو المروى عن ابی یوسف النخعی حکم امام ابو یوسف سے عینہ مروی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی طرح بھی شفع کے حق کو ختم کر دے (ف مطلب یہ ہے کہ اگر بائع کی تقسیم کے بعد شفع کا یہ حق نہ ہو کہ وہ تقسیم سے حاصل شدہ جو حصہ سے پسند آئے اسی کو لے سکے بلکہ صرف اس حصہ کو لے جو اس کے مکان سے متصل ہو تو اس طرح تقسیم سے شفع کا مستحق ختم ہو جائے گا جب کہ مشتری کو اس کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ عمل تقسیم سے شفع کے ذاتی حق کو ختم کر دے۔ بلکہ شفع تو جس حصہ کو بھی لینا چاہے لے سکتا ہے خواہ وہ اس وقت اس کے مکان کے متصل باقی رہے یا نہ رہے۔ بلکہ بیچ میں کوئی حصہ حاصل ہو جائے۔ اور یہی جامع صغیر کی عبارت دور ظاہر الروایت ہے۔

وعن ابی حنیفۃ النخعی اور نوادر میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ مکان کی تقسیم کے بعد شفع کو سی صورت میں حق شفعہ مل سکتا ہے جب کہ اس کے مکان کا متصل حصہ مشتری کی ملکیت میں آیا ہو اور اگر درمیان میں بائع کا حصہ رہ گیا اس کے بعد کا حصہ مشتری کی ملکیت میں آیا تو اس حصہ پر شفع کا کوئی حق نہ ہوگا۔ لہذا باقی النخعی کیونکہ وہ حصہ جو بائع کے حصہ کے بعد مشتری کے نام کا ہوا اس میں شفع پڑوسی کی حیثیت سے باقی نہیں رہا۔ (ف کیونکہ جس اتصال سے شفعہ کا حق ملتا ہے وہ ملنے والے حصہ ہونا چاہئے۔ اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حاصل ہو گیا تو شفع کا حصہ اس مشتری کے حصہ سے ملتا ہوا نہیں رہا لہذا پڑوسی باقی نہیں رہا۔ اور اسے شفعہ کا حق بھی نہیں رہا۔ اس لئے یہ بات ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اگر مالک نے تعمیر مکان کے وقت ہی اپنے مکان کو دو حصہ میں تقسیم کر کے بنایا اور وہ حصہ جو شفع کے مکان سے ملتا تھا اسے اپنے نام کا ہی باقی رکھا اور دوسرے حصہ کو فروخت کر دیا تو اس حصہ میں شفع کا کوئی حق لازم نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ہماری موجودہ صورت میں بھی شفع کو اس حصہ میں حق نہیں ملے گا جو دوسرے کمرہ پر ہو۔ اور شاید کہ ظاہر الروایت کی عبارت سے امام ابو یوسف کی دلیل کی طرف اشارہ ہو کہ جب بائع نے اپنے مکان مشترک سے تقسیم کئے بغیر ہی نصف فروخت کیا تو اس میں یہ نصف کسی بھی ایک طرف کا مخصوص نہیں کیا تھا بلکہ جہ ہر سے بھی دیکھا جائے وہ نصف ہو سکتا تھا اسی میں وہ حصہ بھی مرد ہو سکتا تھا جو شفع کے مکان سے متصل تھا۔ اسی بناء پر شفع اس مکان کے نصف حصہ کا حق دار ہو گیا۔ پھر ایک مرتبہ حق دار ہو جانے کے بعد جب مشتری نے اس گھر کا بٹورہ کیا جس سے اس کا نصف حصہ جو بائع کا ہوا وہ تو شفع کے متصل ہو گیا لیکن دوسرا نصف حصہ جو مشتری کے حصہ میں آیا وہ شفع کے حصہ سے دور ہو گیا اور درمیان میں بائع کا حصہ سمجھا تو اس کی بناء پر وہ شفع کے حق شفعہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔

کیونکہ شفع کو اصل استحقاق حاصل ہوا۔ اور تقسیم کی وجہ سے مشتری کو جو دوسرے کمرہ کا حصہ ملا ہے وہ کوئی اصلی تقسیم کی بناء پر نہیں ہے بلکہ یہ تو بنوارہ کی وجہ سے یا قریہ اندازی کی وجہ سے ہوا ہے۔ حالانکہ کسی کو اپنے حور پر یہ اختیار نہیں ہے کہ شفع کو شریعت کی طرف سے منقطع کردہ حق کو ختم کر دے۔ جس کی صورت قریہ اندازی سے اس طرح ہو کہ دو نام عینہ علیحدہ پرچوں پر لکھ کر ان کی گولیاں بنا کر کسی اجنبی سے یہ کہا جائے کہ ان میں سے ایک ایک گولی کو دو نوں حصوں میں سے ہر حصہ پر رکھ دو۔ اور اتفاق سے اس طرح کرنے کے بعد مشتری کا نام دوسرے دور میں ہونے والے حصہ پر پڑا جس سے شفع بہت دور ہو گیا اور درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہو گیا اس کے برخلاف اگر بائع نے خود ہی اپنے مکان کے دو حصے کر کے دوسری جانب کے حصہ کو فروخت کیا تو اس میں شفع اس حصہ کا حق دار نہیں ہوگا۔ اس وقت یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ایک بار شفع کو حق مل گیا تھا مگر مشتری نے اس کے حق کو ختم کر دیا ہے معصوم ہونا چاہئے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک حق شفعہ کو باطل کرنے کے لئے حیلہ کو جائز

نانے کی دلیل کی بنیاد اسی بات پر ہے کہ اس حینہ کے ذریعہ ثابت شدہ حق کو باطل نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ اپنے سب کو نئے اور بد مزاج پڑوس کے ساتھ جھگڑوں میں پڑنے سے بچنے کے لئے اس کا حق ثابت ہونے سے پہلے ہی اس سے بچو کی صورت نکالنی ہوتی ہے۔ اسی لئے ایک مرتبہ حق شفیع ثابت ہو جانے کے بعد اس کو ختم کرنا تو حرام ہوتا ہے لیکن اگر بتداء ہی میں استحقاق سے بچو کی ترکیب کرتے ہوئے فروخت کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اب میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ توفیق الہی کی بناء پر خاص میری زبان و قلم پر اس موقع میں بہترین تحقیق نکل آئی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ علم بالصواب۔ م

توضیح۔ اگر کسی کے غیر منقسم مکان خریدنے کے بعد بائع نے اسے تقسیم کر کے ایک حصہ مشتری کے لئے متعین کر دیا۔ تو شفیع کس حصہ کا مستحق ہوگا اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ ورنہ جس نے فروخت نہیں کیا ہے اس نے مکان کی تقسیم کر لی تو شفیع اس تقسیم کو ختم کر سکتا ہے یا نہیں صاحبین کے آپس کے درمیان بنیادی اختلاف اور اس کی دلیل۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

قال ومن باع دارا وله عبد ماديون عليه دين فله الشفعة وكذا اذا كان العبد هو البائع فلمولاه الشفعة لان
الاحد - لشفعه تملك بالثمن فيرل مسرلة الشراء وهذا لانه مفيد لانه يتصرف للعماء بخلاف ما اذا لم يكن
عليه دين لانه يبيعه لمولاه ولا شفعة لمس ليه

ترجمہ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا ایک بیٹا غلام ہے جسے اس نے کاروبار کی اجازت دے رکھی ہے۔ (یعنی وہ عہد ماذون ہے جس کے احکام میں سے یہ ہے کہ اگر وہ اپنے کاروبار میں نفع حاصل کر لے تو جو کچھ بھی اس کے قبضہ میں ہو وہ اس کی اپنی ذات ساری اس کے مولیٰ کی ملکیت ہوتی ہے۔ اس طرح وہ جو کچھ بھی خرید و فروخت کرے گا سب کا مالک اس کا مولیٰ ہی ہوگا۔ ورنہ اگر سے کاروبار میں نقصان ہو جائے جس سے اس پر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے تو سب کی ادائیگی اسی کی ذات سے متعلق رہیگی اور جس طرح بھی ہو قرضے ادا کرانے چاہئیں گے۔ آخر میں خود اسی کو بیچ کر اس کی قیمت بھی اس کے قرض خود ہوں میں بانٹ دی جائیگی۔ البتہ اگر اس کا وہ مالک یہ کہہ دے کہ میں اس کے قرض ادا کر دوں گا تب اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ پس اس موجودہ مسئلہ میں بھی غلام اپنے مولیٰ کی اجازت سے کاروبار کر رہا تھا اور آہستہ آہستہ وہ بہت سی چیزوں کا مالک ہو گیا یہاں تک کہ اس نے زمین اور مکانات بھی خرید لئے۔ پس اگر اس کی خریدی ہوئی زمین اس مولیٰ کے مکان کے متصل ہو اور مولیٰ نے اپنا مکان فروخت کر دیا تو یہ غلام اس کی زمین کا شفیع بننے کا مستحق ہوگا۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ عہد دیں الخ کہ اس پر لوگوں کے قرض گئے ہوں (ف اور وہ اتنے ہوں کہ جو اس کی پنی جان کی قیمت کے برابر ہوں۔ زمین۔ اس حال میں وہ اپنے قرضوں کے قرضوں میں پھنس ہوا ہو۔ کہ وہ جب چاہیں سے فروخت کر اویں)۔ فله الشفعة تو اس ماذون غلام کو شفیع ملے گا۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مولیٰ نے اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا شفیع اس کا اپنا غلام ہی ہو جسے کاروبار کی اجازت دے رکھی ہو۔ اور اس پر لوگوں کا اتنا زیادہ قرض لازم ہو گیا ہو کہ وہ اس کی اپنی ذات کی قیمت کے برابر ہو تو اپنا غلام ہونے کے باوجود وہ اپنے مولیٰ کے اس مکان کا شفیع ہو سکے گا)۔

و کذا اذا كان المح اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا وہی غلام ہو اور اس کا مولیٰ اس کے مکان کو شفیع میں بیٹھا ہے تو لے سکے گا۔ لان لاحد المح کیونکہ شفیع میں بیٹے کا مطلب اس کے دام دے کر اس مکان کا مالک بننا ہے۔ ورنہ یہ خرید رنی کے برابر

قرار دیا گیا ہے۔ (ف) اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا اپنے مولیٰ سے خریدنا تو بے فائدہ ہوگا کیونکہ غلام کی ساری چیزیں اس کے مولیٰ ہی کی ہوتی ہیں۔ لہذا اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی اسے خرید لیا۔ حالانکہ ایسا عمل باطل ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہاں صحیح ہے مگر یہ بات تو اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ غلام اپنی جان اور مال کے ساتھ اپنے مولیٰ کی ملکیت میں موجود ہو۔ جب کہ موجودہ صورت میں غلام اتنا زیادہ قروض ہو چکا ہے کہ وہ سب کا سب اپنے قرض خواہوں کی ملکیت میں آچکا ہے۔ ایسی صورت میں غلام کا اپنے مولیٰ سے خریدنا یا مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا جائز ہوتا ہے۔ وھذا لانه مفید الخ اور ایسی خریداری اس لئے جائز ہے کہ یہ بھی فائدہ مند ہے۔ (ف) یعنی خریداری محض بے فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ غلام اپنا مکان فروخت کر کے یا اپنے مولیٰ کا مکان خرید کر کے کچھ نفع حاصل کرنا چاہتا ہے تاکہ اس نفع سے اپنے قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی کر سکے۔ (ف) یعنی مکان کی خرید و فروخت کے بعد اس کے نفع سے اپنے ان قرض خواہوں کا قرض ادا کرے گا جن کے قرض میں اسکی گردن پھنسی ہوئی ہے تو اس کی ساری آمدنی اس کے قرض خواہوں کے لئے ہوگی اور مولیٰ کے لئے نہیں ہوگی۔ اخصا اس کی خرید و فروخت سب اس کے لئے مفید ہوگی۔

ببخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر غلام پر اتنا قرض نہ ہو (ف) تو وہ خرید و فروخت اس کے اپنے لئے مفید نہ ہوگی۔ لانه یبیع الخ اس لئے کہ اس کے مقروض نہ ہونے کی صورت میں اس کی خرید و فروخت کا سارا معاملہ اس کے اپنے مولیٰ کے لئے ہوگا۔ (ف) کیونکہ اسے اپنے کاروبار سے جو کچھ نفع حاصل ہو گا وہ سب اس کے مولیٰ کے لئے ہوگا اور وہ جو کچھ بھی تصرف کرے گا سب مولیٰ ہی کے لئے ہوگا۔ ولا شفعة لمن یبیع الخ حالانکہ اس سے پہلے یہ قاعدہ بتا دیا گیا ہے کہ جس شخص کے لئے بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے اس کے لئے حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف) اس کے برخلاف اگر وہ کسی مکان کو خریدے گا تب اس کی خریداری اس کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ اور جس کے لئے خریداری کی جاتی ہے اسے حق شفعہ مل جاتا ہے۔ اس لئے مولیٰ اس گھر کو شفعہ میں لے سکے گا۔ زلیعی۔ اور یہ صورت بھی ان ہی صورتوں میں سے ہے جو قاعدہ کلیہ کے ماتحت داخل ہیں جیسا کہ اس موقع پر بندہ مترجم نے اشارہ بھی کر دیا ہے۔ فتذکرہ۔ م۔

توضیح۔ اگر کسی کے پاس عبد مازون ہو اور وہ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس مکان کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں اس کے برعکس اگر مولیٰ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس غلام کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وتسليم الاب والوصی الشفعة علی الصغیر حائر عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد وزفر رحمہم اللہ هو علی شفعته اذا بلغ قالوا وعلی هذا الخلاف اذا بلغهما شرادار بجوار دار الصبی فلم یطلبا الشفعة وعلی هذا الخلاف تسليم الوکیل بطلب الشفعة فی رواية کتاب الوکالة وهو الصحيح لمحمد وزفر انه حق ثابت للصغیر فلا یملکان ابطاله کدینہ وقوده ولانه شرع لدفع الضرر فکان ابطاله إضرارا به ولهما انه فی معنی التجارة فیملکان ترکہ الاتری ان من اوجب بیعا للصبی صح رده من الأب والوصی ولانه دائر بین النفع والضرر وقد یکون النظر فی ترکہ لیبقی الثمن علی ملکہ والولاية نظرية فیملکانہ وسکوتہما کابطالہما لکونه دلیل ألعراض هذا اذا بیعت بمثل قیمتہا فان بیعت باکثر من قیمتہا بما لا یتغابن الناس فیہ قیل جار التسليم بالاحماح لانه تمحض بطرا وقیل لا یصح بالاتفاق لانه لا یملک الاخذ فلا یملک التسليم کالاجنبی وان بیعت باقل من قیمتہا محابة کثیرة فعن ابی حنیفة انه لا یصح التسليم منہما ولا رواية عن ابی یوسف واللہ اعلم

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کے نزدیک نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا نابالغ کی طرف سے کسی کو حق شفعہ دیدینا جائز ہے۔ (ف اس کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید کے نابالغ چھوٹے بیٹے نے اپنی ماں کی موت کے بعد اس کی میراث میں کوئی مکان پیدا اور اس کا باپ ہی اس کا متولی ہو یا یہ کہ باپ نے اپنی موت کے وقت کسی کو اپنا قلم مقام یا وصی مقرر کر دیا۔ اور اس مکان کے متصل ہی دوسرا مکان فروخت ہوا جس کی وجہ سے اس نابالغ کو اس پر شفعہ کا حق ملک گیا۔ لیکن اس کے باپ یا وصی نے اس مکان کو شفعہ میں نہ لے کر کسی اور شخص کو اس کے خرید بیٹے کی اجازت دیدی یعنی ٹرکے کا حق شفعہ باطل کر دیا تو شیخین کے نزدیک یہاں کرنا جائز ہوگا۔ وقال محمد بن الخ اور امام محمدؒ و زفر رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس نابالغ کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا بلکہ وہ جب بھی نابالغ ہوگا اسے حق شفعہ مل جائے گا۔ (ف پھر نابالغ ہونے کی مجلس ہی میں اگر اسے اس کے بیٹے کی خبر مل جائے اور وہ فوراً ہی اس پر حق شفعہ کا دعویٰ کر بیٹھے تو وہ اپنا حق شفعہ پائے گا مضموم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ تو اصولوں طور سے شفعہ بیٹے میں ایک ماہ کی تاخیر کر دینے پر اس حق کو باطل قرار دیدیتے ہیں کیونکہ اتنی طویل تاخیر کرنے سے مشتری کا بہت زیادہ نقصان لازم آتا ہے۔ اس کے باوجود وہ اس نابالغ کے فائدہ کے لئے برسوں تک حق شفعہ باقی رکھتے ہیں۔ اور یہ تنہائی تعجب خیز بات ہے۔ فہم۔ م۔)

قالو او علیٰ ہذا الخلاف الح مشر فی فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس طرح اگر باپ یا وصی کو بیٹے کے مکان کے متصل مکان کے فروخت ہونے کی خبر ملی اس کے باوجود ان لوگوں نے اس کا شفعہ طلب نہیں کیا۔ (ف یہاں تک کہ اس کے مطالبہ نہ کرنے اور اس کی پیروی نہیں کرنے کی وجہ سے شفعہ نہیں ملا اگرچہ انہوں نے صراحتہ حق لینے سے انکار نہیں کیا تب بھی اس میں ویسا ہی ختلاف ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو صراحتہ شفعہ دیدینے کا اختیار ہوتا ہے کسی طرح حق نہ مانگنے یا طلب نہ کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ بیٹے کے حق کو باطل کر دینا بھی جائز ہوتا ہے۔ اور بعد میں وہ بچہ خود بھی مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن امام محمدؒ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک یہ لڑکا شفعہ کا حق دار رہے گا اور اپنے باپ ہو جانے پر اپنے شفعہ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔) و علیٰ ہذا الخلاف الخ اسی طرح اگر اس شخص نے جسے حق شفعہ ملے مطالبہ کے لئے دلیل بنایا تھا اس نے جسے مطالبہ کرنے کے دوسرے خریدار کو حق دیدیا تو کتاب الوکالت کے موافق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ (ف یعنی مثلاً زید کے مکان کے متصل ایک مکان فروخت ہو اس نے زید نے بکر کو اس کے طلب شفعہ کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا لیکن اس نے اس خریدار ہی کو اس کی اجازت دیدی و خود مطالبہ شفعہ نہیں کیا تو کتاب مبسوط میں کتاب الوکالت کی بحث میں لکھا ہوا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگا اور اس مؤکل کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا بلکہ اس مؤکل کا حق شفعہ اپنی جگہ پر باقی رہ جائے گا۔

اور یہی روایت صحیح ہے۔ برخلاف کچھ دوسری روایتوں کے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے۔ اسی سے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت خطبہ۔ در صحیح روایت یہی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل کا سپرد کر دینا جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور سیجستانی نے فرمایا ہے کہ کتاب الوکالت کی روایت صحیح ہے۔ کیونکہ شفعہ حاصل کرنے کا وکیل دراصل خصوصیت کرنے کا وکیل ہوتا ہے۔ و اس وکیل خصوصیت کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ قاضی کی مجلس میں مؤکل کے خلاف بھی اقرار کر لے۔ لیکن شفعہ کو حوالہ کرنا اس بناء پر جائز ہے کہ جو شخص شفعہ میں پڑوس کے مکان کو لے سکتا ہے وہی شفعہ دوسرے کو دینے کی بھی قدرت رکھتا ہے۔ لمحمد بن زفر الخ امام محمدؒ و زفر رحمہما اللہ کے دلیل یہ ہے کہ بچہ کو شفعہ بیٹے کا حق ثابت ہے اس لئے کسی دوسرے شخص مثلاً باپ یا اس کے وصی کو اس حق کے باطل کر دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ کذبہ و فودہ الخ جیسے کہ اس نابالغ کا دین یعنی قرضہ و حق قصاص۔ ف جیسے کہ وہ ان حقوق میں سے کسی بھی حق کو باطل نہیں کر سکتے ہیں۔ ولانہ مشروع لہ و اس

دلیل سے بھی کہ یہ حق شفعہ ضرر اور پریشانیوں کو ختم کرنے کے لئے ہی جاری کیا گیا ہے تو اگر اس کو باپ یا وصی کے عمل سے باطل کر دینا صحیح مانا جائے تو آئندہ نابالغ کے حق میں نقصان کا سبب بن جائے گا۔ (ف یعنی حق شفعہ کا جواز ہی اس لئے ہوا ہے کہ اس سے پڑوسی کا ضرر ختم ہو جائے۔ پس جب نابالغ کا باپ یا باپ کا وصی اس کے اس حق کو باطل کر دے گا تو اس نابالغ کو نقصان ہو گا اس لئے اسے باطل کرنا ناجز نہ ہو گا۔

ولہما انہ فی معنی التجارۃ الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ میں بینا گویا کاروبار کرنا ہے لہذا باپ یا اس کے وصی کو اس بات کا حق ہو گا کہ وہ اپنی صوابدید پر ایسا کاروبار نہ کرے اور اس حق کو چھوڑ دے۔ الاثری ان الخ کی تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اس نابالغ کے لئے کوئی چیز فروخت کرنے کی خبر دی یا ایجاب کیا یہ کہہ کر کہ میں نے یہ چیز اتنی رقم کے عوض اس بچے کو فروخت کی تو اس کے باپ یا اس کے وصی کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس کا انکار کر دے۔ (ف یعنی ایجاب کے بعد وہ قبول نہ کرے اور کہہ دے کہ ہم تو اسے قبول نہیں کرتے ہیں تو اس کا اس طرح انکار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ یعنی باپ یا وصی کو اس انکار کا اختیار حاصل ہے۔ ولانہ دائر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفعہ لینے میں آئندہ نفع اور نقصان دونوں کا ہی احتمال ہوتا ہے۔ (ف یعنی شفعہ کے لینے سے صرف نفع ہی یقین نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے کبھی نفع اور کبھی نقصان بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے کہ کبھی اصل قیمت سے زیادہ قیمت بھی دینی پڑتی ہے)۔ اسی لئے نابالغ کے حق میں اس کے چھوڑ دینے ہی میں بھلائی اور بہتری نظر آتی ہے۔ تاکہ اس کی رقم اپنی ملکیت میں باقی رہ جائے۔ اور چونکہ ان کی سرپرستی اور ولایت وایت شفقت پر مبنی ہوتی ہے اس لئے ان دونوں کو دونوں باتوں کا اختیار ہو گا۔ (ف یعنی باپ یا وصی کو نابالغ اور دیگر جو ولایت حاصل ہے وہ بہتری کی بناء پر ہے۔ لہذا جب شفعہ کے چھوڑ دینے ہی میں ان کو بہتری نظر آئے تو وہ اسے چھوڑ سکتے ہیں اور جب کبھی لینے میں بہتری نظر آئے وہ لے سکتے ہیں۔

وسکو تھما کا بطلان لہما الخ اور ان دونوں کا حق شفعہ کے مطالبہ سے خاموشی اختیار کرنا اس حق کو باطل کر دینے کے برابر ہو گا۔ کیونکہ ایسے مواقع میں خاموشی اعراض اور انکار کی دلیل ہوتی ہے۔ (ف یعنی گویا اس کے لینے سے منہ موڑ دینا ہے لہذا وہ حق ختم ہو جائے گا)۔ و ہذا اذا الخ یہ سارے اختلافات اس صورت میں ہوں گے جب کہ شفعہ میں بکنے والا مکان اپنی اصل قیمت یا بازاری قیمت میں فروخت ہو اور۔ (ف یعنی مناسب قیمت ہونے کی صورت میں بھی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اگر باپ یا اس کے وصی کے خیال میں اسی بات میں بہتری نظر آتی ہو کہ اس شفعہ کو حاصل نہ کیا جائے بلکہ اپنی رقم محفوظ رہنے دی جائے تو جائز ہو گا۔ لیکن امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک اس نابالغ کے بالغ ہو جانے تک اس کا حق شفعہ باقی رہے گا)۔ فان بیعت الخ اور اگر مشفوعہ مکان اتنی زیادہ قیمت سے فروخت کیا گیا ہو کہ عموماً اتنی قیمت سے نہیں خریدتے ہوں اور اتنا نقصان برداشت نہیں کرتے ہوں تو اس صورت میں بعض اشخاص نے فرمایا ہے کہ بالاجماع دوسرے کو حق شفعہ دیدینا جائز ہو گا۔ کیونکہ اسی صورت میں اس نابالغ کے لئے سراسر بہتری ہے۔ (ف یعنی اس کے لینے میں کسی طرح کی بھی بھلائی نہیں ہے)۔

وقیل لا یصح الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ با اتفاق حق شفعہ کو چھوڑ دینا صحیح نہیں ہے۔ (ف یعنی شفعہ لینے کا ان کو اختیار ہی حاصل نہ ہو تو دینا بھی صحیح نہ ہو)۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (ک) کیونکہ باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہی نہیں ہوا کہ وہ اسے شفعہ میں لے۔ لہذا وہ اس کے سپرد کرنے کا بھی مالک نہیں ہوا ہے۔ جیسے کہ اجنبی کا حکم ہے۔ (ف یعنی جس طرح ایک اجنبی آدمی اس نابالغ کی طرف سے از خود مشتری کو حق شفعہ دیدے۔ تو یہ منہل کام ہوتا ہے۔ کیونکہ اجنبی کو اس نابالغ کی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ تھا اسی لئے اسے دینا بھی منہل کام ہوا۔ وان بیعت الخ اور اگر وہ گھر اپنی اصل قیمت سے بھی کم پر فروخت ہو جس میں بہت زیادہ قیمت کی کمی کی گئی ہو (ف یعنی طے شدہ قیمت میں سے بہت زیادہ چھوٹ دیدی گئی ہو)۔

ابی حنیفۃ الخ تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں باپ یا اس کے وصی کی طرف سے شفعہ کا حق دوسرے کو دیدینا صحیح نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے اس مخصوص صورت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے (ف۔ اور امام محمد و امام زفر رحمہم اللہ باپ یا اس کے وصی کو بدرجہ اولیٰ شفعہ دینے کا اختیار نہ ہوگا معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کوئی بیمار آدمی انتہائی کم قیمت پر اپنا مکان فروخت کرے۔ اتنی زیادہ قیمت پر کہ خود مشتری کو یہ خطرہ محسوس ہو کہ کسی طرح بعد میں مجھے یہ حکم دیا جائے کہ تم اس کی اصل قیمت ادا کرو یعنی کمی پوری کر دو یا مکان واپس کر دو۔ تو اس کا حکم بھی پہلے حکم جیسا ہی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح۔ نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا اس نابالغ کی طرف مشتری کو حق شفعہ دیدینا یا مکان کے فروخت ہونے کی خبر پا کر اس پر خاموشی اختیار کر لینا اگر کسی کو حق شفعہ لینے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا اور اس نے بجائے حق لینے کے مشتری ہی کو اس کا حق دیدیا اگر کوئی مکان اپنی اصلی قیمت پر یا بہت ہی کم قیمت پر یا بہت زیادہ قیمت پر فروخت کیا گیا تو باپ یا اس کے وصی کو حق شفعہ دوسرے کو دینا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل



﴿کتاب القسمة﴾

قال القسمة فی الاعیان المشتركة مشروعة لان النبی علیہ السلام باشرها فی المغانم والموارث وجرى التوارث بها من غیر تکبر ثم هی لا تعری عن معنی المبادلة لان ما یجتمع لأحدهما بعضه کان له وبعضه کان لصاحبه فهو یاخذہ عوضا عما بقى من حقه فی نصیب صاحبه فکان مبادلة والمرازا والا فراز هو الظاهر فی المکیلات والموزونات لعدم التفاوت حتی کان لأحدهما ان یاخذ نصیبه حال غیبة صاحبه ولو اشتراه فاقسماه بیع احدهما نصیبه مرابحة بنصف الثمن ومعنی المبادلة هو الظاهر فی الحيوانات والعروض للتفاوت حتی لا یكون لأحدهما اخذ نصیبه عند غیبة الآخر ولو اشتريا فاقسما لا یبیع احدهما نصیبه مرابحة بعد القسمة الا ابها اذا كانت من جنس واحد جبر القاضی علی القسمة عند طلب احد الشریکاء لان فیہ معنی الافراز لتقارب المقاصد والمبادلة مما یمجرى فیہ الجبر کما فی قضاء الدین وهذا لان احدهم یطلب القسمة یسال القاضی ان یخصه بالانتفاع بنصیبه ویمنع الغیر عن الانتفاع بمملکة فیجب علی القاضی اجابته وان كانت اجاسا مختلفة لا یجبر القاضی علی قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد ولو تراصو علیها حاز الحق لهم.

ترجمہ :- قسمت یعنی بٹوارہ کا بیان۔

قال القسمة المح معتف نے فرمایا ہے کہ مشترک اعیان و اموال میں تقسیم کر کے ہر حصہ دار کو اس کا حصہ دیدینا شرع سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی غنیمت اور میراث کے مالوں میں اس طرح کا بٹوارہ فرمایا ہے۔ (ف جیسا کہ غزوہ خنین جس میں دشمنوں سے مسلمانوں کو بہت زیادہ غنیمت کا مال ہاتھ آیا تھا اسے آپ نے تمام مستحقوں میں تقسیم فرمادیا تھا جس کا ثبوت بخاری کی روایت کے علاوہ دوسری بہت سی حدیثوں سے بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مسلمانوں کی میراث کی تقسیم کے بارے میں بھی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کے بعد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں تقسیم کا ثبوت ہے جس کی روایت بخاری شریف میں ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ سے مروی حدیث جو حضرت سعد بن الربیع کی زوجہ کی شکایت والے قصہ میں ہے جس کی روایت ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ وغیرہم میں ہے۔ اور حضرت حمزہ کی صاحبزادی کے ترکہ کے بارے میں نسائی کی روایت میں ہے مختصر بیان ان کا اس طرح ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خنین میں حاصل شدہ غنیمت کا کثیر مال جمع ہوا تو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمادیا۔ اس کی روایت بخاری میں ہے۔ اور یہ بحث کتاب السیر میں گذر چکی ہے۔ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے مرتے وقت اپنی ترکہ اور بہن اور پوتی یعنی بیٹے کی لڑکی چھوڑی (تو میراث کس حساب سے تقسیم کی جائے گی)۔

فرمایا کہ کل مال کا نصف لڑکی کو اور دوسرا نصف بہن کو دیا جائے۔ اور احتیاجاً تم لوگ عبد اللہ بن مسعود کے پاس جا کر ان سے بھی سوال کرو۔ چنانچہ پوچھنے والے نے کہا کہ ہم نے ابن مسعود کے پاس جا کر بھی ابو موسیٰ اشعری کا فتویٰ بیان کیا تو انہوں نے

فرمایا کہ اگر میں بھی ایسی ہی فتویٰ دوں تو تم گمراہ ہو جاؤ گے یعنی وہ جواب صحیح نہ ہو گا۔ ہذا اب اس بارہ میں میں وہ فیصدہ سن دس لگا جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔ وہ یہ کہ لڑکی کو ایک نصف اور پوتی یعنی بیٹے کی لڑکی کو چھٹا حصہ دوتا کہ سب ماکر کل میراث کی دو تہائی ہو جائے اور باقی حصہ بہن کے لئے ہے۔ پھر ہم نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس جا کر حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ نقل کیا تو ابو موسیٰ نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ شجر عالم موجود ہیں تب تک تم لوگ مجھ سے فتویٰ مت پوچھو۔ رواہ البخاری۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے سکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دو لڑکیاں اور بھائی چھوڑا لیکن بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا۔ انکے سعد کی لڑکیوں کو بھی مال کی ضرورت ہے کیونکہ بغیر مال کے ان کا نکاح نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس پر میراث کی آیت نازل ہوئی۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد کے بھائی کو بوا کر فرمایا کہ سعد کی لڑکیوں کو دو تہائی اور ان کی اہلیہ کو آٹھواں حصہ دے کر باقی تم کو۔ ابو داؤد۔ ترمذی ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور اس کے بارے میں دوسری بہت سے روایتیں ہیں۔ وجہی التواؤد الخ اور اسی پر ہر زمانہ میں کسی انکار کے بغیر عمل درآمد ہوتا چلا آیا ہے۔ (فہرست ثابت ہو گا کہ اسوال کی تقسیم اور بنوارہ جائز ہے۔ ہم ہی لا تعوی الخ پھر یہ بات معلوم ہوتی چاہئے کہ بنوارہ کرنے میں مبادیہ کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔

لان ما یجتمع الخ کیونکہ بنوارہ کے بغیر ہر ایک کے حصہ میں جو مال آجاتا ہے پہلے اس میں دوسرا شخص بھی شریک تھا۔ کیونکہ اس میں سے کچھ حصہ اس کا اپنے ور کچھ دوسرے کا بھی حصہ ہوتا ہے (فہرست ہر ایک دوسرے کے حصہ سے تبادلاً کر لیتا ہے)۔ فہو یا حذہ الخ اس طرح ہر ایک شریک اپنے حصہ کے عوض دوسرے کا حصہ لے لیتا ہے۔ فکان مصادلة الخ اس بناء پر بنوارہ مبادیہ ور جدا کرنے کے معنی میں ہو گا۔ والاہواز الخ اور کسی دوزنی (نپ کر یا قول کر دینے والی) چیزوں کے بنوارہ میں فرق یعنی ایک کو دوسرے سے جدا کرنے کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان کے آپس میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ (فہرست ان میں مبادیہ کے معنی ظاہر نہیں ہوتے ہیں)۔ حتی کما الخ ان کے درمیان ظاہری کوئی فرق نہ ہونے کی وجہ سے یہی جائز ہوتا ہے کہ ان دونوں کی تقسیم کے بعد ہر ایک شریک دوسرے کی غیبت میں بھی کسی ایک حصہ کو اپنے قبضہ میں لے آئے۔ (یعنی بیٹے وقت دوسرے شریک کی موجودگی ضروری نہیں ہوتی ہے)۔ (فہرست) اس میں مبادلہ نہیں ہوتا ہے کہ مبادیہ ہونے سے وہی دوسرے کی موجودگی ضروری ہوتی ہے)۔ ولو اشتربا الخ اور دو آدمیوں نے مل کر کوئی ملکیتی یا موزونی چیز خریدی پھر اس کا بنوارہ کر لیا۔ تو ہر ایک اپنے حصہ کو مراحتہ بیچنے کی صورت میں اس کی پوری قیمت کے نصف قیمت پر فروخت کر سکتا ہے۔ (فہرست) یعنی جتنی قیمت میں دونوں نے وہ چیز خریدی مثلاً دس گز کپڑا دوسروں نے اس میں تو تقسیم کے بعد ہر ایک کے پاس پانچ پانچ گز رہا۔ ہذا ایک کا پانچ گز کا کلز ایک سو روپے کا ہوا تو مرحتہ بیچتے ہوئے پچاس روپے اصل قیمت بنا جتنا نفع لینا چاہتا ہو مثلاً دس روپے تو وہ اب ۵۰ + ۱۰ = ۶۰ روپے میں بیچ سکتا ہے۔

اور اگر اس بنوارہ میں مبادلہ کے معنی بھی ہوتے تو نصف مال میں مبادلہ ہو ہی چکا ہے اس لئے نصف شمن پر مراجم نہیں ہو سکتا ہے۔ و چونکہ اس میں مراد سے کا جائز ہونا معلوم ہے اس لئے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس میں مبادیہ کے معنی نہیں ہیں بلکہ صرف ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے جدا کرنا مراد ہے۔ ای اصل ملکیتی اور موزونی چیزوں میں جو بنوارہ ہوتا ہے اس میں مبادیہ کے معنی جو عموماً سمجھے جاتے ہیں وہ معتبر نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف جدا کرنے کے معنی ہی غالب ہوتے ہیں۔ و معنی المصادلة الخ لیکن حیوانات و اسباب کے بنوارہ میں مبادیہ کے معنی ظاہر ہیں۔ کیونکہ ان کا ہر فرد دوسرے افراد سے متفاوت اور ممتاز ہوتا ہے۔ (فہرست حیوانات اور اسباب میں ملکیتی اور موزونی چیزوں سے فرق ہوتا ہے۔ اور وہ فرق اس طرح سے ہوتا ہے کہ مثلاً گئیوں کے درمیان فرق نہیں ہوتا ہے اس لئے مثلاً چھ کلو گئیوں کی ڈھیری کے جب دو حصے کئے گئے تو تین تین کلو کی دو ڈھیریاں ہو گئیں۔ اور ان کے درمیان آپس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ پس اس بنوارہ کے ذریعہ صرف ایک

حصہ دوسرے کے حصہ سے علیحدہ کر دیا گیا ہے لیکن اگرچہ بکریوں کا گلہ ہو تو ان کے درمیان اگرچہ یکسانیت کا خیال رکھا گیا ہو پھر بھی کچھ نہ کچھ فرق باقی رہ جانے کا احتمال ہوتا ہے اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے حق کا تبادلہ کر لیا ہے۔ حتیٰ لایکون الخ اسی فرق رہ جانے کے احتمال کی وجہ سے ان دونوں شریکوں کو یہ جائز نہ ہو گا کہ کوئی بھی ان میں سے کسی ایک حصہ کو اپنے دوسرے شریک کے غائبانہ میں از خود لے۔ (ف کیونکہ مبادلہ کی صورت میں دوسرے کی بھی موجودگی ضروری ہوتی ہے)۔

ولو اشترى به الخ اس کے برعکس دونوں نے حیوان یا دوسرے سامان کو (ناپ کر یا تول کر) خریدنے کے بعد آپس میں بٹوارہ کر لیا تو ان میں سے کوئی بھی اس بٹوارہ کے بعد اپنا حصہ مرا بھڑ پر فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ اس بٹوارہ سے ان کے آپس میں جدید مبادلہ ہو گیا ہے۔ لہذا پہلے مبادلہ کے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں کر سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حیوانوں اور دوسرے اسباب میں یہ بٹوارہ مبادلہ کے معنی میں ہوتا ہے ساتھ ہی اس میں افزائش یعنی ایک کو دوسرے سے علیحدہ اور متمیز کرنا بھی پایا جاتا ہے۔ الا انما اذا كانت الح البتہ اگر وہ حیوان اور سامان ایک ایک ہی جنس کے ہوں (یعنی مثلاً صرف بکریاں ہوں یا صرف گائیں ہوں) اور ایک شریک تقسیم کرنا پسند کرے اور دوسرا انکار کرے اور وہ قاضی کے پاس شکایت کرے تو وہ دوسرے کو اس کے بٹوارہ پر مجبور کرے گا کیونکہ اس کے مبادلہ میں جدا کرنے کے معنی زیادہ مفہوم ہیں۔ اس لئے کہ مقاصد سب کے ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں۔ اور مبادلہ کی صورت میں دوسرے کو مجبور بھی کیا جاسکتا ہے۔ جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے لئے مجبور کیا جاتا ہے۔ (ف کیونکہ ہمارے نزدیک قرض ادا کے مثل ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرض کی صورت میں اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ قرض ادا قرض میں جو چیز بھی دلاؤ اپنی میں بعینہ وہی چیز واپس کی جائے مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ اسی چیز کو واپس کر دینے میں اس کے بینے کا تو کوئی مقصد اور فائدہ ہی نہ ہو گا کیونکہ اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا ہے لہذا مجبوراً یہ بات جائز تسلیم کی گئی ہے کہ اسے تصرف میں لائے اور وہی چیز نہیں بلکہ اسی چیز جیسی دوسری چیز ادا کر دے۔ پس جب قرض دار اسی جیسی چیز ادا کر دے گا تو اس سے مبادلہ ہو جائے گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ قرض ادا کرنے میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور جب کہ قاضی کسی کا قرض ادا کرنے کے لئے ناہیہ منقرض پر جبر کر سکتا ہے تو مبادلہ پر بھی جبر کر سکتا ہے۔ اسی سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز ہے اور حیوانوں اور اسباب و عروض کے بٹوارہ کرنے پر بھی جبر کرنا جائز ہو گا۔ جب کہ قاضی سے کوئی شریک درخواست کرے اور باقی کل یا بعض انکار کریں۔

وهذا لان الخ یہ جبر اس لئے قاضی کے لئے جائز ہو گا کہ اس کے سامنے کوئی شریک اس بات کی درخواست کرے کہ اس مال مشترک میں سے میرے اپنے مخصوص حصہ سے مجھے بھر پور فائدہ اٹھانے کے لئے اس کی تقسیم کر کے مجھے میرا حصہ دلویا جائے۔ تب قاضی پر واجب ہو گا کہ وہ اس کی درخواست کو منظور کرتے ہوئے اس پر عمل کروائے۔ وان كانت اجناساً الخ اور اگر اشتراک ایسی چیزوں میں ہو جن کی جنسیت مختلف ہو رہی ہو۔ تو ان کے بٹوارہ پر دوسرے کو وہ مجبور نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں تمام شریکوں کو بالکل برابر کچھ ساتھ حصہ دلانا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ ان کے مقاصد میں بہت زیادہ کمی و بیشی اور اونچ نیچ ہو۔ (ف مثلاً جو فائدہ بکری سے ہے وہ گائے سے نہیں ہے اسی طرح برعکس۔ اور جو اونٹ سے ہے وہ گائے یا بکری سے نہیں ہے اور اسی طرح برعکس۔ لہذا قاضی کے لئے یہ بہت مشکل بلکہ ناممکن ہو گا کہ سب کو بالکل برابر برابر حصہ دلے۔ اس لئے کہ ہر ایک کے حصہ میں اور سن و سال اور ان کے مقاصد میں بہت فرق ہوتا ہے۔ ولو تراضوا الخ ابتہ اگر سارے شرکاء بٹوارہ پر متفق ہو کر درخواست کریں تب جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ تو انہیں لوگوں کا حق ہے۔ (ف۔ اس طرح جتنے حصے لگائے گئے اور جس کا جو حصہ بنا اس پر وہ راضی ہو گئے تو اس وقت ہر ایک دوسرے کے لئے مبادلہ پر راضی ہو جائے گا۔ اگر ان کے حصوں میں کتنا ہی فرق بھی ہو رہا ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مال مختلف جنس ہونے کی صورت میں ان کے بٹوارہ کا مطلب مبادلہ ہو گا۔ اور اس صورت میں آپس

کی رضامندی کا ہون شرعاً اور صراحتاً شرط ہے۔ لہذا اس میں قاضی کی طرف سے جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔
 توضیح۔ کتاب القسمة۔ لفظ قسمت لغت میں استتمام مصدر کا اسم ہے۔ جیسے کہ لفظ قدرة
 اقتدار کا اسم ہے۔ اس کے شرعی معنی ہیں مشترک حصوں میں سے کسی ایک حصہ کو مالک
 کے لئے مخصوص کر دینا۔ اس کا سبب ہے شرکاء میں سے کسی بھی شریک کا اس سے نفع
 حاصل کرنے کے لئے اس کے حصہ کو مخصوص کر دینا۔ اور اس کا رکن ہے مشترک
 حصوں میں سے ایک کے حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرنا اور ممتاز کر دینا۔ جیسے کہ وزنی
 چیزوں میں وزن کرنا اور کیسی چیزوں میں کیل کرنا۔ اور شمار کی جانے والی چیزوں میں شمار
 کرنا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ کو نفع حاصل کرنے کے لائق باقی
 رہنا قسمت کے معنی۔ لغوی اور شرعی۔ اور اس کا ثبوت۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر کوئی
 ملکیتی یا موزونی یا حیوانی یا اسباب خرید یا پھر اس کا ہزارہ کر لیا تو اپنے حصہ کو وہ مراعات
 فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر ایک ہی جنس یا مختلف جنسوں میں شریک ہوں اور ان میں
 سے ایک اس کی تقسیم چاہے اور دوسرا نہ چاہے تو کیا وہ قاضی کے ذریعہ دوسرے کو مجبور
 کر سکتا ہے تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وينبغي للقاضي ان يصب قاصدا يوزقه من بيت المال ليقسم بين الناس بعير اجر لان القسمة من
 جس عمل القضاء من حيث انه يتم به قطع المازعة فاشبه رزق القاضي ولان منفعة نصب القاسم تعم العامة
 فتكون كفايته في مالهم غرما بالغنم قال فان لم يفعل نصب قاسما يقسم بالا اجر معناه باحر على المتقاسمين لان
 النفع لهم على الخصوص ويقدر اجر مثله كيلا يتحكم بالزيادة والا فضل ان يوزق من بيت المال لانه ارفق
 بالناس وابتعد عن التهمة ويحب ان يكون عدلا مامونا عالما بالقسمة لانه من جنس عمل القضاء ولاه لابد من
 القدرة وهي بالعلم ومن الاعتماد على قوله وهو بالامانة ولا يجبر القاضي الناس على قاسم واحد معناه لا
 يجبرهم على ان يستاجرهم ولاه لا جبر على العقود ولانه لو عين لتحكم بالزيادة على اجر مثله ولو اصطالحوا
 فاقسموا حار الا اذا كان فيهم صغير فيحتاج الى امر القاضي لانه ولاية لهم عليه.

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ قاضی کو چاہئے کہ وہ ایسے موقع پر ایک ایسا آدمی بیت المال کی طرف سے مقرر کر دے
 جو عوام سے کسی رقم یا اجرت لئے بغیر ان کے اموال کو انصاف کے ساتھ تقسیم کر دے۔ (ف اور اس کی تقرری کا مکمل اختیار
 قاضی کو ہوتا ہے)۔ لان القسمة الخ کیونکہ ہزارہ کا کام قاضی کے کاموں کی جنس میں سے ہے کیونکہ اس ہزارہ سے بھی تو
 شرکاء کے درمیان جھگڑے کو ختم کر دینا ہوتا ہے۔ (ف مثلاً قاضی نے اپنے یہاں سے جب حصوں کا فیصلہ کر دیا اس کے بعد جب
 ہزارہ سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ ہو جائے گا تب ہی فیصلہ کا کام مکمل ہوگا۔ تاکہ اس کے بعد جھگڑا بالکل نہ ہو سکے۔ لہذا قاضی
 ایک شخص کو اس کام کے لئے مقرر کرے گا اور جیسے کہ خود بیت المال سے اپنی تنخواہ یا اپنا خرچ وصول کرتا ہے اس کا خرچ بھی اسی
 بیت المال سے دے گا۔ کیونکہ اس تقسیم کرنے والے کا کام قاضی کے کام ہی کو پورا کرتا ہوتا ہے۔ فاشبہ رزق القاضي الخ
 اس لئے اس پانچ والے کی تنخواہ اور مزدوری قاضی کی ہی تنخواہ اور ماہوار کے مشابہہ ہو گئی۔ (ف چنانچہ جیسے کہ وہ تنخواہ قاضی کو

بیت المال سے ملتی ہے۔ اسی طرح اس بانٹنے والے کو بھی ملے گی۔ کیونکہ اس بانٹنے والے کو مقرر کر دینے کے بعد اس کا نفع تو ہر شخص کو عموماً حاصل ہوتا ہے جس کا وہ دار بیت المال ہوتا ہے۔ لہذا اس کی تنخواہ اور اس کا خرچ عام لوگوں کے مال سے (بیت المال) سے ہی وصول کیا جائے گا تاکہ اس سے جتنا نفع حاصل کیا جائے اتنا ہی اس کے اخراجات بھی برداشت کئے جائیں۔ (ف) یعنی جتنا نفع عوام کو اس بانٹنے والے کی ذات سے پہنچے اتنا ہی وہ اس کا خرچ بھی برداشت کریں گے اور اس کا ذریعہ بیت المال ہی ہے البتہ قاضی تو صرف اس کا انتظام اور فیصلہ کرے گا۔

قال فان لم يفعل الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی نے کوئی مستقل آدمی ایسے کام کے لئے بیت المال کی آمدنی سے مقرر نہ کیا ہو تو پھر بھی ایک ایسا آدمی اس کام کے لئے وہی مقرر کرے جو قدوری اور روزینہ کے حساب سے لے لیکن چونکہ اس کا نفع ان دو شخصوں کو خاص طور سے حاصل ہو گا اس لئے ان ہی دونوں سے ان کا خرچ بھی وصول کرے۔ اور قاضی ہی ایسا آدمی اس لئے مقرر کرے گا کہ وہ بانٹنے والا ان دونوں کو مجبور سمجھ کر ان سے زیادہ رقم نہ وصول کر سکے۔ اور قاضی بھی کسی ویشی کے ساتھ اس کو رقم نہ دے بلکہ ایسے آدمی کی جو اس وقت اجرت ہوتی ہو رہی ہو اسے بھی دلائے۔ (ف) یعنی اس کی مستقل تنخواہ مقرر نہ ہونے کی صورت میں بازار اور عوام میں ایسے شخص کی جو مانگ ہو وہی اسے دلاوے تاکہ وہ بھی ان لوگوں سے ناجائز فائدہ نہ اٹھائے۔ کیونکہ ایک طرح سے وہ خود بھی حاکم ہو جاتا ہے لہذا حاکم کے زور کی وجہ سے وہ موقع کے ساتھ لوگوں سے ناجائز دباؤ ڈال کر نہ لے سکے۔

والا فضل ان یوزقہ الخ اور سب سے بہتر بات تو یہی ہے اس بانٹنے والے (قاسم) کی تنخواہ از خود بیت المال سے مقرر کر دے کیونکہ ایسا کرنے سے عام لوگوں کے لئے آسانی بھی اور اس میں کسی قسم کی تہمت بھی نہیں لگائی جاسکتی ہے (کہ فلاں سے مال لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا)۔ (ف) البتہ اس زمانہ میں تو قاضی اور حاکم بھی اکثر بد نیت اور مال پرست ہو گئے ہیں۔ اس لئے بادشاہ وقت کو یہ چاہئے کہ عہدہ دار کے لئے باضابطہ تنخواہ مقرر کر دے اور انتظامات کرے کہ وہ کسی طرح بھی کسی سے رشوت نہ لے سکے۔ کیونکہ گزشتہ زمانوں میں لوگ انتہائی دیندار ہوتے تھے بالخصوص قاضی ایک انتہائی متقی پرہیزگار عالم شرع ہو تا تھا جو جہنم کے خوف اور آخرت کے عذاب کے ڈر کی وجہ سے رشوت لالچ دنیاوی دولت وغیرہ کی طرف مطلقاً دل میں خیال تک نہ لاتا تھا۔ بلکہ وہ شریعت اور حق کے مطابق جو بھی فیصلہ دیتا ان کے خلاف ہزار کوشش کے باوجود انتہائی سخت رہتا۔ اور وہ خود بھی اس بات سے خائف رہتا کہ اس سے کوئی فیصلہ غلط اور خلاف شرع نہ ہو جائے۔ اور ان ہی سلطانوں اور قاضیوں کے عدل و انصاف کی وجہ سے اس وقت کی سلطنت نورانی لباس میں ہوتی تھی۔ ان ہی لوگوں کے بارے میں یہ فرمان ہے کہ ان کے ایک دن کا عدل عام عابدوں کے سال بھر کی عبادت سے بھاری ہوتا ہے۔ اور وہ سلاطین بھی اپنے اعتقادات اور نماز و زودوں وغیرہ میں یکے پرہیزگار اور عادل ہوتے تھے۔ اسی لئے ان کے مقرر کئے ہوئے قاضی بھی متقی عالم اور دیندار ہوتے تھے۔ اسی لئے وہ قاضی بھی کسی دیندار اور متقی شخص ہی کو قاسم کی حیثیت سے مقرر کرتے تھے۔ اسی لئے قدوری نے یہ بھی فرمایا۔

ویجب ان یکون الخ اور یہ بات واجب ہے کہ قاسم کسی ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جو عادل یعنی ثقہ اور پرہیزگار اور امانت دار اور اس تقسیم کے مسائل سے پوری طرح واقف ہو۔ (ف) یہ بات معلوم رہنی چاہئے کہ اصول الفقہ والمحدث میں عدل و ثقہ کی تعریف تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ یہاں اس طرح سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ایسا شخص ہو جو متقی و پرہیزگار ہو اور وہ خود بھی امانت دار ہو یا مومن ہو اس لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس صفت میں جتنی زیادتی ہو اور جتنا زیادہ اعلیٰ درجہ پر ہو وہ بہتر ہو گا کیونکہ قاسم کبھی کسی وجہ سے کسی شریک کا طرفدار یا کسی کی طرف اس کا ر جان ہو کر اس کی مدد کرنے لگتا ہے اگرچہ وہ اس سے کچھ رشوت بھی نہ لے۔ اس کے علاوہ وہ تقسیم کے مسائل سے پورا واقف بھی ہو کیونکہ جب تک کہ وہ اس کے مسائل سے واقف نہ ہو اس کے لئے ایسا کام کرنا حلال بھی نہیں ہو گا۔ جیسے کہ نماز و روزہ کے مسائل کا جاننا اور واقف ہونا ضروری ہوتا ہے

اس کے علاوہ جو شخص بھی دنیاوی کسی عہدہ اور شغل میں ہو اس پر اس کے شرعی مسائل کا جاننا فرض ہے۔ اسی لئے قاسم کو بھی اس کے عدل اور امین ہونے کے باوجود تقسیم کے مسائل کا جاننا بھی فرض ہے۔ لہٰذا حسن عمل القضاء الخ فرض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس تقسیم کا کام بھی قضاء کے کاموں اور اس کے فرائض میں سے ہے۔ (لہٰذا اس قاسم میں بھی قاضی ہی کی صفات ہونی چاہئیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس قاسم کو اس کام کے پورا کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ اور ایسی قدرت کے ہونے کے لئے اس کا علم ہونا ضروری ہوتا ہے۔ پھر اس کے کہنے پر بھروسہ کرنا بھی ضروری ہے جس کے لئے اس کا امین ہونا ضروری ہوتا ہے۔) (ف) حاصل قاسم کے اندر ان دو صفتوں یعنی علم اور امانت داری کا ہونا ضروری ہوگا۔ تاکہ وہ علم کے ذریعہ شرعاً اس کے مانت ہو اور اس کے امین ہونے کی وجہ سے قاضی اس کے بیان پر اعتماد کرے۔

ولا یحصر القاضی الخ اور قاضی لوگوں کو کسی ایک ہی قاسم سے ہزارہ کرانے پر مجبور نہیں کر سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قاضی لوگوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرے گا کہ وہ اپنے ہر ہزارہ کے لئے اسی کو بوائیں اور اسی سے یہ کام لیں۔ (ف) کیونکہ اگر ایک قاسم بیت امال سے مقرر کیا ہوا ہو پھر بھی تو لوگوں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے طور پر جس کسی کو چاہیں اپنا قاسم بن لیں۔ اور سرکاری قاسم سے کام لینے سے انکار کر دیں۔ لہٰذا لا حصر الخ کوئی شخص بھی اپنا عقد و معاملہ کسی سے بھی کرنے پر مجبور نہیں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی کوئی شخص اس بات پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ اسی خریدار سے یا اسی بیچنے والے سے اپنا معاملہ طے کرے۔ یا اسی قاسم سے اپنے اموال کی تقسیم کر لے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ایک یہ شخص قاسم مقرر کیا ہوا ہو تو وہ خود حکومت کو یا عوام کے اپنے کام کے لئے مجبور پا کر اپنے لئے زیادہ تنخواہ یا فیس کا مطالبہ کرے گا۔ لہٰذا خود قاضی کو یہ چاہئے کہ وہ ایسے کاموں کے لئے کئی افراد کو متعین کر کے رکھے اور ان کی ایک ہی اجرت متعین کر دے ایسی صورت میں جب ان کو یہ بات معلوم ہوگی کہ کوئی اس کی زیادہ اجرت کا مطالبہ یا کوئی دوسری ناجائز شرط لگائے گا تو دوسرا شخص اس کام کو انجام دے سکے گا۔ و لو اصطلاحاً الخ اور اگر شرکاء خود ہی کسی بات پر راضی اور متفق ہو کر تقسیم کا حکم انجام دیں تو یہ بھی جائز ہوگا۔ البتہ اس میں اس بات کی شرط ہے کہ ان شرکاء میں کوئی نا باغ نہ ہو۔ اگر ہو تو اس وقت قاضی کے حکم کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ ان شرکاء کو اس نا باغ پر حق و امانت حاصل نہیں ہے۔ (ف) لیکن قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے۔ اس لئے وہ نا باغ کا دلی ہو جائے گا۔

توضیح۔ مشترک مال کی تقسیم کا کام کون کرے گا۔ اس کا خرچ یا تنخواہ کا ذمہ دار کون ہوگا۔ ایسے شخص کی تعیین کا ذمہ دار کون اور کس اصول کے ماتحت ہوگا۔ قاسم کے اندر کن صفتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اگر وہ شرکاء بغیر کسی کو قاسم مقرر کئے خود ہی آپس میں مل کر تقسیم کا کام کر لیں تو کیسا ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا یتروک القسام یشترون کثیرا کیلا تصیر الاجرة غالیة بتواکلهم وعند عدم الشریکة یتبادر کل منهم الیہ خیفۃ الفوت فیرخص الاجر قال واجرة القسمة علی عدد الرؤس عبد ابی حنیفة قال ابو یوسف ومحمد علی قدر الانصاء لانه مؤنة الملك فیتقدر بقدره کاجرة الکیال والوزان وحضر البیر المشرکة ونفقة المملوک المشرک ولا یمی حیفۃ ان الاجر مقابل بالتمیز وانه لا یتفاوت وربما یصعب الحساب بالظر الی القلیل وقد یمعکس الامر فتعذر اعتباره فیتعلق بالحکم باصل التمییز بخلاف حفر البیر لان الاجر مقابل بقل التراب وهو یتفاوت والکیل والوزن ان کان للقسمة قیل هو علی الخلاف وان لم یکن المقسمة فالاجر لا متقابل بعمل الکیل والوزن وهو یتفاوت وهو العذر لو اطلق ولا یفصل وعنه انه علی الطالب دون الممتنع لنفعه ومضرة الممتنع لنفعه مضرة الممتنع

ترجمہ - اور تقسیم کرنے والوں (قاسم جمع قاسم) کو یہ اختیار دے کر نہ چھوڑا جائے کہ وہ آپس میں اتفاق کر لیں یا ایک رائے ہو جائیں۔ (ف یعنی جب کسی کو مال مشترک کی تقسیم کرانے کی ضرورت ہو تو معین کردہ تقسیم کنندگان خولہ سب جائیں یا ان میں سے چند ہی جائیں لیکن ان کی اجرت ان تمام افراد میں تقسیم کی جائے۔ اس لئے قاضی ان لوگوں کو اس بات پر متفق ہونے کی اجازت نہ دے)۔ کیلا تصیر الاحرة المح تاکہ ان کے توکل اور اشتراک سے ان کی مقررہ مزدوری بڑھ نہ جائے۔ (ف) قواعد کے معنی میں ایک کا دوسرے پر بھروسہ کر لینا۔ یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم مزدوری پرے آنے یا قبول کرینے کا خوف نہ ہو اس طرح ان کی اپنی اجارہ داری ہو جائے گی، ورنہ جتنی بھی مزدوری چاہیں گے ضرورت مند سے وصول کرینگے۔ وعد عدم الشركة المح اور ان میں اس قسم کا اتفاق یا اجارہ داری نہ ہونے کی وجہ سے ہر شخص اپنے ذاتی فائدہ کے لئے آگے بڑھے گا تاکہ مزدوری اسی کو ملے اور دوسرے نہ سے سکے۔ اس طرح ان کی مزدوری نسبتاً کم رہے گی۔ در ضرورت مندوں کا فائدہ ہو جائے گا۔ قال و اجرة القسمة المح اور ہزارہ کی اجرت رؤس یا افراد کے حساب سے ہوگی۔ (ف یعنی ملکیت و حصہ کے اعتبار سے نہیں ہوگی)۔

وقال ابو یوسف اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ حصہ کے اعتبار سے ہوگی۔ (ف مثلاً ایک بڑے گھر میں ایک شریک کا حصہ دھ دھ دوسرے کا ایک تہائی اور تیسرے کا چھٹا حصہ ہے اور نہوں نے مل کر ایک قاسم کو بارہ روپے کی مزدوری پر بلایا تو امام ابو حنیفہ و امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک پر برابر یعنی چار چار روپے کے حساب سے لازم ہو جائے گا۔ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ہر ایک پر اس کے حصہ ملکیت کے حساب سے خرچ لازم آئے گا۔ چنانچہ موجودہ مسئلہ میں پہلے حصہ دار سے چھ روپے اور دوسرے سے چار روپے اور تیسرے سے دو روپے مجموعہ بارہ روپے بنے ہوں گے۔ لاندہ مؤنة المح صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجرت ملکیت کا خرچہ ہے اس لئے جتنی ملکیت ہوگی اتنی ہی خرچ بھی لازم آئے گا۔ (ف یعنی جتنی ملکیت ہوگی اسی حساب سے اس کی اجرت بھی لازم ہوگی)۔ جبکہ اس کی مثال اور نظائر میں سے ہے کہ جیسے پہاڑ سے ناپنے والی چیزوں جیل گیارہ وغیرہ کے ناپنے اور تولنے والوں کی اجرت ملکیت کے حصہ کے اعتبار سے لازم آتی ہے۔ (ف یعنی گیارہوں اور تیل وغیرہ جیسی چیزیں چند افراد میں مشترک ہوں و ان لوگوں نے اپنا حصہ اس میں سے عیجہ علیحدہ کر لینا چاہا اور کسی کو اجرت پر ہوا کر تقسیم کا کام کر یا تو ہر ایک شریک پر اس کے حصہ کے مطابق اس کی اجرت لازم ہوگی۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ بھی شافعی ہیں جیسا کہ میں نے مختصر الاسرار سے نقل کیا ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جیسے ناپنے اور تولنے والوں کی اجرت بالاتفاق ہر ایک پر اس کے حصہ بانٹنے کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے اسی طرح ان کے ماسوا و دوسری چیزوں میں بھی لازم ہوگی)۔

وحصو البیر المشتركة المح و مشترک کنواں کھودنے میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے۔ (ف) اسی طرح مخصوص و مشترک نہر کھودوانے اور اس کی صفائی میں ہر ایک پر ملکیت کے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے۔ وبقعة المملوك الخ اسی طرح مشترک مالکوں کے غلام کے خرچ میں لازم آتا ہے۔ (ف) و اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ خرچ ملکیت کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح ہزارہ میں بھی خرچ لازم آئے گا۔ یہاں تک صاحبین کی دلیل ہوئی۔

ولا ہی حبیفة المح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تقسیم کرنے والوں کی مزدوری صرف ان کے درمیان تمیز اور علیحدہ کر دینے کے لئے ہوتی ہے۔ (یعنی اس تقسیم کرنے والے نے تقسیم کا جو کام کیا ہے وہ صرف ایک شخص کے حصہ کو دوسروں کے لئے جسے حصوب سے علیحدہ کرنے کا کام کیا ہے۔ اور اسی کام کے مطابق اجرت لازم آئی ہے۔ واند لا یتفاوت الخ اور اس کام میں ایک کو دوسرے سے کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی جس طرح زیادہ ملکیت والے کا حصہ ادا کیا اسی طرح کم ملکیت والے کا

حصہ ادا کیا ہے۔ ورنہ مایع الخ اور کبھی کم حصہ ہونے کی وجہ سے کام میں کچھ زیادتی اور احتیاط اور تکلیف برداشت کرنی ہوتی ہے جو زیادہ حصہ میں نہیں ہوتی ہے۔

وقد بعكس الخ اور کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی تھوڑا حصہ تو آسانی سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے لیکن زیادہ حصہ میں زیادہ محنت کرنی ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ تقسیم اور اس میں محنت تو جائیداد کی بناوٹ اور اس کے محل وقوع کے لحاظ سے ہوتی ہے اس لئے اس کی تکلیف اور آسانی کا اعتبار کرنا مشکل کام ہوتا ہے۔ (ف کہ یہ بات کسی قاعدہ کلیہ سے حل نہیں ہوتی ہے۔ جب پریشانی چیز کی کمی بیشی سے ہی ہوتی ہے تو اس کا اعتبار کرنا بھی مشکل ہوگا۔ لم يتعلق الخ ہذا حکم کا تعلق اصل کام یعنی ٹینر دینے سے ہوگا۔ (ف یعنی ہزارہ میں اصل یہی ہے کہ حصوں کو واضح کر دیا جائے۔ لہذا اسی ٹینر اور وضاحت ہی پر اجرت کا اعتبار ہوگا۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ایسا کرنے میں تھوڑے حصہ والے اور زیادہ حصہ والے سب برابر ہیں۔ اس لئے ہر ایک کے ذمہ تقسیم کی اجرت بھی برابر ہی ہوگی۔ بخلاف حفرة البیور الخ بخلاف کنواں کھودوانے کے کہ اس میں گڈھے سے مٹی نکالنے کی اجرت ہوتی ہے۔ اور گڈھے کی گہرائی کی مقدار میں بہت فرق ہوا کرتا ہے۔ (ف اس لئے اگر ایک شخص کا کنواں بیس گز گڈھا ہوا یعنی اتنی مقدار پر پانی نکلا۔ ورنہ دوسرے شخص کے کنویں سے ۱۵ گز پر پانی نکلا اور تیسرے کے کنویں سے صرف پانچ گز پر پانی نکل آیا تو ہر ایک کے حصہ میں چونکہ محنت برابر نہیں ہوگی اس لئے ان کی مزدوری بھی برابر نہ ہوگی بلکہ اسی اعتبار سے فرق ہوگا۔ اسی حساب سے غلام کی زندگی بچانے کے لئے خرچ کرنے کا بھی خیال رکھنا ہوگا۔ والکیل والودن الخ اور اگر سامان کو ناپنا تو ان اس لئے ہو کہ اس سے شریک و گوں کو ان کا اپنا اپنا مال یا فائدہ کا حصہ علیحدہ علیحدہ کر دینا ہو تو اس کے لئے کچھ مشاغل نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ بھی گزشتہ مسئلہ کی طرح اختلافی ہے۔ (ف اس طرح سے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر شریک سے برابر برابر حصہ پہچائے ہذا اس مسئلہ کو قیاس کے لئے دلیل نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ ناپ اور تول صرف شرکاء میں تقسیم کے لئے کیا گیا ہو۔

وان لم یکن الخ اور اگر اس کا ناپ و وزن کام صرف تقسیم کے لئے نہ ہو (ف یعنی صرف مال کا کل وزن اور صحیح مقدار معلوم کرنے ہو مثلاً وہ شخصوں نے غنہ کی ڈھیر یا ایک بستہ خرید ایک نے اس میں سے ایک تہائی اور دوسرے نے دو تہائی کی قیمت سے اب یہ معلوم کرنا ہو کہ کل کا وزن کتنے ہے اور فی کس کتنے حصہ آئے گا۔ اس لئے ناپنے والوں کو ہوا کر اس سے اندازہ معلوم کر لیا)۔ فالاجر مقابل الخ تو اس صورت میں جس کا جتنا حصہ اور جتنا مال ہو گا اسی حساب سے اس کی اجرت بھی ہوگی۔ (ف یعنی اس کام کے مقابلہ میں جرت ہوگی) ورنہ اس کام میں بہت فرق ہوتا ہے (ف اگر کل مال تین من نکلا اور کل مزدوری تیس روپے کی طے پائی تو دو حصوں کے مالک کے دو من ورنہ اس کی مزدوری تیس روپے اور ایک حصہ کے مالک کا ایک من اور اس کی مزدوری دس روپے ہوں گے)۔ وهو العذر الخ اور یہی عذر ہو گا جب کہ قاسم سے معاملہ کرتے وقت بات مطلق رکھی گئی یعنی اس کی تفصیل اور اس کی غرض نہیں بتائی گئی ہو۔ (ف جتنی گر کسی کو ناپنے اور تولنے کے لئے بلایا گیا اور لیکن اس کام کی تفصیل اور غرض نہیں بیان کی گئی ہو کہ یہ صرف وزن معلوم کرنے کے لئے ہے یا ہزارہ کے لئے اسے مطلق متعین کیا گیا تو اس صورت میں مالک کے حصہ کے اعتبار سے اس پر اجرت لازم ہونے میں یہی عذر اور فرق ہے۔ کیونکہ تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ اور بظاہر زیادہ مال کے وزن وغیرہ میں تکلیف زیادہ برداشت کرنی ہوتی ہے لہذا اسی حساب سے اس پر اجرت لازم ہوگی =

اور یاد رہے کہ بندہ مترجم کے نزدیک اس موقع میں ایک دوسری معقول وجہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ملکیتی اور وزنی (ناپنے، تولنے) والی چیزوں سے دوسری چیزوں میں یہ فرق ہے کہ ان ملکیتی اور موزونی چیزوں میں آپس میں فرق نہ ہونے کی وجہ سے ہزارہ کرنے والے کو برابر کرنے میں کوئی وقت اور محنت نہیں ہوتی ہے۔ اس کا کام صرف اتنا ہوتا ہے کہ حصہ کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممتاز کر دینا ہوتا ہے۔ لیکن ان کے عدادہ دوسری چیزوں میں برابری پیدا کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ہذا

بٹوارہ کا کام ان میں بھی مساوی اور برابری ہے خواہ اس میں سے چھوٹا حصہ نکالے سب میں یہ کام برابر ہے۔ کیونکہ مثلاً دو تہائی کے ساتھ ایک تہائی حصہ کو عینہ کر کے میں ایک دوسرے پر موقوف ہے یعنی ایک تہائی صحیح طور پر کسی کو کہنا اسی وقت درست ہوگا جب کہ دوسرا حصہ یعنی طور سے وہ دو تہائی ہو۔ اسی طرح کسی حصہ کو دو تہائی کہنا اسی وقت درست ہوگا جب کہ دوسرا حصہ یعنی طور سے ایک تہائی ہو ہذا ہر حصہ کو صحیح بنانے میں برابری محنت کرنی ہوگی۔ لہذا اجرت کا فرق نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور مکسلی و موزونی چیزوں میں آپس میں کوئی فرق نہ ہونے کی وجہ سے صرف ناپنے یا تولنے ہی کا کام باقی رہ جاتا ہے اور یہ کام ایسا ہے کہ اس کے زیادہ اور کم ہونے میں صراحتہ فرق ہوتا ہے اسی لئے اس کی اجرت میں بھی فرق ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غنہ کے ناپ تول سے زمین وغیرہ کی تقسیم کے کام میں مقابلہ زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔ ہمارے اس نکتہ کو اچھی طرح یاد رکھ لیں۔ فائدہ عزیز جدا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔

وعنه انه على الطالب الخ اور ابو حنیفہ ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اس بٹوارہ کی پوری اجرت اس شریک پر لازم ہوگی جو بٹوارہ کا خواہشمند اور طالب ہو۔ اور جو نہ چاہتا ہو اس پر کوئی رقم لازم نہ ہوگی۔ لفعہ الخ کیونکہ اس تقسیم کا نفع اسی شخص کو ہوگا جو اس تقسیم کا خواہش مند ہوگا۔ اور انکار کرنے والے کا نقصان ہے (ف) حالانکہ نقصان اور تاوان اسی انداز کا لازم ہوتا ہے۔ جتنا کہ فائدہ ہو سکتا ہو۔ اسی لئے تقسیم کے خواہشمند ہوں اور کچھ نہیں چاہتے ہوں۔ اور اگر سارے شرکاء ہی تقسیم پسند کرتے ہوں تو یقیناً یہ سوال ہوگا کہ اس کی مزدوری سب پر برابر لازم ہوگی یا ہر ایک کے حصہ کے برابر ہوگی۔ تو اس کا ظاہری جواب امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ ہوگا کہ مکسلی اور موزونی چیزوں میں ہر ایک کے اپنے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوگی اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں مثلاً جائیداد وغیرہ میں ہر حصہ دار شریک پر بالکل برابر اجرت لازم ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے بٹوارے میں حصہ کی مطابق لازم ہوگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:- کیا مال مشترک کی تقسیم کرنے والوں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ آپس میں مصالحت کر کے صرف چند افراد کو ذمہ دار بنادیں اور ان ہی کی تقسیم کو سب مان لیں مگر اجرت سب میں تقسیم کر دیں مال مشترک تقسیم کرنے والوں کی اجرت کس حساب سے ادا کی جائے۔ مشترک کنواں یا مشترک نہر کی صفائی کی اجرت کس پر کس حساب سے لازم ہوگی تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال واد حضر الشركاء عند القاضي وفي ايديهم دارا وضيعة وادعوا انهم ورثوها عن فلان لم يقسمها القاضي عند ابي حنيفة حتى يقيموا البينة على موته وعدد ورثته وقال صاحبا يقسمها باعترافهم ويذكرني كتاب القسمة انه قسمها بقولهم وان كان المال المشترك ما سوى العقار وادعوا انه ميراث قسمه في قولهم جميعا ولو ادعوا في العقار انهم اشتروه قسمه بينهم لهما ان اليد دليل الملك والاقرار امانة الصدق ولا منازع لهم فيقسمه بينهم كما في المنقول الموروث والعقار المشتري وهذا لانه لا منكر ولا بينة الاعلى المنكر فلا يفيد الا انه يذكر في كتاب القسمة انه قسمها باقرارهم ليقصر عليهم ولا يتعدهم وله ان القسمة قضاء على الميت اذا التركة مبقاة على ملكه قبل القسمة حتى لو حدثت الزيادة تنعذ وصاياها فيها ويقضى ديونه منها بخلاف ما بعد القسمة واذا كان قضاء على الميت فالاقرار ليس بحجة عليه فلا بد من البينة وهو مفيد لان بعض الورثة ينتصب خصما عن المورث ولا يتمتع بذلك باقراره كما في الوارث او الوصي المقرب الدين فانه

يقبل البينة عليه مع اقراره بخلاف المنقول لان في القسمة فنظراً للحاجة الى الحفاظ اما العقار محصن بنفسه ولا المنقول مصمون على من وقع في يده ولا كذلك العقار عنده وبخلاف المشتري لان المبيع لا يبقى على مالت البائع وان لم يقسم فلم تكن القسمة قضاء على الغير.

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر قاضی کے پاس ایک ساتھ کئی ایسے شرکاء مال آئیں جن کے قبضہ میں کوئی مکان یا کھیت ہو۔ پھر انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ہم نے اپنے اس مال کو اپنے فلاں رشتہ دار کی میراث میں بیٹا ہے۔ (ف یعنی فلاں باپ۔ بھائی وغیرہ میں سے کسی سے پایا اور ہم آپ سے اس کی شرعی تقسیم کی درخواست کرتے ہیں)۔ لم يقسمها الخ تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قاضی اس مال کو ان میں صرف اتنا ہی کہہ لینے سے تقسیم نہیں کریگا۔ بلکہ انتظار کرے گا یہاں تک کہ وہ لوگ اپنے میت مورث کی قطعی موت ہو جانے پر اور اس کے وارثوں کی پوری تعداد اور ان کی تفصیل پر گواہ پیش کر دیں۔ (ف اس طرح سے کہ فلاں بن فلاں نے وفات پائی ہے اور فی الحال اس کے ورثہ فلاں اور فلاں ہیں۔ اور ہم ان کے علاوہ دوسرے کسی کو وارث نہیں جانتے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔ پس اگر وہ گواہ ایسی گواہی دیں تب قاضی اس مال کو ان لوگوں میں تقسیم کر دے گا۔ اور یہ حکمی تقسیم ہوگی۔ یعنی اس سے پہلے وہ ان میں تقسیم نہیں کرے گا۔

وقال صاحبہ الحج صاحبین نے فرمایا ہے کہ قاضی ان لوگوں کے اقرار کے مطابق تقسیم کر دے گا اس تقسیم کے کاغذ پر یوں لکھے کہ میں نے یہ چیز ان لوگوں کے اقرار کے مطابق اور ان کے کہنے پر تقسیم کیا ہے۔ (ف یعنی صرف اپنے اختیار عہدہ اور قضاء کے مطابق نہیں لیا ہے۔ تاکہ اس تقسیم کے مدعی اور مستحق اپنے اپنے دعووں پر قائم رہیں۔ اور اگر کسی وقت ان کا یہاں غلط ثابت ہو جائے تو اس وقت کی تقسیم باطل ہو جائے گی یہ مذکورہ اختلاف جائیداد کے سلسلہ میں ہے)۔ وان كان المال الخ اور اگر وہ مشترک مال غیر منقولہ جائیداد کے سوا کوئی دوسری چیز ہو اور اس پر قبضہ کرنے والوں کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ منقولہ مال ہمیں میراث میں ملا ہے تو امام اعظم اور صاحبین رحمہما اللہ یعنی سب کے نزدیک قاضی ان لوگوں میں اسے تقسیم کر دے گا۔ (ف اور غیر منقولہ مال میں جو ان ائمہ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے وہ اس صورت میں ہو گا جب کہ اسے میراث میں پانے کا دعویٰ کیا ہو)۔ ولو ادعوا في العقار الخ اور غیر منقولہ مال میں بھی ان لوگوں نے اس کے خریدنے کا دعویٰ کیا تو قاضی اسے ان لوگوں میں بالاتفاق تقسیم کر دے گا۔ لہذا مال الخ صاحبین کی اس اختلاف یعنی جائیداد کے میراث میں پائی جانے کی صورت میں یہ دلیل ہے کہ ان لوگوں کا اس پر قبضہ کا ہونا ان کی ملکیت کی دلیل ہے۔ اور ان کا اقرار ان کی سچائی کی علامت ہے اور اس دعویٰ کا کوئی مخالف بھی موجود نہیں ہے لہذا قاضی ان ہی لوگوں میں اس کی تقسیم کر دے گا۔ جیسے موروثی منقول مال یہ خریدی ہوئی جائیداد میں بالاتفاق تقسیم کر دینے کا حکم ہے۔ (ف لہذا گواہ کے مطالبہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں کوئی فائدہ ہی نہیں ہے۔

وهذا لانه الخ اور ایسا اس لئے ہے کہ ان کے دعویٰ کا کوئی بھی منکر موجود نہیں ہے۔ پھر گواہ تو اسی سے چاہے جاتے ہیں جو اس کا انکار کرنے والا ہوتا ہے۔ اسی لئے گواہ پیش کرنے سے بھی تو کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (ف لہذا گواہوں کی موجودگی کے بغیر بھی ان حاضرین کے درمیان تقسیم کر دے)۔ الا انه الخ البتہ اس ہزارہ کی تحریر قاضی اس طرح کرائے کہ میں نے ان مدعیوں کے اقرار کے مطابق اس مال کو تقسیم کیا ہے۔ تاکہ قاضی کی اس تقسیم کا تعلق صرف ان ہی لوگوں کے ساتھ مخصوص رہے۔ اور ان سے تہ و نہ نہ کرے۔ (ف یعنی قاضی کے اس فیصلہ کا تعلق صرف ان ہی لوگوں تک رہے اور دوسروں پر اس کا اثر نہ پڑے اس لئے اگر اصل ملک بعد میں زندہ سامنے آجائے تو وہ مطالبہ کر سکے۔ اور اگر واقعہ مورث مر گیا ہو لیکن ان موجود لوگوں کے علاوہ دوسرے بھی موجود ہوں تو وہ بھی اپنی گواہی اور اپنا مطالبہ پیش کر سکیں۔ یہاں تک صاحبین کی دلیل ہوئی۔ ولہ ان القسمة الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے اس تقسیم کے کام سے اس مردہ پر اثر نافذ کرتا ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ اس تقسیم سے پہلے تک ترکہ ایک حد تک اسی کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اگر اس ترکہ کی کسی سے اس میت کی وصیت اور اس کے

قرضے کی پوری ادائیگی ممکن نہ ہو۔ حتیٰ لو حدث الخ لیکن اس ترکہ کی تقسیم سے پہلے اس میں کسی طرح سے اتنی زیادتی ہو جائے کہ سب کی یا بعض کی بھی ادائیگی ہو سکتی ہو تو وہ کردی جائے گی۔ (ف) مثلاً اس کے ترکہ میں کھیت تھا جس کے اندر اسی عرصہ میں کھیتی کی اتنی پیداوار اور آمدنی ہو گئی جس سے وہ تمام قرض ادا ہو سکتا ہو تو سب کی ادائیگی کردی جائے گی۔ لیکن اسی ترکہ کو اگر پہلے تقسیم کر دیا جاتا بعد میں یہ پیداوار ہوتی تو یہ ممکن نہ ہوتا کیونکہ یہ سب اب اس کے ورثہ کی ملکیت ہو جاتی۔

و یقضی دیونہ تو اسی میں سے اس کے قرضے بھی ادا کر دیئے جائیں گے۔ (ف) مثلاً مرض الموت میں قرضوں کا اقرار کیا تھا جن میں سے کچھ تو اس کی حالت صحت کے بھی قرضے تھے وہ اس کی ایک تہائی سے ادا کئے گئے اس کے بعد اور آمدنی ہو گئی تب ان میں سے اس کی پوری کی حالت کے قرضے بھی ادا کر دیئے جائیں گے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر کھیت کی فصل پیداوار تقسیم کے بعد ہوئی ہو۔ (ف) تو وہ وارثوں کی چیز اور ان کی ہی ملکیت ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مردہ کی ملکیت ماں کی تقسیم سے پہلے تک رہتی ہے۔ اس لئے اس کی تقسیم کا حکم دینے کا مطلب ہو گا مردہ کی ملکیت کو ختم کر دینا۔ و ادا سکن الخ اور جب تقسیم کا حکم دینے سے اس مردہ پر قاضی کے حکم کو نافذ کرنا پڑا تو ان قابضوں کا اقرار اس مردہ پر حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے اقرار کے ساتھ گواہی کا ہونا بھی ضروری ہو گا۔ (اس پر یہ کہنا کہ چونکہ سارے ورثہ یہاں پر اقرار کر رہے ہیں کوئی بھی ان میں انکار کرنے والا نہیں ہے اس لئے گواہ کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔ ایسا کہنا مناسب نہیں ہے)۔ کیونکہ یہاں پر گواہوں کا ہونا ہی مفید ہے۔ (ف) اس کے لئے ورثہ کے اقرار سے کوئی رکاوٹ نہ ہوگی)۔ لان بعض الودثہ الخ کیونکہ اس میت مورث کی طرف سے کچھ ورثہ کو خصم اور مدعی بنا کر کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود اس میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

کما فی الوارث الخ جیسا کہ وارث میں سے یا وصی میں سے کوئی بھی میت پر قرض باقی رہنے کا اقرار کرنے والا ہو۔ (ف) یعنی اگر قاضی کے سامنے کسی نے اس میت پر اپنے قرض کے باقی رہنے کا دعویٰ کیا اور اس میت کے وارث یا وصی میں سے ہی کسی کو ثبوت کے لئے پیش کر دیا اور اس وارث یا وصی نے اس کے مطابق اقرار بھی کر لیا اس کے باوجود اس قرض خواہ نے یہ چاہا کہ اس وارث یا وصی کے مقابلہ میں کچھ اپنے خاص گواہ بھی پیش کر دے تاکہ اس اقرار کی وجہ سے مطلقاً قرض کا ہونا ثابت ہو جائے یعنی اس وارث کے حصہ تک ہی اس قرض کا اثر باقی نہ رہے۔ بلکہ میرا حق اس کے سارے ترکہ میں ہو جائے اور سارے ورثہ ہی اس فیصلہ کو مان لیں اس کے لئے اس نے قاضی سے یہ درخواست کی کہ اس کے گواہ کے مقابلہ میں میرے گواہ قبول کرے جائیں۔

فانہ یقبل الخ تو قاضی اس کی درخواست لے گا۔ اور اس کے گواہ کو قبول بھی کرے گا۔ اگرچہ خود وارث یا وصی اس قرضہ کا اقرار کرنے والا ہو۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ وارث کے اقرار کرینے کے باوجود گواہ پیش کرنے میں کوئی رکاوٹ یا مانعت نہیں ہوتی ہے۔ اور غیر منقولہ جائیداد کو منقولہ پر قیاس کرتے ہوئے جو ہوارہ کا حکم دیا گیا ہے یہ اصل میں قیاس مع الفارق ہے کیونکہ غیر منقولہ ہونے کی صورت میں ہوارہ کا حکم نہیں دیا جاتا ہے)۔

بخلاف المقول الخ بخلاف مال منقول کے کہ اس میں دو وجہیں پائی جاتی ہیں۔ اور یہ کہ اسے محفوظ نہ رکھ کر تقسیم کر دینے ہی میں بھاری اور مصلحت ہے۔ کیونکہ مال منقول کو حفاظت سے رکھنے کی جو ضرورت ہوتی وہ غیر منقول کو اتنی زیادہ حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ماں تو یہ ہوتا ہے کہ وہی اس کا ضامن ہو جاتا ہے۔ لیکن اہم اعظم کے نزدیک غیر منقول میں یہ بات نہیں ہے۔ (ف) اسی بناء پر اہم اعظم کے نزدیک ایسی جائیداد کا غصب کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ الکانی۔ اور یہ بات تو صرف ایسی جائیداد میں ہوتی ہے جو وراثت میں آئی ہو۔ کہ اس میں مالک مورث کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے۔ بخلاف المشتري الخ بخلاف اس جائیداد کے جو خریدی گئی ہو۔ (ف) اگر اس پر قبضہ کرنے والوں کا یہ دعویٰ ہو کہ ہم نے یہ خریدی ہے تو اہم محمد کے نزدیک بھی اس کی تقسیم کردی جائے گی۔ لان المبیع الخ کیونکہ ایک چیز فروخت ہوتے ہی اس مالک یعنی بائع کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے اگرچہ اس کی تقسیم بھی نہ کی گئی ہو۔ (ف) یہ نہ

اس پر قبضہ ہو جانے کے بعد اس کا بائع اس سے بالکل اجنبی ہو جاتا ہے۔ فلم تکن الح سی سئے ان مدعیوں اور ہزارہ کے خواہشمندوں کے درمیان اس چیز کو تقسیم کر دینے سے ہر دو دوسرے پر قاضی کا فیصلہ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ (ف) سی وجہ سے اس تقسیم سے اس بائع پر کوئی حکم لازم نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر جائیداد کے قبضوں نے یہ کہا ہو کہ ہم نے اسے میراث میں پیہ ہے۔ تو اس کی تقسیم کر دی جائے۔ اور اگر خرید و غیرہ کے ذریعہ اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہو تو تقسیم کر دی جائے۔

توضیح :- اگر قاضی کے پاس کسی مال کے کچھ شرکاء آئیں اور یہ کہیں کہ ہم نے اسے اپنے مورث سے وراثت میں پایا ہے لہذا آپ اسے ہمارے درمیان تقسیم کر دیں۔ خواہ مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ ہو۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قل وان ادعوا الملک ولم يدکروا کیف انتقل الیہم قسمہ بیہم لانه لیس فی القسمة قضاء علی الغیر لانیہم ما افرو ابا لملک لعیہم قل هذه رواية کتاب القسمة وفي الجامع الصغير ارض ادعاها رجلا و اقاما البیة ایہا فی ابیدیہما و اذا القسمة لم یقسمہا حتی یقیم البیة انہا لہما لاحتمال ان تكون لعیہما ثم قبل هو قول ابی حبیمة خاصة وقیل هو قول الکمل وهو الاصح لان قسمة الحفظ فی العقار غیر محتاج الیہ وقسمة الملک تفتقر الی قیامہ ولا ملک فامتنع الحوار

ترجمہ :- اور اگر ان قبضین نے صرف اپنی ملکیت کا مطلق دعویٰ کیا یعنی اس ملکیت کے حصوں کا ذریعہ اور سبب نہیں بتایا تو قاضی اس مال کو ان کے درمیان فی انور تقسیم کر دے گا۔ کیونکہ ایسا کر دینے یعنی ان کے درمیان تقسیم کر دینے میں کسی غیر پر حکم دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں انہوں نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہیں کیا ہے۔ (ف) اور اس پر ان کا قبضہ ہونا ہی اس بات کی خبری دلیل ہے کہ وقعت ایسی ہی بات ہے۔ قال ہدہ الح مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ مذکورہ حکم کتاب القسمة کی روایت ہے۔ اور جامع صغیر میں مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ایک ایسی زمین جس پر دو آدمیوں نے اپنا اپنا دعویٰ کیا اور دونوں ہی نے اپنے مقصد کے گواہ پیش کر دیے یعنی یہ کہ یہ زمین ہم دونوں کے قبضہ میں ہے۔ پھر یہ درخواست کی کہ زمین ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے۔ (ف) جس گواہی کے بعد یہ پتہ واضح ہوئی کہ ایک زمین دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے اور ان دونوں ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور دونوں نے ہی اس کی تقسیم کی درخواست کی ہے۔

لہذا بقسمہا الح اس بیان سے قاضی اس زمین کو ان کے درمیان تقسیم نہیں کرے گا۔ یہاں تک کہ وہ اس بات پر بھی گواہ پیش کر دیں کہ یہ دونوں اس زمین کے مالک بھی ہیں۔ کیونکہ اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ اگرچہ زمین ان کے قبضہ میں ہے مگر شاید اس کا مالک کوئی اور شخص ہو۔ (ف) اور ان دونوں کا اس زمین پر قبضہ عریت یا اجارہ کے بغیر ہی ہو۔ الی اصل جامع صغیر کی روایت سے معلوم ہوا کہ کسی زمین پر ملکیت کے بغیر صرف قبضہ ثابت ہونے سے اس زمین کی قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔ ثم قبل الح پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قول صرف امام ابو حنیفہ کا ہے۔ (ف) کیونکہ جب میراث کے دعووں میں صاحبین نے تقسیم کی اجازت دی تو یہاں بھی بدرجہ اولیٰ تقسیم کی اجازت دینگے۔ مگر اس کی کچھ اہمیت نہیں ہے۔ وقیل هو الح اور کچھ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہی قول سب کا ہے اور یہی اصح ہے۔ لان قسمة الحفظ الح کیونکہ جائیداد میں حفاظت کی غرض سے اس کی تقسیم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور صرف ملکیت کو باقی رکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس پر پیہ ثابت ہو۔ جو صورت میں ثابت نہیں ہے۔ ہذا تقسیم کو جائز کہنے کی ضرورت نہیں رہی بلکہ ممنوع ہو گئی۔

توضیح :- اگر دو شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا معتقد دعویٰ کریں اور قاضی

سے اس کی تقسیم کی درخواست کریں۔ تو کیا قاضی ان کی درخواست پر تقسیم کر دے گا۔
مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قل و اذا حضر وارثان واقاما البينة على الوفاة وعدد الورثة والدار في ايديهم ومعهم وارث ثالث قسمهما القاضى بطلب الحاضرين ويصب وكيلا يقبض نصيب الغائب وكذا لو كان مكان الغائب صبي يقسم وينصب وصيا يقبض نصيبه لان فيه نظر الغائب الصغير ولا بد من اقامة البينة في هذه الصورة عبده ايضا حلفا لهما كما ذكرناه من قبل ولو كانوا مشتريين لم يقسم مع غيبة احدهم والفرق ان ملك الوارث ملث حلافة حتى يرد بالغيب يرد عليه بالغيب فيما اشتراه المورث او باع ويصير مغرورا بشراء المورث فانصب احدهما حصما عن الميت فيما في يده والآخر عن نفسه فصارت القسمة قضاء بحضرة المتخاصمين اما الملك الثابت بالشراء ملك متدا ولهذا لا يرد بالغيب على بائع بانه فلا يصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق وان كان العقار في يد الوارث الغائب او شيئ منه لم يقسم وكذا اذا كان في يد مودعه وكذا اذا كان في يد الصغير لان القسمة قضاء على الغائب والصغير باستحقاق يدهما من غير خصم حاصر عهدهما وامين الخصم ليس بخصم عه فيما يستحق عليه والقضاء من غير خصم لا يحوز ولا فرق في هذا الفصل بين اقامة البينة وعدمها هو الصحيح كما اطلق في الكتاب

ترجمہ۔ تدورئی نے فرمایا ہے کہ۔ اگر دو وارث قاضی کے سامنے آئیں اور اپنے مورث کی وفات پر اور اس کے وارثوں کی کل تعداد پر دو گواہ پیش کر دیں۔ اور میراث کا گھرانہ لوگوں کے قبضہ میں بھی ہو۔ اور ان کے ساتھ ایک ایسے وارث کا بھی نام ہو جو ان کے ساتھ اس وقت موجود نہ ہو بلکہ غائب ہو (ف پھر یہ حاضریں اس گھر کی تقسیم کے لئے قاضی سے درخواست کریں)۔ قسمیں القاضی الح تو قاضی اس مکان کو ان حاضریں کے چاہنے سے تقسیم کر دے گا۔ لیکن غائب وارث کی طرف سے کسی ایک شخص کو اس کے وکیل کی حیثیت سے مقرر کر دے گا جو اس غائب کے حصہ پر قبضہ کر لے گا۔ و کذا لو كان الح اسی طرح اگر غائب وارث کی بجائے کوئی نابالغ لڑکا موجود ہو تو بھی قاضی اس مکان کی تقسیم کر دے گا لیکن اس بچہ کی طرف سے ایک وصی مقرر کر دے جو اس بچہ کے حصہ کے مکان پر قبضہ کر لے۔ لان فیہ نظرا الخ کیونکہ ایسا کرنے سے اس غائب وارث اور نابالغ وارث کے حق میں بھلائی ہے۔ و لابد الخ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہ پیش کرنا ضروری ہے (جو مورث کی وفات اور وارثوں کی تعداد کے بارے میں گواہی دیں)۔ برخلاف صاحبین کے قول کے جیسا کہ پہلے بیان کر دیا ہے۔ ولو كانوا مشتريين الح اور اگر حاضر والے دونوں خریدار اور ان کے عداوہ کوئی تیسرا شخص بھی ہو جو اس جگہ موجود نہ ہو تو اس کے غائبانہ میں قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف یعنی ان لوگوں نے قاضی کے سامنے آکر خود کو اس مکان یا جائیداد کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ان میں سے ایک شخص غائب بھی ہو تو اس کے غائبانہ میں قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔

والفرق ان الح خریداری اور وراثت کے درمیان فرق یہ ہے کہ وراثت کی بناء پر ملکیت کا ہونا واصل کے بعد اس کے خلیفہ کا ملک بننا ہوتا ہے۔ یعنی مورث کی ملکیت کے بعد مالک بننے میں اس کا وارث ہی اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ایسی چیز جسے ایک مورث نے خریدی یا بیچی پھر وہ مر گیا تو اس کا وارث اس کا قائم مقام بن کر اس چیز میں اگر عیب پایا ہو تو وہ وارث اسے واپس کر سکتا ہے اسی طرح اس کا خریدار بھی اس میں عیب پا کر وارث کو واپس کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ وہ وارث اس کا قائم مقام ہے)۔ یصیر مغرورا الح و وہ وارث اپنے مورث کی خرید کی وجہ سے دھوکہ کھ سکتا ہے۔ (ف مثلاً یک مورث نے یک باندی خریدی پھر اس مورث کی موت کے بعد وارث نے اس باندی سے ہمسٹری کی جس سے بچہ پیدا ہوا اور وہ باندی اس کی ام اوہ

بن گئی پھر کسی اور شخص نے اس باندی پر اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اس سے وہ باندی واپس لے لی۔ اور اس بچہ کی قیمت وصول کر لی۔ اس طرح وارث بننے پر مدعی دھوکہ کھا گیا جیسے کہ خود مورث دھوکہ کھا لیتا ہے۔ اور نتیجہ میں یہ وارث اپنے مورث کے ہاتھ باندی کو فروخت کرنے والے سے دشمن اور قیمت کے ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ خاصہ یہ ہوا کہ یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ وارث جب مالک بنتا ہے تو اس کی یہ ملکیت اس کے مورث کے خلیفہ اور قائم مقام کے طور پر ہوتی ہے۔

فان تصب احدہما الخ اس طرح دونوں وارثوں میں سے ایک اس میت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ میں فریق اور خصم ہوتا ہے اور دوسرے شخص اپنی ذات کی طرف سے مقابلہ و فریق ہوتا ہے۔ (ف لہذا اس وقت قاضی کا کوئی بھی حکم کسی غائب شخص یا اس مردہ پر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہوتا ہے)۔ فصارت القسمة الخ لہذا تقسیم کا حکم دینا دونوں فریق کی موجودگی میں ضروری ہو گا۔ (ف کسی غائب پر حکم نہیں ہو گا)۔ اما الملك الخ اور وہ ملکیت جو میراث کی وجہ سے نہیں بلکہ خریداری کی وجہ سے ہوئی ہو وہ پرانی ملکیت نہیں ہوتی ہے بلکہ بالکل نئی ملکیت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے موجودہ شخص غائب کی طرف سے فریق نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح وارث اور مشتری کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف یعنی اگر خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے تو اس کا مشتری اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ بائع کا بائع اپنے بائع کا قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایک نئے سبب کی وجہ سے اس چیز کا مالک ہوا ہے۔ پس اصل فرق یہ ہوا کہ وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے وارث کے خلاف گواہ پیش کرنے کا مطلب خود مورث کے خلاف گواہ پیش کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب حقیقت میں مورث کی کوئی گواہی دیتے تو اس کی گواہی ضرور غائب سارے ورثہ کے حق میں مفید ہوتی ہے اسی طرح جب مورث کے قائم مقام یعنی ورثہ کا کوئی گواہ ہو تو اس کی گواہی بھی سارے ورثہ کے حق میں ہوگی۔ لیکن خریداری کی صورت میں ہر خریدار اپنے حصہ کا خود عیحدہ عیحدہ معہ کرتا ہے اس لئے ہر ایک کی ملکیت بھی نئی نئی اور عیحدہ عیحدہ ہوگی اور کوئی خریدار بھی اپنے بائع کا قائم مقام نہیں ہوگا۔ اس لئے ایک کا گواہ پیش کرنے سے اس کا اثر دوسرے غائب خریدار پر نہ ہوگا)۔

وان كان الخ در اگر وہ پورا مکان یا جائیداد اس وارث کے قبضہ میں ہو جو اس جگہ سے غائب ہو یا اس مکان کا تھوڑا سا کوئی حصہ ہی اس کے قبضہ میں ہو تو قاضی اس مکان کا ہواہ نہیں کرے گا۔ (ف اگرچہ وہ تمام ورثہ جو موجود ہو اس کی درخواست کریں۔ و کذا ادا كان الخ اسی طرح اس صورت میں بھی قاضی تقسیم کا حکم نہیں دے گا جب کہ اس غائب شخص کی کل یا کچھ جائیداد کسی امانت دار کے پاس ہو۔ (ف یعنی غائب وارث نے چلتے وقت اس جائیداد کو کسی کے قبضہ میں امانت رکھ ہو)۔ و کذا ادا كان الخ اور اسی طرح کل جائیداد یا اس کا کچھ حصہ کسی نابالغ کے قبضہ میں ہو (ف تو بھی یہی حکم ہو گا کہ قاضی اس کی تقسیم کا حکم نہیں دے گا)۔ لان القسمة الخ کیونکہ تقسیم کا حکم دینے سے غائب اور نابالغ پر زبردستی کا حکم کرنا لازم آئے گا۔ کیونکہ دونوں کے قبضہ کا استحقاق موجود ہے۔ حالانکہ ان کی طرف سے کوئی بھی مقابلہ یا فریق موجود نہیں ہے۔ (ف یعنی ان دونوں کی طرف سے کوئی فرد بھی مخاصم حاضر نہیں ہے۔ لہذا ان پر تقسیم کرنے کا حکم کرنا جائز نہ ہو گا۔ اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ان کی طرف سے امین نو موجود ہے وہی ان کی طرف سے خصم یا فریق بن جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ امین الحصم الخ مدعی علیہ کا امین اور مستودع اس کی طرف سے ایسے کاموں میں خصم یا فریق نہیں ہو سکتا ہے جن کا اس پر حق دکھایا جائے یعنی دعویٰ کیا جائے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بغیر فریق کے یہ جائز نہیں ہے۔

ولا فرق فی ہذا الخ اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس بحث میں اس صورت میں جب کہ جائیداد مکان وغیرہ کے بارے میں اس کا وارث غائب ہو یا اس کا نائب ہو یا بالغ ہو اس کا قبضہ ثابت ہونے میں خواہ مورث کی موت پر یا ورثہ کی تعداد کو متعین کرنے کے لئے گواہ مقرر کئے جائیں یا نہ کئے جائیں ایک ہی حکم ہو گا یعنی قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ یہی قول صحیح بھی ہے جیسا کہ

کتاب میں حکم کو مطلق رکھا ہے۔ (ف اور غیر صحیح روایت وہ ہے جو کرختی نے بیان فرمائی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پوری جائیداد یا اس کے کچھ حصہ پر قبضہ ہو ایسے وارث کا جو غائب ہو یا نابالغ ہو تو میں اسے تقسیم نہیں کروں گا۔ خواہ وہ تیار اور قفل مکان ہو یا صرف زمین ہو۔ اور امام محمدؒ کے اقوال میں سے بھی یہی قول مشہور ہے۔ اس طرح صاحبین کا قول یہ ثابت ہوا کہ گواہ موجود ہونے کی صورت میں اس کی تقسیم کر دی جائے گی۔ اور صاحب تحفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ گواہ موجود نہ ہوں اس کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔ اسی پر اتفاق ہے۔ اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا ہے۔ اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ اگرچہ گواہ موجود ہوں پھر بھی تقسیم نہ ہوگی۔ صرف اسی وقت اس کی تقسیم ہوگی جب کہ غائب شخص نہ آجائے۔ مع۔ پھر یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ کم از کم دو گواہ موجود ہو رہے ہوں۔ اور اگر صرف ایک ہی وارث موجود ہو تو تفصیل آتی ہے۔)

توضیح:- اگر دو وارث قاضی کے پاس آکر اپنے مورث کی وفات اور ورثہ کی تعداد اور میراث میں پائے ہوئے گھر پر قابض رہنے پر گواہ پیش کریں۔ پھر اس گھر کی تقسیم کی درخواست کریں مگر ایک وارث ان میں سے غائب ہو یا ان میں سے کوئی نابالغ ہو یا اسی صورت میں مکان کی خریداری کا دعویٰ کرتے ہوئے تقسیم چاہیں وارث اور مشتری کے درمیان تقسیم کے مسئلہ میں وجہ تفریق۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان حضر وارث واحد لم يقسم وان اقام البينة لانه لا بد من حضور خصمين لان الواحد لا يصلح مخاصما ومخاصما وكذا مقاسما ومقاسما بخلاف ما اذا كان الحاضر اثنين على ما بينا ولو كان الحاضر صغيرا او كبيراً نصب القاضى عن الصغير وصيا وقسم اذا قيمت البينة وكذا اذا حضر وارث كبير وموصى له بالثلث فيها فطلبا القسمة واقاما البينة على الميراث والوصية يقسمه لاجتماع الخصمين الكبير عن الميت والموصى له عن نفسه وكذا الوصى عن الصبي لانه حضر بنفسه بعد البلوغ لقيامه مقامه .

ترجمہ:- قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر چند وارثوں میں سے صرف ایک نے قاضی کے پاس آکر جائیداد کی تقسیم چاہی تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔ اگرچہ وہ اس بات پر گواہ بھی پیش کر رہا ہو کہ مورث کی وفات ہو چکی ہے اور اس کے ورثہ کی تعداد اتنی ہے۔ کیونکہ مخاصم کا کم از کم دو ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ ایک ہی شخص ہونے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وہ تنہا ہی مدعی بھی اور مدعی علیہ بھی ہو۔ اسی طرح وہ تنہا تقسیم چاہنے والا اور جس سے تقسیم کی نوبت ہو دونوں ہو جائے۔ (ف پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ گواہی کا ہونا ضروری ہے اس لئے جو شخص میت کا قائم مقام ہو اگر وہ بھی وارث ہو تو اس کا مقابل اور مخاصم کا وجود نہیں ہوگا۔ اسی طرح اس کا برعکس بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ گواہی ضروری نہیں ہے لیکن تقسیم کو چاہنے والے دو جس کے ساتھ تقسیم ہو دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا ایک ہی شخص اس صورت میں وارث نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تقسیم چاہنے والا تو صرف اپنا وہ حصہ بیٹا چاہتا ہے جو دوسرے کے حصہ سے ملا ہوا ہے۔ جب کہ ایک ہی وارث دونوں حصوں کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح بالاتفاق صرف ایک وارث کے حاضر ہونے سے مکان کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔ یعنی قاضی اس کا حکم نہیں دے گا)۔ بخلاف ما اذا الح اس کے برخلاف اگر دو وارث حاضر ہوں گے تو مذکورہ سبب کی بناء پر تقسیم کا حکم دیا جاسکتا ہے۔ (ف کیونکہ صاحبین کے قول کے مطابق جس سے تقسیم کی جائے اور تقسیم کو چاہنے والا دونوں موجود ہوں گے۔ اور امام

بنوارہ کے قائل ہو اس کا صرف ایک شریک کی درخواست پر بھی بنوارہ کرنا لازم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب مشترک چیز ایک ہی جس کی ہو تو قاضی ایک ہی شریک کی درخواست پر بنوارہ کے لئے باقی لوگوں پر جبر بھی کرے گا۔ کیونکہ سب کا اس میں ایک ہی جیسا مقصد ہونے سے اس بنوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہی زیادہ غالب ہو گئے اور مبادلہ میں بھی جبر کرنا جائز ہوتا ہے اور جبر ہوتا رہتا ہے۔ جیسے کہ فرض کی ادائیگی کے لئے قاضی مقروض پر جبر کر سکتا ہے۔ الخ۔ ن۔ وان کان یستفیع الخ اور اگر وہ مشترک مال ایسا ہو کہ اس کے بنوارہ کے بعد بھی اس کے کچھ شرکاء کو پورا نفع حاصل ہو لیکن دوسرے کو اس کے حصہ کی کمی کی وجہ سے تکلیف ہونے لگے۔ فان طلب الخ پس مذکورہ صورت میں اگر زیادہ حصہ والوں نے تقسیم چاہی ہو تو تقسیم کر دی جائیگی۔ اور اگر کم حصہ والے خود تقسیم چاہیں تو تقسیم نہیں کی جائیگی۔

لان الاول الخ کیونکہ زیادہ حصہ والا شریک اپنا حصہ علیحدہ پا کر اس سے اور پورا نفع حاصل کر سکے گا اس لئے اس کی تقسیم کی درخواست قبول کر کے انقاع کا اسے پورا موقع دیا جائے گا۔ لیکن اس کے برعکس کم حصہ والا شخص تو اس کی تقسیم چاہ کر خود کو نقصان اور بربادی میں ڈال رہا ہے اور اپنی خواہش کی تکمیل محض ضد کی وجہ سے کر رہا ہے۔ اسی لئے اس کی درخواست مقبول نہیں ہوگی۔ بلکہ رد کر دی جائے گی۔ (ف اور یہ حقیقت ہے کہ کچھ بد طینت اور تالاق ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی باطنی خباثت کی وجہ سے چیز کو برباد اور اس کی اچھی صورت کو بگاڑ دینا بھی پسند کر لیتے ہیں۔ اس لئے اس کی بدعتی کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا۔ و ذکر الحصص الخ لیکن بھلاص نے اس کے برعکس بیان کیا ہے۔ (ف یعنی یہ کہ تھوڑے حصہ والے اگر تقسیم کی درخواست کریں تو تقسیم کر دی جائے۔ اور اگر زیادہ حصہ والے درخواست کریں تو ان کی درخواست قبول نہیں کی جائے۔ لان صاحب الکثیر الخ کیونکہ زیادہ حصوں والے کی غرض اس وقت اپنے کم حصہ والے شریک کو نقصان پہنچانی ہوگی۔ (ف کیونکہ تقسیم کے بعد کم حصہ والے کو اس مال سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہوگا۔) والاخریٰ وحی الخ اور دوسرا یعنی کم حصہ والا خود اپنے نقصان برداشت کرنے پر راضی ہوگا۔ (ف یعنی کم حصہ والے نے اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے ہوئے جب تقسیم کی درخواست کی تو گویا وہ خود کو نقصان پہنچانے پر راضی ہو گیا ہے۔ لہذا اس کی تقسیم کر دی جائے گی۔ و ذکر الحاکم الخ اور حاکم شہید نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر فرمایا ہے کہ کم حصہ والا تقسیم کا خواہشمند ہو یا زیادہ حصہ والا خواہشمند ہو بہر حال قاضی تقسیم کر دے گا۔ والوجه اندوح الخ اور اس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف وہ یہ ہے کہ زیادہ حصہ کا جو مالک ہے وہ تو اپنے حصہ سے تقسیم کے بعد بھی نفع اٹھا سکتا ہے۔ اور کم حصہ والا تو خود کو نقصان پہنچانے پر راضی ہے لہذا ان میں سے جو کوئی بھی تقسیم کی درخواست کرے گا قاضی اسے تقسیم کر دے گا۔

والاصح المذکور الخ لیکن قول اصح تو وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے جو کہ قول اول ہے۔ (ف وہ یہ کہ زیادہ حصہ والے کی درخواست قابل اعتبار ہے لیکن کم حصہ والے کی درخواست واپس کر دینے کے لائق ہے۔ وان کان کل واحد الخ اور اگر وہ چیز اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی تقسیم کے بعد ہر شریک کو اس سے تکلیف ہو جائے گی تب قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ البتہ اس وقت تقسیم کر دے گا جب کہ دونوں شریک ہی اس کی درخواست کریں۔ (ف یعنی فقط کسی ایک کی درخواست پر بنوارہ نہیں کرے گا اگرچہ اس کا حصہ دوسرے سے زیادہ ہونے کے باوجود وہ نفع حاصل کرنے کے لائق نہ ہو۔ لان الجبر الخ کیونکہ اس کی جبراً تقسیم کرنے کی غرض ہی یہ تھی کہ اس سے پورا نفع حاصل کیا جاسکے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اس کے منافع کو ضائع کرنا لازم ہوگا۔ (ف اس لئے اگرچہ اس پر جبر کرنا جائز ہوگا لیکن جبر نہیں ہونا چاہئے۔) و یحوز بنوا ضیہما الخ اور دونوں کی رضامندی ہونے کی صورت میں یقیناً بنوارہ جائز ہوگا۔ لیکن حق ان ہی دونوں کا ہے۔ و ہما اعرف الخ اور یہ دونوں شریک ہی اپنی حالت اور نفع و نقصان کو زیادہ جانتے ہیں۔ (یعنی تقسیم سے ان کو نفع کتنے ہوگا یا نقصان کتنے ہوگا۔ اما القاضی الخ مگر قاضی تو صرف ظاہری حالت پر اعتماد کر سکتا ہے۔ (ف ویسے بظاہر تقسیم کر دینے کے بعد کسی کا حصہ بھی قبل انقاع نہیں رہے گا۔ اسی

لئے قاضی اس پر جبر نہیں کرے گا۔ لیکن وہ دونوں اگر راضی ہوں تو ان کو منع بھی نہیں کرے گا۔
توضیح :- فصل کیسے مال کی کب تقسیم جائز ہے یا نہیں ہے۔ کیا مال مشترک کو صرف ایک
شریک کی درخواست پر تقسیم کیا جاسکتا ہے خواہ اس کا شریک کم حصہ کا مالک ہو یا زیادہ حصہ
کا۔ اور اس کی تقسیم سے پہلے اسی طرح تقسیم کے بعد اس سے حصول نفع کا کم و بیش
ہو جاتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال ويقسم العروس اذا كانت من صنف واحد لان عد اتحاد الجنس يتحد المقصود فيحصل التعديل
في القسمة والتكميل في المفعة ولا يقسم الجنسين بعضها في بعض لانه لا اختلاط بين الجنسين فلا تقع
القسمة تمييزا بل تقع معاوضة وسيلها التراضي دون جبر القاضی ويقسم كل موزون ومكيل كثير او قليل
والمعدود المتقارب وتبر الذهب والفضة وتبر الحديد والنحاس والابل بالفرادها او البقر او الغنم ولا يقسم
شاة وبعيرا وبرذونا وحمارا ولا يقسم الاواني لانها باختلاف الصنعة التحقت بالاجناس المختلفة ويقسم
الثياب الهروية لاتحاد الصنف ولا يقسم ثوبا واحدا لاشتمال القسمة على الضرر اذهي لا تحقق الا بالقطع ولا
ثوبين اذا احتلت قيمتهما لما يسا بخلاف ثلاثة اثواب اذا جعل ثوب بثوبين او ثوب وربيع ثوب بثوب وثلاثة
ارباع ثوب لانه قسمة البعض دون العص وذلك حائر

ترجمہ - اور عروص یعنی غیر منقولہ چاند کے، سوا دوسری چیز میں سے اگر ایک ہی جنس کی چیز ہو اور اس کے بواہہ کی
درخواست ہو تو قاضی اسے تقسیم کر دے گا۔ (ف) خواہ دوسرا شریک جیسے بھی ہو اور اس تقسیم کو پسند نہ کرتا ہو پھر بھی جبراً اسے
تقسیم کر دے گا۔ کیونکہ ایک ہی جنس ہونے کی صورت میں دونوں شریک کے استعمال کا مقصود بھی ایک ہو گا اس لئے تقسیم
میں بربری اور نفع کے حصول میں تکمیل ہوگی۔ (ف) مثلاً اگر گے ہوں ہو تو وہ کم ہو یا زیادہ سب کے استعمال کا مقصود تو ایک ہی ہو گا
پھر اس کی تقسیم کے بعد ہر شریک اپنے طور پر اس سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مال
مشترک ایک ہی جنس کا ہو۔ ولا يقسم الجنسين الح اور ایک سے زائد جنس ہونے کی صورت میں بعض کو بعض میں تقسیم
نہیں کرے گا۔ (ف) یعنی مختلف جنس ہونے کی صورت میں قاضی ایسا نہیں کرے گا کہ کسی ایک کو ایک قسم کی چیزیں دے اور
دوسرے شریک کو دوسری قسم کی چیزیں دے کر تقسیم کرے۔ کیونکہ دو جنسوں کو ایک دوسرے میں ملانا ممکن نہ ہو گا اس لئے یہ
تقسیم تیز دینے کی غرض سے نہ ہوگی بلکہ معاوضہ ہو جائے گا (ف) یعنی تقسیم بمعنی تیز کرنا ایک جنس کے ملے جلے حصوں میں سے
یعنی شرکاء کے اس جنس میں ملے جلے حصے ہیں جنہیں قاضی علیحدہ کر دے۔ لیکن مختلف جنس ہونے میں ایک دوسرے سے ملے
جلے نہیں ہوتے کہ ان کی تقسیم جدا کرنے کے معنی میں ہو۔ بلکہ ہر ایک کے حصہ کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا ہے۔ وسیلہ
الح اس کی تقسیم کا طریقہ یہی ہو گا کہ دونوں شریکوں کی رضامندی سے ہو اور قاضی کے دباؤ سے یا جبر سے نہ ہو۔ (ف) یعنی اس کی
تقسیم کا طریقہ یہی ہو گا کہ وہ شرکاء خود ہی آپس میں مال کے اول بدل کرنے پر راضی ہو جائیں۔ کیونکہ تقسیم کے لئے باہمی رضا
مندی نص سے ثابت ہے اور اس کی شرط ہے۔ اور اس صورت میں پوری پوری برابری پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ برابری نہ
ہو پھر بھی دونوں کی رضامندی ہو جائے تو جائز ہو گا۔

و يقسم كيل موزون الخ اور مختلف الجنس ہونے کی صورت میں قاضی ہر ناپے اور تولنے والی چیز (کیل یا وزنی) کو خواہ وہ
تھوڑی ہو یا زیادہ تقسیم کر دے گا۔ اور جو چیزیں گن کر یا شمار کر کے بکتی ہیں اور عموماً وہ برابر بھی جاتی ہیں ان کو بھی گن کر تقسیم
کر دے۔ اور سونے و چاندی اسی طرح لوہے و تانبے کے ڈھیلوں کو گلائے یا پگھلائے بغیر ہی نکلے ڈھیے کی حالت ہی میں تقسیم

کردے۔ اور جانور ہونے میں ایک ایک جنس کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے۔ مثلاً صرف اونٹ کو علیحدہ گاؤں کو علیحدہ اسی طرح بکریوں کو علیحدہ تقسیم کر دے۔ (ف کیونکہ تنہا ہونے میں یہ ایک ہی جنس ہے اس لئے مکسیلی اور موزونی چیزوں کی طرح ان کو بھی جبراً تقسیم کر سکتا ہے جبکہ ایک شریک بھی اس تقسیم سے راضی نہ ہو۔ ولا یقسم شاة الخ اور مختلف قسم کے جانور ہونے کی صورت میں ایسا نہ کرے کہ کسی ایک کو جبراً صرف بکری اور دوسرے کو جبراً صرف گدھے اور تیسرے کو جبراً اونٹ دے اور کسی کو گھوڑا دے۔ (ف کیونکہ یہ سب مختلف الاجناس ہیں اس لئے ان میں پوری برابری ناممکن ہوگی۔ اس لئے وہ شرکاء آپس میں بیٹھ کر خود ہی اپنی رضامندی سے تقسیم کر لیں)۔ ولا یقسم الا وانى الخ اور برتن یا ظروف کو بھی قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف خواہ یہ ظروف سونے چاندی کے ہوں یا تانبے اور پیتل کے ہوں)۔ کیونکہ یہ برتن اپنے ساز اور ساخت و سانچے کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف جنسوں میں شمار ہوں گے۔ (ف اور اگر ایک ہی کارخانہ اور ایک ہی سخت کے بنے ہوئے ہوں تو وہ ایک جنس کے شمار ہوں گے)۔

و یقسم الثیاب الخ اور ہر دی چند کپڑوں کو قاضی تقسیم کر دے کیونکہ وہ ایک ہی صفت کے ہوں گے۔ لیکن ایک ہی کپڑا ہونے کی صورت میں اسے تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ اس تقسیم سے نقصان ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی تقسیم اس کے کاٹے اور گلے کے بغیر نہیں ہو سکے گی۔ (ف اس لئے اس کے کاٹنے کا کام خود قاضی نہیں کرے گا بلکہ شرکاء اپنی رضامندی سے مل جل کر اس کی تقسیم کر لینگے)۔ ولا فوبین الخ اسی طرح اگر صرف دو ہی کپڑے ہوں اور ان کی قیمتیں مختلف ہوں تب بھی قاضی انہیں تقسیم نہیں کرے گا جس کی دلیل ابھی بیان کی جا چکی ہے (ف کہ ان کو بھی گلے کے بغیر دونوں میں تقسیم کرنا ممکن نہ ہوگا حالانکہ اس میں نقصان بھی ہے۔ لہذا جب تک کہ کوئی بھی راضی نہ ہو قاضی اس کی تقسیم کا کام نہیں کرے گا)۔ بخلاف ثلثة اثواب الخ اس کے خلاف اگر تین کپڑے ہوں تو قاضی تقسیم کا کام کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ ان میں سے ایک کپڑا دو کپڑوں کے برابر ہو۔ (ف اس طرح وہ ایک کپڑا ایک شریک کو اور دوسرے دو کپڑے دوسرے شریک کو دیدے۔ او ثوب و ربع ثوب الخ یا اس طرح سے کہ ایک کپڑا پور اور دوسرے میں سے ایک چوتھائی ایک شریک کو اور دوسرے شریک کو باقی کل یعنی ایک مکمل اور دوسرے سے تین چوتھائی دیدے۔ لہذا قسمة البعض الخ کیونکہ ایسا کرنا ایک چیز کے کچھ حصہ کو دوسری چیز کے کچھ حصوں سے بائنا لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔ (ف یعنی ایسا کرنے سے یہ ہوگا کہ مشترک مال میں سے کسی مال کو تقسیم کیا اور کسی کو تقسیم نہیں کیا تو یہ جائز ہوگا اس لئے کہ اس میں ہر ایک شریک کو ایک ایک کپڑا مل جاتا ہے اور باقی ایک کپڑے میں سے تھوڑا تھوڑا دونوں شریکوں کو ملے گا جتنی ایک کو چوتھا ۱/۴ اور دوسرے کو ۳/۴ تین چوتھائی ملا۔ یعنی ایک کپڑا اسی طرح مشترک رہ گیا جیسے وارثوں میں زمین کا ہزارہ کرتے ہوئے اس میں سے جو کچھ تالاب اور جھیل ہو اور اسے مشترک اپنی حالت پر ہی چھوڑ دیا ہو

توضیح :- غیر منقولہ سامان کی تقسیم اور ہزارہ کی کیا صورت ہوتی ہے اگر ایک ہی جنس کا ہو یا

دو جنس ہو یا تین جنس ہو سونا چاندی لوہا پیتل گائے بکری وغیرہ کی تقسیم کا کیا طریقہ ہے؟

استعمالی برتن اور کپڑوں کی تقسیم کا طریقہ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

وقال ابو حنیفة لا یقسم الرقیق والجواهر لتفاوتهما وقال لا یقسم الرقیق لاتحاد الجنس کما فی الاہل والغنم ورقیق المغنم وله ان التفاوت فی الآدمی فاحش لتفاوت المعانی الباطنة فصار کالجنس المختلف بخلاف الحيوانات لان التفاوت فیہا یقل عندا اتحاد الجنس الاتری ان الذکرو الانثی من بنی آدم جسان ومن الحيوانات جنس واحد بخلاف المغنم لان حق الغانمین فی المالۃ حتی کان للامام بیعها وقسمة ثمنها وهہنا یتعلق بالعين والمالۃ جمیعا فافترقا فاما الجواهر فقد قیل اذا اختلف الجنس لا یقسم کالاولی والیواقیت وقیل

لا یقسم الکبار منها لکثرة التفاوت ویقسم الصغار لقلة التفاوت وقیل یحری الحواب علی اطلاقه لان جهالة الحواهر افحش من جهالة الرقیق الا ترى انه لوتزوج علی لؤلؤة او یاقوتة او خالغ علیها لاتصح التسمية ویصح ذلك علی عبد فاولی ان لا یحبر علی القسمة قال ولا یقسم حمام ولا بیر ولا ریحی الا ان یتراضی الشرکاء وكذا الحائط بین الداریں لانه یشتمل علی الصرور فی الطرفین اذ لا یبقی کل نصیب متعنا به انتفاعا مقصودا فلا یقسم القاضی بحلاف التراضی لما بینا.

ترجمہ :- اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی مشترک غلاموں اور جواہرات کو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان دونوں چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے (ف یعنی ان کے افراد میں ایک کو دوسرے سے اسی طرح ان کے مقاصد اور ان سے حصول فوائد میں بھی بہت فرق ہوتا ہے اس لئے ان کے درمیان برابری ناممکن ہے۔) وقال لا یقسم الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی غلاموں کو تقسیم کر سکتا ہے جیسا کہ جانوروں یعنی اونٹ، بکری اور غنیمت میں ملے ہوئے غلاموں کو تقسیم کرتا ہے۔ (ف اسی طرح قاضی یہاں بھی جبراً ان میں تقسیم کر سکتا ہے)۔ ولہ ان التفاوت الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کی ذات میں ایک کو دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے کیونکہ اس کے باطنی اوصاف و احوال میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ (ف مثلاً بعض غلام بہت ہو شیار اور ذہین ہوتے ہیں۔ اور کوئی کاروباری معاملات میں چالاک ہوتا ہے اس لئے ان کی صحیح تقسیم ممکن نہیں ہوگی۔) فصار الخ اسی سئے غلام ایک جنس ہو کر بھی مختلف جنس کے ہوتے ہیں۔ (ف اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر غلام اپنے طور پر ایک علیحدہ جنس ہوتا ہے)۔ بخلاف الحيوانات الخ بخلاف حیوانوں کے مثلاً اونٹ و بکری وغیرہ کے کہ اگر وہ ایک ہی جنس کے ہوں تو ان کے آپس میں فرق بہت تھوڑا ہوتا ہے۔ (ف ہذا حیوانوں پر انہن کا قیاس کرنا جائز نہ ہوگا)۔

الا ترى ان الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انسان میں مرد ایک جنس اور عورت دوسری جنس کی مانی جاتی ہے حالانکہ جانوروں میں نر اور مادہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی نے ایک جانور مادہ بکری کہہ کر خرید البعد میں وہ نر بکر انکل آیا تو اس سے بیچ صحیح رہے گی یعنی فاسد نہ ہوگی اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق غلام خرید آیا یہ کہہ کر کہ یہ باندی ہے مگر بعد میں وہ مرد غلام نکلا تو وہ بیچ فاسد ہو جائے گی۔) جیسا کہ کتاب المبیوع میں بیان کیا جا چکا ہے۔) و بحلاف المعانم الخ اور بخلاف غنیمت میں حاصل شدہ مالوں کے کہ اس میں اگر غلام اور باندی ہوں تو ان کی تقسیم جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے مجاہدین کا حق صرف مال و سامان وغیرہ کی ملکیت سے متعلق ہوتا ہے اور ان کی ذات سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر امام وقت کو یہ پورا اختیار ہوتا ہے کہ غنیمت کے سارے مال کو خود فروخت کر دے اور اس سے حاصل شدہ رقم کو خود ہی ان لوگوں میں تقسیم بھی کر دے۔ و ہذا یتعلق الخ جبکہ ہمارے مسئلہ یعنی مشترک مال میں شریکوں کا حق مال مشترک کی ذات اور مایت دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔ ہذا شرکت اور غنیمت کے مالوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف اور اسی فرق کی بناء پر امام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ کسی کے بھی مال کو وہ اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دے)۔ اما الجواهر الخ جواہر اور قیمتی دھاتوں کے پارے میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ مختلف جنس کی ہوں جیسے موتی اور یاقوت تب قاضی ان کی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف کہ یہ دونوں موتی اور یاقوت چونکہ دو مختلف جنس کے ہیں اس سئے قاضی خود تقسیم نہیں کرے گا۔ لیکن ان کے شرکاء کو اختیار ہوگا یعنی اگر وہ چاہیں اپنی رضامندی کے ساتھ جس طرح چاہیں تقسیم کر لیں)۔

وقیل لا یقسم الخ اس کے بارے میں یہ قول بھی ہے کہ اگر ان جواہرات میں سے بڑے دانوں کے ہوں تو قاضی ان کی تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان میں بہت زیادہ فرق ہو جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹے دانوں کے ہوں تو ان میں اس وقت فرق کم ہوتا ہے اس لئے قاضی ان کی تقسیم کر دے گا۔ حاصل کلام یہ ہو کہ جواہرات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ وقیل یحری الخ اور یہ بھی ایک قول ہے کہ جواب اپنے اطلاق پر باقی ہے۔ (ف یعنی جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ وہ ایک ہی جنس کے ہوں یا کئی

جنسوں کے ہوں اسی طرح وہ بڑے ہوں یا چھوٹے ہوں)۔ لان جہالة الجواهر المح کیونکہ جو اہرات میں غلاموں سے بہت زیادہ اوصاف نامعلوم ہوتے ہیں۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ایک موتی یا ایک یاقوت کسی کا مہر مقرر کیا لیکن اسے متعین نہیں کیا بلکہ مطلقاً رکھ لیا اپنی بیوی سے ایک موتی یا ایک یاقوت کہہ کر خلع کیا تو اس طرح اس کی عین صحیح نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس کے بجائے لفظ غلام کہہ کر نکاح اور خلع دونوں صحیح ہوں گے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ ان جو اہرات میں غلام سے بڑھ کر جہالت ہو کر کرتی ہے)۔ فالوئی ان الخ ہذا بدرجہ اولیٰ ان کے ہٹاؤ پر قاضی جبر نہیں کرے گا۔

قال ولا یقسم حمام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حمام (گرم غسلخانہ) اور کنویں اور پن چکی کا ہٹاؤ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر شرکاء تمام راضی ہوں۔ (تب کیا جائے گا) اسی طرح سے اس دیوار کی بھی تقسیم نہیں کی جائے گی جو دو گھروں کے درمیان ہو کیونکہ اس کی تقسیم سے دونوں شرکاء کو نقصان لاحق ہوگا۔ کیونکہ بعد تقسیم دیوار کا کوئی حصہ بھی ایسا باقی نہیں رہے گا جس سے کوئی بھی فائدہ حاصل کر سکے جو پہلے سے تھا۔ لہذا قاضی اس کی بھی تقسیم نہیں کرے گا۔ بخلاف العراضی الخ بخلاف اس طریقہ کے اس کے شرکاء اپنی رضامندی کے ساتھ اس کی تقسیم کر لیں۔ جس کی دلیل پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی اس تقسیم اور ہٹاؤ کی اصل غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اب تک جو تھوڑا قطع اس سے حاصل کیا جا رہا تھا اب مکمل طور سے اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے اس لئے جب اس مقصد میں قاضی کو کچھ نقصان ہونے کا احتمال ہو تو وہ ہٹاؤ کے لئے کسی پر جبر نہ کرے۔ البتہ اگر اس کے شرکاء خود ہی راضی ہوں تو ممکن ہے کہ وہ اسی میں اپنا فائدہ محسوس کرتے ہوں اس لئے ان کو اعتبار ہو گا اور حق نہیں گدیران داریہ لہذا ان کو اختیار ہوگا۔

توضیح:- مشترک غلام، جو اہرات، موتی یا قوت وغیرہ کو قاضی تقسیم کر سکتا ہے یا نہیں؟
مشترک حمام۔ غسل خانہ اور پن چکی کو قاضی تقسیم کر سکتا یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا كانت دور مشتركة في مصر واحد قسم كل دار على حدتها في قول ابی حنیفة رحمہ اللہ وقالوا ان كان الاصلح لهم قسمة بعضها في بعض قسمها وعلى هذا الخلاف الا فرقة المتفرقة المشتركة لهما انها جنس واحد اسما وصورة نظراً الى اصل السكنى واجناس معنى نظراً الى اختلاف المقاصد ووجوه السكنى فيقصر الترجيح الى القاضی وله ان الاعتبار للمعنى وهو المقصود ويختلف ذلك باختلاف البلدان والمحال والجيران والقرب الى المسعد والماء اختلافاً فاحشاً فلا يمكن التعديل في القسمة ولهذا لا يجوز التوكيل بشراء دار وكذا لو تزوج على دار لا تصح التسمية كما هو الحكم فيهما في الثوب بخلاف الدار الواحدة اذا اختلفت بيوتها لان في قسمة كل بيت على حدة ضرراً فقسمت الدار قسمة واحدة قال تقييد الوضع في الكتاب اشارة الى ان الدارين اذا كانتا في مصرين لا تحمعان في القسمة عندهما وهو رواية هلال عنهما وعن محمد انه يقسم إحداهما في الأخرى والبيوت في محلة او محال تقسم قسمة واحدة لان التفاوت فيما بينها يسير والمنازل المتلازمة كالبيوت والمتباعدة كالدور لانه بين الدار والبيت على ما مر من قبل فاخذ شبهة من كل واحد.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ہی شہر میں چند شریکوں کے کئی مشترک گھر ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی ان میں سے ہر ایک گھر کو علیحدہ تقسیم کرے گا۔ (ف خواہ ان سب کو مجموعی طور سے ملا کر تقسیم کرنے میں مصلحت ہو یا نہ ہو)۔ وقال الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان گھروں کو ایک دوسرے سے ملا کر تقسیم کرنے میں ہی بہ نسبت علیحدہ تقسیم

کرنے کے ان شریکوں کا فائدہ ہو تو قاضی ان کو ملا کر تقسیم کر دے۔ (ف اور بہتری ہونے نہ ہونے میں قاضی کی رائے کا اعتبار ہو گا۔ الزیلعی)۔ و علیٰ ہذا الخلاف الح اور ایسا ہی اختلاف ان اراضی اور کھیتوں کی تقسیم میں بھی ہے جو متفرق ہوں لیکن چند ملکوں میں مشترک ہوں۔ (ف یعنی مام اعظم کے نزدیک ہر ایک کو علیحدہ ہی تقسیم کرنا ہو گا یعنی ملا کر تقسیم کرنا جائز نہ ہو گا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک اگر قاضی کی نظر میں ملا کر بیٹنے میں ہی مصلحت ہو تو وہ ملا کر بانٹنا جائز ہو گا)۔ لہذا انہا جنس الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ متعدد مکانات اپنی اصل غرض یعنی رہائش کے مقصد میں ایک ہی جنس کے ہیں نام کے اعتبار سے بھی در صورت کے اعتبار سے بھی۔ (ف یعنی نام اور صورت دونوں باتوں میں سب ایک ہی ہیں اور چونکہ سارے مکانات ہی اپنے مقصد یعنی رہائش میں بھی ایک ہی ہیں۔ اس لئے سب ایک ہی جنس کے ہوئے۔ واجناس معنی الخ لیکن اس نظر سے کہ ان کے مقاصد مختلف اور رہائش کے طریقے مختلف ہوتے ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے متعدد مکان ہو کر ان کی جنسیں بھی مختلف مانی جاتی ہیں۔ (ف پس ایک نظر سے سارے مکان ایک اعتبار سے ایک ہی جنس کے ہوئے اور دوسرے اعتبار سے یہ مختلف جنسوں کے ہوئے)۔

فیصو التوجیع الح پس ان کے مختلف جنسوں کے ہونے کی وجہ سے وقت کے لحاظ سے ان میں ترجیح دینے کی قاضی کی ذمہ داری رہی۔ (ف یعنی اسے اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اپنے طور پر ان کے ایک ہی جنس ہونے میں مصلحت سمجھ کر مختلف اجنس ہونے کو ہی وہ بہتر سمجھ کر ترجیح دے۔ اب اگر ایک جنس ہونے کو وہ ترجیح دینا چاہے تو اس کے لئے سب کو ایک سمجھ کر ان میں تقسیم کر دینا جائز ہو گا۔ اور اگر اپنے طور پر مختلف جنس ہونے کو ترجیح دے تب وہ ان کو ملا کر تقسیم نہیں کرے گا۔ بلکہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے گا۔ اسی قول کو عینی نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا ہے اور کافی سے اس کے معنی حاشیہ میں یہ لکھے ہیں کہ اگر وہ متحد جنس ہونے کو ترجیح دے تو تقسیم کر دے اور اگر مختلف جنس ہونے کو وہ ترجیح دے تب تقسیم نہ کرے۔ انہی اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حشی کا کہنا وہم ہے۔ بلکہ صحیح قول وہی ہے جو میں نے فتاویٰ ظہیریہ کے موافق نقل کیا ہے۔ اس سے صاحبین کی دلیل اس طرح ہوتی کہ قاضی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ مصلحت کے خیال سے ان مختلف گھروں کو ایک جنس کہہ کر مجموعہ تقسیم کر دے)۔ ولہ ان الاعتبار الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں معنی کا ہی اعتبار ہوتا ہے اور وہی مقصود ہوتا ہے۔ (ف اور صورت میں ایک قسم اور متحد ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اس وقت جبکہ معنی مقصود کا اعتبار نہیں کیا گیا ہو۔ اس لئے ہر مکان ایک علیحدہ جنس مانا جائے گا)۔ ویختلف ذلک باختلاف الخ اور وہ مقصود مختلف باتوں کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے مثلاً علاقہ چوحدی محلہ پڑوسی مسجد کا قرب۔ پانی کی دستیابی وغیرہ باتوں کے پائے جانے اور نہ ہونے کی وجہ سے ان کی قدر و قیمت بہت زیادہ مختلف ہو جاتی ہے۔ (ف چنانچہ کچھ مکان اچھے شرفاء کے محلوں میں اور کچھ غیر شرفاء اور جاہلوں کے علاقوں میں ہوتے ہیں اور کچھ مکانوں کے پڑوسی اچھے اور کچھ کے خراب ہوتے ہیں۔ اور کسی جگہ سے مسجد یا پانی قریب ہوتا ہے اور کسی سے دور ہوتا ہے۔ اس طرح اصل مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے اختلاف ہوا کرتا ہے)۔

فلا یمكن التعديل الخ اس بناء پر ان کی تقسیم میں برابری ممکن نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف لہذا سب کو ملا کر تقسیم کرنا ممکن ہو گا۔ کیونکہ رہائش کی اصل غرض میں مذکورہ باتوں کی وجہ سے بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے۔ ولہذا لا یحوذ الخ اور گھروں میں اسی طرح انتہائی اختلاف ہونے کی وجہ سے اگر کسی نے دوسرے کو ایک مکان خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تو اس کی وکالت جائز نہیں ہوگی۔ (ف کیونکہ جس کام کے لئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اس کے استعمال اور مقاصد میں بہت زیادہ فرق ہونے کی وجہ سے گھر بھی مجبور ہو جاتا ہے)۔ و کذا لوتزوج الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت کے مہر میں ایک غیر معین مکان پر نکاح کیا تو ایسے نکاح کو بغیر ذکر مہر کے کہا جائے گا۔ یعنی اس نکاح میں اگرچہ مکان کو مہر بنایا گیا ہے مگر اس کا ذکر کرنا لا حاصل ہو گا اور بے مہر کا نکاح کہا جائے گا۔ کما هو الحکم الخ جیسا کہ کپڑے کی دونوں صورتوں میں علم ہے۔ (ف اس لئے کہ اگر کسی کو غیر معین

کپڑا خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا یا غیر معین کپڑے کو مہر مقرر کیا تو یہ وکالت بھی صحیح نہ ہوگی اسی طرح ایسے کپڑے کو مہر مقرر کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ بحلاف الدار الح بخلاف اس کے کہ اگر ایک ہی گھر میں کئی کمرے ہوں اور وہ مختلف انداز اور مقصد کے ہوں (یعنی ان کی بیوٹ میں زمانہ اور وقت کی ضرورت کا خیال رکھا گیا ہو مثلاً کچھ چڑے کے دنوں کے لئے کچھ گرمی اور برسات وغیرہ کے دنوں کے لئے ہوں۔ تو بھی وہ مدد کر ہی تقسیم ہوں گے۔ لان فی قسمة الخ کیونکہ ایک گھر کے ہر کمرہ اور ہر حصہ کو تقسیم کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں زبردست نقصان و تکلیف ہوگی۔ لہذا ایک ساتھ ہی سب کو تقسیم کیا جائے گا۔

قال تقييد الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ متن کتاب میں جس مسئلہ کو اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ ایک ہی شہر میں مختلف قسم کے گھر ہوں تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دو مکان دو شہروں میں ہوں یعنی ہر مکان ایک علیحدہ شہر میں ہو تو صاحبین کے نزدیک بھی ان کو مدد کر تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور بلال الرائی نے صاحبین سے اسی قول کی روایت کی ہے۔ وعص محمد الخ اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ تقسیم کرنے میں دونوں گھروں کو ملا لیا جائے گا۔ اور کمرے خواہ ایک محلہ میں ہوں یا مختلف محلات میں ہوں وہ سب مدد کر ایک ساتھ تقسیم کئے جائیں گے۔ کیونکہ ان میں فرق معمولی سا ہوتا ہے۔ (ف خواہ کمرے سب ملے ہوئے ہوں یا علیحدہ ہوں۔ والمآزل المتلازمة الخ اور اگر منزل یعنی چھوٹے گھر ہوں اور وہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں تو ان کا حکم کمرے کا ہوگا اور اگر دور دور ہوں تو ان کا حکم بڑے گھروں کے جیسا ہوگا۔ کیونکہ منزل اصطلاح میں بیت اور دار کے درمیان کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے حکم میں دونوں کے مشابہ ہوگا۔ (ف اس طرح سے کہ جب منزل ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں۔ تو جس طرح بیوت یعنی کمرے کو تقسیم کے وقت ملا کر بائنا جائز ہوتا ہے اور اگر وہ دور دور ہوں تو بڑے گھروں کی طرح علیحدہ علیحدہ تقسیم کئے جائیں گے۔

توضیح۔ اگر چند شریکوں کے کئی مشترک مکان ایک ہی شہر میں ہوں تو قاضی ان کی تقسیم کس طرح کرے گا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں۔ ائمہ کا اختلاف۔ حکم۔ دلائل

قال وان كانت دارا وصيعة او دارا و حانونا قسم كل واحد منهما على حدة لاختلاف الجنس قال رضى الله عنه جعل الدار والحانوت حسين وكذا ذكر الخصاف وقال في اجارات الاصل ان احارة مافع الدار بالحانوت لا تحور وهذا يدل على انهما جنس واحد في المسألة روايتان اوتبى حرمة الربوا هنالك على شهة المحاسبة

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشترک جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان بھی ہو تو ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ زمین مکان اور دوکان سب علیحدہ جنس ہیں۔ قال جعل الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ قدوری نے اپنی کتاب میں گھر اور دوکان کو دو جنس بتلایا ہے۔ اور امام خفاف نے بھی یہی فرمایا ہے۔ (ف اور مقصود کے اعتبار سے بھی یہی نسب ہے۔ وقال فی الخ اور امام محمد نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاجارات میں لکھا ہے کہ گھر کے منافع کو دوکان کے بدلہ اجارہ دینا جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس میں سود کا احتمال ہے)۔ و هذا يدل الخ اور اس فرمان سے گھر اور دوکان کا ایک ہی جنس ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے شاید کہ اس مسئلہ میں ان کی دو روایتیں مانی جائیں۔ (ف جیسی ایک روایت میں گھر بھی دوکان کی جنس سے ہے اور دوسری روایت میں دونوں مختلف الجنس ہیں)۔ اوتبى حرمة الربوا الخ یا مبسوط کی روایت میں سود کی حرمت کا حکم ہم جنس ہونے کی مشابہت پر مبنی کہا جائے۔ (ف یعنی یہ کہا جائے کہ مکان اور دوکان اگرچہ حقیقت میں دو چیزیں اور دو جنس ہیں مگر ان میں ایک ہی جنس ہونے کا شبہ بھی ہے۔ اور اسی شبہ کی وجہ سے اجارہ کا مبادلہ حرام

ہے۔ کیونکہ سود کے احکام میں شبہ کا ہونا بھی حقیقت ہونے کے برابر ہی ہوتا ہے۔ م۔

توضیح۔ اگر مشترکہ جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان ہو تو اس کی تقسیم کس طرح کی جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل فی کیفیۃ القسمة قال وینعی للقسام ان یصور ما یقسمہ لیمکھ حفظہ ویعدلہ یعنی یسویہ علی سهام القسمة ویروی نعلہ ای یقطعه بالقسمۃ عن غیرہ ویدرعہ لیعرف قدرہ ویقوم الساء لحاحته الیہ فی الاخرة ویعور کل نصیب عن الباقی بطریقہ وشرہ حتی لا یكون لنصیب بعضهم بنصیب البعض تعلق فتقطع المصارعة یتحقق معنی القسمة علی التمام ثم یلقب نصیباً بالاول والذی یدلہ بالثانی والثالث علی ہذا ثم یجرح القرعة فمن خرج اسمہ اولاً فلہ السہم الاول ومن خرج ثانیاً فلہ السہم الثانی والاصل ان ینظر فی ذلک الی اقل الانصاف حتی اذا کان الاقل ثلثاً جعلها اثلاً وان کان سدساً جعلها اسداساً لیمکن القسمة قد شرعہ مشیعاً فی کفایۃ المستہی بتوفیق اللہ تعالیٰ وقولہ فی الكتاب ویفرز کل نصیب بطریقہ وشرہ بیان الافصل فان لم یفعل اولہم یمکن حار علی ما ذکرہ بتفصیلہ ان شاء اللہ تعالیٰ والقرعة لتطیب القلوب وراحة تہمة المیل حتی لو عین لكل منهم نصیباً من غیر اقتراع حار لانه فی معنی القضاء فیمثلک الالتزام

ترجمہ۔ نص۔ تقسیم کی کیفیت کا بیان

قال و یسعی الحج قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ جائیداد اور مال کو تقسیم کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ جس مکان یا زمین وغیرہ کو تقسیم کرنا چاہے پہلے اس کا نقشہ در خاک تیار کر لے تاکہ اس پر رے حصہ کو ذہن میں حاضر رکھنا آسان ہو جائے اس کے بعد حتیٰ مکان اس میں عدل کرے یعنی جتنے حصوں پر اسے تقسیم کرنا ہے اتنے ہی ن کے حصے برابر کر لے۔ اور یہاں پر بعض روایت میں ”عدل کرے“ کا لفظ آیا ہے۔ یعنی تقسیم کرتے ہوئے ایک حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرنا چاہئے۔ و یدرعہ الحج اور اسے ہانس پر نزد غیرہ سے ناپ لے تاکہ اول اس کی پوری مقدار معلوم ہو جائے۔ (ف پھر ہر گز پر قسم سے ایک نشان لگا کر دیکھئے تاکہ باقی اس کا علیحدہ ہونا معلوم ہو سکے)۔ ویقوم الساء الخ پھر عمارت کی پوری قیمت لگوائے کیونکہ آخر میں اس تقسیم کرنے والے کو اس کی بھی ضرورت ہوگی۔ ویعور الحج اور اس کے ہر حصہ کو اس کے اپنے خاص راستہ و حصہ پانے کی۔ اور باقی حصوں سے علیحدہ کر دے۔ تاکہ اس کے شرکاء کو ایک دوسرے سے کوئی تعلق باقی نہ رہے جس سے آئندہ کوئی جھگڑا کھڑا ہونے کا خدشہ باقی نہ رہے۔ اور مکمل طریقہ سے حسن و خوبی کے ساتھ تقسیم کا کام ادا ہو جائے پھر شرکاء کے اعداد کے مطابق جب حصے تیار ہو جائیں تب ہر حصہ کا ایک ایک نام رکھے مثلاً ایک حصہ کا نام (۱) دوسرے کا (۲) اور تیسرے کا (۳) علیٰ ہذا اقیاس جتنے حصے ہوں اتنے ہی نام رکھے۔ (ف پھر ان میں سے ہر حصہ کو حصہ داروں کے لئے مخصوص کر لے)۔

ثم یخرج القرعة الخ اس طرح سے کہ ان میں قرعہ اندازی کر لے۔ اس طرح جس کا نام پہلے نکلے اس کے لئے پہلا حصہ اور اس کے بعد جس کا نام نکلے اس کے لئے دوسرا حصہ اسی طرح آخر تک باقی حصہ داروں کے لئے بھی حصہ متعین کر لے۔ والاصل فی ذلک الخ اس تقسیم کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ شرکاء میں سے سب سے کم حصہ والے پر نظر ڈالے کہ اگر وہ صرف ایک تہائی کا مالک ہو تو کل جائیداد کو تین حصوں میں تقسیم کرے۔ اور اگر سب سے کم ان میں چھ حصوں میں سے ایک جتنی چھ حصہ کا مالک ہو تو کل حصوں کو چھ حصوں میں بانٹے۔ (ف اس کی مزید تفصیل اس طرح ہوگی کہ دو حصہ داروں میں مثلاً ایک کا حصہ ایک تہائی ہو اور دوسرے کی دو تہائی ہو تو کل مال کو تین حصوں میں تقسیم کر لے اس کے تمام بوزامات حقوق اور منافع کے ساتھ۔ پھر اس میں سے ایک حصہ ایک تہائی حصہ کے مالک کو دیدے۔ اور باقی دو حصے دو تہائی والے کو دے۔ علیٰ ہذا

القیاس اگر شرکاء میں سے ایک چھٹے حصہ کا ایک تہائی اور ایک نصف حصہ کا مالک ہو تو کل مال کو چھ حصوں میں تقسیم کر کے ایک چھٹا حصہ چھٹے حصہ والے کو اور دو حصے ایک تہائی والے کو اور باقی تین حصے نصف حصہ والے کو دیدے۔ وقد شرعناہ الحکم نے اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالیٰ اپنی دوسری کتاب کفایۃ المستفتی میں پوری تفصیل اور شرح کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ (مگر صد افسوس کہ وہ قیمتی خزانہ اب نایاب ہے۔ قاسمی)۔

وقولہ فی الكتاب الخ اور قدوری کا یہ فرمانا کہ ہر حصہ کو اس کے راستے اور پانی وغیرہ لوازمات اور ضروریات کے ساتھ بانٹنے میں افضل اور بہترین طریقہ کا بیان ہے۔ فان لم يفعل الخ کیونکہ اگر ایسا نہ کیا یا ایسا کرنا ممکن نہ ہوا تو بھی وہ تقسیم صحیح اور جائز سمجھی جائے گی۔ چنانچہ عقرب اس بات کو بھی ہم پوری تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ بیان کر دیں گے۔ والقوۃ لتطیب الخ اس جگہ قرعہ اندازی کا جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ تمام شرکاء کے دل کو خوش کرنے کے لئے ہے اور حتی الامکان لوگوں کی طرف سے تہمت لگانے سے بچنے کے لئے ہے۔ (ف یعنی یہ ممکن ہو کہ ایک شریک کسی خاص حصہ کا خواہشمند ہو مگر تقسیم کرنے والا وہ حصہ کسی اور کو دیدے تو اس کے دل میں یہ بدگمانی ہو سکتی ہے کہ اس نے قصد اس سے مل کر میرا پسندیدہ حصہ اسے دیدیا ہے۔ لیکن اس طرح کی قرعہ اندازی کر لینے کے بعد وہ بدگمانی باقی نہ رہے گی اور ہر شخص اپنے حصہ سے راضی اور مطمئن ہو جائے گا۔ لیکن اصل میں یہ قرعہ اندازی اس پر واجب نہیں ہے۔ حتیٰ لو عین الخ اسی بناء پر اگر وہ تقسیم کنندہ ان میں سے ایک ایک حصہ ان کو کسی قرعہ اندازی کے بغیر ہی دے اور اس کے نام کر لے تو بھی جائز ہو گا۔ (ف یعنی ایک حصہ دار کو جتنا حصہ ملنا چاہئے اتنا ہی حصہ اسے قرعہ اندازی کے بغیر دیدیا تو جائز ہو گا)۔ کیونکہ ہمارے حقائق میں قاضی کے فیصلہ کے برابر ہے۔ اسی لئے اس تقسیم کنندہ کو بھی اپنا فیصلہ دوسرے پر لازم کرنے کا اختیار ہو گا۔ (ف الحاصل وہ جس کے نام جس حصہ کو متعین کر دے گا وہ اس کے لئے لازم ہو جائے گا۔

توضیح فصل (۲) تقسیم کے طریقہ کا بیان جاسید ابی تقسیم کا کیا طریقہ ہے اس میں بہتر صورت کیا ہوتی ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قل ولا یدخل فی القسمة الدراہم والدنانیر الا بتراضیہم لانه لا شركة فی الدراہم والقسمة من حقوق الاشتراك ولانه یفوت به التعديل فی القسمة لان احدهما یصل الی عین العقار ودراہم الآخر فی دمتہ ولعلہا لا تسلم له واذا کان ارض بئاء فعن ابی یوسف انه یقسم کل ذلك علی اعتبار القسمة لانه لا یمکن اعتبار المعادلة الا بالتقویم وعن ابی حنیفة انه یقسم الارض بالمساحة لانه هو الاصل فی الممسوحات ثم یرد من وقع البناء فی نصیبه او من کان نصیبه احوذ دراہم علی الآخر حتی یرد فی القسمة صرورة کلا لا ولا لایة له فی المال ثم یمثلک تسمية الصداق ضرورة التزویج وعن محمد انه یرد علی شریکہ بمقابلة البناء ما یرد من العروسة واذا بقی فصل ولا یمکن تحقیق التسوية بان لا تفي العروسة بقيمة البناء حینئذ یرد للفصل دراہم لان الضرورة فی هذا القدر فلا یتزک الاصل الا بها وهذا یوافق رواية الاصل

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ دراہم و دینار اور روپے پیسوں کو قاضی اپنی تقسیم میں داخل نہیں کرے گا البتہ اگر وہ شرکاء از خود اس سے راضی ہوں تو ان کی بھی تقسیم کر دے۔ (ف یعنی جب تقسیم کرتے ہوئے کسی کے حصہ میں کچھ درہم و دینار بھی ملے کہ برابر ہو تو مثلاً ایک حصہ میں صرف سامان ہو اور دوسرے کے حصہ میں سامان کے ساتھ کچھ روپے پیسے بھی ملے دیئے گئے ہوں کہ جس کا جی چاہے جس حصہ کو قبول کر لے تو اس طرح ان درہم و دینار کو تقسیم میں شامل کرنا اسی وقت درست سمجھا جائے گا جب کہ ان شرکاء کی بھی رضامندی پائی جاتی ہو۔ اس لئے کہ اس طریقہ میں کسی پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لانه لا

شرکتہ انجیوئم نہ در انہم میں شرکت نہیں ہوتی ہے حالانکہ تقسیم کا عمل تو شرکت کے حقوق میں سے ہے۔ (ف ہذا جس مال میں شرکت نہیں ہوگی اس میں تقسیم کا حکم بھی درست نہ ہوگا۔ بدستہ اگر شرکاء بھی اس پر از خود رضی ہوں گے۔ ولانہ یعقوت الحج اور اس دلیل سے بھی کہ اس عمل تقسیم میں در انہم و دینار کو بھی داخل کرنے سے جس برابری کو حاصل کرن مقصود ہوتا ہے وہ نہیں ہوگا بدستہ مقصود ختم ہوگا۔ (ف تقسیم کے مال میں برابری صحیح نہیں ہو سکے گی۔ لان احدہما الحج کیونکہ ایک شریک کو اصل جایداد کا حصہ ملے گا اور دوسرے شریک کے کچھ در انہم اس کے ذمہ ہوں گے اور بہت ممکن ہوگا کہ وہ اپنے شریک ان در انہم میں سے بعد میں نہ دے سکے۔ (ف حالانکہ تقسیم کا مقصد تو یہ تھا کہ انصاف و برابری کے ساتھ ہر شریک کو حصہ برابری پہنچے۔ مثلاً زید و بکر دونوں شریکوں میں سے زید کو جایداد میں سے اس اقدار پر حصہ ملا تھا کہ وہ بکر کو سو روپے دیدے۔ اس طرح زید کو تو اصل جایداد میں سے اس کا حصہ مل گیا مگر بکر کے سو روپے جو زید پر لازم آئے تھے وہ باقی رہ گئے۔ ورنہ شاید کہ وہ بکر کو نہ مل سکے۔ اس طرح اس مشترکہ جایداد میں سے بکر کو اس کا پورا حق نہیں ملا۔ اس کے علاوہ دونوں شرکاء میں برابری اس طرح بھی نہیں ہوگی کہ ایک کو نقد حصہ مل گیا و دوسرے کو نہیں ملا پھر یہ بھی معوم نہیں کہ اسے کب تک ملے گا۔

و ادا کاں ارض الحج اگر شرکت میں زمین عمارت کے ساتھ ہو تو امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ سب کو اس کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ قیمت لگانے کے علاوہ کسی اور طرح سے اس میں برابری ممکن نہیں ہوگی۔ وعن ابی حبیہ الحج اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ زمین ناپ کر تقسیم کی جائے گی۔ کیونکہ اصل طریقہ یہی ہے کہ ناپ کر بین دین کی جانے والی چیز ناپ کر تقسیم کی جائے۔ ثم یورد الحج پھر جس شریک کے حصہ میں عمارت آجائے یا جس کا حصہ دوسرے کے حصہ سے بہتر ہو جائے وہ اس کو رقم در انہم و دینار دیدے تاکہ اس سے پوری برابری ہو جائے۔ (ف اس موقع میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس زمین کی قیمت کا اندازہ کر لینے کے بعد ہی دوسرے کو رقم دی جائے گی۔) اور ضرورت کی بناء پر تقسیم کے وقت یہ در انہم اس میں شامل کئے جائیں گے۔

کلا ح لا ولایۃ لہ الحج جیسے ایک بھائی کو اپنی چھوٹی بہن کے مال کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے مگر جب اس بہن کا نکاح ہوتا ہے تو وہی بھائی اس کے نکاح کا مہر متعین کرتا ہے کیونکہ مہر کے بغیر نکاح مشروع نہیں ہے اس لئے اس مجبور مہر بین کرنے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ (ف اور اس میں بھائی کو یہ اختیار مل جاتا ہے کہ اپنی بہن کا مہر بیان کر دے)۔ وعن حمزہ الحج اور امام محمد سے روایت ہے کہ جس شریک کے حصہ میں عمارت آجائے وہ اپنے شریک کو اپنی خلی زمین سے اتنی زمین واپس کر دے جو عمارت کے مقابلہ میں ہو۔ (ف اور یہ کام بھی اس عمارت کی قیمت کے اعتبار سے ہی ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ خلی زمین اتنی زیادہ ہو جو عمارت کی قیمت کی برابری کر سکے۔ اور اگر عمارت کی قیمت زیادہ ہو تو پوری خلی زمین دیدے اور اس پر بھی کچھ عمارت بڑھے گی۔

و ادا بقی فصل الحج اور جب عمارت والے حصہ میں زمین کے مقابلہ میں کچھ زیادتی پائے اور اس خلی زمین سے برابری ممکن نہ ہو۔ مثلاً خلی زمین کی قیمت اتنی نہ ہو کہ وہ اس عمارت کی زمین کے برابر یا اس کے مقابلہ میں ہو سکے تو اس مجبوری کے وقت عمارت کی زمین کی زیادہ قیمت کے لئے در انہم و دینار دے کیونکہ در انہم کی ضرورت اسی موقع پر ہوگی اس لئے اصل قاعدہ پر عمل پاتی رہ جائے گا اور صرف بقدر ضرورت رقم ادا کی جائے گی۔ (ف یعنی اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ زمین کا تبادلہ ناپ کر کیا جائے۔) اور جہاں پر ایسا کرنا ممکن نہ ہو وہیں پر روپے پیسے اور در انہم سے اس کی کمی پوری کی جائے۔ اور اس وقت یہ بات ممکن نہ ہوگی۔ جبکہ خلی زمین کی قیمت اتنی نہ ہو کہ پوری عمارت کی زمین کے مساوی ہو جائے بلکہ عمارت زیادہ ہو جائے تو خلی زمین جتنی ہو وہ دیدی جائے اس کے بعد مجبوراً کچھ اس کی قیمت بھی دی جائے۔ و ہذا موافق الخ یہ قول مبسوط کی روایت کے موافق ہے۔ کیونکہ مبسوط میں یہ ہے کہ گھر کو گزروں سے ناپ کر تقسیم کیا جائے۔ اور کسی شریک کے لئے دوسرے شریک پر رقم وغیرہ کی

زیادتی نہ کی جائے۔ ع۔ ن۔

توضیح۔ اگر کسی مشترکہ زمین میں زمین کے ساتھ کچھ نقد یا سامان بھی ہو اسی طرح اگر خالی زمین کے ساتھ کچھ عمارت بھی موجود ہو تو کس طرح تقسیم کی جائے۔ اس میں اصل قاعدہ کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان قسم بينهم ولاحدهم مسيل في نصيب الآخر او طريق لم يشترط في القسمة فان امكن صرف الطريق والمسيل عنه ليس له ان يستغرق ويسيل في نصيب الآخر لانه امكن تحقيق معنى القسمة من غير ضرر وان لم يكن فساحت القسمة لان القسمة محتلة لبقاء الاختلاط فتستأنف بحلاف البيع حيث لا يفسد في هذه الصورة لان المقصود منه تملك العين وان يحامع تعدد الانتفاع في الحال اما القسمة لتكميل المصلحة ولا يتم ذلك لا بالطريق ولو ذكر الحقوق في الوجه الاول كذلك الجواب لان معنى القسمة الافرار والتميز وتامم ذلك بان لا يبقى لكل واحد تعلق بنصيب الآخر وقد امكن تحقيقه بصرف الطريق والمسيل الى غيره من غير ضرر فيصار اليه بحلاف البيع اذا ذكر فيه الحقوق حيث يدخل فيه ما كان له من الطريق والمسيل لانه امكن تحقيق معنى البيع وهو التملك مع بقاء هذا التعلق بملك غيره وفي الوجه الثاني يدخل فيها لان القسمة لتكميل المصلحة وذلك بالطريق والمسيل فيدخل عند التنصيص باعتبار وفيها معنى الافرار وذلك باقطاع التعلق على ما ذكرنا فاعتباره لا يدخل من غير تنصيص بحلاف الاحارة حيث يدخل فيها بدون التنصيص لان كل المقصود الانتفاع وذلك لا يحصل الا بادخل الشرب والطريق فيدخل من غير دكر

ترجمہ۔ مبسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین کی تقسیم کر دی مگر اس طرح سے کہ ان میں سے ایک شخص کے گھر سے نکلنے پانی بننے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا۔ اور تقسیم میں اس کی شرط یا تفصیل بھی نہیں کی گئی ہو۔ (ف۔ جی) اس طرح سے تفصیل و شرط نہیں کی گئی ہو کہ اسی راستہ سے دوسرے شریک کا راستہ بھی ہو گیا اس کے گھر کا پانی سڑک سے نکلے گا۔) فان امکن الحج ب۔ مگر آمد و رفت اور پانی نکالنے کے راستہ کو کسی دوسری طرف سے نکال دینا یعنی دوسرے شریک کے حصہ سے پیچیدہ کر دینا ممکن ہو تو اس شخص کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ دوسرے شخص کی زمین سے ہی راستہ اور پانی کے نام کو باقی رہنے دے۔ کیونکہ تقسیم کے اصل معنی یعنی دوسرے کو نقصان یا تکلیف پہنچانے بغیر ہر شخص کو اس سے پورا فائدہ اٹھانے کا موقع دینا یہاں نہیں پایا جاتا ہے۔

وان لم یکن الحج وراہ آمد و رفت اور پانی نکلنے کے راستہ کو بدلنا اور پیچیدہ کر دینا ممکن نہ ہو تو اس تقسیم کے فیصد کو ہی فتح کر دینا جائے گا۔ کیونکہ تقسیم کے عمل میں خامی اور کوتاہی باقی رہ گئی ہے اس لئے دوبارہ اور از سر نو تقسیم کا کام کرنا ہو گا۔ (ف۔ جی) فیصد کو ختم کر کے دوبارہ فیصد کرنے کا کام صرف تقسیم کے مبارک کی صورت میں ہو گا۔ بحلاف البيع الحج بخلاف بیع کے مبارک کے کہ ایسی صورت میں بیع فاسد نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ بیع کا اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس بیع کا خریدار مالک بن جائے۔ (ف۔ جی) بیع کا اصل مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ خریدار کسی طرح سے بھی اس بیع کا مالک بن جائے یا وہ چیز مشتری کی ملکیت میں آجائے۔ اور یہ مقصود اس طرح سے بھی حاصل ہو جاتا ہے جب کہ مشتری اس چیز سے فی انشاء نفع حاصل نہ کر سکتا ہو۔ کیونکہ فی انشاء نفع حاصل کرنا اس کا اصل مقصود نہیں ہوتا ہے۔

اما القسمة الحج جب کہ زمین اور مکان کی تقسیم کا مقصد اپنے منافع کو مکمل طور سے حاصل کرنا ہوتا ہے جو راستہ کو پیچیدہ نہ کرنے سے فی الحال حاصل نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ جی) نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر راستہ نکالنا اب بھی ممکن ہو تو وہ تقسیم باقی رکھی جائے گی اور

اگر ممکن نہ ہو تو اس تقسیم کے عمل کو ہی باطل کر دیا جائے گا۔ ولود ذکر الحقوق المذکورہ اگر پہلی صورت میں یعنی جب کہ راستہ اور پانی نکالنے کا نالہ دوسری طرف سے نکالنا ممکن ہو اور بنوہ کے اندر حقوق کا بھی ذکر کر دیا گیا ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ (ف) کہ اسے دوسری طرف سے راستہ نکال لینا ہو گا جب کہ ایک شریک کا راستہ اور پانی کی نالی دوسرے شریک کے حصہ میں سے ہو اور کسی دوسری طرف سے اسے نکالنا ممکن بھی ہو۔ اور تقسیم کے وقت پر ایک شریک نے دوسرے شریک سے یہ کہہ دیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے اپنے راستہ اور نالے کے ساتھ تمہارا ہے تو یہ چیزیں اس وقت ضرور ثابت ہوں گی۔ اور اگر اسی وقت یہ کہہ دیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے اس کے تمام حقوق کے ساتھ ہے اور کسی دوسرے راستہ سے اس کے لئے نکالنا ممکن بھی ہو تو اس شریک کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وہ دوسرے شریک کے حصہ میں نکل کر آمدورفت کرے یا پانی بہا دے۔ لان معنی القسمۃ المذکورہ کیونکہ بنوہ کرنے کے معنی ہیں ایک حصہ کو دوسرے سے علیحدہ اور متمیز کر دینا اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ کسی بھی شریک کا دوسرے شریک کے کسی حصہ سے تعلق باقی نہ رہے۔ جس کی صورت یہی ہو گی کہ راستہ اور نالے کو دوسری طرف سے نکال دیا جائے۔ جب کہ اس میں کچھ نقصان بھی نہ ہو تو اسی راستہ کو قبول اور اختیار کرنا ہو گا۔

بحلاف السبع ادا الح بر خلاف بیع کے کہ جب بیع میں حقوق کا غلط ذکر کیا جائے یعنی اگر اس طرح سے کہا جائے کہ میں نے یہ گھر اس کے حقوق کے ساتھ فروخت کیا ہے تو اس کہنے سے اس گھر کی جتنی بھی چیزیں اور راستہ و نالہ وغیرہ ہوں گی وہ سب بیع میں داخل ہوں گی۔ کیونکہ بیع کے معنی ہیں مالک بنادینا۔ پس غیر کی ملکیت سے اتنا تعلق رہنے کے باوجود بیع کے معنی پائے جاسکتے ہیں۔ (ف) یعنی مشتری کی ملکیت میں بیع آئے گی اور اس بیع یعنی گھر کے لوازمات میں سے آمدورفت کے لئے راستہ اور استعمالی فاضل پانی کے نکلنے کے لئے نالی وغیرہ جو کچھ بھی اس کے حقوق ثابت ہوتے ہیں وہ سب ثابت ہوں گے۔ اگرچہ ان کا تعلق دوسرے شریک کی ملکیت سے ہو۔ یہ پوری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ کسی دوسری جگہ راستہ اور نالی کے بنانے یا نکالنے کی گنجائش موجود ہو۔ پھر تقسیم کے وقت تبادلہ میں ”تمام حقوق“ کا جملہ ذکر کر دیا گیا ہو۔ وہی الوجه الثانی الح و دوسری صورت میں (ف) یعنی جب کہ راستہ اور نالی کے نکالنے کی گنجائش کسی دوسری جانب سے ممکن نہ ہو۔ لیکن غلط ”حقوق“ کا ذکر ہو گیا ہو۔ بدخل فیہا المذکور بھی اس میں راستہ اور نالہ اس میں داخل ہو گا۔ کیونکہ مشترک جائیداد کی تقسیم تو اسی سے ہوتی ہے کہ اس سے پورے طریقہ سے فائدے حاصل کئے جاسکیں۔ اور پورا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس سے آزادی کے ساتھ باہر جانے کے لئے راستہ اور نالہ وغیرہ ماہوا ہو۔ پس جب کہ ان چیزوں کا صریح بیان ہو چکا ہو تو پورا نفع حاصل کرنے کے لئے یہ چیزیں از خود اس میں داخل ہو جائیں گی۔

وفیہا معنی الافراد الح اور تقسیم و بنوہ کے دوسرے معنی جدا کرنے کے بھی ہوتے ہیں اور یہ جدائی کے معنی اس وقت پائے جائینگے جب کہ دوسرے شریک سے مکمل طور سے تعلق ختم کر دیا گیا ہو۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں پس اس میں جدائی کے معنی کا اعتبار کر کے راستہ و نالہ اس میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی جو دوسرے شریک کے حصہ میں ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب راستہ اور نالہ کو دوسری طرف سے نکالنا ممکن نہ ہو تو اس میں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں ایک یہ کہ قسمت کے معنی منفعت کو مکمل کر لینا ہے پس اس لحاظ سے راستہ اور نالہ کو بھی اس میں داخل ہو جانا چاہئے اور دوسری بات یہ ہے کہ قسمت کے معنی جدا کرنا ہے تو اس لحاظ سے راستہ اور نالہ اس تقسیم میں داخل نہ ہو گا۔ اس بناء پر ہم نے ان دونوں معنوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر اس نے غلط حقوق کے ساتھ راستہ اور نالہ وغیرہ کی تصریح بھی کر دی ہو تو یہ حقوق اس تقسیم میں بھی داخل ہوں گا اگرچہ وہ دوسرے شریک کے حصہ میں ہو۔ اور اگر اس کی تصریح نہیں کی ہو بلکہ ہر ایک شریک کے نام اس کا حصہ کیا گیا ہو تو یہ چیزیں اس تقسیم میں داخل نہ ہوں گی۔ یہ حکم بنوہ کے بارے میں ہے۔ بحلاف الاحارۃ الخ کیونکہ اس بنوہ کے برخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں از خود تصریح کے بغیر بھی داخل ہوتی ہیں۔ (ف) یعنی اگر کسی کو مکان یا زمین کرایہ پر دی تو اس کے لوازمات

راستہ اور نالہ اور پانی وغیرہ سب چیزیں تصریح کے بغیر از خود داخل ہوں گی۔ کیونکہ مکان یا زمین پر مالک ہو جانے کا کوئی وہم و گمان بھی اجارہ پر لینے والے کو نہیں ہوتا ہے۔

لان کمل المقصود الخ کیونکہ اجارہ پر لینے کی پوری غرض اور اس سے مقصود صرف نفع حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد یعنی اجارہ سے انتفاع صرف اسی صورت میں مکمل ہو سکتا ہے جب کہ اسے اس کی تمام ضروریات یعنی آمد و رفت کا راستہ پانی اور نالہ وغیرہ کی بھی سہولت دی گئی ہو۔ اسی لئے معاملہ اجارہ کے وقت اگرچہ ان سہولیات کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو پھر بھی یہ چیزیں اس میں داخل ہوں گی۔ الحاصل بیع و اجارہ اور ہزارہ میں راستہ اور پانی حاصل کرنے اور اس کی نکاسی سے متعلق فرق یہ ہے کہ اگر مکان یا زمین وغیرہ کو اجارہ پر دیا جائے تو وہ چیزیں از خود یعنی ان کی تصریح کے بغیر بھی داخل معاملہ رہیں گی۔ اسی بناء پر اگر کرایہ دار کو ان چیزوں کی سہولت نہیں دی گئی ہو تو وہ ہلکارہ ہی فاسد ہوگا۔ لیکن بیع میں اگر یہ چیزیں معاملہ کے وقت بیان نہیں کی گئی ہوں تو بعد میں بھی وہ داخل نہ ہوں گی کہ اس کے بغیر بھی بیع پر ملکیت حاصل ہوگی۔ اور اگر یہ حقوق موجود ہوں اور ان کا ذکر بھی کیا گیا ہو تو سب داخل ہوں گی۔ اگرچہ یہ دوسرے کی زمین میں سے ہوں۔ اور ہزارہ میں اس چیز سے پورے طور پر فائدہ حاصل کرنے کے بھی معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اس کے دوسرے حصہ سے پرانے تعلق کو بالکل ختم کر دینے کے معنی بھی ہیں۔ پس جب کسی کے حصہ کا راستہ اور نالہ وغیرہ دوسرے کے حصہ میں حق کے طور پر ہو تو یہ دیکھا ہوگا کہ اس کے ہزارہ کے وقت ان باتوں کا تذکرہ ہوا تھا یا نہیں۔ پس اگر ان کا تذکرہ ہزارہ کے وقت ہو گیا ہو اس طرح سے کہ یہ حصہ اس کے راستہ اور نالہ وغیرہ کے ساتھ تمہارے لئے ہو گا تو یقیناً وہ راستہ اسے حاصل ہو گا یعنی دوسرے کی زمین سے ہی اپنی آمد و رفت باقی اور جاری رکھے۔ اور اگر اس وقت اس کا تذکرہ نہیں ہوا ہو تو یہ دیکھا جائے کہ کسی طرف سے راستہ نکالنے کی گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر نیا راستہ اور نالہ وغیرہ نکالنے کی گنجائش کہیں سے ہو تو وہ اسی طرف سے اپنا راستہ نکالنے خواہ بوقت تقسیم اس کا حصہ مع کل حقوق ہونے کے تذکرہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ ہزارہ میں جو جد کرنے کے معنی ہیں اس کے لحاظ سے تعلق کو بالکل ختم کر دینا ممکن ہے تو وہی متعین رہینگے۔

اور اگر کسی دوسری طرف سے راستہ یا نالہ وغیرہ کے نکالنے کی گنجائش نہ ہو تب یہ دیکھنا ہوگا کہ تقسیم کے وقت حقوق وغیرہ کا تذکرہ ہوا تھا یا نہیں۔ پس اگر حقوق وغیرہ کا تذکرہ بھی ہو گیا ہو تب اسے دوسرے کی زمین سے بھی آمد و رفت کے حقوق حاصل رہینگے۔ اور اگر ان حقوق کا تذکرہ بھی نہ ہوا ہو تو وہ تقسیم ہی باطل سمجھی جائیگی۔ اس لئے دوبارہ تقسیم کرانی ہوگی۔ کیونکہ اس تقسیم سے منافع کو مکمل کرنے کے معنی یہاں حاصل نہیں ہو رہے ہیں۔ حوالہ شرح الطحاوی للملام الاسمعیانی۔ ع۔ م۔ پھر یہ بات بھی معلوم رہنی چاہئے کہ اگر شریکوں نے تقسیم کے وقت اس بات پر اتفاق کر لیا ہو کہ ہم سبھوں کا راستہ گھاٹ وغیرہ سب مشترک ہی رہے گا تو وہ چیزیں مشترک ہی چھوڑی جائیں گی۔ اور اس سے ان تمام لوگوں کو آمد و رفت کا برابر کا حق حاصل ہوگا۔ اور اس کا رقبہ حلقہ بھی مشترک ہے۔

توضیح۔ اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین اس طرح تقسیم کی کہ ان میں سے ایک شریک کے گھر سے نکلنے یا پانی بہنے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا اور بوقت تقسیم اس کی شرط با تفصیل بھی نہیں کی گئی اگر راستہ اور پانی نکالنے کی گنجائش دوسری جانب سے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو لیکن حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہو اگر معاملہ اجارہ میں گھر کے ساتھ راستہ یا نالہ وغیرہ کی بابت تصریح نہیں کی گئی ہو، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال

ائمہ - دلائل

ولو اختلفوا فی رفع الطريق بیهم فی القسمة ان کان یستقیم لكل واحد طریق یفتحہ فی نصیبہ قسم الحاکم من غیر طریق یرفع لجماعتہم لتحقق الاقراض بالکلیۃ دونه وان کان لا یستقیم ذلک رفع طریقاً بین جماعتہم لتحقق تکمیل المنفعة فیما وراہ الطريق ولو اختلفوا فی مقدارہ جعل علی عرص باب الدار وطولہ لان الحاجة تدفع بہ والطریق علی سہامہم کما کان قبل القسمة لان القسمة فیما وراء الطريق لا فیہ ولو شرطوا ان یکون الطريق بیہما اثلاثاً جار وان کان اصل الدار نصفین لان القسمة علی التفاضل حائزۃ بالتراضی

ترجمہ - اور اگر جائید د کے شرکاء نے اپنے گھر سے نکلنے کے لئے راستہ کے چھوڑنے کے بارے میں اس طرح اختلاف کیا کہ ایک نے کہا کہ عینحدہ راستہ چھوڑنے کی ضرورت نہیں یعنی ہم نہیں چھوڑینگے۔ اور دوسرے نے کہا کہ چھوڑنا چاہئے تو ان میں سے کسی کے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ عمل تقسیم کے نفع کو مکمل کرنے اور ہر ایک کو مکمل طور سے دوسرے سے عینحدہ کر دینے کے طریقہ پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ ان کا ان یستقیم الخ اگر ہر حصہ دار کے لئے اس کے اپنے حصہ میں سے راستہ نکال دینا آسان کام ہو تو یہی کہا جائے یعنی ان کے درمیان مشترک راستہ نہ چھوڑا جائے۔ اور حکم اسی طرح اپنا عمل تقسیم مکمل کرے۔ کیونکہ بنوارہ کے یہ معنی کہ ان کے درمیان پورے طور پر جدا کی ہو جائے اسی طرح سے پورے ہو جائینگے کہ ہر ایک کے لئے ایک ایک راستہ بنادیا جائے۔ (ف) یعنی ان کے درمیان منفعت کو مکمل کرنے کے معنی اس وقت پورے ہوں گے۔ جبکہ ان کے درمیان مشترک راستہ نہ چھوڑا جائے۔ اور جب بنوارہ کے معنی دونوں طرح پورا ہونا ممکن ہے تو اسی پر عمل کریا جائے۔

وان کان لا یستقیم الخ اور اگر ہر شریک کے لئے اس کے اپنے گھر سے راستہ نکالنا ممکن نہ ہو رہا ہو تب حکم ان کے لئے ایک مشترک راستہ چھوڑ دے گا کہ ایسا کرنے سے سوائے ایک مشترک راستہ رہنے کے باقی باتوں میں ان کی تقسیم پوری پوری ہو جائے گی۔ یعنی کوئی چیز بھی مشترک نہ رہے گی۔ (ف) کیونکہ راستہ کے بغیر باقی چیزوں میں نفع مکمل نہیں ہو سکتا ہے۔ ورنہ بنوارہ کے معنی بھی مقدم تک ہی ہو کر رہ گئے البتہ جدا جدا کرنا پورا نہیں ہو سکا کیونکہ راستہ بنوارہ میں مشترک باقی ہے۔ اس لئے کہ اس راستہ کے علاوہ چونکہ باقی چیزوں میں تو جدائی اور تفریق ہو چکی ہے اور انتہائی مجبوری کی وجہ سے صرف راستہ کو مشترک رکھا گیا ہے تو ضرورتاً اسے مشترک ہی چھوڑ دینا جائز ہو گا یہاں تک کی تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ راستہ کی مقدار میں کوئی اختلاف ان میں نہ ہوا ہو۔ ولو اختلفوا الخ اور اگر شرکاء نے مشترک راستہ کی مقدار میں اختلاف کیا۔ (ف) یعنی وہ کتنا انبارا اور کتنا چوڑا ہو گا۔ کسی نے کم اور کسی نے زیادہ چاہا۔ جعل علی عرص الخ تب دروازہ کے اندازہ کے مطابق اس کی چوڑائی اور، نبلی رکھی جائے گی۔ کیونکہ اتنا ہونے سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی۔ (ف) جس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک کافی بڑا مکان ہے جس سے نکلنے کا ایک بڑا دروازہ مثلاً دس فٹ کا ہے اور اس دروازہ کے اندرونی حصہ میں کئی مکان اور مختلف کمرے بنے ہوئے ہیں۔ ان تمام کی ان کے حصہ داروں کے اعتبار سے تقسیم کر دی گئی ہے اور ان سب کے درمیان ایک مشترک راستہ چھوڑا گیا ہے جس میں کئی بیشی کا ختلاف ہے۔ تو بڑے دروازہ سے جہاں تک راستہ چھوڑا جائے گا وہ اس کی لمبائی کے حصہ ہو گا اور اس کی چوڑائی دروازہ کی چوڑائی کے برابر مثلاً دس فٹ ہو گی۔ کیونکہ اس بڑے راستہ کی چوڑائی پر تو سب کا اتفاق ہے اس لئے اسی کی چوڑائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ کافی میں ایسا ہی ہے۔ پھر یہ راستہ سب میں برابر تقسیم کیا ہوا نہیں ہے۔

بلکہ الطريق علی سہامہم الح س راستہ کا رقبہ اب بھی ان میں ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہو گا جیسے کہ تقسیم سے پہلے تھا۔ لان القسمة الح کیونکہ جو کچھ تقسیم کا کام ہوا ہے وہ رستہ کے ماسوا دوسری چیزوں میں ہوا ہے اور اس رستہ میں نہیں ہوا ہے۔ (ف اسی لئے یہ راستہ ان سکھوں کے درمیان اب بھی اتنا ہی رہے گا جتنے کہ وہ پہلے تھا۔ اس کے باوجود ہر شریک کو اس سے آمد و رفت کا حق باطل برابر ہو گا۔ کیونکہ اس راستہ کی مقدار پر سارے شرکاء رضی ہیں ورنہ ان کی رضامندی سے ہی اس مکان کی تقسیم ہوتی ہے۔ اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان شرکاء میں سے ایک کا حصہ ایک تہائی اور دوسرے کی دو تہائی ہے تو اس راستہ میں بھی اسی حساب سے ملکیت ہوگی کہ باوجود یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس ملکیت کے حساب سے اس پر ایک شخص دو دن اور دوسرا شخص صرف ایک ہی دن آمد و رفت رکھے بلکہ دونوں ہی ہر روز اس سے برابر کی آمد و رفت رکھ سکیں گے کم حصہ والے کو اس سے روکا نہیں جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس مکان کی تقسیم کا کام دونوں کی مکمل رضامندی کے ساتھ ہوا ہے۔ اسی بناءً اگر وہ دونوں تقسیم کے وقت اس راستہ کی کئی ویشی کے بارے میں فیصلہ کر لیتے تو جائز ہوتا۔ مگر اب نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

ولو شرطوا الح اور اگر دونوں شرکاء بوقت تقسیم یہ شرط منظور کر لیں کہ یہ رستہ گرچہ ہم دونوں کے درمیان مشترک ہے مگر مکان کی ملکیت کے حساب سے اس میں بھی ایک تہائی اور دو تہائی کی ہی ملکیت باقی رہے گی تو یہ بھی جائز ہو گا۔ اگرچہ اصل میں یہ مکان دونوں میں برابری کے ساتھ نصف نصف پر ہو۔ (ف یعنی گرچہ وہ مکان ان دونوں کے درمیان برابر مشترک ہو اور اس کی تقسیم کے لئے درخواست دیتے وقت دونوں نے متفق ہو کر مشترک راستہ چھوڑ دیا۔ یا کسی کے لئے بھی راستہ نہیں نکل سکتا تھا اسی لئے مشترک راستہ چھوڑا اس کے ساتھ ہی دونوں نے یہ شرط منظور کی کہ راستہ کا رقبہ یک کے لئے دو تہائی اور دوسرے کے لئے ایک تہائی ہو گا تو یہ بھی جائز ہو گا)۔ لان القسمة الح کیونکہ آپس کی رضامندی کے ساتھ کئی ویشی کی شرط کے ساتھ بھی تقسیم کا کام جائز ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ یہ کام تو مبدلہ کا ہے اس لئے یہ حکم صرف ایسے مشترک مکانوں میں ہو گا جو سودی نہ ہو۔ اس لئے سونہ چاندی۔ جو۔ گیہوں۔ نمک۔ چھوہار۔ کشمش وغیرہ اور مقداری چیزیں اگر ایک ہی جنس کی ہوں تو ان کی تقسیم میں کسی کے لئے زیادتی کی شرط رکھنا سودی معاملہ ہو جائے گا اور جائز نہ ہو گا جیسا کہ زیلعی میں ہے۔

توضیح۔ اگر جائیداد کے شرکاء تقسیم کے بعد اپنے گھر سے نکلنے کے لئے عیحدہ راستہ نکالنے کے بارے میں اختلاف کریں کہ ایک اسے چاہے اور دوسرا انکار کرے۔ اگر شرکاء مشترک راستہ کی مقدار میں اختلاف کریں تو کس طرح مسئلہ حل کیا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واداکان سفلا عنو علیہ وعلولا سفلا له وسفلا له عنو قوم کل واحد علی حدته وقسم بالقيمة ولا معسر غیر ذلك قال رضى الله عنه هذا عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ان يقسم بالدرع لمحمد ان السفلا يصلح لما لا يصلح له العلوم اتحاده بئر ماء او سردانا او اصطلا وغير ذلك فلا يتحقق التعديل الا بالقيمة وهم يقولون ان القسمة بالدرع هي الاصل لان الشركة في المدروغ لافي القيمة فيصار اليه ما امكروا المرعى السوية في السكس لا في المرافق ثم حثنا فيما بينهما في كيفية القسمة بالدرع فقال ابو حنيفة دراع من سفلا بدرع من علو وقال ابو يوسف دراع بدرع قيل احب كل منهم على عادة اهل عصره او اهل بلدہ فی تفصیل السفل علی العلو واستواءہما وتفصیل السفل مرة والعلو اخرى وقيل هو اختلاف

معنی و وجہ قول ابی حنیفہ ان منفعة السفل تربو علی منفعة العلو بمفعولہ لانہا تبقى بعد فوات العدو ومنفعة العلو لا تبقى بعد فناء السفل وکذا السفل فیہ منفعة البناء والسكنی وفي العلو السكنی لا غیر إذ لا یمكنه البقاء علی عبودہ الا برضاء صاحب السفل فیعتبر ذراعان منہ بذراع من السفل ولا یبى یوسف ان المقصود اصل السكنی وهما یستاوین فیہ والمصفعتان متماثلتان لان لكل واحد منهما ان یفعل ما لا یضر بالآخر علی اصلہ ولمحمد ان المنفعة تختلف باختلاف الحر والبرد بالاضافة الیہما فلا یمکن التعديل الا بالقيمة والفتویٰ الیوم علی قول محمد وقولہ لا یفتقر الی التفسیر وتفسیر قول ابی حنیفہ فی مسألة الكتاب ان یجعل بمقابلة مائة ذراع من العلو المجرد ثلثة وثلثون وثلث ذراع من البیت الکامل لان العلو مثل نصف السفل ثلثة وثلثون وثلث من السفل ستة وستون وثلثان من العلومعہ ثلثة وثلثون وثلث ذراع من العلو فبلغت مائة ذراع تساوی مائة من العلو المجرد ویجعل بمقابلة مائة ذراع من السفل المجرد من البیت الکامل ستة وستون وثلثا ذراع لان علوه مثل نصف سفله فبلغت مائة ذراع کما ذکرنا وتفسیر قول ابی یوسف ان یجعل بازاء خمسين ذراعا من البیت الکامل مائة ذراع من السفل المجرد أو مائة ذراع من العلو المجرد لان السفل والعلو عنده سواء فخمسون ذراعا من البیت الکامل بمزلة مائة ذراع خمسون منها سفل وخمسون منها علو

ترجمہ - تدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مشترک گھر جس کی بناوٹ کچھ ایسی ہو کہ اس میں (۱) ایک مشترک منزل صرف نیچے حصہ میں ہو یعنی اس کے اوپر کچھ نہ ہو۔ اور (۲) ایک مشترک منزل ایسی ہو جو صرف اوپر میں ہو یعنی اس کے نیچے کوئی منزل نہ ہو۔ اور (۳) ایک مشترک منزل ایسی ہو کہ نیچے حصہ میں بھی ایک منزل ہو۔ اسی طرح اس کے اوپر میں بھی مشترک منزل ہو تو ان میں سے ہر ایک منزل کی علیحدہ علیحدہ قیمت کا اندازہ لگا کر اس کی قیمت کے اعتبار سے ہی اس کی تقسیم کا کام کیا جائے گا۔ اس طریقہ کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ معتبر نہ ہوگا۔ (ف) یعنی نے یہ صورت مسئلہ ذخیرہ وغیرہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ اگر ان منزلوں کی قیمت برابر ہو تو ہر کے ساتھ یعنی ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز کا حساب رکھا جائے گا۔ اور اگر ایک منزل سے دوسری منزل کی قیمت دوگنی ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں دو گز کے حساب سے تقسیم ہوگی اور اسی حساب سے تقسیم ہوگی گر قیمت میں کچھ اور طرح سے فرق ہو۔ قال اھدا عند محمد الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ حکم امام محمد کے نزدیک ہے۔ اور شیخین کے نزدیک گز کے حساب سے ہی تقسیم کیا جائے گی۔ (ف) یعنی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر گزوں کا مقابلہ ہوگا۔

لمحمد ان السفل الخ امام محمد کی یہ دلیل یہ ہے کہ نچی منزل سے وہ فوائد حاصل ہوتے ہیں جو اوپر کی منزل سے نہیں ہو سکتے۔ مثلاً نچی منزل میں پانی کا کنواں یا تہہ خانہ یا گاڑی رکھنے کا گہرا جہان نور کا اصطبل وغیرہ بنانا ممکن ہوتا ہے جبکہ اوپر کی منزل میں ان میں سے کوئی چیز بھی سہانی سے نہیں بنائی جاسکتی ہے۔ لہذا قیمت کے بغیر ان میں کسی طرح سے برابری نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف) تاکہ نچی منزل میں جو فوائد ہو سکتے ہیں ان کے اعتبار سے ہی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اسی طرح سے اوپر کی منزل سے جو فوائد حاصل ہو سکتے ہیں یا ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بھی اس کی قیمت کا اندازہ کیا جاسکے۔ پھر اسی حساب سے گزوں سے تقسیم کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ صرف قیمتوں کا ہی اعتبار کر کے قیمتوں سے ہی اس کی تقسیم کی جائے۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب تک گز سے ناپ کر تقسیم کا کام کیا جاسکتا ہو اس وقت تک قیمت کے اعتبار سے تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے بھی گزوں کا مقابلہ کیا جائے۔ جیسا کہ اوپر میں شرح یعنی کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے۔ وھما بقولان الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ گزوں سے تقسیم کا کام کرنا ہی اصل حکم ہے۔ کیونکہ شرکت تو ایسی ہی چیز میں ہے جو گزوں سے ناپی جاتی ہے۔ جبکہ قیمت میں شرکت نہیں

ہوتی ہے۔

فیصار الیہ الخ ہذا جہاں تک ممکن ہو گا اسی کی طرف توجہ دی جائے گی یعنی گزروں سے ہی تقسیم کا کام کیا جائے گا۔ (ف) اس جگہ ٹپلی اور اوپر کی منزل کے اعتبار سے جو فرق بتایا گیا یہ فرق دراصل رہائش کی بناء پر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد یعنی آرام و آسائش کے لوازمات کے خیال سے ہے۔) والموعی النسویۃ الحج تقسیم مکان میں صرف رہائش کی برابری کا خیال رکھا جاتا ہے اس سے مزید منافع کے حصوں کا خیال نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر منافع کے اعتبار سے اوپر کی منزل اور ٹپلی منزل میں اختلاف ہو تو جادہ وغیرہ میں البتہ آدمی اپنے لئے مناسبت کا خیال رکھے گا کہ کس جگہ کس قسم کا کتنا آرام میسر ہو سکتا ہے۔ لیکن تقسیم کی صورت میں اس خاص متعین جگہ اور حصہ کا ہوتا ہے جو قائل رہائش ہوتا ہے۔ لہذا قائل رہائش ہونے میں جو منزلیں اور حق برابر ہوں گے ان کا رقبہ اور احاطہ برابر ہی ہوگا۔ اسی لئے اوپر کے حصہ میں اور نچلے حصہ میں گز سے گز کا مقابلہ مناسب اور برابر ہوگا۔ ثم اختلفوا الخ پھر شیخین یعنی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ نے گزوں سے ناپ کر تقسیم کرنے کی کیفیت میں بھی ایک طرح کا اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ نچلے حصہ کا ایک گز بالائی منزل کے دو گزوں کے برابر ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں حصوں میں برابری رہے گی یعنی ٹپلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے ایک ہی گز کے برابر ہوگا۔ (ف پھر یہ بات معلوم رہنی چاہئے کہ شیخین کے مسئلہ کی دلیل اور تقسیم کی کیفیت میں تردد ہے۔ اسی لئے طحاوی نے امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے۔ پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ قول بہت ہی عمدہ ہے اور ہمارے تمام ائمہ نے طحاوی کے فرمان کے مطابق اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے۔ ایسا ہی العینی میں ہے۔)

وقیل اجاب الخ اس مسئلہ میں بعض مشرک نے فرمایا ہے کہ تینوں اماموں میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا ہے۔ اس کا خیال کرتے ہوئے کہ ٹپلی منزل کو اوپر کی منزل پر فضیلت ہے یا دونوں ہی منزلیں برابر ہوتی ہیں۔ اسی طرح کبھی ٹپلی منزل کو افضلیت ہوتی ہے۔ اور کبھی اوپر کی منزل ہی افضل ہوتی ہے۔ (ف ٹپلی منزل اور بالائی منزل میں اسے ہر ایک کی تفصیل یا برابری میں ہر امام نے اپنے شہر کے عوام کی جیسی کیفیت دیکھی اور اسی کے مطابق جواب دیا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ کوفہ والے مطلقاً ٹپلی منزل ہی کو اوپر کی منزل پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور معمولی فضیلت نہیں بلکہ کئی گونا گونا بہتر سمجھتے ہیں اسی لئے امام اعظمؒ بالائی منزل کی دو گز کو ٹپلی منزل کے ایک گز کے برابر سمجھتے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے چونکہ بغداد میں دونوں منزلوں کو یکساں اہمیت دیتے ہوئے پایا اسی لئے دونوں کی برابری کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ ہر منزل کا ایک گز دوسری منزل کے ایک ہی گز کے برابر ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے چونکہ یہ محسوس کیا کہ علاقہ اور مقام کے فرق کی وجہ سے دونوں منزلوں میں حکم بھی یکساں اور کبھی فرق ہوا کرتا ہے چنانچہ بعض علاقہ والے ٹپلی منزل کو ترجیح دیتے ہیں اور کچھ علاقہ والے اوپر کی منزل کو بہتر سمجھتے اور اس کے خواہاں ہوتے ہیں اس لئے یہ فرمایا کہ منزلوں کی قیمت کا اندازہ لگائے بغیر تقسیم کا عمل صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔

کما فی العینی۔ چنانچہ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں کوئی فقہی معنی اور علت پر حکم نہیں ہے بلکہ علاقہ کے لوگوں کی عادت پر حکم ہوتا ہے۔ وقیل هو اختلاف معنی الحج اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف فقہاء معنوی اعتبار سے ہے (ف یعنی اس میں اختلاف ہونے کی وجہ اور دلیل سب معنوی ہے)۔ وحہ قول اسی حنیفۃ الحج امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کی وجہ یہ ہے کہ منافع کے اعتبار سے ٹپلی منزل کے فوائد اوپر کی منزل کے مقابلہ میں دو گنا ہوا کرتے ہیں اس طرح سے کہ اوپر کی منزل کے گریز جانے کے بعد بھی ٹپلی منزل خود بھی محفوظ اور اس کی اہمیت و قیمت بھی حسب سابق باقی رہ جاتی ہے اس لئے اس کا فائدہ اوپر کی منزل کے مقابلہ میں دو گنا ہو گیا۔ اسی لئے ٹپلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے دو گز کے برابر ہونا چاہئے۔ جبکہ ٹپلی منزل کے برہد ہو جانے کے بعد اوپر کی منزل بالکل باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ اس لئے اوپر کی منزل کے منافع ٹپلی منزل کے مقابلہ

میں نصف رہ جاتے ہیں۔ وکد السفلہ الحی طرح سے چلی منزل میں اپنی مرضی سے اسے تعمیر کرنے اور آباد کرنے اور رہنے سہنے کی ہر طرح کی آزادی اور سہولت باقی رہتی ہے۔ وہی العلو السکنی الخ جبکہ اوپر کی منزل میں صرف رہائشی سہولت تو رہتی ہے لیکن اس کے اوپر تعمیر کرنے کی سہولت نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ اوپر کی منزل والا چلی منزل والے کی مرضی کے بغیر اوپر میں کوئی نئی تعمیر نہیں کر سکتا ہے اس سے چلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے دو گز کے برابر ہوگا۔

لامی یوسف الخ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس مکان سے مقصود صرف سکونت یعنی رہائش ہے اور اس مقصد میں چلی اور اوپر کی دونوں منزلیں برابر ہوتی ہیں۔ اور دونوں منزلوں کے منافع بھی متشکل ہوتے ہیں۔ (ف) یعنی دونوں منزلوں کے منافع برابر اور یک ہی جیسے ہوتے ہیں۔ لان لكل واحد الخ کیونکہ امام ابو یوسف کے اصل کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس کام کا بالکل برابر حق ہوتا ہے کہ وہ ہر یہاں کام کر سکتا ہے جس سے دوسرے کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ (ف) یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مسلم قعدہ ہے کہ چلی منزل والا بھی ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا ہے جس سے اوپر کی منزل والے کو تکلیف اور نقصان نہ ہو۔ اور یہی حال اوپر کی منزل والے کا بھی ہے کہ وہ بھی ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا ہے جس سے چلی منزل والے کو نقصان نہ ہو۔ اس طرح دونوں منزلوں کے حقوق بالکل برابر ہوئے۔ یہاں تک کہ اگر چلی منزل والے کو اوپر کی منزل کے اوپر کچھ تعمیر کرنے میں اسے نقصان نہ ہو تو وہ اوپر کی منزل کے اوپر بھی عمارت بنا سکتا ہے۔ اسی طرح چلی منزل والا بھی چلی منزل میں کھودا وغیرہ کھود سکتا ہے اور بھی چاہے کام کر سکتا ہے بشرطیکہ اوپر کی منزل والے کو کوئی نقصان نہ ہو۔

ولمحمد ان لمصلحة الخ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ موسم سردی و گرمی کے اختلاف کے لحاظ سے چلی اور اوپر کی منزل سے منافع بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوا کرتے ہیں۔ (ف) یعنی اتنی بات تو مسلم ہے کہ دونوں ہی منزلوں میں اپنے اعتبار سے ان کے رہنے والے اور مالکوں کو منافع ہو کرتے ہیں۔ لیکن مختلف موسموں اور زمانوں میں ہر ایک کے منافع بھی مختلف ہوا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ سخت گرمی کے موسم میں اوپر کے حصہ میں رات کے وقت اور برسات کے دنوں میں زیادہ آرام ملتا ہے جب کہ چلی منزل والے کو پریشانی اور گرمی وغیرہ کی تکلیف بہت ہوتی ہے اور سکونت و رہائش کا وجود ان صورتوں کے سوائے صرف مفہوم کا نام نہیں ہے کیونکہ جس جگہ بھی رہائش ہوگی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیوں کی رات میں اوپر کی منزل میں ہے یا جڑوں کی رات میں چلی منزل کے بند کمرے میں ہے۔ یا اس تکلیف اور مشقت کے ساتھ رہائش ہوگی جو گرمیوں کی رات میں چلی منزل میں ہے۔ یا دن کے وقت اوپر کی ایسی منزل میں ہے جو تنگ کوٹھری میں ہو۔ حاصل جو قطع بھی حاصل ہوتا ہے وہ ان دونوں سے گرمی و سردی کے مختلف ہوتے رہنے سے ہوتا ہے۔ فلا یمكن الخ لہذا قیمت کا اندازہ کئے بغیر مکان کی تقسیم میں انصاف باقی رکھنا ممکن نہ ہوگا۔ (ف) یعنی ہر ایک منزل کی موسم اور ملکیت کے مختلف منافع کا خیال رکھتے ہوئے اس کی قیمت کا اندازہ کرنا ہوگا۔ جس کا اندازہ اس مقدمہ والے اچھی طرح کر سکیں گے۔ اگر دونوں کی قیمت برابر لگائی جاتی ہو تو اس میں سے ہر ایک کے ایک گز کی زمین ۱۰ سر سے ایک تہائی زمین کے برابر ہی ہوگی۔ ورنہ چلی منزل کی قیمت اوپر کے مقابلہ میں دو گنی ہو تو چلی منزل کا ایک گز اوپر کے دو گز کے برابر ہوگا۔ اور اگر اس کے برعکس قیمت ہو تو حکم بھی برعکس ہو جائے گا۔ اس سے دونوں کا تبادلہ اور متبادلہ صرف قیمت کے اعتبار سے ہی ہوگا کسی اور طریقہ سے نہیں ہوگا۔

والفتویٰ الیوم الخ اور اس زمانہ میں امام محمد کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا۔ (ف) اور یہ بات تو ایسی واضح ہے جس کی مزید تفسیر اور وضاحت کی ضرورت نہیں رہتی۔ و تفسیر قول ابی حبیۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کے قول جو اس مسئلہ سے متعلق ابھی کتاب میں مذکور ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکان (۱) یعنی ایسا مکان جس میں صرف اوپر کی منزل بنی ہوئی ہو اور نیچے کا حصہ خالی ہو اس کے سو گز کے مقابلہ میں مکان (۲) یعنی جس کی اوپر اور نیچے دونوں کی منزلیں مکمل بنی ہوئی ہوں ۳۳-۳۴ (یعنی تینتیس گز اور ایک تہائی گز) کے برابر ہوں گے۔ لان العلو الخ کیونکہ اوپر کی منزل چلی منزل کے نصف کے برابر ہوتی ہے۔ ہذا مکان (۳)

کی چکی منزل کے ۳۶۶-۲ (یعنی چھیا سٹھ گز اور ایک گز کے تین حصوں میں سے دو حصے کے) برابر ہیں۔ اور ان کے ساتھ ہی اوپر کی منزل کے ۳۳۳-۱۔ فلعلمت الح اس حساب سے اوپر کا پورا حصہ چکی منزل کے ۳۳۳-۱ کے ساتھ مل کر مکان (۱) یعنی اوپر کے خالی سو گز کے برابر ہو گئے۔ (ف) یعنی چھیا سٹھ اور دو تہائی گز کے ساتھ تینتیس اور ایک تہائی گز مل کر پورے سو گز ہو گئے۔ اس حساب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مکان (۱) کے صرف اوپر کے سو گز مکان (۲) کے چکی منزل کے ۳۳۳-۱ گز مع اس کی اپنی اوپر کی منزل کے برابر ہو جائیں گے اس مسئلہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ مکان (۲) کی اوپر در نیچے دونوں منزلوں میں سے ۳۳۳-۱ گز کا حساب یہ ہے کہ چکی منزل سے بھی اسی قدر یعنی ۳۳۳-۱ اور اوپر کی منزل میں سے بھی اسی قدر یعنی ۳۳۳-۱ کا جب مکان (۱) کے صرف اوپر کی منزل سے مقابلہ کیا جائے گا تو اس کے سو گز سے مقابلہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مکان (۲) کی اوپر کی منزل ۳۳۳-۱ گز مساوی ہوں گے مکان (۱) کے ۳۳۳-۱ گز کے۔ اور مکان (۲) کی چکی منزل کے صرف ۳۳۳-۱ گز مکان (۱) کے ۳۶۶-۲ کے مساوی ہو جائیں گے کیونکہ چکی منزل کی زمین اوپر کی منزل کی دو گنی زمین کے برابر ہوتی ہے اس بناء پر مکان (۲) کے ۳۶۶-۲ گز مکان (۱) کے سو گز کے برابر ہو جائیں گے۔ اور اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اوپر اور نیچے کی دونوں منزلوں کے مجموعہ ۳۳۳-۳ صرف بائی منزل کے سو گز کے برابر ہیں۔ پھر سی بات کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ بالائی منزل مح زیریں منزل کے ۳۳۳-۱ گز صرف بالائی منزل کے سو گز کے برابر ہیں اس لئے کہ ۳۳۳-۳ اور ۳۳۳-۱ گز تو بالائی منزل کے ہیں جو ایک تہائی حصہ ہے۔ اور اتنا ہی مقدار کا صرف زیریں منزل کا جب مقابلہ کیا گیا اوپر کی منزل سے تو اس کے دو گئے یعنی ۳۶۶ اور ۳۶۶ گز ہو گئے اور یہ مقدار دو گنا ہے پیسے حصہ سے اور جب دونوں کا مجموعہ کیا تو پورے سو گز ہو گئے۔ جو کہ مجموعہ تین نہ ہو گئے۔

وبجعل بمقاسہ مائة ذراع الح پھر مکان (۲) بغیر بالی منزل کے صرف چکی منزل کا جب مکان (۱) کے صرف بالائی منزل سے مقابلہ کیا جائے گا تو وہ ۱۰۰ گز کے مقابلہ میں ۳۶۶-۲ گز ہوں گے کیونکہ اس کی بالائی منزل چکی منزل کے نصف کے برابر ہے۔ (ف) اس طرح چکی منزل کے ۳۶۶-۲ گز میں سے اس کا نصف اس کی اوپر کی منزل کا حق ہو الہذا ۳۳۳-۱ گز اس کے ساتھ ہی مل جائیں گے۔ بالآخر ان سب کا مجموعہ پورے سو گز ہو جائیں گے جیسا کہ ہم نے پیسے بیان کر دیا ہے۔ و تفسیر قول ابی یوسف الح اور ام یوسف کے قول کی تفسیر یہ ہو گی کہ چونکہ ان کے نزدیک نیچے کی منزل ہو یا اوپر کی منزل ہو دونوں ہی اہمیت میں برابر اور ضرورت میں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے چکی منزل کے ۵۰ گز مجموعہ سو گز ان سو گزوں کے مساوی ہوں گے جو دوسرے مکان کی صرف چکی منزل کے یا صرف اوپر کی منزل کے ہوں۔ خمسون مہا سفل الح کہ ان سو گزوں میں سے ۵۰ گز چکی منزل کے اور ۵۰ گز اوپر کی منزل کے ہوں گے۔

توضیح۔ مشترک مکانوں کی تقسیم کے رقبہ کے اعتبار سے ہو گی یا اس کی قیمت کے اعتبار

سے ہو گی۔ اس میں ائمہ تلاش کے اقوال اور ان کے دلائل۔ پھر ان کے اختلاف صرف

ظاہری ہوتا ہے یا حقیقی ہوتا ہے اور کیوں، قول مفتی بہ کیا ہے

قال واد۱۰ اختلاف المتقاسمون وشهد القاسمان قبس شہادتہما قال رضى اللہ عنہ ہذا الدی ذکرہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لا تقبل وهو قول ابی یوسف اولاً وبہ قال الشافعی و ذکر الحصاص قول محمد مع قولہما وقاسما القاصی وعیرہما سواء لمحمد انہما شہدا علی فعل انفسہما فلا تقبل کما علق عتق عدہ بفعل عیرہ وشہد ذلك العیر علی فعلہ ولہما انہما شہدا علی فعل عیرہما وهو الاستیفاء والقص لا علی فعل انفسہما لان فعلہما التمییز ولا حاجة الی الشہادة عنہ اولاً لا یصلح مشہوداً بہ لما انہ غیر لازم وانما

یلزمہ بالقبض والاستیفاء وهو فعل الغير فتقبل الشهادة عليه وقال الطحاوی اذا قسما باجر لا تقبل الشهادة بالاجماع واليه مال بعض المشايخ لانهما يدعيان ايفاء عمل استوجرا عليه فكانت شهادة صورة ودعوى معنى فلا تقبل الا انا نقول هما لا يجز ان بهذه الشهادة الى انفسهما مغنما لاتفاق الخصوم على ايفائهما العمل المستاجر عليه وهو التمييز وانما الاختلاف في الاستیفاء فانقضت التهمة ولو شهد قاسم واحد لاتقبل لان شهادة الفرد غير مقبولة على الغير ولو امر القاضی امينه بدفع المال الى آخر يقبل قول الامين في دفع الضمان عن نفسه ولا يقبل في الزام الاخر اذا كان منكرا والله اعلم۔

ترجمہ۔ قدری نے فرمایا ہے کہ اگر تقسیم چاہنے والے شرکا آپس میں اختلاف کریں (مثلاً ایک یوں کہے کہ میرے حصہ کی جائیداد میں سے کچھ حصہ پر غلام شخص نے قبضہ کر رکھا ہے ہذا میرے حصہ کے ساتھ میرا غلام حصہ بھی مجھے ہی ملنا چاہئے لیکن دوسرے شرکاء اس دعویٰ کو قبول نہ کریں یعنی انکار کریں۔ اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس بات کی گواہی دیں کہ اس نے تو اپنا حصہ پورا پایا ہے۔ قبلت شہادتہما الخ تو ان دونوں تقسیم کرنے والوں کی گواہی قبول کر لی جائے گی اس کے بعد مصنف نے فرمایا ہے کہ ابھی گواہی کے مقبول ہونے کے متعلق جو بات کہی گئی ہے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان قاسموں کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور مصنف نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کا قول بھی شیخین کے قول کے مطابق ہی ہے۔ (ف یعنی امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان تقسیم کنندگان کی گواہی قبول ہوگی۔ و قاسما القاضی الخ اور وہ دونوں تقسیم کرنے والے خواہ قاضی کے مقرر کئے ہوئے ہوں یا ان کے علاوہ کسی کی طرف سے بھی مقرر کردہ ہوں حکم میں برابر ہوں گے۔) (ف یعنی اگر ان شرکاء نے بھی اپنے طور پر کسی دو شخص کو تقسیم کے لئے مقرر کر دیا۔ اور ان شرکاء نے آپس میں اختلاف کیا پھر ان ہی گواہوں نے کسی ایک کے حق میں گواہی دی جب بھی یہی حکم ہوگا۔

لمحمد انهما الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں تقسیم کرنے والوں نے جو گواہی دی ہے وہ خود انہوں نے اپنے کام کے کرنے پر گواہی دی ہے اس لئے وہ قبول نہ ہوگی۔ جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو کسی دوسرے شخص کے کسی کام پر معلق کیا پھر اس غیر نے اپنے کام کے کرنے پر گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہیں ہوگی۔ (ف مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کے مثلاً دو پاروں کی تلاوت کی تو میرا یہ غلام آزاد ہے۔ پھر غلام نے دعویٰ کیا اور بکر نے ہی گواہی دیدی کہ آج میں نے دو پاروں کی تلاوت کر لی ہے تو اس بکر کی گواہی قبول نہ ہوگی یعنی اس کی بات نہیں قبول ہوگی۔ اسی طرح اگر دونوں تقسیم کرنے والوں نے گواہی دی کہ اس نے اپنا پورا حصہ پایا ہے تو یہ گواہی بھی مقبول نہ ہوگی۔ ولہما انهما الخ اور امام ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں نے جو گواہی دی ہے وہ اپنے کام پر نہیں بلکہ دوسرے کے کام ہو جانے پر گواہی دی ہے۔ (ف اس طرح سے ایک حصہ دار اس حصہ کا مدعی ہے اور اس سلسلہ میں ان دونوں نے گواہی دی ہے۔ وهو الاستیفاء الخ یعنی اس بات پر گواہی دی ہے کہ اس نے اپنا پورا حصہ پایا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا ہے۔ لاعلیٰ فعل الخ اور خود اپنے کام کے کرنے یا ہونے پر ان گواہوں نے گواہی نہیں دی ہے۔ کیونکہ ان کا کام تو صرف یہ ہے کہ ایک کے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے ممتاز اور جدا کر دیا جائے۔ اور اس کام کے ہونے پر تو کسی گواہی دینے کی ان کو ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

اولامہ لا یصلح الخ یا اس وجہ سے بھی کہ مشترک چیز کو تقسیم کر دینا اور ایک حصہ کو دوسرے سے جدا کر دینا ایسی چیز نہیں ہے جس پر کوئی گواہی لازم ہو سکے کیونکہ یہ کام کچھ لازمی نہیں ہے۔ (ف یعنی تقسیم کرنے والا اگر قاضی کی طرف سے متعین کیا ہوا آدمی ہو تو اس کے حق میں پہلی وجہ ہے کہ اس پر تو کسی گواہی کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اور اگر ان شرکاء نے اپنی رضامندی کے ساتھ تقسیم کرنے والوں کو مقرر کیا ہو تو ان کا فعل ابھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کی گواہی ہو اس

کے لئے یہ لازمی بات ہے کہ وہ کوئی لازمی حق ہو تو بھی ان تقسیم کرنے والوں کے کام کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ لازمی حق نہیں ہے۔ اس تقسیم کنندہ کا کام اسی وقت لازم ہوتا ہے جبکہ ان حصہ داروں کا ان کے حصوں پر قبضہ اور وصولی پوری پائی جائے حالانکہ حصوں پر قبضہ کرنا اور اس کا اقرار کرنا ان قاسموں کا کام نہیں ہے بلکہ ان کے غیروں کا کام ہے۔ (یعنی حصہ داروں کا کام ہے)۔ اس لئے اس غیر کے کام یعنی قبضہ کرنے اور حصوں کو پورا وصول کرنے پر ان دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔ وقال الطحاوی: الخ اور اہم طحاوی نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں تقسیم کرنے والوں نے اجرت لے کر کام کیا ہو تو باہم اتفاق ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ (ف اس تہمت کے اندیشہ سے کہ وہ اپنے کام کو پورا کرنا چاہتے ہیں۔

والیہ مال الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے بھی اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ گواہی دے کر تقسیم کرنے والے یہ چاہتے ہوں کہ اس کی گواہی سے ان کی تقسیم کا عمل پورا ہونا ثابت ہو جائے کیونکہ ان کا دعویٰ بھی یہی ہے اور اسی کام کی انہوں نے اجرت بھی لی ہے۔ ہذا یہ گواہی ظاہر میں تو گواہی کا کام ہے حالانکہ حقیقت میں اپنے عمل پورا کرنے پر دعویٰ کرنا ہے۔ اس لئے یہ گواہی مقبول نہیں ہوگی۔ (ف جی یہ دونوں تقسیم کنندہ اسی کام پر مقرر کئے گئے تھے کہ اپنی مزدوری سے کر ان حصہ داروں کو ان کے حصے علیحدہ علیحدہ کر کے دیں۔ تو ان کا یہ کام اسی وقت پورا ہو گا جب کہ وہ دونوں حصہ دار اپنے اپنے حصوں پر قبضہ کر کے اس کے پانے کا اقرار کر لیں اور اطمینان دلادیں۔ مگر ان میں سے کم از کم ایک نے بھی اپنا پورا حق پانے کا انکار کر دیا۔ اسی لئے یہ دونوں تقسیم کنندہ یہ چاہتے ہیں کہ اس کے پانے کے بارے میں اپنی تقسیم کی تکمیل پر گواہی دیں۔ اور اپنی ذمہ داری سے فراغت حاصل کر لیں۔ اس طرح بظاہر ان حصہ داروں کے قبضہ کرنے اور پورا حصہ پالینے کی گواہی ہے مگر اس کی تہ میں یہ بات ہے کہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہونے اور اس کی تکمیل پر گواہی بھی دینی ہے اس لئے ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی)۔

الا انا نقول الخ مگر اس احتمال کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اس قسم کی گواہی دینے سے وہ دونوں تقسیم کرنے والے اپنے لئے کسی قسم کا مزید نفع یا مال غنیمت تو نہیں حاصل کر رہے ہیں۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں اپنی گواہی سے نہ فی الحال فائدہ اٹھ رہے ہیں ورنہ ہی آئندہ ان کو کوئی فائدہ ہو گا نہ مال کی شکل میں اور نہ ہی کسی دوسری شکل میں)۔ لاتفاق الخصوم الخ کیونکہ تمام شرکاء مدعی اور مدعی علیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں کو جس کام کے لئے اجرت پر مقرر کیا گیا تھا وہ کام ان دونوں نے مکمل کر کے ایک کے حصہ کو دوسرے سے بالکل علیحدہ کر دیا ہے۔ واجبا الاختلاف الخ اور اب ان میں جو اختلاف ہے وہ صرف اس بات پر ہے کہ ایک فریق کے نزدیک اس نے اپنا پورا وصول نہیں کیا ہے بلکہ وصولی میں کچھ کی باقی رہ گئی ہے۔ (ف کیونکہ ایک فریق یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص کے قبضہ میں جو فلاں چیز موجود ہے وہ بھی میرے ہی حصہ کی ہے اس لئے وہ بھی مجھے ملنی چاہئے۔ اس لئے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کی تقسیم کے کام میں اسے کوئی شکایت نہیں ہے)۔ اور اب ان قسموں سے متعلق جو غلط فہمی یا تہمت تھی وہ ختم ہو گئی۔ (ف اور اسی وجہ ان کی اس بات کی گواہی کہ ان لوگوں نے اپنا اپنا حصہ پورا پالیا ہے قبول ہو جائے گی)۔ ولو شهد قاسم الخ اور اگر صرف ایک ہی گواہ نے گواہی دی ہو تو وہ مقبول نہ ہو۔ کیونکہ دوسرے کے خلاف صرف ایک مرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔

ولو امر القاضی الخ اور اگر قاضی نے اس شخص کو جسے اس نے اپنا امین مقرر کیا ہے اس بات کا حکم دیا کہ فلاں شخص کو وہ مال دے دو۔ (ف اور اس امین نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے حکم کے مطابق فلاں شخص کو وہ مال دیدیا ہے۔ لیکن اس شخص نے اس کے لینے سے انکار کر دیا)۔ نقبل قول الخ تو امین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہو گا۔ (ف کیونکہ امین کی بات قبول کی جاتی ہے اسی لئے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ ولا یقبل الخ البتہ دوسرے شخص یعنی جس شخص پر مال لازم کرنا چاہتا ہے اس کے بارے میں امین کا قول قبول نہ ہو گا۔ بشرطیکہ وہ منکر ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم)۔ (ف جی اس امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسرے شخص نے اس مال کو وصول کر لیا ہے۔ حالانکہ وہ لینے سے انکار کرتا ہو)۔

توضیح۔ اگر مال شرکت کی تقسیم چاہنے والے آپس میں اختلاف کر لیں یعنی اگر ایک بھی ان میں سے یہ کہے کہ تقسیم کے بعد میرا فلاں حصہ فلاں شریک کے پاس رہ گیا ہے وہ بھی مجھے دلویا جائے۔ لیکن بقیہ اس کا انکار کریں اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس مدعی کے پورے حصہ کو پانے کی گواہی دیں، مسئلہ کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ مدلل جواب

باب دعوی الغلط فی القسمة والاستحقاق فیہا

قال و اذا ادعى احدهم الغلط ورغم ان مما اصابه شيئا في يد صاحبه وقد اشهد على نفسه بالاستيفاء لم يصدق على ذلك الالية لانه يدعى فسخ القسمة بعد وقوعها فلا يصدق الابححة فان لم تقم له بينة استحلف الشركاء فمس بكل منهم جمع بين نصيب الاكل والمدعى فيقسم بينهما على قدر اصابتهما لان النكول حجة في حقه خاصة فيعاملان على زعمهما قال رضى الله عنه ينبغي ان لا تقبل دعواه اصلاً لتناقضه واليه اشار من بعد وان قال قد استوفيت حقي واخذت بعصه فالقول قول خصمه مع يمينه لانه يدعى عليه الغصب وهو منكر وان قال اصابني ابي الى موضع كذا فلم يسلمه الى ولم يشهد على نفسه بالاستيفاء وكذبه شريكه تحالفاً وفسحت القسمة لان الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة فصار نظير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام التحالف فيما تقدم ولو احتلما في التقويم لم يلتفت اليه لانه دعوى العبن ولا معتبره في البيع فكذا في القسمة لوجود التراضي الا اذا كانت القسمة بقضاء القاضي والغس فاحش لان تصرفه مقيد بالعدل ولو اقتسما داراً واصاب كل واحد طائفه فادعى احدهما بيتأفي يد الآخرانه مما اصابه بالقسمة وانكر الآخر فعليه اقامة البية لما قلنا وان اقام البية يوخذ بينة المدعى لانه خارج وبينه الخارج ترجح على بينة ذي اليد وان كان قبل الاشهاد على القص تحالفاً وتراداً وكذا اذا اختلما في الحدود واقاما البية يقضى لكل واحد بالجزء الذي هو في يد صاحبه لما بينا وان قامت لاحدهما بية قصي له وان لم تقم لواحد منهما تحالفاً كما في البيع

ترجمہ۔ باب۔ تقسیم میں غلطی کرنے کا دعویٰ اور اس میں کسی کا حق ثابت ہونے کا بیان۔

قال و اذا ادعى الخ قدورتي نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشترک ماں کے شرکاء میں سے کسی نے اس طرح کا دعویٰ کیا کہ تقسیم میں غلطی ہو گئی ہے۔ اس طرح سے کہ مجھے جو کچھ میرا حصہ ہے اس میں سے میری فلاں چیز میرے فلاں شریک کے پاس رہ گئی ہے۔ (ف کیونکہ غلط طریقہ سے اس فلاں کو یہ چیز پہنچ گئی ہے)۔ وقد اشهد الخ حال نکہ وہ اس سے پہلے اس بات پر گواہ مقرر کر دیئے تھے کہ مجھے میری تمام چیزیں پورے طور سے مل گئی ہیں۔ (ف جتنی جس وقت اسے تقسیم کیا ہوا حصہ مانتا تھا اسی وقت اس نے گواہوں کے سامنے یہ اقرار کر لیا تھا کہ میں نے اپنا حصہ پورا پورا لیا ہے)۔ لم يصدق على ذلك الخ تو اس دعویٰ میں اس کے دعویٰ کی تصدیق اب صرف اسی صورت میں ہوگی جبکہ وہ دو گواہ بھی پیش کر دے۔ (ف اگر وہ اپنے دعویٰ پر عادل گواہ پیش کر دے تو دعویٰ ثابت ہو جائے گا) کیونکہ وہ مدعی اگر تقسیم کا کام مکمل ہو جانے کے بعد پھر تقسیم کے منہج ہو جانے کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہوں کے بغیر اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ فان لم تقسم الخ اس وقت اگر وہ مدعی اپنے دعویٰ کی تصدیق میں گواہ پیش نہ کر سکے تو اس کے باقی شرکاء سے قسم لی جائے گی۔ (ف بشرطیکہ وہ مدعی ان سے قسم لینے کا مطالبہ کرتا ہو)۔ فمس نکل

الخ اگر قسم کھانے کا مطالبہ کرنے کے باوجود کوئی شریک قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس منکر اور اس مدعی کے حصوں کو مدارک دوبارہ ان کے حصوں کو مل کر ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔ (ف اور باقی شریک اپنے حصوں پر قائم اور قابض رہیں گے)۔

لان المکول الخ کیونکہ قسم سے انکار کرنا صرف انکار کرنے والے کے ہی حق میں حجت ہے، یعنی گویا مدعی دعویٰ کا قرار کرے تو دونوں سے ان کے ہی خیال کے مطابق معاملہ کیا جائے گا قال رحمۃ اللہ الخ مصنف حدیث نے فرمایا ہے کہ اس مدعی کا دعویٰ بالکل قبول نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ وہ اپنے دعویٰ کے مخالف ہے (ف یعنی پہلے بیان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ قبول کیا جائے گا ساتھ ہی اس کی حجت بھی اس سے مانگی جائے گی۔ اب اگر وہ گواہ پیش نہ کر سکے اور قسم کھانے کا مطالبہ کرے تو اس کے مطابق شرکاء سے قسم بھی لی جائے گی۔ حالانکہ اس صورت میں ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ اس کا دعویٰ بالکل نہیں سنا جائے۔ کیونکہ اس نے اس سے پہلے اپنا حق پورا پورا وصول کر لینے کا دعویٰ کر کے اب یہ دوسرا دعویٰ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ میں نے اپنا حصہ پورا وصول نہیں کیا ہے۔ اور اس دعویٰ سے اس کے دونوں دعویوں یا قیوں میں تضاد پیدا جاتا ہے اس لئے اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا)۔ والیہ اشار الخ در مصنف نے آئندہ اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وان قال قد استوفیت الخ اور اگر اس مدعی نے یوں کہا کہ میں نے اپنا پورا حصہ پالیا تھا لیکن تم نے اس میں سے کچھ لے لیا ہے۔ تب مدعی علیہ سے قسم لینے کے بعد اس کا قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ اس مدعی نے اس پر غصب کر لینے کا دعویٰ کیا لیکن اس نے اس کے دعویٰ کا انکار کر دیا ہے۔ (ف کیونکہ مدعی کی طرف سے گواہ اور منکر پر قسم لازم آتی ہے)۔

وان قال الخ اور اگر اسی مدعی نے اس طرح کہا کہ میرا وہ حصہ فلاں جگہ تک پہنچا تھا لیکن اس مدعی علیہ نے وہ میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ میں اسے غائب کر دیا۔ حالانکہ اس نے اس سے پہلے کبھی اپنے حصہ کو پینے کے بارے میں گواہوں کے سامنے کچھ بھی نہیں کہا تھا۔ اور اس صورت میں اس کے دوسرے شریک نے اسے جھٹلادیا یعنی یوں کہہ دیا کہ تم نے جو کہا غلط کہا ہے۔ تب یہ دونوں ہی اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ پھر پہلی تقسیم کے عمل کو فتح کر دیا جائے گا۔ (ف بشرطیکہ دونوں ہی اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائیں)۔ لان الاختلاف الخ کیونکہ ان کا یہ اختلاف اس مقدار کے بارے میں ہے جو تقسیم کر دینے کے بعد اس میں سے مدعی کو ماہرے۔ فصار مظہر الخ پس ان کا یہ اختلاف اس اختلاف کی نظیر ہو گیا جو ایک بائع اور ایک مشتری کے درمیان کسی بیع کی مقدار کے بارے میں ہوا ہو۔ تو اس میں بھی حکم ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے تحالف (فریقین سے قسم لینے کے احکام کے بارے میں) بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی کتاب المدعی کے تحالف کے باب میں بیان کیا گیا ہے)۔ ولو اختلعا فی التقوم الخ اور اگر مدعی و مدعی علیہ نے مال مقسوم کی قیمت کا اندازہ لگانے میں اختلاف کیا تو اس اختلاف کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس اختلاف میں دراصل کسی پر غبن کرنے کا دعویٰ اور ازام لگانا ہے۔ جبکہ بیع کے معاملہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے تقسیم کرنے میں بھی غبن کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ تقسیم کے وقت میں دونوں کے درمیان رضا مندی پائی گئی تھی۔ (ف سو بکریاں شرکاء کی ملکیت میں مشترک تھیں جن کو ان تقسیم کنندگان نے ان کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس طرح تقسیم کیا کہ ایک کو پچپن (۵۵) اور دوسرے کو پینتالیس (۴۵) بکریاں دیں۔ اس سے ان میں سے ایک نے قیمت لگانے میں غلطی کا دعویٰ کیا تو اس کے بارے میں گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ البتہ اگر یہ تقسیم قاضی کے حکم سے ہوئی ہو۔ پھر قیمت لگانے میں غبن فاحش ہوا ہو تب گواہی قابل قبول ہوگی)۔

لان تصرفه الخ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے لئے عدل کا ہونا بھی ایک شرط ہے۔ (ف یعنی قاضی کا فیصلہ اسی وقت نافذ ہوگا جب کہ فیصلہ میں عدل سے کام لیا گیا ہو حالانکہ موجودہ صورت میں ان کی غلطی کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر غبن خفیف یا معمولی ہو تو موجودہ صورت میں غبن کا دعویٰ بھی قابل قبول نہ ہوگا۔ معمولی یا خفیف غبن ہونے کا

مطلب یہ ہے کہ جو وہ اس چیز کی قیمت کا اندازہ لگاتے ہوں وہ بھی اس حد تک کم یا زیادہ قیمت لگا دیتے ہوں۔ چنانچہ وہ لوگ اندازہ میں اتنی کم یا اتنی زیادہ قیمت لگانے پر تیار نہ ہوں یا نہ لگاتے ہوں تو وہ غبن فاحش کہلائے گا۔ پس اگر غبن فاحش ہو اور تقسیم کا کام بھی قاضی کے حکم سے ہو اور ہوا بلاتفاق گواہی مقبوس ہوگی۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ جیسا کہ شرح مختصر میں ہے۔ اور اس سبب نے کہا ہے کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ مدعی نے اپنا پورا حصہ پالینے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر اقرار کر لیا ہو تو پھر دعویٰ خط ہوگا۔ ورنہ غبن لڑنے کا ازام قابل قبول نہ ہوگا۔ ہاں اگر غصب کرنے کا دعویٰ کیا ہو تو دعویٰ نسخ ہوگا۔ مع۔ ولو فتسما دارا الح اور اگر دونوں شرکاء نے ایک مکان کی تقسیم کرائی جس سے ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک کمرہ ملا۔ اس کے بعد ان میں سے ایک نے ایک ایسے کمرہ پر اپنا دعویٰ کیا جو دوسرے شریک کے قبضہ میں ہے کہ تقسیم میں یہ بھی میرے نام کے طے پایا تھا مگر دوسرے شریک نے اس دعویٰ کا انکار کیا۔ تو اس مدعی پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے دعویٰ کی تائید میں گواہ پیش کرے۔ اس کی دلیل بھی پہلے گزر چکی ہے۔ (ف جی گواہوں کے بغیر اس کے دعویٰ کی تائید اور تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ اس دعویٰ سے تقسیم کے کام کو سبیم کرینے کے بعد پھر اس کو فتح کرنا لازم آتا ہے۔

وان اقاما البیۃ الح اور اگر دونوں شرکاء نے اپنے دعویٰ کے گواہ پیش کر دے تو اس مدعی کے گواہ قبول کئے جائیں گے کیونکہ اس کی ترجیح کے لئے اس کا قبضہ نہ ہونا ہے یعنی وہ غیر قابض ہے۔ اور قابض کے گواہوں کے مقابلہ میں غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہو ا کرتی ہے۔ (ف کیونکہ ان سے زیادہ ثبوت ہوتا ہے)۔ وان کان قبل الاشهاد الح اور اگر حصوں پر شرکاء کے قبضہ سے پہلے ہی یہ اختلاف پیدا جائے تو دونوں ہی اپنے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ پھر اس تقسیم کو فتح کرتے ہوئے نئی تقسیم کریں گے۔ وکذا اذا احتلھا الح اسی طرح سے اگر دونوں شرکاء نے نفس جائیداد میں نہیں بلکہ ان کی حدوں کے بارے میں اختلاف کیا ہو اس طرح سے کہ یہ حصہ میری حد میں داخل ہے اور دوسرے نے بھی اسی طرح کہا کہ یہ چیز میری حد میں داخل ہے۔ ک۔ اور دونوں ہی نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے تو ہر ایک کا وہ حصہ ہوگا جو دوسرے کے قبضہ میں ہوگا۔ اس کی دلیل بھی پہلے ہی بیان کی جا چکی ہے (ف یعنی یہ کہ غیر قابض شخص کے گواہوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس کی صورت یوں بیان کی ہے کہ دو شرکاء ایک مکان کے مالک تھے دونوں نے اس کی تقسیم کر والی۔ اس میں سے ہر ایک شریک کے حصہ میں وہ حد آئی جس کے کنارے ایک ایک کمرہ بھی ہے لیکن وہ دوسرے کے قبضہ میں ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک نے یہی دعویٰ کیا کہ جو کمرہ دوسرے کے حصہ میں آیا ہے وہ میری حد میں داخل ہے۔ یعنی میرے حصہ میں سے ہے۔ (ع۔ وان اقامت الح اور اگر دونوں شرکاء میں سے صرف ایک کے پاس گواہ موجود ہوں تو اسی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک کے پاس بھی گواہ نہ ہوں تو دونوں ہی ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ جیسے کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح۔ باب تقسیم میں غلطی کرنے کا دعویٰ اگر مال کی تقسیم کے بعد ایک شریک نے لوگوں کے سامنے اپنا پورا حصہ پالینے کا اقرار کر لینے کے بعد اس بات کا دعویٰ کیا کہ میرے حصہ کی فلاں چیز فلاں شریک کے پاس چلی گئی ہے یعنی تقسیم میں غلطی ہوئی ہے۔ اور اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش نہ کر سکے اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا وہ حصہ فلاں جگہ تک پہنچا تھا مگر اس مدعی علیہ نے اسے میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ سے اسے غائب کر دیا ہے اگر مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان مال مشترک کی تقسیم کے وقت اس کی قیمت کا اندازہ لگانے

کے بارے میں اختلاف ہو مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل قال واذا استحق بعض نصيب احدهما بعينه لم تفسخ القسمة عند ابی حنیفة ورجع بحصة ذلك فی نصيب صاحبه وقال ابو يوسف تفسخ القسمة قال رضى الله عنه ذكر الاختلاف فی استحقاق بعض بعينه وهكذا ذكر فی الاسرار والصحيح ان الاختلاف فی استحقاق بعض شائع من نصيب احدهما فاما فی استحقاق بعض معين لا تفسخ القسمة بالاجماع ولو استحق بعض شائع فی الكل تفسخ بالاتفاق فهذه ثلاثة اوجه ولم يذكر قول محمد وذكر ابو سليمان مع ابی يوسف وابو حفص مع ابی حنیفة وهو الاصح لا بى يوسف ان باستحقاق بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطله كما اذا استحق بعض شائع فی النصيبين وهذا لان باستحقاق جزء شائع ينعدم معنى القسمة وهو الافراز لانه يوجب الرجوع بحصته فی نصيب الاخر شائعاً بخلاف المعين ولهما ان معنى الافراز لا ينعدم باستحقاق جزء شائع فی نصيب احدهما ولهذا جازت القسمة على هذا الوجه فی الابتداء بان كان النصف المقدم مشتركاً بينهما وبين ثالث والنصف المؤخر بينهما لا شركة لغيرهما فيه فاقسما على ان لاحدهما ما لهما من المقدم وربع المؤخر يجوز فكذا فی الانتهاء وصار كاستحقاق شئ معين بخلاف الشائع فی النصيبين لانه لو بقيت القسمة لتضرر الثالث بتفرق نصيبه فی النصيبين اما ههنا لا ضرر بالمستحق فافتراقاً وصورة المسألة اذا اخذ احدهما الثلث المقدم من الدار والاخر الثلثين من المؤخر وقيمتها سواء ثم استحق نصف المقدم فعندهما ان شاء نقض القسمة دفعا لعب التشقيص وان شاء رجع على صاحبه بربع ما فی يده من المؤخر لانه لو استحق كل المقدم رجع بنصف ما فی يده فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وهو الربع اعتباراً للجزء بالكل .

ترجمہ ۱۔ فصل۔ استحقاق وغیرہ کے بیان میں۔

قال واذا الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر دو شرکاء میں سے ایک کے حصہ پر کسی نے اپنا تھوڑا حق ثابت کر کے لے لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری تقسیم کے کام کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وہ اپنے حصہ کے موافق اپنے شریک کے حصہ میں سے لے لے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ پورے عمل تقسیم کو فسخ کر دیا جائے گا۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حق دار نے اس مال کے جس حصہ پر بھی اپنے حق کا دعویٰ کیا ہے اور اسے ثابت کیا ہے وہ کسی بھی ایک شخص کے حصہ میں معین اور موجود ہے۔ قال ذکر الاختلاف الخ مصنف حدیث نے فرمایا ہے کہ کتاب قدوری میں بعض معین حصہ کے استحقاق کے بارے میں وہ اختلاف مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الاسرار میں بھی مذکور ہے۔ (ف لیکن معین جزء کے بارے میں اختلاف کا ہونا صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ خود الاسرار میں مذکور ہے)۔ والصحيح ان الاختلاف الخ اور قول صحیح یہ ہے کہ وہ اختلاف ایسے جزء کے بارے میں ہے جو کسی ایک حصہ دار کے حصہ میں غیر معین طور سے ہو۔ (ف لہذا امام اعظمؒ کے نزدیک تقسیم کا عمل صحیح نہ ہو گا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخ ہو جائے گا)۔ فاما فی استحقاق الخ اور اگر کسی معین جزء کے بارے میں استحقاق ثابت ہو تو بالاتفاق اس تقسیم کے کام کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

ولو استحق الخ اور اگر پورے مکان میں سے کسی غیر معین جزء کے بارے میں استحقاق ثابت ہو گیا ہو تو وہ تقسیم بالاتفاق فسخ کر دی جائے گی۔ (ف مسئلہ ۱) دو شریک زید اور بکر نے اپنے مشترک مکان کی تقسیم کرائی اور ہر ایک نے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا۔ پھر خالد نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس مکان میں سے نصف مکان تو پہلے سے ہی میری ذاتی ملکیت تھی۔ (لہذا پورے مکان کی تقسیم غلط ہوئی)۔ لہذا اس تقسیم کے کام کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد خالد کا ذاتی نصف حصہ اسے

دینے کے بعد باقی نصف ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا (۲) اور اگر بکرنے پر ثابت کیا کہ زید کو جو ابھی حصہ ملا ہے اس میں سے فلاں کمرہ یا ٹکڑا میراثی حصہ ہے تو صحیح قول کے مطابق پہلی تقسیم کے عمل کو منسوخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ دوسرے شریک بکر کو اس کا مخصوص حصہ دینے کے بعد زید اس حصہ کے برابر بکر سے لے گا (۳) اگر خالد نے زید کے حصہ میں سے ایک غیر متعین کمرہ پر اپنا ذاتی حق ہوتا ثابت کر دیا اس طرح سے کہ اس میں سے چوتھائی یا آٹھواں یا نصف میراثی ہے تو اس صورت میں اس طرح کا اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم کو ختم یا منسوخ نہ کیا جائے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم منسوخ کر دی جائے۔ فقہہ ثلاثہ اوجہ الخ اس طرح یہ تین صورتیں ہو گئیں۔ (ف) اس طرح سے کہ (۱) استحقاق کا ثبوت کل مکان میں ہو (۲) کسی ایک حصہ کے کسی غیر متعین ٹکڑے یا جزء میں ہو (۳) کسی ایک حصہ کے کسی متعین جزء میں ہو۔

ولم يدكر الخ صاحب کتاب نے اب تک متعین کا قول ذکر کیا ہے اور امام محمدؒ کا قول ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن ابو سلیمان نے امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے موافق ذکر کیا ہے۔ جبکہ ابو حفصؒ نے ان کو امام محمدؒ کے موافق بیان کیا ہے۔ (ف) یعنی ابو حفصؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہے۔ اور یہی قول اصح بھی ہے۔ لابی یوسف الخ ابو یوسفؒ کے اس قول کہ تقسیم کو منسوخ کر دیا جائے کی دلیل یہ ہے کہ ایک مشترک حصہ پر حق ثابت ہو جانے سے پرانے دو شریکوں کے ساتھ ایک تیسرا شریک اور بھی نکل آیا۔ اور اس کی رضا مندی کے بغیر جو بنو ارہ ہو اوہ غلط ہو اس لئے وہ باطل ہو جائے گا۔ کما اذا استحق الخ جیسا کہ دونوں حصوں میں سے کسی غیر متعین حصہ پر حق ثابت ہونے میں (ف) بالاتفاق تقسیم اور بنو ارہ کو باطل قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہی ہوگی کہ کل مکان میں سے ایک مشترک یعنی متعین حصہ پر حق ثابت ہو تو خواہ پورے مکان میں ایک غیر متعین حصہ ہو یا مکان کے کسی ایک حصہ میں سے کسی مشترک جزء پر حق ثابت ہو حکماً برابر ہے۔ وھذا لان الخ اور یہ یعنی بنو ارہ ختم ہو جانے کی یہاں پر وجہ یہ ہوگی کہ اس بنو ارہ کے جو اصل معنی ہیں یعنی ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے بالکل جدا اور عیسیدہ کر دینا وہ کسی مشترک حصہ پر کسی کے استحقاق سے ختم ہو جاتے ہیں۔ (ف) یعنی جب کسی حصہ پر اس کے کسی غیر متعین جزء پر کسی کا استحقاق ظاہر ہو جائے تو ہر ایک کا حصہ دوسرے شخص کے حصہ سے جو ممتاز اور جدا ہوتا تھا باقی نہیں رہتا ہے بلکہ بالکل ہو جاتا ہے۔

لانہ یوجب الرجوع الخ کیونکہ استحقاق ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے اپنے اس غیر متعین حصہ کو واپس بھی لے۔ (ف) اس سے یہ ثابت ہو گیا کسی کا حصہ دوسرے سے جدا اور متمیز نہیں ہوا ہے۔ بخلاف المتعین اس کے برخلاف اگر کسی کے حصہ میں سے کسی متعین جزء کا استحقاق ہوا ہو۔ (ف) تو اس کو دوسرے کے حصہ میں سے مشترک غیر متعین جزء کی واپسی کا حق نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کا حصہ علیحدہ اور جدا ہو گیا۔ اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق ہوتا ہے ولھما ان معنی الافراد الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی (مع امام محمدؒ) دلیل یہ ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک کے حصہ میں سے کسی مشترک جزء پر کسی کا حق ثابت ہو جانے سے افرام یعنی بعد تقسیم ہر ایک کے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے بالکل جدا اور متمیز ہو جانے کی بات ختم نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے اس طرح سے بھی ان میں تقسیم جائز ہوتی ہے کہ مکان کے سامنے کا حصہ ان دونوں شرکاء میں اور تیسرے مستحق شخص کے درمیان ہو لیکن اس کا پچھلا حصہ صرف ان دونوں شرکاء ہی کا ہو جس میں مستحق کا کوئی دعویٰ نہ ہو۔ فاقسمما الخ پھر ان دونوں نے اس طرح سے اس مکان کا بنو ارہ کیا کہ ان دونوں کا جتنا حصہ اگلے نصف حصہ میں ہو وہ صرف کسی ایک کا ہو جائے اور پچھلے نصف حصہ میں سے چوتھائی حصہ بھی ہو۔ (ف) اور پچھلے حصہ میں سے باقی چوتھائی حصہ دوسرے شریک کا ہو۔ تو یہ صورت جائز ہوگی۔

فکذا فی الانتہاء اسی طرح اگر پچھلے حصہ میں بھی یہی صورت ہو تو وہ بھی جائز ہوگی۔ (ف) یعنی ابتداء (قبل تقسیم) مکان کے پچھلے حصہ سے اگر چوتھائی غیر متعین حصہ پر اسی شریک کا حق ثابت ہو جس کو اگلے نصف حصہ میں سے دونوں حصے ملے ہوں

اسی طرح اگر تقسیم کے بعد مستحق نے اپنا جتنا حصہ لے لیا ہو اس کے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے غیر معین طور پر اسے استحقاق ہوا ہو تو وہ بھی جائز ہوگا۔ لیکن زیلعیؒ نے پچھلے چوتھے معین حصہ کو جدا کر دیا اور سامنے کے نصف حصہ میں سے دونوں شریکوں کا حصہ مشترک رکھا ہے اور یہ بھی صحیح ہے۔ و صار کا استحقاق الخ تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی معین حصہ پر حق کے ثابت ہونے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تقسیم کے معنی ختم نہ ہوں گے)۔ بخلاف الشائع الخ بخلاف ایسی صورت کے کہ اگر کسی غیر معین جزء میں استحقاق ثابت ہو جائے جو کہ دونوں حصوں میں مشترک ہو یعنی پورے حصوں میں سے استحقاق ہو تو وہ بنوارہ ختم اور باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر بنوارہ کو باقی رہنے دیا جائے تو تیسرے شریک کو یعنی جس نے اپنے حق دار ہونے کو ثابت کیا ہے نقصان ہوگا۔ اس طرح سے کہ اس کا حصہ ان دونوں شرکاء کے درمیان بٹ کر پھیل جائے گا۔ (ف مثلاً دونوں شریکوں نے نصف نصف بانٹ لیں۔ پھر تیسرے شخص نے کل مکان سے اپنے تہائی حصہ کے حق کو ثابت کیا اب وہ اگر ہر حصہ میں سے چھٹ حصہ لے تو تقسیم کا کام پھر باقی رہ جائے گا۔ اور ایسا کرنے میں خود اسی کا حق منتشر ہو جائے گا۔ کیونکہ ہر حصہ میں سے اس کا حصہ ہو گا جو کہ غیر معین ہوگا۔

اما ہینا الخ مگر اس موجودہ صورت میں مستحق کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس وجہ سے دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگا (ف کیونکہ اس نے اپنے دونوں حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں اپنا غیر معین حق ثابت کیا ہے۔ لہذا وہ اس تقسیم کے کام کو باقی رہنے دے یا ختم کر دے اسے نصف میں سے ہی حصہ ملے گا۔ اور اسے اس تقسیم کو ختم کرنے یا رہنے دینے میں کوئی فرق نہ ہوگا جتنی کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اور مستحق کا کوئی نقصان بھی نہ ہوگا) و صورة المسئلة اذا اخذ الخ اور کتاب کے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ دو شریکوں میں سے ایک نے گھر کے سامنے کے حصہ میں سے ایک تہائی حصہ لیا اور دوسرے نے پچھلے حصہ میں سے دو تہائی لیا۔ جب کہ دونوں حصوں کی قیمت بالکل برابر ہو۔ (ف یعنی سامنے کے حصہ کی ایک تہائی کی قیمت پچھلے حصہ کی دو تہائی کی قیمت کے برابر ہو۔ ثم استحق الخ پھر سامنے کی ایک تہائی میں سے ایک نصف کسی نے اپنے حق کے طور پر لے لیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے بنوارہ کو باطل کر دے اس وجہ سے کہ اس کے قبضہ میں متفرق ٹکڑے جمع ہو جائیں گے۔ یا اگر چاہے تو اپنے دوسرے شریک سے پچھلے حصہ میں سے جو حصہ اس کے قبضہ میں آیا ہے اس میں سے چوتھائی حصہ واپس لے لے۔

(ف اس تقسیم کو ختم کر دینا یا لازم نہیں ہے۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ عیب لگ جانے کی وجہ سے اسے باطل کرنے کا بھی اختیار ہے اور یہ بھی اختیار ہے کہ اس تقسیم کو باطل نہ کرے بلکہ دوسرے شریک کے پچھلے حصہ میں سے چوتھ حصہ لے لے۔) لانه لو استحق الخ کیونکہ اگر سامنے کا پورا حصہ ہی استحقاق کے طور پر لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اس حصہ کا آدھا حصہ لیتا جو اس کے قبضہ میں ہوتا۔ پس جب اس سے صرف نصف ہی سیا گیا ہے تو وہ دوسرے سے اس کے نصف سے ہی نصف لے گا۔ جو کہ کل کا چوتھائی حصہ ہوگا۔ (ف یعنی جیسے کہ کل حصہ ہونے میں ہوتا ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے نصف اور چوتھائی وغیرہ میں اسی کا نصف ہوگا۔ نوٹ۔ پھر نہ کوہ اختیار یعنی تقسیم کو باطل کر دینے کا یہ واپس لینے کا اسی صورت میں ہو گا جب کہ اس نے اپنے اختیار میں کچھ تصرف کر لیا ہو۔

توضیح: فصل، استحقاق وغیرہ کا بیان، اگر مال مشترک کی تقسیم کے بعد اس میں سے کسی ایک کے حصہ کا خواہ وہ حصہ متعین ہو یا مشترک کوئی مستحق نکل آیا تو کیا پہلی تقسیم باطل ہو جائے گی۔ اگر باقی رہ جائے تو اس شریک کے نقصان کو کس طرح پورا کیا جائے گا اگر تقسیم کے بعد پورے مکان میں سے کسی غیر معین حصہ کے بارے میں استحقاق ثابت

ہو جائے مسئلہ کی تین صورتیں کیا ہیں مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو باع صاحب المقدم بصفه ثم استحق النصف الباقي رجوع برجع ما في يد الآخر عندهما لما ذكرنا وسقط خياره ببيع البعض وعند ابي يوسف ما في يد صاحبه بينهما نصفان ويضمن قيمة نصف ما باع لصاحبه لان القسمة تغلب فاسدة عنده والمقبوض بالعقد العاسد مملوك فنفذ البيع فيه وهو مضمون بالقيمة فيضمن النصف صاحبه قال ولو وقعت القسمة ثم ظهر في التركة دين محيط ردت القسمة لانه يجمع وقوع الملك للوارث وكذا اذا كان غير محيط لتعلق حق الغرماء بالتركة الا اذا بقي من التركة ما بقي بالدين وراء ما قسم لانه لا حاجة الى نقص القسمة في ايفاء حقهم ولو ابراه الغرماء بعد القسمة او اذاه الورثة من مالهم والدين محيط او غير محيط حارت القسمة لان المانع قد زال ولو ادعى احد المتقاسمين ديناً في التركة صح دعواه لانه لا تناقض اذ الدين يتعلق بالمعنى والقسمة تصادف الصورة ولو ادعى عينا باي سبب كان لم يسمع للتناقص اذ الاقدام على القسمة اعتراف بكون المقسوم مشتركاً.

ترجمہ۔ اور اگر مکان کے سامنے کے حصہ والے نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ ثابت کر کے لے لیا تو وہ دوسرے نصف حصہ میں سے نصف یعنی چوتھا حصہ واپس لے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا ہے اس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ لیکن اس کی تقسیم کے عمل کو باطل کر دینے کا اس کا اختیار ختم ہو جائے گا کیونکہ اس تقسیم شدہ کے کچھ حصہ کو اس نے فروخت کر دیا ہے۔ و عند ابي يوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ حصہ جو دوسرے شریک کے قبضہ میں ہے وہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف کے حساب سے تقسیم ہو گا۔ و اس نے اپنے جس حصہ کو بیچا ہے اس کی ادھی قیمت کا خود ضامن ہو گا۔ کیونکہ ان کے معنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی تقسیم کا کام اور ہوا رہ فاسد ہو چکا ہے۔ (ف یعنی سب سے پہلے جو تقسیم کی گئی اور اس کے متعلق بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا مستحق کوئی اور شخص ہے تو وہ تقسیم فاسد ہو جائے گی اور بعد میں جو کچھ مبادلہ کیا گیا وہ بھی فاسد ہو جائے گا)۔ و المقبوض بالعقد الخ اور قاعدہ ہے کہ جو چیز عقد فاسد کے بعد قبضہ میں آتی ہے اس پر ملکیت صحیح مان لی جاتی ہے اسی لئے اس کے دوسرے شریک کے لئے یہ جائز ہو گیا کہ اس حصہ کو بیچ ڈالے کیونکہ اب وہ شخص اس چیز کا اصلی مالک ہو چکا ہے۔ البتہ اس کی قیمت کا یہ ضامن ٹھہر لیا جائے گا۔ یعنی اس کا شریک اس کی قیمت کا مطالبہ کرے تو وہ قیمت اس شریک کو دینی ہو گی۔ قال ولو وقت القسمة الخ اگر مردہ کے ترکہ میں ہوا رہ کر دیا گیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس ترکہ سے لوگوں کے قرضوں کو ادا کرنا باقی رہ گیا ہے تو اس ہوا رہ کو غلط کہہ کر باطل قرار دیا جائے گا۔ (ف اس ہوا رہ کو ختم کر دیا جائے گا)۔

لانہ يجمع الخ کیونکہ ترکہ میں قرضہ کا حق رہ جانا وارث کی ملکیت کو ثابت کرنے سے روکتا ہے۔ (ف کیونکہ جس ترکہ میں لوگوں کے قرضے بھی ملے ہوئے ہوں یا پورا مال ترکہ ہی قرضہ کے مار کے برابر ہو تو اس میں ان قرض خواہوں کا حق متعلق رہتا ہے اسی لئے اس سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے یعنی کوئی وارث اس کا حق دار نہیں ہو سکتا ہے)۔ و کذا اذا كان الخ یعنی جس طرح پورا ترکہ قرض کے برابر ہو یا اس میں کسی کا کچھ بھی قرض متعلق ہو تب بھی اس میں وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مردہ کے قرض خواہوں کا حق اسی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے یعنی اسی ترکہ سے قرضہ داکیا جاتا ہے۔ الا اذا بقى الخ البتہ اس صورت میں اس کی پہلی تقسیم بھی باقی رکھی جائے گی جب کہ مال میراث تقسیم ہو جانے کے بعد بھی مردہ کا اتنا مال فاضل بچ گیا ہو جس سے اس کے سارے قرض کی ادائیگی ہو سکتی ہو۔ کیونکہ قرض خواہوں کے حقوق ادا کرنے کے لئے اب تقسیم کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی ہے۔ (ف۔ مثل کے طور پر یہ فرض کیا جائے کہ قرض کی کل رقم ایک ہزار

روپے ہیں لیکن مال ترکہ کی رقم تین ہزار روپے تھے جن میں سے تقسیم ورثہ کو ان کا پورا حق ادا کرنے میں دو ہزار ختم ہوئے اور ایک ہزار روپے اب بھی باقی رہ گئے تو چونکہ اس باقی رقم سے اس کا پورا قرض ادا کیا جاسکتا ہے اس لئے پہلے کے بٹوارہ کو باطل کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

ولابرا الغرقاء الخ اور اگر قرض خواہوں نے اس مردہ کے قرضوں کو معاف کر دیا اس کے وارثوں نے اپنی طرف سے اس کے قرضے ادا کر دیئے خواہ وہ قرضے اس کے پورے ترکہ کے برابر تھے یا کم تھے تو پہلی تقسیم اب بالکل صحیح مان لی جائے گی اور اسے باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے صحیح ہونے سے جو چیز مانع ہو رہی تھی یعنی مال کی وہ اب دور ہو چکی ہے ولواذعی الخ اور اگر حصے بانٹنے والوں میں سے کسی نے ترکہ کے مال پر اپنے قرضہ کا دعویٰ کیا تو وہ دعویٰ صحیح ہوگا۔ (ف) یعنی اس کا اس مال کا بٹوارہ کرنے کا مطالبہ کرنا نقصان دہ نہ ہوگا۔ لہذا لاساقض الخ کیونکہ اس کے بٹوارہ کرنے اور خود اپنے حق کا دعویٰ کرنے میں کوئی تاقض نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے قرضہ کا تعلق معنی یعنی ترکہ کی مالیت سے ہے جب کہ تقسیم کرنے کا تعلق ظاہری مال سے ہوتا ہے ولواذعی الخ اور اگر تقسیم کرنے والے نے تقسیم کے بعد ترکہ کے کسی خاص اور متعین مال پر کسی وجہ سے بھی اپنے حق کا دعویٰ کیا تو یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔ کیونکہ تقسیم کے لئے اس کا آمادہ ہو جانا ہی اس بات کا اقرار کرنا ہوتا ہے کہ وہ مال جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے اس کا مخصوص مال نہیں ہے بلکہ اس میں سب کا مشترک حصہ ہے۔ (ف) اور تقسیم کے بعد مخصوص مال میں اپنے لئے مخصوص ہونے کا دعویٰ کرنا پہلے عمل کے مخالف ہو گیا۔

توضیح۔ اگر مکان کے سامنے کے نصف حصہ کے مالک نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اسے لے لیا اگر مردہ کے ترکہ کی تقسیم کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس ترکہ میں سے مردہ کے ذمہ لوگوں کے قرض کی ادائے گی باقی رہ گئی ہے اگر قرض خواہ اپنا حق قرض مردہ سے معاف کر دے اگر تقسیم کرنے والا خود بھی ترکہ میں کسی چیز کا حقدار ہو جائے مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل فی المہایة المہایة حائزة استحسانا للحاجة الیه اذ یتعذر الاجتماع علی الانتفاع فاشبه القسمة ولہذا یجری فیہ جر القاضی کما یجری فی القسمة الا ان القسمة اقوی منه فی استكمال المفعة لانه جمع المصاع فی رمان واحد والتها یؤ جمع علی التعاق ولہذا لو طلب احد الشریکیں القسمة والآخر المہایة یقسم القاضی لانه ابع فی التکمیل ولو وقعت فیما یحتمل القسمة ثم طلب احدهما القسمة یقسم وتبطل المہایة لانه ابع ولا یبطل التها یؤ موت احدهما ولا بموتہما لانه لو انتقض لاستانفہ الحاکم ولا فائدة فی القص ثم الاستیفاء ولو تہانیا فی دار واحدة علی ان یسکر هذا طائفة وهذا طائفة او هدا عموها وهذا سفلیها حار لاد القسمة علی هدا الوجه جائز فکذا المہایة والتها یؤ فی هدا الوجه اصراراً لجميع الانصا لامادلة ولہذا لا یشرط فیہ التاقیت ولکل واحد ان یتغل ما اصابه بالمہایة شرط ذلك فی العقد اولم یشرط لحدت والمصاع علی ملکہ ولوتہانیا فی عد واحد علی ان یخدم هذا یوما وهذا یوما جاز وكذا هذا فی البیت الصغیر لان المہایة قد تكون فی الرمان وقد تكون من حیث المكان والاول متعین ہما۔

ترجمہ۔ فصل۔ مہایات کا بیان (ف) یعنی شرکاء کا اصل مال کی تقسیم کے بغیر ہی اس کے منافع کو باری باری کے ساتھ

حاصل کرنا)۔ المہایاتہ جائزۃ الخ مہایاتہ استحساناً جائز ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ الشراء یعنی ایک سے زائد جتنے بھی ہوں بیک وقت ایسی چیز کو استعمال نہیں کر سکتے ہیں لہذا یہ طریق بھی ایک طرح کا ہزارہ ہی کہائے گا۔ (ف) پس جس طرح تقسیم کرنے میں اپنے مشترک حق کو ایک جگہ پر جمع کرنا ہوتا ہے اسی طرح اس مہایاتہ کے عمل میں بھی متفرق منافع کو ایک وقت میں جمع کرنا پایا جاتا ہے۔ (زیلعی)۔ ولہذا یعوی الخ اسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر مہایاتہ کرنے کے بعد قاضی کی طرف سے نہ نئے وائے شریک پر جبر کیا جاسکتا ہے۔ اور قاضی دوسرے شریک کو اس کام کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔ جیسا کہ تقسیم کا حکم زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ ہزارہ کر دینے سے ایک ہی وقت میں اپنے حصہ کے مال کے منافع کو پورے طریقہ سے استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کے سارے منافع بیک وقت جمع ہو جاتے ہیں۔ لیکن مہایاتہ میں باری باری سے انتفاع حاصل کیا جاسکتا ہے۔

ولہذا لو طلب الخ اسی بناء پر اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے ہزارہ کی درخواست دی اور دوسرے نے صرف مہایاتہ کی درخواست دی تو قاضی حق قوی یعنی ہزارہ کی درخواست کو قبول کر کے اس کی تقسیم کرے گا کیونکہ تقسیم کر دینے سے ان کے منافع کو مکمل کرنا ہوگا۔ لو وقعت الخ اور اگر ایسی چیز میں مہایاتہ ہوئی جو تقسیم کے قابل ہے پھر ان میں سے ایک نے تقسیم کی درخواست دی تو اس مال کی تقسیم کر کے مہایاتہ باطل کر دی جائے گی۔ کیونکہ تقسیم کر دینے ہی میں ان کے منافع کی تکمیل ہوتی ہے۔ ولا تبطل التہایف الخ اور ان شریکوں میں سے کسی ایک کے یا دونوں کے مر جانے سے یہ تہایف باطل نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اس میں کی آجائے یہ نوٹ جائے جب بھی حاکم اسے دوبارہ نافذ کر دے گا۔ (ف) کیونکہ اسی کا اثر اور تہایف دونوں کے درمیان بھی جاری اور منتقل ہو جائے گا۔ ولا فائدة فی النقص الخ لہذا اسے ایک بار ختم کر کے دوبارہ جاری کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ (ف) چنانچہ اسے پہلے سے ہی باقی رکھا جائے گا یعنی اس کو پہلے ختم نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر مکان کی تقسیم کسی کی طرف سے درخواست آجائے تو وہ ہر وقت تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ولو تہانیا فی دار الخ اور اگر دونوں شریکوں نے اس طرح تہایف یا مصالحت کر لی ہو کہ ایک شخص ایک ٹکڑے اور دوسرا شخص اس کے دوسرے ٹکڑے میں رہے گا یا ایک شخص مکان کے اوپر کے حصہ میں اور دوسرا شخص اس کے نچلے حصہ میں رہے گا جازلان الخ تو یہ مصالحت اور تہایف جائز ہوگی۔ کیونکہ آپس کی رضامندی کے ساتھ اس طرح کا ہزارہ بھی جائز ہے۔ اسی لئے بدرجہ اولیٰ مہایاتہ بھی جائز ہوگی۔ (ف) اگر یہ شبہ پیدا کیا جائے کہ یہ مبادلہ تو ایک ہی جنس ہے اس لئے اس میں سود کا شبہ پایا جاتا ہے اور جس معاملہ میں سود کا شبہ بھی ہو وہ ناجائز ہوتا ہے اس لئے اسے بھی ناجائز ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ ہے۔

والتہایف الخ کہ ایسی صورت میں مکان کے ہر حصہ میں مہایاتہ اور ایک کو دوسرے سے جدا کرنا پایا جاتا ہے اور حقیقت میں مبادلہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف) مقصد یہ ہے کہ حقیقی مبادلہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ دونوں شریک اس چیز سے نفع حاصل کرتے ہیں ولہذا لا یشترط الخ اسی لئے اس مہایاتہ کے جائز ہونے کے لئے وقت متعین کرنے کی شرط نہیں ہوتی ہے۔ (ف) اور اگر چیز کو باری باری سے استعمال کرنا مقصود ہو تو ایک ہفتہ یا اس سے کم و بیش کا وقت بیان کر دینا چاہئے۔ ولکل واحد الخ اور تمام شرکاء کو اس بات کا حق ہوتا ہے اور اسی کو یہ جائز ہوتا ہے کہ اپنی باری کے وقت میں اس چیز کو چاہے خود استعمال کر کے فائدہ اٹھائے یا اگر چاہے تو اتنے وقت کے لئے اسے کرایہ پر دے کر اس آمدنی سے فائدہ اٹھائے خواہ معاملہ کے وقت یہ بات بیان کر دی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ کیونکہ ان دونوں میں جو کچھ منافع حاصل ہوں گے وہ اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہوں گے۔ (ف) لہذا اسے اس بات کا پورا حق ہوگا کہ اس سے جس طرح بھی چاہے فائدہ اٹھائے خواہ خود استعمال کر کے یا مفت میں یعنی عاریت کے طور پر دے کر یا کرایہ پر دے کر کرایہ حاصل کر کے ہو۔ ولو تہانیا الخ اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مشترک خدام میں اس طرح سے تہایف کی کہ دونوں اس سے ایک ایک دن باری باری سے خدمت لیا کریں تو یہ بھی جائز ہے اس طرح کی شرط لگا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ

مصالحات اور تہایو کبھی زمانہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کبھی جگہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس جگہ پہلی ہی صورت یعنی وقت کے اعتبار سے ہونا ہی ممکن اور متعین بھی ہے۔

توضیح :- فصل۔ مہایہ کا بیان۔ اس کی تعریف۔ حکم۔ اس کے لئے جگہ یا وقت کی شرط ہوتی ہے یا نہیں۔ ایک شریک اپنے حق کو دوسرے کو عاریتہ یا اجرت پر دے سکتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو اختلفا فی التہایو من حیث الزمان والمکان فی محل یحتملہما یا مرہما القاضی بان یتفقا لان التہایو فی المکان اعدل وفي الزمان اکمل فلما اختلفت الجهة لا بد من الاتفاق فان احتاراه من حیث الزمان یقرع فی البدایہ نفیا للتمہة ولو تہایتا فی العیدین علی ان یخدم هذا هذا العبد والآخر الآخر جاز عندہما لان القسمۃ علی هذا الوجه جائزۃ عندہما جبرا من القاضی بالتراضی فکذا لمہایاۃ وقیل عدابی حنیفۃ لا یقسم القاضی وھکذا روی عنہ لانه لا یحرى فیہ الجبر عندہ والاصح انه یقسم القاضی عندہ ایضا لان المصافع من حیث الخدمة قلما تتفاوت بحلاف اعیان الرقیق لانھا تتفاوت تفاوتا فاحشا علی ما تقدم ولوتہایتا فیہما علی ان نفقة کل عبد علی من یاحذہ جاز استحسانا للمسامحة فی اطعام الممالیک بخلاف شرط الکسوة لانه لا یسامح فیہا۔

ترجمہ :- اور اگر کسی ایسی مشترک چیز کی تہایو اور مصالحات کے ہونے کے بارے میں اس کی جگہ اور وقت اور طریقہ استعمال میں دو مالکوں نے اختلاف کیا کہ اس چیز میں ہر طرح سے تہایو ہونے کا احتمال بھی ہو۔ (ف مثلاً ایک مشترک مکان میں اس کے دو مشترک مالکوں نے آپس میں اس طرح اختلاف کیا کہ ایک نے کہا کہ اس میں اس طرح سے تہایو طے پائی تھی کہ میں اس کے سامنے کے حصہ سے فائدہ اٹھاؤں گا اور تم اس کے پیچھے حصہ میں رہو گے لیکن دوسرے نے کہا کہ معاملہ اس طرح طے پایا تھا کہ اس میں مسلسل ایک ماہ میں رہوں گا پھر دوسرے ایک مہینہ میں مسلسل تم رہو گے اور دونوں ہی طرح مہیات ہونے کی اس میں گنجائش بھی ہے لیکن دونوں ہی اختلاف کرتے ہوں) تو قاضی ان دونوں کو اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ دونوں خود ہی کسی ایک بات پر متفق ہو کر اختلاف ختم کر دیں۔ (ف کیونکہ قاضی اپنے طور پر کسی ایک کو ترجیح نہیں دے سکتا ہے)۔ لان التہایو الخ کیونکہ تہایو جگہ کے اعتبار سے ہویہ زمانہ کے اعتبار سے ہو دونوں ہی اپنی اپنی جگہ مفید ہیں۔ اس طرح سے کہ جگہ کے اعتبار سے تہایو یعنی مصالحات اور معاہدہ میں عدل زیادہ پایا جاتا ہے۔ (ف اس وجہ سے کہ دونوں شریک اس حالت میں ایک ہی وقت میں اس سے فائدے حاصل کرتے ہیں)۔ اسی طرح زمانہ کے اعتبار سے دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مہایہ زیادہ کامل ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ ہر جگہ سے اسے نفع اٹھانے کا موقع ملتا ہے ہنذا کسی ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں قاضی از خود ترجیح نہیں دے سکتا ہے)۔

فلما اختلفت الخ اب جب کہ دونوں شریکوں نے اپنی جہت مختلف کر دی یعنی ایک نے سامان کے اعتبار سے اور دوسرے نے مکان کے اعتبار سے مہایہ کی تب خود ان ہی دونوں پر یہ لازم ہو گا کہ وہ کسی ایک جہت پر اتفاق کر لیں اور قاضی کی طرف سے کچھ نہ کہا جائے۔ پھر اگر دونوں متفق ہو جائیں یعنی زمانہ کے اعتبار سے اتفاق پر راضی ہو جائیں کہ کچھ دن یعنی ہفتہ عشرہ یا ایک ماہ ایک شخص استعمال کرے پھر اتنا ہی دوسرا استعمال کرے تو ابتداء کون کرے اس کے لئے قاضی ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کر دے تاکہ تہمت دور ہو جائے اور کسی کی طرف داری کا الزام نہ لگے۔ (ف یعنی قرعہ اندازی اور پرچی نکاسے میں جس کا نام پہلے لکھے وہی پہلے اس سے فائدہ اٹھانا شروع کر دے۔ اور یہ حکم اس وقت کے لئے ہے جب کہ ایک ہی مکان یا ایک ہی غلام

دونوں کی ملکیت میں ہو کیونکہ ولو تہایا فی العبدین المح اور دو شریکوں نے اپنے دو مشترک غلاموں کی تہیو کرتے ہوئے اس طرح معاملہ کیا کہ وہ ایک ایک معین غلام کو اپنی خدمت کے لئے رکھ لیں تو صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ وہ تو اس طرح کی مستقل تقسیم کو ہی جائز رکھتے ہیں اور خواہ یہ تقسیم خود ان کی اپنی رضامندی کے ساتھ ہو یا قاضی کی طرف سے جبر کے ذریعہ ہو۔ پس جب اس طرح تقسیم جائز ہوگی تو مہیاء بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ وقیل عبدای حنیفۃ المح اور بعض مشرک نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قاضی اس طرح کی زبردستی تقسیم نہیں کرے گا۔ اور نوادر میں امام ابو حنیفہ سے ایسی روایت ہے کیونکہ ان کے نزدیک غیر مشغی چیزوں میں جبر کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

والاصح المح مگر قول اصح کے مطابق امام اعظم کے نزدیک قاضی بھی مہیاء کرے گا۔ (ف امام ابو حنیفہ کے اس فرمان کے قاضی مکانوں کی تقسیم نہیں کرے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کو اس طرح تقسیم نہیں کرنی چاہئے۔ پھر بھی اگر کر لے تو وہ جائز ہوگی۔ اور جب کہ صل میں تقسیم کرنی جائز ہے تو منفع میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ لان المنافع الخ کیونکہ غلاموں کا اپنے مالکوں کی خدمت کرنے کے اعتبار سے آپس میں بہت کم (یہ معمولی سا) فرق ہوتا ہے۔ برخلاف ان کی اصل ذات کے کہ اگر ایک سے زائد غلام ہوں تو ان میں تقسیم نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ ان کی ذات اور بدن کے اعتبار سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے۔ (ف وہ یہ کہ غبی اور ذہین وغیرہ جیسے بہت سے اوصاف اعتبار سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ تو اس طرح غلاموں کی تقسیم میں جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ولو تہایا فیہما المح اور اگر دونوں شریکوں نے اپنے مشترک دو غلاموں میں اس شرط کے ساتھ تہایو کی کہ جو غلام جس مالک کی جتنے دنوں تک خدمت کرے گا اتنے دنوں تک اس غلام کی خوراک کا خرچ کیے گا۔ (ف وہ یہ کہ غبی اور اس میں مالکانہ حصہ رسدی نصف ربع وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ غلاموں کی خوراک کی بابت عموماً چشم پوشی اور رعایت رکھی جاتی ہے)۔ بخلاف شرط الکسوة المح برخلاف ان کے لباس کی شرط کے یعنی جو غلام جس کی خدمت میں رہے گا وہی اس کے لباس کا بھی ذمہ دار ہوگا تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ عموماً لباس کے خرچ کے بارے میں مساوات کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے بلکہ اس میں حصہ رسدی اور مالکانہ حق کا اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی ایک مشترک چیز کی تہایو کے بارے میں اس کے مالکوں کے درمیان زمان یا مکان کے اعتبار سے اختلاف ہو جائے۔ اگر دو غلاموں کے مالکوں کے درمیان ان سے خدمت کا فائدہ حاصل کرنے کے متعلق تہایو اس طرح ہو جائے کہ ایک ایک غلام کو وہ متعین کر کے اس سے وہی فائدہ حاصل کرے۔ تو اس کی خوراک اور لباس کے درمیان کس طرح سے معاملہ طے کیا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

ولو تہایا فی دارین علی ان یسکر کل واحد مہما داراً حار و یجبر القاضی علیہ اما عندہما فظاہر لان الدارین عندہما کدار واحدة وقد قبل لا یجبر عدہ اعتباراً بالقسمۃ و علی ابی حنیفۃ انہ لا یجوز التہایو فیہما اصلاً بالحر فیما قلنا وبالتراصی لانہ بیع السککی بالسککی بخلاف قسمۃ رقبتهما لان بیع بعض احدہما بعض الا حرجائو وحہ الظاہر ان التفاوت یقل فی المصافع فیجوز بالتراصی و یجوز فیہ جبر القاضی و یعتبر اقراراً اما کثیر التفاوت فی اعیابہما فاعتبر مادلۃ و فی الدانتین لا یجوز التہایو علی الرکوب عد ابی حنیفۃ و عندہما یجوز اعتباراً بقسمۃ الاعیان ولہ ان الاستعمال یتفاوت بتفاوت الراکبین فانہم بین حادق و اخرق و التہایو فی الرکوب فی دایۃ واحدة علی هذا الخلاف لما قلنا بخلاف العبد لانہ یخدم باحتیارہ فلا یتحمل زیادۃ علی طاقۃ

والدابة تحملها

ترجمہ۔ اگر دو شریکوں نے اپنے دو مشترک مکانوں کے بارے میں اس طرح کی تہائیوں کی کہ وہ ان میں سے ایک ایک مکان متعین میں رہیں گے۔ تو یہ جائز ہوگا۔ اور قاضی اس تقسیم پر مجبور بھی کر سکتا ہے۔ (اگر دوسرے شریک نے اس کی اس سے درخواست کی ہو)۔ اما عندہما الخ صاحبین کے نزدیک یہ حکم اس لئے جائز ہے کہ ان کے نزدیک دو گھر ہونے کے باوجود وہ دونوں ایک ہی کے حکم میں ہیں۔ (ف اور امام اعظم سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے)۔ وقد قبل الح اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تقسیم کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ایسی مہایاۃ پر ان کو مجبور نہیں کر سکتا ہے۔ (ف یعنی جس طرح ان کی تقسیم پر قاضی ان کو مجبور نہیں کر سکتا ہے اسی طرح مہایاۃ کے لئے بھی مجبور نہیں کر سکتا ہے البتہ اگر وہ خود راضی ہوں تب جائز ہوگی وعن ابی حنیفۃ الح اور نوادر میں امام ابو حنیفہ سے یہ روایت بھی مذکور ہے کہ دو مکانوں کی صورت میں تہائیوں بالکل جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی نہ قاضی کے جبر کے ساتھ اور نہ ہی ان کی آپس کی رضامندی کے ساتھ)۔ بل الجبر لعل قلیا الح جبر کے ساتھ جائز نہ ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی اختلاف فاحش کی بناء پر جس طرح تقسیم جائز نہیں ہوتی ہے اسی طرح سے تہائیوں بھی جائز نہیں ہوتی ہے)۔ اور رضامندی کے ساتھ بھی تہائیوں کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دو مکانوں میں ہونے کی وجہ سے رہائش کا تبادلہ رہائش کے ساتھ ہونے سے بیع کی صورت ہو گئی اور ایسی بیع باطل ہوتی ہے تو مہایاۃ بھی باطل ہوگی۔ بخلاف قسمة الخ برخلاف دونوں مکانوں کی چودہی اور رقبہ کی تقسیم کرنے کے (ف یعنی اگر ان کی آپس کی رضا مندی کے ساتھ مکان کی زمین اور اس کے حصہ کی تقسیم ہو تو یہ جائز ہوگی)۔

لان بیع بعض الخ کیونکہ ایک گھر کے کچھ حصہ کو دوسرے گھر کے حصوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہوتا ہے۔ (ف) لیکن مہایاۃ اس لئے جائز نہیں ہوتی ہے کہ اس میں اصل مکان کا تبادلہ نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف اس کے نفع کا تبادلہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اجارہ پر دینے میں بھی ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے نفع ہوتا ہے۔ یہ اقوال اور اختلافات نوادر کی روایت کی بناء پر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق امام اعظم کے نزدیک تہائیوں جائز ہے۔ وجہ الظاہر الخ ظاہر الروایۃ میں جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ منافع کے درمیان فرق اتنا ہی کم ہوتا ہے کہ آپس کی رضامندی کے بعد اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر قاضی جبر کرے تو وہ بھی جائز ہوگا۔ (ف یعنی اگر قاضی چاہے تو ایسی مہایاۃ پر جبر بھی کر سکتا ہے)۔ وبعتر افزا اور ایسی مہایاۃ کو مبادلہ نہیں کہا جاتا ہے۔ بلکہ اسے افزا کہا جاتا ہے۔ (ف یعنی دونوں شریکوں کا اپنا نفع کھلتا ہے)۔ اما بکثر التفاوت الخ مگر دونوں اصل مکانوں کے درمیان چونکہ بہت زیادہ فرق ہوتا ہے اس لئے اسے تقسیم یعنی مبادلہ کہا جاتا ہے۔ (ف اسی لئے اسے جائز نہیں کہا جاتا ہے)۔

وفی الدابتین الخ اور اگر سواری کے دو جانوروں یعنی گھوڑوں کی سواری کے لئے باری باری سوار ہونے پر تہائیوں کیا گیا ہو تو امام اعظم کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اعیان کی تقسیم میں جائز ہے۔ (ف یعنی جیسے ایک جنس کے جانوروں میں ان کی ذات کا بیواہ جائز ہوتا ہے اسی طرح ان کے منافع کی تقسیم یعنی مہایاۃ بھی جائز ہوتی ہے)۔ ولہ ان الخ امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ سواروں کے اپنے خاص طرز کے مختلف ہونے سے سواری کے استعمال میں فرق ہو کر رہتا ہے۔ کیونکہ کچھ سوار فن سواری میں ماہر اور ہوشیار ہوتے ہیں جس کی وجہ سے سواری کو بھی کوئی تکلیف نہیں ہوتی ہے اور کچھ سوار نا تجربہ کار اور نا سمجھ ہوتے ہیں جن کو سواری نہیں آتی ہے اسی لئے ان کے جانوروں اور سواروں کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہے۔ (ف اس طرح ہوشیار اور ماہر سوار کی سواری کو نہ تکلیف ہوتی ہے اور نہ نقصان ہوتا ہے لیکن نا تجربہ کار سوار کی سواری کا نقصان بھی ہوتا ہے اور اسے تکلیف بھی ہوتی ہے)۔ والنتہایہ فی الرکوب الخ اور ایک مشترک جانور کی سواری میں باری باری سے سواری طے کر لینے سے بھی اسی طرح کا اختلاف ہے اور دلیل بھی یہی ہے۔ بخلاف العبد الخ برخلاف غلام کے کہ اس میں باری کی شرط

جائزہ کیونکہ وہ جتنی بھی خدمت کرے گا اپنے اختیار سے ہی کرے گا اسی لئے وہ اپنی طاقت اور ہمت سے زیادہ تکلیف برداشت نہیں کرے گا۔ لیکن جانور کے بے زبان ہونے کی وجہ سے اس پر طاقت سے زیادہ لاد دینے سے بھی مجبور اُسے برداشت کرنی پڑتی ہے۔

توضیح۔ اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک آپس میں یہ تہائیوں کر لیں کہ وہ ایک ایک مکان کو اپنی مستقل رہائش کے لئے متعین کر میں اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک اپنی رضامندی سے مکان کو تقسیم کر کے اپنے لئے ایک ایک مکان مخصوص کر لیں اگر دو سواری کے دو مشترک مالک ایک ایک سواری کو اپنے لئے تہائیوں کے ذریعہ مخصوص کر لیں۔ یا ان کی سواری میں باری باری پر، رضا مندی کر لیں، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، درنک

واما التہایؤ فی الاستغلال یحور فی الدار الواحدة فی ظاہر الروایۃ وفي العبد الواحد والدانة الواحدة لایحور ووجه الفرق ان المصیبر یتعاقبان فی الاستیفاء والاعتدال ثانت فی الحال والظاہر بقاؤه فی العقار وتغییرہ فی الحيوانات لتوالی اسباب التعلیل علیہا فتتو المعادلة ولوزادت الغنة فی نوبة احدهما علیہا فی نوبة الاخر فیشترکان فی الریادة لیتحقق التعديل بخلاف ما اذا كان التہایؤ علی المنافع فاستغل احدهما فی نوبته ریادة لان التعديل فیما وقع علیہ التہایؤ حاصل وهو المنافع فلا تنصرہ ریادة الاستغلال من بعد

ترجمہ۔ اور غلہ و کر یہ وغیرہ مشترک مکان سے حاصل کرنے میں تہائیوں جتنی باری ہٹے کرین ظاہر روایت میں یک مکان ہونے کی صورت میں جائز ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اس مشترک مکان سے دونوں مکان ایک ایک سال کر کے فائدہ حاصل کریں گے۔ جتنی ایک سال تک ایک مالک اور اس کے بعد کے ایک سال تک دوسرا مالک کرے وغیرہ کے فوائد حاصل کرے)۔ وفي العبد الواحد الح لیکن یک مشترک غلام اور سواری کے ایک جانور میں اس طرح سے کرنا جائز نہ ہوگا۔ (کیونکہ مکان کے مقابلہ میں غلام اور جانور کے درمیان واضح فرق ہے)۔ ووجه الفرق الخ وجہ فرق کی تفصیل یہ ہے کہ دونوں شریک باری باری سے مثلاً ایک ایک سال کے کرانے وغیرہ کے منافع حاصل کرتے رہتے ہیں پھر بھی مکان اپنی حالت اور اعتدال پر باقی رہتا ہے۔ والظاہر الح اور غلام ہر مکان میں وہی حالت سنبندہ بھی باقی رہے گی۔ لیکن جاندار چیز خواہ غلام ہو یا جانور ہو اس کی حالت بدلتی رہتی ہے کیونکہ اس پر تغیر کے اسباب وقفہ وقفہ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے اس بے جان اور جاندار میں باری نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف پس معلوم ہوا کہ جائز نہ ہونے کی وجہ حالت کا ہمیشہ یکساں نہ رہنا ہے۔ اس بناء پر پہلے زمانہ کے اعتبار سے موجود زمانہ میں حالات میں فرق آچکا ہے لہذا ہر وہ چیز جو اب بدلتے ہوئے ہو اس سے کرایہ اور منافع کی مہایاۃ جائز نہ ہوگی۔ لیکن ایک مکان ہونے میں جائز ہوگی)۔

ولوزادت العلته الح اور اگر غلہ یا کر ایہ کامکان کسی کی نوبت میں دوسرے کے مقابلہ میں زائد وصول ہو جائے تو اس زائد آمدنی کو دونوں برابری کے ساتھ آپس میں تقسیم کریں۔ تاکہ حقیقی برابری ہو جائے۔ بخلاف ما اذا كان الح بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں نے منافع حاصل کرنے میں باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اسے کرایہ پر دیا پھر ایک کو کچھ زیادہ کر یہ مل گیا۔ (ف تو اس زیادتی میں اس کے دوسرے شریک کا حق نہ ہوگا۔ لان التعديل الح کیونکہ ان دونوں کے درمیان جس بات پر باری مقرر کی گئی تھی وہ اس کے منافع میں برابری کا حاصل کرنا ہے وہ موجود ہے۔ اور اب اگر اس کے کرایہ میں کچھ زیادتی

آگئی ہے تو اس سے کچھ نقصان نہ ہوگا۔

توضیح: ایک مشترک مکان یا غلام یا جانور میں غلہ و کرایہ وغیرہ کے لئے باری متعین کرنا اگر کسی شریک کی باری میں اتفاقاً زیادہ کرایہ وصول ہو جائے تو اس زیادتی پر کس کا حق ہوگا، اگر دونوں شریکوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی اور دونوں نے اپنی اپنی باری میں اسے کرایہ پر دیا مگر ایک کو کرایہ زیادہ مل گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

والتهایؤ علی الاستغلال فی الدارین جائز ایضاً فی ظاہر الروایۃ لما بینا ولو فصل غلۃ احدہما لا یشتري کان فیہ بخلاف الدار الواحدة والفرق ان فی الدارین معنی التمییز والا فراز راحح لاتحاد زمان الاستیفاء وفی الدار الواحدة یتعاقب الوصول فاعتبر قرضاً وجعل کل واحد فی نوبتہ کالوکیل عن صاحبہ فلہذا یرد علی حصتہ من الفضل وكذا یحوز فی العبدین عندہما اعتباراً بالتهایؤ فی المصافع ولا یحوز عندہ لان التفات فی اعیان الرقیق اکثر منه من حیث الزمان فی العبد الواحد فاولی ان یمتنع الجواز التهایؤ فی الخدمۃ جور ضرورۃ ولا ضرورۃ فی الغلۃ لامکان قسمتها لکوبہا عینا ولان الظاہر هو التسامح فی الخدمۃ والاستقصاء فی الاستغلال فلا یتقاسان ولا یحوز فی الدابتین عندہ خلافاً لہما والوجه ما بینا فی المربوب۔

ترجمہ :- اور دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں مذکورہ دلیل کی بناء پر جائز ہے۔ (ف یعنی ان کی حالت میں ٹھہراؤ اور یکسانیت کا رہنما جس طرح فی الحال ہے امید ہے کہ آئندہ بھی ان کی یہی حالت رہے گی اور جلد نہ بدلے گی اس لئے برابری باقی رہ جائے گی۔ ولو فصل غلۃ الخ اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا کرایہ زیادہ حاصل ہوا تو وہ زیادتی دونوں میں تقسیم نہیں کی جائے گی۔) بلکہ جس کی باری ہوگی وہی اس زیادتی کا مالک ہوگا) بخلاف الدار الخ بخلاف ایک مکان ہونے کی صورت میں (کہ اگر اس کو کرایہ پر دینے کے لئے باری مقرر کی گئی ہو تو جس کی باری میں کرایہ زیادہ وصول ہو گا وہ زیادہ کرایہ دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور صرف باری والے کا حصہ نہ ہوگا)۔ والفرق ان الخ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دو گھر ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے سے جدا کرنے اور ترجیح دینے کے معنی واضح ہیں کیونکہ دونوں کا اپنے مکان سے نفع حاصل کرنے کا ایک ہی زمانہ ہوتا ہے۔ (ف یعنی جب دو گھروں میں باری کے لئے بٹوارہ کیا تو اس میں مبادلہ کے معنی نہیں پائے گئے۔ بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ دونوں شریکوں نے اپنے نفع حاصل کرنے کے لئے ایک ایک مکان علیحدہ متعین کر لیا ہے۔ کیونکہ دونوں ہی شریک بیک وقت اور ایک ہی زمانہ میں اپنے اپنے حصہ سے نفع حاصل کرتے ہیں۔ اس لئے اس میں مبادلہ کے معنی کی ترجیح نہیں کی جاسکتی ہے۔

وفی الدار الخ اور ایک ہی مشترک مکان ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کی باری کے بعد فائدہ پہنچتا ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک ماہ کا کرایہ حاصل کیا اس نے حقیقت میں اس کے نصف ماہ کا اپنے حصہ کا کرایہ وصول کر کے باقی نصف ماہ کا کرایہ بطور قرض لیا ہے جسے دوسرے مہینے یعنی اپنے شریک کی باری میں ادا کرتا ہے۔ اس طرح نصف ماہ کی آمدنی کو قرض مانا گیا ہے۔ (ف احاصل گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اسے اپنا حصہ بطور قرض دیا تھا یا اپنے ذمہ کے باقی حصہ کو قرض میں ادا کیا تھا)۔ وجعل کل واحد الخ اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا ہر شریک اپنی باری کے دنوں میں اپنے شریک کی طرف سے وکیل ہے۔ اس لئے جس مہینہ میں کرایہ زیادہ وصول ہو جائے اس میں سے اپنے شریک کا حصہ اسے ادا کر دے (در نہ خیانت کا ارتکاب ہو جائے گا اس لئے خیانت نہ کرے)۔ وكذا یعجز الخ اسی طرح سے دو مشترک غلام ہونے کی صورت میں ان کو مزدوری یا کرایہ پر دینے کے باری مقرر کرنا بھی صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا۔ جیسے کہ ان سے منافع حاصل کرنے کے لئے

باری مقرر کردین جائز ہوتا ہے۔ لیکن امام عظیمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

لان التفاوت الحج کیونکہ ایک غلام کو باری باری میں رکھنے سے اس کے اندر زمانہ کے حالت مختلف ہونے میں جو کچھ بھی فرق آتا ہے اس سے کہیں زیادہ حالت کا فرق دو غلاموں کو باری میں رکھنے میں ہوتا ہے اس لئے ہر جہ اولیٰ ان کو کرایہ پر دینا ممنوع ہوگا۔ (ف) اس وقت گریہ کہا جائے کہ ان سے منافع حاصل کرنا تو باحقوق جائز ہے تو پھر کرایہ پر دینے میں کیوں ممانعت ہوگی۔ تو جواب یہ دیا جائے گا کہ بلاشبہ خدمت لینا تو جائز ہے لیکن ان کو کرایہ اور مزدوری پر دینا جائز نہیں ہے اور ان دو حالتوں میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔) والنتہایؤ فی الخدمة الحج اور غلام کی خدمت میں ہٹا کر دینا یعنی اس کی باری مقرر کر دینا ضرورہ جائز ہے۔ مگر مکان وغیرہ کے کرایہ میں کسی ضرورت کے نہ ہونے کی بناء پر باری مقرر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہاں عین ہوتا ہے اور کسی کو تقسیم کر لینا ممکن ہوتا ہے۔ اور خدمت میں باری جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ خدمت لینے کی صورت میں ایک شریک دوسرے کے بارے میں رعایت اور چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ (ف) یعنی کسی دیشی کا کچھ خیال نہیں کرتا ہے۔

والاستقصاء فی الاستعلال الحج جب کہ کرایہ وغیرہ کے معاملہ میں ہر شریک دوسرے سے بالکل برابری کا مطالبہ کرتا ہے۔ اور کسی کی صورت میں کوئی رعایت نہیں کرتا ہے۔ اسی وجہ سے خدمت لینے اور کرایہ حاصل کرنے میں ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف) حاصل یہ ہوا کہ کسی قسم کی نقد آمدنی حاصل ہونے کی صورت میں ہر شریک کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ اس آمدنی کا نصف حصہ پورا ہی مجھے ملے اور اس میں کچھ کسی نہیں کی جائے۔ جبکہ خدمت لینے کی صورت میں بالکل برابری کا کوئی مطالبہ نہیں کرتا ہے بلکہ رعایت اور چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ ولايجوز فی الدابتین الخ اور سواری کے دو مشترک جانوروں میں اس طرح کی مہیاء کرنا کہ ان کو دونوں ہی کرایہ پر دینگے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ والوحہ الحج اس اختلاف کی وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔ (ف) وہ یہ ہے کہ اگر سواری کے لئے دونوں نے جانوروں میں باری طے کی تو امام عظیمؒ کے نزدیک اس وجہ سے جائز نہ ہوگی کہ تجربہ کار اور ماہر سواری اور نادان تجربہ کار کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے کہ ماہر سواری کی سواری سے اس سواری کو کوئی زحمت اور تکلیف نہیں ہوتی ہے جب کہ دوسرے نادان اور ناتجربہ کار اس پر اس کی قوت سے زیادہ مشقت میں ڈالتا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جس طرح سے ان کا ہٹا کر جائز ہوتا ہے اسی طرح سے ان میں تہاء بھی جائز ہوتی ہے۔

توضیح۔ ایک یا دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری مقرر کرنا غلام ہونے کی صورت انتہایؤ فی الخدمة کیسا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ وجہ فرق داخل

ولو كان نخل او شجر او غم بين اثنين فتهاينا على ان ياخذ كل واحد منهما طائفة يستثمرها او يرعاها ويشرب الباقى لا يحوز لان المهاباة فى المنافع ضرورة انها لا تبقى فيتعذر قسمتها وهذه اعيان باقية يرد عليها القسمة عند حصولهما والحيلة ان يبيع حصته من الاخر ثم يشتري كلها بعد مضي بوبته او يتفع باللبس بمقدار معلوم استقر اصابا لنصيب صاحبه اذ قرص المشاع حائر والله اعلم بالصواب

ترجمہ۔ اور اگر کھجور کے یا کسی اور پھل کے درخت یا بکریاں دو مالکوں کی مشترک ملکیت میں ہوں۔ اور دونوں نے اس طور پر مہیاء کی کہ ان میں سے ہر ایک ان درختوں میں سے کچھ درختوں کی ان میں پھل آنے تک دیکھ بھل کرے اور ان کے پھل کھائے اور ان بکریوں میں سے کچھ بکریاں چرا کر ان کا دودھ لیا کرے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ منافع میں مہیاء کو صرف اس

ضرورت کے وجہ سے جائز رکھا گیا ہے کہ یہ منافع دیر تک باقی نہیں رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے بعد میں ان کی تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔ وھذہ اعیان الحج اور یہ چیزیں یعنی درختوں کے پھل اور جانوروں کا دودھ تو باقی رہنے والا مال ہے۔ ہذا ان کے پائے جانے کی بعد ان کی تقسیم کی جا سکتی ہے۔ (ف) اور جب ان صورتوں میں مہایہ کی ضرورت ہی نہیں ہے تو وہ مہایہ جائز بھی نہ ہوگی۔ البتہ دونوں اپنے کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس میں مہایہ کرنے کے لئے حیلہ کرنے کا ارادہ ہو تو اس کی یہ صورت ہوگی۔ والحبیلۃ ان بیع الخ کہ ایک شریک اپنے حصہ کے درخت یا بکریوں کو دوسرے شریک کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ (ف) اور وہ شریک جب تک چاہے ان درختوں کے پھلوں اور ان جانوروں کے دودھ سے نفع حاصل کرے کیونکہ اس وقت تک یہ منافع اس کی اپنی ذاتی جائیداد اور ملکیت کی آمدنی سے ہے۔ پھر جب معاہدہ کے مطابق پہلے شریک جو کہ مالک تھا اس خریدار سے سب کو خرید لے۔

(ف) پھر وہ جب تک خواہش ہو یعنی معاہدہ ذہنی کے مطابق اس سے نفع حاصل کرتا رہے لیکن ایسا کرنے میں اس بات کا خیال رکھنا انتہائی ضروری ہوگا کہ دوسرا فریق واقعہ دیندار اور زبان کا پکا ہو کہ وقت گزرنے پر اپنے دوسرے شریک سے اسی طرح کا معاملہ کرتا رہے۔ اور ایسا نہ کرے کہ وہ اچانک یہ کہہ بیٹھے کہ یہ چیزیں خریدی ہوئی ہیں اور اب میں دوبارہ ان کو تمہارے ہاتھ نہیں بیچوں گا۔ او یستع باللیلین الخ یا حیلہ کی دوسری صورت یہ ہوگی کہ اپنے شریک کے حصہ کے دودھ یا پھل کو ہر روز حساب کے ساتھ بطور قرض اپنی ذات میں خرچ کرتا رہے۔ (ف) یہاں تک کہ جب کافی مقدار میں اس کے ذمہ قرض جمع ہو جائے تو وہ دوسرا شریک اس سے اپنا قرض اسی انداز سے اس سے وصول کرتا رہے یہاں تک کہ پورا حصہ دار قرض اس سے وصول کر لے۔ اور اسی کا بدلہ ادا ہو جائے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ شریک کے حصہ کا دودھ اور پھل وغیرہ تو دونوں شریکوں کا مشترک اور عاجز ہوا ہے جس کی اس وقت تقسیم نہیں ہوئی ہے تو اس کا اس سے قرض کی صورت میں کس طرح لے سکتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ یہ جائز ہے کیونکہ مشترک اور غیر تقسیم شدہ کا قرض جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح۔ اگر کچھ مشترک پھل دار درخت یا دودھ والی بکریاں دو مالکوں کی ملکیت میں ہوں اور دونوں ان چیزوں میں اس طرح سے مہایہ کریں کہ ان میں سے ہر ایک کچھ درختوں کی یا بکریوں کی دیکھ بھال کر کے ان کے پھل یا دودھ اپنے ہی استعمال میں لایا کریں اگر وہ اپنی کسی مصلحت کی بناء پر ایسا ہی کرنا چاہیں تو اس کی کیا تدبیر یا حیلہ کر سکتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

﴿کتاب المزارعة﴾

مزارعت کا بیان

قال ابو حنیفۃ المزارعة الثالث والرابع ناطلة اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة من الررع وفي الشريعة هي عقد على الررع بعض الحارح وهي فاسدة عند ابی حنیفۃ وقالوا جائزة لما روى ان النبی علیہ السلام عامل اهل خیبر علی نصف ما یخرج من ثمر اوررع ولانه عقد شركة بین المال والعمل فیجوز اعتبار انا لمضاربة والجامع دفع الحاجة فان دا المال قد لایهتدی الی العمل والقوی علیہ لا یحد المال فسمت الحاجة الی انعقاد هذا العقد بیهم بحلاف دفع العنم والدحاح ودود القز معاملة بصف الزوائد لانه لا اثر هنالك للعمل فی تحصیلها فلم یتحقق شركة وله ما روى انه علیہ السلام بهی عن المحاربة وهي المزارعة ولانه استیجار ببعض ما یخرج من عمله فیکون فی معنی فقیر الطحان ولان الاحر مجهول او معلوم وكل ذلك مفسد ومعاملة النبی علیہ السلام اهل خیبر کان حراح مقاسمة بطریق المن والصلح وهو حائر واذا افسدت عده فان سقى الارض وکربها ولم یخرج شیء فله احر مثله لانه فی معنی إجارة فاسدة وهذا اذا کان البذر من قبل صاحب الارض وان کان البذر من قبله فعليه احر مثل الارض والخارح فی الوجهین لصاحب البذر لانه نماء ملكه وللآخر الاجر كما فصلنا الا ان الفتوی علی قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الامة بها والقیاس بترك بالتعامل كما فی الاستصاع ترجمہ - (اور یہ معصوم ہونا چاہئے کہ مزارعت کی دو صورتیں ہیں (۱) زمین کسی دوسرے کو بٹائی پر دینا جیسے کہ درخت دوسروں کو بٹائی پر دینا جاتا ہے اور اسے مساقاة کہا جاتا ہے اور اس جگہ بٹائی پر دینا ہی مراد ہے۔ (۲) اجارہ یعنی زمین دوسرے کو مال کے عوض دینا۔) قال ابو حنیفۃ الخ امام ابو حنیفۃ نے فرمایا ہے کہ مزارعت جو تہائی اور چوتھائی وغیرہ پر زمین دے کر ہو وہ باطل ہے۔ (ف یعنی کسی بھی اتنے اور ایسے حصہ پر دینا جو مشترک ہو رہا ہو مثلاً نصف تہائی چوتھائی۔ اور پانچوں حصہ وغیرہ کم یا زیادہ کچھ بھی ہو۔ اور اگر کچھ مقدار معین کر کے زمین دی گئی ہو کہ اس سے مثلاً دس یا پندرہ من غلہ مجھے (صاحب زمین کو) دے کر باقی تمہارا (محنت کرنے والے کا) ہو گا تو اس طرح پیداوار کی شرط سے دینا بال اتفاق باطل ہے۔ کیونکہ ابتداء میں کسی کو یہ معصوم نہیں ہوتا ہے کہ اس میں کچھ پیدا ہو گا بھی یا نہیں اور اگر ہو تو وہ کتنا پیدا ہو گا۔ جب کہ پہلی صورت میں پیدا ہونے پر ہی معاملہ ہو گا ورنہ نہیں۔ اعلم ان المزارعة الخ معصوم ہونا چاہئے کہ امزارعت مادہ زرع سے مفاعلت کے وزن پر ہے۔ (ف اس کے لفظی معنی ہوں گے جہنم سے فعل زرع کا ہونا۔ زرع کے معنی کشت یعنی کھیتی کرنے ہے۔ لیکن یہاں صرف ایک یعنی کاشتکار کی طرف سے یہ عمل پایا جاتا ہے۔ لیکن غلبہ کے طور پر مزارعت کہہ دیا جاتا ہے۔

وفي الشريعة الخ اور شریعت میں اس عقد کو کہا جاتا ہے۔ جو کچھ پیداوار کے عوض واقع ہوتا ہے۔ (ف یعنی پیداوار میں سے یک مشترک حصہ کے عوض کھیتی کرنا۔ وہی فاسدة الخ حکم کے اعتبار سے امام ابو حنیفۃ کے اجتہاد میں مزارعت فاسد

ہے۔ (ف) امام مالک والیام شافعی کا بھی یہی قول ہے اسی طرح سے مجاہد و نخعی و عکرمہ اور ابن عباس رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام حنفی نے سے صحیح کرنے کے لئے یہ حید بتلایا ہے کہ پہلے دونوں آپس میں مزارعت کا معاملہ کر میں پھر دونوں کسی بات پر جھگڑ کر کسی ایسے قاضی کے پاس اس معاملہ کو لے جائیں جو اس مزارعت کو جائز سمجھتا ہو۔ پھر جب وہ اپنے عہد کے مطابق اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیدے تو بالاجماع سب کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا حکم ہو جائے گا۔ وقالنا حاتم الحج اور صامین یعنی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔ (ف) امام احمد اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ لہذا وی ان الحج اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی خیبر وادوں کے ساتھ اس طرح معاملہ کیا تھا کہ درخت اور کھیتی کی زمین سے جو کچھ بھی پھل اور کھیتی کی پیداوار ہو اس کا نصف دینا ہو گا۔ (ف) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر کا عاقہ فتح کیا تو وہاں کے باشندے یہودی کاشتکاری کا کام کرتے تھے ان کو اسی کام پر اس شرط کے ساتھ باقی رہنے دیا کہ اس زمین سے جو کچھ بھی کھیتی کی پیداوار ہو یا وہاں کے باغوں سے جو کچھ پھل پیدا ہو اس میں سے ایک نصف تو محنت کرنے والے کاشتکار کا حصہ ہو گا اور باقی نصف اہل ملک (حکومت) کا حصہ ہو گا۔

ولانہ عقد الحج اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ عقد مزارعت ایسی شرکت کا معاملہ ہے جس میں ایک کی طرف سے مال اور دوسرے کی طرف عمل اور محنت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے عقد مضاربہ کی طرح یہ بھی جائز ہو گا۔ (ف) یعنی جیسے عقد مضاربہ میں رب المال (رقم والے) کی طرف سے مال اور مضارب (کام کرنے والے) کی طرف سے کام ہوتا ہے۔ اور جو کچھ اس معاملہ سے حاصل ہوتا ہے اس میں دونوں کا حصہ ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مزارعت میں بھی کاشتکار کی طرف سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہوتا ہے اس لئے جو کچھ پیداوار ہو اس میں دونوں کی شرکت جائز ہوگی۔ اس طرح سے مضاربہ پر مزارعت کا قیاس کیا گیا ہے۔ اور چونکہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی مشترک عت ہو کر رہی ہے جو وہ قیاس ہو سکے اس لئے یہاں یہ فرمایا گیا ہے۔ والجامع دفع الحاجة اس میں وجہ قیاس جو دونوں میں مشترک ہے وہ دفع ضرورت ہے ضرورت پوری کرنی۔ (ف) یعنی جس طرح ضرورت پوری کرنے کے لئے مضاربہ کی شرکت جائز رکھی گئی ہے۔ اسی طرح سے مزارعت کو بھی جائز کہا گیا ہے۔ فان ذا المال الحج ضرورت اس طرح سے ہوتی ہے کہ مال دار شخص کو کام کرنے کا ذہنگ معلوم نہیں ہوتا ہے۔ (ف) اس لئے اس کے پاس مال بے کار پڑا رہتا ہے یا کوشش کرنے سے بجائے فائدہ حاصل کرنے کے نقصان کر بیٹھتا ہے۔ والفقوی علیہ الحج اور دوسری طرف جس شخص کو ہنر اور ذہنگ کمانے کا بہت ہے مگر اس کے پاس مال نہیں ہے کہ وہ کچھ کر سکے۔ (ف) اس طرح اس کی ہوشیاری برباد ہو جاتی ہے۔ اور وہ کچھ نہیں کر پاتا ہے۔

فمست الحاجة الحج اسی مجبوری کی بناء پر یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ایسی صورت اختیار کی جائے کہ ایک کا مال اور دوسرے کی ہوشیاری یا ذہنگ مل کر کچھ منافع حاصل ہو سکیں۔ (ف) اور وہ معاملہ جائز بھی ہو۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس مذکورہ صورت میں جائز ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنی بکریاں دوسرے کو اس شرط پر دے کہ وہ اسے چرائے اور اس سے جو کچھ دودھ یا بچہ حاصل ہو وہ ان دونوں کے درمیان بانٹ لیا جائے یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے دیئے کہ وہ پوری طرح سے ان کی دیکھ بھال کرے۔ ورنہ اسے فائدہ حاصل کرے۔ تو جواب یہ ہے کہ مزارعت اور مضاربہ میں جواز ہے۔ بخلاف دفع العم الحج بخلاف اس کے کسی کو بکریاں یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے اس لئے دینا کہ وہ ان کی دیکھ بھال کرے اور ان کے بچوں اور دوسرے منافع سے دونوں ہی نصف نصف حاصل کریں۔ کہ ان کے بچوں اور منافع حاصل کرنے میں کسی طرح بھی کسی کے کام کو کوئی دخل نہیں ہے جتنی اس کے لئے کوئی محنت اور عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس میں شرکت عمل نہیں پائی جاتی ہے۔

(ف) پھر جمہور علماء سے مزارعت کے جائز ہونے کا قول منقول ہے۔ چنانچہ ان میں حضرات علی کرم اللہ وجہہ و سعد

ابن مسعود و آل ابی بکر و آل علی و عمر بن عبد العزیز و ابن امسیب و ابن سیرین و طاؤس و عبد الرحمن بن الاسود و موسیٰ بن طلحہ و زہری و غیرہم رحمہم اللہ ہیں۔ اور صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفر سے روایت کی ہے کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان نہیں تھا۔ مگر وہ لوگ ایک چوتھائی یا تہائی منافع پر مزارعت کیا کرتے تھے پھر ان ہی لوگوں کو کاشتکاروں میں سے بیان کیا۔ اور صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم اور حضرت معاویہ رضی کی ابتدائی حکومت کے زمانہ میں بھی اپنی زمین کو کاشتکاری کے لئے کرایہ پر دیا کرتے تھے۔ بعد میں ان کو حضرت رافع سے ممانعت کی حدیث پہنچی تو آپ رافع سے ملاقات کے لئے روانہ ہوئے۔ رافع نے کہا کہ میں بھی آپ کے ساتھ گیا پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ صحیح مسلم و ابو داؤد و غیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا ہے کہ میں نے اپنے ان دونوں چچاؤں سے جو جنگ بدر میں شریک تھے یہ سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ پس عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یہی جانتا تھا کہ زمین کرایہ پر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ عبد اللہ بن عمرؓ کو یہ خوف ہو گیا کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارہ میں کوئی نیا حکم یعنی ممانعت کا دیدیا ہو جس کی مجھے خبر نہ ہوئی ہو۔ اسی لئے اس کے بعد سے انہوں نے زمین کو کرایہ پر دینا چھوڑ دیا۔ اور صحیحین میں رافع سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اس کے کنارہ حصہ کی طرف کرایہ پر دیتے تھے جسے سب سید الارض کہتے تھے۔ پس کبھی اس ٹکڑے زمین پر کوئی سخت خشک سالی یا بارش وغیرہ کی نازل ہوتی مگر کھیتی کا وہ ٹکڑا محفوظ رہتا اور کبھی اس کے برعکس اسی ٹکڑے پر آفت آتی اور باقی زمین محفوظ رہ جاتی تھی۔ اس لئے ہمیں اس ٹکڑے کو کرایہ پر دینے سے منع کر دیا گیا۔ اور کرایہ میں چاندی۔ سونا وغیرہ نہیں دیا جاتا تھا کیونکہ اس زمانہ میں اس کا رواج نہیں تھا۔

میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ یہ جملہ اس بات کی دلیل ہے کہ کھیتی کو کرایہ پر دینے سے ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ اس کی پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ اسی زمین کا ایک ٹکڑا استعمال کے لئے دیدیا جاتا تھا اور اس کی پیداوار کبھی آفت آنے سے برباد ہو جاتی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے مزارعت میں اس شرط پر زمین دی جائے کہ اس کی پیداوار میں سے (جتنی بھی ہو) دس من گیہوں وہ کاشتکار مالک زمین کو دیا کرے تو یہ مزارعت فاسد ہوگی کیونکہ کسی کو یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کتنی پیداوار ہوگی۔ ممکن ہے کہ اس کی پیداوار اتنی ہی ہو یا کچھ بھی نہ ہو تو اس کاشتکار کے حصہ میں کتنا آئے گا۔ یا مزید اپنی ہی طرف سے دینا ہوگا۔ اس لئے اس کے جائز ہونے کی صرف یہ صورت ہوگی کہ پیداوار کا مشترک حصہ مثلاً نصف تہائی یا چوتھائی وغیرہ ملے کیا جائے۔ اور مؤطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافع سے مرفوع روایت ہے کہ کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت مخنفؓ نے فرمایا ہے کہ میں نے رافع سے پوچھا کہ اگر سونا یا چاندی کے عوض ہو تو کیسا رہے گا۔ تب فرمایا کہ سونا یا چاندی کے عوض کرایہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور صحیحین کی بعض روایتوں میں ہے کہ ممانعت زمین کی پیداوار کے عوض میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ پیداوار سے مراد وہ ہے جس کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے۔ یعنی ایک زمین پر محنت کے عوض ایک ٹکڑا مخصوص اسے دیدیا گیا یہ کہہ کر کہ اس میں سے جو کچھ پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی۔ جس میں شرکت بالکل نہیں پائی جائے گی۔ جس کی وجہ دی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے اور وہ مالک اور ائمہ صحاح کی روایت سے ہے اور خیبر کے یہود کے بارے میں حدیث ہے۔ چنانچہ نسائی کے سوا باقی ائمہ صحاح نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے درختوں کے پھل اور زمین کی پیداوار کی شرط کے عوض معاملہ کیا اور ایک روایت میں ہے کہ جب خیبر مفتوح ہو گیا تو یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی ہماری یہ زمینیں ہمارے ہی قبضہ میں رہنے دی جائیں۔ اس شرط پر کہ ہم اس میں محنت کریں اور ان کی پیداوار اور پھل سے نصف ہم لیں اور باقی آپ کو دیں۔ تب آپ نے فرمایا کہ میں تم

لوگوں کو سی شرط پر قبض رکھتا ہوں لیکن جب تک ہم چاہیں گے اسی وقت تک کے لئے۔ یعنی جب بھی تم کو اس سے منع کر دیں گے تمہارا اختیار اور حق ختم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی شرط پر وہ لوگ قائم رہے۔ یہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی بد عہدی اور شرارت کی بناء پر ان کو وہاں سے نکال دیا۔ اور مؤطا کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحہ کو ان کے اور اپنے درمیان پھوس وغیرہ کا اندازہ کرنے کے لئے بھیجتے۔ وہاں وہ اندازہ کرینے کے بعد ان سے کہتے کہ اگر تم چاہو تم وادور چاہو تو میں لے لوں۔ پھر وہ یہودی دوبارہ لے لیتے۔ یہ ساری باتیں صاحبین رحمہما اللہ کی دلیلیں ہیں۔ ولہ ماروی ابی الحداد اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخبرہ سے منع فرمایا ہے۔

(ف) مسلمؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہم بوگ مخبرہ کیا کرتے تھے اور اس میں کسی قسم کا حرج محسوس نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ تب ہم نے اسے چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم۔ اسی کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اور مخبرہ کے معنی بھی مزارعہ کرنے کے ہیں۔ (ف) چنانچہ حضرت رافع بن خدیج کی مذکورہ حدیث اور ابن عمرؓ کے معاملہ والی حدیث کو ملنے سے یہ بات بالکل صاف معلوم ہوتی ہے کہ مزارعت ہی مراد ہے۔ اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے علماء نے کہا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مخبرہ کی تفسیر ہم سے اس طرح بیان فرمائی ہے ایک آدمی اپنا کھیت دوسرے کو اس شرط کے ساتھ دے کہ وہ اس میں خرچ کرے اور اس کی آمدنی سے ملے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی ممانعت بھی ابھی گزری ہے۔ اور اس کے ساتھ میں منع کی تفصیل بھی ہے کہ زمین سے ایک خاص ٹکڑے کو علیحدہ کر دے اور اس میں کسی قسم کی شرکت کے بغیر مقدار معین پر ہو تو یہ ممنوع ہے۔ اور اس سے شرکت کی مزارعت بالخصوص اس وقت جب کہ بیج لگانے کے لئے مالک کی طرف سے ہو اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ کما لا یخفی ولانہ استبحار الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک مزارعت کے فاسد ہونے کے لئے یہ قیاس ہے کہ کاشتکار کو پیداوار ہی میں سے جو اسی کی محنت سے حاصل ہو کچھ دے کر اسے اجیر مقرر کرنا لازم آتا ہے۔ (ف) مثلاً اس کاشتکار کی محنت سے جو غلہ حاصل ہو اس کا آدھا یا تہائی وغیرہ دے کر اس کاشتکار کو ملازم یا اجیر بنانا۔

فیكون فی معنی الخ تو اس کی صورت دینی ہوگی جو آٹا پیسنے والے چکی کے مالک کو اس محنت کے عوض ایک فقیر مثلاً ایک کلو آٹا دینا (ف) جو بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اور اس کی یہ صورت ہوگی کہ کوئی چکی والے کو ایک من گیہوں اس شرط پر دے کہ اس کے پیسنے کے بعد اسی آٹا سے ایک سیر یا ایک کلو آٹا دیا جائے گا۔ جو جائز نہیں ہوگا۔ ولان الاجر الح اور اس وجہ سے بھی مزارعت فاسد ہے کہ کاشتکار کو مزدوری یا تو بالکل ہی نہیں دی جاتے ہے یا دی جاتی ہے مگر پہلے سے وہ ملے نہیں ہوتی بلکہ مجہول ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں ہی صورتیں عقد کو فاسد کرتی ہیں۔ (لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی مضارب کا حصہ اسی طرح یا بالکل معدوم یا مجہول ہوتا ہے لہذا مضاربت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے حالانکہ اسے جائز کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مضاربت میں شرکت کو ضرورۃً جائز کہا جاتا ہے۔ مگر مزارعت میں شرکت کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ نقد کے عوض زمین ویدینائی کافی ہے۔ پھر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی نوکر رکھ لیا جائے تو شرکت کی ضرورت نہ ہو۔ م۔ و معاملۃ النبی الخ اور خیبر والوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معاملہ کیا تھا۔ (ف) جیسا کہ صاحبین کے استدلال میں گزرا ہے۔ وہ حقیقت میں مزارعت یا درختوں کی بنائی کا نہیں تھا جیسا کہ آپ لوگوں نے خیال کیا ہے۔ بلکہ کان خراج الخ خراج بنائی احسان اور صلح کے طور پر تھا اور یہ جائز ہے۔

(ف) کیونکہ خیبر کے قلعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار کی طاقت سے فتح کیا تھا اور ان کی ساری چیزیں زمین و باغ وغیرہ لے لیا تھا۔ لیکن ان پر احسان کرتے ہوئے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا تھا۔ اور امام وقت کو اتنا اختیار ہوتا ہے کہ مفتوحین کے ساتھ اس قسم کا احسان کرے۔ اس موقع پر اس کی یہ تاویل کرنی کسی طرح درست نہیں ہے اور کسی راوی سے یہ منقول بھی نہیں

ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر جزیہ لازم کیا تھا۔ مع لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے اور سہم تقسیم کر دیے گئے تھے۔ اسی بناء پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ صحیحین کے صدقہ کی بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خیبر کے حصوں میں سے اپنے حصہ کا تذکرہ کیا تھا۔ اس کے بعد ان ہی یہودیوں کو وہاں کا شکار کے طور پر رہنے دیا تھا۔ بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیحین کی حدیث میں خود اس معنی کی تصریح بھی ہے جو بیان کیا گیا ہے۔ اناصل یہ خرانج نہیں تھا۔ نیز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حبیب بن اخطب کو اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا۔ اس لئے حق بات یہ ہے کہ خیبر کے واقعہ کو اس بات پر محمول کرنا کہ آپ نے خیبر کو فتح کر لینے کے بعد وہاں کی زمین کو ان ہی یہودیوں کی ملکیت میں دیدیا تھا اور ان پر خرانج لازم کر دیا تھا۔ کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کافروں پر جزیہ لازم ہوتا جیسا کہ ہوا کرتا ہے حالانکہ جزیہ رزم ہونا منقول نہیں ہے۔ بلکہ اس کے خلاف ہی منقول ہے۔ فتاویٰ حید۔ م۔ الحاصل ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مزارعت کا عقد فاسد ہوتا ہے۔ مگر صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔

و اذا فسدت عہدہ المحاب جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت فاسد ہوئی اگر کاشتکار نے معاہدہ کر لینے کے بعد زمین کو پانی ڈال کر سینی پھر اسے بل سے جوتا۔ مگر اس میں کسی قسم کی پیداوار نہ ہو سکی تو بھی اس کو اتنے کاموں کی وہ اجرت مل جائے گی جو دوسروں کو مل سکتی ہو یعنی اجرا لشل مل جائیگا۔ (ف جیسے کہ پیداوار ہونے کی صورت میں کیونکہ اس ساری پیداوار کا مالک زمین کا مالک ہوگا۔ و اس کاشتکار کو اس کی محنت کی مزدوری یعنی اجرا لشل ملے گا۔ لانه فی معنی الخ کیونکہ یہ معاہدہ اجارہ فاسدہ کے حکم میں ہوگا۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ مزدور نے کام پورا کر دیا تو سے اجرا لشل ملے گا جیسے کہ مضاربہ فاسدہ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مضاربہ کی بحث میں گذر گیا ہے۔ و لهذا اذا كان الخ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ کھیتی کرنے کا غنہ یعنی اس کا بیج زمین کے مالک کی طرف سے دیا گیا ہو۔ (ف تو اس سے جو کچھ بھی غنہ ہو گا اس سب کا مالک صرف اس کا زمیندار ہی ہوگا۔ اور محنت کرنے والے کاشتکار کو اس غرضہ کی محنت کی مزدوری یعنی اجرا لشل ملے گا۔) و ان كان البذر الخ اور اگر کاشتکار کی محنت کے ساتھ اس میں لگانا ہو غنہ یعنی بیج بھی اسی کاشتکار کی طرف سے ہو تو اس وقت زمیندار کو اس کی زمین کا جو مناسب کرایہ یا اجرت لازم ہو وہ اسے ملے گی۔ (ف اور اس سے جو کچھ غنہ حاصل ہوا ہو اس کا مالک وہی کاشتکار ہو یعنی زمیندار اس کا مالک نہ ہوگا۔)

و الحارح الخ اناصل مذکورہ دونوں صورتوں ہی میں یعنی بیج زمیندار کی طرف سے ہو یا کاشتکار کی طرف سے ہو اس بیج سے جو کچھ بھی پیداوار ہوگی اس کا مالک اصل مالک ہی ہوگا۔ اور دوسرے کو اس کا اجرا لشل مل جائے گا۔ کیونکہ یہ اس کی ملکیت کا پھل ہے۔ (ف یعنی اس کے بیج سے ہی یہ پیداوار اور اس کا پھل ہے۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ بیج جس کی ملکیت تھی وہی بیج بڑھ کر اتنا غنہ بن گیا ہے۔ و لا احو الا اجر المح اور دوسرے شریک کو اس کی اجرت اور محنت کی مزدوری اسی تفصیل کے مطابق ملے گی جو بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی اگر وہ دوسرا شخص کاشتکار ہو تو عام لوگوں کی مزدوری کے مطابق اسے بھی مزدوری ملے گی۔ اور اگر وہ زمیندار ہو تو زمین کا جو عام کرایہ ہو سکتا ہے وہ اسے ملے گا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے کہ مزارعت جائز نہیں ہے۔) الا ان العنوی الخ مگر آج کل عام لوگوں کو چونکہ مزارعت کی ضرورت بہت زیادہ ہو گئی ہے اس لئے صاحبین کے قول کے مطابق اس کے جائز ہونے پر ہی فتویٰ دیا جائے گا۔ (ف یعنی اتنی زیادہ ضرورت ہو گئی ہے کہ اس کے جواز کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ اور شریعت میں ضرورت پر مباح ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ کیونکہ نص قطعی سے یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو بھی حرج اور تکلیف میں نہیں ڈالا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مزارعت کی ممانعت نہیں ہوگی۔

و لظہود تعامل الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عام لوگوں کا مزارعت پر عمل پورے طور سے جاری ہے۔ (ف یعنی زمانہ قدیم اور سلف سے امت کا اس مزارعت پر عمل جاری ہے اس طرح لوگوں میں یہ عمل اب معروف ہو گیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی چیز پر تعامل عمل درآمد جاری رہنے کی وجہ سے اگر قیاس اسی کے خلاف بھی ہو جب بھی اس قیاس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے

اور اسی تعامل کو جائز کہہ دیا جاتا ہے۔) کما فی الاستصناع الخ جیسے کہ استصناع میں ہے۔ (ف یعنی کسی کاری گر سے کوئی چیز بنوائی موجودہ زمانہ میں اگرچہ قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے۔ لیکن قیاس پر عمل کو چھوڑ کر تعامل کی وجہ سے جائز کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کے قول اور ان کے دلائل کے پیش نظر اور ان کے قیاس کے مطابق ناجائز ہونا چاہئے مگر اب اسے تعامل عوام کی وجہ سے جائز کہا جاتا ہے۔ اور اسی تعامل کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور اب یہ بات معلوم ہوئی چاہئے کہ ہمارے مشائخ نے امام ابو حنیفہ کے قول کی بناء پر مزارعت کی بحث میں چند مسائل بطور تفریعات کے بیان کئے ہیں جو یہاں بیان کئے جارہے ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام حنیفہ کے قول کے مطابق مزارعت پر حکم جاری کیا جائے تو اس کے ماتحت یہ چند مسائل پیدا ہوں گے جو ابھی بیان کئے جائیں گے۔

توضیح:- مزارعت کا بیان۔ اس کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اقوال۔ ان کے تفصیلی دلائل۔ بھیڑ بکریوں کو بنائی پر دینے کا حکم

ثم المزارعة لصحتها على قول من يحيزها شروط احدها كون الارض صالحة للزراعة لان المقصود لا يحصل دونه والثاني ان يكون رب الارض والمزارع من اهل العقد وهو لا يتخصص به لان عقدا ما يصح الا من الامل والثالث بيان المدة لانه عقد على منافع الارض او منافع العامل والمدة هي المعيار لها لتعلم بها والربع بيان من عليه البذر قطعاً للمنازعة وإعلاماً للمعقود عليه وهو منافع الارض او منافع العامل والخامس بيان نصيب من لا بد من قبله لانه يستحقه عوضاً بالشروط فلا بد ان يكون معلوماً وما لا يعلم لا يستحق شرطاً بالعقد والسادس ان يحل رب الارض بينهما وبين العامل حتى لو شرط عمل رب الارض يفسد العقد لقوات التولية والسابع الشركة في الخارج بعد حصوله لانه يعقد شركة في الانتهاء فما يقطع هذه الشركة كان مفسد العقد والثامن بيان جنس البذر ليصير الاجر معلوماً.

ترجمہ۔ پھر وہ لوگ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں یعنی صاحبین اور ان کے قبیحین کے مطابق یہ مطلقاً جائز نہیں ہے بلکہ اس کے جائز ہونے کی یہ چند (یعنی آٹھ) شرطیں ہیں۔ (احدها الخ۔ اول شرط یہ ہے کہ زمین زراعت کے قابل ہو یعنی فوری طور سے اس میں کھیتی کی جاسکتی ہو کیونکہ اگر زمین ایسی نہ ہو تو اس مزارعت کا فوری طور سے مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔ والثانی الخ دوم یہ ہے کہ زمیندار اور کاشتکار دونوں ہی اس لائق ہوں کہ اس کا معاملہ طے کر سکتے ہوں بلکہ شرط صرف مزارعت کے معاملہ ہی کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ جب تک معاملہ کرنے والے میں معاملہ کرنے کی صلاحیت پائی نہ جارہی ہو اس کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے زمیندار اور کاشتکار میں سے کوئی بھی ایسا نہ ہو جو نا سمجھ بچہ ہو یا دیوانہ یا مجبور غلام ہو بلکہ ہر ایک عاقل و بالغ اور تصرفات کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ والثالث الخ تیسری شرط یہ ہے کہ اس میں کاشتکاری کی مدت بیان کر دی گئی ہو کیونکہ مزارعت ایسا عقد ہے جو زمین کے منافع حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ (ف اگر بیج کاشتکار کی طرف سے ہو۔ یا کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر ہوتا ہے۔ (ف اگر بیج زمیندار کی طرف سے ہو۔ حاصل یہ ہے کہ زمین یا عامل کے منافع حاصل کرنے کی غرض سے ہی یہ عقد ہوتا ہے۔ پھر منافع حاصل کرنے کی کوئی حد مقرر ہونی چاہئے کہ منافع کب تک حاصل ہوتے ہیں گے۔ والمدة هي المعيار الخ اور منافع معلوم ہونے کے لئے مدت کا ہونا ہی معیار ہوتا ہے تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو سکے۔ (ف یعنی اسی مدت تک کے لئے زمین یا کاشتکار کے منافع حاصل ہونے کے لئے یہ عقد طے پایا ہے۔ اور غیر محدود دیا ہمیشہ کے لئے نہیں ہے۔

والرابع الخ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ عقد کا بیج لازماً زمیندار یا کاشتکار کس کے ذمہ ہو گا اسے متعین کر لینا تاکہ آئندہ اس

سلسلہ کا کوئی جھگڑا کھڑا نہ ہو اور ہر شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ معقود علیہ کیا ہے یعنی زمین کے منافع ہیں یا کاشتکار کے منافع ہیں۔ (ف) یعنی مزارعت کے معاملہ کی ابتداء ہی میں صراحت کے ساتھ سب کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ بیج ڈالنے کی ذمہ داری زمیندار پر ہوگی یا کاشتکار پر تاکہ معاہدہ ہو جانے کے بعد ان میں جھگڑا نہ ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس چیز کے منافع حاصل کرنے پر معاملہ ہوا ہے۔ چنانچہ اگر بیج کاشتکار کے ذمہ طے پایا ہو تو گویا اس نے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لئے لیا ہے کہ اس میں اپنے بیج ڈال کر غلہ حاصل کرے۔ اور اگر زمیندار کی ذمہ داری طے پائی ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ وہ کاشتکار سے منافع حاصل کرنے کے لئے معاملہ طے کیا ہے۔ یعنی کاشتکار اس کی زمین میں زمیندار کی طرف سے دیئے ہوئے بیج کو کھیت میں ڈالے گا اور کھیتی کے لئے محنت کرے گا یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل میں ساری کھیتی یعنی اس کے غنہ کا مالک وہی ہوگا جس کے بیج ہوں گے۔ اور دوسرے شخص کا حصہ صرف وہی ہوگا جو معاہدہ میں طے پایا ہو۔ اسی صورت میں مزارعت جائز ہوگی۔ اسی لئے مزید شرط یہ لگائی گئی ہے۔ والخاص الخ پانچویں شرط یہ ہے کہ جس کی طرف بیج مہیا کرنا لازم نہ ہو اس کا معاملہ میں کس طرح اور کتنا حصہ ہو یہ بیان کر دیا جائے۔

لاناہ یسنحقہ الخ کیونکہ وہ شخص اسی شرط کے مطابق بطور عوض اپنے حصہ کا مستحق ہوتا ہے۔ (ف) اور اگر اس قسم کی کوئی شرط ابتداء میں نہیں لگائی ہو تو جس کے بیج ہوں گے وہی ساری کھیتی کا مالک ہوگا۔ اور جب شرط لگادی گئی ہو کہ اس کی پیداوار سے نصف یا تہائی یا چوتھائی کی مثال طے لگے گا تو اسی بیان کے ہوئے معاہدہ کے مطابق اسے حصہ ملے گا۔ فلا بدان یکون الخ اس لئے یہ بات لازم ہوگئی کہ وہ شرط معلوم ہو اور جو معلوم نہ ہو وہ مستحق نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ معاملہ کے ذریعہ اس کی شرط ہوئی ہو۔ (ف) یعنی معاملہ طے کرنے سے اگرچہ کوئی چیز مشروط ہوگئی ہو مگر وہ چیز معصوم نہ ہو اس پر استحقاق نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے عقد بیع ہو جانے کے باوجود بیع کا استحقاق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ بیع معلوم بھی ہوئی ہو۔ اور اگر غیر معلوم ہو تو اس کا استحقاق نہیں ہوتا ہے۔ والسادس الخ اور چھٹی شرط یہ ہے کہ زمیندار اپنی زمین اور اس کاشتکار کے درمیان کسی چیز کو رکاوٹ بنا کر نہ رکھے۔ (ف) یعنی مکمل طور پر کاشتکار کے حوالہ اس زمین کو کر دے کہ وہ جس طرح اور جب چاہے اس میں محنت کرتا رہے اور اس کے لئے کوئی چیز رکاوٹ یا حائل نہ ہو۔ حتیٰ لو شرط الخ یہاں تک کہ اگر معاہدہ کرتے وقت اس بات کی شرط کر لی گئی ہو کہ کاشتکار کے کام کے ساتھ زمیندار خود بھی شریک رہے گا تو یہ معاہدہ مزارعہ فاسد ہوگا کیونکہ وہ کاشتکار اس زمین کا تنہا نگہبان اور ذمہ دار نہیں رہے گا اس کے کام میں زمیندار کی طرف سے رکاوٹ باقی رہ جائیگی۔ (ف) خود مالک کا بھی اس زمین پر قبضہ اور دخل باقی رہ جائے گا۔

والسابع الخ اور ساتویں شرط یہ ہے کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد اس میں شرکت بھی ہو۔ (ف) یعنی مزارعت کا معاملہ طے کرتے وقت ہی دونوں فریق کے درمیان یہ شرط بھی رکھی گئی ہو کہ پیداوار جب بھی حاصل ہوگی ہم دونوں کی اس میں اس حساب مثلاً نصف ربع وغیرہ سے شرکت ہوگی۔ پس یہ شرط فی الفور ہوگی اگرچہ اس میں حقیقی شرکت پیداوار حاصل ہونے کے بعد ہوگی۔ لاناہ یعقد الخ کیونکہ عقد مزارعت آخر کار عقد شرکت ہو جاتی ہے۔ (ف) یعنی ابتداء میں اگرچہ عقد مزارعت ہوتی ہے مگر جب اس کا کام پورا ہو گیا یعنی اس سے پیداوار حاصل ہوگئی تب وہ غنہ ان دونوں کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق مشترک ہوگا۔ اسی لئے اس میں اس وقت شرکت کے احکام نافذ ہوں گے۔ یعنی اس میں بٹوارہ وغیرہ کا حکم نافذ کرنا ہوگا۔ مصابقطع الخ اسی بناء پر اگر اس معاہدہ میں ایسی کوئی شرط لگ گئی ہو جس سے شرکت کو نقصان ہو تو اس سے یہ عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ (ف) مثلاً اگر یہ شرط رکھی گئی ہو کہ دونوں فریق میں سے ایک کے لئے دس من غنہ ہوگا اور باقی غلہ دوسرے فریق کا ہوگا تو اس شرط سے پوری عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید پورا غلہ دس من یا اس سے بھی کم ہو تو دوسرے شخص کے حصہ میں کچھ بھی نہیں آئے گا۔ اور پیداوار میں شرکت نہیں پائی جائے گی۔

اسی طرح بیج والے نے یعنی جس کے ذمہ بیج ڈالنا تھا یہ شرط لگادی ہو کہ پوری پیداوار میں سے سب سے پہلے میرے بیج نکال دیئے جائیں گے اور باقی بچا ہوا فائدہ ان دونوں کے درمیان مشترکہ ہو گا تو یہ شرط بھی فاسد ہوگی۔

اس کے لئے یہ حیلہ کیا جاسکتا ہے کہ پہلے بیج کا اندازہ پھر ہونے والی پیداوار کا اندازہ مثلاً پیداوار کا اس نے پچاس من ہونے کا کیا اور اس کا اس میں پانچ من غنہ بیج کے طور پر خرچ ہوا تو یوں کہے کہ بیج کا دسواں حصہ اور نصف حق مزارعت کا ملا کر اپنے لئے یہ شرط رکھے کہ میں نے تم کو یہ زمین اس شرط کے ساتھ مزارعت کے لئے دی ہے کہ اس کی پیداوار میں سے میرے لئے نصف اور دسویں حصہ کے ہو گا اور باقی تمہارے لئے ہو گا۔ تو یہ صورت جائز ہوگی یا یہ کہا کہ میرے لئے دو تہائی اور باقی ایک تہائی تمہارے حصہ کے ہوگی۔ خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ شرکت کے اپنے حصہ ہی میں اپنے بیج کا حق بھی ملا کر کہے۔ ع۔ والخاص الح اور آٹھویں شرط یہ ہے کہ جو غنہ بیج کے طور پر بیان کرنا ہو اس کی جنس کی تصریح کر دے تاکہ اس کی اجرت معلوم ہو سکے۔ (ف یعنی اگر بیج زمیندار کی طرف سے دینے کی بات ہو تو کاشتکار کی اجرت پیداوار کا ایک حصہ ہو گا۔ اور اگر بیج کاشتکار کی طرف سے دینے کی بات ہو تو زمین کا کرایہ پیداوار کا کچھ حصہ ہو گا۔ اسی لئے اس بیج کا نام متعین کرنا ضروری ہو گا۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے اجرت میں کس قسم کا غنہ دینا ہو گا اور اس کی قیمت کیا ہوگی۔ کیونکہ شاید بعد میں خاص قسم کا غنہ لینے پر راضی نہ ہو۔ مثلاً مزارعت کا معاملہ طے کر لینے کے بعد کاشتکار نے یہ چاہا کہ اس میں کا کن یا کو دوں۔ (بہت ہی کم قیمت کے غنہ جو بہت کم کھانے کے کام میں آتے ہیں)۔ کی کھیتی کرے مگر زمیندار اس کے لئے راضی نہ ہو۔ تو لامحالہ فریقین میں اختلاف ہو گا۔ اور اس کی برعکس صورت میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہو گا۔ اسی لئے اس غلہ کو بھی بیان کرنا ضروری ہے شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شرط صرف قیاس کی دلیل سے ہے مگر استحسان اس کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ کاشتکار کی رائے پر موقوف ہو گا۔ ع۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کاشتکار کی رائے پر موقوف ہونا صرف اسی صورت میں ہو گا جب کہ بیج اسی کاشتکار کی طرف سے ہو۔ اور شاید کہ زمیندار کی طرف سے بیج ہونے کی صورت میں اس کا بیان کرنا ضروری ہو گا۔ م۔ شیخ الاسلامؒ نے دوسری جگہ پر قیاس اور استحسان سے متعلق کچھ تفصیل نہیں لکھی ہے بلکہ صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ بیج کی جنس کا بیان کرنا ضروری ہے۔ اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ع۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم اسی صورت میں ہو گا جب کہ بیج زمیندار کی طرف سے ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر شرط کرتے وقت بیج کے بارے میں عام کر کے کہے کہ اس شرط کے ساتھ جو تمہاری رائے ہو وہی کا بیج ڈالو۔ یا یہ کہا کہ جو کچھ میری رائے میں آئے اور اسی طرح دوسرا کر لے تو جائز ہوگی۔ ابتہ اگر ایسا بھی نہ کہے یعنی خاص یا عام کسی طرح کا بیان نہ دے تب مزارعت فاسد ہوگی۔ اور اگر بیان کے فاسد نہ ہونے کی صورت میں کاشتکار از خود زراعت کر لے تو وہ عقد جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بیج کی جنس معلوم ہو گئی ہے۔ الذخیرہ۔

توضیح۔ جس کے نزدیک مزارعت جائز ہے اس کے نزدیک جواز کی کل کتنی اور کیا کیا

شرطیں ہیں اس کی تفصیل

قال وهي عدهما على أربعة أوجه وان كانت الارض والبذر لو احد والبقر والعمل لواحد حازت المزارعة لان البقر آلة العمل فصار كما اذا ستاجر خياطاً ليحيط بامرأة الخياط وان كان الارض لو احد والعمل والبقر والبذر لواحد حازت لانه استبحار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استأجرها بديراهم معلومة وان كانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الاخر حازت لانه استأجره للعمل بالة المستأجر فصار كما اذا استأجر خياطاً ليحيط ثوبه بامرته او طيئناً ليطين بمره وان كانت الارض والبقر لواحد والبذر والعمل لآخر فهي باطلة وهذا الذي ذكره ظاهر الرواية وعن ابى يوسف انه يجوز ايضاً لانه لو شرط البذر

والبقر علیہ یحوز فکذا اذا شرط وحده وصار کحائب العامل وجه الظاهر ان منفعة البقر لیست من جنس منفعة الارض لان منفعة الارض قوة فی طبعها یحصل بها النماء ومنفعة البقر صلاحية یقام بها العمل کل ذلك بحلق الله تعالیٰ فلم تتجاسا فتعذر أن تجعل تابعة لها بخلاف جانب العامل لانه تجانست المنفعتان فجعلت تابعة لمنفعة العامل

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت کی صاحبین کے نزدیک چار صورتیں ہیں (۱) اول یہ کہ ایک طرف سے زمین اور بیج ہو اور دوسرے کی طرف سے مل اور ذاتی محنت ہو تب مزارعت جائز ہوگی۔ (ف) یعنی پہلی صورت یہ ہے کہ زمیندار کی طرف سے زمین اور اس میں ڈالنے کے لئے بیج ہو اور کاشتکار کی طرف سے تیل یا مشین اور زمین جو تکتا کوٹا اور پانی سے سینچنا وغیرہ کے کام ہوں تو اس صورت میں یہ مزارعت جائز ہوگی۔ لان البقر الخ کیونکہ تیل کام کا آلہ اور سامان ہے اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ کسی درزی کو اجیر بنایا اس لئے کہ وہ اپنی سوئی سے ہمارا کپڑا اسی دے۔ (ف) پس اس صورت میں اس کی مزدوری اس کی سلائی کے عوض ہوگی اور اس کی سوئی کے عوض نہ ہوگی۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی غلہ کا جو کچھ حصہ کاشتکار کو ملے گا وہ اس کے کام کے مقابلہ میں ہوگا۔ اور یہ لازم نہیں آتا ہے کہ پیداوار کا کچھ حصہ تیل کے کرایہ کے طور پر ہو کہ ایسا ہونے سے مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ ک۔ وان کان الارض الخ اور دوسری (۲) صورت یہ ہے کہ زمیندار کی طرف سے صرف زمین ہو اور بقیہ چیزیں مثلاً جسمانی محنت و تیل و مل اور بیج کاشتکار کی طرف سے تو بھی مزارعت جائز ہوگی۔ کیونکہ اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا کاشتکار نے زمین کی پیداوار کے کچھ متعینہ حصہ کے عوض کرایہ پر لیا ہے تو یہ جائز ہوگا۔ جیسے کہ کچھ متعینہ دراہم کے عوض زمین کو کرایہ پر لیا ہو۔ (ف) تو یہ دراہم اس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جو اجرت ملے پائی ہو وہ کاشتکار کے ذمہ ہوگی۔ اس جگہ متعینہ حصہ سے مراد پیداوار کا مثلاً نصف یا تہائی یا چوتھائی حصہ ہے۔

وان کانت الخ اور تیسری (۳) صورت یہ ہے کہ زمین و بیج و تیل زمیندار کی طرف سے (خواہ وہ خود زمین کا مالک ہو یا اس کا مازون غلام ہو)۔ اور جسمانی محنت یعنی کاشتکاری دوسرے کی طرف سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہوگی۔ کیونکہ اس وقت یہ کہا جائے گا کہ زمیندار اس کو اپنا پورا مال و سامان دے کر اس میں محنت کرنے کے لئے ملازم رکھ لیا ہے۔ فصار کما اذا الخ تو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی نے کسی درزی کو اپنے گھریا دوکان میں اس لئے ملازم رکھ لیا ہو کہ وہ آکر اس دوکان کی مشین سوئی اور دھاگہ سے میرا کپڑا سی دیا کرے۔ او طینا الخ یا راج مستری کو اپنے پاس اس لئے ملازم رکھ لیا ہو کہ میرے سامان گنتی اور پچلے سے دیوار ٹھیک کر دے۔ (ف) پس جبکہ یہ صورتیں جائز ہیں تو مذکورہ زراعت بھی جائز ہوگی۔ وان کانت الارض الخ اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک طرف یعنی زمیندار کی طرف سے زمین اور تیل ہوں۔ اور دوسری طرف یعنی کاشتکار کی طرف سے بیج اور محنت ہو تو یہ مزارعت باطل ہوگی۔ اور باطل ہونے کا جو یہ حکم بیان ہوا وہ ظاہر الروایۃ کے موافق ہے۔ وعن ابی یوسف الخ اور نوادر میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے۔ لانه لو شرط البذر الخ اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کی طرف سے بیج اور تیل کی بھی شرط ہوتی تو بھی مزارعت جائز ہوتی۔ پس جب کہ اس کی طرف سے صرف تیل کی شرط ہے تو بھی جائز ہوگی۔ و اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے کہ شرط کاشتکار کی طرف سے ہو۔ (ف) یعنی جیسے کہ کاشتکار کی طرف سے بیج اور تیل کی شرط بھی جائز ہے اس لئے بیج کے بغیر صرف بیلوں کی شرط بھی جائز ہوگی۔ (الکافی)۔

وحہ الظاهر الخ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں سے جو فائدہ حاصل ہو گا وہ زمین کی جنس سے نہیں ہوگا۔ (ف) کہ اس طرح بیلوں کو زمین کے تابع کر دیا جائے۔ لان منفعة الارض الخ کیونکہ زمین کی منفعت کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی فطرت میں اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی قوت امانت رکھی ہے جس سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور اس کے برخلاف بیلوں کی منفعت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان کی ذات میں ایسی صلاحیت رکھی ہے جس سے حسب مرضی کام لیا جاتا ہے۔ وکل ذلك

الخ ان میں سے ہر ایک بات اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہی موجود ہوتی ہے۔ (ف) اس لئے اللہ خالق عزوجل جو ہر ایک چیز کا پیدا کرنے والا ہے اسی نے زمین اور بل و تیل میں سے ہر ایک میں اس کی صلاحیتیں پیدا فرمائی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا کام بیج اور مستقل طریقہ سے قائم اور باقی ہے۔ فلم تجانسا الخ اس لئے یہ دونوں منفعتیں ایک جنس کی نہیں ہوئیں۔ اس لئے یہاں یہ ممکن نہ ہو گا کہ بیلوں سے حاصل ہونے والے منافع کو زمین کے منافع کے تابع کر دیا جائے (ف) بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ زمیندار کے ذمہ بیلوں کی شرط لازم کرنا مزارعت کے لئے مفید ہے۔ (زیلعی)۔

ببخلاف العامل الخ برخلاف کا شکار کے (ف) کہ اس کے ذمہ فقط بیلوں کی شرط بھی جائز ہے کیونکہ تیل اس کے کام کے لوازمات اور شرط میں سے ہوتے ہیں) کیونکہ بیلوں سے حاصل ہونے والے منافع اور کا شکار کے منافع کے تابع کر دیا گیا ہے۔ (ف) کیونکہ کا شکار کا کام زمین کو جو ستے اور اس میں بیج ڈالنے کا ہوتا ہے اور ان ہی بیوں کی مدد سے یہ کام انجام پائے جاتے ہیں۔ لہذا کا شکار کی جیسی ہی صلاحیت اس کے بیلوں میں بھی ہوتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ہم جنس اور غیر ہم جنس کے پہچاننے کے لئے ایک خاص قاعدہ اور ضابطہ ہے جو یہ ہے کہ جو منافع قوت حیوانیہ سے حاصل ہو۔ وہ سب ایک جنس کے ہوں گے۔ اور جو غیر حیوانی قوت سے منافع حاصل ہوں وہ دوسری جنس کے ہوں گے۔ پس زمین کے منافع اور تیل کے منافع دونوں آپس میں دو جنس کے ہیں۔ بخلاف تیل اور کا شکار کے۔ مع۔ حاصل مسد یہ ہوا کہ اس چوتھی صورت میں جب تیل کے منافع کو زمین کے تابع نہیں کر سکتے اور بیج کا شکار کے ذمہ ہیں تو یہ کہا جائے گا کہ بیج والے نے زمین کو کرایہ پر لے لیا ہے۔ اور اس وجہ سے کہ تیل کو زمین کے ہم جنس نہ ہونے کی وجہ سے زمین کے تابع نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے اس نے تیل کو بھی مستحق پیداوار کے عوض کرایہ پر لیا ہے اور یہ بات باطل ہے کیونکہ شریعت میں اس کی اجازت نہیں ہے اسی لئے خود مزارعت ہی باطل ہو گئی۔ اس مسد کی وضاحت یہ ہے کہ مزارعت ابتداء میں اجارہ اور انتہاء میں شرکت ہو جاتی ہے۔ پھر کرایہ یا تو زمین کے منافع پر ہو گا یا کا شکار اور اس کے تیل کے منافع پر ہو گا۔ کیونکہ زمیندار کا شکار کو کچھ پیداوار کے عوض یا خود کا شکار زمین کو کچھ پیداوار کے عوض لیتا ہے۔

دراصل کرایہ کا مدار بیج پر ہے۔ اس لئے اگر بیج زمیندار کے ذمہ ہو گا تو زمیندار کا شکار کو کرایہ پر لے گا۔ اور اگر بیج کا شکار کے ذمہ ہو تو یہ کا شکار زمین کو پیداوار کے عوض زمیندار سے لے گا۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو۔ لیکن نص پائے جانے اور عام مسلمانوں کا اس پر تعامل ہونے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ کر جائز قرار دیا گیا ہے۔ بہر صورت کرایہ کا ہونا کچھ پیداوار کے عوض ہی ہو گا۔ یعنی فوری طور سے اجارہ کے لئے مال موجود نہیں ہے بلکہ اس میں یہ شرط ہے کہ اسی اجارہ کے ذریعہ آخر میں جو کچھ آمدنی ہوگی اسی سے کچھ حصہ عوض میں دیدیا جائے گا۔ اتنی بات معلوم ہو جانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ مزارعت میں اصل یہ ہے کہ زمیندار کی جانب سے زمین اور کا شکار کی طرف سے خود اس کا اپنا کام ہوتا ہے اور اس کے ساتھ بیج اور بل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ان چیزوں کو اس طرح ملایا جائے کہ اصل کے تابع یا اس کا آلہ ہو کر کام میں آئے۔ اور ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ بیلوں کو مستحق کرایہ پر لینا لازم آئے۔ کیونکہ نص سے کا شکار کو اجارہ پر لینا ثابت ہے مگر تیل کو اس طرح مستقل طور سے کرایہ پر دینے کا ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے اس کی یہ چند صورتیں ہوں گی اول (۱) یہ کہ زمیندار نے خود ہی بیج بھی دیئے۔ اس صورت میں وہ کا شکار کو کرایہ پر لینے والا ہو گا۔ یعنی زمیندار کی طرف سے زمین اور بیج ہونے کی وجہ سے وہ خود کا شکار کو اس کے بل اور بیلوں کے ساتھ کچھ پیداوار کے عوض کرایہ پر لے گا۔ اس صورت میں تیل کو کرایہ پر لینا اگرچہ فاسد ہونا چاہئے تھا لیکن فی الحال اس کے تیل اس کے ذمہ اور سامان کے حکم میں ہوں گے جیسے کہ درزی کے ساتھ اس کی سوئی اور قینچی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا شکار اور تیل دونوں کے منافع ہم جنس ہیں اسی لئے اس کے تیل اپنے مالک کے تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو جائیگے۔ (۳) دوسری صورت یہ ہوگی کہ کا شکار زمیندار کی زمین کو کرایہ پر لے کر خود ہی بیج ڈالنے کا بھی ذمہ دار ہو جائے۔

اس طرح اس کا اپنے ہل، نیل اور بیج بونے اور اپنی جسمانی محنت سمیت زراعت کا معاہدہ کرنے سے یہ صورت بلا تردد جائز ہوگی کیونکہ زمیندار کی طرف سے صرف زمین ہوگی، تیسری صورت یہ ہوگی کہ زمیندار خود ہی ہل، نیل اور بیج اور زمین سب کا شکار کو دے کر صرف اسی کو اپنا اجیر بنالے۔ اور یہ صورت بھی بلا تردد جائز ہوگی جیسی کہ دوسری صورت تھی لہذا چوتھی صورت یہ ہوگی کہ کاشتکار زمیندار سے اس کی زمین اور نیل بھی کرایہ پر لے اور اپنی محنت کے ساتھ خود ہی بیج کا بھی ذمہ دار ہو جائے تو اس صورت میں نیل کرایہ میں تابع ہو کر نہیں جاسکتے کیونکہ زمین اور نیل دونوں میں سے ہر ایک کے منفع بالکل ہی جدا اور مختلف ہوتے ہیں۔ اور کسی کو کرایہ پر لینا حصول منافع کے لئے ہی ہوا کرتا ہے۔ البتہ نیل کو کاشتکار کے تابع مان کر یہ پر یہ جاسکتا ہے۔ اس لئے اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ کاشتکار نے اپنی کچھ پیداوار کے حصہ کے عوض زمین اور ہل نیل کو بھی کرایہ پر لے لیا ہے۔ اس میں زمین کو کرایہ پر لینا تونس کے علاوہ عام لوگوں کے عمل در آمد سے بھی جائز معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ قیس کے خلاف ہے لیکن ہل اور نیل کو اس طرح کرایہ پر لینا تونس سے ثابت ہے اور نہ ہی لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے۔ اس لئے یہ قیس سے ہی اس کا فیصلہ کرنا ہوگا جب کہ قیاس بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا اس طرح بیوں کو مستقل یعنی کسی کے تابع کئے بغیر کرایہ پر لینا باطل ہوگا۔ پس کاشتکار کا زمیندار سے زمین کے ساتھ ہل اور نیل کو کرایہ پر لینا اور اس کو مزارعت کہنا باطل ہوگا۔ یہ بات ہم اوپر ہی بیان کر چکے ہیں کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے ہل بیوں کو کرایہ پر لینا محض اس وجہ سے جائز سمجھا گیا تھا کہ اس میں ہل کاشتکار کے سامان ہونے کی بناء پر اس کے تابع ہو سکتے تھے۔ جب کہ نیل زمیندار کی زمین کے تابع نہیں ہو سکتے تھے۔ (فقہ م)۔

توضیح۔ صاحبین کے نزدیک مزارعت کے جائز ہونے کی چار صورتیں اور ان کی تفصیل

مع دل کل ہم جنس اور غیر ہم جنس پہچاننے کا ضابطہ

وہما و جہان احرا ان لم یدکرہما احدہما ان یکون البذر لأحدہما والارض والقرو العمل لآخر وانہ لا یحور لانہ یتم شركة بین البذر والعمل ولم یرد بہ الشرع والثانی ان یجمع بین البذر والقرو وانہ لا یحور ایضا لانہ لا یحور عند الانفراد فکذا عند الاجتماع والخارج فی الوجہین لصاحب البذر فی روایۃ اعتباراً بسائر المزارعات الفاسدۃ وفی روایۃ لصاحب الارض ویصیر مستقر صا للبذر قابضاً لہ باتصالہ بارضہ

ترجمہ۔ اس جگہ مذکورہ بالا چار صورتوں کے علاوہ دو صورتیں ایسی بھی ہیں جن کو مصنف (قدوری) نے بیان نہیں کیا ہے۔ (ف) یعنی مزارعت کی مجموعہ چھ صورتیں ممکن ہیں جن میں سے چار بھی مذکور ہوئیں ان میں بھی پہلی تین صورتیں تو جائز ہیں ورنہ ایک صورت ناجائز ہے۔ ان کے علاوہ دو صورتیں ایسی باقی رہ گئی ہیں جو جائز نہیں ہیں وہ اب بیان کی جا رہی ہیں)۔ احدہما ان الح ایک صورت یہ ہے کہ بیج ایک طرف سے ہو (ف) یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج تو اجماعاً اسے کام میں لانے و زمیندار ہی ہوگا۔ یعنی کاشتکار نے اسے کر یہ پر لیا ہو۔ (خرید نہ ہو)۔ والارض الح اور زمین 'نیل اور محنت سب دوسرے (ف) یعنی زمیندار کی طرف سے ہو اور یہ صورت جائز نہ ہوگی کیونکہ عقد مزارعت بیج و محنت سے مل کر ہی مکمل ہوتا ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں جواز کی کوئی بھی شرعی دلیل ثابت نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ بیج والے جب نے جب زمیندار کی زمین کرایہ پر لے تو اس زمیندار کے یہ بات لازم آئی کہ وہ زمین اس کرایہ دار کو اس طرح حوالہ کر دے کہ اس سے اس زمیندار کا کوئی بھی تعلق باقی نہ رہے۔ حالانکہ اس وقت وہ زمیندار خود ہی عامل بھی ہو رہا ہے۔ لہذا اس کا اجارہ باطل ہو گیا۔ قضی خاں نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا کہ بویوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ (ع)۔

والثانی الح ورنہ ناجائز ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ بیج اور نیل ایک شخص کا ہو۔ (ف) یعنی کاشتکار کی طرف سے بیج اور

تیل ہوں۔ اور زمیندار کی طرف سے زمین اور محنت ہو۔ کیونکہ جس کی طرف سے بیج ہیں اسی نے زمین کو کرایہ پر لیا ہے۔ اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین اس کے حوالہ نہیں کی۔ اور یہ صورت بھی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جب من تنہا ہونے کی صورت میں جائز نہ ہو گا تب دونوں کے اکٹھے ہونے کی صورت میں بھی جائز نہ ہوگی۔ (ف) مثلاً ایک شخص کی طرف سے فقط بیج فقط تیل ہی ہوں اور باقی چیزیں دوسرے کی طرف سے ہوں تو یہ مزارعت جائز نہ ہوگی۔ اس لئے اگر بیج کے ساتھ تیل بھی ایک طرف سے کر دیئے جائیں یا فقط تیل ہی ہوں اور دوسرے فریق کی طرف سے باقی چیزیں ہوں جب بھی اس کی مزارعت کا معاملہ جائز نہ ہو گا تب اس جگہ ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہو گیا کہ جب ان دونوں صورتوں میں اپنی نادانی سے ایسا معاملہ کر دیں تو اس سے جو کچھ آمدنی غنہ وغیرہ کی ہوگی اس کے بارے میں کیا حکم ہو گا۔ اسی کے جواب کی طرف آئندہ اشارہ کیا ہے۔

والخارج فی الوجہین الخ کہ ان دونوں فاسد صورتوں میں جو کچھ بھی آمدنی ہوگی ایک روایت کے مطابق سب بیج والے کی ہوگی خواہ وہ کاشتکار ہو یا زمیندار دوسری فاسد مزارعوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف) یعنی اس سے پہلے جو کچھ بھی مزارعت کے لئے شرطیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے کسی میں بھی غفل پڑ جانے سے مزارعت کے فاسد ہونے کا بھی یہ حکم ہے کہ بیج جس کے ہوں گے کھیتی اسی کی ہوگی۔ اور دوسرے کو اس کی محنت یا چیز کا اجر المثل مل جاتا ہے۔ خواہ اس وقت کچھ بھی پیداوار نہیں ہوئی ہو۔ مبسوط میں کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں زمیندار نے بیج والے کو اپنی زمین حوالہ کر دی ہے تو اسے اپنی زمین کا اجر المثل کیوں ملے گا۔ اور جواب یہ نکلا ہے کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی تو زمین حکماء سے مل گئی اور کام کرنے والے کا نفع بھی حوالہ کر دیا گیا۔ اسی طرح اگر زمین میں کچھ بھی پیداوار نہ ہو جب بھی اجر المثل اس کو ملے گا۔ کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام دوسرے کی اجازت اور اس کے حکم سے کر دیا ہے۔ ع۔ ک۔ یہ تو وہ ایک روایت ہوئی کہ جس شخص کے بیج ہوں گے کل پیداوار اسی کی ہوگی۔

وفی رواية الخ اور دوسری روایت میں ہے کہ کل پیداوار اس شخص کی ہوگی جس کی زمین ہوگی۔ ویصیر مستقر صا الخ وروہ شخص ان اتنے بیجوں کا قرض دار ہو جائے گا۔ (ف) اور یوں کہا جائے گا کہ گویا دوسرے نے بیج والے سے بیج قرض لے کر اپنی زمین میں خود ڈال دیئے یا اس کی زمین میں ڈال دیئے گئے۔ لیکن چونکہ قرض لینے میں اس چیز پر قبضہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ بھی فرمایا کہ قاضی صا الخ کہ وہ شخص ان بیجوں پر قبضہ کرنے والا اس طرح سے ہو جائے گا کہ وہ اس کی زمین سے مل گئے ہیں۔ (ف) معصوم ہونا چاہئے کہ بظاہر پہلی ہی روایت رائج ہے۔ لیکن صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ بیجوں والے اس پیداوار سے اتنا اپنے پاس رکھ لے جتنا اس کا بیج تھا اور اس کا بقیہ خرچ آیا۔ اور باقی پیداوار صدقہ کر دے۔ ع۔

توضیح۔ وہ دو فاسد صورتیں جن کو صاحب کتاب یعنی قدوریؒ نے بیان نہیں فرمایا ہے لیکن صاحب الہدایہؒ نے انہیں بیان کر دیا ہے۔ ان کی تفصیل۔ اور ان کی حاصل پیداوار کا حکم۔ مع دلائل

قال ولا تصح المزارعة الا على مدة معلومة لما بينا وان يكون الخارج شائعا بينهما تحقيقا لمعنى الشركة فان شرطاً لاحدهما فقرانا مسماة باطللة لان به تقطع الشركة لان الارض عساها لا تحرح الا هذا القدر وصار كاشتراط دراهم معدودة لاحدهما في المصاربة وكذا اذا شرط ان يرفع صاحب البذر بدره ويكون الباقي بينهما نصيبين لانه يؤدى الى قطع الشركة في بعض معين اوفى جميعه بان لم يخرح الا قدر البذر وصار كما اذا شرط رفع الخراج والارض حراجية وان يكون الباقي بينهما بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الحراج لنفسه او لآخر والباقي بينهما لانه معين مشاع فلا يؤدى الى قطع الشركة كما اذا شرط رفع العشر وقسمة

الباقی بینہما والارض عشریۃ.

ترجمہ۔۔۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت صرف اسی صورت میں صحیح ہوگی جب کہ بوقت معاملہ اس کی مدت بھی مقرر کر لی گئی ہو جس کی دلیلیں وہی ہیں جو اوپر بیان کر دی گئی ہیں۔ (ف یعنی مختلف شرطوں میں سے تیسری شرط کی تفصیل کرتے ہوئے بیان کی گئی ہیں)۔ وان یکون الخراج الخ اور دوسری شرط صحت کی یہ بھی کہ جو کچھ بھی پیداوار ہو وہ دونوں میں مشترک غیر معین طور پر ہو تاکہ اس میں شرکت کے معنی پورے طور پر پائے جائیں۔ (ف اس طرح سے مشترک ہوں کہ مثلاً دونوں میں نصف نصف ہو یا ایک تہائی اور دو تہائی وغیرہ کے طور پر ہو)۔ فان شرط الخ پس اگر دونوں نے مل کر اس طرح معاملہ طے کیا کہ فلاں کو اتنا متعین غدہ مثلاً دس من طے گا تو یہ معاملہ باطل ہوگا۔ (ف مثلاً یوں کہے کہ ہم نے آپس میں اس شرط پر مزارعت کی ہے کہ مالک زمین یا کاشتکار کے لئے کل پیداوار میں سے مثلاً پچاس من پیداوار ہوگی۔ یا ہم نے آپس میں نصف نصف پیداوار پر مزارعت کی ہے اس شرط سے کہ فلاں (کاشتکار یا زمیندار) کے لئے مزید پچیس (۲۵) من پیداوار بھی ہوگی۔ تو دونوں صورتیں باطل ہونے کی ہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک شخص کے لئے حصہ مخصوص ہو گیا ہے۔

لان بہ یقطع الخ کیونکہ ایسی شرط لگا دینے سے پیداوار میں شرکت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے کہ شاید زمین سے کل اتنی ہی پیداوار حاصل ہو سکے۔ (ف اس لئے شرکت باقی نہیں رہے گی۔ بلکہ جتنی پیداوار ہوگی سب اسی کے لئے مخصوص ہو کر رہ جائے گی۔ و صار کما شترط الخ اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسا کہ عقد مضاربہ میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے کچھ رقم متعین اور محدود کر دی جائے۔ (ف مثلاً رب المال یعنی مال والے نے کہا کہ میں نے یہ ہزار روپے نصف نفع کی شرط پر مضاربہ کی غرض سے تم کو اس شرط پر دیئے کہ حاصل نفع سے میرے لئے یا تمہارے لئے مزید سو روپے ہوں گے تو یہ مضاربہ اس وجہ سے فاسد ہوگی کہ نفع میں شرکت ختم ہو گئی اس لئے کہ مستقبل میں شاید کل نفع اتنا ہی حاصل ہو جس کی ایک شریک کے لئے شرط کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اس مقدار میں شرکت بھی نہیں رہے گی۔ و کذا اذا شرط الخ اسی طرح زمیندار یا کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جس کے ذمہ بیج ہو وہ پیداوار میں سے اتنی مقدار پہلے نکال لے پھر جو کچھ باقی رہ جائے وہ ہم دونوں میں نصف نصف تقسیم ہو۔ (ف یا تین تہائی ہو جیسی بھی وہ شرط کریں۔ تو اس میں سے بیج نکال لینے کی شرط بھی وجہ فساد ہوگی)۔

لانہ یؤدی الخ کیونکہ مجموعی پیداوار میں سے بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط سے یہ نتیجہ ہوگا کہ اتنی مقدار میں دونوں کی شرکت نہ پائی جائے۔ (ف اس وقت جب کہ کل پیداوار بیج کی مقدار سے زائد ہو)۔ اولی جمیعہ الخ یا پیداوار سے کسی بھی مقدار میں شرکت نہ ہو۔ یعنی پیداوار میں بالکل ہی شرکت نہ پائی جائے۔ اس طرح سے کہ ان بیجوں کے دینے کے بعد اس زمین سے مزید کوئی پیداوار باقی نہیں رہی ہو۔ (ف اس طرح ساری پیداوار تہاوی شخص لے جائے گا جس نے بیج ڈالے ہوں۔ پھر شرکت بالکل باقی نہیں رہی)۔ و صار کما اذا الخ اور اس شرط کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ خراجی زمین ہونے کی صورت میں دونوں نے یہ شرط لگائی ہو کہ اس زمین کی کل پیداوار سے کل خراج دیدینے کے بعد جو کچھ پیداوار باقی رہ جائے گی اسی میں ہم دونوں کی شرکت ہوگی۔ (ف پس اگر خراج بنائی ہو یا یعنی پیداوار سے چوتھائی یا پانچواں حصہ وغیرہ ہو تا تو جو کچھ پیداوار اس میں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہو تا تو یہ جائز ہو تا۔ اور خراج میں جب کوئی خاص مقدار مثلاً پچاس من وغیرہ ہو اور اس کو نکال کر باقی میں شرکت رکھی گئی تو وہ فاسد ہوگی اس لئے کہ شاید کل پیداوار اتنی ہی ہوئی ہو۔ اناصل فساد ہونے کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ کسی بھی معین مقدار کو پہلے ہی نکال لینے کی شرط رکھی گئی ہو۔ خواہ یہ شرط بیجوں والے رکھے یا خراج معین ہو یا اس کے علاوہ دوسری کوئی شرط رکھی گئی ہو۔

بحلاف ما الخ بخلاف اس صورت کہ جب کہ بیج منہایا کم کرنے کے لئے کسی مقدار کی تعیین نہ ہو کہ اتنا ہی دینا ہوگا۔ مثلاً

بیج والے نے اپنے لئے کسی دوسرے کے لئے کل پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر باقی حصہ اپنے آپس میں مشترک کر کے تقسیم کیا تو یہ جائز ہوگا۔ لانہ معین الخ کیونکہ دسواں حصہ جس کی شرط لگائی گئی ہے وہ ایک جانا ہوا حصہ ہے مگر مشترک و مشارع ہے۔ اس لئے اس میں شرکت کے ختم ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے۔ (ف کیونکہ جو کچھ غلہ پیدا ہوا خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اسی میں سے دسواں حصہ نکالا جائے تو باقی حصہ مشترک رہ جائے گا کما اذا شرط الخ جیسا کہ عشری زمین ہونے کی صورت میں دونوں مزارعین نے اس طرح کی شرط کی ہو کہ عشر نکال دینے کے بعد جو باقی رہ جائے وہ ہم دونوں میں مشترک ہوگا۔ (ف تو جائز ہے)۔ اسی طرح سے اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی مشترک حصہ ہو تو اس کو نکال کر باقی میں مشترک ہونے کی شرط بھی جائز ہے۔

توضیح:- مزارعت کے صحیح ہونے کی چند شرطیں۔ اگر مزارعت کے معاملہ کے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ مزارع یا زمیندار کے لئے خصوصی طور سے عام تقسیم سے پہلے دس من غلہ بھی ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال وكذلك ان شرطاً ما على الماذبانات والسواقي معناه لاحدهما لانہ اذا شرط لاحدهما ررع موضع معين افضى ذلك الى قطع الشركة لانه لعله لا يخرج الا من ذلك الموضع وعلى هذا اذا شرط لاحدهما ما يخرج من ناحية معينة و لاخر ما يخرج من ناحية اخرى وكذا اذا شرط لاحدهما التبن وللآخر الحب لانہ عسى يصيبه افة فلا يعقد الحب ولا يخرج الا التبن وكذا اذا شرط التبن نصفين والحب لاحدهما بعينه لانہ يؤدى الى قطع الشركة فيما هو المقصود وهو الحب ولو شرطاً الحب نصفين ولم يتعرضا للتبن صحت لا شتراطهما الشركة فيما هو المقصود ثم التبن يكون لصاحب البذر لانہ نماء ملكه وفي حقه لا يحتاج الى الشرط والمفسد هو الشرط وهذا سكوت عنه وقال مشائخ بلخ رحهم الله التبن بينهما ايضاً اعتباراً للعرف فيما لم ينص عليه المتعاقدان ولانه تبع للحب والتبع يقوم بشرط الاصل ولو شرط الحب نصفين والتبن لصاحب البذر صحت لانہ حكم العقد وان شرطاً التبن للآخر فسدت لانہ شرط يؤدى الى قطع الشركة بان لا يخرج الا التبن واستحقاق غير صاحب البذر بالشرط.

ترجمہ:- اسی طرح مزارعت ناجائز ہوگی اگر دونوں نے اس شرط پر معاملہ طے کر لیا ہو کہ ماذبانات اور سواقی پر غلہ پیدا ہوا وہ صرف زمیندار یا کاشتکار کا ہوگا۔ یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے مخصوص ہونے کی شرط کی۔ (ف یعنی دونوں نے مزارعت میں یہ شرط لگائی کہ ماذبانات (پانی کی نالیوں) اور سواقی پر جو کچھ اُگے خواہ گھاس ہو یا غلہ ہو وہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے مخصوص ہوگا تو یہ شرط بھی مفید ہے۔ لفظ سواقی ساقیہ کی جمع ہے۔ وہ چکی نالیاں جن سے پانی بہہ کر کیر یوں میں جاتا ہے۔ اور ماذبانات اس سے بڑی نالیاں۔ اور چونکہ ان نالیوں کی وجہ سے کنارے بھیکے ہوئے اور سیراب رہتے ہیں اس لئے ان کے کناروں پر کھیتی بہت ہی بہتر ہوتی ہے۔ اس لئے کسی ایک کے لئے اس کو خاص کر دینے سے مزارعت فاسد ہوگی۔ لانہ اذا شرط الخ کیونکہ جب اس حصہ کی ایک شخص کے لئے تخصیص کر دی گئی تو اس کی وجہ سے دونوں میں وہ جگہ مشترک باقی نہیں رہی اس لئے کہ شاید صرف انہیں نالیوں پر غلہ پیدا ہو اور کسی وجہ سے اصل کھیت میں کچھ بھی غلہ نہ ہو تو دوسرا شریک بالکل محروم ہو جائے گا۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ تخصیص خواہ غلہ کی مقدار معین میں ہو یا کسی مخصوص جگہ کی ہو دونوں صورتوں میں ایسی شرط مفید ہوتی ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ اس مخصوص جگہ یا مقدار کے علاوہ کسی اور جگہ سے یا اس سے زیادہ کوئی فائدہ حاصل نہ ہو سکے تو دوسرا شخص سراسر گھائے میں رہے گا۔

و على هذا الخ اسی طرح یہ صورت بھی ناجائز ہوگی کہ اگر زمین کے ایک خاص حصہ کی پیداوار ایک شخص کے لئے اور

دوسرے خاص حصہ کی پیداوار دوسرے شخص کے لئے شرط کر دی گئی ہو۔ (ف مثلاً زمین کے دو حصے فرض کر کے کہہ کہ اس حصہ کے مشرقی طرف سے کے بیچ تک در اس کے بعد سے زمین کے مغربی حصہ کی پیداوار ایک ایک شریک کے لئے شرط کر دی گئی ہو معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں زمین کو کرایہ پر لگانے سے ممانعت آئی ہے جسے ہم نے اپنے موقع پر پوری تفصیل سے بحث کی ہے اس کی بعض روایتوں میں اس بات کی تصریح آئی ہے کہ اس زمانہ میں مزارعت کا یہی عام دستور تھا۔ کہ مزارعت میں زمین کے ایک خاص ٹکڑے کو کاشتکار کے لئے مخصوص کر دیا کرتے تھے۔ یہ طریقہ ایک خاص قسم کا قدر تھا اس طرح سے کہ کبھی تو اس ٹکڑے میں پیداوار بہت زیادہ ہوتی تھی اور باقی زمین میں کچھ بھی پیداوار نہیں ہوتی۔ اور کبھی اس کے برعکس ہوتا یعنی دوسرے ٹکڑے میں پیداوار بہت ہوتی اور اس مخصوص حصہ میں کچھ بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قدر سے منع فرمایا ہے۔ اگر تحقیق کی خواہش ہو تو اس کی مذکورہ جگہ پھر سے دیکھیں۔

و کذا اذا شرط النخ اسی طرح یہ صورت بھی ممنوع ہوگی کہ اگر یہ شرط لگائی ہو کہ غلہ سے جو بھوسہ نکلے گا وہ دونوں میں برابر تقسیم ہو گا اور اس کا دائرہ دونوں کاشتکار یا زمیندار میں سے کسی ایک کے لئے ہو گا۔ ف یعنی مثلاً صاف غلہ فقط زمیندار کے لئے فقط کاشتکار کے لئے اور اس کا بھوسہ دونوں میں تقسیم ہو گا تو یہ مزارعت فاسد ہوگی) کیونکہ اس شرط کا نتیجہ یہ ہو گا کہ جس چیز میں واقعہ دونوں کی شرکت مقصود تھی یعنی غلہ اسی میں شرکت باقی نہ رہے۔ (ف جیسی اس عقد مزارعت کرنے کا اصلی مقصد غلہ کا حصول تھا لیکن مذکورہ شرکت کی وجہ سے وہ مقصود ختم ہو گیا اور یہ بات صرف اس وجہ سے ہوئی کہ اصل پیداوار کو ایک شخص کے لئے خاص کر دیا گیا ہے ولو شرط الحب النخ اور اگر دونوں نے غلہ کے حصول میں واضح طور پر مثلاً نصف نصف کی شرکت کی شرط کر دی مگر اس کے بھوسے کے بارے میں کوئی مذکرہ تک نہیں کیا تو وہ عقد مزارعت صحیح ہو گا۔ (ف یعنی بھوسے میں شرکت کا ذکر نہ کرنے سے اس لئے نقصان نہیں ہو گا کہ یہ کوئی ایسی اہم چیز نہیں ہے کہ اس میں شرکت کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد مزارعت ہی فاسد ہو جائے)۔ لاشعرا طہما الح کیونکہ ان دونوں نے مقصود اصلی یعنی غلہ میں شرکت کی شرط کر لی ہے۔ (ف اس لئے غیر مقصود میں شرکت کی شرط نہ کرنے سے فساد نہیں ہو گا۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ اس کے بھوسے کا بالکل ہی ذکر نہیں کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے ذکر سے سکوت ہو)۔

ثم النخ لیکن بعد میں وہ بھوسہ صرف بیج لگانے والے کا حصہ ہو گا۔ کیونکہ یہ بھوسہ اسی کی ملکیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی چیز کے بارے میں شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ (ف یعنی جب بیج والے کی ملکیت سے بھوسہ نکلا ہے تو اپنے ہی مالک کے ہونے کے لئے مزید کسی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ جس کے بیج نہ ہوں جب اس کے لئے یہ بھوسہ نہیں ہو سکتا ہے پس جب بیج والے کے لئے شرط نہ ہو تو دوسرے کو ملنے کا احتمال ہو جاتا ہے۔ اور اسی احتمال کی وجہ سے اس میں فساد پیدا ہو سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ والمفسد هو الشرط النخ کہ عقد تو شرط لگانے کی وجہ سے ہی فساد ہوتا ہے اور موجودہ صورت میں شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ (ف پس جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں جب اس کے لئے بھوسہ ملنے کی شرط نہیں رکھی گئی ہے تو فساد بھی نہیں ہو گا۔ اور جس کی طرف سے بیج لگائے گئے ہیں وہ خود اس کے بھوسہ کا مالک ہو گا اس کے لئے شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے)۔ وقال مشائخ النخ اور مشائخ الخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی صورتوں میں بھوسہ بھی دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہو گا۔

اعتبار اللعوف الح اس بناء پر کہ جن باتوں کو شرط کے طور پر بیان نہیں کیا گیا ہو ان میں عام رواج اور دستور ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس جگہ یہی دستور ہے دونوں میں مشترک ہو۔ (ف بلکہ اشتباہ ہونے کی صورت میں عرف پر ہی حکم واجب ہوتا ہے۔ ولانہ تبع الح اور اس دلیل سے بھی کہ بھوسہ دائرہ کے تابع ہوتا ہے کیونکہ اصل دائرہ ہے اور بھوسہ اس کے تابع ہوتا ہے۔

اور قاعدہ ہے کہ اصل کے لئے جو شرط ہوتی ہے اسی شرط کے ساتھ اس کا تابع بھی ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس جگہ دانہ جو اصل ہے اس کے بارے میں یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ وہ دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا لہذا اس کے تابع یعنی بھوسہ میں بھی یہی شرط باقی رہے گی۔ جیسے کہ لشکر کا سردار یا کسی غلام کا آقا اگر حالت سفر میں اقامت کی نیت کر لے تو وہ اصل اور اس کا غلام یا سردار کا لشکر تابع ہے اسی بناء پر سردار یا آقا کی اقامت کی نیت کے ساتھ ہی تمام مقیم ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ خود اپنی اقامت کی نیت نہ کریں)۔ ولو شرط الحب الخ اور اگر دونوں نے اس کی شرط کی کہ اسی سے جو غلہ پیدا ہو گا وہ دونوں میں برابر تقسیم ہو گا لیکن اس سے جو بھوسہ نکلے گا وہ صرف بیچ والے کا ہو گا۔ تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہو گا یعنی مزارعت صحیح ہو گی۔ کیونکہ عقد مزارعت کا یہی حکم ہے۔ (ف یعنی ایسی شرط لگانی ہو گی جو اس عقد کا اصل تقاضا ہے۔ کیونکہ اگر ایسی شرط نہیں لگائی جاتی جب بھی بھوسہ بیچ والے کا ہی حصہ ہوتا۔ اس لئے ایسی شرط سے کوئی نقصان نہ ہو گا۔ اس کی مثال ایسی ہو گی کہ عقد بیچ کرتے ہوئے کوئی یہ شرط لگا دے کہ مشتری پر قبضہ کر لے گا کہ عقد بیچ کا تقاضا یہی ہوتا ہے۔

وان شرط التبن الخ اور اگر اس کے برعکس دونوں نے یہ شرط لگا دی ہو کہ جس کے بیچ نہیں ہوں گے اسی کو اس کا بھوسہ ملے گا تب یہ عقد مزارعت فاسد ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ یہ شرط تقاضائے عقد کے برخلاف ہے۔ اور معاملہ کو فاسد کر دینے والی ہے)۔ لانه شرط الخ کیونکہ یہ شرط ایسی ثابت ہو گی جو شرکت کے تعلق کو ختم کر دے یعنی ان دونوں کے درمیان شرکت باقی نہ رہ سکے۔ اس طرح سے کہ کبھی ایسا وقت بھی آجائے جس میں کھیت سے بھوسہ کے علاوہ غلہ کچھ بھی پیدا ہی نہ ہو۔ (ف مثلاً کسی موسم میں قحط سالی ہونے سے کھیتی سوکھ جائے اور اس میں دانہ نہ لگ سکے۔ اور وہ صرف جانوروں کے لئے گھاس اور بھوسہ بن کر رہ جائے اس وقت یہ چارے اور بھوسے ایسے شخص کی ملکیت میں آجائیں گے جس نے بیچ لگانے کا خرچ برداشت نہیں کیا۔ حالانکہ اس قسم کا حق تو صرف بوقت عقد شرط لگا دینے سے ملتا ہے اور اس سے پہلے نہیں ملتا ہے۔ اسی لئے یہ شرط ہی مفید ہو گی۔ واستحقاق غیر الخ اور جس کی طرف سے بیچ نہ ہوں اس کو بھوسہ ملنے کا حق ہوتا شرط لگانے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کے بغیر نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ شرط ہی فاسد ہوئی۔ برخلاف اس شخص کے جس نے بیچ لگائے ہوں کہ اس کی شرط لگائے یا نہ لگائے بہر صورت وہی بھوسہ وغیرہ کا مستحق ہو گا یہاں تک یہ بحث رہی کہ مزارعت کے صحیح ہونے کی کیا صورتیں ہوتی ہیں اور فاسد ہونے کی کیا صورتیں ہوتی ہیں اور کون کون سی شرطوں سے مزارعت فاسد ہوتی ہے۔

توضیح:- مزارعت کے ناجائز ہونے کی شرطیں۔ اگر عقد مزارعت کے وقت یہ شرط لگائی کہ کھیتی سے جو غلہ پیدا ہو گا وہ صرف کاشتکار یا صرف زمیندار کا ہو گا لیکن اس کا بھوسہ دونوں میں برابری سے تقسیم ہو گا۔ یا اس کے برخلاف شرط لگائی گئی ہو یا غلہ کے بارے میں تو وضاحت کر دی مگر بھوسہ کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا پھر ایسی صورت میں بھوسہ کا کیا ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ دلائل

واذا صحت المزارعة فالخارج على الشرط لصحة الالتزام وان لم تخرج الارض شيئا فلا شيء للعامل لانه يستحقه شركة ولا شركة فخر غير الخارج وان كانت اجارة فالاحر مستحق فلا يستحق غيره بخلاف ماذا فسدت لان اجر المثل في الذمة ولا تفوت الذمة بعدم الخارج قال واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانه نماء ملكه واستحقاق الآخر بالتسمية وقد فسدت فبقى النماء كله لصاحب البذر

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب شرط صحیحہ ہونے کی بناء پر عقد مزارعت صحیح ہو جائے اس کے بعد کھیت سے جو کچھ بھی پیداوار ہوگی وہ ان دونوں میں بیان کی ہوئی شرطوں کے مطابق تقسیم ہوگی۔ کیونکہ دونوں نے جو کچھ خود پر لازم کیا ہے وہ صحیح ہے۔ (ف یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ کھیت میں پیداوار ہوگئی ہو)۔ وان لم یتخرج الخ اور اگر پیداوار کچھ نہیں ہوئی تو کام کرنے والے کا کوئی حصہ یا کوئی مزدوری نہیں ملے گی۔ یعنی وہ کسی بھی اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ کاشتکار اس زمین سے جو کچھ بھی پاتا وہ شرکت کی صورت میں مستحق ہوتا۔ (ف یعنی آخر میں جو کچھ بھی حاصل ہوتا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوتا۔ ع۔ اور شرکت تو پیداوار ہی میں ہوتی ہے۔ ولا شو کسۃ الخ اور پیداوار کے علاوہ کسی دوسری چیز میں شرکت نہیں ہوتی ہے۔ (ف لہذا وہ کسی دوسرے مال سے اجرت کا مستحق بھی نہیں ہوگا)۔ البتہ اگر معاملہ شرکت کا نہ ہو بلکہ اجارہ کا ہو تو پہلے جتنی اجرت مقرر کی گئی ہو اس کے مساوی کسی بھی چیز کا وہ مستحق نہ ہوگا۔ (ف اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ مزارعت تو ابتداء میں اجرت ہی ہوتی ہے اگرچہ آخر میں شرکت ہو جاتی ہے تو ابتداء میں اسے اجرت ضرور ملنی چاہئے تو ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہاں اس معاہدہ اجارہ میں اس کی اجرت بیان ہو چکی ہے کہ وہ مثلاً پیداوار سے آدمی یا جو کچھ پیداوار ہوگی۔ جو کہ ایک مقرر شدہ حصہ ہے۔ اگرچہ یہ خلاف قیاس ہے مگر نص شرعی سے ثابت ہے اس لئے اسے جائز کہا گیا ہے۔ لہذا یہ شخص اس اجرت کے سوا کسی بھی دوسری اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہے)۔

بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر مزارعت فاسدہ ہو (ف تو اس میں مقرر شدہ اجرت لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اب یہ بجائے مزارعت کے اجارہ کی شکل ہوگئی۔ جس میں مقرر شدہ اجرت لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا اجر المثل لازم ہوتا ہے۔ اسی لئے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں بھی اجر المثل مل جائے گا۔ لان اجر المثل الخ کیونکہ ایک اجیر مزدور کی مزدوری اجر المثل کی صورت میں اس کے مستاجر کے ذمہ بہر صورت واجب ہو جاتی ہے۔ اسی لئے کھیت میں پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے بھی وہ اپنی اس اجرت کا مستحق ہوگا جس کا اس کے مستاجر نے وعدہ کیا تھا قال و اذا فسدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو اس مزارعت کے سلسلہ میں جو کچھ بھی پیداوار ہوگی وہ کل پیداوار بیج والے کی ہوگی۔ کیونکہ کھیتی جو کچھ ہوئی ہے وہ اسی کی ملکیت یعنی بیج سے حاصل شدہ پیداوار اور اضافہ ہے۔ (ف لہذا بیج والے کے لئے پیداوار کے ہونے میں اس کی شرط نہیں ہے)۔ واستحقاق الآخر الخ اور دوسرے شخص کو جو بھی حق ملا وہ اس وجہ سے کہ پہلے سے ہی اس کا معاملہ طے کر لیا گیا تھا۔ جب کہ شرط کے مطابق وہ فاسد ہو چکا ہے۔ (ف ہذا اس کا حق مطالبہ ختم ہو گیا۔ بالآخر ساری پیداوار کا مستحق اب صرف وہی شخص ہوگا جس نے بیج لگائے تھے۔ اور بیجوں کا وہ مالک تھا۔

توضیح:- اگر عقد مزارعت اپنی شرطوں کے ساتھ صحیح ہو۔ اور کھیت سے غلہ کی پیداوار ہو تو اس کا مستحق کون ہوگا۔ اور اگر پیداوار بالکل نہ ہو تو محنت کرنے والے کو کیا اور کہاں سے ملے گا اور اگر عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو مزدور کو کیا ملے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو كان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثله لا يزاد على مقدار ما شرط له كانه رضى بسقوط الريادة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد له اجر مثله بالغ ما بلغ لانه استوفى منافعه

بعقد فاسد فیجب علیہ قیمتہا إذ لا مثل لها وقد مرفی الإطرات وان كان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثل ارضه لانه استوفی منافع الارض بعقد فاسد فیجب ردها وقد تعدر ولا مثل لها فیجب رد قیمتہا وهل یراد علی ماسرط له من الخراج فهو علی الخلاف الذی ذکرناه ولوجمع بین الارض والبقر حتی فسدت المزارعة فعلى العامل اجر مثل الارض والبقر هو الصحيح لان له مدخلا فی الاجارة حصل فی ارض مملوكة له وان استحقه العامل احد قدر بذره وقدر اجر الارض وتصدق بالفضل لان النماء يحصل من البذر ويخرج من الارض وفساد الملك فی مافع الارض واجب خبثا فیہ فما سلم له بعوض طاب له وما لا عوض له تصدق به.

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر مزارعت کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہو اور بیج زمین کے مالک (زمیندار) کی طرف سے ہو تو کاشتکار کو اس کی محنت کی اجرت جو بازار میں مل سکتی ہو وہ ملے گی۔ لیکن اجرت اتنی ہی ہوگی جس کی اس نے پہلے شرط نگار کھی تھی اس سے زیادہ نہیں ملے گی۔ (مثلاً مزارعت قبول کرتے ہوئے یہ طے کیا تھا کہ جو کچھ آمدنی ہوئی اس سے تقسیم کے بعد ایک تہائی مجھے ملے گی۔ تو اب جب کہ مزارعت فاسد ہو چکی ہے تو اسے اجرت مثلی اتنی ہی ملے گی جو اس پیداوار کی تہائی حصہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔ اس کیلئے پہلے یہ اندازہ کرنا ہوگا کہ بازار میں اس کو کتنی اجرت مل سکتی ہے۔ پھر یہ معلوم کرنا ہوگا کہ اس کی پیداوار کی ایک تہائی کی کتنی قیمت ہو سکتی ہے۔ اب اگر اس کا اجر المثل زیادہ ہو تو اس پیداوار کی تہائی قیمت ہی اسے دی جائے گی اس سے زیادہ نہیں کیونکہ ابتدا معاملہ میں وہ اسی اجرت پر راضی ہو چکا تھا۔ اسی بناء پر اگر یہ مزارعت فاسد نہ ہوتی جب بھی اتنی ہی اجرت اسے ملتی لہذا اب بھی اتنی ہی اجرت اسے ملے گی۔ لانه رضی الخ کیونکہ وہ تو خود اس سے زائد نہ لینے پر راضی ہو چکا تھا۔ وھذا عندہی حنیفۃ الحد کورہ حکم امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسے پورا پورا اجر المثل ملے گا خواہ جتنا ہی کم ہو یا زیادہ۔

لانه استوفی الخ کیونکہ عقد فاسد کے بعد اس زمیندار نے اس کاشتکار سے پورا پورا فائدہ اٹھالیا ہے اور اس نے بھی پوری محنت کی ہے۔ لہذا اس زمیندار پر لازم ہوگا کہ اس کاشتکار سے جتنا بھی فائدہ حاصل کیا ہے اس کی قیمت وہ اسے پوری ادا کرے۔ کیونکہ اس کی منافع کا کوئی مثل نہیں ہے۔ (ف) تو لا محالہ اس کی قیمت لازم ہوگی۔)۔ وقد مروت الخ یہ پورا مسئلہ اجارات کی بحث میں گذر چکا ہے۔ (ف) اس طرح سے کہ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو جنگل سے لکڑیاں چن کر لانے میں شریک کیا اور کسی طرح یہ شرکت فاسد ہو گئی تو امام محمدؒ کے نزدیک اس مزدور کو اسکی پوری بازاری اجرت ملے گی جو اس کام کی ہوتی ہو۔ چاہے اس کی اجرت جتنی بھی زیادہ ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوا کیونکہ کھیت کا کام بھی لکڑیاں جمع کرنے کے مثل ہی ہوا کیونکہ کھیت میں پیداوار سے پہلے تک یہ کچھ معوم نہیں تھا کہ اس کی اجرت کتنی ہوگی۔ مع۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہوگا جب کہ مزارعت میں فساد آگیا اور بیج زمیندار کی طرف سے کھیت میں ڈالا گیا ہو۔

وان كان من قبل العامل الخ اور اگر اسی صورت میں بیج کاشتکار نے ڈالے ہوں (اور نتیجہ میں ساری پیداوار اسی کاشتکار کو ملی ہو تو زمین کے مالک کو اس کی زمین کا اجر المثل ملے گا۔ لانه استوفی الخ کیونکہ کاشتکار نے مزارعت میں عقد فاسد کے ذریعہ زمیندار کی زمین سے فائدہ اٹھالیا ہے تو قاعدہ کے لحاظ سے اس پر یہ لازم ہوا کہ منافع اسے واپس کر دے۔ حالانکہ منافع کا واپس کرنا محال ہوتا ہے۔ (ف) اس وجہ سے منافع کا عوض واپس کرنا چاہئے۔ اور چونکہ اس کا عوض متعین نہیں ہے اس لئے ان منافع کا مثل یا ان کی قیمت دینی ہوگی۔ ولا مثل لها الخ اور منافع کا مثل نہیں ہے لہذا منافع کی قیمت واپس کرنی واجب ہوئی۔ (ف) اب یہ ایک سوال ہے کہ مزارعت کرنے میں جتنا خرچ ہوا تھا اتنا ہی واپس کرنا ہو گا یا جتنی پیداوار ہوئی سب واپس کرنی ہوگی۔ اس لئے فرمایا)

وہل یزاد علی ما الخ اور کیا اجر المثل اس مقدار سے زیادہ دینا ہو گا جو زمیندار کے لئے پیداوار میں سے دینے کی شرط لگائی گئی تھی۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے۔ فہو علی الخلاف الخ کہ اس مسئلہ میں بھی ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی کاشتکار کے اجر مثل کے مسئلہ میں بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جتنی مقدار اس سے پہلے ملے ہو چکی تھی اتنی ہی ملے گی۔ اس سے زیادہ نہیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک خواہ جتنا بھی ہو سب دیا جائے گا۔ امام مالکؒ کا بھی زمین کے کرایہ کے بارے میں یہی مذہب ہے۔

ولو جمع بین الارض الخ اور اگر زمیندار نے زمین کے ساتھ مل اور نخل کا بھی انتظام کیا۔ اور اس کے بعد مزارعت فاسد ہو گئی (ف یعنی ایک طرف (زمیندار) سے زمین اور مل و نخل ہوں اور دوسری طرف (یعنی کاشتکار) کی طرف سے اسکی اپنی محنت اور بیج ہوں تو چونکہ بیلوں کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں ہے لہذا یہ معاملہ مزارعت فاسد ہو گیا اس لئے ساری پیداوار بیج والے یعنی کاشتکار کی ہو جائے گی۔ اسلئے یہ کہنا ہو گا کہ اس نے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین اور بیلوں سے اپنے بیجوں کی کھیتی کا کام کیا ہے۔ فعلی العامل لا الخ اس لئے کاشتکار پر زمین اور بیلوں کا اجر المثل لازم ہو گا۔ اور یہی صحیح حکم ہے۔ (ف یعنی بیلوں کے مقابلہ میں اجر المثل ہوتا ہی صحیح قول ہے)۔ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کرنے میں بیلوں کی ضرورت کو بھی دخل اور اہمیت ہے وہی احارۃ الخ اور یہ مزارعت اپنے معنی کے لحاظ سے ایک قسم کا اجارہ بھی ہے۔ (ف پس جب کہ صرف بیلوں کو بوقت ضرورت کرایہ پر لیا جاتا ہے تو اس موجودہ صورت میں بھی ان کو اجارہ پر لینے کو صحیح مان لینا چاہئے کیونکہ بالآخر مزارعت بھی اپنے مقصد کے لحاظ سے اجارہ ہے۔ اس سے پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ بیجوں اور دوسرے خرچوں سے زائد کا کیا حکم ہے، اور اب مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں۔

واذا استحق الخ اور جب عقد مزارعت میں زمیندار اپنا بیج بھی دینے کی وجہ سے اس سے پیدا شدہ تمام غلوں کا مستحق ہو گیا۔ تو ان کا استعمال اس کے لئے حلال بھی ہو گا۔ کیونکہ یہ سارا غلہ ان ہی بیجوں میں زیادتی پائی جانے سے حاصل ہوا ہے۔ اور اسی کی زمین میں ہوا ہے۔ (ف اور جب اس کے اپنے بیجوں سے اس کی اپنی اسی زمین میں پیداوار حاصل ہوئی تو وہ سب اس کے لئے حلال ہو گا)۔ وان استحق الخ اور اگر مزارعت فاسدہ میں کاشتکار اپنے بیج لگانے کی وجہ سے اس کی تمام پیداوار کا مستحق ہو گیا تو اس میں سے صرف اتنا ہی اپنے پاس رکھے جو اس کی زمین کے کرایہ اور بیجوں کے خرچ کے برابر ہو اور باقی غلہ جو بیج جائے اسے وہ صدقہ کر دے۔ لان النماء الخ کیونکہ بیجوں کے ذریعہ جو غلہ پیدا ہوا ہے وہ سب اس کے بیجوں سے ہوا ہے۔ اور اسی کے بیجوں کی ہی زیادتی ہے (ف اس بناء پر اس سارے غلے کا وہ تہا ہی مالک ہو گا۔ اور یہ ساری پیداوار اس کی زمین سے نکلی ہے جو نہ تو اس کی اپنی حقیقی ملکیت ہے اور نہ ہی اجارہ صحیح کے طور پر اس کی ملکیت ہے بلکہ اجارہ فاسدہ اور مزارعت فاسدہ کے طور پر ہے۔

وفساد المملک الخ اور اسی ملکیت فاسدہ میں فاسد منافع ہونے نے اس کی کھیتی میں ایک طرح کی گندگی اور نجاست پیدا کر دی ہے۔ (ف اگرچہ اس نے ضرورتاً اس کا اجر المثل ادا کر دیا ہے۔ فہما سلم لہ الخ اس لئے اس زمین میں سے جو پیداوار اس کے خرچ کے برابر حاصل ہوتی ہے وہ تو اس کے لئے پاک اور حلال ہو گی) (ف لہذا زمین کی اجرت کے برابر اور بیجوں کی قیمت کے برابر اپنے پاس پیداوار میں سے اپنے پاس رکھ لے)۔ اور کسی عوض کے بغیر زائد پیداوار جو اسے حاصل ہوئی ہے اسے صدقہ کر دے۔ (ف اس موقع میں ایک بات جان رکھنے کی یہ ہے کہ معاملہ مزارعت ہو جانے کے بعد اگرچہ وہ صحیح پہلے سے باقی رکھنا اس کے لئے لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیج والے کو ابتدا ہی حق ہوتا ہے کہ اسے بیج بھی کر دے)۔

توضیح:۔ اگر کسی وجہ سے مزارعت فاسد ہو جائے اور بیج کاشتکار کی طرف سے ہو یا زمیندار کی طرف سے تو پیداوار کسے اور کتنی ملے گی اور زائد از اخراجات پیداوار کو استعمال کرنا

حلال ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا عقدت المزارعة فامتنع صاحب البذر من العمل يجبر عليه لانه لا يمكنه المضى في العقد الا بضرر يلزمه فصار كما اذا استاجر أجيراً ليهدم داره وان امتنع الذي ليس من قبله البذر اجبره الحاكم على العمل لانه لا يلحقه بالوفاء بالعقد ضرر والعقد لازم بمنزلة الاجارة الا اذا كان علز يفسخ به الاجارة فيفسخ به المزارعة قال ولو امتنع رب الارض والبذر من قبله وقد كرب المزارع الارض فلا شيء له في عمل الكراب قيل هذا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يلزمه استرضاء العامل لانه غره في ذلك .

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا کہ معاملہ مزارعت طے پا جانے کے بعد بیج والے نے اس کام کے کرنے سے انکار کر دیا تو اس شخص کو مزارعت کے کام پر لگے رہنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ لانه لا يمكنه الخ کیونکہ اس محنت کرنے والے کو اس معاملہ کے پورا کرنے کے لئے مجبور کرنا اسے نقصان اٹھانے پر مجبور کرنے کے سوائے ممکن نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ ابھی فوراً اسے اپنے بیج کھیت میں اس حالت میں ڈالنے ہوں گے جس کی واپسی کے لئے کوئی ضمانت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ انجام کار پر واقف نہیں ہے۔ (کہ اس سے غلہ پیدا ہوگا بھی اور وہ کتنا ہوگا) لہذا انی الحال اسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور کرنا ہوگا۔ فصار کما اذا الخ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی کہ کسی شخص نے ایک شخص کو اپنا گھر ڈھادینے پر مزدور مقرر کیا لیکن (ف پھر اسے اپنے ارادہ پر پچھتاوا ہوا یعنی کام کرانے سے انکار کر دیا تو اس گھر کو پورا گرانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ پورا کرانے پر بظہر نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ وان امتنع الخ اور اگر مزارعت طے ہو جانے کے بعد جو شخص بیج ڈالنے کا ذمہ دار ہے وہ نہیں بلکہ دوسرا شخص اس مزارعت کے موافق کام سے انکار کر دے تو حاکم اس منکر کو کام کرنے پر مجبور کرے گا۔

لانه لا يلحقه الخ کیونکہ اس کام کو پورا کرنے سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ (ف بلکہ معاملہ کے وقت جو کچھ طے کیا ہے اسی کے مطابق کرے گا۔) والعقد لازم الخ اور یہ معاملہ بھی اس کے حق میں اجارہ کے مانند لازم ہوگا۔ البتہ اگر کوئی ایسا عذر ہو گیا جس کی وجہ سے اجارہ کو صحیح کیا جاسکتا ہو تو اس کی وجہ سے عقد مزارعہ کو بھی صحیح کیا جاسکے گا۔ (ف خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ جس کے ذمہ بیج ڈالنا ہے اسے تو اس بات کی اجازت ہوگی کہ عذر معقول کے بغیر بھی مزارعت سے انکار کر دے۔ اور اگر وہ شخص انکار کرے جس کے ذمہ بیج ڈالنا نہیں ہے۔ تو یہ دیکھنا ہے کہ اس کے انکار کی وجہ کوئی معقول عذر ہے یعنی جس کی وجہ سے اجارہ صحیح کیا جاسکتا ہو تو اس کا بھی انکار صحیح ہوگا اور عقد مزارعہ صحیح کیا جائے گا۔ اور اگر اسے ایسا کوئی عذر نہ ہو تو اس عقد مزارعت کو پورا کرنے پر جبر کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ معاملہ ابھی ابتدائی درجہ میں ہو یعنی معاہدہ کے مطابق ابھی تک شروع نہ ہوا ہو۔ اور اگر کام شروع ہو چکا ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔

قال ولو امتنع الخ اور اگر زمیندار نے عقد مزارعت کو پورا کرنے سے انکار کر دیا اور بیج ڈالنا بھی اسی کے ذمہ تھا (ف تو اس صورت میں اگرچہ اسے انکار کرنے کا حق تھا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے مگر وہ اس وقت تک کے لئے تھا جبکہ معاملہ ابھی تک بالکل ابتدائی مرحلہ میں تھا اور اب کام کچھ بڑھ چکا ہے یعنی ابتدائی وقت نہیں رہا ہے۔) وقد كرب الخ کیونکہ کاشتکار زمین میں بل چلا چکا ہے۔ (ف یعنی کھاد وغیرہ دیئے بغیر صرف مٹی کافی ہے تو اس طرح صرف زمین جوت دینے سے کاشتکار کو اس کی محنت کے بدلہ کچھ نہیں ملے گا۔ قيل هذا الخ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ظاہر عند اللہ نہیں بلکہ عند القضاء ہے۔ کیونکہ دیانت کے طور پر یعنی عند اللہ زمیندار پر لازم ہوگا کہ اس کے عوض سے کاشتکار کو راضی کر لے۔ کیونکہ اس زمیندار نے اسے دھوکہ دیا ہے۔ (ف یعنی مالک کی طرف سے دھوکا کھا کر اس نے کام کیا ہے۔ اس لئے اس مالک پر لازم ہے کہ اسے اجرا اللش یا کچھ اور دے کر راضی کر لے۔

توضیح :- معاملہ مزارعت طے کر لینے کے بعد اگر کوئی بھی اس میں کام کرنے سے انکار کر دے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وادامات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتباراً بالإحارة وقد مر الوجه في الاجارات فلو كان دفعها ثلث سين فلما بست الزرع في السنة الاولى ولم يستحصل حتى مات رب الارض ترك الارض في يد المزارع حتى يستحصل الزرع ويقسم على الشرط وتنقض المزارعة فيما بقي من السنتين لان في ابقاء العقد في السنة الاولى مراعاة الحقيق بخلاف السنة الثابتة والثالثة لانه ليس فيه ضرر بالعامل فيحافظ فيهما على القياس ولو مات رب الارض قبل الرراعة بعد ما كرب الارض وحفرها لانه انتقضت المزارعة لانه ليس في ابطال مال على المزارع ولا شيئ للعامل بمقابلة ما عمل كما نبهه ان شاء الله تعالى واذا فسحت المزارعة بدين فاح لحق صاحب الارض فاحتاج الى بيعها فباع جاز كما في الاحارة وليس للعامل ان يطالبه بما كرب الارض وحفره لان نهار بشي لان المصاع اما تقوم بالعقد وهو اما قوم بالخارج فاذا انعدم الخارج لم يجب شي ولو بست الزرع ولم يستحصل لم تبع الارض في الدين حتى يستحصل الزرع لان في البيع ابطال حق المزارع والتاحير اهور من الابطال ويحرره القاصي من الحبس ان كان حبسه بالدين لانه لما امتنع بيع الارض لم يكن هو ظالما والحس حراء الظلم

ترجمہ :- فرمایا کہ جب مزارعت کا معاملہ کرنے والوں میں سے ایک فریق مر گیا تو وہ مزارعت باطل ہو جائے گی۔ جیسے عقد اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ اجارات کی بحث میں گذر چکی ہے۔ (ف وہ یہ کہ اس عقد کا نفع اس سلسلہ میں کام کی اجرت جو اس کے مرے کے بعد اس کے وارث کو ملے گی اس کے مستقل معاملہ کے بغیر لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ مبسوط اور ذخیرہ میں ہے کہ یہ جواب قیاسی ہے۔ مگر استحساناً اس کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد مزارعت حسب سابق باقی رہ جائے گا۔ اس وقت تک کے لئے کہ اس کی کھیتی کاٹ لی جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس معاملہ کی تجدید کئے بغیر ہی عقد باقی رہ جائے گا۔ اسی بناء پر کاشتکار کے ذمہ کوئی جرت واجب نہیں ہوگی۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ کاشتکار بھی دھوکا کھانے سے بالکل محفوظ رہے۔ اس لئے کہ اگر یہ حکم نہ ہو گا تو ملک کے وارثان ساری کھیتی جڑ سے اکھاڑ پھینکیں گے۔ اور کاشتکار سخت نقصان میں پڑ جائے گا۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ فریقین میں سے کسی کا مرنا اسی وقت اعتبار کیا جائے گا جب کہ بیج ڈال دیا گیا ہو اور کھیتی ہوئی گئی ہو۔ مع۔ فلو كان الح ب كاشكاً كوتين سال تك مزارعت پر زمیندار نے زمین دی۔ پھر پہلے ہی سال میں کھیتی لگ گئی مگر وہ اس وقت تک کانٹنے کے قابل نہیں ہوئی تھی کہ زمیندار مر گیا تو وہ زمین اسی کاشتکار کے قبضہ میں سی طرح چھوڑ دی جائے گی یہاں تک کہ وہ کھیتی کانٹنے کے لائق ہو جائے۔ پھر شرط کے مطابق وہ تقسیم کر دی جائے گی۔

لان في البقاء النع كيونك پہلے سال میں جس میں زراعت ہو چکی ہے اس معاملہ کو باقی رکھنے میں دونوں فریق یعنی کاشتکار اور زمیندار یا ان کے ورثہ کی رعایت ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے اور تیسرے سال میں جن کا معاملہ طے کرتے وقت تذکرہ ہوا تھا ان دونوں کے درمیان کا معاہدہ ختم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کے ختم کر دینے میں کسی کا بھی کوئی نقصان نہیں ہے۔ لہذا ان دونوں سالوں کے بارے میں قیاس کے موافق ہی عمل کیا جائے گا۔ (ف یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بعد کے دونوں سالوں کی طرح پہلے سال کے باقی دنوں کے لئے معاہدہ کو بھی ختم کر دیا جائے مگر خلاف قیاس اسے اس نئے باقی رکھا گیا ہے کہ معاہدہ ختم کر دیتے ہی لگی ہوئی تیار کھیتی کو اکھاڑ دینا ہو گا جس سے کاشتکار کو زبردست ناقابل برداشت نقصان اٹھانا ہو گا۔ اور اس کے باقی رکھنے میں زمیندار کے وارثوں کا نقصان میں پڑنا ضروری بھی نہیں ہے بلکہ خود ان کا بھی فائدہ ہو سکتا ہے کہ وہ بھی اس کھیتی میں

حصہ دار ہوں گے۔ اس طرح باقی دنوں تک کے لئے معاہدہ کو باقی رکھنے میں فریقین کی رعایت واضح ہو گئی۔ اسی لئے قیاس پر عمل کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔ اور باقی دوسرے اور تیسرے سال میں قیاس کے خلاف عمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی لئے قیاس کے حکم پر عمل کیا جائے گا یعنی یہی حکم دیا جائے کہ پہلے سال کے باقی دنوں کے بعد مزارعت کے معاہدہ کو ختم کر دیا جائے اسی دلیل سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ پہلے سال میں بھی اگر کھیتی نہیں کی گئی ہو تو فریقین میں سے کسی ایک کے بھی مرنے پر معاہدہ ختم کر دیا جائے گا۔ اسی لئے ماتن نے فرمایا ہے۔

ولو مات رب الارض الخ۔ کہ اگر کاشتکار نے معاہدہ کے بعد زمین میں بل چلایا اور پانی کے لئے نالیاں بنائیں اس کے بعد اس زمین میں بیج ڈالے اس کا زمیندار مر جائے تو مزارعت ختم ہو جائے گی۔ لہذا لیس فیہ الخ کیونکہ ایسے وقت میں مزارعت کا معاہدہ ختم کر دینے میں کاشتکار پہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ میرا بل برباد ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ اس کاشتکار نے ابھی تک اس زمین میں بیج یا اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں ڈالی ہے۔ ولا شیئ للعامل الخ اور اس صورت میں اس کاشتکار کو اس کے کام اور محنت کے عوض بھی کچھ نہیں ملے گا۔ اس مسئلہ کو انشاء اللہ آئندہ پھر بیان کریں گے۔ (ف اس کے برخلاف اگر کاشتکار نے یہ تمام کام کر ڈالے اس کے بعد زمیندار نہیں مگر اس نے زمین میں مزارعت کے معاہدہ کے مطابق آئندہ کچھ کرنے سے انکار کر دیا۔ اور بیج ڈالنا بھی اسی کی ذمہ داری تھی تو دیانت کا تقاضا یہ ہو گا کہ زمیندار پر یہ لازم ہو گا کہ اس مزدور کاشتکار کو اس کا اجر المثل (اتنے دنوں کی محنت کا عوض) دے کر اسے راضی کر لے۔ کیونکہ اس زمیندار نے اپنے انکار سے اس کاشتکار کو دھوکا دیا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں زمیندار کی طرف سے کاشتکار کو دھوکا نہیں دیا گیا ہے بلکہ وہ خود بے اختیاری طور پر اپنی موت سے مر گیا ہے۔ الزیلعی)۔

واذا فسخت الخ اور اگر زمیندار کی زمین کسی وقت اس کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کے بعد فروخت کر دی گئی اور اس نے مزارعت کو فسخ کر دیا تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہو گا جیسا کہ معاملہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی کوئی زمین کرایہ پر دینے کے بعد بہت زیادہ اس کے مقروض ہو جانے کی بناء پر اس زمین کو فروخت کر دینے کی ضرورت پڑی تو دونوں کی رضامندی سے یا قاضی کے حکم سے اس زمین کا اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح زیادہ مقروض ہو جانے کی بناء پر مجبوراً عقد مزارعت بھی فسخ کیا جاسکتا ہے۔ کتاب زیادات کی روایت میں قاضی کے حکم سے یا ان دونوں کی آپس کی رضامندی سے ہو گا۔ اس حکم کی طرف مصنف کے کلام سے بھی اشارہ ہوتا ہے اور مبسوط کی مزارعت و اجارہ کی روایت میں اور جامع صغیر کی روایت میں اس کی ضرورت نہیں۔ ع۔ یعنی قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے بلکہ خود بھی معاہدہ کو توڑ سکتا ہے۔ خواہ بیج کاشتکار کی طرف سے ہوں یا زمیندار کی طرف سے ہوں۔ العناہ۔ البتہ اس بات کی شرط ہو گی کہ اس وقت تک بیج بوئے نہ گئے ہوں۔ و لیس للمحاصل الخ۔ اور کاشتکار کو اس بات کا حق نہ ہو گا کہ زمین میں محنت کرنے اور نالیاں بنانے کی اجرت کا مطالبہ کرے۔

لان المنافع الخ اس لئے کہ زمین وغیرہ کے منافع کی اجرت معاملہ طے کر لینے سے مقرر ہوتی ہے۔ جب کہ موجودہ مسئلہ میں اس کی اجرت نقد سے نہیں بلکہ پیداوار سے مقرر کی گئی ہے۔ (ف یعنی اس مزدور کاشتکار کے کام و منافع کی قیمت جو طے کی گئی ہے وہ اس زمین کی پیداوار کا حصہ ہے جو شرط کی گئی ہے۔ فاداً انعدم الخ اور چونکہ اس صورت میں زمین سے پیداوار کچھ بھی حاصل نہیں ہوئی ہے تو اسے کچھ بھی دینا لازم نہ ہو گا۔ (ف کیونکہ اس کی طے شدہ اجرت وہی ہے جو پیداوار سے اس کے حصہ میں آئے اس کے علاوہ کوئی دوسری مستقل نقد قیمت طے نہیں ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ زمین دار نے قصداً سے کسی قسم کا دھوکہ بھی نہیں دیا ہے بلکہ قدرت کی جانب سے وہ مجبور اور معذور ہوا ہے۔ لہذا اس پر یہ بات بھی لازم نہ ہو گی کہ کاشتکار کو کسی طرح راضی کر لے ولو بیت الارض الخ اور اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کی صورت میں کھیتی تیار ہو گئی مگر اس کے کاٹنے کی نوبت نہیں آئی تھی تو جب تک کہ وہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جائے اس وقت تک وہ زمین فروخت نہیں کی جائے گی۔ (ف اگرچہ اس کی تاخیر سے قرض خواہ کا کچھ نقصان بھی ہے)۔

فان فی البیع النخ کیونکہ فوری طور سے زمین کے فروخت کر دینے سے کاشتکار کا حق ختم کرنا لازم آتا ہے۔ اور اس کے فروخت میں کچھ انتظار کر لینے سے اگرچہ قرض خواہوں کا بھی نقصان ہوتا ہے لیکن یہ نقصان کاشتکار کے حق کو ضائع کر دینے کے مقابلہ میں بہت کم اور آسان ہے (ف کیونکہ تاخیر کر دینے سے بھی قرض خواہ کا حق ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف تاخیر ہو جاتی ہے۔ جب کہ زمین کے فروخت کر دینے سے کاشتکار کا حق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے فروخت میں کچھ تاخیر کرنا ہی آسان ہوا۔ اور چونکہ فروخت میں تاخیر کاشتکار کی بھلائی کے خیال سے ہو رہی ہے اور زمیندار کی طرف سے اب قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول یا بہانہ نہیں ہے اس لئے اگر اس سلسلہ میں پہلے سے قاضی کی طرف سے اسے جیل میں بھیج دیا گیا ہو تو اب قاضی اسے رہا کر دے گا۔ کیونکہ فروخت میں تاخیر اس زمیندار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کاشتکار کی بھلائی کے پیش نظر ہے۔ اور زمیندار جو مقروض ہے اس کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کو بھی قید میں رکھنا اس کے ظلم کی سزا ہوتی ہے۔

توضیح:- اگر مزارعت کرنے والوں میں سے کوئی مر جائے تو کیا وہ معاملہ باقی رہ جائے گا یا ختم ہو جائے گا۔ اگر تین سال کے لئے معاملہ کیا گیا ہو مگر پہلے سال ہی میں کھیتی کاٹنے سے پہلے زمیندار مر جائے۔ اگر کاشتکار معاہدہ کے بعد کچھ محنت کر لے پھر زمیندار مر جائے۔ اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کی وجہ سے اس کی زمین فروخت کر دی جائے تو کاشتکار کو کیا ملے گا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا نقصت مدة المزارعة والنزوع لم يدرك كان على المزارع اجر مثل نصيبه من الارض الى ان يستحصل والنفقة على النزوع عليهما على مقدار حقوقهما معناه حتى يستحصل لان في تبقية النزوع باحر المثل تعديل النظر من الجانبين فيصار اليه وانما كان العمل عليهما لان العقد قد انتهى بانتفاء المدة وهذا عمل في المال المشترك وهذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والنزوع بقل حيث يكون العمل فيه على العامل لان هنالك ابقيا العقد في مدته والعقد يستدعي العمل على العامل اما ههنا العقد قد انتهى فلم يكن هذا ابقاء ذلك العقد فلم يختص العامل بحبوب العمل عليه فان انفق احدهما بغير اذن صاحبه وامر القاضى فهو متطوع لانه لا ولاية له عليه.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ مزارعت کی مدت ختم ہونے پر بھی اگر کھیتی پوری تیار نہ ہوئی ہو تو کاشتکار اس کے اپنے حصہ کے برابر اس زمین کے اجر المثل میں سے کھیتی کے کاٹے جانے تک کا کرایہ ادا کرے گا۔ (ف) مثل نصف غلہ پر مزارعت طے پائی تھی۔ اور مدت مزارعت کے ختم ہونے پر زراعت تیار نہیں ہوئی اور اس کی تیاری سے اس کے کاٹنے تک کے لئے دو ماہ کی مزید ضرورت پڑی۔ ادھر اس زمین کا اجر المثل ہزار روپیہ ماہوار ہے تو وہ اس کا نصف یعنی پانچ سو روپیہ ماہوار کے حساب سے دو ماہ تک اور بھی ادا کرے گا۔ والنفقة على النزوع الخ اور کھیتی کے سلسلہ میں اس کے کاٹے جانے تک جو کچھ بھی خرچہ آئے گا وہ بھی فریقین (کاشتکار اور زمیندار) کے درمیان ان پر ان کے اپنے حصہ کے مطابق لازم ہو گا۔ (ف) یعنی جب پہلے عقد مزارعت باقی نہیں رہا اور اس کی مدت ختم ہو گئی تو آنے والے دنوں میں کھیتی کے کاٹے جانے تک جو کچھ بھی خرچ ہو گا وہ بھی ان سب پر ان کے اپنے حصہ کے مطابق لازم ہو گا۔ کیونکہ وہ کھیتی اب مشترک مال ہے اور اس کی مکمل حفاظت ان دونوں پر لازم ہے) لان فی تبقية النزوع الخ کیونکہ زمین کا اجر المثل دے کر بھی کھیتی کو بچالینے میں جانشین کا فائدہ ہے اس لئے انصاف کا تقاضا یہی ہوا کہ اسی پر عمل کیا جائے۔ ل (ف) یہ اس لئے کہ اگر کاشتکار کو یہ کہہ دیا جائے کہ مدت مزارعت ختم ہو چکی ہے اس لئے تم کھیتی کو خواہ وہ

جیسی بھی ہو گا تو اس کا زبردست نقصان ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ کھیتی اس وقت تک کسی کام کی نہیں ہو سکی ہے۔ اور اگر کاشتکار کو بقیہ دنوں میں اس کے پک جانے تک مفت میں لگے رہنے کی اجازت دی جائے تو زمیندار کا نقصان ہو گا۔ اسی لئے فریقین کے فائدہ کا خیال رکھتے ہوئے مذکورہ حکم دیا گیا کہ کھیتی لگی رہنے دی جائے البتہ جب تک وہ لگی رہے اس وقت تک کے لئے زمیندار کو اس کی زمین کا فاضل کرایہ دیا جائے۔ (ع)۔

و اما كان العمل الخ فریقین یعنی زمیندار اور کاشتکار دونوں کو ہی ایک ایک ذمہ داری اس لئے دی گئی ہے کہ معاملہ مزارعت تو مدت ختم ہو جانے کی وجہ سے ہو چکا ہے۔ (ف) اب کاشتکار جو کچھ بھی کام کرے گا وہ پہلے معاملہ اور معاہدہ کی بناء پر نہیں کرے گا۔ بلکہ اپنی موجودہ کھیتی کی حفاظت کے لئے کرے گا۔ اسی طرح زمیندار جو معاملہ کرے گا وہ بھی اپنے ہی مال کی حفاظت کے لئے کرے گا۔ و هذا عمل الخ اس وقت جو کوئی بھی اور جو کچھ بھی کام کرے گا وہ اپنے مال مشترک میں کام کرے گا۔ (ف) اس طرح ذمہ داری دونوں شخص کی ہوئی یعنی جب باقی کام مشترک مال ہونے کی وجہ سے ہو گا تو دونوں پر لازم ہو گا کہ دونوں مل کر اس کی حفاظت کریں۔ یعنی پانی سے اسے سینچنا گھاسوں کی صفائی کرنا دشمنوں اور جانوروں سے حفاظت کرنا جیسی بھی ضرورت ہو خواہ مال سے ہو یا بدن سے ہو اس کی حفاظت کرنا۔ و هذا بخلاف ما الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جب کہ زمین کا مالک مر گیا ہو اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو کہ اس میں اب جو کچھ بھی کام ہو گا اس کی ذمہ داری صرف کاشتکار پر ہوگی۔ ل (ف) یعنی زمیندار کے دائروں کو کچھ بھی کرنا نہ ہوگا۔ لان هناك الخ کیونکہ مر جانے کی صورت میں معاہدہ مزارعت کو اس کھیتی کے کاٹے جانے تک کے لئے باقی رکھا ہے۔ اور اس معاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ عامل کے ذمہ کام ہونا چاہئے۔

اما ههنا الخ لیکن موجودہ مسئلہ میں مدت مزارعت ختم ہو جانے کی صورت میں معاہدہ ختم ہو چکا ہے۔ البتہ ضرورہ اسے کھیتی کے باقی رہنے تک کے لئے اجر المثل کے عوض باقی رکھا جائے گا۔ تو اس کا حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا۔ اس لئے کاشتکار اپنے اور کام واجب ہونے میں مختص نہ ہوا۔ (ف) خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ مسئلہ کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کھیتی سبزی ترکاری ہو لیکن کھیتی کی مدت ختم ہو گئی ہو۔ پس اس دوسری صورت میں کھیتی کے بالکل تیار ہو جانے تک زمین کی مشلی اجرت پر کھیتی اسی زمین میں اسی حالت پر چھوڑ دی جائے گی۔ لیکن اس زمیندار اور اس کاشتکار دونوں پر اپنا اپنا کام کرتے رہنا لازم ہو گا۔ اور پہلی صورت میں جب کہ زمیندار مر گیا ہو تو بھی وہ پیداوار جب تک کہ وہ کاٹی نہ جائے لگی رہنے دی جائے گی۔ لیکن اس کیفیت میں ساری محنت خود اسی کاشتکار کو کرنی ہوگی یعنی زمیندار کے ورثہ کو کچھ بھی کرنا نہیں ہو گا۔ پس ان دونوں صورتوں میں بنیادی فرق یہ ہو گا کہ پہلی صورت میں مزارعت کے معاہدہ کو باقی رکھا گیا ہے اس لئے اسی معاہدہ کے مطابق کام کرنا اس کاشتکار کے ذمہ بھی ضروری ہو گا۔

اور دوسری صورت میں چونکہ مزارعت کا معاہدہ مدت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے باقی نہیں رہا اس لئے کام کرنے کے لئے صرف کاشتکار ہی مجبور نہ ہو گا۔ لہذا زمیندار اور کاشتکار دونوں کو مل کر مشترک طور پر کام کرنا ہو گا۔ اور اس میں جو خرچ بھی آئے گا وہ ان دونوں پر ان کے حصہ کے برابر لازم آئے گا۔ فان انفق احدهما الخ پھر کام کرتے ہوئے زمیندار یا کاشتکار نے قاضی کے حکم یا دوسرے کی اجازت کے بغیر اپنی خواہش سے اس میں کچھ خرچ کر دیا تو یہ خرچ احسان کے طور پر ہو گا اس لئے دوسرے سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنا خرچ دوسرے پر لازم کرے۔ (ف) اور جب کسی کو بھی اس کا حق نہیں ہے تو اس کا اپنا عمل اور خرچ دوسرے پر لازم نہ ہو گا۔ اور جو کچھ بھی وہ کرے گا صرف اپنی طرف سے کرے گا جس سے کچھ دوسرے کا بھی بھلا ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مزارعت کی مدت ختم ہو جانے پر بھی کھیتی تیار نہ ہو اسی طرح اگر زمیندار

مر جائے اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو اراد رب الارض ان ياخذ الزرع بقل لا يمكن له ذلك لان فيه إضراراً بالمزارع ولو اراد المزارع ان ياخذ بقل قليل لصاحب الارض اقلع الزرع فيكون بينكما او اعطه قيمة نصيبه او اعق انت على الزرع وارجع بما تنفق في حصته لان المزارع لما امتنع من العمل لا يحبر عليه لان ابقاء العقد بعد وجود المهي نظر له وقد ترك النظر لنفسه ورب الارض محبر بين هذه الخيارات لان بكل ذلك يستدفع الضرر ولو مات المزارع بعد نبات الزرع فقاتل ورثته نحن نعمل الى ان يستحصد الزرع وابي رب الارض فلهم ذلك لانه صرر على رب الارض ولا اجر لهم بما عملوا لانا ابقينا العقد نظراً لهم فان اراد واقلع الزرع لم يحبر واعلى العمل لما بينا والمالك على الخيارات الثلاثة لما بينا.

ترجمہ۔ اور اگر زمیندار کی یہ خواہش ہو کہ مزارعت کی مدت ختم ہونے پر سبزی وغیرہ کو کاٹ لینے اور اس کی جڑوں کو اکھڑنے کا حکم دے تو اس کو اس بات کا اختیار نہیں ہو گا یعنی وہ ایسا نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے کاشتکار کو نقصان پہنچتا ہو گا۔ ولو اراد المزارع الخ اور اگر کاشتکار کی یہ خواہش ہو کہ وہ اپنی سبزی ترکاری سب توڑ کر کام ختم کر دے تو زمین دار سے یہ کہہ جائے گا کہ تم کو ان تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے کہ اگر تم بھی یہ چاہو کہ کھیتی ختم کر دو تو تم اسے اکھڑ لو اور اپنی پرانی شرط کے مطابق اس میں سے اپنا حصہ لے لو۔ یا کل کھیتی اپنی جگہ پر ہی لگی رہے دو اور کاشتکار کے حصہ کی سبزی کی جو قیمت ہو سکتی ہو وہ تم اسے دے دو تو اس کی لگی ہوئی ساری سبزی کا تم تنہا مالک رہ جاؤ گے۔ یا مکمل اس سبزی کو یوں ہی لگی رہنے اور بڑھنے دو۔ اور اس سلسلہ میں جو کچھ بھی تم کو خرچ کرنی پڑے تم تنہا ہی خرچ برداشت کرو۔ بعد میں جب پوری سبزی تیار ہو جائے اور کاشتکار کو اس کا حصہ دینے لگو تو جو کچھ بھی اس وقت تک خرچ کیا ہے اس میں سے کاشت کر کے سبزی کے حصہ کے برابر اس خرچ میں سے اپنا خرچ وصول کرو۔

لان المزارع الخ کیونکہ جب کاشتکار نے اب مزید اپنی کھیتی میں محنت کرنے سے انکار کر دیا تب اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اسے اس کا حق ہے۔ (ف کیونکہ مدت مزارعت ختم ہو جانے سے اس پر معاہدہ کے مطابق مزید کام کرنا لازم نہیں رہا اسی لئے وہ مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ معاملہ کو باقی رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن یہاں باقی بھی نہیں رکھا جائے گا)۔ لان ابقاء العقد الخ کیونکہ پہلی صورت میں معاہدہ مزارعت ختم کرنے والی چیز کے پائی جانے کے باوجود مزارعت کے معاہدہ کو تو صرف اسی کاشتکار کی بہتری کے خیال سے باقی رکھا گیا تھا۔ (ف یعنی مدت معاہدہ کے ختم ہونے کے باوجود اس لئے اسے باقی رکھا گیا تھا کہ اس کاشتکار کا کچھ بھی نقصان نہ ہو)۔ وقد ترك الخ مگر کاشتکار نے خود اپنے فائدہ کا خیال نہیں کیا اور اسے چھوڑ دیا۔ (ف اس لئے کہ اس نے مزید محنت کرنے سے انکار کر دیا ہے کیونکہ اب اگر وہ اپنی کھیتی کو پانی نہ دے اس کی دیکھ بھال کر کے دشمنوں کے نقصان سے اسے نہ بچائے تو گویا وہ خود اپنی کھیتی کو ضائع کرنے پر راضی ہو گیا ہے اگر یہ کہا جائے کہ جب اس کی کھیتی کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہئے کیونکہ اس میں زمین کے مالک کا بھی نقصان ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کا کوئی نقصان نہ ہو گا)۔

و رب الارض الخ کیونکہ زمین کے اس مالک کو اس کی بھلائی کے خیال سے ان تین باتوں میں سے ایک کے کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اسے ان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنے نقصان سے بچنے کا موقع مل سکتا ہے ولو مات المزارع الخ اور اگر کھیتی میں کھیتی اگ جانے کے بعد کاشتکار مر جائے۔ (ف جس پر کھیتی کا کام کرنے کی ذمہ داری تھی) اور اس کاشتکار کے ورثہ نے کہا کہ ہم ہوگ اس کھیتی میں اس وقت تک محنت کریں گے کہ وہ کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ اور زمین کا مالک اس

سے انکار کرے یعنی کام کرنے کا موقع نہ دینا چاہے۔ (ف) تو مالک کا یہ انکار زیادتی میں داخل ہو گا۔ اسی لئے ان ورثہ کو اپنے مورث کی بجائے محنت کرنے کا پورا اختیار ہو گا (ف) یعنی کھیتی کے تیار ہو جانے تک ان کو محنت کر کے اس میں سے اپنا طے شدہ حصہ لینے کا حق ہو گا۔ لاندہ لا ضرر الخ کیونکہ ایسا کرنے میں زمین کے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ (ف) بلکہ اس میں کاشتکار کے ورثہ اور زمیندار سب کو فائدہ ہے۔ اور ان سب کو (ف) حق کی رعایت ہے)۔ ولا اجور لہم الخ لیکن کاشتکار کے یہ ورثہ جو کچھ بھی کام کریں گے اس کی ان کو علیحدہ سے کوئی اجرت نہیں ملے گی۔ کیونکہ ہم نے اس معاہدہ کو تو سب سے پہلے ان ہی کے فائدہ کے خیال سے باقی رکھا ہے۔ (ف) لہذا اس عقد مزارعت کے باقی رہنے کی بناء پر اس کے لئے کام کرنا تو مزارعت کے معاہدہ کے مطابق ان پر لازم ہے۔ اور اسی کے عوض تو وہ بعد میں کھیتی میں سے اپنا حصہ پانے کے مستحق ہوں گے اسی لئے وہ اپنے کام کی اجرت کے مستحق نہیں ہوں گے۔

فان ارادوا الخ اور اگر کاشتکار کے ورثہ اس کھیتی میں مزید محنت کرنے سے انکار کر دیں اور اپنی کھیتی اکھیڑ لینی چاہیں تاکہ زمیندار اور اپنے حصے معاہدہ کے مطابق تقسیم کر لیں تو ان کو کام کرتے رہنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ (ف) دلیل جو بیان کی گئی ہے یہ ہے کہ کاشتکار کے مر جانے سے مزارعت کا معاہدہ ختم ہو چکا ہے اس لئے ان پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح زمین کے مالک کا بھی کوئی نقصان نہیں ہو گا۔ والمالك الخ کیونکہ زمین کے مالک کو اپنے تینوں اختیار حاصل ہوں گے اس کی دلیل بھی وہی ہو گی جو ابھی بیان کی گئی ہے۔ (ف) وہ یہ ہے کہ زمین کے مالک کو اپنی ذاتی تکلیف دور کرنے کے لئے یہی ممکن صورت ہے کہ اسے ان تین باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جائے کہ (۱) اگر وہ یہ چاہے کہ اپنا نقصان خود برداشت کر کے کھیتی کاٹ کر آپس میں حصہ کے مطابق تقسیم کر لے۔ (۲) یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اس کے وارثوں کو دیدے۔ یعنی سبزی کاٹ لینے کے بعد کاشتکار کا جو کچھ بھی حصہ ہو سکتا ہو اور جو اس کی قیمت ہو سکتی ہو وہ اس کے وارثوں کو دیدے۔ (۳) یا اس کھیتی کے پورے تیار ہونے تک اس پر اپنا مال حسب ضرورت خرچ کرے اور بعد میں اس کاشتکار کے ورثہ اس کا حصہ وصول کر لے۔ کیونکہ قاضی کو سب پر ولایت حاصل ہے۔ پس جب وہ یہ حکم دے گا تو زمیندار کو اس کا حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ کاشتکار سے اس کا حصہ وصول کر لے۔

اس جگہ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ زمیندار اور کاشتکار معاملہ کے بعد دونوں ہی زندہ رہے مگر مزارعت کی مدت ایسی حالت میں ختم ہوئی کہ وہ کھیتی ابھی تک بہت ہی چھوٹی اور کسی طرح بھی کاٹنے کے لائق نہ ہوئی ہو۔ مثلاً مزارعت کا معاہدہ ایک سال کے لئے کیا گیا تھا۔ اور اس نے زمین میں آخری بار جو کچھ بھی بویا تھا وہ ابھی تک تیار نہیں ہوا تھا کہ مدت معاہدہ ختم ہو گئی۔ اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ کھیتی ابھی لگی رہنے ہی دی جائے تو کاشتکار پر اس کے حصہ رسدی کے برابر کی زمین کا اجر مثل لازم ہو گا یعنی اگر اس پوری زمین کا کرایہ ماہوار بازار میں چھ سو روپے ہیں اور کاشتکار نصف میں شریک ہو تو اس پر اس کرایہ مشلی کی مدت میں تین سو روپے اور بھی لازم ہوں گے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی خرچ اس میں آئے گا پانی سے سیراب کرنے یا کھاؤ ڈانے گھاس وغیرہ اکھیڑنے دشمن سے حفاظت کرنے اخراجات سے بھی ان کے حصہ رسدی کے برابر دونوں پر لازم ہو گا۔ کیونکہ یہ سب خرچ ایک مشترک مال میں ہے اور کام کی ذمہ داری دونوں پر ہی ہے۔ لہذا خرچ بھی دونوں پر ہی لازم ہو گا۔

توضیح:- اگر مدت زراعت ختم پر زمین کے مالک کی خواہش یہ ہو کہ اس کی مدت میں مزید اضافہ نہ کر کے کھیتی جیسی بھی اسے اکھیڑا کر زمین اس سے واپس لے لے اور اگر خود کاشتکار یہ چاہے کہ کھیتی جیسی بھی ہو اسے کاٹ کر اپنا حصہ لے کر اس کی شراکت سے

فارغ ہو جائے۔ اور اگر کھیت میں کھیتی اگ جانے کے بعد مر جائے اور اس کے ورثہ اس کے تیار ہونے تک اس میں محنت کرنے کے خواہشمند ہوں۔ لیکن زمین کا مالک ان کو اجازت نہ دے کہ معاہدہ ختم کر دینا چاہے اور اگر اس کے برعکس کاشتکار کے ورثہ معاہدہ ختم کر کے اپنا حصہ لے کر علیحدہ ہو جانا چاہتے ہوں لیکن زمین کے مالک اسے باقی رکھنا چاہتے ہوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وكذلك اجرة الحصاد والرفاع والدياس والتلوية عليهما بالحصص فان شرطاه في المزارعة على العامل فسدت وهذا الحكم ليس بمختص بما ذكر من الصورة وهو انقضاء المدة والزرع لم يدرك بل هو عام في جميع المزارعات ووجه ذلك ان العقد يتناهي بتناهي الزرع بحصول المقصود فيبقى مال مشترك بينهما ولا عقد فيجب مؤنته عليهما واذا شرط في العقد ذلك ولا يقتضيه وفيه منفعة لاحدهما يفسد العقد كشرط الحمل والطحن على العامل وعن ابي يوسف انه يجوز اذا شرط ذلك على العامل للتعامل اعتباراً بالاستصناع وهو اختيار مشايخ بلخ قال شمس الاثمة السرخسي هذا هو الاصح في ديارنا.

ترجمہ :- ترمذی نے فرمایا ہے کہ اسی طرح کھیتی کاٹنے کی اجرت پھر اسے میدان میں ڈھیر کرنے کی اجرت (ف کھلیان میں لے جانا یعنی جس جگہ کھیتی کاٹ کر میدان میں جہاں اسے توڑ کر یا چور کر یا روند کر۔ پھر دانہ کو اس سے صاف کرنے کی اجرت یہ سب ان دونوں پر ان کے اپنے طے شدہ حصہ کے برابر لازم ہوگی۔ (ف یعنی اس وقت تک کھیتی کرنے کا کام ختم ہو گیا ہے اور اب اس سے زائد ضروری کام کرنے کے ہیں۔ لہذا صرف کاشتکار ان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے ساتھ زمیندار بھی ان میں شریک ہوگا۔) ان شرطہ الخ اگر معاہدہ طے ہوتے وقت ہی ان کاموں کو کاشتکار کے ذمہ ہونے کی شرط لگادی گئی ہو تو وہ مزارعت فاسد ہوگی۔ (ف اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عقد مزارعت میں یہ چیزیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ عقد ان کاموں کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ جیسا کہ شیخ الحدادیہ نے اپنی شرح کے وقت ان باتوں کی اس عبارت سے تصریح کر دی ہے۔) وهذا الحكم الخ اور یہ حکم یعنی ان چیزوں کی اجرت کاشتکار کے ذمہ ہونا صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ زراعت کی مدت ایسی حالت میں ختم ہو گئی ہو کہ کھیتی اب تک بالکل کچی اور کام کے لائق نہیں ہوئی۔ (ف یعنی کوئی یہ خیال نہ کرے کہ بیان کردہ حکم صرف اس صورت کے لئے ہو کہ کھیتی ناقابل استعمال اور کچی ہو۔ مگر پختہ اور قابل استعمال ہو جانے کے بعد کھیتی کی کٹائی اور کھلیان میں ڈھیر کرانے اور اسے روندنا کر دانے نکلوانے وغیرہ کے اخراجات مالک زمین اور کاشتکار دونوں پر لازم آئیں گے۔)

بل هو عام الخ کیونکہ دونوں فریق پر ایسی اجرتوں کے لازم ہونے کا حکم ہر قسم کی مزارعت میں عام ہے۔ (ف اس طرح سے کہ مزارعت خواہ فاسدہ ہو یا صحیحہ ہو ہر حالت میں یہی حکم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ کام صرف کاشتکار کے کرنے کے یا اسی کی ذمہ داری کے نہیں ہوتے ہیں۔) ووجه ذلك الخ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معاہدہ مزارعت کھیتی کے پک جانے سے ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس معاہدہ کا مقصد اتنا ہی ہوتا ہے کہ کھیتی پک جائے۔ (ف یعنی عقد مزارعت کھیتی حاصل کرینے تک کے لئے تھا۔ اور کھیتی پوری تیار ہو گئی تو وہ عقد مزارعت بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ اس کا جو مقصد تھا وہ پورا ہو چکا لہذا وہ عقد بھی پورا ہو گیا لہذا اس کاشتکار کے ذمہ کوئی کام کرنا لازمی نہیں رہا۔ اور کھیتی بھی کھیت میں تیار لگی ہے۔ فیہی مال الخ اس لئے کھیتی دونوں کے درمیان مشترک مال کی حیثیت سے لگی ہوئی ہے۔ اور پہلا معاہدہ مزارعت اب باقی نہیں رہا کہ باقی کام کرنا بھی اسی کی ذمہ داری

ہو۔ (ف) اس لئے کا شکار کے ذمہ باقی کام کرنا ان دونوں لازم نہیں رہا۔ فیجذب متوفیہ الخ اس لئے کھیت کاغذ حاصل کر لینے تک کا جو کچھ بھی کام باقی رہا اس کی ذمہ داری کا شکار اور زمیندار دونوں پر ہی واجب ہو گئی۔ اور اگر اس معاہدہ کے وقت ہی یہ شرط کر لی گئی ہو کہ کا شکار غلہ کو گھر تک لانے کا ذمہ دار رہے گا تو یہ شرط بھی جائز نہ ہوگی۔

واذا بشرط علی العقد الخ اور جب زمیندار نے معاہدہ مزارعت کرتے ہوئے ان کاموں کو آخر تک کا شکار پر کرنا ہی لازم کرنے کی شرط کر لی ہو۔ حالانکہ نفس عقد مزارعت ان کاموں کے کرنے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور ان کاموں کے ہو جانے میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے خواہ وہ زمیندار ہو یا کا شکار ہو کسی ایک کا فائدہ بھی ہے۔ اس لئے اس عقد کو ہی فاسد کہا جائے گا۔ (ف) یعنی اگر معاہدہ مزارعت کرتے ہوئے یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ کا شکار ہی یہ سب کام بھی کرے تو ان شرطوں کے متعلق یہ غور کرنا ہو گا کہ خود عقد مزارعت بھی ان شرطوں کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں۔ پس یہاں مذکورہ مسئلہ میں غور کرنے پر معلوم ہوا کہ وہ ان شرطوں کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ اس عقد مزارعت کا تعلق صرف پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور جو کام ابھی بیان کئے گئے اس عقد سے متعلق نہیں ہیں بلکہ جو پیداوار کھیت میں لگی ہوئی تیار ہے اسے اپنے استعمال میں لانے کی تمہید ہیں اس لئے مقتضائے عقد کے خلاف ہیں۔ اور لگائی ہوئی یہ شرطیں بالکل غلط یا بے کار بھی نہیں ہیں۔ جیسے کہ کسی چیز کو بیچنے وقت کوئی یہ شرط کرے کہ تم کو اس پر ایسے دن میں قبضہ کرنا ہو گا کہ آفتاب نکلنا ہو۔ تو یہ شرط بالکل مہمل ہونے کے ساتھ بیچ کے لئے مفید بھی نہیں ہے۔ لیکن مذکورہ مسئلہ میں غلہ کو کھلیان میں ذخیر کرنے کی شرط ایسی مہمل نہیں ہے بلکہ اس میں ایک فریق یعنی زمین کے مالک کا مراسر یہ فائدہ ہے کہ وہ اس کام کو اس کا شکار کے کرانے میں مزدوری دینے سے بچ جائے گا۔ اب جبکہ ایسی شرط لگائی گئی ہو کہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو ساتھ ہی عاقدین کا یا خود اس چیز کا کچھ بھی فائدہ ہو رہا ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ جیسا کہ بیچ کی بحث میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لہذا مذکورہ مسئلہ میں اس شرط کے لگا دینے سے مزارعت فاسد ہو گئی ہے۔

كشروط العمل الخ جیسے کہ کا شکار کے ذمہ اس غلہ کو لاد کر گھر تک پہنچا دینے یا بیس ڈالنے کی شرط لگا دینی عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ (ف) یعنی مزارعت میں زمیندار سے یہ شرط بھی رکھی کہ کھیت کاٹ کر کھلیان میں جمع کر کے اس کے دانوں کو صاف کر دینے کے بعد میرے گھر تک اسے پہنچا دینا بھی ہو گا۔ تو یہ شرط اس عقد کو فاسد کر دے گی اگرچہ کا شکار ایسی عام شرطوں کو قبول بھی کر لے۔ یا یہ شرط لگائی کہ غلہ کو چھین کر بھی دے تو بھی عقد فاسد ہو گا۔ کیونکہ غلہ کو گھر لانا۔ اس کے برتنوں اور کوٹھیوں میں اسے بھرنا۔ پیسٹا پکانا وغیرہ یہ ساری شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں اور ان سے کا شکار کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور عقد مزارعت ان میں سے کسی بھی شرط کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کو کاٹنے اور ذخیرہ لگانے وغیرہ کی شرط بھی کا شکار سے متعلق کر دینا مفید زراعت ہے۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر زمیندار نے کا شکار سے یہ شرط کر لی ہو کہ یہ کام بھی تم کو کرنے ہوں گے تو عام رواج کے مطابق یہ عقد مزارعت بھی جائز ہوگی اصحناہ پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف) جیسے اصحناہ کسی ماہر کار گیر سے فرمائش دے کر کچھ کام بنوانا یا مال تیار کرانے) جائز ہونے میں قیاس کے خلاف لوگوں کے عام رواج ہونے پر عمل کیا گیا ہے۔ اس لئے مزارعت میں بھی ایسی شرطیں جائز ہوں گی اگرچہ قیاس کے خلاف ہے۔ لیکن تعامل اور رواج کے مقابل میں قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ وهو اختیار الخ اسی قول و عمل کو مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔ (ف) بلکہ اس سے بھی زیادہ فرمایا ہے اگر زمیندار یہ شرط بھی لگا دے کہ غلہ صاف ہو جانے کے بعد اسے میرے گھر بھی پہنچانا تمہارے ذمہ ہو گا۔ (ابو یوسف)۔ قال شمس الاقلمہ الخ شمس الاقلمہ نے فرمایا ہے کہ ہمارے علاقہ میں یہی حکم اصح ہے۔ (ف) یعنی امام ابو یوسف کی روایت جو بیخ کے مشائخ کا بھی قول مختار ہے ہمارے علاقہ میں اصح اور قابل عمل ہے۔ اور میں مترجم بھی یہی کہتا ہوں کہ ہمارے اس علاقہ پاک و ہند میں بھی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔

توضیح :- کھیتی تیار ہو جانے کے بعد باقی کام مثلاً اسے کاٹنا۔ کھلیان میں اسے اکٹھا کرنا۔ اس پر تیل چلانا یا اسے مشین میں ڈال کر اس سے غلہ نکالنا۔ پھر گھر تک پہنچانا یا جگہ میں اسے پسوانا بھی کسی کی ذمہ داری ہوگی۔ اور ان کے اخراجات کس حساب سے کس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اگر بوقت معاہدہ مزارعت ان کاموں کی شرط کر دی گئی ہو یا نہیں کی گئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فالحاصل ان ما كان من عمل قبل الإدراك كالسقي والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الإدراك قبل القسمة فهو عليهما في ظاهر الرواية كالحصاد والدياس واشباهما على ما بيناه وما كان بعد القسمة فهو عليهما والمعاملة على قياس هذا ما كان قبل ادراك الثمر من السقي والتلقيح والحفظ فهو على العامل وما كان بعد الإدراك كالحداد والحفظ فهو عليهما ولو شرط الحداد على العامل لا يجوز بالاتفاق لانه لا عرف فيه وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولا عقد ولو شرط الحصاد في الزرع على رب الارض لا يجوز بالاحماع لعدم العرف فيه ولو اراد ا فصل الفصيل اوجد الثمر بسرا والتقاط الرطب فذلك عليهما لانهما انهما العقد لما عزمما الفصل والحداد بسرا فصار كما بعد الادراك والله اعلم .

ترجمہ :- گذشتہ تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے کے جو کام ہیں مثلاً کھیتی کو پانی سے حسب ضرورت سیراب رکھنے اور اس کی حفاظت کرنے اور دوسرے کام جو کرنے کے ہوتے ہیں وہ سب کاشتکار کے ذمہ ہوں گے۔ (ف ان کاموں کو خواہ وہ اپنے ہاتھوں سے کرے یا اپنی طرف سے مزدوری دے کر دوسرے سے کام لے یہ سب اس کی ذمہ داری ہوگی۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ مزارعت صحیحہ ہو اور اجارہ کی مدت ایسی حالت میں ختم نہ ہو گئی ہو کہ اس وقت تک کھیتی بالکل مکئی ہو۔ کیونکہ اگر مدت ختم ہو گئی ہو تو اس کے بعد کے سارے کاموں میں کاشتکار اور زمیندار دونوں ہی شریک ہوں گے اور اس کے اخراجات ان کے حصہ کے مطابق دونوں برداشت کریں گے۔) وما كان منه الخ اور کھیتی پک جانے کے بعد تقسیم سے پہلے کے جو کام ہوں مثلاً کھیتی کو کاٹنا اور اسے روندنا وغیرہ تو وہ ظاہر الروایۃ میں زمیندار اور کاشتکار دونوں کے ذمہ ہوں گے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (خواہ وہ خود کریں یا مزدوری دے کر دوسرے سے کرائیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں جو نوادر میں منقول ہے اگر معاہدہ کے وقت کاشتکار سے ان کاموں کے کرنے کی شرط کر لی گئی ہو تو کاشتکار کو یہ سب کام بھی کرنے ہوں گے۔ وما كان بعد القسمة الخ اور جو کام غلہ کو تقسیم کر دینے کے بعد کے ہوں ان کے وہ دونوں اپنے اپنے حصہ کے مطابق ذمہ دار ہوں گے۔ (ف جیسے کہ غلہ کو کہیں لے جانا۔ اور اسے پیسنا وغیرہ تو اس میں ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں کا اتفاق ہے۔ اگرچہ بیخ کے مشائخ کے نزدیک معاہدہ کے وقت ہی لاد کر لے جانے کی بھی شرط کر لی ہو تو جائز ہو گا۔ جیسا کہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

والمعاملة على قياس الخ اور معاملہ بھی اسی قیاس پر ہے۔ (ف یعنی ابھی مزارعت میں کاموں کا جس طرح بیان ہوا ہے اسی قیاس پر ملت کا بھی حکم ہے۔ ما كان قبل الخ یعنی پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے جو کام مثلاً پانی سے سینچنے۔ کھاد دینے۔ حفاظت کرنے کے ہیں وہ سب عامل اور کاشتکار کے ذمہ ہوں گے۔ (ف مثلاً جس کسی نے باغ یا چند درختوں کو بیانی پر لیا وہ بتائے ہوئے ان تمام کاموں کو اس وقت تک کرتا رہے گا کہ اس کے پھل تیار اور پورے طور پر کاٹنے کے لائق ہو جائیں۔) وما كان بعد الادراك الخ اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد جو کام پھلوں کو توڑنے اور ڈھیر کرنے پھر ڈھیر کی حفاظت کرنے کے جیسے

ہوں تو وہ باغ کے مالک اور عامل دونوں پر لازم ہوں گے۔ (ف) یہاں تک کہ ان مزدوروں کی مزدوری بھی ان ہی دونوں پر لازم ہوگی۔ اس وقت تک کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان پھلوں کی تقسیم ہو جائے۔ ولو شرط الجداد الخ اور اگر معاہدہ کے وقت ہی پھلوں کو توڑنا عامل کی ذمہ داری کی شرط کر لی گئی ہو تو اس صورت میں بالاتفاق یہ معاہدہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ عوام میں اس کا رواج نہیں ہے۔ (ف) یعنی ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں کی روایتوں میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نوادر کی روایت کا مدار صرف رواج اور عرف پر تھا۔ جبکہ پھلوں کے مسئلہ میں ایسا کوئی رواج نہیں ہے۔ اسی بناء پر ہمارے علاقوں میں آم، امرود وغیرہ کی بٹائی میں اگر یہ رواج ہے کہ عامل ہی اسے توڑ کر دے تو یہ اس کا اپنا ذاتی فعل کہلائے گا۔ اس لئے معاملات میں اس کی شرط نہیں کی جاسکتی ہے۔ اور اگر شرط کر لی جائے تو وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی شخص اس شرط کے باوجود جائز ہونے کا فتویٰ دے تو وہ قول روایت کے بغیر ہوگا۔ اور ممکن ہے کہ مزارعت پر قیاس کرتے ہوئے اس کا فتویٰ دینے میں بھی کوئی حرج نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابھی درمیان مسئلہ ایک فائدہ بیان کر دیا گیا ہے۔ ویسے اصل مسئلہ یہ بیان کرنا تھا کہ معاملات یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلوں کے پکنے سے پہلے کے جو کام ہوتے ہیں وہ صحیح معاملات میں عامل کے ذمہ ہوں گے۔ اور ان کے پک جانے کے بعد لیکن ان کے بٹارے سے پہلے مالک اور عامل دونوں کے ذمہ ہوں گے۔ وما كان بعد القسمۃ الخ اور جو کام بٹارہ کر دینے کے بعد کرنے کے ہوں گے وہ ان دونوں ہی کو کرنے ہوں گے کیونکہ اس وقت وہ مشترک مال ہوگا۔ اور باضابطہ اس کے لئے کوئی معاہدہ بھی نہیں کیا گیا ہے۔ (ف) بظاہر مزارعت کی موافقت میں یہ دلیل پیش کی گئی ہے۔ یا پھلوں کو توڑ لینے کے بعد مگر تقسیم کر لینے سے پہلے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ جب پھل تقسیم کر دیئے گئے تو وہ ان کے علیحدہ علیحدہ ذاتی ہو گئے ہیں۔ اور مشترک باقی نہیں رہے۔ جب کہ مشترک مال میں مال کے حصہ کے مطابق ہی ان میں مزدوری وغیرہ کے اخراجات ہوتے ہیں۔ اسی لئے اس میں تقسیم کے بعد ہر ایک پر ان کے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی۔ لہذا تقسیم کے پہلے اور اس کے بعد مزدوری کے معاملہ میں دونوں برابر ہوئے۔

ولو شرط الحصاد الخ اور اگر مزارعت کے ذمہ زمین کے مالک کے لئے ہی کھیتی کاٹ لینے کی شرط کی گئی ہو تو بالا جماع جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسا کہیں رواج نہیں ہے۔ (ف) یعنی مزارعت میں کھیتی کاٹنے کی ذمہ داری کا شکار پر ہونا نوادر کی روایت کے مطابق عرف عام ہونے کی وجہ سے جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ کے۔ لیکن زمین کے مالک کے ذمہ ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے اور اس قول میں ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں ہی حقیق ہیں۔ اس لئے ظاہر الروایۃ میں ناجائز ہونے کی بات تو ظاہر ہے۔ اور نوادر میں بھی ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کا مدار صرف رواج پر تھا اس لئے زمین کے حق میں یہ رواج بھی نہیں ہے پس بالاتفاق زمین کے مالک کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہوگی۔ م) ولو اراد الخ اور اگر مزارعت کی صورت میں مالک اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل کچی اور ناقص حالت یعنی بانی ہونے سے پہلے ہی کاٹ لیں یا معاملات کی صورت میں چاہا کہ پھلوں کو کچا یا ادھ پکا (گدڑ) لیں تو یہ کام دونوں کے کرنے کے ہوں گے۔ (ف) یعنی اس کی ذمہ داری صرف عامل پر نہیں ہوگی بلکہ دونوں پر ہوگی۔ گویا پکنے کے بعد ایسا کیا ہے۔ لانہما انہما الخ کیونکہ جب ان دونوں نے کچا پھل یا کیریاں توڑنے یا کچی کھیتی کاٹ لینے کا ارادہ کر لیا تو معاہدہ مزارعت یا معاملات کو ختم کر دیا۔

فصار کما الخ تو ایسا ہو گیا جیسا پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف) اس کی توضیح یہ ہے کہ ابھی اوپر میں کاموں کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس میں یہ ہے کہ کھیتی تیار ہو جانے اور پھل کے پکنے سے پہلے جو کام ہوں گے وہ کا شکار اور عامل دونوں کے ذمہ ہوں گے۔ اس بناء پر اگر ان دونوں نے مل کر یہ چاہا کہ کھیتی کے تیار ہونے سے پہلے یا پھل کے پکنے سے پہلے ہی اسے کاٹ لیں اور توڑ لیں تو بظاہر یہ ہونا چاہئے کہ یہ سب کام اسی عامل کے ذمہ ہوں کیونکہ یہ سب کام اس کے تیار ہونے اور

پکٹے سے پہلے ہو رہے ہیں۔ اس لئے اس مسئلہ سے بتادینا چاہتے ہیں کہ معاہدہ مزارعت سے جو مقصود ہے اس کے حاصل ہونے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ ہوں گے اسی لئے اگر وہ دونوں یہ چاہیں کہ اپنے معاہدہ کو کچی کھیتی اور کچے پھلوں پر ہی ختم کر دیں اور ان کو تیار ہونے نہ دیں اس طرح سے کہ اسی حالت میں اسے کاٹ لیں یا اپنا معاملہ اس طرح ختم کر دیں کہ کیری اور چھوٹے رہتے ہوئے ہی آم توڑ لیں تو اسی سے مزارعت اور معاملات کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے کھیتی پک گئی اور پھل بھی پک گئے۔ لہذا ان کو توڑنا اب دونوں ہی کی ذمہ داری ہوگی۔ اور اسی لئے اگر یہ کام مزدوروں سے لیا جائے تو ان کی مزدوری ان دونوں پر ہی لازم ہوگی۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (م)۔

توضیح :- مزارعت اور معاملات میں کاشتکار۔ عامل اور زمیندار کی کب اور کیا کیا ذمہ داری ہوتی ہے۔ اگر عامل سے معاملہ کی ابتداء میں پھلوں کو توڑنے کی بھی شرط کر لی گئی ہو۔ اگر مزارعت کی صورت میں زمیندار اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل کچی حالت میں کاٹ لیں۔ تو کس کی کیا ذمہ داری ہوگی۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل



﴿کتاب المساقاة﴾

مساقات کا بیان

قال ابو حنیفة المساقاة بجزء من الثمر باطلة وقال حائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزء من الثمرة مشاعا والمساقاة هي المعاملة في الأشجار والكلام فيها كالکلام في المزارعة وقال الشافعی المعاملة جائزة ولا يجوز المزارعة الا تبعا للمعاملة لان الاصل وفي هذا المضاربة والمعاملة اشبه بها لان فيه شركة في الزيادة دون الاصل في المزارعة لو شرط الشركة في الربح دون البذر بان شرط رفعه من راس الخارج يفسد فجعلنا المعاملة أصلا وجوزنا المزارعة تبعا لها كالشرب في بيع الارض والمنقول في وقف العقار شرط المدة قياس فيها لانها اجارة معنى كما في المزارعة وفي الاستحسان اذا لم يبين المدة يجوز ويقع على اول ثمر يخرج لان الثمر لادراكها وقت معلوم وقل ما يتفاوت ويدخل فيها ما هو المتيقن وإدراك البذر في اصول الرطبة في هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهايه معلومة فلا يشترط بيان المدة .

ترجمہ ۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ درختوں کو ان کے پھلوں کے ایک مشترک حصہ کے ساتھ بیٹائی پر دینا بھی باطل ہے۔ (ف جیسے کہ مزارعت باطل ہے۔ اور امام شافعیؒ کے لئے قول میں خرما و انگور کے سوا باقی پھلوں میں معاملہ باطل ہے۔ ع۔) وقال حائزة الخ صاحبین نے فرمایا ہے کہ اگر معاملت میں اس کی مدت بیان کر دی گئی ہو اور پھلوں کا مشترک حصہ بھی بیان کر دیا جائے تو وہ جائز ہے۔ (ف مثلاً اس کے نصف پھلوں کے عوض ایک سال کے لئے۔ اور یہی قول امام احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ ع۔) جمہور کا بھی یہی قول ہے۔ جیسا کہ ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے۔ اس جگہ مشترک حصہ سے مراد یہ غرض ہے کہ وہ نصف تنہائی اور چوتھائی وغیرہ جیسا ہو اور اس کی مدت معلوم ہو۔) والمساقاة هي الخ اور مساقاة کے معنی میں درختوں کے معاملت یعنی اسے بیٹائی پر دینا۔ (ف یعنی درختوں کو بیٹائی پر دینا جیسے مزارعت زمین کو بیٹائی پر دینے کو کہتے ہیں۔) والكلام فيها الخ اور معاملت کے شرائط وغیرہ کے بارے میں بھی اسی طرح کی بحث ہے جیسی کہ مزارعت کے بیان میں گذر گئی ہے۔ (ف البتہ صرف اتنا سا فرق ہے کہ مزارعت میں جس کی طرف سے بیج دینے کی ذمہ داری ہوتی اس کا بیان کرنا ضروری ہوتا ہے۔ لیکن معاملت میں درخت اس کے مالک کے پاس ہی ہوتے ہیں۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں دوسری شرطوں کے علاوہ چند یہ بھی ہیں (۱) یہ ہے کہ عامل کا حصہ بیان کر دیا جائے اور درخت کے مالک کے حصہ سے سکوت کرنا استحساناً جائز ہے جیسے مزارعت میں جائز ہے۔ اور دوسری (۲) شرط یہ ہے کہ پیداوار میں شرکت ہو یعنی اس سے جتنے پھل ہوں گے ان میں سے کسے کتنا مشترک حصہ مثلاً آدھا۔ چوتھائی وغیرہ طے گایان کر دیا جائے۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ عامل کو وہ عام درخت اس طرح حوالہ کر دیئے جائیں کہ اسے کام کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس میں مدت بیان کر دی گئی ہو اور اگر اس کی ابتداء یعنی کب سے کام ہو گا نہ بیان کیا جائے تو استحساناً جائز ہو گا۔ اور اس سال جب سے پھل آنے لگیئے اسی وقت سے اس کی ابتداء مانی جائے گی۔ اور اگر اس سال پھل نہ لگے تو وہ معاہدہ ختم

ہو جائے گا۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ معاہدہ تو جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے۔ لیکن معاہدہ کے تابع ہونے کی صورت میں جائز ہے۔ لان الاصل الخ کیونکہ معاہدہ اور مزارعت میں اصل مضاربیت ہے (ف یعنی مضاربیت جو اصل ہے وہ جائز ہے اور اسی پر معاہدہ اور مزارعت کو قیاس کیا جاتا ہے)۔

والمعاملة اشبه بها الخ جبکہ مزارعت بہ نسبت معاہدہ کے مضاربیت سے زیادہ مشابہ ہے۔ کیونکہ معاہدہ میں تو اصل کے بغیر بھی زیادتی میں شرکت ہوتی ہے۔ (ف یعنی جس طرح مضاربیت میں مضارب کو اصل مال یعنی مالی پونجی میں شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف نفع میں جو پونجی سے زائد حاصل ہوتا ہے اس میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی طرح معاہدہ میں عامل کو اصل درختوں میں کچھ بھی شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ درختوں سے جو پھلوں کی زیادتی ہوتی ہے صرف اسی میں شرکت ہوتی ہے۔ اس طرح معاہدہ کو مضاربیت سے زیادہ مشابہت ہو گئی۔ جو کہ مزارعت میں نہیں ہوتی ہے۔ ولھی الموارعة لو شرط الخ اور عقد مزارعت میں اگر بیجوں کے سوا صرف زائد بیجوں کی شرکت کی شرط کی گئی ہو (اس طرح سے کہ دس من بیج لگائے گئے تھے اور کل پیداوار سو من کی ہوئی اس میں سے دس من منہا کر کے صرف نوے من میں شرکت کا معاہدہ کیا جائے) تو ایسی مزارعت فاسد ہوگی۔ (ف یعنی مزارعت میں بیج اصل ہوتے ہیں۔ اور پیداوار ان سے اکثر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ پس اگر اسی زیادتی یعنی مثلاً نوے من میں دس من اصل بیجوں کے ماسوا میں شرکت کی شرط ہو مثلاً بیجوں کا جائزہ لیا جائے کہ کل پیداوار میں سے اصل بیج نکال کر باقی (نوے من) مالک اور کاشتکار کے درمیان نصف نصف یعنی ۴۵-۴۵ من غلہ ہو گا تو ایسی مزارعت فاسد ہوگی۔ بلکہ کل پیداوار سو من میں سے کاشتکار کا مقررہ حصہ (۵۰-۵۰ من) ہو گا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اصل مضاربیت کے ساتھ معاہدہ کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ مشابہت ہے۔ اسی لئے ہم نے مزارعت اور معاہدہ میں اس معنی کا خیال رکھا ہے۔

فجعلنا المعاملة الخ چنانچہ ہم نے معاہدہ کو اصل مانا ہے اور مزارعت کو اس کے کرتے ہوئے جائز کہا ہے۔ (ف یعنی ہم نے یہ عقد کہا ہے کہ عقد معاہدہ جائز لیکن مزارعت جائز نہیں ہے ہاں اگر معاہدہ کے تابع ہو تو جائز ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی ایسی بہت سے چیزیں ہوتی ہیں جو کہ خود یا مستقل طور پر جائز نہیں ہوتی ہیں لیکن کسی کے تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہیں)۔ كالشرب فی الخ جیسے کہ زمین کی بیج ہو جانے کی وجہ سے اس سے پینے کے حقوق (شراب) کی بیج جائز ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی اگر کوئی شخص کسی سے صرف پانی حاصل کرنے یا پینے کے حقوق کو خریدنا چاہے تو جائز نہ ہو گا یعنی وہ خرید نہیں سکے گا۔ البتہ اس پانی سے متعلق زمین کو وہ خرید لے تو از خود زمین کے تابع ہو کر اس حق کی خرید و فروخت ہو جاتی ہے)۔ والمغلول فی الخ اور جیسے کہ مال منقول مال کا غیر منقول کے تابع ہو کر وقف کا جائز ہونا۔ (ف یعنی منقول کو تنہا وقف کرنا تو جائز نہیں ہوتا ہے البتہ غیر منقول کے ساتھ منقول کو بھی وقف کرنا جائز ہوتا ہے۔ مثلاً حمام کو وقف کرنے سے اس کے گھرے اور پیالے وغیرہ بھی وقف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح درختوں کے ساتھ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے۔ امام شافعی کی یہ عقلی دلیل ہے۔

الحاصل ہمارے نزدیک فتویٰ اس بات پر ہے کہ مزارعت بھی مستقلاً جائز ہے اور معاہدہ بھی مستقلاً جائز ہے۔ وشرط المدة الخ اور معاہدہ میں مدت کے بیان کو شرط قرار کرنا قیاس کے مطابق ہے۔ یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ معاہدہ میں مدت کی شرط ہونی چاہئے۔ کیونکہ یہ بھی اجارہ کے معنی میں ہے۔ جیسے کہ مزارعت میں بیان کرنا شرط ہے۔

ولھی الامتصاص الخ اور امتصاص کی دلیل میں یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہو گا۔ اور جب اس سال کا پھل پہلی مرتبہ نظر آئے گا تب عقد معاملہ واقع ہو گا۔ (ف اور اس کے پختہ ہو جانے پر وہ عقد ختم ہو جائے گا)۔ لان الثمر الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت ہر شخص کو معلوم ہوتا ہے۔ اور اس میں کم ہی فرق ہے۔ (ف اور ایسے معمولی سے فرق سے آپس میں کوئی جھگڑا بھی نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح اس کا آخری وقت از خود معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس مدت کی ابتداء کے بارے میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ جس وقت معاملہ طے کیا گیا تھا اسی وقت سے ابتداء ہوگی یا پھل آ جانے سے ابتداء ہوگی۔ اس

طرح پھل نکل آنے سے تو قطعی طور سے ابتداء ہو ہی جائے گی اگرچہ پہلے وقت کا بھی احتمال رہتا ہے۔ ویدخل فیہا الخ ہذا جو وقت یقینی ہے وہ اس مدت کی ابتداء مدت ہوگی اس لئے اسی وقت سے مدت شروع ہو کر پھل پک جانے پر اس کی مدت ختم ہو جائے گی۔ وادراك البذر الخ اور رطبہ کی جڑوں میں بیجوں کے پختہ ہونے کا معاملہ کرنا مدت کے بیان کے معاملہ میں پھلوں کے پک جانے کے حکم میں ہے۔ کیونکہ ان رطبہ کی جڑوں میں ہونے والے بیجوں کے پختہ ہونے کا عقد کرنا ان کی مدت کے بیان کے حق میں ایسا ہے جیسا کہ درختوں میں پھلوں کے پختہ ہونے کے لئے ہے۔ کیونکہ رطبہ کے بیجوں کے تیار ہو جانے اور پک جانے کی آخری حد معلوم ہے۔ لہذا اب اس کی مدت کو شرط کے طور پر بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(ف۔ رطبہ۔ گلدنا جو کہن کے مشابہہ ایک ترکاری اور سبزی ہوتی ہے۔ اس کی جڑیں زمین میں برابر باقی رہ جاتی ہیں جیسے کہ اروی ہے۔ صرف اس بیج یا پھل کو فروخت کیا جاتا ہے۔ اس جگہ اس بحث کو بیان کرنے سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ اس سبزی یا تخم کا حکم معاملات جیسا ہے اور مزارعت جیسا نہیں ہے۔ اس بناء پر اگر مالک نے رطبہ کی جڑوں کو جو اگرچہ پوری آگ چکی ہوں دوسرے عامل کو اس شرط پر دیا کہ وہ ان کو سیراب کرے اور پورے طور پر ان کی دیکھ بھال کرے۔ یہاں تک کہ جڑوں میں وہ ترکاری یا پھل بالکل تیار ہو جائے۔ اس کی شرط یہ رکھی کہ اس کے کھیت سے جو کچھ بھی زمین کے اندر سے نکلے وہ ہم دونوں میں برابر تقسیم ہو جائے۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے۔ اور اس کے نکل آنے پر ہی اسے تقسیم کیا جائے گا اور اس کے پختہ ہو جانے پر یہ معاملہ ختم ہو جائے گا۔ اور چونکہ عام طور پر اس کے پختہ ہونے کا وقت کا شکاروں کو معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر اس بارے میں معمولی سا فرق بھی آجائے تو اس سے بڑا ہنگامہ کھڑا نہ ہو گا۔ اس لئے ان رطبہ کے بیج میں بھی جیسا معاملہ کرنا یعنی مدت بیان کئے بغیر استحساناً جائز ہو گا۔

توضیح:- مساقاة اس کے اصطلاحی معنی ہیں اپنا درخت کسی کے حوالہ کرنا اس غرض سے کہ وہ اس کی مناسب اور ضروری دیکھ بھال کرے پانی سے سینچے اور اس میں پھل آجانے کے بعد دونوں اس کا پھل مشترک حصہ کے طور پر نصف، ثلث وغیرہ کے حساب سے لیں۔ مدینہ والے اسی کو معاملات کہتے ہیں۔ کھیتی وغیرہ کے معاملہ کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اس بحث سے پہلے مزارعت کی بحث اس لئے بیان کی کہ اس کی ضرورت بہت عام ہوتی ہے اور اس کے مسائل بھی بہت سے ہیں۔ اس معاملات کا ثبوت بہت سی حدیثوں سے ہے۔ اور بہت سے علماء اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔ یہاں تک کہ امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کے نزدیک معاملات جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے البتہ اگر کسی وقت معاملات کے تابع ہو کر ہو تو جائز ہو گا۔ مثلاً زمین میں دو تہائی حصہ میں درخت لگے ہوں اور ایک تہائی میں کھیتی ہو تو معاملات کی بیج میں مزارعت جائز ہو جاتی ہے۔ الحاصل معاملات کو بہت سے علماء جائز فرماتے ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے یہود کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ کیا تھا جیسا کہ اس سے پہلے احادیث سے اس کا بیان کیا جا چکا ہے۔ مساقاة کے معنی۔ مساقاة معاملتہ اور مزارعت میں فرق۔ اس کا ثبوت۔ حکم اس کی

شرطیں۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

بحلاف الررع لان ابتداء ہ یختلف كثيرا خريفا وصيفا وربعا والا انتهاء بناء عليه فتدخله الجهالة وبحلاف ما اذا دفع اليه غرسا قد علق ولم يبلغ الثمر معاملة حيث لا يحوز الا ببيان المدة لانه يتفاوت بقوة الاراضى وضعفها تفاوتا فاحشا وبخلاف ما اذا دفع نخيلا او اصول رطبة على ان يقوم عليها او اطلق في الرطبة تفسد المعاملة لانه ليس لذلك بهاية معلومة لانها تنمو ما تركت في الارض فجهلت المدة ويشترط تسمية الجزء مشاعا لما يبا في المزارعة ادشرط جزء معين يقطع الشركة.

ترجمہ - برخلاف کھیتی کے۔ (ف اس لئے کہ اس میں مدت بیان کرنا بھی ایک شرط ہے)۔ کیونکہ اس کی ابتداء میں خریف و صیف در بیج کے اعتبار سے بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ (ف یہ حکم اس عداقت کے لئے ہے جہاں تین فصلیں ہوتی ہوں۔ اسی اختلاف کی بناء پر اس فصل کو جسے موسم ربیع کی ابتداء میں لگایا جاتا ہے اسے موسم صیف میں کاٹا جاتا ہے۔ اور موسم خریف کی فصل کو موسم ربیع کے آخر میں اسی طرح موسم صیف کی فصل کو موسم خریف میں کاٹا جاتا ہے۔ غرض کہ ان موسموں اور فصلوں کے مختلف اوقات ہوا کرتے ہیں اسی لحاظ سے ان کی انتہاء بھی مختلف اوقات میں ہوتی ہیں۔ پس جبکہ ابتداء موسم میں جہالت ہوتی ہے تو ان کی انتہاء میں ان سے زیادہ جہالت ہوتی ہے۔ والا ابتداء الخ کیونکہ انتہاء کی بنیاد ہی ابتداء پر ہوتی ہے۔ اس لئے آخر میں بہت زیادہ جہالت ہوگی۔ (ف جس کے نتیجہ میں آپس میں بہت زیادہ اختلاف ہوگا۔ اسی لئے زراعت کے معاملہ میں مدت کا بیان کرنا شرط ہے۔ اسی طرح سے درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے اور پرانے درختوں میں جن میں پہلے سے پھل لگا کرتے ہیں ان میں مدت کا بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ بخلاف زراعت کے۔

وبخلاف ما الخ اور برخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جم کر بڑے بھی ہو گئے ہیں مگر ابھی تک ان میں پھل آنا شروع نہیں ہو ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ ان میں اسی سال پھل آجائے اور اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ دو ایک سال کے بعد پھل آنا شروع ہو جائے۔ اور اسی حالت میں ان کو بنائی پر دیدیا تو یہ معاملہ جائز نہ ہو گا ہاں اگر اس میں مدت بیان کر دی جائے (ف یعنی اس میں اس کی ابتداء اور انتہاء دونوں باتیں بیان کر دی جائیں۔ کیونکہ ان کا معاملہ اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے کہ ان میں پھل سکر پختہ بھی ہو جائے۔ حالانکہ ایسے چھوٹے درختوں میں یہ بات نہیں ہو سکتی ہے)۔ لانه يتفاوت الخ کیونکہ ایسے درختوں کا پورا بڑا ہونا پھر ان میں پھل بھی آجانا زمین کی قوت اور علاقہ کے فرق سے بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ کچھ پودے ایسے ہوتے ہیں کہ اچھی کھاد اور طاقت ور زمین میں لگانے سے صرف دو تین سال ہی ان میں پھل آجاتا ہے جب کہ نامناسب زمین میں لگانے سے پانچ چھ سالوں کے بعد ان میں پھل آتا ہے۔ اسی طرح سے اور بھی ان میں مختلف قسم کا فرق ہوا کرتا ہے۔ یاد رہے کہ اوپر رطبہ کے بیج میں معاملہ کرنے کا بیان گذر چکا ہے کہ ان کے لئے مدت بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ ویسے جائز ہے۔

وبخلاف ما اذا الخ ان کے برخلاف اگر کسی نے کسی کو کھجور کے درخت یا رطبہ کی جڑیں دیں اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس کی ہر طرح سے دیکھ بھال کرے۔ (ف یعنی پانی دے کر اور دوسری ہر ضروری صورت سے دیکھ بھال کرتا رہے یہاں تک کہ وہ درخت یا رطبہ کی جڑیں بالآخر خود ختم ہو جائیں اور اس خدمت کے صلہ میں جو کچھ اس میں سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پھل کا فائدہ حاصل ہو وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم کر لیا جائے گا۔ شرح الکافی) بارطبہ ہونے کی صورت میں اس نے مطلق رکھا۔ (ف یعنی یہ نہیں کہا کہ اس کی جڑیں خود ختم ہو جائیں۔ الحاصل خرمای جڑیں خود ختم ہو جائیں اسی طرح رطبہ میں بھی ایسی شرط نہیں لگائی تب بھی حکم یہی ہوگا کہ)۔ تفسد المعاملة الخ معاملہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ ان درختوں کے رطبہ کی جڑوں کے ختم ہونے کا نہ کوئی

وقت ہے اور نہ کوئی انتہاء ہے۔ لہذا تنمو الخ اس لئے کہ اس کی جڑیں اور خرما کے درخت بھی اگر زمین میں یوں ہی چھوڑ دیے جائیں تو عرصہ دراز تک باقی رہتے ہیں اور ان میں جان باقی رہتی ہے۔ اس طرح ان کی مدت مجہول ہو گئی۔ (ف) اس کا حاصل یہ ہوا کہ عقد معاملہ میں مدت کا معلوم ہونا بھی ایک شرط ہے اس کے بغیر معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ البتہ اس کے معلوم ہونے کے لئے صراحۃً بیان کرنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح سے بھی ہو خواہ صراحۃً ہو یا عرف سے ہو۔

ویشترط الخ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ نفع سے مشترک حصہ مقرر کیا جائے۔ (ف) یعنی مقرر مقدار علیحدہ نہ بیان کیا جائے جیسے دس من۔ یا دس میر۔ پانچ ہزار آم وغیرہ بلکہ تمام پیداوار سے کوئی مشترک حصہ ہو جیسے کل کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ۔ اس کی دلیل بھی وہ ہے جو کہ ہم نے پہلے مزارعت کی بحث میں بیان کر دی ہے۔ اذ شرط الخ کیونکہ کسی معین حصہ کی شرط کرنے سے شرکت ختم ہو جاتی ہے یا شرکت کو ختم کر دیتا ہے۔ (ف) اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر باغ میں سے اس عامل شریک کے لئے اس کی حق محنت میں کسی درخت ایک یا اس سے زائد کو معین کر دیا تو یا کھیتی میں سے دس من یا پانچ ہزار وغیرہ کہہ کر متعین کر دیا تو اب اس میں شرکت باقی نہیں رہی بلکہ ختم ہو گئی۔ اس لئے کہ شاید کل اتنا ہی پیداوار یا نفع حاصل ہوا ہو۔ یا صرف ان ہی درختوں میں پھل آتے ہوں۔ تو زمین کا مالک بالکل محروم رہے گا یا ان ہی درختوں میں پھل نہیں آئے تو یہ عامل بالکل محروم رہے گا۔ بہر صورت اس میں دونوں کی شرکت ختم ہو جائے گی۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ مساقاۃ اور معاشرت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا ہوں وہ ان دونوں میں شرط کے مطابق مشترک ہوں۔ لہذا ہر دو کام جس سے اس مقصود میں خلل ہو وہ اس کے لئے مفید ہو گا۔

توضیح:- مزارعت اور معاشرت میں مدت کے بارے میں فرق کی وجہ۔ ایسے پودے جن میں ہنوز پھل آنا شروع نہیں ہوا اس کے لئے مدت بیان کرنے کی شرط ہے یا نہیں اور کیوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وان سمیا فی المعاملة وقتا يعلم انه لا يخرج الثمر فيها فسدت المعاملة لفوات المقصود وهو الشركة في الخارج ولو سميا مدة قد يبلغ الثمر فيها وقد يتاخر عنها جازت لانا لانتيقن بفوات المقصود ثم لو حرج في الوقت المسمى فهو على الشركة لصحة العقد وان تاخر فللمعامل اجر المثل لفساد العقد لانه تبين الخطاء في المدة المسماة فصار كما اذا علم ذلك في الابتداء بخلاف ما اذا لم يخرج اصلا لان الذهاب باقة فلا يتبين فساد المدة فبقى العقد صحيحا ولا شيء لكل واحد منهما على صاحبه.

ترجمہ:- اور اگر مالک اور عامل دونوں نے کوئی ایک ایسا وقت مقرر کیا جس کے متعلق یقین ہے کہ اس وقت میں پھل نہیں لگتا ہے تو وہ معاملہ فاسد ہو گا۔ کیونکہ اس معاملہ کا جو اصل مقصود ہے یعنی آمدنی میں شریک ہونا وہ نہیں پایا جا رہا ہے۔ (ف) اور جب اس مدت کے متعلق یقین ہے کہ اس میں نہ کوئی پھل آئے گا اور نہ آمدنی ہوگی تو معاملہ ہی بے فائدہ ہو گا اور جو بھی معاملہ بے فائدہ ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ولو سمیا مدة الخ اور اگر دونوں نے مل کر ایسی مدت متعین جس میں کبھی پھل تیار ہو جاتے ہیں اور کبھی تیار نہیں ہوتے ہیں یعنی اس میں دیر ہو جاتی ہے تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مدت میں مقصود فوت ہونے کا یقین نہیں ہے۔ (ف) یعنی بروقت ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے اور ایسے معاملہ کو بے فائدہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اور جب بے فائدہ ہونے کا یقین نہ ہو تو اس معاملہ کا فاسد ہونا بھی یقینی نہیں ہوا۔ اور جب فاسد ہونا یقینی نہیں ہوا تب معاملہ صحیح ہو گیا۔ مثال کے طور پر باغ کے مالک اور عامل نے آم کی بٹائی کے لئے پورے باغ کا ماہ مارچ اور اپریل تک کے لئے معاملہ کیا تو عادت کے مطابق یہ مہینے آم پکنے کے نہیں ہوتے ہیں لہذا فائدہ حاصل نہیں ہو گا

اسی لئے ایسے معاملہ کو فاسد کہا جائے گا اور اگر ماہ اپریل اور مئی تک کا معاملہ کیا تو ان میں آم کے پکنے کا احتمال ہوتا ہے تو اس میں شک ہو گیا ہذا جائز ہو گا۔ اور جیسا معاملہ جائز ہوا تو پھر اس کے احکام بھی لازم ہو جائیں گے۔

فہم لو خرج الخ اب اگر ان مہینوں میں آم پک گئے تو ان کی شرکت کا معاملہ صحیح اور باقی رہ جائے گا۔ کیونکہ معاملہ کو تو پہلے ہی صحیح مان لیا گیا ہے۔ وان فاعثر الخ اور اگر ان مہینوں میں ان کے پکنے میں تاخیر ہو گئی تو وہ عامل اتنے دنوں تک کی محنت کی مشی اجرت پانے کا مستحق ہو گا۔ (ف امام شافعی و امام محمد رحمہما اللہ کا قول اصح یہی ہے)۔ لانه تبين الخ کیونکہ اس وقت یہ بات یقینی ہو گئی کہ جو مدت بیان کی گئی تھی وہ غلط تھی۔ فصار کما الخ اس لئے ایسا ہو جائے گا کہ گویا شروع میں ہی یہ بات معلوم تھی۔ (ف کہ اس مدت میں پھل تیار نہیں ہوں گے اور چونکہ ایسی صورت میں معاملہ فاسد ہوا کرتا ہے اس لئے یہ موجودہ عقد بھی فاسد ہو گا۔ اور قاعدہ ہے کہ ہر فاسد عقد میں عامل کو اجر المثل ملا کرتا ہے لہذا یہاں بھی عامل کو اجر المثل ہی ملے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ مدت مقررہ کے بعد پھل نکلے ہوں)۔ بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ پھل بالکل نہیں نکلے بلکہ (ف یعنی اس سال نہ مدت کے اندر اور نہ ہی مدت کے بعد یعنی پھل بالکل ہی نہیں نکلے تو اس سے یہ ثابت نہ ہو گا کہ مدت اتنی ناقص تھی کہ پیداوار ہونے کے لئے کافی نہیں تھی۔

لان الذہاب الخ کیونکہ اس صورت میں پیداوار کسی قدر ترقی آفت کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے۔ (ف اور اگر وہ قدرتی آفت نہ ہوتی تو شاید اسی مدت میں پھل آجاتے)۔ فلا یتبين الخ اس سے یہ بات ظاہر نہیں ہوئی کہ مدت کے مختصر ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہوا ہے۔ لہذا یہ عقد اپنی جگہ صحیح رہ گیا۔ جس کی وجہ سے درختوں کے مالک اور اس کے عامل میں سے کسی کا کسی پر کوئی حق لازم نہیں آیا۔ (ف کیونکہ اس سے پہلے کی صورت میں جو اجر المثل لازم آیا تھا وہ اس عقد کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے تھا۔ اور جب مدت کی کمی کا کوئی تصور نہیں نکلا تو ان لوگوں کا حق براہ راست پھلوں سے ہی متعلق رہا۔ اور پھلوں کے نہ ہونے کا تصدق آسانی یا زبانی سے ہوا کہ اس سال پھل بالکل نہیں آیا۔ اور اب یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ کن درختوں اور پھلوں میں مساقات جائز ہے اور کن میں جائز نہیں ہے)۔

توضیح :- اگر درخت کے مالک اور عامل نے مل کر ایسا وقت مساقات کے لئے متعین کیا جس میں پھل نہ آتا یقینی ہو یا محتمل ہو۔ پھر اگر محتمل ہونے کی صورت میں واقعہ پھل آگیا۔ یا بالکل نہیں آیا۔ یا ان کے آنے میں تاخیر ہو گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وتجوز المساقاة فی النخل والشجر والکرم والرطاب واصول الباذنجان وقال الشافعی فی الجدید لا تجوز الا فی الکرم والنخل لان جوازها بالاثرو قد خصهما وهو حدیث خیر ولنا ان الجواز للحاجة وقد عمت واثر خیر لایخصهما لان اهلها يعملون فی الاشجار والرطاب ایضا ولو کان کما زعم فالاصل فی النصوص ان تكون معلولة سیمما علی اصله وليس لصاحب الکرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانه لا ضرر علیه فی الولاء بالعقد وکذا لیس للعامل ان یتروک العمل بغير عذر بخلاف المزارعة بالاضافة الی صاحب البذر علی ما قدمناه .

ترجمہ :- قدرتی نے فرمایا ہے کہ مساقاة یا معاہدہ خرم اور پھل دار درختوں اور انگور کی بیلوں اور رطاب یعنی مثلاً آرومی وغیرہ اور بیگن کی جڑوں میں جائز ہے۔ ل (ف رطاب کی جڑیں زمین میں باقی رہ جاتی ہیں اور موسم میں ان میں پانی دینے سے وہ پھوٹ جاتی ہیں پھر ان میں آلو کی طرح پیداوار ہونے لگتی ہے۔ اسی طرح سے بیگن (باذنجان) کی جڑیں بھی ہوتی ہیں۔ بخلاف ساگ وغیرہ کے کہ وہ اس قسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ اسے جڑ کے ساتھ اکھڑ کر پکایا اور کھایا جاتا ہے۔ لیکن بیگن وغیرہ کی جڑیں باقی رہ جاتی ہیں البتہ اس کے پھل توڑ کر فروخت کئے جاتے ہیں۔ اور کھجور۔ انگور۔ آم۔ نارنگی وغیرہ میں تو صاف ظاہر ہے کہ ایک

مرتبہ لکھنے کے بعد اپنے موسم پر ان میں برابر پھل آتا رہتا ہے۔ البتہ کہیں تاریکی وغیرہ کے درخت کچھ پرانے بھی ہو جاتے ہیں کہ ان میں پھل لگنا ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے کیلے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت میں ان جیسے درختوں میں عقد معاملت جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح بیروں کے درخت میں ہمیشہ پھل آتا رہتا ہے۔ اگر بعض سالوں میں آم یا بیروں کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ایسی بات نہ ہو کہ کیلے کی طرح درخت رہ جائیں مگر ان میں پھل نہ آئے۔ مذکورہ مثالوں سے ایک قاعدہ نکل آیا جو کہ معمولی سی توجہ سے از خود سمجھ میں آ جاتا ہے۔ اور عین نے لکھا ہے کہ یہی قول امام مالک و احمد و سفیان ثوری و اوزاعی و صاحبین اور شافعی کا قول قدیم و غیر ہم رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی ہے کہ تمام پھل دار درختوں میں مساقات جائز ہے۔

وقال الشافعی الخ اور امام شافعی نے قول جدید میں فرمایا ہے کہ سوائے انگور و خرما کے کسی میں مساقات جائز نہیں ہے کیونکہ یہ خلاف قیاس ہے مگر ان چند چیزوں میں دلیل نصی سے ثابت ہے۔ اور اسی دلیل نصی نے مساقات کو صرف انگور و خرما کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اور وہ نص خیبر کی حدیث ہے۔ (ف یعنی مساقات میں قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بھی مزارعت کی طرح جائز نہ ہو۔ لیکن چونکہ خیبر کی حدیث سے اس کا جائز ہونا ثابت ہو چکا ہے اسی لئے اسے جائز کہا گیا ہے۔ خیبر کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو فتح کر لینے کے بعد وہاں کے باشندوں یہودیوں سے مساقات کا معاملہ کیا تھا۔ مگر چونکہ اس میں صرف خرما کے باغ اور انگور کا ذکر ہے اس لئے نص سے جو بات خلاف قیاس ثابت ہو رہی اسے اسی حد تک موقوف رکھا جائے گا یعنی دوسرے درختوں سے ایسا معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم نے مزارعت کو فاسد کہا ہے البتہ کھجور اور انگور کی مساقات کے ضمن میں مزارعت کرنے کو بھی جائز مان لیا ہے۔ اور امام شافعی کے اس استدلال کے جواب میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ حدیث خیبر کی کچھ روایتوں میں اس طرح بھی مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر سے ایسی تمام چیزوں پر معاملہ کیا جو خیبر میں کھیتی اور پھل وغیرہ کی تھیں۔ ایک روایت میں صرف لفظ نخل و شجر ہے۔ اس لئے عام طور سے خود مزارعت کو بھی شامل ہے۔ اور لفظ شجر عام ہے اس میں ہر پھل دار شامل ہے۔

اور اب میں یہ کہتا ہوں کہ جب یہ روایتیں پائی گئیں تو امام شافعی کا صرف انگور اور کھجور کو خاص کر دینا باطل ہو گیا۔ کیونکہ صحیحین اور ایک جماعت کی روایتوں میں لفظ عام شجر اور زرع موجود ہے۔ لیکن یہ اعتراض تو ہم پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ عام لفظ مزارعت میں سے ساگ اور دوسری ترکاریوں کو خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح درختوں میں سے کیلا وغیرہ ایسے جن میں ہمیشہ پھل لگتے رہنا ہی یقینی نہیں ہے۔ ان کو کس طرح مخصوص کر دیا گیا ہے۔ کہ ان میں معاملت جائز نہیں ہے۔ لہذا جس طریقہ سے گفتگو کی گئی ہے وہ بحث کے قابل ہے پھر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔ ولنا ان الحواجز الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات کا جائز ہونا ضرورت اور مجبوری کی بناء پر ہے۔ اور ضرورت تو ہر قسم کے درختوں میں ہے۔ (ف لیکن استدلال کا یہ طریقہ اس بات پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز ثابت ہو اس کی علت یہ ہے کہ کھجور کے بارے میں چونکہ ضرورت تھی اس لئے اس کے معاملت کو جائز کہا گیا ہے پس جہاں کہیں بھی یہ ضرورت پائی جائے گی وہاں جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ چونکہ ایسی ضرورت تو ہر قسم کے درخت میں پائی جاتی ہے لہذا ہر قسم کے درخت میں جواز ثابت ہو جائے گا۔ اور اب تو ہم یہ بھی کہتے ہیں واثر خیبر الخ کہ خیبر کی حدیث میں کھجور اور انگور کے درخت ہونے ہی کی تخصیص نہیں ہے۔ کیونکہ خیبر والے تو ان دونوں چیزوں کے علاوہ دوسرے درختوں اور رطاب میں معاملت کیا کرتے تھے۔ (ف ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ امام شافعی نے تو خود ہی اس حدیث کی مخالفت کی ہے کیونکہ خیبر میں ترکاری، انار اور گنا وغیرہ بہت سی چیزیں تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام طور سے ایسی چیزوں کے نصف پر معاملہ کیا تھا جو اس وقت وہاں ہوا کرتی تھیں۔ اچھٹی۔ ع۔

لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ یہ حکم تو اسی وقت ہو گا جب کہ حدیث خیبر میں اس بات کا ثبوت ہو کہ خیبر سے جو کچھ حاصل

ہو اس کے نصف پر معاملہ ہوا تھا۔ حالانکہ دوسری صحیح روایتوں میں خرما کے اندازہ کرنے کا ذکر ہے یا شمر و زر کا لفظ ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ کسی روایت میں ترکاری وغیرہ کے نصف کا بھی ذکر ہوا ہو۔ سوائے اس کے کہ جو حفظ مذکور ہوا ہے اگر عموم کے طور پر ثابت ہو تب دلالت کرتا ہے۔ اور بلاشبہ خنیفہ اور ایک جماعت نے ترکاری اور اس جیسی دوسری چیزوں کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ صرف خرما اور انگور ہی کی تخصیص مراد ہے۔ جس کو امام شافعیؒ نے واقعہ خیبر کی دوسری روایت سے اخذ کیا ہے۔ کہ وہ کھجور اور انگور پر موقوف ہے اور چونکہ یہ حکم یعنی اسے جائز کہنا خلاف قیاس ہے اس لئے جہاں تک کی روایت پائی گئی وہیں تک حکم جاری ہو گا۔ اس سے تجاوز نہیں کرے گا۔ پھر کھیتی اور تمام پھلوں کو اس میں شامل کرنا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی دلیل سے جو صحیحین وغیرہما کی خیبر کی حدیث میں ہے حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے کھجور اور انگور پر منحصر کرنے کو باطل کرتی ہے۔ ولو كان كما الخ اور اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا جیسا کہ امام شافعیؒ نے دعویٰ کیا ہے۔ (ف کہ معاملہ خیبر خرما کے باغ اور انگور کے ساتھ تھا۔ اس سے تو صرف اس وقت کے واقعہ کا بیان ہے۔ یعنی اس نص میں یہ تو نہیں بیان کیا گیا ہے کہ مساقا کا حکم صرف کھجور کے درخت اور انگور کے ساتھ ہی مخصوص ہے بلکہ بالفرض اگر ایسی ہی بات ہوتی کہ خیبر والوں کے ساتھ کھجور کے درخت اور انگور ہی کا معاملہ ہوا تھا تو اس سے بھی بلاوجہ یہ ان کے مخصوص ہو جانے کی دلیل تو نہیں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں چیزوں کے ماسوا کی اور چیز میں معاملہ جائز ہی نہ ہو۔

فلاصل في النصوص الخ کیونکہ نصوص کے بارے میں ایک مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ وہ معقول ہوں۔ (ف۔ یعنی اس سے صرف ایک حکم مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر کوئی علت بیان کر دی جاتی ہے۔ البتہ اگر دوسرے ذریعہ سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس حکم کی کئی علت نہیں نکالی جاسکتی ہے اور یہ حکم دوسری جگہ نافذ نہیں کیا جاسکتا ہے تب اس مسلمہ قاعدہ پر عمل نہیں کیا جاسکتا اس سے عدول کر لیا جاتا ہے۔ جیسے کے نماز کی حالت میں قہقہہ کے ساتھ ہنسنے سے ٹوٹ جانے کا حکم دوسری جگہ اس وجہ سے جاری نہیں ہوتا ہے کہ قیاس سے اس کی علت متجاوز اور متعدی نہیں ہوتی ہے۔ اور جب تک کسی نص کے بارے میں یہ بات معلوم نہ ہو تب تک ہر نص اپنے قاعدہ پر باقی رہتی ہے کہ اس سے اس کے حکم کی علت نکالی جائے پھر اس جیسے دوسرے مسئلہ میں اسے جاری کیا جائے۔) سیما علی الخ بالخصوص امام شافعیؒ کی رائے پر۔ (ف کہ وہ تو نص سے ایسی ہی علت نکالتے ہیں جو سوائے اسی نص کے کسی دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ ثبوت ربوہ کی حدیث میں سونے اور چاندی میں ربوہ کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ اس میں شمنیت ہو حالانکہ یہ علت تو ایسی ہے جو سوائے ان ہی دو چیزوں کے کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک علت کوئی ایسی چیز نکالنی چاہئے جو دوسری جگہوں میں بھی پائی جاسکے۔

اب بات معلوم ہونی چاہئے کہ نص میں اگرچہ اصل یہی بات ہے کہ اس میں اس حکم کی کوئی علت ہو۔ لیکن یہ بات تو دلیل بیان کرنے سے ہی معلوم ہو گئی کہ اس نص میں فی الحال یہ علت ہے بھی یا نہیں۔ پس ہم نے مذکورہ مسئلہ میں دلیل سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ کھجور اور انگور میں مساقات کے جائز ہونے کی علت یہ ہے کہ عوام کو سہولت ہو اور کسی قسم کی مشقت نہ ہو۔ اس لئے اس علت کی بناء پر تمام پھلوں میں جائز ہونا ثابت ہو جاتا ہے مگر چنی اور حق بات اس جگہ یہ ہے کہ اس نص مساقا کو باطل خلاف قیاس فرماتے ہیں۔ البتہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اصل میں مساقا کا حکم تو صرف کھجور اور انگور ہی کے لئے ہے مگر اسی کے ضمن میں کھیتی کی مزارعت بھی جائز ہے۔ جیسا کہ حدیث میں اس کی تصریح ملتی ہے ہذا صرف کھیتی ہی کے لئے جواز کا حکم نہیں ہے مگر ہم نے تو قیاس سے اس حکم کو باطل قرار دیا مگر نص پائی جانے کی وجہ سے ہم نے اسے جائز مان لیا ہے کہ ضرورت کی بناء پر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور یہ ضرورت تمام پھلوں اور ہر قسم کی کھیتی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے سب میں مساقات جائز ہو گئی۔ (فہم۔ م۔)

ولیس لصاحب الکرم الخ اور انگور وغیرہ کے باغ کے مالک کو یہ جائز نہ ہو گا کہ کسی شرعی عذر کے بغیر عامل کو معاملہ

سے علیحدہ کر دے۔ کیونکہ مساقاۃ کا معاہدہ پورا کرنے میں اسے کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ (ف) بلکہ اس عامل کے کام سے جو کچھ بھی پھل وغیرہ ہاتھ آئے اس میں سے وہ اپنا حصہ پائے گا۔ وکذا لیس الخ اسی طرح مساقاۃ میں عامل کو بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی عذر شرعی کے بغیر کام چھوڑ دے۔ (ف جیسے کہ تمام اجاروں میں ہے۔ کہ دونوں میں سے کسی ایک کو بھی عذر کے بغیر اسے تنہا فتح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے)۔ بخلاف المزاعۃ الخ برخلاف مزارعت کے بیجوں والے کے لحاظ سے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف یہ بات کہ مزارعت میں جس کے ذمہ بیج ڈالنے ہوں خواہ وہ عامل ہو یا زمیندار ہو کہ وہ فی الفور بیج خرچ کر کے اپنے بیجوں کا نقصان اس امید پر برداشت کرنا ہوتا ہے کہ کچھ دنوں بعد ان ہی سے ہمیں نفع بھی ہوگا۔ اس لئے اسے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ ابھی ان کے نقصان برداشت کرنے کا ارادہ ملتوی کر دے یا انکار کر دے۔ اور جس کے ذمہ بیج نہ ہوں اسے بلا عذر اس معاہدہ کو ختم کر دینا ممنوع ہے۔

توضیح:- کیسی جڑوں یا کن درختوں میں مساقاۃ جائز ہے۔ عامل اور باغ والے میں سے کسی کو بھی معاہدہ ختم کرنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال فان دفع نخلا فيه تمر مساقاة وانتم يزيد بالعمل جاز وان كانت قد انتهت لم يجز وكذا على هذا اذا دفع الزرع وهو بقل جاز ولو استحصد وادرك لم يجز لان العامل انما يستحق بالعمل ولا اثر للعمل بعد التناهي والادراك فلو جوزناه لكان استحقاقا بغير عمل ولم يرد به الشرع بخلاف ما قبل ذلك لتحقيق الحاجة الى العمل قال واذا فسدت المساقاة فللعامل اجر مثله لانه في معنى الاجارة الفاسدة وصارت كالزمارة اذا فسدت.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی کھجور کا ایسا درخت مساقات پر دیا جس میں پھل لگے ہوئے ہوں اور اس کی محنت سے پھل بڑھتے ہوں تو یہ مساقات جائز ہوگی۔ وان كانت الخ اور اگر ان پھلوں کا بڑھنا ختم ہو گیا ہو اور اس عامل کی خدمت سے ان میں زیہوتی نہ ہو تو وہ جائز نہ ہوگی۔ (ف کیونکہ جب عامل کے کام کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا تو اس کا کام نہ ہونے کے برابر ہو گیا)۔ وکذا علیٰ هذا الخ اسی طرح سے اگر کسی نے اپنی بالکل کچی کھیتی جو ابھی تک کسی لائق زمین نہ ہوئی ہو دوسرے کو مزارعت پر دی تو یہ بھی جائز ہوگی۔ اور اگر وہ کھیتی بالکل تیار ہو کر کائے کے لائق ہو گئی تو اس کی مزارعت جائز نہ ہوگی۔ (ف) الحاصل مزارعت کا حکم بھی مساقات ہی کا حکم ہے۔ لان العامل الخ کیونکہ عامل اور کاشتکار کو جو اجرت ملتی ہے وہ اس کی محنت کے عوض ہوتی ہے۔ اس لئے جب پھل یا کھیتی پوری اور کچی ہو جائے تو ان میں محنت کا کوئی فائدہ اور اثر نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر اس صورت میں ہم اس مزارعت یا معاہدے کو جائز کہیں تو وہ عامل کسی محنت اور عمل کے ہی اجرت کا دعویٰ نہ کرے گا۔ حالانکہ شریعت نے ایسے لوگوں کو مستحق اجیر نہیں سمجھا ہے۔ (ف بلکہ شریعت میں عامل اپنی مزدوری کا حق دار اسی صورت میں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے کچھ کام کیا ہو یعنی اس کے کام کا اثر بھی ظاہر ہو ہو۔ جب کہ موجودہ صورتوں میں پھل اور کھیتی کا بڑا ہونا ختم ہو چکا ہے اور اب اس میں محنت کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی ہے)۔

بخلاف ما قبل الخ بخلاف اس کے پہلی صورت کے کیونکہ اس وقت تک عامل کی خدمت کی ضرورت باقی تھی۔ (ف اسی لئے عامل اپنی محنت کی اجرت کا مستحق ہوا تھا۔ قال واذا فسدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جن صورتوں میں مساقاۃ فاسد ہوگی ان میں عامل کو اس کا اجر المثل ملے گا۔ (ف یعنی ایسے شخص کو پھل یا کھیتی میں سے کوئی اجرت نہ ملے گی اور نہ وہ اس کا مستحق ہو گا بلکہ ایسی صورت میں ایک مزدور کی جو مزدوری ہوتی ہو اس کا اندازہ کر لینے کے بعد دیکھا جائے گا کہ اسے اس مساقاۃ میں سے ملنے والے حصہ سے کتنا مل سکتا تھا اب اگر اس کا اجر المثل اس سے کم یا برابر ہو تو اجر المثل ہی ملے گا۔ اور اگر اجر المثل زائد ہو تو

صرف اتنا دیا جائے گا جو اسے اس کے مشروط حصہ میں سے ملے۔ مگر اس میں اختلاف ہے۔ (م)۔ لہذا فی معنی الخ کیونکہ فاسد ہو جانے والا عقد معاملہ اجارہ فاسدہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف) اور اجارہ فاسدہ میں اجرا کمال ملتا ہے اسی لئے مساوات میں بھی یہی اجرا کمال ملے گا۔ و صارت الخ اور معاملہ فاسدہ مزارعت فاسدہ جیسا ہو گیا۔ (ف) کہ دونوں کی قیاسی حالت بالکل یکساں ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے کسی کو اپنی کھجور کا ایسا درخت جس میں ایسے پھل لگے ہوں جو ابھی بڑھنے والے ہوں یا ایسی کھیتی دی جس میں ایسی کھیتی لگی ہوئی کہ وہ بھی بڑھنے والی ہو۔ اور اس شخص کی محنت سے ان کو فائدہ ہوتا ہو۔ اور اگر ان کا بڑھنا ختم ہو گیا ہو یعنی اب اس میں محنت سے پھل یا کھیتی کے بڑھنے کی امید نہ ہو پھر مساوات کے فاسد ہو جانے کی صورت میں عامل کسی حق کا مستحق ہو گیا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وبطل المساقاة بالموت لانها في معنى الاجارة وقد بيناه فيها فان مات رب الارض والخارج بسر فللعامل ان يقوم عليه كما كان يقوم قبل ذلك الى ان يدرك الثمر وان كره ذلك ورثة رب الارض استحسانا فيبقى العقد دفعا للضرر عنه ولا ضرر فيه على الاخر ولو التزم العامل الضرر ويتخير ورثة الاخر بين ان يقتسموا البسر على الشرط وبين ان يعطوه قيمة نصيبه من البسر وبين ان ينفقوا على البسر حتى يبلغ فيرجعوا بذلك في حصة العامل من الثمر لانه ليس له الحاق الضرر بهم وقد بينا نظيره في المزارعة.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ ایک کے بھی مرنے سے معاہدہ مساقاة باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اجارہ کے حکم میں ہے۔ اور ہم نے اجارات کی بحث میں بیان کیا ہے (ف) کہ معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں میں سے ایک بھی مر جائے بشرطیکہ اس نے معاملہ اجارہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہو یعنی وہ اس معاملہ میں وکیل یا فضولی کی حیثیت سے نہ ہو تو اس کے مر جانے سے وہ عقد اجارہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح وہ تمام معاملات جو اجارہ کے معنی میں ہیں جیسے کہ یہ عقد معاملہ ہے باطل ہو جائے گا۔ اب یہ بات باقی رہی کہ جب عقد معاملہ باقی نہیں رہا تو اس کے بعد اس کی پیداوار کا کیا حکم ہو گا۔ جس کی یہ چند صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ باغ کے مالک کا انتقال ہو گیا اور عامل باقی رہا۔ پھر مالک کے وارثوں نے اس کا ہزارہ کرنا چاہا اس صورت میں پھر یہ چند صورتیں ہوں گی کہ (۱) ہزارہ چاہنے پر عامل نے اس کا انکار کر دیا اور پھلوں کی حفاظت کی ذمہ داری کی خواہش ظاہر کی۔ (۲) کہ عامل نے بھی ان لوگوں کی موافقت کرتے ہوئے کام کرنے سے انکار کر دیا۔ اور (۳) یہ کہ ہزارہ کی خواہش ورثہ کی نہیں بلکہ خود عامل کی ہوئی۔ دوسری صورت یہ ہوئی کہ باغ کا مالک زندہ رہا اور عامل مر گیا۔ اور اسی عامل کے ورثہ اور باغ کے مالک کے درمیان یہی مذکورہ صورتیں پیدا ہوئیں۔

فان مات رب الارض الخ اگر زمین کا مالک ایسی حالت میں مر گیا کہ اس کے آم کے درخت میں ہنوز چھوٹے آم (کیریاں) ہیں تو اس کے عامل کو یہ اختیار ہو گا کہ جیسے پہلے درخت کی دیکھ بھال کرتا تھا ابھی بھی اسی طرح دیکھ بھال کرتا رہے۔ اس وقت تک کہ سب پھل پک جائیں اگرچہ زمین کے مالک کے ورثہ اس پر راضی نہ ہوں یہ حکم عامل کو نقصان سے بچانے کے لئے بطور استحسان ہے۔ اس طرح عامل کو نقصان سے بچانے کے لئے اس عقد کو باطل ہونے سے بچایا گیا ہے۔ نیز دوسرے فریق یعنی زمین کے مالک کے ورثہ کا کوئی نقصان بھی نہ ہو گا۔ ولو التزم الخ اور مالک کے مرنے اور عامل کے زندہ رہنے کی دوسری صورت یہ بھی ہے کہ مالک کے ورثہ کی طرح عامل بھی محنت کرنے سے انکار کر کے نقصان برداشت کرنا چاہے۔ بتخیر ورثہ المع تو زمین کے مالک کے ورثہ کو ان تین باتوں میں سے ایک بات کا اختیار دیا جائے گا کہ (۱) ان ناقص پھلوں کو ہی توڑ کر اپنی پرانی

شرط کے مطابق تقسیم کر لیں (۲) یا یہ کہ وہ ورثہ اس عامل کو ان ناقص پھلوں میں سے تخمیناً اس کے ملنے والے حصہ کی قیمت دے کر رخصت کر دیں۔ (۳) یا وہ ورثہ خود ہی ان ناقص پھلوں کی اپنی طرف سے پیسے دے کر دیکھ بھال کرائیں یہاں تک کہ وہ پک جائیں اس وقت عامل کا حصہ لگا کر اس سے وہ رقم نکال لیں جو اتنے دنوں کی دیکھ بھال میں خرچ ہوئی۔ (ف) اور جو کچھ بچ جائے وہ عامل کا ہو جائے گا۔ یہ اختیارات زمین کے مالک کے وارثوں کے ہوں گے۔ لافہ لیس لہ الخ کیونکہ عامل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وارثوں کو نقصان پہنچائے۔ اس کی نظیر ہم نے مزارعت میں پہلے بیان کر دی ہے۔ یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ باغ کے مالک کا انتقال ہو ا ہو۔

توضیح:- عائدین میں سے کسی ایک کے مرنے سے دوسرے کے لئے وہ معاہدہ باقی رہتا ہے یا فسخ ہو جاتا ہے۔ پھر زمین کے مالک کے مرنے کی صورت میں کیا کیا احکام ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو مات العامل فلورثته ان يقوموا عليه وان كره رب الارض لان فيه النظر من الجانبين فان ارادوا ان يصرموه يسراً كان صاحب الارض بين الخيارات الثلاثة التي بیساها وان ماتا جميعاً فالخيار لورثة العامل لقيامهم مقامه وهذا خلافة فی حق مالی وهو ترك الثمار علی الاشجار علی وقت الادراك لا ان يكون وارثة فی الخيار فان ابی ورثة العامل ان يقوموا عليه كان الخيار فی ذلك الی ورثة رب الارض علی ما وصفنا۔

ترجمہ:- اور دوسری صورت یعنی اگر پہلے مسئلہ کے برعکس عامل مر جائے تو اس کے ورثہ کو حق ہو گا کہ مالک زمین کی رضا مندی نہ ہونے کے باوجود اگر درخت کے پھل بالکل کچے اور کیری کی صورت میں ہوں تو ان کی حسب سابق دیکھ بھال کرتا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں فریق کا فائدہ ہے۔ وان ارادوا الخ اور اگر اس عامل کے ورثہ یہ چاہیں کہ ان کچے پھلوں کو ناقص حالت ہی میں توڑ کر آپس میں تقسیم کر لیں تو باغ کے مالک کو مذکورہ تینوں صورتوں کا اختیار ہو گا۔ (ف) یعنی عامل کے وارثوں کو یہ حق نہیں ہے کہ باغ کے مالک کو نقصان پہنچائیں اس لئے اس کے مالک کو بھی ان تینوں ہی باتوں کا اختیار ہو گا کہ (۱) اگر چاہے تو وہی کچے پھل (کیریاں) فی الفور توڑ کر معاہدہ کے مطابق آپس میں تقسیم کر لے۔ یا (۲) اگر چاہے تو ان ورثہ کو ان کچے پھلوں میں سے ان کے حصہ کی قیمت ادا کر کے پورے پھل کا خود مالک ہو جائے۔ یا (۳) اگر چاہے تو اپنی طرف سے خرچ کر کے ان پھلوں کی دیکھ بھال کرائے اور وہ جب تیار ہو جائیں تو عامل کے حصہ سے اپنا خرچ وصول کر لے۔ یعنی عامل کے کام کے عوض اس کے حصہ میں سے اپنا خرچ وصول کر کے جو باقی رہ جائے وہ عامل کے وارثوں کا ہو گا۔

وان مات الخ اور اگر باغ کا مالک اور اس کا عامل دونوں ہی مر جائیں تو عامل کے ورثہ کو باغ کی دیکھ بھال کا پورا اختیار ہو گا۔ (ف) یعنی اگر وہ چاہیں تو حسب سابق اس کی دیکھ بھال کرتے رہیں کیونکہ ایسا کرنے میں ان کے علاوہ باغ کے مالک کا بھی فائدہ ہے اسی لئے ان کے وارثوں کو انکار کا کوئی حق نہیں ہو گا۔ اس وقت یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اختیار کا ہونا کوئی حق میراث تو نہیں ہوتا پھر ان کو یہ اختیار کیوں ملا۔ جواب یہ ہے کہ ان کا یہ حق بطور میراث خیار نہیں ہے۔ وهذا خلافة الخ بلکہ یہ تو مال حق میں قائم مقامی ہے۔ (ف) یعنی مورث جو عامل تھا اس کے عمل میں اس کے بجائے اس کے ورثہ کی قائم مقامی ہے۔ وهو ترك الثمار الخ اس جگہ مالی حق سے مراد یہ ہے کہ پھلوں کو پختہ ہونے تک ان کے ورثوں پر باقی رکھنا اور یہ کام خیار کی وارثت کے طور پر نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر اس عامل کے ورثہ اس کی دیکھ بھال سے انکار کر دیں تو ان کے بجائے باغ کے مالک کے وارثوں کو اسی ضرورت کی بناء پر اپنی مرضی کے مطابق اس میں تصرف کا حق ہو گا۔ (ف) یعنی اگر وہ یہ چاہیں تو ان کیریوں اور کچے پھلوں کو ہی توڑ کر معاہدہ کے مطابق آپس میں تقسیم کر لیں یا اگر چاہیں تو عامل کے حصہ کے مطابق ان کیریوں میں سے ان کی قیمت اس کے

وارثوں کو دیدیں یا اگر چاہیں تو اپنی جیب سے ان کی حفاظت کا انتظام کر لیں اور وہ پھل جب تیار ہو جائیں تو اس کا خرچہ عامل کے حصہ میں سے وصول کر لیں۔

توضیح:- اگر معاہدہ مساقاۃ کرنے کے بعد دونوں فریق ایسی حالت میں مرجائیں کہ درختوں کے پھل یا کھیت کی کھیتی بالکل ہی کچی ہو تو کیا کرنا چاہئے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا انقضت مدة المعاملة والخارج بسر اخصر فهذا والاول سواء وللعامل ان يقوم عليها الى ان يدرك لكن بغير اجر لان الشجر لا يجوز استيجاره بخلاف المزارعة في هذا لان الارض يجوز استيجارها وكذلك العمل كله على العامل ههنا وفي المزارعة في هذا عليهما لانه لما وحب اجر مثل الارض بعد انتهاء المدة على العامل لا يستحق عليه العمل وههنا لا اجر فجاز ان يستحق العمل كما يستحق قبل انتهائها .

ترجمہ - فرمایا کہ اگر معاملہ کی مدت ایسے وقت میں ختم ہو جائے کہ پھل ابھی تک سبز ہوں تو اس صورت اور پہلی صورت دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ (ف) یعنی دونوں فریق کی زندگی میں مساقات کی مدت ایسی حالت میں ختم ہو جائے کہ پھل بالکل کچے سبز ہوں تو اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو اس سے پہلے کی صورت یعنی دونوں میں ایک یا دونوں کے مرجانے کی صورت میں بیان کیا گیا تھا۔ وللعامل ان يقوم الخ اور عامل کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ پہلے کی طرح پھلوں کی دیکھ بھال اور خدمت کرتا رہے یہاں تک کہ وہ پک جائیں لیکن اس کو اس کی اجرت نہیں ملے گی۔ (ف) یعنی اس عامل کے حصہ کے جو پھل درختوں پر لگے ہوں ان کے پختہ ہونے تک کی محنت کی اجرت اسے نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس کے لئے صرف درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہوتا ہے بخلاف المزارعة الخ بخلاف اس کے کہ اگر مزارعت میں ایسی صورت ہو جائے۔ (ف) یعنی عامل پر اس کے حصہ کی زراعت میں دیکھ بھال پر اجر المثل ملے گا۔

لان الارض الخ کیونکہ صرف زمین کو کرایہ پر لینا جائز ہے۔ (ف) اسی بناء پر اگر کھیت میں لگی ہوئی کچی سبزی خریدی پھر یا دھان وغیرہ خریدا پھر وہ زمین دو مہینہ کے لئے سو روپے میں کرایہ پر لے لی اور یہی اس کی اجرت تھی تو جائز ہو گا اور اگر زمین اس کھیتی کے پختہ ہونے تک کے لئے کرایہ پر لی تو اس کے پختہ ہو کر اس کے کاٹے جانے تک کا کرایہ اجر المثل ہو گا۔ اس کے برخلاف اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل خریدے۔ پھر پھلوں کے پختہ ہونے تک کے لئے یا مہینہ دو مہینے کے لئے درختوں کو کرایہ پر لیا۔ تو کسی صورت میں بھی ان درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہ ہو گا اور اس کی کچھ بھی اجرت واجب نہ ہو گی۔ اور اس عرصہ میں ان پھلوں میں جو کچھ بھی جس طرح بھی زیادتی ہوئی ہے اس کا استعمال حرام ہو گا اور اس کو صدقہ کر دینا واجب ہو گا۔ اور اگر پھلوں کے خریدتے وقت ہی ان درختوں کو کرایہ پر لینے کی شرط کر لی گئی ہو تو یہ بیع فاسد ہو گی۔ پس اتنی باتوں کے جان لینے سے مزارعت اور معاہدہ کا فرق اچھی طرح ظاہر ہو گیا کہ اگر مزارعت کی صورت میں کچی کھیتی رہنے کی حالت میں اگر مزارعت کی مدت ختم ہو جائے تو وہ کھیتی اس کے زمیندار اور عامل دونوں کی مشترک ہو گی۔ لہذا ان دونوں کو اپنے خرچ سے اس کی دیکھ بھال کرنی ہو گی۔ اور زمیندار کی زمین کا اجر المثل اس عامل پر اس کے حصہ کے برابر لازم ہو گا۔ اور اگر معاہدہ میں پھل سبز اور کچا رہتے ہوئے مدت معاملہ ختم ہو جائے تو دونوں کے حق میں بہتر یہ ہے کہ اسے پختہ ہونے دیا جائے یعنی کچا رہتے ہوئے اسے توڑا نہ جائے۔ لیکن درختوں کا مالک عامل سے اپنے درختوں کا اجر المثل اس عامل کے حصہ کے برابر لینا چاہے تو اسے یہ نہیں ملے گا کیونکہ صرف درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ الحاصل عامل کے پھر بھی پختہ ہونے تک درختوں پر بغیر کسی اجر المثل کے لگے رہیں گے۔

و كذلك العمل الخ اسی طرح معاملات کی ایسی صورت میں (کہ معاملات کی غرض پوری ہونے سے پہلے ہی اگر مدت اجارہ ختم ہو جائے) تو پھل اپنے درخت پر اسی طرح لگا رہے گا اور پھل کی دیکھ بھال کا پورا کام عامل کے ذمہ ہو گا یہاں تک کہ سب پھل پک کر توڑ لیا جائے۔ (ف اور باغ کے مالک پر اس کے حصہ کا کوئی کام بھی لازم نہ ہو گا لیکن درخت کا اجر المثل بھی اسے نہیں ملے گا)۔ ولی المزارعة الخ اور مزارعت ہونے کی ایسی ہی صورتوں میں مدت گزرنے کے بعد کے تمام کام عامل اور زمیندار دونوں پر ان کے حصہ کے مطابق لازم ہوں گے۔ (ف یعنی دونوں مل کر کام کریں گے اور جو کچھ بھی خرچ لازم آئے گا وہ دونوں ہی برداشت کریں گے)۔ لانه لما وحب الخ کیونکہ مدت اجارہ گزر جانے کے بعد جب کھیتی کے پورے تیار ہو جانے تک اس زمین کا اجر المثل کا شکار پر لازم آتا ہے تو کا شکار بھی صرف اپنے کام پورے کرنے کا ذمہ دار ہو گا اور زمیندار کے ذمہ کا کام خود اسی زمیندار کو کرنا ہو گا۔ وھنھا لا اجر الخ اور موجودہ صورت یعنی معاملہ ہونے کی صورت میں عامل پر چونکہ درختوں کا اجر المثل لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس زمیندار کے کام بھی وہی پورا کرے گا۔ جیسے کہ اس کی آخری مدت ختم ہونے سے پہلے اس پر عمل لازم ہوا تھا۔

توضیح:- اگر کا شکار اور باغ کے مالک کی زندگی میں یا اس کی موت کے بعد مدت معاملہ ایسے وقت میں ختم ہو جائے کہ پھل اس وقت تک کچے اور سبز ہوں تو عامل کو کیا کرنا ہو گا، تفصیل مسائل، مزارعت اور مساقاة کا فرق، حکم، دلائل

قال وتفسخ بالأعذار لما بينا في الاحازات وقد بينا وجوه العذر فيها ومن جملتها ان يكون العامل سارقاً يخاف عليه سرقة السعف والتمر قبل الادراك لانه يلزم صاحب الارض صرر لم يلترمه فيفسح به ومنها مرض العامل اذا كان يضعفه عن العمل لان في الزامه استيجار الاجراء زيادة ضرر عليه ولم يلترمه فيجعل ذلك عذراً ولو اراد العامل ترك ذلك العمل هل يكون عزراً فيه روايتان وتاويل إحداهما ان يشترط العمل بيده فيكون عذراً من جهته ومن دفع ارضاً بهضاء الى رجل سنين معلومة يفرس فيها شجر اعلی ان تكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس نصفين لم يحز ذلك لا شتراط الشركة فيما كان حاصل قبل الشركة لا بعمله وجميع التمر والغرس لرب الارض وللغراس قيمة غرسه واجر مثله فيما عمل لانه في معنى قفیر الطحان ادهو استيجار بعض ما يخرج من عمله وهو نصف البستان فيفسد وتعذر رداغراس لا اتصالها بالارض فيجب قيمتها واجر مثله لانه لا يدخل في قيمة الغراس لتقومها بنفسها وفي تخريجهما طريق اخر بيناه في كفاية المنتهى وهذا اصحهما والله اعلم.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ مجبوریوں کی بناء پر عقد معطل فتح کر دیا جاتا ہے۔ اور لیسوں وہی ہیں جو اجارات کی بحث میں بیان کی جا چکی ہیں۔ (ف کہ اگر عائد کو اپنا عقد پورا کرنے کے لئے ایسے زائد ضرر اور تکلیف برداشت کرنا پڑے جو تھوڑے سے عقد کے مطابق اس پر لازم نہ ہوں تب عقد کو فتح کر دیا جاتا ہے)۔ وقد بينا وجوه العذر الخ ہم نے عذر کی ان تمام صورتوں کو کتاب الاجارات میں بیان کر دیا ہے۔ ومن جملتها الخ اور جن عذروں سے معاملہ فتح کیا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ عامل اتنا بڑا چور ہو کہ اس سے یہ بھی خطرہ ہو کہ وہ خرما کی ڈالیوں اور پتوں اور اس کے پھلوں کو پکنے سے پہلے ہی چرائے گا۔ (ف تو ایسی صورت میں اس عقد کو باقی رکھنے میں سراسر نقصان کا خطرہ ہے اس لئے اسے فتح کر دینا جائز ہو گا)۔ لانه يلزم الخ کیونکہ اس صورت میں باغ کے مالک کو ایسا نقصان برداشت کرنا ہو گا جس کو اپنے معاملہ کے وقت اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا۔ اسی وجہ سے اسے فتح کر دیا جائے گا۔ ومنھا مرض الخ اور ان مجبوریوں میں سے ایک عامل کا ایسی بیماری میں مبتلا ہو جانا ہے جو اسے کام کرنے

سے عاجز کر دے۔ (ف) اس صورت میں اگر کوئی یہ کہے کہ اس کو اپنے کام کے لئے مزدور رکھنے کے لئے کہا جائے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ اسے ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے) لان فی الزامہ الخ کیونکہ اس پر مزدور سے کام لینے کو لازم کر دینے سے اس پر ایک ایسا زائد کام کرنا لازم آئے گا جس کا اس نے اپنے معاہدہ کے وقت التزام نہیں کیا تھا۔ اسی لئے یہ مجبوری اس کے حق میں معاہدہ کو فسخ کرنے کے قابل سمجھی جائے گی۔

ولو اراد العامل الخ اور اگر کسی وقت خود اس کام کو کرنا ہی چھوڑ دینا چاہے۔ (ف) یعنی وہ ایسے پیشہ کو چھوڑ دینا چاہے تو کیا یہ بھی اس کا عذر سمجھا جائے گا۔ فیہ دو اہتان الخ تو اس کے جواب میں دو روایتیں مذکور ہیں۔ (ف) ایک روایت یہ ہے کہ یہ عذر ہو گا اور قابل قبول ہو گا۔ اور دوسری روایت ہے کہ اس کا یہ خیال عذر نہیں سمجھا جائے گا اسی لئے اسے اس کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ (عنا یہ)۔ و تاویلہ احدہما الخ اور پہلی روایت کا یہ مطلب بیان کیا جائے گا کہ اس نے معاہدہ کے وقت اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی شرط قبول کر لی ہو۔ تو اس کا اب اسے چھوڑ دینے کا خیال اس کی طرف سے عذر تسلیم کر لیا جائے گا۔ (ف) یعنی جب کہ اس نے اس پیشہ کو ہی چھوڑ دینا چاہا ہو۔ اس کے برعکس اگر اس نے اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی شرط نہ کی ہو بلکہ یہ کہا ہو کہ اگر خواہش ہوئی تو خود کر لوں گا ورنہ کسی مزدور سے کام لوں گا تو اس کا اس پیشہ کو چھوڑ دینا اس کے لئے عذر نہیں ہو گا۔ و من دفع ارضا الخ اور اگر کسی نے دوسرے کو اپنی چھٹیل زمین اس لئے دی کہ وہ اس میں کچھ متعین سال محنت کر کے درخت وغیرہ لگائے اور بعد میں اس میں سے دونوں کے لئے زمین اور درخت کے نصف نصف ہوں گے تو یہ معاہدہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ اپنے معاہدہ میں ایک ایسی چیز کی شرط کی ہے جو عامل کی محنت کرانے سے پہلے ہی دوسرے کی ملکیت میں تھی۔ (ف) یعنی زمین جو کہ اس عامل کی محنت کرنے سے پہلے ہی زمین کے مالک کی ملکیت اور اس کے پاس ہی تھی۔ اور جب یہ شرط جائز نہ ہوئی تو پورا معاہدہ ہی ختم ہو گیا۔ پھر اس معاہدہ کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے اس زمین کے درختوں اور ان کے پھلوں کا کیا حکم ہو گا تو اس کا جواب یہ ہے۔

و جميع النمر الخ کہ اس زمین کے سارے درخت اور ان میں پھلنے والے سارے پھل زمیندار کے ہو جائیں گے۔ و للعارس الخ اور ان میں درخت لگانے والے یعنی عامل کو اس میں محنت کرنے کا اجر الملش ملے گا۔ لانہ فی معنی الخ کیونکہ یہ عقد معاملہ فقیر الطمان کے حکم میں ہے۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ بات پائی جا رہی کہ محنت کرنے والے کو اس کی محنت سے حاصل ہونے والی چیز ہی اس کی محنت کے عوض دی جا رہی ہے یعنی زمین کو باغ بنانے والے کو اس کی اجرت میں وہی چیز دی جا رہی ہے جو اس کی محنت سے حاصل ہو رہی ہے یعنی نصف باغ اور اس کا نصف پھل۔ اسی لئے یہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ (ف) اس کی تفصیل اسی طرح ہو گی کہ زمیندار نے اس عامل کو مزدور بنا کر اس لئے اپنے پاس رکھا کہ اس میں محنت کر کے اس میں باغ لگائے اور مکمل ہو جانے پر اس باغ کا آدھا حصہ اسے مزدوری میں دیا جائے گا۔ زبلی۔ جیسے کہ کسی نے چکی والے کو ایک من گہو پیسنے کو اس شرط پر دیئے کہ اسی آٹا میں سے ایک کلو آٹا اس کی محنت کے طور پر اسے دیا جائے گا۔ اور یہ معاہدہ فاسد ہوتا ہے لہذا اس باغ لگانے کا معاہدہ بھی اسی طرح فاسد ہو جائے گا۔

و تعذر رد العارس الخ اور ان پودوں کو ان کے عامل کو واپس کر دینا اس لئے ناممکن ہے کہ وہ زمین میں جڑ پکڑے ہوئے اور لگے ہوئے ہیں۔ اس طرح ان پودوں کے خریدنے کی قیمت واپس کرنا واجب ہو گا۔ اور ان میں محنت کرنے کا جو اجر الملش ہو سکتا ہو وہ بھی اسے دیا جائے گا۔ اور ان پودوں کا اجر الملش اس لئے نہیں دیا جائے گا کہ وہ تو خود ہی قیمت سے خریدے گئے تھے۔ اور وہ خود ہی مشغولی نہیں بلکہ قیمتی ہوتے ہیں۔ (ف) پودوں کے ساتھ اس کی محنت میں جنسیت نہیں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ پودے تو قیمتی ہوتے ہیں لیکن کام کی محنت خود قیمتی نہیں ہوتی ہے بلکہ اجارہ پر لینے کی وجہ سے محنت کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ (ع)۔ وہی فخر بجھا الخ اس مسئلہ کی مزید وضاحت کرنے کا ایک اور بھی طریقہ ہے جسے ہم نے کفایت السنہ میں بیان کیا ہے۔ لیکن ان

دونوں طریقوں میں وہی طریقہ زیادہ صحیح ہے جسے ہم نے یہاں پر بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ معاملہ کی بحث اب ختم ہوئی۔

توضیح:- کیا معاہدہ معاملہ کبھی فسخ کیا جاسکتا ہے اور کب اور کن صورتوں میں۔ اگر معاملہ کر لینے کے بعد عامل اپنے پیشہ کو ترک کر کے دوسرا پیشہ شروع کرنا چاہے یا اسے چھوڑ بیٹھ جانا چاہے۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی خالی زمین دے کر اس سے اس میں پودے لگانے اور پھل پک جانے تک کے لئے معاملہ کیا۔ تو یہ جائز ہو گا یا نہیں۔ اور اگر ایسا کر لیا تو کیا حکم ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل



﴿کتاب الذبائح﴾

ذبايح کا بیان

قال الذكاة شرط حل الذبيحة لقوله تعالى الاماد كيتم ولان بها يتميز الدم الجس من اللحم الطاهر وكما يثبت به الحل يثبت به الطهارة في المأكول وغيره فانها تنسئ عنها ومنه قوله عليه السلام ذكاة الارض يسها وهي اختيارية كالجرح فيما بين اللبة واللحين واصطارية وهي الجرح في اى موضع كان من البدن والثاني كالدل عن الاول لانه لا يصار اليه لا عند العجز عن الاول وهذا آية البديلية وهذا الاول اعلم في اخراج الدم والثاني اقصوه فاكتمى به عند العجز عن الاول اذ التكليف بحسب الوسع ومن شرطه ان يكون الذابح صاحب ملة التوحيد اما اعتقادا كالمسلم او دعوى كالكتابي وان يكون حلالا لا حارج الحرم على ما بيته ان شاء الله تعالى

ترجمہ - فرمایا ہے کہ ذبیحہ (جانور) کے حلال ہونے کی شرط اسے ذبح کرنا ہے۔ (ف یعنی جو جانور کھیا جاتا ہے اس کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسے ذبح کی گیا ہو)۔ لقوله تعالى الخ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ مردار وغیرہ جن کا کھانا بالکل حرام ہے ان کے، سو ایسے جانور کو کھانا حلال ہے کہ جن کو تم نے تذکیہ کیا ہو یعنی ان کو ذبح کر لیا ہو۔ ولان بها الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ذکاة یہ ذبح کرنے سے گوشت سے اس کا تپاک خون نکل جاتا ہے۔ یعنی اصل میں بہت ہو خون تپاک ہو تاگور وہ گوشت سے ملا جلا رہتا ہے۔ جو جانور کو ذبح کر دینے سے اس کے بدن کی رگوں سے نکل کر باہر آ جاتا ہے۔ پھر اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ وکما یثبت الخ اور جس طرح ذبح کرنے سے اس جانور میں حلت آ جاتی ہے۔ (ف یعنی ذبح کر دینے سے جیسے وہ جانور جو کھانے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں اب وہ کھانے کے لائق یعنی حلال بھی ہو جاتے ہیں) اسی طرح سے اسی کو ذبح کر دینے کی بناء پر خواہ وہ جن کا گوشت کھانا حلال ہو یا وہ جن کا کھانا حرام ہو سب کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ (ف چنانچہ شیر اور کتے وغیرہ ایسے جانور جو کھائے نہیں جاتے ہیں ان کو بھی بسم اللہ کر کے ذبح کر دینے سے اگرچہ ان کا گوشت کھانے کے لائق اور حلال نہیں ہوگا مگر پاک ہو جائے گا)۔

فانها یسنی الخ کیونکہ لفظ ذکاة لغوی لحاظ سے پاک ہونے کے معنی کو بتاتا ہے۔ اور اسی معنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ۔ ذکاة الارض یسها یعنی زمین کی ذکاة یا پاک کرنا یہ ہے کہ وہ خشک ہو جائے۔ (ف مگر ان الفاظ سے کہیں کوئی روایت نہیں ملی ہے اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ ابن الحنفیہ وابو قتاہب نے کہا ہے کہ جب خشک ہو گئی تو اس کی ذکاة ہو گئی یعنی وہ پاک ہو گئی۔ بہر صورت لفظ ذکاة طہارة کے معنی میں ثابت ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ذکاة کی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری۔ دوسری اضطراری۔ وہی اختیاریۃ الخ اور ذکوة کی ایک صورت اختیاری کی ہے جیسے بہ درجہوں کے درمیان زخم لگا دینا۔ (ف بہ سینہ کے سرے سے اوپر کا حصہ اور کھین۔ جڑے جن میں دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ جانور ذبح کیا جائے تو سینہ اور جڑوں کے درمیان کا ٹٹا)۔ واضطراریۃ الخ اور دوسری قسم ذکاة اضطراریہ ہے یعنی بدن کے کسی

حصہ میں سے جہاں کہیں ممکن ہو کاٹ کر خون نکال دینا۔ (ف) مثلاً اونٹ بگڑ کر یا بدک کر بھاگ جائے اور اسے پکڑنے میں وہ ہاتھ نہ آئے تو تکبیر کہہ کر اسے نیزہ مار دیا جائے اس طرح اسے جہاں بھی زخم لگ جائے پھر وہ مر بھی جائے تب بھی وہ حلال ہو جانا سمجھا جائے گا۔

والثانی کا لبدل الخ یہ دوسری صورت یعنی ذکاۃ اضطراری پہلی صورت یعنی اختیاری کے لئے اس کے بدل کی مانند ہے۔ کیونکہ یہ اضطراری اس اختیاری کا مجاز نہیں ہے مگر صرف اسی صورت میں کہ ذکاۃ اختیاری سے بالکل عاجز ہونا ثابت ہو جائے اور یہ بات بدل ہونے کی علامت ہوتی ہے۔ وھذا لان الاول الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ پہلی صورت ذبح اختیاری بدن کا سارا ناپاک خون آسانی سے اور تیزی کے ساتھ نکال دیتا ہے۔ جبکہ ذبح اضطراری میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اور مقصد کے حاصل کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ اسی لئے جب اختیاری ذبح سے عاجزی ہو اس وقت اضطراری ذبح سے کام لیا جائے گا۔ کیونکہ بندہ پر حکم کی ادائیگی اس کی حیثیت اور قدرت کے مطابق لازم ہوتی ہے۔ (ف) اور جب کہ انسان کو اس کے مال کے ضائع کرنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے اس جیسی صورت میں کہ مثلاً ایک بکری یا گائے یا اونٹ کنویں میں گر جائے اور آسے آسانی سے زندہ نکالنا ممکن نہ ہو تو اختیاری ذبح نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے مجبوراً اضطراری طور پر ہی اسے ذبح کرنا پڑے گا۔ یعنی دونوں صورتوں میں اسے کسی ایسی چیز سے زخمی کرنا ہو گا جو کہ ٹھہری یا تلوار یا نیزہ سے اسے زخمی کر کے خون نکالا جائے۔ اس لئے اسے پتھروں سے کچل کر یا لاشیاں مار کر زخمی کر کے یا ہندوق کی گولی سے اسے زبردست چوٹ سے ختم کرنے سے وہ جانور حلال نہ ہو گا۔ ومن شرطه الخ اور ذبح کے صحیح ہونے کی شرطوں میں سے ایک (۱) یہ ہے کہ ذبح کرنے والا موحد یعنی ملت توحید والا ہو خواہ اپنے اعتقاد کی وجہ سے ہو یا دعویٰ کے اعتبار سے ہی ہو۔ جیسے یہودی اور نصرانی۔ وان یکون الخ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں نہ ہو۔ بلکہ حلال یعنی احرام کے بغیر ہو اور (۳) یہ کہ وہ حرم مکہ محترمہ سے باہر ہو۔ اس مسئلہ کو ہم یہاں انشاء اللہ پھر بیان کریں گے۔

توضیح:- ذبايح کا بیان۔ ذبايح کی جمع ہے اس جانور کو کہا جاتا ہے جسے ذبح کیا جائے۔ اور ذبح اس کام کو کہتے ہیں جس سے جانور کی گردن کی رگیں کاٹ دی جائیں۔ اسی کو ذکاۃ (ذال سے) بھی کہا جاتا ہے۔ ذکوۃ کے معنی۔ قسمیں۔ تعریف۔ حکم۔ ثبوت اس کے صحیح ہونے کی شرطیں

قال وذبیحة المسلم والکتابی حلال لما تلونا ولقولہ تعالیٰ وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم ویحل اذا کان یعقل التسمیة والذبیحة یضبط وان کان صبیاً او مجنوناً او امرأة اما اذا کان لا یضبط ولا یعقل التسمیة فالذبیحة لا تحل لان التسمیة علی الذبیحة شرط بالنص وذلك بالقصد بما ذکرنا والاعلف والمختون سواء لما ذکرنا وإطلاق الكتاب یتظم الكتابی الذمی والحربی والعربی والتغلیبی لان الشرط قیام الملة علی مامر۔

ترجمہ:- تدور نے فرمایا ہے کہ مسلم اور کتابی کا ذبح کیا ہو جانور حلال ہے۔ اس آیت پاک کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف) یعنی یہ آیت پاک اِلَّا مَا ذَکَلْنٰمْ سوائے اس کے جس کو تم ذبح کرو۔ اور اس فرمان باری تعالیٰ 'وطعام الذین اوتوا الكتاب الایة سے بھی یعنی ان لوگوں کا کھانا حلال ہے جو صاحب کتاب ہیں۔ (ف) یعنی اہل کتاب کا کھانا حلال ہے۔ اور طعام سے اس جگہ ذبیحہ مراد ہے کیونکہ ذبیحہ کے علاوہ عام کھانا تو ہر کافر کا بھی حلال ہے۔ اس میں اہل کتاب کی شرط نہیں ہے۔ زیلعی۔ فیحل اذا کان الخ اور ایسے آدمی کا ذبیحہ حلال ہو گا جو ہم اللہ کہتا سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کر لے اور ذبح

کرنے کا طریقہ جانے۔ اور اس میں اتنی طاقت ہو کہ جسمانی لحاظ سے یا اپنے دل کے اعتبار سے کہ جانور کی گردن کی رگیں وغیرہ کاٹ سکتا ہو۔ اگرچہ وہ تابخ لڑکا ہو یا بچتون ہو یا وہ عورت ہو۔ اما اذا كان الخ البتہ اگر ذبح کرنے والا ایسا شخص ہو جو اچھی طرح رگوں وغیرہ کو کاٹنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور کی حقیقت نہ سمجھتا ہو اور نہ کہہ سکتا ہو اور ذبح کرنے کا طریقہ نہ جانتا ہو تو اس کا ذبح کیا ہو جانور حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم تو نص قرآنی سے بطور شرط ثابت ہے۔

(ف) چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے کُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ۔ یعنی جس جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو اس میں سے کھاؤ۔ اور یوں بھی فرمایا ہے وَلَا تَمْنُوا كَلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ۔ الا یہ اور ایسے ذبیحہ سے تم نہ کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کا لیا جانا شرط ہے۔ اور یہ کہنا بھی ارادہ اور قصد کے ساتھ ہو۔ وصحة القصد الخ اور اسی بیان کردہ آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ صحیح ہو۔ (ف) یعنی یہ سمجھنا کہ بسم اللہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ذبح اللہ تعالیٰ کے نام سے ہے۔ والا قلف الخ اور وہ شخص جس کا ختنہ نہ کیا گیا ہو یا وہ جس کا ختنہ کیا جا چکا ہو دونوں ہی ذبح کرنے والے کی حیثیت سے برابر ہیں اسی مذکورہ دلیل سے۔ (ف) جس کا حاصل یہ ہے کہ ذبیحہ کا حلال ہونا اسی بات پر موقوف نہیں ہے کہ وہ ختنہ کیا ہو یا نہ ہو بلکہ اس کا صرف اہل کتاب ہو یا اہل اسلام ہونا ہی کافی ہے۔ واطلاق الکتابی الخ اور کتابی کا مطلق لفظ ہر قسم کے کتابی کو شامل ہے یعنی خواہ وہ کتابی اہل اسلام کے درمیان ذبیح بن کر رہتا ہو یا آزاد ہو کر دار الحرب میں رہتا ہو خواہ عربی نسل کا ہو یا قلعی ہو کیونکہ اس کے بارے میں تو شرط صرف یہ ہے کہ ملت توحید پر قائم ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان گذر چکا ہے۔ (ف) وہ یہ کہ وہ ملت توحید پر باقی ہو خواہ ہیئتہ ہو جیسے کہ مسلمان ہیں۔ خواہ اس کا دعویٰ کرتا ہو جیسے کہ یہود و نصاریٰ ہیں۔ کہ شرک کرنے کے باوجود وہ کتابی ہیں۔

توضیح: کن لوگوں کا ذبیحہ جائز ہے، تفصیل، دلیل

قال ولا توکل ذبیحة المجوسی لقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غیر ناکحی نسائهم ولا اکلای دبانهم ولانه لا يدعی التوحید فانعدمت الملة اعتقاداً ودعوی قال والمرئد لانه لا ملة له فانه لا یقر علی ما انتقل الیه بخلاف الکتابی اذا تحول الی غیر دینہ لانه یقر علیہ عندنا فیعبر ما هو علیہ عند الذبح لا ما قبلہ قال والونسی لانه لا یعتقد الملة قال والمحرم یعنی من الصيد وکذا لایوکل ما ذبح فی الحرم من الصيد والاطلاق فی المحرم ینتظم الحل والحرم والذبح فی الحرم یتسوی فیہ الحلال والمحرم وهذا لان الذکاة فعل مشروع وهذا الصنع محرم فلم تکن ذکاة بخلاف ما اذا ذبح المحرم غیر الصيد او ذبح فی الحرم غیر الصيد صح لانه فعل مشروع اذ الحرم لا یومن الشاة وکذا لا یحرم ذبحه علی المحرم

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجوسی کا ذبح کیا ہو جانور نہیں کھلیا جائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ان مجوسیوں کے ساتھ بھی اہل کتاب جیسا برتاؤ کر دے سوائے ان دو باتوں کے کہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور ان کے ہاتھ کا ذبیحہ نہ کھاؤ۔ (ف) اس کی عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے مرسلا روایت کی ہے۔ اور ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسلا روایت سند کے اعتبار سے بہت ہی عمدہ (جید الاسناد) ہے۔ اور قیس بن مسلم راوی کو ان تمام محدثین یعنی امام احمد و بخاری بن معین و ابو حاتم و نسائی و شعبہ بن الحجاج و ابن حبان و ابن سعد و عیسیٰ و یعقوب بن سفیان رحمہم اللہ نے ثقہ کہا ہے۔ اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس مرسلا کو اجماع فقہاء کی تائید حاصل ہے۔ منع۔ ل۔ ولانه لا یدعی الخ اور اس دلیل سے بھی کہ یہ مجوسی تو خود بھی توحید کے مدعی نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا یہ نہ تو اعتقاد کے اعتبار سے مدعی توحید ہوئے اور نہ ہی دعویٰ کے اعتبار سے تو یہ کسی اعتبار سے بھی موحد نہیں ہوئے۔ (ف) حالانکہ اس سے پہلے یہ بتادیا گیا ہے کہ اسی شخص کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے جسے

توحید کا دعویٰ ہے یا اس کا اعتقاد ہو۔ قال والمحمد الخ قدورٹی نے کہا ہے کہ مرتد کا ذبیحہ بھی نہیں کھلیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ مرتد کا نہ کوئی مذہب ہے اور نہ ملت ہے۔ کیونکہ وہ ملت اسلام کو چھوڑ کر جس دین کی طرف جانا چاہتا ہے اسے اس ملت پر کسی صورت سے چھوڑا نہیں جاسکتا ہے۔ (ف) بلکہ اس کے لئے دو ہی راستے ہوں گے کہ وہ یا تو پھر سے توبہ کے بعد مذہب اسلام پر واپس آجائے یا اسے قتل کر دیا جائے۔

بمخلاف الکتابی الخ بخلاف کتابی کے اگر وہ اپنے دین کو چھوڑ کر جب دوسرے دین کو قبول کرے گا تو ہمارے نزدیک اسے اسی دین پر چھوڑ دیا جائے گا۔ لیکن لہذا کتابی جانور کو ذبح کرنے کے وقت جس دین پر ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا۔ اور جس دین پر وہ اس سے پہلے تھا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (ف) مثلاً وہ پہلے یہودی یا نصرانی تھا پھر وہ پہلے یہودی ہوا پھر وہ نصرانی ہو گیا۔ یا نصرانی ہو کر پھر یہودی ہو گیا۔ لہذا ذبح کے وقت وہ ان دونوں میں سے جس ملت پر ہو گا اس کا ذبیحہ جائز ہو گا۔ اور اگر ان میں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہو گیا اور ذبح کرتے وقت وہ اسی بت پرستی یا آتش پرستی پر ہو تو اس کا ذبیحہ حرام ہو گا۔ قال والوہی الخ قدورٹی نے کہا ہے کہ بت پرست کا بھی ذبیحہ نہیں کھلیا جائے گا۔ کیونکہ وہ ملت توحید پر یقین نہیں رکھتا ہے۔ (ف) یعنی نہ تو اسے ہیچنہ توحید پر اعتقاد ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس کا دعویٰ کرتا ہے اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر کسی ہندو یا مجوسی یا یہودی یا نصرانی وغیرہ نے کسی مچھلی یا مندی کا شکار کیا تو وہ بالاجماع کھائی جائے گی۔ اور اگر مجوسی نے کسی مچھلی کو ذبح کیا تو وہ بھی بالاجماع کھائی جائے گی۔ کیونکہ مچھلی کو ذبح نہیں کی جاتی ہے اس لئے اس کو ذبح کرنے کا مطلب صرف نکلے کرنا ہو گا۔

اب یہ بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ہم نے اپنی ایک کتاب اردو جامع تفسیر میں اہل کتاب کے ذبیحہ کے مسئلہ کو بہت ہی شرح و وسط کے ساتھ مدلل بیان کیا ہے۔ اس سلسلہ میں میرے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جو لوگ آسمانی دین پر قائم رہنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے خیال کے مطابق وہ تورات یا انجیل کے احکام پر باقی اور اس پر عامل ہونے کا یقین رکھتے ہیں تو ان کا ذبح کیا ہوا جانور حلال اور جائز ہو گا۔ اگرچہ وہ شکیستہ وغیرہ کے اعتقاد کی وجہ سے حقیقت میں مشرک ہیں۔ پھر آج کل ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان یہود و نصاریٰ میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو باضابطہ ذبح کرنے کو باطل طریقہ کہتے ہیں۔ اور احکام شریعت کو انسانوں کے لئے مصلحت وقت کا قانون کہتے ہیں اسی لئے جانور کی گردن مروڑ کر خون بہائے بغیر مار ڈالنے کو ہی بہتر سمجھتے ہیں۔ اس لئے ان کا ذبح کیا ہوا جانور بھی مردہ اور حرام ہوتا ہے۔ اس وقت تک کے لئے کہ پھر ان میں تورات اور انجیل کے قوانین کے مطابق دینداری اور پکا اعتقاد ہو جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اگر کوئی یہ اشکال پیش کرے کہ ہمارا ان کے ذبیحہ کو مردہ قرار دینا غلط ہو گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تو ان اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ یہ درست ہے کہ اہل کتاب کے ہاتھ کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے مگر ان سے مراد وہ اہل کتاب ہیں جو تورات و انجیل کے دین پر قائم ہوں اس لئے ہم بھی اسی آیت پاک کی بناء پر ان کے ذبیحہ کو حلال جانتے ہیں۔ اور اہل الرائے کے ذبیحہ کو حلال نہیں کہا ہے۔ اسی لئے ہم نے ان کے ایسے اہل الرائے اور غیر دیندار کے ذبیحہ کو حرام سمجھا ہے۔ اس لئے کہ یہ خلاف نص ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

قال والمحرم الخ قدورٹی نے کہا ہے کہ اور وہ شخص جو حالت احرام میں ہو اس کا بھی ذبیحہ حرام ہے۔ یعنی اگر وہ اس حالت میں کسی حلال جانور کا شکار کر لے تو وہ بھی مردار کے حکم میں ہو گا۔ (ف) لیکن اگر وہ پالتو مرغی اور بطخ وغیرہ ذبح کرے تو وہ حرام نہ ہو گی بلکہ حلال ہی رہے گی۔ وکذا لایوکل الخ۔ اسی طرح اگر شکار میں سے کوئی جانور حرم میں ذبح کیا گیا ہو تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔ (ف) خواہ اسے کسی احرام والے (محرم) نے حلال کیا ہو یا بغیر احرام والے (حلال) نے۔ والاطلاق فی الحرم الخ اور محرم کے بارے میں مطلق ہونا محل اور حرم دونوں کو شامل ہے۔ (ف) یعنی محرم خواہ محل میں ذبح کرے یا حرم میں ذبح کرے۔ وھذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ ذبح کرنا تو ایک جائز اور مشروع کام ہے جس سے جانور کو کھانا حلال ہوتا ہے۔ مگر محرم کے لئے جانور کا شکار کرنا حرام کر دیا گیا ہے لہذا جائز طریقہ سے ذبح نہیں ہو گا۔ (ف) اور جب ذبح ثابت نہیں ہو سکا تو اس حالت میں ذبح

کیا ہو جانور بھی مردار کے حکم میں ہوگا۔

بخلاف ما ادا الح اس کے برخلاف اگر کوئی محرم شکار کی بجائے پالتو جانور کو ذبح کرے یا شکار کے سوا پالتو جانور کو حرم میں ذبح کرے تو یہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس کی اجازت ہے اور مشروع ہے۔ کیونکہ حرم میں پالتو جانور بکری گائے وغیرہ جیسے کو امن نہیں دیا گیا ہے۔ اسی طرح محرم کے لئے بکری کو ذبح کرنا بھی حرام نہیں کیا گیا ہے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ احرام کی حالت میں شکار کرنا چونکہ ممنوع ہے اس لئے حرم کے علاوہ حل میں بھی اسے ذبح کرنا منع ہوگا۔ یا شکار کو حرم میں ذبح کیا جائے گرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا ہو جو احرام کی حالت میں نہ ہو۔ اور اب یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نص قرآنی سے ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا ثابت ہے یعنی اللہ پاک کے نام پر ہی جانور کی جان لینی چاہئے اور وہ بھی ایسے اغلاظ سے جن سے صرف اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے نام کی عظمت ثابت ہوتی ہو۔ اسی بناء پر علماء کا فرمان ہے اللہ عزوجل کے سوا کسی اور کے لئے ذبح کرنا کفر ہے۔ پھر تسمیہ کہنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ کا نام دل میں بھی یاد ہو اور اسے زبان سے بھی ادا کرے۔ دوسری یہ کہ زبان سے تو کہن بھول جائے لیکن اس وقت دل میں یاد الہی بسم اللہ باقی ہو۔ اور چونکہ بسم اللہ کہنا نص سے ثابت ہے اس لئے اس کے چھوڑنے کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ یاد ہونے کے باوجود زبان سے ادا نہ کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بھول کر نہ کہے۔ ان کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ ان باتوں کی تفصیل سامنے آرہی ہے۔

توضیح۔ مجوسی، مرتد، کتبی، وحنی، محرم کے ذبیحہ کا حکم، اگر یہ مچھلی اور مڈی کو ذبح کریں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وان ترك الدابح التسمية عمدا فالذبيحة ميتة لا توكل وان تركها ناسيا اكل وقال الشافعي اكل في الوحش وقال مالك لا توكل في الوحش والمسلم والكتابي في ترك التسمية سواء وعلى هذا الخلاف اذا ترك التسمية عند ارسال البازي والكلب وعند الرمي وهذا القول من الشافعي مخالف للاجماع فانه لا خلاف فيمن كان قبله في حرمة متروك التسمية عامدا وانما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسيا فمن مذهب ابن عمر رضي الله عنهما انه يحرم ومن مذهب علي وابن عباس رضي الله عنهما انه يحل بخلاف متروك التسمية عامدا ولهذا قال ابو يوسف والمشافئ رحمهم الله ان متروك التسمية عامد الا يسع فيه الاحتياط ولو قصي القصي نحو ان يبعه لا يبعد لكونه مخالفا للاجماع له قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي او لم يسم ولان التسمية لو كانت شرطا للحل لما سقطت بعد السبا كالتطهارة في ثاب الصلوة ولو كانت شرطا فالمنة اقيمت مقامها كما في الناسي

ترجمہ۔ قدرونی نے فرمایا ہے کہ اگر ذبح کرنے والے نے قصد بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا تو وہ مذبح جانور مردار کے حکم میں ہو گا یعنی وہ کھایا نہیں جا سکتا ہے۔ اور اگر بھول کر اس نے بسم اللہ نہیں کہا تب کھایا جائے گا۔ (ف یعنی وہ حال اور مذبح ہو گا)۔ وقال الشافعي الح اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی صورتوں میں وہ جانور حلال ہو گا۔ اور اسے کھایا جا سکتا ہے۔ (ف یعنی بسم اللہ کہنا قصد چھوڑا ہو یا بھول کر نہ کہا ہو بہر حال وہ کھانے کے لائق ہو گا اور کھایا جاسکے گا)۔ وقال مالك الح اور امام مالک نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی ایسا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ (ف یعنی خواہ عمد بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا ہو یا بھول کر چھوڑا ہو)۔ والمسلم والكتابي الح اور بسم اللہ نہ کہنے کے حکم میں مسلمان اور کتبی دونوں برابر ہیں۔ (ف یعنی جیسے کتبی کے ذبیحہ کو جس جانور پر بسم اللہ نہ کہا گیا ہو کھانا اسی طرح حرام ہے جس طرح ایک مسلمان کے عمد ترک تسمیہ سے ذبیحہ حرام ہوتا ہے۔ اور کتبی کے ذبیحہ کو جس پر بسم اللہ نہ کہا گیا ہو کھانا ویسے ہی حلال ہے جس طرح ایک مسلمان کے عمد ترک تسمیہ

سے ذبیحہ کو کھانا حلال ہوتا ہے۔)۔ وعلیٰ هذا الخلاف الح اور اسی اختلاف کی طرح ان صورتوں کا بھی حکم ہے کہ اگر شکاری باز پرندہ کو چھوڑتے وقت بسم اللہ نہ کہا گیا ہو۔ (ف یعنی سکھائے ہوئے شکاری باز کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ نہیں کہا تو امام مالکؒ کے نزدیک اس نے بھول کر نہیں کہا ہو یا قصد ا نہیں کہا ہو بہر صورت وہ جانور حرام ہو گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بہر صورت ذبیحہ حلال ہو گا۔ اور ہم احناف کے نزدیک یہ تفصیل ہو گی کہ اگر قصد نہ کہا ہو تو ذبیحہ حرام ہو گا اور اگر بھول کر نہ کہا تو حلال ہو گا۔ والکلک یا کتا چھوڑتے وقت۔ (ف یعنی سکھائے ہوئے شکاری کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت۔ اسی طرح تیر مارتے وقت۔ بغیر بسم اللہ کے کتے کو چھوڑتے وقت یہ شکار کو تیر مارتے وقت بسم اللہ نہ کہا تو ان دونوں صورتوں میں عمد یا سہو اترک تسمیہ کی صورت میں وہی اختلاف ہے جو ذبح کرتے وقت ترک کرنے پر گزرا ہے۔

وهذا القول الخ امام شافعیؒ کا جو قول ابھی مذکور ہوا ہے یہ اجماع سلف کے مخالف ہے۔ کیونکہ ان کے قبل کسی سے اس مسئلہ میں کہ عمد اترک تسمیہ کیا گیا ہو وہ حرام ہے کوئی اختلاف نہیں تھا۔ وانما الخلاف الح ابنتہ اسلاف میں صرف اس مسئلہ میں کہ اگر بھول کر تسمیہ نہ کہا گیا ہو اختلاف تھا۔ (ف جینی بعض علماء کے نزدیک ایسا ذبیحہ حدل تھا لیکن کچھ دوسروں کے نزدیک حرام اور مردار کے حکم میں تھا)۔ فمن مذهب الح چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ مذہب تھا کہ جس جانور پر بھول کر بھی تسمیہ نہ کہا گیا ہو وہ مردار ہے۔ لیکن حضرات علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر عمد اترک تسمیہ نہ کہا ہو تو وہ بالا جماع اور بلا اختلاف حرام ہے۔ (ف واضح ہو کہ امام مالکؒ کا قول مشہور اور امام احمدؒ کا قول ہمارے مذہب کے ہی جیسا ہے۔ یہ بات ابن قدامہؒ نے فرمائی ہے۔ اور حضرات ابن عمر و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کے مذہب کو شیخ ابو بکر الرازمیؒ نے اپنی کتاب احکام القرآن میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔ امام مالکؒ نے اپنی موطا میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ الحاصل بھول کر تسمیہ نہ کہنے میں اس طرح کا اختلاف ہونا اسی بات کی دلیل ہے کہ عمد اترک تسمیہ کرنے کی صورت میں اس کے حرام ہونے پر تمام عماء اور فقہاء اتفاق ہے۔ ولہذا قال ابو یوسف الخ اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ عمد اترک تسمیہ نہ کہے ہوئے ذبیحہ کے حرام اور مردار ہونے کے بارے میں اجتہاد کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ (ف یعنی اسے کوئی بھی اپنے اجتہاد سے حلال کہہ سکے)۔

ولو قصی القاضی الخ اور اگر قاضی نے متروک التسمیہ عمد اکی بیع کے حلال ہونے کا فتویٰ بھی دیدیا تو وہ بیع جائز نہ ہو گی کیونکہ یہ مخالف اجماع ہے۔ (ف کیونکہ اجتہاد کی گنجائش اسی مسئلہ میں ہوتی ہے جس میں کچھ گنہ اور شبہ ہو اور جب کہ سلف کا اس کے حرام ہونے پر اجماع ہو چکا ہے تو یہ حکم قطعی ہو گیا جس کی وجہ سے اس میں اجتہاد کرنے کی گنجائش ہی نہیں رہی۔ پھر بھی امام شافعیؒ کی طرف اس کے خلاف کہنے کی وجہ یہ سمجھ آتی ہے کہ واللہ اعلم متروک التسمیہ عامہ ا کے حرام ہونے پر سلف سے اجماع ہونے کا ان کو ثبوت نہیں ملا ہے۔ ورنہ یہ بات ممکن نہیں تھی کہ امام شافعیؒ جیسے امام مسلم اس کی مخالفت فرماتے۔ کیونکہ خود امام شافعیؒ کو بھی اجماع کے قطعی حجت ہونے میں کچھ کلام یا شک و شبہ نہیں ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اجماع ہو لیکن امام شافعیؒ کو اس کا ثبوت نہ ہوا ہو۔ اور امام محمدؒ نے آثار میں اس طرح روایت کی ہے عن ابی حنیفہ عن یزید بن عبد الرحمن عن رجل عن جابر بن عبد اللہ عنہ آخر میں ہے کہ ہر مسلمان میں تسمیہ ہے خواہ اس نے تسمیہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام محمدؒ نے اس نہ کیا ہو کو بھولنے پر محمول کیا ہے۔ اگرچہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس نے عمد اترک کیا ہو اور اسی احتمال کو امام شافعیؒ نے قبول کر لیا ہے اس لئے اس میں یہ احتمال بھی نکل آیا کہ حضرت جابرؓ کا یہی قول ہو لہذا اجماع نہ ہو گا۔ ولہ قولہ الخ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ فرمان رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم تسمیہ ہے کہ مسلم تو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہی ذبح کرتا ہے خواہ اس نے زبان سے کہا ہو یا نہ کہا ہو۔ (ف پس اس حدیث کا ظاہر تو یہی ہے کہ عمد اترک تسمیہ نہ کیا ہو تو بھی جائز ہو گا۔

ولان التسمیۃ الخ اور اس دلیل سے بھی متروک التسمیہ عمد ا حدل ہے کہ اگر اس کے حلال ہونے کی شرط تسمیہ کہنا ہی

ہوتا تو اس کے بھونے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال نہیں ہوتا چاہئے تھا۔ جیسے نماز کے محلہ میں طہارت کا حکم ہے۔ (ف کہ اگر کوئی بھولے سے ناپاکی یا بغیر وضو کی حالت میں نماز پڑھ لے تو وہ صحیح نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ بھولے سے تسمیہ نہ کہنے میں ذبیحہ حلال ہوتا ہے پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حلال ہونے کے لئے تسمیہ کہنا شرط نہیں ہے)۔ ولو كانت شرطاً للح اور اگر تسمیہ کہنا شرط ہی ہو (ف یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ تسمیہ کہنا شرط ہے)۔ فالعلة الخ تو ملت توحید پر رہنا ہی تسمیہ کے قائم مقام ہو گا۔ جیسا کہ بھولنے کی صورت میں موحّد ہونے کو قائم مقام مان لیا گیا ہے۔ (ف کہ بالاتفاق ملت اسلامی کا ہونا اس تسمیہ کے لئے کافی ہے۔ پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام شافعیؒ کے استدلال میں جو حدیث بیان کی گئی ہے اس لفظ سے نہیں پائی گئی ہے بلکہ ابن عباسؓ سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اس کا نام ہی کافی ہے۔ اس لئے اگر وہ ذبح کے وقت تسمیہ بھول گیا تو اسے چاہئے کہ تسمیہ کہے لے اور اللہ تعالیٰ کا نام لے پھر اسے کھالے۔ رواہ الدارقطنی۔ ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد کے کسی راوی کے بارے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ سوائے محمد بن یزید بن سنان کے۔ کہ وہ بہت ہی نیک اور نہایت ہی سچا آدمی تھا لیکن اس میں غفلت کی بیماری سخت تھی۔

اور ابن الجوزیؒ نے جو معقل بن عبید اللہ الجزری کے بارے میں کلام کیا ہے۔ اسے تنقیح میں یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ وہ صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے اور بعضوں سے اسے ضعیف ہونا بھی نقل کیا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ محمد بن یزید بن سنان کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ لہذا یہ اسناد حسن کے درجہ کے قریب ہے۔ لیکن تنقیح میں کہا ہے کہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ کا قول موقوف ہے۔ پھر اس دعویٰ کی تحقیق اس طرح بیان کی ہے کہ اگر یہ حدیث تسلیم کر لی جائے تو اسے حنفیہ نے عمدہ تسمیہ کے ترک کرنے پر محمول نہیں کیا ہے کہ یہ بھول جانے کے بارے میں بھی صحیح کہی جاسکتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں کہ قرآن پاک نے اس کی لافاً تکلّوا ممّا لم یذکر اسم اللہ علیہ کہہ کر ممانعت فرمائی ہے۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ تسمیہ کے ذکر نہ کرنے کی یہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بھول کر نہ کہا ہو۔ دوسرے یہ کہ قصد نہ کیا ہو۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ قرآن کی ممانعت میں کوئی ایک صورت بھی باقی رہ جائے ورنہ اس آیت کو منسوخ ماننا ہو گا کیونکہ یہ کہا جا رہا ہے کہ تم اسے بھی کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ قصد نہ ہو یا بھول کر ہو۔ مگر یہ حکم تو اس آیت کے صراحۃً معارض ہے۔

اس لئے لا محالہ اس حدیث سے سہو انہی مراد ہے۔ پھر حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ گوگ ہمارے پاس ایسا گوشت لاتے ہیں جن کے بارے میں ہمیں یہ کچھ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس کے ذبح کے وقت ذابح نے بسم اللہ کہا ہے یا نہیں تو ہمارے لئے اس کو کھانا صحیح ہو گا یا نہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ تم اللہ کا نام لے کر کھاؤ۔ جیسا کہ صحیح البخاری میں ہے۔ تو اس روایت میں پوچھنے والوں نے شک کیا ہے۔ لیکن متروک التسمیہ عمدہ لیا سہوا ہونا کچھ معلوم نہیں ہے۔ لہذا اس حدیث سے اس شبہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہو گا۔ کیونکہ بظاہر تسمیہ کہنا ہی معلوم ہوتا ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان کے وہم کو دور کرنے کے لئے تسمیہ کہہ لینے کا ارشاد فرمایا تاکہ دل کی غلط دور ہو جائے۔

توضیح :- ذبح کے وقت یا شکاری جانور کو شکار پر چھوڑتے وقت یا تیر مارتے وقت بسم اللہ کہنے

کو عمدہ لیا سہوا نہ کہنے کا حکم۔ اس مسئلہ میں مسلم اور کتابی وغیرہ کے درمیان کوئی فرق ہے یا

نہیں اگر قاضی جواز کا فتویٰ دیدے تو وہ قابل عمل ہو گا یا نہیں۔ اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ

کا قول اور ان کے دلائل

ولنا الكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا ممّا لم یذکر اسم اللہ علیہ الایۃ نہی وهو للتحريم والاجماع وهو

ما بینا والسنة وهو حديث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ فأنه علیہ السلام قال فی آخره فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک علل الحرمة بترك التسمية ومالك یحتج بظاهر ما ذکرنا إذ لا فضل فیہ ولکن نقول فی اعتبار ذلك من الحرج ما لا ینفی لان الانسان کثیر النسیان والحرج مدفوع والسمع غیر محجری علی ظاہرہ إذ لو ارید بہ لحرث المحاجة وظہر الانقیاد وارتفع الخلاف فی الصدر الاول والاقامة فی حق الناس وهو معذور لا یدل علیہا فی حق العامد ولا عذرہما رواہ محمود علی حالة النسیان ثم التسمية فی ذکاة الاختیار تشترط عند الذبح وهو علی المذبح وفي الصيد تشترط عند الارسال والرمی وهو علی الالة لان المقدور له فی الاول الذبح وفي الثاني الرمی والارسال دون الاصابة فیشرط عند فعل یقدر علیہ حتی اذا اضجع شاة وسمى فذبح غیرہا بتلك التسمية لا یجوز ولو رمی الی صید وسمى واصاب غیرہ حل وكذا فی الارسال ولو اضجع شاة وسمى ثم رمی بالشفرة وذبح باخری اکل ولو سمي علی سهم ثم رمی بغيره صیداً لا یوکل.

ترجمہ۔۔ اور ہم احناف کے نزدیک متروک التسمیہ عامہ کے حرام ہونے کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَلَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ الْآيَةُ یعنی جس ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے اس سے مت کھاؤ۔ یہ فرمان ممانعت اور نہی کے لئے ہے جو کہ تحریم کے لئے ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری دلیل علماء سلف کا اس پر اجماع ہونا ہے۔ جو اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ امام شافعیؒ سے پہلے کے تمام علماء نے متروک التسمیہ عامہ کے حرام ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ اس طرح دو قطعی دلیلوں یعنی ایک فرمان باری تعالیٰ اور ایک انعقاد اجماع سے قطعی طور پر حرام ہونے کی دلیل ثابت ہو گئی۔ والسنة وهو حديث الخ اور ہماری تیسری دلیل سنت بھی ہے یعنی وہ حدیث صحیح ہے جو حضرت عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم نے صرف اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ کہا تھا لیکن دوسرے کتے جو اس وقت شریک ہو گئے تھے ان کے بھاگتے وقت تو بسم اللہ نہیں کہا تھا۔ (ف لہذا یہ مشترک شکار حرام ہو گیا)۔ اس حکم میں بسم اللہ نہ کہنے کو حرام ہونے کی علت قرار دیا ہے۔

(حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی پوری حدیث یہ ہے کہ میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ میں اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑتا ہوں اور بسم اللہ کہہ بیٹا ہوں تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے اپنے شکار کے لئے اپنا کتا چھوڑا اور بسم اللہ کہہ لیا اور اس نے اسے پکڑ کر شکار کر لیا اور مار ڈالا تب بھی تم اس شکار میں سے کھاؤ۔ لیکن اگر اس کتے نے بھی اس شکار میں سے کچھ کھا یا تب اس شکار میں سے کچھ بھی نہ کھاؤ۔ کیونکہ یہ معلوم ہو گیا کہ اس کتے نے وہ شکار خود اپنے لئے کیا تھا (گویہ وہ شکاری سکھایا ہوا کتا تھا)۔ پھر میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا شکار کے لئے چھوڑتا ہوں لیکن کبھی اس کے ساتھ دوسرے کتے بھی پاتا ہوں۔ اور میں نہیں جانتا کہ ان میں سے کس کتے نے اسے پکڑا ہے تو کیا اس میں سے بھی میں کھا سکتا ہوں۔ تب آپ نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ تم نے تو صرف اپنے کتے کو چھوڑتے وقت تسمیہ کہا تھا۔ اور دوسرے کتے پر تو نہیں کہا تھا۔ اس کی روایت صحیح میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس اپنے کتے کے ساتھ دوسرا ایسا کتا بھی تھا جس پر تسمیہ نہیں کہا گیا تھا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ جس پر تسمیہ نہیں کہا گیا وہ مردار ہے۔

ومالك یحتج الخ اور امام مالکؒ جو ہر حال میں متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں ان کی دلیل ان دلائل کا ظاہر ہے کیونکہ ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (ف کہ عمدہ اچھوڑا ہوا یا سہواً چھوڑا ہو۔ اس لئے دونوں حالتوں میں ذبیحہ حرام ہی ہوگا۔ مگر ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بے شک ظاہری دلیلوں سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود)۔ ولکن نقول الخ ہم یہ کہتے

ہیں کہ اس بات کے مان لینے میں کچھ دقتیں آتی ہیں جو مخفی نہیں ہیں۔ (ف یعنی ہمیں دوسری حدیثوں اور دلیلوں سے یہ بات معوم ہوئی کہ ہر حال میں تسمیہ ہونا ضروری ہو)۔ لان الانسان الخ کیونکہ انسان فطرۃً بہت بھولے والا ہوتا ہے۔ (ف اس لئے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جلد بازی یا گھبراہٹ میں جانور کو ذبح کرتے وقت تسمیہ بھول جاتا ہے جس سے جانور کو حرام کہنا ہو گا اور جرح لازم آئے گا۔ واللجوح مدفوع الخ حالانکہ شرعاً جرح کو ختم کر دیا گیا ہے۔ (ف اس لئے موجودہ مسئلہ میں بھی بھول جانے پر تکلیف ختم کر دی گئی ہے یعنی ظاہری دلائل سے یہ بات معوم ہوئی کہ تسمیہ کہنے کا حکم ضرور معتبر لیکن زبان سے کہنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا دل میں ہونا ہی کافی ہے۔ اس لئے امام مالکؒ کے نزدیک زبان سے کہنا بھی شرط ہے۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں دوسری آیات مثلاً مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الاية وغیرہ سے معوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین سے حرج اور مشقت کو دور کر دیا ہے۔ اب اگر ہم زبان سے بھی کہنے کو شرط کر دیں تو اکثر ذبیحہ کو حرام کر دینا لازم آئے گا۔ جس سے مال کی بربادی لازم اور سخت حرج لازم آئے گا۔ کیونکہ آدمی بہت بھولا کرتا ہے۔ اس لئے جب شرعاً حرج کو دور کر دیا گیا ہے تو ہر حال میں زبان سے کہنے کو شرط نہیں ماننا ہو گا۔ ورنہ حرج دفع نہ ہو گا۔ والسمع غیر محوری الخ در شرعی سماعی دلائل یعنی آیات و احادیث سے ان کے ظاہری معنی ہی مراد نہیں ہوں گے۔ (ف یعنی ان سے زبانی طور پر بھی تسمیہ کہنا ثابت نہیں ہو گا)۔ اذلولوا رید الخ اس لئے کہ اگر ان نصوص سے ظاہری مراد ہو تو تو صحابہ کرامؓ کے مقابلہ میں بھی دلائل پیش کئے جاتے۔ (ف یعنی صحابہ کرامؓ میں سے جو لوگ متروک التسمیہ ناسی کو حلال جانتے تھے ان کے سامنے بھی ان آیات کے ظاہر کو پیش کر کے حرمت ثابت کر دیتے) پھر وہ بھی ان کے سامنے قائل ہو جاتے۔ (ف یعنی وہ بھی ان نصوص کو تسلیم کر لیتے اور مخالفت نہ کرتے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مراتب پر فائز تھے اور جب کہ ایک عام مسلمان کے سامنے بھی کوئی نص قرآن پیش کر دی جاتی ہے تو وہ اس کے سامنے سر تسلیم خم کر لیتا ہے تو یہ صحابہ کرامؓ بدرجہ ایسے نصوص کو تسلیم کرتے ہوئے حرمت کے قائل ہو جاتے)۔

وارتفع فی الصد ر الخ اور نتیجہ کے طور پر ابتداء اسلام اور صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں ہی اس مسئلہ کا اختلاف ختم ہو جاتا۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانہ ہی میں ایک جماعت نے بھول کر تسمیہ نہ کہنے پر ذبیحہ کو حلال سمجھ رکھا تھا۔ اگر نص قرآن وحدیث کی وجہ سے زبان سے بھی تسمیہ کہنا شرط ہو تا تو جیسے ہی ان کے سامنے یہ نصوص پیش کی جاتیں وہ فوراً ان کو مان لیتے اور اس مسئلہ میں اختلاف باقی نہ رہتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ نصوص سے اس مسئلہ کی تصریح معلوم نہیں ہوتی ہے۔ ساتھ ہی ہم نے یہ بھی محسوس کیا کہ زبان سے تسمیہ کی شرط لگا دینے سے بڑا حرج لازم آتا۔ ہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ ان نصوص سے زبان سے بھی تسمیہ کہنا مراد نہیں ہے۔ فافہم۔ اس پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر بھول کر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ ذابح کالمیت توحیدی پر ہونا ہی اس کے لئے تسمیہ کہنے کے قائم مقام ہو سکتا ہے تو عمدہ چھوڑنے کی صورت میں بھی اس کالمیت توحیدی پر ہونا ہی تسمیہ کہنے کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بھولنے در قصد نہ کہنے کی دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے)۔

والاقامة فی حق الخ کہ بھولنے والے کے حق میں مت توحید کو تسمیہ کہنے کے قائم مقام مان لینا قصد ترک کرنے والے کے برابر حکم میں نہیں مانا جاسکتا ہے کیونکہ یہی صورت میں بھولنا ایک عذر ہے جب کہ دوسری صورت میں یعنی عمدہ ترک کرنا عذر نہیں ہے اس لئے دونوں حکموں کو یکساں نہیں سمجھا جاسکتا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ مت کو تسمیہ کے قائم مقام کہنا ایک ایسے شخص کے حق میں ہے جس نے بھول کر تسمیہ نہ کہا ہو۔ کیونکہ وہ تو معذور ہے۔ اس لئے اس پر عمدہ تسمیہ چھوڑنے والے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہے جیسے کہ رمضان میں روزہ رکھ کر بھولے سے کھانا کھانے سے روزہ فاسد نہیں کہا جاتا ہے جب کہ عمدہ کھانے والے پر صرف قضای نہیں بلکہ اس پر کفارہ بھی لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہوتا ہے۔ وما رواہ

محمول الخ اور ام شافعی نے جو حدیث بیان کی ہے وہ نسیان اور بھول کی حالت پر محمول ہے۔ (ف یعنی اوپر بیان کی ہوئی حدیث میں تسمیہ کے چھوڑنے سے مراد یہ ہے کہ اگر کبھی بھول کر تسمیہ نہ کہا ہو تو اس ذبیحہ کو کھانا جائز ہوگا۔ تسمیہ کے چھوٹ جانے سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس صورت میں صرف کھاتے وقت ہی بسم اللہ کہہ لینا کافی ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ حاصل مسئلہ یہاں یہ ہوا کہ اگر کسی نے ذبح کرتے وقت قصد بسم اللہ نہ کہا تو وہ ذبیحہ ایک مردار جیسا ہے۔ اور اگر بھول کر نہ کہہ رکھا تو وہ حلال ہوگا اگرچہ ذبح کرنے والا وہ شخص کتابی ہی ہو۔ لیکن ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب میں سے بڑی تعداد ایسی ہے جو قصد بسم اللہ نہیں کہتے ہیں بلکہ کہنے کو غور و مہمل کام سمجھتے ہیں اس لئے ان کا ذبیحہ حرام ہی ہوگا۔

ثم التسمية الخ پھر ذبح اختیاری میں بسم اللہ کہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ذبح کرنے کے وقت ہونہ پہلے اور نہ بعد میں۔ پھر جسے ذبح کرنا ہو اس کے ذبح کے وقت ہو۔ (ف یعنی اسی جانور پر اور ذبح کے وقت ہی کہنا ہوگا)۔ وہی الصید الخ اور شکار ہونے یعنی کتا، بڑ، تیر وغیرہ کے ذریعہ شکار پر غیر اختیاری ہونے کی صورت میں شکاری جانوروں کو چھوڑتے وقت یا تیر مار تے وقت تسمیہ کہنا شرط ہے اور یہ تسمیہ کہہ پر ہے۔ جانور پر ہونا شرط نہیں ہے۔ (ف یعنی جس آلہ سے اضطراری ذبح کے ساتھ شکار کو ذبح کرنا ہو اگر اس پر تسمیہ کہہ یا تو کافی ہوگا)۔ لان المقدور الخ کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کے اختیار میں ذبح کرنا ہوتا ہے۔ لیکن دوسری صورت جینی شکار کی صورت میں شکار کو سانی سے پکڑنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے بلکہ اس پر تیر پھینک کر یا کتا وغیرہ چھوڑنے کے بعد ہی اس کے اختیار میں آتا ہے۔ اس میں صرف جانور کو چھوڑنا یا تیر پھینکنا ہی اختیار میں ہوتا ہے۔ فیستطرط بهذا تسمیہ کہنا ایسے کام کے وقت ہی لازم کیا گیا ہے جس پر اسے اختیار ہو۔ (ف پھر حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مروی صحیح حدیث میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم کو کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم فرمایا اس طرح صریح نص سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی۔ اور اس جگہ قیاس بھی نص کے موافق ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ غیر اختیاری ذبح یعنی شکار میں تیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ کو مارنے و چھوڑنے کے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔ اور ذبح اختیاری میں جس جانور کو ذبح کرنا ہے خود اسی جانور پر ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔

حتى لو اصبح الخ اسی لئے اگر کسی نے ذبح کرنے کے لئے ایک بکری لٹائی اور بسم اللہ کہا مگر دوسری بکری پر چھری چھادی تو وہ حلال نہیں ہوگی۔ (ف لیکن اگر اسی بکری کو ذبح کرنا جس کے ذبح کے لئے بسم اللہ کہا تھا تو وہ بکری ذبح ہوتی یعنی اسے کھانا جائز ہوگا۔ ولوروی الخ اور اگر کسی شکار پر بسم اللہ کہتے ہوئے تیر مارا لیکن یہ تیر اسی شکار کو نہیں بلکہ دوسرے جانور کو لگا تو وہ بھی حلال ہوگا۔ (ف کیونکہ تیر مارتے وقت ہی بسم اللہ کہنا لازم تھا جو اس نے کر دیا اب وہ تیر جس جانور کو بھی لگے گا وہ صحیح ہوگا۔ وکذا فی الارسال الخ یہی حکم کتا یا بڑ یعنی شکاری جانور وغیرہ کے چھوڑنے میں ہے۔ (ف جینی وہی حکم اس کتے کا بھی ہوگا جسے شکار کو پکڑنے کے لئے مالک نے بسم اللہ کہہ کے چھوڑا تو اس مالک نے اپنا کام پورا کر دیا کیونکہ اس پر چھوڑتے وقت ہی بسم اللہ کہنا لازم تھا۔ اس لئے وہ کتا آگے بڑھ کر جس شکار کو بھی پکڑے خواہ وہی جانور ہو جسے پکڑنے کے لئے اس کتے کو چھوڑا تھا یا اس کی جگہ دوسرے شکار کو پکڑ لے، شکار بہر صورت حلال ہوگا ابھی اوپر لکائی گئی تھی کہ بسم اللہ کہہ کر چھوڑا جس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر مالک نے تسمیہ کہہ کر چھوڑا مگر کتے نے شکار نہیں پایا نظروں سے اوجھل ہو گیا اس لئے وہ واپس آ گیا یا کسی دوسری طرف چد گیا ایسی صورت میں اگر وہ کوئی دوسرا شکار پکڑ لے تو وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ مالک کے لئے اب یہ ضروری ہو گیا تھا کہ وہ اپنے کتے کو دوبارہ تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑے جو یہاں نہیں پایا گیا ہے اسی طرح جب شکاری اپنے جانور پر تسمیہ کہہ کر شکار کے لئے دوڑائے تو اس دوڑ میں وہ جس شکار کو بھی پکڑ لے گا وہ حلال ہوگا۔

پھر یہ واضح رہے کہ ایک مرتبہ شکار کرینے کے بعد مالک پر لازم ہوگا کہ دوسرے شکار کو پکڑنے کے لئے اپنے شکاری جانور

کو چھوڑتے وقت دوبارہ تسمیہ کیے۔ جیسے کہ ذبح اختیاری میں ایک مرتبہ تسمیہ کہہ کر جانور ذبح کر لینے کے بعد وہ جتنے جانور بھی ذبح کرے ہر جانور پر بسم اللہ کہنا لازم ہوتا ہے۔ م۔ ولو اضع شاة الخ اور اگر کوئی اپنی بکری ذبح کرنے کے لئے لٹائے اور چھری لے کر بسم اللہ کہنا چاہے مگر عین وقت پر ہاتھ کی چھری پھینک کر دوسری چھری سے ذبح کر دے تو وہ جانور حلال ہو گا۔ اور اسے کھانا جائز ہو گا۔ (ف اس لئے کہ یہ ذبح اختیاری ہے اور اس میں بسم اللہ کہنے کا تعلق جانور سے ہے پھر سے نہیں ہے)۔ ولو سمی علی سہم الخ اور اگر ایک تیر اٹھا کر بسم اللہ کہہ کر شکار پر پھینکنا چاہا اور عین وقت پر دوسرا تیر مار کر شکار کر لیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔ (ف کیونکہ یہ ذبح اضطراری کی صورت ہے اس کے لئے اسی تیر سے شکار ہونا ضروری ہے جس پر تسمیہ کہا گیا ہو جب کہ یہاں پر تیر بدل دیا گیا ہے اور اس بدلے ہوئے پر تسمیہ نہیں کہا گیا ہے)۔

توضیح: متروک التسمیہ عامہ کے حکم کے بارے میں اقوال ائمہ۔ اور دلائل احتاف۔
اختیاری ذبح کے لئے اور اضطراری ذبح کے لئے بسم اللہ کس وقت کہنی چاہئے۔ اگر ذبح کے لئے بکری لٹا کر بسم اللہ کہہ کر چھری سے ذبح کرنا چاہا مگر عین وقت پر اس چھری کو رکھ کر دوسری چھری سے جانور ذبح کر دیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ويكره ان يذكر مع اسم الله تعالى شيئا غيره وان يقول عند الذبح اللهم تقبل من فلان وهذه ثلث مسائل إحداهما ان يذكر موصولا لا معطوفا فيكره ولا تحرم الذبيحة وهو المراد بما قال ونظيره ان يقول بسم الله محمد رسول الله لان الشراكة لم توجد فلم يكن الذبيحة واقعا له الا انه يكره لوجود القران صورة فيتصور بصورة المحرم والثانية ان يذكر موصولا على وجه العطف والشراكة بان يقول بسم الله واسم فلان او يقول بسم الله وفلان او بسم الله ومحمد رسول الله بكسر الدال فتحرم الذبيحة لانه اهل به لغیر الله والثالثة ان يقول مفصولا عنه صورة ومعنى بان يقول قبل التسمية وقبل ان يضع الذبيحة او بعده وهذا لا باس به لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بعد الذبح اللهم تقبل هذه عني امة محمد ممن شهدك بالوحدانية ولبي بالبالغ.

ترجمہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پاک نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کو ذکر کرنا مکروہ ہے۔ (ف یعنی خالص اللہ کا نام ہو۔ بسم اللہ یا اللہ اکبر یا ان جیسا جس میں صرف اللہ تعالیٰ کا پاک نام تعظیم کے ساتھ ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا نام نہ ہو۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک جیسا بھی نہ ہو کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دعا مقصود وغیرہ بھی بیان کرنا جائز نہیں ہے)۔ وان يقول الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت یوں کہے کہ الہی اس کو فدا شخص کی طرف سے قبول فرما۔ (ف یعنی یوں کہے کہ بسم اللہ۔ اللہ اکبر الہی اسے فلاں شخص یا چیز کی طرف سے قبول فرما۔ تو یہ مکروہ ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تسمیہ کے سوا کسی دوسری کے ذکر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ تسمیہ کے ساتھ حرف عطف یا کر دوسری چیز بیان کی جائے۔ اور دوسری یہ کہ حرف عطف کے بغیر ہی بیان کیا جائے جیسے کہ اوپر کی مثال میں گذرا۔ جس کی یہ صورتیں در تین مسائل ہیں۔ احدها الخ اول صورت یہ ہے کہ دوسری چیز کو تسمیہ سے ملا کر حرف عطف کے بغیر ذکر کیا جائے۔ (ف تو اس صورت میں مجموعہ پر حکم نہیں ہوگا)۔ البتہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے وہ بیحد حرام نہیں ہوگا۔ اور مصنف نے جو فرمایا ہے اس کی مراد بھی یہی ہے۔ (ف یعنی حرف عطف کے بغیر اس طرح کہے اللهم تقبل من فلان۔ اسی لئے مکروہ ہونے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ تسمیہ دونوں کے مجموعہ سے نہیں ہوا ہے۔ بلکہ تسمیہ تو صرف اللہ تعالیٰ کے نام سے یعنی اللهم کہنے سے ہی پورا ہو گیا ہے۔ مگر تقبل کہہ کر دعا کرنا مکروہ ہو گیا ہے)۔ ونظيره ان الخ اور اس کی نظیر یہ ہوگی کہ وہ اس طرح کہے۔ بسم اللہ محمد

رسول اللہ (ف) یعنی لفظ محمد کو رفع کے ساتھ کہے اور بسم اللہ پر عطف نہ کرے کہ عطف کرنے سے مجرور یعنی محمد رسول اللہ ہوتا۔ تو اس صورت میں بھی کہنا مکروہ ہوگا مگر ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔

لان الشریکۃ الخ کیونکہ اللہ کے نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی گئی۔ اس لئے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی گئی۔ (ف) یعنی اس کے معنی یہ نہیں ہوئے کہ میں ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ میں اللہ تعالیٰ کے نام سے ذبح کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کے رسول پاک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس لئے ذبح کرنے میں شرکت نہیں پائی گئی۔ الا اللہ الخ البتہ اتنی بات ضرور ہوئی کہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا کیونکہ ظاہر صورت میں دونوں میں تعلق اور ملان پایا گیا۔ اس لئے ایسی صورت ہو جاتی ہے جو حرام کی ہوتی ہے۔ (ف) اگرچہ حقیقی معنی میں شرکت نہیں ہے۔ اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر ذبح کرنے والے نے معنی میں بھی شرکت کا ارادہ کر لیا ہو۔ جب تو حرام قبیح ہوگا۔ اس میں ارادہ صرف اتنا ہے کہ ذبح اس کے واسطے ہو۔ کیونکہ زندگی اور موت سب اللہ عزوجل کے لئے ہے۔ جیسا کہ خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اِنْ صَلَّیْتَ وَنَسَّیْتَ وَغَمَّیْتَ وَفَمَّیْتَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ لَا شَرِیْکَ لَہُ یعنی اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا ہے کہ مشرکین مکہ جو بتوں کے نام پر یعنی بتوں کے لئے قربانی کیا کرتے تھے ان کو ہدایت دینے کے لئے اس طرح فرمادیں کہ میری نماز و میری قربانی و میری زندگی و میری موت سب اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی خالق اللہ عزوجل کے علاوہ کسی اور کے لئے اس طرح کا اعتقاد رکھے گا تو وہ کافر ہو جائے گا۔

اور اگر کوئی شخص ذبح کے وقت ایسا کام کرے جو لفظ میں یا معنی میں غیر اللہ کے لئے ہوتا ہو حالانکہ اس کا اعتقاد ایسا نہ ہو۔ پس اگر معنی کے لحاظ سے غیر اللہ کے لئے ہو سکتا ہو تو ایسا کرنا حرام ہوگا۔ اور اگر لفظ میں ہوتا ہو تو مکروہ ہوگا۔ اسی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے ارادہ اور نیت سے قربانی کی تو وہ خود کافر رہے گا اور اس کا ذبیحہ حرام ہوگا۔ خواہ وہ لفظ بسم اللہ کہے یا کوئی اور غلط کہے۔ لیکن اگر کسی مسلمان نے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی بری یا جن وغیرہ کے لئے قربانی کی یعنی دل میں اسی کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہو گیا۔ پھر اگر اس نے ظاہر میں بھی اس کا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلاں کہا تو اس کا ذبیحہ حرام ہے۔ اور اگر اس نے ظہر میں صرف بسم اللہ کہا تو ظاہر شریعت میں یعنی قاضی کی طرف سے اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ ہمیں یا قاضی کو اس کی دلی نیت معلوم نہیں ہے۔ اور اگر وہ ایسا صرف ظاہر کرے تو اسی وقت اس کے مرتد ہونے کا حکم ہوگا۔ اگرچہ وہ جھوٹ کہہ رہا ہو۔ اس جگہ اصلی فقہ یہی ہے۔ اور سارے مسئلہ اسی پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہوا کہ تسمیہ کہتے وقت صرف عطف کے بغیر ہی دوسرے کسی کا ذکر ہو تو ذبح کرنا مجموعہ سب کے لئے نہیں ہوگا۔ اسی لئے ذبیحہ حرام نہ ہوگا لیکن اس فعل کو اس لئے مکروہ کہا جائے گا کہ ظاہر میں دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہو جاتا ہے جو صورتہ حرام ہے اس سے مشابہت پائی جاتی ہے۔

والثانیۃ ان یدکر الخ اور دوسرا مسئلہ یہ ہوگا کہ اللہ عزوجل کے غیر کو مدکر عطف و شرکت کے طور پر کہے۔ مثلاً یوں کہے کہ میں اسے ذبح کرتا ہوں خدا کے نام اور فلاں کے نام سے۔ یا یوں کہے کہ بسم اللہ و فلاں الخ کے میں اسے ذبح کرتا ہوں اللہ عزوجل اور فلاں کے نام سے۔ (ف) یعنی حق تبارک و تعالیٰ کے نام کے ساتھ کسی بھی مخلوق مثلاً آدمی وغیرہ کا نام ہے۔ اوبسم اللہ و محمد الخ یا یوں کہے کہ مثلاً میں ذبح کرتا ہوں خدا تعالیٰ اور محمد رسول اللہ کے نام سے (ف) یعنی اللہ عزوجل کے نام کے ساتھ اس کی ساری مخلوقات میں سے اشرف و اکرم خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی مبارک نام مدادے۔ بکسر الدال۔ دال کے کسرہ کے ساتھ (ف) یعنی اس جہد میں محمد رسول اللہ میں لفظ محمد کی دال کو کسرہ کے ساتھ کہے تاکہ لفظ بسم اللہ پر اس کا عطف ہو جائے اس مقصد سے کہ دونوں کے مجموعہ نام پر ملا کر واقع ہو۔ الحاصل ان تمام صورتوں میں

یہ حکم ہو گا کہ اگر ایسا اس نے اپنے اعتقاد کے بغیر کہا ہو تو ایسا کرنا قبیح اور حرام ہو گا۔ فتح حرم الخ اس لئے وہ ذبیحہ مردار اور حرام ہو گا۔ لانه اهل الخ کیونکہ اس نے غیر اللہ کا بھی نام یا ہے، (ف) حالانکہ جس ذبیحہ پر غیر اللہ کا بھی نام جائے وہ مردار اور حرام ہوتا ہے کیونکہ قرآن پاک میں صراحت کے ساتھ اس کی ناپاکی اور حرمت بیان کی گئی ہے اور اگر ذبح کرنے والے نے اپنے دل میں بھی غیر اللہ کے لئے ذبح کی نیت کی ہو تو وہ مرتد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہونے کا یقین نہیں ہے۔

والثالثة ان يقول الخ اور مسئلہ کی تیسری صورت یہ ہو گی کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر تسمیہ سے صورت اور معنی دونوں طرح سے جدا ہو۔ بان يقول الخ اس طرح سے کہ جانور کو لٹانے سے پہلے یا بعد میں اور تسمیہ سے پہلے کہے۔ (ف) کہ الہی اس قربانی کو فلاں کے واسطے قبول فرما۔ یعنی بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے پھر کہے کہ الہی اس کو فلاں کے لئے قبول فرما۔ یا بکری کو لٹا کر یا لٹانے سے پہلے کہدے کہ الہی اس قربانی کو فلاں بندہ کے لئے قبول فرما پھر بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے۔ و هذا لا باس به اور ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف) اگرچہ عوام کے لحاظ سے ایسا کرنا بھی اچھا کام نہیں ہے۔ لیکن لوگ اگر اچھے ہوں تو جائز ہے۔ لہذا روای عن النبی الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ذبح کرنے کے بعد یہ دعا فرمائی کہ الہی اس قربانی کو میری امت میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما جو تیری وحدانیت کی اور میری رسالت کو پہنچنے کی گواہی دیں۔

(ف) یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہوں گے وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت دعوت ہیں۔ مگر وہ لوگ جو ان میں ایمان لے آئیں وہ امت اجابت اور امت قبول میں ہیں۔ الحاصل آپ نے اپنی قربانی کے بعد دعا فرمائی کہ الہی میری امت میں سے جو لوگ دل سے تیری وحدانیت اور میری رسالت کا یقین کریں ان کے لئے اس قربانی کو قبول فرما، اس بناء پر مومنوں میں سے جو لوگ قربانی کرنے سے محتاج ہیں ان کو بھی بشارت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے قربانی کر دی، والحمد لله رب العالمین، کیونکہ جو شخص خود قربانی کرتا ہے، کبھی اس قربانی کے مقبول ہونے میں شک بھی ہوتا ہے کہ مال پاک ہے یا نہیں۔ نیت پوری صحیح تھی یا نہیں مگر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کی طرف سے قربانی کر دی تو اس کی مقبولیت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ آپ کی قربانی میں کسی قسم کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ ہذا اللہ تعالیٰ ہمیں اور سارے مسلمانوں کو آپ کی نبوت کی سچائی اور اللہ کی وحدانیت کے ساتھ یقین رکھنے والا رکھے۔ اور اسی پر ختمہ بھی فرمائے۔ آمین یا ارحم الراحمین پھر یہ حدیث جس کا مصنف نے حوالہ دیا ہے وہ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے۔ اور حاکم کی مستدرک میں حضرت ابورافع سے حدیث مروی ہے۔ تمام اردو مترجم تفسیروں کی سورۃ حج میں بھی تلاش کرنے سے یہ واقعہ مل جائے گا۔ واللہ الحمد فی الاولی والاخرہ۔ م۔

توضیح:۔ جانور کے ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کا نام ذکر کرنا، اس کی کتنی صورتیں ہیں اور ان کا حکم کیا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دل، نکل

والشرط هو الذکر الخاص المجرد علی ما قال ابن مسعود رضى الله عنه حر دوا التسمية حتى لو قال عند الذبح اللهم اغفر لي لا يحل لانه دعاء وموأل ولو قال الحمد لله اوسبحان الله يريد التسمية حل ولو عطس عند الذبح فقال الحمد لله لا يحل في اصح الروايتين لانه يريد به الحمد لله علي بعمة دون التسمية وما تداولته الألسنة عند الذبح وهو قوله بسم الله والله اكبر منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما في قوله تعالى فادكروا اسم الله عليها صواف۔

ترجمہ۔۔ اور ذبح کرتے وقت تسمیہ کہنے میں شرط صرف خالص ذکر اللہ کا ہوتا ہے۔ (ف) یعنی اس کے لئے فقط بسم اللہ یا بسم

اللہ اکبر کہنے کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ خالص اللہ تعالیٰ کا ذکر ہونا ضروری ہے اس طرح سے کہ اس میں کسی دوسرے نام کی یا چیز کی ملوث بالکل نہ ہو۔ یعنی اس میں اپنی دعا وغیرہ قسم کا کوئی جملہ نہ ملایا گیا ہو۔ (علیٰ ما قال الخ اس روایت کی بناء پر کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد کہو۔) (ف یعنی اس میں اپنی دعا وغیرہ کو شامل نہ کرو۔) لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول روایت کی کتابوں میں نہیں ہے۔ البتہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ تسمیہ بالکل خالص ہو اور دوسری کسی چیز کی ملاوث اس میں نہ ہو۔ کیونکہ قربانی ایک چندان مخلوق کی اس کے خالق عز و جل کے واسطے ہوتی ہے۔ جیسا کہ کچھ پیشتر اس بات سے باخبر کر دیا گیا ہے۔ حتیٰ لو دبیح الخ اسی بناء پر اگر ذبح کرنے والے نے تسمیہ کے بدلے اس طرح اللهم اغفر لی۔ الہی مجھے بخش دے کہہ دیا تو وہ ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ (ف حالانکہ اس ذبح کے وقت اللهم سے ذکر الہی ہو گیا ہے)۔ کیونکہ اس جملہ میں دعا اور درخواست پائی جا رہی ہے۔

ولو قال الحمد لله الخ اور اگر ذابح نے تسمیہ کہنے کی بجائے الحمد لله سبحان الله کہا اور اس سے اس کی مراد تسمیہ ہی ہو تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ (ف کیونکہ اس جملہ کے کہنے والے کی کوئی ذاتی غرض نہیں ہے۔ بلکہ اسی کے نام پر ذبح کیا ہے جس کے لئے حمد اور تقدیس ہے اور وہی خالق ہے اور موت کے طاری ہونے سے پاک ہے اور وہی مارتا اور جلاتا ہے۔ ولو عطس الخ اور ذبح کرنے والے کو ذبح کے وقت چھینک آئی اس لئے اس نے الحمد لله کہا۔) (ف یعنی چھینک آنے پر الحمد لله کہہ کر اس پر چھری چلا دی۔ اور کسی طرح کا تسمیہ نہیں کیا) تو دور واتیوں میں سے اصح روایت کے مطابق وہ ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ لانه یؤید به الخ کیونکہ وہ ذابح اس وقت چھینک آجائے سے عافیت پانے پر الحمد لله کہنے کا ارادہ کرتا ہے اور ذبح کے لئے تسمیہ کہنے کا ارادہ نہیں کرتا ہے۔ (ف حالانکہ اس وقت خاص ذبح کے لئے خلوص کے ساتھ اسے تسمیہ کہنے کا ارادہ کرنا چاہئے۔ الحاصل ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خاص اور دل میں اس بات کی نیت ہونا کہ یہ قربانی اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے ہونا ضروری ہے)۔ وماتد اولون الخ عام طور سے لوگوں کی زبانوں پر جو تسمیہ ہے یعنی بسم الله واللہ اکبر۔ اور یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس آیت پاک فادکروا اسم الله عنہا صوافت کی تفسیر میں منقول ہے۔

(ف اور میں مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو خوب وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈھوں کے ذبح کے موقع میں بسم الله واللہ اکبر منقول ہے۔ اور اس حدیث کو تمام ائمہ صحاح ستہ نے بیان کیا ہے۔ اور شیعہ اس جگہ مصنف کی مراد یہ ہو کہ اس آیت میں ذکر کا حکم موجود ہے۔ اور ابن عباسؓ سے عالم وغیرہ کی روایت کے مطابق اس کی تفسیر میں اسی کلمہ کی روایت ہے۔ پھر ایک دوسری روایت میں ہے کہ بسم الله واللہ اکبر اللهم منك و الیک۔ یعنی اونٹوں کو تین پاؤں باندھ کر کھڑا کرتے پھر بسم الله واللہ اکبر اللهم منك و الیک کہہ کر نحر کرے۔ یعنی میں اللہ تعالیٰ کے نام سے نحر کرتا ہوں۔ اللہ بہت بزرگ ہے۔ الہی تیری ہی طرف سے ہے۔ اور تیری ہی طرف لوٹ کر جاتا ہے۔ یعنی میری پیدائش میں تیری ہی طرف سے پیدائش میں ظہور ہوا ہے۔ اور تیری ہی طرف لوٹا جاتا ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر یوں کہے اللہ اکبر الله اکبر اللهم منك دلک۔ یعنی اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔ الہی تیری ہی طرف سے حیات کا ظہور ہے۔ اور تیرے ہی لئے ممات (مرنا) ہے۔

شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ اور عیسیٰ نے نقل کیا ہے کہ ذخیرہ میں بقالی و شمس الائمہ رحمہما اللہ نے بسم الله واللہ اکبر واو کے بغیر ہونے کو بہتر سمجھا ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ واو کے ساتھ بہتر ہے۔ کیونکہ صحیح حدیث میں واو کے ساتھ ثابت ہے۔ لہذا اسی کی اتباع کرنی چاہئے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی صحیح بات ہے۔ اور ابن عباسؓ کی تفسیر میں اسی واقعہ کی تصریح ہے جو میں مترجم نے اوپر بیان کی ہے۔ کہ ذبح کے وقت اسم الہی عز و جل سے اس بات کی طرف تنبیہ ہے کہ اسی کی طرف سے ظہور اور اسی کی طرف واپس جاتا ہے۔ یعنی حیات و موت اسی کی طرف سے ہے۔ پھر یہاں ایک خاص نکتہ یہ

معلوم ہو گئی کہ ذبح اختیاری میں ذبح کہ جگہ متعین ہے جو کہ حلق میں وپر سے نیچے تک ہے نہ کورہ روایت کی وجہ سے۔

ولانہ مجمع المعوی الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ گردن ہی وہ جگہ ہے جہاں کھانے اور پینے کی ناپاں اور سانس لینے کی رگیں وغیرہ سب مل جاتی ہیں۔ (ف جس کے کاٹنے ہی سنی سرے تعقبات ختم ہو جاتے ہیں۔ اور ذبح کا مقصد بھی یہی ہے کہ ناپاک خون نکل جائے جو نفس کی صفائی اور قلب کی طہارت میں مانع ہوتا ہے۔ فیحصل بالفعل الخ پس یہ حق ہی وہ جگہ ہے جس کے کاٹنے ہی دوسری تمام صورتوں کے مقابلہ میں بہت ہی آسانی کے ساتھ سارا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔ فکان حکم الكل الخ لہذا اس مقصد کے حصول کے لئے اوپر سے نیچے تک کی حق کی پوری جگہ برابر ہو گئی۔ (ف ہذا جہاں چاہے وہ ذبح کر لے۔ الخ اصل اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ حلقوم ذبح کرنے کے لئے مناسب جگہ ہے۔ لیکن یہ بات کسی طرح ثابت نہیں ہوتی ہے کہ حلق کے ماسوا دوسری جگہ کے ذبح کر دینے سے وہ جانور مردار ہو جائے گا۔ اگرچہ اختیاری ذبح ہونے کی صورت میں حلقوم کو نہ کاٹ کر دوسری جگہ میں ذبح کرنا مکروہ فعل ہے۔ لیکن اس ذبیحہ کے حرام ہونے میں جیسا کہ ذخیرہ سے ثابت ہوتا ہے نال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ذخیرہ کی روایت پر ہی فتویٰ دیا جائے۔ م۔

توضیح ذبح کا مقام کیا ہے، تفصیل مسئلہ، دلیل

قال والعروق التي تقطع في الذكاة اربعة الحلقوم والمرى والوداج لقوله عليه السلام افروا الا وداح بما شئت وهي اسم جمع واقلها الثلث فيتناول المرى والودجين وهو حجة على الشافعي في الاكتفاء بالحلقوم والمرى الا انه لا يمكن قطع هذه الثلاثة الا بقطع الحلقوم فيشت قطع الحلقوم باقتصانه وبظاھر ما ذكرنا يحتج مالك ولا يحوز الاكثر منها بل يشترط قطع جميعها وعددا ان قطعها حل الاكل وان قطع اكثرها فكذلك عند ابی حنيفة وقال لا بد من قطع الحلقوم والمرى واحد الودجين قال رضى الله هكذا ذكر القدوري الاختلاف في مختصره والمشهور في كتب مشائخنا رحمهم الله ان هذا قول ابی يوسف وحده وقال في الجامع الصغير و ن قطع بصف الحلقوم وبصف الاوداح لم يوكّل وان قطع الاكثر من الاوداح والحلقوم قبل ان يموت اكل ولم يحل خلافا واحتلف الرواية فيه فالحاصل ان عند ابی حنيفة اذا قطع الثلث اى ثلث كان يحل وبه كان يقول ابو يوسف اولا ثم رجع الى ما ذكرنا وعن محمد انه يعتبر اكثر كل فرد وهو رواية عن ابی حنيفة لان كل فرد منها اصل بنفسه لانفصاله عن غيره ولورود الامر يفريه فيعتبر اكثر كل فرد منها ولا يبى يوسف ان المقصود من قطع الودجين انها رالدم فينوب احدهما عن الاخر اذا كل واحد منهما مجرى الدم اما الحلقوم يحالف المرى فانه مجرى العلف والماء والمرى مجرى النفس فلا بد من قطعهما ولا بى حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل في كثير من الاحكام وای ثلث قطعها فقد قطع الاكثر منها وما هو المقصود يحصل بها وهو انهار الدم المسفوح والتوحیه فی اخراج الروح لانه لا یحی بعد قطع مجرى النفس والطعام ويخرج الدم بقطع احد الودجين فيكنفى تحررا عن زيادة التعذيب بخلاف ما اذا قطع النصف لان الاكثر باق فكانه لم يقطع شيئا احتياطا لحاب الحرمة

ترجمہ۔ فرمایا کہ ذبح کے وقت جو رگیں کاٹی جاتی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حلقوم۔ (۲) مرئی اور دو (۴) وداح ہیں۔ (ف) حلقوم تو ظاہر ہے یعنی گلے کی نالی اور مرئی ہمزہ کے ساتھ وہ نالی جس میں سے کھانا نیچے اترتا ہے۔ اور دو وداح یعنی شہہ رگیں گردن کی رگیں۔) لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم جس چیز سے بھی چاہو اوداج کو کاٹ دو۔ (ف یہ حدیث ہمیں کہیں نہیں ملی ہے۔ اور اگر ثابت ہو جائے تو اس سے اس طرح استدلال کیا جائے گا کہ

اس میں اوداج کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے۔ وہی اسم جمع الحفظ اوداج جمع ہے اس کی کم سے کم جمع تین تک ہو سکتی ہے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ کم از کم تین رگوں کا کاٹنا ضروری ہے)۔ فتیساً ول الح اس لئے اس حکم کے مطابق ایک مری اور دو اوداج کاٹنا ہوگا۔ (ف مری کو اس میں اس لئے داخل کیا گیا ہے کہ بال تفاق مری کا خزہ کاٹنا واجب ہے)۔

وہو حجة الح اور یہی روایت ام شافعی کے خلاف ان کے اس دعویٰ پر کہ صرف حلقوم اور مری کو کاٹ لینا کافی ہے اور دو جین کاٹنا ضروری نہیں ہے۔ دلیل ہے۔ (ف اگر کوئی یہ شبہ ظاہر کرے کہ مذکورہ روایت سے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مری اور دونوں رگوں کو کاٹنا چاہئے تو اس کے خلاف آپ اندف نے حلقوم کو کاٹنے کا حکم کہاں سے نکال لیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ ہم نے اس روایت کے خلاف نہیں کہا ہے۔ کیونکہ روایت میں اگرچہ مری اور دونوں رگوں کا حکم ہے) لیکن ان تینوں کو کاٹنا حلقوم کے کاٹنے کے بغیر ممکن نہیں ہے تو اس حدیث کا اقتضا یہ ہوا کہ حلقوم ہی کو کاٹنا چاہیے۔ (ف ایصال اس حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ حلقوم کے ساتھ مری اور دو جین کو کاٹو۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ذبح کرنے میں ان چار چیزوں یعنی حلقوم، مری اور دو جین ہی کو کاٹنا چاہئے۔ اور خود امام شافعی نے بھی اسی کی تصریح فرمائی ہے۔ اور صرف حلقوم اور مری کے کاٹنے کو کسی نے بھی کافی نہیں سمجھا ہے۔ بلکہ شافعیہ میں سے اصطخری کا قول ہے جیسا کہ اٹھالیہ کے حوے سے العین میں ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حلقوم اور مری اور دونوں رگوں کے کاٹنے ہی کو ذبح کرنا کہا جاتا ہے۔ و بظاہر ما ذکرنا الخ اور اسی مذکورہ روایت کے ظاہر سے امام مالک نے یہ دلیل حاصل کی ہے کہ ان مذکورہ چاروں رگوں میں سے صرف اکثر کے کاٹ دینے سے ہی ذبح صحیح نہیں ہوگا۔ بلکہ فرماتے ہیں کہ ان چاروں کو ہی کاٹنا ضروری ہے۔ وعدما ان الح اور ہمارے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر کسی نے چاروں کو کاٹ دیا تو ظاہر ہے کہ اس کا کھانا حلال ہی ہوگا۔ اسی طرح اگر ان میں سے کثر یعنی کئی تین کو ہی کاٹا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہوگا۔ (ف خواہ کوئی بھی تین ہوں مثلاً حلقوم اور دونوں رگیں۔ یا حلقوم و مری اور ایک رگ۔ وقال لا بد مع الخ و صاحبین نے فرمایا ہے کہ حلقوم و مری و ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ قال رضى الله الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ ایسا ہی قدوری نے بھی اپنی کتاب مختصر میں بیان کیا ہے۔ (ف کہ یہ قول صاحبین کا ہے)۔ والمشہور الح اور ہمارے مشائخ و اراء النہر کی کتابوں میں مشہور یہ ہے کہ جس کا بیان ہوا وہ فقط ابو یوسف کا قول ہے۔ (ف یعنی قدوری اور مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ کی روایت مختلف ہے۔ وقال فی الجامع الح و جامع صغیر میں اس طرح مذکور ہے کہ اگر کسی نے حلقوم کا آدھا اور اوداج میں سے آدھا کاٹا تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ (ف جینی حلقوم و مری اور دونوں رگوں کو نصف نصف کاٹا تو وہ ذبیحہ مکمل نہیں ہوا)۔

وان قطع الاكثر الح اور اگر جانور کے مرنے سے پہلے ذابغ نے اوداج اور حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تب اس ذبیحہ کو کھانا حلال ہو جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔ (ف اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ظاہر روایہ میں کچھ اختلاف موجود نہیں ہے۔ لیکن عراق و اراء النہر کے مشائخ کی کتابوں میں وہ اختلاف مذکور ہے۔ اور وہ بھی مختلف طریقہ سے ہے۔ اس لئے ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اگر حلقوم و مری اور دونوں رگوں سے زیادہ کاٹ دیا تو جائز ہو جائے گا۔ واختلفت الروایة الخ اور اکثر کے کاٹنے کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔ (ف اس قسم کا اختلاف کہ نصف کے کاٹنے سے ہو گیا اس سے زیادہ ہوا دو ثلث ہو۔ اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے۔ فالحاصل ان الخ اس طرح حاصل اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک چاروں چیزوں میں سے کسی بھی تین کو کاٹ دیا جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور امام ابو یوسف بھی ایسی فرمایا کرتے تھے۔ پھر اس قول کی طرف رجوع کر لیا جسے میں نے بھی بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی حلقوم و مری کے علاوہ ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ پھر سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ چاروں رگوں میں سے تین کے کاٹنے کو کافی ہونے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ مگر ابو حنیفہ کے نزدیک کسی بھی غیر متعین تین کو کاٹ لینا کافی ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک ان تین یعنی حلقوم و مری کے ساتھ ایک

رگ کا بھی کاشنا ضروری ہے۔ اس طرح ان دونوں ائمہ کے نزدیک چاروں میں سے اکثر کو کاٹ لینا کافی ہے۔ لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے لیا گیا ہے۔ یعنی اگر چاروں میں سے دو صرف کافی جائیں تو وہ نصف ہو گا۔ اور تین کافی جائیں تو اکثر ہو گا۔ پس امام اعظم کے نزدیک اس میں اکثر کا اعتبار کرنے کے لئے ایک رگ یا مری یا حلقوم چھوٹ سکتی ہے۔

وعن محمد بن الخ اور امام محمد سے مروی ہے کہ ان چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کا اعتبار ہو گا۔ (ف) اس جگہ اکثر سے مراد یہ ہے کہ ان چاروں چیزوں میں سے ہر ایک سے اکثر حصہ کو کاٹ دینا کافی ہے۔ اس روایت کے مطابق چاروں میں سے ایک کو چھوڑ دینے سے ذبیحہ صحیح نہیں ہو گا۔ البتہ اگر کاٹنے وقت پوری پوری نہ کافی جاسکے بلکہ صرف اکثر کاٹ دی جائے جب بھی کافی ہو گا۔) وہو روایۃ الخ اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر ایک اپنی جگہ خود اصل اور اہم ہے۔ کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے۔ (ف) مطلب یہ ہوا کہ حلقوم اور مری دونوں رگیں علیحدہ علیحدہ اور مستقل ہیں اور ہر ایک کو کاشنا ضروری ہے۔ ولو رد الا مری الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ہر ایک کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے۔ (ف) یعنی حدیث میں یہ حکم موجود ہے۔) فیعتبر الخ تو ان میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کے کاٹنے کا اعتبار ہے۔ (ف) لیکن امام یوسف دونوں رگوں کو مشترک کے حکم میں رکھتے ہیں البتہ حلقوم اور مری کو عینہ علیحدہ اور مستقل کہتے ہیں۔) ولابی یوسف الخ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ان چھوٹی دونوں رگوں کے کاٹنے کا مقصد بدن کا خون بہا دینا ہے اور یہ خون صرف ایک رگ کو کاٹ دینے سے بھی نکل جاتا ہے اگرچہ ذرا کچھ دیر لگ سکتی ہے۔ اس لئے ایک دوسری کی نائب اور قائم مقام ہو سکتی ہے۔ (ف) اور وہ تمام رگیں جن میں خون دوڑتا رہتا ہے ان میں اتصال بھی ہے اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو کھول دینے سے ہی سارا خون نکل جاتا ہے۔ البتہ دونوں کے کاٹ دینے سے بہت جلد نکل جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں رگوں کے کاٹنے کا جو مقصد ہوتا ہے وہ صرف کسی ایک کو کاٹ دینے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔

اما الحلقوم الخ لیکن یہ حلقوم اور مری دونوں دوسرے کی مخالف یعنی دونوں کا مقصد مختلف ہے۔ کیونکہ مری تو داندہ پانی پیٹ میں جانے کا راستہ ہے۔ اور حلقوم سانس لینے کی نالی ہے۔ (ف) اس لئے دونوں دو مستقل چیزیں اور دونوں کے کام علیحدہ ہیں اس لئے ایک دوسرے کا نائب نہیں ہو سکتی ہے۔) فلا بد من الخ اسی لئے ان میں سے ہر ایک کو کاشنا ضروری ہو گا۔ (ف) اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ دونوں رگوں میں سے ایک رگ اور حلقوم و مری کو کاشنا چاہئے لہذا ان تینوں کا کاشنا ضروری ہے۔ یہ امام ابو یوسف کے مذہب کی دلیل ہے۔) ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مسائل اور احکام میں اکثر کو کل کے قائم مقام کہا جاتا ہے۔ (ف) جیسا کہ وضو کرتے ہوئے سر کا مسح کرنے میں اور نماز پڑھتے ہوئے ستر عورت کھل جانے میں اور احرام کی حاست میں سر ڈھانکنے میں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے مسائل ہیں جن میں لاکھ اکثر حکم النکل کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس ذبح کے مسئلہ میں بھی اکثر کل کے قائم مقام ہو جائے گا۔) وای ثلث الخ اور جس نے ان چاروں میں سے کسی بھی تین کو کاٹ لیا اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ اس نے اکثر کو کاٹ لیا ہے۔ (ف) جس سے یہ لازم آیا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جائے۔

وما هو المقصود الخ اور کاٹنے کا جو مقصد ہے یعنی بدن سے خون کو نکال دینا وہ ان کے کاٹنے سے حاصل ہو جائے گا۔ والنویۃ فی اخراج الخ اور بدن سے روح کو نکال دینا ہے۔ کیونکہ سانس کی نالی کے کٹ جانے یا کھانے کی نالی کٹ جانے کے بعد جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔ پھر دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے سے بدن کا سارا خون بھی نکل جائے گا۔ (ف) جس سے مقصود حاصل ہو جائے گا۔) فیکفی بہ الخ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچانے کی غرض سے اکثر پر ہی اکتفاء کر لینا چاہئے۔ بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ نصف کافی گئی ہوں۔ (ف) یعنی چار چیزوں میں سے دو کافی رگیں تو کافی نہیں ہے۔) لان الا اکثر الخ کیونکہ اکثر ثباتی ہے۔ (ف) یعنی اگرچہ تعداد کے لحاظ سے برابر ہے۔ مگر اس کی حرمت کے لحاظ سے اسی کو زیادہ شمار کرنا چاہئے۔ یا اس لئے زیادہ ہے کہ تین ہی کاٹنا ہے تو تین میں سے زیادہ حصہ ہے۔) فکانہ لم یقطع الخ اس لئے اس کے

حرمت کے چڑکی جاننے کے خیال سے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس نے کچھ بھی نہیں کانا ہے۔ (ف کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور اکثر کل کے درجہ میں ہوتا ہے تو یہاں دو طرف کا لحاظ ہو سکتا ہے۔ یعنی ایک صورت یہ مانا جائے کہ اس کی رگیں کٹ گئی ہیں لہذا ذبیحہ حلال ہوا۔ اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ قطع کافی نہیں ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوا۔ لہذا دونوں جانیں برابر ہوئیں اس لئے ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر کے نہ کاٹنے جانے کی وجہ سے کچھ بھی قطع نہیں ہوا اور ذبح کا کام بالکل نہیں ہوا۔

تفصیل دلیل ابو حنیفہؒ کی ایسی صورت سے ہے کہ اسی میں امام مالکؒ کے دعویٰ کا جواب بھی ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر کل کے حکم میں ہوا۔ اور نصف چونکہ اکثر نہیں ہے اس لئے حلال ہونے میں وہ کل کے حکم میں نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ احتیاط حرام ہونے میں کل کے حکم میں ہے ایک بات یاد رکھنے کی یہ ہے کہ شریعت کے مسائل میں اگرچہ اکثر کل کے حکم میں آتا ہے لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ اسی بناء پر سورہ فاتحہ میں کل سات آیتیں ہیں ان میں سے تعداد کے لحاظ سے پانچ آیتیں اکثر ہیں لیکن حکم میں کل کے نہیں ہیں یعنی صرف پانچ آیتیں پڑھ کر چھوڑ دینے سے سجدہ سہولاً لازم آجاتا ہے جو کہ پوری سورہ کے چھوڑنے کا حکم ہے۔ اسی لئے ذبح کے مسئلہ میں جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک اکثر کو کل کے حکم میں نہیں رکھا جا سکتا ہے۔ پھر ایسی دلیل موجود جو مقصود کے اعتبار سے یعنی ذبح کا مقصد جانور کا خون اور اس کی روح کو اس کے بدن سے نکال دینا ہے۔ اسی کا خیال کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک ہی دونوں کے قائم مقام ہے۔ لیکن مری اور حلقوم ہر ایک مستقل ہے۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں رگوں کے ساتھ صرف حلقوم یا صرف مری کو کاٹ دینا بھی کافی ہے۔ لیکن عمل کے لحاظ سے زیادہ احتیاط اور اطمینان ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنے میں ہے۔ کیونکہ روح اور خون کو نکال دینا ہی مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ بکری کو کوچ میں تلوار مار کر دو ٹکڑے کر دینے سے بھی یہ دونوں باتیں حاصل ہو سکتی ہیں پھر بھی شرعیہ ذبیحہ نہیں کہلا سکتی۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ ذبح کا جو طریقہ بتلایا گیا ہے اسی طریقہ اس کی روح اور خون نکالا جائے۔ پس جب ذبح کی جگہ کی خاص خصوصیت پائی گئی تو حلقوم اور مری میں سے ہر ایک کو علیحدہ اعتبار کرنا ہی بہتر ہے کیونکہ یہ ایک دوسرے کی شریک نہیں بلکہ ہر ایک مستقل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (م۔)

توضیح: ذبح کے وقت کون کون سی رگیں کاٹی جاتی ہیں۔ اور ان میں سے کتنی رگوں کو کاٹنا ضروری ہے کہ ان کو کاٹے بغیر ذبح صحیح نہ ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ کرام۔

دلائل

قال ويحوز الذبح بالظفر والسن والقرن اذا كان مزروعاً حتى لا يكون بالكله باس الا انه يكره هذا الذبح وقال الشافعي المذبوح ميتة لقوله عليه السلام كل ما انهر الدم واقرى الاوداج ما خلا الطفر والسن فانها مدي الحيشة ولانه فعل غير مشروع فلا يكون ذكاة كما اذا ذبح بغير المنزوع ولنا قوله عليه السلام انهر الدم بما شئت ويروى افر الاوداج بما شئت وما رواه محمود على غير المنزوع فان الحيشة كانوا يفعلون ذلك ولانه الة جارحة فيحصل به ما هو المقصود وهو اخراج الدم وصار كالحجر والحديد بخلاف غير المنزوع لانه يقتل بالثقل فيكون في معنى المنخنقة وانما يكره لان فيه استعمال جزء الادمى ولان فيه اعساراً على الحيوان وقد امرنا فيه بالا حسان

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جانور کو ناخون و دانت اور سینک سے جو کہ بدن سے نکال دیا گیا ہو ذبح کرنا جائز ہے۔ (ف) یعنی اگر جاندار سے سینک نکال دیا گیا اور اس میں کسی طرح اتنی دھار ہو کہ اس سے زخم کرنا یا کاٹنا ممکن ہو تو اس سے دوسرے جانور

کو ذبح کرنا جائز ہے۔ اور یہی حکم شیر وغیرہ کے ناخن اور دانت کا بھی ہے۔ اور اگر ناخن و دانت وغیرہ بدن میں لگا ہوا ہو مثلاً کوئی آدمی اپنے بے ناخن سے کسی جانور کو ذبح کر لے تو یہ ذبح جائز نہ ہو گا۔ اور جب بدن میں لگا ہوا نہ ہو بلکہ علیحدہ کر لی گیا تو اس سے ذبح کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذبیحہ حلال ہو گا۔ اسی لئے اس کے کھانے اور استعمال میں لانے میں کوئی حرج نہیں ہو گا۔ مگر اس طرح کام کرنا ذبح کرنا قتل مکروہ ہے۔ (ف اور اہم ابو حنیفہ سے جامع صغیر میں اسی بات کی تصریح ہے۔ وقال الشافعی الح ومام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس طرح سے ذبح کیا ہو جانور حلال نہیں بلکہ مردار ہے (ف یعنی ناخن و دانت اور سینک سے جو جانور ذبح کیا گیا ہو وہ مردار ہے اگر یہ چیزیں بدن سے لگی ہوئی نہ ہوں۔ حتیٰ جدا ہوں)۔ لقولہ علیہ السلام الح اہم شافعی کی پہلی دلیل مردار ہونے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم کھاؤ ایسے ذبیحہ کو جو ایسی چیز سے ذبح کیا گیا ہو جس نے بدن سے خون نکال دیا ہو۔ و اگر گردن کے خون کی رگوں کو کاٹ دیا ہو۔ سوائے ناخن اور دانت کے کہ یہ چیزیں حبشیوں کی چھریاں ہیں)۔ (ف یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے ضرورت کے مطابق جیسے نکال کر ان سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ پہلی حدیث یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اس وقت میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ جہد کے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے پاس جانوروں کے ذبح کرنے کے لئے چھریاں نہیں ہوتی ہیں۔ (اس وقت کسی شکار کو ہم اگر ذبح کرنا چاہیں تو کس چیز سے کریں۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز بھی ایسی ہو کہ اس سے خون بہایا جاسکے اس سے خون بہا کر اور اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے تو تم اس کو کھاؤ۔ بشرطیکہ یہ چیز کسی جانور کا دانت یا ناخن نہ ہو اور اس کی وجہ میں تم کو یہ بتاتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور ناخن حبشیوں کی ٹھہری ہے۔ اس کی روایت ائمہ صحاح ستہ نے کی ہے۔ اور دوسری روایت رافع بن خدیج میں یہ حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیٹھ (لکڑی یا زکھل کی دھار دار کھپت) اسی طرح پتھر کا دھار دار ٹکڑا) کے ذریعہ ذبح کرنے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز سے ذبح کئے ہوئے جانور کو کھاؤ جو اوج رگوں کو کاٹ دے بشرطیکہ وہ دانت اور ناخن نہ ہو۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔

پس ظاہر حدیث یہ ہے کہ دانت اور ناخن اگرچہ رگیں اور زرخرہ کاٹ ڈالیں پھر بھی اس کے ذبیحہ کو نہ کھاؤ۔ پس جب اس کے کھانے سے منع کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ جانور مردار اور حرام ہو جاتا ہے۔ اور اگر روایت ایسی ہوتی کہ تم ایسی چیزوں سے ذبح کرو جو خون بہا دے سوائے دانت اور ناخن کے (یعنی ذبح کی ممانعت ہوتی اور کھانے کے متعلق کوئی تذکرہ نہ ہوتا) تو یہ سمجھا جاتا کہ شاید دانت اور ناخن سے ذبح کرنا تو مکروہ ہو لیکن اس کا ذبیحہ جائز ہو۔ مگر یہاں پر چونکہ کھانے کے بارے میں فرمایا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ذبیحہ مردار ہے۔ ولانہ فعل الح اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا ایسا کام ہے جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے ذبح صحیح نہیں ہو گا۔ اور اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کہ بدن میں لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبح کیا ہو۔ کہ اس سے ذبح صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ولما قولہ علیہ السلام الح اور ہاری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم جس چیز سے بھی چاہو اسی سے خون بہاؤ۔

(ف چنانچہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک بار میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ اگر ہم میں سے کوئی شکار پکڑے اور اس کے پاس اس کو ذبح کرنے کے لائق چھری نہ ہو تو وہ کیا کرے۔ کیونکہ تیرا وہ یعنی دھار دار پتھر سے یا لکڑی کی کھپچی جو دھار دار ہو اس سے اسے ذبح کر سکتا ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ تم جس چیز سے بھی چاہو خون بہاؤ اور اللہ کا نام ذکر کرو۔ رواہ بوداد و النسائی وابن ماجہ و احمد و ابن حبان و الحکم۔ اور صحیح روایتوں میں امر اللہم یعنی ہمزہ مفتوح اور میم مکسور اور آخر میں راء بغیر تشدید کے ہے۔ یا پھر انہر اللہم یا اهرق اللہم۔ نسائی کی سنن کبریٰ کی روایت سے ہے)۔ اور مصنف نے جو یہ لکھا ہے کہ ویروی احمر الاوداج الح اور یہ بھی روایت ہے کہ تم اوداج کو جس چیز سے بھی چاہو

کاٹ دو۔ (ف) تو یہ روایت غریب بھی ہے اور پائی بھی نہیں جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر اس جگہ کوئی یہ شبہ ظاہر کرے کہ صحیح ستہ کی حدیث میں تو ممانعت کا حکم ہے اس لئے اسے ترجیح دینی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ ترجیح یا تقدیم کی صورت تو اس وقت ہوگی جب کہ ان احادیث کے درمیان تعارض مان لیا جائے۔ جب کہ معارضہ اصل حکم کے خلاف ہے۔ کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ اول ان میں موافقت کی صورت نکالی جائے۔ اسی لئے ہم نے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو جو کہ فقہ اور قیاس کے موافق ہے اس کے عام معنی پر بانی رکھا ہے۔

وما رواہ معمول الخ اور امام شافعی نے جو روایت استدلال میں پیش کی ہے وہ ایسے ناخن پر محمول ہے جو بدن میں لگا ہوا ہو۔ (ف) کیونکہ مسئلہ ناخن جو تراشا ہوا نہ ہو اس سے ذبح کرنے کی ممانعت ہے۔ کیونکہ ایسی حرکت حبشی کیا کرتے تھے۔ (ف) اس طرح سے کہ وہ اپنے ناخنوں سے جانور اور پرندوں کو زخمی کر کے یہ سمجھ لیتے تھے کہ اسے ذبح کر دیا ہے۔ اسی لئے حدیث میں ہے کہ ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔ اور شاید بڑے جانوروں کو ختم کرنے کے لئے اپنے دانت سے کاٹ دیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ابن القطن نے لکھا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کی دو جگہوں میں تامل ہے۔ اول یہ کہ یہ روایت متصل ہے اور دوسرے یہ کہ دانت اور ہڈی کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ حدیث مرفوع ہے یا خود رافع بن خدیج کا کلام ہے۔ پہلی بات تامل کی یہ ہے کہ ابو داؤد نے اس طرح روایت کی ہے عباہ بن رفاعہ بن رافع بن خدیج عن جدہ کے درمیان میں عباہ بن رفاعہ بن رافع عن ابیہ رافع بن خدیج۔ اور چونکہ عباہ کی روایت معنعن ہے اور ابوالاحوص نے درمیان میں رفاعہ بن رافع کو متصل کیا ہے تو بظاہر یہی متصل ہے۔ اگرچہ ترمذی نے کہا ہے کہ عباہ نے اپنے دادا سے سنا ہے۔ اگرچہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ حدیث سنی ہوئی ہو یا سنی ہوئی نہ ہو۔ اور دوسری جگہ تامل کی یہ ہے کہ مسلم وغیرہ کی حدیث میں اس بات پر تصریح نہیں ہے کہ دانت اور ہڈی کی تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ہے جسے ابوالاحوص نے بیان کیا ہے کہ یہ رافع رضی اللہ عنہ کے کلام سے ہے۔ اتنی۔ انتہائی اختصار کے ساتھ۔

اور اس مترجم نے پہلے بیان کیا ہے کہ ظفر و سن یعنی ناخن اور دانت کا استثناء دراصل ما نہر الدم سے ہے یعنی جو چیزیں کہ خون بہانے والی ہیں ان میں سے ناخن اور ہڈی کا استثناء ہے یعنی اس فرمان مکمل یعنی کھانے کے حکم سے استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو بالکل بے معنی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو جانور ناخن اور دانت کے سوا کسی اور چیز سے ذبح کیا گیا ہو اسے کھالو۔ اس میں اس کا بیان نہیں ہے کہ جو جانور کے ناخن اور دانت سے ذبح کیا گیا ہو اس کا کیا حکم ہو گا کہ کیا وہ حرام ہو گا یا مکروہ ہو گا۔ اسی لئے امام محمد نے آثار میں علقہ جلیل تاحی سے روایت کی ہے کہ ہر اس چیز سے جو خون بہادے اور اوداج کو کاٹ دے اس سے ذبح کر دو۔ سوائے دانت و ناخن اور ہڈی کے کیونکہ یہ چیزیں حبشیوں کی چھریاں ہیں۔ اس کے بعد امام محمد نے فرمایا ہے کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ اور مؤطا میں کہا ہے کہ ہر وہ چیز جو اوداج کو کاٹ دے اور خون بہادے اس سے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ سوائے دانت و ناخن اور ہڈی کے کہ ان میں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور ہمارے تمام فقہاء کرام کا ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر دانت اور ناخن سے جو بدن سے علیحدہ کئے جا چکے ہیں ذبح کیا جائے اور وہ رنگوں کو کاٹ کر خون بہا دے تو اسے کھانا چارہ ہو گا اگرچہ ایسا کرنا مکروہ ہو گا۔

اور اگر یہ چیزیں بدن سے جدا نہ ہوں تو اسے ذبح نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس طرح سے جانور کو قتل کیا ہے لہذا وہ جانور مردار ہو گا۔ اور کھلیا نہیں جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے اس طرح مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حضرت رافع بن خدیج کی حدیث میں ناخن اور دانت کے استثناء کو بدن کے ساتھ لگے ہوئے رہنے پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔ بلکہ یہ چیزیں ذبح کے آلات میں سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنا بالاجماع مکروہ ہے۔ اب کلام صرف اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی ایسا کر دے یعنی ناخن اور دانت سے ذبح کر دے تو اس کا کیا حکم ہو گا۔ پس حضرت رافع

بن خدیج کی حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے۔ البتہ امام شافعیؒ مفہوم مخالف نکالتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک اس کا مطلب ہواست کھاؤ۔ لیکن ہمارے نزدیک مطلب ہوگا ذبح مت کرو۔ لیکن اگر ذبح کر لیں تو اس کا حکم بیان نہیں کیا گیا ہے۔ اسی لئے ہم نے حضرت عدی بن حاتم کی حدیث کی طرف توجہ دی تو اس کا مطلب نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت بدن میں لگے ہوئے ہوں تو اس نے اپنے زور سے جانور کو دبا کر مرنے والا یا اس کے زور سے مر جانے کا احتمال ہے اس لئے اس کا ذبیحہ مردار ہوگا حلال نہ ہوگا۔ اور اگر وہ چیزیں بدن سے لگی ہوئی نہ ہوں تو اس کا مطلب ہوگا کہ اگر وہ دھار دار ہو جس نے رگوں کو کاٹ کر خون بہا دیا تو عموم حدیث کی وجہ سے وہ ذبح ہو گیا البتہ مسنون طریقہ کی مخالفت کی اس لئے فعل مکروہ تحریمی ہوا لیکن ذبیحہ میں کوئی خرابی نہیں ہوئی۔ م۔

ولانہ المۃ الخ اور اس دلیل سے بھی کہ حقیقت میں دانت یا ناخن سے پھاڑنے اور زخمی کرنے کا ہتھیار ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ ذبح کا جو مقصود ہے یعنی ناپاک خون کو بدن سے نکال دینا تو وہ حاصل ہو جائے گا۔ اور ناخن و دانت حکم میں پتھر اور سوہے کے مثل ہو گیا۔ (ف کیونکہ دھار دار پتھر سے ذبح کرنا بلا خلاف جائز ہے پس حاصل کلام یہ ہوا کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث میں انہوں نے جائز طریقہ سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلایا اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ذبح ہو جانے کا عام قاعدہ فرمایا ہے۔ اور جب ہم نے ان دونوں پر عمل کیا تو ان سے یہ حکم نکلا کہ ناخن و ہڈی اور دانت کے سوا کسی بھی ایسے آلہ سے جو رگوں کو کاٹ دے اور اس پر تسمیہ کہہ لیا جائے تو وہ عمل بھی جائز اور اس کا نتیجہ یعنی ذبیحہ بھی جائز ہوگا۔ اور اگر ان میں زیادہ دھار بھی ہو تو وہ بہت بہتر ہوگا۔ اور ناخن اور دانت اگر بدن سے جدا ہوں اور ان سے ذبح کا کام ہو جائے تو اگرچہ ذبح ہو جانے کی وجہ سے وہ ذبیحہ جائز ہوگا مگر یہ فعل مکروہ ہوگا۔ بخلاف غیر المشروع الخ بخلاف ایسے ناخن و دانت یا سینک کے جو بدن سے جدا نہ ہوں۔ (ف یعنی بدن میں لگے ہوں تو ان سے ذبح کا کام بھی حرام ہوگا اور وہ ذبیحہ بھی حرام ہوگا)۔

لانہ یقتل الح کیونکہ ان چیزوں سے ذبح کرنا حقیقت میں ذبح کی قوت اور دباؤ سے اسے مار ڈالنا ہوتا ہے۔ اسی لئے ایسے مرد سے جانور کو لگا گھونٹ کر مار ڈالنے کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ (ف کیونکہ اگرچہ اسے بوجھ اور دباؤ سے ہی مار ڈالنے کا یقین نہ ہو پھر بھی اس کا غالب گمان رہ جاتا ہے اور اسی احتمال کی وجہ سے اسے مردار کہا جاتا ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر دانت اور ناخن بدن سے جدا ہوں تو ان سے ذبح کرنے کو مکروہ کہنے کی کیا وجہ ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ وانما یکوہ الخ اسے مکروہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے آدمی کے جزو بدن کا استعمال ہوتا ہے۔ (ف یعنی آدمی کے بدن سے جو دانت یا ناخن جدا کر لیا گیا ہو اس کے احترام کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے زمین میں دفن کر دیا جائے اور کام میں نہیں لانا چاہئے۔ یہ وجہ تو اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ دانت اور ناخن آدمی کے ہلکا اور اگر بجائے آدمی کے کسی جانور مثلاً شیر وغیرہ کا ہو تو اگرچہ یہ ناخن اور دانت بہت کار آمد ہوتا ہے پھر بھی ذبح کرتے وقت اس جانور پر سختی اور بے رحمی لازم آتی ہے۔ وقد امرنا الخ حالانکہ ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جانور کو ذبح کرنے میں بھی رحم اور احسان سے پیش آئیں۔ (ف چنانچہ یہ مفہوم صحیح حدیث کا بھی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کے ساتھ احسان کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس لئے جب تم جانور ذبح کرو تو اسے بھی اچھی طرح اور خوبی کے ساتھ ذبح کرو۔ اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ پہلے جانور کو اچھی طرح کھلاؤ اور پلاؤ اور اس کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کرو۔ اور اسے لٹا کر کھینچ کر ذبح کرنے کی جگہ نہ لے جاؤ۔ وغیرہ ذلک۔ اس باب میں بہت سی حدیثیں ہیں۔

چنانچہ صحیح میں ہے کہ بچھلی امت کی کسی عورت نے ایک بلی کو بند کر دیا اور اس کا کھانا پینا بالکل بند کر دیا۔ وہ خود اپنے لئے شکار سے بھی مجبور ہو گئی۔ یہاں تک کہ وہ بلی بھوک اور پیاس کی زیادتی سے بالآخر مر گئی جس کی سزا میں وہ بالآخر جہنم میں داخل ہو گئی۔ ایک دوسری صحیح روایت میں ہے کہ بچھلی امت میں سے ایک فاحشہ عورت بھی ایک دن وہ ایک جنگل میں ایک کنوئیں کے پاس گزر رہی تھی دیکھا کہ وہاں پر ایک کتا پیاس کی زیادتی سے زبان نکال کر کچڑ چاٹ رہا تھا۔ اور نڈھال سا ہو رہا ہے یہ دیکھ کر اس فاحشہ نے اپنا دوپٹہ پھاڑ کر اس سے سی بنا کر کنوئیں سے پانی نکال کر اس کتے کو پلایا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس سے خوش ہو کر اس

وقت کے نبی کے پاس یہ وحی بھیجی کہ شکر یہ کے طور پر اس کو بخش دیا گیا ہے ایک اور صحیح روایت میں ہے کہ ہمارے لئے ہر جگہ دے جانور میں ثواب ہے۔ اس مضمون کی بکثرت احادیث موجود ہیں۔ اس لئے ان سخت متعصب قوموں پر تعجب ہوتا ہے جو اسلام میں بے رحمی کرنے کی بہتان لگاتے ہیں۔ حالانکہ برعکس رحمت کرنے والی آیات و احادیث سے قرآن و احادیث کی کتابیں ہماری پڑکی ہیں، م۔

توضیح۔ ناخن و دانت اور سینک سے ذبح کرنے کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ويحور الدبح بالليطة والمروءة وكل شيء انهر الدم الا السس القائم والطمر القائم فان المدبوح بهما ميتة لما بنا ونص محمد في الجامع الصغير على انها ميتة لانه وحده نصا وما لم يحده فيه نصا يحتاط في ذلك فيقول في الحل لا بأس به وفي الحرمة يقول بكونه اولم يوكل قال ويستحب ان يحده الذابح شفرته لقوله عليه السلام ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا دبختهم فاحسوا الدبحة وليحد احدكم شفرته وليرح ذبحة ويكره ان يضجعها ثم يحده الشفرة لما روى عن النبي عليه السلام انه رأى رجلا اصبح شاة وهو يحده شفرته فقال لقد اژدت ان تميتها موتات هلا حددتها قل ان تصجعها

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ بیلہ اور مروہ اور ہر ایسی چیز سے جو خون بہا دے ذبح کرنا جائز ہے۔ (ف لیطہ۔ نہ کل کا پوست جس میں دھار ہوتی ہے۔ مروہ جس سے چھری کی طرح ذبح کرتے ہیں۔ اور دوسرے پتھر بھی۔ صحیح بخاری وغیرہ کی حدیثوں میں ان کا بہت زیادہ تذکرہ موجود ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسی دھار دار چیز سے جو رگوں و رگہ کو کاٹ دے ذبح کرنا جائز ہے۔ الا السنن الح سوائے بدن میں لگے ہوئے دانت اور ناخن کے کہ ان دونوں چیزوں سے ذبح کیا ہوا جانور مردار ہوگا۔ اوپر کی بیان کی ہوئی دیس کی بناء پر (ف کہ وہ دھار سے نہیں بلکہ دباؤ اور بوجھ کی چوٹ و رتلیف سے اسے مارے گا۔ اس سے وہ لگہ گھونٹے ہوئے جانور کے حکم میں ہوگا۔ و نص محمد الح و رام محمد نے جامع صغیر میں تصریح کی ہے کہ وہ مرد ہے۔ شاید اس کے بارے میں امام محمد نے کوئی صریح حدیث پائی ہوگی۔ (ف اور صریح حدیث کے پانے پر قرینہ یہ ہے و ما لم يحده الح کہ جس مسئلہ میں امام محمد کوئی نص نہیں پاتے میں اس کے حکم کے بارے میں احتیاط فرماتے ہیں۔ چنانچہ حلال ہونے کی صورت میں یہ فرماتے ہیں کہ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حرام ہونے کی صورت میں فرماتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا یہ کہ وہ نہیں کھایا جائے گا۔ (ف اور جب بدن میں لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبح کئے ہوئے جانور کے بارے میں کھل کر یہ فرمایا کہ وہ مردار ہے تو یقین ہے کہ انہوں نے نص صریح پائی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جس جانور کے بارے میں بوجھ اور دباؤ سے مر جانے کا احتمال دلائل کے ساتھ موجود ہو تو ایسا جانور حقیقی لگا گھونٹنے کے حکم میں ہے۔ ہذا واقعہ وہ مردار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ عینی نے لکھا ہے کہ کچھ علماء نے کہا ہے کہ جس جگہ یہ کہا جائے کہ اس میں مضائقہ نہیں ہے اس میں بھی ضعف ہے۔ لہذا اسے بھی نہ کرنا ہی اولیٰ ہے لیکن قول اصح یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ مع۔ قال و يستحب الح قدورٹی نے فرمایا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ ذابح ذبح کے وقت اپنی چھری تیز کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان اور بھلائی کا حکم فرمایا ہے یعنی فرض کر دیا ہے اس لئے تو اگر کسی کو قتل کرنا ہی چاہتے ہو تو بھی بہتری کے ساتھ قتل کرو۔ اور جب تم کسی جانور کو ذبح کرنا چاہو تو اسے بھی چھائی کے ساتھ ذبح کرو۔ اس لئے ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کر لے۔ اور اپنے ذبیحہ کو آرام دے (ف اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔ کہا گیا ہے کہ قتل میں بہتری سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص دوسرے پر لازم ہو تو وہ اسے صرف قتل کرے اور وہ بھی صفائی اور خوبی کے ساتھ کسی دھمکی اور زیادتی کے بغیر۔ پھر ذبیحہ کو آرام دینے سے

واللہ اعلم بہت قسم کی مرد ہو سکتی ہے۔ مثلاً ذبح سے پہلے اسے آرام دے۔ یہاں تک کے ذبح کے بعد بھی کھال کھینچنے میں جلدی نہ کرے۔ یہاں تک کہ وہ ٹھنڈا ہو جائے۔

ویکروہ ان الح اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو ذبح کے لئے ٹانے کے بعد اپنی چھری تیز کرے۔ کیونکہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی بکری لٹا کر اپنی چھری تیز کر رہا تھا تو ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ تم تو یہ چاہتے ہو کہ اس بکری کو کئی موتوں سے مارو۔ کیونکہ تم نے اسے ٹانے سے پہلے چھری تیز کیوں نہیں کی تھی۔ (ف) رواہ الاحکام عن ابن عباس مرفوعاً ورواہ الطبرانی مرسلان عن عکرمہ۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے کہ چھریاں تیز کرنی جائیں اور جانوروں سے ٹھپا کر کی جائیں۔ اس کی روایت احمد و ابن ماجہ اور لدار قطنی اور شیخ عبدالحق نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زہری تاہی نے سے مرسل کیا ہے پھر یہ معوم ہونا چاہئے کہ حیوانوں میں بھی ان باتوں کی سمجھ موجود ہے۔ اگرچہ وہ اپنے رب عزوجل کے حکم کے مطیع اور انتظام الہی کی بناء پر آدمیوں کے لئے بھی تابعدار ہیں۔ ان باتوں کو جس کسی نے سمجھ لیا تو اچھی اور صاف بات ہے۔ اور جس کسی کی سمجھ میں یہ باتیں نہیں تھیں ان کے لئے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ پھر ادب سے کام لینا سب کے لئے اہم ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ع۔

توضیح چھری کے علاوہ اور کن چیزوں سے جانوروں کو ذبح کیا جاسکتا ہے، ذبح کے وقت کیا باتیں مستحب ہیں، مسائل کی تشریح، حکم، دلائل

قال ومن بلغ بالسكين السخاع او قطع الرأس كره له ذلك وتوكل دبحته وفي بعض النسخ قطع مكان بلع والسخاع عرق ابيض في عظم الرقبة. اما الكراهة فلما روى عن النبي عليه السلام انه نهى ان تسحق الشاة اذا دبحت وتفسره ما ذكرناه وقيل معناه ان يمد راسه حتى يظهر مذبحة وقيل ان يكسر عقه قبل ان يسكن من الاضطراب وكل ذلك مكروه وهذا لان في جميع ذلك وفي قطع الراس زيادة تعذيب الحيوان بلا فائدة وهو مهين عه والحاصل ان ما فيه زيادة ايلام لا يحتاج اليه في الذكاة مكروه ويكره ان يجرح ما يريد ذبحه بوجله الى المذبحة وان تسحق الشاة قبل ان تبرد يعني تسكن من الاضطراب وبعده لا اثم فلا يكره الخنع والسليخ الا ان الكراهة لمعنى رائد وهو زيادة الالم قبل الدبح او بعده فلا يوجب التحريم فلهذا قال توكل دبحته

ترجمہ۔ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے جانور کو ذبح کرتے وقت ٹھری کو نخاع تک پہنچا دیا (اور بعض نسخوں میں ہے کہ نخاع کو کاٹ دیا)۔ یہ جانور کاسر کاٹ دیا جائے تو ذبح کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہو گا لیکن اس کا کھانا جائز ہو گا۔ والسخاع عرق اور نخاع (بالسر والفتح) گردن کی ہڈی میں ایک سپید رگ کا نام ہے (ف)، یعنی ریشہ کی ہڈی کے اندر دو رگ جیسی چیز ہے جسے حرم مغز بھی کہا جاتا ہے گردن کاٹتے ہوئے کسی چیز تک ٹھری کو پہنچا دینا مکروہ ہے۔ اما الکراهة الخع اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کو ذبح کے وقت نخاع کے جانے سے منع فرمایا ہے۔ (ف) جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں یہ معنی موجود ہیں۔ ف۔ لیکن نخاع کے معنی میں اختلاف ہے (اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے)۔ (ف) یعنی ذبح کرتے ہوئے نخاع تک ٹھری کو پہنچا دینا۔

وقيل معناه الخع اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس لفظ کے معنی یہ ہیں کہ جانور کاسر کاٹنا کھینچنا جائے تاکہ اس کے ذبح کی جگہ صاف ظاہر ہو جائے۔ (ف) جیسا کہ اکثر قصب کیا کرتے ہیں۔) وقيل الخع اور یہ معنی بھی بیان کئے گئے ہیں کہ ذبح کے بعد ترپنے کی حالت میں یعنی اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے ہی اس کی گردن توڑ دی جائے۔ (ف) جیسا کہ اکثر قصب کیا کرتے ہیں بلکہ اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے اس کی پیٹھ میں ٹھری زور سے دبا دیتے ہیں اور اس کے حرام مغز کو پھاڑ دیتے ہیں اور بظاہر یہی

تفسیر زیادہ مناسب ہے)۔ وکل ذلك الح بہم صورت یہ تمام طریقے مکروہ ہیں۔ (ف یعنی کوئی بھی معنی لئے جائیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ سارے طریقے مکروہ ہیں)۔

وهذا لان الخ ان سب کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان عام حرکتوں میں اور سرکات دینے میں حیوان کو بے فائدہ ضرورت سے زیادہ دکھ پہنچانا ہوتا ہے۔ حالانکہ اس طرح دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل الخ حاصل کلام یہ ہوا کہ ایک کوئی بھی حرکت جس سے ذبح کی ضرورت سے زیادہ جانور کو تکلیف پہنچتی ہو وہ مکروہ ہے۔ (ف ہذا انتہائی مجبوری میں جتنی تکلیف پہنچتی ہو تو معاف ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ ایسی جگہ جہاں کوئی جانور مر رہا ہو اور پتھر وغیرہ کے سوا کوئی تیز دھار چھری وغیرہ میسر نہ ہو تو اس کو حرام ہو کر مرنے سے بچانے کی مجبوری میں پتھر وغیرہ سے ذبح کرنا جائز ہوگا)۔ ویکوہ ان یجوز الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو گرا دینے اور پاؤں دینے کے بعد اس کی ٹانگ اور دم پکڑ کر کھینچ کر اس کے ذبح کی جگہ تک لیجا جائے (ف، جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں)۔ وان تسخع شاة الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ اس کے ٹھنڈے ہونے یعنی اس کی تڑپ ختم ہونے سے پہلے ہی خنق کیا جائے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اس کی تڑپ بالکل ختم نہ ہو جائے اس کی گردن نہیں توڑنی چاہئے۔ اس کا بالکل ٹھنڈا ہو جان مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تڑپ سے ٹھنڈا ہو جانا مراد ہے۔ اسی طرح اس کے ٹھنڈا ہوجانے سے پہلے اس کے حرام مغز میں چھری دبا کر چیرنا مکروہ ہے)۔

وبعدہ لا الہم اور اس کے ٹھنڈا ہو جانے کے بعد اسے چونکہ تکلیف نہیں ہوتی ہے۔ (ف اس کے بعد اس کے ساتھ جس طرح چاہیں معاملہ کیا جاسکتا ہے)۔ یعنی تنج اور کھال کھینچنا وغیرہ کچھ بھی مکروہ نہیں ہے۔ (ف اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ چیزیں مکروہ ہیں تو اس ذبیحہ کو بھی حرام ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ یہ افعال یقیناً مکروہ ہیں)۔ الا ان الکراۃ الخ لیکن یہ کراہت اصل ذبح میں خوابی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے یعنی ذبح سے پہلے یا بعد میں ضرورت سے زائد تکلیف دینا ہے۔ (ف یعنی نفس ذبح میں کراہت نہیں ہے اسی لئے ذبیحہ میں حرمت نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ ذبح سے زائد کام کی وجہ سے حرمت ہوئی ہے جتنی ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد جانور کو ضرورت سے زائد تکلیف پہنچا ہے۔ اسی لئے یہ عمل مکروہ ہوا ہے)۔ فلا یوح التحريم الخ لہذا ذبیحہ کے حرام ہونے کا سبب نہیں ہوگا۔ اور اس بناء پر مصنف نے وضاحت کے ساتھ فرمادیا ہے کہ ایسے ذبیحہ کو کھلیا جائے گا۔ (ف الحاصل نفس ذبیحہ میں کسی قسم کی کراہت نہیں ہوگی)۔

توضیح نضاع کے معنی، تنج کی صورت، ذبح کرتے ہوئے اگر چھری حرام مغز تک پہنچ جائے، ذبح کے لئے بکری کو لٹا کر کھینچ کر مذبح پر لیجانا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

قال وان دبح الشاة من قفاھا فبقیت حیة حتی قطع العروق حل لتحقق الموت بما هو ذکاة ویکوہ لان فیہ ریادة الالم من عرجا حة فصار کما اذا حرحھا ثم قطع الاوداح وان ماتت قل قطع العروق لم توکل لو حود الموت بما لیس بدکاة فیھا قال وما استانس من الصيد فدکاته الذبح وما توحش من النعم فدکاته العقرو الجرح کان ذکاة الاضطرار انما یصار الیه عند العجز عن ذکاة الاحتیار علی ما مرو العجر متحقق فی الوحہ الثاني دون الاول وکذا ما تردی من الاعم فی بیرو وقع العجر عن ذکاة الاحتیار لما بینا وقال مالک لا یحل بدکاة الاضطرار فی الوحہ لان ذلک بادر وجر بقول المعسر حقیقة العجر وقد تحقق فیصار الی البدل کیف وانا لا یسدم الدرة بل هو غالب وفي الكتاب اطلق فیما توحش من الاعم وعن محمد ان الشاة اذا بدت فی الصحراء فدکاتها العقرو وان بدت فی المصر لاتحل بالعقر لایہما لا یدفع عن نفسها فیمكن اخذھا فی المصر فلا عجر والمصر وعبیرہ سواء فی البقر والعبیر لانیہما یدفعان عن انفسهما فلا یقدر علی اخذھما وان ندافی

المصر فیتحقق العجر والصلیال کالند اذا کان لا یقدر علی اخذه حتی لو قتلہ المصول علیہ وهو یرید الذکاة حل اکلہ .

ترجمہ۔۔۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے مثلاً بکری کو اٹا لیا کہ اس کی پشت کی طرف سے ایک مرتبہ ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہوئی بلکہ زندہ رہ گئی۔ (ف) اس لئے اس نے اسے دوبارہ کاٹا) یہاں تک کہ کاٹنے ہوئے آخر کی رگیں کاٹ دیں تو وہ اب حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ بالآخر اس کی موت ایسے ہی سبب سے ہوئی جسے ذبح کہا جاتا ہے۔ (ف) یعنی وہ بکری دونوں رگیں دمری اور حلقوم کی مکمل یا اکثر کے کٹ جانے سے مری ہے۔ اور اسی کو ذکاة یا ذبح کہا جاتا ہے اس لئے وہ حلال ہو گئی۔ ویکرہ الح لیکن ایہ کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ قصد الیہا کرنے میں ضرورت سے زیادہ تکلیف پہنچانا ہے۔ فصار کما الح تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ جیسے کسی نے بکری کو پہلے زخمی کیا پھر اس کی رگیں کاٹ دیں۔ (ف) یعنی ایک مرتبہ اسے صرف زخمی کیا اور دوسری مرتبہ میں اسے ذبح کر دیا۔ لیکن اس میں شرط یہ ہو گی کہ رگوں کے کاٹنے تک اس بکری میں جان باقی ہو۔) و ان ماتت الح کیونکہ اگر وہ بکری ان رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی پہل تکلیف سے مر چکی ہو تو وہ کھانے کے لائق نہیں رہے گی۔ یعنی حرام ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ بکری ایسے سبب سے یا اس طرح مری ہے جو اس کے حق میں ذبح نہیں ہے۔ (ف) یعنی اگر الٹی طرف سے اسے کاٹنے ہوئے رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گئی ہو تو وہ مردار ہو جائے گی اور کھانے کے لائق نہیں رہے گی۔ کیونکہ اس صورت میں بکری کی گدی کٹ جانے سے بھی ذبح کا حکم نہیں ہو گا۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ شکار جب تک شکار کے حکم میں چلے اسے اضطراری ذبح سے روکا جائے۔ اور پالتو جانور بھی جب تک پالتو کے حکم میں ہے اس کے لئے اختیاری ذبح کا ہونا ضروری ہے۔

قال وما استامس الح قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شکار کا جانور مثلاً ہرن بھی مانوس ہو جائے یعنی پالتو جانوروں کی طرح رہنے لگے تو اسے بھی اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ (ف) یعنی پالتو ہرن کو بھی پالتو بکری کی طرح اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس ہرن کو بھی فی الحال بکری کی طرح ذبح ممکن ہے لہذا اس کے لئے اضطراری ذبح کرنا کافی نہ ہو گا۔) وما تو حش الح اور اگر پالتو جانور مثلاً اونٹ گائے بکری وغیرہ وحشی ہو جائے اور قابو میں نہ آئے تو اونٹ کی صورت میں کو نیچیں کاٹ دینا اور زخمی کرنا کافی ہو گا۔ (ف) جیسی اسے اضطراری حور پر ذبح کرنا ہی اسے حلال کر دے گا۔ ہذا اسم اللہ کہہ کر نیزہ وغیرہ سے بدن میں جہاں بھی ممکن ہو مارنے سے اگر وہ مر جائے تو اسے کھانا جائز ہو گا کیونکہ وہ اب پالتو رہا اور اختیار سے نکل گیا ہے۔ لا ذکاة الا صطرار الح کیونکہ اضطراری ذبح تو اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کہ ذکاة اختیاری کرنے سے عاجزی ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف) کہ ذکاة اضطراری کو یا اختیاری ذکاة کا بدل ہے۔ اس لئے جب تک ذبح اختیاری ممکن ہو ذبح اضطراری جائز نہ ہو گا۔ اور جب ذکاة اختیار سے عاجزی ثابت ہو جائے تب ذکاة اضطراری کافی ہو گا۔

والعجر من تحقق الح اور پہلی یعنی اختیاری میں عاجزی نہیں ہے بلکہ دوسری صورت میں ہے۔ (ف) یعنی جب پالتو جانور بدک کر وحشی بن جائے تو اختیاری ذبح سے مجبوری ثابت ہو گئی سی لئے اس کے بارے میں اضطراری ذبح کافی درجہ ہو جائے گا۔ اگرچہ جانور اصل میں پالتو ہی تھا۔ اور پہلی صورت میں یعنی جب کہ صل میں جانور وحشی تھا مگر پالنے کی وجہ سے اس کی وحشت ختم ہو جائے اور وہ پالتو بن جائے تو اسے اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس کے حق میں جب کہ عاجزی باقی نہیں رہی تو اب اضطراری ذبح اس کے لئے کافی نہ ہو گا۔ بلکہ اختیاری ذبح ہی لازم ہو گا۔ اگرچہ اصل میں جانور وحشی ہی تھا۔ و کذا ماتودی الخ اسی طرح پالتو جانوروں میں سے اگر کوئی جانور کنوئیں میں گڈھے میں گر جائے اور اس کو اختیاری حور پر ذبح کرنا ممکن نہ ہو بلکہ عاجزی ہو جائے تو اس کے لئے اضطراری ذبح کافی ہو گا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ (یعنی جب اختیاری ذبح کرنے سے مجبوری ہو جائے تو اس کا بدل یعنی اضطراری ذبح جائز ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی نیل کنوئیں میں گر جائے اور اسے زندہ نکالنا ممکن نہ ہو پھر اگر اس میں داخل ہو کر بھی اختیاری ذبح ممکن ہو تو اختیاری ذبح کرنا ہی واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر نیل

کسی گڈھے میں گر جائے اور کوئی اس میں داخل ہو کر اسے ذبح کرنا چاہے لیکن یہ خطرہ ہو کہ وہ جانور ہی اسے مار ڈالے گا تو اسے اضطرابی ذبح کرنا جائز ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس گڑھے یا کنوئیں میں کسی کا داخل ہونا بھی ممکن نہ ہو یا داخل ہونے تک اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہو تب اضطرابی ذبح جائز ہو جائے گا۔

وقال مالك لا يحل الح والمام مالک نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہی اضطرابی ذبح سے جانور حلال نہیں ہوگا۔ (ف) دونوں صورتوں سے مراد یہ ہے کہ (۱) جانور پہلے پالتو ہو بعد میں وحشی ہو جائے۔ (۲) کنوئیں یا گڑھے میں گر جائے بہر صورت اس کو اضطرابی ذبح سے کھانا حلال نہ ہوگا۔

لان ذلك الخ کیونکہ ایسا اتفاق بہت ہی کم ہوتا ہے۔ (ف) اور شاذ و نادر واقعات میں لحظہ نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ایک روایت ہے کہ ایک اونٹ ایک گڑھے میں اوندھے منہ گر گیا تھا تو سعید بن المسیبؓ سے پوچھا گیا کہ کیا اس کے چھبھی طرف سے اسے نحر کیا جائے۔ تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اسی جگہ پر نحر کرنا ہوگا جہاں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کھینچا تھا۔ یعنی نحر کرنے کا جو طریقہ عام اور مشہور ہے اسی طرح سے کرنا ہوگا۔ وحی بقول الخ اور ہم احناف کہتے ہیں۔ (ف) جبکہ یہی قول امام شافعی و احمد و ثوری رحمہم اللہ کا بھی ہے) الاعتبار حقيقة الح کہ اضطرابی ہونے میں صرف حقیقتہً عجز ہونا ہی معتبر ہے اور ایسی عجزی ثابت ہو چکی ہے ہذا اختیار کے بدلے اضطرابی سے کام لینا جائز ہو گیا۔ (ف) یعنی جبکہ کہ یہاں حقیقتہً عاجزی پائی گئی تو اب ذبح اختیاری کا حکم باقی نہیں رہا۔ اسی لئے اس کے بدلے یعنی اضطرابی ہونے کا حکم جائز ہو گیا۔

کیف انا لا نسلم الخ اور اس صورت میں ذبح اضطرابی کا حکم جائز کیوں نہیں ہوگا جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں یہاں ناشدو ندر نہیں بلکہ اکثر و بیشتر ہوتا رہتا ہے (ف) کہ اونٹ گائے بکری بھیڑ وغیرہ کنوئیں میں یا گہرے کھڈے میں گر پڑے یا بدک کر اس طرح سے وحشی ہو جائے کہ اس پر قابو پانا ممکن نہیں رہتا ہے۔ پھر حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے منقول ایک حدیث میں ہے کہ ہم وگ سفر کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیاں چولھے پر چڑھائی ہوئی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ یہ ہانڈیاں اسٹدی جائیں۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ (اس لئے کہ غنیمت میں ملنے والے جانوروں کی تقسیم ٹھیک نہیں تھی) اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان خود تقسیم فرمایا اس طرح سے کہ دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ اتنے میں اونٹوں میں سے ایک اونٹ بدک کر وحشی ہو گیا کسی طرح ہاتھ نہیں سٹا تھا اور لوگوں کے پاس گھوڑوں کی کمی بھی تھی کہ اس کے ذریعہ اسے گھیرا جاتا مجبوراً ایک شخص نے اس انداز سے اسے تیر مارا کہ وہ وہیں پر گر گیا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں میں بدک کر نکل بھگنے کی فطرۃ عادت ہوتی ہے جیسے کہ دوسرے وحشی جانوروں میں ہوتی ہے۔ پس جب کوئی جانور ایسی حرکتوں پر اترے اور تم اس کو قبو میں کرنے سے پریشان اور عاجز ہو جاؤ تو اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرو۔ رواہ البخاری و مسلم۔

لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ وہ اونٹ تیر لگنے سے وہیں پر مر گیا تھا۔ اس لئے کہ اس میں اس بات کا بھی احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید تیر لگنے سے وہ اونٹ بھگنے کے قتل نہ رہا ہو۔ لہذا اب پکڑ کر اسے دوبار نحر کر دیا ہو لیکن ظاہر قرینہ یہی ہے کہ اس جگہ اضطرابی ذبح سے ہی اسے حلال کرنا مراد ہے۔ اور روایت یہ ہے قال محمد احبوا ابو حنیفۃ عن سعید بن مسروق عن ابي رفاعۃ عباۃ بن رفاعۃ عن ابن عمر ان بعیراً قد ذی فی بئر الح یعنی ایک اونٹ ایک مرتبہ مدینہ منورہ کے ایک گڈھے میں اس طرح گر پڑا کہ اس کے سینہ (منخر) پر اسے نحر کرنا ممکن نہ رہا اس لئے اس کے اوپر کی طرف سے نیزہ مار کر اسے ذبح کر دیا۔ پھر لوگوں نے اس کے گوشت کے حصے لگا کر فروخت کیا۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی اس میں سے دو درہم کا حصہ خرید لیا تھا۔ مجاہد عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابی ابراہیم فی ہترو دی بئر الح یعنی ابراہیم نخعی نے گڑھے میں گر جانے والے جانور کی بابت فتویٰ دیا کہ جب سینہ سے اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو

جس جگہ سے بھی ممکن ہو اسے ذبح کر دیا جائے۔ محمدؐ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بخاریؒ نے اپنی صحیح میں لکھا ہے کہ چوپایوں میں سے اگر کوئی بدک کرو حشی ہو جائے تو وہ اب شکار کے حکم میں ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جائز رکھا ہے۔ اسی لئے ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ تمہارے پلے ہوئے جانوروں میں سے اگر کوئی بدک کرو حشی اور بے قابو ہو جائے تو وہ جنگلی شکار کے حکم میں ہے۔ اور جو اونٹ گڑھے میں گر جائے تو جہاں بھی اس پر موقع ملے وہی اس کے نحر کی جگہ ہے۔ (یعنی خاص سینہ میں ہی نحر کرنا ضروری نہیں رہا) اور حضرات علی و عمرو و نثر رضی اللہ عنہم نے بھی اس کے کھانے کو جائز فرمایا ہے۔ (انہی ترجمہ)۔ وفی الکتاب اطلاق النخ اور کتاب قدوری میں لفظ مطلق رکھا ہے کہ چوپایوں میں سے جو بھی وحشی ہو اور جہاں بھی ہو۔ (ف یعنی خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں ہو اور خواہ جانور بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو)۔ وعن محمد بن الح و امام محمدؐ سے نوادر میں روایت ہے کہ بکری اگر جنگل میں بدک کرو حشی ہو جائے یعنی جس جگہ اس کا ہاتھ آنا انتہائی مشکل اور ناممکن جیسا ہو جائے تو اس کو زخمی کر دینا ہی ذبح کا حکم ہو گا۔ (ف یعنی اضطراری ذبح کے طور پر جس طرح بھی ممکن ہو بم اللہ کر کے اسے قتل کر دینا کافی ہو گا)۔

وان مدلت النخ اور اگر بکری شہر میں یعنی آبادی میں بدک کرو حشی ہو جائے تو اس کے ادھر ادھر حصہ کو کاٹ دینے سے وہ حلال نہ ہوگی کیونکہ اس میں اتنی طاقت نہیں ہوتی ہے کہ آدمیوں سے خود کو بچا سکے اس لئے آبادی میں سے پکڑ لینا ممکن ہو گا اس لئے اختیار کی طور پر اسے ذبح کرنے سے عاجزی ثابت نہیں ہوگی۔ (ف اسی لئے اسے اضطراری طریقہ سے ذبح کرنا جائز نہ ہو گا۔ یعنی بکری ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کو پکڑنے میں بڑا خطرہ ہو اور وہ کسی کو اپنے پاس آنے ہی نہ دے۔ بلکہ اسے گھیر کر پکڑا جاسکتا ہے۔ البتہ اگر جنگل میں ہو تو وہ تیزی سے دیر تک دوڑ لگاتی ہوئی کہیں چھپ سکتی ہے۔ یہ تفصیل صرف بکری کے حکم میں ہے۔ والمصر وغیرہ النخ اور گائے و اونٹ شہر اور جنگل برابر ہے۔ (ف یعنی جس جگہ بھی ہوں اگر بدک کرو جنگلی بن جائیں اور اختیار کے ساتھ ان کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اضطراری کافی ہے۔ لایہماید فعاد النخ کیونکہ یہ بڑے جانور اونٹ اور گائے وغیرہ اپنی طاقت سے خود کو بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ (ف یعنی وہ پکڑنے والے کو سینگوں اور ٹکھروں اور دانٹوں سے مار ڈالتے ہیں) اس لئے اگرچہ وہ آبادی ہی میں وحشی ہوں پھر بھی ان کو پکڑنا اختیار سے باہر ہو جانے کی وجہ سے ان کو اضطراری طور پر ذبح کرنا جائز ہو گا۔

والصیال کاللد النخ اور جانور کا اپنے پکڑنے والے پر حملہ کرنا بھی اس کے وحشی ہو جانے کے حکم میں ہے۔ جبکہ اسکو پکڑ لینے کی طاقت نہ ہو۔ حتی لو اقتله النخ اسی بناء پر اگر ایسے جانوروں میں سے کسی نے حملہ کر دیا اور جس پر حملہ کیا تھا خواہ وہ خود مالک ہو یا نہ ہو اس نے اس جانور کو جواب میں قتل کر دیا اور وہ اس کو ذبح کرنے کی نیت بھی رکھتا ہو (ف نیت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذبح کی نیت سے تسمیہ پڑھ لیا ہو۔ پھر جس طرح ممکن ہو سکا اسے قتل کر دیا)۔ حل اکلہ النخ تو اس جانور کو کھانا حلال ہو جائے گا۔ (ف یعنی غیر اضطراری ذبح کرنے سے بھی وہ ذبیحہ حلال ہو گا۔ اور مینٹی نے شرح المستتبی سے نقل کیا ہے کہ اگر مار ڈالنے والے شخص اس کا مالک نہ ہو تو وہ اس جانور کے مالک کو اس کی قیمت تاوان میں ادا کرے گا۔

چند ضروری مسائل

(۱) امام محمدؐ کے حوالہ سے عیون میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے ایک پالتو کبوتر کو جنگل میں تیر مار کر مار ڈالا تو وہ نہیں کھایا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو شام کے وقت اپنے گھر میں لوٹ آتا ہے۔ البتہ اگر اس کا یقین ہو کہ وہ گھر نہیں لوٹے گا تب اس کا کھانا جائز ہو گا۔ (۲) ابن ساعدؒ نے ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اونٹ یا گائے بیل بدک کرو حشی ہو گیا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر

پکڑنے والے کو اس بات کا خوب اندازہ ہو کہ اگر بہت سے آدمی اس کا گھیراؤ کریں جب تو یہ پکڑا جاسکتا ورنہ نہیں تو ایسی صورت میں سے اس بات کا اختیار ہو گا کہ اسے تیرہ روز کر ذبح کر دے۔ (۳) نوادر میں ہے کہ اگر کسی کی مرغی درخت پر چڑھ گئی اور وہ پکڑی نہیں جاسکتی ہو ایسی صورت میں اگر اس کے مالک کو اس بات کا خضرہ ہو کہ اس طرح اسے چھوڑ دینے سے وہ مرغی ضائع ہو جائے گی اس لئے اس نے اس مرغی کو تیرہ روز ڈالا تو وہ کھائی جاسکتی ہے ورنہ نہیں۔ (۴) نوازل میں ہے کہ اگر گائے کو بچہ پیدا نہ ہو رہا ہو اور اسے سخت تکلیف ہو رہی ہو۔ ایسی صورت میں اگر مالک نے ہاتھ ڈال کر بچہ کا گلا دبا دیا تو وہ کھایا جائے گا۔ اور اگر اس کا گلا دبانے کا موقع یا طاقت نہ ہو اس لئے اس نے سے بے طریقہ سے حلال کیا تو بھی کھانا جائز ہو گا۔ اور اگر ذبح کرنے کی طاقت نہ ہو تو وہ حلال نہیں ہو گا۔ مع۔

چند متفرق مسائل

(۱) قبلہ کے رخ کے سوا دوسرے رخ پر ذبح کرنا مکروہ ہے خواہ عمدہ ہو یا سہوا ہو۔ لیکن وہ جانور کھایا جاسکے گا۔ خواہ زائدہ نے فرمایا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ذبح کے ارکان پائے گئے۔ اور قبلہ رخ کرنا سنت مؤکدہ ہے۔ کیونکہ مسلمانوں میں یہ طریقہ سلا بعد نسل چلا آرہا ہے۔ اس لئے اس کے چھوڑنے سے کراہت ہوگی۔ ورنہ ذبح کرنے میں کوئی کمی نہیں پائی جائے گی۔ اور بغیر عذر دوسرے رخ پر ذبح کرنا مکروہ ہے۔ قال محمد احبنا عبد الرحمن الا وراعی عن اصل بن ابی جمیل عن محاهد قال کره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔ یعنی می پڑنے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزوں کو مکروہ بتایا ہے۔ (۱) پتہ۔ (۲) مثانہ۔ (۳) غدہ (گلٹی)۔ (۴) شرم گاہ یعنی مادہ جانور کی شرم گاہ۔ (۵) ترہ۔ (۶) نصیتین۔ (۷) خون۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خون تو قطعی حرام ہے۔ اور باقی چیزیں مکروہ ہیں۔ میں اس کی تفصیل میں کہتا ہوں کہ خون سے مراد بہتا ہوا خون ہے کہ وہی حرام ہے ورنہ کھینچی اور تلی جو ایک قسم کا خون ہے مگر جما ہوا ہے اسی طرح گوشت سے نکلنے والا خون حرام نہیں ہے۔ (۳) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے تسبیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن میں تلوار مار کر گردن الگ کر دی پس حلقوم کی طرف سے تلوار ماری گئی ہو تو وہ اونٹ کھیا جائے گا مگر یہ کہا جائے گا کہ اس نے بری حرکت کی ہے۔ اور اگر اس نے گدی کی طرف سے تلوار ماری۔ پس اگر اس کے مرنے سے پہلے اس کے حلقوم اور رگیں کاٹ دی ہوں تو بھی اس ذبیحہ کو کھیا جائے گا لیکن نہ اکام کی۔ یہی حکم بکری وغیرہ کے ذبح کا بھی ہو گا۔ مع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مذبح کہتے ہیں جڑوں کے نیچے سے سینہ کے سر تک کے حصہ کو اب اگر جڑوں کے نیچے کاٹا جائے تو ذبح کہلاتا ہے۔ اور اگر سینہ سے اوپر ملے ہوا حصہ کاٹا جائے تو یہ نحر کہلاتا ہے۔

توضیح اگر کسی نے ایک مرتبہ بکری کو الٹا لٹا کر ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہو سکی اس لئے اس نے اسے دوبارہ سیدھا کر کے ذبح کیا اور اس کی رگیں تمام کاٹ دیں۔ گر شکار مثلاً ہرن پاتا ہو جائے، اس طرح اگر پاتا جانور مثلاً بکری وحشی ہو جائے، شہر اور آبادی میں ہو یا جنگل و میدان میں ہوا ان کے بارے میں تفصیل مسائل، احکام، اقوال ائمہ کرام، دل نکل

قال والمستحب فی الاصل النحر فان دبجها حار ویکره والمستحب فی البقر العنق المدبج فان دبحها حار ویکره اما الاستحباب فیہ لموافقة السنة المتوارثة ولا حتماع العروق فیہا فی المحرو فیہما فی المدبج والکراهة لمخالفة السنة وهی لمعنی فی غیرہ فلا تصنع الجواز والحل خلافا لما یقولہ مالک انه لا یحل ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اونٹ کو (بجائے ذبح کرنے کے) نحر کرنا مستحب ہے۔ (ف) جس کی صورت یہ ہوگی کہ

س کی پچھلی دونوں اور ایک اگلی ٹانگ ملا کر باندھ دیا جائے۔ اور اگلی ایک ٹانگ دوہرا کر باندھ دی جائے۔ اور سینہ سے اوپر کا جو حصہ حلقوم سے ملا ہوا ہے جہاں پر گوشت کم ہوتا ہے اسے کاٹ دیا جائے۔ اسی طرح کرنے کو نحر کرنا کہا جاتا ہے۔ اور ایسا کرنا مستحب ہے۔ (فان دبھھا الح اور اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو بھی جائز ہو گا۔) (ف یعنی اونٹ کے جڑے کے نچلے حصہ کو کاٹ دیا جائے تو بھی جائز ہو گا۔) ویکوہ الخ مگر مکروہ ہو گا۔ (ف یعنی اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہو گا اگرچہ اس جانور اور ذبیحہ میں کوئی خرابی نہیں ہو گی۔) والمستحب فی البقر الح اور گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنا ہی مستحب ہے اگرچہ اس کو نحر کرنا بھی جائز مگر مکروہ ہے۔ (ف یعنی جانور کو حلال کرنے کے دو طریقے ہیں (۱) نحر۔ (۲) ذبح۔ جیسا کہ ابھی اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اس میں اونٹ کو نحر کرنا مستحب ہے۔ اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا ہی مستحب ہے۔ اگر کسی نے اونٹ کو نحر کرنے کے بجائے ذبح کیا اسی طرح دوسرے جانوروں کو ذبح کرنے کی بجائے نحر کر دیا تو بھی جائز ہو گا مگر ایسا کرنا مکروہ ہو گا اگرچہ جانور کے گوشت میں کچھ کراہت آئے گی۔ عینی نے ان باتوں کی تصریح کی ہے۔ اھالاستحاب الخ ان کے مستحب ہونے کی دو جہتیں ہیں اول یہ کہ اسی طرح سے ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے۔

ولان اجتماع العروق الخ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹوں میں ساری رگیں اسی جگہ جمع ہوتی ہیں جہاں پر نحر کیا جاتا ہے۔ اور گائے و بکری وغیرہ میں اسی جگہ رگیں جمع ہوتی ہیں جہاں پر ان کو ذبح کیا جاتا ہے۔ (ف اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً﴾۔ ذبح کا یہ حکم گائے کے متعلق دیا گیا ہے۔ اسی طرح دوسری آیت میں ہے و قد بناہ بدنح عظیم۔ اس کی تفسیر میں اس طرح مذکور ہے کہ وہ جانور ذبیحہ یا بکر اٹھا اس سے بکری کی صورت میں بھی ذبح کا لفظ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ﴿فصل لولک وانحر﴾ اس کی تفسیر میں اونٹوں کے لئے نحر کا حکم آیا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اونٹوں میں نحر کرنا ہی مستحب ہے۔ اس کے علاوہ صحیح بخاری کی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں اونٹوں کو نحر کرنا اور مینڈھوں کو ذبح کرنا منقول ہے۔ اور صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث میں متع کی ہڈی کے لئے گائے کے بارے میں ذبح کرنا مذکور ہے۔ اور شروع سے اب تک اسی پر عمل بھی جاری ہے۔ اس لئے یہ عمل فعلی اجراء کے حکم میں ہے۔ پھر چونکہ یہ سنت معادلت کی قسم میں سے ہے اس لئے اس کا ثواب مستحب پر عمل کا ہو گا۔ اسی لئے مصنف نے اسے مستحب فرمایا ہے۔ والکواھة الح اور اس کے خلاف عمل کرنا سنت کے مخالف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ اور یہ کراہت اس معنی کی وجہ سے ہے جو ذبح کے اندر موجود ہے۔ (ف یعنی یہ کراہت نفس ذبح میں سے نہیں ہے کیونکہ ذبح کا کام جس طرح ذبح سے ہوتا ہے اسی طرح سے نحر سے بھی ہوتا ہے اس لئے ذبح دونوں طریقوں سے ہو جائے گا۔ بلکہ کراہت کی وجہ صرف سنت پر عمل کرنے کو چھوڑنے سے ہوتا ہے اس لئے حاصل یہ ہوا کہ اس میں کراہت کی وجہ نفس ذبح سے خارج ہے۔ فلا تسمع الحوار الخ اسی لئے ایسی کراہت نفس ذبیحہ کے حلال و حرام ہونے کے لئے نفع نہیں ہے خلا فالما یقولہ الخ بہر ایہ قول امام مالک کے اس قول کے مخالف ہے کہ یہاں ذبیحہ حلال نہیں بلکہ حرام ہے۔ (ف اور انقطاع نے قدوری کی شرح میں بھی امام مالک کا ایسا ہی اختلاف نقل کیا ہے۔ کہ اگر اونٹ کو بجائے نحر کرنے کے ذبح اور گائے وغیرہ کو بجائے ذبح کرنے کے نحر کر دیا جائے تو ایب جانور نہیں کھیا جائے گا۔ لیکن ابواقاسم المالکی نے کتاب التفریع میں لکھا ہے کہ اگر کسی ضرورت سے ذبح کو ذبح کر دیا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اگر ضرورت کے بغیر بھی ذبح کر دیا جائے تو بھی اسے کھایا جاسکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اونٹ کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ م۔ مع۔

توضیح جانور کو اختیاری طور پر حلال کرنے کی کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں ان کے

طریقہ کیا ہیں اگر ان کے خلاف کیا جائے تو وہ فعل کیسا ہو گا اور گوشت پر اس کا کوئی اثر ہو گا یا نہیں، دوسرے ائمہ کے اقوال، ان کے دلائل، ہمارے دلائل بالتحقیق

قل ومن بحر باقة او دبح بقرة فوجد في بطنها جيسا ميتا لم يوكل الشعر اولم يشعر، وهذا عند ابي حنيفة وهو قول رفر والحسن ابن رباد رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ادا تم خلقته اكل وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام ذكاة الحيس ذكاة امه ولانه حرء من الام حقيقة لانه يتصل بها حتى يفصل بالمفراص ويتعدى بعدها ويتنفس بنفسها وكذا حكما حتى يدخل في السبع الوارد على الام ويعتق باعناقها وادا كان حرء منها فالحرء في الام ذكاة له عند العجر عن ذكاته كما في الصيد

ترجمہ۔ تہ درئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اونٹ نحر کیا یا گائے ذبح کی اور اس کے پیٹ میں مرادہ یا بچہ پایا تو اس بچہ کو نہیں کھیا جائے گا۔ اس کے بدن پر بال نکل آئے ہو یا نہ نکلے ہوں۔ (یعنی وہ بچہ اپنی پیدائش میں پورا جانور ہو چکا ہو یا نہ ہو) اسے مردہ ہی کہہ جائے گا۔ وهذا عند ابي حنيفة الخ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ اسی طرح امام زفر بن ہذیل اور حسن بن زید رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف ویسے یہ دونوں حضرات بھی امام اعظمؒ کے شاگردوں میں سے مشہور ہیں)۔ وقال ابو يوسف الخ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر پیٹ کے بچہ کی بناوٹ اور خلقت پوری ہو چکی ہو تو بھی وہ کھیا جاسکے گا۔ اسی طرح امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ (ف اسی طرح امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے)۔ اور مبسوط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہاں پر اسی صورت میں کھایا جاسکتا ہے جب کہ اس کے بدن پر بال نکل آئے ہوں اور اس کی بناوٹ اور تخلیق پوری ہو چکی ہو۔ اس حالت سے پہلے وہ صرف ایک مضغہ یعنی گوشت کے ٹوٹھڑے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس سے اسے نہیں کھیا جائے گا۔ یہی قول امام مالک و بیٹ و ابو ثور کا بھی ہے۔

چنانچہ ابو قتادہ ابن اجداب مالکیؒ نے کتاب التفریع میں لکھا ہے کہ س مردہ بچہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اس کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس پر پورے بال آگ گئے ہوں۔ اور اگر اس کی خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور اس پر بال جھے ہوئے نہ ہوں تو پھر اسے کھانا جائز نہ ہو گا۔ اور اگر وہ اپنی ماں کے پیٹ سے زندہ نکل آئے تب وہ ایک مستحق جانور کے حکم میں ہو گا۔ یعنی اس کی ماں کے ذبح کر دیے جانے سے اس بچہ کو کھایا نہیں جاسکے گا۔ بلکہ اس کے زندہ رہتے ہوئے اسے اختیار کی ذبح کیا گیا ہو تب سے کھیا جاسکے گا۔ اسنے اگر ذبح کرنے سے پہلے ہی وہ مر گیا ہو تو پھر اسے کھانا جائز نہ ہو گا۔ ح۔

یہ تمام ائمہ یعنی امام مالک و شافعی و احمد و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ سب اس بات پر تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ متفق ہیں کہ ایسا بچہ اپنی ماں کے ذبح کئے جانے کی وجہ سے پورا کھایا جاسکے گا اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کے بعد اس کے پیٹ سے مردہ نکلا ہو۔ جس کی دلیل حدیث و تیس کی موجودگی ہے۔ یعنی اس حدیث کی وجہ سے کہ فرمان رسول علیہ السلام ہے ذكاة الحيس ذكاة امه حتی فرمان رسول علیہ السلام یہ ہے کہ پیٹ کے بچہ کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہی ہے۔ (ف یعنی وہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اس کا ذبح وہی کافی سمجھا جائے گا کہ اس کی ماں حلال کر دی گئی ہے)۔ اور حسنین اسی وقت کہن صحیح ہوتا ہے جب کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو۔ کیونکہ اس لفظ کے مادہ میں پوشیدگی اور چھپا ہوا پایا جاتا ہے۔ اسی لئے جن کو جن کہا جاتا ہے کہ وہ آدمیوں کی نظروں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور حدیث میں اس کا اطلاق پیٹ کے ایسے بچہ پر ہوتا ہے جس کی بناوٹ اور خلقت ہنوز پوری نہ ہوئی ہو۔ اس کا بیان عنقریب آئے گا۔ احاصل یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ حسنین کی ذکاة بھی اس کی ماں کی ذکاة ہے۔

ولانه حرء من الام الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی دعویٰ ثابت ہوتا ہے کہ حسنین حقیقت میں بھی اپنی ماں کا جزء بدن

ہوتا ہے اس طرح سے کہ ماں کی ناف کو پھاڑ کر اور اسے کاٹ کر جدا نہ کر لیا جائے تو وہ اپنی ماں سے بالکل ملا ہوا ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنی ماں کی غذا سے وہ بھی غذا پاتا ہے۔ اور ماں کی سانس لینے کے ساتھ ہی وہ بھی سانس لیتا ہے۔ اسی طرح حکم میں بھی ایسا بچہ اپنی ماں کا جزء ہی ہوتا ہے۔ حتیٰ بدھل الملح اسی بناء پر جب اس کی ماں کی بیج کا معاملہ کیا جاتا ہے تو از خود یہ بچہ بھی اس بیج میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اپنی ماں کے آزاد کئے جانے سے جنسین آزاد ہو جاتا ہے۔

(ف) یعنی جب کوئی باندی آزاد کی جاتی ہے تو اس کے پیٹ کا بچہ بھی از خود آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ فروخت کی جاتی ہے تو وہ جنسین بھی از خود فروخت ہو جاتا ہے یعنی ماں کا مالک ہی اس کا بھی مالک ہو جاتا ہے۔ جب کہ ماں کے فروخت کے بغیر صرف اسی کو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اور جب ان مذکورہ احکام سے جنسین کا اپنی ماں کا جزو بدن ہونا ثابت ہو گیا تو اس کی ماں کو ذبح کرنا بھی اسی کو ذبح کرنا مانا جائے گا۔ کیونکہ پیٹ میں رہتے ہوئے صرف اسی کو ذبح کرنے سے عاجزی مسلم ہے۔ جیسے کہ شکار میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی اس کے ذبح سے بھی جب عاجزی ثابت ہوتی ہے تو مجبوراً تیر وغیرہ پر بم اللہ پڑھ کر بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم کر دینے سے وہ حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مادہ جانور کے اجزاء میں سے ہر جزو کو کاٹنا یا اسے زخم کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے اگرچہ اس بچہ کو ذبح کرنے کی جگہ موجود ہوتی ہے۔ پس مجبوری کی حالت میں ذبح کی مقررہ جگہ کو چھوڑ کر جس جگہ کو بھی زخمی کر دینے سے وہ حلال ہو جائے گا۔ اس طرح سے قیاس کرنا گویا نص حدیث کی حکمت کی وضاحت ہے۔ لیکن خود اس حدیث میں طویل کلام ہے۔ مختصراً اس کی شرح اور تفصیل اس طرح سے ہے کہ اس حدیث کو گیارہ صحابہ کو ائمہ نے روایت کیا ہے۔

چنانچہ ان میں سے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً اس طرح سے روایت کیا ہے ذکاة الجنین ذکاة امہ۔ اس کی روایت ابو داؤد الترمذی وابن ماجہ نے کی ہے۔ اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اسے ابن حبان و احمد نے بھی روایت کیا ہے۔ اور دارقطنی کی روایت میں اتنا جملہ زیادہ بھی ہے کہ خولہ اس بچہ کے بدن پر بال نکل آئے ہوں یا نہ نکلے ہوں۔ پھر دارقطنی نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے۔ منذرؓ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور اس میں یونس بن اسحاق ثقہ ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث ہے۔ اس کی روایت ابو داؤد اور ابو یعلیٰ نے کی ہے۔ ان میں سے ایک اور حدیث حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے جس کی روایت حاکم اور دارقطنی کی ہے۔ اسکی اسناد ضعیف ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ سے منقول ہے حدیث جس کی روایت حاکم اور دارقطنی نے کی ہے اور ان میں سے ایک حدیث ابن مسعودؓ سے منقول ہے جس کی روایت دارقطنی نے کی ہے جس کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ سوائے احمد بن الحجاج بن الصلت کے سب صحیح میں موجود ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث ابن عباس و کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے منقول ہے جس کی روایت طبرانی میں ہے۔ اور ایک حدیث ابو امامہ اور ابو الدرداء سے منقول ہے جس کی روایت بزارؓ نے اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث دارقطنی کی روایت سے موجود ہے۔ لیکن شیخ عبدالحق صاحب الاحکام نے فرمایا ہے کہ اس کی تمام سندیں قابل حجت نہیں ہیں۔ اسی قول کو ابن القطان نے بھی صحیح کہا ہے۔ مع۔

اور مالکؓ نے ابن عمرؓ سے موقوف روایت کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ اس میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ لیکن اس اثر میں یہ جملہ بھی ہے کہ جب اونٹنی نحر کی جائے تو جو بچہ اس کے پیٹ میں ہو گا تو اس کی ذکاة اسی اونٹنی کی ذکاة ہوگی بشرطیکہ اس بچہ کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس کے بدن پر بال اُگ گئے ہوں۔ پس جب وہ پیٹ سے نکالا جائے تو اسے ذبح کر دیا جائے تاکہ اس کے بدن سے خون نکل جائے۔ یہ روایت حضرت نافع سے مختلف سندوں سے نقل کی ہے۔ لیکن یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ وہ مرفوع حدیث جسے ترمذیؓ نے حسن کہا ہے اس میں یہ جملہ موجود ہے کہ اس کے بدن پر بال جھے ہوں یا نہ جھے ہوں۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ابن عمرؓ کے اثر میں بال جھے نہ ہوں کا حکم مذکور نہیں ہے۔ اس بناء پر وہ بھی کمتر درجہ پر

جائز ہو بشرطیکہ وہ محض خون کا ہو تھرا یا جھا ہوا نہ ہو۔ اس لئے جب خلقت پوری نہ ہوئی تو اس صورت کی تفصیل یہ ہوگی کہ اگر وہ جما ہوا خون یا لوتھرا ہو تو اسے کھانا بالکل جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اعضاء بدن پورے تیار ہو چکے ہوں لیکن بدن پر بل جمنے نہ ہوں تب اسے کھانا جائز ہوگا۔ پھر اس موقع میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ مجاہد بن سعید ضعیف ہے تو اس بات پر سب متفق نہیں ہیں بلکہ اس میں لوگوں کا اختلاف بھی ہے۔ چنانچہ بجلی اور بخاری رحمہما اللہ نے ان کو صدوق کہا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ایک صدوق شخص بھی اپنے حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔

اور یونس بن ابی سلق کے بارے میں کچھ کلام کرنا غلط ہے کیونکہ وہ توجہور کے نزدیک ثقہ ہیں۔ اور صحیح حدیث میں ان سے مروی حدیث کو بھی جہت میں پیش کیا گیا ہے۔ مگر حق بات یہی ہے کہ حدیث کی بعض سندیں حسن ہیں اور کثرت طرق ہونے کی وجہ سے خود بھی حسن ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ حدیث مرتبہ میں صحیح کے قریب تر ہوئی۔ بلکہ صحیح ہے۔ اور اگر کوئی اس کی تمام سندوں کو سامنے رکھتے ہوئے مختصر کلام کرنا چاہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارے میں ترمذی نے تحصین کیا ہے یعنی اسے حسن بتایا ہے۔ اور اس کے اسناد میں مجاہد بن سعید ہیں یا دوسری سند میں یونس بن ابی سلق ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس کی اسناد حسن سے نیچے درجہ کی نہیں ہے۔ اور منذری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عبید اللہ بن زید و اقداح المکی کے بارے میں کلام ہے۔ لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور عتاب بن بشیر الجعفری کو ابن معین نے ثقہ کہا ہے۔ اور ابن عدی و ابوداؤد نے بھی بظاہر روایت ان کو ثقہ ہی بتلایا ہے۔ اور اس کی اتباع میں ابو یعلیٰ موصلی نے حماد بن شعیب سے روایت کی ہے اس لئے اس میں قوت آگئی ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں عبید اللہ بن سعید المقمری اور دوسرے طریق میں عمر بن القیس ہے ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔

اور ابن عمر کی حدیث جو حاکم وغیرہ کی روایت کے مطابق مرفوعا ہے۔ اور اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور محمد بن الحسن ابواسطی میں کلام ہے۔ لیکن محمد بن اسحق ثقہ ہیں۔ اسی طرح محمد بن الحسن ابواسطی کو ابن حبان و احمد و ابن معین و احمد بن زیاد و ابوجاہم و ابوداؤد وغیرہم رحمہم اللہ نے ثقہ کہا ہے اور ابویوب کی حدیث میں ابن ابی لیسلی کی روایت حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں احمد بن النجاشی کے بارے میں ذہبی نے کتاب میزان الاعتدال میں کلام کیا ہے اور ابن عباس کے حدیث میں موسیٰ بن عثمان الکندی کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے اور کعب بن مالک کی حدیث کی اسناد میں اسماعیل بن مسلم المکی کے بارے میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن ابن حبان نے کہا ہے کہ یہ مرفوع نہیں ہے بلکہ زہری نے کہا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ جب جنسین بے بال نکل آئے ہوں تو اس کی من کی ذکاۃ بھی اس کی ذکاۃ ہے۔ اسی طرح سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقہ نے روایت کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ زہری کی خود اس روایت سے بھی اس بات کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ یہ کام بہت مشہور اور عام تھا اور ابوامامہ و ابوامرہ رداء کی حدیث کی اسناد میں شبر بن عمارہ کے بارے میں کلام ہے۔ لیکن ابن عدی نے کہا ہے کہ یہ استقامت سے قریب تر ہیں۔ اور میں ان کی کسی حدیث کو منکر نہیں جانتا ہوں اور حضرت علی کی حدیث میں حادث امور کے بارے میں جہور نے کلام کیا ہے۔ لیکن نسائی نے اسے قوی بتایا ہے۔ اور ابن معین نے ان کے بارے میں منقول ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو عیسیٰ نے جو عبدالحی اور ابن القطان سے جو یہ نقل کیا ہے کہ اس کی تمام سندیں قابل حجت نہیں ہیں وہ قوی ثور مقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی سندیں عموماً درجہ حسن سے کم نہیں۔ اور اگر ان کے مجموعہ کا اعتبار کیا جائے تو وہ اصول حدیث کے مطابق صحیح ہونے سے کم نہ ہوگا۔ اس لحاظ سے اس حدیث کو اسی اختلاف کے بغیر صحیح ہونا چاہئے۔ البتہ اس میں صرف علی الاطلاق جنسین کے حلال ہونے کا ثبوت ملتا ہے یعنی خواہ اس پر بالذہبی ہوں یا نہ جہی ہوں۔ حالانکہ امام شافعی و

صاحبین رحمہم اللہ نے یہ قید بھی لگادی ہے کہ اس کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس کے بدن پر بال بھی جم چکے ہوں۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک واللہ تعالیٰ اعلم اس کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ حدیث تو مطلق ہی ہے لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر سے اور زہریؒ کے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جننے کی بھی قید ظاہر ہوتی ہے۔ اور اصل مسئلہ میں اختلافی اجتہاد ہے۔ لہذا بال نہ جننے کی صورت میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو حلال نہیں کہا جائے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح :- اگر گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جنسین بچہ تام یا ناقص نکل آئے تو فقہاء کے اس کے کھانے یا نہ کھانے کے بارے کیا اقوال ہیں، تفصیل، دلائل

وله انه اصل في الحياة حتى يتصور حياته بعد موتها وعند ذلك يفرد بالذكاة ولهذا يفرد بايجاب العرة ويعتق باعتناق مضاف اليه وتصح الوصية له وبه وهو حيوان دموي وما هو المقصود من الذكاة وهو التميز بين الدم واللحم لا يتحصل بجرح الام ادهو ليس بسبب لحروح الدم عه فلا يجعل تبعاً في حقه بحلاف الجرح في الصيد لانه سبب لخروجه ناقصاً فيقام مقام الكامل فيه عند التعذر وانما يدخل في البيع تحريماً لحواره كيلا يفسد باستثنائه ويعتق باعتناقها كيلا ينفصل من الحررة ولد رقيق

ترجمہ :- اور جنسین کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ وہ جنسین اپنی زندگی کے حق میں خود مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی ماں کے مر جانے کے بعد بھی اس کے زندہ رہنے کی امید کی جاتی ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ وہ تو زندہ رہ جاتا ہے مگر اس کو ذبح کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کو ذبح کر کے کھانے کے لئے حلال کر لیا جائے۔ اس لئے اس میں زندگی کا خیال رکھتے ہوئے گفتگو کرنی چاہئے۔ تو ہم نے دیکھا کہ وہ جنسین زندہ ہونے میں خود مستقل ہے۔ اگرچہ متصل ہونے میں وہ ماں کے تابع ہے۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں اس کی زندگی کے اعتبار سے بحث کرنی ہے۔ اس میں دلیل یہ ہے کہ اکثر اوقات ماں مر جاتی ہے مگر وہ بچہ پیٹ میں پھڑکتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ماں کا پیٹ چاک کر کے اسے زندہ نکال لیا جاتا ہے پس جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اسے ذبح بھی مستقل طور پر اور علیحدہ ہونا چاہئے۔ اور اس کی خلوۃ و موت مستقل اور علیحدہ شمار کرنی چاہئے۔

ولهذا يفرد الخ اسی وجہ سے کہ جنسین بھی ایک مستقل جاندار ہے غرہ لازم کئے جانے کی صورت میں اپنی ماں سے علیحدہ کر کے شمار ہوتا ہے اور اس کا علیحدہ حکم ہوتا ہے۔ (ف غرہ کہا جاتا ہے ایک غلام یا باندی کو جس کی قیمت پانچ سو درہم لازم کی جاتی ہے یہ غرہ اس وقت لازم ہوتا ہے کہ مثلاً دو عورتیں ایسی کہ ان میں سے ایک کو ولادت ہونے والی ہے یا کم از کم بناوٹ پوری ہو چکی ہے اس عورت کے پیٹ میں دوسری عورت نے لات ماردی یا ایسے کسی سے اسے مارا جس کے نتیجے میں پیٹ کا وہ بچہ ضائع ہو گیا۔ تو اس دوسری عورت یعنی قاتلہ پر اس بچہ کے جرمانہ میں وہ غرہ لازم آتا ہے۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ کتاب الجنایات میں آئے گی۔ الحاصل اس جنسین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اس کے جرم میں مستقل غرہ لازم آتا ہے۔

ويعتق باعتناق الخ اور صرف ایسا بچہ بھی آزاد ہو جاتا ہے جبکہ اس کی آزادی کی نسبت کسی کی طرف کی گئی ہو۔ (ف مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنی اس باندی کے پیٹ کے بچہ کو آزاد کیا تو صرف وہی بچہ آزاد ہو گا یعنی باندی آزاد نہ ہوگی۔ حالانکہ اگر بچہ کو جڑو بدن کہا جائے تو بدن کے ایک جزء مثلاً صرف ہاتھ یا پاؤں کے آزاد کرنے سے صاحبین کے نزدیک پورا آزاد ہو جاتا ہے تو یہاں بھی پوری باندی کو آزاد ہو جانا چاہئے تھا۔ پس اگر اس جنسین کے لئے علیحدہ زندگی تسلیم نہیں کی جاتی تو پوری باندی اس جزء کے آزاد ہونے سے آزاد ہو جاتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جنسین کے حق میں مستقل زندگی کا اعتبار ہے اسی لئے اس کے احکام بھی مستقل ہیں۔ و تصح الوصية الخ اسی طرح جنسین کے واسطے وصیت صحیح ہے۔ اور جنسین کے ساتھ

وصیت صحیح ہے۔ (ف) مثلاً کسی نے ہندہ کے پیٹ کے بچہ کے سنے ہزار درہم کی وصیت کی تو وصیت صحیح ہوگی۔ اور اگر زید کے لئے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو یہ بھی صحیح ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر جنسین کی زندگی اور اس کے مستقل وجود کا اعتبار نہ ہو تا تو اس کے لئے ہزار درہم کی وصیت بے اعتبار ہوتی۔ بلکہ بجائے اس جنسین کے وہ ہزار درہم اس کی ماں کے نام ہوتے۔ اس طرح اگر جب یہ کہا کہ اس باندی کے پیٹ میں جو حمل ہے وہ زید کو دیدیا جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوتا۔ حالانکہ یہ دونوں ہی وصیتیں صحیح ہیں۔ اس سے یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہوگئی کہ حمل کی مستقل اور علیحدہ زندگی کا بھی اعتبار ہے۔

وہو حیوان الخ حالانکہ یہ جنسین اور یہ بچہ خون دار حیوان ہے۔ (ف) یعنی اس میں بہت ہونا ناپاک خون موجود ہے۔ وماہو المقصود الخ اور کسی جانور کو حمل کرنے سے جو مقصود ہے یعنی اس کے بدن کے خون کو اس کے گوشت سے علیحدہ کر دینا ہے اور یہ مقصود صرف ماں کو زخمی کر دینے سے حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ماں کو زخمی کر دینا اس بچہ سے خون کے نکل جانے کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ذبح کے معاملہ میں جنسین ماں کے تابع نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف) سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب زندگی کے معاملہ میں جنسین کا مستقل اعتبار ہے اور اس میں بہت ہونا خون بھی موجود ہے تو ذبح کر کے اس جنسین کے خون کو نکال دینا چاہئے۔ کیونکہ اسکو ذبح کرنے کا مقصود یہی ہوتا ہے کہ بدن کا گوشت ایسے خون کے ساتھ ملنے سے یا تعلق سے بالکل پاک ہو جائے مگر ماں کی رگیں کاٹنے سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ماں کو زخمی کر دینے سے اسکے جنسین کو کچھ بھی زخم نہیں پڑے گا جس سے اس کے بدن کا بہتا ہونا ناپاک خون نکل جائے۔ لہذا ذبح کا جو مقصد ہوتا ہے اس میں وہ جنسین ماں کے تابع نہیں ہوگا۔ اگرچہ ماں کی بیج میں تابع ہو جاتا ہے۔ اس سنے وہ جب اپنی ماں کے پیٹ ہی میں مر جائے گا تو وہ اپنے ناپاک خون کے ساتھ مرے گا جیسے کہ کوئی جانور خود مر جائے تو اسے مردار کہا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ جنسین بھی ماں کے پیٹ سے مردار کی حالت میں نکلے گا۔

جب کہ فرمان باری تعالیٰ احْرَمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ الا یہ یعنی تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے۔ یہاں مردار سے مراد وہ جانور ہے جو ذبح کئے بغیر از خود مر جائے اس لئے اس آیت کا تقاضا یہ ہوا کہ جو بچہ مر اہوا پیٹ سے نکلا ہو وہ اختیاری اور اضطراری کسی بھی قسم کے ذبح کے بغیر ہی مرا ہے لہذا یقیناً وہ مردار ہے۔ اسی سنے شیخ بن حزم ظاہری نے بھی امام ابو حنیفہ کے قول کو ہی پسند کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ آیت پاک کا جو مقصد ہے اسے مذکورہ روایت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ مردار کی حرمت جسکی نص قرآنی سے ثابت ہے وہ قطعی ہے۔ اور عرف و لغت میں اس کے معنی یہی ہیں کہ ذبح اختیاری و اضطراری کے بغیر مرا ہو۔ اس لئے اگر دوسرے جانور کے ذبح سے ہی اس جانور کا بھی ذبح ہو جانا کافی سمجھ جائے تو اس بات کا احتمال پیدا ہو جائے گا کہ شاید عرف و قیاس کے علاوہ بھی کوئی ایسی صورت ہے جس سے وہ مردار نہیں ہوتے ہیں۔ اس طرح مردار کے حرام ہونے کی کچھ قطعیت باقی نہ رہے گی۔ بلکہ طنی ہو جائے گی۔ حالانکہ یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور جنسین کے ذبح کو شکار کے ذبح کے طریقہ پر اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شکار میں بھی یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ بکری کے ذبح کرنے سے ہرن شکار کا ذبح ہو جائے جیسے کہ یہاں تم ماں کے ذبح سے بچہ کے ذبح کو اضطراری کہتے ہو۔

بخلاف الجرح فی الصيد الخ بخلاف شکار کے زخمی کر دینے کے کہ اس کو ناقص طور پر خون کے نکل جانے کا سبب ہوتا ہے۔ (ف) یعنی پیٹ کا جنسین تو ذرہ برابر بھی زخمی نہیں ہوتا ہے لیکن شکار تو زخمی کیا جاتا ہے جس سے اس کا خون نکل جاتا ہے اگرچہ کچھ کم بھی نکلتا ہے۔ فی مقام الکمل الخ اس لئے مجبوری کی حالت میں ناقص جرح کو مکمل جرح کے قائم مقام کر لیا جاتا ہے۔ (ف) یعنی ادھر ادھر زخمی کر دینے کو ہی اس کے حلق پر ذبح کرنے کے برابر کر لیا جاتا ہے لہذا اس پر غیر مجروح کو قیاس کرنا باطل ہوگا۔ و اما بد حل الح البتہ بیج کی صورت میں جنسین کو بھی صرف اس وجہ سے بیج میں شامل کر لیا جاتا ہے کہ بیج کا صرف جائزہ ہو جانا ہی مقصود ہوتا ہے۔ تاکہ اس حمل کو بیج سے مستثنیٰ کر دینے کی وجہ سے مکمل بیج فاسد نہ ہو جائے۔ (ف) کیونکہ

میٹج کے ساتھ جو چیز لگی ہوتی ہے اس کو اس کی میٹج میں مستثنیٰ کر دینے سے میٹج فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا اس میٹج کو جائز کرنے کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے حمل (پیٹ کے بچہ) کو میٹج سے مستثنیٰ نہیں کیا جائے۔ بلکہ جیسے زمین کی میٹج میں اس میں بنی ہوئی عمارت اور لگے ہوئے درخت بھی داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح ماں کے تابع ہو کر اس کے پیٹ کا بچہ بھی میٹج میں داخل کیا جائے۔

ويعتق الح اور ماں کے آزاد کئے جانے سے وہ اس لئے آزاد ہو جاتا ہے کہ تاکہ آزاد ماں کے پیٹ کا بچہ بھی آزاد ہو کر باہر آئے اور غلام ہو کر نہ نکلے۔ (ف اور ایسی مثال ہو جائے کہ آم کے درخت سے ایلوا کے کڑوے پھل نکل آئیں۔ جبکہ آزادی اور غلامی میں بچہ ہمیشہ اپنی ماں کے تابع ہو کر رہتا ہے۔ اسی لئے کسی آزاد مرد نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا تو اس سے جو بچہ ہو گا وہ باندی ماں کے آقا کا غلام ہی ہو گا اسی طرح اس کے برعکس اگر کوئی غلام شخص کسی آزاد عورت سے نکاح کرے تو اس کا بچہ بھی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہی ہو گا اور باپ کے تابع ہو کر اسے غلام نہیں کہا جاسکے گا۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مقام میں جو کچھ قیاس کے ذریعہ مسائل اور دلائل دیئے گئے پھر ان کے جواب بھی بیان کئے گئے ان میں سے کسی سے بھی صحیح حدیث کا جواب نہیں نکلا۔ صرف اتنی سی بات ہوئی آیت قطعی ہے اس لئے اس کو ترجیح دی گئی۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ حدیث درجہ مشہور میں ہونے کی وجہ سے قوی ہے۔ اور شہرت کے درجہ میں آج نے کی بناء پر وہ حدیث بھی قرآنی آیت کے درجہ میں ہے۔ البتہ امام محمدؒ نے آثار میں یہ روایت کی ہے ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر جنسین مردہ پیدا ہو تو وہ مردار ہے۔ جیسے کہ ابو حنیفہ کا قول بھی ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہ ہوئی ہو۔ بلکہ کتاب الاسرار میں کہا ہے کہ شاید امام ابو حنیفہ کو یہ حدیث نہیں پہنچی ہو۔ اسی لئے انہوں نے آیت اللہ کے مطابق حکم دیا تھا پھر جب صاحبینؒ کو یہ حدیث پہنچی گئی اور حدیث صحیح مشہور بھی ہے تو مذہب میں مختار یہی ہو کہ اگر مادہ جانور کو اختیار کی یا اضطراری ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے ایسا پورا بچہ نکلا جس کے بدن پر بال بھی جم گئے ہوں اور وہ زندہ بھی رہ گیا ہو تو اسے ذبح کیا جائے۔ اور اگر وہ مردہ ہو تو اس کی ماں کو ذبح کر دینا ہی کافی سمجھا جائے گا۔ اور یہ بچہ بھی حلال ہو گا۔

اسی پر فتویٰ بھی ہے معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث ذکاة الحسین ذکاة امہ کی ترکیب اس طرح ہوگی کہ ذکاة الحسین ترکیب اضافی کے بعد مبتداء ہے اور ذکاة امہ بھی ترکیب اضافی کے بعد خبر ہے۔ اور بعض فقہاء نے یوں بھی کہا ہے ذکاة امہ نصب کے ساتھ ہے یعنی منصوب بنزع الخافض کہ بچہ کو بھی اس کی ماں کے ذبح کی طرح ذبح کر دو۔ جس کا مطلب یہ ہو گا کہ جنسین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جائے جیسے اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن یہ مطلب نکالنا دو طریقوں سے غلط ہے۔ اول تو یہ بیان بے فائدہ ہے۔ دوسرے یہ کہ نصب دینا خیالی اور شاعرانہ توجیہ ہے۔ پھر روایتوں میں جو نقل محفوظ ہے اس پر اعتماد ہو گا۔ اور منذرؒ نے کہا ہے کہ ائمہ حفاظ و علماء نقل کے نزدیک نصب کا کہیں اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ رفع کی روایت ہی محفوظ ہے۔ اور یحییٰ نے جو یہ لکھا ہے کہ قطعی آیت کو ظنی حدیث پر ترجیح دی گئی ہے۔ تو اس کا جواب اوپر میں یہ دیا جا چکا ہے کہ وہ حدیث مشہور ہے اور اصول فقہ کے مطابق آیات قرآنی کے معارض ہو سکتی ہے۔ لہذا وہ ظنی باقی نہیں رہی۔ بلکہ اسے معارضہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مسئلہ میں حق صاحبین اور جمہور کا قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

پھر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بدن سے بہتا ہوا ناپاک خون نکل جانے سے گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ خنزیر کی طرح جانور نجس العین نہ ہو۔ اس لئے شیر کو بھی ذبح کر دینے سے اس کا گوشت پاک ہو جائے گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کھیا بھی جاسکے جیسے کہ مٹی پاک ہوتی ہے پر اسے کھانا حرام ہوتا ہے اسی طرح سکھیا اگرچہ پاک ہے مگر اس کا کھانا حرام ہے۔

ہے۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزوں میں ظاہری بدن کی حفاظت کے لئے ہے جیسے مٹی وغیرہ۔ جسے اکثر حکماء اور ڈاکٹر بھی بتا سکتے ہیں۔ اسی لئے جن چیزوں کے نقصان دہ ہونے پر یہ حکماء اتفاق کرتے ہوں تو مفتی بھی ان کا جائز ہونے کا ہی فتویٰ دیں گے۔ جیسے پھل، بادودھ وغیرہ۔ اور جن چیزوں کی ممانعت صرف باطنی اور روحانی طور پر معلوم کی جاسکتی ہو یہاں تک کہ جن جانوروں کے گوشت سے نفس انسانی میں خبث و شرارت بیدار ہوتی ہو اور وہ قلب کو مکدر اور حیوانیت کی طرف مائل کرتے ہوں اور عقل کو معارف الہی کی سمجھ کے لائق نہیں رکھتے ہوں اگرچہ وہ ظاہری بدن کو طاقت بخشے ہوں تو شرعی حقوق میں ان سے ممانعت خاص قاعدہ کلیہ کے طور پر کی گئی ہے۔ لہذا ان جانوروں کا حلال و حرام ہونا امر تعبدی کے طور پر ہے یعنی اس کے بارے میں اپنی سمجھ کو کام میں لائے بغیر عمل کرنا ہے۔ چنانچہ اس پر عمل کرتے ہوئے جب نفس کی صفائی ہو جاتی ہے تو ان کی ہلت و حرمت کی حکمت بھی از خود سمجھ میں آ جاتی ہے۔ کہ وہ نفس اسرار پر مبنی ہیں۔ اسی لئے نجس العین جانور یعنی خنزیر کے علاوہ تمام حرام جانور ذبح کئے جانے کے بعد ان کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ کھانے کے لئے حلال نہیں ہوتا ہے۔ اب یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ کن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہوتا ہے۔ اس لئے مصنف اس بحث کو آئندہ ایک مستقل فصل میں بیان فرما رہے ہیں۔

توضیح: جنسین کے بارے میں امام اعظم کا مسلک اور ان کے تفصیلی دلائل، صاحبین کا مسلک اور ان کے دلائل

فصل فیما یحل اکلہ وما لا یحل . قال ولا یحوز اکل دی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور لان السی علیہ السلام بھی عن اکل کل ذی مخلب من الطیور وکل دی ناب من السباع وقوله من السباع ذکر عقیب النوعین فیصرف الیہما فیتناول ساع الطیور والبہائم لا کل مالہ مخلب او ناب۔

ترجمہ - فصل۔ جن جانوروں کو کھانا حلال ہے اور جن کو کھانا حلال نہیں ہے = لا یحوز اکل الخ ناب والے درندوں کا اور مخلب (بچوں) والے پرندوں کو کھانا جائز نہیں ہے۔ (ف ناب بچل کے دانت یعنی وہ دانت جو سامنے کے بچے اور پر والے چاروں دانتوں سے ملے ہوئے اور کچھ اوپر کی طرف نکلے ہوئے ہوتے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ جن درندوں کو پھاڑ کھانے والے جانور کے دانت تو کیلے در (نکلے ہوئے) ہوتے ہیں ان کو ذبح کرنا کسی غرض سے بھی جائز ہو مگر ان کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح پرندوں میں سے تیز بچے والے بھی حلال نہیں ہوتے ہیں اس طرح درندوں میں سے ذی ناب سے وہ جانور مراد ہیں جو اپنی کیلوں والے دانتوں سے پھاڑتے ہیں۔ اور پرندوں میں سے ذی مخلب (بچے والے) سے وہ پرندے مراد ہیں جو اپنے چنگل سے شکار پکڑتے ہیں اور ان کو پھاڑ کر کھاتے ہیں پس اگرچہ ہر پرندہ کو بچہ ہوتا ہے اسی طرح جس طرح آدمی کو بچے اور ناخن ہوتے ہیں لیکن باوجود ان میں سے شکار کرنے والے پرندے ہی مراد ہیں۔ کرتی نے مختصر میں کہا ہے کہ درندوں میں سے ذی ناب جیسے شیر، بھیڑیا، چیتا، سیاہ گوش، تھو، موزی، بلی، خواہ پالتو ہو یا جنگلی وغیرہ مراد ہیں۔ ع۔ اور جیسے سہی (خار پشت) وغیرہ جو دوسرے حیوانات کو پھاڑ کر کھاتے ہیں۔ اور پرندوں میں سے بچوں سے شکار کرنے والے جیسے شکرہ و عقاب و باز و شاہین و گدھ۔ اور کوا وغیرہ ہیں پھر معلوم ہونا چاہئے کہ درندوں اور پرندوں کے حرام ہونے سے متعلق قول ہمدانی ہی طرح ائمہ شافعی و احمد و ابو ثور اور اصحاب حدیث اور اکثر اہل علم رحمہم اللہ کے بھی ہیں۔ اور کچھ مالکی حضرات نے کہا ہے کہ وہ مباح ہے۔ اور شعبلی و سعید بن جبیر سے بھی یہی مروی ہے۔ اور امام مالک و اوزاعی و حنبل بن سعید رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ پرندوں میں سے کوئی بھی حرام نہیں ہے۔ یہی قول حضرت ابوالدرداء و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ الحاصل جمہور علمائے سلف و خلف کا قول یہ ہے کہ درندے جانور اور پرندے بھی حرام ہیں۔

ہوتے ہیں۔ لہذا باجماع پنجوں و انوں سے وہی مراد ہیں جو شکاری ہوں یعنی چیل اور باز وغیرہ کی طرح دوسرے پرندوں کو پکڑ کر کھانے والے ہوں۔ طرح چور پیوس میں سے بھی بہت سے نوکیلے اٹھے ہوئے دانوں والے ہوتے ہیں مگر وہ پھاڑ کر کھانے والے نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں بھی وہی مراد ہیں یعنی حرام ہیں جو درندے ہوں۔

توضیح فصل: کن جانوروں کو کھانا جائز ہے، اقوال ائمہ، دلائل

والسبع کل محتطف منہب حارح قاتل عاد عاده ومعنی التحريم واللہ اعلم کرامۃ ننی آدم کیلا یعد وشیئ من هذه الاوصاف الذمیمۃ الیہم بالاکل ویدخل فیہ الصبع والتعلب فیكون الحدیث حجة علی الشافعی فی ااحتہما والعیل دوناب فیکره والیربوع وابس عرس من السباع الهوام وکر هوا اکل الرخم والبغاث لانہما باکلاں الحیف

ترجمہ - اور سبع یعنی درندہ سے مراد وہ جانور ہے جس کی فطرت یہ ہو کہ دوسرے کو اچک لے۔ اس پر ٹوٹ پڑے۔ پھڑ کر زخمی کر دے مار ڈالے۔ اور بلوچہ حملہ کر دے۔ (ف اس طرح اڑنے والا یعنی پرندہ کی عادت ہوگی کہ اڑتے ہوئے اچانک اچک بٹتا ہے۔ اور درندہ چوپایہ زمین پر ٹوٹ مار اور حملہ کر دیتا ہے اسی لئے مترجم نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ غرض یہ ہے کہ درندہ ایسے جانور کو کہا جاتا ہے کہ فطرۃ و رعدۃ طبعاً اس میں یہ بری خصالتیں پائی جاتی ہوں۔) و معنی التحريم الحج ن درندوں کے حرام کئے جانے کی مصحت واللہ اعلم شاید یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تو آدمی کو چونکہ مکرم بنایا ہے۔ اس لئے ان جانوروں کا گوشت کھا کر ان کی خصالتیں انسان میں اثر نہ کر جائیں۔

(ف ان جانوروں کا کھانا حرام کرنے میں شاید یہ حکمت ہو کہ ان جانوروں پر برے اوصاف بہت ہی خراب ہوتے ہیں اور خوراک کا جسم پر اثر پڑنا فطری بات ہے اس لئے ان کے گوشت کھانے سے انسانوں میں بد اخلاق اور آثار فہر ہوں گے۔ سی لئے ان کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے۔ اور کبھی کسی میں خباثت فطری اور پیدا کٹی ہوتی ہے جیسے سانپ بچھو جیسے دوسرے کیڑے مکوڑے کی فطرت ہوتی ہے۔ چنانچہ ریچھ اور بندر وغیرہ موذی ہوتے ہیں۔ اور کبھی خباثت ان میں کسی وجہ سے ماضی پیدا ہو جاتی ہے نبی ست کھانے والی گائیں اور بکریاں پھر گوشت اور دودھ کے آثار ان کے استعمال کرنے والوں پر ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ یعنی وغیرہ نے حدیث کے حوالہ سے لکھا ہے کہ تم دوگ اپنے بچوں کو دودھ پلانے کے لئے احمق عورتوں کو مقرر نہ کرو۔ کیونکہ دودھ سے نڈا و بدن کے اعضاء پر اثر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ع۔

ویدخل فیہ الحج اور درندوں میں بچو اور موذی بھی داخل ہو جائیں گے۔ (ف کیونکہ یہ بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں۔) فیکون الحدیث الحج اور چونکہ بچو اور موذی بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں اس لئے یہ حدیث امام شافعی کے ماننے والوں کے خلاف حجت ہوگی اس طرح سے کہ وہ حضرات ان جانوروں کو حلال جانوروں میں شمار کرتے ہیں۔ (ف یعنی امام شافعی سے مروی ہے کہ بچو اور موذی مباح اور حلال ہیں۔ اور ہم نے جب یہ کہا کہ حدیث میں ذی ناب کچلی والے جانوروں سے چونکہ ممانعت ثابت ہے ورنہ دونوں بھی ان کچلی والے جانوروں میں سے ہیں تو یہ بھی حدیث کی ممانعت میں داخل ہیں اور حرام ہیں۔ اور جب یہ جانور حدیث کے نصف میں آگئے تو یہی حدیث امام شافعی کے خلاف حجت بن گئی۔ اور بچو کے مباح کہنے میں امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی قول امام شافعی کے قول کے جیسا ہے۔ لیکن لومڑی کے بارے میں امام مالک کا قول ہمارے مثل ہے یعنی یہ کہ وہ حرام ہے۔ اور امام احمد سے اکثر روایتیں یہی ہیں۔

پھر صریح یعنی بچو (اسی طرح سیاسی) کے بارے میں امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کی حجت یہ ہے کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نے فرمایا ہے کہ میں نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا بچو بھی شکار ہے۔ تو فرمایا کہ ہاں ہے۔ اس پر میں نے پھر سوال

کیا کہ میں اسے کھا سکتا ہوں فرمایا کہ ہاں۔ پھر میں نے پوچھا کہ کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سواں کیا (یا سنا) ہے فرمایا کہ ہاں۔ اس کی روایت ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے کی ہے۔ پھر ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور بخاری نے نقل کیا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اس کو ابن حبان و ابوداؤد و حاکم نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ابوداؤد کی روایت میں صرف تھا جمہ ہے کہ بجو شکار ہے۔ اور اگر کوئی احرام والا اسے شکار کرے تو اس کے جرمانہ میں مینڈھاؤں کا کھانا ہے۔ عیسیٰ نے کہا ہے کہ شرفیہ نے اس نفل سے یہ مطلب نکالا ہے کہ اس کا کھانا جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شکار ایسے ہی جانور کو کہا جاتا ہے جو کھایا بھی جاتا ہو۔ اسی بناء پر اگر کسی ایسے درندہ کو کسی نے مار دیا تو اس پر کچھ بھی جرمانہ لازم نہیں آتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر وحشی جانور کو شکار کہا جاتا ہے خواہ وہ کھایا جاتا ہو یا کھایا نہ جاتا ہو پھر اس جگہ ایک اصولی مسئلہ یہ پیش آیا کہ عموماً نفل میں یہ جملہ ہے کہ ہر ذی ناب کو حرام کیا ہے تو یہ نفل عتق کو حرام کرتی ہے۔ اور وہ خاص روایت جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بجو کے متعلق شکار ہونا مروی ہے۔ وہ روایت بجو کو حلال کرتی ہے۔

پس امام شافعی کے نزدیک عام پر خاص مقدم ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اصول میں یہ بات محقق ہے دونوں (عام اور خاص) اپنی برابر ہیں اس لئے دونوں میں معارضہ ہو سکتا ہے۔ لیکن معارضہ کی شرط یہ ہوتی ہے کہ دونوں ہی قوت میں برابر ہوں جو یہاں پائی جا رہی ہے۔ کیونکہ ذی ناب درندوں کا حرام ہونا مشہور ہے اور حدیث اصح میں بھی مذکور ہے۔ لیکن بجو کے مباح کی بات درجہ میں اس سے کم ہے۔ بالخصوص اس طرح سے کہ عبدالرحمن بن ابی عمر نے تنہا ہی اس کو جابر سے روایت کیا ہے۔ حالانکہ عبدالرحمن بن ابی عمر ناقص علم میں مشہور بھی نہیں ہیں اور حجت بھی نہیں ہیں۔ بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ وہ اسی ثقہ راویوں کی مخالفت کر رہے ہوں۔ چنانچہ ابن عبد البر نے اس بحث کو تمہید میں بہت ہی صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور یہاں یہی واقعہ ہے۔ کیونکہ ذی ناب چنگی دانٹوں والے کے حرام ہونے کو بڑے ثقہ محدثین نے ذکر کیا ہے اور اگر عبدالرحمن نے ان کی مخالفت کر دی تو وہ قابل قبول نہیں ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ذی ناب میں عتق کو یقیناً شامل کر لیا ہے اس لئے بجو کے مباح ہونے وان روایت نے اس کو حرام ہونے والوں میں سے خارج کر دیا منسوخ کر لیا ہے حالانکہ کسی بڑی سند اور بڑی حجت کے بغیر اسے منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ دونوں روایتوں میں معارضہ واقع ہو رہا ہے جب کہ اس مباحث کی روایت میں معارضہ کی قوت نہیں ہے۔

پھر امام شافعی کا یہ اجتہاد کس طرح قابل تسلیم ہو گا جب کہ امام احمد و اسحق اور ابو یعلیٰ نے اس طرح روایت کی ہے حد شاجویر عن سہیل بن ابی صالح عن (عبد اللہ) عبدالرحمن بن یزید السعیدی رجل من بنی سعد بن بکر قال سألت سعید بن المسیب الح یعنی عبد اللہ سعدی نے کہا کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب سے پوچھا کہ کچھ لوگ بجو کھاتے ہیں (کیسا ہے) فرمایا اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور ان سعید کے پاس ایک اور بزرگ تھے جن کی داڑھی وغیرہ کے باں سفید تھے انہوں نے (ابوداؤد و رضی اللہ عنہ) سے اس طرح سے ایک روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک بیٹے والے یعنی شکاری پرندہ سے اور ہر ٹوٹ پڑنے اور حملہ کرنے والے درندہ سے اور بچھ سے اور ہر ذی ناب درندہ سے نہی فرمائی ہے۔ پس سعید بن المسیب نے کہا کہ انہوں نے سچ فرمایا ہے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ اس نفل میں عتق ذی ناب میں شامل ہے۔ اور یہ اسناد صحیح ہے پس یہ خود بھی حدیث جابر کے ساتھ قوی معارضہ ہے عبداللہ بن ابی سعید بن سفیان الثوری عن سہیل بن ابی صالح قال سأل رجل ابن المسیب الح روایت کی یعنی ایک شخص نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ بجو کھانا کیا جائز ہے تو آپ نے سے منع فرمایا۔ پس س نے کہا کہ آپ کی قوم والے تو کھاتے ہیں فرمایا کہ میری قوم والے نہیں جانتے ہیں سفیان اشجری نے کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ قول بہت بہتر اور پسندیدہ ہے۔ میں نے سفیان سے کہا کہ پھر اس کا کیا جواب ہے جو حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما وغیرہ سے منقول ہے تو فرمایا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندہ کے کھانے سے منع نہیں فرمایا ہے۔ اسی لئے

مجھے حق کو چھوڑ دینا ہی زیادہ پسندیدہ ہے۔ اسی بات کو عبدالرزاق نے اس مسئلہ میں اختیار فرمایا ہے۔

اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایتیں صحیح ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کھانے کی تصریح بطور رفع کے نہیں ہے۔ کیونکہ عبدالرحمن نے پوچھا کہ ”کیا آپ نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا“ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے پوچھا تھا کہ یہ شکار ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے اس کے کھانے کے بارے میں پوچھا تھا۔ لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ قابل ترجیح ہے اس لئے کہ صحیح روایت میں اس طرح مذکور ہے کہ انہوں نے اسے سنا تھا۔ پس اس طرح یہ احتمال پہلے سے ہی متعلق اور مربوط ہے۔ اور جب یہ احتمال ثابت ہو گیا تو یہ کہنا ہو گا کہ شاید حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے خود اپنی طرف سے ہی اجتہاد کرتے ہوئے اس کے کھانے کے جائز ہونے کو فرمایا ہو۔ کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کے جائز ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ نص جس میں عموم ہے وہی صحیح اور حضرت سعید کی روایتوں سے اسی کی تائید ہوتی ہے لہذا اسی کے قوی ہونے کی وجہ سے اسی کو قبول کرنا اولیٰ ہے۔ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ اس مسئلہ میں حلال اور حرام ہونے کے درمیان اختلاف ہے اور اصول فقہ کے مطابق اسی صورت میں حرام ہونے کی ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اسی میں زیادہ احتیاط ہے لہذا حرمت کے قول کو قبول کر لینا ہی متعین ہو گیا۔ اسی بناء پر سفیان اشجری نے حرمت ہی کو ترجیح دی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والفیل دوناب الخ اور ہاشمی بھی نکلے ہوئے دانتوں والا (ذوناب) ہے اس لئے اس کو کھانا مکروہ ہو گا (ف یعنی مکروہ تحریمی ہو گا۔ اور یہی قول اکثر علماء کے بھی ہے۔ اور تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ لوگ ہاشمی کو درندوں میں شمار نہیں کرتے ہیں اس لئے اسے درندوں میں شمار کرنا شاید کہ خالص اجتہاد میں سے ہو کہ وہ کیوں والے دانتوں والا ہے۔ اسی لئے اس کو مکروہ تحریمی کہا جاتا ہے۔ ع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر کچھ ایسے اسے درندہ شمار نہیں کرتے ہیں جن کے علاقوں میں ہاشمی نہیں پایا جاتا ہے اور وہ ان کے ملکوں کا جانور نہیں ہے۔ ورنہ ہمارے علاقوں یعنی پاک و ہند و بنگلہ دیش وغیرہ میں اس کا حملہ آور ہونا بالکل ظاہر اور مشہور بات ہے۔ البتہ وہ جانوروں کو پھاڑ کھانے والا نہیں ہے اگرچہ حملہ کرنے اور پکڑ کر چیر ڈانے میں مشہور ہے۔ اسی لئے اسے بھی ذی ناب میں شمار کرنا بھی زیادہ احتیاط کی بات ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ م۔

والیوبوع الخ: اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی درندے کیڑے مکوڑوں میں سے ہیں۔ (ف یعنی زمین کے ریگنے والے جانوروں میں سے ہیں مگر درندہ بھی ہے۔ اور عینی نے لکھا ہے کہ یربوع کو فارسی میں دشتی موش یعنی جنگلی چوہا کہتے ہیں۔ اور لکھا ہے کہ وہ زمین میں بل (سوراخ) بنا تا اور اس میں وہ دور استے رکھتا ہے تاکہ کوئی اسے شکار کرنے کو آئے تو وہ دوسرے راستے سے نکل جائے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو یہاں لومڑی کے بارے میں مشہور ہے۔ ابن عرس کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کو فارسی میں راسو یعنی نیولا کہا جاتا ہے۔ اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچوں کو مار کر ان کا خون چوس لیتا ہے۔ مگر ان کو کھاتا نہیں ہے۔ اور فقہ (یعنی ساسی) بھی مکروہ ہے۔ اور لکھا ہے کہ یربوع امام شافعی کے نزدیک مباح ہے۔ اور اس کے بارے میں حرمت وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور ابن عرس یعنی نیولا بھی امام شافعی کے نزدیک مباح ہے کیونکہ اس کے ناب یعنی نوکیلیے دانت نکلے ہوئے نہیں ہوتے ہیں۔ جیسے کہ گوہ جسے عربی میں ضب کہا جاتا ہے۔ اور ہم یعنی احنف یہ کہتے ہیں کہ اس گوہ میں دو حیثیتیں ہیں کیونکہ اگر ذی ناب کا خیال کیا جائے جو حرمت کی دلیل ہے تو اس کو ذی ناب نہ ہونے کی وجہ سے اسے حلال کہنا چاہئے۔ اور جب چیر پھاڑ کر یعنی درندگی کے صفت کا خیال کریں تو اس میں اس صفت کے پائے جانے کی وجہ سے اسے حرام کہنا چاہئے کیونکہ یہ مرغی اور کبوتروں کے بچوں اور کبھی بڑوں کو بھی پکڑ کر ان کا خون چوس لیتے ہیں۔

چنانچہ اسی حیثیت کی وجہ سے ہم نے احتیاطاً اس کے مکروہ تحریمی ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ ﴿يَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْحَبَانُ﴾ الایہ سے یہ حکم نکلا جن چیزوں میں گھن اور طبعی کراہت اور نجاست کی صفت پائی جاتی ہے وہ حرام

ہوتی ہیں۔ اور بلاشبہ سہمی اور نیلہ وغیرہ اسی قسم کے جانور ہیں لیکن انسانی طبیعتیں مختلف ہونے کی وجہ سے ان کو حرام نہ کہہ کر ہم نے ان کو مکروہ تحریمی کہا ہے۔ چنانچہ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اور کلب یعنی کتا ہمارے اور جمہور کے نزدیک حرام ہے۔ بلکہ امام مالک کے نزدیک بھی حرام ہے۔ اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی کا حکم بھی ہے۔ اور قرد یعنی بندر بلا اختلاف حرام ہے۔ ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس کے حرام ہونے کے بارے میں کسی فقیہ کا بھی اختلاف نہیں جانتا ہوں۔ اسی لئے اس کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ کتاب البیوع میں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل گزری ہے اسے دیکھ لینا چاہئے۔ م۔ ع۔

و کمرہوا اکل الرخم الح اور علماء نے رخم کے کھانے کو مکروہ تحریمی بتایا ہے۔ (ف ایک قسم کا سپید گدھ۔ یہ ایک پرندہ ہے جو مردار اور نجس ہڈیوں کو کھاتا ہے اور اسے کوئی شکار نہیں کرتا ہے سفید رنگ کے قریب کا ہوتا ہے۔ اور کبھی اس پر بندے ہوتے ہیں گدھ کے مشابہہ ہوتا ہے)۔ اور بغاث کے کھانے کو علماء نے مکروہ بتایا ہے۔ (ف یہ رخنہ سے چھوٹا اور میلا رنگ کا ہوتا ہے اور کسی جانور کو شکار نہیں کرتا ہے۔ ع۔) اس کی باء کو تینوں حرکتیں جائز ہیں۔ ہنری مائل۔ سفید رنگ کا ایک پرندہ جو گدھ سے چھوٹا اور اڑنے میں سست ہوتا ہے۔ مصباح المصنفات قسماً اسی کو ہندوستان کے علاقوں میں گدھ و گچھ بولتے ہیں۔ وہ مردار جانوروں کو کھاتا ہے۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ رخم اور بغاث دونوں ہی مکروہ تحریمی ہیں۔ لانہما یا کلان الح کیونکہ یہ دونوں جانور گندہ اور مردہ جانوروں کو کھاتے ہیں۔ (ف اسی طرح دوسری سیاہ کوا جو جانوروں اور انسانوں کی گندگیاں کھاتا ہے وہ ناپاک اور حرام ہوتا ہے۔ اور اس کو بے کی دوسری قسم وہ ہے جو غراب القح ہے کہ وہ دوسری کو بے کے مانند ہوتا ہے۔ اور چونکہ قسم غراب القح ہے یعنی سخت گرمیوں میں ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے علاقہ میں کوئل ہوتی ہے۔

توضیح: ذی ناب اور ذی مخلب کی تعریف مفصلاً بیان کرتے ہوئے یہ بتلائیں کہ ہاتھی و لومزی و بچو و نیولا۔ جنگلی چوہا اور رخم اور بغاث کا کیا حکم ہے، اس میں ائمہ کرام کے اقوال کیا ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں، درندہ جانوروں کو حرام کئے جانے کی کیا مصلحت ہے سہمی۔

خارپشت، ایک خاردار جانور

قال ولا ناس بعراہ الذرع لانہ یا کل الحب ولا یا کل الحیف و لیس من ساع الطیر قال ولا یوکل الابقع الذی یا کل الحیف و کذا الغداف قل ابو حنیفۃ لا یاس با کل العقق لانہ یخلط فاشبہ الدحاحۃ و عن ابی یوسف انہ یکرہ لان غالب اکنہ الحیف

ترجمہ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ کھیتی کے کوئے کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف اگرچہ خلاف اولی ہوگا) کیونکہ یہ دانہ کھاتا ہے اور گندگیاں اور مردار نہیں کھاتا ہے اور وہ پھاڑنے والے شکاری پرندوں میں سے بھی نہیں ہے۔ (ف اسی لئے اس میں حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے البتہ اس کی جنس میں سے دوسری تو ناپاکی کھانے والوں میں سے ہے۔ لہذا کھیتی کھانے والے کوئوں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور قدورٹی نے لکھا ہے کہ اس کے کھانے میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔ ع۔)

قال ولا یوکل الابقع الح فرمایا کہ غراب القح یعنی وہ کوا جو یہی و سفیدی ملا ہوا ہوتا ہے اور گندگیاں اور مردار کھاتا ہے نہیں کھایا جائیگا۔ اور یہی حکم غداف کا بھی ہے۔ (ف یعنی بالکل سیاہ کوا۔ اسی کو غراب القح بھی کہا جاتا ہے جو سخت گرمی کے دنوں میں آتا ہے ورمونا بھاری پیروں والا ہوتا ہے۔ ن۔ و ع۔) نے فتویٰ میں لکھا ہے کہ غراب القح واسود کی یہ تین قسمیں ہیں (۱) اس کی غذا گندگی و مردار ہی ہے اس لئے وہ حلال نہیں ہے۔ (۲) جو نہ گندگی کھاتا ہے اور نہ مردار کھاتا ہے بلکہ وہ دانہ اور کھیتی کھاتا ہے اس لئے وہ مکروہ بھی نہیں ہے۔ (۳) وہ گندگی اور مردار بھی کھاتا ہے ساتھ ہی دانہ وغیرہ بھی یعنی ملا جلا کھاتا ہے تو وہ امام ابو حنیفہ کے

زردیک کھایا جاسکتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کھایا جاسکتا ہے۔ یہی حکم عذاف کا بھی ہے جو سخت گرمی کے دنوں میں سبائی میں آتا ہے۔ اور اس کے پر بھاری اور موٹے ہوتے ہیں۔ بیٹی نے لکھا ہے کہ ان میں سے جو قسم صرف گندگی کھاتا ہے اسی کو مصنفؒ نے انتفع لکھا ہے لہذا وہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور دوسری قسم جو گندگی و مردار بھی کھاتا ہے اس کتاب میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور اسی میں امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے علاقوں میں جو دیسی کوئے مشہور ہیں یہ بھی غصے اور گندگی دونوں ہی کھاتے ہیں اس لئے بظاہر ان میں بھی وہی اختلاف تشخیص ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم پھر احتیاط کے پیش نظر ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا۔ اور فتاویٰ و واجبی سے معلوم ہوا کہ جنگلی کو اخواہ سیاہ ہوا یا گبرال یعنی سیاہ و سفید ملا ہوا اگر وہ نجاست کھانے والا ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ م۔ فاخذہ کو کھانا جائز ہے۔ اسی طرح دُبی۔ ابابیل بھی جائز ہیں۔ لیکن چکاڈ کے بارے میں دور رائیں ہیں۔ ن۔ لیکن احتیاط کی بناء پر منع ہونے پر ہی فتویٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال ابو حنیفہؒ الح اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ عقیق پرندہ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف یہ کہوتر کے برابر لانی دم کا سیاہ و سفید ملا ہوا پرندہ۔ کچھ وگ اسے منحوس سمجھتے ہیں۔ اس کے منہ سے عنق کی سی آواز نکلتی ہے۔ ش۔ ع۔ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی قول اصح ہے۔ ع) = کیونکہ اگر وہ گندگی کھاتا ہے تو دانے بھی کھاتا ہے۔ (ف اور ملا کر کھانے والا پرندہ مباح ہوتا ہے)۔

فاضہ الخ اس لئے وہ مرغی کے مشابہ ہو گیا۔ (ف اور مرغی کھانے میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ مفید ہوتی ہے۔ اور یہ اکثر دانے اور غلہ ہی کھاتی ہے)۔ وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عقیق مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس کی غذا زیادہ تر گندگی ہی ہے۔ (ف اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لوگوں کو تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ مرغی کی اصل غذا دانہ اور کیڑے ہیں لیکن جب اسے دانہ میسر نہ ہو تب وہ گندگی کھانے لگتی ہے۔ اور شاید کہ عقیق کی بھی اصلی طبیعت یہی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام ابو یوسفؒ کی دین سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جو پرندے گندگی اور دانے ملا کر دونوں ہی کھاتے ہوں ان میں غالب غذا دیکھی جائے گی یعنی وہ زیادہ کیا کھاتے ہیں۔ اس طرح کہ اگر وہ زیادہ تر گندگی کھاتا ہو تب وہ مکروہ ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شاید کہ اس میں اصل اعتبار طبیعت ہی کا ہو مگر طبیعت کا اندازہ کرنا مشکل ہے کہ وہ مخفی ہوتی ہے۔ اسی لئے خوراک کی طرف میلان طبع کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ پس اگر اس کی خوراک میں زیادہ مقدار دانہ ہو تو یہی ظاہر ہوگا کہ اس کی طبیعت کا تقاضا یہی ہے۔ اور جانچنے کا یہی زیادہ بہتر طریقہ ہے۔ اور شاید کہ جو اصل بیان کی گئی ہے وہ اتفاقی ہے۔

اسی بناء پر اسمیجائی نے شرح کافی میں ذکر کیا ہے کہ اگر یہ تحقیق ہو جائے کہ عقیق جانور نجاست ہی کھاتا ہے تو اس کو کھانا مکروہ ہوگا۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ اور یہ لکھا ہے کہ گدھ و عقاب اور اس کے جیسے شکاری پرندوں کے کھانے میں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہیں۔ کیونکہ یہ سب شکاری اور ذی مخلب ہیں اور مردار اور گندگی کھاتے ہیں۔ جو حال کہ باز اور شکرہ کا ہے۔ اور عقیق کا بھی یہی حکم ہے۔ اور عقیق و سودانیہ بھجگا ایک کال پرندہ جو کونسل سے مشابہہ ہوتا ہے وغیرہ پرندے جن کے چنگل شکاری نہیں ہوتے ہیں۔ تو ان کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ جیسے کہ کھیتی کے کوئے کا حکم ہے کہ وہ دانہ کے سوا گندگی اور مردار کھانے سے پرہیز کرتا ہے۔ کرخی نے لکھا ہے کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ سنجاب و سمور و دلف ہر ایک درندہ ہے لومڑی اور نیولا کے مانند ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے۔ و واجبی نے لکھا ہے کہ فاخذہ و ابابیل و عقیق کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نہ ذی ناب سے ہیں اور نہ ہی ذی مخلب سے ہیں۔ اور ہد ہد میں کوئی حرج نہیں ہے۔ درایہ میں لکھا ہے کہ اس کو کھانا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یوم یعنی آٹو کھایا جاسکتا ہے کیونکہ وہ ساگ پت کھاتا ہے۔ مع۔ ظہیر یہ میں بھی اس آٹو کے بارے میں ایسا ہی لکھا ہے جیسا کہ ہندیہ میں ہے۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ غلط لوم فارسی ہے۔ ظاہر اس کے عربی لفظ میں اس سے کوئی دوسرا جانور مراد ہے جو لفظ کی

تحریف اور اول بدل ہو جانے سے فی الحال نہیں سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اچھی طرح غور کر لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس آٹو کے بارے میں حرام ہونے کا ہی فتویٰ ہے کیونکہ وہ ساگ پات نہیں کھاتا ہے بلکہ کیڑے کوڑے وغیرہ کھاتا ہے۔ اور حملہ کرنے والا بچہ رکھتا ہے۔ اور چھوٹے پرندوں یا کیڑے کوڑوں کا شکار کرتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح: غراب کی قسمیں ان کی تعین اور ان کا حکم، ولسی، چمگاڈ، ابابیل، عقیق، گدھ، عقاب، لقلق، یوم، کوکھانا جائز ہے یا نہیں، دلیل

قال ویکرہ اکل الضبع والضب والسلحفاة والزبور والحشرات کلھا اما الضبع فلما ذکرنا واما النضب فلان السی علیہ السلام نہی عائشة حین سالتہ عن اكلہ وهو حجة علی الشافعی فی اباحتہ والزبور من المودیات والسلحفاة من خبائث الحشرات ولهذا لا یجب علی المحرم بقتلہ شی واما تکرہ الحشرات کلھا استدلالا بالضب لانه مها۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام جانوروں کو کھانا مکروہ ہے یعنی بچہ و گدھ و کھواہ بھڑیں اور دوسرے سارے کیڑے مکوڑے۔ ان میں سے بچہ۔ کو اکروہ کہنے کی وجہ وہی ہے جو ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف کہ بچہ تو کیلے دانتوں والا جینی خو غوار جانور ہے۔ اس کے علاوہ مزید گفتگو اور پر کی جا چکی ہے)۔ واما النضب الخ اور گدھ کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گدھ کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو گدھ کے کھانے سے منع فرمایا۔ اور امام شافعیؒ جو گدھ کو حلال فرماتے ہیں ان کے خلاف یہی حدیث دلیل ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے اس کو ان ائمہ کرام مثلاً ابوالضیفہ محمد و احمد بن حنبل و طحاوی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ روایت یوں ہے رواہ ابو حنیفہ عن حماد عن ابی ابراہیم عن الاسود عن عائشة ابھا اھدی لھا ضب الخ۔ یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بچی ہوئی گدھ بدست۔ بھجی گئی تب ام المومنین رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے سے منع فرمادیا۔ پھر ایک سائل آیا تو امام لومنینؒ نے کسی سے فرمایا کہ یہ اس سائل کو دیدو۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے عائشہ تم دوسرے کو وہ چیز کھانا چاہتی ہو جو تم خود نہیں کھاتی ہو۔

امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں بھی عقن وغیرہ کی روایت سے اسی اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرتبہ گدھ لائی گئی تو آپ نے خود بھی اسے نہیں کھایا۔ اور نہ دوسروں کو اس کے کھانے سے منع فرمایا اس لئے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اکھا ہم یہ مسکینوں کو کھلا دیں؟ تب آپؐ نے فرمایا کہ جو چیز تم خونہ کھاؤ وہ ان کو نہ کھاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد کے ساتھ ابوالضیفہؒ کی روایت کی طرح بیان کیا ہے لیکن اس روایت سے ایسی صراحت ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ جس سے حرمت ثابت ہو۔ بالخصوص روایت احمد کے کہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپؐ نے اسے منع نہیں فرمایا ہے۔ اور یہ ساری سندیں صحیح ہیں۔ زیادہ سے زیادہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو منع فرمایا ہے۔ اور اس بات سے بھی کراہت کا اظہار فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی خود نہ کھائے اسے خود ناپسند کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیدے۔ جب کہ ایسے حکم سے اس چیز کی حرمت ماری نہیں ہوتی ہے۔ البتہ ابو داؤد نے اسماعیل بن عیاش عن صمم بن زرعة الی آخرہ عبد الرحمن بن شیبہ رضی اللہ عنہ کی سند سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھ کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ خطابؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے۔

شیخ ابن حجر عسقلانیؒ نے اسے غلط بتلایا ہے کہ اسماعیل بن عیاش کی روایت اہل شام سے صحیح ہے۔ ایسا ہی بخاری و سنن ابن معین

نے فرمایا ہے۔ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ خطابی کا قول قابل توجہ نہیں ہے۔ اور محاذی نے عبد الرحمن بن حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم بوگ ایسی زمین میں ٹھہرے جہاں گاوہ بہت تھیں۔ وہاں ہمیں بھوک لگی تو ہم نے ان کا شکار کر کے ان کو پکالیا۔ ابھی ان کی ہانڈیوں میں ابال سہی رہا تھا کہ اسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری آگئی یہ دیکھ کر آپؐ نے پوچھا کہ کیا پکار ہے ہو؟ ہم نے عرض کیا کہ ہم نے گویں ماری ہیں ان ہی کو پکار ہے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل میں سے کچھ لوگوں کے مسخ کر کے گاوہ بنادیا گیا تھا۔ اس وجہ سے مجھے اس بات کا خوف ہو رہا ہے کہ شاید یہ بھی ان ہی میں سے ہو۔ اس لئے تم لوگ ان ہانڈیوں کو اسٹ دو۔ اسی روایت جیسی روایت مسلم و ابوداؤد و نسائی و احمد و جرانی و ابویعلیٰ اور بزار رحمہم اللہ نے بھی کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس امت کو مسخ کیا تھا اس کی نس نہیں چلی ہے یعنی وہ سب بالکل ہلاک کر دی گئی ہے تو یہ بات کس طرح ممکن ہو سکتی ہے کہ یہ شکاری ہوئی گاوہ وہی بنی اسرائیل کی مسخ شدہ میں سے ہو۔ ویسے یہ بات بہت ممکن ہے کہ شاید ابتداء میں ایسا گمان ہو گیا ہو مگر بعد میں وحی الہی سے آپؐ کو یہ بتادیا گیا ہو کہ مسخ کی ہوئی قوم ختم کر دی گئی ہے اور اب وہ باقی نہیں رہی ہے اور عبد الرحمن بن شہلؒ کی حدیث میں جو نہی آئی ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اس سے حرام ہونا ہی مراد ہو۔ جس کی دلیل احمد کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ اسی طرح حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی استدلال ہے جس میں صراحت کے ساتھ یہ مذکور ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاوہ کھانے سے ہاتھ کھینچ لیا تو خالدؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا گاوہ حرام ہے فرمایا کہ نہیں۔ البتہ چونکہ وہ میرے علاقے میں نہیں ہوتی ہے اس لئے مجھے اس سے نفرت سی ہوتی ہے۔ تب میں نے وہ کھالی۔ اس وقت آپؐ دیکھتے رہے لیکن مجھے منع نہیں کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اس حدیث سے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چنیر اور مکھن سے کھپا۔ اور وہاں پر رکھی ہوئی گاوہ سے اپنی طبعی کراہت کی بناء پر نہیں کھایا۔ اگر وہ حرام ہوتی تو وہ آپؐ کے دسترخوان پر نہیں کھائی جاتی۔ رواہ البخاری و مسلم۔

اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کو دلیل بناتے ہوئے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس دسترخوان پر موجود تھے اسی پر یہ بھی تھے کہ ایک انصاریہ عورت نے تازہ دے کر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر کر دی جائے کہ گاوہ کا گوشت ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی اور صحابہؓ نے بھی اپنے ہاتھ کھینچ لئے تب آپؐ نے فرمایا کہ تم کھو اور کھو۔ کیونکہ یہ حلال ہے۔ اور اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن میرے کھانے میں سے نہیں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم یعنی بری قوم و ملائکہ و انول کے کھانے میں سے نہیں ہے۔ اسی لئے میں اسے نہیں کھاتا ہوں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ میرے پاس گاوہ بہ یہ میں بھیجی گئی اس وقت میرے پاس میری قوم تھی تو میں نے ان کے سامنے ان کی مہمانی کے خیال سے اس گوشت کو پیش کر دیا۔ تب انہوں نے اس میں سے کچھ کھالیا۔ اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ تو وہ دونوں کھا رہے تھے۔ آپؐ نے بھی اس میں اپنا ہاتھ ڈالا۔ اور پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے تو ہم نے کہا کہ یہ گاوہ ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے اسے رکھ دیا۔ یہ دیکھ کر دونوں مہمانوں نے بھی چاہا کہ اپنے منہ میں انگلی ڈال کر اسے اگل دیں یعنی قبی کر دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم یہ امت کر دو۔ کیونکہ تم لوگ نجد کے باشندہ ہو جو اس کو کھاتے ہیں اور ہم تمہارے کے رہنے والے ہیں جو اس سے کھن کرتے ہیں۔ رواہ ابویعلیٰ۔

الحاصل ان حدیثوں سے صراحت کے ساتھ اس کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی نفاست طبعی کی بناء پر اسے نہیں کھاتے تھے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تمہارے باشندے عموماً اسے نہیں کھاتے تھے اور امام محمدؒ نے متوطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر روایت کر کے کہا ہے کہ اسے ترک کر دینا ہی ہمارے نزدیک پسندیدہ بات ہے۔ اور ابوبکرؓ و حنیفہؓ کا بھی یہی قول ہے۔ اس طرح اس قول سے اس کی کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے اور محاذی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک

قول یہ ہے کہ اس کی کراہت تزیہی ہے۔ ویسے اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس بات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک اس کی کراہت تزیہی ہے۔ اور دلیل کے اعتبار سے بھی یہی قول اصح ہے۔ اور امام نوویؒ نے اصحاب ابی حنیفہ کا استثناء کرتے ہوئے سب کا اس کے مباح ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ علم۔ اور اس بات کے کہنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مصنفؒ نے اس جگہ کراہت سے عام معنی مراد لئے ہوں کہ وہ تزیہی ہو یا تحریمی ہو۔

والزبور الخ اور زبور (بھڑس) اس لئے مکروہ ہیں کہ وہ انسانوں کو خواہ مخواہ ستانے والے جانوروں میں سے ہیں۔ اور سلخافہ یعنی کچھو اس لئے مکروہ ہے کہ وہ زمین کے حشرات میں سے ہے۔ (ف) جو بفرمان باری تعالیٰ و یحرم علیہم الخبائث الایۃ غبیث جانور مکروہ تحریم ہے۔) ولہذا لا یجب الخ اسی لئے اگر کوئی احرام کی حالت میں رہتے ہوئے کسی زبور یا سے مار ڈالے تو اس پر کچھ بھی جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ و انما یکوہ الح اور دوسرے تمام حشرات الارض کو اسی لئے مکروہ بتایا جاتا ہے کہ وہ بھی گوہ کی طرح ہیں اور حشرات الارض میں سے ہیں (اور چونکہ گوہ کا مکروہ تحریمی ہونا ثابت ہو چکا ہے اسی لئے دوسرے حشرات الارض بھی مکروہ تحریمی ہوں گے۔ اور اگر گوہ کا مکروہ تزیہی ہو تا ہی تحقیق ہو جائے تب دوسرے جانوروں میں یہ دلیل جاری نہ ہوگی۔ اس لئے اولیٰ یہی ہو گا کہ سانپ اور بچھو وغیرہ کو زہریلے ہونے کے علاوہ خبائث اور موزی ہونے کی بناء پر فرمان باری تعالیٰ و یحرم علیہم الخبائث کے مطابق سب کو حرام کہا جائے ابو القاسم مالکیؒ نے جزئیات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ کیکڑا کچھو اور مینڈک کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ شکاری پرندے مثلاً شکرہ و بازو عقاب و درخم و چیل اور غراب وغیرہ کے کھانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔ بخلاف وحشی درندوں کے اور حلیہ میں ہے کہ مکڑی و چھپکلی و مکھی اور بھڑ وغیرہ میں خبائث ہے یعنی یہ سب حرام ہیں۔ مع۔

توضیح: ضرب یعنی گوہ کے کھانے کے بارے میں علماء کے اقوال اور ان کے تفصیلی دلائل

قال ولا یجوز اکل الحمر الاہلیۃ والبغال لماروی خالد بن الولید رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم نہی عن لحوم الخیل والبغال والحمیر وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام اھدر المتعۃ وحرم لحوم الحمر الاہلیۃ یوم خیبر

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ پالتو گدھوں اور خچروں کا کھانا جائز ہے۔ (ف) ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ اب علماء مسلمین میں سے کسی کو بھی ان کے حرام ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے۔ یعنی نے اس مسئلہ کو تفریع مالکی سے لامناس بہ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ابن عبد البرؒ مالکی کا قول قوی اور صحیح ہے۔ لماروی خالد الح کیونکہ خالد بن ابویہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں اور گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ (ف) رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خچروں و گھوڑوں اور گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ خالدؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے پر زیادتی کی ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جن لوگوں سے ہمارے معاہدے ہو چکے ہوں ان سے حق شرعی کے بغیر کسی قسم کا بھی مال لینا ہمارے لئے جائز نہیں ہے۔ نیز تم پر پالتو گدھے و گھوڑے و درخت سب حرام ہیں اور ہر کیوں والے درندے جانور اور ہر جنگل و لہ پرندہ بھی حرام ہے۔

واقدیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ گئی ہے کہ خیبر کی جنگ میں خالد بن الولیدؓ شریک نہیں تھے کیونکہ فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ ماہ صفر کی پہلی تاریخ آٹھ ہجری میں مسلمان ہوئے۔ انتہی۔

اس حدیث کو احمد و طبرانی اور دارقطنی نے روایت کیا ہے ابو داؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث صحیح ہو جب بھی منسوخ ہے۔ جس کی دلیل حضرت جابرؓ کی وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی ہے یہی صحیح ہے کہ اس کی اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہونے کی صورت میں اس بات پر دلالت ہوگی کہ خالدؓ صحیح حدیبیہ کے بعد ایسے وقت میں اسلام لائے کہ وہ غزوہ خیبر میں شریک بھی ہو گئے۔ یا یہ کہا جائے کہ ابن ماجہ کی روایت ثابت ہے کہ اس کو خالدؓ نے کسی صحابی کے ذریعہ سے روایت کیا ہے۔ پھر ابو داؤد کا یہ لفظ کہ ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا چہرہ دیکھا ہے“ یہ کسی راوی سے وہم ہو اور اس صورت میں کہ یہ روایت صحیح ہو اس کو فتح کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور حدیث جابرؓ کی وجہ سے منسوخ کہن بہت ہی بعید ہے۔ جیسا کہ کاندہ معلوم ہوگا۔

اور اس کے صحیح نہ ہونے کی صورت میں بھی کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ یہ حکم صحاح سے ثابت ہے۔ وعن علی دہی اللہ عنہ الح اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو باطل اور پالتو گدھوں کا گوشت حرام کیا ہے۔ (ف اس کی ممانعت بخاری و مسلم کی روایت میں مختلف سندوں سے کئی بڑے صحابہؓ سے مذکور ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں اتنا جملہ اور بھی زائد ہے کہ جب وہ جانور اور اس کی سواری اور اس کے گوشت سے بھی ممانعت فرمائی ہے۔ رواہ ابو داؤد اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے باندیوں کو روک رکھی تھیں تنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی اعلان کرنے والے نے پکار کر کہا کہ خبردار! غور سے سنو کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس بات سے منع فرماتے ہیں (کہ اس کو کھو) کیونکہ یہ گوشت نجس ہے۔ عدن کے بعد باندیاں اونڈھادی گئیں۔ رواہ الطحاوی۔

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی لڑائی کے دنوں میں کیوں والے درندے و جملہ و تگدھوں کو حرام فرمادیا ہے۔ رواہ ترمذی۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ روایت حسن صحیح ہے۔ مجتہد اس جاندار جانور کو کہا جاتا تھا جسے دگ تیر اندازی میں نشانہ بناتے تھے۔ یہ فعل خود بھی حرام ہے اور اگر اس تیر اندازی سے وہ جانور مر جائے تو وہ بھی مرد رہو جائے گا۔ یہ حدیث پودہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ اس کی سندیں اصح و اقویٰ دعائی ہیں۔ اس لئے یہ حدیث علی درجہ شہرت پر ہے اور اب غالب بن ابجر کی حدیث جس میں خود غالب مذکور کو مومن تازہ گدھے کی جازت دی گئی تھی جس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے تو یہ روایت اس کے معارض نہیں ہے بلکہ بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں اضطراب ہے۔ اور منفرد بھی ہے۔ ایک حدیث کسی صحیح حدیث کے معارض نہیں ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس کی روایت درجہ صحت تک بھی پہنچ جائے۔ پھر ان کو جو جازت دی گئی تھی فقط ان ہی کے لئے تھی کیونکہ قطعاً ان تھی۔ اس نے غالب کو یہ اجازت مل گئی تھی کہ وہ اپنے گدھوں میں سے ایک سے خود بھی کھائیں اور دوسروں کو بھی کھائیں۔ ایسی مجبوری میں مردار کو کھایوں بھی مباح ہو جاتا ہے۔ اتنی دوجیہ میں ہے کہ اگر گھوڑے سے گدھے کو بچہ خیر پیدا ہو تو وہ باجماع مکروہ ہے۔ دربر عکس یعنی اگر گدھے سے گھوڑی کو بچہ خیر پیدا ہو تو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ مگر حدیث کے نزدیک اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ مع۔ یہ اختلاف صرف خیر کے بارے میں ہے۔ درندہ دوسرے جانوروں کے بچہ کے بارے میں اس کی دل کا اعتبار ہوتا ہے۔ مگر پھر گدھا پالتو ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر جنگلی گدھا ہو جسے گور خر بھی کہا جاتا ہے وہ بار اتفاق حدل سے۔ ح۔

توضیح گدھے اور خیر کے بارے میں فقہائے کرام کے اقوال، مفصل دلائل

قال ويكره لحم الفرس عند ابي حنيفة وهو قول مالك وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله

ولا باس باكله لحديث جابر رضى الله عنه انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الاهلية وادن في لحوم الخيل يوم خيبر ولا بى حنيفه قوله تعالى والخيول والبغال والحمير لتركبوها وزينة خرج مخرج الامتنان والاكل من اعلى منافعها والحكيم لا يترك الامتنان باعلى النعم ويمتن بادنائها ولانه اله ارهاق العدو فيكره اكله احتراماً له ولهذا يضرب له بسهم فى الغنيمة ولان فى اباحتها تقليل اله الحما دو حديث جابر معارض بحديث خالد رضى الله عنه والترجيح للمحرم ثم قيل الكراهة عنده كراهة تحريم وقيل كراهة تنزيه والاول اصح واما لبنه فقد قيل لا باس به لانه ليس فى شربه تقليل اله الجهاد قال ولا باس باكل الارنب كان النبى عليه السلام اكل منه حين اهدى اليه مشويا وامر اصحابه رضى الله عنهم بالاكل منه ولانه ليس من السباع ولا من اكلة الجيف فاشبهه الظبي.

ترجمہ - قد درئی نے فرمایا ہے کہ گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ (ف) جیسا کہ تفریع مالکیہ سے نقل کیا جا چکا ہے۔) وقال ابو يوسف النخ اور امام ابو يوسف و محمد و شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو استدلال کرنے کی بناء پر جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے لیکن گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی ہے۔ (ف) اس سے نسائی وغیرہ نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ پہلے گھوڑے کے گوشت کھانے سے منع فرمایا اور بعد میں اجازت دیدی۔ اس بناء پر حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث منسوخ ہو گئی ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری نے روایت کی ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت خالد کی حدیث بھی غزوہ خیبر ہی کی ہے۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت پر نے پر اس کی اجازت دیدی گئی ہے۔ جیسے کہ مدینہ میں قحط سالی کے دنوں میں اجازت دی گئی تھی۔ ولابی حنیفہ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ آیت ہے وَالْخَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرُ النخ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے گھوڑوں و خجروں و گدھوں کو پیدا کیا تاکہ تم ان پر سواری کرو اور ان سے زینت حاصل کرو۔ کہ یہ آیت احسان جتانے کے موقع میں کہی گئی ہے۔ (ف) یعنی تم پر میں نے ان جانوروں سے ایسے ایسے احسانات کئے جیسے اوپر کی آیت میں جانوروں وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے ہیں۔

والاكل من اعلى النخ اور دوسرے تمام انعامات کے مقابلہ میں کھانے کا انعام ہی سب سے اعلیٰ ہوتا ہے۔ (ف) اب اگر اس کو کھانا بھی جائز ہوتا تو اس کے کھانے کا ذکر بھی ضرور کیا جاتا کہ یہی اعلیٰ منفعت ہے۔) والحکیم لا يترك النخ اور حکیم کی شان سے یہ امید نہیں کی جاسکتی ہے کہ وہ اعلیٰ نعمت کے بیان کو چھوڑ کر اس سے کتر نعمتوں پر احسان جتائے اور ان کو یاد دلائے۔ (ف) اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کو کھانا جائز نہیں ہے ورنہ اس کا بیان بھی ضرور کیا جاتا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ آیت تو مکہ میں نازل ہوئی ہے اگر یہ آیت اس بات کی دلیل ہوئی کہ گھوڑے و خجروں گدھے حرام ہیں تو اس کے بعد بھی صحابہ کرام خیبر کی لڑائی تک ان کو کیوں کھاتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموشی سے دیکھتے رہتے اور منع نہ فرماتے۔ پھر مستقل ممانعت کے لئے آیت نازل کرنے کی ضرورت کیوں باقی رہتی۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت میں احسانات میں عموم ہونے کی وجہ سے سمجھ میں نہ آیا ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے کا انعام نہ ہونا اور ناجائز ہونا معلوم نہ ہوا ہو اسی لئے آپ نے لوگوں کو منع نہیں فرمایا اور سکوت فرمایا۔

مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت ہی ضعیف ہے۔ اس کے علاوہ غالب بن ابجر میں ضرورت کی تاویل غلط ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اصل استدلال میں غور کرنے سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر کھانے کی نعمت ان جانوروں میں بیان نہ ہو تو اس کا ثبوت کہاں سے ہو گا کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہیں ہوا کہ یہ حرام ہیں۔ اور اظہر و بہتر بات واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اونٹ و گائے و

بکری و مینڈھا دنبہ و بھٹری و بھینس و ہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اور پر بیان فرمادیا ہے اور عموماً ان ہی جانوروں کا گوشت مذہب سمجھا جاتا ہے۔ اسی انعام کو ظاہر کرنے کے لئے اتنا بیان کافی تھا۔ لیکن گھوڑے وغیرہ میں لوگوں کو زیادہ فائدہ ان کی سواری اور ان پر بوجھ لاد کر ادھر ادھر لے جانے اور ان سے زینت حاصل کرنے میں ہے۔ اس لئے ان سے متعلق انعام میں ان ہی باتوں کا اظہار کیا گیا۔ لیکن ان سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ یہ سارے جانور حرام بھی ہوں۔ اور ان سے حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہی ہو گا جیسے کہ کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعلیٰ انعامات کی چیزیں یہاں پر بیان کر دی ہیں اس لئے ان کے عدہ جو چیزیں یہاں بیان نہیں کی گئی ہیں وہ اعلیٰ انعامات میں سے نہیں ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ اعلیٰ انعام کی چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز بیان کر دی جائے۔ پس انسانی اعتبار کا کم ہی اعتبار ہو گا۔ اخلاص صل استداس ہی کمزور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر غور کرنے کی بڑی بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں کے گوشت میں جو کراہت ہے کیا ان کی ذات میں ہے یا کسی دوسرے اور خارجی وجہ سے ہے۔ پھر ذاتی ہو کر بھی وہ ناپاکی اور نجاست کی وجہ سے ہے یا ان کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے۔ پھر آیت مذکورہ سے جو استدلال کیا گیا ہے اگر وہ صحیح ہو تو یہ ان کی ذاتی حرمت کی دلیل ہے بلکہ بوجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہے۔

لیکن اس مترجم نے اس بات کی تنبیہ کر دی ہے کہ وہ استدلال مکمل نہیں ہے البتہ ان کی حرمت کی وجہ سے ان میں کراہت ہو سکتی ہے۔ جیسے کہ انسان کے گوشت میں ہے۔ اور اظہار یہی ہے کہ ان میں خارجی امور کی وجہ سے ہے اور داخلی امور کی وجہ سے نہیں ہے۔ اسی لئے آگے یہ فرمایا ہے۔ ولانہ آلة الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ گھوڑا کافروں کو ڈرانے کا ایک آلہ اور سامان ہے۔ اسی لئے اس کے احترام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ کیا گیا ہے۔

ولہذا یصرب الخ اور اسی حرمت کی وجہ سے مال غنیمت میں سے خاص گھوڑے کا بھی حصہ لگایا جاتا ہے۔ (ف) تاکہ اس کی پوری پرورش ہو اور اس کی تعداد کا اضافہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ خارجی احترام کی وجہ سے ہے۔ اس لئے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا یہ ذاتی احترام ہو۔ اسی لئے یہ ممکن ہے کہ جہاد کے لائق گھوڑوں کو کھانا جائز نہ ہو اور جو اس لائق نہ ہوں ان کو کھانا جائز ہو۔ اسی لئے ایسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں ہے۔ لان فی اماحتہ الخ کیونکہ اس کو مطلقاً حلال کر دینے میں آلہ کی پیدا ہو جائے۔ (ف) یعنی جب بھی ضرورت ہو اسے ذبح کر کے کھاتے رہنے سے جہاد کے وقت وہ نہ ملیں۔ اور جب ان کی نسل نہیں بڑھے گی تو ان میں کمی ہوتی جائے گی۔ اسی لئے شریعت نے نکریماء اور اعزاز اگھوڑے کو منع کر دیا ہے۔ اگرچہ وہ خود تو پاک اور کھانے کے قابل ہوتے ہیں۔

وحدیث جابر الخ اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہے۔ (ف) اس لئے کہ جابر کی حدیث سے اس کا حلال اور مباح ہونا ثابت ہوتا ہے جبکہ خالد کی حدیث سے حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس قسم کے تعارض کی صورت میں اصول کے مطابق حرام کرنے والی دلیل کو حلال پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔ (ف) اسی لئے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو چھوڑ کر خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کیا گیا ہے۔ لیکن عینی نے اس جگہ ایک اعتراض نقل کیا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بخلاف صحیح ہے لیکن خالد کی اسناد اور متن دونوں میں کلام ہے اس لئے ان دونوں میں معارضہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور کچھ لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جابر پر اس لئے اعتماد ہے کہ یہ صحیح بھی ہے اور اس کی سند میں بھی مختلف ہیں۔ لیکن خالد کی حدیث ایک خاص واقعہ سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ خالد کی حدیث بھی صحیح ہے اس لئے دونوں حدیثوں میں معارضہ ہو سکتا ہے اور اب دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہو سکتی ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ گھوڑوں کی ذات میں نجاست نہیں ہے۔ بلکہ اس کی کرامت اور احترام کی بناء پر اس کے کھانے سے ممانعت کی گئی ہے پس گھوڑے کے کھانے کی ممانعت تو اصل میں عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف اور خوراک میں تنگی ہو گئی جس سے بھوک کی شکایت بڑھ گئی تو مجبوراً اس کے کھانے کی بھی اجازت دیدی گئی۔

اور صحیح روایت میں ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خیبر کے علاقہ میں بہت ہی بھوک کی حالت میں پہنچے تھے۔ ابن حزم نے یہ اعتراض کیا ہے کہ خالد کا یہ کہنا کہ میں نے خیبر میں جہاد کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ اس سے بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کسی راوی نے یہ روایت گھڑی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ خالد خیبر کی لڑائی میں شریک نہ ہو سکے ہوں اس لئے کہ وہ خیبر کے بعد ہی اسلام لائے ہوں درمیانی راوی جس نے خالد سے روایت کی ان کا نام یہاں چھوٹ گیا ہے۔ ویسے اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے خیبر کے جہد میں خود بھی شرکت کرنی ہو۔ پھر اکثر روایتوں میں یہ جملہ کہ میں نے جہاد کیا مذکور نہیں ہے۔

ثم قبل الكراهة الخ پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ لیکن قول اول ہی اصح ہے۔ (ف یعنی ان کے نزدیک کراہت تحریمی ہے۔ اسی طرح یہ کراہت تحریمی اس کی نجاست یا خباثت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے مکرم و محترم ہونے کی وجہ سے ہونا بھی قول اصح ہے۔ اسی لئے امام مالکؒ کے نزدیک گھوڑے کا جو ٹھاپا ہے۔ جیسا کہ بہت سی کتابوں میں مذکور ہے)۔ واما لبنہ الخ اور اس کے دودھ کے حکم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے پینے سے آلہ جہد میں کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی ہے۔ (ف یہی اصح قول ہے۔ الخلاصہ۔ اور تحریم کی اصل وجہ یہی ہے کہ اس کا گوشت کھانے سے آلہ جہاد کی کمی لازم آتی ہے۔ اس میں خلل نجاست وغیرہ نہیں ہے بلکہ خارجی سبب سے منکر یا اس کی تحریم ہے)۔

قال ولا باس الخ قدورئی نے کہا ہے کہ خرگوش کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش میں سے خود بھی کھایا ہے۔ جب کہ وہ آپ کے پاس بھوتا ہوا بھیجا گیا تھا اور اپنے صحابہؓ کو بھی اس میں سے کھانے کے لئے فرمایا ہے۔ ولانہ لیس الخ اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ یہ خرگوش دوسرے درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ مردہ خواروں میں سے ہے۔ اس لئے خرگوش ہرن کے جیسا ہو گیا۔ (ف جب کہ ہر کھانا بالاتفاق جائز ہے تو اس خرگوش کو بھی کھانا جائز ہو گا اور یہی مذکورہ حدیث ایک ہی حدیث نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کا مجموعہ ہے اس طرح سے کہ پہلی حدیث یہ ہے کہ میں نے مقام مر الظہر ان میں سے خرگوش پکڑا اور اسے ابو ظحہؒ کے پاس لے گیا انہوں نے اسے ذبح کر کے اس کی ران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی تو آپ نے وہ قبول کر لی۔ رواہ البخاری۔ اور دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے اس میں ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھوتا ہوا خرگوش لایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس میں سے نہیں کھایا لیکن اپنے صحابہؓ سے فرمایا کہ اسے کھالیں۔ اگر اس وقت مجھے اس کی خواہش ہوتی تو میں بھی اس میں سے کھالیتا۔ رواہ الترمذی و احمد و ابن حبان و الترمذی و غیرہم اللہ تعالیٰ اسی طرح سے اسحٰق نے بھی عمرؓ سے روایت کی ہے۔ اور وہ خرگوشوں کو مرو پتھر سے ذبح کرنے کی حدیث کو ابن حبان اور ترمذی وغیرہم نے روایت کیا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ کیا میں ان کو کھالوں۔ جب آپ نے فرمایا کہ ہاں کھالو۔ مع۔

توضیح۔ گھوڑے کا گوشت اور اس کے دودھ کے استعمال کے بارے میں اقوال علماء اور ان کے مکمل دلائل۔ ترجیح۔ خرگوش کے گوشت کا حکم۔ اقوال علماء دلائل

قال واذا دبح مالا یوکل لحمه طهر جلد ولحمه الا آدمی فالحزیر فان الذکاة لا تعمل فیہما اما الادمی فالحومہ وکرامتہ والحزیر لنجاستہ کما فی الدباغ وقال الشافعی الذکاة لا تؤثر فی جمیع ذلک لانہ یؤثر فی اباحۃ اللحم اصلوا فی طہارتہ وطہارۃ الحلد تبعاً ولا تبع بدون الاصل وصار کدیح المجوسی ولنا ان الذکاة مؤثرۃ فی ازالۃ الرطوبات والدماء السیالۃ وهی النجسۃ دون ذات الجلد واللحم فاذا زالت طهر کما فی الدباغ

وہذا حکم مقصود فی الجلد کالتناول فی اللحم وفعل المحوسی امانۃ فی الشرع فلا بد من الدبایع وکما یطہر لحمہ یطہر شحمہ حتی لو وقع فی الماء القلیل لا یفسدہ حلالہ وھل یحوز الانتفاع بہ فی غیر الاکل ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایسا جو نور ذبح کر دیا جائے کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو یعنی حلال نہ ہو تو اس کی کھال بھی پاک ہو جاتی ہے اور گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے۔ سوائے آدمی اور خنزیر کے (کہ یہ دونوں ذبح کئے بغیر بھی مردار ہی کے حکم میں ہوتے ہیں)۔ فان الذکاة الح کیونکہ ان دونوں میں ذکاة یعنی ذبح و حلال کرنا کوئی کام نہیں کرتا ہے۔ (مگر دونوں میں ذبح بے فائدہ ہونے کی وجہیں مختلف اور متضاد ہیں۔ اما الآدمی النح وہ اس طرح سے کہ آدمی میں تو اس کی انتہائی کرامت اور حرمت کی وجہ سے ہے۔ (ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کو پاک اور مکرم و محترم پیدا کیا ہے اس لئے وہ اس قاتل نہیں ہے کہ اس کو ذبح کر دینے سے بھی وہ استعمال کیا جاسکے)۔ والحزیر النح اور اس کے برعکس خنزیر ہے کہ وہ مکمل نجاست ہے۔ (ف یعنی خنزیر کی ذات ہی اتنی نجس ہے کہ اس کو ذبح کر دینے کے بعد بھی اس میں طہارت نہیں آتی ہے) جیسے کہ دباغت میں ہے کہ کسی بھی چمڑے کو دباغت دینے سے اسے وہ پاک کر دیتا ہے سوائے خنزیر اور آدمی کے چمڑے کے کہ ان کو دباغت دینے سے بھی وہ پاک نہیں ہوتے ہیں)۔ وقال الشافعی النح اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف ان دونوں ہی میں نہیں بلکہ جو جو نور بھی کھلایا نہیں جاتا ہے ان میں سے کوئی بھی ذبح کرنے سے کارآمد نہیں ہوتا ہے۔ یعنی ذبح کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تمام درندہ اور پرندے جو کھائے نہیں جاتے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی ذبح کا عمل مفید نہیں ہوتا ہے)۔

لانہ یؤثر النح کیونکہ ذبح کا اثر اور ان گوشت کو پاک کرنا ہوتا ہے اور گوشت کے تابع کر کے کھال کو بھی پاک کرنا ہوتا ہے۔ اور اصل کے بغیر تابع پر اثر نہیں ہوتا ہے۔ اسکی مثال ایسی ہوگی جیسے جو سی کا ذبح کرنا (یعنی جیسے کہ اگر کوئی نجوسی کسی جو نور کو ذبح کر دے تو بھی اس نہ بوج میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے یعنی وہ حلال نہیں ہوتا ہے سی طرح سے نہ اس کے چمڑے میں اور نہ ہی اس کے گوشت میں اس کا کچھ اثر ہوتا ہے)۔ (ف یعنی ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا گوشت کھانے کے لئے جائز ہو جائے پھر گوشت کے پاک ہو جانے کے بعد اس کا تابع ہو کر کھال بھی پاک ہو جائے۔ مثلاً بکری جب ذبح کی گئی تو اب شرعاً اس کا گوشت کھانا حلال ہو گیا پھر اس کے تابع ہو کر اس کا گوشت اور اس کے ساتھ اس کی کھال بھی ہو گئی۔ اور خون کی ناپاکی جاتی رہی۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف انہیں جانوروں میں ہو گا جن کا گوشت کھانا حلال ہے۔ اور درندوں وغیرہ جن جانوروں کا گوشت کھانا اللہ تعالیٰ نے حلال نہیں کیا ہے تو ذبح کا جو اصل مقصد اور فائدہ تھا جیسی اسے کھانے کے لائق بنادینا وہ نہیں پایا گیا جیسی حلال نہ ہو اور جب اصل حاصل نہ ہوا تو جو چیز اس کے تابع ہوتی تھی یعنی گوشت اور کھال کا پاک ہونا وہ بھی حاصل نہ ہوئی۔ کیونکہ کوئی تابع بھی بغیر ہی اصل کے موجود نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ اس کے تابع ہے تو بغیر کپڑے کی موجودگی کے اس کا رنگ بھی موجود نہ ہوگا۔

اسی طرح بدون اصل یعنی گوشت کے حلال ہونے کے جانور کی کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہ ہوگی پس ————— س شبہ کا جواب یہ ہو گا کہ جو جو نور حلال ہیں ان کو ذبح کر دینے سے اس کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ گوشت پاک بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی پاک تالیع ہو کر نہیں آتی ہے۔ کیونکہ پاک اس لئے ہو جاتی ہے کہ اس کے بدن سے اس کا سارانا پاک خون نکل جاتا ہے۔ بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہی ہے کہ اس جانور کو کھانا حلال ہو جائے اور اس میں ایک قسم کی عارضی حرمت اور اس کی رکاوٹ یعنی اس میں خون کا موجود ہونا تھا وہ نکل جائے ورنہ اس کا کھانا پسے ہی جائز تھا کہ اس کو ماکول اللحم بتایا گیا ہے۔ اور خون کو رکاوٹ یا مانع اس لئے کہا جاتا ہے کہ بعض گوشت ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے کھانے بد خصلتی پیدا ہو جاتی ہے اسی لئے ان کے کھانے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ بعض گوشت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اسی لئے ان کے کھانے کی بھی اجازت ہو جاتی ہے۔ فافہم۔ ولنا ان الرکاة النح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذبح کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس بدن سے رطوبتیں

ختم ہو جائیں اور اس میں پہنے والا خون جو موجود ہے وہ نکل جائے کہ یہی رطوبتیں اور خون ہی ناپاک ہیں۔ نہ کھال اور نہ ہی گوشت کی ذات ناپاک ہے۔

فاذا زالت الخ پس جب ساری رطوبت اور سارا خون نکل گیا تو اس کی کھال اور گوشت پاک ہو گیا جیسے کہ دباغت میں ہوتا ہے۔ (ف) اسی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی مری ہوئی بکری کی کھال کے بارے میں فرمایا تھا کہ تم نے اس کو دباغت کیوں نہیں دی یعنی اگرچہ اس مری ہوئی بکری کو کھانا جائز نہیں رہا لیکن اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدینے سے تو وہ پاک ہو جاتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں کھال ناپاک نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں رطوبات اور خون کے ہونے کی وجہ سے اس میں ناپاک لگی ہوئی رہتی ہے۔ پس جب دباغت دے کر وہ دور کر دی گئی تو پاک رہ گئیں۔ اسی طرح سے جب بکری کو ذبح کر کے اس کے بدن سے خون اور رطوبتیں نکال دی گئیں تو وہ پاک رہ گئی۔ اور یہ پانی اس کے گوشت کے کھانے کے تابع نہیں ہے۔ اسی لئے بعد میں یہ فرمایا ہے۔

وهذا حکم مقصود الخ اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہے۔ (ف) یعنی کھال کے بارے میں طہارت بھی مقصود ہے تاکہ وہ کھال نماز و بستر وغیرہ کے کام میں آسکے۔ کالتناول فی اللحم الخ جیسے کہ گوشت کے بارے میں مقصود اور مستقل ہے کوئی بھی دوسرے کا تابع نہیں ہے۔ اور امام شافعی نے جو یہ خیال فرمایا ہے کہ جب شیر وغیرہ موذی جانوروں کا گوشت کھانا جائز نہ ہو تو اسکی کھال وغیرہ بھی پاک نہ ہوئی۔ اور اس کا ذبیحہ مجوسی کے ذبح کے مثل ہو تو یہ قیاس درست نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت میں مسلمان کا ذبیحہ بہتر ہے۔ اور اس میں ہمارا کلام ہے۔

وفعل المجوسی الخ اور مجوسی جانور کے ساتھ جو عمل کرنا ہے یعنی اسے بظاہر ذبح کرنا ہے۔ شریعت نے اسے مار ڈالنے کا عمل طے کیا ہے۔ (ف) یعنی حقیقت میں وہ شرعی ذبح نہیں ہے کہ اس سے جانور کی پاکی حاصل ہو۔ اس لئے اس کے مارے ہوئے جانور کے چمڑے کو دباغت دینا ضروری ہو گا۔ (ف) کہ اس کے بعد ہی وہ کھال پاک ہو گی جیسے اگر جانور خود مر جائے تو اس کی کھال بھی دباغت دینے سے ہی پاک ہوتی ہے۔ اس سے یہ مسئلہ معلوم ہو گیا کہ شرعی ذبح سے جانور کا گوشت اور چمڑا دونوں پاک ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ شریعت نے اس کو کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔ وکما یطہرہ لحمہ الخ اور جیسے شیر یا دوسرے اس جانور کو جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ذبح کر دینے سے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی چربی بھی پاک ہو جاتی ہے۔ جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ذبح کئے ہوئے شیر یا کتے کی چربی تھوڑے سے پانی میں گر جائے تو اس پانی کو وہ خراب نہیں کرے گی۔ لیکن اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ (ف) اس طرح سے کہ جب وہ گوشت پاک نہیں ہو تو اس کی چربی بھی ناپاک رہ گئی اسی لئے تھوڑے پانی میں گر جانے سے اس پانی کو ناپاک کر دے گی۔

وهل یجوز الخ پھر ایسی چربی وغیرہ کو کھانے کے علاوہ دوسری ضرورتوں میں استعمال کرنا جائز ہو گا یا نہیں (ف) مثلاً اس چربی سے بتی بنا کر جلاتا وغیرہ) تو بعض علماء نے فرمایا ہے کہ کھانے پر قیاس کرتے ہوئے بتی کو جلاتا بھی جائز نہ ہو گا۔ (ف) یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت و چربی کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح سے اس کو دوسرے کاموں میں استعمال کرنا جائز نہ ہو گا۔ جیسے کہ اگر زیتون کے تیل میں مردار کی چربی مل جائے۔ اور وہ تیل اس چربی سے مقدار میں زائد بھی ہو جب بھی وہ تیل نہیں کھایا جائے گا۔ لیکن اسے کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو گا۔ (ف) مثلاً تیل کے چراغ میں چربی کو ڈال کر جلاتا اسی طرح جیسے غیر ماکول کو ذبح کر دیا جائے اور اس کی چربی وغیرہ اگرچہ پاک ہو جائے پھر بھی اسے کھانا جائز نہیں ہوتا ہے مگر اسے اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب مردار کی چربی ناپاک ہو کر بھی اس کو استعمال میں لانا جائز ہوتا ہے تو غیر ماکول ذبح شدہ کی صورت میں اس کی چربی کا استعمال بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ کیونکہ وہ پاک ہے اس وقت اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی جب حرام کر دی گئی تھی تو انہوں نے اسے کھلا اور پکھلا

کر اسے بیچ کر اس کی قیمت کھائی تھی۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ کسی چیز کی قیمت اس کی اصل کے حکم میں ہوتی ہے تو چربی کی قیمت کھانا ایسا ہی ہو گا جیسے اس چربی کو کھاتا ہے۔ حالانکہ چربی ان پر حرام کر دی گئی تھی۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں ہم نے شیر یا کتے کے گوشت کو نہ کھایا اور نہ اس کی چربی کھائی بلکہ اس سے نفع اٹھایا ہے اور نفع اٹھانے کو حرام نہیں کیا گیا ہے۔ جیسا کہ مردار بکری کو کھانا تو حرام کر دیا گیا ہے لیکن اس کی کھال کو دباغت دینے کے بعد اس سے نفع اٹھانے کا حکم تو خود حدیث میں صراحۃً موجود ہے۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ بندر وغیرہ کی بیچ جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح بھی اس کی رقم کو کھانا ثابت ہو گیا۔ حالانکہ وہ حرام ہے۔ مزید سمجھ کے لئے کتاب العشر کی بحث دیکھنی چاہئے۔

چند مفید اور ضروری مسائل

(۱) قنفذ (سائی) احناف و مالک و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک حرام ہے لیکن امام شافعی سے اس کے کھانے کی رخصت کی روایت پائی گئی ہے گویا انہوں نے اسے خبائث اور درندوں میں سے شمار نہیں کیا ہے۔ جب کہ ہماری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قنفذ (سائی) کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ خبائث میں سے ایک خبیث ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ (۲) جلالہ یعنی گندگی اور نجاست کھانے والا اونٹ و گائے و بکری اور ہر حلال جانور میں سے ہو جائے تو اسے کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ اور امام شافعی و احمد رحمہما اللہ سے یہی روایت بھی ہے۔ لیکن جب اس کو مخصوص مدت تک کے لئے باندھ دیا جائے تو بااختلاف اس کی کراہت ختم ہو جائے گی۔ اور ہمارے ولہام احمد کے نزدیک اس کی قید کی مدت میں اس پر سواری بھی مکروہ ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جس حدیث سے اس کا ثبوت ہوا ہے وہ پہلے گزر چکی ہے۔ اس مخصوص مدت کی حد بندی اس طرح ہے۔ مرغی کے لئے تین روز اور گائے و اونٹ کے لئے چالیس دن اور بکری کے لئے سات دن ہیں۔ اور امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سب کے لئے صرف تین دن باندھ کر رکھنا بھی کافی ہے۔ (۳) والوالحی نے نوادر سے نقل کیا ہے کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا دودھ پلایا گیا ہو تو بھی اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اس دودھ سے اس کے اصل گوشت میں کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ اور جو غذا اسے اب ملی ہے وہ اس طرح ختم ہو گئی ہے کہ اس کا نام و نشان باقی نہیں رہا۔ (۴) اسی طرح ایسی مرغی جو گندگیوں کے ساتھ دانہ وغیرہ بھی کھاتی ہے اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایسی مرغی کو تین دنوں تک باندھ کر رکھنے کی روایت صرف صفائی کی یا تنزیہ کے طریق پر ہے۔ (۵) درایہ میں مذکور ہے کہ کھیتی اور پھلوں کو تباک پانی اور کھاد سے سیراب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ (۶) حاکم نے کافی میں لکھا ہے کہ جو جانور نہیں کھائے جاتے ہیں ان کی کھالوں پر نماز پڑھنے میں کراہت نہیں ہے۔ اسی قول پر ہمارے عامہ اصحاب نے عمل کیا ہے۔ اور بقول شیخ نصیر بن یحییٰ و ابو جعفر ہندوائی کے اس کی بیچ جائز نہیں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی قول احوط و اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ع۔

(۷) مشرغ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ جو جانور نہیں کھایا جاتا ہے اس کو ذبح کرتے وقت تسمیہ بھی شرط ہے یا صرف اس کا گلہ وغیرہ کا دینا ہی کافی ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ تسمیہ بھی شرط ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر ذکاۃ کی تعریف نہیں پائی جاتی ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ صرف اس کا گلہ کا دینا ہی کافی ہے کیونکہ اس کو کاٹ دینے سے ہی نجاستیں اور رطوبتیں بھی بہہ جاتی ہیں۔ مع۔ ان میں قول اول اصح ہے۔ کیونکہ رطوبات کے دور کر دینے کے لئے شرعی ذبح ہی قائم مقام ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس نے عناب وغیرہ کی چٹاں اس نے کھائی ہوں جب بھی اس کا ذبیحہ درست ہو گا۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ کی فصل تطہیر میں فتح القدیر کے حوالہ سے تحقیق گزر چکی ہے۔ ورنہ صرف گلہ کا دینا تو مجوسی کا کام ہے اس لئے اس کے لئے

دباغت شرط ہوگی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح: جن جانوروں کو نہیں کھایا جاتا ہے اگر ان کو ذبح کر دیا جائے تو ان کے چمڑے اور ان کی چربی کا کیا حکم ہوگا، اور جلالہ کا مفصل حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قیل لا يجوز اعتبارا بالاكل وقيل يجوز كالزيت اذا حالطه وذلك الميتة والزيت غالب لا يוכל ويستمتع به في غير الاكل قال ولا يוכל من حيوان الماء الا السمك وقال مالك وجماعة من اهل العلم باطلاق جميع ما في البحر واستثنى بعضهم الحنظل والكلب والانسان وعن الشافعي انه اطلق ذلك كله والخلاف في الاكل والبيع واحدلهم قوله تعالى احل لكم صيد البحر من غير فصل وقوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته، ولانه لادم في هذه الاشياء اذا الدهوى لا يسكن الماء والمحرم هو الدم فاشبه السمك ولنا قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وما سوى السمك خبيث ونهى رسول الله السلام عن دواء يتخذ فيه الصمدع بهي وعن بيع السرطان والصيد المذكور فيما تلا محمول على الاصطیاد وهو مباح فيما لا يحل الميتة المذكورة فيما روى محمولة على السمك وهو حلال مستثنى من ذلك لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالسمك والحراد واما الدمان فالکید والطحال.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ سمندر و دریا و جھیل و تالاب غرض آبی جانوروں میں سے مچھلی کے سوا کسی کو بھی کھانا جائز نہیں ہے۔ (ف، یعنی دریائی جانوروں میں سے مچھلی کے سوا کوئی حلال نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مچھلی بھی جو مر کر پانی کے اوپر بہنے لگے کہ وہ بھی مکروہ ہے۔ اس بناء پر کیکڑا و کھووا و مینڈک و مگر مچھ اور گھڑیاں وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع جھینگہ کے مچھلی ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے اگر وہ مچھلی ہے تو حلال ہے۔ در اظہر یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال مالک الخ اور امام مالک اور اہل علم کی ایک جماعت نے ان تمام جانوروں کو جو پانی میں رہتے ہیں حلال کہا ہے۔ (ف ان اہل علم میں سے ابن ابی لیلیٰ و داؤد و شافعی ہیں۔ لیکن شافعیؒ نے ان میں سے کچھ جانوروں کو مستثنیٰ بھی کیا ہے۔ چنانچہ یہ لکھا ہے۔ واستثنى بعضهم الخ اور ان ہی علماء میں سے کچھ مثلاً شافعی و لیث رحمہما اللہ نے دریائی سوروکتے و انسان کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ (ف یعنی انہوں نے کہا ہے کہ دریائی تمام جانور حلال ہیں سوائے دریائی سورو اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے۔ اور ابو القاسمؒ نے تفریع میں کہا ہے کہ وہ حرام نہیں بلکہ مکروہ ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں امام شافعیؒ و حمد نے فرمایا ہے کہ ان میں سے مینڈک بھی مستثنیٰ ہے۔ مع۔ اور بظاہر دریائی انسان آدم کی نسل سے نہیں ہیں۔ بلکہ صرف انسانی مشابہت کی وجہ سے اسے دریائی آدمی کہا جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وعن الشافعي الخ اور شافعیؒ کے متعلق ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام شافعیؒ نے ان سب کو جائز کہا ہے۔ (ف اور یہی روایت احمدؒ سے بھی ہے)۔ والخلاف في الاكل الخ ان جانوروں کے کھانے اور خرید و فروخت کے اندر ایک قسم کا اختلاف ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک جیسے کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح ان کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے۔ لہم قوله تعالیٰ الخ ان علماء کی دلیل فرمان باری تعالیٰ اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ الآية ہے یعنی تمہارے لئے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (ف ایسی تفصیل کہ مچھلی حلال ہے اور مینڈک وغیرہ حلال نہیں ہے۔ بلکہ مطلقاً ہر وہ چیز جو کہ سمندر سے شکار کی جائے وہ حلال ہے۔ لہذا یہ سارے جانور حلال مان لئے گئے۔ اور دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو سمندر کے بارے میں ہے کہ اس کا پانی پاک کرنے والا یا بہت زیادہ پاک ہے۔ اور اس کا سر اہوا جانور بھی حلال ہے۔ (ف یعنی وہ مچھلی ہو یا

کوئی دوسرا جانور ہو اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ وہ حدیث اس طرح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم دو گ سمندر میں سوار ہوتے ہیں یعنی سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ پینے کے لئے کچھ پانی بھی رکھ لیتے ہیں۔ اس لئے اگر سفر میں اسی سے وضوء بھی کریں تو پیا سے مرنے لگیں۔ اس لئے کہ ہم سمندر کے پانی سے وضوء کریں۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سمندر ایسی جگہ ہے کہ اس کا پانی طہور (بہت زیادہ پاک)۔ پاپاک کرنے والا ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی۔ ترمذی نے پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ولانہ لادم الح اور ان صاء کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ ان دریائی جانوروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسے خون دار جانور پانی میں ہمیشہ نہیں رہ سکتا ہے۔ جب کہ ایسا ہی خون گوشت کو حرام کرتا ہے۔ (ف یعنی جانور میں اصلی ناپاکی کی وجہ خون کا ہونا ہے۔ اور ان دریائی جانوروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے)۔ فاشبہ السمک الخ سی ہے یہ جانور بھی مچھلی کے مشابہ ہو گئے۔ (ف یعنی دریائوں میں رہنے والے جانور سب مچھلی کے مشابہ اس طرح ہو گئے کہ جیسے مچھلی میں خون نہ ہونے کی وجہ سے اس کو ذبح کئے بغیر بھی وہ حلال ہوتی ہے اسی طرح یہ دوسرے دریائی جانور بھی حلال ہیں۔ حاصل۔ استدلال کا، حاصل ایک تو آیت قرآنی اور حدیث کا مطلقاً ہونا ہے اور دوسری چیز قیاس بھی ہے۔ اس طرح ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ان جانوروں میں خون نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات ضروری نہیں ہوتی ہے کہ جس کے خون نہ ہو وہ حلال اور کھانے کے قابل بھی ہو جائے کیونکہ خبیث چیز کھانے کے قابل نہیں ہوتی جیسا کہ مکھی وغیرہ میں ہے)۔

ولما قوله تعالیٰ الح اور ہر کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ویحرم علیہم الخسائٹ الا یہ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم اجماع کی صفتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیزوں کو حرام فرماتے ہیں۔ یعنی ان کو اخلاق جمیلہ اور علوم شریفہ سے متصف کرتے ہیں اور ان کے ظاہر و باطن کو پاک کرتے ہیں اور سوائے ناپاک اور خبیث چیزوں کے کسی اور چیز مثلاً بندر و سور و مکھی و مچھر وغیرہ سے نہیں روکتے ہیں کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ ایمان لانے والے یہ سمجھیں کہ ہم سے دنیاوی چیزوں میں سے صرف ایسی ہی چیزیں چھوٹیں گی جو خبیث و نجس ہیں جیسے کہ سور وغیرہ۔ جبکہ ہر نفیس مزاج اور شریف النفس کو ایسی چیزیں چھوڑنا ہی پسندیدہ عمل ہے۔ اگرچہ خبیث النفس کفار کو ایسی ہی چیزیں مرغوب ہوتی ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں)۔

وما سوی السمک الح اور مچھلی کے عدوہ دریائی تمام جانور خبیث ہیں۔ (ف اسی لئے نفیس طبیعت والے ان کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اگر یہ کہہ جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی سرداری میں جو شکر گیا تھا اس قصہ میں ہے کہ سمندر نے ایک بہت بڑی مچھلی مری ہوئی کو جو غنبر کہلاتی تھی ہمارے لئے کنہہ پر پھینک دیا تو اسی میں سے ہم دو گ نصف ماہ تک کھاتے رہے۔ پھر جب ہم مدینہ منورہ واپس آ گئے تو ہم نے یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو جو رزق عطا فرمایا ہے اس کو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس اس میں سے کچھ ہی ہوا ہو تو ہمیں بھی کھادو اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ غنبر بھی حلال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ غنبر بھی تو ایک قسم کی مچھلی ہی ہے۔ اسی طرح سے سمندروں میں تو بہت بڑی بڑی مچھلیاں ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان ہی میں سے بعض اتنی بڑی ہوتی ہیں کہ ان کے ٹکڑے پانی کے بڑے جہاز بھی ٹوٹ پھوٹ جاتے ہیں۔ اور وہ سمندر کی سطح پر پہاڑ کی طرح بڑی تیرتی رہتی ہیں۔ اور یہ غنبر مچھلی بھی اتنی بڑی تھی کہ اس کی پیٹھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹ مع سوار کے نکل جاتا تھا۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں ہے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہو گئے اس وقت سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ مچھلی کنہہ پر ڈال دی جس کو غنبر کہتے ہیں کہ اس جیسی ہم نے کبھی نہیں دیکھی تھی۔ سخر تک رواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور یہ روایت اس بات پر صاف دلیل

ہے کہ وہ درحقیقت پھل ہی تھی۔ پھر اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ وہ پھل نہیں تھی تو بھی اس کا حلال ہونا ایسی حالت میں تھا کہ بھوک سے ان کی اضطرابی اور بہت ہی معذوری کی حالت ہو گئی تھی۔ اس حالت میں تو سو بھی حلال ہو جاتا ہے۔ زیلعی۔

و مہی رسول اللہ علیہ السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایسی دوا سے بھی منع فرمایا ہے جس میں مینڈک ڈالا گیا ہو۔ (ف چنانچہ عبدالرحمن بن عثمان القرشی نے روایت کی ہے کہ کسی طبیب نے مینڈک کے بارے میں دریافت کیا کہ میں اسے دوا میں ڈالنا چاہتا ہوں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مینڈک کے مار ڈالنے سے منع فرمادیا۔ اس کی روایت ابو داؤد و الترمذی و احمد و اسحق و ابو داؤد و طیالسی اور حاکم نے کی ہے پھر حاکم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ مینڈک کے بارے میں جتنی بھی روایتیں منقول ہیں ان میں یہی روایت زیادہ قوی ہے منذرؒ نے کہا ہے کہ اس سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ مینڈک حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل سے منع فرمایا ہے۔ اور کسی جاندار کو قتل سے منع کرنے کی وجہ یا تو اس کے احترام کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے آدمی یا اس وجہ سے کہ اس کا کھانا حرام ہے جیسے گرگ یا دہندہ پھر مینڈک چونکہ محترم نہیں ہے اس لئے دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔

اور شید کہ منذرؓ کی مراد یہ کہ اس کی حرمت اس کی ذاتی آدمی کی طرح نہیں ہے بلکہ کسی اور وجہ سے اس کا احترام مقصود ہے اور وہ وجہ یہ ہو سکتی ہے (واللہ تعالیٰ اعلم) کہ فرعونوں پر اس کے ذریعہ بھی عذاب نازل کیا گیا تھا جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجُرَادَ ذُو الْقَمَلِ وَالصَّيْغَةَ الْإِيلَاحِيَّةَ۔ اس کی پوری تفسیر بندہ مترجم کی تفسیر میں دیکھنی چاہئے۔ اور ہد ہ کی وجہ ظاہر ہے۔ اور حافظ منذرؓ کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر گریبا کو مار ڈالنا بھی ممنوع ہے۔ اور بیہوشی کی روایت میں چوٹی کے بارے میں بھی تفصیل ہے۔ اور عبد اللہ بن عمروؓ سے صحیح اسناد سے مروی ہے کہ مینڈک کو (مت مارو) قتل نہ کرو کہ آواز میں بیخ خداوندی ہے۔ اور چنگاڈ کے بارے میں بھی ممانعت وارد ہے اس وجہ سے کہ جب بیت المقدس ویران کیا گیا تھا تو چنگاڈ نے اس کے خلاف جذبہ ہمدردی کا اظہار کیا تھا کہ اس نے یہ دعا مانگی تھی کہ اے رب مجھے مسند پر مسلط کر دے تاکہ میں اس کے ذریعہ سے ان تمام مفسدوں کو غرق کر دوں۔ بیہوشی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ لیکن عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ تو بنی اسرائیل سے روایت قبول کرتے تھے خاصہ یہ ہوا کہ اگر مینڈک حلال ہوتا تو اس کے قتل کرنے اور اسکو دوامیں ڈالنے سے منع نہیں فرمایا جاتا۔

وَبِهِ عَنِ بَيْعِ السَّرَطَانِ (کیکڑے) کی بیع سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ (ف لیکن یہ حدیث کہیں نہیں ملی ہے۔ ف۔ ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ آیات پاک و اُحِلْ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ میں لفظ صید اس جانور کو بھی کہتے ہیں جس کا شکار کیا جائے۔ اور مصدری معنی شکار کرنا بھی مراد ہو سکتا ہے)۔ لیکن اس مذکورہ آیت میں صید اصطیاد یعنی برہی محمول ہے۔ (ف یعنی امام مالک وغیرہم کی استدلال میں اس آیت پاک کے لفظ صید اصطیاد کے معنی میں ہے یعنی سمندر کے جانوروں کا شکار کرنا تمہارے لئے حلال ہے۔ وهو مباح فیما لا یحل حالانکہ شکار کرنا تو ایسے جانوروں کا بھی جائز ہو جن کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے، ف، اسی بناء پر شیر وغیرہ کا شکار کرنا جائز ہے۔ اسی طرح سے احرام کی حالت میں بھی سمندری جانوروں کا شکار کرنا جائز ہے۔ اگرچہ اس سے مارا ہوا جانور کھانے کے لئے حلال نہ ہو۔ پس آیت پاک سے ہر شکار کا حلال ہونا بھی ثابت نہیں ہوا۔ بلکہ صرف ہر طرح کا شکار کرنا حلال ثابت ہوا۔ اگرچہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ شکار حلال بھی ہو جائے اب اگر یہ کہا جائے کہ دوسری ایک حدیث میں تو المحل میتہ فرمایا گیا ہے۔ یعنی سمندر کا مردہ بھی حلال ہے۔ اس کا جواب آئندہ اسی طرح دید۔ والمیتۃ المذکورۃ الخ اور حدیث میں جو دریائی مردہ کو حلال بتلایا گیا ہے اس سے مراد مری ہوئی مچھلی ہے۔ (ف یعنی اس کو کہنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہی تھا کہ مچھلی مری ہوئی بھی حلال ہے۔ کیونکہ دوسرے مردہ جانوروں کے حرام ہونے کے بارے میں تو قرآن پاک میں صراحتہ مذکور ہے اس لئے حدیث پاک کی مراد مردار سے عام مردار نہیں بلکہ

صرف ان دو مردار کا حلال ہونا مراد ہے جو حرام نہیں ہے ایک مچھلی اور ایک مڈی۔ لہذا دریائی مردار سے مراد مری ہوئی مچھلی ہے۔ وھو حلال الخ اور مچھلی حلال ہے اور یہ مردار سے مستثنیٰ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہمارے لئے دو مردے حلال کئے گئے اور دو خون حلال کئے گئے ہیں ان دو مردار سے مراد مچھلی اور مڈی ہیں اور دو خون سے مراد کبھی اور تلی ہیں۔ (ف دریائی مردار سے مراد یہی مچھلی مراد ہے۔ اور یہ جملہ خود اس بات پر دلیل ہے کہ مینڈک و کچھو اور کیکڑے وغیرہ ذبح نہیں کئے جاتے ہیں۔ اور نہ ہی دوسرے مرداروں سے مستثنیٰ ہیں۔ لہذا صرف مچھلی ہی حلال ہوگی۔

قال محمد اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراهيم قال لا خير في شئ مما يكون في الماء الا السمك۔ یعنی امام محمدؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ دریا میں جنہی چیزیں ہوتی ہیں ان میں مچھلی کے سوا کسی میں بھی بھلائی نہیں ہے۔ اس کی اسناد صحیح ہے۔ یعنی صرف مچھلی حلال ہے اس کے علاوہ کوئی جانور حلال نہیں ہے۔ اور اسی حدیث کو ابن ماجہ و احمد اور شافعی وغیرہم رحمہم اللہ نے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے ان میں سے کچھ کی سندیں حسن بھی ہیں۔ اور موقوفاً صحیح بھی ہیں۔ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چونکہ اس مسئلہ میں علماء کا اجماع ہو چکا ہے لہذا اسناد کے ضعیف اور خفیف ہونے کی بحث ہی ختم ہو گئی ہے۔ م۔ پس خلاصہ بحث یہ ہوا کہ دریائی تمام جانوروں میں سے صرف مچھلی ہی حلال ہے اگرچہ وہ مر چکی ہو۔

توضیح :- دریائی جانوروں میں سے کون کون سا جانور کھانا حلال ہے۔ ان کے خرید و فروخت اور کھانے کا حکم ایک ہی ہے یا اس میں کچھ فرق ہے۔ جھینگا اور دریائی انسان کا حکم۔ اقوال علماء، مفصل دلائل

قال ويكره اكل الطافي منه وقال مالك والشافعي رحمهما الله لا باس به لا طلاق ما روينا ولا ن ميتة البحر موصوفة بالحل بالحديث ولنا ما روى جابر رضى الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال ما نضب عنه الماء فكلوا وما لفظه الماء فكلوا وما طفا فلا تاكلوا وعن جماعة من الصحابة مثل مذهبنا وميتة البحر ما لفظه البحر ليكون موته مضاهيا الى البحر لا مامات فيه من غير آفة.

ترجمہ :- قدرداری نے فرمایا ہے کہ۔ طافی مچھلی کا کھانا مکروہ ہے۔ (ف طافی سے ایسی مچھلی مراد ہے جو مر کر پانی کے اوپر چلت ہو کر بہتی پھرے)۔ وقال مالك الخ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ طافی یعنی پانی پر چلت ہو کر بہتی ہوئی کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ مسئلہ میں جو حدیث استدلال میں بیان کی گئی ہے وہ مطلق ہے۔ (یعنی دو مردہ میں سے مچھلی کو بیان کرتے ہوئے اسے مطلق فرمایا ہے۔ یعنی وہ مر کر از خود بہتی رہنے والی ہو یا نہ ہو۔ یعنی خود سے مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو)۔ ولان ميتة البحر الخ اور اس وجہ سے بھی کہ حدیث کے مطابق دریا و سمندر کی مردہ مچھلی بھی حلال کی صفت سے متصف ہے۔ (ف یعنی اکل میتہ کی حدیث میں سمندر کی مچھلی کو حلال کہا گیا ہے۔ لہذا اس حدیث کے موافق سمندر کی مردہ مچھلی میں بھی یہی صفت پائی جاتی ہے کہ وہ حلال ہے لہذا سمندر میں مر کر تیرتی رہنے والی (طافی) بھی حلال ہوگی۔ ولنا ما روى جابر الخ اور ہم احناف کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مچھلی سے پانی خشک ہو گیا ہو یعنی پانی خشک ہو جانے سے جو مچھلی مر گئی ہو اسے کھاؤ۔ اسی طرح جس مچھلی کو پانی نے خشک کر پھینک دیا اور وہ مر گئی ہو اسے کھاؤ۔ اور جو مر کر اتر گئی ہو اسے مت کھاؤ۔

(ف ان الفاظ سے یہ حدیث غریب ہے۔ بلکہ اس طرح ہے کہ دریا جسے پھینک دے یا پانی ختم ہو جائے تو اسے کھاؤ۔ اور جو اس میں خود سے مر جائے پھر اوپر تیرتی پھرے اسے مت کھاؤ۔ اس کی روایت ابو داؤد ابن ماجہ نے کی ہے حدیث یحییٰ بن سلیم عن

اسمعیل بن اسمیہ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً ہے۔ بیہقی نے کہا ہے کہ یحییٰ بن سلیم بہت دہی اور ان کا حافظہ خراب بھی ہے۔ دوسرے محدثین نے اسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے۔ مگر اس اعتراض میں جان نہیں ہے۔ کیونکہ یحییٰ بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت موجود ہے اس لئے وہ ثقہ ہیں اور ابن معین وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے اور یہ کہا بھی ہے کہ وہ کبھی چوک جایا کرتے تھے۔ اور شافعی نے کہا ہے کہ ہم ان کو ابدال میں شہر کرتے تھے۔ الحاصل جس نے یحییٰ بن سلیم میں کلام کیا ہے اس کے نزدیک قبول نہیں ہوتا چاہئے جبکہ ائمہ صحاح ان سے روایت کرنے پر متفق ہیں۔ اسی طرح اسمعیل بن ابیہ القرظی ثقہ اور ثبت ہو کر صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ اس بناء پر اس کی استاد احسن نہیں بلکہ صحیح ہے کیونکہ بقیہ بن الولید نے افزائی عن ابی الزبیر عن جابر مرفوع روایت کی ہے۔ اور بقیہ ثقہ ہیں اور تدلیس کرتا جرح نہیں ہے۔ اگر ثوری و ایوب و حماد رحمہم اللہ نے ابو الزبیر سے موقوف روایت کی ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی مرفوع کیا اور کبھی نہیں کیا ہے۔ اس لئے ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس میں قیاس کو زیادہ دخل نہیں ہے۔ ترمذی نے اسی حدیث کی ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابر مرفوع روایت کر کے امام بخاری سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ محفوظ نہ ہوگی۔ اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہیں جانتا ہوں۔ اس پر عیسیٰ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام بخاری کا یہ قول اس شرط کی بناء پر ہے کہ حدیث کا سننا ملاقات صراحتہ بیان کی گئی ہو۔ حالانکہ امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں اس شرط کو اجماع کے خلاف قرار دے کر اس بات کو رد کر دیا ہے کہ اس بارہ میں صرف اتنی سی بات کافی ہے کہ ملاقات اور سماع ایک زمانہ میں ممکن ہو۔ اور یہ بات یہاں واضح طریقہ سے ممکن ہے۔

دارقطنی نے سنن میں اس حدیث کو پسند ابو احمد الزبیری عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوع روایت کیا ہے۔ لیکن یہ کہا ہے کہ کعب و ابو عامر و موطا و عبد الرزاق وغیرہم نے سفیان سے اسے موقوف روایت کیا ہے۔ اور سفیان کے مثل ایوب و زبیر و حماد وغیرہم نے وقف کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ زیادہ راویوں نے وقف کیا ہے اس لئے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ وقف ہی ہے اور دوسری جانب ثقہ راوی کی زیادتی کو اگر اعتراض سمجھا جائے تو اس کی جانب بدگمانی اور غلطی کا ارتکاب ہو۔ حالانکہ یہ بات بدگمانی کی نہیں ہوتی چاہئے کیونکہ راوی کبھی روایت مرفوع بھی کر دیتا ہے اور اس میں کچھ حرج نہیں ہوتا ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جس میں قیاس کو کم ہی دخل نہ ہو۔ ایسی صورت میں تو وقف بھی رفع کے ہی حکم نہیں ہوتا ہے۔ مذکورہ راویوں میں سے رفع کرنے والے یہ چند ہی یحییٰ بن سلیم و بقیہ بن الولید و ابن ابی ذئب و ابو احمد الزبیری عن سفیان۔ اور ان کی ضعیف اور ناقص متابعت کرنے والوں میں یحییٰ ابن ابی زید عن ابی الزبیر اور عبد العزیز بن عبید اللہ عن وہب بن کیسان عن جابر۔ لہذا اس روایت کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس حدیث میں اترازی یعنی مرکر اوپر تیرنے والی پچھلی سے ہی ممانعت نہیں ہے۔ (ع۔ ف۔ م۔)

وعن حماعة الخ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے بھی ہمارے مذہب کے مثل ہی مروی ہے۔ (ف) یعنی طانی پچھلی نہیں کھائی جائے اور ائمہ تابعین سے بھی یہی مروی ہے۔ اس کی روایت کتاب الصيد میں ابن ابی شیبہ نے عن جابر و علی بن ابی طالب و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم و عن سعید بن المسیب و ابی الشعثاء جابر بن زید و ابراہیم السخفی و طاؤس و الزہری نے کی ہے۔ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اسی طرح عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے۔ اور دارقطنی و بیہقی نے اس کے خلاف حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے بشرطیکہ اسناد صحیح ہو۔ اور حضرات عمرو بن رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ پچھلی و ہڈی سب پاک و ذکیہ ہیں لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور ہم بھی اسی کے مطابق کہتے ہیں۔ بلکہ اس میں ہماری گفتگو تو طانی پچھلی میں ہے۔ اس بناء پر حضرت جابر و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان

صراحتہ کوئی تصریح نہیں رہا۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ستماء مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم کا ہے کہ اس میں قیاس کو کوئی زیادہ مدد صحت نہیں ہے۔ اس نے احتیاط کا تقاضا یہی ہو کہ اس کے حرام ہونے ہی کو ترجیح دی جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ میتہ البحر یعنی سمندر کی مری مچھلی حدیث سے حلال ثابت ہوتی ہے تو اس کہنے کی صورت میں معارضہ ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میتہ البحر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ از خود مر گئی ہو۔ ومیتہ البحر الخ بلکہ سمندر کی مردار وہ مچھلی ہوگی جسے سمندر نے چھیڑے، مار کر کن رہ پر پھینک دیا ہو۔ تاکہ اس کے مرنے کی اضافت دریا کے فعل کی طرف ہو رہی ہو۔ اور یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ خود سے ہی بغیر کسی سخت اور صدمہ کے سمندر میں مر گئی ہو۔

توضیح: طافی کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولا ناس باكل الجريث والمار ما هي وانواع السمك والحراد بلادكاة وقال مالك لا يحل الحراد الا ان يقطع الاحد راسه ويشويه لانه صيد البر ولهذا يجب على المحرم بقتله جزاء يليق به فلا يحل الا بالقتل كما في سائرہ والحقه عليه ماروبنا وسئل على رضى الله عنه عن الحراد ياخذہ الرجل من الارض وفيها الميت وغيره فقال كله وكله وهذا عدل من فصاحتہ ودل على اباحته وان مات حتف انفه بحلاف السمك اذا مات من غير آفة لانا حصصاه بالنص الوارد في الطافي ثم الاصل في السمك عندنا انه اذا مات بافة يحل كالمأخوذ واذا مات حتف انفه من غير آفة لا يحل كالطافي وتنسحب عليه فروع كثيرة بينها في كفاية المنهني وعد التامل يقف المرز عليها مها اذا قطع بعضها فمات يحل اكل ما ابين وما بقى لاد موته بافة وما ابين من الحي وان كان ميتا فميتته حلال وفي الموت بالبحر والرد روايتان والله اعلم بالصواب

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ - جریث و مار ماہی اور مچھلی کی ترم قسموں اور ٹڈی کو ذبح کئے بغیر بھی کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ (اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ (۱) مچھلی کی تمام قسمیں حلال ہیں اور (۲) یہ کہ ان کو ذبح کرنے کا بھی حکم نہیں ہے۔ بلکہ وہ از خود ذبح کئے ہوئے کے حکم میں ہیں۔ (۳) اسی طرح ٹڈی کا بھی یہی حکم ہے۔ غلط جریث مسکیت کے ذوق پر یعنی جیم مکسور اے مشد اور تین لفظوں والی بناء ہے۔ عیسیٰ کے فرمان کے مطابق یہ ایک سیہ مچھلی ہے۔ اور ابو اسعود نے عراقی سے نقل کیا ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی مچھلی جو ڈھال کی طرح گول ہوتی ہے۔ الشی - مار ماہی سانپ کی شکل کی ہوتی ہے جس کو اردو میں بام مچھلی بھی کہتے ہیں۔ م۔ جریث کے بارے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اس کا مباح ہونا صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ رواہ محمد بن الاصل رواہ عن ابن عباس ایضاً۔ مع۔ وقال مالک الحج اور مام مالک نے فرمایا ہے کہ ٹڈی اسی وقت حلال ہوگی کہ اس کو پکڑ کر اس کا سر کاٹ کر اسے بھون لیا جائے۔ لانه صيد البر کیونکہ ٹڈی خشکی کے شکار میں سے ہے۔ (ف اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف سمندری مردہ کو حلال کہا ہے)۔

ولہذا یحب الحج سی لے حرام باندھنے والا اگر ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کی وجہ سے اس پر ایسی جزاء لازم آتی ہے جو اس کے لائق ہو۔ اسی نے ٹڈی بغیر قتل کئے حلال نہیں ہوگی۔ جیسے کہ خشکی کے دوسرے شکاروں کے بارے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے احرام والے کے لئے سمندری شکار کو حلال کیا ہے۔ اگر ٹڈی بھی اسی سمندری شکار میں سے ہوتی تو محرم پر اس نے قتل سے جزاء لازم نہیں ہوتی حالانکہ جزاء لازم ہوتی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے تمرة حیو من حروادة یعنی ایک کھجور ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک ٹڈی (حالت حرام میں) مار ڈالی تو اس کے کفارہ میں ایک چھوہارہ دیدے۔ اس طرح اس کی جسامت کے لحاظ سے مارنے والے پر جو جرمانہ لازم ہوتا ہے وہی ذین ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ٹڈی دریائی شکار میں سے نہیں ہے۔ اور جب وہ خشکی کے شکار سے عصمت ہو گئی تو اس کا قتل ضرر ہوا۔ جیسے کہ خشکی کے

شکاروں کا حکم ہے۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں اتنی دلیل بالکل صحیح ہے کہ وہ دریائی شکار نہیں ہے۔

لیکن یہ بات معقول نہیں ہے کہ اس کے خشکی کا شکار ہونے کی وجہ سے جس طرح سے بھی ہو اسے مار ڈالنا چاہئے۔ حالانکہ کسی بھی جانور کو اختیاری صورت میں مار ڈالنے سے وہ حلال نہیں ہوتا ہے۔ پھر اسے ذبح کرنا اسی صورت میں ضروری ہو تا جبکہ بغیر ذبح کے وہ حلال نہ ہو تا ہو حالانکہ نص صریح سے ثابت ہے کہ وہ تو بغیر ذبح کے بھی حلال ہے۔ والحقہ علیہ الحج اور امام مالک کے خلاف ہر ریویل وایت ہے جو ہم نے دہرین کر دی ہے۔ (ف) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ اُحِلَّتْ لَنَا مِيتَانِ وَ دِمَاحُ الْحَدِيثِ۔ اس کے علاوہ مذکور میں یوں بھی بہت ہوا خون نہیں ہوتا ہے۔

وسئل علی رضی اللہ عنہ الخ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ پوچھا گیا کہ ایک شخص نے زمین سے زندہ مردہ مختلف مذہب اٹھائیں تو ن کا کیا حکم ہوگا۔ (ف) یعنی سب کو کھانا جائز ہے یا صرف زندہ ہی کو کھانا جائز ہے۔ فقال کله الخ تب آپ نے فرمایا کہ سب کو کھانا جائز ہے۔ اس جواب کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار کیا گیا ہے۔ (ف) اس طرح سے کہ پہلے لفظ کلمہ مادۃ اکل سے امر کا صیغہ ہے۔ اور دوسرا لفظ کلمہ میں لفظ اور کل اپنی ضمیرہ کی طرف مضاف ہے۔ اس طرح اس کلام سے ایک تو حضرت علی کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے۔ اور دوسری یہ کہ مذکور مباح ہے۔ گرچہ وہ اپنی موت سے مری ہو۔ (ف) یہ امام محمد نے اصل میں بلاغاً ذکر کیا ہے۔

بحلاف المسلم الخ بخلاف ایسی مچھلی کے جو کسی آفت کے بغیر خود اپنی موت سے مری ہو۔ (ف) یعنی وہ نہیں کھائی جائے گی۔ لانا حصصہ الحج کیونکہ ہم نے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو اس نص کی وجہ سے خاص کر لیا ہے جو مری پھرتی مچھلی کے بارے میں مذکور ہوئی ہے۔ (ف) اور مذکور کے بارے میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے۔ لہذا بغیر آفت کے از خود مری ہوئی مچھلی حلال نہ ہوگی۔ لیکن از خود مری ہوئی مذکور حلال ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ثم الاصل الحج پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے حلال و حرام ہونے کے متعلق یہ ایک اصل ہے کہ وہ جب کسی آفت و صدمہ سے مری ہو تو اس کو کھانا حلال ہے جس طرح کے پکڑی ہوئی کو کھانا حلال ہے اگرچہ وہ مر گئی ہو کہ یوں بھی وہ زندہ نہیں کھائی جاسکتی ہے۔ و اگر وہ اپنی موت سے کسی آفت کے بغیر مری ہو تو وہ حلال نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ مر کر پانی میں بہتی رہنے والی۔ (ف) کہ وہ کسی آفت کے بغیر اپنی موت سے مرجانے کی وجہ سے حلال نہیں ہوتی ہے۔ و تنسحب علیہ الحج اس مذکورہ قاعدہ کلیہ سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب کفایۃ کمننتی میں بیان بھی کیا ہے۔ اس قاعدہ کو ذہن میں رکھتے ہوئے دوران میں غور کرتے ہوئے باصاحت آدمی خود بھی ان مسائل پر واقف ہو سکتا ہے۔ (ف) اگرچہ وہ مسائل یہاں بیان نہ بھی کئے جاتے۔

مسما اذا قطع الحج ان مسائل میں سے چند یہاں پر یہ ہیں (۱) اگر مچھلی کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا جس کی تکلیف سے وہ بعد میں مر گئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا اور جس سے کاٹا گیا وہ دونوں ہی کھانے میں حلال ہوں گے۔ کیونکہ اس کا مرنا آفت اور تکلیف کی وجہ سے ہو، ہے۔ (۲) اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ ٹکڑا مردہ و حرام ہو جاتا ہے لیکن باقی حصہ حلال رہ جاتا ہے۔ (ف) یعنی حدیث میں مذکور ہے کہ زندہ جانور میں سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ مردار ہوتا ہے۔ اس سے اگر بکری وغیرہ کا کوئی حصہ کاٹ دیا جائے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ مردہ اور حرام ہو جاتا ہے۔ لیکن مچھلی میں اصل بڑا حصہ تو حلال رہتا ہی ہے ورنہ اس سے کاٹا ہوا حصہ بھی حلال ہوتا ہے کیونکہ ایسی پورٹی مردہ مچھلی بھی تو حلال ہی ہوتی ہے۔ م۔ (۳) اگر مچھلی کے پیٹ میں سے دوسری مچھلی تو وہ بھی حلال ہوگی۔ کیونکہ وہ پیٹ میں جانے کے بعد جگہ کی تنگی کی وجہ سے مر گئی ہے۔ (۴) اگر مچھلی کو کسی دوسرے جانور نے مار ڈالا خواہ وہ چرندہ ہو یا درندہ یا دریائی ہو یا خشکی کا تو اس کا کھانا جائز ہے۔ (۵) اسی طرح اگر وہ کسی مظلوم وغیرہ میں رکھنے سے مر جائے

جب بھی وہ حلال ہوگی۔ (۶) اگر کچھ مچھلیوں کو کسی نے بڑے برتن میں جمع کیا جس سے وہ نہیں نکل سکتی ہیں اور ان کو آسانی سے ہاتھ سے یعنی بغیر شکار کئے ہوئے بھی پکڑ سکتا ہو مگر وہ جگہ کی تنگی کی وجہ سے مر گئیں تو ان کا کھانا حلال ہے۔ اور اگر شکار کئے بغیر وہ پکڑی نہیں جاسکتی ہوں تو ان کو کھانے میں بہتری نہیں ہے کیونکہ ان کے مرنے کی اب بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے۔ (۷) اگر کسی مچھلی کو کسی بجوی یا ہندو نے شکار کیا ہو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ مچھلی بغیر ذبح کے اسی طرح بغیر تسبیہ کے بھی حلال ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر کوئی مسلمان کوئی مچھلی پڑے اور قصد تسبیہ کہے بغیر ہی اسے کھالے تو وہ حلال ہوتی ہے۔ اس بناء پر اس مسئلہ میں ہندو اور مسلم سب برابر ہوتے ہیں۔

وفی الموت فی الجود والبرد والح اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مر جانے میں دو روایتیں ہیں۔ والدہ تعالیٰ اعلم۔ (ف) یعنی ایک روایت میں ایسے سبب سے مری ہوئی مچھلی کھائی جائے گی۔ کیونکہ وہ نئے سبب سے مری ہے تو گویا وہ ایسی ہی ہو گئی کہ دریائے اسے اچھال کر کنارہ پر ڈال دیا اور وہ تڑپ کر وہیں پر مر گئی۔ لیکن دوسری روایت میں نہیں کھائی جائے گی۔ کیونکہ سردی و گرمی تو موسمی حالت میں سے ہے اور عموماً اس سے موت واقع نہیں ہوا کرتی ہے۔ اور شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق حلال نہیں ہے۔ جب کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حلال ہے۔ اس تفصیل کے مطابق دراصل یہ دو روایتیں نہیں ہیں بلکہ اماموں کا اختلاف ہے۔ مع۔ شتم نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مچھلی کا کچھ حصہ پانی میں اور کچھ خشکی میں ہو اور ایسی حالت میں وہ مری ہوئی پائی گئی تو اگر اس کا سر خشکی میں ہو تو وہ کھائی جائے گی کیونکہ اسی حصہ سے وہ سانس لیتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ خشکی میں اس طرح سانس نہیں لے سکتی ہے جس کی تکلیف سے وہ مری ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اس کا پچھلا ڈھڑ تو خشکی میں ہو اور اگلا حصہ سر اور کچھ بدن کا حصہ پانی میں ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی۔ کیونکہ بظاہر وہ کسی سبب کے بغیر مری ہے۔ والدہ تعالیٰ نے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اگر جال میں کوئی مچھلی مر گئی جو اس میں سے نہیں نکل سکتی تھی یا پانی میں کوئی ایسی چیز ڈالی گئی ہو جس کو کھا کر مچھلیاں مر جاتی ہوں جس سے وہ مر گئی اور یہ بات معلوم ہو تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنی موت سے نہیں بلکہ آفت اور دواء سے مری ہے۔

فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر پانی پر مچھلی مری ہوئی پائی گئی تو دیکھا جائے گا کہ اس کا پیٹ اوپر کی طرف ہے یا نیچے یعنی وہ چت پڑی ہوئی ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی۔ کیونکہ وہ طانی ہے اور اگر پیٹ اوپر کی طرف ہو تو وہ کھائی جائے گی۔ کیونکہ وہ حافی نہیں ہے ذخیرہ میں ہے کہ اگر طانی مچھلی کے پیٹ میں دوسری مچھلی پائی گئی تو وہ مچھلی کھائی جائے گی اگرچہ یہ طانی مچھلی خود نہیں کھائی جاسکے گی اور اگر کسی پرندہ مثلاً بگلا وغیرہ کے پیٹ میں پائی گئی تو کھائی جائے گی جب تک کہ وہ اپنی اصلی حاست سے بدلی نہ ہو۔ مع۔ اگر مسلمان بجوی کے کتوں کو لے کر شکار کھئے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ جیسے کہ بجوی کی مٹھری سے ذبح کرنے میں حرج نہیں ہے۔ اگر کسی نے گائے یا بکری ذبح کی اور ذبح کے بعد وہ پھڑکی یا اس میں سے کچھ خون نکل آیا تو وہ حلال ہوگی۔ اور اگر اسے حرکت نہیں ہوئی یا اس میں سے خون نہیں نکلا تو وہ حدل نہیں ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ ذبح کے وقت اس کا زندہ ہونے کا یقین نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس کا زندہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہو تو وہ بہر حال حلال ہے۔ اگر گلا گھونٹی ہوئی یا پیٹ پھٹی ہوئی یا بیمار بکری یا گائے ذبح کی گئی اور اس کی زندگی کی کچھ علامت باقی ہو تو ظاہر اردوایت میں وہ اس فرمان باری تعالیٰ الا ما ذکیتہم کی بناء پر حلال ہو جائے گی۔ اس میں زندگی معلوم ہونے کے بارے میں کچھ تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ لیکن محیط میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اگر غالب گمان میں وہ زندہ ہو تو حلال ہے ورنہ نہیں۔ مع۔

امام محمدؒ نے مؤطا میں ام مالک کی سند سے روایت بیان کی ہے کہ سعید الجارئی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ اگر مچھلیوں نے آپس کی لڑائی میں ایک دوسرے کو مار ڈالا یا گرمی و سردی کی زیادتی کی وجہ سے مر گئی تو اس کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ اور سعیدؒ نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ بھی اسی جیسا فرماتے تھے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی کو قبول کرتے ہیں کہ

جب مچھلیاں گرمی یا سردی کی زیادتی سے مرجائیں یا ان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا ہو تو ان کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ اپنی موت سے مرجائیں پھر اوپر بھنے یا اترانے لگیں تو وہ مکروہ ہو جاتی ہیں۔ اور اس کے ماسوا میں کوئی حرج نہیں ہے۔

توضیح: مڈی اور جریٹ اور دوسری مچھلیوں کو کھانے کے لئے ذبح کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ مچھلی کے حلال و حرام ہونے کے بارے میں اصل کیا ہے۔ اگر کسی زندہ مچھلی کا ٹکڑا کاٹ کر کھایا جائے، اگر مچھلی کو کسی مجوسی یا ہندو نے شکار کیا ہو تو اس کا کھانا کیسا ہو گا؟ اگر سخت سرد یا گرمی سے مچھلی مرجائے، مساکل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ



﴿کتاب الاضحیۃ﴾

قربانی کے احکام کا بیان

قال الاضحیۃ واحیۃ علی کل حر مسلم مقيم موسر فی يوم الاضحی عن نفسه وعن ولده الصغار اما الوحوب فقول ابی حنیفہ ومحمد ورفر والحسن واحمدی الروایتین عن ابی یوسف رحمہم اللہ وعنه انها سۃ ذکرہ فی الحوامع وهو قول الشافعی وذكر الطحاوی ان عی قول ابی حنیفہ واحیۃ وعلی قول ابی یوسف ومحمد سۃ مؤکدة وهكذا ذکر بعض المشائخ الاختلاف وحه السنة قوله علیہ السلام من اراد ان یضحی مکم فلا یأخذ من شعره واطفاره شیئا والتعلیق بالارادة ینافی الوجوب ولانها لو كانت واحیۃ علی المقیم لو حیت علی المسافر لانہما لا یختلفان فی الوظائف المالیه کالركوة وصار کالعتیرۃ ووحه الوجوب قوله علیہ السلام من وحد سۃ ولم یضح فلا یقرس مصلانا ومثل هذا الوعد لا یلحق بترك غیر الواجب ولانها قرۃ یصاف الیہا وقتہا یقال يوم الاضحی وذلك یودن بالوحوب لان الاضافۃ للاختصاص وهو بالوجود والوحوب هو المفصی الی الوحود طاهرا بالنظر الی الجنس غیر ان الاداء یحتص باسباب یشق علی المسافر استحصارها ویفوت بمصی الوقت فلا تحب علیہ بمنزلة الحمعة والمراد بالارادة فیما روی واللہ اعلم ما هو صد السہو لا التحیر والعتیرۃ مسوۃ وہی شاة تقام فی رحب علی ما قبل واما احتص الوجوب بالحرۃ لانہا وطیۃ مالیه لاتادی الا بالملک والمالک هو الحر وبالا سلام لکونہا قرۃ وبالقامۃ لما بیسا والیسار لما رویا من اشتراط السۃ ومقدارہ ما یحب بہ صدقۃ الفطر وقد مر فی الصوم والوقت وهو يوم الاضحی لانہا مختصۃ بہ وسبب مقدارہ ان شاء اللہ تعالی

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اضحیۃ یعنی قربانی ہر سزا دہ مسلمان مقیم پر جو قربانی کے دنوں میں خوش حال ہو واجب ہے خود اس کی اپنی چھوٹی ولاد کی طرف سے۔ (ف اس میں سزا دہ کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ قربانی ایک ایسی مالی عبادت ہے جو مال کا مالک ہوئے بغیر ادا نہیں ہوگی۔ اور غلام و مملوک چونکہ خود کسی مال کے مالک نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے ان پر قربانی واجب نہیں ہوگی۔ اسی لئے اس میں سزا دہ کی قید لگائی گئی ہے کہ وہ غلام یا کسی بھی قسم کا مملوک نہ ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ دوسری شرط اس میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ کافر سے نیکی کا کام مقبول نہیں ہوتا ہے۔ اور مقیم کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ مسافر کو کسی اور جگہ میں عموماً تکلیف و مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ یہ بحث مسئلہ حج میں گزر چکی ہے۔ تو اگر وہ خوش حال ہونے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے من وحد سۃ ولم یضح الحج۔ اس فرمان میں قربانی کے واجب ہونے کو اس شرط پر محقق کیا ہے کہ اسے مالی گنجائش اور صلاحیت ہو۔ اور چونکہ فقیر کو اس کی گنجائش نہیں ہوتی ہے اس لئے اس پر لازم بھی نہیں ہوگی۔ اس کی تفصیلی بحث سہندہ آرہی ہے۔ مع۔ اب مصنف نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے وجوب میں ان اغاظ سے بحث شروع کی ہے۔

اما الوجوب الخ یس قربانی کے واجب ہونے میں امام ابو حنیفہ و محمد و زفر و حسن اور ابو یوسف کے دو اقوال میں سے ایک قول وجوب کا بھی ہے۔ (ف) اس طرح اس روایت کے مطابق اس کے وجوب میں امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ کا قول متفق علیہ ہوا۔ وعنه انها الخ ویسے امام ابو یوسف کا ایک قول قربانی کے مسنون ہونے کا بھی ہے۔ اس قول کو امام ابو یوسف نے اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ و ذکر الطحاوی اور طحاوی نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قربانی کرنی واجب ہے۔ (ف) اور امام مالک و لیث و ربیعہ و ثوری اور ازرائی رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ (ع)۔ و علی قول ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف و امام محمد کے قول کے مطابق یہ سنت مؤکدہ ہے۔ اسی طرح کچھ اور مشائخ نے بھی اختلاف کیا ہے۔ (ف) جیسے کہ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔ یہی قول امام شافعی و احمد اور اکثر علماء کرام کا ہے۔ یعنی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

وجه المسئ الخ اسے سنت کہنے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جس نے بھی ذوالحجہ کا چاند دیکھ لیا اور چاہا کہ قربانی کرے تو وہ اپنے بالوں اور ناخنوں کو نہ کاٹے۔ (ف) یعنی بالوں کو مونڈنے اور چھونے کرنے اور ناخنوں کو کاٹنے سے رک جائے اس کی روایت بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے۔ اور یہ کام احرام برائے حج کرنے و اون کی مشابہت میں باعث ثواب ہے۔ اور بعض علماء کا بھی یہی مذہب ہے۔ الحاصل اس حدیث میں یہی بات مذکور ہے کہ جس نے قربانی کرنی چاہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ قربانی کرنا چاہنے پر موقوف ہے کہ اگر چاہے تو کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے۔ والتعلیق بالارادہ الخ اور اس طرح کسی چیز کو ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے مخالف ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ جو کام واجب ہوتا ہے اسے بہر صورت کرنا پڑتا ہے خواہ اس کے کرنے کو جی چاہ رہا ہو یا نہ چاہ رہا ہو۔ اس سے امام شافعی نے یہ استدلال کیا ہے کہ ارادہ پر کسی کام کو معلق کرنا اس کے وجوب کے مخالف ہوتا ہے۔ یہ بات بیہیگی نے المعرفة میں بیان کی ہے۔ اور ابن الجوزی نے امام احمد کے مذہب میں اسی طرح استدلال کیا ہے۔ لیکن اس استدلال پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کبھی واجب کو بھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے باب اوصیۃ میں ارادہ کی تعلیق میں کہا ہے۔

اور واجب نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث میں ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو مجھ پر فرض ہیں لیکن تم پر نفل ہیں (۱) وتر (۲) قربانی اور (۳) صلوٰۃ الغضیٰ یعنی چاشت کی نماز۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس کی اسناد میں ابو جباب الکھمی ہیں جن کو نسائی اور دارقطنی نے ضعیف کہا ہے اور یہ جابر جعفی کی سند سے بھی مروی ہے۔ تنقیح میں کہا ہے کہ یہ حدیث دوسری سندوں سے بھی مروی ہے۔ لیکن بہر حال ضعیف ہے۔ ولانہا لو کانت الخ اور اس دلیل سے بھی سنت ہے کہ اگر قربانی مقیم پر واجب ہوتی تو اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہوتی۔ (ف) کیونکہ مسافر اور مقیم میں صرف ان عبادتوں میں فرق رکھا جاتا ہے جن کی ادائیگی میں بدن کو تکلیف ہوتی ہے جب کہ یہ قربانی مالی عبادتوں میں سے ہے اس لئے فرق کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لامہما لا یختلفان الخ اس لئے کہ ان دونوں مقیم و مسافر کے درمیان مالی عبادتوں میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ زکوٰۃ۔ (ف) کہ یہ جس طرح مقیم پر واجب ہوتی ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے۔ اور قربانی مالی عبادت ہے اس لئے زکوٰۃ کی طرح یہ بھی واجب ہونی چاہئے تھی مگر مسافر پر یہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقیم پر بھی واجب نہیں ہے۔

وصار كالاعتیۃ الخ اور قربانی واجب ہوا کرتی تھی جس کو جاہلیت والے عتیرہ کہا کرتے تھے۔ پھر ابتداء اسلام میں مسلمانوں پر بھی یہ حکم لازم تھا بعد میں منسوخ ہو گیا۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ عتیرہ مسافر پر لازم نہیں ہے تو وہ مقیم پر بھی لازم نہیں ہے۔ اسی طرح جب قربانی مسافر پر لازم نہیں ہے وہ مقیم پر بھی لازم نہیں ہے۔ اور زکوٰۃ جیسے مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی لازم ہے۔ اس طرح مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر بھی اثر پذیر ہو اسی طرح مسافر پر لازم نہ ہونے کا اثر

مقیم پر بھی نہ ہوا۔ اور دونوں حکم میں برابر ہو گئے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ واجب نہ ہونے کی دوسری دلیلیں بھی ہیں جن کو میں مترجم نے اپنی کتاب تفسیر کے حج کی بحث میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ وجہ الوجوب الخ وجوب قربانی کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے مالی وسعت پائی پھر بھی قربانی نہیں کی تو وہ ہرگز ہماری عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے (ف) رواہ ابن ماجہ و احمد وابن ابی شیبہ و اسحق و ابو یعلیٰ والد ارطغنی والحاکم۔ ع۔ اس حدیث کا مدار عبد اللہ ابن عیاش القصبانی پر ہے۔ تنقیح میں لکھا ہے کہ ابن ماجہ کے اسناد سارے راوی ثقہ ہیں۔ جو صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ سوائے ایک عبد اللہ ابن عیاش کے کہ وہ صرف مسلم کے راویوں میں سے ہیں۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ صحیح مسلم کے اصول میں یہ راوی نہیں ہیں بلکہ امام مسلمؒ نے شواہد میں اس سے روایت کی ہے۔ اصل حدیث کے لئے شاہد کے طور پر اسناد میں لایا گیا ہے۔ جیسا کہ شیخ ابن حجرؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ راوی خود تو بہت سچا ہے پھر بھی کہیں کہیں اس سے غلطی ہو جاتی ہے۔ اور ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو منکر کہا ہے یعنی رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں ذکر کیا ہے کہ ابن وہب نے عبد اللہ بن عیاش سے اس کو موقوف یعنی حضرت ابو ہریرہؓ کا قول نقل کیا ہے۔ اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبد اللہ بن جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہؓ موقوف روایت کیا ہے۔ جیسے کہ عبد اللہ بن عیاش نے اعرج عن ابی ہریرہؓ موقوف روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ صحت کے قریب یہی ہے۔ مع۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب عبد اللہ بن عیاش سے غلط کا ہونا معلوم ہو گیا تب جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقہ راویوں پر ہی اعتماد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں اسے صحیح تشہیم کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے کہ صحیح حدیث میں ہے کہ جس نے ٹوم (یعنی لہسن پیاز) کھایا ہے وہ ہمارے مصلیٰ کے قریب بھی نہ آئے۔ حالانکہ بالاتفاق لہسن و پیاز کا کھانا حرام نہیں ہے۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ومثل هذا الوعيد الخ اور ایسی وعید اور دھمکی واجب کے سوا کسی اور چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے۔ (ف) لیکن یہ جواب مشکل ہے اس لئے کہ نماز عید واجب ہے اور وہ تنہا تنہا پڑھنے سے ادا نہیں ہوتی ہے یعنی اس کے لئے جماعت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے اگر کسی کو قربانی نہیں کرنی ہے۔ اس کو دوسرے واجب یعنی نماز کی ادائیگی سے بھی کس طرح روکا جاسکتا ہے۔ مجبوراً یہی کہہ جائے گا کہ یہ ممانعت اس قربانی کی تاکید کے لئے ہے۔ لہذا یہ حکم بھی ٹوم کی طرح ہو گیا۔ اچھی طرح معاملہ کو سمجھ لینا چاہئے۔ م۔ ولانہا قرۃ الخ اور اس کے واجب ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قربانی ایک ایسی عبادت ہے کہ اس کا وقت یعنی ادائیگی کے دن کی اس کی طرف اضافت ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے یوم الاضحیٰ (قربانی کا دن) اسی اضافت سے اس کے واجب ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ لان الاضافۃ الخ کیونکہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے۔ اور اس اضافت کے لئے اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔ (ف) قربانی پائی جائے گی تو اختصاص ہو گا یعنی قربانی کا دن ہو گا۔

والوجوب هو المقضی الخ اور وجوب ہی ایسا حکم ہوتا ہے کہ بظاہر اسی کی وجہ سے وہ محض موجود ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ نفل ہونے کی وجہ سے کام کو وجود میں لانا ضروری نہیں ہوتا ہے لیکن واجب ہونے کی وجہ سے بہر صورت اسے وجود میں لانا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قربانی اسی لئے لازم کی گئی ہے کہ جتنے مومنین ہیں ان میں سے جو مال دار اور حیثیت والے ہیں وہ ضرور اس پر عمل کر کے اسے وجود میں لے آئیں گے۔ اس طرح وہ دن قربانی کے ساتھ مخصوص ہو گیا۔ یعنی اس کا نام یوم الاضحیٰ ہو گیا۔ اس کے برخلاف اگر یہ واجب نہ ہوتی تو یہ بات بھی ممکن تھی کہ قربانی کا وجود ظاہر میں نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس دن کو اضحیٰ یا قربانی کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا بلکہ مضاف الیہ (اضحیٰ) کا وجود ہوتا تو اضافت بھی نہ ہوتی۔ پھر اسے کس طرح اختصاص کی اضافت کہا جاسکے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ دلیل کسی چیز کو عام طور سے واجب کرنے کے لئے بہت ہی دقت طلب اور مستبعد ہے۔ اس

کے باوجود دوسرے طریقہ سے اس کے معنی یہ کیوں نہیں لئے جاسکتے ہیں کہ جو لوگ قربانی کرنی چاہتے وہ اسی دن میں کرینگے اس طرح دن اضحیٰ کے ساتھ مخصوص ہو جاتا ہے۔ اور یہی دلیل بہت بہتر اور برحق ہے۔ کیونکہ یوم الاضحیٰ کا وجود نیا نہیں ہے۔ بلکہ زمانہ جاہلیت سے ہی اس کا وجود ہے۔ اور ان پر اس کا وجود شرعاً نہیں تھا پھر وہ بھی اسی دن کو مخصوص کئے ہوئے تھے۔ اسی وجہ سے اس دن کو اضحیٰ کی طرف مضاف کر کے یوم الاضحیٰ کہا جاتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود قربانی واجب نہیں ہوئی البتہ اگر کوئی کرنا چاہتا تو اسی مخصوص دن میں کرتا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اس کے بعد مصنفؒ نے خود وجوب کی دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اول (۱) یہ کہ جو شخص مالی وسعت کے باوجود قربانی نہ کرے وہ ہماری نماز کے مصلیٰ یا عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے۔ اسی فرمان رسول علیہ السلام سے وجوب کی دلیل ثابت ہوتی ہے۔ دوسری (۲) یہ ہے کہ اس دن کو یوم الاضحیٰ اسی وقت کہنا صحیح ہوگا کہ اس میں اضحیٰ کا وجود بھی ہو اور اس کا موجود ہونا اسی صورت میں ضروری ہوگا کہ اضحیٰ واجب بھی ہو۔ اسی لئے لفظ یوم الاضحیٰ سے اضحیٰ کا وجوب ثابت ہوا ہے۔ پھر ان دونوں دلیلوں کا تقاضا تو یہ تھا کہ مسافر اور مقیم سب پر قربانی واجب ہونی چاہئے تھی۔ حالانکہ شرعاً صرف مقیم پر واجب ہوتی ہے اور مسافر پر واجب نہیں ہوتی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے۔

غیر ان الاداء الخ کے قربانی کی ادائیگی کے لئے ایسے اسباب کو مہیا کرنا پڑتا ہے جن کو مسافر کے لئے مہیا کرنا دقت طلب اور پریشان کن ہے۔ (ف) پھر اگر سفر سے واپسی تک کے لئے ان کو توقف رکھا جائے تو یہ بھی اس لئے ممکن نہیں ہے کہ قربانی کی ادائیگی کے دن ان دنوں کا ہونا ہی ضروری ہے۔ (و) وفوت بمضی الوقت الخ اور قربانی کا معین وقت گذر جانے کے بعد قربانی کی ادائیگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس لئے مسافر پر قربانی واجب نہیں کی گئی ہے۔ جیسے کہ مسافر جمعہ کی نماز واجب نہیں ہوتی ہے۔ (ف) قربانی کے وجوب کی دلیلوں میں سے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود نماز کی ادائیگی کے بعد قربانی کرنے کا ارشاد فرمایا کہ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کو پالیا۔ اور ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز عید سے پہلے ہی قربانی کر دی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ (بچہ) جذبہ ہے کیا اسکی قربانی ہو سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ فی الحال تمہارے لئے جائز ہے مگر تمہارے بعد یہ کسی اور کے لئے جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں مذکور ہے اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تمہارے علاوہ کسی دوسرے کے لئے یہ جذبہ کافی نہ ہوگا۔ یہ وجوب قربانی کی دلیل ہے۔ کیونکہ اس طرح تو واجب ہونے کی صورت ہی میں بولا جاسکتا ہے۔

ابن الجوزیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سنت کی ادائیگی میں تیرے سوا کسی اور کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اس مطلب کو لینے کی دلیل اس طرح ہے کہ وپر کی حدیث میں ارشاد ہے کہ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کو پالیا۔ مع۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ سنت ہونے پر استدلال کرتے ہوئے یہ بات کہی جا چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی ذوالحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔ اس میں بھی خود لفظ ارادہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ارادہ کے دو معنی آتے ہیں ایک تو یہ کہ اگر تمہارا جی چاہتا ہو اور اپنے اختیار سے کام لینا چاہتے ہو یہ ارادہ لازمی وجوب کے مخالف ہے اور دوسرے معنی میں جان بوجھ کر کرنا جو کہ بھول کر کرنے کے مخالف ہے یعنی جان بوجھ کر کرنا اور بھول کر نہیں کرنا۔ والمواد بالارادة الخ حدیث میں ارادہ سے مراد (واللہ اعلم) وہی ہے جو جان بوجھ کر ہو۔ بھول کر نہ ہو اور اس میں پسندنا پسند نہ ہو۔ یعنی ارادہ سے مراد قصد ہے جو سہو کی ضد ہے۔ اور اختیار نہیں ہے۔ (ف) حاصل معنی یہ ہوں گے کہ جو شخص اس قربانی کا ارادہ کرے جو کہ واجب ہے الخ۔ اور اب مسافر پر قیاس کی بات کہ جیسے مسافر پر عتیرہ واجب نہیں ہے اسی طرح مقیم پر قربانی بھی واجب نہیں ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

والعتیرہ منسوخۃ الخ کیونکہ عتیرہ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ عتیرہ اس بکری کو کہا جاتا تھا جو رجب کے مہینہ میں قربانی

دی جاتی تھی۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف) چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہ فرع ہے اور نہ عمیرہ۔ اس کی روایت صحاح ستہ نے اور ان کے علاوہ اور دوسرے محدثین نے بھی کی ہے۔ اس میں فرع اس بچہ کو کہا گیا ہے جو مادہ جانور سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا (گائے وغیرہ کا پہلا بچہ) اور مشرکین اس کو بتوں کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے۔ اور عمیرہ اسی کو رجبہ بھی کہا جاتا ہے یعنی جسے ماہ رجب میں ذبح کیا جاتا تھا۔ ع۔ اب یہ معصوم ہونا چاہئے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ قربانی کے سنت ہونے ہی کے دلائل ترجیح کے لائق ہیں مگر احتیاطاً اس نیکی کو ادا کر لینا لازم ہے اس لئے کہ سنت مؤکدہ بھی وجوب کے قریب ہوتی ہے۔ ویسے اخیر یہ ہے کہ امام محمد کا قول بھی ابو حنیفہ کے قول جیسا ہی ہے۔ ف۔

انہ قال فی الآثار عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال الاضحیۃ واجبتہ علی اہل الامصار ما خلا الحاح۔ یعنی ابراہیم نخعی نے فرمایا ہے کہ حاجیوں کے سوا تمام شہریوں پر اضحیہ واجب ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہماری بھی یہی رائے ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اس کے بعد اور مسلمانوں نے بھی قربانیاں کیں۔ اور اسی پر یہ سنت جاری رہی رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ اور حدیث میں یوں بھی ہے کہ جانور کے ہر بال کے بدلہ قربانی کرنے والے کے نام نیکیاں لکھی جائیں گی بندہ مترجم کی سورہ حج کی تفسیر میں اچھی طرح وضاحت ہے۔ والحمد للہ رب العلمین۔ اب یہ بحث سامنے آرہی ہے کہ وجوب کی کیا دلیل ہے۔ وانما اختص الوجوب النحر اور قربانی واجب کی آزادی کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ قربانی ایک مالی عبادت ہے۔ جو مالک بنے بغیر ادا نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مال کا مالک غلام نہیں بلکہ آزاد انسان ہی ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ جو خود مملوک ہوتا ہے وہ دوسری چیز کا بھی مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس بناء پر اس واجب قربانی کی خود ادائیگی نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے اختیار سے باہر ہے۔

وبالاسلام النحر اور قربانی کے لئے مسلمان ہونے کی خصوصیت اس لئے کی گئی ہے کہ یہ قربانی اللہ کی قربت حاصل کرنے کے لئے نیکی کا کام ہے۔ (ف) جو مسلمان کے علاوہ کسی کافر سے ممکن نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کافر اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا یقین نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے اس کی ہوئی نیکیاں اس کے اعتقاد کے مطابق ہی نتیجہ دینگیں۔ وہ نیکیاں تو شیطان شرک کا حصہ ہوں گی۔ وبالاقامة لعمادینا الحج اور قربانی کرنے والے کے لئے مقیم ہونے کی خصوصیت کی وجہ وہی ہے جو پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مسافر کو قربانی کا انتظام کرنے میں کافی دقت ہوتی ہے۔ اور مالدار ہونے کی خصوصیت کی وجہ وہی حدیث ہے جس کی اس سے پہلے ہی ہم نے روایت کر دی ہے کہ اس کا آسودہ اور مالدار ہونا شرط ہے۔ (ف) کیونکہ حدیث کے اغظ یہ ہیں کہ جس کو ماں گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلیٰ کے قریب بھی نہ آئے اسی سے آسودگی کی شرط کے ساتھ قربانی لازم کی گئی ہے۔

و مقدارہ الحج اور مالی وسعت سے مراد اتنے مال کا مالک ہونا ہے جس کی بناء پر صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔ (ف) اور اس آسودگی سے وہ مقدار مراد نہیں جس کی بناء پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے۔ وفد مرفی الصوم یہ بحث کتاب الصوم کے آخر میں گذر چکی ہے۔ (ف) یعنی نے لکھا ہے کہ اس کے رہائشی مکان و ضروری سامان اور لباس اور خدمت گذار غلام اور ضروری ہتھیار کے علاوہ دوسودرہم کی قیمت کے برابر دوسرا کوئی مال ہو تو وہ وسعت والا ہوگا۔ اجناس میں ہے کہ کسی کے پاس قربانی کے وقت سے پہلے دوسودرہم زیادہ رقم تھی۔ لیکن وقت اضحیہ سے پہلے اس نے اس میں سے کچھ خرچ کر لیا یا کچھ ضائع ہو گیا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہوگی اور اگر کسی کے پاس قربانی کے دن سے پہلے اتنا مال نہیں تھا لیکن قربانی کے دن ختم ہونے سے پہلے یعنی قربانی کے کسی دن میں بھی اتنا مال پالیا تو اس پر قربانی واجب ہو جائے گی ابو علی امد قاق نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی کے پاس رہائشی مکان و زمین ہو تو اس کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ان چیزوں کے حالات دیکھے جائیں گے اور ابو عبد اللہ الزعفرانی وغیرہ نے کہا ہے کہ ان

کی قیمت کا بھی اعتبار کیا جائے گا جیسے کہ دوسرے سامان ہونے کی صورت میں دیکھی جاتی ہے۔ دقاق نے لکھا ہے کہ روٹی پکانے والے تانبائی کے پاس قربانی کے دن دوسودرہم کی ٹکڑیاں موجود تھیں تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ اور اگر کسی کے پاس دوسودرہم کا قرآن مجید موجود ہو تو اگر اس سے وہ تلاوت کرتا ہو تو اس پر قربانی لازم نہیں ہوگی ورنہ واجب ہوگی اور اگر وہ پڑھ سکتا ہو مگر سستی کی وجہ سے نہیں پڑھتا ہو تو بھی قربانی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر قرآن مجید کے علاوہ دینی اور فقیہی کتابیں ہوں تو ان میں بھی ایسا ہی حکم ہو گا اور اگر وہ شخص اہل علم میں سے ہو تو وہ اسی سے مطالعہ وغیرہ کرتا ہو یا نہ کرتا ہو یا سستی کرتا ہو تو اس پر قربانی لازم نہ ہوگی۔ اور اگر اہل علم میں سے نہ ہو تو قربانی لازم آجائے گی۔ ۱۔ اجناس مختصر اور از علم طب و علم نجوم و علم ادب کی کتابیں ہوں تو دوسودرہم قیمت ہونے سے وہ مالدار سمجھا جائے۔ ۲۔ الوقت و هو یوم الاضحی الخ اور وجوب قربانی کے ساتھ مخصوص ہونے کا وقت یعنی اسی وجہ سے وہ یوم الاضحی کے ساتھ مخصوص ہو کہ قربانی اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اب اس کی مقدار اور تعیین کے بارے میں ہم انشاء اللہ عنقریب بیان کر دیں گے۔ (ف کہ وہ سویں ذوالحجہ سے ایام تشریق کے آخر وقت تک ہے)۔

توضیح:- کتاب الاضحیہ، قربانی کے احکام

الاضحیۃ: اسم ما یذبح فی یوم الاضحی۔ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو قربانی کے دنوں میں عبادت کے خیال سے ذبح کیا جاتا ہے۔ تحقیق اضحیہ اصل میں افعول کے وزن پر اضحویہ تھا اس میں واو اور یاء کا اجتماع ہوا اور پہلا حرف ساکن بھی ہے اس لئے واو کو یاء سے بدل کر ادغام کر دیا گیا اور یاء کی مناسبت سے اسے کسرہ دیدیا گیا۔ اس میں چار لغتیں ہیں ہمزہ کو (۱) ضمہ (۲) کو کسرہ (۳) ضحیہ ضاد کو فتح کے ساتھ ہدیہ کے وزن پر (۴) اضحاة اس کی جمع اضحیٰ ہے جیسے ارطاة و رطی۔ اس کی شرعی تعریف یوں ہے ذبح حیوان مخصوص فی یوم الاضحی۔ مخصوص جانور کو مخصوص دنوں میں یعنی یوم الاضحیٰ میں ذبح کرنا۔

سبب

اضحیہ کے واجب ہونے کا سبب وقت یعنی وہ چند دن۔ اور اتنی مالی فراوانی جس سے صدق فطر لازم ہو لفظ ذبح عام ہے کہ تقرب اور ثواب کی نیت سے ہو یا کھانے کے لئے اللہ کا نام لے کر مسلمان نے کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص عبادت اور تقرب کی نیت سے ہونے کو کہا جاتا ہے۔

اضحیہ کی شرطیں

اثنائے کتاب میں مفصلاً معلوم ہوں گی سبب۔ ایام النحر کا ہونا ہے۔ کیونکہ جن کی طرف مضاف کا حکم ہو اسی کا سبب ہوتا ظاہر ہوتا ہے۔ ان ایام کے بار بار آنے سے سبب بھی بار بار ہوتا ہے۔ حکم یہ ہے کہ دنیا میں جو چیز واجب ہوئی اس سے سبکدوش ہو جائے۔ اور آخر میں اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت سے زیادہ سے زیادہ ثواب حاصل ہو۔ اضحیہ کی مشروعیت۔ کتاب و سنت اور اجماع کی دلیل سے ہوئی۔ چنانچہ قرآن پاک میں فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ اس تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں مذکور ہے کہ نماز عید ادا کرو اور اونٹوں کو نحر کرو۔ مترجم کا کہنا ہے کہ چونکہ آیت مذکورہ قربانی کے مشروع ہونے کی دلیل ہے اس لئے اس میں اونٹوں کی خصوصیت نہیں ہونی چاہئے۔ اس کے ثبوت کے لئے اولیٰ اور بہتر یہ آیت پاک تھی ﴿وَقَدْ بَنَاهُ بَدَنُ عَظِيمٍ﴾۔ اس سے قربانی کا حکم مشروع ہو کر اس امت تک جاری اور باقی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس کے مسنون ہونے کی دلیل۔ میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں جو قویٰ بھی ہیں اور فعلیٰ بھی ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو مینڈھوں سے قربانی کیا کرتے تھے۔ اور میں بھی دو مینڈھوں سے

ہی قربانی کرتا ہوں۔ رواہ البخاری۔ اسی پر اجماع بھی منعقد ہو گیا ہے کہ قربانی مشروع ہے۔ مع۔ بندہ مترجم نے اپنی کتاب تفسیر میں سورۃ الحج کی تفسیر میں اس بحث کی احادیث سے توضیح کر دی ہے اگر کسی کا دل چاہے وہاں دیکھ لے۔

اضحیٰ کی لفظی تحقیق، شرعی تعریف، سبب، ذبح اور اضحیٰ میں فرق، اس کی شرطیں، مشروعیت، حکم، اقوال، مفصل دلائل، عتیرہ۔ فرع۔ مجبیہ کی تعریف

وتحب عن نفسه لانه اصل في الوحوب عليه على ما بيناه وعن ولده الصغير لانه في معنى نفسه فيلحق به كمافي صدقة الفطر وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله وروى عنه انه لا يجب عن ولده وهو ظاهر الرواية بخلاف صدقة الفطر لان السبب هناك راس يمونه وبلي عليه وهما موجودان في الصغير وهذه قرينة محصنة والاصل في القرب ان لا تجب على الغير بسبب الغير ولهذا لا تجب عن عبده وان كان يجب عنه صدقة الفطر وان كان للصغير مال يضحى عنه ابوه او وصيه من ماله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله يضحى من مال نفسه لامن مال الصغير فالخلاف في هذا كالخلاف في صدقة الفطر وقيل لا يجوز التضحية من مال الصغير في قولهم لان القرينة تنادي بالاراقة والصدقة بعدها تطوع فلا يجوز ذلك من مال الصغير ولا يمكنه ان ياكل كله والاصح ان يضحى من ماله وياكل منه ما يمكنه ويتناع بما بقي ما ينتفع بعينه

ترجمہ۔ اور قربانی اپنی طرف سے لازم ہوتی ہے اس بیان کردہ دلیل کی وجہ سے کہ اس کے واجب ہونے میں وہ تو خود ہی اصل ہے کہ اسی کو مال کفر اوائی حاصل ہے۔ نیز اس کی تاباخی اولاد کی طرف سے اس لئے کہ یہ چھوٹی اولاد خود اس کی ذات ہی کے حکم میں ہے اس لئے وجوب قربانی میں یہ بھی شامل کر دی جائے گی جیسے کہ صدقہ فطر کے وجوب میں ہوتا ہے۔ (ف کہ صدقہ فطر خود اپنی طرف سے اور چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی لازم ہوتا ہے کیونکہ اس صدقہ فطر میں وہ خود ایسی اصل ہے جس کو ولایت اور اس کے وازمات حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے اس کی تاباخی اولاد کی طرف سے۔ بخلاف تاباخی اولاد کے کہ اگر بالفرض وازمات اور نفقہ اس کے ذمہ ہوتا بھی مالی اختیارات و لوازمات تاباخی اولاد پر نہیں رہتی ہے لیکن تاباخی پر رہ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے قربانی بھی اپنی طرف سے اور چھوٹی تاباخی اولاد کی طرف سے بھی لازم ہوتی ہے)۔ وھذہ رواۃ الحسن الخ یہ روایت حسن سے امام ابو حنیفہ کی طرف سے کی ہے۔ (ف اور قدوری نے اسی کو قبول کیا ہے۔ اس کے علاوہ امام ابو حنیفہ سے یہ بھی مروی ہے کہ اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی قربانی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اور یہی ظاہر الروایت ہے)۔

بخلاف صدقة الفطر الخ بخلاف صدقة الفطر کے واجب ہونے کے کہ اس میں واجب ہونے کا سبب وہ سر یا فرد ہے جس کی ساری ذمہ داری سے برداشت کرنی ہوتی ہو۔ اور اس پر اپنا پورا اختیار و حکومت رکھتا ہو۔ اور یہ دونوں باتیں چھوٹی اولاد میں پائی جاتی ہیں۔ (ف کہ ان بچوں پر پدری حق ہونے کی بناء پر ان کا پورا ذمہ دار ہوتا ہے اور ان کے نان و نفقہ وغیرہ کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس میں صدقہ واجب ہونے کا پورا سبب پایا گیا اس لئے ان چھوٹے بچوں کی طرف سے بھی اسی باپ پر صدقہ الفطر واجب ہوتا ہے۔ پس ان کی طرف سے بھی صدقہ الفطر فقیروں کو دینے سے اللہ تعالیٰ کے دربار میں پہنچ جاتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے۔ وھذہ قرۃ الخ اور یہ قربانی تو سراسر نیکی ہے۔ (ف کیونکہ اس میں خون بہانا ہی ذریعہ قربت ہے۔ اور یہ نیکی ایسی ہوتی ہے جس کو سمجھنا قیاس سے باہر کام ہے)۔

والاصل في القرب الخ اور خالص نیکی کی باتوں میں اصل یہ ہے کہ آدمی پر دوسرے کی وجہ سے واجب نہ ہوں۔ اسی بناء پر بالا اجماع آدمی کے اپنے غلاموں کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ صدقہ فطر اپنے غلاموں کی طرف سے

بھی لازم ہوتا ہے۔ (ف) اور صحیح حدیث میں ہے کہ اُن دونوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک خون بہانے سے بڑھ کر دوسری کوئی نیکی نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے لَنْ يَنْتَهِىَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآءُهَا وَلَكِنْ يَنْتَهِىَ النَّفْسَ الْفُتُورَىٰ مِنْكُمْ الْاِيْدَ۔ یعنی یقیناً ان قربانیوں سے اللہ تعالیٰ کو نہ ان کے گوشت کا حصہ ملتا ہے اور نہ ہی ان کے خون کا حصہ ملتا ہے۔ البتہ اسے تمہاری طرف سے تقویٰ پہنچتا ہے الخ۔ لہذا قربانی صرف نیکی کا کام ہے جو آدمی پر خود واجب ہوتی ہے اور غیر کی طرف سے واجب نہیں ہوتی ہے اگرچہ اپنی حقیقی اولاد ہو مگر بالغ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضی خان نے لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ ع۔

وان كان الصغیر الخ اور اگر چھوٹی اولاد کے پاس بھی مال ہو۔ (جس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے اس کی اپنی ثانی یا ماں کے مال میں سے ترکہ ملا ہو تو اس پر قربانی لازم ہوگی یا نہیں اس کے بارے میں اختلاف علماء ہے۔ چنانچہ یہ جواب دیا کہ بوضوحی عنہ ابوہ الخ تو ایسی مالدار اولاد کی طرف سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اسی بچہ کے مال میں سے اس کا باپ قربانی کر دے گا۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو اس کے باپ کا وصی قربانی کرے گا۔ (ف) کیونکہ باپ نہ ہونے کی صورت میں اس بچہ کی بہتری کے لئے اس کے مال میں باپ کی بجائے اس کا وصی ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اور امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن وہ اس کے گوشت کو صدقہ نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربانی کرنا خون بہانا واجب ہے۔ لیکن اس کے گوشت کو صدقہ کرنا یہ ایک نفل نیکی کا کام ہے جبکہ نابالغ ایسی نیکی کا کام نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اس کا گوشت اسی بچہ کے کھانے میں خرچ کرے۔ اور جو گوشت فاضل بیچ جائے اس کے عوض اس بچہ کے لئے کوئی ایسا ضروری سامان لے کہ وہی سامان اس کے ذاتی مصرف میں آئے۔ اور اسے آرام حاصل ہو۔ مثلاً آرام کے لئے چارپائی۔ چادر۔ جوتے اور کپڑے وغیرہ۔ جیسے کہ قربانی کی کھال کا حکم ہے۔ الخفقہ میں ایسا ہی لکھا ہے۔ ع۔

وقال محمد و زفر الخ اور ائمہ محمد و زفر و شافعی اور احمد رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ایسے نابالغ کی طرف سے بھی اپنے ہی مال سے قربانی کرے۔ اور اس نابالغ کے مال سے قربانی نہ کرے۔ (ف) یعنی باپ کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ نابالغ کی طرف سے اس کے مال سے قربانی کر دے۔ جس کی وجہ شاید امام محمد کے نزدیک یہ ہو سکتی ہے کہ وہ نابالغ اس عمر میں اتنی اہلیت نہیں رکھتا ہے کہ اس پر قربانی لازم ہو اسی بناء پر زکوٰۃ جو کہ مال کا حق ہے وہ بھی اس بچہ پر اس کے مال میں لازم نہیں ہوتی ہے۔ فالخلفاء فی هذا الخ پس قربانی کے مسئلہ میں بھی صدقہ فطر کے مانند اختلاف ہے۔ (ف) وہ یہ ہے کہ اگر نابالغ کسی طرح مال کا مالک ہو جائے تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک باپ یا اس کے وصی اس بچہ کے مال سے صدقہ فطر ادا کر دے گا۔ کیونکہ صدقہ فطر نفقہ کے حکم میں ہے۔ اور نفقہ کے بارے میں بالاتفاق حکم یہ ہے کہ اگر نابالغ کے پاس اپنا مال ہو تو اس کا خرچ سب اسی کے مال سے کیا جائے گا۔ اور امام محمد و زفر رحمہما اللہ کے نزدیک صدقہ فطر اس کے اپنے مال سے ادا نہیں کیا جائے گا۔ یہ قول ان بعض مشائخ کا ہے جنہوں نے قربانی کو صدقہ فطر پر محمول کیا ہے۔

وقیل لایجوز الخ اور بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ بالاتفاق تمام ائمہ کے قول میں نابالغ کے مال سے قربانی کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قربانی کی عبادت اور نیکی تو صرف جانور کا خون بہا دینے سے ادا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کے گوشت اور چمڑے کو صدقہ کرنا تو علیحدہ عملی یعنی نقلی خیرات ہے۔ اس لئے نابالغ کے مال سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ (ف) کیونکہ اس کے مال کی حفاظت واجب ہے۔ اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ گوشت کو صدقہ کرنا تو ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ تو اس بچہ کی خوراک ہی میں خرچ کیا جائے گا۔ جواب یہ ہو گا کہ وہ نابالغ اپنی قربانی کے گوشت کو ختم نہیں کر سکے گا اس لئے آخر میں یقیناً کچھ صدقہ کرنا ہی ہوگا۔ ولا یمکن الخ اور عموماً کسی بچہ کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی قربانی کا سارا گوشت خود ہی کھا کر ختم کر دے۔ (ف) اور زیادہ دن روک کر رکھنے سے اس کے سڑنے اور گلنے کا خطرہ رہتا ہے۔ (اس پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بچے ہوئے زائد گوشت کو خود ہی کھا کر ختم کر دینا دوسرے کو صدقہ دینا لازمی بات نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس فاضل گوشت کے عوض اس

نابالغ کے لئے یا کوئی سامان یا چیز لے لی جائے جس سے بچہ نفع حاصل کر سکے مثلاً جوتا۔ چادر وغیرہ۔ اسی لئے مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

والاصح ان یصحی المح اور قول اصح یہ ہے کہ نابالغ اپنے ہی مال سے قربانی کرے۔ (ف یعنی اپنے باپ یا اس کے وصی کے ذریعہ یعنی اس کا باپ یا اس کا وصی خود اس بچہ کی طرف سے اس کی قربانی کا کام انجام دلا دے)۔ ویاکل من الخاروہ بچہ اپنی قربانی کا گوشت جتنا بھی کھا سکتا ہو کھائے۔ (ف خواہ تازہ یا بوس یا نمک ڈال کر خشک کر کے رکھ کر لے۔ وینباع بما بقی المح پھر اس گوشت کے عوض کوئی ایسا مال و اسباب خرید لے کہ اس کو اپنے استعمال اور ضرورت میں لے سکتا ہو۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اسی چیز کو بقی رکھتے ہوئے جس طرح بھی اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہو جیسے صندوق۔ چارپائی۔ جوتے۔ استعمالی کپڑے وغیرہ۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس بدلی ہوئی چیز کو کھالے۔ قدوری نے اپنی شرح المختصر میں لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ نابالغ مالدار پر قربانی واجب ہے۔ اور گوشت اس کی طرف سے صدقہ نہ کیا جائے۔ بلکہ وہ جتنا کھ سکتا ہو کھائے اور باقی گوشت کے بدلہ ایسا کوئی سامان لے لیا جائے جس سے وہ نابالغ فائدہ حاصل کرتا رہے۔ جیسے کہ بالغ آدمی کو یہ جائز ہے کہ اپنی قربانی کی کھل فروخت کرے۔۔۔ ع۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ قربانی کے جانور کو ذبح کر دینے سے ہی عبادت کی ادائیگی ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی کھال اور اس کا گوشت سب اسی کی ذاتی ملکیت رہ جاتی ہے جس کی طرف قربانی کی گئی ہو۔ لہذا وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ اور ظاہر قول میں ہمارے نزدیک گوشت میں سے کچھ بھی صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں جن کو میں نے اپنی تفسیر سورہ حج میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ وراہ جب کہ یہ بات محقق ہو گئی کہ مالدار نابالغ پر بھی قربانی واجب ہے تو اس کی وجہ یہی تھہری کہ قربانی کا حکم بھی فقہ کے جیسا ہی ہے۔ ورنہ اس میں یہ اعتراض پیدا ہوتا کہ جب تک کہ آدمی بالغ نہ ہو جائے اس پر کوئی چیز بھی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر تمہارے نزدیک مالدار نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جو زکوٰۃ کے بارے میں اپنی جگہ پر گذر چکی ہے اس لئے مزید تحقیق وہیں پر دیکھ جینی چاہئے۔ فتاویل فیہ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض روایتوں میں ایسا بھی مذکور ہے کہ گھر کا ایک ہی فرد اپنے پورے گھر کی طرف سے ایک ہی قربانی کر دیتا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایسا ہی ہوتا تھا۔ تو اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر نہیں ہوتی تھی جس سے آپ کی اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ شاید ایسا کرنے والے کا اپنا ذاتی فعل ہو۔ یا یہ کہ وہ کوئی بڑا جانور ہو جو کہ چند (سات) آدمیوں کی طرف سے قربانی کیا جاسکتا ہے۔ جیسے کہ گائے اور اونٹ وغیرہ۔ لیکن یہ تاویل ایسی روایت میں صحیح نہیں مانی جاسکتی ہے جس میں بھیڑ اور بکری کی تصریح موجود ہے۔ اس کے علاوہ بعض ایسی بھی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور اپنے اہل و عیال سب کی طرف سے صرف ایک مینڈھا ذبح کیا اور دوسرا مینڈھا آپ نے اپنی امت میں سے ان تمام مسلمانوں کی طرف سے کیا جن لوگوں نے قربانی نہیں کی ہے۔ لہذا ہر ایک پر وجوب کے بارے میں علیحدہ علیحدہ غور کیا گیا ہے۔ اسی طرح قربانی کی ادائیگی کے بارے میں غور کرنا لازم ہے۔ فتاویل فیہ۔ م۔

توضیح قربانی کن کن لوگوں کی طرف سے کرنی لازم ہے، مالدار اور امداد کی طرف سے قربانی

لازم ہوتی ہے یا نہیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ویدبح عن کل واحد منهم شاة او یدبح بقرة او بدنة عن سبعة والقیاس ان لا تحوز الا عن واحد لان

الاراقۃ واحدة وهی القرۃ الا ان ترکاھ لالاثر وهو ماروی عن حاور رضی اللہ عنہ انه قال نحرنا مع رسول اللہ

علیہ السلام البقرة عن سبعة والبدنة عن سبعة ولا نص فی الشاة فبقی علی اصل القیاس ونجور عن خمسة اوستة وثلاثة ذكره محمد فی الاصل لانه لما جار عن سبعة فعمن دویهم اولی ولا تجوز عن ثمانية احذا بالقیاس فیما لا نص فیہ وكذا اذا كان نصیب احدہم اقل من السبع لا يجوز عن الكل لانعدام نصف القرية فی البعض وسینہ ان شاء اللہ تعالیٰ وقال مالك تجوز عن اهل بیت واحد وان كانوا اكثر من سبعة ولا تجوز عن اهل بیتین وان كانوا اقل منها لقوله علیہ السلام علی كل اهل بیت فی كل عام اصحاة وعتيرة قلنا المراد منہ واللہ اعلم قیم اهل البیت لان الیسار لہ یویدہ ما یروی علی كل مسلم فی كل عام اصحاة وعتيرة ولو كانت البدنة بین الثنین نصفین تحور فی الاصح لانه لما جاز ثلثة الاسباع حار نصف السبع تبعالہ واذا حار علی الشركة فقسمة اللحم بالورن لانه موزون ولو اقتسموا اجزا فلا يجوز الا اذا كان معہ شیء من الاکارع والحلد اعتبارا بالبع

ترجمہ۔۔۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مالدار آدمی اپنی اولاد صغیر میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کرے۔ (ف) یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرنے اور اپنی ہر ایک نابالغ لڑکے کی طرف سے ایک ایک بکری علیحدہ علیحدہ ذبح کرے۔ اگر اس وقت قربانی کا جانور بکری یا بھیڑ یا دنبہ ہو۔ اویدیح بقرة الحیا گائے یا اونٹ و سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرے۔ (ف) اس طرح اگرچہ چھوٹی اولاد ہوں تو ان کی طرف سے مجموعتہ چھ حصے اور ساتواں حصہ اپنی طرف سے کر لے۔ یعنی سب کی طرف سے مجموعتہ ایک گائے یا بھیٹس یا اونٹ کافی ہے۔ اور یہ استحسان حدیث کی دلیل سے ثابت ہے۔) والقیاس ان لا یجوز الح اور قیاس تو یہ تھا کہ گائے یا اونٹ وغیرہ بھی ایک سے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہو۔ کیونکہ جانور چھوٹا ہو یا بڑا ہر ایک میں ایک ہی جانا ہوگی اس لئے اس کو قربان کرنا اس کا خون بہانا تو صرف ایک ہی مرتبہ ہوگا۔ اور عبادت اور نیکی کا کام صرف اس جانور کا خون بہا دینا ہے اس سے صرف ایک ہی قربت حاصل ہو سکتی ہے اور ایک سے زیادہ کی طرف سے قربت نہیں ہو سکتی ہے۔

الا انا انما سمنا الخ لیکن ہم نے اپنے اس قیاس کو اثر کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔ (ف) کیونکہ آثار و احادیث کی موجودگی میں قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ قیاس کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس جگہ کوئی نص موجود نہ ہو چنانچہ اس جگہ بھی اثر کے موجود ہونے کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ وھوڑی عن جابر الخ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گائے میں بھی اور اونٹ میں بھی سات سات کی طرف سے قربانی کی ہے۔ (ف) اسکی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔ ت۔)

ولانص فی الشاة الخ اور چونکہ بکری کے بارے میں کوئی نص منقول نہیں ہے اس لئے اس کا حکم قیاس پر باقی رہ گیا۔ (ف) یعنی ایک سے زائد کسی دوسرے کی طرف سے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ انزازیؒ نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ اور کاکیؒ نے کہا ہے کہ یہ اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ امام مالک و احمد و سیث و داؤد زائی رحمہم اللہ کے نزدیک ایک بکری ایک گھر کے تمام افراد کی طرف سے جائز ہو جائیگی۔ ع۔)

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی نقل صحیح ہے۔ شیخ حافظ ابن کثیرؒ نے اس کے بارے میں روایتیں نقل کر دی ہیں جن کو میں نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ اس کے استدلال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ عمل ہے کہ آپ نے ایک مینڈھا اپنے بل بیت کی طرف سے اور دوسرا مینڈھا اپنی امت کی طرف سے کیا ہے۔ جیسا کہ صحاح میں موجود ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شاید اس سے پوری قربانی مراد نہ ہو بلکہ اس جانور کی قربانی کا ثواب مراد ہو۔ لیکن اس جواب پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نص کے معارضہ کے بغیر حدیث کے ظاہری مفہوم کو دوسری جانب پھیرنا زہم آتا ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی تاویل کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ صلح حدیبیہ کے موقع میں احرام سے فارغ ہونے کے لئے ہر ایک عمرہ کرنے والے پر قربانی لازم کر دی گئی تھی۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس ایک خاص ضرورت کی وجہ سے اس کی

اجازت دیدی گئی ہو۔ کیونکہ احرام میں سب کے رہنے کی وجہ سے سب کو سخت تکلیف ہونے لگی تھی۔ اور بعض روایتوں میں اہل بیت کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کا بھی ثبوت ہے۔ اور واجبات میں خود کو ثواب پہنچانے کے معنی نہیں ہیں کیونکہ اس پر خود ہی قربانی واجب ہے۔ اور وہ خود اس میں شریک ہے۔ پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ ایک مرتبہ سفر کی حالت میں تھے وہیں قربانی کا وقت آگیا تو ہم لوگ ایک گائے میں سات آدمی اور اونٹ میں بھی سات آدمی شریک ہو گئے۔ رواہ احمد والنسائی وابن حبان والترمذی۔ پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ بیہقی نے کہا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں ایک اونٹ میں سات آدمیوں کی شرکت کی روایت ہے وہ اصح ہے۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اور مردان و مسور رضی اللہ عنہما سے جو حدیث مروی ہے اس میں بھی شرکت مذکور ہے۔

میں مترجم کہتے ہیں کہ اس میں ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس میں واقعات کے دو ہونے کا بھی احتمال ہے۔ اس واقعہ میں پھر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سفر میں قربانی ہونے کا ذکر ہے۔ اس لئے بھی شاید یہ بطور وجوب نہ ہو اس لئے استدلال صحیح نہ ہو گا معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث تو صریح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے فارغ ہونے کے لئے قربانی کی گئی تھی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث قربانی کے بارے میں ہے۔ اور ہماری گفتگو فی الحال صرف اسی قربانی ہی کے بارے میں ہے۔ فافہم۔ م، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قربانی میں سات افراد کی شرکت کا جو بیان ہے وہ زیادہ سے زیادہ ہونے کی حد ہے یعنی ویسے تو اس میں ایک سے زائد دو۔ تین۔ چار اور سات افراد تک شرکت کر سکتے ہیں اس لئے ان سے زائد آٹھ افراد کی شرکت کی ممانعت ہوگی۔

ويعجز عن حمسة الخ اور ہر ایک بڑے جانور گائے اونٹ وغیرہ میں ایک سے زائد تین چار پانچ سات تک کی شرکت جائز ہوتی ہے یہ بات امام محمدؒ نے اصل میں بیان کی ہے۔ (ف یعنی سات سے کم جتنے بھی ہوں وہ جائز ہوں گے۔ یہاں تک کہ صرف ایک کی طرف سے بھی جائز ہے)۔ لاف لاف حجاز الخ کیونکہ جب ایک جانور سات افراد کی طرف سے ذبح کیا جاسکتا ہے تو ایک کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن آٹھ کی طرف سے جائز نہ ہوگا کیونکہ سات ہی تک کا نص سے ثبوت ہوا ہے اس سے زیادہ کا ثبوت چونکہ نہیں ہوا ہے اس لئے زیادتی کو قیاس پر محمول کرتے ہوئے ناجائز کہا جائے گا۔ (ف عامہ علماء کا یہی قول ہے۔ اور ان بعض روایات میں جن میں ایک اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت کا ذکر ہے ان سے یہ مراد لی جائے گی کہ اس اونٹ کے گوشت میں دس آدمی شریک ہو گئے۔ لیکن یہ جواب بندہ مترجم کے نزدیک بہت دور کی تاویل ہے)۔

و کذا ادا کمال الح اور جیسے کے سات سے زائد کی شرکت جائز نہیں ہے اسی طرح سے کسی ایک کی طرف سے ساتویں حصہ سے بھی کم ہونے کی شرکت صحیح نہ ہوگی۔ اس کے ساتھ بقیہ افراد میں سے کسی کی طرف سے بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ جب اس کے بعض حصہ یعنی ساتویں حصہ سے کم کی قربانی صحیح نہیں ہوئی تو باقی سب کی طرف سے بھی تقرب صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ انشاء اللہ ہم اس مسئلہ کو عنقریب بیان کریں گے۔ (ف، کہ مثلاً (۱) ایک شخص نے اپنے مرتے ایک بیٹا اور ایک بیوی کو وارث چھوڑا اور ایک گائے چھوڑی اور ان ماں بیٹے نے اپنے اپنے حصہ کی اس گائے میں قربانی کی تو یہ صرف کھانے کے کام کی ہو جائے گی۔ یعنی قربانی کسی کی بھی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ بیوی میراث میں صرف سٹھویں حصہ کی، مک ہوئی تھی۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر ساتویں حصہ سے کم کسی کا حصہ تو نہ ہو مگر ان میں سے کسی ایک نے بھی قربانی کے بجائے کھانے یا فروخت کرنے کے لئے شرکت کی تو بھی کسی کی طرف سے قربانی ادا نہ ہوگی۔ (۳) اور اگر تین شریکوں میں سے ایک کا دھواں دوسرے کا چھٹا اور باقی تیسرے کا حصہ ہو جو چوتھائی سے زائد ہو تو سب کی طرف سے قربانی صحیح ہوگی۔ بشرطیکہ اس شرکت میں سب کی نیت قربانی ہی کرنے کی ہو۔ (۴) اور اگر ایک شریک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں شکار کرنے پر کفر ادا کرنے کی نیت کی اور تیسرے نے حج و عمرہ کرنے کے حصہ کی قربانی کی تو اس میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہو لیکن

استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ ان تمام شرکاء نے اللہ تعالیٰ کی قربت حاصل کرنے ہی کی نیت کی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ع۔ الحاصل بکری ایک سے زیادہ اور گائے واوث سات سے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔

وقال مالک فجوز الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ایک جانور کی قربانی ایک گھر کے تمام افراد کی طرف سے بھی جائز ہوگی اگرچہ وہ سات افراد سے بھی زیادہ ہوں۔ ولا تعجز عن اهل یمنین الخ اور دو گھروالوں کی طرف سے جائز نہیں ہے اگرچہ وہ سب مل کر بھی سات سے کم ہوں۔ (اگرچہ قربانی کا وہ جانور بکری ہی ہو۔ جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بکری کو اپنے تمام گھروالوں کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔ حاکم نے اس کی روایت کی اور اس کو صحیح بھی کہا ہے۔ ع۔ لیکن بخاریؒ نے عبداللہ بن ہشام کا یہ ذاتی فعل ہونا نقل کیا ہے۔ اور محض بن سلیمؒ نے کہا ہے کہ میں حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پڑوس میں تھا (میں ان کے حالات سے واقف تھا کہ) یہ حضرات اس خوف سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ ان کی اقتداء کرنے لگیں گے یعنی وہ لوگ واجب سمجھتے ہوئے اس پر عمل کرتے رہینگے۔ حضرت ابویوبؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھروالوں کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا۔ پھر جب ان لوگوں کا وقت آیا ہے تو یہ حال ہو گیا جسے تم دیکھتے ہو۔ ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے صحیح بھی کہا ہے۔ ابن کثیرؒ۔

(لقلہ علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر گھر والے پر ہر سال میں اضحیٰ اور عتیرہ ہے۔) (ف اور یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ عتیرہ کیا چیز ہے۔ یعنی عتیرہ وہی قربانی ہے جسے لوگ ماہ رجب میں ذبح کرتے تھے اور اسی کو رجبیہ بھی کہا جاتا تھا۔ یہ حدیث محض بن سلیم نے عراقات کے خطبہ میں روایت کی ہے۔ اس کی روایت ان ائمہ نے کی ہے احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ اور دوسروں نے بھی۔ پھر ترمذیؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند حسن ہے۔ اور عبدالرزاقؒ کی روایت میں ہے کہ ہر گھر والے پر یہ بات لازم ہے کہ ماہ رجب میں ایک بکری ذبح کرے۔ رواہ الطبرانی۔ یعنی نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے۔ حالانکہ یہ بات انصاف سے بعید ہے۔ کہ اس صورت میں دوسرے امام کے اصول کی بناء پر اسے ضعیف کہا جائے۔ جب کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق اس کی اسناد ثابت ہے۔)

قلنا المراد به الخ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس کلام سے واللہ اعلم یہ مراد ہے کہ ہر گھر کے بڑے اور ذمہ دار پر لازم ہے۔ کیونکہ گھر کا بڑا اور مالدار وہی ہوتا ہے۔ (ف جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی ہے تو اہل بیت میں گھر کا تمام افراد مجموعہ شامل ہوتا ہے۔ اس لئے جو شخص گھر کا سر دار ہو اور ان کے اخراجات برداشت کرتا ہو اور پرورش کا پورا خیال رکھتا ہو وہی مراد ہے۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر گھر کے ذمہ دار پر قربانی واجب ہے۔ اس بناء پر مالدار پر ہی قربانی واجب ہوئی۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ سب کی طرف سے ایک ہی قربانی کافی ہو۔

یؤیدہ ما یروی الخ اس بیان کی ہوئی تاویل کی مؤید یہ روایت ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال میں قربانی اور عتیرہ واجب ہے۔ (ف لیکن یہ روایت غریب ہے۔ ہمیں نہیں ملی ہے) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وہ تاویل جو ابھی بیان کی گئی ہے وہ حضرت ابویوبؓ کی صحیح حدیث کے مخالف ہے۔ بلکہ وہ تو امام مالکؒ کے لئے دلیل صریح ہے۔ اور وہاں یہ تاویل کرنی کہ سب کو اس کا ثواب پہنچان مقصود ہے۔ یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو ہر وقت اور ہر حال میں مستحب ہے۔ ایسی صورت میں ابویوب رضی اللہ عنہ کے انکار کا کوئی مطلب نہ ہوا۔ اس کے علاوہ جب قربانی کرنے والے پر قربانی واجب ہے تو اس میں دوسرے لوگوں کو بھی شریک کرنے کا کوئی مقصد نہیں ہوا۔ جیسے کہ کوئی شخص اپنی فرض نماز کے ثواب میں دوسرے کی شرکت کی نیت کرے اس کے عداوہ ایک ظاہر حدیث کو قیاس کے لئے تاویل کرنا اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ قیاس جلی نہ ہو رہا ہو جائز نہیں ہے۔ اور یہ تاویل کیسے صحیح ہو سکتی ہے جب کہ اونٹ میں بھی سات آدمی کی شرکت میں بھی ایسی ہی تاویل ہو سکتی ہے۔ اس طرح مسئلہ میں اشکال

رہ گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس کے علاوہ احتیاط اسی صورت میں ہے جو اختیار کی گئی ہے۔ (تفکر فیہ۔ م)۔

ولو كانت البدنة الخ اگر ایک اونٹ دو آدمیوں کے درمیان نصف نصف میں مشترک ہو تو قول اصح کے مطابق جائز ہوگا۔ (ف) یعنی مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک اونٹ یا گائے کے دو آدمی مالک اور برابر کے حصہ دار ہوں اور وہ دونوں مل کر اسے خر کر دیں تو بعض علماء کا گمان یہ ہوا کہ ہر ایک کے حصہ میں ساڑھے تین حصے یعنی تین حصے پورے اور نصف حصہ اس میں چونکہ نصف حصہ قربانی کے قابل نہیں ہوتا ہے تو وہ صحیح نہ ہوگا اسی بناء پر باقی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ اور دوسرے علماء نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے اور معصفت نے بھی اسی قول کو اصح فرمایا ہے۔ اور اسی قول کو صدر شہید نے بھی پسند فرمایا ہے۔ لانه لما جاز الخ کیونکہ جب سات حصوں میں سے تین حصوں کی شرکت جائز ہو سکتی ہے تو اسی کے تابع کر کے ساتوں حصوں کا نصف حصہ بھی جائز ہو گیا۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ اگر صرف نصف حصہ کی کوئی قربانی کر لی چاہے تو وہ جائز نہ ہوگی۔ مگر موجودہ صورت میں ساڑھے تین حصہ ہیں تو جب تین حصوں کی قربانی صحیح ہو سکتی ہے تو نصف کی قربانی بھی ان کے تابع ہو کر صحیح ہوگی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی شخص نے پورے ایک اونٹ کی قربانی کی تو اس کی قربانی ادا ہونے کے لئے ہر ساتوں حصہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ کہ اس طرح سات قربانیاں ہو جائیں۔ بلکہ حصوں میں ہونے کا اصل مطلب یہ ہے کہ ساتوں حصہ سے کم نہ ہو۔ اب اگر کوئی ساتوں حصہ کا شریک نکل آئے تو وہ جائز ہوگا۔ اس سے آدھے ساتوں حصہ کے نصف کے جائز ہونے میں تامل کرنا قابل تعجب ہے۔ بلکہ بلا خلاف اسے جائز ہونا چاہئے۔ الحاصل جب کہ ساتوں حصہ تک کی شرکت کو جائز کہا گیا ہے تو کل سات افراد شریک ہو سکتے ہیں۔

واذا جاز الخ اور جب شریک بنا کر قربانی جائز ہو گئی۔ (ف) مثلاً ساتوں حصہ سے کسی کا بھی حصہ کم نہ ہو اور سب کی نیت اس میں خاص قربانی کی یا کسی دوسری نیکی اور تقرب کی نیت ہو تو سب کے لئے جواز کا حکم ہو جائے گا۔ پھر تو سبھی شرکاء اس جانور کے گوشت میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق حصہ دار ہوں گے۔ فقسمة اللحم الخ تب اس کے گوشت کی تقسیم وزن کر کے ہوگی اس لئے کہ گوشت وزن کی جانی والی چیزوں میں سے ہے۔ (ف) تو سب کا حصہ وزن کر کے بانٹ دیا جائے گا۔ ولو اقتسموا الخ اور اگر ان شریکوں نے اندازہ سے حصہ کو تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی۔ (ف) کیونکہ سارا گوشت ایک جنس ہے اور مقداری چیز ہے اس سے اس کی تقسیم اور مبادلہ میں برابری کے سوا کسی بیشی کی بالکل گنجائش نہ ہوگی۔

الا اذا كان الخ البتہ اگر اس کے گوشت کے ساتھ تقسیم کے وقت پائے یا کھال میں سے بھی کچھ ہو۔ (ف) تو پھر یہ تقسیم جائز ہوگی۔ کیونکہ یہ چیزیں دوسری جنس میں سے ہیں۔ مثلاً ایک کے حصہ میں ڈھائی کلو گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو کلو گوشت اور اس کے ساتھ پایہ بھی ہے تو یہ تقسیم اس لئے جائز ہوگی کہ ایک کے دو کلو گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی دو کلو گوشت ہے اور آدھ کلو کے مقابلہ میں ایک پایہ ہے۔ اور چونکہ گوشت اور پایہ دونوں دو چیزیں ہیں تو ان میں برابری کی شرط نہیں ہوگی۔ بلکہ ان میں ہر طرح کا معاملہ جائز ہوگا۔ م۔)۔ بچہ پچاس کر کے۔ (ف) یعنی جیسے کسی نے خالص گوشت کو خالص گوشت کے عوض فروخت کیا تو اس میں دونوں میں برابری کا ہونا ضروری ہوگا۔ اس میں کمی بیشی جائز نہ ہوگی اور اگر ایک کے حصہ میں صرف گوشت کچھ زیادہ ہو لیکن دوسرے کے حصہ میں گوشت کے ساتھ پایہ وغیرہ جیسی کوئی دوسری جنس بھی ہو تو جتنا گوشت زیادہ ہوگا سے پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں فرض کر کے بیع کو جائز کہا جائے گا۔ اسی طرح قربانی کے گوشت بنوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہیں۔ اس لئے اگر ان کے درمیان کمی بیشی ہو مگر ایک کے ساتھ پایہ یا کھال کا بھی کچھ کٹا ہو تو ان ہی چیزوں کے مقابلہ میں فاضل گوشت کو سمجھا جائے گا اور وہ بنوارہ جائز ہو جائے گا۔ م۔)

توضیح: قربانی میں کون سا جانور اور کتنا ادا کرنا ضروری ہے، کیا ساتوں حصہ کا نصف یا

ساتواں حصہ بھی قربانی میں ادا کرنا صحیح ہوتا ہے، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

ولو اشترى بقرة يريد ان يضحى بها عن نفسه لم اشرك فيها ستة معه حاز استحسانا وفي القياس لا يحور وهو قول رفر لانه اعداها للقربة فيمنع عن بيعها تمولا والاشارك هذه صفته وجه الاستحسان انه قد يجد بقرة سمية يشتريها ولا يظفر بالشركاء وقت البيع وانما يطلبهم بعده فكانت الحاجة اليه ماسة فجوزناه دفعا للحرج وقد امكن لان بالشراء للتضحية لا يمتنع البيع والاحسن ان يفعل ذلك قبل الشراء ليكون ابعد عن الحلاف وعن صورة الرجوع في القربة وعن ابى حنيفة انه يكره الاشارك بعد الشراء لما بينا قال وليس على الفقير والمسافر اضحية لما بينا وابو بكر وعمر كانا لا يضحيان اذا كانا مسافرين وعن علي ليس على المسافر حمعة ولا اضحية

ترجمہ۔ اگر ایک شخص نے پوری گائے اپنی طرف قربانی کرنے کی نیت سے خریدی مگر بعد میں اس نے دوسرے چھ آدمیوں کو بھی شریک کر لیا تو یہ استحسانا جائز ہوگا۔ (ف یعنی اگر کسی مالدار شخص نے اپنی قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس نے چھ اور آدمیوں کو شریک کر لیا مگر سبھوں کی نیت قربانی ہی کرنے کی ہے تو یہ استحسانا جائز ہوگا)۔ و فی القیاس الخ اگرچہ قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہونی چاہئے۔ چنانچہ امام زکریا کہیں قول ہے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے اس نے بغرض تقرب گائے خریدی بعد میں روپے بچانے کی نیت سے یا اپنے مال کو زیادہ خرچ سے بچانے کے لئے اس نے دوسروں کو شریک کر لیا۔ یا؟ اپنے چھ حصے بیچ ڈالے۔ اس لئے اسے منع کرنا چاہئے۔ اور شریک کر لینے کی یہی صفت ہے۔ (ف کہ اس نے مال خرید کر اس میں سے چھ حصے دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ اس لئے جائز نہیں بلکہ سخت منع ہونا چاہئے)۔ وجہ الاستحسان الح تحسان کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کرنے کا ارادہ رکھنے والا شخص کبھی موقع سے اچھی اور سستی گائے فروخت ہوتے ہوئے دیکھتا ہے اور اسے ہاتھ سے جانے نہیں دینا چاہتا ہے۔ اور جلدی میں بقیہ شرکاء کو پانا مشکل ہوتا ہے اس لئے وہ اسے خرید بیٹا ہے پھر اطمینان سے باقی دوگوں کو شریک کر لیتا ہے اور یہ شکل مالدار بننے یا رقم بچانے کی نہیں ہوتی ہے۔ (ف اگر شرکت کے مسئلہ میں یہ شرط رکھ دی جائے کہ شرکاء کو پہلے سے متعین کر لیا جائے تو ایسا بھی وقت آتا ہے کہ اس میں اچھا جانور ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ جس سے خرچ ہوتا ہے)۔

وكان الحاجة الح اس لئے ایسے مواقع میں خرید لینے کے بعد بھی شرکاء کو تلاش کر لینے کی ضرورت ہوتی ہے اسی بناء پر ہم نے اسے استحسانا جائز کہا ہے تاکہ کسی کو خرچ نہ ہو۔ (ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے خرچ کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے جس حکم سے خرچ لازم آئے وہ شرعی حکم نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ ایسا کرنا منع نہ ہوگا جتنی جائز ہوگا)۔ وقد امکن الح تو جس خرچ ہونے کا احتمال تھا اسے دور کرنا بھی ممکن ہے۔ (ف اس طرح سے کہ پسندیدہ جانور خرید لینے کے بعد بقیہ شرکاء کو تلاش کر لے۔ اس سے دوہرا فائدہ ہوگا کہ گائے بھی پسند کی مل جائے گی ورنہ کل قیمت اسی پر لازم نہیں رہے گی بلکہ وہ تقسیم ہو جائے گی۔ لان بالشراء الح کیونکہ قربانی کے لئے جانور خرید لینے کی وجہ سے اسے بیچنے کی ممانعت نہیں ہو جاتی ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر ایک خریدے ہوئے جانور کو بیچ کر دوسرا خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی اور احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع۔ بلکہ اس کے بارے میں نص صریح بھی موجود ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک صحابی کو قربانی کا جانور خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تھا یعنی اسے جانور خریدنے کے لئے فرمایا تھا۔ پس انہوں نے خرید کر نفع کے ساتھ اسے فروخت کر دیا پھر دوسرا خرید لیا۔ جیسا کہ کتاب الوکالہ میں اس وضاحت کے ساتھ تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔ م۔ قدوری نے کہا ہے کہ امام محمد نے قربانی کا جانور خرید لینے کے بعد اس میں شریک بننے کا ذکر کیا ہے۔ یہ اس صورت پر محمول ہے کہ خریدنے

کے بعد اس میں شریک بنانے والا خود بھی مالدار اور ذوحیثیت ہو۔

والاحسن ان یصل الخ۔ ویسے بہتر طریقہ یہی ہے کہ آدمی پہلے ہی شرکاء پورے کر لے بعد میں جانور خریدے تاکہ کسی کا اختلاف نہ ہو اور وہ اختلاف سے صاف بچا رہے۔ اور بظاہر قربت اور ملکی سے دور رہ جانے والا نہ بنے۔ (ف کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پوری گائے کی قربانی کی نیت کی تھی مگر بعد میں چھ حصہ اور نہ کر کے صرف ایک ہی حصہ پر بس کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اگرچہ حقیقت میں اس نے کسی بات سے رجوع نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس کی جو نیت تھی یعنی ایک ہی حصہ کی قربانی کرنی وہ اسی نیت پر اب بھی باقی ہے اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حقیقت میں خریدنے کے وقت اس کی یہی نیت ہو کہ میں پوری گائے تنہا قربانی کروں گا۔ یا مطلقاً صرف قربانی کی نیت ہو۔ اور بعد میں اس طرح دوسروں کو شریک کر لیا ہو تو اس کو اسی مذکورہ دلیل کی بناء پر شریک کرنا جائز نہ ہو گا۔ اور شاید کہ امام ابو حنیفہؒ سے کراہیت کی روایت جو مذکور ہے وہ اسی صورت کے لئے ہوگی۔ چنانچہ لکھا ہے۔) وعن ابی حنیفۃ اور امام ابو حنیفہ سے یہ روایت مذکور ہے کہ مذکورہ دلیل کی بناء پر خرید لینے کے بعد کسی کو شریک کرنا مکروہ ہے۔ (ف یعنی وہ دلیل یہی ہے کہ ایک مرتبہ نیکی کی نیت کر لینے کے بعد اس سے رجوع کرنا مکروہ ہے۔ بندہ مترجم کے نزدیک یہ فرمان اسی صورت پر محمول ہے کہ اس خریدار نے حقیقت میں پوری گائے اپنی طرف سے قربانی کرنے کی پہلے نیت کی تھی یا صرف قربانی کی کسی تفصیل کے بغیر نیت کی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔)

قال و لیس علی الفقیر الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ فقیر اور مسافر پر قربانی واجب نہیں ہے۔ اسی دلیل کی بناء پر جو گذر چکی ہے۔ (ف کیونکہ قربانی کے واجب ہونے کے لئے مال کی وسعت شرط ہے جو فقیر کو میسر نہیں ہوتی ہے۔ نیز قربانی کرنے کے لئے کچھ دوسرے اسباب کی بھی ضرورت ہو ا کرتی ہے جن کا انتظام کرنا مسافر کے لئے دقت طلب اور دشوار ہوتا ہے۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں گائے اور اونٹ میں سات آدمی کا شریک ہونا مذکور ہے۔ وہ تو سفر کی حالت کا واقعہ تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کی حالت میں بھی قربانی کرنی چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ وہ قربانی صبح حدیبیہ میں عمرہ کے احرام سے فارغ ہونے کی ضرورت سے تھی اور وہ عید الاضحیٰ کی قربانی نہیں تھی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہو گا کہ اول تو احرام سے حلال ہونے میں شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت میں منع ہونے کی وجہ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں اضحیہ کا مسافر کی حالت میں مذکور ہے۔ اور س میں دس آدمیوں کا ایک اونٹ میں شریک ہونے کا صراحت ذکر ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ قربانی وجوب کے طور پر نہیں تھی جس میں سات سے زیادہ کی شرکت نہیں ہو سکتی ہے بلکہ بطور نفل جس میں کوئی تعداد معین نہیں ہوتی ہے۔ اور امام شافعی وغیرہ رحمہم اللہ جنہوں نے قربانی کو سنت کہا ہے ان کے نزدیک اس حدیث سے پہلے معمولی قربانی کا ذکر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔)

وابو مکرو و عمرو رضی اللہ عنہما الخ اور شخنین جینی حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما جب سفر کی حالت میں ہوتے تو وہ قربانی نہیں کرتے تھے۔ (ف مگر یہ روایت تو غریب کہیں نہیں ملتی ہے۔ جب کہ دوسری حدیث جو حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ مسافر پر نہ جمعہ کی نماز ہے اور نہ ہی قربانی ہے۔ (ف یہ بھی غریب ہے نہیں پائی گئی ہے، البتہ خفف بن سلیم سے جو روایت ہے اس میں یہ مذکور ہے کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے بڑوس میں رہتا تھا (جس کی وجہ سے میں ان کے حالات کے بارے میں زیادہ واقف تھا اسی لئے میں یہ جانتا ہوں کہ یہ دونوں مشائخ صحابہ کرامؓ حالت سفر میں اس ڈر سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ شاید لوگ ہمارے اس عمل سے وجوب سمجھ بیٹھیں۔ اس روایت میں مسافر ہونے کی قید نہیں ہے۔ بلکہ واجب نہ ہونے کی تصریح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔)

توضیح: اگر کسی شخص نے خود قربانی کرنے کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس میں چھ آدمیوں کو بھی شریک کر لیا، فقیر اور مسافر پر قربانی لازم ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ووقت الاضحية يدخل بطول الفجر من يوم النحر الا انه لا يجوز لاهل الامصار الذبح حتى يصلي الامام العيد فاما اهل السواد فيدبحون بعد الفجر والاصل فيه قوله عليه السلام من ذبح قبل الصلوة فليعد ذبيحته ومن ذبح بعد الصلوة فقد تم نسكه واصاب سنة المسلمين وقال عليه السلام ان اول نسكنا في هذا اليوم الصلوة ثم الاضحية غير ان هذا الشرط في حق من عليه الصلوة وهو المصري دون اهل السواد ولان التأخير لاحتمال التشاغل به عن الصلوة ولا معنى للتأخير في حق القروى ولا صلوة عليه وما روينا حجة على مالك والشافعي رحمهما الله في بقاء الجواز بعد الصلوة قبل نحر الامام ثم المعتبر في ذلك مكان الاضحية حتى لو كانت في السواد والمضحى في المصر يجوز كما انشق الفجر ولو كان على العكس لا يجوز الا بعد الصلوة.

ترجمہ:- تہ درجہ نے فرمایا ہے کہ قربانی کا وقت دسویں ذی الحجہ کے طلوع فجر سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ (ف اسی بناء پر دیہاتوں اور گاؤں میں آفتاب نکلنے ہی قربانی جائز ہو جاتی ہے)۔ الا انہ لا يجوز الخ لیکن شہر والوں کے لئے اسی وقت قربانی جائز ہوتی ہے جبکہ امام المسلمین (امام مسجد) عید کی نماز سے فارغ ہو جائے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جس مقام میں عید کی نماز دو جوا داکرنی ہوتی ہو وہاں نماز ختم ہونے کے بعد ہی قربانی کرنی ہوگی)۔ فاما اهل السواد الخ لیکن دیہاتوں والے یعنی جہاں عید کی نماز دو جوا لازم نہ ہوتی ہو وہاں آفتاب نکلنے کے بعد ہی قربانی کی جاسکتی ہے۔

والاصل فيه الخ اس بیان میں اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے نماز سے پہلے ہی قربانی کر لی ہے وہ اپنی قربانی دہرائے یعنی دوسرا جانور ذبح کر لے اور جس نے نماز کے بعد ذبح کی ہے تو اس کی قربانی ہو گئی اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔ (ان کا طریقہ اپنایا)۔ (ف حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے مول ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو گوشت (کھانے) کی بکری ہو گئی تب ابو بردہ نے کہا کہ اب دوبارہ قربانی کرنے کے لئے میرے پاس بکری کا صرف جذہ (چھوٹا بچہ) رہ گیا ہے اور منہ (ایک سال کا بچہ) نہیں رہا ہے جس کی قربانی کا حکم ہوتا ہے تو اب میں کیا کروں) مگر وہ جذہ ایسا موٹا تازہ ہے جو عام منہ سے بھی اچھا ہے تو فرمایا کہ جاؤ اسی کی قربانی کر دو مگر یہ حکم اور اجازت عام نہیں ہے کیونکہ تمہارے علاوہ کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے۔ پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو اس نے اپنے کھانے کے لئے قربانی کی۔ اور جس نے نماز عید کے بعد قربانی کی تو اس کی قربانی پوری ہوئی۔ اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ آج (بقر عید) کے دن نسک (عبادت) کا سب سے پہلا کام نماز پھر قربانی ہے۔ (ف یہ جملہ پہلی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے اس لئے کہ پوری عبارت اس طرح سے ہے کہ ان اول ما نبدا به فی يوم هذا ان يصلي ثم يرجع فنحمر۔ یعنی آج کے دن سب سے پہلے عبادت کا کام جو ہم شروع کرتے ہیں یہ ہے کہ ہم نماز پڑھتے ہیں پھر واپس آکر قربانی کرتے ہیں۔ صحیحین میں ایسا ہی ہے۔ اور جناب بن سفیان السخلی سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید الاضحیٰ کی نماز پڑھی۔ پھر جب واپس آئے تو فوراً آپ نے گوشت اور قربانی کئے ہوئے جانور پائے تو آپ نے یہ اندازہ لگا لیا کہ یہ جانور نماز سے پہلے ہی ذبح کئے گئے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی وہ اس کے بدلہ دوسرا جانور ذبح کر لے اور جس نے نماز سے پہلے نہیں بلکہ بعد میں ذبح کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح

کرے۔ اس کی روایت بخاری و مسلم اور کچھ دوسروں نے بھی کی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ قربانی کے لئے نماز شرط ہے۔
 عیبر ان هذا الشرط المحابۃ اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے بارے میں ہے جس پر نماز عید لازم ہوگی یعنی وہ شہر کا باشندہ ہو۔ دیہاتی نہ ہو۔ (ف یعنی دیہات اور گاؤں والوں پر چونکہ نماز عید واجب نہیں ہے اسی لئے ان کے حق میں انتظار کی شرط بھی نہیں ہے)۔ ولان التاخییر الخ اور اس قیدی دلیل سے بھی کہ نماز سے پہلے ہی قربانی میں مشغول ہو جائے اس بات کا احتساب رہتا ہے کہ شاید نماز میں تاخیر ہو جائے۔ (ف یعنی قربانی کو نماز سے مؤخر کرنے کا حکم اس لئے ہوا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے کہ ذبح اور اس کے انتظام میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے آدمی کے ذہن سے نماز پڑھنے کا خیال نکل جائے حالانکہ یہ نماز بھی اس پر واجب ہے۔ ولا معی للتاخییر الخ اور دیہاتی کے لئے قربانی کو مؤخر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر تو نماز عید لازم نہیں ہے۔ (ف چونکہ نماز عید کی ادائیگی کے لئے کئی زائد شرطیں ہوتی ہیں مثلاً حاکم وقت یا اس کے نائب کا اس نماز میں موجود ہونا وغیرہ اور دیہاتوں میں یہ شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں اس لئے وہاں یہ نماز لازم بھی نہیں ہے۔ اس لئے قربانی کو سویرے ادا کر لینے میں کوئی نقصان یا رکاوٹ باقی نہیں رہتی ہے۔ الحاصل حضرات براء بن عازب اور جندب بن سفیان رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں نماز کی ادائیگی سے پہلے قربانی کرنے کی ممانعت ہے اور نماز عید پڑھ لینے کے بعد مطلقاً اجازت ہے۔ یعنی امام المسلمین نے خود قربانی کی ہویانہ کی ہو)۔

وما رویاہ الخ اور وہ حدیث جس کی ہم نے ابھی روایت کی ہے وہ امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے اس قول کے نماز کے بعد بھی امام کی قربانی کرینے سے پہلے عام لوگوں کو قربانی نہیں کرنی چاہئے کے خلاف حجت ہے۔ (ف یعنی یہ منقول ہے کہ اگر عید کی نماز ہو جانے کے بعد بھی امام کی قربانی ہونے سے پہلے کسی نے قربانی کر لی تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ سب سے پہلے امام ہی کو قربانی کرینی چاہئے۔ اس کے بعد دوسرے کریں مگر عیسیٰ نے لکھا ہے کہ امام شافعی کا یہ مذہب نہیں ہے۔ بلکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ صرف عید کے خطبہ سے فارغ ہو جائے۔ ابن حزمؒ نے محض میں لکھا ہے کہ خطبہ سے فارغ ہونے سے پہلے امام شافعیؒ کا دوسروں کو قربانی سے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لئے اس کے ساتھ وقت کو محدود نہیں کیا ہے۔ انتہی۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے خطبہ کو نماز سے ملا دیا ہے یعنی نماز اور خطبہ دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے قربانی کرنے کو منع فرمایا ہے۔ اور ایک حدیث میں ہے کہ خطبہ نماز کا حصہ ہے۔ پس ابن حزمؒ سے یہ بات تعجب خیز ہے کہ حدیث کے ظاہر کے مطابق خطبہ کو نماز (یا اس کا حصہ نہ مان کر) قربانی کرنے کو جائز کہہ دیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعیؒ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے وہ پوری طور پر سمجھ میں نہ آیا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ابتداء امام مالک نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے امام قربانی سے فارغ ہو جائے تب لوگوں کو قربانی کرنی جائز ہوگی۔ اور شاید کہ انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ہم وگوں کو عید اضحیٰ کی نماز پڑھائی۔ پھر کچھ لوگوں نے فوراً اپنی قربانی بھی کر لی اس خیال سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی قربانی کر لی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپؐ نے ان تمام لوگوں کو جنہوں نے اس وقت قربانی کر دی تھی دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ اور یہ کہ جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود قربانی نہ کر لیں کوئی بھی نہ کرے، مسلم و احمد اور صحابی رحمہم اللہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرات براء و جندب اور انس رضی اللہ عنہم وغیرہم کی حدیثیں اس بات میں صریح ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی قربانی کو اپنی قربانی کرینے پر موقوف کر کے نہیں رکھا بلکہ نماز ختم ہونے پر سب کو اجازت دے دی ہے۔ بلکہ واپسی کے وقت راستہ ہی میں حکم دیا کہ جس نے نماز پڑھ لی ہے وہ قربانی کر لے۔ اس طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دو طرح سے گفتگو کی جاسکتی ہے اول یہ کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے

کہنے کا مطلب یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مدینہ میں عید الاضحیٰ کی نماز پڑھائی۔ اسی نماز سے پہلے ہی وہ واقعہ پیش آگیا کہ کچھ لوگوں نے اس سے پہلے ہی قربانی کر دی اس خیال کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی پہلے ہی قربانی کر لی ہے لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قربانی کی خبر ملی تب آپ نے ان لوگوں کو دوبارہ جانور کے ذبح کرنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے کوئی قربانی نہ کرے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز سے پہلے کوئی قربانی نہ کرے۔ اس جگہ نماز سے فارغ ہونے کو آپ کی قربانی کرنا فرمایا گیا ہے۔ کیونکہ نماز ہی آپ کی قربانی کا سبب ہے۔ اسے دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ نہ ہوں تب تک ہوگ کر قربانی نہ کریں۔ اس توجیہ کی بناء پر حضرت براء رضی اللہ عنہ سے موافقت ہو گئی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد لوگ قربانیاں کریں تو اس واقعہ کے لئے عموم باقی نہ رہا اور معارضہ بھی نہیں رہا۔ اور اگر کسی طرح کا معارضہ مان بھی لیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے حضرت براء و جندب اور انس رضی اللہ عنہم کی حدیثیں چونکہ اقویٰ و احسن ہیں اس لئے یہی حدیثیں اس پر مقدم ہوں گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

چند مفید اور ضروری مسائل

(۱) اگر کسی شہر میں کسی وجہ سے عید کی نماز نہیں ہو سکی مثلاً وہاں سخت لڑائی ہونے لگی ہو یا کسی اور طرح کا فساد پھیل گیا ہو۔ یا اس شہر پر مفصلوں نے قبضہ کر لیا ہو یا وہاں حاکم یا اس کا نائب نہ ہو تو لوگ زوال سے پہلے قربانی نہ کریں زوال کے بعد ہی قربانی کریں اس امید پر کہ شاید آخر وقت میں بھی نماز ادا کرنے کی کوئی صورت نکل آئے۔ الدرایہ۔

(۲) اگر کسی شہر میں ایسی کوئی صورت نکل آئی جس کی وجہ سے وہاں کوئی ایسا مسلمان حاکم نہ ہو جو لوگوں کو عید کی نماز پڑھا سکے اور وہاں کوئی شخص آفتاب نکلنے کے ساتھ ہی قربانی کا جانور ذبح کر ڈالے تو ذبح صحیح ہوگا۔ اور یہی قول مختار ہے۔ کیونکہ وہ شہر اس صورت میں دیہات کے حکم میں ہو گیا ہے۔ الاوابالجیہ۔

(۳) اگر دسویں تاریخ قصد آیا بھول کر یا کسی مجبوری سے نماز عید نہیں پڑھی جاسکی تو اسی دن زوال کے بعد قربانی ادا کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے دن لوگ نماز کے لئے نکلے مگر کسی نے اس سے پہلے ہی قربانی کر دی تو یہ بھی جائز ہوگی۔ اگرچہ وہ خود نماز سے فارغ نہ ہوا ہو۔ کیونکہ پہلے ہی دن زوال ہوتے ہی مسنون وقت ختم ہو گیا ہے اس لئے دوسرے دن کی نماز ایک طرح کی قضاء ہو جائے گی۔ اس لئے قربانی کے معاملہ میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ الفتاویٰ الکبریٰ۔

(۴) اگر امام نے لاعلمی میں بغیر وضوء عید کی نماز پڑھا دی یہاں تک کہ لوگوں نے قربانیاں کر لیں تو ان کی یہ قربانیاں جائز ہو سکیں گی۔ اس کے بعد اگر امام کو خیال آگیا اور اس نے لوگوں میں نماز دوبارہ پڑھنے کا اعلان کر دیا تو جن لوگوں نے اس اعلان کے سننے سے پہلے قربانی کر لی تھی ان کی بھی قربانی صحیح ہوگی لیکن اعلان سننے کے بعد جس نے ذبح کیا وہ ذبح جائز نہ ہوگا۔ پھر زوال کے بعد جائز ہوگا۔ کیونکہ اس کے دوبارہ کرنے کا وقت گزر چکا ہے۔ الذخیرہ وقاضی خان۔

ثم المعتبر فی ذلک الخ پھر قربانی کے معاملہ میں اس جگہ کا اعتبار ہوگا جہاں پر قربانی کا جانور رکھا گیا ہو اس لئے اگر وہ دیہات میں ہو اور قربانی کرنے والا شہر میں ہو تو آفتاب نکلنے ہی اس جانور کی قربانی جائز ہو جائے گی۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو نماز پڑھے بغیر اس کی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ (ف کرخی نے مختصر میں لکھا ہے کہ دیہات کا رہنے والا شخص بقر عید کی نماز کے لئے شہر آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ تم لوگ میری طرف سے اس کی قربانی کر دو تو وہ لوگ آفتاب نکلنے کے بعد ہی اسے ذبح کر سکتے ہیں۔ اور اس کے برعکس اگر وہ شہر میں رہتا ہو اور سفر میں یا گاؤں میں چلا گیا۔ اور اپنے لوگوں سے یہ کہہ گیا کہ تم لوگ میری طرف سے قربانی کر دو۔ تو یہ لوگ دسویں تاریخ کے روز نماز عید پڑھے بغیر آفتاب نکلنے کے بعد قربانی نہیں کر سکتے ہیں۔ اگر قربانی

کرنے والے اپنے شہر سے چلتے وقت اپنی طرف سے قربانی کا حکم دے گی پھر خود دوسرے شہر میں پہنچ گئی جہاں نماز ہوتی ہے تو وہ قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ دونوں شہروں میں نماز ہو جائے امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جہاں قربانی کا جانور موجود ہے سی شہر کی نماز کا انتظار ہو گا۔ مع۔ اور پہلی روایت کا تقاضیہ ہو گا کہ زوال کے بعد قربانی کریں۔ م۔

توضیح۔ قربانی کا وقت کیا شہری اور دیہاتی، فقیر اور مسافر پر قربانی کا حکم، اگر جانور شہر میں ہو اور اس کا مالک دیہات میں یا اس کا برعکس ہو، اس سلسلہ میں مالک کا اعتبار ہوتا ہے یا جانور کا، اس میں اصل کیا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

و حيلة المصری اذا اراد ان يعطى بها الى خارج المصر فيصحى بها كما طلع الفجر وهذا لانها تشبه الزكوة من حيث انها تسقط بهلاك المال قبل مضي ايام الحر كالزكوة بهلاك النصاب فيعتبر في الصرف مكان المحل لا مكان الفاعل اعتبارا بها بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بعد ما طلع الفجر من يوم الفطر ولو صحى بعد ما صلى اهل المسجد ولم يصل اهل الجماعة احرأه استحسانا لانها صلوة معتبرة حتى لو اكتفوا بها احرأهم وكذا على هذا عكسه وفيل هو جانر قیاسا واستحسانا

ترجمہ۔ اگر شہری کسی وجہ سے قربانی کرنے میں جہد کی چاہتا ہو یعنی نماز عید کے ختم ہونے کا انتظار کرنا نہ چاہتا ہو تو اس کے لئے حید ایک یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے جانور کو شہر سے دور اس جگہ پر بند ہو وادے جہاں پر سفر میں جانے والا مسافر کا حکم پاتا ہو۔ (قاضی خن) اور وہاں کسی سے سقائب نکلنے کے بعد ہی اسے ذبح کرنے کے لئے کہہ دے اور وہ ذبح کر دے۔ (ف تب وہ قربانی جائز ہو جائے گی پھر گر چاہے تو وہاں سے جانور اپنی جگہ لے آئے۔ الحاصل اسی سلسلہ میں جانور جہاں پر موجود ہو اسی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے اگرچہ قربانی کرنے والے کہیں بھی ہو۔ و هذا لانها النحر اس اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے حکم کو زکوة کے حکم سے ایک حد تک یہ مشابہت ہے کہ جس طرح زکوة کا نصاب ضائع ہو جانے سے اس مال کی زکوة ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح قربانی کے دن یعنی یوم النحر گزرنے سے پہلے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو قربانی بھی ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی جس طرح مال کے جمع رہنے اور اس پر سال گزر جانے سے زکوة لازم ہوتی ہے گر کسی طرح وہ مال اس شخص کے پاس سے ضائع ہو جائے تو اس کی کل زکوة بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الزکوة میں گذر چکی ہے۔ اسی طرح اگر قربانی کے دن ختم ہونے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ قربانی بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس طرح قربانی کو زکوة سے مشابہت ہے۔

فیعتبر فی الصرف النحر ہذا قربانی کرینے کے بارے میں قربانی کی جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ (ف یعنی قربانی کی ادائیگی میں اس جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے جہاں پر قربانی کا جانور موجود ہوتا ہے)۔ لا مکان الفاعل النحر قربانی کرنے والے کی موجودہ جگہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ زکوة پر قید کرتے ہوئے۔ (ف یعنی مال زکوة جس جگہ ہوتا ہے اسی جگہ کے مستحقین کو زکوة ادا کی جاتی ہے۔ اگرچہ مال کا مالک کسی جگہ اور کہیں بھی ہو)۔ بخلاف صدقة الفطر۔ بخلاف صدقة الفطر کے (ف کہ اسے زکوة سے کوئی مشابہت نہیں ہوتی ہے۔ لانها لا تسقط النحر کیونکہ عید کے دن طلوع فجر کے بعد اگر مال ضائع ہو جائے تو یہ صدقة الفطر ذمہ سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ (ف جگہ مال والے پر وہ صدقہ بطور قرض باقی رہ جاتا ہے۔ اسی لئے اس میں صدقہ دینے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی مال جہاں موجود ہو وہیں کے لوگوں میں نماز عید سے پہلے اپنا فطرہ ادا کر دے۔ سی پر فتویٰ ہے۔ ک۔ مذکور حکم اسی صورت میں ہو گا جب کہ بقر عید کی نماز ایک ہی جگہ پڑھی جاتی ہو۔ کیونکہ کبھی یہ نماز دو یا اس سے بھی زیادہ جگہ پر ہوتی ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام خوہر زادہ نے شرح الاصل میں لکھا ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کسی ایک شخص کو

چھوڑ جاتے جو ایسے لوگوں کو شہر سے دور میدان میں جا کر نماز عید پڑھنے سے معذور ہوتے ان کو شہر کی جامع مسجد ہی میں نماز پڑھا دیا کر دیتے۔ اور حضرت علیؓ خود تمام لوگوں کے ساتھ جہاد کے لئے تشریف لے جاتے۔ پھر جہانہ جو فائے شہر کے اندر میدان ہوتا ہے اس میں ان کو عید کی نماز پڑھا دیتے۔ (مخ۔)

ولو ضعی بعد ماضی الخ اور اگر کسی نے ایسے وقت میں قربانی کر دی کہ محلہ کی مسجد والوں نے نماز پڑھ لی مگر اس وقت تک شہر کے باہر جہانہ والوں نے نماز نہیں پڑھی تھی (ف اس صورت میں اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ قربانی صحیح نہ ہو)۔ احزاء استحسنانا الخ پھر بھی استحساناً یہ قربانی صحیح ہوگی اس لئے کہ محلہ کی مسجد میں جو نماز ادا کی جا چکی ہے وہ بھی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ اگر جہانہ میں جانے والوں نے نماز عید ادا نہیں کی اور محلہ کی مسجد کی نماز پر ہی اکتفاء کر لیا تو وہی نماز تمام آبادی والوں کی طرف سے کافی ہوگی۔ (ف لہذا دوبارہ جہانہ جا کر نماز ادا کرنی ضروری نہیں ہوگی۔ اور اگر محلہ کی نماز کا اعتبار نہ ہو تا تو وہاں جانا یقیناً واجب ہوتا۔ ع۔) اگرچہ ان کا نماز نہ پڑھنا خلاف سنت ہوگا۔ م۔ اور قیاساً جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کی نماز کے بعد ہی قربانی کرنے کا حکم ہے۔ جبکہ ایسی صورت ہو کہ بھی تک امام نے نماز ادا نہیں کی تھی۔ اس لئے یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید ان کی قربانی جائز نہ ہوئی ہو اور جس عبادت میں جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جائے تو احتیاطاً اس کے ناجائز ہونے پر ہی فتویٰ دیا جاتا ہے۔ پھر بھی یہاں دوسری صورت کو استحساناً جائز مان لیا گیا ہے۔ م۔ ع۔)

وکذا علی الخ اور ایسا ہی حکم اس سے برعکس ہونے میں بھی ہے۔ (ف یعنی محلہ والوں نے تو نماز ادا نہیں کی لیکن جہانہ والوں نے ادا کر لی ہو کہ کسی نے جانور کی قربانی کر لی تو قیاساً جائز نہیں ہونی چاہئے لیکن استحساناً ادا ہوگی)۔ و قیل ہو جائز الخ اور کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قربانی قیاساً استحساناً دونوں طرح سے جائز ہوگی۔ (ف یعنی جہانہ والوں نے امام کے ساتھ نماز ادا کر لی ہو تو قیاساً استحساناً دونوں طرح سے قربانی صحیح ہوگی۔ ع۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔) جس الامۃ طوائفی نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ایسے شخص نے قربانی کی ہو جو مسجد میں یا جہانہ میں نماز ادا کر چکا ہو۔ اور اگر قربانی کرنے والا ایسا شخص ہو جس نے نہ مسجد میں نماز ادا کی ہو اور نہ ہی جہانہ میں ادا کی ہو تو وہ قربانی قیاساً اور استحساناً کسی طرح بھی جائز نہیں ہوگی۔ ع۔

فائدہ۔۔ جامع صغیر کی شروح میں ہے کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ ادا کی جاسکتی ہے۔ بخلاف جمعہ کی نماز کے کہ وہ دو جگہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس نماز کا نام جمعہ کی نماز اسی لئے رکھا گیا ہے کہ پورے شہر والے ایک جگہ جمع ہو جائیں۔ اور ایک سے زیادہ جگہ نماز ادا سے اجتماع نہیں بلکہ متفرق ہونا لازم آتا ہے۔ ع۔ مسئلہ۔۔ جس آبادی میں عید کی نماز کی ادائیگی میں شبہ ہوتا ہو وہاں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ نماز کے بعد قربانی کی جائے۔ ولو الجبہ کے حوالہ سے یہ مسئلہ اوپر گزر چکا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن علاقوں میں حدود و قصاص کے قانون پر عمل نہیں ہے وہاں عید کی نماز بطور وجوب نہیں ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہاں نماز عید سے پہلے بھی قربانی جائز ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر شہری آدمی کسی وجہ سے اپنی قربانی کرنے میں جلدی چاہتا ہو تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے، قربانی کرنے میں جانور کے رہنے کی جگہ یا قربانی کرنے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال وہی حائزۃ فی ثلثۃ ایام یوم السحر ویومان بعده وقال الشافعی ثلثۃ ایام بعده لقولہ علیہ السلام ایام التشریق کلھا ایام ذبح ولنا ماروی عن عمر و علی وابن عباس رضی اللہ عنہم قالوا ایام النحر ثلثۃ افضلھا اولھا وقد قالوہ سماعاً لان الراۃ لا یھتدی الی المقادیر وفی الاخبار تعارض فاخذنا بالمتیقن وهو الاقل وافضلھا

اولہا کما قالو ولان فیہ مسارعة الی اداء القرۃ وهو الاصل للمعارض ویجوز الذبح فی لیالیہا الا انہ یکرہ لاحتمال الغلط فی ظلمۃ اللیل۔

ترجمہ - قدرتی نے فرمایا ہے کہ قربانی تین دنوں تک جائز ہے۔ ایک یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ اور اس کے بعد کے دو دن۔ (یعنی گیارہویں) بارہویں تاریخ تک جائز ہے۔ اور تیرہویں تاریخ کو تشریق کے ایام ختم ہو جائیں گے۔ امام مالک و محمد و ثوری کا یہی قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے چھ حضرات عمرو علی و عباس و ابن عمر و ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔ حضرات ابو سلمہ بن عبدالرحمن و عطاء بن یسار رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ محرم کے چاند نکلنے تک قربانی جائز ہے اور انہوں نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قربانی ہلال محرم تک ہے۔ یعنی نے کہا ہے کہ ابو داؤد نے مرسل حدیثوں میں محمد بن ابراہیم النخعی عن ابی سلمہ بن عبدالرحمن و عطاء عن یسار مرسل مرفوع روایت کی ہے اگر یہ اعترض کیا جائے کہ مرسل حدیثیں ہمارے اور لکھ کے نزدیک حجت ہوتی ہیں تو اس بناء پر ہمارا قول بھی یہی ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہو گا کہ اصحاب مذکور کا وہ قول جن کے مخالف دوسروں سے مروی نہیں ہے قبول کرنا اولیٰ ہے۔ انتہی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید اہل جملے کی مراد یہ ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس کے خلاف مذکور نہیں ہے تو گویا سب کا اجماع ہے اس لئے حجت قوی ہے لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ وہ مرسل احادیث جس کا ذکر کیا گیا ہے وہ منقرض اور مرجوح ہوئی۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔) وقال الشافعی اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یوم النحر کے بعد تین دنوں تک قربانی جائز ہے۔ ل۔ (ف۔ اس طرح یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن کل چار دن ہوئے۔) لقول علیہ السلام۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایام تشریق سب قربانی کے ہیں۔ (ف یہ حدیث عبدالرحمن بن ابی حسین نے جبیر ابن مطعم سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ کل ایام تشریق ذبح کے ہیں اور عرفہ کل موقف ہے۔) اس کی روایت احمد ابن حبان اور بزار رحمہم اللہ نے کی ہے۔ لیکن بزار نے کہا ہے کہ ابن حسین نے جبیر ابن مطعم کو نہیں پایا ہے اس لئے یہ حدیث منقطع ہوئی۔ در قطنی نے ابوسعید عن سیمان بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جبیر ابن مطعم مرفوعاً روایت کی ہے لیکن یہ کہا گیا ہے کہ ابو معبد میں تھوڑا سا ضعف ہے۔ اور در قطنی و ابوزار نے سوید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیر عن ابیہ جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی ہے لیکن بزار نے کہا ہے کہ نافع بن جبیر سے سوید بن عبد العزیز کے سوا کسی دوسرے راوی سے یہ حدیث ہمیں نہیں ملی ہے اور سوید حافظ نہیں ہیں اسی بناء پر جب تنہا ان کی روایت ہو تو وہ حجت نہیں ہوگی۔ لیکن بہتر عبدالرحمن ابن حسین کی حدیث ہے اگرچہ انہوں نے جبیر ابن مطعم کو نہیں پایا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حنفیہ کے اصول کے نزدیک یہ حدیث حجت کے قابل ہے البتہ شافعیہ کے اصول کے نزدیک حجت کے قابل نہیں ہے اس لئے شافعیہ سے مطابہ کرنا ہو گا کہ اس روایت کے علاوہ دوسری اور حدیث حجت میں لائیں اور یہ بات کہ ابن عباس کا قول اس کے موافق یہی ہے تو وہ معلول ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ ہم آئندہ اسی حدیث میں بحث کریں گے جہاں یہ معلوم ہو گا کہ حنفیہ نے اس کے موافق کیوں نہیں کیا ہے۔ ولنا ما روی عن عمرو الخ اور ہماری حجت وہ روایت ہے جو حضرات عمرو علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہوا۔ کہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ قربانی کے دن تین ہی ہیں ان میں بہتر اور افضل پہلا ہی دن ہے۔ (ف یعنی دسویں ذی الحجہ کو قربانی کرنا افضل ہے)۔ وقد قالہ سمعنا الخ اور بل شبہ ان حضرات نے براہ راست اس قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہا ہے کیونکہ مقدار اور تعداد کے بارے میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

(ف یعنی فن اصول فقہ میں دلائل کے ساتھ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ صحابی نے کہیں بھی اگر ایسی بات فرمائی جس میں قیاس اور اجتہاد کو دخل نہ ہو تو وہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ انہوں نے اسے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن

کربان کی ہے اور تعدا و مقدار وغیرہ میں بھی یہی بات ہے کہ اس میں کسی کی رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے مثلاً صدقہ فطر کا نصف صاع گندم ہو یا نایا ظہر کی نماز کا چار رکعت ہو یا قربانی کے دن کا تین دن ہو تا تو ان مقداروں میں کسی کی رائے کو بھی دخل نہیں ہو سکتا ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ قربانی کے دنوں کے بارے میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی بیان کیا ہے اس لئے ان حضرات کا یہ قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہے اس لئے یقیناً حضرت جبر بن مطعم کی حدیث سے معارضہ ہو گیا۔ لیکن اب یہ بیان کرنا چاہئے کہ ان حضرات سے تین دنوں کی روایت کس طرح ثابت ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ زبیری نے تخریج میں کہا ہے کہ میں نے یہ حدیث نہیں پائی شیخ ابن حجرؒ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے اس لئے یحییٰ نے اسے رد کر دیا ہے۔ البتہ حضرت عمرؓ سے اشک تحقیق میں تردد ہے اور ابن عمرؓ سے محقق ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مؤطا میں امام مالکؒ نے حضرت علیؓ سے یہ قول بلا غائبان کیا ہے یعنی یہ کہ یہ خبر ہمیں ملی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایسا فرمایا ہے اور تم کو یہ بات معلوم ہے کہ امام مالکؒ کی وہ حدیثیں جو بلاغات میں ہیں یعنی ان کے بارے میں یہ فرمایا ہو کہ ہم تک یہ پہنچی ہیں وہ صحیح اور حجت کے قابل ہیں اس کے علاوہ یحییٰ نے یہ لکھا ہے کہ کبریٰ نے اپنی مختصر میں یہ کہا ہے کہ حدیث ابو بکر بن محمد بن الجندی قال حدیث ابو غمیہ قال حدیثا بشیم قال انا ابن ابی یحییٰ عن المحض بن عمرو عن زر بن حبیش وعباد بن عبد اللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بمشدد۔ اس حدیث میں اگرچہ عباد بن عبد اللہ الاسدی کے بارے میں کلام ہے لیکن زر بن حبیش ثقہ ہیں۔

ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے بھی اس کے مثل مروی ہے۔ وروی مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال الاضحیٰ یومان بعد یوم اخر۔ یعنی ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ یوم النحر کے بعد قربانی کے دو دن ہیں۔ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول حضرت عمرؓ اور ان کے بیٹے عبد اللہ ابن عمرؓ اور علیؓ و انس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اور طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے قول کے مثل ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد جید ہے۔ لہذا اس کے مقابلے میں بیہقی کی وہ روایتیں جو طلحہ بن عمرو عن عکرمہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہم کی سند سے ہیں کہ ایام نحر کے بعد تین دن ہیں یہ معارضہ قابل رد ہے۔ کیونکہ طلحہ ابن عمرؓ روایت متروک ہیں اور حضرت انسؓ کی روایت کو بیہقی نے سنن میں سنداً بیان کیا ہے۔ ابن القیم نے نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ میں سے ایک سے زائد کا یہ قول ہے یعنی بہت صحابیوں سے ثابت ہے۔ پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال مرفوع کے درجے میں اور صحابہؓ کے اجماع کے برابر ہیں تو حضرت جبر بن مطعم کی منقطع حدیث ان کے معارض نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر ہم متعارض ہونا مان بھی لیں تو گو یار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم النحر کے بعد کے دو دن کی روایت اور تین دن کی روایت بھی موجود ہیں۔

وفی الاخبار الخ ان اخبار میں چونکہ تعارض ہے اس لئے ہم نے اس مقدار کو قبول کر لیا جو یقینی ہے۔ (فہم یعنی یہ کہدیا کہ یوم النحر کے بعد بہر حال دو دن سے تو کم نہیں ہیں اسی لئے ہم نے احتیاط سے کام لیتے ہوئے کہا کہ یوم النحر کے بعد دو دن تک قربانی جائز ہے کیونکہ ان دو دنوں میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے)۔ وافضلها الخ اور ان میں بھی پہلا دن یعنی یوم النحر سب سے بہتر ہے جیسا کہ خود صحابہؓ نے بیان فرمایا ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ذی الحجہ کا پورا مہینہ جو ابوداؤد کی مرسل روایتوں میں ہے بدرجہ اولیٰ متروک ہو گئی کیونکہ وہ روایت قول جمہور سے معارض نہیں ہو سکتی لیکن یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ شاید یوم النحر افضل ہو اور اس کے بعد کے دو دن میں بھی فضیلت ہو اور محرم کے چاند نکلنے تک قربانی کرنا جائز ہو کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے کہ دو دن کے بعد قربانی جائز نہیں ہے اور اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ۴ عدد کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دینے سے بھی اس میں کمی یا بیشی کی ممانعت نہیں ہوتی ہے لہذا تحقیقی جواب یہی ہو کہ عبادات کے معاملے میں احتیاط کرنا واجب ہے لہذا اسی بات پر یقین کرنا پڑا کہ دسویں تاریخ اور اس کے بعد دو دنوں تک میں جائز کہنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بصواب۔ م۔ اسی بناء پر ہم نے اس قول کو پسند کیا ہے کہ قربانی کے صرف تین دن ہیں یعنی ان میں سے پہلے دن یوم النحر ہے اور اسی کے بعد کے دو دن ہیں۔

ولان فیہ الحج اور ہم نے اس قول کو اس وجہ سے بھی پسند کیا ہے کہ اس قول کے مطابق طاعت اور قربت کے ادا کرنے میں جلدی ہوتی ہے اور یہی بات اصل ہے سوائے کسی خاص مجبوری کے۔ (ف یعنی معذور کے لئے مؤخر کرنا جائز ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل کے مطابق اگر تیرہویں تاریخ میں بھی کسی نے قربانی کرنے کی صلاحیت پائی یعنی مالی گنجائش ہو گئی تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ بھی ذبح کر لے۔ اور اگر کسی نے یوم النحر سے ہی مالی گنجائش پائی اور کسی وجہ سے اس میں تاخیر ہو گئی یا کسی عذر کے بغیر بھی اس نے سستی برتنی تو اسے چاہئے کہ وہ تیرہویں تاریخ کو بھی قربانی کر لے پھر سب صدقہ کر دے یعنی فقط قیمت کا صدقہ نہ کرے اور شکر کہ فقہاء نے سہولت کے خیال سے یہ حکم دیا ہے کہ وہ قیمت کا صدقہ کر دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔)

ویجوز الذبح الحج اور ان دنوں کی راتوں کو بھی قربانی کرنا جائز ہے البتہ مکروہ ہے کیونکہ رات کی تاریکی میں ذبح میں غلطی کے رہ جانے کا احتمال ہے۔ (ف پس اس کے مکروہ ہونے کی وجہ صرف غلطی رہ جانے کا احتمال ہے اس طرح سے کہ ذبح کی جگہ ٹھیک نہ ہو یا جانور کسی دوسرے کا ہو یا کسی اور شرط میں غلطی ہو جائے۔ اس جگہ راتوں سے مراد صرف دو راتیں ہیں کیونکہ نویں تاریخ گذر گئی دسویں کی رات میں قربانی کرنا قطعاً جائز نہیں ہے کیونکہ قربانی کا وقت تو دسویں تاریخ کو آفتاب نکلنے کے بعد سے شروع ہوتا ہے پھر گیارہویں کی رات اور بارہویں کی رات کو ذبح جائز مگر مکروہ ہے اور بارہویں تاریخ گذر کر تیرہویں تاریخ کی رات کو جائز نہیں ہے کیونکہ جب تیرہویں کے دن کو جائز نہیں ہے تو رات کو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ رات تو دن کے تابع ہوتی ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔ اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض روایتوں میں جو رات کے وقت میں ذبح کرنے سے ممانعت پائی گئی ہے اس کی علت بھی ان کے نزدیک یہی احتمال ہے ورنہ رات میں ذبح کرنا جائز ہے۔ اچھی طرح مسدہ سمجھ لیں۔ م۔)

توضیح: قربانی کب سے کب تک کی جاسکتی ہے، رات میں جانور کو ذبح اور قربانی کرنا جائز

ہے یا نہیں

وايام الحر ثلاثة وايام التشريق ثلاثة والكل يمضى باربعة اولها محر لا غير واخرها تشريق لا غير المتوسطان محر وتشريق والتضحية فيها افصل من التصديق بثمان الاضحية لانها تقع واجبة اوسمة والتصدق تطوع محص فيفصل عليه ولانها تعوت بفوات وقتها والصدقة توتى بها في الاوقات كلها فنزلت منزلة الطواف والصلوة في حق الافاقى ولو لم يصح حتى مضت ايام الحر ان كان اوجب على نفسه او كان فقير او قد اشترى الاضحية تصديق بها حية وان كان عنيا تصديق بقيمة شاة اشترى اولم يشتر لا بها واجبة على الغنى وتحب على الفقير بالشراء بنية التضحية عندما فاذا فات الوقت يجب عليه التصديق اخواجاله عن العهدة كالجمعة تقضى بعد فواتها طهرا والصوم بعد العجر فدية.

ترجمہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایام النحر (قربانی کے دن) بھی تین ہیں اسی طرح سے ایام التشریق بھی تین ہی ہیں۔ اور یہ دونوں باتیں صرف چار دنوں ہی میں پورنی ہو جاتی ہیں۔ (ف یعنی وہ چار دن یہ ہیں۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳ ذی الحجہ)۔ اولها محر الحج ان دنوں میں سے پہلے دن فقط قربانی کا ہے۔ (ف یعنی دسویں ذی الحجہ فقط قربانی کا دن ہے۔ لیکن تشریق کا دن نہیں ہے)۔ واخرها الحج اور ان چار میں سے آخری دن فقط تشریق کا ہے۔ (ف یعنی ۱۳ / تاریخ فقط تشریق کا دن ہے جو قربانی کا دن نہیں ہے)۔ والمتوسطان الحج اور درمیانی دو دن قربانی اور تشریق دونوں ہیں (ف یعنی گیارہویں اور بارہویں دونوں میں قربانی بھی جائز ہے اور یہ دونوں دن تشریق کے بھی ہیں)۔

والتضحية فيها الح اور ان قربانی کے تین دنوں میں قربانی کرنا ہی اس کی قیمت صدقہ کر دینے سے افضل ہے۔ (ف) یعنی ان دنوں میں قربانی کے جانور کو ذبح کر دینا ہی اس جانور کی قیمت فقیروں کو دیدینے سے افضل ہے۔ حالانکہ فقیروں کو عموماً نقد رقم دینا ہی ان کو کچھ مال و سامان دینے سے بہتر ہوا کرتا ہے مثلاً دس روپے کا کھانا پکا کر فقیر کو وہ کھانا دینے سے بہتر یہی ہوتا ہے کہ اسے وہ دس روپے نقد ہی دیدے جائیں تاکہ وہ اپنی ضرورت اور خواہش کے مطابق ان کو خرچ کر سکے لیکن قربانی کے دنوں میں یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ ان دنوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے زیادہ محبوب دوسرا کوئی بھی کام نہیں ہے۔ اسی لئے قربانی کی قیمت صدقہ کر دینے کے مقابلہ میں یہی بات افضل ہے کہ اس کی قربانی ہی کر دی جائے۔

لایھا تقع واجبة الخ کیونکہ قربانی کرنے سے وہ یا تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق واجب ہوگی یا امام شافعی کے قول کے مطابق سنت ادا ہوگی۔ لیکن صدقہ کرنا محض نفل کام ہے۔ لہذا واجب یا سنت کام بہر حال نفل سے افضل ہوتا ہے۔ ولانہا تفوت الخ اور اس دلیل سے بھی کہ قربانی ایسی عبادت ہے جو ایام النحر کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور صدقہ ایسی عبادت ہے کہ وہ کسی بھی زمانہ اور حال میں کی جاسکتی ہے۔ فنزلت بمنزلة الطواف الخ پس قربانی کی مثال ایسی ہو گئے جیسے آفاقی (مکہ سے باہر کے باشندے) کے حق میں خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنی اور اس کا طواف کرنا ہے۔ (ف) یہاں تک کہ جو شخص باہر سے سفر کر کے مکہ میں جائے اس کے لئے افضل یہی ہے کہ اس میں نفل نماز پڑھنے کی بجائے طواف کرے۔ کیونکہ نفل نماز تو جہاں کہیں اور ہر وقت ادا کی جاسکتی ہے لیکن طواف کا موقع کہیں اور نہیں ملے گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی قیاسی تکلف کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ صحیح حدیثوں میں واضح طریقہ سے یہ بات بتادی گئی ہے کہ قربانی کے دنوں میں خون بہانا یعنی جانور کی قربانی کرنی ہی افضل کام ہے۔ ولولم یضبح الخ اور اگر کسی نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ قربانی کے ایام ہی ختم ہو گئے۔ (ف) تب یہ تحقیق کرنی ہوگی کہ اس پر یہ قربانی کس سبب سے لازم ہوئی تھی یعنی وہ اتنی مالیت کا مالک تھا جس کی وجہ سے کسی پر قربانی لازم ہوا کرتی ہے اس نے قربانی کی نذر مانی تھی خولہ وہ مالدار ہوا فقیر ہو۔ یا کسی غریب آدمی نے اپنی خوشی سے قربانی کی نیت سے وہ گائے خرید لی تھی۔ ان کاں اوجب الخ پس اگر اس نے قربانی کرنے کی اپنے اوپر نذر مانی تھی۔ یا فقیر ہونے کے باوجود اپنی خوشی سے قربانی کے لئے جانور خرید لیا تھا تو اس کو چاہئے کہ وہ اس زندہ جانور ہی کو صدقہ کر دے۔

وان كان غنيا الخ اور اگر وہ شخص ذاتی طور پر مالدار ہو (ف) مگر اس نے خود پر نذر نہیں کی بلکہ مال فراوانی کی وجہ سے اس پر قربانی لازم ہوئی ہو۔ تصدق بقیعة الخ تو وہ ایک بکری کی موجودہ قیمت صدقہ کر دے۔ خواہ اس نے بکری خرید لی ہو یا نہ خریدی ہو۔ کیونکہ مالدار شخص پر ایک حصہ یا ایک بکری کی قربانی لازم ہوتی ہے۔ وتجب علی الفقیر الخ اور فقیر پر قربانی کی نیت سے جانور خرید لینے سے ہمارے نزدیک اس جانور کی قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ اس لئے جب قربانی کا وقت گزر جائے تو اس پر اس جانور کو صدقہ کرنا لازم ہو جاتا ہے تاکہ جو چیز اس پر لازم ہوئی ہے وہ اس کی ادائیگی سے فارغ ہو جائے۔ کالجمعة نفی الخ جیسے کے اگر کسی وجہ سے جمعہ کی نماز فوت ہو جائے تو وہ شخص اب اس نماز جمعہ کی قضا ظہر کی نماز کی طرح کی جاسکتی ہے۔ والمصوم الخ اور روزہ رکھنے سے عاجز ہو جانے کی صورت میں اس کا فدیہ دیا جاتا ہے (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ خاص بکری ہی کے متعین ہو جانے کی دو صورتیں ہیں ایک (۱) یہ کہ کسی کام کے لئے کوئی یہ نذر مانے کہ اس جانور کی قربانی کروں گا یہ کہ خریدتے وقت اس کی قربانی کی نیت کی ہو لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا خریدار فقیر ہو۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔

اور اس میں امام شافعی و احمد کا اختلاف ہے۔ شیخ زعفرانی حنفی نے ائمہ حنفیہ سے روایت کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی جانور کی قربانی کے لئے اس کو ذبح کرنے کی نذر مانی ہو تب وہ جانور متعین ہوتا ہے ورنہ اس کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے کسی جانور

کی قربانی متعین نہیں ہوتی ہے۔ اور قربانی کی نیت سے خریدنے کے لئے اسی جانور کی قربانی متعین نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کا خریدنے والا فقیر ہی ہو۔ قیاس بھی یہی ہے۔ اور امام شافعی کا قول بھی یہی ہے۔ لیکن ہم نے استحسان کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جانور متعین ہو جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حکیم ابن حزام کو ایک دینار دیتے ہوئے فرمایا کہ تم اس سے قربانی کے لئے جانور خرید کر لے آؤ۔ اور انہوں نے اس کے عوض ایک جانور خرید لیا پھر اسی کو دو دینار کے عوض بیچ دیا۔ پھر اس میں سے ایک دینار کے عوض دوسری بکری خرید لی پھر اس بکری کو لئے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پہنچے اور ساتھ میں ایک دینار واپس بھی کیا یہ دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے معاملے میں برکت دے پھر اس بکری کو ذبح کرنے اور دینار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ پس اگر صرف نیت کر لینے سے قربانی لازم نہ ہوئی ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس دینار کو بھی صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر فقیر قربانی کی نیت سے جانور خرید لے تو اسی جانور کی قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ پھر اس حدیث میں اس بات کی بھی دلیل نکلی کہ قربانی کے جانور کو پہنچنا جائز ہے۔ م۔ ع۔

پھر اگر قربانی کا جانور موجود ہو اور قربانی کا وقت ختم ہو گیا ہو تو اس جانور کو صدقہ کر دینا واجب ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ایسے جانور کو صدقہ نہ کر کے اسے ذبح کر دے تو اس فقیر کو بھی اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا اور اگر ذبح کر کے کچھ کھالے تو جتنا بھر کھایا اس کا ضامن ہوگا اور ذبح کئے ہوئے اور بغیر ذبح کئے ہوئے جانور کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے اس فرق کو بھی صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ مع اگر آخر وقت میں مالی وسعت ہو جائے یعنی قربانی واجب ہونے کی طاقت ہو جائے پھر وہ قربانی نہ کرے یہاں تک کہ وقت گزر جائے تو اس پر اس بکری کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر اس عرصہ میں اسے موت آنے لگے تو اس قیمت کو صدقہ کرنے کی وصیت کرنا بھی واجب ہوگا۔ الذ خیرہ۔

اگر کسی نے قربانی کے لئے کوئی جانور خرید یا پھر اسے فروخت کر دیا اور کوئی دوسرا جانور خرید لیا اور قربانی کے دنوں میں اس کی قربانی کر دی اس کا اگر یہ دوسرا جانور پہلے جانور کی طرح ہو یا اس سے بھی بہتر ہو تو اس پر مزید کچھ لازم نہیں آئے گا لیکن اگر یہ جانور پہلے کی بہ نسبت کم قیمت ہو اس صورت میں اگر اس کا مالک، لدار ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہوگا اور اگر وہ فقیر ہو تو دوسرے جانور کی قربانی تو جائز ہوگی لیکن اس میں اور پہلے کی قیمت میں جو فرق ہوگا اتنی رقم کو صدقہ بھی کرنا ہوگا۔

اگر کسی نے یہ نذر کی کہ اس کام کے ہو جانے کی صورت میں اس جانور کو قربانی کر دوں گا اور وہ اس جانور کو فروخت کر کے دوسرا کم قیمت کا خرید کر قربانی کر دے تو نذر پوری ہو گئی لیکن اس جانور اور پہلے جانور کی قیمت میں جو فرق ہو اس کو صدقہ کرنا ہوگا۔ المسبوط الشیخ الاسلام۔ اگر کسی نے قربانی کے دنوں میں یہ نذر کی میں ایک بکری کی قربانی کروں گا تو اس پر ایک ہی بکری لازم ہوگی اور اگر قربانی کے دنوں میں ہی اس کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اس پر دو بکریاں واجب ہو گئی ایک تو اس کی نذر کی وجہ سے اور دوسری، لدار کی وسعت کی وجہ سے۔ الذ خیرہ۔ جس بکری کو نذر کی وجہ سے قربانی کرنا واجب ہو ا ہو یا وقت گزرنے سے اسی بکری کو صدقہ کرنا واجب ہو ا ہو تو ان دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ الا بیضاح۔ مع، (سامنے یہ بیان آ رہا ہے کہ کتنے اور کن عیب دار جانوروں کی قربانی نہیں ہوتی ہے)۔

توضیح: ایام النحر اور ایام التشریق کتنے اور کون کون سے ہیں، قربانی کرنی افضل ہے یا اس کی قیمت کو صدقہ کرنا افضل ہے، اگر کوئی شخص قربانی نہ کر سکے اور قربانی کا وقت ختم

ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولا یضحی بالعمیاء والعوراء والعرجاء التي لا تمشی الی المنسک ولا العجفاء لقوله عبیدہ السلام

لا تجزى فى الصحايا اربعة العوراء البين عورها والعرجاء البين عرجها والمريضة البين مرضها والعجفاء التى لا تنقى قال ولا تجزى مقطوعة الاذن والذنب اما الاذن فلقوله عليه السلام استشرفو العين والاذن اى اطلبوا سلامتهما واما الذنب فلانه عضو كامل مقصود فصار كالاذن قال ولا التى ذهب اكثر اذنها وذنبها وان بقى اكثر الاذن والذنب جاز لان للاكثر حكم الكل بقاء وذا بالاولان العيب اليسير لا يمكن التحرز عنه فجعل عفوا واختلفت الرواية عن ابى حنيفة فى مقدار الاكثر ففى الجامع الصغير عنه وان قطع من الذنب او الاذن او العين او الالية الثلث او اقل اجزاه وان كان اكثر لم يجزه لان الثلث تنفذ فيه الوصية من غير رضاء الورثة فاعتبر قليلا وفيما زاد لا تنفذ الا برضاهم فاعتبر كثيرا ويروى عنه الربع لان يحكى حكاية الكمال على مامر فى الصلوة ويروى الثلث لقوله عليه السلام فى حديث الوصية الثلث والثلث كثير

ترجمہ: قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اندھے جانور کی قربانی نہیں کرنی چاہئے۔ (ف یعنی اندھے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مکمل اندھا ہو تو بھی جائز نہیں ہے۔ اس جملے میں دونوں صورتیں شامل ہیں۔ یعنی اس کی دونوں آنکھیں بالکل نہ ہوں یا ہوں مگر ان میں روشنی نہ ہو۔ والعوراء۔ کانیا کانی کی بھی قربانی جائز نہیں ہے۔ (ف خواہ اس کی آنکھ بالکل نہ ہو یا اس کی آنکھوں پر جالے وغیرہ پڑ جانے کی وجہ سے روشنی باقی نہ ہو)۔ والعرجاء۔ اور ایسے لنگڑے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے جو ذبح کئے جانے کی جگہ تک چل نہ جاسکتا ہو۔ (ف یعنی ایسا لنگڑا ہو کہ انتہائی تکلیف کے بغیر اس کا چننا ممکن نہ ہو پس جس جگہ میں اسے ذبح کیا جاتا ہے وہاں تک اگر وہ بغیر انتہائی تکلیف کے نہیں چل سکتا ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی)۔ ولا العجفاء اور بہت زیادہ دبے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی اتنا دبلا کہ جس کی ہڈیوں میں گودا باقی نہ رہا ہو)۔ لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چار جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہوتی ہے۔ ایک کا جانور جس کا کاننا ہوتا بالکل واضح ہو۔ دوسرا لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن بالکل کھلا ہو اور تیسرا وہ بیمار جانور جس کا مرض بالکل ظاہر ہو۔ چوتھا اتنا دبلا جانور جس کی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔ (ف اس کی روایت سنن اربعہ نے کی ہے۔ اور ترمذی نے یہ فرمایا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔ اس کے علاوہ احمد و مالک و دارمی و ابن حبان اور الحاکم رحمہم اللہ نے کی ہے)۔

قال ولا تجزى مقطوعة الخ اور قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اس جانور کی بھی قربانی جائز نہیں ہوگی جس کا کان کٹ ہوا ہو اور جس کی دم کٹی ہوئی ہو۔ اما الاذن الخ کان کے کٹے ہونے میں ناجائز ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ خریدے تو وقت جانور کی آنکھ و کان دیکھ لیا کرو جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھی صحیح و سالم ہوں۔ (ف اس کی روایت بھی سنن اربعہ نے کی ہے اور وہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے۔ اور ترمذی نے فرمایا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ ان کے علاوہ ابن حبان بھی روایت کی ہے۔ واما الذنب الخ اور دم کٹی کے بارے میں دلیل یہ ہے کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہے۔ اس لئے اس کا حکم بھی کان کے جیسا ہوگا۔ (ف یہاں تک تو پورے کان اور پوری دم کے کٹے ہونے کا حکم تھا۔ یعنی اگر پوری کان نہ ہو یا پوری دم نہ ہو تو اس کی قربانی صحیح نہ ہوگی)۔

قال ولا التى الخ قدورٹی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اسی طرح سے اس جانور کی بھی قربانی جائز نہ ہوگی جس کا زیادہ حصہ کان کا نہ ہو یا زیادہ دم نہ ہو۔ کیونکہ اگر زیادہ حصہ کان کا یا زیادہ حصہ دم کا باقی ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ (ف یعنی اگر کان اور دم میں سے تھوڑا تھوڑا سا حصہ کٹا ہو اور زیادہ باقی رہ گیا ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی)۔

لان الاكثر الخ کیونکہ باقی رہنے یا کٹ جانے میں زیادہ حصہ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی ایسے کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر زیادہ حصہ باقی ہو تو یہ کہا جائے گا کہ کل باقی ہے اسی طرح اگر اکثر حصہ موجود نہ ہو تو یہ کہا جائے گا کہ کل نہیں ہے۔ اس طرح اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے۔ پس اگر اکثر باقی ہو تو کل باقی رہنے کی طرح اس کی قربانی صحیح ہوگی۔ اور اگر اکثر موجود نہ

ہو تو جیسے کل باقی نہ رہنے سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہے اسی طرح سے اکثر کے نہ رہنے سے بھی اس کی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ ولان العیب الخ اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ ہر چیز میں کچھ نہ کچھ عیب ضروری باقی رہ جاتا ہے اور اس سے بچنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے تھوڑے سے عیب رہنے کو معاف کر دیا گیا ہے۔ (ف یعنی یہ بات ہمیں یقینی طور سے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے حرج کو ختم کر دیا ہے اور اگر قربانی میں کچھ عیب رہ جانے کی وجہ سے وہ قبول نہ کی جائے تو ہم پر حرج باقی رہ جائے گا۔ حالانکہ ہم سے حرج کو معاف کر دیا گیا ہے تو اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ تھوڑے سے عیب کے رہنے سے اسے عیب نہیں شمار کیا جائے گا بلکہ وہ معاف ہو گا۔ البتہ اگر زیادہ عیب ہو تو وہ معاف نہیں ہو گا یعنی ایسی قربانی قابل قبول نہ ہوگی۔ اس جگہ اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ کم اور زیادہ عیب ہونے سے کیا مراد ہے اور اس کا کیا معیار ہے۔ تو آئندہ اسی کا جواب دیا ہے۔

واختلعت الروایۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے اکثر کی مقدار کی تعیین میں مختلف روایتیں ہیں۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے جامع صغیر میں ایک روایت یہ ہے کہ اگر دُم یا کان یا آنکھ یا دُنب کے پچھلے حصہ پر جو چکتی ہوتی ہے اس میں سے ایک تہائی یا اس سے کم نہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ (ف یعنی اگر تہائی سے زیادہ نہ ہو تو جائز نہ ہوگی۔ اس لئے اس روایت کے مطابق اکثر سے مراد ایک تہائی سے زیادہ ہے۔ اور ایک تہائی تک قلیل ہے)۔ لان الثلث الخ کیونکہ مردہ کی ایک تہائی مال میں اس کے وارثوں کی رضامندی کے بغیر بھی وصیت کر دی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک تہائی کو قلیل مانا گیا ہے۔ اور اس سے زیادہ میں ورثہ کی رضامندی کے بغیر وصیت جاری نہیں کی جاتی ہے لہذا تہائی سے زیادہ کو کل تشیم کر لیا گیا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہو جب ہم نے شرعی معاملات میں اس بات کی تحقیق کی کہ مال کے ضائع اور ختم کے معاملات میں کتنی تعداد کو شریعت نے کم اور ناقابل برداشت سمجھا ہے تو مسئلہ میراث میں یہ پایا کہ آدمی اگر اپنے آخری وقت میں اپنے تہائی مال کی کسی کے لئے وصیت کرتا ہے تو شریعت نے اسے اس کے ورثہ کی اجازت کے بغیر بھی قابل قبول کہا ہے۔ جتنی تہائی کی وصیت جائز ہوگی۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ کی وہ وصیت کرتا ہے تو ورثہ کی اجازت پر اسے موقوف رکھا ہے۔ اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ تہائی مال کو شریعت نے کم اور اس سے زیادہ کو زیادہ اور کل مال کا حکم دیا ہے۔ صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اس میں پوری ایک تہائی کو قلیل اور قابل برداشت سمجھا گیا ہے۔ (مع)۔

ویروی عنہ الخ اور دوسرے قول میں امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر کان وغیرہ کا چوتھائی حصہ نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس مسئلہ میں چوتھائی کو مکمل کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ نماز کی حالت میں ستر عورت کے حصوں میں سے اگر چوتھائی حصہ بھی کھل جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح چوتھائی سر پر مسح کرنا ہی فرض کیا گیا ہے۔ اس روایت کے مطابق اگر کان وغیرہ کا چوتھائی حصہ بھی نہ ہو تو گویا اس کا پورا کان غائب ہے اس لئے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی)۔ ویروی عنہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے یہ تیسری روایت بھی منقول ہے کہ تہائی حصہ بھی زیادہ ہے یعنی تہائی کان وغیرہ نہ ہونے سے بھی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ گویا پورا کان غائب ہے۔ اس طرح اس روایت میں تہائی حصہ کو بھی زیادہ اور کل کے برابر سمجھا گیا ہے۔

لقلولہ علیہ السلام الحج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ کی وصیت کی حدیث کے سلسلہ میں ہے الثلث و الثلث کثیر یعنی اگر اس سے کم پر تم خوش نہیں ہوتے تو اچھا اب تم تہائی مال کی وصیت کر دو اور یہ تہائی بھی کم نہیں بلکہ بہت زیادہ ہے۔ (ف یہ فرمان حضرت سعد بن ابی وقاص الزہری رضی اللہ عنہ کے بارے میں اس موقع کی ہے جبکہ وہ سخت بیمار پڑ گئے تھے جس کی تفصیل خود ان کی اپنی زبانی اس طرح پر ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں عرض کیا کہ میں مالدار آدمی ہوں اور میرے مال کی وراثت کی حقدار صرف میری ایک لڑکی ہے۔ اس لئے

میں یہ چاہتا ہوں کہ اپنا سارا مال وصیت کر دوں یعنی اللہ تعالیٰ کے راستہ میں خیرات کر دینے کی وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ کیونکہ وہ لڑکی بھی اپنے گھر میں بس چکی ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ نہیں۔

تو میں نے کہا اچھا تو آدھے مال کی وصیت کر دوں تو فرمایا کہ ایسا بھی نہ کرو۔ میں نے پھر کہا تو کیا میں ایک تہائی کی وصیت کر دوں تب آپ نے فرمایا اچھا تو تم تہائی ہی وصیت کر دو حالانکہ یہ تہائی بھی کم نہیں بہت زیادہ ہے۔ اگر تم اولاد کو مالدار کی حالت میں چھوڑ جاؤ تو اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو مفلسی کی حالت میں چھوڑ دو۔ کہ ہمیشہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے رہیں۔ اور تم کو توہر نیکی میں ثواب ہے۔ یہاں تک کہ وہ لقمہ جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالو۔ پھر سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میری ہجرت مدینہ پوری نہ ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں۔ اور شاید کہ تمہاری زندگی اور بھی زیادہ ہو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ذریعہ سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو پست کرے۔ یعنی تمہارے ذریعہ سے مسلمانوں کو بلندی اور کافروں کو شکست و ذلت ہو۔ پھر دعاء فرمائی کہ الہی میرے اصحاب کے واسطے ان کی ہجرت پوری کر دے۔ لیکن محروم تو سعد بن خولہ ہے۔ یعنی سعد بن خولہ نے مدینہ کو چھوڑ کر پھر مکہ ہی کو وطن بنایا۔ مگر گھر بنا کر وہاں جانے نہ پائے اور مدینہ منورہ ہی میں انتقال کر گئے۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر افسوس کا اظہار فرمایا۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں بہت ہی تفصیل کے ساتھ ملے گی۔ م۔ الحاصل اس حدیث میں ایک تہائی کو بھی زیادہ فرمایا گیا ہے۔ اسی لئے اگر قربانی کے جانور کا کان ایک تہائی کٹا ہوا ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ اس کا بہت سا حصہ نہیں ہے۔ اسی لئے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ اس کے باوجود اوپر یہ بتادیا گیا ہے کہ پہلے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

توضیح: اندھے، بھینگے، لنگڑے، دبلے، کان کٹے، دم کٹے جانوروں کی قربانی کا حکم، تفصیل
مسائل، حکم، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل

وقال ابو یوسف ومحمد اذا بقى الاكثر من النصف اجزاه اعتباراً للحقيقة على ما تقدم في الصلوة وهو اختيار الفقيه أبي الليث وقال ابو يوسف اخبرت بقولی ابا حنیفة فقال قولی هو قولك قبل هو رجوع منه الى قول ابی یوسف وقيل معناه قولی قريب من قولك وفي كون النصف مانعا روايتان عنهما كما في انكشاف العضو عن ابی یوسف ثم معرفة المقدار في غير العين متيسر وفي العين قالوا اتشد العين المعيبة بعد ان لا تعتلف الشاة يوما او يومين ثم يقرب العلف اليها قليلا قليلا فاذا راته من موضع اعلم على ذلك المكان ثم تشد عينها الصحيحة وقرب اليها العلف قليلا قليلا حتى اذا راته من مكان اعلم اليه ثم ينظر الى تعاوت ما بينهما فان كان ثلثا فالذهب الثلث وان كان نصفاً فالنصف.

ترجمہ اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اس وقت اکثر باقی ہو گا اس لئے اس کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ یہی حقیقی حساب ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوة میں گزرا ہے۔ (ف کہ اگر ستر کا حصہ نماز میں آدھی پنڈلی سے زائد کھل جائے تو نماز نہیں ہوگی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ قلیل و کثیر میں حقیقی نہیں بلکہ اعتباری نسبت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ جو تھائی کان اس کے چھٹے حصہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے اور تہائی حصہ نصف حصہ کے مقابلہ میں کم ہے۔ پس بہتر یہ ہو گا کہ خود کان یا دم کی نسبت کر کے اعتبار کیا جائے اس طرح نصف بالکل برابر ہو گا اور نصف سے زائد زیادہ اور اس سے کم کم ہے۔ اسی لئے اگر نصف سے زائد باقی نہ ہو تو یہی کہا جائے گا کہ اکثر نہیں ہے اور اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی سمجھا جائے گا۔) وهو اختيار البخاري و الفقيه ابو الليث كما في قول مختار ہے۔ وقال ابو يوسف البخاري و امام ابو يوسف نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی رائے امام ابو حنیفہ کو بتائی تو فرمایا کہ اب میری رائے بھی یہی ہے۔ یعنی جو بات تمہاری ہے وہی میری بھی ہے۔

قبیل ہو دحوع الخ اس موقع پر بعض مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ کی طرف سے ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع ہے۔ اہل ضل امام اعظمؒ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیا ہے اور وہ کہا جو ابو یوسف کا قول ہے۔ اور بعض مشائخ نے اس قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ میرا قول بھی تمہارے قول کے قریب ہی ہے۔ (ف کیونکہ تہائی سے زیادہ کثیر ہے تو یہ نصف کے قریب ہوا۔ شاید کہ نزدیک نصف سے زیادہ بھی احتیاطاً کثیر ہی مانا گیا ہے۔ لیکن قول ابو حنیفہ کے معنی میں رجوع کرنا زیادہ ظاہر ہے)۔

وہی کون النصف مانع الخ اور نصف کے مانع ہونے میں (یعنی نصف کٹا ہوا ہو تو اس کے قربانی کے لئے غیر مقبول ہونے میں) صاحبین سے دور روایتیں ہیں۔ کما فی انکشاف الخ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے نصف عضو کھل جانے کی صورت میں دور روایتیں ہیں (ف یعنی اگر قربانی کے جانور کا نصف کان یا نصف ذم نہ ہو تو کیا اس کی قربانی جائز ہوگی یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ سے اس میں دور روایتیں ہیں۔ پہلی روایت میں اس کی قربانی جائز نہ ہوگی جیسے کہ گر نماز کی حاست میں بدن کا وہ حصہ جسے نماز میں چھپانا فرض ہے اگر اس کا نصف کھل جائے تو اس نماز کے فاسد ہونے اور نہ ہونے میں امام ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح نصف کان یا نصف ذم نہ ہونے سے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔

پھر جس طرح اکثر کان کا اعتبار کرنا ہمارا قول ہے اسی طرح امام شافعی و احمد رحمہما اللہ کا بھی قول ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر پورا کان یا پوری ذم باقی نہ ہو تب اس کی قربانی جائز نہ ہوگی پھر اس سے پہلے ایک حدیث ہے اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ آپ نے جانور کی آنکھ اور کان کے دیکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ جسے سنن اربع نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے۔ اور ایک حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عضاء الاذن والقرن سے منع فرمایا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس موقع میں حضرت ابو قتادہؓ نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اس حدیث میں عضاء سے کیا مراد ہے تو فرمایا کہ کان اور سینک کا نصف یا اس سے زیادہ کا نہ ہوتا۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کان یا ذم نصف یا اس سے زیادہ موجود نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اصل حقیقت کے مطابق اسی قول پر فتویٰ دینا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اسی طرح آنکھ کی بیماری میں بھی اسی مقدمہ کا اعتبار ہوگا۔

ثم معرفة المقدار الخ پھر آنکھ کے سوا دوسرے ان عضاء کی مقدار کا پہچان لینا آسان ہے جن کے نہ ہونے سے اس جانور کی قربانی صحیح نہیں ہوگی۔ (ف کیونکہ کان اور ذم کو تو دیکھتے ہی ان کی پہچان ہو جاتی ہے کہ ان میں سے کتنا حصہ غائب ہو کتنا موجود ہے۔ لیکن آنکھوں کی روشنی کا اندازہ کرنا ایک مشکل کام ہے۔ اس لئے اس کا یہ خاص طریقہ بتایا گیا ہے)۔ قالوا تشد العین الخ کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے جانور کو ایک دو دن چارہ نہ دے کر بھوکا رکھا جائے۔ پھر اس کی عیب دار آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے۔ پھر اس کی سالم آنکھ کے سامنے دور سے گھاس وغیرہ دکھائی جائے اور آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے پس جس جگہ سے وہ جانور اس چارہ کو دیکھ کر اس کی طرف بڑھنے لگے تو یہ سمجھا جائے کہ اس کی صحیح آنکھ کی روشنی اتنی دور تک دیکھ سکتی ہے۔ اس لئے وہاں کوئی نشان لگادیا جائے۔ پھر اس چارہ کو ہٹالیا جائے۔

ثم تشد عیہا النصیحة الخ پھر اس کی صحیح آنکھ پر پٹی باندھ کر دوسری آنکھ کھلی چھوڑ کر وہ چارہ کافی دور سے اسے دکھاتے ہوئے آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے یہاں تک کہ جس جگہ سے وہ بکری چارہ کو دیکھ کر اس کی طرف پکٹنے لگے اس زمین پر نشان لگادیا جائے۔ پھر دونوں نشانوں کے درمیان فاصلہ کو دیکھ جائے (ف کہ اس کی روشنی صحیح آنکھ سے کتنی دور تک پھیلی تھی اور دوسری جگہ سے کتنی دور تک پھیلی ہے۔ مثلاً پہلی مرتبہ اس نے صحیح آنکھ سے دس گز کے فاصلہ سے دیکھا تھا۔ اور دوسری عیب دار آنکھ سے پانچ گز کے فاصلہ سے دیکھا ہے تو اس میں نصف کا فرق ہوگا اور اگر تین گز سے دیکھا ہے تو ایک تہائی سے کم فاصلہ سے دیکھا ہے)۔ فان کان ثلثا الخ۔ پس اگر تہائی کا فرق ہو تو تہائی آنکھ سے روشنی غائب ہے۔ اور اگر نصف کا فرق ہو تو

نصف روشنی نہیں ہے۔ (ف اس پر دوسرے کا قیاس کر لیا جائے۔

توضیح :- اگر قربانی کے جانور کی ذمیا اس کا کان کٹا ہوا ہو یا آنکھ کی روشنی کم ہو یا دانت یا سینگ ناقص ہو یا بالکل نہ ہو یا آنکھ میں روشنی کم ہو یا بالکل نہ ہو۔ ان تمام صورتوں میں اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل، آنکھ کی روشنی کی کمی کے جانچنے کا طریقہ

قال ويجوز ان يضحى بالجماء وهي التي لا قرن لها لان القرن لا يتعلق به مقصود وكذا مسكورة القرن لما قلنا والخصي لان لحمها اطيب وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين املحين موجهين والثولاء وهي المجنونة وقيل هذا اذا كانت تعتلل لانه لا يخل بالمقصود اما اذا كانت لا تعتلل لا تجزیه والجرباء ان كانت سمينة جاز لان الجرب في الجلد ولا نقصان في اللحم وان كانت مهزولة لا تجوز لان الجرب في اللحم فانتقص واما الهتماء وهي التي لا اسنان لها فعن ابي يوسف انه يعتبر في اسنان الكثرة والقلّة وعنه ان بقي ما يمكن الاعتلاف به اجزله لحصول المقصود والسكاء وهي التي لا اذن لها خلقه لا تجوز ان كان هذا لان مقطوع اكثر الاذن اذا كان لا يجوز فعديم الاذن اولی.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جماء کی قربانی جائز ہے یعنی وہ جانور جس کے سر پر سینگ نہ ہوں۔ (ف منڈی یعنی پیدائشی جس کے سینگ نہ ہوں۔ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ سینگ ہو کر ٹوٹ گئے ہوں)۔ لان القرن الخ کیونکہ سینگ سے کوئی خاص مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کے سینگ سے بھی کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے۔ (ف امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ٹوٹنے کی وجہ سے اس کے سر سے بہت زیادہ خون نکلا ہو تو وہ بیمار جانور کے مانند ہے۔ یعنی اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے زائد سینگ ٹوٹا ہوا ہو تو جائز نہیں ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔ پھر جن لوگوں نے اسے جائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے سینگ سے مالک کا کوئی مقصد متعلق نہیں ہے اگرچہ تھوڑا سا عیب اس سے ہوتا ہے لیکن بالا جماع تھوڑے سے عیب کے باوجود قربانی جائز ہوتی ہے اسی واسطے موجود یعنی فحس کی قربانی جائز ہے یہ اس سے مراد وہ نہ جانور ہے جس کے نصیبین۔ اس کے چمڑے میں رہتے ہوئے اوپر سے چوٹ مار کر چور کر دئے جاتے ہیں یا اس کے نصیبین کو اوپر کے چمڑے سے کاٹ کر نکال دئے جاتے ہیں اور اس کے نکال دینے سے گوشت میں کوئی نہیں کٹا آتی ہے یہاں تک کہ امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اگر کل سینگ ٹوٹ گیا ہو تو جائز ہے جیسا کہ پیدائشی نہ ہونے سے جائز ہے بخلاف کان کے کہ اگر کان پیدائشی نہ ہوں تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوتی ہے اور اگر کان چھوٹے ہوں تو جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ کان کٹ جانے سے جانور عیب دار ہو جاتا ہے اس لئے اس کی قربانی ناجائز ہوتی ہے تو نہ ہونے سے بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگی۔ مع۔

لیکن اس دلیل میں کچھ تامل ہے کیونکہ اول تو تھوڑا عیب ہے جس کے باوجود قربانی جائز ہوتی ہے اور اس کی یہ حد نص یا قیاس سے موجود ہے۔ پھر جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے اسی طرح کان نہیں ہونے سے بھی کوئی نقصان نہیں آتا ہے کیونکہ کان کھانا جائز نہیں ہے اور جیسا کہ کان کے بارے میں نص موجود ہے اسی طرح سینگ کے بارے میں بھی سند حسن کے ساتھ مرفوعا نص موجود ہے یعنی حضرت علیؓ کی حدیث جو ابوداؤد کی روایت ہے اوپر گزر چکی ہے۔ اور حدیث مرفوع کے رہتے ہوئے قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ ویسے فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ لہذا بظاہر اس میں امام احمدؒ کا قول دلیل کے اعتبار سے رائج ہے۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سینگوں والے ذبح فرمائے ہیں جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آتا ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ فرق کی وجہ یہ بنتی ہے کہ جس جانور کے پیدائشی سینگ نہ ہوں اس کی قربانی تو

با۔ اتفاق چہ تہ ہے۔ اس کے برخلاف جس کے کان پیدا کئی نہ ہوں تو اس کے بارے میں یہی بات یہ ہے کہ اس کے ناجائز ہونے کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش آئے گی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ پیدا کئی سینگ نہ ہونا تو پایا جاتا ہے۔ لیکن پیدا کئی کان کا نہ ہونا بالکل نادر بلکہ نایاب ہے۔ پس نادر اور نایاب فرضی بات کو دلیل میں پیش کرنے کی کوئی خاص وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔

اس کے باوجود اس میں یہ فرق اسی وقت مفید ہوگا جب کہ اس وقت کے معارضہ میں صریح نص موجود نہ ہو۔ جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث موجود ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ کان سینگ ہونے کو مستحب قرار دیا جائے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ عضاء یعنی کان کئے ہونے کو ناجائز ہونے پر محمول کیا گیا ہے تو اس ہی سے حرام ہونا مراد ہے۔ پھر اسی لفظ سے خلاف اولی مراد یثنا جائز نہ ہوگا۔ اور اس کے لئے کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے۔ ہذا یہ غور کرنے کا مقام ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اب اگر یہ سوا کیا جائے کہ حدیث میں صراحت چار جانوروں کی قربانی سے منع کیا گیا ہے یعنی (۱) غور ایسا کہ اس کا کان ہونا بالکل ظاہر ہو (اسی طرح عرب و غیرہ) اس کی موجودگی میں ایک پانچویں قسم سینگ ٹوٹا ہونا بھی تو ایک عیب دار اور ممنوع ہے کہاں سے آئی کیا یہ ان چاروں کے لئے ناخ ہے یا منسوخ ہے ویسے اسی کا منسوخ ہونا زیادہ غالب گمان ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اصولین کا متفقہ طے شدہ قاعدہ کی بناء پر ان احادیث میں معارضہ تک ثابت نہیں ہوتا ہے چہ جائیکہ کسی کو ناخ یا منسوخ کہا جائے۔ کیونکہ ایک حدیث میں چار جانوروں کی ممانعت ہونے کا مطلب ہرگز یہ نہیں نکلتا ہے کہ اس سے زیادہ ممنوع نہ ہو۔ اور یہ بات اصول فقہ میں بھرحت مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الحج کے اندر شکار کے قتل کے مسئلہ میں جن پانچ چیزوں کو فو قیہ کہا گیا ہے اس کی شرح میں بہت سی تفصیل کے ساتھ اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔ جس سے زیادہ بحث کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ اور اجتہاد کے مواقع کے جاننے والے کے لئے یہی اشارات کافی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

والحصی المح اور خصی کی قربانی جائز ہے۔ کیونکہ اس کا گوشت (بہ نسبت غیر خصی کے) زیادہ خستہ اور بہتر ہوتا ہے۔ (ف اور یہی بات گوشت میں مقصود ہے)۔ وقد صح الخ اور صح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے دو مینڈھوں پر بکروں بڑے سینگوں والے سیاہی و سپیدی ملے ہوئے حصی کئے ہوؤں کی قربانی کی ہے۔ (اس میں کھانسی عبارت کی جگہ مذکور صیغہ کی بجائے صیغہ مکنث حمہ بھی ایک نسخہ ہے اور بظاہر یہی بہتر ہے)۔ (ف یہ مشہور حدیث بہت سے صحابہ کرام سے مختصر اور مطبوع صحاح و سنن ابی داؤد اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے۔ جس سے خصی کی قربانی جائز ثابت ہوتی ہے)۔ والثلواء المح اور ثولاء کی قربانی بھی جائز ہے۔ اس سے مراد مجنونہ ہے۔ (ف کیونکہ جانور میں عقل کا ہونا مقصود نہیں ہے۔ ہ۔ ع)۔

وقیل هذا اذا المح کچھ فقہاء نے فرمایا ہے کہ مجنونہ بکری گائے وغیرہ کی قربانی اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ وہ اپنا چارہ کھاتی رہتی ہو۔ کیونکہ ایسی مجنونہ مقصد میں خلل نہیں ڈالتی یا نقصان دہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ چارہ و دانہ وغیرہ نہیں کھاتی ہو تو وہ صحیح نہیں ہوگی)۔ (ف کیونکہ چارہ نہ کھانے سے وہ بھوک رہے گی پھر آہستہ آہستہ وہ دلی اور کمزور ہو جائے گی۔ بالآخر اس کے گوشت میں کمی آجائے گی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مجنونہ کے سلسلہ میں اتنی تفصیل کی بظاہر کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں اس کے جنون سے کوئی مطلب نہیں ہے کیونکہ جانور میں عقل ہوتی ہی نہیں ہے۔ تو اس میں جنون کیوں ہوگا۔ بلکہ حقیقت میں ثور سے وہ مردہ ہوتی ہے جو باؤں جیسی ادھر ادھر ماری ماری پھرتی جیسے کہ اکثر جانوروں کے لگے اور بوڑھوں میں دوا یک دیکھی جاتی ہے۔ لیکن مشہور مقولہ کے مطابق دیوانہ مکار؟ ہو شیا یعنی اپنے مطلب کی بات کھانے پینے میں کچھ بھی کمی نہیں کرتی ہے۔ اگر ایسی ہے تو وہ مریضہ اور بیمار کہلاتی ہے۔ ثولا نہیں کہلاتی ہے۔ ذ فہم۔

والحرماء الخ اور اگر بکری یا گائے وغیرہ خارش کے مرض میں مبتلا ہو لیکن موٹی تازی ہو تو اس کی بھی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ اس کی خارش کا اثر صرف اس کی کھال پر ہے جس سے اس کے گوشت کا کچھ نقصان نہیں ہے۔ (ف لیکن ایک حکیم

تو اس میں یہ عیب ضرور نکالے گا کہ یہ سوداوی بیماری ہے جو اس کے اندرونی گوشت سے نکل کر کھال کے اوپر تک آگئی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ جب سوداوی مادہ بہت زیادہ بڑھا ہوا نہ ہو بلکہ خفیف ہو اور طبیعت میں قوت باقی ہو تو قدرت الہی خود ہی اوپر کھال کی طرف منتقل کر دیتی ہے تاکہ اندرونی حصہ گوشت کا محفوظ رہ جائے۔ لہذا اس کا گوشت صاف رہے گا۔ وان کانت مہرولۃ الخ اور اگر وہ گائے یا بکری بہت ہی دہلی پتلی ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت اس کی خارش اس کے گوشت میں موجود ہوگی جس سے اس میں نقصان پیدا ہو گیا ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اس جانور میں خارش کی بیماری اتنی زیادہ نگ گئی ہے کہ اس کا اثر اس کے گوشت میں بھی موجود ہے جس کی دلیل اس کا دبا ہوا جانا ہے اس لئے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگرچہ فی الحال اس کی طبیعت بہتر ہوئی ہے پھر بھی اس کے بدن میں تندرست اور سالم گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے اس لئے اس کی قربانی بیماری کی موجودگی کی وجہ سے یا اس کے بعد کی کمزوری کی زیادتی کی وجہ سے جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس جانور سے جتنے گوشت کی امید تھی وہ بالکل نہیں پائی جا رہی ہے۔

واما الہتماء الخ اور ہتماء یعنی وہ جانور جس کے دانت نہ ہوں تو اس کے حکم کے بارے میں کئی اقوال ہیں۔ فعن ابی یوسف الخ اس طرح سے کہ (ف امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی و بیشی کا اعتبار ہے (ف یہاں تک کہ اگر نصف یا اس سے زیادہ دانت منہ میں نہ ہوں تو ان کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر کم نہ ہوں یعنی زیادہ موجود ہوں تو اس کی قربانی جائز ہوگی)۔ وعہ اللہ الخ اور ان ہی یعنی امام ابو یوسف سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اگر منہ میں اتنے دانت باقی رہ گئے ہوں جن سے وہ اپنا چارہ کھ سکتا ہو تو وہی کافی ہیں یعنی اس کی قربانی صحیح ہو جائے گی کیونکہ دانتوں کا مقصد چارہ کھانا ہے اور وہ حاصل ہے۔ (ف اور اس چارہ سے اس کے بدن میں گوشت باقی رہے گا)۔

والسکاء الخ اسی طرح سے سکاء کی قربانی بھی جائز نہ ہوگی۔ سکاء سے مراد وہ جانور ہے جس کے کان پیدائش کے وقت سے ہی نہ ہوں کیونکہ جب ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے جس کے کان کا اکثر حصہ کٹ ہوا ہو تو بدرجہ اولیٰ جس کے کان بالکل نہ ہوں اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ (ف عمام کے نزدیک ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ جانور میں جس عیب کا اثر اس کے گوشت میں ہوتا ہے اس کی وجہ سے قربانی جائز نہیں ہوتی ہے۔ ورنہ ہو جاتی ہے۔ مح۔

توضیح: جماع، حصی، موجوء، ثولاء، عضباء، جرباء، ہتماء، کی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

وهذا الذى ذكرنا ادا كانت هذه العيوب قائمة وقت الشراء ولو اشتراها سليمة ثم تعيبت بعيب مانع ان كان غنيا عليه غيرها وان كان فقيرا تجزى به هذا لان الوجوب على الغنى بالشراء لا بالشراء فلم تعين به وعلى الفقير بشرائه بنية الاصلية فتعيب ولا يجب عليه صمان بقصانه كما فى نصاب الزكوة وعلى هذا الاصل فالوا اذا ماتت المشتراة للتصحية على الموسر مكانها اخرى ولا شنى على الفقير ولو ضلت او سرق فاشترى اخرى ثم ظهرت الاولى فى ايام الحر على الموسر دبح احدهما وعن الفقير دبحهما ولو اضجعها فاضطربت فانكسر رحلها فدبحها احراه استحسانا عندنا خلافا لرفو والشافعى رحمهما الله لان حالة الذبح ومقدماته ملحقه بالذبح فكانه حصل به اعتبارا وحكما وكذا لو تعيب فى هذه الحالة فانفلتت ثم اخذت من فورہ وكذا بعد فورہ عند محمد خلافا لابی يوسف لانه حصل بمقدمات الذبح.

ترجمہ - اس سے پہلے قربانی کے کچھ ناجائز اور کچھ جائز ہونے کے سلسلہ میں جو مسئلہ بیان کئے گئے وہ اسی صورت کے ہیں جب کہ خریداری کے وقت ان جانوروں میں وہ عیوب موجود ہوں۔ (ف مثلاً دیکھنے میں عیب، آنکھ میں عیب، پیر میں عیب، بہت زیادہ دبلا ہونا، کان اور دم کا کٹنا وغیرہ)۔ ولو اشتراها سليمة الخ یعنی اگر خریداری کے وقت جانور بالکل تندرست ہو

لیکن ذبح کرنے سے ذرا پہلے مذکورہ عیوب میں سے کوئی عیب جانور میں ظاہر ہو جائے۔ (ف) تو امام مالکؒ و امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہی جانور قربانی کے لئے کافی ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے اسی طرح اگر نذر کا جانور ہو تو وہ بھی کافی ہو گا۔ ع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام مالکؒ سے قربانی کے واجب ہونے کا قول منقول ہو چکا ہے اس لئے ان کے نزدیک بھی ہمارے قول کی طرح مطلقاً جواز نہیں۔ بلکہ آنے والی تفصیل ہونی چاہئے۔ کہ۔ ان کسان غنیا علیہ عیرھا الخ یعنی اگر وہ شخص مالدار ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہوگی۔ (ف) یعنی دوسرا جانور خرید کر قربانی کرنی ہوگی۔ اور اگر وہ خود فقیر ہو تو اس کے لئے اسی کی قربانی جائز ہوگی۔ (ف) یعنی اسی کو ذبح کر دے۔

لان الوجوب الخ کیونکہ ایک مالدار کے ذمہ شریعت کے حکم سے ہی قربانی ابتداً واجب ہوتی ہے اس لئے خرید ہونے کی قربانی کرے یا کسی دوسرے جانور کی کہ جیسے واجب ہوئی ہے اسی طرح ادا کرے۔ و علی الفقیر الخ لیکن فقیر پر ابتداً قربانی واجب نہیں تھی بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوئی ہے اس لئے جس جانور کو اس نے خریدا ہے وہی اس پر لازم ہوگا۔ (ف) اور دوسرے کی خریداری کی صورت نہیں ہوگی لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ شخص جانور میں عیب کی وجہ سے عیب کا ذمہ دار بھی ہو گا یا نہیں۔ (ف) تو جواب یہ ہے ولا یجب علیہ الخ کہ اس پر جانور کے نقصان کا ضمان لازم نہیں ہو گا جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں ہے۔ (ف) یعنی جیسے زیادہ مال ہونے کی صورت میں زکوٰۃ لازم ہونے کے بعد اس کا مال تباہ ہو جائے تو زکوٰۃ کی مقدار بھی اسی انداز سے ساقط ہو جاتی ہے اگر وہ شخص اس نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح موجودہ صورت میں بھی عیب کی وجہ سے نقصان کا ذمہ دار نہیں ہو گا کیونکہ یہ دونوں چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسمانی عبادت نہیں ہیں جو واجب ہوں۔ لہذا جب مال میں کمی آجائے گی تو اس کی زکوٰۃ کے وجوب میں بھی کمی ہوگی۔ ع۔ شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر خرید خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خریدنے میں تمام روایتوں کے مطابق اسی جانور کو ذبح کرنا واجب نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ تنگدست ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق وہی جانور واجب اور متعین ہو جاتا ہے اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔

امام زعفرانیؒ نے روایت کی ہے کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہے اور شمس الاممؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صرف دل کی نیت سے فقیر پر قربانی واجب نہیں ہوتی ہے جب تک کہ اس کی طرف سے نیت کے مطابق کوئی کام نہ ہو مثلاً کوئی جانور خرید لے۔ اور اگر اس کے پاس کوئی بکری ہو جس کی قربانی کی نیت اس نے دل میں کی ہو مگر زبان سے کچھ نہ کہہ تو بالاتفاق اس کی قربانی واجب نہیں ہوگی۔ ع۔ اور اگر اس نے جانور خرید لیا ہو یا قربانی کی نذر مان دی ہو تو وہ جانور متعین ہو جائے گا اور اس کی قربانی واجب ہوگی یہاں تک کہ اگر وہ جانور عیب دار بھی ہو جائے تو بھی اس پر اسی کی قربانی لازم ہوگی اور اس عیب کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگا۔ و علی هذا الاصل الخ اسی اصل کی بناء پر ہمارے مشائخ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر قربانی کے لئے خرید اہوا جانور مر گیا ہو۔ (ف) کہ خرید اربا تو خوشحال ہو گا یا تنگدست ہوگا۔

علی الموسر الخ تو مالدار پر اس جانور کے بجائے دوسری قربانی واجب ہوگی لیکن فقیر پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ (ف) کیونکہ اس کا قاعدہ ابھی بیان کیا گیا اس کے مطابق مالدار کے ذمہ اس جانور کی قربانی خریداری کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کے مالدار ہونے کی وجہ سے از خود واجب تھی لیکن فقیر پر خریداری کے بعد اسی جانور کی قربانی لازم آئی تھی اور وہ بھی مر گیا لہذا وہ فقیر اس جانور کے مرجانے سے کسی قسم کے نقصان کا ضامن بھی نہیں ہوگا۔ و لو صلت الخ اگر جانور گم ہو گیا یا کسی نے اسے چرایا کسی وجہ سے اس نے دوبارہ جانور خرید لیا۔ (ف) اگرچہ اس نے قربانی ہی کی نیت سے دوبارہ جانور خرید اہوا (نہ طہرت الخ پھر قربانی کے دنوں میں ہی جانور مل گیا یعنی جو گم ہو گیا تھا وہ مل گیا یا جو چوری ہو گیا تھا وہ مل گیا تو دیکھنا ہو گا کہ جس کا یہ جانور ہے وہ مالدار ہے یا فقیر ہے کیونکہ دونوں کے حکم میں بہت فرق ہے۔)

علی الموسر الخ اس طرح سے کہ مالدار ہونے کی صورت میں اس پر دونوں جانوروں میں سے صرف کسی ایک جانور کی

قربانی واجب ہوگی۔ (ف یعنی دونوں میں سے جس کسی کی چاہے قربانی کر دے اور دوسرے جانور کے بارے میں اس کو اختیار ہوگا یہاں تک کہ اگر چاہے تو اسے فروخت بھی کر دے)۔ وعلی الفقیر الخ لیکن فقیر پر ان دونوں جانوروں کو ذبح کرنا واجب ہوگا۔ (ف کیونکہ ان دونوں کو قربانی کی نیت سے خریدنے سے اس شخص پر دونوں جانوروں ہی کی قربانی لازم ہوگی اگرچہ شروع میں اس پر ایک کی بھی قربانی واجب نہیں تھی)۔ ولو اضجعها الخ اگر کسی نے اپنے جانور کو قربانی کے لئے لٹایا پٹکا اور اس نے اٹھ پنک کی جس سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ (ف یا اس کی آنکھ جاتی رہی یا اس جیب اس میں کوئی عیب آگیا کہ اگر شروع میں ہی وہ عیب اس میں ہوتا تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوتی۔

فلیضحها الخ پھر بھی اس نے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی استھمانا جائز ہوگی۔ حالانکہ اس میں امام زفر امام شافعی رحمہما اللہ نے اختلاف کیا ہے۔ (ف یعنی ان دونوں کے نزدیک قربانی کے جانور کو ذبح کرنے سے پہلے ایسا عیب سچائے جس سے قربانی نہیں کی جاسکتی ہو تو اس کی قربانی صحیح نہیں ہوگی در ہمارے نزدیک قیس تو یہی ہے لیکن ہم نے ایسے قیس کو چھوڑ دیا کیونکہ ذبح کے بعد ہی وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے گا اس لئے ذبح کے وقت ایسا ہو جانے سے استھمانا جائز ہوگا کیونکہ ذبح کی حالت اور پہلے کے لوازمات سب ذبح میں شامل ہیں۔ (ف یعنی جانور کو ذبح کے لئے ذبح کی جگہ تک لانا اور اس کی ٹانگوں کو باندھنا پھر اسے لٹانا پھر اسے باندھنا وغیرہ یعنی پاؤں کو اس کے سینے پر رکھنا یہ ساری باتیں اس کے ذبح میں شامل ہیں)۔

فكانہ حصل بہ الخ اس وقت یہ سمجھ جائے گا کہ گویا اس کا عیب ذبح کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔ اعتبار اور حکم کے لحاظ سے۔ (ف یعنی تجزیوں جب ذبح میں داخل ہیں اور ذبح کے حکم میں ہیں تو اجازت شرعی حکم کے اعتبار سے گویا ذبح کرنے سے ہی اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ یہاں تک کہ ذبح کے بعد کاٹ دیا جائے گا اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گا کیونکہ ذبح کرنا ان افعال میں داخل ہے)۔ وکذا لو تعیت الخ یعنی اسی طرح اگر ایسا ہوا کہ اس ذبح کے وقت اس جانور میں عیب آجائے وہ جانور عیب دار ہو گیا پھر اچانک وہ اچھل کر بھاگ گیا۔ پھر اسے فوراً ہی پکڑ لیا گیا۔ (ف تو بھی اس سے پہلے کی حالت باقی ہے تو گویا وہ جانور ذبح کی حالت میں عیب دار ہوا)۔ وکذا بعد فودہ الخ۔ اسی طرح اگر وہ جانور فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ دیر بعد پکڑا گیا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے برخلاف امام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ (ف تو گویا فوراً ہاتھ لگ گیا ہے)۔ کیونکہ یہ بھی ذبح کرنے کے لوازمات کے ساتھ حاصل ہوا ہے۔ (ف کیونکہ وہ ذبح ہی کے واسطے لایا گیا تھا اچانک اس کے ساتھ یہ حادثہ ہوا پھر فوراً وہ ہاتھ نہ لگا تو بھی کوئی نقصان وہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب کام ذبح کی تیاری کے سلسلے کے ہیں)۔

اب اگر وہ نظر سے غائب ہو جائے یا اس بات کا ارادہ کر لیا جائے کہ اسے چھوڑ کر دوسرا جانور خرید لیتے تو اب مذکور ذریعے کا تقاضہ یہ ہوگا کہ اسے ذبح کرنا جائز نہیں ہوتا چاہے کیونکہ وہ ذبح کے لوازمات سے نکل گیا ہے۔ کیونکہ اس وقت ارادے سے واپس لایا جائے کہ اسے ابھی یا آج ذبح نہیں کیا جائے گا بلکہ دوسرے وقت ذبح کیا جائے گا اور اس وقت لے جاتے ہوئے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس کی قربانی جائز نہیں ہونی چاہئے کیونکہ یہ ارادہ ذبح کے ابتدائی لوازمات میں نہیں داخل ہے)۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اب آئندہ یہ باتیں بیان کی جائیں گی کہ کن کن ایسے جانوروں کی قربانی جو مذکورہ اعذار سے محفوظ ہوں جائز ہوگی)۔

توضیح اگر جانور کو قربانی کے لئے خریدتے وقت وہ ایسے عیب سے سالم ہو کہ جس کی وجہ سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہو مگر اس کو ذبح کرنے سے ذرا پہلے اس میں اس قسم کا عیب آگیا ہو، اگر جانور کو ذبح کرنے کے ارادہ سے مذبح لیجایا گیا پھر اس وقت ارادہ یہ بدل گیا کہ آج کی بجائے کل اس کی قربانی ہوگی اور کل آنے تک جانور سخت عیب دار ہو گیا۔

مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، تفصیل دلائل

قال والا صحبة من الابل والبقر والغنم لانها عرفت شرعا ولم تنقل التضحية بغيرها من النبي عليه السلام ولا من الصحابة رضي الله عنهم قال ويجزى من ذلك كله الثني فصاعدا الا الضان فان الجذع منه يجزى لقوله عليه السلام ضحوا بالثنايا الا ان يعسر على احدكم فليذبح الجذع من الضان وقال عليه السلام نعمت الاضحية الجذع من الضان قالوا وهذا اذا كانت عظيمة بحيث لو خلط بالثنايا يشبهه على الناظر من بعيد والجذع من الضان ما تمت له ستة اشهر في مذهب الفقهاء وذكر الرعفراني انه ابن سبعة اشهر والثني منها ومن المغرا بن سنة ومن البقرا بن ستين ومن الابل ابن خمس سنين ويدخل في البقر الجاموس لانه من جسده والمولود بين الاهلي والوحشي يتبع الام لانها هي الاصل في التبعية حتى اذا نرا الذنب على الشاة يصحى بالولد

ترجمہ۔۔ قدر کی نے فرمایا ہے کہ قربانی اونٹ گائے بکری وغیرہ کی جنس سے کرنی ہوگی۔ (ف اونٹ میں اس کی دونوں قسمیں یعنی عربی اور بختی دونوں شامل ہیں۔ اسی طرح گائے میں گائے اور بیل یعنی نر اور مادہ دونوں شامل ہیں اسی طرح بکری میں بکری، بھیر اور دنبہ مذکر اور مونث سب ہی شامل ہیں۔ لیکن مجھ کو یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کسی روایت سے بھینس کو ذبح کرنے کا بھی ثبوت ہو۔ م۔ اور یحییٰ نے فرمایا ہے کہ اسی قول کی طرح امام مالک وشافعی کا بھی قول ہے۔ اور اصحاب ظواہر نے یہ کہا ہے ہر حیوان سے خواہ وہ وحشی یا تلوتو ہو اور ہر پرند سے خواہ وہ وحشی یا پالتو ہو بشرطیکہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ جمعہ کی نماز میں جلدی جانے والوں کے لئے ثواب میں سب سے پہلے اونٹ پھر گائے پھر بکری پھر مرغی پھر اٹھ اور چڑیا کے حد یہ کا ثواب ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب کعبہ میں ان جانوروں کو بدیہ کے طور پر لے جانے کی مثال ہے تو اس کی قربانی بھی جائز ہے۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل میں ان جانوروں کی قربانی ہی مذکور نہیں ہے بلکہ ثواب کے درجے کو دکھاتا ہے۔

پھر ان اصحاب ظواہر پر اپنی دلیل میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر اس حدیث کا ظاہر ہی مراد ہو اور ان کی قربانی جائز ہو تو چونکہ اس میں اٹھ کے کا بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے اٹھ کی قربانی بھی جائز ہونی چاہئے۔ حالانکہ یہ بات بال اتفاق باطل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض غلط ہے۔ کیونکہ اهداء یعنی ہدیہ میں دینا یہ لفظ عام ہے لیکن جس جانور کو ہدیہ میں دینا اس طور پر ہو کہ وہاں اس کی قربانی کی جائے تو وہاں اس کی قربانی جائز ہونی چاہئے۔ اور جواب کا حق یہ ہے کہ لفظ اهداء کے عام ہونے سے قربانی کے خاص ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے۔ ہر ایسی چیز سے جس سے اللہ کی قربت حاصل ہوتی ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی قربانی بھی جائز ہو یا جس جانور کو ذبح کیا جاتا ہو اس کی قربانی کافی ہو جائے بلکہ ان اصحاب ظواہر کی رائے عجیب ہے کہ اجتہاد کے طریقے میں سرسری قدم رکھتے ہیں یعنی اجتہاد کرتے وقت ذرا بھی غور و فکر نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ اصل ظواہر کے نزدیک صحیح حکم وہی ہے کہ انہی جانوروں کی قربانی جائز ہے جو منقول ہے۔ لہذا عرفت شرعاً الخ کیونکہ قربانی کا حکم یا طریقہ شریعت سے معلوم ہوتا ہے۔ (ف یعنی قربانی ایسا کام ہے جس میں رائے کو مطلق دخل نہیں ہے)۔

ولم تنقل التضحية الخ اور اونٹ گائے بکری کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے۔ (ف بلکہ صرف انہی تینوں کی قربانی ثابت ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے جو موسم میں ہے اونٹ کی قربانی ثابت ہے اور حضرت جابر وعائشہ رضی اللہ عنہما کی روایت سے جو بخاری و مسلم میں ہے گائے کی قربانی ثابت ہے اور حضرت انسؓ کی روایت سے جو بخاری و مسلم وغیرہم میں ہے بکری کی قربانی ثابت ہے)۔ قال ویجزی من ذالک الخ قدر کی نے فرمایا ہے کہ ان سب یعنی اونٹ گائے بکری میں سے ٹہنی (ٹہنی اور جذع ہر جانور کے سینچہ مخصوص عمر کے بچے) یا اس

سے بڑے کی قربانی جائز ہے سوائے ضان یعنی دنبہ کے کہ اس میں سے جذع کی بھی قربانی جائز ہے۔ (ف امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔) لقولہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر جانور کی قربانی میں مٹی کی قربانی کرو لیکن اگر تم میں سے کسی کو دنبہ کا خنپہ نہ ملے تو وہ جذع (یعنی چھ ماہ کے بچے) کو بھی کر سکتا ہے۔ (ف رواۃ مسلم)۔

وقال علیہ السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دنبہ میں سے جذع اچھی قربانی ہے۔ (ف اس کی روایت ترمذی نے کی ہے۔ ساتھ ہی اس کا قصہ بھی بیان کیا ہے اور اسے غریب بھی بتایا ہے اس جگہ اس مفہوم کی دوسری حدیثیں بھی ہیں ان میں سے ایک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو قربانی کے جانور تقسیم فرمائے تو میرے حصے میں ایک جذع آیا تو میں نے کہا کہ میرے حصے میں ایک جذع آیا ہے کیا اس کی قربانی کروں تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں! اس کی قربانی کر دو۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور تہذیبی نے اپنی روایت میں ایک جملہ کا اور اضافہ کیا ہے کہ تمہارے بعد کسی اور کو اس کی اجازت نہیں ہے۔ تہذیبی نے کہا ہے کہ یہ خاص رخصت اور اجازت ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ کے ہے اور ابو داؤد نے زید ابن خالدؓ کے واسطے عقبہ اور ابو بردہ کے مثل بیان کی ہے۔ ہلال اسلمی سے مر فو عار وایت ہے کہ دنبہ کے جذع سے یعنی چھ ماہ کے بچے کی قربانی جائز ہے اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دنبہ کے سوا میں بھی جذع مراد ہے۔ اسی طرح حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں شاید معزز مراد ہے۔ کیونکہ معزز یعنی بھڑی اور بکری میں ایک سال سے کم جائز نہیں ہے۔ اس تاویل سے اس باب کی تمام حدیثوں میں موافقت ہو گئی اور کوئی اختلاف نہیں رہا اور یہی اصل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔)

قالوا وهذا ذاکانت الخ۔ مثلاً خ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ جذع کو جو جائز بتلایا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنا بڑا اور موٹا ہو کہ اگر اسے مٹی جانوروں میں ملا دیا جائے تو دور سے دیکھنے والوں کو شبہ ہو جائے کہ وہ مٹی ہے یا جذع ہے۔ (والجذع من الضان الخ دنبہ کا جذع اس بچے کو کہا جاتا ہے جس پر چھ مہینہ پورے ہوئے ہوں یہ فھاء کے مذہب کے مطابق ہے۔) (ف در نہ لغت و ابوں کے نزدیک سال بھر کے بچے کو جذع کہا جائے گا)۔ و ذکر النوع غفرانی الخ اور زعفرانی نے کتاب الاضاحی میں ذکر کیا ہے کہ سات ماہ کے بچے کو کہا جاتا ہے۔ (ف اور ترمذیؒ نے حضرت وکیع سے نقل کیا ہے کہ چھ یا سات ماہ کے بچے کو کہا جاتا ہے۔ و الشی منہا الخ یعنی مٹی خواہ دنبہ سے ہو یا بھڑی بکری سے ہو ایک سال کا بچہ ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس کا ایک سال پورا ہو کر دوسرا سال شروع ہو چکا ہو اور دنبہ کے علاوہ کسی اور جانور میں مٹی سے کم عمر کے بچے کی قربانی جائز نہیں ہے)۔ ومن البقر الخ اور گائے کا مٹی وہ ہوتا ہے جس کے دو سال پورے ہو چکے ہوں۔ (ف اور اس کا تیسرا سال شروع ہو چکا ہو)۔

ومن الابل الخ اور اونٹ میں سے مٹی وہ ہوتا ہے جس کے پانچ سال پورے ہو چکے ہوں۔ (ف اور اس کا چھٹا سال شروع ہو گیا ہو)۔ ویدحل فی البقر الخ اور گائے میں بھینس بھی داخل ہے کیونکہ یہ بھی اسی کی جنس میں سے ہے۔ (ف یہ حکم استہانتا ہے۔ الخ لاص۔ اور روایت میں بھینس کی قربانی کا ذکر شاید اس لئے نہیں ہے کہ عرب میں اس کا وجود بالکل ہی نادر تھا یا مطلقاً نہیں تھا)۔ و المولود بین الاہلی الخ اور جو بچہ پالتو اور وحشی جانور سے مل کر پیدا ہو وہ بچہ اپنی ماں کے تابع ہو گا۔ (ف یعنی اگر اس کی ماں پالتو جانوروں میں سے ہو تو اس بچے کی قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ مثلاً ہرن اور بکری سے مل کر بچہ پیدا ہوا اگر بکری مادہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی اور اگر ہرنی مادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی)۔

حتى اذا نزا الخ یہاں تک کہ اگر بکری سے بھڑی بختی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ (ف کیونکہ ماں پالتو بکری ہے۔ اور مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ان میں سے کسی کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ جو امع الفقہ اور الواجبہ میں ہے کہ قربانی میں بچے کا اعتبار اس کی ماں کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ خود بچہ کا لحاظ ہوتا ہے۔ یعنی اگر بکری سے ہرن پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی اور اگر گھوڑے سے گدھا پیدا ہوا تو اس کی بھی قربانی جائز نہیں ہوگی اور نہ وہ کھایا جائے

گا۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر گھوڑی پر گدھا سوار ہو تو اس سے جو بھی بچہ پیدا ہو خواہ وہ گدھا ہو یا گھوڑا بال تفاق مکروہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر بکری پر کتا سوار ہو جس سے بچہ پیدا ہو تو عام عماء کے نزدیک اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی اور امام خیر اخیزی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر بچہ ماں کے مشابہ ہو تو جائز ہو جائے گی۔ اور اگر ہرن پر بکر سوار ہو تو امام خیر اخیزی نے کہا ہے کہ اگر باپ کے مشابہ ہو تو قربانی جائز ہے اور اگر بکری پر ہرن سوار ہو تو عام علماء کے نزدیک بچہ کی قربانی جائز ہوگی اور امام خیر اخیزی کے نزدیک مشابہت کا اعتبار ہے یعنی جس کے مشابہہ ہو اسی کا حکم ہوگا۔ مع۔ اور ظاہر مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا ہے کہ ماں کا اعتبار ہوگا۔ م۔ کیونکہ بچہ اپنی ماں کا جزو ہوتا ہے اسی لئے اسی کے تابع ہوگا۔ اور نر سے فقط اس کا پانی نکلا ہے۔ اور اس پر اس کا کوئی موقع نہیں ہے۔ اس کے برخلاف ماں کے پیٹ سے ایک جانور پیدا ہوا ہے جو قربانی کا محل ہوتا ہے۔ اس لئے اگر ماں کی قربانی جائز ہو تو اس بچہ کی بھی قربانی جائز ہوگی۔ ع۔

توضیح:- کن کن جانوروں کی قربانی کی جاسکتی ہے۔ کیا چڑیا اور مرغی کی بھی قربانی کی جاسکتی ہے۔ اگر پالتو اور جنگلی یا بکری اور ہرن کے ملنے سے بچہ پیدا ہو تو اس کی قربانی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال واذا اشترى سبعة بقرة ليضحو ابها فمات احدهم قبل النحر وقالت الورثة ادبحوها عنه وعنكم اجزاهم وان كان شريك الستة نصرانيا او خلا يربد اللحم لا يحز عن واحد منهم ووجهه ان البقرة تجوز عن سبعة لكن من شرطه ان يكون قصد الكل القرية وان اختلف جهاتها كالاضحية والقران والتمتع عندنا لاتحاد المقصود وهو القرية وقد وجد هذا الشرط في الوجه الاول لان التصحية عن الغير عرفت قرية الا ترى ان النبي عليه السلام ضحى عن امته على ماروسا من قبل ولم يوجد في الوجه الثاني لان النصراني ليس من اهلها وكذا قصد اللحم ينافيها واذا لم يقع البعض قرية والاراقة لا تتجزى في حق القرية لم يقع الكل ايضا فمتنع الجواز وهذا الذي ذكره استحسان والقياس ان لا يجوز وهو رواية عن ابي يوسف لانه تسرع بالاتلاف فلا يجوز عن غيره كالاتفاق عن الميت لكننا نقول القرية قد تقع عن الميت كالتصدق بخلاف الاعتناق لان فيه الزام الولاء على الميت ولو ذبحوها عن صغير في الورثة او ام ولد جاز لما بينا انه قرية ولو مات واحد منهم فذبحها الباقيون بغير اذن الورثة لا يجزيهم لانه لم يقع بعضها قرية وهما تقدم وجد الاذن من الورثة فكان قرية

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر سات آدمی نے قربانی کے لئے ایک گائے خریدی۔ (ف یعنی سب خرید کے اعتبار سے حصہ دار ہوئے اور وہ گائے ان سب میں برابر مشترک ہے)۔ فمات احدهم الخ پھر ان میں سے ایک شخص قربانی سے پہلے فوت ہو گیا۔ (ف اور اس کا حصہ اس کے وارثوں میں میراث بن گیا)۔ وقالت الورثة الخ اور ان تمام ورثاء نے کہا کہ آپ لوگ اس گائے کو اپنی اپنی طرف سے اور اس مردے کی طرف سے بھی قربانی کر دیں تو یہ اجازت صحیح ہوگی۔ (ف یعنی سب کی طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی)۔ وان كان شريك الخ اور اگر ان چھ میں سے ایک نصرانی شریک ہو۔ (ف یعنی چھ مسلمان ہوں اور ایک نصرانی ہو یا ایسا شخص ہو جس کی طرف سے اللہ کا قرب اور قربانی کی نیت صحیح نہیں ہوتی ہو)۔ اور جلا الخ یا ایسا شخص ہو جس کی نیت گوشت کھانے کی ہو۔ (ف یعنی اگرچہ اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو مثلاً وہ بھی مسلمان ہی ہو لیکن اسی کی نیت قربانی کرنے کی نہ ہو بلکہ گوشت کھانے کی ہو)۔ تو ان میں سے کسی کی بھی قربانی جائز نہیں ہوگی۔

ووجه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ گائے کی قربانی کا سات آدمیوں کی طرف سے ہونا جائز ہے لیکن اس کی شرط یہ بھی ہے کہ سب کی نیت تقرب کی ہو یعنی اللہ کی رضا ضروری ہو اگرچہ اس کی صورتیں مختلف ہوں۔ جیسے کہ، قربانی کرنا، قرآن کی

حدی کرنا یا تنہا کی ہدی کرنا تو ہمارے نزدیک یہ جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی نیت اللہ کے قرب حاصل کرنے کی ہے۔ (ف) اب اگر ایک نے ان میں سے اپنی قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے قرآن کی ہدی کرنے کی نیت کی اور تیسری نے تنہا کی ہدی ادا کرنے کی نیت کی اور چوتھے نے اپنے کسی مردار رشتہ دار کی طرف سے قربانی کی نیت کی اور باقیوں نے بھی اسی طرح کی مختلف نیکیوں کی نیت کی تو اس گائے کی قربانی ان ساتوں کی طرف سے جائز ہوگی۔ (ف) وقد وجد هذا الشرط الخ پہلے مسئلہ میں یہ شرط پائی گئی ہے اس طرح سے کہ دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بھی نیکی کا ہونا ہمیں معلوم ہے۔ (ف) اسی لئے وارثوں کی قربانی اپنے مورث کی طرف سے کرنا بھی ایک قربت ہی ہوئی۔

الاحوی ان الخ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی فرمائی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے۔ (ف) اور مسلم و ابن ماجہ وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جس صورت میں چھ شریکوں کے ساتھ ساتویں شریک کے وارث نے اپنی میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دی تو سب کی طرف سے قربانی کی نیت پائی گئی تو نیکی حاصل کرنے کی جو شرط تھی وہ سب کی طرف سے پائی گئی اس لئے قربانی جائز ہوگی۔ ولہم یوجد الخ لیکن دوسری صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ (ف) یعنی جس صورت میں ساتواں شریک نصرانی ہو یا گوشت کھانے کی نیت کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے نیکی کی نیت نہیں پائی گئی۔ لان النصرا الخ اس لئے کہ نصرانی کو نیکی حاصل کرنے کی ایمانی صلاحیت نہیں ہے اسی طرح گوشت کھانے کی نیت کرنا بھی نیکی حاصل کرنے کے مخالف ہے۔ و اذا لم یقع الخ اور جب ایسی صورت ہوئی کہ اس قربانی میں سے کسی کی طرف سے نیکی کرنا نہیں پایا گیا۔ (ف) یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت کھانے والے کا حصہ نیکی کا حصہ نہیں ہوا حالانکہ ایک جانور میں قربانی کا خون بہانا ایک ہی مرتبہ ہو سکتا ہے۔

والا راقۃ الخ اور خون بہانا ایسا کام نہیں ہے کہ نیکی کے لحاظ سے اسی کے کٹے ہو سکتے ہوں۔ تو کسی کی طرف سے بھی نیکی نہیں واقع ہوئی۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ ان دونوں میں خون بہانا ہی ایک نیکی ہے جس کی حکمت اور اسرار کو جاننا مشکل اور باریک کام ہے جو علم الہی عزوجل کا حصہ ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک جانور کی قربانی میں کچھ تو قرب کے لحاظ سے خون بہایا جائے اور کچھ خون بغیر قرب کی نیت سے ہو تو لا محالہ ایک خون بہانا ایک ہی طرح کا ہوگا۔ اور یہ بات اصول فقہ میں طے پا چکی ہے کہ عبادت کے کاموں میں اگر کچھ بھی اخلاص نہ ہو تو کل بغیر اخلاص اور بغیر قرب کے ہو جاتا ہے۔ اسی لئے یہ جانور قربانی کے بغیر صرف گوشت کے لئے ذبح ہوا۔

فامتنع الجواز الخ لہذا اس جانور کا قربانی کی نیت سے ذبح ہونا ممتنع ہو گیا۔ وهذا الذی ذکرہ استحسنانا الخ اور یہ جو فرمایا ہے استحسان کا ہے۔ (ف) یعنی جب کہ یہ صورت حال ہو کہ شریکوں کی نیکیاں کرنے کی نیتیں مختلف ہوں تو سب کی قربانی جائز ہوتی ہے۔ مثلاً تمام شرکاء میں سے کسی نے قربانی کی نیت کی اور کسی نے شکار کرنے کا کفارہ دینے کی نیت کی اور کسی نے حج کے قرآن یا حج کے تمتع کرنے کی نیت کی جیسے کہ وارثوں نے مردے کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دی ہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نیکی کرنے کی صورتیں مختلف ہوں لیکن سب کی نیت قربت الہی ہو تو قربانی کرنے والوں کی قربانی جائز ہے۔ یہ حکم استحسان کے مطابق ہے۔

والقیاس ان لا یجوز الخ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے۔ (ف) یعنی پہلی صورت میں مردہ کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں ہوگی۔ لاندہ تبرع الخ کیونکہ مردہ کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا مال کو ہلاک کر کے نیکی کرنی ہوتی ہے یعنی ایسا فضل احسان مال کو تلف کر دینے کے بعد ہی ہوتا ہے تو ایسی نیکی غیر کی طرف سے کرنی جائز نہیں ہوگی۔ جیسے کہ مردہ کی طرف سے غلام کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ (ف) کیونکہ یہ احسان کرنا مال کو ضائع کرنا ہوتا ہے۔ لیکن نقول الخ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ کبھی مردہ کی طرف سے بھی

نیکی ہو جا رہی ہے جیسے کہ اس کی طرف سے صدقہ دینا لہذا اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو جائے گی۔ برخلاف غلام کو آزاد کرنے کے۔ کیونکہ اس سے مردہ کو دل کا ذمہ دار بنانا لازم آتا ہے۔ (ف کیونکہ جو شخص کسی غلام کو آزاد کرتا ہے تو لازمی طور سے وہی شخص اس غلام کی داریت کا مالک بنتا ہے یعنی اس غلام کی ولاء اس سزا کرنے والے کے لئے ہوتی ہے۔ لیکن مردہ اس مالک نہیں ہوتا ہے کہ اس عدم کی ولاء کو اس کے ذمہ لازم کیا جائے ورنہ ہی وارث کو اس بات کا اختیار ہے۔ برخلاف قربانی کرنے کے کہ اس میں ثواب کے سوا اور چیز لازم کرنی نہیں ہوتی ہے۔ اور تحقیق کی بات یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی امت کی طرف سے قربانی کی ہے وہ بھی امام ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے۔ اچھی طرح سمجھ میں۔ م)۔

ولو ذبحوها الخ اور اگر ان لوگوں نے جانور کو دار ثواب میں سے کسی چھوٹے وارث کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ ہم پہلے بت چکے ہیں کہ یہ بھی نیکی کی صورت ہے۔ (ف یعنی اگر شریکوں میں سے ایک چھوٹا ہو اور اس کی طرف سے اس کے باپ نے قربانی کی یا کوئی ام ولد ہو کہ اس کی طرف سے اس مولیٰ نے قربانی کی تو بھی جائز ہے۔ ع۔ ک۔ اس کا مطلب شائد (واللہ اعلم) یہ ہے کہ جانور کے خریدنے کے وقت اس میں کسی بچے کی یا کسی ام ولد کی طرف سے بھی شرکت تھی اس کے مر جانے کے بعد اس بچے کے والد نے یا اس کے مولیٰ نے اجازت دے دی تو یہ قربانی جائز ہوگی کیونکہ جب بچہ یا ام ولد مسلمان ہو تو وہ قربت اور ثواب حاصل کرنے کے لائق ہوتا ہے)۔ ولومات واحد الحج اور اگر شریکوں میں سے کوئی مر گیا پھر باقی لوگوں نے اس کے وارثوں کی اجازت کے بغیر اس جانور کی قربانی کر دی تو یہ قربانی ادا نہ ہوگی۔ کیونکہ اس میں سے مردہ کا جو حصہ تھ وہ قربت کا حصہ نہیں ہوا۔ (ف کیونکہ شریک کے مر جانے کے بعد اس کا حصہ اس کے وارثوں کا میراث بن گیا ورنہ وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی)۔ و فیما تقدم الحج اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں وارثوں کی طرف سے اجازت یا کردہ قربانی نیکی ہو گئی تھی۔ (ف اسی نے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا تھا۔

توضیح اگر سات آدمیوں نے قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی، مگر قربانی سے پہلے ان میں سے ایک مر گیا تب اس کے ورثہ نے اس مردہ کی طرف سے بھی قربانی کی بقیہ شریکوں کو اجازت دیدی، اگر ان شرکاء میں سے ایک شخص گوشت کھانے یا لے کر بیچنے کی نیت سے شریک ہوا، یا ایک شخص نے کفارہ ادا کرنے کی نیت سے اس میں شرکت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وياكل من لحم الاصحیة ويطعم الاغیاء والفقراء ويدحر لقوله عليه السلام كت نهيتكم عن اكل لحوم الاصحیة فكلوا منها وادحروا وامتی حار اكله وهو غی جاز ان یوكل غیا ویستحب ان لا یقص الصدقة عن الثلث لان الجهات ثلث الاكل والادحار لما رویا والا طعام لقوله تعالی واطعموا القابع والمعتز، فانقسم علیها الثلاث

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ قربانی کرنے والوں کو اختیار ہے کہ اس جانور کے گوشت سے خود اپنے بال بچوں کے ساتھ کھائے اور مالداروں کو اور فقیروں کو کھائے اور چاہے تو اسے جمع کر کے رکھے (ف اس طرح سے کہ اس میں نمک لگا کر خشک کر کے رکھ لے۔ معوم ہونا چاہئے کہ اس حکم سے نذر پوری کرنے کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں۔ اس لئے نذر کرنے والا اپنی نذر کی قربانی کا کچھ بھی گوشت نہ کھائے خواہ وہ فقیر ہو یا مالدار ہو۔ امام مالک و شافعی اور احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس بناء پر اگر اپنی نذر کے جانور کے گوشت بھی سے کچھ کھایا تو جتنا کھایا ہو اس کا وہ ضامن ہوگا۔ اور ذخیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اتنے گوشت کی

قیمت صدقہ کردے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار قسم کی قربانیوں سے کھانا جائز ہے ایک بقر عید کی قربانی دوم حج قرآن کی ہدی سوم حج تمتع کی ہدی چہارم نفل قربانی کی ہدی۔ بشرطیکہ وہ جانور اپنے محل پر پہنچ جائے۔ ورنہ اگر نفل ہدی اپنے محل تک نہیں پہنچے تو اس میں سے بھی کھانا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح کفروں اور نذروں کی قربانیوں سے بھی کھانا جائز نہیں ہے۔ مع حاصل یہ ہوا کہ اضحیٰ کی قربانی سے کھانا بال اتفاق جائز ہے۔

لقولہ علیہ السلام الحج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں نے تم کو گوشت قربانیوں کے گوشت کھانے اور ان کو جمع کرنے سے منع کیا تھا مگر اب سے تم لوگ کھو بھی اور چاہو تو جمع بھی کرو۔ (ف اس کی روایت ابو داؤد و محمد نے اپنی مؤطا میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں اور ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کی ہے۔ اس منع کرنے کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ اس سے پہلے عام لوگوں میں خوراک کی کمی اور قحط کی سی صورت تھی اس لیے اس خیال سے منع فرمایا گیا تھا کہ غرباء اور مساکین کو قربانیوں کے گوشت سے خوراک کی کافی سہولت مل جائے گی۔ اور جب اسلام کا فروغ ہوا اور تنگی کے دن دور ہو گئے تو اس کے کھانے کھانے اور جمع کرنے کی بھی اجازت مرحمت فرمادی گئی۔ اسی سے بعض روایتوں میں اس ممانعت کی وجہ کی تصریح بھی موجود ہے۔) وھنی حار الحج اور جب قربانی کرنے والے کو جو خود مادر شخص ہے اس کو کھانے کی اجازت دیدی گئی تو یہ جائز ہو گیا کہ دوسروں کو بھی کھائے اگرچہ وہ بھی مادر رہوں۔ (ف اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس موقع میں نیکی کا اصل کام خون بہانا ہے اس لئے قربانی کے گوشت اور کھال وغیرہ کا وہ خود ماکر رہتا ہے جسے وہ چاہے خود کھائے اور چاہے تو دوسروں کو بھی کھائے۔)

و مستحب ان لا یقص الحج اور یہ بات مستحب ہے اور واجب نہیں ہے۔ لان الحجات الحج کیونکہ گوشت میں تین قسم کا خرچ ہے۔ پہلا خود اپنے گھر والوں کے ساتھ کھانا۔ دوسرا اوپر بیان کی ہوئی حدیث کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق جمع کرنا تیسرا لوگوں کو کھانا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کے مطابق و اطعموا الایۃ یعنی قانع اور معتر کو کھلاؤ۔ فانقسم الحج اس طرح قربانی کے گوشت کو تین طریقوں سے تقسیم کیا گیا ہے۔ قانع یعنی مانگنے والے اور معتر جو سوا کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل بندہ مترجم کی اردو تفسیر میں تلاش کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے جس میں صدقہ کے وجوب اور اس کے مستحب ہونے کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال اور مقدار کے بارے میں صراحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ویسے اکثر علماء کے نزدیک ایک تہائی صدقہ کرنا مستحب ہے۔

توضیح۔ قربانی اور نذر کے جانور کے گوشت کا جائز مصرف اور اس کے طریقے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلیل

قال یتصدق بجلدھا لانه حزاء مہا، او یعمل مہ آلة تستعمل فی البیت کالطع والحراب والعربال وحوھا، لان الانتفاع بہ غیر محرم ولا ناس نان یشتری بہ ما ینتفع بہ فی البیت بعیدہ مع بقائه استحسانا، وذلك مثل ما ذکرنا لان البدل حکم المبدل، ولا یشتری بہ ما لا یتفع بہ الا بعد استهلاكہ کالخل والاباریر اعتبارا بالبیع بالدرہم، والمعنی فیہ انہ تصرف عینی قصد التمول، واللحم بممرلة الجلد فی الصحیح، ولو باع الجلد او اللحم بالدرہم او بما لا یتفع بہ الا بعد استهلاكہ تصدق شمشہ لان القرۃ انتقلت الی بدلہ وقولہ عیبہ السلام من باع حرد اصحبہ فلا اصحبۃ لہ، یفید کراهۃ البیع، ام البیع حائر لقیام البدل والقدرة عینی التسليم ولا یعطى اجر الحرار من الاصحبۃ لقولہ علیہ السلام لعلی رضى اللہ عنہ تصدق بجلالہا وحطامہا ولا تعط اجر الحرار مہا شیا، والہی عنہ بھی عن البیع ایضا، لانه فی معنی البیع ویکرہ ان یحر صوف اصحبہ ویتفع بہ قل ان یدسحہا لانه الترم اقامۃ القرۃ بجمیع احرائہا بحلاف ما بعد الذبح لانه اقیمت القرۃ بہا کما فی الہدی، ویکرہ ان یحلب لبنہا فیتفع بہ کما فی الصوف

ترجمہ۔ فرمایا کہ قربانی کی کھل کو چاہے تو آدی صدقہ کر دے کیونکہ کھال اس جانور کا ایک حصہ ہے یا چاہے کھال سے کوئی ایسی چیز بنائے جو گھر کے کام میں آ سکے۔ کا لطح جیسے طبع، (ف) یعنی وہ بستر یا چٹائی کی چیز جو بیٹھنے کے کام میں آ سکے یا اس سے دسترخوان بنایا جاسکے یا جائے نماز بنالی جائے، (ف) والجراب: یعنی چڑے کا تھیلا۔ (ف) یا توشہ دان، (ف) والغریبال یعنی چھلنی اور اس جیسی چیزیں، (ف) ڈول، مشک، مصلی وغیرہ)۔

لان الانتفاع الخ کیونکہ اس کھال سے نفع اٹھانے کو حرام نہیں کیا گیا ہے، اور اس کھال کے عوض ایسی چیز خریدنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جس کو ہاتی رکھتے ہوئے گھر کے لئے نفع حاصل کیا جاسکے، یہ حکم احتسابا ہے، (یعنی جیسے کھال سے کھانے کی بجائے دوسرا کام لیا جاتا ہے اسی طرح احتسابا یہ بھی جائز ہے کہ اسی کے عوض ایسی چیز خریدی جائے جو باقی رہتے ہوئے کام میں آئے، (و) والک مثل الخ اور اس کی مثال وہ چیزیں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں، (ف) یعنی تھیلا، چھنی، چائے نماز، ڈول وغیرہ، اور اس کے عوض آٹا، چاول، نمک وغیرہ نہ خریدا جائے کیونکہ یہ چیزیں کھانے کے مصرف میں آتی ہیں اور ان کو باقی رکھتے ہوئے ان سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

لان البدل الخ کیونکہ بدل کا بھی وہی حکم ہوتا ہے جو مبدل کا ہوتا ہے۔ (ف) یعنی کھال سے جس طرح نفع حاصل کرنے کا حکم تھا وہی ان چیزوں سے ہو سکتا ہے۔ اور اگر بدل ایسی چیز ہو جو کھائی جاسکتی ہو جیسے آٹا اور چاول اور اسے کھایا تو گویا مبدل یعنی چڑے کو کھال لیا حالانکہ چڑے کو کھانے کی ممانعت ہے اسی لئے فرمایا) ولا یشتوی الخ اور کھال کے بدلے آدی ایسی چیز نہیں خرید سکتا ہے جس کو ختم اور تلف کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو جیسے سرکہ اور مصالحہ وغیرہ درہم کے عوض میں فروخت پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف) کیونکہ اگر چڑے کو درہم وغیرہ کے عوض بچا جائے تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ درہم کو تلف کئے اور دئے بغیر اس سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اور درہم کو صرف جمع ہی کیا جاسکتا ہے)۔

والمعنی فیہ الخ اور چڑے کو درہم وغیرہ کے عوض بیچنے کی منع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درہم کی تعریف مالدار بننے کے قصد سے ہی ہوتا ہے، (ف) حالانکہ اب جانور کے چڑے کو مالدار بننے کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے اور وہ ایسے مال سے خارج ہو گیا، اس لئے اگر چڑے کو بیچ کر درہم اور مال حاصل کیا تو اس کو صدقہ کر دینا واجب ہو گیا، کیونکہ اس وقت تا جائز طریقے سے حاصل ہوا ہے جو حیثیت مال اس کو صدقہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ معنی میں ہے اس مسئلے کی اصل و دلیل صحیح حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی لیکن انہوں نے چربی نہ کھا کر اسے بیچ کر اس رقم کھالی جیسا کہ صحیح میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس چربی کے عوض اس کی رقم کو کھانا بھی چربی کو کھانے کے مترادف ہے اور یہ کہ بدل کا بھی وہی حکم ہوتا جو مبدل کا ہوتا ہے لہذا کھال کے عوض کھانے پینے کی یا ایسی کوئی چیز نہیں خریدی جاسکتی ہے جو مال داری کا سبب بنے، لیکن ایسی چیز بدلے میں لی جاسکتی ہے جو کھال کے جیسی ہے۔ (ف) یعنی اگر گوشت کو کوئی درہموں کے عوض فروخت کر دے تو ان کو صدقہ کر دینا ہوگا اور اگر ایسی چیز کے عوض فروخت کر دے جس کو تلف کئے بغیر وہ کام میں نہ آئے جیسے آٹا، دال، سرکہ وغیرہ تو جائز نہ ہوگا اور اگر چھلنی اور ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہوگا خاصہ یہ ہے کہ یہی قول صحیح ہے کہ کھال اور گوشت کا حکم ایک جیسا ہے اگرچہ بعضوں نے فرق کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے)۔

ولو باع الحل الخ اور اگر کھال یا گوشت کو درہموں کے عوض یا ایسی چیز کے عوض فروخت کیا جس کو ختم کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو اس رقم کو صدقہ کرنا ہوگا، کیونکہ قربت اور نیکی کا تعلق اس کے عوض سے ہو گیا ہے۔

(ف) اسی سے عوض کو صدقہ کرنا لازم ہوگا) وقوله علیہ السلام لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جس نے اپنی قربانی کے چانور کی کھال فروخت کی تو اس کا ضیاع نہیں ہوا، (ف) اس سے کھال کے فروخت کرنے کا ناجائز ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ مفید ہے کہ اس سے صرف اس بیع کا مکروہ ہونا ثابت ہے، (ف) پھر مکروہ ہونے کے باوجود وہ جائز بھی ہوگی)

امّا البیع الخ اس طرح سے بیع کے جواز کے لئے جو شرط ہے یعنی اس چیز کا مالک ہونا ساتھ ہی اس کو خریدار کے حوالہ کرنے کی

قدرت کا ہونا تو یہ دونوں باتیں اس میں پائی جاتی ہیں اس لئے اس کی بیچ جائز ہوگی۔

(ف) پھر اس حدیث کو حاکم نے صحیح بھی کہا ہے، اور بیہی نے اپنی سنن کبریٰ میں اسے نقل کیا ہے، ابوزہبیؒ نے اس کی تنقید کی ہے ساتھ ہی اس کی اسناد کو حسن بتلایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ اکثر قربانی کرنے والے اپنی جانور کی کھال قصاب کو دیدیتے ہیں، لیکن بالا جماع یہ جائز نہیں ہے۔

ولا يعطى الخ اور قربانی کرنے والا اس قربانی کی کوئی چیز بھی اجرت کے طور پر قصاب کو نہ دے کیونکہ یہ دینا جائز نہیں ہے، لقولہ علیہ السلام الحج حضرت علی رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ان جانوروں کی جھولیں اور مہاریں بھی صدقہ میں دے دو اور ان میں سے کوئی چیز بھی قصاب کو اس کی اجرت میں نہ دو۔ (ف) جیسا کہ اس کی روایت بخاری اور مسلم وغیرہ صحیح نے کی ہے۔ والنہی عنہ الخ اور قصاب کو اجرت میں دینے سے ممانعت بھی اس کی بیچ سے ممانعت کرنا ہے، کیونکہ قصاب کو دینا بھی بیچ کرنے ہی کے حکم میں ہے۔

(ف) اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس جانور کی کھال کو فروخت کرنے کو جو مکروہ بتایا گیا ہے اس سے مراد مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ظاہر حدیث کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ اس کو بیچنا حرام ہو لیکن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی بیچ کسی ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو اس بیچ کی ذات میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہو تو اصلی طور پر اس کی بیچ تو جائز ہوگی لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں حرمت ہوگی جیسے کہ جس کی اذان کے وقت اور اس کے بعد بیچ کرنا مکروہ اپنے طور پر جائز ہوتی ہے لیکن ممانعت کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے نماز جمعہ میں جانے سے رکاوٹ اور تاخیر ہوتی ہے، اس لئے اس طرح بیچ بالکل حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہوتی ہے اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، م، ع، ح،

ویکروہ ان یحجر الحج اور جانور کو ذبح کرنے سے پہلے اس کے اون کو کاٹ کر کام میں لانا مکروہ ہے۔

لانتہ الترم الحج کیونکہ اس نے اس جانور کے تمام اجزاء بدن کو اللہ کی راہ میں دینے اور قربت حاصل کرنے خود پر لازم کیا تھا،

(ف) اور ابھی تک اس جانور کے زندہ رہتے ہوئے کچھ اجزاء کو کاٹ کر نفع حاصل کرنا چاہا ہے اس لئے اس التزام کے خلاف ہو جانے کی وجہ سے اس کا ناکرہ ہوگا) بخلاف مانع بخلاف اس کے ذبح کرینے کے بعد کے کہ اس کو ذبح کر لینے سے ہی اس کی قربت ادا ہوگی) یعنی اس نے اپنی نیت کے مطابق اسے ذبح کر دیا تو اب یہ جو چاہے اور جس طرح چاہے اس کے بال اور کھال وغیرہ سے نفع حاصل کر لے جیسا کہ کھال کے نفع کی صورت تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کر دی گئی ہے۔

کما فی الہدی جیسے کہ ہدی میں ہے۔ (ف) یعنی جو جانور مکہ معظمہ کو دی کے طور پر بھیجا گیا ہو کہ وہ بھی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہوتا ہے اس لئے اس کے بال کاٹنا بھی ممنوع ہوتا ہے۔

ویکروہ ان یحلب الحج اس طرح یہ بھی مکروہ ہے جیسے کہ بال سے فائدہ اٹھانا مکروہ ہے۔

(ف) اس لئے کہ اس کا دودھ بھی اس کے بال کی طرح اس کے بدن کا جزو ہے، اور اگر دودھ تھن سے از خود بہنے لگے اور اس کے لئے تکلیف دہ ہو جائے تو اس پر ٹھنڈا پانی ڈال کر اس کو بہنے سے روک دیا جائے، اور اگر اس سے بھی کام نہ چلے تو اس کا دودھ دھ کر اسے صدقہ کر دینا چاہئے، یہ روایت اصل ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ایسی قربانی کے بارے میں ہے جسے پہلے سے تعین کر لیا ہو، یا کسی فقیر نے قربانی کی نیت سے ہی اسے خریدا ہو، کیونکہ اگر جانور غیر متعین ہو یا اسے مالدار شخص نے خریدا ہو تو اسے نکال کر فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن ناہر الروایۃ میں اس طرح کی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع م

توضیح: قربانی کی کھال کے بارے میں اقوال علماء، کیا قربانی کی کھال فروخت کر دینے سے

قربانی باطل ہو جاتی ہے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے، تو اس کا کیا جواب ہے، جانور کے اولاد اور بال و ردودھ کے احکام، اقوال ائمہ، دلائل

قال والا فصل ان يدسح اصحيه بيده ان كان يحس الدسح وان كان لا يحسنه فالافصل ان يستعين بغيره وادا استعان بغيره يسمي ان يشهد بها بنفسه لقوله عليه السلام لعاطمة قومي فاشهدى اصحتيك فانه يغفر لك ناول فطرة من دمها كل دب

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ قربانی کرنے والا اگر خود اپنے ہاتھ سے قربانی کر سکتا ہو تو فضل یہی ہے کہ وہ خود مہی اپنی قربانی کے جانور کو اپنے ہاتھوں سے ذبح کر دے اور اگر خود بہتر طور پر ذبح نہ کر سکتا ہو تب افضل یہی ہوگا کہ اس کام کے لئے کسی دوسرے شخص سے مدد لے (ف یعنی دوسرا شخص سے ذبح کر دے) و ادا استعان المح و جبکہ دوسرے شخص سے مدد لے تو من سب یہ ہوگا کہ خود وہاں پر موجود رہ کر مشاہدہ کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے سیدتنا فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ تم ٹھوور اپنے جانور کے پاس خود رہو تا کہ اس کا پہلا قطرہ خون گرتے ہی تمہارے سر سے گناہ بخش دے جائیں۔

(ف) پھر تم اس طرح کہو ان صلاحی و سسکی و محبای و ممانی للہ رب العنوس لا شریک لہ و بدلیک امرت وانا من المسلمین، یہ سن کر عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات یا فضیلت صرف آپ اور آپ کے اہل بیت کے لئے ہے یا تمام مسلمانوں کے لئے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حکم مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام مسلمانوں کے لئے عام ہے، اس کی روایت حکم و لیبقی و طہرانی نے کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد کھل گئی ہے۔ اور ذہبی نے فرمایا ہے کہ ابو حمزہ اشعری انتہائی ضعیف ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ الحق بن راہویہ نے سے حسن کی سند سے روایت کیا ہے، چنانچہ اس طرح کہا ہے خبر نا یکی بن آدم و ابو بکر بن عیث من ثابت عن ابی احق عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ فذکرہ، اس لئے زیادہ سے زیادہ اسے منقطع کہا جا سکتا ہے اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے، اور کثیف نے اپنی اسناد سے اس کو عمران سے روایت کیا ہے، اور بزرگ نے کہا ہے کہ اس کا طریقہ اس اسناد سے بہتر ہمیں معلوم نہیں ہے، اور کسحی و ابو الفتح سلیم بن ایوب الشافعی و ابو القاسم اصہاسی نے یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع روایت کی ہے، لیکن شیخ ابن حجر نے کہا ہے اس کی اسناد میں عمران خمد راوی وہی ہے، مرغ، عت، ان صل اس مقدم میں بہرے لئے یہ حدیث محبت ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح آدمی کا اپنی قربانی کے جانور کو خود ذبح کرنا بہتر ہے یا دوسروں کے ہاتھوں سے ذبح کرنا بہتر ہے، ذبح کے وقت کی دعا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال ویکره ان يدسحها الکناسی لانه عمل هو قربة وهو ليس من اهلها ولو امره فدسح حار لانه من اهل الدکاة والقربة اقيمت بانانته وبيته بخلاف ما اذا امر المحوسی لانه ليس من اهل الدکاة فکان افسادا ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ اپنی قربانی کے جانور کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبح کرانا مکروہ ہے، کیونکہ فصل ذبح بھی قربت اور نیکی کا کام ہے جبکہ وہ اس سے اتفاق نہیں ہے، (ف) ہند اس سے ذبح کرانے میں مددین مکروہ ہوگا یہاں تک کہ امہا مکہ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہی نہیں ہے، اس لئے شاید کہ ہمارے نزدیک بھی اس سے مراد وہ تحریمی ہو، گرچہ ظاہر لفظ میں کہ بہت تنزیہی ہے ولو امره المح اور اگر مسلمان نے کسی کتبی کو حکم دیا اور اس نے اسے ذبح کر دیا تو وہ قربانی ہو جائیگی، کیونکہ کتبی کو ذبح کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، (ف) لیکن قربت کی یا قوت نہیں ہوتی ہے جبکہ یہ سیاق و سباق میں مسلمانوں میں موجود ہے اس لئے کتبی کے ذریعہ ذبح ہونا صحیح ہوگا و القربة اقيمت المح اور جینی قربانی کرانے والے کا مسلمان ہونا و کتبی کو اپنا نائب بنانا اور مسلمان کا قربانی کی نیت کرینا ہی قربت کی دلیلی کیلئے کافی ہے، بخلاف ما اذا المح، یہ عبارت نقل میں موجود نہیں ہے یعنی کتبی کے برخلاف کسی مجوسی یا ہندو کو

ذبح کا حکم کرنا جائز نہیں ہے) لہذا لیس اس لئے کہ بجوسی میں ذبح کرنے کی بھی صلاحت نہیں ہے اس لئے وہ جانور حرام ہو جائے گا۔

(ف) جینی بجوسی کا ذبح کرنا جانور کو مردار اور حرام بنانا ہوگا اور مسلمان کا دین اپنی زبان کو برہا کرنا ہوگا حاصل یہ ہوا کہ وہ مسلمان ذبح کر دے یہ کتابی ذبح کر دے دونوں برابر ہے مگر چونکہ کتابی ذبح دینی معاملات میں سے ہے اس لئے مشرک کتابی کی قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے، اور دین کے کاموں میں کسی کافر سے مسلمان کے لئے مدد چاہنا مکروہ ہے، قدوری نے یہاں فرمایا ہے اور نام شفعی کا بھی قوس ہے، اور امام احمد کی ایک روایت ہے، اور امام مالک و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمہاری قربانیوں کو پاک ہی شخص (مسم ذبح کرے) اور جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سائے مسلمان کے دوسرا ولی بھی قربانی کو ذبح نہ کرے۔

توضیح اپنی قربانی کے جانور کو دوسرے شخص مثلاً نصرانی یا مجوسی سے ذبح کرنے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ درل

قال ودا عطر رحلان فذبح کل واحد منهما اصحية الاخر احرى عليهما ولا صمان عليهما وهذا استحسان واصل هذا ان من ذبح اصحية غيره بعير اذله لا يحل له ذلك وهو صامن لقسمتها ولا يحترق من الاصححة في القياس وهو قول رفر وفي الاستحسان يحور ولا صمان على الذابح وهو قولنا وحه القياس به ذبح شاة غيره بعير كما اذا ذبح شاة اشترها القصاب وحه الاستحسان انها تعينت للذبح لتعيبها للاصححة حتى وح عليهما ان يصحى بها بعير في ايام النحر، ويكره ان يبدل بها غيرها فصار المالك مستعينا بكل من يكون اهلا للذبح اذنا له دلالة، لانها تقوت بمضى هذه الايام وعساه يعجر عن اقامتها لغوارص، فصار كما اذا ذبح شاة شد القصاب رحلها، فان قبل يقونه امر مستحب وهو ان يدبح نفسه او يشهد الذبح فلا يرصى به قلنا يحصل له مستحان احران صيرورته مصحيا لما عيه وكونه معطله فيرتصيه، ولعمدنا رحمهم الله من هذا الحس مسائل استحسانية وهي ان من طح لحم غيره وطحن حطته او رفع حرته فانكسرت او حمل على دابته فعطت كل ذلك بعير امر المالك يكون صاماً ولو وضع للمالك اللحم في القدر والقدر على الكائون والحط تحته وحمل الحطة في لدور و ربط ابدانه عليه او رفع لحره وامالها الى نفسه او حمل على دابته فسقط في الطريق فاوقد هو النار فيه فطخه او ساق الدابة فطخها او اعانه على رفع الحرة فانكسرت فم سيهما او حمل على دابته ما سقط فعطت لا يكون صاماً في هذه الصور استحساناً لوجود الادل دلالة

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے، اگر جانور کی قربانی کرے، اسے دو آدمیوں نے اس طرح کی غلطی کی کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کر دیا تو دونوں کی قربانی جائز ہو جائیگی، اور کسی پرستان از نہیں آئے گا، ورنہ قسم تھانا ہے، (ف) جس قدر کسی نے خبری کا تقاضا اس کے خلاف ہے۔

واصل هذا الح حالانکہ اس مسئلہ کی صیت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کے بغیر از خود ذبح کر دے تو اسے یہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اسی لئے وہ اس جانور کی قیمت کا ضامن بھی ہوتا ہے، (ف) میں مترجم یہ کہتے ہیں کہ خطہ میں مصنف کی عبارت بالکل عام ہے کسی طرح سے کہ اگر دوسرے کے جانور کو کسی نے اس کی جائزت کے بغیر قصد غلطی سے ذبح کیا ہو تو دونوں صورتوں میں وہ ضامن ہوگا، لیکن نوادر بن ساعد میں لکھا ہوا ہے کہ عدا کی صورت میں جس نے ذبح کیا ہے وہ جب جانور کا ضمان

دے گا تب اس جانور کی اسی ذائق کی طرف سے قربانی ہو جائیگی، ع، ن، جس سے اس کی ظہری مراد یہ معلوم ہوئی کہ بعد میں اس جانور کا مک وہی ذائق ہو جائے گا، لیکن مصنف نے بعد میں یہ لکھا ہے، ولا یحرہ من الاصلحۃ الح یعنی قیاس کے مطابق وہ ذائق شدہ جانور اس ذائق کی طرف سے قربانی نہیں مانی جائیگی چنانچہ امام زفر کا یہی قول ہے۔

(ف) جو قیاس کا تقاضا ہے وہی امام زفر کا قول مختار ہے، اور امام مالک وشافعی و احمد رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، ع، کو فی الاستحسان الح لیکن استحسن میں یہ قربانی جائز ہو جائیگی اور ذائق کرنے والے پر اس کا ضمان بھی لازم نہیں آئے گا اور ہر قول بھی یہی ہے، (ف) یعنی امام عظیم اور ابو یوسف اور محمد اللہ کا بھی یہی قول ہے، اس کہنے کی مراد بظاہر یہی ہے کہ غلطی وغیرہ ہر حال میں مطلقاً یہی حکم ہے جیسا کہ اس کا بیان ابھی ہوگا، (و) وجہ القیاس الح یعنی قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذائق کرنے والے نے دوسرے کی بکری کو اس کے علم اور اس کی اجازت کے بغیر ذائق کیا ہے اس لئے ضامن ہوگا، مک اذا ذائق جیسے کہ اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جبکہ کوئی ایسی بکری کو ذائق کر دے جسے قصاب نے خرید لیا ہو۔

(ف) مناسب وقت میں اسے ذائق کر کے اس کا گوشت فروخت کرنے کے لئے اس صورت میں اگرچہ قصاب نے وہ بکری ذائق کرنے کے لئے ہی خریدی ہے مگر اس کی اجازت کے بغیر اسے ذائق کر دینے کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اسی طرح اگرچہ اس نے بکری قربانی یہی کے لئے خریدی ہے مگر اس کی اجازت کے بغیر ذائق کر دینے کی وجہ سے ضامن ہوگا، (و) حہ الاستحسان الح وراستحسانا جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بکری چونکہ قربانی کے لئے خریدی گئی ہے اس لئے وہ مخصوص وقت کے اندر ہی ذائق کرنے کیسے تعین ہو چکی ہے، (ف) اس طرح سے کہ اگر فقیر نے وہ بکری قربانی کی نیت سے خریدی یہ مدار نہ نذر یا قربانی کیسے خریدی تو اگرچہ شرعاً یہی بکری متعین نہ ہوئی ہو لیکن اس کی نیت سے خریدی ہوئی بکری قربانی کیسے متعین ہو چکی ہے اور اس کا ذائق کیا جانا بھی یقینی ہو چکا ہے۔

حتی وحب علیہ الح اسی بنا پر یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ قربانی کے دنوں میں اسی جانور کو ذائق کر دے نیز اس کے بدلے میں دوسرے جانور کو ذائق کرنا مکروہ ہوتا ہے، (ب) ذائق کرنے کے لئے یہی جانور تعین ہو گیا اسی لئے اگر کسی وقت اس کا مک اس کو ذائق کرنے سے غافل ہو جائے تو خیر خود ہی کا تقاضا یہ ہوگا کہ دوسرے جس شخص کو یہ دے دے یا ہو سکے تو اس کی مدد کر دے تاکہ وہ شخص اپنی ذمہ داری پوری کرے، (ق) قصار المالک الح اس ضرورت کی بناء پر ولایت حال کے مطابق اس کا مک ہر اس شخص سے جس کسی کو بھی ذائق کرنا آتا ہو ورکر سکتا ہو مددچاہنے والا، اور اپنی بکری کو ذائق کر دینے کی اجازت دینے والا ہوگا

(ف) یعنی اس شخص کی ظہری صورت حال کو اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے ہر لحاظ سے اپنی بکری کو ذائق کرنے کی اجازت دی ورا اس سے مددچاہی ہے (لا یھا تھوت الح اس کی اس پریشانی کی وجہ ہے کہ اگر اس جانور کی قربانی بروقت ادائیگی نہ جائے تو قربانی کے مخصوص چند دن گزر جانے پر اس کی قربانی اور اس کا خون بہانا نہیں ہو سکے گا، (و) عہد یعجز الح اور شاید کہ وہ شخص کسی دن اپنی خاص مجبوری یا کسی رکاوٹ آ جانے کی وجہ سے وہ اس ذائق کرنے سے عاجز ہو جائے (ف) اس طرح وہ دوسروں سے مددچاہنے والا ہوگا ورجوبت عرف عام اور شریعت سے ثابت ہوا ہے اس نے اپنی زبان سے قولاً وعلماً بیان کر دیا، جیسے کہ ویمہ کی دعوت میں جب کھانا نکال کر میزوں پر رکھ دیا جائے تو عرف عام میں یہ صورت حال اس بات کی عام اجازت ہے کہ اس نے گویا اپنی زبان سے عدل کر دیا کہ سے کھالیا جائے کسی بنا پر اس کے کھالینے پر ضمان بھی لازم نہیں ہوگا، اگرچہ اس نے زبان سے عدل نہیں کیا ہے یہی طرح مسک جاریہ میں بھی اس نے زبان سے اجازت نہیں دی ہے، اس سے اگر کسی مالدار شخص نے بھی قربانی کا جانور خرید لیا جو اگرچہ شرعاً تعین نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کی قربانی کی نیت کر لینے کی وجہ سے ایک حد تک قربانی کیسے متعین ہو جاتا ہے اس لئے دلالت اس کی بھی اجازت پائی گئی اس لئے ذائق کرنے والا کی حالت میں بھی جانور کا ضامن نہیں ہوگا۔

کما ادا صبح الح جیسا کہ اگر قصاب نے اپنی بکری ذائق کرنے کے لئے اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر رکھ چھوڑے، (ف) اور وہ چھری لینے کے لئے ادھر ادھر گیا تنے میں کسی نے آکر بسم اللہ کہہ کر اسے ذائق کر دیا تو اس صورت میں بھی یہ ذائق کرنے والا اس

قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس قصاب نے اس جانور کو ذبح کرنے کے لئے بالکل تیار اور تعین کر دیا تھا، اس کے برخلاف اگر قصاب صرف بازار سے خرید کر لایا اور اس کو نہ لٹایا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پاؤں باندھے تھے کا اسے کسی نے ذبح کر دیا تو اس صورت میں یہ ذبح اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید قصاب اسے زندہ ہی فروخت کر دے اور ذبح کرنا فی الحال مناسب نہ سمجھے اس لئے اس کو ذبح کر دینے کے لئے ہی تعین کر دینے کی کوئی ولایت اور علامت نہیں پائی گئی۔

اور چونکہ قربانی میں اور یوں بھی چھوٹے جانوروں کے ہاتھ پاؤں باندھنا ذبح کرنے کی شرط نہیں ہے اور وہ بکری قربانی ہی نیت سے خریدی گئی چھاس لئے اسے ذبح کرنا ہی ہوگا اس کے علاوہ اس سے دوسرا کوئی کام نہیں لیا جاسکتا ہے اسی لئے اگر دوسرے شخص نے اسے ذبح کر دیا تو وہ اس کی قیمت ضامن نہ ہوگا، اور اس دلیل کا تضاضایہ بھی ہے کہ اگر غلطی سے نہیں بلکہ قصداً ایام الحہ میں اسے ذبح کر دے تب بھی وہ ضامن نہ ہوگا اور شخص اس جانور کا مالک ہوگا قربانی بھی اس کی طرف سے ادا ہو جائیگی چنانچہ آئندہ یہ مسئلہ معلوم ہو جائے گا۔

فان قيل الخ اگر قربانی ادا ہو جانے کی صورت میں اگر کوئی یہ کہے کہ ایسا ہونے سے، لک سے اس کا مستحب کام چھوٹ جائے گا، (ف) یعنی اگر کہتے دارا کوئی یہ کہے کہ تمہارا سس کہنے سے کہ قربانی کا جانور ہونے کی وجہ سے دارا لک، لک کی طرف سے اس بات کی اجازت پائی گئی کہ جس کسی میں بھی ذبح کرنے کی صلاحیت موجود ہے وہ اسے ذبح کر دے، اس میں اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ غیر شخص کے ذبح کرنے سے مالک کے ذمہ ایک مستحب کام کرنا بھی تھا یعنی اپنے ہاتھ سے جانور کو ذبح کرنا تو چھوٹ جائے گا (وہوان یدبہا الح اور وہ مستحب کام یہ ہے کہ مالک خود ہی اپنا جانور ذبح کر دے یا کم از کم اس کی موجودگی میں جانور ذبح کیا جائے، (ف) حالانکہ دوسرے شخص کے ذبح کرنے میں یہ بات نہیں پائی گئی) فلیریضی ہا اس لئے شاید مالک دوسرے کے ذبح پر راضی نہ ہو۔

(ف) یعنی یہ بات کہاں سے اور کس طرح معلوم ہوئی کہ مالک اس دوسرے کے ذبح پر راضی بھی ہوگا، البتہ اگر مالک ذبح کے موقع میں خود موجود ہو اور دوسرے نے جانور ذبح کر دیا، اب اگر مالک نے اسے منع کیا تو یہ صراحۃً ممانعت ہوگی لہذا وہ ذابح بالاتفاق اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر مالک نے اسے ذبح سے منع نہیں کیا بلکہ اتفاقاً وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی اجازت پائی گئی، لیکن مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ مالک حاضر نہیں ہے اس لئے لامحالہ اس کا یہ مستحب کام چھوٹ جائے گا، اس کے باوجود یہ کس طرح معلوم ہوا کہ مالک اس سے راضی تھا بلکہ بظاہر راضی نہ ہوگا، فلما یحصل له الخ ہم اس کا یہ جواب دینگے کہ مالک کو دوسرے دو مستحب نیک رمل جائیگی، (ف) یعنی اگر اس سے ایک مستحب کام چھوٹ گیا ہے تو اس سے کیا نقصان ہوگا کیونکہ اس کے چھوٹنے سے دوسری دو مستحب نیکیاں حاصل ہو گئیں، لہذا وہ تو خوشی سے اس پر راضی ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے)

صیور ورنہ الخ ایک مستحب وہ ہوا کہ مالک نے جس مقصد کے لئے جانور کو معین کیا تھا وہ مقصد اسے حاصل ہو گیا، (ف) یعنی دوسرے شخص نے مالک کی غیر حاضری میں اس کی قربانی کر کے، لک کی نیت کو پورا کر دیا جس کے لئے اس نے جانور کو معین کیا تھا، اس طرح اس غیر نے، لک کی قربانی کی نیت کو پورا کر دیا، کیونکہ اگر مالک مامور ہو تو بھی جس جانور کو اس نے ایک مرتبہ قربانی کی نیت سے خریدا ہے اگرچہ اسے بدل کر دوسرے جانور کی بھی قربانی کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے بھی یہی بات یقیناً مستحب ہے کہ وہ اسی جانور کی قربانی کرے، بس نذر کی صورت میں یا مالک کے فقیر ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ یہ بات ثابت ہوگی، اس لئے مالک کو اسی نائب کے واسطے سے از خود یہ استحباب حاصل ہو گیا کہ جس جانور کو اس نے تعین کیا تھا اسی کو ذبح کر کے قربان حاصل ہو گیا، وکونہ معجلابہ الخ اور دوسرا مستحب کام یہ ہو گیا کہ قربانی کے کام کو جلد از جلد ادا کرنے والا ہو گیا،

(ف) یعنی دوسری تاریخ جو قربانی کا پہلا دن ہے جس میں قربانی کرنی افضل یعنی مستحب ہے اسی دن اس کی قربانی ادا ہو گئی اور یہ فضیلت اسی وجہ سے حاصل ہو گئی کہ دوسرے شخص نے اس کی طرف سے قربانی ادا کر دی ہے ویسے یہ ممکن تھا کہ کسی وجہ سے پہلے دن قربانی نہ ہو سکی اور دن ہوتی بس جب ایک مستحب کے چھوٹنے سے دو مستحب پائیں ہو گئیں تو اس کے ناراض ہونے کی وجہ نہیں ہوتی اور وہ

ناراض نہیں ہوگا، ہر نصیبہ لح بلکہ وہ تو غیر کے کام سے راضی ہوگا، (ف) اور ایسا ہو چنانچہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ پسندیدگی کی وجہ سے یہ قسم نہیں ہو سکتی ہے کہ ماہ ذی الحجہ کرنے سے منع کرنے والا تھا۔

وَلَعَلَّامُ نَسَارِ حَمَلِهِمُ اللَّهُ الْحُجَّ اور ہمارے سہارے کے نزدیک اسی جنس کے مختلف مسائل میں جو سب استحقاقی ہیں (ف) یعنی مشائخ نے قیاس کے خلاف ان میں استحسان حکم دیا ہے، وہی ان میں الحج ان میں سے ایسا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے کا گوشت پکا دیا یا ۲ یہ ہے ایک نے دوسرے کے پیسوں میں دے یا ۳ ایک نے دوسرے سے گھڑے کو اٹھا دیا جس سے وہ ٹوٹ گیا، یا ۴ ایک نے دوسرے کے جانور پر کچھ دھجھ لادیا جس سے وہ جانور ختم ہو گیا اور یہ تمام کام مالک کی اجازت کے بغیر کئے گئے (ف) یعنی گوشت پکانا، یا ۵ گیسوں کو چکی میں بے ۲ گھڑا اٹھا دینا، یا ۶ جانور پر اٹھا دینا اور یہ تمام کام مالک کی اجازت کے بغیر کئے گئے ہوں تو کرنے والے ضامن ہوگا، (ف) کیونکہ ایسے کاموں سے دوسروں پر زیادتی اور ظلم کرنا لازم آتا ہے، اس لئے کہ مالکوں کی طرف سے ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی ہے جس سے ان کاموں کی کرنے کی اجازت کی دلیل پائی گئی ہو) ولو وضع المالك الحرج و گوشت کے مالک نے اپنا گوشت پکانے کے لئے ہانڈی میں ڈال کر اور اسے چوھے پر رکھ کر جوٹھے کے نیچے مڑیاں رکھ دی ہوں، (ف) ان میں صرف آگ لگانے کی دیر ہو۔

(ف) تو باتوں سے یہ معلوم ہوگا کہ مالک گوشت پکانا پابند ہے، اور جعل الحظہ الحج اور آٹا پیسنے کی چکی کے اوپر گئی ہوئی یا کئی بیسی کوئی اور قیاسی کوں چیز جس میں دیر سے غذا ڈالنے سے ایک خاص ندر سے وہ غلہ سسٹین میں آہستہ آہستہ رتار رہتا ہے، اگر کسی نے چکی کی ہڈی میں پیسوں ڈال دئے، (ف) تاکہ سس میں سے گیسوں آہستہ آہستہ چکی کے سوراخ میں گرتے رہیں) اور چکی کو چھانے والا جانور اس سے باندھ دیا (ف) تو موجودہ حالت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مالک اسے پسینا چاہتا ہے۔

ورع الحرفة الحج یا گھڑ اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود اٹھا کر اپنی طرف جھٹھا دیا ہو، (ف) تاکہ یہ معلوم ہو سکے وہ مددگار نہ چاہتا ہے، اور حملہ اس حج جانور پر سامان ڈالنے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جانور پر جو بھلا دیا اور وہ جو بھلا راستہ میں گر گیا، (ف) یہ کام کرنے والے نے کیا جن میں اس بات کی دلیل ہے کہ واقعات ان صورتوں میں پیش آئے، افسوس کہ مالک نے گوشت پکانے سے سب سے زیادہ انتظام کر لیا تھا کہ دوسرے شخص نے چوٹھے کی مڑیوں میں آگ لگا دی نتیجہ کے طور پر وہ گوشت پک گیا، اور اساق الحج چکی کی صورت میں مالک نے آٹا پیسنے کے سب سے زیادہ انتظام کر لیا مگر دوسرے شخص نے ٹیل کو مار کر چھلایا جس سے گیسوں پک گئے، و اعانہ اس بیانی نے گھڑے سے مسئلہ میں مالک نے اپنے گھڑے کو اپنے سر پر اٹھانے کے لئے گھڑے کو اپنی طرف جھٹھا دیا تھا کہ دوسرے شخص سے بہرہ یار نتیجہ میں وہ کر ٹوٹ گیا،

اور حملہ حج یا ایک شخص نے اپنے جانور پر اپنا سامان دھنچا ہاتھ میں کسی نے اسے اٹھا کر جانور پر رکھ دیا مگر وہ جانور اس وقت کر کے مدد نہ کیا لایا کیوں خاصا الحج کہ تمام صورتوں میں چیز کے نقصان ہونے پر اس کا تعلق ضامن نہیں ہوگا جس سے کہ ان تمام معاملہ میں اس بات پر دلالت پائی جا رہی ہے کہ مالک نے اپنے کھلے مالک کی دلالت رضامندی پائی جا رہی ہے، (ف) یعنی مذکورہ تمام صورتوں میں جس میں اسے جانور پانی جانے کی وجہ سے آدمی ضامن ہو تھا اب اگر ان ہی تمام صورتوں میں اسے جانور کا ثبات ہو جائے تو اتنا انسان میں سے کسی میں بھی ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح اگر قربانی کرنے والے دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے کسی غلطی کی کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کر دیا، اگر قصاب نے اپنی ایک بکری خرید کر اس کو مٹایا اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر ادھر چلا گیا اور کسی نے اپنی مرضی سے اسے سمیٹا کہہ کر ذبح کر دیا، یہ قصاب خرید کر لایا اور اس کے پیچھے میں کسی نے اپنی مرضی سے اس جانور کو ذبح کر دیا، مسائل کی

تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل۔

اذا ثبت هذا نقول في مسألة الكتاب ذبح كل منهما اضحية غيره بعير اذنه صريحا فهي خلافة زفر
بعيها ويتأتى فيها القياس والاستحسان كما ذكرنا فياخذ كل واحد منهما مسلوحه من صاحبه ولا يصمنه لانه
وكيله فيما فعل دلالة فان كانا قد اكلا ثم علما فليحائل كل واحد منهما صاحبه ويجريهما لانه لو اطعمه في
الابتداء يحور وان كان غنيا فكذا له ان يحمله في الانتهاء وان تشاحا فلكل واحد منهما ان يضم صاحبه قيمة
لحمه ثم يتصل بتلك القيمة لانها بدل عن اللحم فصار كما لو باع اضحية وهذا لان التضحية لما وقعت عن
صاحبه كان اللحم له ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه

ترجمہ اور جب مسئلہ مذکورہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر کوئی شخص کسی کے کام میں از خود اس طرح دخل دے جس سے اس
دوسرے کی کسی طرح سے بھی رضا مندی نہیں پائی جاتی ہو تو دخل دینے والا مال کے نقصان ہو جانے کی صورت میں مال کا ضامن ہوتا ہے،
اور اگر کسی طرح بھی عرفاً و ذہناً مالک کی رضا مندی بھی پائی جاتی ہو تو اس وقت کسی نقصان ہو جانے سے ضامن نہیں ہوتا ہے، تو
کتب کے اس مفروضہ مسئلہ میں کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے غلطی سے دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کی صریح اجازت کے بغیر
ذبح کر دیا (گرچہ غلطی سے نہیں بلکہ عمداً ایسا کیا) تو یہ صورت بھی امام زفرؒ کے ساتھ اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں قیسی، وراثستانی دونوں
طرح کے جواب ہوں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کر دیا ہے، (ف) یعنی امام زفرؒ کے نزدیک قیسی دلیل کی بنا پر وہ ضامن ہوگا اور
قربانی ادا نہ ہوگی، یہی قول امام مالک وشافعی و احمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، لیکن ہمارے علماء احناف کے نزدیک اس کی قربانی استحساناً ادا ہو
جائے گی اور ضمان لازم نہیں آئے گا۔

فياخذ كل واحد الخ قرباني جائز ہو جانے کے بعد ان میں ہر ایک اپنے جانور کو دوسرے سے اپنے قبضہ میں لے آئے ورنہ کوئی
بھی دوسرے سے اپنی بکری کا ضمان نہ چاہے یعنی ایک نے دوسرے کی بکری کو صرف ذبح کیا ہے اور وہ بھی اس کا دلاست حال کی بنا پر
نائب وکیل بن کر گیا ہے، (ف) اور جب نائب وکیل اپنے موکل کی رائے کے مطابق کام کرتا ہے تو وہ اس کے نتیجہ کا ضامن نہیں ہوتا
ہے، البتہ یہ حکم ہی صورت میں ہوگا جبکہ ذبح کی ہوئی بکری اس وقت تک موجود ہو، یہ دونوں نے غلطی سے ایسا کیا ہو یا اس کا مالک خود اس کو
دونوں نے اپنی اپنی ذبح کی ہوئی بکری کھلی ہو اس کے بعد ان کو اس غلطی کا علم ہوا ہو تو اس وقت ان دونوں کے حق میں یہی صورت بہتر
ہوگی ہر ایک دوسرے سے تحمیل یعنی معاف کرا لے اس طرح دونوں کی قربانی صحیح ہو جائے گی۔

(ف) اور کھینے سے کچھ نقصان نہیں ہوگا، کیونکہ اگر قربانی کرنے والا خود دوسرے کو اس کے گوشت میں سے پہلے کھلا دیتے تو بھی
کچھ نقصان نہ ہوتا، اگرچہ وہ کھانے والا حامداری ہو، اسی طرح اس مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ دوسرے کو آخر میں اس کے کھانے کے بعد
کھایا ہو اس کے لئے حلال کر دے، وان تشاغلا الخ اور اگر وہ دونوں اس میں سے دوسرے کے کھ لینے پر راضی نہ ہو کر آپس میں
جھگڑنے لگیں تو ان میں سے ہر ایک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت وصول کرے لیکن اس قیمت کو صدقہ
کر دے، لانہ بدل الخ کیونکہ یہ رقم جو اسے ملی ہے وہ اس گوشت کی قیمت ہوئی اس لئے اس کی صورت ایسی ہو جائے گی کہ گویا اس نے
اپنی قربانی فروخت کر دی ہے۔

(ف) جب کہ اسے فروخت کرنا مجاز نہیں ہوتا ہے اور اگر کوئی قربانی کے گوشت کو فروخت کر دے تو اس پر لازم ہوگا کہ اس پوری رقم
کا صدقہ کر دے اسی طرح موجودہ صورت میں وہ جو کچھ بھی رقم وصول کرے گا اسے بھی صدقہ کرنا ہوگا، کیونکہ اس سے جو رقم وصول کی ہے
وہ دامن اور قیمت دونوں ہی ہے اور بازاری عام قیمت ہی اصل ہوتی ہے لیکن بعد میں دونوں جس رقم پر اپنی رضا مندی سے متفق ہو جاتے
ہیں وہی اصل ہو جاتی ہے، لہذا دونوں کے درمیان کچھ بھی فرق نہیں ہے، و لهذا لان التضحيه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی

قربانی اسی کی طرف سے ہوئی جو اس جانور کا اصل مالک تھا تو اس کے گوشت کا بھی وہی مالک ہوگا (ف) مگر اس شخص نے اس کے گوشت سے مالک کی اجازت کے بغیر کھایا اور اس سے پہلے دوسرے شخص کو دلائے جو اجازت حاصل ہوتی تھی وہ تو صرف اس کو ذبح کرنے ہی کی تھی، اور اس کا گوشت کھانے یا کسی طرح سے اس کے استعمال لانے کے اجازت نہیں تھی، ہذا اس کھانے والے نے مالک کی اجازت کے بغیر ہی کھایا ہے، ومن اتلف الخ اور جو شخص بھی دوسرے کی قربانی کا گوشت ضائع کر دیتا ہے اس کا بھی وہی حکم ہوتا ہے، جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

(ف) یعنی وہ مالک کے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر مالک اس رقم کو لے کر صدقہ کر دے، اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

توضیح۔ اگر دو آدمی غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی کی بکری ذبح کر کے اس کا کچھ گوشت بھی کھالیں، مگر دونوں بعد میں خوش ہو جائیں یا بعد میں آپس میں جھگڑنے لگیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔

ومن عصب شاة فضحی بها صمن قیمتھا و حار عن اضحیة لانه ملکھا بسابق الغصب بخلاف ما لو اودع شاة فضحی بها لانه یضمنه مال الذبح فلم یثبت الملک له الا بعد الذبح واللہ اعلم ترجمہ اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی تو وہ شخص اس بکری کی قیمت تاوان میں ادا کر دے تو یہ قربانی اسی غصب کی طرف سے صحیح مان لی جائیگی کیونکہ یہ غاصب غصب کر کے اس مالک ہو چکا تھا، (ف) کیونکہ غاصب پر غصب کرنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوا تھا کہ مقصود بکری مالک کو واپس کر دے لیکن جب اس نے اس بکری کی قربانی کر دی تو اب اسے مالک کو واپس کرنا ممکن نہ رہا اس لئے اس بکری کا مالک خود غاصب ہو گیا، اور اصل مالک کا حق صرف بکری کی قیمت کی طرف منتقل ہو گیا یعنی وہ اب بکری کی قیمت کا ہی مطالبہ کر سکتا ہے، اور اصل بکری کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ غاصب نے خود اپنی ہی بکری کی قربانی کی ہذا اسی کی قربانی ادا ہو گئی۔

بخلاف ما لو اودع الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے ایک شخص کے پاس اپنی بکری امانت رکھی بعد میں امین نے اس بکری کی قربانی کر دی (ف) تو وہ قربانی ادا نہیں ہوگی اور وہ بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا، لانه یضمنه الخ کیونکہ ذبح کرنے والا ذبح سے پہلے تک امین تھا، لیکن ذبح کر دینے کی وجہ سے وہی امین اب ضامن ہو گیا، (ف) جبکہ ذبح سے پہلے غاصب کی طرح ضامن نہیں تھا) فلم یثبت الخ لہذا اس ذبح کی پہلے ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ ذبح کرنے کے بعد ہی اس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم (ف) پھر ایک مرتبہ ذبح کرینے کے بعد اس کی دوبارہ قربانی نہیں ہو سکتی ہے، ذہم اور کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلی سورت میں غصب کرنے والے کی بھی قربانی ہی سورت میں جائز ہوگی جبکہ ایام آخر میں بکری کے مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی ہو جس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت ادا کرنے سے غاصب کی ملکیت میں پہلے وہ بکری گئی پھر جب سے وہ اس بکری کا ضامن ہوا ہے جتنی شخص غصب کیا ہے اس کی طرف بکری منسوب ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے بکری ذبح کی گئی ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بیان اور تحقیق میں بھی تامل ہے، اس طرح تامل کی وجہ یہ ہے کہ کسی نتیجہ اور حکم کو پہلے سبب کی طرف کسی خاص ضرورت نے منسوب کیا جاتا ہے جبکہ موجودہ صورت میں کوئی خاص ضرورت درپیش نہیں ہے، ضرورت صرف اتنی بات کے لئے ہوئی ہے کہ اس پر تاوان ثابت کیا جائے لیکن اس کی قربانی کرنے کیلئے بھی ضرورت کو ثابت کرنا بے فائدہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم اور ام زفر ابو یوسف رحمہما اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس کی قربانی ادا نہیں ہوگی چنانچہ ام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے اور ابن رحمہم کی نوادر میں امام محمد سے بھی یہی مروی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، مع،

توضیح۔ اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی، یا کسی امانت رکھی ہوئی

بکری کی قربانی کردی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،

قال رضى الله عنه تكلموا فى معنى المكروه العروى عن محمد نسا ان كل مكروه حرام الا انه لما لم يجد فيه نصاً قطعاً لم يطلق عليه لفظ الحرام وعن ابى حنيفة وابى يوسف انه الى الحرام اقرب وهو يشتمل عليه فصول منها.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ چونکہ ماقبل کے مسائل و کتب مثلاً کتاب الذبائح و کتاب الاضحية میں اکثر مکروہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، اسی لئے اس بحث یعنی کتاب الکربیۃ میں نفس کربیۃ اور اس کے مسائل کی تحقیقات اور ان مکروہ مسائل کے بارے میں بیان کیا جا رہا ہے جو مکروہ تو ہیں مکروہ صراحۃً ذکر نہیں کئے گئے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے احسان کرنے اور احسن کو اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، ان کا معلوم ہونا اس طرح مکروہ باتوں اور کاموں سے احتیاط کرنا اور بچتے رہنا چاہیے اس لئے کچھ بزرگوں یعنی فقہاء نے اپنی کتابوں اور عبارتوں میں اتحسان اور احسان کرنے سے متعلق بیان کیا ہے، پھر لفظ مکروہ مندوب اور مستحب کے خلاف ہوتا ہے، اسی طرح کہیں پر کراہت یا تنزیہی کہا ہے تو اس سے مراد ایسا حلال ہوتا ہے جو حلال کے قریب مگر اولیٰ کے خلاف ہے، اور دوسرے قسم کا مکروہ تحریمی ہوتا ہے، قال رحمۃ اللہ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ لفظ مکروہ کے معنی میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔

(ف) چنانچہ بعضوں نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد ایسا کام ہے جس کے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو مکروہ تنزیہی کی تعریف ہوگئی، بعضوں نے کہا ہے کہ مکروہ وہ ہے جس میں اولیٰ یہ ہو کہ اسے نہ کیا جائے اس کے بارے میں بھی میں مترجم یہ کہتا ہوں یہ تعریف بھی سہلے کے حکم میں ہے اس لئے معلوم ہونا چاہیے کہ حرام اور مکروہ تنزیہی وغیرہ کی تفصیل اس کے ثبوت کے لحاظ سے ہوتی ہے، ورنہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں ہونا اور منہ نہ ہونا اس وجہ سے تھا کہ وہاں کسی حکم کے بارے میں وہم و گمان کا کام نہیں ہوتا تھا جو مسئلہ سامنے آتا فوراً اس کی تحقیق و توضیح ہو جاتی تھی بعد میں جب احکام اور مسائل کا ثبوت روایات اور احادیث کے ذریعے ہونے لگا تو اس میں سندوں پر بحث اور نظر کرنا پڑتا اور کبھی اجتہاد سے ثابت کیا جاتا پھر اگر وہ آیات سے ثابت ہوتے تو وہ قطعی ہوتے اور اگر احادیث سے ثبوت ہوتا تو ان میں بڑی تحقیق ہوتی کہ ان کا ثبوت احادیث متواترہ سے ہے یا مشہورہ سے ہے یا خبر اور سے ہے یا اجماع محکم سے ہے اور اگر منع ہے تو حرام قطعی ہے جسے عمل کی صورت میں فرض قطعی ہے یا واجب ہے اسی طرح منع بھی مکروہ تحریمی جیسے عمل کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمانہ رسالت میں ظن اور شک کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا، اس کی تفصیل اور محقق ابن الہمامؒ نے بعض مقامات میں کی ہے، اس کے علاوہ اس کی مزید توضیح اس طرح ہوتی ہے کہ ظنی مقامات اور مسائل میں عموماً اجتہادات کا دخل ہوتا ہے، اسی لئے اکثر یہ ہوتا ہے کہ کسی مجتہد نے نص کو مظنون اور ثابت کو مکروہ بتا دیا ہے اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مظنون اور ثابت حرام ہے، جیسے بعض اعمال کو کسی مجتہد نے رکن اور دوسرے نے اسی کو شرط قرار دیا ہے اسی وجہ سے مجتہد کے نص پر مدار ہوا یعنی مجتہد کے اجتہاد سے کسی حکم کے بارے میں یہ بات ثابت ہوتی یا اس نص سے حرمت ثابت ہوتی تو اسے حرام قرار دیا گیا اگرچہ دوسرے مجتہد کے نزدیک وہ جائز اور کسی مجتہد کے نزدیک وہ حکم مکروہ تحریمی ہو، پھر کچھ مشائخ کا اس طرح فرمانا کہ اس کام کو نہیں کرنا چاہئے چھوڑ دینا ہی بہتر ہے اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

والعموی عن محمد الخ اور امام محمدؒ سے یہ بات صراحۃً مردی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے، (ف) یعنی جس چیز کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ مکروہ تحریمی ہے وہ حقیقت میں حرام ہے، الا انہ ظالم الخ البتہ اس مسئلہ میں چونکہ اس مجتہد نے کوئی نص قطعی نہیں پائی ہے (بلکہ ظنی ہے) تو اس پر لفظ حرام کو اطلاق نہیں کیا گیا ہے، (ف) تاکہ احتیاط پر عمل باقی رہے کیونکہ جس طرح کسی حرام کام کو حلال کہنا کفر ہے اسی طرح حلال کام کو حرام کہنا کفر ہے، اگرچہ کسی مجتہد عالم نے کس شرعی حکم پر شریعت کی حکم کے مطابق اجتہاد کیا ہے اور جان

بوجھ کر قصداً غلط نہیں کیا ہے، تو ایسا جہتہ ہر حال میں ثواب کا مستحق ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ اسے جہاں تک علمی صلاحیت ہے اس کے مطابق احتیاط سے اس نے کام بھی لیا ہو، اور اگر کسی مسئلہ میں یقینی اور قطعی شرعی دلیلیں نہیں پائی تو سے حرام بھی نہیں کہا، اور احتیاط پر عمل کرتے ہوئے ایسے مواقع میں صرف مکروہ کہنا ہے۔

مسئلہ کسی بھی حرام چیز کو جان بوجھ کر شرعی دلیل کے بغیر حلال کہنا کفر ہے، لیکن کسی مکروہ تحریمی کا انکار کفر نہیں ہوتا ہے، وعی ایسی حبیفة الح اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ مکروہ حرام کے قریب ہوتا ہے (ف) یعنی وہ مکمل حرام نہیں ہوتا ہے، لیکن س کو نہ کرنا بھی ضروری ہے جیسا کہ کسی حرام کو چھوڑ دینا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ اس کے مقابل فرض اور واجب عبادتوں پر عمل کرنا برابر یعنی لازم اور ضروری ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ غور کرنے سے اس کی اصل وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جہتہا ذکر کرنے پر دو باتیں یعنی ترک عمل یا ترک عمل کے سوا کوئی تیسری صورت قطعاً نہیں ہوتی ہے، جس سے یہ معلوم ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں ترک عمل یعنی حرام کے سوا کوئی اور قسم جسے اقرب الی الحرام کہا جائے بھی محال ہے، اگر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ سے روایات ثابت بھی ہوتی ہیں اس کے معنی امام محمدؒ کے قول موافق سے جائیگے حالانکہ تاج الشریعہ نے شرح میں لکھا ہے کہ یہ روایت بالکل شاذ ہے

کیونکہ مبسوط میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسف نے امام حنیفہ سے پوچھا کہ جس جگہ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ میں اس کو مکروہ جانتا ہوں اس میں آپ کی اپنی رائے کیا ہوتی ہے، فرمایا کہ میں اسے حرام جانتا ہوں، یہی بات مجھ میں بھی مذکور ہے اور مجھ میں یہ بھی کہا ہے، کہ جس جگہ مطلقاً کراہت مذکور ہو یعنی اس میں تحریمی اور تنزیہی ہی کوئی قید نہ ہو تو اس سے حرام مراد ہے، یعنی میں یہی سمجھتا ہوں، لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ تحقیق کرنے پر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ عبدو میں یہ حکم قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہے، اس لئے شاید کہ امام محمدؒ کے کلام میں استقامت ہو کہ عبادات کے بہت سے مسائل میں مکروہ کا لفظ بولا جاتا ہے حالانکہ بلا خلاف تنزیہی مراد ہوتا ہے، اس لئے لوگوں کے حیات کے اختلاف کے مطابق اعتدال تو شرح کی تصریح پر ہوگا یا دلیل کی قوت پر ہوگا، یا قول متاخر پر ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (م) اور یہ کتاب کرہیہ چند (پانچ) فصلوں پر مشتمل ہے۔

توضیح کراہیت کا بیان، مکروہ کے معنی، اس کی قسمیں اس میں بحث کی ضرورت، تفصیل، درائل،

فصل فی الاکل والشرب قال ابو حبیفہ بکرہ لحوم الاتس والمانہا و ابوال الابل وقال ابو یوسف ومحمد لا یاس نانوال الابل وناویل قول اسی یوسف انه لا یاس بها للتداوی وقد یسا هذا الحمة فیما تقدم فی الصلوة والدناح فلا یعیدها واللس متولد من اللحم فاحد حکمہ

ترجمہ فصل اول اکل و شرب یعنی کھانے اور پینے کے بیان میں ہے، (ف) یعنی کھانے اور پینے کی چیزوں میں سے کون کون سی چیزیں مکروہ ہیں اور کھانے پینے کے کیا حالات اور طریقے ہیں (قال ابو حبیفہ الح امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ وہ گدہیوں کا گوشت اور ان کا دودھ اور اونٹوں کا پیشاب یہ سب مکروہ ہیں۔ (ف) زگدھوں کا گوشت بھی وہ گدہیوں کے گوشت کی طرح مکروہ ہے، س جگہ گدہیوں کا لفظ اس جگہ کہا گیا ہے کہ دودھ تو ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، بس مطلب یہی ہے کہ گدہیوں و زگدہیوں کا گوشت اور گدہیوں کا دودھ سب مکروہ ہے۔)

وقال ابو یوسف الح اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اونٹوں کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف) یعنی پانا بھی جائز ہے، درجہ صغیر میں اسی طرح مطلق بیان کیا گیا ہے کہ ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ وٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت میں کچھ حرج نہیں ہے، لیکن مصنف نے کتاب الصلوٰۃ کے ابواب طہارت میں امام ابو یوسف سے اس کے نجس ہونے کو نقل کیا ہے، اس لئے س جگہ یوں کہا ہے۔

وناویل قول الح اور امام ابو یوسف کے قول کی تاویل یہ ہے کہ دواء اور علاج کی غرض سے دنوں کے پیشاب کے استعمال میں

کوئی حرج نہیں ہے، (ف) اگرچہ امام محمدؒ سے نہایت ثابت ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، پھر گدھوں کے زاور، دہ کے گوشت کے مکروہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، وقد بیاہ الخ اور ہم نے یہ پوری بحث پہلے بھی بیان کر دی ہے۔ (ف) یعنی یہ ساری باتیں اوپر (کتاب الصلوٰۃ میں بیان کی گئی ہیں، (ف) کہ ان کا پیشاب اور گوشت مع دودھ کے حرام ہیں) واللہ باخ اور کتاب الذبايح میں، (ف) کہ پالتو گدھے کا گوشت نص سے حرام ہے۔

فلا بعيد ہا الخ اسی لئے اس بحث کو اب ہم دوبارہ نہیں بیان کرینگے اور چونکہ دودھ گوشت سے پیدا ہوتا ہے اسی لئے جو حکم گوشت کا ہوتا ہے وہی اس کے دودھ کا بھی ہوتا ہے اسی لئے یہاں بھی گوشت، مٹی کا حکم دیا گیا ہے، (ف) یعنی گوشت کی طرح دودھ بھی مکروہ ہوتا ہے، اور گھوڑی کے دودھ میں ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ اس کے حرام ہونے کی وجہ اس کا ناپاک ہونا نہیں ہے بلکہ اس کا احترام و اکرام ہے اس لئے اس کے دودھ میں کوئی حرج نہیں ہے، مگر الخ اسام نے جامع صغریٰ کی شرح میں فرمایا ہے کہ ہمارے علماء احناف اس بات پر متفق ہیں کہ اگر پالتو گدھ ذبح کیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہو جائے گا، لیکن کھایا نہیں جاسکے گا، اسی طرح اس کی چیزیں بھی نہیں کھائی جاسکتی گی۔

پھر کیا کھانے کے سوا کسی اور طرح سے اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہوگا، تو اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے اس طرح کہ بعضوں نے فرمایا ہے، کہ جس طرح اس کا کھانا حلال نہیں ہے، اسی طرح دوسرے طریقوں سے بھی اس گوشت سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہوگا، لیکن دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے، مع، اور میں متزکیہ کہتے ہیں کہ صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر سنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اسے پگھلا کر اسے فروخت کر کے اس کی رقم کھائی، جیسا صحیح میں ہے، اور فقہاء میں یہ اصول طے پ چکا ہے کسی چیز کو بدن کرکھانا اس کے عین کے کھانے کا حکم رکھتا ہے، یہ شک کہ جو چیز بالکل نہیں کھائی جاتی ہو تو اس کے دام کھانا بھی اس کے عین کھانے کے برابر ہے۔

جواب یہ ہے کہ حدیث کے معنی میں غور کرنا بہت ہی ضروری ہے، کیونکہ گدھوں کو فروخت کرنا بال اتفاق جائز ہے، اب اگر وہی معنی عام ہوں تو لازم آئے گا کہ گدھوں کی خرید و فروخت جائز نہ ہو، حالانکہ گدھے کی سواری انبیاء و صلحا کی سنت ہے، اور فرمان باری تعالیٰ ہے، والخیل والبغال والحمیر لئلا یحکوا و زینۃ لایۃ، اس لئے اس کی بیع کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اس سے حاصل شدہ رقم کھانا بھی جائز ہے، تو لامحالہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس چربی سے فائدہ اٹھانا یہودیوں پر حرام کر دیا گیا تھا، جیسے کہ اس کا کھانا حرام تھا، جیسے کہ وہ اصل مذکور کھانے پینے کی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے ہم چربی سے کھانے پینے کے سوا دوسرے طریقوں سے فائدہ اٹھانے کو جائز لیتے ہیں کیونکہ جو نور کو ذبح کر دینے کی وجہ سے اس چربی بھی پاک ہو جاتی ہے،

باقی رہا اونٹ کے پیشاب کا حکم تو اس کے مکمل اور مدلل بحث کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے، وہیں ہر موافق و مخالف جانبین کی دلیلیں بیان کی جا چکی ہیں، ویسے پوری بحث کا خلاصہ دو طریقوں سے ہے یعنی نص قوی جو مذکور ہوئی ہیں اس سے مستدل کرتے ہوئے امام محمدؒ کا قول قوی ہے، لیکن دینی احتیاط اور پرہیزگاری پر عمل کرتے ہوئے ابومرثدہؓ کا قول بہتر اور مختار ہے لیکن عوام انسان کی ضرورت کا خیال رکھتے ہوئے قوی دینے میں وسعت کی ضرورت ہے، جس میں عوام کو تنگی اور تکلیف میں مبتلا نہیں کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم باصواب، م، (اور اب یہ بحث کے دنیا میں سونے اور چاندی کے برتنوں کو استعمال میں لانے کا کیا حکم ہے تو اس کی بحث آئندہ کی جارہی ہے۔)

توضیح: گدھوں اور گدھیوں اور اونٹوں اور اونٹنیوں کے گوشت و دودھ اور پیشاب کا کیا حکم ہے،

اقوال علماء، دلائل مفصلہ، تقویٰ،

قال ولا یحور الاکل والشرب والادھان والتطیب فی ایۃ الدھب والمضۃ للرحال والساء لقولہ علیہ

السلام فی الدی یشرّب فی اناء الذهب والفضة اما یحرج فی بطنہ نار جہنم واتی ابو ہریرۃ بشراب فی اناء فصة فلم یقبلہ وقال نہا باعہ رسول اللہ ﷺ وادانت ہذا فی الشرب فکذا فی الادھان ونحوہ لانیہ فی معنایہ ولا ینہ تشبہ بری المشرکین وتعم بتعم المتفرقین والمسرقرین وقال فی الجامع الصغیر یکفر ومرادہ التحریم ویستوی فیہ الرجال والنساء لعموم النہی وكذلك الاکل بملعقة الذهب والفضة والاکتحال بمیل الذهب والفضة وكذلك ما اشبه ذلك کالمکحلة والمرأة وغیرہما لمادکرنا

ترجمہ قدروٹی نے فرمایا ہے چاندی اور سونے کے برتن میں کھانا و پینا و تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں اور عورتوں میں سے کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے، (فقدروٹی نے شرح المختصر میں کہا ہے کہ بعضوں نے تیل لگانے کے حرام ہونے کی صورت یہ بیان کی ہے کہ برتن کو اٹھ کر اس سے سر پر ڈالا جائے اس لئے کہ اگر تیل کے پاندی کے برتن میں انگلیں ڈال کر اس سے تیل لے کر بدن میں لگایا جائے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، الجامع والرخیزہ والمحیط میں ایسا ہی بیان کیا گیا ہے، سی طرح اگر چاندی یا سونے کے برتن سے روٹی نکال کر دسترخون پر رکھ کر یہ ہاتھ میں لے کر کھا لیا جائے تو چونکہ روٹی اس برتن سے نکل گئی ہے اس لئے اس کا کھانا مکروہ نہیں ہوگا، ان مسائل سے شاید علماء کا مقصود یہ ہے کہ جن صورتوں میں چاندی سونے کے برتن کے استعمال کے وقت دیر دیر تک اس برتن سے تعلق نہ رہے تو ایسے اس سے برتن کا استعمال نہ ہوگا۔

لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں یہ شکاں ہوتا ہے کہ تیل کے بارہ میں چاندی یا سونے کی شیشی یا پیالی تو اسی طرح سے استعمال کی جاتی ہے کہ اس برتن سے تیل یا عطر نکال کر لگایا جائے اور خود اس پیالی کو تو سر پر اٹھ نہیں دیتے یا دندھا نہیں کر دیا جاتا ہے، اس کے برخلاف کھانا تو برتن میں رکھ کر ہی کھایا جاتا ہے، تو کھانے کو ایسے برتن سے نکال لینے سے اس سے بچنا مقصود ہوتا ہے، ایا حاصل، اصل یہ ہے کہ ایسے برتنوں میں کھانے پینے وغیرہ کے کاموں کا استعمال منع ہے۔

لقولہ علیہ السلام الح رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سونے یا چاندی کے برتن میں پئے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ لگاتا ہے، (ف اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ جو کھائے) واتی ابو ہریرۃ الخ اور ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لیا گیا تو انہوں نے اسے قبول نہیں کیا اور فرمایا کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، (ف ابو ہریرۃ عنہ کی یہ حدیث نہیں ملی ہے، لیکن حضرت حذیفہؓ مدائن میں تھے کہ انہوں نے پینے کا پانی مانگا تو ایک بخوی چاندی کے برتن میں لے آیا، تب انہوں نے پانی پھینک دیا اور فرمایا کہ میں نے اسے اس لئے پھینکا ہے کہ میں نے اسے اس سے منع کیا تھا پھر بھی وہ نہیں مانا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حریر اور دیباچ کے پہنے اور چاندی دسونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا ہے، اور کہا کہ کتہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے (مسلمانوں) کے لئے آخرت میں ہیں (اس کی روایت بخاری و مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔

واذا نلت ہذا الح اور جب یہ حکم پینے کی چیزوں کے بارے میں ثابت ہو گیا بعض چاندی دسونے کے برتن میں پینا جائز نہیں ہے (تو کھانے کے بارے میں بھی عدم جواز ثابت ہوا، مسلم) اسی طرح تیل لگانے اور اس جیسے دوسرے کاموں کے بارے میں بھی ثابت ہو گیا، کیونکہ ایسے سارے کام بھی کھانے پینے کے معنی میں ہی ہیں، (ف یعنی ان کے برتنوں سے استعمال میں برابر ہیں) ولانہ تشبہ الح اور اس دلیل سے بھی ممنوع ہے کہ چاندی دسونے کے برتنوں میں استعمال مشرکوں کی ہیئت و بڑے دولت مندوں اور فضول خرچ کرنے والوں اور عیش و عشرت میں اترنے والوں سے مشابہت ہوتی ہے، (ف لہذا یہ مکروہ تحریمی ہوگا کیونکہ نص موجود ہے۔

و یستوی فیہ الح اور تحریم کے حکم میں مرد و عورت سب برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہے، (ف یعنی مردوں ہی کے ساتھ ممانعت کی خصوصیت نہیں ہے، جیسے سونے اور چاندی کے زیورات اور ریشم و دیباچ کی ممانعت مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اور عورتوں کے لئے مباح ہیں، و كذلك الاکل الخ اسی طرح سونے اور چاندی کے چمچوں سے کھانا اور سونے و چاندی کی سلائی سے سرمہ لگانا۔

بھی مکروہ تحریمی ہے) و کذلک ما ائسہ الح ای طرح وہ چیزیں بھی جو اس کے مشابہہ ہوں، مثلاً سرمہ دانی، اور آئینہ وغیرہ کہ یہ سب بھی مذکورہ دلیل سے ہی مکروہ ہیں، (ف) کہ ان سے مشرکیں و رد و ملت مندوں سے مشابہت ہوتی ہے، ع، بلکہ دلالت حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ان سب چیزوں کا استعمال ممنوع ہے، ہذا عطر دنی و گونگی کا حقد اور کاب و رگام، و گھڑی کی زنجیر و حلقہ، و کرسی و تخت اور سنگھسی وغیرہ سب کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، م، آئینہ کا حقد چاندی کا اور باقی حصہ وہاں شیشہ کا ہو تو م، م، بوحقیقہ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ اس میں خیر نہیں ہے، التار خانہ، ش۔

توضیح: مردوں اور عورتوں کے لئے سونے یا چاندی کے برتنوں میں سے کھانا اور پینا اور اس سے تیل لگانا اور خوشبو لگانا، اور سونے و چاندی کے چمکوں سے کھانا اس کی سدائی سے سرمہ لگانا، اور اس کے آئینہ سے دیکھنا وغیرہ، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مقصد۔

قال ولا بأس باستعمال ابية الرصاص والراح والبلور والعقيق وقال الشافعي يكره لانه في معنى الذهب والفضة في التفاحيه قبل ليس كذا لك لانه ما كان من عاداتهم التفاحيه بغير الذهب والفضة قال ويجوز الشرب في الاداء المفصص عند ابى حيفة والركوب في السرح المفصص والجلوس على الكرسي المفصص والسيرير المفصص اذا كان يتقى موضع الفضة ومعه يتقى موضع الفم وقيل هذا وموضع اليد في الاحد وفي السريرو والسرحة موضع الجلوس وقال ابو يوسف يكره ذلك وقول محمد يروى مع ابى حيفة ويروى مع ابى يوسف وعلى هذا الخلاف الاناء المصنوع بالذهب والفضة والكرسي المصنوع بهما وكذا اذا جعل ذلك في السيف والمشهد وحقة المرأة او جعل المصحف مذهباً او مفصصاً وكذا الاحتلاف في اللحام والركاب والتمر اذا كان مفصصاً وكذا الثوب فيه كثافة بذهب او فضة على هذا وهذا الاحتلاف فيما يخلص فاما التمويه الذى لا يخلص فلا بأس به بالاحتماع لهما ان يستعمل جزء من الاناء مستعمل جميع الاحواء كما اذا استعمل موضع الذهب والفضة ولا بى حيفة ان ذلك تانع ولا معتبر بالتوايع فلا يكره كالجبة المكشوفة بالحريز والعلم في الثوب ومسمار الذهب في الفص

ترجمہ: گذر کر فرمایا ہے کہ، رائگ، مسیہ قلعی کے برتن اور شیشہ و بور و عقیق کے برتنوں کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ چیزیں بھی مکروہ ہیں کیونکہ ان میں بھی سونے اور چاندی کی طرح اپنی بڑائی کا اظہار اور صفا خرت کے معنی موجود ہیں (ف) یعنی جیسے سونے اور چاندی کی چیزوں سے دوسرے پر نی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے اسی طرح سے ان چیزوں سے بھی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے، ہذا شیشہ وغیرہ کے برتن بھی سونے چاندی کے برتنوں کے معنی میں ہوتے۔

قلنا ليس كذا لك الح اس کا جو ب ہم یہ دیتے ہیں کہ ایسی بات نہیں ہے، کیونکہ مشرکیں کی عادات میں سے چاندی سونے کے برتنوں سے ہی بڑائی کا اظہار کرتا ہوتا تھا، ورشیشہ وغیرہ کے برتنوں سے اظہار نہیں ہوتا تھا، (ف) اسی بناء پر اگر کسی قوم میں ان برتنوں سے تفرق ہوتا ہو تو اس میں اسے بھی مکروہ ہی کہا جائے گا بدتہ گریہ بات کہی جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نص حدیث سے اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ مشرکوں میں صرف چاندی اور سونے کے برتنوں میں تفرق کا دستور جاری تھا م، و تمام چیزوں میں اصل اس کا مباح ہوتا ہی ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿هو الذي حقق لكم ما في الارض جميعا﴾ یعنی کسی شکی عبادت کو جس نے تمہارے لئے زمین کی ہر چیز پیدا کر دی ہے، اسی طرح یہ دوسرے فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿قل من حرم ريسه الله النسي ا حرج لعباده﴾، یعنی آپ یہ کہہ دیں کہ کس نے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہے، ع، اسی سے شیخ عبد الغنی نابلسی نے حجتاً کو کو جو نذر قرار دیا ہے، م، مثیل کے برتنوں کا استعمال بھی جائز ہے کیونکہ حضرت

بریدۃ نے کہا ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ ہمارے یہاں تشریف لائے تو ہم نے آپ کے واسطے پیتل کے برتن میں پانی نکال کر آپ نے اس سے وضو فرمایا، اس کی روایت بخاری و بوداد اور زیلعی رحمہم اللہ نے کی ہے، قال وبحور الشرب الح قدور کی نے فرمایا ہے کہ ما ابو حنیفہ کے نزدیک مخصص یعنی چاندی کا پانی چڑھائے ہوئے برتن سے پینا جائز ہے، یعنی اگر برتن کے کنارے وغیرہ چاندی سے جڑاؤ کئے ہوئے ہوں تو اس سے پینا مکروہ نہیں ہے، جامع صغیر میں ایسا ہی ہے۔

والو کوف فی السروح الح اسی طرح چاندی سے جڑاؤ کئے ہوئے زمین پر بیٹھنا مکروہ نہیں ہے اور اسی طرح کرسی اور جڑاؤ تخت پر بیٹھنا بھی مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ جہاں پر چاندی لگی ہوئے ہو اس مقام سے احتیاط کی جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ لگ کر رکھے اور کچھ عمامہ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ آدمی اپنے منہ کو اور اس کے پکڑانے کی جگہ سے ہاتھ کو بچا کر رکھے اور تخت و کرسی اور زمین کی صورت میں بیٹھنے کی جگہ سے بچے، (ف) یعنی جس جگہ پر چاندی لگی ہو اس سے پرہیز کرے، وقال ابو یوسف الح اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ یہ سب صورتیں بھی مکروہ ہیں، (ف) اگرچہ چاندی کی جگہ سے بچے جب بھی مکروہ ہے۔

وقول محمد الح اور امام محمد کا قول ایک روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ مروی ہے، اور دوسری روایت میں امام ابو یوسف کے ساتھ ہونا مروی ہے، (ف) اور یہی قول اقویٰ ہے، وراہ ما لک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک امام ابو یوسف کے قول کے مثل مکروہ ہے، اور اسی میں بہت زیادہ حقیقہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، وعلیٰ ہذا الخلاف الح اور ایسا ہی اختلاف، ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے مضرب ہو، (ف) یعنی اس پر بارک تیر کا حلقہ چڑھایا گیا ہو خواہ جوڑنے کے لئے ہو یا اس کی مضبوطی کے لئے ہو، واکثری وراہی کرسی میں بیٹھنا بھی جو چاندی یا سونے سے مضرب ہو، اسی طرح سے اگر ایسا ہی ہو سونے یا چاندی کا پتھر توار میں چڑھایا گیا ہو، (یعنی مخصص یا مضرب کی جوتوار ہو تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف فقہاء ہے۔

والمشعل الح اور سن پتھر یعنی جس پتھر پر توار وغیرہ تیز کرتے ہیں اور آئینہ کا حلقہ اگر مخصص یا مضرب ہو تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف ہے، والو جعل المصحف الح یا اگر کسی نے قرآن مجید کو سونے یا چاندی سے جڑاؤ کیا (ف) تو اس میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے، اسے جڑاؤ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے دوقوں کو یا اس کے اوپر کی دقتی میں سونے یا چاندی کے پتھر لگوائے یا خود جڑاؤ کیا، وکذا الاحتلاف فی اللہام الح اور اسی طرح جانور کے لگام یا رکاب یا اونچی میں بھی اختلاف ہے، جبکہ ان میں سے کسی چیز میں چاندی کا جڑاؤ کیا گیا ہو،

وکذا الثوب الح اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کو کاٹ کر اس سے حروف لکھے گئے ہوں، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے، وھذا الاحتلاف الح یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا کہ وہ جڑاؤ اس سامان یا کتاب سے کسی وقت علیحدہ کئے جاسکتے ہوں، (ف) یعنی جن چیزوں میں شروع سے آخر تک سونے یا چاندی سے مخصص یا مضرب ہونے میں امام ابو حنیفہ و امام یوسف کے درمیان اختلاف بیان کیا گیا ہے، یہ اس صورت میں ہوگا کہ اس سونے یا چاندی کو جب چاہیں اس سے جدا کیا جاسکے اور جب چاہیں لگادیا جائے یعنی ہمیشہ کی لئے اس میں لگایا ہوا نہ ہو۔

فاما التملیہ الح اور اگر یہ صورت ہو کہ سونے یا چاندی کے پانی کے کام کو اس سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا ہو تو اس کے بارے میں بالاجماع کوئی مضائقہ نہیں ہے، (ف) یعنی ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا منع جائز ہے، اگرچہ امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے) لھما ان الح ان میں سے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سامان کے کسی بھی حصہ کو استعمال کرنے والا پورے سامان کا استعمال کرنے والا ہوتا ہے، لہذا اس کا استعمال مکروہ ہوگا، جیسے سونے یا چاندی کی خاص جگہ کو استعمال کرنا مکروہ ہوتا ہے (ف) جیسے کہ سونے یا چاندی کے جڑاؤ یا ٹکڑے لگائے ہوئے حصہ کی جگہ پر منہ لگا کر پانی پینا مکروہ ہے اسی طرح دوسری چیزوں پر بیٹھنا یا ہاتھ لگانا مکروہ ہوگا۔

ولابی حیفتہ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مخصص اور مضرب چیزوں میں چاندی اور سونا تابع کے طور پر ہوتا ہے، اور جو

چیزیں تابع ہوتی ہیں ان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایسی چیز کا استعمال مکروہ نہ ہوگا، (ف) جیسے کہ مکمل ریشمی کپڑا حرام ہوتا ہے ہلاکہ تابع ہو کر وہ جائز ہوتا ہے) کمال خبہ المکفوفۃ الحج جیسے وہ جبہ جس میں ریشمی چوڑی پٹی (سجاف) لگی ہوئی ہو، یا وہ کپڑا جس میں ریشمی نیل بوئے ہوں، وسمار الذہب الخ اور جیسے کہ گنیزہ میں سونے کی کھلیں ہوں، (ف) اور بعضوں نے اس کے لئے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت انسؓ کے پاس رسول اللہ ﷺ کے پیالوں میں سے ایک ایسا پیالہ تھا جس پر چاندی کا حلقہ تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ وہ صرف تبرک کے طور پر حضرت انسؓ نے اپنے پاس رکھ چھوڑا تھا اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا اس کی حفاظت کے لئے اس پر چاندی کا حلقہ چڑھا دیا تھا، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کو استعمال کرنا جائز ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے پاس پورا پیالہ سونے یا چاندی کا رکھے لیکن اسے استعمال نہ کرے تو جائز ہوتا ہے، اس سے ایک فائدہ یہ حاصل ہوا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے، اور کسی بھی چیز میں ادب کا بجالانا مستحب ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کی جوتیوں کو پھینک دینا یا ان کے پیالہ میں کھانا ادب ہو پھینکا ایک طرح بے ادبی ہے الحاصل صنفین کے آداب کو اختیار کرنا بھی ادب ہے، اور اس کا خیال رکھنا بھی چاہئے اور یہ معلوم ہوتا چاہے کہ اگر تلوار یا چھری کا پھل جزاؤ ہو تو اس کے استعمال کے وقت اپنی انگلیوں کو اس پر رکھنے سے بچنا آسان ہے۔

اور اگر اس میں قبضہ ہو تو اس کو پکڑتے وقت انگلیوں کو بچا کر رکھنا چاہئے، اسی طرح جیسے آئینہ کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچا کر رکھنا چاہئے، اور جیسے قرآن مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے اور دین و کرسی و تخت میں بیٹھنے کی جگہ سے اور لگام میں پکڑنے کی جگہ سے حاصل یہ ہوا کہ اس قسم کی چیزوں میں جس حصہ سے پکڑا جائے یا جس حصہ کو استعمال میں لایا ہو اس پر چاندی و سونے کے پانی اور چڑھاؤ سے آدمی کو بچنا چاہئے، ہ، م،

توضیح: رائگ، سیہ، شیشہ، بلور، عقیق پیتل وغیرہ کے برتنوں کو استعمال کرنا مفضض مضرب، مشخڈ
کے معنی ان کے برتنوں کا استعمال چاندی یا سونے کی جزاؤ کرسی یا تخت، یا تلوار کو استعمال کرنا
اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن ارسل اجيراله معجوسيا او حادماً فاشترى لحماً فقال اشترينہ من يهودى او نصرانى او مسلم وسعه اكله لان قول الكافر مقبول فى المعاملات لانه جبر صحيح لصدوره عن عقل ودين يعتقد فيه حزمة الكذب والحاجة ماسة الى قبوله لكثرة وقوع المعاملات وان كان غير ذلك لم يسعه ان ياكل منه معناه اذا كان ذبيحة غير الكتابى لانه لما قبل قوله فى الحل اولى ان يقبل فى الحرمة.

ترجمہ: ام محمدؓ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازار بھیجا، اور اس نے کچھ گوشت خریدا اور آکر یہ کہا کہ میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو اس کے، لک کو اس گوشت کا کھانا جائز ہوگا،
لان قول الكافر الخ کیونکہ (دینی امور کے سوا) معاملات میں کافر کا قول مقبول ہے، کیونکہ یہ صحیح خبر ہے اور ایسے شخص کی دی ہوئی ہے جو عقل و ہوش و حواس والا ہے نیز وہ جس مذہب کا بھی معتقد ہے اس میں بھی جھوٹ حرام جانا جاتا ہے، (ف) یعنی یہ خبر ایک ایسے شخص نے دی ہے اور جو عاقل ہے، (دیوانہ نہیں ہے) اور ایک دین کو ماننے والا ہے، اگرچہ وہ اعتقاد کافر ہے، اور ایسی بات میں جھوٹ بولنے کو برا بھی جانتا ہے، لہذا یہ خبر صحیح ہوگی۔

والحاجتہ ماسۃ الخ اور ایسی خبر کو ماننے کی ضرورت اور مجبوری بھی ہے، کیونکہ ایسے معاملات تو ہر وقت پیش آتے رہتے ہیں (ف) کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے ایسی خبر قابل قبول نہ سمجھی جائے تو عام انسان کو حرج و تکلیف لازم آئیگی، حالانکہ شریعت نے حرج کو ہم سے دور کر دیا ہے، بس معلوم ہوا کہ وہ خبر گوشت کی صحیح ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہود و نصاریٰ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ان کا ذبیحہ جائز ہے، اور چونکہ ہمارے زمانہ میں اس قسم کے بہت سے ہیں جو ذبیحہ کے قبل نہیں

رہے ہیں، بلکہ برعکس وہ جانور سے خون نکال ڈالنے ہی کو نقصان دہ سمجھتے ہیں، اور جانور کا گھونٹ کر مار ڈالنے کو ہی اچھا سمجھتے ہیں، اور اسی پر وہ عمل بھی کرتے ہیں، اس لئے اگر کوئی نصرانی سے خریدنے کی خبر سنائے تو احتیاط وہ مقبول نہ ہوگی، لیکن یہود سے خریدنے میں مقبول ہوگی، اب اگر نصرانی کے ذبیحہ کے جائز ہونے کے بارے میں فتویٰ دیا جائے اور مجوسی اس کے بارے میں یہ خبر دے کہ میں نے کسی نصرانی سے یا کسی یہودی سے یا کسی مسلمان سے یہ گوشت خرید لیا ہے تو وہ خبر قبول ہوگی۔

و ان کاں عبیر دالک الخ اور اگر کوئی مجوسی غلام اپنے آقا کو ان تینوں کے علاوہ کسی اور سے گوشت خرید کر لانے کی خبر دے تو اس کے آقا کو اس میں سے کھانا جائز نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر یہودی یا نصرانی اور مسلمانوں کے سوا کسی اور کے ہاتھ سے ذبیحہ ہونے کی خبر یا کر سنا دے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، لہذا لمّا قبل الح کیونکہ جب کافر اور مجوسی کی بات گوشت کے حلال ہونے کے بارے میں قبول کر لی گئی تو اب جبکہ وہ حرام ہونے کی خبر دے رہا ہے تو بدرجہ اولیٰ اس کی یہ بات مان لی جائیگی، (ف کیونکہ دینی معاملات میں احتیاط کرنا واجب اور بہت ہے ضروری ہے، غ)،

توضیح: اگر کوئی مجوسی غلام یا ملازم بازار سے گوشت خرید کر لائے اور اپنے مالک سے یہ کہے میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان یا مجوسی سے خریدا ہے، تو اسے قبول کر کے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ويحور ان يقبل في الهدية والا ذن قول العبد والحارية والصبي لان الهدايا تبعت عادة على ايدي هؤلاء وكذا لا يمكنهم استصحاب الشهود على الادن عند الضرب في الارض والمبايعه في السوق فلو لم يقبل قولهم يؤدى الى الحرح وفي الجامع الصغير اذا قالت جارية لرجل بعثني مولاي اليك هدية وسعه ان ياحدها لانه لا فرق بين ما اذا اخبرت باهداء المولى غيرها او نفسها لما قلنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام اور باندی اور بچوں کی باتیں ہدیہ اور اجازت کے بارے میں قبول ہوں گی، ف بچوں سے مراد یہاں پر سمجھنا بالغ ہیں، اور اجازت سے مراد کاروبار کی اجازت ہے، مثلاً اگر غلام یا باندی یا بچہ دار اپنے ساتھ کوئی چیز لائے اور کہے کہ یہ چیز فلاں شخص نے آپ کو ہدیہ کے طور پر بھیجی ہے تو اسے صحیح مانتے ہوئے لے لینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر یوں کہ میرے ذمہ داروں نے مجھے کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے تو اس سے خرید و فروخت کرنا جائز ہوگا، لان الهدايا الح کیونکہ عام دستور یہی جاری ہے کہ ہدایا اور تحائف انہیں لوگوں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں۔

وكذا لا يمكنهم الح اسی طرح سے ان لوگوں سے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ادھر ادھر آتے اور سفر کرتے ہوئے اگر ان کو کسی چیز کی خرید و فروخت کی ضرورت پڑ جائے تو اپنے ساتھ ایسے گواہوں کو لئے پھریں جو یہ کہیں کہ ان کے ذمہ داروں نے ان کو خرید و فروخت کی اجازت دے دی ہے، اب اگر ایسی صورتوں میں ان کی باتوں پر یقین نہ کیا جائے اور ان کی خرید و فروخت صحیح نہ مانی جائے تو انہیں کھانا ہی ان کے ذمہ داروں کو بھیجی بڑی دقت کا سامنا کرنا پڑے، (ف اور معاللاً میں اصل بات یہی ہے کہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ معاملات میں ایک شخص کی خبر حجت اور مقبول ہوتی ہے، چنانچہ صحابہ کرامؓ سے اب تک اسی پر عمل جاری ہے، قطعاً لکھا ہے کہ ہر زمانہ میں کسی انکار کے بغیر اس پر عمل ہو رہا ہے، اس لئے اگر ایسے معاملات میں آزاد اور بالغ ہی کی خبر کو مانتے اور دوسروں کی نہیں مانتے تو لوگوں کو بہت زیادہ پریشانی ٹھانی پڑتی، اور مشائخؒ نے فرمایا ہے۔

کہ ایسے معاملات میں غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے، اس لئے اگر کوئی غلام یہ کہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے کاروبار کی اجازت دی ہے لیکن وہ ثقہ ہو تو اس سے خرید و فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ کوئی چیز لے کر آئے اور یوں کہے کہ یہ چیز میرے مولیٰ کی طرف سے آپ کو ہدیہ ہے، اب اگر سننے والے کے غالب گمان میں یہ آئے کہ یہ تو جھوٹا ہے یا دل کو اطمینان نہ ہو تو اس

سے کچھ معاملہ نہ کرے کیونکہ اصل میں اس نے لین دین ممنوع ہے اور وہ مجبور ہے، اور اگر اچانک ہوگی تو وہ عارضی ہوگی، اس لئے جب تک اس کے بارے میں شک ہو تو اس کے لئے اجازت ثابت نہیں ہو سکتی ہے، ہم نے ابھی اوپر میں جو یہ بات کہی ہے کہ ثقہ غلام کی بات قبول ہوتی ہے، اس لئے کہ جب دینی معاملات اور اخبار و احادیث میں ثقہ غلام کی روایت مقبول ہوتی ہے تو دنیاوی معاملات کا مرتبہ اس سے کہیں کمتر ہوتا ہے ان میں بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگا۔

اور اگر لانے والا اس طرح کہے اس چیز کا فلاں شخص مالک ہے اس نے مجھے اس کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے یعنی کہا ہے، یا اسی نے مجھے یہ چیز دی ہے، یا اس سے میں نے خریدی ہے، پس اگر وہ مسلمان اور ثقہ ہو تو اور خود اس کا غالب گمان بھی یہی ہو کہ یہ کہنے والا سچا ہے تو اس کی بات کی تصدیق کر لے، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ جھوٹا ہے تو اس کی تصدیق نہ کرے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اسی آنے والے سے یہ معلوم ہوا ہو کہ اس کا مالک کون ہو کسی اور ذریعہ سے معلوم نہ ہوا ہو، کیونکہ ہر زمانہ میں اور ہر شخص و کیلوں اور دلالوں کی بات قبول کرتے آئے ہیں، اور کوئی اس کا انکار نہیں کرتا ہے، اور اگر آنے والے کے سوا کسی اور ذریعہ سے بھی وہ خبر ملی ہو تو بھی غلبہ ظن کا اعتبار ہوتا ہے۔ ع۔

وفی الجامع الح اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی کسی کے پاس آئی اور یہ کہا کہ میرے مولیٰ نے مجھے تمہارے پاس ہدیہ بھیجا ہے تو اسے اس خبر کو مان لینے پھر اپنے پاس رکھ لینے کا اختیار ہوگا، (ف۔) پھر حبیب چاہئے اس کے ساتھ تعلق قائم کر سکے گا، بلانہ لا فرق الح کیونکہ ان دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا وہ کسی چیز کو ہدیہ اس کے پاس پہنچانے کی خبر دے یا خود اپنی ذات کو ہدیہ پہنچانے کی خبر دے، کیونکہ یہ بات پہلے بتادی گئی ہے کہ ہدایا اور تحائف ایسے لوگوں کے ہاتھ بھیجے جانے اور قبول کئے جانے کا دستور ہمیشہ سے چلا آیا ہے، (ف اب اگر یہ کہا جائے کہ باندی کی شرمگاہ کسی کے لئے ہوتا تو دینی معاملات میں سے اس لئے اسی ایک خبر دینے والی عورت کی خبر سے یہ بات کیسے ثابت ہوگی، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ بہت سے معاملات قصد اتو صیغ نہیں ہوتے لیکن کسی کے ضمن میں وہ ثابت ہو جاتے ہیں۔

توضیح: ہدایا اور تحائف کے لانے لیجانے کے سلسلہ میں غلام، باندی اور بچوں کی باتیں قبول کی جاسکتی ہیں یا نہیں، اگر کوئی کسی کے پاس آ کر یہ کہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آپ کے پاس ہدیہ بھیجی ہے تو اسے قبول کرنا اور جنسی تعلق کرنا صحیح ہوگا، اقوال علماء، ورائل

قال ویقبل فی المعاملات قول الفاسق ولا یقبل فی الدیانات الا قول العدل ووجه الفرق ان المعاملات یکثرو وجودھا فیمابین الناس فلو شرطاً شرطاً زائداً یؤدی الی الحرح فیقبل قول الواحد فیھا عدلاً کان او فاسقاً کافراً کان او مسلماً عبداً کان او حراً ذکراً کان او انثی دفعا للحرح اما الدیانات فلا یکثر وقوعھا حسب وقوع المعاملات فجاء ان یشرط فیھا زیادة شرط فلا یقبل فیھا الا قول المسلم العدل لان الفاسق متهم والکافر لا یلزم الحکم فلیس له ان یلزم المسلم بحلاف المعاملات لان الکافر لا یمکھ المقام فی دیارنا الا بالمعاملة ولا یتھیأ له المعاملة الا بعد قبول قوله فیھا فکان فیہ ضرورة فیقبل ولا یقل قول المستور فی ظاہر الروایة وعن ابی حنیفة انه یقل قوله فیھا حرینا علی مذهبه انه یجوز القصاء به وفی ظاہر الروایة هو والفاسق سواء حتی یعتبر فیھما اکثر الرای

ترجمہ فرمایا ہے کہ عام عودت میں فاسق کی بات قبول کرنا جاتی ہے لیکن دینی معاملات یا دینات میں عدل شخص کے سوا کسی اور کی بات نہیں مانی جاتی ہے، (ف اب اس نے اگر کہنے والا ایسا شخص ہو جس کے بارے میں کچھ معلومات نہ ہوں کہ وہ کیسا شخص ہے یعنی مستور الحال ہو تو اس کی بات بھی قبول نہیں کی جاسکے گی۔

ووجه الفرق الح اور معاملات اور دیانات کے درمیان فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معاملات ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ ہر چیز میں پیش آتے رہتے ہیں، اس لئے اگر معاملات میں کچھ شرط زائد لگا دی جائے تو عام لوگوں کو انجام کار اس سے، بہت ہی تکلیف ہوگی، (ف) جسے شریعت نے دور کر دیا ہے) فیقیل قول الواحد الح اسی لئے معاملات میں ایک ہی شخص کی بات وہ بھی خواہ عادل ہو یا فاسق ہو اور خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور خواہ وہ غلام ہو یا آزاد ہو اسی طرح وہ خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایسا کچھ بھی گم اس کی بات قبول کر لی جائیگی تاکہ عمومی تکلیف دور ہو، (ف) جسے شریعت نے دور کر دیا ہے، اور خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو کیونکہ معاملات اور ضرورتیں بے حساب ہیں، جبکہ ایسے آدمی بہت ہی کم ہیں جن میں عادل ہونے کی تمام شرطیں پائی جا رہی ہوں، اور ان کے ساتھ خرید و فروخت کا معاملہ کیا جائے، یا اس سے اپنی خدمت کرائی جاسکے یا اپنے وکیلوں اور دلالوں وغیرہ کے پاس بھیجا جائے، نیز خبر کے سننے والے کے پاس بھی اس خبر کے علاوہ دوسری کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے اس لئے ایسی خبر بھی قبول ہونی چاہئے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم نہیں کی جاتی ہے، جبکہ عادل ہونے کی شرط اسی واسطے لگائی جاتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر کا حکم اس کے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت کی شرط لگانے کے کچھ معنی نہیں ہیں، کیونکہ اس میں کوئی جھگڑا نہیں ہے، زبلی۔

واما الدیانات الح اور معاملات کی طرح دیانات کا وقوع کچھ بہت زیادہ نہیں بلکہ بہت ہی کم ہوتا ہے، اس لئے ان دیانات میں کچھ زیادہ شرطیں لگانی بڑی ہیں اسی لئے ان میں عادل مسلمانوں کے سوا کسی دوسرے کا قول قبول نہیں ہوگا، (ف) اسی لئے اس سے فاسق مسلمان ہو یا کافر دونوں خارج ہو گئے یعنی ان کی بات بھی قبول نہ ہوگی، لان الفاسق الح فاسق اس سے خارج ہو گیا کہ اس پر دین کے معاملہ میں تہمت لگتی ہوئی ہے، (ف) کہ شاید وہ جھوٹ بولا ہو) والکافر لایلتزم الح اور کافر چونکہ خود ہی احکام الہی کو اپنے اوپر لازم نہیں کرتا ہے، اسی لئے اسے یہ حق نہیں ہے کہ کسی مسلمان پر کچھ لازم کرے، (ف) کیونکہ وہ خود التزام نہیں کرتا ہے، بخلاف المعاملات الح برخلاف معاملات کے کیونکہ اس میں کافی حد تک مجبوری ہے اس لئے کہ کافر ہمارے اسلامی ملک میں لوگوں سے معاملات طے کئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے، اور کچھ نہیں کر سکتا ہے۔

ولا ینھیالہ الح اور جبکہ کہ کافر کا قول قہری ہوگا اس وقت تک اس سے کسی قسم کا معاملہ نہیں ہو سکے گا الحاصل چونکہ کافر سے معاملات میں اس کے قول کو قبول کرنے کے ضرورت اور مجبوری ہوتی ہے اس لئے اس کا قول قبول ہوگا، (ف) اور جب معاملات میں کافر کا قول قبول کرنا ایک مجبوری ہوئی تو بدرجہ اولیٰ فاسق کا قول بھی قبول کرنا ہوگا، اور دینی معاملات میں عادل مسلمان کے سوا کسی کا بھی قول قبول نہ ہوگا) ولا یقبل الح اور ظاہر الروایۃ میں مستور (جس کے اندرونی حالات عام طور پر معلوم نہ ہو سکیں) اس کا قول قبول نہ ہوگا، (ف) یعنی اگر دینی معاملات یا دیانات کے مسئلہ میں ایسے شخص نے جس کے اچھے یا برے ہونے کا حال لوگوں کو معلوم نہ ہو وہ اگر کوئی خبر دے مثلاً یوں کہے کہ میں نے ذی الحجہ کا پندرہ دیکھا ہے تو ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اس کا قول مقبول نہ ہو۔

وعن ابی حبیہ الح اور امام ابو حنیفہ کا قول یہ مروی ہے کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مستور الحال کی گواہی پر قاضی کا حکم صحیح اور جائز ہوتا ہے، اس لئے اسی مذہب کے مطابق یہاں بھی عمل ہوگا، وہی ظاہر الروایۃ الح ظاہر الروایۃ میں مستور الحال اور فاسق حکم میں دونوں برابر ہیں اسی لئے ان دونوں کی خبروں میں گمان غالب کا اعتبار ہوگا، (اور ظاہر الروایۃ ہی صحیح ہے، اب، اور یہی صحیح ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ذی الحجہ وغیرہ کے چاند وغیرہ کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ایسی چیز میں قربانی کے ہونے کے خیال سے دیانت کا حکم غالب ہوگا، یا اس میں فقراء کے حاصل ہونے والے منفع کے معنے کا حکم غالب ہوگا لیکن قول صحیح یہ ہے کہ اس میں دیانت کا حکم ہی غالب ہے، وایسا کیوں نہ ہو کیونکہ ثواب کے چاند کے بارے میں بھی صدقہ انفق کے مسئلہ کے پیش نظر اسے معلوم کی خبر دی جائے گی، حالانکہ اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں لیکن مذہب یہ ہے کہ قربانی چونکہ واجب ہے اس لئے قربانی اور روزہ کے درمیان عمل کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں عمل میں برابر ہیں، م،

توضیح معاملات اور دیانت میں کن لوگوں کی اور کیسے لوگوں کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے اور کن کی نہیں قبول کی جاسکتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، ورائل

قال ويقبل فيها قول العبد والحر والامة اذا كانوا عدولا لان عقد العدالة المصدق راحح والقبول لرححانه
فمن المعاملات مادكرنا ومنها التوكيل ومن الديانات الاحبار بحاسة الماء حتى اذا احبره مسلم مرصى له
يتوصاه ويتيمم ولو كان المحصر فاسقا ومستورا تحرى فان كان اكبر رايه انه صادق يتيمم ولا يتوصاه وان
اراق الماء ثم يتيمم كان احوط ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالارافة اما التحرى
فمحردط ولو كان اكبر رايه انه كاذب يتوصاه ولا يتيمم لتحرج حاسب الكذب بالتحرى وهذا جواب التحكم
فاما في الاحتياط يتيمم بعد الوضوء لما قلنا ومنها الحل والحرمة اذا لم يكن فيه روال الملك وفيها تنصير
وتفريعات ذكرناها في كفاية المستهي

ترجمہ قدرتی نے فرمایا ہے کہ آزاد و غلام و باندی کا قول دینت میں اسی صورت میں قبول ہوگا جبکہ وہ عدول ہو، کیونکہ عدول ہونے سے یقیناً وہ سچا بھی ہوگا، اور اسی سچائی کی وجہ سے وہ مقبول ہوگا، فمن المعاملات المحبس معصوم سے چھ تو وہ ہیں جن کو ہم نے بیان کر دیا ہے، (ف) مثلاً خرید و فروخت، ہدیہ میں دین کا رد و بار اور اس کی اجازت ان کے علاوہ کچھ یہ ہیں (مسما التوكيل مثلاً کسی کو وکیل بنانا) (توكيل کرنا) اگر کوئی یہ کہے کہ میں فلاں شخص کا وکیل ہوں تو اس کی بات قابل قبول ہوگی بہت ارخود وہ محسوم ہو) اور من الديانات المح دینات میں سے مثلاً یہ خبر دینا کہ یہ پانی ناپاک ہے، اسی بنا پر اگر کوئی مسلمان کسی کو یہ خبر دے کہ یہ پانی ناپاک ہے، اور خبر قابل قبول شخص جینی عادی کی تو اس پانی سے اسے وضو کرنا جائز نہ ہوگا، اس کے عوض تیمم کرنا ہوگا، ولو كان المحبر الح اور اگر خبر دینے والی فاسق ہو یا اس کا حس پہلے سے کچھ معلوم نہ ہو یعنی مستوار الیٰلٰہی ہو تو فیصد کرنے کے لئے اپنے دل سے مشورہ کرے، (ف) کہ کیا ہونا چاہئے) ان کاں اکبر الح اس وقت اگر اس کے دل کا رجحان اس طرف ہو کہ خبر سچا ہے تب تیمم کرے اور وضو نہ کرے، اور اگر پہلے اس پانی کو بدن پر ڈالے پھر تیمم کرنے تو اس میں زیادہ احتیاط ہے، ومع العدالة الح اور خبر کے عادی ہونے کی صورت میں اس بات کا احتمال بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اس صورت میں پانی ڈال کر احتیاط کرنے کے بھی کچھ معنی نہ ہوں گے، (ف) اس لئے اس وقت یہ نہیں کہا جائے گا کہ پہلے پانی ڈال لیا جائے پھر تیمم کر لیا جائے۔

اما التحرى الح اور دل کا رجحان تو صرف گمان کرنا ہوتا ہے، (ف) جینی یہ کوئی شرعی دلیل نہیں ہوتی ہے اس لئے اس میں احتیاط کرنا لازم ہوگا اسی لئے پہلے اس پانی کو ڈالا جائے پھر تیمم کیا جائے، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ خبر دینے والا فاسق ہو یا اس کے حالات پہلے سے معلوم نہ ہوں پھر بھی اس کے بارے میں دل کا غائب گمان یہی ہو کہ یہ شخص خبر دینے میں سچا ہے، (ولو كان اكبر الح و اگر غائب گمان خبر کے جھوٹے ہونے کی طرف ہو یعنی وہ جھوٹا معلوم ہوتا ہو تو اس پانی سے صرف وضو کرے اور تیمم نہ کرے، لتحرج حاسب الح اس وجہ سے کہ دن رات اس سے اس کے جھوٹے ہونے کی ترغیب ہوگی ہے، وهذا جواب الح و صرف وضو کرنا اور تیمم نہ کرنا جواب عامی ہے، لیکن احتیاطاً حکم یہی ہوگا کہ پہلے وضو کر لیا جائے اس کے بعد تیمم بھی کیا جائے اسی وجہ سے جو بیان کر دی گئی ہے، (ف) کہ اس میں ایک احتمال یہ بھی رہ جاتا ہے کہ کوئی غری کو صرف گمان کرنا ہی ہوتا ہے۔

ومسما الحل الح اور ان دیانات میں سے طہار اور حرام ہونا بھی ہے، (ف) اس مسئلہ میں اگر خبر دل ہوگا تو اس کا قول مقبول ہوگا) بشرطیکہ کوئی ایسی صورت ہو کہ اس میں کسی کی حکایت کا ضائع ہونا لازم آتا ہو، اس صورت میں بڑی تفصیل اور بہت سے مسئلے نکلتے ہیں جن کو ہم نے اپنی دوسری بڑی کتب یعنی کفایۃ المستہی میں بیان کر دیا ہے، (ف) جینی نے تسلیم کیا ہے کہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ سے نزدیک معصومیت میں بھی دل کے سوا کسی کا قول مقبول نہ ہوگا، و دیانت میں سے ہی ایک صورت یہ بھی ہے کہ میاں بیوی نے

ایک جوڑے کے پاس ایک ثقہ مرد یا عورت نے آ کر یہ گواہی دی کہ آپ دونوں کے درمیان رضاعت کا رشتہ ہے یعنی آپ دونوں نے کسی ایک عورت کا دودھ پیا تھا لہذا ایک دوسرے کے سنے حرام ہیں اور آپ کا نکاح صحیح نہیں ہے، پس اس خبر کے بعد ان دونوں کے سنے اولیٰ یہی ہوگا کہ خود ہی اس رشتہ کو ختم کر دیں، لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہوگا، کیونکہ صرف ایک شخص کی گواہی سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ جن مواقع میں خبر حجت بنتی ہے ان کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وہ احکام جو فروع کی حیثیت کے ہیں پھر ان کی دو قسمیں ہیں اعبادت ہیں صرف ایک ہی عادل کی خبر حجت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اس میں ضبط کا مادہ اور عقل موجود ہو، اور ۲ عقوبات اور ابو بکر بھلاص الرازی نے اس میں بھی خبر الواحد کو حجت ہونا تسلیم کیا ہے، بشرطیکہ وہ عادل بھی ہو لیکن امام کرختی نے ایک کی خبر کو حجت تسلیم نہیں کیا، ویسے بھلاص کے قول کی موافق ہی ابو یوسف سے رہی میں روایت موجود ہے، دوسری قسم حقوق العباد ہیں جن میں ایک کا دوسرے پر حق کو لازم کرنا اور اسے تسلیم کرنا ہے، اس میں مال والے مشترک ہوتے ہیں، اس کا ثبوت خبر الواحد سے نہیں ہوتا ہے، اس میں چار باتوں کی شرط ہوتی ہے۔

(۱) تعداد کا پورا ہونا (۲) ان کا عادل ہونا (۳) ان میں سیاحت کا پابیان (۴) اور لفظ شہادت سے گواہوں کا خبر دینا، پس قسم اول میں سے چاند دیکھنے پر گواہی دینا ہے، جیسے رمضان کے چاند دیکھنے پر گواہی ہے اس صورت میں کہ آسمان پر کوئی علت پائی جا رہی ہو مثلاً بادل یا غبار وغیرہ ہو دوسری قسم میں سے عید الفطر کی چاند دیکھنے کی گواہی ہے اس میں حقوق العباد کو بھی دخل ہے، کیونکہ اس میں لوگوں کے نفع کی صورت پائی جاتی ہے، اسی قسم میں سے ملک نکاح میں یا ملک عین میں یعنی شوہر کے حق ہونے یا ملک کے حق ہونے میں رضاعت کی وجہ سے دونوں کے درمیان حرام ہونے کی خبر دینا ہے، کیونکہ اس خبر کے صحیح ہوجانے کی صورت میں دونوں کے درمیان انتفاع کے تعلق کا ختم ہو جانا لازم آتا ہے، اس کے برخلاف تھوڑے پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کے بارے میں خبر دینا، اسی طرح کسی غدا اور گیہوں کا کسی کے حلال یا حرام ہونے کے بارے میں خبر دینا ہے کہ یہ پہلی قسم میں سے ہے، تیسری قسم میں ایسے حقوق العباد ہیں جن میں کسی چیز کا التزام نہیں ہوتا ہے جیسے کسی کے لئے وکیل ہونا، اور مضربات وراپنے غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دینی، وغیرہ تو ان میں ایک شخص کی خبر بھی حجت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ خبر دینے والے میں تمیز کا مادہ ہو اگرچہ وہ عادل ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح وہ بائخ ہو یا نابائخ ہو اور وہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور عورت ہو یا مرد ہو، چوتھی قسم میں ایسے حقوق العباد ہیں جن میں ایک اعتبار سے التزام بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے نہیں ہے، جیسے وکیل کو معزول کر دینا، اور جس غلام کو ایک بار کا رو بار کی اجازت دی گئی ہو پھر اجازت کو ختم کر کے اسے مجبور کر دینا، اس میں اس اعتبار سے التزام ہے کہ اس کے معزول ہوجانے کے بعد بیع وغیرہ کی ذمہ داریوں سے کچھ حقوق اس سے بھی تعقل رہ جاتے ہیں، اسی طرح غلام کے مجبور ہوجانے کے بعد جس معاملہ کو اس نے شروع کر رکھا ہو اس کو فاسد ہونا لازم آئے گا، اور دوسری وجہ سے اس طرح التزام نہیں ہے کہ اپنے وکیل کو معزول کر دینا یا موکل کا غلام کو مجبور کر دینا مولیٰ کا پناہ حق ہوتا جس میں تصریف کرنا بالکل صحیح ہوتا ہے، اسی نے امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس قسم میں گواہی کے دونوں جزء میں سے ایک شرط ہے یعنی یا تو اس میں عداوت پائی جا رہی ہو یا تعدد پوری ہو، لیکن صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، غ۔

توضیح: کیسے معاملات اور دیانات میں کن لوگوں کی شرطوں کے ساتھ گواہی قبول کی جا سکتی

ہے، تفصیل شرائط، اقوال ائمہ، دلائل

قال ومن دعوى الى وليمة او طعام فوحد ثمة لعباً او عشاء فلا باس بان يقعد وياكل قال ابو حيفة استيت بهذا مرة فصرت وهذا لان احامة الدعوة سة قال عليه السلام من لم يحب الدعوة فقد عصى انا القاسم فلا يتركها لما اقتربت به من الدعة من غيره كصلوة الحارة واحة الاقامة وان حصرتها بياحة فان قدر على المع معهم وان لم يقدر يصبر، وهذا اذا لم يكن مقتدى فان كان ولم يقدر على معهم يخروج ولا يقعد لان ذلك شين

الدين وفتح باب المعصية على المسلمين والمحكى عن ابي حنيفة في الكتاب كان قبل ان يصير مقتدى ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي ان يقعد وان لم يكن مقتدى لقوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين وهذا كله بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يحضر لا نه لم يلزمه حق الدعوة بخلاف ما اذا هجم عليه لانه قد لزمه ودلت المسالة على ان الملامى كلها حرام حتى التغنى بضرب القضيب وكذا قول ابي حنيفة ابتيت لان الابتلاء بالمحرم يكون.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو دعوت ولیمہ میں یا کسی عام دعوت میں شریک ہو کر دعوت دی گئی ہو پھر اس نے وہاں پہنچ کر لعب (یعنی ناچ یا گانا) پیا، فلا باس الخ تو وہاں بیٹھ جانے اور کھانا کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، قال ابو حنیفہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں ایک مرتبہ ایسی ہی حالت میں مبتلا ہو گیا تھا مگر میں نے صبر کر لیا، (ف یعنی بیٹھ کر کھانا کھالیا) (وہذا لان الخ اس کی دلیل یہی کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے، چنانچہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جس نے دعوت کو قبول کیا اس نے ابو القاسم یعنی محمد ﷺ کی نافرمانی کی، (ف۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی، اس کی روایت بخاری و مسند وابن ماجہ اور ابو داؤد نے کی ہے،) فلا یترکھا الخ اس لئے اگر دعوت کی مجلس میں غیر کی طرف سے بدعت کا کام پایا جائے تو اس کی وجہ سے اس دعوت کو نہیں چھوڑنا چاہئے جیسے کہ اگر رکھے ہوئے جنازہ کے پاس نوحہ اور گریہ و زاری ہو رہی ہو پھر بھی نماز جنازہ چھوڑنی نہیں ہوگی بلکہ پڑھنی ہوگی، فان قدر الخ اب اگر دعوت کی اس مجلس میں لوگوں کو ناچ گانے سے منع کرنا ممکن ہو تو منع کیا جائے، اور اگر منع نہ کر سکے یا اس کے فائدہ کی توقع نہ ہو تو صبر کر لیا جائے، وھذا اذا لم یکن الخ بیان کیا ہوا حکم اس وقت ہے جبکہ وہ شخص اس قوم کا ذی اثر شخص نہ ہو کیونکہ اگر پیشوا یا ذی اثر شخص ہلکا ہو لوگوں کو نہیں روک سکتا ہو تو ان سے نکل آئے اور وہاں نہ بیٹھے کیونکہ اس وقت وہاں بیٹھنے میں دین اسلام کو معیوب بنانا اور عام مسلمانوں کو کو گنہہ کرنے کا راستہ دکھانا لازم آئے گا۔

وما حکى عن ابي حنيفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے متعلق جو بات اوپر بیان کی گئی (کہ وہ مجلس میں بیٹھے رہ گئے تھے) وہ اس زمانہ کی ہے جبکہ آپ مقتدی اور پیشوا نہ بنے تھے، (ف۔ پھر جو شخص پیشوا نہ بن سکا ہو وہ بھی اسی وقت مجلس دعوت میں بیٹھا رہے گا جبکہ لہو و لعب گانا بجانا و ستر خوان کے پاس نہ ہو رہا ہو) (ولو كان الخ کیونکہ اگر دسترخوان کے قریب ہی گانا بجانا ہو رہا ہو تو وہاں پر نہیں بیٹھنا چاہئے اگرچہ پیشوا نہ ہو، اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ فلا تقعد الا یعنی اس کی ممانعت ہو جانے کے بعد آپ ﷺ ان لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھیں، یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے کہ جب مجلس میں پہنچ جانے کے بعد اس کا علم ہوا ہو، کیونکہ اگر وہاں پہنچنے سے پہلے ہی اس کا علم ہو گیا ہو تب تو وہاں جانا نہیں چاہئے اس وقت اس شخص پر دعوت کا حق یعنی اسے قبول کر لینا لازم نہیں رہا، اس کے برخلاف اگر وہاں پہنچ کر اچانک یہ کام ہو گئے ہوں کیونکہ اس وقت حق دعوت اس پر لازم ہو چکا ہے۔

(ف اس صورت میں تفصیل ہے یعنی اگر وہ پیشوا ہو یا اس کی جیسے دیکھ کر دوسرے اقتدا کرینگے تو وہاں سے نکل آنا چاہئے بشرطیکہ گانا بجانا و ستر خوان پر نہ ہو، اور اگر دسترخوان پر ہی ہو تو ہر ایک کو اٹھ جانا لازم ہوگا) (ودلت المسئلة الخ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تمام ملائی (جو چیز لہو میں ذاتی ہیں) حرام ہیں، یہاں تک کہ بانسری بجانا بھی حرام ہے، (ف۔ بعض نسخوں میں بجائے ضرب القضیب کے لفظ بالقضیب ہے جس کے معنی ہیں درخت کی شاخ تاج الشریعہ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد قضیب احار میں ہیں یعنی کھیت کی دیکھ بھال کرنے والے کی لکڑیاں یعنی لکھا ہے کہ مصر و حجاز والے لکڑیاں پر بہت گاتے ہیں، چنانچہ اہل حجاز بھی ایک گزلہ نبی اور انگلی کے برابر دو لکڑیاں بیٹے اور ان کو آپس میں ٹکراتے ہیں، عام لوگ اس کھیل کو نہیں جانتے بلکہ وہی لوگ اپنے خاص ڈھنگ سے ان کو ٹکراتے اور گاتے رہتے ہیں، اور روم و فارس والے اسی قسم کی چار چھوٹی کھدی ہوئی لکڑیاں لیتے اور گاتے بجاتے ہیں، جسے وہ چار بارہ کہتے ہیں، مع، مسئلہ مذکورہ سے نئے مسئلہ پر دلالت اس طرح ہوئی ہے کہ امام محمدؒ نے مطلق لعب اور گانا بیان کیا ہے، اور حدیث میں صرف تین قسم کے لعب کو جائز بتایا گیا ہے، ایک اپنے گھوڑے کو سکھلانے اور سیکھنے میں، دوم تیر اندازی وغیرہ میں اور سوم اپنی بیوی سے ملاعت

اور دینگی میں، اور ان تین کے سوا باقی سب حرام ہیں، لیکن جس کا ابھی ذکر ہوا وہ تین میں سے نہیں ہے، ک، ع، پھر جنس مشائخ نے فرمایا ہے کہ صرف گانا اور اسے دھین کے ساتھ سننا بھی گنہ کا کام ہے، اور صدر شہیدؒ نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا ہے کہ ان ملائی کی طرف کان لگانا گنہ کا کام اور وہاں پر بیٹھنا فسق ہے، اور اس سے لذت بھی حاصل کرنا کفر میں سے ہے، اگر یہ حدیث روایت صحیح ہے تو یہ کہنا ہوگا کہ تشدد اور دھمکی کے طور پر فرمایا گیا ہے اس کے معنی حقیقی مراد نہیں ہیں۔

حضرت مسعود اللہ نے فرمایا ہے کہ ہوا گانے کی آوازوں میں اسی طرح سے نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے سبزیاں لگتی ہیں، اور مسند فردوس میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کیونکہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، اور وہ بتدعیٰ کے نزدیک شرک ہے اور شیطان کے سوا دوسرا کوئی نہیں گاتا ہے، اسی سنے ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ لُحْن اور گنگری وہ پیچیدہ آواز جو گانے والوں کے گلے سے گاتے وقت لہرا کر نکلتی ہے کے ساتھ قرآن سننا معصیت ہے اس سے پڑھنے والے اور سننے والے دونوں ہی گنہگار ہوتے ہیں، ع، اور فتاویٰ علیگیر یہ صوفیہ اور ان کے گانے اور ان وجد حال کے متعلق صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ یہ لوگ مفسد اور بے دین ہیں، یہ بات آپ خود بھی فتاویٰ ہندیہ۔

ترجمہ علیگیر یہ سے تلاش کر کے پڑھیں، م، اہتہ گروہشت دور کرنے کے سنے کسی نے اپنے واسطے مقصیٰ و مسمیٰ اشعار پڑھے تو اس میں حرج کی کوئی بات نہیں ہے، اور شمس الاممہ سرفی نے اسی قول کو پسند فرمایا ہے، شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں لکھا ہے کہ فرمان باری تعالیٰ من اناس من بشری لبوا لحدیث کے بیان میں ہے۔

کہ ہوا لحدیث سے مراد گانا ہے اور حضرت انسؓ اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا بھی مروی ہے، تو اس سے حکمت و نصیحت کے اشعار مراد ہیں راگ اور گانے کے طور پر نہیں اور ایسے اشعار کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر اشعار میں کسی عورت کی تعریف ہو پس اگر وہ معین اور رندہ ہو تو مکروہ ہوگا، اور اگر مرگئی ہو تو نہیں اور اگر وہ غیر معین ہو تو بھی مکروہ نہیں ہوگا، الذخیرہ واقضیٰ خان، اور امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک لُحْن سے قرآن پڑھنا حرام ہے، لیکن امام شافعیؒ نے اس طرح کی تفصیل فرمائی ہے کہ اگر اس کے لُحْن سے حروف میں تغیر آتا ہو تو حرام ہے، اور اگر اس کے لُحْن سے حروف اور اس کے مواقع نظم میں بدلتے نہ ہوں تو مکروہ نہیں ہے، ہمارے مشائخ سے یہی منقول ہے، اور گوئے توال اور راقص کی اجتناب مقبول یعنی مردود ہے، اور تہہ شافعیہ میں ہے کہ وہ مال حرم اور خبیثات ہوں میں سے ہے جیسے کوئی شاعر اپنی شعر گوئی پر بیٹا ہے اور مسخرہ اپنے مسخرہ پن پر بیٹا ہے، (جیسے بھنڈ) اور جو گوگ رستم و اسفندیار وغیرہ کے قصے سن کر لیتے ہیں، اور جو مال کے گانے والیاں اور رونے والیاں اور کاہنے و مسہ گانے والیاں یعنی گودنے والیاں وہاں جوڑنے والیاں) اور مقبہ اور عقد نوح کا متوسط پیتے ہیں سب حرام ہے، ورنہ حرام ماعون میں سے شراب اور دوسری نشہ آور چیزوں کے، دم ہیں، اور مادہ چاروں پر نر جانوروں کی جفتی کرانے کی جرت اور زنا کرانے کی اجرت ہے، مع، اور ان ہی میں سے ہو دکان وغیرہ مکروہ تحریمی ہیں، جس کی طرف مسئلہ مذکورہ اشارہ کرتا ہے۔

وہذا قول بی حنفیہ اور امام یوسف کا یہ فرمان (کہ میں ایسی مجلس میں شریک ہونے پر مجبور ہو گیا تھا) दास्त کرتا ہے، کیونکہ بتا ہوا حرم چیز ہونے سے بہت ہے، (ف) اگر دعوت کے دسترخوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی مہمان وہاں سے اٹھ جائے کیونکہ غیبت تو زمانا سے بھی زیادہ سخت گنہ ہے، ع، ابن اس کی کتاب المکرہ میں ہے کہ میں نے امام ابو یوسفؒ سے دف کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ کا حرج شادی کے علاوہ دوسرے موقع میں اس کے بچنے کو مکروہ جاتے ہیں، مثلاً کوئی عورت اپنے گھر میں بجائے اپنے بچوں کے بہانے کو بجائے تو فرمایا کہ میں مکروہ نہیں جانتا ہوں، اہتہ جس بچے سے گندے قسم کے یا لعب فاحش ورگان پیدا ہوا اس کو مکروہ جانتا ہوں، ع، اہل صل و میل کی بنا، یردف کے مسد میں جو ثابت ہوتا ہے، اس مسد میں بہت سے صحیح احادیث بھی ہیں، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان الانصار یعجبہم اللہو، یعنی حضرت عائشہؓ تعالیٰ عنہا سے انصار کی رخصتی کے بارے میں حدیث میں ہے کہ انصار کو لبو بہت پسند آتا ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور جیسے کہ ماننے والی عورت نے آپ کی موجودگی میں دف بجایا اور جیسا کہ دف بج کر لڑائیاں لگاتی تھیں

اور آپؐ نے منع نہیں فرمایا لیکن عوام کے جہالت پر نظر کرتے ہوئے حقیقت کرنی ادنیٰ ہے، مسند، جولوگ میلاد کی بجائے میں راگ کے ساتھ اشعار پڑھتے ہیں ان کا سننا اور پڑھنا دونوں حرام ہے، مگر سننے والوں کے پڑھنے والوں پر عذاب کا زیادہ خطرہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، مسند، ایک شخص نے سوال کیا میلاد میں اس طرح پڑھنا، اس نرگس چادڑ سے تو آرزو رہے کافر کی کا کیا حکم ہے۔

جواب، یہ شعر کفر ہے، اور احکام میں اس کے نفسانی معانی کا اعتبار نہ ہوگا، مطلقاً قرآن نے اس کو شرح فقہ اکبر میں حافظہ وقظیہ کے اشعار کے ذکر میں مصرح لکھ دیا ہے، اکثر جاہل میلاد خوان ایسے ہی اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہونے پر کسی کا اختلاف نہیں ہوتا ہے، اس طرح وہ لوگ فعل حرام کو بالکل کفر تک پہنچا دیتے ہیں، اور جس نے مجلس میلاد کو جائز رکھا ہے اس میں ادب و سکوت اور صحیح روایات پڑھنے کی شرط لگائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: کسی کی عام دعوت میں شرکت کرنا، وہاں اگر ناچ گانے کی مجلس پہلے سے قائم ہو یا شرکت کے بعد ہونے، لگے، اور وہ شخص اس قوم کا بااثر نہ ہو، یا بااثر ہو، اگر وہاں پہنچنے سے پہلے یا اس کے بعد اس کا علم ہوا ہو، بانسری بجانے یا لکڑی کو ایک دوسرے سے ٹکرا کر یا اس جیسا دوسرا کھیل کھیلنا کون سے کھیل شرعاً جائز ہیں، گنگری کے ساتھ قرآن پڑھنا اور اسے سننا، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل

فصل فی اللبس قال لا یحل للرجل لبس الحریر ویحل للنساء لان السی علیہ السلام بھی عن لبس الحریر والدیباہ وقال اما یلبسہ من لاحلاق له فی الآخرة واما حل للنساء بحديث اخر وهو مارواه عدة من الصحابة منهم علی رضی اللہ عنہ ان السی ﷺ خرج وباحدی یدیدہ حریر وبالاخری ذهب وقال هذا من محرمان علی ذکوراً متی حلال لانائهم ویروی حل لانائهم الا ان القلیل عفو وهو مقدار ثلثة اصابع او اربع کالاعلام والمکفوف بالحریر لما روی انه علیہ السلام بھی عن لبس الحریر الا موضع اصبعین او ثلث او اربع اراد الاعلام وعنه عیہ السلام انه کان یلبس جبة مکفوفة بالحریر

ترجمہ (ف) یعنی کون سا لباس مکروہ ہے اور کون سا کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے، اور اس کے تحت مستحب و جائز طریقہ کپڑے کا بھی بیان آ گیا ہے) قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مردوں کو حریر (ریشمی) پہننا حلال نہیں ہے، (ف) ریشم سے بن ہوا کپڑا حریر کہلاتا ہے) ویحل للنساء الح لیکن عورتوں کے لئے حلال ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حریر و دیباہ پہننے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے، کہ اسے وہی شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے، (ف) یہ وہ حدیثیں ہیں، چنانچہ صدیقہؓ نے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ حریر و دیباہ نہ پہنو اور سونے و چاندی کے برتنوں میں نہ پیو، اور ان کی رکابوں پلٹیوں اور طباقوں وغیرہ میں مت کھاؤ کیونکہ یہ چیزیں کافروں کے سے دنیا میں ہیں اور تمہارے لئے آخرت میں ہیں، اس کی روایت صحیح ستہ نے کی ہے، حریر و دیباہ کی ممانعت میں براء بن عازبؓ کے حدیث صحیح کی روایت میں سے ہے، اور حضرت عمرؓ کی حدیث بخاری و مسلم کی روایت سے ہے، اور اس کے آخر میں ہے کہ حضرت عمرؓ کو جو ریشمیں جوڑا ملا تھا اسے آپؐ نے اس مشرک بھائی کو پہنا دیا تھا یعنی دیدیا تھا جو مکہ میں تھا، معصوم ہونا چاہتے تھے کہ آپؐ کے حقیقی بھائی زید بن الخطابؓ اللہ عنہ تھے وہ تو حضرت عمرؓ سے بھی پہلے اسلام لائے چکے تھے اور ان کی وفات پہلے ہوئی تھی، اور یہاں پر جن بھائی کا ذکر ہوا ہے وہ باب شریک مدنی نہیں بلکہ ماں شریک (اخینائی تھے مگر مشرک تھے، اور جوڑا دے کر ان کی تائیف قلب کی تھی، نبی کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کافروں کو کچھ دینا جائز ہے اس کی خطا بری وجہ یہ ہے کہ وہ اس حالت میں ہے کہ آخرت میں اس

کا کوئی حصہ نہیں ہوگا، پتہ گرسمان ہو کر مر جائے (تو اس کا بھی آخرت میں حصہ ہو جائے گا)۔ اسی روایت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کافروں کے ہاتھ ریشمی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے، ان احادیث سے یہ بھی عموماً ہر شخص کے ساتھ ممانعت ہے حتیٰ استعمال کی ممانعت عام ہے کہ خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو، بعضوں نے گمان کیا ہے کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ آپ نے حریر کی صدی پہن کر نماز پڑھائی ہے اسی طرح حضرت خزیمہؓ کی حدیث بھی ہے کہ آپ سہرے دیباچ کی قبا پہن کر نکلے اور ان مختص سے کہا کہ میں نے یہ تمہارے لئے رکھ چھوڑی تھی پھر خزیمہؓ کو وہ دیدی، اس کی بھی طحاوی نے ہی روایت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے بعد عام صحابہ کرام ریشمی لباس کی حرمت پر متفق تھے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد حرام ہونے کا حکم ہوا تھا، اور وہ حکم بظہر عورتوں کے لئے بھی عام ہے، اسی بنا پر جن حضلاء نے عورتوں کے حق میں بھی اس سے حرام ہونے کا حکم دیا ہے، لیکن ہم احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا استعمال عورتوں کے لئے حلال ہے، ع، م)۔

و اما حل للساء اللح اور عورتوں کے لئے حلال ہونے کا ثبوت دوسری حدیث سے ہے جسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں ایک حضرت علیؓ بھی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ گھر سے اس حال میں نکلے کہ آپ کے ایک ہاتھ میں حریر اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا اور فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام کر دی گئی ہیں، لیکن امت کی عورتوں کے لئے حلال کی گئی ہیں، (ف اس کی روایت ابو داؤد وابن ماجہ و نسائی و احمد اور ابن حبان رحمہم اللہ نے کی ہے، اس میں یہ مذکور ہے کہ حریر آپ کے دائیں ہاتھ میں اور سونا بائیں ہاتھ میں لیا تھا، عبدالحقؒ نے الاحکام میں علی بن المدینیؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث حسن اور اس کے تمام راوی معروف اور ثقہ ہیں، اور جن صحابہ کرام نے عورتوں کے لئے حریر کو حلال ہونے کی روایت کی ہے ان میں عمر ابن الخطاب و ابو اموی الاشعری و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس و زید بن ارقم و ائملہ بن الاسقع اور عقبہ بن عامرؓ سمجھنی اللہ عنہ ہیں ان میں سے عمر بن الخطابؓ کو ابو بکرؓ نے حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند روایت کیا ہے، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی حدیث کو ترمذی و نسائی نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حریر لباس اور سونا میری امت کے مردوں پر حرام کیا گیا ہے اور ان کی عورتوں کے لئے حلال کیا گیا ہے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اسے احمد و ابن ابی شیبہ و ابن حبان اور حضرت عبد اللہ عمرؓ کی حدیث کو احق بن راہو یہ و ابو یسیٰ اموی و ابو بکر البراد و ابن ابی شیبہ اور الطبرانی رحمہم اللہ نے عبد الرحمن بن زیاد بن النعمانؓ افریقی کی سند سے حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند مرفوعاً روایت کی ہے، اور عبد الرحمن بن زیاد افریقی کو اگرچہ ضعیف کہا گیا ہے۔

لیکن امام بخاریؒ نے ان کی توثیق کی ہے اسی بناء پر ترمذیؒ نے نقل کیا ہے ہذا اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے، و حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابو بکر البراد و طبرانیؒ نے روایت کیا ہے، لیکن اس کی سند میں اسمعیل بن مسلمؒ راوی ہیں، جن کی امام احمد و ابو زرہ و نسائیؒ اور کچھ دوسرے لوگوں سے بھی تضعیف منقول ہے، و حضرت زید بن ارقمؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا و چاندی میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہے لیکن ان کے مردوں کے لئے حرام ہے، اس کی اسناد میں بھی ظاہر ہے، اور شعبہ بن صالحؒ اللہ عنہ کی حدیث کو طبرانیؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند روایت کیا ہے، و عقبہ بن عامرؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابو سعید بن یونسؒ نے تاریخ مصر میں حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث کے فقرے سے ذکر کیا ہے، اور بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ مدنیہ سے بھی روایتیں پائی جاتی ہیں۔

ترمذیؒ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اللہ عنہ کی حدیث کی روایت کے بعد لکھا ہے کہ اس باب میں حضرت عمرو بن عبد اللہ بن عمروؓ ہانی و انس و حذیفہ و عبد اللہ بن عمروؓ عمران بن حصین و عبد اللہ بن الزبیر و جابر و ابو یحسانہ و ابن عمر و ابراہم اللہ عنہم سے روایتیں موجود ہیں، انہیں اکٹھے اس طرح کل سترہ صحابہؓ اللہ عنہم ہوئے، مع شیخ بن حجرؒ نے کہا ہے کہ حضرت مہانی و انس کے بعد والوں کی روایتیں صرف حریر کے حرام ہونے کے سلسلہ میں مذکور ہیں پس اس لئے زید بن ارقمؓ اور حدیثوں کی ہونے کی وجہ سے وہ حدیث مشہور کے درجہ سے بھی اہل اور متواتر کے درجہ سے کم ہوگی الٰہی اصل اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ریشم اور سونا بلکہ چاندی کا استعمال بھی عورتوں کے لئے جائز

مگر مردوں کے لئے اگر وہ پہنچے ہی ہوں حرام ہے۔

الان القلیل الحج اہتہ تھوڑی مقدار کے ریشم کا استعمال معاف ہوگا، اور اس تھوڑی مقدار کا اندازہ تین یا چار انگلی سے کیا گیا ہے، جیسے بونے بنے ہوئے ہوں یا ریشمی چھوٹی پٹی سنخاف ہو، (ف تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ سلف کے چار انگشت نہیں بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت جو معے ہوئے ہوں مراد ہیں، کرمانی نے کہا کہ اس سے کھلی ہوئی چار انگلیاں مراد ہیں، کرمانی نے کہا ہے یہی مراد بین زیدہ بہتر ہے، مع،

اعلام النقیض، بوند وغیرہ، خواہ بناتے وقت ہی نکالا گیا ہو یا بعد میں کاڑھا ہوا ہو، سیر کبیر میں ہے کہ علم مطلقاً حلال اور جائز ہیں خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں، ع، صاحب المجتبیٰ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ سے جو روایت ہے، کہ امام ابوحنیفہؒ نے کپڑے کے عرض میں نقش و نگار اور بوٹوں کی اجازت دی ہے اس سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ اس کی لائبنائی کے حصہ میں تھوڑا سا کام بھی مکروہ ہے، ع، نصاروی الخ جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے، دو یا تین یا چار انگلیوں کے سوا اس سے اعلام یعنی نقش و نگار ہیں، وعنه علیہ السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ حریر کے سنخاف لگا ہوا جب پہننے تھے، (ف تادہ نے شععی سے روایت کی ہے کہ سیدین غفلہ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے جابیہ میں خطبہ پڑھا اور اس میں یہ فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے دو یا تین یا چار انگشت کے سوا، رواہ مسلم، اس کے معنی یہ ہوئے کہ چار انگلی تک اجازت دی ہے، دارقطنی نے اعتراض کیا ہے اس حدیث کو داؤد دین ابی ہندیوں وابن ابی السفر نے شععی سے حضرت عمر رضی اللہ کا قول موقوفاً روایت کیا ہے، اور قتادہ کے سوا کسی نے بھی اسے مرفوعاً روایت نہیں کیا ہے، حلا نکہ وہ مدلس ہیں، یعنی نے کہا ہے کہ اسی طرح سنائی نے بھی موقوفاً ہی روایت کیا ہے، مع، میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ قتادہ ثقہ ثبت اور ظلیل القدر ہیں، اور ثقہ کا مرفوع کرنا زیادتی ہے، اور قتادہ کے بارے میں اول تو تدلیس کے الزام کے ثبوت میں کلام ہے، (یعنی ان کے بارے میں تدلیس کا الزام کمال گفتگو ہے) دوم یہ کہ اگر الزام تدلیس ثابت بھی ہو تو ثقہ کے سوا کسی اور کی طرف سے تدلیس نہیں ہے تو اس سے کوئی نقصان نہیں آتا ہے، اور شیخ ابن حجر وغیرہ نے ان پر کبھی تدلیس کا الزام نہیں لگایا ہے، پھر ہر صحت نفس حدیث میں کوئی نقص نہیں ہے، اور امام مسلم کا اسے اپنی کتاب میں ذکر کرنا مفید ہے، م، اور ابو عثمان انہید کی اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ آذر بائجان میں عقبہ بن فرقد کے ساتھ جب مدین شریک تھے کہ امام احمد

تم لوگ چادر اوڑھو ازار پہنو، نعل پہنو موزے پھینکو، پانچا موں (سراویلات) کو کاٹو، اور اپنے باپ اسمعیل علیہ السلام کا لباس خود پر لازم کرو، اور اس بات سے تم بہت دور ہو اور بہت بہت زیادہ کہ تم عیش میں مبتلا ہو جاؤ یا عیش کی زندگی گزارو اور یہ کہ عجیبوں کی بیعت اختیار کرو، اور آفتاب کو خود پر لازم رکھو کہ وہ عرب کا حمام ہے (آفتاب کی تیش کی تکلیف کھادی رہو)، اور مونے کپڑے کے عادی رہو ان کو اتنا پہنو کہ وہ بالکل پرانے ہو جائیں، یعنی ان میں پیوند لگ جائیں، ذاتی غرضوں کو پھینکو، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ریشمی کپڑوں کے استعمال سے منع فرمایا ہے البتہ اگر اتنی سی جگہ پر ہو کہ کلمہ شہادت کی اور بیچ کی انگلیوں یعنی صرف دو انگلیوں کی جگہ کو ملا کر دکھایا کہ اس کے برابر ہو (تو وہ معاف ہے) اس کی روایت ابن حبان و شعبی اور مسلم نے بھی کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ ابو عثمان نہدی نے کہا ہے کہ ہمارا خیال یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت عمرؓ اللہ عنہ کی منقش چادر تھی، یعنی جتنا مستحکم کیا ہے اس سے سنخاف اور نقش و نگار مراد ہے، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے بازار سے کچھ شامی کپڑا خریدا لیکن اس میں سرخ ڈورا دیکھ کر اسے واپس کر دیا، یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے اسے واپس کر دیا راوی نے کہا کہ میں نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اللہ عنہ کے پاس آکر بیان کیا تو حضرت اسماءؓ نے فرمایا اے لڑکے مجھے رسول اللہ کا وہ جب دید و تب اس نے طیاسی کروانی جب نکار جس کی گھنڈیاں دیباچ کی تھیں اور اس کے دونوں چاک میں دیباچ کی پٹیاں (سنخاف) تھیں، (اور جیب و آستینوں میں دیباچ کی سنخاف تھی، د) پھر بیان کیا کہ یہ جبہ حضرت عائشہؓ اللہ عنہ کے پاس تھا جب ان کا انتقال ہو گیا تو میں نے لے لیا، رسول اللہ ﷺ اسے پہنا کرتے تھے (یعنی جمعہ کے دن یا اگر کبھی کس ملک کا کوئی سفیر آتا تو اس موقع پر اسے استعمال فرماتے، جس، جب د) ہم اسے تیر کا دھو کر مریضوں کو پلاتے ہیں جس سے وہ شفا پاتے ہیں،

مسم در بوداؤد وغیرہ مہمانے اس کی روایت کی ہے)

توضیح فصل دوم پہننے کا بیان، مردوں اور عورتوں کو ریشمی کپڑے پہننے کی کس حد تک اجازت ہے
تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولا ناس بتوسده والوم عليه عداسی حيفة وقالایکروہ وفي الجامع الصعیر ذکر قول محمد وحده ولم يدکر قول ابی یوسف واما ذکرہ القدوری وغیرہ من المشایخ وكذا الاختلاف فی ستر الحریر وتعلیقہ علی الانواب لهما العمومات ولانہ من ری الاکاسرة والجبابرة والتشه بهم حرام وقال عمرؓ اباکم وری الاعاجم وله ماروی انہ علیہ السلام جلس علی مرفقة حریر وقد کان علی باسط عبد اللہ بن عباسؓ مرفقة حریر وکان القلیل من الملبوس ماح کالا علام فکذا القلیل من اللبس والاستعمال والجامع کونه نمود حا علی ماعرف

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ ریشمی کپڑے کا تکیہ بنانے اور اس پر سونے میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ حرج نہیں ہے، لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ مکروہ ہے، (ف) یعنی پہننے کے برخلاف حریر کا تکیہ اور بستر بنانا مردوں کی طرح عورتوں کے لئے یعنی سب کے لئے مکروہ ہے، اگرچہ اسے پہننے صرف مردوں پر حرام ہے لیکن عورتوں کے لئے جائز ہے، ک، (الخصاص)، کو فی الجامع الصغیر الخ در جامع صغیر میں صرف امام محمد کا قول مذکور ہے بعض اس میں ابو یوسف شریک نہیں ہیں، اگر قدوری اور دوسرے مشائخ نے ابو یوسف کا بھی قول بیان کیا ہے، (ف) یعنی ان مشائخ کو کسی صریح روایت یا دلیل مسائل سے معلوم ہوا ہے کہ امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے، اسی لئے انہوں نے امام ابو یوسف و محمد رحمہما دونوں کا اختلاف ذکر کیا ہے۔

وکذا الاختلاف الح وراسی طرح کا اختلاف ریشمی پردہ اور اس کو دروازہ پر لٹکانے میں بھی ہے (ف) اس طرح سے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز لیکن تنہین کے نزدیک مکروہ ہے) لهما العمومات صاحبین کی دلیل تو اصولاً ممانعت ہے (ف) یعنی احادیث میں ریشمی چیزوں کی جو ممانعت کا حکم ہے وہ عام ہے خواہ لباس ہو یا تکیہ لگانا یا بچھونا یا مناسب کو شامل ہیں، کیونکہ حریر کو مردوں کے لئے مطلقاً حرام کیا ہے، ولانہ من ری الح اور اس لئے بھی کہ ایسا لباس اور یہ ہیئت شاہانِ عجم اور متکبرین کی ہے، (ف) یعنی جو لوگ دنیا کے بند و ر آخرت سے غافل اور فرعونوں کی طرح متکبر تھے، ان کا یہی طریقہ تھا کہ ریشمیں کپڑوں کو تکیوں اور بستروں میں استعمال کرتے تھے۔

والتشبه بهم الح اور ان کے ساتھ مشابہت پیدا کرنا بھی حرام ہے، (ف) کیونکہ حدیث میں ہے کہ جس نے کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کی وہ بھی انہی میں سے ہے) وقال عمرو الح اور حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ عجمیوں کی عیادت اختیار کرنے سے بہت زیادہ بچو، (ف) اس روایت کو ابنِ حبان بہت ہی طول بیان کیا ہے، جیسا کہ ہم اس کا ترجمہ اوپر بیان کر چکے ہیں، اور مشابہت کی حدیث کو ابو داؤد نے اور طبرانی نے عجم کبیر میں حضرت ابنِ عمرؓ اللہ عنہ کی حدیث سے بیان کیا ہے، اور ابنِ حبان نے اسے صحیح کہا ہے، اور احمد و طبرانی نے حضرت حذیفہؓ اللہ عنہ کی حدیث اور محدثین کی جماعت نے متعدد صحیحہ کہ امام اللہ عنہ سے متعدد سندوں سے روایت کیا ہے جس کے صحیح ہونے میں ذرہ برابر بھی شبہ کی گنجائش نہیں ہے، یہ بات خود نص قرآن کی دلالت اور دوسری دالت صحیحہ و آثار سے ثابت ہے، اس لئے اس زمانہ میں بعض غیر مقلدین نے نصرانیت کے تشبہ کی غرض سے اسے ضعیف کرنا چاہا ہے، وہ انتہائی جہالت نادانی حماقت ہے، م، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک مردوں کے لئے تکیہ و بستر پر حرام ہے لیکن عورتوں کے لئے جائز ہے، (ع)۔

وله ماروی انہ الح اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود بھی حریر کے تکیہ پر سہارا دے کر بیٹھے تھے،

(ف) یہ روایت کسی صحیح یا ضعیف سند سے بھی نہیں ملتی ہے، اور نہ ہی کسی نے اسے ذکر کیا ہے۔ حالانکہ حضرت حذیفہؓ اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے ممانعت آئی ہے، اور وہ حدیث صحیح ہے جو عبدالحقؒ کی جمع بین الصحیحین کتاب میں موجود ہے، شاید کہ یہ بخاری کے ادب میں سے ہو اس لئے جب اس پر بیٹھنا حرام ہو تو اس پر ٹیک لگانا وغیرہ بھی حرام ہی ہوگا، ع، وقد کان الخ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اللہ عنہ کے ستر پر حریر کا تکیہ تھا، (ف) چنانچہ ابن سعدؒ نے اپنے کتاب طبقات میں بسند افضل بن دیکین ابو نعیم عن معمر بن راشد مولیٰ نبی عامر روایت کی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ کے بستر پر حریر کا تکیہ دیکھا، اور مؤذن نبی وادع کی سند سے روایت کی کہ میں عبد اللہ بن عباسؓ کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کے تکیہ پر ٹیک لگائے بیٹھے ہوئے ہیں اور آپ کے پائینہ میں سعد بن جبیر ہیں، اور ان سے فرما رہے ہیں کہ تم بہت ہی احتیاط سے لوگوں کے پاس روایت کیا کرو اور اس بات کا تم پورا خیال رکھو کہ تم کس طرح سے مجھ سے روایت کر رہے ہو کیونکہ تم نے مجھ سے بہت زیادہ علم حاصل کیا ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مذکورہ روایت اور اثر کو صحیح الاسناد مان لیا ہے، لیکن یہ تو اس صحیح حدیث کے معادل ہے جو حضرت حذیفہؓ کی روایت سے اوپر بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، اور یہ حدیث تو اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے، لہذا ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ کے قول کے سوا کسی اور کا قول و فعل قابل قبول نہیں ہوگا، اور وہ مع رضہ کے ملحق نہ ہوگا کیونکہ مقدم ابن معدیکرب وغیرہ صحابہؓ غنیم نے کس طرح حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ اللہ عنہ چند قیمتی سامان مثلاً ریشمی ٹلے اور جیتوں کی کھالوں کی موجودگی کی وجہ سے اعتراض اور اظہارِ رنایا پسندیدگی کیا۔

لہذا صحابی کے ایسے افعال کو حجت میں پیش کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کا علم نہیں تھا اس لئے کہ تحقیق ہے کہ کچھ صحابہ کرام کو بعض احکام کا علم نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ انہوں نے خود حدیث نہیں سنی لیکن سنتے ہی اور جیسے ہی ان کو علم ہوتا وہ اس کے موافق عمل کر دیتے، اور کبھی اپنے اجتہاد کی طور سے اس کی مخالفت بھی کر دیتے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو بھی کسی حدیث کا علم ہو جانے کے بعد اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے، فافہم، م۔

ولان القلیل الخ اور ابوم حنیفہؒ کی طرف سے ریشمی تکیہ اور بستر کے مباح ہونے کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ پہننے کے ریشمی تھوڑے سے کپڑوں کے مباح ہونے کی وجہ سے وہ نقش و نگار اور تیل بونے کے برابر ہوتے ہیں، (ف) یعنی ریشم سے بنے ہوئے نقش و نگار بال اتفاق جائز ہے کیونکہ وہ تھوڑے اور بطور نمونہ کے ہوتے ہیں و)، فکذا القلیل الخ تو اسی طرح تھوڑے کو پہننا اور استعمال کرنا بھی مباح ہوگا، (ف) اگر یہ کہا جائے کہ نقش و نگار اور بونے کے مقابہ میں کپڑوں کو پہننے اور دوسرے استعمال کرنے میں ایسی کون سی جامع علت ہے جس سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح ہوگا، جواب یہ ہوگا کہ ہاں علت جامع موجود ہے (والجامع کو نہ الخ دونوں کی علت جامع یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں حریر کا استعمال انتہائی کم ہونے میں بطور نمونہ ہے، جیسا کہ اوپر معوم ہو چکا ہے، (ف) لیکن نص صریح کے مقابلے میں یہ قیاس ناقابل قبول ہونا چاہئے اسی بناء پر حقائق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے اکثر مشائخ نے صافین کے قول کو ہی قبول کیا ہے، ایسا ہی العین میں ہے۔

توضیح۔ ریشمی کپڑوں کا تکیہ بنا کر اس پر ٹیک لگانا، یا اس کے بستر پر سونا یا اس کا پردہ بنا کر دروازوں پر لٹکانا، عورتوں اور مردوں دونوں کا حکم، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

مقصود

قال ولا بأس بلبس الحریر والدياج في الحرب عندهما لما روى الشعبي رحمه الله انه عليه السلام رخص في لبس الحرير والدياج في الحرب ولان فيه ضرورة فان الخالص منه ادفع لمعرفة السلام واهيب في عین لبريقه ويكره عداہی حيفة لانه لا فصل فيما رويناه الضرورة اندفعت بالمحلول وهو الذي لحنته حرير وسداه غير ذلك والمحطور لا يستباح الا للضرورة وما رواه محمود علي المخلوط.

واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: جہاد کی حالت میں حریر و بیاج کا کپڑا پہننا، حکم، اقوال علماء کرام۔ دلائل مفصلہ
سدی، کپڑے بننے وقت لائبنائی میں تانا تنا، تانا لہجہ، بانا، حریر، ریشم، ریشم کا کپڑا، خز، ریشم اور اون کا بنا ہوا کپڑا، ویسے اصل
میں ایک آبی جانور کہ اس پر کچھ ریشم بھی ہوتے ہیں، پھر اس کپڑے کو بھی کہا جاتا ہے جو کہ اس کے ریشم سے بنایا جاتا ہے، القز جس سے
ریشم نکالا جاتا ہے، فرو، پوتین، چڑے کا لباس، دوتہی کپڑے کا اوپر کا حصہ، واللہ اعلم، قاسی

قال ولا یباس بلبس ماسدہ حریر ولحمته غیر حریر کما لقطن والخز فی الحرب وغیرہ لان الصحابة کانو
یلبسون الخزو الخز مسدی بالحریر ولان الثوب اما یصیر ثوبا بالسج والسج بالحمۃ فکانت ہی المعبرۃ
دون السدی وقال ابو یوسف اکرہ ثوب القریکون بین القزو والظہارۃ ولا اری بحشو القز باسا لان الثوب
ملبوس والحشو غیر ملبوس۔

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جس کے تانے کا تار حریر کا ہو اور اس کا لہجہ یعنی
بانے کا تار کسی دوسری چیز مثلاً روئی یا اون یا خز وغیرہ ہو اور خواہ جہد کے وقت میں ہو یا دوسرے اوقات میں ہو، (ف خز پانی میں رہنے
والا ایک ایسا جانور جس کے بدن میں بال ہوں، اور اس کے باریک بالوں کو بھی خز کہا جاتا ہے، اور تاج الشریفؒ نے کہا ہے کہ خز وہ کپڑا ہے
جس کا تار ریشم کا اور بانا پانی کے خضر جانور کے بال کا ہو، اس کے جائز ہونے میں کسی بھی مجتہد کا اختلاف نہیں ہے، ع، اس سے یہ بات
معلوم ہوئی کہ تار ریشم اور پود دوسری چیز کا ہو تو وہ مطلق اور ہر وقت جائز ہے، اور اگر برعکس ہو تو وہ صرف لڑائی میں جائز ہے۔

لان الصحابة الح کیونکہ صحابہ کرامؓ اللہ عنہ خز پہنتے تھے، والخز مسدی الخ حالانکہ خز کا تار ریشمی ہوتا ہے، ولان للثوب الخ
اور اس دلیل نے بھی کہ کپڑا تو اسی وقت کپڑا ہوتا ہے جبکہ اسے بنا جائے اور بننا اسی وقت ہوتا ہے جبکہ تانا مکمل کر کے اس پر بانا ڈالا جائے
اس بناء پر بانا ہی معتبر ہوگا اور تانا کا اعتبار نہ ہوگا، وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں قز کے کپڑے کو مکروہ سمجھتا
ہوں کہ فرو و ظہار کے درمیان ہوتا ہے، (ف، یہاں یہی مکروہ ہے، قز کپڑا ریشم، ولادینی بحشو الخ (دو کپڑوں کے درمیان) خام ریشم
بھرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا ہوں کیونکہ جس کپڑے کو بدن پر ڈالا جائے وہ ملبوس ہوتا ہے اور اس کے اندر جو چیز ڈالی جاتی ہے یعنی
بھراؤ وہ ملبوس نہیں ہوتا ہے۔

(ف، اگر قبا وغیرہ میں روئی کے بجائے خام ریشم جس سے ہنوز دھکہ تیار نہ کیا گیا ہو،) تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خز کے جواز
استعمال میں صحابہ کرامؓ اللہ عنہ کی آثار بہت زیادہ ہیں چنانچہ یثیم بن ابی الہیثم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان و عبد الرحمن بن عوف
و ابو ہریرہ و انس بن مالک و عمران بن الحصین و حسین بن علی و شریح قاضی اللہ عنہم یہ سب خز پہنتا کرتے تھے اس کی محمد بن ابی حنیفہ نے مسند
روایت کی ہے، اور بخاری نے جزء الفراء میں عمران بن حصین کا خز پہننا اور ابن شیبہ اور عبد الرزاق نے انس، مالک کا خز پہننا اور ابی شیبہ نے
وطیرانی نے حسین بن علیؓ اللہ عنہم کا خز پہننا روایت کیا ہے، اسی طرح حاکم و عبد الرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے، اور عبد الرزاق نے ابن
عمر و جابر و ابو سعید و ابو ہریرہ و انسؓ اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور یحییٰ نے ابن عباس سے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ و ابو ہریرہ و ابن
عباس و عبد اللہ بن ابی اوفی و ابو بکرؓ اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور جبرائی نے زید بن ثابت و ابن عباس و ابو قتادہ سے روایت کیا ہے الخ
جن سندوں کے ساتھ بے شمار اور متعدد طریقوں سے بہت سے لوگوں سے آثار مروی ہیں، ان میں سے سائب بن یزید و عمرو بن حریث و
عز بن عمرو و ابن ام حرام و افضس وغیرہ اللہ عنہم ہیں، اور اس طرح کسی اعتراض اور انکار کے بغیر اس پر عام استعمال میں ہونا اس بات کی
واضح دلیل ہے کہ خز کا استعمال جائز ہے، اور کسی انکار کے بغیر خود ان کا اجماع اس معنی میں شرعی حجت ہے کہ انہوں نے یقیناً رسول اللہ
ﷺ سے اس کی صراحتہ اجازت پائی ہے، اور یہ بات جو ابو داؤد نے ابو مالک الاشعریؓ اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

فرمایا ہے کہ میری امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو خزا اور حریر کو حلال سمجھیں ان کے لوگ قیامت تک سور و بندر کی شکل میں مسخ کئے جاتے رہیں گے، اس روایت کو بخاری نے تعلیقاً بیان کیا ہے، یعنی یہ لوگ مسخ کر کے قیامت تک کے لئے سور اور بندر بنا دئے جائیں گے، اس حدیث میں ایک لفظ خزما (حلی) اور نقطہ والی ز (ہوز) والی ز ہے جس کے معنی عورت کی شرم گاہ فرج کے ہیں اس سے مراد زنا ہے، اس لئے حدیث کے پورے معنی یہ ہوئے کہ قرب قیامت میں کچھ تو میں وہ ہوں گی جو انتہائی لاپرواہی اور بے خوف و خطر جس طرح چاہیں گے حریر اور ریشم کو استعمال کریں گے، اور زنا کاری کے معاملہ میں بھی کچھ پردہ نہیں کریں گے یعنی علانیہ کہ کھلم کھلا زنا کاری اور رندی بازی کریں گے، بالآخر وہ مسخ ہو کر سور و بندر کے ہونے میں دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ واقعہ ان کی ظاہری صورت بھی مسخ ہو جائیگی اور دوم یہ کہ باطن میں وہ بندر اور سور ہو جائیں گے اسی پر اکابر اولیا کے اقوال شاہد ہیں، اور تمام احادیث میں توفیق پیدا کرنے کی یہی صورت ہے اور اسی کا تقاضا کرتی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

توضیح: جس کپڑے کے تانا اور بانا میں ایک تار ریشم اور دوسرا کسی اور چیز کا ہو، یا دو تہی کپڑے کے اندر اگر کچا ریشم بھرا گیا ہو، عورتوں اور مردوں میں اس کے استعمال کے بارے میں علماء کرام کے اقوال ان کے مفصل دلائل کیا ہیں،

قال وما كان لحمته حريرا، وسداه غير حرير لا بأس به في الحرب للضرورة ويكره في غيره لانعدامها والاعتبار للحمة على ما بينا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے کپڑے کو جس کا تار ریشم کا ہو لیکن اس کا بانا کسی دوسری چیز کا ہو تو اسے ضرورت کی بناء پر جہاد کے موقع پر پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جہاد کے علاوہ دوسرے اوقات میں پہننا مکروہ ہوگا، والاعتبار للحمة الخ اور کپڑے کی تعین میں اس کے بانا کا اعتبار ہوتا ہے جس کی وجہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے، (ف: کہ کپڑا بانے سے تیار ہوتا ہے اس لئے صرف تانا کپڑا نہیں کہلاتا ہے، اور ذخیرہ میں نقل کیا ہے کہ لباس کے قیمتی ہونے کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ وہ جائز ہو ایک دن رسول اللہ ﷺ گھر سے اس حالت میں نکلے کہ آپؐ کے بدن مبارک پر چار ہزار درہم کی چادر تھی، اسی طرح آپ کے ایک صحابی بھی آپ کی خدمت میں اس حالت میں آئے کہ ان کے بدن پر عمدہ چادر تھی، یہ دیکھ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندے کو نعمت دیتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ مگر یہی یہ ہوتی ہے کہ اس بندہ پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر بھی ہو، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کی چار اور اڑھتے تھے جس کی قیمت چار ہزار دینار ہوتی تھی، اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر زینت اور تحمل کو جائز فرمایا ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے قل من حرم ربة الله التي اوحى لعباده والطيبات من الرزق قل هي للدين امنوا في الحياة الدنيا وفي الآخرة الآية، امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ تو ایسا لباس پہنتے جس میں جوڑ لگے ہوتے تھے، تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ آپ تو امام المسلمین اور مقتدارے امت تھے اس لئے اگر وہ بھی قیمتی لباس پہنا کرتے تو دوسرے آپ کے اقتدار کرتے، اور جب وہ نہ پاتے تو چوری اور ظلم سے مال حاصل کرتے، کیونکہ وہ تو نفیس لباس کے عادی ہو جاتے، مع، بلکہ دنیا میں زہد و بے رغبتی کی اقتداء کریں، اسی واسطے حضرت عمرؓ اللہ عنہ صحابہ کرامؓ اللہ عنہم کو یہ کہہ کر تنبیہ کرتے کہ تم ساری امت کے مقتدی اور پیروا ہو اس لئے تم اپنا عمل ایسا رکھو کہ لوگ تمہاری اقتداء کریں، اسی واسطے ابو عثمان انہدی تابعیؒ کی حدیث میں جو حضرت عمرؓ اللہ عنہ کا خط نقل کیا ہے اس میں صحابہؓ اللہ عنہم کو مونے و پرانے اور چونڈ والے کپڑوں کے استعمال کا حکم فرمایا ہے۔

تا کہ تمام کافروں کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ لوگ دنیاوی مال کے لئے نہیں لڑتے ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند کرنے کے لئے جہاد کرتے ہیں، ان کے لئے دنیاوی آسائش و رغبات سب ممنوع ہیں لیکن صفائی و ستھرائی اور تحمل کی ان کو اجازت ہے، بلکہ صحیح حدیث میں پریشان اور کھمبے بال اور بد ہیئت طریقوں سے پاس آئے والوں کو تو تعریض کی یہ کیا بات ہے کہ تم میں سے آدمی میرے پاس اس بری

ہیأت کے ساتھ آتا ہے گویا کہ وہ شیطان ہے، م، امام ابوحنیفہؒ مردوں کے لئے کسم وزعفران کے رنگے ہوئے کپڑوں کو مکروہ رکھتے تھے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں ہے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اپنے مکان کو قحش ونگار سے متش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح قیمتی لباس اور نفیس ظروف کے رکھنے اور استعمال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن مکان کو خانہ کعبہ معظمہ کی طرح پردوں سے آرائش کرنا چاہئے، لیکن امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک خانہ کعبہ کے سوا کسی اور مکان کے لئے ریشمی پردہ جائز نہیں ہے، مع۔

توضیح: ایسا کپڑا جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا کسی دوسری چیز کا ہو اس کے استعمال کا حکم کتنی قیمت تک کے کپڑوں کا بدن پر اور پردہ کے طور پر استعمال کرنا صحیح ہے، کسم اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑوں کو پہننا، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلیل مفصلہ

قال ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانها في معناه الا بالخاتم والمنطقة وحلية السيف من الفضة تحقيقا لمعنى النموذج والفضة اغنت عن الذهب اذ هما من جنس واحد كيف وقد جاء في اباحه ذلك اثارو في الجامع الصغير ولا يتختم الا بالفضة وهذا نص على ان التختم بالحجر والحديد والصفير حرام وراى رسول الله ﷺ على رجل خاتم صفر فقال ما لى اجد منك رائحة الاصنام وراى على اخر خاتم حديد فقال ما لى ارى عليك حلية اهل النار ومن الناس من اطلق في الحجر الذى يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر و اطلاق الجواب في الكتاب يدل على تحريمه

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے مردوں کو سونے کا زیور پہننا جائز ہے، (ف: عورتوں کی مشابہت کی وجہ سے بھی حرام ہے، مطلب یہ ہوا کہ سونے کی چیز سے زینت کرنا مرد کے لئے حرام ہے اس حدیث مذکور کی وجہ سے کہ جس میں ریشم اور سونے کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہے)، ولا الفضة الخ اسی طرح چاندی سے بھی زینت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ چاندی بھی سونے ہی کے حکم میں ہے، (ف: ایک اور حدیث میں ہے کہ سونا و چاندی اور ریشم سب مردوں پر حرام ہیں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر دیا ہے، چونکہ حرمت کا حکم تمام سندوں اور تمام روایتوں سے مشہور کے درجہ میں ہے، اور خود تمام مسلمانوں میں اس کی شہرت ہے اور ہر شخص عملاً اسے حرام ہی سمجھتا ہے، اسی وجہ سے بلا استثناء ہر چیز ناجائز ہے، لیکن ان احادیث کے درجہ مشہور میں ہونے کی وجہ سے اس فرمان سے ان تین چیزوں کو مستثنیٰ کرنا صحیح ہو گیا، لہذا سونا تو مطلقاً مردوں پر حرام ہے اس طرح چاندی بھی حرام ہے، الا بالخاتم الخ سوائے چاندی کی انگوٹھی اور کمر کا پتک اور تلواریں کے دستے کے (کہ یہ تین چیزیں جائز ہیں) تحقیقاً المعنی الخ تاکہ نمونہ کے معنی متحقق ہو جائیں، اب اگر کوئی یہ کہے کہ چاندی کی انگوٹھی جائز ہونے کی وجہ سے سونے کی انگوٹھی بھی جائز ہونی چاہئے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، والفظہ اغنت الخ اور چاندی کی انگوٹھی جائز ہونے کی وجہ سے سونے کی انگوٹھی کی ضرورت سے مستثنیٰ کر دیا ہے، کیونکہ چاندی اور سونا دونوں ہی ایک جنس ہیں، (ف: اس لئے صرف چاندی کا نمونہ ہی کافی ہے، اور سونے کی ضرورت نہیں رہی) کیف وقد جاء الخ اور چاندی کی انگوٹھی جائز کیوں نہیں ہوگی جبکہ بہت سے آثار و احادیث سے اس کا مباح ہونا منقول ہے، (ف: چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب عجمی بادشاہوں کو رسالت کی تبلیغ کے سلسلہ میں خط لکھنا چاہا تو صحابہ نے عرض کیا کہ یہ شاہان عجم کبھی ایسے خط کو قبول نہیں کرتے جس پر مہر لگی ہوئی نہ ہو، اس کے بعد آپ نے اپنے لئے انگوٹھی بنوائی (جس کا گلیہ حبشی طرز کا تھا (خ، م)، اس انگوٹھی میں محمد رسول اللہ لکھوایا اس میں تین سطریں ڈالی گئیں (اس شکل کی محمد رسول اللہ ﷺ، و، ح)، اور وہ انگوٹھی آپ کے دست مبارک میں آپ کی وفات تک رہی پھر حضرت ابو بکرؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں ان کی بھی وفات تک رہی، پھر حضرت عمرؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں ان کی بھی وفات تک رہی، پھر حضرت عثمانؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ آپ کی

خلافت کے آخری وقت میں بیرار بس میں گر گئی۔

اس کی حدیث میں حضرت عثمانؓ اللہ عنہ نے اس کا سارا پانی خشک کر دینے کا حکم دیا ہزار کوشش کی گئی مگر وہ نہ ٹپکی، اس کی روایت احمد سے ہے مختصر اور مطول ہر طرح بیان کی ہے، اس سلسلہ میں ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے سونے ہی کی انگوٹھی بنوائی تھی مگر جب آپ نے یہ دیکھا کہ صبیحہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بھی ابتاع سنت کے خیال سے اپنے پیچھے ہی انگوٹھی بنوانے لگے تب آپ نے خود اپنی انگوٹھی اتار بیٹھتی پھر آپ کی دیکھا دیکھی تمام صبیحہ کرام نے بھی اتار ڈالیں، جیسا آئندہ اثبات اللہ اس کی تفصیل بیان کی جائیگی، اور چاندی کے پتلے کے جائز ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو واقعہ ثنی نے کتاب المغازی میں روایت کی ہے کہ حدیثی بن سیدہ عن احق بن عبد اللہ عن عیسر بن الحکم الخ یعنی عیسر بن الحکم نے کہا کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ جنگ احد میں جب کفار قریش ابتداء شکست کھ کر بھاگنے لگے اور ان کے مال و سہاب پر اسی ب رسول اللہ ﷺ ٹوٹ پڑے تھے اور جو کچھ سونا وغیرہ ان کے ہاتھ لگا تھا اس کے واپس کرنے کے بعد کسی کے پاس کچھ باقی رہ گیا ہو سوائے دو شخصوں کے کہ ان میں ایک عاصم بن ثابت بن الازہج تھے انہوں نے ان کفار سے ایک پٹا لیا تھا وہ ان کے پاس رہ گیا تھا اس میں پچاس دینار رکھے ہوئے تھے، کیونکہ اس پٹے کو انہوں نے اپنے کمر بند پر کپڑوں کے نیچے ڈال دیا تھا، اور دوسرے عبد بن بشر اللہ عنہ بھی تھے انہیں بھی ایک تھیل مل گئی جس میں تیرہ مثقال سونا تھا وہ تھیلی بھی ان کے پاس کسی طرح رہ گئی تھی بعد میں رسول اللہ ﷺ نے انہیں دونوں کو ان کا لوٹا ہوا مال بطور نفل کے دیدیا تھا، اور عام دستور کی مطابق اس میں سے جو پانچواں حصہ نفل کا وصول کر لیا جاتا ہے اسے بھی رسول اللہ ﷺ نے وصول نہیں فرمایا تھا۔

ادواتی، تو اس پٹے کے واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کا پٹے استعمال کرنا جائز ہے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اس کے مالک بن جانے سے اس کو ذاتی مصرف میں لانے کی اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ ایسا وہم کسی دلیل کے بغیر ہے کیونکہ ظہر میں اس کی اجازت ثابت ہوتی ہے، مع، (کیونکہ پٹے تو کمر میں باندھے ہی لٹے ہوتا ہے) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں نے یہ بھی مان لیا کہ اس کا استعمال صحیح تھا لیکن یہ پٹے تو سونے کے دیناروں سے جڑا ہوا تھا حالانکہ ہمارا مسئلہ اور گفتگو چاندی کے پٹے کے بارے میں ہے، اس لئے اس کی صرف یہ ایک تاویل کی جا سکتی ہے کہ وہ پٹے بھی اصل میں چاندی ہی کا تھا لیکن اس کی چاندی اتنی قیمت کی تھی جس سے پچاس دینار مل سکتے تھے، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، م، اس کے علاوہ عاصم اللہ عنہ نے تو اسے اپنی کمر پر باندھ رکھا تھا، اور اسے اس طرح باندھ کر رکھنا بھی تو استعمال کرنا ہی ہوتا ہے، غ، میں یہ کہتا ہوں کہ اسے کمر پر رکھنا استعمال کے لئے نہیں تھا بلکہ اس میں موجود مال کی حفاظت مقصود تھی، م،

اس کے علاوہ شیخ ابوالفتح ابن سید الناس نے عیون الاثر میں نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک چڑے کا پٹے تھا جس کے حلقہ اور سامنے اور اطراف میں چاندی لگی ہوئی تھی، غ، اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ چاندی کچھ پٹے کی ثبوت میں عمدہ دلیل ہوگی، اور اب تیسرے مسئلہ کا بیان کہ تلواریں قبضہ میں اگر چاندی ہو تو اس سلسلہ میں حضرت انسؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی تلوار (قبضہ) چاندی کا تھا، اس کی روایت ابوداؤد و الترمذی و نسائی نے کی ہے اور ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، لیکن نسائی رحمۃ اللہ نے اس پر نقد کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ روایت مرسل صحیح ہے، اور حضرت عروہ بن الزبیرؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار پر چاندی کا پانی چڑھا ہوا تھا اور عروہ کی تلوار پر سونے کا پانی چڑھا ہوا تھا اور رواد بخاری، بس اس سے یہ ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی اور پٹے اور تلوار کا دستہ سب جائز ہے۔

وفي الجامع الصغير النسخ اور جامع صغير میں مذکور ہے کہ چاندی کے سوا کسی اور چیز سے مہر لگانی جائز نہیں ہے، (ف۔ اس عبارت سے تو ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کے علاوہ کسی اور چیز سے مہر جائز نہیں ہوگی، و هذا نص الصحیح پھر مذکورہ عبارت سے اس مسئلہ کی تصریح ہوتی ہے کہ پھر وہ ہے اور پیتل کی انگوٹھی پہننا حرام ہے، (ف۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس عبارت میں صفر سے مردہ چیز ہے جسے ہندی میں کانہ کہتے ہیں)، و رای رسول اللہ ﷺ الخ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کے ہاتھ میں پیتل یا کانہ کی انگوٹھی

دیکھی تو فرمایا کیا بات ہے جو میں تم سے بتوں کی بدبو پاتا ہوں، پھر دوسرے ایک شخص کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا بات ہے جو میں تم پر دو زخیوں کا زیور دیکھتا ہوں، (ف: اصل روایت میں ایک ہی شخص کے حال کو بطور معجزہ ظاہر کیا ہے، چنانچہ عبد اللہ بن وریدؓ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا تو آپ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ جو میں تم پر دو زخیوں کا زیور دیکھتا ہوں، (ف: اصل روایت میں ایک ہی شخص کے حال کو بطور معجزہ ظاہر کیا ہے چنانچہ عبد اللہ بن وریدؓ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا تو آپ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں تم پر دو زخیوں کا زیور پاتا ہوں، پھر وہی شخص تیسری بار آیا اور اس کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ کیا بات ہے جو میں تم پر اہل جنت کا زیور (یعنی سونا) پاتا ہوں، تو اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں کس چیز سے انگوٹھی بناؤں کیا جاندی کی بناؤں، فرمایا کہ ہاں لیکن پورے ایک مشقال کی نہ بناؤ، اس کی روایت ترمذی اور احمد نے کی ہے، لیکن ترمذی کی روایت میں شبہ کی بجائے صفر کا لفظ واقع ہے، رواہ ابو الانعمہ و النسائی و البزار و ابن حبان و ابو یعلیٰ الموصلی، پس اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ سونے و چیتل و کانسرہ اور لوہے کی انگوٹھی جائز نہیں ہے، اور بظاہر پتھر کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔

ومن الناس من اطلق الخ اور بعض لوگوں نے سنگ یشب کی مطلقاً اجازت دی ہے، کیونکہ وہ پتھر نہیں ہے اس لئے کہ اس میں پتھر جیسا وزن نہیں ہوتا ہے، واطلاق الجواب الخ لیکن جامع صغیر کا مطلق جواب ہونا اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے (ف: شمس الانعمہ سرخ نے شرح جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے لفظ کتاب المطلق دیکھ کر یشب کی انگوٹھی بھی حرام کر دی ہے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ یشب کی انگوٹھی کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے کہ عقیق میں ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عقیق کی انگوٹھی پہنی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس کی انگوٹھی پہنوکہ یہ مبارک ہے، مع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت کے ثبوت میں کلام ہے اور اس کے بغیر کوئی حجت قائم نہیں ہو سکتی ہے، اور ابن عدی وغیرہ نے روایت کے بعد اس کے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ ساری گفتگو انگوٹھی کے ایک حصہ یعنی اس کے حلقہ کے بارے میں ہے، کیونکہ گیند تو یشب وغیرہ ہر چیز کا جائز ہوتا ہے، جب تک کہ کسی خاص چیز کے بارے میں کراہت کا ثبوت نہ ہو، پھر پتھروں سے حرام ہونے کی حدیث مذکور سے اس طرح دلیل پکڑی جاتی ہے کہ چیتل اور کانسرہ وغیرہ سے ہی بتوں کی بناوٹ ہوتی تھی۔

اور اصل میں وہ بہت سے پتھروں سے ہی بنتے ہیں اس لئے بتوں کی بدبو پتھر سے بدرجہ اولیٰ ظاہر ہوتی ہے، م، معلوم ہونا چاہئے کہ مردوں کی انگوٹھی وہی ان کے لئے حلال ہوتی ہے جو مردوں کے وضع پر ہو، اور اگر عورتوں کی صورت کی مانند دو یا زیادہ گینوں کی ہو جیسے کہ سونے کی ہو تو وہ حرام ہے، عامیہ علماء کا یہی قول ہے، جامع الرموز، لہذا جھگڑے کی انگوٹھی اور اس کی مانند عورتوں کی من سب کی انگوٹھیاں حرام ہیں، م، اسی طرح اگر انگوٹھی پہننے سے اپنی بڑائی تفاخر اور دکھاوا مقصود ہو تو وہ حرام ہے، ک، اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ ایک مشقال یا اس سے کم کی مسنون ہے، یہاں تک کہ تفصیل حلقہ کے بارے میں تھی، اور گیند کے بارے میں عام اجازت ہے کہ وہ چاندی کا ہو یا عقیق یا فیروزہ یا زبرجد یا قوت یا زمرہ وغیرہ کا ہو سب جائز ہے، اور تخمینہ میں ہے کہ انگوٹھی پر آدی یا جانور یا پرندہ یا کبوترے کوڑے (یعنی جاندار) کی صورت نہیں بنائی جاسکتی ہے، بستان میں ہے کہ اس پر محمد رسول اللہ کا نقش کرنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ جملہ رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی کے لئے مخصوص تھا، لیکن یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مبارک ناموں یا صفوں میں سے یا صفحت کا کوئی کلمہ لکھ کر دیا جائے اگر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت یا رسول اللہ ﷺ کے نام سے مسجع ہو تو لازم ہوگا کہ پہچانہ جاتے وقت اس گیند کو اپنی آستین سے ڈھانپ لے، اور استنجاء کے وقت انگوٹھی دائیں ہاتھ میں پہن لے، اور اس گیند کو اپنی پٹیلی کی طرف رکھا کرے، برخلاف عورتوں کے، ع، جامع الرموز وغیرہ، اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کو فرمایا تھا کہ تم تلاش کر کے دیکھو اگر چلوہے کی انگوٹھی ہو، یعنی ایک عورت سے نکاح کرانے کے بارے میں (مہر کیلئے) فرمایا تھا اس سے ظاہر ہوا کہ عدت کے مہر کے لئے لوہے کی انگوٹھی جائز ہوگی،

براء بن عازبؓ اللہ عنہم کی ظہر احادیث سونے کے حرام ہونے کی دلیل ظاہر ہوئی، یعنی نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے سونے کی انگوٹھی کو مباح کہا ہے۔

جس کی دلیل ابن۔ لک کی روایت ہے کہ میں نے براء بن عازبؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہؓ اللہ عنہ کی ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور میں نے صہیبؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور میں نے سعد بن ابی وقاصؓ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اسی طرح سے سعد بن العاصؓ نے بھی روایت کی، اور یہ ساری روایتیں امام طحاویؒ کی اسناد سے ہیں، اور ان کی اسناد حسن ہیں، ان سب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ سارے واقعات سونے کی انگوٹھی پہننے کی اس کی ممانعت سے پہلے کے ہیں، لیکن یہ جواب ضعیف ہے اور حق بات یہ ہے کہ اول تو یہ روایتیں ایک دوسرے کی معارض ہیں کیونکہ حضرات براء بن عازبؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگوٹھی سے منع فرمایا ہے جس کی روایت طحاوی نے کی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ صریح مرفوع احادیث میں ممانعت کا حکم صادر ہے، لہذا یہ فعل اور اعمل اس قولی حدیث کی معارض نہیں ہو سکتے ہیں، اس کے علاوہ قاعدہ یہ ہے کہ جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دونوں جمع ہو جائیں تو ان میں حرمت کی دلیل کو ترجیح دی جاتی ہے، حالانکہ اس جگہ کوئی معارضہ بھی نہیں ہے، کیونکہ معارضہ ہونے کے لئے دونوں میں مساوات اور ہم پلہ ہونا بھی ضروری ہے، جبکہ یہاں تو کسی طرح بھی مساوات نہیں ہے، کیونکہ اس کی ممانعت تو صحیحین کی مرفوع روایتوں اور صحیح احادیث سے ثابت ہے، اور اس کی اجازت بعض صحابہ کرام نے ذاتی عمل سے اور وہ بھی طحاوی کی روایتوں سے ثابت ہوتی ہے، لہذا کسی طرح بھی اجازت اور ممانعت کے درمیان معارضہ صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اس بناء پر مرفوع روایتوں پر عمل ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مردوں کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے اور لوہے کا نہ پہننے کی بھی ممنوع ہے، اس کے علاوہ مردوں کے لئے صرف چاندی کی وہ انگوٹھی جائز ہوگی جو مردوں کے استعمال میں رہتی ہو، والحقہ ہی الخ اور انگوٹھی میں صرف اس کے حلقہ کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ انگوٹھی حقیقت میں اسی حلقہ کا نام ہے، اور اس کے ٹک کا اصل میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر پتھر کا گینہ بھی جائز ہوتا ہے، (ف۔ اس کے برعکس اگر حلقہ پتھر کا ہو اور اس کا گینہ چاندی کا ہو تو وہ جائز نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ گینہ کے پتھر یا لوہے وغیرہ ہونے سے ممانعت نہیں ہے (و یجعل الفض) اور مراد اپنی انگوٹھی کے گینہ کو اندر کی طرف پھیلنے کی جانب رکھے، (ف۔ کہ ایسا کرنا مستحب ہے)۔

بخلاف النساء الح بر خلاف عورتوں کے کہ انگوٹھی ان کے حق میں بناؤ سنگاری چیز ہے (ف۔ اسی لئے مردوں کے حق میں مکروہ ہے حضرت انسؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دائیں ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس میں حبشی گینہ تھا، اور اس گینہ کو آپ نیچے کی طرف اپنی پٹھیلی سے ملا کر رکھتے تھے، اور رواہ مسلم، ع، اس میں حبشی گینہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی بناوٹ حبشی تھی، اور گینہ بھی صرف چاندی کا تھا، علماء کرام نے اسی طرح کی تصریح کی ہے، م، اب ایک سوال یہ ہے کہ انگوٹھی کس ہاتھ میں پہننی پڑے تو اس کے بارے میں اجناس میں لکھ ہے کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلیاں پہننی چاہئے اور دائیں ہاتھ میں نہیں پہننی چاہئے اسی طرح بائیں ہاتھ کی چھنگلیاں کی عداوہ کسی دوسری انگلی میں بھی نہیں پہننی جائے، فقیہ ابو لیث نے شرح جامع صغیر میں دائیں و بائیں دونوں جانب کو منہ دی لکھا ہے، غایۃ البیان میں انزاری نے کہا ہے کہ یہی حق ہے، کیونکہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف روایتیں آئی ہیں، چنانچہ سنن میں حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور ابن عمرؓ سے سنن میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اس کا گینہ اندرونی پٹھیلی کی طرف ہوتا تھا، اور سنن میں محمد بن اسحق سے روایت ہے کہ میں نے حضرت بن عبد اللہ بن نوفل بن عبد اللہ المطلب کو دیکھا ہے کہ وہ دائیں چھنگلیاں میں انگوٹھی پہنتے تھے، تو میں نے کہا اس طرح کیوں ہے۔

تو فرمایا کہ میں نے ابن عباسؓ اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے اسی طرح اپنی انگوٹھی پہنی اور گینہ کو پشت کی طرف کیا اور مجھے یہ خیال

بھی آتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ کو اپنی انگوٹھی نکال کر پیش کی تھی اور بعض فقہاء نے جو یہ بات لکھی ہے کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا بائیں ہاتھ میں سے ایک ہے تو اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جو صحیح روایت منقول ہے وہ اس کی تردید کرتی ہے، کلام ختم ہوا، جتنی نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں پہننا ہی افضل ہے، کیونکہ حضرت انسؓ اللہ عزہ کی حدیث میں مذکور ہے کہ گویا میں ابھی رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی کی چمک آپ کے بائیں ہاتھ میں دیکھ رہا ہوں، رواہ مسلم، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھٹنگیوں کی طرف اشارہ کیا، البتہ صحیح کی روایت میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی لیکن بائیں ہاتھ میں پہننے ہی کی عادت رہی، اور بیہقیؒ نے سنن میں حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر بن محمد عن ابیہ محمد الباقی روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی بنوا کر دائیں چھٹنگیاں میں پہنی پھر گھرواپس آ کر اس کو نکال کر پھینک دیا پھر اس کو نہیں پہننا پھر چاندی کی انگوٹھی بنوا کر بائیں ہاتھ میں ڈھلی، اور حضرت ابو بکر و عمر و علی و حسن و حسینؓ اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں پہننا کرتے تھے۔ مع۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر کوئی شخص کسی علاج کی ضرورت سے لوہے یا پتھر کا چھلا پہنے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا (۲) کیا چاندی کی انگوٹھی بھی ہر ایک کے لئے جائز ہے صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو مہر کی ضرورت ہو، وانما یتختم المہ انگوٹھی صرف قاضی یا سلطان پہنے گا، کیونکہ ان کو مہر لگانے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، (ف) اسی حکم میں مفتی بھی داخل ہیں کیونکہ ان کو بھی مہر لگانے کی ضرورت ہوتی ہے، اس طرح ہر وہ شخص داخل ہوگا جسے مہر لگانے کی ضرورت ہو، فانما غیوہما المہ پس قاضی اور سلطان کے علاوہ اور لوگوں کے حق میں افضل یہی ہے کہ انگوٹھی استعمال نہ کرے، کیونکہ دوسروں کو انگوٹھی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، (ف) اس میں قاضی اور سلطان کو مخصوص کر دینے کا مطلب یہ ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب صرف ایسے شخص کو ملے گا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنے اور اگر دین کے کام کے سوا کسی دوسری ضرورت کیلئے ہو یا ایسے بالکل ضرورت نہ ہو تو اس کے حق میں اس کا پہننا سنون نہ ہوگا، اگرچہ جائز ہوگا۔

کیونکہ مختلف صحابہ کرامؓ اللہ عنہم سے بھی انگوٹھی پہنے رہنا ثابت ہے، لیکن اسے نہ پہننا ہی افضل ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص ضرورت خاص کے بغیر بھی صرف صحابہ کرام کی سنت کی ادائیگی کا ارادہ کر کے پہنے تو اسے ثواب ہوگا، لیکن ایسی بات بہت ہی کم ہوتی ہے، اسی لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، الحاصل ضرورت کے بغیر دوسری صورت میں بھی کراہت نہیں ہوگی، کیونکہ ترمذی وغیرہ کی حدیث جس میں لوہے و کانسی اور سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے، اسی لئے آخر میں اس شخص کو چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دیدی گئی ہے جس کی انگوٹھی ایک مشعل وزن سے زیادہ نہ ہو، پس یہ حکم اس کے جائز ہونے کی صریح دلیل ہے، م۔

توضیح: مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی کا حکم کن کن لوگوں کو اور کیسی انگوٹھی پہننے کی اجازت ہے، مسائل کی تفصیل اقوال فقہاء، تفصیلی دلائل،

قال ولا باس بمسما الدھب یجعل فی جحر الفص ای فی ثقبہ لانہ تابع کالعلم فی الثوب فلا یعد لا باسا
لہ ولا تشد الاسان بالذهب وتشد بالفصۃ وهذا عدا بی حیفۃ وقال محمد لا باس بالذهب ایضا وعن ابی
یوسف مثل قول کل مہما لہما ان عرقۃ س اسعد اصیب انہ یوم الکلاب فاتحد انہا من فضۃ فانت فامرہ
السی علیہ السلام بان یثحد انہا من دھب

ولا بی حیفۃ ان الاصل فیہ التحریم والا باحۃ للضرورة وقد اندفعت بالفضۃ وہی الادبی
فقہی الدھب علی التحریم والضرورة فیما روی لم تدفع فی الانف دونه حیث انت
ترجمہ: م۔ محمدؐ نے فرمایا ہے کہ، اور سونے کی ایسی کیلوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے جو ٹکینہ کے سوراخ میں جڑی

جائے (ف) یعنی اگر انگوٹھی کے گیند میں سوراخ ہو یا اس کے ٹوٹ جانے سے محفوظ رکھنے کے خیال سے اس میں سونے کی کیل جڑی جائے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، جیسے اکثر عقیدتیں الحمر کی تسبیح کے دانہ میں جڑ دیتے ہیں، کیونکہ اس وقت یہ سونا تابع کی حیثیت سے ہے، جیسے کپڑے میں ریشم کے نقش و نگار وغیرہ اس کے تابع ہوتے ہیں، اس لئے ان کیلوں کے لگانے اور استعمال سے وہ شخص سونا پہننے والا شمار نہیں کیا جائے گا، (ف) اور سونے سے ممانعت کی بنیاد صرف اس کے استعمال کی صورت میں ہے، ورنہ سونا ہاتھ میں لینے اور اس کے چھونے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے۔

قال ولا تشد الا سنان الخ اور امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ سونے سے دانت باندھے نہ جائیں البتہ چاندی سے باندھے جاسکتے ہیں، وھذا عندابی حنیفۃ الخ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف) یعنی اگر کوئی اپنے دانت کو مضبوطی کے لئے بندھوانا چاہے تو وہ سونے کے حلقہ سے نہ بندھوائے بلکہ چاندی سے بندھوالے۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ سونے سے باندھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ کا قول ان دونوں میں سے ہر ایک کے مثل ہے، (ف) فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ جامع میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ابو یوسفؒ کا قول ابو حنیفہؒ کے قول کے مثل ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے محمدؒ کے قول کے مثل ہے، اور ابو یوسفؒ کا آخری قول یہی ہے، جس کی جانب انہوں نے رجوع کیا ہے، اور ابو حنیفہؒ سے امامی میں امام محمدؒ کے قول کے مثل روایت ہے اور کرخیؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت لکھی ہے کہ ملتے ہوئے دانت کو باندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور دانت جب گر جائے تو وہ مردار کے حکم میں ہے، اس کو اسی کی جگہ پر نہیں باندھنا چاہئے، بلکہ طحال کی ہوئی بکری کا دانت باندھ لیتا چاہئے، لیکن ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

لھما ان عرفیۃ الخ صاحبین کی دلیل ہے کہ حضرت عرفیہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں ضائع ہو گئی تھی اس لئے عرفیہؒ نے اپنی ناک چاندی کی بنوائی تھی، مگر وہ بعد میں بدبودار ہو گئی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے کے ناک بنوائے کا حکم فرمایا تھا، (ف) اس کی روایت ابو دودا وودا الترمذی اور النسائی نے کی ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اس حدیث کو امام احمد وابن حبان نے روایت کیا ہے، ابن القطانؒ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، کیونکہ اکثروں نے ابو الاشعب عن عبد الرحمن عن جدہ عرفیہؒ روایت کی ہے، اور ابن علیہ نے عبد الرحمن عن ابیہ عن جدہ جدی روایت کی ہے، اس بناء پر اکثروں کی روایت منقطع ہو گئی، پھر یہ معلوم نہیں ہے کہ عبد الرحمن نے اپنے دادا سے یہ حدیث سنی ہو کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں زیادہ موجود ہے، اس کے باوجود عبد الرحمن معروف شخص نہیں ہیں، لیکن عیسیٰ نے اس خیال کو اس طرح دیکھا ہے کہ ترمذیؒ نے حکم کیا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور ابن حبانؒ نے صحیح میں روایت کیا ہے تو صحیح کا حکم ہوا ہے لہذا دونوں کا حکم ہمارے لئے کافی ہے، ان کے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہی، اس کے علاوہ اس باب میں دوسری بہت سی احادیث اور آثار بھی ہیں، پھر تفصیل و تطویل کے ساتھ مستند انبیاء کی ہے، اس طرح عیسیٰ کے کلام کی تنقیص اور ترجیح یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمرو کے باپ کے سامنے کے اوپر نیچے کے دو دانت گرے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے سے باندھنے کا حکم دیا۔

الطبرانی نے اپنی اوسط میں اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ ابو الریح کے سوا ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر غریب مگر مقبول ہے، عبد اللہ بن عبد اللہ بن ابی نے کہا کہ جنگ احد کے روز میرے اگلے دو دانت پتھر سے چور ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں سونے کے دانت بنالوں۔ رواہ ابن قانع، محمد بن سعد ان نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت انسؓ بن مالک کو دیکھا کہ ان کے بیٹے ان کو اپنے کاندھوں پر بٹھلا کر خانہ کعبہ کے طواف کر رہے تھے اور انہوں نے اپنے دانت سونے سے بندھوائے تھے، رواہ الطبرانی، مسند احمد میں ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے بندھے ہوئے دیکھے گئے تھے، کہا گیا ہے کہ یہ امام احمد کی روایت سے نہیں ہے ابو یعلیٰ نے روایت کی ہے کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبید اللہ کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے دانت سونے سے باندھے تھے، رواہ النسائی فی الکسبی، معلوم ہونا چاہئے کہ اہل عرب کے درمیان آپس میں علاقہ دادی

کلاب میں جو کوندہ بصرہ کے درمیان ایک جنگ عظیم واقع ہوئی تھی، ان کے واقعات مدتوں ان کے شاعرانہ لفظ میں یادگار کے طور پر باقی رہے، مع، الحاصل، احادیث و آثار اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سونے سے دانت باندھا جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ ابو حنیفہؒ سے اس کے خلاف ہے۔

ولابی حنیفۃؒ الح اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے مسئلہ میں اصل میں اس کا استعمال حرام ہے، البتہ کبھی ضرورت کے موقع میں اسے مباح بھی کہا گیا ہے، لیکن دانت کے موجودہ مسئلہ میں چونکہ یہ ضرورت چاندی کے تاروں سے بندھوانے سے بھی پوری ہو جاتی ہے، اور چاندی کا مرتبہ بلاشبہ سونے سے کمتر ہے اس لئے سونے کی حرمت اپنی جگہ پر باقی رہ گئی، (ف البتہ سونے سے جو کہ چاندی کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اگر ضرورت پوری ہو جاتی تو چاندی بدرجہ اولیٰ جائز ہوتی)۔

والضرورۃ فیما روی الخ اور صاحبین کی دلیل میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ اس مجبوری کے تحت ہے کہ سونے کے بغیر ان کی ناک صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ ایک بار چاندی سے بنوانے کی بناء پر ناک میں بدبو پائی جانے لگی تھی اس لئے مجبوراً سونے سے بنوانے کی اجازت دی گئی تھی، (ف ہذا ضرورت کی بناء پر سونے کی ناک جائز ہوتی تھی، اور شاید کہ یہ حکم حضرت عرفہؒ اللہ عنہ کے لئے مخصوص ہو، جیسے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ اللہ عنہ کے لئے حریم کے استعمال کی مخصوص اجازت تھی، مع، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ دانتوں کے لئے بھی آثار موجود ہیں خواہ وہ مجبوری کی بناء پر ہوں یا بغیر مجبوری کے اس لئے یہ لازم آیا کہ دانتوں کو بھی سونے سے باندھنا جائز ہے، کیونکہ جب اتنے زیادہ لوگوں نے سونے سے دانت بندھوائے تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے سے یہی معلوم ہوا کہ چاندی سے ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، اور سیر کبیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ضرورت کے وقت جائز ہے، م، ع،

توضیح: گلیہ کے سوراخ میں دانتوں کو بندھوانے میں ناک ٹوٹ جانے پر اسے سونے سے بنوانے کے لئے سونے کا استعمال، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ،

قال ویکرہ ان یلبس الذکور من الصبیان الذهب والحبر لان التحريم لما نبت فی حق الذکور و حرم اللبس حرم اللباس کالخمر لما حرم شربه حرم سقيه قال وتکرہ الخرقۃ التی تحمل فیمسح بها العرق لانه نوع تحبرو تکبر و کذا التی یمسح بها الوضو او یمتخط بها وقیل اذا کان عن حاجۃ لا یکرہ وهو الصحیح وانما یکرہ اذا کان عن تکبر و تحبر فصار کالتراعی فی الجلوس.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے لڑکوں (مرد) کو بھی سونے یا ریشم کی کوئی چیز پہنانا مکروہ ہے، (ف یعنی لڑکیوں اور بچیوں کے علاوہ لڑکوں کو خواہ وہ کتنے ہی چھوٹے ہوں سونا یا ریشم پہنانا مکروہ ہے، لان التحريم الخ کیونکہ جب بڑے مردوں کے حق میں ان چیزوں کا پہننا حرام ثابت ہو گیا تو ان کے لئے دوسروں کو پہنانا بھی حرام ہی ہوگا، کالخمر لما حرم اللبس جیسے کہ شراب کہ جب اس کا خود پینا حرام ہو تو دوسروں کو پلانا بھی حرام ہوا، (ف قدوریؒ کی شرح کرتے ہوئے اقطعؒ نے کہا ہے کہ بچوں کے معاملہ میں یہ چاہئے کہ شریعت میں جو چیزیں ان کے لئے جائز ہیں ان ہی کی عادت ڈالی جائے، اور ناجائز چیزوں کا ان کو عادی نہ بنایا جائے جیسے کہ روزے نماز کیلئے ان کو عادی بنایا جاتا ہے اور شراب سے ان کو روکا جاتا ہے، م، شافعیؒ سے روایت ہے کہ لڑکوں کو زیور پہنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور بعض صحابہؓ اللہ عنہم سے روایت ہے کہ یہ کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے، اسی طرح کسی خاص ضرورت کے بغیر لڑکے کے ہاتھ پاؤں کو مہندی سے رنگین کرنا بھی مکروہ ہے، جیسے باغ مرد کے حق میں حرام ہے، مکافی العتابیہ، بچہ اگر چہ بالغ اور مکلف نہیں ہوتا اسی لئے وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا لیکن اس کے والدین میں سے جس کسی نے اسے پہنایا ہو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ وہ تو مکلف ہوتا ہے، ع، م۔

قال وتکرہ الخرقۃ الخ امام محمدؒ نے جامع صغیرہ میں فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کپڑا یعنی رومل جسے لوگ اپنے

ساتھ لئے رچے ہیں اور اس سے اپنا پسینہ پوچھتے ہیں وہ مکروہ ہے کیونکہ اس سے ایک طرح کی بڑائی اور تکبر ظاہر ہوتا ہے، (ف) اور فخر الاسلام وضوء کے لئے رومال کے متعلق بھی اسی طرح بدعت قرار دیا ہے۔ وکذا النبی الخ اسی طرح کپڑے کا رومال یا وہ کٹڑا جس سے وضو کا پانی پوچھتے ہیں یا اس میں ناک صاف کتے ہیں بھی مکروہ ہے، (ف) فخر الاسلام نے فرمایا ہے کہ اس کا مکروہ ہونا واجب ہے (یعنی بلا شبہ ہے) کیونکہ اس پر عمل رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اسی طرح صحابہ اور تابعین کرام اللہ عنہم کے زمانہ میں بھی نہیں تھا، یہ لوگ اپنی چادروں کے کنروں سے پوچھ لیتے تھے صبح، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے مہارک زمانہ میں بھی مندریل یا رومال موجود تھا چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں غسل کے بعد پیش کیا گیا تھا اور آپ نے اس سے منع بھی نہیں فرمایا، جیسا کہ صحاح میں اس کا ثبوت موجود ہے، البتہ یہ بات بھی روایت کی جاتی ہے کہ وضو کا پانی میزان ہے، اسی لئے صحائے امت اسے پوچھنے کو ناپسند فرماتے تھے۔

وقیل اذا كان الخ اور کہا گیا ہے کہ اگر کسی ضرورت سے رومال ہو تو وہ مکروہ نہیں ہوگا، (ف) مثلاً پسینہ پوچھنا و ناک صاف کرنا، اور ضرورت کے وقت وضو کا پانی پوچھنا وغیرہ و حواج اور یہی قول صحیح ہے، وانما یکرہ الخ اور اس کا استعمال اسی وقت مکروہ ہوگا جبکہ بڑائی اور رعب و داب کے مظاہرہ کے لئے ہو، اس کی مثال ایسی ہی ہوگی جیسی کہ بیٹھے وقت چارزانو ہو کر بیٹھنا، (ف) یعنی اگر اس طرح کی بیٹھک تکبر کے طور پر ہو تو مکروہ ہوگی ورنہ نہیں، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم رضی اللہ عنہ سے روایت کی اجازت کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں، یعنی ہمارے نزدیک رومال استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، ترمذی نے لکھا ہے کہ فقہاء نے صحابہ و تابعین سے معلوم کر کے وضو کے بعد رومال سے پوچھنے کی اجازت دی ہے، اور جس کسی نے اسے مکروہ کہا ہے تو اسی وجہ سے کہا ہے کہ قیامت کے دن وضوء کے بعد کا بدن کا پانی اعمال حسہ میں وزن کیا جائے گا، یہ قول ابن المسیبؒ اور زہریؒ سے مروی ہے، الخ، م، اور فقہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے کہ اگر رومال قیمتی کپڑے کا ہو تو اس سے تکبر اور فخر کا مظاہرہ ہوگا، اور اگر نفیس کپڑے کا نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ع، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عمدہ لباس کے جائز ہونے میں تو کوئی کلام نہیں ہے، لیکن اگر وہی تکبر اور مفاخرت کے طور پر ہو تو وہ خود مکروہ ہوگا، م، قاضی خان وغیرہ نے بھی اسی قول کو صحیح بنایا ہے جس کو مصنفؒ نے صحیح کہا ہے، اور حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز سے فارغ ہوتے تو اپنی جگہ چارزانو ہو کر بیٹھے رہتے یہاں تک کہ آفتاب نکل جاتا تھا، رواہ ابوداؤد، اسی طرح اگر کسی چیز پر تکلیف لگاتا تکبر اور تفاخر کے لئے ہو تو وہ بھی مکروہ ہوگا، اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہ ہوگا، ع،

توضیح: چھوٹے بچوں کو سونے چاندی کے زیورات ریشم وغیرہ کے کپڑے استعمال کرانا، ناک صاف کرنے پسینہ پوچھنے کے لئے وضوء کے بعد اس کا پانی پوچھنے کے لئے رومال اور کپڑا رکھنا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل،

ولا باس بان یربط الرجل فی اصبعه او خاتمه الخیط للحاجة ویسمی ذلک الرتم والریتمۃ وکان ذلک من عادة العرب قال قائلهم شعر لا ینفعنک الیوم ان همت بهم کثرة ما توصی وتعتقد الرتم وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک ولانہ لیس یبعث لما فیہ من الغرض الصحیح وهو التذکر عند النسیان۔ ترجمہ جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی کسی ضرورت (اور یادداشت) کے لئے اپنی انگلی یا مہر انگلی میں ڈور باندھ لے، (ف) تا کہ اس کو وہ کام یاد رہ جائے) اور اس طرح کرنے کو رتم یا ریمہ کہتے ہیں، عرب کی شروع سے یہ عادت تھی، (ف) یعنی یادداشت باقی رکھنے کے لئے دھاگہ وغیرہ باندھ لیا کرتے تھے۔

وقد روی الخ اور روایت میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اپنے کسی صحابی کو اس کا حکم دیا ہے، (ف) لیکن محدثین نے کہا ہے کہ کسی صحابی کو حکم دینا بالکل ہی مروی نہیں ہے، البتہ ابن عدی و طبرانی کی روایتوں میں حضرت ابن عمر اور رافع بن خدیج اللہ عنہما سے خود

رسول اللہ ﷺ کے عمل کی طرف منسوب ہے، لیکن تمام روایتیں راوی کے جھوٹے اور وضع کرنے والے سے خالی نہیں ہے، اور تمام نقل کرنے والے محدثین نے متفق ہو کر کہا ہے کہ یا تو صحیح نہیں ہے یا باطل ہے یا موضوع ہے، ہذا اس نقل سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہو سکتا ہے، معلوم ہوتا چاہئے کہ اس جگہ اس مسئلہ کو بیان کرنے کی ضرورت یہ پیش آئی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب میں سے کوئی سفر میں جاتا تو درخت کی شاخوں میں سے ایک شاخ کو دوسری شاخ سے باندھ کر جاتا، پھر واپسی پر اس شاخ کو دیکھتا کہ اگر وہ اسی حالت میں ایک دوسرے سے بندھی ہوئی ہے تو اسے اس بات کا یقین ہوتا کہ میرے پیچھے کسی نے میری بیوی سے خیانت (یعنی زنا وغیرہ) نہیں کی ہے، اور اگر اس شاخ ٹوٹ کر ہٹ گئی ہوئی پاتا تو وہ یہ یقین کر بیٹھتا کہ اس کی بیوی نے کسی سے خیانت کی ہے، حالانکہ یہ بات زمانہ جاہلیت کی کہانت اور کہوت میں سے ہے، اس کی ذرہ برابر کوئی حقیقت نہیں ہے، اس لئے اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے اگر انگلی یا کپڑے میں صرف یادداشت کے خیال سے گرہ باندھ لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولانہ لیس الخ اور یہ اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ یہ فعل عیث نہیں ہے، (ف) یعنی چونکہ بہت سے کاموں کو عیث سمجھ کر ناجائز کہا جاتا ہے اس لئے وہ عیث ہونے کی بات نہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز ہی کہا جائے گا، لعافیہ الخ اس لئے کہ اس میں بھی ایک صحیح غرض ہوتی ہے، یعنی اس مخصوص کام کو یاد رکھنا اور نہ بھولنا، (ف) جیسا کہ ہمارے علاقہ میں بھی لوگ اسی طرح گرہ باندھ لیتے ہیں جس سے وہ بات یاد آتی رہتی ہے، اس لئے کہ بے موقع اور بے جگہ گرہ ہونے سے اس کی وجہ یاد آ جاتی ہے اور کام یاد رہ جاتا ہے۔
توضیح: کسی ضرورت یا یادداشت کے لئے اپنی انگلی یا انگوٹھی میں گرہ باندھ لینا تفصیل مسند، مفصل دلیل،

فصل فی الوطی والنظر والمس قال ولا يجوز ان يطر الرجال الى الاحنية الا الى وجهها وكصبتها لقوله تعالى ﴿ولا يبدین زینتھن الا ما ظہر منها﴾ قال علی وابن عباس رضى الله عنهما ما ظہر منها الکحل والحاتم والمراد موضعهما وهو الوجه والكف كما ان المراد بالزينة المذكورة مواضعها ولان فی ابداء الوجه والكف ضرورة لحاجتها الى المعاملة مع الرجال احذا واعطاء وغير ذلك وهذا تصیص علی انه لا یباح النظر الى قدمها وعن ابی حنیفة انه یباح لان فیہ بعض الضرورة وعن ابی یوسف انه یباح النظر الى ذراعیها ایضا لانه قد یدلوا منها عاده.

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرد کے لئے کسی اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، سوائے اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی، (ف) امام مالک و امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے) لقوله تعالى الخ س آیت پاک وجہ سے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اس حصہ بدن کی جو ظاہر ہو (ف) اور مومن مردوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنی آنکھوں کو نیچی کریں اور چشم پوشی سے کام لیں، اس کے بعد علماء میں یہ بحث ہے کہ ظاہر زینت سے کیا مراد ہے۔

قال علی و ابن عباسؓ اللہ عنہما الخ چنانچہ حضرت علیؓ و ابن عباسؓ اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ زینت سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے، پھر سرمہ اور انگوٹھی سے بھی مراد وہ جگہیں ہیں جہاں پر سرمہ اور انگوٹھی کا استعمال ہوتا ہے یعنی چہرہ اور ہتھیلی ہے، جیسے کہ اس آیت میں مذکورہ زینت سے مراد زینت کا مقام ہے، (ف) لیکن حضرت علیؓ اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے بہت ابن عباسؓ اللہ عنہ سے یہ تفسیر ابن جریر و بیہقی نے روایت کی ہے جس کی اسناد میں مسلم الاور ضعیف ہیں، و بیہقی کی دوسری اسناد میں ضعیف ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن محین و ابو زرعد نے توثیق کی اس طرح اسناد حسن ہوئی، اس کی روایت ابن ابی تیبہ و عبد الرزاق نے کی ہے، اور اس کی بیہقی کی وہ روایت ہے جو ابن عباسؓ اللہ عنہ سے ہے کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں ہیں، اور حضرت عائشہؓ سے بھی اس کی روایت کی ہے، ہمارے علماء نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے، اور ابن جریرؒ نے جیسو سند کے ساتھ حضرت بن مسعودؓ سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے

مراد کپڑے ہیں، اور مٹی کی نے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ ہر رے عشاء کے نزدیک دونوں تفسیریں ہی مقبول ہیں، اس طرح عام حالات میں ہر وقت کے لئے کپڑے اور چادر وغیرہ مراد ہیں، جو عموماً ظاہر ہے، اور بعض اوقات کے لئے چہرہ اور ہتھیلیاں بھی کافی ہیں۔

لان فی امداء الوجه الح کیونکہ اکثر چہرہ اور ہتھیلی ظاہر کرنے کی مجبوری ہو جاتی ہے، کیونکہ مردودہ کے ساتھ لین دین کا معاملہ کرنا پڑتا ہے اور اسی میں ہاتھ پھیلائے اور دم دینے کی ضرورت بھی ہو جاتی ہے، اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو اس کو گواہوں کو پہچاننے کی مجبورت ہو جاتی ہے، اسی جیسے دوسرے ضروری معاملات سامنے آتے رہتے ہیں، لہذا حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہما کی تفسیر کی موافق یہ بھی ظاہر زینت میں ہے، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہئے، بندہ مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو واضح طور پر بیان کر دیا ہے، لہذا اصل چہرہ اور ہتھیلیوں کے سوا باقی اعضاء کو ظاہر کرنا ناجز ہی رہا۔

وہذا نصوص الح اس سے اس بات کی تصریح ہو جاتی ہے کہ عورت کے قدم کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہے، (ف) کیونکہ جب فقط چہرہ اور ہتھیلی کو مستثنیٰ کیا گیا اور باقی کو ناجز رکھ تو اسی میں قدم داخل ہیں، مطلب یہ ہوا کہ عورت تو گھر سے قدم نکالنے پر مجبور ہے کیونکہ اسے خریداری کی لئے بھی بازار جانے اور دوسری مختلف ضروریات سامنے آتی رہتی ہیں اس لئے عورت ایک طرف خود کو پردہ میں رکھنے کی کوشش کرے تو دوسری طرف مردوں کو بھی چاہئے وہ بھی لازمی طور پر چشم پوشی سے کام لیں اور ان کے قدموں پر قصد نظر نہ ڈالیں۔ وعن ابی حنیفۃ الح اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے، کیونکہ کبھی اس کی بھی مجبوری اور ضرورت ہو جاتی ہے، (ف) اس طرح سے کہ مثل جوتیوں اور چپلوں کی خریداری اور ناپ وغیرہ درست کرنے کے لئے، یا نظر نیچی رکھ کر چلتے ہوئے خواہ مخواہ عورتوں کے پاؤں پر پڑ سکتی ہے، اور یہی ظاہری زینت کی جگہ ہے، وگن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اجنبیہ عورتوں کے ہاتھ کی طرف بھی دیکھنا مباح ہے، کیونکہ بغیر ارادہ کے بھی کبھی ہاتھ سے کپڑا ہٹ جاتا ہے، (ف) بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ روٹی پکارتی ہو یا دور سے کوئی چیز لے رہی ہو، پھر بھی ظاہر الرویۃ ہی حدیث کی زیادہ موافق اور واضح ہے، چنانچہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اللہ عنہا ایک مرتبہ ایسی حالت میں آئیں کہ ان کے بدن پر باریک کپڑے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کی طرف سے منہ پھیر لیا، اور فرمایا کہ اسے اسماء عورت جب بلوغ کی عمر پر پہنچ جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے اعضاء میں سے سوائے اس کی اور اس کے کچھ دیکھا جائے، یہ کہتے ہوئے آپ نے اپنے چہرہ اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا، حاصل مطلب یہ ہوا کہ اس کی چہرہ اور ہتھیلیوں کے سوا کسی اور عضو کی طرف دیکھنا ناجز نہیں ہے، اس کی روایت ابو داؤد و الترمذی وغیرہ نے کی ہے، اور یہ حدیث صحیح ہے، پھر یہ بھی خیال رہے کہ ان ظاہری مواقع اور زینت کی طرف دیکھنا اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ شہوت کا خوف نہ ہو۔

توضیح: فصل، وطی، غیر کی طرف دیکھنا، اور ہاتھ لگانا، اجنبیہ کی طرف کب، کس طرح اور کن اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے تفصیل مسائل، دلائل مفصلہ

قال فان كان لا يامن الشهوة لا ينظر الى وجهها الا لحاجة لقوله عليه السلام من نظر الى محاسن امرأة احببته عن شهوة صب في عيبه الاك بوم القيمة فان حاف الشهوة لم ينظر من غير حاجة تحوزاً عن المحرم وقوله لا يامن يدل على انه لا يباح اذا شك في الاشتها كما اذا علم او كان اكبر رايه ذلك ولا يحل له ان يمس وجهها ولا كفها وان كان يامن الشهوة لقيام المحرم واعداد الضرورة والبلوى بخلاف النظر لان فيه بلوى والمحرم قوله عليه السلام من مس كف امرأة ليس معها بسيل وضع على كفها جمر يوم القيمة وهذا اذا كانت شابة نسيه ا ما اذا كانت عجوزا لا تشتهي فلا بأس بمصافحتها ومس يدها لانعدام خوف الفتنة وقد روى ان ابا بكر رضي الله عنه كان يدخل بعض القبائل التي كان مسترضعاً فيهم وكان يصفح العجائز

وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ استاجر عجزاً لتمرضہ وکانت تغمر رجلہ وتغلی راسہ وکذا اذا کان شیخاً یامن علی نفسه وعلیہا لما قلنا وان کان لا یامن علیہا لا تحل مصاحتها لما فیہ من التعریض للفتنة والصغیرۃ اذا کانت لا تشہی یباح مسہا والنظر الیہا لعدم خوف الفتنة.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد اجنبیہ کی طرف دیکھنے سے شہوت سے بے خوف نہ ہو، یعنی دیکھتے ہی شہوت کے غارتجے کا خوف ہو تو اس کچھ چہرہ کی طرف بھی انتہائی مجبوری کے بغیر نہ دیکھے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس کسی نے بھی کسی اجنبیہ عورت کی خویوں کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھے گا قیامت کے دن اس کی آنکھوں میں گرم سیسہ پھلا کر ڈالا جائے گا، (ف: یہ حدیث دیکھنے کے بارہ میں تو نہیں ملتی ہے، اگرچہ شمس الائمہ سرقیؒ نے شرح کافی میں اس کی روایت کی ہے، پھر بھی صحیح یہ ہے کہ کسی قوم کی باتوں کی طرف کان لگائے حالانکہ جس کی بات ہو رہی ہے وہ سننے والے راضی نہ ہو تو قیامت کے دن اس کے کانوں میں سیسہ پلایا جائے گا راوہ البخاری، اس مسئلہ میں صحیح استدلال حضرت علیؑ اللہ عنہ کی حدیث سے ہے کہ اے علیؑ ایک نظر کے بعد دوسری نظر نہ ڈالو، کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک نظر میں آجاتا تمہارے لئے مباح ہوا۔

لیکن دوسری مرتبہ بالقصد دیکھنے کا تم پر وبال ہوگا، ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے حسن بھی کہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ شہوت کے ساتھ دیکھنا جائز نہیں ہے، اور حضرت جریر بن عبد اللہ انصاریؒ کی حدیث ہے کہ میں نے اجنبیہ کی طرف اچانک نظر پڑ جانے کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم اپنی نگاہ پھیر لو، ترمذی نے اس روایت کی اور اسے صحیح بھی بتایا، اور حضرت ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس زنا کے حصہ کو لکھ دیا ہے، تو وہ لا محالہ اسے ملنے والا ہے، پس آنکھوں کا زنا تو نظر کرنا ہے، اور کانوں کا زنا کان لگانا ہے، اور زبان کا زنا بات کرنی اور ہاتھوں کا زنا ہاتھ پکڑنا ہے اور پیروں کا زنا چل کر جانا ہے اور دل کا زنا خواہش کرنا ہے، آخر میں شرم گاہ اس کی نیت کی یا تو تصدیق کر دیتی ہے یعنی واقعہ زنا کر بیٹھتا ہے یا اس کی تکذیب کہہ دیتی ہے، یعنی خیال بدل لیتا ہے، اس کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے کی ہے اور اس مضمون کی روایت بخاری اور مسلم نے بھی کی ہے، پوری حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ بدکاری کی طرف چلنا پیروں کا زنا ہے اور اس کا تذکرہ اور تدبیر پر گفتگو کرنا زبان کا زنا ہے اور اس کو چھوٹا ہاتھوں کا زنا ہے علیٰ ہذا القیاس، م، ع،)۔

فان خاف الشهوة الخ پھر اگر اجنبیہ کو دیکھتے ہو شہوت کا خوف ہو تو انتہائی ضرورت کی بغیر اسے نہ دیکھے، تاکہ حرام نظر سے بچاؤ ہو جائے، و قوله لا یامن الخ اور کتاب قدوریؒ میں جو یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ شہوت سے بے خوف نہ ہو، یہ جملہ اس بات کی طرف دلالت کرتا ہے کہ اگر خواہش و شہوت کے ہونے کے بارے میں شک ہو تو بھی اس کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہوگا، ایسی ہی جیسا کہ اگر یہ چاہتا ہو کہ یا اس کے گمان غالب میں یہ ایسی بات ہو تو بھی نظر حلال نہیں ہے، ولا یحل لہ ان یمس الخ، اور مرد کے لئے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے اگرچہ اس وقت شہوت کا خوف نہ ہو، کیونکہ اس وقت بھی حرام کرنے والی وجہ موجود ہے، اور جائز کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی عام ابتلاء یا عموم بلوی ہے، برخلاف نظر ڈالنے کے کہ اس میں عام ابتلاء موجود ہے، (ف: یعنی نظر کا مباح ہونا عام ابتلاء کی مجبوری کی وجہ سے ہے جبکہ اس صورت میں مباح کرنے والی وجہ نہیں ہے اس لئے حرام کرنے والی دلیل اپنی جگہ باقی رہیگی۔

والمحسوم قوله علیہ السلام الخ اور حرام کرنے والی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ کی ہتھیلی چھوئی حالانکہ کسی صورت سے بھی اسے چھونا صحیح نہ ہو تو اس کی ہتھیلی پر قیامت کے دن انگارہ رکھا جائے گا، (ف: یہ الفاظ کسی بھی صحیح و ضعیف روایت میں منقول نہیں ہے، اور چھونے کے منع ہونے کی اس دلیل کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ جبکہ صرف دیکھنا ہی حرام ہے تو اس سے قیاس جلی ہو یا دلالت نص سے ہو اس سے بڑھ کر چھونا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا،)۔

وهذا اذا کانت الخ حرمت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورت اتنی عمر کی ہو کہ مرد اس کی طرف رغبت کر سکتا ہو۔ (ف: اسی بناء پر

اگر کوئی لڑکی تقریباً نو برس ہی کی ہو مگر صورت و شکل کی اچھی اور ہاتھ پاؤں کی موٹی تازی ہو جس کی طرف رغبت ہو سکتی ہو تو اسے بھی چھوٹا حرام ہوگا، اما اذا كانت الخ اور اگر وہ عورت اتنی بوڑھی ہو چکی ہو تو جس کی طرف رغبت نہیں ہوتی ہو تو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس وقت فتنہ کا خوف باقی نہیں رہا، (ف: اس موقع پر عین نے مسوط اور ذخیرہ وغیرہ سے تاجاز ہونے کی دوسری روایت بھی بہت طوالت کے ساتھ نقل کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اتنی عمر کی بڑھیا ہو کہ اس کے خیالات میں جوانی کے زمانہ کی پرانی تمنہ کے ہنوز باقی ہوں جس کی علامت آنکھوں میں سرمہ کا ہونا ہاتھ پاؤں میں مہندی کا لگائے رکھنا، کسی کا استعمال کرنا ڈھنگ سے کپڑوں کا رکھنا ہے وغیرہ موجود ہو تو اس سے بھی مصافحہ کرنا ممنوع ہوگا، یہی قول احسن ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

وقد روی ان ابا بکرؓ اللہ عنہ الح مروی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ اللہ عنہ جب ایسے قبیلہ میں پہنچے جہاں بچپن میں انہوں نے عورت کا دودھ پیا تھا تو ان میں بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے، (ف: لیکن محدثین کرام نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے ہم نے یہ نہیں پائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم) وعبد اللہ الزبیرؓ الخ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اللہ عنہ نے اپنی بیاری میں اپنی تمارداری کے لئے ایک بوڑھی عورت ملازمہ رکھی تھی جو آپ کے پاؤں دباتی اور جوں وغیرہ دیکھتی تھی، (ف: لیکن محدثین اللہ عنہم کو یہ روایت بھی بعد تحقیق نہیں ملی) وكذا اذا كان شبيخا الخ اسی طرح اگر مرد اتنا بوڑھا ہو گیا ہو کہ اس کو اپنی ذات پر عورت کی طرف سے فتنہ کا خوف نہ ہو تو ان دونوں میں مصافحہ جائز ہے کیونکہ اس وقت کوئی خوف نہیں ہے، (ف: کیونکہ مرد جتنا ہی بوڑھا ہو پھر بھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ جوانی کے تصور میں جوش پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ بوڑھے کو کوئی حرکت نہ ہو، اور کبھی خود بوڑھے کا دل بھی خیالات میں مبتلا ہو جاتا ہے جیسے بوڑھی عورت میں اس کا احتمال باقی رہتا ہے اسی لئے اس موقع میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ دونوں کی طرف سے امن ہو اور خطرہ نہ ہو۔

وان كان لا يامن الخ اور اگر عورت کی طرف سے اطمینان نہ ہو خطرہ موجود ہو تو بوڑھے مرد کو بھی اس سے مصافحہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے خود کو فتنہ میں ڈالنا لازم آتا ہے، والصغیرہ اذا كانت الخ اور اگر کس بچی ایسی ہو کہ اس کی طرف رغبت نہیں ہو سکتی ہو تو اس کو چھوٹا اور اس کی طرف دیکھنا جائز ہے، کیونکہ اس میں بھی فتنہ کا خوف نہیں ہے، (ف: کیونکہ اتنی چھوٹی بچی کا بدن شرم گاہ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے اور عام رواج و دستور بھی ایسا ہی ہے، کہ اتنے چھوٹے بچہ کے بدن کو ڈھانکنے کی تکلیف نہیں دی جاتی ہے کیونکہ وہ اشتہاء کے لائق نہیں ہوتی ہے، المسوط)۔

مسئلہ: امر یعنی ایسا لڑکا جو قریب البلوغ ہو مگر ڈازھی موچھا سے نہ ہو تو اس کو ہاتھ لگانے کا کیا حکم ہے۔

جواب: عین نے لکھا ہے کہ یہ بھی نے روایت کی ہے کہ خوبصورت امر پر نظر ڈالنا مکروہ ہے، اور ابو حفص الطحان نے اس پر ایک موضوع حدیث روایت کی ہے اور یہ بھی نے کہا ہے کہ امر لڑکے کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی حدیث کو استدلال میں لانے کی ضرورت ہی نہیں ہے، شیخ محی الدین نودی شافعی نے امر کی طرف دیکھنے کو مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے، یعنی مکروہ تحریمی ہے جو کہ حرام کے قریب ہے، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت ہی کے دیکھنا ہو، لیکن بعض علماء نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر شہوت کے ساتھ دیکھنا ہو تو مباح نہیں ہے اور اگر شہوت کے بغیر ہو تو پھر دیکھنے میں حرج نہیں ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ادنیٰ یہی ہے کہ شیخ نودی کے قول پر فتویٰ دیا جائے کیونکہ لوگوں میں فسق و فساد بہت زیادہ پھیل گیا ہے، مع، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں بہت زیادہ احتیاط کا خیال رکھا گیا ہے، حالانکہ اس میں حرج میں گرفتار ہونے کا بھی احتمال ہے، کیونکہ ایسے امر لڑکے نقاب یا پردے میں نہ رہتے ہیں اور نہ ہی رکھے جاسکتے ہیں، اور ان سے میل جول کے بغیر چارہ بھی نہیں ہوتا ہے، اور بہتر جواب ایک اور ہے لیکن اس میں یہ تفصیل ہے کہ عین میں فتاویٰ شیخ امام حسائی سے منقول ہے کہ لڑکا جب مردوں کی حد تک پہنچ گیا اور صاف خوبصورت رنگ کا نہیں ہے تو اس کا حکم دوسرے مردوں جیسا ہے، اور اگر خوبصورت صاف رنگ کا ہو تو اس کا حکم عورت جیسا ہے، لہذا وہ سر سے پیر تک عورت ہے، لیکن میں عبد ضعیف یہ کہتا ہوں کہ اس کو شہوت سے دیکھنا جائز نہیں ہے لیکن بغیر شہوت اسے دیکھنا یا اس کے پاس بیٹھنے میں حرج نہیں ہے، اسی لئے اسے نقاب

ڈالنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، ابھی، ع، م،

توضیح: کیا ایک مرد لاجبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھ سکتا ہے، کن حالات میں اور کن شرطوں کے ساتھ اسی طرح لاجبیہ جو ان یا بوڑھی عورت سے مصافحہ کر سکتا ہے، امر کی طرف دیکھنا کیسا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ويجوز للقاضي اذا اراد ان يحكم عليها والشاهد اذا اراد الشهادة عليها النظر الى وجهها وان خاف ان يشتبهى للحاجة الى احياء حقوق الناس بواسطة القضاء واداء الشهادة ولكن ينبغي ان يقصده اداء الشهادة او الحكم عليها لا قضاء الشهوة تحرزا عما يمكنه التحرر عنه وهو قصد القبيح واما النظر لتحمل الشهادة اذا اشتبهى قبل يباح والاصح انه لا يباح لانه يوجد من لا يشتبهى فلا ضرورة بخلاف حالة الاداء.

ترجمہ: قدروٹی نے کہا ہے کہ قاضی جب کسی عورت کے بارے میں کوئی حکم لگانا چاہے اسی طرح اگر کوئی گواہ کسی عورت کے بارے میں گواہی دینا چاہے تو ان دونوں کو اس عورت کی طرف دیکھنا جائز ہے اگرچہ اس کی طرف اشتہاء کا خوف ہو، (ف) تفصیل یہ ہے کہ اگر عورت نے مثلاً کسی سے کچھ قرض لیا یا کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس سے متعلق کسی کو گواہ بنانا چاہا تو گواہ بننے اور گواہی دینے کے لئے اس عورت کو مکمل پہچاننے بغیر گواہی ممکن نہ ہوگی، اور پہچاننے کے لئے چہرہ کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے کہ اس کے بغیر دوسرے اعضاء سے شناخت کھل نہیں ہوتی ہے، اب اگر اس صورت میں فتنہ شہوت کا خوف ہو تو ایسے شخص کو گواہ نہیں بننا چاہئے اور جسے اس بات کا خوف نہ ہو وہ گواہ بن جائے، اسی طرح اگر عورت پر کسی مدعی نے ناٹش کر دی اور اس وقت گواہی دینے کی ضرورت ہوئی تو گواہی کی عدالت میں ایسے عادل گواہوں کا جانا ضروری ہوگا جو اس عورت کو پہچان کر گواہی دے سکے، اسی عورت نے مثلاً قرض لیا ہے یا اسی عورت نے یہ مال خریدا یا بیچا ہے اس وقت بھی اسے پہچاننے بغیر گواہی ممکن نہیں ہو سکتی ہے اور اس پہچان کے لئے بھی چہرہ کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح جب گواہوں کی متین ہوگئی اور اس کے بارے میں قاضی کا کوئی فیصلہ ہو تو وہ بھی اسے دیکھے اور متین کے بغیر فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ نامعلوم اور مجہول رہے گی اسی لئے ان تمام صورتوں میں اس کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہوگا اگرچہ اس میں فتنہ کا خوف بھی ہو۔

للحاجة الى احياء الخ لاجبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھنے کی ان لوگوں کو اس مجبوری کی بناء پر اجازت ہے کہ اس سے لوگوں کے حقوق کو ادا کرنا اور باقی رکھا جاتا ہے (ف) ورنہ حق داروں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے، پس اسی مجبوری اور ضرورت کی بناء پر دیکھنا مباح ہوگا، اگرچہ شہوت کا خوف بھی ہو، لیکن ینبھی الخ لیکن مناسب یہی ہوگا کہ اس کے دیکھنے سے گواہ کو شہادت کی ادائیگی کا ہی ارادہ ہو۔ او القضاء علیہا الخ یا عورت پر فیصلہ نافذ کرنے کی نیت ہونی چاہئے، (ف) یعنی قاضی کو لا قضاء الشهوة الخ اپنی خواہش پوری کرنے کی نیت نہیں ہونی چاہئے (ف) یعنی اس وقت یہ نیت نہیں ہونی چاہئے کہ اس طرح اس کی صورت دیکھ لیں، بلکہ صرف یہ نیت ہونی چاہئے کہ اگر گواہ ہو تو شہادت کی ادائیگی ہو جائے اور اگر قاضی ہو تو صحیح فیصلہ کر سکیں۔

تحرز اعمایمکنہ الخ تاکہ جس برائی سے بچنا ممکن ہو اس سے بچا ہو جائے یعنی برائی اور تاک جھانک کی نیت جو انتہائی بری بات ہے، (ف) یعنی اگر دل میں خواہش پیدا ہو تو وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے، مگر یہ بات تو اس کے اختیار میں ہے کہ بری بات یعنی شہوت کے ساتھ دیکھنے کی نیت نہ کرے، پھر یہ مجبوری تو گواہی کی ادائیگی میں لینی ہے، واما النظر لتحمل الشهادة الخ اور اب گواہی دینے کی نیت سے شہوت کی حالت میں دیکھنا، (ف) یعنی اگر عورت نے کوئی ایسا معاملہ کیا جس میں گواہی بھی ضروری ہو تو گواہ مقرر کرنے کے لئے اس گواہ پر لازم ہوگا اسے اچھی طرح پہچان لے جو دیکھنے کے بعد ہی ہوگا تو اسی صورت میں اگر گواہ کو یہ خوف ہو کہ اس کا چہرہ دیکھنے سے شہوت ہو جائیگی۔ قل یباح، تو کہا گیا ہے کہ اس صورت میں بھی دیکھنا مباح ہوگا، (ف) یعنی اگرچہ شہوت کا خوف ہو، مگر نیت یہی کرنی ہوگی کہ مجھے گواہی دینی ہے، اور شہوت پوری کی نیت نہ کرے، جیسے کہ عین زمانہ میں پورے طور پر مشغول جسے کہ مردوانی میں سلامتی

موجود ہو اس کیفیت کو بھی دیکھنے تاکہ اس حالت کی گواہی دے سکے چہ تڑ ہوتی ہے، اس میں ذرہ برابر اپنی خواہش پوری کرنے کی نیت نہ ہو، یہی گواہ بننے کے لئے اپنی نیت پاک کرتے ہوئے عورت کا چہرہ دیکھنا بھی چہ تڑ ہے، اگرچہ بے اختیاری کے ساتھ شہوت بھی ہو جائے۔

والا صح امہ لا یباح المح لیکن اصح حکم یہی ہے کہ ایسی صورت میں گواہ بننا چہ تڑ ہوگا، کیونکہ اس کی بجائے کوئی دوسرا ایسا شخص مل سکتا ہے جو شہوت کی حالت جاری ہوئے بغیر بھی اسے دیکھ کر گواہی دے سکے، برخلاف گواہی دیتے وقت (ف) کیونکہ جب کسی طرح وہ شخص اس معاذ کا گواہ بن چکا ہے تو اب جیسی بھی کیفیت ہو گواہی دینی اس پر لازم ہوگی اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ فرمان خداوندی ہے لایابی الشہداء اذا مادعو الایمان یعنی گواہ جب بلائے جائیں تو وہ انکار نہ کریں، اس فرمان میں تو ہر صورت گواہ بننے کے لئے حکم دیا گیا ہے حالانکہ ابھی یہ کہا گیا ہے کہ شہوت کے خوف کی حالت میں انکار کرنا چہ تڑ ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اب تک اس کا گواہ بننا متعین نہیں ہوا ہے، یا یہ کہ ایسی حالت میں وہ گواہ بننے کے لائق ہی نہیں ہے، اچھی طرح سمجھ میں درسی دلیل سے جب کوئی دوسرا شخص یہاں موجود نہ ہو جو اس کا گواہ بن سکے تو شہوت کا خوف ہونے کی باوجود اس شخص کو گواہ بننا جائز ہوگا۔

توضیح گواہ بننے کے لئے شہوت کے خوف کی حالت میں بھی اجتہاد کو دیکھنا یا گواہی دینے یا قاضی کی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لئے اجتہاد کو شہوت کے خوف کے وقت بھی دیکھنا، تفصیل مسائل اقوال علماء، دلائل مفصلہ

ومن اراد ان یتروح امرأۃ فلا یاس بان ینظر الیہا وان علم ان یشہیہا لقولہ علیہ السلام فیہ ابصرہا فانہ احسب ان یؤدم بیکما وان مقصودہ اقامۃ السنۃ لا قضاء الشہوۃ۔

ترجمہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ اسے اپنی نظر سے دیکھ لے اگرچہ اس کی طرف شہوت کا انداز ہو، (ف) یعنی اسے وہم و گمان یہ شبہ ہی نہ ہو بلکہ اسے شہوت ہونے کا یقین ہو تب بھی اسے دیکھ لینا چہ تڑ ہے، لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو اسی معاملہ میں ہے، کہ اپنی نظر سے اسے دیکھو کیونکہ یہ زیادہ بہتر ہے اس خیال سے کہ دونوں میں ہمیشہ کی موافقت اور رضا مندی رہ جائیگی، (ف) اگر اس حکم کی بناء پر اس مفہوم کی طرف بھی رجحان ہوتا ہے کہ یہ اجازت بالکل مطلق ہے یعنی اگرچہ شہوت کا یقین بھی ہو،۔

ولان مقصودہ الخ اور اس کی عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح دیکھنے سے اس کا مقصود یہ ہوگا کہ سنت پر عمل ہو جائے اور شہوت پرستی کرنا مقصود نہ ہوگا، (ف) یعنی مکمل طور پر سنت کی ادائیگی اس کے بغیر ممکن نہ ہوگی کہ وہ اس عورت کو دیکھ لے، اس میں اس بات کی کسی طرح شرط نہیں پائی گئی کہ اس وقت شہوت کا خوف نہ ہو، بلکہ جبکہ نکاح کا ارادہ کر لیا ہو اس کے لئے یہ بات شہوت کا سبب ہے اس کا مفہوم اس طرح سمجھنا چاہئے کہ نکاح کے ارادہ سے دیکھنا سنت کی دلیل کی بناء پر جائز ہوا، لہذا شہوت کا یقین ہونے کے وقت بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ اجازت میں عموم ہے اور اس لئے بھی کہ دیکھنے کا مقصود سنت کی ادائیگی ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ گواہی دینے کے لئے دیکھنا شہادت کی ادائیگی کی تیاری ہے، اپنی شہوت کی اتہام مقصود نہیں ہوتی ہے، لہذا اس میں بھی خوف شہوت ہونے کی صورت میں بھی دیکھنا جائز ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس گواہی میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ اس شخص کے علاوہ دوسرا کوئی ایسا شخص مل سکتا ہے جو پاک نیت اور صفائی قلب کے ساتھ دیکھ کر گواہی دے سکے تیار ہو جائے، جبکہ اس نکاح کے خیال سے دیکھنے والا ایک شخص ہی نکاح سے متعین ہوگا، اس کے علاوہ وہاں گواہ کو متعین کرنے کے لئے حکم نہیں ہے، جبکہ اس نکاح کے مسئلہ میں صرف نکاح کے لئے اجازت متعین ہے، جس کی دلیل اوپر کی حدیث ہے، یہ حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ وابو ہریرہ و جابر بن عبد اللہ و انس بن مالک و محمد بن مسلمہ و ابو حمزہ ثمالی و غیرہ سے مروی ہے، جیسا کہ ترمذی نے کہا ہے، حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث یہ ہے کہ میں نے

ایک عورت کے پاس اپنے نکاح کا پیغام بھیجا یعنی منگنی کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس عورت کو پہلے دیکھ لو یہ زیادہ مناسب ہے تاکہ تم دونوں میں دائمی موافقت باقی رہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حسن بتایا ہے، اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے، یہ حدیث اس قید سے مفید ہے کہ اس مقصود تا حیات دونوں میں موافقت ہو، اور طلاق تو خلاف اصل لیکن انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ عمل انتہائی مغموس اور ناپسندیدہ ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی حدیث یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجی تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ تم جا کر پہلے اس کو دیکھو، کیونکہ انصاری کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے، اس کی روایت مسلم اور نسائی نے کی ہے۔

اس روایت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس میں کسی عیب کا ہونا معلوم ہوتا اس کے بتا دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کے بتلانے سے تعلق کے خراب کرنے یا فتنہ و فساد پیدا کرنے کی نیت نہ ہو، اور یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ جس عورت سے نکاح کرنا ہو اس کے بارے میں اگر چندین داری کا لحاظ کرنا اصل ترجیح ہونی چاہئے مگر اس کے ساتھ ہی اسی کی شکل پر توجہ بھی غلط اور ممنوع نہیں ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اسی کی طرف توجہ دلائی ہے اس کی روایت ابو داؤد و الدہلی و الاروا لی کم نے کی ہے و شیخ ابن حجرؒ نے تخریج میں کہا ہے کہ اس کے اس حسن ہے، اور ابن القطان وغیرہ نے واقعہ بن عبد الرحمن میں کہا ہے کہ یہ مجہول ہیں، و شیخ نے تخریب میں اس کا اقرار کیا ہے، اور حضرت انسؓ اللہ عنہ کی حدیث بھی حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ہے احمد اور بزار و ابویعلیٰ و عبد بن مسعودؓ اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کا پیغام بھیجا، اس کے بعد میں اس کو دیکھنے کے لئے چھپ چھپ کر بیٹھا تھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ میں نے اسے ایک باغ میں دیکھ لیا تو کہنے والے نے مجھ سے کہا کہ آپ تو رسول اللہ ﷺ کی صحابی ہیں آپ بھی ایسی غلط حرکت نہ کیا جھانک کرتے ہیں، تو میں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کے دل میں کسی عورت سے نکاح کی خواہش پیدا کر دے تو اس کو دیکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے میں نے اسے دیکھنے کی کوشش کی ہے، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں، اور حاکم و احمد و ابان و مجہد و اسحاق و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے کی ہے، اور حضرت ابو حمیدؓ اللہ عنہ کی مرفوعہ حدیث ہے کہ جب تم میں سے کوئی مرد کسی عورت کے پاس نکاح کا خطبہ بھیجے تو اس کو دیکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ صرف اسی خطبہ اور جائز مقصد کی سہ دیکھنے کا ارادہ کیا ہو، و راہ الخ و اسہم الی۔

مسئلہ بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں، جواب جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت امیمہ بنت رقیہؓ اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں بیعت کے لئے حاضر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا ہوں، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے، اور حضرت عائشہؓ اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتے تھے، و النجاشی و مسلم، اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے عورتوں سے زبانی بیعت لی اور کبھی آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہیں لگا، اور حضرت ہیثمہ بنت عبد اللہ الکمریہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے بیعت لی اور ان سے مصافحہ کیا، اور عورتوں سے بھی بیعت لی لیکن ان سے مصافحہ نہیں کیا و راہ ابو نعیم۔

توضیح: جس عورت سے مرد نکاح کرنا چاہتا ہو کیا وہ پہلے اسے آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، و دلائل مفصلہ،

و يحوز للطبيب ان يطر الى موضع المرض منها للضرورة وينبغي ان يعلم امرأة مداواتها لان نظر الحنس الى الحنس اسهل فان لم يقدر وايسر كل عضو منها سوى موضع المرض ثم يطر ويغص بصره ما استطاع لان ما ثلث بالضرورة يتقدر بقدرها وصار كسطر الحافصة والختان وكذا يحوز للرحل النظر الى موضع الاحتقان

من الرجل لانه مداواة يحوز للمرض وكذا للذهال الفاحش على ما روى عن ابي يوسف لانه اماراة المرض ترجمہ اور طبیب معالج کو یہ جائز ہے کہ عورت کے بدن سے اس کی بیماری کی جگہ کو ضرورت پڑنے پر دیکھ لے، (ف) اگرچہ وہ جگہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہو، والوالو لکی، مگر ایسی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس عضو کے خراب ہو جانے یا جان کے جانے جیسا عذر ہو، اس کے استسجال میں یہ دلیل لکھی گئی ہے کہ ضرورت کے وقت حرام بھی حلال ہو جاتا ہے، جیسا کہ احقر ار کے وقت مرد اور بھی حلال اور شراب بھی جائز ہوتی ہے، جبکہ یہاں بھی جان کے یا عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جیسا کہ معنی میں ہے، پھر اس جگہ پر تفصیل بھی ہے کہ طبیب اولاً بیمار جگہ کو دیکھ کر اس کے بارے میں صرف اپنی تشخیص پیش کر دے یا اس کی تشخیص کے مطابق کوئی اس کا علاج اور عمل کرے، اس سلسلہ میں اگر اس طبیب کے علاوہ کوئی عورت یا دانی ایسی نہ ہو جو اس کی مدد کر سکے مثلاً ناف کے نیچے کسی بھی جگہ پر نشتر لگانا یا گوشت کا ٹانوا وغیرہ تو اس طبیب کو فوری وہ عمل کرنا بھی جائز ہوگا، اور اگر کوئی عورت یا دانی جنائی اس کام میں اس کی مدد کر سکے تو پھر اس طبیب کو اس جگہ ہاتھ لگانا جائز نہ ہوگا۔ وینبغی ان يعلم الخ اور طبیب کے لئے مناسب یہ ہے کہ کسی عورت کو اپنا نائب بنا کر طریقہ علاج بتا دے، (ف) مثلاً یہ کہدے کہ فلاں کپڑے میں اس دوا کو لگا کر اس مریض کی فداں جگہ پر اس طرح کی پٹی لگا دے جیسے کہ اس زمانہ میں ان اطباء کا طریقہ ہے) لان نظراً للجنس الخ اس لئے کہ ہم جنس کا اپنی جنس کو دیکھنا آسان ہے، (ف) یعنی عورت اگر عورت کو دیکھے تو مرد کے دیکھنے کی یہ نسبت آسان ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک عورت کا بھی دوسری عورت کے ناف سے نیچے گھٹنے تک دیکھنا منوعات میں سے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مشائخ نے باہر نکلنے والی عورتوں کو بھی مرد کے حکم میں رکھا ہے، یعنی ان سے بھی پردہ زیادہ مناسب ہے۔

فان لم يقدر و اب اگر اس عورت کو اتنی صلاحیت یا تجربہ نہ ہو کہ طبیب کے حکم کے مطابق علاج اور دوا پائی کر سکے) یستر کل عضو الخ تب اس مریضہ کے بدن کے سارے حصہ کو چھپا دیا جائے سوائے اس بیماری کی جگہ کے، اس کے بعد طبیب کو چاہئے جہاں تک ممکن ہو اپنی نگاہ چھپاتے اور پچھتے ہوئے اس مقام کو دیکھے، (ف) کیونکہ اس بیمار جگہ کے سوا کسی اور حصہ کو دیکھنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا) لان ما قبلت الخ اس لئے کہ جو بات کسی مجبوری کی بناء پر جائز ہوتی ہے وہ اسی مجبوری کی حد تک جائز رہتی ہے، (ف) اس سے بڑھ نہیں سکتی ہے، اسی لئے جب انتہائی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں مرد ار کا کھانا جائز ہوا تو اتنی ہی مقدار میں مرد ار جائز ہوگا کہ جس سے اس شخص کے مرنے یا حواس کے ضائع ہونے کا خوف جاتا رہے۔

وصار كنظر الحافضة الخ اور اس طبیب کا دیکھنا ایسا ہی مجبوری کا دیکھنا ہوگا جیسے کہ خافضہ اور ختان کا دیکھنا ہوتا ہے (ف) خافضہ خض سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں یعنی پست کرنے والی عورت اور عرف میں خافضہ ایسی نائین کا قب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے، یعنی عورت کی شرم گاہ پر جو مرغ کے سر کے پھول کی طرح اٹھی ہوئی ہوتی ہے اسے ذر سا کاٹ کر اسے پست کر دیتی ہے، یہی عورت کا ختنہ ہے، کہہ گیا ہے کہ ایسا کرنا سنت نہیں ہے مگر جائز ہے اور بڑائی کی بات ہے، اور ختان بمعنی ختنہ کرنے والا پس اگر بڑی عمر میں بھی مرد کا ختنہ کیا جائے تو گو اس ختن کو مجبوری کی بناء پر اس مقام کو دیکھنا جائز ہوگا، اسی طرح اس خافضہ عورت کو بھی عورت کی اس شرم گاہ کا دیکھنا جائز ہوگا، اور جب ایسی مجبوری میں دیکھنا ان کو جائز ہوا تو طبیب کو بھی بدرجہ اولیٰ ایسی جگہوں کو دیکھنا جائز ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کی مجبوری کے مقابلہ میں اس طبیب کی مجبوری زیادہ ہوتی ہے لیکن ان میں فرق اتنا ہے کہ طبیب کے لئے کسی عورت کے ایسا مقام کو دیکھنا ایک غیر جنس کو دیکھنا ہوتا ہے اس کی برخلاف خافضہ اپنی ہم جنس عورت ہی کو دیکھتی ہے، اور ختان بھی اپنے ہی جنس کے مرد کو دیکھتا ہے۔

وكذا يحوز للرجل الخ اسی طرح ایک مرد کو دوسرے مرد کے ختنہ کی جگہ (پ خانہ کے مقام) کو دیکھنا جائز ہے، کیونکہ یہ طریقہ بھی علاج کی ایک صورت ہے، (ف) اور جائز بھی ہے خواہ اس کی ضرورت قویٰ وغیرہ کی شدید ضرورت سے ہو یا تدرستی اور طاقت حاصل کرنے کی لئے ہو، و يحوز للمرض الخ اور کسی دوسری بیماری کی وجہ سے بھی ختنہ جائز ہے، (ف) جیسے کہ قویٰ وغیرہ کے لئے ہے، ختنہ کے معنی ہیں پاخانہ کے مقام میں پیچھے کے راستہ سے کسی قسم کی دوا وغیرہ کو اس کے اندر داخل کر دینا قاسمی۔

و کذا للہرہال الح اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بہت زیادہ دہلا پڑنے کی وجہ سے بھی حقنہ لینا جائز ہے، کیونکہ اتنا زیادہ دہلا ہونا بھی کسی مرض کی علامت ہے، (ف۔ کافی میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس کی وجہ سے آخر میں دق یا سہل کی بیماری پیدا ہو جاتی ہے، اس وجہ سے اتنا دہلا ہونا خود بھی ایک مرض ہے، جس کے نتیجہ میں وہ بے بیمار ہلاک بھی ہو سکتا ہے، شیخ حوائی نے کہا ہے کہ حقنہ سے فائدہ ہو مگر اس کی خاص ضرورت نہ ہو، مثلاً وہ شخص یہ چاہتا ہو اپنے بدن سے فاضل بغنی مواد کو نکال دے تاکہ جماع کی قدرت بڑھ جائے تو ہمارے نزدیک دوسرے اجنبی شخص کے ذریعہ حقنہ کرانا جائز نہ ہوگا، ابن مقبل سے روایت ہے کہ حمای (حمام یا حمام کے نگہبان) کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے شخص کو نوروہ (چونا) وغیرہ، بل صفا) لگا دے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اپنی نظریاتی رکھے ہوئے ہو، جیسے کہ قرحہ (زخمی) کے علاج میں جائز ہے۔

ابو ایٹھ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ضرورت کی حالت میں ہے، ویسے ہر شخص کو خود کو زہ لگانا چاہئے، اگر خیرہ، میں یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ دوسرے سے مراد دوسرا مرد ہونا چاہئے یعنی عورت نہیں، کیونکہ لاجبیہ عورت کو نوروہ یا بل صفا لگانا قطعاً حرام ہوگا، کیونکہ اس کی کوئی خاص مجبوری نہیں ہے، اور اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، م، معلوم ہونا چاہئے کہ مرد ہو یا عورت اس کی ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک کے حصہ کو کسی اجنبی کو دیکھنا عذر خاص کے بغیر جائز نہیں ہے، اگرچہ عورت بھی اس کی اپنی ماں، بہن وغیرہ محرمہ ہو، اس طرح کسی مرد کے باندی یا بیوی جو بھی اس مرد کے سنے حلال ہو وہ اس کے لئے لاجبیہ نہیں ہوگی، البتہ جب عذر پیدا ہو جائے تب نظر جائز ہو جاتی ہے، اور اس قسم کی مجبوریاں یوں تو بہت ہیں مگر ان میں سے چند یہ ہیں (۱) بچہ پیدا ہوتے وقت دانی کے لئے اس عورت کی شرمگاہ کو دیکھنا جائز ہے (۲) حقنہ کرتے وقت حقنہ کرنے والے مرد کو حقنہ کی جگہ دیکھنا (۳) فوج کی بیماری (وہ درد جو اتفاقاً بڑی آنت میں اٹھتا ہے، قاضی) ضرورت کے وقت حقنہ دینے میں دیکھنا، (۴) عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیری ہوئی کہ جہاں پر مرد کر دیکھنا جائز نہیں ہے اس صورت میں عورت کو اس جگہ دیکھ کر علاج کرنا جائز ہے (۵) اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا ایسی عورت نہ ملے اور اس مریض کی ہلاک ہو جانے یا بڑی مصیبت میں مبتلا ہونے کا خوف ہو یا شدید درد ہو اور مرد کے سوا اس کے علاج کے لئے کوئی چارہ نہ ہو تو بدن کے باقی حصوں کو چھپا کر اس خاص بیماری کی جگہ کو دیکھنا جائز ہے، اس حکم میں محرم اور غیر محرم سب برابر ہیں، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس برابری کے حکم سے عورت کا شوہر، اور مرد کے لئے اس کی وہ باندی جو اس کی صحبت میں رہتی ہو مستثنیٰ ہیں، م، (۶) عینین (نامرد) کی بیوی نے قاضی کے پاس اپنے شوہر کی نامردی کی شکایت کی اس پر قاضی نے اسے ایک سال کی مہلت دی کہ اپنی صحت کا خیال رکھ کر خود کو اس کے لائق بناؤ مگر سال گزرنے کے باوجود اسی عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ ابھی تک میری خواہش پوری کرنے کے قابل نہیں ہو سکا ہے اور میں ابھی کنواری ہی ہوں، تب ایسی صورت میں قاضی کے لئے یہ جائز ہوگا کہ دانی وغیرہ کچھ عورتوں کو اس کام پر لگائے کہ واقعہ یہ عورت اپنے کہنے میں سچی ہے یا نہیں یعنی اس کے شوہر سے اس کی صحبت ہوئی یا نہیں، (۷) مانک بائع نے اپنی باندی کسی کے پاس اس ذمہ داری کے ساتھ بیچی کہ یہ ابھی تک باکرہ اور کنواری ہی ہے، لیکن کسی شخص نے یہ دعویٰ کر دیا کہ یہ تو ثیبہ ہو چکی ہے، اس وقت ماہر عورتوں کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی خاص جگہ دیکھ کر بتائے کہ یہ باکرہ ہے یا نہیں، اگر وہ یہ کہیں کہ باکرہ ہی ہے تو بائع پر قسم لازم نہیں ہوگی ویسی ہی اس کی بات مان لی جائیگی، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت تک ہے کہ خریدار نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، اس کے بعد نہیں، مع۔

توضیح: کیا طبیب اپنی لاجبیہ مریضہ کی تمام بیمار جگہوں کو دیکھ سکتا ہے اور اس کو ہاتھ لگا سکتا

ہے، خافضہ اور ختان دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھ سکتے ہیں، کیا مرد دوسرے کو ہنہ لگا سکتا ہے، وہ

کون سے خاص اعذار ہیں جن کی بناء پر دوسرے کی ناف سے نیچے سے گھٹنوں تک کو دیکھنا جائز

ہو جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ،

قال وينظر الرجل من الرجل الى جميع بدنه الا الى ما بين سرتة الى ركبته لقوله عليه السلام عورة الرجل

ما بین سرتہ الی رکتہ ویروی مادون سرتہ حتی تجاوز رکتہ وبهذا ثبت ان السرة ليست بعورة خلا فالما یقولہ ابو عصمة والشافعی رحمہما اللہ والركبة عورة خلافا لما قاله الشافعی والفخذ عورة خلافا لاصحاب الطواہرو ما دون السرة الی منبت الشعر عورة خلافا لما یقولہ ابوبکر محمد بن الفضل الکماری معتمدا فیہ العادة لانه لا معتبر بها مع النص بخلافه وقد روى ابو هريرة رضى الله عنه النبی علیہ السلام انه قال الركبة من العورة وابدی الحسن بن علی رضى الله عنه سرتہ فقبلها ابو هريرة رضى الله عنه وقال علیہ السلام لحرهد وار فحذک اما علمت ان الفخذ عورة ولان الركبة ملتقى عظم الفخذ والساق فاحتتمع المحرم والمسیح فی مثلہ یعلب المحرم وحکم العورة فی الركبة احف منه فی الفخذ احف منه فی السوئة حتی ان کاشف الركبة یسکر علیہ لرفق وکاشف الفخذ یعف علیہ وکاشف السوئة یودب ان لح وما یباح الطر الیہ للرجل من الرجل یباح المس لانہما فیما لیس بعورة سواء

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک کے علاوہ اس کے تمام بدن کو دیکھ سکتا ہے، لقلوہ علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مرد کی شرم گاہ اس کی ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنوں کے درمیان ہے، (ف) دارقطنیؒ نے اس مفہوم کی حدیث حضرت ابو ایوبؓ سے سعید بن راشد کی سند سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس میں سعید بن راشد ضعیف ہیں، (و) ویروی مادون الحج اور کچھ روایتوں میں اس طرح بھی ہے کہ ناف کے، سوا یہاں تک کے گھٹنے سے نیچے ہو جائے (ف) اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس میں کلمہ الی مع کے معنی میں ہوگا، اس بحث کو کتاب الصوۃ کی ستر عورت کی بحث میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے (و) بھذا ثبت الحج تو اس دلیل سے یہ ثابت ہوا کہ ناف کو چھپانا لازم نہیں ہے، خلافاً لما یقولہ الحج برخلاف ابو عصمة سعد بن معاذ رازی حنفی کے قول کے (ف) کہ یہ دونوں بڑے فقہاء بھی اس کو عورت (پردہ کی جگہ) کہتے ہیں، والركبة عورة الحج اور گھٹنا بھی پردہ کی جگہ ہے، برخلاف امام شافعی کے قول کے (ف) کہ یہ اس کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے فضل میں حضرت انس بن مالکؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے کسی بھی ہمنشین کے سامنے گھٹنا نہیں کھولا ہے، پس اگر گھٹنوں کو چھپانا ہر شخص پر لازم ہی ہوتا تو یہ بات آپ کی خصلت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی، اس کا جو ب یہ ہو سکتا ہے کہ افعال میں فرائض دغیرہ کا بھی بیان ہوتا ہے، حالانکہ وہ تو سب پر فرض ہوتے ہیں، اور جبکہ اس جگہ نص صریح میں ہے کہ گھٹنے سے تجاوز کیا ہے تو اس کا معارض اشارہ نہیں ہو سکتا ہے۔

والفخذ عورة الخ اور ان بھی شرم گاہ میں داخل ہے لیکن اصحاب ظواہر اس قول کے برخلاف ہیں، (ف) کہ ان کے نزدیک شرم گاہ اور ستر میں صرف یہ تین چیزیں (۱) فرج عورت کی شرم گاہ اور ذکر مرد کی شرم گاہ اور مقعد یا خانہ کا مقدم۔ (۲) وما دون السرة الحج اسی طرح ناف کے نیچے سے ہال اگئے کی جگہ بھی شرم گاہ ہے برخلاف شیخ ابوبکر محمد بن الفضل الدمری کے کہ ان کے نزدیک یہ حصہ بھی عورت نہیں ہے، ان کی دلیل لوگوں کی عادت ہے (ف) یعنی لوگوں میں ناف سے نیچے کے حصہ کی عادت جاری ہے، یعنی عموماً کھول دیا کرتے ہیں، لیکن اسے دلیل بنانا بالکل صحیح نہیں ہے (لانه لا معتبر الحج یعنی نص کی موجودگی کی حالت میں اس کے خلاف کبھی بھی تعامل اور باہمی رواج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف) مگر یہاں پر یہی بات پائی جا رہی ہے اسی لئے تعامل اور رواج کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔

وقد روى الحج کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ گھٹنا بھی پردہ کا حصہ ہے (ف) لیکن یہ حدیث غریب ہے، حتیٰ حضرت ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی روایت سے نہیں ملی ہے، ابنتہ دارقطنیؒ نے حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت کی ہے لیکن اس میں بھی ضعف ہے، جیسا کہ شروط نماز کی بحث میں تفصیل گزر گئی ہے، وابدی الحسن الخ اور حسن بن علیؓ اللہ عنہا نے ایک مرتبہ اپنی ناف کھولی تو ابو ہریرہؓ اللہ عنہ نے اسے بوسہ دیا، (ف) چنانچہ عیسر بن اثق سے روایت ہے کہ میں مدینہ کے کسی راستہ میں حضرت حسن بن علیؓ اللہ عنہا کی ساتھ جا رہا تھا کہ راستہ میں ابو ہریرہؓ سے ملاقات ہو گئی تو ابو ہریرہؓ نے حسن سے عرض کیا کہ میں آپ پر فدا

ہوں ذرا سا آپ اپنا پیٹ کھول دیجئے تاکہ جہاں رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتے ہوئے میں نے دیکھا ہے میں بھی وہیں پر بوسہ دے دوں، تب حسنؓ نے اپنا پیٹ کھول دیا اس وقت ابو ہریرہؓ نے ان کی ناف پر بوسہ دیا، اس سے یہ بات کبھی گئی کہ اگر یہ جگہ چھپانے کی ہوتی تو حضرت حسنؓ اسے نہ کھولتے، احمد وابن ابی شیبہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، لیکن معجم طبرانی میں اس کے خلاف اس طرح ہے، حدثنا ابو مسلم المکی حدثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمیر بن اسحق ان اباهو ہریرہ رقی الحسن بن علیؓ اللہ عنہ قال له ارفع ثوبک حتی اقبل حیث رأیت رسول اللہ ﷺ یقبل فرفع عن بطنہ ووضع یدہ علی سرقہ، یعنی عمیر بن اسحق نے کہا کہ ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی حضرت حسن بن علیؓ اللہ عنہا سے ملاقات ہوئی تو ابو ہریرہؓ نے کہا کہ اپنا کپڑا کھول دیجئے تاکہ میں بھی اس جگہ کو بوسہ دوں جس جگہ کو میں نے رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتے ہوئے دیکھا ہے، پس آپ نے اپنا کپڑا کھول دیا، لیکن اپنی ناف پر اپنا ہاتھ رکھ لیا، م، ر، ع۔

وقال علیہ السلام الح اور رسول اللہ ﷺ نے جڑھ سے فرمایا کہ اپنی ران کو چھپا لو کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ران پردہ کرنے کی جگہ ہے، (ف: چنانچہ ابو داؤد ترمذی کی روایت میں جڑھ اللہ عنہ نے جو اصحاب صفہ میں سے تھے، بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس بیٹھے اس وقت میری ران کھلی ہوئی تھی، اس، ع، اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ جڑھ اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ ہماری طرف سے گزرے اس، ع، اسے ابن حبان نے صحیح میں اور امام احمد و دارقطنی و حاکم و غیرہ نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، ابن حبان نے زرعد بن عبدالرحمن بن جربہ کو ثقات میں سے لکھا ہے، بیہقی و غیرہ نے اس باب میں دوسری بہت سی حویل حدیثیں بیان کی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ اسے علیؓ اپنی ران نہ کھولو اور کسی زندہ یا مردہ کی ران نہ دیکھو، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کے بارے میں فرمایا ہے اس میں نکارت ہے، اس کے علاوہ اس کی روایت ابن ماجہ و حاکم اور دارقطنی نے کی ہے، بن القطان شافعی نے فرمایا ہے کہ ابو حاتم نے غلطی میں ان کو ضعیف کہا ہے، لیکن یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ بیماری یہی ہے کہ اس میں انقطاع ہے، اور اس بیماری سے ہمارے نزدیک جرح کی نوبت نہیں آتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ کی جو مرفوع حدیث ہے اس میں یہ ہے کہ ران عورت قابل ستر ہے یعنی اس حصہ کو چھپ کر رکھنا چاہئے، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے، اور حاکم نے بھی اس کو روایت کی ہے، اس کی اسناد میں ابویہی ہیں جو ثقات ہیں، جس کے بارے میں اختلاف ہے، بظاہر گمان غالب یہی ہے کہ ان کے بارے میں ایک قسم کی نرمی ہے، احمد اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، حضرت عبداللہ بن جحش کی مرفوع حدیث ہے کہ اے عمر اپنی ران چھپو، کہ ران بھی چھپانے کا ایک حصہ ستر ہے، اس کی روایت احمد و الطبرانی و حاکم اور الطحاوی نے کی ہے اور کہا ہے یہ صحیح ہے، اور بخاری نے اسے اپنی تاریخ کبیر میں مسند بیان کیا ہے، لیکن اپنی صحیح میں مطلق بیان کیا ہے کہ ستر ہی حضرت ابن عباسؓ اور جربہ کی حدیث بھی بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ روایات ثابت ہیں، اگر اعتراض یہ کیا جائے کہ اس کے معارضہ میں حضرت انسؓ کی حدیث خیبر کے قصہ میں مرفوعاً مذکور ہے یعنی رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز غلغلے میں تارکی رہتے ہوئے پڑھی ہے پھر آپ سواری پر سوار ہوئے اور ابو طلحہ سوار ہوئے، اور میں ابو طلحہ یعنی سوتیسے باپ کے ساتھ سوار ہوا، تب رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے کسی ایک راستہ پر رواں ہوئے، پھر ران سے ازار کھولی، یہاں تک کہ قریب تھا کہ میں آپ کی ران کی پسیدی دیکھ لیتا، پھر جب آپ آبادی میں داخل ہوئے فرمایا اللہ اکبر انا ادا نر لنا بسا حۃ قوم فساء صباح المنذرين، اس حدیث کو بخاری نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے، پس ران بھی عورت کا حصہ ہوتی تو آپ اسے نہ کھولتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ جملہ کہ ران سے ازار کھولی ایک مجازی محاورہ ہے، یعنی اپنی سواری کچھ اس چیز سے ہانکی کہ آپ کی ران پر سے ازار ہٹ گیا اور بالکل کھل جانے کے قریب ہو گئی اس کی دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم میں ہے کہ اس میں صاف طریقہ سے، بیان کیا گیا ہے کہ پھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی، شیخ نووی نے خلاصہ میں کہا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں بھی کھولنے سے مراد کھل جانا ہی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اگر ران کا کھلنا حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس پر قائم نہ رہتے،

لہذا کھل جانا ہو یا کھلنا ہودونوں صورتیں برابر ہو گئیں، جواب یہ ہے کہ بے اختیاری کی حالت میں ران کھلنا کوئی جرم نہیں ہے، لہذا اس میں استقرار پانا یا قائم رہنا کس طرح پایا گیا، بلکہ حق بات یہ ہے، کہ اس واقعہ میں ران کا کھل جانا حقیقتہً ثابت نہیں ہوا ہے، کیونکہ اگر واقعہ وہ کھل گئی تو بدن کی سپیدی صاف نظر آ جاتی حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ قریب تھا کہ میں اسے دیکھ لوں، اچھی طرح سمجھ لیں، م، اس بیان سے فائدہ کی ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ خود گھٹنا بھی ستر عورت کا ایک حصہ ہے۔

لان الرکبة الخ کیونکہ گھٹنا اس حصہ کا نام ہے جہاں پر ران کی ہڈی اور پنڈلی مل کر جمع ہوتی ہے، فاجتمع الخ تو یہ وہ حصہ ہوا جس میں محرم اور منجی دونوں کا اجتماع ہے، (ف: کیونکہ ران کی ہڈی کا کھلنا حرام اور پنڈلی کی ہڈی کا کھلنا جائز ہے، وافی مثله الخ اور قاعدہ ہی کہ اس جیسی صورت میں محرم کو منجی پر غالب کر دیا جاتا ہے، (ف: جس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک پیالہ شربت میں شراب کا ایک قطرہ گر پڑے تو پورا گلاس ناپاک اور اس کا پینا حرام ہو جاتا ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ یہ مکمل حرام نہیں ہے، اس لئے فرق یہ نکل آیا کہ حکم العودۃ الخ گھٹنے میں ستر عورت ہونے کا حکم ران بہ نسبت کم تر ہے، (ف: یعنی گھٹنا بھی اگرچہ ستر عورت میں داخل ہے مگر اس کی حرمت ران کے مقابلہ میں کم ہے، یعنی ران کی حرمت بہت زیادہ ہے) وافی الفخذ الخ اور ران کی حرمت پیشاب گاہ یا شرم گاہ کی حرمت سے بہت کم ہے (ف: اسی بناء پر ران کے کھلنے کو یقیناً عیب شمار کیا جاتا ہے مگر آگے یا پیچھے کی شرم گاہ کے کھل جانے کو بہت زیادہ عیب اور انتہائی قبیح کہا جاتا ہے، اس فرق کے معلوم ہو جانے سے یہ مسئلہ سامنے آ گیا کہ)۔

حتی ان کاشف الخ گھٹنا کھل جانے پر انکار اور ناراضی کا اظہار کیا جائے مگر کچھ نرمی کی ساتھ (ف مثلاً اس طرح کہ اے عزیز اے دھانپو، کہ نہ بھی چھپانے کا حصہ اور ستر کی جگہ ہے جسے چھپا کر رکھنا چاہئے) و کاشف الفخذ الخ اور ران کو کھول کر رکھنے پر زیادہ سختی سے ملامت کی جائے، (ف: اسے فرا چھپاؤ بند کرو، اس کا کھولنا بیجا کی بات ہے)۔

و کاشف السوۃ الخ اور آگے پیچھے کی شرم گاہوں کے کھلنے کو ڈانٹ دیا جائے اگر انکار کرے تو اس کو کچھ سزا بھی دی جائے، (ف: یعنی اس سے کہا جائے کہ اسے جلد چھپاؤ تم بڑے بے حیا معلوم ہوتے ہو، اگر وہ کچھ جھگڑنے لگے تو زیادہ خشنہ برپا کئے بغیر اگر صلاحیت ہو تو ادب کے طور پر اسے چھڑی وغیرہ سے سزا دی جائے بالاخر اسے چھپانے پر مجبور کر دیا جائے،) و ما یباح النظر الخ: اور مرد کیلئے دوسرے مرد کے جس حصہ کو دیکھنا جائز ہے اس کے لئے اس حصہ کو چھونا بھی جائز ہے کیونکہ بدن کا وہ حصہ جو ستر عورت میں سے نہیں ہے اس کے بارے میں دیکھنے اور چھونے کی دونوں باتیں برابر ہیں، (ف: یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مرد کے لئے لاجپہ عورت کا ہاتھ اور چہرہ ستر عورت میں سے نہیں ہے اسی بناء پر اگر شہوت سے خالی ہو تو ان اعضاء کو اجنبی دیکھ بھی سکتا ہے، حالانکہ ان کو ہاتھ لگانا بالاحق ناجائز ہے جبکہ مذکورہ قاعدہ کے مطابق جب دیکھنا جائز ہے تو چھونا بھی جائز ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اوپر کی قاعدہ میں دیکھنے اور چھونے کی برا بری اس صورت میں ہے جبکہ اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو، حالانکہ موجودہ صورت میں نص موجود ہے اسی بناء پر ایک مرد کو دوسرے مرد کے کسی حصہ کو بھی شہوت کے ساتھ چھونا جائز نہیں ہے، غن، معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ مرد سے بالغ شخص مراد ہے، کیونکہ قریب البلوغ لڑکے (امرد) کا حکم پہلے گزر چکا ہے، م، اگر مرد نے دوسرے مرد کے پاؤں اس کی انگلی یا پنجمہ کے اوپر سے دا بے تو کہا گیا ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ کپڑا امونا ہو، نفس اللامۃ حواشی نے اسی قول کو قبول کیا ہے، لیکن اس سے پرہیز کرنے ہی میں زیادہ احتیاط ہے، عموماً حمام میں کام کرنے والوں کی عادت ہے کہ وہاں جانے والے کے ازار کے نیچے سے ان کے پیر دا بے ہیں مگر یہ حرام کام ہے، اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم (ستر) کی طرف نگاہ کی اور وہ پانجمہ وغیرہ سے چھپا ہوا ہے اور کچھ بھی کھلا نہیں ہے تو اس میں برائی نہیں ہے، (مع)

توضیح: ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے کتنے حصوں کو دیکھ سکتا اور کس کو نہیں دیکھ سکتا ہے، ستر یا پردہ میں مسبطلے کون کون سے حصے ہیں ناف اور گھٹنے کا کیا حکم ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال

علماء دلائل مفصلہ،

قال ويحوز للمرأة ان تنظر من الرجل الى ما ينظر الرجل اليه مه اذا امتت الشهوة لا ستواء الرجل والمرأة
في النظر ما ليس بعورة كالثياب والدواب وفي كتاب الخشي من الاصل ان ينظر المرأة الى الرجل الاجسي
بمصلحة ينظر الرجل الى محارمه لان النظر الى خلاف الجنس اغلظ كان في قلبها شهوة او اكبر رايها انها تشتهي
او شكت في ذلك يستحب لها ان تعض بصرها ولو كان الناظر هو الرجل اليها وهو بهذه الصفة لم يطور
وهذا اشارة الى التحريم ووجه الفرق ان الشهوة عليهن غالبة وهو كالمحقق اعتباراً فاذا اشتهى الرجل كانت
الشهوة من الحاسين موجودة ولا كذلك اذا اشتت المرأة لان الشهوة غير موجودة في جانب حقيقة واعتباراً

فكانت من جانب واحد والمحقق من الحاسين في الافضاء الى المحرم اقوى من المتحقق في جانب واحد
ترجمہ قد درئی نے فرمایا ہے کہ ایک عورت کے لئے یہ جائز ہے کہ ایک اجنبی مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جن کو مرد کے
جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے، بشرطیکہ وہ اجنبیہ عورت شہوت سے بے خوف ہو، لا ستواء الرجل الح کیونکہ شرم اور چھپانے کی جو چیز جسم میں
سے نہیں ہے جیسے کپڑے اور سواری اس کے حکم کی طرح مرد و عورت بالکل برابر ہیں، (ف) کہ ہر شخص کی سواری اور لباس کو مرد و عورت
سب دیکھ سکتے ہیں، اسی طرح ستر عورت (شرم کی جگہ) کے علاوہ کسی نظر سے چھپاتا واجب نہیں ہے تو اجنبیہ عورت بھی اس کو دیکھ سکتی ہے، م،
اور اگر کسی اجنبی کی طرف کسی عورت نے دیکھا اور اس کے دل میں شہوت ہوگئی یا عورت کا گمان غالب یہ ہو، یا شک ہو تو عورت کے حق
میں مستحب یہی ہے کہ اپنی نگاہ کو پٹی رکھے، اور مرد کی صورت میں اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت غائب آئے یا اس کا غالب گمان ہو یا
شک ہو تو اس عورت کی طرف مرد کا نظر کرنا حرام ہے، ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ عنقریب بیان کی جائیگی واللہ اعلم، ع۔

وفي كتاب الخشي الح اور اصل مبنی مبسوط کی کتاب خشی میں لکھا ہے کہ عورت کا کسی اجنبی مرد کو دیکھنا ایسا ہی ہے جیسے کسی
مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا ہے، (ف) م، اور بہن وغیرہ کو دیکھنے میں ان کے پیٹ اور پیٹھ کو دیکھنا منع ہے ان کے علاوہ بقیہ حصہ کو دیکھنا
صحیح ہے (لان النظر الح کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہے، (ف) یعنی ہم جنس کی یہ نسبت اس لئے کہ مرد اور عورت دو مختلف جنس
ہیں، اسی لئے تو کسی عورت کو یہ جائز نہیں ہے کسی اجنبی مرد کو نہ ہلائے، حالانکہ کوئی بھی مرد اسے نہلا سکتا ہے) فان كان الح اگر عورت
کے دل میں کسی مرد کی طرف رغبت موجود ہو، یا اس کو گمان غالب ہو کہ دیکھتے ہی میری خواہش بڑھ جائیگی، یا شک جینی ہونے یا نہ ہونے میں
احتمال برابر ہو تو عورت کے حق میں مستحب یہی ہے کہ وہ اپنی نظر پٹی کر لے، (ف) پھر بھی اگر دیکھ لے تو مباح ہوگا۔

ولو كان الناظر الح اور اگر دیکھنے والا مرد ہو یعنی کسی اجنبیہ عورت کی طرف دیکھ چاہتا ہو لیکن اس مرد کی دلی کیفیت یہ ہو کہ اس
عورت کی طرف دیکھنے میں اس کی رغبت موجود ہو یا گمان غالب ہو یا اس کا شک ہو تو وہ اسے نہیں دیکھے، اس جملہ سے اس بات کی طرف
اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہوگا، (ف) اس طرح مرد اور عورت کے درمیان اس حکم میں فرق ہوگا، (و) وجہ الفرق الح اور فرق کی وجہ یہ
ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب ہوتی ہے، اور غالب کا حکم موجود کا حکم ہوتا ہے، (ف) یعنی گویا وہ خواہش اس کے دل میں ہر وقت موجود رہتی
ہے (فاذا اشتهى الرجل الح پس عورت کے دل میں رغبت ہوتے ہوئے اگر مرد کے دل میں بھی رغبت اور شہوت بھڑک اٹھے تو
جانبین سے شہوت موجود ہو جائیگی، (ف) اور اس کا انجام بہت جلد واضح ہو جائے گا، یعنی معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر لوگوں کا گمان یہ ہے
عورتوں میں شہوت کا مادہ غالب ہوتا ہے، یعنی بہت ہوتا ہے، حالانکہ محققین اطباء کے نزدیک یہ بات بالکل خلاف ہے، گویا یہ گمان بدہمت
باجل ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ شہوت پیدا ہونے کا مادہ جو منی ہے اس کا اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہے، البتہ مرد پنی قوت سے اس کے زور
کو اپنے قبو میں رکھ لیتا ہے بعض سنبھال لیتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک خاص قسم کا صدف نفع انسان کے سر سے اعضاء میں موجود
ہوتا ہے، ورنہ منی بننے کا مادہ ہوتا ہے جس سے بچہ بنتا ہے، اس نسان میں شہوت غالب ہوتے وقت اس میں ایک حرکت پیدا ہوتی ہے

جس سے وہ فضلہ منی بن جائے اور وہ تمام اعضاء بدن کو اپنی قوت سے مسخر کر لیتا ہے جس کو ایک مرد جبکہ اس میں طاقت موجود ہو تو اپنی جسمانی قوت سے سنبھال لیتا ہے اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہے، لیکن ایک عورت اس حرکت کے زور کو برداشت نہیں کر پاتی ہے اور فوراً بے قابو ہو کر اس فعل میں مبتلا ہو جاتی ہے، جس کا حاصل یہ نکلا کہ جب عورت میں اس کی نادانی سے شہوت بڑھ جاتی ہے تو وہ مغلوب ہو جاتی ہے گویا اس کے اندر مغلوب ہونے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے، اور مرد اسے برداشت تو کر سکتا ہے لیکن جب عورت کی طرف سے اس کی پیشکش ہو جاتی ہے اور وہاں پر کوئی عذر مانع بھی نہیں ہوتا ہے تو عملی فحور ہو جاتا ہے یا مبتلا ہونے کا شہید خوف ہوتا ہے۔

ولا کذلک الخ اور اس وقت تک فحور میں مبتلا ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے جبکہ مرد کے دل میں رغبت نہ ہو اور صرف عورت کی طرف سے خواہش ہو (کیونکہ اس میں کام کو انجام تک پہنچانے کی صلاحیت ہی نہیں یعنی اس میں قوت فاعلی نہیں ہے)۔

لان الشهوة الخ کیونکہ اس وقت مرد میں نہ حقیقت شہوت ہے اور نہ اعتباراً، (ف: کیونکہ اکثر مرد مغلوب شہوت نہیں ہوتا ہے) فکانت من جانب الخ اس لئے صرف ایک ہی (عورت) کی طرف شہوت پائی گئی، (ف: اور اس میں کوئی خاص نقصان نہیں ہے، پس اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت میں شہوت عورت کے دیکھنے سے ہی اس کے دل میں شہوت غالب آگئی ہو تو صرف اسی کی طرف سے شہوت پائی گئی، اور مرد میں اعتباری شہوت بھی نہیں ہے کیونکہ اس وقت حقیقی شہوت تو بالکل ناپید ہے، کیونکہ اس نے شہوت سے نہیں دیکھا ہے اس لئے اس سے کوئی نقصان یا خطرہ نہیں ہے، اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہے کہ اس کے دل میں شہوت پائی جائیگی تو مرد کی طرف سے شہوت پائی گئی اگرچہ اس وقت عورت کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور نہ اس نے دیکھا ہو کہ اس وقت اگرچہ حقیقت میں اس کے دل میں شہوت نہ ہو لیکن باعتبار غالب موجود ہے کیونکہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہے اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ گویا فی الحال موجود ہو اور دونوں کی طرف سے شہوت پائی گئی اس طرح مرد کی طرف سے حقیقت میں موجود ہوئی اور عورت کی طرف سے غالب حال کے اعتبار سے موجود ہوئی)۔

والمحقق من الجانبين الخ اور اسی شہوت جو دونوں طرف سے پائی جا رہی ہو اس سے زنا کاری تک پہنچنے میں بہت جدا اثر کرتی ہے، بہ نسبت شہوت کے جو صرف کسی ایک طرف سے ہو، (ف: لہذا عورت کو جب شہوت کا گمان ہو تب بھی دوسرے کو دیکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن جب مرد کو شہوت کا گمان ہو یا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہو تو دیکھنا حرام ہوگا، اس میں نکتہ یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب کہ مرد فطرۃ فاعل اور قوی ہوتا ہے جبکہ عورت مفعول ہوتی ہے اس سے کام لیا جاتا ہے در شہوت میں مغلوب ہوتی ہے اس لئے آسانی سے مرد کے جال میں شکار ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف عورت میں فاعلی قوت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شہوت برباد ہو جاتی ہے کیونکہ مرد جو غالب اور فاعل ہوتا ہے اس کو اس وقت شہوت نہیں ہوئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م،

توضیح عورت کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں وہ اجنبی مرد کے بدن کے کس حصہ تک کو دیکھ سکتی ہے، اسی طرح مرد کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں عورت کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل و حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،

قال وتطر المرأة من المرأة الى ما يجوز للرجل ان يطر اليه من الرجل لوجود المجانسة وانعدام الشهوة عاليا كما في نظر الرجل الى الرجل وكذا الضرورة قد تحققت الى الانكشاف فيما بينهما وعن ابي حنيفة ان نظر المرأة كطر الرجل الى محارمه بخلاف نظرها الى الرجل لان الرجال يحتاجون الى زيادة الانكشاف للاشتغال بالاعمال والاول اصح

ترجمہ قد روئے نے کہا ہے کہ ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے بدن کے ایسے تمام اعضاء کو دیکھنا جائز ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے اعضاء کو دیکھ سکتا ہے، کیونکہ دو مرد ہم جنس ہیں تو دو عورتیں بھی ہم جنس ہیں، اور غالباً اس حالت میں شہوت بھی نہیں پائی

جاتی ہے، یعنی غالباً ایک عورت کو دوسری عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے، جیسے ایک مرد کو دوسرے مرد کے دیکھنے سے غائب شہوت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح ایک عورت کے لئے یہ مجبوری بھی ہے کہ وہ دوسری عورت سے بے پردگی سے ملے، (ف) جیسا کہ حمام اور غسل خانوں میں ہوتا ہے اور ایک عورت کو مقابلاً مرد کے حمام میں جانے کی ضرورت زیادہ ہوا کرتی ہے، یہی بات اس بات کی دلیل بھی ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کی ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنے تک نہیں دیکھ سکتی ہے، اس کے علاوہ باقی اعضاء کو دیکھ سکتی ہے (و عن ابی حنیفۃ الحج اور امام ابوحنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا ایسا ہے جیسے مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا ہے) (ف) ہذا اس کا پیٹ اور پیٹھ بھی دیکھنا جائز نہ ہوگا،۔

بخلاف نظر ہا الحج برخلاف اس کے عورت کا مرد کو دیکھنا، (ف) کہ اس کی پیٹھ اور پیٹ کو بھی دیکھنا جائز ہے، (لان الرجال الحج کیونکہ مردوں کو کام کاج کرنے کی مجبوری کی وجہ سے بدن کا زیادہ حصہ کھولنے کی ضرورت ہوتی ہے، (ف) اسی لئے احباب عورت اس کے پیٹھ اور پیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہے والا اول اصح لیکن قول اول ہی اصح ہے (ف) کہ عورت کو عورت کے بدن کا وہ تمام حصہ دیکھنا جائز ہے جو ایک مرد کو دوسرے مرد کے بدن کا حصہ دیکھنا جائز ہے، اور اس حکم میں پیٹھ اور پیٹ بھی داخل ہے، اور دوسرے قول کی وجہ شاید وہی ہے جو کسی حدیث میں مذکور ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے اس طرح کپڑے نہ اتارے کہ وہ جا کر اپنے شوہر سے اس کا حلیہ اس انداز سے بیان کر دے کہ گویا وہ اس عورت کے تمام اعضاء بدن کو دیکھ رہا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ فقہ کا تقاضہ یہ ہے کہ حدیث سے تحریم مراد نہ ہو کیونکہ حلیہ بیان کرنے والی کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا وہ دیکھ رہا ہے، اور اسے حقیقتہً دیکھنا نہیں کہا جاسکتا ہے، لہذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

توضیح: ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے کس کس عضو کو دیکھنا جائز ہے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، دلائل،

قال وينظر الرجل من امته التي تحل له وزوجه الى فرجها وهذا اطلاق في النظر الى سائر بدنها عن شهوة وغير شهوة والاصل فيه قوله عليه السلام غرض بصرک الا عن امتک وامراتک ولان ما فوق ذلک من المسيس والغشيان مباح فالنظر اولى الا ان الاولى ان لا ينظر کل واحد منهما الى عورة صاحبه لقوله عليه السلام اذا اتى احدکم اهله فليستمر ما استطاع ولا يتجردان تحرد العیرو ولان ذلک یورث النسيان لورود الاثر وکان ابن عمر رضى الله عنهما يقول الاولى ان یظر لیکون الملع فی تحصیل معی اللدة.

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرد کے لئے یہ چیزیں مکروہہ اپنی ایسی باندی کی جو اس کے لئے حلال ہے اس کی شرم گاہ اپنی بیوی کی شرم گاہ کو دیکھے، (ف) یعنی اگر دیکھے تو حرام نہیں ہے، لیکن اصح یہی ہے کہ نہ دیکھے، اس میں باندی کے حلال ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ باندی کے حلال ہونے مطلب ہی یہ ہے کہ اس سے وطی کرنا حلال ہو، اس لئے ایسی باندی جو نجوسہ یا بت پرست یا اس کی رضاعی بہن وغیرہ دیکھنا حلال نہ ہوگا، بلکہ اس کے صرف اسی حصہ کو دیکھنا حلال ہوگا جو غیر کی باندی کے بدن کے حصہ کو دیکھنا حلال ہوتا ہے، اور اس میں فرج شرم گاہ کی قید اس لئے لگادی کہ سب سے بڑھ کر جو شرم گاہ ہے اس کی تصریح ہو جائے،۔

وهذا اطلاق الحج. اس قول مذکورہ سے اس بات کو اجازت ثابت ہوتی ہے کہ مذکورہ باندی، اور اپنی بیوی کے تمام بدن کو بلا استثناء بدرجہ اولیٰ دیکھ سکتا ہے، خواہ شہوت کے ساتھ دیکھے یا بغیر شہوت کے دیکھے، والاصل فیہ الحج اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اپنی باندی اور اپنی بیوی کے ماسوا دوسری تمام عورت سے اپنے آنکھ بند کر کے رکھو، (ف) یہ الفاظ غریب ہیں اور قول جامع اس طرح مروی ہے کہ حضرت معویہ بن حیدرہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! اپنی شرم گاہوں میں کس حد تک جائیں اور کہاں تک چھوڑیں جی ہاں! ان کا استعمال کہاں تک جائز ہے، تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی شرم گاہ کو محفوظ رکھو، سوائے اپنی زوجہ اور مملوک کے (ف) تب

میں نے کہا یا رسول اللہ اگر لوگ ایک دوسرے سے بالکل مل جل کر ہوں تو کیا کروں، جب فرمایا کہ اگر تمہارے لئے یہ بات ممکن ہو کہ شرم گاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز نہ دکھاؤ، اس کی روایت سنن اربعہ اور حاکم نے کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، ولان ما فوق الخ اور اس قیسی دلیل سے بھی دیکھنا جائز ہے کہ دیکھنے سے بڑھ کر جو چیز ہے یعنی اسے ہاتھ لگانا پکڑنا اور بالکل ڈھانپ لینا یعنی جامع کرنا جب یہ ساری باتیں جائز ہیں تو دیکھنا بدرجہ اولیٰ مباح ہوگا۔

الان الاولیٰ الخ۔ پھر بھی بہتر بات یہی ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے، (ف۔ یعنی شوہر اور بیوی یا باندی میں سے کوئی بھی مجامعت کے وقت ایک دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے) لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے تم میں سے کوئی شخص بھی اہلیہ کے پاس جائے (مجامعت کرے) تو جہاں تک ممکن ہو پردہ کر لے اور دونوں اونٹ کی طرح ننگے نہ ہوں، (ف۔ یعنی اونٹ اور اونٹنی کی طرح دونوں ننگے نہ ہوں، اس کی روایت ابن ماجہ اور طبرانی نے عقبہ بن المسلمیٰ کی حدیث سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں الولید بن القاسم کے بارے میں کلام ہے، لیکن ابن حبان و احمد اور ابن عدی سے اس کی توثیق بھی مروی ہے، اس کی اسناد میں احوں بن حکیم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان پر ضعف غالب تھا، اور طبرانی کی اسناد میں بسر بن عبد رزہ ضعیف ہیں، اور نسائی نے یہ حدیث عبد اللہ بن سر جس سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے، لیکن متاخرین نے اس میں کلام کیا ہے جس کی وجہ سے خفیف ضعف ثابت ہوتا ہے، اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابن مسعود کی حدیث میں ابن ابی شیبہ اور بزار اور ابن عدی اور الطبرانی میں بھی اسی مفہوم کی حدیث ہے، اور یہ بھی ضعیف ہے، اور ابن شیبہ نے ابوقلابہ سے مرسل روایت کی ہے اور یہی مفہوم حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے جو طبرانی کی روایت سے منقول ہے، اس طرح ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو پردہ کر لے کیونکہ پردہ نہ کرنے سے اس کے پاس سے فرشتے نکل جاتے ہیں، اور صرف شیطان باقی رہ جاتا ہے، اب اگر اس صحبت سے کوئی بچہ پیدا ہوگا تو اس میں سے شیطان کا حصہ ہوگا، اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اسناد قوی نہیں ہے، اور طبرانی نے حضرت ابوامامہ کی حدیث سے مرفوعاً اسی معنی کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد بھی ضعیف ہے، علامہ عینی وغیرہ نے اس میں طویل بحث کی ہے، پھر اس طویل تقریر کے بعد اصولی بحث میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث مختلف سندوں اور طریقوں سے مروی ہے، اب اگر تمہا کسی روایت میں ضعف بھی ہو تو ان کے مجموعہ سے ضرور حسن کا درجہ مل جاتا ہے اس سے کم نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ جن راویوں کے بارے میں کلام ہے وہ اکثر ان کے حافظہ کی خرابی کی ہے، لیکن کسی پر بھی کذب اور وضع کا عیب نہیں لگایا گیا ہے، اس لئے اسی سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ فرمان ضرور ثابت ہے کہ آدمی جب اپنی اہلیہ کے پاس بستر کے لئے جاتے تو دونوں پردہ پوشی کے ساتھ جماع کریں اور اونٹوں کی طرح حیوان خصلت اختیار کرنے سے بچیں،)۔

ولان دلک الخ اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی بہتر نہیں ہے کہ ایسا کرنا آدمی میں بھول پیدا کرتا ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ بات تو قیاس سے نہیں جانی جاسکتی ہے، تو آپ کو کسی طرح معلوم ہوگئی، اس کو مصنف نے خود اس طرح بتایا کہ اس کے بارے میں اثر موجود ہے، (ف۔ لیکن محدثین اور شارحین حدیث کو یہ اثر کہیں نہیں ملا ہے، اگرچہ فقہانے اپنی کتابوں میں لکھ دیا ہے، اب اس کی دو روایتیں ضرور متقی ہیں جن کے اسناد پر لوگوں کا جرح ہے اول عبد اللہ بن عباس سے مرفوعاً روایت ہے کہ تم جب اپنی بیوی سے مجامعت کرے تو اس کی شرم گاہ نظر نہ ڈالے کہ یہ اندھا پن پیدا کرتا ہے، جس کی روایت ابن عدی اور ابن حبان نے ضعیفہ کی بحث میں بیان کی ہے اور ان دونوں نے خود ہی اسے منکر بھی کہا ہے، اور ابن الجوزی نے تو اسے بنادنی (موضوع) کہ دیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے غلط میں کہا ہے کہ میں نے اپنے والد سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ موضوع ہے۔ اور دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جماع کے وقت شرم گاہ (فرج) نہ دیکھے کہ اس سے اندھا پن پیدا ہوتا ہے، اور اس کے دوران زیادہ باتیں بھی نہ کرے کہ اس سے گونگا پن ہوتا ہے، ابن الجوزی نے اس کی روایت کی ہے پھر اسے موضوع بھی کیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ اس سے اندھا پن پیدا ہونا کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے، اور اللہ اعلم بالصواب بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی لائق و طبیب نے طبی انداز سے یہ بات پیدا کی ہے،

اور کچھ نادانوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ایسی بات چونکہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوئے بغیر کوئی شخص اپنی طرف سے نہیں کہہ سکتا ہے لہذا اسے حدیث کا نام دیدیا، حالانکہ ایسا کہنا بڑے گناہ کی بات ہے، غفر اللہ لہم، م۔

وکان ابن عمرؓ

اور حضرت ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ اولیٰ یہ ہے کہ اپنی بیوی کی شرم گاہ دیکھے تاکہ بھرپور لذت پائے، (ف لیکن حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کسی ضعیف یا موضوع اسناد سے بھی مروی نہیں ہے، ع، اس لئے ظاہراً مصنفؒ نے اسے تقلید اذکر کر دیا ہے، حالانکہ ایسے اقوال کی دوسرے کی جانب نسبت کرنے میں ضرور احتیاط کرنی چاہئے، غفر اللہ لنا ولہ ولجميع المؤمنين والمؤمنات، م، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی بیوی کی شرم گاہ کو چھوتا ہے اس طرح بیوی اپنے شوہر کی شرم گاہ کو اس لئے چھوتی ہے کہ لذت میں زیادتی ہو، تو ایسا کرنے میں آپ کے نزدیک کوئی حرج ہے، فرمایا حرج ہی نہیں ہے بلکہ مجھے امید ہے کہ دونوں کو اس سے ثواب ملے گا، الذخیرہ، ع) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم شاید ایسی صورت میں ہو کہ اپنی خواہش پوری کرنے سے اس کی نیت یہ ہو کہ اس کے دل سے غلط وسوسے اور غلط خیالات دوسرے کی طرف سے دور ہوں، اور صرف ثبوت پرستی مقصود نہ کیونکہ مرد میں کچھ کمزوری آجاتی ہے، اور ایسا کرنے سے اس کی وہ کمزوری وقتی طور سے دور ہو جاتی ہے، اسی بات کی طرف اس مسئلہ میں اشارہ بھی ہے کہ اس میں حرکت آجائے اور طاقت بڑھ جائے، فافہم، م۔ شیخ ابو بکر ارازیؒ نے فرمایا ہے کہ اپنی باندی کی موجودگی میں اور اس کے سامنے اپنی منکوحہ بیوی سے وطی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کے برعکس یعنی بیوی کی موجودگی میں آپنی باندی سے وطی نہیں کرنی چاہئے، اگر کوئی ایسی جگہ ہو کہ وہاں پر لوگ سو رہے ہوں اور مرد کو یہ گمان ہو کہ یہ لوگ بے خبر اور غافل ہیں تو اس وقت اپنی بیوی سے وطی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مفرق مسائل

ایک بستر پر اپنی دو بیویوں کو یا دو باندیوں کو جمع کر کے ان کی موجودگی میں ایک سے وطی کرنے کے بارے میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، التقیہ، ع، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثابت ہونے میں تردد ہے، اور ثابت ہو جانے کی صورت میں امام محمدؒ کا قول ہی زیادہ بہتر ہے کیونکہ عقل اور تجربہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نتائج برے ہونگے، اور اس سے آپس میں ادب و حیا کا مادہ ختم ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ کافرہ عورت کی طرف نگاہ کرنے کے مسائل بھی مسئلہ عورت ہی کے، مند ہیں، البتہ بعض فقہاء نے اس کے بالوں کو مستحبیٰ کیا ہے، الخ، شیعہ، ہ۔

توضیح۔ مرد اپنی بیوی، یا حلال باندی یا بخت پرست مجوسہ باندی کے بدن کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، یا چھو سکتا ہے، ایک بستر پر اپنی بیوی اور باندی کو یا دو بیویوں کو یا دو باندیوں کو جمع کرنا مسائل کی تحقیق اور تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ۔

قال وينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه والرأس والصدر والساقين والعصدين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها وفحدها والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولا يبدین ریتھن الا لبعولتھن﴾ الایۃ، والمرادو اللہ اعلم مواضع الریۃ وہی مادکربا فی الکتاب ویدخل فی ذلک الساعد والا دن والعق والقدم لان ذلک مواضع الریۃ بحلاف الطھر والبطن والمحللاتھا لیست مواضع الریۃ ولان البعض یدخل علی البعض من غیر استیدان واحتشام والمرأۃ فی بیتھا فی ثیاب مہتھا عادة فلو حرم النظر الى النظر الى هذه المواضع ادی الى الحرج وكذا الریۃ تقل للحرمة المودعة فقل ما تشتهی بحلاف ما ورائھا لایھا لا تكشف عادة والمحرم من لا تجوز الماکحة بینه وبیھا علی التابید بسبب کان اوبسبب کالرصاع والمصاهرة لوجود المعین فیہ وسواء کانت

المصاهرة بسکاح او سفاح فی الاصح لما بینا۔

ترجمہ قدرتی نے فرمایا ہے کہ ایک مرد کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنی زندگی بھر کے لئے حرام عورتوں مثلاً ماں، بہن، خالہ، اور پھوپھی، کی چہرہ و سر و سینہ و پنڈی اور بازو کی طرف دیکھے (ف) ان اعضاء کے حکم ہی میں ان کے سر کے بال و پستان و بائیں و ہتھیلی اور قدم بھی داخل ہیں اور یہ محارم ہمیشہ کیلئے حرام عورتوں کی حرمت خواہ نسب اور خاندان و رشتہ داری کی وجہ سے ہو جسے ماں و بہن و بیٹی و خالہ اور پھوپھی وغیرہ یا رضعت یعنی بچپن میں دودھ پینے یا پلانے کی وجہ سے ہو جیسے دودھ ماں یا دودھ شریک، بہن وغیرہ یا نکاح کے رشتہ سے ہو جسے بیوی کی ماں (ساس) اور نانی وغیرہ یا ہمستری کی وجہ سے ہو جیسے مملوکہ باندی یا جس باندی سے ہمستری ہو چکی ہو اس کی ماں وغیرہ اور خواہ اپنے لڑکے کی منکوحہ یا باپ کی ہمستری کی وجہ سے ہو، لیکن مذکورہ اعضاء جن کا دیکھنا جائز ہے ان میں سے کسی عضو پر شہوت کے ساتھ نظر ہو تو یہ حلال نہ ہوگا یعنی حرام ہوگا، لیکن اگر اس بات کا گمان غالب ہو کہ دیکھنے سے شہوت بھڑک جائیگی تب اسے اپنی نظر نیچی کر لینا چاہئے اور اگر اپنی ذات سے ان باتوں کا خوف نہ ہو تو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، (الکوخی عن محمد بن ع)۔

ولا ينظر الى ظهري الخ۔ اور مرد اپنی محرم عورتوں کی پیٹھ و پیٹ اور ران کی طرف نہ دیکھے، (ف) اس کی پہلو کا بھی یہی حکم ہے، (الحیو)۔ والا اصل فیہ الحج ان کے دیکھنے کے جائز ہونے کی اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے، وَلَا يَكِيدُ بَيْنَ ذِي سَيْتِهِنَّ إِلَّا لِيَعُوْلَنَّهُنَّ الْاِيَةُ یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنی زینت ان لوگوں کو جن کا بیان ابھی آتا ہے ان کے سوا کسی کو نہ دکھلائیں، کن کو دکھانا جائز ہے، وہ یہ ہیں اپنے شوہر، اپنے باپ، اپنے شوہر کے باپ (سسر) اپنے بیٹے اپنے شوہر کے بیٹے (سوتیلے بیٹے) اپنے بھائی اپنے بھائی کے بیٹے (آخر آیت تک خود دیکھ لیں) میں مترجم نے ان تمام لوگوں کو اپنی تفسیر میں کافی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے جی چاہے تو وہاں دیکھ لیا جائے) خلاصہ یہ ہوا کہ ان لوگوں کو عورتیں اپنی زینت دکھا سکتی ہیں کہ یہ ان کے لئے جائز ہے۔

والمرادو الله اعلم الخ۔ اور زینت سے زینت کی جگہیں مراد ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم (ف) یعنی مذکورہ عورتیں اپنی زینت کرنے کی جگہیں تمام مردوں سے چھپائیں سوائے ان مذکور لوگوں کے کیونکہ ان اعضاء کے بغیر اپنی زینت کو دکھانا ممکن نہیں ہے، اور صرف زیور دکھانا کسی عورت کے لئے کسی شخص کے حق میں ممنوع نہیں ہونا چاہئے تو اس سے مراد وہ اعضاء ہوئے جہاں زینت ہوتی ہے)۔ وہی ما ذکر ما الحج۔ اور وہ اعضاء وہی ہیں جو ہم نے ابھی کتاب میں بیان کئے ہیں، (ف) یعنی چہرہ و سر وغیرہ آخر تک)۔

ویدخل فی ذلک الخ۔ ان بیان کردہ جگہوں میں بائیں (بازو) کان و گردن اور قدم بھی داخل ہیں، کیونکہ یہ سب بھی زینت کی جگہیں ہیں، (ف) اور پستان کو بظاہر اس وجہ سے ان میں داخل سمجھا گیا ہے کہ جب سینہ بھی زینت کی ایک جگہ ہے اور اس کا دیکھنا جائز ہوا، اور اس کا دیکھنا پستان کے دیکھے بغیر ممکن نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ پستان زینت کی جگہ نہیں ہے پھر بھی اجازت کی جگہیں کسی طرح بھی نہیں ہیں، (ف) اسی لئے ناف کے نیچے سے گھٹنے تک دیکھنا جائز نہیں ہے، اسی طرح کمر بھی جائز نہیں ہے، اگرچہ کمر کی طرح کچھ لوگ اس پر زنجیر اور زنا وغیرہ باندھتے ہیں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی لئے عورت ناف کے نیچے کوئے زیور لٹکا لے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، اس کے علاوہ ظاہری زینت کی جگہیں بھی مراد ہیں، الحاصل ان اعضاء پر نظر کرنے کے جائز ہونے کی دلیل ایک تو مذکورہ آیت ہے، اور دوسری دلیل جو عقلی ہے وہ یہ ہے کہ محرم رشتہ دار ہر وقت ایک دوسرے کے پاس اجازت لئے بغیر بھی آتے جاتے رہتے ہیں، اور عورتیں اپنے گھروں میں عام سے کپڑوں میں کسی خاص اہتمام کے بغیر اپنے اپنے کاموں میں لگی رہتی ہیں، عمومی عادت ایسی ہی ہے، (ف) یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے پینے ہونے کی صورت میں بھی اکثر ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے رہتے ہیں)۔

فلو حرم النظر الخ۔ پس اگر ان اعضاء کی طرف نظر کرنے کو بھی حرام کر دیا جاتا تو اس سے سخت حرج لازم آتا ہے، (ف) حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صاف اعلان کر دیا ہے کہ ہم نے دین میں حرج باقی نہیں رکھا ہے لہذا یہ معلوم ہوا کہ جس کام سے حرج پیدا ہو جائے وہ دین میں سے نہیں ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس بات پر رکھی گئی ہے کہ گھروں میں آمد و رفت اجازت کے بغیر ہو حالانکہ صحیح حدیث میں ہے کہ ان کے بارے میں اجازت لینے کے متعلق یہ دریافت کیا گیا کہ ان کے لئے اجازت لینے کی ضروری ہے، تو

جواب میں ارشاد فرمایا گیا کہ ضرور اور کیا تم یہ بات پسند کرو گے کہ اپنی ماں کو نگہ دیکھو، لوگوں نے جواب دیا کہ یہ بات تو ہمیں پسند نہیں ہے، تب فرمایا کہ اجازت لیا کرو، اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ اجازت لینا یہاں واجب نہیں ہے، اس لئے اجازت کے بغیر آجائز ہو گیا، اور دلیل پوری ہو گئی۔

و کذا الرغبة الخ: اسی طرح یہ بھی ایک دلیل ہے کہ ہمیشہ کی حرمت کی وجہ سے ایسی عورتوں کی طرف رغبت ہو جاتی ہے اسی لئے ان کی طرف شہوت سے دیکھنا بہت ہی کم اور اتفاقاً ہو سکتا ہے۔ بخلاف ماورداء الخ: برخلاف ان بیان کی ہوئی جگہوں کے علاوہ جگہوں کے، کہ یہ جگہیں عموماً کھولی نہیں جاتیں یا کھول کر کبھی نہیں جاتی ہیں، (ف: یعنی ان کے ڈھانکے رکھنے میں حرج لازم نہیں آتا ہے اسی لئے ان کو پردہ میں رکھ ہی فرض باقی رہ گیا)۔

والمحرم من لا تحوز الخ: اس جگہ سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کے ساتھ زندگی میں کبھی بھی نکاح کرنا جائز نہ ہو یعنی وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہوں، خواہ نسب کی وجہ سے ہو جیسے ماں وغیرہ یا کسی سبب وغیرہ کے ہو جیسے کہ رضاعت یعنی دودھ پینے یا پلانے کی وجہ سے ہو یا دامادی رشتہ ہونے کی وجہ سے ہو کیونکہ دونوں باتیں اس میں بھی موجود ہیں، (ف: کہ رضاعتی ماں بہنیں یا اپنی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت میں بھی اجازت خاص کے بغیر ہی آمد و رفت رہتی ہے لہذا ان رشتوں میں بھی ضرورت باقی رہ گئی، اور ہمیشہ کے لئے جس سے حرمت ہوتی ہے اس کی دلی رغبت بہت ہی کم ہوا کرتی ہے)۔

ومواء كانت المصاهرة الخ: اور یہ مصاہرت یعنی دامادی کا رشتہ خواہ جائز طریقہ یعنی نکاح سے ہو یا ناجائز طریقہ یعنی زنا سے ہو، اور قول اصح میں یہ دونوں صورتیں ہی حکم میں برابر ہیں ان ہی وجوہوں سے جو اوپر بیان کی گئیں، (ف: کہ ان میں ہمیشہ کی حرمت کی وجہ سے رغبت نہیں ہوتی ہے اور بلا اجازت آمد و رفت کی ضرورت پوری پائی جاتی ہے، ک، اور اس بات میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ اگر کوئی رشتہ داری نکاح یا ملک یا شہرہ کی وجہ سے ہو یعنی جائز سبب یا شہرہ کے ساتھ ہو تو بلا خوف اس کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا اور سفر کرنا سبب جائز ہے، لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ یہ حرمت زنا کی وجہ سے آئی ہو مثلاً کسی نے ہندہ سے زنا کیا تو اس زانی پر ہندہ کی ماں بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائیگی جیسے کہ ہندہ کی بیٹی زانی پر حرام ہوگی، مگر بعض علماء کے نزدیک ہندہ کی بیٹی کے ساتھ تنہائی میں اس مرد کو نہیں بیٹھنا چاہئے، قدوری کا بھی اس مسئلہ کی طرف رجحان ہے، اور ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حرمت مصاہرة مان لی گئی ہے وہ تو احتیاط پر عمل کرنے کی وجہ سے ہے، عن۔

توضیح: المحارم سے کیا مراد ہے اور اس میں کون کون سے رشتے داخل ہیں، ایک مرد اپنے محارم کے کن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے اور کن اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ۔

قال ولا باس بان يمس ما جازان ينظر اليه منها لتحقق الحاجة الى ذلك في المسافرة وقلة الشهوة للمحرمية بخلاف وجه الاجنبية وكفها لا يباح المس وان ابيح النظر لان الشهوة متكاملة الا اذا كان يخاف عليها او على نفسه الشهوة فيحينئذ لا ينظرو لا يمس لقوله عليه السلام العينان تزنيان وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش وحرمة الزنا بذوات المحارم اغلظ فيجنب.

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے، ذوات محارم میں سے کسی کے جس عضو کو دیکھنا جائز ہے اس کو ہاتھ لگانے میں بھی حرج نہیں ہے، کیونکہ سفر میں اس کی بھی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور اس کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے دلی رغبت بھی اتنی قوی ہی ہو جاتی ہے (ف: بلکہ پاک طبیعت انسان کو ان کی طرف رغبت بالکل نہیں ہوتی ہے)۔

بخلاف وجه الاجنبية الخ: بخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کے کہ اس کو چھونا مباح نہیں ہے، اگرچہ اسے دیکھنا جائز کہا

گیا ہے کیونکہ ان کی طرف پوری شہوت ہوتی ہے، (ف: یہاں تک کہ ان سے نکاح اور جماعت وغیرہ سب مباح ہے، تو ان کی طرف جانبین سے رغبت ہوتی ہے، ایسی صورت میں اگر ہاتھ لگانے کی بھی اجازت دے دی جائے تو دنیا میں بہت فساد پیدا ہو جائیگا، اور محارم کے مع ملے میں چونکہ ایسی رغبت تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے اور ان سے ملنے جلنے کی ضرورت بھی بہت ہوتی ہے کیونکہ سفر کی حالت میں اکثر اپنے محرم کو سواری پر سوار کرنے اور اتارنے میں ضرورت ہوتی ہے اور حضر یعنی اپنے گھر میں رہتے ہوئے بھی علاج وغیرہ کے موقع میں اس کی ضرورت آتی رہتی ہے، اس کے علاوہ نص سے بھی اس کا ثبوت ہے چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی صاحبزادی سیدۃ النساء فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیتے اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے اپنی صاحبزادی کے گھر تشریف لے جاتے اور گلے سے لگا کر سر کا بوسہ دیتے اور حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ حضرت سیدہ کا سر جو مٹتے تھے، محمد بن حنفیہؓ سے روایت ہے کہ وہ اپنی والدہ کے سر میں لٹکھی کیا کرتے تھے، محمد بن المنکدرؓ سے روایت ہے کہ میں نے رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دابے، اور میرے بھائی ساری رات نماز پڑھنے میں مشغول رہتے، لیکن مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ میری اس خدمت کے عوض ان کی نماز ہو جائے، کربخیؓ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی محرم عورتوں مثلاً ماں وغیرہ کے بال چھوئے اور اس کا بوسہ لے اور اس میں تیل لگائے اور اس کی پنڈلیاں اور پاؤں دبائے یا اس کا سینہ و پستان و بازو و چہرہ و ہاتھ چھوئے، اور جس عضو کا دیکھنا مکروہ ہے اس کا چھونا اس شرط سے مکروہ ہے کہ بدن نکا ہو، اور اگر ننگا نہ ہو اور اس کو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس کی پیٹھ اور پیٹ پکڑ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، مع، اس میں کچھ تفصیل بھی ہے۔ م۔

الاذکان یخاف الخ البتہ اگر ذات محرم کی طرف سے شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو اس وقت اسے نہ دیکھے اور نہ اسے ہاتھ لگائے۔ لقولہ علیہ السلام الخ۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا کرنا بری نظر سے دیکھنا ہے اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں ان کا زنا کرنا ہے اسے پکڑ لینا (ف: پوری حدیث اس طرح ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کے زنا کا جو حصہ لکھ دیا ہے وہ لامحالہ اسے مل کر رہے گا، اس میں دونوں آنکھوں کا زنا اس کی طرف سے بری نگاہ ڈالنی ہے، اور دونوں کانوں کا زنا کرنا کان لگانا ہے اور زبان کا زنا کلام کرنا ہے، پھر دونوں ہاتھ کا زنا کرنا اس سے کسی کو پکڑنا ہے، اور دونوں پاؤں بھی زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا کرنا چل کر جانا ہے، اور دل کا زنا کسی کی خواہش اور تمنا کرنا ہے، اور آخر میں مخصوص شرم گاہ اس خواہش کی تصدیق یا تکذیب کر دیتی ہے یعنی اسے کر ڈالتی ہے یا اسے چھوڑ دیتی ہے، رواہ مسلم۔

وحرمۃ الزنا الخ: اور ان محرم عورتوں کے ساتھ زنا کرنا انتہائی برا اور بدترین کام ہے اس سے بچنے کی پوری کوشش کرنی چاہئے، (ف: اور اگر سفر میں ہاتھ لگانے کی انتہائی ضرورت پڑ جائے تو ہاتھ میں کپڑا وغیرہ لپیٹ کر ہاتھ لگائے تاکہ ہاتھ میں اس کی گرمی اور نرمی محسوس نہ ہو، اور دل سے بھی کوشش کرے کہ اس قسم کا اثر اس پر کچھ بھی باقی نہ رہے پھر اتارے یا سوار کرے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ اپنی محرمات کی طرف سے یوں ہی بری رغبت نہیں ہوتی ہے، اس لئے انسان کو ان کا دیکھنا اور چھونا بھی جائز ہے۔)

توضیح: اپنی محرمات کو دیکھنے ہاتھ لگانے، سفر میں لے جاتے ہوئے ان کو اتارنے، سوار کرنے، ان کے ساتھ تنہائی میں رہنے، ان کے ہاتھ پاؤں دبانے، کے احکام، تفصیل، دلائل مفصلہ۔

ولا یاس بالخلوۃ والمسافرة بہن لقولہ علیہ السلام لا تسافر امرأة فوق ثلثة ایام ولیالیہا الا ومعہا زوجہا او ذو رحم محرم منها وقولہ علیہ السلام الا یحلون رجل بامرأة لیس منها بسبیل فان ثالثهما الشیطان والمراد اذا لم یکن محرماً فان احتاجت الی الارکاب والانزال فلا یاس بان یمسها من وراء ثیابہا ویأخذ ظہرہا ویطعنہا

دون ما تحتہما اذا اما الشهوة فان خافها علی نفسه او علیہا یقننا و ظنا او شکا فلیجتنب ذلک بجهده ثم ان امکنہا الرکوب بسفہایممتنع عن ذلک اصلا وان لم یمكنہا یتکلف بالثیاب کیلا تصیبه حرارة عضوہا وان لم یجد الثیاب یدفع الشهوة عن قلبہ بقدر الامکان

ترجمہ اور ان محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی میں رہنے سہنے اور ان کو لے کر سفر میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عورت تین دن رات یا اس سے زیادہ دن کے سفر میں اپنے شوہر یا ذورم محرم کے بغیر نہ جائے، (ف) اس کی روایت سہم نے حضرت ابو سعیدؓ سے کی ہے، لیکن بخاری میں دو ہی دن ہیں، اور صحیحین میں ابن عمرؓ تین دن سے زیادہ کا ذکر ہے، اور بخاری ہی کی ایک اور روایت میں تین دن کا لفظ ہے، اور صحیحین کی حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں ایک رات دن ہے، اور اس کی روایت ابو داؤد ابن حبان اور حاکم نے کی ہے، اور ایک روایت ایک روز کی مسافت اور دوسری روایت میں ایک رات کی مسافت ہے جو کہ مسلم کی روایت ہے، منذری نے مختصر میں کہا ہے کہ ان روایتوں میں آپس میں تباہی و تضاد ہے، محامدؒ نے کہا ہے کہ شریعت میں مسافرت کے لئے تین دن کو معیار مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اس کے خلاف اور قابل قبول نہیں ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم کا یہی قول ہے، اور تین دن کی حرمت میں سارے آثار متفق ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے مگر اس سے کم میں سب مختلف ہیں اس لئے اختلافی اقوال کو چھوڑ کر اتفاق قول ہی کو قبول کرتا بہتر ہے، مع، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کتاب الحج میں یہ مسئلہ بہت زیادہ تحقیق و تفصیل کے ساتھ گزر چکا وہیں دیکھ لینا چاہئے، م۔ اس موقع میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عام طور سے کسی بھی جگہ کسی بھی عام عورت کے ساتھ مرد کی موجودگی اور تنہائی کو منع کیا گیا ہے خواہ محرم ہو یا غیر محرم ہو کیونکہ تنہائی میں ہونے سے ہی شہوت بھڑکتی ہے، تو پھر دو تین دن کی تنہائی میں ایک ساتھ رہنے کو کس طرح جائز سمجھا رہا ہے، چنانچہ۔

قوله عليه السلام الا لا یخلون الخ فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، جس کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایک ساتھ دو کے رہنے سے تیسرا فرد شیطان بھی ان میں شریک ہو جاتا ہے (ف) کیونکہ شیطان کے لئے فریب اور دوسرے ڈالنے کا یہ خاص موقع مل جاتا ہے اس کی روایت ترمذی و نسائی و ابن حبان اور حاکم نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اور ابن حبان نے حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت کی اور احمد نے عامرؓ کی حدیث کی اور الطبرانی نے ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت کی ہذا یہ حدیث صحیح ہے، اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی قید ہے کہ جس کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ یہ گنجائش کبھی ایک حلال نکاح کے ذریعہ نکلتی ہے تو کبھی باندی کا مالک ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور کبھی اس وجہ سے بھی کہ اس کے ساتھ ہمیشہ کے لئے حرام ہونا بھی ہے، کیونکہ حرمت کے سامنے ہونے سے ایک دوسرے کو دیکھ سکتا ہے پاس بیٹھ سکتا ہے اور ضرورت پر خدمت بھی کر سکتا ہے، البتہ اگر عورت احتیاب ہو تو اس کے ساتھ مل بیٹھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس حدیث کی وجہ سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا ہے۔

والمواداد الم یکن الخ اور اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ وہی تنہائی اسی وقت ممنوع ہوگی جبکہ اس میں محرم نہ ہو، (ف) یا عورت کا خاوند یا مولیٰ نہ ہو، اس پر عینی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث تو صحابہ کی ایک بڑی تعداد سے مروی ہے لیکن کسی میں بھی یہ لفظ نہیں ہے کہ لیس منها سبیل کہ ساتھ رہنے کی کوئی گنجائش نہ ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ تمام روایتوں میں مصطفیٰ عورت کے ساتھ تنہائی کی ممانعت ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ مقام جابیہ میں حضرت عمرؓ نے وعظ کہنے کے لئے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ اے لوگو! میں تم میں اس طرح کھڑا ہوا جیسے رسول اللہ ﷺ ہم میں کھڑے ہوئے تھے، اس کے بعد فرمایا اے میرے صحابہ میں آپ کو یہ وصیت کرنے کے لئے کھڑا ہوا ہوں، تمہارے بعد ان لوگوں کو جو تمہارے متصل آئیں گے پھر جھوٹ پھیل جائے گا، یہاں تک کہ آدمی قسم کھائے گا حالانکہ قسم کھانے کی کوئی ضرورت نہ ہو نہ کسی نے اسے قسم کھانے کے لئے کہا ہو، اور وہ خواہ مخواہی لوگوں میں گواہی بھی دے گا حالانکہ اس سے اس کا مطلب نہیں کیا گیا ہو، خبردار رہو بہت محتاط رہو کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، کہ ان کے ساتھ ان کا تیسرا فرد

شیطان ہو جائے گا، اور ہر حال میں جماعت کے ساتھ رہنے کی کوشش کرو، اور خبردار تم متفرق ہونے سے بچو کیونکہ شیطان ایک کے ساتھ ہے، لیکن دو ہونے سے دور ہو جاتا ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن جنہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، ابن خلدون نے فرمایا ہے کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ رات میں نہ رہے سوائے اس شخص کے جس کا اس سے نکاح ہو چکا ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو، رواہ مسلم، اور اب میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر ہی فتویٰ دینا جائے کیونکہ ہر اصول ہے کہ جس موقع میں کسی بات سے گنہ کا خوف ہو اس سے احتراز کرنا واجب ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فان احتاجت الی الارکاب الخ اور اگر سفر کی حالت میں ایسی محرم کو سواری پر سوار کرنے یا اسے اتارنے کی ضرورت پڑ جائے، (ف اور وہ شخص جو اس کا محرم ہے خود موجود ہو) فلا ماناں بمسہا الخ تو اس مرد کو اس محرم عورت کے کپڑوں کے اوپر سے اس کی پیٹھ اور پیٹ کو چھونے اور پکڑنے میں اور پکڑ کر اتارنے اور چڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کے پیٹ پیٹھ کے نیچے کے بدن کے حصہ کو نہ پکڑے، اس شرط کے ساتھ دونوں کو اپنے اوپر شہوت سے امن ہو، (ف یعنی سواری پر چڑھانے اور اتارنے کی ضرورت کے موقع پر کپڑے کے اوپر سے پیٹ اور پیٹھ کو چھونا اور پکڑ کر چڑھانا، اور اتارنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ دونوں طرف سے شہوت سے امن ہو، اور اس حالت میں بھی کمر سے نیچے کے جسم کو نہ پکڑے اور نہ چھوئے کیونکہ اب اوقات اسے جسم سے بے اختیار رہی ہو جاتی ہے پھر چھونے کے باوجود نہ دیکھے کیونکہ پیٹ اور پیٹھ سارا جسم عورت یعنی شرم و حیا اور پردہ کے اعضاء ہیں اور ایسے اعضاء پر خواہ وہ عورت محرم ہو یا حبیہ ہو نظر کرنا سب سے حرام ہے، اور اگر اس پر ایسے باریک کپڑے ہوں کہ ان کے نیچے سے بدن نظر آئے تو بھی ان کو دیکھنا حرام ہے، جیسے اس عورت کو ایسے کپڑے پہننا مکروہ ہے، اور اگر بدن پر کپڑے گاڑھے ہوں تو پھر نظر کرنے سے کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس وقت حقیقت میں کپڑوں پر ہی نگاہ ہوگی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر بدن پر ایسے چست اور تنگ کپڑے ہوں گویا کہ اس کے بدن پر کوئی جھلی پیٹ دی گئی ہو، جن سے پور بدن اور اس کی بناؤں نظر آ رہی ہو جیسے کہ اکثر بیہودہ عورتوں کی وضع ہوتی ہے تو وہ بھی میرے نزدیک باریک کپڑے ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ اصل حکم تو اس کے ماتحت بدن کی حفاظت اور اس کو پردہ میں رکھنے کا ہے، اور قیمت میں بھی ایسے کپڑوں میں خاص فرق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے ایسے کپڑوں پر نگاہ کرنے کا وہی حکم ہے جو بدن پر نگاہ کرنے کا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس ذاتی خیال کو لکھنے کے بعد میں نے محیط میں بھی تصریح کے ساتھ یہی حکم مذکور کیا ہے، جیسا کہ ہند یہ میں ہے، اور جب کپڑے گاڑھے اور موٹے ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے صرف پیٹ اور پیٹھ کو چھونے اور پکڑنے اور ان پر نظر کئے بغیر سوار کرنے اور اتارنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ جائز ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔

فان خاف علمی نفسه الخ اور اگر مرد کو اس حالت میں خود اپنے اوپر یا اس محرم عورت کی طرف سے برے خیالات میں پڑ جانے کا خوف ہو خواہ یقین کے طور پر یا گمان غالب ہو یا شک ہو تو اپنے طور پر مرد کو یہی کوشش کرنی چاہئے کہ اس خیال کو دل میں جگہ نہ دے اور ایسے خیالات سے دور ہو جائے، (ف یعنی ایسی شہوت اور خواہش کے باوجود سفر میں سواری پر سوار کرنا یا اس سے اتارنا چونکہ انتہائی مجبوری کا کام ہے اس لئے اپنے آپ کو قابو میں رکھ کر خیالات پر قابو پانے کی کوشش جاری رکھنا اور شیطانی دوسوں سے خود کو بچنا بھی واجب ہے، پھر اپنے اوپر شہوت کے غائب آنے کا یقین اسی طور سے ہوتا ہے کہ دل میں اس وقت بھی اسی قسم کی خواہش ہو اور محرم عورت کی طرف سے بھی صراحت کے ساتھ اس کا اظہار ممکن ہو، لیکن تقویٰ اور نیک نیتی کے خیال سے اس سے بچنے کی خود بھی کوشش کرے اور اس طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے ان خیالات سے بچنے کی کوشش کرے واللہ تعالیٰ اعلم، م، یہ ساری تفصیل اسی وقت کی ہے جبکہ مرد کو اتارنے اور چڑھانے میں مدد کرنے پر مجبوری ہو، کیونکہ۔

ثم ان امکھا الخ اگر عورت کے لئے یہ ممکن ہو کہ وہ خود اپنے طور پر سوار ہو سکے یا اس سے اتر سکے (ف خواہ ہر جگہ ہی ایسا ہو یا کسی جگہ) تو یہ مرد اس کو ہاتھ لگانے سے بچنے کی پوری کوشش کرے، (ف) چنانچہ اگر ایک جگہ مجبوری کی حالت میں چارہ نہ ہو اور اس

نے اسے سوار کر دیا، لیکن آگے بڑھ کر ایسی جگہ پر ایسی اونچی نیچی جگہ مل گئی جس کی اونچی جگہ کی مدد سے وہ خود تنہا اتر سکتی ہو یا سوار ہو سکتی ہو اس وقت وہ مرد اس کی مدد نہ کرے بلکہ کنارہ ہو جائے۔ وان لم یمكنها الخ اور اگر عورت کو خود سے سوار کی وجہ سے کسی طرح سے ممکن ہی نہ ہو تو مرد کو چاہئے کہ انتہائی احتیاط کے ساتھ اپنے ہاتھوں میں کپڑے لپیٹ لے تاکہ اس مرد کو اس عورت کے بدن کی گرمی بالکل محسوس نہ ہو، (ف) کہ کوشش اور تدبیر کا ایک طریقہ یہ بھی ہے۔

وان لم یجد الخ اور اگر اپنے ہاتھوں میں لپٹنے کے لئے اس جگہ کوئی دوسرا کپڑا میسر نہ ہو سکے تو کم از کم یہ کرے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنے دل سے ایسے خیال بد کو دور کرنے کی کوشش کرے، (ف) اس جگہ یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر سوار شروع کرتے وقت ہی مرد کو اس بات کا اندازہ ہو جائے یا خضر ہو جائے کہ راستہ میں ایسے برے خیالات سے گزرنا پڑے گا تو اسی وقت اس کے ساتھ سفر نہیں کرنا چاہئے البتہ اگر کوئی خاص شرعی ضرورت سامنے آ کر اسے مجبور کر دے، کیونکہ ایسی حالت میں حاجت اور ضرورت ہی کا اعتبار ہوگا، اور شاید کہ شہوت کی حالت میں ضرورت کا اعتبار ہو جائے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور اب یہ مسئلہ کہ غیر کی مملوکہ باندی کو دیکھنے کا کیا حکم ہے تو اس کا حکم یہ ہے جو ابھی معلوم ہوگا۔

توضیح: محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی میں اپنا سفر میں جانا کیسا ہے اگر ایسی محرم عورت کو سفر میں لے جانے کی ضرورت مجبور کرے تو انسان کیا کرے، بالخصوص جب دوران سفر شہوت کا بھی خطرہ ہو، خواہ سفر شروع کرنے سے پہلے یا دوران سفر یہ کیفیت ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ۔

قال وينظر الرجل من مملوكة غيره الى ما يجوز ان ينظر اليه من ذوات محارمه لانها تخرج لحوائج مولاه وتخدم اضيافه وهي في ثياب مهنتها فصار حالها خارج البيت في حق الاجانب كحال المرأة داخله في حق محارم الا قارب وكان عمر رضى الله عنه اذا رأى حارية متفحة علاها بالدرة وقال انى عنك الخمار يلفار انتشبهين بالحرائر ولا يحل النظر الى بطنها وظهرها خلا فالما يقوله محمد بن مقاتل انه يباح الا الى مادون السرة الى الركبة لانه لا ضرورة كما في المحارم بل اولى لقله الشهوة فيهن وكما لها في الاماء ولفظة المملوكة تستظم المدبرة والمكاتبه وام الولد لتحقق الحاجة والمستسعاة كالمكاتبه عند ابى حنيفة على ما عرف واما الخلوة بها والمسافرة معها فقد قيل يباح كما في المحارم وقد قيل لا يباح لعدم الضرورة وفي الاركاب والا نزال اعتبر محمد في الاصل الضرورة فيهن وفي ذوات المحارم مجرد الحاجة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، ایک مرد کے لئے دوسرے کی باندی کے جسم کے ان حصوں کو دیکھنا جائز ہے جن کو وہ اپنی محرم عورتوں کے بدن کے حصوں کو دیکھ سکتا ہے، (ف: یعنی اپنی ماں، بہن، وغیرہ محرم عورتوں میں سے جن اعضاء کو وہ دیکھ سکتا ہے ان ہی اعضاء کو غیر شخص کی باندی میں سے بھی دیکھ سکتا ہے اور یہ بات کلیہ کے طور پر پہلے بتائی جا چکی ہے کہ یہ حکم صرف عورت کے بدن کو عام حالت میں دیکھنے کا ہے، کیونکہ شہوت کے ساتھ کسی بھی اجنبیہ کے بدن کو دیکھنا اور ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ مرد کے لئے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء اس کے لئے جسم عورت سے نہیں ہیں وہی غیر کی مملوکہ باندی میں سے عورت نہیں ہیں اگر چہ وہ ہاتھ اور جوان ہو۔

لانها تخرج الخ: کیونکہ وہ باندی اپنے مالک کی خدمت کے لئے نکلنے پر مجبور ہے، اسی طرح سے مالک کے گھر میں آنے والے مہمانوں کی مہمانداری اور تواضع کرنے پر مجبور ہے جبکہ وہ عام استعمال کے کپڑوں میں رہتی ہے، (ف: چونکہ عام طور پر کام کاج کے موقع پر بالخصوص گھروں میں رہتے ہوئے بالکل ہی عام استعمال کے کپڑے ہی بدن پر ہوتے ہیں اور ایسے ہی کپڑوں میں رہ کر کام میں آسانی

بھی ہوتی ہے، اس لئے عموماً تمام بدن ڈھکا ہوا نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ اکثر پنڈلیاں اور بازو بھی وہ کھول کر رہتی ہیں، اور گھر کے اندر وہ باہر کے تمام کام کرتی رہتی ہیں اس کے بغیر چارہ بھی نہیں ہے۔

فصل حالہا الخ: تو گھر سے باہر انجمنی مردوں کے حق میں مملوکہ باندی کا حال ایسا ہو گیا جیسے آزاد عورت کا حال اپنے محرم رشتہ داروں کے درمیان ہوتا ہے (ف: محرم رشتہ داروں سے یہاں بھی وہی عورتیں مراد ہیں جن کے ساتھ عورت کا نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو خواہ کسی بھی حصے ہو، خواہ نسبی رشتہ داری ہو یا نکاحی یا دامادی رشتہ داری ہو یا رضاعت یعنی دودھ پلائی کی رشتہ داری ہو جیسا کہ اس سے پہلے بارہا بتایا جا چکا ہے، اس لئے جیسے کہ آزاد عورت کو گھر کے اندر اس کے محرم مرد رشتہ دار پیٹھ و پیٹ اور ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کے علاوہ باقی اعضاء بدن کو دیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ شہوت کی نگاہ سے نہ ہو، ونعوذ باللہ من ذلک، تو اسی طرح مملوکہ کو گھر کے باہر انجمنی مرد بھی دیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ ان میں بھی بد نظری اور شہوت کا مادہ ظاہر نہ ہو، پس حاصل یہ نکلا کہ غیر کی باندی کے پیٹھ و پیٹ اور ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنوں تک کے علاوہ باقی اعضاء بدن کو غیر مرد دیکھ سکتا ہے، بلکہ ایسی مملوکہ کو آزاد عورتوں کی سی صورت اور لباس کو اس طرح اختیار کرنا جس سے برے اثرات پیدا ہوں اور آزاد عورتوں سے مشابہت کا دھوکہ ہو ممنوع ہے، کیونکہ اس مشابہت کی وجہ سے آزاد عورت اور باندی کے احکام کو ان پر نافذ کرنے میں شبہ ہو گا اور مختص پریشان ہو گا کہ اس پر فی الوقت آزاد عورت کا حکم جاری کیا جائے یا باندی کا۔

وکان عمرو وحسی اللہ عنہ الخ: اور حضرت عمرؓ اگر کسی باندی کو سوراگھا کو لپیٹے ہوئے دیکھتے تو عصہ سے اس کے اوپر درہ اٹھا لیتے اور فرماتے اولوئذی تم اپنے اس کپڑے کو ہٹاؤ کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنا چاہتی ہو، (ف: یہ حدیث ان الفاظ سے نہیں پائی گئی ہے البتہ سمجھتی ہے کہ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ سے بہت آثار منقول ہیں، الترمذی، اور صفیہ بنت ابی عبدیہ سے مروی ہے کہ ایک عورت اوڑھنی اوڑھے اور چادر ڈھانپنے لگی تو حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے جواب دیا گیا کہ یہ فلاں قبیلہ کی باندی ہے یعنی خود حضرت عمرؓ کے صاحبزادی سے کسی ایک کا نام لیا گیا تو آپ نے اپنی صاحبزادی حضرت حصہ کو یہ پوچھنے کے لئے کسی کو بھیجا کہ تم نے اس باندی (چھو کر کی کو اس طرح کی اوڑھنی اور چادر کیوں اڑھائی ہے) میں نے تو اسے آزاد عورت سمجھ کر اسے مارنے کا ارادہ کیا تھا، تم اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں کی طرح مت رکھو، رواہ الترمذی، اس کی اسناد قوی ہے، الذہبی فی المختصر، ع، اس سے منع کرنے کی وجہ ظاہر ہو گئی، اس طرح سے کہ کچھ عورتوں کے لئے جائز نہیں ہوتے مثلاً پنڈلی کھولنا، لیکن باندیوں کے لئے مباح ہیں، اسی لئے اگر وہ اوپر سے دیکھنے میں آزاد عورتوں کی طرح ہو مگر اس کی پنڈلی کھلی ہوئی تو مختص اس پر اس کو سزا دے گا، حالانکہ باندی کو اس کے لئے سزا نہیں دی جاتی ہے کہ یہ اس کے لئے جائز ہے، اور مشابہت کی وجہ سے دھوکہ کا یہ نتیجہ ہے، اسی لئے اب اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ جس ام ولد نے آ کر رسول اللہ ﷺ سے یہ پوچھا تھا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں اور گندگی پر سے گزرتی ہوں اس پر میں مجبور ہوں، (جس سے میرے دامن کے گندہ اور ناپاک ہونے کا خطرہ رہتا ہے جو نماز کے لئے مفسد ہو سکتا ہے) تو آپ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے کہ اگر بالفرض اس سے کچھ گندگی لگتی ہے تو وہاں سے آگے بڑھ جانے سے رگڑا کر وہ گندگی دور بھی ہو جاتی ہے، پھر دامن پاک بھی ہو جاتا ہے، جس کا پورا اور اصل قصہ صحاح میں مشہور ہے، اور یہ اعتراض اس وجہ سے ختم ہوا کہ دامن کی درازی کی وجہ سے اس طرح سے نہیں بھی جس سے کہ آزاد عورتوں سے مشابہت کا شبہ ہوتا ہو، حالانکہ ممانعت کی اصل بنیاد صرف اشتباہ پر ہے، لہذا اگر کوئی باندی اپنے سر کو کھلا رکھ کر اپنا پورا بدن ڈھاک کر نکلے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ لباس ایسا رکھے کہ اسے آزاد عورت ہونے کا شبہ نہ پایا جائے، اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندی جو رضاعت یا دامادی کسی رشتہ داری کی وجہ سے اس کے لئے حلال نہ ہو وہ بھی غیر کی باندی کے حکم میں ہوگی۔

ولا یحل النظر الخ: اور اس باندی کے پیٹ اور اس کی پیٹھ کو دیکھنا حلال نہ ہوگا، برخلاف محمد بن مقاتل الرازی کے قول کے کہ ان کے نزدیک ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کے سوا مباح ہے، (ف: جو کہ ایک مرد کا حکم ہے، اور امام شافعی کا ظاہری قول یہی ہے، جس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا وہ قول ہے، جو ایک طویل حدیث میں منقول ہے، کہ جو شخص کسی باندی کو خریدنا چاہے وہ اس کو ازاد باندھنے کی

جگہ کے، سوا سب کو دیکھ سکتا ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ والوں کا یہی طور طریقہ و معمول تھا، مگر ہم یہی کہتے ہیں کہ باندی کو خریدنا اس کے نکاح کرنے کے جیسے ہوتا ہے، اس سے ممکن ہے کہ ایسی حالت میں جواز ہو، پس اس احتمال کے پیدا ہو جانے سے اس سے استدلال درست نہ ہوگا، اور یہ بھی کہ حضور کے ارشاد میں زار باندھنے کی جگہ سے مراد کچھ اس بات کی طرف کنایہ ہو کہ سوائے اس جسم کے جو ستر عورت ہے، اس لئے وہ قول خلاف قیاس بھی ہے۔

لامہ لاصورۃ الحج کیونکہ پیٹ اور پیٹھ کے دیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسے پنی حرمت کے ان اعضا کو بجا ضرورت دیکھنا ممنوع ہے، (ف) یعنی وہ سب اعضا بھی ستر عورت میں شامل ہیں لیکن مجبوری اور ضرورت پڑنے کی وجہ سے ان کا دیکھنا جائز کہا گیا ہے، اس لئے اس مجبوری کو اسی کی حد تک باقی رکھ جائے گا، اور جیسے اپنے محارم میں اس کے پیٹ اور پیٹھ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے اسی لئے دیکھنا ممنوع بھی ہے اسی طرح غیر کی باندیوں میں بھی ممنوع ہے۔

بل اولی لقعة الحج بلکہ اپنی محرم عورتوں کے مقابلہ میں غیر کی باندیوں کو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہونا چاہئے، کیونکہ اہلۃ انہی محرم عورتوں کی طرف شہوت بہت ہی کم ہوتی ہے کیونکہ ان کی حرمت تو ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے، اسی لئے ان کی طرف رغبت بہت ہی کم شاذ و نادر ہوتی ہے، اور باندیوں کی طرف کامل شہوت ہوتی ہے، (ف) یہی وجہ ہے کہ غیر سے اسے خریدنے یا اس سے اجازت کے ساتھ نکاح کرنے سے ہی وہ حلال ہو جاتی ہے ہذا ان میں شہوت کے، وہ کے کامل ہونے کی بناء پر ان کی طرف نفع کرنا بدرجہ فی ممنوع ہوگا، وائدہ تعالیٰ اعلم۔

ولقطة المملوكة تستظم الحج اور عبارت میں مملوكة الغیر کا لفظ عام ہے جو بھی غیر کی باندی اور جس قسم کی خواہ وہ مدبرہ ہو یا مکاتبہ ہو یا ماولد ہو سب کو شامل ہے، کیونکہ ان سب کو باہر آنے جانے کی ضرورت ہوتی رہتی ہے، (ف) یعنی متن میں غیر کی مملوكة کا لفظ لکھ ہوا ہے تو یہ لفظ ان تمام کو شامل ہوگا جو خواہ وہ غیر کی مکمل باندی ہو یا مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا ماولد ہو حکم سب کے لئے ہوگا، سوائے ان کے پیٹ اور پیٹھ اور ناف کے نیچے سے گھٹنے کے نیچے تک کے کہ باقی تمام کو دیکھ سکتا ہے لیکن صرف اتنے اعضا کو نہیں دیکھ سکتا ہے، اس لئے مودود اور مدبرہ میں اگر چنانچہ کی آزادی کا سبب پیدا ہو چکا ہے پھر بھی اپنے ذمہ کے فرائض ادا کرنے کیلئے ان کو بھی باہر جانا پڑتا ہے، اس لئے ان باندیوں کا ان کو حکم دیدیا گیا اور فی الحال ان کو آزادی نہیں کیا گیا ہے اسی مجبوری کی وجہ سے مکمل باندیوں کی طرح ان کو دیکھنا جائز کہا گیا ہے، اور اب وہ باندی جس کا حصہ آزاد ہو گیا ہو اور کچھ حصہ آزادی کے لئے باقی رہے گیا جس کو مستعاقہ کہا جاتا ہے جس نے اپنے ذمہ کی کچھ رقم ادا کر دی ہو وہ اپنی بقیہ رقم کی ادائیگی کے لئے محنت اور مزدوری کرنے پر مجبور ہوتی ہے تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے۔

والمستعاقۃ كالمكاتبة الحج کہ یہ مستعاقہ (اپنی آزادی کے لئے کوشش کرنے والی) کا حکم بھی مکاتبہ کے جیسا ہے جیسا کہ پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے، (ف) حاصل یہ نکلا کہ مکاتبہ کا جو حکم پہلے بارہ بیان کیا جا چکا ہے، کہ وہ بھی رقیقہ یعنی مکمل باندی کے حکم میں ہے اور وہی حکم اس مستعاقہ کا بھی ہے، مگر صاحبین کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جس غلام یا باندی کے بدن کا کچھ حصہ بھی آزاد ہو چکا ہو وہ مکمل آزاد آدمی کے حکم میں ہے اگر چہ آئندہ اس پر اپنی بقیہ رقم ادا کرنا بھی ضروری ہو اور آزادی کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک آزاد عورت کے بدن کے جتنے حصہ کو دیکھنا جائز ہے صرف اتنے حصہ اس کا بھی دیکھنا جائز ہوگا، (ف) اہل الحلوة بھا الخ اور اب غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی میں رہنا اس کے ساتھ سفر میں رہنے کا حکم (ف) محارم کی طرح جائز ہے یا نہیں تو اس میں یہ دو اقوال ہیں۔

فقد قيل مباح الحج چنانچہ ایک قول میں یہ کہا گیا ہے کہ جیسے محرم میں مباح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی مباح ہے، (ف) اور شمس الائمہ سرفی کا بھی اس قول کی طرف مہمان ہے۔ وقد قيل لا يباح الحج اور دوسرے قول یہ ہے کہ غیر کی باندی کے ساتھ خلوت میں رہنا یا سفر میں جانا مباح نہیں ہے، کیونکہ اس کی کوئی مجبوری نہیں ہوتی ہے، (ف) یعنی غیر کی باندی کو دیکھنے کی اجازت ضرورت دی گئی تھی، لیکن اس کے ساتھ چونکہ تنہائی میں رہنے یا سفر میں جانے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی ہے اس لئے اسے دیکھنے کی اجازت بھی نہیں

ہوگی، حاکم الشہید کا اسی قول کی طرف میلان ہے، ع، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پھر بھی اگر کوئی غیر کی باندی کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر لے جس میں لے جانے کی بھی شرط لگا دی گئی ہو تب تو مجبوری آ جائیگی تب تو جائز ہونا چاہئے پس اگر اس سے انکار کرنا ہو تو یہ کہنا ہوگا کہ اس کو اسکی خدمت کے لئے لینا ہی جائز نہ ہوگا جس میں تنہائی کی نوبت آتی ہو یا سفر میں لے جانا لازم آتا ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم، اس کتاب قدوری میں اسی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلا قول ہی بہتر ہے کیونکہ امام محمدؒ نے اتارنے اور چڑھانے میں مجبوری کا اعتبار کر کے ہی اجازت دی ہے، اس کی بناء پر یہ معلوم ہوتا ہے اس کے ساتھ سفر کی بھی اجازت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

وفی الارکاب الخ۔ اور سوار کرنے اور اتارنے میں (ف) یہ سوال کہ غیر کی باندی کو سفر کے لئے سوار پر سوار کرنے اور اس پر سے اتارنے کی بارے میں جائز ہونے یا نہ ہونے کا کیا حکم ہے یعنی کیا واقعہ ضرورت کا پایا جانا ضروری ہے یا صرف احساس ضرورت ہی کافی ہے تو جواب یہ کہ)۔ اعتبار محمدؒ الخ۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں غیر کی باندیوں میں واقعی ضرورت ہونے کا اعتبار کیا ہے، لیکن محرم عورتوں کی صورت میں صرف حاجت کے احساس کا اعتبار کیا ہے، (ف) ضرورت سے مراد یہ ہے کہ اس کے بغیر چارہ ہی نہ ہو، یعنی تکلیف اور مشقت اٹھائے بغیر باندی خود سے نہ سوار ہو سکے اور نہ ہی اتر سکے، ایسی حالت میں یقیناً یہ جائز ہے کہ اجنبی بھی اس کو اتار دے یا سوار کر دے، اور مرد اپنی ابدی محرم عورتوں کو اگرچہ واقعہ تنہائی ضرورت نہ ہو پھر بھی کچھ ضرورت کے موقع میں سوار کر دے، اچھی طرح فرق سمجھ لیں، ع، م)۔

توضیح: ایک مرد غیر کی مملوکہ کے بدن کے کن اعضاء کو اور کب دیکھ سکتا ہے تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ۔

قال ولا باس بان یمس ذلک اذا اراد الشراء وان حاف ان یشتهی کذا ذکر فی المختصر واطلق ایضا فی الجامع الصغیر ولم یفصل قال مشائخنا رحمہم اللہ یمس النظر فی هذه الحالة وان اشتہی للضرورة ولا یباح المس اذا اشتہی او کان اکبر رائہ ذلک لانه یوع استمتاع وفی غیر حالة الشراء یمس النظر والمس بشرط عدم الشهوة قال وادا حاضت الامه لم تعرض فی ازار واحد ومعناه بلعت وهذا لما بینا ان الطہر والبطن مہا عورة وعن محمد ابہا اذا کانت نشتهی وتجامع مثلہا فہی کا لبالغۃ لاتعرض فی ارار واحد لوجود الاشتہاء ترجمہ اویہ بھی فرمایا کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ غیر کی باندی کے بدن کے ان جگہوں کو ہاتھ لگائے جن کو دیکھنا اس کے لئے جائز ہو لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی خریداری کا اس کا ارادہ بھی ہو، اگرچہ اس وقت اسے شہوت کا خوف بھی ہو، قدوری نے اپنی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے، (ف) یعنی شہوت ہونے کے باوجود اس وقت ہاتھ لگانا جائز ہے)۔

واطلق ایضا الخ اور امام محمدؒ نے بھی جامع صغیر میں مطلقاً اجازت دی ہے اور اس کی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے، (ف) اس طرح سے کہ اگر شہوت ہونے کا خوف ہو تو ہاتھ نہ لگائے، پس جبکہ ایسی قید وہاں نہیں لگائی ورمطابق ذکر کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ اس کو ہاتھ لگانا یا چھون مطلقاً مباح ہے گرچہ شہوت کا خوف ہو۔ قال مشائخنا الخ اور ہمارے مشائخ نے اس طرح کی تفصیل کی ہے کہ خریدنے کے وقت ضرورت کی وجہ سے اسے دیکھنا مباح ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو (ف) جیسے کہ نکاح کی نیت سے آزاد عورت کو شہوت ہونے کا یقین ہونے کے باوجود دیکھنا ضرورت کی وجہ سے مباح ہے)۔

ولا یباح المس الخ لیکن اگر شہوت ہونے کا یقین ہو یا اس کا غالب گمان ہو تو سے ہاتھ لگانا مباح نہ ہوگا، کیونکہ ایسی حرکت سے ایک طرح سے لطف اندوزی ہو جاتی ہے، (ف) یعنی شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا بھی تو ایک طرح جماع کی تمہید ہو جاتی ہے اس قول سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر شہوت کا خوف ہو یا وہم ہو تب بھی اسے ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے)۔ وفی حالة الشراء الخ اور خریداری کے وقت کے علاوہ دوسرے وقت میں دیکھنا اور چھوننا اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ اسے شہوت نہ ہو، (ف) اس لئے خریدنے کے علاوہ

دوسری حالت میں دیکھن مباح ہے لیکن شہوت ہو تو حرام ہے اور چھوٹا بھی مباح ہے لیکن شہوت ہو تو حرام ہے۔

وقال وادّا حاصت الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ باندی جب حائضہ ہو چکی ہو یعنی بالغہ ہو گئی ہو تو وہ صرف ایک ازار پہنا کر نہ پیش کی جائے، (ف یعنی کسی کے باندی بالغہ ہو جائے تو اس کو غلاموں کے بازار میں فروخت کے لئے صرف ایک ہی ازار پہنا کر اس کی پیٹھ اور پیٹ ڈھانکے بغیر پیش نہ کیا جائے)۔ وھذا لعماینا الخ اور یہ حکم اسی دلیل کی بناء پر ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بالغہ باندی کی پیٹھ اور اس کا پیٹ بھی جسم عورت ہے (ف اور اس کا چھپانا فرض ہے اور دیکھنا جائز نہیں ہے، البتہ خریدار شہوت نہ ہونے کی شرط کے ساتھ یا شہوت کے ساتھ کسی خاص ضرورت کی بناء پر اسے دیکھ لے تو جائز ہوگا پھر بھی بیچنے والے کی ذمہ داری ہے کہ اس کو چھپ کر پیش کرے، ورا ب میں مترجم یہ کہتے ہیں کہ اس دلیل سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ حکم صرف بیچنے والے پر ہی لازم اور مخصوص نہیں ہے بلکہ مالک ہی کی ذمہ داری ہے کہ اسے ایک ایسا کپڑا دے کر چلائے جس کو لپیٹ کر اس کی پیٹھ اور پیٹ کو لے جانے والا چھپا سکے تاکہ وہ غیروں کی نظر سے محفوظ ہو، یہ ظلم صراحۃً بالغہ کے لئے ہے، اور اگر اس وقت تک وہ بالغہ نہ ہوئی ہو تو اس کا حکم یہ ہے۔

وعن محمدؒ ادا کانت الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اس کی طرف شہوت کی نظر اٹھ سکتی ہو اور ایسی لڑکی سے ہم بستری ہو سکتی ہو مگر چہ وہ بالغہ نہ ہوئی ہو تو یہ بھی بالغہ ہی کے حکم میں ہوگی، اسی لئے صرف ایک چادر میں فروخت کے لئے بازار میں پیش نہیں کی جائیگی، کیونکہ شہوت کا مادہ موجود ہے (ف اس پر فتویٰ دینا چاہئے، اور اسی دلیل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر اس کی طرف شہوت کی نگاہ نہ اٹھتی ہو اور وہ اس قابل بھی نہ ہو کہ اس کے ساتھ ہم بستری کی جائے تب ایک ہی چادر میں سے پیش کر دینا جائز ہوگا)۔

توضیح: باندی کو بازار میں فروخت کے لئے کس طرح اور کتنے کپڑوں میں لیجاتا چاہئے، خریدار اسے شہوت کے بغیر یا شہوت کے ساتھ دیکھ سکتا اور ہاتھ لگا سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ۔

قال والحصى فی الطر الی الاحسیۃ کالفحل یقول عایشۃ رضی اللہ عنہا الحصاء مثلة فلا یبیح ما کان حراما قبلہ ولا نہ فحل یجامع وکذا المحبوب لانه یسحق وینزل وکذا المحدث فی الردی من الافعال لانه فحل فاسق والحاصل انه یوحد فیہ بمحکم کتاب اللہ المنزل فیہ والطفل الصغیر مستثنی بالنص قال ولا یحور للمملوک ان یطر من سبذتہ الا الی ما یحور للاحسی الطر الیہ مہا۔

ترجمہ: قدورؒ نے فرمایا ہے کہ خنسی جتنی وہ مرد جس کے خنسیے کاٹ کر نکال دئے گئے ہوں یا کسی چیز سے اپنی جگہ پر رکھ کر جوڑ دئے گئے ہوں وہ عورت کو دیکھنے کے معاملہ میں ایک مرد کے حکم کے برابر ہے، (ف یعنی جیسے ایک زمرہ کو ایک اجنبیہ عورت کے جن غضب کو دیکھنا مباح ہے وہ اس خنسی کے لئے مباح ہوں گے اور جن اعضاء کا دیکھنا اس کو ممنوع ہوگا وہ اس خنسی کے لئے بھی ممنوع ہوگا، لیصل جن اعضاء کو دوسرا مرد نہیں دیکھ سکتا ہے ان کو وہ خنسی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے)۔

لقول عائشۃ الخ حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی بناء پر کہ خنسی کرنا مثلاً کرنا ہے، (ف مطلب یہ ہے کہ یہ بھی مثلاً کی طرح ایک حرام کام ہے یلین اس قول کو بن ابی شیبہؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کیا ہے حدیثنا سبط بن محمد عن محمد بن عقیل عن مطرف عن رجل عن ابن عباسؓ قال حصاء السہائم مثلة ثم قرا امرہم فبیعوا خلق اللہ لایۃ جینی حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ چارپائوں کو خنسی کرنا مثلاً ہے اور سدا میں یہ آیت پڑھی جس کے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے باری تعالیٰ کے دربار میں یہ عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم دوں گا جس کے بعد وہ اللہ تعالیٰ کی خدمت کو بگاڑ دیں گے، مع، اس روایت سے اگرچہ جانوروں کو خنسی کرنے کی ممانعت

ظاہر ہوتی ہے لیکن حنیفہ کے نزدیک دوسری دلائل کی وجہ سے یہ دلیل قابل تسلیم نہیں ہے، اس کے باوجود آدمی کو خاصی کر تابلاشبہ حرام کام ہے، اسی لئے اس خاصی ہونے سے پہلے ایک اجتہاد کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنا اس کے لئے جس طرح دوسرے مرد کی طرح حرام تھا، اور اسے خاصی بنانا ایک حرام کام ٹھہرا۔

فلا یبیح ما کان الخ: اس لئے خاصی ہونے سے پہلے جو چیز اس کے لئے حرام تھی اس کی اس غلط حرکت کی وجہ سے اسے وہ حلال نہیں کرے گا۔ ولانہ فحل الخ: اور دلیل عقلی سے بھی کہ خاصی بھی ایک نر کے مانند ہوتا ہے کیونکہ وہ بھی جماع کر سکتا ہے (ف) بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اس کے التماسل میں سستی نہیں آتی ہے، ع، یعنی اگرچہ اسے خواہش جماع نہیں ہوتی ہے لیکن اگر اس کے التماسل میں انتشار آ جائے تو پھر وہ ہاتھ پاؤں کی طرح بہت دیر تک ست اور نرم نہیں ہوتا ہے۔ وکذا المحبوب الخ: اور محبوب کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ مسحق (رگڑھن) کر کے ازال کر لیتا ہے، (ف) محبوب سے مراد وہ شخص ہے جس کے نصیبے التماسل کے ساتھ کاٹ دئے گئے ہوں تو اس کو دل سے شہوت ہوتی ہے اس لئے اگر وہ عورت کے ساتھ ملحق کرتا ہے یعنی وہ عورتوں کی طرح باہم جیٹی بازی کی طرح رگڑ کرتا ہے تو ازال کر لیتا ہے، اسی لئے اگر کسی محبوب کی بیوی کو بچہ ہو تو اس سے اس کا نسب ثابت ہوتا ہے، اور اگر کوئی محبوب ایسا ہو جس کی منی خشک ہوگئی ہو تو بعض مشائخ نے اس کو عورتوں میں مل جل کر رہنے کی اجازت دی ہے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ ممانعت کی نصوص عام ہیں، ع۔

وکذا المعنث الخ: اسی طرح وہ مرد جو کہ خود سے برے کام کرانے کی وجہ سے نامرد ہو گیا ہو تو وہ بھی عورتوں کی طرف دیکھنے کے مسئلہ میں مرد کے ہی حکم میں ہے، کیونکہ وہ بد کردار مرد ہے۔ (ف) اس میں منث کے ساتھ برے کام کرانے یا بد کرداری کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی پیدائشی منث ہو یعنی اعضاء میں زنانہ پن ہو بولی چالی میں زنانہ پن ہو اور عورتوں کی خواہش اسے بالکل نہ ہو، اور مکمل نامرد ہو تو اس کے بارے میں بعض مشائخ نے میل جول کرنے کی اجازت دی ہے اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے، عیسوی اولی الاربۃ من الرجال الا یہ، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس آیت سے ایسے احمق مراد ہیں جو اپنے پیٹ پالنے کے سوا کچھ بھی نہیں جانتے ہیں کہ عورتوں کا مقصد کیا ہوتا ہے، مع۔

والحاصل انه یوخذ الخ: کلام کا ماحصل یہ ہوا کہ اس مسئلہ کے محکم میں الہی عزوجل کے حکم کلام سے ہی حکم لیا جائے گا، (ف): یعنی فرمان باری تعالیٰ یہ ہے کہ، قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم الا یہ یعنی آپ نبی، آپ ان مؤمنوں کو حکم دیں کہ اپنی نظریں بند کریں پانچپنی رکھیں، اس طرح یہ آیت محکم اور پختہ ہے، اور فرمان باری تعالیٰ والتابعین غیر اولی الاربۃ الا یہ متشابہ ہے، جس کی مختلف تاویلیں پائی جاتی ہیں، اس لئے اس جاری بحث میں منث و محبوب اور عین وغیرہ میں دو قسم کی آیتیں پائی گئیں، ایک آیت سے حکم محکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کر لیں، یعنی اجتہاد عورت کی طرف نہ دیکھیں، نظر محفوظ کریں، اور دوسری آیت غیر اولی الاربۃ الا یہ سے یہ ایک تاویل نکلتی ہے کہ ان کی طرف بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہے لیکن یہ آیت متشابہ ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب محکم اور متشابہ میں تعارض ہو تو محکم پر ہی عمل ہوتا ہے لہذا ان سب کا یہی حکم ہوا کہ سوائے ضرورت کے وقت کے ان کی طرف حلال نہیں ہے، اس دعویٰ کے صحیح ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، یہاں پر ایک منث تھا رسول اللہ ﷺ نے اس منث کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اے عبداللہ بن امیہ کل کے دن جب تم طائف پر فتح حاصل کر لو تو آپ ضرور غیلان کی کوئی لڑکی حاصل کر لیں کہ وہ چار بنوی سے سامنے آتی ہے، اور آٹھ بنویں سے پیچھے کی طرف جاتی ہے، یہ بن رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے یہاں ایسے لوگ نہ آنے پائیں، اس جملہ سے اس منث کی مراد یہ تھی کہ قبلہ غیلان کی لڑکی بہت موٹی تازی ہوا کرتی ہے جس سے اس کے پیٹ میں بیٹیں (چلتیاں) پڑ جاتی ہیں، اس لئے وہ سامنے سے چار معلوم ہوتی ہیں، اور چونکہ ان چاروں کے دونوں کنارے دونوں بازوؤں تک پہنچ جاتے ہیں اس لئے پیچھے سے ان چاروں کے دونوں کنارے اٹھے ہوئے اور صاف ابھرے ہوئے نظر آتے ہیں، اور چونکہ عرب بہت موٹی عورت کو پسند کرتے تھے اسی لئے اس طرح سے ان (عبداللہ) کے سامنے اس طرح سے تعریف

کر کے ان کو بھرا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے جب یہ دیکھ کہ یہ منشت بھی ان باتوں کو بھرتا ہے تو اس کو ان کے پاس آنے سے منع کر دیا۔
والطفل الصغير الح: چھوٹا بچہ تو قرآنی حکم سے پردہ کرنے سے مستثنیٰ ہے، (ف) اس نے چھوٹا بچہ ہر طرح کی عورت سے مل جل سکتا ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے او الطفل الذی لم یطهر وعلی عورات النساء الایة۔ قال ولا یجوز للمملوک الح اور مملوک غلام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی مالکہ عورت کے اعضاء بدن پر نظر ڈالے سوائے ایسے اعضاء کے جن کو ایک اجنبی مرد بھی دیکھ سکتا ہو، (ف) یعنی صرف چہرہ و ہتھیلیاں جن کو ایک اجنبی بھی دیکھ سکتا ہے ان ہی اعضاء کو اس کا اپنا غلام بھی دیکھ سکتا ہے، یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے اس کے سوا کچھ اور دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے۔

توضیح خصی و محبوب اور منشت کی تعریف اور اجنبیہ کی طرف دیکھنے کے سلسلہ میں ان کا حکم،
چھوٹے لڑکے اور اپنے غلام کا اپنی مالکہ کو دیکھنے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

مفصلہ

وقل مالک هو كالمحرم وهو احد قولی الشفعی لقوله تعالیٰ او ما ملکت ایمانہن ولا الن الحاجة متحققة لدخوله علیها من غیر استیدان ولما انه فعل غیر محرم ولا زوج والشهوة متحققة لحوار السکاح فی الجملة والحاجة قاصرة لانه يعمل خارج البيت والمراد بالنص الاماء قال سعید والحسن وغیرهما لا تعربکم سورة النور فانها فی الاماات دون الذکور

ترجمہ قدوری میں ہے کہ ام، مک نے فرمایا ہے کہ عورت کا پنا غلام اپنی مالکہ کے لئے ایک محرم کے حکم میں ہوتا ہے، اور ام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے (ف) یعنی ایک عورت کو جیسے اس کے محرم رشتہ داروں کے لئے دیکھنا جائز ہے اسی طرح اس کے غلام کو بھی۔

لقوله تعالیٰ الح: اس فرمان تعالیٰ کی وجہ سے کہ یہ وہ جن کے عورتوں کے دائیں ہاتھ مالک ہوئے، (ف) جنی عورتیں کسی کے سامنے بھی اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے والد وغیرہ کے جن میں ان کے غلام بھی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ عورتیں اپنے اعضاء زینت کو اپنے غلاموں کے سامنے ظاہر کر سکتی ہیں، کیونکہ مک، جس کے معنی جو یا جن کے ہیں وہ لفظ عورت اور مرد دونوں کو شامل ہے اس لئے لوٹری اور غلام دونوں کے سامنے ان کی مالکہ کو آنا ظاہر ہے۔ ولا الن الحاجة متحققة الح اور اس وجہ سے بھی جائز ہوگا کہ دوسروں کی طرح یہاں بھی مجبوری موجود ہے کیونکہ غلام بھی جازت کے بغیر اپنی مالکہ کے سامنے آتا جاتا رہتا ہے، (ف) اور اسی ضرورت سے سمجھوں نے یہ کہا ہے کہ مرد و اپنی محرم عورتوں کی زینت کے مواقع کو دیکھنا جائز ہے، کیونکہ جازت کے بغیر دونوں ہی آمد و رفت کرتے رہتے ہیں۔

ولما انه فعل الح: در ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ غلام یقیناً ایک ایسا جوان مرد ہے جس کا اپنی مالکہ سے محرم ہونے کا کسی طرح سے بھی رشتہ نہیں ہے، اور نہ ہی وہ غلام بی، مالکہ کا شوہر ہے (ف) ہذا وہ مکمل طور پر ایک اجنبی آدمی ہے لہذا الشهوة متحققة الح اور دونوں کے اندر شہوت کا وہ بھی موجود ہے، کیونکہ کسی بھی وقت ان میں نکاح جائز ہوتا ہے، (ف) یعنی اس وقت جبکہ وہ غلام کسی طور سے آزاد کر دیا جائے تو اسے یہ جائز ہوگا کہ اپنی اس مالکہ سے نکاح کر لے، اور ان دونوں میں ہمیشہ کی حرمت بھی نہیں ہے جس کی وجہ سے شہوت مند پڑ جاتی ہے اور آخر میں اس کو حاصل کرنے سے پشیمان کرنے والی بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔

والحاجة قاصرة الح: اور ان دونوں میں آئے سامنے ہونے کی ضرورت تامہ نہیں بلکہ ناقصہ ہے کیونکہ غلام تو عموماً گھر سے باہر کے کام کا ہوتا ہے، (ف) اس بناء پر ہر وقت سامنے سامنے ہونے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ آیت پاک، او ما ملکت ایمانکم الایة، تو ہر وقت کے لئے اجازت دیتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس حکم میں غلام داخل نہیں ہے۔ والمراد بالنص

الخ اس نص میں صرف لوٹیاں ہی مراد ہیں، (غلام مراد نہیں ہیں) جس کی دلیل یہ ہے۔

قال سعيد والحسن الخ. کہ سعید بن المسیب اور حسن بھری رحمہما اللہ کے علاوہ اور دوسروں نے بھی فرمایا ہے کہ آپ لوگ سورہ نور کی آیت کی وجہ سے دھوکہ میں نہ پڑیں کہ وہ عورتوں میں ہیں مردوں میں نہیں ہیں، (ف، یعنی اس آیت میں مملکت ایمان کم سے مملوکہ عورتیں یعنی لوٹیاں ہی مراد ہیں اور غلام مراد نہیں ہیں تم لفظ ما کو عام سمجھ کر دونوں قسموں کو اس میں شامل نہ کرو، پھر حضرت سعید بن المسیب کے اثر کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے اور اسی کے مانند حسن بھری سے روایت کیا ہے، اور طحاوی نے عامر شعبی سے حسن بھری کے قول کے مانند روایت کیا ہے یہ سندیں اگرچہ قوی ہیں پھر بھی یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآنی آیت تو عام ہے کیونکہ اس میں لفظ مملکت عام ہے، جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ایسا کوئی بھی عام خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو اس قابل نہیں ہوتا کہ آثار سے اس کی تخصیص کی جائے، جیسا کہ اصول الفقہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ حضرت سعید بن المسیب و حسن بھری اور شعبی رحمہم اللہ کے آثار بھی تو ایسے نہیں ہیں کہ ان کی طرف توجہ پڑی جائے اور ان کو چھوڑ دیا جائے اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوگا کہ اس سے تخصیص کر دی جائے، مگر اس تخصیص میں ایک خرابی تو یہ ہے کہ یہ بات اصول کے خلاف ہے، دوسری بات یہ بھی ہے کہ ایسے پردہ میں سخت مشقت اور حرج بھی ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ اس آیت میں باندی کو مراد لینا تعجب خیز ہوگا اس وجہ سے کہ اس امت میں ایک بھی ایسا فرد نہیں ہے کہ جس کو اس بات میں کچھ بھی تردد ہو کہ لوٹ یوں کا اپنی مالکہ کو دیکھا منع نہیں ہے، کیونکہ جب محرم مرد کے لئے مواضع زینت کو دیکھنا جائز ہے تو عورتوں کے لئے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ، طوافون علیکم بعضکم علی بعض، میں جمع مذکر کے صیغہ کی تصریح ہے، اس کے علاوہ امام مالک داہم شافعی کے قول کی تائید بھی آثار سے ہو رہی ہے، اس لئے ظاہر حکم امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کے قول کے لئے مفید ہے، لیکن موجودہ زمانہ کے فتنہ و فساد پر نظر رکھتے ہوئے جواز کے حکم کو ان آثار کے پیش نظر منع کر دینا ہی بہتر ہے، پس اس استدلال کا حاصل یہ نکلا کہ اس مسئلہ میں اصل حکم تو وہی ہے جو امام شافعی کا قول ہے لیکن زمانہ کے حالات پر نظر کرتے ہوئے احتیاط ترک کر دیا گیا ہے جیسے کہ عورتوں کا مسجد میں جماعت کے لئے حاضر ہونے کا حکم نص سے ثابت اور جائز ہے لیکن فساد کے خطرہ کی بناء پر ان کا جانا ممنوع کیا گیا ہے اسی طرح مثل محرم کے غلام سے بھی پردہ کرنا کسی شرعی امر کی وجہ سے نہیں بلکہ مباحات میں سے ہے، اس لئے فساد کے خیال سے اس کے جواز پر عمل نہ کرنا ہی بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، میں مترجم نے یہاں تک جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ سب امام صاحب کے قول کی تحقیق میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: غلام اپنی مالکہ کو دیکھ سکتا ہے یا نہیں اور کس حد تک، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ويعزل عن امته بغير اذنها ولا يعزل عن زوجته الا باذنها لانه عليه السلام نهى عن العزل عن الحرة الا باذنها وقال لمولى امة اعزل عنها ان شئت ولان الوطى حق الحرة قضاء للشهوة وتحصيلا للولد لهذا تخير في الجب والعنة ولا حق للامة في الوطى فلهذا لا يقص حق الحرة بغير اذنها ويستبد به المولى ولو كانت تحتة امة غيره فقد ذكرناها في النكاح.

ترجمہ قدرونی نے فرمایا ہے کہ، مالک اپنی باندی سے اس کی مرضی کے بغیر صرف اپنی مرضی سے ہی عزل کر سکتا ہے، لیکن کوئی شوہر اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل نہیں کر سکتا ہے، (ف عزل کے معنی ہیں کن رہ کر دینا یعنی ہمستری کے وقت خواہ وہ بیوی ہو باندی جب انزال قریب محسوس ہو تو اندر سے باہر نکال کر انزال کر لے، اس کا مقصد ہوتا ہے کہ عورت کو حاملہ ہونے سے بچانا، پس چونکہ مالک خود مختار ہوتا ہے اس لئے اسے اپنی باندی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن بیوی ہونے کی صورت میں قرآن مجید کا حق اسی بیوی کا ہے اس لئے عزل میں اس کی اجازت اور مرضی کا خیال کرنا ہوگا۔

لانه عليه السلام الخ. کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت سے عزل کرنے سے منع فرمایا ہے البتہ اس کی اجازت سے کر سکتا

ہے (ف) یعنی آزاد عورت کی اجازت سے جائز ہے اس کی روایت ابن جبر و احمد و دارقطنی اور بیہقی رحمہم اللہ نے کی ہے، دارقطنی نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عہد نے عمر سے ارسال کیا ہے، یعنی اس کی اسناد منقطع ہے۔) وقال لمولیٰ اعنه الخ: اور رسول اللہ ﷺ نے ایک باندی کے مولیٰ سے فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو اس سے عزل کرلو، (ف: یعنی ایک صحابی نے پوچھا تھا کہ میری ایک عی باندی ہے جس سے میں ہمبستری کرتا ہوں لیکن مجھے اس کا مجھ سے حاملہ ہونا پسند نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو عزل کرلو، کیونکہ جو مقدر ہے وہی ہو کر رہے گا اور اس کے پاس آ جائے گا، پھر چند دنوں کے بعد وہی صحابی آئے اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہو گئی، اس پر آپ نے فرمایا کہ میں نے تم سے کہہ دیا تھا کہ جو مقدر ہے وہ اس کے پاس آ جائے گا، مسلم نے حضرت جابرؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں ہوا مصطلق کی گرفتاری عورتوں کے بارے میں ہے کہ پھر ہم نے عزل کرنا چاہا تو آپس میں ہم کہنے لگے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ سے پوچھے بغیر کرنا چاہتے ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ اب بھی ہم میں موجود ہیں، اس کے بعد ہم نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا، ما علیکم ان لا تفعلوا، یعنی تم پر کیا ہے کہ تم نہ کرو، اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم ایسا کرتے ہو، حالانکہ جو بھی ایسی جان جو قیامت سے پہلے پیدا ہونے والی ہو ضرور پیدا ہو کر رہیگی، یعنی تمہارا عزل کرنا تقدیر اور ہونے والی بات کو نہیں روک سکتا ہے۔

(اس لئے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھ لو کہ جس بچہ کا ہونا مقدر ہو چکا ہے وہ ضرور پیدا ہوگا، اور تمہارے عزل سے ایسا بچہ ہونے سے رک نہیں سکتا ہے اور عزل پیدا ہونے سے مانع نہیں ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں نے فتاویٰ وغیرہ کے مقدمہ میں تحقیق کے ساتھ لکھ دیا ہے کہ اسلام کی راہ یہی ہے، کہ کسی چیز کے حصول کے لئے جو بھی مفید تدبیر ہو اس پر عمل کیا جائے ساتھ ہی یہ بھی عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو چیز مقدر ہو چکی ہے بلا خروغی مل کر رہیگی، لہذا تقدیر پر ایمان لانا اس بات کے مخالف نہیں ہے کہ آدمی اس کے حصول میں اپنے حواس سے جو تدبیریں متعلق ہوں ان پر عمل نہ کرے،) (یعنی جو جائز تدبیریں ہوں ان کے اختیار کرنے میں ممانعت نہیں ہے) اور گزشتہ زمرہ میں کچھ ادب کرام ایسے ہوتے تھے کہ وہ دن اور رات کے تمام اوقات کو عبادت اور آخرت کے کاموں میں لگاتے تھے اور روزگار کے حصول میں انتہائی کم وقت لگاتے تھے یہ جان کر کہ ہمارے تھوڑی روزی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہیا مقدر ہی ہے، اسی لئے قصداً ادھر توجہ نہ فرما کر دوسری عبادتوں میں مشغول رہتے، چنانچہ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں اس کی طرف اشارہ فرما دیا ہے، یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے، ہم، اور اسؒ سے مرفوعاً ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عزل کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو جواباً آپ نے فرمایا کہ جس قطرہ سے بچہ ہونے والا ہے اگر تم اس کو پتھر بھی ڈال دو جب بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ کو ضرور پیدا فرمادینگے، اس کی روایت احمد اور بزارؒ نے کی ہے اور ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے، اور حضرت ابوالیوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت سے ثابت ہے اور بروایت مالک حضرت ابن عباسؓ سے بلکہ ایک بڑی تعداد سے مروی ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عزل جائز ہے، مع، مت۔

اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی اور برائی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو اسطرح حمل کی اجازت دی ہے، اور اس پر قیاس کرتے ہوئے اس بات کا امکان ہے کہ مرد کو بھی اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنے کا اختیار حاصل ہو اگر اس پر کوئی یہ متراض کرے کہ یہ تو نص کے خلاف ہے، تو جواب یہ ہے کہ وہ نص بھی ایک فساد کو دور کرنے کا ذیل سے ہے، کسی عبادت یا عادت کی غرض سے ممانعت نہیں ہے جیسا کہ عورتوں کو مسجد میں جانے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں بہت سی مفید مصلحتیں ہیں، پھر بھی اس پر فتویٰ نہیں دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولان الوطیٰ حق الحرة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ وہی کرنا عورت کی اپنی ذاتی خواہش پوری کرنے درامداد کے حصول کے خیال سے آزاد عورت کا حق ہے، اسی وجہ سے شوہر کے محبوب یا عنین ہونے کی صورت میں اس کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس شوہر سے نکاح کا تصحق ختم کر لے۔ ولاحق الخ لیکن باندی کا وطی کی خواہش میں کوئی حق نہیں ہے، اسی وجہ سے آزاد عورت کا اس کی

اجازت کے بغیر حق کم نہیں کیا جاتا ہے اور اس کا مولیٰ ہی اس کے ساتھ مستحق ہوتا ہے (ف) اس کے ترجمہ کے بارے میں بعض شارحین نے لکھا ہے کہ مذکورہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد عورت کا حق کم نہیں کیا جائے گا کہ اس سے عزل کرے، لیکن باندی کے حق میں پورے طور پر خود مولیٰ کو اختیار ہوتا ہے اور بندہ مترجم کے نزدیک اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ اسی وجہ سے حرہ کا حق ہے لہذا اس کی اجازت کے بغیر اس کے شوہر کو اس کا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے، لیکن شوہر کو خود عزل کرنے کا حق نہیں ہے، بلکہ عورت کی اجازت ضروری ہے، یہ ترجمہ اس بناء پر ہوا کہ عبارت میں لا ینقص پر يستجد کا عطف نہیں ہے بلکہ شخص پر عطف ہے، فافہم، (م) یہ تفصیل اور حکم اس وقت ہوگا جبکہ باندی اپنی ہو۔

ولو كانت تحتہ الخ: اور اگر اس کے پاس کسی دوسرے کی باندی ہو تو اس کا حکم ہم اس سے پہلے کتاب النکاح ہی میں بیان کر چکے ہیں، (ف) وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خود باندی کو اختیار ہوگا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی ہی باندی سے ہمبستری کرے تو خود اس مالک کو ہی عزل کا اختیار ہوگا اور اگر منکوحہ سے یعنی بیوی کی حیثیت سے کسی سے ہمبستری کرے تو اسے اجازت یعنی ضروری ہوگی اس طرح سے کہ اگر وہ عورت آزاد ہو تو خود اسی عورت کی اجازت ضروری ہوگی اور اگر وہ دوسرے شخص کی باندی ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا مولیٰ اجازت دے سکتا ہے، اور صاحبین کے نزدیک وہ خود اجازت دے اچھی طرح سمجھ لیں، (م)۔
توضیح: مالک اپنی باندی سے یا شوہر اپنی بیوی سے اس کی مرضی کے بغیر عزل کر سکتا ہے یا نہیں،
مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

فصل فی الاستبراء وغیرہ

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يسها ولا يقلها ولا ينظر الي فرجها بشهوة حتى يستبرئها و الاصل فيه قوله عليه السلام في سبا يا اوطاس الا لا توطا الجبالي حتى يضعن حملهن ولا التحبالي حتى يستبرئن بحیصة افاد وجوب الاستبراء علی المولی ودل علی السبب فی المسیة وهو استحداث الملك والید لانه هو الموجود فی مورد النص وهذا لان الحکمة فیہ التعرف عن برائة الرحم صيانة المیاء المحترمة عن الاختلاط والا نساب عن الاشتباه وذلك عند حقیقة الشغل او توهم الشغل بماء محترم وهو ان یکون الولد ثابت السب

ترجمہ: (ف) باندی کے رحم یعنی بچہ دان کو حیض کے ذریعہ سے پاک رہنے کے معلوم کرنے کو استبراء کہا جاتا ہے (امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنے لئے باندی خریدے وہ اس باندی سے ہمبستری نہ کرے، (ف) کہ یہ کام بلاشبہ ممنوع ہے اور اس سے احتیاط ہی کے لئے مزید یہ باتیں بھی بتائی گئی ہیں کہ) و لا یمسها وہ اس سے مساس تک نہ کرے (ف) یعنی شہوت کے ساتھ چھونا اور لپٹنا بھی منع ہے، اسی طرح شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لینا بھی منع ہے، (کیونکہ اس سے بھی ہمبستری کی خواہش بڑھتی ہے)۔

ولا یبظر الخ: اسی طرح شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو بھی نہ دیکھے (ف) یعنی ان کاموں میں سے ایک کام بھی شہوت کے ساتھ نہ کرے۔) حتی یستبرئها الخ: یہاں تک کہ وہ استبراء کرے، (ف) یعنی جن باتوں سے جماع کر لینے کا خطرہ بڑھ جاتا ہے وہ تمام کام اس کے لئے منع رہینگے یہاں تک کہ وہ استبراء کر لے۔) والاصل فیہ الخ: اس مسئلہ میں اصل دلیل رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو کہ آپ نے اوطاس کی لڑائی میں پکڑے جانے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا تھا کہ خبردار ان میں سے جو پہلے سے حاملہ ہیں ان سے جماع نہ کیا جائے، یہاں تک کہ ان کو وضع حمل ہو جائے، اسی طرح غیر حاملہ سے بھی ہمبستری نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے استبراء کر لیں، (ف) ابو داؤد اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے اس روایت کو شعبی سے مرسل روایت کیا ہے، اور عبد الرزاق نے شعبی سے اس طرح مرسل روایت کی ہے کہ او حاس کی جنگ میں مومنوں نے کچھ قیدی عورتیں پائیں اس موقع میں رسول

اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ عورت قیدی سے ان کے وضع حمل تک وطی نہ کی جائے، اور غیر حاملہ سے اس کو حیض سے فارغ ہونے تک وطی نہ کی جائے، اسناد صحیح، اس روایت کی اسناد صحیح ہے، اور اسی باب میں حضرت رومیؒ سے ابو داؤد اور ابن حبان سے بھی مرفوعاً حدیث ہے، اور ابن شیبہ میں حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً حدیث ہے۔

اقاد و حوت الاستبراء الخ ان احادیث کے مجموعہ نے اس بات کا فائدہ پہنچایا کہ باندی کے مولیٰ پر استبراء واجب ہے، اور اس حدیث نے اس کے سبب کی طرف اشارہ کیا کہ عورتوں میں جو قیدی بن کر آئی ہیں ان پر نئی ملکیت اور نیا قبضہ حاصل ہوا ہے، (ف) اس سے معلوم ہوا کہ استبراء کا سبب یہی ہے کہ ان پر نئی ملکیت اور قبضہ پیدا ہو۔ لاناہ هو الموجود الح کیونکہ جس موقع میں ارشاد رسول علیہ السلام ہوا ہے اس میں یہی سبب موجود تھا، (ف) اور بالاتفاق یہ نص قیاس کے خلاف بھی نہیں ہے، اسی لئے اس قیاس کی علت مذکور سبب کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے،

وهذا لان الح در یہ بات اس لئے ہے کہ اس حکم میں حکمت یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو سکے کہ اس کی بچہ دانی اس وقت خالی ہے یا نہیں تاکہ ایک شخص کے نطفہ میں دوسرے کا نطفہ نہ ل جائے اور اس میں اشتباہ پیدا نہ ہو جائے اور وہ اس سے محفوظ رہے۔ وذا لک عند حقیقة المح اور یہ حفاظت اس وقت کہ حقیقت میں رحم میں نطفہ موجود ہو، (ف) یعنی وہ حاملہ ہو۔

او تو هم الشعل الخ یا یہ کہ اپنے پاک اور محترم نطفہ کو دوسرے کا نطفہ سے غلط ملط ہونے سے بچانا تاکہ بچہ اچھے اور ثابت نسب کا ہو، (ف) بس محترم نطفہ کا احترام کرنا ہوگا، اگر چہ قیدی عورت کے رحم میں کسی کا نطفہ ہو جس کا اس کے اپنے طریقہ پر نکاح ہوا ہو اس قید سے زنا سے ہونے والا نطفہ اس سے خارج ہو گیا، حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر قیدی عورت کے رحم میں حمل موجود ہو اور وہ زنا سے نہ ہو تو اس بچہ کو اسی مرد کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کا بیٹا مان لیا جائے گا، ایسی صورت میں وضع حمل سے استبراء نہ ہو بلکہ اس سے وطی کرنے کو بڑکھد یا جائے تو دونوں شخص کے نطفوں میں اشتباہ ہو جائے گا کہ اب یہ بچہ کس کا بیٹا ہے، اور کس کے نسب سے ہے اور یہ عمل مکروہ ہے، اور جس صورت میں اس عورت کا حمل ہونا ظاہر نہ ہو لیکن اس کا شوہر یا مالک موجود ہو، اس سے استبراء کے بغیر ہی وطی جائز مان لی جائے تو بھی یہ شبہ ہوگا کہ شاید اسی سابق شوہر یا مالک سے وہ حمل ہو یا اس نے مالک سے حمل ہوا ہو، اسی لئے احتیاطیہ واجب ہوگا کہ حیض آنے کا انتظار کیا جائے اور آنے کے بعد صفائی مکمل ثابت ہو جائے اسی بناء پر کسی کی باندی خریدنے کی صورت میں اس سے نئی ملکیت اور نیا قبضہ پیدا ہوا لہذا اس پر استبراء لازم ہوگا۔

توضیح: استبراء کا بیان، اس کے معنی نئی باندی خریدنے یا کسی طرح قبضہ میں آنے کے بعد اس سے فوراً ہمبستری کرنے کا حکم

ويحب على المشتري لاعلى البائع لان العلة الحقيقية ارادة الوطى والمشتري هو الذى يريد دون البائع فيحب عليه غير ان الارادة امر مطلق فيد ارا الحكم على دليلها وهو التمكن من الوطى والتمكن انما يشت بالملك واليد فانصب سببا وادبر الحكم عليه تيسيرا فكان السبب استحداث ملك الرقة المؤكد باليد وتعدى الحكم الى سائر اسباب الملك كالشراء والهبة والوصية والميراث والخلع والكتابة وغير ذلك ترجمہ اور استبراء کا حکم صرف مشتری پر لازم ہوتا ہے یعنی بائع پر لازم نہیں ہے، (ف) اسی لئے اگر کسی وجہ سے مشتری وہ باندی بائع کو واپس کر دے تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہوتا ہے۔

لان العلة المح کیونکہ استبراء کی اصلی علت یہ ہے کہ اسے وطی کرنے کا ارادہ ہوتا اور جو خریدار ہوتا ہے وہی اس بات کا ارادہ کرتا ہے اور جو بیچنے والا ہوتا ہے وہ اس کا ارادہ نہیں کرتا ہے اس لئے خریدار پر ہی استبراء لازم ہوتا ہے، (ف) اس سے معلوم ہوا کہ ہمبستری کا ارادہ کرنے والے پر ہی استبراء واجب ہوتا ہے۔ غیر ان الارادة الخ ابنتہ اس کے دل کا ردہ ہے یا نہیں یہ چھپ معاملہ ہوتا ہے

اس لئے معلوم نہیں ہوتا ہے، (ف) ایسی صورت میں اس کا معلوم ہونا مشکل ہے، اسی لئے جو بات ظاہر ہے اسی کو اس پوشیدہ کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ فیدار الحکم الخ۔ لہذا حکم کا مدار ارادہ کی دلیل پر ہوگا، اور اس جگہ اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے وطنی کرنے کے قدرت حاصل ہو، (ف) کیونکہ ایک تندرست مرد کے لئے جب اپنے محبوب سے ہمستری کرنے سے رکاوٹ نہ ہوگی اور قدرت پائی جائے گی تو وہ ضرور اس سے ہمستری کا ارادہ کرے گا۔

والتملک اما الخ اور ایسی قدرت اس کے مالک بن جانے اور اس پر قبضہ پائے جانے سے حاصل ہوتی ہے، (ف) ہذا ایک خریدار جب ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کرے تو اس میں یہ دونوں باتیں ہی پائی جاتی ہیں۔ فانصب سببا الخ۔ اسی نے باندی کا مالک بننا اور اس پر قابو پالینا ایسی صفت ہوئی کہ وہ اس استبراء کا سبب بن سکے (ف) چنانچہ اسی صفت کو سبب مان لیا گیا۔ وادبر الحکم الخ اور سہولت پہنچانے کے خیال سے استبراء کے حکم کا مدار اسی سبب پر رکھا گیا، (ف) جیسے کہ حالت سفر میں قصر کا حکم ہونے کے لئے مشقت اٹھانے کو سبب مانا گیا، مگر مشقت کا ہونا اور اس کا معیار متعین کرنا ایک پوشیدہ کیفیت ہے اسی لئے سفر کے بعد ہونے کو ہی مشقت ہونے کا حکم دیدیا گیا ہے، اسی طرح سے موجودہ مسئلہ میں وطنی پر قابو کا ہونا ہی اس کے ارادہ کے قائم مقام مان لیا گیا ہے۔

فكان السبب الخ بالآ خرائیسی فی ملکیت کا حاصل کرنا ہی استبراء کا سبب بنا، (ف) یعنی ایسی ملکیت جس کے ساتھ قبضہ بھی ہو کہ اس کی وجہ سے اس کی ملکیت بالکل پختہ ہو جائے، کیونکہ جنگ او طاس سے حاصل ہونے والی عورتوں کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا جس سے ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی پایا جا رہا تھا، خذ صدیہ ہوا کہ جس نص سے حکم ثابت ہوا ہے اس میں مذکور سبب کو متعین نہیں کیا گیا ہے۔

وتعدی الحکم الخ۔ بجز یہ حکم تو اتنا جہاد کے سلسلہ کا تھا یعنی اگر جہاد کے بعد ملکیت ہو تو اس پر استبراء لازم آئیگا، پھر وہی حکم جہاد سے ملکیت کے دوسرے اسباب کی طرف تہادز کر گیا (ف) یعنی جہاد کے سوا دوسرے ذرائع سے نئی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی حاصل ہو جائے تو یہ حکم اس صورت کی طرف بھی متعدی ہوگا، کا لشرایع جیسے خریداری (ف) اگر مثلاً زید نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا تو اس میں استبراء کا سبب موجود ہے اسی لئے وہ حکم ادھر بھی متعدی ہو جائے گا، و الہبہ اور جیسے کہ بہہ (ف) یعنی مثلاً زید نے خالد کو ایک باندی بہہ کرتے ہوئے اس کے قبضہ میں بھی دیدی تو اسے یہ باندی نئی ملکیت کے ساتھ اس کے قبضہ میں بھی آگئی، والوصیت اور جیسے کہ وصیت (ف) کہ مثلاً زید نے خالد کو دینے کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی اور خالد نے اسے قبول بھی کر لیا اس کے بعد زید مر گیا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ کر لیا تو اس صورت میں بھی قبضہ کے ساتھ اسے ملکیت بھی حاصل ہوگئی، و المیراث، اور جیسے میراث (ف) کہ زید مرا اور اس کے بیٹے خالد نے اس کی باندی میراث میں قبضہ کے ساتھ پائی (ف) واطلع اور جیسے طلع (ف) اور جیسے کہ زید نے اپنی بیوی کو اس کی طرف سے ایک باندی لے کر طلع دیا، اور زید نے اس باندی پر قبضہ بھی کر لیا۔

والکتابۃ، اور جیسے کتابت (ف) کہ زید نے ایک باندی کے بدلے اپنے غلام کو مکاتب بنایا چنانچہ اس غلام نے ایک اوسط درجہ کی باندی اسے دیدی اور زید نے اس پر قبضہ بھی کر لیا اس طرح اسے ملکیت کے ساتھ باندی پر قبضہ بھی حاصل ہو گیا، وغیر ذلک، ان مسائل کے علاوہ کچھ اور بھی ایسے ہی مسائل ہیں (ف) مثلاً صدقہ یا صلح وغیرہ میں باندی پائی تو ان تمام صورتوں میں قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت بھی پائے جانے سے استبراء کا سبب پایا جاتا ہے اسی لئے اس پر استبراء کا حکم لازم ہوگا۔

توضیح۔ استبراء کے معنی کن کن لوگوں پر کب اور کیوں لازم ہوتا ہے، اقوال ائمہ کرام

وکذا یجب علی المشتري من مال النسي ومن المرأة ومن المملوک ومن لا یحل له وطیها وکذا اذا كانت المشتراة بکرم توطا لتحقق السبب وادارة الاحکام علی الاسباب دون الحکم لبطونها فيعتبر تحقق السبب عند توهم الشغل وکذا لا یجتزأ بالحیضة التي اشتراها فی ثنائها ولا بالحیضة التي حاضتها بعد الشرا وغیرہ من اسباب الملک قبل القبض ولا بالولادة الحاصلة بعدها قبل القبض حللا لابی یوسف لان السبب استحداث الملک والید والحکم لا یسبق السبب وکذا لا یجتزأ بالحاصل قبل الاجازة فی بیع الفضولی وان

كانت في يد المشتري ولا بالحاصل بعد القبض في الشرأ الفاسد قبل ان يشتريها شراء صحيحا لما قلنا.

ترجمہ اور اسی طرح اگر مشتری نے کسی بچہ کے اپنے دل سے کوئی باندی خریدی ہو، (ف۔ جن کی طرف یعنی بچہ یا عورت سے باندی کو خرید لینے کے بعد اس سے ہمستری کرنے کا اگر چہ شبہ تک نہ ہو)، ومن المملوك، یا اس نے اپنے غلام سے باندی خریدی ہو (ف۔ مثلاً زید نے اپنے ایک غلام کو کاروبار کی اجازت دی جس پر عمل کرنے کی وجہ سے وہ غلام اتنا زیدہ مقروض ہو گیا جو اس کی اپنی قیمت سے زیادہ ہے اس وقت اس کے پاس ایک باندی بھی ہے اور اپنے مقروض ہو جانے کی وجہ سے اب اس باندی سے اس غلام کے لئے ہمستری جائز باقی نہیں رہی پھر بھی اگر غلام کا مالک اسی باندی کو اس غلام سے خریدے گا تب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا)۔

ومن لا يحل الخ۔ یہ کسی نے ایسے شخص سے باندی خریدی جس کو اس باندی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے (ف۔ مثلاً زید نے اپنی باندی جو اس کی رضاعی بہن ہے فروخت کی تو اس وقت اس خریدار نے یہ باندی ایک ایسے شخص سے خریدی ہے کہ اس خریدار کو اس کی وطی رضاعی بہن ہونے کی وجہ سے اس سے وطی کرنے کا شبہ بھی نہیں ہے، غلط یہ ہوا کہ جب استبراء کی عدت نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ ہو خواہ اس سے وطی کرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، تو اگر خریدار اس باندی کو ایسے شخص سے خریدے جس کو باندی سے وطی کرنے کی صلاحیت اور قابلیت ہی نہ ہو مثلاً چھوٹا لڑکا ہو یا وہ عورت ہو یا صلاحیت تو ہو مگر شرعاً اس کے لئے ممانعت ہو مثلاً ذون غلام وغیرہ جب بھی ایسے مشتری پر استبراء کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ان صورتوں میں بھی نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی جا رہی ہے)۔

وكذا اذا كانت الح اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی اس وقت بھی باکرہ ہی ہو یعنی اس سے کسی نے بھی وطی نہ کی ہو جب بھی استبراء واجب ہوگا)، لنتحقق السبب، کیونکہ استبراء کا اصل سبب اس میں بھی موجود ہے (کہ نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی گئی ہے، حالانکہ جس حکمت اور مصلحت سے استبراء کا حکم واجب ہوتا ہے یعنی اس باندی سے ہمستری کا ارادہ کرنا اور اس کے جم کا خالی نہ ہونا وہ یہاں نہیں پائی جا رہی ہے، کیونکہ اس حکمت کے قائم مقام ظاہری سبب موجود ہے)۔ وادارة الاحكام الح۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار ان کے اسباب پر ہے یعنی جب بھی سبب پایا جائے گا، اس کا حکم بھی پایا جائے گا، کیونکہ مدار سبب پر ہے اس کی حکمتوں پر نہیں ہے، کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں۔

فيعتبر تحقق السبب الخ۔ ہذا رحم کے مشغول ہونے جیسی اس میں بچہ رہنے کے صرف وہم پر ہی سبب کے تحقق ہونے کا اعتبار ہوگا، (ف۔ اور اب یہ بات بھی معلوم ہوتی چاہئے کہ جب حیض سے استبراء کا اعتبار ہوگا وہ ایسا حیض ہے جو ملکیت پائے اور اس پر قبضہ ہونے کے بعد ہوا ہو، کیونکہ سبب کا حکم اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ سبب پایا گیا ہو، اسی لئے جو اس سے پہلے سے ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے)۔ وكذا لا يحترأ الح۔ اسی طرح ایسے حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جس کے جاری رہنے کے درمیان اس باندی کو خریدنا ہو، (ف۔ مثلاً باندی کو ان دنوں میں خریدنے والے نے خریدا جبکہ اس کا خون جاری تھا اور مکمل خرید لینے کے بعد اس کا خون بند ہو تو اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا)۔

ولا بالعصقة التي الح اسی طرح سے اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جو خرید لینے یا ملکیت کے کسی بھی سبب پائے جانے کے بعد مگر اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے آ گیا ہو، (ف۔ مثلاً باندی خریدی یا کسی سے بہہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں ملی مگر ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس باندی کو حیض آ گیا، اس طرح یہ حیض باندی کا مالک بننے کے بعد مگر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے آیا ہے ہذا اس حیض کا اعتبار نہ ہوگا)۔ ولا مالمولادة الح۔ اسی طرح سے اس ولادت کا بھی اعتبار نہ ہوگا، جو ان اسباب کے پائے جانے کے بعد مگر قبضہ پہلے پائی گئی ہو، (ف۔ یہاں تک کہ باندی کو خریدنے یا بہیہ یا میراث وغیرہ کے بعد بچہ پیدا ہو گیا اور اس وقت تک اس پر مالک کا قبضہ نہ ہوا ہو تو اس ولادت سے بھی اس کے استبراء کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جب بھی اسے حیض آئے اس سے اعتبار ہوگا)، خلافا لابی یوسف، برخلاف امام ابو یوسف کے قول کے کیونکہ ان کے نزدیک خریداری اور قبضہ کے درمیان بھی اگر حیض آ جائے تو وہی استبراء کے

نئے کافی ہوگا اور طرفین یعنی امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرے ائمہ کے مانند کافی نہ ہوگا۔

لان السبب الخ۔ کیونکہ استبراء کے واجب ہونے کا سبب تو نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ والحکم لایسبق الخ: اور قاعدہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے اس پر حکم جاری نہیں ہو سکتا ہے، (ف) لہذا جبکہ قبضہ سے پہلے استبراء کا سبب ہی موجود نہیں ہوا استبراء کا حکم کس طرح موجود ہوگا، اسی وجہ سے تو سفر شروع ہونے سے پہلے نماز قصر کرنے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے)۔ وکذا لایجتنأ الخ اسی طرح سے اس حیض کا اعتبار استبراء میں سے نہیں ہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت دینے سے پہلے ہوا ہو، اگرچہ وہ باندی اسی مشتری کے قبضہ میں ہو، (ف) اس کے فرضی صورت یہ ہوگی کہ زید نے مکر کے لئے خالد سے اسی کی باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی، اور وہ باندی اس وقت بھی مکر ہی کے قبضہ میں موجود ہو، خواہ جس طور بھی ہو یعنی امانت کے طور پر ہو یا اجارہ وغیرہ کے طور پر ہو، پھر اس کی بیع کے بعد ہی اس باندی کو حیض آگیا جبکہ مکر نے اس وقت تک بیع کی اجازت نہیں دی ہے، اس کے بعد اس بیع کی اجازت دیدی، تو وہ حیض اس کے استبراء کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ وہ حیض باندی کے ملکیت میں اجازت سے پہلے ہوا ہے وجہ یہ ہے کہ مکر کی اجازت دینے کے بعد ہی تو بیع تمام ہوئی ہے۔

ولا بال حاصل بعد القبض الخ اور فاسد خریداری میں قبضہ میں آ جانے کے بعد اور صحیح خریداری میں قبضہ میں آنے سے پہلے جو حیض آیا ہوگا وہ بھی استبراء کے لئے کافی نہ ہوگا، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے، (ف) جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بطور فاسد مکر سے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا، اس کے بعد اسے حیض آیا، اس کے بعد زید نے احتیاطاً اسی کی دوبارہ صحیح خریداری کی تو اس صحیح خریداری سے پہلے باندی کو جو حیض آچکا تھا، وہ استبراء میں کافی نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ خریدنا فاسد ہونے کی وجہ سے باندی واپس کرنا اور معاملہ کو باطل کرنا بھی ضروری ہو گیا تھا، اس لئے اس کا اصل سبب تو بعد میں ثابت ہوا ہے اور اس سے پہلے جو حیض آچکا ہے وہ سبب ثابت ہونے سے پہلے ہی آیا تھا۔

توضیح: اگر کسی نے کوئی باندی ایسے شخص سے خریدی یا کسی سے ایسی حالت میں خریدی جس میں فروخت سے پہلے اس باندی سے ہمبستری کرنے کا احتمال بھی نہ ہو تو کیا ان صورتوں میں بھی اس مشتری پر اس باندی سے ہمبستری کے لئے استبراء لازم ہوگا، ان احتمالی صورتوں کی کچھ صورتیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ویجب فی حارۃ للمشتري فیہا شقص فاشتری الباقی لان السبب قد تم الان والحکم یضاف الی تمام العلة ویحتزأ بالحیضة التي حاضنتها بعد القبض وهي محوسية او مکاتبه بان کاتبها بعد الشراء ثم اسلمت المحوسية او عجزت المکاتبه لوجودها بعد السبب وهو استحداث الملك والید اذ هو مقتض للحل والحرمه لمناص كما فی حالة الحيض۔

ترجمہ: اور ایسی باندی میں بھی استبراء کرنا لازم ہوتا ہے جس میں اس خریدار کا پہلے سے بھی ملکیت کا حصہ تھا اور بعد میں اس نے اس کے بقیہ حصوں کو بھی خرید کر اس کا پورا مالک بن گیا ہو، (ف) مثلاً ایک باندی کے یہ تین مالک تھے زید و بکر اور خالد پھر زید نے باقی دونوں مالکوں یعنی بکر اور خالد کے حصوں کو ان سے خرید لیا تو اب زید پر اس کا استبراء واجب ہوگا۔ لان السبب الخ: اس لئے کہ استبراء کا سبب تو ابھی پورا ہوا ہے (ف) اس لئے وہ اگرچہ پہلے سے اس کا مالک تھا مگر نامکمل تھا اور اب مکمل مالک بنا ہے۔)۔ والحکم یضاف الخ: اور حکم کی نسبت پوری علت کی طرف ہوا کرتی ہے۔

ویجتزأ بالحیضة الخ: لیکن استبراء کے لئے وہ حیض کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا ہو حالانکہ وہ اس وقت تک مجوسہ یا مکاتبہ ہے، اس صورت سے اسے خریدنے کے بعد مکاتبہ بنالیا ہو، اس کے بعد جو مجوسہ تھی وہ اسلام لے آئی اور جو مکاتبہ تھی اس

نے اپنا بدل کتابت ادا کرنے سے عاجزی کا اقرار کر لیا، (ف) جس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی نے ایک مجوسہ باندی خریدی یا مسلمان باندی تھی اس کو خرید کر مکاتبہ بنالیا، لیکن اس سے استبراء نہیں کیا، اور اس مجوسہ پر قبضہ کر لیا، اسی مجوسہ کی حالت میں ہی اسے حیض آگیا، یہ مکاتبہ کو کتابت کی حالت میں حیض آگیا، اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی ایک سے مجوسہ ہونے کی وجہ سے اور دوسری سے مکاتبہ ہونے کی وجہ سے مالک کو ہمبستری کرنی جائز نہیں تھی، پھر وہ مجوسہ مسلمان ہو گئی یا مسلمہ مکاتبہ نے اپنا بدل کتابت ادا کرنے سے عاجزی کا اقرار کر لیا، پس اس کے درمیان جو دونوں کو ایک ایک حیض آچکا ہے وہی حیض دونوں کے استبراء کے لئے کافی ہو جائے گا، اسی لئے اس کے مولیٰ کے لئے یہ جائز ہو جائے گا، کہ ان میں سے جس سے بھی چاہئے ہمبستری کر لے۔

لوجودہا بعد السبب الح کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا حیض استبراء کے سبب یعنی نئی ملکیت پھر اس پر قبضہ کے پائے جانے کے بعد آیا ہے۔ اذ هو مقتض الح: اور اس استبراء کے پائے جانے کا تقاضا یہ ہوگا کہ اب وہ حلال ہو جائے اور ہمبستری جائز ہو جائے، (ف) اس کی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی، والحرمة مانع، اس باندی سے جو اس وقت تک وطی کی حرمت تھی وہ دوسرا مانع کی وجہ سے تھی (ف) مانع ہونے سے یہاں مراد ہے ایک کا مجوسہ ہونا اور دوسری کا مکاتبہ ہونا) کما فی حالة الحيض، جیسے کہ حیض کی حالت میں ہمبستری سے ممانعت رہتی ہے، (ف) جیسا کہ ایک مسلمان باندی کو خریدنے کے بعد حیض آنے سے استبراء کر لیا جاتا ہے تو وہ اپنے مولیٰ کے لئے حلال ہوگئی پھر فوراً ہی اسے حیض آجانے سے اب دوبارہ وہ اس مولیٰ کے لئے حرام ہو جاتی اور اس حرمت کی وجہ اس کی حصہ ہونے کی حالت کے عداوہ دوسری کوئی اور چیز نہیں ہے۔

توضیح: اگر ایک باندی کے کچھ حصہ بدن کا کوئی شخص مالک ہو پھر اس کے باقی حصہ کا بھی مالک ہو جائے تو اس کے لئے بھی استبراء ضروری ہے یا نہیں، اگر خریدی ہوئی باندی جو مجوسہ ہو یا مکاتبہ ہو اس پر قبضہ کے بعد اسے حیض آگیا اس کے بعد مجوسہ مسلمان ہوگئی یا مکاتبہ نے اپنی عاجزی تسلیم کر لی تو کیا اب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل۔

ولا يجب الاستبراء اذا رجعت الابقة اوردت المعصوبة او المواجهة او فكت المروهنة لانعدام السبب وهو استحداث الملك واليدوهو سبب متعين فادبر الحكم عليه وجودا وعدما ولها نظائر كثيرة كتبها فی كفاية المتطهري واذا ثبت وجوب الاستبراء وحرم الوطى وحرم الدواعى لافضائها اليه او لا احتمال وقوعها فی غير الملك على اعتبار ظهور الحبل ودعوة البائع بخلاف الحائض حيث لا تحرم الدواعى فيها لانه لا تحتمل لوقوع فی غير الملك ولانه زمان نفرة فلا طلاق فی الدواعى لا يفضى الى الوطى والرغبة فی المشتراة قبل الدخول اصدق الرغبات فتعضى اليه ولم يذكر الدواعى فی المسية وعن محمد انها لا تحرم لانها لا تحتمل وقوعها فی غير الملك لانه لو ظهر بها حبل لاتصح دعوة الحربى بخلاف المشتراة على مايبا

ترجمہ: اگر بھاگی ہوئی اپنی باندی واپس آجائے تو اس پر استبراء واجب نہیں ہوگا (ف) اگرچہ اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ اس بھاگی ہوئی مدت میں کہنے سے اس سے ہمبستری کر لی ہو) یا کسی نے کسی کی باندی غصب کر لی بعد میں واپس بھی کر دی تو اس پر بھی استبراء لازم نہیں ہوگا (ف) اگرچہ اس میں بھی یہی احتمال ہو کہ اس عرصہ میں غاصب نے اس سے ہمبستری کر لی ہو، او المواجهة یا مزدوری کے لئے کرایہ پر دی ہوئی باندی واپس کر دی گئی ہو تو اس پر استبراء واجب نہیں ہوگا، اگرچہ اس میں بھی اس بات کا احتمال ہو کہ شاید کرایہ پر لینے والے نے اس عرصہ میں اس سے ہمبستری کر لی ہو، او فكت المروهنة یا رہن میں رکھی ہوئی باندی رہن سے واپس کر دی گئی ہو جب بھی اس پر استبراء لازم نہیں ہوگا اگرچہ اس میں بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید اس رہن کے زمانہ میں کسی نے اس سے ہمبستری کر لی ہو۔

لا نعدام السبب الخ: کیونکہ استبراء کا جو سبب ہے یعنی نئی ملکیت قبضہ کیساتھ ہونا وہ ان صورتوں میں نہیں پایا جا رہا ہے (ف)۔ اگرچہ استبراء کی اصل حکمت اور مصلحت یہی تھی کہ اس استبراء سے یہ معلوم کر لیا جائے کہ فی الحال اس باندی کی بچہ دانی بچہ سے خالی ہے یا نہیں اور وہ حیض کے آجانے سے ہی معلوم ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اگر خلی ہے تو اپنے وقت پر اسے حیض آ جائے گا، ورنہ نہیں آئے گا تا کہ دو شخصوں کے نطفہ میں خلط ملط نہ ہو جائے اور بچہ کا نسب غیر مشتبہ اور محفوظ رہے اور چونکہ ایسی حکمت مخفی ہوتی ہے اس لئے اس کے سبب ظاہری کو اس کے قائم کر دیا گیا ہے، جیسے کہ نماز کے لازم ہونے کے لئے وقت کے پائے جانے کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، (وہو سبب متعین اور جو سبب بیان کیا گیا ہے، وہ موجودہ مسئلہ میں بھی متعین ہے، (ف) جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

فادیر الحکم الخ: اسی لئے حکم کا مدرا و جودی اور عدی دونوں صورتوں میں اسی سبب پر رکھا گیا ہے، (ف) یعنی اگر وہ سبب موجود ہوگا تب استبراء لازم ہوگا اگرچہ نطفہ قرار پانے کا احتمال بھی نہ ہو مثلاً باندی کے بامک کا بچہ ہونا یا عورت ہونا، اور اگر سبب موجود نہ ہو تو استبراء بھی واجب نہ ہوگا اگرچہ ہمبستری کا وہم اور احتمال موجود ہو مثلاً بھاگی ہوئی یا غصب کی ہوئی کی واپس کی صورت میں)۔ ولہذا نظائر کثیرۃ الخ اور بیان کردہ اصل کی بھی چند نظریں نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب کفایت البنتی میں بیان کر دیا ہے، (ف) جیسے اگر مکاتبہ ہو کر مکمل باندی ہو جائے یا شرط خیال پر بیچی ہوئی باندی واپس کر دی گئی ہو یا امانت رکھی ہوئی باندی واپس لی گئی ہو، جیسا کہ شرح میں موجود ہے، اس سلسلہ میں ان مثالوں کو یہاں بیان کرنے سے طوالت لازم آتی ہے اسی لئے میں نے ان مسائل کے ذکر سے اپنے قلم کو روک لیا ہے والی اللہ التضرع وهو الولی النصیر، م، خلاصہ کلام یہ نکلا کہ باندی سے وطی کے حلال ہونے کے لئے استبراء کا واجب ہونا ثابت ہو گیا۔

اذا نبت وحب الخ اور جب استبراء کا واجب ہونا اور اس کے بغیر ہمبستری کا حرام ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے نتیجہ میں جن باتوں سے ہمبستری کی نوبت تک آ جاتی ہے ان کا بھی حرام ہونا ثابت ہو گیا۔ لا فضاہا الیہ الخ کیونکہ وہ چیزیں ہمبستری تک پہنچا دیتی ہیں یا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ باتیں دوسرے کی ملکیت میں ہو جائیں۔

علی اعتبار ظہور الحمل الخ: یعنی باندی کے پیٹ سے حمل کے ظاہر ہونے اس کے بعد اس پر بائع کا دعویٰ کر دینے کے اعتبار سے (ف) یعنی ہمبستری کے لئے مجبور کر دینے والی باتیں یا اس کی نوبت لانے والی چیزیں مثلاً ہمبستری کے علاوہ صرف اسے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا یا خود سے چٹالینا، اور بوسہ لینا وغیرہ اس وجہ سے ممنوع کی گئی ہیں کہ شاید اس کا حمل مخفی ہو کیونکہ اس وقت تک حیض نہیں آتا ہے، پھر ممکن ہے کہ بعد میں بیچنے والا خود ہی اس بچہ کے نسب کا مدعی ہو جائے تو اس صورت میں وہ باندی ام ولد ہو جائے جس کی وجہ سے وہ بیع ہی باطل ہو جائے یعنی نے ان باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، اگرچہ حمل کی یہ خاص وجہ ہے حالانکہ عام حمل کے دنوں میں یہ باتیں ممنوع نہیں ہوتی ہیں، اس کی وجہ آئندہ دوائی کی بحث میں معلوم ہوگی، م)۔ بخلاف الحائض، یہ حکم اپنی بیوی یا حائضہ باندی کے برخلاف ہے۔

حیث لا تحرم الدواعی الخ: کہ حائضہ کے ساتھ بوس و کنار وغیرہ باتیں جو ہمبستری پر آمادہ کرنے والی ہوتی ہیں وہ حرام نہیں ہوتی ہیں، کیونکہ اس وقت یہ احتمال نہیں ہوتا ہے کہ خواہش کو اس طرح پورا کرنے میں شدید ناجز یا غیر کی جگہ میں ہو (ف) اس وقت ہمبستری کی ممانعت صرف حیض کی وجہ سے ہوتی ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے)۔ ولا وہ زمان نفرة الخ اور حائضہ میں بوس و کنار کے جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حیض آتے رہنے کا وقت فطرۃ نفرت کا وقت ہوتا ہے اس لئے ان دوائی کی اجازت ہونے کے باوجود ہمبستری میں مشغول ہو جانے کی نوبت نہیں آتی ہے بلکہ اس کا خیال تک نہیں آتا ہے۔

والرغبة فی المشتراة الخ: اور خریدی ہوئی باندی کے ساتھ جب تک ہمبستری نہیں ہو جاتی فطرۃ اس کی طرف رغبت بڑھی ہوتی ہے اس لئے اس کے ساتھ دوائی یعنی بوس و کنار ہوتے ہی ہمبستری یقینی ہو جائیگی، ولہذا ذکر الخ اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی ہے اس کے بارے میں دوائی کا ذکر نہیں کیا ہے، (ف) کہ اس کی استبراء سے پہلے اس کے ساتھ دوائی جماع حلال ہیں یا نہیں، اس کے

بارے میں خبر الروائیہ میں کچھ ذکر نہیں کیا ہے، اگرچہ ایسی باندیوں سے وطی کا حرام ہونا اصل میں جہاد میں حاصل ہونے والی باندیوں سے اخذ کیا گیا ہے جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

وجہ محمد الح اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے دوا کی جماع حرام نہیں ہیں، (ف) اگرچہ جنگ ادھاس کے موقع کی مروی حدیث کے مطابق ان سے وطی کرنے کی صراحت ممانعت موجود ہے اس طرح کلام کا حاصل یہ ہوا کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہو کر مجاہد اور غازی کے حصہ میں آگئی ہو اس سے حدیث کے حکم کے مطابق وطی کرنا ممنوع ہے، اس کی علت بھی وہی ہے جتنی قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا اس سے یہ مسائل اخذ کئے گئے کہ خرید یا بہہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں جہاں نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی جا رہی ہو اس میں استبراء واجب ہے، اور ان ہی جزئیات کے بیان میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ بوس اور مساس وغیرہ جیسی ہر وہ چیز جس سے وطی کی نوبت آ جاتی ہے یا دوائی ہیں وہ سب بھی ممنوع ہیں، لیکن اصل میں یعنی گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا ہے کہ وہ جس طرح نفس وطی ممنوع ہے، لیکن نوادر میں امام محمد کا یہ قول مکرر ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں دوائی یعنی بوس و کنار وغیرہ ممنوع نہیں ہیں۔

لانہا لا تحتمل الح: اس لئے ایسی پکڑی ہوئی باندیوں میں یہ احتمال نہیں ہوتا ہے کہ شاید دوسرے کسی کی ملکیت میں واقع ہوں، (ف) کیونکہ دوسرے کی ملکیت تو اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس کا بائع یا بہہ کرنے والا خود دعویٰ کرتا ہو کہ اس میں میرا نطفہ یا میرا حمل ہے اور یہ بات ایسی پکڑی ہوئی باندی میں نہیں پائی جاسکتی ہے۔ لانہ لو ظہر الخ: کیونکہ اگر ایسی پکڑی ہوئی باندی میں کچھ دنوں قبل ظاہر بھی ہو جائے تو اس کے حربی شوہر کا فرد غیرہ کے نسب کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور اس کا کوئی اعتبار بھی نہیں کیا جائے گا۔ بحلاف المشتراة الخ برخلاف خریدی ہوئی باندی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، (ف) کہ خریداری کی صورت میں اگر اس کے بیچنے والے نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کا حمل میرے نطفہ سے ہے تو اس کا دعویٰ صحیح مانا جائے گا، اور بیع کا معاملہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اب یہ معلوم ہوا کہ اس نے اپنی ام و دینگی تھے جو کہ ناجائز بیع تھی، البتہ اس میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید ان دوائی کی ممانعت کی وجہ یہ ہو کہ ان سے کسی بھی وقت وطی میں مبتلا ہو جانے کی نوبت آ جائے کیونکہ جہاد میں پکڑی ہوئی باندی سے دخول سے پہلے بھی پوری خواہش باقی رہتی ہے، اور یہ فطری بات ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، خلاصہ یہ ہوا کہ استبراء واجب ہے۔

توضیح: اگر کسی کی اپنی بھاگی ہوئی یا غصب کی ہوئی یا اجرت پر لی ہوئی یا رہن میں رکھی ہوئی باندی واپس کر دی گئی ہو تو اس میں استبراء لازم ہوگا یا نہیں ان صورتوں، میں دوائی کیا حکم ہے، حائض کے ساتھ دوائی کا حکم، جہاد میں پکڑی ہوئی باندی یا باندی کے ساتھ اس کے غازی کو دوائی وطی کی اجازت ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

والا استبراء فی الحامل بوضع الحمل لما روينا وفي ذوات الاشهر بالشهر لانه اقيم في حقهن مقام الحيض كما في المعتنہ واذ اخصت في اثنا عشر بطل الاستبراء بالايام للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل كما في العدة فان ارتفع حيضها تركها حتى اذا تبين انها ليست بحامل وقع عليها وليس فيه تقدير في ظاهر الرواية وقيل بتبين شهرين او ثلاثة وعن محمد اربعة اشهر وعشر وعنه شهران وخمسة ايام اعتارا بعودة الحررة او الامه في الوفاة وعن رفر سستان وهو رواية عن ابی حنيفة.

ترجمہ اور ایسی حاملہ باندی (جو کسی کے پاس نئی ملکیت کی حالت میں آئی ہو) اس کا استبراء اس کے وضع حمل کے ساتھ ہی ہو جائے گا، اس کی دلیل جنگ ادھاس کے موقع کی وہی مروی حدیث ہے ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف) اور اگر وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے حیض آتا ہوگا یا نہیں، پھر نہ آنے کی بھی یہ دو صورتیں ہوں گی کہ وہ زیادہ عمر پانے کی وجہ سے اس سے

ماہواری کے جاری ہونے سے مایوس ہو چکی ہوگی یا ابھی چھوٹی اور کم عمر ہونے کی وجہ سے اس کی ابتداء بھی نہ ہوئے ہو، وہی ذوات الاشہار الخ اور جن کو حیض نہ آتا ہو وہ مہینوں سے اپنا حساب رکھنے والی ہوں گی اسی لئے ان کا استبراء بھی مہینہ کے ذریعہ ہوگا (یعنی ایک حیض کے بجائے وہ ایک مہینہ گزار سکیں) کیونکہ ان کے حق میں حیض کی مدت ہی حیض کے قائم مقام ہے جیسے کہ عدت گزارنے والیاں کرتی ہیں، اور عدت کی بحث میں بیان کیا جا چکا ہے، (ف: کہ حیض سے مایوس ہو جانے والی اور کم عمر مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں کے حساب سے ہوگا، البتہ اس جگہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ مایوس ہونے والی باندی کو تو استبراء کی ضرورت ہی نہ ہوگی کیونکہ وہ ہمبستری کے لائق نہ ہوگی اور کم عمر لڑکی میں اس کا احتمال بھی نہ ہوگا، اس کا جواب یہ ہوگا زیادہ عمر والی حیض سے مایوس ہو جانے والی کے لئے استبراء کا حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس کے مولیٰ کی رغبت اس طرف ہو رہی ہو کیونکہ مایوس ہو جانا تو ایک گمان کی بات ہے اور کم عمر میں اگرچہ حمل قرار پانے کا احتمال بھی نہ ہو لیکن اس کی توضیح پہلے گزر چکی ہے کہ حمل پانے کا احتمال تو اصل حکمت اور مصلحت ہے جس کا حکم میں اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ اعتبار کے لئے تو اس کی نئی ملکیت کا قبضہ میں ہونا ہی اس کا اصل سبب ہے اور وہ سبب یہاں پایا گیا ہے، اسی بناء پر اگر باندی باکرہ ہو یا کسی کسین بچہ سے خریدی گئی ہو یا کسی عورت سے عی خریدی گئی ہو جب بھی اس میں استبراء لازم ہوتا ہے، اور غصب کی ہوئی باندی کی واپسی پر احتمال ہمبستری کے باوجود یہ استبراء واجب نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر آئمہ یعنی حیض سے ناامید ہونے والی اور کسین لڑکی میں حیض کے بجائے مہینہ کے حساب سے عدت واجب ہوتی ہے،)۔ واذا حاضت فی اثناہ الح

راگر مہینہ کے اعتبار سے استبراء مکمل نہیں ہوا تھا کہ حیض آگیا تو جتنے دن استبراء کے گزرے سب بے کار ہو جائینگے، اس لئے اب وہ استبراء کے اصل قانون اور طریقہ پر عمل کے قائل ہو چکی ہے، اور قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اپنے اصل پر قادر ہوگئی ہی، (ف یعنی استبراء کے لئے اصل حکم تو یہی ہے کہ حیض کے خون سے پاکی ہو، لیکن حیض سے مایوسی ہو جانے یا کم سن کی وجہ سے مہینہ کو اس کے قائم مقام کیا گیا تھا، اس لئے جب اس قائم مقام یعنی مہینہ کے حساب سے ابھی تک استبراء مکمل نہیں ہوا تھا کہ جو اصل تھا یعنی حیض کا خون وہ ظاہر ہو گیا تو خیفہ کا حکم اور اثر باطل ہو گیا، جیسا کہ تیمم کرنے والے کو پانی پر قدرت حاصل ہو جائے اس کے اس جیسی اور بھی نظریں پائی جاتی ہیں،)۔

کما فی العدة۔ جیسے کہ عدت میں ہوتا ہے، (ف جیسا کہ کوئی طلاق یافتہ عورت مہینوں کے حساب سے اپنی عدت گزار رہی ہو، اسی عرصہ میں اسے خون بھی آنے لگا تو اس وقت جتنے مہینے بھی گزرے ہوں گے وہ سب کا عدم ہو جائینگے اور اسی حیض کے حساب سے بالکل نئے طریقہ سے عدت گزارنی ہوگی، البتہ اگر استبراء کا مہینہ ختم ہو گیا ہو اس کے بعد خون آیا ہو تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا اور اس کا استبراء پورا ہو جائے گا، جیسے کہ تیمم کرنے کے بعد نماز پڑھ کر اس سے فارغ ہو جانے کے بعد اگر بانی اور وضو پر قدرت بھی ہو جائے جب وہ نماز پوری ہو جائیگی یعنی اس کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت باقی نہ رہیگی)۔ فان ارتفع الخ پھر اگر حیض سے استبراء کرتے ہوئے اس کا خون بھی وقت گزرنے سے پہلے ہی بند ہو جائے تو بھی اس کے استبراء کو مکمل سمجھ کر اس سے ہمبستری نہ کرے بلکہ اس سے کنارہ ہی رہے، (ف یعنی اگر اس کے خون کو بند ہوئے عرصہ دراز ہو جائے تب بھی اس سے وطی نہ کرے بلکہ اسے چھوڑ دے)۔

حتى اذا تبین الخ: یہاں تک کہ جب یہ ظاہر ہو جائے یعنی یقین آجائے کہ اب یہ معاملہ نہیں ہے تب اس سے ہمبستری کرے، (ف لیکن یہ مدت کتنے عرصہ یا دنوں کی ہوگی)۔ ولیس فیہ تقدیر الخ تو ظاہر الروایۃ میں اس کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی ہے، (ف یعنی عین مقدار نہیں ہے اس طرح سے اس وقت کے گزرنے سے اسے پاک سمجھ لیا جائے اور استبراء مکمل مان لیا جائے، اور اس سے ہمبستری بالکل جائز ہو جائے گا اور مبسوط میں لکھا ہے کہ یہی قول اصح ہے، کیونکہ حقدار کا اندازہ اپنے قیاس سے نہیں کیا جاسکتا ہے، (ع)۔ وقیل ینبین الخ۔ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ دو تین مہینے گزر جانے سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ اسے حمل نہیں ہے، (ف: بلکہ یہی قول اصح ہے کیونکہ عموماً اس عرصہ میں حمل کے آثار ظاہر ہو جاتے ہیں، الغناء)۔

وعن محمد الخ: اور نوادر میں امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اس کی مدت چار مہینے اور دس دن ہیں، اور ان ہی سے دوسری

روایت یہ بھی ہے کہ دو مہینے پانچ دن ہیں اسی پر فتویٰ ہے، الکافی وقاضی خان، ع۔ اعتباراً بعدۃ الحجة المخ. ان دونوں روایتوں کی وجہ یہ ہے کہ پہلی روایت کا ایک آزاد عورت کی موت کی عدت پر ہے، اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت وفات پر ہے (ف: کفایہ میں ہے کہ دو مہینے پانچ دن کی روایت وہ قول ہے جس کی طرف امام محمدؒ نے رجوع کیا ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے، کیونکہ جب باندیوں میں نکاح کی صورت میں اسی مدت کے اندر رحم کا حمل سے خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے یعنی شوہر کی وفات سے حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے تو مملوکیۃ یعنی باندی ہونے کی صورت میں بھی اس مدت میں بدرجہ اولیٰ استبراء معلوم ہوگا، اتھی، ع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک عدت وفات تو شوہر کے احترام کی وجہ سے ہوتی ہے اور رحم کی برائت یا صفائی کے خیال سے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ تصریح کے ساتھ یہ بات باب العدة میں بیان کر دی گئی ہے، اس لئے جو استدلال کیا گیا اس میں ضل آ گیا ہے، البتہ یہ دوسری بات ہے کہ اس احترام کے ساتھ ہی ساتھ اس کی برائت بھی معلوم ہو جاتی ہے، و فی نظر، قتل، م۔)

توضیح: اگر باندی حاملہ ہو تو اس کا استبراء کس طرح سے ہوگا اگر حائضہ کا استبراء کرتے ہوئے خون بند ہو جائے یا دنوں سے استبراء کرتے ہوئے اسے خون آنے لگے تو کیا کرنا ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ولا بأس بالاحتیال لا سقاط الاستبراء عندابی یوسف خلافاً لمحمد وقد ذکرنا الوجهین فی الشفعة والماخوذ قول ابی یوسف فیما اذا علم ان البائع لم یقریہا فی طهرها ذلک وقول محمد فیما اذا قریہا والحیلة اذا لم تکن تحت المشتري حرة ان یتزوجها قبل الشرائث یشتریکها ولو کانت فالحیلة ان یزوجه البائع قبل الشراء والمشتري قبل القبض ممن یوثق به ثم یشتریکها ویقبضها او یقبضها ثم یطلق الزوج لان عند وجود السبب وهو استحداث الملك المؤکداً ل القبض اذا لم یکن فرجها حلالاً لا یجب الاستبراء وان حل بعد ذلک لان المعبراً وان وجود السبب کما اذا کانت معتدة الغیر

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استبراء کا ساقط کرنے (یا اس سے بچنے) کے لئے حیلہ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے، اس جواز وعدم کے سلسلہ میں ہم نے دونوں ائمہ کے دلائل کو کتاب الشفعة میں بیان کر دیا ہے (ف) لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ حق شفعہ کے بارے میں تو نص ہے اور اس جگہ اسی سے متعہی کر کے یہ حکم بیان کیا گیا ہے ہندایہ ضعیف ہے، ہر صورت حیلہ کر لینے کی گنجائش ہے۔

والماخوذ قول الخ:

اور ماخوذ یعنی اس باب میں امام ابو یوسفؒ کا جو قول ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ بائع نے اس باندی لڑکی سے اب تک ہمبستری نہیں کی ہے، اور امام محمدؒ کا قول اس صورت میں ہے کہ جب بائع نے اس سے ہمبستری کر لی ہے، (ف: یعنی مشائخ کے نزدیک جو معمول ہے اس میں اس طرح کی تفصیل ہے کہ اگر یہ بات معلوم ہو کہ بائع نے اس طہر میں جس میں اس نے بیچا ہے اس کے ساتھ وطی نہیں کی ہے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق استبراء سے بچنے کی تدبیر اور حیلہ کرنا جائز ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے اس سے ہمبستری کر لی تھی تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ حیلہ جائز نہ ہوگا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابھی کچھ اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ استبراء کی بنیاد اور مدلولی کرنے پر نہیں ہے بلکہ قبضہ کے ساتھ ہی ملکیت کا پایا جاتا ہے یعنی جب یہ علت پائی جائیگی تب استبراء لازم ہوگا اگرچہ اس کا بیچنے والا کوئی کس لڑکا یا عورت ہی ہو، کیونکہ ان صورتوں میں اصلی علت کے بجائے ظاہری سبب کو اس کا قائم مقام بنادیا گیا ہے، اس لئے مشائخ ان صورتوں میں کہ خریدار کو اگر پہلے سے یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ اصلی علت یعنی بائع یا بہہ کرنے والے یا صدقہ دینے والے نے اس باندی کے ساتھ ہمبستری کر لی ہے تو اس کے بارے میں استبراء کے واجب ہونے کا حکم دیا ہے، اس علت کی بناء پر

کہ وہ نص اصلی ہے اس لئے اس استبراء سے بچانے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ امام محمد کا قول ہے، اور اگر بالیقین یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کے ساتھ ہمہستری نہیں ہوئی ہے تو اس وقت اصلی علت نہیں پائی گئی جس پر استبراء کا مدار ہے، یعنی قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا اور یہ موجود ہے، اس لئے اس موقع میں استبراء کے حکم کو ختم کرنے کا حیلہ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

والحیلة اذا لم تکن الخ: پھر خریدار کے لئے اپنی خریدی ہوئی باندی سے استبراء کو باطل کرنے کے ایک حیلہ یہ ہے کہ اگر اس خریدار کی پہلے سے کوئی آزاد بیوی نہ ہو تو اس نئی باندی کو خریدنے سے پہلے اس سے نکاح کرے پھر اس کو خرید لے، (ف) اس طرح پہلے سے آزاد بیوی اس کے نکاح میں نہ ہونے کی وجہ سے اس باندی سے اس کا نکاح جائز ہو جائے گا، اور اس کے بعد اس کو خریدتے ہوئے اس کا پہلا نکاح ختم ہو جائے گا اس لئے اس پر استبراء لازم نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت خریدار نے اپنی منکوحہ کو خرید لیا ہے، لیکن یہ حیلہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ اس کے نکاح میں پہلے سے کوئی آزاد عورت نہ ہو۔

ولو كانت فالحیة الخ: اور اگر اس مشتری کے پاس پہلے سے کوئی آزاد بیوی موجود ہو تو اس وقت یہ حیلہ صحیح ہوگا اس میں مشتری کی خریداری سے پہلے بائع خود اس باندی کا ایسے شخص سے نکاح کر دے جس پر یہ اعتبار ہو کہ وہ اس کے کہنے پر عمل کرے گا، یا بائع کے بجائے وہ مشتری خود ہی اس باندی کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی وہ کام کر لے، (یعنی ایسے کسی شخص سے اس شرط پر اس کا نکاح کر لے جس پر اسے یہ اعتماد ہو کہ اس کے کہتے ہی وہ شوہر اسے طلاق دیدے گا، اور اگر اسے اتنا اعتماد نہ ہو کہ اس کے چاہتے ہی وہ اسے طلاق دیدے گا تو نکاح کے وقت یہ شرط اس کے شوہر سے منظور کرالے کہ اس کو طلاق دینے کا اختیار میرے پاس ہوگا، یعنی میں جب چاہوں اسی وقت تمہاری طرف سے اسے طلاق دے سکتا ہوں، تب بھی اس کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے، القاضی خان، الحاصل وہ بیچنے والا مالک یا یہ خریدنے والا بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اس باندی کا نکاح کر دے۔

ثم یشتريها الخ: پھر یہ خریدار اس پر قبضہ کر لے، (ف) یعنی پہلی صورت میں جبکہ مالک نے خود اس کا نکاح کیا ہو، او قبضہ یا پھر خریدار اس پر قبضہ کر لے، (ف) اس دوسری صورت میں جبکہ خود خریدار نے اس کا نکاح کر دیا ہو۔ ثم یطلق الخ: پھر جو اس کا شوہر ہوا ہے وہ اس بیوی یعنی باندی کو طلاق دیدے، (ف) تو استبراء کا حکم ختم ہو جائے گا۔ لان عند وجود الخ: کیونکہ استبراء کے لازم ہونے کا سبب یہی تھا کہ ایسی نئی ملکیت کا ہونا جو قبضہ کے ساتھ ہو، اور اس سبب کے وقت چونکہ اس باندی کی شرم گاہ اس خریدار کے لئے حلال نہ تھی کیونکہ وہ دوسرے کے نکاح میں تھی اسی لئے اس خریدار پر اس کا استبراء بھی لازم نہ ہوگا، اگرچہ وہ باندی بعد میں اس کے لئے حلال ہو جائیگی۔

لان المعتبر الخ: کیونکہ اس میں اسی وقت کا اعتبار ہے جس میں سبب پایا جائے، (ف) اس لئے اگر اس وقت اس سبب کے پائے جانے سے حکم استبراء لازم نہ ہو تو آئندہ کسی وقت بھی لازم نہ ہوگا۔ کما اذا كانت الخ: جیسے کہ اس صورت میں کہ وہ باندی اپنے شوہر کی عدت گزار رہی ہو (ف) یعنی اگر ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت گزار رہی ہو، اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس پر قبضہ کے بعد اس کی عدت پوری ہو گئی تو اس کا استبراء واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس پر ملکیت کے ساتھ قبضہ حاصل ہونے کے وقت وہ باندی اس کے لئے حلال نہ تھی یعنی اس سے ہمہستری جائز نہ تھی پھر جب اس وقت استبراء واجب نہ ہوا تو آئندہ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ استبراء کا سبب آئندہ نہ ہوگا، نہ یہاں پر استبراء کی بحث ختم ہو گئی۔

توضیح: کیا اپنی نئی خریدی ہوئی باندی سے استبراء سے بچنے کے لئے حیلہ اور تدبیر کرنا صحیح ہے، اگر صحیح ہے

تو اس کی تدبیر کیا ہے اور ائمہ کا اس میں کیا قول ہے اور ان کے دلائل مفصلہ کیا ہیں

قال ولا یقرب المظاهر ولا یلمس ولا یقبل ولا ینظر الی فرحها بشهوة حتی یکفر لامه لما حرم الوطی الی

ان یکم حرم الدواعی للافضاء الیہ لان الاصل ان سبب الحرام حرام کما فی الاعتکاف والاحرام وفی المنکوحۃ اذا وطئت بشبهة بخلاف حالة الحيض والصوم لان الحيض یمتد شطرحمرها والصوم یمتد شهراً فرضاً واکثر العمر نفلاً فی المنع عنها بعض الحرج ولا کذا لک ماعددنا ہا لقصور مددہا وقد صح ان النبی علیہ السلام کان یقبل وهو صائم ویضاجع نساءہ وہن حیض۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا ہے تو وہ اس کا کفارہ ادا نہ کرنے تک اس سے کنارہ رہے یعنی نہ اس سے ہمبستری کرے اور نہ اسے ہاتھ لگائے اور نہ اس کا بوسہ لے اور نہ ہی اس کی شرم گاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھے، کیونکہ جب ظہار کرنے والے (مظاہر) کو طی حرام کر دی گئی تو اس کے ساتھ ہی وہ تمام باتیں بھی اس پر حرام ہو گئیں جن سے ہمبستری کی نوبت آ جاتی ہے۔ لان الاصل الخ: کیونکہ ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے (ف: کیونکہ اگر سبب کو حلال رکھا جائے تو اس کے کرنے سے سبب پیدا ہوگا اور وہ حلال نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ سبب کے بعد سبب از خود کفایتی ہے اختیاری طور پر پیدا ہو جاتا ہے لہذا سبب کو بھی حرام کہا جائے گا)۔

کما فی الاعتکاف الخ جیسے اعتکاف اور احرام میں ہوتا ہے (ف: کہ ان دونوں حالتوں میں جیسے ہمبستری حرام ہوتی ہے اسی طرح سے اس کی طرف مائل کرنے والی باتیں مثلاً بوسہ اور شہوت کے ساتھ لگانا وغیرہ بھی حرام ہو جاتی ہیں)۔ وفی المنکوحۃ الخ اور جیسے اس منکوحہ میں جوشہبہ کے ساتھ ہمبستری کی گئی ہو، (ف: مثلاً زید کی بیوی سے کسی نے اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر شہبہ میں ہمبستری کر لی اس کے بعد ان دونوں کو حقیقت معلوم ہو گئی تو اس عورت پر عدت لازم آئیگی، اور عدت کے ختم نہ ہونے تک کے لئے زید کو اس کے ساتھ ہمبستری اور اس کے لوازمات یا دوائی سبب حرام ہوں گے)۔

بخلاف حالة الحيض الخ بخلاف حالت حیض اور حالت صوم کے (ف: دونوں حالتوں میں ہمبستری تو حرام ہوتی ہے لیکن اس کی دوائی سبب حلال ہیں یعنی بوسہ وغیرہ دوسری تمام باتیں حلال ہوتی ہیں، کیونکہ ان سبھوں کو حرام کر دینے سے ان مردوں عورتوں سبھوں کو سخت تکلیف ہو جاتی)۔ لان الحيض یمتد الخ: کیونکہ حیض کا آنا ایک ایسی مجبوری ہے جو عورت کی آدمی عمر تک رہ سکتی ہے (ف: کیونکہ ایک مہینہ میں پہلے دس دن آئے پھر پندرہ دنوں تک پاکی باقی رہی، اس کے بعد پھر حیض شروع ہو سکتا ہے) (کیونکہ حیض کی اکثر مدت دس دن ہیں اور طہر کی اقل مدت عدت پندرہ دن ہیں) اس طرح مہینہ میں پندرہ دن حیض میں اور زندگی میں آدمی عمر گزار سکتی ہے۔

والصوم یمتد الخ اور روزے بھی لازمی طور سے سال بھر میں ایک ماہ فرض کی حیثیت سے اور نفل کے غیر متعین اور غیر محدود دن بھی ہو سکتے ہیں، اس طرح سے اگر روزے اور حیض کے دنوں میں ہمبستری کی ممانعت کی طرح اس کے دوائی بھی حرام کر دئے جائیں تو مسلمان مرد اور عورت کو اس سے سخت حرج لازم آ سکتا ہے (ف: جبکہ حرج کو شریعت نے ختم کر دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دوائی سبب جائز رہتے ہیں)۔ ولا کذا لک ماعددنا ہا الخ لیکن حرج کے سلسلہ کی جو باتیں ہم نے ابھی بیان کی ہیں وہ اعتکاف اور ظہار اور احرام وغیرہ کی حالتوں میں لازم نہیں آتی ہیں، کیونکہ ان کی عدتیں انتہائی کم ہوتی ہیں، (ف: اب یہ سوال کہ ہم نے اپنے قیاس سے جو باتیں بتائیں ان کے لئے کوئی نص بھی ہے یا نہیں تو جواب دیا۔

وقد صح الخ کہ یہ بات رسول اللہ ﷺ سے بھی ثابت ہے کہ آپ اپنی حیض ازواج مطہرات کا اپنے روزہ کی حالت میں بھی بوسہ لیتے تھے، (ف: جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ میں ہے)۔ ویضاجع نساءہ الخ۔ اور رسول اللہ ﷺ اپنی ازواج مطہرات کو ان کی حائضہ ہونے کی حالت میں بھی ساتھ لٹاتے (ف: جیسا کہ امام امونین ع شہ کی حدیث صحیح ستہ میں ہے)۔

توضیح: مظاہر ظہار کرنے والا مرد یعنی وہ شخص جس نے اپنی اہلیہ سے ظہار کیا ہو مثلاً یوں کہا کہ تم

میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو، اور ظہار کی یہ بحث مکمل طور سے جلد دوم کتاب النکاح میں گزر گئی ہے، ظہار کرنے کا کیا حکم ہے، اس کی مکمل تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ومن له امتان اختان فقبلهما بشهوة فانه لا يجمع واحدة منهما ولا يقبلها ولا يمسها بشهوة ولا يطر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غيره يملك اونكاح او يعتقها واصل هذا في الجمع بين الاختين المملوكتين لا يجوز وطيا لطلاق قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولا يعارض بقوله تعالى او ماملكت ايمانكم لان الترجيح للمحرم وكذا لا يجوز الجمع بينهما في الدواعي لا طلاق الص ولان الدواعي الى الوطى بمصرلة الوطى في التحريم على ما مهنداه من قبل فاذا قبلهما فكانه وطيهما ولو وطيهما ليس له ان يجمع احدهما ولا ان ياتي بالدواعي فيهما فكذا اذا قبلهما وكذا لو مسهما بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة لما بينا الا ان يملك فرج الاخرى غيره يملك اونكاح او يعتقها لانه لما حرم عليه فرجها لم يبق جامعا وقوله يملك اراد به ملك يمين فينظم التملك بسائر اسبابه بيعا او غيره وتمليك الشقص فيه كتمليك الكل لان الوطى يحرم به وكذا اعتناق البعض من احدهما كاعتناق كلها وكذا الكتابة كالاعتناق في هذا لثبوت حرمة الوطى بذلك كله وبرهن احديهما واجارتها وتديرها لا تحل الاخرى لانها لا تخرج بها عن ملكه وقوله اونكاح ارد به النكاح الصحيح اما اذا زوج احدهما انكاحا فاسدا لا يباح له وطى الاخرى الا ان يدخل الزوج بها فيه لانه تجب العدة عليها والعدة كالنكاح الصحيح في التحريم ولو وطى احدهما حل له وطى الموطوءة دون الاخرى لانه يصير جامعا بوطى الاخرى لا بوطى الموطوءة وكل امرأتين لا يحوز الجمع بينهما نكاحا فيما ذكرناه بمنزلة الاختين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع مغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص حقیقی دو بہنوں کا مالک ہو اور اس نے شہوت کے ساتھ ان دونوں کا بوسہ لے لیا تو اس کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک سے بھی ہمبستری نہیں کر سکتا ہے، (ف: یہاں تک کہ وہ ان میں سے کسی کی شرم گاہ کا کسی کو مالک بنا دے)۔

ولا يقبلها المح: اسی طرح سے ان میں سے ایک سے بھی وہ نہ بوسہ لے سکتا ہے اور نہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا سکتا ہے اور نہ شہوت کے ساتھ کسی کی شرم گاہ کو دیکھ سکتا ہے یہاں تک کہ وہ دوسری کی شرم گاہ کو دوسرے مرد کی ملکیت میں دیدے، خواہ اس سے نکاح کر کے یہ کسی ایک باندی کو اس کی ملکیت میں دے کر یا ایک کو آزاد کر کے (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ کسی ایک باندی کو اپنی ملکیت سے نکال دے یا ایسے کرے کہ اس کی شرم گاہ کو اپنے لئے حلال نہ رکھے، مگر اس کے لئے صرف ارادہ کر لینا ہی کافی نہ ہوگا، اور اگر اس نے کسی ایک کا بھی بوسہ نہ لیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو اسے پسند ہو صرف اسی سے ہمبستری اور اس قسم کے دوسرے کام کرے، اور دوسری سے نہ ہمبستری کرے اور نہ ہی بوسہ وغیرہ لے، اس جگہ ظاہری عبارت سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ بوسہ لینے کے لئے شہوت کی بھی قید نہیں ہے، جیسا کہ مصاہرت کے باب میں صدر الشہید قول مختار گزر چکا ہے، اور ہم نے اسے کتاب النکاح کے محارم میں بیان کیا ہے)۔

و اصل هذا المح: اور اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ کسی بھی مولیٰ کو حقیقی دو بہنوں کو ہمبستری میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ، وان تجمعوا بين الاختين، مطلق ہے (ف: یعنی اللہ تعالیٰ نے ایک بات کو حرام کر دیا ہے کہ تم دو بہنوں کو جمع کر لو، خواہ جس حیثیت سے بھی ہو، نکاح کے طور پر یا ملکیت میں ہمبستری کرتے ہو، یعنی وہی میں ممنوع دو بہنوں کو جمع کرنا بھی حرام ہے، اسی پر اکثر صحابہ کرام متفق ہیں، ویسے صرف مالک کی حیثیت سے دو یا زائد بھی باندی بہنوں کو رکھنا ممنوع نہیں ہے)۔

ولا یعارض بقولہ تعالیٰ الخ اور وہ حکم، او ما ملک ایماکم، فرمان باری تعالیٰ کے معارض بھی نہ ہوگا (ف۔ یعنی یہ جو فرمان باری تعالیٰ کے تم جتنی بھی مملوک کو چاہو اپنے پاس رکھو کہ یہ آیت بھی عام ہے، کہ چاہو تو کسی ایک کو ہی اپنے تصرف میں ما یا ایک سے زائد بہنوں کو بھی ایک ساتھ رکھ کر ان کو جمع کر لو، اس سے یہ لازم آیا کہ ہر طرح رکھنا جائز ہے، جواب دیا کہ پہلی آیت سے مطلقاً حرام ہونا معلوم ہوتا ہے، اور دوسری کے مطلق ہونے حلال ہونا معلوم ہوتا ہے پس اس قاعدہ کے مطابق کہ جس جگہ حلال کرنے والی اور حرام کرنے والی دونوں قسم کی نصیں موجود اور متعارض ہو رہی ہوں تو ان میں سے حرام کرنے والی نص کو ترجیح دی جاتی ہے، اس کے علاوہ مملوکہ باندیوں میں رضائی ماں اور محوسہ باندی داخل ہے، حالانکہ بالاتفاق یہ حرام ہیں اس سے معلوم ہوا کہ، ما ملک ایماکم، کی آیت اور اس کا حکم عام نہیں بلکہ مخصوص ہے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ما ملک ایماکم عام ہے، اور دوسری آیت ان قجمعو الایۃ مطلق ہے اس لئے ایک مطلق اور دوسری عام آیت میں معارضہ کی کوئی وجہ نہیں ہے، الحاصل آیت سے ثابت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح کر کے جمع کرنا حرام ہے اسی طرح مالک ہونے کی حیثیت سے بھی دونوں سے وطی کرنا حرام ہے)۔

ولا یجوز الجمع الخ اسی طرح سے دوائی میں بھی دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے کیونکہ نص مطلق ہے، (ف۔ یعنی نص قرآنی میں مطلقاً دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ ہمبستری کر کے ہو یا بوسہ وغیرہ سے ہو جو کہ ہمبستری کرنے کا ذریعہ بنتا ہے یہاں تک کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے تو جو چیزیں وطی کے لئے سبب اور باعث ہوں گی وہ بھی حرام ہوں گی، لیکن ہم نے نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے ان چیزوں کے ذریعہ نفع حاصل کرنے کو بھی حرام ہونا ثابت کیا ہے)۔

ولان الدوائی الخ اور اس قیسی دلیل سے بھی حرام ہیں کہ اس وطی کے جو دوائی ہیں جتنی وہ باتیں جن کی وجہ سے وطی کی نوبت آجایا کرتی ہو اور اس وطی کے لئے باعث بنتی ہیں وہ بھی وطی ہی کے حکم میں ہیں، یعنی جس طرح وطی حرام ہے اسی طرح اس کے دوائی بھی حرام ہیں جیسے کہ ہم نے پہلے کہہ دیا ہے، لہذا جب مالک اور مولیٰ نے اپنی ان دونوں باندیوں کو جو آپس میں ہمبستری ہوں ان دونوں کا بوسہ لیا تو یوں کہا جائے گا کہ گویا دونوں سے وطی کر لی، اور اگر حقیقتہً ان دونوں سے وطی کر لیتا تو پھر اس کو ان میں سے کسی سے بھی وطی اس وقت تک جائز نہ ہوتی یہاں تک کہ ان میں سے صرف کسی کو اپنے لئے متعین کر لے، (ف۔ اس طرح سے کہ ان میں سے کسی ایک کو خود پر حرام کر لے یعنی اوپر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق خود سے اسے جدا کر دے اس طرح سے کہ اس کا کسی سے نکاح کر دے یا دوسرے کسی کو بہہ کر دے)۔

ولان یاتی الخ اور یہ بھی اسے اختیار نہیں ہوتا کہ جماع کے دوائی اور اسباب کو ان کی ساتھ کرے، وکذا اذا قبلہما، پس اسی طرح سے جب دونوں کا بوسہ لے لیا ہو، (ف۔ تو بھی یہی حکم ہے اور بوسہ گویا شہوت کے ساتھ ہی ہوا کرتا ہے)۔ وکذا اذا مسہما الخ: اسی طرح سے جب ان دونوں کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہو یا ان دونوں کی شرم گاہ کو شہوت سے دیکھا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا گزشتہ بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر، (ف۔ یعنی ہر وہ چیز جس سے وطی کی خواہش بڑھے، (دوائی) وہ بھی وطی کے حکم میں ہے، اسی لئے دوائی وطی کو بھی وہ شخص نہیں کر سکتا ہے)۔ الا ان یملک الخ ابتداءً ان دونوں میں سے کسی ایک کو وہ مولیٰ اسی وقت اپنے تصرف میں رکھ سکتا ہے جبکہ دوسری کی شرم گاہ کا کسی دوسرے شخص کو مالک بنادے خواہ اس باندی کو کسی کو دیدے یا بچہ دے یا دوسرے سے اس کا نکاح کر دے یا دوسری باندی کو بالکل آزاد کر دے۔

لامہ لصاحرم الخ کیونکہ جس صورت سے بھی وہ مومن دوسری کی شرم گاہ کو اپنے اوپر حرام کر لے گا تو وہ دو بہنوں کو جمع کرنے والا نہیں رہے گا۔ و قوله بملک الخ، ام محمدؓ نے جامع صغیر میں جو حفظ ہنسک فرمایا ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کسی دوسرے کو مولیٰ اپنی اس باندی کا مالک بنا دے۔ فینتظم التملیک الخ پس وہ حفظ ان تمام صورتوں کو عام ہو جائے گا، کہ جن سے بھی دوسرے کو مالک بنایا جاسکتا ہو خواہ فروخت کر کے ہو یا اس کے علاوہ دوسری کوئی صورت ہو، (ف۔ جیسے دوسرے کے مفت میں بہہ کر دے یا صدقہ میں دیدے یا کسی معاملہ پر صلح کرنے یا قصاص میں دیدی یا کسی قسم کے جرمانہ کی داغ بیل میں دے، یا مثلاً اپنی بیوی کو ہزار درہم پر اس شرط سے

خلع دے کہ شوہر یہ باندی واپس دے گا پھر اس کے بدن کے کسی ایک حصہ کا بھی، لک بنادے۔

وتملیک الشقص الخ کیونکہ بدن کے کسی بھی ایک حصہ کا مالک بنانا ایسا ہی حکم رکھتا ہے جو پورے بدن کے مالک بنانے کا ہوتا ہے، یعنی دونوں کا فائدہ ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ اتنے حصہ کے، لک بنادینے سے بھی اس سے وطی حرام ہو جاتی ہے، (ف: کیونکہ تھوڑے حصہ کا مالک بنادینے سے بھی وہ مشترکہ باندی ہو جائیگی اور کسی بھی مشترکہ باندی سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ وکذا اعتاق البعض الخ اسی طرح سے کسی باندی میں سے حصہ کو آزاد کرنا بھی پورے بدن کے آزاد کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، (ف یعنی اس مقصد کے لئے باندی کے ایک جزء کو بھی آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ صرف اتنی ہی آزادی سے ہی مولیٰ کو اس سے وطی کرنا حرام ہو جائے گا، لیکن یہ بات صرف امام ابو حنیفہ کے قول کی اصل پر ہی صادق آتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک آزادی کے حصے ہو سکتے ہیں ورنہ صاحبین کے نزدیک تو کسی ایک حصہ کو آزاد کرتے ہی اس کا پورا بدن آزاد ہو جائے گا۔

وکذا الکفایۃ الخ اسی طرح سے اسے مکاتب بنادینا بھی اس کو آزاد کر دینے کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ مکاتب بنادینے سے بھی اس سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ وہوہن احدھما الخ: اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کسی کے پاس رہن رکھ دینے سے یا دوسرے کے پاس اجارہ میں دینے سے یا اسے مدبرہ بنادینے سے دوسری باندی مولیٰ کے لئے حلال نہ ہوگی کیونکہ ان کاموں سے یعنی اسے رہن رکھنے سے یا اجارہ پر دینے سے یا اسے مدبرہ بنادینے سے دوسری باندی اس مولیٰ کے لئے حلال نہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے سے باندی اپنے مولیٰ کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ قوله او نکاح الخ اور یہ جو فرمایا ہے کہ نکاح عکے ربیعہ سے ہو (ف یعنی ان میں سے کسی ایک کا دوسرے، مرد سے نکاح کر دے) اس سے مراد نکاح صحیح ہے۔

اما اذا زوج الخ اور اگر مولیٰ نے ان دونوں میں سے، ایک باندی کو نکاح فاسد کر کے دوسرے کے حوالہ کر دیا تو مولیٰ کو دوسری باندی سے وطی کرنی صحیح نہ ہوگی ابتداً اگر شوہر نے اسی نکاح فاسد ہونے کے بعد اس سے وطی بھی کر لی تو دوسری باندی اس پر حلال ہو جائیگی کیونکہ جس سے وطی ہو جاتی ہے اور وہ مدخولہ ہو جاتی ہے اس پر عدت لازم آ جاتی ہے اور اس کی عدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے حکم میں ہوتا ہے، (ف اسی وجہ سے غیر کی معتدہ سے نکاح اسی طرح حرام ہوتا ہے جس طرح اس کی منکوحہ سے نکاح حرام ہوتا ہے اسی لئے اپنی باندی جو دوسرے کے نکاح میں ہو اس سے بھی وطی بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔

ولو وطی احدھما الخ اور اگر مولیٰ نے اپنی دو بہنوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو اب وہی اس کے لئے حلال رہیگی اور دوسری حلال نہ ہوگی، (ف مقصد یہ ہے کہ ایسا کرنے سے دو بہنوں کو جمع کرنے کا اس پر الزام نہیں آئیگا، اس لئے کہ ان میں سے صرف ایک سے وطی ہوتی ہے اور وہ موطوہ ہے لیکن دوسری صرف مملوکہ ہے اور موطوہ نہیں ہے)۔ لانه یصیر جامعاً الخ اسی لئے وہ مولیٰ دو بہنوں کو جمع کرے تو اسی وقت ہوگا جبکہ ایک کے بعد دوسری سے بھی وطی کر لے، (ف کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا تو اس کے لئے ہر وقت جائز ہے، ہاں دوسری بہن سے بھی وطی کرنے سے دونوں کو جمع کرنا لازم آئے گا، اور صرف ایک کے ساتھ تحقق رکھنے سے دونوں کو جمع کرنا نہیں پایا جائے گا)۔

وکل امراتین لا یحور الخ اور اپنی دو بہنوں کے علاوہ کسی بھی ایسی عورتوں سے ایک ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہوگا جن کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہوتا ہو (ف جیسے ایک بھانجی اور دوسری اس کا خالہ ہو، اسی طرح بھینجی اور اس کی پھوپھی)۔ فیما ذکرناہ الخ کیونکہ ہم نے کتاب النکاح میں بتا دیا ہے کہ ایسی دو عورتیں ان باتوں میں دو بہنوں کے حکم میں ہوتی ہیں، (ف جیسے حقیقی دو بہنیں جن کے، باپ دونوں ایک ہی ہوں، یا جن کے صرف باپ ایک ہو مگر مائیں دو ہوں یا فقط ماں ایک ہو اور باپ دو ہوں، ان کو باندی کی حالت میں بھی جمع کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح سے ایک باندی اور اس کی خالہ یا پھوپھی کو بھی وطی میں جمع کرنا جائز نہ ہوگا، اسی لئے اگر ان میں سے کسی ایک سے وطی یا دوائی وطی کر لی تو دوسری سے کوئی فعل دوائی وطی بھی جائز نہ ہوگا جب تک کہ مذکورہ بالا طریقوں میں سے کس طریقہ سے بھی ان میں سے ایک کو اپنے اوپر حرام نہ کرے۔

توضیح: دو آزاد عورتوں یا دو باندیوں کو اپنے تصرف اور وطی میں جمع کرنے سے متعلق اقوال علماء کرام، اور مکمل تفصیل اور دلائل مفصلہ

مختلف انواع کے چند متفرق ضروری اور مفید مسائل

ذہن میں یہ بات یاد رکھنی ہوگی کہ صاحب عین الہدایہ نے یہاں تک کراہیت کے بیان کو ہدایہ کی مسلسل عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فی ایل مزید تشریح روک کر یہاں سے آئندہ کے کئی صفحات تک طلبہ کی سہولت اور ان کے افادہ کے خیال سے کچھ مسائل مختلف انواع اور اصول کے ضمن میں بیان کر دئے ہیں موصوف محترم ان سے فارغ ہونے کے بعد پھر ہدایہ کی تشریح مسلسل شروع فرمائینگے، اس سے طلبہ کو کسی قسم کی ذہنی پریشانی نہیں ہونی چاہئے۔

مسائل پردہ سے متعلق

(۱) امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ اپنی ماں و بہن اور لڑکی کے گھروں میں اطلاع دے بغیر نہیں جانا چاہئے اور بیوی کے پاس صرف سلام کر کے آدی جاسکتا ہے التار تار خانہ، ہ۔ یہ قول حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع منصوص حدیث میں ہے کہ ماں کے پاس بھی جانے میں اجازت کا حکم فرمایا ہے، اور یہ بھی فرمایا کہ کیا تم یہ پسند کرو گے کہ تم اپنی ماں کو نکلی کھلی دیکھو، میں مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل بیان کیا ہے، م، (۲) محبوب کا پانی اگر چہ خشک ہو گیا ہو پھر بھی قول اصح یہ ہے کہ عورتوں میں اس کا میل جول جائز نہیں ہے اس لئے اسے منع کرنا چاہئے، القاضی خان، ہ، (۳) اپنی باندی و غلام اور اپنی بیوی سے بھی لواطت کرنا حرام ہے (۴) عورت کی شرم گاہ و ریاخانہ کے مقام کے درمیان جھمی کا جو پردہ ہوتا ہے اگر پھٹ جائے تو شوہر کو اس عورت سے وطی کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر یہ یقین ہو کہ وطی کرنے سے اسے ناسل اس کے مقعد میں نہیں چلائے گا تو جائز ہے، اور شک ہو تو شوہر کو اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہے، الغرائب، ہ۔

لباس سے متعلق:

(۱) سیاہ رنگ پہننا مندوب ہے، الکفر، ہ، بلکہ صرف جائز ہے، اور اس کے مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے، البتہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، مگر آپ ﷺ نے سپید رنگ کے لئے ارشاد فرمایا ہے اور پسند فرمایا ہے، م، (۲) عمامہ کا چھوڑنا (شملہ) دونوں کندھوں کے بیچ میں لٹکانا مستحب ہے، الکفر، بعض علماء نے کہا ہے کہ شمشک کو ایک بالشت لانا ہونا چاہئے، اور بعض نے پیٹھ کے درمیان تک و بعض نے سر کے نیچے تک لٹکا ہونا کہا ہے، الذخیرہ، عی مدہ کو زمین تک نہیں لٹکانا چاہئے، اور آدی جب اسے دوہرا کر باندھنا چاہئے تو اس کے بچوں کو جیسا باندھنا تھا آہستہ کھول کر دو بارہ باندھ لے، خزائنہ المفتین نوٹی پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، الوجیز، بلکہ یہی سنت اور کفار سے فرق کرنے کا طریقہ ہے، کیونکہ ہم لوگ عی مدہ کے نیچے نوٹی پہننے میں، جیسا کہ حدیث میں ہے، م، (۳) پتلے ریشم کا کپڑا استعمال کرنا بالاجماع مکروہ ہے، المصنعات (۴) اگر کپڑے کا تار ششمن ہو اور بانا کسی اور چیز کا تو باخلاف جائز ہے، اور یہی صحیح ہے اور اگر اس کے برعکس ہو تو جہاد میں بالاجماع جائز ہے، الحیط لڑائی اور جہاد میں حریر اور دیبا کا استعمال مکروہ ہے اور یہی اصح ہے، الخزائنہ، اس زمانہ میں خز کو ریشم کو گودڑ سے بنایا جاتا ہے، اس لئے اسے بھی قز کی طرح مکروہ تحریمی ہونا چاہئے، المستقط، ریشمی عی مدہ کے لئے جائز نہیں ہے، لیکن مسہری کا ریشمی پردہ بنانا جائز ہے، جیسے کہ بچہ کا گوارہ ریشمی چادر سے ہونا جائز ہے، القیہ ریشم کی نوٹی مکروہ ہے، السراجیہ ریشم کا تکمہ (گھنڈی) مکروہ ہے، یہی قول صحیح ہے، القیہ، عورتوں کے لئے خاص حریر جائز ہے، الحیط (۴) صوف اور ہاں کا لباس انبیاء، عہم سدہ کی سنت ہے، الغرائب (۵) عمدہ کپڑے پہننا مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس کو پہننے سے خود میں تکبر پیدا نہ ہو، تکبر کی تفسیر پہچان یہ ہے کہ آدی کا دس جیسے پہنے تھا وہی نہ رہے، السراجیہ، (۶) سیاہ یا ناگونی کپڑے کسی مرد پر ناظرانہ فحش کے لئے پہننا مکروہ تحریمی ہے، القیہ (۷) ہر وقت عمدہ کپڑے پہننے رہ کر غریب مسلمانوں کے دلوں کو تکلیف نہیں دینی چاہئے، لخصاً، (۸) مرد کے لئے قدموں تک لٹکتی ہوئی زیر یا پیغامہ مکروہ ہے، معنیہ، (۹) چونکہ لگا ہوا کپڑا درمیان کپڑا سنت اسدہ ہے، میں کہتا ہوں کہ حضرت عمرؓ کی اس

حدیث میں یہ بات گزر گئی ہے جسے ابن حبان نے ابومثان النہدی سے روایت کی ہے۔

(۱۰) مرد اور عورت دونوں کے لئے پانچامہ مستحب ہے، الغرائب (۱۱) ازار اور قیص لانی لٹکانا بدعت ہے، اور اگر تکبر کے طور پر ازار ٹخنوں سے نیچے نہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، الغرائب بلکہ قول صحیح یہی ہے کہ بچی ازار لٹکانا بھی تکبر اور دکھاو و خلیا کی تفسیر ہے لہذا مطلقاً مکروہ ہے، اور ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جس کی ازار ٹخنے سے نیچی ہوگی اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں فرماتے ہیں، نو دئی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح مسلم کی شرط پر ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق ہے کہ جو ٹخنے سے نیچی ہو چاہے نماز کے وقت ٹخنہ کو ڈھکے یا ازار اور پانچامہ کو اوپر چڑھالے بہر حال اس وعید میں شامل ہے، کیونکہ ایسی ازار ہی ممنوع ہے صرف ٹخنہ کو ڈھکنا ہی ممنوع نہیں ہے اسی لئے موزہ پہن کر اور چادر باندھ کر نماز میں ٹخنوں کو ڈھانکنا جائز ہے، بلا اختلاف جائز ہے، م، (۱۲) سمور اور سنباب اور لومڑی کے چمڑوں کی ٹوپی استعمال کرتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور کسی بھی درندہ کی کھال اگر وہ داغت دی ہوئی ہو یا جانور ذبح کیا ہو اس کی پوتین استعمال کرنا اور اسے پہن کر نماز پڑھنا بھی جائز ہے، التعابیہ، الحیط، الملقط، ھ، (۱۳) جن برتنوں پر چاندی یا سونے کی قلعی ہو ان سے نفع اٹھانا بالاجماع جائز ہے، الاختیار شرح الحنابلہ، (۱۴) بچوں اور بالغوں دونوں کو موتی پہنانا جائز ہے (۱۵) لڑکوں نابالغوں کو کپڑے اور کنگن پہنانا مکروہ ہے السراجیہ، (۱۶) لوہے و تانبے و چیتل و کانرہ اور راگ کی انگوٹھی عورتوں اور مردوں سبوں کو استعمال کرنا مکروہ ہے، اور عقیق اور شب (مخصوص قیمتی پتھر) کا استعمال قول صحیح کے مطابق جائز ہے، السراج والجبواہر، لیکن حدیث میں ہے والشمس خاتما ولو من حديد یعنی رسول اللہ ﷺ نے نکاح کرنے والے کو فرمایا کہ کم از کم لوہے کی ہی ایک انگوٹھی (مہر کے لئے) تلاش کرو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید عورتوں کے لئے اس میں کوئی مضائقہ نہ ہو، م (۱۷) اور اگر لوہے پر چاندی کا پانی چڑھایا ہو اور تو جائز ہے، الحیط۔

کھانے پینے کے بارے میں

کھانے کے چار احکام ہیں (۱) فرض و (۲) مستحب (۳) و مباح (۴) اور حرام ان میں سے پہلی قسم یعنی: فرض اتنا کھانا جس کے بغیر مرنے جائے، اس لئے اگر کسی نے کھانا و پینا اس طرح چھوڑ دیا جس کی وجہ سے وہ مر گیا تو وہ خودکشی کا مجرم اور گنہگار ہوگا، دوسری قسم مستحب پہلی قسم کی نسبت اتنا زیادہ کھانا جس سے کھانے والا کھڑے ہو کر اپنی نماز ادا کر سکے اور آسانی کے ساتھ روزے رکھ سکے، میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ اگر فرض کی مقدار ہی پر کھانے میں کوئی اکتفاء کرے اور مثلاً کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکے تو کچھ گنہ نہیں ہے، اگرچہ ایک رکن جو قیام ہے وہ ادا نہ ہو سکا کیونکہ یہ قیام ایسے ہی شخص کے حق میں رکن ہے جو اس پر قادر ہی ہو، لیکن میرے نزدیک یہ حکم بظاہر فرائض کے سوا کے لئے ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب قیام فرض ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جس چیز سے بھی قیام کی طاقت حاصل ہو اسے بھی فرض ہونا چاہئے اور جیسے کہ نماز میں ستر عورت یعنی شرم گاہ کو چھپانا فرض ہے تو اس کے لئے نان و نفقہ حاصل کرنا ہے کیونکہ یہ ضرورت کرے جس سے وہ ستر پوشی کے لئے کپڑا حاصل کر سکے، اسی کی نظیر اپنی بیوی اور بچوں کے لئے نان و نفقہ حاصل کرنا ہے کیونکہ یہ ضرورت بھی کمائی کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی ہے، اسی بناء پر بہت جلد کسب اور کمائی کرنے کا بیان بھی آ رہا ہے البتہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے حاصل کرنے کے ضروری لوازمات پوری کرے اس کے بعد بھی اگر مطلوب حاصل نہ ہو تو اسے معذور کہا جائے گا، جیسے کہ کسی کو محنت اور مزدوری کے باوجود کھانا میسر نہ ہو یا صرف بقدر ضرورت ہی میسر ہو تو بھی وہ معذور ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، تم تیسری قسم مباح ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مستحب مقدار سے اتنا زیادہ کھانا کہ اس سے پورا دل بھر جائے اور پوری سیری حاصل ہو جائے، تاکہ بدن کی قوت بڑھے اس خیال سے کہ اعمال خیر مثلاً جہاد و تہجد وغیرہ کی ادائیگی کی قدرت حاصل ہو، اس مقدار کا کھانا اگرچہ صرف مباح ہے لیکن اگر اس سے کار خیر کی ادائیگی کی بھی نیت ہو تو وہ کار ثواب بھی ہوگا، لیکن مباح ہونے کی صورت میں نہ کچھ ثواب ہوگا اور نہ ہی کچھ عذاب ہوگا اور اگر ایسی آمدنی حلال اور حلال طریقہ سے بھی ہو تو بروز قیامت اس کا حساب آسان ہوگا جو بھی قسم حرام ہے جتنی اتنا زیادہ کھانا جو طبیعت کی سیری ہو جانے کے بعد بھی ہو، البتہ زائد مقدار کھانے کی یہ نیت ہو کہ کل کو روزہ رکھنے سے کمزوری محسوس نہ ہو اور بدن میں طاقت باقی

رہے اور اس سے بھی سیری سے کچھ زائد کھانا کہ مہمان تنہا کھانے میں شرمندگی محسوس کرے گا تو اس وقت بھی سیری سے زائد کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً کسی شخص کی خوراک کی مقدار سیری کے لئے ایک پاؤ ہے لیکن ساتھ کھانے والے مہمان کی سیری کی مقدار ڈیڑھ پاؤ ہو اور ساتھ کھاتے ہوئے اگر میزبان اپنی مقدار کھا کر ہاتھ روک لے تو میزبان کو بھی شرمندگی سے بچنے کے لئے اپنا ہاتھ روکنا پڑے گا، ایسے موقع میں میزبان کا اپنی سیری کے بعد بھی کھانے میں شریک رہنا مباح ہوگا، مسئلہ، اپنی خوراک کو کم کرنے کی مشق کرنا اور اس کی عادت ڈالنا اس حد تک جائز ہے کہ فرائض کی ادائیگی میں کمزوری محسوس نہ ہو، اس پر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس سے کچھ اوپر میں نے جو یہ بات کہی ہے کہ اسی کی یہ واضح دلیل ہے کہ اس قدر واجب ہے جس سے آدمی کھڑے ہو کر فرائض ادا کر سکے کیونکہ نماز میں کھڑا ہونا بھی ایک فرض ہے، م، ابستہ خود کو اتنا بھوکا رکھنے کا عادی بنانا کہ اس سے عبادات کی ادائیگی میں کچھ بھی عجزی اور کمی نہ آنے پائے تو ایسا کرنا مباح ہے بلکہ یہ قابل تحریف محمود اور کار ثواب ہے، م، اس لئے کہ اس کی عادت بنالینے سے اپنے نفس کی ریاضت ہوتی ہے اس کے عدوہ خود کھانے میں مزہ بڑھ جاتا ہے، برخلاف پہلی قسم کے کہ جس میں فرض کی ادائیگی، میں کوتاہی ہونے لگے کہ یہ خود کشی کے حکم میں ہے، (۲) مسئلہ وہ نوجوان جس کو شہوت کی زیادتی سے زنا کاری کا خوف غالب ہونے لگے تو اس کیلئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اپنا کھانا چھوڑ دے تاکہ بھوک لگنے سے اس کی شہوت کمزور ہو جائے لیکن صرف اس حد تک کہ دوسری عبادتوں کی بھی ادائیگی میں کمی نہ آئے۔ اماختہ ر شرح المختارہ۔

(۳) مسئلہ صحیح حدیث میں ہے کہ مومن ایک آنت میں اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر آدمی کی چھ آنتیں ہوتی ہیں لیکن مومن کا اندرونی حصہ نور ایمان سے ایسا بھرتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار غذا سے ہی سیر ہو جاتا ہے اور کافر خاص اپنے پیٹ اور آنتوں کو کھانے سے اتنا بھرتا ہے کہ گویا چھ آنتوں سے اس کی سات آنتیں ہو جاتی ہیں یعنی سیری کی مقدار سے بھی زیادہ ہی کھاتا ہے، صحیح حدیث میں کھانے کی حد یہ معین کی گئی ہے کہ ایک تہائی پیٹ میں کھانا اور ایک تہائی میں پانی اور ایک تہائی خالی رہے سانس لینے کے لئے یعنی اس مقدار سے زیادہ کھانا خلاف مستحب ہے، اگرچہ کچھ کی بھی بہتر ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ اے نوجوانوں کی جماعت تم میں سے جس کو مکمل قوت اور قدرت حاصل ہو یعنی جانی اور مالی صدحیت ہو وہ نکاح کر لے کہ ایسا کرنے سے انسان اپنی نظروں کو خوب بچنی کرنے والا اور شرم گاہ کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور جس کو مالی وسعت نہ ہو وہ خود پر روزہ رکھنے کو لازم کر لے کہ یہی طریقہ اسے شخصی ہونے کا فائدہ دے گا، (یعنی اس سے اس کے جوش شہوت میں کمی آجائے گی) بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، کیونکہ کچھ معذور صحابہ نے شخصی ہو جانے کی اجازت چاہی تھی، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس کام کو حرام فرمادیا اور ان کو روزے رکھنے کی تاکید فرمائی اسی لئے صرف کچھ نہ کھانا اور بھوکا رہنا بھی قہرل کام بلکہ روزہ رکھنا برا اعتبار سے مفید ہے، (۴) مسئلہ معصوم ہونا چاہئے کہ رہا نیت بدعت اور ممنوع ہے بعض احادیث میں رہا نیت کے بارے میں ہے کہ میری امت کے لئے رہا نیت کا طریقہ جہد کرنے کا ہے اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ بدعتوں نے بزرگوں کے نام سے جو چلہ کشی نکالی ہے اس طرح سے کہ ایک بند مکان میں چالیس دن تک صرف ایک دانہ اور گھونٹ پانی سے روزہ کا افطار کرتے رہا تک کہ چالیسویں دن ان میں صرف سانس باقی رہ جاتی اور بیہوش کی حالت میں وہ بے حیرہ سے نکالے جاتے پھر حلق میں دودھ ٹپکا کر کچھ دنوں تک ان کی پرورش اور دیکھ بھال کی جاتی اس طریقہ سے چونکہ فرائض کا ترکہ زم آتا اس لئے یہ بڑا اختلاف حرم ہے اور کچھ ساقین صحن جن کی اقتداء کا وہ دعویٰ کرتے ہیں۔

ان کی یہ کیفیت تھی کہ وہ آہستہ آہستہ عادت ڈالتے ہوئے یہاں تک پہنچ جاتے تھے کہ دو تین دنوں کے بعد بہت ہی مختصر کھالیتے تھے ورتو روحانی اور نسب انوار ایمان کی وجہ سے ان کی معمول کی تمام عادتیں اور دوسرے اعمال بھی بدستور باقی رہتے تھے، یہاں تک کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے تو بعض بزرگوں کے متعلق ایک ہفتہ بلکہ اس سے بھی زائد دنوں پر کچھ کھانے کی روایت نقل کی ہے، اس کی حقیقت درجہ بھی وہی ہے جس کی طرف اس مترجم نے اشارہ کیا ہے اس کے عدوہ یہ تو خاص رسول اللہ ﷺ کی سنت کی اقتداء ہے کیونکہ آپ ﷺ متواتر کئی کئی دنوں تک روزے رکھتے تھے یہ دیکھ کر کچھ صحابہ کرام نے بھی ایسا ہی کرنا چاہا تو آپ نے ان صحابہ کرام کی سختی کے

ساتھ منع فرمادیا اور اس کی یہ وجہ بتائی کہ مجھے تو میرا رب سبحانہ و تعالیٰ کھلاتا اور پلاتا ہے اسی وجہ سے تمام سلف و خلف علماء کرام نے متواتر روزے رکھنے کو مکروہ کہا ہے، اگرچہ ان کو کچھ کھانے یا افطار کرنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی جب بھی وہ صرف ایک چھوہارے وغیرہ سے افطار کر لیتے تھے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کو جو یہ ظاہری بدن دیا ہے وہ انتہائی غیر مترقبہ لغت ہے جس کو سنت اور ادب کے طریقہ کے مطابق عبادتوں میں مشغول رکھنے سے انسان ملکات روحانیہ فاضلہ و کاملہ تک پہنچ جاتا ہے، بندۂ مترجم نے کسی موقع پر اس بات کی تصریح کی ہے کہ حکم حدیث کے مطابق ہر جسم انسانی کی پیدائش کے ساتھ ایک ہیولانی جسم اسی شکل و صورت کا یعنی اسکا ہمزاد پیدا ہوتا ہے اسی طرح اسی انسان کی شکل و صورت کا ایک نورانی پیکر بھی انسان کی پیدائش کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، جو ملکی ہوتا ہے اور جس طرح سے ظاہری جسم کے ساتھ حواس خمسہ ظاہری اور حواس خمسہ باطنی اس کے متعلق پیکر ہیولانی کے واسطے ہوتے ہیں۔

اسی طرح روح اور اس کے متعلق حیات نورانی کے بھی واسطے ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اگر اس جسم کو طاعات سنت میں ظاہر و باطن متادب رکھنے سے بہت جلد اس کے مقام ہیولانی پر پہنچا کہ جس سے فوراً تجاوز کرنا اللہ تعالیٰ سے درخواست کرے کہ وہ مقام بڑے ہی فنہ کا ہے پھر اس سے آگے بڑھ کر پیکر نورانی و روحانی تک پہنچ گیا، اور دائمی وابدی اخروی قوت کے حواس و قوی ظہر ہوئے تو پھر ان ہاتھ پاؤں وغیرہ اور ان حواس باطنہ حافظہ و خیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر یہ ظہری ہاتھ پاؤں کٹ بھی جائیں تو اس کو ہاتھوں اور پاؤں کے کاموں میں کچھ حقت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے بھی بدرجہا بہتر کام کرتا ہے چنانچہ مولوی رومی علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ زمیئل باف کا قصہ نقل کیا ہے جن کے ہاتھ جہاد میں کٹ گئے تھے، اور صحاح احادیث میں اس کے اشارات مریدانہ اپنے مواردو مہانی و معانی میں موجود ہیں لیکن اچھی سمجھ اور ہوش کی ضرورت ہے ورنہ فرمان خداوندی تعالیٰ، وکم من آتہ فی السموات والارض یعرون علیہا و ہم عنہا معرضون، کے مطابق اس سے استفادہ نہیں کرتے ہیں، مگر کافروں کے غور و خوض نہ کرنے کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حق عزوجل کی وحدانیت کی مہنیاں اس آسمان وزمین اور ان کے نقوش میں موجود نہ ہوں اسی طرح بعض احادیث میں بھی نا سمجھی سے ان کے معانی کا نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، جب تمہید ہو چکی تب جاننا چاہئے کہ جس نے مقصود یعنی روحانیت کے اعلیٰ مقام تک پہنچنے سے پہلے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا وہ انتہائی خرابی اور خسارہ میں مبتلا ہوا اور آئندہ اس کے ہاتھ سے کرنے کے ذرائع کم اور اونچی منزل تک چڑھنے کی سیرمی ناپید ہو گئی اس لئے ایسے شخص کی جہالت پر ہزاروں افسوس ہے، اسی لئے عموماً جہاں شیطان کے بہکانے سے نفس کشی کے حسین تصور سے دھوکہ میں خود کشی کرتا ہے اور برباد ہو جاتا ہے لیکن مقصود تک پہنچ جانے کے بعد نہ کھانے اور نہ پینے سے کوئی نقصان نہیں آتا ہے لہذا جن بزرگوں سے متواتر اڑزے رکھنا یا دو چار دنوں تک کچھ نہ کھانا مروی ہے وہ اپنی منزل مقصود یا حالت وصول پر تھے اس کے باوجود تمام فرائض و طاعات یہاں تک کہ جہاد بھی کرتے تھے اور ان جاہل مقلدوں نے اپنی ابتدائی حالت میں بھی ان کی نقل اتاری اور حدیث وقفہ کی متابعت سے سرکشی کی اس لئے وہ برباد ہوئے کیونکہ حد شرعی سے تجاوز کر کے اپنے نفس کی اتباع کرنا سراسر گمراہی ہے نفس کا کام ہی یہ ہے کہ آدمی کو اس کی اپنی سمجھ پر کام میں لگا دے، واللہ الہادی الی تسلیل الرشاد، م۔

(۵) اصلاح بدن کی غرض سے ضرورت کے مطابق یا اس سے بھی کچھ زیادہ کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الحادی۔

(۶) روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزوں میں زیادتی کرنا اسراف میں داخل ہے البتہ اگر اس کی ضرورت ہو مثلاً ایک طرح کی چیز کھاتے کھاتے اکتا جائے تو دال ساں ترکاری وغیرہ کئی قسم کا پکا لے تاکہ ہر ایک میں سے تھوڑا تھوڑا اس غرض سے کھائے تاکہ اپنی عبادت پوری کرنے تک وہ غذا اور اس کی قوت باقی رہے، یا یہ غرض ہو کہ متعدد مہمانوں کو اس لئے کھائے کہ ہر ایک گروہ کو یکے بعد دیگرے سب کو دسترخوان پر بٹھلا کر سب کی پوری مہمانی کر لے، الخلاصہ والاختیار۔

(۷) دسترخوان پر ضرورت سے زیادہ روٹی رکھنا اسراف میں سے ہے، البتہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ مہمان یکے بعد دیگرے آتے چلے جائیں۔

(۸) اسراف میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ روٹی کے بیج کے حصہ کو آدمی کھالے اور کنرے کے حصوں کو چھوڑ دے، یا پھولی ہوئی روٹی کھالے اور باقی کو چھوڑ دے کیونکہ ایک طرح سے یہ اترتا ہوا لیکن دوسرا کوئی اسے کھا لیتا ہو تب کوئی حرج نہیں ہے جیسے کہ روٹیوں کو چھانٹ کر کھانے کا حکم ہے الاعتیار۔

(۹) اسراف میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے گرے ہوئے لقمہ کو یوں ہی پڑا رہنے دے اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ اسے اٹھ کر پہلے کھائے، الوجیز، حدیث میں ہے کہ ایسے لقمہ کو شیطان کے لئے نہ چھوڑے، م۔ (البتہ اگر اس جگہ میں گندگی پڑی ہو تو نہ کھائے قاسمی) (۱۰) روٹی کے احترام کا طریقہ یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آئے تو اسے کھانا شروع کر دیا جائے اور اس کے ساتھ کھانے کے لئے سالن وغیرہ کا انتظار نہ کیا جائے الاعتیار (۱۱) کھانے سے پہلے اور بعد میں ہاتھ دھونا سنت ہے۔ الظہیر یہ۔ اگرچہ حدیث میں ایسا بھی ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے ہاتھ نہ دھوئے اور کبھی بعد میں ہاتھ رگڑئے۔ م۔

(۱۲) ادب یہ ہے کہ کھانے سے پہلے پہلے نوجوانوں کے پھر بوڑھوں کے ہاتھ دھولائے جائیں اور کھانے کے بعد برعکس یعنی پہلے بوڑھوں کے ہاتھ دھلائے جائیں، الظہیر یہ۔ (۱۳) کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے بعد رومال سے نہ پونچھے جو عین لیکن کھانے کے بعد دھو کہ پونچھ لئے جائیں خیراتہ المستسن۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ رومال رکھنا تکبر اور بڑائی کے خیال سے نہ ہو بلکہ اس مقصد سے ہو کہ کھانے کے اثرات سے انگلیاں صاف ہو جائیں، م۔ (۱۴) آٹے کے چوکر سے ہاتھ دھونا یا چوکر جلانا اس صورت میں کہ اس میں آٹا باقی نہ رہا ہو کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے اگرچہ اسے جانور کھاتے ہیں، القاضی خان۔ (۱۵) کھانے کے بعد صابون کی جگہ آٹا یا مین سے امام ابو حنیفہ والیوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہاتھ دھو لینے میں کچھ حرج نہیں ہے، یہ مسئلہ نوادر ہشتم میں مذکور ہے، الذخیرہ۔ (۱۶) جنبی کو دونوں ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے کھانا اور پانی پینا مکروہ ہے، خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن حائضہ کے لئے مکروہ نہیں ہے مگر مشہد پاک کر لینا بہر صورت مستحب ہے القاضی خات۔

(۱۷) ہمارے کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ ہم وضوء میں غیر سے مدد لینا پسند نہیں کرتے اور کھانے کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں خود ہی پانی لانا اور خود دھونا چاہئے الخیڈ۔ (۱۸) کھانے کی سنت میں سے یہ بھی ہے کہ اس سے پہلے بسم اللہ اور آخر میں الحمد للہ کہنا چاہئے اگر شروع میں کہنا بھول جائے تو یوں کہے بسم اللہ اولہ و آخرہ۔ حدیث میں یہی عبارت ہے اعتبار یہ۔ (۱۹) بسم اللہ بند آواز سے کہے تاکہ دوسرے ساتھی بھی سن کر کہیں اور الحمد للہ زور سے نہ کہے مگر اس صورت میں کہ سب ساتھی بھی فارغ ہو چکے ہوں التاتار خانیہ۔ (۲۰) اگر کوئی ساتھی بسم اللہ نہیں کہتا ہے تو کھانے میں شیطان شریک ہو جاتا ہے چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کچھ صحابہ بھی کھانے میں شریک تھے اتنے میں ایک بدو بھی آکر شریک ہو گیا جس کی وجہ سے کھانا جلد ختم ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس نے بسم اللہ نہیں کہی تھی، م۔ (۲۱) اسی کھانے کے شروع میں کہنی چاہئے کہ وہ رزق حلال ہو یعنی حرام کھانے پر بسم اللہ کہنا کفر ہے اور الحمد للہ ہر کھانے کے بعد کہنی چاہئے، التقیہ۔ (۲۲) کھانے کو نمک سے شروع کرنا اور نمک ہی پر ختم کرنا سنت ہے، الخلاصہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات اگرچہ مفید ہے لیکن اس کے سنت ہونے میں تاثر ہے البتہ سنت سے یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ کسی موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ایسا کر لیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔ (۲۳) خوراک تھوڑی ہونی چاہئے۔ الغرائب۔ (۲۴) حدیث میں گرم کھانے کی ممانعت آئی ہے اس لئے اسے پھونکنا نہیں چاہئے اور اس کے ٹھنڈا ہونے تک صبر کرنا چاہئے، م۔ امام ابو یوسفؒ سے اس کی توضیح اس طرح مروی ہے کہ پھونکنا صرف اسی صورت میں مکروہ ہے کہ جبکہ پھونکنے سے فوف، انف، وغیرہ جیسی آواز نکلے، النوادر میں ایسا ہی ہے لیکن قول مختار یہ ہے کہ مطلقاً نہیں پھونکنا چاہئے اسی لئے نوادر کی عبارت نقل کرنے کے بعد خلاصہ میں ہے کہ آدمی گرم کھانا نہ کھائے اور نہ کھانے کو سونگھے اور نہ کھانے

پینے کی چیز میں پھونکے،)۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ پھونکنے سے اس میں لعاب دہن کی مہیمیں یا ذرات گرنے سے دوسرے لوگوں کو طبعی کراہت معلوم ہو سکتی ہے، م۔ (۲۵) کھانا شروع کرتے ہوئے کھانے کے بیچ سے نہ کھائے، الخلاصہ۔

(۲۶) انگلیوں کو صاف کر لینے سے پہلے چاٹ لینا مسنون ہے، ابو حنیفہ۔ (۲۷) پیالہ کو بھی انگلیوں سے صاف کرنا یعنی چاٹ لینا سنت ہے، الخلاصہ۔ (۲۸) اگر اہو القمہ اٹھا کر کھانا سنت ہے، الحمیظ۔ (۲۹) راستہ میں کھانا مکروہ ہے (۳۰) قول مختار میں کھلے سر کھانا مکروہ نہیں ہے، الخلاصہ۔ (۳۱) تکیہ پر ٹیک کر کھانا پینا یا یاں ہاتھ ٹیک کر یا ٹیک لگا کر کھانا مکروہ ہے، الغتابیہ۔ (۳۲) کہا گیا ہے کہ اگر اس طرح ٹیک لگانا تکبر کے طور پر نہ ہو تو قول مختار میں مضائقہ نہیں ہے، الجواہر الاخلاطی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قول اول ہی صحیح ہے، حدیث میں اس کی تصریح ہے اور چونکہ یہ طریقہ متکبرین کا ہے اس لئے اس میں نیت کی قید لگانی بے فائدہ ہے البتہ حدیث میں اس طرح کا ہونا کہ میں ایسا نہیں کرتا اس کی وجہ سے حومت کا قول نہیں ہے مگر خلاف سنت ہوگا، اور شدید کہ مکروہ کہنے کی بھی یہی مراد ہے، م۔

(۳۳) مختصہ کی حالت میں کسی مردار کا اتنا گوشت کھالینا جس سے اس کی جان بچ جائے اور ہلاکت دور ہو جائے اس میں مضائقہ نہیں ہے، السراجیہ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید قول مختار یہ ہے کہ مردار تو اپنی جگہ ہمیشہ ہی حرام ہے لیکن مجبوری میں کھانے کی وجہ سے اس کے گنہ کو معاف کر دیا گیا ہے یا یہ مراد ہے کہ اس میں قول مخالف کا اعتبار نہیں ہے، ورنہ یہ بات تو مصرح ہے کہ اس وقت مردار سے اتنا کھالینا فرض ہے یہاں تک کہ اگر وہ نہ کھائے اور مر جائے تو خود کشتی ہوگی، اسی طرح کا حکم شراب اور سود کھانے کا بھی ہے، اور یہی حکم اگر اہ کی حالت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے ایک سے کہا کہ تم اس سود یا اس مردار کو کھا لو یا اس شراب کو پیو ورنہ میں تم کو مار ڈالوں گا اور وہ کہنے والا کسی بھی وجہ سے ایسا کر سکتا ہو تو اس کو مان لینا واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گنہگار ہوگا اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ تم زید کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا تو اس صورت میں خود قتل ہو جانا کار ثواب ہوگا اور اس زید کو قتل کرنا کسی طرح بھی جائز نہ ہوگا، م۔

(۳۴) مختصہ کی حالت کی تعریف میں اس طرح کا اختلاف ہے کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ مختصہ کی وہ حالت جس میں مردار بھی کھانا جائز ہے کہ کسی کو بھوک کی زیادتی کی وجہ سے اپنے مر جانے کا خوف ہو جائے، ابن المبارک سے مروی ہے کہ ایسی حالت ہو کہ وہ بازار میں جائے تو اس حرام کے سوا دوسری کوئی چیز نہ پائے، بعض نے یہ کہا ہے کہ جب فرائض کی ادائیگی میں کمزوری پائے اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ تین دن گزر جانے کے بعد کھانا مباح ہو جاتا ہے لیکن قول صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی وقت قعین نہیں ہے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں اور قوتیں مختلف ہیں، الغراب، اور صحیح حدیث کے مطابق ایسے لوگوں کو کھانے کی اجازت دی گئی ہے جو ضرورت سے کم کی آمدنی پاتے تھے پس شاید اختلاف اسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر چھوٹے بچے اس کی تکلیف برداشت نہیں کر سکتے ہیں اور یہ ناقابل برداشت تکلیف ہوتی ہے حالانکہ شریعت میں ایسی تکلیف کو ختم کر دیا گیا ہے، فافہم، پھر بعض علماء نے کہا ہے کہ مردار کھانا تو پہلے بھی اور اس حالت میں بھی حرام ہی ہوگا، لیکن مختصہ کی وجہ سے اس شخص کا گناہ معاف کر دیا جائے گا اور بعض علماء نے کہا ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا حرام نہیں رہا بلکہ حلال ہو گیا ہے یہاں تک کہ اس حالت میں ایسا شخص اس کا کھانا چھو نہیں سکتا ہے، الغراب۔ اور یہی قول حق ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے، خلق لکم ما فی الارض جمیعاً، اس سے ہر چیز اصل میں مباح ہونا ہی ثابت ہوتا ہے، سوائے ان چیزوں کے جو بعد میں لازمی طور پر حرام کر دی گئی ہیں، کہ وہ ممنوعات میں سے ہو گئی ہیں پس جب ایسی حالت میں مردار منع نہیں رہا تو وہ اپنے اصل حکم مباح میں داخل ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳۵) اگر سفر کی حالت میں بھوک کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ ہو اور سفر کے ساتھیوں کے پاس کھانا موجود ہو تو روضہ میں لکھ ہے کہ اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اپنی ہلاکت سے بچنے کے لئے جتنی مقدار کی ضرورت ہو کسی کی ضمانت پر اتنا کھانا اس

سے لے لے اٹھا، یعنی جتنا کھاتا ہے اتنے کا وہ ضامن ہو جائے، م۔ (۳۶) اور پیاس سے جان جانے کا خطرہ ہو اور اس کے رفیق سفر کے پاس پانی موجود ہو تو اس کے لئے اتنا پانی اس سے لینا جائز ہو گا جس سے اس کی پیاس بجھ جائے اور جان جانے کا خطرہ باقی نہ رہے، اگر وہ اتنا دینے سے انکار کر دے تو اس سے لڑائی کر کے لینا بھی جائز ہو گا لیکن ہتھیار اٹھانے کی اجازت نہ ہوگی، اٹھا لے کر دینے کے لئے کسی کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور ہتھیار سے لڑنے کا مطلب قتل کرنا ہی ہوتا ہے اور قتل کا قصد کرنا بھی قتل کر دینے کے ہی حکم میں ہوتا ہے اسی بناء پر ایک موقع پر جب رسول اللہ ﷺ نے قاتل اور مقتول کو جہنمی بتایا تو صبحی نے دریافت کیا کہ قاتل کس جہنمی ہونے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ وہ ظاہر ہے، لیکن مقتول کس جہنمی ہونے کی کیا وجہ ہے تب آپ نے فرمایا کہ وہ مقتول بھی اس قاتل کو قتل کرنے کا خواہش مند تھا لیکن قاتل کا ہاتھ پہلے چل جانے سے وہ قاتل اور یہ مقتول ہو گیا، م، اور اگر خود اس مالک رفیق کو بھی پیاس لگنے کا خوف ہو تو اس سے تھوڑا لے کر اس کے پاس بھی تھوڑا چھوڑ دے، اٹھا لے۔

(۳۷) اور تہذیب میں لکھا ہے کہ اگر کھانے کے مالک نے اسے کھانا دینے سے انکار کر دیا تو اس سے قتال کرنا اور زبردستی لینا جائز نہیں ہو گا اس لئے اگر صبر کر کے مر جائے تو یہی کام جائز ہو گا۔ کیونکہ غیر کی مملوک چیز پر حق جہاں سے قتل کرنا جائز نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی ایک روایت ہے کہ اس اضطرار کی حالت میں بھوکے کا حق اس کھانے سے متعلق ہو گیا ہے کیونکہ غیر کی ملکیت پر دعویٰ کرنا زیادہ سے زیادہ حرام ہو سکتا ہے جبکہ اس کی مجبوری کی حالت میں اس کے لئے حرام چیز بھی تو حلال ہو چکی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے اگرچہ زبردستی کھانا لینا جائز ہے لیکن اسے قتل نہیں کر سکتا ہے اس کے برخلاف اگر کنویں کے پانی کے لینے سے منع کرے تو اس سے قتال کر سکتا ہے جیسا کہ تہذیب میں مذکور ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا حق اس پانی پر پہلے سے موجود ہے تو اس کو لینے سے روکنے والا گویا اسے مار ڈالنا چاہتا ہے اس لئے وہ اپنا حق محفوظ رکھنے کے لئے لینے والے کو وہاں سے بھگائے اس طرح دونوں مسنوں میں فرق یہ ہوا کہ کھانے کے معاملہ میں اس کا حق پہلے متعلق نہیں تھا، لیکن کنویں کا پانی سے حق متعلق تھا، اس کے برخلاف اگر پانی کنوئیں میں نہیں بلکہ اس کے گھرے یا مشینہ میں ہو اور اس میں پانی لینے والے کو منع کرتا ہو تو اس سے زبردستی پانی نہیں لے سکتا ہے، الحاصل اس مسئلہ کے لئے ایک قاعدہ کلیہ محیط میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ شیخ ابو نصر نے فرمایا ہے کہ جس شے کو آدمی نے اپنے عوامی دستور کے مطابق اپنے تصرف اور قبضہ میں کر لیا ہو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے جیسے ایسا کھانا اور پانی جسے اس نے برتن میں محفوظ کر لیا ہو اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو۔

تو ایسی چیز کو بھی پینے میں انتہائی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں اس کے مالک سے لڑ سکتا ہے مگر ہتھیار کے بغیر اور ہتھیار سے لڑنا اس کے لئے جائز نہ ہو گا لیکن اگر کنویں وغیرہ سے پانی لینے میں بھی کسی مضطر کو روکا جائے تو وہ اس وقت ہتھیار سے بھی لڑ کر پانی لے سکتا ہے، کہ ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہو گا، کذا فی المحیط۔ (۳۸) اگر کسی کو پیاس کی زیدتی سے خود کے ہلک ہو جانے کا خوف ہو جائے اور اس کے پاس اس وقت شراب موجود ہو، اور اسے یہ اندازہ ہو کہ اس کے پینے سے اس کی پیاس بجھ سکتی ہے تو اس میں سے ضرورت کے مطابق لے کر پی سکتا ہے، الو حیز، بلکہ قول اصح کے مطابق اگر اسے نہیں پئے اور مر جائے تو وہ گنہگار ہو گا، م (۳۹) اگر مضطر شخص اپنی زندگی بچانے کے لئے مردار بھی نہ پائے اور اپنی ہلاکت کا اسے شدید خطرہ ہو گیا اور اس وقت کوئی آدمی اسے یہ پیشکش کرے کہ تم میرا کوئی عضو یا ہاتھ کاٹ کر کھاؤ تو اس کو ایسا کرنا جائز ہو گا، اگرچہ وہ دوسرا شخص اس طرح کا ٹکڑا کھلا دینے سے نہ مرے بلکہ اسے تو ایسا حکم دینا بھی صحیح نہیں ہے، جیسے کہ خود اس مضطر کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ اپنے بدن کا ٹکڑا کھائے، القاضی خاں۔

(۴۰) اگر باپ کو اپنے بیٹے کا مال لے کر کھانے کی ضرورت پڑ جائے اور جگہ آباد ہو اور یہ ضرورت محتاجی کی وجہ سے ہو تو اس کا مال مفت میں کھالے اور اگر آبادی میں وہ موجود نہ ہو بلکہ جنگل میں ہو اور کھانا نہ ملنے کی وجہ سے اسے مجبوری ہوئی ہو پس اگر

باپ تو مگر ہو یعنی اسے صدقہ لینا حلال نہ ہو تو وہ اپنے اس بیٹے کا مال قیمت کے عوض لے کر کھائے، اخلاصہ، (۴۱) باپ کو اپنے بیٹے کا مال کھانا جائز نہیں ہے مگر اس وقت لے سکتا ہے جبکہ اس کی خاص ضرورت پڑ جائے اور اگر وہ انتہائی بخیل نہ ہو تو بغیر حاجت بھی لینا جائز ہے، الملتقط۔ (۴۲) اگر کسی فقیر نے غصہ کی حالت میں مردار وغیرہ کھانے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا یا روزہ رکھا اور کچھ نہ کھایا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو گنہگار ہوگا، اختیار والکبری۔

کسب اور کمائی کرنا

مسئلہ امام محمدؒ نے کتب الکسب میں لکھا ہے کہ محتاج آدمی جب کمانے سے عاجز ہو جائے تو لوگوں پر اس کے کھانے کا انتظام کرنا فرض ہے، اس مسئلہ کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، اول یہ ہے کہ وہ شخص اتنا مجبور ہو چکا ہو کہ وہ گھر سے نکل کر کمانے سے بھی عاجز ہو گیا ہو تو جس شخص کو اس کی حالت معلوم ہو تو اس شخص پر یہ فرض ہوگا کہ اس کو اتنا کھلائے کہ وہ اچھا ہونے کے بعد اپنے گھر سے نکل کر اپنے فرائض کی ادائیگی کی قدرت پائے، جو شخص اسے اتنا بھی کھلائے گا وہ اس کا ثواب پائے گا اور باقی لوگوں کی طرف سے بھی فرضیت ختم ہو جائیگی اور اگر کسی نے بھی اسے کھانا نہیں دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو جتنے آدمی بھی اس کی زندگی میں اس کے حالات سے واقف تھے وہ سب عند اللہ مجرم اور گنہگار ہوں گے اس طرح جو شخص اس کی حالت سے واقف تو ہو مگر خود اس کے پاس اسے دینے کی صداقت نہ ہو تو اس پر یہ فرض لازم ہو گیا کہ وہ خود نکل کر دوسرے لوگوں کو اس کی حالت سے مطلع کر دے، تاکہ لوگ اس کی مدد اور غمخواری کر سکیں، پھر بھی اگر لوگ اس کی مدد نہ کریں اور وہ مر جائے تو سب گنہگار ہوں گے اور اگر ایک نے بھی اس کی فوری ضرورت پوری کر دی تو باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی فرضیت ختم ہو گئی۔

دوسری صورت :- یہ ہے کہ محتاج گھر سے نکل سکتا ہے مگر محنت مزدوری یعنی کمائی نہیں کر سکتا ہے تو اس محتاج پر واجب ہوگا کہ وہ اپنے گھر سے نکلے اور وہ شخص بھی اس کی مدد میں نکلیں جو اس کی حالت سے واقف ہو اگر اس سانسچی پر اس محتاج کا کسی طرح کا کوئی حق باقی ہو تو ادائے حق کے طور سے اسے دے، اور اگر محتاج کچھ کم بھی سکتا ہو تو اس پر کمنا اور آمدنی کرنا واجب ہے اس کو کسی سے سوال کرنا جائز نہ ہوگا۔

تیسری صورت :- تیسری صورت یہ ہے کہ محتاج کچھ محنت و مزدوری کرنے سے بھی عاجز ہو لیکن وہ نکل کر دروازوں پر چکر لگا سکتا ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ دروازوں پر چکر لگا کر اپنے لئے کچھ حاصل کرے، چنانچہ وہ اگر ایسا نہ کرے گھر بیٹھا مر جائے تو وہ عند اللہ مجرم ہوگا، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دینے والا افضل ہے اس مسئلہ کی بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصلاً مذکور ہیں، م۔

(۱) اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص اگر میرے مال میں سے کچھ کھالے تو اس کیلئے حلال ہوگا مگر اس شخص نے اس بات سے بے خبری کے باوجود از خود اس کے مال میں سے کچھ کھا لیا تو بھی اس کے لئے جائز ہوگا اور کھانے والا لامعی کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا، الخلاصہ (۲) ایک شخص اگر دوسرے سے یہ کہے کہ تم میرے مال سے جو کچھ بھی کھاو سب تم کو حلال ہے، یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے تو اس طرح کھانے سے حلال ہوگا (۳) اور اگر یہ کہا کہ میں نے سب سے تم کو بری کیا تو وہ بری نہ ہوگا اور صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہی ہے کہ محمد بن سلہ کے قول کے مطابق وہ بری ہو جائے گا، ابو جیز۔ (۴) اگر کسی نے کسی سے اس طرح کہا کہ تم میرے مال میں سے جہاں کہیں کچھ پاؤ اس میں سے تم چاہو لے لو سب تمہارے لئے حلال ہے تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد صرف دینار و درہم ہے اس لئے وہ شخص اس شخص کے باغ کے پھل اور میوے نہیں لے سکتا ہے اسی طرح اس کی بکریوں کے گلہ سے بکری بھی نہیں لے سکتا ہے اور نہ کوئی دوسری چیز لے سکتا ہے۔

(۵) اور اگر خرما وغیرہ کا ایک درخت دو آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو پس ان میں سے ایک شریک دوسرے شریک سے

اس طرح کہے کہ اس میں سے تم جو کچھ چاہو خود بھی کھاؤ اور جسے چاہو کھاؤ تو اسے اباحت کہا جائے گا یعنی کھانا اور کھانا دونوں چارے ہو گا السراج، (۶) اگر ایک شریک نے دوسرے شریک سے پوچھا کہ تم مجھے کتنے کھانے کا پانچ کھانا لکھو اس نے دس آم کھائے ہیں اسی طرح اگر ایک شریک نے دوسرے سے پوچھا کہ تم نے یہ کتنا کھانے سے خیر لیا ہے اس نے کہا پانچ کھانا لکھو اس نے دس سے خرید ہے تو کسی صورت میں بھی جھوٹ نہیں ہوگا، الخلاصہ، (۷) مری ہو مرغی کے پیٹ سے جو انڈا نکالیا مری ہوئی بکری کے تھن سے جو دودھ نکلا ہے وہ کھایا جاسکتا ہے السراجیہ، (۸) دودھ القر یعنی کر مہیلہ یعنی ریشم کے کیڑے میں جب تک جان نہ پڑی ہو اس وقت تک ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، الذخیرہ، (۹) اسی طرح دودھ الزبور یعنی زبور کے کیڑوں میں جب تک روح نہیں پھونکی گئی ہو تو ان کے کھانے میں بھی حرج نہیں ہے السراجیہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دودھ القر یا دودھ الزبور حقیقت میں کیڑے نہیں ہوتے ہیں بلکہ انڈے ہوتے ہیں جیسے کہ مچھی وغیرہ کے انڈے ہوتے ہیں اس لئے ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے م، (۱۰) امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر بکری یا بھیڑ کے بچے کو گدھ کی دودھ سے پلا گیا تو اس کو کھانا حلال مگر مکروہ ہوگا، (۱۱) اگر بکری کو شراب پلا کر فوراً ذبح کر دیا جائے تو مکروہ بھی نہیں ہوگا اور اگر دیر کے بعد ذبح کیا جائے تو وہ آزاد مرغی کے حکم میں ہے یعنی وہ اتنی دیر روکی جائے کہ اس کا اثر ختم ہو جائے (۱۲) اگر گوشت کا کیڑا شوربہ میں موجود ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوگا لیکن اگر وہ پھٹ گیا تو وہ شوربہ بھی نہیں کھایا جائے گا، (۱۳) ایسا شوربہ جس میں آدمی کا پسینہ یا ناک کا پانی یا آنسو گر گیا ہو تو اس کا کھانا جائز ہوگا اسی طرح اگر یہ پانی میں گر جائے تو اسے بھی پینا جائز ہوگا لیکن اس کے کھانے میں فطرۃ گھن محسوس ہوگی القنیہ۔

(۱۴) ایک عورت ہانڈی گوشت کا پکار رہی تھی کہ اس کے شوہر نے آکر ایک پیالہ شراب اسی میں ڈال دی پھر عورت نے اتنی ہی اس میں سرکہ ڈال دیا جس سے اس کا پورا شوربہ سرکہ کی طرح ترش ہو گیا تو اس کا کھانا جائز ہو گیا، الخلاصہ، (۱۵) بکری ہوئی ہانڈی میں نجاست گر گئی تو اس کا نہ شوربہ کھایا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کا گوشت کھایا جاسکتا ہے۔
اس صورت میں کہ ہانڈی میں جوش آگیا ہو اور اگر جوش نہ آیا ہو تو اس کی بوتلیاں دھو کر کھائی جاسکتی ہیں، السراجیہ، (۱۶) مستعمل پانی سے آنا گوندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ امام محمد سے مروی ہے، الخاوی، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی پر فتویٰ ہے بشرطیکہ اس پانی میں حقیقی نجاست نہ ہو، م، (۱۷) ملی کے جھوٹے سے آنا گوندھ کر روٹی پکائی جائے تو اس کا کھانا مکروہ نہیں ہے، القنیہ، (۱۸) یہ بات مکروہ ہے کہ آدمی خود میدہ کھائے اور اس کا چھانا ہوا چوکر جس سے میدہ نکال لیا گیا ہو وہ بوٹڈی غلاموں کو کھانے کو دیا جائے۔

(۱۸) اگر گوبر میں پڑی ہوئی روٹی ملے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر گوبر سخت اور سوکھا ہو ہو تو وہ جھاڑ کر کھائی جاسکتی ہے کیونکہ وہ ناپاک نہیں ہوئی ہے، خزائنہ الفتاویٰ، (۱۹) پانچ کھانے میں اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اس کو اسی حالت میں چھوڑ دینے میں معذوری ہے یعنی اسے اٹھا کر دھونا لازم نہیں ہے، القنیہ، (۲۰) چوہے نے اپنے دانتوں سے گیہوں کترے تو ضرورتاً ان کا کھانا جائز ہے التاتار خانیہ، (۲۱) اگر اونٹ یا بکری کی میٹھی میں جو ملے ہوئے پائے جائیں تو ان کو دھو کر کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر گائے یا گھوڑے کی سید میں ہوں تو نہیں کھائے جائیں گے، محیط السرفی، (۲۲) چاول و مسور و مونگ وغیرہ ایسے برتن میں دھونا کہ وہ گرتے چائیں مکروہ ہے القنیہ، (۲۳) گوشت جب بدبودار ہو جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، (۲۴) اگر کھی و تیل و دودھ بدبودار ہو تو حرام نہیں ہے، (۲۵) کھانا اگر اتنا خراب ہو گیا ہو کہ وہ جوش کھا گیا تو وہ ناپاک ہو گیا، (۲۶) پینے کی چیزیں قنیر ہونے سے ناپاک نہیں ہوتی ہیں، خزائنہ الفتاویٰ۔

(۲۷) اگر پھلوں کے موسم میں آدمی کا گزر پھلوں کی طرف سے ہو اور درختوں کے نیچے پھل گرے پڑے ملیں اور وہ درخت یا باغ آبادی کے اندر ہو تو گرے ہوئے پھلوں کو اٹھا کر کھالینا حلال نہیں ہے، البتہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے مالک نے صراحتاً یا لالۃ عوام کو اس کے کھانے کی اجازت دیدی ہے اسی طرح لوگوں میں ایسی عادت جاری ہو کہ ایسے پھلوں کے کھانے

سے منع نہیں کیا جاتا ہے تو یہ دلالت اجازت سمجھی جائیگی اور اگر وہ درخت آبادی سے باہر باغوں کے اندر یا دیہات میں ہو اور وہ گرے پڑے پھل ایسے ہوں جو صحیح و سالم رہ جاتے ہیں جلدی خراب نہیں ہوتے جیسے اخروٹ اور بادام وغیرہ تو ان کو لینا جائز نہیں ہے، مگر اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ ان کے مالک کی طرف سے اجازت معلوم ہوتی ہو، اور اگر ایسے پھل ہوں جو باقی نہیں رہتے ہیں تو ان میں اختلاف ہے، لیکن صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ جب تک ممانعت کا ہونا صریحاً یا عادیہً معلوم نہ ہو ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، الحظ، اور غیاثیہ میں کہا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ جب تک مالکوں کی طرف سے رضا مندی معلوم نہ ہو تب تک کھانا جائز نہیں ہے، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گرے پڑے پھلوں کی بھوک مٹانے کی غرض سے کھالینے کی اجازت صحیح حدیث میں ثابت ہے، اور قصد پھلوں کو ڈالوں سے گرانے اور توڑنے اور باندھ کر ساتھ لانے کی ممانعت ہے، اور بہت ممکن ہے مدینہ والوں میں اسی کی چلن اور عام عادت ہو یا رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے اس کی اجازت ہوئی ہو لیکن ہمارے اس علاقہ میں اگر کوئی شخص باغ کے ایسے پھل کھا بیگا تو اس کے اصل مالک یا اس کو اجارہ پر لینے والے اس شخص کو چور بتا کر لڑائی کر لینگے، اور ایسی لڑائی سے بچنا ہی ضروری ہے اس لئے حدیث کی اجازت کی بناء پر جائز کافوقی دینے سے احتراز کرتے ہوئے اس سے منع کرنا ہی مناسب ہے، (البتہ اگر اب بھی کسما علاقہ میں اسی کی عام اجازت کا رواج ہو تو وہاں جائز ہوگا انوار الحق قاسمی) واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور ان پھلوں سے کچھ باندھ کر ساتھ لانا جائز نہ ہوگا جامع الجوامع، (۱۵) اگر درختوں پر پھول لگے ہوئے ہوں تو خواہ وہ آبادی میں ہوں نہ توڑے، البتہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں پھلوں کی کثرت ہو جس سے یہ معلوم ہو تا ہو کہ ان کے مالکوں پر ان کے پھل کھالینے میں ناراضگی نہ ہوگی تو صرف کھالینے کی اجازت ہوگی یعنی باندھ کر ساتھ لانے کی ہر صورت اجازت نہ ہوگی م ۱۲ اگر پتہ جھڑ یعنی خراں کے موسم میں درخت کے پتے گر کر جمع ہو گئے ہوں اور وہ پتے مالکوں کے کام میں آتے ہوں جیسے کہ توت کے پتے تو وہ نہیں لینے چاہئے، اگر کوئی لے گا تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر وہ پتے بے کار ہوں تو ضرورت مند ان کو لے سکتا ہے اور وہ ضامن بھی نہ ہوگا، الحظ، (۱۷) ہمارے علاقہ میں آم جامن وغیرہ کے پتوں کے بارے میں عموماً عام اجازت ہوتی ہے اس لئے غرباء جلانے کے لئے لے جاتے ہیں اور درخت کے مالکوں کو اس سے ناراضی نہیں بلکہ عموماً خوشی ہوتی ہے اور گندگی سے صفائی کے خیال سے نفع بھی حاصل ہو جاتا ہے، م (۱۸) اگر کوئی اپنے دوست کے گھر میں جا کر دیکھی گرم کر کے کھالے تو یہ جائز ہوگا، اور اگر دوست کے باغ سے انگوٹھ کھالے اور کھانے والے کو اس بات کا اندازہ ہو کہ اس کے کھانے سے اسے ناراضگی نہ ہوگی تو کھانے میں حرج نہیں ہے۔

مگر اس بات کا بہت ہی احتیاط کے ساتھ اندازہ کرنا چاہئے کیونکہ خواہشمند زیادہ تر اپنے ہی فائدہ کی بات دیکھتا اور سنتا ہے، الملاحظہ، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایسے مسائل میں جو سونا اور چاندی کی طرح جمع کئے جانے والا مال نہ ہو اس کے لینے میں دوست کی رضامندی اور ناراضگی پر فیصلہ کیا جاتا ہے، اسی لئے اگر معاملہ برعکس ہو یعنی ناراضگی کا اندازہ ہو تو اسے کھانا جائز نہ ہوگا، م (۱۹) بہت ہی نہر میں اگر پھل بہتا ہو اجارہ ہو تو اس کو نکال کر کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ جتنے بھی ہوں کیونکہ انکو نہ نکالنے کی صورت میں سب ضائع ہو جائیگے، یہی بات اس کی دلیل ہے کہ اسے نکال کر کھالینے کی اجازت ہے، محیط السرخسی، (۲۰) پانی سے لکڑی نکال لینا اس وقت جائز ہوگا جبکہ وہ بے قیمت ہو، لیکن اگر قیمتی ہو تو جائز نہ ہوگا السراجیہ والخلاصہ ومحیط السرخسی، (۲۱) اگر ایک جگہ سے مختلف اوقات میں ایک ایک کر کے اتنے اخروٹ مل جائیں جن کی کچھ قیمت ہو جائے تو وہ لفظ کے حکم میں ہو جائیں گے یعنی اگر پانے والا صاحب حیثیت ہو تو اس کے لئے وہ حلال نہ ہوں گے اور اگر وہ مختلف جگہوں سے ملے ہوں تو وہ سب کے لئے حلال ہوں گے، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بہر حال لفظ ہی کے حکم میں ہوں گے، بخلاف چھوہارے کی مٹھیوں کے کہ وہ پھینک دی جاتی ہیں لیکن اخروٹ چھینکے نہیں جاتے ہیں، البتہ اگر درختوں کے نیچے پائے جائیں تو ان کا حکم ایسا

ہی ہو گا جیسا کہ کھیت کی کھیتی کاٹ لینے کے بعد کافی مقدار میں غلوں کے دانے اور ان کی بایاں مل جاتی ہیں اور ان کو چن کر اٹھائیں جائز ہو تا ہے، یہ مسئلہ بہت ہی واضح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد اس میں سے دانہ و ربایاں چن لینا جائز ہے، اور شاید یہ بات عرف پر موقوف ہے، اسی لئے اگر کوئی کھیت والا ایسے دانوں کو چھنے سے منع کر دے تو اسے بات کا حق ہو گا یعنی اس کی ممانعت صحیح مانی جائے گی، اسی طرح بعض عدلوں میں ایسا بھی دستور ہے کہ زمیندار کچھ لوگوں کو ایسے کھیتوں سے دانوں کو چن لینے کی اجازت اس شرط پر دیتے ہیں کہ جو کچھ تم جمع کرو گے اس میں سے آدھا میرا اور آدھا تمہارا حق ہو گا لیکن ایسا کرنے کو صحیح کہنے میں تامل ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم فقیر الطین چکی دالوں کی پسائی کی مزدوری ایک فقیر ہو گی، کیونکہ اس زمیندار نے ان غریبوں کو اسے کھیت سے دانے چھنے کے لئے اجرت پر لیا ہے، لیکن اس شرط پر کہ وہ جتنے دانے جمع کریں گے ان ہی میں سے نصف یا چوتھائی ہماری ہو گی، حالانکہ یہ حکم فاسد ہے، اس لئے اس کا صحیح حکم یہ ہو گا کہ ان مزدوروں نے جتنے بھی دانے جمع کئے ہوں گے ان سب کا مالک وہ زمیندار ہی ہو گا، اور ان مزدوروں کی عام مزدوری جو ہو سکتی ہے وہ ان کو زمیندار ادا کر دے گا، یعنی وہ دانے نہیں ملینگے اس کا حیدہ یہ ہو گا کہ پہلے نذرانہ کے مطابق غنہ کے لینے کی امید ہو اس کا نصف جو مزدوری میں ان لوگوں کو مل سکتا ہے اتنا ہی پیشگی ان کی مزدوری ملے کر لی جائے، پھر جس غنہ سے چاہے ان کی ادائیگی کر دے، المیز جم۔

قبرستانوں کے درختوں کے مسائل

(۱) اگر کوئی درخت کسی جگہ مقبرہ بنانے سے پہلے ہی وہاں پر موجود ہو تو اس زمین کا مالک ہی اس درخت کا مالک ہو گا وہ اس درخت کے ساتھ جو بھی معاملہ کرنا چاہے کر لے (۲) اگر زمین موات یعنی مملوکہ خاص ہو تو اس کا درخت پہلے جس کا مملوک تھا ہی کا رہے گا، (۳) اگر درخت کسی مقبرہ میں اس کو مقبرہ بنانے کے بعد گا ہو تو یہ تلاش کرنا ہو گا کہ کسی خاص شخص نے اسے لگایا ہے یا نہیں اگر کسی نے لگایا ہو تو وہی اس کا مالک ہو گا البتہ اس درخت کی جو رقم ہو اس کو صدقہ کر دینا چاہئے۔ اور اگر درخت خود بخود اگا ہو تو قاضی وقت کو اس کے بارے میں اختیار ہو گا، یعنی اگر اس کی مصلحت یہ ہو کہ اسے فردخت کر کے اسی مقبرہ کے ضروریات میں فردخت کر دے تو وہ ایسا بھی کر سکے گا، القاضی خان، (۴) اگر کسی فقیر کو کچھ کھانا صدقہ میں دیا گیا ہو اور کوئی مالدار شخص اس میں سے کھانا چاہے پھر اس فقیر نے بھی اس کو اس مال میں سے کھانے کی اجازت دے دی تو اس مالدار کے لئے اس کے کھانے کے معاملہ میں اختلاف مشائخ ہے، الحیظ، اور ہدایہ کی بحث کتاب لکاتب میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تبادل یعنی دوسرے کو اپنے مال میں سے کھانے کی اجازت دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے کھانے والے ہی کی ملکیت اس کھانے پر باقی رہتی ہے، جیسے کہ کسی مہمان کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کھانے کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کھانے میں سے کسی دوسرے کو بھی کچھ دے، م۔

(۵) البتہ اگر مالک فقیر اپنے مال میں سے کچھ امیر کو دے کر مالک بنادے تب اسے بھی کھانا حلال ہو گا بحیظ۔ جیسے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بریرہؓ کو کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی آزاد کردہ باندی تھیں نے اپنی ملکیت کا گوشت رسول اللہ کو ہدیہ دیتے ہوئے مالک بنادیا تو آپ نے اسے قبول فرمایا اور یہ بھی فرمایا کہ یہ گوشت تو ان کے لئے صدقہ کے طور پر تھا مگر میرے لئے یہ ہدیہ کے طور پر ہے، م، (۶) اگر مال دار مسافر کو اس کی محتاجی کی بنا پر کچھ صدقہ کا مال دیا گیا جس سے اس نے سفر کیا اور گھر پہنچ کر بھی اس کے پاس کچھ بچ گیا تو اب بھی اس کو اس میں سے کھانے میں کوئی حرج نہ ہو گا، (۷) اگر کسی فقیر کو کچھ صدقہ کا مال دیا گیا، بعد میں وہ خود مال دار ہو گیا اور صدقہ کا پہلا مال اس کے پاس اس وقت بھی موجود ہو تو اب بھی اس کے لئے صدقہ کا برائے مال کھانا جائز ہو گا، (۸) مٹی کھائی مکروہ تحریمی ہے، م، شرح النہ حلائی نے شرح مبسوط کے کتاب اصوم میں فرمایا ہے کہ اگر اس کے کھانے والے کو اس بات کا خوف بھی ہو کہ اس کے کھانے سے بیماری آفت پیدا ہو گی تو اس کا کھانا مباح بھی نہیں ہو گا، (۹) یہی

حکم مٹی کے ماسواہر ایسی چیز کا بھی ہے جس سے بیماری وغیرہ کے پیدا ہونے کا خوف ہو، الحیط، اس قول کا ظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوایا پلو وغیرہ کھانے سے یہ خوف ہو کہ اس سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اس کے لئے حلو او غیرہ کھانا مباح بھی نہ ہوگا، کیونکہ مٹی کے کھانے میں حرام ہونے کی علت بھی یہی ہے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے، اور اس حکم کے میں بیمار جسمانی کمزور سب برابر ہیں، فاحفظہ، م۔

(۱۰) اگر کوئی مٹی تھوڑی یا کبھی کبھی کھاتا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، الحطی، اور میں مترجم یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں اقوال کے درمیان ترجیح حکماء کے قول سے ہی ہوگی کہ وہ ہر حال میں مٹی کھانے کو مضر صحت بتاتے ہیں اس لئے ظاہر جواب یہی ہوا کہ مٹی ہر حال میں مکروہ ہے جیسا کہ اصول روایات میں مذکور ہے، اور فرمان حدیث کے قریب تر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، (۱۱) اگر کسی شخص کو مٹی کھانے کی عادت پڑ گئی ہو، اور اس کو اچانک چھوڑنے سے تکلیف ہو یا دوسری طرح کی بیماری اور دماغ پر اثر پڑنے کا خوف ہو تو اس پر یہ واجب ہوگا کہ جہاں تک ممکن ہو وہ وقت اور مقدار کے لحاظ سے اس میں کمی کرتا جائے اور دوسرے طریقوں سے اس سے بچنے کے لئے تدبیر اختیار کریں، یہاں تک کہ وہ بالکل چھوٹ جائے، اور ایون وغیرہ جس کی عادت پڑ گئی ہو اس کا حکم بھی اسی مٹی کا حکم ہوگا، جیسا کہ شیخ نے در المختار میں شیخ ابن حجر کی و شیخ عبد الغنی نابلسی وغیرہ سے نقل کیا ہے، م، (۱۲) مکہ معظمہ سے جو سرخ مٹی لائی جاتی ہے جس کو طین حرہ (گیرود قرمزی) کہا جاتا ہے اسے بھی دوسری مٹی کی طرح کھانا مکروہ ہے، جو اہر القتاوی، (۱۳) مدینہ منورہ کے خاص جگہ کی مٹی جس کے بارے میں شفاء کی روایت پائی جاتی ہے خاص نص کے پائے جانے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے، (۱۴) بعض فقہاء نے بخاری مٹی کھانے کی اجازت اس وقت تک کے لئے دی ہے کہ وہ نقصان دہ نہ ہونے لگے، کیونکہ مٹی کھانے کی ممانعت اس کے نپکی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ بیماری پیدا کرتی ہے، اسی لئے ابو القاسم نے فرمایا ہے کہ مٹی کھانا عطلندی کا کام نہیں ہے، لیکن حق بات یہی ہے کہ مٹی کھانا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے جس سے صرف ایک مٹی مستثنیٰ ہے جو کہ مدینہ منورہ کے ایک خاص مقام میں پائی جاتی ہے اور وہ بھی صرف تبرکات اور بہت ہی مختصر مقدار میں کھائی جاتی ہے، فافہم، م۔

(۱۵) اگر کوئی عورت مٹی کھانے کی ایسی عادت ڈالے جس سے اس کے حسن و جمال میں فرق آتا ہو تو اس کا شوہر اسے منع کر سکتا ہے، الحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر مٹی کی طرح ایون اور بھنگ وغیرہ کی عورت کو عادت ہو گئی ہو تو اس کی کراہت اور ممانعت کی وجہ سے اور حسن و جمال میں نقصان آجانے کی وجہ سے شوہر اپنی بیوی کو منع کر سکتا ہے، م۔

فالودہ وغیرہ

(۱) انواع واقسام کے چیزوں کے خوش مزہ کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے، ظہیریہ، (۲) مختلف قسم کے پھلوں سے مزہ لینا بھی جائز ہے اگرچہ ترک کرنا افضل ہے، خزائن المستفین، میں مترجم یہ کہتا ہوں اس میں بھی یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم ﷺ سے حدیث کے پیکر روحانی کا نور پیکر جسمی تک ظہور کر جاتا تھا اس لئے جسمانی کدورت ممانعت تھی اور اب رفیق جسم سے ظہور نور کے بعد جسم کی تازگی مضر نہیں ہے، اور اس کے بغیر اس کے جسم کی توانائی کمزور ہوگی، چنانچہ تیسرے قرون کے بعد والوں کے حق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ مومائی کو پسند کریں گے اس لئے یہ موماپا بے موقع اور بے غرضی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

کچھ پینے کے بارے میں

(۱) کھڑے ہو کر پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الغیثیہ، لیکن خاف ادب ہے یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر پینے والے کو تنہا کرنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ سنن کی روایتوں میں ہے، ویسے رسول اللہ ﷺ نے خود بنفس شریف ایک لنگے

ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا ہے، جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے، (۲) وضو و حرم کاپانی اور مومن کا جھوٹا پانی کرامت کی بناء پر کھڑے ہو کر پینا ادب و مستحب ہے، اور راستہ میں بیٹھنے کی جگہ میں کچھ ہوسنے یا جگہ کی تنگی کی وجہ سے کھڑے ہو کر پینا جائز ہے، (۱) کتاب میں اس جگہ عبارت اس طرح ہے کہ کپانی بوجہ کچھ اٹخ، جس کا ترجمہ میں نے اپنی سمجھ کی بناء پر کیا ہے واللہ اعلم، قاسمی اس لئے سب سے بہتر بات یہی ہے کہ جن صورتوں میں کھڑے ہو کر پینا مندوب ہے وہاں کھڑے ہو کر پینا ہی مندوب و رہا ہی صورتوں میں بیٹھ کر پینا ہی مندوب ہے البتہ اگر کوئی شخص ہو تو دوسری بات ہے اور ان مسائل میں جگہ کا تنگ ہونا یا کچھ ہونی یا مشکیزہ لٹکا ہوا ہونا عذر ہونے کے لئے کافی ہے، اور بغیر عذر کے بھی کھڑے ہو کر پینے میں مضائقہ نہیں ہے اس شرط کے ساتھ کہ ادب سے لاپرواہی کی وجہ سے نہ ہو، ورنہ اس پانی کو قے کر دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

سقاہ کسی جگہ کی پانی کی تنگی یا چھوٹا حوض سے ہر امیر و فقیر کے لئے پانی پینا جائز ہے، خلاصہ (۳) چلتے ہوئے پانی نہیں پینا چاہئے، لیکن مسافر کے لئے اجازت ہے، الغیثہ، (۴) ایک سانس میں پانی پی لینا اگرچہ مباح ہے، لیکن تین سانسوں میں اس طرح پینا کہ ہر مرتبہ برتن سے منہ ہٹا کر سانس لے، پہلی مرتبہ شروع میں بسم اللہ اور فراغت کے بعد یہ دعاء پڑھنی چاہئے، الحمد للہ امدی ستقامتاً فاروقاً، کہ یہ حکم حدیث کے موافق ہے، م، (۵) سقاہ یا مشکیزہ کے منہ سے منہ لگا کر پانی نہیں پینا چاہئے کیونکہ اس طرح منہ میں کیزا وغیرہ کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ رہتا ہے، الغیثہ، لیکن ابھی یہ معصوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک صحابی کے یہاں لٹکی ہوئی مشکیزہ میں سے منہ لگا کر کھڑے کھڑے پانی پیا تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ممانعت تنگی وغیرہ کی مجبوری کی وجہ سے ہے، م، (۶) اس سقاہ کا پانی گھر میں بھی لے جانا اسی صورت میں جائز ہے کہ اس کی اجازت ظاہر ہو ورنہ نہیں۔ اوجیز، (۷) سرکہ کے مٹکے میں اگر شراب کا ایک قہرہ بھی گر جائے تو اس سے فوراً پینا جائز نہیں ہے البتہ کچھ وقفہ گزر جانے کے بعد پینا جائز ہو گا، اور اگر سرکہ کے مٹکے میں ایک گھڑا شراب ڈالی گئی لیکن اس میں بویا مزہ کچھ نہیں معلوم ہوتا ہے تو اس سے فوراً پانی لینا جائز ہے، اسلمقط۔

(۸) بیٹا اپنے کافر باپ کو نہ شراب پلائے اور نہ پینے کے لئے اسے پیالہ دے البتہ شراب کا پیالہ اس سے واپس لے سکتا ہے، (۹) بیٹا اپنے باپ کو جو کافر ہو یا نصرانی ہو اسے گرجا یا مندر نہ لے جائے مگر وہاں سے واپس لے سکتا ہے (۱۰) اپنے کافر باپ کا کھانا اور سائین پکا دینا چاہئے بشرطیکہ اس ہانڈی میں مردار یا سورہ نہ ہو، (۱۱) ایسی دعوت جس میں شراب یا سورہ یا مردار کا انتظام ہو اس میں مسکن کو شرکت نہیں کرنی چاہئے، عتاقیہ، (۱۲) سائین کا پیالہ یا نمک دان کو روٹی پر نہیں رکھنا چاہئے، خلاصہ، (۱۳) اگر کاندھ میں نمک ہو تو اسے روٹی پر رکھنا جائز ہے، اور کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اس وقت کے کھانے میں نمک دہنی کی ضرورت ہو تو پھر روٹی پر رکھنے میں حرج نہیں ہے، امین بیج، بندہ مترجم کے نزدیک یہ شرط بالکل غیر مفید ہے، کیونکہ رکھنے سے منع کرنے کی وجہ تو روٹی کی تکریم میں کوتاہی نظر آتی ہے اس بیان پر پہلا قول ہی اصح ہے، البتہ دسترخوان پر رکھنے میں حرج نہیں ہے، م، (۱۴) خون (تھال یا طشت) کے کنروں سے روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اظہر یہ، (۱۵) روٹی سے ٹھیک صاف کرنا یا چھری کو پوچھنا جس سے گوشت کھانا جا رہا ہو کوئی حرج کی بات نہیں ہے بشرطیکہ بعد میں اس روٹی کو وہ خود کھالے (ضائع نہ کرے) بعض متابعین مطلقاً مکروہ کہتے تھے، الحیث، اور یہی قول اظہر ہے کیونکہ اس میں بے دہی کا کوئی حتمل نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ شیخ عطاء الرحمن نے کہا ہے کہ چھری سے روٹی کا مکنا مکروہ ہے اور شیخ ابو الفضل امکرمی نے فرمایا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، القنیہ، و علی بن محمد نے اس طرح اس کی تفصیل کی ہے کہ اگر روٹی دودھ سے گوندھی ہوئی ہو تو اسے کانٹے میں حرج نہیں ہے اور مکروہ بھی نہیں ہے ورنہ اگر ایسی روٹی نہ ہو تو عجمیوں کی عادت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، استرخانیہ عن لقیہ۔

(۷) محمد اور یزید، اے ایک دوسرے سے خمیر لیا کرتے ہیں پھر اندازہ سے اس کا عوض دیدیتے ہیں تو یہ جائز ہے، جواہر الفتاویٰ، معنی مشدسا کی ایک کوئی چیز مانے کو لیا اور اندازہ سے اتنا ہی واپس کر دیا تو یہ بیجا داخل نہیں ہے، بلکہ جائز ہے، اور صل حنفیہ کے مطابق اس

میں پانچ کا حکم اس لئے جاری نہ ہو گا اگرچہ جس موجود ہے مگر قدر نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نصف صالح ہے کم مقداری نہیں ہوتا ہے، البتہ قرض کی صورت میں کلام ہونا چاہئے مگر جب فتویٰ یہ ہے کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو اسے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے، اور چونکہ اتنا آنا مقداری نہیں ہے، اس لئے کہ نصف صاع سے کم ہے، اس لئے اندازہ دینا بھی کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (۱۸) مسافروں نے منزل میں اتر کر اپنے اپنے ناشتہ دان سے کھانا نکال کر سب نے ایک کو دوسرے سے ملا کر کھلایا ہر ایک نے ایک ایک درہم نکالا اور سب کا ملا کر کھانا خرید کر کوئی لے آیا پھر اسے سب نے مل جل کر کھایا تو یہ جائز ہے اگرچہ کھانے میں سب برابر نہ ہوں، الا چیز، مع۔

کچھ اضافی مسائل

نمبر ۱۔ رزق حلال کی طلب جہاں تک ممکن ہو فرض ہے (۲) امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک وقت میں تجارت مستحب تھی، اور اسلام کی سلطنت میں تو بہت ہی بہتر ہے، لیکن کفر کی سلطنت میں تجارت سے زراعت بہتر ہے، (۳) بھرے ہوئے پیٹ کے ساتھ ساری رات کی عبادت سے آدھے پیٹ کے ساتھ آدھی رات کی عبادت بہتر ہے، (۱۳) اتنا زیادہ مال جو لہو و لعب میں ڈال دے اس سے ضرورت کے مطابق مال کا ہونا بہتر ہے، چونکہ مال کے حقوق اور لوازمات بہت زیادہ ہوتے ہیں اسی لئے اکثر بزرگان دین نے مال کی کمی ہی کو پسند کیا ہے اگرچہ مادی شخص مال سے خیرات کرے اور اس کے حقوق بھی ادا کرے صحیح حدیث میں اس طرح بھی مذکور ہے نعم امال الصالح للرجل الصالح یعنی مرد صالح کے لئے مال حلال عمدہ چیز ہے، م، (۱۵) حدیث میں ہے کہ سچی امانت دار تاجر قیامت کے دن شہیدوں اور صالحوں کے ساتھ ہو گا، م۔

ہدایا اور ضیافت سے متعلق

(۱) اگر کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی تو اگر بھیجنے والے کا اکثر مال حلال طریقہ سے حاصل کیا ہوا ہو تو اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ چیزیں حرام ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں تب اسے قبول کرنا جائز نہ ہو گا، اور اگر اس کا زیادہ مال حرام طریقہ سے حاصل کیا گیا ہو تو اسے قبول نہیں کرنا چاہئے یعنی نہ ہدیہ میں قبول کیا جائے اور نہ ہی اس کے دعوت قبول کی جائے، البتہ اگر وہ شخص خاص طریقہ سے یہ اطمینان دل دے کہ یہ مال حلال ذریعہ سے حاصل کیا گیا ہے اور میں نے اسے وراثہ پیسا یا اسے قرض کے طور پر لیا ہے، الیما بیع، اس سے یہ معلوم ہوا کہ کہنے والے کی بات پر اعتماد کر لینا صحیح ہے، اگرچہ سننے والے کو اس کی حقیقت حالی معلوم نہ ہو، م۔

(۲) ظالم حکام اور امراء کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے اکثر اموال کے بارے میں غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ وہ حرام طریقہ سے حاصل کیا جاتا ہے، لیکن اگر اس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اس کا اکثر مال حلال طریقہ سے حاصل کیا ہوا ہے، اس کو قبول کرینے میں بھی حرج نہیں ہے، کیونکہ عام طور پر لوگوں کے مال میں کچھ نہ کچھ حرام مال بھی ملا جلا ہوتا ہے، اسی لئے اموال کے بارے میں اکثریت پر حکم لگایا جاتا ہے اور یہی حکم ان کی طرف سے دی ہوئی دعوت کے بارے میں بھی ہے، الاختیار (۳) ہمارے زمانہ کے ظالم امراء کے ہدایہ کے بارے میں شیخ ابو بکر بن الفضل بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے ہدایہ وغیرہ ان ہی لوگوں کو واپس دنا دینے چاہئے جن سے وہ لئے گئے ہوں یا لوٹے گئے ہوں یعنی اصل مال کو واپس کر دئے جائیں، اور شیخ محمد بن حامدؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے اموال بیت المال میں جمع کر دئے جائیں، تو پھر دوسرے ظالم امراء ان کو بیت المال سے لے کر اپنی خواہش کے مطابق لہو و لعب کے ساتھ خرچ کر دیں گے، جبکہ ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے کہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ اور امراء اس بیت المال کو اپنی خواہشوں اور شہوات کے واسطے رکھتے ہیں اور مسلمانوں کی جماعت کے واسطے نہیں رکھتے ہیں، المحیط۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بات اس حالت پر پہنچ گئی ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو عام طور سے بیت المال کے

معنی ہی معصوم نہیں ہیں بلکہ وہ تو یہی جانتے ہیں کہ یہ خزانہ بادشاہوں کی مرضی کا حق ہے، وہ اس میں جو چاہیں کریں، اب اس بات کی ضرورت ہو گئی ہے بیت المال کی حقیقت ان کو بتائی جائے، چنانچہ اس جگہ میں خلاصہ بیان کر رہا ہوں کہ اسلامی سلطنت میں زمین کا خراج اور جزیہ وغیرہ سنا ہے وہ ان کے حق داروں کے دینے کے بعد جو کچھ بچ جاتا ہے وہ محفوظ جگہ میں رکھ دیا جاتا ہے جو تمام مسلمان بھیوں کا مشترک حق ہوتا ہے جو ان کی حفاظت اور ان کی ضروریات پوری کرنے میں خرچ کیا جائے گا، در وقت کا سلطان سارے مسلمانوں کی طرف سے اس کا متولی اور نگہداشت کرنے والا ہوتا ہے، یہاں تک کہ عام مشورہ کے بغیر اپنی مرضی سے غیر معمولی مصروف میں اس کو خرچ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اسی لئے عام قوموں اور محلوں وغیرہ سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہو کر مجلس شوریٰ میں شریک ہوں گے جو کہ عجم و عقل و رائے دہے ہوں گے اور ان تمام کی طرف سے وہ سلطان ملحق صدر مجلس ہوگا، پھر جب صحابہؓ کی خلافت سے کچھ دوسری طرف بھکاؤ شروع ہوا تو یہاں تک نوبت آگئی کہ سلطنت اور خزانہ سب بادشاہ کی ذاتی ملکیت سمجھی جانے لگی، پھر بادشاہ اور اس سارے وزراء و امراء اس خزانہ کو اپنی آسائش میں اپنی خواہش کے مطابق خرچ کرنے لگے، اور عام مسلمانوں نے جیسے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے طریق سے انحراف کیا اسی طرح سے دنیا میں مجلس مشاورت سے بھی نکال دئے گئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی عزت ورجان و مال کی حفاظت کو کچھ ذرہ برابر خیال نہ رہا اور عموماً لوگ جاہل بے علم ہونے پر ہی افتخار کرنے لگے، بالآخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ سبہ علمی کے قوانین و ضوابط نہ سلطنت سے ہاتھ روک دیا گیا، یہ حالت اس مترجم نے اپنے علاقہ کے نمونہ بیان کئے، اس کے برعکس اگر خلافت راشدہ کی سلطنت کا نمونہ ہوتا تو عین عدل و صواب ہے، اور شریعت الہی عزوجل میں دنیا و آخرت کے واسطے راست و مستقیم اس میں جو عدل و راحت ہے وہ کسی بھی سلطنت میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ کفار حق عزوجل سے جائز اور تجویز کرنے میں چونکہ انتہائی ظلم ہیں ان کی سلطنت کا مراد اور اس کی منہج صرف دنیاوی زندگی پر موقوف ہے جس کی وجہ سے طاعات الہیہ عزوجل اور آخرت کے معاملات میں ان کو انتہائی تکلیف اور مشقت ہوتی ہے، اس کے ساتھ ہی اگر ہر شخص کی خواہ وہ غریب اور کمزور و ناتواں ہو اس کی حفاظت اور اس کی بقدر ضرورت اس کی معاش کے ذرائع بالکل کھلے اور آسان ہوں، تو ایسی بادشاہت دنیاوی عدل میں غنیمت ہے، اور یہ بات بہت ہی مشہور ہے کہ دنیاوی زندگی کے لئے اگر جان و مال کی حفاظت و انصاف نہ ہو بلکہ صرف ظلم ہی ہو تو ایسی بادشاہت باقی نہیں رہ سکتی ہے اور اگر عوام کی حفاظت اور ان کے ساتھ انصاف موجود ہو تو بادشاہت بھی باقی رہتی ہے، اگرچہ بادشاہ کا فریبی ہو، م۔

بادشاہ کی طرف سے کسی موقع میں انعام و عطیہ کے قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا جائز ہے، جب تک کہ یہ معصوم نہ ہو کہ وہ حرام مال میں سے دیتا ہے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم قوں کو پسند کرتے ہیں، جب تک کہ ہم کو اس مال کے حرام ہونے کا قطعی علم نہ ہو، یہ قوں امام ابو حنیفہؒ و ان کے اصحاب کا ہے، انصاریہ شیخ ابو قتادہ رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے سلطان سے عطیہ قبول کر لیا کرتے تھے، اور اپنی ضرورت کے لئے دعوں سے قرض بھی لیتے تھے، پھر جب سلطان کی طرف سے عطیہ اور خفیہ ملتا تو اس سے اپنا سارا قرض و پس کر دیتے تھے، اس سے ایسے مسائل میں یہی حید ہے کہ آدمی اپنی ضروریات قرض سے پوری کرے پھر اس کی رقم جس ماں سے بھی چاہے واکرے، اور امام ابو یوسف نے ابو حنیفہؒ سے حیلہ کا یہی طریقہ حاصل کیا ہے، (اختلاف)۔

(۵) جس شخص کے لئے صدقہ کامل کھانا حلال نہ ہو جتنی وہ مدار ہو تو اس کے ماں میں شیخ و بکر اس کا فائدہ فرمایا ہے کہ اس کو شہی و خفیہ یا انعام قبول نہیں کرنا چاہئے کیونکہ یہ بھی صدقہ لینے کے مشابہہ ہے، (۶) اگر کسی کو یہ معصوم ہو کہ بادشاہ نے غصب کر کے کسی کامل یا بے اور اس نے فحش کو کچھ انعام دیا ہے تو شیخ و بکر نے فرمایا ہے کہ اگر یہ معصوم ہو جائے کہ بادشاہ نے درہم غصب کر کے دوسرے درہم میں ملا دیا ہے تو یہ ناجائز ہو گا ورنہ نہیں، یعنی اگر یہ معصوم ہو کہ غصب کئے ہوئے یہی درہم ہیں تو اسے لینا جائز نہ ہوگا، در کچھ فناء نے کہا ہے کہ صاحبیں کے قیاس سے مطابق دوسرے درہم سے مدد دینے کی صورت

میں بھی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ کمافی اتحادی: (۷) بادشاہ نے اگر کسی کو کچھ کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے اکثر مال کا جائزہ لے کر فیصلہ کرے کہ اس کے پاس غصب وغیرہ کا مال حرام اکثر ہے تو اسے نہ کھائے اور اگر غالب مال اس کے پاس حلال مال سے ہو تو وہ شخص اسے کھا سکتا ہے الذخیرہ۔

(۸) شیخ علاء الدین السمرقندی نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی ایسی ضیافت میں شرکت کرنے پر مجبور ہو جائے جس میں حرام مال ہونے کا شبہ ہو تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دعوت کرنے والا یہ کہے کہ میں نے اس مال کو فلاں فقیر کی ملکیت میں دیدیا ہے پھر وہ فقیر اس مال کا کسی دوسرے کو مانگ بناوے اس طرح کی دعوت جائز ہو جائیگی، جو اہر الفتاویٰ۔ (۹) اگر کوئی سود خور یا حرام کمائی واے نے اسی کی دعوت کی بس اگر دعوت کرنے والے کا اکثر مال حرام ذریعہ سے ہو تو اس مال کو نہ کھائے، البتہ اگر دعوت کرنے والا یہ کہہ دے کہ میں نے اس مال کو وراثت میں پایا ہے یا کسی سے قرضہ لے کر تیار کیا ہے تو ایسی دعوت کو یاد یہ کہ قبول کرنے اور کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، (۱۰) جو شخص کھلم کھلا فسق کے کام کرتا ہو اس کی دعوت قبول نہیں کرنی چاہئے، التمر تاشی یہ حکم اس صورت کا ہے جبکہ اس کا مال حلال ذریعہ سے حاصل ہوا ہو، یہی حکم ان لوگوں کا بھی ہے جن کی آمدنی کا ذریعہ ہی حرام کا ہو، جیسے کہ کسبیاں عزت فروش عورتیں اور ذکیت، اور گانے والے مرد یا عورت تو ان کی دعوت یاد یہ قبول نہیں کرنا چاہئے، م۔

(۱۱) دعوت ولیمہ کا حکم مسنون ہونے کا صرف تین دن تک کا ہے اس کے بعد یہ حکم ختم ہو جاتا ہے، التلمیذ یہ، (۱۲) جس کے یہاں کوئی مرچائے تو اسی روز اس گھر میں کھانا لے جانے اور ان لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ گھر والے مردہ کی تجہیز و تکفین میں مشغول ہوں گے، اس کے بعد مکروہ ہے، التا تار خانہ، (۱۳) وفات ہو جانے کی صورت میں اس گھر کے لوگوں کی تین دنوں تک ضیافت کرنا مباح نہیں ہے، اور اگر کوئی کر لے تو اس کے کھانے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، خزانة المفتیین، (۱۴) اگر میت کے گھر والوں نے فقیروں کے لئے کھانا تیار کرنا چاہا تو اس شرط کے ساتھ کھانا تیار کرنا جائز ہوگا کہ سب ورثہ بالغ ہوں اور وہ سب اس کھانے پکانے کی تیاری کی اجازت بھی دیں، اور اگر وارثوں میں سے کوئی بھی نابالغ ہوگا تو ترکہ کے مال میں سے کھانا پکانے (یا دوسرے مالی خرچ) کا کام نہیں کر سکتا ہے، التا تار خانہ۔

(۱۵) اگر دستر خوان پر بٹھا کر کھانا کھلایا جا رہا ہو اور کسی مہمان نے اس کھانا میں سے کسی غیر مہمان کو کچھ دینا چاہا تو یہ اسی صورت میں دے سکتا ہے جبکہ کسی طریقہ سے اس بات کا یقین ہو کہ میزبان اس سے ناراض نہ ہوگا، اور اگر دینے سے ناراضگی کی امید ہو تو دینا حلال نہ ہوگا، اور اگر بین بین ہو یعنی مشتبہ ہو تو بھی دینا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح سے اس کھانے میں سے کسی فقیر کو بھی دینا صحیح نہ ہوگا، القاضی خان، (۱۶) اور اگر میزبان نے مہمانوں کو کھانے کے دو دستر خوانوں کا انتظام کیا ہو تو ان میں سے ایک دستر خوان والے کیلئے دوسرے کو دینا صحیح نہ ہوگا البتہ اس صورت میں دے سکتا ہے جبکہ دینے پر میزبان (صاحب خانہ) کی رضا مندی یقینی معلوم ہوتی ہو، اور کتاب الہبہ کی روایت کے مطابق جائز ہے، الملتقی، اور اکثر منشاخ کے نزدیک ایک دستر خوان والوں میں سے اگر کسی نے دوسرے کو کچھ اٹھا کر دیا تو عادت اور عرف ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا، (۱۷) اور اگر مہمانوں کے پاس کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے لئے آیا اور اسے کسی نے کچھ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا، القاضی خان۔

(۱۸) ایسے مسائل میں صحیح بات یہ ہے کہ عرف و عادت کو دیکھا جائے اور شک و شبہ پر عمل نہیں کیا جائے، ایما بیج۔ (۱۹) اگر کسی مہمان نے دستر خوان سے میزبان کی بلی کو کچھ کھانے کو دیدیا تو عادت ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا لیکن اس کے کتے کو گوشت دینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ایسی عادت نہیں ہے البتہ اگر بڑی دی ہو تو جائز ہوگا، التلمیذ یہ والذخیرہ، (۲۰) اگر ایک شخص نے دعوت کے سلسلہ میں کئی دستر خوان بچھا کر ایک ایک جماعت کو علیحدہ بٹھلایا تو ایک دستر خوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے دستر خوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دستر خوان والوں کو دے، اور دوسروں کو اس کا کھانا اور لینا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ میزبان نے ہر ایک کیلئے اس کے مقرر کئے ہوئے دستر خوان سے لینا اور کھانا مباح کیا ہے، اور دوسرے دستر خوان سے مباح نہیں کیا ہے، فقہہ۔

ابواللیث نے فرمایا ہے کہ قیاس تو یہی ہے، لیکن اگر کسی نے اسی ضیافت والوں میں سے کسی کو دے دیا تو استھانا جائز ہوگا، اور اگر ان کے کسی خادم کو دیا تو بھی جائز ہوگا، اسی طرح اگر دسترخوان سے مہمان کو کچھ روٹی اور تھوڑی بوٹی دی تو بھی استھانا جائز ہوگا، القاضی خاں۔

(۲۱) دسترخوان سے زلہ (پس خوردہ، جو ٹھا کھانا) اٹھانا بلا خلاف حرام ہے البتہ اگر مہمان کی طرف سے اجازت ہو، جو اہر الاخلاطی، (۲۲) اگر کسی شخص کے یہاں اس کے بال بچوں کے کھانے سے کٹڑے بچ گئے اور جمع ہو گئے اور گھر والے ان کٹڑوں کو کھانا نہیں چاہتے ہوں تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھانا جائز اور افضل ہے، لیکن راستہ نہر میں ڈالنا نہیں چاہئے، لیکن گرچیو نیوں کے کھانے کو ڈالنے کو کوئی حرج نہیں ہے، سلف سے بھی یہی منقول ہے، الظہیر یہ، (۲۳) مجنون کو مرد رکھانا جائز نہیں ہے، لیکن بلی کو کھانا جائز ہے، بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کو نہیں کھایا جائے، (۲۵) ہمارے فقہاء نے فرمایا ہے کہ مردار سے کسی طرح سے بھی نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اپنے شکاری کتے و باز خواہ ز (جرہ) ہو یا دہ وغیرہ کو بھی نہیں کھانا چاہئے، القندیہ۔

میزبان اور مہمان کے آداب

(۱) مہمان کو چاہئے کہ اسے جہاں بٹھایا جائے وہاں بیٹھ جائے، (۲) جو کھانے کو پیش کیا جائے اسے خوشی کے ساتھ قبول کر لے، (۳) میزبان کی اجازت کے بغیر کھڑا نہ ہو، (۴) جب نکلنے لگے تو گھروالوں کے لئے دعا کرے۔

میزبان کے آداب

اسے یہ چاہئے کہ کبھی کبھی اپنے سے مزید کھانے کی فرمائش کرتا رہے، مگر زیادہ ضد نہیں کرنی چاہئے، (۲) مہمانوں کے پاس زیادہ خاموشی اختیار نہ کرے، (۳) مہمانوں کی نظروں سے دور نہیں ہونا چاہئے، (۴) ان کے سامنے اپنے خدمتوں پر غم و غصہ نہ کرے (۵) مہمانوں کے خرچ کی وجہ سے اپنے بال بچوں کے کھانے پلانے میں کمی یا غفلت نہ کرے، الظہیر یہ، اپنا مال اس طرح خرچ کرنا افضل ہے کہ پہلے اپنی ذات پر پھر بال بچوں پر پھر اگر بچ جائے تو اسے صدقہ کر دیا جائے، اور فاسق کو ایک دن سے زیادہ خرچ نہیں دینا چاہئے، التا تاریخید۔

کھانے کے آداب

(۱) کھاتے وقت بائبل خاموش رہنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے مجوسیوں کی مشابہت ہوتی ہے، اسرارہیہ، (۲) کھاتے وقت خاموش نہیں رہ کر امور خیر اور صلحاء کے قصے بیان کرے، انصراہب، (۲) اگر مہمان زیادہ تعداد میں ہوں تو ان کی خدمت کے لئے کھڑا ہونا چاہئے البتہ اگر چند افراد ہوں تو ان کے ساتھ بیٹھ جانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، (۳) کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے لئے پانی مانا چاہئے، (۴) بزرگوں نے یہ بات پسند کی ہے کہ ہاتھ دھواتے وقت مہمانوں میں جو بڑے اور بزرگ ہوں ان سے پہلے دھوایا جائے، (۵) مہمان جب فارغ ہو کر چاہیں اور اجازت چاہیں تو ان کو روکنے نہیں چاہئے، (۶) کھانے سے فراغت کے بعد ہاتھ دھوانے میں طشت کا پانی بار بار پھینکنا مشروع ہے کیونکہ اس زمانہ میں کھانے میں چکن کی اور روغن کا استعمال کم ہوتا تھا مگر اس زمانہ میں گوشت مختلف طریقوں سے پکے ہوئے اور روغن و چیزیں زیادہ ہوتی ہیں جو سی حشمت میں صاف ہوتی ہیں اس لئے پانی بار بار پھینک دینے میں مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، اور یہ نہ ہو کہ روغن کی چھینٹ پے کپڑے خراب ہوں۔

(۷) فقیہ نے فرمایا ہے کہ خدال کرنے سے دانتوں سے جو کچھ نکلے اگر اسے منہ سے ایک بار باہر نکال لیا ہو تو اسے پھینک دے

ورنہ اختیار ہوگا کہ اگر چہ تو اسے نکل جائے یا پھینک دے، (۸) تارو و آس در یحان کی لکڑی سے خلال کرنا مکروہ ہے، اور سیاہ بید سے بہتر ہے، (۹) خلال اور اس سے جو کچھ نکلے اس کو لوگوں کے سامنے فرش پر پھینکنا مکروہ ہے بلکہ طشت آنے پر اس میں ڈال کر ہاتھ دھو لینا چاہئے، البتہ، (۱۰) کھاتے وقت دوسروں کی طرف نظر نہیں کرنی چاہئے، (۱۱) لقمہ چھوٹا لینا چاہئے اور اسے خوب چبانا چاہئے، (۱۲) چباتے وقت منہ سے آواز نہیں نکالنی چاہئے، (۱۳) کھانے اور چبانے میں جدی نہیں کرنی چاہئے، م۔

فصل: در ہم اور چھوہارے وغیرہ لٹانا

مسائل - (۱) اگر کسی نے کچھ مگوں کے سامنے درہم یا چھوہارے رکھے اور کہا کہ جو کوئی چاہے جتنا چاہے اس میں سے لے لے، تو اس میں سے جتنا لے گا وہ اسی کا ہو جائے گا، اور کسی دوسرے کو اس سے لینے کا حق نہ ہوگا، الذ خیرہ، (۲) ایسے درہم یا دینار یا فلس جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یہ کلمہ شہادت لکھا ہوا ہو ان کو صحیح قول کے مطابق مٹا مکروہ نہیں ہے، (جو ابراہیم الاخلاصی، الذ خیرہ، (۳) اگر چھوہارے مٹانے سے کسی کے دامن یا آستین میں گرے اور دوسرے نے وہ لے لئے تو اس لینے والے کا ان پر حق ہے، المستثنیٰ، (۴) فتادائے اہل سمرقند میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا دامن یا آستین اسی لئے پھیلائی ہو کہ لٹائی ہوئی چیز شکر یا چھوہارے اسی میں گریں تو دوسروں کو ان میں سے لینا جائز نہ ہوگا، چنانچہ دامن والے کو یہ اختیار ہوگا کہ مٹنے والے سے اس چیز کو واپس مانگ لے، الحیظ و ایضا۔

(۵) اگر ایک شخص نے چھوہارہ یا مٹا مکروہ اس کے ہاتھ سے گر گیا اور دوسرے شخص نے اسے اٹھالیا تو وہ پہلے شخص کی ہی ملکیت ہوگی، ایضا، (۶) اگر ایک شخص جامع مسجد کے منبر و محراب کے پاس گیا اور وہاں مٹھائی رکھی ہوئی دیکھی تو وہ اسے لے سکتا ہے، لیکن اگر صواہروں اور شکر بنانے والوں کے بازار سے گزرے اور وہاں مٹھائی یا شکر پتی تو وہ اسے نہیں لے سکتا ہے، الخلاصہ، (۷) اسی طرح اگر کوئی شخص مسجد میں گیا اور محراب کے طبقہ میں مٹھائی وغیرہ پائی تو وہ اسے لے سکتا ہے لیکن عرف میں ایسی چیز کو حجرہ میں رہنے والے مؤذن وغیرہ کا حق ہوتا ہے، م۔

(۸) اگر دو لہاد و لہسن بر لٹانے کے لئے کسی کو نقد یا درہم دے گئے اور اس نے چاہا کہ میں بھی ان میں سے اپنا حصہ لے لوں تو اسے یہ جائز نہیں ہوگا، پھر اگر وہ یہ چاہے کہ کسی دوسرے کو لٹانے کے لئے دیدے اور اس سے اپنا حصہ بھی لوٹ لے تو وہ یہ بھی نہیں کر سکتا ہے، یعنی نہ دوسرے کو دے سکتا ہے اور نہ لوٹ سکتا ہے، اور اگر نقد ہوں تو فقہ ابو الیث کے مطابق مشائخ نے فرمایا ہے کہ درہم کی طرح اس کا بھی اختیار نہیں ہوگا، الحیظ، (۹) نوادر ابن ساعد میں امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر ایک شخص کا گدھا مر جائے اور وہ اسے کہیں باہر پھینک دے پھر ایک آدمی آکر اس کی کھال نکال کر دباغت دیدے تو اس کا مالک اس کھال کو اس شخص سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، (۱۰) اگر گدھے کو باہر لے جا کر نہیں پھینکا بلکہ اپنے گھر میں ہی رکھے ہوئے تھا اور دوسرا شخص اس کے مکان جا کر اس کی کھال نکال کر دباغت دیدے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اس شخص سے وہ کھال مانگ لے اور دباغت دینے پر کی وجہ سے قیمت میں جو زیادت ہو گئی اس محنت کرنے والے کو دیدے، (۱۱) اور مردار بکری کے بارے میں یہ روایت ہے کہ اگر مالک نے اسے باہر پھینک دیا ہو اور دوسرے شخص نے اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدی اور کھال کے بال یا اون کاٹ کر رکھ لئے، تنے میں، مکے جائے تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے اس کھال کو اپنے پاس رکھ لے اور دباغت کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو زیادت ہوئی ہے وہ اسے دیدے، اس تفصیل سے گدھے اور بکری کے معاملہ میں فرق ہوگا، الحیظ۔

(۱۲) اگر کھیت کا مالک خربزہ یا لکڑی جیسی کے پالیز (کھیت) سے پھل توڑے لیکن چھوٹے چھوٹے پتوں کو اسی میں چھوڑ دے پھر لوگ آکر ان کو توڑ لیں، تو اگر مالک نے اسی نیت سے چھوڑے ہوں کہ یہ لوگ آکر اسے توڑیں تو ان کا لینا جائز ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے کوئی اپنا بھتیجی کاٹ لے اور رواج کے مطابق کچھ باسیاں ان میں چھوڑ دے تاکہ لوگ اسے کاٹ لیں تو ان کے

لینے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا، (۱۳) اگر کسی کھیت کو کرایہ پر سینے والے نے کھیتی تیار ہونے پر کات لی اور کچھ جڑیں رہ گئیں جیسا کہ لوگ عموماً چھوڑ دیتے ہیں، اس کے بعد زمین کے مالک نے جب اس میں پانی ڈالا تو پھر ان میں سے نشا نہیں بڑھیں اور کچھ پیداوار بھی ہو گئی تو مالک زمین ہی ان تمام کا مالک ہوگا اور اسے خانیہ، ہ۔

اضافہ

سوال۔ ایک کافر بادشاہ نے ایک مسلمان سے جائز ملازمت دینے کے لئے پانچ سو روپے کی ضمانت جمع کروائی اس شرط کے ساتھ کہ ملازمت کے ختم ہونے پر یہ روپیہ واپس دیدیا جائے گا، پھر سال گزر جانے پر فی صدی پچاس پیسے کے حساب سے سود یا نفع دینا چاہا اور نہ ملازمت سے موقوف کر دیا جائے گا، اس بادشاہ کا روپیہ کاروبار میں لگا دیا جاتا ہے، اس لئے ایسے روپے کے لینے کا کیا حکم ہے۔

جواب:- بعض بزرگوں نے فتویٰ دیا ہے کہ کسی قرض کو نفع کے ساتھ لینا مکروہ تحریمی ہے، جو کہ اس کا مصداق ہے۔ کانوائیکر ہون کل فوہن جہ منفعته النہج، لیکن بندہ مترجم کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی قرض کا نفع نہیں ہے، اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہے اس لئے اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں مضائقہ نہیں ہے، البتہ کسی معاملہ کے لئے کئے بغیر ہی یہ نفع حاصل ہو رہا ہے اس لئے اسے کھانا حلال نہ ہوگا، لہذا اسے صدقہ کر دینا چاہئے اور اسی پر اتفاق کیا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

فصل۔ اہل ذمہ سے متعلق مسائل

(۱) قوں صحیح کے مطابق ذمی کافروں کا مسجد الحرام اور دوسری مسجدوں میں جانا جائز ہے، محیط السرخسی، (۲) داخلہ کے وقت ان کے پاؤں میں نجاست نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ مسجدوں کے صفائی و ستھرائی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، م، (۳) مسلمان بھی بیچہ اور فیسہ میں اگرچہ داخل ہو سکتا ہے لیکن یہ جگہیں چونکہ شیطانوں کے جمع ہونے کی جگہیں ہوتی ہیں اس لئے ان میں داخل ہونا مکروہ ہے، انتہیہ (۴) اگر اہل الذمہ نے اپنے لئے مقبرہ بنانے کی غرض سے زمین کا کوئی ٹکڑا خرید اتو یہ صحیح ہوگا اور وہ اس زمین کے مالک ہو کر اس میں جو چاہیں کریں اگرچہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کے گھروں کو نقصان بھی پہنچتا ہو، (۵) البتہ اگر اس زمین میں کنبیہ یا بیعہ (یہودیوں اور عیسائیوں کا عبادت خانہ) یا آتش خانہ بنانا چاہا تو ان کو اس سے منع کیا جائے گا، خزانة الفتاویٰ، اسی طرح سے شراب خانہ اور ایسی چیزوں کے بنانے سے بھی ان کو روک دیا جائے گا، جن سے عموماً منع کیا جاتا ہے، م، (۶) اگر کوئی مسلمان نصرانی کے ہاتھ زنا اور مجوسی کے ہاتھ ان کی مخصوص ٹوپی فروخت کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسراجیہ، (۷) اسی طرح نصرانیوں کے ہاتھ ان کی ٹوپی و جو تا وغیرہ فروخت کرے یا ان کا کپڑا سے یا ان کا کھانا پکائے بشرطیکہ کھانے میں سود یا شراب نہ ہو تو ان کاموں کے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، م۔

(۸) اگر مسلمان کی بیوی نصرانیہ ہو تو اس کے گھر میں جس جگہ بھی چاہے اپنی نماز پڑھ سکتا ہے، لیکن وہ صلیب نہیں کھڑی کر سکتی ہے، الحیط، (۹) اہم محمدؐ نے فرمایا ہے کہ مشرکوں کے برتنوں کو دھو لینے سے پہلے اس میں مسلمانوں کو نہیں کھانا چاہئے، (۱۰) اگر بغیر دھوئے کھایا تو بھی جائز ہوگا، (۱۱) جب تک کہ مشرکوں کے برتن میں نجاست ہونے کا علم نہ ہو اس وقت تک اس میں کھانے والا حرام کھانے والا نہ ہوگا، (۱۲) اور جب اس کی ناپاکی کا علم ہو جائے تو اس کو دھوئے بغیر کھانے وال حرام کھانے والا ہو گا جیسے کہ مرغی کی چونچ میں نجاست کا موجود ہونا معصوم ہو تو اس کے جو ٹھکے پانی سے دھو کر ناجائز نہیں ہوگا، (۱۳) اگر مشرکوں کے پانچوہ کا نجس ہونا معلوم ہو تو اسے دھونے سے پہلے اس میں نماز جائز نہ ہوگی، (۱۴) اور اگر اس کا نجس ہونا معصوم نہ ہو تو اس کو دھونے سے پہلے اس میں نماز جائز تو ہو جائیگی مگر مکروہ ہوگی، (۱۵) نصاریٰ و یہود کے ذبح کئے ہوئے اور دوسرے کھانوں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ حربی ہو یا ذمی ہو یا اسرائیلی ہو یا میر ہو، الحیط۔

(۱۶) اس علاقہ میں یہ بات بہت مشہور ہے کہ نصاریٰ کھانے کے لئے مرغی کی گردن مرد زدہ ہے اسی لئے ان کے ذبیحہ میں کرہت ہے، م، (۱۷) مجوس کا ہر قسم کا کھانا حلال ہے سوائے ان کے ذبیحہ کے کہ وہ حرام ہے، الحیط، (۱۸) یہود اور مشرکین وغیرہ کا یہود و نصاریٰ کے سوا سب کا حکم وہی ہے، م، (۱۹) مشرکوں کے ساتھ کھانے کے بارے میں حاکم ابو عبیدہ الرضی نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایک دو بار جتنا ہو جائے یعنی اتفاقیہ ساتھ کھانے کی نوبت آجائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اس پر مداومت مکروہ ہے، الحیط، (۲۰) اور ملتقط کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اگر مشرک اپنا سگہ وغیرہ کی قسم کی کوئی چیز شرک و کفر کی ظاہر کرے تو ان کے ساتھ کھانا جائز نہ ہو گا ورنہ جائز ہو گا، (۲۱) ذبیحوں کی دعوت کرنی جائز ہے، اگرچہ دونوں میں معمولی شناسائی کے سوا کوئی تعلق نہ ہو بالملقط۔

(۲۲) اسی طرح ان کی دعوت میں جانا جائز ہے اند خیرہ، (۲۳) ایسا مشرک جو مسلمانوں کے ساتھ لڑتا نہ ہو خواہ وہ قریب کا رشتہ دار ہو یا دور کا ہو اس کے ساتھ صد رحمی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، الحیط، (۲۴) اگر صلح کا زمانہ ہو تب بھی جائز ہے، التاریخانیہ، (۲۵) مشرک کا بدیہ قبول کرنا بھی جائز ہے، چنانچہ احادیث سے بھی اس کا ثبوت ہے، البتہ اگر اسلام کے بارے میں اس کی طرف سے کوئی بدگمان ہو تو جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، (۲۶) مسلمان اور ذمی کے درمیان ضروری معاملات کا باقی رکھنا جائز ہے، اسراجیہ، (۲۷) اگر کسی کے والدین کافر اور محتاج ہوں تو اس پر ان دونوں کا خرچ برداشت کرنا لازم ہے، اسی طرح ان کے ساتھ تنگی اور ان کی خدمت اور ان کے زیارت کرنی بھی لازم ہے، البتہ اگر زیارت کرنے میں یہ خدشہ ہو کہ وہ اپنے دین کی طرف واپس لانے کی کوشش کریں تو ایسی زیارت کو چھوڑ دینا جائز ہے، الخلاصہ۔

(۲۸) مشرک والدین یا کسی اور کی مغفرت کی دعاء کرنی منع ہے، البتہ ان کے لئے ہدایت کی دعاء کرنی جائز ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، اللھم اھد قومی فاسھم لا یعلمون، الاستیعین، بلکہ (۲۹) اس حکم سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کافروں کے لئے ہدایت کی دعاء کرنی مستحب ہے، م، (۳۰) کسی کافر کو او کافر او فاسق او مشرک کر کے مخاطب کرنا مکروہ ہے، اگر ایسا کہنے سے اسے تکلیف ہوتی ہو، التقنیہ، (۳۱) کافر سے یہ کہنا کہ اللہ تیری عمر دراز کرے اگر کہتے وقت یہ نیت ہو کہ یہ شاید کبھی مسلمان ہو جائے یا اس جیسی اچھی نیت ہو تو کہنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور ایسی نیت کے بغیر مکروہ ہے، الحیط، (۳۲) پڑوسی نصرانی سے سفر کی واپسی کے بعد ملاقات کرتے وقت مصافحہ کرنا جائز ہے، اس صورت میں کہ مصافحہ نہ کرنے سے اسے تکلیف ہوگی، التقنیہ۔

(۳۳) یہودی اور نصرانی کی عیدت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، التہذیب والستیعین، (۳۴) قول اصح کے مطابق فاسق کی عبادت جائز ہے، (۳۵) مشرک کی تعزیت کرتے ہوئے اس طرح کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ تم کو اس سے بہتر (یعنی مسلم) عطا کرے، الاستیعین، (۳۶) اور مسلمان کے بارے میں کسی ایک شخص کے یہ کہنے سے کہ یہ کافر ہو کر مرا ہے اس کے جنازہ کی نماز نہیں چھوڑنی چاہئے، الامام محمدؒ سے نوادر ابن ساعد میں یہی مروی ہے، الحیط، (۳۸) اگر حمام میں کوئی یہودی داخل ہو اور کسی مسلمان نے اس کی خدمت کی تو اگر اس نیت سے خدمت کی ہو کہ اس سے ہمیں کچھ اجرت مل جائیگی یا اس کے حسن اخلاق سے وہ یہودی مسلمان ہو جائے گا تو ایسی خدمت ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور اگر اس یہودی کے دولت مند ہونے کی بناء پر اس تعظیم کے خیال سے ہو تو مکروہ ہے، الذخیرہ۔

(۳۹) اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ مشرکوں کی خدمت اور ان کی ملازمت اجرت لینے کی نیت سے کرنی جائز ہے، م، (۴۰) توریثہ و انجیل و زبور کے تحریف ہو جانے کے خوف سے نہ ان کا سیکھنا جائز ہے، اور نہ ان سے کوئی مسئلہ طلبت کرنا جائز ہے، اور ہمارے علماء کرام جو ان کتابوں سے ہی رسول اللہ ﷺ کی نبوت پر استدلال لاتے ہیں حقیقت میں ان سے اپنے لئے نبوت کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان یہود وغیرہ پر اپنا الزام ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، الوجیز، (۴۱) ہمارے زمانہ میں جو مترجم توریثہ

اور انجیل وغیرہ موجود ہیں وہ تحریفات سے بھری ہوئی ہیں اور ان کی اصل مفقود ہے، لہذا ان پر الزام نہ کرنے کے سوا کوئی اعتبار نہیں ہو سکتا ہے، م۔

فصل: کسب کا بیان

یعنی روزی کمانے کے لئے کوشش کرنے کا بیان، معلوم ہونا چاہئے کہ رزق اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے مقدر اور معین ہے اس طرح سے کہ وہ انسان کو جس طرح سے بھی ہو ملنے والا ہے، تقدیر ایک شان الہی ہے جس پر ہر شخص کو اعتقاد رکھنا فرض ہے لیکن اس کو جاننے کے لئے اس کے پیچھے پڑنا ممنوع ہے کیونکہ بندہ کو جو افعال کرنے کے ہیں وہ ان کے کرنے کا ذمہ دار ہے، اور اسے یہ سوال کرنا یا اس بارے میں کرید کرنا اور بحث کرنا کہ اللہ تعالیٰ کا اس کام کے بارے میں ایسا فیصلہ کیوں ہے، اسی بناء پر اگر انسان نہ کھا کر مر جائے یا جاڑے میں اس سے بچاؤ نہ کر کے لا پرواہ ہی کر کے مر جائے یا دو منزلہ اور سہ منزلہ سے اترنے کے لئے جو سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں ان سے نہ اتر کر اوپر سے کود جائے اور مر جائے تو وہ جہنمی اور گنہگار ہوگا، اگرچہ اس کی موت آپکی تھی، اور وقت مقرر ہو چکا تھا، اسی طرح سے انسان کو جو حواس دئے گئے ہیں ان کے مطابق حواس کو کام میں لانا لازم ہے، لیکن اس بات کا پورا اعتقاد رکھنا ہوگا کہ اپنی تمام تدبیر اور رائے کا انجام وہی نکلے گا جو مقدر ہو چکا ہے اور اپنی لچک اٹکے نتیجہ میں حقیقت میں کوئی اثر نہ ہوگا، بلکہ وہی نتیجہ ظاہر ہوگا جو حق سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے جاری ہو چکا ہے، اور اس کے نتیجہ کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتے ہیں، اس تفصیل کے بعد ذہنی الجھاؤ دور ہو گیا ہوگا اور تدبیر اور تقدیر کا فرق بھی معلوم ہو چکا ہوگا، فاحفظہ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

کمائی کرنے کی کئی (چار) قسمیں ہیں

(۱) فرض ۲ مستحب ۳ مباح ۴ مکروہ تحریمی) فرض اس سے مراد اتنی مقدار کی کمائی جس سے اپنی ذات و اہل و عیال اور نفقہ واجبہ کی ادائیگی ہو جائے، مگر کوئی اتنی ہی آمدنی کہے اس سے زائد کو چھوڑ دے تو اسے اس کی اجازت ہو سکتی ہے، اور اگر کوئی مزید اتنی کمائی کر لے کہ مذکورہ ضرورت سے اتنی زیادہ بھی ہو جائے کہ وہ اپنے اور اپنے اہل و عیال کے لئے جمع کر کے بھی رکھ لے تو اس کی بھی اجازت ہوگی، کیونکہ صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عیال کے لئے ایک سال کا خرچ جمع کر دیا تھا، خزینۃ المفستین، اسی طرح اگر کمانے والے کے والدین محتاج ہوں تو ان کی ضرورت کے مافق بھی اس پر کماتا فرض ہے، الخلاصہ۔

(۲) مستحب۔ یعنی اپنی مذکورہ خاص ضرورت سے زائد اتنا کمالینا کہ اس کے ذریعہ سے غریبوں کی غمخواری کر سکے یا اتنے قریبی رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کر سکے، اتنا کمالینا نفل عبادت کے لئے خلوت میں رہنے سے افضل ہے۔

(۳) مباح۔ اور مذکورہ مقدار سے بھی اتنا زیادہ کمالینا کہ خود باوقار زندگی گزار سکے۔

(۴) مکروہ تحریمی۔ ایسی کمائی جو دوسروں کے مقابلہ میں اپنی بڑائی کے لئے ہو خواہ وہ حلال ذریعہ سے ہو خزینۃ المفستین اور واضح ہو کہ ایسے لوگوں کے احوال و اقوال پر کچھ توجہ نہیں دینی چاہئے جو مسجدوں اور خانقاہوں میں دن رات بیٹھے رہتے ہیں اور کسی بھی قسم کی آمدنی کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اپنی شان کے خلاف سمجھتے ہیں حالانکہ دوسروں کی آمدنی اور جیب بران کی نظریں جمی رہتی ہیں اور ہاتھ پھیلے رہتے ہیں تاکہ لوگوں کے ہاتھوں میں جو کچھ ہے وہ ان کو مل جائے، یہ لوگ خود کو متوکلین کہتے ہیں حالانکہ یہ توکل کی صفت بالکل نہیں ہے، الاختیار شرح، المختار اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ کچھ لوگ کہیں کن رہ کش ہو کر بیٹھ جائیں اور حلال پاک کمائی سے پرہیز کریں، اور صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر و شغل کے لئے خود کو فارغ کریں حالانکہ حلال کمائی کرنی اور جمعہ و جماعت میں حاضر ہونا شہروں اور آبادیوں میں رہنا بہتر اور الزام ہے، التارخانہ، کچھ بزرگوں سے منقول ہے کہ جو قاری و عالم اپنی کمائی ترک کر دیتے ہیں وہ اپنے دین سے کھاتے ہیں (یعنی دین کے نام پر کھاتے ہیں)

، السراجیہ۔ کمانے کا سب سے بہتر طریقہ جہاد ہے پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت و صنعت، الاختیار، بعضوں کے نزدیک تجارت افضل ہے، اور اکثر کے نزدیک زراعت افضل ہے، الوجیز۔

مسائل۔ (۱) جس شخص کے پاس ایک دن کا خرچ موجود ہو اسے دوسروں سے سوال کرنا حلال نہیں ہے، الاختیار، (۲) مسائل نے بھیک مانگ کر جو مال بھی جمع کیا ہے وہ خبیث ہے، الینایع، یعنی نجس اور حرام ہے، م، (۳) منقہ میں ابراہیمؑ کی روایت سے امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مردوں پر رو کر اور بین کر کے کمانے والی یا طبلہ اور سارنگی والی نے مال کمایا ہے اگر وہ کمائی شرط کر کے لی ہو (یعنی اس کام پر اتنی اجرت دینی ہوگی) تو جن لوگوں سے مال لیا ہے اگر ان کی پہچان ہو تو ان کا مال ان کو واپسی کر دینا چاہئے، ورنہ دینے والوں کے نام پر ان کی طرف سے صدقہ کر دے، اس کا ثواب بھی ان کو مل جائے، (۴) اور اگر ان کو کسی شرط کے بغیر مال ملا ہو یعنی ان کے رونے اور گانے کے بعد لوگوں نے از خود دیا ہو لہذا یہ مال اس معصیت کی شرط پر نہیں ملا ہے اس لئے یہ مال ان لوگوں کے لئے حلال ہوگا، (۵) امام محمدؒ سے گانے والی کے مال کے بارے میں روایت ہے کہ اگر اس نے اپنے قرض خواہ کو قرض میں سے ادا کیا ہو اب اگر قرض خواہ کو یہ معلوم ہو تو اس کو لینا جائز نہ ہوگا، الحیظ۔

(۶) ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بیچتا ہے جن میں توریت و انجیل اور قرآن کی عبارتیں لکھتا ہے، اور کہتا ہے کہ میں ہدیہ دیتا اور لیتا ہوں تو اس کے لئے یہ جائز اور حلال نہیں ہے، الکبریٰ، (۷) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس ملک میں رنڈیوں اور حافظت کی وہ کمائی جو فاحشہ فعل کے ساتھ مشروط ہونے پر ہوئی ہو، وہ مطلقاً حرام اور خبیث ہے، (۸) طائفات (بلکہ عموماً جاہل عورتیں، قاسمی) عموماً جمعرات کو کچھ پکا کر مسجدوں میں لے جاتی ہیں اور جاہل مؤذن ان کے ہاتھوں سے لے کر آگے آگے جا کر محراب میں رکھ کر فاتحہ دیتے ہیں اور لانے والی عورت منبر پر سجدہ کرتی ہے پھر وہی مؤذن اس کو لے کر کھاتا ہے، لیکن یہ کام حرام اور انتہائی گندہ و غلیظ ہے، (۹) رنڈیوں کے مال سے دعوت اور ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے، اور غالباً ایسے لوگ خود کو پیر ظاہر کر کے ان کو مرید بناتے ہیں، اور لوگوں کے سامنے یہ دکھاتے ہیں کہ یہ ہم سے تعویذ وغیرہ عقیدت کے ساتھ لے کر مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں، حالانکہ ایسی حرکت انتہائی بری و حرام اور عزت و حرمت کو برباد کرنے والی ہوتی ہے، نفوذ باللہ من ذلک۔

(۱۰) کاہن کی کمائی حرام ہے اور اسی حکم میں رمال اور نجومی بھی داخل ہیں، (۱۱) سحر اور جادو وغیرہ اور اس کے متعلقات کی کمائی حرام ہے، اور صحیح حدیث میں ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے، اور کاہن کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ م، ایک شخص مراجس کی آمدنی حرام ذریعہ تھی اور اس کا بیٹا بھی اس بات کو جانتا ہے لیکن وہ یہ نہیں پہچانتا ہے کہ کس سے کتنا مال بنا گیا ہے، اور کون سا مال کس کا ہے تو بیٹے کے لئے وہ مال شرعاً حلال ہے جسے اس نے اپنے باپ کے ترکہ سے پایا ہے، پھر بھی تقویٰ کی بات یہی ہے کہ باپ کا جن لوگوں سے معاملہ تھا ان کو اس مال کا ثواب صدقہ کر کے پہنچادے، الینایع۔

(۱۳) ایک شخص کے پاس کچھ مشتبہ مال ہے اور اس نے وہ اپنے باپ کو صدقہ میں دیدیا تو وہ کافی ہے، (لیکن اس سے ثواب کی نیت نہ کرے ورنہ کفر کا خوف ہوگا) اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی اجنبی کو ہی صدقہ دے، (۱۴) اگر کسی کے ساتھ اس کا بیٹا رہتا تھا، اور ان کی تجارت میں بیع قاسد ہوئی پھر باپ نے اپنا کل مال اپنے اس بیٹے کو صدقہ کر دیا تو بھی اپنی ذمہ داری سے وہ فارغ ہو گیا، القیہ، (۱۵) اگر ایک شخص نے حاکم وقت کے حکم سے مال جمع کئے جس میں کچھ لوگوں پر تاوان ناحق بھی ہے، پھر اس نے کسی شخص کی دعوت کی تو دیکھا جائے کہ یہ کھانا اگر اس کے پاس غصب یا رشوت کا بھی ہے تو اسے کھانا جائز نہ ہوگا، ورنہ کھانے سے پرہیز تو لازمی بات ہے، الحیظ۔

(۱۶) اس مسئلہ مذکورہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ جو لوگ رشوت سے مال اکٹھے کرتے ہیں ان کی دعوت کھانی جائز نہیں ہے، (۱۷) موجودہ انگریزی قانون کے مطابق مقدمہ کرنے پر دکیوں کی جو فیس ملے گی جاتی ہے وہ مکروہ ہوتی ہے، (۱۸) سرکاری اہل کار ملازمین جو دیہات وغیرہ جاتے ہیں اور کسی اجرت وغیرہ کے بغیر جو دعوت کھاتے ہیں وہ حرام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

بالصواب، م (۱۹) تو نگری کی حالت میں شکر خدا بجالانے سے فقیری کی حالت میں صبر کرنا ہی افضل ہے، (۲۰) نیک راہوں میں خرچ کرنے کی نیت سے کمانے میں مشغول نہ ہونا ہی بہتر ہے، السراجیہ۔

فصل: زیارت قبور و مقابر، قراءت قرآن، اور نقل میت وغیرہ

(۱) امام ابو حنیفہ کا قول بھی ہے کہ قبور کی زیارت کرنے میں مضایقہ نہیں ہے، الخزانہ جس کی دلیل حضرت بریدہؓ کی مرفوعا یہ حدیث ہے کہ میں نے آپ لوگوں کو قبور کی زیارت کرنے سے منع کیا تھا مگر اب آپ لوگ زیارت کیا کریں کہ زیارت قبور موت اور آخرت کو یاد دلاتی ہے، رواہ مسلم وغیرہ، م (۲) امام محمدؓ کے ظاہر قول کا تقاضا یہ ہے کہ عورتوں کے واسطے بھی زیارت قبور جائز ہے، شمس الاممہ سرخسی نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے، تہذیب میں لکھا ہے کہ زیارت قبور مستحب ہے، الخزانہ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ استحباب اس بناء پر ہے کہ وہ موت اور آخرت کو یاد دلاتی ہے، اور دنیاوی زندگی سے کنرہ کشی کراتی ہے، اور مردہ کے حق میں دعا کرنے سے اسے فائدہ پہنچ جاتا ہے، م (۳) آدمی جب زیارت کو جانا چاہے تو اسے چاہئے کہ وہ پہلے گھر میں دو رکعت نماز نقل پڑھے، ہر ایک میں سورہ فاتحہ و آیہ الکرسی اور تین بار قل ہو اللہ احد، پڑھے اور اس مردہ کو اس کا ثواب بخشے، اور راستہ میں غیر مفید باتوں میں مشغول نہ ہو، (۵) اور جب قبر تک پہنچے تو جو تیاں اتار کر قبلہ رخ میت کے سامنے کھڑے ہو کر یوں کہے: السلام علیکم یا اهل القبور یغفر اللہ لنا ولکم انتم سلفنا ونحن بالانتر، الغراب۔

(۶) اور بعض روایت میں اسی طرح کی عبارت ہے السلام علی دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ تعالیٰ بکم لاحقون، نسأل اللہ لکم العافیہ، اس باب میں متعدد روایتیں منقول ہیں، اور جو دعائیں غرائب میں منقول ہیں وہ مختلف وجوہ سے افقہ اور اولیٰ ہیں، البتہ مدینہ منورہ اور اس کے علاوہ جہاں جہاں صحابہ کرامؓ بالخصوص شہداء بدر واحد کے مزارات ہیں ان ہی الفاظ کو کہنا افضل ہے جو حدیثوں میں منقول ہیں اور فی الحال اس جگہ اس سے زیادہ کلام کی گنجائش نہیں ہے، م۔

(۹) پھر جب کبھی بھی دعا کرنی ہو قبلہ رخ ہو کر کرنی چاہئے، خزانہ الفتاویٰ، اسی پر فتویٰ دیا جائے، م (۱۰) اگر کسی شہید کی زیارت ہو تو یوں کہنا چاہئے، سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار، (۱۱) اگر مسلمانوں اور کافروں کی قبریں کسی جگہ ملی جلی ہوں تو یہ کہنا چاہئے، السلام علی من اتبع الهدی، پھر سورہ فاتحہ و آیہ الکرسی، و اذا زلزلت والهاکما التکاثر، پڑھنی چاہئے، الغراب، (۱۲) شیخ جلیل محمد بن الفضل سے روایت ہے کہ مقابر میں قرآن مجید زور سے نہ پڑھ کر آہستہ سے پڑھا جائے تو مکروہ نہ ہو گا اگرچہ اسی طرح پورا ختم کر لیا جائے، اور مکروہ تو اسی صورت میں ہے کہ بلند آواز سے پڑھا جائے، (۱۳) صدر ابوالفتح اپنی اسناد محمد ابراہیمؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مقابر میں سورہ ملک پڑھنا زور سے ہو یا آہستہ کوئی حرج نہیں ہے، (۱۴) اس سورہ ملک کے علاوہ مقابر میں کوئی دوسری سورہ نہیں پڑھنی چاہئے، اس میں زور سے یا آہستہ سے چھنے کی کوئی تفصیل نہیں ہے، الذخیرہ۔

(۱۵) فتاویٰ علی حاشیہ میں ہے کہ مقابر میں قبر کے نزدیک قرآن پاک پڑھنے سے اگر یہ مقصود ہو کہ اس کو قرآن پاک کی آواز سے انس ہو تب پڑھے اور اگر یہ قصد نہ ہو تو اللہ تعالیٰ ہر جگہ سے قراءت قرآن کی آواز سنتے ہیں، انتہی، (۱۶) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ شیخ قاضی خانؒ کے نزدیک وہ میت اس قراءت کو سنتا ہے، حالانکہ حنیفہ کے نزدیک بالاتفاق میت نہیں سنتا ہے، اس لئے شاید ضمیر سے مراد یہ ہو کہ خود اپنے آپ کو انس ہو اور یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ سنتے ہیں پھر شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل اور شیخ اجل محمد بن ابراہیم کے مخالف ایک روایت یہ ہے کہ ایک شخص مر جائے اور اس کا وارث کسی حافظ کو اس کی قبر پر قرآن پاک ختم کرنے کے لئے بھلا دے تو قول اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہو گا یہ قول امام محمدؓ کا ہے، المضمرات، بلکہ امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا یہ قول کہ اس طرح پڑھنا مکروہ ہے اصح اور اولیٰ ہونا چاہئے اس لئے یہ دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ اسے کیوں ترک کیا گیا ہے اور میت کے حق میں نافع یہی ہے کہ اس کے لئے صالحوں سے مغفرت کی دعا کروائی جائے اور ملی

صدقات دے جائیں، جبکہ قرآن پڑھنے کو اس کا ثواب خود اسی کا حق ہوتا ہے اور اسی کو ملتا ہے اس صورت میں کہ وہ صاف نیت کے ساتھ تلاوت کرے اور خود ثواب پائے اس کے بعد اگر کسی مردہ کو وہ ثواب ہدیہ دے تب مردہ کو بھی وہ ثواب پہنچ جاتا ہے، اس لئے ایسے موبہوم کام کے لئے جو بہتر طریقہ ہے اور اپنے اسلاف کی سنت ہے اسے چھوڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۱۷) زیارت کے لئے افضل ایام چار ہیں (۱) شنبہ (یعنی ہفتہ یا سنچر) (۲) دو شنبہ (۳) جمعرات اور (۴) جمعہ، پھر افضل وقت جمعہ کے دن بعد نماز جمعہ زیارت کے لئے زیادہ بہتر ہے، اور شنبہ کے دن طلوع آفتاب تک فارغ ہو جانا چاہئے، اور جمعرات یعنی مجتنبہ کو شروع دن سے اس کے چڑھنے تک اور بعض نے کہا ہے کہ آخر دن میں افضل ہے، (۱۹) پھر متبرک راتیں :- خصوصاً ایلت البراءۃ افضل ہے، اسی طرح متبرک زمانوں میں بہتر ہے جیسے ذی الحجہ کے دس دن دونوں عیدین اور عاشوراء وغیرہ، اور متبرک موسماں، الفرائب (۲۰) اگر کوئی شخص کسی مقبرہ پر سے گزرتے ہوئے کچھ اذکار اور کچھ تلاوت اس نیت سے کرتا جائے کہ اس کا ثواب ان کو پہنچا جائے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، السراجیہ۔

(۲۱) شیخ ابو یوسف ترمذی نے فرمایا ہے کہ ہم مقابر پر ہاتھ رکھنے کو نہ سنت جانتے اور نہ ہی بہتر سمجھتے ہیں البتہ ایسا کرنے میں ہم کوئی مضائقہ بھی نہیں سمجھتے، اور عین الامۃ کراچی نے کہا کہ ہم نے اپنے بزرگوں کو بلا انکار اسی پر عامل پایا ہے، اور شمس الامۃ کئی نے کہا ہے کہ یہ کام بدعت ہے، القنیہ، (۲۲) قبر کو نہ بوسہ دینا چاہئے اور نہ ہی مسح کرنا چاہئے کیونکہ یہ نصرائوں کی عادت ہے البتہ والدین کی قبر کو بوسہ دینے میں حرج نہیں ہے، الفرائب لیکن رسول اللہ ﷺ نے جو اپنی والدہ شریفہ کی قبر کی زیارت کی اس میں یہ بات منقول نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۲۳) شیخ فہد کئی سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبریں دوسرے لوگوں کی قبروں کے درمیان واقع ہوئی ہیں تو کیا اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ والدین کی قبروں کی زیارت کے بغیر صرف دعا و تسبیح پڑھتا ہو اس جگہ سے گزر جائے، تو فرمایا کہ ہاں اس کے لئے اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ چلتے ہوئے ان قبروں کو روندے بغیر گزر جائے۔

(۲۴) پھر سوال کیا گیا کہ ایک شخص کی زمین کا ٹکڑا ایسی جگہ میں ہو جہاں پر پہنچا اس کے آس پاس کی قبروں کو روندے بغیر ممکن نہ ہو حالانکہ اس کی اپنی میں زراعت وغیرہ کرنے کی ضرورت ہو، تو فرمایا کہ اگر قبروں کے مردے تابوت صندوق میں ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اور مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر تابوت وغیرہ میں نہ ہو جب بھی جائز ہے، التاویار خانیہ، (۲۵) شیخ دبیر کئی نے قبروں پڑچڑھنے میں گنجائش دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں گھروں کی چھتوں کے حکم میں ہیں، عین الامۃ کراچی نے کہا ہے کہ گزرتا دلی نہیں شمس الامۃ حلوائی نے کہا ہے کہ مکروہ ہے حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ اگر میں انگاروں پر چلوں تو مجھے قبر پر چلنے کے مقابلے میں زیادہ محبوظ ہوگا، علاؤ الدین الترمذی نے فرمایا کہ قبروں پر چلنے سے انسان گنہگار ہوگا، القنیہ، ان مختلف اقوال میں سے شرعی استدلال کے اعتبار سے شمس الامۃ حلوائی اور علاؤ الدین الترمذی کا قول اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حدیث میں قبور کو روندنے سے صریح ممانعت وارد ہے، م۔

(۲۷) اگر غیر کی زمین میں کوئی مردہ دفن کیا جائے تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مردہ کو زمین سے اکھیر کر لے جانے پرورش کو مجبور کر دے، یا چاہے اسی طرح مدفون رہنے دے، یا زمین برابر کر کے اس پر زراعت کر لے، اور چاہے وارث سے اس زمین کی قیمت وصول کر لے، الوجیز، (۲۸) اگر ایک سات ماہ کے پیٹ کے بچہ رہتے ہوئے اس کی ماں مر جائے اور بچہ میں زندگی کی آثار موجود ہوں اسی حالت میں وہ دفن کر دی گئی پھر کسی نے خواب میں دیکھا کہ وہ کہتی ہے کہ میں بچہ جیتی ہوں تو اس کی قبر نہیں کھودی جائیگی، السراجیہ، (۲۹) گلی اور بازار (عوامی جگہ) میں قبر بنائی مکروہ ہے، القنیہ، (۳۰) مسجدوں اور گھروں میں بھی مکروہ ہے پھر سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دفن کر دینے کے بعد چہرہ کھول کر دیکھنا

ممنوع ہے، القنیہ (۳۱) اگر قبرستان میں کوئی جھونپڑیا گنبد بنایا تاکہ اس میں اپنی بہت سی قبریں بنوائے تو یہ بھی مکروہ ہوگا، کیونکہ قبروں پر عمارت بنوانی مکروہ ہے، (۳۲) مرنے سے پہلے اپنے لئے تابوت بنانا مکروہ ہے تابوت میں نماز پڑھنی بھی مکروہ ہے القنیہ، (۳۳) قبر پر پھول و خوشبو رکھنا اچھا ہے، اگر ان کی قیمت صدقہ کر دیا جائے تو بہت بہتر ہے، الغرائب، (۳۴) اول راتوں میں مقبروں میں چڑھاں کرنا بدعت ہے، السراجیہ، (۳۵) اسی طرح وہاں عرس وغیرہ میں چراغ جلانا بدعت ہے، م۔

(۳۶) معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر علاقوں میں دستور ہے کہ ہر محلہ میں تابوت مع کپڑا اور تخت کے تیار کر کے رکھا رہتا ہے جب کوئی مرتا ہے تو اسی پر لٹا کر لے جاتے ہیں، م، (۳۷) اگر (مردہ کو لپیٹ کر لے جانے والا) جنازہ کا کپڑا پھٹ جائے اتنا زیادہ کہ وہ اب کام کا باقی نہ رہا تو متولی اسے صدقہ نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے فروخت کر کے اس سے جو بھی رقم و صوص ہو اس میں مزید ملا کر نیا کپڑا خریدے، جو ابراہیم الفتاویٰ۔

فصل :- گانا و لہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف

(۱) بغیر مزامیر کے صرف گانے میں اختلاف ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ گانا مطلقاً حرام ہے، اور اس کی طرف کان لگانا بھی گنہ ہے، شیخ الاسلامؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، (۲) اگر اچانک گانے کی آواز کان میں آجائے تو گناہ نہیں ہے، (۳) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غناء میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی غرض سے کہ اس سے قافیہ اور فصاحت کی سمجھ حاصل ہو، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات تو انتہائی تعجب خیز ہے کیونکہ اول تو ممنوع کام اس سے جائز نہیں ہو سکتا ہے اور دوم قوافی اور فصاحت کو سمجھنا گانے پر ہی تو موقوف نہیں ہے، م، (۴) بعضوں نے کہا کہ تنہائی میں اپنی وحشت دور کرنے کے لئے گانا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ واقعہ تنہا ہو اور اس سے لہو مقصود نہ ہو، شمس الانامہ سرخسی کا اسی طرف رجحان ہے، (۵) اگر شعر میں حکمت یا عبرت یا فائدہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، المستبہین، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ فصاحت مخارج و حروف کو صاف اپنے مناسب آواز سے نکالنا اس انداز سے کہ آواز کی بناٹ ٹٹکری اور حروف میں تغیر اور راگ وغیرہ پیدا نہ ہو تو ایسی صورت میں قول صحیح یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے، بلکہ قرآن پاک کو ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب اور مؤکد ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ، لیس مہامن لم یسغن بالفقران، یعنی جو کوئی بھی قرآن کو خوش آوازی کے ساتھ نہیں پڑھتا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے، اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتنی زیادہ توجہ اور دھیان کسی پر نہیں دیا جتنا پیغمبر پر دیا ہے، جو قرآن کو خوش آوازی سے پڑھتا ہو، جیسا کہ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں نکتہ یہ ہے کہ کلام پاک انتہائی پاک عمدہ اور لطیف کلام ہے جو بد بیانی کے ساتھ پڑھنے سے اس کی خوبی کو بالکل ختم کر دینا اور اس پر عیب لگانا لازم آتا ہے، اس سے ممانعت فرمائی گئی ہے، اسی لئے قرآن پاک کو خوش آوازی کے ساتھ فصیح لب و لہجہ سے اچھی طرح ادب کے ساتھ پڑھنا بہت ہی خوب اور بہت زیادہ پسندیدہ ہے، دوم وہ راگ اور غنا جس میں تاں و سم اور ٹٹکری، (آوازوں کی اونچ نیچ) اور تغیر ہوتا ہے وہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، اور اس میں اختلاف کی کچھ وجہ بھی نہیں ہے اور جمہور علماء کا یہی قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۶) مباح اشعار پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، (۷) اگر کسی شعر میں کسی عورت کی تعریف کی گئی ہو تو دیکھنا چاہئے کہ وہ مخصوصہ اور متعینہ ہے یا نہیں نیز وہ زندہ ہے یا مر چکی ہے، اگر وہ متعینہ بھی ہے اور زندہ بھی ہے تو ان کا پڑھنا مکروہ ہے، اور اگر مر گئی ہو تو اس میں مضائقہ نہ ہوگا، اور اگر وہ متعینہ نہ ہو تو بھی مکروہ نہ ہوگا، اب میں مترجم اس کی وضاحت اس طرح کرتا ہوں کہ متعینہ عورت اگرچہ مر چکی ہو اس کی تعریف کرنے میں فتنہ بھڑک اٹھنے کا خطرہ ہو سکتا ہے، بالخصوص اس زمانہ میں اس کے ورثہ اس سے ناراض اور اس سے فساد کرنے پر قائل جائینگے اس لئے اسی خوف کی وجہ سے کسی خاندان کی کسی خاص عورت کی تعریف کے

اشعار نہیں ہونے چاہئے، (۷) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ تعریف تہذیب اور شرافت کے دائرہ میں ہو ورنہ فحش ہونے کی صورت میں حرام ہوں گے، (۸) توازل میں مذکور ہے کہ ادیب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر اشعار میں فحش یا شراب یا مرد (قریب البلوغ) لڑکے کا ذکر ہو تو مکروہ ہے، لیکن قول محمد یہ ہے کہ امر و کے بارے میں وہی تفصیل ہوگی جو عورت کے بارے میں بیان کی گئی ہے، الحیط، (۹) بعضوں نے کہا ہے کہ شعر میں کراہت ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ آدمی اگر اشعار میں مشغول ہو تو اس کو قراءۃ القرآن و ذکر وغیرہ سے باز رکھے، اور اگر اشعار میں ایسی مشغولی نہ ہو اس میں بھی اس شرط کے ساتھ کوئی مضائقہ نہ ہو گا کہ اس کی غرض ان کے کہنے سے اشعار عرب کے ذریعہ سے علم و حدیث و تفسیر وغیرہ میں مدد حاصل کر لے، انظر۔

(۱۰) یہی مفہوم اس حدیث کا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ اگر تم میں سے کوئی اپنے پیٹ کو انگارہ سے بھرنا چاہے تو اس کے لئے یہی بہتر ہے کہ اشعار سے بھرے رواہ مسلم، اور پہلا قول اس حدیث کا محمل ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ "ان من الشعو لحملہ" یعنی بعض اشعار ایسے بھی ہوتے ہیں جو سر اسر حکمت ہوتے ہیں، صحیح میں اس کی روایت موجود ہے، اور آخر زمانہ میں قرآن پاک کے اٹھائے جانے کے بارے میں ہے کہ اس امت کے لوگ اشعار میں بالکل ڈوبے ہوئے ہوں گے یہاں تک کہ قرآن اٹھالیا جائے، پھر صبح ہونے پر وہ آپس میں کہیں گے کہ ہم کچھ جانتے تھے، اس کے بعد بھی وہ اپنے اشعار میں مشغول ہو جائیں گے، میں مترجم نے اس کی توضیح اپنی تفسیر میں اچھی طرح کر دی ہے، م، (۱۱) شمس الامۃ حلوانی سے جب یہ پوچھا گیا کہ آپ ان لوگوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو خود کو صوفیہ کہتے ہیں اور ایک خاص طرح کا لباس پہنتے ہیں، اور قوالی و وجد میں مشغول رہتے ہیں اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعویٰ کرتے ہیں، تو فرمایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ عزوجل پر غلط الزام لگایا ہے، پھر ان سے یہ سوال کیا گیا کہ اگر یہ لوگ شریعت کی راہ مستقیم کو چھوڑ کر نیزھی راہ پر چل رہے ہیں تو کیا ایسے لوگوں کے فتنوں سے عوام کو بچانے اور دور رکھنے کے لئے ان لوگوں کو ملک بدر کر دینا مناسب ہو گا، تب فرمایا کہ جب عام راستہ سے تکلیف دہ چیزوں مثلاً کاٹا اور ڈھیلا وغیرہ کو دور کرنا ایک عبادت اور بڑی نیکی کا کام ہے تو ایک غبیٹ شخص کو ایک اچھے صالح دیندار شخص سے دور رکھنا تو بدرجہ اولیٰ وازکی بہتر ہو گا، انا تار خانہ۔

(۱۲) شیخ امامؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں صوفیاء جو سماع و وجد و قوالی کرتے ہیں یہ حرام ہے، اور ایسی محفل میں جانے کا ارادہ کرنا اور وہاں پہنچ کر بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور گانا و مزامیر لانے پانے لانے سے اس میں کوئی فرق نہیں آتا ہے، اگرچہ اہل تصوف نے ان باتوں کو جائز کہا ہے، اور اگلے مشائخ کے ان جیسے کاموں کو حجت میں پیش کرتے ہیں، البتہ ایسا ہونا ممکن ہو گا کہ اگلے بزرگوں کی مجلسوں میں کسی حاضر باش شخص نے کوئی ایسا شعر پڑھ دیا جو ان کے حال کے موافق ہو گیا تو اس شعر نے ان بزرگوں کے نرم دل کو پھلادیا اور کبھی گریہ و زاری کی زیادتی سے ایسی بیہوشی ماری ہو جاتی ہوگی، اور بسا اوقات تو اس کیفیت میں ان سے بے اختیاری افعال سرزد ہو جاتے ہوں گے، اور اس کیفیت میں ان سے صادر افعال کو جائز کہنا کوئی دور کی بات نہیں ہے، اور ایسے افعال کے سرزد ہو جانے سے کوئی شخص بھی ان بزرگوں اور اولیاء سے بدگمانی بھی نہیں کر سکتا ہے کہ وہ ایسے افعال کرنے کے مرتکب ہوئے جس کو موجودہ جاہل بے علم صوفیاء بطور فسق کرتے ہیں اور ان متقیوں کی طرف منسوب کرتے ہیں، جو اھو الفتاویٰ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اولیاء سابقین کی طرف ابھی جن باتوں کی نسبت کی گئی ہے اور جو نیک گمان کیا گیا ہے، وہی صحیح ہے کیونکہ ان کی طرف منسوب جو تحریریں اور رسالے اور کتابیں شائع شدہ موجود ہیں ان میں ان مہمل کاموں اور باتوں سے صراحت ممانعت موجود ہے یہاں تک کہ غنیۃ الطالبین وغیرہ میں تو ایسی راہوں سے گزرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، کہ جس میں گانا وغیرہ ہوتا ہو، اور نجات میں کچھ اولیاء اللہ کے ذکر میں ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے دل میں ایسی آواز بہت اڑ کرتی ہے، جو غناء کے طور پر ہو، تو فرمایا کہ اس کا قلب بیمار ہے جیسے کہ منافق کا قلب بیمار ہوتا ہے، اس لئے اسے علاج کرانا چاہئے، اور

بالا اتفاق ان کے کلمات ان کے حال کے مناسب نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ شریعت میں جس شخص کی اتباع سنت ہوگی وہی عند اللہ محبوب اور مقبول ہوتا ہے اور جس شخص کی اتباع سنت میں کمی ہوگی ان کی مقبولیت اللہ کے نزدیک کم سے کم ہوتی ہے، اسی بناء پر وہ صوفیاء بھی جن میں اتباع سنت نہیں ہے، حقیقت میں مریض ہوتے ہیں اور ان کو علاج کرانے کی ضرورت ہوتی ہے، اسی لئے ان کے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع اور خلاف سنت کامر تکب ہوتا ہے اس کے بارے میں یہ خوف ہوتا ہے کہ شاید وہ شیطان کا آلہ ہو، اور ایسا شخص ہوش میں ہوتے ہوئے ولی نہیں ہو سکتا ہے، اور اگر ابھی بحث کے طویل ہونے کا خوف نہ ہوتا تو میں بہت سے اقوال طویلہ کو یہاں پر ذکر کر دیتا۔

شیخ نسفی کا صوفیہ کے باب میں ایک رسالہ ہے جس میں انہوں نے صوفیاء کی بارہ قسمیں بیان کی ہیں اور ان میں ایک کے سوا سب کے فسق و فجور اور گمراہی کی گواہی دی ہے، وہ مستثنیٰ فرقہ وہی ہے جو شرع اور زہد و تقویٰ کے ساتھ زندگی گزارنے والی ہے، اور اس کو غیبت بتاتے ہوئے ان کی خدمت کی تاکید کی ہے، م، (۱۳) دف کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے سوال کیا گیا کہ آپ شادی اور نکاح وغیرہ کے سوا اس کے بجائے کو مکروہ فرماتے ہیں مثلاً کوئی عورت اپنے بچہ کو بہلانے کے لئے دف بجائے تو کیا یہ بھی فسق ہوگا، فرمایا کہ نہیں بلکہ جس سے غلط قسم کا کھیل اور غناء پیدا ہو وہ مکروہ ہے، محیط السرخسی، (۱۴) عید کے دن دف بجانے میں مضائقہ نہیں ہے، خزائنہ المفتین، (۱۵) میں مترجم کہتا ہوں کہ ڈھول بھی دف کے قریب ہی ہے بشرطیکہ جھانچہ وغیرہ کے بغیر اور گانے کے بغیر ہو، واللہ تعالیٰ اعلم اور دف کے بارے میں منع کرنے کے سلسلہ میں بھی حدیث مذکورہ ہے، اور عرب کا گانا تو صرف اشعار پڑھنا ہوتا تھا، اور حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث جس میں یہ جملہ مذکور ہے، یعنی جہشیں کی لڑائی کی مشق کا تماشہ کھانا صراحتاً مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مزاح

دل لگی یعنی ایسی بات جس سے طبیعت کو ظرافت اور خوشی محسوس ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایسا کرنے سے دوسرے کو تکلیف پہنچانے کا ارادہ نہ ہو یا دوسروں کو خواہ مخواہی ہنسانے کا ارادہ نہ ہو، الظہیر یہ، کیونکہ دنیا میں خواہ مخواہی دوسروں کو ہنسانے والا مذاق بلیا جائیگا، جیسا کہ سنن کی حدیثوں میں مذکور ہے، اور صحیح حدیث میں ہے کہ آدمی کبھی زبان سے ایسا جملہ بھی بول جاتا ہے جس کی طرف بے پرواہی کی وجہ سے توجہ نہیں دی جاتی ہے، حالانکہ بولنے والا اس کے بدلہ میں چالیس برس کی دوری تک جہنم میں گرنا چلا جاتا ہے، ویسے کبھی رسول اللہ ﷺ کسی کے ساتھ مذاق بھی کر لیا کرتے تھے پھر فرماتے تھے کہ میں ہمیشہ سچ ہی بولتا ہوں یعنی مذاق سے کبھی بھی جھوٹ اور غلط نہیں بولتا ہوں، اور حضرت انسؓ کو جو اس وقت کم عمر اور آپ کے خاص خادم تھے ایک دن فرمایا یا ذالاذین اے دوکانوں والے، اور ایک دن حضرت انسؓ کے ایک بھائی کو اس طرح مخاطب فرمایا ابا عمیر ما فعل النعیر، یعنی اے ابو عمیر تمہارا لال (چھوٹا سا خاص پرندہ) کیا ہوا، حالانکہ اس وقت اس چھوٹے بھائی کا نام کچھ اور ہی تھا مگر آپ ﷺ نے اپنی طرف سے ان کی کیفیت مقرر فرماتے ہوئے کہا جبکہ وہ اس وقت کسی طرح سے کسی بچہ کے باپ نہیں ہو سکتا ہے، اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کسی بچہ کی بھی کنیت سے رکھی جاسکتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بچوں کے لئے چھوٹے پرندوں کو پالنے کی اجازت ہے، اور ایک مرتبہ ایک بڑھیا کو مذاق کے طور پر فرمایا کہ جنت میں بڑھیا نہیں جائیگی، اس پر وہ گھبرانے لگیں تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ قرآن پاک میں یہ بات صراحت کے ساتھ بتادی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن کسی بڑھیا کو بھی اس کی موجودہ شکل میں جنت میں داخل نہیں کرے گا بلکہ ان کو بارہ اور نو عمر بنا کر جنت میں داخل کرے گا، م۔

مصارعت

یعنی ایک کا دوسرے شخص سے کشتی کرنا (۱) اگر ایسا کرنا لہو و لعب اور تن پروری کی غرض سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر جہاد کرنے کے لئے مشق کے طور پر ہو تو جائز بلکہ ثواب کا کام ہے، جو اہر الفتاویٰ، (۲) ہمارے علاقوں میں لوگ کشتیاں اور اکھاڑے ستر کھول کر کرتے ہیں اس لئے یہ لوگ محرمات کا ارتکاب کرتے ہیں، م، بعض جگہ لوگ خربزہ کے موسم میں نوجوان طبقہ عموماً اس سے مار کرنے کا کھیل کھیلتے ہیں تو یہ مباح ہے، الجواہر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کے جائز ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنا فعل لغو ہے لیکن پھر بھی یقینی نہیں ہے، اس لئے خلاف اولیٰ ضرور ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

شطرنج

ہمارے نزدیک حرام ہے اس کے سواچہرہ و مزدستیر وغیرہ بالا جماع حرام ہیں الجامع الصغیر۔

جھوٹ

(۱) چند مخصوص مقامات کے سواہر جگہ حرام ہے وہ مقامات یہ ہیں (۱) جہاد قتال کی حالت میں تاکہ اس سے کافر کو مغلوب کیا جاسکے (۲) دو شخصوں کے درمیان صلح کرانے کی غرض سے، (۳) بیوی کو راضی کرنے کے لئے، (۴) ظالم کا ظلم دفع کرنے کے لئے، (۵) جھوٹ کی تعریض بھی مکروہ ہے، مگر ضرورت کے موقع میں مثلاً تم نے کسی سے کہا کہ آئے، کھانا کھائیے اس پر وہ کہے میں نے تو کھالیا ہے، یعنی کل کھالیا ہے، تو یہ جھوٹ نہیں ہے، خزانۃ المفتین، (۳) کسی شخص نے کسی گناہ کا ارادہ کیا اور اس کو دل میں جمایا اور اسی پر ہمارا تودہ گناہ گار ہوگا، الملقط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مسئلہ کی تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اعمال دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ کہ جن کا دل میں خیال آئے اور دل ہی میں اس کا اعتقاد کرنا مقصود بھی ہو، پس ایسے اعمال میں جب کسی اعتقاد فساد کا تصور ہو اور اس نے دل سے ہی اسے ناپسند کیا تو اس کا مطلب اس خیال کو ناپسند کرنا ہوا، اس لئے اس خیال کے آنے پر گنہگار نہ ہوگا، بلکہ برعکس مستحق ثواب ہوگا جس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ کچھ صحابہؓ نے عرض کیا کہ ہمارے دلوں میں کچھ ایسے دوسرے آتے ہیں کہ ہم ان کو زبان پر لانے سے گھبراتے ہیں، یعنی ہم ان کو اتنا زیادہ ناپسند کرتے ہیں کہ ہم ان کو زبان سے ادا بھی نہیں کر سکتے ہیں، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو خالص ایمان ہونے کی علامت ہے یعنی ان برائیوں کو ایمان کے خلاف جاننا ہی تو خلوص ایمان ہے، اور اگر ایسے خیالات کو دل میں جگہ دی یعنی اسی پر قائم رہا، پس وہ بات اگر خلاف ایمان ہو تو اس کا علم نہ ہوا اسی علم کے نہ ہونے کی وجہ سے قاضی اس پر کفر کا فتویٰ جاری نہیں کر سکتا ہے، مثلاً کسی جاہل نے یہ خیال کیا کہ کافر بھی تو اچھے جانوروں کا صدقہ وغیرہ دیتا ہے اس لئے کسی وقت وہ بھی جنت میں پہنچ جائے گا، کیونکہ ان اعمال کی بدولت ہمیشہ کے لئے جہنم کی سزا نہیں ہو سکتی ہے، پس ایسا شخص اپنی جہالت کی بناء پر اصل حقائق کو نہ جاننے کی وجہ سے ایسا تصور کر لیا اور یہی بات اس کے دل میں جمی رہ گئی تو وہ باطنی طور پر یعنی عند اللہ کافر ہو جائے گا، یا جیسے کہ اس نے یہ خیال کیا کہ یہ بات تو فطرت کے بالکل بخلاف ہے کہ کوئی آدمی بغیر باپ کے پیدا ہو جائے اس لئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بھی کوئی نہ کوئی باپ ضرور ہوگا مگر ہمیں اس کا علم نہیں ہے، لہذا یہ باطنی کفر ہوا، (۲) دوم وہ افعال کہ ان کا تصور تو دل میں ہو مگر اس کا ظہور ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء ظاہرہ سے ہو جیسے تہجد نماز یا مطلق نماز پڑھنے کا خیال دل میں آیا اور اس کے مطابق وضوء اور قیام و رکوع و سجود وغیرہ سے اس کا اظہار کیا، یہ فلاں غیر محرم عورت کو دیکھوں گا یا فلاں احسبہ سے بری حرکت کروں گا، اور اس کا اظہار ظہر اعضاء بدن سے کیا اس کے بارے میں صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کراما کا تین کو حکم دیا ہے کہ بندہ جب نیکی کا ارادہ کر لے تو اس کے نام میں ایک نیکی لکھ دو، پھر جب اسے وہ کرچکے تو کم از کم دس نیکیاں اس کے نام لکھ دو، ویسے اور بھی اللہ جتنا چاہے اتنا ہو سکتا ہے، اور جب بندہ

کوئی برائی کے کرنے کا ارادہ کرے تو اسے بالکل نہ لکھو اگر وہ اس کے خیال سے باز آجائے اور عمل میں نہ لائے تو ایک نیکی لکھ دو اور اگر اس برے خیال کے مطابق عمل کر بیٹھے تو صرف اسی برائی کو اس کے نام لکھ دو، اسی کے فعل صحیح سالم میں، پھر فرمان باری تعالیٰ، ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم بہ اللہ، آیۃ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو ارادہ بھی دل میں پیدا ہو گا اس کا محاسبہ ہو گا اس طرح حدیث سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ جو بھی برے اور گمراہی خیالات صرف دل میں آئے لیکن ان پر عمل نہیں کیا تو قیامت کے دن وہ عذاب دینے کے لئے نہیں بلکہ ان کو دکھلا کر ان پر شرمندہ کرنے کے لئے پیش کئے جائینگے گواہ بھی سزا کے مستحق ہوں، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے خاص فضل سے ان کو معاف کر دیں گے، اسی لئے ہر شخص کو ہمیشہ اس بات کی تاکید کی جاتی ہے کہ اپنے قلب کی حفاظت کرنا ہے تاکہ اس میں برے خیالات کبھی پیدا نہ ہونے پائیں، اور ایسے برے خیالات عموماً آنکھوں کی راہ سے شہوت کی نظر سے دیکھنے سے پیدا ہوتے ہیں، اسی لئے دیکھنے اور چھونے وغیرہ کے مسائل بہت ہی تفصیل کے ساتھ بیان کئے تاکہ ان سے بچا جاسکے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، اور اب یہاں سے اصل کتاب ہدایہ کے کچھ مسائل کے لکھے جائینگے، م۔

قال ویکرہ ان یقبل الرجل فم الرجل اوبده اوشیا منه او یعانقه و ذکر الطحاوی ان هذا قول ابی حنیفہ ومحمد وقال ابو یوسف رحمہم اللہ لا بأس بالتقبیل والمعانقۃ لما روی ان النبی علیہ السلام عانق جعفر ارضی اللہ عنہ حین قدم من الحبشۃ وقیل بین عینیہ ولہما ماروی ان النبی علیہ السلام نہی عن المکامعۃ وہی المعانقۃ وعن المکامعۃ وہی التقبیل وما رواہ محمود علی ما قبل التحریم ثم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی ازارواحد اما اذا کان علیہ قمیص اوجبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحیح قال ولا بأس بالمصافحة لانه هو المتوارث وقال علیہ السلام من صافح احاہ المسلم وحرک یدہ تاترت ذنوبہ.

ترجمہ۔ قول ویکرہ الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے منہ یا ہاتھ یا اس کے کسی خاص عضو کو بوسہ دے یا اس کے ساتھ معانقہ کرے (ف۔ یعنی گردن سے گردن ملا کر اپنی چھاتی سے چٹائے)، اور امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح الآثار میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ قول طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال ابو یوسف الخ:۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ بوسہ لینے اور معانقہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اس دلیل سے کہ جعفرؓ جب حبشہ سے مدینہ تشریف لائے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے معانقہ کیا اور ان کی دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا، (ق: اور یہ واقعہ فتح خیبر کے دن ہوا تھا، پھر رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ واللہ میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ ان دو باتوں یعنی خیبر فتح یا جعفر کے یہاں آجائے سے مجھے کس بات سے زیادہ خوشی ہوئی ہے، اس کی روایت حاکم نے حضرت جابرؓ سے اور حاکم نے اسے ابن عمرؓ کی حدیث سے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ کسی غیار کے بغیر اس کی اسناد صحیح ہے، اور طبرانی نے ابو جحیفہؓ کی حدیث سے اور دار قطنی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے، اور زید بن حارثہؓ کو معانقہ اور بوسہ لینا ترمذی نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اس باب میں کئی مرسل صحیح اور روایات بھی ہیں جیسے حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت حسن بن علیؓ کی ناف مبارک کو بوسہ دیا، پس اتنا حوالہ ہی استدلال کے لئے کافی ہے، م۔

ولہما ماروی الخ:۔ اور طرفین کی دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکامعہ اور مکامعہ سے منع فرمایا ہے، مکامعہ کے معنی معانقہ کرنے کے ہیں، اور مکامعہ کے معنی بوسہ لینے کے ہیں، (ف۔ یہاں کی روایت میں دو اجزاء ملے ہوئے ہیں، جن میں سے پہلے کو ابوالہی شیبہؒ نے ابو یحیٰیؒ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور دوسری کو ابو داؤد اور نسائی نے روایت کیا ہے، جن میں ہے ابو یحیٰیؒ کی حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ عورت کو عورت کے ساتھ مکامعہ یا مکامعہ کرنے سے منع فرماتے تھے، اس صورت میں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی کپڑا نہ ہو، اور مرد کو مرد کے ساتھ مکامعہ یا مکامعہ کرنے سے اس وقت

منع فرماتے تھے جبکہ ان دونوں کے درمیان کچھ نہ ہو، ابو عبیدہؓ نے کہا ہے کہ مکامعہ کی صورت یہ ہوگی کہ مرد دوسرے مرد سے کسی کپڑے کے ساتھ حائل کئے بغیر معانقہ کرے اور مکامعہ کے معنی ہیں اپنی بیوی کے ساتھ کسی حائل کے بغیر لیٹنا اور عورت کا بوسہ لینا۔

وما رواہ محمود بن الخ... اور امام ابو یوسفؒ نے جو حدیث روایت کی ہے وہ تحریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ ثم قالوا الخ: پھر مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف اس معانقہ میں ہے کہ صرف ایک ازار میں ہو (ف) یعنی دونوں مرد صرف ایک ایک تہبند باندھے ہوئے ہوں اور باقی بدن کھلا ہو اور یعنی قیص وغیرہ نہ ہو۔ اما اذا كان الخ۔ اور اگر مرد کے بدن پر قیص یا جبہ ہو تو بالاتفاق معانقہ کرنے میں حرج نہ ہو گا، اور یہی صحیح ہے، (ف) اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول بھی اظہر ہے، اس کے بغیر کہ وہ بالکل بے پردہ ہو کر ایک بستر پر صرف ایک ازار ہی میں لیٹیں کیونکہ مکامعہ اور مکامعہ کی حدیث میں یہی ظاہر ہے، اور بوسہ کے مسئلہ میں دوسری ترجیح ہے، ان میں سے ایک حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جو قصہ سریہ میں ہے جس کے آخر میں ہے کہ پھر ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے قریب ہوئے اور ہم نے آپ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا، اس کے روایت ابو داؤد اور الترمذی نے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے، اور ان میں سے ایک حضرت ام المومنین عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو فاطمہؓ کے مناقب میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں وہ تشریف لائیں تو آپ کھڑے ہو کر اپنی لڑکی کا بوسہ لیتے اور اپنی جگہ پر بندھتے تھے، اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ حضرت فاطمہؓ کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ کھڑی ہو جاتیں اور رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتی تھیں، اور اپنی جگہ پر بٹھلاتی تھیں، اس کی روایت ابو داؤد الترمذی رحمہم اللہ نے کی اور کہا کہ یہ حسن صحیح ہے، اور ان میں سے ایک حدیث حضرت صفوان بن عیالؓ میں ہے کہ یہود کی ایک قوم نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیا، سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے، ان کے علاوہ اس باب میں اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں مگر اتنی ہی کے بیان پر اکتفاء کرتا ہوں۔

قال ولا بأس بالمصافحة الخ... امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مصافحہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ ہمیشہ سے اس پر عمل ہوتا آیا ہے۔

وقال عليه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک مسلمان جب اپنے مسلمان بھائی سے مصافحہ کرتا ہے اور اس کا ہاتھ ہلاتا ہے تو اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں، (ف) یعنی ایک مومن جب دوسرے مومن سے ملنے وقت سلام کرتا ہے اور اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرتا ہے تو دونوں کے گناہ ایسے جھڑ جاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑتے ہیں، رواہ الطبرانی، اور حضرت براءؓ کی حدیث میں جو بیہی کی روایت سے ہے اس میں بھی یہی معنی ہیں جو ابھی مذکور ہوئے، اور دونوں مصافحہ کرنے والوں کو جدائی کرنے سے پہلے ہی مغفرت کی ابو داؤد وابن ماجہ و الترمذی و احمد رحمہم اللہ کی روایت سے ہے، اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث ابو داؤد کی روایت سے ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث بخاری کی روایت سے ثابت ہے، پھر یہ سوال کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے کرنا چاہئے یا ایک ہی ہاتھ سے، تو صحاح کی روایات میں اکثر سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑنا چاہئے لیکن کچھ روایتوں میں دونوں ہاتھوں سے بھی مصافحہ کرنا بھی مروی ہے، اور ظاہر واللہ اعلم، یہ ہے کہ دونوں طریقوں کی گنجائش ہے، اور فضیلت باعتبار گناہ کے گناہ جھڑ جانے میں لوگوں نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کو پسند کیا ہے۔

توضیح۔ ایک مرد کے لئے دوسرے مرد کے ہاتھ پاؤں اور منہ کو بوسہ دینا اور دوسرے سے معانقہ کرنا، اسی طرح ایک عورت کے لئے دوسری عورت سے معانقہ وغیرہ کرنا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، حکم دلائل مفصلہ، مکامعہ اور مکامعہ کے معنی

چند ضروری اور مفید مسائل

(۱) فقیہ ابو الیث نے آخر زندگی میں یہ فتویٰ دیا تھا کہ بادشاہوں کے پاس جانا جائز ہے، العنابیہ، (۲) اگر کوئی بادشاہ اور حاکم وقت کسی کو بلا کر کچھ سوالات کرے تو اگر جواب دیتے وقت کچھ کہنے سے اسے تکلیف پانے کا خطرہ ہے، ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ یہ دیکھنے کا ہوگا، کہ تکلیف وہ بات کس قسم کی ہوگی مثلاً اپنے قتل ناحق یا اپنے کسی عضو کے ضائع ہو جانے یا کسی دوسرے کے قتل ناحق یا عضو کے نقصان ہو جانے کا خطرہ نہ ہو اسی طرح مال کے ضائع ہونے کا بھی ڈرنہ ہو تو اسے حق بات کے سوا دوسری بات نہیں بولنی چاہئے، اور اگر ان ناپسندیدہ باتوں میں سے کسی ایک بات میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو خلاف حق بولنے میں کوئی حرج نہیں ہے، القاضی خان، (۳) اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے تواضع کرنا حرام ہے، المستطیع، (۴) اگر کسی نے تحیہ سلام کے طور پر بادشاہ کو سجدہ کیا (جیسے کہ پہلی بعض امتوں میں جائز تھا) یا اس کے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو ایسا کرنے والے کو کافر ہو جانے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا، لیکن وہ شخص سخت گنہگار ہوگا، اس لئے کہ وہ گناہ کیلئے کھڑکھڑکا، قول مختار یہی ہے۔

(۵) فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کسی نے بادشاہ کو عبادت کی نیت یعنی کمال تعظیم سے سجدہ کیا یا دل میں کچھ بھی نیت نہیں تھی تو وہ کافر ہو گیا، جو اہر الاخلاطی، (۶) اگر کسی مسلمان سے یہ کہا جائے کہ تم بادشاہ کو سجدہ کر دو ورنہ ہم تم کو قتل کر دیتے تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کا یہ حکم واقعہ عبادت کے طور پر سجدہ کرنے کے لئے ہو تو افضل یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے، جیسے کہ اگر کسی شخص پر کفر کرنے پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے صبر کر لینا ہی افضل ہوگا، اور اگر ان کا یہ حکم عبادت کے لئے نہ ہو بلکہ تعظیم کرنے کے لئے ہو تو اس کے لئے سجدہ کر لینا ہی بہتر ہوگا، قاضی خان، یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں سجدہ کر رہا ہوں، اور اس بادشاہ کو سجدہ کرنے کی نیت نہ کرے، یا سجدہ تحیت کی نیت کرے، م، (۷) جامع صغیر میں ہے کہ کسی سردار یا بادشاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے، اور بوسہ دینے والا، اور جو اس پر راضی ہو دونوں سخت گنہگار ہوں گے، التاتار خانیہ۔

(۸) کسی بادشاہ یا غیر کے سامنے جھکنا یعنی رکوع کی طرح سر اور کمر کو جھکانا مکروہ ہے کیونکہ یہ کام مجوسیوں کے طریقہ کے مشابہ ہے، جو اہر الاخلاطی، (۹) تحیہ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے، اور اس کی ممانعت آئی ہے، التمر تاشی، جیسا کہ ایک صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم آپس میں ایک بھائی یا دوست سے ملنے ہیں تو کیا اس کے لئے جھک جائے، فرمایا کہ نہیں پھر سوال کیا گیا کہ کیا اسے چٹلے یعنی گلے لگا لے اور بوسہ دے، تو فرمایا کہ نہیں، پھر عرض کیا گیا کہ کیا اس کا ہاتھ پکڑ کے مصافحہ کرے، تب فرمایا کہ ہاں، ترمذی اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، (۱۰) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی خدمت کے لئے اپنے ہاتھ کا بوسہ تو مکروہ ہے، (۱۱) علم و عدل کے سوا اگر کسی اور کا بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ چومے، اگر اس سے مسلمان کی تعظیم مقصود ہو تو اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے، (۱۲) اور اگر اس کی عبادت جیسی تعظیم کا یا اس سے کچھ دنیاوی مال مل جانے کا ارادہ کیا تو مکروہ ہے، صدر الشہیدؒ تو اس میں مطلقاً کراہت کا فتویٰ دیتے تھے، الذخیرہ۔

(۱۳) عالم و سلطان عادل کے ہاتھ چومنے کی اجازت ہے، ان کے سوا کسی اور کے لئے اجازت نہیں ہے، یہی مذہب مختار ہے، الغنیاتیہ، (۱۴) عالم و زائد فقیروں کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلوں کی عادت ہے، اور ایسا کرنے والا گنہگار ہو تا ہے اور وہ عالم یہ درویش جو ایسی حرکت پر راضی رہے وہ بھی حرام کام کے کرنے میں شریک اور گنہگار ہو تا ہے، الغرائب، (۱۵) اور جاہل عوام جو ملاقات کے وقت مل کر اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہیں تو یہ حرکت بالاجماع مکروہ ہے خزانۃ الفتاویٰ، (۱۶) جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک مرد کا دوسرے مرد کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دینا مکروہ ہے، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر دوسرا شخص فقیہ یا عام یا زائد ہو تو دین کے اعزاز کی نیت سے ایسا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، المحیط۔

(۱۷) اور قاضی خان نے صاحب ہدایہ کے مثل اس مسئلہ کو اختلافی مسئلہ بتاتے ہوئے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی

نزدیک مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہونے کی روایت نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر نیکی کی نیت سے بوسہ لیا جائے جس میں شہوت کی نیت نہ ہو تو تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے، القاضی خان، چنانچہ ستر عورت کے مسئلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے، جس میں ابو ہریرہؓ نے حضرت حسن بن علیؓ کی ناف کا بوسہ لینے کا ذکر ہے، کہ نیکی کی نیت سے ایسا بوسہ بھی جائز ہے، م، (۱۸) یہ بات مکروہ ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کے منہ یا گال کو ملاقات یا خصوصی کے وقت بوسہ دے، القنبد، جیسے کہ یہ مکروہ رسم ہے فارس کے مجوسیوں میں عموماً جاری تھی، م۔

(۱۹) فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ پانچ طریقوں سے بوسہ لینا ہوتا ہے، (۱) بوسہ رحمت جیسے والد اپنی اولاد کا بوسہ لیتا ہے، (۲) بوسہ تحیت جیسے مومنین کا ایک دوسرے کو بوسہ لینا، (۳) بوسہ شفقت جیسے کہ اولاد کا اپنے والدین کو بوسہ لینا، (۴) بوسہ مودت جیسے کوئی مرد اپنے بھائی کا بوسہ لے، (۵) شہوت جیسے کسی مرد کا اپنی بیوی یا باندی کو بوسہ لینا، (۶) بوسہ دیانت جیسے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا، المستعین، (۲۰) مصافحہ سلام کا تہہ ہوتا ہے، اس لئے فجر یا عصر نماز کے بعد مصافحہ جو کہ شافعیہ میں بالخصوص حرم محترم میں رائج ہے اسے شیخ ملا علی قاریؒ نے ایک خاص رسالہ میں ممنوع لکھا ہے، اور یہی بات صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل امر بالمعروف وجرس۔

نیک باتوں کا جو شریعت کے موافق ہیں، ان کا حکم کرنا اور خلاف شرع باتوں اور مقاصد سے بچنا اسلام میں دین و دنیا کے اعتبار سے اہم اور عظیم الشان کام ہے، اور اسے چھوڑ دینا بہت بڑا فتنہ و فساد نازل ہوا اسی کے چھوڑ دینے سے ہوا، حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کو اچھے کاموں کا حکم کرو گے اور منکرات سے منع کرو گے یا اللہ تمہارے دلوں میں پھوٹ دال دے گا، اور ایک روایت میں ہے پھر تم میں سے ایک نیک آدمی بھی دعا کرے گا مگر قبول نہیں ہوگی، اور بندہ مترجم نے فرمان باری تعالیٰ، واتقو فتنۃ لا تصیبن الذین ظلمو منکم خاصۃ، الآیہ، اور فرمان باری، کانوا لا یقتنہو عن منکر فعلوہ الآیہ، وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث و آثار سے تشریح اور توضیح کر دی ہے، واللہ تعالیٰ ہو الموفق، م۔

(۱) امر بالمعروف پہلے نرمی و شفقت کے ساتھ کرنا چاہئے، تاکہ اس نصیحت کا اثر زیادہ ہو پھر ذرا سختی اور گرمی کے ساتھ لیکن بدکلامی اور گالی اور فحش کلامی کے ساتھ نہ ہو، پھر ہاتھ سے ہو اس طرح سے کہ وہاں شراب ہو تو وہ بہادی جائے، اور طلبہ و سارنگی وغیرہ ہو تو اسے توبہ دیا جائے، (۲) امر بالمعروف کی کئی قسمیں ہیں، (۱) گمان اس بات کا ہو کہ سننے والے اس کی نصیحت کو قبول کر لینگے، اور منکر باتوں کو چھوڑ دیں گے تو اس پر ایب کرنا یعنی نصیحت کرنا واجب ہو گا جسے چھوڑنا جائز نہ ہو گا (۲) غالب گمان یہ ہو کہ سننے والے اسے گالیاں دیں گے، تو ایسی نصیحت کو چھوڑ دینا افضل ہے، اسی طرح گر گالیوں سے بڑھ کر مار پیٹ وغیرہ کا خطرہ ہو جس سے لڑائی اور دشمنی پیدا ہوگی تو چھوڑ دینا بھی افضل ہو گا، اور اگر اسے معلوم ہو کہ نصیحت کرنے سے مار پیٹ تک نوبت آجائے گی، البتہ وہ ان باتوں پر صبر کرے گا، اور کسی دوسرے کے سامنے شکایت نہ کرے گا تو بھی اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور ناصح کو جہاد کا ثواب ملے گا، (۳) اگر یہ معلوم ہو کہ وہ لوگ نصیحت کو قبول نہیں کریں گے مگر کسی نقصان کا اسے خطرہ بھی نہ ہو تو اسے نصیحت کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار ہے پھر بھی نصیحت کرنا ہی افضل ہے، الحیط۔

(۴) امر بالمعروف میں قتل کئے جانے کا خوف ہو یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ قتل کر دیا گیا ہو تو ناصح شہید ہو گا، التارخانیہ، (۳) شیخ زندوکی نے اس قول کو ترجیح دیا ہے کہ سداطین اور امراء پر ہاتھ اور طاقت سے اور علماء پر زبان سے اور عوام پر دل سے امر بالمعروف کرنا واجب ہے، الظہیر یہ، لیکن حدیث میں ہے کہ جو شخص بھی امر منکر دیکھے یعنی جو باتیں شریعت میں ممنوع ہیں یا ان پر دلیل شرعی موجود نہیں ہے تو ان کو ہاتھ سے ہاڑ دے، پھر اگر قدرت نہ ہو تو زبان سے اور اگر اس کی بھی قدرت نہ ہو تو دل سے اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے، یہ حدیث اس بات کے نئے دلیل ہے کہ مذکورہ تینوں قسمیں ایک ہی شخص کے لئے ہیں، البتہ عامہ مشہور اور معمول یہی ہے، کہ طاقت سے روکنا اور حکم

کرنا حکومت کی طرف سے ہی ہو سکتا ہے، اور عہاء صرف زبان سے ہی منع کر سکتے ہیں، اور عوام صرف اتنا ہی کر سکتے ہیں کہ دل سے اسے برا جانیں، اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ جس شخص کے سامنے منکر کام ہو رہا ہو اور وہ ہاتھ سے یا زبان سے نہیں روک سکتا ہے، مگر اسے برا جانتا ہے تو وہ ان بدوں میں شامل نہیں ہے بلکہ ان سے جدا ہے، اور جو شخص ان بدوں کی مجلس سے تو دور ہو مگر اس برے کام کو دل سے اچھا جانتا ہو اور اگر کسی طرح اسے موقع مل جاتا تو وہ اس میں شریک بھی ہو جاتا، تو وہ ان بدوں میں شامل ہے، ۲۔

(۳) امر بالمعروف کرنے کے لئے پانچ باتوں کی ضرورت ہوتی ہے، (۱) علم کیونکہ علم کے بغیر امر بالمعروف صحیح نہیں ہو سکتا ہے، (۲) نیت کا صحیح ہونا، یعنی صرف کلمۃ اللہ کا بند ہونا ہی مقصود ہو، (۳) جسے نصیحت کرنی ہو اس پر شفقت و مہربانی کرنے کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچ جائے، اس لئے جس انداز اور جس طرح سے بھی وہ خوش ہو اسی طرح سے اسے نصیحت کرنی چاہئے، (۴) نصیحت کرنے والے کو صابر اور صمیم ہونا چاہئے، (۵) جس کام سے دوسروں کو منع کرنا ہو اسے خود بھی نہ کرتا ہو اور جس کام کو کرنے کا حکم کرنا ہو اسے خود بھی نہ کرتا ہو، (۶) قاضی و مفتی و عالم کو کوئی عام آدمی امر بالمعروف نہ کرے کیونکہ شاید اسے کسی کوئی مجبوری ہو جس سے دوسرا شخص واقف نہ ہو اور عوام کو اس کی سمجھ نہ ہو، (۷) اگر ممنوع کام کو کوئی کرتا ہو پھر بھی اس پر لازم ہے کہ وہ دوسرے کو اس کام کے کرنے سے منع کرے، الحظ، الملقط، اغزلتہ۔

اگر ایک شخص منکرات میں مبتلا ہو تو اس کے باپ کو یا شوہر کو یا سلطان کو ان منکرات پر مٹانے کا صرف اسی صورت میں جائز ہو گا جبکہ اسے اس بات کا غالب گمان ہو کہ اس بیٹے یا بیوی یا رعایا میں سے کسی نے ایسا گناہ کیا جس پر حد واجب ہوتی ہو مگر بعد کو اس شخص نے اس گناہ سے توبہ کر لی تو اس پر واقف شخص کو یہ لازم نہیں ہے، کہ حد جاری کرنے والے حکم کو اس برائی کی اصلاح بھی دے، جو اہل خلافت، (۱۰) گناہ کو چھپانا جب ہے، (۱۱) توبہ کرنے کی شریعتیں اس کتاب کی ابتداء یعنی مقدمہ عقائد میں بتادی گئی ہیں اس لئے وہاں دیکھ لینا چاہئے۔ ۴۔

(۱۲) اگر کسی شخص نے فاسق مسلمانوں کو منکرات کے کرنے سے روکنا چاہا اور اس پر اس شخص کو غالب گمان یہ ہو کہ اس منع کرنے کے نتیجے میں قتل کر دیا جائے گا جبکہ یہ شخص ان لوگوں کا کچھ بھی نہ لگاؤ سکتا ہو تو اسی حالت میں خاموش رہ جانے کی رخصت ہے، لیکن ان در عزیمت یہی ہے، کہ ان کو منع کر دیا جائے گرچہ وہ شخص قتل کر دیا جائے، الذخیرہ، (۱۳) یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ (۱) ناصح کی نصیحت سے غرض صرف اصلاح ہی ہے ہونی چاہئے، اس میں اپنی عمومی قابلیت کا اظہار اپنی بڑائی اور دنیاوی منافع کا حصول نہیں ہونا چاہئے، (۲) اگر لوگ اس کی نصیحت قبول نہ کریں تو ان لوگوں سے ناراض نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اپنی محنت کا پھل یعنی نیک نیتی کا ثواب تو مل کر رہیگا، (۳) وعند مخاطبین در عوام کی سمجھ کے مطابق ہو، اس لئے ان کی سمجھ سے راہدہ باتیں بیان نہیں کرنی چاہئے، (۴) تقریر کے دوران تعجب خیز باتیں اور غریب و نادار روایتیں اور صحابہ کرام کے درمیان سے اختلاف کو بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ ۵۔

فصل دواء اور علاج کا بیان

مسائل۔ (۱) علاج کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ علاج کے وقت اس بات کا اعتقاد ہو کہ حقیقۃ شفاء دینے کا ملک اللہ تعالیٰ عزوجل ہے، کیونکہ اگر یہ اعتقاد ہو کہ اسی دواء اور علاج سے ہی شفاء ہوگی تو اس صورت میں علاج کرنا بھی جائز نہیں ہے، اسرارچیہ، (۲) ہڈی سے علاج کرنے کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ ہڈی چانور بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے وغیرہ کی ہو، اس میں انسان یا خنزیر کی ہڈی سے علاج کرنا مکروہ ہے۔ ۱۔ مازیں کہ وہ ہڈی خشک ہو یا تازہ ہو

اور ذبیحہ کی ہو یا مردار کی ہو، (۳) مذبحہ کی ہڈی کے بارے میں مطلقاً اجازت ہے، (۴) ہمارے مشائخ کے نزدیک کتے کی ہڈی سے علاج کرنا جائز ہے، لیکن حسن بن زیاد کے نزدیک جائز نہیں ہے، الذخیرہ، (۶) مور کے بالوں سے موزہ اور سلائی کے موقع میں فائدہ حاصل کرنا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جائز ہے، اور یہی قول اظہر ہے، المحیط، (۷) اگر طیب کے کہنے کے موافق کسی نے دواء نہیں کی اور وہ مر گیا تو وہ گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ علاج سے تندرست ہو جانا یقینی بات نہیں ہے، قاضی خان کی عبارت سے ایسا ہی سمجھا جاتا ہے، (۸) حاملہ کو حمل کے ابتدائی زمانہ میں یعنی جب تک کہ بچہ حرکت کرنے نہ لگے فصہ کھلوانا یا پھینے لگوانا جائز نہیں ہے، پھر درمیان مدت میں جائز ہے یہاں تک کہ ولادت کی مدت قریب ہو جائے تاکہ بچہ کی پوری حفاظت ہو سکے البتہ اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ ایسا نہ کرنے سے زبردست نقصان کا خدشہ ہو، القنیہ، (۹) اگر ابتداء حمل میں طیب نے کہا کہ اسے چونک لگانی مضر ہے، تو چونک لگانی بھی جائز نہیں ہے، الکبریٰ۔

(۱۰) اگر حاملہ نے اپنی تندرستی کے خیال سے دوا پی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس سے اسقاط حمل بھی ہو جائے، اس سے وہ ضامن بھی نہ ہوگی، الیما بیع، (۱۱) اگر کسی بیمار کو پینے کے لئے دوا دی گئی مگر اس نے نہیں پی جس کی نتیجہ میں وہ مر جائے تو وہ گناہگار نہ ہوگا، البتہ اگر کھانا نہ کھا کر بیمار مر جائے تو وہ گنہگار ہوگا، کیونکہ دوا سے فائدہ ہونا صرف احتمال اور امکانی بات ہے، لیکن کھانا محسوس اور یقینی ہے، الظہیر یہ، (۱۲) گدہ ہی کا دودھ اور گوشت سب مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جو حرام ہو، القاضی خان، (۱۳) اونٹ کا پیشاب اور گھوڑے کا گوشت مرہوں کے علاج کی غرض سے بھی مکروہ ہے، الجامع الصغیر اور صاحبین کے نزدیک اگر بیماری کے علاج کی غرض سے ہو تو دونوں چیزیں جائز ہیں، م، (۱۴) واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس کی اپنی مختلف تکالیف کو دور کرنے کے جو اسباب بتائے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو یقینی سبب ہو جیسے پیاس کو دور کرنے کے لئے پانی پینا اور بھوک لگنے سے چاول یا روٹی وغیرہ کچھ کھانا تو ضرورت پڑنے پر ان چیزوں کو استعمال میں نہ لانا توکل نہیں ہوگا، بلکہ اگر لبتاؤں کی وجہ سے موت آجائے کا خطرہ ہو جائے تو اس کو چھوڑنا اور استعمال میں لانا حرام ہوگا، (۲) وہ جو ظنی سبب ہو یعنی اس کے استعمال سے تکلیف کا دور ہونا یقینی نہ ہو، جیسے بیماری کے موقع میں دواء پینا، یا مسبل لینا یا فصہ وغیرہ سے علاج کرنا، جو طبی علاج میں سے ہیں تو ان کو وقت ضرورت استعمال میں لانا توکل کے خلاف نہیں ہوگا، اسی طرح ان کا چھوڑنا بھی حرام نہ ہوگا، بلکہ کبھی اسے چھوڑ دینا ہی افضل ہوتا ہے، (۳) وہ جو وہی ہو جیسے کسی موقع پر بدن کو داغ دینا یا بھجڑا پھونکنا اور منتر سے علاج کرنا تو ان کو چھوڑنا ہی توکل کے لئے شرط ہے، الفصول ۳۰۱ العمدہ یہ ۳۳ (۱۵) مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہل س لینے (بولینا یا نسوار کی طرح سونگھنا) یا دواء کے طور پر پینے میں مضائقہ نہیں ہے، القنیہ، (۱۶) شراب کو دواء کے طور پر پینے اور استعمال کرنے میں اختلاف ہے، چنانچہ ائمہ کرام سے مروی ہے کہ اگر یقینی طور سے اس سے شفاء کا ہونا معلوم ہو تو وہ حلال ہے، مگر فقیر عبد الملک نے اپنے استاد سے نقل کیا ہے کہ حلال نہیں ہے، الذخیرہ، اور ترمذی نے بھی دو صورتیں لکھی ہیں یعنی مشائخ کے موافق لیکن صاحب ہدایہ نے مطلقاً منع کیا ہے یعنی جائز نہیں ہے کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی لگی ہوئی پینچ کا اس سے علاج کیا جائے، (۱۷) کسی ذی کو شراب پانی جائز نہیں ہے اسی طرح کسی بچہ کو بھی دواء کے طور پر پانی جائے، اگر کوئی اسے پلا دے گا تو پلانے والا ہی گنہگار ہوگا، انتہی، لیکن اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج میں اس کی گنجائش ہونی چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم لیکن اس کی نجاست کے خیال اور یقینی طور سے اس سے شفاء نہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے، اب یہ حکم یہیں پر ختم کیا جا رہا ہے، م۔

(۱۸) اگر کسی ہر طیب نے کسی مریض سے کہا کہ تمہاری بیماری کا خار پشت جانور یا سانپ کھانے کے بغیر یا اس دوا کے بغیر جس میں سانپ نہ ڈالا گیا ہو علاج نہیں ہو سکتا ہے یا اس کے بغیر تمہاری بیماری ختم نہیں ہو سکتی ہے تب بھی اس مریض کے لئے اسے کھانا جائز نہ ہوگا، القنیہ، (۱۹) اگر تریق میں سانپ کا جزء ہو تو اسے کھانا مکروہ ہے، لیکن بیچنا جائز ہے، (۲۰) اور اگر یہ معلوم ہو

کہ اس تریق میں سانپ کا جزء نہیں ہے تو اس کے کھانے میں حرج نہیں ہے، (۲۱) کبوتر کی بیٹ دوا کے طور پر کھانے میں حرج نہیں ہے، خزانۃ الفتاویٰ (۲۲) عورت اگر اپنے آپ کو اپنے شوہر کی رضامندی کے لئے موٹا بنائے تو اس میں حرج نہیں ہے، لیکن مرد کو ایب کرنا مکروہ ہے، الظہیر یہ، (۲۳) دوا کے طور پر انگلی میں مرارہ (پتہ) پہننا، ابو یوسف کے قول کے مطابق جائز ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، الخلاصہ، (۲۴) زخم پر آنے کی پلٹس (سپ) باندھنا جبکہ وہ مفید ہو تو اس میں حرج نہیں ہے، السراجیہ، (۲۵) بچہ کو اس کی بیماری کی وجہ سے دماغ دینے میں حرج نہیں ہے، (۲۶) جانوروں کو اس کی پہچان کے لئے دماغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے، محسب السرخسی، (۲۷) چہرہ پر دماغ دینا مکروہ ہے، العتابة۔

(۲۸) قرآن مجید کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا اس طرح سے کہ مریض پر پڑھ کر دم کیا جائے یا جسے بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھ کر گلے میں ڈالا جائے یا رکابی اور طشتری میں لکھ کر دھو کر پلایا جائے تو حضرت ابراہیم خلیؑ کے نزدیک مکروہ ہوگا، لیکن عطاء و مجاہد اور ابو قتادہ رحمہم اللہ کے نزدیک جائز ہے، خزانۃ الفتاویٰ، میں مترجم کہتا ہوں کہ بچھو کے کاٹنے پر سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کرنے اور شفا پانے کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے، لہذا یہ پڑھ کر دم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن عوام کو یہ بات نہ بتلائی جائے کہ یہ جھاڑ قرآن مجید سے ہے اس لئے کہ فائدہ نہ ہونے کی صورت میں کبھی فائدہ نہ ہونے سے عوام کو قرآن مجید سے بے اعتقادی پیدا ہو جائیگی، بالخصوص اس صورت میں کہ اگر کسی دوسرے کے جھاڑ سے یا منتر وغیرہ سے اسے فائدہ ہو جائے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فتح یا کسی دوسری صورت کے متعلق تصریح نہیں ہے کہ اس سے جھاڑ نے سے فائدہ ہو ہی جائیگا، پس کسی صحابی کے جھاڑ نے سے جو فائدہ ہو گیا تھا وہ ان کی پاک زبان اور نیک عمل کرتے رہنے اور اللہ کے نزدیک مقبول ہونے کی برکت تھی، اسی لئے اولیٰ یہ ہے کہ عوام کو اس سے منع کیا جائے، اور اب کاغذ پر لکھ کر گلے میں لٹکانے کے بارے میں آثار مختلف ہیں، چنانچہ بعض مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے تعویذ لٹکایا اس نے شرک کیا، اسی لئے حاوی میں جامع صغیر سے منقول ہے کہ اگر کسی عورت نے اس غرض سے گلے یا ہاتھ میں تعویذ باندھا کہ اس کا شوہر اس سے ناراض رہتا ہے خوش نہیں رہتا تو یہ حرام ہے، اور عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنی اولاد کو استغوذہ کی دعا سکھاتے اور بچوں کے گلے میں ڈال دیتے تھے، اور شیدہ اسی بناء پر غرائب میں کہا ہے کہ تعویذ کے استعمال میں مضائقہ نہیں ہے، لیکن پانچا خانہ جانے اور وطنی کے وقت اسے الگ کر دیا جائے، اور پڑھ کر دم کرنے میں تو اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ حضرات حسنینؓ کو استغاذہ فرماتے تھے یعنی، اعود بکلمات اللہ الثامات من شر کل شیطان وھامة وعین لامة، اور یہ روایات اس کے، مندر دوسرے الفاظ سے بھی وارد ہیں، اس باب میں دوسری روایتیں بھی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۹) کھیتوں اور فالیزوں (خربوزے اور پھلوں کے باغات وغیرہ) میں نظربد سے حفاظت کی غرض سے جانوروں کی کھوپڑیاں رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور یہ بات آثار سے ثابت ہے، القاضی خان، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیان کرنے والے نے یہ نہیں بتایا ہے کہ وہ آثار کس نے کن لوگوں نے بیان کئے ہیں، اور بظاہر کسی روایت میں ہمیں معلوم نہیں ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم، پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح سے کھوپڑیوں کو لٹکانا عوام میں اس غرض سے شروع ہوا تھا کہ جنگلی جانور جو کھیتوں کو نقصان پہنچانے آتے ہیں مثلاً جنگلی سور یا میساہ وغیرہ تو وہ ان کو آدمی کی موجودگی سمجھ کر دور سے ہی بھاگ جائینگے اور بد نظری سے بچنا ان کا مقصد نہیں تھا، جیسا کہ ہیرا مروود وغیرہ جیسے درختوں پر سیاہ بانٹیاں اور جگہ جگہ سے سفید چونکا رنگ لگا کر کسی طرح لٹکادے ہیں تاکہ چکا دران کو دیکھ کر دور سے ہی بھاگ جائیں، پس اس غرض سے کسی قسم کی چیز لٹکادینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا ہے، لیکن اس میں عقیدہ پیدا کرنا کہ اس سے بد نظری دور ہوتی ہے تو اس کے لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ کسی حدیث سے اس کا ثبوت ہو کیونکہ اس میں قیاس اور رائے کو کوئی دخل نہیں ہے، البتہ اگر کسی کو اس کا تجربہ ہو اور دوسری بات ہے اور غالباً شیخ قاضی خان کی مراد بھی آثار سے یہی تجربہ سے ثابت ہونامی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۰) نوروز (دہولی و دیوالی) میں رقصات تعویذ کے طور پر لکھ کر دروازوں پر لٹکانا بھوت پریت سے امن ہونے کی غرض سے مکروہ ہے، السراجیہ، کیونکہ اس میں اسماء باری تعالیٰ اور کلام مجید کی آیتوں کے ساتھ خلاف تعظیم یا توہین لازم آتی ہے، اور نجومیوں سے اس سے مشابہت بھی لازم آتی ہے، خزائنہ المفتیین، (۳۱) اس زمانہ میں خوشبو جلاتا جالوں کا فعل ہے، السراجیہ، (۳۲) اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا یعنی نکال کر باہر انزال کرنا اس خوف سے کہ اس زمانہ میں خراب اولاد پیدا ہوتی ہے، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق جائز نہیں ہے، لیکن یہ بات بھی مذکور ہے کہ اس کو اس کی گنجائش ہے، الکبریٰ، (۳۳) موجودہ زمانہ میں علاج کے ذریعہ حمل کو گرا دینا بہر حال جائز ہے، خواہ اس کے اعضاء مثلاً ناخن وغیرہ ظاہر ہو گئے ہوں یا نہ ہوں، اسی پر فتویٰ ہی، جواہر الاخلاطی، میں مترجم کہتا ہوں کہ عزل کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت تک جن بچوں کو پیدا کرنے والے ہیں ان کو ضرور پیدا کرے، اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات میں سے اچھوں اور ہر نیک و بد سب سے خود زیادہ جاننے والے ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق و فاجر ہو تو علاج کر کے پاہر دے کر اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے، بس موجود مسئلہ میں جب بچہ کے اندر روح آگئی تو دواؤں سے اس کو قتل کرنے میں شامل ہے، البتہ روح آنے سے پہلے ایسا کرنے کی گنجائش ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۴) تیممہ میں ہے کہ شیخ علی بن احمدؒ سے پوچھا گیا کہ رحم میں بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کا کیا حکم ہے، تو فرمایا کہ آزاد عورت میں اسقاط جائز نہیں ہے، اور یہ قول متفق علیہ ہے، اور باندی میں اختلاف ہے، لیکن اس میں بھی قول صحیح یہی ہے کہ ممنوع ہے، التاتارخانیہ، (۳۵) دودھ پلانے والی (مرضعہ) کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوا کے طور پر کسی کو اپنا دودھ دے اس صورت میں کہ بچہ کو نقصان ہو، القنیہ، (۳۶) مرضعہ (دودھ پلانے والی) کو اپنا حمل ظاہر ہو اور اس کا دودھ خشک ہو گیا اور دودھ پینے والا بچہ کے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو گیا، اور باپ میں اتنی مالی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کسی دوسری دودھ پلا دلی کو اس کی جگہ رکھ لے تو جب تک کہ حمل کو (۱۲۰) دن نہیں گزر جائیں تب تک اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنا حمل ضائع کر دے، القاضی خان و خزائنہ المفتیین۔

فصل: ختنہ و خسی کرنا اور ناخن کترنا وغیرہ

مسائل ختنہ کرنا سنت ہے یہی قول صحیح ہے، الغرائب، (۲) ختنہ کے لئے مستحب وقت سات برس سے بارہ برس کے درمیان ہے، یہی قول مختار ہے، السراجیہ، (۳) اگر کوئی قوم ختنہ کرنا چھوڑ دے اور اس پر اصرار کرے تو امام اس قوم سے قتال کر سکتا ہے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، م، (۴) بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ولادت سے ساتویں روز سے جواز شروع ہو جاتا ہے جواہر الفتاویٰ، (۵) عورتوں کا ختنہ باعث عزت و کرم ہے، الحیط، (۶) بچہ کا ختنہ اس صورت میں نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کی کھال کھینچنے میں سختی اور مشقت ہو اور خشفہ (سپاری) کھلا ہو اہو گویا ختنہ ہو گیا ہے، اور حجاموں نے کہہ دیا ہو کہ ختنہ ہونے میں سختی ہے، تو چھوڑ دینا چاہئے، الذخیرہ، (۷) اگر کسی بوڑھے کا ختنہ نہ ہو اہو اور اسے ختنہ خود کرنے کی طاقت بھی نہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے، الخلاصہ، (۸) اور اگر اسے خود ختنہ کرنے کی طاقت ہو تو وہ خود ہی ختنہ کر لے ورنہ اپنی منکوحہ بیوی سے یا مملوکہ باندی سے کرالے، اور اگر یہ کچھ ممکن نہ ہو تو چھوڑ دیا جائے، لیکن کرختی نے ذکر کیا ہے کہ حمای ختنہ کر دے، العتابیہ، حمای کے دیکھنے کی بظاہر ضرورت نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۹) اگر ختنہ کے بعد پھر کھال بڑھ کر سپاری (خشفہ) کو چھپالے تو پھر وہ کاٹی جائے ورنہ نہیں الحیط۔

(۱۰) باپ اگر چاہے تو وہ خود اپنے بیٹے کا ختنہ اور حجامت یعنی پچھنا لگوانا اور دوسرا علاج بھی کر سکتا ہے، اسی طرح اس کا وصی بھی کر سکتا ہے، لیکن ماں یا ماموں اور چچا کے وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا، (۱۱) اگر ختنہ کرنے کی وجہ سے بچہ مر گیا تو اس ختنہ کرنے

والے پر استسنا ضمان لازم نہیں آئے گا، (۱۲) اگر ماں نے اپنے لڑکے کا ختنہ کر دیا جس سے اس کا لڑکا مر گیا تو وہ بھی ضمانہ نہیں ہوگی، السراج والناتفی وقاضی خان، (۱۳) لڑکیوں اور عورتوں کے کان چھیدنے میں مضائقہ نہیں ہے، الظہیر یہ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں باروک ٹوک اور بلا انکار ایسا کیا جاتا تھا، الکبریٰ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس کا ثبوت مناسطہ ہے اور روایت کے مطابق یعنی سند کی ضرورت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۱۴) کسی مرد (آدمی) کو خفی کرنا بالاجماع حرام ہے، (۱۵) گھوڑے کے بارے میں شمس الاممہ سرخسی نے لکھا ہے کہ اس کے خفی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور شیخ الاسلام نے لکھا ہے کہ حرام ہے، (۱۶) دوسرے جانوروں کے خفی کرنے میں اگر کوئی نفع کی بات ہو تو اس میں بھی حرج نہیں ہے، اور اگر اس سے نفع مقصود نہ ہو یا کسی نقصان کو دور کرنا بھی مقصود نہ ہو تو حرام ہے، الذخیرہ، (۱۷) یہی حکم بلی کے خفی کرنے میں بھی ہے، الکبریٰ، (۱۸) امام طحاوی نے لکھا ہے کہ ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک سر منڈانا سنت ہے، التاثر خانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح یہ ہے کہ سر پر بال رکھنا اور درمیان سے مانگ نکالنا سنت ہے، اور منڈانا بھی جائز ہے، چنانچہ حضرت علیؓ بھی منڈا لیا کرتے تھے، م۔

(۱۹) ہر جمعہ میں ایک بار منڈانا مستحب ہے، (۲۰) کچھ سر منڈانا اور باقی کو چھوڑ دینا جس کو قزع کہتے ہیں مکروہ ہے، الغرائب جیسے کہ ہندوؤں کے بچوں کی طرح تھٹھا مکروہ ہے، (۲۱) اور درمیان سے سر منڈانا اور باقی کو چھوڑنا بھی بظاہر سنن ابی داؤد کی روایتوں کے مکروہ ہے، لیکن ذخیرہ میں لکھا ہے کہ اگر اطراف کے بال لٹکے ہوئے چھوڑ دے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر ان کو مل دے تو مکروہ ہے، م، (۲۲) صرف گدی کے بال منڈانا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن پچھنے لگانے کے وقت مکروہ نہیں ہے، الیما بیج، (۲۳) ناخن کترنا سنت ہے لیکن دار الحرب میں داخل ہونے کے بعد ان کو چھوڑے رکھنا ہی مستحب ہے، محیط السرخسی، (۲۴) افضل یہ ہے کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن کتریا جائے، اور مونچھیں خوب تراش لی جائیں اور زیر ناف کے بال روٹے جائیں اور غسل کر کے بدن صاف کر لئے جائیں، اس میں اوسط درجہ یہ ہے کہ ہر پندرہ دن میں یہ سب کام کر لئے جائیں، زیادہ سے زیادہ چالیس دن میں پھر اس کے بعد عذر مقبول نہیں ہے یعنی اس سے تاخیر نہیں ہونی چاہئے، القنیہ۔

(۲۵) بغل کے بالوں کو اکھڑنا افضل اور روٹنا جائز ہے، اور ناف کے نیچے کے بال نورہ (چونا) سے بھی صاف کرنا جائز ہے، الغرائب، (۲۶) اگر ناخن کاٹنے یا سر منڈانے کے لئے جمعہ کا دن کسی نے مقرر کر لیا، اور دوسرے دنوں میں بھی ان کاموں کو کرنا جائز سمجھتا ہو ایسی صورت میں اگر دوسرے جمعہ کے آنے کا انتظار کرنے سے ناخن بہت بڑھ جائیں تو وہ مکروہ ہوگا، اور اگر بہت زیادہ نہ بڑھے ہوں اور حصول برکت کے لئے دوسرے جمعہ کا انتظار کر لے تو مستحب ہوگا، القاضی خان، (۲۷) ناخن کترنے میں دائیں طرف سے ابتداء کرنا اور دائیں پر ہی ختم کرنا ادب ہے، الغرائب، (۲۸) کانٹے ہوئے ناخن اور بال کو کہیں دفن کر دیا جائے یا علیحدہ کسی کنہہ میں ڈال دیا جائے لیکن پانخانہ یا گھوڑے پر نہیں ڈالا جائے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے، القاضی خان، (۲۹) ناخن و بال اور حیض کے کپڑوں کو سب کو دفن کرنا بہتر ہے، العنایہ، (۳۰) مونچھیں اتنی کترنی چاہئے کہ بھول کے مثل ہو جائیں، الغنیۃ، (۳۱) شرح ملائکار میں ہے کہ مونچھوں کو جتنا ممکن ہو کترنا بہتر ہے یہاں تک کہ اوپر کے ہونٹھ کے اوپر کنارہ سے کم ہو جائیں، لیکن مونڈنا سنت اور بہتر ہے، امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، بعض اسلاف اپنی مونچھوں کے دونوں طرف سب لہ چھوڑ دیتے تھے، الغرائب، (۳۲) ڈاڑھی میں سے ایک مشت سے جو بڑھی ہوئی ہو اسے کترنا سنت ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور ہمارا اس پر عمل ہے، کتاب الملائکار محمد محیط السرخسی، (۳۳) حلق کے بال منڈانا نہیں چاہئے، الیما بیج، (۳۴) عقیقہ، (داڑھی پچہ) کے دونوں کناروں کو نوچنا بدعت ہے، الغرائب۔

(۳۵) تاک کے بال نوچنے سے بعد میں کڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے منع ہے، (۳۶) سینہ اور پیٹھ کے بال منڈانا خلاف اولیٰ ہے، القنیہ، (۳۷) دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے، (۳۸) جنابت کی حالت میں بال منڈانا اور ناخن کترنا مکروہ ہے، الغرائب، (۳۹)

عورت اگر بیماری کی وجہ سے اپنے بال منڈوائے تو مجبوری ہے ورنہ مکروہ ہے، الکبریٰ، (۴۰) آدمی کے بال سے بال جوڑنا مکروہ ہے خواہ اسی عورت کے بال ہوں یا دوسری کے ہوں، الاختیار، (۴۱) مرد کے حق میں سرخ خضاب سنت ہے، اور تمام مشائخ نے نزدیک جہد کی حالت میں سیاہ خضاب پسندیدہ ہے تاکہ دشمن پر ہیبت طاری رہے، (۴۲) اور عورتوں کو زینت کے طور پر سرخ خضاب مکروہ ہے، اور بعضوں نے اسے بغیر کراہت کے بھی جائز کہا ہے، امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جیسے ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ ہماری بیوی زینت اور سنگار کے ساتھ رہے ایسے ہی اسے بھی یہ پسند ہوتا ہے کہ ہم بھی زینت کے ساتھ رہیں، الذخیرہ، بلکہ یہ قول تو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، جیسا کہ تفسیر میں ہے، م، (۴۴) زینت کی غرض سے سفید بالوں کو اکھاڑنا مکروہ ہے، لیکن ہیبت کفار کی غرض سے جائز ہے، جو اہر الاخلاطی، (۴۵) لڑکوں کے ہاتھ پاؤں کو مہندی سے رنگنا نہیں چاہئے، البتہ ضرورتاً جائز ہے، اور لڑکیوں کے لئے ہر حال میں جائز ہے، الینایع، (۴۶) مردوں کے لئے بالاتفاق اشد کاسرمہ جائز ہے، اور زینت کے طور پر سیاہ سرمہ لگانا بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر زینت مقصود نہ ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، جو اہر الاخلاطی۔

فصل بسلسلہ تعمیر مکان

مسائل :- (۱) مقدار ضرورت عمارت تیار کرنا مکروہ نہیں ہے، ضرورت کے بغیر مکان بنانا مکروہ ہے، الوجیز للکبروری، (۲) بڑی اور اونچی تعمیر پر فخر کرنا علامات قیامت میں سے ہے، (۳) اونچی اور لمبی چوڑی عمارتیں قول اصح کے مطابق مکروہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

انسانوں کے زخم اور حیوانوں کے قتل کے بارے میں

مسائل :-

(۱) اگر حاملہ عورت جو قریب ولادت ہو مر جائے اور گمان غالب یہ ہو کہ اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو اس کے پیٹ کو بائیں طرف سے کاٹ کر اسے نکال لینا چاہئے، الحیط، (۲) اگر حاملہ کے پیٹ میں بچہ ایسا نپڑھا ہو گیا ہو کہ لوگوں کی رائے میں اس بچہ کو کلڑا کئے بغیر کسی طرح نہیں نکل سکتا ہے ورنہ وہ ماں مر جائیگی، اب اگر وہ بچہ مر چکا ہو تو کلڑا کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ورنہ جواز کی کوئی صورت نہیں ہے، القاضی خان (۳) جس عضو میں اکلہ (وہ بیماری جو عضو کو سڑا دے، مصباح قاسمی) پڑ گیا ہو اس کو کاٹ ڈالنا جائز ہے، السراجیہ، المقتطع، (۴) پتھری کے مرض میں شانہ (موٹھ) چاک کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، (۵) قاعدہ کلیہ :- جس علاج میں اکثر فائدہ ہو جاتا ہو یا کبھی اچھا ہوتا ہو اور کبھی مریض مر بھی جاتا ہو تو اس کا معالجہ جائز ہے، ورنہ نہیں، التظہیر یہ وغیرہ، (۶) اگر کسی آدمی کا کتا کھلایا ہو تو اس کی کلی یا محلہ گاؤں والوں کو اس کو مار ڈالنا جائز ہوگا، (۷) اگر ایسے کتے کے مالک کو تنبیہ کر دی گئی اس کے بعد بھی اس کتے نے کسی کو کاٹ لیا تو جس شخص کو اس کتے نے کاٹا ہے اس کا مالک اس کے علاج معالجہ کا ذمہ دار ہوگا ورنہ نہیں، الخلاصہ، (۸) کتابالنا اگر کھیتی یا جانوروں کے گلے اور ریوڑیا چوروں وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہو یا جن لوگوں کو جانوروں کے شکار کی ضرورت ہو اور سکھایا ہو انکا اس کام کے لئے لایا ہو تو وہ جائز ہوگا، اور اگر کسی ضرورت کے بغیر صرف شوقیہ پالا گیا ہو تو حدیث کے مطابق ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جاتی ہیں، م: خلاصہ ذخیرہ، (۹) ملی کو مر اہو جانور یا سور نہیں کھلایا جائے، اور اگر کتابا گدھا ذبح کیا گیا ہو تو کھلایا جاسکتا ہے، السراجیہ، (۱۰) اگر کسی جانور سے کسی انسان (مرد) دخلی کر لی اگر وہ جانور کھلایا جاتا ہو (ماکول اللحم) ہو اور وہ اس کی ملکیت ہو یا مالک قیمت لے کر اسے دیدے تو اسے ذبح کر دیا جائے اور اگر وہ جانور کھایا نہ جاتا ہو تو ذبح کے باوجود اسے جلادیا جائے، لیکن اس حرکت سے وہ حیوان نہیں ہوتا ہے، خزائنہ الفتاویٰ (۱۱) چھوٹی کے مار ڈالنے کے بارے میں اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ اگر اس نے کانٹے میں پھنس گیا ہو تو اس کو مار ڈالنا جائز ہے، اور اگر اس نے

جہل نہ کی ہو تو اس کو مار ڈالنا مکروہ ہے، اور اسے پانی میں ڈال دینا بالاتفاق مکروہ ہے، (۱۲) جوں و چلھڑ (کپڑے اور سر کی جوں) ہر حال میں مار ڈالنا جائز ہے، الخاصہ، (۱۳) جوں اور چلھڑ اور بچھو کو آگ میں جلانا مکروہ ہے، اسی طرح زندہ پھینک دینا بھی مکروہ ہے، یعنی ادب کے خلاف ہے، الظہیر یہ۔

(۱۴) اگر کھنڈ چارپائی میں پیدا ہو گئے تو ان کو مار ڈالنا جائز ہے، پھر اگر چارپائی کو تالاب یا دریا میں ڈالنے میں دقت ہو تو پھنکری بانی کا پانی مار ڈالنا چاہئے، اور اگر گرم پانی کے بغیر وہ نہیں مرتے ہوں تو مجبور امید ہے کہ جائز ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۱۵) یہیہ یعنی جن کیڑوں سے ریشم پیدا ہوتا ہے اس کو آفتاب میں اس لئے ڈالنا تاکہ اس میں سے وہ کیڑے مر جائیں، اور پیدا ہونے کے بعد ریشم کے اس بچھے کو صوب میں ڈالنا تاکہ کیڑے مر جائیں، بلا انکار اس پر لوگوں کا عمل جاری ہے، اور مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم سب یہ دیکھتے ہیں کہ مچھلی بھی ڈال دی جاتی ہے تاکہ وہ مر جائے اور مکروہ بھی نہیں ہے، خزانۃ المفتبین، (۱۶) جس شخص نے خود کو قتل کیا وہ اس شخص کی بہ نسبت زیادہ گنہگار ہے جس نے دوسرے کو قتل کیا ہو، اسراجیہ، (۱۷) زندہ جانور سے بازو شکرہ کو سکھلنا مکروہ تحریمی ہے، محیط السرخسی، (۱۸) شیر یا لٹا جیسے کہ لہو و لہب کے موقع پر لڑانے کے لئے لوگ پالتے ہیں، اور بھاگ شیر سے چھتا ہونا اور بازی لگانا اس پر مزید تحریم قطعی ہے، (۱۹) مرغ لڑوانا مکروہ قطعی ہے، (۲۰) کبوتر اڑانا مکروہ تحریمی ہے، حدیث میں ہے کہ شیطان ہے وہ جو شیطانہ کے پیچھے بھاگتا ہے، یہ جملہ ایک کبوتر والے کے حق میں فرمایا گیا ہے جو کبوتر کے پیچھے تھا، ابو داؤد، (۲۱) پرندوں کے بچے نکالنے کے زمانہ میں مینا و طوطا اور پیاد وغیرہ کے چھوٹے بچے نکال لانا مکروہ ہے، (۲۲) بے رحمی کے ساتھ مرغوں اور بطوں وغیرہ کی ٹانگوں اور گردنوں کو باندھ کر لٹکانا بے وجہ سخت تکلیف دینی ہوتی ہے اس لئے مکروہ کام ہے، (۲۳) جانوروں کے ساتھ بھی مہربانی کا برتاؤ کرنا مستحب اور کارِ ثواب ہے کیونکہ حدیث میں صحابہ کرام کو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جانوروں کے جگر بھی تر ہوتے ہیں اس لئے ان کے ساتھ نرمی باعث ثواب ہے، م۔

فصل اولاد کا نام رکھنا اور عقیقہ کرنا

مسائل۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام ناموں میں محبوب ترین نام عبد اللہ اور عبد الرحمن ہیں، (۲) اس زمانہ میں ان ناموں کے سوا دوسرے نام رکھنا ہی بہتر ہے کیونکہ رشید عوام ان ناموں کو اکثر عوامی ناموں کو مصغر کر کے پکارتے ہیں، (۳) اللہ پاک کے جو نام قرآن مجید میں تفصیل کے وزن پر ہیں مثلاً بدیع و کبیر و علی کے پائے جاتے ہیں ان سے نام رکھنا جائز ہے کیونکہ یہ نام مشترک اسماء الہی میں سے ہیں، اللہ تعالیٰ کے حق میں ان ناموں سے جو مراد ہے وہ بندوں کے حق میں مراد نہیں ہوتی ہے، اسراجیہ، (۴) جو نام قرآن مجید میں نہیں ہے، اور نہ رسول اللہ ﷺ نے ذکر کیا ہے اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہو ان سے نام نہ رکھنا ہی بہتر ہے، الحیط، (۵) جو بچہ مردہ پیدا ہوا ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک رکھا جائے، (۶) جس شخص کا نام محمد ہو اس کی کنیت ابو القاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے رکھنے کی ممانعت صرف اس وقت تک تھی کہ جب تک رسول اللہ ﷺ دنیا میں تشریف فرما تھے، چنانچہ حضرت علیؓ نے اپنے صاحبزادہ محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابو القاسم رکھی تھی، اسراجیہ، (۷) اگر چھوٹے بچہ کی کنیت ابو بکر وغیرہ رکھی گئی تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، یہی صحیح ہے، الخزانہ، چنانچہ ترمذی کی حدیث کے حوالہ سے یا اباعمر مافعل الغیر میں کنیت گذر گئی ہے، م۔

(۸) لڑکے کا اپنے باپ کا نام لے کر یا بیوی کا اپنے شوہر کا نام لے کر پکارنا مکروہ ہے، اسراجیہ، (۹) عقیقہ بچہ کی پیدائش کے ساتویں دن کرنی چاہئے، اس میں لوگوں کی ضیافت اور بچہ کے سر کے بال منڈا دینے چاہئے، مگر ابو حنیفہؒ سے مکروہ ہونے کی روایت ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس کا بی بی چاہے کرے اور جس کا بی بی نہ چاہے نہ کرے، اس طرح اس کی اباحت ثابت ہوتی ہے، البدیع، یہ نہ سنت ہے اور نہ واجب ہے، الوجیز، قول صحیح یہ ہے کہ لفظ عقیقہ میں عقوق (نافرمانی) کے معنی پائے جاتے ہیں

استعمال نہیں کرنا چاہئے، اور غالباً امام اعظمؒ کا مقصد بھی یہی ہے، کیونکہ حضرت حسن و حسینؑ کا بھی تو عقیدہ ثابت ہے، جیسا کہ شیخ نے شرح السفر میں بیان کیا ہے، م۔

فصل غیبت و حسد وغیرہ کا بیان

مسئل - (۱) افسوس کے طور پر کسی آدمی کی برائیاں بیان کرنا جائز ہے، (۲) اگر بدگوئی و نقص کا ارادہ ہو تو مکروہ ہے، (۳) اگر کسی نے ایک شہر یا پرگنہ یا گاؤں والوں کی غیبت کی تو یہ غیبت نہیں ہے یہاں تک کہ وہ کسی مخصوص قوم کی برائی کرے، السراجیہ، (۴) اگر ایک شخص نماز و روزہ کرتا ہو مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ و زبان سے نقصان پہنچاتا ہو تو اس کی عیب کو بیان کرنا عیب نہیں ہے، (۵) اگر ایسے شخص کے عیوب کو بادشاہ کے سامنے بیان کر دے اور وہ اس شخص کو اس کی بدکاری کی بناء پر جھڑک دے تو بتانے والے پر کوئی گناہ نہ ہوگا، القاضی خان، (۶) اگر ایک شخص نے دوسرے کو چند دنوں کے استعمال کے لئے کپڑے دے یا چند دنوں کے لئے کچھ رقم دی، لیکن وقت گزر جانے کے باوجود اس نے ادا نہیں کی اور تالٹا رہا، اس لئے دینے والے نے اس شخص کو خائن اور وعدہ خلاف کہہ دیا تو وہ معذور ہوگا، القنیہ۔

(۷) حدیث میں ہے کہ حسد صرف دو چیزوں میں ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا اور وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خرچ کرتا ہے، اور دوم کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا اور وہ لوگوں کو تعلیم دیتا ہو اور تیسرے بعضوں نے کہا ہے کہ حسد تو نعمت پر ہوتا ہے، اور مال دولت اور دنیاوی مال نعمت میں شمار نہیں ہے، مگر ایسے شخص کا یہ مال نعمت ہے، اس لئے اگر حسد جائز ہو تا تو ان دونوں چیزوں میں ہوتا، حالانکہ حسد تو مطلقاً حرام ہے، مگر اس حدیث کے صحیح معنی یہ ہیں کہ ان میں درحقیقت حسد نہیں ہوتا ہے بلکہ غبطہ ہے، کیونکہ حسد کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ دوسرے شخص کے پاس کوئی مال دیکھ کر دوسرا شخص یہ چاہے کہ اس شخص کا مال ختم ہو کر میرے پاس آجائے، جبکہ موجودہ صورت میں مال کو چھین جانا نہیں چاہتا ہے، بلکہ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ میرے پاس بھی ایسا ہی مال ہو جائے، کیونکہ علم اور خیرات اس کی چیز نہیں ہے کہ وہ ایک سے چھین کر دوسرے کو دی جاسکے، اور یہی قول اظہر ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس واقعہ کوئی نعمت دیکھی پھر یہ چاہے کہ میرے پاس بھی ایسا ہی ہو جائے تو یہ غبطہ ہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔

(۸) مدح - کسی کے منہ پر تعریف کرنے کی ممانعت آئی ہے، حدیث میں ہے کہ ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم مدح کرنے والوں کے منہ میں دھول جھونک دیں، (۹) کسی کے پیٹھ پیچھے تعریف کرنا حلالانکہ تعریف کرنے والے کو یہ یقین ہو کہ ہماری اس تعریف کی خبر اس شخص کو ضرور پہنچ جائیگی، یہ بھی ممنوع ہے، (۱۰) اور اگر تعریف کرنے والے کو اس بات کی پردہ نہ ہو کہ اس کی خبر اسے پہنچے یا نہ پہنچے، اور تعریف بھی اتنی ہی کی ہو جو واقعہ اس شخص کے اندر ہو یا تعریف کرنے والے کو اس کی اطلاع ملی ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الغرائب۔

فصل حمام وغیرہ

مسئل - (۱) ازار کے بغیر بالکل ننگے ہونے کی حالت میں حمام میں جانا حرام ہے السراجیہ، (۲) حمام میں بالکل ننگے ہو کر جانے والے کی عدالت ختم ہو جائیگی، (یعنی آئندہ اسے عدل نہیں کہا جاسکے گا، یہاں تک کہ وہ توبہ کرے، الغرائب، (۳) تنہائی میں بھی ننگے ہو کر نہانا مکروہ ہے، القنیہ، (۴) اور ابو نصر اندبوسیؒ نے فرمایا ہے مکروہ نہیں ہے، الغرائب، (۵) حمام میں بلا ضرورت ہاتھ پاؤں دباؤن مکروہ ہے، (۶) مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے نیچے اور ناف سے اوپر دبانے مضائقہ نہیں ہے۔

فصل فی البیع قال ولا باس ببيع السرقة ويكره بيع العدره وقال الشافعي لا يجوز بيع السرقة ايضا لانه نحس العين فشابه العدره وجلد الميتة قبل الدباغ ولنا انه منتفع به لانه يلقى في الاراضى لا يستكثر الربيع فكان

مالا والمال محل للبيع بحلاف العدة لانه ينتفع بها مخلوطا ويحوز بيع المخلوط هو المروى عن محمد وهو الصحيح وكذا الانتفاع بالمحفوظ لا يغير المخلوط في الصحيح والمخلوط بمنزلة ريت خالطة النجاسة.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گوبر و درید کے فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور آدمی کے پانچگانہ کی بیع مکروہ ہے، (ف) یہ فرق اس کے کھد ہو جانے سے پہلے تک ہے، کیونکہ کھاد ہو جانے کے بعد دونوں چیزوں کی مابیت بدل جاتی ہے، جیسے کہ گوبر اور راکھ میں بدل جاتی ہے۔

وقال الشافعي الح و امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لید گوبر کی بیع بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ گوبر بھی نجس العین ہے اس لئے یہ بھی پانچگانہ کے مشابہ ہو گیا۔ و جلد المينة الح اور جیسے کہ مردار کی کھال دباغت دینے سے پہلے، (ف) کہ نجاست کی وجہ سے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ ولما انه الح۔ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ گوبر و لید سے نفع حاصل کیا جاتا ہے اس طرح سے کہ بید اور گوبر کو زمین میں ڈال کر پیداوار کی زیدتی حاصل کی جاتی ہے، لہذا یہ دونوں چیزیں بھی دوسرے اموال کی طرح حل ہو گئیں، اور ل ایک چیز ہے جو بیع کا مکمل ہے یعنی قابل فروخت ہے۔

بحلاف العدة الح بخلاف انسانی پانچگانہ کے کہ اس میں دوسری چیز ملا کر اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے (ف) یعنی خالص پانچگانہ سے فائدہ نہیں حاصل کیا جاتا ہے بلکہ اس میں مٹی ملا کر ایک حصہ کے طور پر اس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے، اس لئے یہ خالص رہتے ہوئے قابل اشباع نہیں ہوا۔ و يجوز بيع المخلوط الح۔ اور دوسری چیز سے ملے ہوئے پانچگانہ کی بیع جائز ہوتی ہے امام محمدؒ سے یہی قول مروی بھی ہے اور یہی صحیح قول ہے، (ف) پھر جب یہ سوال ہوا کہ کیا پانچگانہ سے نفع حاصل کرنا جائز بھی ہے تو فرمایا کہ اس تفصیل کے ساتھ جائز ہے۔ و کذا يجوز الح اسی طرح اگر پانچگانہ جب دوسری چیز سے ملا ہوا ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی، اور خاص یعنی بغیر ملائے ہوئے کہ بیع جائز نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے۔ والمخلوط بمنزلة الح اور اس مخلوط کا حکم زیتون کے ایسے تیل کا ہے جس میں نجاست مل گئی ہو، (ف) کہ ایسے تیل کو کھانے اور بدن میں لگانے کے علاوہ دوسرے کام مثلاً جلانا اور اسے فروخت کرنا جائز ہوتا ہے، یہی حکم ایسے ملے ہوئے پانچگانہ کا بھی ہے، یہ حکم اس بات کی دلیل ہے کہ کھاد ہو جانے کے بعد پانچگانہ اور گوبر دونوں کا ایک ہی حکم ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کو بیچنا اور ان سے نفع حاصل کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ م۔

توضیح۔ جانوروں کی بید اور گوبر اور انسانوں کے پانچگانوں کے خرید اور فروخت کا کیا حکم ہے

اور ان سے کسی طرح کا دوسرا نفع حاصل کرنا کیسا ہے، اقوال علماء، دلائل

قال ومن علم بحارية انها لرجل فرأى اخريبيعتها وقال وكلني صاحبها سيعها فانه يسعه ان يتاعها ويظاها لانه احبر بحبر صحيح لا مزارع له وقول الواحش المعاملات مقبول على اى وصف كان لما مر من قبل وكذا اذا قال اشتريتها منه او وهبها لي او تصدق بها على لما قبلنا وهذا اذا كان ثقة وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رآه انه صادق لان عدالة المحبر في المعاملات غير لازمة للحاجة على مامر وان كان اكبر رائه كاذب لم يسع له ان يتعرض بشئ من ذلك لان اكبر الراى يقام مقام اليقين وكذا اذا لم يعلم انه لفلان ولكن احبره صاحب اليدانها لفلان وانه وكله ببيعها او اشتراها منه والمخبر ثقة قبل قوله وان لم يكن ثقة يعتبر اكبر الراى لان اخباره حجة في حقه وان لم يحبره صاحب اليد بشئ فان كان عرفها للاول لم يشتريها حتى يعلم انتقالها الى ملك الثاني لان يد الاول دليل ملكه وان كان لا يعرف ذلك له ان يشتريها وان كان ذوا اليد فاسقا لان يد الفاسق دليل الملك في حق الفاسق والعدل ولم يعارضه معارض ولا معتبر باكبر الراى عند وجود الدليل الظاهر الا ان يكون مثله

لیمثلک مثل ذلك فيحذف يستحب له ان يتزوه ومع ذلك لو اشتراها ير جی ان یکون فی سعة من ذلك لاعتمادہ الدلیل الشرعی وان کان الذی اتاہ بها عبدا وامة لم یقلها ولم یشرها حتی یسأل لان المملوک لا ملک له فیعلم ان المملک فیها لغيره فان اخبره ان مولاه اذن له وهو ثقة قبل وان لم یکن ثقة یعتبر اکبر الراى وان لم یکن له راعی لم یشرها لقیم الحاضر فلا بد من دلیل

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص مثلاً زید نے ایک باندی کے بارے میں یہ جان رکھا تھا کہ یہ باندی فلاں مثلاً بکر کی ہے، پھر اس نے دوسرے شخص کو دیکھا کہ وہ اسی باندی کو فروخت کر رہا ہے، (ف) مثلاً خالد کو دیکھا کہ وہ اسی باندی کو فروخت کر رہا ہے، پھر پچھنے پر اس خالد نے کہا کہ مجھے اس کے مالک بکر نے اس کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے، تو زید کے لئے یہ جائز ہو گا کہ اس وکیل سے اس باندی کو خرید کر اس کے ساتھ وطنی کر لے۔ لہذا احمر بحبر الح کیونکہ اس وکیل نے ایک صحیح خبر دی ہے جس کے بارے میں دوسرا کوئی شخص بھی اس کی مخالفت کرنے والا نہیں ہے۔ و قول الواحد الح جبکہ معاملات میں ایک شخص کا قول بھی مقبول ہوتا ہے خواہ وہ کسی بھی صفت کا ہو، یعنی وہ مرد ہو یا عورت اور وہ آزاد ہو یا غلام، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ و کذا اذا قال الح اسی طرح اگر خالد نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے مالک بکر سے خریدی ہے، یا یہ کہا کہ مجھے اس کے مالک نے یہ باندی بہہ کی ہے، یا یہ کہا کہ اس نے مجھے یہ باندی صدقہ میں دی ہے تب بھی اس سے خرید کر وطنی کرنا جائز ہے۔

لما قل الح اسی پہلے بیان کی ہوئی دلیل کی وجہ سے یعنی معاملات میں ایک شخص کا قول بھی مقبول ہوتا ہے، خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت اور آزاد ہو یا غلام یہاں تک کہ وہ سمجھ والا پچھتی ہو، ابستہ وہ خبر دینے والا، ثقہ ہو اسی طرح اگر وہ خبر دینے والا ثقہ نہ ہو مگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا ہو کہ اس کی خبر سچی ہو، (ف) تو بھی اس شخص کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ اس باندی کو خرید کر اس سے وطنی کر لے۔ لان عدالة المحصر الح کیونکہ ضرورت کی وجہ سے معاملات میں خبر دینے والے کا عدل ہونا لازم نہیں ہے، جیسا کہ پہلے گزر گیا ہے، (ف) یعنی کتاب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے، اور صرف دیانت کی وجہ سے ہی غالب گمان ہونے کی شرط رکھی گئی ہے۔ وان کان اکسر الح اور اگر خریداری یعنی زید کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ خبر دینے والا اپنی خبر دینے میں جھوٹا ہے تب اس زید کو اس بات کی اجازت نہ ہوگی کہ پھر اس شخص سے اس معاملہ میں کچھ بھی معاملہ کرے، (ف) یعنی وہ زید اس باندی کو نہ خرید سکتا ہے اور نہ ہی اس سے وطنی کر سکتا ہے۔ لان اکسر المرائی الح کیونکہ کثر معاملات میں غالب گمان ہونے کو یقین کے قہریم مقدم مانا جاتا ہے، (ف) گویا اس شخص کو یہ یقین ہے کہ خبر دینے والا یہ شخص جھوٹا ہے، اور ایسی صورت میں اسے خرید کر اس سے بہبستری نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے غالب گمان کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔

وکذا اذا لم یعلم الح اسی طرح اگر زید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے لیکن جس کے پاس وہ باندی ہے اس نے اسے بتایا کہ یہ باندی فلاں کی مملوکہ ہے مگر اس نے مجھے اس کو فروخت کر دینے کے لئے وکیل بنایا ہے۔ او اشتراها ماہ الح یہ یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس سے خریدی ہے، اور خبر دینے والا وہ آدمی ثقہ بھی ہے تو یہ زید مخبر کی بات پر یقین کر کے اسے قبول کر لے۔ وان لم یکن الح اور اگر وہ مخبر ثقہ نہ ہو تو اس صورت میں خود اس خریدار کا جو غالب گمان ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا، کیونکہ خبر دینے والے نے جو خبر دی ہے وہ خود مخبر کے حق میں حجت ہے، (ف) یہاں تک کہ یہ باندی اس کے قول سے اس کی ملک نہ ہوگی یا اس نے خریدی، وریہ زید کے حق میں حجت نہیں ہے۔

وان لم یحمره الح اور اگر قہریم آدمی نے زید سے اس کے بارے میں کوئی بات نہیں کہی، (ف) اس طرح کی کہ مثلاً یہ باندی فلاں شخص کی ہے اور میں اس کی طرف سے وکیل ہوں، یا میں نے خریدی یہ بہہ یا صدقہ میں پائی ہے، بلکہ وہ اسے فروخت کرتا ہے۔ فان کان عرفها الح پھر اگر زید نے خود ہی اسے اس طرح پہچان لیا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے، (ف) مگر اسے یہ معصوم نہیں ہو سکا کہ یہ باندی اس کے پاس کس طرح پہنچی ہے۔ لم یشرها الح تو وہ زید اس باندی کو اس وقت تک نہ

خریدے یہاں تک کہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں جا چکی ہے، کیونکہ پہلے شخص کا قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل تھا۔ وان کان لا يعرف الحج اور اگر زید کو یہ بات معلوم نہیں ہو سکی تو اس کو اختیار ہے کہ اس باندی کو خرید لے۔
وان کان ذو الید الحج گرچہ وہ شخص جس کے قبضہ میں وہ موجود ہے وہ فاسق ہی ہو، (ف) یعنی ثقہ نہ ہو، کیونکہ غیر معوضہ دالے معصمت میں ایک ہی شخص کا قول قبول ہوتا ہے اگرچہ وہ شخص فاسق ہی ہو، کیونکہ فاسق اور ثقہ سب ہی یہ مانتے ہیں کہ فاسق کے قبضہ میں کسی چیز کا ہونا بظاہر اس کی مملوکی ہی ہوتی ہے، جبکہ اس خبر کے مخالف دوسرا کوئی مدعی نہیں ہے، (ف) اس وقت اگر کسی کے دل میں یہ احتمال پیدا ہو جائے کہ شاید اس شخص کے گمان غائب میں یہ بات ہو کہ چیز اس کی ملکیت نہیں ہے بلکہ کسی اور طریقہ سے اس کے قبضہ میں ہے اس لئے یہ فرمایا کہ۔ (ف) الا ان یکون الحج لبتہ اس صورت میں وہ شبہ درست ہو سکتا ہے جبکہ ایسا معمولی شخص ایسی قیمتی باندی کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، (ف) اس لئے بظاہر یہ باندی اس کی مملوکی نہیں ہے، لہذا اس کے گمان کے ساتھ یہ گمان مل کر ایک قوی دلیل ہو گئی۔

فیستحب له الحج۔ اس صورت میں خریدار کے لئے مستحب ہے کہ وہ اس سے کن رہ رہے، (ف) لیکن رکاز ہذا واجب نہیں ہے۔ ومع ذلك الحج اس حکم کے ہونے کے باوجود اگر زید اس باندی کو خرید لے تو امید ہے کہ اس کی خریداری صحیح ہو جائے، کیونکہ اس نے ایک شرعی دلیل پر اعتماد اور یقین کرتے ہوئے خرید لیا ہے، یعنی اس کے قبضہ میں باندی ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ہونا ہی اس کی ظاہر دلیل ہے۔ وان کان الذی الحج اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں وہ باندی ہے اور اپنے ساتھ اس باندی کو لے کر رہتا ہے وہ خود ہی کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے اس باندی کو نہ مفت میں لے اور نہ ہی دام دے کر لے، یہاں تک کہ اس باندی کی ملکیت کے بارے میں دریافت کرے، اور اس وقت اس کا باندی پر ظاہری قبضہ ہونا اس کی ملکیت کی دلیل نہ ہوگی۔ لان المملوک الحج کیونکہ جو خود مملوک ہوتا ہے اس کی کوئی چیز بھی اس کی اپنی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ فیعلم ان المملک الحج اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ باندی اس کی اپنی مملوکی نہیں ہے لہذا کوئی دوسرا شخص اس کا مالک ہے۔ فان اخبره الخ اب اگر وہ قبضہ غلام یہ کہہ دے کہ میرے مرنے کے بعد اس کی اجازت دی ہے اور کہنے والا ثقہ بھی ہو تو اس کی بات مان لے۔ وان لم یکن ثقہ الحج اور وہ اگر ثقہ نہ ہو تو غالب گمان پر اعتماد کرتے ہوئے عمل کرے۔ وان لم یکن له رای الحج اور اگر اس کی کوئی رائے قائم نہ ہو سکے یعنی کسی گمان کی طرف اس کا رجحان نہ ہو تو رکاوٹ موجود ہونے کی وجہ سے اسے نہ خرید لے، ہذا کسی دلیل کا ہونا ضروری ہوا۔

توضیح اگر زید نے ایک باندی کے متعلق یہ گمان کر رکھا تھا کہ یہ تو بکر کی باندی ہے، مگر ایک دن خالد کو دیکھا کہ وہ اسے فروخت کر رہا ہے، تو کیا زید اس باندی کو بلا کسی تفتیش کے اس باندی کو اس سے خرید کر ہمبستری کر سکتا ہے یا تفتیش کرنی ہوگی پھر اس کا طریقہ کیا ہوگا، اور اگر زید کو اس باندی کے مالک کے متعلق کچھ علم پہلے سے نہ ہو تب کسی تفتیش کے بغیر اسے خرید سکتا ہے خواہ بیچنے والا جیسا شخص بھی ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولو ان امرأة احمرها ثقة ان زوجها الغائب مات عنها او طلقها ثلثا او كان غير ثقة واتاها بكتاب من زوجها با لطلاق ولا تدری انه كتابه ام لا الا ان اکبر رايها انه حق یعنی بعد التحریر فلا بأس بان تعتد ثلثم تتروح لان القاطع طار ولا مارع وكذا لو قالت لرحل طلقني زوجي وانقصت عدتي فلا بأس ان يتزوجها وكذا اذا

قالت المطلقة الثلث انقضت عدتی وتروحت بروج احمر ودخل بی ثم طلقنی وانقضت عدتی فلا باس بان يتزوجها الروح الاول وكذا لو قالت جارية كمت امة لفلان فاعتقنی لان القاطع طارولو احبرها مخبر ان اصل النكاح كان فاسدا او كان الزوج حين تزوجها مرتداً او احاها من الرصاعة لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان اورحل امرأ تان فكذا اذا احبره مخبر انك تزوجتها وهي مرتدة او احتك من الرصاعة لم يتزوج باحتها واربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لانه احبر بصاد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فسادہ فیثبت المزارع بالظاهر بخلاف ما اذا كانت المسكوة صغيرة فاحبر الزوج انها ارتضعت من امة او اختہ حيث يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طارو الاقدام الاول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المزارع فافتراقوا على هذا الحرف يدور الفرق ولو كانت حارية صغيرة لاتعمر عن نفسها في يدرجل يدعى انها له فلما كبرت لقبها رجل في بلد احمر فقالت انا حرة الاصل لم يسعه ان يتزوجها لتحقق المزارع وهو ذو اليد محلاف ما تقدم

ترجمہ - فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت کو ایک ثقہ مرد نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر جو سفر میں تھا وہیں مر گیا ہے، یا اس نے تم کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ او کان عبر ثقہ الح یا ایک غیر ثقہ شخص اس عورت کے پاس ایک خط لیا کہ یہ تمہارے شوہر کا ہے اور اس میں تم کو تین طلاقیں دی ہیں مگر وہ عورت اس خط کے بارے میں یہ نہیں جانتی ہے کہ یہ خط اس کے شوہر کا ہے یا نہیں البتہ اس عورت کا غالب گمان یہ ہے کہ یہ سچ کہتا ہے، یعنی دل سے تو بے کرنے پر اس کے دل میں یہ بات جی کہ یہ سچ اور سچ ہے تو مذکورہ ان دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اس عورت کو س بارے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ وہ اپنی عدت (طلاق) گزار لینے کے بعد اگر وہ چاہے تو دوسرے کسی سے نکاح کرے۔

لان القاطع طار الخ اس لئے کہ پہلے نکاح کے تعلق کو شوہر کی موت یا طلاق کی خبر ختم کر دینے والی پائی جا رہی ہے، اور اس کے مخالف جتنی تعین کو باقی رکھنے والی کوئی بات باقی نہیں رہی، (ف) یعنی پہلے نکاح کو ختم کر دینے والی بات اب پائی گئی یعنی شوہر کی موت کی خبر یا اس کی طرف سے طلاق دینے کی خبر اب پائی گئی اور اس خبر کو جھٹلانے والی یا معارض کوئی بات موجود نہیں ہے، اس لئے اس خبر کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا۔ وکذا لو قالت الخ: اسی طرح اگر کسی عورت نے کسی مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی اور اس کی عدت بھی گزر گئی ہے، تو اس مرد کے لئے اس عورت سے نکاح کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف) البتہ اگر اس مرد کا غالب گمان یہ ہو جائے کہ یہ عورت اپنے کہنے میں سچی ہے، تب نکاح کر سکتا ہے۔

وکذا اذا قالت المطلقة الخ اور اسی طرح اگر تین طلاقیں پائی ہوئی عورت نے اپنے اس پرانے شوہر سے کہا کہ ان طلاقوں کی عدت مکمل طور سے ختم ہو گئی پھر میں نے دوسرے مرد سے نکاح کیا اور میں کئی روز تک اس کے ساتھ ہمبستر رہی پھر اس نے مجھے طلاقیں دیدیں پھر ان طلاقوں کی میری عدت بھی گزر گئی تو اس سابق شوہر کے حق میں اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس عورت سے دوبارہ نکاح کر لے، (ف) لیکن اس میں اس بات کی شرط ہوگی کہ زون اول کی طلاق کے بعد سے اس وقت تک اتنی مدت پائی جا رہی ہو جس میں مذکورہ تفصیل کے پائے جانے کی گنجائش بھی ہو، اور وہ عورت بات کی سچی اور ثقہ ہو، یا اس مرد کے دل کی گواہی بھی اسی کی طرف ہو کہ یہ عورت تفصیل بیان کرنے میں سچی ہے۔ وکذا لو قالت الخ: اور اسی طرح اگر کوئی باندی یہ کہے کہ میں فلاں آدمی کی باندی تھی لیکن اس نے مجھے کچھ پہلے آزاد کر دیا ہے، (ف) تو ان دونوں صورتوں میں اس مرد کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کے پہلے موٹی کی اجازت کے بغیر اس عورت سے نکاح کرے۔

لان القاطع طار الخ کیونکہ باندی کی غلامی کو ختم کرنے کی بات پائی جا رہی ہے، (ف) ہند جب وہ خود قابل مقارن ہو یا مرد کا دل اس کی سچائی کی گواہی دے رہا ہو کہ وہ سچ کہہ رہی ہے، اس سے دعویٰ ثابت ہو گیا اس سے یہ ثبوت اس کی رقیبت پر حاوی ہو گیا تو اس کے مطابق عمل کرنا ممکن ہوگا، اور اس کا کوئی مخالف بھی موجود نہیں ہے۔ ولو احبرها مخبر الخ وراہ

عورت کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح جو فداں مرد سے ہو تھا وہ نکاح ہی فاسد ہوا تھا۔ او کان الزوج الح یاہ خبر دی کہ جس سے تمہارا نکاح ہو تھا وہ مرد بوقت نکاح مرتد تھا، (ف) مگر اب مسلمان ہو گیا ہے، تب اس کا نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

او احاها الح یاہ خبر دی کہ مرد اس عورت کا رضاعی بھائی ہے، (ف) اور ایسی خبر دینے والا شخص تنہا بھی ہو اور ثقہ بھی ہو۔ (ف) لم یقل قوله الح تو کسی صورت میں اس مخبر کا قول قبول نہ ہوگا، (ف) کیونکہ ایسے مسئلہ میں ایک شخص کی گواہی کافی اور مقبول نہیں ہوتی ہے۔ حتیٰ یشهد الخ یہاں تک کہ دو عداں مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں، (ف) کہ نکاح فاسد تھا یا اس وقت شوہر مرتد تھا، یا وہ تمہارا رضاعی بھائی ہے۔ وکذا اذا احبہ الح اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے یہ خبر دی کہ جس عورت سے تم نے نکاح کیا تھا وہ بوقت نکاح مرتد تھی، یا وہ تمہاری رضاعی بہن ہے، (ف) تب بھی یہ خبر معتبر نہ ہوگی اور وہ عورت اس کی بیوی ہی رہے گی۔ لم یتزوج الخ جس کا اثر یہ ہوگا کہ اس مرد کے لئے اس عورت کی بہن سے نکاح کرنا ناجائز نہ ہوگا، یا اس کے ماسوا چار عورتیں اپنے نکاح میں رکھے، (ف) کیونکہ وہ عورت حسب سابق اس کے نکاح میں اور اس کی بیوی ہے۔

حتیٰ یشهد الخ یہاں تک کہ دو عادل مرد (یا ایک مرد، دو عادل عورتیں) ان باتوں کی گواہی دیں، (ف) تب یہ باتیں یقینی طور سے معلوم ہو جائیں گی کہ اب ان دونوں کے درمیان نکاح کا رشتہ باقی نہیں ہے۔ لانه اخبر الخ کیونکہ اس خبر دینے والے نے فساد متصل کی خبر دی (ف) یعنی نکاح کے وقت سے ہی اس میں فساد لگا ہوا ہے، یعنی نکاح ہو جانے کے بعد اس میں فساد نہیں آیا ہے۔ والاقدام الخ جبکہ نکاح کا ارادہ کرنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نکاح صحیح ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے، (ف) حالانکہ مخبر نکاح کے فاسد ہو جانے اور اس کے صحیح نہ ہونے کی خبر دے رہا ہے۔ فیشیت المنازع الخ اس طرح اس مخبر نے جو فساد کی خبر دی ہے اس کے خلاف اس کا ظاہر موجود ہے، (ف) اس لئے اس کی خبر قائل قبول نہ ہوگی جب تک اس کے ساتھ حجت بھی پوری نہ ہو۔

بخلاف اذا كانت الخ اس کے برخلاف حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس کی منکوحہ ابھی چھوٹی ہو، برخلاف اس کے اس کی بیوی چھوٹی دو برس سے کم کی ہو اس وقت کسی نے اگر یہ خبر دی کہ تمہاری اس چھوٹی بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے اس لئے وہ تمہاری دودھ بہن ہے یا یہ کہ تمہاری بہن کا دودھ پیا ہے لہذا یہ تمہاری دودھ بھانجی ہے تو ان خبروں میں مخبر کی بات قبول کی جائے گی۔

لان القاطع الخ کیونکہ اس مخبر نے جو ابھی خبر دی ہے اس خبر سے اس کے نکاح کو ختم کرنا ابھی پیا جا رہا ہے۔ والاقدام الاول الخ اور نکاح کے لئے تیار ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس عمر میں وہ کسی کا دودھ نہیں پئے گی، (ف) کیونکہ یہ رضاعت نکاح کے بعد پائی جا رہی ہے۔ فلم یثبت المنازع الخ تو ان صورتوں میں ان کا کوئی منازعہ ورمقابل نہیں پایا گیا لہذا دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا، (ف) یعنی جب مخبر نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح تمہاری رضاعی بہن سے ہوا ہے اور جب یہ خبر دی کہ تمہاری چھوٹی بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے، لہذا وہ تمہاری رضاعی بہن ہو گئی، بس ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا، اس طرح پر کہ پہلی صورت میں چونکہ پہلے سے رضاعت کا رشتہ موجود تھا بعد میں اس کے مقابل یعنی رضاعی بہن سے اس نے نکاح کیا پہلے سے اور دوسری صورت میں نکاح کے بعد اس کی بیوی کے اپنے شوہر کی ماں یعنی اس کا دودھ پینا ثابت ہوا جس سے وہ بیوی اس کی رضاعی بہن ہو گئی اس طرح دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

وعسی هذا الحرف الخ اور اسی حرف یعنی اصل پر فرق کی بنیاد ہوگی، (ف) یعنی آئندہ تمام مسئلہ میں اسی اصل پر فرق قائم کرنا ہوگا، کہ جس بات سے نکاح میں فساد پیدا ہوتا ہے، اگر وہ نکاح کے بعد میں پائی جائے تو اس کی خبر ایک عادل مرد سے معلوم ہونے پر فساد ثابت ہو جائے گا، اور اگر وہ مفسد بات عقد کے ساتھ پائی جائے تو صرف اس کی خبر قائل قبول نہ ہوگی اور دو

عادل کی خبر سے قبول کی جائیگی، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جس صورت میں صرف ایک عادل نے رضاعت کی گواہی دی ہو اس سے اگرچہ علیحدگی لازم نہیں ہوتی ہے تاہم مستحب یہی ہے کہ اس سے علیحدگی اختیار کر لی جائے، جیسا کہ کتاب النکاح میں مدلل بیان کیا جا چکا ہے۔ ولو كانت جارية صغيرة الخ۔ اگر ایک انتہائی چھوٹی بچی جو اپنے تعلق کچھ نہیں بتا سکتی ہو اور وہ کسی آدمی کے پاس ہو اور وہ اسے اپنی باندی بتاتا ہو، پھر اس کے بڑی ہو جانے کے بعد وہ اسی مرد کو دوسرے شہر میں ملی اور اس نے مرد سے کہا کہ میں تو اصل میں ایک آزاد عورت ہوں یعنی تمہاری باندی نہیں ہوں ایسی صورت میں وہ مرد اس عورت سے ہمستری نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف ما تقدم الخ۔ بخلاف گذشتہ مسئلہ کے (ف) کہ اگر اس نے یہ کہا کہ میں تو فلاں شخص کی باندی تھی پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا تو اس صورت میں کوئی اختلاف اور تنازع نہیں ہے، بلکہ اس عورت نے صرف اپنی غلامی کے ختم ہونے کی خبر دی ہے اس لئے وہ خبر قبول کی جائیگی۔

توضیح: اگر کسی ایسی عورت جس کا شوہر عرصہ سے غائب ہے اس کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر تو مر چکا ہے یا کوئی خط لا کر دیا کہ تمہارے شوہر کا تمہارے لئے طلاق نامہ ہے، اگر کسی مرد کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہاری بیوی تو تمہاری رضاعی بہن ہے یا وہ مرتدہ ہے، اگر کسی نے دودھ پیتی بچی سے نکاح کیا پھر کسی نے اسے آکر خبر دی کہ اس بیوی یا بچی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو ایسی خبریں قابل قبول اور قابل عمل ہوں گی یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال واذا باع المسلم خمر او اخذ ثمنها وعليه دين فانه يكره لصاحب الدين ان ياخذ منه وان كان البائع نصرانيا فلا باس به والفرق ان البيع في الوجه الاول قد بطل لان الخمر ليس بمال متقوم في حق المسلم فبقى الثمن على ملك المشتري فلا يحل اخذه من البائع وفي الوجه الثاني صح البيع لانه مال متقوم في حق الدمى فملكه البائع فيحل الاخذ منه.

ترجمہ۔ اہم محمدؐ نے فرمایا ہے کہ، اگر کسی مسلمان نے شراب بچی اور اس کی رقم وصول کر لی، (ف) حالانکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں اس نے اس کی رقم سے اپنا قرض ادا کرنا چاہا اور وہ کسی کا مقروض ہے تو اس قرض خواہ کے لئے اس رقم سے اپنا قرض وصول کرنا مکروہ ہوگا، (ف) اس میں ایک قول یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ادائیگی اور وصولی ان دونوں کی اپنی رضا مندی سے ہو رہی ہو، کیونکہ اگر قاضی نے حکم دیا اور اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ شراب کی قیمت سے وصول شدہ ہے تب قرض خواہ کے لئے اسی رقم کو وصول کر لینا حلال ہوگا۔ وان كان البائع الخ۔ اور اگر بیچنے والا نصرانی ہو تو کوئی حرج نہ ہوگا، (ف) یعنی اگر نصرانی نے اپنی شراب فروخت کی تو اس کے مسلمان قرض خواہ کے لئے اس کی رقم سے اپنا قرض وصول کر لینا جائز ہوگا۔ والفرق ان البيع الخ۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ پہلی صورت میں جبکہ مسلمان نے شراب فروخت کی ہے وہ بیع باطل ہوتی ہے، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ فقہی الثمن الخ۔ اس بناء پر اس رقم کا مالک خریداری رہا اس لئے مسلمان بائع سے اس ثمن کو وصول کرنا حلال نہ ہوگا، (اس لئے کہ وہ مسلمان اس رقم کا مالک ہی نہ ہوا)۔

وفي الوجه الثاني الخ۔ اور دوسری صورت میں یعنی نصرانی نے شراب فروخت کی ہے وہ بیع صحیح ہو گئی، کیونکہ غیر مسلم ذمی کے حق میں شراب مال متقوم یعنی قیمتی مال ہے۔ فملكه البائع الخ۔ لہذا بائع نصرانی اس رقم کا مالک ہو گیا، اسی لئے قرض خواہ

مسلمان کا اپنے قرض دار نصرانی سے اپنے قرضہ کی وصولی کے لئے اس رقم کو لینا حلال ہوگا، (ف) ذی کافریا مشرک نے اگر کسی سے سود کا مال وصول کر لیا تو کسی مسلمان کے لئے اس وصول شدہ رقم سے اپنا قرض یا کوئی دوسرا حق لے لینا جائز ہوگا، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جائز ہوگا، اس کے علاوہ آسان جواب یہ ہے کہ روپے پیسے یعنی نقدی مال کسی نقد میں متعین نہیں ہوتے ہیں، اور اسی مسئلہ کے مطابق فتویٰ بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح:- کسی مسلمان کا اپنی شراب کی بیچی ہوئی رقم سے خود پر باقی قرض کو ادا کرنا اور لینے والے کا اسے وصول کر لینا، مسائل کی تفصیل، حکم، و مسائل مفصلہ

قال ويكره الاحتكار في اقوات الادميين والبهائم ادا كان ذلك في بلد يضر الاحتكار باهله وكذلك التلقي فاما اذا كان لا يضر فلا بأس به والاصل فيه قوله عليه السلام الحال بالمرزوق والمحتكر ملعون ولا نه تعلق به حق العامة وفي الامتناع عن البيع ابطال حقهم وتضييق الامر عليهم فيكره اذا كان يضر بهم ذلك بان كانت البلدة صغيرة بخلاف ما اذا لم يضر بان كان المصر كبير الا انه حابس ملكه من غير اضرار بغيره وكذا التلقي على هذا التفصيل لان النبي عليه السلام نهى عن تلقي الجلب وعن تلقي الركبان قالوا هذا اذا لم يلبس المتلقي على التجار سعر البلدة فان لبس فهو مكروه في الوجهين لانه عادر بهم وتخصيص الاحتكار بالاقوات كالحطه والشعير والنبن والقت قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف كل ما ضرر بالعامه حسبه فهو احتكار وان كان ذهابا او فضا او ثوبا وعن محمد انه قال لا احتكار في الثياب فابو يوسف اعتبر حقيقة الضرر اذ هو المؤثر في الكراهة وابو حنيفة اعتبر الضرر المعهود المتعارف ثم المدة اذا قصرت لا يكون احتكارا لعدم الضرر واذا طالعت يكون احتكارا مكروها لتحقق الضرر ثم قيل هي مقدرة باربعين يوما لقول النبي عليه السلام من احتكر طعاما اربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه وقبل بالشهر لان مادونه قليل عاجل والشهر وما فوقه كثير احل وقد مر في غير موضع ويقع التفاوت في المائت بين ان يترص العزة وبين ان يترص القحط والعياذ بالله وقبل المدة للمعاقبة في الدنيا اما يأن ثم وان قلت المدة والحاصل ان التجارة في الطعام غير محمود

ترجمہ:- قدروائی نے فرمایا ہے، کہ آدمیوں اور جانوروں کی غذا اور خوراک یعنی چارہ وغیرہ کا احتکار کرنا مکروہ تحریمی ہے، (ف) یعنی شہر کی منڈیوں سے خرید کر اپنے پاس جمع کر کے اس نیت سے رکھ لینا کہ اس کی نایابی کے وقت میں قیمتی دام سے اسے فروخت کر سکے تو یہ کام مکروہ تحریمی ہوگا۔

اذا كان ذلك الخ بشرط ان جمع کرنا ایسے شہر میں ہو جہاں اس طرح مال اکٹھا کر لینے سے باشندوں پر برا اثر پڑتا ہو، (ف) کیونکہ اگر ایسے امواں کی دوسرے علاقوں سے درآمد بہت زیادہ مقدار میں ہو جس کی وجہ سے بازار میں اس کی کمی کا اثر نہ ہو تو اس طرح اکٹھا کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص ایک طرف سے اناج وغیرہ بڑی مقدار میں خرید لیتا ہو پھر ساتھ ہی ساتھ اسے من سب طریقہ سے فروخت بھی کرتا ہو تو بھی اس میں مضائقہ نہیں ہے، خلاصہ یہ ہو کہ اس میں کراہت کی وجہ عوام کو نقصان اور تکلیف سے بچانا ہے۔ وکذلك التلقي الخ۔ اسی طرح تقی بھی مکروہ ہے، (ف) تقی کے معنی ہیں آگے بڑھ کر ملاقات کرنا، یہاں پر اس کا مطلب یہ ہے کہ کاشتکار و بیاتوں سے غلے لے کر شہر میں ان کو فروخت کرنے کے لئے جب شہر کے قریب پہنچیں تو شہر کے کاروباری آگے بڑھ کر وہ سارا مال یا نقد خود خرید کر اپنے پاس محفوظ کر لیں جس کے نتیجے میں شہر والوں کو غند کی رسد نہ ملے اور عام دگوں کو مال کی کمی کی وجہ سے بہت تکلیف ہو جائے، لہذا ایب کرنا مکروہ ہے۔ فاما اذا كان الخ پھر اگر سامان اکٹھا خرید لینا (احتکار کرنا) یا تقی کرنا کسی صورت سے ہو کہ عام آبادی پر اس کا خاص اثر نہ پڑتا ہو تو اس

میں مضائقہ نہیں ہے۔

والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الح اس حکم کی اصل رسول اللہ ﷺ کی فرمائی ہوئی وہ حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ باہر سے آبادی میں سامان غنہ وغیرہ مانے والا رزق دیا گیا ہے اور اس طرح کا احکار کر لینے والا ملعون ہے (ف جب سے اس جگہ مراد وہ شخص ہے جو دور دراز سے غلہ خرید کر شہروں میں لاتا ہے جس سے شہر والوں کو نفع پہنچتا ہے اور ان کے دل سے دعاء خیر و برکت نکلتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس شخص کو رزق کی وسعت دیتا ہے، لیکن دوسرا شخص یعنی محسک کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ باہر سے آنے والی تمام چیزوں کو روک کر اپنے پاس جمع کر لیتا ہے جس سے عام لوگوں کے لئے قحط کی سی صورت پیدا ہوتی یعنی سخت گرائی ہو جاتی ہے، اس لئے ایسا شخص ملعون ہے، یعنی عوام اس پر لعنت بھیجتے ہیں یعنی انتہائی ناراضگی میں اس کے خلاف نامناسب جملے کہنے لگتے ہیں، اور بدگوئی سے یاد کرتے ہیں، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ ایسے شخص کی غیبت کرنی مباح ہے، یہ حدیث ابن ماجہ و اتحق بن راہویہ و دارحی و عبد بن حمید و ابویعلیٰ اور البہیقی کی ہے، اس کی سند میں علی بن مسام رلوی ہیں، عقلی نے کہا ہے کہ اس نفظ کے ساتھ کسی اور نے روایت نہیں کی یا کسی نے اس کی متابعت نہیں کی ہے، اور دوسرے راوی علی بن زید بن جلعان ہیں جن کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، لیکن ترمذی نے کہا ہے کہ یہ صدوق ہیں، اور جامع میں علی بن زید بن جلعان کی احادیث میں بعض کو حسن اور بعض کو صحیح کہا ہے، اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ خاظمی ہی احکار کرتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کرنے والا گنہگار ہے اسی لئے یہ احکار مکروہ ترکیبی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت میں سعید رحمۃ اللہ علی سے کہا گیا کہ آپ تو احکار کرتے ہیں فرمایا کہ معمر بن عبد اللہ جن سے میں نے روایت کی ہے وہ بھی احکار کرتے تھے، پس حاصل یہ ہوا کہ جب احکار سے عوام پر اثر پڑتا ہو تب وہ حقیقی احکار ہوگا، ورنہ احکار نہیں ہے، اس بناء پر حضرات معمر و سعید رحمہما اللہ کا احکار نہیں تھا، پھر کفایہ وغیرہ میں اشکال کیا ہے کہ محسک کو ملعون فرمایا گیا ہے حالانکہ اہل سنت کے نزدیک انسان کبیرہ کے ارتکاب سے ملعون نہیں ہوتا ہے، جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں ملعون سے مراد ایسا شخص ہے جو صالحین انور ابرار کے درجہ سے کم ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہاں نفظ ملعون نفظ جالب کے مقابلہ میں لایا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جیسے جالب کو لوگ دعائیں دیتے ہیں ویسے ہی محسک کو لوگ محسک پر لعنت کرتے ہیں، یعنی اس کے خلاف برائی اور گلم گلوئی کرتے ہیں جیسے راستہ پر درخت کے نیچے پانچنا کرنے کے بارے میں فرمایا ہے کہ لعنت کی دو جگہوں سے بچو یعنی ایسا کرنے سے ہوگا اسے گایاں دیتے ہیں، م، احاصل حدیث سے احکار کی ممانعت ثابت ہے۔

ولامہ تعلق لہ الح اور اس دلیل سے کہ غلہ اور دانہ وغیرہ سے علاقہ کے ہر فرد کا تعلق ہو چکا ہے۔ و فی الامتناع عن البیع الح اور جمع کر کے اسے فروخت نہ کرنے سے لوگوں کا حق چھتا ہے جس کی وجہ سے ان کو دقت میں ڈالنا لازم آتا ہے۔ فیکرہ اذاکان الخ لہذا احکار اس صورت میں مکروہ ہوگا جبکہ عام لوگوں کے حق میں اس سے نقصان ہو رہا ہو، برخلاف اس صورت کے جبکہ روکنا عوام کے لئے فوری نقصان دہ نہ ہو مثلاً اس وقت جبکہ شہر بڑا ہو (جیسے کہ پاکستان کے کراچی لاہور وغیرہ اور ہندوستان کے بڑے شہروں میں جو مشہور ہیں) تو اس صورت میں عوام کا حق متعلق نہ ہوگا، اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔ لاندہ حاسن ملکہ الخ کیونکہ وہ جو کچھ جمع کرتا ہے اپنی محسو کہ چیز جمع کرتا ہے اور اس انداز سے کہ دوسرے کو اس کا نقصان ہو۔ و کذا التلقی الخ اسی طرح وہ لوگ جو شہر سے آگے بڑھ کر مال لانے والوں سے مل کر خریدنے میں بھی یہی تفصیل ہوگی، (ف کہ اگر چھوٹا علاقہ ہو اور وہاں سے آگے بڑھ کر مال کو خرید لینے سے عوام کو نقصان پہونچے تو مکروہ ہوگا، اور اگر شہر ہو جہاں اس سے نقصان نہ ہو تاہو مکروہ نہیں ہے)۔

لان الی علیہ السلام الخ کیونکہ نبی ﷺ نے اس قسم کے مال تجارت کو باہر سے لانے وے کاروباریوں سے آگے بڑھ کر ماقات کرنے اور ان سے ماقات کرنے سے منع فرمایا ہے، (ف چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابو ہریرہ کی حدیث سے

مسلمؐ نے اور تعلق الرکبان سے ممانعت کو ابن عباسؓ سے بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے۔ قالو هذا الخ. فقہاء اور مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ شہر والوں کے حق میں نقصان پہنچنے کی وجہ سے کراہت اس صورت میں ہوگی کہ آگے بڑھ کر ملنے والوں نے ان کا روبرو سے شہر کا موجودہ بھاؤ یا ریٹ چھپا دیا ہو۔ ہاں لیس الخ اور اگر ان لوگوں نے ان تاجروں سے بھلا بھی چھپایا تو کراہت کی دو جہتیں ہوں گی کیونکہ اس نے تاجروں سے پٹائی کی ہے، (ف) (۱) تاجروں سے بے وفائی کرنا (۲) شہر والوں کو نقصان پہنچنا۔

و تحصیص الاحتکار الخ انسانوں کا خوراک مثلاً گیہوں چاول وغیرہ اور حیوانوں کی خوراک مثلاً جو اور بھوسہ ان کے و نخل پتوں کے ساتھ وغیرہ کو روکنا ہی احتکار میں داخل ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف) یعنی احتکار کا حکم ان ہی چیزوں میں پایا جائے گا جو انسانوں اور جانوروں کی خوراک کے طور پر کام میں آتی ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، (ک)۔ وقال ابو یوسف الخ: لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز کو روکنا جو عوام کے استعمال میں آتی ہو اگرچہ خوراک کے علاوہ سونا و چاندی اور کپڑا ہی ہو سب احتکار میں داخل ہے، (ف) یہاں تک کہ اس میں لکڑی اور برتن وغیرہ سب شامل ہیں۔ وعن محمد الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ نے حقیقی نقصان اور تکلیف کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ کراہت میں اسی کا بہت زیادہ دخل ہے، (ف) یعنی جن چیزوں کے روکنے سے حقیقت میں تکلیف ہو اسی میں کراہت ہے، کیونکہ احتکار سے عام ممانعت ہے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو۔

وابو حنیفہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ نے ایسی تکلیف کا اعتبار کیا ہے جو عوام میں متعارف ہے، (ف) یعنی انسانوں اور جانوروں کی خوراک کو روکنا۔ ثم المدة اذا قصرت الخ: پھر چیزوں کو کس مدت روکنا احتکار ہو گا اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر تھوڑی مدت کے لئے ہو تو اس کو احتکار نہیں کہا جائے گا کیونکہ اس سے کوئی خاص نقصان نہیں ہوتا ہے، (ف) اور کاروباری ضرورتوں سے کسی بدعتی کے باوجود روک کر رکھنے کی ضرورت پڑتی ہے حتیٰ کہ ان چیزوں پر قبضہ پھر ان کو انتظام اور ان کے ٹاپ اور تول میں دو چار روز گزر رہی جاتے ہیں۔ واذا طالت تکون الخ: اور جب زیادہ مدت ہو جائے تب احتکار ہو جائے گا کیونکہ اس سے نقصان ہونا لازمی ہو جاتا ہے، (ف) الحاصل اب مدت کی کمی و بیشی کا بھی اندازہ بتلانا چاہئے۔

ثم قيل هي مقدرة الخ پھر کہا گیا ہے کہ لمبی مدت چالیس دن ہونے سے مانی جائیگی (ف) اتنی طویل مدت تک روک رکھنا احتکار ہو گا۔ لفظول السی علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے غنہ کو چالیس دنوں تک روک رکھا وہ اللہ تعالیٰ سے بدگوار ہو گا اور اللہ سے بری ہو گا (ف) اور گھر اور عداوتوں کا کوئی فرد بھوکا سو رہا اس علاقہ کے لوگوں سے اللہ کا ذمہ بری ہو گیا، ان محدثین یعنی احمد وابن ابی شیبہ والہزار و ابو یعلیٰ والحاکم و ادار قطنی والطبرانی اور ابو نعیم رحمہم اللہ نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اس کی سند میں اصعب بن زید جہنی راوی ہیں جن کی امام احمد و بخاری و معین و نسائی اور دار قطنی رحمہم اللہ نے توثیق کی ہے، لیکن ابو حاتم نے کہا ہے کہ یہ منکر ہیں، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی راوی کا غریب اور منکر ہونے سے وہ مشرک نہیں ہو جاتا ہے، ہاں خصوص اس وقت جبکہ کسی طرح کی اگرچہ ضعیف سی ہی متابعت بھی پائی جا رہی ہو، اور اس جگہ پر ایسی حدیث کافی ہے جو صحیح آسانا ہے، مگرچہ زیادہ مشہور نہ ہو، م۔

وقيل بالشهر الخ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ایک مہینہ روکنا ہی طویل مدت ہے کیونکہ اس سے کم کی مدت تھوڑی اور فی الحال کے حکم میں ہوتی ہے، اور ایک مہینہ در اس سے زیادہ کی مدت طویل مدت سمجھی جاتی ہے، جس کا اندازہ مختلف شرعی مسائل میں گزر چکا ہے۔ يقع التساوت الخ. اور ایسے وقت کے انتظار جس سے بازار میں مال کچھ کمیاب ہو جائے اور ایسی مدت میں جس میں بالکل قحط ہو جائے دونوں کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے اور گناہ بھی اسی فرق کے ساتھ ہے، (ف) یہاں تک کہ جس محسوس یا مال اکٹھا کر کے رکھنے والے نے بالکل قحط کے پیدا ہونے کا انتظار کیا کہ اس وقت میں اپنا جمع شدہ مال نکالے گا اور منہ مانگے دام وصول

کرے گا، تو وہ سخت گنہگار ہوگا۔ وقیل المدة للمعاقة الخ: اور یہ مجھے کہا گیا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی سزا کے واسطے ہے (تاکہ اگر زیادہ مدت کے لئے مال روک کر کوئی رکھے تو امام وقت اسے دھمکی دے سکے اور سزا بھی دے سکے، یا یہ کہ برہنہ راست کی طرف سے اس جرم کی اس کو سزا مل جائے)۔ ام یا لم الخ: اور جہاں تک گنہگار ہونے کا تعلق ہے تو وہ تھوڑی سی مدت میں ہوگا، (ف) یعنی صرف احکام پر پائے جانے سے ہی وہ شخص گنہگار ہوگا کیونکہ اس کی نیت خراب ہو گئی ہے) اور حاصل کلام یہ ہوا کہ غلہ کی تجارت اچھی نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: احکام اور تقاضی کے معنی، صورت، شرط، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن احتكر غلة ضيعته او ما جلبه من بلد اخر فليست بمحتكر اما الاول فلانه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة الاخرى ان له ان لا يزرع بكذلك له ان لا يبيع واما الثاني فالمذكور قول ابى حنيفة لان حق العامة انما يتعلق بما جمع فى المصر وجلب الى بنائها وقال ابو يوسف يكره لاطلاق ماروينا وقال محمد كل ما يجلب منه الى المصر فى الغالب فهو بمنزلة بناء المصر يحرم الاحتكار فيه لتعلق حق العامة به بخلاف ما اذا كان البلد بعيدا لم تجز العادة بالحمل منه الى المصر لا نه لم يتعلق به حق العامة.

ترجمہ: قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے کھیت یا باغ سے حاصل شدہ کھیتی کو یا دوسرے شہر سے خرید کر غلہ وغیرہ کو اپنے پاس لا کر رکھ لیا تو ایسا شخص محتکر نہیں کہلائے گا، اس میں پہلے مسئلہ کی یعنی جبکہ ایسے باغ یا زمین کی پیداوار کو روک کر اپنے پاس رکھ لیا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب اس کا ذاتی مال اور حق ہے جس میں دوسرے کا حق متعلق نہیں ہے، (ف) لہذا اس طرح اس نے عوام کو ان کا کوئی حق روک کر نقصان نہیں پہنچایا ہے۔ الاخرى ان له الخ: اسی لئے تو یہ بھی حق تھا کہ اپنی زمین میں کوئی کھیتی بالکل نہ کرے، اسی طرح اسے یہ بھی حق ہوگا کہ اس کی پیداوار کو جمع کر کے اپنے پاس ہی رکھے اور فروخت نہ کرے۔ اما الثانی الخ: اور دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لا کر اپنے پاس ہی جمع کر کے رکھ لیا، تو اس صورت میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ ابو حنیفہ کا قول ہے، ف کہ اس کے روک کر رکھ لینے کو بھی احکام ممنوع نہیں کہا جائے گا۔ لان حق العامة الخ: کیونکہ اس شہر کے عوام کا حق تو ایسے غلہ وغیرہ سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں جمع کیا گیا ہو، اور باہر سے لا کر شہر کے فناء (باہر خالی جگہوں) میں رکھا گیا ہو، ف، اور یہ شخص دوسرے شہر سے خالص اپنے لئے لایا ہے اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔

وقال ابو يوسف الخ: اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ انہی جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ مطلق ہے ف: کہ مال شہر میں یا فناء شہر میں اکٹھا کیا گیا ہو یا دوسرے شہر سے لایا گیا ہو (وقال محمد الخ: اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں سے عموماً مال شہر میں لایا جاتا ہو وہ سب فناء مہر کے حکم میں ہے، یعنی ایسی جگہ میں احکام حرام ہے کیونکہ اس سے عام لوگوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ بخلاف ما اذا كان الخ: اس کے برخلاف اگر وہ شہر جہاں سے مال لایا جاتا ہے اتنا دور ہو کہ عادیہ وہاں سے مال نہیں لایا جاتا ہو، ف: تو وہاں سے لانے میں احکام نہیں ہوگا۔ لانه لم يتعلق الخ: کیونکہ اس غلہ سے عوام کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے ف: خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عوام الناس کا حق اسی غلہ سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں یا فناء شہر میں موجود ہو، خواہ وہ فناء شہر میں پیدا ہوا ہو یا کہیں اور سے لایا گیا ہو، کہ اس سے بھی عوام کا حق متعلق ہوتا ہے، اور امام محمد کے نزدیک جو فناء شہر سے دور ہو اور وہاں سے عموماً شہر والے خرید کر کے مال لاتے ہوں وہ بھی فناء شہر ہی میں داخل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس جگہ سے دوسرے کا حق بھی متعلق ہوگا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص وہاں سے لا کر جمع کر کے رکھے گا تو بھی وہ احکام ہو جائے گا، اور اگر کسی ایسی دور جگہ سے لا کر جمع کرے جہاں سے عموماً شہر والے لا کر جمع نہیں کرتے ہیں تو اس میں عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس سے جمع کر کے رکھنا احکام نہ ہوگا، یہ قول بھی عمدہ ہے، م۔

توضیح: اپنے کھیت سے حاصل شدہ غلہ وغیرہ کو اسی طرح دوسری جگہ سے لاکر، اپنے پاس محفوظ کر رکھنا بھی احتکار ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ولا یسعی بلسطان ان یسعر علی الناس، لقوله علیه السلام لا تسعر وافان الله هو المسعر القاصص البسط الرارق ولان الشمس حق العقد فالیہ تقدیره فلا یسعی للامام ان یتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة علی ما نبین وادا رفع الی اسصی هذا الامر یأمر المحتکر ببيع ما فصل عن قوته وقوت اهله علی اعتبار السعة فی ذلك ویسهاہ عن الاحتکار فان رفع الیہ مرة اخرى حبسه وعززه علی ما یری رحراله ودفعاً للضرر عن الناس فان كان ارباب الطعام یتحكمون یتعدون عن القيمة تعد یا فاحشا وعحر القاصی عن صيانة حقوق المسلمین الا بالتسعر فحینئذ لا بأس به بمشورة من اهل الراى والصبرة فاذا فعل ذلك وتعدی رحل عن ذلك ووع ما کثر منه احاره القاصی وهذا طاهر عند ابی حنیفة لانه لا یری الححر عسی الحر وكذا عندهما الا ان یكون الححر علی قوم دعیاهم ومن باع منهم بما قدره الامام صح لانه غیر مکروه علی السبع وهل یبيع القاصی عن المحکر طعامه من غیر رضاه قیل هو علی الاختلاف الذی عرف فی بیع مال المذیون وقیل یبيع بالاتفاق لان ابی حنیفة یری الححر لدفع ضرر عام وهذا كذلك

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ، سلطان اور حاکم وقت کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ لوگوں پر بازاری چیزوں کی قیمت متعین (کنٹرول) کر دے۔ (ف) یعنی وہ اپنے حکومتی فیصد سے کسی بھی چیز کی قیمت اس طرح متعین نہ کر دے کہ وہ لوگ اس قیمت سے نہ کم کر سکیں اور نہ زیادہ۔

لقوله علیه السلام الحج. اور اس فرمان رسول اللہ علیہ سلام سے کہ نرخ مقرر مت کرو کیونکہ اس کو مقرر کرنے والا اور تنگی و فراخی دینے والا اللہ ہی ہے اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ کسی بھی چیز کا عوض یا ثمن متعین کرنا اس کے مالک کا حق ہے، ہذا ای کو متعین کرنے کا حق ہوگا، (ف)۔ حدیث مذکورہ اس طرح ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ رسول اللہ ﷺ کہ بازار میں چیزوں کا نرخ بڑھ گیا ہذا آپ ہمارے فائدہ میں چیزوں کا ایک نرخ مقرر فرمادیں، تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی چیزوں کا بھڑا متعین کرنے والا اور تنگی و فراخی کرنے والا ہے، درجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملوں گا کہ کسی کے خون پیاس کا غلم مجھ سے نہ سوا ہو، یہ حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے، اور اس کی روایت احمد والدارمی والبیہقی والہیثمی والبودادہ وابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے اور اسے صحیح بھی بتایا ہے اور ابن حبان نے بھی روایت کی ہے، شیخ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، وریہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے متعدد سندوں سے مروی ہے، جن میں سے کچھ سندیں ابن حجر کے نزدیک حسن ہیں۔

فلا یسعی للامام الحج س لئے اہم وقت کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ موندہ کرنے والے کے حق میں خلص ڈال۔ الا اذا تعلق الحج مگر اس وقت چیزوں کی قیمت متعین کر سکتا ہے جب کہ عوام کی تکلیف دور ہوتی ہو، چنانچہ اس مسئلہ کو ہم ملقب بیان کریں گے، (ف) کہ جب بننے، دوکاندار و رکاب دہاری حد سے زیادہ وٹ بچا دیں تو دخل دینا صحیح ہوگا۔ وادا رفع الی القاصی الحج ورجب غلوں کو جمع کر کے نہ بیچنے والے (محتکر) کی شہادت قاضی کے دربار میں نہ جائے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنے لوگوں کو یہ حکم دے کہ تم اپنی اور اپنے ہاں بیجوں کی خوراک کا وسعت کے ساتھ اندازہ گادو ورجو کچھ اس سے تمہارے پاس رہ جائے تم اسے بازار میں فروخت کر دو اور آئندہ کے لئے قاضی سے مزید اس حرکت کے کرنے سے منع کر دو، (ف) یہ تدبیر پہلی شکایت کن کرے۔

فان دفع الیہ الحج گر دوبارہ بھی یہی شکایت قاضی کے پاس پہنچائی جائے (ف) کہ اس نے اب تک جمع کر رکھا ہے اور فیصلہ مال کو اس نے اب تک بازار میں نہیں چھوڑا ہے) تب قاضی اسے قید میں ڈال دے اور اسے سزا دے۔ علیٰ مہدوی الحج ایٹن سمجھ اور ضرورت کے مطابق یعنی فقط قید میں ڈالے یا قید سزا کے ساتھ جیسا بھی مناسب سمجھے کرے تاکہ وہ ڈر جائے اور دوسروں کی تکلیف دور ہو جائے (ف) پھر امام یا حاکم چیزوں کی قیمت کے کم کرنے کے لئے اس وقت دخل نہیں دے گا جب تک کہ کاروباری بازاری قیمت کے اتار چڑھاؤ میں وہ بھی کم و بیش کرتے رہتے ہوں۔ فان کان ارباب الحج اب اگر غلوں کے بیوپاری یہ دوسرے کاروباری ضد کریں کہ ہم اسی قیمت پر بیچیں گے جسے لینے والے ورنہ چلا جائے۔ ویتعدون عن القیمۃ الحج حالانکہ وہ لوگ بازاری مناسب قیمت سے بڑھ کر بہت زیادتی کرتے ہوں، (ف) دس روپیہ کی بجائے بیس روپے وصول کرتے ہوں۔

ویمسح الفاقصی الحج اور قیمت کی زیادتی سے عوام کے حقوق محفوظ رکھنے سے عاجزی ہو گئی ہو، اور کنٹرول کر لینے یا بھاؤ مقرر کر دینے کے سوا کوئی دوسرا چارہ ہوتی نہ رہ گیا تو ایسی مجبوری میں ہرین اور فنی لوگوں سے مشورہ کر کے قیمت مقرر کر دینے میں کوئی حرج نہ ہوگا، (ف) یعنی ایسے لوگوں کو جمع کر کے جن کو معاملات کے سمجھنے کا اچھا تجربہ ہو اور بازاری قیمتوں میں دخل در مہارت ہوں ان کے مشورہ سے موجودہ وقت کا لحاظ کرتے ہوئے ایک سیما مناسب فیصلہ کر دے یا قیمت مقرر کر دے کہ ان کاروباریوں کا بھی نقصان نہ ہو اور عوام کو بھی کچھ سکون ملے، قطعہ جیسی کیفیت نہ ہونے پائے۔ فادافعل ذلک الحج پھر حاکم کے ایب کرینے کے بعد بھی اگر کوئی شخص مقررہ قیمت پر عمل نہ کرے اس سے زیادہ پر فروخت کرنے لگے تب بھی حاکم اس کی بیع کو باطل نہ کرے اسے اسی حالت میں چھوڑ دے گا (ف) اور اس کو جائز مان لے گا۔

وہذا ظاہر عند انی حیصۃ الحج یہ عمل امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہر ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کسی بھی آزاد انسان کے معاملات کرنے پر پابندی (حجر) لگانے کو جائز نہیں جانتے ہیں (ف) ہذا ایسے محتکر بھی پابند (محجور) نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ وہ اپنے معاملات میں پورے مختار ہوں گے۔ وکذا عندہما اسی طرح صحابینؓ کے نزدیک بھی یہ حکم ظاہر ہے، (ف) کہ جو محتکر ہیں چونکہ وہ معین اور محدود نہیں ہوتے ہیں اس لئے مجبور ہوئے اور مجبور شخص یا قوم پر پابندی (حجر) کرنا صحیح نہیں ہے۔ الا ان یکون الحج ابستہ اگر کوئی فرد معین ہو یا قوم معین ہو تو ان پر حجر صحیح ہوگا، (ف) یعنی غلہ بیچنے والے اگر محدود اور معین ہوں جن کو معین بھاؤ پر بیچنے کے لئے حکم دیا گیا ہو تب حجر صحیح ہوگا اس لئے اگر ان معین افراد میں سے کوئی معینہ قیمت سے خلاف ورزی کرتے ہوئے زیادہ رقم وصول کرے گا تو اس کی بیع صحیح نہ ہوگی۔

ومن باع مہم الحج در جن لوگوں کو امام نے مقررہ قیمت پر بیچنے کا حکم دیا ہے اگر کسی نے اسی مقررہ قیمت پر فروخت کر دیا تب بھی بیع جائز ہوگی، کیونکہ وہ اس وقت اس قیمت پر بیچنے کے لئے مجبور نہیں کیا گیا ہے (ف) اور یہ نہیں کہا جائے کہ اس وقت اس نے مجبوراً فروخت کیا ہے اور مجبور کی بیع صحیح نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کی بیع بھی صحیح نہیں ہوتی چاہے، کیونکہ فی الفور اسے فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا ہے، اس لئے اس نے جو کچھ بھی کیا اپنی مرضی سے کیا ہے۔ وہل یسع الفاقصی الحج در کیا یہ بات جائز ہوگی کہ قاضی اس محتکر کے غلہ کو اس کی مرضی کے بغیر فروخت کر دے (ف) جبکہ وہ اس کے بیچنے سے سراسر منکر ہو۔

فیقل هو علی الاختلاف الحج تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی وہی خلاف ہوگا جو اس سے پہلے اپنے موقع پر مدیون کمال س کی مرضی کے بغیر فروخت کرنے پر بیان کیا جا چکا ہے، (کہ اگر مقروض آدمی اپنے قرض ادا کرنے سے انکار کر دے تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اختلاف موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔ و فیل یسع الحج اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں قاضی بالاتفاق فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ بھی عام تکلیف کو دور کرنے کے لئے مجبور کرنے کو جائز کہتے ہیں، اور یہ صورت بھی ایسی ہی ہے، (ف) کیونکہ اس صورت میں

بھی اس کے انکار کرنے سے عوام کو سراسر نقصان ہوگا۔

توضیح: کیا بوقت ضرورت بازاری سامان و اموال وغیرہ کی قیمتوں پر قابو رکھنے کے لئے چیزوں کی قیمتیں اپنی مرضی کے مطابق متعین کر دے، اگر حاکم کے پاس عوام کی طرف سے چیزوں کی قیمتیں متعین کر دینے کے لئے زبردست مطالبات ہونے لگیں تو وہ کیا اور کس طرح کرے، اگر اس کی طرف سے تعین کے باوجود کچھ اس کی بات پر عمل نہ کر کے من مانی کام کریں، تو کیا ان کی بیع صحیح ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

مفصلہ

قال ويكره بيع السلاح في ايام الفتنه معناه ممن يعرف انه من اهل الفتنه لانه تسبب الى المعصية وقد بيناه في السيرة ان كان لا يعرف انه من اهل الفتنه لا بأس بذلك لانه يحتمل ان لا يستعمله في الفتنه فلا يكره بالشك قال ولا بأس ببيع العصور ممن يعلم انه يتخذ خمر لان المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره بخلاف بيع السلاح في ايام الفتنه لان المعصية تقوم بعينه.

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ فتنہ کے دنوں میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے، (ف) یعنی اگر کسی قوم نے اپنے امام وقت سے بغاوت کر دی ہو تو اس زمانہ میں ہتھیاروں کو بیچنا مکروہ ہوگا، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر شخص کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے اگرچہ وہ عادل ہو بلکہ - معناه ممن يعرف الخ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسے لوگوں کے ہاتھ بیچنا ممنوع ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لوگ اہل فتنہ میں سے ہیں، کیونکہ ان کے ہاتھ ہتھیار بیچنے سے ان کو گناہ پر آمادہ کرنا لازم آتا ہے، (ف) اس طرح سے کہ گویا ان کو ہتھیار دے کر فتنہ کھڑا کرنے کی قوت مہیا کر دی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں میں مدد کرنے سے منع فرمایا ہے۔

وقد بيناه الخ ہم نے اس مسئلہ کو کتاب اسیر کے آخر میں بیان کیا ہے اور اگر وہ حاکم یہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص بھی فتنہ برپا کرے گا تو اس کے ہاتھ بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس کے بارے میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اس ہتھیار کو اس فتنہ میں استعمال نہ کرے (ف) اس لئے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہو سکتا ہو عادل اور حکومت کا وفادار ہو اور اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو اس طرح دو باتوں کے درمیان شک ہو گیا، فلا يكره بالشك، اس لئے صرف شک کی بناء پر بیع مکروہ نہیں ہوگا۔ قال ولا بأس ببيع العصور الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ انگور کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ میں بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اسے شراب بنادے گا، کیونکہ مستقبل کی شراب کا حکم یعنی گناہ موجودہ شیرہ سے متعلق نہیں ہو سکتا ہے، (ف) اس لئے کہ انگور کا شیرہ پینا مباح ہے۔ بل بعد تغييره الخ اس کا حکم یعنی شراب ہونے کا اس وقت لگایا جاتا ہے جبکہ وہ شراب بنادی گئی ہو، (ف) یعنی جبکہ شیرہ بدل کر شراب ہو جاتا ہے تب اس کا پینا حرام ہوتا ہے، جیسے کہ کسی کے ہاتھ انگور بیچے جائیں اور وہ اسے شراب بنادے۔ بخلاف بيع السلاح الخ۔ بخلاف اس کے فتنہ اور بغاوت کے دنوں میں ہتھیار کو فروخت کرنا کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ ہتھیاروں کے ذریعہ ہی معصیت یعنی بغاوت کی جاتی ہے، (ف) لہذا دونوں مسائل کے درمیان فرق واضح ہو گیا، لیکن صاحبین کے نزدیک شراب بنانے والے شخص کے ہاتھ میں انگور کے شیرہ کو فروخت کرنا مکروہ ہے، ہ۔

توضیح: امام وقت کے خلاف فتنہ کھڑا ہو جانے کی صورت میں مسلمانوں کا اپنا ہتھیار

فروخت کرنا عادل آدمیوں کے ہاتھ یافتہ پروروں کے ہاتھ اور انگور کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اسے شراب بنا دے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن اجر بيتا ليتخذ فيه بيت نارا او كنيسة او بيعا فيه الخمر بالسواد فلا باس به وهذا عندنا بى حنيفة وقال لا ينبغي ان يكره لشئ من ذلك لانه اعانة على المعصية وله ان الاجارة ترد على منعة البيت ولهذا تجب الاجرة بمجرد التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه فقطع نسبتة عنه وانما قيده بالسواد لانهم لا يمكنون من اتخاذ البيع والكنائس واطهار بيع الخمر والخنازير في الامصار لظهور شعائر الاسلام فيها بخلاف السواد قالوا هذا في سواد الكوفة لان غالب اهلها اهل الذمة فاما في سوادنا فاعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكنون فيها ايضا وهو الاصح.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا ایسا مکان جو دیہاتی علاقہ میں ہے اسے کرایہ پر دیا لینے والے نے اس غرض سے لیا کہ اس میں مجوسیوں کا آتش خانہ یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا گھر بنایا جائے گا، یا اس میں شراب فروخت کی جائے گی تو ان کاموں میں سے کسی بھی کام کے لئے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مسلمان مالک کو اپنا مکان ذمیوں کو ان کاموں کے لئے کرایہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے)۔

وقالا لا ينبغي الخ: لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان کاموں میں سے کسی بھی کام کے لئے کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس طرح دینے سے ان لوگوں کو تا فرمائی کرنے پر آمادہ کرنا اور اس میں ان کی مدد لازم آتی ہے۔ ولہ ان الاجارة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ تو اس گھر سے نفع حاصل پر لازم آتا ہے، (ف: یعنی کرایہ دار کو تو گھر اس لئے دیا جاتا ہے کہ وہ اس چیز (زمین ہو یا مکان) سے منافع کرے)۔ ولہذا تجب الاجرة الخ: اسی لئے تو کرایہ دار پر کرایہ اسی وقت لازم آجاتا ہے جبکہ اسے وہ زمین یا مکان حوالہ کر دیا جائے، (ف: اگرچہ وہ کرایہ دار اس چیز سے کچھ بھی فائدہ نہ اٹھا سکے حالانکہ وہ چاہتا تو نفع حاصل کر لیتا، اور اس میں گناہ بھی نہیں ہے)۔

وانما المعصية الخ: اور جو کچھ گناہ لازم آتا ہے وہ صرف اس کرایہ دار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جبکہ کرایہ دار اپنے تمام کاموں میں خود مختار ہوتا ہے، (ف: اور مالک مکان کی طرف سے اس پر کوئی زبردستی نہیں کی جاتی ہے کہ تم ایسے کام کرو) فقطع نسبتہ عنه۔ اسی طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسے کاموں کا مالک مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، (ف: پس اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ کوئی شخص اپنی باندی کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے جو اس سے استبراء نہ کر کے فوراً ہی اس سے ہمبستر ہو جائے گا، یا اس سے لواطت کرے گا، حالانکہ یہ بیع جائز ہو جاتی ہے تو اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہوگا، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید کہ صاحبینؒ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ بلاشبہ اجارہ تو جائز ہوگا، لیکن منع کرنا عقدہ اجارہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا، بلکہ جب کرایہ کی گفتگو کے وقت جب اسے یہ یقین ہو جائے کہ اس کو کرایہ پر لینے کی غرض یہی کام کرنے ہیں یعنی اس میں وہ گناہ کے ہی کام کرے گا تو اسے کرایہ پر دینے سے ہی انکار کر دے، تاکہ اس مالک مکان کی طرف سے اس گناہ کے کام میں مدد کرنا لازم نہ آئے، اچھی طرح سمجھ لیں)۔

وانما قيده بالسواد الخ اور صورت مسئلہ بیان کرتے ہوئے ماقن نے مسئلہ میں اہل سواد یعنی دیہی علاقہ میں رہنے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ذمیوں کو شہروں میں ہیہ و کنیہ بنانے اور شراب و سور کی فروخت کا حق نہیں دیا جاتا ہے، کیونکہ شہروں میں شعائر اسلام کا ظہور ہوتا ہے، (ف: لہذا شرک، کفر، غلامی، ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دی جائیگی)۔ بخلاف السواد الخ:

بخلاف دیہی علاقوں کے (ف) کہ وہاں قاضی و حکم نہ ہونے سے اسدم کے شعائر کا اظہار نہیں ہوتا ہے) مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں صرف کوفہ کے دیہی علاقوں کے لئے تھا۔

لان غالب اہلہا الح کیونکہ اس جگہ کے دیہاتی باشندوں کی اکثر تعداد ذمی کفار کی تھی، لیکن اب ہرے شہروں کے دیہاتی علاقے ایسے نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ اب وہاں بھی عداوت و شعائر اسلام ظاہر ہیں، اس لئے ان دیہاتی علاقوں میں بھی ذمیوں کو ان چیزوں کو ظاہر کرنے سے روکا جائے گا، اور یہی قول اصح ہے، قول کو شمس الاممہ سرخسیؒ اور فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، ہذا حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر شہروں کے کنروں اور دیہاتی علاقوں میں سے کسی میں کسی مسلمان سے ایک مکان ذمی نے گر جایا بت خانہ یا آتش خانہ یا شراب یا سور کے گوشت وغیرہ فروخت کرنے کے لئے یا دوکان کرایہ پر لیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اگرچہ اصل میں کرایہ کا معاملہ تو درست ہوگا لیکن ان چیزوں کے اظہار کی اجازت دینی اور ان کی گنجائش نہ ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ان ذمیوں نے ایسا مکان مطلقاً کرایہ کہہ کر لیا اس کے بعد اب کاموں کا ارادہ کر لیا ہو، تو اجازت نہیں دی جائیگی، اور اگر ابتداء ہی انہوں نے ان کاموں کے لئے صراحتاً کرایہ لینا چاہا تو بالاتفاق جائز نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: کسی مسلمان کا ذمیوں مجوسیوں وغیرہ کو کوئی مکان یا دوکان آتش خانہ کینسہ یا شراب یا سور کا گوشت فروخت کرنے کے لئے کرایہ پر دینا تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل

مقصود

قال ومن حمل الدمی حمرا فانه يطیب له الا حر عبد ابی حنیفہ وقال ابو یوسف ومحمد بکرمہ له ذلك لانه اعانة علی المعصیة وقد صح ان النبی علیہ السلام لعن فی الخمر عشرا حاکمھا والمحمول الیہ وله ان المعصیة فی شربھا وهو فعل فاعل محتار وليس الشرب من ضرورات الحمل ولا یقصدہ والحديث محمول علی الحمل المقرون بقصد المعصیة

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب کا مکان اٹھا کر دوسری جگہ پہنچانے کے لئے مزدوری کی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی اجرت جائز ہوگی۔ وقال ابو یوسف الخ۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کو ایسی مزدوری کرنی مکروہ ہوگی، کیونکہ اس سے گناہ کرنے پر مدد کرنا لازم آتا ہے، (ف) بلکہ مسلمان کے حق میں یہ خود گناہ کا کام ہے۔

وقد صح ان الخ اور یہ بات صحت کی درجہ تک پہنچ چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے سلسلہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، اس میں سے یہ بھی ہیں شراب کو لادنے والا اور وہ شخص جس کی طرف لاد کر لائی جائے، (ف) اس حدیث کو حضرات ابن عمرؓ و ابن عباسؓ و ابن مسعودؓ و انسؓ نے روایت کیا ہے، ان میں سے ابن عمرؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے (۱) شراب پر اور اس کے (۲) پینے والے اور (۳) پلانے والے اور (۴) بیچنے والے اور (۵) خریدنے والے

والے (۶) اور نچوڑنے والے (۷) اور اس کا عوض کھانے والے (۸) اور اس کو لادنے والے (۹) اور جس کی طرف لاد کر ل جائے سب پر لعنت فرمائی ہے، اس کی روایت ابو داؤد و احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق و الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و ابن عمرؓ و ابن عباسؓ کی حدیث کو ابن حبان نے صحیح اور ای کم میں اور ابن مسعودؓ کی حدیث کو احمد و بزار نے روایت کیا ہے،

وله ان المعصیة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ اصل میں گناہ تو صرف اس کے پینے سے ہوتا ہے، کیونکہ اس کا

پینا ایک خود مختار شخص کا فعل ہوتا ہے، (ف: اور اس کو اٹھا کر لانے والے نے اس پینے والے پر کسی قسم کا نہ جبر کیا ہے اور نہ اکراہ۔ ولس الشرب الخ اور اس شراب کو پی لینا اس کو لاد کر لانے کی ذمہ داری میں سے نہیں ہے کہ وہ اسے لا کر جب پلا دے گا تب اسے اجرت مسیکی، اور جو اسے اٹھا کر لانے والا ہے وہ اس سے خود پینے کا کوئی ارادہ بھی نہیں کرتا ہے (ف یعنی اٹھا کر لانے سے ذرہ برابر اس کی نیت یہ نہیں ہوتی ہے کہ اس میں سے خود بھی کچھ پیئے گا، بلکہ وہ صرف اپنی مزدوری وصول کرنے کے ارادہ سے اسے اٹھا کر لاتا ہے، اس لئے اس کی مزدوری اس کے لئے جائز ہوتی چاہئے۔)

والحدیث معمول الخ۔ اور وہ حدیث ایسے اٹھانے پر محمول ہوگی جس کے اٹھا کر لانے سے خود پینے کا بھی ارادہ پیدا گیا ہو، یعنی ایسا شخص قابلِ حنت ہے، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور گناہ کو صرف اس کے پینے پر موقوف کرنا مشکل ہے اگر یہی بات ہوتی تو شراب بنانا بھی جائز ہونا چاہئے، اس کا پینا بھی گناہ ہے، اگر بنانے سے پینے کا ارادہ بالکل نہ کرے اور مصطق چھوڑ دے، یا اس سے سرکہ بنانے کی نیت کر لی ہو، حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، اسی بناء پر صاحبین کا قول ارجح و اظہر ہے، مگر امام اعظم کا قول اسہل ہے، پھر صاحبین کے قول کے مطابق اگر کوئی مسلمان کسی کی کفریہ و شرکیہ اور لغویات کتابوں کی تصحیح کی ان کی کاپیاں اور پروف ریڈنگ کی تاکہ وہ چھاپی جائیں تو اس طرح کفر کی اشاعت میں مدد کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس کی اجرت بھی مکروہ ہونی چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی طرح چھاپنے والوں کو بھی ایسی کتابیں چھاپنا مکروہ ہوگا، اسی طرح تاجروں کو بھی ان کا فروخت کرنا مکروہ ہے، بر خلاف تجویٰ ٹوپی وغیرہ کے کہ جو سیول کو ان کا پہننا جائز ہے، اور صرف صورت کی مشابہت کی وجہ سے مسلم کو اس کا پہننا جائز نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح کسی غیر مسلم ذمی وغیرہ کی شراب کے بھرے برتن کو دوسری جگہ لیجانے کے لئے کسی مسلمان کا اجرت پر کام کرنا اور اجرت وصول کرنا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا بأس ببيع بئبوت مكة ويكره بيع ارضها وهذا عند ابى حنيفة وقال لا بأس ببيع ارضها ايضا وهذا رواية عن ابى حنيفة لانها مملوكة لهم لظهور الاختصاص الشرعى بها فصار كالبناء ولا بى حنيفة قوله عليه السلام الا ان مكة حرام لا تباع رباعها ولا تورث ولا نها حرة محترمة لانها فناء الكعبة وقد ظهر اثر التعظيم فيها حتى لا يفر صيدها ولا يختلى خلاها ولا يعصد شوكها فكذا فى حق البيع بخلاف البناء لانه خالص ملك البانى ويكره احارتها ايضا لقوله عليه السلام من اجر ارض مكة فكانما اكل الربوا ولان اراضى مكة تسمى السوانب على عهد رسول الله عليه السلام من احتاح اليها سكنها ومن استغنى عنها اسكن غيره.

ترجمہ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مکہ مکرمہ کے گھروں کی عمارتوں کو بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن ان مکانوں کی زمینوں کو فروخت کرنا مکروہ ہے۔ وقال لا بأس الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ ان کی زمینوں کو بھی فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ هذا رواية الخ اور امام ابو حنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، (ف: اور اسی قول کو امام محمد دئی نے شرح الآثار میں ترجیح دی ہے)۔ لانها مملوكة الخ اور ان مکانوں کی ملکیت ان کے مالکوں کے لئے مسلم ہے اس لئے کہ شریعت نے بھی ان کی ملکیت کھجواڑ اور صحیح مان لیا ہے لہذا یہ زمینیں بھی وہاں کی عمارتوں کے حکم میں ہو گئیں، (ف: ان کی ملکیت ان پر ثابت ہونے کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ بوقت تقسیم میراث ان زمینوں کی بھی تقسیم ہوتی ہے، اور ہر مکان اپنی زمین کے ساتھ وراثت میں بقدر حصہ تقسیم ہوتا چلا آ رہا ہے اسی لئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ ابوطالب کی وفات کے بعد ان کے لڑکے عقیل نے وہ ساری زمین میراث میں پائی، کیونکہ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے، اور حضرت عیٰی چونکہ اسلام لے چکے تھے اس لئے وہ اپنے

باپ کا ترک نہیں پاسکتے تھے، بلکہ باپ ابو سب کی کل میراث حضرت عقیلؓ کی کو مل گئی تھی، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں یہ فرمایا وہل تروک لسا عقیل الحدیث بھلا عقیل نے ہمارے لئے کچھ بھی حصہ چھوڑا ہے، اسی لئے آپ ﷺ دوسرے میدان میں اترے، پس اگر یہ میراثیں جاری نہ ہوتیں تو حجۃ الوداع میں ہر ایک رشتہ دار کو اس کا حق اور حصہ مل جاتا، یہ حدیث صحیح میں موجود ہے۔

ولابی حقیقۃً قوله علیہ السلام الخ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تم لوگوں کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہونی چاہئے کہ مکہ حرام ہے، اس میں جو زمین ہے وہ فروخت نہیں کی جائیگی، اور نہ وہ میراث میں تقسیم کی جائیگی۔ ولانہا حرة معترمة الحج اور اس دلیل سے بھی کہ مکہ کی زمین آزاد اور محترم ہے، اس لئے کہ وہ کعبہ معظمہ کے فناء میں ہے یعنی قبلہ کے ارد گرد واقع ہے۔ وقد ظہور اور تعظیم کا اثر تو اس فناء کعبہ پر بھی ہے، اسی بناء پر مکہ میں جو شکار ہوا اسے بھڑکایا نہیں جاسکتا ہے، اور اس کی گھاس کاٹی نہیں جاسکتی ہے، یہاں تک کہ اس کے کانٹے بھی نہیں کاٹے جاسکتے ہیں، (ف) اس لئے یہ معلوم ہو گئی کہ زمین خود سرام ہے اور قبلہ معظمہ کی وجہ سے اس زمین میں تعظیم کا اثر خاہر ہوا۔ فکذا فی حق البیع الخ اسی طرح تعظیم کا یہ اثر بیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا، (ف) چنانچہ وہ زمین جو آزاد قابل صد احترام ہے اسے بیع کے ذریعہ مملوک اور ذلیل نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

بخلاف البناء الخ برخلاف اس زمین پر بنی ہوئی عمارت کے کہ وہ تو اس کے بنانے والے کی ذاتی ملکیت ہوتی ہے، (ف) اس جگہ وہ حدیث جو امام ابو حنیفہؒ کے استدلال میں ذکر کی گئی ہے وہ امام محمدؒ نے کتب الآثار میں ابو حنیفہ عن عبید اللہ بن ابی زیاد عن ابن ابی شیح عن عبد اللہ بن عمرؓ روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا، اس لئے اس کے گھروں کو بیچنا اور ان کی رقم کھانی سب حرام ہے، اور جس نے مکہ کے گھر کی اجرت سے کچھ کھایا اس نے گویا آگ کھائی، امام محمدؒ نے اس روایت کے بعد کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں کہ مکہ کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اور اس کی عمارت کو فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، اور شاید کہ امام محمدؒ نے اس سے رجوع کر لیا ہو، واللہ اعلم۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے، لیکن دارقطنی نے اس کو اسلمیل بن مہاجر عن ابیہ عن عبد اللہ بن بابواہ عن ابن عمرؓ روایت کر کے کہا ہے کہ اسلمیل ضعیف ہے اور ان کے سوا کسی اور نے ان کی روایت نہیں کی ہے، اور موقوف صحیح ہے، لیکن صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ اسلمیل بجلی کوئی تو صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہیں، اور سفیان ثوریؒ نے کہا ہے کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور دوسروں سے ان کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے، لیکن یہ اسلمیل تو ترمذی اور ابن ماجہ کے راویوں میں سے ہیں، بھر ابو حنیفہؒ مالک و سفیان ثوری و عطاء و مجاہد کے نزدیک مکہ کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اور نوادر ہشام میں ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ موسم حج کے دنوں میں کرایہ لینا مکروہ ہے، لیکن مصنفؒ نے ظاہر الروایۃ کے موافق مطلق رکھا ہے۔

ویکوه اجار تھا ایضا الخ: اور مکہ مکرمہ کی زمین کو کرایہ پر دینا بھی مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ جس نے مکہ کی زمین کو کرایہ پر دیا تو گویا اس نے بیاج کھایا۔ ولان اراضی مکة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اراضی کو سوا ب کہا جاتا تھا، (ف) اور سوا ب ایسی چیز کو کہا جاتا تھا کہ جس کا کوئی والی اور حاکم موجود نہ ہو۔ ص احتاج الیہا الخ: جس شخص کو اس زمین کی ضرورت ہوتی تھی وہ اس میں رہتا تھا، اور جس کو وہاں رہنے کی ضرورت نہیں رہتی وہ اپنی جگہ دوسرے کو بساتا تھا، (ف) اس عمل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہاں اجارہ داری نہیں تھی، اور نہ یہ جائز تھا، معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی جو حدیث خود مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے اس میں الفاظ یوں ہیں، کانا عیا کل الربوا، اور اس سے پہلے امام محمدؒ کی روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں بالکل نارا کے الفاظ ہیں، یعنی گویا آگ کھاتا ہے، شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا اسی کے مفہوم میں کچھ تغیر و تبدیل سے ہوا ہے، پھر بیہی نے حکم کی سند سے اس منظرہ کو ذکر کیا ہے جو اسحق بن راہویہ اور امام شافعی

کے درمیان ہوا تھا کہ اسحاق بن راہویہ نے کہا کہ ہم لوگ مکہ معظمہ میں تھے اور ہمارے ساتھ احمد بن حنبلؒ بھی تھے، ایک دن احمد بن حنبلؒ نے مجھ سے فرمایا کہ آؤ میں تم کو ایک ایسا شخص دکھا دوں کہ تمہاری آنکھوں نے اس جیسا کسی کو نہیں دیکھا ہوگا، یہ جملہ امام شافعیؒ کے متعلق کہا تھا، پھر احمدؒ کے ساتھ چلا گیا، اور میں نے دیکھ کر وہاں یہ احمدؒ ان کی بہت زیادہ تعظیم کر رہے ہیں، اس وقت میں نے امام شافعیؒ سے کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں اگر اجازت ہو تو فرمانے لگے کہو جو کچھ کہنا چاہتے ہو، پھر میں نے ان سے اس طرح سوال کیا کہ اے ابو عبد اللہ آپ مکہ معظمہ کے گھروں کی اجرت لینے کے بارے میں کیا فرماتے ہیں حالانکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اہل مکہ، تم اپنے گھروں کے دروازے میں تالے نہ لگاؤ تاکہ باہر سے آنے والے جہاں چاہے رہ سکیں، اور حضرات سعید بن جبیر و دیگر صحابہ اللہ جہاں چاہتے اترتے اور چلے جاتے تھے اور اس کا کچھ بھی کراہیہ نہیں دیتے تھے، تب شافعیؒ نے فرمایا کہ اس بارے میں سنت پر عمل کرنا ہی بہتر ہے، میں نے کہا کیا اس کے بارے میں کوئی سنت بھی ہے، فرمایا کہ ہاں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہل ترک لنا عقیل منزلاً؛ بھلا عقیل نے ہمارے لئے کوئی منزل چھوڑی ہے، اس کے کہنے کی وجہ یہ تھی کہ ابوطالب کی میراث صرف عقیل نے پائی چونکہ کافر ہی تھے اور ان کے بھائی حضرات علیؓ و جعفرؓ نے اس لئے نہیں پائی کہ یہ دونوں مسلمان ہو گئے تھے، بس اگر مکہ کے مکانات اس لائق ہی ہوتے کہ ان کا کبھی کوئی مالک اور وارث نہیں ہو سکتا تھا تو آپ یہ کیوں فرماتے کہ عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر نہیں چھوڑا، تب اسحاقؒ نے کہا کہ احمدؒ نے اس جواب کو بہت بہتر سمجھا، لیکن چونکہ میرے دل میں یہ دلیل مشکوک سی رہی اس لئے میں نے شافعیؒ سے کہا کہ اچھا یہ بتائیں کہ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے سوا العاکف فیہ والباد، یعنی اس میں میں نہیں کجاہد اور باہر سے آنے والے دونوں ہی برابر کے حقدار ہوتے ہیں تب امام شافعیؒ نے جواب دیا کہ اس آیت کو ذرا اوپر سے پڑھیں۔

یعنی المسجد الحرام الذی جعلناہ للناس سوا العاکف فیہ الباد، یعنی یہ حکم صرف مسجد الحرام کے حق میں ہے، اور اگر تمہارے خیال کے مطابق مکہ کی پوری زمین کے لئے یہ حکم ہے تو کسی شخص کو بھی اس بات کی اجازت نہ ہوتی کہ اس میں اپنا گم شدہ جانور تلاش کرے یعنی لوگوں سے دریافت کرے اور نہ کوئی اس میں ذبح کر سکتا ہے، اور نہ اس میں لید گو بر ڈال سکتا ہے، بلکہ یہ حکم صرف مسجد الحرام کے لئے خاص ہے، راوی نے کہا کہ اس جواب کے بعد اسحاقؒ خاموش ہو گئے، ابن حبانؒ نے مکہ مکرمہ کے گھروں کے بارے میں جائز ہونے کے لئے اسی حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ سے استدلال کیا ہے، اور یہ حدیث صحیحین میں حدیث اسامہؓ میں موجود ہے، اور واقدیؒ نے حضرت ابو رافعؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ فتح مکہ کے دن جب آپ مکہ میں داخل ہو گئے تو آپ نے اپنی جگہ منزل شعب میں کیوں قیام نہیں فرمایا، آپ نے جواب دیا کہ بھلا عقیل نے ہمارے لئے کوئی بھی جگہ چھوڑی ہے، اور عقیل نے رسول اللہ ﷺ کی زمین کے علاوہ اپنے تمام بھائی بہنوں کے ان مکانوں کو جو مکہ میں تھے سب کو فروخت کر دیا تھا، حضرت ابو رافعؓ فرماتے ہیں کہ پھر عرض کیا گیا کہ مکہ ہی میں کسی مکان میں اقامت فرمائیں، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں گھروں میں نہیں جاؤں گا۔

اس لئے سیدھے حجون سے سیدھے مسجد الحرام میں تشریف لائے، اور کسی بھی مکان میں داخل نہیں ہوئے، سہیلؒ نے لکھا ہے کہ عمرؓ نے ان تمام لوگوں سے وہ تمام زمین خریدی جس کو لوگوں نے اپنے گھروں میں ملا کر کعبہ معظمہ کے چاروں طرف کی زمین تنگ کر دی تھی، اور بخاریؒ نے تصدیقاً کر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مکہ میں قید خانہ بنانے کے لئے ایک مکان خریدا تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ آثار مختلف اور متضاد ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے اشارہ کیا ہے کہ یہاں سنت کو قبول کرنا ہی بہتر ہے، اور وہ حدیث یہی ہل ترک لنا عقیل الخ ہے، لیکن اس روایت سے زیادہ دخل اجتہاد کو ہے، کیونکہ عقیلؒ نے جو کچھ بھی اس وقت کیا تھا وہ ایسے وقت میں کیا تھا کہ خود مکہ معظمہ دار الحرب تھا اور اس حالت میں جو احکام جاری ہو جاتے ہیں وہ اکثر باقی ہی رکھے جاتے ہیں ان کو بدن ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر آزاد مرد کی بیع تو اسلام میں جائز نہیں ہوتی ہے اس کے باوجود حضرت

سلمان فارسیؓ جو صل میں آزد تھے اور ایک راہب کے رستہ بتانے پر پیغمبرؐ آخر ازمان کی شرفِ مذاقت کو مدینہ منورہؐ حاضر ہوئے تھے اس وقت تک رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں ہجرت نہیں فرمائی تھی، پھر جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لے آئے تو سلمانؓ کو جو غلام کے پنجہ میں غلام تھے اس سے خرید لیا، حالانکہ ان کا غلام بنانا باطل تھا لیکن اس سے پہلے کفار نے جو کچھ کر لیا تھا اس کا انکار نہیں فرمایا اسے باطل نہیں کیا بلکہ برقرار رکھا، اور ان کو ان کے آقا سے خرید کر کے آزاد کر دیا، اسی طرح عقیلؓ نے بھی اس وقت تک جو کچھ کیا تھا اسے جائز اور بحال رکھا، پھر مکہ کے عام گھروں میں بھی داخل ہونے سے انکار فرما دیا، پھر حضرت عمرؓ نے جو چیز خریدی تھی اس سے یہ تصریح نہیں ہوتی ہے کہ آپ نے زمین خریدی تھی بلکہ اس میں کم از کم یقینی بات تھی کہ آپ نے عمر میں خریدی تھیں، اس لئے اتنی ہی بات یقینی ہوئی، اور آثار و اخبار سے کسی پر سب کا متفق ہونا معصوم ہوتا ہے، اور یہ بات بھی پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ہل ترک لما عقیل الخ کے فرمان سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے یہ بات، نرم ہوئی کہ جس پر بلا اختلاف سب متفق ہیں اسی کو قبول کیا جائے اس طرح تمام روایتوں میں تو یقین ہو جائیگی، یہی قاعدہ بھی ہے، اور چھوڑ دینا اصل کے خلاف ہے، اور یہ بات صحیح روایتوں میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ کو حرام کہا ہے، اور وہ ص قرآنی بلکہ تواتر سے ثابت ہے ورنہ بنو نضله سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر و عمرؓ کی زندگی تک مکہ کی زمین اور عمارت سوائے کھدتی تھی، کہ جس کو وہاں رہنے کی ضرورت ہوتی رہتے، اور جب ضرورت پوری ہو گئی وہ چھوڑ دیتے اور دوسرے کچھ جگہ بس دیتے، اس کی روایت ابن ماجہ جس کی سند شرط مسم کے مطابق صحیح ہے، اور ابن شیبہ اور دارقطنی اور اسطہری نے کی ہے، اور اسی حدیث کو ابو حنیفہ اور رنی نے تاریخ مکہ میں اس پر کچھ زیادتی کے ساتھ کہ وہاں کی عمارت (باغ) نہ کرائے پر دی جاتی تھیں، اور نہ فروخت کی جاتی تھیں، اور سوائے سوائے کے ان کو کچھ نہیں کہا جاتا تھا، اس کے اضافہ سے دوسری معروف روایتوں کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوائے کے معنی آزاد شدہ کے ہیں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کو کرایہ پر دینا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو واضح و اظہر و اوفق بات یہی ہے کہ مکہ کی زمینوں کی بیع و اجارہ جائز نہیں ہے، لیکن وہاں کی عمارتوں کی خرید و فروخت جائز ہے، واللہ تعالیٰ علم بالصواب۔م۔

توضیح مکہ مکرمہ کی زمینوں و عمارتوں کی خرید و فروخت یا اجارہ دینے کا حکم، اقوال

علماء و اہل مفسلہ

وص وضع درہما عدد نقال یا حد مہ ماشاء بکرہ لہ ذلک لانه ملکہ قرصا حرہ بھوا وھو ال یا حد مہ ماشاء
حالا فحلا و بھو رسول اللہ علیہ السلام عن قرص حر بھوا و یسعی ان یستو دعه ثم یا حد مہ ماشاء حرأ فحرأ لانه
و دبعۃ و لبس نفرص حتی لو ھلک لاشئ علی الاحد واللہ اعلم

ترجمہ۔ اگر ایک شخص نے کسی بننے کے پاس اپنا ایک درہم (اس شرط کے ساتھ رکھا کہ وہ حسب ضرورت اس درہم کے عوض سہتہ سہتہ جو چاہے گا خرید تاجائے گا تو ایسا کرنا اس کے حق میں مکروہ ہوگا، (ف) صورت مسند یہ ہوگی کہ ایک غریب آدمی کے پاس مثلاً ایک درہم ہے سے یہ خوف ہے کہ اپنے پاس اس کو رکھنے سے ممکن ہے کہ یہ چوری ہو جائے یا غیر ضروری مد میں خرچ ہو جائے، جبکہ سے اپنی روزمرہ کی ضروریات کے لئے بننے سے خریداری کرنی پڑتی ہے، مثلاً نمک مصالحہ وغیرہ اور اس کے پاس ٹوٹے پیسے نہیں رہتے جن سے وہ بوقت ضرورت اس بننے کو قیمت ادا کرتا رہے، اس لئے وہ شخص اپنا درہم اسی بننے کے پاس اس شرط سے ساتھ رکھے کہ حسب ضرورت اس سے سامان خرید تارہے گا، اس طرح سہتہ سہتہ خریداری کر کے سب ختم کر دیا تو ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، ک، یعنی اس شرط سے بننے کو دیا کہ بوقت ضرورت اپنا سامان اس میں سے خرید تارہے گا، تو ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، غ، م۔

لانہ ملکہ قرضا الخ اس لئے کہ اس فقیر نے اس بٹے کو ایک درہم بطور قرض دیا (کیونکہ اس نے شرط کے ساتھ اس کو درہم دیا ہے) پھر اس نے اس قرض کے عوض اس سے کسی قسم کا نفع بھی حاصل کر لیا ہے۔ وھو ان یاخذ الخ۔ اور وہ نفع یہ ہوگا کہ حسب ضرورت اس سے لیتا رہے گا۔ وھو رسول اللہ الخ حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض دینے سے منع فرمایا ہے جس سے کچھ نفع حاصل ہو، (ف۔ یہ حدیث کتاب الحوالہ کے آخر میں گزر گئی ہے، اور اس کی موقوف روایت اس طرح ہے کہ صبیہ کرامؓ ہر ایسے قرض کو مکروہ جانتے تھے جس سے کسی قسم کے نفع حاصل کرنے کی شرط ہو، اس لئے ایسی صورت میں اس غریب کو یہ چاہئے کہ اپنا درہم اس بنی کو امانت کے طور پر رکھ دے، پھر حسب ضرورت اس سے تھوڑا وصول کر کے اپنا ضروری سامان خریدتا جائے، اس لئے یہ صورت جائز ہوگی کہ یہ امانت ہوگی اور قرض نہ ہوگا، (ف) لیکن حکم کے اعتبار سے دونوں میں یہ فرق ہوگا کہ قرض دینے کی صورت میں وہ بنی اس درہم کا ضامن ہوگا اور ودیعت تو امانت ہوگی)۔

حتی لوھلک لاشئ الخ نتیجہ یہ ہوگا کہ امانت اگر کسی وقت ضائع اور ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان لازم نہیں آئے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، (ف) اور اگر وہ ضائع نہ ہو تو بھی وہ بنی اس میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھے گا، جب تک کہ فقیر اس کو تصرف کرنے کی اجازت نہ دے دے، کیونکہ نفوذ اگرچہ متعین نہیں ہوتے ہیں لیکن ودیعت اور غصب کی صورت میں متعین ہو جاتے ہیں، اس لئے جس کے پاس امانت رکھی جاتی ہے اسے یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ان رقموں میں تصرف کر کے ان کی جگہ بعد میں ان کی بھی رقم پھر رکھ دے، اسی طرح غصب بھی ہوگا کہ اگر غصب کی ہوئی بعینہ چیز موجود ہو تو اسی کو واپس کرنا ہوگا۔

توضیح کسی کے پاس اپنی کچھ رقم اس شرط پر رکھنا کہ اس میں سے حسب ضرورت تم سے اپنا استعمالی سامان خریدتا رہوں گا، اسی طرح بلا شرط نقد رکھ کر حسب ضرورت اس سے اپنا استعمالی سامان خریدنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ویکرہ التعشیر والنقط فی المصحف لقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردو القروا ویروی جردو المصاحف وفی التعشیر والنقط ترک التجرید ولان التعشیر یخل بحفظ الای والنقط بحفظ الاعراب اتکالا علیہ فیکرہ قالو فی زماننا لابد للعجم من دلالة فترک ذلك اخلال بالحفظ وھجران القرآن فیکون حسنا۔ ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، مصحف (قرآن مجید) میں تعشیر اور نقط مکروہ ہے، (ف) تعشیر سے مراد ہے ہر دس آیات پر کوئی علامت بنادینا، اور نقط سے مراد اس پر اعراب لگانا ہے، (ع، ش)۔ لقول ابن مسعودؓ الخ حضرت ابن مسعودؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ قرآن کی تجرید کرو، (یعنی دوسری کسی بھی فاضل چیز سے اسے خلی رکھو) اس جگہ دوسری روایت اس طرح بھی ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو، (ف) گویا دوسری روایت اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن سے مصحف مکتوب مراد ہے، اور قراءت قرآن مراد نہیں ہے۔

وفی التعشیر والنقط الخ اور دس آیتوں (دہائی) پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو چھوڑنا لازم آتا ہے، (ف) ہذا مکروہ ہوگا۔ ولان التعشیر الخ اور اس وجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان لگانے سے آیتوں کے حفظ میں خلل ڈالتا ہے۔ والنقط الخ اور اعراب و حرکت لگانے سے حرکتوں کو یاد کرنے میں خلل پیدا ہوتا ہے، (ف) یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کریں گے، اور حفظ میں حرکت نہیں رکھیں گے۔

اتکالا علیہ الخ کیونکہ پڑھنے والے اسی پر بھروسہ کریں گے، (ف) کہ جب بھولیں گے یا شبہ ہوگا تو دیکھ لیں گے، یا یاد کر لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کہ حرکتوں کو دیکھ کر پڑھ لیں گے، فیکرہ؛ بس حفظ سے خارج ہونے سے مکروہ ہے، (ف) پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعودؓ کا جو اثر جو پہلے ذکر کیا گیا ہے جسے ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و طبرانی نے روایت کیا ہے، اس کے معنی میں اس

طرح کی گفتگو کی گئی ہے کہ اس کے اندر دو طرح کے احتمال ہیں ایک یہ کہ قرآن پاک کی تلاوت و تعلیم میں صرف اور صرف قرآن پر ہی اکتفا کرو، معنی یہود و نصاریٰ سے تورات و انجیل کی عبارت اس میں ماکر نہ پڑھو، کیونکہ ان میں ایسی تحریف ہو چکی ہے کہ اب ان پر اعتماد کرنا مشکل ہے، اور تحریف شدہ اور غیر تحریف شدہ کے درمیان تمیز نہیں کی جاسکتی ہے، اسی لئے وہ تفسیریں جو یہود و نصاریٰ سے ایسی منقول ہوئی ہیں جو قرآن پاک کے مخالف ہوتی ہیں، ان پر اعتماد کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہے، جیسے کہ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا ہے اور اس میں ایسا کوئی اشارہ بھی نہیں ہے کہ وہاں باپ سے بچا مراد ہے، اس کے باوجود بعض مفسرین نے مورخین سے سن کر تاویل کرتے ہوئے باپ کا نام تارح بتایا ہے، اور آذر کو بچا بتایا ہے۔

تو ایسی تاویل حرام ہوگی، البتہ اتنی تاویل کی جاسکتی ہے، کہ ابراہیم علیہ السلام کے والد کا نام تارح تھا اور آذر لقب تھا جیسے کہ ابو جہل کا اصل نام ابو الجہم اور ابو جہل اس کی کنیت تھی، الیٰ صل یہ کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید کرو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ کتب میں تجرید کرو، اور یہی احتمال زیادہ رائج ہے، کیونکہ طبرانی نے مسروق سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود مصحف (قرآن پاک) میں تفسیر کو مکروہ فرماتے تھے، ابراہیم نخعی سے بھی یہی مروی ہے، چنانچہ ابن ابی شیبہ نے ایک اسناد سے اتنا اور بھی زیادہ کیا ہے کہ قرآن کو بجز درکھو اور جو اس میں سے نہیں ہے اسے اس میں مت ملاؤ، بظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنف نے یہ مفہوم نکالا ہے کہ دوسری روایت میں آیا ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو، کیونکہ اس لفظ سے دوسری کوئی روایت نہیں ملتی ہے، واللہ اعلم، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ وہاں کائنات لگانا اور جو کچھ قرآن میں سے نہ ہو اس میں ملا نا مطلقاً مکروہ حرام ہوگا، یہاں تک کہ غلط (آمین) بھی فاتحہ کے بعد نہیں لکھا جائے گا، اور حرکت لگانے کی بات تو اس کے نہ ہونے میں از خود پڑھتے وقت صحیح پڑھنے میں زیادہ اشکال نہیں ہے۔

وقالوا اھی دماننا الح اور علماء نے یہ کہا ہے کہ ہرے زمانہ میں عجیبوں کے لئے حرکتوں اور نشانات کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ لوگ اعراب کے بغیر بالکل پڑھ نہیں سکتے ہیں، اس لئے اعراب نہ لگانے اور اسے چھوڑ دینے سے لوگوں کا حفظ قرآن سے محروم ہونا اور اس کی حدود کو چھوڑنا لازم آئے گا۔

فیکون حسنا : لہذا حرکت لگانا بدعت حسنہ میں شمار ہوگا، (ف) اسی پر سارے علماء کا اتفاق بھی ہوگا، اسی طرح سے قرآن مجید کی آیتوں کی لائن کے نیچے ترجمہ لکھنا بھی جائز ہوا، تمام مشائخ دہلی وغیرہ نے اسی حکم پر اعتماد کیا ہے، اور اب یہ بات کہ کسی بھی زبان میں صرف ترجمہ یعنی متن عربی کے بغیر لکھنا تو یہ حرام ہے، اور اس پر بھروسہ کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے کہ کسی بھی انگریز یا ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر اعتماد کرنا جس کو فن بداعات وغیرہ اور احادیث کا کھلم علم نہ ہو اس پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، تفسیر کو نئے انداز مثلاً بے نقط حروف سے لکھنا جب کہ فیض کی عربی تفسیر بے نقط ہے مکروہ ہے کیونکہ صرف بے نقط حروف یہ صرف نقطوں والے حروف سے لکھنے سے بسا اوقات مختلف معنی کا احتمال رکھنے والی عبارت سے خلاف مقصود معانی پیدا ہو جاتے ہیں، اس لئے یہ حرکت لغو سمجھی جائیگی، اس سے بحث نہیں کہ ایسی عبارتیں عربی اور ادب میں مفید ہوں یا نہ ہوں، اور نظم میں ان کو لکھنا، یک طرح سے بے ادبی میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے اس طرح کے لکھنے کو مکروہ تنزیہی سے کم نہیں کہ جائے گا، پھر متاخرین علماء کا قرآن مجید کی آیتوں کے ساتھ عیسویہ تفسیر لکھنا شائع ہے، اور جیسے کہ اعراب لگانے کو جائز کہا گیا ہے اسی طرح اسے بھی جائز کہا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس باب کا کچھ اور بیان انشاء اللہ آئندہ بھی ہوگا، م۔

توضیح: قرآن مجید میں تفسیر اور نقط کے معنی اور ان کا حکم، اقوال علماء، دلائل

من قبل

ترجمہ۔ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ قرآن مجید کی محی (سو نے کاپنی چڑھانا) میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں مصحف کی تعظیم و تکریم ہوتی ہے اور یہ کام ایسا ہو گا جیسے مسجد کو سو نے کے پانی سے منقش اور مزین کرنا ہوتا ہے، یہ مسئلہ ہم نے پہلے بھی ذکر کر دیا ہے (ف: اگرچہ بعض مشائخ نے مسجد پر سو نے کاپنی چڑھانے (مذہب کرنے اور نقش و نگار بنانے کو مکروہ بتایا ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسجد کے متولی کو اس کے وقف کے مال سے اس طرح کے کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ اختلاف صرف کسی کے اپنے ذاتی مال سے منقش اور مزین بنانے میں ہے، میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ اگر گہری نظر ڈالی جائے اور آخرت کو پیش نظر رکھا جائے اور اس سے ہونے والے نقصان میں اس طرح غور کیا جائے کہ جب عوام مسجد میں تشریف لائے اور سب سے بڑی سجادت پائیے تو وہ سب گھروں کے بارے میں لالچ میں مبتلا ہوں گے، جس سے حصول دنیا کی خواہش بڑھیں گی اور زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی کوشش بڑھتی جائے گی، جبکہ ان باتوں کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، حالانکہ بالاتفاق ایسی دولت کو نیک کاموں میں لگانے کی فضیلت بہت زیادہ ہے، اس کے علاوہ اس طرح کے نقش و نگار کے سامنے ہونے سے خلوص دل حاصل نہ ہو گا اور خیالات منتشر ہوں گے، بس اسی بناء پر جن بزرگوں نے اسے مکروہ کہا ہے ان کی رائے دوسروں کے مقابلے میں بہتر نظر آتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ نوٹ اس کے بعد چند متفرق مسائل بیان کرنے کے بعد پھر اصل کتاب کی تشریح ہوگی۔

توضیح۔ قرآن مجید کو یا مسجد کو سو نے کاپنی چڑھا کر مزین کرنا اور منقش کرنا، مسئلہ کی توضیح،

اقوال ائمہ، دلائل

چند متفرق اور مفید مسائل

مسائل: (۱) محیط میں ہے کہ قراءۃ القرآن تمام اذکار اور وظائف کے مقابلہ میں اشرف ذکر ہے، اسی لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنازوں کے نزدیک بلند آواز سے قرآن مجید پڑھنے کو مکروہ لکھا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کرام بالعموم جنازوں کے نزدیک قرآن مجید اور اذکار کو بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ سمجھتے تھے، (۲) بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید کے تمس پاروں کو عیحدہ علیحدہ طور پر ایک مجلس میں پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں ایک ساتھ لوگوں کی آوازیں بلند ہوتی ہیں اور ایک کا دوسرے کی تلاوت نہ سننا لازم آتا ہے، م۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی موقع میں میں نے اسی دلیل سے اس کام کو مکروہ بیان کیا تھا، اور اب کچھ بڑے مشائخ سے اس کی نص بھی مل گئی جو بڑی خوشی کی بات ہوئی، فالحمد لله تعالیٰ علی التوفیق والوفاق، م، اور مجتہبی میں سے کہ امر متاخرین نے اس کو بدعت حسنہ قرار دے کر جائز کہا ہے، جس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ایک وقت میں ختم قرآن کی فضیلت حاصل ہو جائے، اور میں یہ کہتا ہوں کہ ان کا یہ کہنا کہ اذا قرأ القرآن فاستمعوا لآیۃ نص صریح ہے، اور نص حدیث اور آثار صحابہ سے مقابہ لازم آتا ہے، حالانکہ قیاس و استحسان ان کے مقابلہ میں باجماع جائز نہیں ہے، اور مذکورہ ضرورت حقیقت میں شرعی ضرورت نہیں ہے، یعنی شریعت نے اس کو ضرورت قرار نہیں دیا ہے، کہ ایک ہی وقت میں ختم ہو جائے چنانچہ اگر کوئی ہزار آدمی کو اس کام پر مقرر کر دے کہ وہ ایک ساتھ ایک ایک رکعت نماز پڑھ دیں کہ تھوڑی سی دیر میں ہزار رکعتوں کا ثواب مل جائے تو یہ بھی کسی طرح جائز نہ ہوگی، اسی طرح ختم قرآن میں یہ صورت جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، اور اس کا مزید کچھ بیان سامنے غفریب ہوگا۔

(۳) دنیا کے لئے کچھ قرآن پڑھنا مکروہ ہے، اور معوضہ دینے والے کے لئے افضل یہی ہے کہ کچھ نہ دے واقعات میں

مذکورہ ہے کہ دینے والا بھی گنہگار ہو کا جیسے پڑھنے والا گنہگار ہو گا، (۳) محراب پر آیات قرآنی لکھنا اچھا نہیں ہے، (۵) فخر الاسلام نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام میں مشغول ہے یا سفر میں ادھر ادھر آ جا رہا ہے اور اس مشغولیت کے باوجود اس کی جاری تلاوت میں خلل نہیں آتا ہے تو ایسی تلاوت بھی جائز ہے۔

(۶) امام کا فرض نمازوں کے بعد باواز بلند آیۃ الکرسی و سورہ بقرہ کی آخری آیتیں یعنی آمن الرسول سے آخر تک پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن آہستہ آہستہ اور اخفاء کرنا افضل ہے، (۷) فارسی خط میں دو ایک آیتوں کا لکھنا تو جائز ہے لیکن اس سے زائد جائز نہیں یہاں تک کہ شیخ ابو بکر الرازیؒ نے تو یہ فرمادیا ہے کہ اس سے زیادہ لکھنے والے کے بارے میں مجھے مجنون ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے شخص کو مقید کر دینا چاہئے یا یہ کہ وہ زندیق ہے اس لئے اسے قتل کر دینا چاہئے، (۸) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قصے بیان کرنا مکروہ ہے، اسی طرح پچھلے ایسے لوگوں کی حکایتوں اور قصوں کو بیان کرنا جن کا بیان قرآن مجید اور احادیث میں نہیں ہے، اور اس کی اصل بھی مشہور نہ ہو، ان کو بیان کرنا مکروہ ہے، (۹) ایسے کاغذات کو جن میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا ہو اپنے نکیہ کے نیچے رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

(۱۰) جن کتابوں اور رسالوں وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر و کلام ہو جب ان کا کام نہ رہے اور وہ بے کار ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ کے نام اور کلام کو اس میں سے مٹا کر ان کو آگ سے جلا دیا جائے یا جیتھ پالی میں ڈال دیا جائے، یاد دہانی کے لئے کہ ان میں سے دفن کرنا ہی زیادہ بہتر ہے، ع، اور اگر مشرک وغیرہ کے ہاتھوں میں جانے کا خطرہ ہو تو آگ سے جلا دینا ہی بہتر ہو گا، تاکہ ان کی پاکیزگی پر اثر نہ آئے، اور دفن کرنے میں یہ خطرہ رہتا ہے کہ اس پر کوئی پیشاب کر دے یا اس پر نجاست ڈال دی جائے، یا کوئی کھود کر اسے نکال دے اور اس سے بے ادبی کر دے، یا اس کے معانی اچھی طرح نہ سمجھ سکے اور غلطی میں پڑ جائے، یا فتنہ برپا کر دے، بالخصوص اس زمانہ میں چھپے ہوئے کاغذات کو مٹانا ممکن نہیں ہے، م۔

تسبیح اور قراءت قرآن سے متعلق آداب کے مسائل

(۱) کمر باندھے ہوئے نماز پڑھنی مکروہ نہیں ہے، الحیظ (۲) اگر مسلمان سے کپڑا یا چٹائی، بوریا، خریدی ہو تو اس کو دھوئے بغیر اس پر نماز پڑھنی جائز ہے، اگرچہ اس کا بیچنے والا شراب خور ہو، کیونکہ مسلمان ہونے کی بنا پر یہی ظاہر ہے کہ وہ نجاستوں سے پرہیز کرے گا، (۳) اگر کسی تجوسی کی لنگی پہن کر نماز پڑھی تو جائز ہوگی مگر مکروہ ہوگی، اتنا تار خانیہ، یہی ظم ہند و بلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی ہے، م، (۴) چہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں حرج نہیں ہے، بلکہ ملہ ہوانہ ہو، (۵) جس مکان میں چہ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہے، القندیہ، (۶) تصویر کا چہرہ ہتی بدن (ڈھڑ) کے بغیر کے رکھنا اور اس کے قریب نماز پڑھنا مشرک میں اختلافی مسئلہ ہے، (۷) تصویروں کا گھر اور کپڑوں میں ہونا نماز کی حاست کے سوا اگر تعظیم کے طور پر ہو تو مکروہ ہے، اور اگر تو ہیں و تحقیر کے طور پر ہو تو مکروہ نہیں ہے، اسی مسئلہ سے یہ بھی مسئلہ نکالا گیا ہے، کہ جس کپڑے میں تصویر بنی ہوئی ہو اور اسی سے کپڑے کو منقش بنایا گیا ہو اگر اسے بچھا لیا گیا ہو تو وہ مکروہ نہ ہو گا، اور اگر لٹکایا گیا ہو تو مکروہ ہو گا، الحیظ، (۸) کلام دو قسم کے ہوتے ہیں یک وہ جو باعث ثواب ہوتے ہیں جیسے تسبیح و تحمید و قراءت قرآن و احادیث و مسائل فقہیہ، دوم، مباح ہیں پھر ان سے عذاب کا تعلق ہو جاتا ہے، اگر اس کلام کو فسق و فجور کی مجلس میں قصداً تسبیح وغیرہ کے طور پر پڑھے آدمی خود ہی گنہگار ہو گا جبکہ فسق اس سے مسخرہ پن کریں اور اگر اس نے انکار اور عبرت کے طور پر سچاں اللہ کہا تو اس میں حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی بازار میں غافلوں کو ہشیار کرنے کے لئے تسبیح پڑھے تو یہ تنہائی میں پڑھنے سے بہتر ہے، الاختیار، (۹) کوئی شخص تاجر کے پاس کپڑا خریدنے گیا اس نے تھان کھولتے ہوئے کہا، سبحان اللہ یا رسول اللہ ﷺ، پر درود بھیجی اس کپڑے کی خوبی ظاہر کرنے کے لئے تو ایب کرنا مکروہ ہے، الحیظ۔

(۱۰) اگر شراب پینے کے بعد الحمد للہ کہا تو وہ مستحق سزا نہیں ہوگا، (۱۱) اگر کسی نے کسی کے مال غصب کر کے کھایا پھر الحمد للہ کہا تو شیخ اسماعیل الزاہد نے اس کے بارے میں فرمایا کہ مضائقہ نہیں ہے، القاضی خان، یہ اس بناء پر کہ مال حرام بھی رزق ہے، (۱۲) اگر کوئی بسم اللہ کہہ کر شراب پئے یا حرام مال کھائے تو وہ کافر ہو جائے گا، جیسا کہ واضح ہے، م، (۱۳) اگر چوکیدار لا الہ الا اللہ یا صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہوگا کیونکہ وہ اس کے عوض پیسے لیتا ہے، (۱۴) اگر کوئی عالم مجلس میں یوں کہے لوگوں درود پڑھو یا غازی جہاد کی حالت میں کہے تکبیر کہو تو ثواب ہوگا، (۱۵) قضا (قلفی) و فلو دہ والے نے رواج کے مطابق اور خوبی کو ظاہر کرنے کے لئے اس کو کھولتے وقت تسبیح کہی یاد درود پڑھائی یا قصہ گو اور واعظ نے مجلس کی رونق جمانے کے لئے ایسا کیا تو گنہگار ہوگا، (۱۶) اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اس کی آمد کے اہتمام میں کسی نے تسبیح یاد درود پڑھی تاکہ لوگ اسے جگہ دیدیں یا اٹھ کر کھڑے ہو جائیں تو ایسا کرنا مکروہ ہے، اور کہنے والا گنہگار ہوگا، الوجیز۔

(۱۷) اسم الہی عزوجل کے ساتھ کلمہ تعظیم یاد دوسرا وصف بھی ملانا چاہئے، جیسے اللہ تعالیٰ یا اللہ عزوجل (۱۸) رسول اللہ ﷺ نام مبارک سننے پر درود پڑھنی چاہئے، اور اگر مجلس میں کئی بار نام سننے میں آئے تو قنہ میں لکھا ہے کہ فتویٰ یہ دینا چاہئے کہ صرف ایک بار ہی درود شریف پڑھنی واجب ہے اور والوالو الجیہ میں کہا ہے کہ طحاوی کا قول مختار یہ ہے کہ ہر بار درود واجب ہے، اور خزائن الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ ہر بار نہ پڑھنے سے اس پر قرض باقی رہ جائیگی، (۱۹) قاضی خان میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے تابع کر کے تو دوسروں پر درود پڑھی جائے اس کے علاوہ دوسروں پر مستقل درود مکروہ ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی بات زیادہ بہتر ہے اور بعضوں نے یہ جواز کہا ہے کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام پر مستقل درود بھیجنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲۰) سلام کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی سب پر مستقل جائز ہے، م، (۲۱) صحابہ کرام پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے، القنویہ (۲۱) کچھ سورتوں اور آیتوں کو افضل کہنا جائز ہے مطلب یہ ہے کہ جن کی افضلیت منقول ہو، یعنی اس طرح افضلیت ہے کہ قراءت میں فضیلت کچھ زیادہ ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ افضلیت کا مطلب یہ ہے کہ اس سورۃ یا آیت سے دل زیادہ روشن اور بیدار ہوتا ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے قرآن مجید کو دوسری آسمانی کتابوں پر افضلیت ہے، جو اہر ال خطاطی، بلکہ افضلیت کے معنی یہ ہیں کہ مذکور افضل ہے، یعنی کلام اللہ تعالیٰ ہونے میں سورۃ قل هو اللہ احد الخ اور سورۃ تبت یذا ابی لہب میں ابی لہب اور اس کی بیوی کی برائی ہے لہذا مذکورہ اور مقہوم کے اعتبار سے سورۃ اخلاص افضل ہوئی، سلف و خلف سے یہی معنی معروف و مشہور ہیں، م۔

اور افضل یہ ہے کہ بعض قرآن کو بقیہ حصوں پر کسی طرح کی افضلیت نہ دی جائے، مذہب مختار یہی قول ہے، جو اہر ال خطاطی قول صحیح اس کے خلاف ہے، اس کے مزید تفصیل صحاح حدیث و آثار میں مروی ہے، البتہ اگر کسی قوم کے عوام میں اس کی افضلیت کے دوسرے فاسد معنی سمجھے جاتے ہوں تو البتہ اس سے زبان روکی جائے، م، (۲۲) آدمی جب قرآن مجید کی تلاوت کا ارادہ کرے تو اسے چاہئے کہ جہاں تک میسر ہو سکے اپنے اچھے کپڑے پہنے اور غلامہ باندھے اور قبلہ رو ہو کر بیٹھے القاضی خان، (۲۳) آدمی کوئی کام کرنا چاہئے تو وہ فقط بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے، اور اگر قرآن مجید پڑھنا چاہے تو پہلے اعوذ باللہ اسیح العظیم من الشیطن الرجیم کہے، (۲۴) بعضوں نے کہا ہے کہ بارہ، (۲۵) الیہ یود علم المساعۃ کے ساتھ تعوذ نہ ملایا، کیونکہ اس کے ابتداء میں امیہ کی ضمیر کا مرجع واضح نہیں ہے، م، (۲۵) کوئی سواری پر سوار ہو یا پیدل چل رہا ہو ہر حال میں قراءت قرآن مجید صحیح یعنی اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ وہ گندگی ڈالنے کے لئے مقرر کی ہوئی جگہ نہ ہو، القنویہ، بیت الخلاء میں (۲۶) قول مختار کے مطابق حمام میں اور کام کرنے والوں کے پاس باؤز بلند، و طواف کی حالت میں و بازار میں قراءت ممنوع ہے، ہ، (۲۷) دنیا کی مانج سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، الغرائث (۲۸) اگر تلاوت قرآن مجید کی حالت میں کوئی آجائے تو اگر وہ استلذا یا عالم یا باپ ہو تو اس کے

ئے کھڑے ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، ان کے علاوہ دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، القاضی خان، (۲۹) زمین کروٹ پر بیٹے ہوئے ہونے کی حالت میں پڑھنا جائز ہے، کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن پڑھتے وقت پاؤں کو سمیٹ لینا چاہئے، الحبیہ اور لحاف سے منہ نکال لینا چاہئے، اقلیہ، (۳۰) اسبغ سے تلاوت جائز ہے، الحبیہ، اس اسبغ سے مراد ہے گلے جیسے بیچ سورہ وغیرہ، م، لیکن مصحف (مکمل) سے پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ اسبغ نئی نکالی ہوئی صورت بدعت ہے، الحبیہ۔

(۳۱) نماز کے بغیر دوسری حالتوں میں تلاوت کرتے ہوئے جہر (بلند بلند) کرنا افضل ہے، (۳۲) فرض نمازوں کے بعد قرآن فاتحہ کرنا جماعت کے ساتھ زور سے یا آنکلی کے ساتھ ضروریات حل کرنے کے لئے مکروہ ہے، التاثر خانہ، یعنی حاجتوں کو پوری ہونے کے لئے لوگوں کے ساتھ مل کر نماز کے بعد قرأت فاتحہ مکروہ ہے، م، لیکن قاضی بدیع الدینؒ نے اس کے مکروہ نہ ہونے کو ترجیح دیا ہے، اور قاضی جلال الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فرض کے بعد سنت بھی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، التاثر خانہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس قول سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ تلاوت سے ممانعت کی وجہ صرف سنت کو موخر کر دینا ہے، اسی بناء پر سنت نہ ہونے سے مکروہ نہیں ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے متعلق اس بات کے لئے کوئی نص نہیں ہے کہ اس کو اس طرح سے پڑھنے سے دنیاوی ضروریات پوری ہوتی ہیں، اس لئے وہ تو آخرت کی نعمتوں کے حصول کے لئے ہے، یہاں تک کہ فجر کی سنت دنیا و مافیہا سے بہتر ہے، اس لئے ایسی حقیر چیزوں کے واسطے شریعت کے یہ امور وسیلہ نہیں ہوتے بلکہ اس طرح بے ادبی ہوتی ہے، ایسے ہی جیسے کہ کسی کا کسی شخص سے معمولی سے بھیک مانگنے کے لئے بادشاہ کو ویسے بنانا کہ وہ اس سے دینے کو کہدے، کہ ایسا چاہئے والا بادشاہ کو ذلیل کرنے کا سبب ہونے کی وجہ سے قتل کا مستحق ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے اپنے خیال کے مطابق کسی حقیر چیز کے حصول کے لئے سورہ فاتحہ کا ختم کیا اور اتفاق سے وہ کام بن بھی جائے تو ہو جائے تو خیر، اور اگر مطلب کے مطابق کام نہ ہو تو اس سے بد اعتقادی ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جس سے اس کے ایمان کے ختم ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے اسی بناء پر سورہ فاتحہ کو اس طرح پڑھنا مکروہ تحریمی ہوگا، جیسا کہ اصول میں صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، کیونکہ کسی بھی نص سے یہ ثابت نہیں ہے کہ مہمت میں اس کا پڑھنا کافی ہو تا ہے، اسی بناء پر اس مسئلہ میں جاہل کی رائے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اگر کوئی جاہل یہ خیال کرے کہ قرآن مجید پڑھنے سے اس کی مرغی اٹھ دینے لگے گی، یا اس کے کھیت میں باہیاں نکل آئیں گی، یا اس جیسی اور کوئی بات کرے تو اس کی جہالت میں کسی کو کچھ شبہ ہوگا، اس قیاس کے مطابق ایسے کاموں کے لئے اپنی طرف سے استعمال کرنا بدعت ہیں، م۔

(۳۳) سورہ قل یا ایہا الکافروں کو آخر تک ایک جماعت کامل کر پڑھنا اس لئے مکروہ ہے کہ یہ بدعت ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ رحمہم اللہ سے منقول ہونے ثابت نہیں ہے، الحبیہ، (۳۴) کچھ لوگوں کا بیٹھ کر دعا کے طور پر زور سے سورہ فاتحہ پڑھنے کے مقابلہ میں سہستہ سے سورہ کو پڑھنا اولیٰ ہے، اقلیہ، (۳۵) اگر دعا کے طور پر نہ ہو بلکہ تلاوت کی نیت سے ہو تو یہ ممنوع ہوگا، جیسا کہ ہم نے پہلے اچھی طرح وضاحت کر دی ہے، م، (۳۶) فتاویٰ مجددی میں ہے کہ ایک امام کی عادت ہو کہ فجر کی نماز کے بعد جماعت کے ساتھ آیہ اکرسی و آخر سورہ بقرہ و اشہد ان لا الہ الا اللہ اور ان جیسا کچھ اور ماکر پڑھتے ہوں تو زور سے نہیں بلکہ سہستہ کے ساتھ پڑھنا افضل ہوگا، اقلیہ، (۳۷) اگر جنبی سورہ فاتحہ کو دعا کے طور پر پڑھے تو قول مختار میں جائز ہوگا، لیکن فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میں اس کا فتویٰ نہیں دوں گا، اور یہی مثل فاتحہ میں ظاہر ہے، البخر، اور یہ بات نص صریح ہے کہ سورہ فاتحہ دعا ہے، اور میں مترجم نے بھی امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق کے سلسلہ میں اختیار کیا ہے، م، (۳۸) قرآن مجید کو زبانی پڑھنے کے مقابلہ میں دیکھ کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے، (۳۹) قرآن بھول جانے سے آدمی گنہگار ہوتا ہے، لیکن بھول جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکتا ہو، (۳۹) اگر کسی کے پاس کسی کا مصحف یعنی قرآن مجید بطور امانت موجود ہو، اس سے تلاوت نہیں کرنی چاہئے، (۴۰) کسی سے غصب کئے ہوئے قرآن پاک سے تلاوت کرنی بالجماع

جائز نہیں ہے، (۴۱) بالغ آدمی سے قرآن پاک عادیہ لے کر اس سے تلاوت کرنی جائز ہے، (۴۲) لیکن نابالغ سے لے کر تلاوت نہیں کرنی چاہئے، الغرائب، (۴۳) جو شخص قرآن مجید دیکھ کر بھی پڑھ سکتا ہو اس کے لئے پانچ ہزار مرتبے سورہ: قل هو اللہ احد، پڑھنے کے مقابلہ میں قرآن مجید پورا ختم کر لینا بہتر ہے، المحیط۔

(۴۴) افضل قراءت یہ ہے کہ آدمی قرآن مجید کے معنی میں غور و فکر کرے، جہاں تک کہ روایتوں میں ہے کہ ایک دن میں قرآن مجید ختم کرنا مکروہ ہے، اور تین دن سے کم میں ختم نہیں کرنا چاہئے تاکہ تعظیم باقی رہے، القنیہ، اور حق بات یہ ہے کہ تین دن سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہے، جس کی دلیل احادیث و آثار ابن مسعود وغیرہ ہیں، جیسا کہ صحاح میں مروی ہے اسی لئے امام زبیریؒ نے تمییز میں فرمایا ہے کہ حافظ قرآن کے لئے مندوب یہ ہے کہ وہ چالیس دنوں میں ایک بار ختم کرے البتہ اگر اسے فرصت زیادہ میسر ہو اور وہ غور و فکر کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہے کہ اس سے کم دنوں میں بھی اس کے لئے ختم کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس کے جواز و عدم جواز میں کراہت کی علت حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول ہے: یسروہ نہ شروا الا قل الخ: جس کا اردو محاورہ میں ترجمہ اس طرح ہوگا کہ وہ گھس کاٹتا ہے، اور بظاہر واللہ اعلم بالصواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں اس طرح کا تکلف اور یہ قوت شذوذ نادر ہی لوگوں میں ہے، اسی لئے اس زمانہ میں تراویح کے اندر تین دن میں ختم بھی خلاف اولیٰ ہے، اصل کلام یہ ہوا کہ ختم قرآن مجید کا ثواب اسی صورت میں حاصل ہوگا کہ عبادتوں کا عمل اسی خوبی سے کیا جائے جس کا حکم دیا گیا ہے، اس میں اپنی خواہش نفس درائے کی تابعداری نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، هو الموفق للصواب۔

(۴۵) جس نے ایک سال میں ایک بار ختم کیا وہ بھی تلاوت چھوڑنے والوں میں داخل نہ ہوگا، القنیہ، (۴۶) اکثر مشائخ نے ختم قرآن پاک کے بعد تین مرتبہ سورہ: قل ہو اللہ احد: کو پڑھنا مستحسن کہا ہے، تاکہ تلاوت میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس کی تلافی ہو جائے، یہ حکم اس ختم کے ماسواذات میں ہے جو کہ فرائض میں ہوتا ہے، الغرائب، (۴۷) قوم کا ایک ساتھ مل کر قرآن پاک پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے خاموشی کے ساتھ کان لگا کر سننے کے حکم کو ترک کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن پاک میں ایسا کرنا واجب کہا گیا ہے، القنیہ، (۴۸) مذکورہ حکم کی بناء پر اس زمانہ میں جو معمول ہے ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اور یہ بات جو کچھ لوگوں نے کہی ہے کہ جلد ختم ہو جانے کی ضرورت کی بناء پر اس طرح ختم کرنا جائز ہوگا، تو ایسی تخصیص بلا دلیل ہونے کی وجہ سے باطل ہے، پھر ضرورت کا دعویٰ مہمل اور اجماع ائمہ حنیفہ کے خلاف ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۴۹) مکتب میں اگر ایک بچہ قرآن مجید پڑھ رہا ہو تو ادھر سے گزرنے والے پر اس کا سننا واجب ہوگا، اور اگر ایک سے زیادہ بچے اس طرح پڑھ رہے ہوں کہ اس کے سننے میں خلل پڑتا ہو تو سننا واجب نہ ہوگا۔

(۵۰) اگر بچہ گھر میں قرآن مجید پڑھنے لگے اس وقت گھر والے کام شروع کر چکے ہوں تو وہ معذور ہوں گے، ورنہ ان پر سننا واجب ہوگا، مدرس اور محدث کا بھی یہی حال ہے، القنیہ، (۵۱) اغان سے پڑھنا بازاں جماع حرام ہے، یعنی اس طرح پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف ہو اور کلمہ بدل جائے، اور اکثر مشائخ کے نزدیک ترجیح سے پڑھنا مکروہ ہے، الوجیز، (۵۲) جو بچہ (کپڑے بننے والے) اور سوزے بنائیوالے وغیرہ کے کام ان کے دلوں کو مشغول کرے تو وہ قراءت نہ کریں، ورنہ کوئی حرج نہیں ہے، القنیہ، (۵۳) وعظ کا سننا قراءۃ قرآن مجید کے سننے کے مقابلے میں اولیٰ ہے، ق، کیونکہ عوام کے لئے احکام جانتا فرض ہے، اور سننا مستحب ہے، اسی بناء پر اگر عوام وعظ کے احکام سے واقف ہوں تو ان کے لئے قرآن سننا اولیٰ ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے، کہ فقہ وحدیث پڑھنا و پڑھنا تلاوت قرآن کے مقابلہ میں اولیٰ ہے، الخلاصہ۔

(۵۴) قراءۃ قرآن مجید اور وعظ کے وقت وجد اور حال مانا بیہوشی کا ہونا اور چلنا دوغش کرنا اور کپڑے پھڑکانا مکروہ ہے، صوفیہ دعوت محبت میں ایسے کرنے سے منع کیا جائے، القنیہ، والسرانیہ، (۵۵) ریا کے خوف سے تلاوت قرآن ترک نہیں کرنا چاہئے، المحیط، (۵۶) کسی تعظیم واجلال کے ساتھ قراءت کرنی چاہئے اور سب سے فارغ ہو کر اس طرح مشغول ہونا چاہئے گویا

جناب رسول اللہ ﷺ کے منہ سے سن رہا ہے، اور آپ کلام الہی عزوجل کی تسبیح فرما رہے ہیں، عین العلم، (۵۷) زبان عربی کو اتنا جاننا فرض ہے کہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھ سکے، اس میں کسی کا عذر مقبول نہ ہوگا، اس کی وضاحت مقدمہ میں ہے، م۔

قال ولا بأس بان يدخل اهل الدمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكره في كل مسجد للشافعي قوله تعالى اما المشركون يحسن فلا يقرؤوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ولا الكافر لا يخلو عن حاشا لانه لا يغتسل اعتسالا يحرجه عنها والحب يحنب المسجد وبهذا يحتج مالك والتعليل بالحاشا عام فيستظم للمسجد كلها ولما روى ان النبي عليه السلام انزل وقد ثقيف في مسجده وهم كفار ولا الحث في اعتقادهم فلا يودى الى تلويث المسجد والاية محمولة على الحضور استيلاء واستعلاء او طائفي عرة كما كانت عاداتهم في الحاشية

ترجمہ۔ م محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ذمیوں کا مسجد الحرام میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف ذمی یہ کفار کہلاتے ہیں جو اسلام کے تابع ہو کر بستے ہیں، سارے کفار کے درمیان حکم برابر ہے)۔ وقال الشافعي الح اور مام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ مکروہ ہے، (ف یعنی مسجد الحرام میں ذمی کا فر کا داخل ہونا مکروہ ہے)۔ وقال مالك الخ اور مام مالک نے فرمایا ہے کہ کسی بھی مسجد میں کافر کا داخل ہونا مکروہ ہے۔ للشافعي الح امام شافعی کی دلیل یہ آیت پاک ہے اما المشركون يحسن الاية (ف یعنی مشرکین نجس ہیں اس لئے وہ) (اس حکم کے نزول کے) بعد کے ساروں میں مسجد الحرام کے قریب بھی ہرگز نہ سکیں، یہ حکم ہجرت سے نوین سال میں نازل ہوا اور حضرت ابو بکرؓ کو سردار بنا کر مکہ معظمہ میں بھیجا گیا اور آپ کے پیچھے حضرت علیؓ کو سورۃ النساء کا یہ ابتدائی فرمان اس کے اعلان کرنے کے لئے کہا گیا جس کا حکم یہ تھا کہ مشرکوں سے پرانے معاہدے توڑ دئے جائیں، چنانچہ حضرت ابو بکرؓ کے ہر خطبہ کے بعد حضرت علیؓ یہ فرمان باؤز بند مجمع میں سناتے تھے جیسا کہ صحاح حدیث میں مذکور ہے، چنانچہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مشرکین نجس ہیں اور وہ مسجد الحرام کے پاس نہ جائیں، اس لئے اس میں داخل ہونا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوا)۔

ولا لکفر الح اور س قیدی دلیل سے بھی کہ کافر ایک طرح کی جنابت سے خالی نہیں ہوتا ہے، (ف اور نہ اپنے سے بھی وہ جنابت سے پاک نہیں ہوتا ہے)۔ لانه لا يغتسل الح اس لئے کہ وہ یا غسل نہیں کرتا ہے جو اسے جنابت سے پاک کرے، (ف ہذا وہ جنسی ہی باقی رہتا ہے)۔ والحب يحنب الح اور جنسی کو مسجد سے ہمیشہ ہی دور رکھا جاتا ہے، (ف ہذا کافر جنسی کو تو بدرجہ اولیٰ دور رکھا جائے گا، اور اسی دلیل سے صرف مسجد الحرام ہی نہیں بلکہ یہ حکم دنیا کی ہر مسجد کے لئے بھی کافی ہے، یعنی اس میں صرف مسجد حرام ہی کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی، کیونکہ جب جہنمی کو ہر مسجد سے دور رکھا جاسکتا ہے تو مسجد حرام سے بدرجہ اولیٰ دور رکھا جائے گا، لیکن اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ مام تافعی کا دعویٰ تو صرف مسجد الحرام میں داخل ہونے کی ممانعت ہے حالانکہ یہ دلیل مام ہو گئی کہ دنیا کی ساری مسجد سے دور رکھنا ہے، جیسا کہ امام مالک کا یہی مذہب ہے، ان سے دعویٰ کی یہ دلیل قیسی یقیناً کمزور ہوتی ہے، اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ)۔

وبهذا يحتج مالك الح مام مالک اسی دلیل کو اپنی حجت میں پیش کرتے ہیں، اور نجاست کی علت بیان فرماتا مام ہے، (ف جینی مشرکوں کو مسجد حرام میں جانے سے منع کر دینے کی علت یہ فرمائی ہے کہ وہ نجس ہیں، لہذا نجاست کی علت عام ہے)۔ فيستظم المساحد الح اس لئے ممانعت کا حکم ساری مسجدوں کے لئے یکساں ہوگا، (ف کیونکہ ہر مسجد کو نجاست سے پاک رکھنا واجب ہے، اس سے یہ بات لازم آئی کہ مسجد الحرام کی طرح ساری مسجدوں سے کافروں کو دور رکھا جائے، پس اس موقع میں کلام کی تحقیق اس طرح ہو گئی کہ مذکورہ آیت میں نجس سے ظاہری اور جسمانی طور پر نجس ہونا ہی مراد ہے، یا باطنی نجاست کا ہونا مراد ہے، جتنی وہ اعتقادی طور پر نجس ہیں، چنانچہ امام مالک و شافعی نے مشرکوں نجس سے ان کا ظاہری نجاست

ہونا مراد لیا ہے، جبکہ ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ دوسری دلیل اس دعویٰ کے لئے کافی شاہد ہیں کہ اس سے ظاہری طور پر ان کے جسم کا ناپاک ہونا مراد نہیں ہے، اس لئے صرف باطنی بد اعتقادی نجاست ہی مراد ہے۔

ولما ماروی ان الخ: اور اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ خود جناب رسول اللہ ﷺ نے ثقیف قبلہ کے انبیویوں اور سفیروں کو جو کہ اس وقت تک کافر ہی تھے اپنی مسجد میں ٹھہر لیا تھا، (ف۔ اس کی روایت ابو داؤد نے اس طرح کی ہے، عن الحسن بن عثمان بن ابی العاص الثقفی منذری نے مختصر میں لکھا ہے کہ بعضوں نے کہا ہے کہ حسن بصریؒ نے عثمان بن ابی العاصؒ سے نہیں سنا ہے، لیکن یہ بات اول تسلیم ہی نہیں ہے، اور تسلیم کر لینے کی صورت میں یہ مرسل صحیح اور جمہور کے نزدیک جہت ہے، اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اثال کو مسجد میں تین دنوں تک باندھ کر رکھا تھا پھر خود ہی کھول دیا تھا اس کے بعد وہ غسل کر کے آئے اور مسلمان ہو گئے، جیسا کہ صحیح میں موجود ہے، اگر یہ ثمامہ ظاہری بدن سے ناپاک ہوتے تو مسجد نبوی میں ان کو داخل کرنا ہی جائز نہ ہوتا، اور جب اس حدیث سے آیت میں مشرکوں نجس سے نجاست کی تفسیر معلوم ہو گئی کہ اس سے ظاہری نجاست مراد نہیں ہے بلکہ اعتقادی مراد ہے اسی لئے تو ان کو مسجد میں داخل کرنا ممنوع نہ ہوا)۔

ولان الحنب فی اعتقاد ہم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نجاست تو مشرکوں کے اعتقاد میں ہوتی ہے، اسی لئے ظاہری نجاست سے مسجد کا گندہ اور ناپاک ہونا لازم نہیں آتا ہے، (ف۔ نتائج وغیرہ میں اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جبکہ آیت پاک میں مشرکوں کو صراحت کے ساتھ نجس بیان کیا گیا ہے تو اس نص کے مقابلہ میں کسی قسم کی تعلیل بیان کرنی مقبول نہ ہوگی، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں تاویل ہے جو مصنفؒ نے خود بیان کی ہے کہ۔ والایۃ محمولۃ الخ۔ وہ آیت پاک اس بات پر محمول ہے کہ مشرکوں کا مسجد حرام میں غلبہ اور طاقت و بلندی کے ساتھ داخلہ نہ ہونے پائے، (ف: یعنی اس آیت میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ مشرکین مسجد احرام کے قریب نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے وہ وہ لوگ مسجد میں اس طرح نہ آئیں کہ وہ مسلمانوں پر غالب ہوں یا ان کا اختیار بلند رہے کہ وہ جس طرح چاہیں مسجد احرام کی تعمیر وغیرہ کریں)۔

اوطانین عروۃ الخ: یا اس بات پر آیت محمول ہے کہ وہ مسجد میں اس طرح حاضر نہ ہوں کہ ننگے طواف کریں جیسے کہ زمانہ جاہلیت میں ان کی عادت تھی (ف۔ یہ عادت تھی کہ عورتیں اور مرد سب ایک ساتھ ننگے ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرتے اور عورتیں صرف اپنے آگے اور پیچھے ہاتھ رکھتی تھیں اور عربی میں یہ اشعار پڑھتی تھیں جس کا ترجمہ یہ ہے، آج پورا (بدن) کھلے یا تھوڑا کھلے، صل نہیں کرتی کسی کے واسطے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر اسی مفہوم پر آیت محمول کی جائے تو اس کی معنی یہ ہوں گے کہ مشرکین نجس ہیں اس لئے اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد احرام کے پاس غلبہ اور بلندی کے ساتھ یا ننگے ہو کر طواف کرنے کو نہ آئیں، اب یہ جانا چاہئے کہ اس میں ناپاک ہونے کا کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے زیادہ بہتر ترجمہ وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ صحیح احادیث سے نجس کی تفسیر معلوم ہو گئی ہے، کہ نجس سے اعتقادی برائی مراد ہے پھر قرآن قطعی کی تفسیر بالاتفاق صحیح حدیث سے جائز ہے، جیسے کہ وضو کی آیت میں مسح سر کی تفسیر حضرت مغیرہؓ کی حدیث سے جائز ہے، چنانچہ اسی طرح یہاں بھی معلوم ہوا کہ نجس سے اعتقادی نجس مراد ہے، اور ظاہری و بدنی نجاست مراد نہیں ہے پھر اعتقادی نجس میں چونکہ ان کا حج کرنا ہی لغو ہوا کیونکہ وہ تو اپنے مشرکانہ طریقہ سے حج کرینگے جو کہ جائز نہیں ہے اسی لئے ان کو حج کرنے اور مسجد احرام کے پاس آنے سے منع فرمایا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: اہل الذمہ اور مشرکین وغیرہ کا مسجد احرام میں داخل ہونا، اقوال ائمہ کرام، دلائل

مفصلہ

آداب مسجد سے متعلق چند مسائل

(۱) اگر مسجد میں کچھ اور ساگوان سے یا سونے اور چاندی سے نقش و نگار کیا جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اگرچہ اس مال کو فقراء خرچ کرنا افضل ہوگا، اسراجیہ اور اسی پر فتویٰ ہے، انمضمرات والخیط، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نقش و نگار میں اگرچہ مسجد کی تزئین میں ایک حد تک تعظیم ہوتی ہے، لیکن عوام جو اس کو پانچوں وقت دیکھیں گے تو ان کے دل میں آسائش دنیا کی رغبت پختہ ہوگی، کیونکہ مسجد جو کہ حق کی رضا اور یاد الہی سبحانہ و تعالیٰ کی جگہ ہے، اور آخرت کے درجات حاصل کرنے کا مقام ہے وہ ایسی آرائشوں سے آراستہ ہے تو اپنے گھروں کو بھی آرائشوں سے مزین کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، پھر اس دنیاوی محبت ان کے لئے مفاسد کے دروازے کھول دے گی، اور خواص کے لئے مسجد کے نقش و نگار نماز کی حالت میں خشوع و خضوع اور حضور قلبی سے رکاوٹ بنیں گے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے حمیصہ کو جس میں نقش و نگار بنے ہوئے تھے نکال دیا، اور ابی جہم کے انجانیہ مشکوٰی اور فرمایا کہ اس کے نقش و نگار نے لہو کی طرف مائل کیا جیسا کہ اس کی اصل حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نقش و نگار ہونے سے عوام و خواص سب کے لئے فاسد ہوتے ہیں اور خیالات منتشر ہوتے ہیں، اس لئے بہتر فتویٰ یہی ہوگا کہ ایسے نقش و نگار منع کیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

البتہ عمارت کی حفاظت اور پختگی کے خیال سے چونہ گردانی کرنا بہتر ہے کیونکہ اس سے عمارت کی مضبوطی ہوتی ہے، الا اختیار ہمارے کچھ مشائخ نے محراب اور قبلہ کے رخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ کہا ہے، کیونکہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کرے گا، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے شرح سیر کبیر میں لکھا ہے کہ دیواروں پر نقش و نگار کرنا مکروہ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو، مگر چھت میں تھوڑا سا نقش کر لینا جائز ہے اور زیادہ کرنے سے مکروہ ہوگا، الحیط، (۲) مسجد کی سیاسی پر سپیدی اور سپیدی پر سیاسی کارنگ دروغن کرنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ کسی کے ذاتی مال سے ہو اور وقف کے مال سے کرنا بہتر نہیں ہے، کیونکہ اس طرح مال کو ضائع کرنا لازم آتا ہے الا اختیار میں مترجم کہتا ہوں کہ مال کو ضائع کرنا چونکہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے بظاہر اس جگہ بہتر نہ ہونے سے مراد اس کا ناجائز ہونا ہے، اور کتاب المسجد میں اسی کی تصریح ہے، م، (۳) ناپاک پانی سے جو گارہ اینٹوں کو چھنے یا دیوار یا زمین کو لپینے کے لئے گوندھی ہوئی سمٹ مٹی تیار کی گئی ہو اس سے مسجد کو لپینا مکروہ ہے، اس کے برعکس مٹی میں گورڈال کر لینا اس وجہ سے جائز ہے کہ اس کی ضرورت ہے، کیونکہ اس کے بغیر یہ ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، السراجیہ، اس سے معلوم ہوا کہ اگر گور کے بغیر یہ ضرورت کسی دوسری چیز سے بھی پوری ہو جائے تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہم اللہ کے قول کے مطابق جائز نہیں ہونا چاہئے، لیکن امام محمدؒ کے قول کے مطابق جائز ہوگا، م۔

(۴) مکان کی چھت میں سونا یا چاندی لگانے میں حرج نہیں ہے، (۵) اپنے مال سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، القاضی خان یعنی وقف کے مال سے جائز نہیں ہے، (۶) اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ چھت میں سونا اور چاندی لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ چاندی یا سونے کے تھپور اور کلیں وغیرہ لگانا بھی جائز ہے، پھر چونکہ بعض مشائخ نے اس کے ناجائز ہونے کی علت تصنیع یعنی مال ضائع کرنا بتایا ہے لہذا اس طرح کہنے میں مضائقہ نہیں ہے کہ خلاف اولیٰ ہے، جیسا کہ مقدمہ میں معلوم ہو چکا ہے، م، (۷) سونے میں یا جماع وغیرہ میں قصد اخذ کعبہ کی طرف یا شرعی کتبوں کی طرف پاؤں پھیلانا مکروہ ہے، محیط السرحی، (۸) مسجد کے قبلہ کی طرف وضو خانہ بنانا مکروہ ہے، السراجیہ، (۹) امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مسجد کے قبلہ کی طرف پانچنہ یا حمام یا قبر ہونے کو میں مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ نمازی اور ان چیزوں کے درمیان دیوار یا آئرن ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے، پھر اگر آئرن ہو تو یہ کراہت صرف ایسی مسجدوں کے لئے ہوگی، جو مسجد جماعت کہلاتی ہیں کیونکہ گھر میں جو نماز کے لئے جگہ مقرر کر لی جاتی ہے اس کے لئے کراہت کا حکم نہیں ہے، الحیط، پھر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر وہاں پانچنہ وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور خاص ضرورت نہ ہو تو ایسی جگہ میں مصلیٰ بنانا ہی مکروہ ہوگا، جیسے کہ پیاز، لہسن، کی بدبو کو لے کر مسجد میں جانا ممنوع ہے، جس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ جس چیز سے انسانوں کو تکلیف پہنچتی ہے، ملائکہ کو

بھی اس سے تکلیف ہوتی ہے، جس کا مطلب واللہ اعلم یہ ہے کہ انسان اپنے حواس کے ذریعہ تکلیف محسوس کرتا ہے، اور فرشتوں کے اندر نظافت اور طہارت کی صفت ہے وہ ایسی بدبود غیرہ کو برداشت نہیں کرتی ہے، جیسے کہ انسانی ظاہری قوی اس کو برداشت نہیں کرتے ہیں، (۱۰) اس زمانہ میں مسجدوں کے اندر مٹی کا تیل جلانا مکروہ ہے، کیونکہ وہ موزی ہے، م، (۱۱) ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ آفتاب اور چاند کے سامنے شرم گاہ کو نکا کرنا مکروہ ہے، محیط السرحی یہ ممانعت صحیح حدیث میں موجود ہے اور اس میں جو پھیلا ہے اس کو یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں ہے، حالانکہ اس میں لطیف اسرار ہیں، م۔

(۱۲) خاص طور سے قبلہ کے رخ پر نشانہ لگا کر تیر اندازی کرنا مکروہ ہے، السراجیہ، شاید کہ اس مسئلہ میں کراہت تنزیہی کراہت ہی مراد ہو، م، (۱۳) ہر مسلمان کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ اپنے گھر میں ایک ایسی جگہ مقرر کرے جس میں سنن اور نوافل پڑھا کرے، اور اس کو پاک صاف رکھے، جیسا کہ صحیح حدیث میں یہ حکم مذکور ہے، لیکن وہ جگہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہ ہوگی، بلکہ وہ اس کی ملکیت میں باقی رہے گی، م، محیط، چنانچہ اس جگہ میں جینی داخل ہو سکتا ہے، اور اس جگہ کو فروخت بھی کر سکتا ہے، اور اس زمانہ میں عورتوں کے لئے اس حکم کی تاکید ہے، اس کے لئے اگر کوئی تخت یا اس جیسی کوئی چیز بنائی جائے تو بھی کافی ہے، م، (۱۴) اگر کوئی کسی کی زمین غصب کر کے اسے مسجد یا دوکان بناوے تو اس مسجد میں نماز کے لئے جانے اور دوکان میں خریدنے کے لئے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن وہ اسے کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے، اور اگر مکان یہ اس کا احاطہ غصب کر کے مسجد بنادے یا راستہ بنادے تو کسی کو بھی اس مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے جانا یا راستہ سے آمد و رفت کرنا جائز نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے ایسا ہی مروی ہے، المضرات، لیکن موجودہ زمانہ میں صرف زمین یا بنے ہوئے مکان کے حکم کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے اگر کوئی زمین غصب کر کے اسے مسجد بنادے تو اس میں نماز جائز نہیں ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۱۵) جو مکان مسجد کے لئے وقف ہو اس میں موزن کو رہنا جائز ہے، الغرائب، (۱۶) مسجد میں پڑھانے والا استاد اگر مسجد سے متصل رہتا ہو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ مسجد میں اپنی آمد و رفت کی سہولت کے لئے مسجد کی دیوار توڑ کر اسے اپنا راستہ بنالے اگرچہ وہ دیوار کے نقصان کی ضمانت بھی لیتا ہو، جواہر الاخلاطی، لہذا کسی دوسرے کو بھی یہ کام جائز نہ ہوگا، م، (۱۷) مسجد میں بیٹھ کر درس دینے والا مسجد میں وقف شدہ چٹائیوں اور دریوں کو اس کام کے لئے استعمال کر سکتا ہے، التقیہ، (۱۸) شیخ بغدادیؒ سے پوچھا گیا کہ مسجد کے متولی نے فنائین مسجد یعنی اصل مسجد سے باہر جو اس سے متعلق محض ہے اسے لوگوں کے لئے مباح کر دیا اور لوگ اس میں کاروبار کرنے لگے تو کیا ایسا کرنا صحیح ہوگا، فرمایا کہ اگر ایسا کرنے میں مسجد کے لئے بہتر ہو تو انشاء اللہ تعالیٰ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، پھر یہ بھی فرمایا کہ، (۱۹) فنائین مسجد اس جگہ کو کہتے ہیں جو مسجد کے محجج کے سایہ میں ہو، اور وہ عام گذرگاہ نہ ہو، اسی طرح اگر متولی نے تخت ڈال دئے تو اس کے بارے میں فرمایا کہ اگر یہ بھی مسجد کے فائدہ کے لئے ہو تو اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ یہ جگہ بھی عام گذرگاہ نہ ہو، اور فرمایا کہ اس کے کرایہ کو متولی نہ تو اپنی ذات پر اور نہ ہی امام مسجد کی ذات پر خرچ کر سکتا ہے، مگر قیمہ کے معصفت نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک کرایہ کو حسب ضرورت خرچ کرنے کا اسے اختیار ہے کہ جہاں چاہے خرچ کرے، التاجرانہ، (۲۰) اگر محلہ والوں نے ایک مسجد کے درمیان ایک دیوار کھڑی کر کے اسے دو مسجدیں بنادیں اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ رکھ لیا تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، اور رکن الصباغیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک بنا لیتا جائز ہے، التقیہ، لیکن اس روایت میں ایک حد تک تامل ہے کیونکہ ایک مسجد کی ایک جماعت ہونے سے اسے مکروہ ہونا چاہئے الحاصل مذکورہ صورت کے ساتھ مسجد کے کھڑے کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۱) جو شخص اپنے پیٹ سے خراج ریح کرنے پر مجبور ہو جائے اس کے لئے اصح قول کے مطابق یہی بہتر ہوگا کہ وہ مسجد سے باہر نکل جائے، الترمذی، (۲۲) قول اصح کے مطابق بے وضوء شخص بھی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے، (۲۳) مکلف کے

سوا کسی بھی دوسرے شخص کو مسجد میں سونا اور کھانا مکروہ ہے، اسراجیہ، لیکن بعض محققین نے تصریح کی ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، م، (۲۴) جب مسجد میں سونا دکھانا وغیرہ کی ضرورت ہو تو چاہئے کہ جتنی دیر وہاں رہنے کا خیال ہو اتنی دیر کے لئے اعتکاف کی نیت کرے پھر اللہ تعالیٰ کا ذکر اور نماز کے بعد جو چاہئے کرے، اسراجیہ، (۲۵) مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے، اور جو مسافر نہ ہو اور اس کا گھر بھی موجود ہو تو صحیح مذہب یہ ہے کہ اسے بھی سونا جائز ہے، لیکن فتویٰ یہ ہوگا کہ نہ سونے، خزانہ فتاویٰ، ۱، (۲۶) مسجد میں چٹائی یا گھاس یا ناٹ اس نیت سے ڈال دینا کہ آنے والے اس سے اپنے پاؤں رگڑ لیا کریں تو امر مشائخ کے نزدیک یہ مکروہ ہوگا، الحیظ، (۲۷) حراب کے اندر کی جگہ بھی مسجد کے حکم میں ہے، الغرائب۔

(۲۸) مسجد میں ابابیل یا چمکادڑوں کے جھونجھ گھونسلے ہوں جو مسجد میں بیٹ کیا کرتے ہوں تو اگر ان میں بچے بھی موجود ہوں تو ان کو نکال پھینکنے میں مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر یہ حکم ایسی صورت میں ہوگا جبکہ اس صفائی کی فوری ضرورت ہوگی ہو کیونکہ احادیث صحیحہ میں جو نوروں کے ساتھ بھی رحم کا برتاؤ کرنے کی تاکید ہے، لہذا ابابیل وغیرہ کے گھونسلے میں بچے ہونے کی صورت میں ان کو چھوڑ دیا جائے کہ وہ اڑنے کے رفق ہو جائیں، بالخصوص ابابیل کے بارے میں کہ ان کی بیٹ کے ناپاک ہونے کی صورت میں اختلاف ہے، م، (۲۹) مسجد میں گدرا گھاس یا راستہ بتانا کہ کہیں سے آنے یا جانے میں اس کے ایک دروازہ سے نکل کر دوسرے دروازہ سے جانا مکروہ ہے، التمر تاشی، (۳۰) جو تاہین کر مسجد میں داخل ہو تا مکروہ ہے، اسراجیہ، بالخصوص اس وقت جبکہ اس کے جو توں میں ناپاکی لگی ہوئی ہو، اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جو توں کی حفاظت ہوتی تھی، ان میں گندگی نہیں لگتی تھی، اور آج کل کی مسجدوں کی طرح اس وقت صاف ستھری اور مزین نہیں ہوتی تھیں، اسی لئے موجودہ زمانہ میں اسراجیہ کا قول ہی اولیٰ ہے، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعظیم محبوب ہے، م، (۳۱) مسجد کے دروازہ پر بیٹھ کر ایک شخص تعویذ بچتا ہے، جس میں وہ توریت و قرآن و انجیل کی عبارتیں لکھتا ہے اور کہتا ہے کہ میں اسے ہدیہ کرتا ہوں تو اس کے لئے یہ کام جائز نہیں ہے، الکبریٰ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں مسجد ہی کی تخصیص نہیں ہے کیونکہ وہ جہاں بھی اس طرح کرے گا، مکروہ ہی ہوگا، م۔

(۳۲) اگر کوئی معلم مسجد میں بیٹھ کر اجرت لے کر پڑھتا ہے تو مکروہ ہوگا، اور اگر مفت میں یعنی اجرت کے بغیر پڑھاتا ہے تو جائز ہوگا، اسی طرح اگر کوئی کاتب اپنے لئے لکھتا ہے تو یہ جائز ہوگا، اور اجرت کے لئے لکھتا ہے تو مکروہ ہوگا البتہ اگر معلم یا کاتب کو مجبوری ہو جائے تو مسجد میں بھی اجرت کے ساتھ بھی جائز ہوگا، محیط السرخسی، (۳۳) مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے، اور شیخ مہیر الدین نے اس کے خلاف کو اختیار کیا ہے، (۳۴) بدن پر نجاست لگی ہونے کی صورت میں مسجد میں نہیں جانا چاہئے، خزانة المفتیین، (۳۵) مسجد میں ایسی جگہ اور اس طرح درخت لگانا جس سے گر جا اور کنیہ سے مشابہت ہو جائے مکروہ ہے، الغرائب، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں مذکورہ مشابہت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہونے کا ہی فتویٰ دینا چاہئے، م، اور اگر مشابہت نہ ہو پھر بھی جگہ کی تنگی یا صف متفرق ہو یا اس سے ذاتی نفع ہو جب بھی مکروہ ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو جب بھی خلاف اولیٰ ہوگا، الغرائب۔

(۳۶) سب سے زیادہ احترام کی جگہ تمام مسجدوں میں مسجد الحرام یعنی خانہ کعبہ کی مسجد ہے، پھر مسجد نبوی ﷺ ہے پھر مسجد بیت المقدس پھر ہر جگہ کی اپنی جامع مسجدیں پھر محلوں کی مسجدیں پھر راستوں کے مسافروں کی مسجدیں ہیں یعنی ان کا مرتبہ سب سے کم تر ہے، یہاں تک کہا اگر ان مسجدوں کے لئے کوئی مقرر مؤذن اور امام نہ ہو تو ان میں کسی کے لئے اعتکاف کرنا بھی جائز نہ ہوگا، القنیہ، (۳۷) گھروں کی مسجدیں حقیقت میں تو وہ مسجدیں نہیں ہوتی ہیں، کیونکہ وہ وقف عام نہیں ہوتی ہیں، بلکہ وہ تو صرف نوافل کے لئے صاف ستھری پاک جگہیں ہوتی ہیں، م، (۳۸) مسجدوں کی حرمت کے لئے ان پندرہ کاموں کو کرنا چاہئے، (۱) مسجد میں داخل ہوتے وقت اگر مسجد میں لوگ بیٹھے ہوئے ہوں اور وہ یاد الہی یا پڑھانے میں مشغول ہوں تو ان کو سلام کرے، او اگر

مشغول نہوں یا کوئی بھی نہ ہو تو یوں کہنا چاہئے، السلام علینا من ربا و علی عباد اللہ الصالحین، (۲) بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے پڑھنی چاہئے، میں کہتا ہوں کہ بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ جائے پھر پڑھے، بظاہر اس کا مقصد واللہ اعلم یہ ہے کہ اس طرح سے سانس ٹھیک ہو جائے مگر زیادہ دیر نہ کرے، م، (۳) وہاں زبانی گفتگو میں بھی خرید و فروخت نہ کی جائے کیونکہ مال یا بیع کو وہاں بچانا بالکل منع ہے، (۴) وہاں اپنی تلوار کو میان سے نکالنا نہیں چاہئے، (۵) مسجد میں گم شدہ جانور یا چیز کو تلاش کرنا نہیں چاہئے۔ یعنی یہ نہ کہے کہ مثلاً میری گائے کھو گئی ہے، یا فلاں مال گم ہو گیا ہے، اسے جس کسی نے دیکھا ہو تو وہ بتا دے، بہانہ کہ حدیث میں ہے کہ جس کسی کو تم اس طرح پکارتے سنو تو یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری چیز نہ لوٹائے، یعنی جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ خدا کرے تم کو نہ ملے، (۶) مسجد میں ذکر الہی کے سوا کسی طرح کی آواز بلند نہ کرے، (۷) اس میں دنیا کی باتیں نہ کرے کیونکہ قیامت کی علامتوں کے سلسلہ میں حدیث میں ہے کہ قیامت کے قریب مسلمانوں کی مسجدیں ویران اور ان میں لوگ دنیا کی باتیں کریں گے۔

(۸) صفوں میں جاتے ہوئے لوگوں کی گردنیں پھاند کر نہیں جانا چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر اگلی صف پوری نہ ہوئی ہو تو لوگوں کی گردنیں پھاند کر وہ صف پوری کر لینی چاہئے، (۹) بیٹھنے کی جگہ کے لئے کسی سے جھگڑا نہیں کرنا چاہئے، (۱۰) صف میں کسی پر ٹنگی نہیں کرنی چاہئے، (۱۱) مصلیٰ کے سامنے سے گزرنا نہیں چاہئے، (۱۲) مسجد میں تھوکنے سے منع ہے، (اگر تھوک پھینک دیا تو اس کا کفارہ استغفار کے ساتھ یہ ہو گا کہ زمین میں دفن کر دیا جائے اور اگر زمین پختہ ہو تو کپڑے پر اٹھا لیا جائے، م، (۱۳) اس میں انگلیاں پھٹانی نہیں چاہئے، (۱۴) مسجد کو نجاستوں اور بچوں اور بچیوں سے اور اس میں شرعی سزا قائم کرنے سے بچنا چاہئے، (۱۵) مسجد میں زیادہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی یاد کرنی چاہئے، الغرائب۔

(۳۹) صرف دنیاوی باتیں کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور خزانۃ الفقہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرام ہے لیکن جلالی سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام نہیں بلکہ مباح ہے ان میں سب سے بہتر ذکر الہی عز و جل ہے، التمر تاشی، (۴) تمام دلائل سے مختصر ایہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صرف دنیاوی باتیں کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ تحریمی ہے لیکن اگر عبادتوں سے فارغ ہو کر ایسی باتیں کی جائیں جن سے عبرت حاصل ہوتی ہو یا شکر الہی یا آخرت سے متعلق باتوں سے ہو تو کوئی حرج نہ ہو گا، جیسے صحابہ کرامؓ بعض اوقات اپنے پچھلے واقعات بیان کرتے اور رسول اللہ ﷺ مسکراتے تھے، اور اکثر اوقات رسول اللہ ﷺ و حضرات ابو بکر و عمرؓ عشاء کے بعد مسلمانوں سے متعلق معاملات میں گفتگو کیا کرتے تھے، اور اگر خالص دنیاوی مگر جائز کاموں مثلاً تجارت وغیرہ سے متعلق ہو تو مکروہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۱) کوئی بھی مسجد ہو اس کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے، اسی لئے گرمی کے دنوں میں چھت پر جماعت کرنی مکروہ ہے، لیکن اگر مسجد میں جماعت کی جگہ کم پڑ جائے تو مجبوری کی بناء پر چھت پر چڑھنا جائز ہے، الغرائب، (۴۲) مسجد کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ اس میں جاتے وقت پہلے دایاں قدم رکھا جائے، اور نکلتے وقت بائیں قدم نکالا جائے، برخلاف بیت الخلا جانے کے کہ اس میں داخل ہوتے وقت بائیں قدم پہلے اور نکلتے وقت دایاں قدم پہلے نکالا جائے، م، (۴۳) اگر مسجد میں نماز کے لئے روشنی کی جارہی ہو تو اس سے درس و تدریس و معاملہ کرنا سبب جائز ہے، اسی طرح نماز سے فارغ ہونے کے بعد بھی تنہائی رات تک ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ جائز نہیں ہے، المضرات، ہ۔

قال ویکرہ استخدام النخصیان لان الرغبة فی استخدامہم حث الناس علی هذا الصنيع وهو مثلة محرمة قال ولا باس باخصاء البهائم وانزاء الحمير علی الخیل لان فی الاول منفعة البهيمه والناس وقد صح ان النبی علیہ السلام ركب البغلة فلو كان هذا الفعل حراما لم رکبها لما فیہ من فتح بابہ ترجمہ۔ فرمایا ہے کہ خسی لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے، (ف) یعنی جو لوگ کہ از خود بجزوے بجاتے ہیں ان سے خدمت

یعنی مکروہ تحریمی ہے۔) لان الموعظة الح کیونکہ ان سے خدمت لینے میں سرے وگوں کو بھی اس جیسے غلط کام کرنے پر آمادہ کرنا اور رغبت دینا لازم آئے گا، حالانکہ یہ کام مثلاً اور حرام ہے (ف مثلاً یعنی بدن کے اعضاء کو اوصی اور فطری حالت سے بگاڑنا، جو کہ حرام ہے)۔ ولا ناس ما حصاء النہائم الخ اور جانوروں کے خضی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور گدھوں کو گھوڑیوں پر سوار کرنے میں مضائقہ نہیں ہے (ف اگرچہ خاصۃ بنو ہاشم کو اس سے منع فرمایا گیا ہے، چنانچہ نسائی میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تصریح ہے)۔

لان فی الاول الخ کیونکہ پہلے مسئلہ یعنی جانور کو خضی کرنے میں جانور کی بہتری اور وگوں کا نفع ہے، (ف اس طرح سے کہ خضی کر دینے کے بعد سے جانور موٹا ہونے لگتا ہے، اور خود موٹا تازہ ہو جاتا ہے، پھر اس کی جوانی کی شرارت سرکشی اور مستی ختم ہو جاتی ہے، اس سے لوگوں کا فائدہ ہو جاتا ہے، پھر صحیح حدیث میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی دو خضی مینڈھوں کی قربانی فرمائی ہے، بس، اگر یہ کام جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ ایسا نہ کرتے، اور دوسرے مسئلہ یعنی گدھے کو گھوڑی پر سوار کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ اسی طرح سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہی خیر ہو جاتا ہے)۔ وقد صح الخ جبکہ صحیح حدیث سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود خچر پر سوار ہوئے ہیں، (ف چنانچہ بخاری اور مسلم دونوں نے کتاب الجہاد میں اس کی روایت کی ہے)۔ فلو كان هذا الخ اب اگر یہ کام حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ایسی سواری پر ہرگز سوار نہ ہوتے، کیونکہ ایسا کرنے سے اس سے دروازہ کھولنا لازم آتا ہے، (ف کیونکہ آپ کی اتباع میں عام لوگوں کو بھی خچروں کی سواری محبوب ہو جائیگی اور اس کو حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہو سکتا ہے، ف فہم، و حضرت علیؓ کی حدیث میں جو ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ ایسا وہی لوگ کرتے ہیں جو نہیں جانتے ہیں، یعنی گدھے کو گھوڑی پر سوار کرنا یا چھوڑنا جاہلوں کا کام ہے، جیسا کہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے، اس سے دراصل بنو ہاشم کے لئے ممانعت مقصود ہے، اس کی حکمت یہ تھی کہ اس وقت بنو ہاشم میں گھوڑوں کی بہت قلت ہو گئی تھی اس لئے ان کو ایسا کرنے سے اس لئے منع کر دیا گیا تاکہ ان میں اصل گھوڑوں کی نسل بڑھے اور تعداد کا اضافہ ہو جائے، جیسا کہ عینیؒ نے فرمایا ہے،)

توضیح: خضی کئے ہوئے مردوں سے خدمت لینا، اور جانوروں کو خضی کرنا، اور گدھے کو گھوڑی پر جفتی کے لئے سوار کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا بأس بعبادة اليهودى والنصرانى لانه نوع برهى حقهم ومانهيا عن ذلك وصح ان السى عيه السلام عاديهو ديامرص بحواره قال ويكره ان يقول الرجل فى دعائه اسالك بمعقد العر من عرشك وللمسالة عبارتان هذه ومقعد العرو ولا ريب فى كراهية الثانية لانه من القعود وكذا الاولى لانه يؤهم تعلق عره بالعرش وهو محدث والله تعالى بجميع صفاته قديم وعن ابى يوسف انه لا بأس به وبه احد الفقيه ابو الليث لانه ماثور عن السى عليه السلام روى انه كان من دعائه اللهم ابى اسالك بمعقد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك وباسمك الاعظم وحذك الاعلى وكلماتك الثامنة ولكنا نقول هدا حبر الواحد وكان الاحتياط فى الامتناع ويكره ان يقول فى دعائه بحق فلان او بحق انبيائك ورسلك لانه لاحق للمخلوق على الخالق

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہودی بیمار یا نصرانی بیمار کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کی عیادت بھی ان کے حق میں احسان و نیکی کا کام ہے، جبکہ ہمیں ان کے ساتھ نیکی کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے، نیز صحیح روایت سے یہ ثابت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک بیمار یہودی کی عیادت فرمائی تھی جو آپ کے پڑوس میں رہ کر بیمار ہو گیا تھا، (ف اس حدیث کو امام محمد و ابن حبانؒ نے روایت کیا ہے، جس میں غلط پڑوس موجود ہے، لیکن پڑوس سے بظاہر یہ مراد ہے کہ وہ مدینہ منورہ کے کنارے پر رہتا تھا، اور حضرت اسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ ایک یہودی جو ان یعنی بالغ تھا جو رسول اللہ ﷺ کی

خدمت کیا کرتا تھا، ایک مرتبہ وہ بیمار ہو گیا اس لئے رسول اللہ ﷺ اس کی عیادت کو تشریف لے گئے تو اس کو موت کی حالت میں پا کر فرمایا کہ کیا تم کو اسی دیتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں ہے، اور میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں، تب اس نے اپنے باپ کی طرف (سوالیہ حالت میں) دیکھا، اس باپ نے کہا کہ تم ابو القاسم کا فرمان قبول کر لو، اجازت پا کر اس نے کلمہ شہادت زبان سے ادا کر دیا پھر اس کا انتقال ہو گیا، یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ یہ فرماتے ہوئے باہر نکلے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے میرے وسیلہ سے ایک شخص کو جہنم کی آگ سے نجات دی، بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمد وابن حبان کی روایت میں بھی اسی کے مانند مضمون ہے، کافر کی عیادت مطلقاً جائز ہے، جیسا کہ الطیۃ الشافعیہ میں ہے، فاسق مسلمان کی عیادت علی الاصح جائز ہے، کیونکہ مسلمان کے حقوق میں سے عیادت مریض بھی ایک حق ہے، ع۔

قال وبكره ان يقول الرجل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے، کہ کوئی شخص اپنی دعا ان الفاظ سے کرے اللهم اسالك بمعقد العزم عرشك اس دعا کی عبارت ان دو طریقوں سے ہے، ایک طریقہ تو یہی ہے، (ف۔ یعنی بمعقد (عق دے مادہ سے) اور دوسرا طریقہ کی عبارت ہے بمعقد (ف۔ یعنی ق، ع، د، کے مادہ سے) بمعقد العزم عرشك، مگر اس دوسرے طریقہ کی عبارت سے مکروہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ لانه من القعود الخ: کیونکہ لفظ مقعد مادہ قعود سے مشتق ہے (ف اور قعود کے معنی بیٹھنا ہیں اس لئے مقعد العزم العرش کے معنی یہ ہوں گے عرش سے نشست گاہ عزت یعنی عرش جو عزت کا مقرر اور مقام ہے)۔

وكذا الاولى اسی طرح پہلی عبارت بھی مکروہ ہے، (ف۔ یعنی مقعد العزم عرشك، جبکہ بمعقد لفظ عقد سے مشتق ہے یعنی گرہ باندھنے کی جگہ اس لئے معنی یہ ہوں گے، کہ عوش سے عزت کی گرہ بندی کا مقام، لہذا یہ بھی مکروہ ہے)۔ لانه يوهم الخ: کیونکہ یہ غلط یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ عزت الہی عز وجل کا تحقق عرش سے ہے، حالانکہ عرش توحید اور فانی چیزوں میں سے ہے، (ف۔ جبکہ عزت الہی اس کی پاک صفات میں سے ہے)۔ واللہ تعالیٰ بحمیع الخ اور اللہ تعالیٰ تو اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے، (ف اسی لئے اس کی پاک صفات کے ساتھ ایسا لفظ نہیں لگانا چاہئے جس سے اس کے حادث ہونے کا وہم پیدا ہو کہ یہ بھی مکروہ ہے)۔

وعن ابی یوسف الخ۔ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت یعنی مقعد ہو یا بمعقد ہو کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اسی قول کو فقیہ ابو الیث نے شرح جامع صغیر میں پسند کیا ہے۔ لانه ماثود الخ: کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے ان ہی الفاظ سے مروی ہے، چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ دعا میں اسی طرح فرماتے تھے، (ف۔ یہی نے دعوات کبیر میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوع اور مظلوم حدیث روایت کی ہے جس میں ایک نماز حاجت کا طریقہ اس طرح بتایا گیا ہے کہ بارہ رکعتیں اس طرح پڑھی جائیں وہ خواہ دن میں ہو یا رات میں اور ہر دو رکعت کے درمیان تشہد ہو اور آخری نماز کے تشہد میں اللہ تعالیٰ کے لئے حمد و ثناء ہو پھر رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھ کر سجدہ کر کے سجدہ میں سورۃ فاتحہ سات بار اور آیۃ الکرسی سات بار اور لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک وهو علی کل شئی قذیر: دس بار پڑھ کر ان الفاظ سے دعا کرو اللہم انی اسألك بمعقد العزم عرشك ومنتہی الرحمة من کتابك واسمک الاعظم وکلماتک الثامۃ: اس کے بعد اپنی ضرورت بیان کر دو پھر اپنا سر اٹھا کر دائیں اور بائیں طرف سلام پھیرو، اور یہ طریقہ اپنے اہل حق لوگوں کو مت سکھاؤ کہ وہ بھی اسی طرح سے کر کے دعا مانگ لینگے اور وہ بھی مقبول ہو جائیگی، اور اس کی روایت ابن الجوزی نے حاکم اور طبرانی کے حوالہ سے کی ہے، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح سے دیا ہے کہ۔

ولکنناقول الخ: لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خبر الواحد ہے اور اس سے منع کرنے ہی میں احتیاط ہے، (ف بلکہ اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہونے کی وجہ سے باطل ہے، چنانچہ شیخ ابن الجوزی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے، اس کی اسناد

میں ایک راوی عمر بن ہارون ہیں جن کے بارے میں امام نجی بن معینؒ نے کہا ہے کہ وہ کذاب اور خبیث ہے، ابن حبانؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ بزرگوں کے نام سے جھوٹی باتیں بنا کر روایت کرتا ہے، اور ایسے بزرگوں کا نام لیتا ہے جن کو اس نے دیکھا بھی نہیں ہے، پھر امام احمد و نسائی و عبد الرحمن بن مہدی نے فرمایا ہے کہ اس راوی کی حدیث متروک ہے، اسی طرح ابو داؤد و علی بن المدینی اور دارقطنی و صالح و زکریا و ابو علی رحمہم اللہ وغیرہم نے بھی اس راوی کو غیر ثقہ و ضعیف وغیرہ فرمایا ہے، پس جب یہ روایت ایسی ہے اور رسول اللہ ﷺ سے ثابت بھی نہیں ہے، تو اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس کا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ تعجب ہے کہ ہدایہ کے شارحین فقہ و اصول میں کامل ہونے کے باوجود اس حدیث کے متعلق کچھ پتہ نہیں چلا سکے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فن کے لئے اپنے بندوں میں سے کچھ مخصوص کیا ہے، اس لئے قضائے عمری کی حدیث کو شیخ علی قاری حنفیؒ نے موضوع بتا کر یہ لکھا ہے کہ صاحب نہیہ وغیرہ کے بیان کر دینے سے دھوکہ نہیں کھانا چاہئے کیونکہ یہ علماء محدث نہیں ہوتے ہیں، اور نہ ہی انہوں نے حوالہ دیا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے، م۔ ویکوہ ان بقول الحج۔ اور یہ بات مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں اس طرح کہے کہ بحق فلاں (ف: یعنی الہی فلاں بزرگ کے حق سے میری دعا قبول فرمایا یوں کہے کہ الہی بحق انبیاء و بحق رسول (میری یہ دعا قبول فرما، یا یوں کہے الہی بحق بیت اللہ بحق شعر الحرام میری دعا قبول کر تو بھی مکروہ ہوگا، زبلی۔

لأنه لاحق الخ کیونکہ کسی مخلوق کا خالق پر حق نہیں ہے، اس سے معوم ہوا کہ کچھ نادان لوگ جو اپنی مناجات میں یہ شعر پڑھا کرتے ہیں الہی بحق محمد رسول اللہ دعاء مجھ گنہگار کی کر قبول مکروہ ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ انبیاء علیہم السلام و اولیاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے وسیلہ سے دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، یعنی الہی لك النشاء والمجد انی اتوصل انبیاءك تحب دعوتی ہذہ یا اسی جیسی اردو میں اس طرح سے دعا کرے کہ اے میرے رب تیری ذات پاک کے واسطے سب تعریف و ثناء کیا کر رہا ہوں، میں عاجز بندہ تیری بارگاہ کبریائی میں بوسیلہ تیرے رسول پاک ﷺ و ان کے آل و اصحاب کے اپنی یہ التجا کرتا ہوں، میرے رب کریم اپنی رحمت عالی کی طفیل میں اس کو قبول فرمائے کہ دنیا میں ہمیں عاقبت و سلامتی عطا فرما، اور آخرت میں مغفرت واسعہ و رحمت تامہ سے سرفرازی عطا فرما، اور میرے مولیٰ تو ارحم الراحمین ہے: اللهم صل علی سیدنا و مولانا محمد رسولک سبی الرحمة والہ وصحبہ وسلم، الحمد لله رب العلمین: اس کے علاوہ کچھ متعلق مسائل کتاب سے متعلق ان شاء اللہ تعالیٰ آئیے گے۔ م۔

توضیح بیمار یہودی و نصرانی کی عیادت کرنی، اپنی دعا ان الفاظ سے کرنی، اللهم اتی اسألك

بمعقد العز من عرشك؛ بحق فلاں کہہ کر دعا مانگنی، تحقیق مسائل، اقوال علماء، دلائل

قال ویکره اللع بالشطرنج والردو الاربعة عشر وکل لہو لانه ان قامر بہا فالمیسر حرام بالنص وهو اسم لكل قمار وان لم یقامر بہا فهو عبث ولہو وقال علیہ السلام لہو المؤمن باطل الا الثلاث تادیبہ لفرسہ و مناصلته عن قوسہ وملا عبثہ مع اہلہ وقال بعض الناس بیاح اللع بالشطرنج لما فیہ من تشجیل الحواطر وتذکیۃ الافہام وهو محکی عن الشافعی ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشطرنج والرد شیر فکانما غمس یدہ فی دم الخنزیر ولا نہ نوع لعب یصد عن ذکر اللہ وعن الجمع والجماعات فیکون حراما لقولہ علیہ السلام ما الہاک عن ذکر اللہ فهو میسر ثم ان قامر بہ تسقط عد التہ وان لم یقامر لا تسقط لانه متاول فیہ وکرہ ابو یوسف ومحمد التسلیم علیہم تحریراً لہم ولم یر ابو حنیفہ بہ باسا لیشتغلہم عماہم فیہ

ترجمہ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، شطرنج کھیلنا مکروہ ہے، (ف: ہندوستان و پاکستان وغیرہ کے علاقوں میں یہ کھیل مشہور و معروف ہے)، اور نرد کھیل بھی مکروہ ہے، (ف: اس کا دوسرا نام نرد شیر بھی ہے) اور چو سر اور چودہ گوٹی کا کھیل بھی مکروہ ہے، اس کے علاوہ تمام کھیل بھی مکروہ ہے، (ف: کعبیتین (ہڈی کے دو مربع شش پہلو پانچے جن سے چو سر اور چو کھیل جاتا ہے، قاسمی،) و تاش اور گنجد وغیرہ مثلاً گلی ڈنڈا و گڑی اور گولیاں وغیرہ سارے کھیل مکروہ تحریمی ہیں۔ لامہ ان قاصر بہا الخ: اس لئے کہ یہ تمام کھیل ایسے ہیں کہ اگر ان کو قمار بازی یا شرط کے ساتھ کھیل جائے تو یہ میسر یعنی جو بازی میں داخل ہو جائیگے جو کہ نص قرآنی سے حرام ہے، کیونکہ میسر ہر قسم کے جوئے کا نام ہے (ف: لہذا جس شکل میں بھی ہو گا وہ حرام ہی ہوگا، یہاں تک کہ چٹھی ڈالنا (سٹ بازی) جیسے کہ آجکل غیر مسلموں اور کافروں میں رائج ہے کہ کسی بھی مال پر ایک یا دو روپے کی چٹھی ڈال دی یعنی شرط لگادی اور وہ جس کے نام پر نکلے وہ اسی کا ہوگا، وہ اسے اٹھا کر لے جائے، یا گھر دوڑ میں گھوڑے دوڑا بنے (ریس لگانے) کی ہار جیت پر بازی لگائی تو یہ سب قمار میں داخل اور حرام ہیں)۔

وان لم یقامر الخ: اور اگر کھیلنے والا ان کھیلوں میں کوئی شرط نہیں لگائے تب بھی ایسے کھیل عبث اور لہو میں داخل ہیں (ف: جو آخرت اور یاد الہی سے غافل کرتے ہیں)۔ قد قال علیہ السلام الخ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مومن کا لہو باطل ہے، سوائے الیٰ تین چیزوں کے (۱) اپنے گھوڑے کو سکھانا (۲) اپنی کمان سے تیر اندازی کرنا (۳) اپنی بیوی کے ساتھ دلچسپی اور دلجمعی کے کام کرنا، (ف: حاکم کی روایت میں ہے کہ دنیا کے کھیلوں میں سے ہر ایک غلط اور باطل ہے سوائے تین کے الخ: اور ابو داؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ کی روایت میں اس طرح سے ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں ہے سوائے ان تین کے الخ پھر یہ معلوم ہوتا چاہئے کہ اشتیاء میں صرف یہی تین چیزیں منحصر نہیں ہیں، چنانچہ نسائی نے عطاء سے روایت کی ہے کہ میں نے جابر بن عبد اللہ اور ابن عمر کو دیکھا ہے کہ وہ تیروں سے نشہ بازی کرتے تھے، پھر ان دونوں میں سے جب ایک شخص کچھ ست ہو گئے تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ ست ہو گئے انہوں نے کہا ہاں تب پہلے نے کہا کیا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ نہیں سنا ہے کہ آپ اس طرح فرماتے تھے کہ جو چیز بھی ذکر الہی سے نہیں ہے یعنی جس چیز سے یاد الہی سے غفلت ہو یا اس سے یاد الہی نہ ہو وہ لہو و لعب ہے سوائے چار باتوں کے جو کہ یہ ہیں (۱) اپنی بیوی سے دلچسپی کی باتیں کرنی (۲) اپنے گھوڑے کو سکھانا (۳) اور دو نشانوں کے درمیان آدمی کی دوڑ (۴) اور آدمی کا تیراکی سیکھنا، اس کی روایت اسحاق و الطبرانی و الدہری نے حسن سندوں کے ساتھ کی ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جو چیز بھی یاد الہی سے غافل کر دے وہی لہو ہے)۔

وقال بعض الناس الخ: اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے، کیونکہ اس کھیل میں دل و دماغ کو روشن کرنا اور اپنی سمجھ کو تیز کرنا ہوتا ہے، اس قول کی امام شافعی کی طرف نسبت کی جاتی ہے، ف: یہ بات بہت سے لوگوں نے نقل کی ہے چنانچہ میزان شعرانی میں بھی ہے، اس کے علاوہ بھی دوسری بہت سی فقہ وغیرہ کی کتابوں میں منقول ہے، لیکن امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح نودی میں کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق یہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن شاید نووی نے امام شافعی کا مذہب بیان کیا ہو اور ان سے اباحت ہی منقول ہوئی ہو، اور عینی نے لکھا ہے کہ سہل بن محمد صعلوکی نے جو کہ شافعی ائمہ ہب ہیں کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے جبکہ ہاتھ کا خسارہ نہ ہو اور نماز نہ بھولے اور زبان سے بیہودہ الفاظ نہ نکلیں، اس طرح یہ کھیل حلال اور حرام کے درمیان ہے، اور حیدۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے، حرام نہیں ہے بشرطیکہ کسی عوض کے ساتھ نہ ہو، اور فرض نماز ترک نہ ہوتی ہو، اور فضول و بیہودہ باتیں نہ کرتا ہو، صعلوکی کے قول کے بھی یہی معنی ہیں، اور اگر دن رات شطرنج کھینے ہی میں مشغول ہو تو اس کی گواہی مردود ہوگی، امام مالک اور امام احمد کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح اگر سر راہ یا داباش لڑکوں کے ساتھ کھیلتا ہو تو حرام ہے، اور اگر مہذب لوگوں کے ساتھ ہو تاکہ دل روشن اور سمجھ تیز ہو اور دن رات اس میں لگنا رہتا ہو تو حرام نہیں ہے، ع: اس قول میں مکروہ سے مراد تنزیہی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مکروہ تحریمی ہونے کی اصلاح ہی نہیں ہے، بلکہ وہ مکروہ تحریمی کو حرام

کہتے ہیں، م، سختی میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت امام شافعیؒ کے قول کے مثل مذکور ہے، ع۔
ولنا قوله عليه السلام الح اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے جس نے شطرنج یا فرد شیر سے کھیلنا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے خون میں ڈبو دیا، (ف) یہ روایت ان الفاظ سے نہیں پائی گئی ہے، بلکہ بریدہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے فرد شیر سے کھیل کیا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے گوشت اور خون میں رنگا، رواہ مسلم، ت، ہذا اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، اور خاص شطرنج کے متعلق جو روایتیں حدیث کہہ کر پیش کی جاتی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، ان کے راوی دروغ گو جھوٹے اور اپنی طرف سے بنا کر بیان کرنے والے ہیں، اسی نئے موضوعات کی کتابوں میں ایسی تمام روایتوں کو موضوع لکھا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی نے کہا ہے کہ حدیث سے اس طرح عمدہ استدلال ہو سکتا ہے کہ حدیث میں جن تین قسم کی ہوجیزوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، ان میں یہ شطرنج داخل نہیں ہے، لہذا یہ ہو میں داخل رہا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ دوسری حدیث میں تیراکی سیکھنا بھی زائد مذکور ہے، یعنی یہ بھی مستثنیٰ ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ تین کی قید حصر کے لئے نہیں ہے کہ صرف تین ہی چیزیں مستثنیٰ ہیں، اس لئے استدلال نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ عدد کا مفہوم معتبر میں عہاء میں شدید اختلاف ہے، پھر قرآن مجید میں تو دنیاوی زندگی ہی کو ہو وعب فرمایا گیا ہے، اس لئے بہتر صورت یہی ہوگی کہ قیاس سے ہی استدلال کیا جائے۔

ولانه نوع بلعب الخ اور یہ شطرنج کس قیاس سے بھی مکروہ ہے کہ یہ بھی ایک قسم کا کھیل ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور جو وجہات سے روکتا ہے، اس لئے حرام ہوگا۔ لقوله عليه السلام الخ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو چیز تم کو اللہ تعالیٰ کی یاد سے غفلت میں ڈالے وہ میسر ہے، (ف) لیکن یہ حدیث مرفوعہ یا قول صحابی نہیں ہے بلکہ قاسم بن محمدؒ تاہی کا قول ہے، جیسا کہ احمد و بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، بلکہ بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عمر نے قاسمؒ نے کہا کہ جو چیز یاد الہی اور نماز سے غافل کر دے وہ میسر یعنی قدر ہے، بظاہر عبد اللہ بن عمر سے عبد اللہ عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ مراد ہیں، او عبد اللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور شاید کہ شافعیہ در کچھ حنفیہ سے جہتہد سے معارضہ کریں کہ یہ کراہت شطرنج پر ہی موقوف نہیں ہے، بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی اور وہ چیزیں جو حدیث میں مستثنیٰ کی گئی ہیں یعنی تیر اندازی وغیرہ بھی اگر یاد الہی اور نماز سے غافل کریں تو وہ بھی مکروہ ہوں گی، اور ہم نے شطرنج کے جواز کا حکم اسی صورت میں لکھا ہے کہ وہ کسی شرعی فرض کے لئے مانع نہ ہو، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بہر حال اگرچہ شطرنج کے کھیل کو جائز ہونا فرض کر لیں پھر اس کے کھیلنے والے کو دیکھا گیا ہے کہ وہ اس کے کھیلنے میں ایسے ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں کہ دن رات ایک کرتے ہیں لہذا اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں شبہ نہیں ہے، اور اگر اس کی وجہ سے نماز قضاء ہو جائے یا بکل چھوٹ جائے تو حرام پر حرام کا مرتکب ہوگا، عود باللہ من ذلك، م۔

ثم ان قاصر الخ پھر اگر کسی نے شطرنج کھیتے ہوئے شریعت بھی لگا دی تو وہ جو اکھینا ہوگا اور کھیلنے والے کی عدالت ختم ہو جائیگی، (ف) چنانچہ اس کی گواہی مقبوعہ نہ ہوگی اور وہ حرام قطعی کا مرتکب ہوگا۔ وان لم يقاصر به الله اور اگر کھیلنے والا شطرنج سے جو نہیں کھیتے تو اس کی عدالت ختم نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے کھیل میں تاویل کرنے والا ہو جائے گا، (ف) یعنی وہ اس طرح تاویل کر سکتا ہے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مباح ہے، اور جس چیز میں علمائے مجتہدین کے اجتہاد مختلف ہوتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہوتی ہے، وراہی رحمت سے یہ بھی ہے کہ اس کی عدالت ختم نہیں ہوتی ہے، وراہی رحمت و تقویٰ، واقع میں پوری تائید کردی تو پوری موافقت کی بناء پر آخرت میں بھی اس کھیلنے والا کو فائدہ بھی ہو سکتا ہے اور اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ شطرنج کھیلنے کا یہ کام تقویٰ اور ورع کے خلاف ہے، م، اب یہ سوال کہ وہ لوگ شطرنج کھیلنے وراہی کا تماشا دیکھ رہے ہوں اس حالت میں ان کو سام کرنا چاہئے یا نہیں، تو جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے، تفصیل یہ ہے کہ۔

کمرہ ابو یوسف الخ کہ امام ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ نے ان لوگوں کی تنبیہ کی غرض سے اور اس سے بچانے کے لئے ان کو سلام کرنا مکروہ کہا ہے۔ ولم یو ابو حنیفۃ الخ۔ لیکن امام ابو حنیفہ نے ان کو سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے، اس خیال سے کہ وہ ان کو سلام کر کے اپنی حرف مشغول کر لے، اور ان کے کھیل کا خیال بدل دے، (ف) اور ذخیرہ میں لکھا ہے کہ اگر لہو کے طور پر وہ کھیل رہے ہوں تو سلام کرنے میں حرج نہیں ہے، لیکن تا جب کے خیال سے سلام نہ کرنا جائز ہے، اور اگر فکر و ذہن کی تیزی کے خیال سے کھیلتے ہوں تو سلام کر لینا چاہئے، اور امام ابو حنیفہ نے ان کو سلام کر لینے میں حرج نہیں سمجھا ہے، اور ابو یوسف نے ان کی تحقیر کے خیال سے سلام کرنے کو مکروہ بتایا ہے۔

توضیح: شطرنج، نرد شیر، تیر اندازی، گھڑ دوڑ وغیرہ کے کھیل کھیلنے کا حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر واجابة دعوته واستعارة دابته وتكره كسوته الثوب وهديته الدراهم والدنانير وهذا تحسان وفي القياس كل ذلك باطل لانه تبرع والعبد ليس من اهله وحه الاستحسان انه عليه السلام قبل هدية سلمان رضى الله عنه حين كان عبداً وقل هدية بريرة رضى الله عنها وكانت مكاتبة واجاب رهط من الصحابة رضى الله عنهم دعوة مولی ابی اسيد وكان عدا ولا في هذه الاشياء ضرورة لا یحد التاجر بدائها ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته ولا ضرورة في الكسوة واهداء الدراهم فبقى على اصل القياس

ترجمہ:- امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، کاروباری غلام (یعنی جسے مالک نے کاروبار کی اجازت دیدی ہو) اس کا معمولی ہدیہ یا اس کی طرف سے دعوت قبول کرینے میں اسی طرح اس کے سواری کے جانور کو عاریۃ مانگ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف) کیونکہ اسے اس قسم کے معمولی معاملہ کے کرنے کا اختیار دیا ہوا ہے۔ و تکرہ کسوتہ الحج اور اس کی طرف سے کسی کو کپڑا پہنا دینے یا کسی کو درہم یا دینار دینے اور اس کو قبول کر لینے میں کراہت ہے اور اس کے معمولی ہدیہ کو قبول کر لینا اور اس کا کسی کو بس پہنا دینا اتھمانا جائز ہے۔ وفي القياس الخ۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان مسئلے میں سے کوئی بھی جائز نہ ہو کیونکہ معمولی ہدیہ ہو یا دعوت ہو سب تبرع اور احسان ہے جو ایک غلام کی حیثیت سے دوسرے کے ساتھ نہیں کر سکتا ہے، (ف) کیونکہ غلام خود کسی مال کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس کے برعکس اپنے مولیٰ کا مملوک ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنے ساتھ کے مال کے ذریعہ کسی کے ساتھ بھی احسان نہیں کر سکتا ہے، اس کے باوجود ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اختیار کیا ہے۔

وجه الاستحسان الحج۔ استحسان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت سلمانؓ کا ہدیہ قبول فرمایا تھا حالانکہ اس وقت تک یہ سلمان بھی غلام تھے (ف) انشاء اللہ اس کا اصل قصہ عبرت و نصیحت حاصل کرنے کی غرض تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا جائے گا۔ و قیل هدية بريرة رضى الله تعالى عنه الخ اسی طرح سے حضرت بریرہؓ کا ہدیہ بھی قبول فرمایا تھا، حالانکہ وہ مکاتبہ تھیں (ف) یہ حضرت بریرہؓ جو کہ حضرت عائشہؓ کی خرید کردہ باندی تھیں، پھر حضرت عائشہؓ نے ان کو باندی بنا کر آزاد کر دیا تھا، ان کو صدقہ کے طور پر کچھ گوشت دیا تھا اور اسی گوشت کو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو ہدیہ پیش کیا تھا جسے آپ ﷺ نے قبول فرمایا تھا یہ ساری باتیں صحیح ستہ وغیرہ کی روایتوں میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، لیکن اس بات میں تامل ہے کہ ہدیہ کے قبول کے وقت حضرت بریرہؓ مکاتبہ تھیں۔

واحباب رهط الحج اسی طرح سے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے ابو اسید اسعدیؓ کے غلام ابو سعیدؓ کی دعوت قبول کی تھی۔ (ف) اور یہ دعوت ولیمہ نکاح کے سلسلہ کی تھی جیسا کہ جامع صغیر کی شروع میں مذکور ہے، اور ان دلائل سے بھی بڑھ کر حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ مریض کی عیادت فرماتے اور جنازہ کے ساتھ تشریف لے جاتے اور غلاموں کی

بھی دعوت قبول فرماتے تھے، اور گدھے پر بھی سوار ہو جاتے تھے اور قرظہ اور خیر کی لڑائیوں میں ایک ایسے گدھے پر سوار تھے جس کی باگ (گام) خرما کی چھال کی بنی ہوئی رسی کی تھی اور اس کے اس کے نیچے جو پالان تھا وہ بھی خرما کی چھال کا تھا، اس کی روایت ترمذی وابن ماجہ اور الحاکم نے کی ہے، لیکن ترمذی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں مسلم بن کیسان ضعیف ہے۔ ولان فی ہدہ الاشیاء الخ اور اس وجہ سے بھی تاجر غلام مذکورہ کام کر سکتا ہے کہ ایک تاجر کی حیثیت سے اس کو ان کاموں کے کرنے کی مجبوری ہوتی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شخص جس کام کا مذمہ دار ہوتا ہے اس کے لوازمات کے کرنے کا بھی ہو جاتا ہے (ف۔ اس لئے گویا کہ غلام یہ تمام کام اپنے مولیٰ کی، جہزت سے ہی کرتا ہے)۔

ولا صرورة فی الکسوة الخ: اس کے برعکس اسے کسی کو بدیہ میں کپڑے کا جوڑا یا نقد درہم دوینار دینے کی مجبوری نہیں ہوتی ہے اسی لئے اس کے ناجائز ہونے کا حکم اپنے قیاس کے اصل قیاس کے مطابق باقی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت سلمان فارسیؓ کے اسلام لانے کا قصہ دلائل نبوت اور عبرت حاصل کرنے کے لئے عجیب و غریب ہے، جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے سے ہی یہود و نصاریٰ کو آپ کی بعثت کا انتہائی شوق و انتظار تھا، اور آپ کے اوصاف و علامات ان میں مشہور و معروف تھے، لیکن زمانہ اسلام کے بعد ان یہودیوں اور نصاریوں نے محض دنیا کی خاطر اس کو عداوت سے بدل دیا اور دل سے نکال دیا، ابھی جو حدیث بیان کی جا رہی ہے، یہ دوسری عام اخبار و روایات کی طرح نہیں ہے بلکہ صحیح ثقات اولیاء کے بیان سے ہے جو انتہائی درجہ کے زاہد و متقی اور صالح تھے نیز کذب سے بہت دور تھے، وہ ایسے تھے جو جتنے اور جیسے الفاظ سنتے تھے روایت کے وقت ان میں کمی و بیشی کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اس لئے امام ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں ایسے ہی ثقات علمائے ربانی کے اسناد سے خود حضرت سلمانؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت سلمانؓ نے اپنا حال اس طرح بیان فرمایا ہے کہ میرا باپ زمینداروں میں سے تھا اور میں اور میرے ساتھ دو لڑکے مکتب میں جایا کرتے تھے یہ دونوں لڑکے جب مکتب سے واپس ہوتے تو درمیان راہ ایک عابدہ زاہدہ کے پاس چلے جاتے اس سائے میں بھی ان لوگوں کے ساتھ ہی جانے لگا، چنانچہ کچھ دنوں کے بعد وہ زاہدہ ان دونوں لڑکوں سے زیادہ مجھ سے پیار کرنے لگا، اور کہنے لگا کہ اسے سلمان جب تم سے تمہارے گھر والے یہ پوچھیں کہ تم اتنی دیر تک کہاں تھے تو ان سے یہ کہہ دینا کہ معلم نے چھٹی نہیں دی اور جب تمہارے معلم پوچھیں کہ دیر کیوں کی تو کہنا کہ میرے گھر والوں نے چھٹی نہیں دی، اس کے کچھ دنوں کے بعد اس کا انتقال ہو گیا، پھر اس وقت کے راہب سب ایک مرتبہ اکٹھے ہوئے تو میں نے ان سے کہا کہ آپ لوگ مجھے کسی کا پیہ بتائیں جن کے پاس میں رہ سکوں، تب انہوں نے کہا کہ ہمیں پوری دنیا میں صرف ایک شخص کا علم ہے جس سے بہتر کوئی اور نہیں ہے وہ سال میں ایک مرتبہ بیت المقدس آتا ہے، اس زمانہ میں اگر تم وہاں جاؤ تو بیت المقدس کے دروازہ پر تم کو ایک بندہ ہوا گدھا ملے گا،

چنانچہ موقع پا کر ایک مرتبہ اس مقصد سے روانہ ہوا، تو ان کے کہنے کے مطابق اس کے دروازہ پر بندہ ہوا ایک گدھا نظر آگیا، پھر میں اس عالم کی خدمت میں بیٹھ گیا اور میں نے اس کے سامنے پورا قصہ بیان کیا تو اس نے کہا کہ تم ٹھہرے رہو میں لوٹ کر جب آؤں گا تب تم کو بتا دوں گا چنانچہ میں وہیں ٹھہر کر ان کی واپسی کا انتظار کرتا رہا، اس عرصہ میں وہ مجھے بالکل نظر نہیں آیا، یہ شخص سال میں صرف ایک ہی مرتبہ آتا تھا، پھر وہ جب اپنے وقت پر آیا تو میں نے اس سے مل کر کہا کہ آپ نے میرے معاملہ میں فیصلہ کیا ہے، (کہ میں کس عالم کی خدمت میں رہوں) انہوں نے کہا کیا واقعہ تم ابھی تک یہیں میرا انتظار کر رہے ہو، میں نے کہا جی ہاں، انہوں نے کہا واللہ مجھے تو ایک بڑے پیغمبر سے بہتر دوسرا کوئی نظر نہیں آتا ہے، جو تمہارے علاقہ میں ظاہر ہوا ہے، اور یہ وقت، یہاں آگیا ہے کہ تم ان کی خدمت میں جاؤ گے تو ان کو پاؤ گے، انکی علامت یہ ہوگی کہ تم ان میں یہ تین باتیں پڑاؤ گے۔

(۱) وہ صدقہ نہیں کھائے، (۲) بدیہ کے مال کو کھائے، (۳) ان کے داہنے مونڈھے پر غفور کے قریب خاتم النبوت انڈے کے مثل نظر آئے گی اس کارنگ بھی ان کی کھال کے جیسا ہی ہوگا، اس کے بعد سلمانؓ نے کہا کہ یہ سن کر وہاں سے روانہ

ہو گیا، ایک زمین اور ایک علاقہ سے گزرتا ہوا دوسری زمین اور دوسرے علاقہ میں جاتا رہا، یہاں تک کہ ایک جگہ کچھ دشمنوں نے مجھے پکڑ کر کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا اسی طرح میں اللہ کی طرف سے مدینہ پہنچ گیا، وہاں پہنچ کر لوگوں کے منہ سے رسول خدا ﷺ کی وہاں کی موجودگی کی باتیں کرتے ہوئے سنیں، اس کے بعد میں نے اپنے آقا سے درخواست کی کہ میرا ایک دن مجھے دیدیں یعنی ایک دن کی فرصت مانگ لی جو انہوں نے قبول کر لی، اس دن میں نے جنگل جا کر کچھ لکڑیاں چن کر جمع کیں اور کم قیمت میں ان کو بازار میں فروخت کر دیا اور اس کی قیمت سے کھانے کے لئے کچھ تیار کیا، جسے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا اور آپ کو پیش کیا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے یہ سن کر آپ ﷺ نے اپنے صحابہ سے فرمایا کہ آپ لوگ یہ کھالیں اور خود اس کے کھانے سے انکار کیا، یہ دیکھ کر میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ ایک علامت تو صحیح اور سچی نکلی، اس کے بعد میں اپنے حال پر ہی رہا، پھر میں نے اپنے لوگوں سے کہا کہ مجھے ایک دن کی اور فرصت دیدیں، انہوں نے منظور کر لی، فرصت پا کر پھر میں نے باہر جا کر کچھ لکڑیاں جمع کیں اور پہلے دن کے مقابلہ میں ان کو کچھ زیادہ قیمت سے فروخت کیا اور اس کی قیمت سے کچھ کھانے کی چیز تیار کر کے میں حضور کے دربار میں لے گیا، آپ نے پھر پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، بس آپ نے بسم اللہ کہہ کر اس کی طرف ہاتھ بڑھایا اور اپنے صحابہ کو بھی اس کے کھانے کے لئے بلایا، اور کہا کہ کھاؤ انہوں نے آپ کے ساتھ مل کر کھایا اور میں آپ کے پیچھے جا کر کھڑا ہو گیا، آپ نے اپنی چادر پیٹھ سے ہٹادی میں نے دیکھا کہ وہاں خاتم النبوت اٹھنے کے مثل نمایاں ہے، یہ دیکھ کر میں نے سامنے حاضر ہو کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، اس پر آپ ﷺ نے پوچھا کہ یہ کیا معاملہ ہے، جواب میں میں نے آپ سے اپنا سارا قصہ بیان کر دیا، پھر میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ جس شخص نے مجھے آپ سے ملاقات کا راستہ بتایا ہے کہ آپ پیغمبر ہیں کیا وہ جنت میں داخل ہوگا، آپ نے فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے، میں نے پھر کہا کہ وہ تو یہ کہتا تھا کہ آپ نبی ہیں، آپ نے پھر فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے، اس حدیث کو حاکم نے بھی دوسری اسناد سے روایت کیا ہے، اس روایت سے اوپر کے کچھ بیان کی توضیح ہوتی ہے، اس طرح پر کہ جس راہب نے سمیان کو پتہ دیا تھا اس نے ان سے کہا تھا کہ اے سلمان اللہ تعالیٰ ایک رسول مبعوث فرمانے والے ہیں، جن کا مبارک نام احمد ہے، وہ تمہارے سے ظاہر ہوں گے، ان کی خاص علامت یہ ہوگی کہ وہ ہدیہ کا مال کھائیں گے لیکن صدقہ کا مال نہیں کھائیں گے، اور ان کے دونوں کے شانوں کے درمیان خاتم نبوت ہوگی، اور ان کے مبعوث ہونے کا زمانہ بہت قریب ہو گیا ہے، پس میں ان کی تلاش میں نکلا کچھ چلنے کے بعد میں جب تمہارے کا پتہ لوگوں سے پوچھتا تھا تو کہا جاتا کہ ابھی آگے جاؤ، یہاں تک کہ چتے ہوئے مجھے بنو کلب کے کچھ عرب ملے اور انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور اپنے علاقہ میں لا کر ایک انصاریہ عورت کے ہاتھ فروخت کیا جس نے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر کر دیا، اسی عرصہ میں مجھے رسول اللہ ﷺ کے مدینہ میں تشریف لانے کا علم ہوا، پس میں نے اپنے باغ میں سے کچھ چھوڑے لئے اور ان کو ایک چیز پر رکھ کر اس کھانے پر رکھ کر جس کو اپنی لکڑیاں فروخت کر کے پکایا تھا آپ ﷺ کی خدمت میں لایا، اس وقت آپ کے ارد گرد کچھ صحابہ بھی بیٹھے ہوئے تھے۔

ان میں سے سب سے قریب آپ کے حضرت ابو بکرؓ تھے، میرا سامان دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے، آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ آپ لوگ یہ کھالیں، لیکن آپ نے اس میں سے خود کچھ بھی نہیں کھایا، پھر کچھ دن گزرنے کے بعد (کیونکہ اس عرصہ میں اسی طرح دوبارہ پکار مانے کا ارادہ تھا اور بغیر تاخیر کے، لکن کو چھٹی لینے پر اعتراض کا احتمال تھا) میں پہلے کی طرح دوبارہ کھانا تیار کر کے آپ کے دربار میں لا کر رکھا، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ آپ کے لئے ہدیہ ہے، تب آپ نے بسم اللہ کر کے اس میں خود کھایا اور اپنے حاضرین صحابہ کو بھی کھلایا، اس وقت میں گھوم کر آپ کے پیچھے جا کر کھڑا ہو گیا، جب آپ نے مجھے دیکھ تو اپنی پیٹھ پر سے اوڑھی ہوئی چادر اٹھالی تب میں نے پشت پر خاتم النبوت دیکھ لی اس کے بعد میں سامنے آکر بیٹھ کر اشہد ان لا الہ الا اللہ وکرم رسول اللہ کہا، تب آپ نے سوال کیا کہ

تم کہاں کے آدمی ہو، میں نے عرض کیا کہ میں ایک غلام ہوں، آپ نے پھر سوال کیا کہ کس کے غلام ہو، تب میں نے انصاریہ عورت کا نام لے کر بتایا، پھر آپ نے میرا سرا حال سن، اسی حدیث کو ابو نعیم نے بھی دلائل السنۃ میں اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ حضرت سلمہؓ نے بیان کیا کہ میں راہر مز میں پیدا ہوا اور وہیں بڑا ہوا، میرا باپ اصہبان کا صاحب عزت و ثروت آدمی تھا، انہوں نے مجھے کسی معلم کے حوالہ کر دیا، میں بھی وہاں ہر روز جانے لگا۔

ہمارے راستہ میں ایک پہاڑ پڑتا تھا، جس میں ایک غر تھا، ایک دن میں اس میں تنہا جانے لگا وہاں میں نے ایک شخص کو دیکھا جو باؤں کے کپڑے پہنے ہوئے تھا، اس نے مجھے اشارہ سے بلایا، میں اس کے پاس چلا گیا، تب اس نے مجھ سے کہا کہ کیا تم عیسیٰ مسیح بن مریم کو پہنچتے ہو، میں نے کہا نہیں، میں نے تو آج تک ان کا نام بھی نہیں سنا ہے، اس نے کہا کہ عیسیٰ روح اللہ ہے جو اس پر ایمان لائے گا اللہ تعالیٰ اس کو دنیا کے غم سے نکال کر آخرت کی نعمتوں میں بہمنیادے گا، پھر مجھے کچھ انجیل کی عبارت سنائی تو میرا دل اس سے متاثر ہوا، اس کی حلاوت مجھے معلوم ہونے لگی، پھر میں نے اپنے آتش پرست ساتھیوں کو چھوڑ دیا اور مکتب میں ہر آمد و رفت کے درمیان اس کے پاس بیٹھ جاتا، اخلاص، میں وہاں سے قدس کی طرف روانہ ہوا، جب میں بیت المقدس میں پہنچا تو مجھے ایک کنارہ میں باؤں کے لباس والا ایک شخص ملا، میں اس کے پاس جا کر بیٹھا اور اس سے کہا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہیں جو شہر و راس میں تھا، اس نے کہا کہ ہاں میں جانتا ہوں، اور میں بھی نبی الرحمة کا منتظر ہوں، جن کے اوصاف معلوم ہیں، تب میں نے مزید باتیں جاننی چاہیں، تب اس نے کہا کہ نبی الرحمة کا نام محمد بن عبد اللہ ہے، وہ تہامہ کے پہاڑوں سے نکلیں گے وہ گدھے اور خنجر پر سو رہوں گے، ان کے دل میں رحمت ہوگی اور اعضاء میں ترجم ہوگا، اور ان کے نزدیک آزاد اور غلام سب برابر ہوں گے، ان کے نزدیک دنیا کی کوئی عزت نہ ہوگی، اور ان کے دونوں مونڈھوں کے درمیان انڈے کے مثل نبوت کے مہر ہوگی، باطن میں لکھ ہوگا اللہ وحدہ لا شریک لہ در ظاہر میں لکھ ہوگا کہ تمہارا جد ہر جی چاہے اسی طرف منہ کرے، اور تم منصور ہو (لہذا کی مدد تمہارے ساتھ ہے)۔

نبی الرحمة بد یہ کھایا لیکن صدقہ نہیں کھائے گا، اس کے دل میں کینہ اور حسد نہ ہوگا، اور وہ کسی بھی مومن یا کافر پر ظلم نہیں کرے گا، جو کوئی اس کی تصدیق و مدد کرے گا، وہ قیامت میں اسی کے ساتھ ہوگا، سمانا نے کہا کہ میں یہ سن کر اس کے پاس سے اٹھا اور اس بات کی امید ہوئی کہ شاید میں بھی ان کو باؤں، پھر میں وہاں سے نکل کر بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دور نکل آیا تھا کہ مجھے بنو کلب کے دیہاتی ملے اور مجھے ہوپ لے گئے، اور میرا نام میسرہ رکھ دیا، اور ایک عورت کے ہاتھ جس کا نام جلیہ بنت فلان تھا تین سو درہم کے بدلہ بیچ دیا، وہ بنی النجار مدینہ کے حلیف تھے، میں وہاں اسی طرح سوہ مینے رہا، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لے گئے، آپ کے متعلق تذکرہ میں نے بھی سن لیا حالانکہ میں مدینہ کے آخری کنارہ پر، اپنی آقا عورت کے باغ میں کام کرتا تھا اس میں جدی جدی آیا اس وقت میں نے حضرت ابو یوب انصاریؓ کے مکان میں آپ کو پایا، پھر میں نے اپنی طرف سے کچھ نکال کر آپ کی خدمت میں رکھا، تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے تو فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر میں نے خود دوسری چیز آپ کی خدمت میں پیش کی تب بھی آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ بدیہ ہے، پس اس میں سے آپ نے خود بھی کچھ کھلایا اور جو گد آپ کے پاس تھے ان کو بھی کھلایا، پھر مجھے دیکھ کر آپ نے سوچ کیا تم آزاد ہو یا غلام ہو میں نے جواب میں کہا کہ میں دوسرے کا مملوک بن گیا ہوں، تب آپ نے فرمایا کہ پھر تم میرے پاس صدقہ و ربا یہ کیوں لے میں نے عرض کیا کہ میں ایک درویش نحرانی کی صحبت میں تھا، پھر میں نے اپنے سارا قصہ آپ کو سن دیا، تب فرمایا کہ تمہارا سہیلی یعنی وہ راہب ن دگوں میں سے تھا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اللہیں انساہم الکتاب من قبلہ ہم مد موصون، وادانتلی علیہم آیاتنا قالو اما الایۃ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اب یہ بتاؤ کہ کیا تم نے اس کی بتائی ہوئی نشانیوں پائی ہیں، میں نے کہا جی ہاں سوائے ایک بات کے کہ وہ آپ کے دونوں شہنوں کے

درمیان ہے، تب آپ نے اپنی اوڑھی ہوئی چادر اپنے مونڈھے سے ہٹادی، اس وقت میں نے اسے دیکھ کر اس کو بوسہ دیا پھر میں نے کہا اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله پھر آپ نے حضرت علی بن طالبؑ سے فرمایا کہ اے علی اس کے ساتھ جلیہ کے پاس جاؤ اور یہ کہو کہ رسول اللہ ﷺ تم کو یہ حکم دیتے ہیں کہ تم اس غلام کو یا تو فروخت کر دو یا اسے آزاد کر دو۔

میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہیں ہوئی، آپ نے فرمایا کہ اے سہمان تم کو پوری بات معلوم نہیں ہو سکی ہے، کہ تمہارے آنے کے بعد اس کا چچا زاد بھائی اس کے پاس آگیا، اور اس کو اسلام لانے کی دعوت دی تو وہ مسلمان ہو گئی، تب حضرت علیؑ میرے ساتھ گئے تو اس کو دیکھا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ کر رہی ہے، پھر حضرت علیؑ نے اس کو رسول اللہ ﷺ کا پیغام پہنچایا تو اس نے کہا کہ آپ جا کر رسول اللہ ﷺ سے عرض کر دیں کہ یا رسول اللہ آپ کو پورا اختیار ہے، آپ چاہیں تو اسے آزاد فرما دیں یا وہ آپ کی ملکیت میں رہے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے مجھے آزاد کر دیا، پھر میں صبح وشام آپ کی خدمت میں حاضر ہونے لگا، یہ روایت بھی مختصر ہے، ابو نعیم نے اس روایت کو دوسرے طریق سے مرسل روایت کیا ہے، کہ سعید بن مسیبؒ نے بیان کیا ہے کہ سلمانؓ نے ملک فارس میں دانیال کے ملت والوں میں سے کسی کے ساتھ رہتے ہوئے رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ سنا تھا کہ آپ ہدیہ تو کھائی گئے لیکن صدقہ نہیں کھائی گئے، اور سب کے دونوں مونڈھوں کے درمیان خاتم النبۃ ہے، پس انہوں نے دل میں یہ چاہا کہ میں آپ کے پاس جا کر ملاقات کروں، اس ارادہ کی خبر یہ کر باپ نے ان کو متعید کر دیا، باپ کے مرجانے پر نکل کر ملک شام گئے اور وہاں ایک کینہ میں ٹھہرے، پھر وہاں سے نکل کر رسول اللہ ﷺ کی تدش میں نکلے راستہ میں ان کو سادہ لوہے کے پکڑ کر ان پر قبضہ کر لیا، پھر وہاں سے مدینہ لے کر فروخت کر دیا۔

اور اس حالت میں رسول اللہ ﷺ اس وقت تک مکہ معظمہ ہی میں تھے، وہاں سے ہجرت نہیں کی تھی، مگر آپ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے تو سلمانؓ نے آپ کی خدمت میں کچھ کھانا پیش کیا تب آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے، اس لئے آپ ﷺ نے اس میں سے خود کچھ نہیں کھایا، پھر انہوں نے دوبارہ دوسری چیز لے کر پیش کی اس وقت بھی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے اس میں سے کچھ کھالیا، پھر سلمانؓ نے آپ کے شانوں کے درمیان خاتم النبۃ دیکھ کر اسے بوسہ دیا اور اسلام لے آئے، پھر اپنے متعلق رسول اللہ ﷺ کو بتلایا کہ میں دوسرے کاموں میں ہوں، تب آپ نے پورے مال کا انتظام کر کے ان کو آزاد کر دیا، حاکم نے مستدرک میں حضرت بریدہؓ کی حدیث سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو سہمانؓ کچھ کھانے کی چیز پر تھوڑے چھوہارے بھی رکھ کر لائے، تو رسول اللہ ﷺ نے کہا کہ اے سلمان یہ کیا ہے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے آپ نے فرمایا کہ صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر دوبارہ بھی اسی طرح کھانے کی چیز پر چھوہارے رکھ کر لائے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے سہمان یہ کیا ہے، عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے تب آپ نے اپنے اصحاب کو اس کے کھانے کا حکم دیا اور خود اس میں سے تناول فرمایا، اور سہمانؓ نے آپ کی پیٹھ مبارک پر خاتم النبۃ دیکھی، پھر آپ نے سہمانؓ سے پوچھا کہ کس کے غلام ہو، سہمانؓ نے ایک قوم کا نام یہ تب آپ نے فرمایا کہ تم ان سے درخواست کرو کہ وہ تم کو مکہ تب بندیں، اس شرح پر کہ خرمہ کے استنہ درخت میں گادوں اور تم ان کو دیکھ بھول کرو، یہاں تک کہ جب ان میں پھل آجائے تو مزاد ہے، چنانچہ سلمانؓ کی درخواست پر ان لوگوں نے بخوشی منظور کر لیا (کیونکہ خرمہ کا درخت ایک بڑی مدت کے بعد پھل دیتا ہے، اس لئے وہ شاید اپنے دل میں یہ سمجھے کہ اس مدت تک سہمان زندہ بھی نہیں رہے گا، م)۔

پس رسول اللہ ﷺ نے آکر اپنے دست مبارک سے پورے گادے، اور ایک درخت حضرت عمرؓ نے لگایا، تو یہ سارے پودے اسی ایک سال میں بڑھ کر پھل بھی لے آئے، سوئے اس ایک درخت کے تو آپ نے پوچھا کہ یہ درخت کس شخص نے لگایا تھا، تب رسول اللہ ﷺ نے اس چہرہ کو بھی دوبارہ اپنے دست مبارک سے لگا دیا تب وہ بھی اسی سال پھل لے آیا،

اس کی روایت اسحاق بن راہویہ اور ابو یعلیٰ الموصلیٰ اور یزار نے کی ہے، ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اسناد صحیح ہے، اور اس حدیث کو طبرانی نے ابن عباسؓ سے طویل روایت کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جن کے غلام بنے تھے، وہ یہودی تھے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس کے علاوہ کچھ اور بھی تفصیل ہے جو شرح یعنی میں ہے، میں مترجم نے ان روایتوں کا ترجمہ اتنی تفصیل اور طوالت کے ساتھ اس لئے کیا ہے، کہ جس شخص نے دیانت و ثقہ اور عدالت کو جان لیا ہے، وہ ان قدر روایات سے جانے کہ اگلی امتوں کو رسول اکرم محمد مصطفیٰ ﷺ کے فضائل و کمالات و علامات بہت ہی تفصیل کے ساتھ معلوم تھے، اور موجودہ زمانہ میں جو انجیل و توریت میں تخریف کے باوجود آپ ﷺ کی رسالت کا انکار کرتے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہے، واللہ الہادی الی سبیل الرشاد وعلیہ التوکل وبہ الاعتماد۔

توضیح: کیا تاجر غلام لوگوں کو ہدایا اور تحائف دے سکتا ہے، تحقیق مسائل دلائل مفصلہ،
واقعہ قبول اسلام حضرت سلمان فارسیؓ

قال ومن كان في يده لقيط لا اب له فانه يجوز قبضه الهبة والصدقة له واصل هذا ان التصرف على الصغار انواع ثلاثة نوع هو من باب الولاية لا يملكه الا من هو ولي كالانكاح والبيع لا موال القنية لان الولي هو الذي قام مقامه باتانة الشرع ونوع اخر ما كان من ضرورة حال الصغار وهو شراء مالا بد للصغير منه وبيعه واجارة الاطوارو ذلك جائز ممن يعوله وينفق عليه كالاخ والعلم والام والملقط اذا كان في حجرهم واذا ملك هؤلاء هذا النوع فالولي اولى به الا انه لا يشترط في حق الولي ان يكون الصبي في حجره ونوع ثالث ما هو مع محص كقبول الهبة والصدقة والقبص فهذا يملكه الملقط والاخ والعلم والصبي بنفسه اذا كان يعقل لان اللائق بالحكمة فتح باب مثله نظرا للصبي فيملك بالعقل والولاية والحجر وصار بمنزلة الانفاق

ترجمہ۔ ام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی کے قبضہ میں لقیط ہو اور اس کے باپ کا پتہ نہ ہو، (ف۔ یعنی کسی شخص کو کہیں پر ایک بڑا بچہ ملا اور کوئی خود کو اس کا باپ ہونے کا دعویٰ نہ کرتا ہو اور وہ اسے اٹھا کر اپنے پاس لے آیا، اور وہی اس کا پورا ذمہ دار اور مربی بن گیا ہو تو اس بچہ کو کہیں سے جو کچھ بہہ یا صدقہ دیا جائے اس پر اسی پانے وال کا قبضہ جائز ہو گا، اور اس چیز پر اس شخص کا قبضہ ہو جانے سے وہ بہہ یا صدقہ مکمل ہو جائے گا،) واصل ہذا الخ اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ اور اصل یہ ہے کہ چھوٹے بچوں میں تین قسم کا تصرف ہوتا ہے، (ف یعنی اگرچہ تین ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے مگر عموماً تصرف کی یہی تین قسمیں ہوتی ہیں (۱) تصرف دامت (۲) تصرف ضرورت (۳) تصرف نفع محض)۔ نوع دوم من باب الح۔ پہلی قسم جو کہ دامت کے باب میں ہے، اس تصرف کا مالک صرف وہی شخص ہوتا ہے جو اس بچہ کا ولی ہوتا ہے، (ف جیسے باپ دادا وصی، چچا، قاضی وغیرہ۔

کالا مکاح الح جیسے بچے کا نکاح کرنا، اور جیسے ایسے امواں کو خریدنا یا فروخت کرنا جو رکھنے کے لئے ہوتے ہیں، (ف جیسے پالنے کے لئے گائے وغیرہ یعنی جو کاروباری نیت سے نہ ہو)۔ لان الولی الخ کیونکہ شریعت کی طرف سے یہ ولی ہی اس کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے۔ ونوع آخر ما كان الح اور دوسری قسم وہ ہے جو چھوٹے بچوں کی ضرورت حال کے طور پر ہو، اور وہ ایسی چیز کو خرید، جس سے بچہ کو چارہ نہ ہو، یعنی اس کے بغیر بچہ گزارہ ہی نہ کر سکتا ہو، (ف جیسے بچے کے لئے کھانے پینے کا سامان یا اس کے پہننے کے لئے کپڑا خریدنا،)۔ وبيعه الح: اور اس کی کسی ایسی چیز کو فروخت کر دینا جس کو بیچنا ہی ضروری ہو جائے، (ف جیسے کہ گائے کا ضرورت سے زائد دودھ یا اس کی ضرورت سے زائد مرغی کے انڈے کہ ان کو فروخت نہ کرنے سے لایحہ بربادی لازم آئیگی)، اور دودھ پلانے کے لئے کسی دودھ پلائی کو اجرت پر مقرر کرنا، (ف جبکہ بچہ کو دودھ پلانے کی واقعہ

ضرورت ہو، اور وہ دیر سے کم بھی ہو،۔

وذلك حائز ممن يعوله الخ: اور اس قسم کا تصرف اس بچہ کے ہر ایسے شخص کو کرنا جائز ہو گا جو اس چھوٹے بچہ کی نگہداشت اور دیکھ بھال کر رہا ہو، جیسے بھائی و چچا دماں اور خود بچہ کو راستہ سے اٹھالینے والا شخص، جبکہ بچہ ان میں سے کسی کی بھی گود میں پرورش پارہا ہو۔ و اذا ملك الخ: اور جب بچہ کی جان و مال کے بارے میں تصرف کا حق ایسے لوگوں کو بھی ہوتا ہے تو اس کا ولی بدرجہ اولیٰ اس کا مالک و مختار ہو گا۔ الا انه لا يشترط الخ: البتہ ولی اور دوسروں کے درمیان یہ فرق ہے کہ ولی کے مختار ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ بچہ اس وقت بھی اس کی گود میں پرورش پارہا ہو (ف: بلکہ ولی ہر مال میں مختار ہوتا ہے اگرچہ بچہ کسی دوسرے کی گود میں پرورش پارہا ہو)۔ و نوع ثالث ما هو نفع الخ: اور تیسری قسم وہ تصرف ہے جس کا تعلق سراسر نفع سے ہو جیسے کسی کی طرف سے بچہ کو دئے ہوئے ہبہ کو قبول کر لینا، اس کے لئے دئے ہوئے صدقہ کو قبول کرنا، پھر ہر ایک پر اپنا قبضہ کرنا۔

فهذا يملكه الخ: تو ایسے تصرف کا حق پڑے ہوئے بچہ کے اٹھالینے والے (ملقط) اور اس کے بھائی و چچا اور اسی بچہ کو بھی ہوتا ہے اگر وہ سمجھدار ہو چکا ہو۔ لان الملاقى بالحكمة الخ: کیونکہ بچہ کی بہتری کے سلسلہ میں حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ کوئی دروازہ ایسا کھول دیا جائے اور ایسی صورت پیدا کر دی جائے جس سے بچہ کی بہتری نظر آتی ہو، (ف: تاکہ ان لوگوں کے قبضہ و تصرف کی وجہ سے اس بچہ کو سراسر نفع حاصل ہو گا، اور ان کی سرپرستی نہ ہونے سے ایسے نفع سے بچہ محروم ہی رہے گا، اسلئے مجبوراً ایسے تصرف کو جائز کہنا ہو گا۔ فیملك بالعقل الخ: اس طرح اس بچہ کو اپنی عقل و ولایت و دھرم کے ذریعہ اس تصرف کا اختیار ہو گا، (ف: یعنی بچہ خود اپنی سمجھ کی بناء پر اور اس کا ولی ولایت کے ذریعہ اور اس کے ملقط کو ولایت نہ ہونے اور مجبوری کے باوجود اختیار ہو گا۔ و صار بمنزلة الاتفاق: اور یہ سراسر نفع بخش تصرف ایسا ہو گیا جیسے نفع نافع ہوتا ہے، (ف: کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے)۔

توضیح: اگر لقیط پر کسی نے قبضہ کیا اور اس کو کہیں سے کچھ مال ملا تو وہ مال بچہ کی ملکیت میں کس طرح آسکتا ہے، کسی پر تصرف کرنے کی کتنی قسمیں ہوتی ہیں، تصرفات کی تفصیل، دلائل

قال ولا يجوز للملقط ان يواجره ويجوز للام ان تواجر ابنها اذا كان في حجرها ولا يجوز للعلم لان الام تملك اطلاق منافعه باستخدامه ولا كذلك الملقط والعلم ولو اجر الصبي نفسه لا يجوز لانه مشوب بالضرر الا اذا فرغ من العمل لان عند ذلك تخصص نفعاً فيجب المسمى وهو نظير العبد المحجور يواجر نفسه وقد ذكرناه وصياناً

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اس ملقط کے لئے جائز نہیں ہے کہ لقیط پائے ہوئے لڑکے (کو اجارہ اور مزدوری پر لگائے) (ف: یہ روایت جامع صغیر کی ہے، اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ مجبوری کی صورت میں اجارہ پر دینا قول اصح کے مطابق جائز ہے، (م:۔ و يجوز للام الخ: اسی کی نگرانی اور پرورش میں ہو، (ف: اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، ماں کی نظر میں شفقت و مصلحت ہوتی ہے لہذا وہ جو کچھ کر بھی مصلحت کی بناء پر کرے گی، لیکن چچا کو اس کا حق نہیں ہو گا، (ف: اگرچہ وہ بھتیجہ بچہ اس کی پرورش میں ہو)۔ لان الام تملك الخ: کیونکہ ماں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے بچہ سے مفت میں اپنی خدمت لے اور اس کا عوض اسے کچھ نہ دے (ف: یعنی بچہ سے جو کچھ بھی آمدنی ہوتی ہے اس کی ماں کو اس سے کسی عوض کے بغیر فائدہ حاصل کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح بچہ سے اپنی خدمت مفت میں لے سکتی ہے، بلکہ ماں کی خدمت کرنی اس کی حق میں سعادت اور اولاد پر واجب ہے)۔

ولا كذلك الخ: اور یہ حکم اور ایسا اختیار نہ چچا کو ہے اور نہ ہی اس ملقط کو ہو گا، (ف: لہذا اگرچہ کسی دباؤ کے بغیر اپنی خوشی

سے کر دے تو خیر ہے ورنہ ان لوگوں کو جبر کے ساتھ اپنے بھتیجی یا لقیط سے مفت میں خدمت لینے کا اختیار نہیں ہے، ہذا ان لوگوں کو بدرجہ اولیٰ یہ جائز ہو گا کہ عوض کے ساتھ اجارہ پردے، اور جب بچا اور ملحقہ کو خود خدمت لینے کا اختیار نہیں ہے تو کسی دلیل سے بھی اس کو اجارہ پردے کا اختیار نہ ہو گا۔

ولو آجر المصبی الخ: اور اگر سمجھ دار اور تمیز دار بچہ خود کو یا کسی دوسرے کو نوکری اور مزدوری پر لگا دے تو یہ جائز نہ ہو گا، (ف) یعنی وہ اجارہ لازم نہ ہو گا۔ لانه مشوب بالصرد کیونکہ اس اجارہ داری اور کرایہ دینا بھی نفع و نقصان کے درمیان ہے، (ف) اس سے کہ بچہ کی عقل پر پورا اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ الا اذا فرغ الخ: البتہ جب وہ شخص یا خود بچہ اس کام کو مکمل کر کے فارغ ہو جائے، (ف) جب اس اجارہ کو صحیح مان لیا جائے گا) کیونکہ آخر میں وہ کام خطرہ اور نقصان سے نکل گیا ہے، اور اب سراسر نفع کا ہو گیا ہے، اس لئے کہ کام خیریت کے ساتھ پورا ہو گیا اور اب اجرت کا وہ مستحق ہو گیا ہے۔

فیجب المسمی الخ: اسی لئے اس کی مقررہ اجرت واجب ہو جائیگی، (ف) یہ استحسان کی بناء پر ہے۔ وهو نظیر العبد الخ: یہ حکم مجبور غلام کی نظیر ہے کہ جس نے از خود کسی جگہ پر ملازمت کر لی یا خود کو اجارہ پر دیدیا، یہ مسئلہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، (ف) کہ وہ غلام جسے کاروبار کرنے سے منع کر دیا گیا ہو وہ خود کو اجارہ پر نہیں دے سکتا ہے، اس ممانعت کے باوجود اگر اس نے خود سے مدد مت کر لی یا یومیہ اجرت پر کام کر لیا اور فارغ ہو گیا تو استحسان اس معاملہ کو اس لئے جائز مان لیا جائے گا کہ اس میں سراسر نفع ہی ہے، ع۔

توضیح کیا ملحقہ کو یا کسی بچہ کے چچا یا ماں کو یہ حق ہے کہ لقیط یا بچہ کو مزدوری پر لگائے، یا خود بچہ اپنے طور پر مزدوری کا کام کر سکتا ہے اور اگر مزدوری پر کام کر کے اسے مکمل کر لیا تو اس کی اجرت اس کے لئے جائز ہو گی یا نہیں

قال ویکرہ ان یجعل الرجل فی عرق عبده الرایۃ ویروی الدایۃ وهو طوق الحديد الذی یمنعه من ان یحرك رأسه وهو معتاد بین الظلمۃ لانه عقوبۃ اهل النار فیکره کالا حراق بالنار ولا یکره ان یقیده لانه سنة المسلمین فی السعفاء واهل الدعارة فلا یکره فی العبد تحرزا عن اباقه وصیانة لئلا له .

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنے غلام کی گردن میں رایہ ڈالے، اور کچھ لوگ اس لفظ کو دایہ کہہ کر روایت کرتے ہیں، (ف) یعنی لفظ دایہ بے نقط والے دال کے ساتھ لیکن یہ روایت غلط ہے، اور بے نقط والے راء کے ساتھ یہ لفظ رایہ صحیح ہے، اس بناء پر ترجمہ ہو گا گنگے میں رایہ ڈالنا مکروہ ہے) وهو طوق الحديد الخ: رایہ سے مراد وہ بے کادہ طوق ہے جو غلام کو سر ہلانے کا بھی موقع نہیں دیتا تھا، (ف) یعنی اس طوق کی تختی سے غلام اپنے سر کو ہلا بھی نہیں سکتا تھا۔ وهو معتاد الخ: ظالموں میں ان دونوں یہ طریقہ عام اور رائج تھا، (ف) یعنی غلاموں کو یا جس کو وہ چاہتے اس طرح سے سزا اور تکلیف دیتے تھے، لیکن ہماری شریعت میں رحم کرنے کا حکم عام ہے اس لئے اس حکم کو حرام کر دیا گیا ہے۔

لانه عقوبۃ الخ: کیونکہ یہ سزا جہنیوں کو دینے کی ہے، (ف) یعنی دوزخیوں کو سزا دینے کے لئے آتش طوق ان کے گلوں میں ڈالے جانے کے لئے ہوں گے اور اسی کی مشابہت کے لئے اس سزا کو ان ظالموں نے بھی جاری کر رکھا تھا، حالانکہ وہ اس کو میسر نہیں ہو سکتی ہے۔ فیکره الخ: اسی لئے یہ حرکت اور سزا حرام ہے جیسے آگ سے جلانا حرام ہے، (ف) یہاں تک کہ اگر کسی چانور کو مار ڈالنا بھی ہو تو اسے قتل کر دیا جائے، لیکن آگ سے اسے جلا دینا حرام ہے۔ ولا یکره ان یقیده الخ: اور اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس طرح سے بدکار احمقوں اور تباہ کار فاسقوں کو سزا دینے کا طریقہ مسلمانوں میں بھی مروج ہے، (ف) یعنی جن لوگوں کی طرف سے اسلامی ملک میں فساد چوری ڈاکہ زنی بدکاری وغیرہ کا خوف ہوتا تھا، اور بار بار ان سے ایسی

حکمتیں صادر ہوتی رہتی تھیں ان کو اہل اسلام اسی طرح کی سزا دیا کرتے تھے یعنی ان کے پیروں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دیتے تھے۔

فلا یکرہ الخ: اس لئے غلاموں کو اس قسم کی سزا دینی مکروہ نہیں ہوگی تاکہ وہ بھاگ نہ سکیں، اور مسلمانوں کے مال محفوظ رہ سکیں، (ف) لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ گلے کی زنجیر کو اس کی بیڑی میں باندھ کر جکڑ دینا اور زنجیوں کے مشابہہ کر دینا حرام ہوگا، بس حاصل کلام یہ ہوا کہ ایسے غلاموں کے پیروں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دینا کہ آسانی کے ساتھ ان کا دوڑنا اور بھاگنا ممکن نہ رہ سکے جائز ہے۔

توضیح: اپنی غلام کی گردن میں راہیہ ڈالنا، دایہ کے معنی، اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ولا باس بالحقیقۃ یرید بہ التداوی لان التداوی مباح بالاجماع وقد ورد باباحتہ الحدیث ولا فرق بین الرجال والنساء الا انه لا ینبغی ان یستعمل المحرم کالخمر ونحوہا لان الاستشفاء بالمحرم حرام۔ ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، حقن سے اگر دواء کرنا مقصود ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف) کہ بیماری دور ہو جائے مثلاً قویٰ وغیرہ علاج مقصود ہو، یا کسی بیماری کے ہونے کا خوف دور ہو جائے، اور کفایہ میں اس بات کا اشارہ ہے کہ اس کام سے موٹا یا بدن پر نہ آنے پائے مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں جبکہ پہلے سے وہ دہلا نہ ہو، البتہ اگر کوئی حقن کے ذریعہ یہ چاہتا ہو کہ بیل کی طرح موٹا تازہ ہو جائے تو اس مقصد کے لئے حقن جائز نہ ہوگا، بلکہ صرف بیماری لگ جانے کے ذریعے سے جائز ہوگا۔

لان التداوی الخ: اس لئے کہ علاج کرنا بالاجماع جائز ہے، اور اس کے جائز ہونے کے بارے میں حدیث بھی پائی جاتی ہے، (ف) ترجمہ یہ ہے کہ تم لوگ اپنا علاج کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے علاوہ ہر بیماری کی دوا رکھی ہے، اس کی روایت ابو داؤد اور ترمذی اور نسائی وابن ماجہ و احمد و ابن شیبہ و اسحق و ابویعلیٰ و بخاری باب الاوب و طبرانی وابن حبان اور الحاکم نے کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے، جو اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے، اور یہ حدیث ابو الدرداءؓ سے ابو داؤد میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیماری نازل کی ہے ساتھ ہی اس کی دوا بھی اتاری ہے لہذا تم لوگ بھی دوا کرو اور کسی حرام چیز سے علاج مت کرو، اور احمد و ابن ابی شیبہ و ابویعلیٰ سے اسناد حسن سے حضرت انسؓ کی روایت ہے اور اسحق و عبد بن حمید اور الطبرانی کی روایت سے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث جو کہ بیہقی میں جراح بن سلج جو کہ دکنج کے والد ہیں، اور چونکہ ان میں ایک قسم کا ضعف بیان کیا جاتا ہے، اسی لئے بیہقی نے کہا ہے کہ اس کو ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوٹی اور ایوب بن عازر الطائی کی متابعت سے بیان کیا ہے، بیہقی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی اسناد سے ابو نعیم نے طب مفرد میں روایت کیا ہے، واضح ہو کہ ابو حنیفہؒ کی حدیث میں یہ جملہ بھی زائد ہے کہ تم لوگ علاج و غذا میں گائے کے دودھ کا التزام کرو کہ یہ ہر درخت سے غذا حاصل کرتی ہیں، اور ایک روایت میں گائے اور اونٹ دونوں الفاظ ہیں۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت میں ایک نفس حکمت ہے کہ انسان کی جسمانی خلقت میں زمین کے مختلف اجزاء کی ملاوٹ ہے، اور اس میں جو اوصاف ہیں ان کے آثار بھی مختلف ہیں، اس لئے انسانی بدن میں غذا کے ذریعہ سے ان تمام اوصاف کو پورے باقی رکھنے کے لئے ان کا عوض ملتا رہتا ہے، اسی لئے انسانی طبیعت کے لئے جو غذا زیادہ مناسب رکھتی ہے وہی زیادہ مفید ہوتی ہے، لیکن جب کوئی جزم ہو گیا تو زمینی اجزاء میں سے جس چیز میں یہ جزو زیادہ کسی کو بطور غذا دینے سے اسے صحت اور قوت پیدا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ وہ نباتات کی قسم سے ہو کیونکہ مٹی وغیرہ تو جمادات میں سے ہے اس لئے دہلستانی طبیعت کے موافق نہیں

بدلتی ہے، اسی سے اس بات کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہوتا ہے اور اس کو اس مادیات کے عالم میں زمین سے جسم بنا کر خاص تعلق دیدیا گیا ہے، پھر جب یہ جسم اس زمین میں مل جائے گا، اس کے بعد جب بھی قدرت بالغہ الہیہ قیامت قائم کرنے کی مقتضی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائے گا، اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ انسان دنیا میں جن چیزوں کا حریص ہوتا ہے، وہ سب اسی مٹی کی پیداوار میں سے ہوتی ہیں، اور بندہ مترجم نے اس مضمون کی مدلل توضیح سواۃً محل کی تفسیر میں کر دی ہے، جس کو مزید بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، الحاصل، اس حدیث میں گائے کے دودھ کو ہمیشہ اپنے استعمال میں رکھنے کی تاکید پائی جاتی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث قضاعی اور ابو نعیم کی روایت سے مذکور ہے، اور اب تمام مضمون کا خلاصہ یہ نکلا کہ اپنی بیماری کے علاج کے طور پر دوا استعمال کرو، مگر اس یقین کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں اس دوا میں بیماری کی موافق اثر ڈال دیتے ہیں جس کی وجہ سے اس بیماری سے شفا حاصل ہو جاتی ہے، اور جب اس کی مرضی نہیں ہوتی ہے تو اول تشخیص ہی صحیح طور پر نہیں ہو پاتی ہے، اور اگر ہو بھی گئی جب بھی دوا میں اثر نہیں ہوتا ہے، لہذا قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور اسی کی مرضی سے شفاء حاصل ہوتی ہے)۔

ولا فرق بین الرجال والنساء الخ اور دوا کھانے و علاج کرانے کے سلسلہ میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ف اس لئے عورت ہو یا مرد دوا استعمال کرنا سب کے لئے جائز ہے۔ الا انہ لا یسعی الیہ لیکن جو چیز حرام کر دی گئی اسے مثلاً شراب خنزیر وغیرہ کے کہ اس کو استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ ف اور اگر وہ حرام چیز خود ناپاک بھی ہو جیسے شراب تو اسے ظاہری بدن پر بھی استعمال کرنا منع ہوگا، اور اگر ناپاک نہ ہو جیسے سکھیا تو اسے صرف کھانا حرام ہوگا، لان الاستشفاء الخ کیونکہ حرام چیزوں سے علاج کرنا اور شفا چاہنا بھی حرام ہے، ف مصنفؒ نے اپنی عبارت میں پہلے تو فرمایا کہ دوا استعمال نہیں کرنا چاہئے، گو یا اس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ کچھ گنجائش بھی ہے، اگرچہ استعمال نہیں کرنا چاہئے، مگر بعد میں اس بات کی تصریح بھی کر دی کہ اس کا استعمال بالکل حرام ہے، تو گو یا اس طرح متاخرین کے درمیان اس کی حلت و حرمت کے درمیان جو اختلاف ہے، اس میں سے قول حرمت کو ترجیح دیدی ہے، یعنی اس کا استعمال بالکل حرام ہے، اور مصنفؒ کے کلام سے بھی اسی کی تصریح ہوئی ہے، م۔

اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ شراب سے علاج کرنے کے لئے پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی چیز میں تمہاری شفا نہیں رکھی ہے، جو تم پر حرام کر دی ہے، اس کی روایت احمد والطبرانی وابن ابی شیبہ والحاکم اور الطحاوی و محمد رحمہم اللہ نے آثار میں اور بخاری نے جزمائے تعلیقاً بیان کیا ہے، اور امام محمدؒ کے آثار میں اس طرح مذکور ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ تمہاری اولاد تو اپنی فطرت پر پیدا ہوتی ہے اس لئے علاج شراب سے نہ کرو، اس طرح تم ان کو شراب کی غذا بھی نہ دو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی رجس اور حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے، اور اس بچہ کے پینے کا گناہ اس کے پلانے والے پر ہوگا۔ قلت تلك رواية بينة اور ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حرام چیز میں شفا نہیں رکھی ہے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابو یعلیٰ اور بیہقی رحمہم اللہ نے اس کی روایت کی ہے، اور واکل بن جحرؓ میں ایک حدیث مرفوعہ ہے کہ خمر سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ وہ دوا ہی نہیں ہے بلکہ خود داء یعنی بیماری ہے، رواہ مسلم و ابو داؤد۔

پھر یہ بات بھی ماننے کی ہے کہ دوا کرنا تو کل علی اللہ کے خلاف نہیں ہے، اور ہوش گوش کے ساتھ یہ بات سنی چاہئے کہ جس شخص نے اپنے دل میں یہ یقین رکھا کہ دوا سے شفا تو حقیقت میں اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے ہے وہی جب چاہے تو وہ دوا مریض کے موافق ہو جاتی ہے، اور صحت ہو جاتی ہے، ورنہ نفس دوا میں ذاتی کوئی تاثر نہیں ہے، تو ایسا شخص مومن عاقل ہے جس کو اللہ تعالیٰ پر توکل ہے، اور دوا اس لئے استعمال کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم بھی ہے جو طاعت الہی ہے جیسے کہ بدن کی

حفاظت کے لئے غذا تلاش کرتا ہے، اور سرد و گرمی سے بدن کو بچانے کے لئے لباس تلاش کرتا ہے، اور ایسا ہی شخص فرمان بردار متوکل ہے، اور اگر دواء استعمال نہ کی تو طاعت کے خلاف ہو جانے کا شبہ ہوتا ہے، اور اگر اس شخص کے دل میں یہ شیطانی وسوسہ آتا ہو کہ دوا ہی سے فائدہ ہوتا ہے تو اس کے اندر توکل کا مادہ نہیں ہے، خواہ وہ علاج کرائے یا نہ کرائے، الی صلی ظاہری اسباب کے تلاش کرنے کو اللہ تعالیٰ کی فرمان برداری خیال کرنا چاہئے، اگر اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کر لے تو وہ متوکل ہو گیا، اور اگر بے اختیاری کے ساتھ وسوسہ کی بناء پر ان اسباب کی طرف کوئی دوزنات ہے تو سمجھا جائے گا کہ اس کے توکل میں کوتاہی ہے، بعض جاہلوں نے توکل کے معنی یہ سمجھ لئے ہیں کہ ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لاکر آدمی بے کار بیٹھا رہے یا جنگل میں جا کر بیٹھ جائے، تو وہ متوکل ہے، یہ خیال سراسر بے وقوفی ہے، کیونکہ یہ بھی خیال نہیں کرتا ہے کہ آخر جنگل جانے میں کوٹھے پر سے اترنے میں اور پانچانہ جانے میں اور ان جیسے دوسرے لوازمات اور ضروری کاموں میں اپنے تمام حواس کو ان کے اپنے اپنے مواقع میں استعمال کرتا ہے، اسی بے وقوفی کی بناء پر اگر کوئی بھوک سے مر جائے یا سردی کا سامان ہونے کے باوجود استعمال نہ کرنے کی وجہ سے مر جائے تو وہ شخص جہنمی ہو گا ہے، پس ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لگا کر بے حس رکھنا بدن کی کاش اور سستی ہے، اس سے اعتقاد کو کچھ فائدہ نہیں ہے، البتہ بزرگوں میں سے کچھ ایسے بزرگ ضرور گزرے ہیں جن کی اس حرکت سے مراد یہ ہوتی تھی کہ معمولی سی محنت کر کے تھوڑی سی معیشت حاصل کر کے دو چار یا ایک ہفتہ تک کے لئے اپنی معیشت حاصل کر لئے اور فاضل اوقات میں ہمہ وقت یاد الہی میں مشغول رہتے اور آخرت کی یاد میں صرف کرتے، ایسا کرنا بہت ہی پسندیدہ اور محبوب عمل تھا: ومن اللہ عزوجل التوفیق، م۔

توضیح: حقنہ کا حکم، علاج میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے یا نہیں، تحقیق، دلائل

قال ولا باس برزق القاضي لانه عليه السلام بعث عتاب بن اسيد الى مكة وفرص له وبعث عليا الى اليمس وفرص له ولا نه محبوس لحق المسلمين فتكون نفقته في مالهم وهو مال بيت المال وهذا لان الحس من اسباب النفقة كما في الوصي والمصارب اذا سافر بمال المصاربة وهذا فيما يكون كفاية فان كان شرطا فهو حرام لانه استيجار على الطاعة اذا القضاء طاعة بل هو افضلها ثم القاضي اذا كان فقيراً فالأفضل بل الواجب الاخذ لانه لا يمكنه اقامة فرض القضاء الا به اذا الاشتغال بالكسب يقعه عن اقامته وان كان غنياً فالأفضل الامتناع على ما قيل رفقا ببيت المال وقيل الاخذ وهو الاصح صيانة للقضاء عن الهوان ونظرا لمن يولي بعده من المحتاجين لانه اذا انقطع زمانا يتعذر اعادته ثم تسميته رزقا تدل على انه بقدر الكفاية وقد جرى الرسم باعطائه في اول السنة لان الخراج يورخذ في اول السنة وهو يعطى منه وفي زمانا الخراج يورخذ في اخر السنة والمأخوذ من الخراج خراج السنة المأصية هو الصحيح ولو استوفى رزق سنة وعزل قبل استكمالها قبل هو على اختلاف معروف في نفقة المرأة اذا ماتت في السنة بعد استعجال نفقة السنة الاصح انه يجب الرد قال ولا باس بان تسافر الامة وام الولد بغير محرم لان الاجاب في حق الاماء فيما يرجع الى النظر والمس بمنزلة المحارم على ما ذكرنا من قبل وام الولادة لقيام الملك فيها وان امتنع بيعها والله اعلم بالصواب

ترجمہ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ قاضی کا اپنا رزق لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف یہاں سے اس مسئلہ کا بیان ہو رہا ہے، کہ قاضی جو اپنا رزق بیت المال سے لیتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں ہے،)۔

لانه عليه السلام الخ۔ اس کی دلیل مقلیٰ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کا حاکم اعلیٰ مقرر کر کے بھیجا اور ان کے لئے کچھ نفقہ مقرر فرمادیا، اسی طرح حضرت علیؓ کو عین کا حاکم بنا کر بھیجا اور ان کی لئے بھی وظیفہ نفقہ مقرر فرمادیا، اور اس

قیاسی دلیل سے بھی کہ قاضی تو صرف مسلمانوں کے کام، درحق کے لئے مخصوص ہو چکا ہے، جس سے وہ اپنے منفع کے کام کچھ بھی نہیں کر سکتا ہے) اس سے اس کے حقوق بھی مسلمانوں کے مال سے ہی وصول کئے جائیں گے، اور عام مسلمانوں کا مال وہی ہوتا ہے جو بیت المال میں ہوتا ہے، (ف) اور اس باب اور بحث میں دوسرے بہت سے آثار و اجماع بھی موجود ہیں، لیکن اس کو دلیل کے طور پر ماننے کے لئے یہاں پر کچھ تحقیق اور توضیح ضروری ہے، اس لئے یہ جاننا چاہئے کہ زبیدی وغیرہ نے لکھا ہے کہ ہمارے فقہاء مشائخ نے ذکر کیا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن سیدہ کے لئے سمانہ چالیس اوقیہ و ظیفہ مقرر کر دیا تھا، اور ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو وظیفہ مقرر کیا تھا وہ کس طرح کیونکہ اس وقت تک دیوان بیت المال کا انتظام نہیں ہوا تھا کیونکہ دیوان کا انتظام حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس مال سے دیا تھا جو اللہ تعالیٰ نے خاص آپ پر انعام فرمایا تھا، کچھ اور لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اس مال سے مقرر کیا تھا جو آپ نے نجران کے خساری سے دیا تھا، یا اس جزیرہ سے دیا تھا، جو آپ نے بحر کے موجیوں سے لیا تھا۔

ابو الریح بن سالم نے ذکر کیا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتابؓ کے لئے درہم یومیہ مقرر فرمایا تھا، ابن سعدؒ نے واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ خیفہ عمر بن عبد العزیزؒ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب انتقال فرمایا تھا اس وقت مکہ کے عامل یعنی عتاب بن اسیدؓ جن کو فتح مکہ کے دن ہی عامل مقرر فرمایا وہی مستقل وہاں کے عامل رہے یہاں تک کہ انہوں نے وفات پائی تھی، اور دوسری سند سے اس طرح روایت کی ہے کہ عتاب بن اسیدؓ نے کہا ہے کہ جب سے میں عامل بنا ہوں میں نے چند کپڑوں کے سوا کچھ نہیں پایا جن کو میں نے اپنے آزاد کئے غلام کیسوں کو پہنا دیا تھا، اسی قسم کی حکم نے مستدرک میں روایت کر کے خاموشی اختیار کی ہے، شیخ زبیدیؒ دران کے بعد شیخ ابن حجرؒ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ عتاب بن اسیدؓ یا حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے لئے وظیفہ کا مقرر کیا جانا رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا ہے، لیکن عینیؒ نے زبیدی کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہ وظیفہ مقرر کیا جانا غریب ہے اس طرح سے رد کیا ہے کہ اس بات کو کس طرح سے غریب کہا جاسکتا ہے، حالانکہ تنہائی نے زہریؒ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کے عامل بنانے پر سالانہ چالیس اوقیہ مقرر کر دیا تھا، ذہبیؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہوا، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ تنہائی نے دوسری اسناد سے جاہر بن عبد اللہؒ سے روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ پر عامل مقرر کیا اور اس کی ذمہ داری اور عمت کی چالیس اوقیہ چاندی سمانہ و خیفہ کے طور پر مقرر کی، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کے صحیح ہونے میں شک نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ جو شخص بھی عام مسلمانوں کی بھلائی اور خدمت کی ذمہ داری پیتا ہو، عام مسلمانوں کی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ اس کی معاش کی ذمہ داری برداشت کریں، چنانچہ امام بخاریؒ نے باب رزق الی کم میں لکھا ہے کہ قاضی شریع جلیل تاجی بھی اپنی عہدہ قضاء کو انجام دینے کے لئے اجرت اور وظیفہ لیتے تھے، اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ وصی اپنے کام کے اندازہ کے مطابق وظیفہ لے سکتا ہے، اور حضرت ابو بکر صدیقؓ عمرؓ نے بھی وظیفہ اور اپنا خرچ لیا ہے، اور امام عبد الرزاقؒ نے اپنی مصنف میں حکم رحمۃ اللہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ شریع اور سمان بن ربیعہ ابلی عہدہ قضاء انجام دینے کے لئے وظیفہ مقرر فرمایا تھا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے اسناد میں حسن بن عمارہ متروک ہے، اور ابن سعیدؒ نے طبقات میں ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ حضرت علیؓ نے شریع کے لئے پانچ سو کا وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلیٰ کے بارے میں کلام ہے، اس کے باوجود یہ منقطع بھی ہے، ابن سعیدؒ نے لکھا ہے اخبرنا عفان بن مسلم حدیث عبد الواحد بن زیاد عن لبحان بن ارطاة عن نافع قال استعمل عمر بن الخطابؓ زید بن ثابتؓ الخ۔ یعنی حضرت عمرؓ نے زید بن ثابتؓ کو عہدہ قضاء پر مقرر کیا اور ان کا وظیفہ مقرر کیا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حجاج نے مععن روایت کی ہے، اور نافعؒ نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا ہے، اور ابن سعدؒ نے عطاء بن السب و میمون و ابن عمرؓ سے روایت کی ہے

کہ جب حضرت ابو بکرؓ خلیفہ مقرر کئے گئے تو اس کی صبح کے وقت کپڑوں کی گٹھری لے کر بازار کی طرف اس لئے روانہ ہوئے تاکہ اس سے تجارت کر کے حلال رزق حاصل کریں، اتفاقاً راستہ میں ان سے حضرت عمرؓ ابو عبیدہؓ سے ملاقات ہو گئی تو ان دونوں نے حضرت خلیفہ ابو بکر صدیقؓ سے عرض کیا کہ اے رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ آپ یہ لے کر کہاں تشریف لے جا رہے ہیں، حالانکہ آپ کے ذمہ عام مسلمانوں کی ذمہ داری اور نگہداشت لازم ہے، تب حضرت صدیقؓ نے کہا تو پھر میں اپنے اہل و عیال کو کہاں سے کھلاؤں گا، تب ان دونوں حضرات نے عرض کیا کہ اچھا آپ اس وقت تو واپس تشریف لے چلیں، وہاں ہم سب مل کر آپ کے لئے کچھ وظیفہ مقرر کر دیں گے، اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ اپنے اور اپنے عیال کے لئے بقدر ضرورت کچھ لے لیا کرتے تھے، پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا کہ جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ سب مسلمانوں کے مال میں واپس کر دو، اور فلاں مقام پر جو میرے نام کی زمین ہے وہ عام مسلمانوں کے لئے ہے اس مال کے عوض جو اب تک میں نے ان کے اموال سے لیا ہے، یہ کہہ کر یہ زمین حضرت عمرؓ کے حوالہ کر دی تب حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ واللہ آپ نے اپنے بعد والوں کو سخت مشکل اور دقت میں ڈال دیا ہے، کمانی العینی، اس کی اسناد میں واقعہ میں جن کے بارے میں کلام ہے۔

لیکن شیخ ابن کثیرؒ نے اپنے شیخ محقق سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واقعہؓ نے جو ان کی توثیق کی ہے وہی قابل ترجیح ہے، اس کی تائید میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے جس کی روایت عبدالرزاق نے معمر بن الزہری عن عبدالرحمن بن کعب عن ابیہ روایت کی ہے کہ معاذ بن جبلؓ اپنی قوم کے نوجوانوں میں سے دلیر اور خوبصورت تھے اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے، بلکہ اسی سخوت کی وجہ سے وہ مقروض ہوئے گئے یہاں تک کہ ان کا قرض ان کے تمام مال کے برابر ہو گیا، روایت آخر تک ہے اس روایت کے آخر میں ہے کہ جب مکہ معظمہ فتح ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے معاذ کو یمن کے ایک حصہ پر عامل بنا کر روانہ کیا تاکہ وہ اس کی آمدنی کے ذریعہ اپنی بد حال اور قرض کو ختم کر سکیں، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس واقعہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ معاذؓ کی سرداری اور ان کا کام بغیر عوض نہیں تھا بلکہ عوض کے ساتھ تھا، قافہم واللہ تعالیٰ اعلم، م، خلاصہ یہ ہوا کہ قاضی وغیرہ جو کوئی بھی عام مسلمانوں کی بھلائی کا کام کرتا ہے وہ ان ہی کے مال سے وظیفہ پانے کا مستحق ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان ہی کے کاموں میں پھنس کر رہ گیا ہے۔

وهذا لان الحبس الخ یہ حکم اس بناء پر دیا گیا ہے کہ ان لوگوں کو عوام کے کام کے لئے مشغول رکھنا بھی اسباب نفقہ میں سے ایک سبب ہے، (ف یعنی جن اسباب سے نفقہ لازم آتا ہے، ان سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے کام میں روکا جائے۔ کمافی الوصی جیسے کہ وصی کی صورت میں ہے، (ف کہ جب باپ اپنے مرتے وقت کسی کو اپنی بچوں کی نگہداشت کی ذمہ داری سونپ کر اسے وصی بنادیتا ہے اور وہ اس کی دیکھ بھال میں مشغول ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اپنے کاموں کے کرنے کی اسے فرصت نہیں ملتی ہے لہذا اس وصی کا ضروری خرچ ان ہی بچوں کے مال سے پورا کیا جانا لازم آ جاتا ہے۔ و المضارب الخ اور جیسے مضارب جبکہ وہ مال مضاربہ کر لے کر سفر میں جائے، ف اور اس سفر کی وجہ سے وہ اسی کام میں پھنس جائے تو اسے اپنا ضروری خرچ اسی مال سے لینے کا حق ہوتا ہے۔

وهذا فيما يكون الخ: یہ حکم ایسے نفقہ کے بارے میں ہے جو ضرورت اور کفایت کے مطابق ہو۔ فان كان شرطاً الخ: پس اگر قاضی کی تنخواہ یا اس کی اجرت طے کر کے شرط کے طور پر ہو تو یہ حرام ہو گا، کیونکہ اس طرح نیکی کا کام کرنے پر اجارہ داری لازم آتی ہے۔ اذالقصاء الخ: کیونکہ قاضی کے فرائض انجام دینا بھی قوطعت ہے بلکہ دوسرے بہت سی طاعات سے بڑھ کر ہے، ف یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ حنیفہ کے نزدیک طاعتوں پر اجرت لینا ممنوع ہے، سوائے قرآن مجید کی تعیم کے کہ انتہائی مجبوری کی بناء پر یہ جائز ہے، اس طرح جس صورت میں مجبوری آ جاتی ہو، یہاں تک کہ قاضی کے لئے بھی شرط کے ساتھ وظیفہ یا تنخواہ لینا ممنوع ہے، اور بادشاہ وقت کو بھی یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ ایسا قاضی مقرر کرے، بلکہ وہ خود ہی قاضی کی ضرورت

کا خیال کر کے اسے دیدے، اور اب یہ بات رہی کہ خود قاضی کو بھی ایسا وظیفہ لینا حلال ہو گا یا نہیں تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

ثم القاضی اذا كان المح که اگر قاضی واقعہ ضرورت مند ہو تو اس کے لئے قبول کرنا ہی افضل ہے بلکہ مینا واجب ہے کیونکہ قاضی کے لئے اپنے فرائض کو صحیح طریقہ سے انجام دینا اس کے بغیر ممکن ہی نہ ہو گا، کیونکہ اپنی ضروریات کے حصول میں مشغول ہو جانے سے وہ اپنے عہدہ کے فرائض کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے گا، ف۔ کیونکہ وہ جب آمدنی کے حصول میں محنت کر کے تھک جائے گا تو سکون کے ساتھ اپنے فرائض قضاء کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے گا۔ وان كان عنيا المح اور اگر قاضی مالدار شخص ہو تو کہا گیا ہے کہ بیت المال کی رعایت کر کے اس کے حق میں افضل یہی ہو گا کہ وہ تنخواہ لینے سے انکار کر دے۔

وقيل الاخذ المح اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنی تنخواہ لینے ہی افضل ہے اور یہی قول اصح ہے۔ صیباہ للقصاء المح تاکہ قاضی کے فرائض ادا کرنے میں ذلیل ہونے سے محفوظ رہ سکے، اس کے علاوہ اس شخص کے بعد جب دوسرا شخص جو غریب ہو اس عہدہ پر بحال کیا جائے اس کی رعایت بھی ہو سکے، ف۔ جتنی جب حکومت کی طرف سے دوسرے کاموں کے لئے بڑی تنخواہیں اور اجرتیں دی جا رہی ہوں اور اس عہدہ قضاء کے لئے کوئی اجرت نہ ہو تو ایسے کام کے کرنے میں لوگوں کی نظروں میں بھی ذلیل ہو گا حالانکہ اس فرض کو ادا کرنا ہی دوسرے تمام فرائض سے افضل ہے، اس لئے بہتر بات یہی ہو گی کہ اسے بھی وظیفہ دیا جائے، نیز اگر اس قاضی نے اپنا وظیفہ نہیں لیا اور دیوانہ جبر میں قاضی کا نام ہی نہ رہا، اور اس کے بعد دوسرا واقعہ ضرورت مند شخص اس عہدہ کے لئے مقرر کیا گیا تو وہ سخت پریشان ہو گا۔

لانه اذا نقطع المح کیونکہ جب قاضی کا وظیفہ ایک زمانہ تک بند رہ جائے گا، کہ گذشتہ قاضی مالدار تھا اس کے بعد اس مد کے لئے اسے جاری کرنا بھی مشکل ہو گا، ف۔ لیکن معلوم ہوتا چاہئے کہ ایسی مجبوری کی اصل وجہ صرف بد انتظامی ہو گی، یا اس وقت ہو گی جبکہ حکام اعلیٰ اور اس کے وزراء بد کار و فاسق ہوں کہ وہ تمام بیت المال کو فضول مصارف میں خرچ کیا کرتے ہوں، ورنہ نیا قاضی آتے ہی اس کے احوال بھی فوراً معلوم ہو سکتے ہیں اور فوراً ہی اس کا تمام بھی راجس درج کیا جاسکتا ہے، اور مال بھی بیت المال میں جمع رہنے سے ادائیگی سے کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے، انکم قسمیہ الخ: پھر اس وظیفہ کو وزن کا نام دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ صرف ضرورت کے مطابق ہو (یعنی اتنا ہی ہو جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکتی ہو اور وہ اجرت اس کی ضرورت سے زائد نہ ہو)۔

وقد جرى الرسم الخ: اور اسی کی ادائیگی کے لئے ابتداء یہ طریقہ تھا کہ سال کی ابتداء میں وہ رزق قاضی کو دیدیا جاتا تھا کیونکہ اس وقت میں خراج بھی سال کی ابتداء ہی میں لینے کا بھی دستور تھا۔ وفي زماننا الخ: اور اب ہمارے اس زمانہ کا دستور خراج کو سال کے آخر ہی میں لینے کا ہے۔ والما خود من الحراج الخ: یعنی جو خراج وصول کیا جاتا ہے، وہ گزرے ہوئے سال کا ہوتا ہے اور یہی طریقہ صحیح ہے۔ ولو استوفى الخ: اور اگر کسی قاضی نے ایک سال کا وظیفہ پیشگی لے لیا اور سال پورا ہونے سے پہلے ہی کسی وجہ سے وہ معزول کر دیا گیا۔

قيل هو على اختلاف الخ: تو اس کے بارے میں بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس کا حکم اسی مشہور و معروف اختلاف پر مبنی ہے جو بیوی کا شوہر سے خرچ پیشگی لینے پر ہے، یعنی درمیان سال بیوی کے مر جانے پر ہے، ف۔ یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک سال کا پیشگی نفقہ لیا اور سال ختم ہونے سے پہلے وہ خود مر گئی یا اس کا شوہر مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باقی نفقہ شوہر کو لوٹا دینا لازم نہ ہو گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک لوٹا دینا واجب ہے، اس بناء پر قاضی کو بھی باقی نفقہ لوٹانے یا رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لوٹانا واجب نہ ہو گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہو گا، و الاصح انه الخ: مگر قول اصح یہ ہے کہ قاضی کو بقیہ وظیفہ واپس کرنا واجب ہے، ف۔ اور اگر قاضی نے اپنا پورا وظیفہ پہلے ہی خرچ کر دیا ہو تو بالاتفاق اس کا

اسے ضامن نہیں ہونا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ولا باس الخ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، کسی کی باندی یا ام اولد کا کسی محرم کی بغیر سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ف۔ مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے، لیکن آزاد عورت کے لئے کسی محرم کے بغیر سفر کرنا ممنوع ہے، لہذا جس نے اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد اس سے نکاح کر لیا اس سے اولاد ہو جانے کی بناء پر وہ ام اولد ہو گئی تو وہ بالفعل بنظر سفر آزاد عورت کے حکم میں نہیں ہے۔ لان الا جانب الخ: کیونکہ باندیوں کے حق میں اجنبی مرد دیکھنے یا چھونے کے معاملہ میں محارم کے حکم میں ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بہت تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، ف۔ تو وہ باندی جن اجنبیوں کے ساتھ سفر میں ہوگی وہ اجنبی مرد اس کے حق میں محرم کے حکم میں ہوگا۔

وام الولد امة الخ۔ اور ام الولد بھی اس وقت تک باندی ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ ابھی تک اس پر ملکیت باقی ہے، اگرچہ وہ اب بیچی نہیں جاسکتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (ف۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چونکہ کتاب الکراہت کے مختلف ابواب میں تقویٰ کے اعتبار سے بھی نظر ذلتی ضروری ہے اس لئے اس کتاب کے بقیہ ابواب و فصول کو بھی کرنا ضروری ہے، اس لئے ان تمام تہہ کو مکملہ کے طور پر بیان کر رہا ہوں، جو اگلے صفحات میں ہیں۔)

توضیح: کیا قاضی اور قرآن مجید اور علوم دینیہ کے معلمین، ائمہ، موزنین کے لئے ان کا وظیفہ مقرر کر دینا پھر ان کا اسے قبول کرنا صحیح ہے، اگر ان لوگوں نے اپنا وظیفہ پیشگی وصول کر لیا اور درمیان سال ان کا انتقال ہو گیا تو کیا بقیہ وظیفہ واپس کرنا ہوگا، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

فصل، دعا، تکبیر اور مواعظ کے درمیان تقویٰ کا بیان

مسائل:

(۱) اگر دعا کرنے والا اپنی دعا میں اس طرح کہے کہ الہی اپنے رسول اللہ ﷺ کی دعوت یا وسیلہ سے میری دعا قبول فرما تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، یعنی جائز ہے، الخلاصہ (۲) اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی سے دعا کرنا افضل ہے، الحیطہ، (۳) رحمت چاہنے کے مواقع میں ایسے پاک اسماء جائیں جن میں رحمت کے معنی ہیں مثلاً غفور، رحیم، کریم، وغیرہ اور ایسے پاک نام جن میں غضب کے معنی ہیں جیسے منتقم و جبار و شدید العقاب وغیرہ کو نہیں لانا اولیٰ ہے، اسی لئے اگر کسی ظالم پر بدعا کرنا ہو تو ایسے ہی اسماء پاک سے بدعا کرنا چاہئے، م۔

(۲) طریقہ دعا میں افضل طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کھلے رکھے جائیں اور دونوں کے درمیان تھوڑی سی کشیدگی ہو، (۵) اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہیں رکھنا چاہئے، اور اگر کسی عذریا سخت سردی کے حالات میں کوئی کلمہ کی انگلی سے دعا کر لے تو بھی کافی ہے، (۶) مستحب یہ ہے کہ دعا کے وقت اپنے ہاتھوں کو سینہ تک اٹھا کر رکھے، القنیہ (۷) دعا کے بعد اپنے ہاتھوں کو چہرہ پر پھیرنے کی بعض مشائخ کے نزدیک کوئی اصلیت نہیں ہے، لیکن اکثر مشائخ نے اسے معتبر مانا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ حدیث میں اسی طرح منقول ہے، القنیہ۔

(۸) اگر کسی نے کہا استغفر اللہ واتوب الیہ تو طبیعتی نے فرمایا کہ قول صحیح یہی ہے کہ یہ جائز ہے، القنیہ (۹) درمضان میں ختم قرآن مجید کے وقت دعا کرنا مکروہ ہے، لیکن یہ ایسی بات ہے کہ جس پر کوئی فتویٰ نہیں دینا چاہئے، خزائن الفتاویٰ، کراہت

کی وجہ یہ ہے کہ ختم قرآن میں دعا کرنا رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے منقول نہیں ہے، (۱۰) مصلیٰ کو نماز میں تو ایسی دعا کرنا چاہئے جو محفوظ اور زبانی یاد ہو تاکہ ایسا نہ ہو کہ دعا کے وقت کلام الناس کے مشابہ، غلط منہ سے نکل جائیں اور نماز فاسد ہو جائے، (۱۱) غیر مصلیٰ یعنی نماز کے علاوہ اوقات میں حضور دل اور گڑگڑاتے ہوئے دل میں جو بھی دعا آئے، مانگی چاہئے، کیونکہ دعا یاد کرنے سے دل کی رقت اور نرمی جاری رہتی ہے، الحمید۔

(۱۲) اگر کسی نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ تم کو اللہ تعالیٰ کا واسطہ ہے یا قسم ہے تاکہ تم میرا یہ کام کر دو تو دوسرے پر اس کام کو کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن ادب کا تقاضا اور بہتر یہ ہے کہ اس کو پورا کر دیا جائے، انکانی، (۱۳) اسی طرح اگر یہ کہا کہ بحق ابی عزوجل یا بحق محمد ﷺ آپ میرا یہ کام کر دیجئے تو حکماً اسے پورا کرنا واجب نہیں ہے، مگر مردت کا تقاضا اور من سب یہی ہے کہ اسے کر دیا جائے یہی قول مختار ہے، الغیاثیہ، (۱۴) دعا کی چار قسمیں ہیں، (۱) دعا رغبت تو اس میں ہتھیلیاں آسمان کی طرف رکھنی چاہیں، (۲) دعا خوف اس میں ہتھیلیوں کی پشت آسمان کی طرف رکھنی چاہئے، (۳) دعا نضر تو اس میں التیحات کے اشارہ کی طرح چھنگلی یا کانگلی اور اس کے پاس کی انگلی کو بند کر کے انگوٹھے اور بچ کی انگلی سے حقہ بنا کر کلمہ کی انگلی سے نضر کا اشارہ کرنا چاہئے، (۴) دعا نضیہ، اور یہ ایسی دعا کو کہتے ہیں جو آدمی خاموشی کے ساتھ اپنے دل میں مانگے، شرح الامام السرخسی مختصر الحکم، مجموع الفتاویٰ۔

(۱۵) اگر کسی کے لئے غفلت کے بغیر خشوع و خضوع کے ساتھ دعا کرنی ممکن ہی نہ ہو جب بھی دعا کو مطلقاً چھوڑ دینے کے مقابلہ میں جس طرح بھی ممکن ہو دعا کرنا ہی افضل ہے، اقدسی خاں، (۱۶) دعا کی کچھ شرطیں مقدمہ کتاب میں بیان کر دی گئی ہیں، (۱۷) صوفیہ کی ایک جماعت نے دعا مانگنے میں سکوت کا طریقہ اختیار کیا ہے جتنی وہ کوئی دعا نہیں مانگتے، شاید اس میں یہ بھید ہو کہ جو باتیں محبوب اللہ ہونے ہی والی ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کی مشیت و ارادہ الہی عزوجل ہیں اس لئے ابی عزوجل کے ارادہ اور مشیت کو ہی پسند کرنا ہی ان کی پسند اور ان کو محبوب ہے، لیکن یہ بات جانینی چاہئے کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہو تاکہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر الہی عزوجل کو بدل دے، بلکہ دعا تو نضر اور عبادت کا اظہار ہے، اسی لئے حدیث میں ہے کہ دعا عبادت کا مغز ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے اِنَّ الدِّينَ يَسْتَكْبِرُ عَنْ عِبَادَتِي سِوَدِ حُلُوْءِ حَهْمٍ ذَا حَوِيْءٍ۔ اور حدیث میں ہے جس بندہ کے لئے دعا کرنے کا دروازہ کھول دیا گیا اس کو خیرات کی توفیق دیدی گئی (۱۸) ایک حدیث میں ہے کہ بہتر دعا یہ ہے کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگی جائے، ایک مرتبہ ایک صحابی نے صبر کرنے کی داما مانگی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے فداں تم نے تو اپنے لئے بد مانگ لی ہے، اس لئے عافیت کی دعا مانگو، اس میں بھید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بجا جب نازل ہونے لگے تو اس وقت جزع و فزع کرنے کے بجائے صبر اور اس حالت پر ثابت قدمی کرنے کی دعا کرنی چاہئے لیکن بد مانگی پر صبر کرنا بہت ہی مشکل ہے اس لئے اس کی دعا مانگ کر دلیری نہیں کرنی چاہئے، بلکہ عافیت کا خواستگار و خواہاں ہونا چاہئے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے خطبہ میں فرمایا تھا کہ اے دو گونہ دشمنوں یا یعنی کفار سے متبدلہ کی تمنا نہ کرو، لیکن اگر کسی طرح مقابلہ کی ضرورت ہو جائے تو تم بھی اس حالت پر ثابت قدم رہو، (۱۹) ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اس کی شان کے لائق کر لینے کے بعد اپنی حاجت کی دعا کر کے پھر حمد و ثنا کر کے درود پڑھنا چاہئے، جنس روایتوں سے درود اول و آخر کے ساتھ درمیان میں بھی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

(۲۰) حدیث میں ہے عافیت دل کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتے ہیں، (۲۱) حدیث میں ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو ایسی کیفیت سے کہ تم کو اس کے مقبول ہونے کا پورا یقین ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے، (۲۲) دعا کے بارے میں جدی کرنا منع ہے، یعنی یہ نہ کہے میں نے دعا کی تھی مگر وہ مقبول نہ ہوئی، اس لئے مقبولیت سے کوئی دعا خالی نہیں ہوتی ہے، خواہ وہ فی الفور دی جائے، یا اس سے بہتر کوئی دوسری چیز دیدی جائے، یا قیامت کے دن کے لئے ذخیرہ اور پونجی

کے طور پر جمع رکھ دی جائے۔

(۲۳) حدیث میں ہے کہ کوئی دعا کسی گناہ یا قطع رحم کے لئے نہیں ہونی چاہئے، (۲۴) حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ لا الہ الا هو الحي القيوم الرحيم بديع السموات والارض ذو الجلال والاكرام۔ میں اسم اعظم ہے، بندہ مترجم کے نزدیک کچھ دوسری عبارتوں کے متعلق بھی حدیث میں اسم اعظم ہونے کا بیان ہے، اس لئے اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہوگی، کہ جب کسی بندہ کی دعا میں جامع کمالات اور بے انتہائی عظمت ہو جائیں تو وہ رحمت عظمیٰ و قبولیت کے بارے میں مفید ہوتی ہیں، لیکن اس طرح کی مختلف عبارتوں کو جمع کرنا ہر شخص کا کام نہیں ہے اسی لئے انہ کو یہ یاد رکھنا ضروری ہے، اس کے علاوہ بوقت دعا دل میں ان صفات کاملہ میں رحمت کا ظہور و نزول ہونا بھی شرط ہے، اور اس انتہائی دقیق گفتگو کو سرسری طور سے بیان کرنے سے انکا سمجھنا بہت مشکل کام ہے، فافہم۔

(۲۵) واضح ہو کہ زبان کو جھوٹ بولنے اور نفس کوئی سے روکنا، آرام و آسائش میسر ہونے کے وقت انتہائی عجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے سامنے دعا کرنے کو اپنے اوپر لازم رکھنا، بدن کے گوشت کو حرام کھانے سے پیدانہ ہونے دینا، اور اس وقت بھی بدن پر کپڑا اوپٹ میں کھانے کو حرام سے بچ کر رکھنا مومن حقیقی پر ضروری ہے۔ (۲۶) حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ خام کا ہاتھ پکڑو اور اس کو عظم سے روکو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو ایک دوسرے سے ٹوڑ دے گا۔ ایسی حالت میں صالح آدمی بھی دعا کرے گا، مگر وہ قبول نہیں کی جائے گی، فرمان باری تعالیٰ ہے اتقوا فتنة لا تصيبن الذين طلموا صيكنم خاصة یعنی تم ایسے فتنہ سے بچو کہ وہ صرف ظالموں کو ہی چھانت کر نہیں پہنچے گا، یعنی بلکہ وہ اس طرح کام ہو کر آئے گا کہ ظالم اور غیر ظالم میں فرق نہیں کرے گا، بلکہ سب کو پکڑے گا، اسی بناء پر حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت زبیرؓ انتہائی افسوس کرتے ہوئے، فرماتے تھے، کہ ہمیں یہ محسوس نہ تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل ہم ہی لوگوں پر صادق آجائے گی، یعنی کاش اس وقت ہم لوگ بھی ہتھیار باندھ کر ظالموں سے مقابلہ کرتے اور ان کو بھگادیتے، اسی طرح حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ آپس میں نیک باتوں کا ایک دوسرے کا حکم کرتے رہو، اور بری باتوں سے روکتے رہو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔

میں مترجم یہ کہتے ہوں کہ باہمی اتفاق اور ایک دہی ایک بہت بڑی رحمت الہی عزدوجل ہے، جس کا قرآن مجید میں رسول اللہ ﷺ پر زبردست احسان جنایا گیا ہے، وہ فرمان اس طرح ہے ولو انفقتم ما فی الارض ما الفت بین قلوبہم اور یہ بھی فرمایا ہے فاصحبتم بمعیتہ احوالاً پھر تم اسی کی دی ہوئی نعمت کی بدولت تم آپس میں بھائی بھائی بن گئے، پھر یہ نعمت عرصہ دراز تک باقی رہی یہاں تک کہ خاندان کے فتنوں نے ان میں پھوٹ ڈال دی، پھر شیعہ اور معتزلہ اور روافض نے پھوٹ کر جماعت چھوڑ دی، اس کے باوجود اہل السنۃ والجماعۃ کا سوا اعظم باقی رہا، پھر مگر مجتہدین امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد و ثوری و ابو ثور وغیرہم بے شمار علماء آپس میں متفق اور دینی اعمال میں اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرتے رہے، اور دین کے ارکان اعظم پر یعنی نماز میں ایک جماعت تھے۔

صحیحہ کرام اور مجتہدین میں ہرگز کبھی کسی ضعیف سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تاویل کرتا ہو یا شرطین لگاتا ہو، اور تابعین رحمہم اللہ میں بھی اس طرح کا برتاؤ نہ ہوا اور فقہاء و مجتہدین و تابعین اور ان کے بعد بھی یہی طور طریقہ رہا، مگر سخت افسوس ہے کہ بعد میں کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقصدوں میں سے ایسے پیدا ہو گئے، کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب سے کام لیا یہاں تک کہ حنفی نے شافعیہ میں سے امام کے لئے یہ شرط لگا دی کہ وہ حنفی کے مسکن پر احتیاج پورا پورا عمل کرنا، اسی طرح سے شافعیہ امام کی اقتدا اسی وقت جائز ہوگی کہ وہ عملاً بالکل حنفی بن جائے، اور اس کے برعکس شوافع نے بھی چاہا، اس اختلاف کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ سب سے بڑے اس رکن دین یعنی نماز کے بارے میں آپس میں زبردست پھوٹ پڑ گئی، اس کے باوجود کہ اصل مذہب میں شافعی امام کے پیچھے فجر نماز میں قنوت کا مسئلہ اور اقتداء کے مسئلہ وغیرہ ذلک میں

تصریح ہے، اس کے بغیر کہ اس میں کسی قسم کی شرط لگائی گئی ہو، بلکہ بندہ مترجم نے شایہ در المختار میں کچھ نوگوں کا یہ قول بھی دیکھا ہے کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے بارے میں شرط کے ساتھ لگائے گا ہم بھی اس کے بارے میں وہی شرط لگا سکیں گے۔

مگر انتہائی افسوس کا مقام ہے بلکہ یہ بات فرض و واجب ہے کہ اہل السنۃ سب حق پر ہیں سب باری تعالیٰ کے دربار میں ایک دلی کے ساتھ حاضر ہوں، پھر اس سے بھی بڑھ کر آفت اور بدترین سختی وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں فساد اور بغض و عناد سے ظاہر ہو رہی ہے، اور ہر ایک فریق وہابی و بدعتی و مقلد و غیر مقلد نے اپنے عام معتقدوں کو دوسرے فریق کے گمراہ ہونے کا بالکل یقین دلادیا ہے، جس کے نتیجے میں سر بازار ایک دوسرے کا فسق اور گمراہ کہہ کر پکارتے ہیں، اور دائرہ اسلام سے نکالا ہوا بتاتے ہیں، اور انہیں اپنی مسجدوں میں دوسروں کو نماز پڑھنے سے بھی منع کرتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے تو ان کھم کھلا منفقوں کو جن کا نفق و جی اہی سے بتادیا گیا تھا نہیں نکالتے تھے، اور مجھے تو ان دونوں فریقوں پر بہت ہی تعجب ہوتا ہے کہ کیا یہ لوگ اپنے مخالف فریق کو حقیقی کافر و مشرک کی دھند کی طرح مانتے ہیں، اگر جواب میں وہاں کہیں تو ان کی جہت و گمراہی بالکل ظاہر ہے۔

جبکہ حدیث میں صراحت یہ بات مذکور ہے 'الا ان تروا کھرا بوا حاعد کم یعنی اس طرح دوسرے کو کافر کہنا اس صورت میں ہے کہ تم اپنے نزدیک ان میں بالکل کھلا ہو اور صاف کفر دیکھو ایک بڑی مثال یہ ہے کہ فرقہ معتزلہ وغیرہ جو قرآن مجید کو مخلوق اور احادیث کو بنائی ہوئی باتیں اور سنیوں کو وہ گمراہ جانتے ہیں، اور صفات الہی عزوجل کا انکار کرتے ہیں، ان کو بھی تم کافر نہیں کہتے اور نہ دل سے جانتے ہو، اور مجتہدین سلف سے صاف صراحت کے ساتھ بیان مذکور ہے، کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو بھی کافر مت کہو پھر تمہاری حالت پر انتہائی افسوس ہے کہ تم صرف تم مقلد ہونے یا غیر مقلد ہونے کی بناء پر ایک دوسرے کو کافر کہتے ہو حالانکہ قرآن وحدیث اور عقائد اصول میں سب ایک ہیں، فرون باری تعالیٰ ہے، 'ومن یزغ عن ملۃ ابراہیم الا' من سفہ بنفسہ یعنی ملت ابراہیمی سے صرف وہی شخص منہ موڑنے والا ہو گا جو اپنے نفس سے جاہل احمق ہو، اسی لئے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا، اس سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ اگر تم ملت ابراہیمی پر قائم رہتے تو ایسے جاہل احمق نہ ہوتے، پس اگر تم اپنے نفس کے ساتھ عدل سے کام لو تو لازم ہے کہ سب سے پہلے اپنے آپ کو شیطان کے حملہ اور تسلط و تعصب سے چھڑا کر اسے مستقیم بنادو تو اس وقت تم خود ہی آپس میں متفق ہو جاؤ گے، اور ان شاء اللہ تعالیٰ جو بھی دعا کرو گے وہ مقبول ہوگی 'ومن اللہ التوفیق، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم، م۔

(۲۷) اگر کوئی شخص ماثرہ دعویٰ کو اس نیت کے ساتھ بندہ آواز سے کہے کہ سننے والے حاضرین بھی سیکھ لیں گے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جب وہ لوگ سیکھ جائیں تو پھر ان کا زور سے کہنا بدعت ہوگا، اوجیز، اور اگر سکھانے کی نیت نہ ہو تو جبر سے کہنا مکروہ ہوگا، لہٰذا خیرہ میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کا بھی سورہ فاتحہ کے بعد آمین کو زور سے کہنا اسی معنی پر محمول ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، (۲۸) دعا کے بعد آمین کہنا مستحب ہے، (۲۹) ایم تشریق کے سوا دوسرے دنوں میں باواز بند تکبیر کہنا مسنون نہیں ہے لہٰذا اگر جب کی حالت میں کافروں سے مقابہ ہو، یا ڈاکوؤں اور چوروں سے سامن ہو گیا ہو تب جائز ہوگا، اسی طرح بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ تمام خوفناک حالتوں کو بھی قیاس کیا ہے، التحنہ۔

(۳۰) فتویٰ بند یہ میں اکثر خوفناک منظر مثلاً سیہ سندھی وغیرہ میں اذان کہنے کا ذکر ہے، م، (۳۱) رباعیات (سرحدوں چھاؤنیوں) کی مسجدوں میں اگر خوف کا موقع نہ ہو تو زور سے تکبیر مکرر وہ جس ۳۲ مسئلہ واقعہ) جس زمانہ میں ہیضہ کی وبا ظاہر ہوتی ہے تو لوگ اپنے محلہ کی مسجدوں کے علاوہ ہر ایک اپنے گھر میں (بار بار) زور سے اذان دینے لگتے ہیں، ایسی صورتوں میں بندہ مترجم نے نزدیک یہ ظاہر کچھ کم فہم آدمیوں نے یہ طریقہ اس خیال سے ایجاد کیا ہے کہ عوام ایسی باتیں مشہور ہیں کہ ہیضہ کی دواء میں شیاطین اور بھوت پریت و گوں پر اپنا رٹ ڈالتے ہیں اس لئے اذان کے دینے سے وہ بھاگ جاتے ہیں، لیکن تحقیقی بات واللہ تعالیٰ

اعلم یہ ہے کہ وہ دبا و خزانہ (جنوں کا اثر ڈالنا) ہے جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے، یعنی جنوں کی چونک اور ٹھیس ہے، اور یہ اکثر اس بیماری میں خود ظاہر ہے، کہ ایک غیر معلوم حرارت اور خاص جلن سے بدن کا مادہ صفرائے زندگی سے بدل جاتا ہے، جو زہر سے کم نہیں ہوتا ہے، لیکن علماء ربانی نے احادیث کے اشاروں کی مدد سے اس طرح سمجھایا ہے کہ جب زنا و خواہش نفسانی کی زیادتی ہو جاتی ہے، اور لوگ فصاحت کرنے والوں کی باتیں نہیں سنتے اور توبہ نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے شیاطین جن ان میں سے خاص خاص افراد پر مسطہ کر دئے جاتے ہیں، اور بسا اوقات کچھ صالحین بھی ان میں ایک خاص حکمت الہی عزوجل کی وجہ سے داخل ہو جاتے ہیں، لیکن ایسا ہونا ان کے لئے رفعت درجات و بلندی مراتب ہے، اور جو لوگ فجور کی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہیں، اور ان کا علاج توبہ و استغفار اور آئندہ کے لئے پرہیز گار رہنے کا پورا اور پکارا دہ ہونا ہے۔

اس موقع کے لئے اذان کا ہونا کسی روایت سے ثابت نہیں ہے، اور نہ ہی علماء ربانی کی تحقیق اور استنباط سے معلوم ہوتا ہے، اور وہ حدیث جو صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اذا تغولت الغیلان ناوی بالاذان یعنی جب غیلان (بھوت پریت) کا تغول (حملہ) ہو تو اذان سے پناہ چاہو، چنانچہ اس حدیث سے بعض نے یہ استدلال کیا ہے کہ توبہ غلط فہمی ہے، کیونکہ عرب کا گمان یہ تھا کہ جنگلوں میں غول بیابانی رنگ برنگ کی شکلوں میں آکر ڈراتے ہیں تو اس موقع کے لئے حکم دیدیا کہ اذان دیدے تاکہ وہ بھاگ جائیں، نہایت میں ہے کہ عرب گمان کرتے تھے کہ جنگلوں میں مختلف صورتوں سے جنگلی بھوت پریت رنگ برنگ شکل کے ظاہر ہوتے ہیں، اور حرز شمشین شرح الحکصص میں ہے کہ حاصل یہ ہے کہ جب کوئی ناگوار چیزیں دیکھے یا ناپسندیدہ خیالات نظر آئیں اور ان کو دور کرنا چاہے، تو اذان دیدے، اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمزاد وغیرہ کی مکروہ صورتیں نظر آنے کی باتیں ہیں وہ سب ڈھکوسلے ہیں کیونکہ دوسروں کو تکلیف دینے کی ان میں کچھ بھی قدرت نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ باد ہوائی ہوتی ہیں جو دور ہو جاتی ہیں، اس کا یہاں کوئی تعلق نہیں ہے۔

اور حدیث میں آخری زمانہ کی نسبت سے جو حالات بیان کی گئی ہیں، کہ زنا اور فسق و فجور کی زیادتی سے وہ نازل ہونے کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے توبہ خبر صحیح ہے، اور وہ مخبر صادق علیہ السلام کی طرف سے جو غیب سے متعلق خبر دینے کی بات ہے وہ آپ کے بیان کے موافق ظاہر ہوتی ہے وہ درحقیقت آسمانی بلا ہوتی ہے جو اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف مسطہ کر دی جاتی ہے، جو غول بیابانی نہیں ہوتی ہے، اس لئے اذان کو بے طریقہ اور بے وقت شرعی طریقہ کے خلاف پکارنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور انتہائی تعجب کی بات توبہ ہے کہ جو لوگ اذان کے بعد بھی نماز کی جماعت میں شرکت کے لئے کبھی نہیں آتے، وہ تو مطلقاً نماز ہی نہیں پڑھتے پھر بھی اسی طرح سے اذان دیا کرتے ہیں، ایسا کر کے تو وہ خود ہی گنہگار کے مرتکب ہوتے ہیں، لہذا سب سے صحیح بات یہی ہے، واللہ اعلم بالصواب کہ جب کبھی محلہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے ہر شخص پوری ذمہ داری اور دلچسپی کے ساتھ اس کے کلمات کو دہراتا جائے، جو کہ اذان کا جواب دینے کا حکم ہے، یعنی جب مؤذن اللہ اکبر اللہ اکبر کہے تو ہر شخص سننے والا بھی ان ہی کلمات کو دہراتا جائے، اور دل سے ان کلمات کی تصدیق بھی کرتا جائے پھر نماز کے لئے مسجد میں حاضر بھی ہو کر دل سے توبہ و استغفار کر کے نماز ادا کرتا رہے، اس طرح سرے محلہ والے صدق دلی کے ساتھ توبہ استغفار کریں، اس طرح یہ طریقہ بیماری کے دور کرنے کے موافق ہے، جو کہ حکمائے ربانی کا تجویز کیا ہوا ہے، اللہ تعالیٰ خود ہی اپنے فضل و رحمت سے کافی و شافی ہے، واللہ ذو الفضل العظیم، م۔

(۳۳) فقیہ ابو جعفرؒ نے فرمایا ہے کہ کچھ لوگ درود و خیفہ کے بعد اگر زور سے تکبیر کہیں اور یہ شکر کی نیت سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۳۴) اور نماز کا سلام پھیرنے کے بعد ہی تکبیر جہر سے کہنا بدعت اور مکروہ ہے، (۳۵) کفار کی سرحد کی چھاؤنیوں میں اگر دشمنوں کے حملوں کا خوف ہو اور اس چھاؤنی والے اپنی قوت و ہیبت و شوکت ظاہر کرنے کی نیت سے تکبیر کہیں تو مکروہ نہیں ہے، المحیط، (۳۶) امام ابو یوسفؒ نے لیم تشریق میں بازاروں میں تکبیر کہنے کو جائز کہا ہے، جیسا کہ عید کے دن میں

ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے بھی ان دنوں میں یہ طریقہ مروی ہے کہ بازار والے ان کی تکبیر پر تکبیریں کہتے تھے، اس طرح امام ابو یوسفؒ کا قول اولیٰ ہے، م، (۳۷) اگر دعا غلطی سے غلط کی مجلس میں کچھ طلب بھی کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، اسی طریقہ کو علم کے ذریعہ کمانا کہ جائے گا، الخلاصہ۔

(۳۹) دعا و قرآن مجید سننے کے بعد چیخا و چلانا مکروہ ہے، اسی لئے صوفیہ کو بھی محبت کے دعویٰ میں وجد و حال لانے اور کپڑوں کے پھڑنے سے منع کرنا چاہئے، السراجیہ، کیونکہ کا ملین اہل الصدق کی شان حسن آداب و سکون و طہانیت میں حضرات صحابہؓ کے مشابہہ ہے، جبکہ صحیح حدیث میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی مجلسیں اسی سکون و ادب و وقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں، یہاں تک کہ ان کے بارے میں یہ جملہ بھی موجود ہے: کان علی رؤسنا الطیر، الحدیث، م (اتنا سکون ہوتا تھا کہ گویا ہمارے سروں پر پرندے بیٹھے ہوتے تھے جن کے ڈر کر بھاگنے سے بچنے کے لئے ہم بالکل بے حس و حرکت رہتے تھے، قاسمی) (۴۰) کافر کی دعا کے متعلق یہ کہنا کہ وہ بھی مقبول ہوگی، شیخ ابوالحسن رشتی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور حاکم ابوالقاسم الشیخ ابونصر ابویوسیؒ کے نزدیک جائز ہے، صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، الحیظ۔

اس معنی کے اعتبار سے کہ اس نے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو شیطان کی اتباع میں بنالیا ہے، اسی وجہ سے وہ اپنا رب ایسے کو جانتا ہے جس کا شریک بت وغیرہ ہے، یا عیسیٰ بنیاد عزیر بنا ہے، اس لئے اس کا آلہ وہ ہوا جسے شیطان نے اپنے خیال میں ڈال دیا ہے چنانچہ وہ شخص اپنے اسی خیالی معبود سے دعا کرتا ہے، اور اس سے اس کے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہے، سوائے اس کے کہ یہ ظہور اس کے صفت غضب میں سے ہے، کیونکہ ملک الہیہ میں اس کی مرضی کے کچھ بھی جاری نہیں ہوتا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلہم جمیعاً۔ اس لئے اللہ تعالیٰ مانگنے والے کے گمان کے پردہ میں اس کی مراد اسے دیدیتا ہے جس سے وہ اور بھی دھوکہ کھا جاتا ہے، اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید اس نے جو بھی مراد مانگی ہے وہ مل جائے، اس طرح اس کلام کا حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر اگر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے تو وہ قبول ہو سکتی ہے، تو یہ خیال ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ اس کی دعا تو جناب باری تعالیٰ سے بھنگی ہوئی ہے، جیسا کہ خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وادعاء الکافرین اذانی ضلال اس لئے کہ اس نے اسی کو بلایا ہے جو اس کے خیال باطل میں ہے، اور اگر اس کی یہ نیت ہو کہ اللہ تعالیٰ کبھی کافر کو بھی اس کی مراد دیدیتا ہے تاکہ اس کی جہالت آزمائی جائے کہ وہ اپنے بت یا مسیح کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے اور اپنی نافرمانی و گمراہی کا پورے طور سے اظہار کر دے، تو اس معنی کے لحاظ سے کافر کی بھی مراد ملنا جائز ہے، فنفہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۴۱) امام ابو حنیفہؒ سے اجناس میں روایت ہے کہ جن کیلئے آخرت میں ثواب نہیں ہے (۴۲) اگر کچھ لوگ کسی مردہ کی نماز پڑھنے کو جمع ہوئے پھر ان میں سے ایک شخص کھڑا ہو کر، اسی مردہ کے لئے دعا کرنے لگا اور بند آواز سے مانگنے لگا تو یہ مکروہ ہے، (۴۳) میت کی تعریف کرتے ہوئے زیادتی کر دینا اور جو بات اس میں نہ ہو وہ بھی بیان کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن اس پر کچھ مناسب ثناء و صفت بیان کرنا مکروہ نہیں ہے، الذخیرہ (۴۴) میت کے لئے صدقہ دینا اور اس کے واسطے دعا کرنا جائز ہے، اور وہ اس مردہ کو پہنچ جاتا ہے، خزائنہ افتاویٰ۔

لکھے ہوئے کا غذا سے متعلق مسائل

(۱) ایسے کاغذ میں کوئی چیز پلینا جس میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو یا خواہ اندر لکھا ہو یا باہر مکروہ ہے، بخلاف کتیبہ (تھیلی) کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے، اگرچہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو، اسلئے، (۲) کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو اسے بچھونے کے نیچے رکھنا بعضوں کے نزدیک مکروہ ہے، الحیظ، بندہ مترجم کے نزدیک یہی قول اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (۳) جن وراق میں احادیث و آثار لکھے

ہوں ان سے دفنی (گنتہ) بنانا مکروہ ہے، اگرچہ وہ کتب فقہ کی دفنی (گنتہ) ہو، اگرچہ غرائب میں اسے جائز ہی لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (۴) طالب علم کے تھیمے میں اگر حدیث یافتہ کی کتابیں ہوں ان کو تکیہ کے طور پر صرف حفاظت کرنے کی غرض سے استعمال کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں، الذخیرہ، الملتقط، یعنی جیسا کہ حکم قرآن مجید کا ہے، خزائن الفتاویٰ، (۵) اگر مکروہ کے اندر قرآن مجید غلاف یا کسی دوسری چیز کے اندر ہو تو اس میں اپنی زوجہ سے ہمبستری منع نہیں ہے الغرائب۔

(۶) جس صندوق یا ٹھکری میں قرآن مجید وغیرہ ہو یا ایسے درہم ہوں جن پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا آیت ہو تو اس کی حفاظت کے لئے اس پر بیٹھنا منع نہیں ہے، محیط، والذخیرہ (۷) روپیہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس سے علامت مقصود ہوتی ہے اس کی اہانت مقصود نہیں ہے، جو اہر الا خلاطی، لیکن اس مسئلہ میں کچھ تردد بھی ہے، کیونکہ وہ روپیہ تو استعمال ہونے ہی کے لئے بنایا گیا ہے، اور وہ استعمال ضرور ہوگا، پھر اس کو بدلہ اور بیچا جائے گا اس لئے مکروہ ہونا چاہئے کہ اس کو لوگ پکی ناپ کی ہر حالت میں ہاتھ لگا کیلئے، نیز چونکہ معاملات میں مسلم اور غیر مسلم کی بھی تخصیص نہیں ہوتی ہے، اس لئے بھی اس سے منع کرنے کا ہی فتویٰ دینا چاہئے، م (۸) جو شخص پاک نہ ہو اسے ایسا درہم چھونا مکروہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو، القاضی خان، (۹) جس سست کی کھونٹی میں قرآن مجید لٹکا ہو اس طرف پاؤں پھیلانا مکروہ نہیں ہے، اور اگر برابر میں رکھا ہو تو مکروہ ہوگا، ورنہ نہیں الغرائب۔

(۱۰) اگر تھیلی یا رد مال میں ایسے درہم ساتھ ہوں جن پر اسمائے الہی لکھے ہوں تو بغیر وضوء ہونے کی بھی حالت میں مکروہ نہیں ہوگا، الحدی، (۱۱) اگر کتاب کو لے کر کوئی پانچنا میں جائے تو مکروہ ہوگا، اور اگر پاک جگہ میں اسے لے کر پیشاب کرنے بیٹھا تو مکروہ نہ ہوگا، فقیہ ابو جعفر کا یہی فتویٰ ہے۔ (۱۲) اگر جیب میں کلمہ لکھے ہوئے روپے ہوں یا انگوٹھی میں نام الہی ہو تو اس میں بھی یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط

(۱۳) اسی طرح اگر دروازہ پر یا دیوار پر اللہ کے نام یا قرآنی آیت کا حصہ لکھا ہو یا تو کچھ فقہاء نے مکروہ اور اکثر نے جائز کہا ہے، القاضی خان، (۱۴) فرش یا بستر پر قرآن لکھنا مکروہ تحریمی ہے، الغرائب، (۱۵) اگر چٹائی یا جاء نماز پر الملک لکھا ہو تو اسے بچھاؤ اور اس پر بیٹھنا و استعمال میں مانا مکروہ ہے، اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ جس کاغذ پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو اس کو لے کر کتاب میں نشان بنانا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی بھاری نام کو بے ہودہ استعمال کیا گیا ہے، الکبریٰ، (۱۶) کسی نشانہ پر فرعون یا ابو جہل وغیرہ لکھ کر اس پر تیروں یا گیویوں سے نشانہ لگانا بھی ان حرفوں کی بے حرمتی کی بناء پر مکروہ ہے، السراجیہ (۱۷) حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ قرآن مجید کو چھونا مکروہ ہے یعنی ہر ایک قلم سے لکھ کر چھوٹی حماکیل کرنا مکروہ ہے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے، پھر حسن نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی کو پسند کرتے ہیں، مصنف نے کہا ہے کہ شاید امام اعظمؒ نے اس سے تزیینی کراہت مراد لی ہے، گنہ مراد نہیں ہے۔

(۱۸) جو شخص قرآن مجید لکھنا چاہے تو اس پر لازم ہے کہ عمدہ اور واضح خط میں عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر موٹے قلم سے چمکیلی اور روشنائی سے لکھے اور دو سطروں کے درمیان فرق اور فصل کرے اور حروف بھرے ہوئے ہوں، یعنی روشنائی اچھی لگی ہوئی ہو، اور قرآن مجید کو تعشیر و ذکر آیات و علامات وقف وغیرہ سے پاک رکھے جیسے عثمان بن عفانؓ کا مصحف تھا، القنیہ، تعشیر سے مراد یہ ہے کہ ہر درس آیت پر کسی قسم کی علامت لگا کر فاصلہ کیا جائے، السراج شاید کہ اب بالخصوص عجیوں کے لئے سورتوں کے نام لکھنا اور آیتوں کی علامت بنانا جائز ہے، م (۱۹) سورتوں کے نام اور آیتوں کی تعداد گننے میں حرج نہیں ہے، یہ کام اگرچہ بدعت ہے مگر بدعت حسنہ ہے، اسی طرح دوسری بہت سی چیزیں اگرچہ بدعت ہیں مگر زمانہ کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے وہ بدعت حسنہ میں شمار ہوتی ہیں، جو اہر الا خلاطی، (۲۰) شیخ ابو الحسنؒ فرماتے ہیں کہ جیسے دو سورتوں کے درمیان فصل کرنے کے

لئے بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھتے ہیں، اسی طرح عادت کے موافق دو سورتوں کے درمیان نام لکھ دینے میں بھی حرج نہیں ہے، السراج (۲۱) قرآن پاک پر سونا چاندی کا کام کر دینے یا چنہ ہادینے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن امام یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہونے کی روایت کی جاتی ہے، اور امام محمدؒ کے قول میں اختلاف ہے، القاضی خان۔

(۲۲) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی نصرانی شخص کو قرآن مجید و فقہ اسلام پڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ شاید اسے ہدایت ہو جائے لیکن وہ قرآن پاک کو ہاتھ نہیں لگائے، اور اگر نہ دھو کر ہاتھ لگائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، (۲۳) جب قرآن مجید اتنا اور اس طرح پرانا ہو جائے کہ اس سے پڑھنا ممکن نہ رہے تو امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اسے آگ سے جلانا نہیں چاہئے، اور ہم بھی اس قول کو قبول کرتے ہیں، الذخیرہ، بلکہ کوئی بغلی گڑھا کھود کر اسے اسی میں دفن کر دینا چاہئے، کیونکہ سیدھے گڑھا کھودنے میں اس پر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوگی، الغرائب۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ عوام کے دماغ میں یہ بات سماگئی ہے کہ جلانے کا مقصد اسے سزا دینا ہوتا ہے، مگر عرب میں یہ بات نہیں تھی، پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جلادینے سے بہت سی باتوں سے امن و اطمینان ہو جاتا ہے، کہ اس کے جلادینے کے بعد اس میں نجاست نہیں لگ سکتی ہے، پھر دفن کئے ہوئے کو دوبارہ نکال کر اس کی بے ادبی کرنے کا خطرہ بھی نہیں رہتا ہے، اس کے علاوہ اس جیسی اور بھی باتیں ہو سکتی ہیں، بلکہ اگر عوام کے دماغ میں یہ وجہ سمجھ میں آجائے تو یہی طریقہ زیادہ بہتر ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۴) مختلف کتابوں کو ترتیب دینا اس طرح مناسب ہوگا کہ سب سے نیچے لغت اور نحو کی کتابیں اوپر نیچے رکھی جائیں، ان کے اوپر تعبیر اور ان کے اوپر کلام کی کتابیں ان کے اوپر فقہ کی، اور ان کے اوپر احادیث کی کتابیں رکھی جائیں (۲۵) استعمال کئے ہوئے قلم کا تراش کو مسجد کی گھاس کی طرح ایسی جگہ نہیں پھینکنی چاہیے جس سے چیزوں کی تعظیم میں خلل پیدا ہو، القنیہ (۲۶) امام ابو حنیفہؒ نے مکہ معظمہ کا مسجد بنو ہاشمؓ رہنے یہاں مستقل قیوم کو مکروہ جانا ہے، الذخیرہ مترجم یہ کہتا ہوں کہ ادب کا خیال کرتے ہوئے یہی حکم اور اپنے حق میں اسی صورت میں بہتری ہے، جس کے وجوہ میں نے اپنے تفسیر کے سورہ حج میں تفصیل کے ساتھ بیان کر دئے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل مسابقتہ اور دوسرے سے بڑھ جانے کے مقابلہ کا بیان

(۱) چار چیزوں میں سابقہ جائز ہے، (۱) اونٹ (۲) گھوڑا (۳) تیر اندازی (۴) اپنے پوک پر دوڑ کر بڑھ جانا (۵) اور جو زکایہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ صرف ایک طرف سے اعلان ہو، مثلاً دوڑتے ہوئے یہ کہ میرے مقابلہ میں دوڑ دو اور دوڑنا شروع کر دیا، چنانچہ اگر یہ کہہ کہ اگر دوڑ میں تم مجھ سے نکل گئے تو میرے ذمہ تمہارے سو روپے لازم ہوں گے، لیکن اگر میں بڑھ جاؤں تو کچھ مطالبہ نہیں ہوگا، یا اس کے برعکس ہو (۳) اور گردنوں طرف سے شرط ہو تو یہ قرار ہو جاوے گا، البتہ اگر یہ مقبلاً کسی تیسرے شخص کی طرف سے ہو مثلاً اگر یہ کہہ کہ اگر تم نکل جاؤ تو اتنا اور اگر وہ نکل جائے تو اتنا اور میں خود نکل چوں تو کچھ نہیں، لیکن معلوم ہونا چاہئے، کہ اس شرط سے صرف انعام کا جائز ہونا جتنی حدوں ہونا مراد ہے، اور حق دار ہو جانا اور اس کا مدعی بن جانا مرد نہیں ہے، اخذ صہ، اور تیسرے شخص لے بارے میں بھی یہ شرط ہے کہ اس کے بھی گے بڑھ جانے کا احتمال باقی ہو یعنی شاید وہ آگے بڑھ جائے اور شاید پیچھے رہ جائے اس لئے کہ اگر وہ شخص ایسا ہو کہ وہ یقیناً آگے ہی ہوگا یا پیچھے ہی رہ جائے گا تب جائز نہ ہوگا۔

(۴) اگر یہ اس قسم کا مقابلہ طلب یا علماء میں علمی مسائل کے باب میں ہو کہ اگر میں نے غلطی کی تو مجھ سے اتنا پاؤ گے، اور اگر تم

نے غلطی کی تم پر کچھ لازم نہ ہوگا، تو یہ صورت بھی جائز ہونی چاہئے، چنانچہ شمس الائمہ حلوئی نے اسی کو اختیار کیا ہے، الحبیہ، اس کے جواز کی اصل دلیل حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جو صحاح کی باب مسابقہ میں روایت مذکورہ ہے، (۵) آج کل جو لوگ گھڑ دوڑ میں بازی لگاتے ہیں وہ سرسرقہ اور حرام اور افعال کفر میں سے ہے، م، (۶) اخروث اور خربوزہ جیسے پھلوں سے جو عید کے دن بعض علاقوں میں بچے کھیلتے ہیں اگر قرار کے طور پر ہو تو وہ بھی حرام ہوگا، ورنہ ان کے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، خزائنہ المفتین، (۶) مصارعت یعنی کشتی لڑنا اگر جہاد کی تیاری کی نیت سے ہو تو جائز ہے، اس حدیث کے پیش نظر جو حضرت رکائے کے قصہ میں موجود ہے، (۷) ہمارے زمانہ میں جو ادبائے لوگ اکھاڑ وغیرہ میں لڑتے ہیں اور ستر کھول کر مکروہ حرکتیں کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد روپیہ کمانا ہوتا ہے، اس میں جہاد کا کوئی سامان اور تیاری نہیں ہوتی ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، م۔

فصل۔ سلام اور دوسری چیزوں کے آداب کے بیان میں

(۱) جب آدمی کسی کے دروازہ پر جائے تو اسے چاہئے کہ سلام سے پہلے داخل ہونے کی اجازت چاہے، پھر داخل ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے پہلے سلام کرے، اور اگر میدان میں ہو تو پہلے سلام پھر کلام کرے، فتویٰ قاضی خان، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث صفائیں وغیرہ میں اس طرح کی تعلیم دی گئی ہے کہ یوں کہے، السلام علیکم ادخل یعنی دروازہ پر کھڑے ہو کر کہے السلام علیکم کیا میں اندر آسکتا ہوں، اور حضرت سعد بن عبادہؓ میں بھی مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد بن عبادہؓ کے گھر تشریف لے گئے تو اس طرح فرما کر اجازت چاہی تو سعدؓ نے اپنے بیٹے فیس وغیرہ کو اس جواب سے منع کر دیا، یہاں تک کہ آپ نے تین بار سلام فرمایا تب سعدؓ نے اجازت دی اور اس طرح سے اپنے جواب نہ دینے پر عذر خواہی کی کہ میں نے قصد ایہ حرکت اس لئے کی کہ آپ کے سلام کی زیادہ برکت حاصل کروں، ہذا ان احادیث سے پہلے سلام کرنا منعموم ہوتا ہے اس میں سمجھنے کے لئے ایک نکتہ کی بات یہ ہے کہ ان کے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے اس لئے ان کے سلام کی آواز فوراً ہی اندر پہنچ جاتی تھی، جبکہ موجودہ زمانہ میں سلام کی آواز کا ان گھروں میں داخل ہونا بہت ہی مشکل ہے، لہذا اسلام کرنے سے مقصد حل نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۲) بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ سلام کا جواب دینے والا زیادہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ سلام کی ابتداء کرنے والا افضل ہے، الحبیہ، (۳) سلام کرنا سنت اور جواب دینا واجب ہے اس طرح بظاہر واجب کا ثواب زیادہ ہے، لیکن قول مختار یہ ہے کہ سنت مذکورہ افضل ہے، مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سلام کرنا سنت ہے اس لئے جس نے اس سنت کی ادائیگی میں ابتداء کی اس نے سنت ادا کر کے اس کا ثواب پالیا اور مسلمان کا حق ادا کر دیا، اب دوسرے شخص پر یہ لازم ہو گیا، کہ جواب میں اس کا حق ادا کر دے یعنی اس کے سلام کا جواب دیدے، اس لئے وہ شخص جواب دے کر صرف اپنے ذمہ کا حق واجبی ادا کرے گا، اسی لئے وہ شخص جواب میں سلام پر کچھ بڑھا کر جواب دے گا، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہے گا، تب ایک فضیلت پائے گا، ورنہ وہ تو صرف ایک بندہ کی واجبی حق کو ادا کرے گا، اور قاعدہ ہے کہ وہ فعل واجب جو اپنے ابتداء وقت سے ہی طاعت مانا جاتا ہو وہ ایک سنت کی ادائیگی کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے، جیسے ایک ضرورت مند کو وقت پر قرض حسن دینا مستحب ہے، لیکن اس کا ادا کرنا واجب ہے، حالانکہ قرض دینے والا ثواب کا بھی مستحق ہو جاتا ہے، فافہم

اور فقیہ ابو الیث کے قول سے خود سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ عن قریب بیان ہوگا، م، (۴) اگر صرف ایک ہی مسلمان کو سلام کرنا ہو تو بھی جمع کے لفظ سے السلام علیکم ہی کہنا بہتر ہے، اور واحد کے لفظ سے السلام علیک نہ کہے، اور جواب میں بھی جمع کا صیغہ یعنی وعلیکم السلام ہی کہنا بہتر ہے، السراجیہ، جمع کہنے میں شاید فرشتے بھی داخل سلام ہوتے ہیں اسی لئے اس وقت فرشتوں کی نیت بھی کر لینی چاہئے، جیسے نماز سے فراغت کی صورت میں کیا جاتا ہے، م، (۵) افضل یہ ہے کہ مکمل سلام

یعنی اسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہا جائے، اور اسی طرح جواب میں بھی اسی طرح مکمل کہا جائے، اس سے زیادہ کوئی غلط نہیں بڑھایا جائے، الحیظ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے السلام علیکم کہنے والے کو اور رحمۃ اللہ کہہ کر اضافہ کیا، اور اسلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے والے کے جواب میں وبرکاتہ کا بھی اضافہ کیا، اور برکاتہ تک کہنے والے کو جواب میں کسی لفظ کو نہ بڑھایا یہی جواب دیا ہے، ورنہ اس میں ہر نقطہ کے عوض دس نیکیوں کے ملنے کی تصریح کی گئی ہے، اس طرح پورے سلام میں تیس نیکیاں ہوتی ہیں، والحمد للہ رب العلمین۔

(۶) جواب میں وعلیکم السلام الخ وادعطف کے ساتھ کہنا بہتر ہے، اگرچہ بغیر واؤ کے صرف اسلام علیکم الخ کہنا بھی جائز ہے، اور سلام علیکم کے جواب میں سلام علیکم کہنا بھی جائز ہے، التاتارخانیہ، (۷) سلام کی ابتداء کرتے ہوئے وعلیکم یا علیکم السلام نہیں کہنا چاہئے، کیونکہ زندوں کو اس طرح سلام کرنا منع ہے، لیکن جواب میں مسنون ہے، م، (۸) اگر ایک جماعت ایک جماعت کے پاس جائے پس اگر کسی نے سلام نہیں کیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر ان میں سے ایک نے بھی سلام کر دیا تو وہی سلام سب کی طرف سے کافی ہو جائے گا، اور سب کا سلام کرنا افضل ہے، اسی طرح جواب میں کوئی بھی کچھ نہ کہے تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر ایک نے بھی جواب دیدیا تو وہی سب کی طرف سے کافی ہو گا، ویسے سب کا جواب دینا بھی افضل ہو گا، الذخیرہ، (۹) سلام کرنے کا طریقہ اس طرح ہے کہ سواری پر سوار شخص پیدل چلنے والے کو سلام کرے، اور کھڑا ہونے والا یا چلنے والا شخص بیٹھنے ہوئے کو اور تھوڑی جماعت بڑی جماعت کو اور چھوٹے اپنے بڑوں کو اور پیچھے رہنے والا آگے رہنے والے کو سلام کرے، الخ، حصہ، الحیظ، ان میں سے اکثر مسائل صحیح حدیث میں منصوص ہیں۔

(۱۰) جب دو مسلمان ملتے ہیں اور سلام کرنے کے بعد مصافحہ بھی کر لیتے ہیں تو حدیث سے ثابت ہے کہ ان کے گناہ ایسے بھڑ جاتے ہیں جیسے پت جھڑ کے موسم میں درخت کے پتے گر جاتے ہیں، (۱۱) افضل اعمل میں سے یہ بات ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی سے ہنس کھ چہرہ (خندہ پیشانی) سے ملے، یہ عمدہ اخلاق مسنونہ نہایت ہی نفیس ہیں، یہاں تک کہ حدیث سے ثابت ہے کہ ایک خوش اخلاق مسلمان کو اس کی اپنی خوش اخلاقی کی وجہ سے جنت میں ایسے شخص کا درجہ ملے گا، جو دن میں روزے رکھتا اور رات میں عبادت کرتا رہتا تھا، مگر یہ بات یاد رکھنے اور عمل کرنے کی ہے کہ خوش اخلاقی کو حدیث سے ہی حاصل کر دو ورنہ زمانہ دلوں میں جو نالائق اور منافقانہ تکلفات کا نام خنق ہے، وہ منافقوں کے بدتر اخلاق ہیں، اور اوصاف ہیں، ان سے تو بچتے رہنا ہی واجب ہے، م، (۱۲) ایک مرتبہ سلام کرنے والے کو جواب دینا تو واجب ہے، اور اگر وہ اسی مجلس میں دوبارہ سلام کرے تو دوبارہ جواب دینا واجب نہیں ہے، جیسے کہ چھینک کے بارے میں حکم ہے، التاتارخانیہ، (۱۳) پوری جماعت میں خصوصیت کے ساتھ کسی کو سلام کرنا مثلاً السلام علیکم یا زید کہنا مکروہ ہے، اس صورت میں اگر دوسرے شخص مثلاً بکر نے جواب دیدیا تو زید کی طرف سے اس کا ذمہ ختم نہ ہو گا، الحیظ۔

(۱۴) حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ نہ ہوگو آپس میں سلام کو بڑھاؤ اور محتاجوں کو کھانا کھاؤ، رات کے وقت جب سو رہے ہوں تم نماز پڑھو اس پر عمل کر کے اپنے رب عزوجل کی جنت میں سلامتی کے ساتھ داخل ہو جاؤ، م، (۱۵) اگر کچھ آدمی کھانا کھا رہے ہوں اور آنے والے کو کھانے کی اس وقت خواہش بھی ہو اور یہ جانتا بھی ہو کہ یہ لوگ اسے کھانے کے لئے بلانے کے لئے جب تو ان کو سلام کرے ورنہ نہیں، الوجیز، (۱۶) معلوم ہونا چاہئے کہ عوام میں جو طریقہ جاری ہے کہ کھانے والے آنے والے یا دوسرے موجود شخص کو کھانے کے لئے بلا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ بھی کھانا کھالیں حالانکہ ان کو شریک کرنے کا دل سے مطلقاً ارادہ نہیں ہوتا ہے تو یہ فعل مکروہ ہے، اور اگر دل سے دعوت دے کہ خواہ دوسرا شخص اس کے کھانے میں شریک ہو یا نہ ہو تو اچھی بات ہے، ورنہ بلانا نہیں چاہئے، م، (۱۷) اگر مانگنے والا (سائل) سلام کرے تو اس کا جواب دینا واجب نہیں ہے،

الخلاصہ، جیسے کہ قاضی اور حکم کو اس کے محکمہ میں کسی نے سلام کیا تو اس پر جواب دینا واجب نہ ہوگا، القاضی خان۔

(۱۸) شیخ یا استاد کو اپنے شکر کا جواب اور ذکر کرنے والے کو سلام کرنے والے کا جواب دینا واجب نہیں ہے، المحیط، ان کے علاوہ اور دوسروں کے نام بھی ذکر کئے گئے ہیں، م، (۱۹) بلند آواز کے ساتھ قرآن مجید کی تلاوت کرنے والے کو، اور عم کا مذکرہ تکرار کرنے والے کو اور اذان و اقامت ہوتے وقت سلام کرنا مکروہ ہے، اور بقول صحیح اس کا جواب دینا بھی واجب ہے، الغیثیہ، (۲۰) اگر اجنبی مرد و عورت پردہ کے ساتھ سامنے آئیں تو دینیہ ان کو سلام نہیں کرنا چاہئے، الوجیز لیکن حکماء کو چاہئے کہ عورت کو سلام کر دے، القاضی خان، لیکن فتویٰ یہ ہے کہ مرد کسی بھینسیہ عورت کو سلام نہ کرے، اور عورت جواب نہ دے، م، (۲۱) جو شخص پہلے سلام کرتا ہے وہ افضل ہے، اور طہارت کے ساتھ جواب دینا مستحب ہے، اس طہارت کے لئے صرف تیمم کر لینا بھی کافی ہے، الغیثیہ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، علم، م۔

(۲۲) آدمی جب اپنے گھر میں آئے تو سب سے پہلے درود پڑھے اور اپنے گھر و ہوں کو سلام کرے، اور اگر گھر خالی ہو تو اس طرح کہے السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین، م، محیط، اور جب بھی داخل ہو ایسا ہی کرے، الصیرفیہ، (۲۳) بچوں کو بھی سلام کرنا بہتر ہے، فقہیہ نے یہی اختیار کیا ہے، (۲۴) اگر ذمیوں اور کفار سے اپنی کوئی حاجت متعلق ہو تو ادب عرض کرنے میں حرج نہیں ہے، جیسے جواب سلام میں حرج نہیں ہے (۲۵) اگر مجمع میں مسلمان اور کفار سب شریک ہوں، یعنی ملا جلایم جمع ہو تو مسلمانوں کی نیت کر کے اسلام علیکم کہہ دے اور اگر چاہے تو یوں کہے۔ السلام علی من اتبع الهدی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ شاہ روم ہر قل کو اسی غلط سے مخاطب کرتے ہوئے اپنا فرمان لکھا تھا، م، (۲۶) اصل یہ ہے کہ جو شخص ملاقات کو آئے اس کی سنت تحیہ اسلام ہے لہذا جو شخص کہ مسجد میں تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا حدیث سننے سنانے کے لئے بیٹھا ہو اسے سلام نہیں کیا جائے، اور بقول صحیح اس پر جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، الغیثیہ، القنیہ، لیکن صدر شہید اور ابوالیث رحمہما کا مذہب مختار یہ کہ قرآن مجید پڑھنے والے پر جواب دینا واجب ہے، الوجیز، المحیط۔

(۲۷) جمعہ اور عیدین کے خطبہ کے وقت اور اس حالت میں کہ لوگ نماز پڑھنے میں مشغول ہوں اور کوئی بھی فارغ نہ ہو تو ان اوقات میں سلام نہیں کرنا چاہئے، اور مبسوط میں ہے کہ اس حالت میں چھینک کا بھی جواب نہیں دینا چاہئے، الخلاصہ، اند خیرہ، اور تا تار خانہ میں لکھا ہے کہ علمی مذکرہ کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہوگا، لیکن اظہر یہ ہے کہ سلام نہیں کرنا چاہئے، اور ان لوگوں پر جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، (۲۸) ان لوگوں کو سلام نہیں کرنا چاہئے، دل لگی کرنے والا بدھا، اور اوپاش، جھوٹے قصے سنانے والا، بیہودہ بکواس کرنے والا، مھکڑ، بازاروں میں عورتوں کو تاکنے والا، بشرطیکہ ان کا توبہ کرنا ظاہر نہ ہو، القنیہ، راگ گانے والا، قوال، کبوتر اڑانے والا، تیتیر، یا مرغ اور بئیر باز، الغیثیہ، اس میں اصل بات فسق کا عام ہونا ہے، م، جو پیشاب یا نکتہ کر رہا ہو، یا غسل خانہ میں ننگا نہ رہا ہو تو ان کو بھی سلام نہیں کرنا چاہئے، اور سلام کرنے والا بے ادب ہوگا، الغیثیہ، فسق مسلمان کے حق میں اس کی ہدایت کی دل سے دعا کرنی چاہئے، لیکن سلام کرنے کے بارے میں قول صحیح یہ ہے کہ اس کی ابتداء نہیں کی جائے، الترمذی، (۲۹) یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جو شخص مسلمانوں میں شمار کیا جاتا ہے، اگرچہ وہ بدعتی ہی ہو اس کے ساتھ کافروں جیسی دشمنی رکھنی جائز نہیں ہے، اور ان سے دل میں کینہ رکھنا بھی برا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے، النصیح لکل مسلم، یعنی ہر مسلم کے لئے بہتری چاہنا، اور جن احادیث میں بدعتیوں کی برائی اور توجہ نہ کورہ ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ ان کی تعظیم نہ کی جائے، کہ یہی بات ان کے حق میں خیر خواہی کی ہے، کہ لوگوں کے دلوں میں اپنی عظمت نہ پا کر

شاید کہ ان کو اس کا احساس اور اس سے خود ملامت حاصل ہو، اور اس سے وہ توبہ کر لیں، اسی بناء پر اس زمانہ میں نادان مقصدوں اور غیر مقصدوں دونوں پر تعجب پھر افسوس بھی ہوتا ہے، کہ ان میں کوئی بھی احادیث و آیات کو نہیں سمجھتا ہے، جس کے نتیجہ میں آپس میں دونوں فریق دشمنی رکھتے ہیں، اور ان نصوص کی نامناسب تائیدیں بھی کرتے ہیں، اور یہ فتنہ بہت زبردست ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور انہیں سبھی کو اور سارے مسلمانوں کو بھی اس سے بچا کر رکھے، اور ہمیں اور انہیں سکھوں کو صراطِ مستقیم پر ثابت قدم رکھے، آمین۔

(۳۰) اگر کسی مسلمان نے دوسرے مسلمان سے یہ کہا کہ تم فلاح و فلاح کو میرا سدھ ہو نچا دو و ردہ قبول کرے تو اس کا سدھ ان لوگوں تک پہنچنا اس شخص پر لازم ہوگا، الغیثہ، م، (۳۱) جب وہ شخص سلام پہنچا دے تب جسے سدھ پہنچایا گیا ہے تو اسے یہ لازم ہوگا کہ پہلے اس پہنچانے والے کو پھر کہنے والے کو جواب سلام پہنچائے یعنی وہ اس طرح کہے، وسیک و علیہ السلام (وعلیک و سبہم اسلام) یہ بات صحیح حدیث میں مذکور ہے، م، اور ذخیرہ میں سیر کبیر سے بھی یہی بات منقول ہے، (۳۲) جواب سلام پہنچانے کا جواب اسی وقت ختم ہوگا جبکہ سے سنا دیا جائے اور اگر وہ بہرہ ہو تو اسے ہو نغز کا ہلنا نظر آجائے، انکبری، (۳۳) کلمہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام کرنا مکروہ ہے، الغیثہ، (۳۴) اگر غیظ و در میں ہو اور اس تک آواز پہنچانے میں دقت ہو تو انگلی یا ہاتھ کا اشارہ سے کرینے میں مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ حضرت ابو رافع کی حدیث میں حالت نماز کے جواب میں ابتدائے اسلام کے زمانہ میں مروی ہے، اور سلام کے لئے پیشانی اور گردن جھکانے کا جو طریقہ اس علاقہ میں رائج ہے وہ در حقیقت منافقوں کی بری عادتوں میں سے ہے، بالخصوص کمر جھکانا اور رکوع کی طرح جھک جانا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ جھک کر ادب بجالانا اسلام کرنا اگر اگلی امت میں مروی تھا بھی تو وہ قطعی طریقہ سے منسوخ کر دیا گیا ہے، اور اس امت میں رکوع کرنا صرف اور صرف عبادت الہی کا ایک رکن اور حصہ ہے جو دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، لہذا کسی منسوخ حکم پر اب عمل کرنا جائز نہ ہوگا، اور رکن عبادت میں شرکت حرام ہے، اسی لئے یہ طریقہ جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۵) ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر جتنے حقوق نص سے ثابت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں (۱) جب کسی کو چھینک آئے اور وہ خود الحمد للہ کہے تو سراجیہ میں مذکور ہے، کہ دوسرے سننے والے کو اسے مخاطب کرتے ہوئے یہ حکم اللہ کہنا واجب ہے، لیکن صرف ایک مرتبہ چھینک آنے تک کہ اس نے زیادہ ہونے کی صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ مزید کہے یہ نہ کہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں مزید تحقیقی بات یہ ہے کہ اوپر جو بات کہی گئی ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جواب مثل سلام کے واجب ہے، لیکن حدیث میں اس شرط کی صراحت موجود ہے، کہ چھینکنے والے نے پہلے خود ہی الحمد للہ کہ دیا ہو، ورنہ واجب نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بار بار چھینکنے والے کو حدیث صحیح میں یہ کہا گیا ہے کہ تم کو زکام ہو گیا ہے، اس نے بظاہر سراجیہ کا قول ایسی صورت میں ہوگا، کہ اس کی چھینک زکام کی بیماری کی وجہ سے نہیں آئی ہو، یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی مجلس میں اسے تین بار یا اس سے زیادہ چھینک آگئی ہو، چنانچہ یہی بات قاضی خان میں بصراحت موجود ہے، م۔

(۳۶) جب چھینکنے والے نے الحمد للہ کہ دیا یا پھر سننے والوں نے یہ حکم اللہ بھی کہ دیا تب دوبارہ چھینکنے والا اس طرح کہے، یرہدیکم اللہ و یصلح بالکم۔ محیط، حدیث میں ان ہی الفاظ سے ثابت ہے، اسی لئے محیط میں صاف کہا گیا ہے کہ اس کے سوا دوسرے کلمات نہیں کہنے چاہئے، م، (۳۷) اگر جوان عورت کو چھینک آئی ہو تو جواب صرف اس کے حرم بنی دینگے اور اجنبی حضرات صرف اپنے دل میں جواب دینگے، اندخیرہ، (۳۸) چھینک کے جواب کو سنا ضروری ہے، الغیثہ، (۳۹) حدیث میں ہے کہ تم ایک دوسرے پر حسد مت کرو، جھگڑا نہ کرو، بغض نہ رکھو اور اللہ تعالیٰ کے بندے ہو کر بھائی بھائی بنو، اور یہ بھی حدیث میں

ہے کہ ایک دوسرے کو بدیہ بھیجا کرو، تاکہ آپس میں محبت پیدا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں شیطان نے لوگوں پر قبضہ جمایا ہے یہ بدیہ کالین دین بھی ان کے نزدیک قرضہ لینے دینے کے مثل ہو گیا ہے، اس طرح سے کہ اگر ایک مال دار شخص دوسرے غریب کم والے کو کچھ دنوں تک متو تردد یہ دیتا رہتا ہے، لیکن اس بے چارہ کی طرف سے برابری کا بدیہ نہیں بھیجا جاسکتا ہے یہ کم بھیجتا ہے، تو وہ طعن و تشنیع کر کے آپس میں بغض بڑھا لیتا ہے، اللہ تعالیٰ سکھوں کو ہدایت فرمائے، (۴۰) حدیث میں ہے کہ اپنے مسدین بھائی سے خندہ پیشانی و ہنس مکھ چہرہ کے ساتھ ملنا اس کو صدقہ کا ثواب پہنچاتا ہے۔

فصل خرید و فروخت کے بیان میں

(۱) جب تک آدمی کو خرید و فروخت کے حکام اور اس کے جائز و ناجائز ہونے کا علم نہ ہو تب تک خرید و فروخت میں مشغول نہیں ہونا چاہئے، (۲) اگر کسی چیز میں کوئی شخص شریک ہو تو اسے اپنے شریک کو بتائے بغیر کسی دوسرے کے ساتھ معاملہ نہیں کرنا چاہئے، ہمارے علماء کے نزدیک یہ بات پسندیدہ اور مندوب ہے کہ پہلے اس شریک کو باخبر کر دینا چاہئے، کہ شاید وہی اسے خرید لینا چاہتا ہو۔

(سول) بازار کے سوداگروں کا حل سب کو معلوم ہے کہ وہ اپنے موالڈ کو وکول اور ثیروں (چوروں و رشوت خواروں وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں جن کی پونجی، و اموال اکثر و بیشتر حرام ہی ہوتے ہیں، (جیسے کہ رغلویوں وغیرہ کے ہاتھ فروخت کا سلسلہ قائم ہے)، پھر ان بیوپاریوں میں بھی فروخت کے معاملات اس طرح سے ہوتے ہیں جو سودی ہیں اور ان کے معاملات میں فاسد عقود بھی ہوتے ہیں، (مثلاً کراچی میں کاروبار کی اجازت حاصل کرنے والے کاغذات کو اسلام آباد میں فروخت کر دیا جاتا ہے، حالانکہ اس کاغذات کے حوالہ سے درآمد شدہ مال منجوز منگوانے والے کے ہاتھ میں پہنچا بھی نہ ہو، اسی طرح سے اگر وہ مال غلہ ہو تو اسے اصل خریدار نے تولہ بھی نہ ہو،) تو اس سوال کے جواب میں یہ تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔

اول یہ کہ کوئی مال عین ظاموں سے خرید آگیا ہو، اور اس کے بارے میں

خریدار کا غالب گمان یہ ہو کہ ان ظاموں نے یہ مال دوسرے سے ظلم یا رشوت کے طور پر لیا ہے، پھر اسے بازار میں بیچ ڈالا ہے تو ایسے مال کو نہیں خریدنا چاہئے، اگرچہ وہ کئی بار ہاتھوں ہاتھ یعنی ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں بیچا جا چکا ہے، دوسرا یہ کہ وہ حرام مال جیسا ابھی تک موجود ہو مگر وہ دوسری چیزوں میں اس طرح غلط مصلط کر دیا گیا ہو کہ اسے چھانت کر علیحدہ نہیں جاسکتا ہو، بلکہ علیحدہ کرنا محال ہو تو امام ضیفہؒ کے قول کے مطابق غلط مصلط کرنے والا شخص اس مال کا مالک تو ہو گیا مگر وہ اس کے اصل مالک کے پاس ذمہ دار ہو گا، اسی لئے کسی کو بھی وہ مال اس وقت تک نہیں خریدنا چاہئے یہاں تک کہ اصل مظلوم کو جس کا وہ اصل مال ہے اس سے لینے والا راضی کرے اس کے بعد جو چاہے سے خریدے، تیسری صورت یہ ہوگی کہ جس شخص نے اس عین مال کو غصب یا رشوت یا بیان وغیرہ کے طور پر لیا تھا اسے یہ معلوم ہو کہ وہ بعینہ مال اب باقی نہیں رہا تو اس مال کو خریدنا جائز ہو گا۔

یہ سراسر حکم فتویٰ کے طور پر ہے، لیکن دینت اور تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسا کوئی مال بالکل نہیں خریدنا چاہئے، حالانکہ عجم کے علاقہ بالخصوص پاکستان و ہندوستان و بنگلہ دیش میں یہ بات بالکل محال نظر آتی ہے ویسے بندہ مترجم نے یہ بات سنی ہے کہ عرب کے علاقہ میں ایک خاص بازار ہے جس میں حلال مال کے سوا مطلقاً حرام مال کو خرید و فروخت نہیں کیا جاتا ہے اور اس مخصوص بازار کے سوا دوسرے بڑے بڑے بازار ہیں جن میں ہر قسم کی ہر چیز کی خرید و فروخت ہوتی ہے، ان میں سے خاص بازار والے صرف اسی شخص سے معاملہ کرتے ہیں جن کے متعلق ان کو یہ معلوم ہو کہ اس کا مال بالکل حلال و پاک ہے، اس

کے بعد دوسرے لوگوں میں سے اگر کوئی ان کے ساتھ معاملہ کرنا ہی چاہتہ ہو تو ان کو یہ حکم دیتے ہیں، کہ وہ اپنا پرانا سارا مال فقیروں میں تقسیم کر دیں، پھر وہ لوگ ان لوگوں کو اپنی اپنی زکوٰۃ کے مال سے ان کو ضرورت کے مطابق مال دیدیتے ہیں اس کے بعد وہ لوگ اسی مال سے اپنا کاروبار جاری کر دیتے ہیں، اور یہ لوگ بھی ان لوگوں کے نام اپنے دفاتروں میں لکھ کر معامات کرتے ہیں اور ان کی ترقی اس خاص ملکیت اور خاص بازار کی برکات سے ہوتی ہے، اس کے برعکس ہمارے ملکوں میں حلال مال تلاش کرنا انتہائی مشکل عمل ہے، اس لئے ہمارے بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس زمانہ میں تم پر یہ کام فرض ہے کہ تم جس مال کو حرام محض جانو اسے چھوڑ دو کیونکہ ایسی چیز کو پابین حرام کا جسمیں شبہ نہ ہو محال ہے، جو ابراہیم الفتاویٰ۔

مترجم یہ کہتے ہیں کہ یہ مقام انتہائی افسوس کا ہے کیونکہ رزق حلال اور لبسہ عدل تو عبادات کی نورانیت و برکات و انسانی کمالات کے لئے لازم ہے، پھر مزید میں یہ کہتا ہوں کہ اس علاقہ میں قوم بنود وغیرہ مشرکین قوم ہیں جو احناف کے اصول کے مطابق سب سے پہلے ایمان ماننے کے ہی مکلف ہیں اس لئے ان میں بیابان وغیرہ کے معاملات جتنے بھی شرعی ممنوعات میں سے ہیں وہ سب ان کے عرف کے مطابق جائز ہوں گے، لہذا مسلمان کے لئے بھی ان سے مین دین کرنا جائز ہوگا، البتہ اسلامی حکومت ان کے سودی معاملات کو جائز نہیں رکھے گی اگر کہیں ایسا ہوتا ہو، پس دوسرے معامات جائز ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم، لیکن اس بات میں شرط یہ ہے کہ وہ غصب کر کے یا رشوت سے حاصل نہ کی گئی ہو، اخلاص اس میں اشکال اور شبہ باقی رہ جاتا ہے، م۔

(۳) اگر کوئی شخص اپنے خریدے ہوئے مال کو واپس کرنا چاہے تو جس مال کو واپس کرنا رسم وعدت کے خلاف نہ ہو اسی کو واپس کرنا جائز ہوگا، السراجیہ، (۴) اگر ماں کی واپسی میں اس وقت اس علاقہ کا دستور ہو کہ ہر روپیہ میں ایک آنہ کم یا جائز ہو تو اسی مقدار کے مطابق واپس کرینے میں بھی حرج نہ ہوگا، کیونکہ اس بائع کو پہلے سے ہی دستور کی بناء پر یہ بات معلوم رہتی ہے، اس طرح اس چیز کا ثمن مجہوں ہونا معلوم نہیں رہا، لیکن اگر ہر بیع کے بارے میں ایسی عادت عام نہ ہو تو پہلے سے اس کی اطلاع دینی ضروری ہوگی، ورنہ وہ بیع فاسد ہو جاتی ہے، م، (۵) امام ابو حنیفہؒ اس بات کو مکروہ جانتے تھے کہ کوئی اپنی چیز فروخت کرتے وقت اس مال کی خوبیاں بیان کرنے لگے، الملقطہ، بظہر امام صاحب نے اس وجہ سے تعریف کرنے کو ناپسندیدہ کام فرمایا ہے کہ عموماً اس چیز کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کوئی غلط یا ضرورت سے زائد بھی کہہ دے گا، اور یہ حرام کام ہو جائے گا، حالانکہ حدیث میں بڑے گناہوں میں سے ایک یہ بتائی گئی ہے کہ کوئی جھوٹی قسمیں کھا کر اپنے مال کی تعریف کر کے اسے فروخت کرے، جبکہ یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ اپنے مال کی تعریف کرتے ہوئے جھوٹی قسمیں بھی کھا سکتا ہے، اسی لئے اس کام کو ممنوع کر دیا گیا ہے، م۔

(۶) ایک کاروباری کے لئے یہ بات لازم ہے کہ اس کا کاروبار اس کو اپنے دینی فرائض کی ادائیگی سے غافل نہ کر دے، اسی لئے نماز کا وقت اتنے ہی اپنا کاروبار روک کر نماز ادا کر لینی چاہئے، (۷) اگر کسی نے اپنا ناپاک کپڑا فروخت کرنا چاہا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر فروخت کرنے والے کو یہ گمان ہو کہ کوئی نمازی اسی کپڑے کو پہن کر یا بچھا کر اپنی نماز ادا کرے گا تو ناپاک کے عیب کو بتا دینا بہتر ہوگا، ورنہ نہیں، الغرائب، (۸) نوازل میں شیخ نصیر بن یحییٰؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی کسی یہودی یا نصرانی وغیرہ سے پرانے مستمسک پڑا شاپوشین وغیرہ خریدے اور خدابر میں اس پر ناپاکی کی کوئی علامت نہیں پائی جا رہی ہو تو اسے دھوئے بغیر بھی استعمال کرینے میں کوئی حرج نہیں ہے، التمارخانیہ، (۹) اگر کوئی بازار سے نئی چٹائی یا کپڑے بیچنے والے سے نیا کپڑا اس کی جیسی کوئی دوسری چیز خرید کر اسے اور فوراً نماز پڑھتے وقت اسی کو استعمال میں لانا چاہے تو وہ نماز جائز ہو جائیگی، جیسے نئے جوتے خرید کر اسے پہن کر نماز پڑھنی جائز ہے، م۔

(۱۰) قاضی خان میں ہے کہ اگر کوئی کسی پرندے کے شکاری سے چڑیاں خرید کر پھر ان کو آزاد کر دینا چاہے تو جائز ہے، لیکن

اس شرط کے ساتھ کہ ان کو چھوڑ کر دل میں یازبان سے یہ بھی کہہ دے کہ اگر کوئی ان کو پکڑے تو یہ اس پکڑنے والے کے لئے حلال ہیں، اس لئے کہ ان کو صرف چھوڑ دینے سے ہی یہ چیزیں اس کی ملکیت سے نکل نہیں جاتی ہیں بلکہ اسی کی ملکیت میں باقی رہتی ہیں، شیخ برہان الدین نے فرمایا ہے کہ اس طرح چیزیں کو چھوڑ دینا اس لئے ممنوع ہے کہ اس میں ماں کی بربادی لازم آتی ہے، القنیہ، جبکہ شریعت میں ماں کی بربادی جائز نہیں ہوتی ہے، م۔

(۱۱) اگر کوئی شخص بیع فسد کے ذریعہ ایک باندی خرید لینے کے بعد اس سے ہمبستری کرنی چاہے تو یہ حرام نہیں ہوگی البتہ مکروہ کام ہوگا، خزانیۃ الفتاویٰ، (۱۲) اگر کوئی شخص بزاری پھلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو دیر تک اچھی حالت میں نہ رہ سکے بلکہ اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو، اس سے کوئی شخص کسی کام میں ملے کر لینے کے بعد رقم لانے کے لئے کہہ کر جائے اور غائب ہو جائے تو اس کے مالک (بائع) کو اس چیز کے ضائع ہو جانے کا خوف ہونے لگے اس بناء پر کسی دوسرے کے پاس اسے فروخت کر دے تو یہ فروخت کرنا جائز ہوگا، نیز اس دوسرے خریدار کو واقعہ کا علم ہو جانے کے باوجود اسے خریدنا جائز ہوگا۔

(۱۳) اگر کوئی آدمی بیمار ہو جائے اس حالت میں کہ اس کے متعلقین بال سبب وغیرہ اس کے لئے اس کی اجازت یا خبر کے بغیر ہی دوائیں خرید کر لے آئیں تو یہ جائز ہوگا، السراجیہ (۱۴) تباہی کھانے والی گائے بکری مرغی وغیرہ کو جب تک کہ ناپاکی کی بدبو جانور کے منہ میں پائی جا رہی ہو فروخت کرنا مکروہ ہے، القنیہ۔ اس سے ایسا جانور مراد ہے جس کا کھانا جائز ہو اور اس جانور کو ناپاک اور گندہ چیزیں کھانے کی عادت پڑ گئی ہو، اس سے پہلے بھی اس کی تصریح کر دی گئی ہے، م، (۱۵) اگر کسی کے پاس بالکل صاف غلہ موجود ہو اور اس کا مالک یہ چاہے کہ عادیہ ایسے غلہ میں جتنی مٹی وغیرہ ہوتی ہے اتنی ہی اس میں ملا دے تو شیخ شہاب الدین نے فرمایا ہے کہ اسے اس کی اجازت نہیں ہوگی، القنیہ، (۱۶) لوہے، پتیل، کانسی، اور اس جیسی دہات کی چیزوں کی انگوٹھی وغیرہ بیچنا مکروہ ہے، اسی طرح کھانے کی مٹی بیچنا بھی مکروہ ہے۔

فصل: والدین اور سفر وغیرہ کے حقوق

(۱) اگر کسی کا جوان باغ نیک کوئی ایسا کام کرنا چاہتا ہو جسے نہ کرنے کی بھی اسے گنجائش ہو اور اس کے والدین کے حق میں دین و دنیا کا کچھ نقصان بھی نہ ہو لیکن اس کے والدین اسے پسند نہ کرتے ہوں تو والدین سے اس کے لئے اجازت لینا ضروری ہے، (۲) اگر والدین کے درمیان آپس میں اختلاف اس حد تک بڑھ گیا ہو کہ ایک کی خدمت کرنے اور اس کو خوش رکھنے سے دوسرا ناراض ہوتا ہو تو اس لڑکے کو چاہئے کہ جو کام تعظیم و احترام سے تعلق رکھتے ہوں ان میں باپ کے معاملہ کو ترجیح دے، چنانچہ اگر دونوں مائے آئیں تو باپ کی تعظیم کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اگر دونوں نے اس سے پینے کے لئے پانی مانگا، اور دونوں میں سے کسی نے بھی اپنا ہاتھ بڑھا کر اس سے پانی نہیں لیا تو وہ پہلے ماں کو دے، القنیہ۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید یہ صورت اس وقت کی ہو کہ دونوں نے ہی ایک ساتھ پانی مانگا ہو، کیونکہ جس نے پہلے مانگا ہو وہی پہلے پانے کا حق ہوگا، م۔

(۳) امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اگر مرد نے جہاد کے سوا تجارت یا حج یا عمرہ کے لئے سفر کا ارادہ کیا، لیکن اس کے والدین اس سفر کو ناپسند کرتے ہوں پس اگر اس سفر سے والدین کے حق میں بربادی کا خوف ہو

مثلاً اس کے پاس اس وقت جتنا مال ہے وہ اس کے سفر کے خرچ اور ان والدین کے اخراجات کے لئے کافی نہ ہو حالانکہ والدین اپنی مالی مجبوری کی وجہ سے اس کے مال کے محتاج ہوں، اور فقہ اسی پر لازم آیا ہو تو ان کی اجازت کے بغیر اسے اس سفر کی اجازت نہیں ہوگی، خواہ اس سفر میں اس لڑکے کو راستہ کا ڈر ہو یا نہ ہو، م، اور اگر ان والدین کا خرچ اس وقت اس پر لازم نہ ہو مثلاً وہ خود ہی مال دار ہوں یا اپنے سفر کے لئے خرچ کے علاوہ بھی ان

لوگوں کا وہ پورا خرچ پیشگی یا حسب ضرورت دینے کا انتظام کر کے جاسکتا ہو، تو یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر سفر خطرناک ہو مثلاً سمندر کا راستہ ہو یا سخت سردی میں جنگل کا سفر کرنا ہو، جس سے اس جوان کے حق میں موت آجانے کا خطرہ ہو تب بھی ان کی اجازت کے بغیر اس کا سفر پر جانا جائز نہ ہوگا، بقیہ دوسری صورت میں اسے سفر میں جانا جائز ہوگا، اللہ خیر۔

(۴) اسی طرح اگر عازمت یا دوسری طرح کرنے کی نئے سفر میں رُکنا چاہے تو اس میں بھی وہی تفصیل ہوگی، محیط، (۵) اگر لڑکا اپنے والدین کی اجازت کے بغیر علم حاصل کرنے کے لئے نکل جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، اور یہ نہ فرمائی میں شمار نہ ہوگا، القاضی خان، (۶) اگر باپ پڑھانے کی غرض سے سفر میں جانا چاہتا مگر اس سفر سے اس کی اولاد کے حق میں خوف و خطرہ ہو تو نہیں جاسکتا ہے، التاتار خانیہ، بحوالہ ینایج، (۷) ہمارے زمانہ میں باندی اور ام ولد کو بھی اس کے محرم کے بغیر سفر کرنا حرام ہے، اس پر فتویٰ ہے، السراجیہ۔

(۸) شرک کے گناہ کے مقصد میں والدین کی نافرمانی سب سے بڑا گناہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے حکم کے ساتھ ہی ان کی نافرمانی سے منع فرمایا ہے، (۹) حدیث میں ہے کہ ماؤں کے قدموں کے نیچے جنت ہے، (۱۰) کسی صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ میرے حق میں سب سے بڑھی ہوئی خدمت گزاری کے لائق کون شخص ہے، تب آپ نے فرمایا کہ تمہاری ماں ہے، انہوں نے پھر یہی سوال کیا، جواب میں دوبارہ بھی یہی فرمایا، الحاصل دو یا تین مرتبہ آپ نے یہی فرمایا، (۱۱) حدیث میں ہے کہ وہ شخص بڑا ہی کم بخت ہے جس نے اپنے والدین یا ان میں سے کسی ایک کو ان کے بڑھاپے کی حالت میں پلایا پھر بھی انہوں نے اسے جنت میں داخل نہیں کیا، یعنی ان والدین کی خدمت کر کے ان سے رضامندی حاصل نہ کرنے کی وجہ سے جنت میں داخل نہ ہو سکا، اس باب میں اس قسم کی بہت سی احادیث ہیں، واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔

فصل: قرض اور قرضہ کے بیان میں

(۱) قرض سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو دینا یا درہم یا کوئی مشعلی چیز دے کر دوسرے کسی وقت میں اس سے اسی جیسی چیز وصول کر لے، (۲) اور قرضہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کے ہاتھ کوئی چیز وقت معین کے لئے ادھار فروخت کرے، التاتار خانیہ، (۳) فقہ نے فرمایا ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی انتہائی مجبوری کی حالت میں کسی دوسرے شخص سے واپس ادا کر دینے کی دل میں پوری نیت رکھتے ہوئے کوئی چیز ادھار خریدے، (۴) اور اگر واپس دینے یا نہ دینے کے بارے میں کوئی فیصلہ کئے بغیر قرضہ لیا تو یہ حرام خوری ہوگی، القنویہ۔

(۵) اگر کوئی شخص اپنے مقروض ہونے کی حالت میں مر گیا تو اس کے بارے میں ناطقی نے فرمایا ہے کہ اگر اس کی واپسی کی اسے پوری پوری نیت تھی تو مجھے امید ہے کہ وہ قیامت کے دن اس کی وجہ سے نہیں پکڑا جائے گا، خزائنہ المفتین، شاید کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کے قرض دار کو جس طرح بھی ہوا رضی کر دے گا، م، (۶) ایک شخص کا دوسرے شخص پر کوئی حق باقی ہو پھر اچانک وہ حق دار اس طرح سے لاپتہ ہو گیا کہ اس کا ٹھکانہ معلوم نہ ہوتا ہو اور یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ اب زندہ ہے یا مر گیا ہے، تو اس مقروض پر یہ واجب نہیں ہے کہ شہر وں شہر اور دیہاتوں دیہات جا کر اسے تلاش کرے، القنویہ۔

(۷) اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نصیر نے فرمایا ہے کہ قرض خواہ کو اس سے قسم لینے کا اختیار ہے، پھر اگر قرض خواہ مر جائے تو وہ قرض اس کے وارثوں کا حق ہو جائے گا، اس کے بعد اگر مقروض نے وارثوں کو ادا کر دیا تو وہ ذمہ سے فارغ اور بری ہو جائے گا، لیکن تاخیر کرنے کا گناہ باقی رہے گا، اور اگر دنیا میں ادا نہیں کیا تو آخرت میں معاوضہ خود میت قرض خواہ کے لئے ہوگا، اور اب اس میں وارثوں کا حق نہ رہے گا، الخزائنہ و الحادی، (۸) اور اگر قرض دار مقروض ہونے کا اقرار کرتا ہو مگر قرض خواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس مردہ قرض خواہ کو قیامت کے دن مقروض سے خصومت کا حق باقی نہ ہوگا، لیکن

بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ اسی کو ہوگا، الخزانہ، (۹) میت کے قرضداروں سے اگر کسی ظالم نے میت کا قرض لے لیا تو اس میت کا قرضہ اس پر بدستور باقی رہے گا، الملتقط۔

(۱۰) اگر کسی ایک شخص پر مختلف لوگوں کے متعدد حقوق غصب، ظلم، فحس، وغیرہ کی قسم کے باقی ہوں اور وہ ان کے حق داروں کو نہیں پہچانتا ہو، پس اگر اس نے ان کی ادائیگی کی نیت سے انتہائی اندازہ کر کے فقیروں کو صدقہ کر دیا یعنی اس نیت کے ساتھ کہ اگر اصل حق داروں کو مالوں تو ان کو ان کا حق دیدوں گا اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے سامنے توبہ بھی کر لی تب وہ معذور سمجھ لیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی رقم کو دوسرے لوگوں میں تقسیم کرنے کی بجائے خود اپنے محتاج ماں باپ و اولاد کی وغیرہ یا محتاج بالغ اولاد میں خرچ کر دی تب بھی وہ معذور ہوگا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس جس کا حق ہو صدقہ میں بھی وہی جس دے، القنیہ۔

(۱۱) ایک شخص قرض دار ہونے کی حالت میں مر گیا اور اس کے مقروض ہونے کا اس کے وارث کو علم نہ ہو، اسی وجہ سے اس مرنے والے کامل موروث اس کے وارث نے خرچ کر ڈالا تو شیخ شاذلی نے کہا ہے کہ یہ وارث اس سلسلہ میں کچھ بھی ذمہ دار نہ ہوگا، اور اگر وارث کو معلوم ہونے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا تھا تو اب اس کی میراث سے ادا کرنا واجب ہوگا، اور اگر وارث قرض دار ہونے کی خبر پانے کے بعد بھول گیا تو بھی اس سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا۔

(۱۲) اگر کسی کے پاس کسی کی کوئی رقم یا چیز لمانت رکھی ہوئی ہو اور وہ بھول گیا بالآخر مر گیا تو اس سے بھی قیامت کے دن مواخذہ نہ ہوگا، (۱۳) ایک شخص کسی کا کچھ مقروض ہے، وہ مقروض اور اس کا قرض خواہ دونوں ایک ساتھ سفر میں تھے کہ اچانک ڈاکو نے ان پر حملہ کر دیا، اسی موقع پر مقروض نے قرض کی پوری رقم اپنے ساتھی قرض خواہ کو دینی چاہی تو بعض مشائخ کے نزدیک اگرچہ خطرہ کا موقع ہے پھر بھی وہ اس رقم کو لینے سے انکار نہیں کر سکتا ہے، لیکن فقیہ ابوالملیث کے نزدیک وہ لینے سے انکار کر سکتا ہے، القاضی خان۔

(۱۴) اگر کسی نصرانی نے اپنی شراب بیچ کر اسی رقم سے کسی مسلمان کا قرض ادا کرنا چاہا تو وہ مسلمان اپنی رقم وصول کر سکتا ہے، کیونکہ نصرانی کے لئے شراب مباح ہونے کی وجہ سے اسے فروخت کرنا بھی جائز ہوگا، پھر اس رقم کو وصول کر سکتا ہے، لہذا اس سے اپنا قرض بھی ادا کر سکتا ہے، (۱۵) اور اگر برعکس کوئی مسلمان قرض دار اپنی شراب فروخت کر کے اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ کا قرض ادا کرنا چاہے تو اس کے قرض خواہ کو لینا مکروہ ہوگا، السراج۔ (۱۶) اگر کوئی شخص کھرے روپے کے دینے کا ذمہ دار اور مقروض تھا مگر اس نے کھونے روپے اپنے قرض خواہ کو دیدئے اور اس نے وصول کر کے ان کو خرچ بھی کر دیا تو امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس مقروض پر اب کچھ باقی نہیں رہا، المصمرا۔

(۱۷) اگر ایک شخص کے مختلف افراد کی مختلف رقموں کے مقروض تھے ایک موقع پر اس نے کہا کہ میں نے اپنے تمام قرض داروں کو بری کر دیا، مگر اس نے کسی کا بھی فرد نام نہیں کیا اور نہ ہی اس وقت ان کی تفصیلی نیت کی اور نہ ہی اجتماعی نیت کی تو ابن مقطل نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کرام کے نزدیک یہ لوگ اپنے قرض سے سبکدوش یا بری نہیں ہوں گے۔ (۱۸) اور اگر اس طرح کہا کہ ہر شخص جو میرا قرض دار ہے، وہ حلت میں ہے، تو ابن مقطل نے کہا ہے کہ ہرے علماء کے نزدیک اس کے قرض دار بری نہ ہوں گے، اسی طرح اگر یہ جملہ کہا کہ اس شہر یا محلہ میں میرا کچھ نہیں آتا ہے، تو ابن مقطل نے علماء سے عقل کیا ہے کہ اگر وہ شخص اس جگہ میں آکر اپنے قرض یا کسی اور قسم کے حق کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کی بات سنی جائیگی، یعنی اس کے حقوق پہلے کے ختم نہ ہوں گے۔ لیکن خود ابن مقطل کے نزدیک اس کا دعویٰ ختم ہو جانے کی بناء پر اب سننے کے قابل باقی نہیں رہے گا، اور اس کے قرض دار بری ہو جائیں گے، تاتار خانیہ۔

(۱۹) اگر کسی نے ایک سار سے کہا کہ تم میرے لئے چار ماشہ کی انگوٹھی بنادو جس کی اجرت تم کو ایک دانگ ملے گی۔ تو اس

کے تے وزن سونے سے زائد لینا جائز نہ ہوگا، (یعنی وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا)۔ (۲۰) کسی مشاعی مشترک چیز کا قرض جائز ہے، مثلاً ایک ہزار درہم کسی کو یہ کہہ کر دیئے کہ ان میں سے نصف تمہارے لئے بطور قرض ہیں اور باقی نصف (پانچویں) تمہارے پاس مضاربیت کے طور پر چھوڑ دیئے ہیں تو یہ معاملہ جائز ہوگا، اور چیز، (۲۱) سرکہ و سربہ و انگور کارس اور شہد و گھی و تس و اس کے تیل کو پیندہ سے قرض لینا جائز ہے۔ اور بوا، پتیل و کانہ و بیچہ و کلبازی و آردہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے، اور سات کا قرض بھی وزن سے جائز ہے، کالج کے برتن وغیرہ کو مٹی کے برتنوں کے مانند قرض لینا جائز نہیں ہے، اور نواکہ (پھوس) کو گھنوں وغیرہ کے حساب سے قرض لینا جائز نہیں ہے، اتل تار خانہ۔

فصل مشترک چیزوں سے فائدہ حاصل کرنا

(۱) شرط امسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، اور ان میں سے ایک غائب ہو، اور حاضر شخص نے یہ چاہا کہ اس میں کسی اور کو یوں ہی رہنے دے، یا کرایہ پر دے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، لیکن ظاہر حکم میں اس کو ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر اس مکان کو وہ شخص اجرت پر دے کر اجرت وصول کرے، تو اس اجرت میں سے شریک کے حصہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے اصل مالک کا پتہ ہو اور اس تک اس کی یہ رقم پہنچانی ممکن ہو تو پہنچا دینا صحیح ہوگا، ورنہ اس کے حصہ کی اجرت اس کی طرف سے صدقہ کر دے، یہ حکم ایسا ہوگا جیسے کسی غصب نے منصوب مکان کا کرایہ وصول کر لیا تو اس میں اصل شریک کی ملکیت کا کرایہ یا تو اصل مالک تک پہنچا دے، یا اس کی طرف سے اس رقم کو صدقہ کر دے، پھر اس کے اپنے حصہ میں جتنی رقم آتی ہو وہ اس کے لئے حلال ہوگی، الحیظ۔

(۲) شریک کے حصہ کی رقم صدقہ کر دینے کے بعد اگر وہ شریک آجائے تو اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اپنے شریک سے اپنے حصہ کا مطالبہ کرے اور اس پر اس کے ضامن ہونے کا دعویٰ کرے، کیونکہ اس مکان کو کرایہ پر دینے کی اجازت اس کی طرف نہیں ملی تھی، اور اگر اس کی اجازت سے کرایہ پر لگایا گیا ہو تو موجود شریک کو صدقہ دینے کا اختیار نہ ہوگا، م، (۳) یہ حکم تو اس صورت میں ہوگا کہ مکان کرایہ پر ہی دیا گیا ہو، ورنہ اگر بجائے کرایہ پر دینے کے اس میں وہ خود ہی رہتا ہو تو قیس اور دیانت کا تقاضا یہ تھا کہ خود بھی اس مکان میں نہیں رہ سکتے تھے۔ لیکن استحساناً اسے دیانت کے طور پر بھی یہ جائز ہوگا، لیکن عیون میں لکھا ہے کہ وہ صرف اپنے حصہ کے ہی مکان میں رہے اور کل مکان میں نہ رہے، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر رہنے والے شخص کو اس بات کا خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ دوسرے کے حصہ میں رہائش نہ کرنے سے اس کے گر جانے کا خوف ہو تب پورے مکان میں رہے، اور بولالک نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہم اللہ سے روایت کی ہے کہ مشترک زمین کی صورت میں موجود رہنے والے شخص کو اپنے حصہ کی رراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے، لیکن مکان میں رہنے کا اسے اختیار ہوگا، الحیظ۔

(۵) اگر مشترک جانور میں ایک شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کو سواری یا بوجھ لانے میں استعمال کیا تو اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، «صغریٰ» اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر سواری یا بوجھ لانے میں وہ جانور ہلاک ہو جائے تو وہ اپنے شریک کے حصہ کا تاوان ادا کرے گا، یہاں تک کہ وہ جانور اپنے پرانے دستور کے مطابق شریک کے قبضہ میں ہو جائے، م، (۶) زمین کا ایک بڑا حصہ چار دیواری کی شکل میں مشترک ہو تو بعض شریک کو اس میں اپنے جانور باندھنے اور وضو کرنے اور مکزیایں رکھنے کا اختیار ہے، اور اگر اس سے ٹھوکر کھا کر یا پھس کر مر جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور کسی بھی شریک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے شریک کی اجازت کے بغیر اس میں کنواں یا گدھا کھودے، اور اگر اس میں عورت بنائی یا کنواں کھود تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا، ورنہ عورت کے ہٹانے کا حکم دیا جائے گا، الفتاویٰ العقبیہ۔

(۷) اگر کوچہ غیر نذہ (بندگلی) میں کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت میں آمد و رفت کا راستہ بنایا پھر کسی نے توڑنا چاہا تو

قاضی اس جگہ کو دیکھے اگر گلی والوں کا نقصان نہ ہو، اور اس میں دروازہ لگا کر دیوار کی طرح کر دے تو قاضی اسے منع نہ کرے، الحادوی، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دوسروں کو اپنے دعویٰ کا اختیار ہے کیونکہ قاضی نے موجودہ مسئلہ میں نہ صرف منع کیا ہے، اور نہ ہی حکم دیا ہے، م، (۸) اگر عام راستہ پر نیا چھجہ یا ساہان لگانا چاہا حالانکہ یہ کام عام لوگوں کی آمد و رفت میں نقصان دہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس سے روکے اور اس رکاوٹ کو دور کرے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ رکاوٹ کو دور کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

(۹) اور اگر بند گلی میں کوئی ایسا ساہان بنانا چاہے تو ہمارے نزدیک اس میں کسی کے نقصان ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہ ہو گا، بلکہ اصل اعتبار ان شرکاء کی اجازت ہونے کا ہو گا، الحیظ۔ یعنی اس علاقہ کے تمام شرکاء رضی ہو جائیں تب جائز ہو گا، م، پھر فقہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ دیباۃ عام راستہ پر نیا چھجہ اور ساہان نکالنا اسی وقت تک جائز ہے کہ کوئی اس کے بنانے پر اعتراض نہ کرے، اور جب اعتراض کر ڈالے تو جائز نہ ہو گا، اور اس کے بانی رکھنے پر گنہگار ہو گا، اور صاحبین کے اصول کے مطابق اگر اس کے نکالنے سے عام لوگوں کے لئے نقصان دہ نہ ہو تو اس سے نفع حاصل کرنا مباح ہو گا، الحیظ۔

(۱۰) اگر کسی نے اپنی دیوار میں کھنگل (پلاسٹر) یا چونا مصالح لگا کر عام راستہ سے کسی قدر کم کرنا چاہا تو قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو، لیکن استسنا اسے ایسا کرنے سے منع نہیں کرنا چاہئے، بلکہ کرتے ہوئے چھوڑ دینا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں یہ روایت ہے کہ اسے یہ چاہئے کہ جتنی موٹی وہ کھنگل (پلاسٹر) لگانے کا ارادہ کرتا ہو اتنی ہی موٹی تہہ اس دیوار سے پہلے کھرچ دے تاکہ عام راستہ کی نضاء میں بھی کسی قدر کمی نہ آنے دے، التاثر خانہ۔ (۱۱) منشی میں ہے کہ اگر کوئی شخص عام راستہ پر چھتیا یا ٹکھانہ بنائے، یعنی اگر ابھی تک صرف اس کا ارادہ بنا تا ہوا نظر آئے تو اسے روک دینا چاہئے، اور اگر اسے بنا یا ہو اس کے بعد کسی نے قاضی کے سامنے اس پر اعتراض کیا اور تلاش کی، تو قاضی خود اس جگہ پر محل وقوع دیکھے، اگر اسے یہ یقین ہو کہ اس کے رہنے سے عوام کو نقصان ہو گا، تو اس کو گردینے کا حکم دے ورنہ اسے اسی حالت میں چھوڑ دے، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے اس پانچ خانہ کو اپنے احاطہ میں کر لینا چاہا تو اسے روکا جائے گا۔

(۱۲) اگر کھلی گلی (نافذہ) پر چھت پڑی ہوئی ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ یہ چھت پرانی ہے یا نئی ہے تو اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے، اور گلی والوں میں سے کوئی بھی اسے نہیں گرا سکتا ہے، یعنی اس چھت کو پرانی مان کر اپنی حالت پر اسے چھوڑ دیا جائے، اور اگر یہ معلوم ہو کہ پہلے اوپر سے کھلی گلی تھی اور بعد میں یہ چھت ڈالی گئی ہے تو وہ ڈھادی جائے، اور اگر وہ کھلی گلی (نافذہ) ہو تو بہر صورت وہ ڈھادی جائے خواہ اس کا نیا ہونا معلوم ہو یا نہ ہو، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس سے لوگوں کو نقصان ہو تا ہو تو وہ گرا دی جائے ورنہ نہیں، (۱۳) شمس الامۃ حلوئی نے کہا ہے کہ اگر بند گلی میں کچھ مخصوص ہوگ یا قوم ہو تو وہ مخصوص گلی ہوگی، اور اگر مخصوص نہ ہو بلکہ ملے جلے لوگ ہوں تو وہ عام گلی کہلائیگی، اسی لئے اس میں بھی وہی حکم جاری ہو گا جو عام راستہ کا ہوتا ہے، الذخیرہ۔

(۱۴) اگر بند گلی کے درمیان میں کچر خانہ ہو اور کوئی شخص یہ چاہے کہ اپنا پانچ خانہ توڑ کر اس کچر خانہ کی طرف بنالے اگرچہ اس سے پڑوسیوں کو تکلیف اور ان کو اعتراض ہو تو ایسا بنانے سے اسے روک دیا جائے گا، الحادوی، (۱۵) کوچہ نافذہ (کھلی گلی) کے رہنے والوں میں سے کسی نے اپنا مکان توڑا تو اسے اختیار ہو گا کہ وہ مکان بنا سکتا ہے، اور کوئی بھی اسے بنانے سے نہیں روک سکتا ہے، (۱۶) اور کھلی گلی میں اگر راستہ تنگ کرنے والا کھیریل ہو تو ہر ایک شخص کو اس کے دور کرانے کا اختیار ہو گا، اگرچہ وہ قدیم ہی ہو، الغرائب، (۱۷) اگر پانی کا کوئی حوض کسی جگہ وقف ہو اور کوئی شخص اس میں سے اپنے گھرے کو بھر لینا چاہتا ہو تو وہ اپنے گھرے کو اس کے بالکل کنارہ پر نہ رکھے، اس لئے کہ اگر ایسا کرنے سے اس حوض کا کنارہ کچھ ٹوٹ گیا تو وہ شخص اس کا ضامن ہو گا، الذخیرہ۔

فصل: متفرقات، متفرق مسائل

(۱) اگر کسی مرد کی کوئی بیوی فاسقہ ہو اور وہ جھڑکی اور ڈانٹ ڈپٹ سے بھی باز نہ آتی ہو تب بھی اس کے شوہر پر یہ واجب نہیں ہے کہ نہ چاہتے ہوئے بھی اسے طلاق دے، القنیہ، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک صحابی نے سوال کیا کہ میری بیوی کسی بھی شخص کو جو اسے ہاتھ لگاتا چاہتا ہے منع نہیں کرتی ہے، تو کیا کرنا چاہئے، آپ نے فرمایا کہ تم اس کو طلاق دے کر علیحدہ کر دو تب انہوں نے کہا کہ میں اس کی جدائیگی پر صبر بھی نہیں کر سکتا ہوں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اچھا تو تم اس سے اسی حالت میں اپنے فکدہ حاصل کرتے رہو، نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، م، (۲) اگر کوئی مرد اپنا زوجہ اپنی بیوی کے منہ میں ڈالے تو کہہ گیا کہ اب کرنا مکروہ تحریمی ہے، الذخیرہ، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ ایسی حرکت فطری وضع کے خلاف ہے، اور اس میں گندگی کا لگا رہنا بھی ممکن ہے، وہ اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور یہ شیطانی کھیل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۳) اگر کوئی عورت مسند حیض میں امام شافعی کے مسلک کے مطابق یعنی کل مدت حیض پندرہ دن ہے، لیکن اس کا شوہر حنفی المذہب ہے یعنی دس دن حیض کے ختم ہونے کے بعد وہ پاک ہو جاتی ہے، اور مرد کے لئے وہ حلال ہو جاتی ہے، تو موجودہ مسئلہ میں عورت اپنے شوہر کو دس دنوں کے بعد خود پر اسے اختیار دے سکتی ہے، اور کیا مفتی اس کو یہ فتویٰ دے گا کہ دس دنوں کے بعد ہی وہ اپنے شوہر کو خود سے وطی کرنے کی قدرت دے۔ شیخ نے جواب دیا ہے کہ مفتی تو خود اپنے مذہب کے مطابق ہی فتویٰ دے گا، اور مسائل کے مذہب کا خیال نہیں کرے گا، التا تاریخانیہ۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی تفصیلی صورت یہ ہوگی کہ ایک عورت کو حیض آیا ہوا ہے، اور اسے حیض کے باقی رہنے کی مدت کا صحیح علم یا تجربہ نہیں ہے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اس کے حیض کے دس دن پورے ہو جانے پر اسی وقت وہ نہا کر نماز پڑھے اور امام شافعیؒ کے مسلک پر پندرہ دن پورے ہو جانے کے بعد وہ نہا کر نماز پڑھیگی، اس لئے اگر وہ شخص جس سے وہ فتویٰ لینے گیا ہے، یعنی مفتی اگر خود شافعی المذہب ہو گا تو پندرہ دن مکمل کر لینے کا فتویٰ دے گا، لیکن اگر وہ مفتی حنفی المذہب کا ہو گا، تو اس کے دس دن پورے ہونے پر ہی اس عورت کی پائی کا حکم دے گا، یعنی وہ مفتی مسائل کے مسلک کا اعتبار نہیں کرے گا۔

پھر بندہ مترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں حق و انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کام میں عورت پر مرد کی اطاعت لازم ہے اور ان کے اجتہاد کسی طرح بھی قطعی نہیں ہے، لہذا عورت کے لئے یہی بہتر ہو گا کہ اپنے شوہر کی بات ماننی رہے، لیکن مرد کے لئے بہتر بات اور احتیاط اسی میں ہے کہ وہ خود پر قابو پانے کی کوشش کرے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس مسئلہ میں طویل بحث ہو سکتی ہے، م۔

(۴) اگر عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر دوسرے کے بچہ کو اپنا دودھ پلاتی ہے تو یہ کام مکروہ ہو گا، البتہ اگر دودھ کے بغیر بچہ کی ہلاکت کا خوف ہو تب کوئی مضائقہ نہ ہو گا، القاضی خان۔

(۵) مسلمان کا کافر کے لئے شراب رکھنا مکروہ تحریمی ہے، التا تاریخانیہ، (۶) اپنے گھر میں سر کر بنانے کے خیل سے شراب رکھنی مکروہ نہیں ہے، (۷) اگر گھر میں ستار و طبلہ وغیرہ جیسی کھیل کی چیزیں رکھیں تو مکروہ ہے، در رکھنے والے گنہگار ہو گا، اگرچہ اس کو استعمال نہیں کیا جاتا ہو، القاضی خان۔ اور شراب کے رکھنے میں زیادہ احتیاطی حکم منع ہونے کا ہے، م، (۸) بوڑھے جاہل کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ نوجوان عالم کے آگے چہ یا بیٹھے یا کلام کرے، السراجیہ، (۹) عام کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر برابر ہے کہ اس سے پہلے بات کرنے میں دیر نہ کرے، اور اس کی جگہ پر نہ بیٹھے اگرچہ وہ موجود نہ ہو، اور اس کی بات کو نہ مانے، اور چلنے میں آگے نہ جائے، (۱۰) اور شوہر کا حق اس کی بیوی پر اس سے بھی زائد ہے، اور اس بیوی کو چاہئے کہ وہ ہر جائز کام اور فرمائش میں اپنے شوہر کی بات کی اطاعت کرے، اور شوہر کے حق کو خود پر مقدم رکھے، الوجیز۔

(۱۱) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید کی چھت اور اس کے پڑوسی کی چھت برابر ہو اس طرح کہ اپنی چھت پر چڑھنے سے پڑوسی کے گھر میں نظر جاتی ہو تو اس کے پڑوسی کو اس پر چڑھنے سے منع کرنے کا حق اس وقت تک رہے گا، جب تک کہ وہ اپنے گھر کا پردہ کا انتظام نہ کر لے، اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑتی ہو بلکہ جب دونوں پڑوسی خود چھت پر چڑھتے ہوں تب سامنا ہوتا ہو اور نظر پڑ جاتی ہو تو کسی بھی پڑوسی کو یہ حق نہ ہو گا کہ دوسرے کو اس کی چھت پر چڑھنے سے منع کرے، اذخیرہ، (۱۲) اگر عام راستہ میں پانی اور کچڑ ہونے کی وجہ سے اس سے گزرتا مشکل ہو مگر اس کے علاوہ غیر کی خاص زمین کے راستہ سے نکل سکتا ہو تو اس سے نکل کر جانے میں کچھ حرج نہیں ہے، اور اہل سرقہ کے فتاویٰ میں ہے کہ اگر غیر کی زمین کے چاروں طرف چہر دیواری ہو تو گزرتا جائز نہیں ہو گا، ورنہ جائز ہو گا، پس دونوں کا حاصل یہ ہو گا کہ ایسی صورتوں میں لوگوں کی عادات کا اعتبار ہوتا ہے، الحاشیہ۔

(۱۳) نوازل میں ہے کہ دوسرے کی زمین میں سے گزرنے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر دوسرا عام راستہ ہو تو کسی کی خاص زمین سے انسان نہ گزرے اور اگر عام راستہ نہ ہو تب اس دوسرے کے راستہ سے بھی گزر سکتا ہے، جب تک زمین کے مالک کی طرف سے ممانعت نہ پائی جاتی ہو، اور ممانعت ہو جانے کے بعد اس سے نہیں گزرتا چاہئے، یہ تفصیل اس صورت کی ہے کہ گزرنے والا صرف ایک تنہا شخص ہو، اور اگر کئی افراد یا جماعت ہو تو زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر اس زمین سے نہیں گزرتا چاہئے، اذخیرہ، (۱۴) اگر زمین کے مالک نے کوئی نیا راستہ نکال دیا ہو تو دوسروں کو اس پر سے گزرتا اس وقت تک جائز ہو گا، جب تک یہ معصوم نہ ہو کہ یہ زمین غصب کی ہوئی ہے، الحادی۔

(۱۵) اگر زید کے مکان کی نہر بکر کے احاطہ سے بہتی ہو اس لئے یہ شخص نہر کی درستگی چاہتا ہو مگر بکر اسے اپنے احاطہ میں آنے سے منع کرتا ہو تو بکر کو یہ حکم دیا جائے گا کہ یا تو زید کو نہر سے آنے جانے کی اجازت دے تاکہ وہ اس نہر کی مرمت کر لے یہ اس کے خرچ سے وہ خود اس کی مرمت کر دے، پھر فقہ ابو الیث نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں، اور دیوار کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے، (۱۶) اگر کسی کی دیوار گرنے سے اس کی مٹی دوسرے کے احاطہ میں چلی گئی تو اس احاطہ کے مالک سے یہ کہا جائے گا کہ یا تو دیوار کے مالک کو اس جگہ تک آنے جانے کی اجازت دے یا خود اس کی مٹی اپنے احاطہ سے باہر نکلوادے، اذخیرہ۔

(۱۷) اگر کوئی شخص دوسرے شخص کی بھتی کی یا بوئی ہوئی زمین سے گذرے، پس اگر اس گزرنے سے زمین کے مالک کو اس کے دیکھنے سے دکھ ہو یا واقعہ بھتی کا کچھ نقصان ہو گیا تو زمین کے مالک سے اس بات پر معافی مانگ لینی واجب ہے، القنیہ، (۱۸) اگر کسی نے ریشم کا دھاگہ نکالنے کے لئے ایک بھٹ بنایا تاکہ ریشم کو سزا کر اس کے پانی کو گرم کر کے اس کے کپڑوں سے ریشم جدا ہو جائے، پس اگر ایسا کرنے سے اس کے کپڑے دھوئیں کی بدبو سے پڑوسی کو نقصان یا تکلیف یا محسوس ہوتی ہو، تو وہ لوگ اس کام کے کرنے سے منع کر سکتے ہیں، (۱۹) اگر کسی نے اپنی خاص زمین میں عثایات، (عنا رنگ بنانے کا کارخانہ بنایا تو اس کے بالکل ملے ہوئے پڑوسی کو اس کے منع کرنے کا حق ہو گا، (۲۰) اور اگر اپنے ذاتی مصرف کے لئے آنے کی چھوٹی سی چٹکی لگائی تو کوئی دوسرا شخص اسے منع نہیں کر سکتا ہے، اور اگر اسے کراہ پر دینے کے لئے لگایا ہو تو اس سے رد کا جاسکتا ہے۔

(۲۱) کسی کو بار یا سونا کو اس کو پتل کرنے یا طبق بنانے کے لئے اسے کوئٹے سے عشاء کے بعد سے فجر کی نماز ہونے تک رد کا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس کے پڑوسیوں کو اس کے لگانے سے تکلیف ہوتی ہو، القنیہ۔ (۲۲) اگر کوئی شخص اپنے پڑوسی کی دیوار کے نیچے درخت لگانا چاہے تو اس پر یہ بات لازم ہوگی کہ اس درخت کی جڑ کو دیوار سے اتنی دور لگائے جس سے اس دیوار کو نقصان نہ ہو، افاضی خان، (۲۳) اگر کسی نے اپنے پڑوسی کے برف خانہ کے قریب آئندہ ان بنانا چاہا تو اسے منع نہیں کیا جاسکتا ہے، لیکن خود اس پڑوسی کو ایسا نہیں کرنا چاہئے، السراجیہ، (۲۴) اگر کسی پڑوسی نے دیوار کے نیچے کے رہائی کرہ کو اصطبل بنانا چاہا، پس اگر ان گھوڑوں کی بچھاڑی کو دیوار کی طرف رکھا گیا ہو تو دوسرا پڑوسی اس سے منع کر سکتا ہے ورنہ نہیں، الغیاشیہ۔

(۲۵) اگر بزاروں (کپڑوں کی دوکانوں) کے بازار میں پورچی نے اپنی دوکان کھولنی چاہی جیسی تور جلا کر رکھنے کا ارادہ کیا اور دوکانداروں کا تور رکھنے سے آگ لگنے کا خوف ہو تو اس کو منع کیا جاسکتا ہے، اسی طرح ہر ایسے کام سے روکا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے عام نقصان کا خطرہ ہو، فقیہ ابو القاسم الصفار نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، الملتقط، (۲۶) ایک شخص نے اجازت کے بغیر یعنی چوری سے پانی اپنے باغ میں پہنچا دیا تو محمد بن مقاتل نے کہا ہے کہ اس کے درختوں کے پھلوں کی پیداوار اس کے لئے حلال ہوگی جیسے کسی نے کسی کا دانہ اور گھاس غصب کر کے اپنے گھوڑے کو کھلا کر موٹا کیا تو وہ پاک ہوگا، البتہ جتنا کچھ غصب کیا ہے اس کے برابر اس کے مالک کو جرمانہ میں ادا کرے، بعض زائدوں سے منقول ہے کہ ان کے انگور کے باغ میں پانی کی باری میں بے وقت پانی آیا تو انہوں نے باغ کے درختوں کو کاٹنے کا حکم دیا، مگر ہم باغ کو کاٹ دینے کا حکم نہیں دیتے البتہ اگر اس کی پیداوار صدقہ کر دی جائے تو بہتر ہے، پھر بھی واجب نہیں ہے، الحیظ۔

(۲۷) ایک شخص نے دوسرے کی یعنی مالک کی اجازت کے بغیر اس کی زمین میں کچھ کھیتی کر لی یہاں تک کہ وہ کاٹنے کے لائق بھی ہو گئی تب مالک کو تفصیل معلوم ہوئی، اور اس نے فوراً اجازت دے دی، یا پہلے تو اپنی ناراضی کا اظہار کیا مگر بعد میں اجازت دیدی تو فقیہ ابو القاسم نے فرمایا کہ اس کا شکار کی گئی کھیتی کی پیداوار حلال ہوگی، فقیہ ابو الیث نے فرمایا ہے کہ یہ حکم استحسانا ہے، ورنہ ہم اسی کو پسند کرتے ہیں، الذخیرہ۔

(۲۸) اگر کوئی ایسی زمین ہو کہ اس کے مالک نے اس کا خرچ کی زیادتی کی وجہ سے وہ بادشاہ وقت کو اس غرض سے دیدی ہو کہ اس کا خرچ نہ لے کر اس سے جو بھی حاصل ہو وہ عام مسلمانوں کی ذات کے لئے ہو لیکن یہ زمین اپنے مالک کی ہی ملکیت میں باقی رہے، تو ایسی زمین کو اصطلاح میں ارض الجوز کہتے ہیں پھر ایسی زمین اس کے متولی سے مزارعت پر لی یا نقد اجارہ پر لی تو فقیہ ابو القاسم نے فرمایا ہے کہ کاشتکاروں کو ان کا حصہ حلال ہے، ورنہ زمین میں انگور یا دوسرے پھلوں کے درخت ہوں اور اس زمین کے مالکوں کا پتہ ہو کہ وہ کون اور کہاں ہیں تو وہ پھل ان کاشتکاروں کے لئے حلال نہ ہونگے، اور اگر مالکوں کا پتہ نہ ہو تب کاشتکاروں کے لئے ان کا حصہ حلال ہوگا، کیونکہ ایسی کوئی بھی زمین جس کے مالک کا پتہ نہ ہو اس کا انتظام بادشاہ یا حاکم اعلیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے، اور ایسی زمین کے حکم میں ہوتی ہے، جو موات یا وارث قسم کی ہوتی ہے، یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت میں نہیں ہوتی ہے، بلکہ غیر آباد اور بخر ہوتی ہے، جس کی تفصیل عنقریب کتاب احیاء موات میں آئیگی، اس صورت میں حاکم علی پر یہ لازم آئیگا کہ وہ اس کی پیداوار کا نصف حصہ مسکینوں میں صدقہ کر دے، ورنہ اگر وہ ایب نہیں کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور کاشتکاروں کو جو بھی حصہ ملے گا وہ ان کے لئے حلال ہوگا، اور ان کی رضامندی سے جو بھی کھائے گا وہ اس کے لئے حلال ہوگا، اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہ سے خالی نہ ہوگا، لیکن مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں شبہات ہی کا ہے، اس لئے مسلمانوں پر یہ لازم ہے، کہ آنکھوں سے دیکھتے ہوئے حرم چیزوں سے بچنے کی پوری کوشش کرے۔

(۲۹) فقیہ ابو بکر انصاری نے فرمایا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو ایسا کھانا کھائے جو عین غصب نہیں ہے تو اس کے لئے اس کو کھالینے کی گنجائش ہے، اسی طرح اگر شوہر اس کو ایسے کھانے کھانے کو اور ایسے کپڑے پہننے کو دے جن کو ایسے مال سے خریدا ہے جو اصل میں پاک نہیں ہے تو اس کی بیوی کو اس کے کھانے اور پہن لینے کی گنجائش ہے، اور اس کا پورا گناہ اس کے شوہر پر ہوگا، اقاضی خان۔ اس مسئلہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جو لوگ رشوت اور غصب وغیرہ حرام طریقوں سے روپے حاصل کر کے اپنی بیوی اور بچوں کو کھاتے پلاتے ہیں حالانکہ انکو اس کی خبر بھی نہیں ہوتی ہے، تو اس کا وبال ان مردوں و کمائر لانے والوں پر ہے، اور عورتوں اور بچوں کو اس کے کھانے پینے کی گنجائش رہتی ہے۔

(۳۰) معصوم ہونا چاہئے کہ موجودہ مسئلہ میں چار زوار ناجائز کے ہونے میں کئی صورتیں نکلتی ہیں اول یہ کہ وہ ذریعہ بنیادی طور پر حرام ہو اور اس کے سوا اس کی دوسری آمدنی کی کوئی صورت بھی نہ ہو جیسے رنڈیاں، بھڑوے و قوال اور تاپنے والے بھانڈو

چاندو شراب وغیرہ کے ٹھیکے لیکر کمانے والا اور شراب بنانے والا اور اس کی تجارت کرنے والا اور ایسی ملازمتیں جو شرعاً خلاف عدل و انصاف احکام ہونے کی بناء پر ناجائز ہیں مثلاً حکومت کا سود کے احکام نافذ کرنا، ٹیکس نافذ کرنا، وغیرہ، اور ظالم کی مدد کے لئے وکالت کرنا وغیرہ پس ان صورتوں میں بیوی بچوں سب کو حکم صراحۃً معلوم ہوتا ہے۔

دوم وہ ملازمتیں اور تجارتیں جو اصل میں بالکل جائز ہیں جیسے پل اور سڑک بنانے اور تعمیرات اور فیض عام کی نوکریاں اور ان کے ٹھیکے اور عوام کی حفاظت اور رفہ عوام کے طریقے و ملازمت و تجارت وغیرہ تو یہ سب صراحۃً جائز ہیں، دور سوم یہ کہ اس دوسری صورت میں بے دین اور غیر دیانتدار اپنے جائز ذریعہ معاش میں بھی رشوت و خینت کے طریقے نکال کر آمدنی کی نئی صورت نکال لیتے ہیں یا جائز کاروباری صورتوں میں بددیانتی کر کے اس میں ناجائز مداخلت کر دیتے ہیں تو اس صورت میں بال بچوں کے لئے جواز کی صورت نکل آتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر موجودہ صورت میں تو معاملہ اس سے بھی زیادہ پریشان کن ہے، کہ ذرائع آمدنی میں حرام و خبیث کی مداخلت کا ہونا عام طور سے لوگوں کی بددیانتی کی بناء پر کھلم کھلا اور مشہور ہے، جس کی بناء پر عورتوں، و بچوں کے لئے صراط مستقیم پر ہن بہت ہی مشکل کام ہو گیا ہے، واللہ تعالیٰ ولی الخیر والوجود، وعلیہ التوکل وبہ الاعتصام، م۔

(۳۱) اگر کسی قوم پر ناحق طور پر ٹیکس لگایا گیا اور ان میں سے کسی کے لئے یہ گنجائش نکلتی ہو کہ وہ کسی تدبیر سے اس ٹیکس سے خود کو بچائے تو اسے اس بات کی اجازت ہوگی بشرطیکہ اس کا ہر دوسرے کسی پر نہ پڑتا ہو، ورنہ بہتر تو یہی ہو گا کہ دوسروں کی طرح خود بھی اسے برداشت کر لے، (۳۲) آپ شخص نے کسی تدبیر سے دوسرے شخص کو ظلم ہونے سے بچا لیا اس کے صلہ میں اس مظلوم نے اسے مثلاً بیس دینار دیئے اور اس سے لینے والے نے ان بیس دیناروں کے عوض ایک بالکل معمولی چادر ای کے ہاتھ فروخت کی تاکہ وہ دینار اس کے لئے حلال ہو جائیں تو یہ حد نہ ہوں گے، التقنیہ۔

(۳۳) اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم جب ایسی صورت میں ہے کہ مدد کرنے والے نے واقعہً مظلوم کی مدد کی اور اس پر ہونے والے ظلم کو دور کیا ہے، تو جو لوگ کچھری وغیرہ میں اپنی ملازمت کے فرائض انجام دیتے ہوئے قصد کام کرنے میں تاخیر اور ٹال مٹول کر کے آنے والے کو اتنا مجبور کر دیتے ہیں کہ وہ اسے کچھ دے کر اپنا کام پورا کر لیں تو یہ آمدنی بدخلاف رشوت اور حرام و مذموم ہے، اسی طرح جب مدد پہنچنے والے نے کسی کام میں اس طرح کی مدد پہنچی کہ خلاف حق اس کا مطلب حاصل ہو گیا تو کچھ بھی اس نے زیادہ ظلم کے لئے رشوت سے کسی لئے اس کی حرمت بھی شدید ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ایسی آمدنی سے ہمیشہ بچا کر رکھے، م۔

(۳۴) شیخ المسلمین نے کہا ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایذا پہنچادے تو اسے چاہئے کہ اس مظلوم سے فوراً ہی معافی مانگے کہ ایسا کرنا اس پر واجب ہے، اگرچہ وہ غصہ کی حالت میں ہو، اور اگر مظلوم کو بار بار سلام کیا اور اس پر احسان کیا یہاں تک کہ اسے یہ گمان ہو گیا کہ اس نے ہمیں معاف کر دیا ہے تب بھی معافی کا حق دار نہیں ہو بلکہ کھل کر اس سے معافی طلب کرنا واجب ہے، التقنیہ۔ (۳۵) معصوم ہونا چاہئے کہ دیہاتوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کھیت والے اپنے کھیت میں لوگوں کے کرائے کے جانور اپنے کھیتوں میں رات کے وقت بندھوائے اور رکھ کر چرواتے ہیں تاکہ وہ جانور وہاں رہ کر جو کچھ بھی لید گو بریگنٹیاں اور پیشاب کریں وہ سب اس کھیت کے لئے کھاد کا کام کرے، پس اس طریقہ کو حلال کرنے کا یہ حید ہے کہ جانوروں کے مالک سے یہ جانور عاریہ مانگ لے، اور مالک اپنے چرواہے کو یہ حکم دے کہ وہ ان جانوروں کو رات کے وقت اس کھیت میں رکھے، اب اگر چرواہے نے مالک کے حکم سے اس وقت تک نہیں رکھا جب تک اس چرواہے کو کچھ نہیں دیا گیا تو یہ بھی رشوت ہے، اور اگر زمین والا ان جانوروں کو عاریہ نہ لے کر براہ راست چرواہے کو دے کر کھیت میں رکھوایا تو بھی رشوت ہی ہوگی، اور اگر جانوروں کا گلہ خود چرواہے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہوگی، التقنیہ۔

فصل نیند اور کچھ دوسرے ضروری مسائل

(۱) معصوم ہونا چاہئے کہ دو پہر کے وقت قیوہ کرنا (لیٹنا) مستحب ہے، (۲) آدمی جب بھی سوئے پکی کی حالت میں اور کر دھ سے قبلہ رخ ہو کر تھوڑی دیر دائیں ہاتھ پر پھر بائیں کروٹ پر سوئے، السراجیہ، (۳) دن نکلنے سونا در مغرب و عشاء کے درمیان سونا مکروہ ہے، (۴) سوتے وقت آدمی دائیں ہاتھ کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر دائیں کروٹ پر لیٹے اور یہ یاد کرے کہ مفتریب وہ اسی طرح اپنی قبر میں سوئے گا کہ اس وقت عمل صحت کے سوا اس کے ساتھ کوئی نہ ہوگا، (۵) دائیں کروٹ پر سونا مؤمنین کا سونا ہے، اور چپت سونا مر سہین کا سونا ہے اور بائیں کروٹ پر سونا بادشاہوں کا سونا ہے، اور اوندھے ہو کر یعنی منہ کے بل سونا شیطانوں کا سونا ہے، (۶) سوتے وقت اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تہلیل و تہمید کرتا رہے یہاں تک کہ نیند آجائے۔

(۷) اور حدیث شریف کی کتابوں سے اس وقت قرآن پاک کی آیتوں اور سورتوں کے پڑھنے کی دعائیں اور دعائیں معلوم کرے مثلاً چاروں قبل و سورہ بقرہ کی سخری رکوع اور مسکات وغیرہ، کیونکہ سونے والا جس حالت پر سوتا ہے اسی حالت پر قیامت کے دن جائے گا، و مردہ جس کیفیت پر مرا ہے اسی پر ٹھہرا جائے گا، پھر صبح سے پہلے اٹھ جانا چاہئے، پھر اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہوئے ان باتوں کا پختہ ارادہ کرے کہ تمام حرام کاموں سے بچوں گا، اور اللہ تعالیٰ کی کسی بھی مخلوق پر ظلم نہیں کروں گا، اغراب۔

(۸) گیہوں وغیرہ کی ڈھیری میں اگر کسی طرف نجاست لگی ہوئی ہو اور اس جگہ کی تعیین نہ ہو تو پھر اس میں سے ایک دو فقیر نکال کر اسے دھو دینے یا کسی فقیر کو بہہ یا صدقہ کر دینے یا فروخت کر دینے کے بعد باقی منہ کو پاک ہو جانے کا حکم دیا جائے گا، اور اس کا کھانا بھی حلال ہوگا، اس مسئلہ میں خاص ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت ثابت نہیں ہے، بلکہ مشائخ نے دوسرے مردی مسائل سے اس مسئلہ کا حکم نکالا ہے، المحیط۔

(۹) اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر عیاریاروں کی ڈالے ہوئے کپڑے میں پتل ناپاکی مثلاً پیشاب وغیرہ لگی ہو اور اس کی جگہ معصوم نہ ہو سکی اس لئے اس نے سوچ کر اور اندازہ سے کام لے کر کسی ایک طرف کا حصہ دھو دیا تو پورے کپڑے کو پاک ہو جانا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، (۱۰) اگر کسی مردار کی چربی تیل میں مل گئی اور تیل کی مقدار زیادہ ہو تو اس کو کھانے کے علاوہ دوسرے کام مثلاً چراغ جلانے یا کھان کو دباخت دینے میں استعمال کرنا جائز ہوگا، السراجیہ۔ و سنن نسائی وغیرہ کی حدیث جس میں مردار کی چربی کو اس کام میں لانے سے منع کیا گیا ہے، تو وہ اس صورت میں ہے جبکہ چربی صرف در خالی ہو اس میں کسی تیل وغیرہ کی ملاوٹ نہ ہو، بخلاف اس مسئلہ مذکورہ کے کہ اس کے تیل میں چربی مل گئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۱) فقہ نے فرمایا ہے کہ عشاء کے بعد باتیں کرنے کی تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) شرعی علم کا ذکر و اس سے متعلق باتیں ہوں تو یہ سونے سے بھی بہتر ہے، (۲) دھرم دھرم کے قصے جن کے متعلق جھوٹے ہونے کا ہی گمان غالب ہو، کسی طرح مذاق دل لگی اور مسخرہ پن سے متعلق حکایتیں تو یہ سب مکروہ ہیں، (۳) آپس کی انس و محبت کی باتیں جن میں جھوٹ کی ملاوٹ نہ ہو ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، پھر بھی ان سے بچنا ہی بہتر ہے، اور اگر ایسی باتیں ہوئی جائیں تو سب کے آخر میں اللہ پاک تعالیٰ کے پاک نام بھی لئے جائیں اور کچھ تسبیح و استغفار بھی پڑھ لی جائیں، تاکہ خاتمہ بخیر ہو، اخلاصہ، (۱۲) صحیح حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا مسلمانوں کے معذرت میں حضرات ابو بکر صدیق و عمرؓ سے مشورہ کرنا ثابت ہے، اس طرح اسی مسئلہ میں دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی مشورہ کرنا پابیا گیا ہے، چنانچہ حدیث صحیحہ کے مطاب سے معلوم ہو جائے گا، م۔

(۳) شہر میں جو واقعات و معذرت پیش آئیں ان کو پوچھنے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، الخلاصہ، لیکن بہر صورت جھوٹ سے بچنا واجب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ آدمی ایسی بات کو جسے وہ جھوٹ سمجھ رہا ہو بیان کرتا ہے تو وہ بھی

جھوٹوں میں سے ایک ہے، اور اس میں زیادتی بہت ہی بری بات ہے کہ اس سے آخر کار کسی کی غیبت لازم آجاتی ہے، (۱۳) حدیث میں ہے کہ آدمی کے اندر اسلام کی خوبی یہ ہے کہ جس بات سے اس کا فائدہ مقصود نہ ہو، اسے چھوڑ دے، م، (۱۵) عالم کے لئے یہ جائز ہے کہ بطور نعمت الہی لوگوں کو یہ بتا دے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ اس سے علم دین سیکھ سکیں، الغایت۔

(۱۶) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ علم کی بہت سی قسمیں ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ نے نزدیک پسندیدہ بھی ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی عم فقہ کے برابر نہیں ہے، (۱۷) آدمی کو چاہئے کہ وہ سب سے زیادہ علم فقہ کے سیکھنے کا اہتمام کرے، اور جب اسے علم فقہ کی کافی مقدار حاصل ہو جائے تب وہ اسی پر بس نہ کرے بلکہ علم الزہد کی طرف بھی توجہ دے، اور حکمائے اسلام اور عادات مسلمین و صالحین پر بھی گہری نظر ڈالے، (۱۸) انسان پر اتنی ہی علم دین سیکھنا فرض ہے جتنے کی اس کو ضرورت ہو سکتی ہو، مثلاً مسائل نماز و وضو وغیرہ، نیز معاشی ضروریات بھی پوری ہوتی ہوں، اس سے زیادہ سیکھنا فرض نہیں ہے، البتہ سیکھنا افضل ہے کہ مزید نہ سیکھنے سے آدمی گنہگار بھی نہ ہوگا، السراجیہ۔

(۱۹) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ علم ضروری سیکھنے سے متعلق ضروری بات یہ ہے کہ ایک مسلم کو اتنی عربی کا سیکھنا بھی فرض ہے کہ جس سے علم عقائد توحید اہل اللہ کو قرآن و حدیث سے خود بھی حاصل کر سکے، پھر بھی کہیں تشویش رہ جائے تو عالم وقت سے دریافت کرے تاکہ اس کو وہ ان مقامات کو بتا دے جن کو قرآن و حدیث سے دلیل میں پیش کر سکتا ہے، تاکہ وہ اچھی طرح سمجھ جائے، کیونکہ ہر شخص پر ایمان لانا سب سے بڑا اور اہم فرض ہے، اس میں محض تقلید نہیں کی جاسکتی ہے، بخلاف افعال کے، اس کے بعد شرعی ضروری علوم مثلاً نماز اور روزہ و زکوٰۃ و حج کے ضروری مسائل کو جاننا فرض ہے، پھر وہ جس پیشہ سے تعلق رکھ کر اور روزگار حاصل کرتا ہو، مثلاً تجارت تو اس کے بھی ضروری مسائل کا سیکھنا فرض ہے، لیکن زکوٰۃ اور حج کے مسائل کا سیکھنا اسی وقت فرض ہوگا جبکہ آدمی کے پاس مال جمع ہو جائے۔

(۲۰) تاتارخانیہ میں ابو عاصم سے روایت ہے کہ حدیث کو سیکھنا مفلسوں کا پیشہ ہے، پھر یہ لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کسی نے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی ہو، انتہی۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں مفلس کی غرض فقط الفاظ کی روایت ہوتی ہے، اور اس کے معنی کے سمجھنے سے کوئی غرض نہیں ہوتی ہے، لیکن شاید ایسے کچھ لوگ صرف ان مصنف کے زمانہ میں پائے گئے ہوں، کیونکہ حدیث کو سننا اور یاد رکھنے کا کام تو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کی سمجھ پوری آجاتی ہو، اور اس سے خود عقائد و شرائع مذہب کی سمجھ بھی کافی آجاتی ہے، اس کے علاوہ حدیث شریف میں جو باریکیاں اور معانی ہوتے ہیں وہ تو علماء ہی کو حاصل ہوتے ہیں، جیسے کہ قرآن میں حقائق ہوتے ہیں، اور جب کسی کو قرآن و حدیث سے کافی علم حاصل ہو جاتا ہے تب ہی وہ حکیم اور فقیہ ہوتا ہے ورنہ فقہ کا عالم وہ نہیں ہوتا ہے، جو امام ابو حنیفہ وشافعی کے اجتہادی مسائل کو جان لے جو حیض و نفاس سے متعلق ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایسے مسائل فقہ کو تو عوام بھی اتنا ہی جانتے ہیں جتنا کہ یہ علماء جانتے ہیں البتہ ان میں فرق صرف یادداشت کا ہوتا ہے، حالانکہ فقیہ تو وہی ہوتا ہے، جو ائمہ اجتہاد کی طرح قرآن و حدیث و آثار و اصول و حقائق و اسرار پر بھی واقف ہو اس لئے کہ قرآن و حدیث ہی تو علم فقہ کے اصول ہیں، اس لئے حدیث کے بغیر کوئی بھی شخص فقیہ کیسے ہو سکتا ہے، پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تب چاہئے کہ قرآن کریم کے ساتھ احادیث کو بھی جمع کر کے باری سبحانہ و تعالیٰ عزوجل کے دربار میں بالادب حاضر ہو تاکہ اس پر اللہ تعالیٰ کی رحمت نازل ہو اور اسے نفس کی جہالت سے نکال دے۔

فرمان خداوندی ہے: وَمَنْ يَرْغِبْ عَنِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ: اسی سے ذالنونؒ نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا، اور اسی وقت فقہ معروف کو اچھی طرح سمجھ سکے گا، اور اس مرتبہ پر پہنچ جانے سے انسان شیطان کی مکاریوں اور نفوس کی لذتوں اور قدرت الہی کے عجائبات مخلوق الہیہ میں ظاہر ہونے لگیں گی، اور تمام فتنوں اور برے خیالات اس کے لئے ذرہ برابر نقصان دہ نہ ہوں گے، یہ کلام تو کرنے سے بہت طویل ہو سکتا ہے، پس اللہ پر ہی

بھروسہ کرتے ہوئے اسے ختم کر دیتے ہیں، وہی صحیح اور اصل راستہ تک پہنچا سکتا ہے، م۔

اس بحث کے بعد اب ستارہ شناسی کا علم بھی انسان کے لئے ایک خاص ضرورت کے پیش نظر جائز بلکہ ضروری ہے یعنی اتنا کہ اس سے قبلہ کی پہچان آجائے اور اوقات صحیحہ کا علم ہو جائے، اس سے زیادہ اس کا علم حرام ہے۔ الوجیز، اس کی توضیح اگر دیکھیں گے تو مقدمہ ہدایہ جو ابتداء کتاب میں گزر چکا ہے اسے الٹ کر دیکھ لینا چاہئے، م۔

اور اب علم الکلام

جس کو عقائد توحید کے لئے اصل قرار دیا گیا ہے وہ حقیقت میں ایک فقیہ کے لئے اس کے معارف کے حصول کا راستہ اور ذریعہ نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس تشویش اور پریشانیوں میں مبتلا کر دینے کا ذریعہ ہے، اس کی اصل وجہ صرف یہ ہے کہ وہ جاہل اور گمراہ جن کے پاس ذرہ برابر نورانی عقل نہیں ہوتی ہے، وہ تو حیوانی عقل ہی کو اصلی عقل سمجھ کر اوندھے اور منہ کے بل ہو کر چلتے ہیں، اور اپنی بے عقلی کی وجہ سے معارف الہیہ کے اسرار کو وہ سمجھ نہیں پاتے ہیں، اس لئے ان کی مثال اس بچہ کی ہو جاتی ہے، جسے کتاب گلستان سعدی کے اشعار اور اس کی حکمتیں جب سنائی جاتی ہیں تو وہ ان باتوں کو اپنی الف با تا قاعدہ بغدادی میں تلاش کرتا ہے مگر وہ باتیں اس کتاب میں اسے بالکل نہیں ملتی ہیں، اس لئے وہ اس حکم کا صاف انکار کر بیٹھتا ہے، لہذا ایسے کم فہموں اور نادانوں کو اصل مقصد کی طرف لانے اور سچی بات سمجھانے کے لئے ان کی سمجھ کے مطابق مناسب طریقوں سے مرتب شدہ قواعد کے ذریعہ ان کو ایک راستہ پر لایا جاتا ہے، اور بالآخر سیدھی راہ پر لگادیا جاتا ہے میان کے اپنے ایسے لغویات کو جن کے ذریعہ وہ دین اسلام کے بتائے ہوئے اصول کی مخالفت کرتے تھے، رد کرتے ہیں۔ اور ان کی سمجھ میں آجانے کے بعد وہ اپنی جہالت پر افسوس کرتے ہوئے خاموش ہو جاتے ہیں، جبکہ معرفت الہیہ کی تحقیق تو صرف قرآن پاک اور احادیث سے ہی حاصل ہو سکتی ہے، پس تمہید کو جان لینے کے بعد اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے اسلاف اس معاملہ میں دو خیالوں پر تھے ایک تو وہ جنہوں نے علم کلام کو سیکھنے اور سکھانے کی اجازت دی تھی، اور دوسرے وہ تھے جنہوں نے اس کی سختی کے ساتھ ممانعت کر دی تھی، تو جن بزرگوں نے علم کلام کے حاصل کرنے کی اجازت دی تھی ان کی مراد یہ تھی کہ جو لوگ معارف حقہ سے خطا کرتے ہیں جیسا کہ معتزلہ و شیعہ اور خوارج ہیں ان کو انکی غلطیوں اور گمراہیوں پر متنبہ کر دیا جائے، اور جو لوگ صراحتہً شرک و کفر میں مبتلا ہو گئے ہیں ان کو دوبارہ سیدھی راہ پر لایا جائے۔

یعنی وہ اپنے مسلک کی غلطی پر مطلع ہو جائیں، اور جب تھوڑا سا بھی وہ فطرت کے مطابق راہ راست پر آجائیے تو خود ہی قرآن وحدیث سے ہدایت قبول کر لینگے، اور جن بزرگوں نے علم کلام کے سیکھنے اور سکھانے بلکہ اس کے قریب بھی جانے سے منع کیا ہے، اور اس علم کی زبردست برائیاں بیان کی ہیں تو ان کی غرض اس سے یہ تھی کہ خود اہل سنت میں سے جس نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی اصل میں مفید تحقیق اور معارف اسلامی ہے، وہ سخت غلطی پر ہیں، یہاں تک کہ علامہ تفتازانی کے کلام سے خود اس غلطی کا اعتراف نظر آتا ہے، اور یہ کہ علامہ کی مراد یہ نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مزید تفصیل کے لئے اس جگہ فقہاء کی کچھ عبارتیں بھی نقل کر دینا مناسب ہے، فتاویٰ کی کتابوں میں ہے کہ علم کلام سیکھنا اور اس میں نظر کرنا انتہائی ضرورت کے سوا کچھ وہ عمل ہے، جنہوں نے کہا ہے کہ مجاہدہ اور مقابلہ کی زیادتی مکروہ کام ہے کیونکہ ایک وقت میں اس کے ذریعہ بدعت اور شیطانی فتنے اور عقائد کی پریشانی بہت بڑھ جاتی ہے، جو اہل اخلاطی۔

جو شخص مسئلہ کلامیہ کو اچھی طرح نہ جانتا ہو وہ دوسرے سے اس میں مناظرہ نہ کرے، جبکہ امام محمد مناظرہ کی کرتے تھے، الملتقط، امام ابو یوسفؒ نے بشر المریسی سے مناظرہ سے، مناظرہ کے بعد اس شخص نے جب اپنی غلطی کا اعتراف کر لیا تو اس کے پرانے عقیدہ پر رہنے کے سلسلہ میں توبہ کرنے کو کہا گیا تو وہ اس شہر کو ہی چھوڑ کر بھاگ گیا، م۔

صدر الاسلام ابوالبشرؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جن کو لوگوں نے علم اتوحید کے نام سے تالیف کیا ہے، بالآخر میں نے ان میں سے بعض کو فلسفہ کے اصول پر پایا، جیسے کہ ابوالحسن کندیؒ کی تصنیفات ہیں وغیرہ، اور یہ سب راہ مستقیم سے خارج ہو چکے ہیں، اور گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں، لہذا ان کتابوں کو دیکھنا اور ان کو اپنے پاس رکھنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سب کتابیں شرک و کفر سے بھری ہوئی ہیں، اور میں نے خود اس فن کی بہت سی کتابیں معتزلہ فرقہ کی عبد الجبار رازی و جبائی و کسعی و نظام وغیرہ لکھی ہیں، جنہوں نے اسلامی انداز سے حق کے خلاف قدم اٹھائے ہیں اور بھٹک کر گمراہی میں چلے گئے ہیں، چنانچہ ان کتابوں کو دیکھنا اور اپنے پاس رکھنا بھی جائز نہیں ہے، یعنی جو شخص قرآن و حدیث و معارف حقہ تک پہنچا ہوا نہیں ہوگا وہاں کی غلطیاں نہیں پہچانے گا، بالآخر پریشان ہو کر شیطان کے پھندے میں پھنس جائے گا، اسی طرح اس فن میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن امیضیم کی تصانیف بھی محض گمراہی اور غلط ہیں۔

پھر شیخ ابوالحسن الاشعریؒ نے اس علم میں بہت زیادہ غصہ سے کام لیا، بھر بھی جب انہوں نے حق کا پتہ نہیں پایا تو آخر کار سنت قدیمہ کو مضبوطی سے پکڑ لیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کو تحقیق کی ہدایت کی، یہاں تک کہ انہوں نے خود معتزلہ کے مذہب کی تردید کی، اور ان سے پہلے ابو محمد عبد اللہ بن سعید القطارؒ نے اہل السنۃ کے مسلک کے مطابق کتابیں تصنیف فرمائیں، اور وہ صرف چند گنے پنے مسائل میں اختلاف کے سوا تمام مسائل میں معرفت حق پر قائم رہے، لخص الظہیر یہ۔

اور اب ناپسندیدہ اور مذموم علوم میں سے ایک علم فن فلسفہ بھی ہے، اس لئے ایسا کوئی بھی شخص جو علوم دینیہ میں ماہر اور محقق نہ ہو چکا ہو اسے چاہئے کہ وہ ان کی کتابوں کو بالکل نہ دیکھے اس لئے کہ ایک مرتبہ ان کتابوں کو دیکھ لینے کے بعد ان فلسفیوں کے دھوکوں اور غلطیوں کے چکر میں پڑ کر نکل نہیں سکتا ہے، اور یہ بے فائدہ لا حاصل پریشانی میں مبتلا رہنا ہوگا، جواہر الفتاویٰ۔ اور اب مترجم اس کی توضیح میں یہ کہتا ہوں کہ فلسفہ کے علوم و فنون کی مختلف قسمیں ہیں، (۱) علوم ریاضی جیسے کہ حساب اور پیمائش اور جبر و مقابلہ اور اقلیدس وغیرہ ہیں کہ ان فنون کے سیکھنے اور سکھانے میں مطلقاً خرابی نہیں ہے اس لئے ان علوم کو حاصل کرنا صحیح ہے، (۲) فنون طبیعیات ہیں اس سے مراد وہ فنون ہیں جن سے چیزوں کی خاصیتوں کو معلوم کرنا ہے، اسی سے فنون طبیبہ اور قلعوں کی بناوٹ حاصل ہوتی ہے اور اسی سے لڑائی کے لئے ہتھیار اور کاشتکاری کے فنون نکلتے ہیں، اور یہ سارے علوم مفید بھی ہیں، اس لئے ان کا سیکھنا بھی صحیح ہے۔

(۳) علوم الہیات ہیں یعنی اس عالم کی پیدائش و اس کی مخلوقات کے بارے میں بحث اور چھان بین کرنا ہے، جن کی تفصیل اور ان کے مباحث عربی زبان میں ان کتابوں مثلاً مبسوطی، و صدرۃ الدمشق بازغہ وغیرہ میں مذکور ہیں، اور یہ فن سراسر جہالت اور گمراہی پھیلانے والا ہے جس کا کچھ بیان یہ ہے کہ جہاں تک دیات سے تعلق تھا وہ تو حواس اور عقل حیوانی سے معلوم کیا گیا ہے، اور یہ علم الہیات کی پہلی اور دوسری قسم ہے، اور اس کی تیسری قسم کا علم عقل نورانی اور روحانی انوار سے ہو سکتا ہے، حالانکہ حقیقت میں ان علوم کا ان باتوں سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، جبکہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد درست اور برحق نہ ہوں کچھ حاصل نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ بات تو نبوت اور علم رسالت کے سوا کسی اور ذریعہ سے حاصل ہو ہی نہیں سکتی ہے، اس لئے یہ لوگ کراہ ہو گئے۔

پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ فنون اول اور دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن ان کا زیادہ تر فائدہ صرف دنیاوی زندگی ہی میں ہے، لیکن کسی تعلق اور باقیع ثواب آخرت کے حصول کے لئے مانا اسی طرح ممکن ہے، کہ مثلاً مخلوق خداوندی کو آرام پہنچانے کی صورت نکال دی جائے تاکہ مخلوق خدا بے فکری اور آرام کے ساتھ اپنے باری تعالیٰ کی عبادت کے لئے ان کو فرصت مل جائے، اور اس طرح سچ بھی کہ لڑائی کے سامان یا آلات حرب اکٹھے کئے جاسکیں جن کے ذریعہ ان فساد یوں اور ہنگامہ پسندوں کی گردنیں نیچی کی جاسکیں جو زمین میں فتنے برپا کر کے اللہ تعالیٰ و عزوجل کی عبادت کرنے والوں میں بے چینی اور مشقت پیدا کر دیتے ہیں، اور ان

کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا ہے کہ کوئی بھی دنیا کے سوا آخرت کا نام نہ لے اور سب کو باطل قرار دیں حالانکہ ایسے لوگ انتہائی ذلت اور خسارہ میں مبتلا ہیں، اس طرح سے کہ ان کو موت آتے ہی جہنم کی ذلت اور اس کے عذاب میں گرفتار ہو جانا پڑتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ فن منطق اپنے طور پر برا علم نہیں ہے، کیونکہ یہ فن منطق تو ایسے چند قوانین کا نام ہے جن سے ذہن و فکر کو استدلالی تحقیقات میں مدد ملتی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اس زمانہ کی منطق کی مردہ کتابیں، سلم کی شروح میں عقائد اور فدا سفہ کی مباحث بہت حد تک ایک دوسرے میں خلط مدط کر دیئے گئے ہیں، جبکہ میری اس وقت کی گفتگو صرف نفس منطق میں ہے، م۔

جاننا چاہئے کہ کل علوم کی تین قسمیں ہیں (۱) اول وہ علم جو سراسر مفید اور نافع ہیں اور ان کا حصول واجب ہے، یعنی وہ علم جس سے خالق عزوجل کی معرفت، اس کی صفات مقدسہ کے ساتھ حاصل ہو، اور علم مخلوقات اس کے بعد علم حلال و حرام اور مروئی اور بخت انبیاء کا علم ہے۔

(۲) دوم وہ علم جس سے بچتے رہنا واجب ہے، یعنی سحر اور طلسمات و فلسفہ و نجوم البتہ اس سے قبلہ اور اوقات نماز کی پیچان مستثنیٰ ہے۔

(۳) سوم وہ علم جس کا نفع آخرت میں نہیں ملتا ہے، اور اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یعنی علم جدل و مناظرہ ہے، جسے فقہ سیکھنے والوں میں سے متاخرین نے ایجاد کیا ہے، اس سے عرضاً کرنے کے سوا اور آپس کے مناقضات و اختلافات پیدا ہونے کے سوا دوسرا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، اگر اس سے کچھ فائدہ ہے تو صرف دوسروں کو خاموش کرنا مقصود ہوتا ہے، جو اہل الفتاویٰ، اور غزالی علیہ الرحمہ کی طرح شارحین عین العلم نے اس علم کی زبردست برائی بیان کی ہے، جو کہ برائی کرنے کے قابل بھی ہے، م۔

(۲۱) اگر دو شخص علم شریعت سیکھتے ہیں ان میں سے ایک کی نیت یہ کہ خود پڑھوں پھر دوسروں کو بھی پڑھاؤں، اور دوسرے کی نیت یہ ہو کہ سیکھ کر اس پر خود عمل کروں گا، تو ان میں سے اول کی نیت اچھی کہی جائیگی، خزانۃ المفتیین، (۲۲) کسی گنہگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ وہ گناہوں سے باز رہے، التا تار خانیہ۔

(۲۳) عربی زبان تمام زبانوں سے افضل ہے، اور اہل جنت کی زبان یہی ہوگی، اس لئے جس نے یہ زبان سیکھی یا دوسروں کو سکھایا تو وہ ثواب کا مستحق ہوگا، السراجیہ، (۲۴) دینی معاملات میں کچھ بے باک اور نڈر لوگوں نے یہ حدیث گڑھ کر بیان کی ہے کہ حدیث میں ہے کہ اہل جنت کی زبان عربی اور دوسری فارسی ہے، علمائے حدیث نے لکھا ہے کہ یہ کلام موضوع اور من گھڑت ہے، البتہ عربی زبان کا ہونا ثابت ہے، اور اس کا ثبوت بہتر طریقہ سے ہے، اس کے سوا فارسی و ترکی وغیرہ کی کے بارے میں کچھ ثبوت نہیں ہے، م۔

(۲۵) علم شریعت کو نیت صحیح کے ساتھ حاصل کرنا تمام نیک کاموں سے افضل ہے، اسی طرح نیت کی صحت کے ساتھ علم کو زیادہ حاصل کرنے کے لئے مشغول رہنا بھی تمام نیک کاموں سے افضل ہے، کیونکہ اس کا نفع عام ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عام فرائض میں کمی نہ آنے پائے، اور نیت کے صحیح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے رضا الہی اور دار آخرت کا حصول ہی مقصود ہو، اور دنیا اور اس کے لوگوں یعنی دنیا داروں کے نزدیک عزت پانے یا دولت حاصل کرنا مقصود نہ ہو، اور اگر ایسے عالم نے یہ چاہا کہ اس کے ذریعہ خود بھی جہات سے نکل جاؤں اور عام مخلوق کو بھی نفع پہنچاؤں اور علم کو زندہ رکھوں تو اس کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ یہ نیت بھی صحیح ہے، الوجیز۔

(۲۶) اگر کسی طالب سے اس کی نیت درست نہ ہو سکے تو بھی کہا گیا ہے کہ اس کا پڑھنا افضل ہے، الغرائب۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایک مسم کے لئے جتنے علم کا سیکھنا فرض ہے اس میں نیت کی اصلاح ہو سکے یا نہیں اسے چھوڑنا جائز نہ ہوگا، اور بانی

زائد علم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آدمی جب تک اصل معانی کی تک نہیں پہنچ سکتا ہے اس وقت تک نیت کی تصحیح کے بارے میں مفاسد اور خطرات باقی رہ جاتے ہیں، اور جب علم کافی ودانی حد تک حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خود سمجھنے لگتا ہے اس کے بعد خود بخود ہی نیت صحیح ہو جاتی ہے، اگرچہ انسان میں وسوسے اور نفس و شیطان کے معارضے تو مرتے دم تک باقی رہتے ہیں، اس سے تو کوئی بڑا ولی بھی محفوظ نہیں رہ سکتا ہے، اسی بناء پر بعض فقہاء نے فرمان باری تعالیٰ ﴿فَانْكَتِفِ فِي شَكِّكَ﴾ سے استدلال کیا ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت اس سے مستثنیٰ تھی کیونکہ آپ نے فرمایا ہے: لَا اَشْكُ وَلَا اَسْأَلُ یعنی میں اپنے رب کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی کی سچائی و درستگی کے بارے میں شک نہیں کرتا ہوں، اس لئے میں اہل کتاب سے کچھ پوچھتا بھی نہیں ہوں، بھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ وسوسہ کو رفع و دفع کرنے کی طاقت بھی اسی وقت ہوتی ہے کہ انسان اپنے اندر کے مکرو فریب کو پہچانے، اور یہ بات تو علم سے ہی حاصل ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بھدی من یشاء الہی صراط مستقیم۔ م۔

(۲۷) ایک طالب علم کو وہ خود میں اخلاق جمید کو جمع کرے اور اسے جکلف حاصل کرے، ج، اور بخیل نہ ہو، یہاں تک کہ جب اس سے کوئی شخص کتاب جاریہ مانگے یا کوئی مسئلہ سمجھنا چاہے تو اس میں ہرگز بخل سے کام نہ لے، کیونکہ وہ تو اس سے خلق کو نفع پہنچانا چاہتا ہے، اس لئے وہ فی الحال اس نفع رسائی کو نہیں روک سکتا ہے، اور حضرت عبد اللہ بن المبارکؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باتوں میں سے کسی ایک میں ضرور مبتلا ہوگا، (۱) وہ مر جائے گا تو اس کا علم ختم ہو جائے گا، (اس کی طرف سے سلسلہ جاری نہیں رہے گا)، (۲) حکومتی جھگڑے میں مبتلا ہوگا، (۳) یہ جو کچھ اس نے یاد کیا ہے وہ بھول جائے گا، الغرائب۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی مثال اس طرح بیان فرمائی ہے ﴿فَاَمَّا الزُّبْدُ فَحِیْہُ جَفَاءً وَاَمَّا مَا يَبْتَغِ النَّاسُ فِیْمَکْتُ فِی الْاَرْضِ﴾ اس کی مزید توضیح بندہ مترجم کی تفسیر میں تلاش کر لیں، م۔

(۲۸) طالب علم کو چاہئے کہ (۱) علم کی مکمل تعظیم کرے، (۲) اور زمین پر کتاب نہ رکھے، (۳) جب بیت الخلاء سے نکل کر کتاب چھوئی چاہے تو وضوء کر لینا مستحب ہے، ورنہ کم از کم اپنے ہاتھ کو اچھی طرح پاک کر کے کتاب کو چھوئے، (۴) طالب علم کو چاہئے کہ تھوڑی آمدنی پر ہی اکتفاء کرے، (۵) عورتوں سے علیحدہ رہے، (۶) کھانے پینے اور سونے سے اپنی حفاظت کا خیال نہ چھوڑے، الغرائب۔ یعنی اتنی بھی کم آمدنی پر کفایت کر کے بیٹھ نہ جائے جس سے حواس میں خلل پیدا ہو جائے، بلکہ صحت و تندرستی کے مناسب کھانا پینا اور اسی انداز سے سونے کا بھی خیال رکھے، م، (۶) اور طالب علم کو لوگوں سے غلط ملط چل چول سے پرہیز کرے، اور غیر مفید باتوں اور کاموں میں مشغول نہ رہے، الغرائب۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ طالب علم پر یہ بھی واجب ہے کہ علماء سلفین میں سے کسی کے بارے میں بدگمانی اور اپنے دل میں اہانت و خفت کا خیال نہ لائے، اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو ان کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان بہتر معاملہ پر محمول کرے، بشرطیکہ اس نے سنت سے استدلال کیا ہو، اگرچہ اس طالب علم کے خیال میں اس عالم کے اجتہاد کی دلیل اس مسئلہ میں ظاہر نہ ہو رہی ہو، اس موقع پر بہت ہی باریک لعیفہ ہے جو کتاب الہی اور سنت رسول کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے غیر متناہی اور لامحدود علم کا ہر شخص ایک خاص مظہر ہوتا ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک خاص مشرب اور مزاج ہے، اگرچہ انسانی طبقہ میں سب ایک ہی ہیں، لیکن ہر ایک کے اخلاق میں کھلم کھلا فرق ہے، اسی بناء پر فرمان خداوندی ہے: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ اِنْسَانٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ ہر ایک کے لئے مشرب عینہ کر دیا ہے، ذہن۔

نیز جن لوگوں کے حصول علم کا خداوندی سنت رسول کے سوا اپنی رائے اور بدعت ہو اس کے کسی قول کی توجہ نہ کرے اگرچہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد کے موافق ہو، جس میں بھید اور بنیادی بات یہ ہے کہ پھول اور پھولوں کا فرق تو اصل جڑ کے اعتبار سے ہوتا ہے اسی لئے اگر جڑیں مختلف ہوں لیکن اس کے پتے یکساں تو ان کے پھولوں میں یکسانیت نہیں آسکتی مثلاً کھائے جانے والے کیلے کا پودا اور کیلا پھول کا پودا اگرچہ ان کے پتوں میں یکسانیت ہوتی ہے، لیکن بڑے ہو کر ان کے پھل اور پھول میں

انتہائی فرق ظاہر ہو جاتا ہے اسی بناء پر جو کوئی کام وحدانیت الہی عزوجل پر عدل قائم کرتا ہے اس میں عدل سے ثواب کا پھل اور نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اور یہ سلطان عادل ہے، اور جس شخص نے دنیا کو اصل مانا اور اس کے مقابل اللہ تعالیٰ سے خواہ مطلقاً انکار کیا یا اقرار کرتے ہوئے اس کے ساتھ کسی کو شریک بنادیا تو وہ بھی اس اصل پر قانون نافذ کرتا ہے، اور اگر اتفاقاً کسی موقع سے کسی کے لئے کوئی فائدہ ہو جائے تو کہا جائے گا کہ اس کے کسی قانون سے فائدہ ہو گیا لیکن یہ عدل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے کہ خدائے عزوجل کے ساتھ کسی کو شریک بنانا خود ہی ایک بہت بڑا ظلم ہے، اور وہ خرابی کی بنیاد ہے، لہذا جس چیز کی اصل اور بنیاد ہی غلط ہو اس کی چٹیاں اور اس کے پھل کس طرح عدل ہو سکتے ہیں، م۔

(۲۹) طاب علم خواہ علم حاصل کر رہا ہو یا اس سے فارغ ہو چکا ہو بہر صورت اسے چاہئے کہ وہ ہمیشہ صحیح سوچ اور فکر اور پختہ اور انصاف پسند رائے کے ساتھ مسائل کے اسباق کو جاری رکھے خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ ہو یا تنہائی میں ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس نصیحت پر عمل کرتے ہوئے مزید اس بات کا پورا خیال رکھے اور اس سے باہر نہ آئے کہ ہر صورت اور ہر بات میں رضائے الہی عزوجل اور اخروی زندگی کو ہی مقصود اصلی ہی بنائے رکھے، مثلاً کسی شخص نے ابتداء نماز میں سورۃ فاتحہ پوری نہیں پڑھی یا اس نے اطمینان کے ساتھ رکوع نہیں کیا تو ایسے جاہل کی یہ کہہ کر ہمت افزائی نہ کرے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اتنا ہی کام فرض ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ترک واجب ہونے سے نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، لہذا اس کا اصل مقصود حاصل نہ ہوا۔

اور دوسری مثال کہ اگر کسی نے یہ پوچھا کہ مجھے وضو میں نیت کرنا ضروری ہے، یا نہیں تو اسے یہ نہیں بتانا چاہئے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں ہے، کیونکہ نیت کے شرط ہونے یا نہ ہونے کی بحث یہاں کی نہیں ہے، بلکہ دوسرے موقع کی ہے، اس جگہ تو ایسے جاہل کو تو صرف یہ بتادینا چاہئے کہ نیت نہ ہونے سے ثواب و طاعت سے محروم رہ جائے گا، نیت ضرور کرنی چاہئے، (خواہ فرض کی ادائیگی کے لئے ہو موافق سنت ہونے کے لئے ہو)، م، (۳۰) اگر کسی حالب علم کو کسی سے اختلاف ہو جائے یعنی دوسرے سے کسی بات میں اتفاق نہ ہو تو اسے چاہئے کہ اس اختلاف کی اصل وجہ اور بنیاد کو دور کرنے کے لئے دوسرے کے ساتھ نرمی اور عدل و انصاف کے ساتھ مصالحت اور سمجھوتہ کر کے اس مادہ کو دور کر دے، اگرچہ وہ دوسرا شخص اس کے ساتھ تیزی اور ناانصافی اور اپنے نفس کی سرکشی کے تابع ہو گیا ہو تاکہ اپنے عالم ہونے اور دوسرے کے جاہل ہونے کے درمیان فرق ظاہر کر دے۔

(۳۱) ایک شاگرد کو یہ چاہئے۔ (۱) کہ وہ اپنے استاد کے حقوق اور آداب کا پورا لحاظ رکھے، (۲) اور اپنے استاد کی کسی بھی ضرورت پوری کرنے میں اپنا مال خرچ کرنے میں پس و پیش نہ کرے، (۳) اگر کسی مسئلہ میں استاد سے کبھی غلطی یا سہو ہو جائے تو اس کے لئے اپنے استاد سے بحث و مباحثہ نہیں کرے، البتہ اس مسئلہ میں اس کی اقتداء بھی نہ کرے، الغرائب، (۴) اور اپنے شیخ و استاد کے حق کو اپنے والدین اور دوسرے تمام مسلمانوں پر مقدم سمجھے، (۵) اور اگر اپنے استاد کو مولانا کہہ کر یا ان کے بارے میں مولانا کہہ کر کلام کرے تو اس میں کوئی جرج نہیں ہے، (۶) انکس کے سامنے تواضع سے پیش آئے۔

(۷) اور یہ جائز نہیں ہے کہ آگے جائے یا اس کے لئے بالکل جھک پڑے یا اس کے پیروں پر گر جائے، کہ یہ سارے کام اسلام کے خلاف ہیں، (۸) اور اپنے شیخ و استاد پر کسی دوسرے کو ترجیح نہ دے اس طرح سے کہ مثلاً اپنے استاد و شیخ کے اعزاء و اکرام کے کاموں میں سے یہ بھی ہے کہ اپنے استاد کا دروازہ نہ کھٹکھٹائے بلکہ ان کے باہر آنے تک انتظار کرے، التا ہار خانیہ۔ لہذا باہر سے یادور سے پکارنا انتہائی بے ادبی ہے۔

(۱۰) اگر استاد اپنے لئے کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی اور پوری خوشی کے ساتھ اس کے انجام دینے کے لئے تیار ہو جائے، (۱۱) اور اگر دوسرا کوئی شخص شیخ کو برا کہتا ہو تو اس سے اپنی دلی رنجش اور دکھ کا اظہار کر کے اسے باز رکھنے کے لئے دھمکا

دے، یہ کہہ کر کہ آئندہ ایسا ہونے سے میں تم سے اپنا تعلق بالکل ختم کر لوں گا، اور صحیح بات کی اس کو تعلیم دے کہ اس میں اس طرح تمہاری غلطی ہے، ورنہ خاموشی اختیار کرے، م، (۱۲) ایسے لوگوں کو کچھ پڑھائے جو اس کی صلاحیت رکھتے ہوں، اور نا اہل شخص کو بالکل نہ پڑھائے، تاکہ علم برباد نہ ہو، (۱۳) حصول علم کی صلاحیت رکھنے والے کو کچھ نہ بتانا یا جواب دینے سے انکار کرنا بھی ظلم ہے۔

(۳۲) ابن مقاتل سے روایت ہے کہ پانچ ہزار مرتبہ ﴿قل هو اللہ احد﴾ پڑھنے سے علم کا مطالعہ کرنا افضل ہے، التاریخانیہ، یعنی عبادت کی زیادتی کے مقابلہ میں علم حاصل کرنا افضل ہے شاید کہ اس بات کے لئے اصل وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے کہ میری فضیلت تم میں سے ادنیٰ آدمی پر ہے، اور بعض روایتوں میں ہے کہ چودھویں رات کے چاند کو ستارہ پر ہے، تو چونکہ یہ فضیلت قیاس سے بھی زیادہ ہے اسی لئے ابن مقاتل نے وہ بات کہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے۔

(۳۳) اب یہ بات کہ کسی شخص میں حصول علم کی لیاقت ہے یا نہیں ہے تو یہ بات بہت تفصیل طلب ہے، اس کے سمجھانے کے لئے نمونہ کے طور پر کہنا کافی ہے، کہ اگر ایک بڑے خاندان کے حرکات و سکنات نشست و برخاست کے طریقے عموماً ایسے خراب ہو چکے ہوں کہ ان میں فسق و فجور وغیرہ جاری ہو، اور اپنی امارت و بڑائی کے دکھاوے کے لئے کسی کو وہ اپنے گھر پر ایک معلم کی حیثیت سے رکھ لیتے ہیں لیکن سیکھنا اور سکھانا حصول تقویٰ کے لئے نہ ہو، بلکہ دنیاوی رسم اور اپنی دولت کے اظہار پر ہو تو یہ لوگ نالائق ہیں، اور اگر کسی غریب خاندان میں سے کسی کے پاس نماز و روزہ، اللہ کی بڑائی اور علم کی عزت و تکریم ہوتی ہو جسے اگرچہ دنیاوی دولت مند اور گھمنڈ والے ان لوگوں کو ذیل ہی کہتے ہوں پھر بھی یہ لوگ اس لائق ہوتے ہیں کہ ان کو پڑھایا جائے، اور حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علامات قیامت میں سے یہ بھی ہے کہ قیامت کے قریب ہونے میں اتنے حالات بدل جائیں گے کہ جو اب علم حاصل کرینگے، شوکانی نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند حسن ہے اور قرآن مجید میں ہے کہ طالوت بادشاہ کو علم دیا گیا تھا، حالانکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ نذاف (روئی کا دھینا) تھا، اس سے نالائقی کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم کو بے عزت کرے یا اسے دنیا کے حصول کا ذریعہ بنائے، اور علماء سے مجاہدہ، اور مقابلہ اور مباحثہ کرتا پھرے، یہ حالت موجودہ علامتوں سے ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۴) اگر کسی نے تھوڑا قرآن مجید پڑھ کر چھوڑ دیا اور اس کی فرصت نہ ملی تو جب بھی اس شخص کو فراغت حاصل ہو اسے پورا کرے، ساتھ ہی اس سے بہتر دینی مسائل حاصل کر لینا ہے، اتقاضی خان۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ناظرہ قرآن مجید پڑھنے کے مقابلہ میں اپنے ضروری مسائل کو سیکھ لینا افضل ہے، اور اگر دونوں باتیں یعنی ناظرہ تلاوت کرنا اور دینی مسائل سیکھنا بھی ممکن ہو تو دونوں ہی کو جمع کر لینا افضل ہے، اور جو شخص معانی کے ساتھ قرآن مجید پڑھے تو اس سے خود ہی اور بھی زیادہ دینی باتیں معلوم ہوں گی، م۔

(۳۵) سوال: اگر ایک آدمی رات کے وقت نماز پڑھ سکتا ہے، اور دن کے وقت دینی علوم کا مطالعہ کر سکتا ہے تو کیا یہ شخص رات کے وقت بھی علوم کا مطالبہ کرے۔

جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ایسا ذہن اور ایسی عقل سلیم عطا کی گئی ہو کہ وہ رات کے وقت مطالعہ کتب سے اپنے علم کو بڑھا سکے گا، اور زائد علم حاصل کر سکے گا، تو اس کے لئے رات کے وقت نماز نفل پڑھنے کے مقابلہ میں مزید علم حاصل کرنا افضل ہوگا، اور نفل نماز کے مقابلہ میں تلاوت قرآن سیکھنا زیادہ بہتر ہے، خزائنہ المفتین۔

(۳۶) فقیہ ابواللیث نے کہا ہے کہ اگر معلم یہ پسند کرتا ہو کہ اس کا کام اتباع انبیاء علیہم السلام کے موافق ہو، اور زیادہ سے زیادہ ثواب پائے تو اسے ان پانچ باتوں پر عمل کرنا چاہئے، (۱) اپنے لئے اجرت کی شرط نہ کرے اور نہ تقاضا کرے بلکہ جو کوئی دے اس سے لے اور نہ دے تو اس سے تقاضا نہ کرے، اگر حروف ہجا پڑھانے یا بچہ کی حفاظت پر اجرت ملے کرے، یعنی اس کے

پڑھانے پر اجرت ملے نہ کرے تو یہ جائز ہوگا، اور اس کا ثواب باقی رہے گا، (۲) ہمیشہ با وضوء رہے، (۳) توجہ اور دھیان سے پڑھانے میں مشغول رہے، (۴) قرآن کریم اور شرعی علوم پڑھنے و سون میں برابر کی نظر رکھے، امیر اور غریب پڑھنے والوں کے درمیان فرق نہ کرے، (۵) بچوں کو زوردار نہ مارے، خزانۃ الفتاویٰ، پڑھاتے وقت بچے سے متعلق دلی خواہش یہ رکھے کہ یہ بچہ اس علم میں کامل و ہر ہو جائے، اور افضل یہ بھی ہے کہ اس کے لئے خاص دعا بھی کرتا رہے، م۔

(۳۷) بیت المال میں فقہاء کا کوئی حصہ مقرر نہیں ہوتا ہے، سوائے اس فقیہ کے جس نے خود کو تعلیم ہی کے لئے وقف کر دیا ہو یعنی قرآن یا حدیث یا فقہ پڑھائے گا، الحادی، م۔ (۳۸) استاد و شیخ کو یہ چاہئے کہ اپنے شاگردوں پر اپنا احسان نہ رکھے اور نہ جتائے، بلکہ ان کا احسان خود پر مانے، اور اگر وہ کسی خدمت کی ادائیگی میں انکار کر دے تو استاد برانہ مانے بلکہ اہل تقویٰ تو ان سے خدمت لینے سے اپنے ثواب میں کمی جانتے تھے، اور اپنے دل میں یہ خیال نہ لائے کہ میں عالم ہوں، اور اپنے لئے کوئی بڑے مرتبہ کا اور صاحب فضیلت ہونے کا خیال نہ لائے، بلکہ اس بات سے ڈرتا رہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ لوگوں کے مقابلہ میں اس عالم کو زیادہ عذاب ہوگا جس نے اپنے علم کے مطابق عمل نہ کیا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ خود کو سر اسر گنہگار جانے اور اس بات کی امید رکھے کہ شاید ان طالب علموں میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالیٰ ہمارے گناہوں کو معاف فرمادیں ویسے عالم کے بارے میں بہت زیادہ خطرے ہیں، جن کا بیان کرنا حیل ہوتا ہے، عفو اللہ، اللھم اعفولنا واسعاً وانت العفو الغفور، م۔

(۳۹) کھڑے کھڑے پیشاب کرنے کو بعض علماء نے جائز کہا ہے، اور دوسرے نے بغیر عذر کے مکروہ کہا ہے، اور فقیہ ابواللیث کا یہی مذہب مختار ہے، الحیظ، اور قوس صحیح ہے جس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جس میں فرمایا ہے کہ اگر تم سے کوئی یہ بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے تو تم اس بات کو کسی قیمت پر صحیح نہ جانو، کیونکہ آپؐ تو بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے، اہل حضرت مغیرہؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ پیدل چل کر ایک قوم کے کوڑے (کچرا خانہ) پر تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، ابو داؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی پھوڑے کی وجہ سے ہو یا جگہ ناپاک ہونے کی وجہ سے بیٹھنے کی مناسب جگہ نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ جب تم ایسی بات سنو جو تمہاری سمجھ میں قابل قبول نہ ہو یا ناپسندیدہ ہو تو سمجھو کہ اس میں کسی کی سمجھ کا قصور ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ ناگوار باتوں سے بالکل پاک صاف تھے، رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔

(۴۰) جوتی پھاڑ کر پانی میں ڈال دینا (ممکن ہے کہ کسی علاقہ میں ایسا ہوتا ہے، قاسمی) یہ بے فائدہ مال کی بربادی اور مکروہ ہے، السراجیہ۔ (۴۱) شیخ ابو بکرؒ سے پوچھا گیا کہ موت کی تمنا کرنا کیا مطلقاً ممنوع ہے، جواب دیا کہ محتاجی و فاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے یا مال کے ضائع ہونے کے خوف و راسی کی طرح کسی دوسری وجہ سے موت کی تمنا کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن فتنوں سے بھرپور زمانہ کو دیکھ کر اپنے بارے میں گناہوں میں مبتلا ہو جانے کے خوف سے اس کی تمنا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الحادی۔ یہ عبارت دراصل ایک حدیث کی تفسیر ہے، حدیث یہ کہ تم میں سے کوئی بھی اپنے اوپر کسی مصیبت کو نازل ہوتے دیکھ کر ہرگز موت کی تمنا نہ کرے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور سیدنا یوسف علیہ السلام کے حکم سے موت کی تمنا ظاہر ہوتی ہے، جیسا کہ فرمایا توفی۔ اور امام بخاریؒ نے بھی موت کی تمنا کی ہے، حدیث الروایا میں ہے: "وإذا اردت لعبادك الفسقة فاقضی غیر معنود یعنی اے اللہ جب تو اپنے بند کو فتنہ میں مبتلا کر دینا ہی چاہے تو ایسے وقت میں مجھے اپنی طرف بلا لے ایسی حالت میں کہ میں فتنہ سے بچا ہوا رہوں۔ اس کی روایت ترمذیؒ نے کی ہے، پھر اسے حسن بھی کہا ہے، اور ابن الجوزیؒ نے احمد بن حنبل کے طریق سے اس کی روایت کر کے کہا ہے کہ اس کی سندیں حسن ہیں، جیسا کہ اس بات کو العلل المستحبہ میں ذکر کیا ہے۔

اور حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا کی بظاہر تفسیر یہ ہے کہ اگر آخرت کی رغبت کی وجہ سے بھی کوئی موت کی تمنا کرے تو بھی جائز ہے، بلکہ یہ استدلال تو خود رسول اللہ ﷺ کی سنت سے نکل سکتا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ام المؤمنین حضرت

(۴۶) اگر کوئی شخص کسی کی کچھ چیزے کر بھگتے ہوئے اپنے گھر میں گھس جائے تو مال کے مالک کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بھی اس کے پیچھے اس مکان میں داخل ہو جائے اور اپنی چیز چھین کر لے آئے، الحیط، یعنی ایسی صورت میں جائز ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ یہ بھی جرم ہے مگر معاف ہے اسی لئے وہ گنہگار بھی نہ ہوگا، م۔

(۴۷) اگر کسی شخص کی قیمتی رقم مثلاً ہزار روپے کا بیڑا کوٹھے کے اوپر سے کسی کے گھر میں گھس وغیرہ کی آڑ میں گر گیا اور بنوے کے مالک کو اس مکان کے مالک کی طرف سے اطمینان نہیں ہے بلکہ خطرہ ہے کہ مانتے سے شاید وہ انکار کر بیٹھے تو کیا اس صورت میں اسے اس بات کی اجازت ہوگی کہ اطلاع دے بغیر خاموشی سے اس میں داخل ہو کر اپنا بیڑا نکال لائے تو جواب میں شیخ محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ اسے یہ چاہئے کہ محلہ کے پرہیزگاروں کو اس بات سے مطلع کر دے، اور اگر وہاں کوئی پرہیزگار اور متقی بااثر نہ ہو تو دیکھ جائے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ اس سے اجازت لئے بغیر بھی نکال لینا ممکن ہو اس طور سے کوئی اسے دیکھے بھی نہیں کہ ہنگامہ ہو تو نکال لینے میں حرج نہیں ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ مالک مکان کی بددیانتی کی وجہ سے خوف ہو، اور اگر اس کا خوف نہ ہو تو مال کے مالک کو مالک مکان کی اجازت کے بغیر اس مکان میں داخل ہونا جائز نہ ہوگا، اس لئے اسے چاہئے کہ مالک مکان کو مطلع کر دے تاکہ وہ خود ہی اسے اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا خود ہی باہر لا کر اسے دیدے، القاضی خان۔

(۴۸) کوٹہ و ماٹھہ کرنے میں نشاستہ و میدہ استعمال کرنا بقول شیخ ابو القاضی المکرمانی جائز ہے، اور بقول شیخ علی بن احمدؒ اس سے بچتے رہنا بہتر ہے، (۴۹) شیخ ابو حامدؒ سے پوچھا گیا کہ ابانیل نے گھونسلہ لگا کر اس میں بچے دیئے، او اس کی بیٹ کپڑوں اور دیوار پر گرتی ہے، تو کیا اس گھونسلے کو بچوں سمیت باہر نکال کر پھینک دیا جاسکتا ہے، تب انہوں نے فرمایا کہ پھینکنا نہیں چاہئے بلکہ صبر کرنا چاہئے، اور ابو اللیثؒ نے کتاب الاستحسان میں یہی بت فرمائی ہے، التاتاریخ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ پہلے اس کے خلاف بیان کیا جا چکا ہے، اور ساتھ ہی میں نے اسی جگہ پر شریعت یہ کہہ دیا کہ حکم و قیاس کے طور پر اسے پھینک دینا ہی چاہئے، لیکن استحساناً و دیناً جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۹) اگر کسی نے مسجد کی دیوار گرا دی تو اسے حکم دیا جائے گا کہ گرانے والا اسے بنوادے لیکن مزید نقصان کا وہ ذمہ دار نہ ہوگا، اور اگر کسی کے گھر کی دیوار ہو تو اس کے نقصان کا وہ ذمہ دار ہوگا، لیکن اس کے بنوانے کا حکم نہ ہوگا، جیسا کہ نوادر ابن رستم اور القاضی خان میں مذکور ہے، (۵۰) بمبستری کے وقت باتیں کرنا مکروہ ہے، (۵۱) صبح صادق کے بعد نماز فجر ہو جانے تک منہ سے نیک باتوں کے سوا نہیں نکالنا چاہئے، و بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے بعد میں طلوع آفتاب تک ہی حکم ہے، (۵۲) سوتے وقت ہنسنا بھی مکروہ ہے، التاتاریخ۔ ان صورتوں میں کراہت تنزیہی کا حکم ہوگا۔

(۵۳) نماز کے بعد صرف طلوع آفتاب تک ذکر لہی عز و جل اولیٰ و افضل ہے، اور یہی سنت ہے، اس لئے اس کے خلاف ہونے سے شاید ترک سنت ہوگا، م، (۵۴) میں نے شیخ سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا اور نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں اور اس سلسلہ میں یہ حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی مجھے ماہ صفر نکال جانے کی خوش خبری سنا دے گا میں اس کو جنت کی خوش خبری سنا دوں تو کیا یہ بات صحیح ہے، اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسا گمان رکھتے تھے، لیکن رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت کرنا سراسر جھوٹ ہے، جو اہر القنودی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایت موضوع ہے، کسی خبیث نے اسے یہ اعتقاد پھیلانے کے لئے وضع کیا ہے، چنانچہ میزان الاعتدال اور موضوعات میں اس کا بیان مفصلاً موجود ہے، م۔

(۵۵) اسی طرح جب چاند برج عقرب میں ہو تو بھی لوگ سفر کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور برج اسد میں رہتے وقت کپڑے نہیں کاٹتے ہیں تب شیخ نے فرمایا کہ نجومیوں نے یہ باتیں نکالی ہیں، اور اپنی ان باتوں کو مقبول عام بنوانے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، حالانکہ یہ بالکل جھوٹ ہے، جو اہر القنودی، میں مترجم یہ بات یاد دلاتا ہوں کہ جو شخص

رسول اللہ ﷺ کی طرف جھوٹ بات منسوب کرتا ہے اس کا ٹھکانا جہنم ہے، جیسا کہ صحیح ستہ وغیرہ میں یہ روایت صریحہ موجود ہے، نعوذ باللہ من ذلك۔ م۔

(۵۶) اگر کوئی شخص خوش کن خواب دیکھے تو اسے چاہئے کہ الحمد للہ کہے یا حمد و ثنا کرے پھر اگر چاہے تو ایسے شخص سے اسے بیان کرے جس کی اچھی تعبیر دینے پر اسے اعتماد ہو، یا پھر کسی سے بیان ہی نہ کرے، والو حیر۔ (۵۷) اور اگر ناپسندیدہ خواب دیکھے تو تین بار بائیں طرف تھوک دے، اور اعود باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے، اور اپنی کروٹ بدل کر دوبارہ سو جائے، اور کسی سے بیان نہ کرے تو اس کو اس خواب سے کچھ نقصان نہ ہوگا، اس حدیث کی روایت صحیح میں مذکور ہے، اور حدیث میں ہے کہ خواب پرندے کی طرح آدمی پر اثر تارہتا ہے، جب تک اس کی تعبیر نہ دی جاتی، اور تعبیر دیدینے کے بعد وہ گر پڑتا ہے، جیسا کہ صحیح میں مذکور ہے، اسی لئے آدمی پر یہ واجب ہے کہ خراب اور پیہودہ آدمی سے کوئی بھی اپنا خواب بیان نہ کرے، م۔

(۵۸) اس طرح کہنا کہ فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی ہے، حرام ہے، العتابیہ، حدیث میں ایسا کہنے والے کو کافر کہا گیا ہے، اسی قسم سے کلمت ہیں جیسا کہ جاہل عوام یہ کہہ کرتے ہیں کہ ہتھیا لگا ہے، اب خوب بارش ہوگی، ایسی گفتگو حرام ہے، اور اگر ایسا اعتقاد بھی ہو تو کفر ہوگا، کیونکہ فاعل حقیقی اور مالک مختار اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے، کیا ان جاہلوں کو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ جب یہ سب سامان بھادون دہتھیا وغیرہ کے موسم موجود ہوتے ہیں تو ان میں ذاتی تاثیر کچھ بھی نہیں ہوتی ہے، اس کی مزید وضاحت اس طرح سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم میں اسباب بنائے ہیں، پس یہ ذلیل کفار تو انہیں اسباب پر ایمان لاتے ہیں اور ان کے صرف حواس ہی ہوتے ہیں جن میں نورانی عقل مطلقاً نہیں ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی عظمت شان سے بالکل جاہل ہیں، لیکن ایمان والے ان اسباب کو دیکھتے اور سمجھتے ہیں لیکن ان کو وہ موثر نہیں جانتے ہیں، بلکہ ان تمام کو باری تبارک و تعالیٰ خالق حقیقی کے قبضہ قدرت میں مسخر جانتے ہیں، پس اگر رب العزۃ عز شانہ نے ان اسباب میں کچھ تاثیر پیدا کر دی تو اس کا ظہور ہوتا ہے، اور اگر ان کی تاثیر ختم کر دی تو پھر کچھ بھی ظہور نہیں ہوتا ہے، یہ اسباب تو حقیقت میں علامات ہیں جیسے ابراہیمؑ گھٹا چھائی تو پانی برسنے کا نشان نظر آنے لگا، لیکن اس گھٹا کو خود برسنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر اللہ نے چاہا تو پانی برسا اور نہ کچھ نہ ہوا، اسی طرح آفتاب کے چکر کو مدتوں سے (بیشہ بیشہ) سے دیکھتے دیکھتے یہ تجربہ ہو گیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے، مگر عقل والے تو یہ بات جان چکے ہیں کہ یہ سب اسی وقت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا ہی چاہا ہے، اور اگر اب بھی وہ نہ چاہے اور روک دے تو کچھ نہیں ہوگا، اور بہت ہی عجیب بات ہے کہ بہت سے مسلمان یہی کہہ کرتے ہیں، حالانکہ یہ تو بے ایمانی کی دلیل ہے، اس سے تو یہ کہنا فرض ہے، م۔

ان ہی اقوال میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سہیل (ایک بہت ہی چمکتا ستارہ جو ملک یمن میں نکلتا ہے اس کی تاثیر سے چمڑے میں خوشبو پیدا ہوتی ہے، اور زمینی سارے کیڑے مکوڑے مر جاتے ہیں، قسبی) نکلا اب جاڑ الا یا، العتابیہ، جیسے دیوالی آئی جاڑ الا لی، کہ یہ سب کفر یہ کلمات ہیں، واضح ہو کہ مہینوں کا شمار ایک تو آفتاب کے چکر سے ہوتا ہے جیسے چیت بیساکھ وغیرہ اور دوسرا حساب چاند کے نکلنے سے ہوتا ہے، پھر ان دونوں قسموں کے حساب کے بعد سال گزرنے کے بعد تقریباً دس دنوں کا فرق ہو جاتا ہے، اور تین سالوں میں تقریباً ایک مہینہ کا فرق ہوتا ہے، اور یہ بات پہلے سے اچھی طرح معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کے چکر سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے ورنہ بڑھتا ہے تو گرمی و برسات کا موسم ہوتا ہے، اور جب لیچا ہوتا ہے، تو رات بڑھتی ہے اور جاڑا، تاہم پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہیں بدلتا ہے بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے۔

اس طرح چاند سے حساب شمار کرنے سے موسم کا حساب نہیں آئے گا، البتہ اگر تین سالوں کے بعد ایک مہینہ کا فرق ملا لیا جائے، تب موسم ٹھیک حساب میں آئے گا چنانچہ ہندو یہی کرتے ہیں اور اس مہینہ کا نام وندر رکھتے ہیں تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے، جبکہ انگریز چاند سے حساب بالکل نہیں کرتے ہیں بلکہ چاند کا حساب کرتے ہوئے ہر مہینہ کے ساتھ ایک دور و زبہ دیتے

ہیں اور ۳۰ یا ۳۱ اور کبھی ۲۸ کا حساب کرتے ہیں، اس لئے ان کووند گانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بلکہ ہر سال جائز اور گرمی و برسات ان ہی مہینوں میں پڑے گی جن میں گزشتہ سالوں میں پڑی تھی، پس بہت سے جہلاء و نواد کو اعتقاد کی کفر سے ٹھیک سمجھتے ہیں حالانکہ ہندوؤں میں خود یہ حجابی بات اور اعتقاد کی نہیں ہے، ہندو مسلمانوں میں سے جس نے بھی جہالت کا اعتقاد کیا تو اس پر صراحۃً کفر کا خوف ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ایسے عقیدہ سے اپنی حفاظت میں رکھے۔

(۵۹) حدیث میں ہے کہ آدمی جب مہینہ کا پہلا اور نیا چاند دیکھے تو یہ دعاء پڑھے، اللھم اھلہ علیہا بالامن والامانہ والسلامۃ والاسلام دینی و ربک اللہ یعنی اے اللہ پروردگار اس کو نکلتا ہم پر امن و امان و سلامتی و اسدیم کے ساتھ فرماؤ، اور چاند کو مٹی طبع کر کے کہے کہ ہمارا اور تمہارا رب اللہ تعالیٰ وحدہ اشتریک ہے، یعنی چاند کو کچھ نفع و ضرر کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ نیا حساب زمانہ کا شروع ہوا تو اسی وقت ہم نے اپنے اللہ تعالیٰ وحدہ اشتریک سے دعا کی، م، اور چاند کی طرف تعظیم کے لئے نگلی نہ اٹھائے کہ ایسا کرنا حرام ہے، ہاں، اپنے ساتھیوں کو دکھانے کے لئے اشارۃً بتلانے میں کچھ حرج نہیں ہے، خزانۃ المفتین۔

(۶۰) اگر کسی نے ایک پن بجلی غصب کی اور اس کا پانی غیر شخص کی زمین میں اس کی رضامندی کے بغیر جاری کیا تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اس کے غصب سے واقف ہو اس کے لئے یہ حال نہیں ہے کہ اس پن بجلی کو خریدے یا اجارہ پر لے لے یا اس سے اپنا غلہ چودے یا اس سے کسی قسم کی رعایت لے، الحاقی، (۶۱) اگر کسی نے معاملہ کی تحریر یا دست ویز پر اپنی گواہی لکھی اور حقدار نے قاضی کے پاس نش کی اور اس گواہ کو بلوا کر گواہی دلوانے کی درخواست کی تو اگر گواہوں کی گواہی اس معاملہ میں اس شخص کی گواہی جلد قبول ہو سکتی ہو تو اسے گواہی دینے سے انکار کرنے کی گنجائش نہ ہوگی یعنی گواہی ضرور دینی ہوگی، ورنہ انکار کی گنجائش ہو سکتی ہے، التاتارخانیہ، واضح طور پر گواہ بننے اور گواہی دینے یعنی ان دونوں صورتوں کی دلیل یہی ایک فرمان باری تعالیٰ ﷻ ولا یاب الشہداء ادا ما دعواﷻ ہے، اور گواہی سے مطلقاً انکار کر دینا جائز نہیں ہے، اور شیخ نے اس کی ایک مخصوص صورت فرمائی کہ اگر حق دار کے حق کے ضائع ہونے کا خوف ہو تب گواہی سے انکار جائز نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۶۲) شیخ ابوالفضل الکرہیؒ دیوسف بن محمد و حمیرا و بری و عمر الجاحظ رحمہم اللہ تعالیٰ سے سوال کیا گیا کہ کیا باپ پر بیٹی ادا د کے بس کی ضرورت پوری کرنا واجب ہے اس طرح سے کہ وہ پڑے لاکر اپنے نژادوں کے سامنے رکھ کر کہدے کہ تم لوگ ان کو پہن لیا کرو، یعنی ان کو کپڑوں کے استعمال کی پوری اجازت دینا ہی کافی ہے، جس کی بناء پر بعد میں وہ ایک کا کپڑا دوسرے کو دیدے یا ان کو مخصوص کپڑوں کا مالک بنادینا بھی لازم ہے، تو فرمایا کہ باپ پر صرف والد کی ضرورت پوری کرنی لازم ہے، یعنی ہر ایک کو مخصوص کپڑوں کا مالک بنادینا ضروری نہیں ہے تاکہ بوقت ضرورت وہ ایک کا کپڑا دوسرے کو دے سکے، یہی جواب شیخ حسن بن علی مرغینانیؒ نے بھی لکھا ہے، اور شیخ ابوالفضل الکرہیؒ دیوسف بن محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی حکم ایک سے زائد بیویوں کے حق کے بارے میں بھی ہے، التاتارخانیہ، یعنی بیویوں کے بس کی ضرورت پوری کرنی لازم ہے، مالک بنان ضروری نہیں ہے تاکہ اگر بوقت ضرورت ایک بیوی کا کپڑا دوسری کو دیدے تو وہ اس کا ضامن نہ ہو۔

(۶۳) اگر ایک شخص کی کئی ادا د ہوں مگر وہ ان میں سے صرف ایک ہی کے لئے اپنی تمام نقدی یا سامان کی ملکیت کا اقرار کر لے تو وہ گنہگار ہوگا، جواہر الفوائد، (۶۴) اسی طرح اگر باپ اپنی متعدد ادا د میں سے کسی ایک کو کچھ عطیہ دے اور دوسروں کو نہ دے تو یہ ظلم ہوگا، چنانچہ حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور رسول اللہ ﷺ کو اس پر گواہ بنانا چاہا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر ایک بڑے کو اتنا ہی دیا جیسا دیا ہے، تو جواب دیا کہ نہیں، اس جواب کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا تب تو تم اپنے ظلم پر مجھے گواہ نہ بناؤ جیسا کہ صحیح میں ہے س سے یہ بات معصوم ہوتی ہے کہ س کا دینا یا عطیہ صحیح ہو جائے گا البتہ ایسا کرنے والا گنہگار ہوگا، م، پھر اگر قاضی جو فقیہ یعنی مجتہد بھی ہو مگر معتبر تاویل شرعی کر کے اس کے

اقرار کو باطل کر دے تب جائز ہو گا ورنہ نہیں، اس فیصلہ میں اس بات کی شرط ہے کہ باپ کی ساری اولاد یکساں نیک بخت ہوں کیونکہ اگر کچھ فاسق ہوں اور اس نے اپنی صالح اولاد کے لئے اپنی پوری مالیت کی ملکیت کا اقرار کیا تو وہ گنہگار نہ ہوگا، جو اہر الفتاویٰ، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں صراحۃً ظلم و زیادتی پر مدد کرنے کو منع کیا گیا ہے، کیونکہ فاسقوں کی مالی امداد کرنے سے اس کے ظلم کرنے پر مدد لازم آئے گی، اور اس باپ کی زندگی میں اس کی میراث کسی حق دار کے لئے مقرر نہیں ہوئی ہے، م۔

(۶۵) عام سڑک پر گرد و غبار کے بیٹھ جانے کی نیت سے پانی چھڑکنا جائز ہے، لیکن ضرورت سے زیادہ چھڑکنا جائز نہیں ہے، الملقط، (۶۶) بلبل کو پنجرے میں بند کر کے لٹکانا جائز نہیں ہے، القنیہ، (۶۷) جادوگر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دینا چاہئے، کیونکہ وہ لوگ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، اگر انہوں نے توبہ کر لی تب بھی تو وہ قبول نہ ہوگی اور وہ قتل کر دیئے جائیں گے، (۶۸) زندیق جو اپنی باتوں کی طرف بلاتا ہو وہ بھی قتل کر دیا جائے گا، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، خزائنہ المفسرین۔



﴿کتاب التحری﴾

اس میں کئی ابواب ہیں

باب اول۔ اس میں تحری کی تفصیل اور رکن و شرط و حکم کا بیان ہے۔

تحری کی تفصیل۔ کہ جب کسی چیز کی اصلی حقیقت کو جاننا ممکن نہ ہو تو اپنی غالب رائے سے اسے معلوم کرنے کو تحری کرنا کہا جاتا ہے، المبسوط۔

اس کا رکن یہ ہے کہ اچھے اور صاف و خلوص دل کے ساتھ صحیح بات دریافت کرنا، کیونکہ تحری کا تعلق اسی سے ہوتا ہے۔ حکم۔ اسی وقت تحری جائز ہوتی ہے کہ اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے کوئی اور دلیل موجود نہ ہو، اور حالت مشتبہ ہو رہی ہو، کیونکہ تحری اسی حالت میں دلیل بن سکتی ہے جبکہ اشتباہ موجود ہو، اور کوئی دلیل پائی نہیں جا رہی تھی، کیونکہ اس موقع کے لئے اس بات کی شرط ہے کہ حقیقی اور اصل حالت معلوم کرنے سے عاجزی پائی جا رہی ہو۔ حکم۔ یہ ہے کہ اس سے شریعت میں عمل ٹھیک ہو جاتا ہے، محیط السرخسی۔

مسائل

(۱) دو آدمیوں نے اپنے اپنے طور پر تحری کی مگر ایک کے سامنے حقیقت آئی یعنی صحیح بات معلوم ہو گئی، اور دوسرے کی سوچ غلط ثابت ہوئی تو ثواب کے لحاظ سے دونوں برابر نہ ہوں گے، بلکہ جس کی سوچ صحیح ہو رہی ہو کیونکہ اس کی سوچ صحیح کا ثواب زائد ملے گا، مجموعۃ الفتاویٰ، (۲) اگر نماز کے وقت کے بارے میں اشتباہ ہو، پس اگر وقت کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اشتباہ ہو تو اس وقت تحری نہیں کرنی ہوگی بلکہ داخل ہو جانے کے یقین آجانے تک صبر اور انتظار سے کام لینا ہوگا، اور اگر وقت کے ختم ہو جانے کے بارے میں شک ہو تو اس دن کی اس نماز کی نیت کر لے مثلاً بدھ کے دن کی عصر کی نماز کی نیت کر لے، جو اہر الفتاویٰ، (۳) اگر کسی نے میدان میں عشاء کی نماز پڑھی اور آسمان صاف ہے مگر اسے ستاروں کی پہچان نہیں ہے، پھر کسی طرح اسے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے جہت قبلہ کے پہچاننے میں غلطی کی ہے تو شیخ ظہر اندینؒ نے فرمایا کہ اس کی نماز جائز ہو گئی ہے مگر دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ نماز صحیح نہیں ہوئی۔ الظہیر۔

(۴) اگر ایک عورت اپنی آنکھ کی بینائی سے معذور ہو اور اسے کوئی ایسا شخص نہیں مل رہا ہے جو اس کو قبلہ رخ کر دے، پس اگر وقت تنگ ہو چکا ہو اور کوئی نہ ملے تو وہ خود تحری کر لے، جو اہر الفتاویٰ۔ (۵) مبسوط کے باب صلوۃ الریض میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبہ کے بارے میں تحری کا حکم جیسے شہر سے باہر جائز ہے اسی طرح شہر کے اندر بھی جائز ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ چند بیادوں نے رات کے وقت ایک مکان کے اندر نماز پڑھی اور ان میں سے ایک امام بنا، اس وقت ان میں سے کسی کا رخ قبلہ کی طرف تھا اور کچھ کا نہیں تھا، حالانکہ ان میں سے ہر شخص اس گمان میں ہے کہ ہم ٹھیک قبہ رو ہیں، یعنی انہوں نے تحری کر کے اس کا اندازہ کیا تھا، اس لئے سب کی نماز صحیح ہو جائیگی، کیونکہ جب تندرست لوگوں سے اشتباہ کی صورت میں یہ بات جائز ہو سکتی ہے، تو معذوروں سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، اس میں استدلال کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے کسی

تفصیل کے بغیر ان کی نماز کے جائز ہونے کا حکم دیا ہے، کہ خواہ یہ مکان شہر کے اندر ہو یا شہر سے باہر ہو۔ اور شیخ طحاوی نے بیان فرمایا ہے کہ اگر مہمان نے رات میں نماز پڑھنی چاہی اور لوگ سو گئے ہیں، پس اگر وہ نماز فرض کی ہو تو تحری جائز نہ ہوگی اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے، لیکن مشائخ نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ شہر میں جائز نہیں ہے، الحیظ۔

(۶) ایک شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں محراب بنا ہوا نہیں ہے، (جس سے قبلہ معلوم ہو سکے) وہاں پر کوئی مقامی شخص موجود ہو تو تحری نہ ہوگی بلکہ اسی شخص سے قبلہ کے بارے میں دریافت کرنا ضروری ہوگا، (۷) اب اگر کوئی تحری کر کے نماز پڑھ لے اور جہت قبلہ صحیح ہو جائے تو نماز جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ (۸) اور اگر مسجد واہوں میں سے کوئی ایسا نہ ہو جو صحیح سمت قبلہ بتا سکے اور تحری کر کے نماز پڑھ لے مگر بعد میں قبلہ کی غلطی معلوم ہو جائے تب بھی وہ نماز صحیح ہو جائے گی۔ (۹) اور اگر تحری کے بغیر نماز پڑھ لی تو نماز جائز نہ ہوگی، (۱۰) اور اگر وہ مسجد اپنی ہو تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کا حکم گھر کے جیسا ہے، مگر دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ اس کا حکم بھی ایسی مسجد کے جیسا ہے۔

(۱۱) کتاب النجۃ میں مذکور ہے کہ دو آدمی ایک ساتھ جنگل گئے اور دونوں نے قبلہ معلوم کرنے کے لئے تحری کی مگر ہر ایک کی توجہ دوسرے کے خلاف ہوئی اور اسی طرح دونوں نے عیحدہ عیحدہ سمت کی طرف کر کے نماز پڑھی تو بھی دونوں کی نماز صحیح ہو جائیگی، (۱۲) اور اگر نماز پڑھتے ہوئے ایک کا خیال بدلا اس طرح سے کہ دوسرے ساتھی کے ساتھ ہو کر اس کی اقتداء میں نماز پڑھ لے تو یہ نماز صحیح ہوگی، بشرطیکہ اس نے ابتداء سے تکبیر کہی ہو، ورنہ درمیان سے شریک ہونے سے نماز صحیح نہ ہوگی، التاتارخانیہ۔

باب دوم: زکوٰۃ میں تحری کرنے کا بیان

(۱) اگر زکوٰۃ دینے میں تحری کی اور غالب گمان میں یہ طے پایا کہ یہ شخص فقیر ہے، یا اس نے خود بتایا کہ میں فقیر ہوں یا کسی دیندار یا عادل شخص نے کہا کہ یہ فقیر ہے یا اس کو فقیروں کے لباس میں یا فقیروں کی صف میں یا لوگوں سے سوال کرتے ہوئے دیکھ کر یہ گمان کیا کہ یہ فقیر ہے اور اپنی زکوٰۃ اسے دیدی، بعد میں اسے یہ شبہ ہو گیا کہ واقعہ میں مستحق ہے بھی یا نہیں، تو ان تمام صورتوں میں اگر اس نے فقیر سمجھ کر دیا تھا یا اس کی غالب رائے میں وہ فقیر تھا یا اس کو کچھ معلوم نہ ہو یا اس کی غالب رائے میں وہ مالدار تھا یا مالدار سمجھ کر دیا تھا تو ان تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اس ایک صورت میں جبکہ اس نے اسے مالدار سمجھ کر دیا تھا زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، الحیظ۔

باب سوم: کپڑوں اور برتنوں میں تحری کرنے کے بیان

(۱) اگر ایک شخص کے کئی کپڑے ہیں جن میں سے کچھ پاک ہیں اور کچھ ناپاک بھی ہیں، پس اگر کسی علامت سے ان میں تمیز کرنا ممکن ہو تو جدا کر دیا جائے، (۲) اور اگر یقین کے ساتھ کسی بھی کپڑا کو پاک نہ کہہ سکتا ہو اور ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کی کوئی چیز بھی نہ ہو، اور نماز پڑھنے کا وقت جارہا ہو تو تحری کر کے جس کپڑے کو پاک سمجھ سکتا ہو اسی میں نماز پڑھ لی جائے۔ (۳) اور اگر ایسی مجبوری نہ ہو تو فقط ایسی صورت میں نماز جائز ہوگی جب کہ یہ معلوم ہو کہ ان سے جسے کپڑوں میں اکثر پاک ہیں ورنہ جائز نہیں ہے، اللہ فیہ۔

(۴) اگر تحری کے بعد وہ کپڑوں میں سے ایک کا پاک ہونا معلوم ہو اسی بناء پر اس نے ظہر کی نماز پڑھ لی، پھر دوبارہ اسے تحری کے بعد دوسرے کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہو اس لئے اسے بدل کر عصر کی نماز پڑھ لی تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی، کیونکہ جب ظہر کی نماز کے لئے تحری کے ذریعہ پہلے کپڑے کے پاک ہونے کا حکم دیدیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرا کپڑا یقیناً ناپاک ہے، پس اس فیصلہ کو بدل کر دوسرے کو تحری ہی کے ذریعہ پاک نہیں کہا جاسکتا ہے، البتہ اگر کسی اور طریقہ سے اس کا یقین ہو اہو تو عصر کی نماز

صحیح ہو جائیگی مگر ظہر کی نماز دوبارہ پڑھنی ہوگی، محیط السر حسی۔

(۵) دو آدمیوں نے تیر اندازی کی مشق کی، پھر ان میں سے کسی کے بدن سے خون کا ایک قطرہ ٹپک گیا مگر ہر ایک اس کو اپنا خون ماننے سے منکر ہے یعنی یہ میرے بدن کا خون نہیں ہے، اس کے بعد دونوں نے تنہا تنہا اپنی نماز ادا کر لی تو ہر ایک کی نماز صحیح ہو جائیگی، اور اگر ایک نے دوسرے کے پیچھے ہو کر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی تو ان میں سے امام کی نماز صحیح ہوگی، یعنی مقتدی کی نماز صحیح نہ ہوگی، المحیط۔ (۶) اگر کسی کے پاس حالت سفر میں کئی برتن ہوں جن میں سے کچھ پاک ہوں اور کچھ ناپاک ہوں، اس صورت میں اگر اتنی بات اسے معلوم ہو کہ پاک برتن زیادہ اور ناپاک کم ہیں تو حالت اختیاری کی ہو یا اضطراری کی دونوں حالتوں میں وضو کرنے یا پانی پینے کے لئے تحری کر لینا جائز ہوگا، اور اگر ناپاک برتن کا زیادہ ہو یا دونوں قسموں کا برابر ہو یا معلوم ہو اور حالت اختیاری کی ہو تو پانی پینے یا وضو کرنے کسی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر اضطرار کی حالت ہو تو پانی پینے کے لئے تحری کرنا بالاجماع جائز ہے، لیکن وضو کے لئے ہمارے نزدیک تحری جائز نہیں ہے، بلکہ اسکے لئے یتیم کر لینا ہوگا، الذخیرہ۔

اور اصل میں یہ لکھا ہے کہ اس پانی کو یوں ہی پھینک دینے کے بعد یتیم کر لینا چاہئے، مگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہے، وجوہاً نہیں ہے، اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں پانی کو ملا کر یتیم کر لے، اور یہ زیادہ بہتر اور اس میں احتیاط بھی زیادہ ہے، کیونکہ پانی بہا دینے سے وہ کسی کے کام کا کسمی نہ ہوگا، لیکن دونوں کو مادہ دینے سے اس پانی کو دوسرے مفید کام مثلاً جانوروں کو پلانے کے کام میں لایا جاسکتا ہے، بلکہ کبھی انتہائی مجبوری کی حالت میں خود بھی اسے پی سکتا ہے، المصنوع، اور اگر دونوں پانیوں سے وضو کر کے نماز پڑھی تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائیگی، بشرطیکہ سر میں ہر ایک پانی سے علیحدہ علیحدہ مسح کیا ہو، محیط السر حسی۔

(۷) اگر سفر کی حالت میں ایک شخص کا برتن اس کے ساتھیوں کے برتنوں میں مل گیا اور ساتھیوں میں سے کوئی بھی وہاں پر موجود نہ ہو تو بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ تحری کر کے ان میں سے ایک برتن لیکر اس سے وضو کرے۔ جیسے کہ چند آدمیوں کے درمیان کچھ کھانا مشترک ہو اور ان میں ایک ساتھی کو اپنے لئے کھانے کی ضرورت پڑی مگر باقی تمام ساتھی وہاں سے غائب ہوں تو اسے چاہئے کہ اپنے حصہ کے اندازے کے مطابق اس میں سے نکالے، اسی طرح اگر کسی کی روٹی دوسرے ساتھیوں کی روٹی میں مل گئی تو بھی بعض مشائخؒ کے نزدیک تحری کر لے، اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ برتنوں اور روٹیوں میں تحری نہ کر کے یہاں پر اتنی دیر تک انتظار کرنا ہوگا کہ اس کے ساتھی آجائیں، لیکن یہ حکم اسی وقت تک ہے کہ اختیار سے کام کرنے کی حالت باقی ہو، اور اگر مجبوری کی حالت ہو گئی ہو تو بہر حال تحری کرنا جائز ہوگا، الذخیرہ۔

(۸) اگر کھان نکالی ہوئی چند بکریاں موجود ہوں مگر ان میں سے کچھ مردار ہوں اور کسی طرح ان میں مردار اور ذبیحہ کی تمیز ممکن ہو سکتی ہو تو ہر موقع میں ان میں تمیز کر کے حلال کو کھانا جائز ہوگا، اور اگر کسی طرح بھی ان میں سے مردار کی تمیز ممکن نہ ہو لیکن آدمی اضطراری اور انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو یعنی کسی طرح بھی یقینی طور سے بھی ذبح کیا ہو یا جانور نہیں ملتا ہو اور نہ کوئی دوسری غذا مل سکتی ہو اور وہ ایسے گوشت کو کھانے پر مجبور ہو چکا ہو تو بہر حال میں پہلے ان کے درمیان تحری کرے پھر کھالے، (۹) اور اگر اختیاری حالت اس وقت تک باقی ہو اور ان جانوروں میں مردار ہی زیادہ ہو یا برابر ہوں تو تحری کے ساتھ بھی ان کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور اگر ان میں ذبیحہ جانور زائد ہوں تو تحری کر کے ان میں سے نکال کر کھانا جائز ہوگا، المحیط۔ (۱۰) اگر سرکہ کے دس گھڑے بھرے ہوں، اور ان میں سے ایک میں مردہ چوہے کو پا کر اسے نکال کر پھینک دیا پس وہ ملی جس کے پاس آکر بیٹھ جائے اسی کو نجس سمجھ کر علیحدہ کر دینا ہوگا، کہ اس کے ماسوا تمام گھڑے پاک ہوں گے، التقیہ، یہ سب زیادات ضرور یہ غائباً اضطرار علی ہیں، م۔

کتاب الغصب

یہ کتاب غصب کرنے کے بیان میں ہے

الغصب فی اللغة عبارة عن اخذ الشيء من الغير علی سبيل التغلب لئلا استعمال فيه بين اهل اللغة و فی الشريعة اخذ مال متقوم محترم بغير اذن المالك علی وجه يزيل يده حتی كان استخدام العبد وحمل الدابة غصباً دون الجلوس علی البساط ثم ان كان مع العلم فحكمه المأثم والمغرم وان كان بدونه فالضمان لانه حق العبد فلا يتوقف علی قصده ولا اثم لان الخطاء موضوع .

لغت میں غصب کے معنی غیر کا مال بطور تغلب لے لینا کیونکہ اہل لغت اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ شریعت میں کسی کا مال قیمتی محترم بدون اجازت مالک کے ایسے طور پر لینا کہ مالک کا قبضہ زائل کرے حتیٰ کہ کسی کے غلام کو اپنی خدمت میں لگاتا یا اسکے جانور پر لادنا بلا اجازت غصب ہے اور اسکے کچھونے پر بیٹھنا غصب نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے جان بوج کر یہ غصب کیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ غاصب گناہ گار اور ضامن ہوگا اور اگر بغیر جانے ہو تو حکم یہ کہ غاصب ضامن ہوگا کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے تو اسکے قصد پر موقوف نہیں ہے اور گناہ اس واسطے نہ ہوگا کہ خطا سے جو فعل سرزد ہو اس کا گناہ اٹھادیا گیا ہے۔

قال ومن غصب شيئاً له مثل كالمكيل والموزون فهلك في يده فعليه مثله وفي بعض النسخ فعليه ضمان مثله ولا تفاوت بينهما وهذا لان الواجب هو المثل لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولان المثل اعدل لمافيه من مراعاة الجنس والمالية فكان ادفع للضرر .

اگر کسی نے ایسی چیز غصب کی جس کا مثل موجود ہوتا ہے جیسے کبلی و وزنی چیزیں وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی تو اس پر واجب ہے کہ اس کے مثل ادا کرے اس واسطے کہ مثل ہی واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم“۔ یعنی جس نے تم پر عدوان کیا تو تم بھی اس کے مثل عدوان کرو یعنی برابر عرض و زیادتی مت کرو۔ اور اس دلیل سے کہ مثل لینے میں زیادہ انصاف ہے کیونکہ اس میں جنس اور مالیت کی رعایت دونوں جانب سے موجود ہے تو ضرر بخوبی دفع ہوگا۔

قال فان لم يقدر علی مثله فعليه قيمته يوم يختصمون وهذا عندابی حنیفة وقال ابو يوسف رحمه الله يوم الغصب وقال محمد يوم الانقطاع لابی يوسف انه لما انقطع التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم انعقاد السبب اذ هو الموجب ولمحمد ان الواجب المثل فی اللزمة وانما ينتقل الی القيمة بالانقطاع فيعتبر قيمته يوم الانقطاع ولابی حنیفة ان النقل لا یثبت بمجرد الانقطاع ولهذ الو صبر الی ان یوجد حنسه له ذلك وانما ينتقل بقضاء القاضي فيعتبر قيمته يوم الخصومة والقضاء بخلاف ما لا مثل له لانه مطالب بالقيمة باصل السبب كما وجد فيعتبر قيمته عند ذلك .

پھر اگر غاصب کو اس کا مثل دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ قیمت جو قاضی سے ناش کرنے کے روز ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ وہ قیمت جو غصب کے روز تھی اور امام محمدؒ نے کہا وہ قیمت جو منقطع ہو جانے کے روز تھی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثلی چیز کا دستیاب ہونا جب منقطع ہو تو وہ ایسی چیزوں میں شامل ہوگئی جن کا مثل نہیں ہوتا ہے تو اس کی وہ قیمت معتبر ہوگئی جو اس سبب کے پائے جانے کے دن تھی کیونکہ یہی موجب ہے۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس کے ذمہ مثل ہے اور قیمت کی جانب منتقل

کہ قیمت واپس لے لے اور بعینہ وہ چیز واپس دینا چھٹکارے کے واسطے ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ بعض احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔
ف: لیکن قول اول اصح ہے کہ بعینہ وہ چیز واپس کرنا اصلی حکم ہے۔

والواجب الرد فی المكان الذی غصبه لثبوت القیم بضاوت الاماکن

اور واجب یہ ہے کہ اسی جگہ واپس کرے جہاں غصب کی گئی کیونکہ جگہوں کے مختلف ہونے سے قیمتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

فان ادعی هلاکها حبسه الحاکم حتی یعلم انها لو کانت باقیة لظاهرها و تقوم بینة ثم قضی علیه ببذلها لان الواجب رد العین و الهلاک بعارض فهو یدعی امر اعارضاً خلاف الظاهر فلا یقبل قوله کما اذا ادعی الافلاس و علیه ثمن مناع فیحبس الی ان یعلم ما یدعیه فلذا علم الهلاک سقط عنه رده فیلزمه رد بدلته وهو القیمۃ۔

پھر اگر غاصب نے دعویٰ کیا کہ کمال مقصوب تلف ہو گیا تو حاکم اسکو قید خانہ میں رکھے گا یہاں تک کہ یہ بات ظاہر ہو کہ اگر وہ چیز باقی ہوتی تو غاصب اسکو نکالتا یعنی اس قید کی مشقت سے چھوٹنے کے واسطے ضرور ظاہر کرتا پس اپنی رائے سے اتنی مدت تک قید رکھے یا غاصب اسکے تلف ہو جانے پر گواہ قائم کرے پھر قاضی اس غاصب پر مال مقصوب کے عوض کا حکم کرے گا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ غاصب پر بعینہ مال مقصوب واپس کرنا واجب تھا اور تلف ہونا ایک امر عارضی ہے پس وہ ایک ایسے امر عارضی کا دعویٰ کرتا ہے جو ظاہر کے خلاف ہے تو خالی اسکا قول قبول نہ ہوگا جیسے کسی خریدار نے جس پر بیع کے دام آتے ہیں اپنی افلاس کا دعویٰ کیا تو خالی دعویٰ قبول نہیں ہوتا بلکہ وہ مجبور کیا جاتا ہے یہاں تک کہ جو دعویٰ کرتا ہے وہ معلوم ہو جائے اسی طرح غاصب سے دعویٰ قبول نہ ہوگا بلکہ قید کیا جائے گا پھر جب معلوم ہو گیا کہ مال مقصوب تلف ہو گیا ہے تو بعین مقصوب واپس کرنا اسکے ذمہ سے ساقط ہو گیا پس اسکا عوض واپس کرنا لازم ہوا اور وہ قیمت ہے۔

قال والغصب فیما ینقل و یحول لان الغصب بحقیقته یتحقق فیہ دون غیرہ لان ازالة الید بالنقل .

واضح ہو کہ غصب ایسی ہی چیزوں میں تحقق ہوتا ہے جن کو منتقل کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھنا ممکن ہو کیونکہ درحقیقت غصب ایسے ہی اعیان منقولہ میں تحقق ہوتا ہے اور غیر منقولہ میں نہیں تحقق ہوتا کیونکہ قبضہ زائل کرنا تو منتقل کرنے کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔
ف: پس زمین و درخت و عمارات کا غصب تحقق نہ ہوگا۔

واذا غصب عقاراً فہلک فی یدہ لم یضمنہ وهذا عندابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یضمنہ وهو قول ۱ یوسف الاول و بہ قال الشافعی لتحقق الوصفان وهو الغصب علی مابینہ فصار کالمنقول و جود الودیعة ولہم الغصب الثبات الید بازالة ید المالك بفعل فی العین وهذا لا یتصور فی العقار لان ید المالك لا تزول الا باخر ارجہ وهو فعل فیہ لافی العقار فصار کما اذا بعد المالك عن المواشی و فی المنقول النقل فعل فیہ وهو الغصب و الجود ممنوع و لو سلمت فالضمان ہناک بترک الحفظ الملتزم وبالوجود نازک لذلك۔

اگر کسی نے عقار غصب کیا اور وہ اسکے قبضہ میں تلف ہوا مثلاً کوئی زمین غصب کی جو دریا برد ہو گئی یا عمارت غصب کی جو مٹی غاصب اس کا ضامن ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے وہ ضامن ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ غاصب کی طرف سے اپنا قبضہ ثابت کرنا پایا گیا۔ اور یہ بالضرور مستلزم ہے کہ مالک کا قبضہ زائل ہوگا محال ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی حالت میں متخالف دو قبضہ جمع ہوں پس یہاں دونوں وصف پائے گئے یعنی غاصب کا قبضہ قائم ہو قبضہ زائل ہونا دونوں امر پائے گئے۔ یہی غصب ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا تو عقار کا حکم ایسا ہو گیا جیسے مال منقول کو غصب سے انکار کرنا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال عین میں کوئی ایسا فعل کرے کہ جس سے مالک کا قبضہ زائل قبضہ قائم ہو تو وہ غصب ہے اور یہ بات عقار میں متصور نہیں اس واسطے کہ عقار کے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوگا لیکن یہ ہو سکتا ہے

سے خارج کر دیا جائے لیکن یہ فعل عقار کے اندر نہ ہوگا بلکہ مالک کے اندر ہوگا تو یہ ایسا ہو گیا جیسے گھر مویشی سے اس کے مالک کو دور ہٹا دیا یعنی اگر اس صورت میں گھر تلف ہو تو غصب نہیں ہے برخلاف منقول کے کہ مال منقول کو منتقل کرنا اس مالک کے اندر ایک فعل ہے اور یہی غصب ہوتا ہے اور انکار و دیت کا مسئلہ ممنوع ہے یعنی اگر کسی کے پاس عقار و دیت رکھا پھر وہ دیت سے منکر ہوا تو اس صحیح قول پر بالاتفاق ضامن نہ ہوگا۔ کئی الجھوٹ تو ضامن ہونے کا حکم ممنوع ہے اور اگر ہم اس کو مان لیں تو بھی دیت کی صورت میں تو اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جس حفاظت کا اس نے التزام کیا تھا وہ چھوڑ دی اور دیت سے انکار کرنے میں یہی لازم آتا ہے۔

قال وما نقص منه بفعله او سكاها ضمنه في قولهم جميعا لانه اتلاف والعقار يضمن به كما اذا نقل ترابه لانه فعل في العين ويدخل فيما قاله اذا انهدمت الدار بسكاها وعمله فلو عصب دارا وباعها وسلمها واقر بدلك والمشتري يسكر غصب البائع ولا بية لصاحب الدار فهو على الاختلاف في العصب هو الصحيح
کہا اور عقار غصب میں سے جو کچھ اس کے فعل یا سکونت سے ناقض ہو گیا تو ان اہل بوضیفہ و صاحبین و شافعی کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ یہ تلف کرنا ہوا اور تلف کرنے کی وجہ سے عقار کی ضمانت واجب ہوتی ہے جیسے عقار کی مٹی منتقل کرے تو ضامن ہے کیونکہ یہ اس عین عقار کے اندر اپنا فعل ہے۔

ف اور نقصان دریافت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ پہلے کتنے کو فروخت ہوتا اور بعد نقصان کے کتنے کو فروخت ہوتا ہے اور جو کچھ فرق ہو یہی نقصان ہے۔

اور مصنف کے قول میں یہ صورت بھی باقی ہے کہ غاصب کی سکونت سے یا اسکے فعل سے درمنصوبہ منہدم ہو گیا اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر ایک دارم غصب کر کے فروخت کیا اور مشتری کے سپرد کر دیا پھر اسکے غصب کا اقرار کیا حالانکہ مشتری اس امر سے منکر ہے کہ بائع نے غصب کیا ہے اور مالک مکان کے پاس گواہ نہیں ہیں کہ میری ملک ہے تو اس میں وہی اختلاف مذکور ہے جو غصب میں مذکور ہوا اور یہی صحیح ہے۔

ف یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک عقار میں غصب نہیں تو بائع ضامن نہ ہوگا اور امام محمد و شافعی و زفر کے نزدیک ضامن ہوگا۔
قال وان انتقص بالزراعة يعمم النقصان لانه اتلف البعص فياخذ رأس ماله ويتصدق بالفصل قال وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يتصدق بالفصل وسند ذكر الوحه من الجانسين
اگر غاصب کی زراعت سے زمین کو نقصان پہنچا تو مالک کے واسطے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے بعض کو تلف کر دیا پس وہ اپنا مال لے لے اور زیادتی کو صدقہ کر دے۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ زیادتی کو صدقہ کرے گا۔ اور دونوں جانب کی دلیل کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال واداهلك النقلي في يد الغاصب بفعله او بغير فعله صممه وفي اكثر نسخ المحتصر واداهلك العصب
بقول هو المراد لما سبق ان الغصب فيما يقل وهذا لان العين دخل في ضمانه بالعصب السابق اذ هو السبب لعجز عن رده يحب رد القيمة او يتقرر العين دخل في ضمانه بالعصب السابق اذ هو السبب وعند العجز عن رده رد القيمة او يتقرر بدلك السبب ولهذا تعتبر قيمته يوم الغصب وان نقص في يده ضمن النقصان لانه دخل اجزائه في ضمانه بالغصب فما تعلق ردعيه يجب رد قيمته بخلاف تراجع السعر اذ رد في مكان الغصب لانه ان فتور الرغبات دون فوت الجزء وبخلاف المبيع لانه ضمان عقد اما العصب فقبض وله الاوصاف تضمن لابلالعقد على ما عرف قال ومراده غير الربوي اما في الربويات لا يمكنه تضمين النقصان مع استرداد الاصل

لأنه يودي إلى الربوا

اور اگر غاصب کے قبضہ میں مال منقول تلف ہوا خواہ اس کے فعل سے یا بغیر فعل تلف ہوا بہر حال وہ اس کا ضامن ہوگا اور اکثر نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ مال مضمون تلف ہوا اور مراد یہی ہے کہ مال منقول میں سے جو غصب کیا تھا وہ تلف ہوا کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ غصب ایسے ہی مال میں متحقق ہوتا ہے جو منقول ہو اور ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غصب سابق کی وجہ سے یہ مال اس کی ضمانت میں داخل ہو گیا اس واسطے کہ غصب ہی اس کا سبب ہے اور جب اس کی واپسی سے عاجز ہوا تو اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوئی یا جو لوگ کہتے ہیں کہ قیمت ہی واپس کرنا اصل ہے تو تلف ہونے سے یہ سبب مقرر ہو گیا اور چونکہ غصب سابق ہی اس کا سبب ہوتا ہے اور اس واسطے وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو غصب کے روز بھی اور اگر یہ مال مضمون تلف نہ ہو بلکہ اسکے قبضہ میں ناقض معیوب ہو گیا تو نقصان کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ غصب کی وجہ سے اس چیز کے حمد اجزاء اس کی ضمانت میں داخل ہو چکے پس جس جز کو بعینہ واپس کرنا متعدد ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگی اور یہ نقصان کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اسکے اگر بھاؤ گھٹ گیا حاکم جہاں غصب کیا تھا وہیں واپس کیا تو بالاتفاق گھٹی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹنے کے تو یہ معنی ہیں کہ رعیتیں ست ہو گئیں اور یہ معنی نہیں کہ اس چیز میں سے کوئی جز و جا تار ہا پھر یہ غصب میں ہوتا ہے بخلاف بیع کے کہ بیع کے پاس اس کا کوئی وصف ناقض ہو گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بیع تو ضمان عقد ہے اور غصب ضمان قبض ہے اور اوصاف کی ضمانت بوجہ فعل کے لازم آتی ہے اور بوجہ عقد کے لازم نہیں آتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے یعنی کتاب البیع میں معلوم ہوا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ضمان نہیں ہوتا ہے اور غصب میں معلوم ہوا کہ عین مضمون کے فعل سے تاوان واجب ہوتا ہے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے مراد ایسے مال ہیں جن میں بیاج جاری نہیں ہوتا ہے اور اگر بیاج جو مال مال ہوں تو اصل واپس کرنے کے باوجود نقصان کا تاوان لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا۔

ف۔ کیونکہ بیاجی مالوں میں کھر لو کھوٹا برابر ہوتا ہے لہذا اگر کھرے گئے ہوں غصب کر کے انہیں میں پانی ملا دیا پھر یہ واپس کئے گئے تو کوئی مقداری کی نہیں ہے پھر نقصان لینا بیاج ہو جائیگا۔

قال و من غصب عبدا فاستغله فنقصته الغلة فعليه النقصان لما بينا

اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کر کے اسکو اجارہ پر دیا پھر اجارہ کے کام سے اس میں نقصان آیا یعنی غلام اس مزدوری کے کام میں ناقص ہو گیا تو غاصب پر کیا نقصان واجب ہوگا کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ غصب کی وجہ سے اسکے تمام اجزاء غاصب کی ضمانت میں داخل ہو گئے۔

ويتصدق بالغلة قال وهذا عندهما ايضا وعده لا يتصدق بالغلة

اور اس کی اجرت کو صدقہ کر دے شیخ رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اجرت کو صدقہ نہیں کرے گا۔

ف۔ لیکن فقیر ابو سعید نے لکھا لما حرا ابو یوسف ے اس سے رجوع کر کے اتفاق کیا۔

وعلى هذا الخلاف اذا أحر المستعير المستعار

اور اسی طرح اگر مستعیر نے مستعار چیز کو اجارہ پر دے کر اجرت حاصل کی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک مستعیر کو یہ اجرت حلال ہے اور ان دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہے بلکہ صدقہ کر دے۔

لابی یوسف انه حصل فی ضمانه وملكه اما الضمان فظاهر وكذا الملك فی المضمون لان المضمونات

تملك باداء الضمان مستند الى وقت الغصب عندنا .

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مال مغضوب غصب کی ضمانت و ملکیت میں آگیا تو ضمانت میں آنے تو ظاہر ہے اور اسی طرح مضمون کی ملکیت بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ ہمارے نزدیک یہ قرینہ ہے کہ مضمون چیزیں ادا کیے ضمانت سے اس وقت سے ملکیت میں آ جاتی ہیں جس وقت غصب واقع ہوا تھا۔

فائدہ: تو جب وہ مالک بھی ٹھہرا تو اس نے جو کچھ کر یہ کیا وہ اس کو بدل ہے۔

ولہما انہ حصل بسبب خبیث و هو التصرف فی ملک العیر وما هذا حالہ فسیبہ التصدیق ادا الفراع یحصل علی وصف الاصل والملك المستند ناقص فلا یعمم بہ الحث

درامہ: یوسفؑ و محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ مذکور ایک خبیث ذریعہ سے حاصل ہوا اور ذریعہ خبیث یہ ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس نے تصرف کیا اور جو مال ایسے ذریعے سے حاصل ہوا اس کی راہ یہ ہوتی ہے کہ صدقہ کر دے اس لئے کہ اصل کی جو صفت ہے خرابی اسی صفت پر حاصل ہوگی۔ جن جیسے عدم غصب حرام ہے ویسے ہی اس کا کیا ہو کرایہ بھی حرام ہے اور وقت غصب سے ملکیت کا مستند ایک ملک ناقص سے کہ اس سے خستہ دور نہ ہوگا۔

فلو هك العبد فی ید العاصب حتی صمہ له ان یستعین بالعلۃ فی اداء الصمان لان الحث لاحل المالك ولهدا لوادى اليه یباح له التساؤل فی رول الحث لالاداء اليه بحلاف ما اذا ناعه فہلك فی ید المشتري ثم استحق وعمره ليس له ان يستعین بالعلۃ فی اداء الثمن اليه لان الخث ما كن بحق المشتري الاداء كان لا یحد غیرہ لانه محذو ح اليه فله ان یصرفه الى حاحۃ نفسه فلو اصاب مالا بتصدق بمثلہ ان كان عیا وقف الاستعمال وان كان فقیر فلا شیء علیہ لمد ذکرنا

پھر اگر غصب کے پاس یہ عدم تلف ہو گیا حتیٰ کہ وہ سکا ضامن ٹھہرا یعنی اس کی قیمت تاوان دینے لازم آئی تو اس کو اختیار ہوگا کہ ادا کرے تاوان میں اس کرایہ سے مدد اس واسطے کہ کر یہ میں خبیث تو مالک کی جہت سے تھا لہذا اگر غاصب اس کرایہ کو مالک کو دیدے تو اس کرایہ سے غاصب کو بھی تاوان کرنا مباح ہو جاتا اگرچہ تو نگر ہو پس اس کو ادا کرنے کی وجہ سے خبیث جانا رہتا ہے بخلاف اسکے اگر وہ تمام فروخت کر دیا اور مشتری کے پاس بعد قبضہ کے تلف ہو گیا پھر مالک نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور مشتری سے اپنا تاوان لے لیا تو غاصب باع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری کے دام دار کرنے میں اس کرایہ سے مدد لے کیونکہ کرایہ میں جو خبیث ہے وہ مشتری کے حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حق مالک کی وجہ سے ہے یکن گرباع کے پاس سوائے اس کرایہ کے دیکھ نہ ہو تو باغض دار کر سکتا ہے کیونکہ وہ سکی جانب محتاج ہے تو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف کرے پھر جب کبھی اس کو مال ملے تو اس کی مثل صدقہ کر دے بشرطیکہ استعمال ثمن کے وقت نہ کرے اور اگر اس وقت فقیر تھا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ وہ اس کا محتاج تھا۔

قال ومن عصب الفاعل فاشتری بها حارۃ فباعها بالمیم ثم اشتری بالمیم حارۃ فباعها بثلثة آلاف درهم فہ يتصدق بجميع الربح وهذا عدھما واصله ان العاصب والمودع اذا تصرف فی المغضوب او الودیعة وربح لا یطیب له الربح عدھما خلافا لابی یوسفؑ وقد مرت الدلائل وجواھما فی الودیعة اظھر لانه لا یستند المالك الى ما قبل التصرف لابعدام سبب الصمان فلم یکن التصرف فی منکہ ثم هذا ظاہر فیما یتعین بالاشارة اما فیما لا یتعین کالتمیم فقولہ فی الكتاب اشتری بها اشارة الى ان التصدیق اما یجب اذا اشتری بها وبقد مہا الثمن اما اذا اشار اليہا وبقد من غیرہا او بقد مہا و اشار الى غیرہا او اطلق اطلاقا وبقد مہا یطیب له وهكذا قال الکرحی لان الاشارة اذا كانت لاتعمد التعمین لابه ان یتاکد بالنقد لیتحقق الحث وقال مشایخنا لا یطیب له قبل ان یضمن وكذا بعد الصمان بکل

حال وهو المختار لاطلاق الحواب فی الجامعین والمبسوط

اگر خریدنے بکر کے ہزار درہم غصب کر کے انہیں درہم کے عوض ایک باندی خریدی پھر وہ دو ہزار درہم کو بیچی پھر دو ہزار کے عوض ایک باندی خرید کر تین ہزار درہم کو بیچی تو وہ سب نفع صدقہ کر دے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور اصل یہ ہے کہ غاصب یا مستودع نے اگر مال منسوب یا ودیعت میں تصرف کیا اور نفع، ٹھہا یا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک یہ نفع اس کو پاکیزہ نہیں ہے بخلاف قول ابو یوسف کے کہ ان کے نزدیک پاکیزہ ہے اور دونوں فریق کے دلائل اوپر مذکورہ ہو چکے اور ودیعت کی صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل زیادہ واضح ہے کیونکہ تصرف سے پہلے ملکیت کا استناد نہیں ہے اس لئے کہ ضامن ہونے کے سبب ندارد ہے تو اپنی ملک میں تصرف نہ ہوگا پھر نفع کا پاکیزہ نہ ہونا ایسے مال مقصوب میں ظاہر ہے جو اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اور ہا ایسا مقصوب جو متعین نہیں ہوتا جیسے درہم و دینار تو اس میں اختلاف ہے پس کتاب میں جو فرمایا کہ انہیں درہم کے عوض ایک باندی خریدی۔ یہ اشارہ ہے کہ نفع صدقہ کرن جب ہی واجب ہوگا کہ جب انہیں درہم کے عوض خریدے اور انہیں درہم سے دام ادا کرے ورنہ اگر ان درہم کی جانب اشارہ کرے مگر دوسرے درہم سے ادا کرے یا دوسرے درہم کی جانب اشارہ کرے مگر ان درہم سے ادا کرے یہ بیع مطلق رکھے یعنی میں نے ہزار درہم کو خریدی مگر دام انہیں درہم سے ادا کرے تو ان تینوں صورتوں میں نفع اس کے واسطے حلال ہوگا ایسا ہی شیخ کرخی نے ذکر کیا ہے یعنی یہ مشائخ عراق کا قول ہے اس واسطے کہ اشارہ سے جب تعین کا فائدہ نہیں ہوتا ہے تو نجاست متحقق ہونے کے واسطے ضروری ہوا کہ انہیں درہم سے ادا ہو کر تا کید ہو جائے۔ ف اور اسی قول کرخی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ والتیمیہ۔ ع

اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ خواہ ضمان دینے سے پہلے ہو یا ضمان دینے کے بعد ہو بہر حال کسی صورت میں اس کو نفع حلال نہیں ہے اور یہی حکم مختار ہے کیونکہ جامع صغیر و کبیر و مبسوط میں نفع نجس ہونے کا حکم مطلق ہے۔
ف یعنی کسی صورت کا اثنا نہیں ہے

قال وان اشترى بالالف جارية تساوى العین فوهیها او طعاما فاکده لم يتصدق بشئ وهذا قولهم جميعا لان الربح امانتین عند اتحاد الحسن

اور اگر ان ہزار کے عوض ایک باندی جو دو ہزار قیمت کے برابر ہے خرید کر کسی کو بہہ کر دی یا کوئی اناج خرید کر اس کو کھایا تو کچھ صدقہ نہ کرے اور یہ بالاتفاق سب کا قول ہے اس واسطے کہ نفع ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جب جنس متحد ہو۔

ف یعنی اگر یہ باندی یا یہ اناج درہم سے فروخت کیا جاتا تو ہزار سے زیادہ اہت نفع ظاہر ہوتا حالانکہ یہ نہیں ہوا۔ پھر جامع ابو الیسر میں مذکور ہے کہ بقول صحیح اس باندی سے وٹلی کرنا یا یہ اناج کھانا حلال نہیں ہے۔

فصل

فیما یتغیر بفعل الغاصب قال واذا تغیرت العین المعصوبة بفعل الغاصب حتی زال اسمها واعظم منافعتها زال ملک المفصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا یحل له الانتفاع بها حتی یودی بدلها کمن غصب شاة وذبحها وشواها او طبخها او حنطة فطحنها او حديدًا فاتخذہ سیفا او صفرًا فعمله آنية وهذا کله عندنا وقال الشافعی لا یسقط حق المالك وهو رواية عن ابی یوسف غیر انه اذا اختار اخذ الدقیق لا یضمنه النقصان عنده لانه یودی الی الربوا وعند الشافعی یضمنه وعن ابی یوسف انه یزول ملكه عنه لكنه یباع فی دینه وهو احق به من الغرماء بعد موته للشافعی ان العین باق فبقی علی ملكه وتبعه الصعة کما اذا هبت الريح فی الحنطة والقثا فی طاحونة الغیر فطحت

ولامعتبر بفعله لانه محظور فلا يصلح سببا للملك على ما عرف فصار كما اذا انعدم الفعل اصلا و صار كما اذا دبح الشاة المغصوبة و سلخها و اربها
یہ فص ایسے مقصوب کے بیان میں جو غاصب کے فعل سے متغیر ہو جائے۔

اگر عین مقصوب اپنے غاصب کے فعل سے اس طرح متغیر ہوگئی کہ اس کا نام بدل گیا اور اس کے منافع میں سے بڑی منفعت مٹ گئی تو مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر تاوان واجب ہوگا لیکن اس سے انتفاع حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا عوض ادا کرے مثلاً کسی شخص نے ایک بکری غصب کر کے ذبح کر لی اور اس کو بھونا یا پکایا کسی نے گیہوں غصب کر کے ان کو پسیا یا وہ غصب کر کے اسکو تلوار بنائی یا پتیلی یا تانبا غصب کر کے اس کے برتن بنا دیے تو یہی حکم ہے کہ حق مالک منقطع ہو جائے گا اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر تاوان واجب ہوگا اور یہ سب ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اگر مالک نے آنا اختیار کیا تو اس سے نقصان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس سے بیاج مازم آئے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقصان لے سکتا ہے اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی لیکن اگر غاصب مر جائے تو اس کی موت کے بعد اصل مالک کے قرضہ میں یہ چیز فروخت کی جائے گی یعنی مثلاً آٹا بیچ کر اس کے مثل گیہوں کے مانند گیہوں خریدے جائیں گے۔ اور مالک کو ادا کئے جائیں گے اور دیگر قرضہ اہوں کے بہ نسبت مالک اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ابھی باقی ہے تو اصل مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور غاصب کا فعل اس کے تابع ہے یعنی غاصب اپنی صنعت کا مالک ہے جیسے کسی کے گیہوں میں ہوا کا جو کا لگا جس نے اڑا کر اس کو دوسرے کی چکی میں ڈال دیا پس وہ پس گئی تو یہاں آٹا مالک کا ہوتا ہے تو غصب کی صورت میں بھی یہی ہوگا اور غاصب کے فعل کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ فعل حرام ہے پس وہ ملک کا سبب نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا یعنی امام شافعیؒ کے اصول سے معلوم ہوا کہ نعت ملکیت حاصل ہونے کا سبب فعل حرام نہیں ہوتا تو یہ فعل ایسا ہے کہ جیسے بالکل فعل ندارد ہو یعنی اس فعل کا ہونا نہ ہونا یکساں ہے اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے ذبح کی اور اس کی کھال کھینچ کر اس کے اعضاء الگ کر دیئے حالانکہ اس فعل سے غاصب اس کا مالک نہیں ہو جاتا ہے۔

ولما انه احدث صنعة متفومة لصير حق المالك هالكا من وجه الامرى انه تبدل الاسم وفات معظم المقاصد وحقه في الصعة قائم من كل وجه فيترجح على الاصل الذي هو فائت من وجه ولا جعله سببا للملك من حيث انه محظور بل من حيث انه احداث الصنعة بخلاف الشاة لان اسمها باق بعد الدبح والسلخ.

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غاصب نے اس میں ایک قیمتی صنعت پیدا کر دی تو ایک وجہ سے اس نے حق مالک کو نیست کر دیا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کا نام بدل گیا اور اکثر مقاصد جاتے رہے اور اس صنعت میں غاصب کا حق ہر وجہ سے قائم ہے تو اس کو اصل حق پر جو ایک وجہ سے ندارد ہے ترجیح ہوگئی اور ہم غاصب کے فعل کو ملکیت کا سبب اس راہ سے نہیں گردانتے ہیں کہ وہ حرام ہے یعنی حرام ہونے کی راہ سے وہ ملکیت کا سبب نہیں ہے بلکہ اس راہ سے وہ ملکیت کا سبب ہے کہ اس نے ایک صنعت جدید پیدا کی بخلاف بکری کے مسئلہ کے جو امام شافعیؒ نے پیش فرمایا کیونکہ بعد ذبح کرنے کو کھال کھینچنے کے بھی بکری کا نام باقی ہے۔

ف: تو اس سے نقص وارد نہیں ہوتا ہے پس اصل وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب نام اور معظم منفعت زائل ہو جائے تو مالک کا حق منقطع ہوگا ورنہ نہیں۔

وهذا الوجه يشمل الفصول المذكورة و يتبرع عليه غير هافا حفظه

اور یہ وجہ ان تمام مسائل کو شامل ہے جو اس ذیل میں مذکور ہوئے اور اسی پر دوسرے مسائل متفرع ہوتے ہیں اور اس کو یاد رکھنا چاہئے

ولا یحل له الانتفاع به حتی یودی بدلها استحسانا والقیاس ان یکون له ذلک وهو قول حسن وزفر وهکذا عن اسی حیفه رواه فقیه ابواللیث ووجه ثبوت الممک المطلق للتصرف الاثری انه لو وهبه او باعه حار وحه الاستحسان قوله علیه السلام فی الشاة المذبوحة المصلیة بغير رضاء صاحبها اطعموها الاماری افاد الامر بالتصدق روال ملک المملک وحرمة الانتفاع للعاصب قبل الارضاء ولان فی اباحة الانتفاع فتیح باب العصب فیحرم قبل الارضاء حسما لمادة الفساد

اور یہ جو فرمایا کہ عاصب کو اس متغیر سے نفع لینا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا عوض ادا کرے تو یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ انتفاع حلال ہو اور یہی زفر و حسن کا قول ہے اور یہ فقیر ابواللیث نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے واسطے ملک مطلق حاصل ہوگئی کی نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اس چیز کو بہہ یا بیع کرے تو جاز ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بکری کے حق میں جو بغیر رضامندی مالک کے ذبح کی گئی و بھولی گئی تھی فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھاد دو یعنی صدقہ کرنے کے حکم سے یہ بات نکلی کہ مالک کی ملکیت زائل ہوئی لیکن مالک کو راضی کرنے سے پہلے عاصب کو اس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور اس دلیل سے کہ شفاء مباح ہونے کا حکم دینے میں غصب کا دروازہ کھولنا لازم آتا ہے ہذا راضی کرنے سے پہلے انتفاع حر مکیا گیا تاکہ مادہ فساد بالکل منقطع ہو۔

وبعدیعه وهبته مع الحرمة لقیام المملک کما فی المملک العاصد

اور اسکی بیع یا ہبہ یا جو حرمت کے اس وجہ سے نافذ ہو جاتا ہے کہ عاصب کی ملکیت موجود ہے جیسے ملک ذی سہ میں ہوتا ہے فائدہ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب عاصب نے مال مضمون کو بگاڑ دیا حتیٰ کہ اس پر رضامند ہوئی تو اس سے عاصب کو حاصل ہو جاتی ہے اور صاحبین نے نزدیک ضمان ادا کرنے پر حلال ہوتی ہے اور صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔ اخلاص۔ بدلیل اس حدیث کے جو مصنف نے ذکر فرمائی اور وہ ابو داؤد نے ایک صحابی انصاری سے روایت کی کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ میں نکلے اور آپ قبر پر بیٹھے کھودنے والے کو ہتھرتے تھے کہ پیروں کی جانب کشادہ کرو، سر کی جانب کشادہ کر پھر جب لوٹے تو ایک عورت کی طرف سے دعوت دینے والا مد تو آپ تشریف لے گئے۔ اور کھلا رکھ گیا تو آپ نے ہاتھ ڈالا اور دوسرے لوگ بھی کھانے لگے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لقمہ کو منہ میں پھراتے تھے پس فرمایا کہ میں ایسی بکری کھاتا ہوں جو اپنے مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہے پس اس عورت نے کہا ابھی کہ یا رسول اللہ میں نے بیع میں بکری خریدنے کو بھیجا تو وہاں نہیں ملی پھر میں نے اپنے پڑوسی کو دام بھیجے تو اس نے نہیں لئے پھر میں نے اس کی عورت کو دام بھیجے تو اس نے مجھے بکلی بیچ دی پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دے رواہ احمد۔ اور اس کی سند حسن ہے اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے، ورکلیب بن شہاب بھی ثقہ ہے چنانچہ بخاری نے رفع الیدین میں اس سے روایت کی اور ابن سعد نے کہا کہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقافت میں لکھا اور دارقطنی نے بھی روایت کیا اور اس کی سند میں جبر بن لریج ہے۔ صاحب السیاح نے کہا کہ عثمان بن ابی شیبہ نے اس کو ثقہ کہا اور محمد بن العلاء نے متابعت کی اور دوم یہ حدیث بموسوی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں کہا کہ

حدثنا احمد بن القاسم طائی حدثنا بشر بن الولید حدثنا ابو یوسف القاضی عن ابی حیفه عن عاصم بن الکلب

عن ابی بردة عن ابی موسی الح

اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس بکری کے گوشت سے تھوڑا اپنے منہ میں ڈال کر چبا مگر وہ آپ کے صق سے نہیں تر رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس گوشت کا کیا حال ہے تو کہا گیا کہ فلاں شخص کی بکری ہم نے ذبح کر لی کہ جب وہ آجائے گا تو اس کو تثن دے کر راضی کریں گے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دو۔

دارقطنی نے عبد الواحد بن زید عن عاصم بن کلیب یہ حدیث روایت کی پھر عبد بن زید سے اسناد کیا کہ میں نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ

سے پوچھا کہ آپ نے یہ مسئلہ کہاں سے نکالا کہ اگر ایک شخص دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرف کر کے نفع اٹھاوے تو وہ نفع صدقہ کر دے ابو حنیفہ نے کہا کہ میں نے اسی حدیث عامم بن کلیب سے نکالا۔

و اذا ادى البدل يساج له لان حق المالك صار موافق بالبدل فحصلت مبادلة بالتراضی وكذا اذا ابراه لسقوط حقه به وكذا اذا ادى بالقضاء او ضمنه الحاكم او ضمنه المالك لو جود ارضاء مه لا نه لا يقصى الا بطلبه اور جب غاصب نے اسکے مالک کو اس کا عوض ادا کر دیا تو اس کو تبادل مباح ہے کیونکہ عوض دینے سے مالک کا حق پورا ہو گیا تو باہمی رضامندی سے مبادرہ ہو گیا اور اسی طرح اگر مالک نے اس کو بری کر دیا تو بھی مباح ہے کیونکہ بری کرنے سے مالک کا حق ساقط ہو گیا اسی طرح اگر غاصب نے بشکم قاضی ادا کیا یا حاکم نے اس کو ضامن کر دیا یا مالک نے اس کو ضامن کیا تو بھی مباح ہے۔ کیونکہ مالک کی طرف سے رضامندی پائی گئی اس لئے کہ قاضی بدون اس کے مطالبہ کے حکم نہیں کرے گا۔

وعلى هذا الخلاف اذا غصب حطة فزرعها او نواة فغرسها غير ان عبد ابى يوسف يباح الانتفاع فيهما قبل اداء الصمان لوجود الاستهلاك من كل وجه بخلاف ما تقدم لقيام العين فيه من وجه وفي الحطة يزرعها لا يتصدق بالفصل عنده خلافا لهما واصله ما تقدم

اور ایسا ہی اختلاف اس وقت ہے کہ کسی نے گیہوں غصب کر کے ان کی زراعت کی یا گھمٹیاں غصب کر کے انکو بویہ تو بخلاف زعفران کے مقصوب سے نفع اٹھانا قبل اداۓ عوض کے حلال نہیں ہے لیکن اتنے فرق ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں اداۓ ضمان سے پہلے نفع اٹھانا مباح ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ہر طرح سے مالک کا مال مسجلک ہو گیا بخلاف مسئلہ سابق یعنی بکری ذبح کر ڈالنے یا گیہوں پیس ڈالنے کے کہ ان میں عین ایک وجہ سے باقی ہے اور گیہوں غصب کر کے زراعت کرنے کی صورت میں جو زیادتی حاصل ہوئی وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک صدقہ نہیں کرے گا۔ صاحبین کے نزدیک صدقہ کرے گا۔ اور اس کی اصل وہی ہے جو سابق گذری۔

قال وان غصب فضة او ذهبا فغرسها دراهم او دينار او آنية لم يزل ملك مالكها عنها عند ابى حنيفة فياخذها ولا شيء للغاصب وقال لا يملكها الغاصب وعليه مثلها لانه احدث صعة معتبرة صبرت حق المالك هالكا من وجه الا ترى انه كسره وفات بعض المقاصد والتبر لا يصلح رأس المال في المصاربات والشركات والمصروب يصلح لذلك وله ان العين باق من كل وجه الا ترى ان الاسم باق ومعناه الاصلی الثمنية وكونه موروا وانه باق حتى بجری فيه الربوا باعتباره وصلاحيته لرأس المال من احكام الصعة دون العين وكذا الصنعة فيها غير متقومة مطلقا لانه لا قيمة لها عند المقابلة بحسبها

اور اگر غاصب نے چاندی یا سونا غصب کر کے اس کے درہم یا دینار یا برتن بنائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان سے مالک کی ملک نہیں زائل ہو گئی پس مالک انکو لے گا اور غاصب کے واسطے کچھ نہیں ملے گا۔ (یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔) اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ غاصب انکا مالک ہو جائے گا۔ اور غاصب پر انکے مثل تاوان واجب ہوگا کیونکہ غاصب نے ان کو توڑ ڈالا اور بعض مقاصد جاتے رہے مثلاً بغیر سکے کے وہ متیقن ہو سکتے تھے اور اب نہیں ہو سکتے ہیں اور بغیر سکے کے وہ مضاربت و شرکت کا راس مال نہیں ہو سکتے تھے اور اب ہو سکتے ہیں۔ اہم امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال میں ہر طرح سے باقی ہے کیونکہ دیکھتے ہو کہ نام باقی ہے اور اس کے اصلی معنی یعنی شمن ہونا اور زنی ہونا یہ بھی باقی ہیں۔ حتی کہ اسی لحاظ سے ان میں ربوا جاری ہوتا ہے اور رہی راس مال ہونے کی صلاحیت تو یہ صنعت کے احکام میں سے ہے نہ مال عین کے یعنی عین سے زائد ایک چیز ہے تو اس کا اعتبار نہیں اور اسی طرح سونے و چاندی میں صنعت بھی کسی حال میں قیمتی نہیں ہوتی ہے تو صنعت معتبرہ نہیں ہوئی اس واسطے کہ جب سونے کو سونے کے مقابلہ میں یا چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں کیا جائے تو اس صنعت کی کوئی قیمت

نہیں ہوتی ہے

فائدہ: بلکہ سونے کے مقابلہ میں سونا برابر ہونا چاہئے اور زیادتی بیاج ہے تو معلوم ہوا کہ صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

قال ومن غصب ساجۃ فبنی علیہا زال ملک المالك عنها ولزم الغاصب قیمتها وقال الشافعی للمالك اخلها والوجه عن الجاسیس قلعناہ ووجه آخر لنا فیہ ان فیما ذهب الیہ اضرار بالغاصب بنقص بنائہ الحاصل من غیر خلف وضرر المالك فیما ذهبنا الیہ مجبور بالقیمۃ فصار کما اذا خاط بالخیط المغصوب بطن جاریۃ او عبده او ادخل اللوح المغصوب فی سفینۃ ثم قال الکرخی والفقہ ابو جعفر الہندوانی انما لا ینقض اذا بنی فی حوالی الساجۃ اما اذا بنی علی نفس الساجۃ ینقض لانه متعد فیہ وجواب الكتاب یرد ذلک وهو الاصح.

اگر کسی نے ساکھو غصب کر کے اس پر عمارت بنائی تو مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت لازم آئے گی اور امام شافعی نے فرمایا کہ مالک کو اس کے لئے لینے کا اختیار ہے اور دونوں طرف کے دلائل ہم نے پہلے بیان کر دیئے ہیں اور ہمارے واسطے ایک دوسری دلیل ہمارے قول کی یہ ہے کہ جو کچھ شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا اس میں غاصب کا ضرر ہے کہ اس کی عمارت توڑ دی جائے گی اور بجائے اس کے غاصب کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور جو مذہب ہم نے اختیار کیا اس میں مالک کا ضرر اس واسطے نہیں ہے کہ قیمت سے اس کا جر نقصان کر دیا جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے تاکا غصب کر کے اس سے اپنے غلام یا باندی کا پیٹ سی یعنی پیٹ پھٹ گیا تھا اس میں تاکے دیئے یا ایک تخیلہ غصب کر کے اپنی کشتی میں جزا یعنی بالاتفاق کشتی توڑ کر تختہ کاٹنے یا زخم توڑ کر تاکا سینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ پھر کرنی والو جعفر ہندوانی نے کہا کہ غاصب کی عمارت اس وقت نہیں توڑی جائے گی کہ جب اس نے ساکھو کے گرد پیش عمارت بنائی ہو اور اگر خود اس نے ساکھو پر عمارت بنائی ہو تو عمارت توڑ دی جائے گی کیونکہ وہ ظلم میں تجاوز کرنے والا ہے۔ شیخ مصنف نے کہا کتاب میں جو حکم مذکور ہوا وہ قول کرنی والو جعفر کو رد کرتا ہے اور یہی اصح ہے۔

فائدہ: یعنی کتاب میں صاف مذکور ہے کہ ساکھو غصب کر کے اس پر عمارت بنائی پس خواہ ساکھو پر عمارت بنادے خواہ ساکھو کے گرد پیش عمارت بنادے کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا اور یہی اصح ہے۔

قال ومن دبح شاة غیرہ فما لکھا بالخیار ان شاء ضمنہ قیمتها وسلمها الیہ وان شاء ضمنہ نقصانها وکذا الجزور وکذا اذا قطع یلہما ہذا هو ظاہر الروایۃ ووجہہ انہ اتلاف من وجہ باعتبار فوت بعض الاغراض من الحمل والدر والنسل وبقاء بعضها وهو اللحم فصار کالحرق الفاحش فی الثوب ولو كانت الدابة غیر ما کول اللحم فقطع الغاصب طرفها للمالك ان یضمنہ جمیع قیمتها لوجود الاستہلاک من کل وجہ بخلاف قطع طرف المملوک حیث یأخذہ مع ارش المقطوع لان الآدمی یبقی منتفعاً بہ بعد قطع الطرف.

اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کر ڈالی تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے اس سے بکری کی قیمت لے کر مذبحہ اور زندہ کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے وہ نقصان لے لے اور یہی حکم اونٹ وغیرہ میں ہے اور اسی طرح اگر بکری یا اونٹ وغیرہ کے ہاتھ کاٹ ڈالے تو بھی یہی حکم ہے اور ظاہر الروایۃ یہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وجہ سے مال تلف کرنا ہوا اس لحاظ سے کہ سواری و دودھ و نسل وغیرہ کے بعض مقاصد جاتے رہے اور گوشت کا مقصد بعد بقی رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کپڑے میں بہت شکاف کر دیا تو مالک کو ضمان یا نقصان کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایسا جانور ہو جو کھایا نہیں جاتا ہے اور غاصب نے اس کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹ ڈالا تو مالک کو اختیار ہے کہ اس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ ہر طرح سے تلف کرنا پایا گیا بخلاف اس کے اگر مملوک کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹا تو جو عضو کاٹا اس کے جرمانہ کے ساتھ وہ مملوک کو لے سکتا ہے اس لئے کہ کوئی ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کے بعد بھی آدمی اس قابل رہتا ہے کہ اس سے نفع اٹھایا جائے۔

قال ومن خرق ثوب غيره حرقا يسير اضمن نقصانه والثوب لما لكه لان العين قائم من كل وجه وانما دخله عيب فيصمنه

اگر ایک نے دوسرے کے کپڑے میں خفیف شکاف کر دیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا اور کپڑا اپنے مالک کی ملک ہے کیونکہ مال عین ہر طرح قائم ہے صرف اس میں ایک عیب آ گیا ہے پس وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔

وان خرق خرقا كثيرا تبطل عامة منافعہ فلما لكه ان يضممنه جميع قيمته لانه استهلاك من هذا الوجه فلكانه احرقه قال معناه يترك الثوب عليه وان شاء اخذ الثوب وضمنه النقصان لانه تعيب من وجه من حيث ان العين باق وكذا بعض المنافع قائم ثم اشارة الكتاب الى ان الفاحش ما يبطل به عامة المنافع والصحيح ان الفاحش ما يفوت به بعض العين وجنس المنفعة ويبقى بعض العين وبعض المنفعة واليسير ما لا يفوت به شيء من المنفعة وانما يدخل فيه النقصان لان محمدا جعل في الاصل قطع الثوب نقصانا فاحشا والفائت به بعض المنافع.

اگر اس نے کپڑے میں بہت شکاف کر دیا جس سے کپڑے کے اکثر منافع مٹ گئے تو مالک کو اختیار ہے کہ اس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ اس راہ سے یہ فصل اس کپڑے کا تلف کرنا ہوا تو گویا اس نے کپڑا اجلا دیا شیخ مصنف نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ چاہے یہ کپڑا اس غاصب کے پس چھوڑ کر قیمت لے لے اور چاہے کپڑا لے کر اس سے نقصان کا تاوان لے لے کیونکہ یہ ایک راہ سے کپڑے کا عیب دار کرنا ہوا کہ عین کپڑا مع بعض منافع کے باقی ہے پھر کتاب کا اشارہ یہ ہے کہ شکاف کثیر وہ کہلاتا ہے جس سے اکثر منافع باطل ہو جائیں لیکن قول صحیح یہ ہے کہ شکاف کثیر وہ ہے جس سے بعض عین و جنس منفعت زائل ہو اور بعض عین و بعض منفعت باقی رہے اور شکاف خفیف وہ رہتا ہے جس سے کچھ منفعت زائل نہ ہو بلکہ کپڑے میں نقصان آجائے (خفیف وہ کہ بعض منفعت بدون عین کے زائل ہو) الفتویٰ الصغریٰ (ع) اس واسطے کہ امام محمدؒ نے کتاب مبسوط میں کپڑا قطع کرنے کو نقصان فاحش قرار دیا حالانکہ اس سے بعض منافع زائل ہوئے ہیں۔

قال ومن عصب ارضا فغرس فيها او بنى قبل له اقلع البناء والغرس وردھا لقوله عليه السلام ليس لعرق ظالم حق ولان ملك صاحب الارض باق فان الارض لم تصرف مستهلكة والغصب لا يتحقق فيها ولا بد للملك من سبب فيومر الشاغل بتغيريها كما اذا شغل ظرف غيره بطعامه.

اگر کسی نے دوسرے کی زمین غصب کر کے اس میں پودے لگائے یا کوئی عمارت بنائی تو اس سے کہا جائے گا کہ اپنی عمارت و پودے اکھاڑ لے اور خالی زمین واپس کر دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رگ ظالم کے واسطے کوئی حق نہیں ہے اور اس واسطے کہ صاحب زمین کی ملکیت باقی ہے کیونکہ زمین کچھ مستحکم نہیں ہوئی اور زمین میں غصب تحقق نہیں ہوتا ہے حالانکہ ملکیت کے لئے کوئی سبب ضروری ہوتا ہے یعنی وہ یہاں موجود نہیں ہے پس جس نے زمین کو پھنسا دیا اس کو حکم دیا جائے گا کہ خالی کرے جیسا اپنا طعام دوسرے کے برتن میں بھرتا تو اس کو خالی کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

فائدہ: اور جس حدیث کا مصنف نے اشارہ کیا اس کو چھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔ اول حدیث سعید بن زید رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زمین مردہ کو زندہ کیا جتنی اجاڑ جنگل کو قابل زراعت و باغ کیا تو وہ اس کے لئے ہوئی اور رگ ظالم کے لئے کچھ حق نہیں ہے رواہ ابوداؤد و الترمذی و قال حسن غریب و رواہ مالک و الترمذی و مرسل۔ دوم حدیث عبادہ بن اصنامت رواہ الطبرانی من حدیث ابی یوسف القاضی۔ سوم حدیث عبدالرحمن بن عمرو بن العاص رواہ الطبرانی۔ چہارم حدیث عمر بن عوف رواہ اسحاق و الترمذی و الطبرانی۔ پنجم حدیث یحییٰ بن سعید عن ابی داؤد و ششم حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا رواہ ابوداؤد و الطبرانی و السیوطی و الترمذی و الامام ابوداؤد نے کہا کہ حضرت ہشامؒ نے فرمایا ہے کہ رگ ظالم سے یہ مراد ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین میں بدون استحقاق پودے

نگاہ اور چاہے کہ اس ذریعہ سے مستحق ہو جائے اور رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کھیتی بوئی تو کاشت کار کو اپنا نفع ملے گا اور کھیتی میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا رواہ ابو عبیدہ فی کتاب الاموال۔ پس کھیتی مالک زمین کے واسطے قرار دی اور اس پر کاشتکار کا خرچہ لازم کیا۔ م۔ ع۔

فان كانت الارض تنقص بقلع ذلك فللمالك ان يضمن له قيمة البناء وقيمة الفرس مقلوعا ويكويان له لان فيه نظرا لهما ودفع الضرر عنهما وقوله قيمته مقلوعا معناه قيمته بناء او شجر يؤمر بقلعه لان حقه فيه اد لقرار فيه فيقوم الارض بدون الشجر والبناء ويقوم وبها شجر او بناء لصاحب الارض ان يأمره بقلعه فيضمن فضل ما بينهما

پھر اگر عمارت یا پودے اکھاڑنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ غاصب کو عمارت یا پودوں کی قیمت اکھڑے ہوئے کے حساب دیدے اور یہ دونوں چیزیں مالک کے واسطے ہو جائیں گی کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کے واسطے بہتری اور دونوں سے دفع ضرر ہے اور یہ جو فرمایا کہ اکھڑے ہوئے کے حساب سے قیمت دے دے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسی عمارت یا ایسے درختوں کی قیمت دے جن کے اکھڑ ڈالنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ غاصب کا حق اس قدر ہے کیونکہ اس کے والے زمین میں برقرار رکھنے کا حکم نہیں ہے پس اس کا طریقہ یہ ہے کہ قیمت زمین بدون درخت و عمارت کا اندازہ کیا جائے اور دوبارہ قیمت زمین مع ایسے درختوں و عمارت کا اندازہ کیا جائے جن کے حق میں مالک زمین کو اکھڑا ڈالنے کا اختیار ہے پس ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہے اس قدر غاصب کو زمین کا مالک دے دے۔

فائدہ: یہ درخت یا عمارت مالک زمین کی ملک ہو چکی۔

قال ومن عصب ثوبا فصبغه احمر او سويقا قلته بسمن فصاحبه بالخيار ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض ومثل السوق وسلمه للغاصب وان شاء اخذهما وغرم ما اراد الصبغ والسمن فيهما وقال الشافعي في الثوب لصاحبه ان يمسكه ويأمر الغاصب بقلع الصبغ بالقدر الممكن اعتبارا بفصل ساحة بي فيها لان التمييز ممكن بخلاف السمن في السوق لان التمييز متعذر ولنا ما بينا ان فيه رعاية الجانبين والحيرة لصاحب الثوب لكونه صاحب الاصل بخلاف الساحة بنى فيها لان النقص له بعد النقص اما الصبغ فيتلاشى وبخلاف ما اذا انصبغ بهبوب الريح لانه لاحتمال لصاحب الصبغ ليضمن الثوب فيتملك صاحب الاصل الصبغ

اور اگر کسی نے ایک کپڑا غصب کر کے اس کو سرخ رنگا۔ یا ستونصیب کر کے انہیں مسکڑیا تو مالک کو اختیار ہے چاہے سفید کپڑے کی قیمت تاوان لے اور اپنے ستو کے مثل ستولے لے اور یہ کپڑا ستولے لے اور یہ کپڑا ستو غاصب کے سپرد کر دے اور اگر چاہے تو ان دونوں کو لیکر رنگ یا مسک سے جوڑ دیتی ہوئی ہے وہ دیدے اور امام شافعی نے کپڑے کے مسئلہ میں فرمایا کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ اپنا کپڑا رکھ لے اور غاصب کو حکم کرے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنا رنگ چھوڑا لے بقیہ اس دن کے جس میں درخت یا عمارت بنائی کیونکہ یہاں جدا کرنا ممکن ہے بخلاف ستو کے کہ اس میں سے مسک نکالنا ممکن نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل وہی جو ہم نے اوپر بیان کی کہ حکم مذکورہ میں جانبین کی رعایت ہے اور کپڑے کے مالک کو اختیار اس وجہ سے دیا گیا کہ اصل کا مالک وہی ہے بخلاف زمین میں درخت یا عمارت کے کیونکہ توڑ لینے کے بعد غاصب کو ٹوٹن ملتی ہے اور رنگ بعد ٹوٹنے کے برباد ہو جائے گا اور بخلاف اس کے اگر ہوا کے جھوکے سے کپڑا اڑ کر کسی کے رنگ میں گر کر رنگین ہو گیا کیونکہ اس صورت میں رنگ والے کا کچھ قصور نہیں ہوتا کہ وہ کپڑا کا ضامن قرار دیا پس کپڑے والے قیمت دے کر اس رنگ کا مالک ہو جائے گا۔

قال ابو عصفه في اصل المسألة وان شاء رب الثوب باعه ويضرب بقيمته ابيض وصاحب الصبغ بما اراد الصبغ فيه لان له ان لا يملك الصبغ بالقيمة وعند امتناعه تعين رعاية الجانبين في البيع ويتأتى هذا فيما اذا انصبغ الثوب

بنفسه وقد ظهر بماد كونا الوجه في السوق غير ان السوق من ذوات الامثال فيصم مثله والثوب من ذوات القيم فيصم قيمته وقال في الاصل يصم قيمة السوق لان السوق يتفاوت بالقلبي فلم يبق مثليا وقيل المراد منه المثل سماه به لقيامه مقامه والصفرة كالحمرة ولو صبغه اسود فهو نقصان عذابي حنيفةً وعندهما زيادة وقيل هذا اختلاف عصر و زمان وقيل ان كان ثوبا ينقصه السواد فهو نقصان وان كان ثوبا يزيد فيه السواد فهو كالحمرة وقد عرف في غير هذا الموضع ولو كان ثوبا ينقصه الحمرة بان كانت قيمته ثلثين درهما فتراجعت بالصع الى عشرين فعن محمد انه ينظر الى ثوب يزيد فيه الحمرة فان كانت الزيادة خمسة ياخذ ثوبه وخمسة درهم لان احدى الخمستين جبرت بالصع

اور ابو عصمہ سعد بن معاذ مروزی نے اصل مسئلہ میں کہا کہ کپڑے کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کپڑا فروخت کرے اور اس کے شے میں کپڑے کا مالک اپنے سپید کپڑے کے حساب سے حصہ نہ ہوگا۔ اور رنگ کا مالک بحساب زیادتی رنگ کے حقدار ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ قیمت دیکر رنگ کی ملکیت منظور نہ کرے اور اس کے انکار کی صورت میں بیع کے طریقہ سے جائین کی رعایت متعین ہے لیکن ابو عصمہ کا یہ قول اصل مسئلہ میں نہیں بلکہ اس صورت میں جاری ہوتا ہے کہ کپڑا خود بخود رنگ گیا ہو یعنی مالک کو یہ اختیار نہ ہو کہ رنگنے والے سے تاوان لے۔ اور ہرے بیان مذکورہ سے ستو کے مسئلہ میں بھی وجہ ظاہر ہوئی یعنی مسئلہ میں غلط کرنے یا خود غلط ہو جانے میں بھی یہی دلیل جاری ہے جو کپڑے میں مذکور ہوئی صرف اتنا فرق ہے کہ ستو مثل چیزوں میں سے ہے تو اس کے مثل تاوان دے گا اور کپڑا ایسی چیزوں میں سے ہے جس کا تاوان قیمت ہوتا ہے مگر کتاب مبسوط میں مذکور ہے کہ ستو کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ بھوننے سے ستوؤں میں تفاوت ہو جاتا ہے تو وہ مثل نہیں رہتا ہے۔ امام استیجابی نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور بعض نے فرمایا کہ مبسوط میں قیمت سے مراد مثل ہے اور اس کو قیمت اس لئے کہا کہ وہ اس کا قائم مقام ہوتی ہے اور واضح ہو کہ رز درنگ بھی مثل سرخ کے ہے اور اگر اس نے سیاہ رنگ ڈالا ہو تو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نقصان ہے اور صاحبین کے نزدیک نقصان نہیں بلکہ زیادت ہے اور بعض نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف صرف اپنے زمانہ کا اختلاف ہے جنی امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں غوامیہ حاکم نے جو سیاہ رنگ سے نفرت کرتے تو اس رنگ کی بیقہ ری تھی اور صاحبین کے وقت میں عباسیہ حاکم تھے جو سیاہ رنگ پسند کرتے تھے جس سے اس رنگ کی قدر ہو گئی ہذا چار ہر ایک نے اپنے وقت میں سیاہ رنگ کی بابت جو کچھ دیکھا دیا حکم دیا لہذا اب بھی جہاں اس رنگ کی قدر یا بیقہ ری ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ اگر ایسا کپڑا ہو جس کو سیاہ رنگ سے نقصان پہنچتا ہے تو یہ رنگ نقصان سمجھا جائے گا اور اگر ایسا کپڑا ہو جس میں سیاہ رنگ سے قیمت بڑھتی ہے تو وہ مثل سرخی کے زیادتی سمجھا جائے گا۔ اور یہ امر اس موقع کے علاوہ دوسرے موقع میں بھی بیان ہوا ہے۔ اور اگر کوئی کپڑا ایسا ہو جس میں سرخی سے نقصان پہنچتا ہے جنی قیمت گھٹتی ہے مثلاً ایک کپڑے کی قیمت پچیس درہم تھی وہ رنگ سرخ کی وجہ سے گھٹ کر پندرہ درہم رہ گئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسے کپڑے کو دیکھا جائے جس میں سرخی سے قیمت بڑھتی ہے پس اگر زیادتی مثلاً پانچ درہم ہو تو مالک اپنا کپڑا درہم لے لے گا کیونکہ ہر دو پانچ میں سے ایک کا نقصان پورے رنگ کے پورا ہوگا۔

فائدہ اگر دوسرے کا تصور کھول دیا کہ وہ ٹھنڈا پڑ گیا یعنی روٹیاں لگانے کے قبل نہ رہا تو وہ اس قدر نکڑی کا ضامن ہوگا جس سے اسی طرح گرم ہو جائے۔ ع۔

فصل

ومن عصب عينا فغيبها فضمنه المالك قيمتها ملكها وهذا عندنا وقال الشافعي⁷ لا يملكها لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما في المدرس ولذا انه ملك البدل بكماله والمبدل قابل النقل من ملك الي

ملک فیملکہ دفعا للضرر عنه بخلاف المدبر غیر قابل للنقل بحق المدبر نعم قد یفسخ التدبیر بالقضاء لکن البیع بعده یصادف القن.

اگر غاصب نے کوئی مال عین غصب کر کے اسکو غاصب کر دیا پس مالک نے اس سے اس مال عین کی قیمت تاوان لے لی تو غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ مالک نہ ہوگا اور اس واسطے کہ غصب محض ظلم ہے تو وہ نعت ملکیت کا سبب نہیں ہو سکتا ہے جیسے مدبر مملوک کی صورت میں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے پورا عوض پایا اور عوض ایسی چیز ہے جو ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہو سکتی ہے تو غاصب کا مالک ہو جائے گا تاکہ اس کی ذات سے اس کا ضرر دور ہو بخلاف مملوک مدبر کے کہ وہ قائل نقل نہیں ہے اس لئے کہ اس کو مدبر ہونے کا حق حاصل ہے ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاضی کے حکم سے مدبر ہونا منسوخ کر دیا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جو بیع واقع ہوتی ہے وہ محض مملوک پر واقع ہوتی ہے۔

قال والقول فی القيمة قول الغاصب مع یمنه لان المالك يدعی الزیادة وهو ینکر والقول قول المنکر مع یمینه الا ان یقیم المالك البینه باكثر من ذلك لانه اثبتہ بالحجة الملزمة.

اور قیمت کے بارہ میں قسم سے غاصب کا قول قبول ہوگا کیونکہ مالک تو زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے اور غاصب اس سے انکار کرتا ہے اور قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہو لیکن اگر مالک اس سے زیادہ قیمت ہونے پر گواہ قائم کرے تو اس کا دعویٰ ثابت ہوگا کیونکہ اس نے حجت ملزمہ سے ثابت کر دیا ہے۔

قال فان ظهرت العین و قیمتها اکثر مما ضمن وقد ضمنها بقول المالك او بینة اقامها او بنکول الغاصب عن الیمین فلاخیار للمالك وهو للغاصب لانه تم له المملک بسبب اتصال به رضاء المالك حیث ادعی هذا المقدار.

پھر اگر یہ مال عین کسی وقت ظاہر ہوا حالانکہ اس کی قیمت اس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے تاوان دی مگر اس نے جو مقدار ادا کی وہ مالک کے کہنے پر ادا کی یا گواہ قائم کرنے پر ادا کی اس مقدار پر غاصب سے قسم لی گئی تھی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کر کے یہ قیمت دیدی تو مالک کے واسطے کچھ اختیار نہ ہوگا اور یہ چیز اب غاصب کے واسطے ہوگی کیونکہ غاصب کی ملکیت ایسے سبب سے پوری ہو چکی جس کے ساتھ مالک کی رضامندی موجود ہے کیونکہ مالک نے اسی مقدار کا دعویٰ کیا تھا۔

قال فان كان ضمنه بقول الغاصب مع یمینه فهو بالخیار ان شاء امضى الضمان وان شاء اخذ العین ورد العوض لانه لم يتم رضاه بهذا المقدار حیث يدعی الزیادة واخذہ دونها لعدم الحجة ولو ظهرت العین و قیمتها مثل ما ضمنه او دونہ فی هذا الفصل الاخیر فکذلک الجواب فی ظاهر الروایة وهو الاصح خلافا لما قاله الکرخی انه لاخیار له لانه لم يتم رضاه حیث لم یعط له ما يدعیه والخیار لفوات الرضاء.

اور اگر مالک نے غاصب کے قول مع قسم پر تاوان لیا ہو تو زیادہ قیمت ظاہر ہونے کی صورت میں مالک کو اختیار ہے چاہے تاوان مذکور پورا کر دے یعنی جائز رکھے اور چاہے مال عین لے کر جو عوض لیا ہے وہ واپس کر دے کیونکہ اس مقدار کے ساتھ اس کی رضامندی پوری نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ زیادہ کا دعویٰ کرتا تھا اور بغیر زیادتی کے لے لینا صرف اس وجہ سے تھا کہ اس کے پاس گواہ نہ تھے پس رضامندی ثابت نہ ہوئی۔ اور اگر قسم سے غاصب کے کہنے پر تاوان لینے کی صورت میں جب مال عین ظاہر ہوا اور اس کی قیمت اس مقدار کے برابر ہے جو غاصب نے ادا کی یا اس سے کم ہے تو کرنی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کو واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ میں اس کو اختیار ہے کہ چاہے مال عین واپس لے کر تاوان پھیر دے اور یہی اصح ہے کیونکہ مالک کی رضامندی پوری نہیں ہوئی اس لئے جو وہ دعویٰ کرتا تھا وہ اس کو نہیں دیا گیا اور اختیار اسی وجہ سے حاصل ہوا کہ اس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی۔

فائدہ نہ اس وجہ سے کہ اس کی قیمت پوری نہیں ہے۔

قال ومن عصب عبدا فباعه فصمه المالك قيمته فقد حار بيعه وان اعتقه ثم صم القيمة لم يحرق عتقه لان الملك الثابت فيه ناقص لثبوته مستدا او ضرورة ولهذا يظهر في حق الاكساب دون الاولاد والناقص يكفى لعود البيع دون العتق كصمك المكاتب

اگر کسی نے ایک غلام غصب کر کے اس کو فروخت کیا پھر مالک نے اس سے تاوان لے لیا تو غصب کی بیع جائز ہوگی ورنہ اگر اس کو آزاد کیا پھر قیمت تاوان دے دی تو عتق جائز نہ ہوگا کیونکہ غلام میں جو ملکیت ثابت ہوئی وہ ناقض ہے کیونکہ وہ ملک مستند بہ ضرورت ہے ہذا وہ کہلی کے حق میں معتبر ہوئی ہے نہ ادا کے حق میں اور جو ملک ناقص ہو وہ عتق کے واسطے کافی نہیں ہوتی اور غدا بیع کے واسطے کافی ہوتی ہے جیسے مکاتب کی ملک ہے

فائدہ: چنانچہ مکاتب اپنی کہلی میں خرید و فروخت کر سکتے ہیں اور اپنی کامیابی کا غلام آزاد نہیں کر سکتا ہے اور اگر ایک باندی غصب کر لی اور غصب نے تاوان ادا نہیں کیا اور اس سے پہلے اس نے مزدوری وغیرہ سے مال کمایا اور اس کے ادا ہونے کی پھر غصب نے تاوان ادا کیا تو مائی غاصب کے واسطے ہوگی لیکن ادا اصل مال کو ملے گی کیونکہ غصب کی ملکیت ناقص ہے۔

قال وولد المعصوبة وبماؤها وثمرة المستان المعصوب امانة في يد العاصب ان هلك فلا صم عليه الا ان يتعدى فيها او يطلبها مالکها فيجمعها اياه وقال الشافعي زوائد المعصوب مضمومة متصلة كانت او مفصلة لو حود العصب وهو اثبات اليد على مال العير بعير رصاه كما في الطية المحرجة من الحرم ادا ولدت في يده يكون مضموم عليه ولنا ان العصب اثبات اليد على مال العير على وجه يريل يد المالك عبي ماد كرماء ويد المالك ما كانت ثالثة على هذه الريادة حتى يربها العاصب ولو اعتبرت ثالثة عني الولد لا يريلها اذ الظاهر عدم المص حتى لو منع الولد بعد طئه يصمه وكذا اذا تعدى فيه كما قال في الكتاب ودلك بان اتلفه او دحه فاكله او باعه وسلمه وفي الطية المحرجة لا يضمن ولها اذا هنك قبل التمكن من الارسال لعدم المص وما يصمه اذا هلك بعده لو حود المص بعد طلب صاحب الحق وهو الشرع على هذا اكثر مشايخنا ولو اطلق الحواب فهو ضمان جناية ولهذا يتكرر تنكرها ويحب بالاعانة والاشارة فلان يحرم بما هو فوقها وهو اثبات اليد على مستحق الامن اولی واحوی

مغصوبہ باندی کا بچہ ورجو کچھ اس سے پیدا ہو رہا ہو یا غصب کے پھل غصب کے پاس مانت ہوتے ہیں اگر تلف ہو جائیں تو اس پر ضمانت نہیں ہے لیکن اگر غصب اس میں تعدی کر کے یا مالک کے تلف کرنے پر روکے تو ضامن ہوگا اور اہل مشافعی نے فرمایا کہ مغصوب سے جس قسم کی زیادتی حاصل ہو غصب اس کا ضامن ہے خواہ زیادتی متصد ہو جیسے حسن وجمال وغیرہ یا زیادتی مفصلہ ہو جیسے بچہ وغیرہ کیونکہ غصب سے تعدی موجود ہے اور غصب کے معنی یہ کہ غیر کے مال پر بغیر اس کی رضا مندی کے قبضہ نم کرنا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حرم سے برنی بھان جو اس کے قبضہ میں بچہ جنمی تو وہ برنی مع بچہ کا ضامن ہوتا ہے اور ہماری جمت یہ ہے کہ غصب کے معنی غیر کے مال پر اپنا قبضہ اس طرح قائم کرنا کہ مالک کا قبضہ اور کرے جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور مالک کا قبضہ اس زیادتی پر ثابت نہیں تھا تا کہ غصب سکون اکل کرے اور اگر ادا دیر اس کا قبضہ ثابت بھی نہ ہو تو غصب نے اس کو اکل نہیں کیا اور اس واسطے کہ ہر حال یہ ہے کہ غاصب اس کو ماں سے نہ روکتا حتیٰ کہ اگر مالک کے ملنے کے بعد غصب اس کو روکے تو ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر غصب ادا دیر میں کوئی تعدی کرے تو ضامن ہوگا جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور تعدی کی صورت یہ ہے کہ غصب اس کو تلف کر دے یا بکری کا بچہ ذبح کر کے کھ جائے یا باندی کا بچہ فروخت کر کے سپرد کر دے۔ و حرم سے جو برنی نکال لیا اس کے بچہ کا ضامن ہوگا اگر چھوڑنے کا قابو پانے سے پہلے وہ تلف ہو جائے کیونکہ اس نے نہیں روکا و رضامن جب ہی ہوگا

کہ چھوڑنے کا قابو پانے کے بعد تلف ہو جائے کیونکہ صاحب الحق یعنی شرح شریف کے مطابق یہ کے بعد اس نے روکا اور ہمارے اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں۔ اور اگر اس صورت میں جواب مطلق ہو یعنی ہر صورت ضامن ہونے کا حکم مان لیا جائے تو بھی اعتراض نہیں کیونکہ یہ جرم کا تاوان ہے۔ ہذا اگر جرم متکرر ہو تو جرم نہ متکرر ہوتا ہے یعنی مثلاً ایک مرتبہ ہرنی کو نکال لایا تو مجرم ہوا پھر اگر دوبارہ اس کو نکال لایا تو پھر جرم مانا جائے گا یہ جرم نہ بوجہ انت کے بھی واجب ہوتا ہے یعنی اگر اس شخص کی کسی نے نکالنے میں امانت کی وہ بھی مجرم و ضامن ہوتا ہے اور شرارہ سے بھی جرم مانا واجب ہوتا ہے یعنی کسی نے شرارہ کیا جس کے سبب سے دوسرے نے ہرنی کو مار لیا نکالا تو شرارہ کرنے والا بھی مجرم ہے حالانکہ یہ نصب کے معنی نہیں بلکہ جرم ہے پس جب یہ جرم نہ ایسا امور سے واجب ہوتا ہے پس اگر اس سے بڑھ کر ایک فعل سے واجب ہو تو اولیٰ ہے اور وہ فعل یہ کہ جس ہرنی کے واسطے اس کا استحقاق تھا اس پر اپنا قبضہ قائم کیا۔

فائدہ: پس ضد صمدیہ کہ ہرنی کا مسند اگر مان میں کہ اس کے بچہ پر تعدی سے تاوان واجب ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تاوان جرم نہ ہے نہ تاوان ملکیت یا نصب اور جب ہرنی کو بدکانے سے یا شرارہ یا انت سے یہ جرم مانا واجب ہوا تو ناجائز طور سے اس پر اپنا قبضہ قائم کرنے میں بدرجہ اولیٰ جرم مانا واجب ہوگا اور ہمارے مسئلہ میں نصب ہے اور جو ضمانت واجب ہو وہ ضمانت نصب ہے تو نصب کا قیاس ضمانت جرم نہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قال وما نقصت الحاربة بالولد في صمان العاصب فان كان في قيمة الولد وفاء به جبر النقصان بالولد وسقط ضمانه عن العاصب وقال رفاعة والشافعي لا ينجر النقصان بالولد لان الولد مدكه فلا يصلح جابرا لملكه كما في ولد الطيبة وكما اذا هلك الولد قبل الرد او ماتت الام وبالولد وفاء وصار كما اذا حر صوف شاة غيره او قطع قوائم شحر غيره او حصى عد غيره او علمه الحر فته فاضناه التعليم ولنا ان سبب الزيادة والنقصان واحد وهو الولادة او العوق على ما عرف وعند ذلك لا يعد نقصاناً فلا يوجب ضماناً وصار كما اذا عصب حاربة سمينة فهرلت ثم سمت او سقطت ثبيتها ثم نت او قطع يدا المعصوب في يده واحذر اشها واداه مع العبد يحتسب عن نقصان القطع وولد الطلية مسموع وكذا اذا ماتت الام وتخريج الثانية ان الولادة ليست بسبب لموت الام اذا الولادة لا تنفص الى عاليا وبخلاف ما اذا مات الولد قبل الرد لانه لا بد من رد اصله للبراءة فكذا لا بد من رد خلفه والحصاء لا يعد زيادة لانه غرض بعض الفلسفة والاتحاد في السبب فيما وراء ذلك من المسائل لان سبب النقصان القطع والحر سبب الزيادة السمو وسبب النقصان التعليم والزيادة سبها الفهم

اور مضمون یہ باندی کو ولدیت سے جو نقصان ہو جائے گا اور غاصب کی ضمانت میں داخل ہے پھر اگر بچہ کی قیمت میں اس نقصان کی وفاء ہو تو بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان ہو جائے گا اور غاصب سے نقصان کی ضمانت ساقط ہو جائے گی اور زفر شافعی نے فرمایا کہ بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان نہیں ہوگا۔ کیونکہ بچہ بھی مالک کی ملکیت ہے۔ تو یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی ملکیت خود اس ملکیت کا نقصان پورا کرے جیسے جرم سے نکالی ہوئی ہرنی کا جبر نقصان اس کے بچہ سے نہیں ہوتا اور جیسے اس صورت میں کہ واپس کرنے سے پہلے بچہ مر گیا یا ولدیت کی وجہ سے اس کی ماں مری۔ حالانکہ بچہ کی قیمت بہت بڑی ہے جو تاوان کو واپس کر سکتی ہے حالانکہ بافتقار اس میں جبر نقصان نہیں ہوتا اور یہ حکم ایسا ہو گیا کہ غیر کی بکری کے صوف کاٹ سے یا دوسرے کے درخت کی پیڑی کاٹ یا غیر کا غنم خنسی کر دیا۔ جتنی بیجا کر دیا یا غیر کے غلام کو کوئی حرفہ کھدیا۔ حالانکہ کھینے میں نحیف و کمزور ہو گیا کہ ان سب صورتوں میں نقصان کا ضامن ہوتا ہے اگرچہ قیمت بڑھے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی اور نقصان دونوں کا سبب جان ایک ہی ہے اور وہ ولادت یا قتر رنطقہ ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معصوم ہوا اور ایسی حالت میں ولدیت کو نقصان نہیں شمار کیا جائے گا تو وہ موجب ضمان بھی نہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے موٹی تازی باندی غصب کی پھر وہ دی ہو گئی پھر موٹی تازی ہو گئی تو نقصان پورا

ہو گیا یا اس کے اگلے دانت گر گئے پھر نکل آئے تو نقصان پورا ہو گیا یہ منصوبہ مملوک کا ہاتھ کاٹا گیا اور غاصب نے جرم نہ لے کر ہاتھ کٹ غلام مع جرم نہ کے واپس کیا تو نقصان پورا ہو جاتا ہے اور برہنی کا بچہ کے مسئلہ ممنوع ہے یعنی غیر ظاہر الروایہ میں جبر نقصان ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر ولادت سے مال مرجے اور بچہ کی قیمت وافی ہو تو بھی غیر ظاہر الروایہ میں جبر نقصان ہو جائے گا ہاں ظاہر الروایہ جبر نقصان نہیں ہوتا تو اس رویت کی تخریج یہ ہے کہ باندی کے مرنے کا سبب کچھ ولادت نہیں ہے کیونکہ غائب ولادت سے موت نہیں ہوتی ہے یعنی ولادت تو زیادتی کا سبب ہے تو موت کسی دوسرے سبب سے واقع ہوئی لہذا ضامن ہو گا۔ اور یہاں ہمارا کلام ایسی صورت میں ہے کہ زیادتی و نقصان کا ایک ہی سبب ہو تو باندی مرجانے کا مسئلہ اس کے خلاف ہے اور اسی طرح جب واپس سے پہلے بچہ مر گیا تو وہ بھی مخالف ہے کیونکہ مہمان اصل یعنی اس کی ماں کا واپس کرنا ضرور ہے تا کہ بری ہو تو اس کے خفیہ کا واپس کرنا بھی ضرور ہو اور نہ ضامن ہو گا یعنی اس نے اصل باندی کو جس صفت پر غصب کیا تھا اسی صفت پر واپس کرنا واجب تھا لیکن اس نے ولادت سے ناقص واپس کیا تو اس نقصان کا خفیہ یعنی بچہ واپس کرنا واجب تھا اور جب بچہ واپس نہ کیا تو ضامن ہوا اور ہمارا کلام اس صورت میں ہے کہ مع بچہ بس کرے اور ہاں غلام خفیہ کرنا جس کو تم نے زیادتی شمار کیا تو یہ زیادتی نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعض فاسقوں کی خواہش ہوتی ہے یعنی شرعاً ایسے حرام فعل کو زیادتی نہیں شمار کرتی اور اس کے سوا باقی مسائل میں اگرچہ زیادتی ہے لیکن سبب متحد نہیں ہے کیونکہ نقصان کا سبب بیڑی کاٹ صوف نوچنا اور زیادتی کا سبب اس کا اگنا اور حرفہ سکھانے میں نقصان کا سبب عظیم اور زیادتی کا سبب اس کی سمجھ ہے۔

قال ومن عصب جارية فزني بها فحبلت ثم ردّها وماتت في نفاسها يصمن قيمتها يوم علفت ولا ضمان عليه في الحرّة هدا عند ابي حنيفة وقال لا يصمن في الامنة ايضا لهما ان الرد قد صح والهلاك بعده بسبب حدث في يد المالك وهو الولادة فلا يصمن العاصب كما اذا حمت في يد العاصب ثم ردّها فهلكت او رت في يده ثم ردّها فحبلت فهلكت منه وكن اشترى جارية قد حبلت في يد النافع فولدت عبدالمشترى وماتت في نفاسها لا يرجع على النافع بالاتفاق بالشمس وله انه عصمها وما اعقد فيها سبب التلف ووردت وفيها ذلك فلم يوجب الرد على الوحه الذي احده فلم يصح الرد وصار كما اذا حنت في يد العاصب جارية فقتلت بها في يد المالك او دفعت بها بان كانت الجنابة خطأ يرجع على العاصب بكل القيمة كذا، هذا بخلاف الحرّة لانها لا تضمن بالعصم لبقية ضمان الغصب بعد فساد الرد وفي فصل الشراء الواجب ابتداء التسليم وما ذكرنا شرط صحة الرد والبراء سبب لجلد مولم لا حارح ولا متلف فلم يوجب الرد المبيع في يد العاصب

اگر کسی نے ایک باندی غصب کر کے اس سے زنا کیا پھر وہ حاملہ ہو گئی پھر اس کو واپس کر دیا پھر وہ ولادت میں مر گئی تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہو گا جو حاملہ کرنے کے روز تھی اور اگر آزاد عورت کے ساتھ ایسا کیا تو ضامن نہ ہو گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ باندی کی صورت میں بھی ضامن نہ ہو گا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ واپس بھیج ہو گئی اور مرنا اس کے بعد ایک ایسے سبب سے ہوا جو مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے اور وہ ولادت ہے یعنی وہ مالک کے قبضہ میں جتنی تو غاصب ضامن نہ ہو گا جیسے اگر غاصب کے پاس اس کو بخار آئے پھر اس نے واپس کیا اور مالک کے قبضہ میں مری تو ضامن نہیں ہوتا ہے یا جیسے اس نے غاصب کے قبضہ میں زنا کیا پھر غاصب نے واپس کی پھر مالک کے قبضہ میں اس کو زنا کی وجہ سے درے گئے بس وہ مر گئی تو غاصب ضامن نہیں ہوتا ہے اور جیسے ایسی باندی خریدی جو بائع کے قبضہ میں حاملہ ہو گئی تھی پھر وہ مشتری کے پاس بچہ جنی اور ولادت میں مر گئی تو بالاتفاق وہ بائع سے ثمن واپس نہیں لے سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی حالت میں غصب کیا کہ باندی میں یہ سبب تلف موجود نہ تھا اور واپس ایسی حالت میں کہ اس میں سبب تلف موجود ہے تو جس وجہ پر اس نے لی تھی اس وجہ پر واپس پائی نہیں گئی تو واپس کرنا صحیح نہ ہو اور یہ ایسا ہو گیا جیسے غاصب کے قبضہ میں اس نے کوئی جرم کیا

یعنی کسی کو قتل کیا پھر اس قتل کی وجہ سے وہ مالک کے قبضہ میں قتل کی گئی یا اگر جرم خطا تھا تو اس کے عوض دیدی گئی تو وہ غاصب سے پوری قیمت واپس لیتا ہے ایسا ہی اس مقام پر ہوگا بخلاف ادارہ عورت کے کہ وہ غصب سے مضمون نہیں ہوتی ہے تاکہ واپسی فاسد ہونے کے بعد بھی غصب کا تاوان باقی رہی اور مسئلہ خرید کی صورت میں ابتدائی سپردہ واجب ہے حالانکہ جیسے سپرد کی واجب ہوئی ویسی بعینہ سپرد کرے۔ اور یہاں جو ہم نے ذکر کیا وہ واپسی صحیح ہونے کی شرط ہے حالانکہ یہ نہیں پائی گئی اور ہر مسئلہ زنا تو انہیں زنا کی ضرب کا موجب ہے جو کچھ پہنچا دے نہ آنکہ مجروح کرے یا تلف کرے تو غاصب کے قبضہ میں موت کا سبب نہیں پایا گیا۔

فائدہ: بلکہ یہ مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا ہذا غاصب ضامن نہ ہوا۔

قال ولا یضمن الغاصب مایافع ماغصبه الا ان ینقص باستعماله فیغرم النقصان وقال الشافعی یشملها فیجب اجر المثل ولا فرق فی المذہبین بینہما اذا عطلها او سکنها وقال مالک ان سکنها یجب اجر المثل وان عطلها لاشی علیہ لہ ان المنافع اموال متقومة حتی تضمن بالعقد فکذا بالغصب ولنا انہا حصلت علی ملک الغاصب لحدوثها فی امکانہ اذ ہی لم تکن حادثۃ فی ید المالك لانہا اعراض لاتبقى فیملکها دفعا لحاجتہ والانسان لا یضمن ملکہ کیف وانہ لا یتحقق غصبہا واتلافہا لانہ لا بقاء لہا ولانہا لاتماثل الاعیان لسرعتہ فثابتہا بقاء الاعیان وقد عرفت ہذہ المعاد فی المختلف ولا نسلم انہا متقومة فی ذاتہا بل تتقوم ضرورۃ عند ورود العقد ولم یوجد العقد الا ان ما انتقص باستعماله مضمون علیہ لاستہلاکہ بعض اجزاء العین.

غاصب نے جو چیز غصب کی اس کے منافع کا ضامن نہیں ہوتا ہے یعنی واپسی تک مقصوب کے منافع کا، لک کے واسطے ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ خود یہ منفع حاصل کرے لیکن اگر اس کے استعمال سے مقصوب میں نقصان آئے تو نقصان کا ضامن ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ منفع کا بھی ضامن ہوگا پس اتنی مدت تک جو کچھ اس چیز کا اجر المثل ہونا ہو وہ غاصب کے ذمہ واجب ہوگا۔

فائدہ: خلاصہ یہ مذہب امام ابو حنیفہ پر منفع کا ضامن نہیں ہے اور مذہب شافعی پر اجر المثل کا ضامن ہے۔ اور ان دونوں مذہبوں میں اس امر کا فرق نہیں کہ غاصب نے مکان مقصوبہ کو بیکار چھوڑا ہو یا اس کو سکونت میں استعمال کیا ہو یعنی امام شافعی کے نزدیک ہر صورت ضامن ہوگا اور ہمارے نزدیک ہر صورت ضامن نہ ہوگا اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر غاصب اس میں رہا ہو تو اجر المثل واجب ہوگا اور اگر معطل چھوڑا ہو تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ منافع بھی قیمتی مال ہیں حتی کہ عقود داجرہ وغیرہ سے ان کی ضامن واجب ہوتی ہے پس اسی طرح غصب سے تاوان واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ منافع تو غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوئے یعنی جب وہ مقصوب کا ضامن ہو گیا خواہ بقیمت یا بمثل تب یہ ضامن پیدا ہوئے تو اس کی ملکیت پر پیدا ہوئے کیونکہ یہ منافع اس کے امکان میں حاصل ہوئے ہیں اس لئے ان منافع کا وجود مالک کے قبضہ میں نہیں تھا کیونکہ منافع کچھ اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہ سکتے ہیں تو غاصب ان کی دفع ضرورت کی وجہ سے ان کا مالک ہو جائے گا اور انسان اپنی ملکیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور کیونکہ ضامن ہوگا حالانکہ منافع کو غصب کرنا یا ان کو تلف کرنا متصور نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ ان کا باقی رہنا ممکن نہیں ہے اور اس لئے کہ ان کو اعیان کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں ہے یعنی وہ اعیان کے مثل نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ جلد فنا ہو جاتے ہیں اور اعیان باقی رہتے ہیں اور یہ ماخذ کتاب المختلف میں مفصل معلوم ہوا ہے اور اس کا قیمتی ہونا جیسا امام شافعی نے فرمایا تو یہ ہم کو مسلم نہیں کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی ہیں بلکہ جب عقد اجارہ وغیرہ وارد ہوتا ہے تو اس ضرورت سے خلاف قیاس ان کو قیمتی ٹھہراتے ہیں حالانکہ غاصب کے ساتھ یہاں کوئی عقد نہیں پایا گیا لیکن عین مقصوب میں سے جو کچھ اس کے استعمال کی وجہ سے ناص ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مال عین کا بعض جزو تلف کر دیا ہے۔

فائدہ: اور منافع اس کے جزو نہیں ہوتے ہیں تو اس کا ضامن نہ ہوگا ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مکان مذکورہ کرایہ

پر چلانے کے واسطے نہ رکھا گیا ہو اور اگر کرایہ پر چلانے کے واسطے ہو تو بالاتفاق منافع کا ضمان ہوگا اور فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ قسٹی مکان یا زمین کے منافع کا مطلق ضامن ہوگا خواہ وہ کرایہ پر چلانے کے واسطے ہوں یا نہ ہوں اور مجتبیٰ میں مذکور ہے کہ اوقات و اموال یشیم میں ہمارے مشائخ متاخرین نے امام شافعیؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کہ جو کوئی ان کو غصب کرے تو ان کے منافع کا ضامن ہے کہ ذاتی العینی۔

فصل فی غصب مالا یتقوم

فصل ایسی چیز کے غصب کے بیان میں جو مال مقوم نہیں ہے۔

ف: یعنی اس کا قیمتی ہونا معتبر نہیں ہے

قال واذا اتلف المسلم خمر الذمی او خنزیره ضمن فان اتلفهما المسلم لم یضمن وقال الشافعی لا یضمنهما للذمی ایضا وعلى هذا الخلاف اذا اتلفهما ذمی علی ذمی او باعهما الذمی من الذمی له انه سقط تقومهما فی حق المسلم فكذا فی حق الذمی لانهم اتباع لنافی حق الاحکام فلا یجب باتلافهما مال مقوم وهو الضمان ولما ان التقوم باق فی حقهم اذ الخمر لهم کالخل لنا والخنزیر لهم کالشاة لنا ونحن امرنا بان نترکهم وما یدینون والسیف موضوع فیتعذر الالزام واذا بقى التقوم فقد وجد اتلاف مال مملوک مقوم فیضمنه بخلاف المیتة والدم لان احدا من اهل الادیان لا یدین تمولهما الا انه یجب قيمة الخمر وان کان من ذوات الامثال لان المسلم ممنوع عن تملیکها لکونه اعرازا لها بخلاف ما اذا حرت المباشرة بین الذمیین لان الذمی غیر ممنوع من تملیک الخمر وتملکها وهذا بخلاف الربوا لانه مستثنی عن عقودهم وبخلاف العبد المرتد یكون للذمی لانا ما صمنا لهم ترک التعرض له لما فیہ من الاستخفاف بالذین وبخلاف متروک التسمية عامدا اذا کان لمن یشیحه لان ولاية المحاجة ثابتة.

اگر مسلمان نے کسی ذمی کی شراب یا سورتلف کیا تو ضامن ہوگا اور اگر کسی مسلمان کی شراب یا سورتلف کیا تو کچھ ضامن نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذمی کے واسطے بھی ضامن نہ ہوگا اور ایسی ہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ کسی کا ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب یا سورتلف کر دیا یا ایک ذمی نے دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب یا سورتلف کر دیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں شراب یا سورتلف ہونا سقط ہے اور اس طرح ذمی کے حق میں بھی سقط ہے اس واسطے کہ یہ لوگ احکام میں ہمارے تابع ہیں تو شراب یا سورتلف کرنے سے مال قیمتی یعنی ضمان لازم نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے یہ ذمیوں کے حق میں شراب یا سورتلف ہونا باقی ہے اس لئے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں سرکہ ہے اور ان کے حق میں سو راہیسی ہے جیسے ہمارے حق میں بکری ہے اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیں اور تلوار ان کے اوپر سے اٹھائی گئی ہے تو کسی حکم کا لازم کرنا متعدد ہے اور جب ان کے حق میں تقوم باقی رہا تو مال مملوک مقوم کا تلف کرنا لازم آیا تو ضامن ہوگا بخلاف مردار اور خون کے ان کے تلف کرنے میں اس واسطے تاوان نہیں واجب ہوتا ہے کہ کسی ملت والے ان کو بطور مال کے نہیں رکھتے ہیں پس شراب و سورتلف تاوان واجب ہوگا لیکن اتنی بات ہے کہ شراب اگرچہ مشکلی چیز ہے لیکن اس کی قیمت دینا لازم ہوگی کیونکہ مسلمان اس کی تملیک سے ممنوع ہے یعنی مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ شراب کسی کی ملک میں سے اس واسطے کہ ایسا کرنے میں شراب کا اعزاز ہے اور یہ حرام ہے بخلاف اس کے اگر دوزیموں میں باہم شراب کی خرید و فروخت جاری ہوئی تو مضاقت نہیں اس واسطے کہ ذمی کو شراب یا سورتلف کرنے یا مالک ہونے سے ممانعت نہیں ہے اور یہ حکم شراب یا سورتلف وغیرہ میں ہے بخلاف بیع کے کہ بیان کے عہدہ مذم سے مستثنیٰ ہے اور بخلاف مرتد کے کہ اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو معاف نہ ہوگا کیونکہ ہم نے اس کے لئے ذمیوں سے معاہدہ نہیں کیا ہے کہ ہم مرتد کو چھوڑ دیں کیونکہ ایسا کرنے میں دین کی جھگ ہوتی ہے اور بخلاف اس کے اگر کسی مجتہد کے نزدیک ایسا ذبیحہ حلال ہو جس پر عہدہ بسملہ کہنا چھوڑا

گیا ہے تو اس کا مواخذہ کیا جائے گا اس لئے کہ حجت سے قائل کرنے کی ولایت حاصل ہے۔

قال فان غصب من مسلم خمرًا فخللها او جلد ميتة فديغها فلصاحب الخمر ان ياخذ الخل بغير شيء وياخذ جلد الميتة ويرد عليه مازاد الدباغ فيه والمراد بالفصل الاول اذا خللها بالنقل من الشمس الى الظل ومنه الى الشمس وبالفصل الثاني اذا دبعه بماله قيمة كالقرظ والعفص ونحو ذلك والفرق ان هذا التخليل تطهير له بمنزلة غسل الثوب النجس فيبقى على ملكه اذ لا يثبت المالك به وبهذا الدباغ اتصل بالجلد مال متقوم للغاصب كالصبغ في الثوب فكان بمنزلة فلماذا ياخذ الخل بغير شيء وياخذ الجلد ويعطى ما زاد الدباغ فيه وبيانه ان ينظر الى قيمته ذكيا غير مذبوغ والى قيمته مذبوغا فيضمن فضل ما بينهما وللغاصب ان يحبس حتى يستوفى حقه لحق الحبس في المبيع.

اور کسی مسلمان سے شراب غصب کر کے سرکہ کر ڈالی یا مردار کی کھال غصب کر کے اس کی دباغت کی تو شراب والے کو اختیار ہے کہ سرکہ مفت لے لے اور کھال بھی لے لے گا مگر دباغت سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدیگا اور سرکہ کی صورت میں مراد یہ ہے کہ اس نے اس طرح سرکہ بنایا کہ سایہ سے دھوپ میں اور دھوپ سے سایہ میں لایا یعنی اس فعل سے وہ سرکہ ہوئی بدون اس کے کہ کچھ مال خرچ کرے اور دباغت کی صورت میں یہ مراد ہے کہ اس نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے جیسے قرظ و عفص وغیرہ اور فرق یہ ہے کہ سرکہ کو ڈالنا شراب کو پاک کرنا ہوتا ہے جیسے نجس کپڑا دھو ڈالنا پس وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور اس میں غاصب کی کوئی ملکیت نہ ہوگی اور قیمتی چیزوں سے دباغت کرنے میں غاصب کا قیمتی مال اس کھال سے ملے گا جیسے کپڑے میں غاصب کا رنگ مل جاتا ہے تو کھال کا بھی وہی حکم ہو گیا جو کپڑا رنگنے میں ہے پس اسی وجہ سے وہ سرکہ کو مفت لے لیگا اور کھال کو لیکر جو کچھ اس میں دباغت سے زیادتی ہوئی ہے دے دیگا اور اس کی صورت یہ ہے کہ کھال کو ذبح کی ہوئی کھال بغیر دباغت کی ہوئی قرار دے کر اس کی قیمت دے کر اندازہ کیا جائے اور دوسری بار دباغت کی ہوئی قرار دے کر اس کی قیمت اندازہ کی جائے پس ان دونوں قیمتوں میں جو کچھ فرق ہو اس قدر وہ غاصب کے لئے ضامن ہوگا اور غاصب کو اختیار ہے کہ کھال کو اپنا حق وصول کرنے تک روک رکھے جیسے مجمع میں بالغ کو شمن حاصل کرنے تک روکنا جائز ہے۔

وان استهلكها ضمن الخل ولم يضمن الجلد عند ابي حنيفة وقالوا يضمن الجلد مذبوغا ويعطى مازاد الدباغ فيه ولو هلك في يده لا يضمنه بالاجماع اما الخل فلا تله لما بقى على ملك مالكة وهو مال متقوم ضمنه بالانلاف ويجب مثله لان الخل من فوات الامثال.

اور اگر غاصب نے سرکہ یا مذبوغ کھال تلف کر دی تو وہ سرکہ کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھال کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا ہے دباغت کی ہوئی کھال کا ضامن ہوگا اور دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہوئی تھی وہ دے دیا جائے گا اور اگر یہ کھال اس کے پاس تلف ہوئی تو بالا جماع ضامن نہ ہوگا پس سرکہ کے ضامن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہا حالانکہ وہ مال قیمتی ہے تو تلف کرنے سے اس کا ضامن ہوگا اور اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا اس لئے کہ سرکہ مٹتی چیزوں میں سے ہے۔

واما الجلد فلهما انه باق على ملك المالك حتى كان له ان ياخذ له وهو مال متقوم فيضمنه مذبوغا بالاستهلاك ويعطيه المالك مازاد الدباغ فيه كما اذا غصب ثوبا فصبغه ثم استهلكه يضمنه ويعطيه المالك مازاد الصبغ فيه ولانه واجب الرد فاذا فوته عليه يخلفه قيمته كما في المستعار وبهذا فارق الهلاك بنفسه.

اور یہی کھال تو اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے حتیٰ کہ اس کو لے لینے کا اختیار تھا حالانکہ وہ مال متقوم ہے تو تلف کر ڈالنے کی وجہ سے غاصب دباغت کی ہوئی کے حساب سے اس کا ضامن ہوگا۔ اور دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہوگی

وہ مالک اس کو واپس دے گا جیسے کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو رنگا پھر تلف کر دیا تھا غاصب اس رنگے ہوئے کپڑے کا ضامن ہوتا ہے اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ مالک اس کو دے دیتا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کھال کا واپس کرنا واجب تھا پھر جب غاصب نے اس کو تلف کر دیا تو اس کے بجائے قیمت واپس کرے جیسے مال مستقر میں ہوتا ہے یعنی اگر کوئی چیز عاریت لی جس کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے پھر اس کو خود تلف کر دیا تو بجائے اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے اور اسی سے معصوم ہو گیا تلف کرنے اور خود تلف کرنے اور خود تلف ہو جانے میں فرق ہے یعنی خود تلف ہونے میں ضامن نہ ہوگا

وقولهما يعطى مازاد الدباغ فيه محمول على اختلاف الحس اما ما حاده يطرح عنه ذلك القدر ويوجد منه الباقي لعدم الفائدة في الاخذ منه ثم الرد عليه وله ان يقوم حصل بصنع غاصب وصعة متقومة لاستعماله مالا متقوما فيه ولهدا كان له ان يحبس حتى يستوفي مازاد الدباغ فيه فكار حقاله والحد تبع له في حق النقوم ثم الاصل وهو الصعة غير مصفون عليه فكذا التابع كما اذا هلك من غير صنعه بخلاف وحب الرد حال قيامه لانه يتبع الحدك والحد غير تابع للصعة في حق الملك لئونه قبها وان لم يكن متقوما بخلاف الدكي والثوب لان النقوم فيهما كان ثانيا قبل الدبع والصبيغ فلم يكن تابعا للصعة

اور یہ جو صاحبین نے فرمایا کہ دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دیدی جائے تو یہ ایسی صورت میں محمول ہے کہ جو غاصب سے تاوان لیا جائے اور وہ دوسری جنس ہو اور جو دی جائے وہ دوسری جنس ہو کیونکہ اگر جنس متحد ہو تو اس کی حاجت نہیں بلکہ غاصب کے ذمہ سے جو اس کو دینا چاہئے کم کر کے باقی تاوان لے لے کیونکہ اس سے کچھ فائدہ نہیں کہ اس سے بے پھر اس کو واپس کرے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمتی ہونا غصب کے فعل سے پیدا ہوا ہے اور اس کی کارگیری قیمتی ہوگی کیونکہ اس نے مال قیمتی میں اس کا استعمال کیا اسی واسطے غاصب کو یہ اختیار ہوا کہ کھال کو اس وقت تک روک رکھے کہ جو کچھ اس کی دباغت سے زیادتی ہوئی ہے وہ حاصل کرے پس یہ اس کا حق ہے اور کھال قیمتی ہو جانے میں اس کے تابع ہے پھر اصل یعنی کارگیری تو غاصب کے ذمہ مضمون نہیں ہے پس تابع یعنی کھال بھی مضمون نہ ہوگی جیسے اگر خود تلف ہو جائے بدون اس کے فعل کے تو بال اتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے برخلاف اس کے واپسی واجب ہونا اس وقت ہے کہ یہ کھال موجود ہو کیونکہ یہ تو ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت کے حق میں یہ کھال اس غاصب کی دباغت کے تابع نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو غاصب کی صنعت سے پہلے ثابت تھی اگرچہ قیمتی نہ تھی بخلاف ایسی کھال کے جو زنج کی ہوئی ہو کہ وہ پاک قیمتی ہوتی ہے اور بخلاف کپڑے کے کیونکہ نہ خود کھال و کپڑے کا قیمتی ہونا دباغت و رنگ سے پہلے ثابت تھا تو وہ صنعت غاصب کے تابع نہ ہو۔

ولو كان قائما فاراد المالك ان يتركه على العاصب في هذا الوجه وبضمه قيمته قيل ليس له ذلك لان الحد لا قيمة له بخلاف صبح الثوب لان له قيمة وقيل ليس له ذلك عندناي حنيفة وعندهما له ذلك لانه اذا تركه عليه وضمه عجز الغاصب عن رده فصار كالاستهلاك وهو على هذا الخلاف عني مايباه ثم قيل بضمه قيمة جلد مذبور ويعطيه مازاد الدباغ فيه كما في الاستهلاك وقيل بضمه قيمة جلد دكي غير مذبور

اور اگر یہ کھال جو کسی قیمتی چیز سے دباغت کی گئی ہے غاصب کے پاس موجود ہو اور مالک نے چاہا کہ اس کو غاصب کے ذمہ چھوڑ کر غاصب سے اس کی قیمت تاوان لے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالا اتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے اس لئے کہ دباغت سے پہلے مردار کھال کی کچھ قیمت نہ تھی بخلاف رنگین کپڑے کے رنگ سے پہلے کپڑے کی قیمتی ثابت تھی اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک مالک کو یہ اختیار حاصل ہے پس یہ مسئلہ اختلافی ہے اس لئے کہ مالک نے غاصب کے ذمہ چھوڑ دی وراں سے تاوان لیا یعنی اس کو دباغت کی قیمت نہ دی تو غاصب اس کی واپسی سے عاجز ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غاصب نے تلف کر ڈالنے کی

صورت میں ایب ہی اختلاف ہے چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا پھر جب صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو تاوان لینے کا اختیار ہوا تو بعض مشائخ کے نزدیک بغیر دباغت کی ہوئی کھال کی قیمت تاوان لے اور دباغت میں جو کچھ اس نے زیادتی کر دی وہ غاصب کو دے دے جیسے غاصب کے تلف کر ڈالنے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کھال کی قیمت تاوان لے یعنی دباغت کا حق نہیں دے گا۔

فائدہ یہ سب اس صورت میں کہ غاصب نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے مانند قرط ومانزو وغیرہ کے۔

ولو دبغہ بما لا قيمة له كالتراب والشمس فهو لمالکة بلاشی لانه بمنزلة غسل الثوب ولو استهلكه الغاصب یضمن قیمته مدبوغا وقیل طاهرا غیر مدبوغ لان وصف الدباغة هو الذی حصله فلا یضمنه وجه الاول وعلیه الاکثرون ان صفة الدباغة تابعة للجلد فلا یفرد عنه واذا صار الاصل مضمونا علیه فکذا صفتہ ولو خلل الخمر بالقاء الملح فیها قالوا عندابی حنیفة صار ملکا للغاصب ولاشی له علیه وعندهما اخذه المالك فاعطى مازاد الملح فیہ بمنزلة دبغ الجلد ومعناه ههنا ان یعطى مثل وزن الملح من الخل وان اراد المالك تركه علیه وتضمنه فهو علی ما قیل وقیل فی دبغ الجلد ولو استهلكها لا یضمنها عندابی حنیفة حلقا لهما کما فی دبغ الجلد ولو حللها بالقاء الحل فیها فغن محمد انه ان صار خلا من ساعته یصیر ملکا للغاصب ولاشی علیه لانه استهلاك له وهو غیر مقوم وان لم تصر خلا الا بعد زمان بان کان الملقی فیہ خلا قلیلا فهو بینهما علی قدر کیلہما لانه خلط الخل بالخل فی التقدير وهو علی اصله لیس باستهلاك وعندابی حنیفة هو للغاصب فی الوجهین ولاشی علیه لان نفس الخلط استهلاك عنده ولا ضمان فی الاستهلاك لانه اتلف ملک نفسه وعند محمد لا یضمن بالاستهلاك فی الوجه الاول لما بنا ویضمن فی الوجه الثانی لانه اتلف ملک غیره وبعض المشائخ اجروا جواب الكتاب علی اطلاقه ان للمالک ان یأخذ الحل فی الوجوه کلها بغیر شی لان الملقی یصیر مستهلكا فی الخمر فلم یبق مقوما وقد کثرت فیہ اقوال المشائخ وقد اثبتاها فی کفاية المنتهی۔

اور اگر غاصب نے کھال کی دباغت ایسی چیز کے ساتھ کی جس کی کچھ قیمت نہیں ہے جیسے خاک لگا کر یا دھوپ میں سکھلا کر مدبوغ کیا تو یہ اپنے مالک کے واسطے مفت ہوگئی کیونکہ اس کا ایسا مال ہے جیسے کپڑا غصب کر کے دھویا اور اگر اس صورت میں غاصب نے اس کو تلف کر دیا تو مجہور مشائخ کے نزدیک مدبوغ کھال کی قیمت کا ضامن ہوگا اور بعض کے نزدیک ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے وصف دباغت ہی پیدا کیا تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اور قول اول جس پر اکثر مشائخ ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ دباغت کا وصف تو کھال کے تابع ہے پس اس سے علیحدہ نہیں ہوا اور جب اصل کھال کی ضمانت اس پر واجب ہوئی تو مع اس صفت کے واجب ہوگئی۔ یہ سب مردار کھال کی بابت بیان تھا۔ اور شراب کو اگر غاصب نے اس میں نمک ڈال کر سرکہ کر دیا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ غاصب کی ملک ہو گیا اور غاصب پر کچھ تاوان بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ قیمتی چیز نہیں ہے تو غاصب نے ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہیں ہے لے کر اپنے مال سے قیمتی بنائی پس مالک ہو گیا اور ضامن نہ ہوا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس کو لے لے اور نمک دینے کے یہ معنی ہیں کہ وزن نمک کے برابر سرکہ میں سے دیدے۔ اگر مالک نے چاہا کہ یہ سرکہ غاصب کے ذمہ چھوڑ کر اس سے تاوان لے تو اس میں مشائخ کے وہی دو قول ہیں جو کھال کی دباغت میں گزرنے یعنی بعض کے نزدیک با اتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ سرکہ کر ڈالنے سے پہلے شراب کی کوئی قیمت نہ تھی اور بعض کے نزدیک امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ حکم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس سے تاوان لے سکتا ہے اور اگر غاصب نے یہ سرکہ تلف کر دیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا جیسے مردار کھال کو دباغت

کے بعد تلف کرنے میں حکم ہے اور اگر غاصب نے شراب مذکورہ میں سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ سرکہ ڈالتے ہے اسی ساعت سرکہ ہو گئی تو وہ غاصب کی ملکیت ہو جائے گی۔ اور اس پر کچھ ضامن بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ شراب کو اس نے اسی حالت میں نیست کر دیا کہ وہ کچھ قیمتی مال نہ تھی اور اگر وہ اسی وقت سرکہ نہ ہوئی بلکہ تھوڑی دیر کے بعد سرکہ ہوئی مثلاً جو سرکہ اس نے ڈالا تھا کہ وہ قبیل تھا تو یہ کل سرکہ ان دونوں میں بقدر ہر ایک کے پیسہ نہ کے مشترک ہوگا اس لئے کہ یہ بیان گویا اس نے سرکہ میں سرکہ ملا دیا ہے اگرچہ وہ ملانے کے وقت شراب تھی اور یہ امام محمدؒ کے اصل پر استہلاک نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ دونوں صورتوں میں غاصب کے واسطے ہے یعنی خواہ اسی ساعت سرکہ ہو جائے یا کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہو بہر حال غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر کچھ واجب بھی نہ ہوگا کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خالی ملانا ہی استہلاک ہے اور یہاں استہلاک میں کچھ تاوان اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس نے اپنی ہی قیمتی مال یعنی سرکہ ایسی چیز میں جھونک دیا جو مقوم نہیں ہے اور وہ شراب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی صورت میں استہلاک کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے شراب بے قیمت ہونے کی حالت میں اس کو تلف کیا اور دوسری صورت میں ضامن ہوگا یعنی جبکہ شراب کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہوئی تو اس صورت میں تلف کرنے کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیت تلف کی یعنی وہ شراب نہیں ہے بلکہ گویہ سرکہ تھی تو ضامن قرار دیا کیونکہ سرکہ مال مقوم ہے اور بعض مشائخ نے کتاب کا حکم اپنے اطلاق پر رکھا یعنی جامع صغیر میں جو مذکور ہے کہ شراب والا سرکہ کو مفت لے سکتا ہے تو بعض نے اس کے یہ معنی لئے تھے کہ جب بدون کسی قیمتی چیز کے سرکہ کر ڈالے تو مفت لے سکتا ہے اور بعض نے اس کو مطلق رکھا یعنی مال کو اختیار ہے کہ سب صورتوں میں سرکہ مفت لے لے یعنی خواہ سرکہ کرنا بغیر کسی چیز کے صرف دھوپ چھ دس میں رکھنے سے ہو یا نمک ڈالنے سے ہو یا سرکہ ملانے سے ہو سب صورتوں میں مفت لے سکتا ہے کیونکہ جو چیز ڈالی گئی وہ شراب میں کھپ گئی تو وہ قیمتی مال نہیں رہی۔ اور اس حکم میں مشائخ کے اقوال مختلفہ بہت ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

فائدہ۔ مسند آئندہ کے لئے چند الفاظ جاننا ضروری ہے۔ ربط طبلہ وغیرہ یہ لفظ ذریٰ سرکہ بمعنی سیدہ ربط بوجہ مشابہت شکل کے یہ نام رکھا۔ مزمار۔ بانسری اور اس کے مانند چیزیں۔ سکر۔ انگور یا تاڑگی تاڑگی کی جو جھاگ سے گاڑھی جو جاوے۔ باذنق۔ معرب بادہ فارسی ہے جو خفیف پکائی جائے۔ منصف۔ جو یہاں تک پکائی جائے کہ نصف رہ جائے جیسے مثلث تہائی ہے۔

قال ومن کسر لمسلم بربطا او طبلا او مومارا او دفا او اراق له سکر او منصفاً فهو صامن وبيع هذه الاشياء جانو وهدا عندابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد لا یضم ولا یحوز بیعها وقیل الاحتلاف فی الدف والطبل الدی یضرب للہو فاما طبل الغزاة والدف الدی یباح ضربه فی العرس یضمن بالاتلاف من غیر خلاف وقیل الفتوی فی الصمان علی قولہما والسكر اسم للنی من ماء الرطب اذا اشتد والمنصف ما ذهب بصفه بالطبخ

اگر کسی نے دوسرے مسلمان کا ربط یا طبل یا مزمار یا دف توڑ ڈالا تو یا اس کی سکر یا منصف بھادی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ محمدؒ (وعلمہ) نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز نہیں ہے۔ بعض علماء نے کہا یہ اختلاف اس دف و طبل میں ہے جو لوہے کے واسطے بچا جائے اور غازیوں کا طبل اور نکاح کا دف توڑنے میں بلا خلاف ضامن ہوگا۔ فائدہ لیکن فقیہ ابواللیث نے فرمایا ہے ہمارے زمانہ میں حل حل دار دف بالاتفاق حرام ہونا چاہئے اور عتالی نے کہا بچوں کے کھیل کا دف توڑنے میں بالاتفاق ضامن ہے۔ ع۔ پھر مذکور ہے کہ نادان نہ ہونے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے یعنی توڑ ڈالنے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر و منصف بہنے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر خرمد کی کچی تاڑی کا نام ہے جب گاڑھی پڑ جائے اور منصف جو پکاتے سے نصف جل جائے۔

وفی المطبوع ادبی طبعۃ و هو الباق عن ابی حنیفۃ رواہان فی التضمین و البیع اور جو خفیف پکائی گئی جس کو باذنق یعنی بادہ کہتے ہیں اس کے بابت ضامن ہونے میں اس کی بیع جائز ہونے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو

روایتیں ہیں۔

فائدہ: ایک روایت میں اس کی بیع جائز اور بہانے والا ضامن ہوگا اور دوسری روایت میں نہیں۔

لہذا ان ان ہذا الاشیاء اعدت للمعصیۃ فبطل تقویٰ الخمر ولانہ فعل مافعل امر بالمعروف وهو بامر الشرع فلا یضمنہ کما اذا فعل باذن الامام ولا یبی حنیفۃً انہا اموال لصلاحیتها لما یحل من وجوہ الانتفاع وان صلحت لما لا یحل فصار کالامۃ وهذا لان الفساد بفعل فاعل مختار فلا یوجب سقوطا للتقوم وجواز البیع والتصمین مرتبان علی المالۃ والتقوم والامر بالمعروف بالید الی الامراء لقدرتهم وباللسان الی غیرہم وتجب قیمتہا غیر صالحۃ للہو کما فی الجاریۃ المغنیۃ والکبش النطوح والحمامۃ الطیارۃ والدیك المقاتل والعبد الخصى تجب قیمتہ غیر صالحۃ لہذا الامور کذا هذا وفي السكر والمنصف تجب قیمتہا ولا یجب المثل لان المسلم ممنوع عن تملک عینہ وان کان لوفعل جائز وهذا بخلاف ما اذا ائلف علی نصرانی صلیبا حیث یضمن قیمتہ صلیبا لانہ مقرر علی ذلک .

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ چیزیں معصیت کے لئے تیار کی گئیں ہیں تو انکا قیمتی ہونا مٹ گیا جیسے شراب اور اس دلیل سے کہ توڑنے و بہانے والے نے جو کچھ کیا وہ امر معروف کے طور پر کیا اور نیک باتوں کا حکم کرنا ہاتھ یا زبان سے جس طرح ممکن ہو فرمان شرع سے ہے پس وہ ضامن نہ ہوگا جیسے اگر امام کے حکم سے ایسا کرے تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھی اموال ہیں کیونکہ انتفاع کے حلال طریقوں کے لائق بھی ہیں اگرچہ ایسے طور پر بھی ان سے کام لیا جاتا ہے جو حلال نہیں ہے تو انکا حال گانے والی باندی کے مانند ہو گیا یعنی اگر اس سے گانے کا کام لیا جائے تو حرام ہے اور اگر خدمت وغیرہ کا کام لیا جائے تو حلال ہے اسی طرح سکر و منصف وغیرہ کو سکر بنایا جائے تو حلال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرام کام لینا تو کام لینے والے کے اعتبار سے فعل سے ہے تو انکا قیمتی ہونا ساقط نہیں کر سکتا اور ان کے قیمتی ہونے و مالیت پر ان کی بیع کا جواز تاوان مرتب ہے اور ہر امر بالمعروف تو ہاتھ سے بگاڑنا امراء کے حوالہ ہے کیونکہ یہ قدرت حاکم و سلطان کو حاصل ہے اور دوسرے دن کو صرف زبان سے منع کرنا چاہئے لہذا جب اس نے ہاتھ سے بگاڑا تو قیمت کا ضامن ہوگا پھر ان چیزوں کی قیمت اس حساب سے واجب ہوگی کہ یہ یہو و لعب کے لائق نہیں ہیں یعنی طلبہ یا سارنگی میں کھدی لکڑی کی قیمت واجب ہوگی اور سب نے ان چیز کے لحاظ سے نہیں واجب ہوگی جیسے گانے والی باندی میں صرف باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے گانے کا لحاظ نہیں ہوتا اور جیسے لڑائی کی مینڈھے و لڑائی کے مرغ و اڑانے کے کبوتر میں بھی صرف جانور کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے خسی غلام میں خسی ہونے کے لحاظ سے قیمت نہیں واجب ہوتی غرضیکہ قیمت اس لحاظ سے لگائی جائے گی کہ یہ چیزیں ان کاموں کے لائق نہیں ہیں اور سکر و منصف بہانے کی صورت میں ان کی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہ ہوگا اگرچہ یہ چیزیں مشکی ہیں کیونکہ مسلمان کو ممانعت کی گئی ہے کہ ان چیزوں کی ذات کا مالک ہو لیکن اگر اس نے ان چیزوں کی ذات کی ملکیت حاصل کی تو جواز ہو جائے گا اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے کسی نے ایک نصرانی کی صلیب تلف کر دی تو وہ اس کی صلیب ہونے کی راہ سے ضامن ہوگا کیونکہ نصرانی اس کام پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

فائدہ: فرق یہ ہے کہ ڈھول و طلبہ و ستار و شراب وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ انکے برقرار چھوڑنے کا حکم نہیں ہے بخلاف صلیب کے کہ نصرانی ذی کو اس حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

قال ومن غصب ام ولد او مدبرۃ فماتت فی یدہ ضمن قیمتۃ المدبرۃ ولا یضمن قیمتۃ ام الولد عندابی حنیفۃ وقالوا یضمن قیمتہا لان مالۃ المدبرۃ متقومۃ بالاتفاق ومالۃ ام الولد غیر متقومۃ عنده وعندہما متقومۃ والدلائل ما ذکرناہا فی کتاب العتاق من هذا الكتاب .

اگر کسی نے دوسرے کی ام ولد یا مدبرہ باندی غصب کر لی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں مر گئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مدبرہ کی

قیمت کا ضامن ہوگا اور مالک کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ مدبرہ بالا تحقق قیمت دار ہے اور مالک کی مالیت ام ابو حنیفہ کے نزدیک مال مقنوم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمت دار ہے اور ہم نے جائین کے دلائل کو کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے

فائدہ: زید نے خالد کا کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو پہنا پایا اس کا طعام غصب کر کے اسی کو کھلایا حالانکہ مالک کو معلوم نہ ہوا کہ یہ میرا کپڑا یا میرا طعام ہے تو ہمارے نزدیک اس کے تادان سے بری ہو جائے گا یہی قول مالک و روایت شافعی ہے اور اگر اس کے ہاتھ فروخت یا بہہ کر کے سپرد کیا یا ودیعت دے دیا یا عاریتاً سپرد کیا یا اجارہ دے کر سپرد کیا حالانکہ مالک کو معلوم نہیں ہے تو ہمارے وہ مالک کے نزدیک ضمان سے بری ہوگا اور یہی ایک وجہ شافعی ہے اور اگر مالک نے اس کو غاصب کے پاس رہن کر دیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غاصب اس کی ضمان سے بری نہ ہوگا اور شافعی کے شاگرد مزنی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مالک کے نزدیک بری ہو جائے گا اگر کسی کے گھوڑے یا گائے بھینس وغیرہ جانور کی رسی کھول دی یا پرندے کے پنجرے کی کھڑکی کھول دی یا غلام کی بیڑی کھول دی پس جو پایہ بھگ یا پرندہ اڑ گیا یا غلام بھگ گیا تو ہمارے نزدیک اور ایک قول میں شافعی کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام مالک و احمد ایک قول شافعی میں ضامن ہوگا اور اگر کچے یا مشکیزہ کا دہانہ کھول دیا پس گھی یا تیل جو چیز تھی وہ بہہ گئی یا قندیل کی بندش کھول دی جس سے وہ گر کر ٹوٹ گئی تو ضامن ہوگا اور اگر گھی جما ہوا تھا پھر آفتاب کی گرمی سے پکھل کر بہہ گیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔ آزاد آدمی کا غصب بالا جناح نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی آزاد سے زبردستی کام لیا تو مالک و شافعی و احمد کے نزدیک اجراء مثل واجب ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں۔ اگر کتاب جس سے منفعت حاصل ہوتی ہو مثلاً چوروں وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہو اور اس کو ایک مدت تک روک رکھا تو ہمارے وہ مالک و احمد کے نزدیک اجرت واجب نہ ہوگی اور یہی ایک وجہ شافعی سے ہے اور اگر اس کو تلف کیا یا مر گیا تو ہمارے نزدیک ضامن ہوگا اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

﴿هَذَا آخِرُ الْمَحَلِّ السَّابِعِ، يَلِيهِ الْمَحَلُّ الثَّامِسُ، وَاولُهُ كِتَابُ اَحْيَاءِ الْمَوَاتِ﴾
(جلد ہفتم ختم ہوئی، اسکے بعد جلد ہشتم ہے، جس کا آغاز کتاب احياء الموات سے ہوگا)

معیری اور ارزاں مکتبہ دارالاشاعت کراچی کی مطبوعہ چند درسی کتب و شروحات

تسہیل الضروری مسائل القدری عربی مجلد ہی	حضرت مفتی محمد عاشق الہی اہرنی
تعلیم الاسلام مع اضافہ جوامع الکلم کامل مجلد	حضرت مفتی کفایت اللہ
تاریخ اسلام مع جوامع الکلم	مولانا محمد میاں صاحب
آسان نماز مع چالیس مسنون دعائیں	مولانا مفتی محمد عاشق الہی
سیرت خاتم الانبیاء	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
سیرت الرسول	حضرت شاہ ولی اللہ
رحمت عالم	مولانا سید سیدان ندوی
سیرت خفائے راشدین	مولانا عبدالشکور فاروقی
بدل بہشتی زیور مجلد اول، دوم، سوم	حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانوی (کمپیوٹر کتابت)
بہشتی گوہر	حضرت مولانا محمد شرف علی تھانوی (کمپیوٹر کتابت)
تعلیم الدین	حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانوی (کمپیوٹر کتابت)
مسائل بہشتی زیور	حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانوی (کمپیوٹر کتابت)
احسن القواعد	امام نووی
ریاض الصالحین عربی مجلد مکمل	مولانا عبدالستار امجدی
اسوۃ صحابیات مع سیر الصبیات	حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی
قصص النبیین اردو مکمل مجلد	ترجمہ و شرح مولانا مفتی عاشق الہی
شرح اربعین نووی اردو	ڈاکٹر عبدالقدوس عباس ندوی
تفہیم المنطق	مولانا عبداللہ جاوید غازی پوری (کمپیوٹر کتابت)
مظاہر حق جدید شرح مشکوٰۃ شریف ۵ جلد اعلیٰ	مولانا محمد حنیف گنگوہی (کمپیوٹر کتابت)
تنظیم الاشاعت شرح مشکوٰۃ اول، دوم، سوم، سبکی	مولانا محمد حنیف گنگوہی
الصبح النوری شرح قدوری	مولانا محمد حنیف گنگوہی
معدن الحقائق شرح کنز الدقائق	مولانا محمد حنیف گنگوہی
ظفر المحصلین مع قرۃ العیون (حالات مستعین درس نظامی)	مولانا محمد حنیف گنگوہی
تحفۃ الادب شرح نفیۃ العرب	مولانا محمد حنیف گنگوہی
نیل المانی شرح مختصر المعانی	مولانا محمد حنیف گنگوہی
تسہیل جدیدین اہدایہ مع عنوانات پیرا گرافنگ	مولانا انوار الحق قاسمی مدظلہ (کمپیوٹر کتابت)

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تفسیر

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں



عین الہدایۃ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شام زئی ظہیر

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قسیمی نسیم
ستادہ جدید مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریفات، مولانا احسان اللہ شائق بامدنی دیر نوری و مولانا عبد اللہ شوکت حصا بامدنی دیر نوری

ڈھاکہ، مکتبہ رحمت آباد

کمریہ پستاب 2213768

عن البراءة



تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین البرداجیہ

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں

جلد ہفتم

کتاب اجزاء الموت
کتاب انفرادی

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس عربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شام زئی علیہم

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی علیہم
استاذ مدرسہ عالیہ اہل حاک

تقریقات: مولانا احسان اللہ شائق باجوہ مدنی علیہم السلام و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الفکر
باجوہ مدنی علیہم السلام

اڈو بازار، ایم ایچ روڈ
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

ترجمہ جدید، تسہیل و تشریحی نوٹس، عنوانات کے جملہ حقوق
ملکیت بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں۔

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
صفحات : ۸۲۴ ، صفحات

﴿..... ملنے کے پتے﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارۃ اسلامیات ۱۹۰-انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ بی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۃ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم اسلامیہ B-437 ویب روڈ لسبیلہ کراچی

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 ناٹھ روڈ لاہور
تفصیر یکڈ پو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک اسٹور خیبر بازار پشاور
بیت الکتاب بالقاتل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

فہرست مضامین
عین الہدایہ جدید، جلد ہشتم
از کتاب احیاء الموات تا ختم کتاب

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱	کتاب احیاء الموات	۶۷	۶	دلائل توضیح: عطین کے معنی، کنوئیں کا حریم کتنا ہونا چاہئے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۷۳
۲	توضیح: کتاب احیاء الموات: الموات کی تعریف، عادی کی مراد، اقوال ائمہ، دلائل	۶۸	۷	توضیح: غیر آباد زمین میں چشمہ کھود دینے سے اس کے حریم کے لئے کتنی زمین کا حق دار ہوگا، کیا دوسرے شخص کو ایسے چشمہ کے متصل دوسرا چشمہ کھودنا صحیح ہے، اگر کوئی اس کے قریب ہی اپنا ایک اور چشمہ کھود ڈالے تو کیا حکم ہوگا، ایسے چشموں میں اگر آدمی یا جانور یا کوئی اور چیز گر کر ہلاک ہو جائے تو کوئی اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں، جرمانہ کی کیا صورت ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۷۵
۳	توضیح: مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے اور بغیر اجازت آباد کرنے کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان حکم کا فرق اور ان کے دلائل	۶۹	۸	توضیح: قنات کی تعریف، حکم، کسی مردہ زمین میں اگر کوئی درخت لگائے، اگر کوئی دریا کسی جگہ سے غفلت ہو کر اس جگہ زمین نکال دے، اور اس کو کوئی آباد کر کے اس پر قبضہ کرنا چاہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۷۶
۴	توضیح: کیا مردہ زمین کو آباد کر کے ذمی بھی اس کا مسلمانوں کی طرف مالک بن سکتا ہے، تجحیر کے معنی، کیا کسی مردہ زمین کو صرف گھیر کر چھوڑ دینے سے ہی قابض کی ملکیت پختہ ہو جاتی ہے، اگر ایک زمین میں دوسرا شخص کھیتی کر لے تب وہ زمین کس کی ملکیت میں رہیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۷۰	۹	توضیح: اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں ہو تو اس کے لئے حریم ہوگا یا	۷۹
۵	توضیح: تجحیر کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے کسی غیر آباد زمین کو آباد کرنا کہا جاسکے آبادی کے قریب کی زمین کی غیر آباد زمین کے احیاء کا حکم، غیر آباد زمین میں کنواں کھودنے سے اس کے حریم کا حکم، اقوال ائمہ، حکم،	۷۲			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	نہیں اور کسی حد تک، مساقہ کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل			علاء مفصل دلائل	
۱۰	فصول فی مسائل الشرب توضیح فصل، شرب کی لغوی و معنوی تحقیق، پانی کی قسمیں، تفصیل مسائل، دلائل	۷۹ ۸۱	۱۲	توضیح: اگر آبادی ہوئی زمین کو کوئی کسی کے خاص ذاتی پانی سے سیراب کرنا چاہے، تو دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی استعمال میں لینا کیا جائز ہوگا، اپنے برتنوں میں جمع کئے ہوئے پانی کو دوسرے کے مانگنے پر منع کرنا، کنوئیں، چشمے، روض کو جو کسی کی ذاتی زمین میں ہوں ان کے پانی کو دوسرے کے لئے طاقت کے ذریعہ استعمال کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل	۸۷ ۸۸
۱۱	توضیح: اگر آبادی ہوئی زمین کو کوئی کسی کے خاص ذاتی پانی سے سیراب کرنا چاہے، تو دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی استعمال میں لینا کیا جائز ہوگا، اپنے برتنوں میں جمع کئے ہوئے پانی کو دوسرے کے مانگنے پر منع کرنا، کنوئیں، چشمے، روض کو جو کسی کی ذاتی زمین میں ہوں ان کے پانی کو دوسرے کے لئے طاقت کے ذریعہ استعمال کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل	۸۳	۱۳	توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے چھوٹے حوض وغیرہ سے گھرے اور باغی میں پانی لے کر اپنے گھر میں گئے ہوئے پودوں اور سبزیوں کو سیراب کرنا چاہے، اگر کوئی کسی کے ذاتی نہر یا کنوئیں کے پانی سے اپنے درخت یا زمین کو سیراب کرنا چاہے، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل	۹۰
۱۲	توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے چھوٹے حوض وغیرہ سے گھرے اور باغی میں پانی لے کر اپنے گھر میں گئے ہوئے پودوں اور سبزیوں کو سیراب کرنا چاہے، اگر کوئی کسی کے ذاتی نہر یا کنوئیں کے پانی سے اپنے درخت یا زمین کو سیراب کرنا چاہے، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل	۸۳	۱۴	توضیح: اگر ایک نہر کئی آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، مگر اوپر کے حصہ دار کو اس وقت تک پانی نہ ملتا ہو جب تک کہ اس کے حصہ کے نچلے حصہ میں بند نہ باندھا جائے، کیا کوئی حصہ دار اپنے حصہ کی نہر سے دوسری شاخ نکال سکتا ہے، یا اپنے حصہ کی زمین میں پن چکی یا رہٹ وغیرہ لگا سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۹۱
۱۳	توضیح: دوسری فصل، نہروں کی کتنی قسمیں ہیں ان کی تفصیل، پھر ان کے بھر جانے یا خراب ہو جانے کی صورت میں ان کی صفائی کس پر اور کس طرح لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال	۸۵	۱۸	توضیح: کسی نہر پر اس کا شریک چل بنا سکتا ہے، یا نہیں، اپنی نہر کے دبانہ کو چوڑا کر سکتا ہے یا نہیں، اگر کسی چھوٹی یا بڑی نہر میں شرکاء کا حصہ سوراخوں سے ہو بعد میں کوئی یہ چاہے کہ دنوں	۹۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۹	کے اعتبار سے پانی کی تقسیم کی جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل توضیح: یک نہر کا کوئی شریک اپنے حصہ کے پانی سے ایسی زمین کو سیراب کر سکتا ہے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، مشترک نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرنا کہ اس کا پانی دوسرے کی زمین تک پہنچ جائے، مسائل کی تحقیق، حکم، تفصیل، دلائل	۹۳	۲۴	اور اس کے حکم کے بیان میں علماء کے اقوال، دلائل مفصلہ توضیح: خر کا نام اور اس کا حکم کب سے شروع ہوتا ہے اس میں کون سی علت پائی جاتی ہے، اس میں ائمہ کا کیا اختلاف ہے اور نتیجہ کیا ہوتا ہے، دلائل کیا ہیں	۹۹
۲۰	توضیح: نکاح کے لئے پانی پینے کا حق بطور مہر مقرر کرنا، یا مطلق میں اس حق کو عوض مقرر کرنا، یا کسی معاہدہ صبح میں بطور عوض حق شرب دینا، اگر کسی مقروض مرنے والے کے پاس حق شرب کے علاوہ کچھ نہ ہو تو اس قرض کی ادائیگی کس طرح کی جائے، اگر کسی نے اپنی زمین میں اتنا پانی دیا کہ وہ دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا نقصان ہو گیا تو اس کا ضمان لازم ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	۹۴	۲۵	توضیح: خمر کی حرمت فی ذاتہا ہے یا عصمت پائی جانے کی وجہ سے ہے، کیا کسی مقدار تک موقوف بھی ہے، خمر کی حرمت کے بارے میں اتفاق ہے، یا اختلاف بھی ہے، اس کی حرمت کی دلیل	۱۰۲
۲۱	﴿کتاب الاشربة﴾ نشہ آور چیزوں کا بیان	۹۵	۲۶	توضیح: خمر اور اس کے عدوہ دوسری محرمات کسی علت سے معلول ہیں یا کسی خاص وجہ سے حرام ہیں، اقوال ائمہ کرام، نتائج، دلائل	۱۰۳
۲۲	توضیح کتاب نشہ آور چیزوں کا بیان، الاشربة کے لغوی اور اصطلاحی معنی، ایسی کتنی شراہیں ہیں اور کیا ہیں جن کا پینا حرام ہے، نام اور ان کی تفصیل، خمر کی اصطلاحی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل	۹۵	۲۷	توضیح: خمر کی نجاست غلیظہ ہے یا خفیفہ، اس کی نجاست کا قائل نہ ہونے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، یا نہیں، اگر کوئی مقروض مسم یا ذمی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ مسم یا ذمی کا قرض ادا کرنا چاہے تو اسے قبول کرنا صحیح ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل	۱۰۵
۲۳	توضیح لفظ خمر کے لغوی اور شرعی معنی	۹۸	۲۸	توضیح: خمر سے پینے کے علاوہ دوسرا کوئی فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے، یا نہیں، اس کے پینے سے نشہ نہ آنے کے باوجود پینے والے پر حد لگائی جانی چاہئے یا نہیں، اس کو پکادینے سے حکم	۱۰۶

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۹	میں کوئی فرق آتا ہے یا نہیں، شراب کو سرکہ بنادینے کے بعد اس کا استعمال جائز ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ	۱۰۷	۳۵	توضیح: دباء و ختم و مزخمت کی تعریف، ان کے پاک کرنے کا طریقہ ان میں نبیذ بنانے اور ان کو استعمال کرنے کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۱۱۷
۳۰	توضیح: نفقہ الزبیب کے معنی، اور اس کا حکم شرعی، اقوال العلماء، نفقہ الزبیب اور نفقہ التمر وغیرہ کے پینے واسے پر حد جاری کی جائیگی یا نہیں، اور ان کے منکر کو کافر کہا جائے گا، یا نہیں، ان کی نجاست کس قسم کی ہوگی ان سے انتفاع حلال ہے، یا نہیں، دلائل مفصلہ	۱۰۹	۳۶	توضیح: شراب اگر سرکہ بن جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، ایسا کرتا مکروہ ہوگا، یا نہیں، اگر میراث میں کسی کو شراب ملے تو وہ اسے کیا کرے، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ	۱۱۸
۳۱	توضیح: خمر کے علاوہ دوسری مشروبات کے بارے میں ائمہ کا اختلاف، تفصیلی دلائل	۱۱۱	۳۷	توضیح: شراب کی دردی یعنی تلچھٹ کا استعمال خواہ پینے سے یا علاج وغیرہ سے ہو، اس کے پینے والے پر حد لگائی جائیگی یا نہیں، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ	۱۱۹
۳۲	توضیح: خلیطین سے مراد یہاں کیا ہے، اور اس کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۱۱۲	۳۸	متفرق چند ضروری مسائل: توضیح: پیشاب گاہ کے سوراخ یا پائخانہ کے مقام میں شراب کو اوپر چڑھانا اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو، آٹا میں شراب ڈال کر اسے گوندھا گیا، خمر کو سرکہ بننا کب تسلیم کیا جائے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل	۱۲۰
۳۳	توضیح: شہد اور انبیو گیسوں و جو جواری کی نبیذ کا حکم، گھوڑی کے دودھ سے بنائی نبیذ کا حکم، فقہاء کرام کے اقوال، دلائل مفصلہ	۱۱۳	۳۹	توضیح: پیشاب گاہ کے سوراخ یا پائخانہ کے مقام میں شراب کو اوپر چڑھانا اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو، آٹا میں شراب ڈال کر اسے گوندھا گیا، خمر کو سرکہ بننا کب تسلیم کیا جائے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل	۱۲۲
۳۴	توضیح: عصیر الحب کے بارے میں اقوال علماء کرام، اگر مثلث میں دوبارہ پانی ڈال کر اتنا پکا دیا جائے کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، اگر انگور کے دانہ میں پانی ڈالے بغیر اسی کو پکا دیا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، اگر انگور اور چھوڑے کا چھوڑے اور منقی کو یا	۱۱۶	۴۰	توضیح: انگور کا شیرہ پکانے اور اسے استعمال کے مائق حلال کرنے کے وہ اصول جو خاص طور سے اس جگہ بیان کئے گئے ہیں ان کی تفصیل مع مثال کتاب الصيد	۱۲۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۱	توضیح: شکار کے مسائل، صید کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا حکم دلائل شرعیہ سے اس کی اباحت کا ثبوت، شکار کے حلال ہونے کی شرطیں، تفصیلی دلائل	۱۲۸	۳۲	توضیح: فصل، شکاری جانوروں کا بیان، لفظ جوارح کے معنی، شکار کا طریقہ، ذریعہ، شرائط، حکم، دلائل مفصلہ	۱۳۱
۳۳	توضیح: کوئی درندہ یا پرندہ اگر کسی جانور کا شکار کر لے تو کیا اسے کھانا اس کے مالک کے لئے جائز ہوگا، کن شرطوں کے ساتھ، اقوال ائمہ کرام، تفصیلی دلائل	۱۳۵	۳۴	توضیح: شکاری درندوں اور پرندوں کا شکار ان کے مالک کو کھانا کن شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے، شرائط کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۱۳۷
۳۵	توضیح: شکاری کتے اور باز کے شکاری اور معلم ہونے کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق، اور وجہ فرق، اگر ایسے جانور نے کئی شکار کتے اور تعلیم کے مطابق اس نے اس میں کچھ نہیں کھایا ہذا سے مالک نے کھایا، اس کے بعد اس نے پھر کچھ شکار کتے اور ان میں سے کچھ کھایا تو وہ معلم باقی رہے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، محرز، مادہ حرز، احراز، جمع کرنا، ذخیرہ کرنا، محرز ذخیرہ کیا ہوا	۱۴۱	۳۶	توضیح: اگر سکھایا ہوا شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ کر ذرا ٹھہر کر اپنا مطلوب جانور شکار کر کے اپنے مالک کے پاس لے آیا، اگر کتے نے اپنے شکار کا صرف خون پی کر اس میں سے کچھ گوشت کھائے بغیر مالک کے پاس لے آیا، اور اگر کتے نے شکار کر کے مالک کے حوالہ کر دیا پھر مالک سے اس میں سے کچھ بوٹی چھین کر کھایا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل	۱۴۲
۳۷	توضیح: اگر شکاری کتے نے شکار پر جھپٹا مارا جس سے شکار کے گوشت کا ٹکڑا اس کے منہ میں آگیا اور وہ اسے کھا گیا پھر اس کے پیچھے جا کر اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر اس میں سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا تو اس شکار کا حکم کیا ہوگا، اور اگر کتے نے نوچے ہوئے ٹکڑے کو زمین پر ہی چھوڑ دیا اور کچھ بھی نہیں کھایا پھر دوڑ کر اس شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور اس سے بھی کچھ نہیں کھایا اور مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، اب واپسی میں کتے نے پڑے ہوئے ٹکڑے کو کھالیا تو بقیہ شکار کا اب کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۱۴۷	۳۸	توضیح: اگر شکاری نے اپنے شکاری جانور یا پرندہ کو شکار پر چھوڑا اور جانور کو اس نے پکڑ لیا پھر مالک نے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر بھی اسے اختیاری ذبح نہیں کیا، اور وہ مر گیا اگر شکار شکاری کے ہاتھ میں آجائے پھر	۱۴۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۹	بھی وہ اس کے ذبح پر قادر نہ ہو اور وہ مر جائے، اگر کسی شکار میں اتنی جان باقی ہو جو مذبح میں رہ جاتی ہے پانی میں گر کر مر جائے، تو کیا اسے کھانا جائز ہوگا، اگر شکاری جانور نے شکار پر حملہ کر کے اس کا پیٹ پھڑپھڑا دیا اور اس کی آنتیں نکال دیں پھر ملک نے اس پر قبضہ کر لیا، متردب و غلیظہ و موتوہ کی تعریف، اور اس کا حکم، خلاصہ مسائل، تفصیل مسائل، اقوال علماء اہل اہل مفسدہ	۱۵۰	۱۵۲	اور چھپتا ہوا شکار پر حملہ کر کے اسے مار ڈال، اس طرح اگر کسی شکاری کتے نے بھی کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل توضیح: اگر کسی نے اپنے کتے کو بسم اللہ کہہ کر شکار پکڑنے کا اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کر کے مار ڈالا، اور اگر وہ کتا ایک شکار کر کے آرام کرنے لگا پھر دوسرے کو شکار کیا پھر آرام کیا، اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے ذکر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا، پھر شکار کا پیچھا کر کے سے مار ڈال، تفصیلی مسائل، احکام، تفصیل دلائل	۱۵۲
۵۰	توضیح اگر شکاری کے چھوڑے ہوئے شکاری جانور نے شکار کو پکڑ لیا مگر اس کتے یا باز کے قبضہ سے اپنے شکار پر قبضہ نہیں کیا، اسی حالت میں شکار مر گیا، اگر شکاری نے شکار کو جانور سے چھڑا کر ذبح کر دیا، اگر جانور کو مخصوص شکار کے پکڑنے کے لئے چھوڑا گیا مگر اس نے اس کو چھوڑ کر دوسرے جانور کو شکار کر لیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ	۱۵۱	۱۵۳	توضیح اگر کسی شکاری کتے نے کسی شکار کو زخمی کئے بغیر صرف اس کا گلاب کر مار ڈالا شکار کے کسی عضو کو توڑ کر مار ڈالنے سے وہ حلال ہوتا ہے یا نہیں، اگر کسی کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر چھوڑا گیا ہو دوسرے غیر تعلیم یافتہ کتے نے مل کر جانور شکار کیا، یا دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف حملہ کر کے بھگا دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۱۵۳
	توضیح اگر کسی شکاری نے اپنے شکاری کتے کو بہت سے شکار کی طرف ایک بار تسمیہ کہہ کر ان کو پکڑنے کے لئے دوڑایا، پھر کتے نے ان میں سے صرف ایک کو یا ایک سے زائد کو پکڑ کر مار ڈال، اگر کسی نے ایک بار بسم اللہ کہہ کر دو بکریاں ذبح کیں، اگر کسی نے اپنے سکھائے ہوئے چیتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پر دوڑایا اور اس نے کچھ دور جا کر رکت	۱۵۴	۱۵۶	توضیح کسی مسلم نے اپنا شکار کتا شکاری پر چھوڑا اور ایک بھوسے نے بھی اسے شکار پر مزید للکار دیا جس سے وہ اور تیز ہو گیا اور اسے شکار کر لیا اور اگر کتے کو	۱۵۶

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۴	مجوسی نے چھوڑا اور کسی مسلم نے بسم اللہ کہہ کر اسے لٹکا دیا جس سے وہ تیز دوڑ گیا اور شکار کر لیا اگر کتا از خود شکار پر چلا اتنے میں کسی مسلم نے اسے لٹکا دیا، جس سے وہ تیز دوڑا اور شکار کو مار ڈالا، تمام مسئل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، زجر اور انزہار کی معنی اور دونوں میں مثالی فرق	۱۵۸	۵۷	توضیح: اگر کسی مسلم نے اپنا کتا شکار پر بسم اللہ کہہ کر دوڑایا اس نے ایک مرتبہ اس کو پکڑ کر زخمی کر دیا، دوبارہ پھر اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر مالک نے اپنے دو کتے شکار پر چھوڑے ان میں سے ایک نے آگے بڑھ کر اسے زخمی کر کے بھاگنے سے مجبور کر دیا اس کے بعد دوسرے نے اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر دوسرے مالکوں نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا ان میں سے ایک نے شکار کو مار کر زخمی اور لچا کر دیا، پھر دوسرے کتے نے حملہ کر کے اسے مار ڈالا مسئل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل	۱۶۰
۵۵	توضیح اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ سنی جسے شکار نے شکار سمجھتے ہوئے اس پر تیر چلا دیا کتا یا باز چھوڑ دیا اس نے شکار کر لیا، اس میں شکار اگر یا تو یا جنگلی حلال یا حرام ہو تو اس کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۱۶۰	۵۸	توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا چھت یا پہاڑ پر گرا پھر وہاں سے زمین پر گرا اور مر گیا، یا تیر کھاتے ہی وہ زمین پر گر کر مر گیا، ان مسئل کی اصل اور تفصیل، ایسی چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن ہو مگر ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، ان چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن نہ ہو، ورنہ ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، مسئل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۱۶۸
۵۶	توضیح اگر کسی نے ایک پرندہ کو تیر	۱۶۲	۵۹	توضیح: اگر شکار پر تیر پایا گیا اور اس	۱۶۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۶۰	شکار کو اس کا پھل کھانے کی بجائے اس کی ڈنڈی لگ گئی اور وہ مر گیا، اگر کوئی شکار غنیمت کے غلہ یا بندوق کی گولی سے مر گیا ہو، یا شکار کو ڈھیلا یا پتھر پھینک کر مارا گیا اور وہ گر کر مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ	۱۷۱	۶۱	توضیح: کن صورتوں میں شکار کو بغیر ذبح کئے ہوئے بھی کھانا جائز ہے، اور کن صورتوں میں اسے ذبح کرنا ضروری ہے اس کے لئے فقہاء کا بیان کردہ قاعدہ کلیہ، کسی شکار کو تیر، تلوار یا پتھر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بعد اس کو کھانا جائز ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، مفصل دلائل	۱۷۲
۶۱	توضیح: اگر کسی نے بکری ذبح کرتے ہوئے اس کی گردن کی ساری رگیں کاٹ دیں پھر بھی ان سے خون نہیں نکلا، اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جو اس کے کھریسیٹک میں لگا تو ان جانوروں کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ	۱۷۳	۶۲	توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، ایسے کئے ہوئے ٹکڑے کے حلال یا حرام کے جاننے کے بارے میں قاعدہ کلیہ، تفصیلی مثال اور دلائل	۱۷۴
۶۲	توضیح: مجوسی، مرتد، یہودی و نصاریٰ کے شکار کا حکم، کسی نے شکار کو تیر مارا وہ اگرچہ اسے لگ گیا مگر وہ اس وقت بھی بھاگ سکتا تھا، اتنے میں دوسرے شخص نے اسے تیر مار کر قابو میں کر لیا تو اس کا مالک کون ہوگا، اور اس جانور کا کیا حکم ہوگا، اور اگرچہ پہلے شکاری نے زبردست چوٹ پہنچا دی یہاں تک کہ اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا، اسی حالت میں دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا، تمام مسائل کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء، مفصل دلائل	۱۷۵	۶۳	توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ران کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا پھلی کے کئی ٹکڑے کر دیئے تو اس کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو خلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۱۷۶
۶۳	توضیح: اگر کسی نے بکری ذبح کرتے ہوئے اس کی گردن کی ساری رگیں کاٹ دیں پھر بھی ان سے خون نہیں نکلا، اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جو اس کے کھریسیٹک میں لگا تو ان جانوروں کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، مفصل دلائل	۱۷۷	۶۴	توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ران کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا پھلی کے کئی ٹکڑے کر دیئے تو اس کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو خلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۱۷۸
۶۴	توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ران کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا پھلی کے کئی ٹکڑے کر دیئے تو اس کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو خلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۱۷۹	۶۵	توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ران کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا پھلی کے کئی ٹکڑے کر دیئے تو اس کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو خلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۱۸۰
۶۵	توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ران کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا پھلی کے کئی ٹکڑے کر دیئے تو اس کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو خلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۱۸۱	۶۶	توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ران کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا پھلی کے کئی ٹکڑے کر دیئے تو اس کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو خلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۱۸۲

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	کرام، مفصل دلائل فروغ چند ضروری جزوی مسائل	۱۸۲		کرام، تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل	
	نچھیوں اور ان جیسوں جانوروں متعلق کچھ جزوی مسائل	۱۸۳	۲۰۰	توضیح، اگر مرہون کی قیمت اور قرض کی مقدار برابر ہو، یا مرہون کی قیمت زیادہ ہو یا قرض کی مقدار زیادہ ہو اور مرہون ہلاک ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل	
۶۷	کتاب رہن رہن کے مسائل و احکام کا بیان	۱۸۴	۲۰۲	توضیح، مرہون کے پاس مال رہن رہتے ہوئے بھی وہ راہن سے اپنے حق کی وصولی کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، تو اس کی صورت ہو سکتی ہے، اسی طرح مرہون ایک جگہ میں رکھا ہوا ہو مرہون اس سے دور کسی دوسرے علاقہ میں بھی مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	
۶۸	توضیح رہن کب منعقد ہوتا ہے، اور کب مکمل ہوتا ہے، اس کا رکن کیا ہے، اس کے لئے شرط کیا ہے، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ	۱۸۷	۲۰۳	توضیح، اگر راہن کسی ثالث کو اپنے مرہون کی بیع کا ذمہ دہن دے، اور وہ فروخت کر دے تو اس کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں، کیا مرہون کی فروخت کی اجازت دینے یا فروخت کر دینے کے بعد بھی مرہون راہن سے ہی اپنے قرضہ کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، یا پھر وہ اپنا قرض کسی سے کسی طرح اور کیسے وصول کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	
۶۹	توضیح عقد رہن کے لازم ہونے کی شرطیں، قبل قبض مرہون، عقد سے رجوع کرنا، مرہون جب رہن پر قبضہ کر لے تو اس سے متعلق باتوں کی ذمہ داری کس پر آتی ہے، فرمان رسول علیہ السلام لا یغلق الوهن اور فیہب ھک کی مکمل تفسیر و توجیہ، تفصیل مسائل، احکام اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ، شعر وفارقتک بوہن الخ کی تشریح	۱۹۳	۲۰۴	توضیح، اگر راہن نے مرہون کو کسی ثالث کے پاس امانت رکھ کر اسے یہ اجازت دی کہ تم اسے جس کسی کے پاس چاہو رکھ دو، چنانچہ اس نے ایسا ہی	
۷۰	تتمہ شرائط رہن	۱۹۶			
۷۱	توضیح: کس قسم کے قرضہ کے عوض رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، قدوری کی عبارت پر مصنف ہدایہ کی طرف سے اشکال اور تحقیق، شرائط رہن، مسائل	۱۹۷	۷۵		

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۱۱	دلائل مفصلہ توضیح: مرہون جانور یا مال کے سلسلہ میں جو اخراجات ہوتے ہیں ان کے بارے میں وہ کیا قاعدہ ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ خرچ مرہمن کے ذمہ ہو گا یا راہن کے ذمہ ہو گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ، مع امثال	۷۸	۲۰۷	توضیح: مرہون کی حفاظت اور خوراک وغیرہ کے سلسلہ میں جو اخراجات لازم ہوں گے خواہ وہ مرہون کے قرض کے برابر یا کم ہوں یا زیادہ وہ کس پر اور کس حساب سے لازم آئیں گے، ان کی تفصیل، اور مختصر قاعدہ، دلائل مفصلہ	۷۹
۲۱۲	توضیح: اگر مرہون غلام ہو اور اسے زخم وغیرہ ہو جائے یا وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو جائے یا مرہون خراجی یا عشری زمین ہو تو اس کے علاج یا خراج یا عشر کے خرچ کا کون اور کس حساب سے ذمہ دار ہو گا، اگر وہ شخص جس پر خرچ لازم آیا وہ خواہ راہن ہو یا مرہمن بر وقت موجود نہ ہو اس لئے دوسرا شخص وہ خرچ کرے تو دوسرے سے وصول کر سکتا ہے یہ نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۸۰	۲۰۸	توضیح: اگر مرہمن مال رہن کو کسی دوسرے شخص کے پاس رکھ دے، یا خود استعمال کرے تو وہ ضامن ہو گا یا نہیں، مرہون انگوٹھی یا تلواریں اپنے بدن میں نہکا لینے یا پہن لینے سے اس کی ہلاکت کی صورت میں ضمان لازم آئے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم،	۷۶
۲۱۳	توضیح: اگر مرہون غلام ہو اور اسے زخم وغیرہ ہو جائے یا وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو جائے یا مرہون خراجی یا عشری زمین ہو تو اس کے علاج یا خراج یا عشر کے خرچ کا کون اور کس حساب سے ذمہ دار ہو گا، اگر وہ شخص جس پر خرچ لازم آیا وہ خواہ راہن ہو یا مرہمن بر وقت موجود نہ ہو اس لئے دوسرا شخص وہ خرچ کرے تو دوسرے سے وصول کر سکتا ہے یہ نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۸۱	۲۰۹	توضیح: اگر مرہمن مال رہن کو کسی دوسرے شخص کے پاس رکھ دے، یا خود استعمال کرے تو وہ ضامن ہو گا یا نہیں، مرہون انگوٹھی یا تلواریں اپنے بدن میں نہکا لینے یا پہن لینے سے اس کی ہلاکت کی صورت میں ضمان لازم آئے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم،	۷۷
۲۱۴	توضیح: اگر مرہون غلام ہو اور اسے زخم وغیرہ ہو جائے یا وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو جائے یا مرہون خراجی یا عشری زمین ہو تو اس کے علاج یا خراج یا عشر کے خرچ کا کون اور کس حساب سے ذمہ دار ہو گا، اگر وہ شخص جس پر خرچ لازم آیا وہ خواہ راہن ہو یا مرہمن بر وقت موجود نہ ہو اس لئے دوسرا شخص وہ خرچ کرے تو دوسرے سے وصول کر سکتا ہے یہ نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۸۲			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۲۶	رہن کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ توضیح رہن بالدرک اور کفۃ بالدرک کے معنی اور ان کی مثال و فوق مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۶۸	۲۲۰	کے بغیر صرف اس کھیتی کو جو زمین پر لگی ہوئی ہو یا صرف زمین کو بغیر درخت کے یہ کھیتی کے رہن رکھنا یا دار کو بغیر اس پر موجود عمارت کے رہن رکھنا، یا درخت کو اس کی زمین کے ساتھ رہن رکھنا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مع، اصل، دلائل مفصلہ	۸۳
۲۲۷	توضیح عقد سہم کے اس امال کے عوض یا بیع انصراف کے کسی شمن کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض لینے کے بارے میں اقوال ائمہ کرام، ان کے دلائل مفصلہ، مسائل کی تفصیل	۷۸	۲۲۱	توضیح اگر یہ درخت کے رہن کے وقت جس میں پھس لگے ہوں اور رہن نے ان کو مستثنیٰ نہیں کیا ایسی زمین فروخت کرتے وقت یا رہن رکھتے وقت اس میں کھیتی یا پھل لگے ہوئے ہوں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل	۸۴
۲۳۰	توضیح پانچ سے بیچ کے عوض رہن لینا، اگر مرہون مشتری کے پاس غیر اختیار کی طور پر ضائع ہو جائے تو پانچ کی ادلت کا حکم، اگر شمن صرف یا اس مال سلم کے سہم میں رہن مجلس عقد میں ہلاک ہو گیا، اگر اس مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہو جائیں، اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے صرف یا سہم کا معاملہ کرنے والے منتشر ہو گئے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۸۸	۲۲۲	توضیح زمین اور گھر کو رہن میں رکھنے سے اس میں موجود اشیاء بھی رہن میں داخل ہوں گی یا نہیں، اور کیوں، اگر گھر کو رہن رکھتے وقت یہ کہا گیا اس کے اندر موجود سب مال کو بھی رہن رکھا ہے، اگر مال مرہون میں سے کچھ حصہ کا استحقاق ثابت ہو جائے، وہ کون سی باتیں ہیں جو رہن یا مرہون کے لئے رہن کے معاملہ میں رکاوٹ بنتی ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۸۵
۲۳۱	توضیح آزاد، مدبر، مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا کسی کی جان کی ضمانت لینے والے قصاص یا دیت کے عوض رہن رکھنا، حق شفعہ کے عوض رہن رکھنا، مجرم غلام کے عوض رکھنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۸۹	۲۲۳	توضیح ودائع، عواری، مضاربات اور مال اشترکہ کے معانی اور ان کی صورتیں پھر یہ کہ ان کو رہن میں رکھنے کا حکم، صبح عن دم العمد میں	
۲۳۲	توضیح ایک سہم کے لئے شراب یا مرد ریائون کو رہن میں لینے یا دینے	۹۰			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	خواہ اس کا تعلق کسی دوسرے مسلمان سے ہو یا غیر مسلم سے ہو، اگر ان مسائل میں ایک ذمی کا دوسرے ذمی سے معاملہ ہو جائے، اگر ایک غلام کو خرید لینے اور اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس کی قیمت کے بدلے غلام یا سرکہ یا نہ بوجہ بکری رہن میں دی، اور بعد میں سب مسائل برعکس ظاہر ہوئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ			سلمان خرید سکتا ہے، اور کیا اس یتیم کے مال کو بڑھانے کی غرض سے اس کے مال سے تجارت کر سکتا ہے، اور اس سلسلہ میں اس کے مال کو رہن رکھ سکتا ہے، باپ نے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو رہن رکھ پھر وہ مر گیا تو رہن کس مال سے کس طرح واپس یہ جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	
۹۱	توضیح۔ کیا یہ جائز ہے کہ باپ اپنے ذمہ کے ذاری قرض کے عوض اپنے نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن میں رکھ دے، اور کیا یہی حق اس کے وصی کا بھی ہوتا ہے، اس مسئلہ کی اصل، تفصیل مسائل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ	۲۳۴	۹۴	توضیح۔ اگر باپ یا وصی نے اپنے چھوٹے بیٹے یا یتیم کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت اور اس لڑکے کی خاص ضرورت کے اخراجات کے سلسلہ میں رہن رکھ دیا اور وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا اور اگر یہی صورتیں داد کے ساتھ پیش آئی ہوں، اگر وصی نے یتیم کی ذاتی ضرورتوں کے لئے اس کا مال رہن پر رکھ دیا، اور مرتہن نے اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وصی نے اس مال کو اپنی خاص ضرورت کے لئے مرتہن سے عاریتہ واپس مانگ لیا، اور اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	
۹۲	توضیح۔ کیا باپ یا اس کا وصی اپنے چھوٹے لڑکے کا مال خود اپنے پاس یا دوسرے چھوٹے لڑکے کے پاس رہن رکھ سکتا ہے، حالانکہ اس طرح ایک ہی شخص کا رہن اور مرتہن دونوں ہونا لازم آتا ہے، کیا اپنے بڑے لڑکے کے مال کو اس کا باپ یا اس کا وصی یا اس کا ذکیل اپنے پاس رہن رکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۲۳۶	۹۵	توضیح۔ اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرتہن کے پاس رکھ کر اس سے دوبارہ غصب کر کے لے لیا اور ذاتی مصرف میں لا کر اسے ضائع بھی کر دیا، اگر مرتہن کی قیمت قرض کی قیمت کے برابر یا اس سے زائد یا اس سے کم ہو، تو مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل	
۹۳	توضیح۔ کیا وصی اپنے یتیم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے خود یتیم کے مال کو رہن رکھ کر ضروری	۲۳۷			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۹۶	توضیح۔ اگر دہی نے مال مرہون کو مرہن سے غصب کر لیا پھر اسی یتیم کی ضرورتوں میں اس میں سے خرچ کیا پھر وہ مرہون اسی یتیم کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا، قرض کی ادائیگی کا وقت آیا ہو یا نہ، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ	۲۴۰	۹۹	توضیح: اگر کسی نے اپنا کپڑا خریدنے کے بعد اپنے بائع سے کہا کہ تم میرے کپڑے کو اس وقت تک اپنے پاس ہی رکھو کہ میں اس کی قیمت تم کو ادا کر دوں اس طرح کہنے سے مال کو رہن سمجھا جائے گا یا نہ، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل	۲۵۱
۹۷	توضیح: درہم، دینار، مکیل، اور سوزون چیزوں کو رہن میں رکھنا، اگر اپنے جنس کے مقابلہ میں کسی کو رہن رکھا گیا اور وہ ضائع ہو گیا، جامع صغیر کی اس عبارت کا مطلب کہ اگر کسی نے چاندی کا ایسا لوٹا جو دس درہم وزن کا ہے، اسے دس درہموں کے عوض رہن رکھا گیا پھر وہ ضائع ہو گیا، اس کی پوری تفصیل، پھر اگر لوٹے کی قیمت قرض سے کم ہو یا زیادہ ہو، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ	۲۴۸	۱۰۰	توضیح اگر کوئی شخص دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض رہن میں رکھے اور بعد میں صرف ایک غلام کو کچھ قیمت دے کر رہن سے واپس لینا چاہے، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۲۵۲
۹۸	توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے پاس اپنی کوئی چیز اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اپنی ایک معین چیز مثلاً اپنی گھڑی اس بائع کے پاس رہن رکھ دے، یا اس شرط کے ساتھ کہ گفتگو کی مجلس میں جو شخص موجود ہے اسے بائع کے کام میں کفیل بنادے، اور اگر جسے کفیل بنانا چاہا وہ اس مجلس میں موجود نہ تھا، مگر بعد میں حاضر ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۲۵۰	۱۰۱	توضیح اگر ایک شخص ایک سے زائد آدمیوں کا مقروض ہوا اور ان تمام قرضوں کے عوض اپنی ایک معین چیز رہن میں رکھ دے، پھر اگر تمام قرض خواہوں نے اس مرہون کی حفاظت کے لئے ایک ایک دن کی باری مقرر کر لی، پھر اگر مرہون میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اور اگر راہمن نے اپنے قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ	۲۵۳
			۱۰۲	توضیح: اگر ایک آدمی کے دو آدمی مقروض ہوں اور دونوں نے مل کر ایک غلام اس قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھ دیا، ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہو جس کے خلاف قاضی کے	۲۵۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۶۰	کے پاس ضائع ہو جائے اس لئے یہ ثالث اس مرہون کے ضمان کی رقم خود ہی نکال کر اپنے پاس علیحدہ رکھ لے تو کیا یہ صحیح ہوگا، پھر کیا کرنا چاہئے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۱۰۶	۲۵۷	سامنے دو آدمیوں نے اپنے اپنے گواہوں سمیت آکر یہ دعویٰ کیا کہ اس شخص نے اسی غلام کو ہمارے پاس رکھا تھا اور اس پر میں نے قبضہ بھی کر لیا تھا بعد میں اس نے مجھے دھوکہ دے کر یا عاریتہ لے کر اپنے پاس رکھ لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۱۰۳
۲۶۳	توضیح اگر راہن نے کسی بھی شخص کو قرض کی ادائیگی کے وقت آنے پر اپنا مرہون فروخت کرنے کے لئے وکیل بنادیا، تو کیا بعد میں اسے معزول کر سکتا ہے، اور اگر معزول بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۱۰۷	۲۵۷	توضیح اگر راہن مر جائے اور مرہون غلام دونوں مرتہوں کے قبضہ میں ہو، اور ان میں سے ہر ایک کا گواہ یہ کہتا ہو کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھا تھا تو اس غلام کا کون اور کتنے کا کس طرح کا حق دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، حکم، دلائل مفصلہ	۱۰۴
۲۶۴	توضیح کیا راہن کے مر جانے کے بعد اس کا وکیل اس کے ورثہ کی موجودگی کی بغیر تہائی میں اس مرہون کو فروخت کر سکتا ہے، مرتہن کے مرجانے کی بعد وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے، یا ختم ہو جاتی ہے، اور خود وکیل مر جائے تو اس کا حق وکالت اس کے ورثہ کو یا وصی کو ملتا ہے یا نہیں، کیا صرف راہن یا مرتہن اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۱۰۷	۲۵۷	باب الرهن الذي يوضع على يد العدل	۱۰۴
۲۶۵	توضیح اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئے مرہون کو فروخت کرنے پر تیار نہ ہو، اور خود راہن کا بھی پتہ نہ ہو، یا یہ کہ اگر کوئی شخص معاملہ کے مختصم کے لئے کسی کو وکیل مقرر	۱۰۸	۲۵۸	توضیح اگر راہن و مرتہن دونوں ہی مرہون کو کسی ثالث عادل کے پاس رکھنا چاہیں تو اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۱۰۵
			۲۶۰	توضیح کیا راہن و مرتہن میں سے کوئی ایک اپنے مرہون اپنے ثالث کے پاس رکھنے کے بعد واپس لے سکتا ہے، اگر کسی طرح مرہون ثالث کے پاس رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کتنی رقم کا ذمہ ہوگا، اگر راہن یا مرتہن کے پاس ثالث نے مرہون کو رکھ دیا اور وہ اس	

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۰۹	کردے اور موکل خود سفر میں چلا جائے اور بوقت مطالبہ وہ موکل خاصہ کرنے سے انکار کردے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۲۶۸	۱۱۰	توضیح: اگر عادل نے عند المطالبہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کو پورا قرض ادا کر دیا اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرتہن کا اصل مالک میں ہوں، اس بناء پر عادل نے اس مرتہن کا تاوان اپنی طرف سے اسے ادا کر دیا تو وہ عادل یہ تاوان کس سے اور کس طرح وصول کرے گا، اگر اس دعویٰ کے وقت مرتہن موجود ہو یا ضائع ہو گیا ہو، اگر معاملہ رہن کے وقت توکیل کی شرط کی گئی ہو، یا معاملہ طے ہو جانے کے بعد شرط لگائی گئی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۲۷۱
۱۱۱	توضیح: باب "مرتہن میں تصرف وغیرہ کا بیان" اگر مرتہن مرتہن میں کچھ ایسا تصرف کردے جس کا اسے	۲۷۲	۱۱۲	توضیح: اگر عادل نے مرتہن کو اس کا قرض ادا نہیں کیا اس کے باوجود اس نے مرتہن کو فروخت کر دینے کی اجازت دیدی اور اگر مرتہن نے اپنے رائہن کی مرتہن کے بیچ کی اجازت نہیں دی بلکہ اسے فتح کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۲۷۳
۱۱۳	توضیح: اگر رائہن نے مرتہن کو کسی کے پاس خود فروخت کر دیا پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی کسی اور شخص کے پاس اسے فروخت کر دیا یا اسے دوسرے کے پاس رہن رکھ دیا یا اسے اجارہ پر دیا یا بہہ کر دیا اس کے بعد مرتہن نے ان تمام کاموں کی اسے اجازت دیدی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل	۲۷۵	۱۱۴	توضیح: اگر مفلس رائہن اپنے غلام کو آزاد کرنا چاہے اگر وہ غلام دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں ہو، کام کر رہا ہو، اگر کوئی مالدار رائہن اپنے مرتہن غلام کو آزاد کردے، مرتہن کو فروخت کرنا، یا اسے بہہ کرنا جس غلام کو اس کے مالک نے کسی کو کسی دوسرے کو بہہ کرنے کی وصیت لی تھی مگر اس کے وارث نے اسے بہہ	۲۷۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۱۵	کردیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دل مکلفہ توضیح اگر اپنے مرہون غلام کو آزاد کرنے والے راہن خود ہی متکدست ہو تو اس غلام کی قیمت کس طرح ادا کی جائے گی، اگر غلام کے چند مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا جو کہ خود متکدست بھی ہے تو بقیہ حصہ کی آزادی کی کیا صورت ہوگی اور کون ذمہ دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دل مکلفہ توضیح اگر مولیٰ یہ اقرار کرے کہ میں نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا ہے، مرہون غلام اس کا انکار کر دے، اور اس اقرار کے بعد اسے آزاد کر دے، اور اگر راہن اپنے مرہون غلام کو مدبر بنادے، اگر باندی مرہون ہو، ورنہ اسی مولیٰ کا ام الولد بن جائے، راہن ان صورتوں میں متکدست ہو یا خوش حال ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دل مکلفہ توضیح اگر راہن نے اپنے مرہون کو قصہ ہلاک کر دیا، اگر مرہون کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ہلاک کیا ہو، ایسی صورت میں تاوان کس طرح بازم کیا جائے گا اور کس دن کا اعتبار ہوگا، اس کی حفاظت کا ذمہ دار کون ہوگا، اگر خود مرہون نے مرہون کو قصہ ہلاک کر دیا، اور یہ قرض میعاد ہو اور وقت ابھی نہ آیا ہو، اگر وقت	۲۸۰	۱۱۸	۲۸۸	۲۸۸
۱۱۶	۲۸۳	۱۱۹	۲۹۰	۲۹۰	۲۹۰
۱۱۷	۲۸۶	۱۲۰	۲۹۳	۲۹۳	۲۹۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۹۷	دل نکل مفصلہ توضیح اگر زید نے بکر سے غلام خلد کے پاس رہن رکھنے کے لئے عاریہ لیا، لیکن اسے رہن رکھنے سے پہلے اس غلام سے ذاتی خدمت لے لی پھر نہ زید نے غلام کو اس کی بازاری قیمت کے عوض کسی کے پاس رہن رکھ دیا، پھر زید نے مرتبن خلد کو اس کی رقم ادا کر دی، مگر رہن کے پاس خلد کے واپس آنے سے پہلے ہی خلد مر گیا، اگر رہن نے اپنے غلام مرتبن سے چھڑ لیا اس کے بعد اس سے خدمت ن اس وقت غلام کو کوئی نقصان نہیں ہوا، اب اس کے بعد غلام ناگہانی طور پر مر گیا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۱۲۳	۲۹۴	توضیح اگر عاریت پر دی ہوئی چیز کی قیمت اور قرضہ کی مقدار دونوں برابر ہوں اور دینے والا اس چیز کو قرضہ کی رقم ادا کر کے اس مرتبن سے اس کی رضا مندی کے بغیر واپس لے جانا چاہے، اور اگر عاریت کا مال ہو جائے، اسے رہن میں دینے سے پہلے، یا اسے واپس کر دینے کے بعد ہلاک ہو جائے، یا اس کے وقت کی تعیین میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۱۲۱
۲۹۸	توضیح اگر مرتبنوں پر رہن یا مرتبن زیادتی کر لے یا اسے ہلاک کر دے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، مفصلہ دل نکل	۱۲۴	۲۹۵	توضیح اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریہ ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے ساتھ رہن میں رکھ دی کہ اس کامرتبن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتبن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی، اگر عاریت میں دیہو غلام ہو اور اس کے مالک نے اسے کسی کے پاس رہن میں رکھنے کے لئے دیا، چنانچہ اس نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا، اس کے فوراً بعد ہی عاریت پر دینے والے نے اس غلام کو آزاد کر دیا، مسئلہ کی تفصیل، حکم،	۱۲۲
۳۰۱	توضیح اگر مرتبن خود راہن یا مرتبن دونوں پر زیادتی کر ڈالے، جنایت کی مراد، رہن اور غصب کی صورت میں وجہ فرق، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصلہ دل نکل	۱۲۵			
۳۰۳	توضیح کسی نے ایک ہزار روپے کی قیمت کے اپنے غلام کو ہزار ہی روپے کے میعاد کی قرض پر کسی کے پاس رہن رکھ دیا، اس کے بعد ہی اس کی قیمت کم ہو کر صرف سو روپے رہ گئی، پھر کسی نے اس کو غلطی سے قتل	۱۲۶			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	کود راہن سے وصول کر سکے گا یا نہیں، اگر موجودہ صورت میں مرتہن اس کا ضمان دینے سے انکار کر دے، اور راہن ادا کر دے اور اگر خود راہن بھی اس غلام کو مرتہن کو دیدینے پر راضی ہو جائے اور حوالہ کر دے، اگر راہن اپنا غلام مرتہن کو نہ دے کر اس کی طرف سے خود فدیہ ادا کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل			کر دیا جس کی بناء پر تاوان کے سو روپے ادا کر دئے گئے اس کے بعد ادائیگی کی مدت آگئی تو راہن مرتہن کو جتنی رقم ادا کرے گا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، اور اگر معادی قرضہ کی مذکورہ صورت میں بزاری قیمت تو کم نہیں ہوئی مگر کس طرح سے اس غلام کا ہاتھ پیاؤں کٹ جانے کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آگئی تو کیا احکام ہوں گے، اقوال ائمہ، اور ردلائل مفصلہ	
۳۰۹	توضیح: اگر مرتہن غلام نے قصد اپنے سے زائد قیمتی غلام یا مال کو قتل کر دیا یا ضائع کر دیا تو اس کی ادائیگی کس پر لازم ہوگی اور اس کی کیا صورت ہوگی، اگر اس غلام کو فروخت کر دینے سے ملنے والی رقم مرتہن کے قرضہ کی رقم سے زائد ہو تو اس کا کون حق دار ہوگا مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل	۱۲۹	۳۰۶	توضیح: اگر ہزار روپے کے عوض مرتہن غلام کے مالک راہن نے مرتہن سے کہا کہ تم اسے فروخت کر دو چنانچہ اس نے صرف سو روپے میں اسے فروخت کیا اور روپی بھی اپنے قرضہ میں وصول کر لئے تو اب باقی روپے کی وصولی کے بارے میں کیا حکم ہوگا اور اگر اسی غلام کو ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت صرف سو روپے ہو اور اسی قاتل کو راہن نے اس جرم کی بناء پر مرتہن کو دیدیا، مذکورہ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۱۲۷
۳۱۲	توضیح: اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض کی بہ نسبت کم ہو تو مرتہن اپنے کتنے قرض یا رہن کا حق دار ہوگا، اگر غلام کی اپنی قیمت دو ہزار اور وہ صرف ایک ہزار میں رہن میں رکھا گیا اسی حالت میں اس نے جرم کر لیا تو اس کے فدیہ کا ذمہ دار کون اور کس حساب سے ہوگا، اگر فدیہ کی ادائیگی کے بارے میں راہن اور مرتہن میں سے ایک راضی اور دوسرا ناراض ہو تو کس کی بات مانی جائیگی، اگر مرتہن کے لڑکے نے جنایت کر لی تو اس کے فدیہ	۱۳۰	۳۰۸	توضیح: اگر مرتہن غلام کی غلطی سے کوئی شخص قتل ہو جائے تو اس کے جرم کا ضمان کس پر لازم آئے گا، اگر مرتہن اس کی طرف سے اس کا ضمان ادا کر دے تو اس کا قرض باقی رہے گا یا کم ہو جائے گا، پھر اس کو رقم	۱۲۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۳۱	کی ذمہ داری کس پر آئیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی دلائل توضیح، اگر فدیہ کے مطالبہ پر مرتہن اپنا حق بھی ادا کر دینے سے انکار کر دے مگر راہن اپنے فدیہ کے ساتھ مرتہن کا بھی فدیہ ادا کر دے تو یہ راہن حبرع ہوگا، پھر یہ دیا ہو فدیہ خواہ مرتہن کے قرض کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو، وہ راہن کس صورت میں اور کتنا اور کس طرح وصول کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۱۴	۱۳۲	توضیح، راہن کے مر جانے کے بعد کیا اس کا وصی اس کے مال مرتہن کو بیچ کر مرتہن کا قرض ادا کر سکتا ہے، اگر اس کا وصی بھی نہ ہو تو مرتہن کا قرض کیسے ادا کیا جائے، اگر میت مقرر ہو اور اس کا وصی اس کے ترکہ میں سے کسی مال کو اس کے کسی قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھ دے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۳۱۵
۱۳۳	توضیح اگر کسی نے انکور کے شیرہ کو جس کی قیمت دس روپے ہے میں دس روپے کے قرضہ کے عوض میں اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا جو بعد میں شراب پھر سرکہ ہو گیا، اور اس کی قیمت اس وقت بھی اتنی ہی رہی، تو اس کارہن میں باقی رہنا کیسا ہوگا، اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کو سو روپے ہی کے عوض رہن میں رکھا بعد	۳۱۶	۱۳۴	میں وہ مرتہن پھر اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دینے سے اس کھال کی قیمت دس روپے رہ گئی تو وہ اب کتنے روپے میں مرتہن رہے گا، اگر کسی نے بکری فروخت کی اور خریدار نے اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مرتہن، اور اس کی کھال نکال کر دباغت دینے سے اس کی قیمت کم یا زیادہ ہو جائے تو اس کی فروخت صحیح ہوگی یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل توضیح اگر مرتہن میں منافع یا کسی اور طور پر زیادتی ہو تو وہ کسی کی ملکیت میں ہوگی، اگر منافع میں سے کچھ ضائع ہو جائے مگر اصل باقی رہ جائے یا اصل ضائع ہو کر اس کے منافع باقی رہ جائیں تو ان کا کیا حساب ہوگا اور وہ کسی کے ضمان میں کسی طور پر ہوں گے، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی دلائل	۳۱۸
۱۳۵	توضیح اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کسی سے سو روپے ہی نقد قرض لے کر رہن میں رکھے ہوئے اس مرتہن سی یہ کہہ دیا کہ تم اس کا دودھ دھولیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، چنانچہ مرتہن اس سے دودھ دیتا رہا، تو مرتہن پر اس دودھ کا ضمان لازم ہو گیا نہیں، اگر ایسی بکری مرتہن سے واپس لینے سے پہلے اسی کے پاس مرتہن، حالانکہ اس عرصہ میں مرتہن اس بکری کا فائدہ حاصل کرتا رہا تو کیا قرضہ کی پوری رقم راہن مرتہن	۳۱۹	۱۳۶	توضیح اگر کسی نے انکور کے شیرہ کو جس کی قیمت دس روپے ہے میں دس روپے کے قرضہ کے عوض میں اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا جو بعد میں شراب پھر سرکہ ہو گیا، اور اس کی قیمت اس وقت بھی اتنی ہی رہی، تو اس کارہن میں باقی رہنا کیسا ہوگا، اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کو سو روپے ہی کے عوض رہن میں رکھا بعد	۳۲۰

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	کو واپس کرے گا یا کچھ کم کر کے واپس کرے گا، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل مفصلہ			۱۳۶	توضیح رہن کے سامان یا چیز میں قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ
	توضیح اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا اس کے بعد مالک راہن نے اپنا ایک غلام بھی مرہون کے حوالہ کر دیا اور تینوں کی قیمت ایک ایک ہزار ہو تو ان میں سے کون اور کس حساب سے مرہون ہوگا، اگر راہن نے ایک ہزار قرض کے عوض ایک ہزار کی قیمت کا غلام کسی کے پاس رہن رکھا، پھر کچھ دنوں بعد آپس کی رضا مندی کے ساتھ ایک ہزار ہی کی قیمت کا دوسرا غلام پہلے کے بدلہ رکھ دیا، تو ان دونوں میں سے اصل مرہون کون غلام ہوگا، تفصیل مسائل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ			۱۳۷	توضیح اگر مرہون نے راہن کو اپنے دئے ہوئے قرضہ سے بری کر دیا، یا اپنے قرضہ کا اسی کو مالک بنادیا، لیکن مرہون مرہون کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا تو مرہون کا ضمان لازم ہوگا یا نہیں، اگر عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے بطور رہن قرض لیا پھر شوہر سے مہر کو معاف کر دیا، اگر مرہون نے اپنا قرض راہن
۳۲۱	۱۳۹	۳۲۲	۱۴۰	۳۲۳	۱۴۱
۳۲۷	۱۴۱	۳۲۹	۱۴۲	۳۲۶	۱۴۳
۳۳۱	۱۴۵	۳۳۲	۱۴۶	۳۳۵	۱۴۷
۳۳۴	۱۴۸	۳۳۶	۱۴۹	۳۳۷	۱۵۰
۳۳۸	۱۵۱	۳۳۹	۱۵۲	۳۴۰	۱۵۳
۳۴۱	۱۵۴	۳۴۲	۱۵۵	۳۴۳	۱۵۶
۳۴۴	۱۵۷	۳۴۵	۱۵۸	۳۴۶	۱۵۹
۳۴۷	۱۶۰	۳۴۸	۱۶۱	۳۴۹	۱۶۲
۳۵۰	۱۶۳	۳۵۱	۱۶۴	۳۵۲	۱۶۵
۳۵۳	۱۶۶	۳۵۴	۱۶۷	۳۵۵	۱۶۸
۳۵۶	۱۶۹	۳۵۷	۱۷۰	۳۵۸	۱۷۱
۳۶۰	۱۷۲	۳۶۱	۱۷۳	۳۶۲	۱۷۴
۳۶۳	۱۷۵	۳۶۴	۱۷۶	۳۶۵	۱۷۷
۳۶۸	۱۷۸	۳۶۹	۱۷۹	۳۷۰	۱۸۰
۳۷۱	۱۸۱	۳۷۲	۱۸۲	۳۷۳	۱۸۳
۳۷۴	۱۸۴	۳۷۵	۱۸۵	۳۷۶	۱۸۶
۳۷۷	۱۸۷	۳۷۸	۱۸۸	۳۷۹	۱۸۹
۳۸۰	۱۹۰	۳۸۱	۱۹۱	۳۸۲	۱۹۲
۳۸۳	۱۹۳	۳۸۴	۱۹۴	۳۸۵	۱۹۵
۳۸۶	۱۹۶	۳۸۷	۱۹۷	۳۸۸	۱۹۸
۳۸۹	۱۹۹	۳۹۰	۲۰۰	۳۹۱	۲۰۱
۳۹۲	۲۰۲	۳۹۳	۲۰۳	۳۹۴	۲۰۴
۳۹۵	۲۰۵	۳۹۶	۲۰۶	۳۹۷	۲۰۷
۳۹۸	۲۰۸	۳۹۹	۲۰۹	۴۰۰	۲۱۰
۴۰۱	۲۱۱	۴۰۲	۲۱۲	۴۰۳	۲۱۳
۴۰۴	۲۱۴	۴۰۵	۲۱۵	۴۰۶	۲۱۶
۴۰۷	۲۱۷	۴۰۸	۲۱۸	۴۰۹	۲۱۹
۴۱۰	۲۲۰	۴۱۱	۲۲۱	۴۱۲	۲۲۲
۴۱۳	۲۲۳	۴۱۴	۲۲۴	۴۱۵	۲۲۵
۴۱۶	۲۲۶	۴۱۷	۲۲۷	۴۱۸	۲۲۸
۴۱۹	۲۲۹	۴۲۰	۲۳۰	۴۲۱	۲۳۱
۴۲۲	۲۳۲	۴۲۳	۲۳۳	۴۲۴	۲۳۴
۴۲۵	۲۳۵	۴۲۶	۲۳۶	۴۲۷	۲۳۷
۴۲۸	۲۳۸	۴۲۹	۲۳۹	۴۳۰	۲۴۰
۴۳۱	۲۴۱	۴۳۲	۲۴۲	۴۳۳	۲۴۳
۴۳۴	۲۴۴	۴۳۵	۲۴۵	۴۳۶	۲۴۶
۴۳۷	۲۴۷	۴۳۸	۲۴۸	۴۳۹	۲۴۹
۴۴۰	۲۵۰	۴۴۱	۲۵۱	۴۴۲	۲۵۲
۴۴۳	۲۵۳	۴۴۴	۲۵۴	۴۴۵	۲۵۵
۴۴۶	۲۵۶	۴۴۷	۲۵۷	۴۴۸	۲۵۸
۴۴۹	۲۵۹	۴۵۰	۲۶۰	۴۵۱	۲۶۱
۴۵۲	۲۶۲	۴۵۳	۲۶۳	۴۵۴	۲۶۴
۴۵۵	۲۶۵	۴۵۶	۲۶۶	۴۵۷	۲۶۷
۴۵۸	۲۶۸	۴۵۹	۲۶۹	۴۶۰	۲۷۰
۴۶۱	۲۷۱	۴۶۲	۲۷۲	۴۶۳	۲۷۳
۴۶۴	۲۷۴	۴۶۵	۲۷۵	۴۶۶	۲۷۶
۴۶۷	۲۷۷	۴۶۸	۲۷۸	۴۶۹	۲۷۹
۴۷۰	۲۸۰	۴۷۱	۲۸۱	۴۷۲	۲۸۲
۴۷۳	۲۸۳	۴۷۴	۲۸۴	۴۷۵	۲۸۵
۴۷۶	۲۸۶	۴۷۷	۲۸۷	۴۷۸	۲۸۸
۴۷۹	۲۸۹	۴۸۰	۲۹۰	۴۸۱	۲۹۱
۴۸۲	۲۹۲	۴۸۳	۲۹۳	۴۸۴	۲۹۴
۴۸۵	۲۹۵	۴۸۶	۲۹۶	۴۸۷	۲۹۷
۴۸۸	۲۹۸	۴۸۹	۲۹۹	۴۹۰	۳۰۰
۴۹۱	۳۰۱	۴۹۲	۳۰۲	۴۹۳	۳۰۳
۴۹۴	۳۰۴	۴۹۵	۳۰۵	۴۹۶	۳۰۶
۴۹۷	۳۰۷	۴۹۸	۳۰۸	۴۹۹	۳۰۹
۵۰۰	۳۱۰	۵۰۱	۳۱۱	۵۰۲	۳۱۲
۵۰۳	۳۱۳	۵۰۴	۳۱۴	۵۰۵	۳۱۵
۵۰۶	۳۱۶	۵۰۷	۳۱۷	۵۰۸	۳۱۸
۵۰۹	۳۱۹	۵۱۰	۳۲۰	۵۱۱	۳۲۱
۵۱۲	۳۲۲	۵۱۳	۳۲۳	۵۱۴	۳۲۴
۵۱۵	۳۲۵	۵۱۶	۳۲۶	۵۱۷	۳۲۷
۵۱۸	۳۲۸	۵۱۹	۳۲۹	۵۲۰	۳۳۰
۵۲۱	۳۳۱	۵۲۲	۳۳۲	۵۲۳	۳۳۳
۵۲۴	۳۳۴	۵۲۵	۳۳۵	۵۲۶	۳۳۶
۵۲۷	۳۳۷	۵۲۸	۳۳۸	۵۲۹	۳۳۹
۵۳۰	۳۴۰	۵۳۱	۳۴۱	۵۳۲	۳۴۲
۵۳۳	۳۴۳	۵۳۴	۳۴۴	۵۳۵	۳۴۵
۵۳۶	۳۴۶	۵۳۷	۳۴۷	۵۳۸	۳۴۸
۵۳۹	۳۴۹	۵۴۰	۳۵۰	۵۴۱	۳۵۱
۵۴۲	۳۵۲	۵۴۳	۳۵۳	۵۴۴	۳۵۴
۵۴۵	۳۵۵	۵۴۶	۳۵۶	۵۴۷	۳۵۷
۵۴۸	۳۵۸	۵۴۹	۳۵۹	۵۵۰	۳۶۰
۵۵۱	۳۶۱	۵۵۲	۳۶۲	۵۵۳	۳۶۳
۵۵۴	۳۶۴	۵۵۵	۳۶۵	۵۵۶	۳۶۶
۵۵۷	۳۶۷	۵۵۸	۳۶۸	۵۵۹	۳۶۹
۵۶۰	۳۷۰	۵۶۱	۳۷۱	۵۶۲	۳۷۲
۵۶۳	۳۷۳	۵۶۴	۳۷۴	۵۶۵	۳۷۵
۵۶۶	۳۷۶	۵۶۷	۳۷۷	۵۶۸	۳۷۸
۵۶۹	۳۷۹	۵۷۰	۳۸۰	۵۷۱	۳۸۱
۵۷۲	۳۸۲	۵۷۳	۳۸۳	۵۷۴	۳۸۴
۵۷۵	۳۸۵	۵۷۶	۳۸۶	۵۷۷	۳۸۷
۵۷۸	۳۸۸	۵۷۹	۳۸۹	۵۸۰	۳۹۰
۵۸۱	۳۹۱	۵۸۲	۳۹۲	۵۸۳	۳۹۳
۵۸۴	۳۹۴	۵۸۵	۳۹۵	۵۸۶	۳۹۶
۵۸۷	۳۹۷	۵۸۸	۳۹۸	۵۸۹	۳۹۹
۵۹۰	۴۰۰	۵۹۱	۴۰۱	۵۹۲	۴۰۲
۵۹۳	۴۰۳	۵۹۴	۴۰۴	۵۹۵	۴۰۵
۵۹۶	۴۰۶	۵۹۷	۴۰۷	۵۹۸	۴۰۸
۵۹۹	۴۰۹	۶۰۰	۴۱۰	۶۰۱	۴۱۱
۶۰۲	۴۱۲	۶۰۳	۴۱۳	۶۰۴	۴۱۴
۶۰۵	۴۱۵	۶۰۶	۴۱۶	۶۰۷	۴۱۷
۶۰۸	۴۱۸	۶۰۹	۴۱۹	۶۱۰	۴۲۰
۶۱۱	۴۲۱	۶۱۲	۴۲۲	۶۱۳	۴۲۳
۶۱۴	۴۲۴	۶۱۵	۴۲۵	۶۱۶	۴۲۶
۶۱۷	۴۲۷	۶۱۸	۴۲۸	۶۱۹	۴۲۹
۶۲۰	۴۳۰	۶۲۱	۴۳۱	۶۲۲	۴۳۲
۶۲۳	۴۳۳	۶۲۴	۴۳۴	۶۲۵	۴۳۵
۶۲۶	۴۳۶	۶۲۷	۴۳۷	۶۲۸	۴۳۸
۶۲۹	۴۳۹	۶۳۰	۴۴۰	۶۳۱	۴۴۱
۶۳۲	۴۴۲	۶۳۳	۴۴۳	۶۳۴	۴۴۴
۶۳۵	۴۴۵	۶۳۶	۴۴۶	۶۳۷	۴۴۷
۶۳۸	۴۴۸	۶۳۹	۴۴۹	۶۴۰	۴۵۰
۶۴۱	۴۵۱	۶۴۲	۴۵۲	۶۴۳	۴۵۳
۶۴۴	۴۵۴	۶۴۵	۴۵۵	۶۴۶	۴۵۶
۶۴۷	۴۵۷	۶۴۸	۴۵۸	۶۴۹	۴۵۹
۶۵۰	۴۶۰	۶۵۱	۴۶۱	۶۵۲	۴۶۲
۶۵۳	۴۶۳	۶۵۴	۴۶۴	۶۵۵	۴۶۵
۶۵۶	۴۶۶	۶۵۷	۴۶۷	۶۵۸	۴۶۸
۶۵۹	۴۶۹	۶۶۰	۴۷۰	۶۶۱	۴۷۱
۶۶۲	۴۷۲	۶۶۳	۴۷۳	۶۶۴	۴۷۴
۶۶۵	۴۷۵	۶۶۶	۴۷۶	۶۶۷	۴۷۷
۶۶۸	۴۷۸	۶۶۹	۴۷۹	۶۷۰	۴۸۰
۶۷۱	۴۸۱	۶۷۲	۴۸۲	۶۷۳	۴۸۳
۶۷۴	۴۸۴	۶۷۵	۴۸۵	۶۷۶	۴۸۶
۶۷۷	۴۸۷	۶۷۸	۴۸۸	۶۷۹	۴۸۹
۶۸۰	۴۹۰	۶۸۱	۴۹۱	۶۸۲	۴۹۲
۶۸۳	۴۹۳	۶۸۴	۴۹۴	۶۸۵	۴۹۵
۶۸۶	۴۹۶	۶۸۷	۴۹۷	۶۸۸	۴۹۸
۶۸۹	۴۹۹	۶۹۰	۵۰۰	۶۹۱	۵۰۱
۶۹۲	۵۰۲	۶۹۳	۵۰۳	۶۹۴	۵۰۴
۶۹۵	۵۰۵	۶۹۶	۵۰۶	۶۹۷	۵۰۷
۶۹۸	۵۰۸	۶۹۹	۵۰۹	۷۰۰	۵۱۰
۷۰۱	۵۱۱	۷۰۲	۵۱۲	۷۰۳	۵۱۳
۷۰۴	۵۱۴	۷۰۵	۵۱۵	۷۰۶	۵۱۶
۷۰۷	۵۱۷	۷۰۸	۵۱۸	۷۰۹	۵۱۹
۷۱۰	۵۲۰	۷۱۱	۵۲۱	۷۱۲	۵۲۲
۷۱۳	۵۲۳	۷۱۴	۵۲۴	۷۱۵	۵۲۵
۷۱۶	۵۲۶	۷۱۷	۵۲۷	۷۱۸	۵۲۸
۷۱۹	۵۲۹	۷۲۰	۵۳۰	۷۲۱	۵۳۱
۷۲۲	۵۳۲	۷۲۳	۵۳۳	۷۲۴	۵۳۴
۷۲۵	۵۳۵	۷۲۶	۵۳۶	۷۲۷	۵۳۷
۷۲۸	۵۳۸	۷۲۹	۵۳۹	۷۳۰	۵۴۰
۷۳۱	۵۴۱	۷۳۲	۵۴۲	۷۳۳	۵۴۳
۷۳۴	۵۴۴	۷۳۵	۵۴۵	۷۳۶	۵۴۶
۷۳۷	۵۴۷	۷۳۸	۵۴۸	۷۳۹	۵۴۹
۷۴۰	۵۵۰	۷۴۱	۵۵۱	۷۴۲	۵۵۲
۷۴۳	۵۵۳	۷۴۴	۵۵۴	۷۴۵	۵۵۵
۷۴۶	۵۵۶	۷۴۷	۵۵۷	۷۴۸	۵۵۸
۷۴۹	۵۵۹	۷۵۰	۵۶۰	۷۵۱	۵۶۱
۷۵۲	۵۶۲	۷۵۳	۵۶۳	۷۵۴	۵۶۴
۷۵۵	۵۶۵	۷۵۶	۵۶۶	۷۵۷	۵۶۷
۷۵۸	۵۶۸	۷۵۹	۵۶۹	۷۶۰	۵۷۰
۷۶۱	۵۷۱	۷۶۲	۵۷۲	۷۶۳	۵۷۳
۷۶۴	۵۷۴	۷۶۵	۵۷۵	۷۶۶	۵۷۶
۷۶۷	۵۷۷	۷۶۸	۵۷۸	۷۶۹	۵۷۹
۷۷۰	۵۸۰	۷۷۱	۵۸۱	۷۷۲	۵۸۲
۷۷۳	۵۸۳	۷۷۴	۵۸۴	۷۷۵	۵۸۵
۷۷۶	۵۸۶	۷۷۷	۵۸۷	۷۷۸	۵۸۸
۷۷۹	۵۸۹	۷۸۰	۵۹۰	۷۸۱	۵۹۱
۷۸۲	۵۹۲	۷۸۳	۵۹۳	۷۸۴	۵۹۴
۷۸۵	۵۹۵	۷۸۶	۵۹۶	۷۸۷	۵۹۷
۷۸۸	۵۹۸	۷۸۹	۵۹۹	۷۹۰	۶۰۰
۷۹۱	۶۰۱	۷۹۲	۶۰۲	۷۹۳	۶۰۳
۷۹۴	۶۰۴	۷۹۵	۶۰۵	۷۹۶	۶۰۶
۷۹۷	۶۰۷	۷۹۸	۶۰۸	۷۹۹	۶۰۹
۸۰۰	۶۱۰	۸۰۱	۶۱۱	۸۰۲	۶۱۲
۸۰۳	۶۱۳	۸۰۴	۶۱۴	۸۰۵	۶۱۵
۸۰۶	۶۱۶	۸۰۷	۶۱۷	۸۰۸	۶۱۸
۸۰۹	۶۱۹	۸۱۰	۶۲۰	۸۱۱	۶۲۱
۸۱۲	۶۲۲	۸۱۳	۶۲۳	۸۱۴	۶۲۴
۸۱۵	۶۲۵	۸۱۶	۶۲۶	۸۱۷	۶۲۷
۸۱					

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۴۶	توضیح قتل خطا کی تعریف، قسمیں، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۳۳۷	۱۵۳	توضیح، ماں باپ دادا وغیرہ کو بیٹے اور پوتے وغیرہ کے قتل پر قصاص قتل کیا جائیگا یا پوتا جائیگا یا نہیں اور اگر برعکس بیٹا یا پوتا	۳۳۶
۱۴۷	توضیح شبہ قتل خطا کی تعریف اور حکم مع مثل، قتل سبب کی تعریف حکم اور اس کی صورت اور اس کا انجام شرعی، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ	۳۳۹	۱۵۴	توضیح، ایک آزاد قاتل غلام مقتول کے عوض یا برعکس غلام قاتل سے آزاد مقتول کے عوض یا ایک غلام سے غلام کے عوض قصاص لیا جائیگا یا نہیں اس سلسلہ میں اختلافات اقوال ائمہ اور ان کے مفصل دلائل	۳۳۲
۱۴۸	باب ما یوجب القصاص وما لا یوجبہ توضیح باب، جن باتوں سے قصاص ہوتا ہے یا لازم نہیں ہوتا ہے، قصاص کے لازم ہونے کے لئے کن باتوں کی شرط ہے، اور کیوں، دلیل بالتفصیل	۳۳۹	۱۵۵	توضیح، کیا ایک مسلمان کسی ذمی کے عوض قصاص قتل کیا جاسکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ	۲۳۴
۱۴۹	توضیح، ایک آزاد قاتل غلام مقتول کے عوض یا برعکس غلام قاتل سے آزاد مقتول کے عوض یا ایک غلام سے غلام کے عوض قصاص لیا جائیگا یا نہیں اس سلسلہ میں اختلافات اقوال ائمہ اور ان کے مفصل دلائل	۳۳۲	۱۵۶	توضیح، کیا کوئی مسلم متامن حربی کے عوض یا برعکس عورت کے عوض یا برعکس بڑا آدمی بچہ عوض تندرست بیمار اور معذور کے عوض عاقل و دیوانہ کے عوض قصاص قتل کیا جائیگا یا نہیں مسائل کی تفصیل دلائل مفصلہ لا	۳۳۵
۱۵۰	توضیح، کیا ایک مسلمان کسی ذمی کے عوض قصاص قتل کیا جاسکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ	۲۳۴	۱۵۷	توضیح، ماں باپ دادا وغیرہ کو بیٹے اور پوتے وغیرہ کے قتل پر قصاص قتل کیا جائیگا یا نہیں اور اگر برعکس بیٹا یا پوتا	۳۳۶
۱۵۱	توضیح، کیا کوئی مسلم متامن حربی کے عوض یا برعکس عورت کے عوض یا برعکس بڑا آدمی بچہ عوض تندرست بیمار اور معذور کے عوض عاقل و دیوانہ کے عوض قصاص قتل کیا جائیگا یا نہیں مسائل کی تفصیل دلائل مفصلہ لا	۳۳۵	۱۵۸	توضیح، جن باتوں سے قصاص ہوتا ہے یا لازم نہیں ہوتا ہے، قصاص کے لازم ہونے کے لئے کن باتوں کی شرط ہے، اور کیوں، دلیل بالتفصیل	۳۳۲
۱۵۲	توضیح، ماں باپ دادا وغیرہ کو بیٹے اور پوتے وغیرہ کے قتل پر قصاص قتل کیا جائیگا یا نہیں اور اگر برعکس بیٹا یا پوتا	۳۳۶	۱۵۹	توضیح، اگر کوئی ایسا مکاتب قتل کر دیا گیا جس کا وارث اس کے مولیٰ کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو اور اس لئے پاس اتنی رقم موجود ہو جس سے اس کا بدل کتابت پورا ادا ہو سکتا تھا تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہو گا ائمہ کے اقوال اور مفصل دلائل	۳۳۹
۱۵۳	توضیح، کیا کوئی شخص اپنے مشترکہ غلام یا مکاتب یا دہریا اپنے لڑکے کے غلام کو قتل کر دے تو وہ عوض قصاص میں قتل کیا جائیگا اگر کسی صورت میں قصاص لینے کا حق قتل کے اپنے بیٹے کو مل جائے تو کیا وہ قصاص لے سکتا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلیل۔	۱۵۳	۱۶۰	توضیح، قصاص کا حق کس طرح وصول کرنا چاہیے۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ کرام۔ درکل مفصلہ۔	۳۳۸
۱۵۴	توضیح، قصاص کا حق کس طرح وصول کرنا چاہیے۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ کرام۔ درکل مفصلہ۔	۳۳۸	۱۶۱	توضیح، اگر کوئی ایسا مکاتب قتل کر دیا گیا جس کا وارث اس کے مولیٰ کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو اور اس لئے پاس اتنی رقم موجود ہو جس سے اس کا بدل کتابت پورا ادا ہو سکتا تھا تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہو گا ائمہ کے اقوال اور مفصل دلائل	۳۳۹
۱۵۵	توضیح، اگر کوئی ایسا مکاتب قتل کر دیا گیا جس کا وارث اس کے مولیٰ کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو اور اس لئے پاس اتنی رقم موجود ہو جس سے اس کا بدل کتابت پورا ادا ہو سکتا تھا تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہو گا ائمہ کے اقوال اور مفصل دلائل	۳۳۹	۱۶۲	توضیح، اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لئے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولیٰ کے سوا کوئی دوسرا شخص مشابہت موجود ہو تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہو گا اور اپنا بدل کتابت کی ادائیگی کے لائق رقم مرتے وقت نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ سزا دیں اور اگر ایسا مقتول	۳۵۰

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۵۷	توضیح اگر مرہون غلام کو کسی نے قتل کر دیا ہو تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہے اگر حواس بخت یعنی معتوہ غلام کے ولی کو کسی نے قتل کر دیا تو خود معتوہ اس کے باپ کو از خود قاتل سے قصاص لینے یا مال لے کر مصالحت کر لینے یا بالکل معاف کر دینے کا حق ہو گیا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دار کل	۳۵۲	۱۶۱	توضیح کسی کو لوہے یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر قتل کر دینے کا حکم مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ، قصاص کے لفظی معنی اور اس کا حکم	۳۶۰
۱۵۸	توضیح کیا معتوہ کے باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہے کہ اس معتوہ کو قصیداً بوجہ قتل کرنے والے یا اس کے عضو بدن کو ضائع کرنے والوں کو قصاصاً قتل کرانے یا صبح کرانے یا بالکل معاف کر دے اور حکم میں یہ دونوں برابر ہیں یا ان میں فرق ہے تو وجہ فرق کیا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل	۳۵۳	۱۶۲	توضیح اگر کسی نے دوسرے کو قصد امار پیٹ کر اتنا زخمی کر دیا کہ وہ بااخر اسی زخمی حالت میں بستر پر ہی مر گیا اگر میدان جہاد میں جب کہ مسلمانوں اور مشرکوں میں لڑائی کی زیادتی سے لوگ ایک دوسرے میں گھس گئے پھر ایک مسلمان کے ہاتھ سے ان جانے میں دوسرا مسلمان شہید کر دیا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ	۳۶۱
۱۵۹	توضیح اگر مقتول عمدی کے وارثوں میں بالغ اور نابالغ ہر طرح کے افراد ہوں تو اس کے بالغ وارثوں کو کیا یہ اختیار ہو گا کہ وہ فوراً قاتل سے قصاص وصول کر لیں یا نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرن ہو گا اقوال ائمہ کرام ان کے مفصل دلائل۔	۳۵۶	۱۶۳	توضیح اگر ایک شخص نے خود اپنا سر زخمی کیا پھر دوسرے شخص نے بھی اسی سر کو زخمی کر دیا پھر اسے سانپ نے کاٹ لیا پھر شیر نے اس پر حمل کر دیا بالآخر وہ زخمی حالت میں مر گیا کا حکم اقوال ائمہ دلائل مفصلہ	۳۶۲
۱۶۰	توضیح اگر کسی نے دوسرے کو کدال یا	۳۵۸			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۶۳	توضیح: اگر کوئی شخص بلا وجہ شرعی مسلمان فرد یا جماعت کے خلاف ہتھیار اٹھالے تو دوسرے کو کیا کرنا چاہیے؟ ہتھیار کی تعریف لاشمی ہتھیار کے حکم میں ہے یا نہیں؟ پھر آبادی کے اندر ہوا یا باہر اور دن رات کے وقت میں حکم میں فرق ہوتا ہے تفصیل مسائل؛ اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل	۳۶۳	۱۶۹	پاؤں یا ناک کاٹ دیا یا دانت توڑ دیا مسائل کی تفصیل دلائل مفصلہ توضیح: چہرہ پر چوٹ یا زخم لگا دینے یا دانت کو توڑ دینے اور بدن کے دوسرے حصے میں زخم لگا دینے کا حکم آزاد اور غلام میں یا مرد اور عورت میں ایک دوسرے کو زخمی کر دے چھوٹے قدر اور لانیہ قدر کے درمیان مقابلہ ہو کر دوسرا زخمی ہو جائے تو حکم میں فرق ہو گا یا نہیں؟ لفظ شجرہ چہرہ اور سر کے زخم کے لیے مخصوص ہے اور دوسری جگہوں کے لیے جراحت کا لفظ عام ہے مسائل کی تفصیل؛ اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ	۳۶۹
۱۶۵	توضیح: اگر کوئی دیوانہ یا بچہ کسی پر ہتھیار اٹھالے اس کے جواب میں یہ شخص اسے قتل کر دے اور اگر کوئی جانور کسی کو مارنے کے لیے دوڑے اور وہ شخص اسے عداوت کر ڈالے مسائل کی تفصیل؛ اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ	۳۶۴	۱۷۰	توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کو کلائی سے کاٹا یا بازو زخم لگایا جو جانفہ ہو گیا اگر کسی ایسے شخص نے جس کے ہاتھ کی انگلیاں ٹکلی ہوئی تھیں یا ہاتھ شل ہو چکا تھا اس نے دوسرے کے سالم ہاتھ کو کاٹ دیا یا کاٹنے والے کے اسی ہاتھ کو دوسرے شخص نے بلا وجہ ظلمایا شرعی حکم کی بناء پر کاٹ دیا ان تمام مسائل کی تفصیل حکم؛ اقوال ائمہ مفصل دلائل جانفہ کے معنی	۳۷۰
۱۶۶	توضیح: اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اسے کچھ چوٹ بھی لگائی پھر وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا اتنے میں کسی دوسرے شخص نے آکر اس معروب کو قتل کر دیا تو اس کا ذمہ دار کون اور کتنا ہو گا؟ ایک شخص رات کے وقت ایک شخص کے گھر میں داخل ہو کر سامان جمع کر کے باہر نکل گیا اتنے میں مالک مکان نے آگے بڑھ کر اسے قتل کر دیا ایک شخص دوسرے کے گھر میں داخل ہو اور صبح کے وقت وہاں سے مردہ پایا گیا مسائل کی تفصیل؛ اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ۔	۳۶۶	۱۷۱	توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے سر پر چوٹ لگا کر اسے زخمی کر دیا اور ان دونوں کا سر ایک دوسرے سے مقدار میں بہت ہی زیادہ چھوٹا بڑا ہے جس کی وجہ سے چھوٹے سر والے کے زخم کی پوری لمبائی بھی دوسرے کے سر کے	۳۷۱
۱۶۷	باب القصاص فیما دون النفس	۳۶۷			
۱۶۸	توضیح: اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ یا	۳۶۷			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	قصاص معاف کر دیا تو دوسرے مقتول کو اپنا حق معاف کرنے کا حق ہو گا یا نہیں مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل			آدھے کے قریب ہوتی ہے ایسی صورت میں ہر ایک کے زخمی ہونے کا عوض یہ جرمانہ کسی طرح لیا جاسکتا ہے مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل	
۳۷۷	توضیح اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قتل کیا حکم دلائل مقصد	۱۷۶	۳۷۲	توضیح زبان اور آہ تاسل کو کاٹ دینے کی صورت میں قصاص لازم آئے یا نہیں اسی طرح جو ہونٹ کو کاٹ دینے پر کیا حکم ہو گا مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل بالتفصیل	۱۷۲
۳۷۸	توضیح اگر ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کر دیا اس سے ان سارے مقتولین کے اویہ قاضی کے پاس مدعی بن کر آئے اگر اسی صورت میں صرف ایک مقتول کا وں حاضر ہوا اگر سارے مقتول کے ولیاء آئے مگر پہلے مقتول کی تعین نہ ہو سکی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۱۷۷	۳۷۲	فصل مصالحت وغیرہ کا بیان	۱۷۳
	توضیح اگر کسی کو قصداً قتل کرنے والا اپنی موت خود مر گیا تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہو گا، اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کا ہاتھ کاٹ دیا تو قصاص لازم ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل	۱۷۸	۳۷۲	توضیح قصاص کا حکم اگر قاتل قتل کے بعد مقتول کے ورثہ کو کچھ مال دے کر یا بغیر عوض ہی اپنی جان بخشی کرانی چاہے تو صحیح ہو گا نہیں اگر مصالحت کی صورت میں ادائیگی کی تاریخ متعین نہ کی گئی ہو مسائل کی تفصیل، حکم مفصل دلائل	۱۷۴
۳۸۰	توضیح اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے داہنے ہاتھ کو کاٹ دیا، اگر ایک آدمی نے دو آدمی کے دونوں داہنے ہاتھوں کو کاٹ دیا، پھر وہ دونوں مظلوم قاضی کے پاس مدعی بن کر ایک ساتھ گئے، یہ ایک کا فیصلہ ہو جانے کے بعد، دوسرا شخص گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۱۷۹	۳۷۶	توضیح اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کو قتل کیا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو اور دونوں نے کسی اور کو ایک ہزار پر مصالحت کرانے کے لیے اس کے پاس بھیجے تو کس حساب سے ادائیگی ہو گی اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی اپنا خون معاف کر دیا یا اپنے حصہ سے کچھ بدل لے کر صلح کر لی تو باقی شرکاء سے قصاص کا حکم، اگر ایک شخص نے عداوت میں کو قتل کیا اور ان میں ایک مقتول کے ولی نے اپنا حق	۱۷۵
۳۸۱	توضیح اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کر لیا تو اس پر	۱۸۰			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۸۱	قصص لازم آئے گا، یا نہیں، اگر کوئی آقا اپنے غلام پر حد یا قصاص کے ثابت ہونے کا اقرار کرے مگر غلام انکار کرے، اگر کسی شخص نے ایک شخص کو نشانہ تاک کر تیر مارا اور وہ تیر اسے قتل کرتا ہوا دوسرے کو بھی مار ڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۳۸۲ ۳۸۳	۱۸۲	فصل، دو طرح کے جرم کرنے کا بیان توضیح کسی کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کی گردن کو کاٹ دینا، اس مسئلہ میں غلطی سے اور ارادہ سے فعل سرزد ہونے کے اعتبار سے مسائل کی کل کتنی صورتیں ہو سکتی ہیں، اگر کسی ظالم نے کسی کا ہاتھ قصداً کاٹا، اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۸۵
۱۸۳	توضیح اگر کسی نے دوسرے کو ناحق تھوڑے تھوڑے کر کے کل سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا تندرست رہا کہ اس پر اس مار کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوا لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، اور اگر کوئی سو کوڑے ناجائز سے مار کھا کر سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس پر مار کا اثر باقی رہ گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۳۸۷	۱۸۴	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	
۱۸۵	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ		۱۸۶	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	
۱۸۷	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ		۱۸۸	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	
۱۸۹	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ		۱۹۰	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	
۱۹۱	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ		۱۹۲	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	
۱۹۳	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ		۱۹۴	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	
۱۹۵	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ		۱۹۶	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	
۱۹۷	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ		۱۹۸	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	
۱۹۹	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ		۲۰۰	توضیح اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ	

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۸۷	دلائل توضیح: اگر زید کے مورث کو کسی نے قتل کر دیا، اس لئے وارث زید نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا، حالانکہ خود مورث یا کسی وارث نے اس قتل کو معاف کر دیا تھا، مسئلہ کی مفروضہ تمام صورتیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۹۲	۱۸۸	توضیح: اگر کسی شخص کو دوسرے کے مشابہاتھ کاٹنے کا قصاص کے طور پر حق تھا اس لئے اس نے اس کا ہاتھ کاٹ کر اپنا حق وصول کر لیا، بعد میں کٹا ہوا ہاتھ زہریلا ہو کر پورے بدن میں سرایت کر گیا بالآخر وہ شخص اسی کی بناء پر مر گیا، تو کیا ہاتھ کاٹنے والا اس کا ضامن ہوگا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۳۹۳
۱۸۹	باب الشہادۃ فی القتل	۳۹۴	۱۹۰	توضیح: اگر زید کو کسی نے عمداً قتل کر دیا، اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک وہاں پر موجود تھا اس نے عدالت میں جا کر قاتل کا پتہ بتایا اور گواہوں سے قاتل کو ثابت کر دیا اس کے بعد دوسرا لڑکا بھی آگیا تو کیا اسے بھی عدالت میں ان گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۹۵
۱۹۱	توضیح: طریقہ قصاص طریقہ خلافت طریقہ وراثت اس میں امام ابو حنیفہ کا دعویٰ اور مفصل دلیل، اسی	۳۹۶	۱۹۲	توضیح: اگر مقتول کے تین وارث ہوں اور ان میں سے دو وارث تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دیں کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے اب اگر قاتل ان دونوں کی تصدیق کر دیں یا تکذیب کر دیں تو مسئلہ کی کیا صورت ہوگی مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ	۳۹۷
۱۹۳	توضیح: اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو اس قدر مارا کہ وہ بستر پر پڑ گیا پھر اسی حالت میں وہ مر گیا تو اس سے قصاص لازم آئے گا یا نہیں اگر دو آدمیوں نے کسی کے خلاف قتل کی گواہی اس طرح سے دی کہ ایک نے رات کہا اور دوسرے نے دن اور ایک نے ایک شہر میں مارے جانے کا تذکرہ کیا دوسرے نے دوسرے شہر کا کیا ایک شخص نے کسی چیز سے مقید کر کے قتل کرنا بتلایا اور دوسرے نے کسی بھی قید لگانے سے انکار کیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ اولہ مفصلہ	۳۹۸	۱۹۴	توضیح: اگر دو گواہوں نے اس طرح سے قتل کے بارے میں گواہی دی کہ زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر	۳۹۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۱۹۸	آیہ، بعد میں اسے تیر لگا اور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۰۳	۱۹۹	توضیح: ایک شخص نے ایک غلام کو تیر مارا وہ تیر اسے لگنے سے پہلے ہی اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگ گیا جس سے وہ مر گیا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل	۳۰۴
۱۹۹	توضیح: اگر ایک شخص کو قاضی کی طرف سے زنا کے جرم میں رجم کرنے کا حکم دیا گیا، اسی وقت کسی نے اسے قصداً تیر مارا اتنے میں چار گواہوں میں سے ایک شخص اپنی گواہی سے پھر گیا، اس کے بعد تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، تو تیر مارنے پر جرم نہ ہو گا یا نہیں، اور کس طرح کا جرم نہ ہو گا، ایک مجوسی نے کسی شکار کو تیر مارا اور وہ مجوسی اس کو لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا جس سے وہ مر گیا، اور اگر ایک محرم نے شکار کو تیر مارا، پھر وہ احرام سے نکل گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا اور وہ مر گیا، اسی طرح اگر مسئلہ اس کے برعکس ہو سارے مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ	۳۰۵	۲۰۰	باب فی اعتبار حالۃ القتل : توضیح: باب، حالت قتل کا اعتبار ایک شخص نے ایک مسلمان کی طرف تیر چلایا، اتفاقاً وہ شخص اس تیر کے لگنے سے پہلے مرتد ہو گیا، پھر ارتداد کے بعد وہ تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، اگر زید نے کسی مرتد کی طرف چلایا، اور وہ شخص تیر کھانے سے پہلے ہی مسلمان ہو گیا اس کے بعد اسے تیر لگا، اور وہ مر گیا یا کسی حربی کی طرف تیر پھینکا، اور وہ تیر کھانے سے پہلے اسلام لے	۳۰۱ ۳۰۲
۲۰۰	توضیح: اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے عدالت میں آکر کہا کہ میں نے زید کو قتل کیا ہے مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے بارے میں گواہی آدمی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے، دونوں مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، اقرار اور گواہی کے درمیان فرق	۳۰۱ ۳۰۲	۲۰۱	توضیح: کتاب المدیات، قتل شہید العمد کا ایسے بچہ کو بھی آزاد کرنا صحیح ہو گا، جس	۳۰۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۰۲	کے والدین میں سے صرف کوئی ایک مسلمان ہو، اسی طرح پیٹ کے ایسے بچہ کو جو ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے آزاد کرنا صحیح ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۰۶	۲۰۸	توضیح قتل خطاء کا کفارہ اور اس کی دیت کی ہے، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل، قتل خطاء کی دیت میں اونٹ کے ہارے میں جو سختی بیان کی گئی ہے کیا وہ اونٹوں کے سوا اور چیزوں میں بھی ہے، مفصل دلائل	۳۰۷
۲۰۳	توضیح قتل خطاء کی دیت کس پر لازم آتی ہے، اور کفارہ کس پر کس طرح لازم آتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۳۰۷	۲۰۹	توضیح اعضاء بدن میں سے جھوٹ، آنکھوں، ہاتھوں، پیروں، ہونٹوں، کانوں، نصیبتین، عورتوں اور مردوں کے پستانوں کی کھنڈیوں کے کاٹنے کا حکم بالتفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۳۰۸
۲۰۴	توضیح دیت ادا کرتے وقت کن کن چیزوں سے اور کس کس مقدار میں ادا کرنی چاہئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۳۰۸	۲۱۰	توضیح اگر کسی نے کسی پلک کی جڑ یا پلکوں کو یا دونوں کو یا کسی کے ہاتھوں پاؤں کی چند یا سب انگلیوں کو خواہ وہ چھوٹی ہوں یا بڑی کاٹ دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۳۱۰
۲۰۵	توضیح مرد اور عورت کی دیت میں کوئی فرق ہے یا نہیں، مسلم اور ذمی و حربی کی دیت میں بھی کوئی فرق ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۱۰	۲۱۱	توضیح غلطی سے مار کر کسی انگلی کو بے کار کر دینے، یا دانت توڑ دینے، یا کسی عضو کو بے کار کر دینے سے کیا اور تفتی دیت لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل مفصلہ	۳۱۱
۲۰۶	توضیح آدمی کو ضائع کرنے کی کن صورتوں میں پوری دیت ادا کن صورتوں میں نصف یا ثلث دیت لازم آتی ہے، اس کے لئے قاعدہ کلیہ، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ	۳۱۲	۲۱۲	فصل شجاج کا بیان	۳۱۸
۲۰۷	توضیح اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے	۳۱۳	۲۱۳	توضیح شجہ کسے کہتے ہیں، شجاج کا زخم	۳۱۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۱۳	کتنی قسموں میں ہوتا ہے، ان سب کے نام، سب کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۴۱۹	۲۱۴	توضیح: موضوع کے علاوہ دوسری ان چوٹوں میں جو سر اور چہرہ کے حصہ میں ہوں ان کا کیا حکم ہوگا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل	۴۲۳
۲۱۵	کچھ مفید اور ضروری مسائل کا اضافہ	۴۲۴	۲۱۶	توضیح شجاع کی تعداد، ان کے نام، اور ان کے سلسلہ میں دیات کی تعیین، حکومت عدل کی تفسیر اور اقوال ائمہ کرام، اللہ تعالیٰ کی حمد ان کو زخمی کر دینے کی صورت میں تفصیلی حکم، ایک شخص نے دوسرے کو مقلد زخم پہنچایا، پھر وہ اچھا ہو گیا، اس کے باوجود اس کے کچھ نشانات باقی رہ گئے تو تادان کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل	۴۲۵
۲۱۷	توضیح: صرف ایک ہاتھ کی ساری انگلیوں کو کاٹ دینے کی کیا سزا ہوتی ہے، ایک ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اس کی ہتھیلی بھی کاٹ دینے کی کیا سزا ہو سکتی ہے، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۲۶	۲۱۸	توضیح اگر کسی نے کسی کی ایسی ہتھیلی کاٹ دی جس میں صرف ایک یا دو یا تین یا چار انگلیاں لگی ہوں تو دیت کسی طرح لازم کی جائیگی، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۲۷
۲۱۹	توضیح اگر کسی نے کسی کے ہاتھ کی زائد چھٹی انگلی کاٹ دی یا کسی کے منہ	۴۲۸	۲۲۰	کے ایسے دانت کو توڑ دیا جو دوسرے دانتوں کے خلاف شکل و صورت پر ابھر، ہوا ہو، یا ایسے بچہ کی زبان کاٹ دی یا پیشاب گاہ کو کاٹ دیا اس کی آنکھ پھوڑ دی جس نے اپنی پیدائش پر صرف رونے کی آواز نکالی تھی، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۲۹
۲۲۱	توضیح اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی یا اس کے سر کے بال گر گئے اور اگر موضوع زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۳۰	۲۲۲	توضیح اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی یا اس کے سر کے بال گر گئے اور اگر موضوع زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۳۱
۲۲۳	توضیح اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی یا اس کے سر کے بال گر گئے اور اگر موضوع زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۳۲	۲۲۴	توضیح اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی یا اس کے سر کے بال گر گئے اور اگر موضوع زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۳۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۲۳	جس کی وجہ سے انگلی کے بغل کی انگلی بھی بہ کار ہو گئی، ابن ساعد کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک قصاص کے بارے میں قاعدہ کلیہ، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۳۴	۲۲۶	توضیح اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا لیکن اس جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور مفلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی جگہ پر رکھ کر جمادیا اور آہستہ آہستہ وہ جم بھی گیا یہاں تک کہ اس پر گوشت بھی آگیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۴۳۶
۲۲۴	توضیح اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت میں ایسی چوٹ لگائی جس سے وہ ہنے لگا، اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضع زخم لگایا پھر وہ مضروب قاضی کے پاس اس حال میں حاضر ہوا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا، اور ان دونوں میں اس بات اختلاف پیدا ہو گیا، جس شخص کے دانت میں چوٹ لگی تھی اور اسے ایک سال تک کی مہلت دی گئی تھی تو اس مدت کے گزر جانے پر اس کا دانت گرا نہیں مگر سیاہ یا سرخ وغیرہ ہو کر رنگ بد گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۳۶	۲۲۷	توضیح کون سی دیت خود قاتل کے مال میں اور کتنے دنوں میں لازم آتی ہے، اگر کوئی باپ قصداً اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس کی دیت کس کے ذمے اور کتنے دنوں میں لازم ہوگی، اگر مجرم اپنے جرم کا خود اقرار کرے تو اس کی وجہ سے لازم ہونے والی دیت خود اس پر لازم ہوگی یا عاقہ پر ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ	۴۳۷
۲۲۵	توضیح ایک شخص نے دوسرے شخص کے سر میں غلطی سے کافی چوٹ	۴۳۷	۲۲۸	توضیح - اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا، اس وقت اس کے مولیٰ نے اس سے یہ کہہ دیا کہ تمہارے پیٹ میں جیسا بھی بچہ ہے میں نے اسے آزاد کر دیا، اس کہنے کے بعد اس کے پیٹ کا وہی بچہ	۴۳۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۲۸	توضیح - اگر کسی نے عام راستہ پر اپنی خاص ضرورت کی کوئی چیز مشعل پر نالہ بنادیا اور اس سے پھس کر یا چوٹ کھا کر کوئی گر پڑے یا کسی طرح کا اسے نقصان ہو گیا، یا کوئی شخص اس سے پھس کر کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور یہ دونوں ہی مرجائیں۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ مفصل دلائل	۲۳۲	۲۲۹	پہلی چوٹ کھانے کی وجہ سے زندہ حالت میں پیدا ہو گیا مگر تھوڑی دیر بعد وہ از خود مر گیا۔ تفصیلی مسئلہ۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل	۲۳۳
۲۲۹	توضیح - اگر کسی نے اپنے گھر کا پر نالہ باہر عام سڑک کی طرف بڑھا کر لگایا، وہ کسی وقت گر گیا اور اس کے گرنے سے پر نالہ کے اس حصہ کی چوٹ کھا کر مر گیا جو دیوار کے اندر تھا۔ اگر اس پر نالہ کے دو کناروں کی چوٹ کھانے سے مرنے والا مرا ہو۔ ورنہ اگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ یہ کس حصہ کی چوٹ کھانے سے مر ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ	۲۳۵	۲۳۰	توضیح - اگر کوئی شخص عام راستہ پر کوئی مخصوص چیز مثلاً پانخانہ، بیٹھک، پر نالہ وغیرہ بنادے جس سے گزرنے والے کو تکلیف ہو سکتی ہو۔ اگر عوام کو اس سے کچھ نفع بھی ہو اور زیادہ تکلیف بھی نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل	۲۳۵
۲۳۰	توضیح - اگر کسی شخص نے اپنے گھر سے باہر عام راستہ کی طرف شبہتیر نکالا، یا راستہ پر لکڑی کا بڑا ٹکڑا رکھ دیا پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے معاوضہ بالکل ختم کر دیا۔ بعد میں اسی ٹکڑے سے یا گھر کے بنائے ہوئے اضافی چیز سے کوئی چوٹ کھا کر مر گیا تو اس کا ضامن بالغ ہو گا یا مشتری۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے باہر راستہ پر کچھ سگ رکھ دیے، بعد میں وہ سگ بھڑک اٹھی جس سے کچھ جانی یا	۲۳۶	۲۳۱	باب یا تحذیر الرجل فی الطریق	۲۳۶
۲۳۱	توضیح - اگر کسی شخص نے اپنے گھر سے باہر عام راستہ کی طرف شبہتیر نکالا، یا راستہ پر لکڑی کا بڑا ٹکڑا رکھ دیا پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے معاوضہ بالکل ختم کر دیا۔ بعد میں اسی ٹکڑے سے یا گھر کے بنائے ہوئے اضافی چیز سے کوئی چوٹ کھا کر مر گیا تو اس کا ضامن بالغ ہو گا یا مشتری۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے باہر راستہ پر کچھ سگ رکھ دیے، بعد میں وہ سگ بھڑک اٹھی جس سے کچھ جانی یا	۲۳۶	۲۳۲	توضیح - اگر کوئی شخص عام راستہ پر کوئی مخصوص چیز مثلاً پانخانہ، بیٹھک، پر نالہ وغیرہ بنادے جس سے گزرنے والے کو تکلیف ہو سکتی ہو۔ اگر عوام کو اس سے کچھ نفع بھی ہو اور زیادہ تکلیف بھی نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل	۲۳۶
۲۳۲	توضیح - اگر کسی شخص نے اپنے گھر سے باہر عام راستہ کی طرف شبہتیر نکالا، یا راستہ پر لکڑی کا بڑا ٹکڑا رکھ دیا پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے معاوضہ بالکل ختم کر دیا۔ بعد میں اسی ٹکڑے سے یا گھر کے بنائے ہوئے اضافی چیز سے کوئی چوٹ کھا کر مر گیا تو اس کا ضامن بالغ ہو گا یا مشتری۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے باہر راستہ پر کچھ سگ رکھ دیے، بعد میں وہ سگ بھڑک اٹھی جس سے کچھ جانی یا	۲۳۶	۲۳۳	توضیح - (امدرب، گلی کی انتہاء پر ایک بڑا دروازہ، یہاں اس سے مطلقاً گلی مراد ہے) ایسی گلی جس کا راستہ آگے چل کر بند ہو، کیا اس کے آخر حصہ میں پر نالہ نکالنا یا پانخانہ بنانے کی کسی کو اجازت ہو سکتی ہے۔ اور اگر ایسی گلی ہو جو آگے چل کر بند نہ ہو اس میں کسی کو اپنی ضرورت کے لئے پانخانہ وغیرہ بنانے کی اجازت ہوگی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل مفصل	۲۳۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۳۷	مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ	۳۵۲	۳۳۰	مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل	۳۵۵
۳۳۸	توضیح۔ اگر مالک مکان نے عام راستہ کی طرف اپنے مکان کا چھجہ نکالنے کا کام کسی کو ٹھیکہ پر دیا، اور اس کے مکمل ہونے سے پہلے یا مکمل ہو جانے کے بعد وہ حصہ کسی کے بدن پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا، یا کسی نے سڑک پر خود پانی چھنکایا وہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی جگہ سے پھسرن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل	۳۵۳	۳۳۱	توضیح۔ اگر کسی شخص نے کچھ مزدور اپنے گھر کے باہر خالی جگہ میں کنواں کھودنے کے لئے بلائے، اور ان لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈالا، بعد میں مزدوروں کو بھی یہ معلوم ہو گیا کہ یہ کنواں کسی دوسرے کی ملکیت میں کھودا گیا ہے اور اگر کھدائی کے وقت بھی ان لوگوں کو حقیقت حال معلوم ہو، اس کے باوجود صرف کہنے سے کھود ڈال تو اس خرچ کا ذمہ دار کون ہو گا۔ اسی طرح اگر ان مزدوروں سے مستاجر نے صاف کہہ دیا کہ یہ جگہ اگرچہ میری ہے مگر مجھے اس میں کنواں کھودنے کا حق نہیں ہے اس کے باوجود ان لوگوں نے کنواں کھود ڈالا، بعد میں اس کنویں میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ	۳۵۷
۳۳۹	توضیح۔ اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستہ پر کنواں کھودا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے نکل کر کوئی شخص یا جانور مر گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔	۳۵۴	۳۳۲	توضیح۔ اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر کسی پانی کے اوپر پل بنادیا اور کوئی شخص اپنی خوشی سے اس	۳۵۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۳۳	کے اوپر چلا اور اس سے گر کر مر گیا، یا کسی شخص نے کسی راستہ میں شہتیر ڈال دیا، اور اس کے باقی راستہ میں چنے کی جگہ ہونے کے باوجود اس شہتیر پر سے چل کر گر پڑا اور مر گیا۔ دونوں مسائل کی تفصیل حکم۔ مفصل دلائل	۳۵۹	۲۳۶	ہوا تھا، اور اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا، خواہ وہ بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی مختلف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مر گیا۔ اگر تعمیر کرنے والوں کے علاوہ باہر کا کوئی آدمی مسجد میں آکر نماز پڑھ رہا تھا اور اس سے الجھ کر کوئی مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۳۶۲
۲۳۴	اٹھا کر لے جا رہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا۔ اسی طرح اگر وہ سامان عام راستہ پر گر پڑا پھر اس سامان سے ٹھوکر کھا کر کوئی شخص مر گیا۔ اسی طرح سے اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے جا رہا تھا، اچانک وہ چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح سے اس چادر کی وجہ سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۳۶۳	۲۳۷	فصل فی الحائظ اما مکمل توضیح۔ اگر کسی شخص کے گھر کی کوئی دیوار عام گزر گاہ کی طرف جھک گئی ہو تو گذرنے والوں کو کیا کرنا چاہئے، یعنی کس طرح کون شخص کس شخص سے کب اس کی اصلاح کا مطالبہ کرے۔ اگر توجہ دلانے سے پہلے وہ دیوار گر گئی، یا توجہ دلانے کے بعد گر گئی، اور اس سے کچھ لوگوں کا جانی یا مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۳۶۴
۲۳۵	توضیح۔ اگر کوئی مسجد کچھ مخصوص لوگوں کی بنائی ہوئی ہو، ان میں سے کسی نے مسجد کی زیبائش یا نمازیوں کے آرام کے خیال سے کچھ سامان لا کر رکھ دیا، جس سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا۔ اور اگر ان منتظمین کے علاوہ کسی اور شخص نے اسی قسم کا کام کیا اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل	۳۶۵	۲۳۸	توضیح۔ اگر گھر کی دیوار ابتداء وقت سے ہی ٹیڑھی بنائی گئی ہو تو کیا اس کے لئے بھی توجہ دلانا ضروری ہے۔ اگر اس کے گرنے سے کچھ نقصان ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ ایسی دیوار کی طرف توجہ دلانے کے لئے کتنے اور کن لوگوں کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔ اگر دیوار کسی شخص کے اپنے گھر کی طرف جھکی ہوئی ہو یا	۳۶۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۴۹	عام راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو توجہ دلانے میں کوئی حکما فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل	۴۶۷	۲۴۹	توضیح۔ اگر گرتی ہوئی دیوار پر توجہ دینے اور مطالبہ کر دینے کے بعد دیوار کے مالک نے وہ دیوار بیچ دی تو اب دیوار کی خرابی کا ذمہ دار کون ہوگا۔ کیا نئے خریدار کے سامنے بھی مطالبہ کرنا ضروری ہوگا۔ اگر ایسی دیوار کا مالک بچہ، غلام وغیرہ ہو تب کون ذمہ دار ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل	۴۶۷
۲۵۰	توضیح۔ اگر جھکی ہوئی دیوار پر مالک کو تنبیہ کر دینے اور اس پر گواہ مقرر کر دینے کے بعد بھی وہ دیوار کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا۔ اگر دیوار گر جانے کے بعد اس کے گرے ہوئے ٹکڑوں سے ٹھوکر کھا کر مر گیا۔ اگر گری ہوئی دیوار میں پہلے سے کوئی لگا اور جڑا ہوا گھڑا تھا، وہ دیوار گرنے سے گر کر ٹوٹ گیا اور اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا، اور وہ گھڑا خود دیوار کے مالک کا تھا، یا کسی دوسرے کا تھا۔ سارے مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ	۴۶۷	۲۵۰	توضیح۔ اگر جھکی ہوئی دیوار پر مالک کو تنبیہ کر دینے اور اس پر گواہ مقرر کر دینے کے بعد بھی وہ دیوار کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا۔ اگر دیوار گر جانے کے بعد اس کے گرے ہوئے ٹکڑوں سے ٹھوکر کھا کر مر گیا، اور وہ گھڑا تھا، وہ دیوار گرنے سے گر کر ٹوٹ گیا اور اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا، اور وہ گھڑا خود دیوار کے مالک کا تھا، یا کسی دوسرے کا تھا۔ سارے مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ	۴۶۷
۲۵۱	توضیح۔ اگر جھکی ہوئی دیوار کے تین یا پانچ شریک مالک تھے ان میں سے ایک کے سامنے دیوار کی نشان دہی کرتے	۴۶۹	۲۵۱	توضیح۔ اگر جھکی ہوئی دیوار کے تین یا پانچ شریک مالک تھے ان میں سے ایک کے سامنے دیوار کی نشان دہی کرتے	۴۶۹
۲۵۲	باب جنایۃ البہیمۃ والجنایۃ علیہا	۴۷۰	۲۵۲	باب جنایۃ البہیمۃ والجنایۃ علیہا	۴۷۰
۲۵۳	توضیح۔ اگر کوئی سوار اپنی سواری پر جا رہا ہو، اور اس حالت میں جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے مثلاً اسے منہ سے کاٹ لے یا اپنی ٹانگوں سے چوٹ لگا دے یا دم سے مار دے یا اسے دھکا دے تو سوار اس نقصان کا ضامن ہو گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اولہ مفصلہ	۴۷۰	۲۵۳	توضیح۔ اگر کوئی سوار اپنی سواری پر جا رہا ہو، اور اس حالت میں جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے مثلاً اسے منہ سے کاٹ لے یا اپنی ٹانگوں سے چوٹ لگا دے یا دم سے مار دے یا اسے دھکا دے تو سوار اس نقصان کا ضامن ہو گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اولہ مفصلہ	۴۷۰
۲۵۴	توضیح۔ اگر سوار نے اپنی سواری کو (جانور) راستہ ہی میں کھڑا کر دیا اور اس کی پچھلی ٹاپ سے کسی کا کچھ نقصان ہو گیا۔ اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے گندگی کر دی، یا سوار نے اپنی سواری راستہ میں روک کر گندگی کرنے دی۔ اگر جانور کو کوئی آگے سے کھینچ کر یا پیچھے سے ہانک کر لے جا رہا ہو اور اسی حالت میں جانور نے اپنی لات سے یا منہ سے اپنی رگڑ سے کسی کو نقصان پہونچا دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ	۴۷۱	۲۵۴	توضیح۔ اگر سوار نے اپنی سواری کو (جانور) راستہ ہی میں کھڑا کر دیا اور اس کی پچھلی ٹاپ سے کسی کا کچھ نقصان ہو گیا۔ اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے گندگی کر دی، یا سوار نے اپنی سواری راستہ میں روک کر گندگی کرنے دی۔ اگر جانور کو کوئی آگے سے کھینچ کر یا پیچھے سے ہانک کر لے جا رہا ہو اور اسی حالت میں جانور نے اپنی لات سے یا منہ سے اپنی رگڑ سے کسی کو نقصان پہونچا دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ	۴۷۱
۲۵۵	توضیح۔ اگر سواری کی لات سے کسی کا	۴۷۳	۲۵۵	توضیح۔ اگر سواری کی لات سے کسی کا	۴۷۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۵۱	جانی یا مالی نقصان ہو جائے خواہ اس کا سے جانے والا، خود سوار ہو یا سائق ہو یا قائد ہو، تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ اور وہ اگر مقتول کا وارث ہو تو مقتول کی میراث کا حقدار ہوگا یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۲۵۹	۲۵۲	توضیح۔ اگر غلطی سے یا قصد اور سوار یا دو پیدل چلنے والے ٹکرا جائیں اور دونوں ہی مر جائیں تو ان کی دیت کا کیا حکم ہوگا اور کون ذمہ دار ہوگا اگر دو آدمیوں نے عام راستہ پر گڑھ کھودا پھر ان دونوں پر اس کی مٹی گر گئی جس سے دونوں ہی مر گئے تو ان کی دیت کس پر لازم ہوگی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال حمائے کرام۔ مفصلہ دلائل	۲۷۴
۲۵۳	توضیح۔ اگر فکر کر مر جانے والے دونوں ہی غدم ہوں، یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرے غلام ہو۔ اور فکر غلطی سے ہو گئی ہو یا قصد ہوئی ہو۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ	۲۷۵	۲۵۸	توضیح۔ اگر کوئی شخص چاروں ہاتھ کر سے چار ہاتھ کر راستہ میں اس کی زمین یا رکاب یا گام یا اس پر دی ہوئی چیز زمین پر گر پڑی اور اس سے کسی سے کوئی شخص مر گیا۔ اگر کوئی شخص اونٹوں کو قطار کی صورت میں سے چار ہا تھ کہ اس قطار سے کچل کر کوئی مر گیا یا	۲۷۷
۲۵۴	توضیح۔ اگر اونٹوں کو قطار میں سے جانے میں کسی شخص نے اپنے ایک اونٹ کو بھی اس قطار کے ونٹ کے ساتھ خاموشی کے ساتھ باندھ دیا کہ سے جانے والے کو اس کی خبر تک نہ ہوئی۔ پھر اسی اونٹ سے کسی طرح کوئی شخص کچل کر مر گیا۔ اگر یہ معصوم نہ ہو سکے کہ وہ ونٹ اس وقت باندھا گیا تھا جیسی اس وقت جبکہ سب کے سب کھڑے تھے یا جب چل رہے تھے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۲۷۹	۲۸۰	توضیح۔ اگر کسی شخص نے اپنے پاتو کتے یا بازو وغیرہ کو مکارہ سے ہوئے چھوڑا اور ان دونوں نے چھوٹے ہی کسی کے پاتو شکار کو مار ڈالا، تو ضمان کس پر لازم ہوگا، ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق ہوگا یا نہیں۔ کسی نے کہ اس حال میں چھوڑا کہ اس کا ہاتھ لگا کوئی نہ تھا تو اس کا چھوڑنے والا، ضمان ہوگا یا نہیں۔ اگر کہے کہ ہم اللہ کہہ کر کسی شکار پر کسی نے چھوڑا اور اس کا ہاتھ لا کوئی نہ تھا، مگر اس نے دوڑ کر شکار کو مار ڈالا تو اس کے شکار کا یہ حکم ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ	۲۸۰

صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین
۳۸۵	۲۶۱	کرام۔ دلائل مفصلہ توضیح:- اگر کسی نے اپنا بیل چھوڑا اور وہ ایک دوڑ میں کسی کے کھیت میں گھس گیا، اور اس کی کھیتی کا نقصان کر دیا۔ اگر کسی کا جانور از خود کسی طرح چھوٹ گیا اور اس نے کسی کی جان یا مال کا نقصان کر دیا تو اس نقصان کی ذمہ داری کس پر آئے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۲۸۱	۲۶۲	توضیح:- اگر کسی نے کسی قصاب کی بکری یا گائے یا گدھے کی ایک آنکھ پھوڑ دی تو کیا حکم ہوگا۔ اگر کسی نے ایسا کتا پال کہ وہ اس کے پاس سے گزرنے والے ہر شخص کو دوڑاتا اور کافتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقبال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل
۳۸۶	۲۶۲	کرام۔ دلائل مفصلہ توضیح:- اگر ایک شخص ایک گھوڑا کھینچ کر یا ہانک کر لے جا رہا ہو، اس گھوڑے کو کسی نے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور اس لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، اور اسی بھاگتے ہوئے میں راستہ میں کسی کو کچھ نقصان دیا۔ اور اگر ایسا جانور راستہ میں کسی ایسی چیز سے ٹھوکر کھا گیا جو کسی نے راستہ میں کھڑی کر رکھی تھی اور اس بد کنے پر اس نے کسی شخص کو لات مار کر ہلاک کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔	۲۸۲	۲۶۳	توضیح:- ایک شخص اپنی سواری پر سوار ہو کر جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی نے اس جانور کو چھیڑ دیا، جس کی وجہ سے اس نے اپنی لات چلا کر یا منہ سے کاٹ کر کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا، یا جانور بھاگا اور اس کے دھکے سے کسی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ
۳۸۶	۲۶۷	دلائل مفصلہ باب جنایت المملوک والجنایۃ علیہ	۲۸۳	۲۶۴	توضیح:- اگر کسی جانور نے اپنے چھیڑنے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا، یا اپنے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا۔ یا اسی چھیڑنے کی وجہ سے بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے کچل دیا اور وہ مر گیا۔ مسائل کی
۳۸۸	۲۶۸	توضیح:- باب۔ مملوک پر جرم کرنا اور اس پر جرم ہونا۔ اگر کسی کے غلام سے غلطی سے ایسا قصور ہو جائے جس	۲۸۴		

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۶۹	توضیح :- اگر مولیٰ اپنے مجرم غلام کو مقتول کے ورثہ تک پہنچائے تو اس کا مالک کون ہوگا۔ اگر مولیٰ اپنے مجرم غلام کا فدیہ ہی دینا پسند کرے تو کس طرح اور کتنے دے۔ اگر مولیٰ اپنے مجرم غلام کے جرم کے بدلہ میں غلام یا اس کا فدیہ دینا طے کر لے تو مظلوم کے وارث کو یہ حق ہوگا کہ اس کے علاوہ دوسری چیز کا مطالبہ کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل	۲۸۹	۲۷۰	توضیح :- اگر ایک غلام نے جرم کر لینے اور اس کے سارے مطالبات اور معاملات ختم کر لینے کے بعد اسی طرح اس نے دوبارہ بھی جرم کر لیا۔ اگر ایک غلام نے دو جرم کر لئے، اور ان دونوں مظلوموں کے حقداروں نے اپنے اپنے نقصان کی تلافی کا اس سے مطالبہ کیا۔ اگر جرم کے مستحقین جماعت بندی کر کے غلام کے والی کے پاس آکر اپنے حق کا مطالبہ کریں۔ اگر ایک غلام نے ایک شخص کی ایک آنکھ پھوڑ	۲۹۱
۲۷۱	دی اور دوسرے شخص کی جان ختم کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۲۹۲	۲۷۲	توضیح :- اگر زید نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تم فلاں شخص کو قتل کر دیا زخمی کر دو تو تم آزاد ہو۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق یا غلام کو کسی شرط پر معطل کیا پھر اس نے طلاق نہ دینے اور غلام کو آزاد نہ کرنے کی قسم کھائی، اس کے بعد پہلی شرط پائی گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل	۲۹۵
۲۷۳	توضیح :- اگر ایک غلام نے کسی آزاد آدمی کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم کے عوض یہ غلام اس شخص کو دیدیا گیا۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا۔ اس کے بعد وہ زخمی اسی زخم کی	۲۹۷			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۷۴	وجہ سے مر گیا۔ اور اگر اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ مسئل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل توضیح۔ اگر ماذون غلام نے کوئی بڑا جرم کیا اسی طرح بڑی رقم کا وہ مقرض بھی ہو گیا، اور مولیٰ کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہیں تھا، اسی لایعنی میں بھی مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا۔ یا اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کر دیا۔ اگر ماذونہ باندی نے اپنی قیمت سے زیادہ کا قرض اپنے اوپر چڑھایا۔ پھر اسے بچہ بھی پیدا ہو گیا۔ مسئل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۴۹۸	۲۷۵	توضیح۔ اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خالد نے کہا کہ اس کے مولیٰ زید نے اسے آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا۔ اگر ایک غلام جو غلامی میں معروف و مشہور ہو، اسے آزاد کر دیا گیا، پھر اس غلام نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ کسی وقت میں نے غلطی سے تمہارے بھائی کو قتل کر دیا تھا اور میں اس وقت غلام تھا، اور زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو اپنی غلامی میں نہیں بلکہ آزاد ہو کر قتل کیا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل	۴۹۹
۵۰۲	توضیح۔ اگر ایسے غلام نے جسے لین دین کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، اس نے یا کسی بچہ نے کسی آزاد بچہ کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو اور اس نے ویسا ہی کر دیا۔ اگر ایک مجبور غلام نے دوسرے مجبور غلام کو کسی کو قتل کرنے کے لئے کہا اور اس نے قتل کر دیا۔ اگر قاتل نے قصداً قتل کیا ہو اور قاتل تابالغ ہو، یا بالغ ہو۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل	۲۷۷	۵۰۳	توضیح۔ اگر ایک غلام نے قصداً دو آدمیوں کو قتل کیا، اور دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو ولی ہوں، اور ان میں سے ہر ایک کے دو ولیوں میں سے ایک ایک نے اپنا حق معاف کر دیا اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو ارادۃ اور دوسرے کو خطا قتل کیا، پھر جو قصداً قتل کیا گیا ہے ان کے دو ولیوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص معاف	۲۷۸
			۵۰۱	توضیح۔ اگر زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر اس سے کسی وقت کہا کہ جب تم	۲۷۶

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۷۹	توضیح:- اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں اور اس نے اپنے ان مالکوں کے کسی قریبی ولی کو قتل کر دیا، پھر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص اس غلام سے معاف کر دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۵۰۵	۲۸۰	فصل غلام کے جرم کرنے کا بیان	۵۰۵
-	توضیح:- اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں اور اس نے اپنے ان مالکوں کے کسی قریبی ولی کو قتل کر دیا، پھر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص اس غلام سے معاف کر دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۵۰۷	۲۸۱	توضیح:- فصل غلام کے جرم کرنے کا بیان۔ اگر کسی نے دوسرے کے غلام یا باندی کو غلطی سے قتل کر دیا، یا غضب کر لیا۔ غلام کا ایک ہاتھ کاٹنے کی دیت کیا ہوگی۔ اگر بیس ہزار قیمت کی باندی کو کسی نے غضب کر لیا اور اسی کے پاس وہ مرگئی تو اس کی دیت کیا ہوگی۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۵۰۹
۲۸۲	توضیح:- اگر زید نے قصد کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا، مگر بعد میں اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔ اگر ایک غلام کے مالک نے اس غلام کی زید کے لئے خدمت کرتے رہے لیکن اس کی جان کی وصیت بکر کے لئے کی، اس کے بعد یہ غلام بکر کا رہا اور یہ دونوں ہی وصی قاتل سے قتل کا قصاص لینے پر متفق ہو جائیں۔ دونوں مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔	۵۰۹	۲۸۳	توضیح:- اگر کسی کا مدبر یا ام الولد کسی پر کوئی جرم کر بیٹھے تو اس کا تاوان اور کس حساب سے ادا کرے گا۔ اگر کسی کے خالص غلام نے کوئی جرم کیا جس کی خبر مولیٰ کو نہیں ہوئی اور اس نے علمی میں اسے مدبر بنادیا۔ اگر مدبر کی زیادتیاں پے در پے ہوں تو اس کا مولیٰ کتنی بار تاوان ادا کرے گا۔ اگر مولیٰ نے ایک مرتبہ اپنے مدبر کے جرم کرنے پر قاضی کے حکم سے اس کا تاوان ادا	۵۱۳
۲۸۴	مفصل دلیل توضیح:- اگر ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو مخاطب کر کے کہا کہ تم میں سے ایک (غیر معین) آزاد ہے، پھر کسی شخص نے ان دونوں غلاموں کے سر کو کافی زخمی کر دیا، پھر مولیٰ نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا۔ پھر اگر اسی مذکورہ صورت میں کسی نے ان دونوں غلاموں کو قتل کر دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل	۵۱۲	۲۸۵	فصل فی جنایۃ المدبر و ام الولد	۵۱۳
۲۸۶	توضیح:- اگر کسی کا مدبر یا ام الولد کسی پر کوئی جرم کر بیٹھے تو اس کا تاوان اور کس حساب سے ادا کرے گا۔ اگر کسی کے خالص غلام نے کوئی جرم کیا جس کی خبر مولیٰ کو نہیں ہوئی اور اس نے علمی میں اسے مدبر بنادیا۔ اگر مدبر کی زیادتیاں پے در پے ہوں تو اس کا مولیٰ کتنی بار تاوان ادا کرے گا۔ اگر مولیٰ نے ایک مرتبہ اپنے مدبر کے جرم کرنے پر قاضی کے حکم سے اس کا تاوان ادا	۵۱۳	۲۸۷	توضیح:- اگر کسی کا مدبر یا ام الولد کسی پر کوئی جرم کر بیٹھے تو اس کا تاوان اور کس حساب سے ادا کرے گا۔ اگر کسی کے خالص غلام نے کوئی جرم کیا جس کی خبر مولیٰ کو نہیں ہوئی اور اس نے علمی میں اسے مدبر بنادیا۔ اگر مدبر کی زیادتیاں پے در پے ہوں تو اس کا مولیٰ کتنی بار تاوان ادا کرے گا۔ اگر مولیٰ نے ایک مرتبہ اپنے مدبر کے جرم کرنے پر قاضی کے حکم سے اس کا تاوان ادا	۵۱۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۲۸۷	کر دیا پھر اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر پیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ	۵۱۵	۲۸۸	باب غصب العبد و امدرہ والصی والجنایۃ فی ذلک۔	۵۱۶
۲۸۸	توضیح۔ اگر مولیٰ نے اپنے مدبر کے کئے ہوئے جرم کا تاوان قاضی کے حکم کے بغیر مستحق کو دے دیا ہو تو دوسری جنایت کے دلی کو کیا کرنا چاہئے۔	۵۱۷	۲۸۹	توضیح۔ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو کسی نے غصب کر لیا، پھر یہ غلام اسی ہاتھ کے کٹنے کی تکلیف سے اسی غاصب کے پاس مر گیا۔ اگر مولیٰ نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر یہ غلام اس ہاتھ کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ میں ہی مر گیا۔	۵۱۷
۲۸۹	اگر مولیٰ نے اپنے ایسے مدبر غلام کو آزاد کر دیا جس نے کئی جنایتیں کر رکھی ہوں تو مولیٰ اس کی کتنی بار قیمت ادا کرے گا۔ جنایات کے بارے میں ام اولہ کا کیا حکم ہے۔ اگر کوئی مدبر اس بات کا اقرار کرے کہ میں نے کئی جنایتیں کی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل	۵۱۷	۲۹۰	باب غصب العبد و امدرہ والصی والجنایۃ فی ذلک۔	۵۱۶
۲۹۰	توضیح۔ اگر مدبر غلام نے اپنے مولیٰ کے پاس کوئی جرم کیا، پھر کسی نے اس مدبر کو اس کے مولیٰ کے پاس سے غصب کر لیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے اپنے غاصب کے پاس آکر ایک اور جرم کر لیا۔ اگر ایک شخص نے کسی کا خاص غلام غصب کیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کر لیا۔ پھر غاصب نے اس غلام کو اس کے مولیٰ کے پاس لوٹا دیا، اس کے بعد اس غلام نے اپنے مولیٰ کے پاس بھی دوسرا جرم کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل	۵۱۷	۲۹۱	توضیح۔ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا، اور اس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، پھر غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولیٰ کے پاس لوٹا دیا، پھر اسی غاصب نے اسی مدبر کو اس کے مولیٰ کے پاس سے غصب کر لیا، پھر اس مدبر نے اس غاصب کے بعد دوبارہ جرم کر پیا، تفصیل مستند۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل	۵۱۷
۲۹۱	توضیح۔ اگر کسی نے ایک سزا بچہ کو غصب کیا اور وہ بچہ اسی کے پاس ناگہانی	۵۱۷	۲۹۲	توضیح۔ اگر کسی نے ایک سزا بچہ کو	۵۱۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۲۸	مفصل دلائل توضیح:- اگر ولی مقتول نے محلہ میں سے کچھ لوگوں کو قسم کھانے کے لئے منتخب کیا اور ان میں کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر ولی نے محلہ والوں میں سے کسی ایک یا زیادہ معین شخصوں پر قتل عموماً قتل خطا کا دعویٰ کیا۔ اگر ولی مقتول نے محلہ والوں کے سوا باہر کے کسی پر قتل کا دعویٰ کیا۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۲۹۸	۵۲۳	موت یا بخار کی وجہ سے مر گیا، یا وہ بچہ بکلی گرنے یا سانپ کے کانٹے سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۲۹۳
۵۲۹	توضیح:- کسی کے قتل ہو جانے کے صورت میں اگر مقتول کا ولی اپنے محلہ کے سوا دوسرے محلہ والوں سے قسم کھلوانا چاہے، پھر دوسرے محلہ والا کہنے کے مطابق قسم کھالے۔ اگر اپنے محلہ والوں کی قسم کھانے کے لائق پچاس کی تعداد پوری نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ	۲۹۹	۵۲۴	باب القسامۃ	۲۹۴
۵۳۰	توضیح:- بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم آتی ہے یا نہیں اور کیوں؟ اگر کسی محلہ میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں قتل کی کوئی علامت نہیں پائی جارہی ہو۔ قتل کی تعریف اور اس کی علامت۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ	۳۰۰	۵۲۵	توضیح:- القسامۃ کے معنی لغوی اور شرعی اور اس کا حکم۔ اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے۔ ”لوٹ“ کے معنی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ	۲۹۵
۵۳۱	توضیح:- اگر مقتول مکمل یا کچھ ٹکڑے کی شکل میں موجود ہو اور اس کے کچھ حصے غائب ہوں تو ان کی کس کس صورت میں قسامت لازم ہوگی، اور	۳۰۱	۵۲۶	توضیح - قسامت کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ کا دعویٰ اور ان کی دلیل۔ اور دوسرے ائمہ کا جواب۔ مفصل دلائل	۲۹۶
			۵۲۷	توضیح:- اگر قسامت کے مسئلہ میں پچاس آدمیوں نے قسم کھائی تو کیا محلہ والوں پر دیت لازم ہوگی۔ اور کیا ولی سے قسم لی جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔	۲۹۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۰۲	کس کس صورت میں قسامت لازم نہ ہوگی۔ اس کے لئے قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ اسی طرح مقتول کے کتنے کلڑے کی نماز جنازہ پڑھنی ضرور ہوگی۔ مسائل مفصل۔ اور حکم مدلل	۵۳۳	۳۰۲	توضیح۔ اگر پیٹ کا نام مکمل بچہ مرا ہوا گھر محلہ میں پڑا ہوا املاء اور اس پر چوٹ کی کوئی نشانی نہ ہو۔ اگر کوئی مقتول کسی ایسے جانور پر پڑا ہوا املاء جسے کوئی ہانک کر لے جا رہا ہو، یا آگے سے کھینچ کر لے جا رہا ہو، یا خود بھی اس پر سوار ہو۔ یا ایک شخص اس پر سوار ہو، دوسرا اسے ہانک رہا ہو اور تیسرا کھینچ رہا ہو۔ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے اس حال سے گذر رہا ہو کہ اس پر مقتول پڑا ہوا ہو۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ مدلل مفصل	۵۳۳
۳۰۵	توضیح۔ اگر ایک گھر چند آدمیوں کا مشترک ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا۔ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس میں مقتول پایا گیا۔ اگر اس مکان میں بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے اپنے لئے خیاب شرط رکھا ہو، پھر اس میں مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل	۵۳۶	۳۰۳	توضیح۔ اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا جائے۔ اس معاملہ میں گھر میں عاریتہ یا اجارہ رنے والوں کا کیا حکم ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل	۵۳۳
۳۰۶	توضیح۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگر کوئی مقتول کسی کشتی یا گاڑی میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ	۵۳۷	۳۰۴	توضیح۔ اصحاب المظاہر سے مراد وہ لوگ ہیں جو آباء و اجداد سے پشتہا پشت سے کسی جگہ سکونت پذیر ہوں، وہ دراصل وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو امام وقت نے کسی کافر کے علاقہ کو فتح کر کے مفتوحہ علاقہ کی زمین ان کے غنیمین میں نقشہ بندی کے ساتھ تقسیم کر کے مالکانہ حقوق دیدئے ہوں تو مقامی باشندوں	۵۳۷

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۰۷	توضیح :- اگر کوئی مقتول محلہ کی مسجد میں یا عام سڑک میں یا نہر فرات میں یا عام نہروں میں یا دریاؤں کے پل پر یا بازار میں یا قید خانہ میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل	۵۳۸	۳۰۸	توضیح :- اگر کوئی مقتول کسی جنگل میں پایا جائے، یا دو گاؤں کے درمیان پایا جائے، یا قدرتی دریا کے کناروں پر پھنسا ہوا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل	۵۳۹
۳۰۹	توضیح :- اگر ایک ولی مقتول نے محلہ کے کسی معین شخص پر قتل کا دعویٰ کیا، اور ایک دوسرے معاملہ میں ولی مقتول نے محلہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعویٰ قتل کیا۔ اگر ولی مقتول نے اہل محلہ کے سوا کسی اور معین شخص پر دعویٰ قتل کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ وجہ فرق باہمی۔ حکم۔ دلائل مفصلہ	۵۴۰	۳۱۰	توضیح :- اگر کسی جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول کو چھوڑ کر منتشر ہو گئے۔ اگر کسی غیر مملوک جنگل میں لشکر کے پڑاؤ میں کوئی مقتول ملا۔ اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقابلہ کیا، پھر ان میں کوئی مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل	۵۴۱
۳۱۱	توضیح :- اگر کسی شخص کو کسی مقتول کا قاتل جاننے کے لئے قسم کھانے کو کہا	۵۴۲	۳۱۲	توضیح :- اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلہ والوں میں سے کسی معین شخص پر قتل کا دعویٰ کیا، اور محلہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے مدعی علیہ کے خلاف گواہی دے دی۔ کسی محلہ میں کوئی زخمی ہو گیا، اس لئے کوئی اسے اٹھا کر اس کے گھر رکھ آیا، پھر یہ زخمی اسی زخم کی تکلیف سے مر گیا۔ اگر کوئی ایسا شخص جس میں تھوڑی سی جان باقی رہ گئی ہو اسے کوئی شخص وہاں سے اٹھا کر اس زخمی کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ اپنے گھر میں مر گیا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب	۵۴۳
۳۱۳	توضیح :- اگر کوئی آزاد انسان اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا، اگر کوئی مکاتب اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا، اگر ایک کمرہ میں صرف دو ہی آدمی رہتے ہوں، اور ان میں سے کوئی مقتول پایا گیا، قسامت اور دیت کے بارے میں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال	۵۴۴	۳۱۴	توضیح :- اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلہ والوں میں سے کسی معین شخص پر قتل کا دعویٰ کیا، اور محلہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے مدعی علیہ کے خلاف گواہی دے دی۔ کسی محلہ میں کوئی زخمی ہو گیا، اس لئے کوئی اسے اٹھا کر اس کے گھر رکھ آیا، پھر یہ زخمی اسی زخم کی تکلیف سے مر گیا۔ اگر کوئی ایسا شخص جس میں تھوڑی سی جان باقی رہ گئی ہو اسے کوئی شخص وہاں سے اٹھا کر اس زخمی کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ اپنے گھر میں مر گیا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب	۵۴۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۱۴	عہاء کرام، مفصل دلائل توضیح اگر کوئی گاؤں کسی عورت کی ملکیت میں ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا، اگر کسی گاؤں کے باہر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو، مسئلہ کی تفصیل، قسامت اور دیت کے سلسلہ میں اقوال عہاء کرام، حکم، مفصل دلائل	۵۴۶	۳۱۵	کتاب المعقل اہل معقل کا بیان توضیح عقل اور معقل کے معنی، اور اس جگہ اس کی مراد، دیت کو عقل کہنے کی وجہ، عاقلہ پر کون کون سی دیت لازم آتی ہے، دیت عاقلہ پر کیوں اور کس دلیل سے لازم آتی ہے، قاتل شہید عہد پر دیت کتنی اور کیوں لازم ہوگی، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل جواب	۵۴۶ ۵۴۸
۳۱۶	توضیح: عاقلہ سے کیا مراد ہے، مددگاری کن کن طریقوں سے ہوتی ہے، دیت سے کیا مراد ہے، اور اس کی ادائیگی کس طرح اور کتنے دنوں میں کی جاسکتی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل	۵۴۹	۳۱۷	توضیح اگر کسی کو حکومت کی طرف سے عطایا تین ساواں میں ملیں یا اس سے کم ملیں یا اس سے زیادہ ملیں تو ان میں دیت کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو عہد فصل کر دے تو اس کی دیت کس طرح	۵۵۰
۳۱۸	اور کتنے دنوں میں وصول کی جائیگی اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل، معذور وہ شخص ہے جس نے کسی عورت سے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر ہمسہری کی پھر اس سے بچہ پیدا ہو گیا توضیح: اگر کسی خطاوار قاتل کا نام مجاہدین کے دفتر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری کس طرح مقرر کی جائیگی، پھر دیت کتنے دنوں میں اور کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ ہوں کہ صرف ان سے وصول کر کے دیت پوری ادا ہو جائے، دیت کی رقم قاتل کے بیٹوں اور ان کے باپ دادا سے بھی وصول کی جاسکتی ہے یا نہیں، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ	۵۵۲	۳۱۹	توضیح: اگر خاٹمی عاقل کی عاقلہ برادری میں ایسے فقراء ہوں جن کو بیت المال سے مدد کے طور پر ماہوار رقم ملتی ہو، اور وہ رقم سالانہ یا ماہوار کے حساب سے ملتی ہو اور قاضی کے حکم سے پہلے یا حکم کے ایک دو دنوں کے بعد ماہوار مدد کی رقم تقسیم ہو، اور اگر ان کو مدد اور عطیہ دونوں مددوں سے رقم ملتی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل	۵۵۳
۳۲۰	توضیح: اگر خطاوار قاتل کا نام بھی عطیہ	۵۵۴	۳۲۱		

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۲۲	پانے والوں کے دیوان میں موجود ہو تو کیا وہ خود بھی دوسروں کے ساتھ عاقلہ برادری میں شامل کیا جائے گا یا نہیں، وہ عورتیں اور بچے جن کے نام دفتر میں نہ ہوں ان پر بھی دیت لازم ہوگی یا نہیں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل	۵۵۵	۳۲۵	اختیار نہیں کی تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اگر ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں جانے پہنچانے جاتے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں پھر کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا، تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اور اگر ان ذمیوں میں عاقلہ کا طریقہ رائج نہ ہو، اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجروں میں سے ایک تاجر نے دوسرے کو قتل کر دیا، کافر کسی مسم کیا مسم کسی کافر کا عاقلہ ہو سکتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب	۵۶۰
۳۲۳	توضیح: ایک شہری باشندہ کے لئے دوسرے شہر والے دیت کے لئے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، اگر رہائش کی قریب کی وجہ سے مدد کی ضرورت پڑ جائے جب بھی دوسرے شہری عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، ایک شہر کے باشندے قریبی دیہاتوں اور گاؤں والوں کے لئے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، اگر بصرہ کے کچھ باشندوں کے کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں نام ہوں تو وہ ان کے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، تفصیلی مسائل، حکم، دلائل	۵۵۶	۳۲۷	توضیح: اگر قتل اصل میں کوفہ کا باشندہ ہو اسی لئے اس کے نام کا عطیہ دیں کے دفتر میں درج ہو لیکن اسے بصرہ میں کسی وجہ سے منتقل کر دیا گیا، اس کے قبل یا اس کے بعد قتل کا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا، تو اس کی دیت کا فیصلہ ان عاقلہ پر ہو گا جو بصرہ میں مقیم ہوں یا کوفہ میں ہی ہوں گے، اس سلسلہ میں احناف کا دعویٰ اور ان کی دلیل، اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد عاقلہ کی اتنی کم ہو جائے جو اس دیت کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو، اگر خاظمی قاتل جو دیہات کا باشندہ ہو، قاضی کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، یا قاضی کے فیصلہ کے بعد مجاہدین کے دفتر میں	۵۵۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۶۳	مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل توضیح: اگر مداعنہ عورت کے بیٹے نے کسی کو خطا قتل کر دیا تو اس کی دیت کون اور کس طرح ادا کرے گا، اگر ماں کی برادری نے اس کی دیت ادا کر دی اور بعد میں اس کے شوہر نے اس لڑکے پر اپنے نسب کا دعویٰ کر دیا تو ادا کی ہوئی دیت کا حکم کیا ہوگا، اگر کوئی مکاتب اپنا اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اسی عرصہ میں جبکہ کتابت ادا نہیں کیا تھا اس کے آزاد بیٹے نے کسی کو غلطی سے قتل کر دی، پھر اس کی آزاد کردہ ماں نے اس بیٹے کی طرف سے بیٹے کی دیت ادا کر دی، اس کے بعد باپ کی طرف سے بھی اس کا بدل کتابت کر دیا گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل	۳۲۹	۵۶۱	اس کا نام درج کیا گیا، مسئل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل توضیح: معنی یعنی آزاد کردہ غلام، اور مولیٰ الموارثہ کی مددگار برادری کون ہوگی، کتنی دیت یا جرمانہ لازم ہونے کی صورت میں عاقلہ ذمہ دار ہوتی ہے، جرمانہ کی کتنی مقدار کم یا زیادہ کہلائی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ کرام، مفصل دلائل	۳۲۶
۵۶۵	توضیح: وہ چند اصول جن کے پیش نظر امام محمد نے متفرق مقامات میں مسائل کو ذکر فرمایا ہے، ان کی تفصیل	۳۳۰	۵۶۲	توضیح: عاقلہ برادری مجرم کے علاوہ اور کن لوگوں کی اور کتنی دیت برداشت کرتی ہے، اگر کوئی شخص کسی شخص سے کسی معاملہ پر صلح کر لے یا کسی کے مال کے قرض کو اپنے اوپر ہونے کا اقرار کر لے، یا کسی نے کسی کے قتل کا اقرار کر لیا اس کے باوجود مقتول کے ولی نے اس کا معاملہ پیش نہیں کیا یہاں تک کہ معاملہ کئی سال تک باقی رہا، اس کے بعد قاضی کے پاس مقدمہ اور یہ پیش کیا گیا اور قاضی نے فیصلہ سنایا تو اس کی میعاد کب سے شروع ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل	۳۲۷
۵۶۶	کتاب ابو صلیا	۳۳۱	۵۶۳	توضیح: اگر کسی آزاد نے کسی غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس غلام کو قتل بھی کر دیا تو اس قتل کا بدلہ کیا اور کسی طرح ہوگا، اگر کسی قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس پر لازم ہونے والی دیت کس طرح وصول کی جاسکے گی،	۳۲۸
۵۶۷	توضیح: وصیت کی تحقیق اور اس کی اصطلاحی تعریف و اغاظ، سبب و شرائط و حکم، دلائل مفصلہ	۳۳۲			
۵۶۸	توضیح: میت اپنے مال سے کتنے مال تک کی اجنبی یا اپنے وارث کے لئے وصیت کر سکتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، مفصل دلائل	۳۳۳			
۵۶۹	توضیح: کیا کسی کے لئے اپنے مال سے	۳۳۴			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۳۸	میں موصلی نے اس کی وصیت قبول کر لی یا اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو اس کے مرجانے کے بعد دوبارہ اقرار یا انکار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل	۵۷۴	۳۳۵	ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہو سکتی ہے تو وہ کن شرائط کے ساتھ اگر وہ شخص جس کے لئے مورث نے وصیت کی تھی، اس نے اس مورث کے مرجانے کے بعد اس وصیت کے حق کو ایک بار منع کر دینے کے بعد دوبارہ اس کا دعویٰ کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۵۷۰
۳۳۹	توضیح آدمی کو اپنی آخری زندگی میں اپنے مال میں سے کس حد تک اور کس طرح اور کن لوگوں میں وصیت کرنے کا حق ہے، وصیت میں اپنے قرابت داروں کو دینے میں کیا بات افضل ہے، مفصل دلائل	۵۷۶	۳۳۶	توضیح کیا قاتل کے لئے وصیت جائز ہے، جس شخص کے لئے وصیت کی گئی اگر وہی شخص اپنے موصلی کو قبل تقسیم قتل کر دے، اگر ایسے شخص کو ورثہ خود اس وصیت کے لینے کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۵۷۱
۳۴۰	توضیح جس چیز کی کسی کو دینے کی جب وصیت کر دی جائے تو وہ چیز اس شخص کی ملکیت میں کب داخل ہو جاتی ہے، اس کی کیا شرط ہے اقوال ائمہ، مفصل دلائل	۵۷۷	۳۳۷	توضیح کسی وارث کے لئے کبھی وصیت جائز ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں وارث ہونے کے لئے کس وقت کا اعتبار ہوتا ہے، یعنی قبل الموت یا بعد الموت، اگر مرض موت کی حالت میں اپنے کسی وارث کے لئے بیہ کرنا، یا اقرار کرنا، اگر ایسی وصیت یا بیہ کو کچھ ورثہ جائز رکھیں اور کچھ اس سے تاراض ہوں، سارے مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل	۵۷۲
۳۴۱	توضیح: مکاتب کی وصیت کا حکم، جو بچہ ہنوز اپنی مال کے پیٹ میں موجود ہو اس کے لئے کسی چیز کی وصیت یا بیہ کا	۵۷۹	۳۳۷	توضیح کیا کوئی مسلم ذمی یا حربی کو اپنے مال کی وصیت کر سکتا ہے یا ان کی طرف سے کی ہوئی وصیت کو قبول کر سکتا ہے، اگر موصلی کی زندگی ہی	

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۴۲	حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل توضیح اپنی حامد باندی کو دوسرے کے لئے وصیت کرنا اور اس کے اس بچہ کو وصیت سے مستثنیٰ کرنا، وصیت کے مال میں کس طرح کا کام کرنے سے وصیت ختم ہو جاتی ہے، اور کس طرح کے کام کرنے سے وصیت باقی رہ جاتی ہے، اس کے لئے کیسے اصول وضع کئے گئے ہیں، اس کی مثالوں سے تفصیل، اور مفصل دلائل	۵۸۱	۳۴۳	توضیح اگر کسی نے وصیت کرنے کے بعد یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی ہے، اگر کسی نے کہا کہ میں نے جس قسم کی بھی وصیت کی ہے، وہ بیاج اور حرام ہے باطل ہے، یا یہ کہا کہ میں نے اسے موخر کر دیا ہے، یا یوں کہا کہ میں نے اسے ترک کر دیا ہے، تمام مسائل کی تحقیق، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۵۸۲
۳۴۴	باب الوصیۃ بثلاث المال: تہائی مال کی وصیت	۵۸۲	۳۴۵	توضیح: اگر زید نے اپنے ترکہ میں سے دو علیحدہ شخصوں کو ایک ایک ٹکٹ کے لئے وصیت کی مگر ورثہ کے ایک ٹکٹ سے زیادہ کی اجازت نہیں دی، اگر زید نے ایک شخص کے لئے ایک تہائی دوسرے شخص کے لئے چھ حصہ کی وصیت کی، اور اگر ایک شخص کے لئے اپنے سارے مال کی اور دوسرے شخص	۵۸۶
۵۸۷	کے لئے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ توضیح: کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کے مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی، اور اگر اس طرح کہا کہ میرے بیٹے کو ترکہ سے بقتل ملے گا اتنا ہی تم کو بھی ملنے کی میں نے وصیت کی، دونوں مسکوں میں اگر فرق ہے، تو کیوں ہے، ایک شخص نے دوسرے کے لئے اپنے مال کے ایک سہم کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل اور مفصل جواب	۳۴۶	۵۸۸	توضیح اگر زید نے کہا کہ میں نے بکر کے لئے اپنے مال سے ایک جز علی ایک سہم کی وصیت کی، اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے، پھر کسی مجلس میں کہا کہ زید کے لئے میرا تیسرا حصہ مال ہے، اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا، اگر کہا کہ فلاں کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے، پھر دوسری مجلس میں اسی طرح کہا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب	۳۴۷
۵۹۰	توضیح: اگر ایک شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، لیکن اتفاقاً اس کی دو تہائی ضائع ہو گئی یعنی صرف ایک ہی تہائی باقی رہی،	۳۴۸			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۵۹۵	تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری امہات ولد کے لئے جو کہ تین ہیں اور للفقراء والمساکین یعنی فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل	۳۵۲	۵۹۱	اگر مختلف جنسوں کے مال میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، پھر اس سے پہلے ہی دو تہائی مال ضائع ہو گیا، اگر کسی کے تین غلام ہوں یا تین مکان ہوں ان میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، اتفاقاً دو تہائی ضائع ہو گئی، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل جواب	۳۴۹
۵۹۷	توضیح: اگر کسی نے اپنے مال میں سے ان اخذ سے وصیت کی کہ اس کی تہائی میں سے زید کے لئے اور مساکین کے لئے ہے، اور اگر لمساکین کہہ کر کسی نے وصیت کی، اگر کسی نے ایک شخص کے لئے ایک سو درہم اور دوسرے شخص کے لئے بھی ایک سو، اور ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، اور اگر ایک شخص کے لئے چار سو درہم کے لئے اور دوسرے کے لئے دو سو درہم کے لئے وصیت کی پھر ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل	۳۵۳	۵۹۲	توضیح: اگر کسی نے زید اور بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر مرچکا ہے، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے، حالانکہ بکر مرچکا ہو، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب	۳۵۰
۵۹۹	توضیح: اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس نے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کرلو، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل	۳۵۴	۵۹۳	توضیح: اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس وقت اس کے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے، مگر بعد میں اس نے کچھ کمایا، اگر کسی کے پاس اس کی وصیت کرنی کی وقت مال موجود ہو لیکن بعد میں سب ضائع ہو گیا، لیکن دوبارہ اس نے پھر کمایا، مسئلہ کی	۳۵۱
۶۰۱	توضیح: اگر میت نے اپنے بھول اقرار کے سوا کچھ اور بھی وصیتیں کیں تو	۳۵۵			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۶۱۱	توضیح اگر ایک مکان دو آدمیوں کے درمیان برابر برابر ملکیت میں ہوگا، اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے حصہ میں سے ایک کمرہ دوسرے شخص کے نام وصیت کر دی، اس کے بعد اس مکان کا بٹوارہ کر دیا گیا، اب اگر وہ اسی موصی کے حصہ میں آیا، دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا، اگر اسی مسئلہ میں بجائے لفظ وصیت کے لفظ اقرار کہا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ	۳۵۸	۶۰۳	توضیح اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک وارث کے لئے کچھ وصیت کی اگر کسی نے ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کی اگر کسی نے اپنے قاتل کے لئے اور ایک دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی، اگر کسی نے مال میں یاد رہم کا اپنے وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ	۳۵۶
۶۱۲	توضیح اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے متعین ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس کے بعد وہ موصی مر گیا تب خالد نے بھی اس وصیت کو قبول کر لیا تو کیا اس اجازت کے بعد بکر اس مال کا مکمل حق دار ہو جائے گا، اسی طرح خالد بھی اس کو پورا کرنے کے لئے مجبور ہوگا، اگر کوئی شخص اپنی مال سے ایک تہائی مال سے زائد کسی کے لئے وصیت کر دے اور ورثہ بھی اس کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل	۳۵۹	۶۰۵	توضیح اگر ایک شخص کے پاس کپڑوں کے تین تھان ایسے ہوں کہ ان میں سے ایک بہت قیمتی دوسرا درمیانہ در تیسرا معمولی قسم کا ہو، اور ان تینوں تھانوں کو بالترتیب زید و بکر و خالد کے نام کا کر دیا پھر وہ مر گیا، ادھر ان تھانوں میں سے ایک ضائع ہو گیا مگر کسی کو یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کون سا تھانیا کس کے نام کا تھا، اور ہر شخص یہی کہتا ہو کہ میرا ضائع نہیں ہوا ہے بلکہ کسی اور کا ضائع ہوا ہے، اور ورثہ بھی اسی طرح کہتے ہیں یعنی اگر ورثہ متفق ہو کر ان دونوں تھانوں کو ان تینوں کے درمیان رکھ کر ان کے حوالہ کر دیں، اس کے وہ دو تھان ان تینوں کے درمیان کس طرح انصاف کے مطابق تقسیم کیا جائے	۳۵۷
۶۱۳	توضیح اگر ایک آدمی کے دو بیٹوں نے باپ کے ہزار روپے کے ترکہ کو آپس میں بانٹ لیا پھر ان میں سے ایک نے ایک تیسرے شخص کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے ترکہ میں سے ایک تہائی حصہ دینے کی وصیت کی تھی اس مسئلہ کا	۳۶۰			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۶۵	قیسی اور استحقاقی حکم مفصل دلائل اور اقوال ائمہ کرام اور اگر دونوں بیٹیوں میں سے ایک نے اس طرح اقرار کیا کہ بکر کا ہمارے باپ پر قرض تھا کی ایک کوئی صورت ہے موصی نہ ترکہ میں سے نصف کا حق دار ہو جائے مسائل کی تفصیل حکم اقوال علماء کرام دلائل مفصلہ	۲۱۶	۳۶۶	توضیح اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے یہ وصیت کی اور اس موصی کے مرجعہ کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہو گیا یہ بچہ تقسیم ترکہ کے بعد پیدا ہو گیا تقسیم کے قبل ہو اور وہ بچہ اپنی اور ماں کی مجموعی قیمت کے ساتھ میت کے ترکہ میں سے ثلث کے اندر ہو یا ثلث سے زائد ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۲۱۶
۳۶۷	باب العتق فی موص الموت توضیح اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا مال مجاہدہ کے ساتھ فروخت کیا یا کچھ مال ہبہ کیا وصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کتنے مال سے صحیح ہوتی ہے اور کیوں اگر کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنا مال دینے مرجعہ کے بعد دینے کے لیے کہا تو اس کا کتنا مال دیا جاسکتا ہے اور کیوں اگر کسی شخص نے اپنا عمل نافذ کر دیا تو اس کے کتنے مال سے وہ نافذ سمجھا جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل	۲۱۷	۳۶۸	توضیح اگر ایک مریض نے پہلے اپنے ایک غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ مجاہدہ میں بیچا اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام سزا کر دیا حالانکہ اس کے پاس صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے اعتبار سے ایسا معہدہ کرنے	۲۱۸
۳۶۸	توضیح اگر کسی بکر شخص نے اپنے بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی و ران کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل	۲۱۸	۳۶۹	توضیح اگر کسی بکر شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا مال مجاہدہ کے ساتھ فروخت کیا یا کچھ مال ہبہ کیا وصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کتنے مال سے صحیح ہوتی ہے اور کیوں اگر کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنا مال دینے مرجعہ کے بعد دینے کے لیے کہا تو اس کا کتنا مال دیا جاسکتا ہے اور کیوں اگر کسی شخص نے اپنا عمل نافذ کر دیا تو اس کے کتنے مال سے وہ نافذ سمجھا جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل	۲۱۹
۳۷۰	توضیح اگر کسی بکر شخص نے اپنے بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی و ران کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل	۲۲۰	۳۷۱	توضیح اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے یہ وصیت کی اور اس موصی کے مرجعہ کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہو گیا یہ بچہ تقسیم ترکہ کے بعد پیدا ہو گیا تقسیم کے قبل ہو اور وہ بچہ اپنی اور ماں کی مجموعی قیمت کے ساتھ میت کے ترکہ میں سے ثلث کے اندر ہو یا ثلث سے زائد ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۲۲۱
۳۷۲	توضیح اگر کسی بکر شخص نے اپنے بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی و ران کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل	۲۲۲	۳۷۳	توضیح اگر کسی بکر شخص نے اپنے بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی و ران کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل	۲۲۳
۳۷۴	توضیح اگر کسی بکر شخص نے اپنے بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی و ران کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل	۲۲۴	۳۷۵	توضیح اگر کسی بکر شخص نے اپنے بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی و ران کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل	۲۲۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۶۹	کی گنجائش نہیں تھی اگر کسی وصیتوں میں کوئی سے کوئی بھی ایسی وصیت نہ ہو جو کہ ایک سے زیادہ ہو تو اس موقع کے لیے قاعدہ کلیہ اور مثالوں کے ساتھ اس کی وضاحت تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل،	۳۷۰	توضیح۔ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص روپے سے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا جائے پھر ان میں سے ایک روپیہ کم ہو گیا یا اپنی طرف سے کچھ روپے دے کر حج کرانے کے لیے وصیت کی مگر ان میں سے کچھ گم ہو گئے یا حج کے بعد کچھ روپے بچ گئے اس سلسلہ میں ائمہ کرام مسند اصول صدقہ افضل ہے یا حج نفل، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۳۷۱	توضیح۔ اگر کسی نے اپنے وارثوں میں سے صرف دو بیٹے اور ایک ایسا غلام ترکہ میں چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تھی مگر اس غلام کو اس بیمار نے اپنی بیماری کے زمانہ ہی میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا تھا اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کر دینے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کی عوض ہو گوں نے اسی غلام کو مستحق جرم کہ حوالہ کر دیا پھر اگر وارثوں نے خود ہی اس غلام کا فدیہ ادا کر دیا، مسائل کی
۳۷۲	توضیح، حکم، دلائل مفصلہ توضیح۔ اگر زید نے اپنے تہائی مال کے لیے بکر کو دینے کی وصیت کی اور اس بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کیا تھا البتہ دونوں میں سے ایک اختلاف یہ ہوا کہ موصی نہ یعنی بکر نے کہا کہ میت نے اسے اپنی تندرستی کے زمانہ میں آزاد کیا تھا جب کہ وارث کا یہ کہنا ہے کہ اس نے بیماری کے زمانہ میں اسے آزاد کیا تھا دونوں کے اختلاف کا نتیجہ اور مفصل دلائل	۳۷۳	توضیح۔ ایک شخص نے اپنے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اس غلام نے میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے اپنی تندرستی کی حالت میں مجھے آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے اسی وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۷۴	توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے کل مال میں سے یا تہائی مال میں چند چیزوں کی وصیت کی مثلاً، حج، زکوٰۃ، صدقہ فطر، کفارہ قسم، کفارہ ظہر وغیرہ تو کس اصول کے مطابق وصیتوں کو ادا کیا جائے مفصل دلائل بیان کرے
۳۷۵	توضیح۔ اگر کسی شخص نے اپنے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اس غلام نے میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے اپنی تندرستی کی حالت میں مجھے آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے اسی وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۷۶	توضیح۔ اگر کسی شخص نے اپنے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اس غلام نے میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے اپنی تندرستی کی حالت میں مجھے آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے اسی وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۳۷۷	توضیح: اگر موصی نے فرائض و

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۶۳۵	جیران سے کیا مراد ہے ان کے لیے کچھ وصیت کرنے سے کون کون اس مستحق ہوں گے اس کی کیا حد ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب توضیح: لفظ اصہار کی تحقیق اگر اصہار کے لیے وصیت کی تو کون کون اس کا مستحق ہو گا، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل	۳۷۹	۶۳۹	واجبات کے علاوہ چند نوافل کی ادائیگی کی وصیت کی مگر ترکہ کی تہائی سے ان سب کو ادا کرنا ممکن نہ ہو وصیتوں کی ادائیگی کے بارے میں مشائخ کا طریقہ کار، مسائل کی تفصیل، اقوال، علماء و مشائخ، مدلل جواب توضیح: اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ ذمہ دار افراد میری موت کے بعد میرے ترکہ میری طرف سے حج ادا کر دیں اگر وصیت پر عمل کرنے کے لیے ترکہ میں سے خرچہ کافی نہ ہو وصیت عتق اور وصیت حج کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے میں، اقوال علماء تفصیل، دلائل مفصلہ	۳۷۵
۶۳۶	توضیح: لفظ اختان کی تحقیق اگر کسی نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس کے مستحق کون کون ہو گے اقوال ائمہ کرام مدلل جواب	۳۸۰	۶۴۱	توضیح: اگر کوئی شخص اپنے گھر سے صرف حج کرنے کی نیت سے نکلا مگر وہ اچانک راستہ ہی میں مر گیا اور آخری وقت میں یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کرا لیا جائے اگر ایک شخص اپنے شہر میں رہتے ہوئے یہ وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جائے اور وہ نائب شخص راستہ میں مر جائے پھر بھی اتنا مال بیچ جائے کہ دوبارہ حج کیا جاسکتا ہے حج کی ذمہ داری اور اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے قول اور تفصیلی بحث اور مفصل جواب اور ان کے اختلاف کی بنیادی وجہ	۳۷۶
۶۳۹	توضیح: لفظ اقارب کی تحقیق، اگر کسی نے اپنے مال اپنے اقارب کو دینے کی وصیت کی تو اس میں کون کون افراد شامل ہوں گے، اختلاف ائمہ کرام، فقہاء کے درمیان اختلاف تحقیق کی وجہ، باپ، اور لولاد اقارب میں داخل ہیں یا نہیں، مدلل جواب، ایسی وصیت کرنے کا مقصد	۳۸۱	۶۴۱	باب الوصیۃ للماقارب وغیرہم	۳۷۷
۶۵۱	توضیح: اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی حالانکہ اس کے صرف دو بچے اور دو ماموں ہیں، یا ایک چچا اور دو ماموں ہیں، یا اس نے ذی قرابت کے لئے وصیت کی، یا صرف ایک ہی بچہ ہو، یا ایک چچا اور ایک پھوپھی اور ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑی جبکہ جمع کے لفظ یعنی اقارب کہہ کر وصیت کی، یا اپنے ذی قرابت کے لئے وصیت	۳۸۲	۶۴۳	توضیح: باب، اقربا سے کیا مراد ہے	۳۷۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۸۳	کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل توضیح - اگر کسی نے زید کے اہل کے لئے وصیت کی یا آل فلاں کہہ کر اپنے ماں کے سنے وصیت کی، یا اہل بیت فلاں، یا اہل نسب، یا اہل قرابت کے لئے، یا بنو فلاں کے بیٹوں کے لئے، یا عمین کے لئے یا زمناء کے لئے یا اہل کے سنے، یا شاپ کے لئے، یا فقراء و مسکین کے لئے، یا بنو فلاں کے لئے، وصیت کی تو ان میں سے کون کون سے افراد مستحق وصیت ہوں گے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۶۵۶	۳۸۸	صحیح ہے یا نہیں، وصیت وقت مقررہ کے لئے ہوتی ہے یا ہمیشہ کے لئے، اس کی غرض کیا ہوتی ہے، اس کے ثواب کا مستحق کون ہوتا ہے، موصلیٰ لہ کے مرجانے کے بعد بھی اس وصیت کا حکم باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے، سرے مسائل مفصل بیان کرنے کے بعد حکم، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل توضیح - اگر موصلیٰ نے کسی کو اپنا غلام خدمت کے لئے دینے کی وصیت کی، اگر وصیت کے غلام کے علاوہ اس موصلیٰ کے پاس دوسرا مال نہ ہو، اگر موصلیٰ نے اپنا مکان کسی کو رہائش کے لئے دینے کی وصیت کی، مگر اس مکان کے علاوہ ترکہ کچھ بھی نہ ہو، اگر موصلیٰ لہ اور وارثوں نے مکان کی وصیت کی صورت میں باری باری سے گھر میں رہنا شروع کر دیں، کیا ورثہ کو یہ حق ہوتا ہے کہ ایسے گھر کو فروخت کر دیں جس میں رہائش کی اجازت کسی کو دی گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۶۲۸
۳۸۴	توضیح - اگر کسی نے ولد فلاں یا ورثہ فلاں کہہ کر کسی کے لئے اپنے مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۶۵۷	۳۸۹	توضیح - اگر موصلیٰ کے مرجانے کے بعد موصلیٰ لہ بھی مرجائے اگر موصلیٰ کی زندگی ہی میں موصلیٰ لہ مرجائے تو اس کی وصیت کا حق دار کون ہوگا، اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے لئے وصیت کی پھر زید نے خود اس غلام سے خدمت کی یا اس مکان میں رہائش اختیار	۶۲۳
۳۸۵	توضیح باب، اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا، لفظ موالی کی تحقیق، یہی وصیت میں اس موصلیٰ کی ہم ولد اور مدبر داخل ہوں گے یا نہیں، اگر کسی غلام کے بارے میں مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو تو ایسا غلام بھی وصیت میں داخل ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل	۶۶۲	۳۸۶	باب رہائش و خدمت اور پھل کی وصیت کا بیان	
۳۸۷	توضیح - غلام کی خدمت یا گھر میں رہائش یا کسی چیز کے منافع کی وصیت	۶۶۵			

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۹۰	کی، وصیت اور عاریت کے درمیان فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ توضیح - اگر وصی اور موصی لہ دونوں ایک ہی شہر میں رہتے ہیں، اور وصی نے اپنے غلام موصی لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو کیا وہ موصی لہ اس غلام کو جہاں چاہے اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا مکان کے کرایہ کی کسی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا اس صورت میں جبکہ ترکہ میں اس کے علاوہ کچھ نہ ہو اسی طرح اگر کچھ مال اور بھی زائد ہو، اگر یہ وصی اپنے حصہ مکان کی تقسیم کے لئے حاکم کے پاس درخواست دے اقوال ائمہ کرام، حکم دلائل مفصلہ	۶۷۵	۳۹۱	توضیح - اگر کسی نے ایک ساتھ اپنے غلام کی خصوصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی ذات کی وصیت خالہ کے لئے کی، اور وہ غلام تہائی ترکہ میں سے پایا گیا، اور اگر موصی نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالہ کے لئے کی، اور اگر اس صورت میں وہ غلام موصی کے تہائی مال میں سے نہ نکلتا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۶۷۶
۳۹۲	توضیح - کسی نے اپنے ایک ہی جملہ میں اپنی باندی زید کے لئے وصیت کی	۶۸۰	۳۹۳	توضیح - اگر زید نے بکر کے لئے اپنی بکریوں یا اپنی باندی کے پیٹ کے بچے کی مطلق وصیت کی یا ہمیشہ کے لئے وصیت کی، اور اگر بکری یا باندی کے بچے وصیت کے وقت بھی موجود ہوں	۶۸۰
۳۹۴	توضیح - اگر زید نے بکر کے لئے اپنی بکریوں یا اپنی باندی کے پیٹ کے بچے کی مطلق وصیت کی یا ہمیشہ کے لئے وصیت کی، اور اگر بکری یا باندی کے بچے وصیت کے وقت بھی موجود ہوں	۶۸۳	۳۹۵	توضیح - اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھولوں کی وصیت کی اس کے بعد وہ زید مر گیا، در اس باغ میں پھل موجود تھے، اور اگر یوں کہا کہ میرے باغ سے ہمیشہ بکر کے لئے پھل ہیں، اور اگر بجائے غد کے ان ہی اغاظ سے بجائے غلہ کے پھلوں کی وصیت کی، غلہ اور شمرہ کے معنی اور ان دونوں میں فرق کی توضیح، اس وصیت میں غلط ہمیشہ سے کیا مراد ہے، مسئلہ کی تحقیق، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ	۶۸۳
۳۹۶	توضیح - اگر زید نے بکر کے لئے اپنی بکریوں یا اپنی باندی کے پیٹ کے بچے کی مطلق وصیت کی یا ہمیشہ کے لئے وصیت کی، اور اگر بکری یا باندی کے بچے وصیت کے وقت بھی موجود ہوں	۶۸۳	۳۹۷	توضیح - اگر زید نے بکر کے لئے اپنی بکریوں یا اپنی باندی کے پیٹ کے بچے کی مطلق وصیت کی یا ہمیشہ کے لئے وصیت کی، اور اگر بکری یا باندی کے بچے وصیت کے وقت بھی موجود ہوں	۶۸۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۹۵	باب وصیۃ الذمی	۶۸۳	۳۹۰	باب الوصی و ممایملکہ	۶۹۰
۳۹۶	کی وصیت کا بیان	۶۸۳	۳۹۱	توضیح :- وصی کی تعریف، اگر کسی نے	۶۹۲
۳۹۷	توضیح - اگر کسی یہودی نے یا نصرانی	۶۸۳	۳۹۲	کسی کو اپنا وصی مقرر کیا اور اس نے اس	
۳۹۸	نے اپنی عبادت گاہ، عوامی پھر مرگیا تو	۶۸۵	۳۹۳	کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا مگر	
۳۹۹	اس عبادت گاہ کا ذمہ دار کون بنے گا،	۶۸۵	۳۹۴	بعد میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس	
۴۰۰	اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم	۶۸۵	۳۹۵	موصی کو خبر نہ ہو سکی، تو یہ انکار صحیح	
۴۰۱	کے لئے بیعہ بنا کر اس کی وصیت کی کہ	۶۸۵	۳۹۶	ہے یہ نہیں اور اگر یہی حرکت وکیل	
۴۰۲	میرا یہ مکان فلاں کو دیا جائے۔ مسائل	۶۸۵	۳۹۷	کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا، پھر وصی	
۴۰۳	کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام کم مفصل	۶۸۵	۳۹۸	اور وکیل کے درمیان کیا فرق ہے، اگر	
۴۰۴	دل نکل	۶۸۵	۳۹۹	وصی اپنے موصی کے سامنے ہی اس	
۴۰۵	توضیح - اگر ذمی نے اپنا گھر کنیہ یا بیعہ	۶۸۵	۴۰۰	کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اور	
۴۰۶	بنانے کی وصیت کی، یا خود بنادیا پھر	۶۸۵	۴۰۱	اگر وصی نے موصی کے سامنے نہ ہو تو	
۴۰۷	مرگیا، تو ایسے کنیہ وغیرہ کا کیا ہوگا،	۶۸۵	۴۰۲	اپنے وصی بننے کو قبول کیا اور نہ ہی اس	
۴۰۸	مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام،	۶۸۵	۴۰۳	کا انکار کیا، پھر موصی مرگیا، مسائل کی	
۴۰۹	حکم، مفصل دلائل	۶۸۵	۴۰۴	تفصیل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ	
۴۱۰	توضیح - مسلم کے لئے ذمی کے مال	۶۸۵	۴۰۵	کرام، مفصل دلائل	
۴۱۱	سے وصیت کرنے کی کل کتنی	۶۸۵	۴۰۶	توضیح جسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے	
۴۱۲	صور تیں مشہور ہیں، ان کی تفصیل	۶۸۵	۴۰۷	قبول کرنے سے انکار کر دیا پھر وہ	
۴۱۳	مثالوں کے ساتھ اور ان کے احکام،	۶۸۵	۴۰۸	موصی مرگیا اس کے بعد پھر وصی نے	
۴۱۴	اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۶۸۵	۴۰۹	کہا میں اس کو قبول کرتا ہوں پھر کیا	
۴۱۵	توضیح - اگر کوئی مستامن حربی	۶۹۰	۴۱۰	اچھا قبول کرتا ہوں، اگر قاضی کی	
۴۱۶	داراء سلام میں آکر یہاں کسی مسلمان	۶۹۰	۴۱۱	طرف سے وصی کا نام خارج کر دیا	
۴۱۷	یا ذمی کے لئے اپنے مال کی تہائی یا زیادہ	۶۹۰	۴۱۲	جانے کے بعد وہ کہے میں نے اب اس	
۴۱۸	کی وصیت کر دے، اور اگر تہائی سے	۶۹۰	۴۱۳		
۴۱۹	بھی کم کی وصیت کی، اگر مستامن حربی	۶۹۰	۴۱۴		
۴۲۰	نے اپنے مرنے کے وقت اپنا غلام	۶۹۰	۴۱۵		
۴۲۱	آزاد کیا یا مرض الموت میں اس نے	۶۹۰	۴۱۶		

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۳۰۳	ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے مسائل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل دلائل توضیح:- اگر کسی نے اپنا وصی کسی کا فرمایا سبق یا غلام کو مقرر کیا تو کیا اسی کو برقرار رکھا جائے گا، اور کیا یہ تقرری بالکل صحیح ہوتی ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۶۹۳	۳۰۸	توضیح:- وہ کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں جن میں میت کے دو وصیوں میں سے صرف کسی ایک کا کر گذرنا صحیح ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل	۷۰۲
۳۰۵	توضیح:- اگر کسی کے اپنے وارثوں میں کوئی باخ موجود ہو اور وہ اس کی موجودگی میں اپنے غلام کو ان کا وصی مقرر کر دے، اور سارے ورثہ ہی نابالغ ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۶۹۶	۳۰۹	توضیح:- اگر کسی نے اپنے لئے علیحدہ علیحدہ دو وصی مقرر کئے تو کیا وہ علیحدہ علیحدہ تصرف کریں گے یا دونوں مل کر کریں گے، اگر دو وصیوں میں سے ایک نے اپنی موت کے وقت کسی دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو وہ کسی طرح اپنا تصرف کر سکے، مسائل کی تفصیل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۷۰۳
۳۰۶	توضیح:- اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا جو اپنی ذمہ داری ادا نہ کر سکتا ہو، اگر وصی کے بارے میں قاضی کی نظر میں کوئی برائی نہیں آتی مگر اس وصی نے از خود اپنی شکایت کی، اگر قاضی کی تحقیق میں واقعہ وصی عاجز ہو چکا ہو، اگر کسی وصی کے بارے میں اس کے تمام یا کچھ وارثوں نے اس کو معزول کرنے کے لئے کہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۶۹۸	۳۱۰	توضیح:- وصی کا وارثوں کی طرف سے موصلی لہ سے اور موصلی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بیزارہ کرنا، وصی اور وارث کے درمیان میت کی طرف سے تعلق میں کیا فرق ہے، کیا موصلی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، حکم، مفصل دلائل	۷۰۶
۳۰۷	توضیح:- اگر ایک شخص نے دو شخصوں کو اپنا وصی بنادیا، تو ان میں تصرف کرنے کا حق کس کو ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۷۰۰	۳۱۱	توضیح:- اگر وصی نے موصلی لہ کی طرف سے وارثوں سے بیزارہ کر کے موصلی لہ کا حصہ وصول کر لیا اس کے بعد وہ مال برباد ہو گیا، اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج ادا کرادو، پھر اس وصی نے وارثوں کے ساتھ بیزارہ کیا، اس کے بعد وصی کو جو کچھ ملا وہ سب ضائع	۷۰۸

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۱۲	ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل توضیح۔ ایک شخص نے ہزار روپے کا ترکہ چھوڑا اور اس میں سے ایک تہائی خالد کے لئے وصیت کر دی جبکہ خالد غائب تھا، اس لئے اس کے وارثوں نے وہ سارے روپے قاضی کے حوالہ کردئے اور قاضی نے موصلی لہ اور وارثوں کے درمیان ان کو تقسیم کر دیا، اگر غائب شخص کا حصہ قاضی نے عیسہ کر کے محفوظ جگہ پر رکھا مگر وہ ضائع ہو گیا، اگر ایک مفروض نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کر دیا، اور اس وصی نے ترکہ کا ایک غلام کو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بیچ دیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام مسائل میں فرق کی دلیل، مفصل دلائل۔	۷۰۹	۴۱۵	تایلیغ نے فروخت کر کے اس کی رقم اپنے قبضہ میں لی جو کسی طرح ضائع ہو گئی پھر اس بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، اگر وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل توضیح۔ وصی یا تالیغ مازون لڑکا یا مازون غلام اگر مال وصی کو خرید و فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ جائز ہو گا یا نہیں، اور کن شرائط اور تفصیل سے، اور اگر موصلی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دے، تو مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل توضیح۔ کیا وصی موصلی کے تالیغ اور تالیغ اولاد کے مال و جائیداد کو فروخت کر سکتا ہے، اور مال وصیت میں کاروبار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل جواب توضیح۔ اگر چھوٹی اولاد کا دادا اور اس کے باپ کا وصی دونوں موجود ہوں، تو اس تالیغ کی جائیداد کی حفاظت اور اس کی خرید و فروخت کا حق دار کون اور کیوں ہو گا، اور اگر باپ نے کسی کو بھی اپنا وصی مقرر نہیں کیا تب اس کا ذمہ دار کون ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مدلل جواب	۷۱۲
۴۱۳	توضیح۔ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام کو بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کر دی جائے چنانچہ وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، پھر اس غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے اپنے قبضہ میں لے لیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اس کا حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل توضیح۔ اگر وصی نے میراث تقسیم کی اور وارثوں میں سے کوئی تالیغ تھا جس کے حصہ میں ایک غلام آیا جس کو اس	۷۱۲	۴۱۷	توضیح۔ اگر چھوٹی اولاد کا دادا اور اس کے باپ کا وصی دونوں موجود ہوں، تو اس تالیغ کی جائیداد کی حفاظت اور اس کی خرید و فروخت کا حق دار کون اور کیوں ہو گا، اور اگر باپ نے کسی کو بھی اپنا وصی مقرر نہیں کیا تب اس کا ذمہ دار کون ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مدلل جواب	۷۱۳

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۴۱۸	فصل فی الشہادۃ فصل،	۷۱۷	۴۱۸	گواہی کا بیان	۷۱۷
۴۱۹	توضیح :- گواہی کا بیان، اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہم دونوں کے علاوہ اس تیسرے کو بھی وصی بنایا تھا تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں، اور اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں گواہی دی کہ ہمارے باپ نے اس شخص کو وصی مقرر کیا تھا، جبکہ وہ تیسرا شخص اس کا منکر ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل	۷۱۸	۴۲۰	توضیح :- اگر میت کے دونوں وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی، اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی، اگر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ میت پر زید و بکر کے دو ہزار روپے قرض باقی ہیں، اور ان دونوں نے یہ گواہی دی کہ خالد و معمر کے دو ہزار باقی ہیں، تو کس کی بات قابل قبول ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل	۷۲۰
۴۲۱	توضیح :- اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی، اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ	۷۲۱	۴۲۲	توضیح :- خفشی اور خفشی مشکل کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، اس کا حکم، مفصل دلائل	۷۲۲
۴۲۲	توضیح :- اگر خفشی بلوغ کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اس میں مردوں کی یا عورتوں کی خاص علامتیں پائی جائیں، یا ان خاص علامتوں سے کوئی بھی نہ پائی جائے، یا دونوں ہی کی خاص علامتیں بیک وقت پائی جائیں، مسائل کی تفصیل، حکم	۷۲۲	۴۲۳	توضیح :- اگر خفشی بلوغ کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اس میں مردوں کی یا عورتوں کی خاص علامتیں پائی جائیں، یا ان خاص علامتوں سے کوئی بھی نہ پائی جائے، یا دونوں ہی کی خاص علامتیں بیک وقت پائی جائیں، مسائل کی تفصیل، حکم	۷۲۳
۴۲۳	توضیح :- اگر خفشی میں بلوغ کے بعد مذکر یا مؤنث کی واضح علامت ظاہر ہو جائے تو اس وقت کیا کرنا ہوگا، اگر جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کوئی خفشی کھڑا ہو جائے، یا عورتوں کی صف میں یا مردوں کی صف میں درمیان میں کوئی خفشی کھڑا ہو جائے، خفشی اپنی نماز پڑھتے ہوئے تشہد میں کس طرح بیٹھے، اگر اس کے برخلاف بیٹھ جائے، خفشی دوپٹہ کے ساتھ نماز پڑھے یا اس کے بغیر ہی بیٹھ جائے، سارے مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مسائل مع مفصل دلائل	۷۲۳	۴۲۴	توضیح :- خفشی اگر بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے ختنہ کا کیا انتظام ہوگا،	۷۲۴
۴۲۴	توضیح :- اگر خفشی میں بلوغ کے بعد مذکر یا مؤنث کی واضح علامت ظاہر ہو جائے تو اس وقت کیا کرنا ہوگا، اگر جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کوئی خفشی کھڑا ہو جائے، یا عورتوں کی صف میں یا مردوں کی صف میں درمیان میں کوئی خفشی کھڑا ہو جائے، خفشی اپنی نماز پڑھتے ہوئے تشہد میں کس طرح بیٹھے، اگر اس کے برخلاف بیٹھ جائے، خفشی دوپٹہ کے ساتھ نماز پڑھے یا اس کے بغیر ہی بیٹھ جائے، سارے مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مسائل مع مفصل دلائل	۷۲۴	۴۲۵	توضیح :- خفشی اگر بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے ختنہ کا کیا انتظام ہوگا،	۷۲۵

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
۰	اور اگر قریب البلوغ خنثی احرام باندھنا چاہئے تو اس کا لباس کیسا ہوتا چاہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ	۷۲۸	۲۲۶	توضیح - اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ ہو اگر وہ بیٹا ہو تو میرا غلام یا میری باندی آزاد ہے، اس کے بعد اسے خنثی لڑکا پیدا ہوا، اور اگر یوں کہا کہ پہلا لڑکا ہونے کی صورت میں میری ملکیت میں جو غلام ہے یا باندی ہے آزاد ہے حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں خنثی مشکل ہے، یا یوں کہا کہ میری ملکیت میں جو بھی غلام یا باندی ہے وہ آزاد ہے حالانکہ وہ صرف ایک خنثی کا مالک ہے اگر خنثی یہ دعویٰ کرے کہ میں مرد ہوں یا عورت ہوں، یا صرف خنثی ایسا کہے، اگر خنثی اپنا مال ظاہر ہونے سے پہلے مر جائے، تو اس کو کسی طرح غسل دیا جائے گا، پھر اس کی قبر کس طرح کی بنائی جائے گی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل جواب	۷۳۰
۲۲۷	توضیح - اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ ہو اگر وہ بیٹا ہو تو میرا غلام یا میری باندی آزاد ہے، اس کے بعد اسے خنثی لڑکا پیدا ہوا، اور اگر یوں کہا کہ پہلا لڑکا ہونے کی صورت میں میری ملکیت میں جو غلام ہے یا باندی ہے آزاد ہے حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں خنثی مشکل ہے، یا یوں کہا کہ میری ملکیت میں جو بھی غلام یا باندی ہے وہ آزاد ہے حالانکہ وہ صرف ایک خنثی کا مالک ہے اگر خنثی یہ دعویٰ کرے کہ میں مرد ہوں یا عورت ہوں، یا صرف خنثی ایسا کہے، اگر خنثی اپنا مال ظاہر ہونے سے پہلے مر جائے، تو اس کو کسی طرح غسل دیا جائے گا، پھر اس کی قبر کس طرح کی بنائی جائے گی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل جواب	۷۳۰	۲۲۷	توضیح - اگر خنثی کے جنازہ کی نماز میں ایک مرد اور ایک عورت کو بھی ایک ساتھ ہی نماز پڑھانی پڑ جائے اسی طرح اسے تحت پر رکھنے میں اور کفن و دفن میں کس طرح سے ترتیب رکھی جائے، تفصیل حکم، دلائل	۷۳۲
۲۲۸	توضیح - اگر خنثی کا باپ مر جائے اور اس کے علاوہ اس نے ایک بیٹا بھی	۷۳۳	۲۲۹	مسائل شتی مسائل متفرقہ	۷۳۲
			۲۳۰	توضیح - اگر گونگے کے سامنے کوئی وصیت یا تحریر پڑھ کر سنائی گئی پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا تمہارے بارے میں اس وصیت کی ہم لوگ گواہی دیں اور اس نے زبان سے یا لکھ کر اس کی اجازت دی تو کیا یہ صحیح ہوگی اسی طرح کا معاملہ اگر اس شخص کے ساتھ ہو جس کی زبان بولنے سے بند ہو گئی ہو، ان دونوں کا حکم، اقوال علماء کرام، شرائط، مفصل دلائل بیان	۷۳۷
			۲۳۱	توضیح - کیا گونگا آدمی دوسرے لوگوں کی طرح اپنے اشاروں سے خرید و فروخت، نکاح، طلاق، آزاد کرنا، الزام لگاتا یا اس سے براءۃ کا کام کر سکتا ہے، کیا گونگا شخص اور بند زبان آدمی معاملات اور احکامات دینی و دنیاوی میں برابر کا حکم رکھتے ہیں یا ان میں فرق ہوتا ہے، اور ان کی تحریر کا اعتبار ہوتا ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل کتابت کی قسمیں، ان کی تعریف اور ان کے	۷۴۰

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
۷۶۰	گیارہویں فصل: شرکت کا بیان	۴۴۷	۷۶۱	بارہویں فصل: خرید و فروخت کا بیان	۴۴۸
۷۶۱	تیرہویں فصل: مہر کا بیان	۴۴۹	۷۶۱	چودھویں فصل: طلب معاملہ کا بیان	۴۵۰
۷۶۱	پندرہویں فصل: رہن کا بیان	۴۵۱	۷۶۲	سولہویں فصل: مزارعت کا بیان	۴۵۲
۷۶۲	سترہویں فصل: بیار کے افعال	۴۵۳	۷۶۳	اٹھارہویں فصل	۴۵۴
۷۶۳	نویں فصل	۴۵۵	۷۶۵	کتاب الفرائض	۴۵۶
۷۶۷	السراجی: فصل فی الموانع	۴۵۷	۷۷۲	تعریف اصحاب الفرائض	۴۵۸
۷۷۵	السراجی: باب معرفة الفروض	۴۵۹	۷۷۶	مستحقہا	-
۷۷۶	فصل اصحاب فرائض کے بیان میں	۴۶۰	۷۷۷	مادری بھائی کا حال	۴۶۱
۷۷۷	شوہر کا بیان	۴۶۲	۷۷۸	زوجہ کا بیان	۴۶۳
۷۷۹	(۱) حقیقی بیٹیوں کا بیان	۴۶۴	۷۷۹	(۲) حقیقی بیٹیوں کا بیان	۴۶۴
۷۷۹	(۳) پوتی یعنی لڑکے کی لڑکی کا بیان	۴۶۵	۷۷۹	(۴) ماں و باپ کی طرف سے سگی	۴۶۶
۷۸۲	بہنوں کا بیان	۴۶۷	۷۸۱	(۵) علاقائی یعنی باپ شریک بہنوں کا	۴۶۷
۷۸۱	بیان	۴۶۸	۷۸۱	(۶) اختیاتی یعنی مادری بہنوں کا بیان	۴۶۸
۷۸۱	(۷) ماں کا بیان	۴۶۹	۷۸۲	(۸) جدہ صحیحہ کا بیان	۴۷۰
۷۸۲	السراجی: فصل فی النساء	۴۷۱	۷۸۲	فصل: ان عورتوں کے حصوں کے	۴۷۲
۷۸۳	بیان میں جو ذوی الفروض ہیں	۴۷۲	۷۶۰	ادکام	۴۴۳
			۷۶۰	توضیح: حدود اور قصاص کے درمیان	۴۴۳
			۷۶۰	فرق، اگر گواہوں نے مطلق قتل کی	۴۴۳
			۷۶۰	کسی کے حق میں گواہی دی یا قاتل نے	۴۴۳
			۷۶۰	مطلقاً اقرار کیا، گوئی کے اشارہ معتر	۴۴۳
			۷۶۰	ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل،	۴۴۳
			۷۶۰	مفصل دلائل	۴۴۳
			۷۶۰	توضیح: اگر مردار اور مذبحہ بکریاں	۴۴۳
			۷۶۰	کسی کے پاس کافی تعداد میں مل جل	۴۴۳
			۷۶۰	گئیں تو ان کا کیا حکم ہوگا، پھر اضطراری	۴۴۳
			۷۶۰	اور اختیاری ان دونوں حالتوں میں حکم	۴۴۳
			۷۶۰	یکساں ہوگا یا ان میں فرق ہوگا، اگر	۴۴۳
			۷۶۰	دونوں قسم کی بکریاں تعداد میں برابر	۴۴۳
			۷۶۰	ہوں یا کم اور بیش ہوں تو کوئی فرق ہوگا	۴۴۳
			۷۶۰	یا نہیں، تفصیل مسائل، اقوال علماء	۴۴۳
			۷۶۰	کرام، مفصل دلائل	۴۴۳
			۷۶۰	چند ضروری اور مفید مسائل	۴۴۳
			۷۶۰	کتاب الخلیل	۴۴۳
			۷۶۰	کتاب حیلہ شرعیہ کا بیان	۴۴۳
			۷۶۰	فصل اول: حیلہ کے جائز ہونے کا بیان	۴۴۳
			۷۶۰	فصل دوم: (وضوء اور نماز کے	۴۴۳
			۷۶۰	مسائل)	۴۴۳
			۷۶۰	فصل سوم: زکوٰۃ کے مسائل	۴۴۳
			۷۶۰	فصل چہارم: روزہ کے مسائل	۴۴۳
			۷۶۰	ایک خاص قسم کا ضروری مسئلہ	۴۴۳
			۷۶۰	فصل پنجم: حج کا بیان	۴۴۳
			۷۶۰	فصل ہفتم: طلاق کے بیان میں	۴۴۳
			۷۶۰	آٹھویں فصل: خلع کا بیان	۴۴۳
			۷۶۰	نویں فصل: قسم کے بیان میں	۴۴۳
			۷۶۰	دسویں فصل: وقف کا بیان	۴۴۳

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار	صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
				اور چھٹا حصہ سات قسموں کا مقررہ حصہ ہے	
			۷۸۵	فصل عصبت کا بیان	۴۷۳
			۷۸۹	فصل جب کے بیان میں	۴۷۴
			۷۹۱	ساقط ہونے والوں کے سلسلہ میں کچھ وضاحت	۴۷۵
			۷۹۲	جب کا بیان	۴۷۶
			۷۹۳	باب مخارج الفروض	۴۷۷
			۷۹۳	باب اصول	۴۷۸
			۷۹۴	فصل میراث حمل کا بیان	۴۷۹
			۷۹۵	فصل مفقود اور کافروں کے قیدی	۴۸۰
			۷۹۶	فصل ذوی الارحام کا بیان	۴۸۱
			۸۰۱	ذوی الارحام کی چوتھی قسم کا بیان	۴۸۲
			۸۰۲	فصل حساب فرائض کا مختصر بیان	۴۸۳
			۸۱۰	فصل عول کا بیان	۴۸۴
			۸۱۸	فصل: مناسخہ کا بیان	۴۸۵
				☆☆☆	

﴿کتاب احیاء الموات﴾

قال الموات مالا ينتفع به من الاراضی لا تنفء الماء عنه اولغلبة الماء عليه او ما اشبه ذلك ما يمنع الزراعة سمي بذلك لبطلان الانتفاع به قال فما كان منها عاديا لا مالك له او كان مملوكا في الاسلام لا يعرف له مالك بعينه وهو بعيد من القرية بحيث اذا وقف انسان من اقصى العامر فصاح لا يسمع الصوت فيه فهو موات قال رضى الله عنه هكذا ذكره القدوري ومعنى العادى ما قدم خرابه والمروى عن محمد انه يشترط ان لا يكون مملوكا لمسلم او ذمی مع انقطاع الارتفاق بها لتكون مينة مطلقا فاما النبی هی مملوكة لمسلم او ذمی لا تكون موافا واذا لم يعرف مالکھ يكون لجماعة المسلمين ولو ظهر له مالک ترد عليه ويضمن المزارع نقصانها والعد عن القرية على ما قال شرطه ابو يوسف لان الظاهر ان ما يكون قريبا من القرية لا يقطع ارتفاق اهلها عنه فيدار الحكم عليه ومحمد اعتبر انقطاع ارتفاق اهل القرية عنها حقيقة وان كان قريبا من القرية كذا ذكره الامام المعروف بخوارزاده وشمس الانمہ السرخسی اعتمد على ما اختاره ابو يوسف.

ترجمہ قدورئی نے کہا ہے کہ موات وہ زمینیں کہلاتی ہیں جن سے کسی طرح کا نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو خواہ اس میں پانی ڈالنے کی کوئی سہولت نہ ہونے کی وجہ سے ہو یا پانی میں ڈوب جانے کی وجہ سے ہو یا اس جھیلی کوئی دوسری وجہ سے ہو جس سے کہ کھیتی کرنے سے روکاؤ ہو، موات کے معنی بے جان چیز کے بھی ہیں، اور ایسی زمین کو بھی موات اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی زندگی کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف اور قدوی میں ہے کہ موات زمین وہ زمین ہے جو شہر سے باہر اور کسی کی ملکیت میں نہ ہو، اور نہ اس میں کوئی خاص حق ہو، اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات زمین نہیں ہو سکتی ہے، اگرچہ اس میں کھیتی نہیں کی جاتی ہو، یعنی غیر مزرعہ ہو، اسی طرح شہر سے باہر کسی کی ملکیت میں ہو یا جس زمین سے کسی کا کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات نہیں ہوگی، جیسے وہ زمین کہ جہاں سے شہر والے لکڑیاں لاتے ہوں یا ان کی چراگاہ ہو یا نمک کی جھیل وغیرہ ہو، یہاں تک کہ امام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی زمین کسی کے لئے مخصوص کر دے، پھر ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور بھی ہو، یہاں تک کہ اگر آبادی کے قریب کوئی جھیل ہو یا مزار کل (گھاس) کا جنگل جو کسی کی ملکیت میں نہ رہا ہو اور خشک ہو گیا تو وہ زمین بھی موات ہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، ابدالغ۔

قال فما كان الخ. قدورئی نے فرمایا ہے کہ ان زمینوں میں سے جو بھی عادی یعنی زمینہ سے اس حاس میں دیران پڑی ہو کہ اس کا کوئی مالک نہ ہو، یا مملکت اسلامی میں وہ ایک غلام رہا ہو، مگر اس کا کوئی متعین اور معلوم مالک نہ رہا ہو، اور وہ زمین آبادی سے اتنی دوری پر ہو کہ اگر آبادی کے کنارہ سے کھڑے ہو کر زوردار آواز لگائی جائے تو بھی اس زمین تک آواز نہ پہنچتی ہو، الی وصل ایسی ہی زمین موات کہلاتی ہے۔

قال رضى الله تعالى عنه الخ: صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ صاحب قدورئی نے ایسا ہی بیان کیا ہے، اور عادی سے مراد

وہ زمین ہے جو زمانہ قدیم سے ویران ہو، اور امام محمدؑ سے اس طرح مروی ہے کہ اس میں یہ شرط بھی ہے کہ یہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملکیت میں نہ رہی ہو، ساتھ ہی شہر والوں کو اس سے فائدہ بھی نہ ہوتا ہو، اس طرح وہ مکمل طور سے مردہ سمجھی جائیگی، اس لئے اگر وہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملکیت میں ہوگی تو وہ مردہ یا سوات نہیں کہلائیگی، اور جب اس زمین کا کوئی مالک نہ ہو تو وہ اس سے مسلمانوں کی ملکیت ہوگی، پھر جب کبھی بھی اس کا کوئی مالک بن کر سامنے آجائے تو بعد ثبوت وہ زمین اسے واپس کر دی جائیگی، اور جس شخص نے اس میں کھیتی کی ہوگی وہ اس کے نقصان کا ضامن ہوگا، اور آبادی سے قریب ہونے کی شرط جیسی کہ قدورنی نے لگائی ہے اس کی غرض یہ ہے کہ اس سے آبادی والوں کا تحقق ختم نہیں ہوتا ہے، لہذا ای پر حکم کی بنیاد ہوگی، جبکہ امام محمدؑ نے حقیقت میں آبادی والوں کی قطع کے لائق نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے، یعنی اگر واقعہ آبادی والوں کو اس سے فائدہ حاصل نہ ہوتا ہو تو وہ زمین مردہ ہوگی، اگرچہ آبادی کے قریب ہی ہو، چنانچہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے ایسا ہی ذکر فرمایا ہے، اور شمس المئمہ سرخسیؒ نے ابو یوسفؒ کے مذہب مختار کو ترجیح دی ہے۔

توضیح: کتاب احیاء الموات: الموات کی تعریف، عادی کی مراد، اقوال ائمہ، دلائل

ثم من احیاء باذن الامام ملکہ وان احیاء بغیر اذنه لم یملکہ عبد ابی حنیفہ و قال لا یملکہ لقوله عليه السلام من احی ارضا ميتة فھی له، ولانه مال مباح سبقت یدہ الیہ فیملکہ کما فی الحطب والصید، ولا بی حیفہ قوله عليه السلام لیس للمروء الا ما طابت به نفس امامہ، وما رویا یحتمل انه اذن لقوم لا یصب لشرع ولانه معنوم لوصولہ الی ید المسلمین بایحاف الخیل والרכاب فلیس لاحد ان یختص به بدون اذن الامام کما فی سائر الغنائم ویجب فیہ العشر لان ابتداء توطیف الخراج علی المسلم لا یحوز الا اذا سقاہ بماء الخراج لانه حیث یحتمل ان یكون ابقاء الخراج علی اعتبار الماء فلو احیاهام ترکها وزرعها غیرہ فقد قبل الثانی احق بها لان الاول ملک استغلاہا لارقتہا فاذا ترکها کان الثانی احق بها والاصح ان الاول یتزعها من الثانی لانه ملکها بالاحیاء علی ما نطق به الحدیث اذ الاضافة فیہ بلام التملیک وملکہ لا یزول بالتزک ومن احی ارضا ميتة ثم احاط بالاحیاء بجوابہا الاربعة من اربعة نهر علی التعاقب فعن محمد ان طریق الاول فی الارض الاربعة لتعینہا لتطرقہ وقصد الرابع ابطال حقه.

ترجمہ پھر جس شخص نے کسی مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا، لیکن امام کی اجازت کے بغیر از خود آباد کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہ ہوگا، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو بھی مردہ زمین کو زندہ کرے گا وہ زمین اسی کی ہو جائیگی، اس کی روایت ان محدثین نے کی ہے ابو داؤد الترمذی، النسائی، وابن حبان، اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ ایسی زمین مال مباح ہوتی ہے یعنی جس کا ہاتھ ایسی چیز پر پہنچ جاتا ہے وہی اس کا مالک ہو جاتا ہے، جیسے کہ لکڑیوں اور شکار کے جمع کرنے میں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آدمی کا صرف وہی مال اس کے حصہ کا ہوتا ہے جو اس نے اپنے امام کی خوشی سے پایا ہو، اس کی روایت اسناد ضعیف کے ساتھ اسطرنانی نے کی ہے۔

اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس کے ذریعہ کسی مخصوص لوگوں کے لئے اجازت ہو یعنی یہ کوئی عام قاعدہ اور مطلقاً ہر شخص کے لئے اصل کلی نہ ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی زمینیں بھی غنیمت کے مال میں شامل ہیں کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کے قبضہ میں اس طرح پہنچی ہیں کہ مجاہدین اور گھڑ سواروں کے ذریعہ حمہ کر کے ان کو حاصل کیا گیا ہے اس لئے اس میں کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ امام کی اجازت کے بغیر ان کے کسی خاص ٹکڑے اور حصہ کو اپنے لئے

مخصوص کرے جیسا کہ غنیمت کے دوسرے مالوں کا حکم ہوتا ہے، پھر جس مسلمان نے ایسی زمین کو آباد کیا ہو اس میں پیداوار کا سوال حصہ لازم ہو گا کیونکہ کسی مسلمان پر ابتدائی خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر کسی نے خراجی پانی سے ایسی زمین کو سیراب کیا ہو تب خراج لازم ہو گا، کیونکہ پانی کے خراجی ہونے کی حیثیت سے اب اس زمین پر ابتدائی خراج نہیں بلکہ بقاء کے لئے خراج لازم ہو گا۔

اس کے بعد اگر اس قابض نے بھی اس زمین سے اپنا قبضہ ختم کر دیا اور دوسرے کسی نے اس میں کھیتی کر لی تو بعضوں نے کہا ہے کہ وہ دوسرا شخص اس زمین کا حق دار ہو جائے گا، کیونکہ پہلا شخص صرف اس کے منافع اور پیداوار کا مالک ہوا تھا لیکن اس زمین کا مالک نہیں ہوا تھا، اور جب اس نے وہ زمین چھوڑ دی تو وہ اس کا حق دار باقی نہ رہا اس لئے جب دوسرے نے اس میں محنت کی تو دوسرا شخص اس کا حق دار ہو گیا، لیکن قول اسحٰیہ ہے کہ پہلا شخص وہ زمین دوسرے کے قبضہ سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ حدیث کے حکم کے مطابق پہلے جس شخص نے اسے آباد کیا تھا وہ اس زمین کا مالک ہو چکا تھا، اس لئے کہ حدیث میں ملکیت کی اضافت موجود ہے، اور ایک مرتبہ ملکیت ثابت ہو جانے کے بعد اس کی ملکیت ختم نہیں ہو سکتی ہے۔

ومن احب ارضاً الخ: اور اگر کسی نے کسی مردہ زمین کو آباد کیا اس کے بعد چار شخصوں نے ایک ایک کر کے اس زمین کے چاروں طرف کی مردہ زمین کو آباد کر کے گھیرے میں لے لیا، تو اس بیچ کی زمین میں آمدورفت کے لئے راستہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق چوتھی زمین سے ہو گا، کیونکہ ابتدائی تین طرف سے گھیر لینے تک اس کا راستہ چوتھی طرف سے باقی تھا، لیکن چوتھی طرف سے گھیر لینے والے نے اس کے راستہ کو بالکل بند کر دیا ہے، گویا اس چوتھے شخص نے اس کے حق کھیت ختم کر دیا ہے اس لئے اسی طرف سے اسے راستہ دینا ہو گا۔

توضیح: مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے اور بغیر اجازت آباد کرنے کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان حکم کا فرق اور ان کے دلائل

قال ویملکہ الذمی بالاحیاء کما یملکہ المسلم لان الاحیاء سبب الملك الا ان عند ابی حنیفۃ اذن الامام من شرطہ فیستویان فیہ کما فی سائر اسباب الملك حتی الاستیلاء علی اصلہ قال ومن حجر ارضاً ولم یعمرها ثلاث سنین اخذها الامام ودفعها الی غیرہ لان الدفع الی الاول کان لیعمرها فتحصل المنفعۃ للمسلمین من حیث العشر والخراج فاذا لم یحصل یدفعہ الی غیرہ تحویلاً للمقصود ولان التحجیر لیس باحیاء لیملکہ بہ لان الاحیاء انما ہو العمارة والتحجیر للاعلام سمي بہ لانهم کانوا یعلمونہ بوضع الاحجار حولہ او یعلمونہ لحجر غیرہم عن احیائہ فبقی غیر مملوک کما کان ہو الصحیح وانما شرط ترک ثلاث سنین لقول عمر رضی اللہ عنہ لیس لمتحجر بعد ثلاث سنین حق ولانہ اذا علمہ لابد من زماں یرجع فیہ الی وطنہ وزماں یبھی امورہ فیہ ثم رماں یرجع الی ما یحجرہ فقدرناہ بثلاث سنین لان مادونہا من الساعات والایام والشهور لا یقی بذلك واذا لم یحضر بعد انقضائها فالظاهر انہ ترکها قالوا ہذا کله دیانۃ فاما اذا احیایا غیرہ قبل مضی هذه المدة فملکہا لتحقق الاحیاء منہ دون الاول فصار کالاستیام فانه یکرہ ولو فعل یجوز العقد

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ذمی بھی مردہ زمین کو آباد کر کے اسی طرح سے اس کا مالک ہو سکتا ہے جس طرح سے ایک مسلمان اس کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی مردہ زمین کے مالک بن جانے کا سبب اس کو آباد کرنا ہوتا ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ملکیت کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ آباد کرنا امام کی اجازت سے ہو، اس کے بعد مالک بننے میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر درجہ کے ہوں گے جیسے کہ ملکیت حاصل کرنے کے لئے دوسرے اسباب مثلاً خرید و فروخت و میراث و شفعہ وغیرہ کی

وحصد ما فیہا من الحشیش او الشوک وجعلها حولها وحمل التراب علیہا من غیر ان یتیم المسناة لیمتصع الناس من الدخول او حفر بتراب ذراعا او ذراعیں وفی الاخیر ورد الخبر ولو کربھا وسقاھا فعلم محمد انہ احیاء ولو فعل احدهما یکون تحجیرا ولو حفر انہاھا ولم یسقاھا یکون تحجیرا وان کان سقاھا مع حفر الالبھار کان احیاء لوجود الفعلین ولو حوطھا او سمنھا بحیث یعصم الماء یکون احیاء لانه من جملة الساء وکذا اذا بذرها قال ولا یجوز احیاء ما قرب من العامر ویتروک مرعی لاهل القرية ومطرحا لحصاندهم لتحقق حاجتهم الیہا حقیقتها او دلیلہا علی ما یناہ فلا یکون موثقا لتعلق حقہم بہا بمنزلة الطريق والنهر وعلی هذا قالوا لا یجوز ان یقطع الامام ما عنی بالمسلمین عنہ کالمح و الابار النی یتسقی الناس منها لما ذکرنا

ترجمہ پھر تجحیر کبھی پتھروں کے سوا کسی اور چیز سے بھی ہو سکتی ہے، اس طرح سے کہ اس زمین کے چاروں طرف سے سوکھی لکڑیاں گاڑ دی جائیں، یا اس زمین کے اندر جو گھاس یا کانٹے لگے تھے وہ کاٹ کر چاروں طرف کھڑے کر دیئے جائیں، یا اس زمین میں مٹی ڈال دی جائے، لیکن اس میں پانی کے لئے یا کوئی راستہ نہ بنایا جائے، کہ لوگ اس پر نہ چل سکیں، یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا جائے، اسی گڑھے کے بارے میں روایت بھی بیان کی جاتی ہے، (اگرچہ وہ روایت میں نے نہیں پائی ہے، الزیلعی)، اور اگر اس زمین میں گڑھا کر کے اس کے پانی میں زمین کو سیراب کر دیا تو یہ تجحیر ہی نہیں بلکہ احیاء ہے یعنی اس طرح کرنے کے بعد صرف قبضہ کی علامت ہی نہیں پائی گئی بلکہ اس کی آبادی پائی گئی، اور اگر قابض نے اس زمین میں نہر کھود ڈالیں مگر اس وقت تک اس میں پانی نہیں چھوڑا تو یہ بھی تجحیر ہی ہوگی، اور اگر زمین میں نہر کھودنے کے ساتھ ہی اس میں پانی بھی چھوڑ دیا تو یہ اسے آباد کرنا یا احیاء کہلائے گا، کیونکہ اس صورت میں دونوں باتیں پائی گئی ہیں، اور اگر زمین کے چاروں طرف دیوار بنادی گئی یا اس کے اطراف میں منڈیریں بنا گئیں کہ جن سے پانی رک جائے تو اس کام کو احیاء یا آباد کرنا کہا جائے گا، کیونکہ یہ طریقہ بھی تعمیر کے حکم میں ہے، اسی طرح اگر اس زمین میں بیج بوئے گئے تو بھی احیاء ہے۔

قال ولا یجوز احیاء الخ: قد درئی نے کہا ہے کہ جو زمین آبادی سے قریب ہو اسے آباد کرنا جائز نہیں ہے، اور وہ زمین علاقہ کے لوگوں کے لئے چراگاہ یا کھلیاں جیسے کاموں کے لئے چھوڑی جائیگی، کیونکہ اس زمین کے قرب وجوار کے لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق حقیقت کے طور پر ہو، یا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ضرورت کی بناء پر ہو، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اس لئے ایسی زمین موات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس سے اس کے قرب وجوار کے تمام لوگوں کا حق متعلق ہے، اسی لئے یہ عام سڑکوں اور نہروں کے حکم میں ہوگی، اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ ایسی کسی چیز کو بھی جس سے لوگوں کے حقوق متعلق ہوں اقطاع یا انعام واحسان کے طور پر دے، جیسے نمک کی کان یا وہ تالاب اور جھیلیں اور کنوئیں جن سے عوام پانی بھرتے اور زمین کو سیراب کرتے ہوں، جس کی وجہ یہی ہے کہ عام لوگوں کو ان چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اور لوگوں کے حقوق ان سے متعلق ہوتے ہیں۔

قال ومن حفر الخ: قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں ایک کنواں کھودا تو اس کو اس کنوئیں کے ساتھ اس کا حریم طے گا، یعنی اس کنوئیں کے ساتھ اس کے چاروں طرف ایک انداز سے زمین پر بھی حق طے گا، اور وہ اس کی ملکیت ہو جائیگی، جس کی وجہ سے آئندہ دوسرا کوئی شخص بھی اس زمین میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکے گا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کنوئیں والے نے کسی مردہ یا غیر زمین میں کنواں کھودا تو اس کے ساتھ ہی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط یہ بھی ہے کہ اس نے وہ کنواں امام کی اجازت سے کھودا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک خواہ اجازت کے ساتھ کھودا ہو یا اجازت کے بغیر کھودا ہو بہر صورت اسے ایسے کنوئیں کے لئے حریم طے گا کیونکہ حریم کا ہونا کنوئیں کے لوازمات میں سے ہے اور کنواں کھودنا بھی زمین کو زندہ یا آباد کرنے کا ایک طریقہ ہے، اور احیاء میں شامل ہے۔

توضیح تجھ کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے کسی غیر آباد زمین کو آباد کرنا کہا جاسکے
آبادی کے قریب کی زمین کی غیر آباد زمین کے احیاء کا حکم، غیر آباد زمین میں کنواں
کھودنے سے اس کے حریم کا حکم، اقوال ائمہ، حکم، دلائل

خضد ما فیہا: خاورد و دونوں نقطوں کے ساتھ ضرب سے خضد، توڑنا، موڑنا، الشجر: کاٹنے، کاشا، وفیہ ورد الخیر،
اس سے اس روایت کی طرف اشارہ ہے من حفر من بیر مقدار ذراع فهو متحجر، یعنی غیر آباد زمین میں جس نے کنویں کے
لئے ایک ذراع کے برابر گڑھا کھود لیا تو وہ بھی تجھ ہے، حالانکہ یہ روایت کہیں پائی نہیں گئی ہے، يتم المسناة، سنا، نصر،
سنوا و مساوة السحاب، سیراب کرنا، المسناة، بند جو سیلاب کو روکے۔

قال فان كانت للعطن فحريمها اربعون ذراعا لقوله عليه السلام من حفر بيرا فله مما حولها اربعون ذراعا
عطنا لما شئته ثم قيل اربعون من كل الجواب والصحيح انه من كل جانب لان في الاراضى رخوة ويتحول
الماء الى ما حفر دونها وان كانت للناضح فحريمها ستون ذراعا وهذا عندهما وعند ابى حنيفة اربعون ذراعا
لهما قوله عليه السلام حريم العين خمسمائة ذراع وحريم بير العطن اربعون ذراعا وحريم بير الناضح ستون
ذراعا ولانه قد يحتاج فيه الى ان يسير دابته للاستقاء وقد يطول الرشاء وبير العطن للاستقاع منه بيده فقلت
الحاجة فلا بد من التفاوت وله ما روينا من غير فصل والعام المتفق على قبوله والعمل به اولى عندنا من الخالص
المختلف فى قبوله والعمل به وكان القياس يابى استحقات الحريم لان عمله فى موضع الحفر والاستحقاق به
ففيما اتفق عليه الحدیثان تركناه وفيما تعارض فيه حفظناه ولانه قد يستقى من العطن بالناضح ومن بير الناضح
باليد فاستوت الحاجة فيهما ويمكن ان يدير البعير حول البير فلا يحتاج الى زيادة مسافة.

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کنواں جانوروں کے عطن کے لئے بنایا گیا ہو تو اس کو کنویں کے چاروں طرف چالیس
ذراع جگہ ملے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے کنواں کھودا اس کے لئے کنویں کے چاروں طرف چالیس ہاتھ
زمین اس کے جانوروں کے گلے کے عطن کے لئے ملے گا، (ف۔ عطن اونٹ، بکریوں، وغیرہ کی آرام گاہ جو پانی کے چاروں طرف
ہو)، اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مغفلؓ سے مرفوعاً اور امام محمدؒ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور دار
قطنی نے کہا ہے کہ یہ صحیح مرسل ہے، یعنی ابو داؤد نے مرسل میں سعید بن المسیبؓ سے مرسل روایت کی ہے کہ دیران زمین
کے کنویں کا حریم پچاس ہاتھ ہے، دار قطنی نے اس کو حسن بن ابی جعفرؓ کے ذریعہ سے ابو ہریرہؓ کو زیادہ کر کے موصول کر دیا ہے،
لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام محمد و نسائی و ابن معین و ابن مدینی و بخاری رحمہم اللہ نے ضعیف کہا ہے، ابن حبانؒ نے لکھا ہے کہ یہ
شخص عابد و زاہد اور مستجاب الدعوات تھے، لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے حدیث کو جانچنے سے غافل تھے
اس لئے سعید بن المسیبؓ کی مرسل حدیث بھی کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قيل الح پھر کہا گیا ہے کہ چاروں طرف مجموعہ چالیس ہاتھ (یعنی ہر طرف سے دس دس ہاتھ ہونا کافی ہے) لیکن قول
صحیح یہ ہے کہ ہر طرف سے چالیس چالیس ہاتھ ہونا ضروری ہے، کیونکہ زمینوں کی تہوں میں نرمی ہوتی ہے اس لئے ہر طرف سے
چالیس ہاتھ سے کم ہونے میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی اسی کی طرف چلا جائے گا۔

وان كانت للناضح الخ: اور اگر وہ کنواں زمین یا باغ کو سیراب کرنے کے لئے کھودا گیا ہو تو اس کا حریم ساٹھ کا ہوگا، یہ حکم
صاحبین کے نزدیک ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چالیس ہاتھ ہی ہے، اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے
فرمایا ہے کہ حریم پانچ سو ہاتھ ہے، اور جو کنواں جانوروں کو پانی پلانے کے لئے ہو اسی کا حریم چالیس ہاتھ ہے، اور جو کنواں سینچنے یا

زمین کو سیراب کرنے کے لئے ہواس کا حریم ساتھ ہاتھ ہے، اس کی روایت ابو یوسفؒ نے زہریؒ سے سند ضعیف کے ساتھ مرسل کی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغ یا زمین سیراب کرنے کے لئے پانی نکالنے میں کبھی چرس کھینچنے والے نیل یا اونٹ کو چلانے کی ضرورت پڑتی ہے، جبکہ کنوئیں کی رسی اس کی گہرائی کے اعتبار سے کم و بیش ہوتی رہتی ہے، اور جانوروں کو پانی پلانے کے لئے جو کنواں ہوتا ہے، اس میں ہاتھ سے کھینچ کر پانی نکالا جاتا ہے، اور اس کے لئے زیادہ لانی رسی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہذا جانوروں کے فرق کی وجہ سے دونوں قسم کے حریم میں بھی فرق آئے گا۔

ولہ مار ویناہ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی ہے کہ اس میں سینچنے کے لئے کنوئیں اور جانوروں کو پانی پلانے کے لئے کنوئیں کے درمیان کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے، ادھر قاعدہ طے شدہ ہے کہ ایسی حدیث جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں اتفاق ہو وہ ایسی خاص حدیث سے مقدم مانی جاتی ہے، جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف ہو، (لیکن اس حدیث کے مطلق ہونے میں تاہل ہے کیونکہ اس میں میر عطن کا لفظ موجود ہے، م) اور اس دلیل سے بھی کہ حریم کے لئے حق کا ہونا خلاف قیاس ہے، کیونکہ کنواں کھودنے والے کی محنت تو صرف اسی جگہ میں پائی گئی ہے، جہاں پر کنوئیں کا گڑھا اور اس کا پانی موجود ہے، حالانکہ جہاں کہیں حق بنتا ہے وہ کام کے ہی غلط سے ہوتا ہے، اس لئے اس محدود گڑھے کے علاوہ اس سے فاضل جگہ پر کس دلیل سے استحقاق ہوگا، مگر ہم نے اسی حدیث کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر حق کا دعویٰ کیا ہے، پھر دونوں حدیثوں میں کچھ اختلاف بھی ہے، اس لئے جس مقدار میں دونوں حدیثیں متفق ہیں یعنی جتنی مقدار دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتی ہے، یعنی چالیس ہاتھ کا ہونا ہم نے اس مقدار میں اپنے قیاس کو چھوڑ کر اسی مقدار مذکورہ قبول کر لیا ہے، اور جس مقدار میں دونوں کے درمیان تعارض ہے، اس میں ہم نے اپنے قیاس پر عمل کیا ہے، یعنی اس سے زیادہ کا استحقاق نہیں ہوگا، اس کے بعد کنوئیں کی گہرائی کے اعتبار سے اس کی رسی کے چھوٹی اور بڑی ہونے کی جو بات دلیل میں بیان کی گئی ہے، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی پلانے کے پانی سے سینچنے کا اور کبھی سینچنے والے کنوئیں کے پانی پلانے کا کام بھی لیا جاتا ہے، لہذا دونوں کی ضرورت برابر ہو گئی، اس کے علاوہ یہ بات بھی ممکن ہے، کہ چرس کو کھینچنے والے جانور کو بھی اس کنوئیں کے چاروں طرف چلایا پھر لیا جائے، اس لئے اسے بھی زیادہ جگہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

توضیح: عطن کے معنی، کنوئیں کا حریم کتنا ہونا چاہئے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

مفصلہ

قال وان كانت عينا فحريمها خمس مائة ذراع لما روينا ولان الحاجة فيه الى زيادة مسافة لال العين تستخرج للزراعة فلا بد من موضع يجرى فيه الماء ومن حوض يجمع فيه الماء ومن موضع يجرى فيه الماء الزرعة فلها يقدر بالزيادة والتقدير بخمس مائة بالتوقيف والا صح انه خمس مائة ذراع من كل جانب كما ذكرنا في العطى والذراع هو المكسرة وقد بيناه من قبل وقيل ان التقدير في العين والبئر بما ذكرنا في اراضيهم لصلابة بها وفي اراضيها رخاوة فيزداد كيلا يتحول الماء الى الثاني فيتعطل الارل قال فمس اراد ان يحفر في حريمها منع منه كيلا يؤدي الى تفويت حقه والاخلال به وهذا لانه بالحفر ملك الحريم ضرورة تمككه من الانتفاع به فليس لغيره ان يتصرف في ملكه، فان احتفر آخر بيرا في حد حريم الاولى للاولى ان يصلحه ويكبسه تبرعا ولو اراد اخذ الثاني فيه قيل له ان ياخذ به كبسه لان ازالة جنابة حفره به كما في الكناسة يلقها في دار غيره فانه يؤخذ برفعها وقيل يضمه النقصان ثم يكبسه بنفسه كما اذا هدم جدار غيره وهذا هو الصحيح ذكره في ادب القاضي للخصاف وذكر طريق معرفة النقصان وما عطف في الاولى فلا ضمان فيه لانه غير متعد ان كان

ماذن الامام فظاهر وكذا ان كان بغير اذنه عندهما والعذر لابی حنیفة انه يجعل الحفر تحجیرا، وهو بسبیل مہ
بغير اذن الامام وان كان لا يملكه بدونہ وما عطب فی الثانية ففيہ الضمان لانه متعدد فیہ حیث حفر فی ملک غیرہ
وان حفر الثانی ببرا وراء حريم الاولی فذهب ماء البیر الاولی لاشیء علیہ لانه غیر متعدد فی حصرها وللثانی
الحريم من الحوائط الثلاثة دون الحائط الاول لسبق ملک الحافر الاول فیہ

ترجمہ: قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے مردہ زمین میں چشمہ کھود دیا اور اس کا عام قاعدہ کے مطابق مالک ہو گیا تو اس کے
سے حریم پانچ سو ہاتھ کا ہو گا اسی روایت کے مطابق جو ہم نے بیان کر دی ہے، اور اس عقنی دلیل سے بھی کہ چشمہ کی صورت میں
زیادہ فاصلہ کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ چشمہ تو کھیتی باڑی کے لئے نکالا جاتا ہے، تو اس کی جگہ اتنی اور ایسی جگہ بھی چاہئے جہاں
سے گذر کر پانی کھیت میں جاسکے، اسی لئے اس کی حریم کی مقدار دوسرے حریموں کے مقابلہ میں زیادہ ہو گی، اور اس زیادتی کی
مقدار ہم نے حدیث سے معلوم کر لی کہ وہ پانچ سو ہاتھ کی مقدار ہے۔

والاصح انه خمس مائة ذراع الخ۔ اور اس مقدار حریم کے بارے میں قول اصح یہی ہے کہ یہ پانچ سو ہاتھ بھی اس کے
پر چہر طرف سے ہونے چاہئے، جیسا کہ ہم نے چاہ عطین کے بارے میں بیان کر دیا ہے، اس جگہ ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے، جو چھ
انگی کا ہو تا ہے یہ بات بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ وقیل ان التقدير الخ: اور کچھ مشائخ نے یہ کہا ہے کہ چشمہ کنوئیں کے
حریم کی جو مقدار بیان کی گئی ہے، یہ عرب کی زمینوں کے بارے میں ہے کیونکہ وہ زمینیں سخت ہوتی ہیں لیکن ہمارے علاقوں کی
زمینیں چونکہ نرم ہوتی ہیں اس لئے مقامی طور پر اس کا فیصلہ اس طرح کیا جائے گا کہ جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے بھی کچھ زیادہ
ہی حریم کا حق چھوڑا جائے گا، تاکہ ایک چشمہ یا کنوئیں کا پانی دوسرے کنوئیں کی طرف رخ نہ کر لے، جس کے نتیجہ میں پہلے کنوئیں
متاثر ہو گا، یعنی یہ تو اس کا پانی کم ہو جائے گا، یا بالکل خشک بھی ہو سکتا ہے۔

قال: فمس اراد ان يحفر الخ۔ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کے کنوئیں کی کھدائی کے بعد اگر کسی دوسرے شخص نے اس
کے حریم میں دوسرا کنواں کھودنا چاہا تو اس کو اس سے منع کیا جائے گا، تاکہ پہلے شخص کا حق ضائع نہ ہو اور نہ ہی اس میں کوئی خلل
پیدا ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کے بعد اس کے لئے حریم کا مالک ہو گیا تھا تاکہ اس کے حریم کی وجہ
سے وہ اپنے کنوئیں کے پانی سے حسب مشافادہ اٹھا سکے، اس لئے اب دوسرے شخص کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ پہلے شخص کی ملکیت
میں تصرف کر سکے۔

فان احتظر آخر الخ۔ ممانعت کے باوجود اگر کوئی شخص حریم کے اندر کھود لے تو پہلے شخص کو اس بات کا حق ہو گا کہ اس
دوسرے کے کنوئیں کو بالکل بھر دے یا پاٹ دے یعنی ایسا کرنے میں پہلے کی مدد کر دے: ولو اراد احذ الثانی الخ اور اگر پہلے
شخص دوسرے شخص کی گرفت کرنا چاہے، (جرمانہ کرنا چاہئے) تو کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ دوسرے کو اس بات پر مجبور کرے کہ
اپنے کنوئیں کو بھر دے کیونکہ کھودنے کا جرمانہ یہی ہے کہ اسے بھر دے، جیسے کہ اگر کوئی اپنے گھر کا کوڑا کسی کے گھر میں ڈال دے تو
اس کا جرمانہ یہی ہو گا کہ وہ اس کوڑے کو وہاں سے اٹھا کر کہیں اور لے جائے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی پہلا شخص دوسرے
شخص سے نقصان کا تاوان لے، پھر اپنے طور پر اسے بند کر دے، جیسے کہ اگر کسی نے دوسرے کی دیوار گرا دی تو اس میں بھی یہی
حکم دیا جاتا ہے، اور یہی حکم صحیح بھی ہے، چنانچہ خصاف کے ادب القاضی میں یہ حکم صراحتاً مذکور ہے، اور اس میں نقصان پہنچانے
کا طریقہ یہی بیان کیا گیا ہے۔ یعنی پہلے کنوئیں کی اس وقت کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے جبکہ اس کی قریب یہ دوسرا کنواں نہیں
کھودا گیا تھا، پھر دوسرے کنوئیں کو بھر دے جانے کے بعد پہلے کنوئیں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے پھر ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا
وہی اس میں کمی مانی جائیگی جو دوسرے شخص سے مانگی جائیگی، ع۔

پھر پہلے کنوئیں میں اگر کوئی جانور یا آدمی یا کچھ اور چیز اس میں گرنے سے ضائع ہو جائے تو اس کا کھودنے والا اس نقصان کا ذمہ

دار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی بھی شخص پر کسی قسم کی اس موقع پر زیادتی نہیں کی ہے، چنانچہ اس نے اگر امام کی اجازت سے کھودا ہو تو نتیجہ ظاہر ہے، اسی طرح اگر امام کی اجازت کے بغیر کھودا ہو تب بھی صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک امام کی اجازت کے بغیر بھی کھودنا جائز ہے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں ضامن نہ ہونے کا عذر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کنواں کھودنے کو کجیر کے حکم میں رکھا جائے گا، اور کجیر امام کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے، اگرچہ احیاء اور آباد کرنا اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

وما عطب فی الثانية الخ اور اگر دوسرے کنوئیں میں کوئی جانور وغیرہ گر کر ہلاک ہو گیا تو اس کو کھودنیوالا اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ اس نے جو یہ کنواں کھودا ہے وہ غیر قانونی اور ظالمانہ طور پر ہوا ہے، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں دخل دیا ہے، یعنی کھودا ہے، (ف) لیکن اگر پہلے کنوئیں والے نے امام کی اجازت کے بغیر کھودا ہو تو امام ابو حنیفہ کے قول میں یہ حکم مشکل ہے، مگر یہ کہ اجازت کے بغیر بھی پہلے شخص کے لئے حرم ثابت ہو جائے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، م۔

وان حفر الثانی الخ اور اگر دوسرے آدمی نے پہلے حرم کے باہر کنواں کھودا اور اس سے بھی پہلے کنوئیں کا پانی آکر اس سے مل گیا یہاں تک کہ پہلے کنوئیں کا پانی خشک ہو گیا، تب اس دوسرے شخص پر کوئی الزام ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ اس شخص نے اس دوسرے کنوئیں کو کھود کر کسی پر بھی زیادتی نہیں کی ہے، اس صورت میں اس دوسرے کنوئیں کو اس طرف حرم نہیں ملے گا، جس طرف وہ پہلا کنواں موجود ہے اس کے علاوہ تین طرفوں سے دوسرے کو بھی حق حرم مل جائے گا، کیونکہ پہلے شخص نے اس طرف حرم لینے کا حق اپنے کنوئیں کو پہلے ہی کھود لینے کی وجہ سے حاصل کیا ہے۔

توضیح: غیر آباد زمین میں چشمہ کھود دینے سے اس کے حرم کے لئے کتنی زمین کا حق دار ہوگا، کیا دوسرے شخص کو ایسے چشمہ کے متصل دوسرا چشمہ کھودنا صحیح ہے، اگر کوئی اس کے قریب ہی اپنا ایک اور چشمہ کھود ڈالے تو کیا حکم ہوگا، ایسے چشموں میں اگر آدمی یا جانور یا کوئی اور چیز گر کر ہلاک ہو جائے تو کوئی اس کا ذمہ دار ہو گا یا نہیں، جرمانہ کی کیا صورت ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

والقناة لها حريم بقدر ما يصلحها وعن محمد انه بمنزلة البئر في استحقاق الحريم وقيل هو عندهما وعند لا حريم لها مالم يظهر الماء على الارض لانه نهر في التحقيق فيعتبر بالنهر الظاهر قالوا وعند ظهور الماء على الارض هو بمنزلة عين فواره فيقدر حريمه بخمسة مائة ذراع والشجرة تغرس في ارض موات لها حريم ايضا حتى لم يكن لغيره ان يغرس شجرا في حريمها لانه يحتاج الى حريم له فيه ثمره ويضعه فيه وهو مقدر بخمسة اذرع من كل جانب به ورد الحديث قال وما ترك الفرات او الدجلة وعدل عنه الماء ويجوز عوده اليه لم يجز احياؤه لحاجة العامة الى كونه نهرًا، وان كان لا يجوز ان يعود اليه فهو كالموات اذا لم يكن حريما لعامة لانه ليس في ملك احد لان قهر الماء يدفع قهر غيره وهو اليوم في يد الامام.

ترجمہ: اور قنات (کاریز) جو زمین کے نیچے نہر کی ایک پٹی کے طور پر جاری ہو جاتی ہے، (تو) اس کا حرم اس کے منسوب مقرر کیا جائے گا، اور امام محمد سے روایت ہے کہ اس کا حق بھی ایک کنوئیں کے حق کے برابر ہوتا ہے، یعنی چالیس گز کا ہوگا، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول مذکور صاحبین کا ہے، اور امام اعظم کے نزدیک کاریز کے لئے کچھ بھی حق حرم نہیں ہے، جب تک کہ اس کا پانی زمین کے اوپر تک ظاہر نہ ہو کیونکہ وہ بھی حقیقت میں نہر ہی ہوتی ہے، اس لئے اس کو مکمل ہوئی نہر پر قیاس کرنا ہوگا،

اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب اس کا پانی ظاہر زمین پر بھی آجائے تو وہ ایک کھلے ہوئے اور اپنے واسے چشمہ کے حکم میں ہوگا، اسی لئے اس کے لئے بھی پانچ سو گز کا حریم مقرر کیا جائے گا۔

والشجرة تعرس النخ: اور کسی غیر آباد زمین میں اگر کوئی درخت لگا دیا گیا ہو تو اس کے لئے حریم ہوگا، اس لئے کسی دوسرے کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس درخت کے حریم میں کوئی دوسرا درخت لگا دے، کیونکہ پہلے درخت کے لگانے والے کو حریم کی ضرورت اس لئے مانی گئی تھی کہ اس درخت کی جڑ میں پانی دے سکے، اس کے پھل توڑ کر وہاں پر رکھ سکے اور وہیں پر بوقت ضرورت اسے خشک بھی کر سکے، اور ایسے حریم کی حد اس کے چاروں طرف سے پانچ گز کی ہوگی، چنانچہ حدیث میں ایسا ہی مذکور بھی ہے، (ف) امام ابو داؤد نے یہ حدیث کتاب الاقضية میں بیان کر کے خاموشی برتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے، لہذا یہ حدیث حسن ہوئی۔

قال وما ترك الفرات النخ: قدوری نے فرمایا ہے کہ دریائے فرات یا دریائے دجلہ یا اس جیسے کسی اور دریا نے جو زمین چھوڑی اور اس کا دھارا اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسری جگہ بہنے لگا، اس میں اگر یہ امید ہو کہ وہ پانی پھر اپنی جگہ پر آکر بہنے لگے گا، تو اس زمین کو آباد کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ دوسرے لوگوں کو پھر اس کے نہر بہنے کی ضرورت ہے۔ وان كان لا يجوز النخ: اور اگر اس بات کی امید نہیں کی جاتی ہو کہ وہ پھر سے اس جگہ پر بہے گا تب یہ زمین بھی موات یعنی مردہ زمین کے حکم میں ہو جائیگی، بشرطیکہ وہ زمین کسی دوسری آباد کی ہوئی زمین کی حریم نہ ہو، اور اس زمین کے مردہ ہونے کی دلیل یہ ہوگی کہ اس کا کوئی مالک نہیں رہا ہے، کیونکہ جہاں کہیں پر دریا کا پانی آجانے کے بعد اس جگہ پر قابض ہو جاتا ہے، وہاں سے اس کے پرانے مالک کا قبضہ ختم ہو کر وہ جگہ امام وقت کے قبضہ میں آ جاتی ہے، (ف) لہذا اب اسی امام کی اجازت سے دوسرے کسی بھی شخص کو اسے آباد کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

توضیح: قنۃ کی تعریف، حکم، کسی مردہ زمین میں اگر کوئی درخت لگائے، اگر کوئی دریا کسی جگہ سے منتقل ہو کر اس جگہ زمین نکال دے، اور اس کو کوئی آباد کر کے اس پر قبضہ کرنا چاہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ومن كان له نهر في ارض غيره فليس له حریم عند ابی حنیفۃ الا ان یقیم بیۃ علی ذلك و قال لا له مسأۃ النهر یمشی علیها ویلقی علیها طینہ، قيل هذه المسأۃ بئاء علی ان من حفر نهرًا فی ارض موات باذن الامام لا یتحق الحریم عده، وعندہما یتحققہ، لان النهر لا یتفع بہ الا بالحریم لحاجتہ الی المشی لتسییل الماء، ولا یمکنہ المشی عادة فی بطن النهر، والی القاء الطین، ولا یمکنہ النقل الی مکان بعید الا بخرج، فیکون له الحریم اعتبارًا بالیبر، وله ان القیاس یاباہ علی ما ذکرناہ، وفی البیر عرفناہ بالانحراف، والحاجۃ الی الحریم فیہ فوقہا الیہ فی النهر، لان الانقاع بالماء فی النهر ممکن بدون الحریم ولا یمکن فی البیر الا بالاستقاء، ولا استقاء الا بالحریم فتعذر اللاحاق، ووجه البناء ان باستحقاق الحریم تثبت الید علیہ اعتبارًا تبعًا للنهر والقول لصاحب الید، وبعدم استحقاقہ تنعدم الید، والظاهر یشہد لصاحب الارض علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ، وان کانت مسأۃ مبتدأۃ فلہما ان الحریم فی ید صاحب النهر باستمساکہ الماء بہ ولہذا لا یمکن صاحب الارض نقضہ ولہ انہ اشبه بالارض صورۃ ومعنی اما صورۃ لاستوائہما ومعنی من حیث صلاحیتہ للغرس والزراۃ، والظاهر شاہد لم ی فی یدہ ما هو اشبه بہ کائین تنازعًا فی مصراع باب لیس فی یدہما والمصراع الاخر معلق علی باب احدهما یقضی للیدی فی یدہ ما هو اشبه بالمتنازع فیہ والقضاء فی موضع الخلاف قضاء ترک ولا یراع فیما بہ

استمسك الماء انما النزاع فيما رواه مما يصلح للعرس على انه ان كان مستمسكا به ماء نهره فلا حر دافع به الماء عن ارضه والمانع من نقضه تعلق حق صاحب النهر لانه لا يملكه كالحائط لرحل ولا حر عليه جذوع لا يتمكن من نقضه وان كان ملكه وفي الجامع الصغير نهر لرحل الى جنبه مساة ولاخر خلف المسناة ارض تلزقهما وليست المساة في يد احدهما معناه ليس لاحدهما عليه غرس ولا طين ملقى فينكشف بهذا اللفظ موضع الخلاف أما اذا كان لاحدهما عليه ذلك فصاحب الشغل اولى لانه صاحب يد، ولو كان عليه غرس لا يدري من عرسه فهو من مواضع الخلاف ايضا وثمرة الاختلاف ان ولاية العرس لصاحب الارض عنده وعندهما لصاحب النهر واما القاء الطين فقد قيل انه على الخلاف وقيل ان لصاحب النهر ذلك مالم يمحش، واما المرور فقد يمع صاحب النهر عنده وقيل لا يمنع للضرورة، قال الفقيه ابو جعفر أخذ بقوله في العرس وبقولهما في القاء الطين ثم عن ابي يوسف ان حريمه مقدار نصف بطن النهر من كل جانب وعن محمد مقدار بطن النهر من كل جانب وهذا ارفق بالناس

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں جاری ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس نہر کے لئے حرم نہیں ہوگا، مگر اس صورت میں کہ اس کا مالک اس کے لئے حرم ہونے پر اپنے گواہ پیش کر دے، اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے نہر کے کنروں پر پڑیاں (پگڈنڈیاں) ہوں گی جن پر وہ چل پھر سکے، پھر اسی کی صفائی کر کے اس سے مٹی نکال کر اس پر ڈالی جائے۔

قيل هذه المسألة الح بعض مشايخنا نے کہا ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد ایک دوسرے پر ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مردہ اور غیر آباد جگہ میں امام وقت کی اجازت سے نہر کھودی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ حرم کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن صاحبین کے نزدیک حرم کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس حرم کے بغیر نہر سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے پہلی ضرورت تو یہ ہوگی کہ ادھر ادھر کھیتوں میں پانی ڈالنے کے لئے وہ نہر کے کنارے چلے، اور یہ بات عام حادث کے خلاف ہے کہ ایسے کاموں کے لئے کوئی نہر کے اندر سے ہی تدویر کرتا رہے، اور دوسری ضرورت یہ ہوگی کہ نہر کی صفائی کے بعد اس سے نکالی ہوئی مٹی کو کہیں ڈالے، جبکہ کچر کی مٹی کو اس سے نکال کر کہیں اور لے جانا ممکن نہ ہوگا، بلکہ اس کے لئے کافی محنت اور خرچ کی ضرورت پڑ جائیگی، حالانکہ شریعت میں حرج کو منع کر دیا گیا ہے، لہذا کنوئیں پر قیاس کرتے ہوئے اس نہر کے لئے بھی حرم کی ضرورت ہوگی۔

وله ان القياس الح۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کے مطابق تو حرم کی ضرورت ہی نہیں ہے یعنی حرم کا ہونا خلاف قیاس ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، لیکن کنوئیں کے لئے حرم کا ہونا تو ہمیں حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی کنوئیں کے مسئلہ میں حدیث سے ثابت ہونے کی بناء پر ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور نہر کے مسئلہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ نہر میں حرم کی ضرورت سے کہیں زیادہ کنوئیں کے لئے حرم کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ بغیر حرم کے بھی نہر کے پانی سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے جبکہ کنوئیں سے پانی نکالے بغیر اس پانی سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہوتا ہے، پھر بغیر حرم کے اس سے پانی نکالنا ممکن نہیں ہے، پس چونکہ کنوئیں میں حرم کی ضرورت بہت زیادہ ہوئی اور نہر میں کم ہوئی تو اس کو کنوئیں کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے نہ ہوگا۔

پھر مسئلہ مذکورہ کا نہر کے حرم پر بنیاد رکھنا اس وجہ سے ہے کہ صاحبین کے نزدیک حرم کا حق ہونے کی وجہ سے نہر کے مالک کا قبضہ اس کے حرم پر نہر کے تابع ہو کر ثابت ہوگا، جیسے مردہ زمین کی نہر میں ہوتا ہے اور جس کا قبضہ ہوتا ہے اسی کی مانی جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرم پر حق نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ نہیں ہوگا، اس لئے ان کے نزدیک دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے گواہ پیش کرنا لازم ہوگا، اور ظاہر حال تو زمین کے مالک کے لئے گواہ ہے، کیونکہ نہر کا کنہرہ بھی اس کی زمین سے

ظاہر و باطن ہر حال میں متصل اور مشابہ ہے، لہذا بظاہر یہ زمین اسی کی ہے، اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ عنقریب مزید وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے، (یہ تقریر اس صورت میں ہوگی جبکہ یہ مسئلہ ایک نہر کو بنیاد بنا کر پیش کیا گیا ہو، م۔)۔

وان كانت مسئلة مبتدأة فلهما الخ: اور اگر اس مسئلہ کو کسی مسئلہ پر بنیاد نہ رکھ کر ابتدائی مسئلہ مانا جائے تب صاحبین کی دلیل یہ ہوگی کہ اس نہر کا حریم بھی نہر کے مالک کے قبضہ ہی میں ہے کیونکہ وہ حریم سے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے، اور اسی وجہ سے زمین کے مالک کو حریم کا کنارہ توڑنے کا حق نہیں ہے، اس طرح جب نہر کا مالک حریم کا قابض ثابت ہو گیا تب اس حریم کے مالک ہونے کے بارے میں اسی کا قول مقبول ہوگا۔

وله انه اشبه بالارض الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ حریم اپنی صورت اور معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے، کیونکہ صورت کی مشابہت تو بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ حریم و زمین دونوں ہی صورت میں یکساں ہیں، اور معنوی مشابہت اس طرح ہوگی کہ جس طرح زمین میں درخت لگائے جاسکتے ہیں اور اس میں کھیتی کی جاسکتی ہے، اسی طرح حریم میں بھی کام کئے جاسکتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مختلف فیہ چیز جس کے قبضہ میں ہوتی ہے ظاہر حال اس کے لئے شاہد ہوتا ہے جیسے کہ ایک دروازہ کے دو پلوں میں سے ایک پر دو آدمی اپنی ملکیت کے مدعی ہیں جبکہ دوسرا پلہ ان میں سے ایک کے دروازہ کے چوکھٹ کے ساتھ لگا ہوا ہو، تو جس کے دروازہ میں دو پلہ لگا ہوا ہے جو دوسرے پلہ کے زیادہ مشابہ ہے اسی کے لئے اس اختلافی پلہ کی ملکیت کا حکم دیا جائے گا، اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ ایک کی نہر دوسرے کے زمین میں بہہ رہی ہے تو اس میں حریم کے متعلق قاضی کا حکم ترک کرنے کے معنی میں ہے یعنی اس کو اس کی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا ہے، اور ملکیت کے معنی میں نہیں ہے، یعنی یہ حکم دیا جائے گا کہ نہر کا حریم بھی زمین کے مالک کے قبضہ میں رہنے دیا جائے، اور یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ زمین کے مالک کی ملکیت ہے اسی لئے اگر نہر کا مالک اپنی ملکیت پر گواہ پیش کر دے تو وہ ضرور مقبول ہوں گے۔

ولا نزاع فی ماہہ الخ: اور اب یہ بات کہ نہر کا مالک اس کے حریم کے ذریعہ اپنے پانی کو بہہ کر نکل جانے سے روکے ہوئے ہے تو اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کنارہ کے پارہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کس کے ذریعہ اس نہر کا پانی رکھا ہوا ہو، بلکہ اختلاف تو اس حصہ میں ہے جس میں درخت وغیرہ لگائے جاسکتے ہیں، اس کے علاوہ اگر نہر کا مالک اس حصہ کے ذریعہ اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو زمین کا مالک اس کے ذریعہ سے اپنی زمین کو پانی سے بھر جانے سے روکتا ہے۔

والمانع من نفضہ الخ: اب رہی یہ بات کہ زمین کا مالک اس حریم کو توڑ نہیں سکتا ہے تو اس کو توڑنے کے اختیار کا نہ ہونا نہر کے مالک کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے ہے، اس کی وجہ سے نہر کے مالک کی ملکیت لازم نہیں آتی ہے، جیسے کہ زید ایک دیوار کا مالک ہو اور بکر کو اس دیوار پر اپنی شہتیر (بلی) رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ بکر کے حق کی وجہ سے اپنی دیوار ہی کو توڑ دے اگرچہ وہ خود اس کا مال ہی ہے، (ف۔) پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سارا اختلاف ایک ایسے حریم میں ہے جو زمین کے برابر ہو یعنی اس حریم اور زمین کے درمیان کوئی تیسری چیز فاصل نہ ہو اور وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں پھنسا ہوا نہ ہو یعنی اس میں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کا کوئی حق نہ ہو، ک۔ن۔

وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص مثلاً زید کی ایک نہر ہے اور اس کے بغل میں پانی کا باندھ ہے اور دوسرا شخص مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے بالکل ملی ہوئی ہے، لیکن یہ باندھ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے، اگر اس کی ملکیت کے دعویٰ میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ باندھ زمین کے مالک کا ہو گا لیکن صاحبین کے نزدیک نہر کے مالک کا ہو گا تاکہ وہ نہر کی صفائی کر کے اس سے نکالی ہوئی مٹی اس باندھ پر ڈالتا رہے اور اس کے دوسرے اتفاقی ضرورتوں میں بھی کام آسکے اس لئے وہ اس نہر کا حریم ہوگا۔

وقوله لیست المسناة الخ: اور یہ فرماتا کہ وہ باندھ کسی کے قبضہ میں نہیں ہے کا مطلب یہ ہے کہ اس باندھ پر علامت

قبضہ مثل کسی درخت کا ہونا یا صاف کی ہوئی مٹی اس پر موجود نہیں ہے، اس قید سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان دونوں کے درمیان اختلاف کسی صورت میں ہے، اما اذا كان لاحدهما الخ: اور اگر ان دونوں میں سے کسی کی علامت کوئی درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر موجود ہو تو جس کی علامت پائی جائیگی تو بالاتفاق وہی اس باندھ کا مانا جائے گا، کیونکہ وہی اس پر قابض ہے، اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں مگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان درختوں کو کس نے لگایا تھا تو اس مسئلہ میں بھی امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، یعنی صاحبین کے نزدیک وہ نہر کے مالک کے قبضہ میں مانے جائیگے، اور امام اعظم کے نزدیک زمین کے مالک کے قبضہ میں مانے جائیگے۔

وتمرة الاختلاف الخ: پھر نہر کی صفائی کے بعد نکالی ہوئی مٹی کے ڈالنے کے بارے میں بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے، یعنی صاحبین کے نزدیک نہر والا نہر کی صفائی کر کے اس کی کچڑ نہر کے حریم پر ڈال سکتا ہے، اور امام اعظم کے نزدیک نہیں ڈال سکتا ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بالاتفاق نہر کے مالک کو یہ اختیار ہے کہ اسی پر مٹی ڈالے بشرطیکہ حد سے زائد نہ ہو، یہی صحیح ہے، الکفایہ۔

واما المروء الخ: اور اس باندھ پر چلنے کے بارے میں یعنی بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک نہر کے مالک کو اس سے منع کیا جائے گا، اور بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ضرورت پر نہیں روکا جائے گا، یہی زیادہ مناسب ہے، الکافی۔ قال الفقیہ الخ: فقیہ ابو جعفر نے فرمایا ہے کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابو حنیفہ کا قول قبول کرتا ہوں، اور صفائی کی مٹی ڈالنے کے بارے میں صاحبین کے قول سے متفق ہوں، (ف: حریم کی ملکیت بظاہر زمین کے مالک کی ہوگی، پھر بھی نہر کے مالک کو اس پر مٹی ڈالنے کا حق ہوگا، اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ نہر کا مالک اس کے حریم کا مالک ہوگا، م، ع، اور امام ابو یوسف سے روایت منقول ہے کہ نہر کا حریم نہر کی نصف چوڑائی کی مقدار نہر کے تمام طرف سے ہوگا، امام طحاوی نے اس قول کو اختیار کیا ہے، الزیلعی، اور امام محمد سے یہ روایت ہے کہ حریم نہر کی چوڑائی کے اندازہ سے ہر طرف سے ہوگا، اور عام لوگوں کے لئے یہی قول زیادہ آسان ہے، (ف: اور امام کرخی نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، الزیلعی، اور مصنف نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے)۔

توضیح: اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں ہو تو اس کے لئے حریم ہو گا یا نہیں اور کس

حد تک، مسأۃ کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل

فصول فی مسائل الشرب

فصل فی المیاء واذا کان لرجل بئر او قنات فلیس له ان یمع شیا من الشفة والشفة الشرب لیس آدم والہائم اعلم ان المیاء انواع منها ماء البحار و لكل واحد من الناس فیها حق الشفة وسقی الاراضی حتی ان من اراد ان یکری نہرا منها الی ارضه لم یمنع من ذلك والانتفاع بماء البحر کما لا انتفاع بالشمس والقمر والهواء فلا یمع من الانتفاع به علی ای وجه شاء والثانی ماء الاودية العظام کجیحون وسبحون ودحلة والقرات للناس فیہ حق الشفة علی الاطلاق وحق سقی الاراضی بان احیی واحد ارضا مینة وکری منه نہرا لیسقیہا ان کان لا یضر بالعامۃ ولا یکون النہر فی ملک احد لانہا مباحۃ فی الاصل اذ قہر الماء یدفع قہر غیرہ وان کان یضر بالعامۃ فلیس له ذلك لان دفع الضرر عنہم واجب وذلك فی ان یمیل الماء الی هذا الجانب اذا انکسرت صفتہ فیفرق القرى والاراضی وعلی هذا نصب الریحی علیہ لان شق النہر للرحی کشقہ للسخی بہ۔ والثالث اذا دخل الماء فی المقاسم فحق الشفة ثابت، والا صل فیہ قوله علیہ السلام الناس شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلا والنار وانه یستظم الشرب خص منه الاول وبقی الثانی وهو الشفة ولان البئر ونحوها ما وضع

للا حراز ولا يملك المباح بدونه كالظلي اذا تكسب في ارضه ولا في ابقاء الشفعة ضرورة لان الانسان لا يمكنه استصحاب الماء الى كل مكان وهو محتاج اليه لنفسه وظهره فلو منع عنه افضى الى حرج عظيم

ترجمہ شرب کے مسائل کے بارے میں یہ تین فصلیں بیان کی جا رہی ہیں، شرب بالکسر لفت میں پانی کا حصہ، اور شریعت میں شرب کے معنی ہیں اپنی بھتیجی یا باغ و باڑی کو سینچنے کے لئے اپنی باری پر پانی لینا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا جھیل تالاب نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ایک نہر سے باری باری سے پانی دیا جاتا ہے، تو ہر ایک کے لئے اس کی باری مقرر ہوتی ہے، پھر قدرتی دریاؤں اور ندیوں میں اور کھودی ہوئی عام نہروں میں اور خاص نہروں میں فرق ہوتا ہے، اور ہر ایک کے ساتھ خاص اور عام حقوق متعلق ہوتے ہیں، اس لئے پانیوں کے اقسام اور ان کے حقوق و احکام بیان کئے جا رہے ہیں۔ معلوم ہونا چاہئے کہ شفعہ کے معنی ہیں آدمی یا جانور کا پانی پی لینا، اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے، اس کی تفصیل عنقریب معلوم ہوگی، م۔

فصل فی المياه، پہلی فصل، پانی کی قسموں اور ان کے احکام کے بیان میں، واذا كان لرحل الخ اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو وہ شخص اس میں سے کسی کو بھی پانی پینے سے منع نہیں کر سکتا ہے، (ف لہذا جو آدمی یا جانور بھی چاہے اس سے خود پانی پیے، یا کسی کو پلائے و الشفعة الخ غطف شفعہ کے معنی ہیں آدمی یا جانور کا پانی پینا۔ اعلم ان المياه الخ معلوم ہونا چاہئے کہ پانی کی مندرجہ ذیل کئی قسمیں ہیں منها ماء البحار الخ ان میں سے ایک سمندر کا پانی ہے خواہ وہ ٹنٹھا ہو یا کھار ہو، اس پانی سے ہر ایک آدمی کو پینے پلانے اور زمین سیراب کرنے کا حق ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے یہ چاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لائے تو اس کو اس ارادہ سے روکا نہیں جاسکتا ہے، یعنی اگر بڑی جھیل وغیرہ سے جو سمندر کھلتا ہے کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لے آئے، تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی جاسکتی ہے، نیز سمندری پانی کا استعمال ہر شخص اور ہر چیز کے لئے ایسا ہی ہے جیسے چاند و سورج و ہوا سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے کہ جو جتنا جس طرح چاہے ان سے نفع حاصل کر سکتا ہے اور اسے کوئی روک نہیں سکتا ہے۔

والثانی ماء الادویۃ الخ پانی کی دوسری قسم بڑے بڑے دریا جیسے دریا جیون و سکون اور فرات ہیں کہ ان کے پانی سے ہر شخص کو نفع حاصل کرنے کا مکمل اور مطلق حق ہے، اسی طرح اپنے جانوروں کو پلائے کا اور زمینوں کو سیراب کرنے کا بھی حق ہوتا ہے، پھر اگر کسی نے کسی مرزہ زمین کو آباد کیا اور یہ چاہا کہ بڑے دریا سے نہر کاٹ کر لائے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس میں دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ اس سے عام لوگوں کو بڑا نقصان نہ ہو تا ہو تو وہ جائز ہوگا، اور وہ بڑا دریا کسی کی ملکیت میں نہیں آئے گا کیونکہ اصل اور فطرت میں وہ سب کے لئے مباح اور جائز ہے، کیونکہ پانی کا غلبہ دوسرے کے غلبہ کو دور کرتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نہر کاٹ کر لانے سے عام نقصان ہو تو اسے اس بات کی اجازت نہیں ہوگی، کیونکہ عام نقصان کو دور کرنا واجب ہے، اور عام نقصان کی صورت یہ ہوگی کہ جس طرف نہر کاٹی جائے اس طرف دریا کا کنارہ ٹوٹ جانے سے پانی کا بھلاؤ اس طرح ہو جائے جس سے اس علاقہ کی آبادی اور زمین ڈوب جائے اسی طرح دریا پر پن چکی لگانے میں بھی یہی تفصیل ہوگی کیونکہ پن چکی کے لئے دریا کا کاٹنا بھی زمین کو سیراب کرنے کے لئے کاٹنے کے ہی جیسا ہے۔

والثالث اذا دخل الماء الخ پانی کی تیسری قسم وہ پانی ہے جو بڑارے میں داخل ہو تو ایسے پانی پینے کا حق ثابت ہے، اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ تین چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں، پانی و گھاس اور آگ، اس کی روایت ابو داؤد و ابن ماجہ اور الطبرانی نے کی ہے، اور یہ حدیث حسن ہے، اس حدیث میں اگرچہ پانی کا حصہ اور پانی کا پینا دونوں باتیں شامل ہیں مگر اس سے خاص کر پانی کا حصہ ہی مراد لیا گیا ہے، یعنی پانی کے حصہ کو تقسیم نہیں کر سکتا ہے، مگر پانی پینے کا حق اپنی جگہ پر باقی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں اور اس جیسا حوض وغیرہ اس لئے مراد نہیں ہے، کہ ان میں پانی بھر کر اپنے لئے مخصوص کر لیا جائے، حالانکہ عام مباح چیز کی ملکیت اسی وقت ہوتی ہے، جبکہ اس پر اپنا قبضہ بھی ہو جائے اس لئے پانی کنواں وغیرہ ایسا ہوگا

جیسے کہ کسی ذاتی مملوکہ زمین میں جنگی ہرن نے اپنا گھر بنالیا ہو کہ ایسا ہرن اس زمین والے کی ملکیت میں نہیں آتا ہے، ابتہ اگر اسے پکڑے تب اس کا مملوک ہوگا، ورنہ جو بھی اسے پکڑ لے گا وہ اسی کا ہو جائے گا۔

ولانہی ابقاء الخ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق ضرور باقی رہنا چاہئے کیونکہ ہر شخص کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر وقت اپنی اور اپنی سواری کے پینے کے لئے پانی بھی ساتھ رکھے، اس لئے اگر پانی پینے سے بھی لوگوں کو روک دیا جائے گا تو سب کو سخت حرج میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

توضیح: فصل، شرب کی لغوی و معنوی تحقیق، پانی کی قسمیں، تفصیل مسائل، دلائل

شعۃ کی اصل شعۃ ہے اسی لئے اس کی تفسیر شعۃ اور اس کی جمع شعاع آتی ہے، جبکہ کسی لفظ کی تفسیر کرنے سے اس کی اصل حروف صاف ظاہر ہو جاتے ہیں، تخفیف کے خیال سے اس کی ہاء حذف کر دی جاتی ہے۔

فان اراد رجل ان يسقى بذلك ارضا احياها كان لاهل الهيران يمنعه عنه اضربهم اولم يضرب لانه حق خاص لهم ولا ضرورة ولانا لو ابحننا ذلك لا تقطعت منفعة الشرب والرابع الماء المحرز في الاواني وانه صار مملوكا له بالاحرار وانقطع حق غيره عنه كما في الصيد الماحوذ الا انه بقيت فيه شبهة الشركة بطرا الى الدليل وهو ما روي حتى لو سرقه انسان في موضع يعز وجوده وهو يساوي نصابا لم تقطع يده ولو كان البير او العين او الحوض او النهر في ملك رجل له ان يمنع من يريد الشفة من الدخول في ملكه اذا كان يجد ماء احرق بقرب من هذا الماء في غير ملك احد وان كان لا يجد يقال لصاحب النهر اما ان تعطيه الشفة او تتركه ياخذ بنفسه بشرط ان لا يكسر ضفة وهذا مروي عن الطحاوي وقيل ما قاله صحيح فيما اذا احتضر في ارض مملوكة له اما اذا احتضرها في موات ليس له ان يمسعه لان الموات كان مشتركا والحقير لحياء حق مشترك فلا يقطع الشركة في الشفة ولو مسعه عن ذلك وهو يخاف على نفسه او ظهره العطش له ان يقاتله بالسلاح لانه قصد اتلافه بمنع حقه وهو الشفة والماء في البير مباح غير مملوك بخلاف الماء المحرز في الاناء حيث يقاتله بغير السلاح لانه قد ملكه وكذا الطعام عند اصابة المحمصة وقيل في البير ونحوها الاولى ان يقاتله بغير سلاح بعضا لانه ارتكب معصية فقام ذلك مقام التعزير له والشفة اذا كان ياتي على الماء كله بان كان جديلا صغيرا وفيما يرد من الابل والمواشي كثرة ينقطع الماء بشرها قيل لا يمنع منه لان الابل لا يردھا في كل وقت فصار كالمياومة وهو سيل في قسمة الشرب وقيل له ان يمسع اعتبارا بسقى المراعي والمشاعر، والجامع تفويت حقه ولهم ان ياخذوا الماء منه للوضوء وغسل الثياب في الصحيح لان الامر بالوضوء والغسل فيه كما قيل يؤدي الى الحرج وهو مدفوع

ترجمہ پھر اگر کسی شخص نے اس بڑاڑہ کی زمین سے ایسی مردہ زمین کو سیراب کرنا چاہا جسے اس نے آباد کیا ہے تو اس نہر والوں کو اختیار ہوگا کہ اسے منع کریں اور زمین کو سیراب کرنے نہ دیں، خواہ اس کی سیرابی سے ان لوگوں کو کوئی نقصان اٹھانا پڑے یا نہیں، کیونکہ یہ پانی انکا اپنا خاص حق ہے، اور سیراب کرنے والے کو کوئی خاص ضرورت نہیں ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اسے مباح کہا جائے تو پینے کا جو اس سے فائدہ حاصل ہے، وہ ختم ہو جائے گا۔

والرابع الماء المحرز الخ: اور پانی کی چوتھی قسم وہ ہے جسے برتنوں میں جمع کر لیا گیا ہو اس جمع کر لینے کی وجہ سے اس پر قبضہ ہو گیا یا مملوک ہو گیا، اس کی وجہ سے اس پانی سے کسی بھی دوسرے کا حق پورے طور پر ختم ہو گیا، جیسے کہ پکڑے ہوئے شکار میں ہوتا ہے، پھر بھی اس میں حدیث مذکور کی وجہ سے شرکت کا یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ تین چیزوں میں تمام لوگ شریک ہیں الخ

یعنی شاید اس صورت میں بھی شرکت خیر باقی رہ جاتی ہو، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی کسی جگہ میں چرایا جہاں پانی کی بے انتہائی مشکوک سے ملتا ہو، اور مثلاً اس کی قیمت اس وقت نقد دس روپے ہوئی ہے تو کیا اس کو سارق کہہ کر اس کا بھی ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے، (ف) پش شبہ کی وجہ سے ایسی سزا باجہ ختم ہو جائیگی، م۔

ولو كان السبر او العين الخ اور اگر کنواں یا چشمہ یا حوض کسی شخص معین کی ملکیت میں ہو اور اس میں سے کوئی پانی پینا چاہے تو اس کے مالک کو یہ حق ہے کہ کسی کو اپنی ملکیت میں داخل ہونے نہ دے، در روک دے البتہ اگر کوئی بہت زیادہ پیسا ہو اور اس پیسے کے قریب میں کسی دوسری جگہ اسے پانی نہ مل سکتا ہو تو اس پانی کے مالک سے کہا جائے گا کہ یہ تو تم خود اسے پانی پیدا دے اور نہ اسے یہاں تک پینے کے لئے آنے کی جرات دو، البتہ وہ اس طرح احتیاط کے ساتھ نہ لے کہ اس حوض یا نہر کے کنارہ کو کسی قسم کا نقصان نہ پہنچائے، اور ملحد کوئی سے یہی قول مروی ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ ہم ملحد کو یہ قول اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ مالک نے کنواں یا نہر یا حوض کو اپنی زمین میں کھودا ہو، کیونکہ اگر مردہ زمین میں کھودا ہو تو پھر اس کو اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ کسی پیسے کو وہاں سے روکے اس لئے کہ وہ مردہ زمین سب میں مشترک تھی اور اس میں عمل یعنی کنواں وغیرہ کھودنا ایک مشترک حق کو حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اس مردہ زمین کے آباد ہونے کی وجہ سے اس سے عشر یا خراج کی آمدنی حاصل ہو، اور اس سے ہم مسکن کو فائدہ حاصل ہو اس لئے اس سے حق شفعہ یعنی پینے کا حق ختم نہ ہوگا، ورنہ اگر اسی صورت ہو کہ اس میں اس پیسے کو حق شفعہ بھی حاصل ہو اس کے باوجود اگر دوسرے شخص نے اسے ایسی کیفیت میں روکا کہ خود اس کو یا اس کے جانور کو پیس کی زیادتی کی وجہ سے جان کا خطرہ بھی ہو تو اس کو یہ حق ہو گا کہ ہتھیار کے زور سے پانی کا حق وصول کرے، کیونکہ پانی نہ دے کر وہ تو اسے سخت نقصان پہنچائے گا، اس لئے کہ اسے پینے کا جو حق شفعہ حاصل ہے وہ اسے نہ دے جبکہ کنوئیں کا پانی کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

بحلاف الماء المحرور فی الاماء الخ بخلاف اس پانی کے جسے کسی نے اپنے برتن میں جمع کر کے رکھ لیا ہے، اس طرح سے کہ وہ شخص ایسے پانی کا مالک ہو جاتا ہے پھر بھی اگر اسی صورت میں پانی پینے سے اسے روکے تو بغیر ہتھیار استعمال کئے نہ کر اس سے پانی لے سکتا ہے، کیونکہ پانی والا پانی کا مالک ہو چکا ہے۔

وکذا الصعاء الخ اسی طرح اگر کسی کو بھوک کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ ہو تو وہ بھی جس کے پاس کھانا موجود ہو اس سے زبردستی وصول کر سکتا ہے لیکن ہتھیار استعمال نہیں کر سکتا ہے، یعنی صرف کڑی چھڑی وغیرہ سے لڑ سکتا ہے، کیونکہ پانی روکنے والا اس صورت میں گناہ کا کام کرتا ہے ہذا سے مراد کہ تحریر و رسم دینے کا حق ادا کرے گا، پھر معصوم ہونے سے کہ اگر پانی کے لئے آبی اور جانور اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ ان کی وجہ سے پوری پانی ختم ہوجانے لگے اس طرح سے کہ نالی چھوٹی ہو یا حوض گہر نہ ہو جس میں پانی زیادہ جمع ہو سکے، اور آنے والے جانور اس کثرت سے ہوں کہ پانی کے خشک ہونے کا احتمال ہو یا خشک ہو جائے تو اس صورت میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی والا اپنے پانی کو ان سے نہیں روک سکتا ہے، کیونکہ ایسے جانور ہر وقت نہیں آسکتے ہیں تو یوں سمجھا جائے گا کہ ایک وقت ان جانوروں ہی کے لئے مخصوص ہو گیا ہے، گویا یہ نکی باری کا وقت ہے، ورنہ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی والا ان کو منع کر سکتا ہے، جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ پانی والے کا حق مار جاتا ہے، پھر اگر پانی پینے کے لئے عداوت اگر کسی دوسری غرض مثلاً وضوء کرنے یا کپڑے دھونے کے لئے پانی پینا چاہے تو صحیح قول کے مطابق میں ان کا پینا چاہوں گا، کیونکہ اگر ان کو یہ کہا جائے کہ وہ سی حوض پر آکر اپنی ضرورت پوری کر لیں جیسا کہ بعض علماء نے کہا ہے تو اس سے ضرورت مندوں کو تکلیف بھی ہو سکتی ہے، جبکہ شریعت نے تکلیف میں ڈالنے کا حکم ختم کر دیا ہے، (ف) اس سے معصوم ہونا کہ اس حوض سے وضوء کرنے کے لئے یا کپڑے دھونے کے لئے پانی پینے کا شریعت نے حق دیا ہے۔

توضیح: اگر آباد کی ہوئی زمین کو کوئی کسی کے خاص ذاتی پانی سے سیراب کرنا چاہے، تو دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی استعمال میں لینا کیا جائز ہوگا، اپنے برتنوں میں جمع کئے ہوئے پانی کو دوسرے کے مانگنے پر منع کرنا، کنوئیں، چشمے اور حوض کو جو کسی کی ذاتی زمین میں ہوں ان کے پانی کو دوسرے کے لئے طاقت کے ذریعہ استعمال کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل

وان اراد ان یسقی شجرا او خضرا فی دراه حملا بحراره له ذلك فی الاصح لان الناس یتوسعون فیہ و یعدون المصع من الدناءة و لیس له ان یسقی من ذلك لان الماء منی دحل فی المقاسم انقطعت شركة الشرب بواحدة لان فی ابقائه قطع شرب صاحبه و لان المسیل حق صاحب الہر و الصفة تعلق بها حقہ فلا یمکنہ التسیل فیہ و لا شق الصفة فان اذن له صاحبه فی ذلك و اعارہ فلا باس به لانه حقہ فتجرى فیہ الاباحة كالماء المحرور فی امانہ

ترجمہ اور اگر یہ چاہا کہ چھوٹے حوض وغیرہ سے گھرے اور بالٹی سے پانی لے کر اپنے گھر میں لگے ہوئے پودوں یا بنری کی کیاری کو سیراب کرے تو قول اصح کے مطابق اسے اس بات کی اجازت ہوگی، کیونکہ لوگ عموماً اس کی اجازت دیا کرتے ہیں اور اس سے منع کرنے میں کمینگی اور بد تہذیبی محسوس کرتے ہیں و لیس له ان یسقی الخ لیکن کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کسی معین شخص کی ذاتی نہریہ کنوئیں یا کاریز سے اپنی زمین یا اپنے درخت کو سیراب کر لے البتہ اگر وہ ملک خود صراحتاً اس کی اجازت دیدے تب اسے اجازت ہو جائیگی، اور اگر پانی دینا نہ چاہے تو انکار کر سکتا ہے، کیونکہ ایک مرتبہ جب پانی کی تقسیم ہو جاتی ہے تب دوسرا کوئی شخص اس کا شریک باقی نہیں رہتا ہے اسی لئے دوسرے کو اس سے سیراب کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے، کیونکہ اگر حق باقی رہ جائے تو اس مالک خاص سے پینے اور سیراب کرنے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔

و لان المسیل حق الخ اور اس دلیل سے بھی کہ نہر کے پانی پر تو نہر کے مالک ہی کا حق ہے، اسی طرح سے اس کے کنارہ سے بھی اسی کے ملک کا حق متعلق ہے، اس لئے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کے کنارہ کو کاٹ کر اس سے پانی بہا کر لے جائے، اس طرح سے اسے یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اس کے نہر کے کنارہ کو کاٹ کر پانی لے جائے البتہ اگر مالک خود ہی اس نہر کے پانی سے سیراب کرانے کی اجازت دیدے تب اس سے پانی لے جانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، کیونکہ یہ اسی کا اپنا حق ہے، اسے اختیار ہے کہ جس طرح چاہے اور جسے چاہے استعمال کرنے دے، جیسے کہ کوئی اپنے برتن گھرا وغیرہ میں جمع کئے ہوئے پانی کی خرچ کرنے میں جس طرح سے چاہے استعمال کر سکتا ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے چھوٹے حوض وغیرہ سے گھرے اور بالٹی میں پانی لے کر اپنے گھر میں لگے ہوئے پودوں اور بنریوں کو سیراب کرنا چاہے، اگر کوئی کسی کے ذاتی نہریہ کنوئیں کے پانی سے اپنے درخت یا زمین کو سیراب کرنا چاہے، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل

فصل فی کری الانہار قال رضی اللہ عنہ الانہار نشة بھر غیر مملوک لاحد ولم یدخل ماؤہ فی المقاسم بعد، کالفرات و بحوہ، و بھر مملوک دخل ماؤہ تحت القسمۃ، الا انہ عام، و نہر مملوک دخل ماؤہ فی القسمۃ،

وہو خاصر ، و الفاصل بینہما استحقاق الشفہ بہ وعدمہ ، فالاول کرہ علی السلطان من بیت مال المسلمین لان مصعۃ الکرۃ لہم فتکون مؤنتہ عہدہم ویصرف الیہ من مؤنۃ الخراج والجزیۃ دون العشور والصدقات لان الثانی للفقراء والاول للوائب فان لم یکن فی بیت المال شیء فالامام یجبر الناس علی کرہ احیاء لمصلحۃ العامة اذ ہم لا یموہبوا بانفسہم وفی مثلہ قال عمر رضی اللہ عنہ لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انہ یحرج لہ من کان یطیقہ ویجعل مؤنتہ علی المیاسیر الذین لا یطیقونہ بانفسہم ، واما الثانی فکرہ علی اہلہ لا علی بیت المال لان الحق لہم والمصعۃ تعود الیہم علی الحصوص والحلوص ، ومن اسی منہم یجبر علی کرہ دفعۃ للصرر العام وہو ضرر بقیۃ الشرکاء ، وضرر الآبی خاص وبقابلہ عوض ، فلا یعارض بہ ولو ارادو ان یحصوہ حیفۃ الابشاق وفیہ ضرر عام کعرق الاراضی وفساد الطرق ، یجبر الآبی والا فلا ، لانہ موہوم بحلاف الکرۃ لانہ معلوم واما الثالث وہو الحاص من کل وجہ فکرہ علی اہلہ لما یبائن فیہم قیل یجبر الآبی کما فی الثانی وقیل لا یجبر لان کل واحد من الصرریں خاص ویمکن دفعہ عنہم بالرجوع علی الآبی بما انفقوا فیہ اذا کان بامر القاصی فاستوت الحستان بحلاف ما تقدم ولا حبر لحق الشفۃ کما اذا امتنعوا جمیعاً

دوسری فصل، نہروں کی صفائی کا بیان۔ قال رضى الله عنه الخ، مصنف نے فرمایا ہے کہ نہریں تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) وہ نہر ہے جو نہ کسی کی ملکیت میں ہو اور نہ اب تک اس کا پانی کبھی تقسیم کیا گیا ہو، یعنی یہ نہر ہر اعتبار سے عام ہو، جیسے دریائے فرات اور سندھ جیسے دوسرے بڑے بڑے دریا ہیں، اور دوسری قسم ایسی نہر جس کے پانی کی تقسیم ہو چکی ہو، اور اسی تقسیم کی وجہ سے وہ نہر خاص ہو گئی ہو، پھر بھی وہ ایک اعتبار سے عام نہر ہو، اور تیسری وہ نہر ہے جو مملوک ہو اور اس کے پانی کا ہزارہ ہو چکا ہو، اور وہ ہر طرح سے خاص ہو، اور ان دونوں یعنی خاص و عام ہونے کے درمیان فرق اور حد فاصل یہ ہے، کہ جس نہر کے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہو وہ نہر خاص ہوگی، اور جس کے ذریعہ شفعہ کا استحقاق نہ ہو وہ نہر عام ہے، (ف) بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کسی نہر میں شفعہ کا حق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ نہر دس آدمیوں یا ان سے کم کے درمیان مشترک ہو یا کسی نہر پر ایک گاؤں آباد ہو یعنی نہر کا پانی اس گاؤں والے کے استعمال میں ہو تو وہ خاص نہر کہلائیگی، اسی کے ذریعہ سے شفعہ کا حق بھی ہوتا ہے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ چالیس آدمیوں سے کم کے واسطے مخصوص ہو، تو وہ خاص اور چالیس سے زیادہ کیلئے ہو تو وہ نہر عام کہلائیگی، لیکن اس میں قول اصح یہ ہے کہ اس کا فیصلہ امام مجتہد کی رائے سے ہو گا اور ان مذکورہ اقوال میں سے جسے چاہے قبول کر کے عمل کرے، قاضین۔

فالاول کرہ علی الخ، پس ان تینوں قسموں سے پہلی قسم یعنی مکمل عام نہر کی نہر کی صفائی اور اس کی مٹی کو نکالنے کی ذمہ داری بادشاہ وقت پر ہوگی جس کا خرچ جو مسلمانوں کے بیت المال سے ہوگا، کیونکہ اس عام نہر کا فائدہ بھی عام مسلمانوں کو ہوگا، اسی لئے اس کا خرچ بھی عوام کے مال یعنی بیت المال سے وصول کیا جائے گا، پھر بیت المال میں اگرچہ مختلف مدوں کے مال ہوتے ہیں مثلاً خراج، بزیہ، عشر اور صدقہ تو اس کی صفائی کے لئے صرف خراج اور بزیہ کی مد سے خرچ کیا جائے گا، اور عشر یا صدقہ کی مد سے خرچ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عشر اور صدقات تو صرف فقراء کے لئے مخصوص ہوتے ہیں، اس لئے مذکورہ ضروریات اور مشکلات کے لئے خراج یا بزیہ کی مد ہوتی ہے، اور اگر بیت المال میں حب مال موجود نہ ہو تو امام وقت کو یہ اختیار ہوگا کہ اس مقصد کے لئے لوگوں پر جبر کر کے وصول کرے کیونکہ اس کا فائدہ بھی تو عام لوگوں ہی کو ہوگا، لیکن عوام کو اپنی مصیبت خود طے کرنے کا اختیار نہیں دیا جائے گا، ایسے ہی موقع کے لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر تم لوگوں کو اپنے اختیار سے کام کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائے تو تم اپنی امواد کو بھی فروخت کر ڈالو، (ف) لیکن احادیث کی مشہور کتابوں میں یہ روایت نہیں ملی ہے، (ع) الی صل ایسی عام نہر کی صفائی اور اس سے بوقت ضرورت مٹی نکالنے کا عام حکم دیا جائے گا، جس کے لئے امام یہ طریقہ اختیار کرے گا کہ جو

وگ اپنے بدن سے اکٹھنت کرنا چاہتے ہیں وہ محنت کریں گے اور ایسے ممدار جون کے اخراجات برداشت کر سکتے ہیں مگر جان سے محنت نہیں کر سکتے ہیں، وہ ان کے اخراجات برداشت کریں گے۔

واما الثانی فکریہ الخ اور نہر کی دوسری قسم یعنی ایسی نہر کہ اس کے پانی کا بوارہ ہو جانے کے بعد جو ایک طرح سے وہ عام ہو تو اس کی صفائی کی ذمہ داری ان کے مالکوں پر ہی ہوگی، یعنی بیت المال سے اس کا خرچ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ اس کا نفع اور نقصان یعنی آمدنی اور خرچ سب ان ہی مخصوص افراد کے لئے ہے، البتہ اگر اس صورت میں بھی کچھ افراد اخراجات میں حصہ لینے کے لئے تیار نہ ہوں اور انکار کرتے ہوں تب امام وقت ان لوگوں کو بھی اس میں حصہ لینے پر مجبور کرے گا تاکہ عام تکلیف دور ہو، یعنی باقی شرکاء کو کوئی تکلیف نہ ہو اگرچہ اس سے چند مخصوص افراد کو فوری طور سے کچھ نقصان بھی ہوتا ہو، مگر اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ولو اذادوا ان یحصوہ الخ اب اگر اس کے شرکاء یہ چاہتے ہوں کہ اس نہر کے پشتہ (باندھ) کر پختہ اور کافی مضبوط کر دیں تاکہ کسی وقت وہ ٹوٹ نہ سکے اور کسی کو اس سے نقصان نہ ہو جائے یعنی اس کے ٹوٹ جانے یا پختہ جانے سے لوگوں کی زمینیں ڈوب نہ جائیں یا مکان اور سڑک راستے میں ٹوٹ پھوٹ اور بربادی نہ پھیل جائے جبکہ اس کا شدید فتنہ بھی ہو تو اس میں شرکت سے انکار کرنے والے پر جبر کیا جائے گا، اور اگر اس کا خاص خطرہ نہ ہو تو اس سے انکار کرنے والے پر جبر نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں لٹارہ میں ٹوٹنے کا ایک ذہنی احتمال ہے، بخلاف نہر کی صفائی کرنے کے وہ معلوم ہے، کہ اگر اس کی صفائی نہیں کی جائے گی تو پانی میں پوری روئی باقی نہیں رہے گی۔

واما الثالث وهو الحاص الخ اور اب نہر کی تیسری قسم یعنی وہ جو ہر طرح سے خاص حق ہے اور انہیں کو اس سے فائدہ بھی ہوتا ہے اب اگر ان میں سے بھی کچھ افراد اس کی صفائی اور اس کے اخراجات میں حصہ لینا نہ چاہیں تو بعض مشائخ یعنی شیخ ابو بکر اسکاف نے کہا ہے کہ دوسری قسم کی نہر کی طرح اس میں بھی انکار کرنے والے پر جبر کیا جائے گا، مگر کچھ دوسرے مشائخ یعنی شیخ ابو بکر بن ابی بنی نے فرمایا ہے کہ اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، (اور الفیہ میں اسی قول کو پسند کیا ہے، کیونکہ موجودہ مسئلہ میں دونوں طرف ہی کا نقصان مخصوص ہے، اس وقت شرکت نہ کرنے والے کا نقصان دوسرے خاص شرکاء سے دفع کرنے کی یہ صورت ممکن ہے کہ قاضی سے حکم حاصل کر کے نہر کی صفائی میں خرچ کریں پھر جو کچھ خرچ ہوا اس میں سے جو حصہ منکر کے نام کا آئے وہ اس سے وصول کر لیں تب یہاں دونوں جانب برابر ہو جائیگی، بخلاف پہلے مسئلہ کی جہاں جبکہ عام نہر میں کوئی شخص شرکت کا منکر ہو تو اس کو مجبور کر دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ میں عام لوگوں میں نقصان کو دور کرنا لازم ہے، پھر ان میں وہ وگ جن کو صرف پانی پینے اور پلانے کا حق ہے تو اگر ان میں سے کوئی صفائی کے خرچہ میں حصہ لینے سے منکر ہو جائے تو اس کی وجہ سے اگر نہر داؤں میں سے کوئی صفائی نہ کرنا چاہے تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ اگر سارے ہی خاص نہر والے صفائی کرنے سے انکار کر کے بیٹھ جائیں تو ان میں سے کسی کو بھی مجبور نہیں کیا جاتا ہے، (ف حاصل یہ کہ اگر یہ کہ جائے کہ خاص نہر میں بھی خاص وگوں کے ساتھ یک عام حق متعلق ہے یعنی اس خاص نہر سے عام وگوں کو پانی پینے پلانے کا حق ہے، اب اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکاء کی وجہ سے مجبور نہ کیا جائے البتہ عام پینے پلانے کے حق کی وجہ سے مجبور کیا جائے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ خابر المذہب میں شفعہ یعنی پینے کے حق کی وجہ سے جبر نہیں کرنا چاہئے، جیسے کہ نہر کے سارے شرکاء اس کی صفائی کرنے سے انکار کر دیں تو ان پر جبر نہیں کیا جاتا ہے۔

توضیح دوسری فصل، نہروں کی کتنی قسمیں ہیں ان کی تفصیل، پھر ان کے بھر جانے یا خراب ہو جانے کی صورت میں ان کی صفائی کس پر اور کس طرح لازم ہوگی، مسائل کی

تفصیل، اقوال علماء مفصل و لائل

کری، کھودنا، مٹی صاف کرنا، الامشاط، پانی کے بند کا ٹوٹ پھوٹ ہو جانا۔

ومؤلة كرى النهر المشترك عليهم من اعلا فاذا جاور ارض رجل رفع عنه وهذا عند ابي حنيفة وقال ابي عليهم جميعا من اوله الى آخره بحصص الشرب والارضين لان لصاحب الاعلى حقا فى الاسفل لاحتياجه الى تسهيل ما فضل من الماء فيه وله ان المقصد من الكرى الانتفاع بالسقى وقد حصل لصاحب الاعلى فلا يلزمه الانتفاع بالسقى وقد حصل لصاحب الاعلى فلا يلزمه انتفاع غير كيف وانه يمكنه دفع الماء عن ارضه بسده من اعلاه ثم انما يرفع عنه اذا حاور ارضه كما ذكرنا وقيل اذا جاوز فوهة بئر وهو مروي عن محمد والاول اصح لان له رايافى اتخاذ الفوهة من اعلاه واسفله فاذا حاور الكرى ارضه حتى سقط مؤنته قبل له ان يفتح الماء ليسقى ارضه لانتفاء الكرى فى حقه وقيل ليس له ذلك مالم تفرغ شر كاؤه نفيا لاختصاصه وليس على اهل الشفة من الكرى شىء لانهم لا يحصون ولانهم الباع.

ترجمہ پھر مشترک نہر کی کھدائی اور صفائی کا خرچ تمام لوگوں پر اس طرح ڈالا جائے گا کہ صفائی کا کام اوپر کی طرف یعنی جدھر سے پانی کا بہاؤ ہو رہا ہے، شروع ہو گا، اور اس طرف کا حصہ دار ہی اس خرچ کا ذمہ دار ہو گا، اس کے بعد وہ ذمہ دار نہ ہو گا، پھر کام آگے کی طرف بڑھے گا اور اس کا خرچ بھی اس طرف کے رہنے والے پر آئے گا، یہاں تک کہ آخر تک اس طرح کام ہو گا اور اس کا خرچ وصول کیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔

وقالا هي عليهم الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ نہر کی صفائی کا پورا خرچ اول سے آخر تک تمام لوگوں پر ان کے پانی اور زمین کے حساب سے تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی نیچے کی جانب متعلق ہے اس لئے کہ ان کا بچا ہوا پانی نیچے کی طرف آجائے گا۔ ولہ ان المقصد الخ: اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نہر کی صفائی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ سیرابی کا نفع حاصل ہو اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہو گیا یعنی اس کے قریب اتنا پانی پیا گیا ہے جس سے وہ اپنی کھیتی وغیرہ کو سیراب کر سکے، اس کے بعد دوسروں کو بھی پانی پہنچانے کا یہ ذمہ دار نہیں ہے اور ایسا شخص دوسرے کے لئے تعمیر وغیرہ کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، مثلاً اگر زید کا مکان ایسا ہو کہ اس کی اپنی چھت سے دوسرے شخص بکری کی چھت پر پانی گرانے کا حق حاصل ہو تو اس زید پر یہ لازم نہ ہو گا کہ بکری کی چھت درست کرے، اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے، جبکہ نہر کے اوپر کے حصہ کا آدمی اپنی ضرورت سے زائد پانی کے نقصان سے بچنا ہی چاہے تو وہ اپنے اوپر کی زمین پر بند باندھ کر پانی روک سکتا ہے، جب اوپر والے کی زمین کے علاقہ کی صفائی مکمل ہو جائے تو وہ اس کا خرچ ادا کر کے فارغ ہو جائے گا، اس کے بعد کی صفائی اور خرچ اس کے بعد والوں کے ذمہ ہو گا جیسے کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

وقيل اذا جاوز الخ: اور بعض فقہاء نے یہ فرمایا ہے کہ جب کھدائی کا کام نہر کے دہانہ سے بڑھ جائیگا تب اس کے ذمہ سے خرچ کی ذمہ داری بھی ختم کر دی جائے گی۔ امام محمد سے بھی یہی روایت ہے، لیکن پہلا قول ہی اصح ہے، کیونکہ اس شخص کو اوپر سے پانی مانے کے لئے دہانہ اور راستہ بنادینے میں اونچے اور نیچے کرنے کا اختیار ہو گا، یعنی اگر اس نے نہر کا دہانہ اپنی خاص زمین کے اوپر کی حصہ میں کھودا تو دہانہ تک کی کھدائی ہوتے ہی وہ مزید محنت اور خرچ سے فارغ اور بری الذمہ ہو جائے گا، حالانکہ اس وقت بھی نہر کے مقابل اس کی بہت سی زمین کھدائی کے لئے باقی رہ سکتی ہے، اسی لئے قول اصح یہ ہے کہ اپنی پوری زمین کی حد سے گذر جانے کا بھی اعتبار کیا جائے گا، پھر جب اس کی زمین کی حد سے کھدائی کا کام آگے بڑھ جائے، اور اس کے ذمہ سے اس سلسلہ

کا تمام خرچ ختم ہو جائے تو کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اب اسے اس بات کا اختیار ہو جائے گا کہ نہر کے منہ کو اپنی زمین کی سیرابی کے لئے کھول دے کیونکہ اس کے ذمہ سے اس کی کھدائی اور صفائی کا کام ختم ہو چکا ہے، مگر دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس کے دوسرے شرکاء بھی اس کام اور اس کے تفریحات اور کرنے سے فارغ نہ ہو جائیں کسی کو اس نہر کے پانی سے فائدہ اٹھانے کا اختیار نہیں ہو گا یہاں تک کہ آخر میں سب اس پانی سے فائدہ حاصل کر سکیں، اس الزام سے بچنے کے لئے کہ مشترک پانی سے وہ تنہا ہی فائدہ اٹھائیے، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اور جو دوگ اس نہر کے پانی سے صرف پیتے یا پلاتے ہیں ان کے ذمہ اس کی کھدائی و صفائی کا کوئی خرچ لازم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اولاً وہ تو شمار میں داخل نہیں ہیں اور دوسرے وہ تو ان کے تابع ہیں۔

چند متفرق مسائل

(۱) اگر کسی بندگلی یعنی جس میں آنے جانے کا صرف ایک ہی طرف سے راستہ ہو، کے شروع سے تخریب کر مت کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو بال اتفاق اس کے شروع حصہ کی مرمت بھی سب پر لازم ہوگی، پھر کسی شخص کے مکان تک صفائی کا کام پہنچ جانے کے بعد باقی حصہ کی درستگی کا خرچ اس کے ذمہ باقی رہے گا۔ ختم ہو جانے کا تو اصول میں اس مسئلہ کے بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اور شیخ الاسلام نے اپنی شرح میں فقید ابو جعفر سے نقل کیا ہے کہ میں نے مشائخ کی کسی کتاب میں دیکھا ہے کہ بال اتفاق اس کے ذمہ سے خرچ ختم کر دیا جائے گا۔

(۲) اگر کسی بڑی نہر پر کئی گاؤں آباد ہوں اسی نہر کا پانی پیتے ہوں اور یہی نہر کو درسی میں کام کہتے ہیں، اس علاقہ کے تمام لوگوں نے بال اتفاق اس نہر کی صفائی اور مٹی نکانے کا راہ دیا، پھر اس کی صفائی کرتے ہوئے، کسی گاؤں کے بالکل قریب پہنچ گئے تو کیا اس گاؤں والوں سے اس کا خرچ ختم کر دیا جائے گا، تو اس مسئلہ کی بھی روایت مبسوط میں موجود نہیں ہے، اور شیخ الاسلام نے ذکر کیا ہے کہ یہ مسئلہ نوادر میں اس طرح موجود ہے کہ بال اتفاق ان کے ذمہ سے خرچ ختم کر دیا جائے گا، ورنہ ہم اس مسئلہ کو خاص سہر پر قیاس کریں تو اس کا تقاضا یہ ہو گا کہ جب تک اس گاؤں کے حلقہ و اس کی زمین سے کام آگے نہ بڑھ جائے تب تک اس گاؤں والوں سے اس کا خرچ ختم نہیں کرنا چاہئے، الحیظ۔

(۳) اگر کسی مخصوص قوم کی کوئی نہر ہو اور دوسرے لوگوں میں سے کسی نے اس میں سے اپنے گھرے یا سک میں پانی بھر کر وہاں سے لے جائے اور اپنی کھیتی یا درخت کو اس سے سیراب کرے تو بعض علماء نے کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق اسے منع نہیں کیا جائے گا، ابہدایہ والکافی و مستمسکین، والظہیر۔

(۴) سبیل کے پانی سے وضوء کرنے کے بارے میں بعض علماء نے کہا ہے کہ جائز ہے، اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ اگر وہاں پر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو جائز ہو گا ورنہ جائز نہیں ہو گا، اسی طرح سے اگر پینے کے لئے پانی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا، یہاں تک کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ جن حوضوں کو پانی پینے کے لئے بنایا گیا ہو ان سے بھی وضوء کرنا جائز ہو گا، مگر کوئی وضوء کرنا چاہے گا، تو اسے روک دیا جائے گا، (۵) اگر کوئی ستہ (بستی) سبیل کا پانی اپنے گھر والوں کو پلانے کے لئے بچائے تو جائز ہو گا، (۶) غیر کی نہر یا چشمہ یا کاریز کے پانی سے مالک کی اجازت کے بغیر کھیتی کو سیراب کرنا جائز نہیں ہے، اگر چہ پانی کے بغیر کھیتی خشک ہو جاتی ہو، القاضی خاں۔ (۷) اگر کسی نے دوسرے کی خاص نہر یا حوض یا کنوئیں سے اپنے پانی کا گھڑا بھر لیا تاکہ اس سے وضوء کرے یا پیوے ہو تو تھوڑی نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے جائز ہو گا، اکثر مشائخ اسی کے قائل ہیں، لہذا خیر۔

(۸) معوم ہونا چاہئے کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں (۱) یہ کہ وہ مباح زمین میں اگی ہو تو اس میں سب وضوء کر کے شریک ہیں جس کا جی چاہے کاٹ کر لے لے یا اپنے جانور کو کھلا دے جیسے سمندروں اور بڑے دریاؤں اور جھیروں کے پانی کا حکم ہے، (۲) صورت یہ کہ گھاس کو اپنی ذاتی زمین میں کسی کے اگانے کے بغیر از خود اگی ہو، پھر مالک نے اسے کاٹ کر اپنے پاس محفوظ

رہا ہو، اس طرح وہ اس گھس کا مالک ہو جاتا ہے، اس کے بغیر وہ کسی کو بھی گھس سے نہیں روک سکتا ہے، لیکن گھاس لینے کے لئے آنے والے کو وہ روک سکتا ہے، اس لئے اگر گھس کے خواہش مند اور زمین کے مالک میں کسی بات میں جھگڑا ہو جائے تو ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ گھس کے ضرورت مند کو اس کی زمین سے قریب کسی مباح زمین میں گھس مٹی ہو تو زمین کا مالک اپنی زمین کی گھس کو روک سکتا ہے اور اگر یہ صورت نہ ہو تو زمین کے مالک کو یہ کہہ جائے گا کہ یہ تو تم اس شخص کو اپنی زمین میں سے گھاس لینے کے لئے آنے کی اجازت دو ورنہ تم خود گھس کاٹ کر سے باہر جا کر دیدو، محیط لسنر کسی۔

اور (۳) صورت یہ ہے کہ کسی زمین کے مالک نے خود اپنی زمین میں گھس لگائی ہو یعنی اپنی زمین کھوا کھد کر اس میں بچڑوں کر پانی ڈالا ہو کہ گھس گک کر بڑھ جائے، تاکہ اس کے اپنے جانوروں کے لئے چارو ہو تو اس صورت میں وہی مالک زمین اس گھاس کا اصل حقدار ہو گا، اس لئے اس کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے سکتا ہے، اور خیر اور روایت کے مطابق اگر کسی نے مالک زمین کی اجازت کے بغیر گھس کاٹ لی تو اس زمین کا مالک اس کا کافی ہوئی گھاس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اس گھس کی بیج بھی جائز نہیں ہوگی، ہمارے متاخرین مشائخ نے اس کے واپس لینے اور اس کی بیج کے جائز ہونے کا بھی فتویٰ دیا ہے۔

(۹) چراگاہ کو کر یہ کے طور پر دینا جائز نہیں ہے، اہبت سے جائز نہ ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ گھاس کے سے منسوب زمین کا یہ مخصوص ٹکڑا محدود معین مدت تک کٹنے کر ایہ پر دیا جائے، بعد میں اس میں آگئی ہوئی گھس کو زمین کا مالک کر ایہ والے سے مباح کر دے، مضممت۔ (۱۰) جو چیز زمین پر اس طرح پھیلی ہو کہ اس میں تین نہ ہو وہ گھس کے حکم میں ہے، اور اگر تین ہو تو پیڑ کے حکم میں ہے، محیط لسنر کسی۔ (۱) ہڑتال و فیروزہ و رقیہ درخت کے حکم میں ہے کہ اس لئے اگر کوئی اس میں سے چھ لے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، خزائنہ المفتین، (۲) متقی میں امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر کسی کے ذاتی جنگل میں چرنے کی ٹکڑیاں ہوں تو اس جنگل کے مالک کی اجازت کے بغیر کوئی شخص یہ ٹکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہے۔ (۳) اور اگر جنگل کسی کا ذاتی معمول نہ ہو تو اس میں سے ٹکڑیاں توڑنے اور جمع کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو، امد خیرہ و مضممت۔ (۳) جنگل کی ٹکڑیاں توڑنے والے توڑتے ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے، اس کے بعد ان کو گٹھے میں باندھنے یا جمع کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

(۴) اور کنوئیں سے ڈول بھرنے والا جب تک کہ اسے اپنے کسی برتن میں نہ ڈال دے اس کا مالک نہیں ہوتا، التنبہ، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب کنوئیں سے اپنے ڈول میں بھر کر نکال لیا تو نکالتے ہی اس کا مالک ہو گیا، م۔ (۴) اگر کسی شخص کی زمین میں نمک یعنی نمک کی جھیل (بالکل نمکین پانی) ہو، اور کسی نے اس میں سے پانی بھر کر نکال لیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اور اگر بعد میں وہ پانی نمک بن گیا تو بھی کوئی اسے اسی شخص سے نہیں لے سکتا ہے، مضممت۔

(۱۵) جس حدیث میں گک کے متعلق یہ بیان ہے کہ اس میں عام شرکت کا حق ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ گک سے جو حاصل میں سب کی شرکت ہوتی ہے، لیکن اس سے حاصل ہونے والی ٹکڑی اور کوہ میں شرکت نہیں ہوتی ہے، پس اگر کسی نے ایسے جنگل میں جو کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہے، گک جلائی تو ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس گک سے حررت و گرمی حاصل کرے اور اپنے اپنے خشک کرے اور اس کی روشنی میں کام کرے، اور اس وقت کوئی یہ چاہے کہ اس گک سے لگاؤ لے جائے تو آگ لگانے والے کو اس کو منع کرنے کا اختیار نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ کوہ نہ لے جائے اور وہ کوہ اتنی زیادہ مقدور میں ہو کہ ماز میں اس کی قیمت مل سکتی ہو، ورنہ سے لے لینا جائز ہوگا، مسودہ۔

توضیح مشترک نہر کی کھدائی اور صفائی کی جانی یا مال ذمہ داری کن و گول پر اور کس حساب سے ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، و مسائل مفصلہ

کری نہرو زمین کی کھدائی کا کام کرنا۔

فصل فی الدعوی والاختلاف والتصرف فیہ ویصح دعوی الشرب بغیر ارض استحسانا لانه قد یملک بدون الارض ارضا وقد یبیع الارض ویقی الشرب له وهو مرعوب فیہ فیصح فیہ الدعوی واذا کان بہر لرحل یجری فی ارض غیرہ فاراد صاحب الارض ان لا یجری النہر فی ارضہ ترک علی حالہ لانه مستعمل لہ باحراء مانہ فعد الاختلاف یكون القول قوله فان لم یکن فی یدہ ولم یکن حاربا فعلیہ البیۃ ان هذا النہر لہ او انه قد کان لہ محررا فی هذا النہر بسوقہ الی ارضہ لیسقیہا فیقصی لہ لائناتہ بالحدیۃ ملکا لہ او حقا مستحقا فیہ وعلی هذا المصب فی بہر او علی سطح او المیزاب او الممشی فی دہر غیرہ فحکم الاختلاف فیہا نظیرہ فی الشرب وادا کان نہر بین قوم واحتصموا فی الشرب کان الشرب بیہم علی قدر اراضیہم لان المقصود الانتفاع بسقیہا فیتقدر بقدرہ بحلاف الطريق لان المقصود التطرق وهو فی الدار الواسعة والصیقة علی سبط واحد

ترجمہ تیسری فصل پینے کے لئے دعویٰ و اختلاف اور اس میں تصرف کرنے کا بیان

ویصح دعوی الشرب الخ زمین کے بغیر صرف پینے کے حق کے بارے میں دعویٰ کرنا بھی استحسان صحیح ہوتا ہے، کیونکہ کبھی زمین کے بغیر بھی ملکیت میراث کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اسی طرح آدمی کبھی اپنی زمین تو بیچ دیتا ہے، مگر اس سے پینے کے حق کو باقی رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق انتہائی ضروری ہونے کی وجہ سے مرغوب ہوتا ہے، اسی لئے اس حق کے رہنے کے بارے میں دعویٰ کرنا صحیح ہے۔

واذا کان بہر الح اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو، اس وقت زمین کا مالک یہ چاہے کہ اب میری زمین میں نہر جاری نہ رہے تو وہ نہر اسی حالت میں چھوڑ دی جائیگی (کہ اس کی زمین میں بہتے ہوئے دوسرے شخص کی زمین یا باغ حسب سابق سیراب ہوتا رہے)، کیونکہ نہر کا مالک ہمیشہ سے اس نہر کو اپنے استعمال میں رکھے ہوئے ہے، لہذا اس اختلاف کی وجہ سے نہر کے مالک کا قول قبول ہو اور زمین کے مالک کی بات نہیں مانی جائیگی، بشرطیکہ پانی جاری رکھنے سے نہر اس کے قبضہ میں رہتی ہو، و اگر نہر کے مالک قبضہ میں نہ ہو، اور نہر جاری نہ ہو تو اس مدعی پر لازم ہوگا کہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں اس طرح کے گواہ پیش کر دے کہ یہ نہر اسی شخص کی ہے، یہ یہ کہ اسی کو اس نہر میں پانی جاری رکھنے کا حق تھا، کہ اس سے پانی جاری کر کے اپنی زمین میں لے جائے، اور اس پانی سے اسے سیراب کرے، پس ایسے گواہ پیش کر دینے پر اسی کے لئے نہر کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ شرعی مسائل سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ نہر اسی کی ملکیت میں ہے یا کم از کم اسی کا حق ہے، (ف کہ اس میں سے گزارتے ہوئے پانی کو اپنی زمین میں لے جائے)۔

وعلی هذا المصب الح اور اسی طرح اگر اپنا پانی کسی نہر میں یا کسی غیر کی چھت پر گرنے یا پر نال میں یا غیر کے احاطہ میں ہو کر آمد و رفت کرنے میں اختلاف کیا، تو ان تمام صورتوں میں اختلاف کرنے کا حکم بھی وہی ہے، چو پانی پینے میں اختلاف کرنے کے حکم میں ہے، (ف چنانچہ اگر بدقت اس کا پانی کسی غیر کی نہر میں گرتا ہو یا کسی کی چھت پر بہتا ہو یا اس کے پرانا نہ میں ہو کر جاری ہو یا اس کے احاطہ میں ہو کر آمد و رفت ہو رہی ہو تو اس کی قبول ہوگا، اور اگر فی الحال یہ بات نہ پائی جارہی ہو تو اس پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے لئے گواہ پیش کرے کیونکہ اسے اس کا حق حاصل تھا)۔

واذا کان بہر الح اور اگر کوئی نہر کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے اس سے پینے کے حق کے بارے میں آپس میں اختلاف کر لیا تو ان کی زمین کی ملکیت کے اعتبار سے ان کے درمیان حق کا فیصلہ کیا جائے گا، یعنی ہر ایک کو ان کی اپنی زمین کے مطابق حصہ ملے گا، کیونکہ حق حاصل ہونے کا مقصد ہر ایک کو اس کے سیراب کرنے کا موقع مل جائے، لہذا اسی زمین کے حصہ کے مطابق پانی بھی ملے گا بحلاف الطريق الح بخلاف خاص راستہ کے کیونکہ وہ تو سارے شریکوں میں برابر

ہو تا ہے، کیونکہ راستہ کے حق کا مقصد صرف اس پر سے گزرنا اور چھٹا ہوتا ہے، اور یہ مقصد ہر شخص کے لئے برابر ہوتا ہے، خواہ اس کا باشندہ تنگ مکان میں رہتا ہو یا وسیع مکان میں رہتا ہو۔

توضیح فصل، زمین کے بغیر بھی صرف پینے کے لئے پانی پر حق کا دعویٰ کرنا، ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو اور زمین کا مالک اس بات کو پسند نہ کرتا ہو، اگر ایک نہر کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے اس سے پینے کے حق میں اختلاف کیا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال علماء، حکم، دل کھل

فان كان الاعلى مهم لا يشرب حتى يسكر الهير لم يكن له ذلك لما في من ابطال حق الناقض ولكنه يشرب بحصته فان تراصوا على ان يسكر الاعلى الهير حتى يشرب بحصته او اصطحو على ان يسكر كل رجل مهم في بؤنته حار لان الحق لهم الا انه اذا تمكس من ذلك ملوح لا يسكر بما سكرس به الهير من غير تراص لكونه اصرارا بهم وليس لاحدهم ان يكرى منه بهرا او يصب عليه رحي ماء الانراء اصحابه لان فيه كسر صفة الهير وشعل موضع مشترك بالياء الا ان يكون رحي لا يبصر بالهير ولا بالماء ويكون موضعها في ارض صاحبها لانه تصرف في ملك نفسه ولا ضرر في حق غيره ومعنى الضرر بالهير ما يبده من كسر صفة والماء ان يعتبر عن مسه الذي كان يحرق عليه والدالية والساية نظير الرحي

ترجمہ اگر ایک نہر کئی افراد کے درمیان مشترک ہو، اور اگر پانی کے بہاؤ میں کمی اور زمین کے حصہ کے نیچے ہونے کی وجہ سے دہر کا حصہ دوسرے میں سے اس وقت تک پانی نہ لے سکتا ہو جب تک کہ اس کے نیچے کے حصہ میں باندھ نہ باندھ ہی جائے تو اس کو اس طرح کی باندھ بننے کا اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس طرح باندھ دینے سے باقی شریکوں کے حق کو منہ دینا، رزم تاتا ہے، لیکن وہ حصہ اپنے حصہ تک کی زمین کو سیراب کرے گا۔

فان تراصوا انخ و اگر سرے شرکاء اس بات پر راضی ہوں کہ دہر کا حصہ دار اپنے نیچے نہر پر بند باندھ کر پانی زمین کو پورے طور پر سیراب کر لیا کرے، یہ وہ دگ اس بات پر راضی ہوں کہ ہر حصہ دار اپنے وقت میں اپنے حصہ کی زمین کو سیراب کرنے کے لئے نہر پر بند باندھ کرے تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی، کیونکہ وہ حق تو ان ہی لوگوں کا ہے۔ الا انہ اذا تمكس الملح البته اس بات کا خیال رکھنا ہو گا کہ اگر وہ بند مٹی کی بجائے تختہ یا چوڑے پتھر سے باندھنا ممکن ہو تو اسی سے باندھا جائے کیونکہ مٹی یا ریت سے باندھنے سے اس کے نیچے کی جگہ آہستہ آہستہ مٹی وغیرہ سے بھر جائیگی، جس سے ان کو بعد میں نقصان ہو جائے گا، لہذا اگر نیچے والے اس بات پر بھی راضی ہوں تو یہ بھی جائز ہو گا۔

ولیس لاحدهم الحق و ان شرکاء میں سے کسی کو بھی اس بات کا حق نہیں ہو گا کہ اس میں سے کوئی دوسری شاخ (نہر) نکالے یا اس پر پن چکی لگائے لہذا اگر اس کے سرے شرکاء راضی ہوں تو چوڑا نہر ہو گا، کیونکہ ان چیزوں سے اصل نہر کا کنارہ ٹوٹنے کا دیر بھی رزم ہے گا کہ جو جگہ مشترک ہے اسے اپنی خاص عمارت و تعمیر سے گھیر کر رکھے گا، لیکن اگر وہ چکی ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے پانی یا نہر کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو، اور اس جگہ پر خود چکی والے کی زمین ہو تو اس کو اختیار ہو گا، کیونکہ اس کا یہ کام خواہ اس کی زمین میں ہو گا، اور دوسرے کو اس سے کچھ نقصان بھی نہیں ہے، پھر نہر کو نقصان ہونے سے یہاں بھی وہی مراد ہو چکے تیار کیا ہے کہ ان کاموں سے نہر کے کنارے میں ٹوٹ پھوٹ کے اثرات پیدا ہوتے ہیں جو آہستہ آہستہ بڑھتے بھی جاتے ہیں اس طرح پانی کے نقصان سے بھی یہ مراد ہے کہ اس کی جو عمارت و تعمیر ہے اس میں کافی حد تک کمی آجائے، اور نہر کے کنارے رست اور چرس لگانے کا حکم بھی وہی ہے، جو پن چکی کے حکم میں بیان کیا گیا ہے۔

توضیح اگر ایک نہر کئی آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، مگر اوپر کے حصہ دار کو اس وقت تک پانی نہ ملتا ہو جب تک کہ اس کے حصہ کے نچلے حصہ میں بند نہ باندھا جائے، کیا کوئی حصہ دار اپنے حصہ کی نہر سے دوسری شاخ نکال سکتا ہے، یا اپنے حصہ کی زمین میں پن چکی یا رہٹ وغیرہ لگا سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

بکسر، نصر، سکر، النہر، درہاں بند گانا، اباب، دروازہ بند کرنا، بٹکیس، انہر، نہر یا کنوئیں کو مٹی سے بھرنا، اندایہ، رہٹ

ولا يتحد عليه حصرًا ولا فطرة بمر له طريق خاص بين قوم بحلاف ما اذا كان لواحد بھر خاص یا حد من بھر خاص بين قوم فاراد ان يقطر عليه ويستوثق منه له ذلك او كان مقطرًا مستوثقا فاراد ان يقص ذلك ولا يريد ذلك في احدى الماء حيث يكون له ذلك لانه ينصرف في حالص فلكه وصعا ورفعا، ولا صور بالشرکاء باحد ريادة الماء ويمع من ان يوسع فم النهر لانه بکسر صفة النهر ويريد على مقدار حقه في احدى الماء وكذا اذا كانت القسمة بالكوى وكذا اذا اراد ان يؤخرها عن فم النهر فيجعلها في اربعة ادرع منه لاحتباس الماء فيه فيرداد دخول الماء بحلاف ما اذا اراد ان يسفل كواه او يرفعها حيث يكون له ذلك في الصحيح لان قسمة الماء في الاصل باعتبار سعة الكوة وصيقها من غير اعتبار التسفل والترفع هو العادة فلم يكن فيه تعبير موضع القسمة ولو كانت القسمة وقعت بالكوى فاراد احدى من ان يقسم بالايام ليس له ذلك لان القديم يترك على قدمه لظهور الحق فيه ولو كان لكل منهم كوى مسماة في بھر خاص ليس لواحد ان يريد كوة وان كان لا يبصر باهله لان الشرکة حصة بحلاف ما اذا كانت الكوى في النهر الاعظم لان لكل منهم ان يشق بھرا منه ابتداء فكان له ان يريد في الكوى بالطريق الاولى

ترجمہ اور مخصوص مشترک نہر میں کسی بھی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس نہر پر چھوٹا بڑا پل بنائے، جیسے کہ کوئی راستہ کسی قوم کے درمیان مخصوص ہو تو اس میں کسی بھی شریک کو تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، بخلاف اس کے اگر ایک قوم کے درمیان کوئی نہر خاص ہو، اور ان کی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی خاص نہر کاٹ کر بنائی خواہ وہ شخص اجنبی ہو یا انہیں شرکاء میں سے ایک ہو، مثلاً ایک نہر کے دس آدمی ملک ہوں ان میں سے ایک زید نے ان سب کی اجازت سے ان کی نہر سے اپنی خاص نہر نکال پھر زید نے چاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھ کر اس کو مضبوط کرے تو اسے اس کی اجازت ہوگی، اسی طرح اگر اس پر پل بنا ہوا ہو یعنی اوپر کی نہر سے جس جگہ پر دوسری نہر کاٹی ہے وہاں زید کی نہر پر پل بنا ہوا ہے، اور زید نے چاہا کہ اس پل کو توڑ دے جبکہ اس سے پانی آنے میں زیادتی بھی نہیں ہوتی ہے، تو اس کی بھی اسے اجازت ہوگی، کیونکہ وہ پل بنا کر یا بنے ہوئے پل کو توڑ کر صرف اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے، اور اس کے توڑنے سے نہر والوں کو پانی کے زیادہ ہو کر نقصان ہو جانے کا بھی خطرہ نہیں ہے۔

ویمع من ان يوسع الح اور اگر اس زید نے یہ چاہا کہ اپنی نہر کا دبان چوڑ کر دے تو اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ یہاں کرنے سے پہلے نہر کا کنہ ٹوٹے گا، اور پانی لینے کا جتنا اسے حق تھا اس میں زیادتی آجائگی وکذا اذا كانت القسمة الح اسی طرح اگر پانی کی تقسیم کا کام پیسے سے کسی سوراخ سے مقرر ہو یعنی نہر پر ایک شریک کا تختہ لگا ہوا ہو اور اس میں ہر ایک کے لئے ایک خاص انداز سے سوراخ رکھ گیا ہو کہ جتنا پانی بھی اس کے راستہ سے آسکے گا وہی اس کا حصہ ہوگا تو بھی وہ سوراخ کو نہیں بڑھ سکتا ہے وکذا اذا اراد الح اسی طرح اگر ایک شخص نے یہ چاہا کہ سوراخ لے پھر یا تختہ کو کنہ سے ہٹا کر چاہا تھ آگے یا پیچھے کر دے، یعنی بیچ میں لائے (یاد ہانہ کو تختہ کے بغیر چھوڑ دے۔ اند خیرہ) تو بھی اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ اس

میں رک کر تیزی سے دھار سے آنے والی پانی زیادہ داخل ہو گا۔

بحلاف ما ادا اراد الح بخلاف اس کے اگر اس نے چاہا کہ اپنے سوراخ کا تختہ چپاں گا ہے اس سے نیچے یا اوپر کی جانب سے چکر گادے تو قول صحیح میں اس کو یہ اختیار حاصل ہے، کیونکہ عادت یہ ہے کہ پانی کی تقسیم دراصل سوراخ کی تنگی یا وسعت کے اعتبار سے کی جاتی ہے، اس سے بحث نہیں ہوتی ہے کہ اسے نیچے کی طرف لگایا جائے یا اوپر کی طرف لگایا جائے، اس سے یہ کرنے میں اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے کہ اس کی تقسیم کس جگہ سے ہو رہی ہے ولو كانت القسمة وقعت بالكوى الح اور سوراخوں کے حسب سے پانی کا بتوارہ ہو البعد میں ان میں سے کسی نے یہ چاہا کہ اب دنوں کے اعتبار سے بتوارہ کیا جائے تو اسے اس بات کا اختیار نہ ہو گا، کیونکہ جو بات ایک مرتبہ رائج ہو چکی ہے، سے اسی حال پر چھوڑا جائے گا اس لئے کہ اسی طرح وہاں کا حق خالص ہو چکا ہے، (لیکن یہ بات اس صورت میں ہوگی جبکہ باقی شرکاء اس پر راضی نہ ہوئے ہوں، اس سے اگر باقی شرکاء بھی راضی ہو جائیں تب جائز ہو جائے گا)۔

ولو كان لكل منهم كوى الح اور اگر کسی مخصوص یا چھوٹی نہر میں متعدد سوراخ ہوں جن سے شرکاء کو ان کے حصہ کا پانی ملتا ہو تو ان میں سے کسی ایک کو یہ حق نہ ہو گا کہ اپنی طرف سے کوئی سوراخ اور بھی بڑھ دے، اگرچہ ایسا کرنے سے فی الحال ان کے شرکاء کو نقصان بھی ہوتا ہو، کیونکہ اس کی شرکت مخصوص ہے، لہذا شرکاء کی اجازت کے بغیر اس میں کسی طرح کا بھی تغیر اور تبدل جائز نہ ہو گا بحلاف ما ادا كانت الح بخلاف اس کے اگر کسی بڑی نہر میں اسی طرح کے سوراخ ہوں تو اس میں اپنے حصہ کے سوراخ میں تصرف جائز ہو گا کیونکہ اس بڑی نہر میں ہر ایک شریک کو روزاں سے ہی یہ اختیار رہتا ہے کہ اس نہر سے اپنے لئے ایک سیدھ نہر نکال لے اس لئے سوراخ کو بڑھ دینے کا بدرجہ اولیٰ اختیار ہو گا۔

توضیح کسی نہر پر اس کا شریک مل بنا سکتا ہے، یا نہیں، اپنی نہر کے دہانہ کو چوڑا کر سکتا ہے یا نہیں، اگر کسی چھوٹی یا بڑی نہر میں شرکاء کا حصہ سوراخوں سے ہو بعد میں کوئی یہ چاہے کہ دنوں کے اعتبار سے پانی کی تقسیم کی جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

ولیس لاحد من الشرکاء فی الہر ان یسوق شربہ الی ارض لہ احرى لیس لہا فی دلت شرب لایہ ادا تفادیم العہد یسندل بہ علی انہ حقہ وکذا ادا اراد ان یسوق شربہ فی ارضہ الاولیٰ حتی یتھی الی ہدہ الارض الاحرى لایہ یستوفی ریادۃ علی حقہ ادا الارض الاولیٰ تشف بعض الماء قل ان یسقی الاحرى وهو بطیر طریق مشترک ادا اراد احدہم ان یفتح فیہ بانا الی دار احرى ساکھا غیر ساکن ہدہ الدار الی مفتحھا فی ہذا الطریق، ولو اراد الاعلیٰ من الشریکیں فی النہر الحاص وہیہ کوی بیہما ان یسد بعضھا دفعا لقیص الماء عن ارضہ کیلا ترل لیس لہ دلت لما فیہ من الضرر بالاحر وکذا ادا اراد ان یقسم الشرب ماصفۃ بیہما لان القسمۃ بالکوی تقدمت الا ان یتراضیا لان الحق لہما وبعد التراضی لصاحب الاسفل ان یقصر دلت وکذا الورثۃ من بعدہ لایہ اعارة الشرب فان مبادلۃ الشرب بالشرب باطلۃ والشرب مما یورث ویوصی بالانتفاع عیہ بحلاف السع والہۃ والصدقہ والوصیۃ بذلك یعنی بہدہ العقود حیث لا تحور العقود اما للحنیۃ الاولیٰ اور لایہ لیس بمثل متقوم حتی لا یضمن ادا سقی من شرب غیرہ وادابطلت العقود فالوصیۃ بالباطل باطلۃ

ترجمہ اور نہر کے شرکاء میں سے کس کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ اپنے حصہ کے پانی سے کسی زمین کو سیراب کرے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، کیونکہ اس کے بعد پچھ دن گزر جانے کے بعد ہی مستحق اس زمین کا حق اس نہر سے قائم ہونے کا ہوگی کیا جائے گا یعنی دوسری زمینوں کی طرح اس زمین کی سیرابی بھی اس نہر سے ہوتی آئی ہے لہذا اس کا حق سے ثابت

ہے و کذا اذا اراد الحج اسی طرح اگر کوئی یہ چاہے کہ نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرے کہ اس کا پانی دوسری زمین تک پہنچ جائے یعنی دوسری زمین میں بھی بہہ جائے، تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ شخص اپنے حق سے بھی زیادہ پانی نکال لے گا، کیونکہ دوسری زمین میں پانی پہنچنے سے پہلے پہلی زمین کچھ پانی جذب کر لے گی وہو بطریق الحج وریہ مسئلہ مشترک راستہ کی نظیر ہے، اس طور سے کہ اگر کسی ایک شریک نے یہ چاہا کہ اس راستہ میں ایک اور بھی دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب کھولے جس میں موجودہ گھر کا رہنے والا نہ ہو بلکہ دوسرا شخص رہتا ہے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر اس میں رہنے والا دوسرا شخص غیر نہ ہو تو جائز ہوگا۔

ولو اراد الاعلى الحج اور اگر کسی مخصوص نہر کے دو شریکوں میں سے ایک نے یہ چاہا کہ ان دونوں کے درمیان نہر میں جو کئی سوراخ بنے ہوئے ہیں ان میں سے کسی سوراخ کو بند کر دے تاکہ اس کی اپنی زمین میں جو فضل پانی آتا ہے، وہ اس سے زمین گیلی رہتی ہے وہ بند ہو جائے، تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کے بند کر دینے سے نیچے کے شریک کی زمین میں پورا پانی نہیں پہنچے گا جس سے اس زمین کو نقصان ہو جائے گا و کذا اذا اراد ان يقسم الحج اسی طرح اگر ایک شریک نے یہ چاہا کہ سوراخوں سے پانی لینے کی بجائے اپنے حق کو نصف نصف کے حساب سے بانٹ لے تو اسے اس کا بھی اختیار نہ ہوگا، کیونکہ سوراخوں کے ذریعہ پانی کی تقسیم کا کام پہلے ہی ہو چکا ہے، البتہ اگر دونوں شریک اس کام پر راضی اور متفق ہو کر کریں تب جائز ہوگا، کیونکہ حق ان ہی دونوں کا ہے، پھر دونوں کی رضا مندی سے اگر نصف نصف پر ہوا رہ گیا تو نیچے کے حقدار کو یہ اختیار ہوگا کہ اس طرح کی نصف نصی ہوا رہ کو ختم کر دے، اس طرح اس کے ورثوں کو بھی یہی حق حاصل ہوگا، اس طرح کی تقسیم کا مطلب یہ ہوا تھا کہ اپنے پینے کے حق کو دوسرے کو عاریہ دیا تھا، اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنا حق دوسرے کو مستقل طور سے دیدیا تھا، (ف جب پینے کے حق میں دونوں شریکوں کا مبادرہ نہیں ہوا تو یہ کہن ہوگا کہ ہر ایک نے دوسرے کو عاریہ دیا تھا، اور عاریت پر دینے کے بعد ہر شخص کو اپنی چیز کے واپس پینے کا اختیار ہوتا ہے)۔

والشرب مما يورث الحج اور شرب یعنی پانی پینے پانے کا حق ایسا ہوتا ہے جو میراث میں منتقل ہوتا رہتا ہے، اگرچہ وہ زمین کے بخیر ہی ہو، اور اس کے اصل یا عین سے نفع حاصل کرنے کے لئے کسی کو وصیت بھی کی جاسکتی ہے، بخلاف بیع و رباہ اور صدقہ اور وصیت کے یعنی حق شرب کو بیچنے یا ہبہ کرنے یا صدقہ دینے کی وصیت کی جائے تو کوئی بھی جائز نہیں ہوگا، خواہ اس وجہ سے کہ عین شرب مجہول ہے یا اس میں دھوکا ہے، یا اس وجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے غیر کے گھٹ سے اپنی زمین سیراب کی تو ضامن نہیں ہوتا ہے، اور جب یہ سارے معاملات باطل ہوئے تو وصیت کا معاملہ بھی باطل ہوگا۔

توضیح کیا نہر کا کوئی شریک اپنے حصہ کے پانی سے ایسی زمین کو سیراب کر سکتا ہے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، مشترک نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرنا کہ اس کا پانی دوسرے کی زمین تک پہنچ جائے، مسئلہ کی تحقیق، حکم، تفصیل، دلائل

و کذا لا يصلح مسمى في الكاح حتى يجب مهر المثل ولا في الحلع حتى يحب رد ما قبضت من الصداق لتفاحش الجهالة ولا يصح بدل الصلح عن الدعوى لانه لا يملك شيء من العقود ولا يباع الشرب في دير صاحبه بعد موته بدول ارض كما في حال حياته وكيف يصع الامام الاصح ان يصم الى ارض لا شرب لها فيعها بادن صاحبها ثم يطر الى قسمة الارض مع الشرب وبدونه فيصرف التفاوت الى قضاء الدين وان لم يحل ذلك اشترى على تركة الميت ارضا بغير شرب ثم يضم الشرب اليها وابعها فيصرف الثمن الى ثمن الارض والمصل الى قضاء الدين واداسقى الرجل ارضه او مجرها ماء اى ملاه فسال من مائها في ارض رجل

فقر قحھا اور بت ارض حارہ من هذا الماء لم یکن علیہ صماہا لانه غیر متعد فیہ، واللہ اعلم ترجمہ در اسی طرح نکاح کا مہر مقرر کرتے ہوئے پانی پینے کا حق متعین نہیں کیا جاسکتا ہے، اگر ایسا کر یا تب اس کا مہر مثل ازم ہوگا، نیز خلع کرتے ہوئے شرب (پینے کے حق) کو عوض نہیں بنایا جاسکتا ہے، جس کی وجہ سے اگر عورت نے ایسا کر لیا تو اب تک اس عورت نے جو کچھ مہر وصول کیا ہو اس کو واپس کرنا عورت پر ازم ہوگا، کیونکہ اس شرب کے حق میں بہت زیادہ جہات باقی رہتی ہے، اسی طرح اگر کسی مال کے دعویٰ پر مصاحت کرتے ہوئے حق شرب کو عوض بنا چاہا تو اب نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ بدل صحیح کی عقدے ذریعہ بھی مملوک نہیں ہوتا ہے، اور جس شخص کو کسی گھاٹ سے پانی سینے اور پینے کا حق حاصل ہو اس کے مرجانے کے بعد اس کے قرضہ میں اگر دگ صرف اسی حق شرب کو اس کی زمین کے بغیر فروخت کرنا چاہیں تو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے، جیسے کہ اس کی زندگی میں حکم تھا۔

وکیف یصع الامام الح پھر ایسی صورت میں کہ مرنے والے مقروض کے اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے زمین کے بغیر صرف اپنا ایک حق شرب چھوڑا ہو اس کے لئے شرب جتنی اس کے سیراب کرنے کے لئے کوئی حق نہ ہو، پھر اس زمین کے مالک کی اجازت سے اس زمین کو اس حق شرب کے ساتھ امام فروخت کر دے، پھر یہ اندازہ کیا جائے کہ اس زمین کی پہلے کیا قیمت تھی اور اب اس حق شرب مل جانے کے بعد اس کی کیا قیمت وصول ہوئی پس جو فرق ہو اسی رقم اس کے قرض کی دیکھائی میں قرض خواہ کو دیدی جائے وان لم یحد ذلك الح اور اگر امام کو یہی زمین جس کے لئے حق شرب نہ ہو وہاں پر نہ ملے تو وہ میت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جس کے لئے حق شرب نہ ہو پھر اس حق کے ساتھ اس زمین کو وہی امام فروخت کر دے پھر اس زمین کی قیمت ادا کر دینے کے بعد جو بھی رقم بچ جائے اس رقم کو اس کے قرض کی ادائیگی میں دیدے۔

واذا اسقی الرجل ارضه الح اگر کسی نے اپنی زمین سیراب کی یا اسے پانی سے بھر دیا جس کی وجہ سے اس کا پانی بہہ کر دوسرے شخص کی زمین میں چلا گیا اور اسے ڈوب دیا یا اس پانی سے اس دوسرے کی زمین بھیک گئی تو پہلے شخص پر کسی قسم کا تادان، زم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کوئی ریہ دتی نہیں کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (ف) اس بناء پر اگر زیادتی کرتے ہوئے یا دوسرے کو نقصان پہنچانے کی غرض سے اپنے کھیت میں پانی بھر دیا ہو تو دوسرے شخص کے نقصان کا سے ضامن ہونا پڑے گا، م۔

توضیح نکاح کے لئے پانی پینے کا حق بطور مہر مقرر کرنا یا خلع میں اس حق کو عوض مقرر کرنا، یا کسی معاہدہ صحیح میں بطور عوض حق شرب دینا، اگر کسی مقروض مرنے والے کے پاس حق شرب کے علاوہ کچھ نہ ہو تو اس قرض کی ادائیگی کس طرح کی جائے، اگر کسی نے اپنی زمین میں اتنا پانی دیا کہ وہ دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا نقصان ہو گیا تو اس کا ضمان لازم ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

محور ہا، ف، د، محور، محور الارض، زمین کو کھیتی کے لئے کھولنا، اچھی کھیتی کے لئے پانی دینا، نزلت الارض، زمین کو جگڑو، نمنک کر دینا۔

﴿کتاب الاشربة﴾

سمى بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حكمها قال الاشربة المحرمة اربعة الحمر وهي عصير العنب اذا علا واشتد وقذف بالرمد والعصير اذا طبخ حتى يذهب اقل من ثلثيه وهو الطلاء المذكور في الجامع الصغير وبقيع التمر وهو السكر وبقيع الربيب اذا شتد وغلا، اما الخمر فالكلام فيها في عشرة مواضع احدها في بيان مائيتها وهي التي من ماء العنب اذا صار مسكرا وهذا عندما وهو المعروف عند اهل اللغة واهل العلم وقال بعض الناس هو اسم لكل مسكر لقوله عليه السلام كل مسكر حمر، وقوله عليه السلام الحمر من هاتين الشحرتين و اشار الى الكرمة والحلة ولانه مشتق من مخامرة العقل وهو موجود في كل مسكر

نشہ آور چیزوں کا بیان

ترجمہ اس بحث اور بیان کا نام کتاب الاشربة رکھا گیا ہے، کیونکہ اس میں حکم شراب کا بیان ہے فظا اشربة لفظ شراب کی جمع ہے، شراب کے لغوی معنی ہیں ایسی چیز جو پی جائے خواہ وہ حکماً حلال ہو جیسے ماء، پانی، یا حکماً حرام ہو جیسے انگور یا کھجور سے بنائی ہوئی حرام شراب، لیکن اہل شرع کی اصطلاح میں یہ لفظ شراب ایسی چیز کے ساتھ مخصوص ہے، جس کا پین حرام ہو، اس کتاب کا نام کتاب الاشربة اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس میں شراب کے حکم کا بیان ہے قال الاشربة المحرمة الح قدورنی نے فرمایا ہے کہ چار طرح کی شرابیں حرام ہیں، (۱) خمر یعنی انگور کا رس یا شیرہ جبکہ اس میں تیزی اور ابال آکر جھاگ آجائے، (۲) العصیر انگور کا دہ شیرہ جسے اتنا کا دیا گیا ہو کہ اس سے دو تہائی سے کم اڑ جائے، اسی کا دوسرا نام طلاء بھی ہے، اور جامع صغیر میں یہی نام مذکور ہے، (۳) نقيع التمر کھجور کا نقيع شیرہ جس میں جو ش کا کٹھن کٹھن کا شیرہ جبکہ اس میں بھی جوش آجانے کے بعد تیزی آگئی ہو، (ف نقيع التمر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کھجوروں کو پانی میں ڈال کر اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ اس پانی میں اس کی منھاس آجائے اور دیر تک پڑی رہنے کی وجہ سے گرمی سے اس میں جھاگ آجائے اور ابال آکر اس میں نشہ پیدا ہو جائے، (۴) اور نقيع الزبيب جینی انگور کا شیرہ جو پانی میں اتنی دیر پڑا رہے کہ اس میں جھاگ پیدا ہو کر تیزی اور ابال آجائے۔

وقال بعض الناس الح لیکن بعض لوگوں نے یعنی امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر مسکر یعنی نشہ آور چیز کا نام خمر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر مسکر خمر ہے، اور یہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے جسے مسلم اور احمد اور ابن حبان اور عبد الرزاق رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے، اور اس دعویٰ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جسے آپ نے انگور اور خرما کے درخت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خرماں دونوں درختوں سے ہے، یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے جو مسلم اور سنن ابن ماجہ میں موجود ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ غلط خمر مخمرۃ العقل سے مشتق ہے، یعنی عقل کو غلط مٹ کر نایا خبطی بنا دینا، اور یہ بات ہر مسکر یا نشہ آور چیز میں پائی جاتی ہے، (ف لہذا ہر نشہ آور چیز خمر ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے، اور جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں خمر کے درخت کی طرف اشارہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ انگور کے علاوہ خرما سے بھی شراب (خمر) تیار ہوتی ہے، اور اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ خمر کی حرمت جس

وقت نازل ہوئی اس وقت خمران پانچ چیزوں سے ہوتی تھی، (۱) انگور و (۲) چھوڑ و (۳) شہد و (۴) گیہوں اور جو، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس طرح حضرت انسؓ کی حدیث میں بھی ہے کہ جس دن شراب کی حرمت نازل ہوئی اس دن میں ہی وگوں کو شراب چارہا تھا، اس کی روایت بھی بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے، کہ جب ہم پر شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ تھی کہ ہم انگور کی شراب بہت کم پاتے تھے، اس کے عوض ہماری شراب یہی سرد تھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق انگور کی شراب کے علاوہ چھوڑے اور شہد اور گیہوں وغیرہ سے بھی ہوتا مروی ہے۔

توضیح کتاب نشہ آور چیزوں کا بیان، الاشر بہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، ایسی کتنی شراہیں ہیں اور کیا ہیں جن کا پینا حرام ہے، نام اور ان کی تفصیل خمر کی اصطلاحی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، وائیکل

ولنا انہ اسم خاص مطابق اهل اللغة فيما ذكرنا ولهذا اشتهر استعماله فيه وفي غيره غيرہ، ولا حرمۃ الحمر قطعية وهي في غيرها طيبة واسما سمي حمرا لتحمرة لا لمخامرتہ العقل علی ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه فان السجم مشتق من النجوم وهو الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر، و هذا كثير الطير والحديث الاول طعن فيه يحيى بن معين والثاني اريد به بيان الحكم اذ هو اللاتق بمنصب الرسالة

ترجمہ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ خمر ایک مخصوص شی کا نام ہے، چنانچہ تمام اہل لغت کا اسی پر اتفاق ہے، اسی لئے لفظ خمر کا استعمال اسی معنی میں مشہور ہوا ہے، اور دوسرے معنی میں دوسرا لفظ مستعمل ہوتا ہے ولا حرمۃ الحمر الح اور اس دلیل عقلی سے کہ خمر کی حرمت قطعی ہے، اور انگور کی شراب کے علاوہ دوسری چیزوں کی شراب میں اس کی حرمت ظنی ہے، اور اس چیز کا نام خمر اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ مخمر ہے یعنی اس میں ایسی زیادتی اور قوت ہوتی ہے، جو دوسری شراہوں میں نہیں ہوتی ہے، اور مخمرۃ لعقل یعنی عقل کو چھپانے والا ہونے کی وجہ سے اس کا نام خمر نہیں رکھا گیا ہے، جیسا کہ آپ لوگوں کا دعویٰ ہے۔

(ف) لیکن عملہ فتح القدیر میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے، کہ تمام اہل لغت کا اس پر اتفاق کا دعویٰ مشکل ہے، کیونکہ قاموس میں ہے کہ خمر یا تو انگور کے ایسے شیرہ کا نام ہے جو مسکر ہے، یا وہ عام ہے یعنی ہر مسکر نشہ آور کا نام ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ خمر کے حرام ہونے کے وقت مدینہ میں انگور کی شراب کا زمانہ ہی نہیں تھا، بلکہ اس وقت ان کی شراب فقط سبیا تھی، قاموس کی عبارت کا مطلب ختم ہو گیا۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صاحب قاموس خود بھی محدث تھے، اس لئے انہوں نے حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ معنی بیان کئے ہیں، لیکن حضرت عمرؓ نے منبر پر کھڑے ہو کر یہ بیان فرمایا ہے کہ الحمر ما حامر العقل یعنی ہر ایسی چیز جو عقل کو چھپالے وہ خمر ہے، نیز حضرات ابن عمرؓ و ابوہریرہؓ و انسؓ کی احادیث میں خمر کا لفظ انگور کی شراب کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں پر بھی ہے، اور مصنفؒ نے اس میں مناقشہ یا اعتراض فرمایا ہے اس طرح سے کہ اس کے اس لفظ کا خاص ہونا ممنوع نہیں ہے، چنانچہ استدلال کے طور پر یہ فرمایا ہے۔

علی ان ما ذکرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه الح (یعنی آپ کا بیان اس دعویٰ کے منافی نہیں ہے کہ یہ لفظ خمر اس معنی ہی کے لئے مخصوص ہو جیسا کہ لفظ نجم نجوم سے مشتق ہے جس کے معنی ظہور کے ہیں، جبکہ یہ لفظ نجم ایک مخصوص و مشہور ستارہ کے لئے مخصوص ہو کر رہ گیا ہے اور اس لفظ سے ہر ظاہر ہونے والی چیز مراد نہیں لی جاتی ہے، اس جیسی اور بھی بہت

سی مثالیں مل سکتی ہے، (ف) جیسے تزیب کے لفظی معنی ہیں تن بدن کو زیب دینے والی چیز، حالانکہ اب یہ غلط خاص قسم کے کپڑے کا نام ہو گیا ہے۔

وللحدیث الاول الخ اور پہلی حدیث (یعنی کل مسکر خمر) میں یحییٰ بن معینؒ نے طعن کیا ہے، (ف) یعنی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کہ ہر مسکر خمر ہے، اس میں مصنفؒ کے نزدیک امام یحییٰ ابن معینؒ جو فن جرح و تعدیل کے اہم ہیں طعن کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے، لیکن شیخ زبیلی و یحییٰ وغیرہا میں سے کسی نے بھی ایسا طعن نہیں کیا ہے، اور طعن کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے، کیونکہ امام مسلمؒ نے اسے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، لہذا وہ حدیث اس بناء پر صحیح ہوئی اور کسی کا بھی اس پر طعن کرنا قابل قبول نہیں ہوگا۔

والثانیہ اريد به بيان الحكم الخ اور دوسری حدیث سے مراد حکم بیان کرنا ہے، کیونکہ عہدہ رسالت کے لئے یہی مناسب ہے، (ف) یعنی دنیا میں رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے کے غرض احکام خداوندی کو لوگوں میں بیان کرنا اور ان کو پہنچانا تھا، اور آپ الفاظ اور لغات کی وضاحت کے لئے تشریف نہیں لائے تھے، پس دوسری حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جو شراب اس انگور کی ٹہل سے حاصل ہو وہ حرام ہے، اور جو شراب اس خمر کے درخت سے حاصل ہو وہ بھی حرام ہے اس طرح آپ نے خمر کا اطلاق نہیں فرمایا بلکہ اس کا حکم بیان فرمایا ہے پس حاصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خمر کا ذکر آیا ہے، اس سے خاص لغت کو بیان کرنا ہے یا وہ منقول شرعی ہے، پس حنفیہ کے نزدیک اصول فقہ میں یہ بات طے پائی ہے کہ اسے لغت پر محمول کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جگہ جگہ پر عربوں کو یہ تنبیہ کی ہے کہ یہ کتاب مجید تمہاری ہی زبان میں نازل ہوئی ہے، اور قرآن کو عربی فرمایا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زبان عربی ہی مقصود ہے، پس خمر کا حفظ اصلی لغت کے اعتبار سے انگور کی شراب کے معنی میں ہے، اس لئے خمر اسی معنی میں مخصوص ہوئی، پھر دوسری نشہ آور چیزوں کا حکم، تو وہ چیزیں بھی حرمت کے حکم میں اگرچہ داخل ہیں مگر وہ احادیث صحیحہ سے مذکور ہوئی ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ میت ایسی حالت میں نازل کی گئی ہے، کہ مدینہ میں اس وقت خمر مطلقاً نہیں تھی، جیسا کہ صحیح بخاری میں مذکور ہے، اس طرح ابن عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ خمر کی حرمت نازل ہوئی اور یہ حکم ان پانچ چیزوں کے بارے میں ہے الخ جیسا کہ مصححین میں موجود ہے، لہذا ان دونوں روایتوں میں اس طرح تطبیق ہوگی کہ خمر جو انگوری شراب کے معنی میں ہے اس کا وجود اس وقت مدینہ میں نہ تھا، اور جس شراب حرام میں تحریم مقصود ہے، اس میں وہ خمر مراد ہے، جو کئی چیزوں سے بنتی ہے، یہاں تک کہ ہر وہ چیز جس سے نشہ آجائے وہ بھی خمر ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ جس دن خمر حرام کی گئی اس دن میں ابو طلحہؓ کے گھر میں لوگوں کو شراب پلانے کا کام انجام دے رہا تھا، ان کے ہاں شراب میں صرف یہ چیزیں تھیں، یعنی فصح، بسر، اور تمر، یعنی میں ان ہی چیزوں کو شراب اور خمر کے طور پر پلا رہا تھا، اچانک اسی وقت آواز لگانے والوں نے آواز لگائی تو گھر والوں نے کہا کہ ذرا گھر سے نکل کر دیکھو تو کیا حکم صادر ہوا ہے، جس کا اعلان ہو رہا ہے، چنانچہ میں نے نکل کر دیکھا تو یہ پایا کہ کہنے والا کہہ رہا ہے کہ ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کر دی گئی ہے، الحدیث۔ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اس وقت اصل خمر (شیرہ انگور) تو نہیں تھی مگر پینے کی جو چیزیں تھیں وہ حرام تھیں، لیکن وحی الہی عزوجل کا مقصود وہ مسکر یعنی نشہ آور چیز کو حرام کرنا تھا، اس معنی میں ہر شراب جو مسکر تھی حرام ہو گئی، اسی لئے حضرت انسؓ کی روایت میں اس طرح بھی مذکور ہے کہ ہم لوگ انگور کی شراب بہت ہی کم پاتے تھے، اور جو چیز ہم بطور خمر استعمال کرتے تھے، وہ بسر و تمر تھی۔

اس سے ثابت ہوا کہ خمر کے لغوی معنی تو انگور ہی کی شراب کے ہیں مگر دوسری نشہ آور چیزیں بھی حرام اور بطور خمر کی ہیں، اور حضرت جعفر صادقؑ نے بعض اہل بیت سے روایت کی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے بنید کے بارے میں دریافت کیا تو ام المومنینؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کو اس کے نام سے حرام نہیں کیا ہے بلکہ اس کے انجام (نشہ) کے اعتبار سے حرام کیا

ہے، ہذا جس شراب کا بھی انجام خمر کے جیسا یعنی نشہ آور ہو وہ خمر کی طرح حرام کی گئی ہے، رواہ انداز قطعی۔
تو اس سے معلوم ہو کہ اصل میں خمر تو انگوری شراب ہی ہے، لیکن جو چیز بھی نشہ آور ہوتی ہے وہ بھی حکم خمر ہے، اس طرح خمر کی اصل ذات فقط انگوری شراب ہوئی اور بقیہ نشہ آور چیزیں حکم مراد ہیں، یہاں تک خمر کے بارے میں پہلی بحث تھی جو اصول حنفیہ کے مطابق کی گئی ہے، پھر اگر ائمہ مالکیہ و شافعیہ وغیرہم رحمہم اللہ کے واسطے اس طرح کی تقریر کی جائے کہ اصل لغت میں خمر بمعنی انگوری شراب کے مان لیا گیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو تشریح اور مذہبی طور پر حرام فرمایا ہے لہذا اشراج میں اس کی جو بھی مراد ہوگی وہی خمر کے معنی ہیں، اور مشہورہ و متواترۃ المعنی احادیث سے چونکہ خمر سے مسکر ہی مراد ہے اس سے اس جگہ رسول اللہ ﷺ سے اس کی شرعی تفسیر معلوم ہو گئی، جس کی بنیاد یہ ہوئی کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہی ہوگی جو عرف شرع میں معلوم ہوئی ہو اسی سے وضوء و صلوٰۃ و صوم وغیرہ میں شرعی معانی کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اور ائمہ حنفیہ بھی اس بات سے انکار نہیں کرتے ہیں مگر ان کے نزدیک شرعی معانی میں بھی لغوی معانی کا خیال ضرور ہوتا ہے، جیسا کہ رکوع و سجود اور حتم وغیرہ کی بحث میں ان کے شرعی معانی کے اندر لغوی کا اعتبار بھی بیان کیا جا چکا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ لفظ خمر کی تفسیر میں حدیث تقریباً سبھی ہم معنی اور متواترۃ المعنی ہیں، اور کچھ حدیثیں مشہور سے کم بھی نہیں ہیں، اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہا کہ اگر لفظ خمر اصل سخت میں خاص انگوری شراب کے لئے موضوع ہو تو شریعت میں مشہور احادیث میں شراب خمر و شہد وغیرہ بھی عام ہے، لہذا یہ معانی بھی قطعی ہو گئے، جیسے کہ انگوری شراب کے معنی میں لفظ خمر قطعی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خمر کے معنی انگوری شراب کے یہ قطعی ہیں اور شراب خمر و شراب شہد وغیرہ کے معنی میں نفی ہے، اور خمر کی بہت اور اصیت یہ ہے کہ انگور کا کچا پانی یا رس ہے، پھر اس میں بھی یہ بات معلوم ہے کہ انگور کا تازہ رس بلا خلاف حلال ہے، اس لئے یہ جو نا ضروری ہو گیا کہ اس شیرہ میں حرمت کس طرح اور کب آئی جو خمر کہلانے لگتی ہے، اس لئے اس کا بیان سامنے آرہا ہے۔

توضیح لفظ خمر کے لغوی اور شرعی معنی اور اس کے حکم کے بیان میں علماء کے اقوال،
دلائل مفصلہ

والثانی فی حدیث ثبوت ہذا الاسم و ہذا الذی ذکرہ فی الكتاب قول ابی حنیفہ وعدہما اذا اشتد صار حمرا ولا یشرط القذف بالرمد لان الاسم یثبت بہ وکذا المعنی المحرم بالاشتداد وهو المؤثر فی الفساد ولابی حنیفہ ان العلیان بدایۃ الشدۃ وکمالها بقذف الرمد وسکوہ اذ بہ یتیمر الصافی من الکدر واحکام الشرع قطعۃ فساط بالہایۃ کالحد واکمار المستحل وحرمة البیع وقیل یؤحد فی حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتیاطا۔

ترجمہ۔ در خمر کے بیان میں دوسرے مقام پر دوسری بحث یہ ہے کہ خمر کا نام کب اور کس صورت میں صادق آئے گا، یعنی اس نام کے ثابت ہونے کی حد کا بیان (ف اور وہ حد ابھی متن میں بیان کی جا چکی ہے کہ انگور کا شیرہ رکھے رہنے سے گرمی پا کر اس میں جوش آجائے اور وہ کچھ گاڑھا ہو جائے پھر اس کے اوپر جھاگ آجائے) و ہذا الذی ذکرہ فی الكتاب الخ اور کتب قدوری میں جو یہ کہا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے (ف کہ جھاگ ڈالنا بھی اس کی حد میں داخل ہے، اور صاحبین کے نزدیک شیرہ جب گاڑھا ہو گیا تبھی سے شیرہ شراب خمر ہوگی، یعنی اس پر جھاگ آجانا ہی شرط نہیں ہے، اس لئے اس میں ذرا سختی اور گاڑھا پن ہونے سے ہی نام پڑ جاتا ہے۔

و کذا المعنی المحرم الخ۔ وراہی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے میں وہ گاڑھا ہو جانے سے ہی ثابت ہو جاتے ہیں

اور فساد پیدا کرتے ہیں وہی چیز اثر ڈالتی ہے، (ف) حاصل کلام یہ ہوا کہ انکور کا شیرہ تازہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق پاک اور اس کا استعمال جائز ہے لیکن وقت گزرنے سے آہستہ آہستہ اس میں اہل آتا ہے اور گاڑھا ہوتا ہے تو اسی میں تخمر اور اشتداد پیدا گیا اسی لئے اس کو خمر کہا گیا خواہ اس میں جھاگ آئے یا نہ آئے، لہذا اس میں جھاگ پیدا ہونے کی قید زائد ہوئی، کیونکہ جھاگ آئے بغیر بھی وہ نشہ آور اور تخمر ہو جاتی ہے، جس کے معنی زیادتی اور قوت کے ہیں، پس جب اس میں اشتداد سے ہی تخمر کے معنی پائے گئے اور خمر کا اس پر اطلاق جھاگ آئے بغیر ہی صحیح ہو گیا تو اب اس میں جھاگ کے بھی آنے کی شرط نہیں رہی، اور اسی حالت میں نشہ جو اس کی حرمت کا سبب ہے، وہ موجود ہو جاتا ہے تو اس میں جھاگ نہ آنے کے باوجود صورت اور معنی پر اعتبار سے خمر ہے۔

ولایہ حیفة الخ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں جوش آتا اس میں سختی اور زیادتی پیدا ہونے کی ابتداء ہے، (ف) اور خمر جو تخمر بمعنی شرب سے ماخوذ ہے، وہ شدت کی انتہاء ہے، پس جوش آنے کی ابتدائی حالت میں وہ بالاتفاق خمر نہیں ہے، اور اوسط درجہ میں وہ گاڑھی ہوئی: وکمالها بقذف الخ۔ اور اس کی شدت میں کمال ہونا اس وقت ہوگا جبکہ اس میں جھاگ آجائے اور ایک حالت پز رک جائے، کیونکہ اسی کیفیت میں آکر گدلا اور صاف کے درمیان امتیاز ہو جاتا ہے، (ف) اور یہی کمال کا مرتبہ ہے، اب اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خمر کی حرمت کا حکم کس وقت سے شروع ہوتا ہے یعنی جبکہ وہ درمیانی حالت میں ہو یا پورے طور پر وہ خمر بن چکی ہو، اس کا جواب دیا کہ خمر کی حرمت کا قطعی حکم مکمل خمر بن جانے پر ہی ہونا چاہئے، چنانچہ اس کا بیان یہ ہے) واحکام الشرع قطعیۃ الخ۔ اور شرعی احکام چونکہ قطعی ہیں اس لئے ان کا تعلق بھی اس صورت میں جبکہ خمر میں اشتداد آگیا ہو، (یعنی اس میں جھاگ آگیا ہو)، کالحد جیسے خرپینے والے پر حد جاری کرنا (ف) بلاشبہ یہ حکم قطعی اور اجماعی ہے لہذا یہ حکم ایسے ہی خمر پر جاری ہوگا جو واقعہ قطعی خمر ہو کہ اس میں خمر یعنی پوری شدت آچکی ہو۔

واکفار المستحل الخ: اسی طرح اس خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہنا (ف) اس طرح سے اگر وہ اس بات سے توبہ نہ کرے تو اس کے مرتد ہو جانے کی وجہ سے آخر میں اسے قتل بھی کر دینا لہذا یہ قطعی ہے)۔ وحرمة البیع الخ: اسی طرح اس خمر کی بیع کا حرام ہونا (ف) کہ یہ حکم بھی قطعی ہے) وقیل یؤخذ الخ: اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پینا حرام ہونے کے بارے میں احتیاطاً صرف اشتداد پر عمل کرنا چاہئے (ف) یعنی اگر اس میں اشتداد تو آجائے مگر جھاگ نہ آئے تو بھی اس کا پینا حرام ہوگا، ابنتہ اس وقت اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری کی جائیگی، اور اس کے حلال کہنے والے کو کافر نہیں کہا جاسکے گا، مگر جب اس میں جب جھاگ آجائے پر یہی کام کرے یعنی اسے پینے یا اسے حلال کہے۔

اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب بھی کوئی حکم کسی نص سے ثابت ہوتا ہے تو اس کے لئے کسی علت کو تلاش کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے بلکہ وہی نص اس کے لئے علت رہتی ہے، چنانچہ خوف کی نماز پڑھنے کی علت ابتداء اسلام میں یہ بتائی گئی ہے کہ تم کو اس بات کا خوف ہو کہ تم نماز پڑھنے لگو اور اچانک دشمن تم پر حملہ کر بیٹھیں اس کے بعد خوف کی یہ علت ختم ہو گئی اور تمام عرب میں اسلام پھیل گیا جب بھی یہ خوف کی نماز منسوخ نہیں ہوئی اور اب تک جائز ہے، اسی طرح کسی بھی نص سے جب کوئی حکم ثابت ہوتا ہے تو اس کے لئے کسی علت کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے، کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہے، کیونکہ اس حکم کے لئے وہی علت کافی ہے، اس کے بعد اگر اس حکم سے دوسرا کوئی جزئی حکم ثابت کیا جائے اس وقت اس جزء میں کسی علت کو تلاش کرنا ضروری ہوتا ہے، مثلاً کھجور یا تال کی تاڑی خمر پر قیاس کرتے ہوئے یہ علت نکالی جائے پس اس جزوی مسئلہ کے لئے اصل یعنی خمر میں سکر یعنی نشہ کی علت نکالی گئی، لیکن خود اس خمر کے حرام ہونے کے لئے علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ وہ تو حکم نص سے حرام ہے، اس تمہید کے بعد اب آئندہ مصنف کے کلام کو سمجھنا چاہئے۔

توضیح: خمر کا نام اور اس کا حکم کب سے شروع ہوتا ہے اس میں کون سی علت پائی جاتی ہے،

اس میں ائمہ کا کیا اختلاف ہے اور نتیجہ کیا ہوتا ہے، دلائل کیا ہیں

والثالث ان عيسها حرام غير معلول بالسکر ولا موقوف عليه ومن الناس من انکر حرمة عيسها وقال ان السکر منها حرام لان به يحصل الفساد وهو الصدع ذکر الله وهذا کفر لانه حدود الکتاب فانه سماه رحسا والرجس ما هو محرم العين وقد جاءت السنة متواترة ان النبی علیه السلام حرم الحمر وعلیه انعقد الاجماع ولان قلبه يدعو الی کثیره وهذا من خواص الحمر ولهذا تزداد لشاربه اللذة بالاستکثار منه بحلاف سائر المطعومات

ترجمہ خمر کے بارے میں تیسری بحث یہ ہے کہ نفس خمر حرام ہے، یعنی اس میں نشہ کی علت کا پیا جان ضروری نہیں ہے، (ف) یعنی خمر کی حرمت چونکہ نص سے ثابت ہے اس لئے نشہ کی علت کی وجہ سے یہ حرام نہیں ہے، اسی لئے خمر کا صرف ایک قطرہ پینا حرام ہے، اگرچہ ذہن پر اس کا برا اثر نہ ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے اس کا ایک قطرہ بھی عمد اپنی پرتو اس پر حد جاری کی جائیگی، بخلاف تازی وغیرہ کے جو خمر پر اس طرح قیاس کی جائیں کہ ان میں حرمت کی علت سکر و نشہ پائی جاتی ہے، اور اس کے مسکر ہونے پر ہی اس کا حکم موقوف ہے، یہاں تک کہ بدام کا تیل یا انار کا شربت وغیرہ جن میں نشہ نہیں ہے، ان میں حرمت کی علت بھی نہیں ہے، ورتازی وغیرہ جن میں نشہ ہے ان کا خمر پر قیاس ٹھیک نہیں ہے، البتہ اس کا حکم اس کی وجہ سے نشہ آنے پر موقوف ہے، سی لئے اگر ایک پیالہ تازی پینے سے نشہ نہ آئے تو وہ حرام نہ ہوگی پھر دوسرے پیالہ سے اور تیسرے سے جب تک کہ اس سے نشہ نہ آئے وہ حلال اور پاک رہیگی، پھر جب بھی نشہ پیا جائے گا اس میں حرمت آجائیگی، جبکہ خمر مطلقاً خواہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو وہ حرام ہے۔

ومن الناس من انکر الخمر اور بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے مطلق خمر کے حرام ہونے سے انکار کیا ہے اور کہا کہ خمر اتنی مقدار ہونے کے بعد حرام ہوگی کہ جس سے نشہ آجائے یعنی خمر سے صرف نشہ حرام ہے لان نہ يحصل الخمر کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے یعنی یہ دہی سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، (ف) اسی کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الحمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم مستهونون" جتنی شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈال دے خمر و خمار کے بارے میں اور تم کو ابی کی عزتوں کی یاد اور نماز سے روکے، آخر تک اس سے معصوم ہوا کہ اس کے نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے، اور نشہ حرام ہے، اور اصل خمر حرام نہیں ہے، یہ سب باتیں اس خیال کرنے والے کی ہیں، اس نے مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ بات تو کفر کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قرآن مجید میں رجس فرمایا ہے، اور رجس وہی چیز کہلاتی ہے جس کی ذات ہی پییدہ ہو، (ف) اب اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن و نہ اور بت سب کو پلید اور رجس فرمایا ہے، حالانکہ پانسہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہوتا ہے اس میں ذاتی ناپ کی نہیں ہوتی ہے، اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہر رجس کو پیید نہیں بتایا گیا ہے، بلکہ وہی رجس حرام ہے جو شراب کی قسم سے ہو، کہ اگر وہ رجس ہے تو پلید بھی ہے۔

وقد جاءت السنة متواترة الخمر اور سنت متواترہ سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خمر کو حرام فرمایا ہے، اور اسی پر اجماع امت بھی ہے، (لہذا خمر خواہ کم ہو یا زیادہ جتنی بھی ہو سب حرام ہے) اور اس دلیل سے بھی کہ تھوڑی سی خمر کا بھی یہ اثر ہے کہ وہ زیادہ مقدار کی طرف راغب کرتی ہے، اور زیادہ کی خواہش بڑھاتی ہے، یعنی اگر تھوڑی مقدار حرام نہ بھی ہو جب بھی وہ زیادہ مقدار کو خواہش کو بڑھاتی ہے، اور یہ تو خمر کا خاصہ ہے، اسی وجہ سے شرابی کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے، برخلاف دوسری کھانے اور پینے کی چیزوں کے کہ ان میں یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے۔

اس طرح استدلال کا خلاصہ یہ ہوا کہ تھوڑی مقدار کو جائز رکھنے حکمت و مصلحت کے خداف بھی ہے کیونکہ پینے والا محالہ ایک وقت میں زیادتی کا عادی بن جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ امت یعنی سلف صالحین سے آج تک اس کا تھوڑا اور زیادہ سب حرام ہے، تیسری بات یہ ہے کہ احادیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہے چنانچہ ان احادیث کو بطور نمونہ یہاں پر ذکر کیا جا رہا ہے اس طرح ہے کہ (۱) حضرت انسؓ کی حدیث صحیحین کی روایت سے ہے، (۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مالک و مسلم واحمد و محمد بن الحسن رحمہم اللہ کی روایت سے ہے، (۳) حضرت کیسان الشافعیؒ کی حدیث جو امام احمد کی روایت سے ہے، (۴) محمد بن قیس ہمدانی کی حدیث کہ ایک ثقفی شخص جس کی کنیت ابو عامر تھی ہر سال رسول اللہ ﷺ کے لئے ایک پکھال (پانی رکھنے کا چمڑے کا ٹینک یا بڑا مشک۔ قاسمی) خمر بدیہ کے طور پر بھیجا کرتا تھا، (ف) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ قبوں فرما کر دوسروں کو ہدیہ دیتے ہوں گے کیونکہ یہ بات قطعی طور سے معلوم ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی بھی خمر کو زبان مبارک پر نہیں رکھا تھا اور اس بات پر سب کا اتفاق بھی ہے، (۱۲)۔

پھر جس سال خمر حرام کی گئی تو اس نے اپنی عادت کے مطابق اس سال بھی ایک پکھال خمر بھیج دی، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی ہے، اور ایک روایت مالک و احمد میں اس طرح ہے کہ اے ابو عامر کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی ہے، اس لئے اب ہمیں اس کی کوئی ضرورت نہیں رہی، یعنی یہ اب ہمارے کسی کام کی نہیں رہی، اس وقت ایک شخص نے آہستگی کے ساتھ اس کے کان میں کوئی بات کہی (مالک و احمد) تب ابو عامر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، آپ اسے قبول فرما میں اور اسے فروخت کر کے اس سے حاصل شدہ رقم کو خرچ کریں، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے ابو عامر جس ذات نے اس کا پینا ہم لوگوں کے لئے حرام کیا ہے اسی نے اس کو بیچنا اور اس کی رقم کو کھانا بھی حرام کر دیا ہے، رواہ محمد فی الآثار۔

اور یہی حدیث ابن عباسؓ کی ہے جو مالک و احمد کی روایت سے ہے، اور اس کے آخر میں کہ پھر اس شخص نے اس پکھال کا منہ کھول دیا جس سے ساری شراب بہ گئی، اور کیسان الشافعیؒ کی یہی حدیث احمد کی روایت سے بھی ہے، (۵) حضرت ابن عمرؓ کا یہ فرمان کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر عنت کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان یہودیوں پر بی چرلی حرام فرمادی تھی، تو انہوں نے (اسے کھانا تو چھوڑ دیا لیکن اس کو بیچ کر رقم حلال کر لی اور اسے کھالیا، اب اللہ تعالیٰ نے جب کہ خمر حرام کی ہے تو اسے بیچنا اور اس کی رقم کو کھانا بھی حرام کر دیا ہے، رواہ محمد، معلوم ہونا چاہیے کہ اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عین مال کا عوض بھی اس اصل مال کے حکم میں ہوتا ہے، یہاں تک کہ سور کے دام بھی اسی سور کے حکم میں ہیں۔

(۶) حضرت تمیم الداریؒ کی حدیث ہے کہ تمیم ہر سال ایک پکھال خمر بدیہ کے طور پر بھیجا کرتے تھے، پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ رواہ احمد ابو یعلیٰ، (۷) حضرت عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً حدیث منقول ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے خمر اور میسر کو حرام فرمادیا ہے، الخ رواہ احمد، (۸) حضرت ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث حضرت عمرو بن العاصؓ کی جیسی منقول ہے، جس کی روایت ابو حنیفہ وغیرہ نے کی ہے، (۹) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بھی اس کے مانند ہے، جس کی روایت ابو داؤد، ابن حبان اور بیہقی رحمہم اللہ نے کی ہے، (۱۰) حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مجھے اس بات کا حکم دیا کہ میں بازاروں میں جاؤں اور جس جگہ بھی شراب کی مشک پاؤں اسے پھاڑ دوں، رواہ احمد۔

(۱۱) حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ہے اور یہ حدیث بھی طویل ہے، اس میں مذکور ہے کہ خمر اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے، بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو نکال دیتا ہے، ابن ابی اندیاس نے مرفوعاً اور بیہقی نے موقوفاً اس کی روایت کی ہے، (۱۲) حضرت جابرؓ کی حدیث سے اور یہ بھی طویل ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ مجھے خبر ملی ہے کہ خمر حرام کر دی گئی ہے،؟ (کیا یہ صحیح ہے؟) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں،

سخر تک، ابو یعلیٰ نے اس کی روایت کی ہے، (۱۳) ایک مرفوع حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے بارے میں دس آدمیوں پر عنت فرمائی ہے، جن میں پینے والا اور پینے والے والے، پانے والا اور پانے والے، آخر تک پورے بیان کئے گئے ہیں۔ اور یہ روایت پیچیدگی اب الکرہیۃ میں گزر چکی ہے، (۱۴) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے مستقل شرابی (شراب خور) کو بت پرست کے مانند بتایا ہے، رواہ ابن ماجہ (۱۵) اسی کے مانند حضرت ابن عباسؓ کی بھی حدیث ہے، رواہ ابن فی صحیح۔

(۱۶) حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ شراب خود مثل بت پرست کے ہے، اس کی روایت ابن ماجہ اور احکام نے کی ہے، (۱۷) حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ تم لوگ ام النجاشیؓ خمر سے دور رہو، اس کی روایت امداد القطنی الطبرانی نے کی ہے، اور طبرانی کی روایت میں ام النجاشیؓ کی بجائے ام الفواحش ہے، (۱۸) حضرت عثمانؓ سے مرفوعاً حدیث ہے جس میں خمر کو ام النجاشیؓ کہا گیا ہے، ابو بکر ابن ابی عاص نے اس کی روایت کی ہے، (۱۹) حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ خمر ام الفواحش اور بڑا کبیرا گناہ ہے، جس نے اسے پیا اس نے اپنی ماں و خالہ اور پھوپھی سے زنا کیا، اس کی روایت الطبرانی نے اپنی الکبیر اور اداۃ میں روایت کی ہے، (۲۰) حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کی جیسی مختصر روایت کی ہے، رواہ الطبرانی، (۲۱) حضرت عقیقہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ الخمر جماع لثم، دیلی نے اس کی روایت کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خمر گنہوں کو جمع کرنے والی کھیتی ہے، (۲۲) حضرت ام ایمنؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ خبر دار شراب سے دور رہو کہ وہ بدکاری کی کنجی ہے، رواہ احسکری۔

(۲۳) حضرت ابو الدرداءؓ سے مرفوعاً حدیث ہے اور ام ایمنؓ کی جیسی حدیث ہے، رواہ ابن ماجہ و العسکری، (۲۴) حضرت خبابؓ کی مرفوعاً حدیث بھی اوپر کی حدیث جیسی ہے، رواہ ابن ماجہ، (۲۵) حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً حدیث ہے کہ جس نے شراب پی اس کی چائیں دنوں کی نماز قبول نہیں کی جاتی ہے، پھر اگر وہ توبہ کر دیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ کو قبول بھی کر دیتا ہے، پھر اگر اس نے دوبارہ پی تو پھر چالیس دنوں تک اس کی نماز قبول نہیں کی جاتی ہے، الخ یہ حدیث بہت طویل ہے ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حدیث حسن بھی کہا ہے، (۲۶) ابن عباسؓ کی حدیث بھی پیچیدگی حدیث کی مانند ہے، رواہ ابو داؤد، (۲۷) حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث بھی اوپر کی جیسی حدیث ہے، رواہ ابن ماجہ، (۲۸) حضرت اسماعیل بن یزید انصاریؓ کی حدیث بھی ماقبل کی حدیث کی طرح ہے، رواہ احمد، (۲۹) حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعاً حدیث کہ جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہیں کی تو وہ آخرت میں محروم ہوگا، رواہ مالک و البخاری و مسلم، الخ اصل، اس مسئلہ میں احادیث اتنی زائد ہیں کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ خمر کا حرام ہونا بذریعہ تواتر ہے، سہ تھ ہی اس کے نص قرآنی بھی ہے، جن سے اس کی حرمت اور ناپاکی ثابت ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں پر بھی ہو سکتا ہے، یا نہیں، اگرچہ اس خمر کا حکم تو بالجماع متعدد ہے، جتنی دوسری نشہ آور چیزیں بھی خمر کی طرح حرام بھی ہیں، لیکن اب گفتگو صرف اس میں باقی ہے کہ خمر کا اطلاق بھی دوسری نشہ آور چیز پر ہوگا اس علت کی وجہ سے کہ خمر خامر عقل کے معنی میں ہے، اس لئے جو چیز بھی عقل میں خلل ڈالے وہ بھی خمر کہلائی جائیگی، یہ تعیل جاری نہ ہوگی، اسی کی تفصیل مصنفؒ نے اپنی سند عبارت میں بیان کی ہے۔

توضیح خمر کی حرمت فی ذاتہ ہے یا علت پائی جانے کی وجہ سے ہے، کیا کسی مقدار تک معاف بھی ہے، خمر کی حرمت کے بارے میں اتفاق ہے، یا اختلاف بھی ہے، اس کی حرمت کی دلیل

ثم هو غير معلول عندنا حتى لا يتعدى حكمه الى سائر المسكرات والشافعي بعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف السمة المشهورة وتعيل لتعدية الاسم والتعيل في الاحكام لا في الاسماء

ترجمہ پھر خمر کے بارے میں جو نص موجود ہے وہ ہرے نزدیک معنی عقل پر پردہ چھاننا، ان اس کی علت نہیں ہے کہ اسی علت کی وجہ سے اسے خمر کہا گیا ہے، اسی لئے اس کا حکم دوسری مسکرات اور نشہ آور چیزوں کی طرف متجاوز نہ ہوگا، یعنی اس کی جیسی دوسری نشہ آور چیزوں کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا، البتہ اگر کسی چیز میں سکریا جاسکے گا تو وہ بھی حرام ہو جائیگی، اور امام شافعیؒ اس خمر سے علت نکال کر دوسری مسکرات کی طرف متجاوز کرتے ہیں، لیکن ایسا کرنا مناسب ہے، اس لئے کہ یہ بات سنت مشبورہ کے خلاف ہے، نیز یہ بات تو نام کو متجاوز کرنے کی تعلیل ہے، حالانکہ تعلیل باعث نکالنا تو حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور نام کو متعدی کرنے کے لئے نہیں ہوتی ہے، (ف۔ حالانکہ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ مخامرات عقل کی وجہ سے ہے لہذا دوسری نشہ آور چیزیں بھی اسی مخامرات عقل (عقل میں خلل آنے) کی وجہ سے خمر ہی کہی جائیگی، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کے خمر کہلنے کی وجہ سے جو حکم اصلی خمر کا ہوتا ہے وہی حکم متعدی ہو کر ان چیزوں کا بھی ہوگا، اس لئے ان کے نزدیک اگر خمر کے سوا تازی وغیرہ دوسری نشہ آور چیزوں کا ایک قطرہ بھی کوئی پیئے گا تو اس پر بھی حد جاری کی جائیگی، اس طرح انہوں نے پہلے مخامرات کی علت سے دوسری نشہ آور چیزوں کو خمر کا نام دیا، اور جب ان چیزوں پر خمر کا نام صادق سمجھا تو ان کے لئے خمر کا حکم بھی صادق آئے گا، حالانکہ وہ علت جو کسی پر قیاس کرنے سے ثابت ہوتی ہے، وہ تو صرف حکم کو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہے نام کے لئے نہیں ہوتی ہے۔

اسی بنا پر قیاس کے ذریعہ سے غت کو ثابت کرنا ممنوع ہے، مثلاً کوئی کہے کہ تنزیہ کپڑے کو بدن کو زیب و زینت دینے کی وجہ سے کہا جاتا ہے اور چونکہ کھواب کپڑے سے بھی بدن کو زینت حاصل ہوتی ہے اس لئے کھواب کو بھی تنزیہ ہی کہنا چاہئے، تو یہ کہنا بطل ہوگا، اس طرح خمر کا نام بھی دوسری نشہ آور چیزوں کو نہیں دیا جاسکتا ہے، البتہ خمر کا حکم نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے حرام ہے، لیکن ہم نے دوسری نشہ آور چیزوں کو علت یہ نکالی کہ خمر چونکہ نشہ آور ہوتی ہے ہند جو چیز بھی نشہ آور ہوگی اس میں بھی حرمت کا حکم ہوگا، صاحب نتائج الافکار نے کہا ہے کہ خمر میں مسکر ہونے کو علت بنانا صحیح نہیں ہے، یعنی یہ کہنا کہ خمر اس لئے حرام ہے کہ وہ مسکر ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ خمر بھی فی نفسہ حرام نہ ہو کیونکہ اس کا ایک دو قطرہ کبھی بھی مسکر نہیں ہوتا ہے، اور خود امام شافعیؒ بھی یہ بات نہیں کہتے ہیں، اور اگر خمر میں کوئی ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہ ہوتی ہو جیسے مخامرہ وغیرہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ ایسی علت سے ذات خمر کا حرام ہونا اس کے منافی نہ ہوگا، یہی بات میرے نزدیک حق بھی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے حضرات ابن عمرؓ و ابو ہریرہؓ و انسؓ کی حدیثوں میں یہ پیپہ ہے کہ انگور کی شرب کے علاوہ دوسری شرابوں کا نام بھی خمر ہی لیا گیا ہے، اس سے یہوں نے یہ سمجھا کہ یہ غلطی خمر لغوی اعتبار سے مستعمل نہیں ہوا ہے، بلکہ عرف شرع میں ہر ایک چیز کو خمر کہا جاتا ہے، جو عقل میں خلل انداز یا مخامر عقل ہو، بالخصوص اس وجہ سے کہ حضرت عمرؓ نے منبر پر فرمایا کہ خمر وہ چیز ہے جو خمر عقل ہو، پھر دوسری پانچ نشہ آور چیزوں کو خمر کہا، تو یہ بات صریح ہے کہ غلطی خمر عرف شرع میں منقول ہے نہ یہ کہ اس کو قیاس سے ثابت کیا ہے، جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے، اور اس پر مسائل متفرع ہوتے ہیں، یہاں تک کہ حلیفہ کے نزدیک خمر غوی کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور یہی قطعی ہے، اس کے علاوہ دوسری قسم کی تمام شربیں حرام قطعی ہیں، اور ان میں حرمت سکڑ اور نشہ آجانے کی وجہ سے ہے، اور غوی خمر جین و مسرہ حرام ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کی خمر مسکر اور نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام قطعی ہے، اور جس سے غلطی نہ نہ حق، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح خمر اور اس کے علاوہ دوسری محرمات کسی علت سے معلول ہیں یا کسی خاص وجہ سے

حرام ہیں، اقوال ائمہ کرام، نتائج، دلائل

والرابع انہا نجسة غليظة كالبول لثبوتها بالدلائل القطعية على ما بيناه والخامس انه يكفر مستحلها لانكاره الدليل القطعي والسادس سقوط تقومها في حق المسلم حتى لا يضمن متنعها وعاصها ولا يحور بيعها لان الله تعالى لما نجسها فقد اهانها والتقوم يشعر بعزتها وقال عليه السلام ان الذي حرم شرابها حرم بيعها واكل ثمنها واختلفوا في سقوط ماليتها والاصح انه مال لان الطباع تميل اليها وتخص بها ومن كان له على مسلم دين فاوفاه ثمن خمر لا يحل له ان ياخذ ولا لمديون ان يؤديه لانه ثمن بيع باطل وهو عصص في يده او امانة على حسب ما احتلوا فيه كما في بيع الميتة ولو كان الدين على ذمي فانه يؤديه من ثمن الخمر والمسلم الطالب يستوفيه لان بيعها فيما بينهم جائز

ترجمہ خمر کے بارے میں دس مقامات سے چوتھا مقام یا چوتھی بحث یہ ہے کہ اس کی نجاست کس قسم کی ہے تو جواب دیا کہ نجاست غلیظہ مثل آدمی کے پیشاب کے ہے، کیونکہ اس کا ثبوت قطعی دلائل سے ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف) نتائج الافکار نے کہا ہے کہ گزشتہ دلائل سے اس کا صرف ناپاک ہونا تو ثابت ہوتا ہے، لیکن نجاست غلیظہ کا ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ قرآن مجید میں اسے ر جس فرمایا گیا ہے، اور ر جس اسی ناپاک کی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی ذات میں ناپاک ہو جیسا کہ مصنف نے بیان کیا اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا، پھر بھی اس کی نجاست کو ثابت کرنے میں تردد ہے، جیسا کہ شیخ نے تہمیر الصلوۃ میں امام نووی و دام غزالی رحمہم اللہ سے نقل کیا ہے، اس بناء پر اس دعویٰ نجاست کے بارے میں اس طرح سے تائید کرنی چاہئے کہ اس کی نجاست پر سب کا اجماع ہے یعنی سارے علماء نے اجماع کیا ہے وہ نجس ہے، اب اگر یہ کہ جائے کہ تمہارے نزدیک تو اس کا سرکہ بنانا اور اسے استعمال کر لینا جائز ہے، اس لئے اگر شراب کی نجاست ذاتی ہوگی تو اس کا سرکہ بھی نجس ہی ہوگا، جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تو اصل مقررہ میں سے ہے کہ چیز کی مہیت بدل جانے سے پاکی اور ناپاکی کے حکم میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے، جیسے ناپاک گوشت پر جل جانے کے بعد اس کی رائحہ ہو جانے سے نجاست بدل جاتی ہے، م۔

والخامس انه يكفر الخ خمر کے بارے میں دس مسائل یا بحثوں میں سے پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اس کے حلال جانے والے پر کافر ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ اس شخص نے ایک قطعی مسئلہ کا انکار کیا ہے، (ف) مطلب یہ ہے کہ دلائل قطعی سے خمر کا حرام ہونا ثابت ہو جانے کے بعد اس کا انکار کفر ہے والسادس سقوط لقومها الخ اور چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں خمر مالیت والی یا قیمتی چیز باقی نہیں رہتی ہے، اسی بناء پر مسلمان کے پاس سے خمر کو ضائع کر دینے والا یا غصب کر لینے والا اس خمر کی مالیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے، اور اسے بیچنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کے ناپاک ہونے کا فیصلہ کر لیا تو اس کی توہین کی اور اسے ذلیل کر دیا، اسی طرح سے کسی چیز کو قیمتی یا مالیت والا بنانے پر اس کی عزت افزائی ہوتی ہے، اس خمر کی قیمت کی ضمانت دے کر اس کی عزت افزائی نہیں کی جاسکتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے خمر کو حرام کیا اسی نے اس کا بیچنا اور خریدنا اور اس کی رقم کو کھانا سب منع کر دیا ہے، (ف) چنانچہ اس کی طویل حدیث کا ایک ٹکڑا اوپر میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

واحتلوا في سقوط الخ اور فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ اس کی مالیت کے بھی ساتھ ہو جاتی ہے یا نہیں یعنی اس بات میں اتفاق ہو جانے کے باوجود کہ قیمتی نہیں ہے، کیونکہ وہ بھی باقی رہتا ہے یا نہیں، تو اس میں قول صحیح یہ ہے کہ وہ مال ہے اس لئے کہ اس کی طرف طبیعتیں میلان رکھتی ہیں، اور اس کو برہہ کرنے کی پسند نہیں کرتیں اور برہہ کرنے میں تنجیہ کرتی ہیں، (ف) لیکن شافعیہ وغیرہم کے نزدیک وہ مال نہیں ہے، نیز اس کا نجاست غلیظہ ہونا بھی اس کی مالیت میں کھٹک پیدا کرتا ہے،

یعنی قلبی طور سے اس کی ایسی نجاست کی وجہ سے ذرا متفرق پیدا ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ومن كان له على مسلم الح: اور ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان پر قرض باقی ہو اور وہ قرضدار اپنی شراب کی رقم اسے پنا قرض ادا کرے، یعنی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم اس قرض خواہ کو ادا کر دے تو اسے اس رقم کو قبول کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اس قرضدار کو ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ رقم اس کے پاس بیچ باطل سے آئی ہے، اور بائع کے پاس یہ رقم یا تو غصب کے طور پر ہے یا امانت کے طور پر ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، جیسا کہ مرد در کی بیع کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، یعنی اگر کسی نے مردار کو بیچ کر اس کی رقم وصول کی تو بعض علماء کے نزدیک وہاں غصب ہوگا، اور بعض نے نیکاح امانت ہے، اور اگر وہ قرض کسی ذمی پر ہو اور وہ خرچ بیچ کر اس کی رقم سے اپنا قرض ادا کر دے اور وہ قرض خواہ مسلمان ہو تو اس مسلمان قرض خواہ کو اپنے قرض کی رقم اس سے وصول کرنا جائز ہے، کیونکہ زمیوں کے پیس میں خرک خرید و فروخت جائز ہے، (ف) اور یہ مسئلہ کتاب الکربیہ میں گزر گیا ہے۔

توضیح: خمر کی نجاست غیظہ ہے یا خفیفہ، اس کی نجاست کا قائل نہ ہونے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، یا نہیں، اگر کوئی مقروض مسلم یا ذمی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ مسلم یا ذمی کا قرض ادا کرنا چاہے تو اسے قبول کرنا صحیح ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

والسابع حرمة الانتفاع بها لان الانتفاع بالجس حرام ولانه واجب الاحتساب وفي الانتفاع به اقتراب والثامن ان يحذر شاربها وان لم يسكر منها لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاحلده وه فان عاد فاحلده فان عاد فاحلده فان عاد فاقتلوه الا ان حكم القتل قد انتسخ فبقى الحلد مشروعا وعليه انعقد اجماع الصحابة رضى الله عنهم وتقديره ما ذكرناه في الحدود والتاسع ان الطبخ لا يؤثر فيها لانه للمص من ثبوت الحرمة لا لرفعها بعد ثبوتها الا انه لا يحذر فيه ما لم يسكر منه على ما قالوا لان الحد بالقليل في السبي خاصة لما ذكرناه وهذا قد طبخ والعاشر جوار تخليلها وفيه خلاف الشافعي وسند كره من بعد ان شاء الله تعالى هذا هو الكلام في اللحم.

در خمر سے متعلق ساتویں بحث یہ ہے کہ جس طرح خمر سے پینے کا فائدہ حاصل کرنا حرام ہے، اسی طرح دوسرے کسی طریقہ سے بھی اس سے فائدہ حاصل کرنا حرام ہے، کیونکہ یہ نجس ہے در نجس سے کسی طرح سے بھی فائدہ اٹھانے کے لئے اسے قریب تر انا ضروری ہو جاتا ہے، (ف) لہذا اس کی نزدیکی بھی جائز نہ ہوگی۔

والثامن ان يحذر شاربها الخ: اور آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ خمر پینے والے کو حد لگائی جائیگی اگرچہ اس کے پینے سے اسے نشہ نہ آیا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی نے خمر پی لی اسے تم حد لگاؤ، اگر دوبارہ پی تو حد بھی اسے دوبارہ لگاؤ، اگر تیسری بار بھی پی تو تیسری بار بھی اسے حد لگاؤ، اور اگر چوتھی بار بھی پی تب تم اسے قتل کر ڈاؤ، ابو داؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، جیسا کہ حد شرب میں بیان کیا گیا ہے، لیکن چوتھی مرتبہ میں قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا ہے، اس لئے حد لگانا یا درے مارنے کا حکم باقی رہ گیا ہے، اور اسی بات پر اجماع صحابہ قائم ہے، اور درے مارنے کی مقدار کے بارے میں ہم نے حدود کی بحث میں تفصیل بیان کر دی ہے، (ف) کہ آدمی کو اسی درے اور غلام کو چالیس درے لگانے ہیں۔

والتاسع ان الطبخ الخ: اور نواں مسئلہ یہ ہے کہ خمر کو پکانے سے اس میں پکانے کا کچھ اثر پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ پکانا صرف اس میں حرمت کو ثابت ہونے سے روکتا ہے، لیکن وہ حرمت جو اس میں پہلے سے موجود ہے، اسے دور نہیں کرتا

ہے، البتہ کچے اور پکے میں اتنا فرق ہو جاتا ہے، کہ پکائے ہوئے خمر کو پینے سے پینے والے پر حد نہیں لگائی جاتی ہے، جب تک اس میں نشہ نہ آجائے، جبکہ جکی شراب کا ایک قطرہ پینے والے پر بھی حد لگائی جاتی ہے، اگرچہ اس پر نشہ کا کوئی اثر نہ آیا ہو کہ حد جاری کرنا جکی شراب کا ہی خاصہ ہے، جس کی دلیل اوپر گزر چکی ہے، کہ لغت کے اعتبار سے خمر کچی انگور ہوتا ہے، اور یہاں پکائے ہوئے خمر کے بارے میں بحث ہو رہی ہے، اس طرح پکانے کے بعد وہ خمر نہیں رہتا ہے البتہ نشہ آنے کے بعد حد لگائی جاتی ہے۔

والعاشر حوازی تخلیہ الخ اور دسواں مسئلہ یہ ہے کہ اسے سرکہ بنالینا جائز ہے، لیکن امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ ہم آئندہ بیان کریں گے ہذا هو الکلام الخ یہاں تک تفصیل خمر کے بارے میں دس مسائل پر بحث کی گئی ہے، (ف یعنی انگور کے کچے رس جبکہ وہ نشہ آور ہو جائے، تو اس سے متعلق مفصل بحث کر دی گئی۔

توضیح: خمر سے پینے کے علاوہ دوسرا کوئی فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے، یا نہیں، اس کے پینے سے نشہ نہ آنے کے باوجود پینے والے پر حد لگائی جانی چاہئے یا نہیں، اس کو پکادینے سے حکم میں کوئی فرق آتا ہے یا نہیں، شراب کو سرکہ بنادینے کے بعد اس کا استعمال جائز ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال عماء، دلائل مفصلہ

واما العصير اذا طبخ حتى يذهب اقل من ثلثيه وهو المطبوح ادبي طبعة ويسمى بالاذق والمنصف وهو ما ذهب بصفه بالطبخ فكل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واذا اشتد على الاحتلاف وقال الا وراعي انه مباح وهو قول بعض المعتزلة لانه مشروب طيب وليس بحمر ولنا انه رقيق ملد مطرب ولهذا يجمع عليه الفساق فيحرم شربه دفعا للفساد المتعلق به واما بقيق التمر وهو السكر وهو النى من ماء التمرى الرطب فهو حرام مكروه وقال شريك بن عبد الله انه مباح لقوله تعالى تتخذون منه سكرا وررقا حسا امن علينا به وهو بالمحرم لا يتحقق ولنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم ويدل عليه ما روياه من قبل والاية محمولة على الابتداء وكانت الا شربة مباحة كلها وقيل اراد به التوبخ معناه والله اعلم تتحدون مه سكر او قد عون ررقا حسنا

ترجمہ اور اگر انگور کے شیرہ کو اتنے پکادیا گیا کہ وہ تقریباً دو تہائی سے کم جل گیا، اور اتنے پکائے ہوئے ہی کو باذن یہادہ کہا جاتا ہے، اور اگر نصف جل گیا ہو تو اس دوسری قسم کو مصنف کہا جاتا ہے، یعنی وہ نصف مقدار شیرہ جو نصف مقدار جل کر باقی رہ گیا ہو، یہ دونوں قسمیں بھی ہم اختلاف کے نزدیک حرام ہیں، بشرطیکہ اس میں جوش آجانے سے اس میں تیزی اور شدت گئی ہو، اور بقول ابو حنیفہؒ کے ان میں جھاگ آجائے، در بقول صاحبین کے ان میں صرف تیزی آگئی ہو، جیسا کہ یہ اختلاف پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

وقال الا وراعي الخ اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مباح اور حلال ہے، اور کچھ معتزہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ پاک شربت ہے، ورنہ یہ شراب نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ابھی تک پتلا اور لذت والا ہے، اور اس سے خاص قسم کا سرور بھی پیدا ہوتا ہے، اس لئے عموماً فاسق اس کے پینے کے لئے بہت ہی شوق سے جمع ہوتے ہیں، اسی لئے اس کا پینا حرام ہو گا، تاکہ اس سے جو فساد پیدا ہوتا ہے، وہ ختم ہو جائے واما بقيق التمر الخ اور خرماکا پانی یعنی ادھ پکا چھوڑا (گدر) کا بھگوں ہوا کچا پانی تو وہ بھی حرام مکروہ ہے، (ف اس جگہ عموماً تمام شارحین نے کہا ہے کہ اس میں گدر چھوڑاے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ کچے ہوئے چھوڑاے کا بھگوں ہوا پانی جسے نبیذ التمر کہا جاتا ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ رحمہم اللہ کے نزدیک حلال ہے، لیکن صاحب سنن جع افکار نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ہلکا سا پک لینا بھی شرط ہے، جیسا کہ دوسری معتزہ کتابوں میں لکھا ہے، جبکہ یہاں

کچا شیرہ ہی مراد ہے۔

وقال شريك بن عبد الله الخ اور شريك بن عبد اللہ نے کہا ہے کہ جس سکر کا بیان ہوا ہے وہ مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تتحدون منه سکرا وورقا حسنا یعنی خرا سے تم لوگ سکر اور رزق حسن بناتے ہو، اس طرح اللہ تعالیٰ نے اس سے ہم پر احسان جتایا حالانکہ رزق حرام دیکر احسان نہیں جتایا جاتا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکر حرام ہونے پر صحیح یہ کرام کا جماع رہا ہے، اور اس پر وہ حدیث بھی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے دلیل ہے، یعنی جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگور کی نیل اور خرا کے درخت کی طرف دیکھ کر اشارہ فرمایا کہ خرا ان دونوں درختوں سے ہے، لیکن اس آیت کریمہ کو دلیل میں پیش کرنے کے خلاف ہماری تاویل یہ ہے کہ یہ آیت ابتدائی زمانہ پر محمول ہے، یعنی جس زمانہ میں سکر حرام نہیں ہوا تھا، ویسے اس ابتدائی زمانہ میں تو ساری شرابیں ہی حلال تھیں، (یعنی ممانعت نازل نہیں ہوئی تھی) بعض مشائخ نے اس آیت (تتحدون منه الا یہ) کی تاویل کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس کا لب ولبہ ملامت کرنے کا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم کہ تم اس سے بہتر طور سے رزق حاصل نہ کر کے اسے تم سکر بناتے ہو، اور رزق خوب کچھو کچھو لیتے ہو۔

(ف) اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوپر میں اپنی بنائی ہوئی چیزوں اور مخلوقات کا احسان جتاتے ہوئے کہا ہے کہ ہم نے تمہارے لئے انگور کی بکلیں اور خرا کے درخت پیدا کئے تاکہ ہم تم کو ان کے ذریعہ عمدہ سے عمدہ رزق حد دل دیں مگر تم ان سے سکر بناتے ہو اور دوسرے سے رزق خوب، یہی تاویل بہت قوی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان من ثمرات البخیل والا عاب تتحدون منه سکرا وورقا حسنا الا یہ کی بالاتفاق تفسیر اس طرح ہوتی ہے ومن ثمرات البخیل والا عاب برزقکم ما تتحدون منه سکرا وورقا حسنا پس اگر رزقاً حسناً سکر اُپر عطف کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے خرا اور انگور کے پھلوں سے تم کو وہ رزق دیا ہے جو تم اس سے بناتے ہو وہ اور اس عمدہ رزق سے مراد یہ ہے کہ چھوہارے و انگور سے صو، تازہ و پختہ پھل ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ رزق خوب تو یہ ہے اور اس سے سکر بنانا کا ناقص فعل ہے، پس اس طرح کے مطلب سے ان کو ملامت ہوئی کہ ہم نے تو تم کو یہ بہترین پھل دئے تھے اس طرح سے کہ ان میں بہترین اور عمدہ رزق موجود ہے، لیکن تم نے ان کے ساتھ ناشکری کر کے اس سے بھی سکر بنا ڈالی، یعنی شراب بن ڈالی، اس عبارت سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مصنفؒ نے جو معنی بیان کئے ہیں وہ حاصل معنی ہیں سی لئے وہ سمجھنے میں بعید معوم ہوتے ہیں، حالانکہ بدہ مترجم کی تفسیر میں قوی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح العصر و تھج اتمر کی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

(الباق، نگور کا وہ پانی جس کا پکادینے سے نصف سے کم پانی جل گیا ہو، اور اگر نصف پانی جل ہو تو وہ منصف اور اگر وہ تہائی جل گیا ہو اور صرف ایک تہائی رس کا پانی رہ گیا ہو تو اسے شدت کہا جاتا ہے، قواعد الفقہ، تہمیم الاحسن)۔

سکر اور عمدہ رزق ہے، اور اگر رزق حسن مفعول ہو جیسے، تتحدون ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے خرا و انگور کے پھلوں سے تم کو وہ دیا ہے جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور رزق خوب دیا ہے۔

واما نقيع الربيب وهو المي من ماء الربيب فهو حرام اذا اشند وعلا ويتى فيه خلاف الاوراعى وقد بسا المعنى من قبل الا ان حرمة هذه الاشربة دون حرمة الحمرة حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الحمرة لان حرمتها احتشادية وحرمة الحمرة قطعية ولا يحب الحد بشر بها حتى يسكر ويحب شرب قطره من لحم ونحستها حفيضة في رواية وعليظة في اخرى ونجاسة الحمرة عبيظة رواية واحده ويحور ربيعها ويصم متلفها عند ابى حنيفة خلافا لهما فيهما لانه مال متقوم وما شهدت دلالة قطعية بسقوط تقومها بخلاف الحمرة غير ان

عندہ تحہ نہیتمہا لا مثلہا علی ما عرف ولا یستمع بہا بوجہ من الوحوہ لانیہا محرمة

ترجمہ اور انگور کا اور پانی جس میں انگور ڈال کر چھوڑ دیا گیا ہو، (ابتداء میں پانی پیٹھا ہونے تک تو وہ حلال ہے لیکن) جب پانی میں جوش اور تیزی آجائے تب وہ پانی حرام ہو جاتا ہے، (ف) یعنی اگرچہ اسے آگ سے پکایا نہ گیا ہو بالکل کچا ہو، کئی احادیث سے اگرچہ نبذ القرم والربیب کا پینا ثابت ہوتا ہے، مگر یہ اس صورت میں جبکہ تھوڑے سے پانی میں خرما یا انگور کے صرف چند دانے ڈال دئے گئے ہوں جس سے اس پانی میں مٹھاس آگئی ہو، اور وہ پانی کی طرح پتلا ہی رہا اور اس میں نہ جوش آیا نہ جھگ اٹھا، لیکن اگر اسی طرح دیر تک پانی میں پڑا رہ جائے، اور اس میں جوش آجانے سے وہ گاڑھا ہو جائے تب اس کا استعمال جائز نہیں بلکہ حرام ہو جاتا ہے۔

وینتقی فیہ خلاف الاوراعی الحج اس مسئلہ میں بھی مام وزائ کا اختلاف ہے، (ف) جتنی ان کے نزدیک چونہ یہ ضرر نہیں ہے لہذا اسے حلال ہونا چاہئے، حالانکہ ہمارے نزدیک یہ بھی حرام ہے وقد بینا المعصی الحج اور ہم اس کے حرام ہونے کی وجہ پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، (ف) کہ اس میں خاص لذت اور اس میں خاص قسم کا سرور و کیف پیدا جاتا ہے، جس کو حاصل کرنے کے لئے فحش مزاج فسق اکٹھے ہو جاتے ہیں، پس اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ خمر کی طرح ہمارے نزدیک مادہ اور منصف اور سکر و تفتیح انگور سب حرام ہیں الا ان حرمة ہذہ الحج البتہ ضرر اور دوسری شراہوں کے حکم میں چند مسئلہ کے اندر فرق ہے، وہ یہ ہے کہ خمر کی حرمت قطعی اور قطعاً ہے، اور بقیہ چیزوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔

حتی لا یسکر الحج یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ان شراہوں کو حلال سمجھے گا تو اس کو کافر نہیں کہا جائے گا، جبکہ خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہہ دیا جائے گا، کیونکہ ان بقیہ شراہوں کی حرمت اجتہادی ہے مگر شراب کی حرمت قطعی ہے، (ف) اور قطعاً حرام کو حلال سمجھنے والے کو صاف کافر کہا جاتا ہے، اور جس چیز کی حرمت اجتہاد سے ثابت ہوتی ہو، اور اس کے حرام ہونے پر اجماع نہ ہو تو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جاسکتا ہے، البتہ اسے گمراہ ضرور کہا جائے گا، اس موقع پر پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے وہ تو اجماع قطعی ہو گیا جس سے انکار پر کافر کہنا چاہئے، پس اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس پر اجماع ہونے کی خبر ہم تک تو اتار سے نہیں پہنچی ہے، بلکہ خبر او واحد کے ذریعہ پہنچی ہے، اور ایسا اجماع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ قطعی اور قطعی ہونے کا مدار اس کے ثبوت پر ہوتا ہے، یہی بناء پر اگر کوئی حدیث تو اتار سے ثابت ہو تو وہ بھی مثل قرآن مجید کے قطعی ہو جاتی ہے، اب چونکہ ان شراہوں کا حرام ہونا حدیث او واحد یا اجماع قطعی سے ہوا ہے اس لئے ان کی حرمت قطعی نہیں ہو گی۔

ولا یحب الحد بشر بہا الحج اور دوسرا فرق یہ بھی ہو گا کہ ان شراہوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہ ہو گی، البتہ نشہ طاری ہونے سے حد واجب ہو جائیگی، جبکہ خمر کا ایک قطرہ پینے سے بھی حد واجب ہو جاتی ہے، (ف) کیونکہ اس خمر کا حرام ہونا نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے، اور نشہ کی علت سے نہیں ہے، اور دوسری نشہ سحر اور مسکرات چیزوں کی حرمت اجتہادی اور سکر کی وجہ سے ہے، یہی بناء پر اگر کسی نے دوسری چیزوں سے اتنا پیا جس سے نشہ نہ ہو تو اسے حد نہیں لگائی جائیگی، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ان چیزوں میں سے کتنی مقدار پینا جس سے نشہ نہ آئے مباح ہے یا نہیں، تو جواب میں کہا گیا ہے، اس لئے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ اکثر فقہاء اس کے قائل ہیں کہ قلیل مقدار مباح ہے، اور تھوڑے فقہاء اس کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جن میں چھوٹا سا دغیہ کی شرب کو خمر کہا گیا ہے، اور جو اس کے پینے سے حد جاری نہ کرنے کی وجہ سے بتاتے ہیں، ان کی حرمت چونکہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دونوں قسمیں مملی طور پر منافی ہوں، اچھی طرح سمجھیں، م۔

ومحاسنہا حقیقۃ فی روایۃ الحج خمر کے علاوہ دوسری شراہوں کی نجاست خفیہ ہے جبکہ دوسری روایت میں غلیظ ہے،

جبکہ خمر کے بارے میں صرف ایک ہی روایت ہے کہ اس کی حرمت غلیظہ ہے۔ ویجوز بیعہا الح۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خمر کے سوا دوسری شراہوں کی بیع جائز مگر مکروہ ہے، اسی طرح اس کا ضائع کر دینے پر ضائع کرنے والے کے ذمہ تاوان لازم آتا ہے۔ بخلاف صاحبینؒ کے کہ ان کے نزدیک بیع بھی جائز ہے، اور ضائع کرنے والے پر تاوان بھی لازم نہ ہوگا لانہ مال تقوم الح۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دوسری شراہیں قیمتی مال ہیں، اور کسی بھی دلیل قطعی سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ کبھی بھی ان شراہوں سے ان کی قیمت بننے کی صلاحیت ختم کر دی گئی ہے، یعنی وہ اب بے قیمت چیز ہو گئی ہے۔

بجاء الخمر الخ۔ بخلاف خمر کے کہ اس کا تقوم یعنی قیمتی مال ہو تا دلیل قطعی سے ساقط ہو گیا ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسری شراہوں کے ضائع کرنے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی یعنی ان کا مثل واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اصول کی کتابوں سے معلوم ہو چکا ہے، اور خمر کی طرح ان شراہوں سے بھی کسی قسم کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ سب حرام ہیں، (ف) لیکن جب یہ سب چیزیں حرام ہیں اور ان سے کسی قسم کا نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے، تو پھر ان کو قیمتی کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے، کیونکہ علماء کرام نے یہ تصریح کر دی ہے کہ مال تقوم یعنی قیمتی چیز ہونے کے معنی یہی ہیں، کہ ان سے شراً انتفاع جائز ہو، پس جب ان سے نفع حاصل کرنا جائز نہ ہو تو ان کو مال متقوم یعنی قیمتی مال کہنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس کے علاوہ دلیل قطعی کا اثر تو اعتقاد سے متعلق ہوتا ہے، اور عمل لازم کرنے کے لئے تو غالب گمان کی دلیل بھی کافی ہوتی ہے، اس لئے عمل کی حد تک ان شراہوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے، نتائج الافکار۔

توضیح: نفع الزہیب کے معنی، اور اس کا حکم شرعی، اقوال العلماء، نفع الزہیب اور نفع التمر

وغیرہ کے پینے والے پر حد جاری کی جائیگی یا نہیں، اور ان کے منکر کو کافر کہا جائے گا، یا نہیں، ان کی نجاست کس قسم کی ہوگی ان سے انتفاع حلال ہے، یا نہیں، دلائل مفصلہ

وعن ابی یوسف انه یجوز بیعہا اذا کان الذاہب بالطبخ اکثر من النصف دون الثلثین وقال فی الجامع الصغیر وما سوی ذلک من الاشرۃ فلا بأس بہ قالو هذا الحواب علی هذا العموم والیاء لا یوحد فی غیرہ وهو نص علی ان ما یتخذ من الحنطة والشعیر والعسل والذرة حلال عند ابی حنیفہ ولا یحد شاربه عدہ وان سکر منه ولا یقع طلاق السکران منه بمنزلة السائم ومن ذهب عقلہ بالبحر ولبن الرماک وعن محمد انه حرام ویحد شاربه اذا سکر منه ویقع طلاقہ اذا سکر منه کما فی سائر الاشرۃ المحرمة وقال فیہ ایضاً وکان ابو یوسف یقول ما کان من الاشرۃ یقی بعد ما یبلغ عشرة ايام ولا یفسد فانی اکرهه ثم رجع الی قول ابی حنیفہ وقولہ الاول مثل قول محمد ان کل مسکر حرام الا انه تمرد بهذا الشرط ومعنی قوله یبلغ یعنی ویشتد ومعنی قوله ولا یفسد لا یحمض ووجه ان بقاء هذه المدة من غیر ان یحمض دلالة قوته وشدته فکان ایه حرمة ومثل ذلك مروی عن اس عباس رضى الله عہ عنہما و ابو حنیفہ یعتبر حقیقة اشدة علی الحد الذی ذکرناه فیما یحرم اصل شربه فیما یحرم السکر منه علی ما تذکرہ ان شاء الله تعالی و ابو یوسف رجع الی قول ابی حنیفہ فلم یحرم کل مسکرو رجع عن هذا الشرط ایضاً وقال فی المختصر و بیذ الثمر والزہیب اذا طح کل واحد منهما ادبی طحۃ حلال وان اشتد اذا شرب منه ما یعلب علی طنه انه لا یسکر من غیر لہو ولا طرب وهذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف وعند محمد والشافعی حرام والکلام فیہ کالکلام فی المثلث العسبی و تذکرہ ان شاء الله تعالی

ترجمہ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوا دوسری شراہوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ پانی جمل گیا ہو تو ان کی بیع جائز ہوگی وہی الجامع الصغیر الح اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ سکر و بادہ و منصف کو چھوڑ کر باقی

شرابوں میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ اتنی تفصیل کے ساتھ جو کہ جامع صغیر میں ہے یعنی "الحمر والسكر وبقیع الزبيب والطلاء وهو الباذق والمنصف" یہ سب کسی کتاب سے معلوم نہیں ہوتا ہے۔ وہو نص الح اور جامع صغیر کی اس عبارت سے صراحت یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو گہے ہوں و شہد و جوار سے جو مشروب بنایا جائے وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حلال ہے، اور اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری کی جائیگی، اگرچہ اس کو پی کر وہ نشہ میں مست ہو جائے، اور جو شخص اس کے پینے سے مست ہو گیا تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، جیسے کہ اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، جو خواب میں طلاق دے یا بھنگ یعنی اجوائن خراسانی یا گھوڑی کا دودھ پینے سے جس کی عقل زائل ہو گئی ہو۔

وعن محمد انہ حرام الخ اور امام محمد سے منقول ہے کہ گہے ہوں وجود وغیرہ سے بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہوتی ہے، اور اس کے پینے والے کو حد ماری جائیگی، اگر نشہ آگیا ہو، (اسی قول پر فتویٰ ہے) النہایہ، اور اگر پینے والا اس سے نشہ میں آجائے اور طلاق دیدے تو اس کی طلاق بھی واقع ہو جائیگی، جیسے کہ دوسری حرام شرابوں کے پینے سے مستی کی حالت میں طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے وقال فیہ الخ اور اسی جامع صغیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسف پہلے یہی فرماتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب تیار ہو جانے کے بعد بھی دس دن باقی رہ جائے اور خراب نہ ہو تو تب بھی میں اسے حرام ہی جانتا ہوں، پھر اس سے رجوع کر کے امام ابو حنیفہ کے قول کو قبول کر لیا۔

وقوله الاول الخ اور امام ابو یوسف کا قول اول امام محمد کے قول کے جیسا ہے، وہ یہ کہ ہر مسکر (نشہ آور) حرام ہے، البتہ اتنا سافرق ہے کہ یہ شرط تھا صرف امام یوسف نے ہی لگائی ہے، (ف) یعنی یہ شرط کہ مشروب دس دنوں تک باقی رہ جائے پھر بھی نہ بگڑے تو وہ حرام ہے، اور حضرت ابن عباس کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ ضحاک نے ابن عباس سے یہ روایت کی ہے کہ جو نبذ دیر تک چھوڑ دینے سے خراب نہ ہو بلکہ اچھی ہو جائے تو اس میں خیر نہیں ہے یعنی وہ حرام ہے، اور اس اثر یا روایت کو ابن شیبہ نے روایت کیا ہے، اور یہ اسناد صحیح ہے البتہ اتنی سی بات ہے کہ ضحاک نے خود ابن عباس کو نہیں پایا ہے۔

ومعنی قوله یبلغ الخ اور امام ابو یوسف کا یہ قول کہ وہ حد تک پہنچ جائے یعنی اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جوش کھ کر وہ ٹھنڈی بھی ہو گئی ہو، ومعنی قوله الخ اور امام ابو یوسف کا یہ قول کہ وہ خراب نہ ہو اور نہ بگڑے یہ ہے کہ وہ کھٹی نہ ہو گئی ہو ووجه ان بقاء هذه المدة الخ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مشروب کا دس دن تک گھٹے ہوئے بغیر بھی باقی رہے تا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں قوت اور شدت ہے اور یہی بات اس کے حرام ہوجانے کی دلیل ہے، ایسی ہی شرط حضرت ابن عباس سے بھی مروی ہے و ابو حنیفہ يعتبر حقيقة اشد الخ اور امام ابو حنیفہ نے اس مشروب میں حقیقی طوڑ پر اتنی شدت کے آنے کا اعتبار کیا ہے جسے ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، یعنی جوش آکر ابال آجائے اور اوپر میں جھاگ اٹھ جائے، خواہ وہ ایسی شراب ہو جو اصلاً حرام ہے، یعنی خمر اور خواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہے، چنانچہ اس کی تفصیل بھی ہم عنقریب بیان کریں گے۔

وابو یوسف وجع الی الخ اور امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، اسی لئے انہوں نے ہر نشہ آور مشروب کو حرام نہیں کہا ہے، ساتھ ہی بیان کی ہوئی شرط یعنی دس دن میں بگڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا ہے وقال فی المختصر الخ اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ چھوڑے اور انگور کی نبذ یعنی ان کا بھلگویہ ہوا پانی جبکہ تھوڑا پکایا ہو تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں تیزی آجانے سے جوش آجائے اور اس پر جھاگ اٹھ جائے، بشرطیکہ اس میں سے صرف اتنا سہ پینے کے عموماً اتنے سے نشہ نہ ہوتا ہو اور اس پینے سے لہو و لعب کی نیت نہ ہو، یہاں تک امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے، اور امام محمد وشافعی رحمہم اللہ کے نزدیک ایسے مشروب کا جس طرح زیادہ حرام ہے اسی طرح کم بھی حرام ہے، اور جیسے مشیت انگوری میں کلام ہے اسی طرح اس میں بھی کلام ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ ہم اس بحث کو بھی ذرا تفصیل سے بیان کر دیں گے۔

توضیح: خر کے علاوہ دوسری مشروبات کے بارے میں ائمہ کا اختلاف، تفصیل تفصیلی دلائل

قال ولا باس بالخيلطين لما روى عن ابن زياد انه قال سقاني ابن عمر شربة ما كدت اهتمدى الى اهلى فعدوت اليه من الغد فاخبرته بذلك فقال ما زدناك على عجوة وزبيب وهذا من الخيلطين وكان مطبوخا لان المروى عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النى منه وما روى انه عليه السلام نهى عن الجمع بين التمر والزبيب والزبيب والرطب والبسر محمول على حالة الشدة وكان ذلك في الابتداء.

ترجمہ: قدورٹی نے کہا ہے کہ خلیطین یعنی چھوڑے اور انگور کو ملا کر شربت بنائے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ایک دن ابن عمرؓ نے ایسا شربت پلایا کہ اس کے اثر سے مجھے شبہ ہو گیا تھا کہ شاید میں گھرنہ پہنچ سکوں، دوسرے دن میں نے وہاں پہنچ کر ان سے اپنا حال بیان کیا تو فرما نے لگے کہ میں نے عجوہ چھوڑے اور خشک انگور کے سوا دوسری چیز نہیں پڑی تھی (رواہ محمد فی الآثار) اور یہ شربت دراصل نبیز خرما اور انگور کو ملا کر بھگو کر پکا ہوا تھا، کیونکہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انگور کے بھگائے ہوئے کچے پانی کو وہ حرام کہتے تھے، (ف: لیکن شارحینؒ نے یہ روایت نہیں پائی ہے، اور ابن زیادؒ کی روایت کو امام محمدؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے۔ اخیر نا ابو حنیفہ عن سلیمان الشیبانی عن ابن زیاد امی اخرہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امام اسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، حافظ العصر شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا ہوں اور میں نے نہیں دیکھا ہے کہ کسی نے اس کا نام بیان کیا ہے، یعنی نے کہا ہے کہ سلیمان الشیبانی تو ابو اسحاق ہے، اور ابن زیاد یہ عبد اللہ بن زید ہے، منذرؒ نے ذکر کیا ہے کہ شیخ مرتضیٰ احسنی نے کہا ہے کہ یہ بظہر محمد بن زیاد ہے، جو شعبہ کے شیوخ میں سے ہیں، اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اور وہ ابن سیرین کے ہم زمانہ ہیں، الی صل وہ عبد اللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابو مریم ہو، بہر صورت یہ شخص ثقہ ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے ابن عمرؓ و ابراہیم نخعی سے بھی جواز روایت کیا۔

وما روى انه عليه السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ سے جو قول ہے کہ آپ نے چھوڑا اور انگور کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، یا گدھر خرما اور کچے خرما کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، تو یہ روایت قحط سالی کی حالت پر محمول ہے، جو ابتداء زمانہ اسلام کی حالت تھی (ف: یعنی مالداروں کو ایسا کرنے سے منع کیا گیا تھا کہ دونوں قسم کی چیز ملا کر وہ ایک ساتھ نہ کھائیں بلکہ کوئی ایک ہی چیز کھائیں تاکہ بچی ہوئی چیز فقیروں کے حصے میں ذرا بعد ہی آسکے، اور ان کا بھلا ہو جائے، لیکن یہ تاویل مشکل ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زبيب اور چھوڑے کو ملا کر ایک ساتھ نبیز بنالینے کو منع فرمایا ہے، اسی طرح کچے اور گدھر چھوڑے کو جمع کر کے نبیز بنانے سے منع فرمایا ہے، رواہ البخاری و مسلم، اور اسی طرح کا مضمون حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں بھی ہے، اس میں تو اتنی عبارت کی زیادتی بھی ہے کہ ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ نبیز بنانا، اس کی روایت ترمذی کے سوا دوسرے ائمہ حنفیہ نے کی ہے، اور یہی بات حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی ہے، رواہ مسلم۔

اور اسی طرح کی ممانعت حضرات ابن عباس و ابن عمر و ابو سعید خدریؓ کی حدیثوں میں بھی ہے، جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے پس اگر ابن زیاد کی روایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث معارض ہو جائیگی، مگر مصنفؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں جو ممانعت ہے وہ ابتداء اسلام میں قحط کے زمانہ میں تھی، اس کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے مالی فراوانی فرمادی اور اس تنگی کا زمانہ ختم ہو گیا تب دیا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں رہا، اور امام محمدؒ نے بھی یہی بات اس طرح ابو حنیفہ عن حماد ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے، کہ یہ ممانعت ابتداء اسلام میں معیشت کی تنگی کی وجہ سے تھی، جیسے کہ چھوڑے ملا کر گوشت اور کھجور کے کھانے سے ممانعت کی گئی تھی، پھر جب اللہ تعالیٰ نے معاشی تنگی دور کر کے فراوانی معاشی اور

وسعت دیدی تو اب کسی طرح بھی کھانے سے ممانعت نہیں رہی، جیسا کہ آثار میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، ت، ت، م۔
توضیح: خلیطین سے مراد یہاں کیا ہے، اور اس کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وبید العسل والتین ونبیذ الحنطة والذرة والشعیر حلال وان لم یطبخ وهذا عندابی حنیفة وابی یوسف رحمہم اللہ اذا کان من غیر لہو وطرب لقوله علیہ السلام الحمر من ہاتین الشحرتین و اشار الی الکرمۃ واللحمة خص التحریم بہما والمراد بیان الحکم ثم قیل یشرط الطبخ فیہ لا باحتہ وقیل لا یشرط وهو المدکور فی الکتب لان قلیلہ لا یدعو الی کثیرۃ کیف ما کان وهل یحد فی المتخذ من الحبوب اذا سکر مہ قیل لا یحدو قد ذکرنا الوجه من قبل قالوا والاصح انه یحد فانه روى عن محمد فیمن سکر من الاشرۃ انه یحد من غیر تفصیل وهذا لان الفساق یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعہم علی سائر الاشرۃ بل فوق ذلك وكذلك المتحد من الالبان اذا اشتد فهو علی هذا وقیل ان المتحد من لبن الرماک لا یحل عندابی حنیفہ اعتبارا بلحمہ اذ هو متولد مہ قالوا والا صح انه یحل لان کراهۃ لحمہ لما فی اباحتہ من قطع مادة الجہاد او لا حترامہ فلا یتعدی الی لبنہ.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شہد اور انجیر کا نبید حلال ہے، اور گیسو و جوڑ اور جو کا نبید بھی حلال ہے، اگرچہ وہ پکائی نہ جائے بشرطیکہ لہو اور طرب کے لئے نہ ہو یہ امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، بقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خمر تو ان دو درختوں سے ہے، اور انگور کی تیل اور خرما کے درخت کی طرف اشارہ کیا، رواہ مسم، یہ کہہ کر آپ نے ان دونوں درختوں کے ساتھ تخصیص فرمائی، اس فرمان کا مقصد صرف اظہار واقعہ نہیں تھا بلکہ اس سے حکم کا بیان مقصود تھا یعنی خمر کی حرمت کا حکم ان ہی دو درختوں یعنی انگور اور خرما سے ہوتا ہے، اس طرح یہ لازم آیا کہ شہد و انجیر وغیرہ کے مشروب سے خمر نہ ہوگا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ دوسری حدیث میں ہے کہ ہر سکر خمر ہے، جیسا کہ مسم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ ہر سکر حرام ہے، اور یہی قول حق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قیل یشرط الطبخ الخ پھر بعضوں نے کہا ہے کہ ان غلوں اور چیزوں سے بنائی ہوئی شراب کے مباح ہونے کے لئے اسے پکانا بھی شرط ہے، مگر دوسرے علماء نے اس شرط کا انکار کیا ہے، اور کتاب قدوریؒ میں بھی یہی لکھا ہوا ہے لان قلیلہ لا یدعو الخ کیونکہ یہ مشروب ابی نہیں ہوتی ہے کہ ان کا تھوڑا سا حصہ پی لینے سے اور زیادہ پینے کی رغبت برہتی ہو، خواہ وہ کچی ہو یا پکائی ہوئی ہو، پھر اگر ان غلوں سے بنائی ہوئی شراب پی کر کسی کو نشہ آجائے تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ایسے شخص کو حد لگائی جائیگی، لیکن کچھ دوسرے فقہاء نے اس سے انکار کیا ہے، ویسے میں نے اس قسم کے فقہاء کے دلائل اوپر بیان کر دیے ہیں، مشائخ نے فرمایا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ حد لگائی جائیگی، کیونکہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جو شخص ایسی شرابوں سے نشہ میں آجائے اسے حد لگائی جائے، اور اس قول میں امام محمدؒ نے کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے، جتنی شراب غلوں سے بنی ہوئی ہو غلوں کے علاوہ کسی اور چیز سے بنی ہوئی ہو اس میں کوئی فرق نہیں ہے، حد لگانے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے، کہ ہمارے زمانہ میں فسق دوسری شرابوں کی طرح ان معمول شرابوں کے پینے کے لئے بھی اکٹھے ہو جایا کرتے ہیں، بلکہ پہلی قسم کی شراب سے بھی ان شرابوں کے لئے زیادہ اکٹھے ہوتے ہیں۔

وکذلك المتحد من الالبان الخ اسی طرح گھوڑیوں کے دودھ سے جو شراب بنائی جاتی ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے، ان گھوڑیوں کے گوشت کے حرام ہونے پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ دودھ تو گوشت سے بنتا ہے، اور مشائخ نے

فرمایا ہے کہ قول اصح یہ ہے ایسے دودھ کی بنائی ہوئی شراب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، کیونکہ گھوڑی کے گوشت کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مباح ہو جانے کی وجہ جہد کے مادہ اور آلات کو ختم کرنا لازم آتا ہے، اسی وجہ سے اس کا گوشت قابل احترام ہے مگر یہ علت اس کے دودھ کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

توضیح: شہد اور انجیر گیہوں وجود جوار کی نبیز کا حکم، گھوڑی کے دودھ سے بنائی نبیز کا حکم، فقہاء کرام کے اقوال، دلائل مفصلہ

قالی وعصیر العنب اذا طبخ حتی ذهب ثلثاه وبقی ثلثه حلال وان اشتلّی هذا عند ابی حنیفہ وابی یوسف وقال محمد ومالك والشافعی حرام وهذا الخلاف فیما اذا قصد به الثوری اما اذا قصد به التهللی لا یحل بالاتفاق وعن محمد مثل قولہما وعنه انه کره ذلك وعنه انه توقف فیہ لہم فی الثبات الحرمة قوله علیہ السلام کل مسکر خمر وقوله علیہ السلام ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام ویروی عنه علیہ السلام ما اسکر الحرۃ منہ فالحرۃ منہ حرام ولان المسکر یفسد العقل فیکون حراما قلیلہ وکثیرہ کالخمر ولہما قوله علیہ السلام حرمت الخمر لعینہا ویروی بعینہا قلیلہا وکثیرہا والسكر من کل شراب خص السكر بالتحريم فی غیر الخمر اذا لعطف للمغایرة ولان المفسد هو القدر المسکر وهو حرام عندنا وانما یحرم القلیل منہ لانه یدعو الرقۃ ولطافته الی الکثیر فاعطی حکمہ والمثلث لخطئه لا یدعو وهو فی نفسہ غذاء بقی علی الاباحۃ والحديث الاول غیر ثابت علی ما بناہ ثم هو محمول علی القدر الاخیر اذ هو المسکر حقیقۃ والذی یصب علیہ الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالطبخ حتی یرق ثم یطبخ طبخۃ حکمہ حکم المثلث لان صب الماء لا یزیدہ الا صغفا بخلاف ما اذا اصب الماء علی العصیر ثم یطبخ حتی یذهب ثلثا الكل لان الماء یذهب اولاً للطافته او یذهب مہما فلا یكون الذاہب ثلثی ماء العنب ولو طبخ العنب کما هو ثم یعصر یکتفی بادی طبخۃ فی روایۃ عن ابی حنیفہ وفی روایۃ عہ لا یحل ما لم یذهب ثلثاه بالطبخ وهو الاصح لان العصیر قائم فیہ من غیر تغیر فصار کما بعد العصر ولو جمع فی الطبخ بین العنب والتمر او بین التمر والزبيب لا یحل حتی یذهب ثلثاه لان التمران کان یکتفی فیہ بادی طبخۃ فعصیر العنب لا بد ان یذهب ثلثاه فیعتبر جانب العنب احتیاطاً وكذا اذا جمع بین عصیر العنب وبقیع التمر لما قلنا ولو طبخ بقیع التمر والزبيب ادنی طبخۃ بقع فیہ تمرا وزبيب ان کان ما انقع فیہ شینا یسیر الا یتخذ النبذ من مثله لا باس بہ وان کان یتخذ النبذ من مثله لم یحل کما اذا صب فی المطبوخ قدر من البقیع والمعنی تغلیب جہۃ الحرمة ولا حد فی شربہ لان التحريم للاحتیاط وهو فی الحد فی دراهم ولو طبخ الخمر وغیرہ بعد الاشتداد حتی یذهب ثلثاه لم یحل لان الحرمة قد تقورت فلا ترتفع بالطبخ.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب انگور کا شیرہ اتنا پکا دیا جائے کہ اس کا دو تہائی پانی جائے اور ایک تہائی باقی رہ جائے تب وہ حلال ہے اگرچہ اس میں جوش اور سختی آجائے یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ رحمہم اللہ کا ہے، لیکن امام محمدؒ و مالکؒ و شافعیؒ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے، کہ وہ حرام ہے، یہ اختلاف اس صورت میں ہو گا جبکہ ایسے مشروب کو پینے کی غرض یہ ہو کہ اس سے بدن میں طاقت اور عبادت کرنے کی قوت حاصل ہو جائے، اور اگر اس کے پینے سے مستی اور لہو لعب مقصود ہو تو بالاقفاق حرام ہے، حلال نہیں ہے، اور امام محمدؒ سے دوسری روایت شیخینؒ رحمہم اللہ کی روایت جیسی ہے، اور تیسری روایت یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، اور چوتھی روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے اس کے حکم میں توقف کیا ہے۔

لہم فی اثبات الحرمة الخمر اور اسے حرام کہنے والے ائمہ یعنی امام محمدؒ و امام مالکؒ و امام شافعیؒ رحمہم اللہ کی دلیل احادیث

اور قیاس بھی ہے، پہلی حدیث رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ ہر مسکر خمر ہے، اور دوسری حدیث یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو زیادہ پینے سے نشہ آجائے، اس کا تھوڑا حصہ بھی حرام ہے، اور تیسری حدیث یہ ہے کہ جس مشروب کا ایک گھڑا پینے سے بھی نشہ آتا ہو اس کا ایک گھونٹ بھی حرام ہے، اور ان کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ سکر بھی عقل کو بگاڑتا ہے اس لئے اس کا تھوڑا ہوا زیادہ سب حرام ہو گا جیسے کہ خمر کا کم ہو یا زیادہ سب حرام ہوتا ہے، (ف) ان احادیث ثلاثہ میں سے پہلی حدیث صحیح مسلم میں ہے، اور دوسری حدیث نسائی اور عبد الرزاق میں مذکور ہے، اور تیسری حدیث جو دوسری حدیث کے ہم معنی ہے وہ متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے چنانچہ حضرت جابرؓ کی حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان میں صحیح اسناد کے ساتھ مذکور ہے، اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی حدیث نسائی و ابن حبان میں اتنی صحیح سندوں کے ساتھ ہے کہ مندری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد اس بحث میں سب سے عمدہ ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث جو دارقطنی میں مروی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث جو ابو داؤد و ترمذی و ابن حبان و احمد میں صحیح سندوں سے مروی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث جو اسحق اور الطبرانی میں چند سندوں سے مروی ہے، اور حضرت خوات بن جبرؓ کی حدیث جو حاکم و دارقطنی کی روایت سے ہے، اور حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث جو طبرانی کی روایت سے ہے، ان تمام روایتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حدیث صحیح ہے۔

ولہما قوله علیہ السلام الخ. اور تحقیق یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ خمر کی حرمت لعینہا ہے، اور دوسری روایت میں بجائے نام کے باء سے یعنی ہا ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ وہ بذات خود حرام ہے اور دوسری مشروبات میں جس سے سکر ہو وہ حرام کہا گیا ہے، (ف) لیکن یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں ہے، بلکہ خود امام ابو حنیفہؒ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اس کو ابن عباسؓ کا قول روایت کیا ہے خص المسکر بالتحريم الخ اس روایت میں خمر اصل کے سوا تمام دوسری مشروبات میں خاص کر نشہ کو حرام کیا گیا ہے، کیونکہ فرمان مذکورہ میں الفاظ اس طرح ہیں واسکر من کل شراب اس میں واسکر کو حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ حرف عطف تو مغایرت اور اجنبیت کر بتانے کے لئے ہوتا ہے، (ف) یعنی لفظ خمر پر دوسری مشروبات کا عطف کیا، پس اگر دوسری مشروبات کی حرمت بھی یعنی ہی ہو تو اس طرح عطف سے کہنا بے کار ہے، اس لئے اصل خمر اور دوسری مشروبات میں اس طرح فرق کیا جائے گا کہ اصل خمر کی حرمت یعنی ہوگی اور اس کا نشہ حرام ہوگا، و قیاسی جواب یہ ہے کہ مفسد عقل کا حرام ہونا تو مسلم ہے۔

وان المفسد هو القدر الح اور مفسد قدر ہے جو مسکر ہوا، اور یہ تو ہرے نزدیک بھی حرام ہے واما بحرم القلیل الخ لیکن اصی خمر کا تھوڑا حصہ بھی اس لئے حرام ہوا ہے کہ وہ اپنی رقت اور طافت کی وجہ سے دوسرے کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور زیادہ پینے کی دعوت پر مجبور کرتا ہے، اسی لئے اس کے قطرہ کو بھی حرام کر دیا گیا ہے، ورمثلث نبیذا اپنے گاڑھے ہو جانے کی وجہ سے اپنے اندر اتنی کشش نہیں رکھتی ہے، ویسے یہ خود اپنے طور پر ایک غذا بھی ہے اس لئے اس کو اس کی غذایت پر بقی رکھ گیا ہے، (ف) لیکن اس قسم کی ساری توجیہات حدیث کے مقابلہ میں کس طرح قابل قبول ہو سکتی ہے اس لئے خود جواب دیا ہے۔

والحدیث الاول الخ کہ مذکورہ احادیث میں سے پہلی حدیث یعنی ہر مسکر خمر ہے یہ ثابت ہی نہیں ہے، جبکہ اس سے پہلے اسے بیان کر چکے ہیں، (ف) کہ اس میں یحییٰ بن معینؒ نے طعن کیا ہے، لیکن یہ بات بھی ثابت نہیں ہے کہ یحییٰ نے طعن کیا ہے، اور وہ کسی طرح طعن کر سکتے ہیں جبکہ یہ صحیح مسلم کی روایت ہے، بلکہ اس کی صحت کو تسلیم کرنا لازمی بات ہے، اسی لئے اس حدیث کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے ثم هو محمول الخ کہ وہ حدیث مذکورہ اس مشروب سکر کے آخری پیا پر محمول ہوگا کیونکہ نشہ میں لاسنے والا حقیقت میں یہی آخری پیالا ہوتا ہے، (ف) پس معلوم ہوا کہ آخری قدر ہی کو خمر کا یعنی حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں رہنی چاہئے کہ دوسری اور تیسری حدیث کا یہ جواب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس میں بات صراحتہ مذکور ہے، کہ جس مشروب کا زیادہ پینا نشہ لاتا ہو اس کا تھوڑا یا ایک قطرہ پینا بھی حرام ہوگا، اور اس کے متعلق ابھی یہ

بتا چکا ہے، کہ یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے ثابت ہے، اور وہ شہرت کی حد تک پہنچ گئی ہے، اور اس میں اب کسی تاویل کی گنجائش نہیں رہی ہے، اب یہ بات کہ اگر مثلث میں پانی ڈال کر اسے پتلہ کر دیا گیا ہو تب اس کا کیا حکم ہو گا تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔

والدی یصب علیہ الماء الخ: اور وہ مثلث مشروب کہ اس کو پکا دینے سے اس کا دو تہائی پانی جل گیا اس کے بعد اس میں دوبارہ پانی ڈال کر اسے پتلہ بنا دیا گیا اسے پھر پکا دیا گیا تو اس کا حکم بھی مثلث کے ہی مثل ہو گا، کیونکہ اس وقت اس میں پانی ڈالنے سے ضعف کے سوا کچھ نہیں بڑھے گا، (ف: یعنی اس میں اندرونی طور پر کوئی جوش نہیں آئے گا، بلکہ پانی ڈالنے کے بعد وہ اور بھی زیادہ کمزور ہو جائے گا) بخلاف ما اذا صب الماء الخ: اس کے برخلاف اگر انگور کے کچے شیرہ میں پانی ڈال کر اسے پکا لیا جائے اتنا کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، (ف: تو اس کا باقی حصہ حلال نہیں ہو گا) کیونکہ پانی میں فطری لطافت جو رہتی ہے، وہ پکانے کے ساتھ ہی اڑ جاتی ہے، یا جو کچھ بھی اڑے گا وہ پانی اور شیرہ دونوں سے مل کر اڑے گا، اس لئے صرف انگور کے پانی سے دو تہائی حصہ نہیں جائے گا، (ف: لہذا اب وہ مثلث نہیں بنے گا، اور وہ حلال بھی نہ ہو گا)۔

ولو طبخ العنب الخ: اور اگر انگور کے دانے کو جیسا کہ وہ ہے ویسا ہی پکا دیا جائے (ف: یعنی انگور کے دانہ کو پانی میں ڈالے بغیر پکا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت کے مطابق تھوڑا پکا لینا بھی کافی ہو گا، (ف: یعنی اس صورت میں یہ شرط نہیں ہو گی، کہ اسے اتنا پکا لیا جائے کہ اس کا دو تہائی پانی جل جائے)۔ وہی روایت عنہ الخ: اور ابو حنیفہؒ سے ہی دوسری روایت یہ بھی ہے کہ جب تک کہ اس کو دو تہائی پانی جلنے تک نہیں پکا جائے گا، وہ حلال نہ ہو گا۔ وہو الاصح الخ: اور یہی روایت اصح اور قول اصح ہے کیونکہ اس صورت میں انگور کا پورا شیرہ کسی کی کے بغیر اسی میں اب تک موجود ہے، اس لئے اس کا حکم بھی ایسا ہو جائے گا، جیسے اسے نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے، (ف: یعنی دو تہائی جلنے کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے، اسی طرح نچوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہو گی)۔

ولو جمع فی الطبخ الخ: اور اگر انگور اور چھوہارے کو ملا کر یا چھوہارے اور منقہ کو ملا کر پکا جائے تو جب تک کہ اس کا دو تہائی پانی جل نہ جائے گا وہ حلال نہ ہو گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ تازہ انگور کا شیرہ یا بھگولیا ہو یا پانی اور چھوہارے کا پانی ملا کر کسی نے پکا یا تو اس کے لئے دو تہائی حصہ کا جل جانا شرط ہے، کیونکہ چھوہارے کو ہلکا سا پکا لینا کافی ہے، لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضروری ہے، اس لئے احتیاطاً انگور کے پانی کا ہی خیال رکھنا ضروری ہے، (ف: غایۃ البیان میں کہا ہے کہ کچے ہوئے خشک انگور کے پانی میں بھی معمول سا پکا لینا کافی ہے، اسی لئے خود قدوری کے حوالہ سے اوپر میں اس مسئلہ کو صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے، مناجیح میں لکھا ہے، کہ صاحب کافی نے اسی لئے عبارت کو اس طرح بدل کر لکھا ہے، کہ اگر تازہ انگور و چھوہارے کا پانی یا تازہ انگور و خشک انگور کا پانی ملا دیا جائے تو اس میں سے دو تہائی پانی جل جانا ضروری ہو گا، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنف نے احتیاط کی بناء پر بیان کیا ہے، اس لئے خشک انگور کے پانی میں بھی اسی طرح احتیاط ضروری ہے۔

وکذا اذا جمع بین عصیر الخ: اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوہارے کے پانی کو جمع کیا جائے تو بھی یہی حکم ہو گا، (ف: یعنی دو تہائی پانی کا جل جانا ضروری ہو گا، تاکہ انگور کی جانب کا خیال رکھا جائے) ولو طبخ بقیع التمر الخ: اور اگر چھوہارے و خشک منقہ کا بھگولیا ہو یا پانی تھوڑا پکا لیا گیا پھر اس میں خشک چھوہارے یا انگور ڈال دئے گئے پس اگر وہ چھوہارے یا انگور اتنے کم ہوں کہ ان سے مستقلاً نیند نہیں بنائی جاتی ہو تو اتنے ڈالنے سے کوئی حرج نہ ہو گا، اور اگر وہ انگور یا چھوہارے اتنی مقدار میں ہوں کہ ان سے نیند بنائی جاسکتی ہو تب وہ حلال نہ ہو گا، جیسے پکائے ہوئے شیرہ میں انگور یا چھوہارے کا بچا ہوا ایک پیالہ اس میں ڈال دیا گیا ہو تو اسے اب بغیر پکائے ہوئے استعمال کرنا جائز نہیں ہو گا، ناجائز ہونے کی وجہ یہی بتائی جاتی ہے، کہ حرام ہونے کا احتمال اس میں بھی غالب ہے۔

ولا حد فی شربہ الح اور اگر اسے اتنا پکائے بغیر جس سے کہ اس کا پنا حلال ہو جائے کوئی پیے تو اسے شراب پینے کی حد نہیں لگائی جائیگی، کیونکہ اسے تو صرف احتیاطاً حرام کہا گیا ہے، جبکہ ایسے شہمہ کی صورت میں حد جاری نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے حد کا حکم ختم ہو جاتا ہے ولو طبخ الخمر او غیرہ اور اگر کسی نے خمر یا کسی دوسری حرام مشروب کو اس میں تیزی اور سختی آجانے کے بعد اتنا پکایا کہ اس کا دھوا جل گیا تب بھی وہ شراب حلال نہ ہوگی کیونکہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوگی بلکہ اس میں حرمت جم گئی ہے، جو پکانے سے ختم نہ ہوگی۔

توضیح: عصیر العنب کے بارے میں اقوال علماء کرام، اگر مثلث میں دوبارہ پانی ڈال کر اتنا پکادیا جائے کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، اگر انگور کے دانہ میں پانی ڈالے بغیر اسی کو پکادیا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، اگر انگور اور چھوڑے کا پانی چھوڑے اور منقہ کو یا تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوڑے کے پانی کو جمع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ولا باس بالانتباز فی الدباء والحنتم والمزفت لقوله عليه السلام فی حدیث فیہ طول بعد ذکر ہدہ ولا وعیہ فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف لا یحل شینا ولا یحرمہ ولا تشربوا المسکر وقال دالت بعد ما حبر عن النہی عنہ فکان ناسخا لہ وانما ینتہز فیہ بعد تطہیرہ فان کان الوعاء عتیقا یغسل ثلثا فیطہرواں کا حدید لا یطہر عند محمد لتشرب الخمر فیہ بخلاف العتیق وعند ابی یوسف یغسل ویجفف فی کل مرة وہی مسألة مالا یعصر بالعصر وقیل عند ابی یوسف یملأ ماء مرة بعد اخرى حتی اذا حرح الماء صافیا غیر متغیر بحکم بطہارۃ

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کے لئے کدو کی تونبی میں یا سرخ و ہزرنگ دار ٹھنڈا مٹی کے برتن میں یا زفت کے روغن دار برتن میں یا کھودی ہوئی لکڑی کے برتن میں نبیذ بنائی جائے، یعنی ان برتنوں میں پانی ڈال کر اوپر سے ان میں چھوڑے یا انگور ڈال دئے جائیں جس سے اس پانی میں مٹھاس آجائے، جب تک کہ اس میں سکر نہ آجائے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو ایک طویل حدیث میں بیان کیا گیا ہے جس میں ایسے تمام برتنوں کا ذکر فرمایا کہ جس میں شراب رکھی جاتی تھی ایک وقت میں اس میں رکھے ہوئے شربت اور نبیذ وغیرہ سے منع فرمادیا تھا، پھر میں ان برتنوں میں رکھے ہوئے مشروبات کو پینے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا کہ اب تم جس برتن میں چاہو اس میں رکھی ہوئی چیز کو استعمال میں لاسکتے ہو، اور اس کے شربت کو پی سکتے ہو، کیونکہ کوئی بھی برتن کسی چیز کے استعمال کو نہ حلال کرتا ہے، اور نہ ہی اسے حرام کرتا ہے، البتہ مسکر یعنی نشہ آور چیز کو نہ ہو، یہ اجازت آپ ﷺ نے ایک مرتبہ ان میں سے پینے کی ممانعت کرنے کے بعد دی ہے، یعنی پہلے آپ نے ان برتنوں کے استعمال سے ممانعت فرمادی تھی، لہذا یہ اجازت آپ ﷺ کی ممانعت کے بعد ہونے کی وجہ سے اس ممانعت کے لئے ناخ ہو گئی، (ف اور پہلے کی ممانعت کی حدیث اور بعد میں اجازت کی حدیث دونوں ہی صحیحین میں مروی ہیں۔)

وانما ینتہز فیہ الح اور ان مذکورہ برتنوں میں نبیذ اسی وقت بنائی جائے جبکہ پیسے سے وہ پاک کر لئے جائیں، پس اگر وہ پرانے برتن ہوں تو وہ تین مرتبے دھونے سے ہی پاک ہو جائیں گے، اور اگر مانٹے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ پاک نہ ہوں گے، کیونکہ ان کے چوس لینے کی وجہ سے خمران کے اندر تک سرایت کر جاتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان نئے برتنوں کو بھی اگر تین بار دھویا جائے اور ہر بار خشک کر لیا جائے تو وہ بھی پاک ہو جائیں گے، یہ مسئلہ ایسی چیز سے ناپاک ہو جانے کی صورت میں ہے جسے عادیہ نچوڑا نہ جاتا ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ ان برتنوں میں بار بار پانی بھر کر پھینکا جائے پھر

جب پانی بالکل صاف ہو کر نکلے تب ان کی پاکی کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح: رباع و حتم و مزخت کی تعریف، ان کے پاک کرنے کا طریقہ ان میں نبذ بنا نے اور ان کو استعمال کرنے کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال واذا تخللت الخمر حلت سواء صارت خلا بنفسها او بشي بطرح فيها ولا يكره تحليلها وقال الشافعي يكره التحليل ولا يحل الحل الحاصل به ان كان التحليل بالقاء شني فيه قولوا واحد او ان كان بغير القاء شني فيه فله في الحل الحاصل به اقولان له ان في التحليل اقترابا من الخمر على وجه التمول والامر بالاحتساب يا فيه ولنا قوله عليه السلام نعم الا دام الخل ولان بالتحليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حيث تسكين الصفرا وسكرا الشهوة والتغذى به والا صلاح مباح وكذا الصالح للمصالح اعتبار اما لمحتلل بنفسه والدباغ والا اقتراب لاعداء الفساد فاشبهه الراقه والتحليل اولي لما فيه من احراما ل يصير حلالا في الثاني فيختاره من ابتلى به واذا صار الخمر خلا يطهر ما يوازيها من الاناء فاما اعلاه وهو الذي نقص منه الخمر قيل يطهر تبعا وقيل لا يطهر لانه خمر يابس الا اذا غسل بالخل فيتحلل من ساعته فيطهر وكذا اذا صب منه الخمر لم يملئ خلا يطهر في الحال على ما قالوا.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ شراب جب بھی اور جس طرح بھی یعنی خواہ اس میں دوسری کوئی چیز ملائے بغیر از خود وہ سرکہ بن جائے یا اس میں کسی چیز کے ڈالنے یا ملانے سے وہ سرکہ بن جائے تب وہ حلال ہو جائیگی، اور اسے سرکہ بنانے کا عمل بھی ناپسندیدہ یا مکروہ نہیں ہے، م، گ، ر، د، ہ۔

وقال الشافعي يكره الخمر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ خمر کو سرکہ بنانا مکروہ کام ہے، (یہی قول امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی ہے، خواہ وہ دھوپ میں رکھتے سے ہو یا نمک وغیرہ ڈالنے سے ہو، ع) اور اس سے جو سرکہ تیار ہو گا وہ بھی حلال نہ ہوگا، پس اگر کوئی چیز اس میں ڈال کر اسے سرکہ بنایا گیا ہو تو امام شافعیؒ کا ایک ہی قول ہے، کہ ایسا سرکہ حلال نہیں ہوگا و ان كان بغير القاء الخمر اور اگر شراب میں کوئی چیز ملائے بغیر دھوپ وغیرہ کی گرمی سے سرکہ بنے تو ایسے سرکہ کے پیرے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہوگا اور دوسرے قول میں حلال نہیں ہوگا، (یہی قول امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی ہے، البتہ از خود یعنی اس میں کسی ملاوٹ اور ترکیب کے بغیر سرکہ ہو تو وہ بالافتق حلال ہے، ع)۔

له ان في التحليل الخمر امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرکہ بنانے میں مال جمع کرنے کے طریقہ سے اس خمر سے ہاتھ لگانا اور نزدیکی کی توبت آتی ہے حالانکہ اس سے دور ہی رہنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، اس لئے سرکہ بنانے سے اس حکم کے خلاف عمل کرنا لازم آتا ہے، (ف) بلکہ حضرت انسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے صراحت یہ سول کیا گیا کہ کیا خمر سے سرکہ بنایا جائے تو آپ نے منع فرمایا، رواہ مسلم، اور ابو طلحہؓ نے ایک مرتبہ عرض کیا رسول اللہ میں نے یہ خمر ان یتیموں کے لئے خریدی تھی جو میری پرورش میں رہتے ہیں، اور اب تو اس شراب کے حرام ہو جانے کا حکم نازل ہو گیا ہے، تو کیا میں اس کا سرکہ بناؤں (کہ ضائع ہونے سے بچ جائے) تب آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تم اسے بہادو، رواہ مسلم و اہل بیت۔

مرنی نے کہا ہے کہ اگر اسے سرکہ بنادینا جائز ہو تا تو رسول اللہ ﷺ اس کے بہادینے کا حکم نہیں فرماتے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ یتیموں کا مال تھا، کیونکہ اس کے بہادینے سے یتیموں کے مال کے بربادی لازم آتی ہے، اس کے برعکس آپ تو یتیموں کے مال کی اصلاح اور اضافہ کا حکم فرماتے، اس طرح سے کہ تم اس کو سرکہ بنا دو، اور جس وقت اس کے حرام کرنے کی آیت نازل ہوئی تھی اس وقت صحابہ کرامؓ نے اپنی شرائیں بہادیں، اب اگر اس وقت سرکہ بنادینا جائز ہو تا تو آپ خود ہی اس کو

سر کہ بنادینے کا حکم فرمادیتے، جیسے سری ہوئی بکری کو صحابی نے گھوڑے پر لا کر مھینکدیا تو آپ نے فرمایا تھا کہ تم اسے ضائع کیوں کرتے ہو اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدو، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سر کہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ انہوں نے خود خمر کو بہا دیا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی بہترین چیز سر کہ ہے، اس کی روایت بخاری کے سوا باقی ائمہ نے کی ہے، اور اس عقلی دلیل سے کہ خمر کو سر کہ بنا دینے سے اس میں پہلے جو مفسد مادہ ہوتا ہے، وہ نکل جاتا ہے، اور بلکہ وہ مصلح مادہ سے بدل جاتا ہے، یعنی اس میں بھلائی کی صلاحیت آ جاتی ہے، اور رخرابی کی بات اس سے نکل جاتی ہے، پھر وہ صفراء کے مادہ میں تسکین پیدا کرتا ہے، اور نفسانی شہوت کو ختم کرتا ہے، اور آدمی اس سے روٹی کھ سکتا ہے، یعنی سالن کے کام میں آ جاتا ہے، اور اس طرح سے اس میں اصلاح کرنا مباح ہے، جیسے کہ وہ سر کہ جو خمر سے از خود بدل جائے اور اس میں کوئی عمل نہ کیا جائے، کہ وہ جائز ہوتا ہے، اور جیسے کہ مردار کی کھال کو دباغت دینا مباح ہوتا ہے۔

والا فتواب لا عدام الفساد الخ: اور خمر کے پاس اسے سر کہ بنانے کی غرض سے جانا اس کے اندر کے مادہ فساد کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی، جیسے کہ اسے بہ دینے کی غرض سے اس کے قریب جانا ہوتا ہے، (ف اور ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ ہمارے پاس ایک بکری تھی جس کا ہم دودھ دوہا کرتے تھے، ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اسے ہمارے پاس نہیں پایا تو اس کے متعلق پوچھا کہ ایسے کیا ہو گا، لوگوں نے جواب دیا کہ وہ تو مر گئی تھی، آپ نے فرمایا کہ تم نے اس کی کھال سے کیوں نہیں نفع حاصل کیا، تو ہم نے عرض کیا کہ وہ تو مردار ہو چکی تھی، آپ نے فرمایا کہ دباغت سے وہ حلال ہو جاتی ہے، جیسے خمر کو سر کہ حلال کر دیتا ہے، رواہ الدار القطنی، لیکن دار القطنی نے کہا ہے کہ سخری جمد اس کا لفظ فرج بن فضالہ نے روایت کیا ہے، حالانکہ وہ بکری بن سعید انصاری سے ایسی بہت سی حدیثیں روایت کرتے ہیں کہ ان کی متابعت دوسرا کوئی بھی نہیں کرتا ہے، اور وہ ضعیف روای ہیں، اور بیہقی نے ایک حدیث روایت کی ہے کہ تمہارے سر کہ کی تمام قسموں میں خمر کا سر کہ بہتر ہے، بیہقی نے کہا ہے کہ اس کو فقط مغیرہ بن زیاد روایت کرتے ہیں، اور وہ قوی راوی نہیں ہیں، اور جن احادیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، ان کا یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ وہ ابتداء اسلام کے زمانہ میں تشدد کے طور پر تھا، جیسے کہ حضرت عمرؓ نے شراب کا ایک گھر جلا دیا تھا، اسناد صحیح کے ساتھ اس کی روایت ابن سعد نے کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والتخلیل اولی الخ: اور شراب کو بہ دینے سے کہیں زیادہ بہتر یہ ہو گا کہ اسے سر کہ بنا دیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے مال اپنی حفاظت میں رہے گا، پھر اس کا استعمال بھی حلال ہو جائے گا، اس لئے اگر کوئی شخص بطور میراث شراب پائے تو اسے چاہئے کہ اسے ضائع نہ کر کے فوراً اسے سر کہ بنا لے، پھر سر کہ بن جانے کے بعد جس برتن میں وہ اب سر کہ کی حیثیت سے ہے سر کہ کے اوپر سے نیچے تک کا برتن بھی از خود پاک ہو جائے گا، البتہ اس سر کہ سے اوپر کا جو حصہ خالی رہ گیا ہے، اس کے بارے میں دو قول ہیں اول یہ کہ وہ حصہ بھی جب پاک مان لیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ پاک از خود پاک نہیں ہو گا، کیونکہ اس جگہ سوکھی ہوئی شراب ہے، لیکن اس سر کہ سے اسے دھوئے ہی وہ لگی ہوئی شراب بھی پاک ہو جائیگی، اتنا برتن بھی پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر کسی برتن سے شراب بہا کر پھر اس میں سر کہ بھر دیا گیا ہو تو بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک وہ بھی فی انوار پاک ہو جائے گا۔

توضیح: شراب اگر سر کہ بن جائے تو اس کا کیا حکم ہو گا، ایسا کرنا مکروہ ہو گا، یا نہیں، اگر

میراث میں کسی کو شراب ملے تو وہ اسے کیا کرے، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

قال وبكره شرب دردی الخمر والامتنشاط به لان فيه اجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام وللهذا

لا يجوز ان يدأوى به جرحا او ديرة دابة ولا ان يسقى ذميا ولا ان يسقى صبيا للتداوى والو بال على سقاء وكذا لا يسقىها الدواب وقيل لا تحمل الخمر اليها اما اذا قيدت الى الخمر فلا بأس به كما فى الكلب والميتة ولو القى الدردى فى الخل لا بأس به لانه يصير خلا لكن يباح حمل الخل اليه لا عكسه لما قلنا قال ولا يحد شاربه اى شارب الدردى ان لسم يسكر وقال الشافعى يحدلانه شرب جزا من الخمر ولنا ان قليله لا يدعوا الى كثيره لما فى الطبايع من النبوة عنه فكان ناقصا فاشبه غير الخمر من الاشربة ولا حد فيها الا باسكرو لان الغالب عليه الثقل فصار كما اذا غلب عليه الماء بالامتراح.

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ خمر کی تلچھٹ (نیچے کی جمی ہوئی گاد) پینا یا اس سے بالوں میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہوتے ہیں، اور حرام چیز سے نفع اٹھانا بھی حرام ہے، ولہذا لا يجوز الخ اور اسی قاعدہ کی وجہ سے کہ حرام چیز سے نفع اٹھانا بھی حرام ہوتا ہے، یہ جائز نہیں ہوگا کہ شراب یا اس کی تلچھٹ سے کسی زخم کا علاج کیا جائے، یا جانور کی لگی ہوئی زخمی پیٹھ وغیرہ کا علاج کیا جائے، اور یہ بھی جائز نہ ہوگا، کہ کسی کو کوئی مسلم پینے کے لئے شراب دے یا بچہ کو پلایا جائے، اگر کوئی ایسی حرکت کرے گا، یعنی بچہ کو پلائے گا تو پلانے والا ہی اس کا ذمہ دار اور گنہگار ہوگا، (اور بچہ بے قصور اور معذور سمجھا جائے گا) اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے، کہ کوئی اپنے جانور کو شراب پلائے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ شراب کو اٹھا کر جانور کے پاس نہیں لیجنا چاہئے، لیکن اگر اس کے برعکس جانور ہی کو کھینچ کر اس شراب کے پاس لے آئے کہ وہ از خود پی لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، جیسے کہ مردار اور کتے کے مسئلہ میں ہے کہ مردار کو لے کر کتے کے پاس نہ ڈالے، بلکہ اس کتے ہی کو اس مردار کے پاس چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولو القى الدردى الخ اور اگر کوئی شراب کی تلچھٹ کو سرکہ میں ڈال دے تو اس میں مضائقہ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تلچھٹ خود بھی سرکہ ہو جائیگی، لیکن مباح یہ ہے کہ سرکہ کو اٹھا کر اس تلچھٹ کی طرف لے آئے، اور اس کے برعکس کرنا یعنی شراب کو اٹھا کر سرکہ کے پاس لے جانا مباح نہیں ہوگا، جس کی دلیل ابھی اوپر میں گزر گئی ہے، (ف کہ شراب کو اٹھ کر لے جانا حرام ہے، یہی قول صحیح ہے، الذخیرہ قال ولا يحد شاربه الخ۔ امام محمدؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس تلچھٹ پینے والے کو اگر نشہ نہ آئے تو حد نہیں لگائی جائیگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے حد لگائی جائیگی کیونکہ اس نے شراب ہی کا جزء پیا ہے۔

ولنا ان قليله الخ اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ تھوڑی سی تلچھٹ سے زیادہ پینے کی خواہش نہیں پڑھتی ہے، کیونکہ فطرۃ کسی چیز کی تلچھٹ پینے سے نفرت ہوتی ہے، اس بناء پر یہ تلچھٹ اصلی شراب نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ ایک قسم کی ناقص شراب ہے، لہذا یہ تلچھٹ دوسری شراہوں اور مشروبات کے مشابہ ہو گئی، اور ان مشروبات میں حد اسی وقت لگائی جاتی ہے، جبکہ ان کے پینے سے کسی کو سکر ہو جائے، اور اس دلیل سے بھی کہ تلچھٹ پر تہ کا وزن اور ثقل غالب ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ خمر میں پانی مدد سے اس پر پانی غالب آجائے (ف اس کے پینے سے جب تک نشہ طاری نہ ہو اس کے پینے والے پر حد نہیں لگائی جائیگی۔

توضیح شراب کی دردی یعنی تلچھٹ کا استعمال خواہ پینے سے یا علاج وغیرہ سے ہو، اس کے

پینے والے پر حد لگائی جائیگی یا نہیں، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

وبكره الاحتقان وبالخمر واقطارها فى الاحليل لانه الانتفاع بالمحرم ولا يجب الحد لعدم الشرب وهو السبب ولو جعل الخمر فى مرقه لاتوكل لتسببها بها ولا حد مالم يسكر منه لانه اصابه الطبخ وبكره اكل خبر عجن عجيه بالخمر لقيام اجراء الخمر فيه.

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ پانچھانہ کے مقام سے خمر کو اوپر نکلے وغیرہ کے ذریعہ چڑھانا یا مرد کے پیشاب

گاہ کے سوراخ میں اس کے قطرہ کو ٹپکانا مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے بھی حرام چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے، لیکن اس عمل سے اس شخص پر حد بھی جاری نہیں کی جائیگی، کیونکہ اس میں خمر پینا نہیں پایا گیا ہے، حالانکہ حد جاری کرنے کا سبب خمر پینا ہی ہے ولو جعل الحمر الخ: اور اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو تو وہ اپنی ناپاکی کی وجہ سے اب نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اس شوربہ میں شراب ملنے سے وہ ناپاک ہو گیا ہے، اور جب تک کہ اس کے پینے یا کھانے والے پر نشہ طاری نہ ہو جائے اسے حد نہیں لگائی جائیگی، کیونکہ وہ شراب اب پکالی گئی ہے۔

ویکرہ اکل عیزاخ: اور ایسی روٹی کھانی مکروہ ہے جس کے آنا کو شراب سے گوندھا گیا ہو، کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء باقی اور موجود ہیں، (ف) لہذا وہ شخص ہی رہی، جیسے کہ پیشاب سے آنا گوندھا جائے۔

متفرق چند ضروری مسائل

(۱) شراب خمر جیب سر کہ بن جائے تو دیکھ جائے کہ اس میں کچھ ترشی کے آجانے کے باوجود اس میں کچھ تلخی بھی باقی ہے یا نہیں، اگر اب بھی کچھ تلخی باقی ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سر کہ نہ ہوگی، جب تک کہ مکمل طور سے اس کے تلخی دور نہ ہو جائے، اور صاحبین کے نزدیک اس میں تھوڑی سی ترشی آجانے سے اسے سر کہ کا حکم دیا جائیگا یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ کسی تدبیر کے بغیر از خود سر کہ ہو گئی ہو، اور اگر اس میں نمک وغیرہ کچھ ترکیب سے سر کہ بنی ہو تو وہ سب کے نزدیک حلال ہو جائیگی، شرح الطحاوی، (۲) اگر شراب میں چوہا گر کر مر اور اسے نکال پھینکا گیا پھر وہ شراب سر کہ بن گئی ہو تو وہ پاک ہو گئی، (۳) اور اگر اس میں چوہا مر کر ریزہ ریزہ ہو گیا ہو تب وہ سر کہ پاک نہ ہوگا، کیونکہ چوہے کے اجزاء سر کہ نہ ہوں گے، القاضی خان، (۳) لہذا لعب کے طور پر بھی خمر کا ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے، الوجیز، (۴) اگر پانی کے منکے میں شراب کا قطرہ گر اچھر اس منکے کے پانی کو ایک منکے کے سر کہ میں ڈال دیا گیا تو قول صحیح یہ ہے کہ وہ سر کہ خراب نہ ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے، القاضی خان، الذخیرہ۔

(۴) اگر ایک بکری کو شراب پلائی گئی تو اس کا گوشت اور دودھ مکروہ نہ ہوگا، اگر اس وقت بھی اس کی آنتوں میں شراب موجود ہو، اور اگر وہ شراب اتنی زیادہ ہو کہ اس شراب کی بدبو بھی اس کے گوشت میں پائی جاتی ہو تو وہ جلالہ (آزاد بکری) کی طرح مکروہ ہوگی، محیط السرخسی، (۵) اگر کسی کو پیاس کی زیادتی کی وجہ سے ہلاکت کا خطرہ ہونے لگے اور اسے بچانے کے لئے خمر کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہ ہو تو اسے ضرورت کے مطابق پینا مباح ہوگا، جیسے کہ مضطر اور لاچار آدمی کے نئے مردار اور سور کا گوشت کھانے کا حکم ہوتا ہے، (۶) اگر کسی کو کتے وغیرہ نے کاٹ لیا جس سے اسے جانے کا خوف ہو جائے اور علاج کے لئے خمر کے علاوہ دوسری کوئی چیز میسر نہ ہو جس سے اس کے اثر کو ختم کرے تو اسے اس وقت پینا مباح ہوگا، القاضی خان، (۷) جو شرابیں کہ جو گہبوں وغیرہ و شہد و دودھ و انجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں ان کے پینے میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ حرام میں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اسے پی کر نشہ میں آجائے تو اسے حد بھی ماری جائے، المستمبین، فقید ابوالیث نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، الخلاصہ۔

(۸) اگر خمر میں دوا گوندھی گئی تو ان دونوں چیزوں یعنی دوا اور خمر میں سے جس کا غلبہ ہو گا اسی کا اعتبار ہوگا، یعنی اس دوا کا استعمال تو حرام ہوگا لیکن حد لگائی جانے کے حق میں غلبہ کا اعتبار ہوگا، المحیط، (۹) نشہ آور چیزوں کے پی کر مست ہونے والے کے تمام تصرفات اور معاملات صحیح مانے جاتے ہیں سوائے مرتد ہونے کے اور سوائے ان حدود کے جو خلاصۃ اللہ عزوجل کے ہوں، الذخیرہ، یعنی جو شخص کہ خمر یا نہ کورہ دوسری شربوں کے پینے سے نشہ میں آجائے اور مدہوش ہو جائے تو اس کے ان جیسے سرے تصرفات یعنی بیوی کو طلاق دینا، باندی اور غلام کو آواز کرنا اور کسی کی طرف سے مقروض ہونے کا اقرار کرنا یا کسی مال میں کا دوسرے کے لئے اقرار کرنا اور اپنی کس لڑکا یا لڑکی کا نکاح کر دینا، دوسرے کو قرض دینا یا دوسرے سے قرض لینا، یا کسی کو کچھ

بہہ کرنا یا صدقہ کرنا جبکہ جسے بہہ کیا گیا ہو یا صدقہ دیا گیا ہو اس نے اس پر قرضہ لیا ہو یہ سارے تصرفات نافذ اور صحیح مانے جائینگے، مشائخ نے اسی پر عمل کیا ہے، اور فتویٰ دیا ہے، مگر اس کا مرتبہ ہو جانا تو استحسانا سے صحیح تسلیم نہیں کیا گیا ہے، یہ حکم ایسے مست کے حق میں ہے جو ایسی شراب پی کر مست ہوا ہو جو اصلی خمر سے بنائی گئی ہو، یعنی خمر کی اصل انگور و خرما ہے، پس ایسی نشہ آور شراب جو کہ انگور اور خرما سے بنائی گئی ہو اس کے مدہوش کا وہ حکم ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے، اور اگر ایسی شراب پی کر کوئی مست ہوا ہو جو شہد اور جو وغیرہ غلوں اور دوسرے پھلوں سے بنائی گئی ہو تو اس کے تصرفات اور معاملات کے نافذ ہونے میں اختلاف ہے جیسے اس کے مست پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے، یہاں تک کہ فقیہ ابو جعفر و شمس الامامہ سرخسی کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہو گئی ہے، تو اس کے دوسرے تصرفات و معاملات بھی نافذ نہیں ہوں گے۔

(۱۰) اگر کسی کو بھنگ یا اجوائن خراسانی یا گھوڑی کے دودھ کے پینے سے مستی دے ہو شیطانی ہو کر عقل زائل ہو گئی ہو تو اس کے تصرفات نافذ نہ ہوں گے، (۱۲) اسی طرح اگر اس نے کوئی میٹھو شربت پیا مگر اس کے مزاج میں موافقت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو گئی اور اسی حالت میں اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، اور اس پر فتویٰ ہے، (۱۳) مذکورہ احکام اس صورت کے ہیں جبکہ ایسی مشروبہت کسی نے اپنی رضا و رغبت کے ساتھ پی ہو، کیونکہ اگر زبردستی اور مجبور کر کے اسے کسی نے پلا دی ہو جس کے اثر سے مستی جاری ہوئی اور اسی حالت میں ایسے تصرفات کئے تو قول صحیح یہی ہے، کہ وہ نافذ نہ ہوں گے، القاضی خان، (۱۳) اگر کسی کو کسی نے طلاق دینے کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا اور اس وکیل نے نشہ میں مست ہو کر طلاق دیدی تو قول صحیح یہی ہے کہ ایسی طلاق واقع ہو جائیگی، الظہیر یہ، (۱۳) اجوائن خراسانی اور بھنگ اور گھوڑیوں کے دودھ سے نشہ لانا بالجماع حرام ہے، الجواہر الما خلاصی۔

(۱۵) اگر کسی برتن میں شراب رکھی گئی تو وہ ناپاک ہو گیا، پھر اگر اس میں سے وہ شراب نکال دی گئی تو اسے تین مرتبے دھو دینے سے پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ مٹی کا وہ برتن پرانا ہو، اور اگر وہ نیا برتن ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے س طرح تین مرتبہ دھونے سے کہ ہر مرتبہ میں اسے خشک بھی کیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر اسے خشک نہیں کر کے بار بار اس میں پانی بھر کر بہایا جائے اتنی دیر تک کہ اس کا پانی بالکل صاف آنے لگے، اور اسی قسم کی رنگت بھی باقی نہ رہے تب بھی وہ پاک ہو جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، (۱۶) اور اگر کسی برتن میں شراب پڑی رہ گئی یہاں تک کہ وہ سرکہ سے بدل جائے تو امام محمدؒ نے اس برتن کے بارے میں کوئی حکم بیان نہیں فرمایا ہے، مگر حاکم ابو نصر اہرودیہؒ سے منقول ہے کہ برتن میں پہلے جہاں تک شراب تھی وہاں تک کا وہ برتن پاک ہو جائے گا، لیکن اس سے اوپر کا وہ حصہ جہاں سے شراب سرکہ سے بدل گیا ہے، وہ جس ہی رہے گا، اس لئے اسے اس سرکہ سے دھو دینے سے پورا برتن پاک ہو جائے گا، اور ایسا نہ کرنے سے تو پانی وغیرہ جو کچھ بھی اس جگہ سے لگ کر نیچے جاتا رہے گا، ناپاک ہوتا رہے گا، اور فقیہ ابو جعفرؒ سے منقول ہے کہ منگے میں جب شراب سرکہ سے بدل گئی تو از خود وہ سارا منگیا پاک ہو جائے گا، اور مزید کسی تکلیف کی ضرورت باقی نہیں رہے گی، فقیہ ابو الیث نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

(۱۷) انگور کے شیرہ کو ایسے شخص کے پاس بیچنے میں جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس کو شراب بن دے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شیرہ انگور کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ اس کا خریدار اس شیرہ کا بیچنے والے کو اتنے دام دیتا ہو کہ کوئی مسلمان اتنا دینے پر راضی نہ ہوتا ہو، اور اگر کوئی مسلمان بھی اتنے ہی دام دینے پر راضی ہو تو یہی صورت میں تو شراب بنانے والے کے پاس اسے بیچنا یقیناً مکروہ ہو گا، اور اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے کہ کوئی شخص انگور کا باغ ایسے شخص کے ہاتھ بیچے جس کا پیشہ ہی یہ ہو کہ وہ انگوروں سے شراب بنایا کرتا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی غرض اس کے فروخت کرنے

سے رقم اور دام حاصل کرتا ہو، اور اگر شراب بنوانے کی نیت سے ہی بیچنا چاہتا ہو تب مکروہ ہوگا، یہی حکم انگور کی تیل و درخت لگانے کی صورت میں بھی ہے، چنانچہ اگر کسی نے شراب بنوانے کی نیت سے ہی انگور کی تیل لگائی تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اور اگر اصل غرض انگور حاصل کرنا ہو تو مکروہ نہ ہوگا، اسی اصل الفضل یہی ہے کہ انگور و اما انگور کا شیرہ حاصل کر ایسے شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا، فتاویٰ قاضی خانہ میں ایسا ہی ہے۔

توضیح: پیشاب گاہ کے سوراخ یا پائخانہ کے مقام میں شراب کو اوپر چڑھانا اگر شور بہ میں شراب ڈال دی گئی ہو، آٹا میں شراب ڈال کر اسے گوندھا گیا، خر کو سر کہ بنتا کب تسلیم کیا جائے گا، مسئل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل

فصل فی طبخ العصیر الاصل ان ماذہب بغلیا نہ بالنار وقذفہ بالربد یجعل کان لم یکر و یعتبر ذہاب ثلثی مابقی لیحل الثلث الباقی بیانہ عشرة دوارق من عصیر طبخ فذہب دورق بالربد یطبخ الباقی حتی یدہب ستة دوارق ویقی الثلث فیحل لان الدسی یدہب زیدا هو العصیر او ما یمازجہ وایما کان جعل کان العصیر تسعة دوارق فیکون ثلثها ثلثة واصل احرا ان العصیر اذا صب علیہ ماء قبل الطبخ ثم طبخ یمانہ ان کان الماء اسرع ذہا بالرفقہ ولطافۃ یطبخ الباقی بعد ما ذہب مقدار ما صب فیہ من الماء حتی یدہب ثلثا لہ لان الدہاب الاول هو الماء والدسی العصیر فلا بد من ذہاب ثلثی العصیر وان کان یدہبان معاتغلی الحملۃ حتی یدہب ثلثا ہا ویقی ثلثها فیحل لایہ ذہب الثلثان ماء وعصیر او الثلث الباقی ماء وعصیر فصار کم اذا صب الماء فیہ بعد ما ذہب من العصیر بالغلی ثلثا بیانہ عشرة دوارق من عصیر وعشرون دورق ماء ففی الوجه اول یطبخ حتی یقی تسع الحملۃ لایہ ثلث العصیر و فی الوجه الثانی حتی یدہب ثلث الحملۃ لما قبلہ والعن بدفعۃ ودفعات سواء اذا حصل قل ان یصیر محرما ولو قطع عہ النار فعلی حتی ذہب الثلثان یحل لایہ اثر النار واصل احرا ان العصیر اذا طبخ فذہب بعضہ ثم اهریق بعضہ کم تطبخ البقیۃ حتی یدہب الثلثان فالسبیل فیہ ان تاحد ثلث الحمیع فتضربہ فی الباقی بعد المصب ثم تقسمہ علی ما بقی بعد ذہاب ما ذہب بالطبخ قبل ان یصب مہ شئی فما یخرج بالقسمۃ فهو حلال بیانہ عشرة ابطال عصیر طبخ حتی ذہب رطل ثم اهرق مہ ثلثۃ ابطال تاحد ثلث العصیر کلہ وهو ثلثۃ وثلث وتضربہ فیما بقی بعد المصب وهو ستة فیکون عشیرین ثم تقسم العشیرین علی ما بقی بعد ما ذہب بالطبخ مہ قبل ان ینصب مہ شئی وذلك تسعة فیخرج لكل جزء من ذلث اثان وتسعان فعرفت ان الحلال ما بقی مہ رطلان وتسعان وعلی هذا تخرج المسائل ولہا طریق احرو فیما اکتفی بہ کفایۃ و ہدایۃ الی تحریر غیرہا من المسائل واللہ اعلم بالصواب

ترجمہ (تمہید، مصنف مصنف نے شیرہ انگور کے پکانے کے سلسلہ میں بحث کے آخر میں تمر کے حور پر اس جگہ تین ایسے اصول بیان کئے ہیں جو کہ جامع صغیر اور قدوری میں بیان نہیں کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں) اصل اول یہ ہے کہ انگور کا وہ شیرہ جو آگ پر پکانے اور جوش کھانے اور جھاگ اڑانے سے ختم ہو گیا وہ حصہ گویا اب حرب سے زائد ہو کر اسے مدفن سلجھ لیا جائے گا، یعنی ان تمام اجزاء کے ضائع ہونے کے بعد جو حصہ باقی رہ گیا ہے اسی میں سے دو تہائی کے محل جانے کا اعتبار کیا جائے گا، کہ اس کے بعد جو ایک حصہ باقی رہے جائے گا، اسی کو حلال مانا جائے گا۔

بیانہ عشرة دوارق الخ اس میں سے اصل اول کی تفصیل اور مثال کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً دس بنیان (جگ) شیرہ پکایا گیا جن میں سے ایک جگ ابال اور جھاگ اڑنے کی صورت میں ضائع ہو گیا تو اسے اس طرح پکایا جا تا رہے یہاں تک کہ ان میں سے

چھ جگہ اور بھی جل کر خشک ہو جائیں، اور اب صرف تین جگہ شیرہ کے باقی رہ جائیں، تب وہ پاک اور حلال ہو جائینگے لان الدی بدھب الخ۔ کیونکہ اس شیرہ میں سے جو حصہ جھاگ اور پھین بن جڑ ضائع ہوا ہے وہ خود اصلی شیرہ ہو گا۔ کچھ ٹلی چیز ہوگی، بہر حال وہ جو کچھ بھی ہو اس کا کوئی اعتبار نہ کر کے کل صرف نو جگہ کا شیرہ فرض کیا جائے گا، اس طرح ان نو جگہوں کی ایک تہائی باقی رہنے والا شیرہ صرف تین جگہ ہی باقی رہے گا، (ف) یعنی باقی نو جگہوں میں سے چار جگہوں کا جل جانا اور تین جگہوں کا باقی رہنا کافی ہو گا۔

والاصل الآخر الخ اور دوسری اصل اور اس کی تفصیل اور مثال کی صورت یہ ہوگی شیرہ انگور کی ایک معصوم مقدار میں پہلے باقی بھی معصوم مقدار میں ملا کر اسے آگ پر پکا دیا گیا، (ف) مثلاً نو جگہ شیرہ میں تین جگہ پانی ملانے سے کل بارہ جگہ ہو جانے پر اس مجموعہ کو پکایا گیا۔ ان كان الماء اسرع الخ پھر (اس شیرہ کی چونکہ یہ دو قسمیں ہوتی ہیں (۱) وہ قسم کہ اس میں پانی ملا کر گرم کرنے سے پہلے اس کا پانی اڑ جاتا ہے اور اس کے ختم ہونے کے بعد اصل شیرہ جلتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں پانی ملا کر گرم کرنے سے پہلے اس میں پانی اڑتا ہو تو اس مفروضہ صورت میں مقدار معلوم پانی کے جل جانے کے بعد بھی اتنا پکایا گیا ہو کہ شیرہ دو تہائی جل گیا ہو، (ف) یعنی کل جل جانے کے بعد اب صرف تین جگہ شیرہ باقی رہ گیا ہو، تو اس کا استعمال حلال ہو جائے گا۔

لان الذاهب الاول الخ کیونکہ سب سے پہلے جو پانی جلا ہے وہ خالص اور فاضل تھا والناسی هو العصور الخ دوسری مرتبہ کہ جب شیرہ مزید جلتا رہا تو اسے اتنا اور بھی جن چاہئے کہ اس سے موجودہ کل شیرہ کا دو ٹکٹہ جل کر پانی خشک ہو جائے اس طرح اب صرف ایک تہائی شیرہ باقی رہ جائے، تب اس کا استعمال حلال ہو جائے گا، کیونکہ اب تک پانی اور شیرہ مل کر دو تہائی ختم ہو چکا ہے، اور جو ایک تہائی باقی بچا ہے اس میں پانی اور شیرہ ہے۔ فصار کما اذا صل الخ تو اس صورت یہ ہو جائیگی کہ جیسے انگور کے شیرہ میں سے دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈالا گیا ہو، (ف) تو جس طرح وہ حلال ہوتا ہے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی حلال ہو گا، چنانچہ بارہ جگہوں میں آٹھ جگہ جل جانے کے بعد باقی رہنے والے چار جگہوں میں سے تین جگہ شیرہ کا اور ایک جگہ پانی کا بچا، اور مصنف نے اس کی صورت اس طرح بیان فرمائی ہے۔

بناہ عشرة ذواق الخ اس کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ دس جگہ شیرہ ہے اور بیس جگہ پانی ہے، (ف) اور اس صورت میں بھی یہی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، کہ (۱) پانی جل جاتا ہے یا پانی اور شیرہ دونوں برابر جلتا ہو، تو پہلی صورت ہونے میں یعنی جبکہ پہلے پانی جل جاتا ہو اسے اتنا پکایا جائے کہ پورے حصہ کا نوں حصہ باقی رہ جائے، کیونکہ یہی بچا ہوا انگور کے شیرہ کا تہائی ہے، (ف) کیونکہ پہلے سب پانی جل جائے پھر باقی کا دو تہائی حصہ جل جائے، کیونکہ اب انگور کے شیرہ کا صرف ایک تہائی باقی رہنا چاہئے، جو کہ حساب سے تین جگہ پور اور ایک جگہ کی ایک تہائی (یعنی پونے چار جگہ ہوتا ہے)، اور یہی مقدار پورے حصوں کا نوں حصہ ہوتا ہے، اس دلیل سے کہ دس کا ایک تہائی چاہئے، اور اس سے دو گنا پانی ہے اس لئے تین گونہ کا حساب کرنا ہو گا، اسی لئے تو ان حصہ لیا جائے گا۔

وفی الوجه الثانی الخ اور اس دوسری صورت میں یعنی جبکہ ایک ساتھ ہی پانی اور شیرہ دونوں جلتا ہو اسے اتنا پکایا جائے کہ کل مقدار کا دو تہائی حصہ جل جائے جس کی دلیل وہی ہوگی جو کہ گذر چکی ہے، (ف) تو اس صورت میں دس جگہ پانی رہ جائیں اور بیس جگہ جلیں تو یہ کہا جائے گا کہ انگور کا شیرہ اب ایک تہائی باقی رہ گیا تھا اس میں دو گنا پانی ڈال دیا گیا ہے والعلی بدھب الخ اور اسے شیرہ کو پکانا اور ابال دینا خواہ پورا ایک ہی مرتبہ میں ہو یا تھوڑا تھوڑا ہو حکم کے اعتبار سے دونوں حال میں برابر ہیں، (ف) یعنی ایک بار ہی سب کو پکانا اور ابال دینا شرط نہیں ہے، اسی لئے اگر مختلف دفعوں میں آہستہ آہستہ بھی جل جائے تو وہ بھی کافی ہو گا۔

اذا حصل قبل الخ. بشرطیکہ اس شیرہ کو پکانے کا کام اس کے حرام ہو جانے سے پہلے ہی ہو چکا ہو، (ف) کیونکہ یہ مسئلہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جب بھی شیرہ حرام کی حد تک پہنچ چکا ہو اسے پکادینے سے بھی دوبارہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوتی ہے، پس حاصل یہ نکلا کہ اس کو پکادینے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اب آئندہ وہ حرام نہ ہو جائے، لیکن ایک مرتبہ اس میں حرمت ثابت ہونے کے بعد اس حرمت کو کسی طریقہ سے دور نہیں کیا جاسکتا ہے، اسی قاعدہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر شیرہ کو ایک ساتھ نہیں بلکہ ٹھہر ٹھہر کر متفرق برتنوں میں جوش دیا جائے تو یہ دیکھنا ہو گا کہ جوش اور تیزی اس میں جھاگ اٹھنے سے پہلے ہی آتی ہے تب اسے پکانا اس لئے مفید ہو گا کہ وہ هنوز حلال ہے اور اسے پکادینے سے آئندہ بھی اس میں حرمت نہیں آئے گی، اور اگر جھاگ آ جانے کے بعد اسے پکایا جا رہا ہو تو اس کا اس میں کوئی فائدہ نہ ہو گا اگرچہ پورے شیرہ کو ایک ساتھ مکمل پکا کر اتار لیا ہو، م)۔

ولو قطع عنه النار الخ. اور اگر شیرہ کو پکا کر اس کی آگ بجھادی گئی یا وہ آگ از خود بجھ گئی اس کے بعد پہلی گرمی سے اس میں جوش آگیا اتنا کہ اس کا دو حصہ یعنی دو تہائی اڑ گیا تب وہ حلال ہو جائے گا، کیونکہ تبدیلی بھی اسی آگ کے نتیجہ میں آئی ہے، (ف) چنانچہ اگر شیرہ پکانے سے اس کے نو جگلوں میں سے پانچ جگ جل گئے تھے کہ اس کی آگ بجھ گئی لیکن اس میں حرارت باقی رہنے کی وجہ سے وہ ابتر رہا اور شیرہ اڑنا رہا یہاں تک کہ مزید ایک جگ اڑ گئی تب وہ ٹھنڈا ہو گیا تو کل چھ جگ شیرہ کے اڑ جانے کی وجہ سے دو تہائی اڑنا اس میں پالیا گیا اور اب صرف ایک تہائی یعنی تین جگ بھی بجھ جائے اور وہ ٹھنڈا بھی ہو جائے جس کی وجہ سے اس میں مزید کمی نہ آ سکے، اس کے بعد اس میں کسی طرح جوش کھا کر جھاگ آ کر اس سے ایک جگ اب اڑ جائے تب وہ حلال نہ ہو گا، کیونکہ آگ کا اثر ختم ہو جانے کے بعد اس میں جوش آیا تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ خود اس کے اندر تیزی اور تندگی آنے کی وجہ سے اس میں جوش آیا ہے اس لئے اسی کو ختم کہا جائے گا پھر اس کیفیت کے پیدا ہونے کے بعد اس میں سے کچھ مقدار کا اڑ جانا کوئی مفید نہ ہو گا یہاں تک کہ اس کو پکانے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہو گا، م)۔

واصل آخر ان العصور الخ. اور اب تیسری اصل یہ ہے کہ جب انگور کے شیرہ کو پکایا جائے جس سے اس میں سے کچھ مقدار معصوم ہو کہ دو تہائی سے کم ہو جل جائے پھر اس میں سے کچھ مقدار معلوم بہادیا جائے تو اسی صورت میں یہ بات کس طرح معلوم کی جائے کہ اب باقی مقدار میں سے مزید کتنا پکایا جائے جس سے اس کے دو تہائی حصوں کے جل جانے کا یقین آجائے (ف) اور حلال ہو جائے) فالسبیل فیہ الخ. تو اس کا طریقہ یہ ہو گا کہ مجموعہ مقدار کی تہائی معلوم کر لی جائے، (ف) مثلاً نو جگ شیرہ تھا اس کی تہائی تین جگ ہوں گے، اس مثال کے علاوہ خود مصنف نے بھی آئندہ ایک مثال دی الحاصل مجموعہ مقدار کی ایک تہائی نکال لی جائے، پھر جو کچھ کل مقدار سے ضائع ہو گیا ہے اس کے بعد بھی جو کچھ بچا ہے اسے تہائی سے ضرب دیا جائے (ف) مثلاً اس کو بہادینے کے بعد پانچ جگ باقی تھا اس لئے باقی پانچ کو تہائی تین سے ضرب دینے سے پندرہ ہوتے ہیں۔

ثم بقسمه علی ما بقی الخ. ضرب دینے کے بعد جو حاصل ہوا یعنی پندرہ کو اس بچے ہوئے سے جو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے بچ گیا تھا تقسیم دینے سے جو حاصل تقسیم ہو گا وہ حلال ہو گا، (ف) مثلاً نو جگ شیرہ میں سے تین جگ کا شیرہ جل گیا تھا پھر بقیہ میں سے ایک جگ بہادیا گیا تو کل چار جگ کم ہو گیا اور اب پانچ جگ باقی رہ گیا تھا، اس طرح بہانے سے پہلے چھ جگ شیرہ باقی رہ گیا تھا، اب پندرہ کو چھ سے تقسیم کرنے سے ڈھائی یعنی دو اور ایک کا نصف حاصل تقسیم نکلا اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ باقی پانچ جگ کو جلایا جائے جس سے ڈھائی یعنی اس کل کا نصف رہ جانے سے بقیہ کا استعمال حلال ہو جائے گا، یہ مثال بندہ مترجم کی تھی، اور اب مصنف کی مثال جو انہوں نے کسر کی شکل میں اپنے اس قول سے دی ہے۔

بیانہ عشرة اوطال الخ. اس کی مثال یہ ہے کہ دس جگ انگور کا شیرہ پکایا گیا اتنا کہ اس میں سے ایک جگ جل گیا، (ف) اور ایک جگ جل جانے کے بعد اب نو جگ باقی رہ گئے، پھر ان میں سے تین جگ بہادئے گئے، (ف) اور اب اس میں چھ جگ باقی رہ

گئے، حالانکہ بہانے سے پہلے نو جگ تھے، پس اوپر بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق اب اس طرح کرتا ہوگا، کہ: تاخذ ثلث العصیر کله الخ: اس بچے ہوئے کل شیرہ میں سے تہائی لیا جائے (ف) یعنی دس جگ کی تہائی جو تین جگ اور ایک جگ کا تہائی ہوا، و تصرفہ فیما بقی الخ: اور اس کو بہانے کے بعد جو بچا ہو اس میں اسے ضرب دیا جائے جو کہ چھ جگ ہوں گے، (ف) کیونکہ بہادینے کے بعد چھ جگ باقی رہ گئے تھے): فیكون عشرين الخ: تو حاصل ضرب میں ہوں گے (ف) کیونکہ تین کو چھ سے ضرب دینے سے اٹھارہ ہونگے اور پچاس کا چار تہائی کو چھ سے ضرب دینے سے دو ہوں گے، (اس لئے کہ جب تین تہائی کا مجموعہ ایک ہوتا ہے تو چھ تہائی کا مجموعہ دو ہوگا) لہذا اٹھارہ اور دو کا مجموعہ بیس ہو گئے۔

ثم تقسم العشرين الخ: پھر اس بیس کو اس بچے ہوئے پر جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہ گئے تھے یعنی نو جگ تقسیم کرتا ہوگا، (ف) اس لئے مجموعہ دس جگوں میں سے صرف ایک جگ پکانے کی وجہ سے جل گیا تھا لہذا بیس کو نو پر تقسیم کرنے سے ان میں سے ہر چیز کے واسطے اس میں سے دو اور دو نوں حصہ نکلا: فعرفت ان الحلال الخ: بیس اس تفصیلی حساب یہ بات سب کو معلوم ہو گئی کہ اس بچے ہوئے میں سے حلال حصہ دو جگ اور ایک جگ کے نو حصوں میں سے دو حصے میں، (ف) اس لئے اس باقی چھ جگ شیرہ کو اتنا جلایا جائے کہ صرف بتائی ہوئی مقدار ہی باقی رہ جائے۔

و علی هذا تخرج المسائل الخ: اسی قاعدہ سے اور دوسرے مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں (ف) مثلاً اگر یہ سوال کیا جائے کہ کل پچیس جگ شیرہ میں سے اگر پانچ جگ شیرہ بہادیا جائے تو اب باقی میں سے مزید کتنا جلادینے سے اس کا استعمال جائز ہو سکتا ہے، اور مثلاً یہ سوال کہ اگر چھتیس جگ شیرہ میں سے آٹھ جگ شیرہ جل جانے کے بعد چار جگ شیرہ بہادیا جائے تو باقی میں مزید کتنا جلایا جائے کہ باقی کا استعمال حلال ہو جائے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ دوسرا مسئلہ یعنی چھتیس جگوں والے میں سے کچھ بھی بہادیا نہ جائے تو یہ ظاہر ہے کہ اس میں سے وہ تہائی یعنی چوبیس حصے جل جانے کے بعد باقی ایک تہائی یعنی بارہ جگ مثلث بن کر حلال ہو جائے گا، اور جب ۳۶ جگوں میں سے آٹھ جگ شیرہ جل جائے تو اٹھائیس رہے گا، پھر ان میں سے چار جگ بہادیا تب چوبیس رہا، پس قاعدہ مذکور کے مطابق کل چھتیس کی تہائی بارہ جگ لے کر بہانے کے بعد جو چوبیس بچے تھے اس میں ضرب دیا تو ۲۶۸ ہوئے، اور اس کو بہانے سے پہلے باقی یعنی ۲۸ پر تقسیم کیا تو ۹-۴ حاصل ہوا لہذا اتنا ہی حلال ہوگا، (نو) یہ حساب تو مطلوبہ نسخوں میں ہے مگر بندہ قاسمی کے حساب سے ۲۶۸ کی بجائے ۲۸۸ ہوتے ہیں اور اس کو بہانے سے پہلے باقی ۲۸ پر تقسیم کرنے سے ۶-۱۰ حاصل ہوگا لہذا اتنا ہی حلال ہوگا۔

ولہذا طریق آخر الخ: اور اس کے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے مگر جو قاعدہ ہم نے بیان کر دیا ہے اسی پر اکتفاء کیا تو دوسرے مسائل بھی آسانی اسی قاعدہ سے نکالے جاسکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم (ف) مگر چونکہ ان مسائل کی کوئی خاص ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے دوسرے قاعدہ کو زیادہ طوالت کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (م)۔

توضیح: انگور کا شیرہ پکانے اور اسے استعمال کے لائق حلال کرنے کے وہ اصول جو خاص طور سے اس جگہ بیان کئے گئے ہیں ان کی تفصیل مع مثال

﴿کتاب الصيد﴾

الصيد الاصطياد ويطبق على ما يصادو الفعل مباح لغير المحرم في غير الحرم لقوله تعالى وادأ حللتهم فاصطادو اولقوله عزوجل وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقوله عليه السلام لعدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه اذا ارسلت كلبك المعلم وذكوت اسم الله عليه فكل وان اكل منه فلا تاكل لانه انما امسكه على نفسه وان شارك كلبك كلب اخر فلا تاكل فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك وعلى اباحتہ انقعد الا حما ع ولا نه نوع اكتساب وانتفاع بمأهر مخلوق لذلك وفيه استبقاء المكلف وتمكنه من اقامة التكليف فكان مباحا بمنزلة الاحتطاب ثم حملة ما يحويه الكتاب فصلان احدهما في الصيد بالحوارح والثاني في الاصطياد بالرمي.

ترجمہ۔ لفظ صید کے معنی ہیں اصطياد یعنی شکار کرنا، اگرچہ اس جانور کو بھی صید کہا جاتا ہے، جس کو شکار کیا جاتا ہے، (ف)۔ یعنی جو جانور شکار کیا جاتا ہے اسے بھی بھاری صید کہا جاتا ہے، خواہ وہ ایسا جانور ہو جسے کھیا جاتا ہے جیسے ہرن اور خرگوش وغیرہ، یا اس کو کھانا ناجائز ہو جیسے ضبع یعنی بچو وغیرہ کیونکہ مثلاً شیر وغیرہ کے مارنے سے اس کی کھال اور اس کا بال ملتا ہے اس کے علاوہ یہ فائدہ بھی کم نہیں ہوتا ہے، کہ اس موذی طاقتور جانور سے کبھی علاقہ کے لوگ انتہائی خطرہ محسوس کرتے رہتے ہیں اس سے نجات مل جاتی ہے، اور صید وہ جانور جو اپنی خفت اور فطرت میں آدمی سے سخت گھبراتا ہو، القاضی خان، پس اگر کوئی ہرن بھی انسان سے مانوس ہو جائے تب بھی وہ صید ہی کے حکم میں ہوگا، اس کے برخلاف اگر بکری یا گائے وغیرہ کے کہ یہ اصل میں پالتو جانوروں میں ہیں اگرچہ کسی وجہ سے کوئی بکری گائے انسان سے بدکنے لگے یا اس پر حملہ آور ہونے لگے، اور کبھی ایب بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی جنس کے جانور میں ایک نسل پالتو ہوتی ہے تو دوسری جنگلی بھی ہوتی ہے، جیسے گائے، کبوتر وغیرہ کہ ان میں پالتو بھی ہوتے ہیں اور جنگلی بھی جیسے گائے، پالتو ہے، مگر نسل گائے جنگلی ہے اسی طرح کبوتر پالتو جنگلی کبوتر وحشی ہے، م۔

والفعل مباح الخ۔ اور یہ کام یعنی جانوروں کا شکار کرنا جائز (مکمل نہیں) ہے، (ف) اور سب کے لئے مباح ہے، (سوائے اس شخص کے جو حالت احرام میں ہو خواہ صرف حج کا یا صرف عمرہ کا یا مطلقاً احرام میں ہو ہر جگہ یہاں تک کہ مدینہ منورہ میں بھی ہے، سوائے اس حلقہ کے جو حرم محترم ہے، (ف)۔ حاصل یہ ہوا کہ خندقہ کے آس پاس کی زمین میں کسی وقت بھی شکار کرنا ناجائز نہیں ہے، اور اس زمین یعنی حرم کے علاوہ مقامات میں احرام کی حالت میں تو مباح نہیں ہے، اور یقیناً حالات میں مباح ہے، اور یہ بات اور حکم قرآن مجید وحدیث شریف اور اجماع امت اور قیاس ہر طرح سے یہ ثابت ہے جس کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے۔

لقوله تعالى وادأ حللتهم فاصطادو الخ۔ پہلی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم جب احرام سے نکل آؤ تم شکار کر سکتے ہو، (ف)۔ یعنی اس وقت تمہارے لئے شکار حلال ہو جاتا ہے جیسے کہ احرام باندھنے سے پہلے حلال تھا اس لئے اب پھر تمہارے لئے اس کی حلت لوٹ آتی ہے، اور دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے، کہ جنگلی کا شکار کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے، جب کہ تم حاکم حرام میں رہو، پھر احرام سے فارغ ہو جانے کے بعد پہلی امت کی بناء پر مباح کر دیا گیا ہے، جیسے کہ پہلے مباح تھا، ان دو فرمان باری تعالیٰ سے ثبوت ہوا، اور اب احادیث سے دلیل یہ ہے کہ قوله عليه السلام لعدي بن حاتم الخ: رسول الله ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو کہ آپ نے حضرت عدي بن حاتم سے فرمایا تھا کہ جب تم نے اپنے سکھائے ہوئے کتے کو اس حال میں چھوڑ دیا کہ تم نے

اس وقت اللہ کا نام لے کر یعنی: بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر چھوڑا تو اب اس کے پکڑے ہوئے شکار کو کھلو، اور اگر اس کتے نے اس شکار میں سے کچھ کھایا ہو تب مت کھاؤ، (کیونکہ اس حرکت سے یہ معلوم ہوا کہ وہ سیکھا ہوا کتا نہیں رہا اس طرح سے اس نے اپنے کھانے کے لئے اسے شکار کیا ہے، اور تمہارے لئے اسے شکار نہیں کیا ہے، ورنہ اس میں سے خود کچھ نہ کھاتا، اور اگر اس کے شکار کرنے میں تمہارے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی شریک ہو گیا ہو، تو تم اس کو نہ کھاؤ، کیونکہ تم نے تو فقط اپنے کتے پر بسم اللہ کہا ہے، (ف) اس حدیث کی روایت احمد ستہ نے اپنی صحاح میں کی ہے، اور بلاشبہ اس کی روایت اپنی زیادہ سندوں سے ہوئی ہے کہ یہ روایت درجہ مشہور تک پہنچی ہوئی ہے، اس کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام سے بھی شکار کے سلسلہ کی بہت زیادہ احادیث منقول ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، (م)۔

وعلى ابا حنيفة لا يجمع الخ: اور ان نقلی دلائل یعنی آیات، احادیث کے علاوہ اس کی اباحت پر اجماع امت بھی منعقد ہے، (ف) اس طرح یہ اجماع بھی ایک قوی دلیل ہے، اسی طرح چوتھی دلیل قیسی بھی پائی جاتی ہے اس طرح سے لاندہ موع الكتاب الخ کہ شکار کرنا بھی رزق حلال کمانے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اور ایسے جانوروں سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے انسان کو نفع پہنچانے ہی کے لئے بنایا ہے، (ف) اسی بن پر اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں سے نفع حاصل کرنے کی صراحۃً اجازت فرمادی ہے، کیونکہ بندوں کو بھی ان کے کھانے کی ضرورت ہو کر تھی ہے، تاکہ اطمینان کے ساتھ احاعت و عبادت کر سکیں اسی لئے ان کے لئے شکار کرنا مباح کر دیا ہے) وفيه استبقاء الحكمة الخ اور اس کے مباح ہونے کے فوائد میں ایک بندہ کو اپنی حیات کے باقی رکھنے کی فکر بھی کرنی ہے، (ف) اس طرح سے کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کر سکے گا) اور دوسرے اسے عبادات کے ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہو، (ف) کہ بھوک اور کپڑے وغیرہ کی ضرورت سے فارغ ہو کر ان کو جن شرعی کاموں کے کرنے کی تکلیف دی گئی ہے، وہ پوری کر سکے گا)۔

فكان مباحا الخ: اس لئے شکار کرنا بھی اس طرح حلال ہوا جس طرح اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے جنگل کی لکڑیاں جمع کرنا حلال کیا گیا ہے، (ف) شکار کرنا صرف جائز قرار دیا گیا ہے اور جب نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ انسان کو اپنے لوازمات زندگی حاصل کرنے کے لئے صرف شکار کرنا ہی ایک ذریعہ نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اس کے علاوہ بہت سے دوسرے ذرائع بھی ہیں مثلاً کھیتی باڑی اور کاروباری اور مددِ مذمت وغیرہ سے بھی اپنی ضرورتیں حاصل کر سکتا ہے، شکار سے متعلق لوازمات کا بیان یہ ہے کہ شکار ایسے شخص کے ہاتھوں سے جائز ہو گا جو اس کی اہلیت رکھتا ہو، ایسے جانوروں کا شکار جائز ہو گا جو وحشی شکار ہوں، ان کے علاوہ اور ایسی بھی شرطیں ہیں جو بعد میں بیان کی جائیں گی، اس کا حکم یہ ہے کہ شکار پر قابو پاتے ہی خواہ حقیقہ ہو یا حکم اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے حکمی قابو پانے کا مطلب یہ ہے کہ شکار کو کچھ اس طرح زخمی کر دیا جائے اب اس کو قابو میں نہ آنے کا احتمال باقی نہ رہا ہو یعنی جب بھی چاہے کسی خاص حیلہ و تدبیر کے بغیر اسے پکڑ سکے، مثلاً ہرن کو تیر مارنے سے وہ گر جائے اور اب اسے حب چاہے پکڑ لے، تو وہ اس ہرن کا مالک ہو جائے گا، گویا کہ اس نے اس ہرن کو ہاتھوں سے پکڑ لیا ہے، اس لئے اب کوئی دوسرا شخص اس ہرن پر اپنی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا ہے۔

پھر اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ شکار کے حلال ہونے کے لئے پندرہ شرطیں ہیں جن میں سے اہم پنج شرطیں یہ ہیں (۱) شکار کو ذبح کرنے کی صلاحیت کا ہونا یعنی مسلمان عاقل بالغ کتابی کا ہونا (۲) تیریہ شکاری کہ وہ باز وغیرہ کو اسی شخص کی طرف سے ہونا یعنی ہو، اسی کو اصلاح میں ارسال بھی کہتے ہیں، (۳) اس کے اس عمل ارسال میں ایسا شخص شریک نہ ہو جو مجوسی وغیرہ میں سے ہو، یعنی جس کا شکار حلال نہ مانا جاتا ہو، (۴) ارسال کرنے والے نے عہد بسم اللہ کہنا نہ چھوڑا ہو، مگر اس شرط میں شوافع کا اختلاف ہے، (۵) ارسال اور اس کو پکڑنے کے درمیان کس دوسرے کام میں مشغول نہ ہو، اسی طرح سے ان شرطوں میں سے پانچ شرطیں شکاری جانور سے متعلق ہیں، (۱) وہ جانور سیکھا ہوا ہو، خواہ وہ کتا ہو یا چیت ہو یا باز وغیرہ ہو، یعنی اس کے سیکھے ہوئے

ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانور شکار کو اپنے کھانے کے لئے نہ پکڑے بلکہ اپنے مانگ کے لئے پکڑے، اس کی مزید وضاحت عنقریب بیان کی جائیگی، (۲) جس نشانیہ جانور پر اسے چھوڑا گیا ہو اسی نشانیہ اور جانور پر جائے یعنی مثلاً جس ہرن کو پکڑنے کے لئے اسے چھوڑا گیا ہو وہ روانہ ہونے کے بعد اس سے رخ بدل کر دوسرے ہرن پر نہ دوڑ جائے، یا اگر تیر چھوڑا گیا ہو تو وہ تیر اسی نشانیہ پر نہ لگ کر نکلے اگر دوسرے جانور کو زخمی کر دیا تو وہ اس سال کی روش اور نشانیہ میں تبدیل ہو جائیگی۔

(۳) اس شکار کے پکڑنے میں شکاری مخصوص جانور کے ساتھ دوسرا کوئی ایسا جانور شریک نہ ہو اور جس کا شکار حلال نہ ہو، (۴) اگر شکار جانور جینی کتہ وغیرہ شکار کو پکڑ کر مار ڈالے تو اسے زخمی کر کے مارا ہو، اس لئے اگر مثلاً کتا خرگوش کو پکڑ کر چڑھ بیٹھا اور وہ خرگوش اس کے دباؤ اور وزن سے مر گیا اور زخمی نہ ہو سکا تو وہ خرگوش حلال نہ ہوگا، جیسے تیر کی ٹکڑی یا گولی کے دھکے سے وہ مر گیا ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، (۵) یہ شکاری جانور اپنے شکار میں سے کچھ بھی نہ کھائے کیونکہ اگر وہ خود کھائے تو اس سے معلوم ہوگا کہ اس نے خود اپنے ہی لئے اسے پکڑا تھا، اور اب ان شرطوں میں سے وہ بچ شرطیں جو نفس شکار سے متعلق ہیں یہ ہیں (۱) وہ شکار حشرات الارض کیڑے مکوڑوں میں سے نہ ہو جیسے سانپ بچھو و نیلا وغیرہ (۲) پانی کے جانوروں میں سے نہ ہو، سوائے مچھلی کے مانند مینڈک و مگر مگر کھڑیاں وغیرہ (۳) جسے شکار کیا جائے وہ اپنے بازو اور پنجوں اور سینک وغیرہ سے اپنی جان بچانے اور روکنے والا ہو، (۴) ایسا جانور نہ ہو جو اپنے دانتوں سے پھاڑ کر یا پنجوں سے ٹوچ کر کھاتا ہو جسے شکرہ و بازو وغیرہ اور جیسے شیر و بھیڑ یا وغیرہ (۵) وہ ذبح کرنے تک ہاتھ میں نہ آیا ہو، بلکہ شکاری جانور کے زخمی کرنے سے مرچکا ہو تب ہاتھ آیا ہو النہایہ، م۔

اس لئے اگر وہ شکار ہاتھ آجائے تو اس وقت اسے ذبح کئے بغیر کھانا حلال نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ اصل میں شکار کو اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبیحہ جو تیر اور شکاری جانور کے ذریعہ سے حلال ہو جاتا ہے، پس جب شکار کرنے والے شخص نے اپنا شکاری جانور چھوڑا اور اس نے اسے پکڑ کر اپنے مانگ تک پہنچا دیا اور ابھی تک وہ شکار زندہ بھی رہ گیا ہو، تب اس شخص پر اس جانور کو اختیاری ذبح کرنا لازم ہو جائے گا، اسی لئے اگر وہ جانور اب ذبح کئے بغیر مر گیا تو وہ مردار ہو جائے گا، اچھی طرح سمجھ لیں، م، ثم جملة ما یحویہ النخ پھر کتاب الصيد کی بحث میں جو باتیں بیان کی جارہی ہیں وہ کل دو فصلوں میں بیان ہوں گی، ان میں سے پہلی فصل جو ارجح کے ذریعہ شکار کرنے کے احکام میں ہے، اور دوسری فصل تیر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بیان میں ہے، (ف) اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے۔

توضیح: شکار کے مسائل، صید کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا حکم و دلائل شرعیہ سے اس کی اباحت کا ثبوت، شکار کے حلال ہونے کی شرطیں تفصیلی دلائل

فصل فی الجوارح قال یجوز الاصطیاد بالکلب المعلم والفهد والبازی وسائر الجوارح المعلمة وفي الجامع الصغیر وکل شئی علمته من ذی ناب من السباع وذی مخلب من الطیور فلا باس بصيده ولا حیر فیما سوى ذلك الا ان تدرک ذکاته والاصل فیہ قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مکلین والجوارح الکواسب فی تاویل والمکلبین المسلطین فیتناول الكل بعمومه دل علیه ماروینا من حدیث عدی رضی اللہ عنہ واسم الکلب فی اللغة یقع علی کل سبع حتی الاسد وعن ابی یوسف انه استثنی من ذلك الاسد والذب لانهما لا یعملان لغیرهما الاسد لعلوهمته والذب لخساسته والحق بهما بعضهم الحدأة لخساسته والخنزیر مستثنی لانه نجس العین فلا یجوز الانتفاع به ثم لا ید من التعلیم لان ما تلونا من النص ینطق باشتراط التعلیم والحديث به وبالارسال ولانه اما بصیر الة بالتعلیم لیکون عاملا له فیترسل بارساله ویمسکه علیه.

نہ لفظ جوارح جارحہ کی جمع ہے ایسے جانوروں کے ذریعہ شکار کرنا جو اپنی ذات کے اعتبار سے خود کتے اور جانوروں کو

زخمی اور مجروح کر کے ان کا شکار کرتے ہیں، جیسے کتا، چیتا، باز، شکرہ، اور عقاب وغیرہ، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے شکار کے حلال ہونے میں شکار کے زخمی ہو کر مر جانے کا اعتبار ہوتا ہے یہاں تک کہ تیر وغیرہ سے شکار مارنے میں بھی اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شکار مارنا جبکہ اسے کھانے یا فروخت کرنے یا کسی اور خاص ضرورت سے ہو تو اس جائز کام میں مسمان کو مشغول ہونا جائز ہے، اسی لئے اگر صرف ہنسی مذاق یا نشانہ بازی وغیرہ کے لئے ہو تو وقت کو بے کار ضائع کرنا مکروہ ہے، اگرچہ اس طرح کا شکار کیا ہو جو کچھ بھی جانور ہو کچھ بیان کی ہوئی شرطوں کے مطابق جائز اور حلال ہی ہوگا، اس طرح ان ضروری باتوں کو بھی ذہن میں محفوظ رکھنا ضروری ہے، م۔

قال ويجوز الاصطياد الخ قدورٹی نے فرمایا ہے کہ سکھائے ہوئے کتے اور چیتے اور باز اور دوسرے حملہ آور زخمی کرنے والے جانور کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، (ف: خلاصہ یہ ہے کہ وہ شکاری جانور جو حملہ آور سکھایا ہو) و فی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر ایسا زندہ جانور جسے تم نے سکھایا ہے، یا ایسا شکاری جنگلی پرندہ جسے تم نے سکھایا ہے، اس کے ذریعہ سے شکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ان جانوروں کے سوا دوسرے جانوروں کے ذریعہ سے شکار کرنے میں خیر نہیں یعنی حلال نہیں ہے، البتہ ایسے دوسرے جانوروں کا شکار کیا ہو جانور تم کو زندہ مل جائے اور تم اسے اپنے طور پر ذبح بھی کر لو، (ف: تو وہ ذبح کر دینے سے حلال ہو جائے گا، اسی بناء پر اگر بغیر سیکھے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ سے شکار پڑ لیا اور اس سے وہ جانور مر بھی گیا تو وہ مردار ہو کر حرام ہو جائے گا، اور اگر وہ زندہ ہی ہاتھ آجائے اور اسے ذبح بھی کر دیا جائے تو وہ جائز اور حلال ہو جائے گا، بخلاف سیکھے ہوئے حملہ آور کے کہ اگر اس نے شکار کو مار بھی ڈالا ہو لیکن اسے چھوڑتے وقت تم نے سم اللہ کہہ دی ہو تب بھی وہ حلال ہوگا، اور اگر تم نے اسے زندہ پالیا اور اس کو ذبح کرنے سے پہلے ہی وہ مر گیا تو وہ اس لئے مردار ہو گیا کہ تم نے اپنا اختیار ذبح کا کام نہیں کیا ہے)۔

والاصل فیہ قوله تعالی الخ اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وہ اعظم الآیۃ (ف یعنی تمہارے لئے ایسے شکار کرنے اور حملہ کرنے والے جانور و ن کا کیا ہوا شکار حلال ہے جن کو تم نے شکار کرنے کے آداب سکھ دیئے ہوں، اس جگہ مکملین سے معنی مخصوص مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے عام مراد ہے یعنی خواہ کتے ہی کو سکھایا ہو کسی دوسرے حملہ آور شکاری جانور کو سکھایا ہو) والجوارح الکواسب الخ اور لفظ جوارح کی ایک تفسیر کواسب بھی ہے، (ف یعنی کسب اور کمائی کرنے والے جانور کیونکہ جرح کسب کے معنی میں بھی آیا ہے، اور دوسری تفسیر میں جارح بمعنی جرح کرنے والا جانور ہے والمکلیں المسلطین اور مکملین کے معنی مسلط کرنے والے کے ہیں، (ف یعنی ان جوارح جانوروں کو شکار پر مسلط کر دیا تو گویا انہوں نے اپنی طاقت اور زور سے ان پر غالب کر کے شکار کو بھگنے اور روکنے سے عیبہ کر دیا اس طرح سے کہ مالک نے اس شکار کو پڑ لیا، مگر اپنے لئے اس جانور نے اس کا شکار نہیں کیا ہے، اس سبب کا حاصل یہی ہوا کہ ان حملہ آور جانوروں کو شکار کے آداب سکھائے۔

فیتناول الكل الح پس اس تفسیر کی بناء پر اس آیت پاک میں سرے میں ایسے شکاری جانور جو سکھائے ہوئے ہوں شامل ہو گئے خواہ وہ کلب میں سے ہوں یا کوئی دوسرا جانور ہو، (ف اور اس جگہ لفظ مسلط کی بجائے لفظ مقلب اس لئے فرمایا گیا ہے کہ اس زمانہ میں کلب کی بہت زیادتی تھی، نیز کلب یہ کتے سے فطری طور پر شرعاً نفرت بھی تھی اس لئے جب ایسے ناپسندیدہ کلب کے حق میں جواز کا حکم ہو سکتا ہے، تو دوسرے جانوروں کے حق میں بدرجہ اولیٰ جواز کا حکم ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، ع، م۔ دل علیہ ماروینا الخ اس حکم اور دعویٰ کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو ہم نے حضرت عدی بن حاتم کی سند سے روایت کی ہے، (ف جس میں رسول اللہ نے کتے کو اس سال کرنے کے بارے میں فرمایا ہے)۔

واسم الکلب الخ اور لفظ کلب لغت کے اعتبار سے ہر درندہ کے بارے میں مستعمل ہوتا ہے، یہاں تک کہ شیر کو بھی کلب کہا جاتا ہے، (ف چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عطیہ بن ابی لہب کے بارے میں کچھ اس طرح سے بددعا

فرمانی کہ اس شخص پر آپ اپنے کتوں میں سے کسی کتے کو مسلط کر دیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس پر ایک شیر کو مسلط کر دیا جس نے عتبہ کو پھاڑ ڈالا، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں معنی مجازی ہونے کا بھی قرینہ موجود ہے، کہ آپ نے کتوں میں سے ایک کتا فرمایا ہے، اور حضرات ابن عمر و مجاہد اگرچہ اہل زبان سے ہیں پھر بھی انہوں نے مکملین کے لفظ کے اعتبار سے صرف کلاب (کتوں) ہی کی تخصیص کی ہے، اس لئے بہتر جواب یہ ہے کہ نص میں لفظ کلاب کا ذکر ہے لیکن دلالت اس سے عموم سمجھا جاتا ہے، اور سلف کا اسی پر عمل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

وعن ابی یوسف الخ: اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ مکملین کے عموم سے شیر اور رچھ کو مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں درندے صرف اپنی ذات کے لئے شکار کرتے ہیں اور اپنے مالک یا کسی کے لئے بھی شکار نہیں کرتے ہیں، (ف) یعنی یہ کسی بھی آدمی کے لئے جانور کا شکار نہیں کرتے ہیں) الاسد لعلو وحتہ الخ: اور ان میں سے شیر کسی مالک یا آدمی کی فرماں برداری محض اپنی بلند ہستی کی بنا پر نہیں کرتا ہے، والدب لخصاصتہ: اور رچھ اپنی فطری کمینہ پنی کی وجہ سے غیر کیسے شکار نہیں کرتا ہے، (ف) بلکہ وہ جو کچھ بھی شکار کرتا ہے صرف اپنی ذات اور اپنے پیٹ کے لئے کرتا ہے، اور مالک کو دینے اور اس تک پہنچانے کے لئے نہیں کرتا ہے، اس لئے یہ دونوں جانور انسانی تعلیم نہیں سیکھتے ہیں) والحق بھما الخ: اور بعض فقہاء نے ان دونوں یعنی شیر اور رچھ کے حکم میں چیل کو بھی اس کی کمینہ پنی اور خست کی بنیاد پر شامل کر لیا ہے، (ف) یعنی چیل کو بھی عام حکم سے مستثنیٰ کر دیا ہے، کیونکہ وہ بھی فطرۃ کی ایسی خراب ہوتی ہے کہ اگر اسے کبھی بھی شکار کے لئے چھوڑا جائے تو وہ شکار کو اپنے مالک کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے کھانے کے لئے ہی پکڑے گی، اس لئے وہ بھی مکلب نہیں ہوگی اور تعلیم کا اثر قبول نہیں کرے گی الحاصل ان تینوں جانوروں کو مستثنیٰ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے والحزیر مستثنیٰ الخ: اور اس حکم کے عموم سے خنزیر کو بھی مستثنیٰ کر دیا گیا ہے کیونکہ وہ تو اپنی ذات میں نفس اور ناپاک ہے اس لئے اس سور سے کسی قسم کا بھی فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف) لہذا اس کو مکلب اور مسلط کر کے شکار کرنا جائز نہیں ہے، پھر اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے بلکہ اس کا لعاب ناپاک ہوتا ہے، اور اس پر فتویٰ بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ثم لا بد من التعليم الخ: پھر ان شکاری جانوروں اور پرندوں کو شکار کی تعلیم دینی بھی ضروری ہے، یعنی ان کا معطل اور سیکھا ہوا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ ہم نے اس کے بارے میں جو آیت کریمہ دلیل میں بیان کی ہے اس میں صراحتہ تعلیم کی شرط لگائی گئی ہے، (ف) یعنی فرمان باری تعالیٰ ہے: "وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونہن مما علمکم اللہ" یہ آیت پاک ان کی تعلیم کیلئے واضح نص ہے، (اور اس سے پہلے جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ بھی تعلیم دینے اور ارسال کو شرط لازم کرنے کے لئے واضح اور صریح ہے، یعنی حضرت عدی بن حاتم کی وہ حدیث جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ شکاری جانور سکھایا ہوا ہو اور شکاری آدمی نے اسے خود شکار پر چھوڑا بھی ہو، اسی لئے اگر کسی کا سکھایا ہوا بھی اگر اپنے مالک کی مرضی کے بغیر از خود شکار پر جھپٹ کر اسے پکڑے اور مار ڈالے تو وہ شکار حلال نہیں ہوگا، (یہ قول عام علماء کا ہے، اس کے خلاف کسی کا قول معلوم نہیں ہے، لہذا مولوی صدیق حسن صاحب نے جو اپنی تفسیر فتح البیان میں اسے حلال لکھا ہے، اور اس کے علاوہ شوکاٹی سے جو بدوق سے مارے ہوئے مردہ کو حلال لکھا ہے ان دونوں قولوں کو مردود کیا جائے گا، نیز شوکاٹی نے خود بھی متقی میں اس کے خلاف تصریح کی ہے لہذا اوپر کا منقول قول غلط ثابت ہو گیا، فاحفظ ونبہ، م، از حاشیہ)، الحاصل آیت کریمہ اور حدیث شریف سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سکھائے ہوئے شکاری جانور کو بسم اللہ کہہ کر ارسال کرنا ضروری ہے، اس سے دونوں باتیں یعنی اس شکاری جانور کی تعلیم اور اس کا ارسال کی شرط نص سے ہونا معلوم ہو گیا۔

ولانہ یصیر آلۃ الخ: اور اس قیاس سے کہ شکاری جانور تو تعلیم ہی کے ذریعہ سے مالک کے لئے شکار کرنے کا آلہ ثابت ہوگا تاکہ وہ جانور جو کچھ بھی شکار کرے صرف اپنے مالک ہی کے لئے کرے اور اپنے لئے شکار نہ کرے، (ف) پس اگر جانور کے

مالک نے اس جانور کے ذریعہ خود شکار کیا تو وہ جانور اس کا لکھ ہو گا۔ فیتر سل بار سالہ الخ: پس جانور تعلیم حاصل کر لینے کے بعد مالک کے ارسال کے ساتھ ہی شکار کو پکڑنے کے لئے روانہ ہو جائے گا، اور اس شکار کو پکڑ کر فوراً اپنے مالک کے پاس پہنچا دے گا۔ (ف) اور تعلیم کے معنی بھی یہی ہیں کہ جب مالک اپنے شکاری جانور کو شکار پکڑنے پر ابھارے تو وہ فوراً اس کے کہتے ہی یا اشارہ کرتے ہی روانہ ہو جائے اور جس شکار کو پکڑے اس سے خود کچھ نہ کھائے بلکہ مالک کے لئے رکھ دے یا پہنچا دے، اور بندہ مترجم نے اس سے پہلے یہ بھی بتا دیا ہے کہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس راہ پر اسے دوڑایا اڑایا گیا ہے، وہ اسی پر جائے، اگر وہ شکاری جانور اسی راہ پر جاتے ہوئے اسی شکار کو نہ پکڑے جس کو پکڑنے کے لئے اسے اشارہ کیا گیا تھا بلکہ اسی راہ پر کسی دوسرے شکار کو پکڑے تو بھی اس کا کھانا جائز ہو گا، اب ایک بات بتانے کی یہ ہے کہ شکاری درندہ اور شکاری پرندہ کے شکار کے طریقہ میں کچھ فرق بھی ہے، جس کا بیان آئندہ ہو گا۔

توضیح: فصل، شکاری جانوروں کا بیان، لفظ جوارح کے معنی شکار کا طریقہ، ذریعہ، شرائط، حکم، دلائل مفصلہ

وقال وتعليم الكلب ان يترك الاكل ثلاث مرات وتعليم البازي ان يرجع ويجيب اذا دعوته وهو ماثور عن ابن عباس رضي الله عنه ولان بدن البازي لا يحتمل الضرب وبدن الكلب يحتمل فيضرب ليركه ولان ايج التعليم ترك ما هو مالوفه عادة والبازي متوحش متفر فكانت الاجابة اية تعليمه ام الكلب فهو الوف يعتاد الانتهاب فكان اية تعليمه ترك مالوفه وهو الاكل والاستلاب ثم شرط ترك الاكل ثلاثا وهذا عندهما وهو رواية عن ابى حنيفة رحمهم الله لان فيهما دونه مزيد الاحتمال فلعلة ترك مرة او مرتين شعا فاذا تركه ثلاثا دل على انه صار عادة له وهذا الان الثلاث مدة ضربت للاختيار وابلاء الاعذار كما في مدة الخيار وفي بعض قصص الاخيار ولان الكثير هو الذي يقع اماره على العلم دون القليل والجمع هو الكثير وادناه الثلاث فقد ربها وعند ابى حنيفة على ما ذكر في الاصل يثبت التعليم ما لم يغلب على اظن الصائد انه معلم ولا يقدر بالثلاث لان المقادير لا تعرف اجتهد ابل نصاصماعولا سمع فيفوض الى راي المبتلى به كما هو اصله في جنسها وعلى الرواية الاولى عنده يحل ما اصطاده ثلثا وعندهما لا يحل لانه انما يصير معلما بعد تمام الثلاث وقبل التعليم غير معلم فكان الثالث صيد كلب حاهل وصار كالتصريف المباشر في سكوت المولى وله انه اية تعليمه عنده فكان هذا صيد جارحة معلمة بخلاف تلك المسالة لان الاذن اعلام ولا يتحقق دون علم العبد وذلك بعد المباشرة .

ترجمہ: قدورئی نے فرمایا ہے کہ چیتے وغیرہ درندہ جانور کی تعلیم کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اتنا سدھار دیا جائے کہ وہ شکار کو پکڑ کر (مالک کے قابو میں لے آئے مگر) اس میں سے خود کچھ نہ کھائے اور ایسا تین بار کر کے دکھلا دے، (ف) اور اگر اس نے ایک یا دو مرتبہ پکڑ کر اس سے خود نہیں کھایا تب بھی اس کے تعلیم یافتہ سدھایا ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، یعنی جب تک کہ پورے تین بار وہ ایسا نہ کر لے اسے تعلیم یافتہ نہیں مانا جائے گا۔ و تعلیم البازي الخ. اور بازو شکرہ وغیرہ چیز پھڑ کر کھانے والے پرندہ کو تعلیم کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کا مالک جب اسے شکار پر جاتے وقت بھی بلا لے تو وہ فوراً لوٹ آئے اور اس کی بات مان لے، (ف) اور اگر اس نے شکار کو پکڑ کر اس میں سے کچھ کھالیا تو یہ اس کے حق میں معاف سمجھا جائے گا، یعنی ایسا کرنے سے اس کے تعلیم یافتہ ہونے میں عیب نہیں ہو گا، (غ)۔

وہو ماثور الخ: یہی قول حضرت عبداللہ عباسؓ سے مروی ہے (ف) اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی صحابی کا ایسا قول صحیح جس کے مخالف کوئی نص موجود نہ ہو وہ حجت ہوتا ہے، لیکن خراج میں لکھا ہے، کہ یہ اثر نہیں پایا گیا ہے، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ درندہ

جانوران کی تعلیم کے بارے میں تو یہ نص موجود ہے کہ جب وہ خود نہ کھائے تو اس کا شکار حلال ہے، دراصل تو یہ سمجھا جاے گا کہ اس جانور نے خود اپنے سے اسے شکار کیا ہے ہذا وہ تعلیم یافتہ نہ ہوا، جیسا کہ حضرت عدی بن حاتم کی حدیث میں منقول ہے جو کہ نسائی وغیرہ کی روایت ہے، البتہ اس بات کی تصریح نہیں ملی ہے کہ جب تک تین مرتبہ وہ نہ کھائے وہ تعلیم یافتہ نہیں جانا جائے گا، اس شرط کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ تعلیم یافتہ ہونے کی شرط تو باشبہ نص سے ثابت ہے، اور چونکہ یہاں پر بہت زیادہ احتیاط کرنے کی ضرورت ہے سی سئے تعلیم کی تکمیل کے سئے تین مرتبہ کی شرط مقرر کر دی گئی ہے، جیسا کہ سنقریب اس کا بیان سئے گا، اور باز وغیرہ میں اس کے کھانے یا نہ کھانے کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں صرف اس بات کی شرط ہے کہ وہ اپنے مالک کے ہانے سے فوراً پلٹ آئے، تو معلوم ہو گا کہ وہ تعلیم یافتہ ہو گیا ہے۔

لان بدن الداری الح اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باز وغیرہ پرندوں کا بدن نازک ہونے کی وجہ سے مار کھانے اور چوٹ لگانے کی صدامت نہیں رکھتا ہے، کہ اس کو مار پیٹ کر اس سے یہ بری عادت چھڑائی جاسکے جبکہ سئے در دوسرے درندے کے بدن مار کھانے کی طاقت رکھتے ہیں اس سئے ایسی حرکت پر ن کو مار پیٹ کر سدھیا جاسکتا ہے یعنی اس کی عادت چھڑائی جاسکتی ہے، (کہ سئندہ وہ شکار پکڑ کر خود نہ کھائے) ولان آية التعليم الح اور اس قیسی دلیل سے بھی کہ کسی بھی جانور کی تعلیم یافتہ ہونے کی علامت یہ ہوتی ہے کہ وہ جس چیز کا فطرۃً دی ہے یا جو چیز اسے پسندیدہ ہے، تعلیم کے بعد اسے چھوڑ دے اور جو کچھ سکھایا گیا ہے، اسے وہ قبول کر لے۔

ولبدای متوحش الح اور چونکہ باز فطرۃً انسان سے متفرق ہوتا ہے اور انسان کو دیکھ کر فوراً بھگن چاہتا ہے اس لئے اس کے حق میں تعلیم یافتہ ہونے کی علامت صرف اتنی کافی ہوگی کہ اپنے مالک کے جاتے ہی پلٹ آئے، (ف گویا اس نے اپنی فطری مرغوب عادت چھوڑ دی ہے) واما لکلب الح اس کے برخلاف کتابۃً دقۃً بوف وروپس ماننے والا ہوتا ہے ذرا بھی کوئی اس کے ساتھ اچھے سے پیش آتا ہے، وہ بھی اس شخص سے گھل مل جاتا ہے، ہذا تعلیم کے بعد کتے کا مالک کے پاس رہنا اور جا کر پلٹ آنا اس کی فطرت کے خلاف بات نہیں سمجھی جائیگی، البتہ اس کی فطری عادت ایک یہ بھی ہوتی ہے کہ کھانے کی چیز گوشت وغیرہ دیکھ کر اس پر بھپٹ پڑتا ہے اور اسے اچک کر کھ لیتا ہے، (ف اسی بناء پر جب اس میں یہ عادت آجائے دریں تعلیم کو قبول کرے کہ قبضہ میں اپنی خوراک اور مرغوب شے گوشت کے آجانے کے باوجود اسے نہ کھائے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی فطری عادت کو چھوڑ کر سکھائی ہوئی عادت کو اس نے قبول کر لیا ہے، اور وہ تعلیم یافتہ ہو گیا ہے۔)

ثم شرط نرك الاكل الح پھر ان جانوروں کے تعلیم یافتہ ہونے کے لئے تین بار اپنے شکار کو پکڑ کر نہ کھانے کی شرط مقرر کرنے کا قول صاحبین کا ہے اور امام بو حنیفہ کا بھی ایک قول یہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دو مرتبہ شکار پکڑ کر چھوڑ دینے اور اس میں سے کچھ نہ کھانے میں یہ قتال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اس کا پیٹ بھرا ہوا ہو اس لئے مزید کھانے کی خواہش نہ ہونے کی وجہ سے اس نے نہیں کھیا، لیکن جب اس نے متواتر تین بار شکار کو نہ کھائے بغیر ہی چھوڑ دیا تو اس وقت یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس نے اپنی تعلیم مکمل کر لی ہے، اور اس تعلیم کی بناء پر اس نے کچھ نہیں کھایا ہے، اور اب وہ اس کا عادی ہو گیا ہے، (ف یعنی اپنی فطری عادت اور خواہش کے خلاف شکار کو اپنے مالک ہی کے لئے پکڑے گا اور اس میں سے کچھ نہیں کھائے گا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایسے شکاری جانور کا تعلیم یافتہ ہونے کی شرعاً نص سے ثابت ہے اس سئے اس شرط کا یقین کے ساتھ جان ضروری ہوا اس سئے کہ اس کے بغیر شکار حرام ہو جائے گا، ورنہ صرف بے خیال وراکل سے اس شرط کے موجود ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ ایسی کسی دلیل شرعی سے یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے اسی لئے ہم نے تین بار سئلے کے بعد فیصلہ کیا ہے۔

وهذا لان الح پھر تین مرتبہ ہی کی شرط اس سئلے لکھی گئی کہ شریعت میں تین کی تعداد ایسی ہے جو ایسے کسی بھی معاد میں امتحان کرنے اور معذور سمجھنے کے سئے کافی سمجھی جاتی ہے کماھی مدة الحیا الح جیسے کہ مدت خیر کے سلسلہ میں۔

ہے، (ف) جیسے کہ خرید و فروخت کے وقت مثلاً خریداریہ کہدے کہ میں نے اس کی خریداری کا معاملہ اگرچہ کر لیا لیکن مجھے اس کے اچھے ہونے یا قسمت کے من سب ہونے کے بارے میں اطمینان نہیں ہے اس لئے تین دن کی مدت اختیار رکھتا ہوں، اس مدت میں اس کے رکھنے یا واپس کرنے کا مجھے اختیار ہوگا چنانچہ اگر اس مدت میں بھی واپس نہ کیا اور اس کے بعد واپس کرنا چاہا تو اس کی مدت خیار ختم ہو جانے کی وجہ سے اب واپس نہیں کر سکے گا، اسی طرح بائع بھی اپنی چیز کے فروخت کرنے میں خریداری کی پیشکش پر تین دن میں وہ فیصلہ کر سکتا ہے اگر اس مدت میں فیصلہ نہیں کیا اور اس مدت کے بعد فیصلہ کرنا چاہا تو وہ اب نیا فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، کہ اس کی مدت خیار بھی ختم ہو گئی ہے، اور اس معینہ مدت کے بعد خریداریا مالک کوئی بھی یہ مذر پیش نہیں کر سکتا ہے کہ مجھے غور و فکر کا موقع نہیں ملا ہے جس کی وجہ سے اب مجھے نقصان اٹھانا ہوگا، بلکہ اسی مدت کے اندر جو بھی فیصلہ کرنا ہے اسے فیصلہ کر لینا ہوگا، اسی طرح کتے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ کر لینے سے اس کے تعلیم یافتہ ہو جانے کا یقین کر لینا ہوگا۔

وفی بعض قصص الاختیار الخ اور جیسے کہ صلحاء اور بزرگوں کی قصوں میں آثار پائے جاتے ہیں، (ف) شاید کہ اس جملہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کے واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کرنے سے خاموش نہ رہنے اور وعدہ خلافی کی بناء پر پہلی اور دوسری مرتبہ تو برداشت کر لیا لیکن جب تیسری مرتبہ بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام خاموش نہ رہ سکے اور بظاہر قتل عمد کو برداشت نہ کرنے پر احتجاج کر دیا تو خضر علیہ السلام نے بھی وعدہ کے مطابق ان کو مزید اپنے ساتھ رکھنے سے معذوری ظاہر کر دی، اور خود موسیٰ علیہ السلام نے بھی اس کا ان الفاظ سے قد بلغت عسی عدرا اپنی معذوری تسلیم کر لی، یعنی میری طرف سے آپ عذر کو پہنچ گئے، یعنی عذر کی انتہاء ہو گئی، یعنی نے لکھا ہے کہ اس جیسے اور بھی بہت سے واقعات اور امثال ہیں جن میں تین کے عذر کا اعتبار لیا گیا ہے۔ مثلاً یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ تسمعو ہی دارکم ثلثة ایام جس میں یہ بیان ہے کہ حضرت صالح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تین دنوں کی مہلت دی کہ تین دنوں تک اب تم اب تین دنوں تک اور بھی دنیاوی مزے حاصل کرو، اسی طرح سے حضرت زکریا علیہ السلام کے لئے نشانی کے تین دن مقرر کر دئے گئے ان لائحہ عمل الناس ثلثة ایام اسی طرح سے کسی سے ملاقات کی لئے گھر میں داخل ہونے کے لئے تین مرتبہ تک اجازت طلب کرو، اگر اس کے بعد بھی اجازت نہ ملے تو واپس چلے جاؤ، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اسی طرح سے مسافر کی قصر نماز کے لئے سفر کی کم سے کم مدت تین دنوں کی مقرر کی گئی ہے، اسی طرح سے حیض کی کم سے کم مدت تین ہی دنوں کی مقرر ہے ان کے جیسے اور بھی مسائل بیان کئے جاسکتے ہیں، الحاصل، تین کا عدد دیا ہے کہ یہ کسی کے امتحان و آزمائش اور عذر کے ختم کرنے کے لئے شرعاً بھی معتبر ہے، اسی لئے ہم نے شکاری جانور کی تعلیم مکمل ہونے کے لئے تین بار متواتر نہ کھانے کو تعلیم کے لئے دلیل مان لیا ہے۔

ولان الکثیر هو الذی الح۔ اور اس دلیل سے بھی کہ کسی کے علم ہونے کی علامت کے لئے کثیر کا عدد ہی صحیح ہوتا ہے، اور قلیل عدد علامت نہیں بن سکتا ہے، (ف) جب بار بار ایسا ہونے لگا کہ جانور نے خود نہ کھا کر شکار اپنے مالک کے حوالہ کر دیا تو یہ بار بار کی زیدیٰ اس بات کی علامت بن گئی کہ یہ جانور واقعہً اب اعتماد کے لائق ہو گیا ہے، اور تعلیم حاصل کر چکا ہے، اور صرف دو ایک بار ایسا ہونے سے اس کی تعلیم حاصل کر لینے کی علامت نہیں ہو سکتی ہے، چنانچہ اب مقدار قلیل اور کثیر کو مصنف بتانا چاہتے ہیں، والجمع هو الکثیر الح۔ اور کثیر اسی مقدار کو کہا جاتا ہے جو کہ جمع کا عدد ہو، اور جمع ہونے کے لئے کم سے کم تین عدا کا ہونا ضروری ہوتا ہے پس اسی سے یہ اندازہ کر لیا گیا کہ اگر کتے نے تین مرتبہ اپنے اوپر قابو پالیا تو گویا اس نے بہت زیادہ پر قابو پایا ہے، (ف) اس لئے کہ کثرت کی کم سے کم مقدار تین ہوتی ہے، جبکہ زیادہ مقدار کی کوئی حد ہی نہیں ہوتی ہے، و عدد اسی حیثہ الخ اور مبسوط کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کتے میں مکمل تعلیم اس وقت تک معصوم نہیں ہوگی جب تک کہ اس شکاری آدمی کے گمان میں یہ بات نہ جم جائے کہ یہ جانور اب معلم یعنی پورا سکھایا ہوا ہو گیا ہے۔

ولا یقلد بالثلث الخ: اور تین مرتبہ آزمائنے سے بھی اس کا صحیح اندازہ نہیں ہو گا کیونکہ کسی بھی مقدار کا اندازہ شرعاً صرف اندازہ اور اجتہاد سے نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ کسی نص سے معلوم کر کے یا کسی معتبر شخص سے سن کر ہوتا ہے اور اس جگہ ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہیں ہے، اس لئے شکاری جانور کے تعلیم یافتہ ہونے کے بارے میں اس کے مالک کی رائے ہی پر فیصلہ ہو گا کہ اگر وہ اس سے مطمئن ہو جائے تب وہ تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ ایسے دوسرے مسائل میں بھی مبتلی بہ صاحب واقعہ کی رائے پر ہی فیصلہ موقوف ہوتا ہے، اور ایسے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی قاعدہ کلیہ ہے، (ف) اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہو تو اس میں صرف اپنے اندازہ سے کسی تعداد کو فرض نہیں کر لیا جاتا ہے بلکہ جس شخص کا وہ معاملہ ہوتا ہے اسی کی رائے پر اس کا فیصلہ چھوڑ دیا جاتا ہے، پس وہ کتاب جس شکاری کا ہو گا وہ خود ہی اپنی رائے سے اس پر یقین کر سکتا ہے کہ یہ کتاب واقعہً اب سیکھ چکا ہے، اور جب تک اسے اس کا یقین نہیں آجائے گا تب تک اس جانور کے شکار کو کھانا جائز نہ ہو گا، اور یہاں پر دل کو یقین آجانے کی یہی صورت ہو گی کہ اپنے طور پر اسے آزما لے اس کے بعد اگر اس مالک کو یہ گمان غالب ہو جائے کہ اب اس کتے نے پورے طور سے اس طریقہ کو سیکھ لیا ہے تب وہ معلم مان لیا جائے گا، اور ظاہر اہل روایت میں بھی اس طرح مذکور ہے، چنانچہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر کسی مالک کو اپنے کتے پر دوسری مرتبہ ہی نہ کھانے سے یقین آجائے کہ میرا کتا فرماں بردار ہو گیا اور اب اپنے لئے شکار نہیں کرتا ہے بلکہ میرے لئے کرتا ہے تو اس کے حق میں اس کا شکار جائز ہو جائے گا، کیونکہ تین مرتبہ ہی ہونا قید لازمی نہیں ہے۔

وعلى الرواية الاولى الخ: اور امام اعظمؒ کی دو روایتوں میں سے پہلی روایت کے مطابق (ف) جس میں صاحبین کی طرح ان سے بھی تین مرتبہ ہی کتے کو آزمانا شرط کیا گیا ہے) جب کتے نے تیسری مرتبہ شکار کر لیا اور خود کچھ نہیں کھیا تو اس شکار کو کھانا مالک کے لئے جائز ہو گا، وعندہما لا یحل الخ: لیکن صاحبین کے نزدیک اس مرتبہ کا کیا ہوا شکار مالک کے لئے حلال نہ ہو گا، کیونکہ یہ تیسری مرتبہ بھی اس شکاری جانور کی تعلیم میں داخل ہے، اور اس وقت تک اسے تعلیم یافتہ نہیں کہا جائے گا، جس طرح دوسری مرتبہ کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہو گا، لہذا اس تیسری مرتبہ کا شکار بھی حلال نہ ہو گا۔

وصار كالتصرف الخ: اور یہ معاملہ کچھ ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کا وہ تصرف جو اس نے اپنے مولیٰ کی موجودگی میں مگر اس کی خاموش حالت میں کیا ہو، (ف) یعنی زید نے اپنے جس غلام کو کاروبار کرنے سے منع کر دیا تھا اس نے اپنے اسی مالک کی موجودگی میں کوئی معاملہ کر لیا اور مالک اس کو خوشی سے دیکھتا رہا، تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ بیع اگرچہ فی الغور نافذ نہیں ہو گی یعنی اگر وہ مالک اسے جائز کہہ دے تو وہ نافذ ہو جائیگی لیکن دوسرا نتیجہ ہوتا ہے اس غلام سے کاروبار یا بندگی ختم ہو جائیگی اور آئندہ اگر وہ معاملہ کر لے گا تو وہ نافذ بھی ہو جائے گا، اسی طرح اس شکار کے معاملہ میں بھی ہو گا کہ کتے نے جب تیسری مرتبہ بھی اپنے شکار کو خود نہیں کھایا تو یہ شکار اگرچہ اپنے مالک کے لئے حلال نہ ہو گا مگر آئندہ جو کچھ بار شکار کر کے نہ کھانے کی صورت وہ شکار مالک کے لئے حلال ہو جائے گا، اور اس کتے کو تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا۔

وله انه آية الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا تیسری مرتبہ بھی اپنے شکار کو پکڑ کر نہ کھانے کا مطلب یہ ہو گا کہ مالک کے نزدیک اس کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی علامت پائی گئی اس لئے یہ شکار ایسے شکاری جانور کا ہو گا کہ جو تعلیم یافتہ ہو چکا ہے (ف) خلاصہ کلام یہ ہو گا کہ وہ کتہ پہلے ہی تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ بھی اس کا اپنے شکار کو نہ کھانا اس علمی صلاحیت کے ظاہر ہونے کی علامت تھی پس اس علامت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اس لئے اس کتے کا یہ شکار بھی حلال ہو گا، بخلاف تلك المسئلة الخ: برخلاف ماذون غلام کے مسئلہ کے کہ اس میں اس کا تصرف اس سے جاری نہیں ہوتا ہے کہ اذن واجازت دینے کا مطلب دوسروں کو خبر دینا ہے کہ اب اس غلام کے کاروبار یا تصرف کو میں نے صحیح مان لیا ہے اسی لئے اس غلام کو بھی اس اجازت کے سلسلہ میں مطلع کرنا ضروری ہو گا، جو کہ اس تصرف کے بعد ہی اسے اس کی واقفیت ہو گی، اس سے

پہلے نہیں ہو سکتی ہے، (ف) الحاصل اس تصرف کے بعد ہی وہ غلام اجازت یافتہ ہوگا، اور اس سے پہلے تک جو تصرف ہوادہ اس کے اجازت یافتہ ہونے سے پہلے ہوا اسی لئے وہ نافذ نہ ہوگا۔

توضیح: کوئی درندہ یا پرندہ اگر کسی جانور کا شکار کر لے تو کیا اسے کھانا اس کے مالک کے لئے جائز ہوگا، کن شرطوں کے ساتھ، اقوال ائمہ کرام، تفصیلی دلائل

قال واذا ارسل كلبه المعلم او بازيه وذكر اسم الله تعالى عند ارساله فاخذ الصيد وجرحه فمات حل اكله لما روينا من حديث عدی رضی اللہ عنہ ولان الكلب او البازی الہ والدبیح لا یحصل بمجرد الالة الا بالاستعمال وذلك فیہما بالارسال فنزل منزلة الرمی وامرار السکین فلا بد من التسمیة عنده ولو تركه ناسیا حل ایضا علی ما بیناه وحرمة متروک التسمیة عامدا فی الذبائح ولا بد من الجرح فی ظاهر الروایة لیتحقق الذکاة الا اضطراری وهو الجرح فی ای موضع کان من البدن بانتساب ما وجد من الالة الیہ بالاستعمال وفی ظاهر قوله تعالی وما علمتم من الجوارح ما یشیر الی اشتراط الجرح اذ هو من الجرح بمعنی الجراحة فی تاویل فیحمل علی الجراح الکاسب بنابه ومخلبه ولا تنافی وفیه اخذ بالیقین وعن ابی یوسف انه لا یشرط رجوعا الی التاویل الاول وحوایہ ما قلنا

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے بسم اللہ کہہ کر اپنے سکھائے ہوئے کتے یا باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور اس نے جھپٹ کر اس شکار کو پکڑ لیا اور اسے زخمی کر دیا جس کے نتیجہ میں اس کے مالک تک اسے چھو نچانے سے پہلے شکار مر گیا لیکن اس کے دھکے سے یا اس کے وزن سے دب جانے سے نہیں مر تا تو اس شکار کا کھانا مالک کے لئے جائز ہو جائے گا، (ف) اور اسے ذبح اضطراری کے طور پر ذبح کیا ہوا سمجھا جائے گا، بشرطیکہ مالک نے اس شکار کو ذبح اختیار کرنے کا قائل زندہ نہیں پایا ہو، لہذا تسمیہ کے ساتھ اسے چھوڑنا بھی ضروری ہوا۔ لما روينا الخ۔ جس کی دلیل حضرت عدی بن حاتمؒ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے س سے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس جانور کو بسم اللہ کے ساتھ چھوڑنا ضروری ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ کہنا باز تو حقیقت میں شکار کو ذبح کرنے کا آلہ ہوتا ہے، اور کسی کو ذبح کرنے کے لئے صرف آلہ کے رکھنے سے ہی جانور ذبح نہیں ہو جاتا ہے، جب تک کہ اسے استعمال نہیں کیا جائے اور کتے اور باز کو استعمال کرنے کے لئے ان کا ار سال ہی ان کو آلہ بننے کے قائم مقام ہو جائے گا۔

فنزل منزلة الرمی الخ۔ اس طرح ان جانوروں کو شکار پر چھوڑنا ہی تیر مارنے اور چھری چلانے کے قائم مقام سمجھا جائے گا، (ف) اور جبکہ چھری سے ذبح کرنے کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ اسے گلے پر پھیرتے وقت تسمیہ بھی کہا جائے، اس طرح ار سال کے وقت تسمیہ کہنا بھی ضروری ہو گیا ولو تركه ناسیا الخ۔ اس طرح اگر ان جانوروں کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑتے وقت ان کا مالک تسمیہ کہنا بھول جائے اور شکار پکڑا جائے یا مارا جائے تو بھی وہ حلال ہوا جیسا کہ ہم نے اس مسئلہ یعنی ترک تسمیہ ناسی کی بحث یا تفصیل بیان کر کے اس کے حلال ہونے کو اور اسی طرح ترک تسمیہ عمدہ کے حرام ہونے کو بیان کر دیا ہے، (ف) اور اس مسئلہ میں قدوریؒ نے زخمی کر کے مار ڈالنے کی بھی شرط لگائی ہے۔

ولا بد من الجرح الخ۔ اور ظاہر الروایہ میں شکار کرنے والے جانور کے لئے اس شکار کو صرف پکڑنا نہیں بلکہ زخمی کرنے کی بھی شرط لگائی ہے، تاکہ اضطراری ذبح کی تعریف صدق آسکے، اضطراری ذبح کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ بدن کے جس حصہ کو بھی زخمی کرنا ممکن ہو کیا جائے، اور چونکہ ایسے شکاری جانور اپنے مالک یعنی شکار کرنے والے کے آلہ کے حکم میں ہوتے ہیں اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا مالک نے خود اپنے الہ اور ہتھیار سے شکار کو زخمی کیا ہے، اس وجہ سے کہ وہ تسمیہ یعنی سکھایا ہوا شکاری جانور استعمال میں آئے اور تسمیہ کہہ کر چھوڑنے کی وجہ سے خود اس شکاری شخص کی طرف منسوب ہے، (ف) اور جب یہ بات

طیگی کہ شکاری شخص نے اپنے ہی ہتھیار سے شکار کو مارا ہے تو مارنا اسی وقت حلال ہو گیا کہ ذبح بھی پایا جائے وہ خود غلطی کی صورت میں ہو یا غلطی کی صورت میں ہو، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اس شکار میں اختیاری ذبح اس وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ زندہ ہی ہاتھ آجائے پھر اضطراری ذبح اس وقت جائز مانا جاتا ہے کہ اسے کسی نہ کسی شکل میں زخمی کر کے مارا گیا ہو، اس لیے یہ شرط لازم ہوئی کہ شکاری جانور نے اپنے شکار کو پکڑ کر زخمی کر کے مارا ہو۔

وہی طاهر فلولہ تعالیٰ الحج اور قربان باری تعالیٰ کے ظاہر سے ہی زخمی کرنے کی شرط سمجھی جا رہی ہے، (ف) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان شکاری جانوروں کو جو روح کی صفت سے متصف کیا ہے جو کہ جازحہ کی جمع ہے (اذھو من الجرح الحج کیونکہ جازحہ لفظ سے مشتق ہے جس کی دو تفسیروں میں سے ایک تفسیر کے مطابق جرح جراحت سے مشتق ہے جس کے معنی زخمی ہونے کے ہیں، (ف) اور دوسری تفسیر میں جرح کسب کے معنی میں ہے جس کے معنی ہیں کمانا، پس جرح کو کسب کے معنی میں ہم لیں یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کو کھاتے اور حاصل کرتے ہیں اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید یہ جراحت ہی کے معنی میں ہو، پس اس احتمال سے بچنے کے لئے ہم اس لفظ کے ایسے معنی میں گئے جس میں دونوں معنی ہی پائے جائیں تاکہ امت کا مفہوم بالکل یقینی ہو جائیں گے فیحمل علی الجراح الحج اس لئے اس جازحہ کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جائے گا، جو دوسرے جانور کو زخمی کر کے ساتھ ہی اسے اپنے دانتوں یا جھگوں کے ذریعہ شکار کو کھائے، اس طرح کے معنی لینے سے جرح کے دونوں معنی کو جمع کر لینے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے، (ف) اس لئے ایسا ہی کر لینا چاہئے۔

وفیہ احد بالیقین الحج اور اب کر لینے سے اس کا بڑا فائدہ یہ حاصل ہو گیا کہ کسی ایک معنی کو لینے سے ایک طرح سے اشتباہ رہ جاتا مگر اب یقینی معنی کا فائدہ ہو گا، (ف) یعنی دونوں تفسیروں میں سے لفظ ایک تفسیر کو قبول کرنے سے یہ احتمال رہ جاتا تھا کہ کہ شاید یہ تفسیر اصل میں مراد نہ ہو بلکہ دوسری تفسیر مراد ہو، اس طرح ایک احتمال باقی رہ جاتا تھا، مگر اب کوئی بھی تفسیر اس جگہ مراد ہو دونوں پر عمل ہو جانے سے ایک قطعی معنی پر عمل ہو جاتا ہے، لہذا ہم نے بطور وجوب یہ شرط لگا دی کہ شکاری جانور نے شکار کے زخمی بھی کیا ہو اور اسی زخم سے شکار مر گیا ہو، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی تفسیر کو قبول کرنا وہ جب سے جس میں دو فائدے ہیں (۱) یہ کہ وہ میں سے ایک پر عمل کرنے سے اشتباہ باقی رہ جاتا تھا لیکن اس تفسیر پر عمل کرنے سے وہ اشتباہ ختم ہو کر یقین آ جاتا ہے، اور (۲) یہ کہ اس پر عمل کرنے سے تیسری صورت پر عمل پایا جاتا ہے جتنی شکار کرنا خواہ جانور کے ذریعہ ہو یا تیسرا کر ہو، اس کے علاوہ حضرت مدنیؒ کی مروی حدیث میں تیسرے شکار کرنے کی بھی صراحت پائی جاتی ہے اس طرح سے کہ تیسرے زخمی ہو کر جو جانور مر جائے اس کا کھانا جائز ہے، لیکن اگر اس کے نوک و درہار سے جانور مر ہو بلکہ اس کی کھڑکی کی چوٹ سے مر گیا ہو تو وہ حرام ہو گا اسے نہیں کھانا چاہئے، جیسا تمام صحیح کتابوں میں یہ روایت پائی جاتی ہے، پس جس طرح تیسرے جیسے کہ میں زخمی کرنا شرط ہے اسی طرح کسی جانور کے ذریعہ بھی شکار کرنے میں زخمی کرنا شرط ہے۔

وعن ابی یوسف الحج اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ جرح کے بارے میں پہلی تفسیر کے مطابق جانور کو زخمی کرنا شرط نہیں ہے، (ف) یعنی غلط جرح کسب ہی کے معنی میں ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ شکاری جانور جس طرح بھی جو خواہ زخم کر کے شکار کیا ہو یا بغیر زخم کے ہی شکار کر لیا ہو اس کا شکار کھانا حلال ہے، غایت یہ کہ اس میں کسب کا نام ہو حلیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے وجوابہ ما قلنا الحج اس قول کا جواب ہم نے پہلے ہی دیدیا ہے، (ف) جس کا حاصل یہ ہے کہ حد و حرام کے درمیان اشتباہ ہونے کی صورت میں اسی طریقہ پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے کہ جس میں قطعی احتمال پیدا ہو جائے اور اشتباہ ختم ہو جائے، اور امام ابو یوسفؒ نے اس روایت میں جو تاویل اختیار کی ہے اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید واقعہ دوسری ہی تاویل مراد ہو، پس اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے دونوں تاویلوں کو جمع کرنا واجب ہو گا، تاکہ زخمی کرنے کی شرط پائی جائے، اور بندہ مترجم نے اس کی ایک دوسری دلیل بھی بیان کی ہے کہ تیسرے شکار کرنے کی صورت میں زخمی کرنے

کی حدیث میں نص مذکور ہے، اور چونکہ آہ کے اعتبار سے شکاری جانور ہو یا تیر ہو سب برابر ہیں۔

اس سے شکاری جانور سے شکار کرنے کی صورت میں زخمی ہونے کی شرط اسی طرح سے ہوگی تیر سے شکار کرنے میں زخمی ہونے کی شرط ہوتی ہے، یہ یہ کہا جائے کہ مَا عَلِمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ کی آیت میں جرح جراحت کے معنی میں ہے یا کسب کے معنی میں ہے، لیکن جس حدیث میں تیر سے شکار کرنے کا بیان ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ تیر سے مارے ہوئے شکار میں شرط یہ ہے کہ اسے تیر کی نوک سے زخم آیا ہو کیونکہ اس کے معراض یا لکڑی سے جو اس میں لگی ہوتی ہے اگر اس سے چوٹ لگ کر مر اہو تو اسے مت کھاؤ اس سے زخمی ہونے کی شرط بطور نص ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ اس جرح سے کسب کرنے والا مراد نہیں ہے بلکہ زخمی کرنے والا مراد ہے، اس طرح صرف حدیث سے ہی نہیں بلکہ آیت پاک سے بھی اس کا منصوص ہونا معلوم ہو کیونکہ کسی آیت کی تفسیر خواہ کسی حدیث سے معلوم ہو بہر حال اس کا حکم اسی آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھو جس حاصل بحث یہ ہوا کہ جس تعیم یافتہ شکاری کتا ہو یا باز وغیرہ کو تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑا گیا ہو، اگر کسی نے اسی دو زبانوں یعنی ارس میں شکار کو مار ڈال، پس اگر شکار خود اپنی چوٹ کھانے سے یا بوجھ وغیرہ سے دبنے کی وجہ سے زخمی ہوئے، بغیر مر ہو تو سے نہیں کھایا جائے گا، اور اگر زخمی ہو کر وہ مر اہو تو وہ کھایا جائے گا، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہوگی کہ شکاری جانور تعیم یافتہ ہو یعنی اس نے شکار کو پکڑ کر مار ڈال ہو اور خود نہ کھا کر مالک کے لئے چھوڑ دیا ہو۔

توضیح. شکاری درندوں اور پرندوں کا شکار ان کے مالک کو کھانا کن شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے، شرائط کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قل فان اكل منه الكلب او الفهد لم يوكل وان اكل منه الباري اكل والفرق ما بيانه في دلالة التعليم وهو مؤيد لما روياه من حديث عدي رضى الله عنه وهو حجة على مالك وعلى الشافعي في قوله القديم في اباحة ما اكل الكلب منه ولو انه صاد صيودا ولم ياكل منها ثم اكل من صيد لا يوكل هذا الصيد لانه علامة الجهل ولا يصيده بعده حتى يصير معلما على اختلاف الروايات كما بيهاها في الابتداء واما الصيد التي احدها من قبل فما اكل منها لا تنصهر الحرمة فيه لا بعدام الحيلة وما ليس بمحرور بان كان في المفارقة بان لم يطر صياحه بعد تثبيت الحرمة فيه بالاتفاق وما هو محرور في بيته يحرم عنده خلافا لهما هما يقولان ان الاكل ليس يبدل على الجهل فيما تقدم لان الحرمة قد تسمى ولا في ما احرره قد امسى الحكم فيه بالاحتياط فلا يقص باحتياط مثله لان المقصود قد حصل بالاول بخلاف غير المحرور لانه ما حصل المقصود من كل وجه لبقائه صيدا من وجه لعدم الاحرار فحرماه احتياطاً وله انه آية جهله من الابتداء لان الحرمة لا تسمى اصلها فاذا اكل تيس نه كان تركه الاكل للشع لا للعلم وتبدل الاحتياط قبل حصول المقصود لانه بالاكل فصار كسند الاحتياط القاصي قل القصاص

ترجمہ قدوری نے کہا ہے کہ اگر سکھائے ہوئے کتے یا چیتے وغیرہ ایسے جانور نے جس کو سکھاتے وقت پیٹ بھی کبھی کر دیا جاتی ہے اپنے شکار کئے ہوئے جانور میں سے کچھ کھایا تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔ یعنی اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر ہار یا شکرہ وغیرہ میں سے ایسے جانور نے کھایا ہو جسے تعیم دیتے وقت پیٹ نہیں کی جا سکتی ہے تو وہ شکار کھایا جاسکے گا۔ یعنی اس کا کھانا حلال ہوگا والفرق ما بیانہ الح ان دونوں قسموں کے شکاری جانوروں کے شکار میں فرق کرنے کے لئے وجہ ہم نے درجہ تعیم میں بیان کر دی ہے، (ف) جس کا حاصل یہ ہے کہ شکاری بنانے کے لئے گرچہ اس میں تعیم کا آثار شرط ہے لیکن یہ بڑے جانور یعنی کتا وغیرہ ایسے ہوتے ہیں کہ بوقت تعیم ن کی پٹائی کی جاتی ہے اور وہ مار سے ڈرتے ہیں، جبکہ باز وغیرہ چھوٹے جانور یعنی پرندے میں

جسمانی طاقت مار کھانے کی نہ ہونے کی وجہ سے تعلیم کے وقت ان کو نہیں مارا جاسکتا ہے، اس لئے وہ خوف ان میں نہیں ہوتا ہے اس لئے فرق باقی رہتا ہے) اور اس فرق کی تائید حضرت عدی بن حاتم کی حدیث سے بھی ہوتی ہے، (ف) جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ اگر کتے نے اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تو اس کو مت کھاؤ اور امام مالک کے قول میں اسی طرح امام شافعی کے قول قدیم میں ہے کہ اگر کتے نے کچھ کھالیا ہو تو بھی وہ شکار کھایا جاسکے گا۔

وہو حجة علی مالک النخ اور حضرت عدی سے مروی حدیث امام مالک کے مذہب و امام شافعی کے قول قدیم کے خلاف جہت ہے کہ کتے نے اگر اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تب بھی اس کا کھانا مباح ہوگا (ف) اور بہت ممکن ہے کہ ان دونوں ائمہ کی دلیل حضرت ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی وہ حدیث ہو کہ جب تم نے اپنا کتہ شہر پہ چھوڑا اور تسمیہ کر لیا تو اس شکار کو کھاؤ اگرچہ کتے نے اس میں سے خود کھالیا ہو، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے، اسی طرح سے دارقطنی نے بھی اسناد صحیح سے اس کی روایت کی ہے، صاحب المسیح نے ایسا ہی کہا ہے، لیکن امام بیہقی نے کہا ہے کہ ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی حدیث تو صحیحین میں بھی مروی ہے، حالانکہ اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے (ف) کہ اگرچہ اس میں سے کتے نے کھالیا ہو، اور حضرت عدی بن حاتم کی حدیث ابو داؤد اور دارقطنی کی روایت کے بہ نسبت اصح ہے، اتنی، شاید اسی وجہ سے امام شافعی نے قول قدیم سے رجوع کر لیا ہو، اور قول جدید میں کہا ہے کہ اگر کتے نے کھالیا ہو تو اس میں سے نہیں کھاؤ، اور ان کے شاگرد حنفی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، واضح ہو کہ ابو داؤد کی سند میں ایک راوی ابو داؤد بن عمرو اندلسی ہیں جن کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل نے ان کی معمولی درجہ کی توثیق کی ہے، اور بخاری نے کہا ہے کہ یہ قوی نہیں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

ولو انه صاد صیود النخ اور اگر کتے وغیرہ یعنی ایسے جانور نے جس کی وجہ سے ایسے سارے شکار کا کھانا حلال رہا اور کھایا بھی گیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ کتہ پورا سیکھایا ہوا ہو گیا ہے) ثم اکل من صید النخ اس کے بعد اس نے پھر ایک شکار کیا جس میں سے کچھ کھالیا، (ف) تو پہلے شکاروں کے بارے میں اختلافی تفصیل ہے، لیکن یہ آخری شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس میں سے کچھ کھالینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی تعلیم بھول چکا ہے، یعنی اب غیر تعلیم یافتہ ہو گیا ہے، لہذا اس کے بعد وہ جتنے بھی شکار کرے گا وہ بھی کھانے کے لائق نہیں ہوئے گی حتیٰ یصیر معمار الخ یہاں تک کہ وہ پھر سے تعلیم حاصل کرے ان مختلف روایتوں کے مطابق جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہیں، (ف) کہ کتے کا تعلیم یافتہ ہونے کی عداوت یہ ہوگی کہ وہ تین بار متواتر اپنے کئے ہوئے شکار کو نہ کھائے اس تفصیل کے ساتھ جو پہلے بیان کی جا چکی ہے، جس میں صاحبین اور امام اعظم رحمہم اللہ کا اختلاف بھی مذکور ہے، اس طرح حاصل حکم یہ ہو کہ اگر کتے کو ایک مرتبہ تعلیم یافتہ سمجھا گیا اس اختلاف کے مطابق جو کہ امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان ہے، اس کے بعد اس کتے نے اور چند شکار کئے جن سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا، اس بناءً اتفاق یعنی تمام ائمہ کے نزدیک وہ تعلیم یافتہ ہو گیا، اس کے بعد پھر اس نے کسی جانور کا شکار کیا مگر اس میں سے اس نے کچھ یا یعنی صرف اس کا خون پیاجب بھی کوئی نقصان نہ ہوگا اور وہ بدستور تعلیم یافتہ ہی کہلائے گا البتہ اگر اس کے بعد اس نے اپنے شکار کا کچھ گوشت وغیرہ کھالیا جسے خود انسان بھی کھاتا ہے، تو بامعاذ اللہ وہ اب پھر جاہل ہو جائے گا، یعنی اس شکار کو بھی مالک کے لئے کھانا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس کے بعد بھی اگر وہ شکار کرے گا تو وہ بھی نہیں کھایا جاسکے گا، یہاں تک کہ پھر سے اسے تعلیم یافتہ بنایا جائے، اب یہ سواں ہوتا ہے کہ دوبارہ وہ کتنی مرتبہ شکار سے نہ کھانے پر تعلیم یافتہ ہوگا یعنی تیسری مرتبہ نہ کھانے کے بعد چوتھی مرتبہ بھی نہ کھانے سے شکار حلال ہو جائے گا، یا صرف دوسری مرتبہ نہ کھانے کے بعد تیسری مرتبہ بھی نہ کھانے پر ہی یہ حدل ہو جائے گا، جیسا کہ امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے، بہر صورت جب بھی اسے تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا، اسی وقت سے اس کا شکار حلال ہو جائے گا۔

واما الصیود النخ اور اب یہ سوال کہ اس کتے نے پہلے جتنے شکار کئے تھے ان کا کیا حکم ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ (ف)

اس میں تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ مالک نے اس شکار کو کھالیا (۲) یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل ہی میں ہو جی وہاں سے گھرنے تک نہیں لایا گیا (۳) یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں لے آیا ہو، پھر ہر ایک کی تفصیل آئندہ بیان کی جارہی ہے) کھانا کھل کر کھایا، الخ: پہلی صورت میں کہ وہ شکار کھالیا گیا ہو، تو اس میں حرام ہونے کی صورت نہیں ہوگی یعنی اسے حرام نہیں کہا جائے گا کیونکہ حرام ہونے کی محل اب باقی نہیں رہا ہے، (ف) اس لئے کہ حرمت تو ایسے مال یا عین سے متعلق ہوتی ہے جو موجود ہو جبکہ وہ شکار کھالیا جا چکا ہے اور اب موجود نہیں ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ اسے حلال رہتے ہوئے ہی کھالیا ہے، اور اب وہ حرام نہیں بن سکتا ہے یا اس سے حرمت کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس کے بارے میں کوئی گفتگو بھی نہیں کی جاسکتی ہے۔

وما لیس بحوز الخ: اور دوسری صورت میں کہ شکار جنگل ہی میں رہ گیا ہے اور وہ هنوز قابو میں نہیں آیا ہے، تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائیگی، (ف) یعنی جب کتے کی جہالت ظاہر ہو گئی یعنی اس کی تعلیم یافتہ ہونے کی صفت اس سے ختم ہو گئی ہو تو وہ شکار جو مالک کے قبضہ میں نہ آیا ہو بلکہ جنگل میں جا کر لاپتہ ہو گیا ہو تو اسے بالاتفاق حرام سمجھا جائے گا جب تک کہ وہ زندہ ہوتا تھا نہ آجائے)؛ و ما ہو محوز فی بیتہ الخ: اور تیسری صورت میں یعنی اس شکار کو شکاری اپنے گھر میں کسی طرح پہلے لے آیا تھا اس کے بعد شکاری کتے کی جہالت ظاہر ہوئی ہو تو ایسا شکار امام اعظمؒ کے نزدیک حرام ہو گا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حرام نہ ہو گا، (ف) اس طرح کتے کی جہالت ثابت ہونے سے پہلے کی پہلی دو صورتیں بالاتفاق حلال ہوں گی لیکن آخری صورت میں اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ حرام ہو گا مگر صاحبینؒ کے نزدیک حلال ہو گا۔ کھانا کھلا لیا الخ: صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کتے کا اپنے شکار میں سے کچھ کھالینا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ اس سے پہلے کی حالت میں بھی جاہل تھا، (ف) کیونکہ وہ تو بالاتفاق تعلیم یافتہ جان لیا گیا تھا، پھر اس کے بعد اس نے اور بھی کئی شکار کئے اور ان میں سے اس نے کچھ کھایا بھی نہیں تھا، لیکن اب کافی وقت گزارنے کے بعد کھالیا ہے، پس اس کھالینے کی وجہ سے یہ بات بالکل لازم نہیں آتی ہے وہ اس سے پہلے بھی شکار کرنے کی حالت میں جاہل ہی تھا۔

لان الحرۃ الخ: کیونکہ کبھی ایسا ہو جا کر ہے کہ انسان ہو یا حیوان کسی قسم کی صنعت یا ہنر سیکھ جانے کے بعد اسے بھول جاتا ہے، پھر اس سیکھے ہوئے کتے نے چونکہ اپنی تعلیم کے بعد شکار کر کے اسے قبضہ میں کر لیا اس لئے علماء کرام کے اجتہاد کی فتویٰ کی بناء پر اس کے حلال ہونے کا فیصلہ بھی جاری کر دیا گیا تھا، تو اب اس اجتہاد کی حکم کو اسی جیسے دوسرے اجتہاد کی حکم کی بناء پر غلط نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ جو مقصود تھا وہ پہلے ہی اجتہاد سے حاصل ہو چکا تھا، (ف) اس کی توضیح یہ ہے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد کے ذریعہ ایک فیصلہ ہو جائے تو وہ شریعت ہی کے حکم کی فرماں برداری ہوتی ہے، اور اس سے ایک حکم پر عمل ہو چکا ہے، پھر اگر اسی معاملہ میں مزید غور کرنے اور اجتہاد کرنے سے دوسرا اجتہاد ظاہر ہوا پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا اور اب کوئی نص قرآن یا حدیث یا جماع سے اس کے خلاف حکم معلوم ہو تو وہ پہلا اجتہاد ختم ہو جائے گا، اور اگر کسی پر عمل بھی ہو چکا ہے، تو اس عمل کو صحیح ماننے ہوئے آئندہ عمل دوسرے اجتہاد کے مطابق کرنا ہو گا، اور اب دوسرا اجتہاد بھی پہلے ہی اجتہاد کے مطابق ہو یعنی قیاس سے ہی ہو تو وہ پہلا اجتہاد ختم نہیں ہو گا بلکہ آئندہ اس دوسرے اجتہاد پر عمل کرنا ہو گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ موجودہ مسئلہ میں ہم نے اس کتے کے پہلے شکار کو حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد کی بناء پر دیا تھا کہ اس جانور نے تین بار پہلے جانور شکار کر کے اسے نہیں کھایا ہے لہذا یہ تعلیم یافتہ ہو چکا ہے اسی لئے وہ شکار حلال ہو گیا ہے، ویسے دوسرا احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے کے دونوں تینوں شکار کرنے کے وقت اس کا پیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے اس کتے نے نہیں کھایا ہو، اب پھر جب کتے نے شکار میں سے کھالیا تو بھی اجتہاد سے ہی یہ فیصلہ کیا گیا کہ وہ اب اپنی تعلیم بھوں چکا ہے۔ جیسی پہلے کی طرح جاہل ہو چکا ہے، جبکہ اس مرتبہ بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ یہ کتا اگرچہ اب بھی تعلیم یافتہ ہی ہو اور جاہل نہ بنا ہو مگر اسے خود بہت زیادہ بھوک لگ گئی تھی جس سے مضطر اور مجبور ہو کر اس نے کھالیا ہو، یا واقعہ وہ جاہل ہو گیا ہو، بہر صورت ایسا حکم قطعی نہیں ہوتا

اجتہادی ہی کہا جائے گا، اس طرح پہلے کے شکاروں میں اجتہادی حکم کے ذریعہ اسے حلال ہونے کا حکم دیدیا گیا، ورنہ اس کے حرام ہونے کا حکم بھی قطعی طریقہ سے نہیں دیا گیا ہے، بلکہ اجتہادی کے ذریعہ دیا گیا ہے تو اجتہاد کا مقابلہ اجتہاد سے ہی ہو رہا ہے، اور قاعدہ کے مطابق کوئی بھی اجتہادی حکم اپنے ہی جیسے اجتہادی حکم سے ختم نہیں کہا جاسکتا ہے، جبکہ شکار پر بھیجنے کا جو مقصود تھا یعنی شکار پر قبضہ کرنا وہ تو پہلے حاصل ہو چکا تھا۔

بحلاف عبیر المحروز الخ برخلاف اس پہلے کئے ہوئے شکار کے جو قبضہ میں نہ آیا ہو، (ف) چونکہ اس کے قبضہ میں نہ آنے کی وجہ سے مقصود پورا نہیں ہوا تھا، اس لئے اس کے بارے میں پہلے کے اجتہاد کو ختم کر دینا ہوگا) لہذا حاصل مقصود الخ اس لئے کہ شکار کرنے کا اصل مقصود تو یہ تھا کہ وہ پورے طور سے اپنے قابو میں آجائے مگر ایک اعتبار سے وہ اس وقت بھی جنگل اور وحشی ہی باقی رہ گیا ہے، اس لئے ہم نے اسے احتیاط حرام ہی باقی رہنے کا حکم دیا ہے، کیونکہ شکار جب تک کہ قابو نہ آجائے اور جنگل میں ہی موجود ہو وہ اگرچہ زخمی ہو کر شکار ہو گیا ہے، مگر قابو میں نہ آنے کی وجہ سے وہ اب بھی جنگلی اور وحشی ہے اسی لئے ہم نے احتیاط اس کے بارے میں حرام ہونے کا حکم دیا ہے، (ف) کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید شریعت نے اس بارے میں اب وحشی ہونے کا حکم نہ کیا ہو تو اس حیثیت سے وہ حلال ہو جائے گا لیکن چونکہ وہ قابو میں نہیں آیا ہے اس لئے اس کے حق میں یہ شبہ بھی باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اسے وحشی ہی کے حکم میں رکھ گیا ہو اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوتا ہے کہ اسے حرام ہی سمجھ جائے، لیکن جو جانور یا شکار قابو میں آچکا ہے، تو وہ وحشی باقی نہیں رہا لہذا اسے حلال کہہ دیا گیا ہے، جیسا کہ پہلے حکم ہو چکا ہے، ورنہ امام ابو حنیفہ اسے حرام کہتے ہیں۔

لہذا آیۃ حملہ الح ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس مرتبہ کتے کا شکار میں سے کچھ کھائیں اس میں تعلیمی صحت کے نہ آنے کی علامت ہے، (مطلب یہ ہے کہ اس میں شکاری تعلیمی صلاحیت پیدا ہی نہیں ہوئی تھی اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس میں پہلے صحت آپکی تھی مگر اب ختم ہو چکی ہے یا اسے بھوک چکا ہو، کیونکہ اس صحت کبھی بھی پاکلیز ختم نہیں ہوتی ہے، (ف) اس جگہ کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ اپنے کئے ہوئے شکار میں سے خود کچھ نہ کھائے، اور یہ چیز بھونے کے قابل نہیں ہوتی ہے) فاذا اکل تبس الح پھر جب شکاری کتے نے اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس سے پہلے جو اس نے نہیں کھایا تھا وہ اس کے پیٹ بھرے ہوئے کی وجہ سے تھا اور اس کی تعلیم کا اثر نہ تھا، (ف) کیونکہ ایک مرتبہ تعلیم حاصل کر لینے کے بعد کوئی اپنی تعلیم کو بھول نہیں ہے) اس طرح بحث کا، حاصل یہ ہوا کہ اس سے پہلے جو ہم نے کتے کے بارے میں شکاری اور تعلیم یافتہ ہونے کا حکم اپنے اجتہاد کے ذریعہ دیا تھا دراصل وہ اجتہاد اب غلط ثابت ہو گیا اس لئے ایسا غلط اجتہاد دوسرے اجتہاد کے ذریعہ ختم کر دیا جائے گا، اس کے علاوہ آپ کا یہ کہن کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد اپنے ہی جیسے دوسرے اجتہاد سے بدل نہیں جاسکتا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم بھی یہ بات مان سیتے ہیں کہ مقصود ایک مرتبہ حاصل ہو جانے کے بدل نہیں بدلتا ہے، مگر۔

وتبدل الاحتیاد الخ موجودہ مسئلہ میں مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی اجتہاد بدل رہا ہے، اس لئے کہ مقصود کا حصول تو اس کا کھالینا ہے، (ف) کیونکہ شکار کرنے کی اصلی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ شکار کو حلال طریقہ سے حاصل کر کے اسے کھایا جائے، اور فقط اسے اپنے قابو اور قبضہ میں لے آنا اصلی مقصود نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر ایسا شکار جو کھانے کے قابل نہیں رہا ہو باعناق اس کی کھال نکال کر، اپنے پاس رکھ لینا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، پس اس جگہ حصول مقصود سے پہلے ہی اجتہاد بدل گیا ہے) فصار کتبذل احتیاد القاضی الخ پس یہ اجتہاد ایسا ہو گیا جیسے قاضی نے اپنے اجتہاد سے ایک حکم نافذ کرنا چاہا مگر نافذ کرنے سے پہلے اس کا اجتہاد بدل گیا اور دوسرا اجتہاد کر کے دوسرا حکم نافذ کر دیا، (ف) مثلاً کسی مقدمہ کے ابتدائی بیانات سننے کے بعد قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس میں یہ حکم دینا چاہئے لیکن اس کے نافذ کرنے سے پہلے از خود اس کی رائے بدل گئی تو، تحقیق وہ

اب دوسرے اجتہاد کے مطابق فیصلہ دے گا، کیونکہ پہلے اجتہاد کا مقصود فیصلہ نافذ کرنا تھا جبکہ اس کے نافذ کرنے سے پہلے ہی اس کا اجتہاد بدلی گیا ہے، لہذا وہ اس دوسرے اجتہاد کے مطابق حکم نافذ کرے گا، اب پھر یہ بات بھی معلوم ہوئی چاہئے کہ شکرہ اور باز وغیرہ کی تعلیم میں اتنی نرمی ہوتی ہے کہ شکار ہر جاتے ہوئے یا جانے کے بعد بھی جب اس کا مالک اسے اشارہ کرے وہ فوراً پلٹ آئے، اگرچہ اپنے شکار میں سے وہ کچھ کھا جائے، اس کی آئندہ تفصیل آ رہی ہے۔

توضیح: شکاری کتے اور باز کے شکاری اور معلم ہونے کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق، اور وجہ فرق، اگر ایسے جانور نے کئی شکار کتے اور تعلیم کے مطابق اس نے اس میں کچھ نہیں کھایا لہذا اسے مالک نے کھالیا، اس کے بعد اس نے پھر کچھ شکار کئے اور ان میں سے کچھ کھالیا تو وہ معلم باقی رہے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، محرز، مادہ حرز، احراز، جمع کرنا، ذخیرہ کرنا، محرز ذخیرہ کیا ہوا

ولو ان صقرا لم یصلح لصاحبه فمکت حینا لم یصلح لکلب من صیدہ لانه ترک ما صار به عالما فی حکم بیجہہ کالکلب اذا اکل من الصید ولو شرب الکلب من دم الصید ولم یاکل منه اکل لانه ممسک للصید عیہ وهذا من غایۃ علمہ حیث شرب ما لا یصلح لصاحبه وامسک علیہ ما یصلح له ولو اخذ الصید من المعلم ثم قطع مہ قطعۃ والقاها الیہ فاکلها یوکل ما بقی لانه لم یبق صیدا فصار کما اذا القی الیہ طعاما غیرہ وکذا وثب الکلب فاخذہ مہ واکل منه لانه ما اکل من الصید والشرط ترک الاکل من الصید فصار کما اذا فترس شاتہ بحلاف ما اذا فعل ذلك قبل ان یحرزہ المالك لانه بقیت فیہ جہۃ الصیدۃ.

ترجمہ اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھگ کر تھوڑی دیر کے لئے کہیں پر بیٹھ گیا (ف اور مالک کے بتاتے رہنے کے باوجود اس کے پاس واپس نہیں گیا، جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ اس میں وحشت لوٹ آئی ہے، اور اس کی تعلیم کا اثر اس سے ختم ہو گیا ہے) ثم صراح پھر اس نے شکار پکڑ لیا تو وہ شکار مالک کے لئے کھانے کے لائق نہیں ہوگا لانه ترک ما صار به عالما (کیونکہ اس میں جس صفت کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے (فرمان برداری) اسے تعلیم یافتہ مانا گیا تھا اسے اس نے چھوڑ دیا، اس لئے اس وقت اس کے بارے میں غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جائے گا، جیسے کہ کتے کے بارے میں ہے کہ جب وہ اپنے شکار میں سے کچھ کھالے، (ف تو اس وقت اس کے بارے میں غیر تعلیم یافتہ اور جاہل ہو جانے کا حکم دیا جاتا ہے، اس کے بعد اس شکرہ نے اس سے پہلے جو بھی شکار پکڑا تھا ان کے بارے میں بھی وہی اختلاف ہونا چاہئے جو کہ کتے کے بارے میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور یہ بات بھی پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ کتے کے لئے ایسے ہی جزء کو کھانا ممنوع ہے، جو گوشت اور اس کے مانند آدمی کی غذا میں سے ہو۔)

ولو شرب الکلب الخ اس نے اگر کتے نے شکار مار کر صرف اس کا خون پی لیا اور بدن کے گوشت کو نہیں کھایا تو وہ شکار کھایا جاسکتا ہے، اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا شکار کو پکڑ کر مالک کے لئے محفوظ رکھنا اور اس میں سے گوشت پوست نہ کھا کر صرف خون چوس کر چھوڑ دینا اس کی تعلیم کے مکمل ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس شکار کے ایسے حصہ سے اپنا حصہ وصول کیا جو اس کے مالک کے لئے بے کار ہے، اور جو حصہ مالک کے کام کا ہے اس کو محفوظ رکھا، (ف یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ وہ شکار ایسی حالت میں ہو کہ مالک تک نہیں پہنچی ہو) ولو اخذ الصائد الخ اور اگر شکاری شخص نے شکاری کتے کے شکار کو اس سے لے لیا پھر اس شکار میں سے کچھ حصہ کاٹ کر اس کتے کے سامنے ڈال دیا اور اس نے اس کو کھالیا تب باقی حصہ کو جو

مالک کے پاس رہ گیا تھا اس کو اس کا مالک کھا سکتا ہے، (یہ بیان مبسوط میں ہے)۔ لانه لم یبق الصيد الخ: کیونکہ وہ مارا ہوا جانور اب صید یعنی وحشی جانور باقی نہیں رہا بلکہ مالک کے پاس پہنچ کر اس کے کھانے کے لائق گوشت بن چکا ہے، پس اس میں سے کچھ ٹکڑاٹھا کر کتے کو کھلا دینا ایسا ہوگا جیسا کہ کوئی دوسرے جانور کا گوشت یا کوئی دوسرا کھانا کتے کو کھانے کے لئے دیا گیا ہو۔

و کذا اذا وثب الکلب الخ: اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ اس شکاری کتے نے اچھل کر مالک کے ہاتھ سے اپنے کتے ہوئے شکار کو لے لیا اور اس میں سے کچھ کھالیا تو بھی باقی گوشت اور شکار کو کھانا مالک کے لئے حلال ہوگا، کیونکہ اس کتے نے فی الحال اپنے جنگلی شکار میں سے نہیں کھالیا ہے، (ف) بلکہ مالک کے خاص ملکیت کے گوشت میں سے کھالیا ہے۔ والشرط ترك الاكل الخ: حالانکہ شکار کے حلال ہونے کی شرط یہ کی گئی تھی کہ وہ کتابیہ تعلیم یافتہ ہو جو کہ شکار میں سے نہ کھائے، (ف) یعنی جب تک کہ جانور صید یعنی وحشی اور آزاد حالت میں ہو تب تک کتا اسے پکڑ کر نہ کھائے اور جب وہ آزاد نہ رہے، یعنی کسی طرح سے وہ قابو میں آجائے اس وقت اس کے گوشت کو بھی کھالینے سے اس میں حرمت نہیں آتی ہے، اور مالک کے قبضہ میں آجانے سے وہ صید بھی نہیں رہتا ہے، اس وقت کتے کا اس میں سے کھالینے سے خواہ خود مالک کے دینے سے ہو یا خود کتے کے چھین یا اچھل لینے سے ہو اس شکار کے حلال باقی رہنے میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

فصار کما اذا الخ: تو اس شکار میں سے اس کتے کا کچھ کھالینا ایسا ہوگا جیسے کسی سکھائے ہوئے کتے نے اپنے مالک کی بکری یعنی کسی پالتو جانور کو پکڑ کر پھڑڈالا ہو (ف) اور اس میں سے کھالیا کہ اس طرح اس کتے کے کھالینے وہ کتابیہ تعلیم یافتہ باقی رہنے سے خارج نہیں ہوگا بلکہ پہلے کی طرح اس وقت بھی وہ شکاری اور معلم ہی رہے گا: بخلاف ما اذا فعل الخ: اس کے برخلاف اگر کتے نے ایسی حرکت اس حالت میں کی ہو کہ ابھی تک مالک اس شکار کو اپنے اختیار میں نہ آیا ہو، (ف) کہ اس صورت میں وہ سکھا یا ہوا کتابی نہیں رہے گا اسی لئے اس کا کیا ہوا شکار بھی حلال نہ ہوگا)۔ لانه بقیت فیہ الخ: کیونکہ ایک اعتبار سے اس جانور میں ہنوز وحشت یعنی صید ہونے کی حیثیت باقی ہے، (ف) یعنی اس وقت تک کے لئے وہ جانور مالک کے قبضہ میں نہ آگیا ہو، اس لئے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ کتے نے ایک صید یا وحشی جانور میں سے کھالیا ہے اور خود اپنے لئے شکار کیا ہے اور اپنے مالک کے لئے نہیں شکار کیا ہے، الحاصل وہ تعلیم یافتہ ہی باقی نہیں رہا۔

توضیح: اگر سکھایا ہوا شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ کر ذرا ٹھہر کر اپنا مطلوب جانور شکار کر کے اپنے مالک کے پاس لے آیا، اگر کتے نے اپنے شکار کا صرف خون پی کر اس میں سے کچھ گوشت کھائے بغیر مالک کے پاس لے آیا، اور اگر کتے نے شکار کر کے مالک کے حوالہ کر دیا پھر مالک سے اس میں سے کچھ بوٹی چھین کر کھا گیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل

ولو نهس الصيد فقطع منه بضعة فاكلها ثم ادرك الصيد فقتله ولم ياكل منه لم يוכל لانه صيد كلب جاهل حيث اكل من الصيد ولو القى ما نهسه واتبع الصيد فقتله ولم ياكل منه واخذه صاحبه ثم مرتلك البضعة فاكلها يوكل الصيد لانه لو اكل من نفس الصيد في هذه الحالة لن يضره فاذا اكل ما بان منه وهو لا يحل لصاحبه اولی بخلاف الوجه الاول لانه اكل في حالة الاصطياد فكان جاهلا ممسكا لنفسه ولان نهس البضعة قد يكون لياكلها وقد يكون حيلة في الاصطياد ليضعف بقطع القطعة منه فيدركه فالأكل قبل الاخذ يدل على الوجه الاول وبعده على الوجه الثاني فلا يدل على جهله.

ترجمہ: مبسوط میں ہے کہ اگر کتے یا کسی سکھائے ہوئے جانور نے شکار کو دانت سے پکڑ کر مار ڈالنا چاہا مگر اس شکار کے گوشت کا ٹکڑا کٹ کر منہ میں سمیٹ لیا جسے اس نے کھالیا، اس کے بعد وہ دوبارہ اسی شکار پر دوڑا اور پکڑ کر اسے مار ڈالا لیکن اس میں سے کچھ نہیں کھایا جب بھی مالک کے لئے اسے کھانا چڑھنا ہوگا، (ف) اگرچہ اس میں اس شکار کے حلال رہنے کا احتمال باقی رہتا ہے، پھر بھی اس کے حرام ہونے کو ہی ترجیح دی جائے گی) لہذا صید کلب الخ: کیونکہ یہ شکار ایک ایسے کتے کا ہوا ہے جو کہ غیر تعلیم یافتہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے شکار میں سے کھالیا تھا، (ف) یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے اس کتے نے وہ ٹکڑا کھالیا ہو: ولو المقي مانہسہ الخ: اور اگر اس کتے نے اپنے نوچے اور کائے ہوئے ٹکڑے کو منہ سے نکال کر زمین پر ڈال کر اسی شکار کے پیچھے لگ گیا یہاں تک کہ اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر خود اس میں سے کچھ نہیں کھایا اسی عرصہ میں مالک نے شکار کو اپنے قبضہ میں لے لیا، اس کے بعد وہی کتا اسی ٹکڑے کے پاس سے گزرا جس کو اس نے کچھ پہلے زمین پر ڈال دیا تھا اور اسے اٹھا کر کھایا، جب بھی وہ شکار کھایا جاسکتا ہے۔

لأنه لو اكل من نفس الصيد الخ: کیونکہ اس صورت میں کہ مالک نے اس شکار کو کتے سے لے کر اپنے قبضہ میں کر چکا تھا، اگر وہ کتا خود اسی شکار سے ایک کر گوشت نوچ لیتا یا لک اپنی خوشی سے اس شکار میں سے اسے کھانے کو دیدیتا تو بھی مالک کے لئے اس شکار کو کھانے میں کوئی حرج نہ ہوتا پس جبکہ کتے نے ایسا ٹکڑا کھایا جو شکار کے بدن سے پہلے ہی جدا ہو چکا تھا اسی وجہ سے وہ ٹکڑا مالک کے لئے مباح بھی نہیں تھا تو بدرجہ اولیٰ اس کے کھالینے سے مالک کے حق میں کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا، (ف) کیونکہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ زندہ جانور سے گوشت کا جو ٹکڑا کٹ کر علیحدہ کر دیا گیا ہو وہ مردار ہوتا ہے اور اس کا کھانا حرام ہوتا ہے، اس طرح یہ ٹکڑا اپنے مالک کے لئے پہلے ہی حرام ہو چکا تھا، اسی طرح اگر شکار میں سے کسی حلال اور پاک ٹکڑے کو بھی وہ کتا نوچ کر کھا جائے تو بھی بقیہ حصہ مالک کے لئے حلال ہی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے لہذا کتے کا شکار کے مردہ ٹکڑے کو کھالینے سے مالک کا بدرجہ اولیٰ کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا، یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ کتے نے شکار مار کر اسے اپنے مالک کے حوالہ کر دینے کے بعد اس نے کھالیا ہو

بخلاف الوجه الاول: بخلاف پہلی صورت کے (ف) کہ نوچا ہوا ٹکڑا کتے نے پہلے کھالیا پھر شکار مار کر مالک کے حوالہ کیا ہو کہ اس صورت میں مضمر ہوگا: لأنه اكل الخ: کیونکہ اس کتے نے شکار کرتے ہوئے میں اس ٹکڑے کو کھالیا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ وہ کتا بھی تک جاہل یا غیر تعلیم یافتہ ہے، اور اس نے جو شکار کیا ہے وہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہے، (ف) اور اس شکار کو بعد میں پکڑ کر اس لئے نہیں کھایا کہ بلکہ ٹکڑا کھالینے سے اسے آسودگی آپچی تھی یا اس کی بھوک مرچکی تھی) ولان نہس البضعة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ شکار کے بدن سے کچھ ٹکڑے کو نوچ کر علیحدہ کر دینا بھی تو واقعہ اس کو کھانے ہی کی نیت سے ہوتا ہے، (ف) جیسے کہ بغیر سیکھے ہوئے کتے کیا کرتے ہیں: وقد يكون الخ: اور کبھی اس طرح نوچ لینے سے کتے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ اس ٹکڑے کے کٹ جانے سے اس کے بدن سے کافی مقدار میں خون نکلے گا اور اسے بھاگ کر جانے میں سخت تکلیف ہوگی جسے وہ برداشت نہیں کر کے سہت ہو جائے گا، اور بلاخرہ آسانی پکڑا جائے گا۔

فالاكل قبل الاخذ الخ: اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ اگر کتے نے شکار کو پکڑنے سے پہلے اس ٹکڑے کو کھالیا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے اپنے کھانے کے لئے ہی اس ٹکڑے کو نوچ لیا تھا (ف) اس بناء پر وہ کتاب تعلیم یافتہ باقی نہیں رہا اور اس کا کیا ہوا شکار مردار ہے، اور اگر اس نے شکار کو پکڑنے کے بعد کھالیا تھا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے شکار کو کمزور کرنے کے لئے نوچا تھا، اسی لئے اس کا یہ فعل اس کے غیر تعلیم یافتہ یا جاہل ہو جانے پر دلیل نہ ہوگا، (ف) اور اب یہ بات یاد رکھئے کہ اس سے پہلے تمہید میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ کتے اور ہزار اور تیر وغیرہ سے شکار کیا ہو جانور اسی وقت حلال سمجھا جائے گا کہ وہ مالک کے قبضہ میں زندہ نہ پہنچے ہو، کہ اسے اختیاری طور پر ذبح کیا جاسکتا ہو، اور اب یہ بتایا جائے گا کہ اگر زندہ جانور ہاتھ

آجائے تو اس کے مسئلہ کیا ہوں گے۔

توضیح اگر شکاری کتے نے شکار پر چھٹا مارا جس سے شکار کے گوشت کا ٹکڑا اس کے منہ میں آگیا اور وہ اسے کھا گیا پھر اس کے پیچھے جا کر اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر اس میں سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا تو اس شکار کا حکم کیا ہوگا، اور اگر کتے نے نوچے ہوئے ٹکڑے کو زمین پر ہی چھوڑ دیا اور کچھ بھی نہیں کھیا پھر دوڑ کر اس شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور اس سے بھی کچھ نہیں کھایا اور مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، اب واپسی میں کتے نے پڑے ہوئے ٹکڑے کو کھایا تو بقیہ شکار کا اب کیا حکم ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان ادرك المرسل الصيد حيا وحب عليه ان يدكيه وان ترك تذكيته حتى مات لم يוכל وكذا الناري والسهام لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل اذ المقصود هو الاباحة ولم تثبت قل موته بطل حكم البدل وهذا اذا تمكن من دبحه امام اذا وقع يده ولم يتمكن من دبحه وفيه من الحيوة فوق ما يكون في المدبوح لم يוכל في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه يحل وهو قول الشافعي لانه لم يقصر على الاصل فصار كما اذا راي الماء ولم يقدر على الاستعمال ووجه الظاهر انه قدر اعتبار الاله ثبت يده على المذبوح وهو قائم مقام التمكن من الدبح اذ لا يمكن اعتباره لانه لا بدله من مدة والناس يتفاوتون فيها على حسب تفاوتهم في الكياسة والهداية في امر الدبح فادبر الحكم على ما ذكرناه بخلاف ما اذا بقي فيه من الحيوة مثل ما بقي في المدبوح لانه ميت حكما الا ترى انه لو وقع في الماء وهو بهده الحالة لم يحرم كما اذا وقع وهو ميت والميت ليس بمدبوح وفصل بعضهم فيه تفصيلا وهو انه ان لم يتمكن لفقد الاله لم يוכל وان لم يتمكن لصيق الوقت لم يוכל عدنا خلا فالشافعي لانه اذا وقع في يده لم يبق صيدا فطل حكم ذكاة الاضطراب وهذا اذا كان يتوهم بقاءه اما اذا شق بطنه واحرق ما فيه لم وقع في يد صاحبه حل لانه ما بقي اضطراب المدبوح فلا يعتبر كما اذا وقعت شاة في الماء بعد ما دبحته وقيل هذا قولهما اما عند ابي حنيفة لا يוכל ايضا لانه وقع في يده حيا فلا يحل الا بدكاة الاحتياط ردا الى المتردية على ما ذكره ان شاء الله تعالى هذا الذي ذكرناه اذا ترك التدكية فلو انه دكاه حل اكله عند ابي حنيفة وكذا المتردية والطيحة والموقودة والذى بقر الذنب بطنه وفيه حيوة حمية اوبينة وعليه الفتوى لقوله تعالى الا ما دكيتم استشاه مطلقا من غير فصل وعند ابي يوسف اذا كان بحال لا يعيش مثلاً لا يحل لانه لم يكن موته بالدبح قال محمد ان كان يعيش مثله فوق ما يعيش المدبوح يحل والا فلا لانه لا معتبر بهده الحيوة على ما قررناه

ترجمہ اور اگر کتے کے مالک نے شکار پر کتے کو چھوڑنے کے بعد شکار کو زندہ ہی پایا ہو، (ف) مثلاً کتے نے دوڑ کر شکار کو قبو میں لانے کی لئے دبوچا اور اس کے ساتھ اٹھا چنگ کر تارہا اور اس کا مالک بھی تیزی کے ساتھ اس کے پاس پہنچ کر زندہ ہی اپنے قابو میں لے آیا) وجہ علیہ النسخ اس شکاری پر اس شکار کو اپنے اختیار سے ذبح کرنا واجب ہو جاتا ہے، (ف) کیونکہ اصل طریقہ یہی ہے کہ جانور اختیاری طریقہ سے ذبح کیا جائے، جیسا کہ کتاب الذبائح کے اندر اس کی تفصیل گزر چکی ہے، اور کتے کے سکھائے ہوئے نہ ہونے کی صورت میں اگر ایسے کتے نے مثلاً ہرن پر حملہ کر کے اس کی ٹانگ مضبوطی کے ساتھ پکڑ لی جس کی وجہ سے ہرن بھگنے سے مجبور ہو گیا اتنے میں مالک شکاری نے اس کو پکڑ کر ذبح کر ڈالا تو یہ شکار حلال ہو جائے گا، پس کتے کے تعلیم

یافتہ ہونے کی شرط اس وقت تلاش کی جاتی ہے، جبکہ شکار مرچکا ہو، اس کو ذبح اختیاری نہیں کیا جاسکتا ہو) وان مترك تد کینہ
الح اور اگر شکاری نے اس جانور کو پکڑ لینے کے باوجود ذبح نہیں کیا اور وہ کچھ دیر کے بعد از خود مر گیا تو اسے نہیں کھایا جاسکے
گا، (ف) اس لئے کہ وہ مردار ہو چکا ہے۔

وکدا البازی والسهام الح اور وہی حکم باز اور تیر سے شکار کرنے کے بارے میں ہے، (ف) یعنی گر بزنے کوئی جانور
پکڑا اور مالک نے اسے زندہ پکڑ لیا جانور کو تیر مارا گیا جس سے وہ گر گیا اور شکاری شخص نے اسے زندہ پکڑا تو اسے ذبح کرنا لازم
ہوگا، اور ذبح کئے بغیر اگر وہ جانور مر جائے گا تو مردار ہو جائے گا، خواہ اس میں آثار زندگی ظاہر ہوں یا پوشیدہ ہوں، (ع) لاندہ
قدر علی الاصل الح شکار کو ذبح کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ شکاری کو اصل کام یعنی ذبح کر دینے پر بدل سے مقصود حاصل
ہونے سے پہلے اصل یعنی ذبح اختیاری پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، (ف) اس شکار کی بحث میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ شکار کو جب تک
ذبح اختیاری کرنا ممکن ہو گا ذبح کرنا ہوگا، اور جب شکار کرنے کی کسی اور مجبوری سے ذبح اختیاری ممکن نہ ہوگا تب اس کا بدل یعنی ذبح
اضطراری کر لینے سے بھی اسے کھانا جائز ہوگا، اور ذبح اضطراری کرنے کے لئے جانور کو کسی طرح سے زخمی کر دینے سے یا سے تیر
مار دینے سے یا کسی سکھائے ہوئے جانور کو اس پر چھوڑ دینے یا اس کے پکڑ کر مار ڈالنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، اس کے بعد اگر
اس قسم کے بدل سے مقصود حاصل ہو جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا، اور اگر شکار کی یہ کیفیت ہو کہ ابھی تک اسے ذبح اضطراری
کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ واقعہ اسے ذبح اختیاری کرنے پر قدرت ہو جائے تو اب تک اختیاری کے بدل یعنی اضطراری کا جو
حکم دیا گیا تھا وہ ختم ہو جائے گا، اور ذبح اختیاری ہی کرنا واجب ہوگا۔

اذا المقصود هو الاباحۃ الح کیونکہ شکار کے بارے میں اصل مقصود تو یہی ہے کہ اس کو کھانا جائز ہو جائے، جبکہ اس
شکار کا مقصود اس کے مرنے سے پہلے تک حاصل نہیں ہوا ہے، (ف) بلکہ وہ تو اس وقت بھی زندہ ہے، اور اب اسے اختیاری
طریقہ سے ذبح کرنے کی قدرت بھی حاصل ہو گئی ہے، اس لئے اسی کو کرنا واجب ہوگا) فطل حکم البدل اور بدل یعنی
اضطراری ذبح مثلاً تیر سے یا سکھائے ہوئے کتے یا بزد وغیرہ کے ذریعہ ذبح کرنے کا حکم باطل ہو جائے گا وھذا اذا تمک الح یہ
تفصیلی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ شکار کرنے والے کو اس شکار کے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو چکی ہو اما اذا وقع فی
یدہ الخ اور اگر یہ صورت پیدا ہو جائے کہ شکار تو ہاتھ میں آچکا ہو مگر اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو رہا ہو (ف) مثلاً اس کے پاس ذبح
کرنے کا سامان پھری وغیرہ نہ ہو، یا اس کو ذبح کرنے کا موقع اور وقت نہ ملے ہو، یا گائے نیل گائے جیسے کوئی اتنا بڑا جانور ہو کہ
اسے تہ ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو، اور اس میں اس وقت تک اس سے زیادہ جان باقی ہو جو ذبح کئے جانے کے باوجود جانور میں
ہوتی ہے، (ف) اس کے باوجود ایسا جانور ذبح نہیں کیا جاسکتا بالآخر وہ مر بھی گیا۔

لم یوکل فی ظاہر الروایۃ الح تو اس کے متعلق ظاہر الروایہ میں یہ حکم ہے کہ اسے کھانا جائز نہیں ہے وعن ابی
حبیبہ الح اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ ایسا شکار حلال ہوگا اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے،
کیونکہ اس شخص کو بالآخر جانور کو ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو سکی، (ف) لہذا اختیاری ذبح کے عوض، اضطراری ذبح کوئی کافی کہا
جائے گا) فصار کما ادا الح تو اس کی صورت ایسی ہی ہو چکی جیسی کہ کسی تیمم کرنے والے نے پانی کو دیکھ کر تو لیا مگر اس
کو استعمال نہیں کر سکتا ہو، (ف) کہ اسے بھی اصل یعنی وضو چھوڑ کر اس کے بدل یعنی تیمم کر لینا ہی کافی سمجھ جاتا ہے، اسی طرح
موجودہ صورت میں بھی ذبح اختیاری کے عوض اضطراری کو کافی سمجھا جائے گا) وحہ الظاہر الح اب ظاہر الروایہ نہ کھانے کی
وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو اختیاری قدرت حاصل ہو چکی ہی، (اگرچہ وہ قدرت حقیقی نہ ہو) کیونکہ ذبح کرنے کا اسے موقع مل گیا
ہے، اور یہی بات ذبح کرنے کی قدرت پانے کے لئے کافی ہے (ف) کو یہ شخص پورے طور پر ذبح کرنے پر قادر ہو چکا ہے۔
اذلا یمکن اعتبارہ الخ اس لئے کہ ذبح کرنے کی حقیقی قدرت کے ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اتنا کام

کرنے کے لئے کچھ وقت کا اندازہ کرنا ہو گا۔ انکے لیے کام کرنے والے مختلف صلاحیتوں کا ملک ہوتے ہیں جیسے کے ذبح کرنے میں جو لوگ پیشہ ور ہوتے ہیں وہ بڑے سے بڑے جانور کو دیکھتے دیکھتے ذبح کر ڈالتے ہیں مگر دوسرے کے لئے یہی کام انتہائی دشوار گزار ہو جاتا ہے، (ف) حاصل یہ ہوا کہ ذبح پر قدرت رکھنے میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ حقیقتہ قدرت کا اعتبار کیا جائے، دوسرے یہ کہ س کے قائم مقام کا اعتبار کیا جائے، ان میں سے حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی کیونکہ کچھ آدمی تو ذبح کرنے میں بہت ہی تیزی اور پھرتی دکھاتے ہیں اس لئے دیکھتے دیکھتے وہ ذبح کر کے فارغ ہو جاتے ہیں، اور دوسرے کچھ لوگ فطرت کم محنت اور سست ہوتے ہیں لہذا اس کام کے بحالہ نے میں وقت کا صحیح اندازہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، اس لئے مجبوراً حقیقی قدرت کا اندازہ نہ کر کے س کے قائم مقام کا اعتبار کرنا ہو گا، یعنی یہ کہ اگر آدمی جانور کو ذبح کا صرف قدرت کی جگہ پر قابو پائے تو سے ذبح کے عمل پر قادر سمجھا جائے گا۔

فادیر الحکم الحج اس لئے ہم نے جو بات کہی اسی پر حکم کا دہرا ہو گا، (ف) حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب شکار کیا ہوا جانور شکاری شخص کے قبضہ میں آیا کہ وہ اس کی گردن پر ہاتھ ڈال سکتا ہو تو اسے ذبح پر قادر سمجھ جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس جانور میں اس وقت س سے زیادہ حرکت باقی رہ گئی ہو جو واقعہ ذبح کئے ہوئے جانور میں بھی ہوتی ہے پھر بھی وہ شکار اس طرح پڑ ہوا مر جائے تو یہ سمجھ جائے گا کہ اس نے ذبح اختیاری پر قدرت پانے کے باوجود ذبح نہیں کیا اس لئے ایسا جانور مردار سمجھ جائے گا) اختلاف ما ادا بقی الحج بر حذف اس کے اگر اس شکار میں بھی اتنی ہی جان اور حرکت پائی جا رہی ہو جو ذبح کئے جانور میں ہوتی ہے (ف) یعنی اس حالت میں شکاری کو اس شکار کے ذبح پر قابو نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ تو حصہ مردہ ہو چکا ہے (اسی لئے س کے مرنے پر اسے حلال ہی سمجھ جائے گا، کیونکہ اس شکاری کو اپنے اس شکار کے اختیاری ذبح پر قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے، اور مجبوراً ضروری ذبح کیا ہے، اسی لئے اس کا کھانا جائز ہو گا۔

الانوری اہ الحج کیا یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ اگر کوئی شکار جو ایسی حالت میں ہو کہ اس میں ذبح کئے جانور جیسی جان یا حرکت باقی ہو اور وہ پانی میں گر جائے تو وہ جانور حلال ہی رہیگا اور حرام نہ ہو گا، جیسے کہ مرنے کے بعد پانی میں گر جانے سے بھی حرام نہیں ہوتا ہے، (ف) پس جس شکار میں صرف ذبح کئے ہوئے جانور جیسی حرکت اور جان باقی ہو وہ مردہ کے حکم میں ہوتا ہے،) والمیت لیس بمذبح الحج اور جو مردہ ہو وہ ذبح کئے جائے کے قابل نہیں ہوتا ہے ہذا ذبح تو ایسے ہی جانور کو کیا جاسکتا ہے جس میں اس سے کچھ زیادہ جان باقی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد باقی رہ جاتی ہے، یہاں تک کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر ایسے جانور پر ذبح کی قدرت پانے کے باوجود کوئی ذبح نہ کرے تو وہ جانور مردار اور حرام ہو جاتا ہے و فصل بعصم فیہ الحج اور کچھ مشائخ نے اس مسئلہ میں اس طرح سے تفصیل بیان کی ہے، کہ اگر شکاری کو آہ ذبح کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو تو وہ جانور حرام ہو جائے گا، اور وہ نہیں کھیا جائے گا، (ف) اس لئے کہ وہ اپنے ساتھ ہی وہ سہا من کیوں نہیں لایا جس سے کہ وہ ذبح کر لیتا، اس لئے اس کا ذمہ دار خود ہو گا، کف،)۔

وان لم یتمکن الحج ورا اگر شخص وقت کی کمی اور تنگی کی وجہ سے وہ ذبح پر قادر نہ ہو تو ہمارے نزدیک وہ بھی حرام ہی ہو گا لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ شکار جب شکاری کے قبضہ میں آگیا تو وہ وحشی اور شکار باقی نہیں رہا جس کی وجہ سے اس کے لئے ذبح اضطراری کی جازت ختم ہو گئی، (ف) لہذا لازمی طریقہ سے اسے ذبح اختیاری ہی کرنا ہو گا، اور ذبح اختیاری نہ ہو سکا اس لئے وہ مردار ہو جانے کی وجہ سے کھانے کے لائق باقی نہ رہا، یہ دلیل تو ہم احناف کی ہوئی، اور امام شافعیؒ و حسن بن زید و محمد بن قتیل رحمہم اللہ کے نزدیک اسے استحسانا کھیا جاسکتا ہے، کیونکہ جب ذبح کرنے کا وقت اتنی ہی کم ہے کہ ذبح نہیں کیا جاسکتا ہے، تو یہ کہن ہو گا کہ ذبح کرنے پر مایک قادر نہیں ہے، اسی لئے اختیاری ذبح کے بجائے ذبح اضطراری کا طریقہ باقی رہ جاتا ہے، اور یہی بات اس کے حلال ہونے کی ہوگی، شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول کو پسند کیا ہے، کہ یہ پوری تفصیل اس

صورت میں ہوگی جبکہ زخمی شکار میں اس سے زیادہ جان بقی رہ گئی ہو جو ایک ذبح کئے ہوئے جانور میں ہوتی ہے۔

وهذا اذا كان بنوهم الخ اور ذبح کئے ہوئے جانور یعنی مذبوح سے زیادہ جان بقی رہنے کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس میں زندہ بچ رہنے کی امید کی جاسکتی ہو، واما اذا شق بطنه الخ، اور اگر شکار کرنے کے لئے تعظیم یافتہ جانور نے شکار پر حملہ کرتے ہوئے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کے پیٹ کی آنتیں اور آرکیش باہر نکال دیں اس کے بعد مالک کے قبضہ میں آگیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، (ف) کیونکہ اس میں مذبوح سے زائد زندگی کا تصور نہیں ہو سکتا ہے) لان مابقی الخ، کیونکہ اس میں جو زندگی باقی رہتی ہے وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی تڑپ اور بھڑک سے زیادہ نہیں ہوتی اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، (ف) اس لئے اس کے بارے میں ذبح اضطراری کا وقت پلایا گیا، اور اب اختیاری ذبح پر قادر ہونے سے بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا) کما اذا وقعت شاة الخ جیسا کہ اگر ذبح کی ہوئی بکری پانی میں گر پڑی ہو (ف) جب بھی وہ حلال ہی رہتی ہے، اور اس میں یہ احتمال پیدا نہیں ہو جاتا ہے کہ شاید وہ پانی میں ڈوب جانے سے مر گئی ہو کیونکہ ذبح کرتے ہی وہ بے جان اور مردہ ہو چکی تھی اس لئے اب اس کے پانی میں ڈوبنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، البتہ اگر ذبح پوری نہ کی گئی ہو یعنی صرف اتنی سی گردن کاٹی گئی ہو کہ اس میں زندہ رہ جانے کی بھی امید کی جاسکتی ہو اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو وہ مردار ہو گئی۔

وقيل هذا الخ بعض فقهاء نے کہا ہے کہ قول مذکور صاحبین کا ہے، (ف) یعنی شیخ ابو بکر الرازی نے فرمایا ہے کہ جانور کا پیٹ پھٹ کر آنتیں نکل جانے کے بعد ہاتھ میں آنے سے حلال ہونا یہ صاحبین کا قول ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بھی حلال نہ ہوگا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، (ف) بشرطیکہ اسے اختیاری طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، کیونکہ وہ شکار جب شکاری کے ہاتھ میں زندہ آگیا تب وہ ذبح اختیاری کے بغیر حلال نہ ہوگا، متردیہ پر قیاس کرتے ہوئے، جس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ ہم مفتریب بین کر دیں گے، (ف) یعنی جو عظم متردیہ کا ہے وہی اس کا بھی ہوگا، متردیہ اسم فعل من التردی، وہ گائے یا بکری وغیرہ جو اونچی جگہ سے باطل نیچے گر پڑی ہو، اور مالک نے اسے ذبح کر دیا تو وہ حلال ہوگی اور اگر مالک اسے ذبح نہیں کر سکا اور ذبح کئے بغیر وہ مر جائے تو وہ مردار کہی جائے گی اگرچہ اس کی زندگی بچنے کی امید نہ رہی ہو تو یہی حکم اس شکار کا بھی ہوگا جو پہلے بیان کیا چکا ہے، مگر یہ بات اس جگہ یاد رکھنے کی ہے کہ متردیہ کو ذبح اضطراری سے ذبح نہیں کیا گیا تھا بخلاف اس شکار کے کہ جس کو ذبح اضطراری کے طریقہ سے یعنی کتے اور تیر وغیرہ سے مار کر ذبح کیا گیا ہو تو اس میں تفصیل یہ ہوگی کہ اگر وہ ذبح اضطراری ہو جانے سے پہلے ہاتھ آجائے تو اسے اختیاری طور پر ذبح کرنا واجب ہوگا، اور اگر اضطراری ذبح کے بعد ہاتھ آئے تو اسے حلال مان لیا جائے گا اور ذبح اختیاری کی اس میں ضرورت نہ ہوگی، اور موجودہ صورت میں پیٹ پھٹ جانے اور مردہ ہو جانے کی جیسی صورت میں ہاتھ آنے سے اسے ذبح کیا ہو اسی کہا جائے گا، لہذا وہ شکار حلال ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

هذا الادی ذکر ماہ اذا حرك الخ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شکاری شخص نے اختیاری ذبح کرنا چھوڑ دیا ہو، اور اگر اس نے خود ہی ذبح کر دیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس شکار کا کھانا حلال ہوگا، اور اسی طرح متردیہ اور نطیجہ در موتو ذہ کا بھی حکم ہے، (ف) متردیہ وہ جانور جو بہت اوپر سے نیچے گر کر مرنے کے قریب ہو گیا ہو، اور نطیجہ وہ جانور ہے جسے کسی سینک دالے جانور نے سینک مار کر مرنے کے قریب کر دیا ہو، اور موتو ذہ وہ جانور جو کسی صدمہ اور دھکے یا ناشی کی چوٹ کھانے سے مرنے کے قریب ہو گیا ہو یعنی اگر ان میں سے کسی جانور کے مالک نے اپنے ایسے مرتے ہوئے جانور کو اختیاری طریقہ سے ذبح کر لیا ہو، تو اسے بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھانا حلال ہوگا) والادی یقر الدھب الخ اسی طرح سے ایسا کوئی جانور جس کے پیٹ کو بھیڑ وغیرہ نے پھڑپھڑایا ہو، لیکن اس میں ظاہری یا پوشیدہ طور پر زندگی باقی رہ گئی ہو، (ف) اور اسی حاست میں اسے ذبح کر لیا گیا ہو تو اس کا کھانا بھی حلال ہوگا) اور اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔

لقوله تعالى الا ما ذكيتم الخ اس فرمان باری تعالیٰ الا ما ذکیتم کی وجہ سے اس کا کھانا حلال ہوگا (ف) یعنی مذکورہ جانور

متردیہ و طہیہ، سو قوذہ کو حرام بتانے کے بعد استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان میں سے اگر کسی کو تم نے ذبح کر لیا (استثناء مطلقاً الح اس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً استثناء فرمایا ہے حتیٰ کوئی تفصیل بیان نہیں کی ہے)، (ف) حتیٰ اس میں ایک کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی کہ صرف ان ہی تین چیزوں یعنی متردیہ، طہیہ اور سو قوذہ کا ہویا ان کے علاوہ کوئی بھی ہو جس کسی کو بھی ہو ذبح کرنا، یہی صریح یہ متردیہ وغیرہ زندہ رہنے کی قبل ہو یا نہ ہو، ان میں سے کسی کو بھی ہو ذبح کرنا تو اس کا کھانا حلال ہو جائے گا) وعدہ اسی یوسف الح اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر متردیہ وغیرہ جن کا ذکر ہوا اگر ایسی حالت میں ہوا تھا آجائیں کہ ان کے زندہ رہنے کی امید نہ ہو تو ان کو ذبح کرنے سے بھی وہ حلال نہ ہوں گے، کیونکہ مرنا ذبح کی وجہ سے قبل قبول نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی گزری ہوئی مصیبت گرنے سے پہلے ہی چھٹی ہو چکی ہے، (ف) لیکن اس کا جواب یہ ہو گا کہ جانور کو حلال کرنے کے سے کسی طریقہ سے بھی ہو مارا ڈانے کا کام قبل قبول اور معتبر نہیں ہے بلکہ وہ ضروری ہو تا ہے کہ اس کا ہوتا ہوا انہوں بد سے نکال دیا جائے اس لئے وہ جانور کسی بھی کیفیت میں ہو کہ وہ زندہ رہے گا یا زندہ نہیں رہے گا جب اسے ذبح کر دیا جائے حلال ہو گا۔

وقال محمد الح اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر متردیہ وغیرہ جانور اس حالت میں ہو کہ اس کا زندہ رہنا ذبح کے ہونے جانور کے مقابلہ میں زیادہ جان و دل ہو تو اس کو ذبح کر لینے سے کھانے کے لئے حلال ہو جائے گا ورنہ نہیں، (ف) کیونکہ اگر ذبح کئے ہوئے کے برابر ہی جان وال ہو چکا ہو تو پھر اس کو ذبح کرنا گویا دوبارہ ذبح کرنا ہو گا اس لئے ذبح کرنا بکار ہو گا) لہذا لا معتبر یہودہ الح کیونکہ اس وقت کی جان اور زندگی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کر دیا ہے، (ف) کہ وہ تو مردہ کے حکم میں ہے، ذخیرہ میں ہے موجودہ بحث میں چار صورتوں میں گفتگو ہے (۱) یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اس میں صرف اتنی سی جان باقی رہ گئی ہے جتنی ذبح کے فوراً بعد ذبیحہ میں ہوتی ہے (۲) یہ کہ بھیڑے نے بکری کا پیٹ چھا دیا اور اس میں صرف ذبح کئے ہوئے جانور کے برابر زندگی باقی رہ گئی تھی کہ مالک نے بھیڑے سے اسے چھین لیا (۳) یہ کہ بازیختے سے مالک نے اس شکار کو اس حالت میں اپنے قبضہ میں لیا جبکہ ذبح کئے ہوئے جانور کے فوراً بعد اس میں جان باقی رہ جاتی ہے۔

(۴) یہ کہ شکار کو تیرتار اور اس میں بھی اتنی جان باقی رہ گئی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور میں باقی رہتی ہے اتنے میں کسی دوسرے شخص نے اس پر تیر چد کر سے باطل ٹھنڈا کر دیا، تو صاحبین کے نزدیک پہلی اور دوسری صورت میں اس کو ذبح کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہو گا حتیٰ اس کو ذبح کر دینے کے باوجود اس کو کھانا جائز نہ ہو گا، لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک استثنائی کے قول کے مطابق کھانا حلال ہو گا، اور شمس الممہ سر حسنی اور صدر شہید کا یہی فتویٰ ہے، ورنہ شیخ الاسلام کے قول سے مطابق حلال ہو گا، خدصہ مسل یہ ہو گا کہ امام عظیم کے مطابق گوشت کے حلال ہونے کے سے جان باقی رہنے کا اعتبار ہے اگرچہ مختص سی ہو، اور صاحبین کے نزدیک تھوڑی زندگی باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، پھر تھوڑی زندگی باقی رہنے کی مقدار وہ بھی جاتی ہے جتنی ذبح شدہ جانور میں ذبح کے فوراً بعد باقی رہتی ہے، ورنہ امام محمد نے تھوڑی اور زیادہ زندگی میں ایک دن کا فرق کیا ہے، پھر تیسری صورت میں جبکہ اس جانور میں اتنی جان باقی رہ گئی ہو جو مذبح میں رہ جاتی ہے تو بالجماع اس کو ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا، یعنی یہ ضرورت باقی نہیں رہی یہاں تک کہ ایسی صورت میں اگر وہ جانور مر جائے جب بھی اس کا کھانا حلال ہو گا، یہی قول امام مالک وشافعی وحمد اور اشعر ملاء وکھم مد کا ہے، جس اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ مالک نے اپنے کتے یا باز سے کسی حالت میں شکار پر قبضہ کر لیا ہو کہ اس میں مذبح سے زیادہ جان باقی رہ گئی ہو تو ظاہر لروایۃ کے مطابق سے ذبح کرنا لازم ہو گا۔

توضیح اگر شکاری نے اپنے شکاری جانور یا پرندہ کو شکار پر چھوڑا اور جانور کو اس نے پکڑ لیا پھر مالک نے سے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر بھی اسے اختیار ذبح نہیں کیا، اور وہ مر گیا اگر

شکار شکاری کے ہاتھ میں آجائے پھر بھی وہ اس کے ذبح پر قادر نہ ہو اور وہ مر جائے، اگر کسی شکار میں اتنی جان باقی ہو جو مذبح میں رہ جاتی ہے پانی میں گر کر مر جائے، تو کیا اسے کھانا جائز ہوگا، اگر شکاری جانور نے شکار پر حملہ کر کے اس کا پیٹ پھڑدیا اور اس کی سہنتیں نکال دیں پھر مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، متردیہ و نطیجہ و موقوڑہ کی تعریف، اور اس کا حکم، خلاصہ مسائل، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ولو ادرکہ ولم یاحدہ فان کان فی وقت لواحدہ امکہ دبجہ لم یوکل لہ صارفی حکم المقدور علیہ وان کان لایمکہ دبجہ اکل لان الید لم تثبت بہ والتمکن من الدبج لم یوحد وان ادرکہ فدکاه حل لہ لانہ ان کانت فیہ حیوۃ مستقرۃ فالذکاة وقعت موقعها بالاجماع وان لم تکن فیہ حیوۃ مستقرۃ فعدائی حیضہ دکانہ الدبج علی ما ذکرناہ وقد وحد وعندهما لا یحتاج الی الدبج وادارسل کلہ علی صید واحد غیرہ حل وقال مالک لا یحل لانہ اخذ بعبیر ارسال ادا لارسال محتص بالمشار الیہ ولنا انہ شرط عبیر معید لان مقصودہ حصول الصيد اذا لا یقدر علی اللواء ادا لایمکہ تعلیمہ علی وحہ یاحد ما علیہ فسقط اعتناہ

ترجمہ اگر شکاری نے شکار کو پایہ گراپنے شکاری جانور سے اسے چھڑا کر اپنے قبضہ میں نہیں یا پہنچا تک کہ وہ شکار مر گیا، تو اگر اس میں اتنا وقت پیایا گیا ہو کہ اگر اس جانور سے چھڑا کر شکار کو اپنے قبضہ میں سے بید تو سے ذبح بھی کر سکتا تھا، تب وہ شکار حرام ہو جائے گا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ شکار اس حالت میں آگیا تھا جسے ذبح اختیار کیا جاسکتا تھا، (ف کیونکہ اگر مالک چاہتا تو شکار کو شکاری جانور سے لے کر ذبح کر سکتا تھا پھر بھی ایسا نہیں کیا اور وہ مر گیا اس لئے وہ مردار ہو گیا) وان کان لایمکہ الخ اور اگر اس موقع میں صرف اتنا وقت مالک کو ملا جس میں چاہنے کے باوجود ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا تو اس کو کھانا جائز ہوگا، کیونکہ اسکی حالت میں قابو میں آنے کے باوجود حقیقی قدرت نہیں پائی گئی (ف تو گویا شکاری کو اپنے شکار کے ذبح کرنے کا مطلق موقع نہیں ملا تو گویا شکاری جانور کے زخم سے ہی وہ مر گیا ہے لہذا امر جانے کی صورت میں اس کا کھانا حلال ہوگا)۔

وان ادرکہ فدکاه الخ اور اگر اس شکاری نے شکار کو قبضہ میں لے کر ذبح کر دیا تو وہ بالاتفاق حلال ہوگا، کیونکہ اگر اس میں پوری زندگی باقی تھی تو بالاجماع اس کو ذبح کرنا لازم ہوگا، اور اگر اس میں پانچ سو سالہ زندگی باقی نہیں رہ گئی تھی یعنی صرف ذبح کے ہوئے جانور میں باقی ماندہ جیسی زندگی رہ گئی ہو تو اہم ابو حنیفہ کے نزدیک گزشتہ بیان کے مطابق اس کو اختیار ذبح کرنا ضروری ہوگا، مگر صاحبین کے نزدیک اس کو ذبح کرنا ضروری نہیں ہوگا، (ف تب بھی بالاجماع اس شکار کو کھانا جائز ہوگا) وادارسل کلہ الخ اور اگر شکاری آدمی نے اپنا کتا کسی شکار کو پکڑنے کے لئے چھوڑا، لیکن کتے نے اسی شکار کو نہ پکڑ کر کے دوسرا شکار پکڑ لیا تو وہ حلال ہو جائے گا، (ف بشرطیکہ اسی دوڑ اور دوڑ میں پکڑا ہو، ہ) وقال مالک الخ اور مالک نے فرمایا ہے مخصوص شکار کے بدلے دوسرے شکار کو پکڑنے سے وہ دوسرا شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے مالک کی مرضی کے بغیر دوسرے کو پکڑ لیا ہے اس لئے کہ شکاری کا کتے کو چھوڑنا مخصوص شکار کو پکڑنے کے لئے تھا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا۔

ولنا انہ شرط الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چھوڑتے وقت مخصوص اشارہ کئے ہوئے شکار کو پکڑنے کی شرط لگانا بے فائدہ اور غیر مفید ہے، (ف یہ شرط ایسی ہے جو مالک کے حق میں بھی غیر مفید ہے، اور اس شکاری جانور کے حق میں بھی غیر مفید ہے، زبیمی)، لان مقصودہ الخ کیونکہ اس شکاری کی غرض تو صرف یہ تھی کہ ایک شکار ہاتھ لگ جائے، (ف خواہ وہ کوئی بھی ہو ورکتے کے وسطے معین کر کے لازم کرنا لغو ہے)، کیونکہ ایسی شرط کو پورا کرنے میں کبھی وہ قادر بھی نہیں ہو سکتا ہے ادا لایمکہ

تعلیمہ الحج اس لئے کہ مالک کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے، کہ وہ کہتے کو ایسی تعلیم دے سکے کہ کتابی مخصوص شکاری کو پکڑے۔
(ف) بلکہ وہ شکاری جانور پیچ کر کے جس کسی بھی شکار کو پکڑ سکے گا پکڑے گا قیسط اعتباراً۔ ہذا معین کرنے کا اعتبار کرنا ہے
کار ہوگا، (ف) بلکہ اعتبار صرف اس کو چھوڑنے اور دوڑانے کا ہوگا، اس کے بعد وہ جس شکار کو بھی پکڑے گا وہ حلال ہو جائے گا۔

توضیح اگر شکاری کے چھوڑے ہوئے شکاری جانور نے شکار کو پکڑ لیا مگر اس کتے یا باز کے قبضہ سے اپنے شکار پر قبضہ نہیں کیا، اسی حالت میں شکار مر گیا، اگر شکاری نے شکار کو جانور سے چھڑا کر ذبح کر دیا، اگر جانور کو مخصوص شکار کے پکڑنے کے لئے چھوڑا گیا مگر اس نے اس کو چھوڑ کر دوسرے جانور کو شکار کر لیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، درائل

مفصلہ

ولو ارسله على صيد كثير وسمى مرة واحدة حالة الارسال فلو قتل الكل يحل بهده التسمية الواحدة لان الدبح يقع بالارسال على مايناه ولهذا تشترط التسمية عدده والفعل واحد فتكفيه تسمية واحدة بخلاف دبح الشاتين بتسمية واحدة لان الثانية تصير مذبوحة بفعل غير الاول فلا بد من تسمية اخرى حتى لو اصحح احدهما فوق الاخرى ودبجهما بمرة واحدة تحللان بتسمية واحدة ومن ارسل فهذا فكمص حتى يتمكن ثم احد الصيد فقتله يوكل لان مكنته ذلك حيلة مه للصيد لا استراحة فلا يقطع الارسال وكذا الكلب اذا اعتاد اعادته ترجمہ اگر شکاری شخص نے اپنا شکاری کتابت بہت سے شکاروں پر چھوڑتے ہوئے ایک مرتبہ تسمیہ بھی کہہ دی (ف) پس اگر اس شکاری کتے نے ایک شکار پکڑتے ہوئے اسے مار ڈالا تو اس کا گوشت کھانا حلال ہوگا) اور اگر اس شکاری کتے نے ان میں سے تمام جانوروں کو پکڑتے ہوئے مار ڈالا جب بھی ایک ہی تسمیہ ہونے کے باوجود سارا شکار حلال ہوگا لان الدبح يقع بالارسال الخ کیونکہ اپنے شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنے سے ہی ذبح کرنا پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اسی وجہ سے جانور کو شکار کے لئے چھوڑتے وقت تسمیہ کہہ دینا شرط ہے، اور چونکہ جانور کو شکار پکڑنے کے لئے دوڑانا صرف ایک عمل ہے اسی لئے ایک ہی مرتبہ تسمیہ کہنا کافی ہے۔

بخلاف دبح الشاتين الحج۔ اس کے برخلاف ایک تسمیہ سے دو بکریوں کو ذبح کرنا، (ف) اس طرح سے کہ ایک بکری کو لٹا کر بسم اللہ کہہ کر اس کو ذبح کیا پھر دوسری پر چھری پھیر دی لیکن دوبارہ تسمیہ نہیں کہا تو وہ دوسری بکری مردار اور حرام ہو جائیگی) لان الثانية الحج کیونکہ دوسری بکری کو ذبح کرنا ایک مستقل کام ہے اس لئے پہلی بکری پر کہی ہوئی بسم اللہ اس دوسری کے لئے کافی نہ ہوگی، کیونکہ دونوں دو کام ہیں، (ف) بالفرض اگر دونوں کو ذبح کرنا ایک ہی کام ہو تا تو ایک ہی تسمیہ کہہ دینا کافی ہوتا) حتی لو اصحح احدهما الخ اسی بناء پر اگر کوئی شخص ایک بکری کو لٹا کر دوسری کو بھی اسی کے اوپر لٹا کر دونوں کو ایک ساتھ ذبح کرے تو دونوں بکریاں حلال ہو جائیگی، (ف) پھر یہ معصوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی شکاری نے اپنا شکاری کتابت پھر چھوڑا اور وہاں سے دوڑ کر چلتا رہا لیکن اس راہ کو چھوڑ کر دوسری راہ پر مڑ گیا کسی دوسرے کام میں لگ گیا، اس کے بعد وہ دوبارہ دوڑا بالآخر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو پہلی مرتبہ کا دوڑانا بے کار ہو جانے کی وجہ سے اس کا شکار حلال نہ ہو کر حرام اور مردار ہو جائے گا ومن ارسل فهذا الخ اگر کسی نے سکھائے ہوئے چیتے کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے آگے بڑھ کر اسی شکار کو پکڑنے کے لئے اسے دھوکہ دیتے ہوئے کہیں پر ٹھہر گیا یا چھپ گیا پھر اسے پکڑ کر مار ڈالا تو وہ شکار حلال ہوگا (ف) اور شکار تک پہنچنے سے پہلے اس کا ٹھہر جانا یا چھپ رہنا، اس کی دوڑ میں رکاوٹ نہیں بنے گا۔

لاں مکثہ ذلک الحج کیونکہ چیتے کا اس طرح ٹھہر جانا راستہ سے چھپ رہنا بھی سی مقصد کی تکمیل یعنی حید اور گھات میں رہنے کے لئے ہے، اور اپنے جسم کو آرام پہنچانے کے لئے نہیں ہے، اسی لئے اس قسم کے کام کرنے سے اس کے مقصد یعنی شکار کو پکڑ لینے میں رکاوٹ نہیں ہوگی۔ وکدا الکلب الحج اسی طرح اگر چھپ کر شکار کو پکڑنے کی عادت کسی کتے نے بھی بن ہو، (ف) یعنی اگر کسی شکاری کتے نے بھی اپنی ایسی ہی عادت بنالی ہو کہ جب شکار پر چھوڑا جائے تو چیتے کی طرح گھات لگا کر موقع ملنے ہی اس پر اچانک حملہ کر کے پکڑ لے تو مالک کو چاہئے کہ اس کتے کو تسمیہ کہہ کر چھوڑے پس اس گھات میں ملنے کی وجہ سے اس کے روانہ ہونے اور شکار کو پکڑنے میں تسلسل ختم نہیں ہوگا، ہذا اس طرح جس شکار کو وہ پکڑے گا وہ حید ہوگا، اس میں عادت کا غفلت لگانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کسی کی عادت ایسی نہ ہوئی ہو تو راستہ میں ٹھہر جانے یا دیر کرنے سے اس کا تسلسل ختم ہوگا ہذا مالک کو چاہئے کہ اسی صورت میں کتے کو بد کر دو بارہ تسمیہ کہہ کر روڑا لے۔

توضیح اگر کسی شکاری نے اپنے شکاری کتے کو بہت سے شکار کی طرف ایک بار تسمیہ کہہ کر ان کو پکڑنے کے لئے دوڑایا، پھر کتے نے ان میں سے صرف ایک کو یا ایک سے زائد کو پکڑ کر مار ڈالا، اگر کسی نے ایک بار بسم اللہ کہہ کر دو بکریں ذبح کیں، اگر کسی نے اپنے سکھائے ہوئے چیتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پر دوڑایا اور اس نے کچھ دور جا کر رکتا اور چھپتا ہو شکار پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اس طرح اگر کسی شکاری کتے نے بھی کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دائل

ولو احد بالکلب صیدا فقتله ثم احد اخر فقتله وقد ارسه صاحبه اكلًا جميعًا لاں الارسل فان لم يقطع وهو بسرلة مالورمی سهما الی صید فاصاهه واصاب اخر ولو قتل الاول فحتم علیه طوبلا من النهار ثم مره عید اخر فقتله لا بوکل الثانی لا یقع الارسل بمکثه ادله بکس دلت حيلة منه للاحد واما کان استراحة خلاف مانقدم ولو ارسل باریه المعصم علی صید فوقع عسی شنی ثم اتبع الصید فاحده وفتنه فیه بوکل وهذا اذا یمکث زمانا طوبلا للاستراحة واما مکث ساعة للمکس لما یبیا فی الکلب ولو ان یارب معصما احد صیدا فقتله ولا یدری ارسه انسان ام لا لا بوکل لوقوع الشک فی الارسل ولا تثبت الا باحده بدوہ ترجمہ اگر کسی نے اپنے کتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پکڑ لینے کے لئے اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کو پکڑ کر مار ڈالا، تو وہ سر شکار کھایا جاسکے گا، کیونکہ مالک کا کتے کو شرہ کا مقصد اور کام ابھی تک موجود ہے ختم نہیں ہوا ہے، (ف) اس لئے اس رسال میں وہ جتنے بھی شکار کرے گا سب حید ہوگا) وهو بسرلة مالورمی الحج اس کی صورت ایسی ہوگی کہ کسی نے شکار کو تیرا تیرا وہ تیرا تیرا اس شکار کو لگتے ہوئے دوسرے شکار کو بھی لگ گیا اور دونوں مر گئے (ف) تو انہوں ہی حال میں گئے کیونکہ تیرا تیرا ذبح کرنا ہوتا ہے) ولو قتل الاول الحج اور اگر شکاری کتا ایک شکار کر کے مار کر لے گا (سید زمین پر رکھ کر بیٹھ گیا) اتنے میں کوئی دوسر شکار بھی گزرنے کا تو فوراً چھل کر اس کو بھی مار ڈال، تو یہ دوسر شکار نہیں کھایا جائے گا (ف) یہ تسمیہ آرام کرنے سے اس کا سفر ختم ہو گیا تھا۔

لا یقطع الارسل الحج وہ سفر اس لئے ختم ہو جائے گا کہ کتوں میں شکار کرنے کے لئے حید اور نظر پر رہنے کی فطرت نہیں ہوتی ہے وہ تو اپنا کٹھنہ ہے اور شکار کے پیچھے آخر تک لگا رہتا ہے، اس سے اس کتے کا اس حصہ میں بیٹ جا، شکار کو پکڑنے کے لئے حید وہ رہنا نہیں تھا بلکہ صرف آرام کرنا ہی اس کا مقصد تھا جو کہ پہلی صورت کے برخلاف ہے، (ف) جبکہ شکار

کے لئے تاک میں بیٹھا رہا تھا، اور اس کی غرض اس سے آرام نہیں تھا) ولو ارسل بازیہ الح اور اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا وہ وہاں سے اڑ کر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا پھر (جیسا کہ اس کی فطرت میں ہے کہ وہ پہلے اپنے آپ کو اس طرح تیار کرتا ہے) پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا اور اس کو پکڑ کر مار ڈالا، تو یہ شکار کھیا جا سکتا ہے۔

وہذا اذالم یصکث الح اس طرح اس شکار کے حلال ہونے کا حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ باز دیر تک اس جگہ پر پڑا ہو نہ ہو بلکہ تھوڑی دیر تک گھات میں رہ کر حمد کا موقع تلاش کر رہا ہو، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو ہم نے کتے کی بحث میں بیان کر دی ہے، (ف کہ دیر تک اس کے پڑے رہنے کا مطلب بدن کو آرام پہنچنا ہے، جس کی وجہ سے شکار کے لئے اس کی دوشتم ہو جاتی ہے اور ایک ہی دوش میں اس کو پکڑ لینے کا ارادہ پل ہو جاتا ہے، اور گھات میں رہنے کا مطلب شکار کا راستہ بنانا ہے ولو ان بازیا معلما الح اور اگر کسی سکھائے ہوئے باز نے شکار پکڑ کر اسے مار ڈالا اور کسی کو اس کے ذبح کرینے کا موقع نہیں ملا، اور یہ بھی معصوم نہیں ہو سکا کہ یہ باز کسی کا چھوڑا ہوا ہے یا اس نے از خود اسے چھوڑا تھا تو ایسا شکار کھانے کے لائق نہ ہوگا وراس کا کھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کے شکار پر چھوڑنے میں شبہ ہو رہا ہے، جبکہ شکار کے ذبح کا یہی طریقہ ہے، ورا بقصد سے چھوڑنے کے بغیر اس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے، (ف یہ ساری صورتیں اس وقت کی ہیں جبکہ کتے یا چیتے یا باز وغیرہ نے اپنے شکار کو زخمی کر کے مارا ہو)۔

توضیح اگر کسی نے اپنے کتے کو بسم اللہ کہہ کر شکار پکڑنے کا اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کر کے مار ڈالا، اور اگر وہ کتا ایک شکار کر کے آرام کرنے لگا پھر دوسرے کو شکار کیا پھر آرام کیا، اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے اڑ کر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا، پھر شکار کا پیچھا کر کے اسے مار ڈالا، تفصیلی مسائل، احکام، تفصیلی دلائل

قال وان حنقه الکلب ولم یجرحه لم یوکل لان الجرح شرط علی ظاہر الروایۃ علی ما ذکرناہ و هذا یدلک علی انہ لا یحل بالکسر وعن ابی حنیفۃ انہ اذا کسر عصبه فقتله لایس باکله لانه حراۃ باطۃ فہی کالجرحۃ الظاہرۃ وجہ الاول ان المعتبر جرح یتھض سببا لا نہار الدم ولا یحصل ذلک بالکسر فاشبه التحقیق قال وان شارکہ کلب غیر معلم او کلب مجوسی او کلب لم یدکر اسم اللہ علیہ یرید بہ عمدا لم یوکل لما رونا فی حدیث عنہ رضی اللہ عنہ ولانہ احتمع المبیح والمحرّم فیغلب جهة الحرمة نصا واحتیاطا ولو ردہ علیہ الکلب الثانی ولم یجرحه معہ ومات بجرح الاول یرکہ اکلہ لوجود المشاركة فی الاحد وفقدہا فی الجرح وهذا بخلاف ما ادارہ المجوسی علیہ نفسہ حیث لا یرکہ لان فعل المجوسی لیس من حسن فعل الکلب فلا تتحقق المشاركة وتتحقق بین فعلی الکلبین لوجود المحاسنة ولو لم یردہ الکلب الثانی علی الاول لکہ اشتد علی الاول حتی اشتد علی الصید فاحدہ وقتلہ لایس باکله لان فعل الثانی اثر فی الکلب المرسل دون الصید حیث ازداد بہ طنا فکان تبعاً لفعله لانه بقاء علیہ فلا یضاف الا حد الی التبع بخلاف ما اذا کان ردہ علیہ لانه لم یصرتہا فبصاف الیہما

ترجمہ قدورئی نے کہا ہے کہ اگر شکاری کتے نے شکار کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا اور اسے زخمی نہیں کیا تو اس کو کھانا جائز نہ ہوگا۔ لان الجرح شرط الح کیونکہ ظاہر الروایۃ میں شکار کو زخمی کر کے مار ڈالنا بھی ایک شرط ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان

کر دیا ہے۔ وھذا یدلک الح اور اس قول سے تم کو اس بات کی دلیل مل جائیگی کہ شکار کی ٹانگ وغیرہ توڑ دینے سے شکار حلال نہیں ہوتا ہے، (جبکہ اس طرح توڑ دینے سے کوئی زخم نہ آیا ہو)۔ وعن ابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہ سے روایت منقول ہے کہ اگر شکاری جانور نے شکار کا کوئی عضو توڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا بھی باطنی طور سے زخمی کرنا ہوتا ہے، لہذا یہ بھی ظاہری زخم کرنے کے مانند ہوگا۔

وجہ الاول الخ اس میں پہلے قول یعنی عضو کو توڑ دینے سے شکار کے حلال نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زخمی ہونے سے اس بات کا اعتبار کرنا ہوگا کہ ایسا زخم لگا جس سے بدن کا خون بھی بہہ جائے جبکہ عضو توڑ دینے سے خون کا بہہ جانا لازم نہیں ہوتا ہے، لہذا عضو توڑنے کا حکم گلا گھونٹنے کا ہوگا، (ف) حالانکہ وہ جانور حرام ہو جاتا ہے، جسے گلا گھونٹ کر مار دیا جائے، اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے اگرچہ یہ بات تسلیم کر لی ہے، کہ عضو کو توڑ دینا بھی زخم کرنے کے ہی حکم میں ہے اگرچہ اس کا زخم ظاہری نہیں ہو کر باطنی ہوتا ہے، لیکن اس جگہ جراحت سے مطلقاً جراحت مراد نہیں ہے، بلکہ وہ جراحت معتبر ہے، جس سے ایسا خون بہہ جائے جیسا کہ حلق کو ذبح کرنے سے بہتا ہے، جبکہ ہڈی یا عضو کے توڑ دینے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ گلا گھونٹ دینے سے بھی یہ مطلب حاصل نہیں ہوتا ہے قال وان شاکہ کلب الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر شکار پر چھوڑا گیا ہو کوئی دوسرا غیر عظیم یافتہ کتا بھی شریک ہو گیا (خواہ وہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی شکاری شخص کا ہو یا کسی دوسرے کا ہو اگرچہ اس پر قسمیہ کہہ لیا گیا ہو) یا نجوسی (یا ہندو یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہو گیا، یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہو، جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا جیسا کہ اسے قصد اسم اللہ اللہ اکبر کہے بغیر چھوڑا گیا ہو، (پھر دونوں کتوں نے شکار کو مار دیا) تو ایسا شکار نہیں کھایا جائے گا۔

لما روینا فی حدیث عدی الخ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے جس میں اس شکار کے حرام ہونے کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے ولانہ اجتمع المبیح الخ اور اس غلطی کی وجہ سے کہ اس صورت میں شکار کو حرام کرنے والی اور حلال کرنے والی دونوں دلیلیں جمع ہو رہی ہیں، لہذا حرام کرنے والی دلیل (محرم) کو ترجیح دے کر حرام کہا جائے گا، خواہ نص کی بناء پر ہو یا احتیاط کی بناء پر ہو، (ف) جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے کہ حرام اور حلال ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، مگر اسی صورت میں کہ حرام غائب ہوتا ہے، اور دلیل قیاس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تعلیم یافتہ کتے نے شکار کیا ہے تو اس شکار کو حلال ہونا چاہئے اور اگر غیر تعلیم یافتہ کتے نے شکار کیا ہے تو اس کا شکار کو حرام کہنا چاہئے، جبکہ موجودہ صورت میں دونوں ہی قسم کے کتے ساتھ پائے جا رہے ہیں، لہذا حرام ہونے کو ترجیح دی جائیگی اور نص میں بھی یہی اور اسی پر عمل کرنے میں احتیاط پر بھی عمل ہوتا ہے، اس جگہ عمدہ کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر کسی دوسرے مسلمان نے بھی اپنا کتا شکار پر دوڑ لیا لیکن اس وقت قسمیہ کہنا بھول گیا اور دونوں مسلمان شکاریوں کے کتوں نے مل کر شکار کیا تو وہ شکار حلال ہوگا۔

ولو ردہ علیہ الکلب الخ اور اگر دوسرے کتے نے شکار پہلے کتے کی طرف لوٹا دی (ف) شکاری آدمی نے اپنا عظیم یافتہ کتا بسم اللہ اکبر کہہ کر شکار کو پکڑنے کے لئے چھوڑا، اور وہ شکار اس کتے کے سامنے سے بھاگا، سامنے میں غیر عظیم یافتہ یا نجوسی وغیرہ کے کتے نے جو آگے کھڑا تھا اس پر حملہ کرنا چاہا تو وہ شکار پلٹ کر پھر پہلے کتے کے قریب سے گزرنے لگے تو اس نے اس شکار پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، لیکن دوسرے کتے نے شکار کو مطلقاً زخمی بھی نہیں کیا (ف) اس لئے کہ اس نے اس شکار کو صرف دوڑایا تھا بالآخر شکار پہلے کتے کے زخم سے ہی مر گیا پھر اکلہ الخ تو اس شکار کو کھانا مکروہ ہوگا، (ف) اس موقع میں شمس الاممہ صوفی نے فرمایا ہے کہ اس کراہت سے تحریمی کراہت مراد ہے، (مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس شکار کو پکڑوانے میں دوسرے کتے کی بھی شرکت پائی جا رہی ہے، اگرچہ مجرد کرنے میں شرکت نہیں ہے وھذا بخلاف ما اذا الخ یہ مسئلہ اس مسئلہ کے برخلاف ہے کہ اگر خود نجوسی نے شکار کو پہلے کتے کی طرف بھگا دیا ہو (ف) جس کی وجہ سے پہلے کتے کے لئے اس شکار کو پکڑنا

آسان ہو گیا پھر اسے مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جاسکے گا۔

لان فعل المحوسی الخ اس لئے کہ اس وقت اس مجوسی نے جو کچھ بھی کام کیا وہ اس کے کتے کے کام کی جنس سے نہیں ہے، لہذا کتے کے کام سے اس مجوسی کے کام میں شرکت نہیں پائی جاسکتی ہے، (ف: اس لئے کہ آپس کی شرکت ہم جنسوں میں ہی ہو سکتی ہے، اور وہ متضاد اور متباین چیزوں میں شرکت نہیں ہو سکتی ہے، پس معصوم ہوا کہ شکار کو زخمی کر کے مار ڈالنا صرف کتے ہی کا کام ہوا اس لئے کہ کتے اور مجوسی کے کام میں شرکت کسی طرح بھی ثابت نہیں ہو سکتی ہے) وتنحقق بین فعلی الکلبین الخ اور دو کتے چونکہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں اس لئے دونوں کے کاموں میں مشارکت ہو جاتی ہے، (ف: اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر ایک تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ شکار میں دوسرا ایسا کتا بھی شریک ہو جائے جس کا شکار کھانا جائز نہیں ہوتا ہے تو دونوں کی شرکت کا اعتبار کیا جائے گا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ دونوں نے مل کر شکار کیا ہے لہذا اس کا کھانا حرام ہو گا، اور اگر کتے کے شکار کے وقت کوئی ایسا آدمی اس کا شریک ہو جائے جس کا شکار مباح نہیں ہوتا ہے لیکن اس شخص نے شکار کو زخمی نہیں کیا بلکہ صرف تعلیم یافتہ کتے ہی نے شکار، راہ تو اس کی اس میں شرکت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ گویا صرف اسی تعلیم یافتہ کتے کا کیا ہوا یہ شکار ہے، اسی لئے ایسے شکار کو کھانا جائز ہو گا۔

ولو لم يردہ الکلب الخ اور اگر دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف نہیں وٹایا بلکہ یہ دوسرا کتا پیسے کتے کے مقابلہ میں کچھ تیز دوڑ کر شکار کے پاس پہنچنا چاہا مگر پہلا کتا اور تیز دوڑ کر اس شکار تک پہنچ کر اسے پکڑ کر مار ڈالا تو اس شکار کے کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے لان فعل الثانی الخ اس لئے کہ اس طرح تیز دوڑ کر دوسرے کتے نے پہلے کتے میں اثر پیدا کیا یعنی پھرتی دلدی اور اس شکار میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا کیونکہ دوسرے کتے کے جھپٹنے سے پیسے کتے میں شکار کو پکڑنے کا مقابلہ بڑھ گیا، اس طرح دوسرے کتے کا فعل پہلے کتے کا تابع ہو گیا، کیونکہ پہلے کام یعنی دوسرے کتے کی دوڑ کی بناء پر دوسرا کام یعنی پیسے کتے میں دوڑ زیادہ ہو گئی، اسی لئے پہلے کتے کو دیکھ کر دوسرا کتا پیچھے دوڑا تھا اور اسی کو دیکھ کر پہلا کتا اس سے بھی زیادہ تیز دوڑ گیا، اس لئے اس شکار کو پکڑنا اس تابع یعنی دوسرے کتے کی طرف منسوب نہ ہو گا، (ف: بلکہ پیسے کتے کے اصل فعل کی طرف منسوب ہو گا بحلاف ما اذا الخ اس مسئلہ کے برخلاف یہ صورت ہو گی کہ اگر اس شکار کو دوسرے کتے نے پہلے کتے کی طرف وٹا دیا ہو تو یہ کام اس دوسرے کتے کا ایک مستقل کام ہو گا کیونکہ یہ کام پیسے کتے کے تابع ہو کر نہیں ہوا ہے، اس لئے یہ شکار جب گرفتار ہو گیا تو اس گرفتاری کی نسبت دونوں کتوں کی طرف ہو گی۔

توضیح: اگر کسی شکاری کتے نے کسی شکار کو زخمی کئے بغیر صرف اس کا گلابا کر مار ڈالا شکار کے کسی عضو کو توڑ کر مار ڈالنے سے وہ حلال ہوتا ہے یا نہیں، اگر کسی کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر چھوڑا گیا ہو دوسرے غیر تعلیم یافتہ کتے نے مل کر جانور شکار کیا، یا دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف حملہ کر کے بھگادیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال وادأرسل المسلم كلبه فزحره محوسى فاجر جر نزعوه فلا باس بصيده والمراد بالرحا لاعراء بالصباح عليه وبا لا برحار اطهار ريادة الطلب ووجهه ان الفعل يرفع مما هو فوقه او مثله كما في مسح الاي والزحردون الارسال لكونه بناء عليه قال ولو ارسله محوسى فزحره مسلم فاجر حرلم يوكل لان الرحردون الارسال ولهدا لم تثبت به شبهة الحرمة فاوولى ان لا يثبت به الحل وکل من لا تحور دكاته كالمترد والمحرم

وتارك التسمية عامدا في هذا بمنزلة المحسوسى وان لم يرسله احد فزجره مسلم فاجر جر فاحذ الصيد فلا باس
بأكله لان الرحر مثل الافلات لانه ان كان دونه من حيث انه ساء عليه فهو فوقه من حيث انه فعل المكلف
فاستويا فصلح ناستخا

ترجمہ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان شکار نے اپنا کتا شکار پر دوڑایا وہ جارہا تھا کہ راستہ میں کسی غیر
مسلم نے بھی اسے للکار دیا جس سے اس نے مزید تیز دوڑ کر شکار کو پکڑ کر مار دیا تو اس شکار کے کھانے میں کوئی حرج نہیں
ہے، (ف) زجر کے معنی ہیں بند آواز سے جھڑکنا، ڈانٹنا، للکارنا وغیرہ اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں ان میں سے بعض صورت میں
اس سے شکار حرام اور مردار ہو جاتا ہے، اور بعض صورت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے یعنی اس کا شکار کھایا جاسکتا ہے، مثلاً مسلمان
نے اپنا کتا شکار پر دوڑایا اور اس کے بعد مجوسی نے اسے اندر سے ڈانٹ دیا جس کی وجہ سے وہ وہیں پر ڈر کر کھڑا ہو گیا، اس کے بعد
اس نے موقع پا کر شکار کو مار ڈالا، تو یہ شکار حرام ہو گا اس لئے موجودہ صورت میں زجر سے رک جانے کے لئے ڈانٹنا مرد نہیں ہے
اسی لئے مصنف نے کہا ہے کہ والعواد بالزجر الاغراء الخ زجر سے مراد اس جگہ زوردار آواز سے دوسرے کو شکار پکڑنے
کے لئے للکارنا ہے اور ازجہ یعنی اس زجر اور للکار کی مان سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے زیادہ تیز ہو جانا، (ف) پس حاصل مسئلہ یہ ہوا
کہ کسی مسلمان نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا پھر مجوسی نے اسے اور للکار کر شکار پر ابھار دیا چنانچہ اس ابھرنے کی وجہ سے وہ اور بھی تیز
دوڑ کر اسے شکار کر لیا تو اس کا شکار جائز ہو گا۔

ووجه ان الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی کام ایسے ہی کام سے بلند یا متاثر ہوتا ہے، جو اہمیت یا وزن میں اسی جیسا یا اس سے بھی
زیادہ ہو جیسا کہ تیوں کے نسخ ہونے میں ہوتا ہے، (ف) کہ وہ اپنے کم مرتبہ کی آیت مثلاً محکم آیت کے حکم سے مجمل آیت کا حکم
دور یعنی منسوخ ہو جاتا ہے لیکن مجمل آیت کے حکم سے محکم آیت کا حکم دور یعنی منسوخ نہیں ہوتا ہے والوحدوں الارسال
الخ اور اس شکار کے مسئلہ میں کتے کو شکار کے لئے چھوڑنے یا ارسال کرنے کے مقابلہ میں اسے زجر کرنے کا حکم کمتر ہے، کیونکہ
شکار کو ارسال کرنے یا اس کو چھوڑے جانے کے بعد ہی اسے زجر کیا جاسکتا ہے، یعنی ارسال کرنے پر ہی زجر کرنے کی بنیاد ہوتی
ہے، (ف) اسی لئے مالک نے اپنے کتے کو چونکہ شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اس کے بعد ہی غیر مسلم نے اسے للکار دیا تو اس مثال
میں کتے کو شکار کے لئے چھوڑنا اصل واعلیٰ ہوا، اور زجر کرنا یا للکارنا اس کے تابع اور ادنیٰ ہوا لہذا اس کے للکارنے سے مالک کا فعل
یعنی چھوڑنا پائل نہیں ہو گا، لہذا جب اس کا چھوڑنا باقی ہے، یعنی جب مالک نے شکار کرنے کے لئے اسے دوڑایا تھا اس میں فرق نہیں
آتا اور اس کا اثر باقی رہا، اور اس نے ذبح کر لیا تو وہ شکار حلال ہو گیا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

قال ولو ارسله محسوسى الحج امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مجوسی نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا، پھر کسی
مسلمان نے تسمیہ کہتے ہوئے اسی کتے کو للکار دیا جس کی وجہ سے وہ اور تیزی کے ساتھ شکار پر دوڑا، یہ شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ
لکارنا حکماً ارسال سے کمتر ہوتا ہے، اس لئے مجوسی نے جو ارسال کا کام کیا تھا اس کا ثباط نہیں ہو گا، اسی وجہ سے اس کے مکار
نے سے اس کے حرام ہو جانے کا شبہ ثابت نہ ہو گا، (ف) یعنی اس صورت میں کہ مسلمان نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا اور مجوسی نے
راستہ میں اسے للکار دیا تو اس کی مکار کو کتے کے مات لینے سے شکار میں اس کے حرام ہونے کا شبہ بھی ثابت نہ ہو گا، حالانکہ احتیاط پر
عمل کرتے ہوئے، کسی چیز کے حرام ہونے کا شبہ بہت جدید پیدا ہو جاتا ہے) فالولی ان لا یشت الحج لہذا اس للکار سے بدرجہ
اولیٰ اس کی حلت ثابت نہ ہو گی، (ف) حالانکہ بہت ہی احتیاط کے ساتھ کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے، پس اس
مسئلہ میں مسلمان کے مکار نے سے شکار میں اس کی حلت ثابت نہیں ہو گی، اب یہ بات معوم ہونی چاہئے کہ مذکورہ دونوں مسئلوں
میں مجوسی ہونے کو فرض کیا گیا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں کسی مجوسی کے ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، سی سئے، تن نے
فرمایا ہے کہ کل من لا یحور ذکاته الحج او بر وہ شخص جس کا ذبح کیا ہوا شکار کھان حلال نہ ہو جیسے مرتد اور احرام باندھنے والا،

اور جس مسلمان نے قصد اسم اللہ کہہ چھوڑ دیا ہو اس شکار کے حکم میں وہ مجوسی کے حکم ہی میں ہوگا۔ (ف) سی بناء پر اگر مثلاً زید نے شکار پر اپنا کتہ چھوڑا اور مرتد یا مخرم یا قصد اسم اللہ کہنے کو چھوڑ دینے والے نے اس کتے کو ملکار اور وہ کتہ مان گیا تو اس کا شکار جا رہا ہوگا، اسی طرح کے برعکس ہونے میں جائز نہیں ہوگا، اسی طرح ہنود و نیچری یعنی دہریہ اور مرغی کو ذبح کرنے کی بجائے گردن پر مروڑ کر رکھنے والے عیسائی بھی مجوسی کے ہی حکم میں ہوتا ہے۔

وان لم یوصلہ احد الحج اور اگر تعصیماً فتہ کتے کو کسی نے شکار پر چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود ہی شکار کی طرف پھل پڑتا مسلمان نے اسے ملکار دیا اور تسمیہ بھی کہہ دیا، اور وہ ملکار کو مانتے ہوئے آگے تیز تیز بڑھتا آخر تھکا کر یہ تو اس تھکار کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا لان الو حو الحج کیونکہ جانور کو ملکارنا اس کے خود چھوٹ کر چھنے کے برابر ہوتا ہے، (اور برابر سے یا اس کے بڑھے ہوئے سے کم درجہ کا حکم منسوخ ہو سکتا ہے)، یعنی کتے کا از خود شکار کی طرف روانہ ہونا مسلمان کی ملکار سے باطل ہو جائے گا، کیونکہ ملکار پر چھنا اور خود اپنی مرضی و ارادہ سے چلنے میں دونوں ایک دوسرے سے ایک ہی بات میں سم ہیں مگر دوسرے اعتبارات ایک ایک بات میں ریہ وہ بھی ہیں، یعنی ملکارنا گرچہ از خود چھنے سے اس اعتبار سے کم ہے کہ ملکارنا اس کی اپنی روانی کے تابع ہے، ورنہ سی پر مبنی ہے تو ملکارنا دوسرے اعتبار سے خود روانی سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ ملکارنا ایک مکلف مرد کا کام ہے، اس طرح یہ ایک اعتبار سے کم ہو اگر دوسرے اعتبار سے بڑھا ہو، ہے، ہنود و نیچریوں فعل برابر ہوئے، اس طرح ملکارنا اس کی خود روی کے لئے ناخ ہو سکتا ہے، (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ جب کتہ خود ہی چل رہا ہے، اور اس کی اس چال پر مسلمان نے اسے اور ملکار دیا اور کتہ بھی اس ملکار کو مان گیا یعنی تیز چھنے لگا، تو خود اس کی اپنی پرانی چال ختم ہو گئی۔

اور اب گویا ایک مسلمان کے چلانے پر چلنے لگا ہذا اس کا شکار حدل ہوگا، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے پرینا ردی ہے، کہ کوئی بھی کام یا حکم اپنے ہی جیسے سے یا اپنے سے بڑھے ہوئے سے منسوخ اور ختم ہو سکتا ہے، اب ہمیں یہ ثابت کرنا ہے کہ ملکارنا اس کی خود چال اور رفتار کے برابر ہے، اس طرح سے کہ یہ ملکارنا ایک ایسے مسلمان بندہ کا کام ہے جو الہی عز و جل کی نازل شدہ شریعت پر عمل کرنے کا مکلف و ذمہ دار ہے، اس لئے اس کی یہ حرکت کتے کی اپنی مرضی کی حرکت سے بند ہے، لیکن ملکارنا خود اس کی اپنی مرضی پر واقع ہو ہے، اس طرح سے کہ وہ تو چد جا رہا تھا اسی حالت پر جب ملکارنا اس کی روانی کے تابع ہوا، پس اگر اس اعتبار سے دوسرے سے کم ہو تو پہلے اعتبار سے اعلیٰ ہے، لہذا مجموعی طور سے زیادہ سے زیادہ یہی کہا جائے گا کہ دونوں ہی برابر ہوئے، لیکن چونکہ کتے نے ملکار کو مان لیا ہے تو یہ ناخ ہو گیا، اس لئے گویا کہ ایک مسلمان نے اس کتے کو تسمیہ نہ کر کے شکار پر چھوڑا اور شکار کر لیا اس سے وہ شکار حلال ہوگا۔

توضیح کسی مسلم نے اپنا شکار کتہ شکار پر چھوڑا اور ایک مجوسی نے بھی اسے شکار پر مزید ملکار دیا جس سے وہ اور تیز ہو گیا اور اسے شکار کر لیا اور اگر کتے کو مجوسی نے چھوڑا اور کسی مسلم نے اسم اللہ کہہ کر اسے ملکار دیا جس سے وہ تیز دوڑ گیا اور شکار کر لیا، اگر کتہ از خود شکار پر چلا اتنے میں کسی مسلم نے اسے ملکار دیا، جس سے وہ تیز دوڑا اور شکار کو مار ڈالا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، مفصلہ اکل، زجر اور نذر جاری کی معنی اور دونوں میں مثالی فرق

ولو ارسل المسم کذبہ عینی صد و سمنی قادر کہ قصرونہ و وفقہ نہ صرونہ فقہ اکل و کذا ارسل رسل کلس فوقہ احدہما ثم قنتہ الاخر اکل لان الامتاع عن الحرج بعد الحرج لا بدخل نجب لتعیم فجع عقو ولو ارسل رحلان کل واحدہما کذب فوقہ احدہما وقتہ الاخر اکل لما قلنا و لمسلک للاول لان الاول حرجہ

عن حد الصيدية الا ان الارسال من الثامی حصل على الصيد والمعتبر في الاباحة والحرمه حالة الارسال فلم يحرم بخلاف ما اذا كان الارسال من الثانی بعد الحروح عن الصيدية بجرح الكلب الاول ترجمہ اور اگر کسی مسلم نے بسم اللہ کہہ کر اپنا کتہ شکار پر چھوڑا اس نے آگے بڑھ کر اسے پایا اور اسے چوٹ پہنچا کر ست کر دیا دوبارہ اسے چوٹ پہنچی کر زخمی کر دیا یہاں تک کہ اسے مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جاسکتا ہے، (ف) اس موقع میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اس کتے نے جب شکار کو مار کر ست کر دیا تو اب وہ بھگنے والا شکار نہیں رہا لہذا اس وقت تو اسے ذبح اختیار کرنا چاہئے تھا، مگر اب نہیں کیا اس لئے دوبارہ اس پر کتے نے حملہ کر کے مار ڈالا اس لئے اسے حمل نہیں ہونا چاہئے تھا) و کذا اذا ارسل کلیس الح سی طرح اگر مالک یعنی شکاری نے اپنے دو کتے چھوڑے ان میں سے ایک نے اس شکار کو مار کر ست کر دیا اتنا کہ وہ بھاگ نہیں سکتا ہے، پھر دوسرے کتے نے اسے مار ڈالا تو بھی وہ شکار کھیا جاسکتا ہے، (ف) اور بیان کئے ہوئے شبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا) لان الامتناع عن الح کیونکہ کتے کی تعلیم میں یہ بات داخل نہیں ہو سکتی ہے کہ ایک مرتبہ شکار کو زخمی اور ست کر دینے کے بعد اسے دوبارہ زخمی اور ست نہ اس لئے اس نے جو کچھ کیا وہ معاف سمجھا جائے گا (ف) جتنی کتے کو تنبیہ نہیں دی جاسکتی ہے کہ اگر وہ ایک مرتبہ اپنے شکار کو اتنا زخمی کر دے کہ وہ بھاگ نہ سکے تو دوبارہ اسے زخمی نہ کرے بلکہ مالک کے لئے انتظار کرتا رہے تاکہ وہ اسے ذبح کر ڈالے، پس جب اس سے ایسی تعلیم حاصل کرنے کی امید ہی نہیں کی جاسکتی ہے تو اس نے دوبارہ زخمی کر دیا تو اس کو معاف سمجھا جائے گا، اور وہ شکار کھانے کے لائق رہے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو بھی صرف اسی قدر مکلف بنایا ہے جتنے کو برداشت کر سکتا ہو، اور اس سے زیادہ کو معاف فرمایا ہے۔

ولو ارسل رحلان الح اور اگر دو مسلمان میں سے ہر ایک نے اپنا کتہ شکار پر چھوڑا، ان میں سے ایک نے شکار کو پایا کر اتنا زخمی کر دیا جس کی وجہ سے وہ ست ہو گیا جتنی اب بھگنے کے لائق نہیں رہا، اس کے بعد دوسرے کتے نے بھی اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، تو یہ شکار بھی حلال ہوگا، اور اسے کھایا جاسکے گا، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے، (ف) کہ اس طرح ایک نیم جان شکار کو دوبارہ زخمی نہ کیا جائے اس کی تعلیم کتے کو نہیں دی جاسکتی ہے، اور چونکہ اس نے زخمی کر کے مار ڈالا ہے اس لئے اس کام کو مٹو سمجھا جائے گا، لہذا شکار حلال رہے گا، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ شکار ان دونوں شکار یوں میں سے کس کا سمجھا جائے گا، تو اس کا جواب اس طرح دیا الملک للاول الح کہ یہ شکار پہلے کی ملکیت میں ہوگا، جتنی اس شکار کا مالک وہ شخص ہو گا جو پہلے کتے کا مالک ہو گا اور وہ وہی ہے جس کے کتے نے اس شکار کو زخمی کر کے لڑنے اور بھاگنے کے لائق نہیں رکھا۔

لان الاول احوجه الح اس لئے کہ اسی کتے نے اس شکار کو زخمی کر کے اب صید یعنی بھاگنے اور بھڑکنے کے لائق نہیں رکھا ہے، (ف) اسی لئے اس کتے کا مالک ہی اس شکار کا بھی حکم مالک ہو گیا، چنانچہ وہ شکار اب دوسرے کتے یا اس کے مالک کا نہیں ہو سکتا ہے، اب دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ جب وہ شکار باقی نہیں رہا یعنی اس میں بھگنے اور بدکنے کی صلاحیت نہیں رہی تو وہ شکار کی تعریف سے نکل گیا اس لئے اب اسے اختیاری ذبح کرنا لازم ہوگا اور ذبح ضروری کافی نہ ہوگا، حالانکہ دوسرے کتے نے اسے اضطراری طور پر ذبح کیا ہے، یہ مار ڈالا ہے، تو اب اسے مردار ہو جانا چاہئے، اس کے علاوہ وہ شکار تو دوسرے شخص کا مملوک ہو چکا ہے لہذا اس کا شکار کرنے کے لئے اب کتے کو چھوڑنا بھی حرام ہوگا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ بات بھی کتے کی تعلیم و سمجھ سے باہر ہے، کہ وہ شکار اب دوسرے کا مملوک ہو چکا ہے، اس لئے اس کو پکڑنے کی کوشش غلط ہے، اس لئے یہ غلطی معاف کر دی گئی ہے الا ان الارسال الح لیکن دوسرے شخص نے جس وقت اپنے کتے کو جانور پکڑنے کے لئے چھوڑا تھا اس وقت بھی وہ جانور شکار صید یعنی بھڑکنے اور بھاگنے والا تھا، (ف) نیز اس وقت یہ شکار پہلے شخص کی ملکیت میں نہیں گیا تھا بلکہ آزاد تھا)۔

والمعصر فی الاباحه الح در اس کے مباح یا حرام ہونے میں کسی حالت کا اعتبار ہوتا ہے جو حالت اس میں کتے کو اس پر چھوڑنے کے وقت کی تھی کہ اس وقت بھی وہ حلال اور مباح تھا، (ف) کیونکہ ارسال کے وقت وہ جانور بد شبہ ایک آزاد شکار

تھا) بخلاف ما اذا كان الحی بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص نے اپنے کتے کو اس وقت چھوڑا ہو کہ پہلے کتے نے اس شکار کو ایسا زخمی کر دیا ہو کہ اس میں بھاگنے کی طاقت باقی نہ رہی ہو، (ف) تو حرام ہو گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بلاشبہ دوسرے شخص کی یہ حرکت حرام تھی کہ اس نے ایسے وقت میں جبکہ جانور زخمی ہو جانے کی وجہ سے آزاد نہ رہا ہو کہ پہلے شخص کی ملکیت میں آگیا تھا اپنے آہ یعنی کتے کے ذریعہ اس پر قبضہ کرنے کی کوشش کیوں کی، اور دوسرے شارحین نے لکھا ہے کہ دوسرے کتے کے شکار کرنے سے وہ شکار حرام ہو جائے گا، کیونکہ وہ اس وقت تک تقریباً بے جان ہو جانے کی وجہ سے شکار باقی نہیں رہا تھا اسی لئے اس اختیار کی ذبح کرنا لازم ہو گیا تھا مگر ایسا نہ کر کے کتے سے مروا دیا گیا یا اسے اضطراب کی ذبح کیا گیا اس لئے اس کے حلال ہونے پر اس طرح کے قتل کو حرمت سے غالب کیا جائے گا، الحی صلی وہ حرام ہو گا۔

اب میں مترجم پھر کہتا ہوں کہ اگر پہلا کتا دوبارہ اسے زخمی کر کے مار ڈالتا تو وہ حلال ہو تا کیونکہ کتے کا اپنے شکار کو دوبارہ زخمی کرنے سے منع کرنا اس کی تعیم میں داخل نہیں ہے، اور اسے منع نہیں کیا جاسکتا ہے، لیکن اسی کو جب دوسرے کتے نے مار ڈالا تو وہ حرام ہو گیا، ان دونوں کے مار ڈالنے میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ جانور جب تک شکار کی حیثیت میں تھا یعنی جان بچنے کے لئے دوڑ بھاگ کر سکتا تھا اس وقت تک دوسرے کتے کو اس پر نہیں چھوڑا گیا تھا، اگر ایسا ہو تا تو بعد میں بھی وہ شکار رہتا اور اس کا کھانا چڑا اور حلال ہوتا، بلکہ دوسرے کتے کو اس وقت چھوڑا گیا جب جانور شکار باقی نہیں رہا تھا، تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی شخص کی جو اختیار میں ہے اسے دوسرے شخص تیر مار کر اختیار کی ذبح کر دے، تو وہ مردار اور حرام ہو جائے گی، اسی طرح یہاں بھی اپنے کتے کے ذریعہ سے اسے قتل کر دیا تو وہ شکار مردار ہو جائے گا، اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ شکار پر اس سال یا تیر چلنے کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، کہ اگر اس وقت وہ شکار باقی ہو یعنی بھاگ کر اپنی جان بچا سکتا ہو تو دوسرے کتے کے مار ڈالنے سے اس کے بعد کہ وہ شکار باقی نہ رہا ہو حلال رہے گا، اور اگر اس کے ارسال کے وقت وہ شکار باقی نہ رہا ہو تو دوسرے کتے کے شکار کرنے سے حرام ہو جائے گا، لیکن پہلے ہی کتے کے مار ڈالنے سے حلال رہے گا، فہم، م۔

توضیح: اگر کسی مسلم نے اپنا کتا شکار پر بسم اللہ کہہ کر دوڑایا اس نے ایک مرتبہ اس کو پکڑ کر زخمی کر دیا، دوبارہ پھر اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر مالک نے اپنے دو کتے شکار پر چھوڑے ان میں سے ایک نے آگے بڑھ کر اسے زخمی کر کے بھاگنے سے مجبور کر دیا اس کے بعد دوسرے نے اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر دو مسلمانوں نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا ان میں سے ایک نے شکار کو مار کر زخمی اور لاچار کر دیا، پھر دوسرے کتے نے حملہ کر کے اسے مار ڈالا مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

فصل فی الرمی ومن سمع حسا ظہ حس صید فرماہ اورسل کلہا اوبار یا علیہ فاصاب صیدا ثم تبین انہ حس صید حل المصاب ای صید کاں لانہ قصد الاصطیاد وعن ابی یوسف انہ خص من ذلك الحریر لتعبط التحريم الاتری انہ لا تثبت الا باحۃ فی شئی منه بخلاف السباع لانہ یوثر فی حدہا ورہر حصص صہا مالا یوکل لحمہ لان الارسال فیہ لیس للاباحۃ ورجہ الظاہر ان اسم الاصطیاد لا یحتص بالماکول فوقع الفعل صطیاداً وهو فعل مباح فی نفسہ واناحۃ التناول تروح الی المحل فثبت بقدر ما یقصد لحمہ وحلدا وقد لا تثبت ادا لم یقبلہ واذا وقع اصطیاد اصار کاہ رمی الی صید فاصاب غیرہ وان تبین انہ حس آدمی اوحیوان اہلی لا یحل المصاب لان الفعل لیس باصطیاد والظیر الداحن الذی یاوی البیوت اہلی والطی الموثق بمنزلہ لما یب

ترجمہ اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ یا حرکت سنی جسے اس نے کسی شکار کی حرکت محسوس کرتے ہوئے اس پر تیر چل دیا اس کے پکڑنے کے لئے اپنا کتاب باز چھوڑ دیا اور وہ تیر کسی شکار کو جا کر لگ گیا یا کتانے کسی شکار کو پکڑ لیا جس سے یہ یقین آ گیا کہ وہ کوئی شکار کی ہی آہٹ تھی، اس لئے جو کچھ بھی ہاتھ لگا وہ حلال ہو گا، خواہ وہ کوئی بھی شکاک ہو کیونکہ شکاری نے شکار کرنے کا ارادہ کیا تھا، (ف) اس کی وضاحت یہ ہے کہ شکاری نے شکار کی آہٹ سے شکار کا یقین کر کے اپنا تیر چل دیا کتا وغیرہ چھوڑا، جس سے ایک شکار ہاتھ لگ گیا اگرچہ شکار وہی نہ ہو جس کو گمان کر کے اس نے تیر چلایا تھا، تو اس کے حلال ہونے کے لئے صرف اس بات کی شرط ہے کہ جس کی آہٹ سنی وہ شکار ہی ہو، کہ وہ صید یعنی وحشی جانور ہو یہاں تک کہ اگر وہ آہٹ کسی آدمی یا کتا بکری یا بکتر کی ہو تو وہ شکار حلال نہ ہو گا، اور اگر بعد میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہرن یا جنگلی بکتر کی آہٹ تھی یا شیر چیتا وغیرہ ایسے جانور کی تھی جس کا گوشت کھلایا نہیں جاتا ہے، پس ان میں سے جو ما کو ل الھم ہو اس کے حلال ہونے کا مراد یہ ہے کہ وہ آہٹ حقیقت میں کسی شکار کی ہو خواہ وہ شکار ایسا ہو جس کا گوشت کھلایا جاتا ہو یا وہ ایسا جانور ہو جس کا گوشت کھلایا نہ جاتا ہو جیسے شیر و بھیر وغیرہ یہاں تک کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہاتھ آیا حلال ہو گا۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے صید میں سے سور کو منع کر دیا ہے یعنی وہ کسی حالت میں حلال نہ ہو گا، کیونکہ اس کی حرمت انتہائی غلیظ ہے، (ف) چنانچہ اس روایت کی بناء پر اگر شکاری نے تیر یا کتے کے ذریعہ سے ہرن پکڑ لیا لیکن جو آہٹ پہلے سنی تھی اس کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ تھی تو یہ شکار جائز نہ ہو گا) الاثری وہ لا تلت الخ کیونکہ اس کے بارے میں دائل سے ہمیں یہ مسئلہ معلوم ہے کہ شکار کرنے سے اس ناپاک سور کے بدن کے کسی بھی حصہ میں پاکی نہیں آتی ہے، بخلاف شیر وغیرہ کے درندوں کے کہ ان کی کھالوں میں پاکی جاتی ہے، (ف) یعنی سور کی حرمت چونکہ انتہائی سخت ہوتی ہے کہ اس کو شکار کر لینے کی وجہ سے اس کے بدن کی کوئی چیز بھی پاک نہیں ہوتی ہے، برخلاف اس کے دوسرے درندوں کے کہ کم از کم ان کی کھالیں پاک ہو جاتی ہیں، اگرچہ ان کا گوشت کھانا حرام ہوتا ہے، لیکن اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے، پس جب درندوں میں ان کی کھال پر ذبح کا اثر ہوتا ہے یعنی وہ پاک ہو جاتی ہے تو یہ بات بھی جائز ہو گئی کہ درندوں کے علاوہ جو شکار بھی ہاتھ آجائے تو اس کے گوشت پاکی اپنا اثر پیدا کرے یعنی وہ پاک ہو جائے، اند خیرہ والحدیث، اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ آہٹ پا کر جس جانور کا اندازہ کیا تھا اس کی بجائے دوسرا جو شکار بھی ہاتھ آئے وہ اسی وقت مباح ہو گا جبکہ جس شکار کے ہونے کا اندازہ کیا تھا وہ کسی طرح بھی جائز اور مباح ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ اگر وہ درندہ ہو تو کم از کم اس کی کھال ہی پاک ہو جاتی ہے تب وہ شکار بھی حلال ہو جائے گا، برخلاف سور کے کہ اس کے بدن کی کوئی چیز بھی پاک نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اس کے بجائے جو شکار بھی ہاتھ آئے گا وہ بھی کسی طرح پاک نہیں ہو گا۔

وزفر حصص مہال الخ اور امام زقر نے ان تمام شکاروں میں سے ایسے تمام شکار کو مستثنیٰ کر دیا ہے جن کا گوشت نہیں کھلایا جاتا ہو، کیونکہ ایسے کسی بھی شکار کی طرف جانور کو چھوڑنا یا تیر چلانا جس کا گوشت نہیں کھلایا جاتا ہے، اس کے گوشت کو حلال کرنے کے لئے نہیں ہوتا ہے، (ف) اس کا حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جانور چھوڑتے وقت جس شکار کے ہونے کا اندازہ کیا تھا اگر وہ ایسا شکار ہوا جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے لیکن اس کی بجائے جس جانور کا شکار کر لیا اس کا گوشت کھلایا جاتا ہے، تو اس کو بھی کھانا حلال نہ ہو گا، کیونکہ جس شکار کی طرف کتاب باز کو دوڑایا تھا یا اس کو تیر مارا تھا یہ اس کے گوشت کو جائز کرنے کی غرض سے نہیں تھا) وحہ الظاہر ان اسم الخ اور ہی ہر الروایۃ (یعنی جس میں سور یا غیر ما کو ل الھم میں سے کسی بھی جانور کی تخصیص نہیں ہے،) کی وجہ یہ ہے کہ صرف ایسے ہی جانور کو چن کر تو شکار نہیں کیا جاتا ہے جس کا گوشت کھلایا جاتا ہے، (ف) بلکہ شکار تو کسی بھی جانور کا کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ سور ہی ہو اس لئے اس معاملہ میں ہم جانور کے حلال یا حرام ہونے کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، بلکہ اپنے کام یعنی شکار کرنے کا اعتبار کرتے ہیں) فوق الفعل اصطیاداً تو ہر ایہ کام شکار کرنے کی غرض سے ہوا، (ف) مطلب یہ ہے

کہ جب جھڑی میں سے کچھ حرکت اور آہٹ شکار ہونے کی پائی گئی تو اس شکار کو حاصل کرنے کی غرض سے تیر چلا دیا یا اپنے کتیا باز کو اس پر چھوڑ دیا تو اس طرح شکار کرنا یعنی شکار کو پکڑنے کا کام پایا گیا۔

وہو فعل مباح الح اور ایسا کرنا اپنی جگہ پر مباح کام ہے، (ف) تو شکار کرنے والے نے مباح طریقہ یہ کام سے شکار ہر ہند شکار بدل ہو گا بشرطیکہ وہ جانور کھانے کے قابل بھی ہو) وادحة النساو الح اور اس شکار سے کچھ حاصل کرنے کا تعلق اس محل سے ہے (ف) یعنی جس محل پر یہ کام واقع ہوا اس کو دیکھ جائے گا کہ اس محل میں سے کون کون سی چیز مباح ہے، (ف) ہیئت بقدر الح اس لئے اس کی کھال اور گوشت میں سے جون سی اور جتنی چیز پاک اور مباح ہوگی وہ اتنی ہی مباح ہوگی، (ف) اس کا حاصل یہ ہوا کہ شکاری کا فعل شکار اپنی جگہ مباح ہے اب اگر وہ جانور جنگلی اور شکار میں سے ہو پھر دیکھ جائے گا کہ اس کے حصہ بدن کی کون سی اور کتنی چیز مباح ہو ا کرتی ہے تو اتنی ہی چیز اس شکار میں سے بھی مباح ہوگی ہند، اگر وہ ہرن ہے تو اس کا گوشت اور کھال سب مباح ہیں و اگر درندہ مثلاً شیر اور چیتا میں سے ہو تو فقط اس کی کھال مباح ہوگی) وقد لا تئست الح اور کبھی محل اور بدن کے اعتبار سے شکار میں سے کوئی چیز بھی مباح نہیں ہوتی ہے، جبکہ وہ اس کے قابل ہی نہ ہو، (ف) مثلاً سور کہ اس کے بدن کی نہ کھال کسی کام کی ہوگی اور نہ ہی اس کا گوشت یا خون کسی بھی مقدار میں مباح ہوگا۔

و ادا وقع اصطیادا الح اور جب جنگلی جانور کو قبو میں لانے کا کام مباح اور شکار کرنا ثابت ہو گیا تو اس کی مثال ایسی ہوگئی گویا کسی شکاری نے ایک شکار کو تیر مارا لیکن وہ کسی دوسرے شکار کو لگ گیا (ف) کہ اس صورت میں یہ دوسرے شکار بالاتفاق مباح ہوگا، اگرچہ وہ پہلے شکار جس کا ارادہ کیا گیا تھا سور ہی کیوں نہ ہو یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ جو آہٹ سنی گئی تھی وہ واقعہ کوئی شکار ہی ہو) وان تئس انه الح کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ آہٹ کسی آدمی یا کسی پالتو جانور کی تھی تو اس کے بعد جو بھی شکار ہاتھ آیا ہو وہ حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت تیر چرنا، کتے یا باز کو اس پر چھوڑنا اس صورت میں شکار کرنا نہیں کہلے گا، (ف) کیونکہ شکار ہونے سے ہی شکار کیا جاتا ہے جبکہ یہ آہٹ شکار کی نہیں تھی اس لئے اس وقت جس جانور کو مارا اسے شکار کے ارادہ سے نہیں، را گیا لہذا وہ مباح نہ ہوگا، اب یہ سوال ہوا کہ اگر بعد میں یہ معلوم ہو کہ وہ پالتو یا تیر پکڑے ہوئے ہرن کی آہٹ ہے تو کیا اس کی اصیت کا اعتبار ہوگا یا موجودہ حالت کا کیونکہ ہرن اصل میں جنگلی جانور ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اس جنگلی ہونے کے اعتبار نہیں ہوگا بلکہ اسے اختیاری ذبح کرنا لازم ہوگا) والظہیر الاح الح اور گھر کا پالتو پرندہ وہ ہوگا جو رات کے وقت کھر میں سکر اپنے گھونسلے میں رہتا ہے، (ف) یہ شکار نہیں کہلے گا ہے، والظہی الموقوف الح اور بندھا ہوا ہرن بھی پالتو ہرن کے حکم میں ہوتا ہے، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے، (ف) یعنی ایسے جانور کو اختیاری ذبح کرنا ہوگا، اور اس کا اضطراری ذبح جائز نہ ہوگا۔

توضیح اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ سنی جسے شکاری نے شکار سمجھتے ہوئے اس پر تیر

چلا دیا یا کتیا باز چھوڑ دیا اور اس نے شکار کر لیا، اس میں شکار اگر پالتو یا جنگلی حلال یا حرام ہو تو

اس کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولو رمی الی طائر فاصاب صیدا و مر الطائر ولا یدری وحشی هو او غیر وحشی حل الصيد لان الطائر فیہ التوحش ولو رمی الی بعر فاصاب صیدا ولا یدری ما دھو ام لا لا یحل للصيد لان الاصل فیہ الاستیاس ولو رمی الی سمکة او جرادة فاصاب صیدا یحل فی روایة عن ابی یوسف لانه صید وفی اخرى عہ لا یحل لانه لا دکاۃ فیہما ولو اصاب المسموع حسہ وقد طنه ادمی فاذا هو صید یحل لانه لا معتبر بطہ مع تعیہ واداسمی الرحل عند الرمی اکل ما اصاب اذا جرح السهم فمات لانه داح بالرمی لکون السهم الہ له فتشترط التسمیة

عندہ وجميع البدن محل لهذا النوع من الذکاة ولا بد من الحرح ليتحقق معنى الذکاة على ما بيناه قال فان ادرکته حيا ذکاه وقد بيناها بوجوهها والاختلاف فيها في الفصل الاول فلا يعيده.

ترجمہ اگر کسی نے ایک پرندہ کو نشانہ لگایا اور وہ نکل گیا مگر دوسرا پرندہ اس سے شکار ہو گیا، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ جو پرندہ نکل گیا وہ پالتو تھا یا جنگلی تھا (ف) پس یہ کس طرح فیصلہ کیا جائے گا کہ ہاتھ آنے والا حلال ہو گا یا حرام ہو گا کیونکہ نکل جانے والا اگر پالتو تھا تو یہ حرام ہو گا البتہ اگر وہ وحشی تھا تو یہ حلال ہو گا، تو اس کا جواب یہ ہو گا (ح) حل الصيد لان الح کہ ہاتھ آنے والا شکار حلال ہو گا کیونکہ ظاہر یہی سمجھ جائے گا کہ نکل جانے والا پرندہ جنگلی ہی تھا، (ف) اور ایسا حکم ظاہری حل پر دیا جاتا ہے جب تک کہ کسی ذریعہ سے اس کے پالتو ہونے کا ثبوت نہ مل جائے، کیونکہ پرندے عموماً وحشی اور جنگلی ہی ہوتے ہیں)۔ ولو رمی الی بعیر الح اور اگر کسی نے کسی اونٹ کو تیر مارا مگر وہ تیر اونٹ کو نہ لگ کر کسی شکار کو لگ گیا، اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس وقت وہ اونٹ اصلی حالت میں پالتو ہی تھا یا اس میں وحشت اور بدکنے کی عادت آگئی تھی تو یہ شکار حلال نہ ہو گا کیونکہ اونٹ کے بارے میں اصل حکم یہی ہے کہ وہ پالتو ہوتا ہے یعنی وحشی نہیں ہوتا ہے، (ف) اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اونٹ وحشی ہو گیا تھا، تب وہ شکار کے حکم میں ہو گا اس لئے اس کو شکار کرنے کی نیت سے جو شکار ہاتھ آئے گا وہ حلال ہو گا، اور جب تک اس کی تحقیق نہیں ہو جائیگی تب تک ظاہر حال پر حکم باقی رہے گا، کہ وہ پالتو اور پلا ہوا ہے۔

ولو رمی الی سمكة الخ اور اگر کسی نے مچھلی یا مڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کو جا کر لگ گیا (اور وہ شکار مر گیا) تو امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت اس میں یہ ہے کہ یہ شکار حلال ہو گا کیونکہ مچھلی اور مڈی بھی شکار ہی ہے، لیکن دوسری روایت میں ہے کہ وہ شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ اس شکار کی طرح مچھلی اور مڈی میں ذبح کرنا طریقہ نہیں ہے، (ف) یعنی مچھلی اور مڈی میں اختیاری یا اضطراری کسی بھی طرح کے ذبح کا حکم نہیں ہے کہ ان کے اضطراری ذبح کے ارادہ سے جس شکار کو تیر لگا ہے وہ بھی حلال ہو جائے، یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ جس کی آہٹ سنی گئی تھی یا جسے تیر مارا گیا تھا اس کے سوائے دوسرا جو نور شکار ہو گیا ہو) ولو اصاب المسموع الخ اور اگر یہ صورت ہو کہ جس کی آہٹ سنی تھی اسی کو شکاری کا تیر لگ گیا، حالانکہ اسے شکاری نے آدمی سمجھ لیا تھا، (ف) یعنی آہٹ سن کر یہ سمجھا کہ یہ آدمی ہے اور قاتل یا ڈاکو ہے اس خیال سے اسے تسمیہ کہتے ہوئے تیر مار دیا اور وہ تیر اسے لگ گیا اور مر گیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو آدمی نہیں بلکہ وہ تو جنگلی شکار تھا جب بھی وہ حلال ہو گا، کیونکہ جسے تیر مارا اس کے متعین ہونے کے باوجود اس کے گمان کا کچھ بھی اعتبار نہ ہو گا، (ف) یعنی جب ایک چیز سامنے میں یقینی طور پر موجود ہے، تو تیر مارنا بھی اس کے لئے متعین رہے گا اس کے برخلاف گمان کرنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور جب اس کا شکار ہونا متحقق ہو چکا تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے شکار ہی کو مارا ہے لہذا اس کا کھانا حلال ہو گا، پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کتے اور باز وغیرہ میں جس طرح ذبح اضطراری کا طریقہ ہے اس طرح تیر مارنا بھی اضطراری طریقہ ہو گا تو ان سب میں بسم اللہ اکبر کہہ کر شکار کرنا شرط ہو گا لہذا جن صورتوں میں اضطراری ذبح جائز ہو تا ہے وہیں پر تیر مارنا بھی صحیح ہو گا۔

واذا سمي الرجل الخ اور جب تیر مارنے کے وقت شکاری نے تسمیہ کہہ لیا ہو تو وہ تیر جس شکار کو بھی لگے گا وہ کھایا جاسکے گا، (ف) خواہ شکار ایک ہو یا زیادہ ہو بشرطیکہ تیر نے اسے زخمی کر دیا ہو اور وہ شکار مر گیا ہو، (ف) یعنی زندہ ہاتھ نہیں آسکا ہے)۔ لانه ذابح بالرمی الخ: اس لئے کہ وہ شخص تیر مار کر ہی اسے ذبح کرنے والا بن گیا یعنی تیر سے اسے ذبح کر دیا ہے کیونکہ اس وقت اس کے ذبح کرنے کا آلہ تیر ہی ہے اسی لئے تیر مارتے وقت تسمیہ کہ لینا شرط ہے، اور ایسے ذبح کے لئے کسی مخصوص جگہ کو کاٹنا یا زخمی کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے بلکہ بدن کے کسی بھی حصہ کو زخمی کر دینا کافی ہے، یعنی اس کا تمام بدن ذبح کا محل ہو تا ہے، (ف) اور اس ذبح کے لئے حلق یا سینہ کو زخمی کرنے کی تخصیص نہیں ہے)۔ ولا بد من الحرح الخ اور تیر سے شکار کرنے میں یہ ضروری شرط ہے کہ تیر سے شکار زخمی ہو پھر وہ مرے تاکہ اس میں ذبح کی معنی پورے طور پر صدق

جائیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، (ف) چنانچہ حضرت مدی بن حاتم کی حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ تیر کے پھل سے جو جانور زخمی ہو کر مرا ہو وہ کھایا جائے، اور جو جانور تیر کی ڈنڈی کی چوٹ کھ کر مرا ہو وہ موقوفہ کے حکم میں ہے اسنے اسے نہیں کھایا جائے، جیسا کہ صحاح میں ہے، یہ حکم اس وقت ہوگا کہ وہ جانور تیر کے زخم سے مر گیا ہو اور اضطرابی ذبح پور ہو گیا ہو۔

وان ادو کہ حیا المیخ اور اگر شکاری نے تیر سے مارے ہوئے شکار کو زندہ پایا تو اختیار طریقہ سے اسے ذبح کرنا ضروری ہوگا، (ف) کیونکہ جانور زندہ ہاتھ آجانے کے بعد وہ شکار باقی نہیں رہتا ہے، لہذا اسے اختیاری طریقہ سے ذبح کرنا ممکن ہونے کی صورت میں اختیاری ذبح واجب ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ اگر ایسے جانور کو اختیاری ذبح نہ کیا جائے اور وہ مر جائے تو وہ مردار ہو جاتا ہے، ابستہ یہ بات دوسری ہوگی کہ اگر اسے زندہ پایا گیا مگر ذبح کرنے کا کوئی سامان نہ ہو یا زندگی اس کی بالکل آخر ہو خواہ تہی سی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور کے فوراً بعد ہوتی ہے، یا اس سے اتنی زائد ہو کہ آئندہ اس کے بچنے کی امید باقی ہو یا نہ ہو تو اس کے مختلف احکام ہیں جن میں سے کچھ اتفاقی اور کچھ اختلافی بھی ہیں وقد بینا ہا بوجوہا الح ہم نے ان تمام صورتوں کو اختلاف کے ساتھ یہی فصل جوارح میں بیان کر دیا ہے، لہذا ان کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے ایک پرندہ کو تیر سے نشانہ کیا جس سے وہ پرندہ تو نکل گیا مگر دوسرے کو لگ گیا اور وہ مر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ پہلا پرندہ پالتو تھا یا جنگلی تھا، اگر کسی نے اونٹ کو تیر مارا وہ اونٹ کو نہ لگا بلکہ کسی شکار کو لگ گیا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اونٹ اس وقت پالتو حالت میں تھا یا وحشی بن گیا تھا، اگر کسی نے مچھلی یا مڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کو لگ گیا اور وہ مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل

قال و اذا وقع السهم بالصید فتحامل حتی عاب عہ ولم یزل فی طلبہ حتی اصابہ میتا اکل وان قعد عن طلبہ ثم اصابہ میتا لم یوکل لماروی عن النبی علیہ السلام انہ کرہ اکل الصید اذا عاب عن الرامی وقال لعل هوام الارض قتلته ولا ان احتمال الموت بسبب اخر قائم فما ینبغی ان یحل اكله لان الموهوم فی هذا کالمتحقق لما رویا لانا سقطا اعتباره مادام فی طلبہ ضرورة ان لا یعی الا صطید عہ ولا ضرورة فیما اذا قعد عن طلبہ لا مکان التحرر عن توار یکون بسبب عمه والدی رویناه حجة علی مالک فی قوله ان ماتواری عہ اذا لم یت یحل فاذا بات لیلة لا یحل ولو وحده حراحة سوی حراحة سهمه لا یحل لانه موهوم یمکن الاحترار عہ فاعتبر محرما بحلاف وهم الهوام والجواب فی ارسال الکتب فی هذا کالجواب فی الرمی فی جمیع ما ذکرہ ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر شکار کو تیر لگا جس سے وہ گر پڑا مگر مشکوک کے ساتھ وہ اٹھا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے شکاری کی نظروں سے غائب ہو گیا، مگر شکاری مسلسل اس کی تلاش میں لگا رہا یہاں تک کہ آخر اسے مردہ پایا تو وہ کھایا جاسکے گا، اور اگر شکاری نے اس کی تلاش چھوڑ دی اور تنگ آکر بیٹھ گیا پھر اسے مردہ حالت میں پایا تو وہ کھایا نہیں جاسکے گا لماروی عن النبی علیہ السلام الخ اس روایت کی دلیل کے پیش نظر جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ آپ نے ایسے شکار کے کھانے کو مکروہ بتدیا ہے جو اپنے تیر مارنے والے شکاری کی نظروں نے مار ڈالا ہو، (ف) اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو زین العقیبی سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور الطبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور ابو داؤد نے اسے مسلسلاً روایت کیا ہے اور عبد الرزاق نے ای معنی میں حضرت عائشہ سے قصہ کے ساتھ روایت کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں عبد الکریم ابوامیہ ضعیف ہیں۔

ولان احتمال الموت المح اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تیر کھانے کے علاوہ دوسرے سبب سے بھی تو اس شکار کے مر جانے کا احتمال بہر باقی ہے مثلاً کسی کبوتر یا سانپ وغیرہ کے کاٹنے سے وہ مرا ہو اس لئے اسے نہیں کھانا چاہئے کیونکہ ایسے معاملہ میں صرف احتمال کا ہونا بھی واقع کے مانند ہوتا ہے، اسی حدیث مذکور ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ اس احتمال کو ہم نے اس صورت میں اس وقت تک درگزر رکھا جب تک کہ شکاری اس شکار کی تلاش میں لگا ہوا ہو کیونکہ عموماً شکار کرنے میں شکار غائب ہو جاتا ہے اور چھپ جاتا ہے، لیکن جب شکاری اپنے شکار کی تلاش سے مایوس ہو کر بیٹھ جائے تو اس احتمال کو باقی رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے، کیونکہ جانور جس وجہ سے غائب ہوا ہے اس میں دوسرے احتمال سے بچنا اس طرح ممکن ہوتا ہے، (ف) کہ شکاری اس کی تلاش میں لگا رہے، اسی لئے ہم نے گمان کیا کہ شاید وہ غائب ہو گیا ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے، کہ شاید وہ کسی دوسری وجہ سے مر گیا ہو اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اگر شکاری نے اپنے شکار کی تلاش میں کوتاہی کی اور اسے چھوڑ کر بیٹھ گیا تو یہ احتمال قوی ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے ہی سبب سے وہ مر گیا ہو اسی لئے اس کا کھانا حلال نہیں ہو گا۔

والدی روینا المح اور اوپر میں جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ امام مالک کے مسلک کے خلاف دلیل سے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ جو شکار اس کی نظر سے غائب ہو اگر وہ رات بھر غائب نہیں رہا ہو تو وہ حلال ہو گا، اور اگر رات پوری گزر گئی ہو تو وہ حلال نہیں ہو گا، (ف) لیکن یہ سب مباحث حضرت عدی بن حاتم کی اس مروی حدیث سے ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے پھر اگر تمہارا زخمی شکار تم سے ایک دن غائب رہ جائے اور ملنے پر تم اس میں اپنے تیر کے زخم کے علاوہ دوسرا کوئی اثر نہ پاؤ تو اگر تم اسے کھانا چاہو تو کھاؤ، رواہ البخاری، اور بخاری ہی کی ایک روایت میں ایک دن یا دو دن کا لفظ بھی موجود ہے، تیز حضرت عدی کی ایک اور روایت میں یہ بھی ہے کہ جب اس شکار میں تم اپنے تیر کے علاوہ کسی اور چیز کا اثر نہ پاؤ اور تم کو یہ یقین ہو تا ہو کہ تمہارے تیر ہی سے وہ شکار مرا ہے تو تم اس کو کھاؤ، اس کی روایت ترمذی نسائی اور دارقطنی نے کی ہے، پھر ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور حضرت ابو ثعبان کی حدیث میں اس شخص کے بارہ میں ہے کہ اگر تم نے تین دنوں کے بعد اپنا شکار پایا کہ جب تک کہ تم اس شکار میں بدبو نہ پاؤ اس وقت تک تم اسے کھاؤ، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اور بھی دوسری روایت میں کہتے ہیں کہ شکار کے بارے میں فرمایا ہے کہ، تین دنوں کے بعد بھی تم اسے کھا سکتے ہو البتہ اس وقت اگر اس میں بدبو پڑے تو اسے چھوڑ دو، رواہ مسلم۔

پس ان مختلف روایات کے پیش نظر تحقیق کا مقصد واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ حنفیہ کے مذہب کے بارے میں جو حکم بتلایا گیا ہے کہ نہ کھایا جائے اس کی مراد یہ ہے کہ ایسے شکار کو احتیاطاً ترک کر دیا جائے یعنی نہ کھایا جائے، اور اس سے اس کا بالکل حرام ہو جانا ہی مراد نہیں ہے، اور اس احتیاط کی وجہ وہی حدیث ہے جو مصنف نے بیان فرمائی ہے، وہ اگرچہ مرسل مان لی جائے جب بھی اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، کیونکہ مرسل روایت بھی ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اس لئے اس سے ترک کا ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور جن احادیث سے ایسے شکار کو کھانا جائز معلوم ہوتا ہے، وہ ان صورتوں کے لئے ہیں جبکہ شکاری کو اس بات کا یقین ہو کہ ہمارے تیر سے زخمی ہو کر مرنے کے سوا کسی جانور یا زہریہ کسی اور سبب سے یہ نہیں مرا ہے، اور ایسے معارضہ میں اگرچہ اس کے اعتبار سے دونوں میں مساوات نہیں ہے مگر ہم نے احتیاط کی بناء پر محرم ہونے کی ترجیح دی ہے، اور خود مصنف نے بھی استدلال کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ فرمایا ہے کہ اس احتمال کی وجہ سے اسے حلال نہیں ہونا چاہئے حالانکہ بیان کیا ہوا احتمال حرام بنانے کا سبب نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے جب شکاری اپنے شکار کی تلاش میں لگا رہے تو اس وقت کسی اور صورت سے شکار کے مرجانے کے احتمال کا اعتبار نہیں رکھا بلکہ اسے ختم کر دیا، اس کی علاوہ اس احتمال کو نظر انداز کر دینے کی ضرورت بھی باقی رہتی ہے، اس لئے کہ شکار کو تیر مارنے کے بعد وہ نظروں سے چھپ جایا کرتا ہے، اس لئے تمام باتوں کا خیال رکھتے ہوئے یہی نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، کہ ممانعت کی احادیث سے شکار کا حرام ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اس سے احتیاط کرنے کا حکم

ہے، اور غالباً ہم مالک کی بھی یہی مراد ہے، اس کے علاوہ اس جگہ ایک دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ غائب ہو جانے کی صورت میں جب خود ماریو والے کو یہ یقین نہ ہو کہ یہ شکار صرف میرے تیر مارنے سے ہی مرا ہے، تو اس وقت شکار حرام ہوگا، اور جب اپنے ہی تیر سے شکار کے مر جانے کا یقین ہو تب وہ مباح ہوگا، اسی لئے حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر تمہارا جی چاہے تو اپنا شکار کھاو یعنی اگر احتیاط کرنی چاہو تو اوٹی یہ ہوگا کہ نہ کھاؤ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو وحده الخ اور اگر شکاری اس غائب شکار کو پانے کے بعد اس میں اپنے تیر کے زخم کے علاوہ کسی اور قسم کا بھی زخم یا چوٹ کا نشان پائے تو اسے کھانا حلال نہ ہوگا، (ف) پس اس صورت میں اس کے حرام کرنے کی صراحت کر دی ہے، یعنی صاف صاف فرمادیا ہے کہ اسے نہ کھاؤ اور یہ نہیں فرمایا کہ اسے نہیں کھانا چاہئے، کیونکہ احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے لانه موهوم يمكن الاحتراز الخ: کیونکہ یہ ایسا معمولی اور موہومی احتمال ہے جس سے بچنا ممکن ہے اس لئے اسے حرام والہ ہی کہا جائے گا، بخلاف زمینی کیڑے مکوڑوں کے احتمال کے (ف) یعنی اگر اس کا احتمال ہو کہ اسے کیڑوں نے کاٹ کر مار دیا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ شکار کا زخمی ہو کر نظروں سے غائب ہو جانا معمولی بات ہے اور اکثر ہوتا رہتا ہے، لیکن نظروں سے غائب ہو کر شکار کے مردہ پانے کی صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ کسی زہریلے کیڑے نے اسے کاٹ کر مار دیا ہو، اگر ہر جگہ اسی احتمال کا خیال کیا جائے تو تقریباً لوگوں کا شکار کا خیال کرنا ہی ختم ہو جائے گا، حالانکہ اس کی ضرورت اتنی زیادہ ہوتی ہے، کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا جب تک کہ پورا احتمال نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس مردہ شکار میں شکاری کے تیر کے زخم کے علاوہ اور بھی کوئی دوسرا زخم پایا جا رہا ہو تو اس میں یہ احتمال نکل آتا ہے کہ دوسری چوٹ یا زخم سے وہ شکار مر اہو، مگر یہ احتمال ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتا ہے کہ جو بھی نظر سے غائب ہو اسے محالہ دوسرا زخم بھی لگا ہو، پس اس احتمال کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، لہذا ایسا شکار حرام ہو جائے گا، م، ک۔)

والجواب فی هذا الخ ابھی ہم نے تیر مار کر شکار کو زخمی کرنے اور اس کے بعد اس کے غائب رہ کر مردہ یا زندہ پانے جانے کی صورتوں میں احکام بیان کئے ہیں وہی تمام احکام ان صورتوں میں بھی ہوں گے، جبکہ کسی نے اپنے شکاری کتیا باز وغیرہ کو شکار پر چھوڑا اور کتے یا باز نے شکار کو زخمی کر دیا مگر وہ وہاں سے غائب ہو جانے کے کچھ عرصہ بعد مردہ پایا گیا کہ اگر شکاری اپنے شکار کو تلاش کر کے تھک کر نہ بیٹھا ہو تو اس شکار کا کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ اس زخم کے علاوہ دوسرا زخم اس میں نہ ہو، اور اگر دوسرا زخم ہو تو حلال نہ ہوگا۔

توضیح: اگر شکار کو کسی نے تیر مار لیا اس پر کتیا باز کو دوڑایا جس نے اسے زخمی کر دیا پھر شکاری اس کی تلاش میں رہا بعد میں وہ مردہ یا زندہ ملا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال واذا رمى صيدا فوقع فى الماء او وقع على سطح او جبل ثم تردى منه الى الارض لم يوكل لانه المتردية وهو حرام بالنص ولانه احتمال الموت بغير الرمي اذ الماء مهلك وكذا السقوط من عل يؤيد ذلك قوله عليه السلام لعدى رصى الله عنه وان وقعت رميتك فى الماء فلا تاكل فانك لا تدري ان الماء قتله او سهمك وان وقع على الارض ابتداء اكل لانه لا يمكن الاحتراز عنه وفى اعتباره سد باب الا صطياد بخلاف ما تقدم لانه يمكن التحرز عنه فصار الاصل ان سبب الحرمة والحل اذا اجتماعا وامكن التحرز عما هو سبب الحرمة ترجح احتياطاً وان كان ممالا يمكن التحرز عنه جرى وجوده مجرى عدمه لان التكليف بحسب الوسع فمما يمكن التحرز عنه موضع الى موضع حتى تردى الى الارض اورماه فوقع على رمح منصوب او قصبه قائمة

اوعلى حرف آخرة لاحتمال ان حد هذه الاشياء تطله ومما لايمكن الا احترازه ادا وقع على الارض كما ذكرناه اوعلى ما هو فى معناه كجبل اوظهر بيت اولبنة موصوعة او صخرة فاستقر عليها لان وقوعه عليه وعلى الارض سواء وذكر فى المنتقى لو وقع على صخرة فانشق بطنه لم يוכל لاحتمال الموت بسبب احتر الحاكم صححه الماچم الشهيد وحمل مطلق المروى فى الاصل على غير حالة الاشفاق وحمله شمس الائمة السرحسى على ما اصابه حد الصخرة فانشق بطنه بذلك وحمل المروى فى الاصل على انه لم يصبه من الاحرة الا ما يصبه من الارض لو وقع عليها وذلك عفو وهذا اصح وان كان الطير ماينا فان كانت الحراة لم تنعمس فى الماء اكل وان انغمست لا يוכל كما اذا وقع فى الماء.

ترجمہ: قدوریٰ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا زخمی ہو کر کسی چھت پر یا پہاڑ پر گرا اور وہاں سے لڑھک کر زمین پر گر اور مر گیا تو وہ کھانے کے لائق نہیں رہا کیونکہ یہ شکار متردیہ ہو گیا جو کہ نص قرآن سے حرام ہے، (ف) کیونکہ اس کے بارے میں یہ تحقیق نہیں ہو سکتی ہے، کہ وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح پانی میں یا پہاڑ سے گرا ہے،) و لا نہ احتمال الموت الخ اور اس دوسری دلیل سے بھی حرام ہے کہ اس شکار میں اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اس کے تیر کے علاوہ کسی اور وجہ سے بھی مرا ہو، کیونکہ پانی میں گرنے سے شاید پیٹ میں پانی چسے جانے سے مرا ہو کہ پانی بھی موت کا سبب ہو کر رہتا ہے، اسی طرح سے اوپر سے خواہ چھت سے ہو یا پہاڑی سے گرنے سے بھی تو موت پیدا کرتی ہے، اور اس احتمال کے تائید خود رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے جو آپ نے حضرت عدیٰ سے فرمایا تھا کہ جس جانور کو تم نے تیر مارا ہے اور وہ پانی میں گر کر مر گیا ہو تو تم اس کو نہ کھاؤ کیونکہ اس کے بارے میں تم کو یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی نے اسے مار ڈالا ہے یا تمہارے تیر نے اسے مارا ہے، رواہ مسلم۔

ولو وقع على الارض الخ اور اگر وہ شکار تمہارا تیر کھانے کے ساتھ ہی زمین پر گر پڑا ہو تو وہ کھیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس طرح گرنے سے بچنا عموماً ممکن نہیں ہوتا ہے، اگر اس صورت میں دوسرا احتمال پیدا کیا جائے تو پھر جانوروں کے شکار کا رد وازہ ہی بند ہو جائے گا، کیونکہ شکار چوٹ کھا کر اسی طرح زمین پر گرای کرتا ہے، برخلاف پہلی صورت کے، (ف) جبکہ شکار تیر کھا کر پیسے کسی اونچی جگہ چھت یا پہاڑ پر گر پڑا ہو وہاں سے ٹکراتے ہوئے زمین پر گرے اور گرتے وقت اس میں ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد زندگی باقی رہ گئی تھی، تو وہ مردار ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن ہے، (ف) اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

فصار الاصل ان الخ تو ان مسائل سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہوا کہ جب صحت اور حرمت دونوں کے اسباب کسی جگہ اکٹھے ہو جائیں اور اس میں حرمت کے سبب سے بچنا ممکن بھی ہو تو احتیاطاً حرمت کے سبب کو ترجیح دی جائیگی، اور اگر حرمت کے سبب سے بچنا ممکن نہ ہو تو اس کے ہونے کو نہ ہونے کے جیسا سمجھیں گے، کیونکہ شرعاً وسعت اور طاققت کے مطابق ہی کسی کو من عند اللہ ذمہ دار بنایا جاتا ہے، (ف) اور جب کسی چیز سے بچنا اپنے اختیار میں نہ ہو تو اس کا ذمہ دار بھی نہیں بنایا جاتا ہے، اس کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ جانوروں کا شکار کرنا جائز فرمایا گیا ہے، لیکن متردیہ اور موقوہ جانوروں کو حرام کہا گیا ہے، متردیہ سے مراد وہ جانور ہے جو پہاڑ یا چھت وغیرہ کسی اونچی جگہ سے گر کر مر جائے یعنی کسی جانور کی موت کا سبب بظاہر اسی طرح گر جانا ہو، اور موقوہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو دھکے یا چوٹ یا دبڑے کسی زخم کے بغیر مر جائے، پس کسی جانور کو تیر مارنے کی بعد دو حال سے خالی نہیں ہوگا، ایک یہ کہ اس تیر سے ایسا زبردست زخم ہوا ہو کہ وہ اسی وقت ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح بے جان ہو گیا ہو یا تا زیدہ زخم نہ ہو اب اگر وہ نہ بوج کی طرح بالکل بے جان ہو گیا ہو وہ خواہ پانی میں گرے یا کسی چیز سے زوردار ٹکرا جائے یا پہاڑ پر گر کر پھر زمین پر گرے اس میں کوئی فرق نہیں آئے گا یعنی ذبیحہ کی طرح حلال ہوگا، اور اگر زخمی ہونے کے بعد بھی اس میں اتنی جان باقی رہ گئی جو نہ بوج سے زائد ہو تو اب ان باتوں میں سے کوئی ایک بات ہو جانے سے اس کی موت کے دو اسباب

ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ پہلے تیر کے اثر سے ہی وہ مر گیا ہوگا، یا آخر سی سے مر جاتا یہ کہ شاید زندہ ہاتھ سجائے تو اسے ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

پھر اگر ایسا جانور پانی میں گر گیا یا پہاڑ پر گر کر آخر میں زمین پر آگیا جس سے اسے چوٹ آگئی تو اس میں اس بات کا زیادہ احتمال ہو جاتا ہے کہ تیر کے زخم کے سوا ان میں سے کسی سبب سے اس کی موت واقع ہوگئی ہو، اب اگر واقعہ اسی قسم کے کسی سبب سے وہ مرا ہو تو اسے مردار کا حکم دیا جائے گا، اور ہم اسی سبب کو اس پر غالب مانیں گی، کیونکہ اس کو حلال کہہ لینے کے مقابلہ میں حرام کہہ دینے سے بچنا ہی زیادہ اہم بات ہوگی، اس لئے کہ اگر شکاری نے اسے حلال صورت میں کھیا تو اس کی کوئی گرفت نہ ہوگی، اور اگر برعکس وہ حرام ہو گیا اور اسے کھیا جائے تو مستحق جہنم ہونا پڑے گا، لہذا اس سے بچنا ضروری ہوگا، کیونکہ آدمی ایسے شکار کے کھانے سے بچ سکتا ہے، جو تیر کے زخم کھا کر اس طرح ٹکرا کر یا چوٹ پا کر مرے اس لئے کہ اس کے ہر شکار کو اسی طرح چوٹ کھا کر مرنا لازمی بات نہیں ہوتی ہے، کہ ایسا اللہ تبارک و تعالیٰ ہوتا ہے، اگر کوئی کہے کہ جس جانور کا بھی شکار کیا جائے گا وہ تو ضرور زمین پر دھم سے گرے گا تو اس میں بھی اس بات کا احتمال باقی رہ جائے گا کہ وہ بھی اسی گرنے اور اس کے صدمہ سے مرا ہو، ایسا ہونے سے آدمی کا ہر شکار حرام ہو جائے گا، پس اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں تو یقینی ہے کہ شکار کو تیر لگنے سے لامحالہ فوراً ہوا پھیر کر زمین پر گرنا ہی ہوتا ہے، لیکن وہ وہ حال سے خالی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ جانور یا ہرن وغیرہ چرندوں میں سے ہوگا تو اس کے لئے اس طرح گرنا موت کا سبب نہیں بنتا ہے جب تک کہ وہ کافی اونچے نہ گرے، اور زیادہ اڑنے والے جانوروں یعنی پرندوں میں سے ہوگا تو وہ زمین پر گرنے تک اپنی اصلی قوت رکھتا ہے اسی سے زمین پر گرنے سے اس کی موت واقع نہیں ہوتی ہے، کیونکہ گرد و ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح ہے جس ہو کر گر رہا ہے تو گرنے سے پہلے ہی وہ ختم ہو چکا ہے۔

گر اس میں کچھ جان باقی ہو تو وہ اپنی طاقت سے خود کو کچھ سنبھالنے ہوئے گرے گا پھر مرے گا، اس وقت وہ زخم و چوٹ کھا کر مرے گا، اس کے برخلاف اگر وہ پہاڑ سے ٹکرائے گا تو ٹکرائی اس کی موت کا سبب بن جائے گا، پھر ہر شکار چرند و پرند و پرندہ زمین پر گرتا ہے جسے بچنا شکاری کے بس کی بات نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے جب شکار کو حلال کیا تو قطعی طور سے یہ نہیں کہا ہے کہ پرندہ کسی طرح بھی زمین پر گرنے نہ پائے کیونکہ کسی بھی شکار کو زمین پر گرنے نہ دینے شکاری کے بس میں نہیں ہوتا ہے، جبکہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا ہے کہ ہم نے کسی پر بھی اس کی وسعت اور طاقت سے زیادہ تکلیف مقرر نہیں کی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جس ذات نے شکار کرنے کو حلال کیا ہے اس نے اس شکار کے ذرات سے بچنے کا حکم نہیں دیا ہے، تو ان باتوں سے ہمیں یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ شکار کرنا ہرے لئے حلال کر دیا گیا، اور جو چیز اس شکار کے لوازمات میں سے اس طرح کی ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور جو چیز ایسی نہ ہو یعنی شکار کے سنے اس کا ہونا لازم نہ ہو تو اس سے بچنا ممکن ہوگا، اس سے شاید کہ اسے معاف کر دیا جائے یا اس کا اعتبار کر لیا جائے، لیکن جب اس کے بارے میں ہمیں کوئی حکم صراحت کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکا تو ہم نے اسی کا اعتبار کیا اس میں احتیاط پر عمل ہو جاتا ہے۔

فمما یمکن النحر الخ۔ پس جن چیزوں سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے (اور ان کی وجہ سے شکار کو حرام رکھا جاتا ہے) یہ ہے کہ شکار زخمی ہونے کے بعد درخت پر گرا (یعنی ہرن وغیرہ جن کے متعلق یہ گمان ہو کہ وہ درخت پر گرنے کی وجہ سے ہی مرا ہے)، یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا پھر وہاں سے زمین پر گرا (ا) تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ وہ شکار زمین پر آنے سے درخت یا دیوار یا اینٹ سے ٹکرانے اور اس کی چوٹ سے مر گیا) او دماہ وهو علی حلح یا شکاری نے پھر جانور کو پہاڑ پر دیکھ کر تیر مارا اور وہ زخمی ہو کر وہاں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ پر لڑھکتا ہوا گر تا پڑا زمین تک آگیا (ب) تو زیادہ تر احتسابی بات کا رہتا ہے کہ وہ اس میں چوٹ پر چوٹ کھاتا ہوا مر گیا ہو، اور اس کے کھانے سے بچنا ممکن ہے اس لئے کہ ہر شکار کے ساتھ ایسی حادثہ پیش آنے کا رزم نہیں ہوتا ہے،) او دماہ فوقع الح یا شکاری نے کسی جانور کو تیر مارا (اسے تیر گا مگر حتیٰ زیادہ چوٹ

نہیں لگی کہ وہ مذبح کے جیب ہو جائے پھر وہ وہاں سے نیچے کی طرف ایک کھڑے ہوئے نیزہ پر گر آیا کھڑے نرکل پر گر آیا تختہ اینٹ کی نوک یا دھار پر گرا، (ف) تو ایسے زخمی یا مردہ شکار کے کھانے سے بھی احتراز کرنا چاہئے۔

لا احتمال ان هذه الخ: اس احتمال کی وجہ سے کہ اس شکار کو ان ہی چیزوں نے رد الاہواں احتمالات کی رہنے کے باوجود ہر شکار کے ساتھ ایسے ہی حادثات کا پیش آجانا لازمی بات نہیں ہے، اس لئے ان کے کھانے سے بچنا ممکن ہے، ساتھ ہی ان کے معاف ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے، لہذا احتیاط ان کو حرام ہی سمجھا جائے گا، اور اسی طرح، حیاط کرنا واجب ہوگا (وصلا یسک الاحتراز الخ: اور ان صورتوں میں سے جن سے بچنا ممکن نہیں ہے یہ بھی کہ جب شکار زخمی ہونے کے بعد زمین پر اس طرح گرے جیسے کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے، (ف) یعنی کسی چیز سے ٹکرائے بغیر براہ راست زمین پر گرے تو اسے کھانا جائز ہوگا کیونکہ ہر شکار کا زمین پر گرنا لازمی بات ہے)۔ او علی ما ہو فی معناه الخ یا وہ شکار تیر کھ کر کسی ایسی چیز پر گرنا جو زمین پر گرنے کے معنی میں ہو مثلاً پہاڑ یا چھت یا جگی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گر کر وہیں پر رہ گیا، (ف) یعنی وہاں سے پھر زمین پر نہیں گرا تو گویا وہ براہ راست زمین ہی پر گرا)۔ لان وقوعه الخ: کیونکہ ایسے شکار کان چیزوں پر گرنا، اور براہ راست زمین پر گرنا برابر ہے، (ف) اس جگہ کچی اینٹ کی قید سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کچی اینٹ کی جیسی دھار نہیں ہے جس سے دوسرا احتمال نکل آئے۔

وذكر في المنقح الخ: اور حاکم شہیدؒ نے المنقحی میں فرمایا ہے کہ اگر وہ شکار کسی پتھر پر گرا جس سے اس کا پیٹ پھٹ گیا تو وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا، کیونکہ اس میں دوسرا یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے، کہ وہ جانور تیر کے زخم کے سوا دوسرے سبب سے مرا ہو، (ف) جینی پتھر کی چوٹ کھانے سے اس کا پیٹ پھٹا اور وہ مر گیا ہو) وصححه الخ اور حاکم شہیدؒ نے اس قول کو ذکر کرنے کے بعد خود ہی اس کی تصحیح بھی کر دی ہے، (ف) لیکن امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ اگر پتھر پر گر کر پھر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، حالانکہ یہ حکم مطلق ہے کہ خواہ اس کا پیٹ پھٹا ہو یا نہ پھٹا ہو، اور اس میں یہ بات بھی ممکن ہے کہ پتھر پر گرنے میں اس کی چوٹ کا اثر اور صدمہ ظاہر نہ ہو، اسی بناء پر حاکم شہیدؒ نے اس کو اس طرح صحیح فرمایا ہے کہ اگر پتھر کی چوٹ کا اثر ظاہر نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا وحمل المطلق الخ۔ اور حاکم شہیدؒ کے کلام کو ایسی حالت میں محمول کر دیا کہ جب وہ شکار کو پتھر کی دھار لگ گئی ہو یعنی اس کے دھار سے اس کا پیٹ پھٹا ہو، (ف) اس طرح صرف پتھر پر شکار گرنے سے وہ حرام نہیں ہوگا، بلکہ پتھر پر گرے یا زمین پر گرے دونوں حالتیں برابر ہوں گی، لیکن اگر پتھر پر گرنے سے اس کو اس پتھر کی دھار سے چوٹ اور زخم پہنچے تب وہ حرام ہو جائے گا۔

وحمل المروى في الاصل الخ: اور شمس الدینؒ نے مبسوط کی اس روایت کو اس حالت پر محمول کیا ہے کہ شکار کو پختہ اینٹ یا پتھر سے غیر معمولی چوٹ نہیں پہنچی ہو، بلکہ صرف اتنی سی چوٹ لگی ہو جو عموماً زمین پر گرنے سے لگ سکتی ہے، جبکہ اتنی چوٹ قابل معافی ہوتی ہے، (ف) چنانچہ خود ان صورتوں میں جن سے بچنا ممکن ہوتا ہے، یہ صورت بیان کی گئی ہے، کہ ایک شکار کسی کچی اینٹ پر کچھ اس طرح گرا کہ جس کی دھار سے سخت چوٹ لگ گئی ہو، تو اسی صورت کا پتھر سے چوٹ آنے میں بھی اعتبار ہوگا، پس امام محمدؒ کا کلام جو مبسوط میں مذکور ہے اس میں کچھ تخصیص نہ ہونے کی اس بات پر درست پائی جاتی ہے کہ اس کی مراد یہی ہے کہ پتھر پر پڑنے کے گرنے سے اسے زائد کوئی خاص چوٹ نہ پہنچی ہو، مصنفؒ نے فرمایا کہ یہی معنی مراد یہاں بہت ہی صحیح ہے، (ف) یعنی شمس الدینؒ نے جس طرح مفہوم کو متعین کیا ہے یہی اصح ہے، کیونکہ اگر وہ شکار زمین پر اس طرح گرے کہ اس کا پیٹ پھٹ جائے تو اسے کھانا حلال ہوگا، اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے یا نہ پھٹے، ہر صورت وہ حلال ہوگا، جیسے کہ مبسوط میں بیان کیا گیا ہے، البتہ اگر پہاڑ میں پتھر کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی دھار سے پیٹ پھٹ جائے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، لہذا شکار کا زمین پر گرنا اور پہاڑ پر ٹھہرنا دونوں صورتوں کا حکم برابر ہوگا، پھر اوپر میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ شکار

کے حرام ہونے کے جتنے اسباب ہیں اور ان سے بچنا ممکن بھی ہے وہ پانی میں ڈوب کر مرنا ہے، لیکن کچھ جانور فطرۃ پانی کے ہی ہوتے ہیں یعنی وہ پانی میں بھی زندہ رہتے ہیں، اسی لئے مصنف نے فرمادیا ہے۔

وان كان الطير مائيا الخ: اور اگر جس پرندہ کو تیر سے شکار کیا گیا ہو وہ پانی ہی کا جانور ہو (ف یعنی جو پانی میں زندہ رہتا ہے)، تو اس کا حکم یہ ہو گا کہ فان كانت الجواحة الخ اگر اس پانی والے جانور کا زخم پانی میں نہ ڈوبا ہو تو وہ کھایا جاسکے گا، (ف: کیونکہ پانی اس کے زخم کے اندر نہیں پہنچا ہے تو بات اس پرندہ کے تیر سے زخمی ہو کر مرنے کی قوی دلیل ہوگی)۔ وان انغمست الخ: اور اگر اس پرندہ کا زخم پانی میں ڈوب گیا ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہو گا، (ف کیونکہ پانی کا جانور اگر چہ پانی میں بھی زندہ رہتا ہے، وہ بھی زخمی ہو کر پانی میں زندہ نہیں رہ سکتا ہے، اس لئے اس کے متعلق بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے ہی مرا ہے۔ کما اذا وقع الخ جیسے کہ خشکی کا جانور پانی میں گر کر مر گیا ہو، (ف کہ وہ پرندہ بھی حرام ہو جاتا ہے، اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا ہے، ع۔

توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا چھت یا پہاڑ پر گر پھر وہاں سے زمین پر گر اور مر گیا، یا تیر کھاتے ہی وہ زمین پر گر کر مر گیا، ان مسائل کی اصل اور تفصیل، ایسی چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن ہو مگر ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، ان چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن نہ ہو، اور ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وما اصابه المعراض بعرضه لم يוכל وان جرحه يוכל لقوله عليه السلام فيه ما اصاب بحدہ فكل وما اصاب بعرضه فلا تاكل ولا نه لا بدمن الجرح ليحقق معنى الذكاة على ما قدمناه قال ولا يוכל ما اصابه البندقة فمات به لانها تدق وتكسر ولا تجرح فصار كالمعراض اذا لم يخزق وكذلك ان رماه بحجر وكذلك ان حرحه قالو تاويله اذا كان ثقيلا وبه حدة لاحتمال انه قتله بقتله وان كان الحجر خفيفا وبه حدة يحل لتعين الموت بالجرح ولو كان الحجر خفيفا وجعله طويلا كالسهم وبه حدة فانه يحل لانه يقتله بجرحه ولو رماه بمرورة حديدية ولم تبضع بضعا لا يحل لانه قتله دقاو كذا اذا رماه بها فان راسه اقطع او داجه لان العروق تنقطع بقتل الحجر كما تنقطع بالقطع فوق الشك اولعله مات قبل قطع الاوداج ولو رماه بعصا او بعود حتى قتله لا يحل لانه يقتله ثقلا لاجرحا اللهم الا اذا كان له حدة يصعب بضعا فحينئذ لا بأس به لانه بمزلة السيف والرمح.

ترجمہ: اور بغیر پھل کے تیر نے جس شکار کو اپنی نوک کی بجائے اپنی ڈنڈی سے مارا ہو، (یعنی تیر کی نوک سے نہیں بلکہ اس کی لکڑی یا ڈنڈی سے لگ کر وہ مر گیا ہو تو) وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اسے زخمی کر دیا ہو تب وہ کھایا جائے گا لقوله عليه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے معراض (بروزن معراج بغیر پھل کے تیر) کے بارہ میں فرمایا ہے کہ معراض نے جس شکار کو اپنی دھار سے مارا ہو، اسے تم کھاؤ، اور جس شکار کو اس نے اپنی ڈنڈی سے مارا ہو اسے نہ کھاؤ، (ف انسانی وغیرہ نے صحیح سندوں کے ساتھ اس کی روایت کی ہے)۔ ولانہ لا بد الخ اور اس قیاس کے موافق ہونے کی وجہ سے بھی کہ ذبح کے معنی پانے کے لئے زخم کرنا بھی ضروری ہے جیسا کہ اس سے پہلے بارہا بیان کیا ہے، (ف اسی لئے حدیث کی کچھ روایتوں میں اس طرح ہے کہ اگر تیر خرق کرے یعنی زخمی کر دے تو اسے کھاؤ اور اگر لکڑی کی چوٹ سے اسے مار ڈالے تو وہ وقید یعنی موقوفہ

(دھکا کھایا ہوا) ہو جاتا ہے، اسی سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ تیر کی دھار سے شکار کا زخمی ہونا ضروری ہے، اسی لئے اگر کوئی شکار کسی لاش کی چوٹ سے کچل کر پاش پاش ہو جائے تو بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا یعنی وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا۔

وقال ولا یوکل الخ قدورئی نے فرمایا ہے کہ جس شکار کا غلہ (گولی) لگا جس سے وہ مر گیا ہے جسے ذبح کر دیا گیا تو وہ حلال ہو کر کھایا جائے گا البتہ اگر وہ اس سے پہلے مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا) لانہا تدق الخ کیونکہ ایسی گولی جسے لگتی ہے، اسے جو زخمی کر دیتی ہے لیکن اسے کاٹی نہیں ہے۔ فصار کالمعروض الخ اس لئے یہ معروض کے جیسا ہو گیا جبکہ اس سے زخمی نہ ہوا ہو، (ف) یعنی گولی کا شکار ایسا ہو گیا جیسے معروض (تیر) کا وہ شکار جو اس کی نوک یا پھل کے لگنے سے تو زخمی نہ ہوا ہو، البتہ اس کی ڈنڈی کی چوٹ سے مر گیا ہو) وكذلك ان رماه الخ اسی طرح سے اگر شکار کو پتھر پھینک کر مارا (ف) اور وہ مر گیا تو حلال نہیں ہوگا) وكذلك ان جرحه الخ اسی طرح سے اگر پتھر نے شکار کو زخمی کر دیا ہو تو بھی وہ کھایا نہیں جاسکے گا، (ف) اس جگہ اگر کوئی یہ کہے کہ پتھر کی چوٹ سے چیز چور چور ہو جاتی ہے تو اس کے زخمی کرنے کا یہ مطلب ہوگا۔

قالوا اتاویلہ الخ تو مشائخ نے اس کا مطلب یہ نکالا ہے کہ پتھر وزنی ہو اور اس میں کسی طرف دھار بھی ہو (ف) تو وہ جانور اس کی دھار سے زخمی ہو جائے گا، اس کے باوجود وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا) لاحتمال انه الخ کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ جانور اس پتھر کے وزن اور دباؤ سے مرا ہو، (ف) بلکہ یہی ظاہر ہے، کیونکہ بڑا اور وزنی پتھر تو زخم کئے بغیر یونہی بھی مار ڈالنے کا سبب بن جاتا ہے) وان كان الحمر الخ اور اگر ہلکا پتھر ہو مگر دھار دار ہو تو اس سے وزنی ہو کر موت ہونے کی صورت میں وہ شکار حلال ہوگا، کیونکہ اس میں یہ بات یقینی متعین ہو جاتی ہے کہ شکار زخمی ہونے کی وجہ سے ہی مرا ہے، (ف) معلوم ہوتا چاہئے کہ مصنف ہدایہ کی عادت یہی ہے کہ کسی مسئلہ میں اختلاف فقہاء ہوتا ہے تو حفظ قاعدہ اسے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ اس جگہ بھی ایسا ہی ہے، اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ظہر الروایۃ میں جیسا مطلق حکم مذکور ہے جینی پتھر کا دار ہو زخمی بھی حرام ہے کہ یہ عادت مطلق ہے یعنی وہ پتھر بھاری ہو یا ہلکا ہو بہر صورت مطلقاً حرام ہے، اس کی تائید ظاہر حدیث سے ہوتی ہے جس میں ڈھیلے اور پتھر کے بارے میں فرمایا گیا ہے، کہ ان سے شکار تو نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ آنکھوں کو پھوڑا اور دانتوں کو توڑا جاسکتا ہے، جیسا کہ صحاح کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اور حضرت ابن عمر سے صحیح روایت سے ثابت ہے کہ غلہ کا مارا ہوا مو قذوہ ہے، چنانچہ حاکم شہید نے کافی میں ذکر فرمایا ہے کہ غلہ، پتھر، و معروض (تیر) اور چھڑی اور ان جیسی چیزوں کا مارا ہوا جانور حلال شکار نہیں ہے، اگرچہ یہ چیزیں جانور کو زخمی کر دیں کیونکہ یہ چیزیں شکار کو کاٹی نہیں ہیں، البتہ اگر ان میں سے کسی کو کسی طرح لٹب لٹبا کر تیر کی طرح دھار دار بنایا جائے، اتھی، غ۔ ان مسائل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ بندوق سے گولی مار کر یا چھرے مار کر اگر کسی جانور کو شکار کیا گیا ہو تو اس کو ذبح کئے بغیر کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ گولی بہت زیادہ طاقت سے چوٹ پہنچا کر بدن کو توڑتی ہوئی اندر داخل ہوتی ہے، سی وجہ سے اس میں زخم آجاتا ہے، اس کے علاوہ حاکم شہید کا قول اس بات پر صریح ہے کہ جانور کو صرف زخمی کر دینا ہی اس کو کھانے کے لئے کافی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کا بدن کو پھاڑ دینا بھی شرط ہے، اور غلہ کی طرح گوشت کاٹنے کی بات یہاں بھی نہیں ہے، بس ان دلائل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جن لوگوں نے بندوق کی یا عیال کی گولی سے مار کر شکار کرنے کو جو حلال سمجھ لیا ہے یعنی اس کے بعد ذبح کی شرط نہیں لگائی ہے، وہ غلط اور خطا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ولو كان الحمر حقیفا الخ اور اگر پتھر ہلکا ہو اور اسے ابن کر کے پتھر تیر کی طرح دھار دار بنالیا گیا ہو تو اس سے شکار کئے ہوئے جانور کو کھانا حلال ہوگا، کیونکہ وہ پتھر شکار کو کاٹ کر زخمی کر کے قتل کرے گا۔ ولو رماه معروۃ الخ اور اگر کسی شخص نے دھار دار پتھر سے شکار کو مارا اور پتھر نے شکار کے بدن کو نہیں کاٹا تو شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اس پتھر نے شکار کے برداشت کو چور کر کے مار ڈالا ہے وکذا اذا رماه بها الخ سی طرح اگر کسی نے شکار پر وہ پتھر پھینک کر مارا

جس نے اس شکار کے سر کو بدن سے جدا کر دیا، یا اس نے گردن کی رگوں اور حقوں و مری کو کاٹ دیا، (ف) تو یہ شکار بھی حلال نہ ہوگا، اگرچہ دھار دار پتھر سے ذبح کرنا جائز ہے لکن العروق الخ کیونکہ گردن کی یہ رگیں تو پتھر کے دباؤ یا وزن اور چوٹ سے کٹ جاتی ہیں جیسے کہ ذبح کرنے سے بھی کٹتی ہیں اس لئے اس مسئلہ میں یہ شبہ پیدا ہوا (ف) کہ شاید اس وقت ان رگوں کا کٹنا پتھر کو پھینک کر مارنے کی چوٹ سے ہوا ہے، اس کے برخلاف جب سنگ مرمر کو ہاتھ میں لے کر اس کی دھار سے ذبح کرے۔

اولعلہ مات قبل الحج اور اس میں یہ شک بھی باقی رہتا ہے کہ وہ شکار گردن کی رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر چکا ہو، (ف) جتنی پتھر کی چوٹ لگنے کے ساتھ ہی مر چکا ہو، اس لئے یہ یقین نہیں رہتا ہے، کہ رگوں کے کٹنے سے ہی وہ شکار مرا ہے، ولو رماء بعصا الحج اور اگر شکار کو لاٹھی یا چھڑی مارنے سے ہی وہ مر گیا ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ موٹی لاٹھی یا پتلی چھڑی کی چوٹ سے بھی شکار مر جاتا ہے، اس کے سوائے اسے زخمی کرنے کی شرط نہیں رہتی ہے، (ف) کیونکہ زخمی ہونا تو دھار دار سے ہوتا ہے جبکہ نہ لاٹھی میں دھار ہوتی ہے، اور نہ چھڑی میں (اللهم ادا كان له الحج البتہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر عام ہے کہ کوئی صورت بھی اس کے حلال ہونے کی اس سے بہتر نہیں کہ لاٹھی یا چھڑی میں ایسی دھار ہو کہ اس کے لگنے سے بدن میں زخم پڑ جائے اس سے اگر شکار کو زخم آگیا ہو تو اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسی چھڑی یا لاٹھی تو ایسی نیزہ کے حکم میں ہو جائیگی، (ف) پھر بھی اس میں بہتر یہی ہوگا کہ آدمی اسے نہ کھائے کیونکہ اس میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جانور لاٹھی کی چوٹ کھ کر ہی مرا ہو، جتنی زخمی ہونے سے پہلے ہی صرف چوٹ کھ کر اس کی جان نکل گئی ہو، اس لئے وہ مردار ہو گیا ہو۔

توضیح اگر شکار پر تیر چلایا گیا اور اس شکار کو اس کا پھل لگنے کی بجائے اس کی ڈنڈی لگ گئی

اور وہ مر گیا، اگر کوئی شکار غلیل کے غلہ یا بندوق کی گولی سے مر گیا ہو، یا شکار کو ڈھیلا یا پتھر

پھینک کر مارا گیا اور وہ گر کر مر گیا، مسائل کی تفصیلات، اقوال فقہاء، و ما کل مفصلہ

والاصل فی هذه المسائل ان الموت اذا كان مصافا الى الحرح بيقين كان الصيد حلالا لا وادا كان مصافا الى الثقل بيقين كان حراما وان وقع الشك ولا يدري مات بالحرح او بالثقل كان حراما احتياطاً وان رماء بسيف او بسكين فاصابه بحده فحرحه حل وان اصابه بقعا السكين او بمقبض السيف لا يحل لانه قتله دفا والحديد وغيره فيه سواء ولو رماء فحرحه ومات بالحرح ان كان الحرح مدميا يحل بالاتفاق وان لم يكن مدميا فكدلك عند بعض المتأخرين سواء كانت الحراحة صغيرة او كبيرة لان الدم قد يحتبس بصيق المسد او غلط الدم وعند بعضهم بشرط الادماء لقوله عليه السلام ما ابهر الدم واقرى الا وادح فكل شرط الانهار وعند بعضهم ان كانت كبيرة حل بدون الادماء وان كانت صغيرة لا بد من الادماء

ترجمہ اور مذکورہ مسائل یعنی کیسے اور کن جانوروں کے شکار کے بدن کو ذبح بھی کرنا ضروری ہوتا ہے، اور کن میں بغیر ذبح کئے بھی ان شکاروں کو کھانا جائز ہوتا ہے، اس کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگر کسی شکار کے بارے میں اس کی موت کے بعد یہ یقین ہو کہ وہ تیر کا زخم کھانے سے ہی زخمی ہو کر مرا ہے اور اس کی موت میں دوسری کوئی بات نہیں ہوئی تھی تو وہ شکار حلال ہوگا وادا كان مصافا الى الثقل الحج اور اگر اس کی موت کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ کسی چیز کے وزن پڑنے یا چوٹ کھانے سے ہی مرا ہے تو یہ شکار حرام ہوگا وان وقع الشك الحج اور اگر اس کی موت یقین کے ساتھ کسی بات کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی ہو، بلکہ اس میں شک پڑ گیا ہو اور کسی طرح یقین حاصل نہیں ہوتا ہو، کہ وہ زخم کھانے ہی کی وجہ سے مرا ہے، یہ کسی چیز کے وزن کے دباؤ کی وجہ سے مرا ہے، تو اس صورت میں بھی احتیاط اس کے کھانے کو حرام ہی کہہ جائے گا۔

ولو رماہ سیف الح اور اگر کسی نے شکار کو اپنی تلوار یا چھری پھینک کر مارا اور وہ دھار کی طرف سے اسے لگی جس سے وہ جانور گھٹل ہو کر مر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اور اگر تلوار یا چھری اس جانور کو دھار کی طرف سے نہیں بلکہ اس کی پشت کی طرف سے لگی یا تلوار کا قبضہ یا دستہ لگنے سے وہ مرا ہو تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس چوٹ نے اس شکار کو چور کر کے مار ڈالا ہے، اور اس مسئلہ میں خولہ ہوے گا سالمان ہو یا کوئی دوسری چیز پتھر وغیرہ ہو سب کا حکم برابر ہے، (ف) یعنی زخمی کرنا اور پھنڈا نہ شرط ہے، اور جس سے چوٹ لگی ہو وہ خولہ ہو یا اس کے علاوہ دوسری چیز ہو، یہاں تک کہ اگر کسی نے شکار کو جوے کی دھار دار چیز سے مارا مگر اتفاقاً اس کی دھار سے وہ زخمی نہ ہو کر اس کی چوٹ لگنے سے مر گیا تو وہ شکار مردار ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے تلوار یا چھری وغیرہ کی صورت میں بیان کیا جا چکا ہے۔

ولو رماہ فحر ح الح اور اگر کسی نے شکار کو تیر پھینک کر مارا جس سے شکار زخمی ہو گیا اور اسی زخم سے وہ مر گیا، پس اگر زخمی ہونے سے خون بہہ گیا ہو تو وہ شکار بالاتفاق حلال ہوگا، اور اگر زخمی ہونے کے باوجود اس سے خون نہ نکلا ہو تو بھی بعض فقہاء کے نزدیک وہ حلال ہوگا، خواہ اس کا زخم چھوٹا ہو یا بڑا ہو کیونکہ کبھی کبھی راستہ تنگ ہونے کی وجہ سے یا زیادہ گاڑھ خون ہونے کی وجہ سے زیادہ مقدار میں نہیں نکل پاتا ہے یا رک جاتا ہے، (ف) اس بناء پر خون رک جانے سے اس کے اضطراری ذبح میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے،) وعند بعضهم الح اور بعض مشائخ کے نزدیک اس زخم سے خون کا بہہ جانا بھی شرط ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شکار کا خون بہہ جائے اور اس کی گردن کی رگیں کٹ جائیں تو تم اس کو کھاؤ، (ف) یعنی ایسے تیر وغیرہ سے ذبح کیا ہوا شکار حلال ہے اس لئے اسے کھانا جائز ہوگا، جیسا کہ ان دو حدیثوں سے ظاہر ہوتا ہے، پہلی وہ ہے جو حضرت رافع بن خدیج سے صحاح ستہ میں مروی ہے اور دوسری ابن ابی شیبہ سے مروی ہے کہ اس حدیث میں خون نہ بہا دینے کی شرط لگائی ہے۔) وعند بعضهم الح اور بعض مشائخ کے نزدیک اگر زخم بڑا لگ گیا ہو تو اس سے خون نہ بہے بھی شکار حلال ہوگا، اور اگر تھوڑا سا زخم لگا ہو تو اس میں خون کا بہنا ضروری ہوگا، (ف) حاصل یہ ہوا کہ ان مشائخ کے نزدیک گویا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ زخم بڑا ہونے کی صورت میں اس بات کا یقین ہو جاتا ہے، کہ اس شکار کے مرنے کی وجہ سے اس کا زخم خون ناسی ہے اس میں اگر خون نہ بھی بہا ہو تو اس کی کوئی خاص وجہ ہو گئی ہوگی، اس لئے اس سے اس سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اور اگر ہلکا اور معمولی سا زخم لگا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ جانور کے حلال ہونے کے لئے اس کا خون بہنا جو اصل شرط ہے اس کے قائم مقام یہ معمول زخم نہیں ہو سکا ہے، اسی شک کی وجہ سے حرمت کے پہلو پر احتیاطاً عمل کیا جائے گا۔

توضیح کن صورتوں میں شکار کو بغیر ذبح کئے ہوئے بھی کھانا جائز ہے، اور کن صورتوں میں اسے ذبح کرنا ضروری ہے اس کے سبب فقہاء کا بیان کردہ قاعدہ کلیہ، کسی شکار کو تیر، تلوار یا پتھر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بعد اس کو کھانا جائز ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، مفصل دلائل

ولو دبح شاة ولم یسل مہ الدم قیل لا تحل وقیل تحل ووجه القولین دحل فیما ذکرنا واداء اصاب السهم

طلب الصيد او قرہ فان ادماه حل والا فلا وهذا یؤید بعض ما ذکرناہ

ترجمہ اگر کسی نے ار دة بکری ذبح کی اس سے خون نہیں بہا، تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حال نہ ہوگی (ف) اور شیخ ابو القاسم الصفار کا یہی قول ہے) وقیل تحل اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ حلال ہوگی (ف) اور شیخ ابو بکر، الکاف کا یہی قول ہے) ووجه القولین الح ان دونوں اقوال کی دلیل بھی اوپر کے بیان میں ذکر کر دی گئی ہے، (ف) ساتھ ہی شیخ ابو بکر کے قول کی ترجیح بھی بیان کر دی گئی ہے، اور اس پر عماد کرتے ہوئے غایۃ البیان کے اندر شکار کی بحث میں اس صورت میں جبکہ خون

بہاؤ بعض متاخرین کے قول کو ترجیح دیتی ہے، اور کہا ہے کہ میرے نزدیک یہی قول اصح ہے، لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں رہنی چاہئے کہ بندہ مترجم نے تیسرے قول کی جو وجہ بیان کی ہے وہ ختم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ذبح کی صورت میں رگوں کا کاٹ دینا ہی لازم ہے، بخلاف معمولی زخم لگنے کے، کیونکہ غیر اختیاری ذبح میں صرف خون بہا دینا ہی اس کو ذبح کر دینے کے قائم مقام ہوتا ہے، اور جب یہاں پر خون بھی نہیں بہا تو اس کے حلال ہونے میں تاثر ہو جاتا ہے، بالخصوص جبکہ اسی بات میں شک ہو کہ اس کا زخم خون بہنے کے قابل نہ ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

و اذا اصاب السهم الخ اور جب شکار کے کھریا سینگ میں تیر لگا اگر اس سے خون نکل گیا تو حلال ہو گا ورنہ نہیں، اور یہ قول ہمارے گزشتہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے، (ف) یعنی شیخ ابو القاسم الصغریٰ کے قول کی تائید کرتا ہے، کیونکہ انہوں نے خون بہانے کی شرط لگائی ہے، یعنی میں ایسا ہی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ گزشتہ قول میں سے دوسرے قول کی تائید کرتا ہے، کیونکہ اصل گفتگو تو شکار کے بارے میں ہے، اس مسئلے سے اس بات کے جاننے کا فائدہ حاصل ہوا کہ شکار وغیرہ کی صورت میں ذبح اضطراری اختیاری ذبح کے قائم مقام اس سے تسلیم کیا گیا ہے، کہ ذبح کرنے سے مقصود اس کے ندر موجود ناپاک خون کو کسی طرح سے نکال دینا ہوتا ہے، کیونکہ شکار ہر صورت اور ہر وقت میں اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اختیار سے کام لے کر اس کی گردن کی رگوں کو ہی کاٹا جاسکے اس لئے اس کی تخصیص کو معف کر دیا گیا ہے، اسی لئے اگر کسی طرح بھی خون نہ نکلے تو اس کو اختیاری کے قائم مقام نہیں کہا جاسکے گا، اور یہ بات تو بالاتفاق جائز اور ثابت نہیں ہے کہ ہر حال میں اور مستقل اضطراری کو قائم مقام مان لیا جائے بلکہ مشروط ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے بکری ذبح کرتے ہوئے اس کی گردن کی ساری رگیں کاٹ دیں پھر بھی ان سے خون نہیں نکلا، اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جو اس کے کھریا سینگ میں لگا تو ان جانوروں کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ

قال و اذا رمی صيدا فقطع عصوا مه اكل الصيد لما يباه ولا يוכל العصور وقال الشافعي اكل ان مات الصيد منه لانه مباح بدكاة الاضطراب فيحل المبان والمباح مه كما اذا ابين الراس بدكاة الاحتيار بخلاف ما اذا لم يمت لانه ما ابين بالدكاة ولما قوله عليه السلام ما ابين من الحي فهو ميت ذكر الحي مطلقا فيصرف الى الحي حقيقة وحكما العصور المباح بهذه الصفة لان الماس مه حي حقيقة لقيام الحيوية فيه وكذا حكما لانه تنوهم سلامته بعد هذه الحراة ولهذا اعتبره الشرع حتى لو وقع في الماء وفيه بهذه الصفة يحرم وقوله ابين بالدكاة قلما وقوعه لم تقع ذكاة لبقاء الروح في الباقي وعذر زواله لا تطهر في الماس بعدم الحيوية فيه ولا تعبئة لزوالها لان انفصال فصار هذا الحرف هو الاصل ان المباح من الحي حقيقة وحكما لا يحل والماس من الحي صورة لا حكما يحل وذلك بان يبقى في المبان مه حيوة بقدر ما يكون في المدبوح فانه حيوة صورة لا حكما ولهذا لو وقع في الماء وبه هذا القدر من الحيوة او تردى من جبل او سطح لا يحرم فتحرح عليه المسائل

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کے گوشت کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر خود وہ جانور مر گیا، تو وہ جانور کھیا جاسکے گا کیونکہ ہم نے اس کی دلیل پہلے بیان کر دی ہے کہ است زخمی کر کے مارا گیا ہے، اب تیر سے کٹے ہوئے ٹکڑے کو نہیں کھیا جائیگا (بشرطیکہ وہ عضو ایسا ہو کہ اس کے کٹ جانے کے بعد اس جانور کی زندگی کی امید وہی ہو جتنی اس کا زندہ رہنا یقینی نہ ہو، ورنہ بدوح سے زیادہ ہو، م) وقال الشافعي الخ اور ما شافعیؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر وہ شکار اپنے اس عضو کے جدا کر دئے جانے کی وجہ سے مر گیا ہو تو اس شکار کے ساتھ وہ ٹکڑا بھی کھیا جاسکے گا جو اس سے پیچھا کر دیا گیا ہے، کیونکہ

اس طرح زخمی سے ذبح اضطراری کر کے یہ حصہ جدا کیا گیا ہے، اس نئے عضو کے ساتھ بقیہ حصہ بدن بھی کھانا حلال ہوگا، جیسے کہ اختیاری ذبح کرتے ہوئے، جانور کا سر کٹ کر بدن سے بالکل علیحدہ ہو جانے سے وہ سر بھی حلال ہوتا ہے، اور اس کا باقی بدن بھی حلال ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ شکار اس عضو کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے نہیں مرا ہو تو صرف وہ عضو نہیں کھایا جاسکے گا، کیونکہ یہ حصہ جو علیحدہ ہو گیا ہے، وہ اضطراری ذبح سے علیحدہ نہیں کیا گیا ہے، (ف) اسی طرح سے اگر کوئی بکری کسی پہاڑی میں بے موقع اس طرح پھنس گئی کہ اس کو صحیح و سالم وہاں سے نکالنا ممکن نہ ہو اس لئے مجبور اس کے پچھلے حصہ کو کاٹ کر نکال دیا گیا، تو وہ پوری بکری حلال ہوگی۔

ولنا قوله عليه السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ زندہ جانور سے جو ٹکڑا علیحدہ کر لیا جائے وہ مردار ہے، (ف) جیسا کہ ابو داؤد الترمذی و احمد ابن ابی شیبہ و اسحق و اندارمی و غیر ہم کی احادیث میں ہے، مگر امام شافعی اس فرمان کو مطلق نہیں رکھتے ہیں بلکہ اختیاری ذبح سے اسے خاص کر لیتے ہیں، اور ہم احناف اس کے مطلق ہونے کو منسوخ نہیں کرتے ہیں یعنی اسے مطلق ہی باقی رکھتے ہیں پھر یہ کہتے ہیں کہ: ذکر الحی مطلقاً الخ رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم نے زندہ جانور کو مطلقاً فرمایا ہے جس سے حقیقی زندہ اور حکمی زندہ دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں، پھر ان میں سے جو عضو کاٹ کر علیحدہ کر لیا گیا اس میں یہی بات پائی جا رہی ہے، لان المیان منه الخ کیونکہ ٹکڑا جس سے جدا کیا گیا ہے، وہ حقیقت میں زندہ ہے، اس لئے کہ اس کی جدائی کے وقت جانور میں ھقیقۃً زندگی باقی تھی، اسی طرح سے حکماً بھی زندہ ہے، کیونکہ اس زخم کے بعد اس کا سر لم اور زندہ رہ جانا ایک فرضی اور وہی بات رہ گئی ہے۔ ولہذا اعتبرہ الخ اسی وجہ سے شریعت نے اس کا اعتبار کیا ہے، (ف) یعنی شریعت نے اس میں ذبح کئے ہوئے جانور سے زیادہ کی زندگی کا اعتبار کیا ہے۔

حتی لو وقع الخ یہاں تک کہ اگر اسی حالت کی بکری یعنی جس میں تھوڑی سی جان باقی ہو پانی میں گر جائے تو وہ حرام ہو جائیگی، (ف) یعنی اگر وہ شکار اسی حالت میں پانی میں گر کر مر جائے تو اس کا حلال نہ ہونا معوم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس عضو کے کٹ جانے کے بعد اس شکار کے زندہ باقی رہ جانے کا تصور کیا جاسکتا ہے، اور اگر اس کا تصور بھی نہ ہو سکتا ہو، تو وہ جانور حرام نہیں ہوتا ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ وہ کٹا ہوا عضو ایسا ہو جس کے کٹ جانے کے بعد باقی جانور کا زندہ بن کر رہنا ممکن ہو، حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے، فانہم، قوله ابن کثیر الخ اور ہم شافعی کا یہ فرمان کہ بدن کا وہ ٹکڑا جو علیحدہ کر دیا گیا ہے، وہ اضطراری ذبح کے طریقہ سے جدا کیا گیا ہے۔ فدا حال وقوعہ الخ اس دلیل کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ جس وقت وہ ٹکڑا علیحدہ ہوا، تھا اس وقت بھی اس پر ذبح کی تعریف صادق نہیں آرہی تھی، کیونکہ باقی بدن میں جان پوری باقی تھی، (ف) اس لئے سے ذبح نہیں کہا جاسکتا ہے۔

فصار هذا الحرف الخ پس یہ حرف (یعنی بڑی وجہ، یہ حرف الجمل العظیم کے معنی میں ہے اور طرف اشئی کے معنی میں نہیں ہے، قاسمی) یعنی یہ قاعدہ کلیہ ہو گیا کہ جو عضو ایسے زندہ بدن سے جدا کیا جائے جسے ھقیقۃً اور حکماً ہر طرح زندہ ہی کیا جاتا ہے، تو وہ علیحدہ شدہ عضو حلال نہیں ہوگا، اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے علیحدہ کیا جائے جو صورتاً زندہ ہے مگر شرعی حکم میں اسے زندہ تسلیم نہیں کیا جاتا ہے، وہ حلال ہوتا ہے، (ف) اس میں ھقیقۃً اور حکماً زندہ ہے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسی طرح جیسے شکار کو تیر مار کر اس سے کوئی عضو جدا کر لیا جائے، کیونکہ وہ شکار ھقیقۃً زندہ سے اور شرعی حکم میں بھی اسے زندہ ہی مانا جاتا ہے، ہی کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت جانور اگر پانی میں ڈوب جائے تو اسے مردہ کہا جاتا ہے، یعنی حرام ہو جاتا ہے، اور یہ صورت کہ جانور صورتاً زندہ ہو مگر حکماً مردہ تو اس کی مثال وذلك بان یبقی الخ یہ ہے کہ جس شکار سے اس کا عضو علیحدہ کیا گیا ہو اس میں صرف اتنی سی جان باقی رہ گئی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور میں رہتی ہے، کہ وہ بظاہر زندہ رہتا ہے، لیکن حکماً وہ بے جان ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے اگر وہ جانور اسی حالت میں پانی میں گر پڑے یا کسی پہاڑ یا چھت سے گر پڑے تو بھی وہ جانور حلال ہی رہتا ہے، مردار نہیں ہوتا ہے،

(ف) کیونکہ شرعاً اس وقت اس کی حرکت یا پھڑ پھڑا ہٹ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، ب تنی تفصیل کے بعد شکار کے کئے ہوئے عضو کے حلال یا حرام ہونے کے بارے میں قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا، اس کے بعد اسی قاعدہ سے کچھ جزوی مسائل آئندہ ذکر کئے جا رہے ہیں۔

توضیح اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، ایسے کئے ہوئے ٹکڑے کے حلال یا حرام کے جاننے کے بارے میں قاعدہ کلیہ، تفصیلی مثال اور دلائل

فقول اذا قطع يدا او فحدا او ثلثه مما يلي القوائم او اقل من نصف الراس يحرم المما ويحل المما من لانه يتوهم بقاء الحيوة في الباقي ولو قد به مصفيا او قطعة اثلاثا والا كثر مما يلي العجر او قطع نصف راسه او اكثر منه يحل المما والمما منه لان المما منه حي صورة لا حكما اذا لا يتوهم بقاء الحيوة بعد هذا الحرح والحديث وان تناول السمك وما ايس منه فهو ميت الا ان ميتته حلال بالحديث الذي رواه ولو ضرب علق شاة فابان راسها يحل لقطع الا وداح ويكره هذا الصنيع لا بلاعه النخاع وان صر به من قبل القفا ان مات قبل قطع الا وداح لا يحل وان لم يمت حتى قطع الا وداح حل ولو صرب صيدا فقطع يدا او رجلا ولم يسه ان كان يتوهم الالتئام والاندمال فاذا مات حل اكله لانه ممرلة سائر احرانه وان كان لا يتوهم بان بقى متعلقا بحلده حل ما سواه لو حودا لا بانه معنى والعبرة للمعنى

ترجمہ پس ہم نہ مذکورہ قاعدہ کلیہ کے مطابق مسائل بیان کرتے ہیں، کہ اگر تیر وغیرہ ہند کر شکار کا، تھ پیا دیورن کاٹ دی جائے، یا تھ پاؤں سے ملے ہوئے حصہ میں ایک تھائی حصہ کاٹ دیا جائے یا نصف سر سے کم کاٹ دیا جائے، تو جس قدر کاٹ کر جدا کر دیا گیا ہے، وہ حصہ حرام ہو گا اور باقی حصہ حلال ہو گا، کیونکہ باقی میں زندگی کا ہونا متوہم ہے، (ف) بشرطیکہ ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد جان باقی ہو) ولو قد به مصفيا الح اور اگر شکاری نے شکار کے دو یا تیس ٹکڑے کر دیئے یا نجد زیادہ حصہ یا اس کے سر کا نصف یا زیادہ حصہ کاٹ دیا خواہ اس کی لمبائی میں ہو یا چوڑائی میں ہو، اسد باخ) تو جس حصہ کو کاٹا گیا ہے اور جس سے کاٹا گیا ہے، دونوں حصے یعنی پورے حصہ حلال ہو گا، کیونکہ جس سے حصہ علیحدہ کیا گیا ہے، وہ اگرچہ بقدر زندہ ہے مگر حکم زندہ نہیں ہے، کیونکہ ایسے رخم لگ جانے کے بعد بھی اس کے بچنے کا تصور تک نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف) اسی لئے اگر اسی حالت میں وہ پانی میں گر جائے تو اسے مردار نہیں کہا جائے گا، بلکہ پاک اور حلال ہی رہے گا) والحديث وان تناول السمك الح وریہ حدیث پاک اگرچہ مچھلی کو بھی شامل ہوتی ہے، یعنی وما ايس منه فهو ميت کا جملہ کہ جو کچھ مچھلی کا حصہ کاٹ کر جدا کر دیا جائے وہ مردہ بھی حرام ہونا چاہئے۔

الا ان ميتته الح مگر مچھلی کا مردہ حرام نہیں بلکہ حلال ہے، اس حدیث کے مطابق جسے ہم اپنے موقع پر بیان کر چکے ہیں، (ف) مطلب یہ ہے کہ اس حدیث پاک میں تصریح یہ بتایا گیا ہے کہ ہمارے نئے دو مردے حلال کئے گئے ہیں جو کہ مچھلی اور ٹڈی ہیں) ولو صرب علق الح اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری (ف) یعنی تسبیہ کہہ کر گردن کے نیچے کی طرف سے توار ماری) فانان راسها الح اور اس کی گردن جسم سے علیحدہ کر دی تو بھی اس کا کھانا حلال ہو گا، کیونکہ اس کی تمام ریس کٹ گئی ہیں، لیکن ایسا کرنا مکروہ کام ہے، (ف) یعنی وہ جانور جو ذبح کیا گیا حلال ہو گا اور جو سر علیحدہ کر دیا گیا وہ بھی حلال ہو گا، بہتہ یہ حرکت ناپسندیدہ اور مکروہ ہے، لا ملاعہ الح کیونکہ اس طرح کاٹنے سے اس کے نخیاع (مغز) تک تلوار یا چھری چل دی (ف) حالانکہ ایسا عمل نفع مکروہ ہے، اس کی پوری تفصیل کتاب الذبائح میں گزر چکی ہے،) وان صر به الح اور اگر ذبح کرنے والے نے بکری

کی گردن اس کی گدی کی طرف سے ماری یعنی اوپر سے ایک دم سے تلوار بردی جس میں پہلے اس کی گردن کا اوپر کا حصہ کٹے گا پھر حلقوم اور رگیں کشیں گی، پس اگر وہ بکری ان رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گئی تو وہ حرام ہوگی اور اگر ان رگوں کے کٹ جانے کے بعد مری ہو تب وہ حلال ہوگی۔

ولو صرب صیدا الحج اور اگر کسی شکار نے شکاری پر اس طرح ہتھیار چدیا کہ اس کا ہاتھ پاؤں کچھ اس طرح کٹے کہ وہ بالکل سیدھ نہیں ہو تو اگر اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ پاؤں دوبارہ جڑ سکتا ہے، اور زخم بھر جائے گا لیکن اس کے بعد جانور مر جائے تو وہ بکری بھی کھائی جاسکے گی اور ساتھ ہی اس کی ٹانگ بھی کھائی جاسکے گی، کیونکہ یہ ہاتھ پاؤں بھی اس کے دوسرے اعضاء کی طرح ہیں۔ وان کان لا یتوہم الحج اور اگر اس ہاتھ پاؤں کے بارے میں دوبارہ جڑ جانے یا زخم کے بھر جانے کی امید نہ ہو اس طور پر کہ اوپر سے صرف کھل لگی ہوئی رہ گئی ہو تو اس عضو کے سوا بقیہ حصہ کو کھانا جائز ہوگا، کیونکہ وہ عضو اگرچہ بظاہر اب بھی بدن کے ساتھ ہے، معنوی طریقہ سے وہ جدا ہی ہے، اور ایسے مسائل میں اغظیہ ظاہر کا نہیں بلکہ معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلا کر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ران کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے پا پھلی کے کئی ٹکڑے کر دئے تو اس کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو غلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کر دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال ولا یوکل صید المجوسی والمرتد والوثی لا نھم لیسوا من اهل الذکاة عمی ما بیناھ فی الدبائح ولا بدھما فی اباحۃ الصید بخلاف الصرانی والیھودی لا نھما من اهل الذکاة احتیاراً، فکذا، اضطرازا قال ومن رمی صیدا فاصابہ ولم یشحہ ولم یخرجہ عن حیر الامتناع فرماہ اخر فقتلہ فھو للثانی یوکل لانہ هو الاحد وقد قل علیہ السلام الصید لمن اخذ وان کان الاول ثحبہ فرماہ الثانی فقتلہ فھو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی وهو لیس بذکاة للقدرة علی ذکاة الاختیار بخلاف الوحہ الاول وهذا اذا کان الرمی الاول بحال یحومہ الصید لانہ حیئذ یكون الموت مصاف الی الرمی الثانی اما اذا کان الاول بحال لا یسبم مہ الصید بان لا یبقی فیہ من الحیوۃ الا بقدر ما یبقی فی المدبوح کما اذا بان راسہ یحل لان الموت لا یصف لی الرمی الثانی لان وجودہ وعدمہ بمنزلۃ وان کان الرمی الاول بحال لا یعیش مہ الصید الا انہ یبقی فیہ من الحیوۃ اکثر مما یكون بعد الدبح بان کان یعیش یوما او دنوہ فعلی قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان هذا القدر من الحیوۃ لا عبرۃ بها عنده وعند محمد یحرم لان هذا القدر من الحیوۃ معتر عنده عمی ما عرف من مدھبہ فصار الجواب فیہ والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسبم مہ الصید سواء ولا یحل

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ مجوسی مرتد یا بت پرست کا ہوا شکار نہیں کھیا جائے گا، کیونکہ یہ لوگ ذبح کرنے کے اہل نہیں ہیں، جیسا کہ ہم نے کتاب اندباغ میں بیان کیا ہے، شکار کے مباح ہونے کے لئے یہ شرط ہے، کہ شکار کرنے والے میں ذبح کرنے کی بھی صلاحیت ہو، برخلاف نصرانی اور یہودی کے کہ ان کا کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے، کیونکہ ان لوگوں میں اختیاری ذبح کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے ان کو اضطراری ذبح کرنے کی بھی صلاحیت ہوگی، (ف) اور چونکہ شکار میں ذبح اختیاری کا موقع نہیں ہوتا ہے، صرف اضطراری ذبح ہی ہوتا ہے، اس لئے نصرانی اور یہودی کا شکار حلال ہوگا) قال ومن رمی صیدا

الح قدورٹی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شکار کو تیر مارا جو اگرچہ اسے لگ گیا مگر اسے زیادہ زخمی یا کمزور نہیں کیا، اور اس کو خود کی حفاظت کرنے سے مجبور نہیں کیا، یعنی کوئی وحشی جانور جس طرح کسی دشمن کو دیکھ کر بھگتا ہے در خود کی حفاظت کرتا ہے، اور قوت اس میں موجود رہ گئی، اس حالت میں کسی دوسرے شکاری شخص نے اسے پھر تیر مار کر ختم کر دیا تو اس شکار پر اسی دوسرے شکار کا حق ہو گا۔ یعنی وہی مالک ہو گا، اور اسے کھانا چاہئے ہو گا۔

لانہ هو الاخذ الح کیونکہ یہی دوسرا شخص اس کا حقیقی شکاری ہو گا۔ اس لئے کہ اسی نے اسے بھاگنے سے مجبور کر کے، قبضہ میں لیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ شکار کو جو پکڑ لے وہ شکار اسی کا ہو گا، (ف) یہ حدیث مرفوع نہیں ملی ہے، جبکہ اصول میں یہ بات معصوم ہو چکی ہے کہ جو چیزیں مباحات میں سے ہیں مثلاً پرندے، مچھلیاں گھاس وغیرہ ان پر جو شخص بھی پہلے قبضہ کرے گا وہی ان کا مالک ہو جائے گا، اس لئے اس شکار پر حکماً قبضہ اسی دوسرے شکاری کا ہوا ہے، اس لئے کہ اسی شخص نے شکار کو اس طرح زخمی کیا جو چپنے پھرنے اور بھاگ کر اپنی جان بچانے سے عاجز ہو گیا ہے، اس لئے یہی شخص اس شکار کا مالک ہوا، اگرچہ حقیقت اس پر اس کا قبضہ نہ ہوا ہو، اور گور خر کا وہ قصہ جو کہ مکہ مکرمہ کے قریب زخمی حالت میں تھا اور صحابہ کرام نے اس کے متعلق رسول اللہ ﷺ کو اطلاع دی تھی اس لئے بظاہر پہلے دیکھنے والے کو اس کا مالک بنانا چاہئے تھا مگر آپ ﷺ نے اسے مالک نہیں بنایا تھا اس لئے کہ اس کے بدن میں زخمی ہونے کے نشانات بڑے ہوئے تھے جن سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ اس جانور کا مالک کوئی دوسرا شکاری موجود ہے، اسی نے اس کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص اس کی حفاظت کرتا رہے تاکہ کوئی شخص اس پر قبضہ نہ کرے، یہاں تک کہ اس کا مالک آجائے، چنانچہ تلاش کرتا ہوا اس کا مالک آگیا اور اس نے رسول اللہ ﷺ ہی کو بہہ کر دیا، اس کے بعد آپ نے حضرت ابو بکر صدیق کو اس کی تقسیم کا حکم دیا، جیسا کہ صحاح کی کسی روایت میں مذکور ہے، پس اس شکار پر اگرچہ بظاہر شکار کا قبضہ نہیں ہوا تھا مگر جبکہ وہ وحشی جانور باقی نہیں رہا یعنی زخمی ہو جانے سے وہ بھاگ کر خود کو نہیں بچ سکتا تھا اسی لئے آپ نے اپنے آدمیوں کو اس کے لینے سے منع فرمایا تھا، اس جگہ حویل قصہ کو میں مترجم نے مختصر انبیان کیا ہے، (م)۔

وان كان الاول انحصه الخ: اور اگر پہلے شکاری نے شکار کو اتنا زخمی کر دیا کہ اس میں وحشت باقی نہیں رہی یعنی خود کو بچانے کی صلاحیت اس سے ختم ہو گئی، پھر دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا تو وہ شکار پہلے شکاری کا ہو گا مگر وہ کھایا نہیں جاسکے گا، کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی رہتا ہے، شاید دوسرے شکاری کے تیر سے مراد ہوا حالانکہ جب وہ قابو میں آچکا تھا تو اسے اختیاری ذبح کرنا ضروری ہو گیا تھا، مگر اسے اضطراری ذبح کیا گیا یعنی تیر سے مارا گیا ہے، بخلاف پہلی صورت کے، (ف) یعنی پہلی صورت میں جبکہ وہ آخر وقت تک وحشی تھا یعنی بھاگنے کی اس میں کچھ صلاحیت تھی ایسی صورت میں اختیاری ذبح کرنا ممکن نہیں تھا، اور جب دوسرے نے اسے تیر مار دیا تو وہ اسی طرح اضطراری ذبح کیا جاسکتا تھا، اور وہ کر سکا گیا، اور دوسری صورت میں اسے اختیاری ذبح کرنا ممکن ہو گیا تھا اس لئے دوسرے کے قتل کر دینے سے وہ مردار اور حرام ہو جائے گا) وهذا اذا كان الرمي الاول الخ اور یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ پہلی مرتبہ جب تیر ایسی حالت میں مارا گیا ہو کہ اس شکار کے بچ جانے کا احتمال پایا جاتا ہو، (ف) اور ایسا ہو کہ وہ ذبح ہو چکا ہو۔

لانہ حیثئذ یكون الح کیونکہ ایسی حالت میں جبکہ پہلا تیر کھالینے کے بعد بھی اس میں بچ جانے کی امید ہو تب بھی دوسرے تیر سے مارے جانے کا احتمال ہو سکتا ہے، (ف) کیونکہ اگر پہلا تیر کھا کر ہی ایسا بے جان ہو چکا ہو کہ اب اس کے بچ جانے کی امید نہ ہو تو اس کو مرنے کے لئے دوسرے تیر کی طرف منسوب کرنا بے معنی ہوتا ہے، (و) اما اذا كان الاول الخ اور اگر پہلا تیر ہی اتنا زوردار لگا ہو کہ اس شکار میں اب بچنے کی امید باقی نہ رہی ہو بلکہ صرف اتنی سی جان رہ گئی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور میں معمولی سی جان اور حرکت باقی رہتی ہے، مثلاً پہلے شکار نے تیر مار کر اس کا سر بدن سے جدا کر دیا تو یہ شکار حلال ہو گا، (ف) یعنی جس طرح پہلا تیر کھا کر ہی شکار بے جان ہونے کی وجہ سے اس شکاری کا مملوک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا کھانا بھی حلال ہو جاتا

ہے، اس لئے اب دوسرے شکاری کا اسے تیر مارنا بے اثر اور بے فائدہ ہوتا ہے۔ لانا الموت الح کیونکہ اس شکار کا اتنا زیادہ بے جان ہو جانے کی صورت میں دوسرے تیر کھانے کی طرف کسی طرح بھی منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اب اس کے حق میں دوسرے تیر سے زخمی ہونا یا زخمی نہ ہونا برابر ہوگا، (ف) اس لئے کہ وہ پہلے ہی تیر سے ختم ہو چکا ہے۔

وان كاف الرمی الخ اور اگر پہلا تیر کھا کر شکار کے بچ جانے کی تو امید نہیں کی جاسکتی ہو پھر بھی اس میں اتنی جان باقی ہو جو مذبح جانور سے زائد ہو یعنی دو ایک دن اب بھی اس کے زندہ بچ جانے کی امید کی جاسکتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دوسرے شخص کا تیر کھانے سے بھی وہ حرام نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اتنی سی جان باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف) بلکہ ایسا جانور بھی مذبح کے ہی حکم میں ہوتا ہے۔ وعند محمد الخ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ شکار دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک زیادہ سے زیادہ ایک ہی دن کی زندگی معتبر ہوگی، جیسا کہ ان کا مذہب معلوم ہو چکا ہے، اس طرح یہ حکم اور اس صورت کا حکم کہ شاید وہ بچ جائے دونوں کا حکم ایک ہی حکم ہوگا، یعنی وہ شکار حلال نہ ہوگا، (ف) اور غالباً مصنفؒ کے نزدیک بھی یہی قول معتبر اور راجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم، خلاصہ یہ ہوا کہ پہلے شکاری کے تیر سے جو شکار زخمی تو ہوا مگر صرف اتنا زخم ہوا کہ اس میں اس کی فطری وحشت باقی رہ گئی ہو یعنی اپنی جان بچا سکتا ہو، اس کے بعد دوسرے شکاری کے تیر سے وہ اتنا زخمی ہو گیا کہ وہ اس کے قابو میں آگیا تو یہی اس شکار کا مالک بھی ہوگا اور اسے کھانا بھی اس کے لئے جائز ہوگا، اسی طرح اگر شکار پہلے تیر سے زخمی ہو کر بھاگنے سے مجبور ہو گیا اور وحشی باقی نہ رہا تو وہ اسی پہلے شکاری کا ہوگا اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، البتہ اس کو اس شکار کا کھانا جائز ہو گیا نہیں تو اس میں تفصیل ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، اور جب اس شکار کا پہلا شکاری ہی مالک ہو چکا تو دوسرے شکاری کا اس میں کوئی عمل پہلے شکاری کی ملکیت میں تصرف سمجھا جائے گا، پھر اگر وہ شکار تقریباً بے جان یعنی مذبح کی طرح ہو چکا ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں آئے گی، اور جس صورت میں وہ شکار حرام ہو اسے نقصان ہوگا۔

توضیح: مجوسی، مرتد، یہودی و نصاریٰ، کے شکار کا حکم، کسی نے شکار کو تیر مارا وہ اگرچہ اسے لگ گیا مگر وہ اس وقت بھی بھاگ سکتا تھا، اتنے میں دوسرے شخص نے اسے تیر مار کر قابو میں کر لیا تو اس کا مالک کون ہوگا، اور اس جانور کا کیا حکم ہوگا، اور اگرچہ پہلے شکاری نے زبردست چوٹ پہنچادی یہاں تک کہ اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا، اسی حالت میں دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا، تمام مسائل کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء، مفصل دلائل

قال والثانی ضامن لقیمتہ للاول غیر ما نقصتہ جراحته لانه بالرمی اتلف صیدا مملوکا له لانه ملکہ بالرمی المشخن وهو منقوص بجراحته وقيمة المتلف تعتبر يوم الاتلاف قال رضی اللہ عنہ تلویلہ اذا علم ان القتل حصل بالثانی بان کان الاول بحال یجوز ان یسلم الصید منه والثانی بحال لا یسلم الصید منه لیکون القتل کله مضایا الی الثانی وقد قتل حیوا مملوکا للاول منقوصا یا لجراحة فلا یضمنه کملا کما اذا قتل عبدا مریضا وان علم ان الموت حصل من الجراحاتین اولا یدری قال فی الزیادات یضمن الثانی ما نقصتہ جراحته ثم یضمن نصف قیمته محروحا یجرحا یتین ثم یضمن نصف قیمته لحمه اما الاول فلانه جرح حیوانا مملوکا للغير وقد نقصه فیضمن ما نقصه اولا واما الثانی فلان الموت حصل بالجراحاتین لیکون هو متلفا نصفه وهو مملوک بغیره

فیضمن نصف قیمتہ مجروحاً بالجراحین لان الاولی ما کانت بصنعہ والثانیہ ضمنہا مرۃ فلا یضمنہا ثانیاً واما الثالث فلان بالرمی الاول صار بحال یحل بذاکاة الاختیار لولارمی الثانی فہذا بالرمی الثانی الفسد علیہ نصف اللحم فیضمنہ ولا یضمن النصف الآخر لانہ ضمنہ مرۃ فدخل ضمان اللحم فیہ وان کان رماہ الاول ثانیاً فالجواب فی حکم الاباحۃ کالجواب فیما اذا کان الرامی غیرہ ویصیر کما اذا رمی صیداً علی قلة جبل فائنخہ ثم رماہ ثانیاً فانزلہ لا یحل لان الثانی محرم کذا ہذا۔

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے جس شکاری نے شکار کو مار کر ختم کر دیا ہے وہ اس شکار کی اس قیمت کا پہلے شکاری کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا جو پہلے شکاری کے تیر مار کر زخمی کرنے کے بعد لگ سکتی ہو، (ف: یعنی اس شکار کی جو مکمل قیمت ہوتی ہو وہ دوسرا شکاری پہلے شکاری کو ادا کرنے کا ضامن ہوگا، البتہ اتنی قیمت اس میں سے کم کر کے لازم ہوگی جو پہلے شکاری کے زخمی کر دینے کی وجہ سے اس شکار کی قیمت میں کمی آئی ہو، اس طرح زخمی ہونے سے پہلے کی قیمت اور زخمی ہونے کے بعد کی قیمت میں جو فرق آگیا ہو اتنی قیمت کا اندازہ کر کے وہ دوسرا شخص پہلے شکاری کو ادا کر دینے کا ضامن ہوگا): لانہ التلف الرمی الخ: دوسرا شکاری پہلے کا اس لئے ضامن ہوگا کہ اس دوسرے نے پہلے شکاری کی مملوک یعنی اس کے مارے ہوئے شکار کو تیر مار کر ضائع کر دیا ہے، (ف: یعنی اس کے لئے حلال شکار کو حرام کر دیا ہے، ایسے وقت میں کہ پہلا شکاری اس شکار کا مالک ہو چکا تھا)، لانہ ملکہ الخ: پہلا شکاری اپنے اس شکار کا مکمل مالک اس وجہ سے ہو گیا تھا اس نے سب سے پہلے اس شکار کو ایسا زخمی کر دیا تھا کہ وہ بھاگنے سے مجبور ہو گیا تھا، (ف: یعنی اس کے تیر مارنے سے وہ شکار اب وحشی باقی نہیں رہا تھا اس طرح سے کہ شکار کو اتنا مجبور کر دیا تھا کہ جب چاہتا اس کو پکڑ کر اختیاری طریقہ سے ذبح کر لیتا، یا اگر وہ اس کے ذبح کرنے سے پہلے از خود مر جاتا تو بھی اس کے لئے حلال ہو جاتا، پس جبکہ اس دوسرے شکاری نے تیر مار کر اسے مار ڈالا تو وہ اب حرام ہو گیا، اس طرح دوسرے شکاری نے پہلے شکاری کے ایسے شکار کو مار کر حرام کر دیا جو اس پہلے شکاری کی ملکیت میں آچکا تھا)۔

وہو منقوص الخ: البتہ اس دوسرے نے پہلے شکاری کے ایک ایسے شکار کو حرام کر کے ضائع کر دیا ہے جو پہلے شکار کا تیر کھانے سے ایک حد تک جان کے اعتبار سے مکمل سالم رہنے کی قیمت کے مقابلہ میں اب کم قیمت اور عیب دار ہو گیا تھا، (ف: اس لئے اسی عیب دار کے لحاظ سے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا) وقيمة المتلف الخ: اور ضائع کئے ہوئے مال یعنی شکاری اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جو اسی ضائع کرنے کے دن تھی، (ف: اس لئے تیر مارنے کے دن جو قیمت ہو وہ اس میں زخم لگ جانے سے جو عیب پیدا ہوا ہے، اس عیب کی وجہ سے جتنی قیمت کی اس میں کمی آئی ہے، اتنی کم کر کے دوسرا شکاری پہلے شکار کو ادا کر دے، مثلاً خرگوش کو تیر مار کر زخمی کیا گیا، ویسے تندرستی کی حالت میں اس کی قیمت تیس روپے تھی، اور تیر لگ جانے کے بعد اس کی قیمت بائیس روپے ہی ادا کرے گا، اگرچہ ادا کرنے کے دن اس کی قیمت اس سے کم ہو گئی ہو یا زیادہ ہو گئی ہو)۔

قال رضی اللہ عنہ الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مطلق حکم کا مطلب یہ بیان کیا جائے گا کہ دوسرا شکاری اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ اس بات کا یقین ہو چکا ہو کہ یہ شکار دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہوا اسی طرح سے کہ پہلے شکاری کے تیر سے وہ شکار اگرچہ زخمی ہو چکا تھا، پھر بھی اس میں اتنی جان باقی رہ گئی تھی کہ شاید وہ بچ جاتا، پھر دوسرے شکاری کے تیر سے ایسا زخمی ہوا کہ اس کے بعد اس کے بچنے کی امید بالکل نہیں تھی تاکہ اس کی موت کو یقینی طور سے اسی دوسرے شکاری کے تیر کی طرف منسوب کیا جاسکے، (ف: اسی بناء بندہ مترجم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ دوسرا شکاری صرف اسی صورت میں ضامن ہوگا جبکہ دوسرا زخم کھانے کی وجہ سے شکار حلال باقی نہ رہا ہو یعنی حرام ہو چکا ہو، اور اگر دوسرا زخم کھا کر بھی اس کی ذات میں خرابی پیدا نہ ہوئی ہو تو یہ دوسرا شکاری ضامن نہ ہوگا) وقد قتل حیوانا الخ: اور چونکہ دوسرے شکاری نے پہلے شکاری کے ایسے شکار کو قتل کیا ہے جو اگرچہ اس کا مملوک ہو چکا تھا مگر زخم کھا کر عیب دار بھی ہو چکا تھا اسی لئے یہ شکاری پوری قیمت کا ضامن نہ

ہوگا، (ف) بلکہ عیب دار شکار ہونے کی وجہ سے اس کی ناقص قیمت کا ضامن ہوگا۔

کما اذا قتل عبد الح جیسے کہ کسی نے دوسرے شخص کے بیمار غلام کو قتل کر دیا ہو، (ف) یعنی قاتل تندرست غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا بلکہ بیمار غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا، اسی طرح جیسے کسی نے کسی کی زخمی بکری مار ڈالی ہو تو وہ تندرست بکری کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ پختہ یقین ہو کہ وہ شکار پہلے شکاری کے تیر سے نہیں مرا ہے بلکہ دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہے، یعنی وہی دوسرا شخص اس شکار کا قاتل ہے) وان علم ان الموت الح اور اگر کسی طرح یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ یہ شکار دونوں شکاریوں کے تیر کھانے سے مرا ہے، یہ کہ یہ معلوم نہ ہوا ہو کہ اس کا قاتل کون ہے یعنی کس کے تیر سے وہ مرا ہے، تو ان دونوں صورتوں کے حکم کے بارے میں زیادات میں لکھا ہے، کہ دوسرا شکاری اولاً اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا جو اس کے تیر مارنے کی وجہ سے ہوا ہے، پھر دوبارہ اس جانور کی اس نصف قیمت کا ضامن ہوگا جو دو زخموں سے زخمی ہونے کے حساب سے نڈازہ کے بعد ہوا ہے، پھر تیسری مرتبہ اس جانور کے گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا، (ف) اور ب ضمانت کی تینوں وجہوں کی دلیلیں مصنف بیان فرما رہے ہیں۔

اما الاول فلاحه الح. اور پہلا ضمان یعنی نقصان کے ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس دوسرے شکاری نے پہلے شخص کے شکار کئے ہوئے اور قبضہ میں آئے ہوئے شکار کو اس طرح زخمی کیا کہ اس سے شکار میں نقصان آگیا تو پہلے جو کچھ اس میں نقصان آیا ہو اسی کا ضامن ہوگا واما الثاني الح اور دوسرے ضمان یعنی زندہ اور تندرست جانور کی لگنی والی قیمت کا بعد میں دوزخموں سے عیب دار ہونے پر جو قیمت لگ سکتی ہے اس قیمت کے نصف کا اس لئے ضمان ازم آئے گا، کہ وہ شکار ان دونوں زخموں سے ہی زخمی ہونے پر مرا ہے، (خواہ دونوں زخموں سے مرنے کا علم ہو گیا ہو یا یہ معلوم نہ ہو سکا ہو، کیونکہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں بھی یہی کہنا ہوگا کہ گویا دونوں سے مرا ہے)، اس لئے دوسرا شکاری اس کے نصف حصہ کو ضائع کرنے والا ہوا، حالانکہ وہ جانور ایک دوسرے شخص کا مملوک تھا، لہذا دونوں زخموں سے مرنے والے اس جانور کی اس زخمی حالت میں جو قیمت ہو سکتی ہو اس کا نڈازہ کرے اس کے نصف کا وہ ضامن ہوگا، کیونکہ پہلا زخم تو دوسرے شخص سے آیا تھا اور اس دوسرے شخص سے نہیں آیا تھا، پھر دوسرا زخم اگرچہ اس کے تیر مارنے سے آیا تھا چونکہ ایک مرتبہ اس کا ضمان دے چکا تھا، اس لئے دوبارہ اسی کا ضمان نہیں دے گا، (ف) اس لئے اس شکار کی مجموعی قیمت سے وہ نقصان کم کر لیں جائے گا جو دونوں زخموں کے لگنے کے بعد اس میں آیا ہو، اور اب جو کچھ قیمت اس کی باقی رہیگی اس کے بھی صرف اس نصف کا ضامن ہوگا جو اس نے اپنے زخم سے ضائع کیا ہے کیونکہ یہ بات فرض کی گئی ہے، کہ مرنے میں اس کے زخم کا بھی اثر ہوا ہے۔

واما الثالث الح اور اب تیسرے ضمان یعنی آدھے گوشت کا تاوان برداشت کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ شکار پہلا تیر کھانے کے بعد بھی اس لائق بچ گیا تھا کہ اگر یہ دوسرا شخص اس کو تیر مار کر ختم نہ کر دیتا تو اسے اختیاری ذبح کیا جاسکتا اور اس کا کھانا حلال ہوتا، اس طرح اس دوسرے شخص نے اپنا تیر مار کر اس شکار کے نصف گوشت کو حرام کر دیا اس لئے اس شکار کے آدھے گوشت کا وہ ضامن ہوگا، اور دوسرے آدھے گوشت کا اس لئے ضامن نہ ہوگا، کہ یہ شخص اسی جانور کے آدھی قیمت کا ایک مرتبہ ضمان دے چکا ہے، اور اسی ضمان میں جانور کا گوشت بھی داخل ہو چکا تھا، یعنی اس جانور اور اس کے گوشت کا ضمان دے چکا ہے، (ف) یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ پہلے شخص نے صرف پہلی مرتبہ شکار کو تیر مار کر چھوڑ دیا ہو یعنی اسے دوبارہ زخمی نہ کیا ہو) وان كان رماه الح اور اگر پہلے شخص نے جانور کو ایک مرتبہ زخمی کرنے کے بعد بھی دوسری مرتبہ تیر مار کر زخمی کیا ہو، (ف) جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے شکار کو تیر مار کر زخمی کر دیا جس سے وہ بھاگ کر جان بچانے سے معذور ہو گیا یعنی اب اس کی وحشت ختم ہو گئی، اس کے بعد اس زید نے اسی شکار کو دوبارہ بھی تیر مار کر ختم کر دیا تو کیا ایسے جانور کو کھانا جائز ہوگا۔

فالجواب فی حکم الاباحۃ الخ تو اس شکار کے اب حلال ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ایسا ہی جواب ہوگا جیسا کہ اگر اس زید نے خود اسے تیر نہیں مارا ہو بلکہ خالد نے اسے تیر مار دیا ہو تو اس کا تفصیلی جواب جو ابھی بیان کیا جا چکا ہے، وہی جواب خود زید کے مارنے کا ہوگا، (ف کیونکہ ایسے زخمی شکار کے حلال رہنے یا نہ رہنے کا مراد تو اس بات پر ہے کہ یہ جانور جب زخمی ہو کر بھاگنے سے مجبور ہو گیا تو اسے اختیاری ذبح بھی کرنا لازم ہو گیا یعنی اب اضطراری ذبح سے وہ حرام ہو جائے گا، اس لئے اب اسے وہ زید خود ہی اضطراری ذبح سے اسے مار ڈالے یا کوئی دوسرا شخص اسے مار ڈالے حکم برابر ہوگا، یعنی وہ جانور حرام ہو جائے گا ویسیر کما اذا رمی الخ۔ اور اب اس مسئلہ کی صورت وہی ہو جائیگی جیسے پہاڑ کی چوٹی پر بیٹھے ہوئے شکار کو تیر مار کر اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا پھر اسی نے دوبارہ اسے تیر مار کر نیچے گر ادیا تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا کیونکہ اسے دوبارہ تیر مارنا یعنی ذبح اضطراری کرنا جائز نہ تھا، کیونکہ ذبح اختیاری پر قادر تھا اس سے وہ شکار کو حرام کرنے والا ہو گیا، ورنہ یہی صورت مذکورہ مسئلہ کی بھی ہے۔

توضیح: ایک شکاری نے ایک شکار کو تیر مار کر زخمی کر دیا، پھر اسی شکار کو دوسرے شکاری نے تیر مار کر مار ڈالا، شکار کا ضمان ادا کرنے میں کس دن یعنی ادا کرنے کے دن یا زخمی کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، مصنف کی رائے، مسائل کی تفصیل، احکام، مفصل دلائل و امثال

قال: ویجوز اصطياد ما یوکل لحمه من الحيوان، وما لا یوکل لا یتلاق ما تلونا، والصيد لا یحتص بما کول اللحم قال فانتلهم شعر صید الملوک ارايب و تعالب، و اذا رکبت فصیدی الا بطال، ولان صیده سب للانتفاع بحلده او شعره اوریشہ اولاً سندفاع شره وکل ذلك مشروع واللہ اعلم بالصواب ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، ہر قسم کا جانور یعنی خواہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہ کھیا جاتا ہو سب کا شکار کرنا جائز ہے، جس کی دلیل فرمان باری تعالیٰ کا مطلق ہوتا ہے، (ف یعنی اس فرمان باری تعالیٰ و اذا احللتهم فاصطادوا الا یہ میں شکار کرنے کی مطلق اجازت ہے، اور اس میں اس بات کی کوئی تخصیص یا قید نہیں لگائی گئی ہے، کہ تم صرف ایسے ہی جانور کا شکار کرو جو حلال ہو، لیکن امام شافعیؒ کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک صرف ایسے ہی جانور کا شکار کیا جاسکتا ہے، جس کا گوشت کھانا جائز ہے، لیکن ہم احناف یہ کہتے ہیں لفظ صید یا شکار عام اس بات سے کہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہ ہو۔

والصيد لا یحتص الخ اور لفظ صید صرف ماکول اللحم یعنی اس کا گوشت کھانا جائز ہو کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ کسی عربی شاعر نے کہا ہے، صید الملوک الخ یعنی بادشاہوں کا شکار تو خرگوش اور لومڑی میں یعنی بادشاہ وغیرہ تو صرف ان جیسے جانوروں کا شکار کرتے ہیں، اور جب میں شکار اور قتال کے لئے اپنی سواری پر سوار ہو جاتا ہوں تو پھر میرا شکار بہادر اور دلیر لوگ ہوتے ہیں، (ف اس میں شاعر نے دلیر اور بہادر آدمیوں کو بھی صید کہا ہے، حالانکہ انسان تو کبھی کسی قوم میں ایسا نہیں سمجھا جاتا ہے، کہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ صید ماکول اللحم ہونے کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے) ولان صیده سب الخ اور دوسری دلیل اس بات کی کہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کا بھی شکار جائز ہوتا ہے، کہ اگرچہ اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے مگر اس کے دوسرے اعضاء بدن سے فائدے حاصل کئے جاسکتے ہیں، مثلاً اس کی کھال یا بال یا پر سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، یا کم از کم اس کے نقصان اور اس کی تکلیف سے اس کا شکار کر کے بچا جاسکتا ہے، (ف یعنی غیر ماکول اللحم جانور کے شکار سے یہ فائدے حاصل کئے جاسکتے ہیں مثلاً شیر کی کھال اور سیور اور سنجاہ کے بال اور انہیں وغیرہ سے پر حاصل ہوتے ہیں اسی طرح چیتے، بھیرے وغیرہ کے انسانوں کو مار ڈالنے اور ان کے آزار سے بچا جاسکتا ہے، اور ان ساری باتوں

پر دو گوں میں عمل جاری ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: صید کی تعریف، اقوال فقہاء کرام، مفصل دلائل فروع: چند ضروری جزوی مسائل

(۱) اگر شکار کے لئے جال لگایا گیا، اور کوئی شکار اس میں پھنس کر مر گیا تو وہ مردہ ہو گیا یعنی اس کا کھانا حرام ہو گا، ع، (۲) اگر کسی نے یونہی کوئی جال بچھایا خواہ اس سے کسی کا شکار مقصود ہو یا نہ ہو پھر بھی اس میں کوئی شکار سکر پھنس گیا تو جال لگانے والی ہی اس کا مالک ہو گا، (۳) اگر کسی نے شکار پھنسنے کے خیال سے اپنی ٹوکری کھڑی کر دی حالانکہ ٹوکری عموماً شکار کرنے کا آلہ نہیں ہے، پھر بھی جب بھی یہ نیت کی تھی اور اس میں تھا تو شکار پھنس بھی گیا تو وہی اس کا مالک ہو گا، الظہیر یہ، یعنی دوسرا شکاری اس پر قبضہ نہیں کر سکتا ہے، (۴) اگر شکاری نے جال وغیرہ سے کسی طرح بھی شکار پکڑا پھر وہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور وہ حلال نہیں ہو گا کیونکہ وہ اپنے مالک سے بھاگا ہے، اور اس کا چھوٹ کر بھگنا یا یا ہی ہو گا جیسا کہ کسی کا غلام اس کے پاس سے بھاگ گیا یا اس کا کوتر اڑ کر چلا گیا تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی ہے، حیثہ السرخسی، اسی سے سیر کبیر سے منقول ہے کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا بالکل حلال نہیں ہے، چنانچہ اگر اس نے چھوڑتے وقت یہ کہہ دیا کہ جو سے پکڑے میں نے اس کے لئے مباح کر دیا تو اس میں مشاع کا اختلاف ہے، یعنی بعض فقہاء کے نزدیک مباح ہے، اور بعض کے نزدیک مباح نہیں ہے، الصغریٰ، (۵) اس مسئلہ صراحت یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس ملک میں جو عوام جبلاء بازاروں سے پرندے خرید کر چھوڑتے ہیں یہ حرام ہے، جس کی وجہ۔

(۱) یہ ہے کہ اس سے اعتقاد میں فساد لازم آتا ہے، اس لئے کہ یہ کفار عرب اور ہنود کا فاسد عقیدہ ہے، (۲) یہ کہ مال برباد کرنا اور دوسروں کو دھوکہ میں ڈالنا حرام ہے، (۶) حدیث شریف میں اس بات کی سخت ممانعت آئی ہے کہ آدمی یا جانور کو اس کے بچے سے جدا کیا جائے، حالانکہ اس ملک کے چڑی مار اکثر جانوروں کے اتنے چھوٹے چھوٹے بچوں کو ان کے گھونسلوں سے نکال کر لے آتے ہیں جو ابھی خود کھانے کے لائق بھی نہیں ہوتے ہیں، یا وہ اکثر ایسے بڑے جانوروں کو پکڑ کر لے آتے ہیں حالانکہ اس زمانہ میں خود ان کے بچے ہوتے ہیں اس لئے چھوٹوں کو یا بڑوں کو پکڑ کر رکھنا فعل حرام اور بے رحمی کا ہے اس لئے مکروہ ہونے سے ظاہر نہیں ہے، (۷) اگر کسی نے کسی چڑی مار کو دیکھا کہ اس نے ایسے بچے نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ ان کے مال باپ پر نشانی کے عالم میں چلا رہے ہیں لیکن اس چڑی مار کو وہ شخص اس لئے منع نہیں کر سکتا ہے کہ موجودہ حکومت میں اس کی ممانعت نہیں ہے، اس لئے اس نے اس بچہ کو خرید کر پھران کے گھونسلوں میں چھوڑ دیا بڑے پرندوں یعنی بچوں کے مال باپ کو ان بچوں کی خاطر خرید کر چھوڑ دیا تو بہت زیادہ ثواب کا مستحق ہو گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان پر اپنی ملکیت کا بھی دعویٰ ختم کر دے یہ کہتے ہوئے کہ جو سے پکڑے اس کے لئے مباح ہے، ورنہ مترجم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے میں ثواب ہے، م۔

(۸) باز کو تعلیم کے خیال سے زندہ جانور پر سکھانا حرام ہے، اندخیرہ، جیسا کہ صحیح کی احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے، جیسا کہ زندہ جانور کو تیر، اندازی وغیرہ کا نشانہ بنانا حرام ہے، م، (۹) اگر کسی چڑی مار نے حکومت وقت سے پرندوں اور شکار کو پکڑنے کے لئے کوئی جنگل اجارہ پر یا تو باطل ہے، پھر جو کوئی بھی اس سے شکار پکڑے گا وہ اس کے لئے حلال ہو گا، السراجیہ، (۱۰) اگر کسی نے بکری کو ذبح کرتے ہوئے، اس کا حقوق اور رگیں سب کاٹ دیں، پھر کسی نے اس کی تڑپ اور پھڑک ختم ہونے یعنی اس کے ٹھنڈ ہونے سے پہلے ہی اس کے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ ٹکڑا حلال ہو گا، التارخانیہ، (۱۱) اگر کسی کی شست (بنی) میں مچھلی پھنسی جسے اس نے نکال کر خشکی میں اندکی جگہ رکھ رکھ کر دوں سے جب چاہے اسے پکڑ سکے تو وہی اس کا مالک ہو گیا، وراگرد و پانی میں چھوٹ گئی تو وہ مالک نہیں رہے گا، الخلاصہ، (۱۲) اگر ندی یا بڑے تالاب میں کوئی نالی کاٹ کر اس کا پانی اپنی زمین میں لایا تاکہ ندی کی مچھلیں بہہ کر اس میں آجائیں چنانچہ بہت سی آگئیں تو وہ ان کا مالک نہیں ہو گا مگر اسی وقت ہو گا جبکہ اس

کاپانی اتنا تھوڑا ہو جائے کہ چھپیں آسانی سے پکڑی جا سکیں اس وقت دوسرا کوئی ان کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، اذ خیر۔

(۱۳) اگر کسی نے اپنی زمین میں گڑھا کھودا، اتفاقاً کہیں سے آتا ہو اہرن اس میں گر گیا، پس اگر یہ گڑھا اسی نیت سے کھودا گیا ہو یا گڑھا الا شکار سے اتنا قریب پہنچ گیا ہو کہ اگر وہ چاہے تو اسے پکڑ لے تب وہی اس کا مالک ہوگا، ورنہ جو اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا، القاضی خان، المحیط، (۱۳) اگر کسی کی زمین میں کسی شکار نے بچہ دیا یا انڈے دے تو جو کوئی اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا، اور اگر زمین کے مالک نے اس پر قبضہ کر کے وہاں چھوڑا ہو تو وہی اس کا مالک رہے گا، الظہیر یہ، (۱۵) اگر کسی نے شہر یا دیہات میں مادہ یا نر باز وغیرہ جس کے پاؤں میں پالتو ہونے کی کوئی علامت پائی جا رہی ہو پکڑ لے تو اس پر واجب ہے کہ اس کا اعلان کر کے پہچان لے کر اس کے مالک کے حوالہ کر دے، اسی طرح سے اگر اسی قسم کا کوئی ہرن پکڑا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، المسموط، (اسی دلیل سے یہ چند مسائل بھی نکلتے ہیں)، (۱۶) جو لوگ دوسروں کے پالتو کبوتر پکڑتے ہیں وہ سب حرام ہوتے ہیں، ان پر واجب ہے کہ اس کا اعلان کر کے جو مالک مل جائے اسے واپس کر دیں، (۱۷) جو لوگ ایک طرح سے یہ معاملہ کرتے ہیں کہ اگر ہمارا کبوتر تمہارے ہاں جائے تو وہ عام شکار کے حکم میں ہو گا یعنی اگر تم اسے پکڑ لو تو وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، تو یہ غیبات ہے، اس لئے ہر ایک دوسرے کا ضامن ہوگا، البتہ اگر کبوتر پکڑا جانے کے بعد اس کا مالک اپنی خوشی سے پکڑنے والے کو بیہ کر دے تو وہ جائز ہوگا، ورنہ اس میں ایک خرابی تو یہ ہوگی کہ دوسرے کی چیز پر قبضہ پھر ایک طرح کی یہ قدر بازی بھی ہو جائیگی جو حرام ہے، م۔

(۱۸) اگر کوئی شخص کبوتروں کا برج بنالے جس میں کبوتر انڈے اور بچے دینے لگیں، پس اگر دوسروں کے بھی کبوتر انڈے بچے دیدیں تو پھر مالک مکان کے لئے حلال نہیں ہوگا، کیونکہ مالک مکان ان بچوں کا اسی وقت مالک ہوگا جب ان کا اصل یعنی باپ کا مالک بن جائے، ہاں اگر ایسا شخص خود محتاج ہو تو اس کو محتاجی کی وجہ سے اسے کھانا حلال ہوگا، اور اگر مالک مالدار ہو تو وہ کسی محتاج کو صدقہ میں دے کر اس سے کسی اور کم مال کے عوض خرید لے، المسموط، (۱۹) پالتو کبوتر شکار کے حکم میں نہیں ہے، (۲۰) بلبل یا دوسرے شکار کو بچرے میں بند کر کے لٹکا کر رکھ کر وہ ہے، (۲۱) اگر شہد کی مکھیوں نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چھتے لگائے اور اس میں بہت سا شہد پیدا ہو تو اس شہد کو باہر کا کوئی دوسرا شخص نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ شہد شکار کے حکم میں نہیں ہے، البتہ اگر کوئی شخص خود ان مکھیوں کو ہی پکڑ کر لے جائے تو جہاز ہوگا بشرطیکہ اس زمین کے مالک نے اپنے حور پر ان پر قبضہ نہیں کیا ہو، الذخیرہ، (۲۲) دو شخصوں میں سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتر ہے تو اس کا بچہ کبوتری والے کا ہوگا، التاجرانہ، (۲۳) اگر نصرانی نے کتا چھوڑ لیا تیر مارا اور اس وقت اس نے اللہ عزوجل کا نام سینے کی بجائے مسیح کا نام لیا تو اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا، الظہیر یہ، (۲۴) اگر کسی شکار کے ہاتھ شکار آگیا اور اس میں مذبوح جانور سے زیادہ زندگی باقی تھی پھر بھی اس کو کسی وجہ سے ذبح نہیں کر سکا تو ظاہر الرایۃ میں اس شکار کو کھانہ جائز نہ ہوگا، اکافی، اور اسی پر فتویٰ ہے، المستبیین۔

مچھلیوں اور ان جیسوں سے متعلق کچھ جزوی مسائل

(۱) مچھلی اور مڈی کھائی جا سکتی ہے، اور دونوں میں اتنا فرق ہے کہ مڈی اگرچہ ظاہری سبب کے بغیر مری ہو پھر بھی کھائی جا سکتی ہے، لیکن اگر مچھلی کسی ظاہر سبب کے مری ہو تو اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، الظہیر یہ، (۲) اگر پکڑی ہوئی مچھلی کے پیٹ سے دوسری مچھلی نکل آئی تو اس کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، (۳) کتے کا پیٹ پھاڑنے سے اگر اس میں سے مچھلی نکلے اور وہ سزی نہ ہو اور بالکل درست ہو تو اس کو کھالینے میں کو حرج نہیں ہے، (۴) اگر چڑیا نے پیٹ کی اور اس میں سے مچھلی نکلے تو وہ نہیں کھائے جا سکے گی، (۵) اگر کسی نے مچھلی کا شکار کیا اور اس میں سے کوئی ٹکڑا اٹھدہ ہو گیا تو وہ کھایا جائے گا، اور باقی حصہ بھی کھایا جائے گا، القاضی خان، (۶) پانی کی گرمی یا سردی کی زیادتی یا گدلا پن کی وجہ سے مچھلی مر جائے تو امام محمد سے روایت ہے کہ وہ کھائی جائے اور یہ بات تمام لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، جو اہر ان خلاصی، (۷) اگر پالتو جانور دُخشی بن جائے تو وہ

شکار کے حکم میں ہوگا، یعنی اس کو اضطراری طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا، الظہیر یہ، (۸) اگر کسی بندھے ہوئے ہرن کو جنگلی شکار سمجھ کر کسی نے تیر مارا اور اس تیر سے کوئی دوسرا جانور شکار ہو گیا تو وہ نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اصل میں جسے مارنے کا ارادہ کیا گیا تھا وہ شکار نہیں تھا، اسی طرح اگر اس ہرن پر کسی نے کتا چھوڑا وہ دوسرا شکار پکڑ کر لے آیا تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا، اسی طرح اگر کسی نے ہاتھی پر چیتا کو دوڑایا اور اس نے ہرن کا شکار کر لیا تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا، محیط السرّحی، مگر یہ حکم اس صورت میں ہوتا چاہئے جبکہ ہاتھی پالتو ہو، اور اگر جنگلی ہی سمجھ کر دوڑایا ہو تو کھایا جائے گا، کیونکہ ہاتھی اصل میں جنگلی ہی ہوتا ہے، اور پالتو ہو جانے کے بعد وہ شکار باقی نہیں رہتا ہے، م، (۹) مچھلی اور مڈی شکار کے حکم میں ہے، یہی قول اصح ہے، محیط السرّحی، ھ، (۱۰) اپنا پکڑا ہوا شکار چھوڑ دینے سے اس سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی اس سے ملکیت ختم نہیں ہوگی، ع، اس سے معلوم ہوا کہ چھوڑے ہوئے سائنڈ تیل وغیرہ سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے۔

﴿کتاب الرهن﴾

رہن کے مسائل و احکام کا بیان

الرهن لغة حبس الشيء باى سبب كان وفي الشريعة جعل الشيء محبوسا بحق يمكن استيفاءه من الرهن كالديون وهو مشروع لقوله تعالى فرهان مقبوضة ولما روى انه عليه السلام اشترى من يهودى طعاما ورهنه بهادعه وقد انعقد على ذلك الاجماع ولانه عقد وثيقة لحائب الاستيفاء فيعتبر بالوثيقة في طرف الوجوب وهي الكفالة

ترجمہ رہن (راء کو فتح کے ساتھ) اس کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو کسی بھی سبب سے روک لینا، (ف) چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ اِذْ یعنی ہر شخص اپنی کمائی کے عوض میں ہے، بعض علماء نے اس کا ترجمہ یوں بھی کیا ہے کہ اپنے کمائے ہوئے گناہوں میں گرفتار ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے مقید ہے خواہ وہ اعمال اچھے ہوں یا برے ہوں، لیکن محبوس اور مقید ہونے میں برے اعمال کی برائی اور مذمت ہی مقصود ہونے کا اشارہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، بہر حال لغوی معنی میں رہن عام معنی میں ہے کہ کوئی بھی چیز ہو اور کسی بھی سبب سے ہو جبکہ وہ اسی سبب سے روکا ہوا ہو تو وہ مرہون (ہے) وفي الشريعة المح اور رہن کے شرعی معنی ہیں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں روک رکھنا، جس کو اسی روکی ہوئی چیز سے حاصل کرنا ممکن ہو سکے، (ف) اس طرح رہن بھینا کوئی مالی چیز ضروری ہوگی اور حق قصاص وغیرہ کے مقابلہ میں نہیں ہوگی، بلکہ ایسا حق ہوگا، جو روکی ہوئی چیز کے عوض حاصل ہو سکتا ہو۔

کالديون الخ جیسے کہ قرضے ہیں، (ف) کہ وہ اس روکی ہوئی چیز کے بدلہ حاصل ہو سکتے ہیں، اسی طرح غصب کے عوض بھی رہن رکھنا جائز ہے، مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا تھا جس کے عوض زید نے اپنا مکان خالد کے پاس رہن رکھ دیا کہ اگر

یہ زید اس کا گھوڑا واپس نہ کر سکا تو خالد اس مکان سے اپنے گھوڑے کی قیمت وصول کر سکے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ رہن یا گروہ رکھنے کی غرض صرف حق کے وصول کی مضبوطی ہے، تاکہ مثلاً اگر قرض وصول نہ ہو تو گروہ رکھی ہوئی چیز سے وصول کیا جاسکے، اور موجودہ زمانہ میں لوگوں نے اسلام کو ظاہر کرتے ہوئے باطن میں کفر اختیار کئے ہوئے رہن کو کمائی اور منافع کا طریقہ سمجھ ہے، یہ شخص منافقانہ جہالت ہے، چنانچہ دولت مند شخص جائداد والے ضرورت مند کو تلاش کرتا ہے، کہ وہ اپنی جائداد گروہ رکھ کر کچھ روپے لے کر اس سے اپنی ضرورت پوری کرے اور یہ شخص اس جائداد سے نفع میں غلہ یا کرایہ وغیرہ حاصل کر لے، حالانکہ قرض سے ملی نفع حاصل کرنا حرام ہے، جبکہ ضرورت مند کو اس کی ضرورت پوری کرنے کے لئے قرض دینا قرض حسن کہلاتا ہے جو بڑے ثواب پانے کا ذریعہ ہوتا ہے) وہو مشروع معہ رہن جائز اور شرع سے ثابت ہے، (ف) اس کا ثبوت قرآن پاک و حدیث رسول اور اجماع امت اور قیاس مجتہد یعنی فقہ کے چاروں اصول سے ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے **وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا مَقْبُوضَةً** (دھان، دھن، کی جمع ہے، جیسے عباد عبد کی جمع ہے)، یعنی اگر تم حالت سفر میں ہو اور تم کو کسی چیز کی ضرورت آن پڑے اور وہاں پر قرض کا دستاویز لکھنے والا اور گواہی دینے والا نہ ملے تو اس سے کوئی ایسی چیز اپنے پاس گروہ رکھو کہ اگر وہ وقت پر قرض واپس نہ کر سکے تو اس چیز سے اپنی رقم وصول کر سکو۔

ولما روى انه عليه السلام الخ اور اس صحیح حدیث کی دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ خریدا اور اس کے عوض اپنی زرہ اس کے پاس رہن رکھ دی، (ف بخاری اور مسلم میں روایت مذکور ہے) وقد انعقد على ذلك الخ اور رہن کے جواز پر اجماع امت پایا جاتا ہے ولما انعقد وثيقة الخ اور اس کے ثبوت پر قیاسی دلیل یہ ہے کہ رہن حق کی وصولی کا ایک پختہ معاملہ ہے تو اسے اس معاملہ پر قیاس کرنا ہو گا جس کے ذریعہ حق لازم آتا ہے، جس کا نام کفالت ہے، (ف) اس کا ماحصل یہ ہوا کہ ذمہ داری کے معاملہ کو پختہ کرینا با اتفاق جائز ہے، جس کا طریقہ کسی کو کفیل بنایا ہے، اسی بناء پر جب ضرورت مند شخص کسی سے قرض لینا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ کسی کو اس کے لئے ذمہ دار بنالے کہ وہ اس رقم کے واجب ہونے سے باخبر پھر ذمہ دار رہے، کیونکہ قرضہ کے معاملہ میں دو باتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مثلاً زید کے ذمہ خالد کے روپے باقی ہیں جو اس نے بطور قرض لئے ہیں، اور دوسری بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی وصولی کی صورت بھی ہونی چاہئے، پس جبکہ قرض جائز ہوگا کہ اس کی وصولی کے لئے کسی کو ضامن بھی بنالیا جائے، کیونکہ معاملہ میں اصل مقصود یہی ہے کہ حسب وعدہ وہ وصولی بھی ہو جائے، مع اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ رہن اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ ایسے قرض کے عوض ہو جو طہر اور باطن ہر طرح سے واجب ہو، اس لئے اگر قرضہ ہی نہ ہو تو رہن رکھنا صحیح نہ ہوگا، الکافی۔

توضیح رہن کے لغوی اور شرعی معنی، اس کا حکم، ثبوت مع دلائل مفصلہ، راہن، رہن رکھنے والا شخص، مرہن جس کے پاس مال رہن رکھا جائے، مرہون، وہ مال جو رہن رکھا جائے

قال: الرهن يعقد بالايجاب والقبول ويتم بالقص قالو الركن الايجاب بمجرد لانه عقد تبرع فيتم بالمعبر كالثبة والصدقة والقبض شرط الروم على ما سبه ان شاء الله تعالى وقال مالك يلزم بنفس العقد لانه يحتص بالمال من الحاسين فصار كالبيع ولاه عقد وثيقة فاشبه الكفالة ولنا ما تلونا والمصدر المقرون بحرف الماء في محل الجراء يراد به الا مرو لانه عقد تبرع لما ان الراهن لا يستوجب بمقابلته على المرتهن شيئا ولهدا لا يجبر عليه فلا بد من امضائه كما في الوصية وذلك بالقبض ثم يكفي فيه بالتحلية في طاهر الرواية لانه قبض بحكم عقد مشروع فاشبه قبض المبيع وعن ابى يوسف انه لا يثبت في المنقول الا بالنقل لانه قبض موجب

للصمان ابتداء منزلة الغصب بحلاف الشراء لانه ناقل للصمان من المائع الى المشتري وليس بموجب ابتداء
والاول اصح

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ رہن بھی ایجاب و قبول ہو جانے سے طے پاتا ہے یہ منعقد ہوتا ہے لیکن مرہون پر قبضہ کرینے کے بعد مکمل ہوتا ہے، (ف) یعنی جب تک کہ قبضہ نہ ہو جائے تب تک وہ لازم نہیں ہوتا ہے، عامہ مشائخ کا قول بھی یہی ہے کہ اس میں ایجاب اور قبول دونوں ارکان ہیں قالو الو کس الح یعنی محض مشائخ یہ کہتے ہیں رہن کارکن صرف ایک یعنی ایجاب ہے کیونکہ یہ معاملہ احسان اور نیکی کرنے کا ذریعہ ہے، ہند تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائے گا جیسے بہہ اور صدقہ ہے، (ف) یعنی جیسے بہہ اور صدقہ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے رہن دینا لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ اپنی کسی خاص ضرورت یا مجبوری کی بناء پر خود ہی دینا منظور کرتا ہے، اسی طرح صرف اسی کے کہہ دینے سے مکمل بھی ہو جائے گا مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میرے ذمہ جو تمہارا قرض باقی ہے اس کے عوض میں نے یہ سامان تمہارے پاس رہن رکھ دیا ہے یا ان جیسے دوسرے اغاثہ اس مفہوم کے کہنے سے اس کے لئے غلط رہن کہنا بھی شرط نہیں ہے، اسی بنا پر اگر کسی دوکان سے کوئی کچھ سامان خرید کر خریدنے والا بائع سے کہے فی الح میں میرے پاس رقم نہیں ہے اس لئے میرا یہ کپڑا اپنے پاس رکھ لو تاکہ میں رقم دے کر یہ کپڑا واپس لے جاؤں تو یہ بھی رہن ہوگا، کیونکہ اس میں بھی رہن کا پورا مفہوم داہورہا ہے، ان معاملات میں مفہوم درمغنی کا اعتبار کیا جاتا ہے، الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، لہذا الح میں ایسا ہی مذکور ہے۔

والقبض شرط الح اور مرہون یعنی جو چیز رہن رکھی جائے اس پر قبضہ کر لینا اس رہن کے لازم ہونے کے لئے شرط ہے، چنانچہ ہم انشاء اللہ عن قریب اس بات کو تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے، (ف) یعنی اس مال مرہون پر قبضہ کرینے کے بعد سے ہی رہن کے احکام نافذ ہوں گے، کیونکہ جب تک صرف ایجاب و قبول ہوا تھا اس وقت تک رہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن رکھنا چاہتا تھا، اسے رہن نہ رکھ کر فروخت کر دے کیونکہ مرہون پر قبضہ نہ ہو جانے تک یہ رہن لازم نہیں ہوا تھا) وقال مالک الح و امام مالک نے فرمایا ہے کہ صرف رہن ایجاب و قبول سے ہی یعنی مال پر قبضہ کے بغیر ہی لازم ہو جاتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا تصدق دونوں اشخاص کے مال سے ہوتا ہے، اسی سے رہن بیع کے مثل ہو گیا ہے، (ف) جبکہ بیع صرف ایجاب و قبول سے ہی یعنی مال پر قبضہ کے بغیر ہی لازم ہو جاتی ہے، اس میں بھی ایک شخص کے پاس بیع ہوتی ہے تو دوسرے سے کہے پاس ثمن یا مال ہوتا ہے، اسی طرح سے رہن میں ایک طرف قرض ہوتا ہے تو دوسری طرف وہ مال یعنی مرہون ہوتا ہے) ولانہ عقد الح و اس دلیل سے بھی کہ معاملہ رہن ایک پختہ اور مضبوط معاملہ ہوتا ہے اس سے یہ معاملہ کفایت کے مشابہہ ہو گیا، (ف) اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد کفالتہ صرف ایجاب و قبول سے لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب و قبول سے لازم ہو جائے گا اور مرہون پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ولما مثلوا ما الح اور ہرری دلیل وہ آیت سے جو اوپر ذکر کر دی گئی ہے، (ف) یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ فرما دیا مقصودہ کہ اس آیت میں غلط رہن کے ساتھ مقبوضہ کی صفت لائی گئی ہے، اور یہ جملہ جزائیہ ہے جس کے لئے حرف ذیہ سے ربط کیا گیا ہے، اس کی شرط اس سے پہلے ہی ذکر کر دی گئی ہے، یعنی وان کستم علی سفر اور جزاء میں (رہن) مصدر ہے) والمصدر المقرون الح اور قد وہ ہے کہ شرط جزاء بیان کرتے ہوئے حرف ذیہ بھی ذکر کیا گیا ہو تو اس سے امر مراد ہوتا ہے، (ف) ہذا اس جگہ بھی غلط رہن مصدر کہہ کر مراد یہ گیا ہے، اس طرح سے کہ اگر تم رہن کا معاملہ کرو تو تم یہ رہن لو جس پر قبضہ بھی ہو، یا ایسا رہن جو قبضہ سے متصف ہو، جیسا کہ دوسری آیت میں فرمان باری تعالیٰ ہے فصرہ الوقاب تو گردنوں کو مارنا، حالانکہ معنی ہوں گے کہ کافروں کی گردنیں مارنا، اسی طرح دوسرے فرمان باری تعالیٰ ہے فتحریر رقبة مومنة یعنی اگر خدہ کسی مومن کو قتل کر دیا تو مومنہ گردن کو آزاد کرنا یعنی تم رقبہ مومنہ کو آزاد کرو، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ

رہن کی آیت میں بھی یہی معنی ہیں کہ رہن لویہ دودھ مقبوضہ ہو تو مقبوضہ کا حکم دیدیا اس سے معلوم ہوا کہ رہن میں قبضہ شرط لازم ہے۔

ولانہ عقد الخ: اور دلیل نقلی یعنی آیت کریمہ جو اوپر بیان کی گئی ہے اس کے علاوہ اس کی دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ رہن ایک احسان اور تبرع کا عقد ہے، یعنی راہن پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی چیز کسی کے پاس لا کر رکھے کیونکہ راہن اپنا مال رہن رکھ کر اس کے مقابلہ میں مرہن یعنی جس کے پاس مال گروی رکھا گیا ہے اس سے اپنے لئے کوئی استحقاق نہیں کرتا ہے، اور رہن کے تبرع ہونے کی وجہ سے ہی رہن رکھنے کے لئے راہن پر کچھ بھی جبر نہیں کیا جاتا ہے، اسی لئے اس کو نافذ کرنا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ وصیت میں ہوتا ہے، (ف: یعنی اس پر اپنا حق ثابت کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اسے نافذ بھی کر دیا جائے، کسی کے لئے کچھ وصیت کرنا احسان یا عقد تبرع ہے، کہ جب تک اس وصیت کو نافذ نہ کر دیا جائے تب تک جس کے لئے وصیت کی گئی ہو اس کے لئے کوئی استحقاق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ سراسر تبرع اور احسان ہے، یہاں تک کہ وصیت کرنے والا یعنی موصل اپنے لئے موصلی نہ یعنی جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو کوئی استحقاق ثابت نہیں کرتا ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر ایسے عقد کو عقد تبرع کہا جاتا ہے، جس سے عاقد اس عقد کے مقابلہ میں اپنے لئے کوئی استحقاق حاصل نہ کرے، اور دوسرے کے لئے اس کا استحقاق اتنی وقت حاصل ہو گا کہ عاقد اس کو نافذ اور جاری کر دے، جیسے کہ وصیت میں ہوتا ہے، اور یہی بات عقد رہن میں بھی ہوتی ہے، یعنی عقد رہن سے راہن مرہن پر اپنا کوئی استحقاق حاصل نہیں کرتا ہے، چنانچہ اس رہن کو لازم ہونے کے لئے اس کو نافذ کرنا ضروری ہے۔

وذلك بالقبض الخ: اور نافذ کرنے کی صورت اس پر قبضہ کر لینا ہے، (ف: چنانچہ راہن اپنی چیز جب مرہن کے قبضہ میں دیدے گا، تب وہ رہن لازم ہو جائے گا، اور اسی تفصیل سے بیع اور رہن میں فرق ظاہر ہو گیا کہ عقد بیع تبرع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس معاملہ کے ذریعہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک دوسرے پر اپنا حق ثابت کرتا ہے پھر اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ رہن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، پھر قبضہ کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں (۱) تحقیقی قبضہ (۲) اس کے قبضہ کے لئے رکاوٹوں کو دور کر دینا، یا دوسرے کے لئے تحلیہ کر دینا ثم یکسفی فیہ الخ: پھر عقد رہن میں ظاہر الروایۃ کے مطابق مرہن کو مرہن کے پاس صرف اس طرح حوالہ کر دینا جس پر قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو یعنی تحلیہ کر دینا ہی کافی ہے، کیونکہ یہ قبضہ عقد مشروع کے حکم کے مطابق ہے، لہذا یہ قبضہ بیع کے مشابہہ ہو گیا، (ف: یعنی قبضہ رہن کے لئے ظاہر الروایۃ کی بنا پر صرف اس قدر ہونا کافی ہے کہ راہن مرہن کے لئے مرہن کا اس طرح تحلیہ کر دے کہ وہ مرہن اس پر قبضہ کر سکے، ہذا اگر اس نے اس مرہن اور مال مرہن کے درمیان تحلیہ کر دیا تو اسے قبضہ مان لیا جائے گا جیسے کہ بائع نے اس بیع اور مشتری کے درمیان تحلیہ کر دیا تو اسی کو قبضہ کہہ دیا جاتا ہے، اور بیع اور مرہن کے درمیان مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح بیع اور اس کا حکم شریعت سے ثابت ہے اسی طرح عقد رہن بھی عقد مشروع کے حکم سے ہے یعنی شرعاً ثابت ہے۔

وعن اسی یوسف الخ: اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ ادھر سے ادھر نقل کیا جانے والا (ما منقول) میں صرف تحلیہ سے قبضہ ثابت نہیں ہو گا بلکہ اس کے لئے مرہن کے گھر پہنچا دینا بھی ضروری ہو گا، (ف: اسی لئے اگر کسی نے اپنا گھوڑا رہن رکھنا چاہا تو مرہن اور مرہن کے درمیان تحلیہ کو کافی نہیں سمجھ جائے گا بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہو گا کہ مرہن اس مرہن یعنی گھوڑے کو اپنے گھر بھی لے جائے) لہذا فیص موحب الخ: اس لئے کہ رہن میں قبضہ کا حکم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ابتداء ہی میں ضمان کا سبب ہوتا ہے جو کہ غصب کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی غصب کی صورت میں مقصوب مال کی غاصب پر ضمانت صرف اسی بات سے لازم نہیں ہوتی ہے، کہ غاصب اور مقصوب مال کے درمیان اس طرح کا تحلیہ ہو کہ اگر وہ چاہے تو اسے اٹھا کر جہاں چاہے لے جائے، یعنی صرف اسی تحلیہ سے وہ غاصب اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے بلکہ جب وہ حقیقہ

مضروب مال کو اٹھ کر لے جائے تب ہی وہ ضامن ہوگا، اسی طرح مر تہن بھی مال مر ہون پر قبضہ سے اس کا ضامن ہو جاتا ہے، تو اس میں بھی فقط تخلیک سے مر تہن مر ہون کا ضامن نہ ہوگا، اور جب مر ہون کو مر تہن اٹھا کر لے جائے گا تب وہ بھی اس کا ضامن ہو جائے گا، لیکن اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ مر ہون منتقل ہونے والا مال ہو، اور اس رہن کو میچ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رہن میں قبضہ تو ابتداء ہی ضمان کا موجب ہے: بحلاف الشراء الحج بر خلاف خریداری میں قبضہ کرنے کے کہ اس میں وہ ضمانت جو بائع کے پاس ہوتی ہے اسی کو اس بائع سے اس کے مشتری پر منتقل کرنے والا ہوتا ہے، اور ابتداء ہی ضمان کا موجب نہیں ہوتا ہے اس میں قول اول ہی اصح ہے، (ف) یعنی ظاہر الروایہ کا حکم ہی اصح قول ہے، یعنی یہ کہ رہن میں صرف تخلیک کر دینے سے قبضہ کافی ہو جاتا ہے۔

توضیح: رہن کب منعقد ہوتا ہے، اور کب مکمل ہوتا ہے، اس کا رکن کیا ہے، اس کے لئے شرط کیا ہے، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ

قال فاذا قبضه المرتهن محورا مفرغا متميزا تم العقد فيه لوجود القبض بكماله فلزم العقد وما لم يقبضه فالرهن بالخيار ان شاء سلمه وان شاء رجع عى الرهن لما ذكرنا ان اللزوم بالقبض اذ المقصود لا يحصل قبله قال واذا سلمه اليه فقبضه دخل في ضمانه وقال الشافعي هو امانة في يده ولا يسقط شئ من الدين بهلاكه لقوله عليه السلام لا يعلق الرهن قالها ثلثا لصاحبه عنمه وعليه غرمه قال ومعاه لا يصير مضمونا بالدين ولان الرهن وثيقة بالدين فهلاكه لا يسقط الدين اعتباراً بهلاك الصك وهذا لان بعد الوثيقة يزداد معنى الصيانة والسقوط بالهلاك يضاد ما اقتضاه العقد اذ الحق به يصير بعرض الهلاك وهو ضد الصيانة ولما قول السی عليه السلام للمرتهن بعد ما بنق فرس الرهن عنده ذهب حقت وقوله عليه السلام اذا عمى الرهن فهو بما فيه معاه على ما قالوا اذا اشبهت قيمة الرهن بعد ما هلك واجماع الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على ان الرهن مضمون مع احتلافهم في كهيته فالقول بالامانة خرق له والمراد بقوله عليه السلام لا يعلق الرهن على ما قالوا الاحتباس الكللي بان يصير مملوكا له كذا ذكر الكرخي عن السلف ولان الثابت للمرتهن يد الاستيفاء وهو ملك اليد والجس لان الرهن ينشئ عن الحبس الدائم قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال قائلهم شعر وفارقك برهن لا فكاك له يوم الوداع فامسى الرهن قد غلقا والاحكام الشرعية تنعطف على الالفاظ على وفق الانباء ولان الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء وهوان تكون موصلة اليه وذلك ثابت بملك اليد والحبس ليقع الامن من الجحود محافة جحود المرتهن الرهن وليكون عاجزاً عن الانتفاع به فيتسارع الى قضاء الدين لحاجته اولصجره واذا كان كذلك يثبت الاستيفاء ومن وجه وقد تقرر بالهلاك فلو استوفاه ثانياً يؤدي الى الربوا بخلاف حالة القيام لانه يقض هذا الاستيفاء بالرد على الراهن فلا يتكرر ولا وحه الى الستيفاء الابقى بدونه لانه لا يتصور والا ستيفاء يقع بالمالية اما العين امانة حتى كانت بصفة المرهون على الراهن في حياته وكفته بعد مماته وكذا قبض الرهن لا ينوب عن قبض الشراء اذا اشتراه المرتهن لان العين امانة فلا يوب عن قبض صمان وموجب العقد ثبوت يد الاستيفاء وهذا يحقق الصيانة وان كان فراع الذمة من ضروراته كما في الحوالة فالحاصل ان عندما يحكم الرهن صيرورة الرهن محتسماً بدينه باثبات يد الاستيفاء عليه وعنده تعلق الدين بالعين استيفاء مه عينا بالبيع ويخرج على هذين الاصلين عدة من المسائل المختلف فيها بيننا وبينه عددناها في كفاية المنتهى حملة منها ان الراهن مسموع عن الاسترداد للانتفاع لانه يفوت موجه وهو الاحتباس على الدوام وعده لا

بمع مہ لاثہ لا یسافی موحہ وهو تعبہ للبیع وسیاتیک المواقی فی اثناء المسائل ان شاء اللہ تعالیٰ

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب مرتہن نے اس طرح کے مال مرتہون پر قبضہ کر لیا کہ وہ محوز یا مقوم ہے یعنی اس کی تقسیم کر دی گئی ہے اور اب اس میں کسی کی شرکت نہیں ہے، اور خود رائہن نے بھی اس سے اپنا تعلق ہر طرح سے ختم کر لیا ہو اور کسی بھی دوسرے کے مال سے بالکل علیحدہ ہو تب عقد پورا ہو گیا اور اب وہ رائہن کا معاملہ لازم ہو گیا، (ف) محوز بروزن مقول یعنی مقوم ہونے کی پہلی قید اس میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ غیر محوز یا غیر مقوم مال کو رائہن رکھنا احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے، دوسرے قید مفرغ کی ہے یعنی کسی بھی دوسرے سے اس کا کوئی بگاڑ یا تعلق نہیں ہے، یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر مثلاً مکان رائہن میں رکھا گیا ہو مگر بنوڑ اس میں رائہن کا یا کسی بھی دوسرے شخص کا سامان رکھا ہو تو یہ رائہن صحیح اور جائز نہ ہوگا، پھر تیسری قید متمیز کی قید لگائی گئی ہے کہ پیدا نشی اور ضعیفی اتصال کسی بھی دوسری چیز سے نہ ہو اس لئے کہ مثلاً اگر کسی نے اپنے باغ کے آم کے پھلوں کو رائہن میں رکھ مگر ان کو توڑ کر نہیں مگر بلکہ درخت پر لگے ہوئے ہونے کی حالت میں ہو تو یہ رائہن بھی جائز نہ ہوگا، (کف)۔

وما لم یقبضہ المح اور جب تک کہ مرتہن اس مال مرتہون پر قبضہ نہ کر لے تب تک رائہن کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو مرتہون کو اپنی گفتگو کے مطابق مرتہن کے حوالہ کر دے اور گرنہ چاہے تو اپنی بات سے رجوع کرے، کیونکہ ہم نے پہلے یہ بتایا ہے کہ مرتہون پر قبضہ ہو جانے کے بعد ہی رائہن کا معاملہ لازم ہوتا ہے، اور اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے، (ف) کیونکہ اس رائہن رکھنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ بات میں چٹنگی آجائے اور یہ اس صورت میں ہوگی جبکہ مال مرتہون مرتہن کے قبضہ میں پورے طور سے ہو، اور اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے صرف زبانی باتیں طے کرنے سے چٹنگی نہیں ہوتی، اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے قال واداء سلمہ الیہ المح قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رائہن نے جب اپنا مال مرتہون اس مرتہن کے حوالہ کر دیا اور اس نے اس مال پر قبضہ بھی کر لیا تب وہ مرتہون مال اس کی ذمہ داری میں آگیا، (ف) یعنی وہ مرتہن ہی اب اس مال کا ذمہ دار ہو گیا اس لئے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو اس مال کی جو بازاری قیمت ہوگی اتنی مقدار کی رقم مرتہن سے لئے ہوئے قرضہ کی رقم سے کم ہو جائیگی، کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ میں مرتہون در مضمون ہے)۔

وقال الشافعیؒ المح اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مرتہون مال اپنے مرتہن کے قبضہ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے لہذا اس کے ضائع ہونے سے جو قرض اس نے پہلے لے رکھا ہے اس میں کسی قسم کی کمی یا کٹوتی نہیں ہوگی لقولہ علیہ السلام المح رسول اللہؐ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مال مرتہون مرتہن کے استحقاق اور ملکیت میں نہیں جاتا ہے، اور آپؐ نے اس جملہ کو تاکید اتین بار فرمایا اس مال کا صل مالک یعنی رائہن ہی اس کے منافع کا مستحق ہوتا ہے، اور اگر اس مال پر کسی وقت تاوان لازم آجائے تو رائہن ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے، (ف) یعنی مال مرتہون سے اگر کچھ چیزیں منافع جیسی حاصل ہوں تو ان کا مالک رائہن ہی ہوتا ہے مثلاً درخت جو رائہن میں رکھے گئے ہوں ان کے پھل اور رائہن میں رکھی گئی باندی کو بچہ ہو جائے یا مرتہون کا کر یہ حاصل ہوا ان سب کا مستحق اور مالک وہ رائہن ہی ہوگا، جو اس وقت مال غنیمت کی طرح اسے بغیر مشقت کے ملے گا، کسی طرح ان دنوں جو کچھ مال مرتہون پر نقصان آفت وغیرہ آجائے تو اس کا ذمہ دار بھی وہی رائہن ہوگا، اسی طرح اگر مرتہن کے اختیار کے باہر آسانی یا قدرتی آفت سے اسے نقصان پہنچ جائے یا وہ مرجائے تو مرتہن اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، یعنی سب کچھ صل مالک رائہن کا ہوگا خواہ نفع ہو نقصان، اب اس جملہ کا مطلب کہ مال مرتہون مرتہن کے استحقاق میں نہیں جاتا، تو اس کے معنی میں دو قول ہیں (۱) جو جمہور علماء کا قول ہے اور (۲) امام شافعیؒ کا قول ہے، اب ان دونوں معانی کا بیان آ رہا ہے۔

قل ومعہ لا یبصر المح چنانچہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرتہون مال قرضہ کے عوض قابل ضمان نہیں ہوتا ہے، (ف) مقوم ہون چاہئے کہ اس حدیث کو رائہن جہن نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اور دار قطنی نے فرمایا

ہے کہ اس کی سند حسن اور متصل ہے، اور ابو داؤد نے اسے اپنی مراسیل میں روایت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا آخری جملہ (لہ عسہ وعلیہ عرمہ) زہری کا اپنا کلام ہے جو اس میں شامل کر لیا گیا ہے، یعنی مدرج ہے، اور ابو داؤد عبد الرزاق وغیرہ سے اس کو سعید بن المسیب سے مرسل روایت کیا ہے، اور دارقطنی نے اس متصل اسناد کو حسن فرمایا ہے الحاصل یہ حدیث حجت ہے، لیکن امام شافعی نے اس کی جو تاویل بیان کی ہے کہ وہ مال جو قرضہ کے عوض رہن رکھا گیا ہو وہ قابل ضمان نہیں ہوتا ہے، تو طحاوی نے فرمایا ہے کہ دوسرے تمام علماء نے اس تاویل کا انکار کیا ہے، اور کسی کے نزدیک بھی اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ تمام علماء نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ زمانہ جاہلیت کا رہن کے معاملہ میں جو دستور تھا وہ اب جاری نہیں رہے گا کیونکہ ان کا دستور یہ تھا کہ رہن رکھتے وقت راہن اپنے رہن رکھنے کے لئے جو وقت مقرر کرتا اگر اس وقت تک وہ پنا قرض ادا کر کے، پنا رہن واپس نہیں لیتا تو اس مرہون مال سے راہن کی ملکیت ختم ہو جاتی اور مرتہن ہی اس کا مالک ہو جاتا تھا۔

اسی بات کو رسول اللہ ﷺ نے ختم کرتے ہوئے فرمایا کہ ہماری شریعت مقدمہ میں ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ راہن کی مجبوری کی صورت میں مرتہن اس مرہون کا مالک ہو جائے، اور اب اس جملہ کا جواب جسے زہری یا سعید بن المسیب کی طرف سے مدرج مانا گیا ہے یعنی راہن ہی کے لئے اس مرہون کا غنم (حاصل منافع) اور اسی پر اس کا غرم (نقصان) ہوگا، تو عام علماء کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ جب مجبوری کی صورت میں مرہون کو بیعہ دیا جائے تو اگر اس سے حاصل شدہ رقم اس کے لئے قرض سے زیادہ ہو مثلاً قرض کے ہزار روپے تھے اور اب مرہون کی قیمت بارہ سو وصول ہوئی جس سے ہزار کی دانگی کے بعد بھی دو سو بچ رہتے ہیں تو بیعہ ہوئی روپے کا مالک راہن ہی ہو گا یعنی مرتہن ان پر اپنا دعویٰ نہیں کر سکے گا، اسی طرح اگر حاصل شدہ رقم قرض کے مقابلہ میں کم ہو مثلاً بارہ سو قیمت وصول ہوئی مگر قرض کے پندرہ سو روپے تھے ان میں سے پوری دانگی کے بعد بھی تین سو کی کمی رہ گئی تو اس کی کا ذمہ دار بھی راہن ہی ہو گا یعنی اب مزید تین سو روپے کا وہ مقرض باقی رہ جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، اناصل اس حدیث سے امام شافعی کے استدلال کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور دوسری دلیل قیاس ہے یعنی قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ رہن مضمون نہ ہو۔

لان الوہی وثیقة الحج. اس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا مقصد قرض کی رقم کی وصولی میں چٹنگی مانا ہے، اس لئے کہ مرہون کے ضائع ہو جانے سے مرتہن کا دیا ہوا قرض معاف نہیں ہو جاتا ہے بلکہ حسب سابق باقی رہتا ہے، جیسے کہ تحریر اور دستاویز کے ضائع ہو جانے سے عند اللہ قرض ختم نہیں ہو جاتا ہے، (ف۔ قرض کی رقم باقی رکھنے کے دو طریقے بتائے گئے ہیں، ایک یہ کہ قرضہ سینے اور دینے کو دستاویز یعنی تحریر میں لایا جائے یعنی گواہی کے ساتھ لکھ پڑھ کر قرض دیا جائے لکھنے والے اور گواہی دینے والے اس وقت موجود ہوں، اور اگر کسی مجبوری سے ایسا نہ ہو سکے مثلاً سفر کی حالت ہو تو اس قرض کی رقم کے مقابلہ میں انداز کے اس رقم کے برابر کا کوئی رہن رکھ دیا جائے، اب اگر کسی طریقہ سے وہ دستاویز یا تحریر ہی ضائع ہو جائے تو عند اللہ قرض دینے والے کی وہ رقم بھی ضائع نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا پورا حصہ باقی رہتا ہے جو ادا کرنا ہوتا ہے، اسی طرح سے مال مرہون کے ضائع ہو جانے سے بھی قرض ختم نہیں ہوتا ہے، کہ یہ دونوں طریقے ہی صرف حق میں چٹنگی لانے کے ہوتے ہیں۔

وهذا لان بعد الوثيقة الحج. اور قرض کے باقی رہنے اور ختم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دستاویز حاصل کر لینے کے بعد قرضہ کی حفاظت کے معنی میں زیادتی ہو جاتی ہے کہ در رہن کا معاملہ طے پانے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد مرتہن کے قرض کی مزید حفاظت ہو جائے، جبکہ مرہون کے ضائع ہو جانے سے قرضہ کا ساقط ہونا اس معاملہ کے اصل تقاضا کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ رہن کا معاملہ کی غرض تو یہ تھی کہ قرض کی مقدار اور محفوظ رہے جبکہ اسی رہن کی وجہ سے قرض کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے، (ف۔ اس لئے یہ بات انتہائی ضروری ہو گئی کہ رہن کے ضائع ہو جانے کے بعد بھی مرتہن کا قرض ضائع نہ ہو یعنی حسب سابق باقی رہ جائے، اور اب یہ معصوم ہونا چاہئے کہ امام شافعی نے حدیث سے جو استدلال پیش کیا تھا اسے ہم

اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ان کا استدلال ان کی اپنی تاویل کے مطابق ہے، جبکہ وہ تاویل کسی کو بھی تسلیم نہیں ہے، اور جمہور علماء نے جو تاویل کی ہے وہی مسلم ہے مگر یہ ان کے اجتہاد کے لئے مفید نہیں ہے لیکن ہمارے لئے حجت ہے۔

ولما قوله عليه السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ دوسری حدیث ہے کہ جسے آپ نے اس وقت جبکہ ایک مرتبہ کے پاس مرہون گھوڑا ہلاک ہو گیا تھا اس مرتبہ کو فرمایا تھا ذہب حقلک کہ تمہارا حق ختم ہو گیا (ف) یہ حدیث ابو داؤد ابن ابی شیبہ نے مسطور روایت کی ہے، اس کی اسناد میں مصعب بن ثابت ہیں جنہوں نے بہت سی احادیث کی روایت کی ہے اور محدثین کے نزدیک صدوق ہیں مگر ان میں غلطیوں بھی بہت رہ جاتی ہیں، اسی لئے بہت سوں نے ان کو ضعیف بھی کہا ہے، اور ضعفاء میں ان کا شمار کیا ہے، اسی طرح بہت سے محدثین نے ثقہات میں بھی ان کو شمار کیا ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ جب یہی معنی دوسرے صحیح سندوں سے بھی ثابت ہو جائیں تو ان میں غلطی کا احتمال غلط ہو جاتا ہے، یہی دعویٰ دوسرے استدلال سے بھی واضح ہوا ہے۔ قوله عليه السلام اذا عمى الرهس الخ یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ جب رہن مشتبہ ہو جائے تو وہ اس حق کے مقابلہ میں ختم ہو جائے گا جس کے عوض رہن رکھا تھا۔

معناه علی ما قالوا الخ اس کے معنی تابعین کے قول کے مطابق یہ ہیں کہ مال مرہون کے ضائع ہو جانے کے بعد جب اس کی قیمت مشتبہ ہو جائے یعنی اس کی قیمت کے بارے میں اقوال مختلف ہو جائیں تو وہ قیمت اس قرضہ کے عوض ضائع اور ختم قرار دی جائیگی جس کے عوض مرہون مرتبہ کے پاس رکھا گیا تھا (ف) اس بیان کی توضیح اس طرح ہوتی ہے کہ اصل حدیث کو ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں عطاء سے مرسل روایت کیا ہے، پھر ابن القطن نے فرمایا ہے کہ یہ مرسل صحیح ہے، اور طاؤس سے مرسل روایت کیا ہے، اس کے معنی میں ابو داؤد نے ابو الزناد سے روایت کی ہے کہ ابو الزناد نے کہا ہے کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے قول الرهس بمقابہ میں مشکوک ہیں، لیکن ہمارے فقہاء میں سے ثقہ فقہاء نے اس صورت میں ہمارے سامنے روایت کی ہے جبکہ مرہون ضائع ہو چکا ہو، اور اس کی قیمت کا اندازہ نہ ہو تو اس صورت میں رائے سے کہا جائے گا کہ مثلاً تم تو ابھی اس کی قیمت اتنی زیادہ یعنی سود دینا رہتے ہو حالانکہ تم نے اسے صرف بیس دینار کے عوض میں خوشی سے رہن رکھ دیا تھا، اسی طرح مرتبہ سے بھی کہا جائے گا کہ تم تو ابھی اس کی قیمت صرف دس دینار بتا رہے ہو لیکن تم نے اسے بیس دینار کے عوض رہن رکھ لیا تھا، تو قیمتوں کے بارے میں تم لوگوں کے درمیان اتنا زیادہ فرق کیوں ہو رہا ہے، حالانکہ قرض کے برابر ہی کی چیز رہن رکھی جاتی ہے، اور صحابی نے سند صحیح سے ابو الزناد سے روایت کی ہے کہ میں نے اپنے اعتماد کے ایسے بڑے فقہاء سے جن کی طرف قول کی نسبت کی جاتی ہے اور ان کی بات کے وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے، جن میں سعید بن المسیب و عروہ بن الزبیر و قاسم بن محمد و ابو بکر بن عبد الرحمن و خازم بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ اور دوسرے بہت سے جوان ہی کے جیسے فقہ و صلاح میں ہیں سب کو یہ کہتے ہوئے پایا ہے کہ۔

الرهس بمقابہ، یعنی جب مرہون ضائع ہو جائے اور اس کی تخمینہ قیمت کا بھی اندازہ ہو سکے، اس کے علاوہ بعض ثقہ فقہاء کرام تو اس قول کو خود رسول اللہ ﷺ کا قول فرماتے تھے، یعنی اسے مرفوع کہہ دیا ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس تفصیل کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان تمام فقہاء کبار کا یہی قول تھا اور ان میں سے کچھ بوگور نے تو اسے خود رسول اللہ ﷺ کا قول قرار دیا ہے، بہر صورت یہ قول مرسل ہو یا متصل ہو، لیکن فی الحال اسے مرسل ہی کہنا اور مرسل ہونا ہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس کے علاوہ یہ بات بالیقین معلوم ہو چکی ہے، ان ثقہ تابعین اور ان مشہور فقہاء کے علاوہ خود صحابہ کرام سے بھی رہن کے مضمون ہونے کی روایت ملتی ہے، اور کسی دوسرے سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، تو یہ باتیں اس مسئلہ پر اجماع ہو جانے کی دلیل ہے، اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے واجماع الصحابة والتابعین الخ اور تمام صحابہ کرام اور تابعین کا یہ اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے، البتہ ان کی ضمانت کی کیفیت کے بارے میں ان کا آپس میں اختلاف بھی ہے، (ف) بہر

صورت وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مرہون مال ضمانت میں ہوتا ہے۔

فالقول بالا حافۃ الخ اب کسی کا بھی رہن کے بارے میں یہ فرمانا کہ رہن مضمون نہیں بلکہ امانت کے طور پر ہوتا ہے جیسا کہ امام شافعی کا فرمانا ہے اجماع کے خلاف کرتا ہے، (ف۔ خرق اجماع یعنی اجماع سلف کو توڑنا یا خلاف کرتا ہے حالانکہ اجماع کو ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا ان کا قول ہی باطل ہوا، اور عیسیٰ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو بکر و علی کا قول یہ ہے کہ مرہون اس کی اپنی قیمتیں ضمان میں ہوتا ہے اور ابن مسعود اور ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ مرہون اپنی قیمت اور مقدار قرضہ دونوں میں سے جو کم ہو اس کے عوض ضمان میں ہوتا ہے، اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ وہ قرضہ میں مضمون ہے، اور شرح کا بھی یہی قول ہے، قرض تھوڑا ہو یا زیادہ، اور ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ کسی نے ان سے یہ پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے کو یہ کہہ کر کوئی چیز گروہ یا دیکھی کہ اگر میں تمہارا حق ادا کر دوں تو خیر ورنہ تمہارے حق کے عوض یہ چیز تمہاری ہے، تو ابراہیم نخعیؒ نے جواب دیا: الرهن لا یغلق۔ یعنی مال مرہون پر قرض خواہ (مرتن) کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور دار قطنی کے حوالہ سے ابن الجوزی ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ کوگ زمانہ جاہلیت میں اس طرح سے رہن رکھتے تھے کہ اگر فلاں مقرر وقت تک قرض ادا کر دوں تو خیر ورنہ مرتن ہی اس مال کا مالک ہو جائے گا، اسی بناء پر رسول اللہ ﷺ نے اس معاملہ میں یہ حکم فرمایا کہ یہ بات غلط ہے یعنی قرض خواہ کبھی بھی اس کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔

والمراد بقولہ علیہ السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول لا یغلق الرهن کی مراد کہ قول مشائخ کے مطابق یہ ہے کہ اس کے پاس مرہون اس طرح سے روک کر رکھا جائے کہ وہ مرتن کی ملکیت بن جائے، کرخیؒ نے سلف سے ایسا ہی ذکر کیا ہے: ولان الثابت للمرتن الخ: اور ہم احناف کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مرتن کو تو اپنے حق کے وصول کا حق پورے طور سے ثابت ہے یعنی مال مرہون پر اس کا قبضہ ہونا اور اپنے پاس اسے روک رکھنا، کیونکہ لفظ رہن کے لغوی معنی میں ہمیشہ کے لئے روک رکھنا، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: کل نفس بما کسبت رھینہ۔ یعنی ہر شخص ہمیشہ کے لئے اپنے اعمال کے وبال میں جیوس ہے، اسی طرح ایک شاعر نے کہا ہے۔

وفارقتک الخ: یعنی اے شاعر تیری محبوبہ نے میرے دل کو اپنے پاس رہن رکھ کر اس طرح سے تجھ سے جدائی اختیار کر لی ہے کہ اب تیرا مرہون دل اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے یعنی اس کی جدائی کے دن یہ واقع ہوا ہے، (اور یہ ترجمہ اہل صورت میں ہو گا جبکہ فارقتک کی اصل عبارت: ایہا الشاعر فارقتک محبوبتک۔ یعنی فارقت بضم نون اور خود شاعر اس کا مخاطب ہو تو ترجمہ ہو گا کہ تیری محبوبہ تیرا دل لے کر تجھ سے جدا ہو گئی، اور اگر فارقتک میں بضم نون ہو اور خطاب محبوب ہو تو ترجمہ اس طرح ہو گا کہ اے محبوب میں تجھ کو اپنا دل مرہون رکھ کر اس طرح سے جدا ہو گیا ہوں کہ اب تجھ سے چھوٹ نہیں سکتا ہے، یا چھڑایا نہیں جاسکتا ہے، اور وہ تیری ملکیت بن چکا ہے، چنانچہ صاحب عین الہدایہ نے یہی ترجمہ کیا ہے، اور پہلا ترجمہ محشی ہدایہ کا ہے، قاسمی) اور یہ بات معلوم یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا تعلق الفاظ کے متعلق اس کے لغوی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی لغوی معنی کے اعتبار سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے، اس کا حکم ہی کے موافق ہوتا ہے۔

ولان الرهن وثیقة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ قرض کے وصول کو پختہ کرنے کے لئے رہن ایک مضبوط ذریعہ ہے جس کے لئے یہ ضروری ہے کہ رہن سے قرضہ حاصل ہو اور یہ اسی وقت ہو گا جبکہ اس پر مرتن کا قبضہ ہو اور وہ اسے اپنے پاس روک کر رکھ سکے، جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ قرض دینے والا اس طرح مطمئن رہے کہ اس رہن کے رہتے ہوئے قرض لینے والا ہمارے دئے ہوئے قرض سے انکار نہ کر سکے، کیونکہ قرض سے انکار کر دینے کی صورت میں وہ مرتن بھی اس کے رکھے ہوئے مال مرہون سے انکار کر دے گا، نیز یہ راہن جہد از جلد قرض ادا کرنے کی کوشش کرے گا اس خیال سے کہ جب تک وہ قرض ادا نہ کر دے گا اس کی شدید ضرورت ہوتے ہوئے بھی وہ خود اسے اس وقت تک کے لئے اس سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کر سکے گا،

یا اس وجہ سے کہ اس کے بغیر اس راہن کو بے چینی رہیگی و ادا کمال الح اور جب یہ بات ثابت ہو گئی (ف) بابل مرہون بطور امانت کے مرہن کے پاس نہیں رہتا ہے، بلکہ اس پر دائی اختیار اپنے دئے ہوئے قرضہ کو ضائع ہونے سے یقینی طور پر بچا کر رکھنا) بیشک الاستیفاء الخ تو اس راہن کی وجہ سے ایک حد تک قرضہ کا وصول ہونا ثابت ہو جاتا ہے و قد تقرر بالہلاک اور مال مرہون ہلاک ہو جانے سے وہ قرض ایک حد تک وصول بھی ہو گیا۔

فلو استفاد الخ اس کے باوجود اگر مرہن اپنے راہن سے اپنا دیا ہو اقرض دوبارہ وصول کرے تو یہ ایسی زیادتی ہوگی جو سود تک پہنچ جائیگی بحلاف حالة القیام الخ برخلاف اس کی اگر مرہون ضائع نہ ہو بلکہ محفوظ ہو تو اپنا قرض واپس لینے سے بیجا سود کا معاملہ نہ ہوگا کہ مرہن جب راہن کو اس کی چیز واپس دیدے گا تو قرضہ ہونے کی جو وجہ بنی تھی وہ ختم ہو گئی، اس طرح اصلی قرض دوبارہ وصول کرنا نہیں کہلے گا ولا وجہ الخ اور مرہون پر قبضہ حاصل کئے بغیر باقی چیز کو وصول کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، (ف) یعنی اگر یہ کہا جائے کہ مرہن مرہون پر ملکیت تو حاصل کر لے لیکن اس پر قبضہ حاصل نہ کرے (یعنی اس کو قبضہ میں دئے بغیر ہی کہہ دیا جائے کہ تم اس کے مالک ہو) کہ اس طرح مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اگرچہ اس پر قبضہ باقی نہیں رہے گا لیکن قرضہ کی ملکیت باقی رہ جائیگی، لہذا وہ اپنے قرضہ پر ملکیت حاصل کر لے تو اس طرح بیجا زیادتی کچھ بھی لازم نہیں آئیگی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قبضہ کا مالک بنے بغیر قبہ کا مالک بننا نہیں یا اس کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح بھی مرہن وصول کرے گا وہ مکرر ہو جائے گا اور بیجا لازم آجائے گی۔

والاستیفاء یقع الخ اور مرہن کا اپنے قرض کی رقم کی وصولی مرہون کی مالیت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور مال مرہون سے نہیں ہوتی ہے کیونکہ بحیثیت امانت کے ہوتا ہے، اسی پر مرہون غلام جب تک مرہن کے پاس رہے گا اس کا کھانا پینا اور سارے اخراجات راہن کے ذمہ ہی رہیں گے، اسی طرح سے اس کے مر جانے کی صورت میں اس کی چیزیں و تکلفیں وغیرہ کے سارے اخراجات بھی راہن کے اوپر ہی لازم ہوں گے، (ف) یہ عبارت بھی حقیقتاً ایک اعتراض پوشیدہ کا جواب ہے، وہ اعتراض دو طرح سے ہو سکتا ہے، کہ جب یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، کہ مرہن نے مال مرہون پر جو قبضہ پایا ہے، وہ وصول حق کے طور پر ہے تو اس سے یہ زہم آیا کہ اس مرہون کے سارے اخراجات مرہن ہی کے ذمہ لازم ہوں حالانکہ شرعیہ اس کی زندگی اور موت پر حالت کے سارے اخراجات راہن کے ہی ذمہ لازم ہوتے ہیں، پس حاصل جواب یہ ہے کہ مرہن کے حق کی وصولی کا تعلق مرہون کی ذات سے نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی مالیت سے ہوتا ہے لہذا اس کی ذات مرہن کے پاس امانت کے طور پر ہوتی ہے۔

اسی لئے ذات کی حفاظت کی ذمہ داری راہن پر ہے اور اس کا کھانا پینا یہاں تک کہ کفن و دفن سب کا تعلق اس کی ذات سے ہی ہوتا ہے، اور مالیت سے اسے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، اور اس جگہ دوسرا اعتراض جو کافی او کفایہ وغیرہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ مرہن کو اس کا مال مرہون سے کسی طرح وصول ہو سکتا ہے، کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے، اور لیہ اقرض مثلاً سود رہم ہیں ان میں سے غلام اور رہم دونوں ہی آپس میں دو جنس ہیں حالانکہ وصولی تو ہم جنس سے ہی ہو سکتی ہے، اور دوسری جنس سے لینے یہ خرابی لازم آئیگی کہ مرہن نے اپنے دین قرض کے عوض مال میں بدل لیا ہے، حالانکہ وہ صرف اپنا حق وصول کر سکتا ہے، لیکن بدینے کا حق نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ اس کے اپنے حق کی وصولی غلام کی مالیت سے ہوتی ہے اور ذات غلام سے نہیں ہوتی ہے، اور اس کے پاس جو امانت ہے وہ مالیت نہیں بلکہ اس کی ذات ہے، لہذا یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اس کی ذات یعنی عین غلام مثلاً ایک تھیلی کے ہے جس میں سود رہم بھر کر وہ مرہن کو دیدی گئی ہے، لہذا وہ تھیلی اصل امانت ہے اور جو مالیت اس میں بند ہے اس سے قرضہ کو وصول کرنا ہے، اس طرح کی مثل سے مسئلہ کو انتہائی آسان طریقہ سے سمجھا دیا گیا ہے، م۔

و کذا فی قص الرهن الخ اسی طرح سے راہن کے لئے جو قبضہ ہو گا وہ مرہن کی خریداری کے لئے قبضہ کے قائم مقام نہیں

ہوگا، (ف) یعنی چونکہ مرہون شئی مرہن کے پاس امانت رکھی ہوئی ہوتی ہے اسی لئے اگر وہی مرہن اسی مرہون غلام کو اسی راہن سے خرید لے تو یہ ضروری ہوگا کہ مرہن اس غلام پر از سر نو قبضہ کر لے، اسی شرط کی بناء پر اگر نئے طور پر غلام پر قبضہ کرنے سے قبل وہ مر جائے تو اس مرہن پر اس کی رقم لازم نہیں ہوگی، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ مرہن کی حالت میں ضائع ہوا ہے اس لئے کہ اس نے اس وقت تک خریدے ہوئے غلام کی حیثیت سے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، اور پہلے سے کیا ہوا قبضہ جو مرہن کی وجہ سے تھا اس تازہ خریداری کے قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا: لان العین امانة الخ: کیونکہ ذات مرہون اس مرہن کے ہاتھ میں بطور امانت ہے اسی لئے اس پر قبضہ بھی امانت کا قبضہ ہوگا اور خریداری کے لئے جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانت کا قبضہ ہوتا ہے اس لئے ایک دوسرے کے قائم مقام نہ ہوگا، (ف) پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مرہن جو مرہون سے اپنا حق وصول کرے گا وہ مرہون کی مالیت سے وصول کرے گا، اور مرہون کی ذات یا عین اپنی جگہ پر امانت ہوگی، اس موقع اگر کوئی یہ خیال کرے کہ مرہن کا معاملہ تو قرضہ کی حفاظت اور وصولی کے لئے کیا جاتا ہے، حالانکہ اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس قرضہ کا ختم ہونا حفاظت کی ضد ہے، کیونکہ مرہن کے اصل مقصد اور اس کے مقتضاء کے بالکل برعکس ہے، تو اس کا جواب مصنف نے اس طرح دیا ہے۔

و موجب العقد ثبوت الخ: کہ مرہن عقد کرنے کی اصل غرض اور مقتضاء تو یہ ہے کہ مرہن کو ایسا مال ہاتھ آجائے یا مال پر اس طرح کا قبضہ حاصل ہو جائے کہ گویا اس کو اپنا قرضہ وصول ہو گیا ہے لہذا وہ پورا مطمئن ہو جائے: و بذات تحقیق الصیۃ الخ: اور اسی سے قرضہ کے محفوظ رہنے کا ثبوت بنتی ہوتا ہے، اگرچہ ذمہ داری سے فارغ ہونا اس کی ضروریات سے ہے، جیسے کہ حوالہ میں ہوتا ہے، (ف) کہ مثلاً زید نے خالد سے کچھ قرض لیا مگر وہ خود کو اس کی ادائیگی سے مجبور پا کر بکر کو راضی کر لیا کہ وہ اس کی طرف سے خالد کا قرض ادا کر دے، تو اس طرح خالد کے قرض کو ڈوبنے سے بچنا ہوا، اگرچہ اس سے دوسرا فائدہ خود زید کا یہ ہو رہا ہے کہ وہ اب قرض کی ادائیگی اور اس کی ذمہ داری سے فارغ ہو گیا ہے، مگر ایسا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے، کہ اصل قرض کی حفاظت میں کمی آگئی ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مرہن نے جب راہن سے مال مرہن وصول کر لیا تو اسے اس مرہون کے ذریعہ اپنے قرضہ کو وصول کرنے پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، اور اس طرح قرضہ کی پوری پوری حفاظت ہو گئی ہے، لیکن یہ بات اس چیز کے منافی نہیں ہے کہ راہن جو قرض کی ادائیگی کا ذمہ دار تھا اب وہ اس طرح فارغ ہو گیا کہ اگر وہ مرہن ضائع ہو جائے تو وہ دوبارہ قرض ادا کرے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اصول ہی میں اختلاف ہے۔

فالحاصل ان عندنا الخ: پوری بحث کا حاصل یہ ہوا کہ ہم احناف کے نزدیک مرہن کا حکم یہ ہے کہ مرہن کیا ہو مال مرہن کے قرضہ میں اس طرح ڈوب جائے کہ مرہن اس سے بآسانی اپنا قرض وصول کر سکے اور اپنے قرضہ سے وہ بالکل مطمئن ہو جائے، (ف) کہ گویا مرہن نے اس مرہن پر قبضہ کر کے ایک طرح اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے، اس اعتبار سے وہ مرہون اسی مالیت کا ہے جتنا اس کا قرض راہن پر باقی ہے، اگرچہ وہ مرہون اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے مرہن کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے) وعنده نعلق الذین الخ: اور امام شافعی کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ مرہن کے مسئلہ میں قرض کا تعلق اسی شئی یا اس کی ذات سے ہو جو مرہن رکھی گئی ہو، اس طرح پر کہ اسی مرہون شئی کو بیچ کر اس کی قیمت سے مرہن اپنا حق وصول کر سکے، (ف) اس بناء پر وہ مرہون شئی مرہن کے پاس امانت ہوتی ہے اور قرضہ میں پھنسی یا دبی ہوئی نہیں ہوتی ہے) و یمخرج علی ہذین الاصلین الخ: اور اوپر کی دونوں بیان کی ہوئی اصول کی بناء پر مسائل نکالے گئے ہیں جن سے ہم احناف اور شوافع رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ظاہر ہوتا ہے، اور ہم نے ان تمام مسائل کو اپنی کتاب کفایۃ المستفتی میں ذکر کر دیا ہے، (ف) اس جگہ بھی ہم ان میں سے کچھ مسائل کو سمجھانے کے لئے بیان کر رہے ہیں۔

منہا ان الراہی الخ: ان چند مسائل میں سے ایک ہے کہ راہن کو ممانعت ہوگی یعنی اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے مرہون کو ذاتی فائدہ کے لئے اپنی مرضی سے مرہن سے واپس لے آئے (مثلاً اپنی سواری یا خد مت یا دودھ وغیرہ حاصل کرنے

کے لئے کیونکہ ایسا ہونے سے رہن کا جو اصل مقصد تھا وہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ رہن کا اصل مقصد یہی تھا کہ وہ مرہون ہمیشہ ہی مرہمن کے پاس انکار ہے، البتہ اگر ایسی صورت ہو رہی ہو کہ اسے مناسب قیمت پر کوئی خریدار مل گیا ہو تو اسے واپس لے سکتا ہے، تاکہ اسے سچ کر اس کی قیمت سے قرض ادا کر دے) لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اپنے ذاتی منافع حاصل کرنے کے لئے اپنا مرہون واپس لے سکتا ہے، اور اس میں رکاوٹ نہیں ڈالی جاسکتی ہے، کیونکہ ان کی اصل کے مطابق واپس لینا تقاضے رہن کے مخالف نہیں ہے، اور دلیل یہ ہے کہ مرہون تو اب فروخت کے لئے متعین ہو چکا ہے، (ف) اس لئے مرہون کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس سے منافع حاصل کر سکتا ہے)۔ و سیاتیک البواقی الخ۔ اور باقی مذکورہ مسائل انشاء اللہ آئندہ کے مسائل میں بیان کر دئے جائیں گے۔

توضیح: عقد رہن کے لازم ہونے کی شرطیں، قبل قبض مرہون، عقد سے رجوع کرنا، مرہمن جب رہن پر قبضہ کر لے تو اس سے متعلق باتوں کی ذمہ داری کس پر آتی ہے، فرمان رسول علیہ السلام: لا یغلق الرهن۔ اور: ذہب ھکک: کی مکمل تفسیر و توجیہ، تفصیل مسائل، احکام اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ: شعر و فارقتک برہن الخ۔ کی تشریح

قال ولا یصح الرهن الا بدين مضمون لان حکمه ثبوت ید الاستیفاء والاستیفاء یتلو الوحوب قال رسی اللہ عہ ویدخل علی هذا اللفظ الرهن بالاعیان المضمونة بانفسها فانه یصح الرهن بها ولا یدین یمکن ان یقال ان الموصوب الاصلی فیها القیمة ورد العین محلص علی ما علیہ اکثر المشائخ وهو یدین ولہذا تصح الکفالة بها ولئن کان لا تحب الا بعد الهلاك ولكنه تحب عند الهلاك بالقبض السابق ولہذا تعتبر قیمته یوم القبض فیکون رہا بعد وجود سب وجوبه فیصح کما فی الکفالة ولہذا لا تبطل الحوالۃ المفیدۃ بہ بھلاکہ بخلاف الرديعة ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا قرضہ جو مضمون ہو اس کے سوا کسی اور قرض میں رہن نہیں ہوتا ہے، (ف) یعنی ضامن قرضہ کے عوض رہن رکھا جاسکتا ہے، اس کے سوا کسی اور قرض میں رہن نہیں ہوتا ہے) لان حکمہ الخ اس لئے کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ اس پر استیفاء و وصولی کا قبضہ ہو اور استیفاء و وصولی وجوب کے بعد ہی ہوتی ہے، (ف) اس لئے جب کوئی حق واجب ہو گا اس کے بعد ہی رہن رکھنا جائز ہوگا، اگرچہ وہ حق خاصہ دین نہ ہو۔ قال رضی اللہ عہ الخ۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے جو حصر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اس طرح کہنے سے یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس لفظ میں لفظ رہن ایسے اعیان کے عوض داخل ہو جائے گا جو بذات خود مضمون ہیں، چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہوتا ہے حالانکہ وہ دین نہیں ہیں، (ف) یعنی بظاہر عبارت سے یہ سمجھ جاتا ہے کہ دین کے مقابلہ میں دین کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ مثلاً کسی نے کسی کا عین مال غصب کیا اور اس کے عوض رہن رکھا تو یہ صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس میں غصب کا وجوب ثابت ہے اس سے معصوم ہوا کہ رہن کے لئے خاص کر دین واجب کا ہونا ضروری نہیں ہے، اگرچہ صاحب قدوریؒ کے ظاہری لفظ سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ دین واجب ہی کے ساتھ رہن کا ہونا ضروری ہے، اس بناء پر دین واجب کو مخصوص رکھا جائے اور اسی میں رہن کو منحصر کیا جائے تو یہ اعتراض ہوگا کہ عین مغصوب کے عوض بھی تو رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، الحاصل دین میں رہن کا منحصر ہونا صحیح نہ ہوا۔

و یمکن ان یقال الخ پس اس اشکال کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ غصب کی ہوئی اعیان میں بھی اصل تو یہی ہے کہ اس کی قیمت ادا کی جائے اور اصل مغصوب کو واپس کر دینا ہی چھٹکارا ہے، اس قول کے مطابق جس پر اکثر مشائخ کا رجحان ہے، (ف) یعنی اوپر کے اشکال کا جواب یہ ہو سکتا ہے، کہ اکثر مشائخ کے نزدیک مثلاً غصب کی صورت میں اصلی بات جو لازم آتی ہے یہی ہے کہ مغصوب کی قیمت واپس کر دی جائے اور اگر اصل مغصوب ہی واپس کر دے تو بھی گنجائش ہوگی اور چھٹکارا ہو جائے

گا، پس جب عین مقصوب کے عوض رہن رکھ تو یہ رہن اصلی موجب کے مقابلہ میں ہوگا، جو کہ قیمت ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غصب کی وجہ سے جو قیمت غاصب پر لازم آئی تھی اسی کے مقابلہ میں اس نے اپنا مال رہن رکھا ہے (وہو اللدین اور جو قیمت واجب ہوئی تھی وہی دین ہے، (ف) اس طرح یہ بھی دین کے عوض ہی میں رہن ہوا ہے، اور بظاہر عین کے مقابلہ میں ہے۔)

ولہذا تصح الكفالة الخ اور اسی وجہ سے کہ اس میں اصل جو چیز لازم آتی ہے وہ قیمت ہے اس لئے اس کی چیزیں یا عیان جن کے لئے ضمان لازم آتا ہو ان کی کفالت صحیح ہوتی ہے، (ف) کیونکہ قیمت تو مال دین ہے جسے ہر شخص ادا کر سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر خاص عین مال ہو تو صرف وہی ادا کر سکتا ہے، جس کی قبضہ میں وہ چیز موجود ہوگی، اس لئے اگر یہی مال عین موجب ہو تو اس میں کوئی شخص کفیل بھی نہیں بن سکتا ہے، اور نہ اس میں کسی کی کفالت صحیح ہوگی، اسی طرح اگر صرف اصلی قیمت ہی موجب ہو اور وہی واجب ہو تو اس کے لئے کوئی بھی کفیل بن سکتا ہے، اور اس کی ذمہ داری بھی صحیح ہو سکتی ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ جیسے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک اصلی موجب یہ ہے کہ اس مقصوب کے عین کو واپس کرنا چاہئے اسی لئے اس کی قیمت کی ادائیگی صرف اس مجبوری کی حالت میں صحیح ہوتی ہے جبکہ اصل مال عین موجود نہ ہو، لہذا اس قول کی بناء پر یہ بات لازم آتی ہے کہ رہن رکھنے کی اجازت صرف دین کے مقابلہ ہی میں نہ ہو، کیونکہ اگر رہن کے رکھنے کے لئے دین کا ہونا ہی ضروری ہوگا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مثلاً عین غصب کے عوض رہن جب تک قائم ہے صحیح نہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس قول پر بھی صحیح ہو سکتی ہے، اس طرح سے کہ قیمت دین ہے اور یہ قیمت اگرچہ ابھی واجب نہیں ہوئی ہے مگر اس کے واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، تو اسی لحاظ سے اس دین کے عوض رہن رکھنا صحیح ہو جائے گا۔

ولئن كان لا يحب الخ پھر اگر ہم یہ مان لیں کہ قیمت فی الحال موجب نہیں اور اس وقت تو اصل مال کو واپس کرنا ہی لازم ہے و لکنه تحب عند الهلاك الخ لیکن مقصوب کے ضائع ہونے کے بعد اسی پہلے ناجائز قبضہ کی وجہ سے ہی قیمت واجب ہوتی ہے، (الحاصل قیمت کے واجب ہونے کا اصل سبب وہی ناجائز قبضہ ہے، جو اس کے ضائع ہو جانے سے پہلے ہو گیا تھا) اور اسی انداز سے ہوتی ہے جو اس پر ناجائز قبضہ ہونے کے دن تھی، (ف) یعنی قیمت کے واجب ہونے کا سبب تو قبضہ کے دن ہی پایا جا چکا ہے، اس لئے اگر رہن لے لیا تو صحیح ہے) فیکون دھا الخ لہذا دین واجب کا سبب بننے کے بعد ہی رہن بالغصب ہوگا، اس لئے یہ رہن صحیح ہو جائے گا جیسے کہ کفالت میں ہوتا ہے، (ف) کہ جو اعمیان خود ہی مضمون ہوں ان کا کفیل بننا اس وجہ سے صحیح ہوتا ہے کہ اس قول کے مطابق ان کی قیمت واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تاویل اگرچہ بہتر ہے پھر بھی اگر بیان کردہ اصول میں ذرا اس طرح کی تبدیلی کر دی جائے رہن رکھنا صرف اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ کسی ایسے قرض کے عوض ہو جس کی ادائیگی ضروری ہو یا اس قرض کے عوض ہو جس کے واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہو۔)

ولہذا لا تبطل الخ اور اسی وجہ سے کہ سبب وجوب پایا گیا ہے ایسا خواہ باطل نہیں ہوتا ہے جو اسی عین مضمون سے مفید ہو وہ اس کے ضائع ہونے سے باطل نہیں ہوتا ہے برخلاف ودیعت کے، (ف: مثال سے اس مسئلہ کی توضیح اس طرح ہوگی کہ اگر زید نے بکر کو خالہ پر اترائی کی یعنی زید نے بکر کو کہا کہ تم اپنا قرض مجھ سے نہ لے کر خالہ سے لو کہ وہ میرے فلاں کو اپنی ذمہ داری میں لے کر میرا قرض میری طرف سے ادا کر دے اور اس نے اسے مان لیا تو یہ قرض کا حوالہ کرنا ہو اگر اس وقت وہی مال اتفاق سے ضائع ہو جائے تو قرض خواہ کی ادائیگی کا ذمہ دار اب کون ہوگا اور وہ کسی بناء پر اس کا ذمہ دار رہے گا تو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا جس مال کے عوض قرض ادا کرنے کے لئے کہا گیا تھا اگر وہ مال ایسا تھا جس کی ضمانت بذات خود لازم ہے، یعنی وہ مال بیع کی طرح نہیں ہے کہ اس کے عوض جو کہ رقم لازم ہو چکی ہے اس لئے اس بیع کی حفاظت ضروری ہے بلکہ وہ بذات خود قابل ضمان ہے، جیسے کہ غصب کیا ہوا کوئی مال، پس اگر وہ مال بذات خود قابل ضمان ہو یعنی کسی چیز کی عوض فی الحال قبضہ میں نہ ہو تو زید نے جو قرض کی ذمہ

داری کو دوسرے کے حوالہ کیا ہے تو وہ حوالہ باطل نہ ہوگا، یعنی صحیح ہوگا، کیونکہ اس مال کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان از خود لازم آجائے گا، اور اگر وہ مال معین جو حوالہ کیا گیا ہے، خود اس کا نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کا اس کے پاس امنہ رکھا ہوا ہو تو اس کے حوالہ کا کام باطل سمجھا جائے گا، کیونکہ امانت و ودیعت کا مال جب از خود یا آفت سہوی سے ضائع ہو جاتا ہے، تو اس کا عوض بطور تاوان لازم نہیں آتا ہے، اس لئے حوالہ کا عمل ختم ہو جائے گا، نہ۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گزشتہ پوری تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ رہن کا معاملہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرتہن کال مرتہون پر اپنا قبضہ حاصل کر لے نیز جب تک کہ مرتہن اس مرتہون پر اپنا قبضہ مکمل نہ کرے گا اس وقت تک رہن کو اگر چہ اس نے رہن رکھنے کا معاملہ مرتہن زبانی سے طے کر لیا ہو پھر بھی یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس رہن کے معاملہ کا انکار کر دے یا اپنی بات سے رجوع کر لے، واضح ہو کہ مصنف نے جو روایت بیان کی اور جسے ترجیح دی ہے وہ امام خواہر زادہ کا قول ہے چنانچہ محیط میں ہے کہ شیخ السلام خواہر زادہ نے فرمایا ہے کہ قبضہ لینے سے رہن لازم ہو جاتا ہے، اور قبضہ کے بغیر جائز ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو معاملہ کو باقی رکھے یا چاہے تو اسے ختم کر دے، جیسے کہ بہہ میں ہے کہ موہوب پر قبضہ کر لینے سے پہلے تک واپس لینے کا حق باقی رہتا ہے، مگر قبضہ کر لینے کے بعد اسے واپس لینے کا حق نہیں ہوتا ہے، مگر امام محمدؒ نے کتاب ارہن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ رہن کے معاملہ میں اس کے جائز ہونے کے لئے مرتہون پر قبضہ بھی کر لیا جائے نہ ہونے کی شرط ہے، اور یہی قول اصح ہے، یہ، اور سراج میں ہے کہ رہن کے جائز ہونے کی شرط (۱) یہ ہے کہ مرتہون مال تقسیم کیا ہو یعنی بٹوارہ کیا ہو اور رہن سے اس کا تعلق بالکل ختم کیا ہو اور غیر کے اتصال سے متمیز کر دیا گیا ہو اور شرط (۲) یہ ہے کہ وہ کسی ایسے حق کے بدلہ ہو جس کا حاصل کرتا رہن سے ممکن ہو، اسی لئے اگر ایسے حق کے عوض کسی نے رہن رکھا جس کا حاصل کرتا رہن سے ممکن نہ ہو تو وہ رہن باطل ہوگا جیسے حدود یا قصاص کے بدلہ میں (ھ)۔

تتمہ شرائط الرہن

رہن کا معاملہ کرتے وقت ان چند شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اور یہ شرطیں بھی مختلف قسموں کی ہوتی ہیں، (۱) یہ کہ فعل رہن سے ہو (۲) کہ ان کا تعلق رہن سے ہو، (۳) ان کا تعلق مرتہن سے ہو، (۴) ان کا تعلق مرتہون سے ہو، اب تفصیل یہ ہے کہ اگر فعل رہن سے متعلق ہو، چنانچہ اس میں شرط یہ ہے کہ رہن رکھنے کی شرط سے متعلق نہ ہو، مثلاً اگر زید یا میرا بھائی آیا، تب میں نے یہ مقدار تم کو رہن میں دیدیا، اس طرح کسی وقت کی طرف اس کی نسبت نہ ہو، مثلاً جب چاند نکلا تو میں نے یہ مکان تم کو رہن میں دیا، اس طرح سے رہن یا مرتہن سے متعلق ہونے کی صورت میں یہ شرطیں ہیں کہ وہ دونوں عاقل ہوں ہذا مجھوں یا نابالغ بے عقل ہو تو نہ رہن دینا صحیح ہوگا نہ رہن لینا صحیح ہوگا، اور اس میں بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اور آزادی بھی شرط نہیں ہے، (س بناء پر سمجھنا نابالغ جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اسی طرح غلام یا دون کا بھی رہن جائز ہے، الہدایہ، مقیم یا مسافر ہونے کی شرط سے متعلق، فرمان باری تعالیٰ وال کنتم علی سفر ولم تجدوا کتابا فہرہان مقبوضہ الا یہ سے اگرچہ یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر معاملہ کرنے وال مسافر ہو تو رہن جائز ہوگا، نہ نہیں، لیکن عامہ علمائے اہل السنۃ کے نزدیک سفر میں ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کی ہوئی وہ حدیث جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے سختی دونوں میں اپنی زرہ کسی یہودی کے پاس رہن رکھی تھی اور یہ واقعہ حالت حضریا اقامت کا ہے، اسی طرح اقامت کی حالت میں رہن رکھنے کا معاملہ ہمیشہ سے مسافروں میں معمول بہا ہے، م۔

اور رہن کے جائز ہونے کے لئے کبھی بھی سفر کی شرط نہیں لگی ہے لہذا حضور سفر ہر حالت میں رہن کا معاملہ کرنے کی اجازت ہے، اور (۴) شرائط جن کا تعلق مرتہون سے ہے وہ ہیں کہ مرتہون ایسی چیز یا ایسا محل ہو جو معاملہ کے وقت ہی میں بیع کے

قابل ہو یعنی وہ مال مطلق متقوم مملوک معلوم مقدور تسلیم موجود ہو، اس بناء پر اگر رہن کے وقت وہ چیز موجود نہ ہو، تو اسے رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح ایسی چیز جس کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں باتوں کا احتمال ہو تو اس کا بھی رہن جائز نہ ہوگا، مثلاً آئینہ موسم میں میرے بالغ میں جو خرما اور آم پھسے گا، یا میری بکریوں کے جو بچے پیدا ہوں گے یا اس جیسا کوئی چیز رہن میں رکھی گئی ہو تو بھی رہن جائز نہ ہوگا، اسی طرح مردار اور خون کا بھی رہن جائز نہیں ہے، اور حرم میں موجود شکار نہ ہو، یا احرام کی حالت میں پکڑا ہوا شکار نہ ہو اس کو بھی رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، بلکہ وہ تمام چیزیں جو مباح اصل میں مثلاً شکار و ایندھن و گھاس وغیرہ کو رہن رکھنا اور خاص کر مسکن کے حق میں شراب و سوہ کو بھی رہن میں دینا بالکل کر رکھنا جائز نہیں ہے، اور اس بات کی بھی شرط نہیں ہے کہ رہن رکھی جانے والی چیز کا رہن مالک بھی ہو، سی لئے رہن کسی دوسرے کے مال پر شرعی دایمت کی وجہ سے اس کو بھی رہن میں رکھ سکتا ہے، اسی طرح اگر دوسرے کی چیز رہن رکھنے کے لئے مالک کر بھی رہن رکھی تو یہ بھی جائز ہوگی، البدائع۔

اور اب قبضہ کے صحیح ہونے کی قسمیں بھی مختلف ہیں، (۱) یہ کہ رہن خود اس کی اجازت دے جبکہ اجازت بھی دو طرح کی ہوتی ہے، (۱) صریح یا منزلہ صریح کے ہواور (۲) یہ کہ دلالت کے طور پر ہو، پس صریح کی مثال یہ ہوگی کہ جیسے رہن خود کہے کہ تم اس مال کو رہن میں اپنے پاس رکھ لو اس قبضہ کے لئے یہ جائز ہے کہ اسی مجلس میں ہو یا دونوں کی جدائی کے بعد کچھ تاخیر سے ہو، مگر یہ حکم استحسانا ہے، اور اجازت کی علامت ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ رہن کی موجودگی میں مرتہن قبضہ کرے اور خود رہن کچھ نہ کہے بلکہ خاموش رہے تو یہ بھی استحسانا ہی صحیح ہوگا، اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو رہن میں رکھ لینے کے لئے مالک نے کہا حالانکہ ایسے پھلوں کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، پھر بھی مرتہن نے اجازت پانے کی وجہ سے سارے پھلوں کو توڑ کر اپنے قبضہ میں رکھ لیا پس اگر اس طرح بھی رہن کی اجازت سے ہو تو یہ بھی استحسانا جائز ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ مرتہن محوٰز یعنی ہواور کیا ہوا ہو، اس بناء پر اگر مرتہن مشترک مال ہوگا تو مطلقاً جائز نہ ہوگا، خواہ وہ ہواورہ کے قابل ہو یا نہ ہو، اس طرح رہن لینے والا رہن کا شریک ہو، یا وہ کوئی دوسرا آدمی ہو، تیسری قسم یہ ہے کہ مرتہن فارغ ہو، ہند اگر ایسے مرتہن مکان جس میں رہن یعنی مالک مکان کا سامان اسباب موجود ہو جو رہن میں ذکر نہیں کیا گیا ہو تو اس مکان کا رہن جائز نہیں ہوگا، چوتھی قسم یہ ہے کہ مرتہن دوسرے شخص یا چیز سے بالکل جدا ہو، اسی لئے درخت پر لگے ہوئے صرف پھل کو درخت سے توڑے بغیر رہن کرنا جائز نہیں ہے، پھر رہن کی شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ قبضہ کرنے کی لیاقت موجود ہو، یعنی مرتہن کو عقل ہو، البدائع۔ ان تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں مرتہن کا اس مرتہن پر قبضہ بھی صحیح ہو گیا ہو تب وہ مرتہن اس مرتہن کے قبضہ میں ضمانت کی حالت میں ہوگا، اسے جسے وہ خود اپنے ہی پاس رہنے دے یا آپس کی رضامندی سے کسی درمیانی ایسے شخص بھی وہ رکھ سکتا ہے جو کہ عادل ہو، اسی طرح مرتہن کی طرف سے اس عادل شخص کا قبضہ صحیح مان لیا جائے گا، البتہ اس مسئلہ میں یہ عادل اور ثالث شخص بے مکمل طور سے امین ہوگا، لیکن اس مرتہن کی ضمانت اسی مرتہن پر لازم ہوگی، ہ۔

توضیح: کسی قسم کے قرضہ کے عوض رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، قدوری کی عبارت پر مصنف ہدایہ کی طرف سے اشکال اور تحقیق، شرائط رہن، مسائل کی تفصیلات، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وهو مضمون بالاقل من قيمته ومن الدين فاذا هلك في يد المرتهن وقيمته والدين سواء صار المرتهن مستوفيا لديه وان كانت قيمة الرهن اكثر فالفضل امانة لان المضمون بقدر ما يقع به الاستيفاء وذاك بقدر الدين فان كانت اقل سقط من الدين بقدره ورجع المرتهن بالفصل لان الاستيفاء بقدر المالية وقال زهر الرهن

مضمون بالقیمۃ حتی لو هلك الرهن وقيمة يوم رهن الف وخمسمائة والدين الف رجع الراهن على المرتهن بخمس مائة له حديث على رضي الله عنه قال يتراد ان الفضل في الرهن ولان الریادة على الدين مرهونة لكونها محبوسة به فتكون مضمونة اعتبارا بقدر الدين ومدتها مروى عن عمرو عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم ولان يد المرتهن يد الاستیعاء فلا یوجب الضمان الا بالقدر المستوفی كما فی حقیقة الاستیعاء والریادة مرهونة ضرورة امتناع حبس الاصل بدونها ولا ضرورة فی حق الضمان والمراد بالتراد فیما روى حالة البيع فانه روى عنه انه قال المرتهن امین فی الفضل

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے قاعدہ یہ ہے کہ مال مرہون کی جو اپنی اصلی قیمت ہو اور وہ جس قرض کے عوض رکھا گیا ہو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہوگی وہ مرہون اسی رقم کے عوض مضمون یعنی گڑی ہوتا ہے، (ف) مثلاً مرہون کی اپنی قیمت اگرچہ دو سو روپے ہوں مگر صرف سو روپے کے قرض کے عوض اسے گڑی رکھا گیا ہو تو وہ قرضہ یعنی سو روپے کے عوض گڑی مانا جائے گا، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اس کی اپنی قیمت اگرچہ ایک سو روپے ہو مگر دو سو روپے قرضہ کے عوض گڑی رکھا گیا ہو تو یہاں بھی سو روپے کے عوض ہی گڑی مانا جائے گا) فاذا هلك فی الخ اسی قاعدہ کی بناء پر اگر ایسا اتفاق ہو کہ اس کی اپنی اصلی قیمت بھی سو روپے ہوں اور سو روپے کے ہی عوض اسے گڑی رکھا گیا ہو اور وہ مرہون مرتہن کے ساتھ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا تو یہ کہا جائے گا کہ مرتہن نے اپنا قرض وصول کر لیا یعنی اب کوئی مطالبہ کسی کا باقی نہیں رہا وان كانت قيمة الرهن الخ اور اگر مرہون کی اپنی قیمت قرض کی رقم سے زیادہ ہو تو یہ زائد رقم اس مرتہن کے پاس بطور امانت ہوگی، (ف) اسی لئے مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مرتہن اس کا ذمہ دار نہ ہو گا جس اسی فاضل رقم کی واپسی اس کے ذمہ میں نہیں رہے گی۔

لان المضمون الخ اس لئے کہ مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت میں صرف وہی مقدار ہے جس سے اس کا دیہہ قرضہ وصول ہو جائے، یعنی مقدار قرض فان كانت اقل الخ اور اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی مقدار سے کم ہو تو مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مرہون کی اصل قیمت کے برابر اس کا قرضہ ختم ہو جائے گا، اور باقی رقم کو مرتہن سے واپس لے گا لان الاستیعاء الخ کیونکہ قرضہ کی وصولی تو مرہون کی اپنی مالیت کے برابر ہوگی، (ف) اور جو مقدار زائد رہ جاتی ہے، اس سے حق وصول نہیں کیا جاتا ہے۔ وقال زفر الخ اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہے، (یعنی اس کی جو اپنی قیمت ہوتی ہے اس کی پوری قیمت مرتہن کے پاس گڑی رہتی ہے خواہ وہ رقم قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو اس کی پوری رقم گڑی رہے گی)، چنانچہ اگر مرہون ضائع ہو جائے اور جس دن رہن کا معاملہ ہوا تھا اس دن مرہون کی قیمت مثلاً پندرہ سو روپے تھی جسے صرف ہزار روپے قرضہ کے عوض گڑی رکھا گیا تھا، وہ رہن اب اس مرتہن سے پانچ سو روپے واپس لے گا، (ف) اس میں اسی قیمت کا اعتبار ہوگا جو قیمت اس کے رہن رکھنے کے دن تھی۔

له حديث على الخ امام زفر کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے یعنی حضرت علیؓ کا یہ فرمان ہے کہ رہن میں زیادتی کو آپس میں ایک دوسرے سے واپس لیں (ف) اس اثر کو عبد الرزاق وابن ابی شیبہ رحمہما اللہ نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے اور اس کی سند میں حکم نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، اور علماء کے نزدیک حکم نے حضرت علیؓ سے نہیں سنا ہے اس لئے یہ روایت مرسل ہوئی، پھر اس کے معنی میں چند احتمالات ہیں، (۱) یہ کہ جب مرہون فروخت کیا جائے تب اس کی قیمت کی کمی یا بیشی کا اندازہ کریں اور (۲) یہ ہے کہ کسی آسانی اور قدرتی سخت سے ضائع ہو، بیچنے والے نے اسناد کے ساتھ خلاص سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر مرہون کی قیمت میں زیادتی ہو اور وہ کسی سخت سادی سے ضائع ہو تو جتنے قرضہ کے عوض مرہون کو رکھا گیا ہو وہ اسی قیمت کے مقابلہ میں ضائع کہا جائے گا، اور اگر آفت سادی سے اسے نقصان نہیں ہوا، ہو تو وہ مرتہن رقم کے زیادہ مقدار واپس کرے گا، لیکن اس کی اسناد میں یہ اعتراض ہے کہ خلاص نے اسے حضرت علیؓ کے صحیفہ در مسودہ سے لیا ہے، اس کے علاوہ

پہلی روایت کی تخصیص یہ ہوئی ہے، کہ وہ پہلا حکم صرف اس صورت میں دیا جائے گا، جبکہ مرہون اپنی حالت پر ہو یعنی ضائع نہیں ہو، اور بیہقی نے حادث عن علیؑ روایت کی ہے کہ جب رہن قرضہ کے مقابلہ میں افضل ہو یا قرضہ رہن کے مقابلہ میں افضل ہو تو دونوں اپنے مال کی زیادتی کو واپس لے لیں، اس میں حادث ضعیف ہیں اور بظاہر اس سے پہلی روایت کی تائید ہوتی ہے ورنہ اس سے تخصیص کا احتمال بھی ہے، پھر بیہقی نے محمد بن الحنفیہ عن علیؑ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جب مرہون کی قیمت کم ہو تو رہن قرضہ میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس باقی کو ادا کر دے، اور اگر رہن کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو اس مرہون کو جتنی بھی مقدار میں رکھا گیا ہو اس میں وہ برابر برابر ہو جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ جب مرہون ضائع ہو جائے تو قرضہ سے جو مقدار زائد دی گئی ہوگی وہ بطور امانت ہوگی، اس میں سے رہن کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے، جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، اور امام زفر کا استدلال صرف پہلی اور تیسری روایت سے ہے حالانکہ وہ دونوں ضعیف ہیں۔

ولان الزیادۃ الح اور امام زفر کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ مرہون کی قیمت میں جتنی مقدار قرضہ کی مقدار سے زیادہ ہوگی وہ بھی رہن ہی ہوگی، کیونکہ وہ بھی قرضہ کے حساب میں شامل ہے، لہذا جس بناء پر رہن کی وہ مقدار جو قرض کی رقم کے برابر ہو وہ مرہون ہوتی ہے اسی بناء پر اس سے فضل رقم بھی مرہون ہوگی و ملھا مروی الح اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمرو عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، (ف اور محمد بن الحسنیہ نے بھی اپنے والد حضرت علیؑ سے اسی کی روایت کی ہے، جیسا کہ بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عمرؓ کا قول یہ ہے کہ جب مرہون اس چیز کی بہ نسبت زائد ہو جس کے عوض رہن رکھا گیا ہے تو زیادتی کے بارے میں اس کا مرتبہ امین ہوگا، اور اگر کم ہو تو اسی کی کے انداز سے رہن ادا کرے گا، اس کی روایت ابن ابی شیبہ و اطحاوی نے کی ہے، اور بیہقی نے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، بیہقی کی روایت میں یہ دلیل ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ خود رہن ضائع ہو گیا ہو، اور اس اثر کو عبید بن عمیر نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں اس بات کی تصریح کی ہے، کہ عبید بن عمیرؓ کی ولادت حضرت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ہوئی ہے، اور وہ باجماع ثقہ ہیں، اہل سنت حضرت ابن مسعودؓ کا اثر نہیں ملے۔

ولان ید الموتھن الح اور اس دلیل سے بھی کہ مرتبہ کا قبضہ قبضہ استیفاء ہے، یعنی اس نے مال مرہون پر جو قبضہ کیا ہے وہ تو صرف اپنے دے ہوئے قرض کو واپس لینے کے لئے اس سے اسی کے برابر اس پر ضمان بھی لازم آتی چاہئے جتنی کہ حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے، (ف اسی بناء پر اگر رہن نے صرف ایک ہزار روپے قرض لئے مگر اس نے مرتبہ کو رہن میں ایک تھیلی میں بند کر کے ایسا سامان دیا جس کی مالیت دو ہزار روپے کی ہے یا اس میں نقد دو ہزار روپے ہی ہیں مگر مرتبہ کے پاس سے وہ تھیلی ضائع ہو گئی تو یوں کہا جائے کہ مرتبہ نے اپنے صرف ہزار روپے وصول کر لئے، ورنہ باقی ایک ہزار کا وہ کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگا، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی مرتبہ زیادتی کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ جس زائد مقدار پر اس نے قبضہ کیا اور سے روکا ہے وہ اپنی ذاتی غرض سے نہیں کیا ہے: والزیادۃ مروهۃ الح اور جس زیادہ مقدار پر اس مرتبہ نے قبضہ کیا ہے وہ صرف اس مجبوری سے کہ اس کے بغیر اس کے لئے اپنا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہوگا، (ف مشدرا۔ رہن نے اپنا دس ہزار کا گھوڑا رہن میں رکھا حالانکہ اس نے صرف پانچ ہزار روپے ہی قرض میں لئے ہیں تو اس وقت مرتبہ کو زیادہ مقدار اپنے پاس رکھنے کی کوئی خواہش نہیں تھی وہ تو صرف اس ضرورت سے زیادہ مالیت کو اپنے پاس رکھا ہے کہ اسے اپنا اصل حق واپس مل سکے، اور یہ بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے کہ جو چیز کسی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے، وہ اپنی ضرورت کی حد تک ہی باقی رہتی ہے، اس سے گئے نہیں بڑھتی ہے، ہذا اس جہ سے صرف پنا اصل حق وصول کرنے کی ضرورت ہے۔

لا ضرورۃ فی الح اور مرتبہ کے ضامن ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، (ف اور اس زائد رہن کے بارے میں مرتبہ کے ضامن ہونے کا حکم ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس زائد مقدار کو اصل رہن کے طور پر اپنے پاس نہیں رکھا ہے،

کیونکہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس مقدار کو بھی زائد کہہ کر اصل ہی کہنا لازم ہوتا، پس اس دلیل سے اہم زکر کا استدلال ختم ہو گیا، اس طرح حضرت علیؑ کے اثر سے بھی ان کا استدلال کرنا ضعیف ہے)۔ والمعاد بالتراد الح اور حضرت علیؑ سے مروی حدیث جس میں تراد کا غلط ہے یعنی دونوں راہن و مرتہن کی آپس کی رضامندی کے ساتھ واپس کا حکم ہے اس سے مراد بیع کی حالت کو بیان کرنا ہے، یعنی اس مرتہن کو فروخت کرنے کی حالت میں جب اس کی رقم حاصل ہو وہ مرتہن اپنے راہن کو واپس کر دے، اور اگر اس وقت اس کی قیمت مقدار مرتہن سے کم ہی ہو تو راہن اس کی کو مرتہن کو دیکر اس کے قرضہ کی کمی پوری کر دے، یہ دوسری تاویل ہی دوسری روایت کی بناء پر متعین ہے) فانہ روی عہ الخ کیونکہ خود حضرت علیؑ کی دوسری روایت یہ بھی ہے کہ زید دتی کے بارے میں مرتہن امین ہے، (ف) یعنی وہ اس زید دتی کا ضامن نہیں ہوگا، چنانچہ یہی روایت ہم نے وپرین کر دی ہے۔

توضیح: اگر مرتہن کی قیمت اور قرض کی مقدار برابر ہو، یا مرتہن کی قیمت زیادہ ہو یا قرض کی مقدار زیادہ ہو اور مرتہن ہلاک ہو جائے، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دل کل

مفصلہ

قال وللمرتہن ان يطالب الراهن بدیهه ويحبسه به لان حقه باق بعد الرهن والرهن لريادة الصيانة فلا تمتع به المطالبة والحس حزاء الظلم فاذا ظهر مطله عند القاصي يحبسہ كما بيناه على التفصيل فيما تقدم وادا طلب المرتہن ديه يؤمر باحصار الرهن لان قبض الرهن قبض استيفاء فلا يجوز ان يقبض ماله مع قيام يد الا استيفاء لانه يتكرر لا استيفاء على اعتبار الهلاك في يد المرتہن وهو محتمل وادا احضره امر الراهن بتسليم الدين اولا ليتعين حقه كما تعين حق الراهن تحقيقا للتسوية كما في تسليم المبيع والتمس يحضر المبيع ثم يسلم التمس اولا وان طالبه بالدين في غير البلد الذي وقع العقد فيه ان كان الرهن مما لا حمل له ولا مؤنة فكدلك الجواب لان الا ما كس كلها في حق التسليم كمكان واحد فيما ليس له حمل ومؤنة ولهذا لا يشترط بيان مكان الايضاء فيه في باب السلم بالاحكام

ترجمہ: تدورئی نے فرمایا ہے کہ مرتہن کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ راہن سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے اور ادائیگی میں تاخیر کرنے سے اسے قید کر دے، (ف) یعنی قاضی کے پاس اس کو قید خانہ میں بند کر اپنے کی درخواست کرے اور وہ اسے قید خانہ میں بند کر دے، اور اس کے پاس مرتہن موجود رہتا بھی اس درخواست دینے سے مانع نہیں ہو سکتا ہے) لان حقه باق الخ کیونکہ اپنے پاس رہن رکھ لینے کے باوجود اس مرتہن کا حق باقی رہتا ہے، ا لئے کہ رہن رکھنے کی غرض صرف اپنے حق کی حفاظت اور اس کی وصولی میں چٹنگی مانا ہے، لہذا رہن رکھ لینے کی وجہ سے حق کے مطالبہ میں کوئی ممانعت نہیں ہوگی، (ف) اس سے راہن کو چاہئے کہ جلد از جلد اپنا مال مرتہن کو بیچ کر یا پھر جس طرح ممکن ہو اس مرتہن کا قرض ادا کر دے اور اگر ایسا نہیں کرتا ہے تو وہ عالم شمار ہوگا)۔ والحس حزاء الظلم الخ اور اسی ظلم کا بدلہ یا سزا اسے قید خانہ میں رکھنا ہے، پس جب خود قاضی کے نزدیک بھی اس راہن کا قرض ادا نہ کرنا اور ٹالتے رہنا ظاہر ہو جائے گا، تو وہ اسے قید خانہ میں ڈال دے گا، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، (ف) یعنی کتاب ادب اعاضی کی فصاحس میں اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، ورجب راہن قید خانہ میں داخل ہو جائے گا تو لا محالہ اسی مال مرتہن کی قیمت سے ہی ادا کرے گا، بشرطیکہ اسی قیمت سے اس کی ادائیگی ممکن ہو جائے۔

وادا طلب المرتہن الح اور جب مرتہن قاضی کے پاس آکر راہن سے اپنے قرضے کی وصولی کا مطالبہ کرے تو اس مرتہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس کے پاس جو مال مرتہن ہے، سے بھی اپنے ساتھ وہاں پرے آئے، (ف) یعنی مرتہن کو اپنے قبضہ

میں رکھے ہوئے اپنے قرض کی وصولی کا مطالبہ کرے اور راہن کو اس کی ادائیگی کا حکم دیا جائے) لان قبض الرهن الخ کیونکہ اپنے مرہون پر قبضہ کر لینے کا مطلب اپنے حق کو وصول کر لینے کا قبضہ ہوتا ہے، اس لئے وصولی قبضہ کے رہتے ہوئے دوبارہ اپنے قرضہ کی وصولی پر قبضہ کرے اس لئے کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ اس مرہن کے پاس سے مرہون ضائع ہو چکا ہو تو راہن کو یہ قرض واپس کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ سے کہ مرہن کے پاس آجائے تو دوبارہ مرہن کو اپنا حق وصول کرنا پڑ جائے گا، جبکہ مرہون کے ضائع ہونے کا احتمال ہمیشہ رہتا ہے، (ف) اس لئے مرہن سے یہ کہا جائے گا کہ تم پہلے مرہون کو یہاں لے آؤ تاکہ اس کے باقی رہ جانے سے اطمینان ہو جائے، ادھر راہن اس کا قرض لے کر اس کے حوالہ کر دے، اب جبکہ وہ اپنے قرض پر قبضہ کرے گا تب اس سے پہلے تک اس مال پر جو مرہن کا قبضہ استغناء تھا وہ ختم ہو جائے گا۔

وإذا حضره الح بھر جب مرہن مال مرہون کو اس مجلس میں لے سیکے تو راہن کو حکم دیا جائے گا کہ وہ پہلے اپنا قرض یعنی مرہن کا حق ایسے دیدے، جیسے کہ اس سے پہلے تک راہن کا حق مرہون سے متعین ہو چکا تھا اسی طرح سے مرہن کا حق بھی اس کے اپنے حق سے متعین ہو جائے، تاکہ دونوں کے حقوق اور ان کی ادائیگی میں برابری پائی جائے، جیسے کہ عقد بیع میں بیع اور اس کا ثمن حوالہ کرتے وقت کبھی دونوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں کہ پہلے کون ادا کرے گا بائع اپنے بیع کو پہلے سب کے سامنے لاتا ہے، پھر خریدار اس کو اس کی رقم ثمن حوالہ کرتا ہے، اس کے بعد اس بیع پر بائع کی طرف سے قبضہ کرتا ہے، (ف) کیونکہ مشتری کا حق بیع میں ہوتا ہے اور وہ جو کہ مال متعین ہوتا ہے، اس لئے اس مشتری کو بھی چاہئے کہ وہ بھی بائع کا حق یعنی وہ رقم یا دین اسے ادا کر دے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ثمن مال دین ہوتا ہے، جیسا کہ قرضہ مال دین ہے، وہ اسی وقت میں متعین ہوگا جبکہ وہ حق دار کو حوالہ کر دے۔

وان طالبه بالدين الح. اور اگر مرہن نے راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ اس شہر یعنی جس شہر میں راہن کا معاملہ طے پا کر مال راہن مرہن کے حوالہ کیا تھا کے سوا کسی اور شہر میں کیا (تو دو حال سے خالی نہ ہوگا یعنی وہ مرہون ایسا ہو کہ آسانی کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہو یا اس میں دقت ہوتی ہو یعنی اس کے لئے سواری اور کافی خرچ کی ضرورت پڑتی ہو،) تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ منتقل کرنے میں دقت نہیں ہوتی ہو جیسے موتی و مشک وغیرہ تو بھی وہی حکم ہوگا جو ابھی اوپر میں بیان کیا گیا ہے، یعنی مرہن تقاضا کے پہلے ہی مال مرہون وہاں پر لے آئے، اس کے بعد ہی وہ قرضہ پاسکے گا، کیونکہ جس مال کے ادھر سے ادھر منتقل کرنے میں دقت نہیں ہے اس کے حق میں ساری جگہیں اور علاقے ایک ہی جگہ کے حکم میں ہیں، لہذا ایک جگہ رہنے میں جو حکم ہوتا ہے وہی حکم دوسری جگہ رہنے میں بھی ہوگا، اسی وجہ معاملہ سہم کی صورت میں ایسی چیز کے حوالہ اور ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے۔

وان كان له حمل الخ اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کو ادھر ادھر لے جانے میں دقت ہو یعنی سواری اور مال خرچ کرنے کی ضرورت پڑتی ہو تو وہ مرہن راہن سے وہیں پر اپنا قرضہ مانگ لے اور اس کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ پہلے مرہون کو اس جگہ لے آئے لان هذا نقل الخ اس وجہ سے اس جگہ راہن حاضر کرنے کا مطلب ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہوتا ہے، حالانکہ اس مرہن پر واجب صرف یہ کام ہے کہ حال مرہون راہن کے حوالہ کر دے، وہ بھی اس طرح سے راہن اور مرہون کے درمیان دوسری کوئی چیز نہ ہو یعنی تخلیہ ہو، یہ دکھانے کے لئے کہ یہ چیز اپنے مال پر باقی ہے، لہذا راہن اپنی چیز پر قبضہ کر لے، اور مرہن پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اس مرہون کو ایک جگہ سے اور ایک شہر سے دوسرے شہر لے پھرے، حالانکہ ایسا کرنے میں دقت ہے اور خرچ بھی برداشت کرنا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے مرہن کو بد وجہ نقصان اٹھانے پڑے گا، جبکہ مرہن نے کبھی بھی اس کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔

توضیح: مرہن کے پاس مال رہن رہتے ہوئے بھی وہ راہن سے اپنے حق کی وصولی کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے، اسی طرح مرہن ایک جگہ میں رکھا ہوا ہو مرہن اس سے دور کسی دوسرے علاقہ میں بھی مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو سلط الراهن العدل على بيع المرهون فباعه بقصد اوسينه جار لا طلاق الا مرفلو طالب المرتهن بالدين لا يكلف المرتهن احضار الرهن لانه لا قدرة له على الاحصار وكذا اذا امر المرتهن ببيعه فباعه ولم يقبض الثمن لانه صار ديناً بالبيع بامر الراهن فصار كان الراهن رهنه وهو دين ولو قبضه يكلف احضاره لقيام البذل مقام المبدل الا ان الذي يتولى قبض الثمن هو المرتهن لانه هو العاقد فترجع الحقوق اليه وكما يكلف احضار الرهن لا استيفاء كل الدين يكلف لا استيفاء بحكم قد حل لا احتمال الهلاك ثم اذا قبض الثمن يومر باحضاره لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين وهذا بخلاف ما اذا قتل رجل العد الرهن خطأ حتى قصي بالقيمة على عاقلته في ثلث سنين لم يجبر الراهن على قضاء الدين حتى يحضر كل القيمة لان القيمة حلف عن الرهن فلا بد من احضار كلها كما لا بد من احضار كل عين الرهن وما صارت قيمة بمفعله وفيما تقدم صار ديناً بفعل الراهن فبهذا افترقا

ترجمہ: اور اگر راہن نے اپنے مرہون فروخت کر دینے کے لئے کسی ثالث یعنی کسی بھی نیک آدمی کو مسلط کیا یا پورا اختیار دیا یہ کہتے ہوئے کہ تم اس کو فروخت کر کے ہمارا قرض ادا کر دو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا، اب وہ نقد فروخت کرے یا ادھار فروخت کرے اسے اس کا حق ہو گا جتنی اس کے لئے یہ جائز ہو گا کیونکہ کہتے وقت راہن نے اسے مطلقاً کہا تھا یعنی نقد یا ادھار کی قید نہیں لگا لی تھی یا نقد ہی فروخت کرنے کے لئے اسے نہیں کہا تھا، (ف) اگرچہ یہ بات ظاہر ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں مرہن کو کچھ شکایت ہو گی کہ اس کو قرض کی وصولی میں تاخیر ہو چکی، اور اسے اس وقت تک انتظار کرن پڑے گا پھر بھی وہ اپنے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے، فلو طالب المرتهن الح اور اگر ایسی جگہ میں مرہن نے ثالث سے اپنے قرض کا مطالبہ کر لیا تو اس مرہن کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ پہلے مرہون کو وہاں پر لے آئے، کیونکہ اس ثالث عدل کو مرہون حاضر کرنے کی طاقت نہیں ہے، (ف) بلکہ وہ عدل کے قبضہ میں ہے، اور یہ مرہن کے قبضہ کے بغیر ہے۔

و کذا اذا امر الح اسی طرح سے اگر راہن نے مرہن کو یہ حکم دیا کہ تم اس مرہون کو فروخت کر دو، اس بناء پر مرہن نے اس کو فروخت کر دیا مگر اس کی رقم پر قبضہ نہیں کیا تو بھی مطالبہ کے وقت مرہن کو اس رقم کے مانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مرہون (اب عین نہیں رہا بلکہ) دین ہو گیا ہے، اس لئے کہ مرہون تو راہن کے حکم سے ہی فروخت کیا جا رہا ہے، لہذا اب یہ سمجھ جائے گا کہ گویا راہن نے مرہون کرتے وقت ہی دین کی حالت میں رہن کیا تھا) ولو فسخه يكلف الح اور اگر مرہن نے مرہون کی قیمت وصول کر لی ہو تو اس سے یہ کہا جائے گا کہ تم وہ رقم یہاں پر لے آؤ، کیونکہ بدل جتنی ضمان مبادل کے قائم مقام ہوتا ہے، (ف) اسی لئے یہ کہا جائے گا کہ وہ ضمان اس مرہون کے قائم مقام ہو کر موجود ہے، لہذا جس طرح پہلے مرہون کو ناجائز یا طرح سے بے حق کے قائم مقام جتنی اس کا حق نہا ہو گا، اگرچہ فی انال ضمان دین کی شکل میں ہے، جتنی عین نہیں ہے) الا ان لدى الح البتہ اتنی بات ضرور ہے یہی مرہن اس مرہون کے ضمان کو وصول کرنے کا بھی متون اور مدار ہو گا، (ف) یعنی اسی مرہن کی مدار یہ بھی ہو گی کہ مرہون کے خریدار سے اس کا ضمان یا رقم خود ہی وصول لے لے۔

لانہ هو العاقد الح کیونکہ اپنے پاس رکھے ہوئے مرہون کو خود اسی نے فروخت کیا ہے، (اگرچہ اصل ہو کر نہیں بلکہ

اپنے راہن کی طرف سے وکیل بن کر فروخت کیا ہے، اسی لئے اس بیع کے جتنے بھی حقوق ہوں گے سب اسی کو انجام دینے ہوں گے، (ف) چنانچہ ان حقوق میں سے کچھ یہ ہوں گے، جو کچھ بیچا ہے، یعنی بیع کو اس کے مشتری کے حوالہ کرنا، پھر اس کا عوض یعنی ثمن وصول کرنا) پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ قرضہ کبھی قسط وار یعنی تھوڑا تھوڑا دینا ہوتا ہے، اور ایک ساتھ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مصنف نے یہاں پر یہ فرمایا ہے کہ وکما یکلف احضار المرہن الخ جس طرح پورا قرضہ وصول کرنے کے لئے مرہون کو مجلس قاضی میں لانے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اس کی ہر قسط میں بھی اس مرہن کو حکم دیا جاسکتا ہے کہ وہ مرہون کو اس مجلس میں حاضر کرے س خیال سے کہ اس وقت تک وہ مرہون ہلاک ہو گیا ہو یعنی محفوظ نہ ہو، (ف) کہ اگر واقعہ مرہون اس وقت ضائع ہو چکا ہو تو اس کی قسط ادا کرنی ضرور مقرر ہوگی اخلاص مرہن جب راہن کے حکم سے مرہون کو فروخت کر دے تو اس کا ثمن یعنی رقم وصول کرنا بھی اسی مرہن کے ذمہ ہوگا۔

ثم اذا قصص المرہن الح پھر جب مرہن مرہون کا ثمن اس کے خریدار سے وصول کر لے تو فی الحال یہ رقم اس کے پاس امانت کے طور پر رہیگی اور جب بھی وہ مرہن، اس رقم سے اپنا قرض مینا چاہے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ تم اس رقم کو اس مجلس میں حاضر کر دو کیونکہ یہ ثمن اس مال مرہون کے قائم مقام ہے، (ف) اور چونکہ یہ ثمن اس مرہون کے عوض کے طور پر ہے اس لئے یہ ثمن بھی مرہون کے حکم میں ہو گیا ہے، حالانکہ اگر وہ راہن اس مرہن کے پاس رہن کے طور پر اسی نقد کو رکھتا تو جائز نہ ہوتا، جیسا کہ کافی وغیرہ میں ہے، اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ جب راہن نے درمیانی شخص یعنی عدلیہ ثالث کو اپنا مال مرہون بیچنے کا ذمہ دار بنا دیا خود اسی مرہن کو اس مرہون کے فروخت کرنے کی اجازت دیدی، اور اس نے مرہون کو ادھار یا نقد کسی طرح بھی فروخت کر دیا تو بد شبہ یہ بیع چار ہوگی، اس کے بعد اگر مرہن اپنا قرض اس سے وصول کرنا چاہے تو خود اس پر قبضہ کر کے فیصلہ نہیں کر سکے گا، بلکہ راہن کو اس کے، (ا) کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس مرہن کو اب اصل مرہون یا اس کا ثمن اس مجلس میں لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

وهذا بخلاف ما الح یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ کسی نے ایک مرہون غلام کو خلع قتل کر دیا جس کے نتیجہ میں قاتل کے عاقبہ (مددگار برادری) کو یہ حکم دیا گیا کہ تم اس غلام کی قیمت بطور دیت تین سال کے عرصہ میں ماہانہ کے حساب سے ادا کرتے رہو، ورنہ راہن کو ادا کرتے رہے، پھر بھی اس راہن سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ بھی اسی طرح ماہانہ یا تھوڑی تھوڑی رقم مرہن کو اس کے قرضہ میں ادا کرتا رہے، بلکہ تین سال کا عرصہ گزر جانے کے بعد اس کی پوری دیت وصول ہو کر اکٹھی ہو جائے گی تب ایک ساتھ مرہن کو ادا کی جائیگی کیونکہ یہ قیمت راہن کے قائم مقام ہے اس لئے یہ ضروری ہوگا کہ اس کی پوری قیمت جمع ہو جائے جسے اس مجلس میں پیش کیا جائے، جیسے کہ کل مین مرہون کو ایک ساتھ اس مجلس میں حاضر کرنا ضروری ہوتا ہے، اس وقت مرہون غلام جو نہن سے قیمت کی شکل میں بدل گیا ہے، ایسا ہونے میں اس راہن کے فعل کو ذرہ بر ذرہ دخل نہیں ہے، ورنہ گزشتہ مسئلہ میں بھی مرہون کا قیمت سے بدل چناں راہن کے اپنے فعل سے ہو ہے اس طرح سے کہ خود راہن ہی نے اپنے مرہن کو یا کسی ثالث کو اپنے مرہون غلام کے فروخت کرنے کا حکم دیا تھا، سی بناء پر مرہون کے قتل ہو جانے کی صورت میں اور راہن کے حکم سے، سے فروخت کرنے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح اگر راہن کسی ثالث کو اپنے مرہون کو بیع کا ذمہ دار بند دے، اور وہ فروخت کر دے تو اس کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں، کیا مرہون کی فروخت کی اجازت دینے یا فروخت کر دینے کے بعد بھی مرہن راہن سے ہی اپنے قرضہ کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، یا پھر وہ اپنا قرض کسی سے کسی طرح اور کب تک وصول کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مفصلہ

ولو وصع الرهن على يد العدل وامران يودعه غيره ففعل ثم جاء المرتهن يطلب دية لا يكلف احصار الرهن لانه لم يؤتمن عليه حيث وصع على يد غيره فلم يكن تسليمه في قدرته ولو وصعه العدل في يدهم في عياله وعاب وطلب المرتهن دية والدي في يده يقول اودعني فلان ولا ادري لمن هو يحصر الراهن على قضاء الدين لان احصار الرهن ليس على المرتهن لانه لم يقبض شيئا وكذا اذا عاب العدل بالرهن ولا بدري من هو لما قلنا ولو ان الذي اودعه العدل حصد الرهن وقال هو مالي لم يرجع المرتهن على الراهن بشئ حتى يشت كونه رهن لانه لما حصد فقد توى المال والتوى على المرتهن فيتحقق استيعاء الدين فلا يملك المطالبة به

ترجمہ اگر راہن نے مرہون کو عذر کے قبضہ میں رکھا اور اسے اجازت دی کہ وہ جس کسی کے پاس اسے رکھنا چاہے حفاظت کے لئے رکھ دے، چنانچہ اس عدل ثالث نے ایسا ہی کیا، اس کے بعد مرتہن قاضی کے سامنے پنا قرض و پس لینے کے لئے آیا اور اپنا معاملہ پیش کیا تو اس مجس میں مرتہن کو رہن سے کرانے کی تکلیف نہیں دی جائیگی، کیونکہ اس رہن کے رکھنے میں راہن نے اس مرتہن پر اعتماد نہ کر کے دوسرے کے پاس رکھوا دیا، اسی لئے مرتہن اس کو لے کر آنے کا ذمہ دار نہیں رہا۔

ولو وصعه العدل الخ و اگر اس ثالث نے مرہون کو کسی ایسے شخص کو پاس لمانہ رکھ دیا جو اس کے اپنے عیالدار میں ہے اور ایسا کرنا عموماً جائز بھی ہوتا ہے پھر ثالث خود کہیں سفر میں چلا گیا، ان ہی دنوں میں مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا، تو اس کے جواب میں جس کے پاس مرہون موجود ہے کہ کہنے لگا کہ وہ شخص جس نے میرے پاس اسے رکھا ہے وہ یہاں سے کہیں چلا گیا ہے اس لئے اس کے پیچھے میں یہاں کسی کو بھی نہیں دوں گا کیونکہ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ اس کا اصل مالک کون ہے، اس لئے راہن کو ہی اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ جس طرح ہو اس کا قرض واکر دے کیونکہ فی اہل مرتہن اس مرہون کو وہاں پر لے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ مرتہن اس کو لے کر آنے کا ذمہ دار نہیں ہے اس لئے وہ مرہون اس وقت اس مرتہن کے پاس نہیں رکھ گیا ہے۔

وكذا اذا عاب المح يبي حكم اس صورت میں بھی ہو گا جبکہ وہ ثالث اس مرہون کو لے کر کہیں عاب ہو گیا اور کسی کو یہ معلوم نہیں ہوا کہ وہ کہاں گیا ہے، تو بھی اس راہن کو قرض واکر نے پر مجبور کیا جائے گا تاہی ہوئی دلیل کی بناء پر، (ف) کہ مرتہن پر اس مرہون کو اس جگہ لے آنا لازم نہیں ہے، کیونکہ اس کے پاس کوئی چیز بھی رکھی نہیں گئی ہے، بلکہ راہن نے ثالث کے قبضہ میں رکھی تھی وروہ ثالث اس مرہون کو اپنے ساتھ سفر میں لے کر چلا گیا ہے) ولو ان الذي المح اور اگر ایسا ہوا کہ ثالث نے جس شخص کے پاس اس مرہون کو بطور امانت رکھ رکھا تھا اس مرہون کے مطالبہ پر اس نے اس کے رہن سے انکار کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ یہ مال میرا ذاتی ہے ورمیرے پاس کسی کام مرہون نہیں ہے، تو مرتہن اپنے راہن سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے یہاں تک کہ وہ پہلے یہ ثابت کر دے کہ یہی مال مرہون ہے، (ف) اخلاص اس مال کو مرہون ثابت کرنا ہی مرتہن کی ذمہ داری ہوگی، کیونکہ راہن مرتہن دونوں کی رضامندی سے ہی وہ مال ثالث کے پاس رکھ گیا تھا ورا سے اس بات کی اجازت تھی کہ وہ جس کے پاس چاہے سے امانت رکھ دے، اس لئے اس مرتہن پر ہی یہ لازم آیا کہ اس مال کے بارے میں یہ ثابت کر دے کہ یہی میرا مال مرہون ہے) لانه لما حصد المح اس لئے کہ ثالث نے جس کے پاس مرہون کو امانت لے کر رکھ رکھا تھا اس نے اس کے امانت ہونے سے جب انکار کر دیا تو گویا وہ مرہون ذوب گویا ضائع ہو گیا، اور مرہون کے ضائع ہوجانے پر مرتہن ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے، ہی اس پر لازم ہو گا کہ اس نقصان کو برداشت کرے چنانچہ مرتہن کو بپنے ماں کے مطالبہ کا حق نہیں ہو گا۔

توضیح اگر راہن نے مرہون کو کسی ثالث کے پاس امانت رکھ کر اسے یہ اجازت دی کہ تم

اسے جس کسی کے پاس چاہو رکھ دو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا، اگر ثالث نے مرہون کو اپنے اہل خانہ میں سے کسی کے پاس حفاظت کی غرض سے رکھ دیا، پھر ثالث خود کہیں سفر میں چلا گیا، یہ وہ ثالث مرہون لے کر بالکل لاپتہ ہو گیا، پھر ان صورتوں میں مرہمن نے اپنے قرض کا مطالبہ کیا، تو ثالث نے یا تو امانت پر خود اپنا دعویٰ کیا یا یہ کہا کہ چونکہ اس کے مالک کا مجھے صحیح علم نہیں ہے اس لئے میں یہ کسی کو بھی نہیں دوں گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان كان الرهن في يده ليس عليه ان يمكنه من البيع حتى يقضيه الدين لان حكمه الحبس الدائم الى ان يقضى الدين على ما بيناه ولو قضاه البعض فله ان يحبس كل الرهن حتى يستوفي النقيه اعثارا بحبس المبيع فاذا قضاه الدين قبل له سلم الرهن اليه لانه رال المانع من التسليم لوصول الحق الى مستحقه فلو هلك قبل التسليم استرد الراهن ما قضاه لانه صار مستوفيا عند الهلاك بالقص السابق فكان الثاني استيفاء بعد استيفاء فيجب رده وكذلك لو تهاشخا الرهن له حبه ما لم يقص الدين او يبرئه ولا يطل الرهن الا بالرد على الراهن على وجه الفسخ لانه يبقى مصمونا ما بقى القيص والدين ولو هلك في يده سقط الدين اذا كان له وفاء بالدين لبقاء الرهن وليس للمرتهن ان يتفع بالرهن لا باستخدام ولا سكي ولا لبس الا ان يادن له المالك لان له حق الحبس دون الانتفاع وليس له ان يبيع الا بتسليط من الراهن وليس له ان يواحر ويغير لانه ليس له ولاية الانتفاع بنفسه فلا يملك تسليط غيره عليه فان فعل كان متعد يا ولا يطل عقد الرهن بالتعدى

ترجمہ قدوریؑ نے کہا ہے کہ، اگر مرہون مرہمن کے قبضہ میں ہو تو وہ اس پر یہ لازم نہیں ہو گا کہ راہن کو وہ مرہون اس کے بیچنے کی غرض سے حوالہ کر دے، یہاں تک کہ راہن اس کا قرض ادا کر دے، کیونکہ راہن کا حکم یہ ہے کہ جب تک کہ راہن اپنا قرض اس مرہمن کو نہ دے اس وقت تک مرہون مرہمن ہی کے قبضہ میں رہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے، (ف) کہ مرہمن کو اس بات کا پورا حق ہے کہ جب تک اسے اس کا قرض ادا نہ کر دے تب تک اس راہن کو وہ مرہون بیچنے کے لئے نہ دے بلکہ اسے روکے رہے، ولو قضاه البعض الخ اور اگر راہن اپنے مرہمن کو تھوڑا قرض ادا کر دیا تب بھی اس مرہمن کو یہی حق ہو گا کہ پورے قرض کے پانے تک پورے مرہون کو اپنے پاس ہی روک کر رکھے جیسا کہ میج کو روکنے کا حکم ہے، (ف) یعنی باع کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے، اس کا مشتری جب تک ٹخن اور بدل پورا ادا نہ کر دے، اس وقت تک اپنی چیز میج کو اپنے پاس روک کر رکھے اور پورا بدل پا کر ہی مال مشتری کے حوالہ کرے، اسی طرح سے رہن کے معاملہ میں بھی مرہمن کو یہی اختیار ہوتا ہے۔

فاذا قضاه الخ پھر جب راہن مرہمن کو اس کا پورا قرض ادا کر دے تب مرہمن کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ راہن کو اس کا پورا مرہون واپس کر دے کیونکہ اسے اپنے پاس روک کر رکھنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی کیونکہ پورا حق اپنے مستحق تک پہنچ چکا ہے، فلو هلك قبل التسليم الخ پھر اگر وہ مرہون اس کے مالک راہن کو واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس وقت تک قرض کی بابت اس نے مرہمن کو جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ اس سے واپس لے گا، کیونکہ اس مرہون کے ضائع ہونے کے وقت اس پر پہلے سے صرف قبضہ رکھنے کی وجہ سے ہی مرہمن اپنا حصہ پہلے ہی پا چکا ہے، پھر اب تک اس نے راہن سے جو کچھ وصول کر لیا ہے اس سے دوبارہ وصول کرنا لازم آتا ہے، لہذا مرہمن پر لازم ہو گا کہ اس نے اب تک راہن سے جو کچھ وصول کر لیا ہے وہ اسے پورا واپس کر دے، (ف) حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس مرہمن نے پہلے ہی مرہون پر قبضہ کر رکھا تھا جو قبضہ استيفاء کہلاتا تھا یعنی ایسا قبضہ جس

کے ذریعہ مرتہن نے اپنا حق وصول کر لیا ہے، پھر اس نے راہن سے اس وقت تک جو کچھ نقد وصول کر رہا ہے اس سے دوبارہ وصول کرنا پلایا گیا اس لئے اس مرتہن پر یہ واجب ہو گا کہ جو کچھ وصول کر لیا ہے وہ اسے واپس کر دے، اور چونکہ راہن بھی کچھ اپنی رقم کا سود نہیں دے گا اس لئے اپنی ادا کی ہوئی رقم واپس لے، یہ ساری صورتیں اس بناء پر ہیں کہ مرتہن کو یہ حق ملتا ہے کہ اپنا حق یعنی دی ہوئی رقم کے پورا وصول نہ ہو جانے تک مرتہن کو اپنے قبضہ میں روکنے کا حق ہوتا ہے۔

و كذلك لو تعا سحنا المذ اسی طرح اگر راہن مرتہن دونوں نے مل کر اپنے معاملہ راہن کو زبانی طور پر فتح کر لیا جب بھی اس مرتہن کو یہ اختیار ہو گا کہ اپنا قرضہ وصول کر لینے تک مرتہن کو اپنے پاس روک رکھے یا راہن کو کہدے کہ تم کو قرضہ کی ادائیگی سے بری کر دیا ہے، (ف) پس بری کر دینے کے بعد اب وہ اس مرتہن کو اپنے پاس روک کر نہیں رکھ سکتا ہے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ راہن کے معاملہ کو زبانی سے فتح سے کر دینے سے وہ فتح نہیں ہوتا ہے بلکہ حسب سابق رہتا ہے (ولا یبطل الوھب المذ اور معاملہ راہن ہمیشہ باقی ہی رہتا ہے یعنی جب تک کہ مرتہن راہن کو اس کا مالک مرتہن فتح راہن کہتے ہوئے واپس نہیں کرے گا عقد راہن فتح نہیں ہو گا، (ف) اسی بناء پر اگر مرتہن راہن کو اس کا مال عاریہ واپس کر دے گا یا اس مرتہن کو فروخت کرنے کی غرض سے راہن کو دے جب بھی راہن فتح نہیں ہو گا جیسے کہ صرف زبانی طور پر صرف یہ کہہ دینے سے کہ میں نے عقد راہن فتح کر دیا ہے فتح نہیں ہوتا ہے، اور یہ صرف اسی وقت فتح ہو گا کہ واپس کرتے ہوئے یہ کہہ بھی دے کہ میں نے عقد راہن فتح کر دیا ہے) لانه یبقی مضمونا المذ کیونکہ جب تک مرتہن کے قبضہ میں ہے اور جب تک راہن پر اس کا قرضہ باقی ہے تب تک وہ مرتہن اس مرتہن کی ضمانت میں رہے گا۔

ولو هلك فی یدہ المذ اس لئے اگر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس کا قرض راہن سے ختم ہو جائے گا بشرطیکہ مرتہن کی مالیت قرضہ کے برابر ہو، راہن کے باقی رہنے کی وجہ سے، (ف) اس عبارت کے معنی شاید یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ اگر مرتہن نے عقد راہن کو فتح کئے بغیر راہن کو اس کا مرتہن واپس کر دیا پھر وہ اس کے پاس آفت تباہی سے ہلاک ہو گیا یعنی راہن کا کوئی قصور اس میں نہ ہو تو مرتہن کا قرض اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا بشرطیکہ اس مرتہن کی قیمت سے قرضہ ادا ہو سکتا تھا، کیونکہ وہ اس وقت تک مرتہن ہی تھا) ولیس للمرتہن المذ اور مرتہن کو اس مرتہن سے کسی طرح کا بھی فائدہ حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے یعنی نہ خدمت کاتہ رہنے کا اور نہ ہی اسے پہننے کا فائدہ لے سکتا ہے البتہ اگر راہن نے خود اس کی اجازت دی ہو، کیونکہ مرتہن کو مرتہن پر صرف اتنا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے پاس روک کر رکھے، مگر اس سے فائدہ اٹھانے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، (ف) اس لئے مرتہن کو نواریہ غلام سے خدمت لینے کا اور رہائشی مکان سے رہنے کا اور لباس چادر وغیرہ سے استعمال کا فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر راہن خود ہی اجازت دے، تو ایسی چیزوں میں جو بذات خود مل نہیں ہیں ان میں اجازت ہوگی، لیکن یہ حق حکم کے بارے میں ہے، پھر بھی دینداری کا تقاضا یہی ہے کہ ان کے انقضاء سے پرہیز کیا جائے، کیونکہ تمام صحابہ کرام کا یہ اجماع ہے کہ ہر وہ قرض جس کے ذریعہ سے کوئی نفع حاصل ہوتا ہو وہ مکروہ تحریمی ہوتا ہے، اس لئے اس بات میں اطمینان حاصل نہیں ہوتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں قرض کی وجہ سے اجازت حاصل ہو۔

ولیس لہ ان یمیع المذ اور مرتہن کو یہ حق بھی نہیں ہے کہ مال مرتہن کو بیچ ڈالے البتہ اگر راہن نے خود اسے اس کے فروخت کرنے کے لئے کہا ہو تب فروخت کر سکتا ہے، اسی طرح سے مرتہن کو یہ اختیار بھی نہیں ہے کہ مرتہن کو اجارہ پر دے یا کسی کا عاریت پر دے کیونکہ جب خود مرتہن کو ان چیزوں سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو دوسرے کو کس طرح اجازت دے سکتا ہے، کیونکہ اجارہ اور عاریت بھی تو غیر کو فائدہ پہنچانے کے لئے ہی ہوتا ہے، پھر بھی اگر مرتہن اجازت نہ ہونے کے باوجود کسی کو مرتہن کو اجارہ یا عاریت پر دیدے تو اگرچہ یہ ایک برا ظلم ہو گا اس کے باوجود یہ عقد راہن باطل نہ ہو گا، کیونکہ زیادتی اور تعدی کرنے سے عقد راہن باطل نہیں ہوتا ہے، (ف) الحاصل راہن رکھنے سے مرتہن کو مرتہن صرف اپنے

مکمل اختیار میں رکھنے کی اجازت ہوتی ہے لیکن اس مال سے نفع حاصل کرنے یا دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے بالخصوص مرہون سے جو کچھ آمدنی ہوگی وہ بھی مرہن کے لئے حرام ہوگا۔

توضیح: کیا راہن مرہن سے اپنا مرہون فروخت کرنے یا کسی دوسری غرض سے کچھ قرض ادا کر کے واپس لے سکتا ہے، اگر راہن نے اپنا کچھ قرض مرہن کو ادا کر دیا اسی موقع سے مرہون ضائع ہو جائے تو راہن اور مرہن کا حق اس پر باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا مرہن کا اپنے مرہون سے کچھ فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، اگر فائدہ حاصل کرے تو مرہن پر اثر پڑے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وللمرتهن ان يحفظ الرهن بنفسه وروجه وولده وخادمه الذي في عياله قال رضى الله عنه معناه ان يكون الولد في عياله ايضا وهذا لان عينه امانة في يده فصار كالوديعة وان حفظه بغير من في عياله او اودعه ضمن وهل يصمن الثاني فهو على الخلاف وقد بينا جميع ذلك بدلائله في الوديعة واذا تعدى المرتهن في الرهن ضمنه ضمان الغصب بجميع قيمته لان الزيادة على مقدار الدين امانة والامانات تضمن بالتعدى فلو رهنه خاتما فحمله في خنصره فهو ضامن لانه متعد بالاستعمال لانه غير ما ذون فيه وانما الاذن بالحفظ واليمنى واليسرى في ذلك سواء لان العادة فيه مختلفة ولو جعله في بقية الاصابع كان رهنابما فيه لانه لا يلبس كذلك عادة فكان من باب الحفظ وكذا الطيلسان ان لبسه لبسا معتادا ضمن وان وضعه على عاتقه لم يضمن ولو رهنه سيفين او ثلاثة فتقلدها لم يضمن في الثالثة وضمن في السيفين لان العادة جرت بين الشجعان بتقلد سيفين في الحرب ولم تحر بتقلد الثلاثة وان لبس خاتما فوق خاتم ان كان هو ممن يتجمل بلس خاتمين ضمن وان كان لا يتجمل بذلك فهو حافظ فلا يضمن.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ مرہون کی حفاظت کے لئے مرہن کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بذات خود حفاظت کرے یا اپنی زوج یا اپنی اولاد یا اپنے خادم سے حفاظت کا کام لے لیکن ایسی اولاد سے کام لے جو اس کی عیال داری میں شامل ہو، (ف: اس جگہ خادم سے مراد وہ ملازم ہے جو ماہوار یا سالانہ تنخواہ پاتا ہو، کیونکہ روزانہ کی آمدنی پر کام کرنے والا اس حکم میں داخل نہیں ہے، اور عیال داری میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مرہن کے ساتھ رہتا ہو، اور اس کے عیال میں رہنے کے یہ دو معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کا تعلق فقط خادم سے ہو یا فقط فرزند اور اولاد سے ہو) قال رحمه الله الخ: مصنف نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فرزند بھی جو اس کے عیال میں ہو، (ف: اس طرح اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر ایسی اولاد ہو یا ایسا خادم ہو جو اس کی عیال میں ہو اس سے مرہون کی حفاظت کا کام لے، اس بناء پر اگر کوئی ایسی اولاد ہو یا ایسا خادم ہو جو اپنے گھر میں رہتا ہو تو اس سے حفاظت کا کام لینا جائز نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، جیسا کہ ودیعت کے مسئلہ میں حکم ہے)۔

وهذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ مرہون کا عین اس کے پاس امانت ہے اس لئے ودیعت کے حکم میں ہو گیا، (ف: یعنی مرہن کے پاس مرہون کے رہنے سے اس کی مالیت کی حفاظت مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ اصل مال کی ہی حفاظت مقصود ہوتی ہے، جیسے کہ ودیعت میں بھی اس کے عین کی حفاظت مقصود ہے، کیونکہ عین مرہون ہونے کی حیثیت سے مرہون اور ودیعت برابر ہیں) وان حفظ بغير من الخ: اور اگر مرہن نے کسی ایسے شخص کو حفاظت کے لئے مرہون دیا جو اس کے عیال میں نہیں ہے، یا اس کے پاس ودیعت رکھ دیا تو مرہن اس کا ضامن ہوگا، (یعنی اس کی پوری قیمت کا ذمہ دار ہوگا، اگرچہ مرہون کی رقم قرضہ کی رقم سے

زائد ہو، چنانچہ اگر اس کی قیمت قرضہ سے دو گنی ہو تو مرہن اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔ وہل بضمن الثانی الخ مرہن کا تاوان ادا کر دینے کے بعد کیا مرہن اس شخص سے اس تاوان کا مطالبہ کر سکتا ہے جس کے حفاظت کے خیال سے پاس رکھنے کے بعد مرہن ضائع ہوا ہو لام اعظم کے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا۔ وقد بینا الخ ہم نے یہ سارے اختلاف ان کے دلائل کے ساتھ کتاب اودیعہ میں بیان کر دئے ہیں۔

واذا فعلى المهرن في الزهن الخ۔ اور جب مرہن نے اپنے مرہن میں زیادتی کی تو غصب کے مسئلہ کی طرح وہ اس مرہن کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے قرضہ کی رقم سے جو کچھ زائد رقم مرہن کی اس کے پاس تھی وہ بطور امانت تھی اور قاعدہ ہے کہ امانت میں زیادتی کرنے کی وجہ سے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس امانت کی ضمانت لازم آجاتی ہے، (ف۔ اسی لئے موجودہ مسئلہ میں بھی امانت کی ضمانت لازم آئے گی)۔ فلورہنہ خاتما الخ: اب اگر راہن نے اپنی انگوٹھی مرہن کو دی، اور اس نے وہ انگوٹھی چھٹکی میں پہن لی تو وہ اس کا ضامن ہو گیا، کیونکہ اس کو استعمال کر کے وہ مرہن متعدی ہو گیا اس لئے کہ اسے حفاظت کرنے کے لئے کہا گیا تھا اور استعمال کی اجازت نہ ہونے کے باوجود اس نے اسے استعمال کیا ہے والیمنی والیسری الخ اور پہننے وقت داہنی چھٹکی میں پہنے یا بائیں میں دونوں ہی برابر ہیں اس میں لوگوں کی عادت مختلف ہوتی ہے کہ کوئی داہنی میں پہنتا ہے اور کوئی بائیں میں، (ف۔ ہذا جس کسی میں بھی پہنے گا وہ استعمال کرنے والا ہی کہا جائے گا)۔ ولو جعله في الخ۔ اور اگر مرہن نے انگوٹھی اپنی چھٹکی کی بجائے کسی دوسری انگلی میں پہنی تو یہ پہننے کا طریقہ نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ حفاظت کرنے کا ایک طریقہ ہونے کی وجہ سے اس کا محفظ ہوگا اسی لئے وہ انگوٹھی قرضہ کے بدلے میں مرہن رہے گی، (ف۔ کیونکہ اس نے اپنی انگلی میں پہن کر محفوظ رکھا ہے)۔

وکذا الطلسان الخ۔ یہی تفصیل طلسان کے استعمال میں بھی ہوگی کہ اگر طلسان (چادر) جو مرہن ہو اگر اس کے استعمال عادت کے مطابق ہو یعنی کندھے پر ڈال رکھی ہو تو ضامن نہیں ہوگا اور اگر وہ کھول کر اوڑھی گئی ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا، (یہ لفظ بغیر نقطہ کے طاء مفتوح کے ساتھ ہے، اور لام کو تینوں حرکتیں جائز ہیں) ولو دهنه الخ اور اگر کسی نے اپنی دو باتیں تلواریں کسی کے پاس رہن میں رکھیں اور اس نے ان میں سے ایک یا دو تلواروں کو اسی طرح اپنے بدن میں سطر لٹکال جس طرح عموماً بہادر لٹکایا کرتے ہیں تو وہ ان کا ضامن ہوگا اور اگر تین تلوار لٹکائیں تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بہادر لوگوں کی عام عادت یہی پائی جاتی ہے کہ لڑائی کے میدان میں دو تلواریں لٹکالیا کرتے ہیں، مگر ان سے زائد تین چار لٹکانے کی عادت نہیں ہے، (ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تین تلواریں لٹکانے کی صورت میں اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ بظاہر وہ لٹکانے کو استعمال میں مار رہا ہے، لیکن عادت کے خلاف ہونا اس کی مخالفت کرتا ہے اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا، اور دو تلواریں لٹکانے میں ظاہری حالت اس کے مخالف نہیں ہے اس لئے وہ مرہن ان دونوں کے ضائع ہوجانے کی صورت میں ان دونوں کا ضامن ہو جائے گا، جیسا کہ انگوٹھی کو پہننے کی صورت میں عادت کے مطابق ہونے سے ضامن ہوگا، مگر خلاف عادت طریقہ سے پہننے میں ضامن نہیں ہوگا)۔

وان لبس الخاتم الخ۔ اور اگر مرہن نے اپنی مرہن انگوٹھی کو پہلی پہنی ہوئی انگوٹھی کے ساتھ پہن لیا یعنی بیک وقت دو انگوٹھیاں پہن لیں تب یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر وہ شخص ایسا ہے جسے دو انگوٹھیاں پہننے سے اس کی شان دو بالا ہوتی ہے اور وہ اس پر بھتی ہیں تب وہ ضامن ہو جائے گا، اور اگر وہ شخص ایسا ہو جسے اس طرح کی سجاوٹ نہیں ہوتی ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے انگوٹھی کی حفاظت کے خیال سے پہنی تو وہ ضامن نہ ہوگا، (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہننے کی صورت بدن پر تین تلواریں لٹکانے کی صورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں اس طرح کی تفصیل ہے کہ کچھ لوگ یہودہ سجاوٹ کرنے والے یک وقت دو تین انگوٹھیاں چھٹکی میں پہنتے ہیں تو اگر وہ شخص ایسا ہی ہو تو یہ استعمال کہلائے گا اسی لئے مرہن ان کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ شخص دیندار ثقہ ہو تو بظاہر اس نے حفاظت کے خیال سے پہنی ہوگی اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا)۔

توضیح: اگر مرتہ مال رہن کو کسی دوسرے شخص کے پاس رکھ دے، یا خود استعمال کر لے تو وہ ضامن ہو گیا نہیں، مرہون انگوٹھی یا تلوار کو اپنے بدن میں لٹکا لینے یا پہن لینے سے اس کی ہلاکت کی صورت میں ضمان لازم آئے گا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال واحرة البيت الذي يحفظ فيه الرهن على المرتهن وكذلك اجرة الحافظ واحرة الراعي وبفئة الرهن على الراهن والاصل ان ما يحتاج اليه المصلحة الرهن وتبقيته فهو على الراهن سواء كان في الرهن فصل اولم يكن لان العين باق على ملكه وكذلك منافعه مملوكة له فيكون صلاحه وتبقيته عليه لما انه مؤنة ملكه كما في الوديعة وذلك مثل البفئة في ماكله ومشربه واجرة الراعي في معناه لانه علف الحيوان ومن هذا الجنس كسوة الرقيق واحرة ظئر ولد الرهن وسقى البستان وكري الهير وتلقيح بخيله وجداده والقيام بمصالحة وكل ما كان لحفظه اولرده الى يد المرتهن اولرد جزء منه فهو على المرتهن مثل اجرة الحافظ لان الامساك حق له والحفظ واجب عليه فيكون بذله عليه وكذلك احرة البيت الذي يحفظ الرهن فيه وهذا في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ان كراء الماوى على الراهن بمنزلة البفئة لانه سعى في تقيته ومن هذا القسم جعل الابق فانه على المرتهن لانه محتاج الى اعادة يد الاستيفاء التي كانت له ليرده فكانت من مؤنة الرد فيلزمه

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس گھر میں مرہون حفاظت کی غرض سے رکھا جائے اس کا کرایہ خود مرتہ کے ذمہ لازم آئے گا، (ف) کسی نے زیادہ مقدار میں گائیں بکھینچیں وغیرہ رہن میں رکھیں یا بچاس من غلہ رکھایا ان جیسی کوئی دوسری چیز تو ان کی حفاظت کے لئے مکان یا کمرہ وغیرہ میں پڑا تو اس کا کرایہ مرتہ کے ذمہ ہوگا وکذلك اجرة الحافظ الخ اسی طرح ان کے محافظ کی اجرت بھی اس مرتہ کے ذمہ ہی ہوگی، (ف) مثلاً آم کا باغ ان کے درختوں اور پھلوں سمیت جبکہ پھل بھی رہن رکھنے کے قابل ہو گئے ہوں تو ان کے محافظ کی تنخواہ مرتہ کے ذمہ ہی ہوگی) واجرة الراعي الخ: اور مثلاً بکریاں یا گائیں رہن میں رکھی گئیں تو ان کے چرانے والے کی اجرت اسی طرح، بفئة الرهن الخ اور مرہون غلام کا نفقہ راہن کے ذمہ ہوگا، (ف) یعنی اس کی حفاظت سے متعلق سرے اخراجات مرتہ کے ذمہ ہوں گے لیکن اصل مرہون کا خرچ اور غلام کی خوراک وغیرہ اور جانور وغیرہ کی چرائی اصل مالک یعنی راہن کے ذمہ ہوگی، تو اس کا ایک قاعدہ کلیہ معلوم ہونا چاہئے جو یہ ہے۔

والاصل ان ما يحتاج اليه الح. وہ اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت باقی رکھنے میں جس چیز کی ضرورت ہو وہ راہن کے ذمہ ہوگی خواہ اس کی وجہ سے رہن کے اصل قرض میں زیادتی ہو یا نہ ہو، کیونکہ عین مرہون اس وقت تک راہن کی ملکیت ہی میں رہتی ہے، اور مرتہ کے پاس صرف اس کے اطمینان کے لئے رکھ دیا جاتا ہے، اور اسی طرح مرہون کے منافع بھی راہن ہی کے لئے ہوتے ہیں یعنی اس کے مملوک ہوتے ہیں، اسی بناء پر غلام کی خدمت اور جانوروں کا دودھ اور ان کے بچے اور گھٹی کی زمین اور باغ کی آمدنی پھل پھول وغیرہ اور مکان کا کرایہ ان تمام چیزوں کا مالک راہن ہی ہوتا ہے اس لئے اس مرہون کی دیکھ بھال کرنا اور اس کو ضائع ہونے سے بچانا اور باقی رکھنا اسی طرح سے کہ دانہ و پانی اور نان و نفقہ کے بغیر مر نہ جائے یہ ساری باتیں راہن کے ذمہ میں رہیں گی کیونکہ یہ سب خرچہ خود اس کی اپنی ملک پر ہوتا ہے، جیسے کہ ودیعت کے مال میں ہوتا ہے، کہ یہ سارے خرچے امانت دار یعنی مستودع پر نہیں بلکہ اسی ودیعت پر لگائے جاتے ہیں، اور یہ مرہون بھی اپنی ذات میں امانت ہے، اور مرہون کی اصلاح اور بقاء کے خرچ کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ کھانے پینے کا خرچہ اسی طرح سے مرہون جانوروں کو چرانے والے گڈر یہ کا خرچ کہ یہ ان کے چارہ کے حکم میں ہے۔

(ف) اس موقع میں سوال ہو سکتا ہے، کہ جانوروں کا چرواہا گڈر یا جس طرح ان کے ساتھ رہ کر گھاس اور پتے وغیرہ کھانا

ہے، اسی طرح سے شکاری جانوروں سے ان کی حفاظت بھی کرتا ہے، لہذا اس کے دو کاموں میں سے ایک یعنی کھانے کے انتظام کا خرچ تو راہن کے ذمہ ہونا صحیح ہے مگر ان کی حفاظت کا خرچ یعنی نصف خرچ تو مرتہن کے ذمہ بھی ہونا چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس وقت چرواہے کی اصل غرض ان کو چراتا ہوتی ہے، اگرچہ اس کے ضمن میں ان جانوروں کی حفاظت بھی ہو جاتی ہے، مگر ضمن ہونے کی وجہ سے اس کا اعتماد نہیں کیا جاتا ہے، اسی بناء پر اگرچہ آگاہ سے کوئی چور ایک قیمتی جانور پکڑ کر چرا کر لے جائے تو پکڑے جانے پر بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ اس میدان میں وہ غیر محفوظ تھا جبکہ محفوظ چیز کے چرانے پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اور اگر اسے محافظ ہی اصل سمجھا جاتا تو چور کا ہاتھ بھی کاٹا جاتا، جیسے کہ گھوڑوں کا اصطبل سے گھوڑا چرانے والے یا گائے اور بیل کو اس کے گھر سے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، م، ک)۔

ومن هذا الحسن الخ اور اسی مصلحت اور اسی کی حفاظت کی جنس میں سے یہ بھی ہے کہ مرتہن غلام کا کپڑا بھی راہن کے ذمہ ہو گا واحرة طنر ولد الوهن الخ اسی طرح سے مرتہن باندی کے بچہ کی دودھ پدائی کی اجرت، (ف اسی راہن کے ذمہ ہوگی جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مرتہن باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اسے دودھ بھی نہیں اترتا ہے، اس لئے اس کی خاص مجبوری ہوگی کہ بچہ کو کسی اور عورت کا دودھ پلایا جائے تو اگر اس کے لئے خرچ دینے کی ضرورت ہوگی تو اس کا ذمہ دار بھی راہن ہی ہو گا) وسقى السنتان الخ اور راہن میں رکھے ہوئے باغ کو سیراب کرنا، اور اس کی نہر کھودنا اور بنانا اور اس میں خرابی کے درختوں کے مادہ اور زرد رختوں کے پھول کو ایک دوسرے سے ملانا اور اس کے پھل توڑنا اور اس کی خاص ضرورتوں کی دیکھ بھال کرتے رہنا بھی راہن کے ہی ذمہ میں ہے، (ف یعنی مثلاً کسی نے اپنا باغ دوسرے کے پاس راہن رکھا تو اس کو وقت پر پانی دینا اور اس کی نہروں کی صفائی وغیرہ کا خیال رکھنا پھر پھل پھل آنے کے زمانہ میں ان کی انسانوں اور جانوروں سے حفاظت کرنا اس کے لئے آدمی مقرر کرنا پھر پھلوں کے پکنے، درتیار ہونے کے زمانہ کے موقع پر مناسب طریقہ سے ان کو توڑنا اور توڑ کر محفوظ کرنا اس طرح اس کے سلسلہ کی دوسری اصلاحات کا خیال رکھنا اور اس کے لئے خرچ کرنا سب راہن کی ذمہ داری ہوتی ہے خواہ یہ سارے کام وہ خود کرے یا ان کے لئے مزدور مقرر کر دے بہر صورت ساری ذمہ داری راہن ہی کی ہوتی ہے)۔

وكن مكان لحفظه الخ اور ہر وہ کام یا خرچ جو مرتہن کی حفاظت کے لئے ہو یا اس کو مرتہن کے قبضہ میں واپس لانے کے لئے ہو یا اس کے کسی حصہ کے واپس لانے کے لئے ہو تو وہ مرتہن کے ذمہ ہو گا، (ف مثلاً مرتہن غلام بھاگ گیا تو جو شخص اسے واپس لائے گا، تو اس کا خرچ مرتہن کے ذمہ ہو گا، یا مرتہن باندی یا غلام کی آنکھ میں جلا پڑ گیا تو اس کے علاج و تندرستی کی مزدوری اور دوا وغیرہ مرتہن ہی کے ذمہ ہو گا) ومثل اجرة الحافظ الخ اور جیسے کہ مرتہن کی حفاظت کرنے والے کی اجرت مرتہن کے ذمہ ہوتی ہے، اس لئے کہ مرتہن کے قبضہ میں ایک مرتبہ مرتہن آجانے کے بعد اسی کے پاس محفوظ رکھنا مرتہن ہی کی ذمہ داری ہوتی ہے، اسی طرح اس کی حفاظت بھی اس کا حق اور اسی پر واجب ہے، ہذا س کی حفاظت کے سلسلہ میں جو کچھ بھی خرچ آئے گا وہ سب اسی مرتہن پر لازم آئے گا، اسی طرح اس مکان کا کرایہ جس میں مرتہن کو حفاظت کے خیال سے رکھا جائے تو وہ بھی اسی مرتہن کے ذمہ ہو گا، یہ حکم ظاہر اور ایہ کا ہے۔

ومن ابی یوسف الخ اور امام یوسف سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جانور اور چیز کی حفاظت کے لئے جو کمرہ یا مکان ہو گا اس کا کرایہ مرتہن پر نہیں بلکہ راہن پر لازم ہو گا، جیسے کہ اس کے کھانے پینے وغیرہ کا خرچ راہن کے ذمہ ہوتا ہے، کیونکہ جس مکان میں مرتہن جانور رکھا جاتا ہے، وہ اسی لئے کہ وہ باقی رہے ہلاک نہ ہو جائے، (ف یعنی جیسے مرتہن جانور کا خرچ فقط اس کو باقی اور محفوظ رکھنے کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح جس مکان میں اسے رکھا جائے اور درندوں اور آفت و بلیا سے محفوظ رکھا جائے یہ سب اس کی بقاء کے لوازمات میں سے ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی راہن ہی کے ذمہ ہو گا) ومن هذا القسم الخ اور اسی قسم میں سے بھگے ہوئے غلام کو واپس لانے کے اخراجات بھی ہوں گے یعنی مرتہن پر ہی لازم ہوں گے، کیونکہ اسی مرتہن کی

یہ ذمہ داری بھی ہے کہ جس طرح ہو رہن کو اپنے قبضہ میں رکھے اسی طرح اگر وہ بھاگ جائے تو اسے دوبارہ واپس مانا بھی اسی کی ذمہ داری ہوگی، تاکہ وہ راہن کو بروقت واپس کر سکے، اس لئے اس قسم کا خرچ بھی واپسی کے خرچ ہی میں سے شمار ہوگا، اس لئے اسی مرتبہ پر لازم ہوگا۔

توضیح۔ مرتبہ جانور یا مال کے سلسلہ میں جو اخراجات ہوتے ہیں ان کے بارے میں وہ کیا قاعدہ ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ خرچ مرتبہ کے ذمہ ہوگا یا راہن کے ذمہ ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ، مع امثال

وهذا اذا كانت قيمة الرهن والدين سواء وان كانت قيمة الرهن اكثر فعليه بقدر المضمون وعلى الراهن بقدر الزيادة عليه لانه امانة في يده والرد لا عادة اليه ويده في الريادة يد المالك اذ هو كالمودع فيها فلهذا يكون على المالك وهذا بخلاف اجرة البيت الذي ذكرناه فان كلها تجب على المرتبته، وان كان في قيمة الرهن فضل لان وجوب ذلك بسبب الحبس وحق الحبس في الكل ثابت له فاما الحفل انما يلزمه لاجل الصمان فيقدر بقدر المضمون.

ترجمہ اور یہ حکم یعنی مرتبہ کے اخراجات کا مرتبہ کے ذمہ ہونا اس صورت میں ہوگا جبکہ مرتبہ کی قیمت اور قرض دونوں برابر ہوں (ف) مثلاً جو مرتبہ غلام بھاگ گیا ہے اس کی قیمت اور مرتبہ سے لیا ہوا قرض برابر ہو تو اسی بھگوڑے غلام کو واپس لانے کے سلسلہ کا سارا خرچ مرتبہ کے ذمہ ہوگا: وان كانت قيمة الرهن الخ اور اگر قرضہ کے مقابلہ میں رہن کی قیمت زیادہ ہو تو قرضہ کی قیمت میں جتنی ضمانت ہوگی اس مقدار کا خرچ مرتبہ کے ذمہ ہوگا، اور اس سے زیادہ کی اجرت راہن کے حصہ میں آئے گی، کیونکہ قرضہ سے جو کچھ زیادہ ہے وہ تو مرتبہ کے قبضہ میں امانت کے طور پر ہے، (ف) مثلاً مرتبہ غلام کی قیمت دو سو روپے ہیں اور لیا ہوا قرض صرف ڈیڑھ سو روپے ہیں، جب وہ غلام بھاگ گیا تو کسی شخص نے دور سے اسے پکڑ کر مرتبہ تک پہنچایا جس کی مزدوری کے چالیس روپے دینے پڑے پس اس کے تین چوتھائی جو تیس روپے ہوئے یہ مرتبہ کے ذمہ ہوں گے اور باقی دس درہم یعنی خرچ کی ایک چوتھائی راہن کے ذمہ میں ہوگی، کیونکہ یہ چوتھائی حصہ تو مرتبہ کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے۔

والرد لا عادة اليد الخ: اور اس غلام کو مرتبہ تک دوبارہ پہنچانے کی غرض تو صرف یہ تھی کہ مرتبہ کا اس پر قبضہ جو حق وصول کرنے کے لئے پہلے تھا وہ اب دوبارہ اسی کے پاس واپس آجائے، اور زائد حصہ میں مرتبہ کا قبضہ مالک کے قبضہ کے حکم میں ہے فرق یہ ہے کہ اس حصہ میں امانت دار کے طور پر ہے، لہذا اس کا جو بھی خرچ کا حصہ ہو گا وہ اس کے اصل مالک یعنی راہن پر ہوگا، (ف) یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرتبہ امانت دار کا قبضہ ہے، اور امانت دار کا قرضہ نائب کے طور پر ہوتا ہے، اس لئے اس مرتبہ نے اپنے راہن کے نائب کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہے، اس لئے یہ مالک ہی کا قبضہ ہوگا، جیسے کہ ودیعت رکھنے کی صورت میں امانت دار کا قبضہ مالک کے قبضہ کے طور پر ہوتا ہے، اسی لئے مالک ہی پر اتنے کا خرچ بھی لازم ہوگا، جبکہ وہ مالک یہاں پر راہن ہی ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ اسی طرح سے تو حفاظت کے لئے جو مکان ہو اس کا کرایہ بھی اسی طرح سے واجب ہونا چاہئے کہ جب مرتبہ میں قرضہ سے زیادتی ہو تو قرضہ کے اندازہ سے جو زائد ہو اس کا کرایہ تو مرتبہ پر لازم ہو لیکن اس سے جو فضل ہو وہ راہن پر لازم آئے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یوں ہی روک کر رکھنا اور ضمانت کے طور پر رکھنے کے درمیان فرق ہے، اسی لئے اس کا خرچ ضمانت کے حساب سے واجب ہوا۔

وهذا بخلاف اجرة البيت الخ اور یہ حکم مکان کی اس اجرت کے خلاف ہے، جو حفاظت کے لئے ہو کہ اس کا پورا کرایہ

مرتبہ پر ہی زرم ہوتا ہے، اگرچہ مرہون کی جو قیمت ہو وہ قرض سے زیادہ ہو، اس لئے کہ اس کرایہ کے واجب ہونے کی وجہ صرف اس مرہون کو اپنے پاس روک کر رکھنا ہے، اور روکنے کا حق مرہون کے حصہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا ہے بلکہ کل مرہون پر ہوتا ہے (ف) یعنی یہ بتانا ہے کہ اس مرتبہ کو اس مرہون کے پورے حصہ پر روکنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اصل قرض سے روکنا حصہ کو ہی محدود کر کے رکھنا ممکن نہیں ہوتا ہے اس لئے مرتبہ مجبور اپنے پورے مرہون خدام مرہون چارہ کو روک کر رکھتا ہے جس سے اس کو روک کر رکھنے میں جو بھی خرچ آئے گا سب ای مرتبہ پر واجب ہوگا) فاما الجعل المح اور اب جمل یعنی بھگے ہوئے مرہون غلام کو واپس لانے کا خرچ تو وہ فقط اس پر ضمان کے اعتبار سے لازم آتا ہے لہذا ضمان کا جتنا حصہ ہوگا اتنا ہی اس کا خرچ بھی مرتبہ پر لازم ہوگا، (ف) اور باقی خرچ اصل مالک یعنی راہن پر لازم ہوگا، اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون کو روک کر رکھنے کی وجہ سے جو خرچ لازم آئے گا سب مرتبہ پر ہوگا، اور جو خرچ ضمانت کی وجہ سے لازم آئے گا اس میں سے مرتبہ پر اتنا ہی حصہ ہوگا جو اس کی ضمانت کے حساب سے ہوگا، اس کے علاوہ اس کے پاس امانت کے طور پر جو حصہ ہوگا اس میں مرتبہ پر نہیں بلکہ راہن پر لازم آئے گا۔

توضیح مرہون کی حفاظت اور خوراک وغیرہ کے سلسلہ میں جو اخراجات لازم ہوں گے
خواہ وہ مرہون کی قرض کے برابر یا کم ہو یا زیادہ وہ کس پر اور کس حساب سے لازم آئیں گے،
ان کی تفصیل اور مختصر قاعدہ درج ذیل مفصلہ

ومداواة الحراصة ومعالجة القروح ومعالجة الامراض والعلاء من الحياطة يقسم على المصموم والا ماله
والحراصة على لراهن حصة لانه من مؤن المثلث والعشر فيما يجرح مقدم على حق المرتهن لتعاقبه لعلين
ولا يسطر الراهن في لياقي لان وحبوه لا يباقي ملكه بحلاف الاستحقاق وما اداه احدهما مما وجب على صاحبه
فهو منطوع وما اتفق احدهما مما يجب على الآخر بامر القاصي رجع عليه كان صاحبه امره به كان ولاية
القاصي عمه وعن بي حصة ان لا يرجع ادا كان صاحبه حاصرا وان كان بامر القاصي وقال ابو يوسف يرجع
في النوحس وهي فرع مسألة المحر والله اعلم

ترجمہ اور زخم، پھوڑ، پھنسی وردو سر کی بیماریوں کے علاج کا خرچ اور مرہون غلام کے قصور اور زیادتیوں پر مشوریت کے
ذریعوں وغیرہ۔ اخراجات بھی مقدار ضمانت اور مقدار امانت کے حساب سے راہن اور مرتبہ کے درمیان تقسیم ہوں
گے، (ف) مثلاً دوا ہزار روپے کا غلام ڈیڑھ ہزار روپے کا عوض مرہون ہو تو اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس غلام کی قیمت کی تین
چوتھائی مرتبہ سے قرضہ کی بابت ضمانت میں ہے اور باقی ایک چوتھائی مرتبہ ہی کے پاس بطور امانت ہے، اب یہی غلام کسی طرح
سے رنجی ہو گیا اس نے پھوڑے وغیرہ نکلنے یا دہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہو گیا اس لئے اس کے علاج کی ضرورت ہوئی جس میں
بیس روپے خرچ ہو گئے تو ان میں سے تین چوتھائی یعنی پندرہ روپے مرتبہ کے ذمہ اور ایک چوتھائی راہن کے ذمہ ہوں گے، اسی
طرح اگر اس غلام سے کوئی شخص غلطی سے قتل ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر اس کا ذمہ یہ دینا لازم ہو گیا تو یہ بھی پہلے کی طرح نہ پر
تین چوتھائی ذمہ ایک چوتھائی کے حساب سے خرچ لازم آئے گا، اسی طرح اگر کسی غلام نے کسی کامل ضائع کر دیا تو اس کا جرمانہ بھی
نہ راہن اور مرتبہ کے درمیان ہی حساب سے لازم آئے گا۔

والحراصة على الراهن المح اور راہن کا خرچ صرف اور صرف راہن پر زرم آئے گا، کیونکہ یہ خرچ غنیمت کی بناء پر
ہوتا ہے، (ف) اور اس غلام کا مالک فی الحال صرف اس کا راہن ہے لہذا وہی اس کے خرچ کا بھی ذمہ رہے گا) والعشر فيما
يجرح المح اور مرہون زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس کا عشر داکر نامرتبہ کے حق سے پہلے لازم ہوگا، کیونکہ اس عشر کا

تعلق اس کی عین پیداوار سے ہے، اور باقی حصہ میں رہن باطل نہیں ہو، کیونکہ عشر کا واجب ہونا راہن کی ملکیت کی مخف نہیں ہے، برخلاف کسی کے حق کے ثابت ہو جانے کے، (ف) یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو کہ ایک شرعی حق اور شرعی فریضہ ہے وہ پہلے دیا جائے گا اور باقی نو حصے رہن میں رہینگے جو کہ راہن کی ملکیت میں ہوں گے، اس طرح عشر واجب ہونے سے راہن کی ملکیت میں کوئی فرق اور خلل نہیں آتا ہے، اس کے برخلاف اگر مرہون میں سے کسی نے غیر معین حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے یا تو اس طرح حصہ کے غیر معین ہونے کی وجہ سے خود مرہون بھی مشترک اور مشاع ہو گیا، جس کی وجہ سے وہ مرہون متمیز و علیحدہ نہیں رہا حالانکہ ابھی اوپر میں یہ بتایا چکا ہے، کہ مرہون کے صحیح ہونے کے سنے یہ بھی شرط ہے کہ مرہون باطل واضح اور متمیز ہو، لیکن عشر واجب ہونے کی صورت میں یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے، اسی بنا پر اگر راہن اس میں سے نہیں بلکہ دوسری جگہ سے اس کا عشر ادا کر دے تو جائز ہو گا، کیونکہ عشر کا واجب ہونا راہن کی ملکیت کے خلاف نہیں ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے اپنی ایسی عشری زمین رہن کی جس میں درخت وغیرہ بھی ہوں تو اس میں جو کچھ کھیتی اور پیداوار ہوگی وہ راہن ہی ان سب کا مالک ہو گا مگر فی الحقیقت اس پیداوار میں سے اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، بلکہ جیسے کہ زمین مرہون کے قبضہ میں ہوتی ہے، اسی طرح یہ کل فاضل پیداوار بھی اسی مرہون کے قبضہ میں رہے گی، کیونکہ اس وقت مرہون کا حق مقدم ہے، پھر جب کبھی بھی راہن مرہون کا قرض ادا کرے گا تب سب کچھ اس سے وصولی لے لیا، لیکن اس میں سے فی الفور وہ عشر نکال دیا جائے گا کیونکہ یہ حق مرہون کے حق سے مقدم ہے، اس بناء پر اس جگہ یہ شبہ پیدا ہو کہ دسواں حصہ اس میں سے ایسا حصہ ہو جو بالکل علیحدہ نہیں ہے بلکہ تمام حصوں میں مشترک ہے اور وہ دسواں حصہ شرعی حق باقی تمام حصوں میں بھی مشترک لازم ہوا تو مرہون دوسرے حصہ سے علیحدہ اور متمیز نہ رہ سکا جیسے کہ اس پر کسی کا حق ثابت ہو جانے سے متمیز نہیں تھا ہذا یہ رہن باطل ہو جائے گا، تو اس وہم کا جواب اس طرح دیا ہے کہ بلاشبہ اس کی پوری پیداوار کا وہ راہن ہی مالک ہے اور جو عشر لازم ہوا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اسی مجموعہ پیداوار میں سے نکال جائے بلکہ اس بات کا سے اختیار ہوتا ہے، کہ کسی میں سے عشر نکال دے یا کہیں سے کسی طرح سے بھی اتنا عشر نکال دے تب بھی صحیح ہو جائے گا، اس کے برخلاف وہ حق ہے جس پر کسی نے اپنا دعویٰ کر کے اسے ثابت کر کے لیا ہے کہ وہ راہن کا مملوک نہیں ہوتا ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا، م۔

اب پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرہون سے متعلق کچھ اخراجات مرہون سے اور کچھ خود راہن سے متعلق ہوتے ہیں اب اگر کبھی ایسا ہو جائے کہ راہن کے ذمہ کے اخراجات کو مرہون ادا کر دے تو کیا وہ مرہون اس خرچ کو بھی راہن سے اسی طرح وصول کرے جس طرح اپنے دئے ہوئے قرضہ کو وہ اس سے وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مرہون کے ذمہ کے اخراجات کو راہن ادا کر دے تو کیا وہ بعد میں اپنے قرضہ کی ادائیگی کے وقت وہ اس خرچ کو بھی شمار میں لا سکتا ہے، تو جواب یہ ہو گا کہ ان مسائل کی ادا و صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ کہ جو کچھ اخراجات ہوئے یہ قاضی کے حکم سے ہوئے (۲) قاضی کے حکم کے بغیر از خود ان دو گوں نے کئے تو ان دونوں صورتوں میں احکام مختلف ہیں جو اس طرح ہیں۔

وما اداہ احدہما الخ یعنی ان دونوں راہن اور مرہون میں سے کسی ایک نے ایسے اخراجات کئے جو دوسرے پر واجب ہوئے تھے تو وہ اس کا حسن ہو گا، (ف) یعنی اب اسے دوسرے سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے جبکہ از خود یعنی قاضی کے حکم کے بغیر (دائے ہوں) وما انعق احدہما مما الخ اور اس صورت میں کہ ان میں سے کسی بھی شخص نے دوسرے پر لازم خرچہ کو قاضی کے حکم کے بعد ادا کیا ہو وہ اسی دوسرے سے واپس لے سکتا ہے، یہ سمجھ کر کہ اس خرچ کو قاضی ہی نے ادا کر کے حکم دیا ہے اس سنے کہ قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے، (ف) یعنی قاضی کو ہر شخص پر اختیار اور ولایت حاصل ہے، اس لئے جبکہ قاضی نے خرچ کو پورا کرنے کا حکم راہن یا مرہون کو دیا تو کہنے کا مطلب یہی لیا جائے گا کہ فی حق داکر وہ جسے بعد میں اس سے وصول ریند تو

ایسے حکم کا اعتبار ہو گا کہ گویا دوسرے شخص نے خود کہا کہ تم اوکر دو کہ بعد میں تم کو اوکر دوں گا اس کے واپس لے سکتے ہیں۔
وعن ابی حنیفۃ الخ اور نوادر میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جس نے اوکر دیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے جبکہ دوسرے موجود ہو، اور اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو، (ف) جس کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ کسی مرہون کے خرچ کی بابت مرہون کے ذمہ دس روپے لازم ہوئے جسے قاضی کے حکم سے مرہون نے خرچ کیا اور اس وقت خود مرہون بھی موجود تھا یعنی سفر میں کہیں ادھر ادھر نہیں گیا تھا تو مرہون یہ روپے راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کسی طرح اگر مرہون کو جس مکان میں حفاظت سے رکھ گیا تھا اس کا۔ کرایہ مرہون کی موجودگی میں قاضی کے حکم سے مرہون نے دکر دیا تو مرہون بھی یہ روپے مرہون سے واپس نہیں لے سکے گا، مگر ظاہر لرویت میں ہے کہ اگر قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہو تو خرچ کرنے والا دوسرے سے واپس لے سکے گا وہ خرچ کرنے والا راہن ہو یا مرہون ہو) وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسف سے خود میں روایت ہے کہ ن دونوں میں سے جس کسی نے بھی دوسرے کے ذمہ کے خرچ کو اوکر دیا ہو بہر صورت دوسرے سے واپس لے سکے گا، (ف) یعنی خواہ قاضی نے اسے خرچ کرنے کے لئے کہا ہو یا نہ کہا ہو۔

وہی فرع مسئلۃ الخ اور یہ مسئلہ حجر کے مسئلہ کی ایک فرع ہے واللہ تعالیٰ اعلم، (ف) یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی کسی بھی عاقل بالغ آزاد شخص پر جبر یعنی معصیت کرنے سے پابندی عائد نہیں کر سکتا ہے بلکہ سے ہمیشہ اپنے تصرفات کا اختیار ہوتا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک سے مجبور کر سکتا ہے، جب یہ بات معصوم ہو گئی معصوم ہونا چاہئے کہ مثلاً مرہون موجود ہے پھر بھی وہ اپنے مرہون غلام کو غرقہ نہیں دیتا ہے تو اسے اختیار حاصل ہے اور قاضی اسے مجبور نہیں کر سکتا ہے، اسی بنا پر اگر قاضی مرہون سے یہ کہہ دے کہ تم راہن کی طرف سے اس پر خرچ کرتے رہو ورنہ بعد میں تم اس سے وصول کرینا تو یہ جائز نہ ہو گا ورنہ اسے واپس نہیں ملے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے مرہون کو مجبور کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ اس طرح جبر کرنا جائز نہیں ہے، مگر صاحبین کے نزدیک جائز ہونا چاہئے چنانچہ امام ابو یوسف سے اس کی روایت بھی صحیحہ موجود ہے، اسی بنا پر اگر وہ شخص جس پر مرہون کے سلسلہ میں کوئی خرچ لازم آیا ہو وہ خود مرہون ہو یا مرہون ہو ورنہ غائب ہو جائے ورنہ دوسرے شخص قاضی کے حکم سے بنا پر وہ خرچ پورا کر دے تو وہ بالحق دوسرے سے اس خرچ کو وصول کر سکے گا، کیونکہ یہ جبر نہیں ہے بلکہ دوسرے کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے، ورنہ قاضی کی یہی ذمہ داری بھی ہے، م، ع۔

توضیح اگر مرہون غلام ہو اور اسے زخم وغیرہ ہو جائے یا وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو جائے یا مرہون خراجی یا عشری زمین ہو تو اس کے علاج یا خراج یا عشر کے خرچ کا کون اور کس حساب سے ذمہ دار ہو گا، اگر وہ شخص جس پر خرچ لازم آیا وہ خواہ مرہون ہو یا مرہون بر وقت موجود نہ ہو اس سے دوسرا شخص وہ خرچ کرے تو دوسرے سے وصول کر سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

باب ما یحوز ارتھانہ والارتھانہ وما لا یحوز

قال: ولا یحوز رہن المشاع وقال الشافعی یحوز ولما فیہ وجہان احدهما یتنبی عینی حکم الرهن فانه عند سوت بد الاستیعاء، وهذا لا یتصور فیما یتناولہ العقد وهو المشاع وعنده المشاع یقبض ما هو بالحکم عدہ وهو نفعہ للبیع والذی اب موحب الرهن هو الحس الدائم لانه لم یشرع الا مقصود بالقبض او بالمطر الی لمقصد مہ وهو الاستیعاف من الوحه الذی یبہ، وکل ذلك یتعلق بالدوام ولا یفصل الیہ الاستحقاق الحس، ولو حوزہ

فی المشاع یعوت الدوام لانه لا بدمن المہایة فیصیر کما اذا قال رهنک یوما ویوما لا ولہذا لایجوز فیما یحتمل القسمة وما لا یحتملہا بخلاف الہبة حیث تجوز فیما لا یحتمل القسمة لان المانع فی الہبة عرامة القسمة وهو فیما یقسم اما حکم الہبة الملک والمشاہ یقبلہ وھنا الحکم ثبوت بد الاستیفاء والمشاہ لا یقبلہ وان کان لا یحتمل القسمة ولا یجوز من شریکہ لانه لا یقبل حکمہ علی الوحہ الاول وعلی الوحہ الثانی یسکر یوما بحکم الملک ویوما بحکم الرهن فیصیر کانه رهن یوما ویوما لا والشیوع الطاری یمع بقاء الرهن فی روایۃ الاصل وعن ابی یوسف انه لا یمع لان حکم البقاء اسهل من حکم الابتداء فاشبہ الہبة وحہ الاول ان الامتناع لعدم المحلیۃ وما یرجع الیہ فالابتلاء والبقاء سواء کالمحرمیۃ فی باب السکاح بخلاف الہبة لان المشاع یقبل حکمہا وهو الملک واعتبار القص فی الابتداء لعی العرامة علی ما یبایہ ولا حاجة الی اعتباره فی حالة البقاء ولہذا یصح الرجوع فی بعض الہبة ولا یجوز فسخ العقد فی بعض الرهن

ترجمہ قد وردنی نے فرمایا ہے کہ مشاع و مشترک چیز کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ بھی جائز ہے، (ف) یعنی اگر زمین یا مکان جو مشترک ہو کہ اس کا ہوا رہن نہیں ہو تو اس میں کسی ایک کا صرف اپنے حصہ کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، خواہ رہن ان ہی شرکاء میں سے کسی کے ہاتھ ہو یا کسی غیر کے ہاتھ ہو، مگر امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مشترک کا بھی رہن جائز ہے) ولنا فیہ وجہان الخ ہمارے نزدیک اس کے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہیں ان میں ایک رہن کے حکم پر بنیاد رکھتے ہوئے، اسی لئے ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ اس مرہون پر کچھ اس طرح قبضہ حاصل ہو جائے جس سے دیا ہوا قرض وصول ہو سکے یعنی گویا کہ قبضہ کے طور پر اس نے اپنا قرض وصول کر لیا اور اگرچہ وہ اصل مال ہاتھ میں نہیں آیا ہے، اور ایسا قبضہ وصولی کا ایسی کسی چیز میں تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے، جس میں عقد رہن کا کچھ بھی تعلق ہو یعنی وہ مرہون مشاع ہے، (ف) کیونکہ وہ مشترک و غیر معین ہے حالانکہ کسی قسم کا قبضہ تو صرف ایسی ہی چیز میں ہو سکتا ہے جو کہ معین ہو، اس لئے اس میں رہن کا حکم نہیں پایا جاسکتا ہے، پس جب مشترک مرہون کچھ ایسا مال ہو کہ اس میں رہن ہونے کا حکم مفید نہیں ہو تو وہ رہن باطل ہوگا۔

وعندہ المشاع الخ اور امام شافعی کے نزدیک مرہون بیع کے لئے متعین ہو، (ف) یعنی امام شافعی کے نزدیک رہن کا حکم وہ نہیں ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے بلکہ ان کے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو جیسا کہ پہلے ہی اصل بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے، اور یہ حکم صرف ایسے ہی مرہون میں ثابت ہوتا ہے جو مشاع غیر مقسوم ہو، ہذا اگر کسی نے زمین سے جو مشترک ہو اس میں سے اپنے حصہ کو رہن رکھا تو یہ رہن جائز ہوگا کیونکہ حصہ بیع کے لئے متعین ہو گیا ہے، اور رہن کا حکم بھی یہی ہے، پس جب رہن کے حکم میں اختلاف ثابت ہو گیا تو اس بناء پر ہمارے نزدیک یہ مشترک مرہون غیر مفید اور ناجائز ہے، لیکن امام شافعی کے نزدیک جائز اور مفید بھی ہے۔

والثانی ان موجب الرهن الخ اور ہمارے نزدیک مشترک چیز کو رہن رکھنے کا ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن رکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز رہن رکھ دی جائے وہ اس وقت تک مرہون کے پاس انگی و رکی ہوئی رہے جب تک کہ اس کا دیا ہوا قرض راہن اسے واپس نہ کر دے، کیونکہ رہن کا ثبوت و شرعاً اس کا جو اس حالت میں ہے کہ وہ مرہون دوسرے کے قبضہ میں چل گیا ہو، یعنی مرہون شئی کا مقبوض ہونا لازمی شرط ہے، و یہ قرض ہی نص سے ثابت ہے، چنانچہ قرض مقصود فرمایا گیا ہے، یا مقصود راہن پر غور کرنے سے کہ رہن رکھنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہے کہ قرض کی وصول کا پورا اعتماد رہے، (ف) یعنی مرہون کے قبضہ میں مرہون کے باقی رہنے سے اسے اس بات پر پورا اطمینان رہتا ہے کہ بہرہ دیا ہوا قرض وصول ہو کر رہے گا، اس سے وہ کبھی بھی انکار نہیں کرے گا، نیز اس کا اپنا مال رہن رہنے کی وجہ سے وہ اتنا چھڑا کرے جانے کی

بھر پور کوشش کرے گا، یعنی قرض ادا کر دے گا۔

وکل دلت يتعلق الح اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک دوام یا دیر تک رہنے سے متعلق ہے، (ف) یعنی یہ بات ای صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ مرہون مرتہن کے پاس اس وقت تک انکار رہے کہ وہ پنا قرض ادا کر دے) ولا یقصی الہ الح اور مرہون مرتہن کے پاس اس طرح مجبوس صرف اسی صورت سے رہ سکتا ہے جبکہ مرہون کو اپنے پاس روک کر رکھنے کا حق بھی ہو، (ف) اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ عقد مرتہن کی اصل غرض اور اس کا مقصد ایسی یہ ہوا کہ مرتہن کے لئے اپنا قرض وصول کرنے تک مرہون کو اپنے پاس مستقل روک کر رکھنے کا حق حاصل ہو، پس ان باتوں کے ثابت ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ مشترک چیز کو مرتہن میں رکھنا جائز نہیں ہوگا) ولو حوز ماہ الح اور بالفرض اگر ہم اسے جائز کہہ بھی دیں تو بھی اسے مستقل طور سے روک کر رکھنے کا حق مرتہن کو نہیں مل سکتا ہے، کیونکہ مشترک چیز سے ہر ایک فائدہ حاصل کرنے کے لئے نوبت اور باری باری کا سلسلہ قائم کرنا ہوگا تو دوسرے فظوں میں یوں کہنا ہوگا کہ مرتہن م تہن سے اس طرح کہے گا کہ ایک دن تو میں اس کو تمہارے پاس رکھوں گا مگر دوسرے دن دوسرا حق دار اس سے فائدہ اٹھائے گا، (ف) پس جس طرح صراحۃً ایسی شرط لگانی جائز نہیں ہے، اسی طرح جب اس قسم کی نوبت آگئی جب بھی جائز نہیں ہوگا۔

ولہذا لا یجوز الح ان یصل الی بناء پر مشترک چیز کو مرتہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، خواہ وہ مشترک چیز ایسی ہو جو بئارہ کے اقل ہو یا، قتل نہ ہو، (ف) کیونکہ مرتہن کی حالت میں بئارہ کا مستحق نہیں ہے) بحلاف الہۃ الح برخلاف ہر دے کے کہ وہ ایسی مشترک چیز میں جائز ہوتا ہے، جو تقسیم کے قابل نہ ہو، کیونکہ ایسی مشترک چیز کو بیہ رہنے سے منع کرنے کی بات صرف یہ ہوتی ہے کہ بیہ کرتے ہی دوسرے شخص اس چیز کی تقسیم کر دینے کا مطالبہ کرے گا جس سے دوسرے کو خود کو خالی خرچ میں مبتلا ہونا پڑے گا اور یہ بات یہی ہے، ای مشترک چیز میں ہو سکتی ہے جو قابل تقسیم ہو جتنی بعد تقسیم وہ چیز حسب سابق نافع رہ جائے، (ف) لیکن یہ حکم تو بیہ کا نہیں ہے بلکہ شرکت کا حکم ہے) اہ حکم الہۃ الح کیونکہ بیہ کا حکم تو یہ ہے کہ موبوب۔ یعنی جسے وہ چیز بیہ کی جائے وہ اس کا مالک ہو جائے اور مشترک موبوب میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، (ف) یعنی یہ کہ اس میں موبوب۔ کی ملکیت ثابت ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ بیہ کرنے والا جو فی الحال خود اس مشترک چیز کا مالک ہے بیہ کے بعد اس کا موبوب۔ وہ بیہ کے بجائے مالک ہو جائے گا، اس طرح حاصل بات یہ ہوتی ہے کہ بیہ میں ذاتی حکمت سے مشترک چیز میں جائز ہے، خواہ وہ چیز بئارہ کے قابل ہو یا نہ ہو، مگر بئارہ کے قابل چیز میں بئارہ سے پہلے بیہ اس سے جائز نہیں تھا کہ اس بیہ کرنے والے پر فوراً ہی یہ بھی لازم آجاتا ہے کہ بیہ کے فوراً بعد وہ بئارہ کرے کہ وہ چیز موبوب۔ کے حوالہ بھی کر دے جس میں بئارہ کے اثرات بھی لازم آسکتے ہیں حالانکہ اس نے بیہ کے ساتھ اس دوسری ذمہ داری اٹھانے کو خود پر لازم نہیں کیا تھا، اس مجبور کی وجہ ان چیز کے بیہ سے منع کیا جاتا نہ مشترک چیز میں بھی بیہ کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔

وہذا لحکم ثبوت الح اور مرتہن کی صورت میں (تاکہ مرتہن کی بات نہیں ہوتا ہے) حکم یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ مستقیم ثابت ہو، ورنہ مرہون مشترک ہوتا ہے وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا ہے اور وہ بئارہ کے قابل نہ ہو، (ف) یہی وہ اس (نوع) شریک کا قبضہ موجود ہے) ولا یجوز من شریکہ اور مشترک چیز کو اپنے تئیں سے پاس رہنے پر بھی جائز نہیں ہے، (ف) وہ بئارہ کے قابل ہو یا نہ ہو) کیونکہ جب وجہ کی بنا پر یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہے، (ف) یہی وہ حکم یہ تھا کہ یہ مستقیم کا قبضہ ثابت ہو، اور یہ قبضہ مشترک مرہون میں ممکن نہیں ہے) وعلیٰ ایسی الح اور وہ کی وجہ یعنی ہمیشہ سے مرہون کا کر رکھنے کی بناء پر بھی اس احد سے جائز نہیں ہے کہ دوسرا شریک مستقیم مشترک مکان میں خود یا ان مالک کی حیثیت سے رہے گا، اور دوسرے دن مرتہن کی بناء پر ہے گا تو صورت یہ ہو جائے گی کہ ان مالک ان میں رہا اور دوسرے دن نہیں رہا (ف) تو اس طرح ہمیشہ سے روک کر رکھنا نہیں پڑا جائے گا اب اس سے سوال یہ ہوتا ہے کہ جب

صورت میں شرکت کے بغیر رہن کی تھا مگر بعد میں شرکت ہو گئی تو اس طرح رہن صحیح ہو گیا نہیں، مثلاً ایک شخص زید بکر کے پاس ایک مکان رہن میں رکھا اور اس نے مکان پر قبضہ بھی کر لیا، پھر خالد نے اسی مکان کے نصف پر اپنا حق ثابت کر دیا مگر وہ نصف مطمئن نہیں ہے تو اس طرح اس مہون مکان میں دوسرے کی شرکت اور شیوع بھی ثابت ہو گیا والشیوع المطاری الح اور وہ شرکت جو کہ چیز کو رہن رکھنے کے بعد میں اس میں کسی طرح پائی جائے وہ کتاب مبسوط کی ظاہر الروایۃ کے مطابق رہن کو باقی رکھنے سے منع ہے یعنی ایسا رہن صحیح نہیں ہوتا ہے۔

و عن ابی یوسف الح اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بعد میں شرکت آجانے سے رہن کے باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے کیونکہ ابتداء کے مقابلہ میں بقاء کی حالت آسان ہوتی ہے، ہذلیہ رہن بہہ کے مشابہ ہو جائے گا، (ف) اس طرح سے کہ اگر کوئی شخص اپنے مشترک مکان سے صرف اپنا حصہ کسی کو بہہ کرے تو یہ جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر اپنا تنہا مکان کسی نے کسی کو بہہ کر دیا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ کوئی دوسرا شخص اس مکان کے نصف کا مالک ہے تو اگرچہ اب دوسرے کی شرکت ثابت ہو گئی پھر بھی ایسے مشترک مکان کا بہہ کرنا صحیح ہے، اور یہ بہہ باطل نہ ہوگا، اس طرح رہن کی صورت میں بھی اگر بعد میں شرکت ثابت ہو جائے تو وہ رہن بھی باطل نہ ہوگا، لیکن یہ روایت ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے) وحہ الاول ان الخ۔ پہلی یعنی ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ رہن کا صحیح نہ ہونا یا باطل ہونا مکمل نہ ہونے کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ ایک چیز مکمل نہ ہونے کی طرف راجع ہے، (ف) اس سے پہلے مشترک کا حکم معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ رہن کا مکمل نہیں ہے۔

فالا ابتداء والبقاء الح تو اس میں ابتدائی شرکت ہو یا باقی دونوں حکم برابر ہیں، جیسے نکاح کے معاملہ میں محرم ہونا، (ف) اس لئے کہ اگر ایک عورت سے نکاح ہو جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو جائے کہ دونوں آپس میں محرم ہیں مثلاً دونوں اضاعی بھئی بہن ہیں تو ان کا نکاح از خود ختم ہو جاتا ہے، اور ان میں تفریق لازم ہو جاتی ہے، اور جیسے کہ کسی سے نکاح ہو جانے کے بعد شوہر نے اپنی بیوی کی ماں یعنی ساس (خوشدا من سے ہمبستری کر لی تو اس کا نکاح جس عورت سے ہوا تھا وہ اب حرام ہو گئی کیونکہ وہ عورت اب مرد کی ہمبستری عورت کی بیٹی ہو گئی، مگر بہہ کے مسئلہ میں یہ حکم نہیں ہے، کیونکہ مشترک چیز تو ہمیشہ سے ہی بہہ کا مکمل ہے، لیکن اس بہہ سے ممانعت کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ واہب پر بہہ کے بعد پھر اسے موہوب لے کو مخصوص کرنے کے لئے اس کے بنوارہ کا خرچ بھی لازم آجائے گا) اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے بحلاف الہمة الخ بخلاف بہہ کے کیونکہ مشترک موہوب اس کے حکم کو قبول کرتا ہے یعنی اس سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، (ف) چنانچہ واہب کی بجائے موہوب کی ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔

واعتماد القص الح اور ابتداء میں قبضہ ہونے کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے تاکہ واہب پر دوسری ذمہ داری یعنی اس مشترک شئی کو تقسیم کر کے دینا اس پر بدارادہ لازم نہ آجائے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے، (ف) چونکہ قبضہ کے بغیر بہہ مکمل نہیں ہوتا ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر شروع ہی میں شرکت ہو رہی ہو تو یہ مزید تاوان لازم آنے کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا ولا حاحقاً لی اعتناہ الخ لیکن مستقبل یعنی بقاء کی حالت میں قبضہ کے اعتبار کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے، (ف) کیونکہ اس سے پہلے بہہ صحیح ہو چکا تھا اگرچہ اب تقسیم کا خرچ لازم آیا تو یہ نقصان دہ نہ ہوگا، کیونکہ اب یہ خرچ واہب پر نہ ہو کر موہوب پر ہوگا) ولہذا یصح الرجوع الخ چونکہ موہوب پر خرچ لازم آتا ہے، اس لئے اگر وہ چاہے تو اسی موہوب میں سے کچھ حصہ کو اس سے رجوع کر لے یعنی اتنا نہ دے، (ف) یعنی اس واہب کو اس سے واپس لینے کی رچ اجازت دیدی جائے گی اگرچہ اسے واپس لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ دیتے وقت یعنی ابتداء میں شرکت نہیں تھی، بلکہ اب بہہ کا حکم مکمل ہو جانے کے بعد ہی کچھ چیز واپس لینے سے اس بہہ میں شرکت غیر ثابت ہو جائیگی، لیکن یہ شرکت نقصان دہ نہیں ہوگی۔

ولا يحور فسخ العقد الخ. بہہ میں سے بعض حصہ کار جو ع اگرچہ جائز ہے مگر رہن میں کسی حصہ کا بھی رجوع کرنا یا اس کے عقد کو فسخ کرنا جائز نہیں ہے، (ف) کیونکہ جو باقی رہ گیا ہے وہ مشترک ہے، اور رہن کے حکم کے قائل نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی نے اپنا مکان رہن رکھ بعد میں اس رہن میں سے نصف کے معاملہ کو فسخ کر دیا تو وہ پورا رہن باطل ہو جائے گا، البتہ بتوارہ کر لینے کے بعد اس کے کسی نصف معین حصہ کو پھر سے رہن میں رکھ دے تو یہ جائز ہو جائے گا، الحاصل جو چیز مشترک ہو وہ رہن کے قائل نہیں ہوتی ہے، اس لئے مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے۔

توضیح: کن چیزوں کو اور کن کے عوض رہن رکھنا جائز ہے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال: ولا رهن ثمره على روس النخيل دون النخيل، ولا ررع الارص دون الارص، ولا رهن النخيل في الارص دونها، لان المرهون متصل بما ليس بمرهون حلقة فكان في معنى الشائع، وكذا اذا رهن الارص دون النخيل او دون الزرع او النخيل دون الثمر، لان الاتصال يقوم بالطرفين فصار الاصل ان المرهون اذا كان متصلا بما ليس بمرهون لم يجز لانه لا يمكن قبض المرهون وحده، وعن ابي حنيفة ان رهن الارص بدون الشجر حائر لان الشجر اسم للثابت فيكون استثناء الاشجار بمواضعها بخلاف ما اذا رهن الدار دون البناء، لان البناء اسم للمسي فيصير رهننا جميع الارض، وهي مشغولة بملك الراهن ولورهن النخيل بمواضعها حائر، لان لهذه محاوره وهي لا تمنع الصحة.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اسی طرح ان چیزوں کو بھی رہن میں رکھنا جائز نہیں جو بین کی جا رہی ہیں، ایسے پھل جو اپنے درختوں پر لگے ہوں یعنی توڑے نہیں گئے ہوں ان پھلوں کو ان کے درختوں کے بغیر رہن رکھنا، یا کھیتی جو زمین میں لگی ہوئی ہو مگر زمین رہن نہ رکھی گئی ہو، اور صرف درختوں کو جو زمین پر لگے ہوئے ہوں مگر زمین رہن نہ رکھی گئی ہو یعنی ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں رہن رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جو چیز رہن میں رکھی گئی ہے، وہ ایسی چیز سے پیدا کی گئی ہو جس سے ہی ہوئی ہے، جو خود مرہون نہیں ہے، لہذا یہ چیزیں بھی مشترک مرہون کے حکم میں ہو گئیں، وکذا اذا رهن الارص الح اسی طرح برعکس اگر کسی نے صرف زمین کو درختوں کے بغیر یا زمین کو اس میں لگی ہوئی کھیتی کے بغیر یا درختوں کو ان میں لگے ہوئے پھلوں کے بغیر رہن کیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اتصال اور تعلق تو دونوں طرف سے ہوتا ہے، (ف) یعنی جیسے پھلوں کا تعلق اور اتصال درخت سے ہوتا ہے اسی طرح درختوں کا اتصال پھلوں سے ہوتا ہے۔

فصار الاصل الح اتوان مسئل سے یہ قاعدہ طے پایا کہ مرہون جب کسی ایسی چیز سے متصل ہو جو خود مرہون نہ ہو تو وہ عقد رہن ہی جائز نہ ہوگا، کیونکہ صرف اصلی مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا، (ف) یعنی جب تک کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہ کر لیا جائے، البتہ اگر کسی نے درختوں پر لگے پھلوں کو رہن میں رکھا جو کہ اصل میں صحیح نہیں ہے لیکن فوراً یعنی اسی مجلس میں رہن نے پھلوں کو درخت سے توڑ لیا مرہون نے رہن کی اجازت سے توڑ لیا یا درخت کو زمین سے کاٹ کر علیحدہ کر لیا تو استحساناً یہ رہن بھی جائز ہو جائے گا،) وعن ابي حنيفة ان الح اور امام ابو حنیفہ کی روایت جو حسن سے ہے کہ درختوں کے بغیر بھی زمین کا رہن جائز ہے کیونکہ درخت تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر لگی ہو اس طرح درختوں کا استثناء اس کی پوری جگہ در زمین کے ساتھ ہوا، (ف) یعنی زمین میں سے درخت اس کی اس زمین کے ساتھ جہاں پر درخت لگا ہوا ہے، استثناء کیا تو یہ جائز ہے) بخلاف ما اذا رهن الح اس کے برخلاف اگر کسی نے دار کو اس کی عمارت کے بغیر رہن کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، عمارت اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی ہے، (ف) اس طرح عمارت تو زمین میں رکھی ہوئی ہوتی ہے س بناء عمارت کو استثناء کرنے سے زمین کا استثناء نہیں ہوگا اور اس کا رہن صحیح نہ ہوگا۔

فیصیر راہنا الخ۔ تو دار کو رہن کرنے والے پوری زمین کا راہن ہو گا حالانکہ وہ زمین راہن کی ملک یعنی عمارت کے ساتھ مشغول ہے، (ف) یعنی اس شخص نے ایسی زمین رہن کی جو خالی نہیں ہے بلکہ وہ عمارت کے ساتھ مشغول ہے، اس لئے ایسا رہن جائز نہ ہوگا) ولودھن المحیل الخ: اور اگر اس شخص نے درختوں کے ساتھ اتنی زمین کو بھی رہن کیا جس میں وہ تمام درخت اگے ہوئے ہیں تو یہ ظاہر الروایۃ کے مطابق بھی جائز ہوگا، کیونکہ درخت کا اس کی زمین سے تعلق مجبورت کا ہے، اور یہ تعلق رہن کے صحیح ہونے کے مخالف نہیں ہے، (ف) یعنی اس طرح صرف یہ لازم آتا ہے کہ یہ تمام درخت اپنی جگہوں کے ساتھ راہن کی زمین سے لگے ہوئے ہیں۔ اور اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر راہن نے اپنے ایسے دو مکانوں میں سے ایک کو جو کہ دونوں آپس میں ملے ہوئے ہوں رہن کیا تو یہ رہن جائز ہوگا، کیونکہ حقیقت دونوں مکان ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں، صرف وہ مکان رہن کے مکان کے پڑوس میں ہے، جس کی وجہ سے کوئی نقصان مازم نہیں آتا ہے۔

توضیح: درختوں کے بغیر صرف ان پھلوں کو جو درختوں پر لگے ہوں یا زمین کے بغیر صرف اس کھیتی کو جو زمین پر لگی ہوئی ہو یا صرف زمین کو بغیر درخت کے یا کھیتی کے رہن رکھنا یا دار کو بغیر اس پر موجود عمارت کے رہن رکھنا، یا درخت کو اس کی زمین کے ساتھ رہن رکھنا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مع، اصل، دلائل مفصلہ

ولو كان فيه ثمر يدخل في الرهن لانه تابع لاتصاله به فيدخل تبعاً تصحيحاً للعقد بخلاف البيع لان بيع التحيل بدون الثمر حائز ولا ضرورة الى ادخاله من غير ذكره وبخلاف المتاع في الدار حيث لا يدخل في رهن الدار من غير ذكر لانه ليس متابع بوجه ما وكذا يدخل الزرع والرطة في رهن الارص ولا يدخل في البيع لما ذكرنا في الثمرة

ترجمہ: اور اگر درخت میں ایسے پھل لگے ہوئے ہوں جن کا راہن نے استثناء نہیں کیا ہو تو وہ بھی عقد رہن میں داخل ہو جائیں گے، کیونکہ پھل تو درختوں کے تابع ہی ہوا کرتے ہیں اس لئے کہ پھل درختوں سے متصل ہوتے ہیں، اس لئے پھلوں کو تابع مانتے ہوئے وہ رہن میں داخل کئے جائیں گے، تاکہ عقد رہن کو صحیح کہا جاسکے، (ف) ایسا نہ ہونے سے یعنی جب پھلوں کو عیبہ سمجھا جائے گا، تو عقد رہن صحیح نہ ہوگا کیونکہ راہن کی ملکیت اس مرہون سے متصل رہ جاتی ہے، حالانکہ رہن کے جائز ہونے کی شرط یہی ہے کہ وہ مرہون دوسری چیز سے بالکل متمیز اور عیبہ ہو رہا ہو، اس لئے یہ کہنا پڑا کہ درخت اپنے پھلوں کے ساتھ مرہون ہے، اور پھل درخت کے تابع ہو کر رہن میں شامل ہیں بخلاف البيع الخ برخلاف بیع کے (ف) یعنی اگر پھل سے لدے ہوئے درخت کو بیچنے سے پھل، ملک ہی کے رہ جاتے ہیں اور رہن کی طرح درخت کے تابع ہو کر خریدار کی ملکیت میں چلے نہیں جاتے ہیں، البتہ اس صورت میں مشتری کی ملکیت میں جاتے ہیں جبکہ معدہ کے وقت ہی مشتری نے اس کی بھی ملکیت کی شرط لگادی ہو یا تصریح کر دی ہو۔

لان بيع التحيل الخ کیونکہ پھلوں کے بغیر بھی درختوں کی بیع جائز ہوتی ہے، اور اس جگہ پھلوں کے ذکر کے بغیر ان کو بیع میں داخل کر لینے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے، (ف) اس لئے کہ پھلوں کے بغیر بھی صرف درخت کو بیچنا جائز ہوتا ہے، لیکن رہن کے مسئلہ میں درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے بغیر صرف درختوں کا رہن جائز نہیں ہوتا ہے، رہن کو صحیح کرنے کے لئے درختوں کے ساتھ پھلوں کو بھی ملینا مجبوری کی بات ہے، اب اگر یہ سوچا جائے کہ درخت پر پھل ہونے کی صورت بالکل ویسی ہی ہے جیسے کہ مکان میں اسباب ہوتا ہے، اس لئے اسباب کو بھی گھر کے معدہ میں داخل کر لینا چاہئے، تو جواب یہ ہوگا کہ دونوں صورتوں کے درمیان بہت فرق ہوتا ہے اس طرح سے کہ پھل درخت کے ساتھ خلقت سے ہوتے ہیں، ی لئے درخت

کے ساتھ پھل دے جاتے ہیں، جبکہ گھریلو سامان گھر سے ایسا تعلق نہیں ہوتا ہے، اور وہ کسی اعتبار سے مکان کے تابع نہیں ہوتا ہے، (ف۔ بلکہ مکان میں رکھا ہوا سامان عین حلال ہے)۔

و کذا اید حل الرع الخ اسی طرح زمین رہن رکھنے کی صورت میں اس میں لگی ہوئی کھیتی اور سبزی وغیرہ داخل ہو جائیگی ولا یدحل فی البیع الخ لیکن زمین فروخت کرنے کی صورت میں اس میں لگی ہوئی کھیتی یا سبزی وغیرہ داخل نہ ہوگی اسی علت کی وجہ سے جو ہم نے پہلے پھلوں میں بیان کر دی ہے، (ف۔ کہ کھیتی اور سبزی و ترکاری کے بغیر بھی زمین کی بیع جائز ہوتی ہے لہذا مشتری کی شرط کئے بغیر اسے بیع میں داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی، اور چونکہ رہن کرنے کی صورت میں مرہون کو غیر مرہون سے تمیز اور علیحدہ کرنا ضروری ہوتا ہے اس لئے رہن کو جائز کرنے کے لئے اس میں داخل مال لینا ایک خاص ضرورت ہو جاتی ہے، رطبہ کو فارسی میں اسپست اور اردو میں گندنا کہا جاتا ہے، جو کہ لہسن کے شبہ ایک ترکاری ہوتی ہے ویسے اس مقام میں اسے سگ و ترکاری کہنا ہی مناسب ہے، جیسا کہ شافعی نے کسی موقع میں رطبہ کے معنی بیان کئے ہیں، وائدہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: اگر ایسے درخت کے رہن کے وقت جس میں پھل لگے ہوں اور رہن نے ان کو مستثنیٰ نہیں کیا ایسی زمین فروخت کرتے وقت یا رہن رکھتے وقت اس میں کھیتی یا پھل لگے ہوئے ہوں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل

و یدحل الباء والغرس فی دھن الارض والدار القرية لما ذکرنا ولو رهن الدار بما فیها حاز ولو استحق بعضه ان کان الباقی یحوز ابتداء الرهن علیہ وحده بقى رہا بحصته والابطال كله لان الرهن جعل كانه ماورد الاعلی الباقی ویجمع التسليم کون الراهن او متاعه فی الدار المرهونة وكذا متاعه فی الوفاء المرهون ویجمع التسليم الدابة المرهونة الحمل علیها فلا یتم حتی یبقى الحمل لانه شاغل لها بخلاف ما اذا رهن الحمل دوہا حیث یکون رہا تاما اذا دفعها الیہ لان الدابة مشغولة به فصار کما اذا رهن متاعا فی دار او وعاء دون الدار و الوعاء بخلاف ما اذا رهن سرجا علی دابة اولجا ما فی راسها ودفع الدابة مع السرح واللحام حیث لا یکون رہا حتی یرعه مہا ثم یسلمه الیہ لانه من توابع الدابة بمنزلة الثمرة للنخيل حتی قالوا یدحل فیہ من غیر ذکر ترجمہ در زمین اور گھر اور گاؤں کو رہن رکھنے کی صورت میں اس میں موجود عمارت اور درخت وغیرہ سب داخل ہو جائینگے اس وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، (ف۔ کہ ان کو داخل کئے بغیر عقد رہن ہی صحیح نہ ہوگا، ہذا ان چیزوں کو ان کی اصل کے تابع مان کر رہن میں داخل کر دیں گے، اگرچہ معاملہ کے وقت اس کی تصریح نہیں کی گئی ہو، اس جگہ مسائل کے خلاصہ کی یہ تین صورتیں بیان کی گئی ہیں (دار کو رہن رکھتے وقت اس میں سے عمارت کا استثناء کیا گیا ہو، یا زمین کو رہن رکھتے وقت اس میں موجود درختوں کا استثناء کیا گیا ہو یا گاؤں کو رہن رکھتے وقت اس میں موجود عمارت اور درختوں کا استثناء کیا گیا ہو، تو اس میں کوئی صورت جائز نہ ہوگی، (یہ ہے کہ مصدقہ ریاض میں اور گاؤں کہہ کر اس میں کسی عمارت یا درخت کا استثناء کئے بغیر رہن کیا گیا ہو، تو یہ رہن جائز نہ ہوگا اور ان چیزوں کو تابع کہہ کر رہن میں داخل کر لیا جائے گا، (یہ کہ زمین اپنی کھیتی اور درخت کے ساتھ رہن رکھی جائے تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دوسری صورت میں یعنی جبکہ رہن مطلق ہو تو اس میں صرف ایسی ہی چیزیں تابع مانی جاسکتی ہیں جو کسی بھی جہت سے تابع ہوں، برخلاف اس میں موجودہ اسباب اور ماں وغیرہ کے کہ وہ تابع نہیں ہو سکتے ہیں)۔

ولو رهن الدار الخ اور اگر اس طرح کہا کہ اس گھر کو اور اس میں جو کچھ بھی مں موجود ہے سب کو رہن کیا تو جائز

ہوگا۔ (ف) کیونکہ اس نے صراحۃً یہ بات کہہ دی ہے کہ اس گھر کو ان تمام سہب اور مال و سامان گھر کی کڑیاں اور لکھنیاں وغیرہ جو کچھ اس میں ہیں سب کو رہن کیا ہے تو یہ صحیح ہوگا، اب دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ ابتداء میں راہن نے تصریح کر کے ساری چیزوں کو مرہون بنادیا تو یہ سب مرہون بن گیا اس کے بعد اگر کوئی شخص ان چیزوں میں سے کسی پر پناہ حق ثابت کر دے تو کیا حکم ہوگا، تو یہ چنانچہ ہے کہ اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ کہ استحقاق اجہلی ہو مثلاً اس گھر کے نصف پر شد پر حق یا یہ کہ کسی متعین چیز پر حق ہو مثلاً وہ بکس یا دروازہ تو پہلی صورت جہن مشترک غیر معین ہونے کی صورت میں یہ مرہون مکان مشترک اور غیر معین ہی رہ گیا اور ایسے مال کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ عقد رہن باطل ہو گیا، جیسے رہن کا معاملہ طے ہونے سے پہلے مشترک مال ہونے کی وجہ سے رہن کا معاملہ کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا۔

ولو استحق بعضه الخ اور اگر دوسری صورت ہو یعنی اس مرہون مال میں سے کسی مخصوص حصہ یا مال پر حق ثابت ہو تب یہ دیکھنا ہوگا کہ اس کے عدوہ جو کچھ مال بغیر استحقاق کے رہ گیا ہے اگر اسی باقی پر ابتداء ہی میں رہن کا معاملہ کرنا صحیح ہوتا تو جو حصہ اس راہن کا باقی رہ گیا ہے اسی حصہ کے عوض مرہون رہ جائے گا، اور اگر باقی مال اس راق نہ ہو کہ صرف سی کار رہن کرنا ابتداء میں صحیح نہیں ہوتا تو اب بھی رہن کا معاملہ صحیح نہ رہے گا، اور عقد رہن باطل ہو جائے گا، (ف) اس طرح اس مسئلہ میں دونوں صورتوں کو مصنف نے جمع کر دیا ہے، اسی لئے زمینی و یعنی وغیرہ رکھنا اللہ نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مرہون کے کسی معین حصہ پر حق ثابت ہو مثلاً درخت پھول کے ساتھ کے معاملہ میں صرف پھولوں پر صرف درخت پر حق ثابت ہو یا زمین میں سے کسی خاص ٹکڑے پر حق ثابت ہو اتو باقی مال یا حصہ پر رہن کا معاملہ شروع میں بھی صحیح ہو جاتا اس لئے کل کی قیمت کو دونوں حصوں پر پھیلا دیا جائے گا، مثلاً چار سو روپے کے عوض کل رہن رکھا گیا تھا اور اب جس معین حصہ پر کس کا حق ثابت ہو ہے اس کی قیمت سو روپے ہو سکتی ہے تو باقی حصہ تین سو روپے کے عوض مرہون رہ جائے گا، اور اگر کسی غیر معین حصہ پر حق ثابت ہوا ہو تو مثلاً درخت پھول سمیت یا ادھی زمین پر کسی نے پناہ حق ثابت کر دیا جس کی وجہ سے باقی چیزیں مشترک اور غیر متعین غیر متمیز رہ گئی، جس کی وجہ سے اگر اس حالت میں رہن کا معاملہ کیا جاتا تو وہ معاملہ باطل ہوتا تو اس وقت بھی وہ رہن باطل ہو جائے گا، پس حاصل کلام یہ ہو کہ دوسرے کا حق ثابت ہو جانے کے بعد جو کچھ مال باقی رہ گیا ہے، اگر وہ معین ہو اور اس میں کسی کی شرکت نہ ہو تو اس کی جو قیمت اس وقت ہو سکتی ہو اسی حساب سے مرہون رہے گا۔

لان الموهن الخ اس لئے کہ اس وقت یہی فرض کیا جائے گا کہ رہن کا معاملہ صرف اسی بچے ہوئے حصہ سے کیا گیا تھا، اور اب یہاں سے ان باتوں کا بیان ہو گا جو راہن کے سپرد کرنے اور مرہون کے قبضہ کرنے کے سلسلہ میں رکاوٹ بنتی ہو چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ویسمع التسليم الخ کہ جس گھر کو رہن میں رکھا گیا ہو اس میں خود راہن کا موجود ہونا یا اس کے سامان کو موجود رہنا اس مرہون کے پاس مرہون کے حوالہ کرنے میں مانع ہوگا، (ف) کیونکہ وہ حر ہون نہ تو خالی ہے اور نہ ہی وہ بے تعلق ہے) وکذا متاعه الخ اسی طرح سے جس برتن اور ظرف کو رہن میں رکھا گیا ہے اس میں بھی رہن کا سامان موجود رہنا عقد رہن کے لئے مانع ہے۔ (ف) مثلاً ایک تھیلی یا صندوق یا کسی کوئی بھی چیز جس میں کسی قسم کا سامان اور اسباب عموماً رکھا جاتا ہے اسے رہن رکھ گیا مگر اس تھیلی یا صندوق وغیرہ میں راہن کا سامان موجود ہے تو اس کو رہن کے طور پر مرہون کے حوالہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

ویسمع تسليم لداية الخ در بوجہ سے لدے ہوئے چانور مثلاً گھوڑا گدھا تیل میں سے صرف چانور کو رہن کیا تو یہ صحیح نہ ہو گا صحت کہ راہن اس پر سے اپنا سامان نہ تارے کیونکہ وہ چانور اپنے مالک کے سامان میں پھنس ہوا ہے، (ف) اس لئے وہ ذرا نہیں ہوا حالانکہ مرہون کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بالکل فارغ ہو، بحلاف ما ادا دھس الخ اس کے برخلاف اگر صرف لدے ہوئے سامان کو رہن کیا اور چانور کو نہیں کیا کہ اس سامان کو مرہون کے حوالہ کر دینے اور اس پر قبضہ کر دینے کے بعد یہ رہن صحیح

ہو جائے گا لان الذی الذی الخ کیونکہ اس صورت میں صرف مرہون چانور مشغول ہے، (ف) اور مرہون سامان فارغ ہے یا مشغول نہیں ہے۔

فصار کما الخ: تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کہ کسی سامان کو اس حالت میں رہن کیا کہ وہ کسی جگہ یا ظرف میں رکھا ہو اور اس جگہ یا ظرف کو رہن نہ کیا ہو، (ف) تو یہ رہن صحیح اور حوالہ کر دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس قسم کا سامان اسی طرح ہمیشہ ہی رکھا جاتا ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ سامان فارغ نہیں ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ صرف وہ جگہ یا ظرف فارغ نہیں ہے، بلکہ وہ ظرف ہی اپنے رکھے ہوئے سامان میں پھنس ہوا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ وہ سامان اس مکان یا ظرف کے کام میں لگا ہوا نہیں ہے۔

بحلاف ما اذا دھل الخ اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنی ایسی زین رہن رکھی جو گھوڑے سے بندھی ہوئی ہے یا ایسی گام رہن میں رکھی جو گھوڑے کے منہ میں دی ہوئی ہے، اور زین یا گام کو گھوڑے سمیت مرہون کو دیہ تو یہ دونوں چیزیں رہن میں دی ہوئی نہیں مانی جائیگی سی سنے اگر وہ اسی حالت میں ضائع ہو جائے تو وہ رہن کامل ضائع ہوگا، اس کے بعد جب زین تار کر اور گام نکال کر مرہون کے حوالہ کی جائے گی تب رہن صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ چیزیں اس وقت گھوڑے کے تابع ہیں، جیسے کہ پھل درخت کے تابع ہوتے ہیں، اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زین اور گام لگی ہوئی حالت میں گھوڑے کو رہن رکھا تو یہ دونوں چیزیں بھی گھوڑے کے تابع ہو کر کہے بغیر از خود رہن ہو جائیگی، (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو گھوڑے کے تابع ہیں، اس لئے جب تک کہ گھوڑے سے ان کو جدا نہ کر دیا جائے گا تب تک رہن کے لئے ان کو حوالہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اگر یہ چیزیں استعمال کے طور پر نہ ہوں بلکہ مال و سامان کی طرح گھوڑے کی پشت پر رکھی ہوں تب ان کو رہن کے لئے حوالہ کرنا صحیح ہوگا، حالانکہ گھوڑا اس وقت اس زین اور گام کو لاڈ کر لے جانے کے لئے لایا گیا ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے ہی قرضہ کے لئے کسی چیز کو رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے جس کی ادائیگی کا لازم ہونا بھی ظاہر ہو، یا کسی ایسے ہی عین کے عوض جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان ہو، اس لئے اگر کوئی قرض ایسا نہ ہو یا خود اپنی ذات سے قابل ضمان نہ ہو بلکہ بیع کی طرح ہو جو بیع اور عوض کی وجہ سے قابل ضمان ہوتی ہے اور بذاتہ قابل ضمان نہیں ہے لہذا اسے رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا۔

توضیح زمین اور گھر کو رہن میں رکھنے سے اس میں موجود اشیاء بھی رہن میں داخل ہوں گی یا نہیں، اور کیوں، اگر گھر کو رہن رکھتے وقت یہ کہا گیا اس کے اندر موجود سب مال کو بھی رہن رکھا ہے، اگر مال مرہون میں سے کچھ حصہ کا استحقاق ثابت ہو جائے، وہ کون سی باتیں ہیں جو رہن یا مرہون کے لئے رہن کے معاملہ میں رکاوٹ بنتی ہیں، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا یصح الرهن الا ما مات كالودائع والعواری والمصارفات ومال الشركة لان القص فی باب الرهن قبض مضمون فلا یدم ضمان ثابت لیقع مضمونا یتحقق استیفاء الدین مه وكدلك لا یصح بالا عیان المضمومة بعیرها كالمبیع فی ید المانی لان الضمان لیس بواجب فانه اذا هلك العین لم یضمن المانی شینا لكه یسقط النمس وهو حق المانع فلا یصح الرهن فاما الا عیان المضمومة بعیرها وهي ان یکون مضمونا بالمثل او بالقیمة عد هلا كه مثل المعصوب وبدل الحلع والمهر وبدل الصنع عن دم العمد یصح الرهن بها لان الضمان منقر فانہ ان كان قائما وجب تسلیمه وان كان هالکا تجب قیمته فكان رهنا بما هو مضمون فیصح

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، (ف) یعنی نہ تو امانت کا مال رہن ہوگا اور نہ ہی اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے) جیسے کہ ودیعتیں ہوتی ہیں، (ف) یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس کوئی ودیعت رکھی اور اس ودیعت کے عوض ودیعت جس کے پاس ہو اس سے رہن لیا تو یہ صحیح نہیں ہوگا والحواری، اور جیسے کہ عاریت کے مال، (ف) کہ کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت پر دی اور مستعیر سے اس کے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے،) والمصارعات، او جیسے کہ مضاربتیں ہیں، (ف) کہ مثلاً زید نے خالد کو ہزار روپے نصف نفع کی شرط پر مضاربت کے واسطے دئے اور خالد سے ہیرے کی قیمتی انگوٹھی ہزار روپے کی رہن پر لی تو یہ رہن باطل ہوگا، اور جیسے کہ شرکت کا مال (ف) کہ جیسے دو شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے اپنے مال شرکت کے حصہ کے عوض کچھ رہن لیا، تو یہ رہن بھی باطل ہوگا) لان القبض الح، کیونکہ رہن کے معاملہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ قابل ضمان ہوتا ہے اس لئے ضمانت کا ثابت ہونا ضروری ہے یعنی ضمانت کا وجود ہو تا کہ وہ قبضہ قابل ضمان ہو جائے اور رہن میں رکھے ہوئے قبضہ سے اس قرضہ کا وصول ہو جانا یقینی ہو جائے، (ف) اور چونکہ امانتوں میں اس طرح کا قبضہ نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کے مقابلہ میں رہن کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

و كذلك لا يصح الخ: اور اسی طرح ان قرضوں کے سوا ایسے اموال و اعیان کے بدلے بھی رہن صحیح نہیں ہوتا ہے جو اپنی ذات کے سوا دوسری چیز کے عوض قابل ضمان ہوں جیسے کہ بائع کے قبضہ میں بیع ہوتی ہے، (ف) ثمن وصول کر لینے کے بعد ہی وہ قابل ضمان ہو جاتی ہے ویسے بذات خود وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے) لان الضمان ليس بواجب الخ کیونکہ بیع کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے البتہ اس کی رقم یا ثمن مشتری پر لازم نہیں رہتی ہے، اور چونکہ بیع کا ثمن بائع کا حق ہوتا ہے اس لئے اس کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہوتا ہے فاما الاعيان المضمونة الخ، اور اب وہ اعیان جو اپنی ذات میں قابل ضمان ہوتی ہیں، (ف) مطلب یہ ہے کہ ان کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر کسی طرح سے وہ ضائع ہو جائیں تو ان کی ضمانت واجب ہوتی ہے) وھی ان يكون الخ یعنی ان کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ان کے مثل اگر مثل ہو سادہ نہ قیمت کا ضمان واجب ہو، (ف) تو ایسی چیز یا یہ عین بذات خود قابل ضمان ہے، کیونکہ عین کا ضمان خود یا جو اس کے مثل ہو، مثلاً اگر کسی نے گیہوں غصب کئے تو اگر وہی موجود ہوں تو ان ہی کو واپس کرنا ضروری ہوگا، اور اگر وہ ضائع ہو گئی مثلاً کوئی ان کو کھا گیا یہ وہ سرگل گئے تو ان کے جیسے گیہوں ہی واپس کرنے ہوں گے، اور اگر کسی نے کسی کی بکری غصب کر کے اسے ضائع کر دی تو اس کی قیمت دینی ہوگی کیونکہ گیہوں کا مثل گیہوں ہی ہے لیکن بکری کا مثل اس کی قیمت ہوتی ہے ہذا یہ عین ایسی ہوئی کہ اس کی ذات خود ہی قابل ضمان ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

مثل المفسوب الخ: اور ان اعیان کی مثالیں یہ ہیں (۱) مفسوب جیسا کہ ابھی بیان ہوا، اور (۲) ضلع کا عوض، (ف) جبکہ عوض میں مثلاً غلام یا بکری یا کوئی متعین کیا ہوا گیہوں ہو تو یہ چیزیں عورت پر بذات خود قابل ضمان ہیں اسی بناء پر ان کے بدلہ میں اس کے شوہر کو رہن لینا جائز ہے، اور (۳) قصد اقل سے صلح کرنے کا عوض، (ف) یعنی قتل عمد کے سلسلہ میں اگر صلح کسی ایسی پر ہوئی ہو جو مال عین ہو مثلاً غلام، بکری، گیہوں جو متعین ہو تو یہ چیزیں چونکہ بذات خود قابل ضمان ہوتی ہیں اس لئے اس قسم کی جو چیزیں ایسی ہوں کہ اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کی مثل یا اس کی قیمت لازم آتی ہو وہ مضمون ہوتی ہے، تو اس کو رہن میں رکھنا جائز ہے لان الضمان متقرر الخ کیونکہ مذکورہ چیزوں کے عوض ضمان کا ہونا لازم ہے، اب اگر وہ چیز ادائیگی کے وقت خود موجود ہو تو اس چیز کو واپس کرنا ہوگا اور اگر وہ ضائع ہو گئی ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی، اس طرح رہن ایسی چیز کے عوض ہو جو قابل ضمان ہے لہذا ایسا رہن بالکل صحیح ہوگا، (ف) برخلاف بیع کے کہ اگر وہ کسی طرح بائع کے پاس ہی ضائع ہو جائے تو اس بائع پر اس کی مثل یا قیمت کچھ بھی لازم نہیں ہوتی ہے، صرف یہ ہوتا ہے کہ بائع کو اس بیع کی جو قیمت ملنی چاہئے تھی وہ

نہیں ملتی ہے، اسی لئے اس بیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، اب ایک اور بات یہ درکھنے کی ہے جس کی پوری بحث ابھی سامنے آرہی ہے، وہ ہے مسئلہ درک یعنی اگرچہ یہ وہی لفظ ہے جو کتاب البیوع اور کتاب الکفالة میں گزر گیا ہے، اس لفظ سے مراد یہ ہے کہ مشتری نے جب کوئی چیز خریدی اور اس کا عوض یعنی رقم دیدی تو اسے درک یعنی اس بات کا خوف دل میں پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ بیع ایسی ہو کہ جو دوسرے کسی کی ملکیت ہو اور وہ اس پر اپنا حق ثابت کر کے مجھ سے یہ لے لے تو میں کیا کروں گا کہ اس میں میری محنت اور میری رقم کے ضائع ہونے کا خطرہ رہتا ہے، تو اس کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

توضیح و دلائل، عواری، مضربات اور مال الشریکۃ کے معانی اور ان کی صورتیں پھر یہ کہ ان کو رہن میں رکھنے کا حکم، صبح عن دم العمد میں رہن کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال والرهن بالدرك ناطل والكفالة بالدرك جائزة والفرق ان الرهن لاستيفاء ولا استيفاء قبل الوحد واصافه التملك الى رمان في المستقبل لا تجوز اما الكفالة فلا التزام المطالبة والتزام الافعال يصح مضافا الى المال كما في الصوم والصلاة ولهذا تصح الكفالة بما داب له على فلان ولا يصح الرهن فلو قبضه فل الوحد فهلك عده يهلك امانة لانه لا عقد حيث وقع باطلا بخلاف الرهن بالدين الموعود وهو ان يقول رهنتك هذا لتقرصني الف درهم وهلك في يد المرتن حيث يهلك بما سمي من المال بمقابلته لان الموعود جعل كالموجود باعتبار الحاجة ولانه مقبوض بجهة الرهن الذي يصح على اعتبار وجوده فيعطى له حكمه كالمقوض على سوم الشراء فيصمه.

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ درک کے عوض رہن رکھنا باطل ہے، لیکن درک کی کفالت کرنا جائز ہے، (ف اسی لئے اگر بائع نے کہا کہ اس کی خریداری میں تم کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ میں تمہارے اطمینان کے لئے اس درک کے عوض یہ چیز رہن میں دیتا ہوں تو یہ رہن باطل ہو گا یعنی اس کے کہنے سے رہن کا حکم نافذ نہیں ہو گا، اور اگر بائع نے اس طرح کہہ کر اپنے خریدار کو مطمئن کیا کہ میں نے درک کے لئے تکفیل دیا یعنی اگر اس طرح کہا کہ اگر اس مال کا جسے تم نے خرید رہے کوئی حق دار وار نکل آئے تو اس کے خطرہ سے بچنے کے لئے اپنے مال کو رہن میں رکھ دیا، تو یہ باطل ہو گا، اور اگر یوں کہہ کہ اگر اس کا کوئی حق دار نکل آیا تو میں اس مال کا نفیس اور ضامن ہوں گا، اور تمہارا کوئی نقصان نہ ہو گا، تو یہ جائز صورت ہو گی، اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن اور کفالت کے درمیان فرق ہے) والفرق ان الرهن الح کہ رہن تو حق کو پورا پورا پانے کے لئے ہوتا ہے، جبکہ کسی چیز کو پانا اس کے لازم ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا ہے، (ف یعنی جب تک کہ بائع کے ذمہ درک کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہیں ہو جاتی ہے، اس وقت تک مشتری رہن کے ذریعہ کس حق کو پائے گا، اب اگر یہ جواب دیا جائے کہ اگرچہ ابھی تک کسی حق کا مالک نہیں ہوا ہے لیکن اگر کوئی آنے والے وقت میں پیدا ہوا اس کے لئے ابھی سے رہن کے ذریعہ مالک بنا دینا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس طرح سے رہن رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

واضافه التملك الخ. اور تملیک کو آئندہ زمانہ کی طرف نسبت کرنا بھی جائز نہیں ہے، (ف چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے پاس کوئی عین مال یہ کہتے ہوئے رہن رکھ دے کہ اگر آئندہ کبھی تمہارا مجھ پر کوئی قرضہ ثابت ہو جائے یا حاصل ہو جائے تو رہن ہے اور ایسا رہن باطل ہوتا ہے یعنی اسے رہن کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس لئے درک کی صورت میں باطل ہے کہ اگر آئندہ تم کو درک کی صورت پیش آجائے تب یہ رہن ہو گا اما الکفالة الخ لیکن دوسری صورت یعنی کفالت جائز ہے کیونکہ یہ تو دوسرے کے مطالبہ کے حق کو باقی رکھنے کے لئے ہے، یعنی میں نے اپنے اوپر یہ لازم کیا ہے کہ تمہارے مطالبہ

برداشت کروں، اور افعال کو آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کر کے خود پر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے کماہی الصوم الح، جیسے کہ نماز و روزہ میں ہے، (ف) کہ مثلاً کوئی یوں کہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے کسی چیز کی توفیق دی یا صحت و دما دی تو مجھ پر در کعت نماز یا ایک دن کا روزہ لازم ہے، تو یہ نذر ہوگی اور صحیح ہوگی، چنانچہ مقصد حاصل ہو جائے پر ایسے کام کو کرنا لازم ہوگا، پس اس سے یہ معصوم ہوا کہ کسی بھی کام کو آئندہ زمانہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے خود پر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ کفالت سے مقابلہ کو خود پر لازم کرنا صحیح ہے ولہذا تصحیح الح اسی بناء پر بعد کے ایسے مال کی کفالت کرنا صحیح ہوگا جو فی الحال تو ثابت نہیں ہے مگر آئندہ ثابت ہو جائے گا، (ف) چنانچہ اگر زید نے فلاں شخص کے ساتھ آئندہ کبھی کچھ معاملے کئے و اس وقت اس پر سو روپے کی ادائیگی کا لازم ہونا ثابت ہو گیا تو وہ نفیس اس ماں کا نفیس ہوگا اگرچہ کفالت کے معاملہ کے وقت زید کا اس شخص کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں تھا۔

ولا یصح الرهن الح لیکن ایسے معاملہ کے سہ رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، (ف) اسی بناء پر اگر کسی نے زید کو اس مال کے عوض رہن کے طور پر ماں دیا جو آئندہ کبھی س پر لازم آئے، تو یہ رہن باطل ہوگا، کیونکہ زید نے انہی جس مرہون ماں پر قبضہ کیا ہے حقیقت میں وہ تو فی الحال مرہون نہیں ہے، کیونکہ یہ حق وصول کرنے کا قبضہ نہیں بن سکتا ہے، اس لئے کہ اس پر بھی کوئی حق باقی اور واجب ہی نہیں ہے) فلو قصه قیل الموحود الح البند، اگر مشتری نے اس رہن پر قبضہ کر لیا جو درک کے عوض دیا گیا ہے، اگر وہ ماں س مشتری کے پاس جو مرہون بھی ہو رہا ہے، ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کے مال کے طور پر ہلاک ہوگا، کیونکہ فی الحال ایسا کوئی عقد نہیں ہوا ہے جو قلیل ضمانت ہو، اس لئے کہ فی حال جو معاملہ ہوا وہ غلط اور باطل ہو ہے، (ف) جتنی بھی جو عقد رہن کیا گیا ہے وہ باطل ہوا، لیکن اسے رہن کے نام سے وہ مال اجازت کے ساتھ دیا گیا تھا تو وہ اجازت اپنی جگہ پر باقی رکھنی ہے اس لئے یہ کہہ جا سکتا ہے کہ رکھنے والے نے اپنا مال عین دوسرے کے پاس رکھ دیا ہے، اور یہ رکھنا وصیت کے طور پر ہوا ہے اسی لئے اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مشتری اس کا ضمان نہیں ہوگا، پھر یہ معصوم ہونا چاہئے کہ ہر یہ عوض باطل ہوتا ہے جو ضمانت نہ ہو، اور نہ ہی رہن ہونے کی بناء پر اس کا ثبوت یقینی طور پر ہو، اسی بناء پر حق درک واجب ہونا لازمی بات نہیں ہوتی ہے، اور نہ ہی وہ فی انفس لازم ہوا ہے، ہذا رہن باطل ہوگا اور جس مال عین پر قبضہ کیا گیا ہے وہ امانت کے طور پر رکھنا ہوا مال ضائع ہوگا۔

بحلاف الرهن الح بخلاف، یہ رہن کیے جو ایسے قرضہ کے مقابلہ میں ہو جس کا وعدہ دیا گیا ہو، (ف) مطلب یہ ہے کہ دین انہی نہیں دیا گیا ہے مگر اس رہن کے دینے پر قرض دینے کا وعدہ کیا ہے وہ بن یقول رہنک الخ جس کی صورت یہ ہوگی کہ راہن یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ ماں عین س غرض سے رہن میں دیا ہے کہ تم مجھ کو ہزار روپے بطور قرض دو، (ف) اس کی وضاحت س طرح سے ہوگی کہ مشتری زید نے بکر سے وعدہ کے طور پر یہ کہا کہ اگر تم مجھے اپنا یہ غلام رہن میں دو تو میں تم کو ہزار روپے بطور قرض دے دوں گا پس بکر نے اسی وعدہ کے مطابق پنا غلام زید کو رہن میں دیدیا مائیکہ ابھی تک قرض کے روپے نہیں دئے گئے ہیں تو اس مسئلہ میں یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ رہن بھی باطل ہی ہونا چاہئے اسی بناء پر اگر وہ غلام اسی وقت ضائع ہو جائے تو اسے بھی مال امانت کہتے ہوئے اس کا کوئی عوض کسی طرف سے نہیں ہونا چاہئے، تو مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ یہ صورت رہن امانت رک اور ان دو باطل صورتوں کے مثل نہیں ہے کہ جس میں کوئی قرضہ واجب موجود نہیں ہے اور نہ ہی کوئی قرضہ موجود ہے، بخلاف موجودہ صورت کے جس میں رہن کے عوض قرض دینے کا وعدہ کیا گیا ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے تم کو اپنا یہ غلام اس شرط کے ساتھ رہن میں دیا ہے کہ تم مجھے وعدہ کیا ہو قرضہ ایک ہزار روپے دیدو۔

وهلك هي يد المورتهن اسی گفتگو کے بعد رہن میں رکھا ہو غلام اس مرہون شخص کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا، (ف) حالانکہ اس وقت تک جن روپے کے دینے کا وعدہ کیا تھا وہ ادا بھی نہیں کئے تھے، تو یہ صورت رہن امانت رک کے مثل

اہانت نہ ہوگا) حیث یہ ملک ہما کی اخی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جتنے روپے دینے کا وعدہ کیا گیا تھا ان ہی کے عوض اس کی ہاکت تسیم کی جائیگی، (ف) جتنی اس مثال میں وہی ہزار روپے اس مرتبہ کے ذمہ لازم ہوں گے، اور یہ قبضہ معدوم اور حق غیر واجب نہ ہوگا) لان الموعد جعل الح اس لئے کہ اس صورت میں کسی خاص ضرورت اور حاجت میں جس چیز کا وعدہ کیا گیا ہے اس کے موجود نہ ہونے کے باوجود اسے موجود ہی سمجھا گیا ہے، (ف) اور یہ بات بہت ہی مشہور ہے کہ کسی سے کچھ قرض صرف زبانی بات سے مل جاتا ہے اور کبھی یہ امید دلا کر ملتا ہے کہ ادائیگی کا تم کو اطمینان دلانے کے لئے اپنا فدا مال تمہارا پس رکھ دوں گا، اور یہ رہن کبھی فوراً ہی دیدیا جاتا ہے اور کبھی بعد میں دیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرض وصولی کے لئے رہن دینا ہی، زنی بات ہے، تو اس طرح قرض پہلے لے لیتے ہیں پھر اس کی ادائیگی میں اطمینان کے لئے رہن میں رکھ لیتے ہیں، پس شرعاً اس رہن کو حق و جب کے عوض مانا گیا ہے) ولانہ مقبوض الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جو چیز مرتبہ کو دی گئی ہے وہ رہن کے طور پر اس کے قبضہ میں ہے اور اس کے موجود رہنے کے اعتبار پر ہی یہ رہن صحیح ہوا ہے تو جس چیز کے موجود ہونے پر رہن صحیح ہوا ہے اس کو بھی رہن موجود کا حکم دیدیا گیا ہے، (ف) یوں سمجھا جائے کہ اگر وہ ہزار روپے دیدیتا تو اس کے عوض اس رہن کا صحیح ہونا بالکل یقینی بات تھی، لہذا جو چیز اس کی وجہ سے رہن میں ہو اس کو بھی اسی کا حکم دیدیا گیا ہے، گویا یوں کہا جائے گا کہ قرضہ دینے کے بعد اس نے رہن دیا ہے۔

کالمقبوض علی سوم الح جیسے وہ سامان جسے خریدنے کے ارادہ سے ہی مشتری نے اپنے قبضہ میں کیا ہو، (ف) مثلاً زید نے بکر کو اپنا گھوڑا دکھاتے ہوئے یہ کہا کہ یہ ایک ہزار روپے کا ہے، پھر خرید کی نیت سے ہی بکر نے گھوڑے پر قبضہ کر لیا حالانکہ اس طرح قبضہ کرنے سے پہلے دستور کے مطابق ایجاب و قبول بھی نہیں ہوا ہے، پھر وہ گھوڑا ضائع ہو گیا تو جیسا کہ کتاب البیوع میں بتلادیا گیا ہے کہ قبض یعنی بکر پر اس کی وہ قیمت لازم ہو جائیگی جو پہلے بتادی گئی ہے، کیونکہ زید نے اس کی خریداری کا یقین کر لیا تھا، اسی طرح سے مسئلہ جو بیان کیا جا رہا ہے اس میں رہن کی جس وجہ پر مرتبہ نے قبضہ کیا ہے وہ ہنوز باقی ہی سمجھی جائیگی، اور اس قبضہ کو بھی اسی رہن کی بناء پر مانا جائے گا، الی اصل ہر حال میں اس کا حکم رہن ہی کا ہوگا) فیضمنہ اسی لئے وہ قبض اس مرہون شئی کا ضامن ہوگا، (ف) یعنی اسے اہانت کا ضائع ہونا نہیں کہا جائے گا، (تنبیہ) جانا چاہئے کہ بیع ستم کی تعریف و تفصیل کتاب البیوع میں اگرچہ پہلے بیان کر دی گئی ہے پھر بھی آنے والے مسئلہ کو سمجھنے کے لئے اس کو اجمالاً پھر بیان کیا جا رہا ہے کہ اس میں نقد کی بیع ادھار سے ہوتی ہے اور جو مال بیٹنگی کے طور پر دیدیا جاتا ہے، وہ اس المال کہلاتا ہے اور مجلس کی جدائی سے پہلے اس پر قبضہ کر لینا ضروری ہوتا ہے، اور گفتگو میں جس مال کو دینے کی بات طے پائی ہے اس کے بدلہ میں غیر جنس لینا جائز نہیں ہے، اور اس مال کے عوض جو بیع طے پائی ہے، مثلاً فی الفور ہزار روپے دے کر پچاس من گیہوں چار مہینہ کے بعد دینا طے پایا ہے تو اس میں گیہوں مسمم فیہ کہہ تا ہے اور وہ ہزار روپے اس المال ہوئے تھے، اور اس مسمم فیہ یعنی گیہوں کے عوض بھی غیر جنس لینا ممنوع ہے، مثلاً فی الفور اشتر فی دے کر اس کی عوض روپے لینے کی بات طے کی ہو تو اب ان روپے کے عوض نہ لینا بھی ممنوع ہے، ابنتہ بوقت ضرورت ایسا کیا جاسکتا ہے، اس مسئلہ کا خلاصہ یہ نکلا کہ اس مال او مسمم فیہ اور نقد کی بیع میں کسی کے بھی عوض اس پر قبضہ سے پہلے غیر جنس کو بدن کر لینا جائز نہیں ہے۔

توضیح رہن بالدرک اور کفالت بالدرک کے معنی اور ان کی مثال و فرق مسائل کی تفصیل،
حکم، دلائل مفصلہ

قل ویصح الرهن براس مال السلم وبضمن الصرف والمسلم فيه وقال زفر لا يجوز لان حكمه الاستيفاء وهذا استدلال لعدم المحاسبة وباب الاستبدال فيها مسدود ولنا ان المحاسبة ثابتة في المالية فيتحقق

لاستیعاء من حيث المال وهو المصنوع على ما مر

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ عقد سہم کے اس اہمال کے عوض یا بیع الاصرف کے کسی شے کے عوض اور مسموم فیہ کے عوض میں رہن لینا صحیح ہے، (ف) صحیح کہنے کے خلاف یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اسے اس لئے جائز نہیں ہونا چاہئے کہ رہن نام ہے اس قبضہ کا جس سے عوض یعنی دیا ہوا قرض سہانی سے وصول ہو سکے یعنی عوض استیعاء کا قبضہ ہے مگر ان چیزوں کا فیہ جس سے عوض لینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس سے ذرا اوپر ایک قاعدہ اور اصل کے ذریعہ سمجھا دیا گیا ہے اور اسی اصل کی بناء پر بعض ائمہ نے اسے ناجائز بھی کہا چنانچہ وقال دفعو رحمہ اللہ لا یجوز الح ورامام زفر نے فرمایا ہے کہ ان کے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہیں ہے رہن کا حکم یہ ہے کہ استیعاء ہو یعنی جو چیز چھٹی دی گئی ہے وہ ہی اور اتنی ہی لی جائے، مگر مذکورہ چیزوں کے لینے سے استدلال لازم آتا ہے یونہی جو چیز دی گئی اور جولی گئی ہے دونوں مجتہدین میں، حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ ان چیزوں میں استدلال کا ردود ذہب ہے یعنی ان چیزوں کو بدل کر لین دین کرنا جائز نہیں ہے، (ف) اس لئے جب مذکورہ چیزوں کے عوض رہن لینا تو گویا یہ کہنا ہو گا کہ اپنے دے ہوئے حق کو پورا پورا وصول کر رہا ہے حالانکہ جو چیز دی گئی ہے اس کے عوض میں لی ہوئی چیز وہی نہیں ہے، یعنی عین حق نہیں ہے کیونکہ وہ رہن ہے اس سے یہ لی ہوئی چیز عین کے بدلہ لی ہوئی، حالانکہ اوپر بتائے قاعدہ کے مطابق ان چیزوں کے عوض کسی بھی غیر جس کو لینا جائز نہیں ہے، لہذا یہ رہن جائز نہ ہو گا، مگر اس دلیل میں اس طرح سے حکم ہے کہ اس میں مطلقہ غیر جس ہونے کا دعویٰ کسی طرح بھی قابل تسلیم نہیں ہے۔

ولما ان المحاسة الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنسیت کے نہ ہونے کا مطلقہ دعویٰ غلط ہے کیونکہ اس میں مائیت کے خلاف سے مجتہدین ہونا یقیناً موجود ہے، یعنی جیسی کہ یہ چیزیں مال ہیں اسی طرح مہون بھی مال ہے لہذا مائیت کے اعتبار سے استیعاء ثابت ہو گیا ہے، اور مضمون تو یہی مائیت ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، (ف) ورنہ عین مہون تو مائیت ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہو کہ سچے جو یہ کہا کہ رہن کا حکم تو اس جملہ کے ”معنی ہیں وہ یہ کہ عین کے اعتبار سے استیعاء ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ ذات مہون تو مائیت ہے اور مہون نے اسے استیعاء نہیں کیا ہے کہ غیر جس سے استدلال لازم آجائے، اور دوم یہ ہے کہ استیعاء باعتبار عین نہیں بلکہ باعتبار مائیت ہے، تو یہ قابل تسلیم ہے، لیکن جن کے عوض رہن لیا اور یہ مہون دونوں ایک جس میں یعنی جنسیت میں فرق نہیں ہے، لہذا اس المال ہو یا مسموم فیہ یا شے الاصرف کا قبضہ سے پہلے استدلال کسی غیر جس سے نہ ہو بلکہ مائیت میں شریک جس سے ہوا ہے اور یہ بات اصل مذکور کے خلاف نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ میں۔

توضیح عقد سہم کے اس اہمال کے عوض یا بیع الاصرف کے کسی شے کے عوض اور مسموم فیہ کے عوض لینے کے بارے میں اقوال ائمہ کرام ان کے دلائل مفصلہ، مسائل کی تفصیل

قال والرهى بالمبيع باطل لما يبا ان غير مصموم بنفسه فان هلك ذهب بعير شئى لانه لا اعتبار للباطل ففى قصصا باده وان هلك الرهى بضم الصرف وراس مال السلم فى مجلس العقد تم الصرف والسلم وصار المرتهى مستوفيا لديه لتحقق القبض حكما وان افتراقا قل هلاك الرهى والسلم وصار المرتهى مستوفيا لديه لتحقق القصص حكما وان افتراقا قل هلاك الرهى بطلا لموات القبض حقيقة وحكما وان هلك الرهى بالمسلم فيه بطل السلم بهلاكه ومعا ان يصير مستوفيا للمسلم فيه فلم يبق السلم ولو تفاسخا السلم ونا للمسلم فيه رهى يكون ذلك رها براس الما حتى يحبس لانه بدله فصار كالمعصوب اذا هلك وبه رهى يكون رها بقيمته ولو هلك الرهى بعد التفاسخ يهلك بالطعام المسلم فيه لانه رهى به وان كان محبوسا فغيره كمن باع عدا

وسلم المبیع واحد بالثمن رهنا ثم تقایلا البیع له ان یحبسه لاحد المبیع لان الثمن بدله ولو هلك الموهول یهلك بالثمن لما بینا وكذا لو اشتری عبد اشراء فاسد اوادی ثمنه له ان یحبسه لیستوفی الثمن ثم لو هلك المشتري فی ید المشتري یهلك بقیمتہ

ترجمہ و رباع سے بیع کے عوض رہن بنا عمل باطل ہے، کیونکہ ہم نے پہلے ہی یہ بات بتادی ہے کہ بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان نہیں ہے، (ف) بلکہ اپنے ثمن کے عوض قابل ضمان ہے، اسی بناء پر اگر بیع ضائع ہو جائے تو اس کا عوض ثمن ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اور بیع کی ذاتی ضمانت کچھ بھی لازم نہ ہوگی، یہاں تک کہ بیع کے نہ قیمت لازم ہوگی اور نہ ہی مثل لازم ہوگی، سی لئے اگر بائع نے بیع کے عوض مشتری کو جو کچھ بھی رہن دیا ہو گا وہ رہن کے حکم میں نہ ہوگا (فان هلك ذهب الح پس اگر مشتری کے پاس مرہون ضائع ہو جائے اور اس میں مشتری کے عمل کو دخل نہ ہو تو وہ مفت میں ضائع ہوگا، (ف) اور بائع کی امانت ضائع ہوگی) لہذا لا اعتبار الح کیونکہ جو رہن باطل ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، یعنی اس سے کوئی مفید حکم نہیں ہوتا ہے، البتہ صرف اتنی سی بات ضروری ہوتی ہے کہ مشتری نے اس پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تھا، (ف) اسی لئے وہ مشتری کے پاس بائع کی امانت کی حیثیت سے تھی، اور قاعدہ ہے کہ کوئی امانت جب اس کی حرکت یا لہروائی کے بغیر از خود ضائع ہو جاتی ہے تو وہ اس کا ذمہ من نہیں ہوتا ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ بیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، لیکن عقد سہم کے راس المال یہ مسلم فیہ کے عوض اور عقد، صرف کے عوض رہن جائز ہے۔

وان هلك المرهون الح اور اگر وہ رہن جو صرف کی قیمت یا سہم کی راس امال کے عوض تھا وہ محض عقد ہی میں ضائع ہو جائے تو وہ عقد سہم اور صرف سب پورا ہو جائیگا، اور مرتبہ اپنے قرضہ کو پابینے وار ہو جائے گا، کیونکہ اس کا حکمی قبضہ ثابت ہو گیا ہے، (ف) اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ عقد سہم میں عائدین کی جداگی سے پہلے ہی راس المال پر قبضہ ہو جانا شرط ہے، اسی بناء پر اگر سہم گندم کے لئے ہزار روپے کی بات طے پائی تو اسی مجلس عقد میں ان پر قبضہ کر لینا بھی شرط ہے، اس لئے اگر یہ لوگ ان روپے پر قبضہ سے پہلے وہاں سے جدا ہو جائیں تو یہ عقد سہم باطل ہو جائیگی، پھر اس راس امال پر قبضہ حقیقی ہو یا حکمی ہو یعنی اس مجلس میں نقد ہزار روپے دیدے گئے ہو یا حکمی اس طرح ہو کہ ان روپے کے عوض گھوڑا رہن میں دیدیا جیسی اس پر مرتبہ کا قبضہ ہو گیا، پھر اس کے قبضہ کے بعد وہ گھوڑا مر گیا کیونکہ اس نے حکم وصول پایا ہے، اسی طرح عقد الصرف میں باقی قبضہ شرط ہے مشارع نے ایک اشرفی کا خاند سے سولہ روپے میں بدنا طے کیا جو کہ بیع الصرف ہے تو اس میں ان مجلس میں قبضہ شرط ہے ورنہ یہ بیع الصرف باطل ہو جائیگی، پھر یہ قبضہ حقیقی ہو یا دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دیدے، پھر وہ اسی مجلس میں براد ہو جائے تو سمجھا جائے گا کہ اس نے حکم پایا، تو اس مسئلہ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ گزشتہ مسئلہ کے معنی یہ ہوئے کہ عقد سہم میں اگر کوئی راس امال کے عوض رہن دے تو وہ رہن صحیح ہوگا، اور اگر اسی مجلس میں وہ مرہون ضائع ہو جائے تو یہ کہا جائے گا کہ اس مرتبہ نے راس المال کو حکم وصول کر لیا ہے یا یوں کہا جائے گا کہ عقد سہم پورا ہو گیا ہے، کیونکہ راس المال کے بارے میں یہی شرط تھی کہ جس مجلس میں معاملہ طے پائے اسی مجلس میں اس پر قبضہ بھی ہو جائے اور یہی بات عقد صرف ہونے میں بھی ہے۔

وان افرقا قبل الخ اور اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے دونوں جتنی صرف اور سہم کا معاملہ کرنے والے مجلس سے منتشر ہو گئے تو یہ عقد سہم و ر عقد صرف دونوں باطل ہو جائیگی کیونکہ نہ حقیقی قبضہ پایا گیا اور نہ ہی حکمی قبضہ پایا گیا ہے، (ف) اس میں حقیقی قبضہ نہ پایا جاتا تو ہر ہے کیونکہ اس نے راس امال یا صرف کی رقم کے عوض صرف رہن دیا ہے، اور یہ رہن تو صرف معاملہ کو پختہ اور مضبوط کرنے کے لئے ہوتا ہے، لیکن مرہون کی ضائع ہو جانے کی صورت میں مرتبہ بنا حق پالینے والا ہو جاتا ہے اس لئے صماقرضہ اور حق وصول کر لیتا ہے مگر موجودہ صورت ایسی ہے کہ عائدین کے جدا ہونے یا منتشر ہونے سے پہلے رہن

ضائع نہیں ہوا ہے ہذا جسے اس امال ملنا چاہئے تھا یا شمن صرف منا چاہئے تھا اس نے تو یہ حق حکما بھی وصول نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے تو صرف مرہون کو پایا ہے، حالانکہ صرف رہن کے پالینے سے قرض وصول نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرض کی وصولی پر یقین آجاتا ہے، ایسی صورت میں اپنا حق پکے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہو گئے ہیں اس لئے خواہ وہ عقد سہم ہو یا عقد صرف ہو باطل ہو گیا ہے، اور مرہن کے پاس جو رہن موجود ہو گا وہ بطور امانت کے نہیں ہو گا بلکہ جتنے مال کے عوض وہ رہن دیا گیا تھا اسی کے عوض یہ ضمان میں ہو گا کیونکہ عقد رہن جو ہوا تھا وہ اپنی جگہ صحیح تھا، فہ حفظ، م، اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عقد سہم میں اس امال پر اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا بھی شرط ہے، اور اس کے عوض جو مسمم فیہ مثلاً سو من گیہوں چونکہ ادھر ہوئے ہیں اس لئے ان پر فوری قبضہ نہیں ہو سکتا ہے، بس اگر عقد سہم میں رب السہم نے ہزار روپے اس امال کے طور پر دیدئے اور مسلم الیہ سے سو من گیہوں کے عوض کچھ رہن رکھ لیا تو رہن صحیح ہو گا، اور عقد سہم صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، ہذا اگر مسمم الیہ نے اس امال پر قبضہ کر لیا اور رب السہم نے مرہون پر قبضہ کر لیا پھر دونوں منتشر ہو جائیں تو وہ عقد سہم صحیح ہو گا۔

وان هلك الرهن الخ اور اگر وہ مرہون جو مسلم فیہ کے عوض رہن ہو وہ ضائع ہو جائے تو اس کے ضائع ہونے سے عقد سہم باطل ہو جائے گا، اور باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو معاملہ طے پایا تھا وہ ختم ہو گیا اور اپنے مقصد تک پہنچ گیا ہے، اس لئے کہ رب السہم نے حکماً گویا مسلم فیہ کو پایا ہے، ہذا اب عقد سہم باقی نہیں رہا، (ف) اور باطل ہونے کا یہاں پر یہ مطلب ہے عقد سہم ختم ہو گیا ہے جیسا کہ غلطی سے سمجھا جاتا ہے) ولو تفاسحا السلم الخ اور مسئلہ سلم میں عاقدین یعنی رب السہم اور مسلم الیہ دونوں نے اپنی رضامندی سے اس عقد کو فسخ کر دیا اس حال میں کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کے بدلہ رب السہم کو رہن دیا تھا تو یہ مرہون اب اس امال کے عوض رہن ہو گا اس وقت تک کے لئے کہ رب السہم اس امال کو وصول کرے، کیونکہ اس امال ہی مسلم فیہ کا بدلہ ہے، یعنی اس مسلم فیہ کی قیمت ہی وہ اس امال سے پس جب مسلم فیہ موجود نہ ہو گا تو اس کا بدلہ ہی اس کا قائم مقام ہو گا، تو اس کی صورت ایسی ہی ہو گی جیسے کہ غصب کیا ہوا مال ضائع ہو گیا حالانکہ غاصب نے اس کے عوض رہن دیا تھا تو مرہون ہی مقصوب کی قیمت کے عوض رہن ہو گا، (ف) اسی طرح اگر مسلم فیہ نہ ہو تو اسی کی قیمت جتنی اس امال کے عوض رہن رہے گا، یہ حکم اس صورت میں ہو گا، جبکہ مرہون باقی اور موجود ہو۔

ولو هلك الرهن الخ اور اگر عقد سہم فسخ کرنے کے بعد مرہون ضائع ہوا ہو تو مسمم فیہ کے غلہ کے عوض ضائع ہو گا، کیونکہ وہ تو مسمم فیہ کے عوض ہی رہن تھا، اگرچہ کسی دوسری چیز کے عوض اسے روک رکھ گیا ہو، (ف) یعنی اس چیز کو تو اس امال کی وصولی تک کے لئے روک کر رکھ گیا تھا، حالانکہ اصل میں مسمم فیہ کے عوض وہ مرہون بھی لہذا اس امال داہونے سے ہی وہ رہن سے باہر ہو جائیگی، اور اگر ایسا نہ ہو یعنی مرہون خود ضائع ہو گیا ہو تو یوں کہا جائے گا، کہ وہ چیز جس چیز کے عوض رہن میں تھی اسے پورا پورا پایا ہے گویا رب السہم نے مسلم فیہ کو پورا پایا ہے البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ اس چیز کی قیمت مسلم فیہ کی قیمت کے برابر ہو رہی ہو) کما باع عبد الخ اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہو گی کہ کسی نے اپنا ایک غلام فروخت کر کے وہ غلام اس کے خریدار کے حوالہ کر دیا لیکن اس کی قیمت وصول نہ ہونے کی بناء پر اس کا ایک گھوڑا اپنے پاس بطور رہن رکھ لیا لیکن کچھ دیر بعد دونوں نے غلام کے معاملہ کا اقالہ کر لیا یعنی عاقدین نے اپنی رضامندی سے اس معاملہ کو ختم کر دیا، تو ایسی صورت میں اس غلام کے مالک جتنی بائع کو یہ اختیار ہو گا کہ جب تک کہ وہ اپنا غلام واپس نہ لے اس وقت تک مشتری کے گھوڑے کو اپنے پاس رکھ رکھے اور حوالہ نہ کرے، کیونکہ یہ شمن تو بیع کا عوض ہے۔

ولو هلك الموهون الخ اور اگر مرہون ہلاک ہو گیا تو وہ اس کے شمن کے عوض ہلاک ہو گا اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے وکذا لو اشتري عبد الخ اور اگر کسی غلام فساد طریقہ سے کسی نے خرید جس کا حکم اسی یہی ہے کہ اس معاملہ کو باطل قرار دیا جائے، پھر اس کی قیمت بھی ادا کر دی (ف) پھر کسی شرعی حکم کی بناء پر اس بیع کو واپس کر دینا چاہئے) لہذا

یجبہ الح تو اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو جو اگرچہ مرہون نہیں ہے مگر مرہون ہی کی طرح روک رکھے یہاں تک کہ اس سے اپنی رقم وصول کرے ثم لو هلك المشتري الح پھر اگر یہی خریدار ہو اندم جو کہ مرہون کی طرح ہے اگر اس خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو وہ اپنی ادا کی جانی والی قیمت کے عوض ہلاک ہوگا، (ف) اس طرح یہ، زمر آئے گا کہ خریدار اس غلام کی قیمت ادا کر کے بائع سے واپس لے جیسے کہ عقد سلم کے فتح ہونے کے بعد مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں رب اسلم پر لازم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کے مثل غنہ دے کر اپنی اصل یعنی اس المال واپس لے۔

توضیح بائع سے بیع کے عوض رہن لینا، اگر مرہون مشتری کے پاس غیر اختیاری طور پر ضائع ہو جائے تو بائع کی امانت کا حکم، اگر ثمن صرف یا اس امال سلم کے سلسلہ میں رہن مجلس عقد میں ہلاک ہو گیا، اگر اس مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہو جائیں، اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے صرف یا سلم کا معاہدہ کرنے والے منتشر ہو گئے، مسائل کی تفصیل، حکم، و اکل مفصلہ

قال ولا يحوز رهس الحر والمدبر والمكاتب وام الولد لان حكم الرهس ثبوت يد الاستيفاء ولا يتحقق الاستيفاء من هؤلاء لعدم المالية في الحروز قيام المانع في الناقضين ولا يحوز الرهس بالكفالة بالنفس وكذا بالقصاص في النفس وما دونهما لتعذر الاستيفاء بخلاف ما اذا كانت الحباية حطاء لان استيفاء الارش من الرهس ممكن ولا يحوز الرهس بالشفعة لان المبيع غير مضمون على المشتري ولا بالعقد الحاسي والعقد المدون المدون لانه غير مضمون على المولى فانه لو هلك لا يحب عليه شئ ولا ساحة المائحة والسقعة حتى لو صاع لم يكن مضمونا لانه لا يقبله شئ مضمون

ترجمہ مصنف بدایہ نے خود فرمایا ہے کہ آزاد اور مدبر اور مکاتب اور مودہ کورہن میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ رہن کا ضم یہ ہے کہ اس سے قبضہ سقیاء حاصل ہو یعنی اسے بیچ کر اپنا حق وصول کیا جائے لیکن ان مذکورہ قسموں کے افراد سے اس طرح کا استیفاء نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ آزاد میں کوئی مائیت ہی نہیں ہے یعنی اسے مال تقسیم نہیں کیا جاتا ہے، و مدبر و مکاتب اور مودہ اگرچہ مال ہوتے ہیں مگر ان میں دوسری رکاوٹ ہوتی ہے، (ف) یعنی ان میں چونکہ آزادی کا حق پایا جاتا ہے اس لئے ان کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے ولا يحوز الرهس الخ اور کسی جان کے ضامن بننے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی نفس کے قصاص یا اس سے م کسی عضو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان سے بھی استیفاء ممکن نہیں ہے، (ف) مثلاً ایسے شخص سے جس نے کسی کی ضمانت لے رکھی ہو اس کے عوض مکان کورہن میں رکھنا کہ اگر ضامن اس مدتی عیدہ کو بروقت حاضر نہ آ سکے تو اس مکان سے اس شخص کا عوض کسی طرح حاصل کیا جاسکتا ہے اسی طرح سے قصاص ہو خواہ جان کے بدلہ ہو یا کسی عوض بدن کے عوض ہو پس جب اس کے عوض مکان رہن رکھ لیا تو اس مکان سے یہ قصاص کسی طرح بھی وصول نہیں کیا جاسکتا ہے۔

بخلاف ما اذا كانت الح اس کے برخلاف اگرچہ خطاء ہو یعنی اس سے جرمانہ لازم آتا ہو تو رہن لینا جائز ہے کیونکہ اس مرہون جانی مکان سے اس کا جرمانہ ورتا، ان وصول کرنا ممکن ہوتا ہے، (ف) اس طرح سے کہ اس مال کو فروخت کر کے تر روپیہ حاصل کیا جاسکتا ہے) ولا يحوز الرهس الخ اسی طرح سے شفعہ کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ مشتری کے ذمہ بیع قبل ضمان نہیں ہے، (ف) اسی بناء پر کسی بیع کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مشتری کے ذمہ اس کا مثل یا اس کی

قیمت تاوان کے طور پر لازم نہیں آتی ہے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زید اور بکر کی زمین ملی ہوئی ہے مگر زید کی زمین دریا سے بالکل ملی ہوئی ہے، اور بکر کی زمین اوپر ہے، اس میں سے زید نے اپنی زمین خالد کے ہاتھ فروخت کی جس پر بکر نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا تو خالد سے رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اگر دریا کا رخ بدلا اور اس زید کی فروخت شدہ زمین کاٹ کر اسی طرف اپنا رخ کر لیا تو اس خالد پر اس کی ضمان لازم نہ ہوگی۔

ولا بالعبد الحانی الخ: اسی طرح سے مجرم غلام کے عوض رہن لینا جس غلام کو خرید و فروخت کی اجازت مل چکی ہو (ماذون) مگر وہ مقروض بھی ہو چکا ہو تو اس کی عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے، (ف) مشر زید نے اپنے غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی اور وہ کاروبار سے اتنا مقروض ہو گیا کہ اس کے قرض خواہوں کا حق س کی گردن سے متعلق ہو گیا، (یعنی اس کی پوری قیمت کے برابر لوگوں کا اس پر قرض لازم آگیا) غلام سے دوسرے کا غلام غلطی سے مقتول ہو گیا جس کے نتیجہ اسی غلام کو مقتول غلام کے مالک کے حوالہ کر دینا لازم آگیا تو یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اس غلام کے عوض قرض خواہوں کو یا اس کے حق داروں کو رہن دیا جائے۔

لانه غیر مضمون الخ: کیونکہ مولیٰ پر اس کا تاوان واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ غلام ہلاک ہو جائے تو بھی اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، (ف) کیونکہ اس کا تعلق غلام کی گردن یا اس کی ذات سے تھا) ولا ماحوة المصلحة الخ اور مرنے والے پر بین کرنے والی یا فحہ کرنے والی عورت کی مزدوری کے عوض بھی رہن جائز نہیں ہے، (اسی لئے رہن میں دیا بھی تو رہن نہیں ہوگا) اسی بناء پر اگر مرنے والا ہلاک ہو جائے تو اس کی ضمانت واجب نہ ہوگی، کیونکہ مرنے والا مقابلہ میں کوئی بھی چیز قبل ضمانت نہیں، (ف) کیونکہ رونے والی یا گانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح سے یہی حکم ہر ایسے کام کا ہوگا جس کی اجرت لازم نہیں ہوتی ہو، کہ اس کے مقابلہ میں رہن باطل ہوتا ہے۔

توضیح: آزاد، مدبر، مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا کسی کی جان کی ضمانت لینے والے قصاص یا دیت کے عوض رہن رکھنا، حق شفعہ کے عوض رہن رکھنا، مجرم غلام کے عوض رکھنا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولا يحوز للمسلم ان يرهن خمرا او يرهتهن من مسلم او ذمی لتعذر الايفاء والاسفاء في حق المسلم ثم الراهن اذا كان ذميا فالحر مضمون عليه للذمی كما اذا غصبه وان كان المرتهن ذميا لم يضمنه للمسلم كما لا يضمنه بالغصب منه بخلاف ما اذا حرى ذلك فيما بينهم لانها مال في حقهم اما الميتة فليست بمال عندهم فلا يحوز رهنا وارتهنا بها فيما بينهم كما لا يحوز فيما بين المسلمين ولو اشترى عبدا ورهن شمه عبدا او خلا او شاة مذبوحة ثم طهر العبد حرا والخل حمر والشاة ميتة فالرهن مضمون لانه رهه بدين واحب ظاهر وكذا اذا قتل عبدا ورهن بقیمة رهنا ثم طهر انه حر وهذا كله على ظاهر الرواية وكذا اذا صالح على انكار ورهن بما صالح عليه رهنا ثم تصادقا ان لادين فالرهن مضمون وعن ابی یوسف خلافه وكذا قیاسه فيما تقدم من حسنة

ترجمہ اور کسی قسم کے لئے یہ جائز نہیں ہے وہ شراب رہن میں دے یا کسی سے رہن میں لے، خواہ کسی مسلمان سے ہو یا ذمی سے ہو کیونکہ کسی مسلمان کے لئے اس کے ذریعہ کسی حق کا لین دین کرنا ممکن نہیں ہے، (ف) خاصہ یہ ہوا کہ مسلمان دوسرے کسی کو نہ شراب دے سکتا ہے اور نہ ہی اس سے لے سکتا ہے کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اسی لئے وہ شراب کو نہ رہن میں دے سکتا ہے اور نہ ہی رہن میں رکھ سکتا ہے، اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو اور اس کے حق میں شراب سرکہ کے حکم میں ہو) ثم الراهن اذا كان الخ پھر اگر رہن ذمی ہو اور مرتہن مسلم ہو یعنی دھوکہ میں آکر یا غلطی سے کسی مسلمان نے غیر مسلم سے شراب رہن

میں بنے پاس رکھیں تو مسمان مرتبہ کے پاس راہن ذمی کی شراب ضمانت کے طور پر ہوگی، اسی طرح جس طرح کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کی شراب غصب کر کے اپنے پاس رکھے تو اس پر اس شراب کا تاوان زمم ہوتا ہے و ان کان المصنہو الح اور اگر کوئی ذمی مرتبہ ہو رہا ہو یعنی کسی مسلمان نے اس کے پاس اپنی شراب راہن رکھ دی ہو تو وہ ذمی اس مسلمان کی شراب کا ضامن نہیں ہوتا ہے، (ف) اسی بناء پر اگر وہ شراب ضائع ہو جائے تو یہ قصہ اس ذمی نے شراب ضائع کروادے تب بھی وہ ذمی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔

بجلاف ما اذا احرق الح اس کے برخلاف اگر شراب کے راہن رکھنے یا بینے کا معاملہ ذمیوں ہی کے درمیان ہو تو ان پر راہن کا حکم جاری ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شراب کا وہی حکم ہوتا ہے، جو مسلمانوں میں سرکہ کا حکم ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شراب مباح ہے جیسے سرکہ ہمارے نزدیک مباح ہے، (ف) مثلاً اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب غصب کر لی تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے اسی طرح اگر اس نے شراب راہن میں دیا اور وہ ضائع ہو گئی تو شراب کی قیمت کے برابر دوسرے ذمی کا وہ قرض دار رہے گا) یہ حکم صرف شراب کے بارے میں ہے (اما المینة فلیست بمال الح اور اب مردار (ور خون) تو وہ ذمیوں کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، لہذا اسے راہن میں بیٹا دینا ذمیوں کے آپس میں جائز نہ ہوگا، جیسے کہ مسلمانوں کے درمیان جائز نہیں ہے، (ف) پھر یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہوگی جبکہ راہن کے بینے اور بینے کے وقت دونوں کو اس کی شراب یا مردار یا غلام ہونے کی وجہ سے یہ ظاہر ہو، کہ فی الحال ان چیزوں پر استیفاء کا قبضہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا) ولو اشتوی عبدا ورہس الح و اگر کسی نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا اور اس کی قیمت کے بدلہ ایک غلام یا سرکہ یا ذخیرہ ہوئی بکری راہن میں رکھی، (ف) اور اس پر راہن کی وجہ سے قبضہ بھی ہو گیا۔

ثم طهر العبد الح پھر اس بات کا پتہ چلا کہ جس شخص کو غلام سمجھا گیا تھا وہ آزاد آدمی ہے اسی طرح وہ شراب نہیں بلکہ سرکہ ہے اور وہ ذبح شدہ بکری نہیں ہے بلکہ وہ مردار ہے، (ف) تو یہ سمجھ جائے گا کہ تو یا اس نے کسی آزاد پر یا تراب پر یا مردار پر راہن کے طور پر قبضہ کیا ہے) فالرہس مضمون الح تو وہ راہن مضمون ہوگا کیونکہ اس نے ایسے قرضہ کے عوض دیا ہے جو ظاہر میں بھی واجب ہے، (ف) اور ایسا قرض جس کا واجب ہونا ظاہر ہوتا ہے اس کا راہن صحیح ہوتا ہے اسی طرح وہ مضمون ہونے کے لئے بھی کافی ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر آزاد ظاہر ہونے پر شراب ثابت ہو جائے سے پہلے قاضی کے پاس معاملہ جاتا تو وہ سی کی قیمت کا فیصلہ کر دیتا) و کذا اذا قتل عبدا الح اسی طرح اگر کسی نے غلطی سے کسی کے غلام کو قتل کر دیا اور اس کی قیمت کے بدلہ راہن رکھا اس کے بعد اس کا آزاد ہونا معلوم ہوا، (ف) تو وہ راہن ہو کر قابل ضمان ہوگا) و هذا كله الح یہ ساری مسئل ظاہر الرویہ کے موافق ہیں، (ف) اور نوادر میں بھی اس کے خلاف روایت نہیں ہے، ابستہ نوادر کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہونا چاہئے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہو جائے گا۔

و کذا اذا صالح الح اسی طرح اگر مدعی علیہ نے مدعی سے انکار کرنے کے باوجود صلح کر لی ہو، (ف) یعنی مدعی نے جو کچھ دعویٰ کیا ہے اس سے انکار یا اختلاف کرتے ہوئے بھی مثلاً سو روپے پر صلح کر لی) و رہس صا صال الح اور جس میں صلح کی (مثلاً سو روپے) اسی کے عوض راہن دیا پھر دونوں نے سچائی کے ساتھ یہ اقرار کر لیا کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں تھا، (ف) یعنی مدعی کا مدعی علیہ پر کچھ بھی حق باقی نہیں تھا، اس لئے وہ ماہ مرتبہ کی قرض و حق کے واقع ہو بند یہ راہن قابل ضمان ہوگا، (ف) چنانچہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ جس کے عوض راہن بن تھا وہی واجب اداء ہوگا کیونکہ راہن کے وقت اس کا مقروض ہونا ظاہر تھا، اگرچہ ظن میں وہ مقروض نہ ہو، اس لئے اس مرتبہ پر قبضہ ظاہر اپنے حق کے استیفاء ہی کے لئے ہوا اسی لئے وہ قابل ضمان ہوگا) وعن اسی یوسف الح اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف منقول ہے و کذا قبضہ الح اسی طرح ان کو اس قول پر قیاس کر کے بیان کئے گئے مسئل میں جو اسی جنس کے ہیں اختلاف ہوگا، (ف) یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہو جائے اور

سرکہ کے شراب اور مذبوہ بکری کے مردہ بکری ثابت ہو جانے کی صورت میں بھی ان کے اس قور کے قیس کے مطابق اختلافی حکم نکلے گا کیونکہ یہ مسائل بھی اختلاف کو صلح سے بدل دینے کی جنس سے ہیں۔

توضیح: ایک مسلم کے لئے شراب یا مردار یا خون کو رہن میں لینے یا دینے خواہ اس کا تعلق کسی دوسرے مسلمان سے ہو یا غیر مسلم سے ہو، اگر ان مسائل میں ایک ذمی کا دوسرے ذمی سے معاملہ ہو جائے، اگر ایک غلام کو خرید لینے اور اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس کی قیمت کے بدلے غلام یا سرکہ یا مذبوہ بکری رہن میں دی، اور بعد میں سب مسائل برعکس ظاہر ہوئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ويحور للاب ان يرهس بدين عليه عبد الاله الصغير لانه يملك الايداع وهذا النظر في حق الصي مه لان قيام المرتهن بحفظه ابلغ حيلة الغرامة ولو هلك يهلك مصمونا والوديعة تهلك امانة والوصى بمسرة الاب في هذا الباب لما بنا وعن ابي يوسف وزفر انه لا يحور ذلك مهـ وهو القياس اعتبارا بحقيقة الایفاء ووجه الفرق على الظاهر وهو الاستحسان ان في حقيقة الایفاء ازالة ملك الصغير من غير عوض يقابله في الحال وفي هذا نص حافظ لما له باحر مع بقاء ملكه فوضح الفرق وادا جار الرهن بصير المرتهن مستوفيا دينه لو هلك في يده وبصير الاب او الوصى موفيا له وبضمنه للصي لانه قصي دينه بماله وكذا لو سلطا المرتهن على بيعه لانه تركيل بالبيع وهما يملكانه قالو اصل هذه المسألة البيع فان الاب او الوصى اذا باع مال الصي من عريم نفسه حارو تقع المقاصة وبضمنه للصي عندهما وعند ابي يوسف لاتقع المقاصة وكذا وكيل البائع بالبيع والرهن بطير البيع نظرا الى عاقبته من حيث وجوب الصمان

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ باپ کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے قرض کے عوض اپنے نابالغ بڑے کے غلام کو رہن میں رکھ دے، (ف) جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کسی نابالغ لڑکے کو اس کی ماں یا کسی بھی رشتہ دار سے ترکہ میں یا کسی سے بھی ہبہ اور تحفہ میں ایک غلام ملے، اور اس کے باپ نے اپنے ذمہ کے قرض کے عوض اسی بیٹے کے غلام کو رہن رکھ دیا تو جائز ہوگا) لانه يملك الايداع اس کی دلیل ہے کہ باپ کو یہ اختیار ہے کہ وہ بیٹے کے مال کو دوسرے کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ سکتا ہے، (ف) اسی بناء پر اگر لڑکے سے غلام کو یا اس کے کسی مال کو وہ کسی کے پاس امانت رکھ دے تو یہ جائز ہوگا، حالانکہ جس کے پاس وہ رکھا جاتا ہے یعنی مستودع کے پاس بھی وہ اس طرح امانت رہتا ہے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ مستودع اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، خواہ وہ جتنی بھی اس چیز کی حفاظت کرے اس سے رہن رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا) وهذا انظر الى الح اس طرح بچے کے حق میں اس کے ماں کو ودیعت میں رکھنے سے زیادہ بہتر اسے رہن میں رکھ دینا ہے، کیونکہ مرتہن اپنے پاس رہن رکھے ہوئے مال کی حفاظت میں بہت زیادتی ہوگی کیونکہ اس کے ضائع ہو جانے سے اس کا تادان دین لازم آتا ہے، (ف) اصل یہ ہوا کہ انہیں اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی جتنی حفاظت کر سکتا ہے اس سے زیادہ مرتہن اپنے رہن کے زیادہ حفاظت کرتا ہے کیونکہ اس کے ضائع ہونے سے مرتہن پر تادان لازم آجاتا ہے۔

ولو هلك يهلك الاب اور اگر وہ مرتہن ضائع ہو جائے تو ضمانت کے ساتھ ہلاک ہوگا، اور اس کے برعکس اگر ودیعت ضائع ہوگی، تو امانت کے طور پر ہلاک ہوگی کہ اس کے عوض کچھ بھی ضمان لازم نہیں آئے گا، (ف) نہ ودیعت کے مقابلہ میں رہن رکھنے میں بچے کے حق میں زیادہ بھلائی ہے) والوصی بمسرة الاب الح و اگر بچہ کا باپ مر جائے تو سب کے حق میں

باپ نے جسے اپنا وصی بنایا ہو وہی باپ کے درجہ اور حکم میں ہوتا ہے جس کی دلیل بیان کی جا چکی ہے، (ف) وہ یہ کہ وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ یتیم کے مال کو ودیعت کے طور پر کسی کے پاس رکھ دے، حالانکہ ودیعت سے زیادہ حفاظت رہن رکھنے میں ہوتی ہے، اس لئے وصی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے قرضہ کی عوض رہن رکھ دے، اور یہ بات تو معلوم ہے کہ مرہون کے سرے منافع کا ملک رہن ہی ہوتا ہے) وعن ابی یوسفؒ الح اور امام ابو یوسفؒ و زفرؒ رحمہم اللہ سے روایت ہے کہ باپ اور وصی کو اپنے قرضہ کے بارے میں نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، اور قیس بھی یہی ہے، حقیقی ایفاء پر اعتبار کرتے ہوئے، (ف) یعنی اگر بچہ کے باپ یا اس کے وصی نے بچہ کے مال سے اپنا حقیقی یا ذاتی قرضہ ادا کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اس کا مال رہن کر کے نقد نہیں بلکہ حکم ادا کیا تو بھی جائز نہیں ہے، لیکن حکمی اداء یعنی رہن میں رکھ دینا جائز ہے۔

وحہ الفرق الح اور ظاہر الروایۃ کے مطابق دونوں صورتوں میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو کہ استحقاق بھی ہے کہ حقیقیہ ادائیگی میں یعنی جبکہ نابالغ کے مال سے اپنا ذاتی قرض ادا کیا ہو اس میں سب بچہ کی مالیت اور ملکیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے عوض فی اہل اس بچہ کو کچھ بھی نہیں ملتا ہے جس میں سراسر اس کا نقصان ہے، مگر رہن میں رکھنے کی صورت میں فی اہل اس کے مال کی حفاظت ہو جاتی ہے یعنی مرتہن کو اس کی حفاظت پر نگاہ پڑتا ہے، جس سے اس کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے، پس اس طرح سے دائے حقیقی اور حکمی یعنی رہن رکھ دینے کے درمیان فرق واضح ہو گیا واداء حار الہو الح اور جب باپ یا وصی کا صغیر کے مال کو دوسرے کے پاس رہن میں رکھنا جائز ہو گیا، اور رہن رکھ دیا اس کے بعد اگر وہ رہن مرتہن کے پاس سے ضائع ہو جائے تو یہ کہہ جائے گا کہ مرتہن نے بھی اپنا قرض وصول کر لیا اور رہن یعنی باپ یا اس کے وصی نے قرض ادا کر دیا، اور اب یہ باپ یا وصی اس بچہ کے مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ اسی کے مال سے انہوں نے اپنا قرض ادا کیا ہے۔

وکذا لو سلط الح اسی طرح اگر ان دونوں یعنی باپ یا اس کے وصی نے اس مرتہن کو اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کر دیا ہو تو یہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ مرتہن کو اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کرنے کا مطلب ہو اس کو وکیل یا بیع کر دینا، جبکہ باپ اور اس کے وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ صغیر کے مال کو فروخت کرنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کر دے قالو اصل ہدہ المسئلۃ الح فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے (ف) یعنی نابالغ کے مال کو اگر اس کے باپ یا اس کے وصی نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ثمن اور قرضہ کا مقصد ہو جائے گا، اور جس کسی نے بھی یعنی باپ یا اس کا وصی وہ اس نابالغ کے مال کا ضامن ہوگا مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقصد نہیں ہوگا۔

وکذا وکیل البائع الح اور بایع کے وکیل بیع میں بھی یہی حکم ہے، (ف) کہ اگر مثلاً زید بایع کے وکیل بکرنے پر مائل زید کے قرض خواہ کے ہاتھ زید کا مال فروخت کیا تو طرفین کے قول کے مطابق قرضہ سے مقصد واقع ہو جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نہیں ہوگا، اور جب یہ اختلاف بیع کے مسئلہ میں ہے تو رہن کے مسئلہ میں بھی یہی اختلاف ہوگا (والہو بطور المبیع الخ اور رہن اپنے انجام کے اعتبار سے بیع کی نظیر ہے اس بناء پر کہ اس میں ضمان واجب ہوتی ہے، (ف) جتنی جیسے بیع میں مقاصد ہو کر آخر کار باپ یا اس کا وصی اس مال کا اس نابالغ کے معاملہ میں ضامن ہوتا ہے، اسی طرح رہن میں بھی قرض کی ادائیگی کے ساتھ ضامن ہو جاتا ہے، اس طرح دونوں ہی ایک دوسرے کی نظیر ہیں، اور چونکہ بیع کے معاملہ میں ائمہ کے درمیان اختلاف ثابت ہو گیا اس لئے یہی اختلاف رہن کے مسئلہ میں بھی ثابت ہو جائے گا، وندتوں مسم، م)۔

توضیح - کیا یہ جائز ہے کہ باپ اپنے ذمہ کے ذاتی قرض کے عوض اپنے نابالغ لڑکے کے قدم کو رہن میں رکھ دے، اور کیا یہی حق اس کے وصی کا بھی ہوتا ہے، اس مسئلہ کی اصل،

تفصیل مسائل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

وإذا رهن الأب من نفسه أو من ابن له صغيراً وعبد له تاجر لا دين عليه حار لا الأب لو فور شفقتہ ابرل
مصلحة شخصين و اقيمت عبارته مقام عبارتين في هذا العقد كما في بيعه مال الصغير من نفسه فتولى طرفي العقد
ولو ارتبه الوصي من نفسه او من هذين او رهن عياله من اليتيم بحق لليتيم عليه لم يجز لانه وكيل محض
والواحد لا يتولى طرفي العقد في الرهن كما لا يتولا هما في البيع وهو قاصر الشفقة فلا يعدل عن الحقيقة في
حقه الحاقاً له بالأب والرهن من أبيه الصغير وعبده التاجر الذي ليس عليه دين بمصلحة الرهن من نفسه بحلاف
ابنه الكبير وابيه وعبده الذي عليه دين لانه لا ولاية له عليهم بحلاف الوكيل بالبيع اذا ناع من هؤلاء لانه منهم
فيه ولا نهمه في الرهن لان له حكماً واحداً

ترجمہ۔ (چونکہ باپ کو اس کے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کے لئے رہن اور مرتبہ دونوں بننے کی اجازت ہوتی ہے اس
لئے) اگر باپ نے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال اپنے پاس رہن رکھ لیا اپنے دوسرے چھوٹے بیٹے کے پاس رہن رکھ لیا اس کا مال اپنے
مذون غلام یعنی جس غلام کو کاروبار کی اجازت ملی ہوئی ہے اس کے پاس رہن رکھا اور وہ کسی کا بڑا مقروض نہیں ہے تو یہ رہن جائز
ہوگا لان الأب الح کیونکہ باپ کو اپنی اولاد کے ساتھ انتہائی شفقت ہونے کی بناء پر ایک شخص کی جگہ دو مخصوص کے مانند مان
گیا ہے یعنی ایک تو یہ کہ وہ خود رہن اور دوسرا خود ہی مرتبہ بھی ہے، اسی لئے اس کا ایک جملہ دو جملوں کے قائم مقام تسلیم کیا گیا
ہے، جیسے کہ وہ بچہ کے ماں کو خود اپنے ہاتھ میں فروخت کرے یعنی خود خرید لے، تو وہ اپنی ذمہ داری کے ساتھ بیٹے کا بھی ذمہ دار
ہوگا، (ف) اس بناء پر اس جگہ یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ رہن کے مسئلہ میں تو ایجاب کے ساتھ قبول کرنا بھی شرط ہے حالانکہ
اس صورت میں باپ تنہا ہے اور بچہ اپنی کم عمری کی بناء پر کاروبار کی صحت نہیں رکھتا ہے تو وہ معاملہ رہن کسی طرح طے پا سکتا
ہے، اور اب جواب کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اگرچہ عموماً عام مسئلہ میں ایک شخص ایک ہی طرف کا متولی ہوتا ہے لیکن شریعت نے باپ
و اس کی اپنی اولاد پر انتہائی شفقت کی وجہ سے موجودہ مسئلہ میں دو طرفوں کا متولی بنایا ہے اس لئے کہ وہ کسی قیمت پر اپنی اولاد
کے متعلق اس کے نقصان کا تصور نہیں کر سکتا ہے، اور یہ حکم صرف باپ ہی کے لئے مخصوص ہے۔

ولو ارتبه الوصي الح اور اگر باپ کے وصی نے اس نابالغ کا مال اپنے پاس رہن رکھ لیا خود اپنے چھوٹے بیٹے کا یا وصی
کے اس غلام جو کہ عبد مذون ہے کامل رہن رکھ تو یہ جائز نہ ہوگا اور رهن عياله الح یا وصی نے اپنے کسی ماں مین کو یتیم کے
پاس رہن رکھا کسی ایسے قرض یا حق کے عوض جو یتیم کا وصی پر لازم آتا ہے، تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وصی صرف وکیل ہوتا
ہے، اور (باپ کے سوا) ایک ہی شخص رہن میں دونوں جانب سے متون نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ بیع میں متولی نہیں ہو سکتا ہے،
اور وصی کی شفقت باپ کی جیسی نہیں ہوتی ہے بلکہ محض معمولی سی ہوتی ہے، اس لئے اسے باپ سے مل کر حقیقت کو چھوڑنا نہیں
جاسکتا ہے (ف) جبکہ عقد کی حقیقت صرف یہی ہے کہ دو شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول ہو جائے، باپ اگر یہ کہا جائے کہ تاجر
غلام میں تو دونوں طرف سے حقیقت موجود ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ وہ بھی جائز نہیں ہے۔

والرهن من ابنه الصغير الح اور اپنے نابالغ لڑکے سے یا غیر مقروض تاجر غلام سے رہن کا معاملہ کرنا ایسا ہی ہوتا ہے
جیسا کہ خود سے کوئی رہن کا معاملہ کرے (اور چونکہ خود سے رہن کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اس لئے ان دونوں سے بھی
رہن کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا) بخلاف ابنه الكبير الح اس کے برخلاف اگر وصی نے اپنے نابالغ بیٹے یا باپ یا ایسے تاجر غلام
کے پاس جو کہ مقروض بھی ہو نابالغ کے ماں کو رہن رکھ تو جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو ان دو گوں پر دامت حاصل نہیں ہوتی
ہے، (ف) یہ بات صرف وصی کے رہن میں ہے) بحلاف الوكيل بالبيع الح برخلاف بیع کے وکیل کے کہ اگر اس نے اپنے

بالغ بیٹے یا باپ یا مقروض تاجر غلام کے ہاتھ فروخت کیا ہو (ف) تو بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کے احکام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگا۔

لانہ منہم فیہ کیونکہ ان لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے سے بیع کے وکیل پر تہمت رزم آجاتی ہے، اس بناء پر کہ شاید اپنی قربت کی بناء پر کم دام کے ساتھ فروخت کر دیا ہو ولا تہمة فی الرهن الخ مگر ان لوگوں کے پاس رہن کے طور پر رکھنے میں کوئی تہمت لگ سکتی ہے، کیونکہ رہن کا صرف ایک ہی حکم ہے وہ یہ ہے کہ فی الفور اس مال پر استیفاء کا قبضہ حاصل ہو اور اگر وہ ضائع ہو جائے، تو مرتہن کی قیمت کے برابر اس قرض میں سے کم ہو جائے۔

توضیح: کیا باپ یا اس کا وصی اپنے چھوٹے لڑکے کا مال خود اپنے پاس یا دوسرے چھوٹے لڑکے کے پاس رہن رکھ سکتا ہے، حالانکہ اس طرح ایک ہی شخص کا رہن اور مرتہن دونوں ہونا لازم آتا ہے، کیا اپنے بڑے لڑکے کے مال کو اس کا باپ یا اس کا وصی یا اس کا وکیل اپنے پاس رہن رکھ سکتا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

وان استدان الوسی للیتیم فی کسوتہ وطعامہ فرہن بہ متاعا للیتیم جار لان الاستدانة حاترة لل حاجة والرهن یقع ایفاء للحق فیجوز وکذلك لو اتجر للیتیم فارتہن اورہن لان الاولی له التجارة تشمیر الممال الیتیم فلا یجد بدا من الارتہان والرهن لان ایفاء واستیفاء واذا رهن الاب متاع الصغیر فادرك الابن ومات الاب لیس للابن ان یردہ حتی یقضى الدین لوقوعہ لازما من جانبہ اذ تصرف الاب بمسرة تصرفہ بنفسہ بعد البلوغ لقیامہ مقیامہ ولو کان الاب رہہ لنفسہ فقضاء الابن رجع بہ فی مال الاب لانہ مصطر فیہ لحاحته الی احياء ملکہ فاشبه معیر الرهن وکذا اذا هلك قبل ان یفتکہ لان الاب یصیر قاصیا دینہ بماله فله ان یرجع علیہ .

ترجمہ: اگر وصی نے یتیم کے کھانے یا کپڑے کی ضرورت پوری کرنے کے لئے سامان یعنی غلہ اور کپڑا وغیرہ ادھار خریدا پھر اس کے عوض یتیم کا کوئی سامان رہن رکھ دیا تو جائز ہوگا، کیونکہ ضرورت ادھار لینا جائز ہے، اور رہن کا مطلب حق کو پورا کر دینا، (ایفاء حق) ہوتا ہے، ہذا رہن رکھنا بھی جائز ہے وکذلك لو اتجر الحج اسی طرح اگر وصی نے اس یتیم کے لئے کاروبار کیا اور معاملات کے درمیان کچھ رہن لیا رہن رکھ دیا تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو یتیم کے مال میں اس نیت سے تجارت کرنا کہ اس یتیم کا بڑھتا رہے افضل ہے، ہذا ضرورت سے مجبور ہو کر کبھی رہن بیٹا اور کبھی رہن میں دینا پڑتا ہے، کیونکہ اس رہن سے ایفاء اور استیفاء دونوں ہوتا ہے، (ف) جتنی کاروبار میں اکثر ایسے مواقع آتے ہیں جن میں ادھار ہی خرید و فروخت کرن ہوتا ہے، پھر کبھی مال کو رہن میں بیٹے اور کبھی رہن میں رکھنے کی بھی مجبوری ہو جاتی ہے، چنانچہ اگر بہت زیادہ نفع کے ساتھ کوئی مال ادھار ہی فروخت کیا ورنہ نقد نہیں مگر رہن یا اسی طرح کبھی خریداری میں بھی ہو سکتا ہے، اس لئے ان عام باتوں کا جائز ہونا ضروری ہوا۔

واذا رهن الاب الخ اور اگر باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال رہن میں رکھا اور کچھ دنوں بعد وہ لڑکا بالغ ہوا، پھر باپ مر گیا تو اس بیٹے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنا سامان مرتہن سے واپس مانگے یہاں تک اس سے لیا ہوا قرض اسے واپس کر دے، کیونکہ یہ رہن اس کی طرف سے لازم ہو چکا ہے، اسی طرح اگر باپ ابھی زندہ بھی ہو تب بھی وہ لڑکا قرض ادا کئے بغیر واپس نہیں لے سکتا ہے ولو کان الاب الحج اور اگر باپ نے اپنے لڑکے کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت میں رہن کیا، پھر لڑکے نے بالغ ہو کر رہن کا قرض ادا کر دیا تو یہ اس کی طرف سے احسان نہیں ہوگا بلکہ وہ اس رقم کو باپ کے مال سے وصول کر سکتا ہے، البتہ اس کے مرنے کے بعد ترکہ میں سے اپنا حصہ پائے گا، کیونکہ بیٹا اپنا مرہون مال واپس لینے پر مجبور ہے، ایسا نہ کرنے سے اس کا مرہون

ضائع ہو جائے گا، اس لئے یہ ایک ایسے شخص کی طرح ہو گیا جس نے عاریہ رہن دیا ہو، (ف) اس سئے زید نے خود ہی قرض کی رقم ادا کر کے مرہون نگن مرہون سے واپس لے لیا، تو یہ واپس لینا شاہد کا خلد پر احسان یا تبرع نہیں ہو گا کیونکہ وہ تو اپنا زیور واپس منگوانے پر مجبور تھا ایسا نہ کرنے سے زیور ضائع ہو سکتا تھا، اگرچہ خلد نے اسے واپس لینے کے لئے نہیں کہا تھا، پھر جب بھی ہو خلد سے اپنی رقم واپس لے سکتا ہے، اسی طرح سے اس لڑکے کا بھی حکم ہو گا۔

و کذا اذا هلك الخ اسی طرح سے اگر مرہون چھڑانے سے پہلے وہ مال مرہون ضائع ہو گیا ہو جس کی بنا پر یہ کہا جائے گا کہ گویا مرہون نے اپنا حق (قرض) وصول کر لیا، تو بھی یہ بیٹا باپ کے مال سے مرہون کی رقم واپس لے گا، اس سئے کہ باپ نے اپنا قرض اپنے بیٹے کے مال سے ادا کیا ہے، اس لئے بیٹے کو یہ حق ہو گا کہ وہ اپنے باپ سے اپنا حق واپس لے، (ف) اب یہ شرط یہ ہو گی کہ باپ نے صرف اپنے قرضہ کے لئے بیٹے کا مال رہن کیا ہو اس لئے کہ اگر دوسری صورت ہو تو اس کا حکم ابھی سنا ہے۔

توضیح - کیا وصی اپنے یتیم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے خود یتیم کے مال کو رہن رکھ کر ضروری سامان خرید سکتا ہے، اور کیا اس یتیم کے مال کو بڑھانے کی غرض سے اس کے مال سے تجارت کر سکتا ہے، اور اس سلسلہ میں اس کے مال کو رہن رکھ سکتا ہے، باپ نے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو رہن رکھا پھر وہ مر گیا تو رہن کس مال سے کس طرح واپس لیا جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو رهنه بدين على نفسه وبدين على الصغير حار لا شتماله على امرين حائرين فان هلك ضمن الاب حصته من ذلك للولد لا يعاونه ديه من ماله بهذا المقدار وكذلك الوصى وكذلك الحد اب الاب ادا لم يكن الاب او وصى الاب ولو رهن الوصى متاعاً لليتيم في دين استدانه عليه وقص المرنه ثم استعاره الوصى لحاجة اليتيم فصاع في يد الوصى فانه خرج من الرهن وهلك من مال اليتيم لان فعل الوصى كفعله بنفسه بعد البلوغ لانه استعاره لحاجة الصبي والحكم فيه هدا على ما بيه ان شاء الله تعالى والمال دين على الوصى معاه هو المطالب به ثم يرجع بذلك على الصبي لانه غير متعد في هذه الاستعارة اذ هي لحاجة الصبي ولو استعاره لحاجة نفسه ضمنه للصبي لانه متعد اذ ليس له ولاية الاستعمال في حاجة نفسه

ترجمہ - اور اگر باپ نے چھوٹے لڑکے کے مال کو اپنے ذاتی قرض اور ایسے قرضہ میں بھی جو اس بچے پر لازم آتا ہو رہن میں رکھ دیا تو بھی جائز ہو گا، کیونکہ یہ رہن، یہی دو وجوہوں پر رکھا گیا ہے جن میں سے ہر ایک جائز ہے (ف) اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ ممانعت کی بھی نہیں ہے، لہذا حکم مذکور اپنی جگہ پر باقی رہ گیا، اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً زید نے بکر سے اپنی خاص ضرورت کے لئے بکر سے سو روپے قرض لئے نیز اپنے چھوٹے بیٹے خالد کی ضرورت کے لئے مزید سو روپے قرض لئے، پھر ان دونوں قرضوں کے سلسلہ میں بکر نے اس چھوٹے لڑکے خالد کی زمین یا سونے کا نگن وغیرہ اپنے پاس رہن رکھ لیا تو یہ رہن جائز ہو گا، اب اگر اس زمین یا نگن کی قیمت دوسو روپے ایسی کے قریب ہو۔

فان هلك ضمن الاب الخ اور اگر اتفاقاً وہ مرہون نگن ضائع ہو گیا تو باپ نے جو سو روپے اپنی ذات کے لئے تھے، ان کا وہ ضامن ہو گا یعنی وہ اسے اپنے بیٹے کو ادا کرے گا، کیونکہ اس نے اپنا قرض سو روپے اسی لڑکے کے مال سے لے کر ادا کئے تھے و كذلك الوصى الخ اور وصی کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے، (ف) جیسا کہ وصی نے یتیم کے مال کو رہن رکھا ہو پھر یتیم باغ ہو گیا تو وہ اپنے اس مال کو مرہون سے اسی وقت واپس لے سکتا ہے، کہ اس کا قرض پہلے ادا کر دے، جیسا کہ باپ کی صورت

میں بیان کیا گیا ہے، عی، دراب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وصی کار بن صرف اسی صورت میں باپ کے مثل ہوگا کہ وصی کار بن یتیم کے حق میں جائز بھی ہو یعنی یتیم ہی کے ضروری کاموں کے لئے ہوا ہو، جیسا کہ اس کی صورتیں اور پر بیان کی جا چکی ہیں، کیونکہ جن صورتوں میں دلی کا تصرف جائز نہ ہو پھر بھی وہ تصرف کر دے تو وہ وصی ایک غاصب کے حکم میں ہوگا، (یہ بات اس لئے کہی گئی ہے کہ اگر باپ یا وصی بچہ کے مال میں غصب کرے تو وہ اس کے مال کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ کتاب الف، قرار کی روایت میں اس کا آئندہ بیان آئے گا) اور مرتبہن غاصب الغصب کے مرتبہ میں ہوگا، اس میں کچھ مزید تفصیل ہے، م)۔

و كذلك الحداد الاب الخ اسی طرح داد یعنی باپ کا باپ بھی ہوگا جبکہ باپ اس کا وصی نہ ہو، (ف یعنی اگر باپ زندہ نہ ہو اس کا کوئی وصی بھی نہ ہو تو داد یعنی باپ کا باپ اس لڑکے کے باپ کے حکم میں ہوگا، اس طرح سے کہ اگر داد اپنے نابالغ پوتے کے مفاد کی خاطر اس بچہ کا کوئی سامان رہن رکھ دیا پھر وہ پوتا بالغ ہو گیا تو وہ اپنا مال مرتبہن سے سی وقت اور اس صورت میں واپس لے سکتا ہے، جبکہ مرتبہن کا قرض ادا کر دے کیونکہ یہ داد اس مسئلہ میں پوتے کے قائم مقام مانا جائے گا اس طرح کہ گویا خود اس چھوٹے لڑکے نے اپنے نابالغ ہونے کے بعد اپنا مال رہن رکھا ہے)۔

ولو رهن الوصى متاعا الخ. اور اگر وصی نے یتیم کے سامان کو ایسے قرضہ کے سلسلہ میں رہن کیا جو اس نے سی یتیم ہی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے لیا تھا، اور مرتبہن نے اس مرتبہن پر قبضہ کر لیا، اس کے بعد اسی وصی نے اس مرتبہن سے اس مرتبہن کو اپنی ضرورت سے عاریتہ واپس لیا مگر اسی وصی کے قبضہ میں آنے کے بعد وہ ضائع ہو گیا تو وہ مال اس وقت رہن کے حکم سے نکل گیا، لہذا وہ اب مرتبہن کا نہیں بلکہ اسی وصی کا مال ہو کر ضائع ہوا، کیونکہ وصی نے مرتبہن سے جو مال عاریتہ سہا ہے یہ ایسا ہو گیا کہ اس یتیم نے اپنے بلوغ کے بعد مرتبہن سے واپس لیا ہو، کیونکہ وصی نے جو اسے واپس سہا ہے وہ اسی یتیم کی ضرورت کے لئے لیا ہے، ایسی صورت میں یہی حکم ہوتا ہے جو بیان کیا گیا ہے، چنانچہ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ آئندہ پھر بیان کریں گے، (ف یعنی تصرف فی الرهن کی بحث میں بیان کریں گے کہ اگر مرتبہن نے اپنا مرتبہن اس کے رہن کو عاریتہ دیا وہ رہن کے پاس ضائع ہو گیا تو مفت میں ضائع ہونا سمجھا جائے گا، اور چونکہ وصی اس یتیم کے قائم مقام ہے تو گویا یتیم نے بالغ ہو کر خود تمام کام انجام دیا ہے، اور چونکہ خود اس طرح کرنے سے مرتبہن کے ضائع کی صورت میں وہ ضائع ہو جاتا ہے اس لئے وصی نے جبکہ یتیم ہی کے لئے اسے عاریتہ سہا تھا تو یہی ہوگا کہ اس یتیم ہی کا مال ضائع ہوا، بالآخر مرتبہن کا قرض بدستور باقی رہ گیا)۔

والعمال دين الخ اور مرتبہن کا مال اسی وصی پر قرض رہا، یعنی اگرچہ یتیم خود اس کا ذمہ دار ہوگا مگر اولاً مرتبہن کا تعلق اور اس کے مطالبہ کا حق اسی وصی سے ہوگا، (ف اور اس جملہ کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ عاریتہ مال لینے کی وجہ سے وصی ہی مرتبہن کے مال کا ضامن ہو گیا ہے بلکہ اس جملہ کی معنی یہ ہیں کہ جیسے کہ رہن سے پہلے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ وصی سے تھا اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ کا حق باقی رہے گا) ثم يروح بذلك الخ پھر وصی سے مرتبہن کا مطالبہ رہتے ہوئے وہ وصی اس مال کو اسی یتیم سے مانگ لے گا، کیونکہ وصی نے مرتبہن سے عاریتہ مال واپس لے کر ظاہرمانہ ناجز حرکت نہیں کی تھی چونکہ اس نے اسی یتیم کی ضرورت پوری کرنے کے لئے واپس لیا تھا (ف اور ایسی ضرورت کے موقع پر وصی کو مال عاریتہ لینے کا حق شرع ہوتا ہے)۔

ولو استعارة لحاجة نفسه الخ. اور اگر اس وصی نے مال مرتبہن کو خاص اپنی ضرورت کے لئے مرتبہن سے عاریتہ سہا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو مرتبہن کا قرض پہلے ہی کی طرح باقی رہ جائے گا، اس لئے وہ یتیم سے وصول کرے گا، لیکن وہ وصی ہی اس یتیم کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس وصی نے اپنی خاص ضرورت کے لئے مال مرتبہن کو عاریتہ لے کر زیادتی کی ہے، اس لئے کہ اسے یہ حق نہیں تھا کہ اس مال کو اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کرے۔

توضیح۔ اگر باپ یا وصی نے اپنے چھوٹے لڑکے یا یتیم کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت اور اس لڑکے کی خاص ضرورت کے اخراجات کے سلسلہ میں رہن رکھ دیا اور وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا اور اگر یہی صورتیں دادا کے ساتھ پیش آئی ہوں، اگر وصی نے یتیم کی ذاتی ضرورتوں کے لئے اس کا مال رہن پر رکھ دیا، اور مرتہن نے اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وصی نے اس مال کو اپنی خاص ضرورت کے لئے مرتہن سے عاریتہ واپس مانگ لیا، اور اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو غصبه الوصى بعد ما ربه فاستعمله لحاجة نفسه حتى هلك عنده فالوصى ضامن لقيمته لانه متعد في حق المرتهن بالغصب والاستعمال وفي حق الصبي بالاستعمال في حاجة نفسه فيقضى به الدين ان كان قد حل فان كانت قيمته مثل الدين اذاه الى المرتهن ولا يرجع على اليتيم لانه وجب لليتيم عليه مثل ما وجب له على اليتيم فالتقيا قصاصا وان كانت قيمته اقل من الدين ادى قدر القيمة الى المرتهن وادى الزيادة من مال اليتيم لان المضمون عليه قدر القيمة لا غير وان كانت قيمة الرهن اكثر من الدين ادى قدر الدين الى المرتهن والفضل لليتيم وان كان لم يحل الدين فالقيمة رهن لانه ضامن للمرتهن بتفويت حقه المحترم فتكون رهنه عنده ثم اذا حل الاجل كان الجواب على التفصيل الذي فصلناه .

ترجمہ۔ اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرتہن کے پاس رہن رکھ کر اسے دوبارہ غصب کر کے اپنے پاس لے لیا اور ذاتی مصرف میں لا کر اسے ضائع کر دیا تو وہ وصی اس مرتہن کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے مرتہن کے ساتھ دو طرح کی زیادتی کی ہے، (۱) غصب کر کے قبضہ کر لیا اور (۲) اسے اپنی ذاتی ضرورتوں میں استعمال بھی کیا، اور اس نابالغ کے حق میں اس طرح سے زیادتی کی کہ اس کے مال کو اپنی ذاتی ضرورتوں میں استعمال کر لیا لہذا وہ اس مال مرتہن کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس لئے قرض کی ادائیگی کی مدت آنے سے مال تاوان یعنی اس مال کی قیمت دے کر مرتہن کا قرض ادا کرے (ف) اور اگر اس کا وقت نہ آیا ہو تو قیمت رہن رہے گی، جس کی تفصیل آتی ہے، پس اگر ادائیگی کا وقت آگیا ہو تو قرضہ اور قیمت کے درمیان اس طرح حساب کرنا ہوگا۔

فان كانت قيمته الخ۔ پس اگر اس مرتہن کی قیمت قرضہ کے برابر یعنی مرتہن کا قرضہ اور مرتہن کی قیمت دونوں برابر ہوں تو وہ وصی یہ پوری قیمت مرتہن کو ادا کر دے لیکن یتیم سے کچھ نہ لے کیونکہ یتیم کا وصی پر اتنا ہی واجب ہوا ہے، جتنے کہ وصی کا یتیم پر واجب ہوا ہے، اس لئے دونوں کے حقوق برابر ہو گئے یا مقدم ہو گیا۔ وان كانت قيمته اقل الخ اور اگر مرتہن کی قیمت قرضہ کی بہ نسبت کم ہو تو وصی ضمانت کی وجہ سے اس کی پوری قیمت ادا کر دے پھر جو قرضہ باقی رہ جائے وہ یتیم کے مال سے ادا کر دے، کیونکہ اس وصی پر صرف اتنی ہی ضمانت ہے جتنی اس مرتہن کی قیمت اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہے۔

وان كانت قيمة الرهن الخ: اور اگر رہن کی قیمت قرضہ سے زائد ہو تو مرتہن کو اس کے قرضہ کے برابر ادا کر دے، اور اس سے جو فاضل بچ جائے، وہ یتیم کی ملکیت ہوگی (ف) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مرتہن کو قرضہ ادا کر دینے کا وقت آگیا ہو) وان كان لم يحل الدين الخ اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو مرتہن کا تاوان کی جو قیمت وصی پر لازم ہوتی ہو وہ اسی مرتہن کے پاس بطور رہن رہے گی، کیونکہ رہن تو اصل میں مرتہن کے پاس رہتا ہے مگر وصی نے چونکہ اس سے واپس لے کر کچھ زیادتی کر دی ہے، اور مرتہن کے محترم حق کو ضائع کر دیا ہے، اس لئے وصی اس کا ضامن ہو اور اب اس مرتہن کی

قیمت جو اصل میں مرہون کی قائم مقام ہے وہ لوٹ کر مرہون ہی کے پاس پہنچ جائے گی، پھر جب قرض کی ادائیگی کا وقت آئے گا تو اس کی تفصیل سے اس کا حکم ہوگا جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔

توضیح:- اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرہون کے پاس رکھ کر اس سے دوبارہ غصب کر کے لے لیا اور ذاتی مصرف میں لا کر اسے ضائع بھی کر دیا، اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی قیمت کے برابر یا اس سے زائد یا اس سے کم ہو، تو مسائل کی تفصیل، حکم، دل کھل

ولو اہ عصبه واستعمله لحاجة الصغير حتى هلك في يده بضمنه لحق المرتهاى ولا بضمنه لحق الصغير لان استعماله لحاجة الصغير ليس بتعد وكذا الاخذ لان له ولاية اخذ مال اليتيم ولهذا قال في كتاب الاقرار اذا اقر الاب او الوصى بغصب مال الصغير لا يلزمه شئ لانه لا يتصور عصبه لئلا ان له ولاية الاخذ فادا هلك في يده بضمنه للمرتهاى واحده بدینه ان كان قد حل ويرجع الوصى على الصغير لانه ليس بمتعديل هو عامل له وان كان لم يحل يكون رها عند المرتهاى ثم اذا حل الدين ياخذ دينه منه ويرجع الوصى على الصبي بذلك لما ذكرنا ترجمہ:- اگر وصی نے مال مرہون کو مرہون سے غصب کر کے مرہون کے پاس رکھ دیا، اور اسی موقع میں وہ ضائع ہو گیا، تو وہ وصی مرہون کا ضامن ہوگا، یعنی وہ مرہون کا حق ہوگا، لیکن اس صغیر کے لئے ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس صغیر کے فائدوں اور ضرورتوں میں اسی کے مال کو استعمال کرنا قہری اور ظلم نہیں ہے، اسی لئے کہ اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ اس چھوٹے لڑکے کی ضروریات پوری کرنے کے لئے اس کا مال استعمال کرے، (ف) لہذا وہ اس صغیر کے حق میں اس کا غاصب ثابت نہیں ہوگا) ولہذا قال فی کتاب الخ اسی لئے امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں فرمایا ہے، کہ اگر صغیر کے باپ یا اس کے وصی نے اس بات کا اقرار بھی کر لیا کہ میں نے اس صغیر کے مال کو غصب کیا ہے، تب بھی اس اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کو صغیر کا مال لینے کا اختیار ہے، (ف) بلکہ ان دونوں کے پاس تو صغیر کا مال موجود رہتا ہے اور اسی مال کو اس صغیر کی ضروریات میں وہ دونوں خرچ کرتے ہیں البتہ اگر کسی نے بے موقع خرچ کر دیا تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا مگر اس مال کا غاصب نہ ہوگا، اسی لئے صغیر کی ضرورت میں خرچ کرنے سے ضمان بھی لازم نہ ہوگا۔

فاذا هلك في يده الخ ورجب ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں مرہون ضائع ہو جائے تو وہ مرہون کا ضامن ہوگا، (ف) یعنی مرہون کی قیمت کا کم ہو یا زیادہ ضامن ہوگا) یا حذہ بدیہ الخ۔ اور مرہون اس رقم کو ان سے لے کر اگر قرض کی ادائیگی کا وقت ہو گیا تو اسے اپنے قرض میں منہا کر لے گا یا وصول کر لے گا، اور وصی نے جو کچھ تاوان مرہون کو دیا ہے، وہ اس صغیر کے مال سے واپس لے گا کیونکہ اس نے اس صغیر کے حق میں کسی طرح کی کوئی زیادتی یا جائز خرچ نہیں کیا ہے، اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا ہے اسی صغیر کی ضرورت میں خرچ کیا ہے، یعنی اس کے مال کو اس کے کام میں خرچ کیا ہے وان كان لم يحل الخ اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہ ہوا ہو تو اس تاوان کا مال مرہون کے پاس ہی وقت آجانے تک کے لئے پھر رہے گا اس کے بعد مرہون اس میں سے اپنا حق وصول کر لے گا، اس کے بعد وہ وصی اس تاوان کی رقم کو یتیم کے مال سے نکال لے گا، جس کی دلیل اوپر گزر چکی ہے، (ف) کہ اس نے اس یتیم کے مال میں کسی قسم کی زیادتی نہیں کی ہے، بلکہ جو کچھ بھی خرچ کیا ہے، اسی کے فائدہ کے لئے کیا ہے۔

توضیح:- اگر وصی نے مال مرہون کو مرہون سے غصب کر لیا پھر اسی یتیم کی ضرورتوں میں اس میں سے خرچ کیا پھر وہ مرہون اسی یتیم کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا، قرض

کی ادائیگی کا وقت آیا ہو یا نہ ہو، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال ويجوز رهن الدراهم والدنانير والمكيل والموزون لانه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلا للرهن فان رهنهت بجنسها فهلكت هلكت بمثلها من الدين وان اختلفا في الجودة لانه لا معتبر بالجودة عند المقابلة بجنسها وهذا عند ابي حنيفة لان عنده يصير مستوفيا باعتبار الوزن دون القيمة وعندهما يضمن القيمة من خلاف جنسه وتكون رهنا مكانه وفي الجامع الصغير فان رهن ابريق فضة وزنه عشرة بعشرة فضاع فهو بما فيه قال رضى الله عنه معناه ان تكون قيمته مثل وزنه او اكثر هذا الجواب في الوجهين بالاتفاق لان الاستيفاء عنده باعتبار الوزن وعندهما باعتبار القيمة وهى مثل الدين في الاول وزيادة عليه في الثانى فيصير بقدر الدين مستوفيا فان كانت قيمته اقل من الدين فهو على الخلاف المذكور لهما انه لا وجه الى الاستيفاء بالوزن لما فيه من الضرر بالمرتهن ولا الى اعتبار القيمة لانه يودى الى الربوا فصرنا الى التضمن بخلاف الجنس ليتقضى القبض ويجعل مكانه ثم يتممكه وله ان الجودة ساقطة العبرة في الاموال الربوية عند المقابلة بجنسها واستيفاء الجيد بالردي جانز كما اذا تجاوز به وقد حصل الاستيفاء بالاجماع ولهذا يحتاج الى نقضه ولا يمكن نقضه بايجاب الضمان لانه لا بدله من مطالب ومطالب وكذا الانسان لا يضمن ملك نفسه ويتعذر التضمن يتعذر القبض وقيل هذه فريضة ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد فهلكت ثم علم بالزيافة وهو معروف غير ان الناء لا يصح على م هو المشهور لان محمدا فيها مع ابي حنيفة وفي هذا مع ابي يوسف والفرق لمحمد انه قض الزيوف ليستوفى من عينها والزيافة لا تمنع الاستيفاء وقد تم بالهلاك وقبض الرهن ليستوفى من محل اخر فلا بد من نقص القبض وقد امكن عنده بالتضمن ولو انكسر الانريق ففي الوجه الاول وهو ما اذا كانت قيمته مثل وره عنده عند ابي حنيفة واني يوسف لا يحبر على الفكاك لانه لا وجه الى ان يذهب شئ من الدين لانه يصير قاصيا ديه بالجودة على الانفراد ولا الى ان يفتكه مع النقصان لما فيه من الضرر فخير به ان شاء افتكه بما فيه وان شاء صممه قيمته من جنسه او خلاف جنسه وتكون رهنا عند المرتهن والمسكور للمرتهن بالضمان وعند محمد ان شاء افتكه ناقصا وان شاء جعله بالدين اعتبارا لحالة الانكسار بحالة الهلاك وهذا لانه لما تعذر الفكاك محانا صار بمنزلة الهلاك وفي الهلاك الحقيقي مضمون بالدين بالاجماع فكذا فيما هو في معناه قلنا الاستيفاء عند الهلاك بالمالية وطريقه ان يكون مضمونا بالقيمة ثم تقع المقاصة وفي جعله بالدين اغلاق الرهن وهو حكم جاهلي فكان التضمن بالقيمة اولى وفي الوجه الثالث وهو ما اذا كانت قيمته اقل من وزنه ثمانية يضمن قيمته جيذا من خلاف جنسه اور رديا من جنسه وتكون رهنا عنده وهذا بالاتفاق اما عندهما فظاهر وكذلك عند محمد لانه يعتبر حالة الانكسار بحالة الهلاك والهلاك عنده بالقيمة وفي الوجه الثاني وهو ما اذا كانت قيمته اكثر من وزنه اثني عشر عند ابي حنيفة يضمن جميع قيمته وتكون رهنا عنده لان العبرة للوزن عنده لا للجودة والرداءة فان كان باعتبار الوزن كله مضمونا يجعل كله مضمونا وان كان بعضه فبعضه وهذا لان الجودة تابعة للذات ومتى صار الاصل مضمونا استحال ان يكون التابع امانة وعند ابي يوسف يضمن خمسة اسداس قيمته وتكون خمسة اسداس الا بريق له بالضمان وسدسه يفرز حتى لا يبقى الرهن شائعا ويكون مع قيمة خمسة اسداس المكسور رهنا فعنده تعتبر الجودة والرداءة وتجعل زيادة القيمة كزيادة الوزن كان وزنه اثنا عشر وهذا لان الجودة متقومة في ذاتها حتى تعتبر عند المقابلة بخلاف جنسها وفي تصرف المريض وان كانت لا

تعتبر عند المقابلة بحسبها سمعا فامكن اعتبارها وفي بيان قول محمد نوع طول يعرف في موضعه من المسوط والزيادات مع جميع شعبها

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ رہن میں یہ چیزیں بھی رکھی جاسکتی ہیں، یعنی درہم و دینار اور ناپ اور تولے جانے والے سامان، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے ہر ایک سے حق وصول کیا جاسکتا ہے، اسی لئے یہ چیزیں بھی رہن میں رکھے جانے کے لائق ہوئیں، (ف) اس میں کسی سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کا کیل یعنی ناپ سے اندازہ کیا جاتا ہے، جیسے گیہوں وغیرہ، اور وزن سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی مقدار کا اندازہ وزن کر کے کیا جاتا ہے، اگرچہ درہم و دینار بھی وزنی چیزوں میں شامل ہیں مگر اس جگہ ان کے عدد و دوسری چیزیں مراد ہیں، درہم و دینار ایسی چیزیں ہیں کہ ان سے بعض مواقع میں قرض کا لین دین کرنا جائز ہے لیکن بعض ایسے بھی مواقع ہیں جن میں جائز نہیں ہے، مثلاً سونایا چاندی کسی غرض سے بیٹا اس طرح سے کہ ان باہی کو واپس کرنے کا ارادہ ہو، یا درہم و دینار کو رہن رکھ دینا، اس طرح سے ان میں بہت سی صورتیں نہ پیدا ہوتی ہیں، پھر صورتوں کے مختلف ہو جانے سے ان کے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، کیونکہ صورتیں کچھ اس طرح سے پیدا ہوتی ہیں، سونا چاندی کے عوض پر عکس چاندی سونے کے عوض مرہون یا سونا سونا کے مقابلہ میں اور چاندی چاندی کے مقابلہ میں مرہون ہو، پھر دونوں چیزیں وزن میں برابر ہو گی یا کم و بیش ہو گی، اسی طرح ان کے کھرے اور کھونے ہوئے میں اختلاف ہو گا یا برابر ہو گی، اس طرح مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں وزن کے اعتبار سے ان کی وصولی ہو گی، مگر ان میں قیمت یا کھرے کھونے وغیرہ کا اعتبار نہیں ہو گا، یہی تفصیل ناپ تول کی جانے والی چیزوں میں بھی ہو گی، اس کا بیان یہاں سے شروع کیا جا رہا ہے۔

فان رحت بحسبها الح پس اگر اس چیز کا مقابلہ اسی کی جنس سے ہو مثلاً درہم درہم کے مقابلہ میں یا گیہوں گیہوں کے مقابلہ میں ہو علیٰ ہذا القیاس دوسری چیزیں بھی ہو گی، پس اگر ایسی مرہون چیز ضائع ہو جائے تو قرض کی پوری مقدار میں اس ضائع ہونے والی چیز کی مقدار کے برابر بھی کم ہو جائیگی، اور اس سے بحث نہیں کی جائیگی کی دونوں کھرے اور کھونے دینے میں برابر ہیں یا کم یا بیش ہیں، کیونکہ ان چیزوں کی مقدار برابر ہو جانے کے بعد ان میں کھرے یا کھونے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مرہون اپنا حق وزن کے اعتبار سے پورا پاتا ہے، اور قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، (ف) صرف اس صورت میں کہ دونوں کی ایک ہی جنس ہو۔

وعندهما بصمن الح اور صاحبین کے نزدیک مرہون اسی چیز سے نہیں بلکہ اس کے خلاف جنس کی قیمت سے ضامن ہو گا، اور وہی چیز مرہون کے پاس پہلے مرہون کے عوض ہو گا، (ف) مثلاً زید نے بکر سے سودرہم قرض لئے اور سودرہم رہن میں رکھے لیکن یہ رہن دالے درہم ضائع ہو گئے، تو ان ضائع شدہ سودرہم چاندی کی قیمت کے عوض اگر سونے کے مثلاً اس دس دینار ہوں تو یہی دس دینار ضائع شدہ سودرہموں کے عوض رہن میں رکھے جائینگے، لیکن جب قرض کی ادائیگی کا وقت آئے تو اس وقت قیمت کے اعتبار سے ادائیگی کر لی جائے) وہی الجامع الصغیر الح اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر چاندی کی چھاگل (یعنی پانی کا مشہور برتن یا لوٹا) جو کہ دس درہم وزن کا ہو اور وہ دس درہموں کے ہی عوض میں رہن رکھا گیا اور وہ مرہون لے پاس کسی طرح سے ضائع ہو گیا تو وہ جس کے عوض رکھا گیا تھا اسی کے عوض ہو جائے گا، (ف) یعنی اب رہن و مرہون میں سے کوئی دوسرے سے کچھ مطالبہ نہیں کرے گا، اس طرح مرہون کے دس درہم کا قرض ختم ہو جائے گا، کیونکہ قرض اور لوٹا دونوں ہی وزن کے اعتبار سے برابر اور جنس میں ایک ہی ہیں، لہذا اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی کہیں نہ کر نہیں سکتے، سوائے مصنف نے فرمایا ہے۔

معناه ان تكون قيمته الح مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہو گا کہ اس لوٹے کی قیمت اتنی ہی ہو جتنی کہ اس کا وزن ہے یا اس سے بھی زائد ہو، (ف) اس لئے اگر دونوں ہی برابر تو وزن کی برابری کی وجہ سے قیمت کی بھی برابری ہو جائیگی، اس صورت میں خواہ

دونوں کے وزن کا اعتبار کیا جائے یا قیمت کا اعتبار کیا جائے دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا، ورنہ اگر قرض کے مقابلہ میں اس سونے کی قیمت زیادہ ہو تو وہ زیادتی مرتہن کے پاس امانت کی حالت میں رہتے ہوئے ہلاک سمجھی جائیگی، یعنی مرتہن اس کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں رہے گا۔

ہذا الحواب فی الوصیۃ الح: اور یہ جواب ان دونوں صورتوں میں اجماعی ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے اصول کے مطابق حقوق کی وصولی میں وزن کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ وصولی حق میں قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، جبکہ پہلی صورت میں جتنے قرض لیا گیا تھا اتنی ہی سحر ہونے کی قیمت بھی ہے، اور دوسری صورت میں قیمت کی زیادتی ہے لہذا مرتہن اس میں سے اپنے قرض کے برابر پانے والا ہو جائے گا، (ف) یعنی اپنا قرض وصول کرنے والا ہو گیا، ساتھ ہی جو رقم ذیل فک گئی وہ امانت کی حالت میں اس کے پاس سے ضائع ہوئی، لہذا اب وہ راہن سے کچھ پائے گا اور نہ اسے کچھ دیں کرے گا) فان نکات قیمتہ الخ اور اگر اس لوٹے کی قیمت قرضہ کی رقم سے کم ہو تو اس میں بھی وہی حکم ہوگا جو پہلے بیان کا چکا ہے، (ف) یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وزن اور اس لوٹے کی قیمت میں برابری ہونے کی وجہ سے مرتہن اپنا پورا حق پانے والا سمجھا جائے گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک سونے کی قیمت رہن میں رہے گی مگر وہ تو قرضہ کی رقم سے کم ہے اس لئے جتنی کی بقی رہی رہن صرف اسی کو ادا کرے گا۔

لہذا لا وحہ الخ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وزن کے اعتبار سے پورا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا ہونے سے مرتہن کا نقصان ہوگا، اسی طرح سے جنس کی قیمت کا اعتبار کرنا بھی ممکن نہ ہوگا کیونکہ یہ ہونے سے بیع اور سود پانے جانے تک کی نوبت آجائے گی، اسی لئے ہم نے جنس بدل کر جنی خلاف جنس سے تاوان لازم کرنے کے لئے کہا ہے، تاکہ مرتہن کی پہلی وصولی ختم ہو ورنہ خلاف جنس قیمت مرتہن کے قائم مقام ہو جائے۔ اس کے بعد مرتہن اپنی ملکیت حاصل کرے، (ف) تو ایسا ہونے سے مرتہن کا نقصان بھی نہ ہوگا، اور سودی معاملہ بھی نہ ہوگا، اور راہن بھی اپنی مالیت وصول کرے گا) ولہ ان الحودۃ الخ اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصول کے مطابق جب سودی مالوں میں جب کسی مال کا مقابلہ اسی جنس سے ہو تو اس میں بیع اور خراب مال ہونے کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے، لیکن کھونے مال کے ذریعہ کھرے حق کو وصول کرنا جائز ہوتا ہے، جیسے اگر ایک شخص کے سود بہم کسی رہا ہو اور قرض دار نے کھونے سود بہم عوض میں ادا کئے اور قرض خواہ نے دیکھ کر بھی اعتراض نہ کرتے ہوئے رکھ لئے تو ایسا کرنا بالائفاق جائز ہوگا، لیکن یہاں اب یہ دیکھنا ہوگا کہ حقیقہ حق کی وصولی ہوئی یا نہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ مرتہن کے ضائع ہوجانے کی صورت میں وصول ہو جاتی ہے۔

وقد حصل الاستیفاء الخ اس طرح بالائفاق مرتہن کا حق وصول ہو گیا، اسی وجہ سے قبضہ کو ختم کرنے کی ضرورت ہوتی، (ف) اس لئے کہ صاحبینؒ نے فرمایا تھا کہ پہلے کی وصولی کو ختم کرتے ہوئے دوسری جنس کا قبضہ دینا چاہئے، اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ مرتہن پر قبضہ کا مطلب اس کے ذریعہ حق وصول کرنا ہے، لہذا وصول اور قبضہ دونوں پایا گیا، اب یہ کہنا کہ اس قبضہ کو کالعدم کر دینا چاہئے، تو یہ بات اس طرح سے غور طلب ہے) ولا یمکن نقصہ الخ کہ اس پر تاوان لازم کر کے اس کے قبضہ کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ تاوان لازم کرنے کے لئے ان دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، (۱) تاوان کا مطالبہ کرنے والا (۲) وہ جس سے مطالبہ کیا جائے، (ف) لیکن موجودہ صورت میں راہن مطالبہ کرنا نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ مطالبہ کرنے سے اس راہن کو نقصان ہوتا ہے، اور نفع کچھ بھی نہیں، اسی طرح مرتہن بھی اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ جب مدعی عیہ بنایا چکا ہے تو وہی اب مدعی کس طرح ہو سکتا ہے۔

وکذا الانسان الخ اسی طرح کوئی شخص بھی اپنی ذاتی ملکیت کی چیز کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، (ف) یعنی کوئی مرتہن خود ضامن نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے قبضہ سے مرتہن کے ضائع ہوجانے کی صورت میں بالائفاق یہی کہا جاتا ہے، کہ اس نے

تو اپنا حق اس رہن کے ذریعہ پالیا ہے، اور مالک بھی ہو چکا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کو کسی طرح ضامن ٹھہرایا نہیں جاسکتا ہے) ویتعذر التضمین الخ: اور ضامن ٹھہرانے کو محل کہنے کی وجہ سے استیفاء کا ختم ہونا بھی محال ہو جائے گا، (ف) اس طرح کی دلیلیں دونوں فریقوں کی طرف سے تھیں، لیکن بعض مشائخ نے اس مسئلہ کو اصل کا مسئلہ تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ یہ فرمایا ہے کہ یہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع ہے، اسی بناء پر مصنف صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔

فیل هذه فریعة الخ کہ ابھی اوپر میں رہن کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے مسئلہ سے ماخوذ مسئلہ ہے، اس طرح سے کہ قرض دینے والے نے کھرے سکے دے مگر قرض دار نے بعد میں کھوٹے سکے اس کو واپس کئے اور وہ ضائع بھی ہو گئے، اس کے بعد اسے معلوم ہوا کہ مجھے تو کھوٹے سکے واپس کئے گئے تھے، اس مسئلہ کا حکم کیا ہو گا تو وہ مشہور ہے، (ف) یعنی یہ مسئلہ اپنے حکم کے ساتھ علماء میں مشہور ہے، اور اسی پر رہن کا مسئلہ نکالا گیا ہے، اس طرح سے کہ دینار یا درہم کسی نے کھرے دئے اور رہن میں کھوٹے رکھ لئے، پھر یہ رہن والے مرتہن کے پاس ضائع ہو گئے تو اس مشہور مسئلہ کے مطابق اس مسئلہ میں بھی ائمہ کرام کا اجتہاد مختلف ہے، لیکن ہمارے مصنف ہدایہ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا ہے کہ یہ مسئلہ اس دوسرے مشہور سے مستنبط کیا گیا ہے، کیونکہ وہ مسئلہ بل شبہ معروف ہے۔

غیر ان البناء لا یصح الخ: البتہ اس مشہور مسئلہ پر موجودہ مسئلہ رہن کو دلیل میں بنیادی حیثیت سے پیش کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام محمدؒ اس مشہور مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں لیکن اس رہن کے مسئلہ میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، (ف) لہذا یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کی شاخ یا اس سے متفرع کس طرح ہوا، اگر متفرع ہوتا تو ائمہ کرام کے درمیان ان مسؤلوں میں اختلاف کیوں ہوتا، الحاصل دونوں مسائل اپنی جگہ مستقل ہیں، اس لئے اس مسئلہ کی مزید وضاحت مثال سے اس طرح ہو گی کہ مرتہن نے کچھ کھرے درہم دے کر رہن سے کھوٹے درہم لئے اور ان کو خرچ کر ڈال پھر اسے معلوم ہو گیا کہ وہ تو کھوٹے سکے تھے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتہن کا قرض ختم ہو گیا اور اب اسے کچھ بھی تقاضا کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اور امام محمدؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مرتہن اس رہن کو پہلے سے وصول کئے ہوئے کھوٹے سکوں کے مثل تاوان دے، اس کے بعد اپنا پورا حق قرض رہن سے وصول کر لے، اور امام محمدؒ کا بھی یہی آخری قول ہے، اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے رہن کے مسئلہ کو متفرع کہا ہے۔

لیکن مصنفؒ نے اس پر یہ اعتراض فرمایا کہ پہلے مسئلہ پر یہ مسئلہ کس طرح متفرع ہو سکتا ہے، کیونکہ مشہور مسئلہ میں امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، لیکن رہن کے مسئلہ میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، ک، لیکن اس شبہ کا جواب یہ ہو سکتا ہے، کہ پہلے مشہور مسئلہ میں بھی آخری قول میں امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے قول میں ساتھ ہیں، لیکن قول اصح یہ ہے کہ مسئلہ رہن پہلے مسئلہ سے ماخوذ نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ایک مستقل مسئلہ ہے، م، ک، اور اب یہ سوال قول اول کے مطابق امام محمدؒ کے مشہور مسئلہ اور رہن کے مسئلہ کے درمیان فرق کیا ہے، کہ امام محمدؒ مشہور مسئلہ میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور رہن کے مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، تو جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے دونوں مسئلہ میں فرق کیا ہے، اس طرح سے کہ: والفرق لمحمد انه قبض الخ، امام محمدؒ کے نزدیک فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مشہور مسئلہ میں حق دار نے کھوٹے سکوں پر اس نیت سے قبضہ کیا تھا کہ ان سکوں کے عین سے اپنا حق وصول کرے، اس طرح ان کا کھوٹا ہونا حق کی وصولی کے سلسلہ میں رکاوٹ نہیں ہے اور ان کے ضائع کر دینے سے حق پورا وصول ہو گیا، لیکن رہن کی صورت میں اس نے کھوٹے سکوں پر اس لئے قبضہ کیا تھا کہ کسی دوسری چیز سے اپنا حق وصول کر لے گا اور خاص اسی مرہون سے وصول نہیں کرے گا، اسی لئے اس پر سے اپنا قبضہ ختم کر دینا ضروری ہوا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن مان لینے سے اس سے قبضہ کو ختم کرنا ممکن ہوتا ہے۔

(ف) دونوں صورتوں میں فرق کا خلاصہ یہ ہوا کہ مشہور مسئلہ میں قرض خواہ نے جتنے درہم وصول کئے ہیں وہ اسی نیت سے

کہ ان ہی سے اپنا حق وصول کروں گا، اور رہن کے مسئلہ میں مرہن نے جتنے درہموں پر قبضہ کیا ہے، وہ اس نیت سے نہیں کہ ان سے اپنا حق وصول ہوگا، بلکہ ان کے ذریعہ اور دباؤ سے کسی دوسری چیز سے حق وصول کر لوں گا، جیسے کہ کوئی دوسرا مال رہن رکھ لیا ہوتا، لیکن اتفاقاً کسی حادثہ سے یہ درہم ضائع ہو گئے اس لئے مجبوراً ان ہی کو مرہون حقیقی سمجھ لیا گیا تاکہ ذمہ سے قرض ختم ہو جائے، پس دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو ان ناقص سکوں سے حق وصول کرنے کہ کہا جائے تو ظاہر ہے کہ اس سے مرہن کا سراسر نقصان ہوگا، یا ان کی جیسی قیمت سے وصول کیا جائے تو اس میں سود کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے مجبوراً ہم نے مرہن کو اس بات کا ذمہ دار بنادیا کہ وہ کسی دوسری جنس سے اس کی قیمت لے کر اس پر نئے قبضہ سے مرہون مان کر اس سے اپنا حق وصول کر لے، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ امام محمدؒ کا آخری قول مشہور مسئلہ میں بھی امام ابو یوسفؒ کے جیسے ہی ہے، اس لئے بظاہر دونوں میں فرق بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے مگر ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مرہن کو ضامن بنادینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ راہن خود اس کا مطالبہ نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ مطالبہ سے اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں ہے، نیز مرہن کو نقصان ہونے کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہے، اس لئے کہ دوسرے ایسے بہت سے مسئلہ ہیں جن میں کھرے سکوں کی بجائے کھوٹے سکوں سے بھی حق وصول ہو جاتا ہے، اور وہ یہاں بھی رہن کے حکم کے موافق ہو چکا ہے، ہذا کچھ تغیر نہیں ہوگا، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ کے دونوں طرف کے دلائل میں سے کسی بھی جانب دلیل واضح اور ترجیح دینے کے لئے مفید نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ولو انکسر الابریق الحج: اور اگر مرہون لوٹا مرہن کے پاس لوٹ جائے تو پہلی صورت جتنی جب کہ اس وٹے کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے راہن کو اب اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ مرہن کا قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس لے بلکہ اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنا رہن واپس لے و اگر چاہے تو اپنے ٹوٹے ہوئے لوٹے کا تاوان وصول کر لے، کیونکہ اس وٹے کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرہن کا قرض کچھ کم ہونے کی تو امید نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرہن کا قرض کم ہونا مان لیا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ راہن کے لوٹے کا وزن اور اس کے مقدار تو اپنی جگہ باقی رہ جائے اور صرف اس کی بناوٹ کے خراب ہونے سے ہی اس مرہن کا قرض معاف یا کم ہو جائے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ راہن اس کا پورا قرض بھی ادا کرے، اور اسی ٹوٹے ہوئے کو واپس لے لینے پر اسے مجبور بھی کیا جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے سراسر اس راہن کا نقصان ہوگا، پس چونکہ یہ دونوں صورتیں ہی ممکن نہیں ہو سکتی ہیں اس سے ہم نے راہن کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو جس قرض کے بدلہ میں وٹا مرہون ہے اسی عوض وٹا دے کر قرض سے سبکدوش ہو جائے، یا اگر چاہے تو اپنے لوٹے کا مرہن سے تاوان وصول کرے، خواہ لوٹنے کی جنس چاندی سے ہی لے یا اس کے خلاف دوسری جنس مثلاً سونے سے لے، لیکن تاوان کی رقم اسی مرہن کے پاس پیسے کی طرح اب بھی مرہون رہے گی اور مرہن ہی اس ٹوٹے ہوئے وٹے کا مالک ہو جائے، (ف یہ مفصل قول شیخین کا ہے)۔

وعند محمد بن النعمان الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک راہن کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا ٹوٹا ہوا وٹا اسی حالت میں واپس مانگ لے، اور اس کا پورا قرض ادا کر دے، یا اگر چاہے تو قرض کے عوض وہی ٹوٹا ہوا وٹا مرہن کو دیدے تاکہ وہی اس کا مالک بن جائے، اور خود قرض سے نجات پالے، یہ اس لئے کہ ٹوٹے ہوئے وٹے کو بالکل برباد اور ضائع شدہ ہونے پر قیاس کیا گیا ہے، (حالانکہ بالکل ضائع ہو جانے کی صورت میں مرہن کے قرض کے برابر چیز ضائع مانی جاتی تھی) جس کی وجہ یہ ہے کہ جب رہن کو مفت میں چھڑا لینا محال ہو گیا، یعنی نقصان کا عوض دے بغیر مرہون کو چھڑانا ممکن نہ ہو، تو یہ نقصان ضائع ہونے کے حکم میں ہو گیا، اور حقیقہ مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں بالاتفاق وہ مرہون قرضہ کے مقابلہ میں ضائع سمجھا جاتا ہے، ہذا یہی حکم موجود صورت میں بھی ہوگا، (ف حالانکہ راہن کو ٹوٹے ہوئے وٹے کو واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اس

لئے مجبوراً راجع ہی اسے اپنے پاس رکھے گا، لہذا اس کے ٹوٹ جانے سے جو کمی آتی ہے وہ پورے کے ضائع کے حکم ہوگی، اور جس طرح ضائع ہو جانے کی صورت میں پورا قرض ذمہ سے ختم ہو جاتا ہے اسی طرح سے اب بھی ہوگا۔

قلنا الاستيفاء الخ: اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ مرہون ضائع ہو جانے کی صورت میں اس میں سے قرض کی وصولی اس مرہون کی مالیت کے اعتبار سے ہوتی ہے (ف: اسی بناء پر اگر مرہون کم قیمت کا ہو تو اس سے تھوڑی رقم منہا ہوتی ہے، اور باقی رقم راجع اپنی طرف سے لا کر تا ہے، پس جب موجودہ مسئلہ میں لوئے کا ٹوٹ جانا ضائع ہونے کے حکم میں ہے تو قرضہ کی وصولی لوئے کی مالیت کے اعتبار سے ہوگی)۔ وطریقہ ان یکون الخ: اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ وہ ٹوٹا ہوا لوہا اسی قیمت میں ضمانت میں ہوگا جو اس کو رہن میں رکھنے کے وقت تھی، (ف: اور وہی رقم مرہون کے پاس ضمانت میں جمع رہیگی)۔

ثم نفع المقاصة الخ: پھر دونوں میں مقاصد (برابر برابر) ہو جائے گا، (ف: اس لئے قرض کے اگر دس درہم ہوں اور اس لوئے کی قیمت بھی دس ہی درہم ہوں تو دونوں میں برابری ہو جائیگی یعنی کسی کا بھی دوسرے پر کچھ باقی نہیں رہے گا، جبکہ وہ ٹوٹا ابھی بھی موجود ہے اس کا پورا وزن بھی موجود ہے، صرف وہ ٹوٹ گیا ہے اور اس کی بناوٹ خراب ہو گئی ہے)۔ وفي جعله بالدين الخ: اور اس لوئے کو قرض کے مقابلہ میں ہمیشہ کے لئے اس طرح مرہون کر دینا کہ راجع اسے واپس نہ لے سکے، یہ زمانہ جاہلیت کا طریقہ تھا اور اب اسلامی طریقہ نہیں ہے، اس لئے اس لوئے کی قیمت کو اس کے عوض رہن میں رکھ دینا ہی بہتر ہے، (ف: اور ایسی صورت اولیٰ اور انسب صورت کو بنیاد بنا کر عمل کرنا ہی واجب ہے، یعنی رائج صورت پر عمل کرنا اور مرہون کی صورت کو چھوڑ دینا واجب ہوتا ہے، لیکن یہ تفصیل پہلی صورت ہونے سے ہوگی یعنی جبکہ قرض کی رقم اور مرہون کی قیمت برابر ہو، اور اب اس کی دوسری صورت، یعنی جبکہ قرض کی رقم کم اور مرہون کی قیمت زائد ہو تو اس کا بیان آئندہ کیا جائے گا۔

وفي الوجه الثالث الخ: اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ٹوٹنے ہوئے اس لوئے کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو اس طرح سے کہ اس لوئے کا وزن دس درہم ہو مگر اب ٹوٹ جانے سے اس کی قیمت آٹھ درہم رہ گئی ہو تو مرہون اس دس درہم کا ضمانت اگر اس کے خلاف جفس مثلاً سونے سے دے تو پورے دس درہم اور اگر اسی کی جنس یعنی چاندی سے ہی دینا ہو تو آٹھ درہم دینے ہوں گے پھر وہ اسی مرہون کے پاس رہیگی، اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے، اما عندہما الخ: اس اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ شیخین کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے، اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم اس لئے ہے کہ یہ تو ٹوٹ جانے کو بالکل ضائع اور ہلاک ہونے پر قیاس کرتے ہیں ساتھ ہی ان کے نزدیک ضائع ہو جانے میں اس کی قیمت ہی لازم آتی ہے، جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

وفي الوجه الثاني الخ: اور اب دوسری صورت میں جس کا پہلے بیان کیا گیا ہے یعنی جبکہ لوئے کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو مثلاً وزن دس درہم ہوں مگر قیمت بارہ درہم ہوں تو اس صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے اس طرح سے کہ مرہون اس لوئے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، مگر یہ قیمت اسی کے پاس رہن رہیگی، کیونکہ سودی یا بیانی مالوں میں وزن کا اعتبار ہوتا ہے، اس وقت اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، کہ وہ کھرا ہے، یا کھوٹا ہے، پس اگر پورا لوہا وزن کے اعتبار سے ضمانت میں ہو اس طرح سے کہ قرض کے دس درہم ہوں، اور اس کا وزن بھی دس درہم ہی ہو تو لوئے کی قیمت بارہ درہم ہونے سے بھی وہ پوری رقم ضمانت میں مرہون ہوگی، اور اگر وزن کے اعتبار سے اس کا تھوڑا حصہ ضمانت میں ہو تو اسی حساب سے اس کا تاوان بھی ضمانت میں ہوگا، مثلاً وہ لوہا صرف اپنی دو تہائی کے وزن میں مرہون ہو اور اس کی کل قیمت بارہ درہم ہوں تو ان میں سے صرف دو تہائی یعنی آٹھ درہم ضمانت میں ہوں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں میں کھرا یا کھوٹا ہونا اس چیز کے تابع ہوتا ہے، اس لئے جبکہ اصل شئی ہی ضمانت میں ہوگی تو اس کے تابع کو امانت کہا نہ جائے گا (ف: یعنی وہ تابع بھی ضمانت ہی میں ہوگا)،

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر لوئے کا وزن دس درہم ہو اور مرہون نے بھی دس ہی درہم قرض دے دیے ہوں، لیکن لوئے کی قیمت

بارہ درہم ہوں تو اس سے معلوم ہوا کہ اس میں دو درہم کی زیادتی اس کی چاندی کی عمدگی یا بناوٹ کی وجہ سے ہوگی، مگر یہ دو درہم مرتبہ امانت کے نہیں ہوں گے، کیونکہ یہ صفت کی قیمت ہے اور جبکہ صفت ذات کے تابع ہوا کرتی ہے، اور پوری ذات یعنی پورا اثاثہ بن میں ہے تو اس کا قائم مقام یعنی قیمت کے پورے بارہ درہم بھی ضمانت میں ہوں گے، اس طرح جب پورا اثاثہ مرہون تھا تو اس کا قائم مقام یعنی اس کی قیمت بھی مرہون ہوگی اسی طرح سے اس ذات کی جو صفت ہے وہ بھی اسی ذات کے تابع ہوگی، یعنی صفت کے دو روپے اس ذات کے تابع ہوں گے، اس بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر پورا اثاثہ اپنے وزن اور ذات کے اعتبار سے مرہون ہو تو اس کی پوری قیمت بھی مرہون ہوگی، اور اس کی صفت یعنی اس کا کھرے ہونے اور بناوٹ کے اعتبار سے فاضل رقم امانت شمار نہ ہوگی کیونکہ وہ تو اصل کے تابع ہوگی، پس خلاصہ یہ ہوا کہ ضمانت اور امانت کا حساب وزن کے اعتبار سے ہوگا۔

وعند ابی یوسف الخ: اور اسی مثال مذکور میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لوٹے کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ حصوں کا ضامن ہوگا، (ف: کیونکہ وہ لوٹا اپنے وزن کے اعتبار سے دس درہم ہے اور دس درہم ہی قرض کے عوض اسے رہن میں رکھا گیا تھا، لیکن اس لوٹے کی چاندی، اچھی ہونے کے لحاظ سے اس کی قیمت بارہ درہم ہے ہذا اس کے بارہ حصوں $12 = 2 \times 6$ درہم میں سے پانچ حصوں کا مرتبہ ضامن ہوگا، اور اتنا ہی تاوان دینے کی وجہ سے مرتبہ لوٹے کی اس مقدار کا مالک ہو گیا و تکون حمصۃ اسداس الخ. اور تاوان دینے کی وجہ سے لوٹے کی چھ حصوں میں سے پانچ حصوں کا مرتبہ ضامن ہو جائے گا، اور دس کا چھٹا حصہ اس میں سے علیحدہ کر لیا جائے گا، تاکہ اس کا رہن مشترک نہ ہو جائے، (ف: کیونکہ تاوان کے دس درہم کے ساتھ لوٹے کا چھٹا حصہ ملا کر پورے کو مرہون ہونا چاہئے اس لئے چھ حصے کو کاٹ کر جدا کر لینا چاہئے)۔ ویکون مع قیمته الخ پھر یہ چھٹا حصہ اس لوٹے ہوئے لوٹے کے پانچوں حصوں کی قیمت کے ساتھ ملا کر رہن رہے گا۔

فعدہ تعتبر الخ. اس طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھرے اور کھوٹے کے درمیان فرق کا اعتبار ہوتا ہے، اور قیمت کی زیادتی وزن کی زیادتی کی طرح لازم کی جائیگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ لوٹے کا وزن ہی بارہ درہم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا عمدہ ہونا خود اپنے طور پر ایک قیمتی چیز ہوتی ہے، کیونکہ اس سے اس کی مالیت میں کمال آجاتا ہے، اسی بناء پر جب اس سونے یا چاندی کا اس کی دوسری جنس یعنی سونے کے مقابلہ میں چاندی سے مقابلہ کرنے کی صورت میں یا اس میں مرہون کوئی تصرف کرتے تو اس وقت اس کے عمدگی کا اعتبار کیا جاتا ہے، (ف: یعنی کھرے مال کے کھوٹے کے مقابلہ میں قیمتی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر کھری چاندی کا بنا ہوا لوٹا جس کا وزن دس درہم ہو وہ صرف ایک درہم کے عوض رہن رکھا گیا ہو اور وہ ضائع ہو جائے تو اس صورت میں اگر مرتبہ یہ چاہے کہ اس کی قیمت کھوٹی چاندی کے دس درہم سے لگائی جائے تو یہ قبول نہ ہوگا، بلکہ اچھی چاندی کے بارہ درہم لگائے جائیگے، اور اگر دینار کی قیمت بھی بارہ درہم ہی ہوں تو بدلہ پورا ہو جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مرہون اپنے مرض الموت میں بلا آخر مر جائے اور اس نے اپنی بالکل آخری زندگی میں اچھی چاندی کے سودرہم کو کھوٹی چاندی کے سودرہم کے عوض فروخت کر دیا ہو تو اس کا یہ تصرف قبول نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وزن میں صوب برابر ہوں، کیونکہ اسے صحیح مان لینے سے اس کے وارثوں کے حق میں نقصان پہنچنا لازم آئے گا، اس لئے اس کے اس عمل کو اس کی صرف ایک تہائی مالیت میں وصیت کے طور پر قبول کیا جائے گا، الحاصل ان دونوں مسائل سے یہ بات معلوم ہوگی کہ سونے یا چاندی کا کھرہا ہوا خود اپنی جگہ قیمتی صفت ہے، چنانچہ اگر ان کو خلاف جنس یعنی سونے کے مقابلہ میں چاندی سے معاملہ اور تصرف ہو تو با اتفاق کھرے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

وان كانت لا تعتبر الخ. اور اگرچہ ہم جنس کے مقابلہ میں یعنی چاندی کا چاندی سے یا سونے کا سونے سے مقابلہ کے وقت

شرعی یا سماعی دلیل سے کھرے اور کھوٹے میں برابری کا اعتبار ثابت نہیں ہے پھر بھی کھرے کا اعتبار کرنا ممکن ہوتا ہے، (ف) یعنی شریعت نے چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں تو ان میں کھرے یا کھوٹے ہونے کے اعتبار سے کمی یا زیادتی کو باطل اور غلط بتلایا ہے، اور صرف وزن کا اعتبار کیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے، کہ اگر رہن کا معاملہ ہو یعنی اسے رہن رکھا گیا ہو تو جس مقابلہ کے بغیر اعتبار ممکن نہ ہو، پس جب دوسرے مسائل میں شرعاً کھرے اور قیمتی ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو رہن ہونے کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہو اس کا اعتبار کرنا چاہئے، تاکہ رہن کو اس قیمتی چیز کے لئے اعتبار کرنے سے نقصان نہ اٹھانا پڑے اور یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، اور امام محمد کا قول ابھی باقی رہ گیا ہے، اور اسے بیان نہ کرنے کے بارے میں مصنف نے خود عذر پیش کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں، (فی بیان قول محمد المغنی یعنی اس مسئلہ میں امام محمد کا قول با تفصیل بیان کرنے سے طوالت ہوتی ہے اس لئے یہاں مجبوراً بیان نہیں کیا جا رہا ہے، وہ تو انتہائی تفصیل کے ساتھ دوسری بڑی کتابوں یعنی مبسوط اور زیادات میں مذکور ہیں اگر کسی کو شوق ہو تو ان کتابوں کو دیکھ لے، (ف) اس کے جزوی چھبیس مسائل غایۃ البیان میں بھی بیان کئے گئے ہیں، (ع)۔

توضیح:۔ درہم، دینار، مکسیل، اور موزون چیزوں کو رہن میں رکھنا، اگر اپنے جنس کے مقابلہ میں کسی کو رہن رکھا گیا اور وہ ضائع ہو گیا، جامع صغیر کی اس عبارت کا مطلب کہ اگر کسی نے چاندی کا ایسا لوٹا جو دس درہم وزن کا ہے، اسے دس درہموں کے عوض رہن رکھا گیا پھر وہ ضائع ہو گیا، اس کی پوری تفصیل، پھر اگر لوٹے کی قیمت قرض سے کم ہو یا زیادہ ہو، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن باع عبداً علی ان یرہہ المشتري شینا بعینہ جاز استحساناً والقیاس ان لایجوز وعلی ہذا القیاس والاستحسان اذا باع شینا علی ان یعطیہ کفیلاً معیناً حاضر فی المجلس فقیل وجہ القیاس انه صفقة وهو منہی عنه ولانہ شرط لا یقتضیہ العقد وفیہ مفعلة لاحدهما ومثلہ یفسد البیع وجہ الاستحسان انه شرط ملائم للعقد لان الکفالة والرهن للاستیناق وانہ یلائم الوجوب فاذا کان الکفیل حاضر فی المجلس والرهن معیناً اعتبر با فیہ المعنی وهو ملائم فصح العقد وان لم یکن الرهن ولا الکفیل معیناً او کان الکفیل غائباً حتی افرق القالم ببق معنی الکفالة والرهن للجهالة فبقی الاعتبار لعینہ فیفسد ولو کان غائباً فحضر فی المجلس وقبل صح ولو امتنع المشتري عن تسلیم الرهن لم یجبر علیہ وقال زفر یجبر لان الرهن اذا شرط فی البیع صار حقاً من حقوقہ کالوكالة المشروطة فی الرهن فیلزمہ بلزومه ونحن نقول الرهن عقد تبرع من جانب الراهن علی ما بینا ولا جبر علی التبرعات ولكن البائع بالخیار ان شاء رضی بترك الرهن وان شاء فسخ البیع لانه وصف مرغوب فیہ وما رضی الابه فیتخیر بقواته الا ان یدفع المشتري الثمن حالاً لحصول المقصود او یدفع قيمة الرهن رهنًا لان ید الا ستفاء تثبت علی المعنی وهو القيمة .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کے پاس ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ خریدار اس بیچنے والے کے پاس اپنی فلاں متعین چیز رہن میں رکھے تو ایسی بیع استحساناً جائز ہوگی، لیکن قیاس ہے کہ جائز نہ ہو، اسی طرح اگر کسی نے اپنی کوئی چیز اس شرط پر کسی کے ہاتھ بیچی کہ ایک ایسے شخص کو جو اس مجلس ہی میں موجود ہے، اسے وہ خریدار اس بیچنے والے کے لئے کسی کام میں کفیل بنادے اور وہ موجود اس کی شرط کو قبول کرتے ہوئے اس کا کفیل ہو جائے تو اس کا بھی قیاسی اور استحسانی حکم یہی مسئلہ کے

جیسا ہے، (ف) یعنی اس میں بھی قبض کا تقاضا یہی ہے کہ ایسا بیچنا جائز نہ ہو مگر استحسان میں سے کہ یہی ہے کہ جائز ہو) وجہ القیاس الح قیاسا جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایسی بیچ سے صفقہ میں صفقہ ہونا لازم آتا ہے، جو کہ ممنوع ہے، (یعنی ایک صفقہ بیچ کے لئے پھر اسی میں دوسرے صفقہ رہن کا کیا کفالت کے مشروط ہونے کا ہے جو کہ صحیح کی احادیث سے ممنوع ہے،) اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی شرط ہے، (یعنی رہن رکھنے یا کفالت قبول کرنے کی) کہ جسے عقد تقاضا نہیں کرتا ہے، نیز ایسی شرط سے بائع یا مشتری میں سے ایک کو ضرور نیا فائدہ ہو جاتا ہے، اس جگہ بائع کو فائدہ ہو رہا ہے، جبکہ ایک شرط عقد بیچ کو فاسد کر دیتی ہے۔

وجہ الاستحسان الخ۔ اور ایسی بیچ کے استحسانا جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو شرط لگائی جا رہی ہے وہ اس عقد بیچ کے مخالف نہیں بلکہ مناسب ہی ہے، کیونکہ کفالت پر رہن کا معاملہ مضبوطی کے لئے کیا جاتا ہے، جس سے ثمن اور دام کے واجب ہونے کے لئے مناسب ہے، (ف) کیونکہ جب مشتری کے ذمہ ثمن واجب ہوا تو اس میں مزید پختگی پیدا کر دینا بھی مناسب ہی معلوم ہوتا ہے) لہذا کان الکفیل الخ: پس جبکہ کفیل بیچ کی اسی مجلس میں موجود ہو اور رہن بھی کوئی معین چیز ہو تو ہم اس میں معنی اور مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں، (مطلب یہ ہے کہ اس میں اس عقد کو مضبوط کرنے کی شرط لگادی گئی ہے، اور یہ بات ثمن کے واجب ہونے کے لئے مناسب بھی ہے اس لئے یہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ واذالہ یکن الوہن الخ: اور جب مرہون یا کفیل میں سے کوئی بھی معین نہ ہو یا کفیل اس مجلس کے آخر تک حاضر نہ ہو، بلکہ غائب ہی رہے، اور آخر کار دونوں اس مجلس سے جدا ہو گئے، تو اس مرہون اور کفیل کے مجہول اور غیر معین ہونے کی وجہ سے نہ کفالت کے معنی باقی رہے اور نہ ہی رہن کے معنی باقی رہے تو صرف اسی شرط کا اعتبار رہیگا اس لئے وہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ (ف) پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جو شرط لگائی گئی وہ اگر اس قسم کی ہو کہ صرف اس شرط کا اعتبار ہو سکے تو وہ باطل اور مفسد ہوگی، اور اگر اس سے معنی کا اعتبار ہو یعنی ثمن کے لئے مضبوطی اور یقینی مقصود ہو تو وہ شرط مناسب ہوگی جتنی عقد کے لئے مفید نہ ہوگی۔

ولو كان عانبا فحضر الخ اور اگر معاملہ کرتے وقت تو کفیل مجلس میں موجود نہ ہو لیکن مجلس کے باقی رہتے ہوئے وکیل آجائے اور وکیل بننے کو قبض کرے تو وہ عقد صحیح ہو جائے گا ولو امتنع المشتري الخ اور اگر مشتری نے جس مرہون کو حوالہ کرنے کی بات کی تھی بعد میں اس کے دینے سے انکار کر دیا تو اس کے دینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ دینے کا صرف وعدہ کیا تھا، لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کو مجبور بھی کیا جائے گا، کیونکہ جب بیچ کے وقت رہن رکھنے کی شرط لگادی گئی تھی تو رہن کا معاملہ بھی اس بیچ کا ایک حق اور ایک حصہ ہو گیا تھا جیسے کہ رہن میں وکالت مشروط ہوتی ہے، لہذا بیچ کے لازم ہونے کے ساتھ ہی رہن کا یہ حق بھی لازم ہوگا، (ف) رہن میں رکاوٹ کے مشروط ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ راہن نے اپنے معاملہ کے وقت کسی تیسرے شخص کو جو عدول ہو یہ کہ دیا ہو یا خود اسی مرتبہ کو اس بات کا وکیل بنادیا ہو کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اگر میں اسے ادا کر کے اپنا رہن واپس نہ لوں تو میں تم کو اس بات کا وکیل بناتا ہوں کہ تم خود اس مال مرہون کو بیچ کر اس کی رقم سے اپنا قرض وصول کرو، تو اس طرح کہ دینے سے یہ وکالت لازم ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ راہن اگر وکیل کو اب معزول کرنا بھی چاہے تو نہیں کر سکتا ہے۔

ومحی نقول الخ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ رہن رکھنا راہن کی طرف سے احسان اور تبرع کرنا ہوتا ہے یعنی اس پر ایسا کرنا لازم نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور کسی بھی احسان کا کام کرنے پر اس کے کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے بائع کو اختیار دیا جائے گا، کہ اگر وہ چاہے تو رہن ختم کرنے پر راضی ہو جائے یا اگر چاہے تو اس عقد بیچ کو فسخ کر دے، کیونکہ رہن رکھنے سے صرف یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، کہ اصل معاملہ میں آدمی کو پورا اطمینان رہے اس طرح اس معاملہ میں ایک بہتر اور مرغوب وصف کی شرط لگائی گئی تھی، اور بائع اسی وصف رہن کے ساتھ بیچ پر راضی ہوا تھا، ہذا اس وصف کے مشروط نہ ہونے کی صورت میں بائع کو اپنے عقد بیچ کے باقی رکھنے اور نہ رکھنے کا پورا اختیار ہوگا، چنانچہ اس کا خریدار اگر اسی وقت مال کی قیمت ادا کر

دینا چاہے تو بائع کو اس بیع کے فسخ کرنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اس وقت رہن رکھنے کا جو اصل مقصد تھا کہ این حق یقینی طور سے حاصل ہو جائے وہ حاصل ہو چکا ہے، اسی طرح جس کو وہ رہن میں رکھنا چاہتا تھا اگر اس کے عوض اس کی قیمت کو رہن کے طور پر مرہن کے پاس رکھ دے تب بھی بائع کو اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، یعنی مرہنوں سے جو حق وصول کرنے کی امید تھی وہ اس قیمت سے بھی باقی رہ جائیگی۔

توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے پاس اپنی کوئی چیز اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اپنی ایک معین چیز مثلاً اپنی گھڑی اس بائع کے پاس رہن رکھ دے، یا اس شرط کے ساتھ کہ گفتگو کی مجلس میں جو شخص موجود ہے اسے بائع کے کام میں کفیل بنادے، اور اگر جسے کفیل بنانا چاہا وہ اس مجلس میں موجود نہ تھا، مگر بعد میں حاضر ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اشترى ثوبا بدرهم فقال للبائع امسك هذا الثوب حتى اعطيك الثمن فالثوب رهن لانه اتى بما يسنى عن معنى الرهن وهو الحبس الى وقت الإعطاء والعرة في العقود للمعاني حتى كانت الكفالة بشرط برائة الاصيل حوالة والحوالة في ضد ذلك كفالة وقال زفر لا يكون رهنا ومثله عن ابي يوسف لان قوله امسك يحتمل لرهن ويحتمل الإيداع والثاني أقلهما فيقضى بنبوته بحلاف ما اذا قال امسكه بديت اول مالك لانه لما قابله بالدين فقد عين جهة الرهن قسما لمأمده الى الاعطاء علم ان مراده الرهن

ترجمہ: قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی سے ایک کپڑا چند درہموں میں خریدنے کی بات کر کے بائع سے کہا کہ تم اس کپڑے کو اپنے پاس رکھ لو یہاں تک کہ میں اس کے دام تم کو دیدوں تو ایسا کہنے سے کپڑا اس بائع کے پاس رہن ہو جائے گا، (ف) اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ مشتری نے پہلے اس کپڑے پر اپنا قبضہ کر لیا پھر بائع کے پاس واپس رکھ دیا، یا اسی کپڑے کو نہیں رکھ بلکہ اپنا کوئی دوسرا کپڑا بائع کے پاس رکھا ہو، کیونکہ قبضہ سے پہلے رقم کر دینے کے لئے اسی بائع کے پاس چھوڑ دینے سے رہن کا مسئلہ نہیں ہوگا، (ک) لانه اتى المعاني حتى كفى به رهن، یعنی اس کی رقم دینے کے وقت تک اس کو اپنے پاس روک رکھنا، اور یہ اس لئے کہ تمام معاملات میں معانی کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اسی وجہ سے اگر کسی رقم یا چیز کا کسی سے مطالبہ ہو اور کوئی دوسرا شخص اسے اس سے مطالبہ کرنے سے منع کرتے ہوئے اپنے اوپر اس کو لازم کر لے یعنی اصل کی براءت کے ساتھ جو کفالت مشروط ہو اسے کفالت نہ کہ كره نام دیا جاتا ہے، اسی طرح جس حوالہ میں اس کی ضد ہو یعنی اصل کی براءت نہ ہونا بھی شرط ہو تو اسے کفالت کا نام دیا جاتا ہے، (ل) اصل معاملات میں الفاظ ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

وقال دفع المحور امام زفر نے فرمایا ہے کہ صل مسئلہ میں وہ کپڑا بائع کے پاس رہن نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف سے بھی یہی مروی ہے، کیونکہ مشتری کا بائع کو یہ کہنا کہ تم اس مال کو اپنے پاس رکھ لو اس جملہ کے یہ دو معانی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رہن کے طور پر سے رکھ دو اور دوسرے یہ کہ اسے اپنے پاس امانت رکھ لو، اور ان دونوں میں امانت کا حکم کمتر ہے، اس لئے امانت ہونے ہی کا حکم دیا جائے گا، (ف) کیونکہ جب کسی جگہ حکم دو قسم کا ہو سکتا ہو اس وقت کمتر درجہ کا حکم گایا جاتا ہے، کیونکہ وہی حکم یقینی ہوتا ہے، اس لئے اس کا حکم ہوتا ہے اس جملہ نے دونوں حکموں کا برابر احتمال رکھ ہے، اور کسی کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے) بحلاف ما اذا المح اور اگر مذکورہ جملہ کے برخلاف یہ کہے کہ تم اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لو یا تم اسے اپنے مال کے

عوض رکھ لو تب رہن ہی کا حکم ہوگا، کیونکہ کہنے والے نے جب اپنے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اس نے امانت کی بجائے رہن ہونے کی صورت کو ترجیح دے دی ہے۔ قلنا لما مدہ الح اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کے بغیر بھی رہن کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت جبکہ بائع کے پاس ہی اپنا مال لمبی مدت یعنی اس کی قیمت ادا کرنے کے وقت تک کے لئے رکھنے کے لئے کہ دیا ہو تو اس سے صاف معصوم ہو کہ اس طرح کہنے سے اس کی مراد رہن ہے، (ف کیونکہ مرہون اس وقت تک پھنسا رہتا ہے، جب تک کہ قرض دار اس کا قرض ادا نہ کرے)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنا کپڑا خریدنے کے بعد اپنے بائع سے کہا کہ تم میرے کپڑے کو اس وقت تک اپنے پاس ہی رکھو کہ میں اس کی قیمت تم کو ادا کر دوں اس طرح کہنے سے مال کو رہن سمجھا جائے گا امانت، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

فصل ومن رهن عبدین بالف فقصی حصۃ احدہما لم یکن لہ ان یقبضہ حتی یؤدی باقی الدین وحصۃ کل واحد متھا ما یحبصہ اذا قسم الدین علی قیمتہما وهذا لأن الرهن محبوس بكل الدین فیکون محبوسا بكل جزء من أجزائه مبالغۃ فی حملہ علی قضاء الدین وصار کالمبیع فی ید البائع فان سمي لكل واحد من أعیان الرهن شیا من المال الذی رهنہ بہ فکذا الحواب فی رواۃ الاصل وفي الریادات لہ ان یقبضہ اذا ادی ما سمي لہ و حہ الاول ان العقد متحدلا یتفرق بتفرق التسمیۃ کما فی البیع وحہ الثانی انہ لا حاجة الی الاتحاد لان احد العقدین لا یصیر مشروطا فی الآخر الا یری انہ لو قبل الرهن فی أحدہما جاز

ترجمہ فصل، قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے کے عوض اپنے دو غلام رہن رکھے تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ صرف ایک غلام کی قیمت کے برابر مثلاً پانچ سو روپے ادا کر کے اپنا ایک غلام اس سے واپس لے جیسی مکمل رقم ادا کرنے کے بعد ہی دونوں کو واپس لے سکتا ہے، (ف۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ کسی ایک غلام کی صحیح قیمت کا اندازہ کیسے کیا جاسکتا ہے، تو اس کا جواب اس طرح دیا ہے) و حصۃ کل واحد الخ اور ہر ایک غلام کی قیمت کا حصہ وہی ہوگا جو اس کے مقابلہ میں مخصوص ہو جبکہ قرض کو ان دونوں کی قیمت پر تقسیم کیا جائے، (ف مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو روپے ہو اور دوسرے کی قیمت تین سو روپے ہوں تو قرض کے کل ہزار روپے جب ان دونوں کی قیمت پر لگائے گئے تو ہر ایک کے مقابلہ میں اس کی قیمت کے حساب سے واقع ہوگا، پس اگر تین سو روپے دے کر اس کی قیمت کے غلام کو یا سات سو روپے دے کر اس کی قیمت کے غلام کو ایک کے بعد دوسرے کو واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے)۔

وهذا لأن الرهن الح: اس کی وجہ یہ ہے کہ پورا مرہون مال یعنی دونوں غلام ہی پورے قرض یعنی ہزار روپے کے بدلہ میں اس کے پاس گروی ہیں لہذا رہن کا ہر جزو قرض کے ہر جزو کے عوض محبوس یعنی گروی ہوگا، تاکہ رہن کو پورے طور پر مجبور کیا جاسکے کہ وہ اپنا پورا قرض ادا کر کے اپنا پورا مال واپس لے جائے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع پڑا ہو ہو، (ف یعنی رقم کی ادائیگی کی شرط پر اس نے مبیع کو روک لیا ہو، اب اگر خریدار بیس روپے میں دو تھان خرید لے اور یہ چاہے کہ دس روپے دے کر ایک تھان وصول کر لے تو یہ نہیں کر سکتا ہے، البتہ ایسا اسی وقت میں ممکن ہو سکتا ہے، کہ خریداری کے وقت ہی دونوں کی علیحدہ علیحدہ قیمت بتائی گئی ہو لہذا دونوں کی مجموعی قیمت بیس روپے ہونے کی صورت میں علیحدہ علیحدہ وصول نہیں کر سکتا ہے، جیسے کہ ایک ساتھ دو غلام ہزار روپے میں خریدنے سے علیحدہ علیحدہ رقم دے کر دونوں کو نہیں لے سکتا ہے۔

فان سمي لكل واحد الخ پھر اگر ان مرہون مالوں میں سے ہر ایک مال کی وہ قیمت علیحدہ بتادی گئی ہو جس کے عوض وہ مرہون ہے تو اس کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں، اور مبسوط کی روایت کے مطابق یہی حکم ہے، (ف۔ وہ یہ ہے کہ اگر کسی ایک

چیز کے مقابلہ کی جو رقم ہے اسے ادا کر دینے کے بعد اسے رہن سے نکال نہیں سکتا ہے، اور اس کی مراد شاید یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا ہو، لیکن رہن کا معاملہ کرتے وقت دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا ہو، اس لئے خواہ اس کی قیمت کے اعتبار سے عیحدہ مقدار کو بیان کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو اس سے کچھ فرق نہیں ہوگا، اور اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر چیز عیحدہ عیحدہ کر کے رہن میں رکھی گئی ہو، امام اسماعیلی نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے، وفی الزیادات الح اور زیادات کی روایت میں ہے کہ چیز رہن رکھتے وقت اس کا جتنا مال بیان کیا گیا ہو اگر اتنا ادا کر دے تو اسے واپس لے سکتا ہے، (ف یہی روایت اصح ہے، ک)۔

وجہ الاول الخ پہلی روایت جتنی مبسوط کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ رہن کا جو معامہ کیا گیا ہے، وہ تو صرف ایک ہی بار ہے، اس لئے مرہون کی ہر چیز کے مقابلہ میں مال کو بیان کرنے سے رہن متفرق نہیں ہوگا، جیسے کہ عقد بیع میں ہوتا ہے، (کہ جب صفقہ اور معامہ ایک ہو تو اس معاملہ کے اندر کی مختلف چیزوں میں سے ہر ایک کی قیمت کو علیحدہ عیحدہ بیان کر کے اس پر قبضہ کر لینے تمام پر قبضہ کر لینے تک کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ وجہ الثانی انہ الخ اور دوسری روایت جتنی زیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ سب کو ایک عقد میں باقی رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ دونوں عقدوں میں ایک کو دوسرے کے ساتھ لازم اور مشروط کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اگر مرہون ان دو چیزوں میں سے صرف ایک کو اپنے پاس رہن میں رکھنا چاہے تو وہ کر سکتا ہے، (ف بخلاف بیع کے چند چیزوں میں سے صرف ایک کو قبول کر دینے سے ایجاب مکمل نہیں ہوتا ہے، اس سے معوم ہوا کہ صفقہ کے ایک ہونے کا اس مسئلہ میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح۔ اگر کوئی شخص دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض رہن میں رکھے اور بعد میں صرف ایک غلام کو کچھ قیمت دے کر رہن سے واپس لینا چاہے، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان رہن عینا واحدة عند رحلین بدین لكل واحد منهما علیہ جاز و حمیعہا رہن عند کل واحد منهما لان الرهن اضیف الی حمیع العین فی صفقة واحدة ولا شیوع فیہ وموجبہ صیوررتہ محتسبا بالذین وھداما لا یقل الوصف بالتحری فصار محسوسا بكل واحد منهما وھذا بخلاف الھبة من رحلین حیث لا تحور عند ابی حنیفہ فان تھایتا فکل واحد منهما فی نوبتہ کالعدل فی حق الآخر قال والمضمون علی کل واحد منهما حصتہ من الذین لان عند الھلاک یصیر کل واحد منهما مستوفیا حصتہ اذا الاستیماء مما یتحری قال فال اعطى احدهما دیہ کان کلہ رہا فی بد الآخر لان جمیع العین رہن فی بد کل واحد منهما من غیر تفرق وعلی ہذا حبس المبیع اذا ادى احد المشترین حصتہ من الثمن

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص دو آدمیوں کا متفرق طور پر مقروض ہو اور وہ ان دونوں کے درمیان اپنی ایک معین چیز مثلاً غلام رہن میں رکھ دے تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اور وہ غلام ان دونوں میں سے ہر ایک کا پورے طور پر مرہون ہوگا لان الرهن الح ویل یہ ہے کہ مرہون ہونے کی نسبت ایک ہی صفقہ میں پورے معین مال کی طرف ہوئی ہے، اور اس میں کی شرکت بھی نہیں ہے، (یعنی ایک سے زائد مرہون نہیں ہے کہ ایسا ہونے سے شرکت پائی جاتی اور شیوع ہو جاتا اور یہ رہن ناجائز ہو جاتا) لہذا اس رہن کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ مرہون اس تمام قرضہ کے عوض مرہون ہو، اور ایسا رہن ٹکڑے ٹکڑے ہونے کو قبول نہیں کرتا ہے، اسی لئے وہ غلام مرہون دونوں قرضوں کے عوض محبوس رہے گا، (ف یہ حکم صرف رہن کے مسئلہ میں جاری ہوگا) وھذا بخلاف الھبة الخ رہن کا وہ حکم اس ہبہ کے حکم کے برخلاف ہے جو دو آدمیوں میں کیا گیا ہو، کیونکہ امام ابو حنیفہ

کے نزدیک ایسا حکم جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ ایک ہی چیز دو آدمیوں میں بہہ کرنے سے شیوع پیدا جاتا ہے، پھر جب ایک ہی چیز دو آدمیوں کے درمیان رہن رکھی گئی ہو اور دونوں کا اس پر ایک ساتھ ہی قبضہ رکھنا بھی ممکن ہو تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے۔

فان تھایا الخ اور اگر دونوں نے رکھنے کے لئے باری مقرر کر دی ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے، (ف: یعنی جیسے راہن اور مر تہن نے آپس میں یہ طے کر لیا کہ ہمارا مر ہون ایک تیسرے عادل اور امین شخص کے پاس رہے تو اس تیسرے کے قبضہ میں رہنے کے باوجود یہ راہن صحیح ہوگا، یعنی گویا کہ مر تہن ہی کا قبضہ موجود ہے، کیونکہ مر ہون کو قبضہ میں دئے گئے بغیر راہن باطل ہوتا ہے، اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں گویا ہر ایک کا قبضہ موجود ہے، لہذا راہن منسوخ نہیں ہوگا، اور ان میں سے کسی کے ذمہ بھی وہ پورا مر ہون ضمانت میں نہیں ہوگا: قال والمضمون علی کل واحد الخ: قد درئی نے فرمایا ہے کہ وہ مر ہون ان میں سے ہر ایک کے ذمہ صرف اسی حصہ کے برابر مضمون ہوگا جتنا کہ وہ مقرض ہوگا کیونکہ اس طرح اگر وہ پورا مر ہون ضائع ہو جائے تو مر تہن دونوں میں سے ہر ایک کے ذمہ کے قرض کو وصول کر لینے والا ہو جائے گا، یعنی جس سے جتنے مال کا وہ قرض خواہ ہے، اتنا ہی اس نے راہن کا مال پہلے وصول کر لیا جو ضائع ہو گیا ہے، اس لئے حق کی وصولی ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے ٹکڑے کئے جاسکتے ہیں: قال فان اعطى احدهما الخ: قد درئی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنے دونوں قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا تو پورا مر ہون مر تہن کے پاس ہی رہے گا، کیونکہ وہ مر ہون کسی حصہ کے بغیر پورا ہی ہر ایک کے قبضہ میں مر ہون تھا۔ وعلی هذا حبس المبيع الخ۔ اور اسی طرح سے بیع کو روک رکھنے کا حکم ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اس کی اپنی رقم ادا کر دی ہو، (ف: یعنی دوسرے شریک کے حصہ کی رقم کے عوض بائع اس پوری بیع کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص ایک سے زائد آدمیوں کا مقرض ہو اور ان تمام قرضوں کے عوض اپنی ایک معین چیز راہن میں رکھ دے، پھر اگر تمام قرض خواہوں نے اس مر ہون کی حفاظت کے لئے ایک ایک دن کی باری مقرر کر لی، پھر اگر مر ہون میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اور اگر راہن نے اپنے قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان رهن رحلان بدین علیہما رحلا رهنوا واحداً فهو حائز والرهن رهن بكل الدین وللمرتهن ان یمسکہ حتی یمتو فی جمیع الدین لان قبض الرهن يحصل فی الكل من غیر شیوع فان اقام الرحلان کل واحد مہما البینة علی رجل انه رهنه عبده الذی فی یدہ وقبضه فهو باطل لان کل واحد منهما اثبت ببینته انه رهنه کل العبد ولا وجه الی القضاء لکل واحد منهما بالکل لان العبد الواحد یمسک کل واحد منهما اثبت ببینته انه رهنه کل واحد منهما بالکل ولا الی القضاء بکله لواءحد بعینه لعدم الاولیة ولا الی القضاء لکل واحد منهما بالنصف لذلك فی حالة واحدة ولا الی القضاء بکله لواءحد بعینه لعدم الاولیة ولا الی القضاء لکل واحد منهما بالنصف لانه یؤدی الی الشیوع فتعذر العمل بهما وتعین التها ترو لا یقال انه یكون رهن لهما کانهما ارتهنه معا اذ جهل التاريخ بینهما وجعل فی کتاب الشهادات هذا وجه الاستحسان لا نناقول هذا عمل علی خلاف ما اقتضته الحجة لان کلا منهما اثبت ببینته حبسا یكون وسیلة الی مثله فی الاستیفاء وبهذا القضاء یمسک یكون وسیلة الی شطره فی الاستیفاء ولس هذا عملاً علی وفق الحجة وما ذکرناه وان کان قیاساً لکن محمداً اخذ به لقوته واذا وقع باطلا فلو هلك یهلك امانة لان ابطال لا حکم له۔

ترجمہ کر خئی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ہی شخص کے دو شخص مقروض ہوں اور دونوں مل کر کوئی ایک مال اس قرض خواہ کو رہن کے طور پر دیں تو جائز ہوگا، اور وہ دونوں کے مجموعی قرض میں مرہون رہے گا، اس لئے اس مرہون کو یہ حق ہوگا کہ جب تک اسے اس کا پورا قرض واپس نہ مل جائے اس مال کو اپنے پاس روکے رہے کیونکہ اس نے جس چیز پر قبضہ کیا ہے، وہ کسی شرکت کے بغیر کیا ہے لہذا وہ پورا مال ایک ہی مرہون ہوگا جسے تقسیم نہیں کہا جاسکتا گا، فان اقام الرحلان الح اگر شخص جس کے قبضہ میں ایک غلام ہو اس کے خلاف دو شخصوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ اس غلام کو اس نے ہمارے پاس پہلے رہن رکھ رکھا تھا اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا، پھر اس نے اس غلام کو مجھ سے عاریتاً غصب کر کے مجھ سے لے لیا ہے تو یہ دعویٰ باطل ہوگا، (ف) یعنی دونوں کی گواہیاں باطل ہوں گی) لان کل واحد الح کیونکہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ میں نے پورا غلام اس مدعی کے پاس رہن رکھا تھا، (ف) اس کے برعکس یہ نہیں کہا کہ اس غلام کو ہم دونوں کے پاس رہن کیا، اب اس موجودہ صورت میں قاضی ان میں سے کسی کے بھی حق میں فیصلہ نہیں کر سکتا ہے۔

ولا وحہ الی القضاء الخ: کیونکہ قاضی کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اس پورے غلام کو دینے کا فیصلہ سنائے، (کہ اس کے پاس مرہون ہے) کیونکہ یہ بات کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی غلام ایک ہی وقت میں ان دونوں میں ہر ایک کے پاس پورے طور سے مرہون ہو ولا الی القضاء بکله الخ اسی طرح قاضی کے لئے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے صرف کسی کے لئے پورے غلام کی ملکیت کا فیصلہ کرے کیونکہ اس کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، کہ جس کے ذریعہ ایک کو ترجیح دے کر اسی کا غلام کو پورا مالک بنا دے اسی طرح کہ دوسرے کو مکمل طور سے محروم کر دے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دعویٰ اور دلیل کے اعتبار سے اولیٰ داعی اور دوسرا دنیٰ نہیں ہے، (ف) بلکہ سب برابر ہیں، بشرطیکہ دونوں کے گواہ عادل ہوں اسی لئے ان میں سے کوئی بھی ترجیح دینے کے قابل نہیں ہے، کیونکہ ترجیح دینے کی یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ مثلاً ان دونوں میں سے صرف ایک شخص قاضی کے پاس پہلے پہنچ کر ان گواہوں کے ذریعہ قاضی سے اپنے حق میں فیصلہ کر لے، یہ یہ کہ قرض کی ادائیگی میں کسی کی تاریخ آگے اور دوسرے کی بعد میں ہوتی کہ بعد والے کو رہن کی وصول کی گنجائش نہ ہوتی تو ایک کو ترجیح دی جاسکتی۔

ولا الی القضاء لکل واحد الخ: اور اس بات کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے، کہ قاضی اس ایک غلام کو دونوں کے درمیان آدھے آدھے غلام لینے کا حکم دے کہ ایسا کرنے سے رہن میں شرکت لازم آتی ہے، (ف) اور مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے، اور یہ حکم صرف مسئلہ رہن کے لئے ہے، پس جب اس کا رہن رکھنا ہی جائز نہیں ہے تو قاضی بھی فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ کسی طرح سے بھی قاضی کسی خاص شخص کے بارے میں فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، لہذا یہ ساری گواہیاں بے کار ہوں گی اور مال جس کے قبضہ میں تھا اسی کے قبضہ میں رہ جائے گا) فتعذر العمل الخ اور جب ان دونوں گواہوں کی گواہی پر عمل ممکن نہ ہو تو دونوں کو ہی چھوڑ دینا لازم ہو گیا، (ف) ساتھ ہی عمل نہ ہونے کے باوجود ان کا جھوٹا ہونا بھی لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ اس میں اس بات کا یہ احتمال رہ جاتا ہے، کہ یہ سارے گواہ اپنی جگہ پر صحیح کہہ رہے ہوں کیونکہ ان کے سامنے رہن کا معاملہ ہوا تھا مگر پہلے مرہون نے رہن کو دھوکہ دیدیا ہے۔

ولا یقال انه یكون دھنا الخ: اور یہ نہیں کہا جائے کہ وہ غلام ان دونوں مدعیوں ہی کا مرہون ہو جائے، گویا کہ ان دونوں مدعیوں نے اس غلام کو ایک ساتھ رہن میں لیا تھا لیکن اس صورت میں جبکہ ان دونوں کے دعووں کی کوئی تاریخ متعین نہیں کی گئی ہو یعنی تاریخ بتائے بغیر معاملہ ہوا ہو، چنانچہ کتاب الشہادات میں اس صورت کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے، (ف) چنانچہ کہا کہ استحسان رہن جائز ہے، اس لئے کہ اس واقعہ کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کہ چند رشتہ دار ورثہ کشی کے سفر میں ڈوب کر مر گئے

ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکا ہو کہ ان میں سے پہلے کون ڈوبا ہے، اور بعد میں کون ڈوبا ہے کہ اسی کے مطابق ان مال میراث کی تقسیم کی جاسکے تو اس وقت یہی کہنا پڑتا ہے کہ گویا سب حقیقتاً ایک ساتھ ہی ڈوب گئے ہیں، اسی طرح سے اس مسئلہ میں بھی معاملہ رہن کی تاریخ کسی کی طرف سے متعین نہ ہونے کی صورت میں یہی کہا جائے گا کہ دونوں نے ایک ساتھ رہن لیا ہے، اسی لئے استحساناً رہن جائز ہو جائے، جواب دیا کہ ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے)۔ لانا نقول هذا الخ: اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ یہ بات مقتضائے حجت کے خلاف ہے، (ف: یعنی اگر قاضی ایسا ہی حکم دے تو گواہوں کی گواہی دینے کا جو مقصد تھا اس کے خلاف لازم آجائے)۔

لان کلا مہنما الخ: اس لئے ان دونوں مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر کے اس طرح کارہن ہونا ثابت کیا جس کے ذریعہ اس کامرہن پورا کا پورا مل جائے، جبکہ اس استحسان کی دلیل سے صرف یہ بات ثابت ہوگی وہ صرف اپنے نصف مرہن کو پاسکے، اور یہ بات اس کی حجت کے موافق نہیں ہوگی، (ف: بلکہ یہ حکم تو قاضی کا ذاتی حکم ہوگا، اسی لئے تو امام محمدؒ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اپنی کتاب مبسوط میں بیان فرمایا ہے، اور اسی بات کو فقیہ ابو الیث نے اخذ کیا ہے): وما ذکرناہ وان کان قیاسا الخ: اور ہم نے یہاں پر جو کچھ بیان کیا ہے وہ اگرچہ قیاس ہے لیکن امام محمدؒ نے اس کی قوت کی بناء پر اسی کو اختیار کیا ہے، (ف: یعنی عموماً قیاس کے مقابلہ میں استحسان پر عمل کیا جاتا ہے، لیکن موجودہ مسئلہ میں برعکس استحسان کے مقابلہ میں قوت کی دلیل کی بناء پر قیاس ہی پر عمل کیا گیا ہے، ع: اب یہ معلوم ہوتا چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ وہ مرہن راہن کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ اگر ان دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو اسی کو ترجیح دینی چاہئے، اور اگر دونوں کا قبضہ برابر ہو تو بھی راہن کے قبضہ کے مثل یہ رہن باطل ہو جائے گا: واذا وقع باطلا الخ: اور جب یہ رہن باطل ہو گیا پس اگر مرہن دونوں مرتبوں کے قبضہ میں ضائع ہو جائے تو امانت کی صورت میں ضائع ہوگا، کیونکہ باطل شئی کے لئے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر ایک آدمی کے دو آدمی مقروض ہوں اور دونوں نے مل کر ایک غلام اس قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھ دیا، ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہو جس کے خلاف قاضی کے سامنے دو آدمیوں نے اپنے اپنے گواہوں سمیت آکر یہ دعویٰ کیا کہ اس شخص نے اسی غلام کو ہمارے پاس رکھا تھا اور اس پر میں نے قبضہ بھی کر لیا تھا بعد میں اس نے مجھے دھوکہ دے کر یا عاریتہ لے کر اپنے پاس رکھ لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو مات الرهن والعبد في أيديهما فأقام كل واحد منهما البينة على ما وصفنا كان في بدكل واحد منهما نصفه وهما يبيعه بحقه استحسانا وهو قول أبي حنيفة ومحمد وفي القياس هذا باطل وهو قول أبي يوسف لان الحبس للاستيفاء حكم أصلي لعقد الرهن فيكون القضاء به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشروع كما في حالة الحيوة وجه الاستحسان ان العقد لا يراد كذاه وانما يراد لحكمه وحكمه في حالة الحيوة الحبس والشروع يضره وبعد الممات الاستيفاء بالبيع في الدين والشروع لا يضره وصار كما اذا ادعى الرجلان نكاح امرأة اودعت اختان النكاح على رجل واقاموا البينة نها ترت في حالة الحيوة ويقضى بالميراث بينهم بعد الممات لانه يقبل الانقسام والله اعلم.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں اگر راہن مر جائے اور مرہن غلام دونوں مرتبوں کے قبضہ

میں ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک نے بیان کی ہوئی باتوں کے مطابق اپنے اپنے گواہ پیش کئے (یعنی ہر ایک گواہ نے کہا کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھ کر اس کو قبضہ بھی دیدیا تھا) تو وہ مرہون غلام ان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس صرف نصف رہن کے طور پر ہوگا جسے وہ بیچ کر اپنا حق وصول کر لے، اور یہ استحسان ہوگا اور استحسان ہی امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے، (ف) راہن کے مر جانے کے بعد مر تہن کے لئے وہ جس مرہون مقصود نہیں رہتا ہے، بلکہ راہن کے دوسرے قرض خواہوں کی طرح اس مر تہن کو بھی اس مرہون سے اپنے حق قرض کی وصولی کا حق ہوتا ہے، اسی لئے ہر ایک مدعی کو اس مشترک مال میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی ہے، البتہ چونکہ اس کے پاس پہلے سے وہ مال موجود ہوتا ہے، اس لئے اس کے ساتھ ایک خصوصیت ہوتی ہے، لیکن راہن کو زندگی میں دوسروں کا حق اس لئے نہیں ہوتا ہے، کہ مر تہن مرہون کو اپنے پاس اپنا حق وصول کرنے کے لئے جمع رکھتا ہے، الحاصل راہن کی زندگی اور اس کے مر جانے کے بعد اس کے مال مرہون کے حکم میں فرق آجاتا ہے، اس لئے اس کی زندگی میں دوسروں کی شرکت ناممکن ہو جاتی ہے، اور یہ حکم استحسانی ہے۔

وفی القیاس هذا باطل الخ: اور قیاس کے مطابق یہ حکم باطل ہے، اور یہی قیاس امام ابو یوسف کا قول مختار ہے، کیونکہ عقد رہن کی غرض اصلی یہی ہوتی ہے، کہ قرض دینے والے کا حق وصول کر لینے تک اسے مر تہن کے پاس محفوظ رکھا جائے، اس بناء پر ہر قرض خواہ کو مرہون کے نصف دینے کا حکم عقد رہن کا حکم ہوا، یعنی عقد رہن جائز ہوا، حاراکہ مشترک مال ہونے کی صورت میں رہن باطل ہوتا ہے، جیسے کہ زندگی کجالت میں باطل کہا جاتا ہے، (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ ہر قرض خواہ کے لئے نصف رہن ہونے کا حکم اس صورت میں صحیح ہوگا جبکہ اصل عقد رہن صحیح ہو، پس اس حکم کے لئے یہ بات لازم ہوتی ہے، کہ رہن کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے، حالانکہ وہ عقد رہن تو باطل ہوتا ہے، اسی بناء پر راہن کی زندگی میں اس کے باطل ہونے کا حکم بیان کیا جا چکا ہے، م۔

وجه الاستحسان ان العقد الخ: پھر اوپر میں جو استحسانی حکم جائز بتایا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی معاملہ فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس سے حکم مقصود ہوتا ہے، (ف) اسی بناء پر اگر کسی معاملہ سے کوئی حکم مقصود نہ ہو اور اس پر کسی قسم کا اثر ظاہر نہ ہوتا ہو تو وہ معاملہ سراسر بے فائدہ ہوتا ہے، مثلاً بیچنے والے اور خریدار کے درمیان ایجاب و قبول کرنے سے اگر یہ مقصد فرض کیا جائے کہ بیچنے والے کا حق تو اس کے سامان کی قیمت سے متعلق ہو جائے یعنی اس کی قیمت کا بائع حق دار ہو جائے لیکن خریدار کا اس مال سے کوئی حق متعلق نہ ہو یعنی اس مال کا حق دار خود بائع ہی رہ جائے یا کوئی بھی مالک نہ ہو تو صرف ایسے ایجاب و قبول کر لینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور اسی طرح کی بولی بول دینے یعنی صرف زبانی ایجاب و قبول کر لینے سے کسی کا مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس طرح کے ایجاب و قبول کر لینے کی اصل غرض تو اس سے حاصل ہونے والے احکام ہوتے ہیں، اسی بناء پر اگر کوئی شخص مختلف چیزوں کی ڈھیر جمع کر کے رکھ دے اور اس پر لکھ کر رکھ دے ہر چیز ایک روپے کی اور ایک ڈبہ روپے کی لئے رکھ دے پھر لینے کے لئے آنے والے ڈبہ میں روپے ڈالتے جائیں اور پسند کی چیز بیٹے جائیں، تو یہ بیچ جائز بھی ہوگی اور اس میں زین کو استعمال کی نوبت بھی نہیں آئے گی، کیونکہ خرید و فروخت کا پورا مقصد اس سے حاصل ہو جاتا ہے، جو یہ ہیں ملکیت کا پایا جانا، رقم اور مال ہر ایک سے اس کے مالک کو نفع حاصل کرنا جائز ہونا پس اس سے یہ بات یقینی طور معلوم ہو گئی، کہ اصل مقصود عقد بیچ کرنا نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے حاصل شدہ حکم ہوتا ہے، اور رہن میں بھی یہی بات ہے۔

وحکمه فی حالة الحیاة الحبس الخ: اور رہن کا حکم راہن کی زندگی میں یہ ہوتا ہے، کہ مرہون مر تہن ہی کے قبضہ میں رہے، اور ایسے قبضہ یا جس کے لئے دوسرے کی شرکت نقصان دہ ہوتی ہے، (کیونکہ کوئی بھی مشترک چیز ہمیشہ کسی ایک ہی کے مالک کے قبضہ میں نہیں ہو سکتی ہے)، اور اب راہن کی موت کے بعد مرہون کا حکم یہ ہوتا ہے کہ قرضہ کے وصول کرنے کے لئے مر تہن اس کو فروخت کر کے اپنا حق وصول کر لے اس وقت اس مرہون کی شرکت نقصان دہ نہیں ہوتی ہے، (ف) کیونکہ

دونوں مرتبہ ہون کو فروخت کر کے اپنا پانچ وصول کر لیں اس صورت میں ان کو دوسرے قرض خواہوں پر ترجیح ہوگی، اب جبکہ اس طرح اطمینان سے سب کا کام ہو سکتا ہے، تو رہن کو باطل قرار دینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، لیکن یہ بات اس راہن کی زندگی میں نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اس وقت کی شرکت کو ہم نے باطل کہا تھا، اور جب اس کی موت کے بعد شرکت میں کوئی حرج باقی نہیں رہا، تو اسے جائز کہہ دیا۔

وصار کما اذا ادعی المرء جلان الخ. اور اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ دو مردوں نے ایک عورت سے نکاح ہونے کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے ہر ایک کے لئے گواہی بھی دی مگر کسی نے بھی تاریخ کی تعیین نہیں کی اور نہ ہی ترجیح کی کوئی دوسری صورت ہوئی، یا دوسری بہنوں نے ایک مرد کو اپنا شوہر ہونے کا دعویٰ کیا جسے دونوں نے ہی گواہوں سے ثابت بھی کیا جو عادل بھی ہیں لیکن کسی کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس مدعی علیہ کی زندگی میں یہ گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں، (کیونکہ اس صورت میں قاضی کے لئے کسی ایک کے حق میں فیصلہ دے کر دوسرے کو غلط کہنا ممکن نہیں ہوگا، البتہ اس مرد مدعی علیہ کے مر جانے کے بعد ایک بیوی کا حصہ ان کر ان دونوں میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ میراث ایسی چیز ہے جو ہوا بہہ کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب المرجع والمآب۔

توضیح: اگر راہن مر جائے اور مر ہون غلام دونوں مرتبہوں کے قبضہ میں ہو، اور ان میں سے ہر ایک کا گواہ یہ کہتا ہو کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھا تھا تو اس غلام کا کون اور کتنے کا کس طرح کا حق دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، حکم، وائٹل مفصلہ

باب الرهن الذي يوضع على يد العدل

باب، ایسے مرتبہوں کا بیان جو ثالث عادل کے قبضہ میں رکھا جائے

قال واذا اتفقا على وضع الرهن على يد العدل جار قال مالك لا يجوز ذكر قوله في بعض النسخ لان يد العدل يد المالك ولهذا يرجع العدل عليه عند الاستحقاق فانعدم القبض ولنا ان يده على الصورة يد المالك في الحفظ اد العين امانة وفي حق المالية يد المرتهن لان يده يد ضمان والمضمون هو المالية فنزل منزلة الشخصين تحقيقا لما قصداه من الرهن وانما يرجع العدل على المالك في الاستحقاق لانه نائب عنه في حفظ العين كالمودع.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے، کہ جب دونوں یعنی راہن و مرتبہ مرتبہوں کو کسی تیسرے شخص عادل کے پاس رکھنے پر راضی ہو جائیں تو یہ جائز ہوگا، (ف: اس عادل شخص سے مراد یہ ہے کہ دونوں کو اس پر پورا اطمینان اور اعتماد ہو، پھر وہ مرتبہوں کے حق میں اس کا نائب ہوگا، اور اسے اس مرتبہوں کو فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، جب تک کہ خود راہن اسے فروخت کر دینے کے لئے نہ کہے، ع، المستثنی) قال مالك لا يجوز الخ: اور امام مالک نے فرمایا ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، امام مالک کا یہ قول بعض نسخوں میں ملتا ہے، (ف یعنی قدوری کے بعض نسخوں میں ہے، ویسے دوسرے نسخوں اور کتابوں میں امام مالک کی بجائے ابن ابی لیلیٰ کا نام پایا جاتا ہے،) لان يد العدل الخ: ناجائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ عادل کا چیز پر قبضہ ہونا ایسا گویا کہ خود اس کے مالک کا قبضہ ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر مال مرتبہوں عادل کے پاس رہتے ہوئے کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ یہ معلوم ہوا کہ عادل کا اس پر مکمل قبضہ نہیں تھا، (ف اس کے علاوہ اگر اسی عادل کے قبضہ میں رہتے ہوئے وہ مال مرتبہوں ضائع ہو جائے، اس کے بعد کسی تیسرے شخص

نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ مال تو میرا تھا اس بناء پر اس مال کی قیمت اس عادل سے جرمانہ کے طور پر وصول کرنی تب بھی وہ عادل اس کی قیمت اسی راہن سے وصول کرے گا، اور دوسرے فریق یعنی مال کے مرہن سے اس کی قیمت وصول نہیں کر سکے گا، اس حکم سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ عادل خود کچھ نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ راہن کا نائب ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس مال پر مرہن کا قبضہ نہیں تھا۔

ولما ان یدہ الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرہن پر عادل کا قبضہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مالک یعنی راہن کے نائب کی حیثیت سے اس مال کا محفظ ہے لیکن مال کی قیمت کے سلسلہ میں مرہن کے قبضہ کا نائب ہے، کیونکہ مرہن کا اس مرہن پر قبضہ بھی مرہن سے ہوتا ہے، اس طرح مرہن کا تعلق بھی اس مرہن سے ہوتا ہے، اور وہ عادل دونوں شخصوں یعنی راہن اور مرہن کے قائم مقام ہوگا، (ف یعنی عادل راہن کی طرف سے حفاظت کے لئے قابض ہے اور مرہن کی طرف سے وہی شخص ضمانت کے طور پر قابض ہے، اسی طرح وہ مرہن اصل عین کے اعتبار سے عادل کے پاس امانت ہے، اور مالیت کے اعتبار سے وہ مرہن ضمانت ہے)۔

وانما یرجع العدل الخ: اور اس صورت میں جبکہ مرہن عادل کے پاس ہو اور اس کا کوئی شخص حقدار ثابت ہو جائے یا مستحق نکل آئے تو یہ عادل اس شخص کو وہ مرہن دے کر اس کا نقصان اس کے قدیم مالک یعنی راہن سے اس لئے وصول کر سکتا ہے کہ یہ عادل اس مرہن کی حفاظت کے لئے اس راہن کا نائب تھا، (ف تو جیسے کہ مستودع یعنی جس کے پاس مال امانت کے طور پر رکھا گیا ہو اگر وہ مال ضائع ہو جائے اور تیسرے شخص مثلاً زید نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ مال تو میرا تھا اسی بناء پر اس مدعی نے اس مستودع سے اس کا تاوان وصول کر لیا تو یہ شخص اپنے پاس امانت رکھنے والے یعنی مودع سے اس تاوان کو وصول کر سکتا ہے، اسی طرح سے یہ عادل بھی اس تاوان کو اس کے اصل مالک سے واپس لے گا، نیز خود مرہن کا قبضہ بھی اس مرہن پر امانت کا قبضہ ہوتا ہے، اگرچہ حفاظت کے لئے اس کا ضامن بھی ہوتا ہے، اور اسی بناء پر مرہن کے پاس مرہن کے ضائع ہو جانے سے وہ اس کا ضامن بھی ہوتا ہے، اور اس کا جو کچھ قرضہ اس کے راہن کے پاس ہوتا ہے وہ خود وصول ہو جاتا ہے۔

توضیح اگر راہن و مرہن دونوں ہی مرہن کو کسی ثالث عادل کے پاس رکھنا چاہیں تو اس کا حکم، اقوال ائمہ، دل کل مفصلہ

قال وليس للمرتهن ولا للراهن أن يأخذ منه لتعلق حق الراهن في الحفظ بیده وامانته وتعلق حق المرتهن به استیفاء فلا يملك احدهما ابطال حق الآخر فلو هلك في یدہ هلك في ضمان المرتهن لان یدہ فی حق المالية المرتهن وهي المضمونة ولو دفع العدل الى الراهن او المرتهن صمن لانه مودع الراهن فی حق العین ومودع المرتهن فی حق المالية واحدهما اجبی عن الآخر والمودع یضمن بالدفع الى الاحتمی وادا ضمن العدل قيمة الرهن بعد ما دفع الى احدهما وقد استهلكه المدفوع اليه او هلك في یدہ لا یقدر ان يجعل القيمة رهنا فی یدہ لأنه یصیر قاضیا ومقتضیا وبینهما تناف لكن یتفقان على أن يأخذها منه ویجعلها رهنا عنده او عند غیره وان تعدد احتما عهما یرفع احدهما الى القاضی لیفعل كذلك ولو فعل ذلك ثم قضی الراهن الدين وقد ضمن العدل القيمة بالدفع الى الراهن فالقيمة سالمة له لوصول المرهون الى الراهن ووصول الدين الى المرتهن فلا یجتمع البدل والمبدل فی ملك واحد وان كان صمنها بالدفع الى المرتهن فالراهن یأخذ القيمة منه لان العین لو كانت قائمة فی یدہ یاخذها اذا ادى الدين فكذلك یأخذ ما قام مقامها ولا جمع فیہ بین البدل والمبدل ترجمہ۔ قدورئی نے فرمایا ہے کہ راہن و مرہن میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ مال مرہن کو اپنے عادل سے واپس

مانگ لے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو مرہون سے ایک خاص نقص ہوتا ہے، اور حق ہوتا ہے، راہن کا حق اس طرح ہوتا ہے، کہ اس نے خود اس مال کو اس عدل کی حفاظت و امانت میں دیا ہے، پھر مرہن کا حق اس مال سے اس طرح متعلق ہوتا ہے کہ اس کے عدل کو اسی مرہن نے ہی توانا حق دیا ہے جو کہ اس کو اس مال سے اپنا حق قرض وصول کرنے کا اختیار حاصل تھا، الحاصل راہن و مرہن دونوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کوئی بھی دوسرے کے حق کو اس سے باطل کر سکے، لہذا اگر وہ مرہون عدل کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو جائے تو وہ مرہن ہی کی ذمہ داری اور ضمانت میں ضائع ہوگا، یہاں تک کہ مرہون کی مالیت کے انداز سے اس مرہن کا قرض جو باقی تھا اس میں سے اتنی رقم از خود منہا ہو جائیگی، کیونکہ عادل کا اس مال پر قبضہ ہے وہ مرہن ہی کے قبضہ سے حاصل ہے، اور وہ اس لئے کہ اس مرہن کا قبضہ اس مال پر ضامن ہونے کی حیثیت سے ہے، (ف) اس طرح اس عادل کا موجودہ قبضہ ضمانتی ہوگا، کیونکہ وہ مال جو مرہون ہے وہ اپنی اصل مالیت اور جس قرض کے عوض وہ مرہون ہو ہے اس میں سے جو بھی کم ہوگا اسی کے عوض وہ ضمان میں ہے، جتنی اگر اس مرہون کی قیمت قرضہ کے مقابلہ میں زائد ہو تو اس مرہن کا قرض بالکل ختم ہو جائے گا، اور اب اس پر مزید کچھ جرمانہ یا قیضہ لازم نہیں رہے گا، (مثلاً قرض میں پانچ سو روپے تھے اور مرہون چھ سو روپے کی مالیت کا ہو تو مرہن اب ایک سو روپیہ کا بھی حقدار رہے گا، اس کے ساتھ اس پر بھی سو روپے باقی نہیں رہیں گے) اور اگر قرض سے مرہون کی قیمت کم ہو (مثلاً قرض کے چھ سو روپے ہوں، اور مرہون کی مالیت پانچ سو روپے ہوں تو پانچ سو روپے تو اس کے قرض سے کم ہو جائیں گے، اور اب وہ صرف مزید سو روپے راہن سے مانگنے کا حقدار ہوگا، اور اگر قرض اور مالیت دونوں برابر ہوں یعنی قرض بھی پانچ سو روپے ہوں اور اس کی مالیت بھی اتنی ہی ہو تو اب کسی کو کسی سے کچھ بھی تقاضا کا حق نہ ہوگا۔

ولو دفع العدل الى الواهن المح: اور اگر عادل یعنی ثالث اپنے پاس رکھے ہوئے مرہون کو راہن یا مرہن میں سے کسی ایک کو دے اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اس مرہون کا ضامن ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اسے اس کا تاوان برداشت کرنا ہوگا، کیونکہ ثالث اس مال کی حفاظت کے بارے میں راہن کی طرف سے امانت دار ہے لیکن اس کی مالیت کے بارے میں اس کے مرہن کی طرف سے رہیں ہے، اور یہ دونوں ہی اشتراض اور معاملات کا ایک دوسرے کوئی تعلق نہیں ہے، اور امانت کا حکم عام یہ ہے کہ اگر امین امانت کے مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے کے پاس امانت رکھ دے تو پھر امین ضامن ہو جاتا ہے، (ف) اور چونکہ اس مسئلہ کی بھی یہی صورت ہوئی ہے کہ راہن نے جو امانت کے طور پر مال رکھنے والا ہے اسے دوسرے کے پاس اپنا مال رہن رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے اسی طرح مرہن نے بھی اسے دوسرے کے پاس مال رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے، الحاصل دونوں کی اجازت کے بغیر صرف اپنی مرضی سے دوسرے کے پاس مال رکھ دیا، اور وہ ضائع بھی ہو گیا لہذا وہ ثالث اس مال کے تاوان دینے کا ذمہ دار ہوگا۔

واذا ضمن العدل المح: اور جب وہ اپنے پاس رکھے ہوئے مال مرہون کو راہن یا مرہن میں سے کسی ایک کے پاس رکھ دے اور وہ شخص اس مال کو قصداً ہلاک کر دے یا اس کی غلطی سے وہ ہلاک ہو جائے پھر یہ عادل خود اس مال کا تاوان نکال کر رکھ دے تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس تاوان کو مستقل اپنے ہی پاس رکھ لے، لانه يصير المح: کیونکہ ایسا کرنے سے خود ہی وصول کرنے والا اور خود ہی دینے والا ہو جائے گا حالانکہ ان دونوں باتوں میں منافات ہے، (ف) کیونکہ وصول کر لینے والا عین ادا کرنے والا یا اس کا برعکس نہیں ہو سکتا ہے۔ ولکن يتفقان على ان المح: لہذا راہن اور مرہن دونوں ہی متفق ہو کر اس عادل سے تاوان پہلے وصول کر لیں پھر اگر چاہیں تو دوبارہ اسی کے پاس یا کسی اور شخص کے پاس رہن رکھ دیں، (ف) اس صورت میں یہ قیمت اس مرہون کے قائم مقام ہوگی) وان تعدد اجتماعهما المح: اور اگر کسی وجہ سے ان دونوں یعنی راہن اور مرہن کا ایک ساتھ اس ثالث کے پاس جانا ممکن نہ ہو رہا ہو تو ان میں سے جو کوئی بھی موجود ہو وہی قاضی کے پاس پھر اپنا معاملہ پیش کرے تاکہ وہ خود ہی

اس قسم کا حکم سنا دے، (ف کہ وہ شخص اس رقم کو پہلے عادل یا کسی دوسرے شخص کے پاس رکھ دے)۔

ولو فعل ذلك ثم قضى الحج. اور اگر قاضی نے ایسا ہی کیا یعنی تاوان میں وصول شدہ رقم اسی عادل کے پاس ہی رکھ دی، پھر راہن نے اس عرصہ میں مرہن کا قرض ادا کر دیا، اور عادل نے بھی راہن کو مرہن دے کر تاوان کی قیمت دے دی تو اب یہ قیمت اسی عادل کے پاس محفوظ رہے گی (لہذا راہن اس سے اس قیمت کو واپس نہیں لے سکتا ہے)، کیونکہ مرہن تو راہن کو مل چکا ہے، اور مرہن کو اس کا قرض بھی مل چکا ہے، اس طرح سے ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں اکٹھے جمع نہ ہو گئے، (ف) کیونکہ اگر یہ قیمت بھی اسی راہن کو دیدی جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل یعنی بدل اور اس کی قیمت یعنی اس کا بدل دونوں چیزیں ہی اسی ایک شخص کے پاس جمع ہو جائیں گی حالانکہ دونوں کا اکٹھا پایا جانا باطل ہے، لہذا یہ قیمت اسی ثالث کی ملکیت میں مکمل طور پر رہی گی)؛ وان كان ضمنها الخ: اور اگر ایسا ہوا ہو کہ عادل نے چونکہ مرہن کو دیدیا تھا اس لئے اس کی قیمت کا ضامن بننا پڑا ہو تو راہن اپنا قرض مرہن کو ادا کر کے عادل سے اس کی قیمت کو وصول کر لے گا، کیونکہ اگر اصل مرہن عادل کے قبضہ میں موجود ہوتا تو راہن اسے ہی واپس لے سکتا تھا، کیونکہ مرہن کا قرض وہ پہلے ادا کر چکا ہے، اسی طرح سے وہ چیز جو اصل مرہن کے قائم مقام ہے یعنی اس کی قیمت تو اسے بھی لے گا، اور ایسا کرنے سے ایک ہی شخص کی ملکیت میں دونوں چیزوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح: کیا راہن و مرہن میں سے کوئی ایک اپنے مرہن اپنے ثالث کے پاس رکھنے کے بعد واپس لے سکتا ہے، اگر کسی طرح مرہن ثالث کے پاس رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کتنی رقم کا ذمہ ہوگا، اگر راہن یا مرہن کے پاس ثالث نے مرہن کو رکھ دیا اور وہ اس کے پاس ضائع ہو جائے اس لئے یہ ثالث اس مرہن کے ضمان کی رقم خود ہی نکال کر اپنے پاس علیحدہ رکھ لے تو کیا یہ صحیح ہوگا، پھر کیا کرنا چاہئے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واداك كل الراهن المرتهن او العدل او غيرهما ببيع الرهن عند حلول الدين فالوكالة حائزة لانه توكيل ببيع ماله وان شرطت في عقد الرهن فليس للراهن ان يعزل الوكيل وان عرله لم يعزل لانها لما شرطت في ضمن عقد الرهن صار وصفا من اوصافه وحقا من حقوقه لا تبرى انه لزيادة الوثيقة فيلزم بلروم اصله ولانه تعلق به حق المرتهن وفي العزل اتواحقه وصار كالوكيل بالخصومة بطلب المدعى ولو وكله بالبيع مطلقا حتى ملك البيع بالقدو والنسيئة ثم بهاء عن البيع بيسة لم يعمل نهيه لانه لازم بأصله فكذا بوضعه لما ذكرنا وكذا اذا عزله المرتهن لا يعزل لانه لم يوكله وانما وكله غيره وان مات الراهن لم يعزل لان الرهن لا يبطل بموته ولانه لو بطل انما يبطل لحق الورثة وحق المرتهن مقدم

ترجمہ: قدرتی نے فرمایا ہے، کہ اگر راہن نے قرض کی ادائیگی کا وقت جانے پر مرہن یا عادل یا اور بھی کسی شخص کو اپنا مال مرہن فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہو تو یہ وکالت جائز ہوگی، کیونکہ اس نے اس طرح اپنے مال کو بیچنے کا اسے وکیل بنایا ہے اور ایسا کرنا جائز ہوتا ہے وان شرطت في الخ: اور اگر راہن کا معاملہ طے کرتے وقت ہی اس مرہن کے بیچنے پر کسی کو وکیل مقرر کر دیا ہو یا اس کی شرط لگادی گئی ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے وکیل کو معزول کر دے، اس لئے اگر وہ معزول کر دے تو بھی وکیل معزول نہیں ہوگا، اس قاعدہ کی بناء پر کہ اگر راہن کا معاملہ کرتے وقت کسی کو وکیل بنانے کی شرط کر دی گئی ہو تو یہ وکالت

بھی رہن کا ایک وصف ہو جاتا ہے، اور راہن کا ایک حق ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وکالت کی شرط صرف رہن کے معاملہ کو پختہ سے پختہ کرنے کے لئے ہی لگائی جاتی ہے، لہذا اصل یعنی رہن کے لازم ہونے کے ساتھ ہی وکالت کی شرط بھی لازم ہو جاتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی وکالت کی شرط سے مرہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اس کے بعد وکیل کو معزول کر دینے سے مرہن کی حق تلفی لازم ہوتی ہے، (ف) الحاصل راہن کو وکالت ختم کر کے مرہن کی حق تلفی کا اختیار نہ ہوگا۔

وصار کمال وکیل الخ: اور اب مرہن کو بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کرنے کا حکم ایسا ہو جائے گا جیسے کہ مدعی کی درخواست پر کوئی معاملہ کرنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو، (ف) اس طرح سے کہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعی علیہ نے قاضی کے سامنے جواب دہی کے لئے کسی وکیل کو مقرر کیا ہو تو وہ مدعی علیہ مدعی کے بتائے بغیر اس وکیل کو معزول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ اس سے مدعی کا حق متعلق ہو چکا ہے، اسی طرح رہن کے وکیل سے بھی مرہن کا حق متعلق ہو چکا ہے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ راہن نے جس وکیل کو مرہن کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے اس کو مرہن کے جاننے ہوئے بھی معزول نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر مرہن خود اس پر راضی ہو تب معزول کر سکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ معاملہ رہن کرتے وقت ہی ایسے وکیل بنانے کی شرط لگادی گئی ہو ولو وکله بالبیع الخ کیونکہ اگر راہن نے اس وکیل کو مطلق بیع کے لئے مقرر کیا ہو، (ف) یعنی اس میں نقد یا ادھار فروخت کرنے کی کوئی قید نہیں لگائی گئی ہو۔

حتی مملک البیع الخ: بلکہ اس وکیل کو نقد اور ادھار ہر طرح سے فروخت کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، ثم نہاہ عن البیع الخ یعنی اسے اختیار عام دینے کے بعد اسے ادھار فروخت کرنے سے منع کر دیا گیا ہو، تو اس کی ممانعت کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوگا، (ف) بلکہ اسے اب بھی ادھار فروخت کرنے کا اختیار باقی رہیگا لامہ لازم باصلہ الخ اس لئے کہ ایسی وکالت تو اس رہن کے لئے بنیادی صفت ہو گئی ہے، اس لئے اپنے موصوف یعنی دین کے لازم اور درست ہونے کے لئے ہی لازم ہے، اسی طرح یہ وکالت اپنے اپنے اطلاق کی صفت کے ساتھ ہی لازم ہے، اور وکیل وہی ہے جو ابھی بیان کر دی گئی ہے، (ف) یعنی یہ کہ وہ وکالت رہن کی صفتوں میں سے ایک صفت ہو گئی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مرہن کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ صفت لازمی ہو گئی، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مرہن کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ جب صفت لازمی ہو گئی اور جب صفت لازمی ہو گئی تو جس صفت سے بھی اسی صفت کے ساتھ لازم ہوتی یعنی مطلق ہونا، ہذا وکالت مطلقہ ہی لازم ہوتی، اور اس میں اب کوئی فرق نہیں ہو سکتا ہے۔

و کذا اذا عزل الخ: اسی طرح اس وکیل کو مرہن معزول کر دے جب بھی وہ معزول نہ ہوگا، کیونکہ اس مرہن نے اسے وکیل نہیں بنایا ہے بلکہ دوسرے شخص سے وکیل بنایا ہے، (ف) یعنی راہن نے بنایا ہے اسی لئے مرہن اسے وکالت سے نکال نہیں سکتا ہے) وان مات الواهن الخ: اور اگر راہن مر جائے جب بھی وہ معزول نہیں ہوگا، جس کی ایک دلیل یہ ہے کہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ حسب حال باقی رہتا ہے، (ف) اسی لئے رہن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہیں ہوتی ہے، ولانہ لو بطل الخ: اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق کی وجہ سے ہی باطل ہوگی، حالانکہ اس میں مرہن کا حق مقدم ہوتا ہے، (ف) اور دوسری وکالتوں میں ترکہ سے تعین ورثہ کے حق سے تعرض کے بغیر ہی ہوتا ہے۔

توضیح: اگر راہن نے کسی بھی شخص کو قرض کی ادائیگی کے وقت آنے پر اپنا مرہن فروخت کرنے کے لئے وکیل بنادیا، تو کیا بعد میں اسے معزول کر سکتا ہے، اور اگر معزول بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قل وللوکیل ان یبعہ بعیر محصر من الورثہ کما یبعہ فی حال حیاتیہ بعیر محصر مہ وان مات المرتهن فالوکیل علی وکالتہ لان العقد لا یبطل بموتہما ولا بموت احدهما فبقی بحقوقہ و اوصافہ وان مات الوکیل انتقصت الوکالۃ ولا یقوم وارثہ ولا وصیہ مقامہ لان الوکالۃ لا یحری فیہا الارث ولان الموکل رضى برأیہ ولا برای غیرہ وعن ابی یوسف ان وصی الوکیل یمثلک ببعہ لان الوکالۃ لا رمة فیملکہ الوصی کالمصارب ادامات بعد ما صار راس المال اعیان یمثلک وصی المصارب ببعہا لما انہ لارم بعد ما صار اعیاناً قلل الوکیل حق لارم لکن علیہ والارث یحری فی مالہ بحلاف المصارب لانہا حق المضارب و لیس للمرتهن ان یبعہ الا برضا الراہن لانہ ملکہ وما رضى ببعہ و لیس للراہن ان یبعہ الا برضاء المرتهن لان المرتهن احق بمالیتہ من الراہن فلا یقدر الراہن علی تسیمہ بلیع

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راءن مر جائے تب بھی اسے اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اس کے ورثہ کی غیر حاضری میں بھی بوقت ضرورت اس مرہون کو بیچ سکتا ہے، جیسا کہ راءن کی زندگی میں اس کی غیر حاضری میں بھی اس مرہون کو فروخت کر سکتا تھا، وان مات المرتهن الخ۔ اور اگر مر تہن مر جائے جب بھی یہ وکیل اپنی وکالت پر باقی رہے گا، اس دلیل سے کہ راءن کا معہ یہ ہوتا ہے، کہ وہ راءن یا مر تہن یا دونوں کی موت سے بھی باطل نہیں ہوتا ہے، لہذا حق وکالت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے وہ اپنے پچھلے تمام حقوق و اوصاف لازم کے ساتھ باقی رہے گا وان مات الوکیل الخ۔ و اگر وہ وکیل خود مر جائے تب اس کی وکالت ختم ہو جائیگی یعنی اس کے بعد اس وکیل کا کوئی وارث یا وصی اس کا قائم مقام نہ ہو گا، کیونکہ وکالت ایسی چیز نہیں ہے جس میں میراث جاری ہو، و اس وجہ سے بھی کہ اس کو وکیل بنانے و درخواستہ جو بھی ہو اسی بیت کی رہے پر راضی تھا اس کے بعد وہ کسی دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہو گا۔

وعن ابی یوسف الخ۔ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس وکیل کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ یہ وکالت لازمی تھی اس لئے وصی کو یہ اختیار ہو گا کہ جیسے مضارب کو اس وقت اختیار ہوتا ہے جبکہ وہ اس وقت مر ہو کہ مضارب کے خرید و فروخت کے ذریعہ اس کی اصل رقم (نقد) مال عین کی شکل میں بدل گئی ہو، یعنی اس صورت میں مضارب کے وصی کو ان سامانوں کے فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ جب اصل رقم یعنی راس مال سامان یا اعیان سے بدل جاتی ہے، تب وہ مضارب بت لازم ہو جاتی ہے قلنا التوکیل حق لارم مع ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ بدو شبہ توکیل حق لازم ہے عین یہ لازم اسی وکیل پر تھا وہی اس کا معہ دار تھا، و میراث تو صرف ایسی چیز میں جاری ہوتی ہے جو وکیل کی اپنی ملکیت ہوتی ہے (و اس وکالت میں میراث جاری نہیں ہوتی جو اس پر لازم ہوتی ہے) بر خلاف عقد مضارب بت کے کہ اس میں وصی کو اس لئے اختیار ہوتا ہے کہ مضارب بت اس مرنے والے مضارب کا حق ہے۔ (ف جبکہ وکالت مرنے والے وکیل کا حق نہیں ہے بلکہ اس مرنے والے وکیل پر حق لازم تھا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ معہ راءن کرتے وقت جب راءن کسی مال یا مر تہن یا کسی دوسرے کو قرض کی ادائیگی کا وقت آنے پر اپنے مرہون کو فروخت کرنے کے لئے وکیل مقرر کرے، یا معہ ملے ہو جانے کے بعد ہی وکیل مقرر کر دے تو بھی جائز ہو گا، اسی جگہ دونوں قسم کی وکالتوں کے احکام بتادے گئے ہیں۔

ولیس للمرتهن ان یبعہ الخ۔ اور مر تہن کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کر دے، گر راءن نے اسے اجازت دیدی ہو اور اپنی رضامندی ظاہر کر دی ہو تب وہ فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ مرہون کا اصل مالک راءن ہوتا ہے، وروسی اسی کے فروخت پر راضی نہیں ہے، (ف بلکہ اس نے تو صرف مر تہن کے پاس سے لے کر رکھ دیا ہے) ویس مر راءن الخ۔ اسی طرح راءن کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ (مر تہن سے لئے ہوئے قرضہ کی ادائیگی سے پہلے) اپنے مرہون کو فروخت کر دے، ہاں اگر مر تہن کی رضامندی کے ساتھ چاہے تب فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ یہ مر تہن راءن سے زیادہ اس

کے مرہون کی مالیت کا مستحق ہوتا ہے، لہذا راہن کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ مرہون کو اس کے فروخت کر دینے کے بعد بھی از خود جینی مرہون کی اجازت کے بغیر مشتری کے حوالہ کر دے، (ف اگرچہ اصل مرہون اسی راہن کی ملکیت ہے)۔

توضیح کیا راہن کے مر جانے کے بعد اس کا وکیل اس کے ورثہ کی موجودگی کی بغیر تنہائی میں اس مرہون کو فروخت کر سکتا ہے، مرہون کے مر جانے کی بعد وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے، یا ختم ہو جاتی ہے، اور خود وکیل مر جائے تو اس کا حق وکالت اس کے ورثہ کو یا وصی کو ملتا ہے یا نہیں، کیا صرف راہن یا مرہون اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان حل الاحل وابى الوكيل الذی فی یدہ الرهن ان یبیعه والرهن عائب احبر علی بیعه لمددکون من الوجهین فی لرومه وكذلك الرجل یوکل غیره بالحصومة وعاب الموکل فی ان یخاصم احبر علی الحصومة لوجه الثانی هو ان فیہ اتوا الحق بخلاف الوکیل بالبیع لان الموکل یبیع بنفسه فلا یتوی حقه ام المدعی لا یقدر علی الدعوی والمرتهن لا یملک بیعه بنفسه فلو لم یکن التوکیل مشروطا فی عقد الرهن وانما شرط بعده قبل لا یحصر اعتسارا للوجه الاول وقيل یحصر رجوعا الی الوجه الثانی وهذا اصح وعن ابی یوسف ان الحواب فی الفصلین واحدا ویؤیدہ اطلاق الحواب فی الجامع الصغیر وفي الاصل واداناع العدل الرهن فقد حرج من الرهن والتمس قائم مقام فکان رها وان لم یقصر بعد لقیامه مقام ما کان مقبوصا واذا توی کان مال المرتهن لقاء عقد الرهن فی التمس لقیامه مقام المبیع المرهون وكذلك اذا فضل العبد الرهن وعدم القاتل فیمتہ لان المالك یتستحقه من حیث المالیه وان کان بدل الدم فاحذ حکم صمان المال فی حق المستحق ففی عقد الرهن وكذلك لو فتنه عبد فدفع به لانه قائم مقام الاول لحماو دما

ترجمہ۔ م محمد نے فرمایا ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئی مرہون کو فروخت کرنے سے انکار کر دے، اور اس وقت راہن بھی لاپتہ ہو تو قرض کی طرف سے اس مرہون کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، ان ہی دونوں دسیوں کی وجہ سے جو ہم نے وکالت کے زمرہ ہونے کی بین کی ہیں، (ف یعنی اس وکیل یہ زمرہ ہوتا ہے کہ وہ وکالت کی ذمہ داری پوری کرے، اسی لئے سے مجبور کیا جائے گا، ورنہ سے مجبور کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ قرض پہلے اسی کو قید میں چند دن ڈالے رکھے گا تاکہ وہ بات مان جائے یعنی مرہون کو فروخت کر دے گا، اگر وہ اس وقت بھی فروخت نہ کرے قرض خود ہی مرہون کو فروخت کر دے گا، یہ قول صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے، اور بعض مشائخ کے نزدیک امام احمد کا بھی یہی قول ہے، اہل صل جب راہن وکالت کے تقاضا کے مطابق اپنا کام کرنے جینی مرہون کو فروخت کرنے سے انکار کر دے تو قرض کی طرف سے اسے مجبور کیا جائے گا، اس قول مسئلہ میں کسی امام کا بھی اختلاف نہیں ہے)۔

و كذلك الرجل یوکل غیره الحج اسی طرح سے اگر کوئی شخص اپنے معاملہ کی محضت اور جواب دہی کے لئے کسی کو وکیل مقرر کر کے موکل خود سفر میں چلا جائے اور اس وقت وہ وکیل خصوصت اور جواب دہی سے انکار کر دے تب اسے بھی ذمہ داری کی ادائیگی کے لئے قرض کی طرف سے مجبور کیا جائیگا، اس دوسری دلیل کی وجہ سے جو راہن کی وکالت کے زمرہ ہونے کے سلسلہ میں پہلے بیان کی گئی ہے، یعنی حق کو ضائع ہونے سے بچنا، (ف جینی راہن میں وکالت کے لازم ہونے کی دوسری دلیل یہ تھی کہ اس وکالت سے مرہون کا حق متعلق ہوتا ہے، اس لئے اگر یہ وکالت رازی نہ مانی جائے تو اس سے مرہون کا حق ضائع

ہو جائے گا، اور یہی دلیل خصوصت اور جواب دہی میں بھی جاری ہے، یعنی اس وکالت سے مدعی کا حق متعلق ہوتا ہے، اسی لئے یہ بھی لازمی ہوگی اس لئے کہ اگر وکیل جائز طریقہ سے انکار کر دے تو مدعی کا حق ختم ہو جائے، اسی لئے اس وکیل کو جواب دہی پر مجبور کیا جائے گا) بحلاف الوکیل بالبیع الخ: بخلاف ایسے وکیل کے جسے کوئی چیز فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو کہ وہ انکار کر سکتا ہے، کیونکہ اس کے انکار کے بعد موکل یعنی اصل مالک خود بھی اسے فروخت کر سکتا ہے، اس طرح اس کا حق ضائع نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر کوئی شخص کسی کو اپنا مال بیچنے کے لئے وکیل بنادے اور وہ وکیل بعد میں انکار کر دے تو اسے اس کا حق ہوگا، کیونکہ اس کے انکار سے اس موکل کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ خود بھی اسے فروخت کر سکتا ہے، جبکہ مدعی اور مرتہن میں یہ بات نہیں ہوتی ہے)۔

اما المدعی الخ: اس لئے کہ مدعی تو دعویٰ بھی نہیں کر سکتا ہے، (ف: کیونکہ اس کا مدعی علیہ یا اس کا وکیل موجود نہیں ہے، اور مرتہن اس مرتہن کو خود فروخت نہیں کر سکے گا، (ف: اس لئے کہ رائہن نے اس مرتہن کو اس مرتہن کے فروخت کرنے پر مسط نہیں کیا ہے، لہذا ان دونوں کا حق ختم ہو جائے گا، پھر یہ سارے احکام اس صورت میں ہوں گے جبکہ معاہدہ رہن کرتے وقت ہی وکالت کی شرط رکھی گئی ہو)۔ فلو لم یکن الوکیل الخ اور اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت اس وکالت کی شرط نہیں لگائی گئی ہو بلکہ معاملہ طے ہو جانے کے بعد اس کی شرط لگائی گئی ہو، (ف: مثلاً رائہن کو مرتہن نے اس ضرورت پر قرض میں کچھ روپے دیدئے اور احتیاجاً رہن میں اپنے پاس کوئی مال سامان رکھ لیا پھر دونوں کی رضامندی سے کسی ایک شخص کو اس کام کے لئے وکیل بنادیا گیا کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پر اگر میں یعنی رائہن اس کا قرض نہ کر سکوں تو تم اس مرتہن کو فروخت کر کے اس کی رقم سے مرتہن کا قرض ادا کر دو، اب اگر وقت آجائے پر وہ وکیل اس مرتہن کو بیچنے اور قرض ادا کرنے پر راضی نہ ہو بلکہ انکار کر دے تو ایسی صورت میں یہ دو مختلف اقوال ہیں)۔

قبیل لا یجبر الخ تو قول اول میں یہ کہا گیا ہے کہ اس وکیل کو اس کی فروخت پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے، وجہ اول کے اعتبار سے، (ف: یعنی یہ وکالت لازمی نہیں ہے کیونکہ وکالت تو رہن کے لازمی ہونے کی وجہ سے لازم ہوئی تھی حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے معاملہ کرنے کے وقت طے نہیں پائی تھی اور اس کا وجود تک نہ تھا لہذا یہ لازمی نہیں ہوئی مبسوط میں لکھا ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے) وقبیل یجبر دعو عا الخ اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ اس وکیل کو بھی دوسری دلیل سے مجبور کیا جائے گا، (ف: مراد یہ ہے کہ اس وکالت سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہے، اس لئے وکیل کو انکار کا حق اس لئے نہیں ہوگا کہ ان کے انکار سے دوسرے یعنی مرتہن کے حق کا نقصان لازم آجائے گا، اور اگر وکالت کرنے کا ارادہ نہ تھا تو پہلے ہی اسے انکار کر دینا چاہئے تھا، اس کے انکار کی صورت میں مرتہن کسی دوسرے کو وکیل بنا کر اب اپنا کام نکال سکتا تھا، اس لئے فی الحال اس کے انکار سے سراسر مرتہن کا حق باطل ہوگا، اور یہ بات جائز نہیں ہے، اخصاً اس وکیل کو بھی مجبور کیا جائے گا) اور یہی قول اصح ہے، (ف: بلکہ نوادر ظاہر الروایۃ کی مطلق عبارت سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے وعن امی یوسف الخ یعنی نوادر میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں کا یہی ایک حکم ہے، (ف: یعنی رہن کا معاملہ کرتے وقت ہی وکالت کی شرط لگادی گئی ہو یا معاملہ طے پا جانے کے بعد اس کی شرط لگائی گئی، ہر دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہوگا، کہ وکیل کو ہر حال مجبور کیا جائے گا)۔

ویؤیدہ اطلاق الجواب الخ: اور جامع صغیر اور اصل میں جو حکم مطلق ذکر کیا گیا ہے وہ بھی اسی قول کی تائید کرتا ہے، (ف: اسی بناء پر جامع صغیر کی جو عبارت ابھی اوپر بیان کی گئی ہے خود اس میں بھی مذکور ہے کہ جس وکیل کے پاس رہن موجود ہے اگر وہ اس کے بیچنے سے انکار کر دے تو اسے مجبور کیا جائے گا، اور یہ عبارت مطلق ہے اس طرح سے کہ اس میں رہن کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس سے اس بات کا فائدہ ہوتا ہے کہ رہن کے بعد بھی اس وکالت کی شرط لگائی جاسکتی ہے) واذا ماع

العدل الخ اور جب عادل (خالص) رہن کو بیچ ڈالے تب وہ رہن کے معاملہ سے نکل جائے گا لہذا بیچنے سے جو رقم حاصل ہوگی وہی رقم اس رہن کے قائم مقام سمجھی جائے گی خواہ وہ رقم وصول کر لی گئی ہو یا وصول نہیں کی جاسکی ہو کیونکہ وہی اس مقبوض کے قائم مقام ہے، (ف) یعنی اس مرہون کے قائم مقام یہی رقم ہو جائیگی اگرچہ ابھی تک وہ ہاتھ میں بھی نہ آئی ہو)۔ واذاتوی کان الخ اور اگر وہ رقم عادل یا مرہون میں سے کسی کے پاس سے بھی ہلاک ہو جائے تو مرہون کا حق اس سے ختم ہو جائے گا کیونکہ اس رقم میں رہن کا معاملہ موجود اور پوشیدہ تھا، کیونکہ وہی رقم مرہون جمع کی بجائے ہو چکی تھی۔

و کذا لک اذا قتل الخ: اسی طرح سے اگر کوئی مرہون غلام غلطی سے قتل کر دیا گیا اور قتل نے اس غلام کی قیمت بطور تاوان ادا کر دی تو اس تاوان کا بھی حکم ہوگا جو گذشتہ حاصل شدہ رقم کا بیان کیا جا چکا ہے، کیونکہ رہن یعنی اصل مالک اس تاوان کا مالک اس غلام کی مالیت کے اعتبار سے ہوا ہے، اگرچہ وہ رقم فی الحال غلام کے خون کی قیمت ہے، لہذا رہن نے جو چیز تاوان کے طور پر پائی ہے وہ بھی ملی تاوان کے حکم میں پائی ہے، اسی لئے وہ عقد رہن باقی رہ گیا، (ف) اصل حکم یہ ہوا کہ رہن اگرچہ اپنے غلام کے خون کا مالک نہیں تھا اور نہ ہی وہ خون رہن میں رکھا گیا تھا، اور قتل نے جو قیمت ادا کی ہے وہ خون ہی کا بدلہ ہے، لیکن مالک رہن تو اس قیمت کا اسی بناء پر مستحق ہوا ہے کہ مقتول غلام اس کا مال تھا، اس لئے یہ بھی رہن کے حق میں گویا مال کا تاوان ہے اور اسی وجہ سے عقد رہن باقی رہ گیا ہے، (م، ک)۔ و کذا لک لو قتلہ عبد الخ اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پھر وہ قاتل اس مقتول کے عوض دے دیا گیا (جیسا کہ غلام سے جرم ہو جانے میں حکم ہے تو یہ بھی کسی شتمن کے حکم میں مرہون کا قائم مقام ہو جائے گا)، کیونکہ یہ دوسرا غلام بھی پہلے غلام کے خون اور گوشت کے خاند سے قائم مقام ہوگا۔

توضیح: اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئے مرہون کو فروخت کرنے پر تیار نہ ہو، اور خود رہن کا بھی پتہ نہ ہو، یہ کہ اگر کوئی شخص معاملہ کے مختصمہ کے لئے کسی کو وکیل مقرر کر دے اور عموکل خود سفر میں چلا جائے، اور بوقت مطالبہ وہ وکیل مختصمہ کرنے سے انکار کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وان باع العدل الرهن فاوفي المرتهن الثمن ثم استحق الرهن فضمه العدل كان بالخيار ان شاء صم الراهن قيمته وان شاء ضمن المرتهن الثمن الذى اعطاه وليس له ان يضمه غيره وكشف هذا ان المرهون المبيع اذا استحق اما ان يكون هالكا او قائما ففي الوجه الاول المستحق بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته لانه غاصب في حقه وان شاء ضمن العدل لانه متعدي في حقه بالبيع والتسليم فان ضمن الراهن نفذ البيع وصح الاقتضاء لانه ملكه بأداء الضمان فتبين ان امره ببيع ملك نفسه وان ضمن البائع ينفذ البيع ايضا لانه ملكه بأداء الضمان فتبين انه باع ملك نفسه وإذا صم العدل فالعدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه وكيل عن جهته عامل له فيرجع عليه بمالحقه من العهدة ونفذ البيع وصح الاقتضاء فلا يرجع المرتهن عليه بشئ من ديه وان شاء رجع على المرتهن بالثمن لانه تبين انه اخذ الثمن بغير حق لانه ملك العبد بأداء الضمان ونفذ بيعه عليه فصار الثمن له واسما اذ اده اليه على حساب انه ملك الراهن فاذا تبين انه ملكه لم يكن راصيا له فله ان يرجع به عليه وادارجع بطل الاقتضاء فيرجع المرتهن على الراهن بديه وفي الوجه الثاني وهو ان يكون قائما في يد

المشتري فليستحق ان يأخذ من يده لانه وجد عين ماله ثم للمشتري ان يرجع على العدل بالثمن لانه العاقد فتعلق به حقوق العقد وهذا من حقوقه حيث وجب بالبيع وانما اذاعه ليسلم له المبيع ولم يسلم ثم العدل بالحيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه هو الذي ادخله في العهدة فيجب عليه تخليصه واذا رجع عليه صح قبض المرتهن لان المقصود سلم له وان شاء رجع على المرتهن لانه اذا انتقص العقد بطل الثمن وقد قبضه ثمناً فيجب بقض قبضه ضرورة واذا رجع عليه وانتقص قبضه عاده في الدين كما كان فيرجع به على الراهن ولو ان المشتري سلم الثمن الى المرتهن لم يرجع على العدل لانه في البيع عامل للراهن وانما يرجع عليه اذا قبض ولم يقبض يبقى الصمد على الموكل وان كان التوكيل بعد عقد الرهن غير مشروط في العقد فما لحق العدل من العهدة يرجع به على الراهن قبض الثمن المرتهن ام لا لانه لم يتعلق بهذا التوكيل حق المرتهن فلا رجوع كما في الوكالة المفردة عن الرهن اذا اذاع الوكيل ودفع الثمن الى من امره الموكل ثم لحقه عهدة لا يرجع به على المقصص بخلاف الوكالة المشروطة في العقد لانه تعلق به حق المرتهن فيكون البيع لحقه قل رضى الله عنه هكذا ذكره الكروحي وهذا يزيد قول من لا يرى جبر هذا الوكيل على البيع.

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر عادل نے عند المظاہرہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا یعنی مرتہن نے اس کی رقم سے اپنا پورا قرض وصول کر لیا، اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرتہن کا اصل مالک تو میں ہوں اور اس کی بات مانتے ہوئے عادل نے اس مرتہن کا تاوان بھی اسے ادا کر دیا، تو اس صورت میں عادل کو یہ پورا اختیار حاصل ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنی طرف سے ادا کی ہوئی رقم راہن سے وصول کرے یا اگر چاہے تو مرتہن سے وصول کرے، لیکن اتنی ہی رقم جو اس نے اس مرتہن کو دی ہے، اس سے زیادہ اس سے نہیں لے سکتا ہے، (ف) یعنی اگر اس عادل نے مرتہن کو دو سو روپے میں فروخت کر کے اس کا پورا قرض جو سو روپے تھے اسے دے تو اس سے یہی سو روپے لے سکتا ہے۔

و کشف هذا ان المرهون النخ اور جامع صغیر کے اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ مجمع مرتہن کے متعلق جب بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا اصل مستحق اس راہن کے سو کوئی دوسرا آدمی ہے تو اب دو حال سے خالی نہ ہوگا (۱) یہ کہ اس وقت تک وہ بیع ضائع ہو چکی ہوگی اور (۲) یہ کہ وہ اب تک موجود ہوگی، پس پہلی صورت میں یعنی جبکہ وہ ضائع ہو گئی ہو خواہ اس طرح سے کہ وہ خریدار کے پاس اب موجود نہ ہو یا اس خریدار کا پتہ نہ ہو کہ وہ کون تھا یا وہ اب کہاں ہے تو اس صورت میں اس حق دار کی راب معلوم مکرئی ہوگی کہ وہ اب کیا چاہتا ہے اس سے کہ اسے اس بات کا اب اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنے مال کی قیمت بطور تاوان لے لے کیونکہ وہ راہن اس کے مال کا غاصب ہے، یا اگر چاہے تو اس مال کے فروخت کرنے والے عادل سے اس کا تاوان لے کیونکہ اس مال نے اس کے مال کو دوسرے کے پاس فروخت کر کے حوالہ کر کے زیادتی کی ہے، اس کے بعد اگر اس مستحق نے اس کے راہن سے تاوان لینا قبول کر لیا تو اس کے وکیل یعنی عادل کی بیع اب نافذ ہو گئی، اس طرح مرتہن کا اپنا حق پانا بھی صحیح ہو گیا، اس طرح سے راہن اس مال بیع کا تاوان ادا کر کے اس کا خود مالک ہو گیا، جس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ راہن نے عادل کو اپنی مملوکہ چیز بی فروخت کرنے کا حکم دیا، اور اگر اس مستحق نے بائع یعنی عادل سے تاوان لینا پسند کر لیا تو اس صورت میں بھی وہ بیع نافذ ہو جائیگی، کیونکہ وہ بائع جو عادل وراثت سے ضمان دیدینے کی وجہ سے بیع کا مالک ہو گیا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اس خریدار کے ہاتھ اپنی مملوکہ چیز فروخت کر دی ہے۔

وراب یہ جاننا باقی رہا کہ مرتہن نے اپنا حق پایا نہیں تو جبکہ عادل نے اس کا تاوان ادا کر دیا تو اسے یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ چاہے تو وہ راہن سے وہی قیمت لے جو اس نے مستحق کو دی ہے کیونکہ یہ عادل راہن کی طرف سے بیع کا وکیل بن گیا تھا، اور اسی راہن کے لئے اس نے یہ کام کیا تھا، لہذا اس کام میں اسے جتنے بھی اخراجات لازم آئیں گے وہ سب اسی راہن سے وصول کرے گا اس

لئے تاوان کی پوری قیمت اسے راہن کو ادا کرنی ہوگی) اور وہ بیع صحیح اور نافذ ہوگی، اسی طرح مرتہن کا وصول پنا بھی صحیح ہوگا، الیصل اب مرتہن اپنا قرض وغیرہ کچھ بھی راہن سے مزید نہیں لے سکتا ہے، اور نہ ہی اب اسے کسی بات کا ذمہ دہ رہنا سکتا ہے،) گویا مستحق نے راہن سے تاوان وصول کر لیا، اسی طرح اگر عادل چاہے تو اس بیع کی رقم (ثمن) مرتہن سے واپس مانگ لے (اور راہن سے قیمت نہ لے) کیونکہ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ مرتہن نے وہ رقم ناحق لی تھی کیونکہ عادل نے جب تاوان کر دیا تو اس غلام کا خود ہی مالک ہو گیا، اور اس کو فروخت کرنا خود اپنی ذات کے لئے پایا گیا، اس لئے اس کی حاصل شدہ رقم یعنی ثمن بھی اسی کا مال ہوا، اور اس نے مرتہن کو جو رقم دی وہ محض اس گمان پر کہ یہ بیع مرتہن اصل میں راہن ہی کی ملکیت ہے، لیکن جب یہ بات سب کو معلوم ہو گئی کہ وہ راہن اس کا مالک نہیں ہے، بلکہ یہ عادل جس نے اسے فروخت کیا ہے، وہ خود ہی اس کا مالک ہے، اور اب وہ اس رقم کو مرتہن کو دینے پر راضی نہیں ہے، اسی لئے اس کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو مرتہن سے اسے واپس مانگ لے، چنانچہ عادل نے جب رقم واپس کر دی تو مرتہن کا قرضہ وصول کرنا بھی باطل ہو گیا، اس لئے مرتہن راہن سے مل کر اپنا قرض وصول کر لے، (ف: یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ بیع باقی نہ رہی ہو یا کسی طرح ضائع ہو گئی ہو)۔

ولھی الوجه الغائی الخ: اور اس دوسری صورت میں جبکہ خریدار کے پاس بیع مرتہن موجود ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اسے مشتری کے قبضہ سے لے آئے، کیونکہ وہ مل تو اسی کا اپنا مال ہے، (اس لئے جہاں پاتے وہاں سے لے سکتا ہے)، اس کے بعد وہ خریدار اپنی رقم اپنے بائع یعنی عادل سے واپس مانگ لے، کیونکہ اس سے معاملہ کرنے والا وہی تھا، لہذا اسی سے اس معاملہ کے سارے احکام متعلق ہوں گے، ان ہی احکام میں سے رقم کا اس وقت واپس کرنا بھی ہے، کیونکہ اسی معاملہ بیع کی وجہ سے ہی تو رقم رزم ہوئی تھی، اور اس خریدار نے یہ رقم اسی بے پردی تھی کہ اس طرح وہ مل اس کے پاس آجائے در یہ مالک بن جائے، حالانکہ وہ بیع اب اس کے پاس نہیں رہی، (بلکہ مستحق اسے لے کر چل گیا ہے، لہذا وہ اس کی رقم یعنی ثمن واپس کر دے اور چونکہ اس نے عادل کے حوالہ کی تھی لہذا اسی عادل سے واپس لے گا)، پھر عادل کو اس بات کا بھی اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس قیمت کو راہن سے واپس لے کیونکہ راہن نے ہی اس نوبت تک پہنچایا ہے، اس لئے ای پر لازم ہوا کہ وہ اس کی پریشانی دور کرے۔

(اور اس جگہ قیمت سے وہی رقم مراد ہے جو اس نے خریدار کو ادا کی ہے) در جب عادل مرتہن سے وہ رقم وصول کرے گا تو مرتہن کا وصول کر لینا بھی صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اس کے لئے سام رہا، نیز اگر عادل چاہے تو اس رقم کو مرتہن سے واپس مانگ لے، جو اس نے مرتہن کو دی ہے، اور راہن سے مطالبہ نہ کرے، اس لئے کہ جب وہ معاملہ یعنی عقد بیع ہی باطل ہو گیا تو اس کا ثمن ہونا بھی باطل ہو گیا حالانکہ مرتہن نے تو اسے مرتہن کا عوض یا ثمن سمجھ کر قبضہ کیا تھا، کیونکہ اس کا دعویٰ در استحقاق تو مرتہن کے ثمن سے تھا، حالانکہ وہ ثمن باقی نہیں رہا، اس لئے مرتہن پر یہ بات لازم ہو گئی کہ وہ اس سے اپنا قبضہ ختم کر دے، پھر جب عادل مرتہن سے یہ رقم واپس لے جائے تو اس سے اس رقم کا پانا بھی ختم ہو جائے گا، اور مرتہن کا حق دوبارہ اپنے قرض کی طرف لوٹ جائے گا، جیسے کہ پہلے تھا، اسی لئے وہ راہن سے اپنا قرض واپس مانگ لے گا، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ خریدار نے جو رقم دی تھی وہ عادل ہی کو دی تھی پھر عادل نے مرتہن کو اس کے قرض کی ادائیگی میں دیا ہو)۔

ولو ان المشتري سلم الثمن الح: اور اگر عادل سے خریدار نے اسے مرتہن کی رقم مراد کو ادا کی ہو تو وہ اب عادل سے رقم واپس نہیں مانگ سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں جو کام بھی کر رہا ہے وہ مرتہن کے نمائندہ کی حیثیت سے کر رہا ہے، اور وہ خریدار اپنی رقم عادل سے اسی صورت میں لے سکتا ہے، جبکہ اس نے خریدار سے رقم وصول کر لیا ہو، حالانکہ اس نے اس سے رقم وصول نہیں کی ہے، لہذا اس کا ذمہ دار اور ضامن پورا پورا مؤکل ہی ہوگا، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مرتہن کا معاملہ

کرتے وقت ہی وکالت کی شرط لگادی گئی ہو)۔ وان کان التوکیل الخ۔ معاملہ رہن طے پا جانے کے بعد وکالت کی شرط لگائی گئی ہو، یعنی معاملہ کرتے وقت اس کی شرط نہیں لگائی گئی ہو تو ایسی صورت میں اس عادل پر جو کچھ بھی حق آئے گا یا ذمہ داری لازم ہوگی وہ ان سب کے لئے راہن سے رجوع کرے گا، خواہ مرتہن نے رقم وصول کی ہو یا نہیں کی ہو، کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا کچھ بھی حق متعلق نہیں ہوا ہے، (اس لئے کہ وکالت کی شرط لگنے سے پہلے ہی رہن کا معاملہ کر لیا تھا)، لہذا مرتہن سے کچھ بھی تعلق نہ ہوگا، جیسے کہ رہن کے علاوہ اگر کوئی وکالت ایسی ہو کہ جب اس میں وکیل چیز فروخت کر کے اس کے دام ایسے شخص کو دیدے جس کو دینے کے لئے اس کے مؤکل نے حکم دیا ہو، اس کے بعد اگر وکیل پر کسی قسم کی ذمہ داری آئی ہو تو وہ وکیل اس شخص سے رجوع نہیں کر سکتا ہے جس نے رقم وصول کر لی ہو، (ف) بلکہ مؤکل کے ذمہ لگا کر خود اس سے بچ جانا چاہتا ہے، پس یہی حکم ایسی وکالت میں بھی ہے جو رہن کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد واقع ہو۔

بخلاف الوكالة المشروطة الخ۔ بخلاف اس وکالت کے جو رہن کے معاملہ کے اندر طے کی گئی ہو، یعنی اس کی شرط لگادی گئی ہو، کہ اس میں اوپر بیان کردہ طریقہ کے عادل کو مرتہن سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا حق مل جاتا ہے اسی لئے عادل کا فروخت بھی مرتہن کے حق کے واسطے ہی ہوتا ہے، (ف) جیسے راہن کی طرف سے وکالت کے طور پر ہوا ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ معاملہ رہن کرتے وقت جس وکالت کی شرط کی جاتی ہے، اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور جس وکالت کی شرط اس معاملہ کے مکمل ہو جانے کے بعد کی جاتی ہے اس سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے) قال رحمة الله الخ۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ شیخ کرختی نے بھی اسی طرح فرق بیان کیا، اور یہی روایت اس عام کے قول کی تائید میں ہے، جس کی رائے میں ایسے وکیل پر اسے بچ ڈالنے پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف) یعنی جس وکیل کی وکالت عقد رہن ہو جانے کے بعد طے پائی ہو اگر وہ ادائیگی قرض کا وقت آجانے پر اس مرتہن کے بیچنے سے انکار کر دے تو اس کے بیچنے پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ وکیل بھی بیچ کے دوسرے وکیوں کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی جس کے ساتھ مرتہن کا کوئی حق بھی لازم نہ آتا ہے، لیکن جن عماء کے نزدیک یہ وکیل بھی اس مرتہن کے بیچنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے ان کی طرف سے مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس وکیل کا مجبور ہونا وکالت کے لازم ہو جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اگرچہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو یا نہ ہو، اور اس موقع پر دوسرے بہتر جواب اور بھی ہیں لیکن دونوں جواب کمزور ہیں، واللہ اعلم، م۔

توضیح: مگر عادل نے عند المطالبہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کو پورا قرض ادا کر دیا اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرتہن کا اصل مالک میں ہوں، اس بناء پر عادل نے اس مرتہن کا تاوان اپنی طرف سے اسے ادا کر دیا تو وہ عادل یہ تاوان کس سے اور کس طرح وصول کرے گا، اگر اس دعویٰ کے وقت مرتہن موجود ہو یا ضائع ہو گیا ہو، اگر معاملہ رہن کے وقت توکیل کی شرط کی گئی ہو، یا معاملہ طے ہو جانے کے بعد شرط لگائی گئی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان مات العبد المرهون في يد المرتهن ثم استحقه رحل فله الخيار ان شاء صم الراهن وان شاء ضمن المرتهن لان كل واحد منهما متعدي في حقه بالتسليم او بالنقص فان صم الراهن فقد مات بالدين لانه ملكه باداء الصمان فصح الإلقاء وان ضمن المرتهن يرجع على الراهن بما ضمن من القيمة وبدينه أما بالقيمة فلانه مغرور من جهة الراهن وأما بالدين فلانه انتقض اقتضاؤه فيعود حقه كما كان فان قيل لما كان قرار

الصمان علی الراہن بر جوع المرتہن علیہ والمثلک فی المضمون یثبت لمر علیہ قرار الصمان فقیہی انہ رہن ملک نفسہ فصار کما اذا ضمن المستحق الراہن ابتداء قلنا هذا طعن ابی خازم القاصی والجواب عنہ انہ یرجع علیہ بسبب الغرور والغرور بالتسلیم کما ذکرناہ او بالانتقال من المرتہن الیہ کانہ وکیل منہ والمثلک بکل ذلك متاخر عن عقد الرهن بخلاف الوجه الاول لان المستحق یضمنہ باعتبار القبض السابق علی الرهن فیستند الملك الیہ فقیہی انہ رہن ملک نفسہ وقد طولنا الکلام فی کفایۃ المنتہی واللہ اعلم بالصواب

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون غلام مر گیا پھر کسی نے اس غلام کے بارے میں یہ ثابت کیا کہ وہ تو میرا غلام تھا یعنی میں ہی اس کا اصل مالک ہوں، اس بناء پر اس مدعی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس غلام کی قیمت راہن سے بطور تادان لے یا اگر چاہے تو مرتہن سے وصول کر لے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل ملک پر راہن اور مرتہن دونوں ہی کی طرف سے زیادتی ہوئی ہے، اس طرح سے راہن نے مرتہن کو دینے سے زیادتی کی یعنی دوسرے کا مال اپنا کہہ کر دیا اور مرتہن نے اس سے دوسرے کا مال لیا ہے، (ف) اور زیادتی کرنے کی وجہ سے تادان لازم ہوا ہی کرتا ہے۔ فان ضمن الراہن الخ۔ پس اگر اس مستحق نے غلام کے تادان کی قیمت راہن سے وصول کی تو اس مرہون غلام کی موت اسی قرض کے عوض ہوگی، کیونکہ یہ راہن اس غلام کا تادان ادا کر کے حکما اس کا مالک بن چکا ہے، اس بناء پر اس کو قرض میں ادا کرنا صحیح ہو گیا۔ وان ضمن المرتہن الخ: اور اگر اس مستحق نے اپنے غلام کی قیمت بطور تادان مرتہن سے وصول کرنی ہو تو وہ شخص اپنے راہن سے اپنے قرضہ کے ساتھ ہی اس غلام کی قیمت بھی وصول کرے گا۔

اما بالقیمۃ فلانہ مغرور الخ: اب وہ اس کی قیمت اس راہن سے اس لئے وصول کرے گا کہ اسے اسی کی طرف سے دھوکہ ہوا ہے اس نے غلام کو راہن ہی کا مملوک سمجھ لیا تھا، اور چونکہ وہ غلام اس مرتہن کے قبضہ میں باقی نہیں رہا اس لئے اپنے قرض کو وصول کر لینا بھی باطل ہو گیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مرتہن کا اس راہن پر جیسا حق تھا ویسا ہی باقی رہ گیا۔ فان قبل لما کان قرار الضمان الخ: اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب مرتہن نے تادان راہن سے وصول کر لیا اور راہن ہی اس تادان کا ذمہ دار ثابت ہو گیا، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کا تادان کسی شخص پر لازم کر دیا جاتا ہے تو وہ چیز بھی اسی شخص کی ملکیت میں آجاتی ہے، یعنی وہی شخص اس چیز کا مالک بھی مان لیا جاتا ہے، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ راہن نے اپنی ملکیت ہی کی چیز اس مرتہن کے پاس رہن میں رکھی تھی تو اس کا حکم بھی ایسا ہی ہو جائے گا کہ جیسے اس حق دار نے شروع ہی میں اس راہن سے اس کا تادان لے لیا تھا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض قاضی ابو حازمؒ نے کیا ہے، (ف) یہ ابو حازم خاندانی یعنی نقطہ والی خاء اور زاء زور یعنی منقوط زاء ہے، شیخ عبد الحمید بن عبد العزیز قاضی بخدا نے امام محمد بن الحسنؒ پر اعتراض کیا تھا، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب آخر کار وہ راہن ہی اس کا ذمہ دار اور ضامن ٹھہرا تو اسی کی چیز یعنی وہ غلام مرتہن کے پاس مرا ہے، جیسے کہ اگر مستحق نے شروع ہی میں اس راہن سے تادان لیا ہو تا تو بھی یہی بات ہوتی، لہذا اس مرتہن کا قرض ختم ہو جانا چاہئے تھا، حالانکہ آپ نے یہ کہا ہے کہ اگر شروع ہی میں راہن سے تادان وصول کر لیتا تو مرتہن کا فرق ختم ہو جاتا، اور اگر مرتہن سے تادان لے کر مرتہن کے ذریعہ سے راہن پر تادان لازم آئے تو مرتہن کا فرق ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ مرتہن اپنے قرض کے علاوہ تادان بھی راہن سے وصول کرے گا، حالانکہ دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

والجواب عنہ انہ یرجع علیہ الخ: اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مرتہن اپنا دیا ہوا تادان راہن سے قریب دینے کی بناء پر لیتا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اس مرتہن کو رہن میں اپنا مال نہ دے کر دھوکہ کے ساتھ دوسرے کے غلام کو اپنا بناتے ہوئے دیتا ہے؛ (اسی بناء پر اسے تادان کا ضامن بھی ہونا پڑا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، یا اس بناء پر لیتا ہے کہ تادان چونکہ مرتہن سے راہن کی طرف منتقل ہو چکا ہے اس لئے مرتہن اس کو واپس مانگ لیتا ہے، گویا کہ وہ مرتہن کی طرف سے

نیکلے یا اس کے علاوہ ان دونوں میں کوئی اور وجہ بھی ہو بہرحال عقد رہن سے بعد ہی ملکیت آتی ہے، (ف) اس کا خلاصہ یہ ہو کہ راہن کی ملکیت جو مرتہن کی طرف منتقل ہوئی وہ اگر غیر کام دینے کی وجہ سے دہائی ہو تو یہی وقت سے ملکیت ثابت ہوگی، حالانکہ رہن کے قتل ہونے کے لئے مرتہن کے حوالہ دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس لئے جو یہ رویت ہے بعد ہی وہ رہن پورا ہو، اور اس کے بعد ہی راہن کی ملکیت پائی گئی، یا راہن کی ملکیت کی وجہ یہ ہوئی کہ جب مرتہن نے غیہ کے ہاں پر قبضہ کیا تو دوسرے کے حق میں یہ غاصب ہوا اسی لئے غیر نے اس سے تاوان لیا، اسی لئے مرتہن مالک ہو گیا، لیکن اس مرتہن نے تو راہن کی وجہ سے اس پر قبضہ کیا تھا ہذا تاوان بھی راہن ہی کی طرف منتقل ہو، اور چونکہ مرتہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی ہے اس لئے منتقل ہونے سے رہن کی ملکیت بھی قبضہ کے بعد سے ہی شروع ہوئی ورنہ یہ بھی رہن پورا ہونے کے بعد ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مستحق نے مرتہن سے ہی تاوان لیا ہے، اور اس تاوان کا تحقق راہن سے ہی ثابت ہوا اس لئے اس صورت میں راہن کی ملکیت رہن کے بعد ثابت ہوتی ہے، اور اس طرح اس سے پنی ملکیت کو رہن رکھنا نہیں پایا جاتا ہے۔

مخلاف الوحہ الاول الح بر خلاف پہلی صورت کے (ف) یعنی اس صورت کے جبکہ مستحق نے پہلے راہن سے تاوان لیا کہ اس صورت میں راہن کی ملکیت رہن سے پہلے ثابت ہوئی ہے) لان المستحق یصمہ الح کیونکہ اس مستحق نے رہن سے جو تاوان لیا ہے وہ اس بنا پر کہ اس مرتہن پر اس کو رہن میں رکھنے سے پہلے قبضہ حاصل تھا، ہذا ہی حالت پر اس کی ملکیت کا حکم لگایا جائے گا، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ راہن نے پنی ملکیت کی چیزی رہن میں رکھی ہے، (ف) کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیزی پر قبضہ کر لے اسے رہن میں رکھ دیا تو اسی قبضہ کی وجہ سے یہ غاصب ضامن ہو گیا، اور ضمان دینے کے بعد سے ہی وہ اس کا مالک ہو گیا اس لئے مالک بن کر اسے رہن میں رکھ رہا ہے۔

وقد طولنا الکلام الح اور اس مسئلہ کو ہم نے بہت طوالت اور وضاحت کے ساتھ اپنی دوسری کتاب لکھتی میں بیان کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (ف) شاید کہ مصنف کتاب کی مراد یہ ہوگی کہ اس جواب پر مضارب کے مسئلہ سے جو اعتراض پیدا ہوتا ہے اس کا بھی جواب ہم نے دیدیا ہے، اس طرح سے کہ تم نے اس مسئلہ میں رہن کے بعد ملکیت کو ثابت کر کے رہن کو پائل اور غلط کہہ دیا ہے، یعنی رہن کا حکم نافذ نہیں ہوگا، حالانکہ مضارب میں رہن اس لئے جو اس المال دیا ہے اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا اور مضارب نے تصرف کرنے کی وجہ سے مستحق کو جو تاوان دیا وہ اسے رہن مال سے واپس لے سکتا ہے، پھر بھی مضارب نافذ ہو جائیگی حالانکہ اس جگہ بھی مضارب کے ذریعہ سے رہن مال کی طرف ملکیت منتقل ہوئی ہے وہ بھی مضارب کے بعد ہی ہوگی، اس کے باوجود آپ نے یہ کہا کہ یہ مضارب نافذ ہوگا، حالانکہ اسی طرح سے رہن کو نافذ نہیں کہا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عقد مضارب لازم نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کے باقی رہنے کا حکم وہی ہے جو اس کی ابتداء کا ہے گویا ملکیت کے بعد رہن اس نے عقد کیا ہے، برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہوتی ہے اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق نکل آیا، ع۔م۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس جگہ دو طرح سے اشکال ہوتا ہے، اس سے کہ مضارب کے مسئلہ میں جب مضارب نے اس مال میں تصرف کر لیا تو وہ ضامن ہو گیا، اور جب اس مال اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا بلکہ بدل جاتا ہے تو ایسی مضاربت بھی لازم ہو جاتی ہے، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر اس مال میں تغیر آئے بغیر مستحق نے پنا اصل مال ہی لے لیا تو مضارب رہن مال سے واپس لے لے، اس وقت نئی طور پر معاملہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی گی، لیکن یہ جواب اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ مسئلہ مضارب کے یہی معنی ہوں، کیونکہ مضارب کو اس صورت میں ضمان کا حق نہیں ہوتا ہے، حالانکہ مسئلہ اس کے خلاف ہے، اس کے علاوہ پرانے اس مال کو بدل کر دوسرا مال دینے سے پہلی مضاربت باقی نہیں رہتی ہے، اس وجہ سے دونوں میں فرق رکھنا مشکل کام ہے، و دوسری بات یہ ہے کہ راہن جب اپنے پہلے قبضہ رکھنے کی وجہ

سے ضامن ہو چکا ہے تو مرہن کی وجہ سے ضمان کے منتقل ہونے سے پھر ضامن ہونا حاصل یہ تحصیل حاصل کام ہے، اور یہ باطل ہے، لہذا ہر صورت میں راہن اپنے پیسے قبضہ کی وجہ سے ہی ضامن ہوگا، البتہ مرہن کے رجوع کرنے کے لئے اس کا حوالہ کرنا ایک علت ہے، اخلاص جواب میں بہت تامل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح اگر مرہن غلام مرہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مر جانے کے بعد کوئی شخص اپنے دل کھل اور گواہوں سے یا ثابت کر دے کہ اس غلام کا اصل مالک میں ہوں، تو وہ اس کا تاوان راہن یا مرہن میں سے کس سے وصول کرے گا، اور کیوں، مفصل دلائل

باب التصرف فی الراهن والجناية عليه وجنايته علی غیره

باب مرہن میں تصرف اور مرہن پر قتل و زخم وغیرہ کا جرم کرنے یا مرہن کا جرم غیر پر واقع ہونے کا بیان یعنی عقد مرہن واقع ہو جانے کے بعد اگر مرہن نے مرہن میں کچھ ایسا تصرف کیا جس کی اسے اجازت نہیں ہے، یا راہن نے کوئی تصرف کر لیا تو اس کا کیا حکم ہے، اور اگر مرہن کوئی ایسا غلام ہو جس نے کسی کو قتل یا زخمی کر دیا یا مرہن کو کسی نے قتل یا زخمی کر دیا تو کیا حکم ہوگا۔

قال وادباغ الراهن الرهن معبر إداد المرتهن فالبيع موقوف لتعلق حق العبر به وهو المرتهن فيتوقف علی احارته وان كان الراهن يتصرف فی ملكه كمن أوصى بجميع ماله تقف علی احارة المورثه فيما راد علی الثالث لتعلق حقهم به فان احاز المرتهن جارا لان التوقف لحقه وقد رضى بسقوطه وان قضاه الراهن ديه حاز ايضاً لانه رال المانع من الصود والمقتضى موحود وهو التصرف الصادر من الاهل فی المحل

ترجمہ قدرتی نے فرمایا ہے کہ، اگر راہن نے مال مرہن کو مرہن کی جازت کے بغیر فروخت کر دیا تو وہ موقوف رہے گی یعنی اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس بیع سے اس کے غیر یعنی مرہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اس لئے اسی کی اجازت پر موقوف رہے گا (یعنی اگر وہ اجازت دیدے تو مرہن سے نکل کر بیع نافذ ہو جائیگی، اور اس کے بغیر نافذ نہ ہوگی) اگرچہ راہن نے جو کچھ تصرف کیا ہے وہ اپنی ہی ملکیت میں کیا ہے، اس کی نظیر وہ شخص ہے جس نے اپنے تمام مال فقراء میں خرچ کرنے کی وصیت کر دی ہو، (اس طرح سے کہ میرے مرنے کے بعد میرا مال فقراء کو صدقہ میں دیدیا جائے) تو اس میں سے صرف تہائی حصہ مرنے کے فوراً بعد کسی کی اجازت کے بغیر ہی تقسیم کیا جائے گا، مگر باقی دو تہائی وارث کی رہے گی کہ اگر وہ سب صدقہ کی اجازت دیدیں تو وہ بھی صدقہ میں دیدئے جائیں گے، (ف) یہ مثال صرف اس بات کے لئے مفید ہے کہ اس میں دوسرے کا تعلق رہنے کی وجہ سے اس میں کسی کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، ورنہ امین وصیت کرنے والے کے مرتے ہی، اس کی ملکیت اس کے ترکہ سے بالکل ختم ہو جائیگی، البتہ اگر اس نے تہائی مال تک صدقہ کرنے کی وصیت کر رکھی ہو تو اتنی مقدار میں اس کی ملکیت باقی رہ جائیگی۔

فان احاز المرتهن البيع اب اگر مرہن نے اس بیع کی اجازت دیدی تو مالک کی بیع جائز یعنی نافذ ہو جائیگی، کیونکہ اس بیع کا معامد ہو جانے کے باوجود اس پر عمل یعنی نافذ ہونے کو اس مرہن کی مرضی نہیں ہونے کی وجہ سے ہی موقوف کر دیا گیا تھا، اور ب وہ اپنے حق ختم کرنے پر راضی ہو گیا ہے وان قضاه الراهن البيع اور اگر راہن نے مرہن کا قرض کر دیا تو بھی بیع جائز ہوگی، یعنی نافذ ہو جائیگی، کیونکہ اس بیع کے نافذ ہونے میں جو چیز رکاوٹ اور مانع تھی وہ ختم ہو گئی، (کیونکہ ہر تصرف کے نافذ ہونے کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایک تو یہ کہ نافذ ہونے کے لئے کوئی چیز مانع نہ ہو اور دوسری یہ کہ اس تصرف کے نافذ ہونے کی کوئی ضرورت بھی ہو، پس اس میں سے مانع کے ختم ہو جانے کا تو معلوم ہو گیا) یعنی مرہن کا قرض دا کر دیا جو کہ

رکاوٹ تھی) اور اس کے نافذ ہونے کی ضرورت بھی پہلے سے موجود ہے، اس طرح سے کہ وہ شخص خود قاتل اور باغ ہے اور اس کا تصرف ایسی چیز میں ہو رہا ہے جو کہ اس کی ملکیت میں یعنی اس کا وہ مالک ہے اور قابل فروخت بھی ہے، (ف) پس جب کوئی ممانعت نہیں پائی گئی اور اس کی ضرورت باقی بھی ہے تو اس کا تصرف ضرور نافذ ہو جانا چاہئے۔

توضیح: باب، مرہون میں تصرف وغیرہ کا بیان، اگر مرہون میں کچھ ایسا تصرف کر دے جس کا اسے اختیار نہ ہو، یا مرہون ایسا غلام ہو جس نے کسی کو قتل یا زخمی کر دیا ہو، اگر راہن نے مرہون کو مرہون کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

واذا نفذ البيع باجارة المرتهن ينتقل حقه الى بدله هو الصحيح لان حقه تعلق بالمالية والبدل له حكم المبدل فصار كالعبد المديون اذا بيع برضاء الغرماء ينتقل حقهم الى البدل لانهم رصوا بالانتقال دون السقوط راسا هكذا هـ، وان لم يحرم المرتهن البيع وفسخه انفسح في رواية حتى لو افكك الراهن الرهن لا سبيل للمشتري عليه لان الحق الثابت للمرتهن بمنزلة الملك فصار كالمالك له ان يحبروله ان يفسخ وفي اصح الروايتين لا يفسخ بفسخه لانه لو ثبت حق الفسخ له اما يشترط ضرورة صيانة حقه وحقه في الحس لا يطل باعقاد هذا العقد فحق موقوف فان شا المشتري صبر حتى يفكك الراهن الرهن اذا العبر على شرف الروال وان شاء رفع الامر الى القاضي وللقاضى ان يفسخ لصوات القدرة على التسليم ولاية الفسخ الى القاضى لا اليه وصار كما اذا ابق العبد المشتري قبل القبض فانه يتخير المشتري لما ذكرنا كذلك هذا.

ترجمہ اور جب مرہون کو اس کا قرض ادا کئے بغیر ہی از خود اس نے مرہون کو بیچنے کی اجازت دیدی تو وہ بیع نافذ اور صحیح ہو جائیگی، مگر مرہون کا حق اس مال مرہون سے منتقل ہو کر اس کے عوض یعنی اس کی رقم کی طرف منتقل ہو جائے گا، (ف) یعنی اس کی اجازت دینے سے اس کا حق قرض بالکل ختم نہیں ہو گا بلکہ اس کے عوض یعنی ثمن اور رقم سے متعلق ہو جائے گا، جس کی وجہ سے وہ ثمن ہی از خود مرہون کے عوض مرہون ہو جائے گا) اور یہی روایت صحیح ہے، (ف) اور اس وقت یہ بات کوئی ضروری نہیں ہو گی کہ وہ مرہون بیچنے کی اجازت دیتے وقت اس بات کی شرط لگا دے کہ اس مرہون کے فروخت کے بعد اس کا ثمن میرے پاس مرہون رہے گا) لان حقه تعلق بالحق. اس لئے کہ مرہون کا حق مرہون کی مالیت سے ہوتا ہے اور اصل مرہون سے اسے کوئی مطلب نہیں ہوتا ہے، در بدل یعنی ثمن کا حکم مبدل یعنی مرہون کا حکم ہوتا ہے (ف) اس لئے مالیت کے اعتبار سے مرہون کے لئے اصل مرہون ہو یا اس کا ثمن ہو دونوں ایک ہیں اگرچہ بظاہر صورت میں فرق ہوتا ہے۔

فصار كالعبد المديون - تو یہ معاملہ ایسے تجارتی غلام کی طرح ہو گیا کہ اس پر بہت سے لوگوں کے قرض ازم ہو گئے ہوں، اور اسے اس کے قرض خواہوں کی اجازت سے بچ دیا گیا تو وہ بالکل معاف نہیں ہو جاتا ہے، بلکہ اس پر باقی قرض اس سے حاصل شدہ رقم سے متعلق ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی قرض خواہ اپنا قرض معاف کر دینے پر راضی نہیں ہو ہے، بلکہ صرف اسے بچنے کی اجازت دینے پر راضی ہوا ہے، یعنی ذات غلام سے اپنا حق نہ سینے بلکہ اس سے حاصل شدہ رقم سے سینے پر راضی ہوا ہے، یوں بھی جس غلام کو کاروبار کی اجازت ملتی ہے اس کی گردن یا ذات سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہوا کرتا ہے، اس لئے اگر ان قرض خواہوں نے قاضی کے پاس اپنا حق وصول کرنے کیلئے اس کو بیچ ڈالنے کی درخواست دیدی تو اس کا مطلب یہ نہیں نکلتا ہے کہ انہوں نے اپنا حق ہی ختم کر دیا ہے بلکہ غلام کی گردن سے اس سے حاصل نہ ہونے والی رقم سے حق متعلق کیا ہے، تو اسی طرح سے مرہون کے اس معاملہ میں بھی ہوا ہے، (ف) یعنی جب مرہون نے راہن کو مرہون کے فروخت کرنے کی

اجازت دی تو اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ اس نے اپنا حق یعنی قرض بالکل معاف کر دیا ہے بلکہ صرف اپنا حق منتقل کیا ہے، لہذا یہی حکم دیا جائے گا کہ اس کا حق قرض مرہون سے منتقل ہو کر اس سے حاصل شدہ رقم کی طرف منتقل ہوگا، اب یہ بات باقی رہی کہ اگر مرہون نے اس مرہون کے بیع کی اجازت نہیں دے کر اس بیع کو فسخ کر دیا تو کیا اسے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اسے فسخ کر دے تو اس میں کئی روایتیں ہیں۔

وان لم یجبر المرتهن الخ اور اگر مرہون نے اس بیع کی اجازت نہیں دی بلکہ بیع کو فسخ کر دیا تو بیع فسخ ہو جائیگی، یہ روایت شیخ ابن ساعد کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر راہن اس مرہون کو مرہون سے واپس کرالے تو اس کا وہ خریدار اب کسی صورت سے بھی بیع کو نہیں پاسکتا ہے، کیونکہ مرہون کا اس مرہون پر جو حق ہوتا ہے، وہ ایک مالک کا حق ہوتا ہے، اور مالک کا حق یہی ہوتا ہے، کہ وہ جسے چاہے اپنی بیع دے یا چاہے فسخ کر دے، (ف: لیکن اس جگہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مالک کے منزلہ میں ہونے سے بالکل مالک کے برابر نہیں ہو جاتا ہے، اس لئے بہتر یہی ہوگا کہ مرہون کی اجازت تو بیع کے قائم ہونے کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ تو صرف سہا کے نافذ ہونے کے لئے تھی کیونکہ اصل مرہون کا مالک تو راہن ہے، اور مرہون اپنے حق کی وجہ سے اس دوسرے کے پاس جانے سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے، جیسے کہ لازمی اجارہ میں اجارہ پر لینے والے کو ہوتا ہے، اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اصل مرہون کا مالک راہن بھی ہو اور ساتھ ہی مرہون بھی ہو، اسی لئے دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ اسے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وفي اصح الروايتين لا يفسخ الخ. اور مذکورہ دونوں روایتوں میں سے اصح روایت یہ ہے کہ مرہون کے فسخ کر دینے سے بیع ختم نہ ہوگی، اور قاضی سے فسخ کرانے کی وہ درخواست بھی نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ اگر مرہون کو بیع کے فسخ کر کے حق ہوتا تو صرف اس ضرورت سے ہوتا کہ اس کا اپنا حق محفوظ رہ جائے، حالانکہ اس بیع کا انعقاد لازم ہونے سے اس کا روکنے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے، (کیونکہ مشتری کی ملکیت اس کے مخالف نہیں ہے جیسے کہ اس کے راہن کی ملکیت اس کے مخالف نہیں ہے) اسی صل یہ عقد اس وقت موقوف رہے گا (یعنی نافذ نہیں ہوگا) اسی لئے اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو بائع جینی راہن کا اپنے راہن کو مرہون سے واپس لینے تک صبر کرے (کہ اس کے بعد بائع سے بیع کو حاصل کرے) صبر اس لئے کرے کہ اس کی مجبوری تو اب ختم ہونے ہی والی ہے یعنی اس بات سے مایوس ہونے کی منطق ضرورت نہیں ہے، کہ وہ بیع اسے نہیں دی جائیگی، بلکہ راہن جیسے ہی اس مرہون کو چھڑانے پر قادر ہو جائے اس سے مانگ لے، لہذا اس وقت تک صبر کرے، یا اگر چاہے تو معاملہ کو قاضی کے پاس لے جائے، کیونکہ قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس عقد کو فسخ کر دے کیونکہ بائع کو خود اس بات کا اختیار حاصل نہیں ہے، کہ اسے فوراً مشتری کے حوالہ کر دے، لیکن قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے، اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے کسی شخص نے اپنا غلام فروخت کیا مگر خریدار کو دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا اس لئے اسے فی الحال اس بات کا اختیار نہیں ہے، کہ غلام اس کے حوالہ کر دے، اس وجہ سے اس خریدار کو مذکورہ دونوں باتوں کا اختیار ہوگا، اسی طرح یہاں بھی مرہون کو خریدنے میں مشتری کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

توضیح: اگر راہن نے مرہون کو اس کا قرض ادا نہیں کیا اس کے باوجود اس نے مرہون کو فروخت کر دینے کی اجازت دیدی، اور اگر مرہون نے اپنے راہن کی مرہون کے بیع کی اجازت نہیں دی بلکہ اسے فسخ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو باعه الراهن من رجل ثم باعه بيعة ثانيا من غيره قبل ان يجيزه المرتهن فالثاني موقوف ايضا على اجازته لان الاول لم يبعد والموقوف لا يمنع توقف الثاني فلو اجاز المرتهن البيع الثاني جاز الثاني ولو باع الراهن ثم

احر، وروہب اورہن من غیرہ واحاز المرتہن ہذہ العقود جاز البیع الاول والفرق ان المرتہن ذو حظ من البیع الثانی لانہ یتعلق حقہ ببدلہ فیصح تعینہ لتعلق فائدتہ بہ اما لاحق لہ فی ہذہ العقود لانہ لا بدل فی الہنہ والرہن والدی فی الاحارۃ بدل المنفعۃ لا بدل العین وحقہ فی مالۃ العین لافی المصعۃ فکانت إحارۃ اسقاطا لحقہ فوال المانع فنفذ البیع الاول فوضح الفرق

ترجمہ اگر رائہن نے مرہون کو کسی کے پاس فروخت کیا پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی اسی کو کسی اور شخص کے پاس بھی فروخت کر دیا تو دوسری مرتبہ کی فروخت بھی مرتہن کی اجازت پر موقوف رہیگی، اس لئے پہلی بیع اس وقت تک نافذ نہیں ہوتی تھی، بلکہ موقوف تھی، اور کوئی بھی موقوف بیع دوسری مرتبہ بیع ہونے میں رکاوٹ نہیں بنا کرتی ہے۔ فلو اجاز المرتہن البیع الثانی الح۔ پھر اگر مرتہن دوسری بیع کی اجازت دیدے تو دوسری بیع صحیح ہو جائیگی، (ف) اور اگر مرتہن نے صرف پہلی بیع کی اجازت دی تو وہی جائز اور نافذ ہو جائیگی، (ع) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابن ساعد کی روایت صحیح ہے کہ پہلی بیع ابھی تک لازم نہیں ہوتی ہے، اسی لئے مرتہن اسے فسخ کر سکتا ہے، کیونکہ اگر پہلی اس طرح لازم ہو جاتی کہ قاضی کے فسخ کئے بغیر وہ فسخ نہ ہوتی تو دوسری بیع کسی طرح سے بھی نافذ نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ پہلی بیع فسخ نہیں ہوئی ہے، اس لئے لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ مسئلہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ پہلی بیع کا جائز ہونا ہی موقوف تھا، اور ابن ساعد کی روایت کی بنیاد بھی یہی ہے، لہذا اچھی طرح غور کر لینا چاہئے۔

ولو باع الراہن ثم اجز الح۔ اور اگر رائہن نے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کیا پھر اسی کو دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں دیدیا ہے کہ دیکھ رہے ہیں کہ دیکھ رہے ہیں رکھ دیا، اور پہلے مرتہن نے ان باتوں کی اجازت بھی دیدی تو پہلی بیع جائز ہوگی، (ف) اور اس بیع کے بعد جتنے بھی معاملات کئے گئے ہوں خواہ ہبہ کا ہو یا چارہ کا یا رہن کا ہو وہ جائز نہیں ہوگا، حالانکہ اگر ایک بیع کے بعد دوسری بیع ہو تو اور مرتہن اس دوسری بیع کو جائز کر دے تو وہ ہو جاتی ہے، جیسا کہ اوپر میں بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ دوسری بیع اور دوسرے معاملات کے درمیان فرق ہے۔

والفرق ان المرتہن ذو حظ الخ۔ ان معاملات اور بیع کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیع کی اجازت دینے سے خود اس مرتہن کا فائدہ متعلق ہوتا ہے، جسے اس نے سوچ لیا ہوگا، اور اس دوسری کی اجازت میں پہلی بیع کی نسبت سے اسے زیادہ رغبت ہوگی (اور باقی رہے دوسرے معاملات مثلاً ہبہ یا رہن یا اجارہ تو ان کے ہونے سے مرتہن کا فائدہ کچھ بھی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ہبہ کرنے میں یا رہن میں رکھنے میں کوئی عوض نہیں ملتا ہے، اور اجارہ کرنے میں بدلہ ملتا ہے اس سے نفع کا فائدہ ہوتا ہے۔ اصل شئی کا کوئی بدل نہیں ہوتا ہے، جبکہ اس مرتہن کا تعلق نفع سے نہیں بلکہ اس کے مال اور مالیت سے ہوتا ہے، اور نفع عین نہیں ہوتا ہے، پس جب اس نے تمام معاملات کی اجازت دی تو ان معاملات پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مرتہن نے اپنا حق ختم کر دیا ہے، لہذا اس کے صحیح ہونے میں رکاوٹ باقی نہیں رہی، اور پہلی بیع صحیح ہو جائیگی، اس طرح بیع اور دوسرے معاملات کے درمیان کا فرق ظاہر ہو گیا، (ف) اور ان کے درمیان فرق کا خلاصہ یہ نکلا کہ پہلی اور دوسری بیع کی صورت میں جس کسی کی بھی اجازت دیکھائے وہی صحیح اور نافذ ہوگی، کیونکہ اس مرتہن کا اپنا متعلق ہونے کی وجہ سے اس کے لئے یہ صحیح ہے کہ جس کسی کو بھی معین کرنا چاہئے کر لے، اور اگر بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ کی بھی اجازت دی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اپنے حق کو ختم کرنا قبول کر لیا ہے، اور معاوضہ والے حق سے اپنا حق متعلق کرنا اسے منظور نہیں ہے، کیونکہ ان معاملات میں اس کے لئے کوئی حصہ نہیں ملتا ہے، اور جب اس نے اپنا حق ختم کر دیا تو تمام معاملات میں جو معاملہ اس کے لئے مفید ہوگا وہی نافذ ہوگا، خاص کر جبکہ وہ حق قوی بھی ہے، کیونکہ بیع کا معاملہ لازمی ہوتا ہے، اور ہبہ وغیرہ لازمی نہیں ہوتا ہے، فافہم، م۔

توضیح: اگر راہن نے مرہون کو کسی کے پاس خود فروخت کر دیا، پھر مرہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی کسی اور شخص کے پاس اسے فروخت کر دیا، یا اسے دوسرے کے پاس رہن رکھ دیا یا اسے اجارہ پر دیا یا بیہ کر دیا، اس کے بعد مرہن نے ان تمام کاموں کی اسے اجازت دیدی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولو اعتق الراهن عبد الرهن نفذ عتقه وفي بعض اقوال الشافعي لا ينفذ اذا كان المعتق معسرا لان في تنفيذه ابطال حق المرتهن فاشبهه البيع بخلاف ما اذا كان موسرا حيث ينفذ على بعض اقواله لانه لا يبطل حقه معى بالتضمين وبخلاف اعتناق المستاجر لان الاجارة تبقى مدتها اذا الحرى قبلها اما لا يقبل الرهن فلا يبقی ولنا انه مخاطب اعتق ملك نفسه فلا يلغو تصرفه بعدم اذن المرتهن كما اذا اعتق العبد المشتري قبل القبض واعتق الابق او المصوب ولا خفاء في قيام ملك الرقة لقيام المقتضى وعارض الرهن لا يبنى عن زواله ثم اذا زال ملكه في الرقة باعتاقه يزول ملك المرتهن في اليد بنا عليه كاعتاق العبد المشترك بل اولی لان ملك الرقة اقوى من ملك اليد فلما لم يمنع الاعلى لا يمنع الادنى بالطريق الاولى وامتناع النفاذ في البيع والهبة لانعدام القدرة على التسليم واعتناق الوارث العبد الموصى برقبته لا يلغو بل يؤخر الى أداء اسعایة عند ابی حنیفة واذا نفذ الاعتاق بطل الرهن لقوات محله ثم بعد ذلك ان كان الراهن موسرا والدين حالا طو لب بإداء الدين لانه لو طو لب بإداء القيمة تقع المقاصة بقدر الدين فلا فائدة فيه وان كان الدين مؤجلا اخذت منه قيمة العبد وجعلت رهنه مكانه حتى يحل الدين لان سبب الضمان متحقق وفي التضمين فائدة فاذا حل الدين اقتضاه بحقه اذا كان من جنس حقه ورد الفضل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی اس کی آزادی نافذ ہو جائیگی، (خواہ وہ راہن مفلس ہو یا خوش حال ہو) اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اگر وہ مفلس ہو تو آزادی نافذ نہیں ہوگی کیونکہ اسے آزاد مان لینے سے مرہن کا حق باطل ہوگا اس لئے اس کی یہ آزادی اس کے بیچے جانے کے حکم میں ہوگی، (اسی لئے مرہن کے حق کے باطل ہونے کی وجہ سے بالاتفاق اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، بخلاف ما اذا كان موسرا الخ: اس کے برخلاف اگر راہن مالدار ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی آزادی نافذ ہو جائیگی جو کہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ مرہن کا حق باطل نہ ہوگا کہ وہ اس کا تاوان تو وصول کرے گا، (ف: یعنی مرہن اس سے تاوان وصول کر لے گا، تو مرہون کی جگہ پر اس کی قیمت لازم آجائیگی، اور وہ قیمت ہی اس مرہون کے قائم مقام ہو جائیگی، لیکن اگر راہن غریب ہو تو وہ مرہن سے کچھ وصول نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس کی آزادی بھی نافذ نہیں ہوگی)۔

وبخلاف اعتناق المستاجر الخ: اور بخلاف اجارہ پردے ہوئے غلام کے کہ اسے آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ یہ اجارہ دہائی نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف مقررہ مدت تک کے لئے ہوتا ہے، اس لئے وہ اسی مدت تک اجیرہ رہ سکے گا، اور اس میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے، کیونکہ وہ تو آزاد ہونے کے باوجود اجارہ میں رہنے کے قائل رہے گا، اور اس کی آزادی اجارہ کے مخالف بھی نہیں ہوگی، مگر اس میں مرہون ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے اس لئے موجودہ صورت میں وہ مرہون نہیں رہیگا، (ف: اس طرح اس مرہن کا سر نقصان ہوگا، چنانچہ راہن تندرست ہونے کی حالت میں مرہون غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، یعنی اس کی آزادی نافذ نہیں ہوگی، البتہ خوشحالی کی صورت میں آزادی نافذ ہوگی، جیسے کہ اجارہ میں دئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح ہوتا ہے، یہ سارے اقوال امام شافعیؒ کے ہیں، اور ان کی دلیلیں بھی ساتھی ہی بیان کر دی گئی ہیں): ولنا انه مخاطب الخ: اور ہماری دلیل کی

تفصیل یہ ہے کہ راہن مخاطب یعنی ایک عاقل اور بالغ ہے جس نے اپنی ذاتی ملکیت کی چیز یعنی خاص اپنے غلام کو آزاد کیا ہے، اس لئے اگر مرہن سے فروخت کرنے کی اجازت نہ دے جب بھی اسی کو تصرف سے روک کر اس کے عمل کو بیکار نہیں کیا جاسکتا ہے، جیسے کہ کسی خریدار نے ایک غلام خرید کر اس کو قبضہ میں لینے سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا کسی نے اپنے بھاگے ہوئے غلام یا اپنے منصوب غلام کو آزاد کر دیا، (ف: تو یہ تصرفات نافذ ہو جاتے ہیں، حالانکہ ان میں سے کسی بھی صورت میں ان کے مالک کا قبضہ نہیں پایا جاتا ہے)۔

ولا حفاء فی قیام الخ اور موجودہ مسئلہ کے اندر اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ راہن کی ملکیت ہنوز اس کے غلام کی جان یا گردن میں باقی ہے یعنی مکمل طور پر غلام اسی راہن کی ملکیت میں ہے، کیونکہ ملکیت کی وجہ ہوتی ہے وہ اب تک باقی ہے، (ف: یعنی اس کی ملکیت اب تک ختم نہیں ہوئی ہے، اسی لئے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ وہ مرہن اب بھی راہن ہی کی ملکیت میں ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تا تو راہن اس مرہن کو رہن میں نہیں رکھ سکتا تھا، اور دوسرے کی ملکیت کو رہن میں دینا غیر کے لئے جائز ہی نہ ہوتا و عارض الوہن لاینبی الخ اور وقتی طور سے اس چیز پر رہن کے آجانے سے یعنی اسے رہن میں رکھ دینے سے راہن کی ملکیت کے ختم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی کوئی یہ کہہ سکتا ہے، (ف: بلکہ رہن میں رہنے سے یہی معصوم ہوتا ہے کہ راہن ہی اب تک اس کا مالک ہے، لہذا اس راہن کا اس پر حق کا تصرف یعنی اسے آزاد کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ جو شخص بھی خاص اپنے غلام یا باندی کو آزاد کرتا ہے تو وہ ضرور نافذ ہو جاتا ہے، اگرچہ فی الحال وہ غلام یا باندی اس کے اپنے قبضہ میں نہ ہو، کیونکہ آزاد کرنا ایک ایسا عمل ہے، جس کی ایک ہی شرط ہے کہ وہ اپنے مملوک کو آزاد کرے کسی غیر کو نہیں، اور اس کے لئے اپنے قبضہ میں ہونا ضروری نہیں ہے، کہ غلام کہیں اور کسی حال میں بھی ہو اس کے بارے میں آزادی کا لفظ مستعمل کرتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے)۔

ثم اذا زال ملكه الخ: پھر جب مالک یا راہن کے آزاد کر دینے سے وہ غلام مرہن آزاد ہو گیا تو اس کے مرہن کا اس پر قبضہ تھا وہ بھی خود بخود ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ تو اس کا مالک بالکل نہ تھا صرف اس کا قبضہ تھا تو وہ اسی طرح ختم ہو جائے گا جیسے کہ ایک مشترک غلام کو آزاد کرنے میں ہوتا ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر، (ف: اگر ایک مشترک غلام کو اس کے مالکوں میں سے کسی ایک نے بھی اسے آزاد کر دیا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور دوسرے مالکوں کی ملکیت اسے آزادی سے روک نہیں سکے گی، اسی طرح سے یہاں بھی راہن کے آزاد کرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا، اور مرہن کے انکار کرنے سے کوئی فرق نہیں آئے گا بلکہ وہ آزاد ہو کر رہے گا) لان ملك الرقبة الخ اس لئے کہ کسی کی گردن یا ذات کا مالک ہونا جیسا کہ غلام کے مشترک مالکان کو حاصل ہے وہ حکماً زیادہ قوی ہے یہ نسبت ملکیت کے اس قبضہ کے جو کہ مرہن کو حاصل ہے، پس جب وہ ملکیت جو اعلیٰ درجہ کی ہے اور وہ مانع نہیں ہوتی ہے تو اس سے کمتر درجہ کی جو ملکیت ہو وہ تو بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہو سکتی ہے، (ف: اس جگہ اگر کوئی یہ کہے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن چونکہ عاقل و بالغ ہے اس لئے اس کا تصرف لغو نہیں ہوگا، بلکہ نافذ ہوگا تو بھی یہ دلیل مرہن بیع میں جاری ہوگی اسی بناء پر امام شافعیؒ نے اسی پر قیاس کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنے اور اس کے فروخت کرنے کے عمل میں فرق ہے، اس طرح سے کہ آزاد کرنے میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ نافذ ہو جاتا ہے)۔

وامتناع المصاد فی البیع الخ: اور مرہن کی بیع یا مرہن کا بیع اس لئے نافذ نہیں ہوتا ہے کہ اس میں خریدار کے پاس حوالہ کر دینے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ عقد بیع میں اس صفت کا پایا جانا بہت ہی ضروری ہے کہ اس کے بغیر وہ بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، ایسے بہت بھی اسی وقت مکمل ہوتا ہے جبکہ جس سے وعدہ کیا جائے اس کے حوالہ بھی کر دیا جائے اس کے بغیر بہت صحیح نہیں ہوتا ہے، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اگر زید اپنے غلام کے بارے میں یہ وصیت کرے کہ اس کی گردن یا اس کی ذات بکر کو دے دی جائے تو جب تک اسے نہ دیا جائے اس وقت تک وہ بکر اس غلام کا مالک نہیں ہوگا، حالانکہ اگر وارث اسے آزاد کر دے

تو اس کا تصرف لغو ہو جاتا ہے، جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ صرف دعویٰ ہے واعتاق الوارث العبد الح اور وارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا جو میت کے ترکہ میں سے ہو جس کے بارے میں اس کے مالک میت نے کسی کو ہبہ کر دینے کی وصیت کر رکھی ہو تو اس کو آزاد کرنا لغو نہیں ہوتا ہے، (ف) یعنی وارث کا کسی ایسے غلام کو آزاد کرنا ہے کار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ آپ (دعویٰ کرتے ہیں)۔ بل یؤخر الی اداء السعایہ الخ۔ بلکہ اس وقت تک کے لئے تاخیر ہوتی ہے جب تک کہ اس کی قیمت ادا نہ کر دے یہ حکم ام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے، (ف) اور صاحبین کے نزدیک وہ اسی وقت آزاد ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مرہون کو آزاد کیا جائے یا فروخت کیا جائے تو وہ عمل بے کار نہیں ہو گا مگر بیع کا معاد ایسا ہوتا ہے، جس کے صحیح اور نافذ ہونے کے لئے قبضہ میں دیدینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس لئے قبضہ میں دئے بغیر وہ بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، جیسے اگر ہبہ کر دیا صدقہ کر دیا تو بھی نافذ نہیں ہو گا کیونکہ رابن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے حوالہ بھی کر سکے، لیکن آزاد کر دینا ایسا تصرف ہے، جو قبضہ کو نہیں چاہتا ہے، کیونکہ وہ تو منہ سے جملہ نکالتے ہی غلام کو آزاد کر دیتا ہے، لہذا یہ صحیح ہو جائے گا، م و اذا بعد الاعتاق الخ اور جب آزادی مل گئی اور اعتاق نافذ ہو گیا تو رابن بھی باطل ہو گیا کیونکہ رابن میں رکھنے کا بطل نہیں رہا، (ف) س س نے کہ یہ غلام اپنی آزادی کے بعد رابن کا غلام اور مملوک باقی نہیں رہا، بلکہ مکمل آزاد ہو چکا ہے، اور ایسا شخص رابن میں رکھنے کے لائق نہیں رہتا ہے، اب ایک سوال یہ ہو کہ ایسی صورت میں مرہون کیا کرے تو اس کے بارے میں بھی مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

ثم بعد ذلك ان كان الراهن الخ اب جبکہ وہ غلام رابن کے آزاد کر دینے سے آزاد ہو جائے تو مرہون کا حق متعلق ہونے سے یہ دیکھا جائے گا کہ وہ رابن خوش حال ہے یا نہیں، اگر خوش حال ہو اور مرہون کا قرض فوراً ہی ادا کر تا ہو (اس وجہ سے کہ ادائیگی کے لئے پہلے کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یا وقت مقرر کیا گیا ہو اور وہ ختم ہو چکا تھا یا ابھی وقت بھی آ پہنچا ہو تو تمام صورتوں میں اس رابن سے قرض کی ادائیگی کے لئے مطالبہ کیا جائے گا، (اگرچہ وہ اس کی قیمت کی ادائیگی کا خود ہی ذمہ دار ہو) کیونکہ اگر اس رابن سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ تم اس مرہون غلام کی قیمت ادا کرو اور قرض بھی اتنا ہی ہو تو از خود دونوں میں اور بدلہ یا برابر برابر کا معاد ہو کر ختم ہو جائے گا لہذا اس صورت میں قیمت کے مطالبہ سے کوئی فائدہ نہ ہو گا، (ف) کیونکہ ادائیگی کے لئے یا تو کوئی وقت مقرر نہیں تھا یا مگر وہ وقت ختم بھی ہو گیا ہے۔

وان كان الدين مؤجلا الخ اور اگر قرض کی ادائیگی کے وقت مقرر کیا گیا ہو (ف) مگر اس وقت کے آنے میں کچھ مہلت اور مدت باقی ہو) تو خوش حال رابن ہونے کی صورت میں اس سے اس غلام کی قیمت وصول کر کے اسی مرہون کے پاس اس غلام کی جگہ اس کی رقم رکھ دی جائیگی، یعنی اس مرہون کے پاس وقت مقرر کے آنے تک کے لئے وہ محفوظ رکھی جائیگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ رابن نے جو کام کیا ہے یعنی عدم کو آزاد کر دیا ہے، اس کی وجہ سے مرہون کے حق کو نقصان پہنچا دیا ہے جس کی وجہ سے تاوان لازم آ جاتا ہے، اور اس طرح کا ضمان یا تاوان وصول کر کے رکھ لینے میں اس مرہون کا فائدہ یہ ہے کہ اسے اپنے حق کی بروقت وصولی میں دل جمعی اور سکون حاصل رہے گا، اور کوئی خدشہ باقی نہیں رہے گا، پھر جب بھی وقت وصول آ جائے اس رقم کو اپنے تصرف میں لے آئے، بشرطیکہ وہ قیمت اسی جس سے ہو جو اس نے دی تھی، ادا اپنے حق کی وصولی کے بعد بھی اگر کچھ زائد بچ جائے تو اسی رابن کو وہ واپس کر دے، (ف) اس جگہ جس حق کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر رابن نے قرض میں درہم لئے ہوں اور اس مرہون کو بھی درہم کے بدلہ ہی فروخت کیا ہو تو مرہون ان میں سے اپنے قرض کے برابر اپنے پاس رکھ کر باقی اسی رابن کو واپس کر دے، اور اگر قرض اور اس قیمت میں اختلاف ہو مثلاً قرض بیسہ وقت درہم قرض لئے تھے مگر فروخت سے دینار کوئی ناپی یا تولی چیز ملی ہو تو مرہون اپنے اصل حق یعنی درہم ہی کا مطالبہ کرے اور جب وہ ادا کرے تو یہ وصول کرے ورنہ وصول شدہ قیمت کو اپنے پاس روک کر رکھے، پھر جب قاضی اسے واپس کرنے کو کہے تو اس میں سے اپنا حق وصول کرے، اس جگہ دینار و درہم کی جس میں اختلاف کا مسئلہ خلتانی پہلے بھی گزر گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر مفلس راہن اپنے غلام کو آزاد کرنا چاہے اگر وہ غلام دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں ہو، کام کر رہا ہو، اگر کوئی مالدار راہن اپنے مرہون غلام کو آزاد کر دے، مرہون کو فروخت کرنا، یا اسے ہبہ کرنا جس غلام کو اس کے مالک نے کسی کو کسی دوسرے کو ہبہ کرنے کی وصیت کی تھی مگر اس کے وارث نے اسے ہبہ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وان كان مسعرا سعى العبد في قيمته وقضى به الدين الا اذا كان بخلاف جس حقه لانه لما تعذر الوصول الى عين حقه من جهة المعتق يرجع الى من ينتفع بعقته وهو العبد لان الحواش بالضممان قال رضى الله عنه وتاويله اذا كانت القيمة اقل من الدين اما اذا كان الدين اقل نذكره انشاء الله تعالى ثم يرجع بماسعى على مولاه اذا ايسر لانه قضى دينه وهو مضطر فيه بحكم الشرع فيرجع عليه بما تحمل عنه بخلاف المستسعى في الاعتاق لانه يؤدى ضمانا عليه لانه اسما يسعى لتحصيل العتق عنده وعندهما لتكميله وها يسعى في ضمان على غيره بعد تمام اعتاقه فصار كمعير الرهن ثم ابو حنيفة اوجب السعاية في المستسعى المشترك في حالتي اليسار والا عسار وفي العبد المرهون شرط الاعسار لان الثابت للمرتهن حق الملك وانه ادبى من حقيقة الثابتة للشريك الساكت فوجب السعاية هنا في حالة واحدة اظهار القصصان رتبته بخلاف المشتري قبل القبض اذا اعتقه المشتري حيث لا يسعى للبائع الا رواية عن ابى يوسف والمرهون يسعى لان حق البائع في الحس اضعف لان البائع لا يملكه في الاخرة ولا يستوفى من عينه وكذلك يبطل حقه في الحس بالاعارة من المشتري والمرتهن ينقذ حقه ملكا ولا يبطل حقه بالاعارة من الراهن حتى يمكنه الاسترداد فلو اوجب السعاية فيهما لسويا بين الحقيقين وذلك لا يحوز

ترجمہ: اور اگر وہ راہن جس نے مرہون غلام کو آزاد کر دیا ہو وہ خود تنگ دست ہو تو اس کا یہ آزاد کردہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایہ کرے گا یعنی اپنی جانب سے محنت کر کے خود اتنی رقم حاصل کرے گا، اور اسی سے مرتہن کا قرض ادا کیا جائے گا، سوائے اس صورت کے جس میں حاصل کی ہوئی رقم اس جس کی نہ ہو جو مرتہن سے قرض لی گئی تھی، یعنی دونوں جنسیں مختلف ہوں، (تو اسے روک کر قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا، یہاں تک کہ غیر جس کو فروخت کر کے قرض ادا کر دے) یہ سعایہ اس وجہ سے لازم ہوئی کہ جب آزاد کرنے والے کی طرف سے مرتہن کو اپنا حق ملنا ناممکن ہو رہا ہو اور اس میں انتہائی مجبوری ہو رہی ہو تو وہ مرتہن اسی شخص کو پکڑ کر اپنا حق وصول کرے گا، جس کو آزاد کرنے والے کی طرف سے فائدہ ہو رہا ہو یعنی وہی غلام کیونکہ نفع اٹھانے والا ہی نقصان بھی برداشت کرتا ہے، (نفع اسی کو ملتا ہے جو نقصان برداشت کر سکتا ہے، لہذا آزادی کی قیمت پانے کے لئے اپنی قیمت ادا کرنی لازم ہے، اور بعض شارحین نے لکھا ہے کہ آمد نیاں یا منافع ضمان کی وجہ سے ہیں، اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ آمد نیاں یا منافع اس لئے جائز ہوتی ہیں کہ وہ عین کا ضامن ہے، اور حدیث سے بھی یہی معنی زیادہ انسب معلوم ہوتے ہیں، چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید لیا اور جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ غلام اسی کے پاس رہا کچھ دنوں کے بعد اس غلام میں اس کے خریدار نے کوئی عیب پایا تو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جا کر اس کے پرانے مالک سے جھگڑا کیا جس کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے اس بائع کو غلام واپس لینے کا حکم دیا، تب بائع نے کہا یہ رسول اللہ ﷺ اس شخص نے اتنے دنوں تک مرے اس غلام سے فائدہ اٹھایا ہے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ انخراج بالضرر یعنی خراج ضمان کی

اعتبار سے ہے۔

اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ اور ابن حبان رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے، یہ قصہ بعض سندوں میں مذکور ہے، اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے، ابو عبیدہؓ نے کہا ہے کہ لکھ حدیث میں خراج سے مراد غلام کی وہ کمائی یا حاصلات ہیں جو اسے اجارہ پر دینے یا کسی اور صورت سے اس سے حاصل ہو، اس طرح سے کہ اس نے غلام کو خرید کر اس کی مزدوری وغیرہ سے فائدہ اٹھایا، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پایا گیا جسے اس کے مالک نے فروخت کے وقت چھپ کر رکھا تھا، لہذا ایسے غلام کو واپس کر کے اس سے پوری رقم واپس لے سکتا ہے، اور جو کچھ کمائی ہوئی وہ بھی اسی خریدار کی ہوگی، کیونکہ وہ تو اس غلام کا ضامن تھا اس طرح سے کہ اگر اس کام میں یا اس کے قبضہ میں وہ ضائع ہو جاتا تو اسی خریدار کا جاتا، اور فاقہ میں مذکور ہے کہ خراج ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز سے حاصل ہو، جیسے درخت کا خراج اس کے پھل اور حیوان کا خراج اس کا بچہ اور دودھ ہے، صبیہ کے املاشہ میں ہے، اس حدیث کو امام شافعی و ابن خزیمہ و حاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذیؓ نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، معصوم ہونا چاہیے کہ مسلم بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہے، اور ابن معین محدثؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ اور صالح الحدیث ہیں جیسے کہ ساجی اور عثمان امداری نے نقل کیا ہے، اور دارقطنیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ وہ ثقہ ہیں، اور ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں سے لکھا ہے، اور ابن ندیمؒ نے کہا ہے کہ ان میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، فاحفظ، م، پھر مصنف بدایہؒ نے حدیث کو بمعنی خراج ضمان لیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پورا نفع جسے حاصل ہو گا وہی اس کا نقصان کا ذمہ دار بھی ہو گا، یعنی آزادی کا فائدہ سراسر غلام کو حاصل ہو رہا ہے، لہذا اسی پر اس کی قیمت کا ضمان بھی واجب ہو گا، اور یہ معنی بھی حدیث کی عام دلائلوں سے ظاہر ہیں اگرچہ اس جملہ کے کہنے کی وجہیں کچھ بھی ہوں، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایسا غلام اپنی قیمت ادا کرنے اور اپنی اپنی آزادی کو باقی رکھنے کے لئے بھرپور کوشش اور تدبیر میں لگ جائے۔

قال "وتأويله اذا كانت المح مصنف نے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب اور اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ غلام اپنی قیمت جمع کرنے کی محنت و مزدوری اس وقت کرے گا جبکہ اس کی قیمت اس رقم سے کم ہو جو اس کے مالک راہنہ نے مرتہن سے بطور قرض لی تھی، اور اگر دوسری صورت ہو یعنی قرض میں لی ہوئی رقم کم ہو اور اس کی اپنی قیمت بازار میں زیادہ ہو تو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کو بیان کر دینگے، (ف) پھر یہ بات واضح ہے کہ اس غلام کو اس کے مالک نے آزادی کے مطالبہ کے بغیر از خود مفت میں آزاد کیا تو اسی کو اس کی قیمت ادا کرنی چاہئے تھی، مگر چونکہ وہ خود اس کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، تو گویا یہ غلام اس کی ذمہ داری کو وقتی طور سے ادا کر رہا ہے، لہذا اس مالک کو جب کبھی بھی اس کی صلاحیت ہوگی اسے اپنے اس غلام کی اس محنت اور قرض کو لوٹانا ہوگا: ثم يوجع بما سعى الخ پھر اس غلام نے جو کچھ آمدنی کر کے قیمت ادا کی ہے اسے اپنے اس مولیٰ سے اس وقت واپس لے گا، جب کبھی بھی اس کا یہ مولیٰ خوش حال ہو جائے گا، کیونکہ اس غلام نے فی الحال اپنے مولیٰ کا قرض خود کما کر ادا کیا ہے، اور یہ بھی اپنی خوشی سے نہیں بلکہ شرعی حکم ہونے کی بناء پر مجبور کیا ہے، لہذا اپنے مولیٰ کی طرف سے فی الحال جو کچھ بھی خرچ کرے گا بعد میں اس سے واپس مانگ لے گا، (ف) البتہ اگر اپنی خوشی سے یعنی حکم شرعی سے مجبور ہو کر ادا نہ کیا ہو تو اس وقت یہ احسان کرنے والا ہو گا لہذا مولیٰ سے واپس نہیں مانگ سکے گا۔

بخلاف المستسعى في الاعتاق الخ بخلاف اس غلام کے جو اپنی مکمل سزا دی حاصل کرنے کے لئے محنت کر کے رقم جمع کرتا ہے، (مثلاً زید و بکر دو شریک مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا حالانکہ وہ خود تنگ دست بھی ہے، اسی وجہ سے بالاتفاق اس غلام پر اپنے سب سے کمائی کرنا ضروری ہے لیکن جبکہ دوسرے نے اپنا حصہ آزاد کرنے سے انکار کر دیا اور بقیہ حصہ کی آزادی کے لئے معذوری ظاہر کر کے غلام سے کما کر لانے کے لئے کہید ہو تو اسی صورت میں یہ غلام کبھی بھی اپنے اسی مالک سے اپنی اس رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ غلام ایسے تاوان یا رقم کو ادا کرتا ہے، جو خود اسی پر لازم آیا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت

محنت صرف اس لئے کرتا ہے کہ اس کی آزادی کا جو حصہ انکا ہوا ہے اسے آزاد کرالے اور پورا آزادانہ بن جائے، کہ بقول امام حنیفہؒ آزادی تھوڑے تھوڑے سے حصہ ہو سکتی ہے، لہذا یہ غلام ابھی تک صرف آدھا آزاد ہوا ہے اور بقیہ حصہ ابھی تک غلام ہے، اور صاحبین کے قول کے مطابق چونکہ آزادی میں حصہ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ غلام ایک ہی شریک کے آزاد کرنے سے اگرچہ مکمل آزاد ہو چکا ہے، لیکن اس کی حصے کی رقم ذمہ میں باقی رہ جانے کی وجہ سے اس کی ادائیگی کے لئے کم ماضوری ہے۔

وہنا یسعی فی صمان الخ اور اس جگہ یعنی مرہون غلام کے مسئلہ میں وہ غلام اپنی پوری آزادی حاصل کر لینے کے باوجود اس تاوان کی ادائیگی کے لئے محنت کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اس کے آزاد کرنے والے مالک پر لازم ہوا ہے، (ف) اور بظاہر یہ غلام اس آزادی کا خواہشمند بھی نہیں تھا بلکہ شرعی حکم ہونے کی وجہ سے اس تاوان کی ادائیگی پر مجبور ہو رہا ہے، اسی لئے اس تاوان کو بعد میں واپس لینے کا اسے اختیار ہوگا): فصار کمعبور الوہس الخ تو یہ محنت کرنے والا غلام ایسا ہو گیا جیسے مرہون کا عاریت دینے والا، (ف) اسی بناء پر مثلاً اگر خالد نے زید کو اپنا مال دیا کہ تم اسے کسی کے پاس رہن رکھ کر دس ماہ میں مجھے واپس کر دو تب زید نے اس مال کو بکر کے پاس ایک ہزار روپے قرض کے عوض رہن رکھ دیا، لیکن دس ماہ گزر جانے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا اور خالد کو اس کا مال واپس نہیں کیا، اس لئے خالد نے مجبور ہو کر بکر کو اس کے روپے دے کر اپنا مال چھڑا لیا، لہذا یہ خالد اس زید سے جس طرح بھی ہو زید سے یہ روپے واپس لے سکتا ہے، اور اس وقت یہ نہیں کہا جاسکے گا کہ خالد نے قرض کے روپے ادا کرنے میں زید پر احسان کیا ہے اس لئے ان کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے، کیونکہ خالد نے اپنے مال کی حفاظت کے لئے ایسا کیا ہے جو زید پر احسان کے لئے نہیں تھا، ٹھیک اسی طرح اس محنت کرنے والے غلام نے بھی اپنی ذات رہن کی حالت میں خود کما کر خود ہی کو رقم عاریت دی، لہذا آزادی کے بعد اس مولیٰ سے اپنا یہ قرض وصول کرے، یہ تقریر تفصیل مسئلہ کو سمجھنے کے لئے کہی گئی ہے، م۔

ثم ابو حنیفہؒ اوجب السعایۃ الخ۔ پھر مشترک غلام کا اس کے ایک مالک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا و دوسرا شریک بقیہ حصہ آزاد کرنے پر راضی نہ ہو بلکہ غلام سے کہے کہ تم خود اپنے بقیہ حصہ کی قیمت مجھے ادا کر کے آزاد ہو تو اسی صورت میں ابو حنیفہؒ فرمایا ہے کہ اس کا یہ دوسرا ساتھی اگر اپنا حصہ بھی آزاد نہ کرے خواہ وہ مالدار ہو یا غریب دونوں صورتوں میں غلام پر لازم ہو گا کہ اس کے حصہ کی رقم کما کر اس مالک کو ادا کر کے خود آزاد ہو جائے یعنی امام اعظمؒ نے مذکورہ دونوں صورتوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے مشترک غلام ہونے کی صورت دوسرا شریک جیسے بھی ہو یعنی مالدار یا غریب اسے مجبور نہیں کہا جاسکتا ہے، جبکہ رہن کی صورت میں رہن کی غریب ہونے کی صورت میں غلام پر محنت کرنے کو لازم کیا جائے گا، (ف) یعنی دونوں صورتوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ (لاں الثالث للموتہن الخ مرہن کو اپنے پاس مرہون غلام پر صرف اتنا ساق ہو تا ہے کہ وہ اپنے قرض کے عوض اس سے وصول کر لینے کا مالک ہے، یعنی قبضہ استیفاء ہے اور اسے حقیقی ملکیت نہیں ہے، اور یہ حق اس شخص کے حق سے بہت ہی کم ہوتا ہے جو ایک مشترک غلام کے ایک حصہ کا مالک ہے، جس نے اپنے حصہ کو آزاد نہیں کیا ہے، کہ وہ اس کے حصہ کا حقیقی مالک ہے، (ف) یعنی جس شریک نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا بلکہ اس کی آزادی سے خاموش رہا اسے تو اپنے اس مشترک غلام میں اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہوتی ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں مرہن کو مرہون میں صرف اپنے حصہ کی وصولی کی ملکیت کا حق ہوتا ہے۔

فوجب السعایۃ وہنا الخ اسی لئے صرف ایک ہی صورت میں یعنی جبکہ رہن سنگدست ہو آزاد شدہ غلام پر سعایہ یعنی کم کر رقم لانا واجب ہوا، تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اس کے حق ملکیت میں کمی ہے، (ف) اور مشترک غلام کی صورت میں دونوں حالتوں میں یعنی اس کا شریک مالک سنگدست ہو یا مالدار ہو، اگر وہ خوشی سے اس کی آزادی پسند نہ کرتا ہو تو اس غلام پر اپنی رقم کا جمع کرنا واجب ہو تاکہ یہ معصوم ہو کہ اس کی حقیقی ملکیت کا رتبہ زیادہ بند ہے، (بحلاف المشتوی قبل القبض) اس کے

برخلاف گر خریدے ہوئے غلام کو اس پر قبضہ سے پہلے ہی خریدار نے آزاد کر دیا تو وہ خا ہر ارویہ کے مطابق اپنے بائع کے لئے سعایہ نہیں کرے گا، سوائے اس ایک روایت کے جو کہ نوادر میں وہ امر ابو یوسف سے منقول ہے کہ مرہون غلام سعایہ کرے گا۔ (ف) جبکہ تنگدست راہن نے اسے آزاد کیا ہو تو موجودہ مسئلہ میں بائع کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ غلام اس بائع کے لئے سعایہ نہیں کرے گا، اگرچہ اس کا خریدار غریب ہو، بلکہ مرہون سعایہ کرے گا، پھر کیا وجہ ہے کہ یہاں پر آپ نے حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی بتلایا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بائع ہونے کی صورت میں اس کے لئے حقیقی ملکیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ بائع اور مرتہن دونوں کو صرف حق ملکیت ہوتا ہے، کیونکہ پنا حق وصول کرنے کے لئے قبضہ حاصل ہوتا ہے، بلکہ بائع تو اس قبضہ میں بھی کمزور ہوتا ہے۔

لان المانع لا یملکہ الخ کیونکہ سخن کار بائع اس غلام کا مالک نہیں رہ سکے گا یعنی غلام کو اپنے قبضہ میں روک کر نہیں رکھ سکے گا، اور وہ اپنے اس غلام کی ذات سے اپنا حق وصول بھی نہیں کر سکتا ہے، (بلکہ بائع کا تحقق اور استحقاق اس کے خریدار سے ہو جاتا ہے، کہ وہ جہاں سے بھی ہو اس کا حق ادا کرے) اسی طرح اگر وہ بائع اپنے خریدار کو یہ غلام یونہی خدمت کرنے کے لئے دیدے تو بعد میں اس سے اپنی رقم حاصل کرنے کے لئے روک بھی نہیں سکتا ہے، (یہ باتیں تو خریدار سے متعلق ہونگی جو کہ اس کے منبع غلام میں ہوتی ہیں) اور مرتہن کا حال یہ ہے کہ اگر اس کا حق جو اس مرتہن پر ہوتا ہے ایک وقت میں بدل مرتہن کی ملکیت سے بدل جاتا ہے یعنی باآخر مرتہن اس کا مالک بھی بن جاتا ہے، اسی طرح اگر وہ مرتہن اس مرتہن کو عاریہ کسی مرتہن کو دیدے تو اس کا حق روکنے کا اس مرتہن سے ختم نہیں جاتا ہے، اس طرح سے کہ وہ جس وقت چاہے راہن سے اسے واپس مانگ کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ مرتہن کو مرہون کے روکنے کا حق ہوتا ہے وہ قوی ہوتا ہے، اسی وجہ سے آزاد شدہ مرہون غلام پر یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اپنی آزادی کو باقی رکھنے کے لئے سعایہ کرے، لیکن خریدار ہوئے آزاد شدہ غلام سے سعایہ واجب نہیں ہوتا ہے، چنانچہ اگر ہم ان دونوں غلاموں پر ہی سعایہ کو واجب کر دیں تو یہ بات لازم آئے گی کہ ہم نے مرتہن اور بائع دونوں کے حقوق کو برابری کا درجہ دیا ہے، حالانکہ یہ بات چنانچہ نہیں ہے، (ف) اس لئے کہ اصل میں مرتہن کو روکنے کا جو حق ہوتا ہے وہ بائع کے مقابلہ میں روکنے کا زیادہ حق ہوتا ہے، فافہم، اس تقریر سے یہ بات بہت ہی واضح ہو گئی کہ فقہائے حنفیہ کی نظر جتہدی و قوی ہی باریک و قوی ہے، اللہ تعالیٰ ہی ان کے درجات بلند سے بلند کرے، واللہ عظم بالصواب، (م)۔

توضیح اگر اپنے مرہون غلام کو آزاد کرنے والا مرتہن خود ہی تنگدست ہو تو اس غلام کی قیمت کس طرح ادا کی جائیگی، اگر غلام کے چند مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا جو کہ خود تنگدست بھی ہے، تو بقیہ حصہ کی آزادی کی کیا صورت ہوگی اور کون ذمہ دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، در کل مفصلہ

ولو اقر المولیٰ رہن عده بان قال له رهنك عند فلان وكفده العدة اعتقه تحب السعایہ عدا حلاف لرفر هو بعثه بقراره بعد العتق ونحو بقول اقر بتعلق الحق في حان يملك التعليق فيه لقيام مسكه فيصح بحلاف مانع العتق لانه حال انقطاع الولاية ولو ذبره الراهن صح تدبيره بالاتفاق اما عدا فظاهر وكذا عده لان التدبير لا يجمع البيع على اصله ولو كانت امة فاستولدها الراهن صح الاستيلاء بالاتفاق لانه نصح بادي الحقيق وهو ما للاب في حارية الابن فيصح بالاغلى و د صحاحرا من الراهن لطلال المحلية ادا لا يصح اسيفاء الدين منهما فان كان الراهن موسرا ضمن قيمتهما على التفصيل الذي ذكرناه في الاعتق وان كان معسرا استسعى المرنهن المديروا والودفي جميع الدين لان كسهم مال الموي بحلاف لمعق حيث يسعى

فی الاقل من الدین ومن القیمة لان کسبه حقه والمحتبس عنده لیس الا قدر القیمة فلا یزاد علیه وحق المرتب بقدر الدین فلا تلزمه الریادة ولا یرجعان بما یؤدیان علی المولی بعد یساره لانهما ادباه من مال المولی والمعتق یرجع لانه ادی ملکه عنه وهو مضطر علی مامر وقیل الدین اذا کان مؤجلا یسعی المدبر فی قیمته لانه عوص الرهن حتی تحس مکانه فیتقدر بقدر المعوص بخلاف ما اذا کان حالا لانه یقصر به الدین ولو اعتق الراهن المدبر وقد قضی علیه بالسعیة ولم یقبص لم یسعی الا بقدر القیمة لان کسبه بعد العتق منکھ وما اداه قبل العتق لا یرجع به علی مولاه لانه اداه من مال المولی۔

ترجمہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کے بارے میں رہن میں رکھے جانے کا اقرار کیا اس طرح سے کہ میں نے تم کو فدا شخص کے پاس رہن میں رکھ دیا ہے، لیکن غلام نے اس کی بات جھٹلا دی، اس کے بعد اسی مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا تو ہمارے نزدیک اس غلام پر سعایہ واجب ہوگی، لیکن امام زفر کا اس میں اختلاف ہے، (ف) یعنی ان کے نزدیک سعایہ واجب نہیں ہوگی، ہو معتبرہ مافقارہ الح یہ امام زفر اس مسئلہ کو آزادی کے بعد اقرار کرنے پر قیاس کرتے ہیں، (ف) یعنی اگر غلام کو پہلے آزاد کر دیا پھر اس سے کہا کہ میں نے تم کو فلاں کے پاس رہن رکھا تھا، لہذا تم اب مرہون ہو، کہ اس صورت میں اس غلام پر سعایہ واجب نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اس کی تصدیق نہیں کر رہا ہے، اسی طرح سے اگر رہن کا اقرار کرنے کے بعد اسے آزاد کیا تو بھی اس پر سعایہ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ مولیٰ ان دونوں صورتوں میں اس غلام پر ایک حق کو لازم کرتا ہے اور وہ غلام اس کا انکار کرتا ہے۔

ونحن نقول اقر بتعلق الح۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں (اقرار سے پہلے آزاد کرنے اور اقرار کے بعد آزاد کرنے) میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا (یہ قیاس مع الغرور ہے) کیونکہ مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایک حالت میں کیا جس میں اس پر ملکیت باقی رہنے کی وجہ سے حق کو متعلق کر سکتا تھا، اسی لئے یہ اقرار صحیح ہوگا برخلاف اس کو آزاد کر دینے کے بعد (ف) چونکہ مولیٰ نے غلام کو رہن میں رکھنے کا اقرار کر لینے کے بعد آزاد کیا ہے اور اس وقت وہ غلام اس کی ملکیت میں تھا اس وجہ سے اسے یہ اختیار تھا کہ اپنی ملکیت میں جس کسی کا بھی چاہے حق متعلق کر دے اگرچہ حقیقت میں وہ حق کسی معاملہ کے ساتھ لازم نہ ہو مثلاً اس طرح کہ میرے اس مکان پر زید کے سو روپے باقی ہیں حالانکہ زید اچھی طرح سے جانتا ہے اور اسے یاد ہے کہ میں نے اس شخص کو کبھی بھی کسی معاملہ میں قرض اور ادھار کچھ بھی نہیں دیا ہے، اس کے باوجود اس مکان کو اس کا اختیار ہوتا ہے، کہ وہ اپنے لئے اس کا اقرار کر لے، چنانچہ قاضی بھی اسی اقرار کی بناء پر حکم دیدے گا، جس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ اس شخص نے اپنی طرف سے اس زید کو سو روپے دینے کا بہانہ بنایا ہے، اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے تو اپنا چوراہا مکان ہی دیدے، اسی طرح جب کسی نے اپنے مملوک غلام پر مرہون کے لئے مال کا اقرار کیا تو وہ غلام مرہون ہو جائے گا، مگر جب آزاد کا اقرار کیا تو اس وقت چونکہ باقی نہیں رہا ہے، اس لئے اس پر اقرار کا اثر لازم نہ ہوگا۔

لانہ حال النقطاع الولاية الخ۔ اس سے کہ اس وقت اس مولیٰ کا اقرار اس کی دیانت کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہے، (ف) کیونکہ غلام ایک مرتبہ آزاد کر دئے جانے کے بعد اس پر اس کے مولیٰ کا مکانہ حق ختم ہو جاتا ہے، (ولو برہ الواهن الخ اور اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو مدبر بنایا تو بالاتفاق ایسا کرنا صحیح ہوگا، (ف) یعنی احناف اور شوافع رحمہم اللہ سب کے نزدیک صحیح ہوگا) اما عند مافظاھر الح۔ پس ہم احناف کے نزدیک صحیح ہونے کی وجہ ظاہر ہے، (ف) کیونکہ اس کا آزاد ہو جانا بھی صحیح ہے، ورمہ برکودنے سے بھی اسے آزادی کے مطابہ کا حق حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ بھی صحیح ہوگا، اسی طرح سے امام شافعی کے نزدیک بھی حکم صحیح ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اصل حکم یہی ہے کہ مدبر ہونے کے باوجود اسے فروخت کیا جاسکتا ہے، یعنی تدبیر بیع کے لئے نفع نہیں ہے، (ف) اسی لئے غلام مرہون بھی ہو سکتا ہے، اور مدبر بھی ہو سکتا ہے، اس طرح احناف و شوافع کے نزدیک اس مسئلہ میں صرف یہ فرق ہوگا کہ ہمارے نزدیک غلام رہن سے نکل کر سعایہ کرے گا بشرطیکہ اس کا مالک راہن

مفلس ہو۔

ولو كانت امة الخ: اور اگر مرہون کوئی باندی ہو اس کی مالک راہن نے اس سے ہمبستری کی جس سے اسے بچہ پیدا ہوا اس کے نتیجہ میں وہ ام ولد بن گئی تو یہ استیلاء بھی بالاتفاق صحیح ہے کیونکہ یہ استیلاء تو اس سے بہت ہی کم حق سے بھی ثابت ہو جاتا ہے، یعنی جب کوئی باپ اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بھی ام ولد ہو جاتی ہے حالانکہ یہ شخص ماس باندی کا حقیقی مالک نہیں ہے، یہ انتہائی کمزور رشتہ ہونے کے باوجود صحیح ہوتا ہے، جبکہ راہن کی حیثیت سے اس کی مرہون باندی کا رشتہ تو قوی تر ہے اس سے بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا، (ف) اسی لئے کہ یہ اس باندی کا حقیقی مالک ہے، اخلاص مرہون کو مدبر بنانا یا ام ولد بنانا دونوں کام صحیح ہوں گے) اس صورت میں ہمارے نزدیک حکم یہ ہوگا کہ 'واذا صحاحو جالھ جب مدبر بنانا یا ام ولد بنانا ہرے نزدیک دونوں کا صحیح ہو گئے تو اسی وقت سے یہ دونوں مرہون رہنے سے نکل جائیں گے، کیونکہ یہ دونوں اب دین ہونے کے محل باقی نہیں رہے کیونکہ مدبر اور ام ولد سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہیں رہا، (ف) کیونکہ یہ دونوں ہمارے نزدیک بیچے جانے کے قابل باقی نہیں رہے، لیکن شافعی کے نزدیک صرف مدبر ہی اس قابل رہا کہ اسے فروخت کیا جاسکے۔

فان كان المراهن موسرا الخ: اب اگر راہن مالدار ہو تو وہ اپنے اس مدبر اور ام ولد کی قیمت کا اسی تفصیل سے ضامن ہوگا جو مرہون کو آزاد کر دینے کی صورت میں ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے 'وان كان معسر الخ' اور اگر راہن تنگ دست ہو تو مرہون ان دونوں یعنی مدبر اور ام ولد سے پورے قرضہ کے لئے سہاویہ کرے یعنی کمائی کر کے لانے کے لئے کہے، کیونکہ ان دونوں کی پوری کمائی ان کے مولیٰ ہی کی ہوتی ہے، (ف) اگرچہ ان کو آزادی کا حق حاصل بھی ہوتا ہے چاہے مولیٰ کے مرجانے کے بعد ہی حاصل ہو، لیکن اس کی زندگی میں ان کے منافع اسی مولیٰ کے ہوتے ہیں، بحلاف المعنف حیث یسعی الخ برخلاف آزاد شدہ غلام کے کہ وہ بھی رقم کی ادائیگی کی کوشش کرے گا مگر صرف اتنی جو مرہون کے قرض اور اس کی اپنی بزاری قیمت سے کم ہوگی،) یعنی پورے قرض کی ادائیگی اس کے ذمہ لازمی نہ ہوگی) کیونکہ اس کے آزاد ہوجانے کے بعد کی کوئی بھی آمدنی اس کا ذاتی حق ہوتا ہے، البتہ یہ آزاد شدہ اپنے مرہون کے پاس صرف اسی وقت تک کے لئے رکھا ہوا ہے، جب تک کہ وہ اپنی قیمت کے برابر رقم ادا نہ کر دے، لہذا اس مقدار سے بھی زیادتی اس پر نہیں کی جاسکتی ہے، اسی طرح مرہون کا حق اپنے قرضہ کی مقدار وصول کر لینے تک ہی ہے لہذا اس مقدار سے زیادہ اس حق پر لازم نہیں ہوگا، (ف) خاصہ یہ ہوا کہ آزاد شدہ صرف اپنی قیمت کی ادائیگی تک کے لئے اس کے پاس رک گیا ہے، اسی لئے اس رقم سے زیادہ ادا نہیں کرے گا، البتہ اگر اس کی قیمت کم ہو اور قرض کی مقدار زیادہ ہو تو صرف پورے قرض کی ادائیگی تک کے لئے کوشش کرے گا، کیونکہ اگر راہن پر قرض نہ ہوتا تو یہ مرہون آزاد شدہ کچھ بھی ادا کئے بغیر وہاں سے نکل آتا ہے، اور اپنی پوری کمائی اپنے ہی پاس رکھتا، کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے، برخلاف مدبر اور ام ولد کے کہ ان کی پوری آمدنی اور کمائی ان کے مولیٰ ہی کے لئے ہوتی ہے، اور وہی اس کا مالک رہتا ہے، اس لئے یہ دونوں اپنا پورا قرض ادا کرینگے، اگرچہ وہ قرض ان کی ذاتی قیمت سے زیادہ ہی ہو۔

ولا یوجعان بما یؤدیان الخ: پھر یہ دونوں یعنی ام الولد اور مدبر اپنی آزادی کے حصول کے لئے جو مقدار بھی ادا کرینگے، آئندہ کبھی بھی یعنی ان کا مولیٰ جب بھی اور جتنا بھی خوش حال ہو جائے گا، اس سے اپنی ادا کردہ رقم واپس نہیں لے سکتے ہیں، کیونکہ انہوں نے جو کچھ بھی اس حالت میں ادا کیا ہے، وہ ان کے مالک کا ہی حق ہے، اور اپنی خوشی سے ادائیگی نہیں کی ہے بلکہ وہ تو اس کے ادا کرنے پر شریعت کی طرف سے مجبور کیا گیا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، (ف) اور قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی طرف سے کچھ مجبور ادا کرتا ہے، اس سے واپس لینے کا وہ مستحق ہوتا ہے: 'وقیل الدین اذا كان مؤجلا الخ' اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر مرہون نے قرض دیتے وقت ادائیگی کا کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تو مدبر اپنی قیمت کے برابر محنت کر کے ادائیگی کرے گا، کیونکہ یہ مال اس کے رہن کا بدہ ہوگا، اسی بناء پر وہ حاصل شدہ رقم اس شخص کی بجائے محفوظ رہیگی ہذا یہ رقم اتنی ہی

ہونی چاہئے جو اس کے عوض کے برابر ہو، اس کے برخلاف یعنی اگر قرض فی الحال ادا کرنا ہی ضروری ہو تو پورے قرض کی مقدار جمع کرنا ضروری نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ادائیگی اس کی اپنی کمائی سے ہوگی، (ف) خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ غلام مرہون کو مدد پر بند دینے کی وجہ سے چونکہ وہ اب رہن میں نہیں رہ سکتا ہے، اس لئے اس کی جو قیمت پہلے ہو سکتی ہے، وہ اس کے قائم مقام ہو کر مرہون کے پاس مرہون رہیگی کیونکہ اس کا قرض فوری طور سے ادا نہیں کیا جائے گا، اسی لئے وہ آمدنی کر کے ادا کرے گا، تاکہ وہی قیمت مرہون کے پاس رہن میں رہے، مگر یہ بات ایسے قرضہ میں نہیں ہوگی جو فی الفور ادا کرنا ہو کیونکہ اس تو آہستہ آہستہ کر کے بھی اپنے قرضہ ادا کر سکتا ہے، اس میں قیمت کی مقدار کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

ولو اعتق الراہن المذکور الح اور اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو جو مدد برہے آزاد کر دیا، (ف) یعنی اس مرہون کو پہلے مدد پر بند یا پھر آزاد بھی کر دیا، تو ایسا شخص صرف اپنی قیمت کے برابر ہی محنت کر کے کمائے گا خواہ اس سے پہلے اسے قرض ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو، (ف) یعنی قرض کی مقدار کتنی زاد کیوں نہ ہو وہ اپنی قیمت کی مقدار سے زاد ادا نہیں کرے گا۔ لان السيد بعد العتق الح اس لئے کہ اس غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کی ساری آمدنی اپنی ہو جائیگی اور اس کے مولیٰ کا اس پر کوئی اختیار نہ ہوگا، لیکن اپنی آزادی سے پہلے جو کچھ اس نے کما کر اپنے مولیٰ کو دیدیا تھا اسے اب واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ وہ اس وقت اسی مولیٰ کا حق تھا، (ف) بدتہ وہ اپنی آزادی کے بعد جو کچھ بھی اخراجات شرعی حکم کی بناء پر کئے ہوں گے، وہ اپنے اسی مولیٰ سے وصول کر سکتا ہے، اخلاص، س جگہ یہ ایک قاعدہ کلیہ تھا کہ جب مرہون نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے وہ مجبور رہن سے نکل گیا تو وہ رہن ضامن ہو گا خواہ وہ اس تصرف کے وقت خوش حال ہو یا تنگ دست ہو، مثلاً تفصیل مذکورہ کے ساتھ اسے آزاد کر دے، بہر حال مرہون کو اس کا ضامن اور تادان مان چاہئے، یا اس کا قرض اسے واپس مان چاہئے۔

توضیح اگر مولیٰ یہ اقرار کرے کہ میں نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا ہے، مرہون غلام اس کا انکار کر دے، اور اس اقرار کے بعد اسے آزاد کر دے، اور اگر راہن اپنے مرہون غلام کو مدد پر بند دے، اگر باندی مرہون ہو، اور وہ اسی مولیٰ کی ام لولد بن جائے، راہن ان صورتوں میں تنگ دست ہو یا خوش حال ہو، مسئلہ کی تفصیل، اقوال علماء کرام، ویاکل مفصلہ

قال وكذلك لو استهلك الراهن لانه حق محترم مضمون عليه بالانلاف والصماح رهن في يد المرتهن لقيامه مقام العين فان استهلكه احبى فالمرتهن هو والحصم في تصميمه فباحد القيمة وتكون رهنا في يده لانه احق بعين الرهن حال قيامه فكذا في استرداد ما قام مقامه والحواب على هذا المستهلك قيمته يوم هلك فان كانت قيمته يوم استهلكه خمس مائة ويوم رهن الف اعزم خمس مائة وكانت رهناً وسقط من الدين خمس مائة فصار الحكم في الخمس مائة الزيادة كانها هلكت نافة والمعتبر في صماح الرهن القيمة يوم القصد لا يوم الفكاك لان القصد السابق مضمون عليه لانه قص الاستيفاء الا انه بتقرر عند الهلاك ولو اسهك المرتهن والدين مؤجل عزم القيمة لانه اتلف الغير وكانت رهناً في يده حتى يحل الدين لان الصماح بدل العين و احد حكمه ودا حل الدين وهو على صفة القيمة استوفى المرتهن منها قدر حقه لانه حسن حقه نه ان كان فيه فصل يروه على الراهن لانه بدل ملكه وقد فرغ عن حق المرتهن وان نقصت عن الدين بترافع السعري خمس مائة وقد كانت قيمته يوم الرهن الف وحب بالاستهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمس مائة لان ما انتقص

کالہالک و مسقط اللدین بقدرہ و تعتبر قیمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر و وجب عليه الباقي بالاتلاف وهو قیمته يوم التلف .

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر راہن نے اپنے مرہون کو قصد ہلاک کر دیا ہو، (ف) تب بھی وہ ضامن ہوگا، کیونکہ مرہون غلام کو آزاد یا مدبر وغیرہ کرنا بھی راہن کے ضائع کرنے کے حکم میں ہے، پس مدبر بنانے کی طرح ضائع کرنے کی صورت میں بھی ضمان لازم آئے گا، (ف) لہذا حق محترم الخ۔ کیونکہ یہ حق بھی قابل احترام تھا جسے اس راہن نے ضائع کر دیا ہے، اسی لئے اس پر ضمان لازم آئے گا، (ف) اور اس پر تاوان لازم رہے گا اور مرہون کے حوالہ کرنا ہوگا) والضممان دھن الخ اور مرہون کے پاس جو تاوان جمع رکھا جائے گا وہ بھی اس کے پاس رہن ہی ہوگا، کیونکہ یہ ضمان مرہون کے قائم مقام ہوگا، فان استهلكه اجنبی الخ: اور اگر مرہون کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو تاوان لینے میں مرہون ہی اس کا مدعی اور ذمہ دار ہوگا لہذا وہی اس ضائع کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے گا، جو اس کی قیمت کے برابر ہوگا پھر یہ قیمت بھی اسی کے پاس بطور رہن جمع رہے گی، کیونکہ اگر اصل مرہون موجود ہو تو اس کی حفاظت کا سب سے پہلے ذمہ دار خود مرہون تھا، اسی طرح اگر اصل مرہون موجود نہ ہو تو اس کی قیمت جو اس عین کے قائم مقام ہوگی اس کا محافظ بھی وہی ہوگا، اسی طرح اس کے مسترد کر دینے کا بھی وہی حقدار ہوگا، (ف) لہذا ضائع ہو جانے کی صورت میں وہ فوراً آگے بڑھ کر معاملہ کرے اور ضائع کرنے والے سے اپنا حق وصول کرے، جو اس کی قیمت ہوگی۔

والجواب علی هذا الخ: اور اس ضائع کرنے والے پر اس مال کی وہی قیمت لازم ہوگی جو ہلاک کرنے کے دن بازار میں ہوگی، (ف) یعنی ضائع کرنے والے نے جس دن ضائع کیا ہے اس دن اس کی جو قیمت ہوگی تاوان میں وہی ادا کرے، فان كانت قیمته الخ: پس اگر اس مرہون کی قیمت ہلاک ہونے کے دن پانچ سو روپے ہوں لیکن رکھنے کے دن ایک ہزار روپے ہوں تو وہ شخص صرف پانچ سو روپے کا ہی ضامن ہوگا، اور یہی روپے مرہون کے پاس رہن میں رہیں گے، پھر مرہون کے قرض کے مزید پانچ سو روپے جو ان جمع رقم سے فاضل ہیں وہ ضائع سمجھے جائیں گے، اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ آفت سادی و وجہ سے وہ ضائع ہو گئے ہیں لہذا کوئی بھی ان کا ذمہ دار نہ ہوگا، (ف) اور جب مرہون کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو اس وقت جتنا بھر قرض ہوگا اتنا ہی قرضہ سے منہا اور ختم ہو جائے گا، لیکن موجودہ صورت میں اگرچہ آسمانی آفت سے ضائع نہیں ہوا ہے کیونکہ ایک اجنبی شخص نے اسے ضائع کیا ہے، لیکن اس کی قیمت کم ہو جانے کی وجہ سے پانچ سو روپے کم ہو جائیں گے اس لئے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے ہیں، والمعتبر فی ضمان المرہون الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تاوان کی ادائیگی میں اس قیمت کا اعتبار ہوتا ہے جو اس دن ہو جس دن مرہون لے اس پر قبضہ کیا تھا اور اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، جس دن اس مرہون کو مرہون سے واپس لے لیا گیا تھا، (ف) اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی، کہ مذکورہ مثال میں مرہون کے مرہون پر قبضہ کے دن چونکہ اس کی قیمت ہزار روپے تھی اس لئے یہی قیمت تاوان میں دینی چاہئے تھی مگر ضائع کرنے والا تو وہ قیمت دیتا ہے، جو اس کے ضائع ہونے کے دن تھی یعنی پانچ سو روپے اس طرح مرہون کے پانچ سو روپے ختم ہو جائیں گے۔

لان القبض السابق الخ: اس لئے کہ مرہون پر مرہون نے پہلے سے جو قبضہ کر رکھا تھا وہ صرف اپنا حق یعنی قرضہ وصول کرنے کے لئے تھا، اور ایسا قبضہ ضائع ہوا کرتا ہے اس لئے اس مرہون کا قبضہ بھی ضائع ہوگا کہ اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان لازم آئے گا، (ف) لیکن یہ تاوان اس پر فوراً لازم نہیں ہوگا، اسی بنا پر اگر مرہون یہ رقم فوراً راہن کو ادا کر دے تو بعد میں اس سے اپنا کل قرضہ اس سے وصول کر سکتا ہے، (ف) لہذا بشرط الخ۔ لیکن اس تاوان کی اس پر ادائیگی اس وقت لازم ہو جائیگی جبکہ اس کے پاس مرہون ہلاک ہو جائے، (ف) اسی لئے ضائع کرنے والا صرف پانچ سو روپے کا ضامن ہوگا، ولو استهلكه المورث الخ: اور اگر خود مرہون نے اس مرہون کو ہلاک کر دیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ قرض کس قسم کا ہے، یعنی

میعادی ہے یا نقدی ہے، اگر وہ میعادی ہو یعنی اس کی ادائیگی کے لئے بعد میں کوئی تاریخ مقرر کر دی گئی ہو اور اس وقت کے آنے میں ابھی وقت بھی باقی ہو تو یہ مرتہن اس کی قیمت جو بھی ہو تاوان میں ادا کر دے کیونکہ خود اسی نے غیر کامل قصد اضائع کیا ہے (کیونکہ وہ اصل مرتہن ابھی تک راہن کی ملکیت ہے) پھر یہ قیمت بھی اسی مرتہن کے پاس اس کی ادائیگی کے وقت تک کے لئے مرتہن رہیگی، کیونکہ ضامن کی قیمت تو اصل مرتہن کا عوض ہے اس لئے یہ بھی اسی عوض کے حکم میں رہیگی، (ف) اور چونکہ عوض مرتہن تھا لہذا اس کی قیمت بھی مرتہن ہی رہیگی۔

واذا أجلا الدين وهو على صفة الخ اور جب قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے، اور مرتہن کی قیمت بھی اسی جنس سے وصول ہوئی جو جنس قرضہ میں دینے کی تھی، (مثلاً قرضہ میں بھی درہم ہی دیئے تھے اور قیمت میں بھی درہم ہی وصول ہوئے) تو وہ مرتہن اس قیمت میں سے اتنا اپنے لئے نکال لے جتنا کہ اس نے قرضہ میں راہن کو دیا ہے، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو اتنا حصہ راہن کو لوٹا دے کیونکہ اس کی ذاتی ملکیت کا معوضہ ہے، ساتھ ہی مرتہن بھی اپنا حق قرضہ وصول کر چکا ہے، (ف) یعنی اصل مرتہن جو کہ راہن کی ملکیت تھی اسی کے بدلہ میں یہ قیمت ملی ہے، جس سے مرتہن اپنا حق وصول بھی کر چکا ہے، تو یہ بقیہ حصہ غیر کے تعلق اور حق کے بغیر مرتہن کے پاس بچ گیا ہے، اسی لئے مرتہن یہ حصہ راہن کو واپس کر دے، (یہاں تک کہ بحث اس صورت کی ہے جبکہ مرتہن ہی نے مال مرتہن کو ضائع کر دیا ہو) وان نقصت عين الدين الخ اور اگر مرتہن کی قیمت اس وقت کم ہو کر اب ہزار کی بجائے صرف پانچ سو درہم باقی رہ گئی ہو جبکہ قرضہ کی رقم بھی ہزار درہم ہی تھی، تو اس کو مرتہن کو ضائع کر دینے سے اب صرف پانچ سو درہم ہی واجب ہوں گے اور قرضہ میں سے پانچ سو درہم ختم ہو جائیں گے، کیونکہ بازاری قیمت کم ہو جانے سے جو مقدار کم ہوئی وہی ضائع ہونے کے حکم میں ہوگی، لہذا اتنی ہی مقدار قرضہ میں سے ختم ہو گئی، (یعنی جتنی بازاری قیمت کم ہو گئی اتنی ہی قرضہ بھی ختم ہو گئی) اور مرتہن کی وہی قیمت معتبر ہوگی جو مرتہن کے طور پر مرتہن کو قبضہ میں دینے کے دن بازار میں تھی، اور مرتہن پر وہی قیمت لازم ہوگی جو مرتہن پر قبضہ سے ذرا پہلے تھی اور قیمت کم ہو جانے کے بعد کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا، (ف) لہذا پورے مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرتہن کی قیمت بازار میں کم ہو جانے کی وجہ سے اصلی قیمت سے گھٹ کر صرف پانچ سو درہم باقی رہی اور باقی رقم ختم ہو گئی، اور یہ رقم اس دن کی قیمت باقی رہی جس دن وہ مرتہن ہلاک کر گیا ہے، البتہ اگر مرتہن اسے ضائع نہ کرتا بلکہ اسے اپنے ہی حفاظت سے رکھتا بعد میں راہن خود کر اپنا قرض ادا کر کے مرتہن کو واپس لے جاتا تو اس وقت اسے پورے ہزار درہم ہی دینے ہوتے اس وقت خواہ اس کی قیمت ہزار درہم سے کم ہو گئی ہو یا زیادہ ہو گئی ہو، اور ضائع کر دینے کی صورت میں جو قیمت گھٹی ہے وہ بھی مرتہن ہی کے ذمہ لازم رہیگی، گویا وہ قیمت آسمانی آفت سے ضائع ہوئی ہے۔

توضیح۔ اگر راہن نے اپنے مرتہن کو قصد اہلاک کر دیا، اگر مرتہن کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ہلاک کیا ہو، ایسی صورت میں تاوان کس طرح لازم کیا جائے گا اور کس دن کا اعتبار ہوگا، اس کی حفاظت کا ذمہ دار کون ہوگا، اگر خود مرتہن نے مرتہن کو قصد اہلاک کر دیا، اور یہ قرض میعادی ہو اور وقت ابھی نہ آیا ہو، اگر وقت بھی آگیا ہو، اور اگر مرتہن کی قیمت مرتہن رکھنے کے دن کے مقابلہ میں ادائیگی کے وقت بازار میں کم ہو گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال واذا اعاد المرتهن الرهن للراهن ليخدمه او ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن لما افاد

بین ید العاریۃ و ید الرهن فان هلك فی ید الراهن هلك بغير شئ لقوات القبض المضمون وللمرتھن ان یستر حه الی یدہ لان عقد الرهن باقی الای حکم الضمان فی الحال الا ترى انه لو هلك الراهن قبل ان یرده علی المرتھن کان المرتھن احق به من سائر الغرماء وهذا لان ید العاریۃ لیست بلازمة والضمان لیس من لوازم الرهن علی کل حال الا ترى ان حکم الرهن ثابت فی ولد الرهن وان لم یکن مضموناً بالهلاك واذا بقی عقد الرهن فاذا اُخذہ عاد الضمان لانه عاد القبض فی عقد الرهن فیعود بصفته وكذلك لو اُخذہ احدہما اجنبیا باذن الآخر سقط حکم الضمان لما قلنا ولكل واحد منهما ان یرده رهنًا كما کان لان لكل واحد حقاً محترماً فیہ وهذا بخلاف الاحارة والبیع والہبۃ من اجنبی اذا باشر احدہما باذن الآخر حیث یخرج عن الرهن فلا یعود الیبعقد مبتدئاً ولو مات الراهن قبل الرد الی المرتھن یكون المرتھن اسوة للغرماء لانه تعلق بالرهن حق لازم بھذہ التصرفات فیظل بہ حکم الرهن اما بالعاریۃ لم یتعلق بہ حق لازم فافترقا۔

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتھن نے اپنا مال مرہون اس کے مالک راہن کو اس کی ضرورت پوری کرنے یا خدمت کرنے کے لئے عاریۃ دیا تو وہ مرہون اس مرتھن کی ذمہ داری سے نکل کر اسی راہن کی ذمہ میں آجائے گا، کیونکہ قبضہ عاریۃ اور قبضہ رهن میں حکماً بہت فرق ہوا کرتا ہے، (کیونکہ عاریۃ کے قبضہ میں برہادی کی صورت میں ضمان لازم نہیں آتا ہے، جبکہ قبضہ رهن میں ضمان لازم آتا ہے) اس وجہ سے اگر وہ مرہون راہن کے قبضہ میں عاریۃ رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے، تو اس مرہون کے بارے میں مرتھن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یعنی وہ مال صرف راہن کا ضائع ہوا، کیونکہ راہن کے قبضہ میں جانے سے مرتھن کا قبضہ ختم ہو گیا تھا جو کہ ضمانت کی حالت میں تھا، بشرطیکہ اس مرتھن نے راہن کو مرہون عاریۃ دیدیا ہو، پھر اس حالت میں بھی مرتھن کو یہ اختیار باقی رہتا ہے، کہ اپنا مرہون اس راہن سے واپس مانگ لے، کیونکہ رهن کا معاملہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے، ہاں اگر اسی حالت میں مرہون ضائع ہو جائے تو مرتھن پر ضمان کا حکم جاری نہ ہوگا یعنی اس سے ضمان کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس ایک بات کے علاوہ دوسری تمام باتوں میں رهن کا حکم باقی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مرہون کو واپس دینے سے پہلے راہن مر جائے تو اس راہن کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں ہی مرتھن اس اصل مرہون کا زیادہ حقدار ہوگا، (ف۔ یعنی اس مرہون کو فروخت کر کے سب سے پہلے مرتھن ہی اپنا قرض وصول کر لے گا، بعد میں اگر کچھ بچ جائے تو دوسروں کو دیا جائے گا، اس مسئلہ سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ مرہون کو عاریۃ دیدینے سے بھی اس کا حق باقی رہتا ہے)۔

وهذا لان ید العاریۃ الخ: حق اس لئے باقی رہتا ہے کہ کسی چیز پر عاریۃ قبضہ رہنے سے وہ قبضہ لازمی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مرتھن جب بھی چاہے اسے فوراً واپس لے سکتا ہے، (اور فی الحال تاوان کا نہ ہونا رهن ہونے کی منافی نہیں ہے، کیونکہ رهن کا ہونا ہر حال میں لازم نہیں ہے، اسی وجہ سے مرہون کے بچہ میں بھی رهن کا حکم ہوتا ہے، یعنی اس پر بھی مرتھن کا قبضہ ثابت ہوتا ہے، لیکن اس کے ضائع ہو جانے سے اس پر تاوان لازم نہیں آتا ہے، (ف۔ اخلاص) بچہ میں ضمان کا ہونا لازم نہیں ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بعض حالت میں تاوان لازم آتا ہے، اور بعض حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے) واذا بقی عقد الرهن الخ۔ اور چونکہ رهن کا معاملہ اس سے ختم نہیں ہوا یعنی رهن باقی رہ گیا ہے اس لئے مرتھن جب کبھی بھی اس مرہون کو جسے عاریۃ راہن کو دے رکھا ہے اگر اس سے واپس لے گا تو پہلے کی طرح وہ اب بھی ضمانت میں آجائے گا کیونکہ معاملہ رهن میں قبضہ لوٹ آیا تو اپنی پوری صفت اور لوازم کے ساتھ لوٹے گا، (ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون جب تک راہن کے پاس عاریۃ رہے گا اس وقت تک مرتھن اس کا ضامن نہیں رہے گا لیکن اس کے پاس جب کبھی بھی وہ واپس لوٹے گا اسی وقت وہ ضمان میں آجائے گا)۔

وكذلك لو اجاره احدہما الخ۔ اسی طرح اگر ان دونوں یعنی راہن یا مرتھن میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی رضا مندی کے ساتھ اس مرہون کو کسی اجنبی کے پاس عاریۃ دے گا تب بھی وہ مرہون مرتھن کی ضمانت سے نکل جائے گا، اس کی

دلیل بھی دی ہے جو اوپر ابھی بیان کی جا چکی ہے، (ف) کہ مرہون کو عاریت میں رہنے کی حالت میں ضمان لازم نہیں آسکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں منافات ہے، اور جیسے ہی وہ مرہون مرہن کے پاس لوٹے گا وہ اس کے ضمان میں آجائے گا) ولکل واحدہما الخ اور دونوں کو رضامندی کے ساتھ اجنبی کے پاس عاریت دینے کے باوجود ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس شخص سے اپنے اس غلام کو واپس لے کر پیسے کی طرح اسے دوبارہ مرہون بنائے، کیونکہ اس مرہون میں ان دونوں راہن و مرہن کا محترم حق ہے، (ف) اور چونکہ ان کا یہ حق لازمی ہے اس لئے عاریت دینے سے جو کسی کا حق حاصل ہوا تھا، سے ختم کر دیا جائے گا) وهذا بخلاف الاجارة الخ اور یہ حکم یعنی مرہون کو کسی کے پاس عاریت دینے کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے، وہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مرہون کو اجارہ پر دیا گیا ہو یا اسے فروخت کیا گیا ہو یا کسی کو ہبہ کر دیا گیا ہو کہ اگر مرہون کو راہن یا مرہن دوسرے کی رضامندی سے کسی اجنبی کے پاس بیچ دیا اجارہ میں دیدیا ہبہ کر دیا (تو دوسرا شخص اپنی مرضی سے جب واپس لینا چاہے واپس نہیں لے سکتا ہے بلکہ) وہ مرہون ہونے سے نکل جائے گا یا دوبارہ مرہون نہیں ہوگا، البتہ اگر باضابطہ دوبارہ اس کے ساتھ راہن کا معاملہ کیا جائے تب مرہون ہوگا، (ف) یعنی اگر دوبارہ نئے طریقہ سے راہن میں رکھا جائے تب ہو سکتا ہے۔

ولو فوات الراهن الخ اور اگر مرہن کی رضامندی سے راہن نے اس مرہون کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دینے یا ہبہ یا اجارہ میں دیدینے کے بعد دوبارہ وہ مال کسی طرح اسی راہن کے پاس آگیا تھا کہ اس موقع میں اس مال کو مرہن کے پاس لوٹانے سے پہلے راہن خود مر گیا تو اس وقت اس مرہون میں مرہن بھی اس کے دوسرے قرض خواہوں کے برابر حق دار ہوگا (اس سے زیادہ کا حق دار ہوگا) کیونکہ اس مرہون میں بیع یا ہبہ وغیرہ جیسے تصرفات کر دینے کی وجہ سے اس مال میں تیسرے شخص کا حق لازم ہو گیا تھا وراى وجہ سے راہن کا حکم اس وقت ختم ہو گیا تھا اما مال العاریة الخ لیکن اسے کسی کو عاریت دینے سے دوسرے کسی کا حق چونکہ لازم نہیں ہوتا ہے اسی لئے دوسرے تصرفات عاریت کے حکم میں فرق ہو گیا، (ف) خدصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اگر راہن نے مرہون کو مرہن کی رضامندی کے ساتھ اپنی لے یا کسی اور کے لئے عاریت کیا تو مرہن اس کا سب سے پہلے حق دار ہوگا خواہ وہ راہن زندہ ہو یا مر گیا ہو، اور اگر عاریت نہ لے کر اسے بیچ ڈالا ہو یا اسے کسی کو ہبہ کر دیا اجارہ میں دیدا تو اس مرہون سے راہن کا معاملہ ختم ہو جائے گا اس لئے اب اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو جائے گا اس لئے اگر اس وقت راہن مر جائے اور اس کے مال میں وہ مرہون میں موجود ہو اس طرح سے کہ وہ اجارہ سے واپس آگیا ہو یا اس سے اجارہ کی مدت ختم ہو چکی ہو یا کچھ دنوں بعد اپنا ہبہ واپس مانگ لیا یا دوسرے نے خود واپس کر دیا یا خریدار سے اس راہن نے دوبارہ خرید لیا یا اقالہ کر لیا تو ان تمام صورتوں میں مرہن کو اس مال سے کوئی خاص تعلق نہیں رہے گا بلکہ اس راہن کے دوسرے قرض خواہوں کی طرح یہ مرہن بھی قرض خواہ ہوگا اس لئے جس حساب سے دوسرے قرض خواہ کو قرض کا حصہ ملے گا اسی طرح اس مرہن کو بھی حصہ ملے گا۔

توضیح۔ اگر مرہن نے مال مرہون راہن کو عاریت دیا اور اسی حالت میں مرہون مر جائے تو یہ نقصان کس کا کس حساب سے ہوگا، پھر کیا راہن سے دوبارہ واپس لے سکتا ہے، اور اگر مرہون کو اجارہ پر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا تو ان صورتوں کا کیا حکم ہوگا، اور اگر ان صورتوں میں خود راہن مر جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

وإذا استعار المرتهن الرهن من الراهن ليعمل به فهلك قبل ان ياحد في العمل هلك على ضمان الرهن لقاء يد الرهن وكذا إذا هلك بعد الفراغ من العمل لا رتعار يد العارية ولو هلك في حالة العمل هلك بعير ضمان لثبوت يد العارية بالاستعمال وهي مخالفة ليد الرهن فانقضى الضمان وكذا إذا اذن الراهن المرتهن بالاستعمال لما بيناه ومن استعار من غيره ثوبا ليرهنه فمارهنه به من قليل او كثير فهو حائر لانه متبرع باثبات

ملك اليد فيعتبر بالتبرع باثبات ملك العين واليد وهو قضاء الدين ويجوز ان يفصل ملك اليد عن ملك العين ثبوتاً للمرتهن كما يفصل زوالاً في حق البائع والاطلاق واجب الاعتبار خصوصاً في الاعارة لان الجهالة فيها لا تفضي الى المنازعة.

ترجمہ: اور اگر مرتہن نے مال مرہون مثلاً آری، کدالی قینچی یا غلام وغیرہ کو راہن سے اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے عاریتہ لیا یعنی اس کی اجازت چاہے، (ف: کیونکہ مرتہن مرہون سے راہن کی اجازت کے بغیر کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے، اس لئے راہن نے اسے اجازت بھی دیدی): فہلک قبل ان یأخذ الخ. لیکن اس چیز سے فائدہ حاصل کرنے سے پہلے ہی وہ شخص مر جائے یا چیز ضائع ہو جائے، (مثلاً وہ غلام مر جائے یا قینچی اور چھری وغیرہ ٹوٹ جائے): هلك على ضمان الراهن الخ: تو سب کا ضائع ہونا راہن کے ضمان پر ہوگا کیونکہ اس وقت تک راہن کا قبضہ باقی تھا، (ف: یعنی مرتہن اس راہن کے لئے ضمان کا ذمہ دار ہوگا لہذا اس کی قیمت کے برابر مرتہن کا قرضہ اس راہن سے ختم ہو جائے گا اپنا کام لینا شروع نہیں کرے گا اس وقت تک اس مال پر وہی قبضہ رہے گا جو رہن دینے کی صورت رہتا ہے، اور جیسے ہی اس سے کام لینا شروع کرے گا دیسے ہی رعایتی قبضہ شروع ہو جائے گا، پھر جیسے ہی وہ کام ختم ہو جائے گا دیسے ہی اس پر ضمانتی قبضہ لوٹ آئے گا۔

و کذا اذا هلك بعد الفراغ الخ. اؤ اسی طرح اگر مرتہن اپنے کام سے فارغ ہوتے ہی مر ہوں ہلاک ہو جائے تب بھی وہ اپنے راہن کے ضمان پر ہلاک ہوگا کیونکہ اس وقت وہ مر ہوں عاریت کے قبضہ سے فارغ ہو چکا ہے، (ف: کیونکہ راہن نے ایسے کام کرنے تک کے لئے اسے وہ مال عاریتہ دیا ہے): ولو هلك في حالة العمل الخ: اور اگر مرتہن کے کام لینے کے درمیان مر ہوں ہلاک ہو تو ضمانت کے بغیر ہلاک ہوگا کیونکہ کام کے درمیان ہلاک ہونے سے اس وقت عاریتہ قبضہ پایا جا رہا ہے، اور عاریتہ قبضہ راہن کے قبضہ کے مخالف ہوتا ہے کہ اس میں ضمان لازم نہیں ہوتا ہے، لہذا اس صورت میں بھی مرتہن ضامن نہ ہوگا، (ف: چونکہ عاریت پر لی ہوئی چیز میں ضمانت نہیں ہوتی ہے، لہذا اس وقت راہن کا ضمانتی قبضہ یہاں پر نہیں ہوگا، اور جب راہن کا قبضہ کی حالت میں وہ مر ہوں ضائع نہیں ہوا تو مرتہن اس کا ضامن بھی نہیں ہوگا): و کذا اذا اذن الراهن الموقوف الخ: اسی طرح کا حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ راہن نے مرتہن کو مر ہوں کے استعمال کی اجازت دی ہو یعنی استعمال کی حالت میں اس کے ضائع ہو جانے سے تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ ضمان اور عاریت ایک ہی حالت میں جمع نہیں ہوتی ہے، (ف: اور اگر مرتہن نے کہا کہ استعمال کرتے ہوئے مر ہوں ضائع ہوا ہے، اس لئے ضمان لازم نہیں ہوگا، اور راہن نے کہا انکار کیا اور کہا کہ وہ تو استعمال کی حالت میں ضائع نہیں ہوا ہے، اس لئے ضمان لازم ہوگا، تو اختلافی صورت میں مرتہن کا قول قبول ہوگا، اور اگر راہن چاہے تو اپنے مدعی پر گواہ پیش کرے، ع۔)

ومن استعار من غيره ثوبا الخ: اگر کسی نے دوسرے سے مثلاً ایک کپڑا عاریتہ اس لئے لیا کہ اسے راہن رکھ کر کچھ روپے وصول کرے تو اسی عاریتہ ہوگا کہ وہ اسی کی تھوڑے سے روپے کے عوض راہن رکھ دے یا زائد روپے میں رکھ دے ہر طرح جائز ہوگا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ اپنی چادر مجھے دو تاکہ میں اس کے ذریعہ روپے بطور راہن یا قرض وصول کروں، پھر بعد میں رقم ادا کر کے اسے چھوڑ لوں گا، اس کہنے پر بکر نے اسے اپنی چادر دیدی تو چونکہ اس نے دیتے وقت کسی مقدار کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے زید کو یہ اختیار ہوگا، کہ اسے دس روپے یا چاہے ہزار روپے کے عوض راہن رکھ دے، کیونکہ اس نے مطلقاً اجازت دی تھی، اس لئے کم ہو یا زیادہ ہو جتنے کا بھی معاملہ کرے گا جائز ہوگا: لانه تبرع باثبات الخ: کیونکہ چادر عاریتہ دینے والا تو صرف اس بات پر احسان کرنے والا ہے، کہ اپنی چیز کو دوسرے کے قبضہ میں دینے کی اجازت دے رہا ہے، اس وقت اس پر اسے اپنی چادر دینی کسی طرح بھی ضرور نہیں ہے، بلکہ صرف احسان کرتے ہوئے عاریتہ چاہنے والے کو قبضہ دیا ہے، لہذا اس احسان کو اس پر قیاس کرنا چاہئے جس سے اس نے عین کا مالک بنا کر اسے قبضہ بھی دیدیا ہو۔

وہو قصاء الدین الح۔ اور وہ یعنی عین اور اس پر قبضہ دونوں کا مالک بنایا جس کی صورت یہ ہوئی کہ اسے قرضہ ادا کیا، (ف) یعنی اگر زید نے بکر سے اجازت لی کہ آپ کے مال سے میں قرضہ ادا کر دوں اور وہ اجازت بھی دیدے تو یہ صحیح ہوگا، اسی طرح اگر بکر نے از خود احسان کے طور پر زید کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس نے اس کا قرض ادا کرتے ہوئے اپنے مال کا عین اور قبضہ دونوں ہی دیدیا ہے، اس لئے اگر صرف قبضہ دے یعنی اپنی چادر اسے رہن میں رکھنے کو دے تو بھی جائز ہوگا) وبعوض ان بفصل الخ اور یہ بات بھی جائز ہے کہ مرہن کے لئے راہن کو ثبوت کے اعتبار سے ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو جیسے بائع کے حق میں زواں کے اعتبار سے جدا ہوتی ہے، (ف) جیسے کہ بائع جب اپنی کوئی چیز فروخت کرتا ہے تو اس فروخت کے ساتھ ہی اس سے اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اگرچہ اسی کے قبضہ میں مبیع موجود رہتی ہے اس طرح پہلے ملکیت ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد بائع جب اس چیز کو خریدار کے حوالہ کر دیتا ہے تو اب اس کی ملکیت قبضہ یعنی اس پر اسے اس کا قبضہ بھی ختم ہو جاتا ہے پس جیسے کہ اس مثال میں ملکیت کا ختم ہونا ثابت ہو اسی طرح ملکیت کا آنا بھی ہوتا ہے کہ خریدار کا معاملہ طے ہو جانے اور رقم دیدینے کے ساتھ اس شئی کی ملکیت اب خریدار کے پاس منتقل ہوتی ہے، اگرچہ اسے قبضہ نہیں ملا ہے پھر جب بائع اسے وہ چیز حوالہ کر دیتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر اس کے قبضہ کی ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

پس اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ملکیت عین ایک چیز ہے اور ملکیت قبضہ دوسری چیز ہے، پھر اسی طرح جب راہن مرہن کو جب کوئی چیز رہن میں دیتا ہے، تو اسے اس چیز پر صرف ملکیت قبضہ حاصل ہوتی ہے، اور ملک عین حاصل نہیں ہوتی ہے، اور راہن اپنی صرف ملکیت قبضہ مرہن کو دیتا ہے، اگرچہ وہ مرہن اس عین کا مالک نہیں ہوتا ہے، ہذا جس طرح اپنی خاص مملوکہ چیز کو رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے کی اس چیز کو بھی اس کے لئے رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے، جس کو اس نے دوسرے شخص سے عاریتہ اپنے کام کے لئے رکھی ہو، اس دلیل سے صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ دوسرے شخص سے کوئی چیز عاریتہ کر اسے رہن رکھ دینے سے اس پر مرہن کا قبضہ حاصل ہو جاتا ہے، اب یہ معلوم کرنا کہ اسے تھوڑے یا زیادہ ہر طرح کے عوض رہن رکھنا جائز ہے تو اس کی دلیل کیا ہے، تو اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک نے اپنی چیز عاریتہ دیتے وقت کوئی قید نہیں لگائی یعنی مطلقاً اجازت دی ہے اس لئے اسے مطلقاً قلیل و کثیر ہر مقدار کے عوض رہن رکھنا جائز ہوگا) والإطلاق واجب الاعتدال الح اور حکم کا مطلق رکھنا ایک ایسی چیز ہے جس کا خیال رکھنا ہر حال میں (عموماً) ضروری ہوتا ہے، خاص کر کوئی چیز عاریتہ دینے میں بدرجہ اولیٰ واجب ہے، کیونکہ عاریتہ دینے کی صورت میں اگر کسی طرح کی جہالت بھی رہ جاتی ہے تو اس سے جھگڑا پیدا نہیں ہو جاتا ہے یعنی جھگڑے کی نوبت نہیں آتی ہے، (ف) کیونکہ عاریتہ کا معاملہ بدایۃ احسان کرنے کا ہوتا ہے (کہ جھگڑا برپا کرنے سے دینے والا ہر وقت اپنی چیز واپس لے سکتا ہے) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ عاریتہ دینے والے نے مطلقاً اجازت دی ہو۔

توضیح: اگر مرہن مرہون کو راہن سے اپنی ضرورت میں استعمال کر کے مانگ لے اور وہ اجازت بھی دیدے مگر استعمال میں لانے سے پہلے یا اس سے فارغ ہونے کے بعد یا اسے استعمال کرتے ہوئے وہ بائع ہو جائے، اگر کسی نے دوسرے سے کوئی سامان اس لئے عاریتہ لیا کہ اس کو رہن رکھ کر دوسرے شخص سے کچھ رقم لی تو اس طرح وہ کتنی رقم قرض لے سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو عين قدرأ لا يحور للمستعير ان يرهبه باكثر منه ولا باقل منه لان التقييد مفيد وهو ينهي الريادة لان

عرصہ الاحتباس بماتیسراداؤہ وبغی نقصان ایضا لان عرصہ ان یصیر مستوفیا للاکثر بمقارنتہ عبد الہلاک لیرجع علیہ وكذلك التقید بالجس وبالمرتہن وبالبلد لان کل ذلك مفید لتیسر البعض بالاصافۃ الی البعض وتفاوت الاشخاص فی الامانہ والحفظ وادا خالف کان صامما ثم ان شاء المعیر ضمن المستعیر ویتیم عقد الرهن فیما بینہ وین المرتہن لانه ملکہ بأداء الصمان فین انہ رهن ملک نفسه وان شاء ضمن المرتہن ویرجع المرتہن بما ضمن وبالبدین علی الراهن وقد یساہ فی الاستحقاق وان وافق بان رهنہ بمقدار ما امرہ بہ ان کانت قیمته مثل البدین اواکثر فہنک عند المرتہن یطل المال عن الراهن لتمام الاستیفاء بالہلاک ووجب مثله لرب الثوب عنی الراهن لانه صار قاضیادینہ بمالہ بهذا القدر وهو الموحب للرجوع دون القص بداتہ لانه برضاه وكذلك ان اصابہ عیب ذهب من البدین بحسابہ ووجب مثله لرب الثوب علی الراهن علی ما یساہ وان کانت قیمته اقل من البدین ذهب بقدر القيمة وعلی الراهن بقیۃ دیہ لمرتہن لانه لم یقع الاستیفاء بالریادۃ علی قیمته وعلی الراهن لصاحب الثوب ماصارہ موفیا لما یساہ

ترجمہ اور اگر معیر یعنی دوسرے کو عاریتہ مال دینے والا شخص مال دیتے وقت قرض لینے کی کوئی مقدار متعین کر دے (مثلاً سو روپے) تو مستعیر یعنی لینے والے کو اس سے کم یا زیادہ لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ عوض میں سو روپے ہی لے سکتا ہے، (ف نہ کی کر سکتا ہے اور نہ ہی اس سے زیادتی کر سکتا ہے، کہ وہ جائز نہیں ہے، اس جگہ اس بات کی تصریح ہے کہ جس طرح مقدار متعینہ سے زیادہ قرض لینا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس سے کم لینا بھی جائز نہ ہوگا) لان التقید بمعید الحج کیونکہ معیر کا اجازت دینے کے وقت قید لگانا مفید ہے، یعنی اس شخص نے جو قید لگائی ہے وہ بے فائدہ نہیں ہے، بلکہ مفید ہے کہ اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہے یعنی اس کی یہ تعبیر ہے کہ تم اس سے زیادہ قرض نہیں لے سکتے ہو، جس کا مقصد یہ ہے کہ تم اتنا ہی قرض و جسے مطالبہ پر یہ وقت آنے پر آسانی کے ساتھ ادا کر سکو، (ف اس کے علاوہ اس میں رہن رکھنے والے کو اس نقصان سے بھی بچنا ہے جو پیسے بتیا گیا ہے کہ اگر ہزار روپے کی مالیت کی چیز صرف سو روپے کے قرض کے عوض رہن رکھ دی جائے بعد میں وہ چیز ہلاک ہو جائے تو صرف سو روپے مرتہن کے ختم ہو جائینگے یعنی راہن ان سے سبکدوش ہو جائے گا، اور اس کے باقی نو سو روپے امانت کی حیثیت سے شمار ہوں گے اور مرتہن ان کا ذمہ دار نہ ہوگا یعنی تاوان ادا نہیں کرے گا، پس معلوم ہو گیا کہ عاریتہ دینے والے نے زیادہ رقم پر دینے سے اسی مصلحت سے منع کیا ہے اور یہ قید مفید ہے۔

وہو یغی نقصان ایضا الخ اور اس کی قید کی کرنے کو بھی منع کرتی ہے، (ف یعنی عاریت پر لینے والا اس گائی ہوئی قید سے کم پر بھی رہن میں نہ دے) لان عرصہ الخ کیونکہ معیر یعنی عاریت پر دینے والے اس غیر شخص کی غرض یہ ہے کہ اگر مرہون ضائع ہو جائے تو اس راہن نے جتنا قرضہ لے رکھا ہے وہ معیر اس مرتہن سے اس سے زیادہ وصول کرے، (ف یعنی اگر مرہون ضائع ہو جائے تو راہن نے مرتہن سے جتنی رقم قرضہ میں لی ہے اتنی ہی مقدار مرتہن کی ضمانت سے کم اور ضائع ہو جائے، اور باقی رقم بطور امانت رہے، پس اگر راہن نے مرہون کی قیمت سے بہت ہی کم رقم لی ہو تو مرہون میں سے رہن نے صرف اتنی ہی رقم وصول پائی ہے، اس لئے وہ معیر اتنی ہی مقدار اس سے لے سکتا ہے، اور باقی رقم چونکہ امانت بن گئی تو وہ معیر بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے، اس طرح اس میں معیر کی غرض یہ ہوئی کہ جتنی رقم اس نے مقرر کی ہے اس سے کم نہ لے تاکہ اس معیر کو اس سے اتنی رقم وصول ہو سکے جو عاریتہ لینے والے نے جو کہ راہن ہی خود مرتہن سے لی ہے، اس طرح سے کہ اس کے ضائع ہونے کے وقت مرتہن اتنی مقدار کا ضامن ہوا، یہاں تک کہ اتنا قرضہ اس سے ختم ہو گیا۔

اس کی وجہ یہ کہ قاعدہ ہے کہ عاریت کی چیز اس کے لینے والے کی لہ پرواہی یا زیادتی کی وجہ سے ضائع نہ ہوئی ہو تو اس کا تاوان لازم نہیں ہوتا ہے، اور اگر عاریت پر لینے والے نے دوسرے کی زیادتی سے تاوان وصول کر لیا تو اس کا حق دار عاریت پر

دینے والا ہو جائے گا، مثلاً اگر زید نے بکر سے ایک غلام عاریہ لیا اور اس غلام کو خالد نے غلطی سے مار ڈالا جس کی وجہ سے مسعیر کو اس کی قیمت کا نصف تاوان دیا تو وہ معیر اس مسعیر سے یہ تاوان وصول کر لے گا، اسی طرح یہاں بھی عاریت پر لینے والے راہن نے مر تہن سے قرضہ کے برابر تاوان وصول کیا مر ہون کے ضائع ہوجانے کی صورت میں تو عاریہ دینے والا اس کے لینے والے سے وصول کر لے گا، اسی مقصد سے عاریہ دیتے وقت جو اس نے مقدار مقرر کی تھی اس سے کم عوض پر رہن میں نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ اس قید سے خاص فائدہ حاصل کرنے کی امید تھی۔

و کذلک التقييد بالجنس الخ: اسی طرح اگر عاریت پر دینے والے نے عوض کے ساتھ کسی خاص جنس کی قید لگا دی ہو یا جس کے پاس رکھنا ہو یعنی مر تہن کو متعین کر دیا ہو، یا جس جگہ میں رہن پر دینا اس شہر کو متعین کیا تو ان قیدوں کا بھی اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک قید مفید ہے، (ف) ان میں سے قرضہ کی جنس کی قید بھی مفید قید ہے، التیسر البعض بالاضافۃ الخ: کیونکہ بعض جنس دوسری جنسوں کے مقابلہ میں آسانی سے مل جاتی ہے، مثلاً اگر کاشتکار گھوڑا ادھار لے کر کچھ رہن میں رکھ دے تو اس کو دقت پر گھوڑا ادا کرنا نقد روپے کے مقابلہ میں آسان ہوگا، یا عاریت پر دینے والے نے یہ خیال کیا کہ ممکن ہے کہ یہ مسعیر اسے رہن میں رکھ کر اس سے واپس نہ لے سکے تو مجبوراً خود مجھے ہی وہاں سے واپس لینا ہوگا اور میرے لئے اس وقت فلاں جنس کی چیز دینے کے لئے آسانی سے مل جائیگی، اس بناء پر اس کی لگائی ہوئی قید کا فائدہ معلوم ہوگا (یہ مثالیں مذہ مترجم نے لوگوں کو آسانی سے سمجھانے کے لئے فرض کی ہیں، اسی طرح اس کا مر تہن کو دینے کی قید لگانا بھی مفید ہے)۔

ونفاوت الاشخاص الخ: اس لئے کہ امانت کی امانت داری اور مر ہون کی حفاظت میں لوگوں کے طور طریقے مختلف ہوتے ہیں، (ف) کیونکہ ایک دیندار ہر گز ایسا نہیں کرے گا کہ کسی دوسرے کی قیمتی مر ہون چیز کو خود ضائع کر کے یہ کہہ دے کہ وہ تو ضائع ہو گئی ہے محض اس سبب میں کہ اپنے قرضہ کے عوض اسے ہضم کر لے، اسی طرح سے جو امانت دار نہیں ہیں ان میں سے بھی کچھ بوگ ایسے ہوتے ہیں جو غیر کے مال کی خاص طرح سے حفاظت کرتے ہیں، اگرچہ کچھ سستی بھی کرتے ہیں، اسی طرح سے ان شرطوں میں ایک شہر اور علاقہ کی بھی ہے کہ اس سے بھی قید لگانے والے کا کچھ خاص مقصد اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ جد میں قرض کی ادائیگی میں کافی سہولت ہو جاتی ہے، اور کچھ مقامات کے راستے محفوظ ہوتے ہیں اور وہاں تک جانے میں سواری کی سہولت ہو جاتی ہے، اور بعض مقام کے لوگ محفوظ اور دیانت دار ہوتے ہیں، اور کچھ علاقے بدنام ہوتے ہیں، الخاصل جب عاریہ پر دینے والے نے عاریت کے چاہنے والے سے قرضہ کی مقدار اور جنس اور مر تہن اور شہر اور قصبہ کی قید لگا دی تو دوسرے پر اس قید کا لحاظ رکھنا واجب ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ دوسرا ان باتوں کا لحاظ رکھ لے تو بہت اچھی بات ہوگی)۔

واذا خالف الخ: کیونکہ اگر عاریت پر چاہنے والے نے عاریت پر دینے والے کی قید کی مخالف کی تو وہ اس عاریت کی چیز کا ضامن ہو جائے گا، (ف) اسی لئے اس عاریت دینے والے کو اس سے تاوان لینے کا پورا اختیار ہو جائے گا، ثم ان شاء المعیر الخ: پھر عاریت پر دینے والے یعنی معیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مسعیر یعنی عاریت پر لینے والے سے تاوان وصول کر لے پھر وہ عقد رہن اس کے مر تہن کے درمیان پورا ہو جائے گا، کیونکہ اس کا تاوان ادا کر دینے سے وہ مر ہون کا مالک ہو جائے گا، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے اس مر ہون کو اپنا ذاتی مملوک بنالیا ہے، (ف) یعنی جب معیر نے مسعیر سے اس مال کا تاوان وصول کر لیا تب اس معیر اور مسعیر کے درمیان رہن کا جو معاملہ طے پایا تھا وہ پورا ہو گیا، وان شاء صمن الموتھن الخ: اور اگر وہ چاہے تو مر تہن سے تاوان وصول کر لے اور مر تہن نے جو تاوان ادا کیا ہے اس تاوان کے مال کو قرضہ کے ساتھ رہن سے واپس مانگ لے، اس مسئلہ کو ہم نے مر ہون کا حق ثابت ہونے کے بعد اس میں بیان کر دیا ہے، (ف) یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مسعیر نے معیر کی بات نہ مان کر اس کی مخالفت کی ہوگی۔

وان وافق بان دھنہ الخ: اور اگر مسعیر یعنی عاریت پر لینے والے نے عاریت پر دینے والے کی شرط اور بات مان لی ہو یعنی

جتنی مقدار لینے کا کہا تھا اسی کے عوض عاریت کے مال کو رہن میں رکھ ہو، (ف: تب اس کے بعد یہ صورتیں دیکھی جائیں گی کہ ان کثرت قیمتہ الخ: اگر اس عاریہ لی ہوئی یعنی مستعار چادر کی قیمت قرضہ کے یا تو برابر ہوگی یا زیادہ ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں وہ چادر ضائع ہوگئی تو راہن کے ذمہ سے اس کا قرضہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس کے ضائع نہ جانے سے مرہن اپنا پورا قرضہ وصول کر لینے والا ہوگا۔ ووجب مثله لرب الثوب الخ: اور چادر والے یعنی وہ شخص جو عاریہ اپنے چادر دینے والا ہے اس کی قیمت کے برابر راہن پر تاوان لازم آجائے گا، کیونکہ اس راہن نے اس کے مال سے اسی کی قیمت کے برابر اپنا قرضہ ادا کر دیا ہے، اور رقم کی وہی حق دار ہونے کا سبب یہی ہے، اور صرف قبضہ کا پایا جانا سبب نہیں ہے، کیونکہ اس پر قبضہ اس کے مالک کی اجازت سے ہوا تھا، (ف: لہذا اس جگہ یہ دوام نہیں ہونا چاہئے کہ عاریہ لینے والے شخص پر عاریت کے مال میں تاوان کس طرح لازم آگیا، خلاصہ جواب یہ ہے کہ مال عاریت پر قبضہ کرنا تاوان لازم ہونے کا سبب نہیں ہے، کیونکہ لامتناہی قبضہ تھا لیکن جب اس نے اس مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا جس قدر قبضہ کیا اسی کا ضامن ہوگا۔)

وذلك ان اصابه عيب الخ: اور اسی طرح اگر اس چادر میں کسی قسم کا کوئی عیب آگیا تو اس سے جو کچھ قیمت میں فرق آئے گا وہ بھی اس کے قرض سے ہی کم کر لیا جائے گا، اور اتنا ہی راہن پر اس چادر کے مالک کے لئے رقم بڑھ جائیگی، اس سے پہلے بتائی ہوئی وجہ کی وجہ سے، (ف: یعنی اس عاریت پر چاہئے والے نے اتنی ہی رقم اس مال عاریت سے اپنا قرضہ ادا کر دیا ہے، لہذا یہی ذمہ دار ہوگا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ قرضہ کی رقم کی مقدار اور عاریت پر لی ہوئی چیز کی قیمت برابر ہو) و ان کثرت قیمتہ اقل الخ: اور اگر عاریت پر لی ہوئی چیز جو مرہن ہے اس کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کے قرضہ کی برابر سے اس کی قیمت کے برابر رقم ہو جائیگی اور باقی قرضہ راہن پر اس مرہن کا حسب سابق برقی رہ جائے گا، کیونکہ قیمت سے زیادہ وصول نہیں کیا گیا ہے، اور چادر کے مالک کا راہن پر صرف اتنی ہی رقم لازم ہوگی جس سے کہ وہ اپنا قرضہ ادا کرے گا، جس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے، (ف: کہ اس نے عاریت پر دینے والے یعنی معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ چادر ضائع یا عیب دار ہوگئی ہو)۔

توضیح: اگر عاریت پر کسی کو مال دینے والا یہ کہہ دے کہ تم اس کو رہن میں رکھ کر یہ متعین رقم ہا چیز لے سکتے ہو اور وہ شخص اس مقدار سے کم یا زیادہ پر رہن میں رکھ دے، یہ کوئی جنس یا کسی شخص کو یا کسی جگہ کو متعین کر دے تو ان شرطوں کی پابندی ضروری ہوتی ہے، اور اس میں کیا مصلحت ہے، اور اگر وہ شخص اس شرط کے خلاف کام کر بیٹھے تو حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو كانت قيمته مثل الدين فاراد المعير ان يفتكه جبر اعر الراهن لم يكن للمرتهن اذا قضى ديه ان يمتنع لانه غير متبرع حيث يحلص ملكه ولهذا يرجع على الراهن بما ادى فاجر المرتهن على الدفع بخلاف الاجنبي اذا قضى الدين لانه متبرع اذ هو لا يسعى في تخليص ملكه ولا في تفرغ ذمته فكان للطالب ان لا يقبله ولو هلك الثوب العارية عند الراهن قبل ان يرهنه او بعد ما افتكه فلا ضمان عليه لانه لا يصير قاصيا بهذا وهو الموجب على ما بيناه ولو اختلفا في ذلك فالقول للراهن لانه ينكر الایفاء بدعواه الهلاك في هاتين الحالتين كما لو اختلفا في مقدار ما امره بالرهن به فالقول للمعير لان القول قوله في انكار اصله فكذا في انكار وصفه ترجمہ: اور اگر مستعار مرہن کی قیمت قرضہ کی رقم کے برابر ہو، یعنی راہن نے جو چیز عاریت پر لے کر اسے رہن میں رکھ

دی اس کی قیمت اور مرہن نے جو قرضہ دیا ہے وہ برابر ہو، اس وقت اگر عاریت پر دینے والے نے چاہا کہ مرہن کی رضامندی کے بغیر زبردستی اپنی چیز واپس لے جائے اور مرہن کو اس کا قرض ادا کرے تو اسی کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کہ مرہن واپس دینے سے انکار کر دے، کیونکہ یہ معیار کوئی احسان کا کام نہیں کر رہا ہے، اس لئے کہ وہ تو اپنی پھنسی ہوئی چیز واپس لینا چاہتا ہے، اور اس مقصد سے وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا بعد میں اسے مرہن سے واپس لے گا، لہذا اس مرہن کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کی چیز اسے واپس دیدے، اس کے برخلاف اگر کسی غیر شخص نے اس قرضہ کو ادا کرنا چاہا تو مرہن کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے وہ اس کا حسان ہوگا کیونکہ اس کے ادا کرنے کا مقصد اپنی ذاتی چیز واپس لینا نہیں ہے، اسی طرح قرضہ کی ادائیگی سے خود کو فارغ نہیں کرنا چاہتا ہے، لہذا اس قرض خواہ یعنی مرہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کی پیش کش کو قبول کرے یا نہ کرے، (ف) اور معیار یعنی عاریت پر دینے والے کو جو کہ اس مرہن شئی کا مالک ہے قرضہ کی ادائیگی قبول کرنی ہوگی۔

ولو هلك الثوب العارية الخ. اور اگر عاریت پر لیا ہوا یعنی مستعار کپڑا مسخیر یعنی جس نے مرہن میں دینے کے لئے لیا ہے، مرہن میں دینے سے پہلے ہی ضائع ہو جائے یا اسے واپس دینے کے لئے بیٹے کے بعد اور واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کپڑے سے پناہ بھی قرض ادا نہیں کیا ہے، جس کی وجہ سے ضمان واجب ہو جائے گا عاریت پر لینے والے پر ضمان لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف) نیز اس صورت میں ہے کہ عاریت پر دینے والا اور عاریت پر لینے والا دونوں ہی اس بات پر متفق ہوں کہ وہ مرہن ایسی ہی حالت میں ضائع ہوا ہے ولو احتصا فی ذلك الخ اور اگر ان دونوں یعنی عاریت پر لینے والے دینے والے نے آپس میں ختلف کیا، مثلاً عاریت پر لینے والے نے کہا کہ مرہن رکھنے سے پہلے مرہن چھڑا لینے کے بعد ہدک ہو ہے لیکن دینے والے نے کہا بلکہ مرہن رہتے ہوئے ضائع ہوا ہے، تو مرہن کی بات مانی جائیگی، کیونکہ وہ ن دونوں حالتوں میں ضائع ہونے کا دعویٰ کر کے اس سے قرض کی ادائیگی کا انکار کرتا ہے، (ف) یعنی جب مرہن نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ چادر مرہن میں رکھنے سے پہلے مرہن سے واپس لینے کی صورت میں ضائع ہوئی ہے تو اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اس کپڑے سے کسی طرح بھی اپنا قرضہ ادا نہیں کیا ہے، اس لئے مجھ پر تاوان نہیں ہونا چاہئے، جس جب وہ منکر بن گیا اور منکر ہی کی بات قبول کی جاتی ہے، بالخصوص ایسی حالت میں کہ جب عاریت پر لینے والا امین ہے اور عاریت پر دینے والا اس پر ضمان کا دعویٰ کر رہا ہے، تو اس کے مدعی ہونے کی وجہ سے اس پر گواہوں کو پیش کرنا لازم ہوگا اور وہ کہیں کہ یہ چادر مرہن کی حالت میں ضائع ہوئی ہے یا اس نے اس کپڑے سے کچھ بھی اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔

کما لو احتصا فی مقدار الخ گزشتہ مسئلہ میں اس معیار کی بات اسی طرح قبول کی جائیگی جیسے کہ اس صورت میں کہ اگر دونوں یعنی عاریت پر دینے اور لینے والے نے اس مقدار کے بارے میں ختلف کیا جس کے بارے میں معیار نے کہا تھا، تو اس صورت میں بھی معیار کی ہی بات قبول ہوتی ہے (مثلاً مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے نے کہا کہ تم نے دو سو روپے کے بدلہ میں مرہن کا حکم دیا تھا، مگر دینے والے معیار نے اس سے مختلف یعنی کم یا زیادہ دینے کا دعویٰ کیا اور کسی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تو اسی معیار کی بات مانی جاتی ہے، کیونکہ اس مقدار کا بیان صرف معیار کی طرف سے ہوتا ہے لہذا اسی کی بات مانی جاتی ہے، البتہ اگر دوسرا شخص گواہ پیش کر دے تب اسی کی بات مانی جائیگی لان القول قولہ الخ کیونکہ اگر اصل معاملہ عاریت سے ہی وہ معیار انکار کر دے جب بھی اسی کی بات مانی جاتی ہے، اس لئے جب اس نے اسے عاریت کی ایک صفت یعنی مقدار کا انکار کر دے تو بھی اس کی بات مانی جائیگی۔

توضیح. اگر عاریت پر دی ہوئی چیز کی قیمت اور قرضہ کی مقدار دونوں برابر ہوں اور دینے والا

اس چیز کو قرضہ کی رقم ادا کر کے اس مرتہن سے اس کی رضامندی کے بغیر واپس لے جانا چاہیے، اور اگر عاریت کا مال ہو جائے، اسے رہن میں دینے سے پہلے، یا اسے واپس کر دینے کے بعد ہلاک ہو جائے، یا اس کے وقت کی تعیین میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو رهنه المستعير بدين موعود وهو ان يرهنه ليقرضه كذا فهل لك في يد المرتهن قبل الاقراض والمسمى والقيمة سواء بضمن قدر الموعود المسمى لما يبا ان كالموجود ويرجع المعير على الراهن بمثله لان سلامة مالية الرهن لا ستيفائه من المرتهن كسلامته ببراءة دتمته عنه ولو كانت العارية عبداً فاعتقه المعير حار لقيام ملك الرقبة ثم المرتهن بالحيار ان شاء رجع بالدين على الراهن لانه لم يستوفه وان شاء ضمن المعير قيمته لان الحق قد تعلق برقبته برصاه وقد اتلفه بالاعتاق وتكون رها عنه الى ان يقص ديه فيردها الى المعير لان استرداد القيمة كاسترداد العين.

ترجمہ: اور اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریت ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے ساتھ رہن میں رکھ دی کہ وہ مرتہن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتہن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی، اس چادر کی قیمت و مرتہن کی متعین مقدار رقم برابر ہو تو وہ راہن رقم معین دینے کا وعدہ کرنے والے مرتہن سے اتنی مقدار بطور تاوان وصول کرے گا کیونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں، کہ جس چیز کا وعدہ کر لیا گیا ہو وہ موجود شئی کے حکم میں ہوتی ہے ویرجع المعير على الراهن الح اور عاریتہ دینے والا شخص اس کے لینے والے شخص سے اسی تاوان کے برابر واپس لے گا، کیونکہ راہن کی مالیت کا باقی رہنا اس بناء پر ہے کہ راہن نے اسے مرتہن سے وصول کر لیا ہے، اور ایسا ہے جیسے کہ مرتہن اس کے لئے اس طرح محفوظ رہ جائے کہ وہ قرضہ سے بالکل بری ہو گیا، (ف) یعنی مرتہن اگر ضائع ہو جا تو راہن اپنے قرضہ سے اس طرح بری ہو جا تا کہ گویا وہ مرتہن اس راہن کو واپس دیدیا گیا، اسی طرح جب اس کے بدلہ میں تاوان وصول کر لیا تو بھی اس نے مرتہن سے اپنا حق وصول کر لیا، اس طرح ان دونوں صورتوں میں راہن نے اس مرتہن کو اپنے کام میں خرچ کر دیا، اسی لئے اس معیر کو اس راہن سے تاوان لینے کا اختیار ہو گا۔

ولو كانت العارية عبد الح اور اگر عاریت میں یہ ہو کوئی غلام ہو مثلاً زید نے اپنا غلام کسی کو رہن میں رکھنے کے لئے دیا و اس نے رہن میں رکھ دیا اس کے بعد عاریت پھدینے والے نے اسے آزاد کر دیا تو اس غلام کی آزادی نافذ ہو جائیگی اور ایسا کرنا جائز ہو گا، کیونکہ معیر کی اس کی ذات پر ابھی ملکیت باقی ہے، اس صورت میں مرتہن کو دو طرح کا اختیار ہو گا، کہ اگر وہ چاہے تو اپنے راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے کیونکہ اس نے اپنا قرضہ اب تک وصول نہیں کیا ہے، یا اگر چاہے تو اس معیر سے اس کی قیمت کا تاوان وصول کرے، کیونکہ اس معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی ذات سے مرتہن کا، زمی حق متعلق ہو چکا تھا (گویا کہ خود معیر نے اسے رہن میں رکھا ہے) اس طرح اس عاریت پر دینے والے نے اسے آزاد کر کے خود اپنا یہ حق ضائع کر دیا ہے، ہذا یہ قیمت مرتہن کے پاس ہی جمع رہیگی اس وقت تک کے لئے کہ وہ اپنے قرضہ وصول کر لے، وصولی کے بعد وہ رقم عاریت پر دینے والے کو واپس کرے گا، کیونکہ قیمت واپس کرنا اصل واپس کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، (ف) یعنی حکم میں اصل شئی اور اس کی قیمت برابر ہوتی ہے۔

توضیح: اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریت ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے

ساتھ رہن میں رکھ دی کہ اس کا مرتہن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتہن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی، اگر عاریت میں دیا ہو غلام ہو اور اس کے مالک نے اسے کسی کے پاس رہن میں رکھنے کے لئے دیا، چنانچہ اس نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا، اس کے فوراً بعد ہی عاریت پر دینے والے نے اس غلام کو آزاد کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو استعار عبداً او دابة ليرهنه فاستخدم العبد اور كعب الدابة قبل ان يرهنهما ثم رهنهما بمال مثل قيمتهما ثم قضى المال فلم يقبضهما حتى هلكا عند المرتهن فلا ضمان على الراهن لانه قد برئ من الضمان حين رهنهما فانه كان امينا خالف ثم عاد الى الوفاق وكذا اذا افتك الرهن ثم ركب الدابة او استخدم العبد فلم يعطب ثم عطب بعد ذلك من غير صنعه لا يضمن لانه بعد الفكك بمنزلة المودع لا بمنزلة المستعير لانتهاء حكم الاستعارة بالفكك وقد عاد الى الوفاق فببرأ عن الضمان وهذا بخلاف المستعير لان يده يد نفسه فلا بد من الوصول الى يد المالك اما المستعير في الرهن فيحصل مقصود الامر وهو الرجوع عليه عند الهلاك وتحقق الاستيفاء

ترجمہ اگر زیہ نے بکر سے ایک غلام یا گھوڑا خادم کے پاس رکھنے کے لئے عاریت پر لیا، لیکن اس کو رہن میں رکھنے سے پہلے زیہ نے اس غلام سے کوئی خدمت لے لی یا گھوڑے پر سواری کر لی جس کی وجہ سے وہ زیہ ضامن ہو گیا، اس کے بعد زیہ نے اس کو اتنی رقم کے عوض رہن میں رکھ دیا جو ان کی قیمت کے برابر تھی، پھر راہن نے مال ادا کر دیا مگر راہن کے ان دونوں پر قبضہ کرنے سے پہلے مرتہن کے پاس وہ چیز ضائع ہو گئی تو اس راہن پر ان کا تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ ان کو رہن میں رکھتے ہی وہ تاوان سے بری ہو گیا اس لئے کہ یہ راہن ان دونوں کے معاملہ میں امین تھا، جس نے مخالفت کی تھی لیکن بعد میں اس کے کہنے کی بات مان لی یعنی اس کی موافقت کر لی تھی، (ف) اور کتاب اعاریہ وغیرہ میں یہ قاعدہ بتا دیا گیا ہے کہ اگر امین امانت کی حفاظت میں اس کے مالک کی ہدایت کی مخالفت کرے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس کے بعد اگر اس مخالفت کو چھوڑ کر پھر اس کی موافقت کرنے لگے تو اس میں خاص حکم یہ ہے کہ اس کا تاوان ختم ہو جاتا ہے، اور اگر صرف ماں عاریت رکھا ہوا ہو اور اس میں یہی صورت پیدا ہو جب بھی وہ ضامن رہتا ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب راہن ضامن نہیں رہا تو وہ عاریت پر دینے والے کو کچھ بھی تاوان نہیں دے گا، جیسے کہ مرتہن اسے تاوان نہیں دے گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ رہن میں رکھنے سے پہلے گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی پھر مالک کے کہنے کے مطابق کام کیا۔

و كذا اذا افتك الرهن الح اسی طرح جب راہن نے اپنے مال کو مرتہن سے چھڑا یا اس کے بعد گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس کام سے مرتہن کو کوئی نقصان نہیں ہوا البتہ اسی کے بعد وہ گھوڑا یا غلام ناگہانی طور پر از خود مر گیا تو وہ عاریت پر لینے والا راہن اس کا کچھ بھی ضامن نہ ہوگا، کیونکہ راہن سے چھڑا لینے کے بعد وہ راہن ایک مدت دار کی حیثیت سے ہو گیا، اور عاریت لینے والا نہ رہا، کیونکہ راہن واپس لینے کے بعد وہ شخص عاریت لینے والا باقی نہ رہا، نیز اس نے گرچہ شروع میں مرتہن کے مالک کی بات کی مخالفت کی تھی مگر اب اسی کے موافق ہو چکا ہے، اسی لئے تاوان کی ادائیگی سے بری ہو گیا ہے، (ف) جیسے کہ مستودع میں ہوتا ہے، اور یہ ایسے مستعیر کا حکم ہے جس نے رہن رکھنے کے لئے عاریت پر لیا ہو) وهذا بخلاف المستعير الح اور یہ حکم یعنی راہن کا تاوان سے بری ہونا ایسے مستعیر کے برخلاف ہے جس نے اپنی کسی خاص ضرورت سے کوئی چیز عاریت

ہو، کیونکہ ایسے عاریت پر لینے والے کا قبضہ اس کا اپنا ذاتی قبضہ ہے، اس لئے عموماً نقلت کے بعد مالک کے قبضہ میں پہنچ جاتا ضروری ہے، اور رہن میں رکھنے کے لئے کسی چیز کو عاریت لینے والا وہ اپنے معبر یعنی عاریت پر دینے والے کا مقصد حاصل کرتا ہے، اس طرح سے کہ مرہن کو واپس کر دے، اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مرہن کے ضائع ہو جانے اور اس مال کو حاصل کر لینے کے وقت وہ رہن سے تاوان وصول کر سکے۔

توضیح: اگر زید نے بکر سے غلام خالد کے پاس رہن رکھنے کے لئے عاریت لیا، لیکن اسے رہن رکھنے سے پہلے اس غلام سے ذاتی خدمت لے لی پھر نہ زید نے غلام کو اس کی بازاری قیمت کے عوض کسی کے پاس رہن رکھ دیا، پھر زید نے مرہن خالد کو اس کی رقم ادا کر دی، مگر رہن کے پاس خالد کے واپس آنے سے پہلے ہی خالد مر گیا، اگر رہن نے اپنا غلام مرہن سے چھڑا لیا اس کے بعد اس سے خدمت لی اس وقت غلام کو کوئی نقصان نہیں ہوا، البتہ اس کے بعد غلام ناگہانی طور پر مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وجناية الراهن على الرهن مضمومة لانه تفويت حق لازم محترم وتعلق مثله بالمال يحعل المالك كالا جسي في حق الضمان كتعلق حق الورثة بمال المريض مرض الموت يمنع بقاء تسرع فيما وراء الثلث والعبد الموصى بخدمته اذا اتلعه الورثة ضمنوا قيمته ليشترى بها عهده يقوم مقامه قال وحماية المرتهن عليه تسقط من ديه بقدرها ومعها ان يكون الضمان على صفة الدين وهذا لان العين ملك المالك وقد تعدى عليه المرتهن فيصممه لملكه.

قد درجی نے فرمایا ہے کہ رہن کا مرہن پر زیادتی کرنے مثلاً اسے ہلاک کر دینے کا کارہ بند دینے، زخمی اور عیب دار کرنے کا حکم ضابطہ ہوتا ہے، یعنی اس قصور پر وہ ذمہ دار اور ضامن ہوتا ہے، کیونکہ ایسا کر دینے سے ایک لازم اور قابل احترام حق کو برباد کرنا لازم آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس مرہن شئی پر اس کے مرہن کا ایک خاص حق لازم ہو جاتا ہے، جو شرعاً بھی قابل احترام اور لازم ہے، پس جب رہن نے اس مرہن کو اس طرح برباد کر دیا تو اس پر مرہن کا جو حق لازم تھا سے ضائع کر دیا، حالانکہ جس ماں سے ایسا حق متعلق ہو جاتا ہے، اس کو برباد کر دینے سے ضامن ہونے کے بارہ میں مالک کو بالکل اجنبی جیسا بنادیتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص مرض الموت میں گرفتار ہو گیا ہو یعنی ایسا بیمار پڑ گیا کہ سخر کار اسے بیماری میں وہ مر بھی گیا، تو اس بیمار کے ماں سے اس کے وارثوں کا حق اسی بیماری کی حالت میں متعلق ہو جاتا ہے، اسی حق کے متعلق ہو جانے سے وہ شخص جو ذرا پہلے تک اس کا مالک مختار تھا اب وہ اس طرح غیر کی طرح ہو گیا کہ اگر وہ شخص اس ماں میں ایسا کوئی تصرف کرنا چاہے جو کہ صرف بیٹی اور احسان کرنے کا حکم میں ہو اسے وہ نہیں کر سکتا ہے، یعنی اگر وہ کر دے تو بھی وہ نافذ نہیں ہوتا ہے، بہتہ صرف ایک تہائی مال میں ہی اس کا اختیار باقی رہ جاتا ہے، یعنی وہ نافذ ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے کہ اس ماں میں اس کے وارثوں کا حق محترم لازم متعلق ہو چکا ہے، اور اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی اس بات کی وصیت کر کے مر گیا کہ میرے اس غلام کی خدمت فلاں شخص کے لئے ہے یعنی شخص اس کی خدمت کرتا رہے گا، اس کے بعد اگر اس مرنے والے کے ورثہ اس غلام کو ہدک کر دیں تو وہ سب اس کی قیمت کے ضامن ہوں گے اور اس قیمت سے دوسرے غلام خرید جائے گا تاکہ وہ نیا غلام پیسے غلام کے قائم مقام ہو کر پوری خدمت کرتا رہے۔

(ف) جس کی وجہ یہی ہے کہ جس غلام کے بارے میں وصیت کی گئی تھی اس سے جس کی خدمت لازم کی گئی تھی اس کا حق

اس غلام کے متعلق ہو چکا تھا، یعنی اس کی خدمت کرتے رہنا، حالانکہ اس غلام کی ذات کے اصل مالک وہی درش تھے، اور مالک ہی اپنی ملکیت کو خرید و فروخت اسی طرح اپنے غلام کو آزاد بھی کر سکتا ہے اس کے باوجود موہی لہ جینی جس کے سنے وصیت کی گئی ہے اس کا ایک حق ہو جانے کی وجہ سے یہ درش اس کے ضامن ہو گئے، اسی طرح جب مرہون سے مرہون کا حق متعلق ہو گیا ہے، اس نے راہن بھی اس کو ضائع کر دینے یا عیب دار کر دینے کی صورت میں ضامن ہو گا حالانکہ وہ مرہون اسی راہن کی ملکیت انتک باقی ہے، پس اس تفصیل سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا کہ کسی مالک کے مال سے کسی دوسری شخص کا لازمی محترم متعلق ہو جائے تو وہ مالک اپنے اس مال میں کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا ہے جس سے اس مال سے دوسرے کا حق تو ضائع نہ ہو جائے، یہاں تک کہ اگر وہ شخص ایسا کوئی کام کر لے تو وہ اس مال کا ایسا ہی ضامن ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی اجنبی آدمی دوسرے کسی کے مال میں تصرف کرنے سے ضامن ہوتا ہے، یہاں تک مرہون پر راہن کی زیادتی اور جنایت کرنے کا بیان تھا۔

قال وجایۃ المرتہ علیہ الحج قدوریٰ نے فرمایا ہے کہ اور اگر مرہون پر جنایت کر دے تو اس کی جنایت سے اس مرہون میں جس قدر نقصان لازم آئے گا، یعنی اس نقصان کے برابر اس کے قرضہ میں سے جو اس نے راہن کو لے رکھا ہے کی لازم آجائے گی، (ف جینی اگر مرہون نے مرہون پر کوئی زیادتی کی تو وہ بھی ضامن ہو گا، اور ضمانت اس طرح سے وصول ہوگی کہ مرہون کے قرضہ سے اس کے جرم کے برابر کی کرن جائے گی مگر اس موقع میں دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں اول یہ کہ مرہون کا جتن تاوان لازم آئے مثلاً سو روپے ہوں اور قرض اس کا دو گنا ہو مثلاً دو سو روپے تو حسب کے بعد نصف قرضہ یعنی سو روپے کم ہو کر سو ہی باقی رہ جائے گی، اور دوسری صورت یہ ہو کہ قرضہ کوئی دوسری جنس سے ہو مثلاً گیسوں یا اس کے مانند دوسری کوئی چیز ہو تاپہ تول کر مین دین کی جاتی ہو تو پہلے کی طرح اس کا حسب نہیں ہو سکے گا، اس لئے مجبوراً اس تاوان کو بھی رہن رکھ دینا ہو گا اور قرض واپس کرتے وقت اسے واپس لے لے، الحاصل اس قسم کی زیادتی اور جرم سے مرہون بھی ضامن ہو جاتا ہے)

وهذا لان الغیض الحج س کی وجہ یہ ہے کہ اصل مرہون تو اسی راہن کی (یا اگر کسی سے راہن نے لی ہے، یا راہن نے کسی سے غصب کی ہے بہر حال وہ اپنے مالک کی ملکیت میں ہی باقی رہتی ہے، اور مرہون کو اس میں صرف اتنی ہی حق قبضہ رہتا ہے کہ جس سے وہ اپنا قرضہ وصول کر سکے) اس کے باوجود مرہون نے اس مرہون میں زیادتی کی تو غیر کے حق میں زیادتی کی ہذا وہ اس مرہون کے مالک کو تاوان ادا کرے گا، (ف اسی بناءً اگر اس نے کسی سے وہ چیز عاریتہ لے رکھی ہو تو عاریتہ دینے والا شخص اس مرہون سے پورا تاوان ملے سکتا ہے، اور اگر اس نے کسی کا مالک غصب کر کے لیا ہو تو اس کے مالک کو اختیار ہو گا، اور ان دونوں صورتوں کے احکام ذرا پہلے بیان کئے جا چکے ہیں، پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ راہن نے یا مرہون نے اپنے مرہون پر زیادتی کی ہو، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اگر خود مرہون نے ان دونوں میں سے کسی کی ذات یا مال پر زیادتی کی مثلاً مرہون کوئی غلام ہو جس نے ان دونوں میں سے کسی کو غلطی سے قتل یا زخمی کر دیا یا ان کا مال ضائع کر دیا ہو ان کا یہ حکم ہو گا)۔

توضیح: اگر مرہون پر راہن یا مرہون زیادتی کر لے یا اسے ہلاک کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال وحایۃ الراہن علی الراہن والمرتہن وعلی مالہما ہدروہدا عند ابی حنیفہ وقالوا حیاتیۃ علی المرتہن معترۃ والمراد بالحیاتیۃ علی الفس ما یوجب المال اما الوفاقۃ فلاہا حیاتیۃ المملوک علی المالك الا ترى انہ لو مات کان الکف علیہ بخلاف حیاتیۃ المغضوب علی المعصوب منه لان المملک عند اداء الصمان یثبت للعاصب مستدا حتی یکون الکف علیہ فکانۃ حیاتیۃ علی غیر المملک فاعتبرت ولہما فی الحالیۃ ان الحیاتیۃ حصلت عنی غیر مالکہ وہی الاعتبار فائدۃ وہو دفع العد الیہ بالحیاتیۃ فتعتبر ثم ان شاء الراہن والمرتہن ابطلا

الرهن ودفعاه بالجنایۃ الی المرتہن وان قال المرتہن لا اطلب الجنایۃ فهو رهن علی حالہ ولہ ان ہذہ الحایۃ لو اعتبرناہا لمرتہن کأن علیہ التطہیر من الحایۃ لانہا حصت فی صمانہ فلا یعید وجوب الضمان لہ مع وجوب التحلیص علیہ وحنایتہ عینی مال المرتہن لا تعتبر بالاتفاق اذا کانت قیمتہ والذین سواء لانہ لافائدۃ فی اعتبارہا لانہ لا یتملک العبد وهو الفائدۃ وان کانت قیمۃ اکثر من الذین فعن ابی حنیفۃ انہ یعتبر بقدر الامانۃ لان الفصل لس فی صمانہ فاشبہ جنایۃ العبد الودیعۃ علی المستودع وعندہا لا تعتبر لان حکم الرهن وهو الحبس فیہ ثابث فصار کالمصموم وهذا بخلاف حایۃ الرهن علی ابن الراہی او ابن المرتہن لان الاملاک حقیقۃ متباینۃ فصار کالجنایۃ علی الاحی

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی جنایت راہن پر نہیں پڑے ایک وقت دونوں پر ہو یا ان کے مال پر ہو سب بدر ہوگا، (کوئی اس کا ذمہ دار نہ ہوگا) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف مرہون پر تاوان، زرم نہ ہوگا نہ اس سے مشتق ہوگا) و قال جنایتہ علی المرتہن المح اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی جنایت اگر مرہون پر ہو تو وہ معتبر ہوگی، (اور راہن پر ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)، اس جگہ جنایت سے مراد وہ جنایت ہے جس سے صرف مال زرم آتا ہے، (ف یعنی ایسی جنایت مراد نہیں ہے، جس سے قصاص یا زرم آئے، کیونکہ قصاص تو غلام پر، زرم آتا ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے کہ اگر مرہون راہن پر جنایت کر دے تو وہ بالاتفاق رایگاں ہوتی ہے، اس مسئلہ اتفاق اور مسئلہ اختلافی دونوں کی مستقل دلیل چاہئے تو مصنف نے اس کے لئے فرمایا ہے) اما الموافیۃ الخ پس اتفاق مسئلہ کی دلیل (یعنی جبکہ مرہون نے راہن پر جنایت کی ہو) کہ اس میں مموک اور غلام کی زید دینی اس کے پنے مالک پر ہوتی ہے (ف اس لئے کہ مرہون راہن کی ملکیت ہوتی ہے)۔

الاتری انہ لومات المح یہی وجہ تو ہے کہ مرہون غلام کے مرجانے کے بعد اس کی تجہیز اور تکلیفیں سب اس کے مالک یعنی راہن پر لازم آتی ہے (ف بس جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ غلام اپنے راہن کا مملوک ہے، اس صورت میں جب اس غلام کی تعلقی اور جنایت سے اس کا مالک مرجائے تو اس کی زیادتی باطل ہو جائیگی یعنی اس سے کچھ بھی بدلہ نہیں لیا جائے گا، کیونکہ یہ غلام کسی طرح کا ابھی مالی بدلہ ادا نہیں کر سکتا ہے، یہ مرہون غلام اور اس کے پاس جتن مال بھی ہو سب کا مالک وہی مومن ہوتا ہے، اگر یہ اشکال کیا جائے کہ وہ غلام غصب کر لیا گیا ہو وہ اگرچہ غاصب کے قبضہ میں ہو گا پھر بھی اس کا اصل مالک وہی رہتا ہے، جس سے اسے غصب کیا گیا ہے، ایسی صورت میں اگر یہی غلام اپنے مالک کا کوئی جانی نقصان کر دے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو یہ دونوں صورتیں بالکل یک جہتی ہونے کے باوجود ان کے حکم میں فرق کیوں ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مرہون پر مرہون کی ملکیت راہن کی ملکیت کے برابر ہوتی ہے، ابتدا جب اسے فروخت کر دیا جائے یا اس میں کوئی خاص تصرف کر لیا جائے تب وہ اس مرہون کے قبضہ سے نکل جاتا ہے، لہذا اس میں فی الحس غیر کی ملکیت نہ حقیقہ ہے اور نہ اس وقت سے ملکیت مانی جاتی ہے) بخلاف حایۃ المغصوب الخ اس کے برخلاف اس مغصوب غلام نے اپنے مغصوب منہ یعنی اصل مالک جس سے اسے چھینا گیا ہے پر زید دینی تو وہ معتبر ہو جاتی ہے، (ف اس لئے کہ اگرچہ مغصوب منہ کی ملکیت ظاہر ہے، مگر غاصب کی ملکیت کا تعلق بھی غصب کی وقت سے ہے)۔

لان الملك عند أداء الخ۔ اس لئے کہ اگر غاصب نے اس مال کا تاوان ادا کر دیا تو وہ بھی اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کی ملکیت وقت سے مان لی جاتی ہے جس وقت اس نے اسے غصب کیا تھا، اس میں تاوان کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً مغصوب غلام مرجائے یا غاصب اسے فروخت کر دے چنانچہ تاوان ادا کرنے کے بعد اسی وجہ سے اس کے فروخت کو جائز مانا یا جاتا ہے، کہ اس کی ملکیت کا تعلق ابھی سے نہیں بلکہ غصب کے وقت سے ثابت ہو جاتا ہے، اس طرح اس میں غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، کسی بناء پر مغصوب غلام کے مرجانے سے اس کا کفن و دفن سب غاصب کے ذمہ ہی ہوتا ہے، (ف اس لئے کہ اس

غلام کے مرنے سے جب وہ اس کا تاوان ادا کرے گا تو غصب کے وقت سے ہی اس کا مالک ٹھہرایا جائے گا اور اس وجہ سے اس کا کفن وغیرہ بھی اس غاصب پر لازم آئے گا، تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مقصوب غلام میں پرانے مالک یعنی مقصوب منہ کی ملکیت باقی نہیں رہی ہے۔

وكانت حناية على الخ: لہذا مقصوب کا اپنے مقصوب منہ غلام کا اس کے آقا پر جنایت کرنا یوں سمجھا جائے گا کہ اپنے آقا پر نہیں بلکہ کسی اجنبی پر ہے، اسی لئے اس کا اعتبار ہوتا ہے، (ف: اور اگر فرق کو سمجھنا چاہیں تو اس کی مثال اس طرح سے ہوگی کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک غصب کا اصلی موجب یہ ہے کہ مقصوب کی قیمت غاصب پر لازم ہوتی ہے، لیکن اگر غاصب اصل مقصوب کو نادے تو بھی وہ جرمانہ سے چھوٹ جاتا ہے، اس طرح اس موجب اصلی کے لحاظ سے مقصوب منہ جتنی جس کا مال غصب کیا گیا ہے، اس کی اصل ملکیت اس کی قیمت بتائی جائیگی، اور مقصوب جتنی وہ غلام گویا اجنبی اور غیر متعلق چیز ہے لہذا جس کا مال غصب کیا گیا ہے اس پر غلام نے زیادتی کرنی تو اس کا اعتبار ہو جائے گا، یہ دلیل بالکل صاف ظاہر ہے، پھر اختلافی مسئلہ ہونے کی صورت میں جب مرہون نے مرتہن پر زیادتی کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ہر یعنی بے اعتبار ہوگی لیکن صاحبین کے نزدیک معتبر ہوگی)۔ لہذا فی الخلافۃ الخ اور صاحبین کی اختلافی مسئلہ میں دلیل یہ ہے کہ مالک کے علاوہ غیر پر واقع ہوئی ہے، (ف: یعنی جب مرہون غلام نے خطا مرتہن کو مار ڈالا یا زخمی کر دیا تو یہ جرم ایک اجنبی شخص پر مانا جائے گا، اسی لئے اس کا اعتبار ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایسے اعتبار کرنے کا کیا فائدہ ہے، کیونکہ غلام تو کسی چیز کا مالک ہی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ جرمانہ بھی ادا کر سکے، تو اس کا یہ جواب دیا۔

فی الاعتار فائدة الخ ہاں جرم مانینے میں فائدہ ہے وہ یہ کہ اس مجرم غلام ہی کو اس مرتہن کو دے دیا جائے، اس طرح اس کا مجرم ہونا بھی معتبر ہے، (ف: یعنی غلام کا جرم اگر عمدانہ ہو بلکہ خطا ہو تو اس کا اصلی حکم یہی ہے کہ اس کی طرف سے مولیٰ فدیہ دے یا اس غلام ہی کو اس شخص کے حوالہ کر دے جس کے مال کا اس نے نقصان کیا ہے یا اس پر جرم کیا ہے، اور یہ بھی اسی مرتہن کو دے دیا جائے، مگر یہ اسی صورت میں ممکن ہوگا کہ مرتہن اس غلام کو رہن سے نکال دینے پر راضی ہو جائے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایسی غلطی کا اعتبار کر لینا مفید حکم ثابت ہو گیا تو اس کا اعتبار کر لینا چاہئے)۔ ثم ان شاء الراہل والمرتہن الخ پھر راہن اور مرتہن دونوں متفق ہو کر یہ چاہیں کہ رہن کو ختم کر دیں اور اس غلام کو اس کے جرم کی بناء پر مرتہن کو دے دیں، (ف: اب اگر مرتہن اس معاملہ کو قبول کر لے تو وہ غلام اسی کا مموک ہو جائے گا، اور راہن کو جو پہلے قرضہ دیا تھا وہ ختم ہو جائے)۔ وان قال المرتہن لا اطلب الخ۔ اور اگر مرتہن اس جرم کے عوض کا مطالبہ نہ کرے یا عوض لینا پسند نہ کرے تو وہ غلام جیسے پہلے مرہون تھا اب بھی ویسے ہی رہ جائے گا، (ف: یہ تفصیل صاحبین کی دیلوں کا قصہ ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک تو اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا)۔

وله ان هذه الجنایة الخ۔ اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ (اس غلام نے مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت ہی میں یہ جرم کیا ہے تو اگر اس جرم کو اسی مرتہن پر منسوب کر دیں تو یہ مرتہن پر ہی لازم ہوگا کہ وہ اس غلام کو اس جرم سے نکال لے اور پاک کر دے، کیونکہ اسی کی ضمانت میں اس غلام پر یہ بدنامی لگی ہے اور جرم میں موٹ ہوا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مرتہن پر اس طرح کا ضمان لازم کرنا کہ خود اس پر بھی اسے اس جرم سے بچا لینا لازم آجائے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، (ف: اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جرم اور اس کا تاوان پر دونوں برابر ہوتے ہیں، یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے مرتہن پر اسی جنایت کا اعتبار ہوتا ہے، جس میں فقہاء کا اختلاف ہے، وہ جنایت ہے جو مرتہن کی ذات پر ہو کیونکہ وحایتہ علی مال المرتہن الخ مرہون کا مرتہن کی مال کو نقصان پہنچنے کی کئی صورتیں ہیں (۱) غلام کی قیمت اور راہن پر قرض دونوں برابر ہوں (۲) کم و بیش ہوں، اس کی یہی صورت میں یعنی جب دونوں برابر ہوں تو بالحق ایسی جنایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اعتبار کرنے سے بھی کوئی

فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اعتبار کا یہی فائدہ ہو سکتا ہے، کہ مرتہن اس غلام کا مالک بن جائے مگر قیمت اور قرض کے برابر ہونے کی صورت میں وہ ممکن نہیں ہے۔

ف۔ اس لئے کہ قاعدہ کے اعتبار سے غلام نے چونکہ مرتہن کا مال برباد کیا ہے اس کے بدلہ غلام کو اس کی ملکیت میں آچنا چاہئے، اس کی بناء پر اسی غلام کو اپنی ملکیت میں لینے سے یہ لازم آجائے گا کہ غلام نے اسی مرتہن کے ضمان میں آنے کے بعد ایسی حرکت کی ہے جس سے اس مرتہن کی ملکیت سے وہ نکل گیا ہے، حالانکہ اس مرتہن کا اس حرکت سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے قرضہ کے عوض ہی ضائع ہوا، لہذا مرتہن کا قرضہ ختم ہو کر غلام اسی کو مل گیا، پھر وہ قرض اور اس غلام کی قیمت چونکہ دونوں برابر ہیں اس لئے اس نے مرتہن کا جو کچھ بھی مال برباد کیا وہ کسی بدلہ کے بغیر یعنی مفت میں برباد ہو، آخر نتیجہ یہی ہو گا کہ اس جنایت کو اعتبار کرنے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہو گا، یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ قرض اور غلام کی قیمت دونوں برابر ہوں، اور اسی حکم سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر غلام کی قیمت قرض سے کم ہو تو اس جرم کے اعتبار کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہو گا۔

وان كانت القيمة الخ اور تیسری صورت یہ ہو گی کہ مرتہن غلام کی قیمت قرضہ کے مقابلہ میں زائد ہو تو اس میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں منقول ہیں ایک کہ اس غلام کی قیمت قرضہ سے جتنی زائد ہو وہ بھی مرتہن ہی کے پاس رہے گی مگر امانت کے طور پر ہو گی اس لئے کہ وہ زائد رقم مرتہن کی ضمانت میں نہیں رہے گی تو اس کی ایسی صورت ہو جائیگی جیسے کہ ودیعت کے غلام نے مستودع پر جرم کیا ہو (ف۔ یعنی اس کے جرم کا اعتبار ہوتا ہے اسی لئے ودیعت رکھنے والا اس غلام کا خود فائدہ ادا کر دیتا ہے، یا اسی غلام کو عوض میں اس کے حوالہ کر دیتا ہے، کیونکہ ودیعت کا مال ضمانت میں نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اس کا مالک اس غلام کے جرم کا ذمہ دار ہوتا ہے، اسی طرح سے مرتہن میں وہ قرض سے زائد کا ذمہ دار ہوتا ہے، جس سے مرتہن کو یہ فائدہ ہوتا ہے، کہ قرضہ کے برابر رقم ہو کر باقی بچی ہوئی مقدار اسی مرتہن کو لوٹادی جائیگی۔

و عنہ انہا لا تعتبر لان الخ اور امام اعظم سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس جنایت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہتا ہے یعنی مرتہن کے پاس مقید رہنے کا حکم ثابت ہے، (کیونکہ قرضہ سے زائد حصہ بھی محبوس اور مقید ہوتا ہے) لہذا یہ باقی حصہ ضمانت والی چیز کے حکم میں ہو گا، (ف۔ اور امانت کے حکم میں نہیں ہو گا، اور جب وہ امانت نہیں ہے تو مرتہن کی یہ ذمہ داری ہو گی اور اس پر مارم ہو گا کہ اس حصہ کو بھی جرم کے عیب سے نکال لے، اور جس طرح اس کے لئے تاوان ثابت ہے اسی طرح اس سے اس کو چھڑانا بھی مازم ہو گا اور نتیجہ میں کوئی فائدہ نہیں ہو گا، انا حاصل اس روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس روایت کے مطابق مرتہن کی جان یا مال کسی پر بھی کوئی زید دتی کر بیٹھے سب ہدر ہو گا، یعنی اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا) و هذا بخلاف جناية الرهن الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ مرتہن نے رهن یا مرتہن میں سے کسی کی اولاد پر کوئی جنایت اور زیادتی کر لی ہو، (ف۔ یعنی خود رهن یا مرتہن پر نہیں بلکہ ان کی بالغ اولاد پر زیادتی کی ہو خواہ جان پر ہو یا مال پر ہو تو بالاتفاق اس کا اعتبار ہو گا) لان الاملاک الخ اس لئے کہ باپ اور اس کی اولاد کی ملکیت دیکھتے ہیں اگرچہ ساتھ ہو مگر حقیقت میں ہر ایک کی ملکیت علیحدہ ہوتی ہے، اس لئے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے، کہ غلام نے مالک کی اولاد پر جرم کر کے مالک ہی پر جرم کیا ہے، کیونکہ یہ غلام حقیقت میں باپ کا غلام ہے، لہذا اس مالک کے بیٹے پر جرم کرنا گویا ایک اجنبی شخص پر جرم ہو گا، اسی لئے اس فرق کا اعتبار ضروری ہوا۔

توضیح: اگر مرتہن خود رهن یا مرتہن یا دونوں پر زیادتی کر ڈالے، جنایت کی مراد، رهن اور

غصب کی صورت میں وجہ فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن رهن عبدا يساوي الما يبالغ الى اجل فنقص في السعر فرجعت قيمته الى مائة ثم قتله رحل وعرم

قیمتہ مائۃ ثم حل الاحل فان المرتہیں یقبض المائۃ قصء عن حقہ ولا یرجع علی الراہن بشئی واصلہ ان
القصاص من حیث السعر لا یرحب سقوط الدین عند احلالہ لفرہو یقول انہ المالیۃ قد انتقصت فاشہ انتقص
العین ولد ان نقصان السعر عبارة عن فتور رعایت الناس وذلك لا یعتبر فی البیع حتی لا یثبت بہ الجبر ولا فی
العصب حتی لا یحب الصمان بحلاف بنقصان العین لان بقوات جزء مہ یتقرر الاستیفاء فیہ إذا الید ید
الاستیفاء وإذا لم یسقط شئی من الدین بنقصان السعر بقی مرہونا بکل الدین فاذا قتلہ حر غرم قیمتہ مائۃ لانہ
تعتبر قیمتہ یوم الاتلاف فی ضمان الاتلاف لان الحابر بقدر المائۃ واخذہ المرتہیں لانہ بدل المالیۃ فی حق
المستحق وان کان مقابلاً بالدم علی اصلہا حتی لا یزداد علی ذبۃ الحر لان المولی استحققہ بسبب المالیۃ وحق
لمرہیں متعلق بالمالیۃ فکذا فیما قام مقامہ ثم لا یرجع علی الراہن بشئی لان ید الرہن ید الاستیفاء من الانتداء
وبانہلاک یتقرر و قیمتہ کانت فی الانتداء الفایضیر مستوفیاً للکل من الانتداء او بقول لا یمکن ان یحصل
مستوفیاً الالف مائۃ لانہ یؤدی الی الربوا فیصیر مستوفیاً المائۃ وبقی تسع مائۃ فی العین فاذا ہلک یصیر
مستوفیاً تسع مائۃ بالہلاک بحلاف ما اذا مات من غیر قتل احد لانہ یصیر مستوفیاً للکل بالعبد لانہ لا یؤدی الی
الربوا

ترجمہ ام محمدؑ نے فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے اپنے ایسے ایک غلام کو جس کی قیمت باز میں ایک ہزار روپے ہوں کسی
سے ایک ہزار نقد سے کر اس غلام کو اس کے پاس اس شرط کے ساتھ رکھ کہ ایک سال بعد میں قرض واپس دے کر اسے
جائے گا لیکن چند دنوں بعد ہی اس غلام کی عام قیمت اب صرف ایک سو روپے ہو گئی، اسی وقت کسی اجنبی سے وہ غلام غلطی سے
ہلاک ہو گیا، اس بناء پر اس نے سو روپے تاوان میں ادا کر دیئے، تو اس کے بعد قرض کی ادائیگی کا وقت آنے پر راہن اسے صرف
سو روپے ہی داکرے گا، اور مرتہن کو وہی قبول کرنے ہوں گے، اس سے زیادہ راہن سے وہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکے گا، (ف)
یونکہ اب یہ سمجھ جائے گا کہ غلام کی قیمت جو قتل کئے جانے سے کم ہو گئی ہے گویا وہ کسی طرح ضائع ہو گئی ہے) واصلہ ان
القصاص الح یہ مسئلہ ایک قاعدہ کلیہ کے تحت آتا ہے کہ ام اعظم کے نزدیک مرتہن کے بازاری قیمت میں کمی آنے سے
مرتہن کے قرضہ میں کمی نہیں آتی ہے، مگر ام زفر کے قول میں کمی آجاتی ہے، (ف) یعنی ہمارے نزدیک مین مرتہن میں سے
کوئی چیز یا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو اتنی ہی کمی کی رقم قرضہ میں سے بھی کم ہو جاتی ہے، پھر اس میں اسی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، جو
راہن رکھنے کے دن بازار میں تھی، اس جگہ مرتہن غلام قتل کئے جانے سے ضائع ہوا ہے، لیکن امام زفر کے نزدیک اس مرتہن کی
قیمت کم ہو جانے سے بھی قرضہ میں سے کمی آجاتی ہے۔

وہو یقول ان المالیۃ الح امام زفر دہل میں فرماتے ہیں کہ، بیت کے کم ہو جانے سے یہ مرتہن ایسا ہی ہو جائے گا گویا کہ
اصل مرتہن اور اس کی مقدار میں کمی آگئی ہے، (ف) اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ عین مرتہن میں کمی آجانے سے مقدّر قرضہ
میں بھی کمی آجاتی ہے، یہی بات اس وقت بھی ہوگی جبکہ اصل مال اپنی جگہ پر باقی رہے لیکن اس کی قیمت میں کمی آجائے) ولما
ان نقصان الخ اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ بازاری قیمت میں کمی آنے کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ فی الحال عام لوگوں کو اس کی
خریداری کی رغبت باقی نہیں رہی یا بہت کم ہو گئی ہے، اور اس کی کاس کی فروخت میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر قیمت
کے کم ہو جانے کی صورت میں خریدار کو اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے، یعنی اگر خریداری کے بعد اس مال بیچ کی بازاری بھڑکے کم
ہو جانے سے قیمت کم ہو گئی تو اس کے خریدار کو اس کے واپس کر دیئے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے غصب کی
صورت میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر بازاری قیمت کے کم ہو جانے سے غاصب پر تاوان بھی لازم نہیں ہوتا
ہے، (ف) مثلاً ایک غلام جس کی قیمت دو ہزار روپے تھی اسے کسی نے غصب کر لیا پھر کچھ دنوں کے بعد ہی اس نے ملک کو غلام

و نادیا مگر اس وقت اس کی قیمت صرف ایک ہزار ہی رہ گئی تھی تو قیمت کی اس کمی کا تاوان اس غصب سے وصول نہیں کیا جائے گا۔

بمخلاف نقصان العین الخ بخلاف اس صورت کے کہ بجائے اصل قیمت میں مرہن اگر چاہے بھی تو اس اصل مرہون کو واپس نہیں کر سکتا ہے اسی وجہ سے یہ کہہ جائے گا جس جزء کو مرہن واپس نہیں کر سکتا اسے س نے اپنے قرض میں سے وصول کر لیا یہاں تک کہ اگر وہ پورے مرہون ہی کو واپس نہیں کر سکتا اس کے کل کو اپنے قرض میں وصول کر لیا ہے، اب اس مرہون کا نقصان قرض اور اس کی قیمت میں سے جو کم ہو گا وہی کے برابر اس نقصان کو تسخیم کیا جائے گا پھر قیمت بھی وہ معتبر ہوگی جو س کے رہن میں رکھنے کے دن تھی، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ام زقر کے اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ راہن جب اپنا مرہون واپس لینا چاہے تو مرہن نے جتنا قرضہ دیا ہے اتنا پورا دے کر واپس لے گا، اگرچہ اس عرصہ میں مرہون کی قیمت کم ہو گئی ہو، لیکن امام زقر کی نزدیک مرہون کی قیمت میں کمی کا ہونا اس کے ضائع ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے مگر ہم نے اس کا انکار کیا ہے کہ قیمت کی کمی اصل مرہون کے ضائع ہونے کے حکم میں ہے کیونکہ اصل مرہون اپنے تمام اجزاء کے پرانی حالت پر باقی ہے، البتہ قیمت کی کمی اس سے ہو گئی ہے کہ لوگوں کی نظروں میں اب اس مال کی اہمیت اور ضرورت پہلے کی طرح باقی نہیں رہی اس سے اس کی رنگ میں کمی آگئی اور قیمت کم ہو گئی، اور اس صورت میں مرہن کا چونکہ کوئی ہاتھ نہیں ہے، اس لئے بھاء کے کم ہو جانے سے اس کا قرضہ کچھ بھی کم نہ ہو گا۔

و ادالم یسقط لح اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ مرہون کی قیمت کم ہو جانے سے اس کے لئے قرضہ میں کچھ بھی کمی نہیں آتی ہے تو وہ مرہون بھی پہلے کی طرح اپنے پورے قرضہ کے عوض مرہون رہے گا فاداً قتله حر الخ پس اگر موجودہ حالت میں اس غلام کو کوئی آزاد آدمی قتل کر دے تو اس غلام کی اس قاتل پر وہ قیمت لازم آئے گی جو قتل کے دن یعنی سو روپے کیونکہ مرہون کو ضائع کرنے کی صورت میں اسی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، جو ضائع کرنے کے دن ہو کیونکہ جتن برباد کیا گیا ہو اتنی ہی واجب ہوتا ہے، (ف) اور چونکہ قاتل کے قتل کے دن اس کی قیمت صرف سو روپے ہی تھی اس لئے اس پر صرف ہی سو روپے (دکرنا ضروری ہوں گے) واحده الموتھی الخ اور مرہن بھی اتنے ہی جتنی سو روپے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا بدلہ ہے، اگرچہ ہماری اصلی فقہ کے مطابق آزاد مقتول کی دیہت سے زیادہ نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ آزاد آدمی کا خون بہا غلام کے خون بہا سے زیادہ ہونا ضروری ہے، لیکن وہ مستحق اس رقم کو مالیت کا عوض سمجھ کر لے گا، س لئے کہ مولیٰ اس تاوان کا مستحق اس کی مالیت کی وجہ سے ہوا ہے، (ورنہ مولیٰ غلام کے خون کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، اور مرہن حق مالیت کی وجہ سے ہی اس مرہون سے مستحق ہے، اسی بناء پر جو چیز بھی مرہون کے قائم مقام ہوگی مرہن اس چیز کے ساتھ بھی مستحق ہو جائے گا، (ف) کیونکہ یہ پہلے بتا دیا گیا ہے کہ مرہون مقتول کی جو قیمت ہے وہی اس مقتول کے قائم مقام ہے اسی کو مرہن وصول کرے گا، حالانکہ مرہن کوئی الحال سو روپے ہی ملیں گے گرچہ س کا قرضہ ہزار روپے تھے۔

ثم لا یوجع علی الواہن الخ ان سو روپے کے وصول کر لینے کے بعد مرہن اپنے راہن سے مزید کچھ بھی وصول نہیں کر سکے گا، یعنی باقی نو سو روپے کے مطالبہ کا سے حق نہیں ہو گا، کیونکہ مرہون پر جو قبضہ ہوتا ہے وہ شروع ہی مرہن کے لئے ہے اپنا پورا حق وصول کر لینے والا ہوتا ہے، اس لئے کہ مرہون پر قبضہ تو شروع سے ہی قبضہ استیفاء ہوتا ہے یعنی مرہن نے مرہون پر شروع سے ہی قبضہ کر لیا تھا کہ اس کے ذریعہ اپنا قرضہ وصول کر سکے گا، اور اب اس مرہون کے ضائع ہو جانے کے بعد یہ بات طے پاگئی کہ اس مرہون سے اپنا قرض وصول کر لیا، اور چونکہ شروع سے ہی مرہون کی قیمت ہزار روپے تھی تو گویا وہ مرہن شروع سے ہی اپنا قرض وصول کر لینے والا ہو گیا، (ف) اور اب چونکہ مرہن نے ہزار روپے وصول کر لئے ہذا اس راہن سے دوبارہ کچھ بھی وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ اس کے قرضہ کے صرف سو روپے ہی تھے، یہاں تک دلیل بیان کرنے کی ایک صورت

تھی) او بقول لایمکن الح اور اب ہم دلیل کو دوسری صورت سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے کہ مرہن غلام کی قیمت سے صرف ایک سو روپے پا کر اپنے قرضہ کی پوری رقم پانے والا ہو جائے ایسا ہونے سے سودی معاملہ ہو جائے گا لہذا یہ بیٹا ہو گا کہ ایک سو روپے تو نقد پائے اور نو سو روپے اس غلام کی ذات میں باقی رہ گئے پھر جب مرہن غلام ضائع ہو گیا تو اس ضائع ہونے کی وجہ سے مرہن نے اپنے باقی نو سو روپے بھی وصول کر لئے بخلاف ما اذا مات من غیر قتل الخ اس کے برخلاف اگر مرہن غلام کسی شخص کے قتل کے بغیر از خود مر گیا تو اس صورت میں تو اپنا حق وصول کر لینے کے بارے میں کچھ تردد باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اس وقت یہ کہا جائے گا مرہن نے اپنا پورا قرضہ غلام کے بدنہ میں پایا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں سودی معاملہ ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

توضیح: کسی نے ایک ہزار روپے کی قیمت کے اپنے غلام کو ہزار ہی روپے کے میعاد قرض پر کسی کے پاس رہن رکھ دیا، اس کے بعد ہی اس کی قیمت گھٹ کر صرف سو روپے رہ گئی، پھر کسی نے اس کو غلطی سے قتل کر دیا جس کی بناء پر تاوان کے سو روپے ادا کر دیئے گئے اس کے بعد ادائیگی کی مدت آگئی تو راہن مرہن کو جتنی رقم ادا کرے گا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، اور اگر میعاد قرضہ کی مذکورہ صورت میں بازاری قیمت تو کم نہیں ہوئی مگر کس طرح سے اس غلام کا ہاتھ پایاؤں کٹ جانے کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آگئی تو کیا احکام ہوں گے، اقوال ائمہ، اور دلائل مفصلہ

قال وان كان امره الراهن ان يبيعه فباعه بمائة وقبض المائة قضاء من حقه فيرجع بتسع مائة لانه لم يباعه بادن الراهن صار كان الراهن استرده وباعه بنفسه ولو كان كذلك يبطل الرهن ويبقى الدين الا بقدر ما استوفى كذا هذا قال وان قتله عبد قيمته مائة فدفع مكانه افتكه بجميع الدين وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد هو بالخيار ان شاء افتكه بجميع الدين وان شاء سلم العبد المدفوع الى المرتهن بماله وقال زفر يصير رهنا بمائة له ان يد الرهن يد استيفاء وقد تقرر بالهلاك الا انه اخلف بدلا بقدر العشر فيبقى الدين بقدره ولا صحابنا على زفر ان العبد الثاني قائم مقام الاول لحماؤد ما ولو كان الاول قائما وانتقص السعر لا يسقط شئ من الدين عندنا لما ذكرنا فكذلك اذا قام المدفوع مكانه ولمحمد في الخيار ان المرهون تغير في ضمان المرتهن فيخير الراهن كالمبيع اذا قتل قبل القبض والمفصوب اذا قتل في يد الغاصب بخير المشتري والمفصوب منه كذا هذا ولهما ان التغير لم يظهر في نفس العبد لقيام الثاني مقام الاول لحما ودعا كما ذكرناه مع زفر وعين الرهن امانة عندنا فلا يجوز تملكه منه بغير رضاه ولان جعل الرهن بالدين حكم جاهلي وانه منسوخ بخلاف البيع لان الخيار فيه حكمه الفسخ وهو مشروع وبخلاف الغصب لان تملكه باء الضمان مشروع ولو كان العبد تراجع سعره حتى صار يساوي مائة ثم قتله عبد يساوي مائة فدفع به فهو على هذا الخلاف.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر (ہزار روپے کے عوض رکھے ہوئے غلام کے بارے میں) راہن نے مرہن سے اس کو فروخت کر دینے کے لئے کہا چنانچہ اس نے صرف سو روپے کے عوض سے فروخت کر کے رقم اپنے قرضہ میں سے وصول کر لی، تو وہ باقی نو سو روپے بھی راہن سے بعد میں وصول کر سکتا ہے، اس دلیل سے کہ چونکہ مرہن نے راہن کے حکم سے اسے فروخت کیا ہے اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا راہن نے اپنا مرہن غلام مرہن سے واپس لے کر خود فروخت کر دیا جبکہ ایسی

صورت میں رہن کا معاملہ باطل ہو جاتا ہے، اور مرتہن کا پورا قرض اپنی جگہ باقی رہتا ہے، ابستہ اگر اس عرصہ میں کسی طرح مرتہن نے کچھ رقم وصول کر لی ہو تو وہ مقدمہ اس میں سے کم ہو جاتی ہے، ہذا مذکورہ مسئلہ میں بھی حکم جاری رہے گا، (ف) یعنی جتنی رقم وصول کر لی ہے جو کہ یہاں سو روپے ہیں، اور باقی روپے جو کہ نو سو روپے ہیں ان کو بعد میں وصول کر لے گا، اور قتل کی بیان کی ہوئی صورت میں چونکہ رائہن کی اجازت کے بغیر قاتل نے اسے ضائع کر دیا ہے اس لئے وہ غلام مرتہن کی ضمانت اور تحویل میں رہتے ہوئے ضائع ہوا، اس لئے باقی رقم وہ وصول نہیں کر سکے گا۔

قال وان قتله عبد الح نام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ صورت میں مرتہن کو ایسے غلام نے غلطی سے قتل کر دیا جس کی قیمت سو روپے تھی اور اس جرم میں یہی قاتل غلام مقتول کے عوض مرتہن کو دیدیا گیا یعنی وہ مرتہن کا قائم مقام ہو گیا اس لئے جب بھی ہو رائہن اس غلام کو رہن سے واپس لینے کے لئے پہلے مرتہن کا پورا قرض ادا کرے گا، یہ قول یحییٰ کا ہے، وقال محمد هو باخیار الخ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ مذکورہ صورت میں رائہن کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اپنا پورا قرض پہلے ادا کر دے بعد میں اس مرتہن کو مرتہن سے واپس مانے یا اگر چاہے تو قاتل غلام کو ہی مرتہن کے حوالہ کر دے، اور امام زقر نے فرمایا ہے کہ غلام سو روپے کے بدلہ میں رہن ہو جائے گا، (ف) چنانچہ اگر رائہن چاہے تو مرتہن کو سو روپے دے کہ اس غلام واپس لے آئے۔

لہ ان يد الی الخ اس مسئلہ میں امام زقر کی دلیل یہ ہے کہ رہن کو مرتہن کے قبضہ میں دینے کا مقصد اس کو اپنے قرض کی وصول سے بے فکر کر دینا ہے کہ گویا اس کا قرض اسے واپس مل گیا ہے، اور اس مرتہن کے ضائع ہو جانے سے اس کی وصولی مکمل ہو گئی ہے، ابستہ اس کے قبضہ میں مرتہن جس قیمت کا تھا وہی اس کے پورے قرضہ کے قائم مقام ہو گیا، لہذا اس کی اپنی قیمت سے فاضل رقم یعنی اس مثال میں نو سو روپے رائہن پر باقی رہ جائینگے، (ف) اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ جب رائہن نے ہزار روپے قرض لے کر اپنا ایک ہزار روپے کا قیمتی غلام اس کے پاس بطور رہن رکھ دیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مرتہن نے اس پر قبضہ کر کے ایک طرح سے اپنے قرضہ کو وصول کر لیا، لیکن ابھی تک وصول پوری نہیں ہوئی بلکہ اسی وقت مکمل ہو گئی جبکہ وہ رائہن پنا قرض مرتہن کو لوٹا کر اس سے اپنے اس غلام کو واپس لے آئے، اور جب یہ مرتہن غلام قتل کر دیا گیا تو اس کی واپسی ناممکن ہو جانے کی وجہ سے یہی کہا جائے گا کہ مرتہن نے اس پر قبضہ کرتے ہی اپنا قرض وصول کر لیا تھا مگر جب اس مقتول کا قاتل بھی جو نکلے ایسا غلام ہے جس کی قیمت صرف سو روپے ہیں اور اسی غلام کو پہلے مرتہن کے عوض مرتہن کے پاس رکھ دیا گیا تو گویا اس مرتہن نے اپنے قرض کے دس حصوں میں سے صرف دسویں حصہ پر قبضہ کیا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ وہ غلام پورے قرض کے دسویں حصہ کے برابر مرتہن ہوا ہے، اس لئے اگر رائہن چاہے تو قرضہ کا دسواں حصہ دے کر اس غلام کو رہن سے نکال لے اس طرح امام زقر کا قول تینوں اموں یعنی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ کے اصل کے خلاف ہے۔

ولا صحابا علی دفر الخ اور امام زقر کے خلاف بقیہ تینوں کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا غلام ہر طرح صورت و شکل جسم و جان کے اعتبار سے پہلے غلام کے جیسا ہے، (ف) پھر بھی دوسرے غلام کی قیمت صرف سو روپے ہونے اور پہلے غلام کی قیمت ہزار روپے میں صرف یہ وجہ ہے کہ اس دوسرے میں لوگوں کی رغبت و کشش بہت کم ہے جبکہ پہلے میں رغبت بہت زیادہ ہے اسی لئے قیمت میں فرق ہوا ہے، اور اسی قیمت کی کمی بیشی کا مطلب یہ ہوا کہ بھلاؤ میں دونوں کے درمیان فرق ہو گیا ہے، کیونکہ لوگوں کی رغبت کسی بھی وجہ سے پہلے کے مقابلہ میں اس دوسرے غلام کی طرف کم ہے اور بھلاؤ و زرخ میں کمی کی وجہ سے بھی یہی ہوتی ہے (ولو كان الاول قانصا الخ) در اگر پہلا غلام موجود ہو تا تو اس کی بازاری قیمت کم ہو گئی ہوتی یعنی صرف سو روپے ہی رہ جاتے تو ہمارے نزدیک قرضہ کی رقم میں سے کچھ بھی کمی نہیں آئی اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، اسی طرح جو غلام مرتہن کو دیدیا گیا ہے اور قائم مقام بنا ہے اس کا بھی یہی حکم ہوتا ہے، (ف) یعنی اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہیں آئی،

البتہ اگر وہ قلم مقدم نہ ہوتا تو مرہون کے ضائع ہو جانے سے کل قرضہ ختم ہو جاتا، پھر شیخین یعنی امام اعظم اور امام ابو یوسف کے نزدیک مرہون کو اس کا پورا قرض ادا کرنے کے ہی اپنا غلام واپس لاسکتا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ہوگا کہ وہ مرہون کو چھڑائے یا نہ نہیں۔

ولمحمّد فی الحیار الح اور راہن کے اختیار رہنے میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون مرہون کے پاس پہلی حالت میں نہیں رہا ہے یعنی پہلے سے بدل گیا ہو تو اس صورت میں راہن کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جیسے کہ بیع کے معاملہ میں مشتری کے بیع پر قبضہ سے پہلے ہی وہ بیع قتل کر دی جائے یا غصب کی صورت میں اگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے مغضوب میں تبدیلی آگئی تو اس مشتری کو یا جس سے مال غصب کیا گیا ہو کو اختیار ہو جاتا ہے بس اسی طرح یہاں راہن کے مسئلہ میں بھی ہوگا ولہذا ان التعبير لم یطہر الح اور شیخین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ذات غلام میں ان دونوں غلاموں (جیسے پہلے راہن رکھا گیا تھا اور اس میں نقصان آ جانے کے بعد جس غلام کو پہلے کے قلم مقام رکھا گیا ہے) ان کے درمیان کوئی فرق نہیں آیا ہے کیونکہ دونوں ہی جسمانی اور اپنے چمڑے اور گوشت وغیرہ کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں اس لئے دوسرا غلام پہلے غلام کے قلم مقام ہوا ہے جیسا کہ ہم ام زقر کے ساتھ دلیل دیئے ہوئے پہلے بھی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، (اور اب دونوں میں صرف قیمت و ربا زاری بھد کے اعتبار سے فرق آگیا ہے) اور ہمارے نزدیک اصل مرہون یا ذات مرہون امانت کے طور پر ہے، جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو چیز راہن رکھی گئی تھی اس کی ذات میں کسی بھی تغیر آنے کے بغیر اب تک مرہون کے پاس امانت کے طور پر موجود ہے) اسی لئے راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ مرہون کی رضامندی کے بغیر اسے اس کا مالک بنا دے، (ف ہذا قرضہ کے عوض مرہون کو دینا جائز نہ ہوگا)۔

ولان جعل الرهن بالدين الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مرہون کو قرضہ کے بدلہ مرہون کی ملکیت میں کر دینا زمانہ جاہلیت کا دستور تھا جو کہ اب منسوخ کر دیا گیا ہے، (ف اسی لئے راہن کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ مرہون کو قرضہ کے بدلہ میں مرہون کے ذمہ ڈال دے) بخلاف البیع لان الح برخلاف بیع کے معنی جس پر یہ قیاس کیا گیا ہے، کہ بیع میں تو مشتری کو اختیار ہوتا ہے اس لئے راہن کو بھی اختیار ہونا چاہئے) کیونکہ بیع میں خیار کا حکم نسخ ہے جبکہ بیع کا حکم ثابت اور مشروع ہے، (ف قس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے اس کا قتل غلام مشتری کو مل جائے تو اس کے بدل جانے سے مشتری کو اپنی بیع کے نسخ کا اختیار ہوگا اور اس پر راہن کو واپس لینے کا قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا) ومخلاف العصب الح اور برخلاف غصب کے کیونکہ تاوان کی ادائیگی کے لئے غاصب کا مالک ہو جانا بھی ثابت ہے، (ف حالانکہ راہن کی صورت میں یہ بات نہیں ہے) ولو کان العبد الخ اور اگر یہ صورت ہوئی کہ مرہون غلام جس کی قیمت ہزار روپے تھی کم ہو کر دو سو روپے کی ہوگئی پھر اسے ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت سو روپے تھی اور اس مقتول کے عوض اسی غلام کو راہن میں دے دیا گیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، (ف یعنی امام زقر کے نزدیک وہ سو روپے کے عوض راہن میں ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ہزار روپے دے کر غلام کو راہن سے نکال دے یا اگر چاہے اسے قرضہ کے بدلہ میں مرہون کے ذمہ میں دیدے، اور شیخین کے نزدیک اسے راہن واپس لینے کے علاوہ دوسرا کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

توضیح اگر ہزار روپے کے عوض مرہون غلام کے مالک راہن نے مرہون سے کہا کہ تم اسے فروخت کر دو چنانچہ اس نے صرف سو روپے میں اسے فروخت کیا اور روپے بھی اپنے قرضہ میں وصول کر لئے تو اب باقی روپے کی وصولی کے بارے میں کیا حکم ہوگا اور اگر اسی غلام کو ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت صرف سو روپے ہوں اور اسی قاتل کو

راہن نے اس جرم کی بناء پر مرتبن کو دیدیا، مذکورہ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

وإذا قتل العبد الرهن قتيلا خطأ فصمان الحياة على المرتبه وليس له ان يدفع لانه لا يملك التملك ولو فدى طهر المحل فبقى الدين على حاله ولا يرجع على الراهن بشئ من الفداء لان الحياة حصلت في صمانه فكان عليه اصلاحها ولو أئى المرتبه ان يعدى قبل للراهن ادفع العبد او افده بالدية لان الملك في الرقة قائم له واما الى المرتبه الفداء لقيام حقه فاذا امتنع عن الفداء بطالب الراهن بحكم الحياة ومن حكمها التحير بين الدفع والفداء فان احتار الدفع سقط الدين لانه استحق لمعنى في صمان المرتبه فصار كالهلاك وكذلك ان فدى لان العبد كالحاصل له بعوض كان على المرتبه وهو الفداء بخلاف ولد الرهن اذا قتل اسانا واستهلك مالا حيث يحاطب الراهن بالدفع والفداء في الابتداء لانه غير مصموم على المرتبه فان دفع خرج من الرهن ولم يسقط شئ من الدين كما لو هلك في الابتداء وان فدى فهو رهن مع امه على حالهما

ترجمہ اور اگر مرہون غلام نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس جرم کی ضمانت مرتبن پر لازم آئیگی، لیکن اس مرتبن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اسی قتل مرہون کو قتل کے جرم نہ میں مقتول کے ورثہ کو دیدے، کیونکہ مرتبن کو ایسا اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اپنے مرہون کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دیدے، پھر اگر مرتبن اس مرہون کی طرف سے قتل کا جرم نہ ادا کر دے تو وہ بے قتل اور جرم کے معاملہ سے بالکل پاک ہو جائے گا، لہذا اس کا جتن قرض بھی راہن کے ذمہ باقی تھو وہ پورا ہی اپنی جگہ پر باقی رہ جائے گا، اور جو کچھ بھی وہ جرم نہ میں ادا کرے گا اس میں سے کچھ بھی اپنے راہن سے وصول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ جرم نہ تو اسی مرتبن کی ضمانت میں رہتے ہوئے لازم آتا ہے، لہذا اس کی اصلاح اور اس کے سارے لوازمات صرف اسی مرتبن پر لازم آئیں گے، (ف) اور راہن کو اس سے کسی قسم کا غلط نہیں ہوگا، اس بناء پر اگر مرہون غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہو اور اس راہن نے دو ہزار ہی اس مرتبن سے قرض میں لئے ہوں تو اب مرتبن اس راہن کو اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا ہے کہ اس جرم نہ کے سلسلہ میں مثلاً آدھے کا میں جرم نہ ادا کروں اور بقیہ تم ادا کرو۔

ولو أئى المرتبه الح اور اگر مرتبن اس جرم نہ کو ادا کر دینے سے انکار کر دے اگر راہن ادا کر دے تو مرتبن کا اس پر جو قرض تھو وہ اسکے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اور اگر مرتبن اس جرم نہ کی ادائیگی سے انکار کر دے) تو اس راہن سے کہا جائے گا کہ اب اگر تم چاہو تو اس کے جرم نہ میں غلام ہی کو اس مقتول کے ورثہ کے حوالہ کر دو دیدیت کے طور پر اس کا فدیہ ادا کر دو کیونکہ ابھی تک یہ راہن اس مرہون غلام کی ذات کا مالک ہے، (لہذا حقیقت میں اس جرم و جنایت کا مطالبہ اور غلطی اسی راہن سے ہے)، اور مرتبن سے جو کچھ مطالبہ کیا گیا ہے وہ محض اس لئے کہ اس سے مرتبن کا بھی کچھ حق متعلق ہو گیا ہے (وہ اس طرح سے کہ اس سے اگر متعلق نہ رکھتا چاہے تو مرتبن کے قرض کا حق کی وصولی اس سے باطل ہو جائے گی اس طرح سے کہ شاید قرضہ کی رقم زائد اور فدیہ کی مقدار کم ہو)، پھر جب مرتبن فدیہ ادا کرنے سے انکار کر دے جتنی بنا حق چھوڑ دے تب راہن سے جرم نہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اس جرم نہ کا حکم یہ ہے کہ مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو اس مجرم غلام ہی کو مقتول کے ورثہ سے حوالہ کر دے یا جو کچھ اس کا فدیہ ہو وہ ادا کر دے، (ف) کیونکہ ایسا حکم قتل خطاء ہونے کی وجہ سے ہے اور اگر قتل عمدہ یعنی قصد قتل کرتا تو یہ حکم نہ ہوتا اسی لئے راہن کو بھی ان دونوں باتوں میں سے ایک کے قبول کرنے کا اختیار ہوگا۔

فان احتار الدفع الح اب الراهن اس بات کے لئے راضی ہو جائے کہ غلام ہی کو حوالہ کر دینا ہے اور حوالہ بھی کر دے تو مرتبن کا جو کچھ قرض اس پر ہو گا وہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ غلام اب اس حالت میں ہے کہ جو کچھ بھی اس کے ساتھ حق

دعویٰ ہو رہا ہے، وہ مرتہن کی ذمہ داری میں ہو رہا ہے اسی بناء پر تو اسے اب سمجھ لیا گیا ہے کہ اب یہ راہن کچھ بھی نہیں ہے یعنی اس پر راہن کا کوئی حق نہیں ہے، تو اسے ایک وہ غلام سمجھ لیا جائے گا کہ وہ بالکل مرچکا ہے، (ف) اور اگر بالفرض وہ غلام مرتہن کے پاس رہتے ہوئے مر جاتا تو اس صورت میں کہ غلام کی قیمت اور قرضہ کی رقم برابر ہوتی یا غلام کی قیمت زائد ہوتی تو اس کا دیا ہوا قرضہ ختم ہو جاتا اور اگر غلام کی قیمت کم ہوتی تو جتنی کم ہوتی صرف اتنا ہی کے عوض راہن قرض دار باقی رہتا اور اسے ادا کرنا پڑتا، الحاصل موجودہ صورت میں اگر راہن نے وہ غلام مرتہن کو دیدیا تو اس کا قرض ادا ہو گیا) و كذلك ان فدی الخ اسی طرح سے اگر راہن مرتہن کو اپنا غلام نہ دے کر اس کی طرف سے فدیہ ادا کر دے تو بھی مرتہن کا قرض ادا ہو جائے گا، (اگرچہ وہ مر ہون غلام اسی راہن کے پاس رہ گیا ہو) کیونکہ گویا ایسے مال کے عوض ملا ہے، جو مرتہن پر واجب ہوا تھا، لیکن کسی مجبوری کی بناء پر راہن کو) فدیہ میں دینا پڑا ہے، (ف) کیونکہ یہ فدیہ جس جرم کا ہے وہ مرتہن ہی کی ضمانت میں پیدا ہوا ہے، یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہوگی جبکہ سب سے پہلے مرتہن سے جرم کے عوض کا مطالبہ ہوا لیکن اس کے انکار کر دینے کی وجہ سے مجبوراً راہن سے مطالبہ کیا گیا ہو، کیونکہ ایک حد تک یہ راہن بھی اس مرتہن کے جرم میں شریک ہے۔

ببخلاف ولد المرهن الخ اس کے برخلاف اگر مرتہن کے کسی بچہ نے کسی شخص کو قتل کر دیا ہو یا کسی کا مال ضائع کر دیا ہو حیث یخاطب المرهن الخ: کیونکہ اس صورت میں اس جرم کے سلسلہ میں سب سے پہلے راہن سے ہی معاملہ کیا جائے گا اور اسی کو اس کا ذمہ دار سمجھا جائے گا، اس طرح کہ اس سے یہ کہا جائے گا کہ یا تو اس مجرم کو خود ہی حوالہ کر دے یا اس کا جو فدیہ لازم آتا ہو وہ خود اسے ادا کر دے، کیونکہ مرتہن مرتہن کے بچہ کا کسی طرح بھی ذمہ دار نہیں ہے، (ف) بلکہ وہ بچہ اس وقت جو مرتہن کے پاس رہتا ہے وہ ایک زائد امانت کے طور پر ہے، مسئلہ کی صورت اس طرح ہوگی کہ کسی نے اپنی ایک باندی ہزار روپے کے قرض کے بدلہ میں رہن رکھی اور اس کی ادائیگی کی مدت دوسری معین کر دی یعنی اس کے بعد واپسی ہوگی اسی مدت میں اس مرتہن باندی کو اس کے اپنے شوہر سے ایک بچہ پیدا ہوا، اور وہ بچہ کسی طرح سے سونے میں کسی شخص یا مال پر گرا جس سے وہ شخص مر گیا یا مال ضائع ہو گیا تو اس نقصان کے لئے مرتہن سے مطالبہ نہ ہوگا، بلکہ راہن سے ہی مطالبہ ہوگا) فان دفع خرج من المرهن الخ پھر اگر راہن نے مطالبہ پر وہی مجرم بچہ مرتہن کو دیدیا تو وہ رہن سے نکل گیا، لیکن مرتہن کے قرضہ سے کچھ بھی ادا نہ ہوگا، جیسے کہ اگر بچہ ہی اس سے پیسے مر جاتا تو پھر قرضہ میں سے کچھ بھی کمی نہیں آتی، (پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وہ بچہ جب تک کہ باغ نہیں ہو جاتا اس وقت تک اس کی اپنی مال سے اپنے اختیار سے جدا کرنا دیانہ اور حکما جائز نہیں ہے، اور اگر راہن اس بچہ کے جرم پر اس کا فدیہ ادا کر دے تو وہ بھی بدستور، جتنی مال کے ساتھ ہی مرتہن رہے گا۔

توضیح. اگر مرتہن غلام کی غلطی سے کوئی شخص قتل ہو جائے تو اس کے جرم کا ضمان کس پر لازم آئے گا، اگر مرتہن اس کی طرف سے اس کا ضمان ادا کر دے تو اس کا قرض باقی رہے گا یا کم ہو جائے گا، پھر اس ادارہ قلم کو راہن سے وصول کر سکے گا یا نہیں، اگر موجودہ صورت میں مرتہن اس کا ضمان دینے سے انکار کر دے، اور راہن ادا کر دے اور اگر خود راہن بھی اس غلام کو مرتہن کو دیدینے پر راضی ہو جائے اور حوالہ کر دے، اگر راہن اپنا غلام مرتہن کو نہ دے کر اس کی طرف سے خود فدیہ ادا کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

کما فی الفداء وان ابی قیل للراهن بعه فی الدین الا ان یختار ان یؤدی عنه فان ادى بطل دین المرتہن کما ذکرنا فی الفداء وان لم یؤد وبع العبد فیہ یاخذ صاحب دین العبد دیہ لان دین العبد مقدم عی دین المرتہن وحق ولی الحنایۃ لتقدمہ علی حق المولی فان فضل شئی ودین عریم العبد مثل دین المرتہن او اکثر فالفضل للراهن وبطل دین المرتہن لان الرقبۃ استحققت لمعنی هو فی ضمان المرتہن فاشبه الهلاک

ترجمہ اور اگر مرہون غلام نے قصد کسی ایسے مال کو ضائع کر دیا جو اس کی اپنی ذاتی قیمت کے برابر یا زائد قیمتی ہو، پس اگر اس کا مرتہن خود ہی اس کا یہ قرض یعنی اس غلام پر جو جرمانہ لازم آیا ہے ادا کر دے تو مرتہن نے اس کے راہن کو جو قرض پہلے دیا تھا وہ اب بھی حسب سابق اسی کے ذمہ باقی رہ جائے گا، جیسے کہ اس سے پہلے قرضہ ادا کرنے کی صورت میں بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر مرتہن غلام پر اس لازم ہونے والے جرمانہ کو ادا کرنے سے انکار کر دیا تب راہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس رقم کے عوض تم اسی غلام کو فروخت کر دو یعنی اس نے جو کچھ مال برہو کیا ہے خود اس غلام سے حاصل ہونے والی رقم کو اس کے بدلہ میں ادا کر دو، ابدت اگر اس وقت راہن خود اس رقم کو ادا کرنا منظور کر لے تو وہ اس کا قرضہ ادا کر دے، پس اگر راہن اس جرمانہ کی رقم ادا کر دے تو مرتہن کے قرضہ کی رقم جو اس راہن پر باقی تھی وہ اس کے ذمہ سے ختم ہو جائیگی، جیسے کہ ہم نے قرضہ ادا کرنے کی صورت میں بیان کر دیا ہے، اور اگر راہن بھی اس کا جزیہ یا جرمانہ ادا نہ کرے، اور مجبور اس رقم کو حاصل کرنے کے لئے قاضی کی طرف سے اس غلام ہی کو فروخت کر دیا جائے تو غلام کے ذمہ قرض اور باقی کا مطالبہ کرنے والا اس سے پہلے وصول کرے گا، کیونکہ غلام پر باقی قرضہ مرتہن کے قرضہ کے مقابلہ میں مقدم ہے، اور اگر غلام نے غلطی سے کسی کو قتل بھی کر دیا تو اس کے وارث کے حق سے بھی مقدم ہے، (تاج شریعہ وال کمل اور کاکی نے بھی ایسا ہی کہا ہے) اور نزاری نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرتہن کے قرض کے حق پر غلام کے قرض خواہ کا حق مقدم ہے، جیسے ولی جنایت کا حق مقدم ہوتا ہے، یعنی مرتہن کے حق پر دونوں کا حق مقدم ہے، کیونکہ ان دونوں حقوق کا اصل تعلق ذات غلام سے متعلق ہوتا ہے، لیکن مرتہن کا حق غلام کے مولیٰ کی ذات سے ہے، حالانکہ غلام کا قرض خود مومن کے حق سے بھی مقدم ہوتا ہے، م، ع)۔

فان فصل شئی الح پھر اگر غلام کو فروخت کر دینے سے اتنی رقم مل گئی جو اس پر لازم ہونے والے کے مقابلہ میں بھی اتفاقاً زیادہ ہو گئی یا کم لا کر دینے کے بعد بھی بچ گئی اور اس وقت غلام کی ذات پر جو قرض لازم ہو اور مرتہن کا جو قرض راہن پر ہے وہ دونوں پر برہو یہ غلام کا قرض زائد ہو تو ان دونوں صورتوں میں جتنی رقم بھی بچ جائیگی وہ راہن کو ملے گی یا وہ غلام مولیٰ کا حق ہوگی، اور مرتہن کا پورا قرض ختم ہو جائے گا، کیونکہ غلام کی ذات مرتہن کی ضمانت میں ایک سبب پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس پر جو حق لازم ہو گیا ہے اس کی وجہ سے وہ ضائع ہو چکا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ خود مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے چٹک مر جائے، (ف کیونکہ مرتہن کے قرضہ کے مقابلہ میں ابھی جو شخص غلام کی رقم کا حق دار بن گیا ہے تو زائد یا اس کے برابر ہو گا اس لئے مرتہن کو اس رقم پر پنے لئے کوئی حق باقی نہیں رہے گا، لہذا جو کچھ بھی رقم بچ جائیگی وہ راہن کی ہی قسمت سے چھپیگی، اس لئے وہی راہن اس کا حق دار ہو گا، م، اور ب سندہ ایسی صورت بیان کی جا رہی ہے کہ غلام کے قرضہ کے مقابلہ میں مرتہن کا قرضہ زیادہ ہو)۔

توضیح اگر مرہون غلام نے قصد اپنے سے زائد قیمتی غلام یا مال کو قتل کر دیا یا ضائع کر دیا تو اس کی ادائیگی کس پر لازم ہوگی اور اس کی کیا صورت ہوگی، اگر اس غلام کو فروخت کر دینے سے ملنے والی رقم مرتہن کے قرضہ کی رقم سے زائد ہو تو اس کا کون حق دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل مسائل

وان كان دين العبد اقل سقط من دين المرتهن بقدر دين العبد وما فضل من دين العبد يبقى رهبا كما كان ثم ان كان دين المرتهن قد حل اخذه به لانه من حسن حقه وان كان لم يحل امسكه حتى يحل وان كان ثم العبد لا يفي بدين الغريم احد الثمن ولم يرجع بما بقي على احد حتى يعتق العبد لان الحق في دين الاستهلاك يتعلق برقبته وقد استوفيت فيتاخر الى ما بعد العتق ثم اذا ادى عبده لا يرجع على احد لانه وحب عليه بعبه وان كانت قيمة العبد الفين وهو رهن بالف وقد حتى العبد يقال لهما افديا لان الصنف منه مصمون والصنف اماته والعداء في المصمون على المرتهن وفي الامانة على الراهن فان اجمعاع على الدفع دفعاه وبطل دين المرتهن والدفع لا يحوز في الحقيقة من المرتهن لما يباه واسما منه الرضى به فان تشاحا فالقول لمس قال ان افدى راها كان او مرتهنا اما المرتهن فلانه ليس في العداء ابطال حق الراهن وفي الدفع الذي يختاره الراهن ابطال حق المرتهن وكذا في حاية ولد الرهن اذا قال المرتهن ان افدى له ذلك وان كان المالك يختار الدفع لانه ان لم يكن مصمونا فهو محسوس بدينه وله في العداء عرض صحيح ولا ضرر على الراهن فكان له ان يعدى واما الراهن فلانه ليس للمرتهن ولاية الدفع لما بينا فكيف يختاره ويكون المرتهن في العداء متطوعا في حصة الامانة حتى لا يرجع على الراهن لانه يمكنه ان لا يختاره فيحاطب الراهن فيما التزمه والحالة هذه كان متبرعا وهذا على ما روى عن ابي حنيفة انه لا يرجع مع الحصور وسنين القولين ان شاء الله تعالى

ترجمہ اور اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض کی یہ نسبت کم ہو تو مرتہن کے قرض میں سے اتنی رقم جو غلام پر لازم آئی ہے کم ہو جائیگی اور غلام کا قرض ادا کر دینے کے بعد جو رقم باقی رہیگی وہی رہن میں رہیگی، (ف) سین میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ ظاہر قیس کا تقاضا یہ تھا کہ جب غلام نے مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت میں رہتے ہوئے اس مال کو ضائع لیا ہے جس کی پوری قیمت غلام کا قرض ادا کر دینے کے بعد بھی بچ جائے تو یہ دیکھ ہو گا کہ مرتہن کا اصل قرض غلام کی ذات کی پوری قیمت کے برابر سے تو مرتہن کا سا قرض ہی ختم ہو جانا چاہئے پس اگر اس سے اتنی رقم اتفاقاً مل جائے جو غلام کی قیمت کے برابر تھا یا زائد تھا، پس اگر وہ برابر تھا تو مرتہن کا اس میں کچھ بھی حق نہیں ہو گا، اور اگر اس کا قرض زائد تھا تو غلام کے قیمت کے برابر جتنے قرض تھا وہ تو غلام کی قیمت کے برابر کم ہو جائے گا، اور جو باقی رہ جائے گا وہ رہن کے ذمہ میں رہ جائے گا، یہاں تک کہ اس میں سے جو کچھ بچا ہے اگر اتنا ہی زائد ہو تو صرف اتنا ہی مال رہن میں رہے گا، اور اگر اس سے بھی زائد کا مطالبہ ہو تو اتنا مال رہن میں رہنے کے علاوہ فاضل کا بھی رہن سے مطالبہ باقی رہے گا، یہ حکم قیس کے مطابق ہے مگر اس جگہ جو مسند پہلے بیان کیا گیا ہے وہ شاید استحسان کے طور پر ہے اس بناء پر کہ شاید قیمت سے مراد غلام کی مالیت ہے، اسی لئے جب غلام فروخت کیا گیا اور تخمینہ سے زائد اس کی قیمت مل گئی تو یہی قیمت اس کی اصل مالیت مانی جائیگی۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مرتہن کی ضمانت میں پورے غلام ضائع نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف اتنا ہی ضائع ہوا ہے جتنے مال والے کے مالک کو دیا گیا ہے، اور باقی مال موجود رہ گیا ہے، اسی لئے وہ مال مرتہن کے قرضہ ہی میں رہیگا، اچھی طرح غور کریں (لیکن میرے نزدیک سب سے بہتر یہ ہے کہ پہلی صورت میں شیخ مصنف نے تو یہ فرض کیا ہے کہ غلام نے جو مال ضائع کیا ہے اس کی قیمت اور ذات غلام کی قیمت کی برابر ہے جبکہ اس جہ سے یہ کہ ہے کہ مرتہن کا قرضہ غلام کی قیمت کی بہ نسبت زیادہ ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کا قرضہ غلام کی قیمت کی بہ نسبت زیادہ تھا اسی سے غلام مرتہن کے اس قرضہ کے عوض مر سوتا تھا جو اس غلام کی قیمت سے زائد ہے پس جب یہ غلام فروخت کر دیا گیا اور اس غلام کی ذات پر جو قرضہ آگیا تھا وہ ادا کر دیا گیا تو اتنا مقدار مرتہن کے قرضہ سے کم ہو گیا کیونکہ جو جرم اس غلام سے ہو وہ اسی مرتہن کی ضمانت میں رہتے ہوئے پایا گیا ہے، اس سے سو اجور رقم بچ گئی وہ اسی طرح مرتہن کے پاس رہن میں باقی رہ جائیگی۔

ثم ان كان دين العرتهن الخ. پھر اگر مرتہن کے قرض کی ادائیگی کی مدت آگئی تو وہ مرتہن اپنے پاس باقی مرہون رقم کو اپنے قرض کی باقی رقم کے حساب سے وصول کر لے، کیونکہ یہ رقم اس کے حق کی جس سے ہی ہے، اور اگر اس وقت تک قرض کی ادائیگی کی مدت نہیں آئی ہو تو مدت کے سنے تک اپنے ہی پاس رہنے دے، (یعنی پھر جب بھی وقت آئے اس وقت اس کو وصول کرے یعنی اسے اپنی مرضی سے تصرف میں لے آئے): وان كان ثمن العبد الخ اور اگر غلام کی فروخت سے اتنی رقم ملی ہو جس سے قرض خواہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہو، تو اس پوری رقم کو خود اپنے پاس رکھ لے، لیکن باقی رقم کو وہ کسی بھی دوسرے شخص سے نہیں لے سکتا ہے، (یعنی نہ راہن سے لے سکتا ہے اور نہ ہی مرتہن سے لے سکتا ہے) البتہ اگر یہ غلام کبھی بھی آزاد ہو جائے اور اس کی مالی حالت اتنی درست ہو جائے کہ وہ اس رقم کو ادا کر سکے تب اس سے وہ وصول کر سکتا ہے، کیونکہ اس کو ضائع کرنے کی پوری ذمہ داری غلام پر لازم ہوتی ہے، اور اس کی ادائیگی کی ذمہ داری بھی اس پر سوتی ہے، پھر اس حق کی ادائیگی کے بعد باقی حقوق غلام اپنی آزادی حاصل ہونے تک تاخیر کر سکے گا، اسی طرح یہ غلام اپنی آزادی حاصل ہو جانے اور اپنے ذمہ کے باقی تمام حقوق ادا کر دینے کے بعد وہ ان حقوق میں سے کچھ بھی کسی بھی دوسرے شخص سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، اس لئے کہ یہ تاوان اس پر خود اسی کی اپنی حرکت سے رزم آیا تھا، (ف) اسی لئے ان حقوق کا ب نہ راہن نہ ہی مرتہن کوئی بھی ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے۔

وان كانت قيمة العبد الفيس الح اور وہ غلام جس کی ذاتی قیمت بزر ہو وہ ایک ہزار روپے کے قرضہ کے عوض مرتہن کے پاس مرہون ہو، اور اس غلام نے جنیت و جرم کر لیا تو اس کا فدیہ داکرنے کے لئے اس کے راہن اور مرتہن دونوں سے ہا جائے گا کیونکہ اس غلام کو نصف قرضہ میں دے جانے کی وجہ سے مرتہن ہے اور اس کا دوسرے نصف زائد قیمت ہونے کی وجہ سے مرتہن کے پاس بطور ضمانت ہے، اس لئے کہ قرض میں ضمانت ہونے کی وجہ سے نصف کا ذمہ دار مرتہن ہو گا اور اس کا نصف حصہ ضمانت میں رہنے کی وجہ سے اس کا ذمہ دار رہن ہو گا۔ (ف) پس اگر راہن و مرتہن دونوں ہی اپنے اپنے لازم ہونے والے حصہ کی ادائیگی پر راضی ہو جائیں تو نصف نصف فدیہ ادا کر دیں، اور اگر ان میں سے کوئی بھی اپنا فدیہ دینے پر راضی نہ ہو تو مجبوراً اس غلام ہی کو اس شخص کے حوالہ کر دینا ہو گا جو اس جنیت کے وصول کرنے کا وہ ہو گا فان اجمعا على الدفع الح اور اگر مرتہن و مرتہن دونوں ہی اپنے حصہ جرمہ ادا کرنے پر راضی ہو جائیں تو دونوں ادا کریں، اور اس طرح دیدینے سے مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا، اس جگہ یہ بات جان لینے کی ہے کہ مذکورہ عبادت میں کچھ مسحت سے کیونکہ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ راہن کی طرح مرتہن بھی اپنا نصف شخص غلام ولی کے حوالہ کر دے گا، حالانکہ مرتہن کو کبھی بھی اپنا مرہون دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ کہنا ہو گا کہ دینے سے اس کے ظہری معنی مراد نہیں ہیں ہذا اس کا یہ مطلب ہو گا کہ مرتہن کی طرف سے دینے پر کوئے رکاوٹ نہیں ہوگی یعنی اس کی رضامندی حاصل ہوگی، (ف) اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ مرتہن بھی اس بات پر راضی ہو گیا ہے کہ راہن خود اس غلام کو اپنی اور مرتہن دونوں کی طرف سے ولی جنایت کے حوالہ کر دے اس لئے کہ میں نقد فدیہ ادا نہیں کروں گا، اسی مفہوم کو مصنف نے اس طرح بیان کیا ہے کہ دونوں نے اس غلام کو جنایت کی وجہ سے ولی کو دیدیا۔

فان تشاحا فالقول الح اور اگر راہن و مرتہن دونوں اختلاف کر لیں یعنی ان میں سے کوئی اپنی طرف سے فدیہ دینے پر راضی ہو جائے مگر دوسرا انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ میں اس کا فدیہ نہیں دوں گا تو اسی کی بات مانی جائے گی جو فدیہ دینے پر راضی ہو جائے، اور راضی ہونے والا خود رہن ہو یا مرتہن ہو، اس میں راسخ تو خود مالک ہے اس لئے اس کی طرف سے فدیہ دینے پر راضی ہونا تو ظاہر ہے، اور مرتہن کا بھی اسی طرح راضی ہو جانے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کی طرف سے فدیہ دینے سے راہن سے حق کو نقصان پہونچنا ارم نہیں آتا ہے، اور اس کے برعکس رہن کے راضی ہونے سے اس مرتہن کا حق ضائع نہ ہوتا ہے، (ف) اس لئے کہ غلام دوسرے کو دیدینے سے اس مرتہن کا قرض ختم نہ ہوتا ہے۔

و کذا فی حنایۃ ولد الرهن الخ اسی طرح اگر مرہونہ باندی کے لڑکے نے جرم کر کے اجنبی کا نقصان کر دیا مگر جرمانہ ادا کرنے میں راہن و مرہون دونوں نے آپس میں اختلاف کر لیا اس طرح سے کہ مرہون فدیہ دینے پر راضی ہو جائے اور راہن اور راہن انکار کر دے تو مرہون کی بات مانی جائیگی، اگرچہ اس کا مالک جو راہن ہے دینا پسند کرتا ہو کیونکہ اس کی مرہونہ باندی کا بچہ اگرچہ ضمانت کے طور پر رہن میں نہیں ہے، پھر بھی وہ مرہون کے قبضہ میں ہے، اور مرہون کا فدیہ ادا کرنے سے ایک صحیح غرض بھی ہے، جبکہ راہن کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، اسی سبب مرہون کو فدیہ ادا کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر خود راہن فدیہ ادا کرنا چاہے اور مرہون اس کے خلاف کرے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ مرہون کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ وہ اپنا مرہون غلام کسی کو دیدے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، کہ وہ راہن کی ملکیت دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے، اس لئے اس مرہون کو یہ اختیار بالکل نہیں ہوگا اپنا مرہون کسی کو دے دے۔

ویکون المرتھن فی الفداء الخ اور اگر اختیار نہ ہونے کے باوجود مرہون اپنے پاس کی امانت کے حصہ کو فدیہ میں ادا کر دے تو اس معاملہ میں اسے احسان کرنے والا سمجھا جائے گا جتنی اگرچہ اس پر یہ لازم نہیں تھا کہ غلام کے حصہ کو فدیہ میں ادا کر دے پھر بھی دے کر اس نے راہن کی طرف سے احسان کیا ہے، اسی بناء پر اس طرح فدیہ میں دے ہوئے تاوان کو وہ راہن سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، کیونکہ اس مرہون کو پورا اختیار تھا یعنی اس پر کوئی دباؤ نہیں تھا کہ وہ از خود اس غلام کو فدیہ میں دے کر احسان کرے، پھر بعد میں راہن سے اس کا مطالبہ کرے، (ف) اور جس شخص کو کوئی چیز نہ دینے کا اختیار ہو اس پر دینا لازم نہ ہو پھر بھی وہ دے وہ واپس نہیں لے سکتا ہے، یعنی اگر اسے ادا کرنے کی مجبوری ہوتی تب بعد میں واپس مانگ سکتا ہے) فلما التزمہ الخ اور جبکہ مرہون نے اس کے جرمانہ کو ادا کرنا خود اپنے اوپر لازم کر لیا حالانکہ اس کی ادائیگی اس پر لازم نہیں تھی لہذا یہ احسان کرنے والا ہوگا و ہذا علی ما روی الخ یہ حکم امام ابو حنیفہ کی اس روایت کی بناء پر ہے کہ راہن کے حاضر ہونے کی صورت میں مرہون واپس نہیں لے سکتا ہے، (ف) یعنی اگر رہن کی موجودگی میں مرہون نے فدیہ ادا کیا تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اگر راہن کی غیر موجودگی میں مرہون فدیہ ادا کر دے تو وہ اس صورت میں متبرع یا احسان کرنے والا نہیں ہوگا ہذا ہی ہوئی رقم واپس لے سکتا ہے) و سنن القولین الخ اور ہم ان دونوں اقوال کو نشاء اللہ تعالیٰ مزید وضاحت کے ساتھ بیان کر دیں گے، (ف) یعنی امام ابو حنیفہ اور ان کے مخالف صاحبین کے قول کو جد ہی بیان کریں گے، (ک)۔

توضیح: اگر غلام کا قرض مرہون کے قرض کی بہ نسبت کم ہو تو مرہون اپنے کتنے قرض یا رہن کا حق دار ہوگا، اگر غلام کی اپنی قیمت دو ہزار اور وہ صرف ایک ہزار میں رہن میں رکھا گیا اسی حالت میں اس نے جرم کر لیا تو اس کے فدیہ کا ذمہ دار کون اور کس حساب سے ہوگا، اگر فدیہ کی ادائیگی کے بارے میں راہن اور مرہون میں سے ایک راضی اور دوسرا ناراض ہو تو کس کی بات مانی جائیگی، اگر مرہون کے لڑکے نے جنایت کر لی تو اس کے فدیہ کی ذمہ داری کس پر آئیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی، و کمل

ولو ابی المرتھن ان یعدی وفداء الراهن فانه یحتسب علی المرتھن نصف الفداء من دیہ لان سقوط الدین امر لازم فدی اودفع فلم یجعل الراهن فی الفداء منظوراً ثم یطر ان کان نصف الفداء مثل الدین أو اکثر من نصف الدین وإن کان أقل سقط من الدین بقدر نصف الفداء وکان العبد رهنًا بما بقى لان الفداء فی النصف کان علیہ فاذا اداء الراهن وهو لیس بمنطوع کان له الرجوع علیہ فیصیر قصاصاً بديہ کانه اوفی نصفه فبقی العبد رهنًا

لما بقى ولو كان المرتهن فدى والراهن حاضر فهو متطوع وان كان عاثبا لم يكن متطوعا وهذا قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد والحسن وزفر المرتهن متطوع فى الوحيين لانه فدى ملك غيره بغير امره فاشبه الاجبى وله انه اذا كان الراهن حاضرا امكه مخاطبته فاذا افداه المرتهن فقد تسرع كالا حسي فاما اذا كان الراهن عاثبا تعذر مخاطبته والمرتهن يحتاج الى اصلاح المضمون ولا يمكنه ذلك الا باصلاح الامانة فلا يكون متبرعا

ترجمہ اور اگر مرتہن فدیہ دینے سے انکار کر دے مگر راہن ادا کر دے تو اس حالت میں دینے پر اسے احسان کرنے والا نہیں کہا جائیگا، لہذا اس کا نصف فدیہ مرتہن کے قرض میں سے وصول ہو جائے گا، کیونکہ اس حالت میں مرتہن کا قرضہ ختم ہونا ایک لازمی بات ہے خواہ فدیہ اس کا راہن کر دے یا خود غلام کو حوالہ کر دے الحاصل اس وقت راہن نے جو کچھ فدیہ دیا ہے وہ احسان اور تبرع کے طور پر نہیں کیا ہے، (ف) اسے احسان کرنے والا اس وقت کہا جاتا جبکہ اس کے نہ دینے کی صورت میں مرتہن کے ذمہ سے وہ فدیہ ختم ہو جاتا اور اسے ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاتا، یعنی بہر حال مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا، خواہ وہ غلام ہی اس کی حوالہ کر دیا جائے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ غلام ہلاک ہو گیا اسی لئے اس کا قرضہ بھی ختم ہو گیا، یا راہن اس کی طرف سے فدیہ ادا کر دے تو بھی قرضہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس کی صورت اب یہ ہو جائیگی کہ گویا راہن نے اس غلام کو اس کا فدیہ دے کر حاصل کیا ہے، اس طرح بہر صورت مرتہن پر تادان لازم ہوگا، کسی نے دیا ہو فدیہ اسی مرتہن کے خرچ میں شمار ہوگا۔

ثم يظن ان كان الخ اس کے جدیہ دیکھا جائے گا کہ اس کی طرف سے جو نصف فدیہ دیا گیا ہے وہ اس کے قرضہ کے برابر یا اس سے بھی زیادہ تو اس کا پورا قرضہ ختم ہو جائے گا، اور اگر دیا ہو نصف فدیہ قرضہ سے کم ہو تو فدیہ کے نصف کے برابر اس کا قرضہ ختم ہوگا، اور باقی قرضہ کے عوض وہ غلام اسی مرتہن کے پاس رہے گا، اس بناء پر کہ غلام کو نصف فدیہ مرتہن کے ذمہ واجب تھا، اور جب راہن نے اس فدیہ کو ادا کر دیا حالانکہ اس نے مرتہن کی طرف سے تبرع اور احسان کے طور پر نہیں کیا اسی لئے اس راہن کو اس بات کا اختیار ہو گیا کہ وہ اپنا کیا ہو خرچ مرتہن سے وصول کر لے، پھر وہ خرچ مرتہن کے قرضہ سے وصول ہو جائے، اس طرح مبادہ اور برابر کے حق کی ادائیگی ہو گئی، الحاصل اس طرح راہن نے اپنے خرچ کے نصف سے اپنا قرض ادا کیا اور باقی خرچ میں سے اس کا غلام مرہون رہا، ولو كان المرتهن فدى الحج لیکن اگر راہن کی موجودگی میں مرتہن فدیہ ادا کر دے تو وہ احسان کرنے والا شمار ہوگا، اور اگر راہن کی غیر موجودگی میں مرتہن فدیہ دے گا تو وہ تبرع نہیں ہوگا، اسی لئے جد میں راہن کا حق اس سے واپس لے سکتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔

وقال ابو يوسف و محمد الحج اور امام اعظم کے ماسوان کے تلامذہ امام ابو یوسف و محمد بن الحسن و حسن بن زیاد اور زفر بن ہذیل رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ راہن حاضر ہو یا غائب دونوں صورتوں میں مرتہن کو تبرع اور احسان کنندہ ہی کہا جائے گا، کیونکہ اس مرتہن نے غیر کی مملوک شئی کا اس کے حکم کے بغیر فدیہ ادا کیا ہے ہذا یہ راہن بھی ایک اجنبی کے حکم میں ہو جائے گا، (ف) اس طرح سے کہ اگر اس مرتہن کے ماسوا کو کوئی بھی دوسرا شخص اس طرح خرچ کرتا تو اسے تبرع ہی کہا جاتا اور اسے مالک سے وصول کرنے کا حق نہیں ہوتا، اسی طرح یہ مرتہن بھی اپنے راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے) ولہذا ادا کان الراهن الحج جواب میں امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ راہن کے غائب ہونے کی صورت میں اس سے اس غلام کا فدیہ ادا کرنے کو یا اس مجرم غلام کو حوالہ کرنے کی بات کرنے محال ہے، جبکہ مرتہن اس بات پر مجبور ہے، کہ وہ اپنے مرہون ضمانتی شئی کو اصلاح کرنا ضروری ہے، اور اس کی اصلاح کی اس کے سوا دوسری کوئی صورت نہیں ہے کہ اس امانت کی بھی اصلاح کر دے اس بناء پر اسے تبرع اور احسان کنندہ نہیں کہا جاسکتا ہے، (ف) خلاصہ کلام یہ ہوگا کہ وہ غلام جو راہن میں ہے اس کا نصف حصہ ضمانت کے

طور پر ہے اور دوسرا نصف حصہ امانت کے طور پر ہے اور ان دونوں حصوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے جبکہ مرہن اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے اس نصف حصہ کو جو اس کے پاس ضمانت میں ہے اس کی پوری اصلاح اور اس کی حفاظت کرے اور ایسا نہ کرنے سے اس کا دیا ہوا پورا قرض ہی ختم ہو جاسکتا ہے، اور یہ بات اسی صورت میں ممکن بھی ہے جبکہ وہ اس راہن کے حصہ امانت کی بھی پوری حفاظت اور اصلاح کرے، چنانچہ اسی مجبوری کی بناء پر اس نے اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی اصلاح میں جو کچھ ہوا خرچ کیا ہند وہ اس خرچ کی واپسی کا یقینا مستحق ہوگا۔

توضیح: اگر فدیہ کے مطالبہ پر مرہن اپنا حق بھی ادا کر دینے سے انکار کر دے مگر راہن اپنے فدیہ کے ساتھ مرہن کا بھی فدیہ ادا کر دے تو یہ راہن متبرع ہوگا، پھر یہ دیا ہوا فدیہ خواہ مرہن کے قرض کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو، وہ راہن کس صورت میں اور کتنا اور کس طرح وصول کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وادامات الراهن باع وصيه الرهن وقضى الدين لان الوصى قائم مقامه ولو تولی الموصی حيا نفسه كان له ولاية البيع بادن المرتهن فكذا لو صيه وان لم يكن له وصی نصب القاضي له وصيا وامره ببيعه لان القاضي نصب باطرا لحقوق المسلمين اذا عجز واعن النظر لانفسهم والنظر في نصب الوصى ليوذی ما عبه لغيره ويستوفي ماله من غيره وان كان على الميت دیں فله الوصى بعض التركة عند عريم من عرمانه لم يحجر ولا للاحرين ان يردوه لانه اثر بعض الغرماء بالابفاء الحكمی فاشبه الاثر بالابفاء الحقيقي فان قضی دیهم قبل ان يردوه حار لموال المانع لوصول حقهم اليهم ولو لم يكن للميت عريم احر حار الرهن اعثار بالابفاء الحقيقي وبيع في ديه لانه يباع فيه قبل الرهن فكذا بعده واذا ارتهن الوصى بدين لميت على رجل حار لانه استيفاء وهو يملكه قال رضى الله عنه وفي رهن الوصى تفصيلات مذكروها في كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى

ترجمہ: قدرونگی نے فرمایا ہے کہ راہن کے مرچانے پر اگر اس کا وصی موجود ہو تو وہی اس کے ماں مرہن کو فروخت کرے مرہن کا قرضہ ادا کر دے، کیونکہ وصی موصی یعنی بی بی خال اس راہن کا قائم مقام ہو چکا ہے، اس لئے کہ اگر وہ موصی یعنی اصل راہن اپنے مرہن کی اجازت سے اپنی زندگی میں اس مرہن کو فروخت کرنا چاہتا تو وہ یہاں کر سکتا تھا، اسی لئے اس کے مرچانے کے بعد اس کا یہ وصی بھی اس کی موت کے بعد اس وصی کو بھی اختیار ہو جائے گا کہ اس مرہن کو فروخت کر کے اس مرہن کا قرضہ واکر دے) وان لم يكن له وصی الحج اور اگر مرنے والے راہن کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی خود ہی کسی کو اس کا وصی مقرر کرے اس کے ذریعہ اس مرہن کو فروخت کرنے کا حکم دے اور مرہن کا قرضہ اس حاصل شدہ رقم سے ادا کر دے، کیونکہ قاضی اسی لئے مقرر کیا جا تا ہے کہ وہ عام مسلمانوں کے حقوق و ران کی ضروریات کا خیال رکھے، یعنی جس صورت میں عام مسلمان کسی وجہ سے اپنے حقوق کی حفاظت کرنے سے عاجز ہو جائے تو قاضی وقت از خود ان کے حقوق کی حفاظت کا خیال رکھے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی مردہ کی طرف سے کسی کو وصی متعین کر دینے سے راہن کی تیسری ہوتی ہے اس طرح سے کہ دوسرے کے جو کچھ بھی حقوق اس راہن پر باقی رہ گئے ہوں ان کی ادائیگی کر دی جائے، اسی طرح سے اگر راہن کا کوئی حق کسی پر باقی ہو تو اس سے اس کے حق کو وہ شخص کرے۔

وان كان على الميت الحق او اگر الميت مقرض ہو وراں اس کا وصی اس میت کے ترکوں میں سے کسی چیز کو مرہن سے کسی قرض خواہ کے پاس بطور مرہن رکھ دے تو یہ جائز ہوگا، چنانچہ دوسرے قرض خواہوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اس مرہن کو اس قرض خواہ سے واپس منگوائے، کیونکہ اس وصی نے مخصوص قرض خواہ کو حکمی ادائیگی میں ترجیح دی ہے، حالانکہ قرض خواہ دوسرے

اعتبار سے سب برابر ہیں، تو یہ ایسا ہو گیا گو اس وصی نے حقیقۃً ادا میں کسی کو ترجیح دیدی ہے، (ف) اور اس کی ترجیح جائز نہیں ہے تو رہن جو کہ حکم ادائیگی اس میں بھی ترجیح جائز نہ ہوگی) فان قصی دیہم الح پھر اگر دوسرے قرض خواہوں کے واپس کرانے سے پہلے ہی وصی ان کا قرضہ ادا کرے تو یہ ادائیگی صحیح ہو جائیگی کیونکہ صحیح نہ ہونے کی وجہ تھی وہ ختم ہو گئی ہے یعنی دوسرے تمام قرض خواہوں کو ان کا حق مل جاتا۔

ولم یکس للیمت الح اور اگر مردہ کا دوسرا کوئی قرض خواہ نہ ہو تو رہن رکھنا جائز ہو گا جس طرح حقیقۃً ادا جائز ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے، (ف) یعنی جس طرح وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ حقیقۃً اس مردہ کے قرض خواہ کو اس کا قرضہ ادا کر دے اسی طرح یہ بھی جائز ہو کہ اس کے قرض کو حکم ادا کر دے) وبع فی دیہ الح اور اس قرض خواہ کا حق ادا کرنے کے لئے آخر میں اس غلام کو بھی فروخت کیا جائے گا، کیونکہ رہن ہونے سے پہلے بھی تو اسے بیچنا جائز تھا، اسی لئے رہن رکھنے کے بعد بھی فروخت کیا جاسکتا ہے وادا ارتھ الوصی الح اور اگر مردہ کا کسی شخص پر قرضہ باقی ہو، اور اس کا وصی اس مدیون سے رہن لے تو جائز ہو گا، کیونکہ یہ بھی حکم وصول ہے، اور وصی کو میت سے قرضہ لینے کا اختیار ہوتا ہے قال رصی اللہ عنہ الح مصنف نے فرمایا ہے کہ وصی کے رہن میں بہت زیادہ تفصیلات ہیں جن کو ہم انشاء اللہ کتاب الوصایہ میں ذکر کریں گے۔

توضیح: رہن کے مرجانے کے بعد کیا اس کا وصی اس کے مال مرہون کو بیچ کر مرہن کا قرض ادا کر سکتا ہے، اگر اس کا وصی بھی نہ ہو تو مرہن کا قرض کس ادا کیا جائے، اگر میت مقرض ہو اور اس کا وصی اس کے ترکہ میں سے کسی مال کو اس کے کسی قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھ دے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

فصل قال ومن رہن عصیر العشرة قیمته عشرة فتخمر ثم صار حلا يساوي عشرة فهو رہن بعشرة لاد ما يكون محلا للبيع يكون محلا للرهن اذا المحلية بالمالية فيهما والنحر وان لم يكن محلا للبيع ابتداء فهو محلا له بقاء حتى ان من اشترى عصيرا فتخمر قبل القبض يبقى العقد الا انه ينحيز في البيع لتعير وصف المبيع بمرلة ما اذا تعير ولو رہن شاة قيمتها عشرة بعشرة فماتت فبيع حلدھا فصار بساوی درهما فهو رہن بدرهم لاد الرهن بتقرر بالهلاك فاذا حيي بعض المحل يعود حكمه بقدره بخلاف ما اذا ماتت الشاة المبيعة قبل القبض فبيع حلدھا حيث لا يعود البيع لان البيع يتقضى بالهلاك قبل القبض والمتقضى لا يعود اما الرهن بتقرر بالهلاك عني ما بياہ ومن مشابحا من يبيع مسألة البيع ويقول يعود البيع

ترجمہ: فصل، (رہن سے متعلق متفرق مسائل) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شیرہ انگور کو جس کی مالیت دس روپے ہو سکتی ہے اس ہی روپے کے عوض کسی کے پاس رہن رکھ لیا، جو بعد میں شراب پھر سرکہ بن گیا اور اس وقت بھی اس کی قیمت دس روپے ہی رہی تو وہ بھی دس روپے کے عوض ہی مرہون رہے گا، اس کی دلیل یہ ہوں کہ جو چیز بھی بیچ کے حق اور بیچ بن رہی ہو وہ رہن میں بھی رکھی جاسکتی ہے، اس لئے کہ بیچ کا معاملہ ہو یا رہن کا دونوں میں مالیت ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس کا درمیان میں شراب ہو جانے سے رہن کا معاملہ باطل نہیں ہو گا، اور شروع میں اس کا شراب ہونا اگرچہ ایسی چیز ہوتی ہے جو خرید و فروخت کے قابل یا مکمل بیچ نہیں ہوتی ہے، مگر انتہاء مالیت کے اعتبار سے مکمل بیچ ہے، جس کی دلیل وہ صورت مسئلہ ہے، کہ اگر ایک شخص نے انگور کا شیرہ خرید پھر اس پر قبضہ پانے سے پہلے ہی وہ شیرہ شراب سے بدل گیا یعنی ازخو، شراب بن گئی پھر بھی اس کی یہ بیچ صحیح رہیگی ہاں ایک خرید رکواس بات کا اختیار ہو گا کہ اگرچہ تو اس معاملہ کو باطل رہے کیونکہ اس پر قبضہ سے پہلے بیچ یعنی شیرہ متغیر ہو چکا ہے، جیسے کہ اس صورت میں کہ درمیان حالت میں کوئی بھی خریدی ہوئی چیز قبضہ سے پہلے ہی طرہ حلیہ

دار ہو جائے، تو اس کے مشتری کو اس کے رکھنے یا باطل کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے، (ف۔ اس مسئلہ میں رہن کا معاملہ بتداء انگور کے شیرہ سے ہوا تھا، جو صحیح ہوا تھا لیکن وہی شیرہ بعد میں شراب ہو گیا، اس لئے وہ معاملہ اب بھی باطل نہیں ہوا، پھر وہی شراب سرکہ سے بدل گئی تو اس وقت بھی معاملہ صحیح رہا۔)

ولو رہن شاة الخ۔ اور اگر ہزار روپے قرض کے عوض ایک ایسی بکری رہن میں رکھی گئی جس کی بازاری قیمت ہزار روپے تھی اور اسی حالت میں وہ مرگئی پھر اس کی کھال نکال کر اس کو دباغت دینے پر اس کی قیمت اب سو روپے رہ گئی تو یہ کھال اس مرتبہ کے پاس سو روپے کے عوض رہن رہیگی اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل رہن یعنی بکری ضائع ہو جانے کے بعد مکمل اور متعین ہو چکا ہے مگر بعد میں اسی مرتبہ کا کچھ حصہ یعنی کھال اس رہن کا قائم مقام ہو گئی تو اب اسی کی قیمت کے عوض وہ رہن کے حکم میں ہوگی اور باقی نو سو روپے جو قرضہ کے باقی رہ گئی تھے اس مرتبہ کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے وہ ضائع ہو گئے) بخلاف ما اذا ماتت الشاة الخ: اس کے برخلاف اگر کسی نے بکری فروخت کی اور اس پر مشتری نے ابھی قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مرگئی پھر اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدی گئی تو اس کی فروخت صحیح نہیں ہو جائیگی، کیونکہ معاملہ بیع میں بیع اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے مر جائے یا ضائع ہو جانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے، اور باطل بیع دوبارہ صحیح نہیں ہو سکتا ہے، لیکن رہن کے معاملہ میں مرتبہ کے ضائع ہو جانے سے معاملہ بن باطل نہیں ہوا بلکہ وہ خوب پختہ ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے، (ف۔ اس جگہ کھال کو دباغت دینے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ دباغت دینے بغیر مری بکری کی کھال خرید و فروخت کے قائل ہی نہیں ہوتی ہے)۔ وہ من مشائخنا من يمنع الخ۔ اور ہمارے کچھ مشائخ کا قول یہ ہے کہ اوپر میں بیع کا جو مسئلہ ذکر کیا گیا ہے اس کا حکم بھی رہن کے حکم کی طرح دباغت دی ہوئی کھال میں ہوگا، اس بناء پر اگر خریدار چاہے تو اس کھال کو صرف ایک سو روپے کے بدلہ میں لے سکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے انگور کے شیرہ کو جس کی قیمت دس روپے ہے میں دس روپے کے قرضہ کے عوض میں اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا جو بعد میں شراب پھر سرکہ ہو گیا، اور اس کی قیمت اس وقت بھی اتنی ہی رہی، تو اس کا رہن میں باقی رہنا کیسا ہوگی، اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کو سو روپے ہی کے عوض رہن میں رکھا بعد میں وہ مر گئی پھر اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دینے سے اس کھال کی قیمت دس روپے رہ گئی تو وہ اب کتنے روپے میں مرتبہ رہے گا، اگر کسی نے بکری فروخت کی اور خریدار نے اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مر گئی، اور اس کی کھال نکال کر دباغت دینے سے اس کی قیمت کم یا زیادہ ہو جائے تو اس کی فروخت صحیح ہوگی یا نہیں، مسئلہ کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال وسماء الرهن للرهن وهو مثل الولد والشمر واللبن والصوف لانه متولد من ملكه ويكون رهنا مع الاصل لانه تبع له والرهن حق لازم فيسرى اليه فان هلك يهلك بغير شئ لان الاتباع لا قسط لها مما يقابل بالاصل لانها لم تدخل تحت العقد مقصود اذ اللفظ لايتا ولها وان هلك الاصل وبقي الماء افتكه الرهن بحصته يقسم الدين على قيمة الرهن يوم القصد وقيمة النماء يوم الفكك لان الرهن يصير مضمونا بالقصد والزيادة نصير مقصودة بالفكك اذا بقي الى وقته والتبع يقابله شئ اذا صار مقصود كولد المبيع فما اصاب الاصل يسقط من الدين لانه يقابله الاصل مقصودا وما اصاب الماء افتكه الرهن لما ذكرنا وصور المسائل

علیٰ هذا الاصل تخرج وقد ذكرنا بعضها في كفاية المنتهي وتعامه في الجامع والزيادات

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ مرہون میں جو کچھ بھی زیادتی ہو مثلاً بچہ، پھل، دودھ، صوف یعنی مال اور اون وغیرہ راہن ہی اس کا مالک ہوگا، کیونکہ یہ سب اس کی ملکیت کی پیداوار ہے، اور اس کے ساتھ بڑھاوا ہے لہذا اسی کے ساتھ مرہون بھی ہوگا، اس لئے کہ یہ اصل کے تابع ہے، اور راہن ایک لازمی حق ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی اس کے تابع پر بھی جاری ہوگا، (ف۔ لیکن اس کا مرہن اس کا ضامن نہ ہوگا) فان هلك بهلك النخ اسی لئے ان زائد چیزوں میں سے کوئی چیز بھی مرہن کے پاس ضائع ہو جائے تو وہ مفت میں یعنی کسی بدلہ کے بغیر ضائع ہوگی، بشرطیکہ مرہن نے خود اس چیز کو ضائع نہیں کیا ہو، لہذا مرہن کا جتنا قرض پتی تھا اس میں سے کچھ بھی کمی نہیں ہوگی، اور نہ وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ایسی زائد چیز اس مرہن کے پاس امانت کے طور پر تھی، کیونکہ اصل مال کے مقابلہ میں جو عوض ملے پاتا ہے اس کا کوئی حصہ بھی اس اصل کے کسی تابع کے عوض نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ایسی تابع اور زائد چیز اصل معاملہ میں قصداً داخل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ معاملہ کے وقت کا کوئی لفظ اس تابع کو شامل نہیں ہوتا ہے، (ف۔ چنانچہ اگر کوئی باندی کے کسی کے پاس رہن میں رکھی گئی ہو تو اس لفظ باندی میں اس کا بچہ کسی طرح بھی داخل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر بکری پر معاملہ کیا گیا ہو تو اس کا بچہ یا اس کا دودھ یا اون یا بال وغیرہ اس میں بالقصد داخل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر کسی درخت پر معاملہ کیا گیا ہو تو اس سے حاصل ہونے والا نفع مثلاً پھل بالقصد اس لفظ درخت میں شامل نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کا مقابلہ میں بھی کوئی حصہ نہیں ہوگا)۔

وان هلك الاصل النخ اور اگر اصل مرہون ہی ضائع ہو جائے مگر اس سے حاصل ہونے والا نفع یا زائد باقی رہ جائے تو راہن اس نفع اور زیادتی کو مرہن کے پاس سے اس کے حصہ کے مطابق رہن سے واپس لے سکتا ہے، اور حصہ اس طرح نکالے کہ مرہون کی اس کے رہن رکھنے کے دن جو قیمت تھی اور اس کے نفع کی جو قیمت اس تقسیم کے دن ہو ان سب کو مرہن سے لئے کل قرضہ کی رقم پر تقسیم کر دے، (مثلاً اگر مرہون بکری کی قیمت رہن رکھنے کے دن سو روپے ہو اسی طرح سے پیدا ہونے والے بچہ کی قیمت رہن واپس لینے کے دن بھی سو روپے ہی ہوں جن کی مجموعی قیمت سو روپے ہوگی ان کو کل قرضہ پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پانچ سو روپے آئے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مرہون پر مرہن کا قبضہ ہو جانے سے وہ ضائع ہو گیا تھا اور اسی سے جو بچہ نفع میں ہوا اسے رہن سے واپس لینے کی بناء پر اب یہ بھی ضائع ہو گیا بشرطیکہ رہن واپس لینے کے وقت تک سالم رہ جائے، اور اس مسلمہ قاعدہ کی وجہ سے کہ تابع یعنی شئی زائد بھی جب مقصود ہو جائے تو اس کی بھی مالیت میں کچھ ہو جاتا ہے، اگرچہ مقصود نہ ہونے تک اس کی کوئی مالیت نہیں مانی جاتی ہے، جیسا کہ بیچ کے بچہ کے بارے میں کتاب البیوع میں مسئلہ گزر چکا ہے، اس تفصیل کی بناء پر راہن کا لیا قرضہ بکری اور اس کے بچہ دونوں پر تقسیم کرنے سے جتنا حصہ اصل مرہون یعنی بکری کی مقابلہ میں آیا وہ راہن کے ذمہ سے ختم ہو جائیگا، کیونکہ وہ مرہون ضائع ہو چکا ہے، اس لئے کہ اتنی رقم تو اصل کے مقابلہ میں باضابطہ اور بالقصد واقع ہوا ہے، اور جتنی رقم اس مال زائد یا نفع کے مقابلہ میں آئی راہن اتنی رقم مرہن کو دے کر اس نفع کو مرہن سے واپس لے آئے اسی بناء پر کہ یہ زائد بھی رہن کو واپس لینے کی صورت میں اب مقصود بالذات ہو گیا ہے۔

(ف۔ اسی صورت کی دوسری مثال یہ بھی ہوگی کہ اصل مرہون بچہ کی ماں یعنی بکری ہزار روپے کے قرض کے مقابلہ میں مرہون تھی دیے اس بکری کی قیمت بھی بازار میں ہزار روپے تھی، اور بچہ پیدا ہو کر بڑا ہو جانے پر اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہی ہوگئی، اس صورت میں اگر رہن کی حالت میں رہتے ہوئے وہ بچہ بڑا ہو کر از خود مر جائے تو رہن کے معاملہ میں وہ حساب میں نہیں لایا جائے گا، لہذا راہن پوری رقم یعنی ہزار روپے دے کر اس بچہ کو اس مرہن سے واپس لے آئے، اور اگر اسی صورت میں بڑی بکری یعنی ماں مر جائے لیکن اس کا بچہ زندہ رہ جائے پھر راہن اسے مرہن سے واپس لینا چاہے، اور اس وقت اس کی قیمت

ہزار روپے ہوں، اس وقت بکری اور بچہ دونوں پر قرضہ کی تقسیم کرنے سے ہر ایک کے پانچ پانچ سو روپے ہوں گے، اس لئے صرف پانچ سو روپے دے کر راہن اسے واپس لے سکتا ہے، اور اگر اس کو واپس لینے سے پہلے بچہ بھی مر جائے تو اس بچہ کے مقادہ میں کوئی عوض نہ ہوگا، اور مرتہن کا پورا قرضہ بچہ کی مال جو پہلے ہی مر چکی ہے مقابلہ میں ختم ہو جائے گا، ک وصور المسائل الخ اوپر میں بیان کردہ قاعدہ کے ماتحت کئی مسائل کی کئی صورتیں نکلتی ہیں جن میں سے کچھ صورتوں کو اپنی کتاب کفایہ منتقی میں بیان کیا ہے، اور ان کی پوری صورتیں جامع کبیر اور زیادات میں مذکور ہیں۔

توضیح اگر مرتہن میں منافع یا کسی اور طور پر زیادتی ہو تو وہ کسی کی ملکیت میں ہوگی، اگر منافع میں سے کچھ ضائع ہو جائے مگر اصل باقی رہ جائے یا اصل ضائع ہو کر اس کے منافع باقی رہ جائیں تو ان کا کیا حساب ہوگا اور وہ کسی کے ضمان میں کسی طور پر ہوں گے، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی دلائل

ولو رهن شاة بعشرة وقيمتها عشرة وقال الراهن للمرتهن احب الشاة فما حلت فهو لك حلال فحلب وشرب فلا ضمان عليه في شئ من ذلك اما الاباحة فيصح تعليقها بالشرط والخطر لانها اطلاق وليس يتمليك فتصح مع الخطر ولا يسقط شئ من الدين لانه اتلفه بادن المالك فان لم يفتك الشاة حتى ماتت في يد المرتهن قسم الدين على قيمة اللبن الذي شرب وعلى قيمة الشاة فما اصاب الشاة سقط وما اصاب اللبن احده المرتهن من الراهن لان اللبس تلف على ملك الراهن بفعل المرتهن والفعل حصل بتسديط من قبله فصار كان الراهن احده واتلفه فكان مضمونا عليه فيكون له حصته من الدين فبقى يحصته وكذلك ولد الشاة اذا اذن له الراهن في اكله وكذلك جميع الماء الذي يحدث على هذا القياس

ترجمہ اور اگر سو روپے کی قیمت کی بکری کو کسی نے سو روپے نقد قرض کے عوض راہن میں رکھا اور راہن نے اس مرتہن سے یہ بھی کہہ دیا کہ تم اس بکری کا دودھ دودھ لیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، مگر وہ مرتہن اس بکری کا دودھ دودھ کر پیتا رہا تو مرتہن پر اس کے پینے کی وجہ سے ضمان لازم نہیں آئے گا، (ف) حالانکہ بظاہر اس پر ضمان لازم آنا چاہئے کیونکہ راہن نے مرتہن کو اس دودھ کا مالک بنایا ہے حالانکہ مالک بنانے کو اس کام کرنے پر معقول کیا ہے، کہ تم جتنا دودھ کر پیو وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، اور اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ کسی محتمل کام کے کرنے پر کسی چیز کو مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس طرح سے دودھ کا مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے ہذا اس دودھ کا مرتہن کو ضامن ہونا چاہئے، جواب یہ کہ اس جملہ میں مرتہن کو دودھ کا مالک نہیں بنایا گیا کہ وہ ناجائز ہو تا بلکہ دودھ کو اس کے لئے مباح کیا گیا ہے جو کہ اس طرح صحیح ہوتا ہے۔

اما الاباحة فيصح الح دودھ کو کسی کے لئے مباح کرنا یا کام ہے جسے یہ چیز پر معقول کرنا جس کے حاصل کرنے میں احتمال یا خطرہ ہو صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ مباح کرنے کے معنی مطلق کرنا اور اجازت دینا ہے، اور اس طرح مالک بنانا نہیں ہوتا ہے، اس طرح خطر کے ساتھ مباح کرنا صحیح ہوتا ہے، (ف) اسی بناء پر مرتہن کو اسے تصرف میں نے کی اجازت نہیں تھی، مگر مالک یعنی راہن نے جب خود اس مرتہن کے لئے رکاوٹ دور کر دی اور اسے یہ بات بتا بھی دی کہ تم تو اس مرتہن کو شرطیہ طور پر بھی کرنا جائز ہے، اور یہ مسئلہ اس مسئلہ جیسا ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ اگر تم میرا مال پاؤ تو میرے اس مال میں سے تمہارے لئے دور روپے مباح ہیں، اسی طرح اگر یوں کہے کہ تم جتنا دودھ دودھ تو وہ تمہارے لئے حلال ہے اگرچہ اس کہنے میں یہ خطرہ اور احتمال رہتا ہے، کہ شاید بکری کو دودھ ہی نہ ہو تو اس کہنے کا کچھ بھی حاصل نہ ہوگا، لیکن کسی چیز کو کسی کے لئے مباح کرنا دینے میں کسی احتمال یا خطرہ پر جملہ کو معقول کر دینا جائز ہوتا ہے، لیکن اس میں مالک بنانا یا تملیک نہیں ہوتی ہے تاکہ جائز نہ ہو، ہذا مرتہن نے

اپنے اس مرہون سے جو کچھ بھی کھالیا تو دینت کے سوا ظاہری حکم یہ ہو گا کہ مرہن اس کا ضامن نہیں ہو گا۔

ولا یسقط شئ من الخ: اور اس دودھ کے استعمال کر لینے کی وجہ سے مرہن سے لیا ہوا قرض کچھ کم نہ ہو گا، کیونکہ اس وقت مرہن نے جو کچھ بھی کھالیا یہ مالک کی اجازت سے کیا ہے۔ فان لم یعتك الشاة الخ: پھر اگر بکری کو مرہن سے واپس لینے سے پہلے ہی اسی کے پاس مرگئی حالانکہ مرہون سے اس مدت میں جو کچھ نفع یعنی دودھ حاصل ہوا جسے مرہن نے راہن کے حکم سے ضائع کر دیا تو راہن نے جو اور جتنا قرض لیا تھا اس کے مجموعہ کو اصل مرہون یعنی بکری اور اس سے حاصل ہونے والے منافع کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا اس کے بعد اصل مرہون یعنی بکری کے مقابلہ میں جتنا بھی آئے وہ ضائع ہو جائے گا، کیونکہ اس مرہن کے پاس ایسا مرہون ضائع ہو گیا جو قابل ضمان تھا، اور جو حصہ مرہون سے حاصل ہونے والے منافع مثلاً دودھ یا بچہ وغیرہ کے مقابلہ میں آئے اسے مرہن راہن سے وصول کر لے گا۔

(اگر مرہن ہی نے دودھ بھی پیا ہو) کیونکہ اس دودھ کا مالک راہن تھا، اور اسی کے کہنے کی بناء پر مرہن نے ختم کیا تھا، اور یہ کام کھانے کا مرہن نے اسی لئے کیا کہ راہن نے ایسا کرنے کے لئے اسے کہا تو اس کی صورت یہ ہو جائیگی کہ گویا راہن نے خود دودھ اپنے ہاتھ میں لے کر اسے ضائع کر دیا اسی لئے اس بربادی کی ذمہ داری بھی اسی راہن پر آئیگی، کیونکہ وہ نفع یعنی دودھ اصل مرہون یعنی بکری کے تابع تھا، اور مقصود بالذات نہیں تھا، اس طرح دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ آئے گا، اور وہ اپنے حصہ کے عوض باقی رہ گیا، (ف) کیونکہ وہ دودھ از خود ختم نہیں ہوا تھا بلکہ ختم ارادہ ختم کرنے سے ختم ہوا چنانچہ قرض اپنے حصہ کے مطابق رہ گیا (ف) اس لئے کہ وہ دودھ از خود ختم نہیں ہوا بلکہ ختم کرنے سے ختم ہوا ہے تو گویا وہ قرض اس حصہ کے مقابلہ میں باقی رہا اسی لئے راہن کو چاہے اتنا حصہ مرہن کو ادا کر دے اسے دینے کو راہن سے چھڑانا کہا جائے گا۔

وکذلك ولد الشاة الخ: اسی طرح اس بکری کے بچہ کا حکم ہو گا یعنی اگر راہن نے مرہن سے یہ کہا کہ تم کو میری طرف سے اس مرہون بکری کے بچہ کو ذبح کر کے کھالینے کی اجازت ہے، اس کے علاوہ جو کچھ بھی مرہون سے نفع حاصل ہو اس کو راہن کی اجازت سے کھانے یا استعمال کرنے کی اجازت ملنے سے ہی حکم ہو گا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، (ف) یعنی جب راہن کی اجازت سے مرہن نے نفع کو ضائع کیا پھر اصل مرہون بھی از خود ضائع ہو گیا تو اس اصل اور زیادتی کی قیمت پر قرضہ کی تقسیم کرنے سے اس زیادتی کے مقابلہ میں جو بھی رقم نکلے وہ راہن مرہن کو دے گا اور مرہن کے قرض باقی رقم ختم ہو جائے گی یعنی اس کی ادائیگی راہن پر لازم نہیں رہیگی۔

توضیح: اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کسی سے سو روپے ہی نقد قرض لے کر رہن میں رکھتے ہوئے اس مرہن سے یہ کہہ دیا کہ تم اس کا دودھ دوہ لیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہو گا، چنانچہ مرہن اس سے دوہتا اور پیتا رہا، تو مرہن پر اس دودھ کا ضمان لازم ہو گیا نہیں، اگر ایسی بکری مرہن سے واپس لینے سے پہلے اسی کے پاس مرگئی، حالانکہ اس عرصہ میں مرہن اس بکری فائدہ حاصل کرتا رہا تو کیا قرضہ کی پوری رقم راہن مرہن کو واپس کرے گا یا کچھ کم کر کے واپس کرے گا، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل مفصلہ

قال وتحور الزيادة فی الرهن ولا تحور فی الدین عند ابی حنیمة ومحمد ولا یصیر الرهن رہا بها وقال ابو یوسف تحور الزيادة فی الدین ایضا وقال زفر والشافعی لا تحور فیہما والخلاف معہما فی الرهن والنمس والمنمس والمہر والمنکوحۃ سواء وقد ذکرناہ فی البیوع والابی یوسف فی الحلافیۃ الاخری ان الدین فی ناب

الرهن كالتمن في البيع والرهن كالمشمن فتجوز الریادة فیہما كما فی البیع والجامع بیہما الالتحاق باصل العقد للحاجة والامكان ولہما وهو القیاس ان الزیادة فی الدین توجب الشیوع فی الرهن وهو غیر مشروع عندما والزیادة فی الرهن توجب الشیوع فی الدین وهو غیر مانع من صحة الرهن الا ترى انه لورهن عبدا بخمس مائة من الدین جاز وإن كان الدین ایفا وهذا شیوع فی الدین والا لتحاق باصل العقد غیرممکن فی طرف الدین لانه غیر معقود علیہ ولا معقود بہ بل وجوبہ سابق علی الرهن وكذا یبقی بعد انصاخہ والالتحاق باصل العقد فی بدلی العقد بخلاف البیع لان الثمن بدل یجب بالعقد ثم اذا صحت الزیادة فی الرهن وتسمى هذه ریادة قصدية یقسم الدین علی قيمة الاول يوم القبض وعلی قيمة الریادة يوم قبضت حتی لو كانت قيمة الریادة يوم قبضها خمس مائة وقيمة الاول يوم القبض الفا والدین العاقبسم الدین اثلاثا فی الریادة ثلث الدین وفی الاصل ثلثا الدین اعتبار بقیتمہما فی وقتی الاعتباراً وهذا لان الضمان فی کل واحد منہما یشیت بالقبض فتعتبر قيمة کل واحد منہما وقت القبض.

ترجمہ قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہن کے سامان میں تو زیادتی کرنی جائز ہے لیکن قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز نہیں ہے، (ف) جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے سو روپے قرض لے کر رہن کے طور پر اپنی بکری اس کے پاس رکھ دی پھر ایک گائے بھی اسی میں بڑھادی، تو مرتین کے پاس دونوں جانور یعنی ایک بکری اور ایک گائے رہن میں ہو جائیگی، لیکن اگر کسی نے سو روپے کے عوض اپنا سونے کنگن رہن میں رکھا، اس کے بعد دوبارہ ضرورت پر سو روپے اور قرض لئے تو وہ کنگن صرف سونے کا پہلی رقم یعنی سو روپے کی عوض ہی رہن میں رہے گا اور بعد کے لئے ہوئے روپے پہلے میں جمع کر کے دو سو روپے کنگن کی وصولی کے لئے ایک ساتھ دینے نہیں ہوں گے بلکہ دوسرا قرضہ کسی رہن کے بغیر ہوگا) وقال ابو یوسفؒ تجوز الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قرضہ کی زیادتی بھی جائز ہے، (ف) لہذا وہ کنگن دو سو روپے کے عوض رہن رہے گا) وقال زفر والشافعی الخ. اور امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون اور قبضہ دونوں میں سے کسی میں بھی زیادتی جائز نہیں ہوگی، یعنی بعد کی چیز خواہ قرض رقم ہو یا رہن کی چیز پہلے سے نہیں ملائی جائیگی، اور امام زفر و شافعیؒ کے ساتھ رہن اور ثمن یا رقم اور بیع اور منکوحہ کے مدبر چیز میں اختلاف ہے یعنی کسی میں بھی زیادتی جائز نہیں ہے، اس مسئلہ کو ہم اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں، (ف) یعنی باب المراسیہ کی فصل میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیتا چاہئے)۔

ولا بی یوسفؒ فی الخلافة الخ اور اختلافی صورت یعنی قرض کی زیادتی کی صورت میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کے مسئلہ میں قرضہ کا حکم ایسا ہے، جیسے بیع کی اختلافی صورت میں بیع کا حکم ہوتا ہے، اور بیع کی صورت میں بیع کا ہے لہذا قرضہ اور مرہون دونوں میں ایک مرتبہ معاملہ کر لینے کے بعد بھی زیادتی جائز ہوتی ہے، جیسے کہ بیع کے معاملہ میں ثمن اور بیع میں بالاتفاق زیادتی جائز ہوتی ہے، اور ان دونوں معاملات یعنی رہن و بیع میں مشترک بات یہ زیادتی ضرورت کی بناء پر اصل معاملہ میں شامل ہو جاتی ہے اور اس کا ہونا ممکن بھی ہے، (ف) بیع کے معاملہ میں کسی ضرورت سے امکان کے باوجود زیادتی کو اصل معاملہ سے ملادیا جائے، اسی طرح رہن کے معاملہ میں بھی اصل کے ساتھ زیادتی ملا دی جائے) ولہما وهو القیاس الخ: اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فرق کرنے کی دلیل یہ ہے اور یہی قیاس بھی ہے کہ قرضہ کے اندر زیادتی سے رہن کے معاملہ میں شیوع اور شرکت پیدا ہو جانے کا سبب بنتا ہے، اور ایسی شرکت ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ شرکت ہو جانے کی صورت میں قرضہ اول اور دوم کے مجموعہ کا نصف پہلے قرضہ کے اور دوسرا نصف دوسرے کے قرضہ کے مقابہ میں ہو جائے گا، اسی طرح مرہون میں زیادتی ہونے کی صورت میں قرضہ میں شرکت کا سبب ہوگا، جبکہ ایسی شرکت رہن کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی ہے۔

الاتری اہ لو رهن الخ: جیسا کہ اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی شخص دو ہزار روپے کا مقروض ہو اور وہ اپنے ایک ہزار روپے کی قیمت کا غلام قرض دینے والے کے پاس بطور رہن رکھ دے تو جائز ہوتا ہے، حالانکہ اس طرح قرضہ میں شرکت لازم آتی ہے، (ف) الحاصل قرضہ میں شرکت کا ہونا ممنوع یا غلط نہیں ہے، بلکہ قرضہ میں زیادتی کر کے مرہون میں شرکت پیدا کرنا ممنوع ہے، اسی طرح اس بات کا گمان کرنا کہ جیسے کہ ایک مرتبہ کے سطر شدہ معاملہ بیع کے بعد مال یا رقم میں زیادتی پہلے معاملہ میں شامل کر لی جاتی ہے، تو اسی طرح رہن کے معاملہ میں بھی زیادتی کر لی جاسکتی ہے، تو یہ بات غلط ہے: والالتحاق باصل العقد الخ. اور قرضہ میں زیادتی کو اصل معاملہ سے ملادینا ممکن بھی نہیں ہے، کیونکہ قرضہ کے معاملہ میں نہ معقود عینہ ہوتا ہے اور نہ ہی معقود بہ ہوتا ہے جبکہ معاملہ رہن میں ایک چیز کا معقود علیہ اور دوسری کا معقود بہ ہونا ضروری ہوتا ہے، بلکہ قرضہ تو معاملہ رہن سے پہلے واجب ہوتا ہے، اسی طرح رہن کو اگر فسخ اور ختم کر دیا جائے تو بھی قرضہ ختم نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اتصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دونوں عوض یعنی معقود عینہ اور معقود بہ میں ہوا کرتا ہے، (ف) پس جب قرضہ ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے تو اصل عقد سے اس کے ساتھ الحاق کی طرح ممکن ہو سکتا ہے۔

ببخلاف البیع الخ: برخلاف عقد بیع کے کہ اس میں ثمن ایسا عوض ہوتا ہے جو بیع کا معاملہ کرنے سے ہی واجب ہوتا ہے، (ف) ورنہ اس کا معاملہ طے پانے سے پہلے ثمن واجب نہیں ہوتا ہے، اس طرح رہن اور بیع کے درمیان فرق یہ ہوا کہ بیع میں ثمن بے شک عوض ہے اور وہ عقد بیع کرنے سے ہی واجب ہوا ہے، اسی بناء پر اس معاملہ کے طے پانے سے پہلے خریدار پر وہ ثمن واجب نہ تھا، اسی طرح سے بیع فسخ ہو جانے کی صورت میں بھی وہ ثمن خریدار پر واجب نہیں رہتا ہے جبکہ رہن کے معاملہ میں قرضہ ثمن کے حکم میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ ثمن اس عقد رہن سے واجب نہیں ہوا، اسی وجہ سے لیا ہوا قرضہ اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ وہ لیا گیا ہو مگر اس کے عوض رہن نہیں رکھا ہو، اسی طرح اگر ادائیگی کے بغیر رہن واپس کر دینا جب بھی قرضہ واجب ہی رہے گا، اسی سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ نقد رقم کو عقد رہن میں اس معنی کے اعتبار سے عوض نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ عقد رہن کرنے سے واجب ہوا ہے، بلکہ قرض لینے کے بعد رہن کا معاملہ صرف اس لئے کہا جاتا ہے، تاکہ اس معاملہ میں چٹنگی آجاتی ہے، اس صورت میں اگر ایک مرتبہ رہن کا معاملہ کر لینے کے بعد اگر قرضہ کچھ اور بھی زیادہ کر دیا جائے تو اسے اصل عقد سے ملادینا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ قرضہ تو اصل عقد سے واجب ہی نہیں ہوا ہے، بلکہ رہن صرف اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس سے قرض دینے والے کو اپنے مال کی وصولی پر پورا اطمینان حاصل رہے۔

ثم اذا صحت الزيادة الخ: پھر مرہون میں زیادتی صحیح ہونے کی صورت میں اس زیادتی کا نام زیادۃ قصدیہ رکھا جاتا ہے تو اصل مرہون پر قبضہ کے دن جو اس کی قیمت پر ہو اور اس پر اور بعد میں جو زیادت کی گئی ہے اس کے قبضہ کے دن جو قیمت ہو اس پر کل قرضہ کو تقسیم کیا جائے گا (یعنی اصل اور زیادتی میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں جو قیمت نکلے اسی کے عوض و قابل ضمان ہوگا) چنانچہ اگر اصل مرہون کی قیمت اس پر قبضہ کی قیمت ایک ہزار روپے ہو اور اس پر زیادتی کے دن جو قیمت ہو مثلاً پانچ سو روپے اور کل قرض صرف ایک ہزار روپے ہی ہوں تو قرضہ کو تین حصہ بان کر تقسیم کیا جائے گا یعنی اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی اور زیادتی مرہون کے مقابلہ میں صرف ایک تہائی ہو اس لحاظ سے قیمت کے اعتبار سے ہر ایک کی جو قیمت تھی (اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل اور زیادت ہر ایک کے حق میں وہی تاوان واجب ہو جو اس پر قبضہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا اس کی وہی قیمت معتبر ہوگی جو اس پر قبضہ کے دن تھی)۔

توضیح: رہن کے سامان یا چیز میں قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

و اذا ولدت المرهومة ولدا ثم ان الراهن راد مع الولد عبدا وقيمة كل واحد الف فالعبد رهن مع الولد خاصة يقسم مافی الولد عليه وعلى العبد الزيادة لانه جعله زيادة مع الولد دون الام ولو كانت الريادة مع الام يقسم الدين على قيمة الام يوم العقد وعلى قيمة الزيادة يوم القبض فما اصاب الام قسم عليها وعلى ولدها لان الريادة دخلت على الام قال فان رهن عبدا يساوى الف بالف ثم اعطاه عبداً اخر قيمته الف رها مكان الاول فالاول رهن حتى يردہ الى الراهن والمرتهن فی الاخر امین حتی يجعله مكان الاول لان الاول اما دخل فی ضمانه بالقبض والدين وهما باقيان فلا يخرج عن الضمان الا بنقص القبض مادام الدين باقيا واذا بقى الاول فى ضمانه لا يدخل الثانى فى ضمانه لانهما رضيا بدخول احدهما فيه لا بدخولهما فاذا رد الاول دخل الثانى فى ضمانه ثم قيل يشترط تجديد القبض لان يد المرتهن على الثانى يد امانة ويد الرهن يد استيفاء وضمان فلا ينوب عنه كمن له على اخر جياذ فاستوفى زيوفاظنها حياد اثم علم بالريافة وطالبه بالحياد واخذها فان الحياد امانة فى يده مالم يرد الربوف ويحدو القبض وقيل لا يشترط لان الرهن تبرع كالهبة على ما بيناه من قبل وقبض الامانة ينوب عن قبضه الهبة ولان الرهن عينه امانة والقبض يرد على العين فينوب قبض الامانة عن قبض العين.

ترجمہ اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا، پھر راہن نے اس بچہ کو اسی کے مرتہن کے پاس رہنے دینے کے ساتھ اپنا ایک اور غلام بھی اس مرتہن کے پاس رکھ دیا، اور اتفاقاً اس باندی اور اس کے بچہ اور ایک غلام تینوں میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہزار روپے ہوں، تو یہ غلام صرف اس بچہ کے ساتھ مد کر مرہون سمجھا جائے گا، اس طرح قرضہ کا جتنا حصہ بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ اور غلام دونوں پر تقسیم ہوگا، اس لئے کہ راہن نے اس غلام کو باندی کے ساتھ رہن میں نہیں رکھا تھا بلکہ اسی بچہ کے ساتھ زائد دیا تھا (اس طرح اس بچہ کا حصہ اس غلام اور بچہ پر ان کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کر کے ہر ایک کے مقابلہ کا ضامنی دریافت کیا جائے گا) اور اگر اس غلام کی زیادتی مرہونہ باندی کے ساتھ ہو تو کل قرضہ باندی کی اس دن کی قیمت پر ہوگا جس دن کا معاملہ طے پایا تھا، اور زائد غلام کی اس روز کی قیمت پر تقسیم کی جائیگی جس دن اس پر قبضہ کیا گیا تھا، اس طرح باندی کے حصہ میں جو قرضہ آئے گا وہ اسی باندی اور اس کے بچہ پر تقسیم ہوگا، کیونکہ وہ زیادتی خاص اس باندی پر ہی لازم ہوئی ہے۔

قال فان رهن الخ قد ورئى نے فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنا ایک غلام جس کی قیمت ایک ہزار روپے ہوں ایک ہزار روپے قرض کے عوض رہن رکھا پھر کچھ دنوں بعد اس نے ایک دوسرا غلام کہ اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہی ہوں آپس میں رضامندی کے ساتھ مرتہن کے پاس پہلے غلام کے بدلہ رکھ دیا تو پہلا غلام ہی رہن میں رہے گا۔ پھر جب اس پہلے غلام کو مرتہن راہن کے واپس کر دے گا تب دوسرا اس کے رہن میں آئے گا، اس بناء پر اگر اس کے واپس کرنے سے پہلے وہ پہلا غلام مر جائے تو اس مرتہن کا قرض راہن کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اگر اس سے پہلے یہ دوسرا غلام ہلاک ہو جائے تو بغیر ضمانت یعنی امانت کا مال ضائع ہوگا)۔ لان الاول انما دخل الخ پہلے غلام کو ضمانت کے طور پر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ راہن نے اسے قرضہ کے عوض قبضہ میں دیا تھا، اور مرتہن نے اس کے عوض اس غلام پر قبضہ کیا تھا اور غلام کو واپس کرنے سے پہلے قرضہ بھی اپنی جگہ باقی تھا اور مرہون بھی اپنی جگہ پر باقی تھا، اسی لئے پہلا غلام ضمانت سے نہیں نکلے گا، اور ضمانت سے اسے نکلنے کے لئے ضروری ہوگا کہ اس غلام پر سے اپنا قبضہ ختم کر دے (یعنی غلام کو راہن کے حوالہ کر دے) اور جب پہلا غلام اس کی ضمانت میں رہن کی حالت میں باقی رہا تو دوسرا غلام اس مرتہن کی ضمانت میں نہیں جائے گا، کیونکہ راہن و مرتہن میں سے کوئی بھی اس بات پر راضی نہیں ہوئے تھے کہ ان دونوں غلاموں کو معاہدہ رہن میں داخل رکھیں، بلکہ دونوں ہی اس بات پر راضی تھے کہ ان دونوں غلاموں میں سے صرف ایک ہی مرہون رہے، اور چونکہ پہلے غلام کو رہن میں دے کر مخصوص کر رہا ہے اس لئے دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا، اور اس غلام کو واپس کر دینے کے بعد ہی دوسرا غلام ضمانت میں داخل ہوگا۔

ثم قبل بشرط تجلید القبض الخ: پھر پہلے غلام کو راہن کے پاس واپس کر دینے کے بعد بھی دوسرا غلام جو رہن میں ہوگا اس کے قائل ضمان ہونے کی بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس دوسرے غلام پر پھر سے یعنی نیا قبضہ ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے پہلے تک اس غلام پر قبضہ بطور امانت تھا حالانکہ رہن کے قبضہ کے لئے قبضہ وصولی اور ضمانتی ہو تا شرط ہے، اسی لئے وہ قبضہ جو بطور امانت تھا وہ اس قبضہ کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کہ اس مسئلہ میں کہ زید کے بکر پر کھرے درہم واجب تھے، پھر بکر نے زید کو کھولے درہم واپس کر دئے، زید نے ان کو کھرے سمجھتے ہوئے قبول کر لیا، مگر بعد میں کھونا ہونا اسے معلوم ہو گیا، تب اس نے اس مقروض یعنی بکر سے تھا خا کر کے کھرے درہم ہی وصول کر لئے اس صورت میں کھرے اور کھولے دونوں ہی زید کے پاس جمع ہو گئے، بکر کھرے درہم اس زید کے پاس بطور امانت ہوں گے، پھر جب کھولے درہموں کو زید بکر کے پاس واپس کر کے ان پر نیا قبضہ کرے گا، تب وہ ان نئے درہموں کا مالک ہوگا، (ف) جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس رح نیا قبضہ ہونے سے پہلے وہ ضائع ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ وہ امانت کے مال سے ضائع ہوئے، اور جیسے کہ زید نے مثلاً کراچی میں کھرے درہم وصول کر کے اپنے پاس رکھے اور حیدر آباد جا کر کھولے درہم واپس کئے، پھر وہ وہاں سے لوٹ کر اپنی جگہ کراچی میں پہنچ کر کھرے درہموں پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ ضائع ہو گئے، تو مقروض کا مالک ضائع ہونا کہا جائے گا، بس اسی طرح امانت کے غلام کا بھی حکم سمجھنا چاہئے۔

وقبل لا بشرط لان الخ: اور کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ دوسرے غلام کو رہن میں رکھنے کے لئے نئے طریقہ سے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، جس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رہن تو بیہ کی طرح سے ایک تبرع کا عقد ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اس مسئلہ کو ابتداءً کتاب میں بیان کر دیا ہے، اور امانت پر قبضہ بہہ پر قبضہ کرنے کا نائب ہوتا ہے، مثلاً بکر کا زید کے پاس ایک غلام امانت کے طور پر ہو بعد میں بکر نے اسے وہی غلام بہہ کر دیا تو اسے بہہ کا لفظ کہتے ہی زید اس غلام کا مالک ہو جاتا ہے، اور بہہ پورا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس پر پہلے سے ہی قبضہ موجود ہے، اور امانت کے طور پر اس پر جو قبضہ پہلے سے موجود تھا وہی قبضہ بہہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اصل مرہون یعنی ظاہری شئی مرہن کے پاس بطور امانت ہوتی ہے، البتہ اس کا باطن یعنی اس کی مالیت قائل ضمان ہوتی ہے، اور مرہن کا قبضہ صرف ظاہر مل پر ہوتا ہے، اس لئے قبضہ عین کے لئے امانتی قبضہ نائب ہو جائے گا، (ف) لہذا نئے قبضہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اور پہلا قبضہ ہی کافی ہوگا، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک یہی قول آسان ہے۔

توضیح: اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہو اس کے بعد مالک راہن نے اپنا ایک غلام بھی مرہن کے حوالہ کر دیا اور تینوں کی قیمت ایک ایک ہزار ہو تو ان میں سے کون اور کس حساب سے مرہون ہوگا، اگر راہن نے ایک ہزار قرض کے عوض ایک ہزار کی قیمت کا غلام کسی کے پاس رہن رکھا، پھر کچھ دنوں بعد آپس کی رضامندی کے ساتھ ایک ہزار ہی کی قیمت کا دوسرا غلام پہلے کے بدلہ رکھ دیا، تو ان دونوں میں سے اصل مرہون کون غلام ہوگا، تفصیل مسائل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ

ولو أبرأ المرتهن الراهن عن الدين او وهبه منه ثم هلك الرهن في يد المرتهن يهلك بغير شئ استحسنانا خلافاً لفر لان الرهن مضمون بالدين او بجهته عند توهم الوجود كما في الدين الموعود ولم يبق الدين بالابرا والهبه ولا جهته لسقوطه الا اذا احدث منعاً لانه يصير به غاصبا اذ لم يبق له ولاية المنع وكذا اذا ارتهنت المرأة

رہنا بالصدق فابراہہ او وہبتہ او ارتدت والعیاذ باللہ قبل الدخول او اختلعت منه علی صداقہا ثم هلك الرهن فی یدہا یهلك بعیر شنی فی هذا كله ولو تضمن شینا لسقوط الدین كما فی الأبراء ولو استوفی المرتهی الدین بابقاء الراهن او بابقاء متطوع ثم هلك الرهن فی یدہ یهلك بالدین ویجب علیہ رد ما استوفی الی من استوفی منه وهو من علیہ او المتطوع بخلاف الأبراء ووجه الفرق ان بالأبراء یسقط الدین اصلا كما ذكرنا وبالأستيفاء لا یسقط لقیام الموجب الا انه یتعذر الاستيفاء لعدم الفائدة لانه یعقب مطالبة مثله فاما هو فی نفسه فقامم فاذا هلك یتقر الاستيفاء الاول فانقض الاستيفاء الثاني وكذا اذا اشتری بالدین عینا او صالح عنه علی عین لانه استيفاء وكذلك اذا حال الراهن المرتهن بالدین علی غیره ثم هلك الرهن بطلب الحوالة ویهلك بالدین لانه فی معنی البراءة بطریق الاداء لانه یزول به عن ملك المخیل مثل ما كان له علی المحتال علیہ او مایرجع علیہ به ان لم یکن للمخیل علی المحتال علیہ دین لانه بمنزلة الوکیل وكذا لو تصادقا علی ان لا دین ثم هلك الرهن یهلك بالمدين لتوهم وحبوب الدین بالتصادق علی قیامہ فتكون الجهة باقية بخلاف الأبراء والله اعلم

ترجمہ: اور اگر مرتہن نے راہن کو اپنے دے ہوئے قرض سے بری کر دیا یا اپنے قرضہ کی رقم راہن ہی کو ہبہ کر دی (اور ہبہ کا لفظ کہتے ہی اس ہبہ کا معاملہ پورا ہو گیا) پھر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرتہن ضائع ہو گیا تو استیفاء وہ مفت میں ضائع ہو گا یعنی مرتہن کا ضمان مرتہن پر لازم نہ ہو گا، اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے، اس میں ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مرتہن قابل ضمانت اس لئے ہوتا ہے کہ وہ قرضہ کے بدلہ اور اس کے مقابلہ میں ہوتا ہے، یا قرضہ کی وجہ سے ہے (یعنی بالفعل قرضہ موجود ہو یا قرضہ کے طور پر رہن یہ ہو جسے یہ وعدہ کیا ہو کہ تم فلاں چیز رہن میں رکھو گے تو میں تم کو اتنا قرضہ دوں گا، مگر اس میں قرضہ کے پائے جانے کا وہم رہتا ہے، جیسے کہ قرضہ دینے کے وعدہ میں ہوتا ہے، اور موجودہ صورت میں قرضہ کو معاف کر دینے یا ہبہ کے طور پر دینے میں کی صورت میں باقی نہیں رہا، اور قرضہ اس بناء پر باقی نہیں رہتا ہے، کہ قرضہ ختم ہو چکا ہے، اسی لئے وہ اس کا ضامن بھی نہیں رہا، البتہ اگر راہن مرتہن سے اپنے مرتہن کا مرتہن سے مطالبہ کرے اس کے باوجود وہ ایسے کرنے سے انکار کر دے تب وہ ضامن ہو جائیگا، کیونکہ اس وقت انکار کر دینے کی وجہ سے غاصب ہو جائے گا، اس لئے کہ مطالبہ کے باوجود مرتہن کو مرتہن روک کر رکھنے کی اب کوئی وجہ نہیں رہی ہے۔

وكذا اذا ارتهنت المرأة الح: اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے ہی رہن کے طور پر قرض لیا پھر شوہر کو اپنے مہر سے بری کر دیا مہر معاف کر دیا یا اپنا حق مہر شوہر کو دیدیا، یا نعوذ باللہ من ذلك، عورت دخول سے پہلے مرتدہ ہو گئی جس کی وجہ سے اس کا حق مہر شوہر کے ذمہ سے ختم ہو گیا، یا دخول کے بعد عورت نے اپنے شوہر سے اپنے مہر کے عوض خلع کیا، جس کی وجہ سے اس کا حق مہر ختم ہو گیا، پھر وہ مرتہن اس عورت کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا، تو ان تمام صورتوں میں وہ مرتہن مفت میں ضائع ہو گا جتنی عورت پر اس کی کچھ بھی ضمانت لازم نہ ہوگی، کیونکہ مہر کو جس طرح بری کر دینے سے اس کا حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح سے دوسری صورتوں میں بھی ختم ہو چکا تھا، (ف: لہذا وہ مرتہن اس کے قبضہ میں امانت کے طور پر وعدہ کیا تھا) ولو استوفی المرتهن الخ. اور اگر مرتہن نے اپنا قرض وصول کر لیا خواہ خود راہن سے وصول کیا ہو یا راہن پر کسی احسان کر نیوالے سے وصول کیا ہو اس کے بعد وہ مرتہن مرتہن کے پاس ہی ضائع ہو گیا ہو، تو وہ قرضہ کے عوض میں ضائع ہو گا، اس وقت مرتہن پر یہ واجب ہو گا کہ اس نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے اور جس سے وصول کیا وہ سب اس کو واپس کر دے اور وہ شخص یا تو خود راہن ہو گا یا اس کا حصن ہو گا، برخلاف مرتہن کے بری کر دینے کے، (ف: اسی بناء پر ابھی بتایا گیا ہے کہ اگر مرتہن نے خود بری کر دیا پھر مرتہن ضائع ہو گیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا)۔

وجه الفرق ان بالأبراء الخ: ان دونوں یعنی ابراء و استيفاء کے حکم میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابراء یا بری کر دینے

سے قرضہ ذمہ سے بالکل ہی ختم ہو جاتا ہے (خواہ وہ قرض نقدینے سے ہو یا مال ادھار لینے سے ہو یا کسی چیز کا کرایہ یا مہر کے سلسلہ میں ہو) جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اور استیفاء یعنی وصول کر لینے سے اصل سے قرضہ ختم نہیں ہوتا ہے کیونکہ قرضہ ہونے کا سبب موجود رہتا ہے، (ف) یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ بالکل ختم نہیں ہوا، مثلاً کوئی چیز ادھار خریدی تھی یا کرایہ پر مکان لیا تھا یا بیوی کا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ ذمہ میں رہا وہاں وہ وجہ اب بھی اسی طرح موجود ہے (الا اہہ يتعدل الخ لیکن بات یہ ہے کہ استیفاء کی صورت میں حق وصول کرنا اس بناء پر محسوس ہے فائدہ ہوتا ہے کہ مرتبہ سے استیفاء کے باوجود بعد میں اسی کے مطالبہ کا حق باقی رہتا ہے، یعنی مرتبہ کا رابن پر جس وجہ سے بھی قرضہ واجب ہوا اگر اس حق کا مطالبہ کیا تو وہ رابن بھی اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ کرے گا اس سے مرتبہ کا مطالبہ فائدہ ہوگا، البتہ قرضہ لازم ہونے کا وجہ سبب تھا چونکہ وہ خود قائم ہے اس لئے مرہون کے ضائع ہونے کی وجہ سے پہلے ہی جو کچھ وصول کر لی تھا وہی اپنی جگہ پر قائم رہے گا، اسی وجہ سے دوسری مرتبہ کی وصولی ختم ہوگئی، (ف) لہذا اس مرتبہ نے اصل رابن پر حسان کرنے والے سے جو کچھ بھی وصول کیا تھا اسے اسی طریقہ سے واپس کرنا ہوگا، کیونکہ ایک مرتبہ یعنی پہلی بار وصول کر لینے کے بعد اسے دوبارہ وصول کرنے کا حق بالکل نہیں رہتا ہے۔

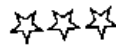
و کذا اذا اشتري الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی کو کچھ قرضہ دیا پھر اس قرضہ کے بدلے اس مقروض سے اس کی کوئی چیز خرید لی یا اس قرضہ کے عوض اس مقروض سے اس کے کسی مال پر صلح کر لی تو وہی حکم ہوگا، کیونکہ اس طرح کی ساری صورتیں قرضہ کی وصولی ہیں، (ف) یعنی کسی چیز کو خریدنا یا کسی چیز پر صلح کر لینا بھی وصول کا ایک طریقہ ہے لہذا اگر مرتبہ موجود ہو تو مرتبہ پر لازم ہوگا کہ اسے واپس کر دے، اور اگر مرہون ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت واپس کرنی ہوگی، لیکن میرے یعنی مترجم کے نزدیک ظاہر یہ ہے چونکہ مذکورہ صورتیں استیفاء یعنی حق کی وصولی ہیں اس سے مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں دوبارہ وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ جب ایک مرتبہ قرض کے بدلے کوئی چیز اپنے پاس رہن رکھ چکا تو گویا اس نے اپنا حق پایا ہے لہذا خریداری یا صلح کا معاملہ اس وقت تک کے لئے گراصل مرہون مرتبہ کے پاس موجود ہو تو ای کو رابن کے پاس دنا دے، اور اگر کسی مال کو خریدنا ہو یا جس مال کے عوض وہ وہ ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت واپس کر دے۔

و کذا اذا احوال الواه الخ اسی طرح سے اگر رابن نے اپنے قرضہ کو مرتبہ کے پاس دنانے کے لئے دوسرے زید کے حوالہ کر دیا، کہ ایسا کر دینے سے یہ رابن قرض سے بری ہو گیا، اس کے بعد وہ مرہون ضائع ہو گیا تو حوالہ کرنا باطل ہو گیا، اس وقت مرہون کا ضائع ہونا قرضہ کے بدلے میں کہا جائے گا، کیونکہ قرض ادا کر کے جس طرح براءت حاصل ہوتی ہے اسی طرح سے اسے کسی کے حوالہ کر دینے سے بھی براءت حاصل ہوتی ہے، یعنی گویا رابن نے ادا کر کے براءت حاصل کر لی کیونکہ ایسا کرنے سے محیل یعنی رابن بکر نے جتنا مال حوالہ کیا اتنا ہی محال علیہ مثلاً زید پر جو محیل کا حق لازم تھا اس میں سے کم ہو جائے گا یا محال علیہ اتنا ہی اس میں سے واپس پائے گا، جبکہ محیل کا محال علیہ پر کوئی قرض باقی نہ ہوا، کیونکہ یہ محال علیہ محیل کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، (ف) اور یہ قاعدہ ہے کہ جب وکیل اپنے موکل کے حکم سے کچھ بھی خرچ کرتا ہے وہ اسے موکل سے واپس لے سکتا ہے) مزید تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ اگر رابن نے اپنا قرض داکر کرنے کے لئے دوسرے کو ذمہ درین کر مرتبہ کی اجازت سے اپنا قرض دوسرے کے حوالہ کر دیا مثلاً زید نے مرتبہ بکر سے ہزار روپے قرض لے کر اپنی گھڑی اس کے پاس رکھ دی، پھر رابن اور محیل زید نے اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے خالہ کو اپنا محال علیہ یا ذمہ دار بنادیا، جس کی وجہ سے رابن زید اس قرض کی ادائیگی، ذمہ داری سے فارغ ہو گیا، پھر اتنا قمار تہن کے ہاتھ سے مرہون گھڑی گر کر ضائع ہو گئی

لہذا محال علیہ یعنی خالہ سے اس کی ذمہ داری ختم ہوگئی اور مرہون گھڑی کے ضائع ہونے سے اس کی جو قیمت تھی وہ قرض

کے عوض کم کر دی جائیگی، کیونکہ اس طرح سے اپنی ذمہ داری دوسرے پر لازم کر دینے سے اپنے سے ادائیگی اور ذمہ داری سے براءت ہو جاتی ہے، اور مرہون گھڑی کے ضائع ہونے کے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا مرہون نے اس گھڑی کی قیمت بطور قرض خود رکھ لی ہے، کیونکہ حوالہ کرنے کا مطلب یہ ہوا تھا کہ اس کے مالک نے گھڑی کی رقم ادا کر کے قرض کے بارے سبکدوشی حاصل کر لی ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن نے جتنا مال حوالہ کیا ہے مثلاً گھڑی کے نو سو روپے تھے وہ محال علیہ کے قرض کے ایک ہزار روپے سے کم ہو جائیگے، یا محال علیہ اسی کے برابر اس سے واپس پائے گا بشرطیکہ محیل علیہ پر کچھ قرض باقی نہ رہا ہو، کیونکہ اس صورت میں محال علیہ محیل کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی جس طرح موکل کے حکم سے وکیل جو کچھ بھی خرچ کرتا ہے وکیل اس خرچ کو موکل سے وصول کر سکتا ہے۔

و کذا لو تصادقا الخ اور اسی طرح اگر راہن و مرہون دونوں نے ایک ساتھ اس بات پر اتفاق کر لیا کہ مرہون کا اس راہن پر کچھ بھی قرضہ باقی نہیں رہا ہے، پھر مرہون کے قبضہ میں ہی مرہون ضائع ہو گیا تو وہ قرضہ کے بدلہ میں ضائع ہوگا، مثلاً مرہون نے پہلے دعویٰ کر کے پانچ سو روپے کے عوض رہن لیا تھا پھر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ اب قرضہ باقی نہیں رہا ہے، اس لئے یہی حکم دیا جائے گا کہ وہ مرہون ان ہی پانچ سو روپے کے بدلہ میں ہے، کیونکہ جس طرح دونوں نے قرضہ کے باقی نہ ہونے پر اتفاق کیا تھا اسی طرح اس بات کا ان کا رہنا باقی رہتا ہے کہ دونوں یہ کہہ دیں کہ اب بھی قرضہ باقی رہ گیا ہے، کیونکہ پہلے کے حساب و کتاب میں غلطی ہو گئی تھی، تو یہ کہنا ہوگا کہ قرضہ کا سبب اب بھی باقی اور موجود ہے، برخلاف قرضہ سے بری کر دینے کی صورت میں کہ قرض مکمل طور سے ختم ہو جاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب، والیہ المرجع والمآب۔



﴿کتاب الجنایات﴾

توضیح: اگر مرہون نے راہن کو اپنے دئے ہوئے قرضہ سے بری کر دیا، یا اپنے قرضہ کا اسی کو مالک بنادیا، لیکن مرہون مرہون کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا تو مرہون کا ضمان لازم ہو گیا نہیں، اگر عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے بطور رہن قرض لیا پھر شوہر سے مہر کو معاف کر دیا، اگر مرہون نپ اپنا قرض راہن سے وصول کر لیا پھر وہ مرہون مرہون کے پاس ضائع ہو گیا، اگر راہن او مرہون دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ اب کسی کا کسی پر قرض باقی نہیں رہا، اس کے بعد ہی مرہون کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون ضائع ہو گیا تو وہ کس کے حساب میں جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال القتل علی حمسة اوجه عمد وشبه عمد وحطا وما احرى محرى الخطا والقتل بسبب والمراد بیاں قتل تتعلق به الاحکام قال فالعمد ما تعمد صر به بسلاح او ما احرى محرى السلاح كالمحدد من الحشب

ولبطة القصب والمروة المحددة والار لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الابدليله وهو استعمال الالة القاتلة فكان متعمدا فيه عند ذلك وموجب ذلك الماتم لقوله تعالى ومن يقتل مومسا متعمدا فجزاؤه جهنم الایة وقد نطق به غیر واحد من السنة وعليه انعقد اجماع الامة.

لفظ جنایات جنایہ کی جمع ہے، جنی سے مشتق ہے، اس کے لغوی معنی ہیں ہر وہ برائی جو انسان کرے، اگرچہ برائی کا لفظ عام ہے، مگر اس کے شرعی معنی مراد ہیں یعنی ہر ایسا بر اکام جس کا کرنا شرعاً حرام ہو پھر اگر یہ برائی اور جنایت جان کے ساتھ ہو تو اسے قتل کہا جاتا ہے، اور اگر اطراف اور اعضاء بدن کے ساتھ ہو تو اسے قطع اور جرح کہہ جاتا ہے، اگر زیادتی اور برائی قتل نفس کی ہو تو اس کا بدلہ قصاص ہو گا جس کا ثبوت اس فرمان باری تعالیٰ أَلْفَس بِالْفَسِّ وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ الْح سے ہے یا قتل نفس سے کم کی برائی ہو تو اس کے لئے دیئے ہی بدلہ یا مالی جرمانہ لازم ہو گا، م) قَالَ الْقَتْلُ الْخِ تَدْرِي نَ فَرَمَا يَہ کہ قتل کی یہ پانچ صورتیں ہو سکتی ہیں، (۱) قتل عمدہ (۲) قتل شبہہ عمدہ (۳) قتل خطاء (۴) قتل شبہہ خطاء (۵) قتل باسبب یعنی ایسا قتل جو کسی سبب سے ہوا ہو، (ف) جیسے قصاص یا ذمینی یا زنا کاری کی وجہ سے قتل کیا گیا ہو، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں تعزیری قتل بھی شامل ہے یا جو شخص لوگوں کو لگا گھونٹ کر مار ڈالتا ہو یا کسی نے کسی کو اپنی بیوی یا ماں بہن وغیرہ محرمہ کے ساتھ زنا کرتے دیکھ کر قتل کر دیا تو وہ گنہگار نہیں ہے یہ بھی اس سبب میں شامل ہے۔

والمراد بیان قتل الح اور اس جگہ ایسے قتل کا بیان مقصود ہے جس سے احکام کا تعلق ہو، (ف) جنی جنایت کی یہ تقسیم اس کے واقعات اور طریقوں کو بیان کرنے کے لحاظ سے نہیں بلکہ یہ تقسیم اس کے احکام کے اعتبار سے ہے، چنانچہ قتل سے کبھی قصاص واجب ہوتا ہے، اور کبھی دیت واجب ہوتی ہے، اور قتل سے کبھی وارث ہونے کے باوجود میراث سے محروم ہو جاتا ہے، اور کبھی قتل میں شریعت کا حق متعلق ہونے سے امام وقت جو شریعت کے احکام جاری کرنے پر نائب شرع ہوتا ہے وہ مدعی بننا ہے، اور کبھی خود بندہ مدعی ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ احکام کے تعلق کے لحاظ سے تقسیم مقصود ہے) قَالَ بِالْعَمْدِ الْح پس قتل عمد سے وہ قتل مراد ہے جس میں انسان انسان کو ایسی چیز سے مارے جو ہتھیار کے قائم مقام ہو جیسے دھاردار لکڑی اور نر کل گنیا بانس وغیرہ اور ایسا سنگ کہ وہ جس میں دھار موجود ہو، اور جیسے آگ اس دلیل سے کہ لفظ عمد کے معنی ہیں ارادہ کرنا، اور کسی کے ارادہ پر اطلاع کچھ دوسری دلیل سے ہی ہو سکتی ہے، کہ فلاں شخص فلاں کام کے کرنے کا ارادہ کرتا تھا یا نہیں، اس ارادہ پر واقعیت کے لئے قتل میں مثلاً ایسے آگ کا ہونا جس سے کسی کا قتل ہو سکتا ہو، اس لئے ایسے آگ کے استعمال کرنے والے کو جو قتل کے وقت پایا گیا ہو عمد اقاتل خود اپنی زبان یا تحریر سے اقرار کرتا ہو کہ میں نے اسے قصد اقتل کیا ہے، اگرچہ وہ شخص حقیقت میں جھوٹ بول رہا ہو، لہذا اسے عطا اقرار کے باوجود پکڑا جاسکتا ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ عمد: قتل اس دلیل سے ثابت ہو جائے گا کہ اس نے جان بوجھ کر دوسرے کو مار ڈالنے میں ایسا آگ استعمال کیا ہے جس سے قتل کیا جاسکتا ہے، تو یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اس نے اپنے ارادہ سے دوسرے کو قتل کرنے کی خواہش کی ہے۔

وموجب ذلك الماتم الخ اور ایسے عمد اقتل کرنے کا موجب یعنی حکم لازم یہ ہے کہ قاتل سخت گنہگار یعنی گناہ کبیرہ

کرنے والے ہے اس فرمان باری تعالیٰ کے مطابق یعنی "ومن یقتل مؤمناً مَفْعُلاً الْاِیَّۃِ کہ جس شخص نے کسی مومن کو عمدہ قتل کیا تو اس کی سزا جہنم ہے جہاں اسے مخلد یعنی ہمیشہ رہنا ہوگا، (ف) خود کے معنی دو مہے، اور سرے اہل النیۃ اسی بات پر اتفاق ہے، اور یہی بات تمام صحابہ کرام اور تابعین عظام سے تواتر سے ثابت ہے، وراں جہنم میں خلود سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کسی وقت اور کسی حالت میں بھی ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ کافروں کے بارے میں بھی دوام کا حکم بیان کیا گیا ہے، پس کفر اور شرک کے سو کوئی گناہ بھی بندہ کو کافر نہیں بناتا ہے، پس اگر اس خود کے معنی دوام ابدی (ختم نہ ہونے والے مراد ہو تو اس سمیت سے مراد وہ عمد ہے جو ایمان کی بناء پر ہو یعنی کسی منافق وغیرہ نے کسی مومن کو اس کے ایمان کی وجہ سے ہی قصد اُقتل کیا اور اس کے مومن ہونے کی بھی کوئی پردہ نہ کی بلکہ ایمان ہی اس کے قتل کا سبب بنا تو وہ قاتل کافر ہو گیا، اور وہ غیر ختم ہونے والے سزا جہنم میں رہے گا، ورنہ کبھی خود کے معنی طویل مدت رہنے کے بھی تھے ہیں جنہی قتل کا قصد ارادہ کیا لیکن اس قتل کا سبب مقتول کا مومن ہونا نہ ہو بلکہ کسی دنیاوی غرض سے قتل کیا، اس مسئلہ کی مزید توضیح اس طرح ہوگی کہ عمد اُقتل کے معنی بارادہ و قصد اُقتل کرنا ہے، اس جگہ اس کے یہ ظاہری معنی باجماع مراد نہیں ہیں، کیونکہ اگر کسی شخص یعنی شادی شدہ اپنی شرط کے ساتھ کسی سے زنا کر لے اور اس جرم میں اسے سنگ کر کے مار ڈالا جائے تو شرعیہ بھی قصد اُقتل کہا جائے گا، اس لئے کہ ارادہ کے ساتھ ہی اسے قتل کیا گیا ہے اس بناء پر یہ لازم آتا ہے، کہ اس کے قاتل یعنی سنگسار کرنے والے کبھی جہنمی ہو جائیں۔

یا ان قاتلوں کو بھی قصاص کے طور پر قتل کر دیا جائے تو ایسا قاتل کس طرح کہ جنہی ہو گا، اب اگر یہ کہا جائے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل اپنے فعل قتل کی وجہ سے اسی طرح ایک زانی اپنے زنا کی وجہ سے گنہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے کی بناء پر کافر ہو جاتا ہے، تو اس کا جو بھاری طرف سے یہ ہو گا کہ اگر یہ مجرم جہنم قتل کرنے والا قاتل کر ڈالنے کے بعد بھی توبہ کرے تو وہ مومن ہو گیا اس کے بعد اگر مقتول کا ولی اس کا قصاص بھی لے لے تو کیا اس وقت بھی وہ قاتل قصداً قتل کر دینے کی وجہ سے دائمی جہنم میں ہو گا، اب اگر یہ معتزلہ یہ کہیں کہ ایسے قاتل کی توبہ ہی مقبول نہیں ہو گی تو یہ انتہائی جہالت کی بات ہو گی کیونکہ اگر ایک شخص بچپن سے ریت پرستی کے ساتھ سارے گناہ کے کام کرتا رہا یہاں تک وہ بھی عدا کسی کو قتل کر کے خصوصاً دل کے ساتھ ایمان سے لے لے تو کیا اس کا ایمان قبول نہ ہو گا اور وہ مومن نہیں کہہ لے گا، انکہ نص قطعی اِنَّ اللہَ لَا یَغْفِرُ اَن یُشْرَکَ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَن یَّشَاءُ الْاٰیہ یعنی اللہ تعالیٰ اس جرم کو نہیں بخشتا ہے کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، اور اس کے علاوہ جس کسی بھی مجرم کو چاہے بخش سکتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مشرک کے سو کوئی گنہگار بھی ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے، ہذا ان معاصی کا مجرم کوئی بھی مشرکوں کی طرح ہمیشہ کے لئے جہنمی نہیں ہو گا، ان صل اگر سیت مذکورہ میں خود سے مراد حقیقتہً ہمیشہ ہمیشہ رہنا مراد ہے تو یقیناً اس کے معنی یہی ہوں گے کہ اس معصیہ سے مراد اس طرح سے قتل کرنا ہے کہ وہ ایمان سے خارج ہو جائے اور اگر اس خود سے مراد بڑی مدت تک پڑے رہنا ہے تو اس کے مفہوم میں یہ بات کوئی مشکل نہیں ہے کہ کہ ایک بڑا مجرم ایک بڑی مدت تک سز میں جتنا رہے یا جہنم میں پڑا رہے۔

اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ عدا قتل کرنا اس کا موجب نہیں ہے اور اس تاویل سے بھی اسے قتل کرنا اس سزا کا موجب ہے جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** کہ اگر مومنوں کی دو جماعتیں آپس میں قتل کریں آخر تک کہ اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے دونوں ہی مقتول جماعتوں کو مومن فرمایا ہے حالانکہ دونوں جماعتوں نے ایک دوسرے کو قتل کیا لہذا مومن کے لیے ہمیشہ جہنم میں رہنا صحیح نہیں ہو گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو قتل کرتے وقت تاویل کے ساتھ قتل کیا ہے اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ حقیقت میں تاویل کا پایہ جانا کوئی شرط نہیں ہے اس لیے کہ یقیناً ان میں سے صرف ایک ہی جماعت حق پر اور دوسری جماعت ناحق پر ہو گی اس کے باوجود اس غلطی کو بھی اللہ تعالیٰ نے اس بنا پر معذور رکھا ہے کہ وہ اپنے علم کے مطابق خود کو حق پر ہونا ہی جانتا ہے اگرچہ بعد میں اس کا کسی طرح سے ناحق ہونا معلوم ہو

جائے پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ آیت پاک میں تاویل کے بغیر مومن کے قتل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے ایمان عدالت کی بنا پر قتل کیا گیا ہے اور ایسی بات کفر کی موجب ہوتی ہے اچی طرح سمجھ لیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، الحاصل مومن کو عدا قتل کرنا کبیرہ گناہ ہے جس کی دلیل مذکورہ آیت پاک ہے۔

وقد نطق به غیر واحد من السنة. اس کے مطابق دوسری احادیث بھی موجود ہیں: وعليه انعقد الاجماع: اور اس پر آیت مسلمہ کا اجماع بھی ہے (ف جن احادیث سے مفہوم مذکور حاصل ہے ان میں سے یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مرفوعاً روایت ہے کہ جو شخص بھی اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے اور میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہوں یعنی اللہ تعالیٰ کے ایک ہونے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی رسالت کی گواہی دیتا ہوں تو اس کا خون بہانا جائز نہیں ہے سوائے ان تین صورتوں کے وہ محسن ہو کر بھی زنا کرے یا کسی نفس کے قتل میں اس کو قتل کیا جائے یا وہ ارتداد قبول کر لے یعنی اپنے دین اسلام کو چھوڑ کر دوسری جماعت میں داخل ہو جائے یہ روایت صحیح ستہ کی ہے اور مذکورہ حدیث ابن مسعود کے مثل حضرت عائشہؓ سے ایک حدیث ہے جو سہم نے روایت کی ہے یہی معنی حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً منقول ہے جو صحیحین کی روایت ہے صحیحین کی ایک روایت میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی ایک روایت مرفوعاً حضرت عمرؓ جیسی ہے ایک روایت حضرت انسؓ سے بھی اسی حدیث جیسی بخاری میں مذکور ہے اور ایک روایت حضرت جابرؓ سے بھی مسلم میں مذکور ہے اور ایک روایت حضرت ابو بکرؓ سے حجتہ الوداع سے مروی ہے اور ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے حجتہ الوداع کے موقع پر پکڑے پر بخاری میں مذکور ہے اور ایک روایت ابو داؤد کے باب النفس میں حضرت ابو الدرداءؓ سے موجود ہے اور ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے بخاری میں مذکور ہے کہ مومن اس وقت تک وسعت میں رہتا ہے جب تک کہ اس نے حرام خون نہ بہایا ہو اور ایک روایت حضرت معاویہؓ سے نسائی میں ہے ان کے علاوہ اس مسئلہ میں مسند اور معجم کتابوں میں بکثرت اختیار اور آثار موجود ہیں نیز اس پر اجماع امت ہے بلکہ اس میں تو اتر اور بہت زیادہ شہرت بھی ہے الحاصل نصوص واحادیث مشہورہ اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی بھی مومن کو عدا قتل کرنے والا کبیرہ گناہ کرنے والا ہے اسی لیے اس سے زبردست مواخذہ ہوگا۔

توضیح: کتاب الجنایات، لفظ جنات کی تعریف اور اس کی سزا، قتل اور قطع کے درمیان فرق، قتل کی کتنی اور کونسی قسمیں ہیں، جنایات کی تقسیم یا اعتبار حکم مومن اور کافر کا جہنم میں خلود کے طور پر رہنے کا مطلب خلود کے معنی کی تحقیق، دلائل

قال والقرء لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل لانہ تقيد بوصف العمدة لقوله عليه السلام العمدة قودای موجه ولان الجنایة بها تنکامل وحکمة الزحر علیها تنو فرو العقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك قال الا ان یعفو الاولیاء او یصالحوا لان الحق لهم ثم هو واجب عینا وليس للولی اخذ الدية الا برضا القاتل وهو احد قولی الشافعی لان له حق العدول الی المال من غیر مرضاة القاتل لا نه تعین مد فعاً للهلك فیجوز بدون رضاه وفي قول الواجب احدهما لا بعینه وبتعین باختیاره لان حق العبد شرع جابر او وفي کل واحد نوع جبر فیتخیر .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عدا قتل کرنے والے پر دنیاوی قصاص واجب ہے جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے، كتب عليكم القصاص الآية، یعنی تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے (ف اس آیت پاک سے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کوئی بھی قتل کیا جائے اس کے لیے قصاص لازم کیا گیا ہے) لانہ تقيد المح: لیکن اس آیت میں جو بظاہر مطلق ہے اسے فعل عمدیت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے (ف یعنی جب کوئی کسی کو عدا قتل کرے تو اس پر اس کا قصاص لازم ہو جائیگا

مگر فعل قتل سے بہت زیادہ ڈرانے کے لئے اسے مطلق ہی رکھا گیا ہے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے عہد کی قید لگا کر اس کے اصل وصف کو ظاہر فرمادیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام العمد القود الخ: یعنی آپ ﷺ نے یہ فرمایا ہے عہد قصاص ہے (ف) اس کا مطلب یہ ہے کہ قصہ اور عہد قتل کا لازمی نتیجہ قصاص ہو گا البتہ اگر مقتول کا وارث معاف کر دے تو معاف ہو سکتا ہے اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ کی سند سے کی ہے اس کے علاوہ الطبرانی اور ابن حنبل نے بھی کی ہے اگرچہ اس کی یہ سند ضعیف ہے لیکن سنن ابن ماجہ کی قوی حدیث میں یہ قصہ موجود ہے۔

ولان الجسایۃ بہا الخ اور اس دلیل سے بھی قتل کا جرم اسی صفت عہد کے ساتھ پورا ہوتا ہے یعنی قصہ قتل کیا جائے تب جرم بھی پورا ہو گا اس کی اصلاح کے لیے زجر اور توبیخ کی حکمت مفید بھی ہوگی یعنی کہ ایسا شخص جو قصہ کیا جائے اسی کا قصہ یہ ہو گا کہ اس کی سرزنش بھی پوری ہو والعقوبۃ المتساویۃ الخ اور آخری یا انتہائی جرم کی سزا قتل کے سوا دوسری چیز شروع نہیں ہوئی ہے، (ف) اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب جرم پورا ہو تب ہی اس کی سزائیں قصاص بھی لازم ہو گا اور یہ بات اسی وقت ہوگی کہ جب کوئی کسی کو قصہ اور جان بوجھ کے قتل کرے اور یہ کہ اگر ایسا نہ ہو تو یعنی قتل قصہ نہ کیا گیا ہو تو اس میں قصاص بھی لازم نہ ہو گا الحاصل قتل قصہ کرنے کی صورت میں آخرت کے لحاظ سے یہ گناہ کبیرہ مانا جائیگا ورنہ دنیا کے لحاظ سے اس کا قصاص لازم مانا جائیگا۔ قال الا ان یعفو الاولیاء الخ: قدوری نے یہ بھی فرمایا ہے کہ البتہ اگر مقتول کے اولیاء خود قاتل کو معاف کر دیں یا ان سے کسی طرح بھی صلح کر لیں کیونکہ قصاص سینے کا حق تو ان ہی کے لیے ثابت ہے (ف) اب اگر کچھ ولی قصاص کے حق کو معاف کر دیں اور ان ہی کے جیسے کچھ دوسرے ولی معاف نہ کر کے ان سے قصاص لینا چاہیں جب بھی قصاص کا حکم ختم ہو جائیگا کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے۔

ثم ہو واجب عیال الخ پھر حکم کے اعتبار سے قصاص میں فرض عین ہے اسی بنا پر اگر کوئی دوسرا شخص اصل قاتل کو قصاص سے بچانے کے لیے خود پر قصاص جاری کرنا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا ہے اسی طرح مقتول کے ولی کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے قصہ قتل کرنے دے سے از خود بجائے قصاص کے دیت لینے پر اصرار کرے البتہ اگر قاتل بھی اسی پر راضی ہو تو صحیح ہو گا چنانچہ اہم شافعی کے اس مسئلہ میں دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے الا ان له حق العدول الخ لیکن امام شافعی کے نزدیک یہ بات بھی جائز ہے کہ مقتول قصاص چھوڑ کر دیت لینے کا مطالبہ کرے اگرچہ قاتل اس کے لیے تیار نہ ہو یعنی وہ اپنے مال دینے کے بدلہ اپنی جان دینے کو ترجیح دیتا ہو کیونکہ قتل کر دینے کے بعد قاتل کو اپنی جان بچانے کے لیے صرف یہی صورت رہتی ہے کہ اپنا مال دے کر اپنی جان بچائے لہذا اس کام کے لیے اس کی اپنی رضا مندی کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اس کی ہلاکت سے بچاؤ کا صرف یہی ایک طریقہ بچا جاتا ہے (ف) یعنی اگر کسی کو کسی قاتل یا کسی بھی شخص سے اپنی جان جانے کا خطرہ ٹھہری ہو لیکن اپنی جان بچانے کے لیے صرف یہی صورت ہو کہ مال دے کر اپنی جان بچالے تو اس پر یہ واجب ہو جائے گا کہ مال دے کر اپنی جان بچالے جیسا کہ اگر کوئی شخص بھوک سے یا کسی اور وجہ سے مر رہا ہو مگر کوئی حلال غذا اس کو میسر نہ ہو سو یا شراب جیسی ناپاک چیز کے تو اس پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ اس کو کھایا پی کر اپنی جان بچالے اسی طرح موجودہ صورت میں جب قتل کر دینے کی وجہ سے اس کی جان بچنے کی صورت نہیں رہی تو اس پر یہ لازم اور واجب ہو گا کہ مقتول کے وارث کو دیت لینے پر راضی کرے اور جب کہ اس کا وارث خود بھی دیت لینے پر راضی ہو رہا ہو تو بدرجہ اولیٰ اس قاتل پر یہ بات واجب ہوگی کہ اسے قبول کر کے اپنی جان بچالے اور اس قاتل کی اپنی جان بچانے کے لیے رضا مندی کے نہ ہونے کا اعتبار نہ ہو گا اور جیسا کہ اس قاتل نے دوسرے کو قتل کر کے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے اسی طرح یہ ولی مقتول کے دیت منظور کر لینے کی صورت میں انکار کر دینے سے عہد اپنی جان ہلاک کرنا لازم آئیگا اس لئے اس کے اپنے فعل کا کوئی اعتبار نہ ہو گا یہاں تک کہ اہم شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول اور اس کی دلیل تھی یعنی قصاص لینا واجب عین ہے لیکن مقتول کے ولی کے لیے قاتل کے رضا مندی کے بغیر بھی دیت کو قبول کر لینا

جائز ہوگا۔

وفی قول الواجب احدهما الخ: اور امام شافعی کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ قتل کے عوض قصاص اور دیت دونوں میں سے کوئی ایک غیر معین کام واجب ہے اور مقتول کا ولی ان میں سے جس کسی کو متعین کرے وہی متعین ہو جاتا ہے (ف چنانچہ اگر ولی قصاص لینا چاہے تو وہی لازم ہو جائیگا اسی طرح اگر دیت لینا چاہے تو یہی متعین ہو جائیگی۔ لان حق العبد الخ۔ کیونکہ بندہ کو اپنا حق وصول کرنا اس لیے ثابت کیا گیا ہے تاکہ اس کا جو کچھ نقصان ہو چکا ہے اس کی ایک حد تک تلافی ہو جائے پس وہ قصاص یا دیت میں سے جس کسی عوض کو بھی وصول کرے گا اس سے اس کے نقصان کی تلافی ہو جائیگی اس لیے اس کے ولی کو دونوں میں سے کسی ایک حق کے وصول کر لینے کا اختیار دیا گیا ہے (ف یعنی قتل کی وجہ سے قاتل سے مقتول کو ظاہری نقصان ہو گیا ہے اس طرح سے کہ وہ اپنے دنیاوی معاملات میں لوگوں سے مختلف قسم کے تعلقات میں مفروض ہوتا ہے جسے وہ ادا نہیں کر سکا اسی لیے بھی مقتول کے ولی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ قاتل سے اپنے لوگوں کی جان و مال میں سے اپنی مصیحت کے مطابق قاتل سے عوض وصول کر لے کہ اگر چاہے قصاص یعنی جان کا بدلہ جان یا اس کے بدلے مال وصول کرے اس وقت وہ ولی جس بات کو ایک بار اختیار کرے گا وہی متعین ہو جائیگا یعنی اگر اس نے دیت منظور کر لی تو تو یہی متعین ہوگی اور اس کے بعد وہ قصاص لینے کا ارادہ کرنے سے بھی قصاص نہیں لے سکے گا چنانچہ جمہور اہل حدیث کا یہی مذہب ہے اور امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی عامرونی ہے کہ جس شخص نے کسی کو عداقت قتل کیا ہو اسے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہ اسے قتل کرادیں یا دیت لے کر چھوڑ دیں ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے اور حضرت ابو شریح الکعبی کی حدیث میں جو فتح مکہ کے خطبہ کے بارے میں ہے کہ اب اگر کسی نے میری ابھی کی تقریر کے بعد کسی کو قتل کیا تو مقتول کے اولیاء کو ان دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہیں تو قاتل سے مال دیت لے کر اسے رہا کر دیں اور اگر چاہیں تو عوض میں اس سے قصاص لے لیں یعنی قتل کرادیں اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے اور حضرت ابو ہریرہ سے بھی یہ روایت مذکور ہے جو تمام صحاح ستہ میں موجود ہیں الحاصل ان تمام روایت سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مقتول کے ولی کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ قصاص اور دیت میں سے جس بدلہ کو وہ چاہے وصول کر لے اور اب میں مترجم یہ کہت ہوں کہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہتا ہے کہ ولی مقتول کو دیت لینے کا بھی اختیار حاصل ہوتا ہے کیونکہ قاتل جب قصاص لینے کی صورت میں اپنی جان سے مایوس ہو چکا ہے تو مقتول کے ولی کی طرف سے دیت لینے پر انتہائی خوشی کے ساتھ راضی ہوگا گویا اس طرح کی زندگی دربارہ لوٹ آئیگی اور اسے نعمت غیر مترقبہ سمجھے گا لہذا قاتل کی طرف سے اس کی رضا مندی کو معلوم کرنے کی ضرورت بھی نہیں رہتی ہے اور اس بنا پر احادیث میں بھی اس کا ذکر کھل کر کیا گیا ہے البتہ اس جگہ گفتگو تو اس بات میں ہے کہ اس قتل کا اصل بدلہ قصاص ہے یا دیت ہی ہے تو تمام حدیث سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ ان میں اصل عوض قصاص ہی ہے اور دیت قبول کر لینا ایک حد تک قاتل سے درگزر کرنا ہوتا ہے اسی بناء پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمان باری تعالیٰ فمن عفی له من اخیہ شیء له تفسیر میں فرمایا ہے کہ قصدا قتل کی صورت میں دیت قبول کر لینا تو قاتل سے عفو کرنا ہوتا ہے بخاری اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے اسی بناء پر اگر قاتل از خود دیت دینے پر راضی ہو جائے جب بھی ولی مقتول کو قصاص لینے کا حق باقی رہتا ہے۔

توضیح: قتل عمد کی صورت میں اس کی جزا کیا ہوتی ہے مقتول کے ورثہ کو کسی حد تک شرعاً

اختیار حاصل ہے اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

ولما ما تلونا من الكتاب وروينا من السنة ولان المال لا يصلح موحبا لعدم المماثلة والقصاص يصلح للتمائل وفيه مصلحته الا حياء زجرا وجبرا فيتعين وفي الخطا وجوب المال ضرورة صون الدم عن الاهدار ولا

یتقی بعدہ قصۃ الولی بعد اخذ المال فلا یتعین مدفعاً للہلاک ولا کفارة فیہ عندنا وعند الشافعی تحب لان الحاجة الی التکفیر فی العمد امس مہا الیہ فی الحظا فکان ادعی الی ایحابہا ولنا انہ کبیرۃ محضۃ وفی الکفارة معنی العبادة فلا تناط بمثلہا ولان الکفارة من المقادیر وتعینها فی الشرع لدفع الادی لا یعیہا لدفع الاعلی ومن حکمہ حرمان المیراث لقولہ علیہ السلام لامیراث لقاتل

ترجمہ اور ہم احناف (کے نزدیک قتل عمد کا نتیجہ آخرت میں جہنم اور دنیا میں قصاص ہے جس) کی دلیل اولادہ فرمان باری تعالیٰ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (یعنی کتب علیکم القصاص فی القتل یعنی قتل عمد کی صورت میں تم پر قصاص میں فرض کر دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کا اصل حکم قصاص ہے اور دیت لے کر چھوڑ دینا یہ تو دور گزر اور غفو کر دینا ہے دینا من السلة الح اور دوسری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے (ف، یعنی العمد کہ قتل عمد کی سزا تو دور قصاص ہے اس طرح قتل عمد کا اصل حکم صرف تو دینی قصاص ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے تو جواب یہ ہو گا اسے ضعیف کہنا درست نہیں ہے کیونکہ سنن اربعہ میں طویل حدیث کا یہ ٹکڑا موجود ہے اور اس کی سند شیخ المشائخ ابن حجر کے فرمان کے مطابق قوی ہے لہذا اعتراض درست نہیں ہوا) ولان المال لا یصلح الخ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ قتل کا بدلہ کسی طرح بھی دیت کا مال نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مقتول کی جان اور دیت کے مال کے درمیان کسی بھی قسم کی مماثلت نہیں ہے جب کہ قصاص یعنی خون کے عوض خون یا قتل میں پوری مماثلت ہے (ف لہذا قتل کا اصل حکم تو یہ ہوا کہ لازمی طور پر مقتول کے مثل بدل لیا جائے یعنی نفس قاتل اور اس کی ذات سے بدلہ لیا جائے اور بدلہ دیت لینے سے اس مقتول کے جیب بدلہ پورا نہیں ہو سکتا ہے)۔

وفیہ مصلحة الاحیاء الخ اور قصاص کے ذریعہ ہی زندگی دینے (احیاء) کی حکمت اور اسی سے پورے طور پر زجر اور جبر پوری ہوتی ہے جو کہ اس کا مقصد اصلی ہے (ف جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ میں ہے، ولکم فی القصاص حیاة ب اولی الالباب، یعنی اے عقل والو تم میں قصاص کا حکم کرنے میں ہی حیات ہے اسی طرح یہ کہ قاتل کو قتل کر دینے سے ہی بقیہ تمام لوگوں کو تنبیہ ہوگی کہ ایسی حرکت کرنے سے کیا فائدہ جس کا آخری انجام اپنی جان دینی ہو اس کے ساتھ دنیا بھر میں رسوائی ہو اس طرح مقتول کے والی کو اس بات سے ایک حد تک شفائی بھی ہو جاتی ہے کہ اگر میرا ایک شخص ہم سے چھین گیا تو قاتل کو بھی اس کے خاندان والوں سے چھین لیا گیا اصل یہ بات زجر و توبیخ بھی پوری طور پر قصاص ہی سے حاصل ہو جاتی ہے نہ ایسی قصاص قتل کے عوض ہونا ہی عین عوض ہوا) وفی الحظاء وحبوب المال الخ اور قتل خطا کی صورت میں مال کا واجب ہونا صرف اس ضرورت کی بناء پر ہے تاکہ مقتول کا خون مفت میں نہ بہایا جائے (ف یعنی غلطی سے قتل ہو جانے کی صورت میں جو دیت لازم آتی ہے اگرچہ اس میں مماثلت اور پوری طرح برابری نہیں پائی جاتی ہے لیکن حکم اصلی کی بناء پر یہ حکم نہیں ہے بلکہ خلاف قیاس ہے اس معنی کے اعتبار سے کہ جان کو ضائع کر دینا بہت سخت اور برا کام ہے مگر قاتل نے اپنی اس حرکت پر مذمت کا اظہار کرتے ہوئے عذر خواہی کی ہے کہ ہم نے قصداً یہ حرکت نہیں کی بلکہ غلطی سے یہاں ہو گیا ہے نیز حالت سے بھی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا ہے جتنی قصداً ہونے کا شبہ نہیں ہوتا ہے پس اس کا تقاضہ یہی ہوتا ہے کہ اس کی پکڑ نہ ہو یا اس کی سزا نہ ہو اور اس سے در گزر کیا جائے کیونکہ ہر موقع میں قصداً جرم کرنے اور غلطی سے ہو جانے میں فرق کیا ہی جاتا ہے اور وہ جان ضائع کرنے کی خواہش نہیں رکھتا ہے ورنہ ہر شخص کی جان خطرہ میں گھری رہے گی البتہ اس قاتل سے کچھ بد احتیاطی ضرور ہوئی ہے کیونکہ جان کی بازی میں بھی اس نے پورے احتیاط سے کام نہیں لیا اسی بنا پر ایک شخص کی جان ضائع ہو گئی اس سے وارثوں کی دلجوئی اور تسکین قلبی اور اس قاتل کو آئندہ کے لیے مزید تنبیہ کرنے کی خاطر اس پر دیت، زرم کر دی گئی ہے اس طرح سے مقتول کے خون کا احترام باقی رہ جائیگا اور اس پر تنبیہ بھی ہو جائے گی پھر شوائع کی طرف سے جو یہ بات کہی گئی ہے کہ قاتل پر زرم ہے کہ وہ دیت کو قبول کرے

اور ایسا کر کے اپنی جان قتل ہونے سے بچالے کہ قتل کے عوض اسے ہی قتل کیا جائیگا جس سے بچنے کی اگر کوئی صورت ہے تو یہی کہ وہی الفور ادا کر کے اپنی جان بچالے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ جان بچانے کے لیے دیت کا ہونا ہی لازم نہیں ہے بلکہ غلو و درگزر بھی اس معاملہ میں سنت اور مروج ہے ویسے سنت کو قبول کر لینے پر کسی وارث کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے نیز غلو کر دینے کے بعد بھی اس کی ہلاکت کا خطرہ بالکل ختم نہیں ہوتا ہے۔

ولا یتیقن بعدم قصد الولی الخ: اور اس بات کا بھی یقین نہیں ہوتا کہ ولی مقتول دیت لے کر بھی واقعہ ذل سے قاتل کو بالکل معاف کر دے گا اور بعد میں جب کہ بچانے سے اسے قتل نہیں کرائے گا یعنی قاتل کے ولی سے پہلے دیت وصول کر لے اور بعد میں قاتل کو قتل بھی کر دے اس طرح دیت کو قاتل کے لیے محافظ اور امن دینے والا نہیں کہا جاسکتا ہے (ف اب اس جگہ ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ قتل عمد کی صورت میں قاتل پر کفارہ یعنی کسی مومن پر غلام کو آزاد کرنا بھی لازم آتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے) ولا کفارہ فیہ عندنا الخ: اور ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک قتل عمد میں غلام آزاد کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ بالاتفاق قتل خطاء میں واجب ہوتا ہے کیونکہ قتل خطاء کی بہ نسبت قتل عمد میں کفارہ ادا کرنے کی بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے پس اس ضرورت کا تقاضہ یہ ہوا کہ کفارہ دینا واجب ہوتا چاہیے: ولنا لیسہ کبیرۃ محضۃ الخ: اور ہم احتلاف کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہ ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ قتل عمد سر اسر گناہ بلکہ کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ادا کرنے سے عبادت کی ادائیگی ہوتی ہے جو کبیرہ گناہ کے موقع پر نہیں کی جاسکتی۔

ولان الکفارة الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی بھی کفارہ ہو شریعت کی طرف سے اس کی تسہیل اور تفصیل ہوتی ہے یعنی انسان کی رائے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اور شریعت نے کثر گناہ یعنی قتل خطاء کے لیے کفارہ کی تفصیل بتادی ہے تو اب ہم اپنی رائے سے بڑے گناہ کے لیے کفارہ کی تسہیل اور تفصیل مقدار متعین نہیں کر سکتے ہیں (ف کیونکہ اپنی رائے سے اس کفارہ کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے خلاصہ یہ ہوا کہ شریعت مطہرہ نے کم گناہ یعنی قتل خطاء کے لیے تو کفارہ مقرر کر دیا یعنی ایک مومن غلام کو آزاد کرنا لیکن بڑے گناہ یعنی قتل عمد کے لیے کھل کر کوئی کفارہ نہیں مقرر کیا ہے تو ہم کس طرح یہ کہہ سکتے ہیں وہی کفارہ اس قتل عمد کے لیے بھی ہو گا اور کفارہ تو ایسا ہی کام ہوتا ہے جو اس گناہ کو دور کر سکے اور اگر آپ لوگوں کے کہنے کا مطلب یہ ہو کہ غلام آزاد کر دینے سے کچھ نیکی تو ضرور ملے گی اور وہ مفید ہوگی تو یہ بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے کہ کسی بھی نیکی کا کام کر لینے سے گناہ میں کمی یا اس کی برائی میں فائدہ ہو جاتا ہے تو یہ بات بلاشبہ ہمیں تسلیم ہے لیکن اسے شرعی کفارہ نہیں کہا جاسکتا ہے اور اب یہ سوال ہوتا ہے کہ مقتول کے میراث میں قتل عمد کا کوئی اثر ہوتا ہے یا نہیں اور اس کی تفصیل کیا ہے اگر زید نے اپنے مورث کو قصداً قتل کر دیا تو اس کے گناہ اور قصاص یا دیت کا حکم بتا دیا گیا اس کے بعد وہ قاتل اس مورث سے میراث پانے کا مستحق رہے گا یا نہیں تو اس کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ومن حکمہ حومان العیراث الخ: کہ قتل عمد کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ قاتل عمد قتل کرنے والا اپنے مقتول کی میراث پانے سے محروم ہو جاتا ہے اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ قاتل کے لیے کچھ بھی میراث نہیں ہے (ف یہ مفہوم ترمذی نے فرائض کے بیان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے اور یہ حکم جتنی نے حضرت عمرو زید بن ثابت و عبد اللہ بن مسعود و جابر وغیرہم سے روایت کی ہے اور ان کا رتابین وغیرہم کی ایک جماعت کا یہی قول بیان کیا ہے ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے مانند عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے جس کی اسناد میں محمد بن راشد و مشقی ہیں اور اکثر ائمہ نے اس کی توثیق کی ہے لیکن بعض حضرات نے اس میں کلام کیا ہے لہذا یہ حدیث حسن ہوگی یہاں تک کہ تفصیل قتل عمد کے بارے میں تھی اور اب دوسری قسم یعنی شبہ عمد یعنی ایسے قتل کا بیان ہو گا جو قتل عمد کے مشابہ ہو۔

توضیح. قتل عمد کا احکام کے نزدیک حکم اور اس کی تفصیل اور مفصل دلائل

قال وشبه العمد عند ابی حنیفہ ان یتعمد الضرب بما لیس بسلاح ولا ما اجرى مجرى السلاح وقال ابو یوسف و محمد وهو قول الشافعی اذا ضربه بحجر عظیم او بخشبۃ عظیمة فهو عمد وشبه العمد ان یتعمد ضربه بما لا یقتل به غالباً لانه یتقاصر معنی العمدیۃ باستعمال الہ صغیرۃ لا یقتل بها غالباً لما انه یقصد بها غیرہ کالتا دیب ونحوہ فكان شبه العمد ولا یتقاصر باستعمال الہ لا تلبث لا لہ لا یقصد به الا القتل کا لسیف فكان عمداً موجبا للقتل وله قوله علیہ السلام الا ان قتل خطأ العمد قتل السوط والعصا وفيه مائة من الا بل ولا ن الاله غیر موضوعۃ للقتل ولا مستعملۃ فیہ اذا لا یمكن استعمالها علی غرة من المقصود قتله وبه یحصل القتل غالباً فقصرت العمدیۃ نظراً الی الاله فكان شبه العمد کا لقتل بالسوط والعصا الصغیرۃ.

ترجمہ۔ قدرونی نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قتل کی تیسری صورت شبہہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو ایسی چیز سے مار ڈالے جو ہتھیار نہیں ہے، اور نہ وہ ہتھیار کے قائم مقام سمجھا جاتا ہو، اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا ہے جو کہ امام شافعی کا بھی قول ہے کہ اگر کسی کو کوئی بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارے اور وہ مر جائے تو اسے عمد ا قتل کرنا کہا جائے گا، لیکن اگر کسی کو ایسی چیز سے مار ڈالے جس سے عموماً قتل نہیں ہوتا ہے، جیسے ہاتھ کی چھری یا ڈھیلہ وغیرہ مارنے سے دوسرا مر جائے تو اسی صورت کو شبہہ عمد کہا جائے گا، کیونکہ اس طرح سے مارنے سے قصد ا قتل کی صورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ غالباً ایسی چھوٹی چیزوں سے مارنے یا چوٹ پہنچانے سے آدمی نہیں مرتا ہے، لہذا اس طرح مارنے سے قصد ا قتل کا الزام ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس طرح مارنے سے کبھی ادب دیکھے یا معمولی سی چوٹ پہنچانی ہوتی ہے، لہذا اس میں قصد ا قتل مار ڈالنے کی صورت میں شبہہ پیدا ہو جاتا ہے، اس کی بجائے اگر مارنے والے نے کوئی ایسا آلہ یا سامان استعمال کیا جس سے مار ڈالنے میں دیر نہیں ہوا کرتی ہے جیسے بڑے بھاری پتھر کو اوپر سے کسی پر گرا دیا جائے تو اس میں قصد ا قتل مار ڈالنے میں کوئی کمی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح کے پتھر اوپر سے پھینک دینے سے عموماً مار ڈالنے ہی کی نیت ہوا کرتی ہے، جیسے کے تلوار سے حمد کرنے میں صرف تکلیف پہنچانے کی نہیں بلکہ بدن کے ٹکڑے کر دینے کی نیت ہوتی ہے، تاکہ وہ شخص جان سے ختم ہو جائے، اسی لئے اس سے قصاص لازم آتا ہے۔

وله قوله علیہ السلام الحج اور امام ابو حنیفہ کی پہلی دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے سن و اور خبردار ہو جاؤ کہ جو شخص کوڑے کھانے اور چھری کی مار سے مر جائے وہ خطائے عمد کا مقتول ہے، اور اس کی جزا میں سواونت لازم ہوتے ہیں، (ف) یعنی قتل عمد نہیں ہو گا بلکہ خطائے عمد ہو گا اور اس سے مراد شبہہ العمد کا مقتول ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ خبردار ہو جاؤ کہ خطاء اور شبہہ العمد سے مراد وہ ہے جو کوڑے کھانے اور چھری کی مار سے مر جائے اس کی دیت سواونت ہیں، ان سو میں سے چالیس ایسی اونٹیاں بھی ہونی چاہیں کہ جن کے پیٹ میں بچے بھی موجود ہوں، ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمد نے آثار میں لکھا ہے کہ ان سو میں سے تیس حقہ اور تیس جزدہ اور چالیس ایسی اونٹیاں بھی ہوں جن کے پیٹ میں بچے ہوں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جوان اور حمل کے قائل ہو چکے ہوں، اور ابن عمرؓ سے خطبہ حجۃ الوداع میں یہی مروی ہے، اس کی تردید کے سوا دوسرے سنن اربعہ نے نیز احمد و الشافعی و عبد الرزاق نے بھی روایت کی ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے الحاصل اس کی سند بہت ہی قوی ہے، اس حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عصا کا مقتول شبہہ عمد میں داخل ہے، اس میں غلط عصا مطلق ہے اس میں چھوٹا اور بڑا عصا داخل ہے، یعنی چھری والا ٹھکی اور لٹھ سب شامل ہیں، لہذا ترجمہ میں چھوٹی اور معمولی کی قید لگانا لفظ کے مطلق ہونے کے خلاف ہے، الحاصل عصا سے جو بھی مر جائے وہ شبہہ عمد میں داخل ہو گا۔

ولان الالة غير موضوعة الخ. اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عصا اگرچہ بڑا ہو وہ قتل کرنے کے لئے موضوع نہیں ہوا ہے، اور نہ ہی وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے، یہ تو صرف دوسرے کی غفلت کے موقع پر تنبیہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس سے قتل مقصود نہیں ہوتا ہے، اور اکثر ایسی ہی موقع میں استعمال ہوتا ہے۔ فقہ صرحت العمد نظراً الى الآلة الخ لہذا آئے قتل کے اعتبار سے یہ آئے بہت ہی معمولی ہوا، اسی لئے شبہ عمد کے جیسا اس سے قتل ہوگا جیسے کہ پتلی چھڑی اور کوڑے سے مارے جانے سے بالاتفاق شبہ عمد ہوتا ہے، (ف: نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ جو کوئی عمیاء (جانور) یا پتھر سے مار ڈالا گیا ہو یا کوڑے یا عصا سے قتل کیا ہو تو اس کے قاتل پر قتل خطا کی دیت لازم ہوگی، اسے ترمذی کے سوا باقی سنن اربعہ نے روایت کیا ہے، ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد قوی ہے اور تنقیح میں لکھا ہے کہ یہ مرسل جید ہے، اس مسئلہ میں اسی روایت پر اعتماد ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے، اور قیاس بھی اس کے موافق ہے، یہ نص خلاف قیاس نہیں ہے، اور نہ ہی یہ معطل ہے، ویسے اکثر لوگ تو اس زمانہ میں لاٹھی کو بھی آئے قتل کے طور پر استعمال کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ کسی شخص کو بڑے پتھر اور موٹی لاٹھی سے مار ڈالنے کے بارے میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ امام ابو حنیفہؒ تو قتل عمد کو اس کے مطلق معنی پر ہی باقی رکھتے ہیں کہ مارنے والے جس کس چیز سے مار ڈالے یعنی خواہ موٹی لاٹھی سے یا پتلی لکڑی سے ہو جس کسی چیز سے بھی ہوا اسے بہر حال شبہ عمد ہی پر محمول کرتے ہیں جبکہ صاحبینؒ اور باقی دوسرے ائمہ کے نزدیک کہ وہ ایسی چیز سے قتل کرنے کو عمد پر محمول کرتے ہیں جس سے مارنے سے غالباً قتل ہی ہو جاتا ہو، اور چھڑی وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اس لئے اسے شبہ عمد پر محمول کرتے ہیں کہ عموماً اس سے مارنے سے انسان قتل نہیں ہو جاتا ہے۔

توضیح: قتل شبہ عمد کی پوری تعریف اور تفصیل اس میں ائمہ کرام کے اقوال، ان کے دلائل مفصلہ

قال وموجب ذلك على القولين الاتم لانه قتل وهو قاصد في الصرب والكفارة لشبهه بالخطا والدية مغلظة على العاقلة والاصل ان كل دية وجبت بالقتل ابتداء لا بمعنى يحدث من بعد فهي على العاقلة اعتباراً بالخطا وتجت في ثلث سنين لقضية عمر بن الخطاب رضى الله عنه وتجب مغلظة وسنين صفة التغليظ من بعد ان شاء الله تعالى ويتعلق به حرمان الميراث لانه جزاء القتل والشبهة تؤثر في سقوط القصاص دون حرمان الميراث ومالك وان انكر معرفة شبه العمد فالحجة عليه ما روينا في الاصل ما أسلفناه

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس قتل شبہ عمد کا موجب یعنی اس سے جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ کہ ان تمام ائمہ کرام یعنی امام اعظمؒ و صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کے باوجود اس سے سخت گناہ لازم آتا ہے، کیونکہ قاتل نے عمد اقل کرنے کا ارادہ کیا تھا والکفارة الخ اور دوسری چیز جو لازم آتی ہے وہ کفارہ ہے کیونکہ یہ قتل خطا کے مشابہ ہے والدية مغلظة الخ اور تیسری چیز جو لازم آتی ہے وہ قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت مغلظہ ہے، (ف: دیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مغلظہ (۲) خفیفہ اس کی تحقیق انشاء اللہ آئندہ بیان کی جائیگی، الحاصل اس قتل میں قول صحیح کے مطابق بالاتفاق کفارہ واجب ہوتا ہے، والاصل ان كل دية الحج. اور دیت کے واجب ہونے کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وہ دیت جو کسی کو قتل کر دینے کی وجہ سے اولاً ہی لازم ہوتی ہو یعنی کسی عارض کی وجہ سے قصاص سے بدل کر دیت لازم نہ ہوتی ہو تو اس کی دیت قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم ہوگی، قتل خطا پر قیاس کرتے ہوئے واجب فی ثلث سنين الخ. جو کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے حکم کے مطابق اس دیت کی ادائیگی تین برسوں میں لازم ہوگی، (ف: جیسے کہ ابن شیبہ نے روایت کیا ہے، اگرچہ اس کے اسناد میں کچھ ضعف بھی ہے، لیکن قول رائج کے مطابق یہ روایت حسن ہے۔)

وتجب مغلظة الخ: اور یہ دیت تغلیظ کے طور پر واجب ہوگی، انشاء اللہ تعالیٰ تغلیظ کی صفت ہم عن قریب بیان

کردینگے ویتعلق بہ حرمان المیراث الخ۔ اور قتل شبہہ عمد کا چوتھ حکم یہ ہے، اس قتل شبہہ عمد ہو جانے سے قاتل وارث میراث پانے سے محروم ہو جاتا ہے، یعنی اگر قاتل شبہہ عمد کے طور پر اپنے مورث کو قتل کر دے، تو یہ قاتل اس کی میراث نہیں پائے گا، یعنی محروم ہو جائے گا، کیونکہ میراث سے محروم ہونا قتل کرنے کی ایک سزا بھی ہے، اور اپنے قتل میں اگرچہ شبہہ پلایا جاتا ہے، مگر اس شبہہ کا اثر صرف یہ ہوتا ہے، کہ اس سے قصاص کا حکم ختم ہو جاتا ہے، لیکن شبہہ کی وجہ سے میراث سے محرومی باقی رہ جاتی ہے، (ف) جتنی اگر یہ کہا جائے کہ قتل عمد کا حکم تو یہ ہے کہ اس سے میراث سے محرومی ہو اور یہاں قتل عمد ہونے میں شبہہ باقی رہتا ہے، اور اسی لئے اسے قتل عمد نہ کہہ کر شبہہ عمد کہا جاتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ اس سے قصاص ختم ہو گیا، اور میراث سے محروم ہو جانا جو کہ قتل کی سزا ہے وہ اپنی جگہ اس میں باقی رہ گئی۔

توضیح: قتل شبہہ عمد سے کیا چیز لازم آتی ہے، اور اس کی کیا سزا ہے عامہ کے درمیان

اختلاف، دیت مغلطہ، اور مخففہ کی تعریف، پوری تفصیل اور دلائل

قال والخطا علی نوعین خطا فی القصد وهو ان یرمی شخصا یظنہ صیدا فادما هو ادمی اویظنہ حربیا فاذا هو مسلم وخطا فی الفعل وهو ان یرمی غرضا فیصیب ادمیا وموجب ذلك الکفارة والدیة علی العاقلة لِقَوْلِهِ تَعَالٰی فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مَّؤْمَنَةٍ وَدِیَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰی اَهْلِ الْاِیَةِ وَهٰی عِصٰی عَاقِبَةٍ فِی ثَلَاثٍ مِّسَلٍّ لِّمَا بَیْنَاہُ وَلَا اَثمَ فِیہِ یعنی فی الوحش قالو المراد اثم القتل فاما فی نفسه فلا یعری عن الاثم من حیث ترک العزیمۃ والمسالعة فی الثبوت فی حال الرمی ودرع الکفارة یؤذن باعتبار هذا المعنی ویحرم عن المیراث لان فیہ اثما فیصح تعقیق الحرمان بہ بخلاف ما اذا تعدد المصر موضعاً من جسده فاخطا فاصاب موضعاً اخر فمات حیث یحب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الی بعض بدنہ وجميع البدن کالمحل الواحد۔

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ قتل خطا کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک ارادہ کی غلطی سے دوسرا فعل غلط ہو جانے سے، یعنی خطا قصدی اور خطا فعلی، پس خطا قصد کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی چیز کو شکار گمان کرتے ہوئے نیزہ مارا جائے، حالانکہ وہ چیز شکار کی بجائے ایک انسان یا کسی آدمی کو حربی کا فرار دشمن گمان کر کے اس کو تیر سے نشانہ بنایا جائے، نہ کہ حقیقت میں وہ انسان مسلمان تھا، (ف) کہ اس شکار کرنے کو خطا قصد کہا جائے گا، کیونکہ مارنے والے نے اسے شکار یا حربی دشمن سمجھ کر مارا تھا، جبکہ ایسے ارادہ میں غلطی ہو گئی کہ وہ شکار نہ تھا بلکہ آدمی تھا اگرچہ وہ آدمی مسلمان یا ذمی ہی ہو، اسی طرح وہ آدمی دشمن یا حربی نہیں تھا بلکہ اپنے ہی لشکر کا ایک فرد مسلمان تھا) وخطا فی الفعل الخ اور دوسری قسم خطا فی الغفل کی ہے، یعنی جسے نشانہ لگا کر تیر چلایا وہ اسے نہ لگ کر کسی آدمی کو لگ گیا (ف) یا لکڑی کاٹنے والے نے کلبازی لکڑی پر چلائی مگر وہ کلبازی اپٹ کر یا چھوٹ کر کسی آدمی کو لگ گئی جس سے وہ مر گیا تو قتل خطا ہو گا۔

وموجب ذلك الکفارة الخ کہ ایسے قتل کے نتیجہ میں اس قاتل پر کفارہ اور اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مَّؤْمِنَةٍ الخ یعنی مومن غلام کو آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو دیت دے: وَبِیْ عَلٰی عَاقِلَتِہِ الخ یعنی اور اس دیت کی ادائیگی اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر تین برسوں میں لازم ہوگی، اس کی دلیل وہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے، (ف) جتنی حضرت عمر کا وہ فیصلہ جو اوپر ذکر کیا گیا ہے) وَلَا اَثمَ فِیہِ اور اس قتل خطا میں قتل پر کوئی گناہ لازم نہ ہوگا، یعنی اس قتل کی دونوں صورتوں میں سے کسی میں گناہ نہ ہوگا، (ف) یعنی ارادہ کرنے یا مارنے کا ارادہ کرنے اور گزرنے میں غلطی کرے) قالو المراد اثم القتل الخ مشخ نے فرمایا ہے کہ اس لاثم کہنے کی مراد یہ ہے کہ قتل کرنے کا گناہ نہیں ہے ویسے بذات خود غلطی سے بھی غلط کام کرنا گناہ سے خالی نہیں ہوتا ہے اس بناء پر کہ قاتل نے تیر

چلاتے وقت پورے احتیاط اور اس میں عزیمت سے کام کیوں نہیں کیا، کیونکہ اس پر کفارہ لازم ہونے سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ویمحرم عن المیراث الخ: اور چونکہ بات یہ ہے کہ وہ حق میراث سے محروم ہو جائے گا، یعنی اگر غلطی سے مورث قتل ہو جائے تو قاتل اس مورث کی میراث سے محروم ہو جائے گا، کیونکہ قتل خطاء میں بھی ایک قسم کا گناہ ہے، اس لئے حرکت کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا صحیح ہوگا، (جیسا کہ کفارہ لازم کرنا اس کے گناہ کی دلیل ہے اگرچہ اس فعل کے اثر یعنی قتل کرنے میں گناہ ہونا اس کے چوک جانے کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ اس قاتل نے قتل کرنے کا ارادہ بالکل نہیں کیا تھا) برخلاف اس کے اگر کسی نے کسی کے کسی خاص جگہ پر تاق کر نشانہ لگایا مگر غلطی سے بجائے اس جگہ کے دوسری جگہ پر ایسا لگا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل خطاء نہیں بلکہ یہ بھی قتل عمد ہی ہوگا چنانچہ اس پر قصاص لازم آجائے گا، کیونکہ یہ موت جو واقع ہوئی ہے اس شخص کی ذات کو تاق کر مارنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور بدن کا پورا حصہ ایک ہی ذات میں داخل ہے، اگرچہ نشانہ میں جگہ بدل گئی ہے، اور قتل عمد میں مخصوص جگہ پر نشانہ لگ جانے کی شرط نہیں ہوا کرتی ہے، اور اب وہ قتل جو قتل خطاء کے قائم مقام ہو تو اس کا حکم ابھی آتا ہے۔

توضیح: قتل خطاء کی تعریف، قسمیں، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وما اجری مجری الخطاء مثل النائم ینثلب علی رجل فیقتله فحکمه حکم الخطاء فی الشرع واما للقتل بسبب کحافر البیر وواضع الحجر فی غیر ملکہ وموجبہ اذالتف فیہ ادمی الدیۃ علی العاقلۃ لانہ سبب التلف وهو متعد فیہ فانزل موقعا فوجبت الدیۃ ولا کفارة فیہ ولا یتعلق بہ حرمان المیراث وقال الشافعی یمحق بالخطاء فی احکامہ لان الشرع انزلہ قاتلا ولنا ان القتل معدوم منہ حقیقۃ فالحق بہ فی حق الضمان فبقی فی حق غیرہ علی الاصل وهو ان کان یائم بالحفر فی غیر ملکہ لایائم بالموت علی ما قالوا وھذہ کفارة ذنب القتل وكذا الحرمان بسببہ وما یکون شہبہ عمد فی النفس فهو عمد فیما سواھا لان التلاف النفس یمتثل باختلاف الالة وما دویھا لایختص اتلافہ بالذات واللہ اعلم۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو قتل قتل خطاء کے قائم مقام سمجھا گیا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی سوتے ہوئے کروٹ لے اور وہ کسی پر اس طرح گر پڑے کہ اس سے شخص مر جائے تو اس کا شرعی حکم وہی ہوگا جو قتل خطاء کا حکم ہوتا ہے، (ف) اور اس میں کرنے والا شخص ایک چاٹنے والے کے حکم میں ہے، اسی بناء پر اس قاتل پر کوئی گناہ لازم نہ ہوگا مگر اس پر کفارہ لازم ہوگا، اسی طرح اس کی دیت اس کے عاقلہ مددگار پر ہوگی، جس کی دانگی تین سال کے اندر لازم ہوگی، اور اگر یہ قاتل اس مقتول کی میراث کا مستحق ہوتا تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا اور اگر قاتل قاتل کے بدن سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے کسی ایسے سبب سے جسے اس نے برا سمجھتا تھا ہو اور اس کی وجہ سے قتل ہو گیا تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے اس طرح فرمایا ہے۔

اما القتل بسبب الخ: تو اس قتل سبب کی مثال یہ ہوگی کہ کسی نے دوسرے شخص کی خاص زمین میں گڑھا کھودا یا دوسرے شخص کی ذاتی زمین میں پتھر لاکر رکھ دیا، (ف) اس طرح دوسرے شخص کی زمین میں تصرف کرنے کی وجہ سے یہ شخص متعدد اور ظالم ہو گیا، اب اگر اس گڑھے میں گر کر یا پتھر کی ٹوکھ کر کھانے سے کوئی مر جائے تو اس حرکت کی وجہ سے وہ ظالم مانا جائے گا، اور یہ کہ اسی کے ظلم سے وہ شخص مر گیا ہے، پھر گرتا یا ٹوکھ کر کھانا اس قاتل یا ظالم کی ذات سے علیحدہ ہے مگر علیحدہ ہے جس کا یہاں اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اس کی ذاتی چیز یعنی جسمانی بوجھ جس سے گر آیا ٹوکھ کر کھائی ہے اور یہ چیز اس کے قتل کی علت نہیں ہو سکتی ہے، اور نہ گڑھا وغیرہ اس کے مناسب ہے، کہ اس کی طرف قتل کی نسبت کی جاسکے اس لئے مجبوراً اسی کی طرف نسبت کرنی ہوگی جو

اس کے لئے واقعہ سبب ہے، یعنی وہ شخص جس نے دوسرے کی زمین میں گڑھا کھودا ہے، یا وہاں پر پتھر رکھ دیا ہے، اور یہی کام کسی کے قتل کا سبب بن کر اس شخص کو قاتل بنایا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اس شخص نے اس مقتول کو قتل کرنے کا مطلق ارادہ تک نہیں کیا تھا، البتہ اس کی طرف سے اتنی زیادتی ضرور ہو گئی کہ دوسرے شخص کی زمین میں بغیر جازت تصرف کر دیا ہے، یعنی پتھر رکھ دینا گڑھا کھود دیا ہے، لہذا یہ کہنا ہو گا کہ مرنے والا اللہ قاتل نہیں ہے۔

وموجبہ اذا قتل فیہ آدمی الخ اور اس طرح کنوں کھودنے اور راستہ میں پتھر رکھ دینے کی وجہ سے جب اس سے آدمی ٹکرا کر یا اس میں گر کر مر جائے تو اس کے نتیجہ میں اس قاتل کے عاقبہ (مددگار برادری) پر دیت لازم ہوگی، کیونکہ یہی کام اس شخص کی موت کا سبب بنا ہے، جس کے کرنے میں وہ شخص زیادتی کرنے والا ہوا ہے، اس طرح سے کہ اس نے دوسرے کی جگہ یا زمین میں کنواں کھود دیا پتھر ڈال دیا تھا جس کی بناء پر یہی شخص اس مقتول کو کنوئیں میں گرادینے والا اور پتھر سے ٹکرا دینے والا ہوا، اسی لئے اس پر دیت لازم ہوگی (ف) اور چونکہ یہ قتل براہ راست نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کا صرف سبب بنا ہے، لہذا وہ دیت اس کے عاقلہ پر لازم آئے گی۔ ولا کفارة فیہ الخ البتہ اس قتل کی وجہ سے اس قاتل پر نہ گناہ لازم آئے گا اور نہ ہی اس کی میراث سے حصہ پائے گا، (ف) یعنی اس کنواں کھودنے والے یا پتھر راستہ پر ڈالنے سے جو شخص مرا ہے اگر وہ اس قاتل کا مورث ہو اور یہ شخص اس کا حقدار ہو جب بھی اس کی میراث سے حصہ پائے گا، اور محروم نہ ہوگا۔

وقال الشافعی الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ قتل سبب بھی قتل خطاء کے حکم میں شامل کر لیا جائے گا کیونکہ شریعت نے اس کو قاتل ٹھہرا دیا ہے، (ف) اور قتل کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ وہ غلطی سے ہو جائے لہذا یہ قتل بھی قتل کا ضامن ہوگا، چنانچہ اس پر کفارہ لازم آئے گا، اور میراث سے محروم بھی ہوگا) ولنا ان القتل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس موت کو حقیقت میں قتل کہنا درست نہیں ہے، اسی لئے تادم لازم کرنے میں اسے قتل خطاء سے مل دیا گیا ہے، اور صرف اس ایک بات کے علاوہ دوسری باتوں میں یعنی کفارہ کے لازم ہونے اور میراث سے محروم ہونے کے معاملہ میں اصل حکم پر باقی رہے گا یعنی یہ احکام لازم نہ ہوں گے، البتہ یہ شخص اس بات میں گنہگار ہو گا کہ اس نے دوسرے کی زمین میں گڑھا کیوں کھود دیا اس میں پتھر کیوں ڈالا، لیکن اس کے مرجعہ کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا، جیسا کہ مشائخ کا یہی قول ہے، (ف) خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اس شخص نے حقیقت قتل نہیں کیا ہے بلکہ اس سے صرف سبب قتل پایا گیا ہے) وهذه كفارة ذنب القتل الخ اور اس پر جو کفارہ لازم ہوا ہے، وہ گناہ قتل کا کفارہ ہے (اس لئے اسے ایک مومن غلام آزاد کرنا ہوگا)۔

وكذا الحوامان الخ اسی طرح سے حق میراث سے محروم ہونا بھی اسی قتل کی سبب سے ہوا ہے، (ف) چونکہ حقیقت قتل اس میں نہیں ہے، اسی لئے اس مسئلہ میں نہ کفارہ لازم ہوگا اور نہ میراث سے محرومی ہوگی) وما یکون شبه عمد الخ اور ہر وہ کام جس سے قتل نفس کا یقین نہ ہو اور اس سے قصاص لازم نہیں آتا ہو، اس سے شبہ عمد لازم ہوگا، اور وہ سوائے قتل کے عمد سمجھا جائے گا، یعنی اس سے قصاص لازم آئے گا، کیونکہ آہ قتل کے مختلف ہونے سے قتل نفس میں اختلاف ہو جاتا ہے، اور جس قتل سے قتل نفس لازم نہ آتا ہے بلکہ نفس سے کم یعنی اعضاء کا قتل لازم ہوتا ہو وہ کسی بھی آلہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا ہے، مثلاً ڈھیلا پتھر کنکری وغیرہ یعنی ایسا آلہ ہو جس کے کبھی نفس کی بربادی ہو جاتی ہو یا اس سے صرف کسی عضو کی بربادی لازم آجاتی ہو وہ اختلاف ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، (ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کسی جان کے ضائع کرنے کے بارے میں عمد اور شبہ عمد میں اس طرح فرق ہوتا ہے کہ کوئی ایسی چیز جس سے یہ سمجھا جاتا ہو کہ اس سے کسی کو جان سے آسانی سے مار دیا جاسکتا ہو، وہ کسی ہتھیار میں سے سمجھا جائے گا قتل کے لئے ہی مخصوص ہو مثلاً تلوار، فنجریہ وغیرہ، اور شبہ عمد میں وہ سب ہتھیار یا سامان شامل ہوگا جس سے آسانی کے ساتھ جان سے نہ رہا جاتا ہو بلکہ کسی عضو کو نقصان پہنچایا جاتا ہو یا عضو کاٹ دیا جاتا ہے، یہ توڑ دیا جاتا ہو تو اس سے کسی کو نقصان پہنچ جانے سے یہی کہا جائے گا کہ یہ نقصان قصدا پہنچایا گیا ہے، کیونکہ اس سے اگرچہ جان نہیں گئی پھر بھی اسے نقصان

تو پہنچ ہی گیا ہے، اسی لئے ان صورتوں میں کسی بھی آگ یا سامان کو مخصوص کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: شبہ قتل خطاء کی تعریف اور حکم مع مثال، قتل سبب کی تعریف حکم اور اس کی صورت اور اس کا انجام شرعی، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ

باب ما یوجب القصاص وما لا یوجبہ

باب، ایسی باتوں کا بیان جن سے قصاص لازم آتا ہے اور جن سے قصاص لازم نہیں آتا ہے

قال القصاص واجب بقتل کل محقون الدم علی التابید اذا قتل عمدا اما العمدیة فلما بیناہ واما حقن الدم علی التابید فلتتفی شبة الاباحۃ ولتحقق المساواة.

ترجمہ: چونکہ قتل عدم کا انجام اور اس کا تقاضا قصاص کا لازم ہوتا ہے، البتہ کبھی تو یہ حکم اپنی حالت پر باقی رہ جاتا ہے، اور کبھی کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا حکم بدل بھی جاتا ہے، اس لئے اس کی کچھ تفصیل جاننے کی ضرورت ہوگی، اسی لئے قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جس کے خون کو ہمیشہ کے لئے اس کی بربادی سے محفوظ رکھنے کا حکم ہے اس کے قتل سے قاتل کو قصاص میں قتل کرنا واجب ہو جاتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ قاتل نے اسے قصداً قتل کیا ہو، (ف: پس اسے قصاص کے واجب ہونے کے لئے پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس مقتول کے خون کو محدود وقت کے لئے نہیں بلکہ ہمیشہ کے لئے شرعاً محفوظ مان لیا گیا ہے جیسے کہ ایک مسلمان یا ذمی کہ مسلمان ہی کی طرح ذمی کے خون کو بھی ہمیشہ کے لئے شرعاً مومن اور محفوظ مان لیا گیا ہے، اس کے لئے مسلمان کا مرتد ہو جانا یا ذمی کا باغی ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے، اس طرح پہلی شرط یہ ہوئی کہ وہ مقتول ہمیشہ کے لئے شرعاً بالکل مومن اور محفوظ ہو، اس شرط کے لگانے کی وجہ سے وہ حربی کا قتل جائے گا جو ان کے لے کر دارالاسلام میں آیا پھر وہ اپنے دارالکفر میں واپس چلا گیا تو حسب سابق اس کا قتل جائز ہو جائے گا، اور اسی شرط کی بناء پر اگر دارالاسلام میں رہتے ہوئے اسے کوئی قتل کر دے تو وہ قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا خون اصلی مباح ہے، مگر وقتی طور سے اسے امن دیدیا گیا، لہذا شبہ موجود ہونے سے قصاص کا حکم ختم ہو جائے گا، اور دوسری شرط یہ ہے قتل قصداً ہو اور تب قصاص کا حکم لازم ہوگا۔

اما العمدیة فلما بیناہ الخ اس میں قصداً قتل ہونے کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، (ف: یعنی قرآن وحدیث واجماع سے اس کا ثابت ہونا)۔ واما حقن الدم الخ: اور اب اس شرط کی دلیل کہ ہمیشہ کے لئے خون محفوظ ہو یہ ہے کہ ایسا ہونے سے خون کے مباح ہونے کا شبہ بھی نہ رہے اور مساوات پائی جائے، (ف: یعنی جس طرح سے قاتل کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ سمجھا جاتا ہو اسی طرح سے مقتول کا خون بھی ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو کیونکہ قاتل تو خود دارالاسلام کے رہنے والوں میں سے ہے، اور جو بھی دارالاسلام کا مستقل باشندہ ہوتا ہے اس کا خون ہمیشہ کے لئے ضائع کئے جانے سے محفوظ ہوتا ہے، اگرچہ وہ کافر اور ذمی ہی ہو، اور اگر قاتل مسلمان ہو گا تو اس کا خون اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے محفوظ ہوگا، اس لئے اگر کوئی ذمی کافر کسی ایسی ذمی کو مار ڈالے جو امن لے کر دارالاسلام میں رہتا ہو تو اس کا قصاص نہ ہوگا اس لئے کہ ذمی کا خون بھی محفوظ رہنے میں مسلمان کے خون کے برابر ہوتا ہے۔)

توضیح: باب، جن باتوں سے قصاص ہوتا ہے یا لازم نہیں ہوتا ہے، قصاص کے لازم

ہونے کے لئے کن باتوں کی شرط ہے، اور کیوں، دلیل بالتفصیل

قال ویقتل الحر بالحر والحر بالعبد للعمومات وقال الشافعی لا یقتل الحر بالعبد لقوله تعالیٰ الحر بالحر

والعبد بالعبد ومن ضرورة هذه المقابلة ان لا يقتل حر بعبد ولان مبنى القصاص على المساواة وهى فتية بين المالك والمملوك ولهدا لا يقطع طرف الحد بطرفه وبخلاف العبد حيث يقتل بالحر لانه تفاوت الى نقصان ولنا ان القصاص يعتمد المساواة فى العصمة وهى بالدين اوبالدار ويستويان فيهما وجريان القصاص بين العديين يودن باسواء شبهة الاباحة والنص تخصيص بالذكر فلا ينهى ما عداه.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد آدمی کو آزاد کے بدلہ میں اسی طرح غلام کے بدلہ میں بھی قتل کیا جائے گا، اس کی دلیل وہ تمام نصوص ہیں جو عام اور مطلق ہیں، (ف۔ یعنی اگر کوئی آزاد ایسے کسی آزاد کو عداً قتل کر دے جس کا خون شرعاً محفوظ ہے، اور وہ مقتول قاتل کا ترکا نہ ہو تو اس قاتل سے مقتول کا قصاص لیا جائے گا، اسی طرح اگر آزاد شخص نے کسی ایسے غلام کو عداً قتل کر دیا جس کا خون شرعاً محفوظ ہے تب بھی غلام کے بدلہ میں اس آزاد کو قصاصاً قتل کر دیا جائے گا، کیونکہ قصاص لینے کا جو حکم ہے وہ عام ہے، اس میں آزاد اور غلام دونوں کا حکم یکساں ہے، اس کی تشریح کرتے ہوئے بیہیؒ اور دوسروں نے بھی لکھا ہے، کہ مثلاً فرمان باری تعالیٰ (۱) كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ۔ کہ اس میں غلط قتل کی جمع ہے، اور یہ عام ہے یعنی قتل بمعنی مقتول خواہ آزاد ہو یا غلام ہو دونوں کا ایک ہی حکم ہے، درجیسے کہ فرمان باری تعالیٰ (۲) اِنَّ النِّفْسَ بِالنِّفْسِ الْآیۃ یعنی نفس سے نفس کے بدلہ میں قصاص لیا جائے گا، یہ حکم بھی عام ہے یعنی مقتول کوئی بھی ہو آزاد ہو یا غلام ہو قصاص لیا جائے گا اور جیسے عداً قتل کرنے کے سلسلہ میں جو حدیث، العمدة قود، اس میں عداً قتل کرنے کا حکم قصاص کا ہے، اس میں حکم عام ہے کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے کہ دوسری دیہوں میں کچھ دوسری اور بھی حدیثیں ہیں لیکن اسے حنفیہ نے ان احکام میں سے باپ کی تخصیص کر دی ہے یہ کہ کر کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تب بھی وہ باپ اس بدلہ میں قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا اسی طرح اگر کوئی مولیٰ اپنی غلام کو قصداً قتل کر دے تب اس مولیٰ کو بھی اس غلام کے عوض قصاص قتل نہیں کیا جائیگا اس مسئلہ کے بارے میں ابراہیم بنی اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہے جس کی دلیل حسن عن سمرہؒ کی وہ مرفوع حدیث ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے۔

کہ جو کوئی اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس قاتل کو قتل کر دیں گے اور جو کوئی اپنے غلام کی ناک کاٹے گا ہم اس کی ناک کاٹیں گے اس کی روایت سنن اربعہ اور احمد اور الدارمی نے کی ہے اس کی سند حسن ہے جب کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق یہ مطلق حجت ہے خواہ حسن نے سمرہؒ سے سنی ہو (اور یہی بات صحیح بھی ہے) یا نہ سنی ہو ویسے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں ناک کاٹنے کا بھی ذکر ہے یعنی اس کا بھی قصاص ہو گا حالانکہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اس بناء پر قتل کا قصاص بھی منسوخ ہو جائیگا ویسے کچھ فقہاء ائمہ نے اس حکم کو سیاست پر محمول کیا ہے یعنی اگرچہ اصل حکم تو کاٹنے کا نہیں ہے مگر بعض اوقات میں اسے سیاست یا انتظام یا مصلحت وقت پر محمول کرتے ہوئے اس سے قصاص لیا جائے گا، وفیہ نظر، م حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ آزاد قاتلوں میں سوائے اپنے باپ کے کہ اگر وہ اپنے بیٹے کو قتل کر دے، اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو قتل کر دے تو ان دونوں صورتوں کے سوا باقی تمام احکام میں عمومی حکم یہی ہے، کہ آزاد سے آزاد کے عوض اور غلام کے عوض بھی قصاص لیا جائے گا۔

وقال الشافعی الح اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد آدمی غلام کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا، جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ الحر بالحر والعبد بالعبد الْآیۃ۔ یعنی قصاص میں آزاد آدمی کو آزاد آدمی کے عوض اسی طرح غلام آدمی کو غلام کی عوض الخ، یعنی اس میں آزاد کو آزاد کے اور غلام کو غلام کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے ومن ضرورة هذه الخ اس آیت میں اس طرح کا مقابلہ دکھانے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ آزاد شخص کو غلام کے عوض قتل نہیں کرنا چاہئے، (ف۔ یعنی اس آیت میں اس مقابلہ کے لوازم میں سے یہ بات نکلی کہ اگر آزاد آدمی کسی غلام کو قتل کر دے تو قصاص لازم نہ ہو ورنہ اس جملہ میں آزاد آزاد سے اور غلام غلام سے کہہ کر مقابلہ کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہو گا ولان مبسوط القصاص الح اور اس کی قیاسی دلیل یہ ہے

کہ قصاص لازم کرنے کی بنیاد مساوات پر ہے، یعنی مقتول جب قاتل کے مساوی ہو تب قاتل سے قصاص میا جائے حالانکہ مالک اور مملوک کے درمیان مساوات نہیں ہوتی ہے، (ف) اسی لئے مملوک کے قتل پر مالک سے قصاص بھی لازم نہ ہوگا۔

ولہذا لا یقطع الخ اسی مساوات کے نہ ہونے سے غلام کے عضو کو کاٹ دینے سے اس کے مالک کا عضو نہیں کاٹا جاتا ہے، (ف) یعنی اگر کسی آزاد مالک نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بال اتفاق قصاصاً مالک کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جس کی وجہ یہی ہے کہ مالک کے ہاتھ کے مساوی غلام کا ہاتھ معزز نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ مالک اعلیٰ اور معزز اور غلام اس سے کمتر ہوتا ہے، چنانچہ اولیٰ غلام کے عوض اعلیٰ اور معزز مالک کا ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا ہے) وبخلاف العبد الخ اس کے برخلاف اگر ایک غلام دوسرے غلام کا ہاتھ کاٹ دے تو دونوں کے عزت میں برابر ہونے کی وجہ سے کاٹنے والے کا بھی کاٹ دیا جائے گا وبخلاف العبد الخ اور برخلاف غلام کے کہ وہ آزاد کے عوض قتل کر دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ فرق کی کی جانب ہے، (ف) یعنی اگر غلام نے کسی سزا کو قتل کر دیا تو اس آزاد کے عوض کسی آزاد ہی کو قتل کرنا لازم تھا مگر چونکہ قاتل غلام ہے اور اس سے معزز شخص ہونے کا امکان نہیں ہے، ہذا مجبور اسی کمتر کو قبول کر لیا جائے گا، اور اسی کو قصاص کیا جائے گا۔

ولنا القصاص الخ: اور ہم احناف کی دلیل ہے کہ قصاص کی بنیاد اس بات پر ہے کہ جس طرح قاتل کا خون ضائع ہونے سے محفوظ مانا گیا اسی طرح سے مقتول کا خون بھی ضائع ہونے سے محفوظ مانا گیا اور محفوظ ماننے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی کہ دین ہو یا کم از کم دارالاسلام کا باشندہ ہو اور غلام و آقا ان دونوں باتوں میں برابر ہوتے ہیں (ف) یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کر دیا تو اسے قصاصاً اس کے قتل کیا جائے گا کہ قصاص خون کی حفاظت اور عصمت کی بنیاد پر ہوتا ہے یعنی جس کسی کا خون شرعاً معصوم و محفوظ مان لیا گیا ہے تو اس کے قاتل سے قصاص میا جائے گا اور خون کے معصوم ہونے کے یہ دو باتیں ہوتی ہیں یا تو قاتل و مقتول دونوں مسلمان ہوں یا کم از کم دارالاسلام میں ہوں جب کہ موجودہ صورت میں دو حال سے خلی نہیں ہے یا تو وہ خود مسلمان ہو گا یا ذمی کافر ہو گا اس لئے خواہ دین کی وجہ سے یا دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے اس کا خون محفوظ ہو گا اس لئے یہ بات لازم آتی کہ اگر خون محفوظ ہے تو اس کا قصاص لیا جائے گا اس وقت خون کے مباح ہونے کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے غلام کو قتل کرے تو بال اتفاق اس کا قصاص لازم ہو جاتا ہے)

وحویان القصاص الخ: اور دو غلاموں میں قصاص کا حکم نافذ ہونے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ غلام کے خون کے مباح ہونے کا شبہ بھی نہیں ہوتا ہے، یعنی اس بات کا مطلقا شبہ تک نہیں ہوتا ہے کہ غلام ہونے کی وجہ سے اس کا خون مباح ہو گا کہ جو چاہے جس طرح اس پر قبضہ کرے کیونکہ اگر اس کے خون کے مباح ہونے کا تھوڑا سا شبہ ہو تو اس کا قصاص ختم ہو جائیگا اس طرح سے کہ شبہ ہو جانے سے حدود ختم ہو جاتی ہیں اب ایک بات یہ باقی رہ جاتی ہے کہ آیت پاک میں تو صرحاً حجت کے ساتھ آزاد کا آزاد سے اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو کیوں ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے کہ مقابلہ کبھی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں کا مقابلہ صرف بیان میں ہے اسی لئے: والنص تخصیص بالذکر اور آیت پاک میں جو ہے وہ صرف بیان کی تخصیص ہے اس لئے اس بیان کی ہوئی چیز کے سوا دوسرے کی نفی نہ ہوگی (ف) یعنی آیت پاک سے صرف یہ معلوم ہوا کہ آزاد کا قصاص آزاد سے لیا جائے مگر اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ آزاد سے غلام کے مقابلہ میں قصاص نہ لیا جائے بلکہ اس مسئلہ کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے جب کہ ہمیں دوسری آیت پاک اور فرمان باری تعالیٰ سے: اَن نَّفْسٍ بِاَنْفُسٍ اور دوسری آیت سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ غلام کی ذات کے مقابلہ میں بھی آزاد سے قصاص لیا جائے اور دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ: النفس: میں الف لام عہدی ہو یعنی نفس معبود سے نفس معبود کے مقابلہ میں قصاص لیا جائے اور اس جگہ معبود سے مراد ہے جو قصاص کی دوسری آیت میں مذکور ہے یعنی: الحجر بالحجر: پس اگر دوسری مراد ہے تو اس میں عموم باقی نہیں رہتا ہے بلکہ آزاد آزاد کے مقابلے میں مقتول ہو گا اور آزاد مسلمان غلام یا کافر ذمی کے مقابلہ میں مقتول نہ ہو گا

اور اسی مفہوم کو اس لئے ترجیح دی گئی ہے کہ الف لام کو عہدی کے لئے لینا ہی اصل ہے ہند ابغیر کسی خاص ضرورت کے اسے چھوڑ کر دوسرے معنی میں لینا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اصول کی کتابوں میں یہ بات صراحت کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے اور اگر ہم پہلے معنی مراد لیں یعنی، النفس، سے عام مراد لیا جائے تب بھی ہم یہی کہیں گے کہ اس عام سے تم نے بھی باپ کو اس کے بیٹے کے مقابلے میں اور مسلمان اور ذی کو اس کے لے کر آنے والے حربی کے مقابلے اور مولیٰ کو اس کے اپنے غلام کے مقابلے میں خاص کر یا ہے ہند یہ عام قطعی باقی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب حکم ظنی ہو گیا تو اسے حدیث واحد سے خاص کر دینا ہوگا یعنی، حدیث بقتل مسلم بکافر یعنی کافر کے مقابلے میں مومن مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا اور اب جبکہ اسے مخصوص کر لینا ممکن ہو گیا تو مقابلے والی آیت کی دلالت چھوڑ کر تاویل کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی اس طرح آزاد کو غلام کے مقابلے میں بھی قتل نہیں کیا جائیگا یہاں پر اعتراض جس طرح سے کیا گیا ہے اسکی تقریر سخت ہے اور اب جواب کی تقریر آنے والے کلام سے ثابت ہوگی اسکا ذرا انتقاد کر لینا چاہیے۔ م۔

توضیح: ایک آزاد قاتل غلام مقتول کے عوض یا برعکس غلام قاتل سے آزاد مقتول کے عوض۔ یا ایک غلام سے غلام کے عوض قصاص لیا جائیگا یا نہیں اس سلسلہ میں اختلافات اقوال ائمہ اور ان کے مفصل دلائل

قال والمسلم بالدمی خلافا للشافعی له قول علیه السلام لا یقتل مومن بکافر لانه لا مساواة وقت الجنایة وكذا الکفر مبیح فیورث الشبهة ولنا ما روى ان النبی علیه السلام قتل مسلما بدمی ولان المساواة فی العصمة ثابتة نظرا الی التکلیف او الدار والمسیح کفر المحارب دون المسالم والقتل مثله یوذن بانتفاء الشبهة والمراد بما روى الحرابی لسیاقه ولا دو عهد والعطف للمعايرة .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ مسلمان ذمی کے عوض قتل کیا جائیگا اس مسئلے میں امام شافعی و مالک و احمد کا اختلاف ہے (ف یعنی ان ائمہ کے نزدیک کوئی مسلمان کسی ذمی کے مقابلے میں قتل نہیں کیا جائیگا) لہ قولہ علیہ السلام، الخ، انکی یعنی امام شافعی اور دوسرے ہم خیال لوگوں کی دلیل یہ حدیث ہے کہ مومن قاتل کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قتل وقت قاتل اور مقتول کے درمیان مساوات نہیں ہے (حالانکہ مساوات ہونا بھی ایک شرط ہے) اور تیسری دلیل یہ ہے کہ کافر کا کفر اسکے خون کو حلال کر دیتا ہے اس لئے کہ کافروں کے خلاف جہاد کرنا اور ان کو قتل کرنا ناجائز ہے اس وجہ سے ذمی خون کے مباح ہونے میں شبہ ہو گیا (ف جس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے وہ صحیح بخاری اور ابوداؤد وغیرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہ سے ثابت ہے اور جب وہ حدیث صراحتاً موجود ہے تو اس سے عدول کرنا اور کوئی دوسرا مطلب لینا ممکن نہ ہوگا) ولنا ما روى ان النبی علیه السلام . اور ہم احناف کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مسلمان کو ذمی کے عوض قتل کرنا ثابت ہے (ف جیسا کہ امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ مجھے خبر ملی ہے پھر اسی پر یقین کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے) ولان المساواة الخ، اور اس دلیل سے بھی ہم ذمی کے عوض مسلم کے قتل کو ضروری کہتے ہیں کہ ان دونوں میں بھی برابری اور مساوات پائی جا رہی ہے کہ دونوں ہی کو ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے یا اس بنا پر کہ دونوں ہی دارالسلام میں رہتے ہیں (ف لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ابھی جو یہ بات کہی گئی کہ ذمی بھی ایمان لانے کا مخاطب ہے اس لئے وہ مسلم کہ مسودی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ایمان لانے کا مخاطب ذمی کی طرح حربی بھی تو ہوتا ہے تو اسے بھی حکم میں مسلم کے مساوی ہونا چاہیے اور اب اس بات کا جواب کہ کسی کا کافر ہونا تو اس کے قتل کو حلال کر دیتا ہے اس لئے اس کے بارے میں شبہ ہو گیا تو اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

والمبیح کھرمحارب الحج؛ کہ اگرچہ کافر ہونا اس کے قتل کو جائز بناتا ہے مگر تمام کافر کا یہ حکم نہیں ہے کہ کیونکہ یہ حکم صرف اس کافر کا ہے جو مسلمان سے قتال کر رہا ہو یا حربی ہو۔ کیونکہ اگر کوئی کافر امن کے ساتھ دارالاسلام میں ہو تو اس کو بھی قتل کرنا حرام ہے (لیکن امام شافعیؒ بھی اس بات سے انکار نہیں فرماتے ہیں بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی کوئی بات ضرور باقی رہ جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کا خون بہانا حلال ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کے بارے میں شبہ ہوتا ہے ہذا اس اشکال کا صرف یہی جواب ہو سکتا ہے کہ مذہب میں جہاد اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی اچھا کام نہیں ہوتا ہے بلکہ جہاد صرف اس مجبوری میں کیا جاتا ہے تاکہ یہ کفر ہمارے فرماں بردار بن جائیں اور کفار کے فرماں بردار ہو جانے سے ہی دنیا سے فتنہ و فساد ختم ہو گا۔ اور جب وہ پہلے ہی فرماں بردار ہوں تو ان کو قتل کرنا بھی مباح نہیں ہو گا اس لئے ان کفار کو قتل کرنا مباح بھی باقی نہ رہا بلکہ اس شبہ بھی پیدا نہ ہو گا)۔

والقتل بمنثلہ یودن الخ، اور ذمی کو اسی جیسے ذمی کے عوض قتل اور قصاص لینے کے حکم سے شبہ ختم ہونا معلوم ہوتا ہے (ف ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے کو قتل کرتا تو شبہ کی وجہ سے قصاص کا حکم نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق اس سے قصاص لیا جاتا ہے ہتہ اس جگہ جو حدیث بیان کی گئی ہے اس سے کچھ اعتراض ہو جاتا ہے لیکن ہم اس کی تاویل کر دیتے ہیں 'والمرواد معاروی الحربی الخ' اور امام شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے اس میں کافر حربی مراد ہے یعنی بظاہر صرف لفظ ذمی مذکور ہے مگر حقیقتہً اس کی مراد وہ ذمی ہے جو حربی کافر ہو کہ اگر اسے کوئی مسلمان قتل کر دے تو اس کے عوض مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا مثلاً اگر کوئی حربی کافر مانا لے دارالاسلام آئے اور کوئی مسلمان اسے قتل کر دے تو اس مسلمان کو قتل نہیں کیا جائیگا یہ مفہوم اس حدیث کے سابق سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے بعد یہ بھی فرمایا گیا ہے 'ولا ذو عہد فی عہدہ' یعنی وہ قاتل بھی قتل نہیں کیا جائیگا جو عہد اور امن لے کر دارالاسلام آیا ہو ورنہ اپنی شرطوں پر قائم بھی ہو (ف) اس لئے کہ اگر حدیث کے دو اجزاء میں سے پہلے جزء یعنی کافر سے بھی وہی ذمی مراد ہو جو معاہدہ یا اجازت کے ساتھ آیا ہو اور بعد کے جزء میں بھی یہی لفظ صراحتاً مذکور ہے تو اس طرح تکرار لازم آجائیگا 'والعطف للمعايرة' حالانکہ ایک جملہ کو دوسرے جملہ پر عطف کرنے کا مقصد دونوں جملوں میں مغایرت ظاہر کرنا ہوتا ہے (ف) پس حاصل یہ ہوا کہ ذو عہد سے جو ذمی مراد لیا گیا ہے وہ کافر سے مراد نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مراد ہے لایحیہ اس سے حربی مراد ہو گا جو ان کے ساتھ دارالاسلام آیا ہو۔ کیونکہ مطلقاً حربی کو تو قتل کرنا اور اس سے جہاد کرنے کا حکم تو ہر شخص کو معلوم ہے کہ یہ جائز ہے) دراب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ احناف اور شوافع کا اختلاف اسی صورت میں ہو گا جب کہ قتل کرتے وقت قاتل مسلمان ہو کیونکہ اگر قاتل کے وقت وہ ذمی ہو اور اس نے دوسرے ذمی کو قتل کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا تو بالجماع اس سے قصاص لیا جائیگا اس بحث کا خلاصہ اب یہ نکلا کہ امام شافعیؒ نے جس صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے اس کے مقابلہ میں موضوع یا امر سل غیر قوی روایت پیش کی ہے اسے تو امام شافعیؒ نے بھی قبول نہیں کرتے ہیں پھر بالفرض اگر وہ صحت کے درجہ کو پہنچ بھی جائے تب دونوں روایتوں میں معارضہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں مرتبہ میں یکساں نہیں ہیں اس کے ساتھ ہی تمام سلف و خلف اسی قول کے قائل ہیں جو امام شافعیؒ نے اختیار فرمایا ہے چنانچہ زرقلیؒ اور کچھ دوسروں نے بھی یہی کہا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین اور جمہور کا یہی قول ہے بلکہ امام شافعیؒ نے تو اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ کافر کے مقابلہ میں مسلم سے قصاص نہیں لیا جائیگا لیکن اجماع کے دعویٰ میں تاہل ہے اگرچہ اس باب میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں اس میں سے ایک حضرت علیؓ کی حدیث جس کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے لا یقتل مومن پکافرو لا ذو عہد فی عہدہ یعنی کوئی مومن کافر کے عوض قتل کیا جائیگا اور نہ کوئی ذمی اپنے معاہدہ کی شرط اور مدت میں قتل کیا جائے اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ 'اصح' میں ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے جو دو جملوں عطف پھر ان دونوں میں مغایرت ہونے کے بارے میں فرمایا ہے درحقیقت اسی کی یکسر مغایرت کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں دو مستقل احکام ہیں اور یہ کہ مومن کافر کے

عوض نہ قتل کیا جائے خواہ وہ کافر ذمی ہو یہ نہ ہو نیز کوئی بھی ذمی جب تک کہ وہ اپنے وعدہ اور شرط پر قائم ہو اسے قتل نہیں کیا جائے اور دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے اس بات پر وعید اور دھمکی فرمائی ہے کہ جو شخص بھی کسی ایسے شخص کو قتل کرے گا جو ایمان لے کر آیا معاہدہ کے تحت آکر رہا ہو وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا یعنی محشر میں ایسی خوشبو نہیں پائے گا اس سے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ وہ اس کے بدلہ میں قتل نہیں کیا گیا اور حضرت علیؓ کی حدیث کے مانند حضرات عبداللہ بن عمرو بن العاص و ام المومنین عائشہ و ابن عباس و ابن عمر و عمران بن حصین وغیرہم رضی اللہ عنہ سے احادیث مروی ہیں اور ائمہ حنفیہؒ نے ان تمام روایتوں میں کافر سے امن لے کر حربی مراد لئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم؛

توضیح: کیا ایک مسلمان کسی ذمی کے عوض قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔

اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال ولا یقتل بالمستا من لانه غیر محقون الدم علی التابید و كذلك کفره باعث علی الحراب لا نه علی قصد الرجوع ولا یقتل الذمی بالمستامن لما بینا ویقتل المستا من بالتمستا من قیا سا للمسا واة ولا یقتل استحسانا لقیام المبیح ویقتل الرجل بالمرأة و الکبیر بالصغیر والصحیح بالا عمی والز من و بنا قص الا طرف و بالمجنون للعمومات ولان فی اعتبار الثاوت فیما وراء العصمة امتناع القصاص و ظهور التقاتل والتفانی۔

ترجمہ: قدرتی نے فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ایسے حربی کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا جو امن لے کر دارالسلام آیا ہو کیونکہ اس کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ نہیں ہے (بلکہ صرف مخصوص وقت کے لئے محفوظ ہے) اسی طرح اس کے کافر ہونے کی وجہ سے اس سے کسی بھی وقت قاتل ہونا ممکن ہے کیونکہ وہ تو واپس جانے کی نیت سے آیا ہوا ہے (ف لہذا اس میں دو باتوں میں سے کوئی بات بھی اس کے خون کو ضائع کرنے سے بچانے والی نہیں ہے)؛ ولا یقتل الذمی الخ؛ اسی طرح کوئی ذمی بھی امن لے کر کسی حربی کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا اس مسئلہ کی بھی وہی دلیل ہے جو ابھی اوپر بیان کی جا چکی ہے (ف یہی دلیل کہ ذمی چونکہ دارالاسلام کا مستقل باشندہ ہونے کی وجہ سے اس کا خون مامون و محفوظ ہے اور حربی نہیں ہے مگر حربی کہ خون میں مباح ہونے کا شہ ہے لہذا اس کا مرتبہ ذمی سے کم ہوا لہذا حربی کے عوض ذمی قتل نہیں کیا جائے گا؛ ویقتل المستامن الخ؛ اور حربی جو امن کے ساتھ دارالاسلام میں ہوا اپنے ہی جیسے دوسرے مستامن کو قتل کر دینے سے اس کے عوض قیاساً قتل کیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں ہی مرتبہ میں برابر ہیں لیکن استحساناً اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل کرنے کو مباح کرنے کا سبب موجود ہے؛ (ف اس لئے کہ وہ قاتل ابھی بھی کافر ہونے کی وجہ سے مسلمان کا دشمن ہے لہذا اس کا خون مباح ہوا)؛ ویقتل الرجل بالمرأة الخ؛ اور ہر دعوت کے عوض قصاصاً قتل کیا جائے گا اسی طرح بالغ بھی نابالغ بچہ کے عوض نیز تمام اعضاء بدن کا تندرست بھی اندھے کے عوض لنگے اور ایسے شخص کے عوض جس کے ہاتھ پاؤں میں کسی بھی قسم کا عیب اور یا مجنوں کے عوض قتل کیا جائے گا کیونکہ قصاص واجب ہونے کی جتنی بھی تصویریں ہیں سب ہی عام ہیں اس کے علاوہ خون کے محفوظ ہونے کے سوا اگر ان جیسی اور دوسری باتوں کا بھی خیال رکھا جائے تو تھوڑی تھوڑی سی خرابی نکال دینے کی وجہ سے قصاص پر عمل کرنا ہی ناممکن ہو جائے گا اس کے علاوہ آپس میں قتل و قاتل بڑھ جائے گا اور دشمنی قائم رہ جائے گی (ف قصاص پر عمل کرنے کے لئے صرف یہ بات دیکھنی چاہیے کہ مقتول ایک ایسا شخص ہو جس کا خون مسلمان ہونے کی وجہ سے دارالاسلام کا مستقل باشندہ ہونے کی وجہ سے محفوظ ہو اس بناء پر جب کبھی کوئی اسے عداً قتل کرے گا اس سے قصاص لیا جائے گا بس ان باتوں کے علاوہ اور کسی بھی بات میں مساوات ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر اعضاء اور عقل وغیرہ کے بھی تندرست ہونے کا اعتبار کیا جائے تو قاتل اور مقتول میں مساوات تقریباً ناممکن بلکہ محال ہوگی کیونکہ کم از کم یہ ایک تفاوت تو ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو غلبہ کی صفت موجود ہے اور مقتول اس

سے مغلوب ہے پھر قاتل میں مقتول کی نسبت کوئی نہ کوئی فضیلت حاصل ہوگی پس اگر واقعہ ایسی صنعتوں کا اعتبار کیا جائے تو قصاص پر عمل تقریباً ختم ہو جائیگا اور جب شریعت کی طرف سے قاتل سے قصاص لینے میں رکاوٹ ہو جائیگی تو مقتول کے ورثہ خود ہی اپنے رنج و غم کی زیادتی کی وجہ سے قاتل سے بدلہ لینے پر مجبور ہو جائیگے نتیجہ کے طور پر دونوں فریق کے خاندان میں قتال پھیل جائے گا اور اگر اتنا بھی نہ ہو تو کم از کم مقتول کے ورثہ کے دلوں میں قاتل کے ورثہ کے خلاف مستقل دشمنی قائم رہ جائے گی الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب کوئی ایسا شخص قتل کیا گیا ہو جس کا خون ہمیشہ کے لئے محترم اور محفوظ ہو تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائیگا اگرچہ وہ شخص جسے قتل کیا گیا ہے وہ ہاتھ پاؤں سے لٹھا اور رپاچ ہو یہ پیدا کنشی اس کا ہاتھ پاؤں بندھو یا کسی وجہ سے ہونے کے بعد ضائع ہو گئے ہوں اگرچہ اسکو قتل کرنے والا خوبصورت تندرست اور پورے طور سے صحیح و سالم ہو جب بھی اس سے قصاص لیا جائیگا اسی طرح اگر ایک مقتول پاگل دیوانہ ہو جب بھی اس کے قاتل کو قتل کیا جائیگا؛

توضیح: کیا کوئی مسلم مستامن حربی کے عوض۔ اور عورت کے عوض یا برعکس بڑا آدمی بچہ کہ عوض تندرست بیمار اور معذور کے عوض عاقل دیوانہ کے عوض قصاصاً قتل کیا جائیگا یا نہیں مسائل کی تفصیل دلائل مفصلہ

قال ولا يقتل الرجل بائنه لقوله عليه السلام لا يقاد الوالد بولده وهو باطلا فله حجة على ما لك في قوله يقاداذ ببحه ذبحا ولا نه سبب لا حيا نه فمن المحال ان يستحق له الفناؤه وللهذا لا يجوز له قتله وان وجده في صف الاعداء مقالا او زانيا وهو محصن والقصاص يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه والجد من قبل الرجال والنساء وان علافى هذا بمنزلة الابو كذا الوالدة والجدة من قبل الاب رهاوا لام قربت ام بعدت لما بينا ويقتل الولد لعدم المسقط.

ترجمہ: قدر وئی نے فرمایا ہے کہ آدمی کو اس کے اپنے بیٹے کے قتل کی وجہ سے قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ باپ اپنے بیٹے کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا ترمذی اور ابن ماجہ نے اسکی روایت کی ہے مگر ضعف کے ساتھ اور یہ حدیث مطلق ہے اس طرح سے کہ خواہ باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کیا ہو یا ذبح کیا ہو بہر حال ہے اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں اور یہ حکم ہے کہ باپ سے قصاص نہیں لیا جائے یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام مالکؒ کے قول کے خلاف دلیل ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے اگر باپ نے اپنے کی جان اسے ذبح کر کے لی ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے حدیث مذکور کیونکہ مطلق ہے اس بنا پر یہ امام مالکؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے اگر باپ نے اپنے بیٹے کو ذبح کر کے اسکی جان لی ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے کیونکہ باپ بھی تو اسکی زندگی کا سبب ہوا ہے اس لئے یہ بات بہت ہی گری ہوئی اور محال سی ہے کہ وہی بیٹا آخر اپنے باپ کے قتل کا سبب بن جائے یا بیٹے کیلئے قصاص کو ثابت کر دے اور باپ فناء ہو جائے۔

وللهذا لا يجوز له قتله الخ: اور اسی نکتہ کی وجہ سے بیٹے کیلئے یہاں جائز نہیں ہے کہ اگر اسکا اپنا باپ کافروں کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے کافروں کی صف میں مل جائیں تو اسے قتل کرے یا باپ کو زنا کرتے ہوئے پائے اور وہ حصن ہو تو اس کے رجم کرنے میں شرکت کرے (ف) بلکہ اگر باپ حصن ہو اور اس نے کسی احسنیہ سے زنا کر لیا اس بنا پر قاضی نے اس کو رجم کرنے کا حکم دیدیا اور اسکا بیٹا بھی اسی میدان رجم میں موجود ہو تو اس کے بیٹے کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ بھی باپ کو پتھر مارنے والوں میں شریک ہو جائیں یعنی اسے خود بھی پتھر مارے (اور اگر نعوذ باللہ کوئی باب اپنی بیٹی سے زنا کرے اور وہ باپ حصن بھی ہو تو اسے رجم کیا جائیگا اگرچہ اسکی بیٹی اس کے رجم پر راضی نہ ہو جب بھی اسے رجم کر دیا جائیگا کیونکہ اس لڑکی کے لئے یہ قتل نہیں ہو گا بلکہ

حق و شرع دلیل میں اسے یہ عذاب دیا جائیگا۔

والقصاص بیسحقہ الخ؛ اور قصاص لینے کا سب سے پہلے اس کا مستحق خود مقتول ہوتا ہے پھر اس کا وارث اس کا مستحق ہو جاتا ہے (ف یہ عبارت در حقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ باپ سے قصاص کا مطالبہ کرنے والا اس کا بیٹا نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مقتول ہو کر بہ جان ہو چکا ہے بلکہ اس کے وہ ورثہ اس کے مستحق ہو جاتے ہیں جو زندہ ہو جاتے ہیں مثلاً ماں، مومن وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لینے میں ہیں حالانکہ یہ لوگ تو اس کے فرزند یا اولاد میں داخل نہیں ہیں پس اگر باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تو باپ سے قصاص لینا کوئی محال بات نہ ہوگی لہذا مصنف اسی اعتراض مقدرا کا یہ جواب دیتا ہے کہ اصل میں قصاص لینے کا حق ماں اور مومن وغیرہ کو نہیں ہوتا ہے بلکہ خود مقتول ہی اس کا حق دار ہوتا ہے اور یہ لوگ اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں پس اگر بیٹے کے قتل کا قصاص باپ سے لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ بیٹا ہی اس کے قتل کا ذمہ دار ہو حالانکہ یہ محال ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اولاد کے قتل سے اس کے باپ پر قصاص لازم نہیں ہوتا ہے اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ دادایا ناناں کے جیسے بزرگ سے اگر پوتا یا نواسا قتل ہو جائے تو ان سے بھی قصاص لیا جائیگا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ نہیں جس کی تفصیل آ رہی ہے۔

والجملہ من قبل الرجال الخ، اور دادا اور پردادا وغیرہ جو کہ باپ کی طرف سے اوپر کے رشتہ دار ہیں اسی طرح سے ماں کی طرف سے جو اوپر کے رشتہ دار ہیں مثلاً نانا، پردادا وغیرہ ماں کے حکم میں ہیں ان میں سے کسی سے بھی قصاص نہیں لیا جائیگا، وکذا اوداۃ الخ، اسی طرح ماں اور دادی جو باپ یا نانی کی طرف سے ہوں خواہ قریبی درجہ کے ہو سب کا ایک حکم ہے جسکی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے (ف یہی دلیل کہ یہ مرد یا عورتیں بھی اسکی زندگی کا سبب بنی ہیں اس لیے یہ بات محال ہے کہ وہی بچے کی موت کا سبب بنیں اب ایک اور سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر اپنا لڑکا اپنے باپ یا دادا یا ماں اور نانی وغیرہ کو قتل کر دے تو اس لڑکے سے اس سلسلہ میں قصاص کیا جائیگا یا نہیں تو جواب دیا کہ ہاں قصاص لیا جائے گا تفصیل آ رہی ہے

توضیح: ماں باپ دادا وغیرہ کو بیٹے اور پوتے وغیرہ کہ قتل پر قصاص قتل کیا جائیگا یا نہیں اور اگر برعکس بیٹا یا پوتا وغیرہ اپنے باپ یا دادا وغیرہ کو قتل کر دے تو ان کے عوض قصاصاً بیٹا پوتا وغیرہ کو قتل کیا جائے گا یا نہیں مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ دلائل مفصلاً

قال ولا يقتل الرجل عبده ولا مدبره ولا مكاتبه ولا بعد ولدہ لا نه لا يستو جب لنفسه علی نفسه القصاص ولا ولده عليه وكذا لا يقتل بعد ملك بعصه لا ن القصاص لا يتجزى قال ومن ورث قصاصا علی ابیه سقط لحرمة الابوة

قد روئی نے فرمایا ہے کہ مولیٰ کو اس کے اپنے غلام اور اپنے مکاتب یا مدبر اور اس کے اپنے بیٹے کے غلام کے قتل کرنے کے عوض قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا (ف کیونکہ غلام تو اس مولیٰ کا اپنا مخلوک ہے اس بناء پر جو کچھ بھی اس غلام پر اثر واقع ہو گا سب سے پہلے خود مولیٰ ہی اس سے متاثر اور مستحق ہو گا اس لیے مولیٰ قصاص کے اثر کو قبول نہیں کرے گا البتہ اسے ہمیشہ کے بیٹے قید میں ڈال دیا جائیگا اور اسے کچھ سزا بھی دی جاتی رہے گی جیسے کہ حضرت عمر اور دہلی سے مردی ہے)؛ لا نه لا يستو جب نفسه کیونکہ غلام اور مدبر کا آقا اپنے ہی کسی عمل کی وجہ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوتا ہے اسی طرح سے اس کا بیٹا بھی اپنے باپ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوگا۔ (ف یعنی جب باپ نے اپنے بیٹے کے غلام کو مار ڈالا تو اس کے قصاص کا حق اس کے بیٹے کو ہونا چاہیے تھا لیکن یہ حق نہیں ہوگا کیونکہ اگر بجائے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے کے وہ خود اپنے بیٹے ہی کو قتل کر ڈالتا جب بھی بیٹا اپنے باپ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوتا ہے اس لئے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے سے بدرجہ اولیٰ اس غلام کے خون کا حق دار نہ ہوگا۔ م) وکذا لا

مقتل بعد الخ۔ اسی طرح اگر مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو جس کے کسی بھی حصہ بدن کا بنا ہو قتل کر دیا تو اس کے عوض بھی اس مولیٰ کو قصاص قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قصاص کا تجزیہ یا ٹکڑا نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف مثلاً زید اور بکر نے مل کر ایک غلام خرید پھر ان میں سے ایک نے اسے جان بوجھ کر قتل کر دیا تو اس کا دوسرا اس سے اپنے حصہ کے غلام کے قصاص کا حق دار ہو گا اور وہ شریک قاتل دوسرے شریک کا بیٹا بھی نہیں ہے مگر یہ قصاص ساقط ہو جائیگا کیونکہ قاتل شریک خود بھی اس کے کسی مخصوص حصہ مثلاً نصف کا یا مجموعہ حصہ کا مالک ہے اس بناء پر دوسرا ساقط بھی پورے بدن کے قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور قصاص ایسا معاملہ ہے جس میں حصہ تھوڑا یا زیادہ نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے لامحلا اور مجبوراً پورا قصاص ختم ہو جائیگا اب اگر یہ کہا جائے کہ بجائے ختم کرنے کے اسی پورا ہی مان لیا جائے تو کیا ہو گا تو جواب یہ ہو گا کہ ایسا کرنا نہ حق اور ظلم ہو گا بخلاف ختم کر دینے کے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے۔)

قال ومن ورث قصاصاً الخ؛ اور اگر کوئی قصاص کا حق اپنے باپ پر پائے تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا باپ کے احترام کی وجہ سے۔ (ف مثلاً زید نے اپنی بیوی ہندہ کو قصداً کر دیا اور اس ہندہ کا وارث صرف اس کا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے نطفے سے پیدا ہوا ہے لہذا یہ خالد ہی اپنی ماں کے قصاص چاہنے کا وارث ہو گا لیکن اپنے باپ کے احترام میں یہ قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکے گا حالانکہ اس وقت ہندہ کا باپ وارث ہو تا اور بیٹا نہ ہو تا تو وہ قصاص لے سکتا تھا اور اب یہ سوال رہا قاتل سے کس طرح سے قصاص لیا جاسکتا تھا قاتل نے آگ لگا کر کسی کو مار ڈالا تو مقتول کا وارث اس سے کس طرح سے قصاص وصول کرے گا تو اس کا جواب آئندہ آ رہا ہے۔

توضیح، کیا کوئی شخص اپنے مشترکہ غلام یا مکاتب یا مدبر یا اپنے لڑکے کے غلام کو قتل کر دے تو وہ عوض قصاص میں قتل کیا جائیگا اگر کسی صورت میں قصاص لینے کا حق قاتل کے اپنے بیٹے کو مل جائے تو کیا وہ قصاص لے سکتا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلیل۔

قال ولا يستوفى القصاص الا بالسيف وقال الشافعي يفعل به مثل ما فعل ان كان فعلاً مشرو عافاً مات فيها والا تحزر فته لان مبنى القصاص على المساواة ولنا قوله عليه السلام لا قودا لا بالسيف والمرا د به السلاح ولان فيما ذهب اليه استيفاء الزيادة لو لم يحصل المقصود بمثل ما فعلی فيخز فيحب التحرز عنه كما في كسر العظم .

فرمایا کہ قصاص تلوار کے سوا کسی اور چیز سے نہیں لیا جائیگا (ف اگرچہ قاتل نے کسی طرح اور کتنی ہی تکلیف دے کر مارا ہو)؛ وقال الشافعي الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ قاتل نے جس طرح قتل کیا ہو اسی طرح سے اس کو قتل کیا جائے بشرطیکہ وہ جائز طریقہ ہو (ف اس لئے اگر نہ جائز طریقہ مثلاً کسی نالائق قاتل نے کسی مرد کی مقعد میں نیزہ ڈال کر قتل کیا یا کسی عورت کے ساتھ کوئی انتہائی گندہ حرکت کر کے اسے قتل کیا تو قصاص میں قاتل کے ساتھ وہی حرکت نہیں کی جائیگی اس کے برخلاف کسی نے دوسرے پر بھاری پتھر مارا اگر اس کا سر کچل دیا ہو تو اسی طرح سے اس کا سر کچلا جائیگا لیکن ایسا کرنا مآزی نہیں ہے اس لئے اگر اسے تلوار سے قتل کیا جائے تو بھی صحیح ہو گا مطلب یہ ہوا کہ قصاص لینے والے کو طریقہ قصاص میں اختیار ہو گا) ان مات واللہ فنحز الخ، اگر وہ قاتل اسی طرح قتل کئے جانے سے مر جائے تو خیر مقصد پورا ہو گیا اور نہ اس کی گردن جدا کر دی جائیگی اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص کی بنیاد برابری اور مساوات پر ہے لہذا قتل میں بھی برابری کا خیال رکھنا ہو گا اور ایک صحیح حدیث میں ہے کہ ایک یہودی نے زیور حاصل کرنے کی لالچ میں ایک باندی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل کر مار ڈالا تھا نتیجہ میں اس کو بھی اسی طرح کچل کر مار ڈالا گیا تھا۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تلوار کے سوا کسی اور چیز سے قصاص نہیں ہے (ف اس کی روایت بزار و ابن ماجہ نے ابو بکرؓ کی مرغوب حدیث سے کی ہے اور ابن ابی شیبہ و احمد نے مرسلہ اور نعمان کی حدیث مر فوعا ہے جس کی روایت ابن ماجہ اور طحاوی نے کی ہے اور یہ حدیث حسن یا احسن ہے اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ قصاص صرف تلوار سے ہی لینے کی حدیث پر عمل تو اختلاف کے نزدیک بھی نہیں ہے کیونکہ کہ سب کے نزدیک نیزہ سے بھی جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ بھی درست ہے اور اس کا جواب بھی ہمیں اسی حدیث سے معلوم ہوا ہے) والمواد یہ السلاح الخ. اس لئے کہ حدیث میں سے مراد سلاح یعنی ہتھیار ہے (ف وہ ہتھیار خواہ تلوار ہو یا کوئی بھی لوہے کا ہتھیار ہو) ولان فیما ذهب الیه الخ. اور اس دلیل سے بھی کہ امام شافعیؒ نے جو مذہب اختیار کیا ہے اس کے مطابق قصاص کے حق سے زائد حاصل کرنا اسی صورت میں رزم آئیگا جبکہ قاتل نے جو قدم اٹھایا ہے اور جو کام کیا ہے صرف اتنا کر لینے سے مقصود حاصل نہ ہوتا ہو جب اس کی گردن ماری جائیگی اور سرتن سے جدا کیا جائیگا اس لئے ایسے طریقہ کے استعمال سے بچتے رہنا واجب ہے جیسے کہ ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے (ف یعنی مقتول کے وارث کو قصاص لینے کا صرف اتنا ساق ہوتا ہے کہ قاتل نے جو کیا ہے اور جس طرح کیا وہی کام اور اس طرح کا کیا جائے چنانچہ اگر وارث نے اسی طرح کا کام کر لیا جس طرح قاتل نے کیا تھا تو قصاص کا حق پورا ہو گیا اب اگر اس کام کے کر لینے کے باوجود قاتل نہ مر ا تب آخر میں اس کی گردن سر سے جدا کر دی جائیگی تو اس طرح گردن کو سر سے جدا کرنا اصل حق سے زائد لازم آتا ہے لہذا ایسے کام سے بچنا لازم ہو گا جیسے کہ ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے کہ دانت کا بدلا دانت توڑنے سے تو قصاص پورا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ محدود سی چیز یا علیحدہ علیحدہ دانت ہوتے ہیں لیکن اگر دانت کہ سوا کہیں اور کی ہڈی کے عوض توڑی جائے تو اس میں یہ احتیاط بہت سی مشکل اور غیر یقینی بات ہوتی ہے کہ ٹوٹی ہڈی کے برابر ہی ہڈی ٹوٹے پس اگر اس سے کیا بالکل برابر ہی ٹوٹی جتنی کہ ظالم نے توڑی تھی جب تو وہ قصاص کہلایگا لیکن اگر اس سے کچھ بھی زیادہ ٹوٹ گئی تو یہ جائز نہ ہو گا اور چونکہ ہڈی کے توڑنے میں ایسا احتمال باقی رہ جاتا ہے اور اطمینان نہیں ہوتا ہے اس لئے اس طرح کے قصاص لینے سے بچنا لازم ہو گا اس کے علاوہ تلوار سے قتل کرنے سے اصل مقصود یعنی قاتل کے وجود کو ختم کر دینا ہوتا ہے تو وہ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر قاتل ظالم نے قتل کرتے وقت بے دردی اور بے رحمی بھی کی تھی تو یہ اس کی بیہودگی سمجھی جائیگی لہذا اس بیہودگی کو دوبارہ کرنے کے لئے قاضی وارث مقتول کو اجازت نہ دے گا اس لئے کہ ایک حدیث میں ہے کہ اگر تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو اس وقت بھی خوبی کے ساتھ کرو اس پوری حدیث میں رحم اور رحمت ہی کا ذکر ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں رحمت لکھ دی ہے اس لئے تم جب کسی کو ذبح کرو تو خوبی کے ساتھ کرو جیسا کہ کتاب الذبائح میں لکھا جا چکا ہے۔ م)

توضیح: قصاص کا حق کس طرح وصول کرنا چاہیے۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ:

قال واذا قتل المکاتب عمدا وليس له وارث الا المولى وترك وفاء فله الفصاص عند ابی حنیفہ و ابی یوسف قال محمد الار ی فی هذا قصاصا لا نه اشتبه سبب الاستیفاء نه الو الاء ان مات حرا و المکاتب ان مات عدا و صا رکمن قال لغیرہ بعنی هذه الجاریة بکذا وقال المولى زوجتها منك لا یحل له وطیها لا خلاف السبب کذا هذا ولهما ان حق الاستیفاء للمولى بیقین علی التقدی یرین وهو معلوم والحکم متحد واختلاف السبب لا یقضی الی المنازعة ولا الی اختلاف حکم فلا یالی به بخلاف تلك المسألة لان حکم ملک الیمین یغایر حکم الکاح:

ترجمہ اگر کوئی ایسا مکتب عمدا قتل کیا گیا جس کے پاس اس کی آخری حالت میں اس کا بدلہ کیلت ادا کرنے کی رقم موجود ہو

اور اس کے اپنے مولیٰ کے سوا دوسرا کوئی اپنا وارث نہ ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مولیٰ اس کا قصاص لینے کا حق دار ہو گا اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو یہ جانتا ہوں کہ اس صورت میں قصاص لازم نہیں آتا کیونکہ جس بناء پر قصاص لینے کا اسے حق ملتا ہے وہ مشتبہ ہے کیونکہ اگر وہ آزاد ہو کر مرے تو اس کے مولیٰ کو حق ولاء ہونے کی بناء پر قصاص لینے کا حق ہو گا اور اگر وہ مکاتب واقعہ غلامی کی حالت میں مرے تو ملکیت کی بناء پر اسے قصاص لینے کا حق حاصل ہو گا اور یہ معاملہ ایسا ہو جائیگا جیسا کہ دو آدمیوں میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی مرے ہاتھ میں سو روپے کے عوض بیچی ہے لیکن دوسرا شخص جو کہ اس باندی کا مولیٰ ہے وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کا تم سے نکاح کیا ہے تو مدعی کو اس باندی سے ہمبستری جائز نہ ہوگی کیونکہ سبب میں اختلاف ہو رہا ہے اسی طرح مکاتب کے قصاص میں بھی سبب مختلف ہو رہا ہے (ف لہذا قصاص کا حق ختم ہو جائیگا) ولہذا ان حق الاستیفاء الخ : اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ خواہ اولاد کا حق ہو یا ملکیت کا حق دونوں ہی صورتوں میں قصاص کا حق ہونا ضروری ہے کیونکہ اس مکاتب کا جو مولیٰ ہے وہ سب کو معلوم ہے اسی طرح اس کے قتل کی نتیجے میں قصاص وصول کرنا بھی سب کے نزدیک حق ہے البتہ وصولی کے بارے کچھ اختلاف پایا جا رہا ہے اور اس اختلاف کی وجہ سے ان کے درمیان مستقبل میں کسی قسم لڑائی جھگڑے کے ہو نے کی امید بھی نہیں ہے اسی طرف سبب کے مختلف ہونے سے حکم میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہوتا ہے اس لیے اس قسم کے اختلافات سبب کا کچھ بھی خیال نہیں کیا جائیگا۔

بمخلاف تلک المسئلۃ الخ یہ بخلاف اس موجودہ مسئلہ کے اس میں نکاح کا حکم ملکیت کے حکم کے مخالف ہے (یعنی وہ باندی اگر اس کی ملکیت میں باقی ہو تو اس صورت کے احکام کچھ اور ہوں گے اور اگر مولیٰ نے نکاح کی حالت میں دی ہو تو اس کے بھی احکام دوسرے ہیں جس کی وجہ سے آپس میں جھگڑا اور فساد کی بھی نوبت آسکتی ہے اگرچہ دونوں صورتوں میں یعنی باندی ملکیت میں ہو یا نکاح ہو ہمبستری جائز ہوتی ہے اور دونوں میں برابری رہتی ہے لیکن چونکہ قاعدہ شرط یہ ہے کہ جو سبب جھگڑے کا سبب ہو گا وہ فساد اور غیر معتبر ہوتا ہے بس اس قاعدہ کی وجہ سے دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت ہوگی وہ صحت کے لیے سبب نہ ہوگی یہاں تک کی پوری تفصیل اس صورت کی ہوگی جب کہ مقتول مکاتب نے اپنے مولیٰ ہی کو اپنا وارث چھوڑا ہو اور وہی اس کا قدیم مالک ہو (اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کا حکم سامنے آتا ہے)

توضیح: اگر کوئی ایسا مکاتب قتل کر دیا گیا جس کا وارث اس کے مولیٰ کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو اور اس سے پاس اتنی رقم موجود ہو جس سے اس کا بدل کتابت پورا ادا ہو سکتا تھا تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہو گا ائمہ کے اقوال اور مفصل دلائل

ولو ترك ولاء وله وارث غير المولى فلا قصاص وان اجتمعوا مع المولى لا نه اشتبه من له الحق لا نه المولى ان مات عبدا والوارث ان مات حرا اذ ظهر الاختلاف بين الصحابة رضى الله عنهم فى موته على نعت الحرية او الرق بخلاف الاولى لان المولى متعين فيها وان لم يترك ولاء وله ورة احرار وحب القصاص للمولى فى قولهم جميعا لا نه مات عبدا بلا ريب لا نساخ الكتابة بخلاف معتق البعض اذا مات ولم يترك ولاء لان البقى فى البعض لا يفسخ بالعجز .

ترجمہ: اور اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لیے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولیٰ کے سوا کوئی دوسرا شخص مثلا بیٹا موجود ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص کوئی بھی نہیں لے گا اگرچہ اس کے ورثہ اس کے مولیٰ کے ساتھ قصاص لینے پر متفق ہوں کیونکہ اس کے قصاص کا اصل حق دار کون ہو گا اس میں شبہ موجود ہے۔ لانہ المولى ان مات عبدا الخ: اس لئے کہ اگر وہ مکاتب مرتے وقت ہیچہ غلام تھا تو اس کا حق دار اس کا مولیٰ ہو گا اور اگر آزادی پا

کر مرا ہے تو اس کا حق دار اس کا وارث ہوگا (جب کہ کسی ایک صورت کو متعین نہیں کیا جاسکتا) کیونکہ خود صحابہ کرامؓ کے درمیان اس مسئلہ میں یہی اختلاف تھا کہ وہ آزادی کی حالت میں مرا ہے یا غلامی میں مرا ہے (ف یعنی جو مکاتب بدل کثرت کی مقدار مل چھوڑ کر ادائیگی سے پہلے ہی مر جاتا ہے تو وہ بعض صحابہ کے نزدیک آزاد ہو کر مرا ہے اس طرح سے کہ جب بھی اس کا مال اس کا مولیٰ وصول کرے گا اسی وقت یہ حکم دیا جائیگا کہ وہ شخص اپنی زندگی کے بالکل آخری وقت میں ادا کر کے آزاد ہو کر مرا ہے اور بعض صحابہ کے نزدیک وہ غلامی کی حالت میں مرا ہے لہذا ایسے مرنے والے کے بارے یقین کے ساتھ کوئی ایک بات نہیں کی جاسکتی ہے اس بناء پر اس بات کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے کہ قصاص لینے کا حق دار کون ہوگا۔

بخلاف الا ولی: بخلاف پہلی صورت کے اس میں مولیٰ متعین ہے (ف یعنی اس تعین مولیٰ کے سوا دوسرا کوئی بھی قصاص لینے کا حق دار نہیں ہے لہذا وہی قصاص لے گا پھر دوسری صورت میں اصل میں قصاص تو واجب ہوا ہے پھر بھی اس کی وصولی اس لیے نہیں ہو سکتی کہ اصل حق دار شخص میں اشتباہ ہو گیا یعنی کسی شخص کو اس حق کے لینے کا مستحق کہا جائے پھر یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ مقتول نے آخری زندگی میں اپنی اتنی مالیت چھوڑی ہو جس سے اس کے بدل و کتابت کو ادا کیا جاسکے) وان لم یترک وفاء النخ: اور اگر عداقت کئے ہوئے مکاتب نے اپنی آخری زندگی میں بدل کتابت ادا کرنے کے لیے رقم نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ آزاد افراد ہیں تو بھی بالاتفاق اس کے قصاص لینے کا حال اس کے مولیٰ ہی کو ہوگا اور تمام ائمہ کا یہی قول ہے کیونکہ وہ شخص بلا شک و شبہ غلامی کی حالت میں مرا ہے کیونکہ اس سے مکاتب کا جو معاہدہ ہوا تھا وہ باطل قرار دے دیا گیا ہے (ف اس لیے کہ وہ اس کی ادائیگی سے حقیقتہً عاجز ہو چکا ہے) بخلاف معق البعض الخ: بخلاف ایسے غلام کے جس کے بدن کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہو (اور اس کے باقی حصول کی آزادی کے لیے وہ کہا کر رقم جمع کرتا ہو) کہ وہ اس حالت میں مر جائے اور اسے قرض کی ادائیگی کے لیے مال نہیں چھوڑا تو وہ غلام نہیں ہوگا کیونکہ ادائیگی کی عاجزی کی وجہ سے بعض حاصل شدہ اجزاء کی ادائیگی منسوخ نہیں ہوگی (ف اور یہ مسئلہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے اختیار کے مطابق ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک بعض اجزاء کی آزادی کے ساتھ ہی غلام پورا آزاد ہو جاتا ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کچھ اجزاء کہ آزاد شدہ (معق البعض) غلام کو کسی نے قصداً قتل کر دیا اور اپنی آزادی کے لیے بدل کتابت کے لائق اس نے مال نہیں چھوڑا تو اس کے قاتل پر قصاص لازم نہ ہوگا مطلب یہ ہے کہ اصل میں تو واجب ہے مگر اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہے کیونکہ اس کے لیے حق قصاص کا معاہدہ مشتبہ ہے)

توضیح: اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لیے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولیٰ کے سوا کوئی دوسرا شخص مثلاً بیٹا موجود ہو تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہوگا اور اپنا بدل کتابت کی ادائیگی کے لائق رقم مرتے وقت نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ آزاد ہیں اور اگر ایسا مقتول معق البعض ہو تو کیا حکم ہوگا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل۔

واذا قتل عبد الرهن فی ید المرتھن لم یجب القصاص حتی یجتمع الراهن والمرتهن لان المرتھن لا ملک له فلا یلیہ والراهن لو تو لا یبطل حق المرتھن فی الدین فیشرط اجتماعهما لیسقط حق المرتھن برضاه قال واذا قتل ولی المعنو فلا یبہ ان یقتل لا نه من الویثہ علی النفس شرع لا مراجع الیہا وهو تشفی الصدر فیلیہ کا لا نکاح وله ان یصالح لا نه انظر فی حق المعنو ولس له ان یعفولان فیہ ابطال حقہ وكذلك ان قطعت ید

المعتوہ عمدلماذکرنا :

ترجمہ : اور جب مرہون غلام مرتہن کے پاس قصدا قتل کیا گیا یعنی کسی نے اسے قصدا قتل کر دیا تو اس قاتل کو اسی وقت قصاصا قتل کیا جاسکے گا جب کہ راہن اور مرتہن دونوں اکٹھے ہو کر اس قاتل سے قصاص وصول کرنا چاہیں گے کیونکہ تنہا مرتہن اس لیے قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے کہ وہ اس مقتول کا مالک نہیں ہے اسی طرح راہن اس لیے قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے کہ ایسا ہونے سے مرتہن کا اس سے اپنے قرض کے وصول کر لینے کا حق ختم ہو کر دوبارہ راہن کے پاس چلا جائیگا اس لیے کہ اس مرتہن کی ضمانت میں غلام قتل کیا گیا ہے اسی لیے راہن اور مرتہن دونوں کا راضی ہونا اور اتفاق کرنا ضروری ہو گا تاکہ مرتہن کا حق اس کی رضامندی کے ساتھ ختم ہو (ف) اور اگر دونوں اس پر متفق ہو جانے کہ بجائے قصاص کے اس کی دیت کی رقم وصول کر لی جائے تو بھی جائز ہو گا لیکن اس صورت میں وصول شدہ رقم راہن کے بجائے مرتہن ہی کے پاس مقتول کے بجائے جمع رہے گی تاکہ جب اس کی اپنی رقم کے وصول کا وقت آئے تو وہ مرتہن آسانی کے ساتھ وصول کر سکے لیکن اس شرط کے ساتھ دئے ہوئے قرض اور وصول شدہ قیمت ایک ہی جنس کے ہوں یعنی دونوں کی جنس ایک ہونے کی صورت میں قرض کی رویت آجائگی اسی لیے اگر موت کے ختم ہو جانے کے بعد اگر ضائع ہو جائے تو مرتہن کے قرضہ کا حق ختم ہو جائیگا۔

قال واذا قتل ولی المعتوہ الخ : امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر معتوہ یعنی ایسا شخص جس کی عقل میں دیوانگی کا اثر بھی ہے اگر اس کے دلی کو کسی نے قصدا قتل کر دیا تو اس معتوہ کے باپ کے لیے اس کے قاتل کو قصاصا قتل کرنا جائز ہو گا۔ (ف) جس کی صورت یہ ہوگی کہ حواس باختہ اور دیوانگی میں مبتلا شخص ولی مورث اگر قتل کر دیا گیا مثلاً موسیٰ کسی ایسے رشتہ دار کو قتل کر دیا جس کا ولی اور وارث صرف وہی ہو حواس باختہ شخص ہو تو بھی اس مقتول کا قصاص لینے کا حق اسی کو ہو گا اب اگر اس کا باپ زندہ اور موجود ہو تو اس باپ کو قصاص لینے سے اس لیے منع نہیں کیا جائیگا کہ اگرچہ حقیقتہً قصاص کا حق دار وہ حواس باختہ ہے جو موجود بھی ہے مگر اپنے اس مرض کی وجہ سے وہ حق وصول نہیں کر سکتا ہے اس لیے قصاص کا حق بالکل ختم نہیں ہو گا بلکہ اس معتوہ کی طرف سے اس کے باپ کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو گا۔ لا نہ من الولایۃ الخ : اس لیے کہ اس قاتل سے قصاص کا حق وصول کرنا بھی کے حقوق میں سے ایک ہے جب کہ اس حواس باختہ شخص کی ذات اور اس کے اختیارات کا مالک اس وقت اس کا باپ ہی ہے کیونکہ قصاص کا حق مصیبت زدہ دل کو تسلی اور تشفی دینے کے غرض سے دیا گیا ہے اور اس کا تعلق بھی ان ہی حقوق میں سے ہے یعنی دل کی تشفی اور اس کا سکون حاصل کرنا ہے (ف) مطلب یہ ہوا کہ قاتل نے قصدا کسی کو قتل کر کے اس مقتول کے ورثہ اور متعلقین کے سینوں کو چونکہ چھلنی کر دیا ہے اور ان کو سکون نہ ملنے سے اس بات کا احتمال بلکہ یقین ہوتا ہے کہ سینوں کی چمگاریاں بھڑک کر دو قبیلوں میں مستقل قتل و قتال کا بازار گرم رکھے اور اسی گرمی کو بجھانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے قصاص کا حکم نازل کیا ہے تاکہ اس طرح مستقل خون بہانے سے نجات حاصل ہو اور باقی ماندہ تمام افراد کی زندگی محفوظ رہے ان ہی وجہ سے۔ اس بیٹے معتوہ باپ کو اپنے بیٹے کی طرف سے قصاص وصول کرنے کا حق دار بنایا گیا ہے کیونکہ وہ اپنے اور خود اپنے نفس کی اصلاح پذیر تمام باتوں کا ذمہ دار ہے۔

فلیہ کالانکاح الخ : لہذا وہ باپ جس طرح اپنے معتوہ بیٹے کا نکاح کر دینے کا ذمہ دار اور قبولی ہے اسی طرح اس کی طرف سے حق و قصاص وصول کرنے کا بھی قبولی ہو گا۔ ولہ ان یصالح الخ : اور جس طرح بیٹے کی طرف سے حق و قصاص وصول کرنے کا قبولی ہو گا اسی طرح سے اس باپ کو یہ حق بھی حاصل ہو گا کہ اس کی طرف قصاص وصول کرنے کے بجائے اس قصاص کے عوض مال لے کر صلح کرے کیونکہ اس معتوہ کے لئے قصاص کا حق وصول کرنے کے عوض مال پر صلح کر لینا ہی زیادہ بہتر ہو گا (ف) اس لیے کہ وہ معتوہ اپنے خلل دماغی وجہ سے قتل ولی وجہ سے بہت زیادہ اثر بھی نہیں لے گا یعنی اس کو اس کی کوئی خاص فکر بھی نہیں ہوگی چنانچہ وہ جلد ہی اسے بھول سکتا ہے تو اسے قتل کر کے نہ اسے خوشی ہوگی اور نہ سکون قلبی حاصل ہوگا

اس لیے اس قصاص سے کہیں بہتر یہی ہوگا کہ قاتل سے مصالحت کر کے مال وصول کرے جو کہ اس معتوہ کی آئندہ زندگی میں کام آسکتا ہے۔ ویسے لہٰذا یعفو الخ۔ اس طرح باپ کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ یا تو قصاص کا حق وصول کرے یعنی قاتل کو قصاصاً قتل کر دے یا قاتل سے مال لے کر مصالحت کرے اس کے علاوہ اس کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ قاتل کو بالکل ہی معاف کر دے کیونکہ ایسا کرنے سے اس معتوہ کے حق کو بالکل ہی ختم کر دینا لازم آتا ہے (ف اس سے اس معتوہ کے حق میں سراسر نقصان ہوتا ہے جب کہ باپ ہونے کے رشتہ سے باپ کے لیے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ وہ صرف ایسا کام کرے جو اس کے بیٹے کے حق میں مفید ہو اسی لیے اس کا صرف وہی فیصلہ یا عمل نافذ مانا جائیگا جس میں اس معتوہ بیٹے کا بھلا ہوا حاصل کسی قسم کا بدلہ لے بغیر مفت میں قاتل کو چھوڑ دینا اس کے لیے جائز نہ ہوگا۔ م۔ پھر بھی تفصیل صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ معتوہ کے کسی وارث کو کسی نے قصداً قتل کر دیا ہو)

و كذلك ان قطعت الخ: اسی طرح یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ خود معتوہ کے ہاتھ کو کسی نے کاٹ دیا ہو اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو مذکورہ مسئلہ میں بیان کی گئی ہے۔ (ف یعنی اگر کسی نے معتوہ کے ہاتھ کو قصداً کاٹ دیا تو اس کا باپ اپنے بیٹے کے متولی ہونے کی وجہ سے اس کے جواب میں صرف وہی کام کرے گا جو اس کے بیٹے کے حق میں مفید ہو لہٰذا یا تو ہاتھ کاٹنے کے بدلہ میں ہاتھ کاٹ ڈالے یا تادان مقررہ وصول کر کے اس سے صلح کرنے میں یعنی پورے طور سے بالکل معاف نہیں کر سکتا ہے چنانچہ اگر اس کا باپ مقدار متعین سے کم وصول کر کے مصالحت کرے گا تو اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا جیسے کہ پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر باپ صلح کرے تو یہ صلح بھی صحیح نہیں ہوگی لہٰذا اس قتل کرنے والے پر ہاتھ کاٹنے والے پر یہ لازم ہوگا کہ اس باپ جتنی کم مقدار پر مصالحت کی ہو بعد میں اتنی کی پوری کر دے اور اگر خود باپ موجود نہ ہو تو بلکہ اس کا وصی موجود ہو تو اس کے احکام ابھی بیان کیے جائینگے)

توضیح: اگر مرد ہون غلام کو کسی نے قصداً مرتہن کے پاس رہتے ہوئے قتل کر دیا ہو تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہے اگر حو اس باختہ یعنی معتوہ غلام کے ولی کو کسی نے قصداً قتل کر دیا تو خود معتوہ اس کے باپ کو از خود قاتل سے قصاص لینے یا مال لے کر مصالحت کر لینے یا بالکل معاف کر دینے کا حق ہوگا یا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

والوصی بمنزلة الاب فی جمیع ذلك الا انه لا يقتل لا به لیس له ولا به علی نفسه وهذا من قبله ویندرج تحت هذا الاطلاق الصلح عن النفس واستیفاء القصاص فی الطرف فانه لم یستن الا القتل وفي کتاب الصلح ان الوصی لا یملك الصلح لا نه تصرف فی النفس بالا عتراض عنه فینزل منزلة الاستیفاء من الصلح المال وانه ویجب بعقده كما یجب بعقده الاب بخلاق القصاص لان المقصود ووجه المذکور ههنا ان المقصود التشفی وهو مختص بالا ب ولا یملك العفو لان الاب لا یملكه لما فیہ من الا بطل فهو اولى وقالوا القیاس ان لا یملك الوصی الاستیفاء فی الطرف كما لا یملكه فی النفس لان المقصود متحد وهو التشفی وفي لاستحسان یملكه لان الاطراف یسلك بها مسلك الا موال فانها خلقت وقایة للانفس كما لعمال علی ما عرف فكان استیفاء و به بمنزلة التصرف فی المال والوصی بمنزلة المعتوہ فی هذا والقاضی بمنزلة الاب الصحیح الا ترى ان من قتل ولا ولی له یتوفیه السلطان والقاضی بمنزلة فیہ :

ترجمہ اور مذکورہ تمام صورتوں میں وصی باپ کے حکم میں ہوتا ہے فرق صرف یہ ہے کہ وصی کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ قاتل کو قصاصاً قتل کرے کیونکہ وصی کو معتوہ کے نفس پر ولایت نہیں ہے حالانکہ قصاص لینا نفس کی ولایت کی قسم سے

ہے۔ (ف اسی لیے وصی کو قصاص لینے کا اختیار نہ ہوگا)۔ ویندرج تحت هذا الاطلاق الخ: مگر اس کے علاوہ باقی معاملات کا اسے اختیار ہوگا امام محمدؒ نے وصی کو باپ کے پورے اختیارات دیے ہیں مگر صرف قتل اور قصاص کے اختیارات کو مستثنیٰ کیا ہے پس صرف قصاص کے اختیار کو مستثنیٰ کر دینے کے بعد چونکہ سارے اختیارات وصی کے لیے باقی رکھے ہیں اسی لیے (ف) قتل نفس کے علاوہ اعضاء بدن کو کاٹ دینے یا نقصان پہنچا دینے کے اختیارات وصی کے لیے باقی رہ جائیں گے اسی بناء پر اگر کسی نے قصداً حواس باختہ معتوہ کا ہاتھ یا پیر کاٹ دیا تو اس کے وصی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو ہاتھ کاٹنے والے شخص سے ہاتھ کاٹنے کا قصاص لے یعنی اسی طرح اس کے ہاتھ کوٹا دے لیکن اگر کسی نے اس معتوہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہے اور اگر قصاص نفس سے یا عضو کو کاٹ دینے کی بجائے مصالحت کر لی تو یہ جائز ہوگا اور جامع وغیرہ کی کتاب الجنایات کی روایت ہے کہ یہ صلح جائز ہے: ولی کتاب الصلح الخ: اور کتاب الصلح میں لکھا ہوا ہے کہ وصی کو ایسے خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اس طرح کے صلح کرنے کا مطلب نفس کے قصاص سے نفس کا عوض لے کر نفس میں تصرف کرنا ہوتا ہے جو قصاص کو پورا وصول کر لینے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ (ف اور اس سے ذرا پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وصی کو نفس اور عین ذات میں تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے

ووجه المذکور مہینا الخ: اور جامع صغیر میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی کہ وصی صلح تو کر سکتا ہے لیکن قصاص نہیں لے سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح کر لینے سے اس کے عوض مال کا پایا جانا مقصود ہوتا ہے اس لیے اگر وصی یہ معاملہ کرے تو وہ مال واجب ہو جاتا ہے جیسے کہ خود باپ صلح کر لے تو مال لازم ہو جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ قصاص لینے کا مقصد دلی تکلیف اور بخار کو ختم کرنا ہوتا ہے اور یہ بات صرف باپ کے لیے مخصوص ہے (ف کیونکہ جس طرح قتل جلیت سے بیٹے کو غم اور غصہ آتا ہے اسی طرح باپ کو بھی غم وغصہ آتا ہے اس لیے اگر معتوہ بیٹے کی طرف سے اس کا باپ قصاص وصول کرے تو اسے بھی پوری تسکین ہو جائیگی لیکن وصی چونکہ بالکل بی اجنبی ہوتا ہے اس لیے قصاص وصول کرنے سے تسکینی حاصل کرنا مقصود نہیں ہو سکتا ہے جب کہ وہ معتوہ تو خود ہی حواس باختہ ہے اس کو اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے اسی لیے باپ اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اگر وہ ہوش و حواس والا ہو تا تو خود ہی قصاص لے لیتا جس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ باپ اور اسکے وصی کے درمیان دلی تسکینی پانے کا فرق ہے اسی لیے باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قتل کا قصاص وصول کرے لیکن وصی سے یہ ممکن نہیں ہے اور چونکہ مال واجب ہونے کی صورت میں وصی اور باپ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اسی لیے باپ ہو یا وصی ہر ایک صلح کر سکتا ہے

ولا یملك العو: نیز وصی کو یہ حق نہیں ہوگا اس قاتل یا اعضاء کے برباد کر دینے والے مجرم کو مفت میں بالکل معاف کر دے کیونکہ جب باپ کو اس کا اختیار نہیں ہے جس کا بیٹے پر بہت زیادہ حق ہوتا ہے اور یہ اختیار محض اس لیے نہیں ہے کہ اس طرح معاف کر دینے سے لڑکے کے حق کو ضائع کرنا لازم آتا ہے تو بدرجہ اولیٰ وصی کو مفت میں معاف کرنے کا حق نہ ہوگا (ف) اس سے پہلے امام محمدؒ کی عبارت کے مطلق ہونے سے یہ بات سمجھ میں آرہی تھی کہ اگر معتوہ کے ہاتھ پاؤں کو کسی نے قصداً کاٹ دیا تو وصی کو اس کا قصاص لینے کا اختیار ہوگا: وقالوا لقیاس ان لا یملك الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ وصی کو اعضاء بدن کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کے قصاص لینے کا اختیار نہ ہو جیسا کہ قتل نفس کی صورت میں اسے قصاص لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے کیونکہ جان ہو یا اعضاء سب کے قصاص لینے کا اصل مقصد ایک ہی ہے یعنی دل کی تسکینی اور غم غلط کرنا (صرف استخوانوں میں فرق کیا گیا ہے): ولی الاستحسان یملکہ الخ: لیکن استخوان وصی کو اطراف بدن کے قصاص لینے کا اختیار ہے کیونکہ ان اعضاء کی تخلیق کچھ اس طرح کی ہے کہ ان کے ساتھ بھی وہی رتاؤ کیا جاتا ہے جو کہ اموال کے ساتھ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح اپنی جان کی حفاظت اور اسے آرام پہنچانے کے لیے جب ضرورت میں استعمال کیا جاتا ہے ٹھیک اسی طرح اعضاء بدن کو بھی جان کے آرام اور اس کی حفاظت کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے اور اسی غرض سے ان کی تخلیق بھی

ہوئی ہے جیسا کہ اصول میں اپنی جگہ پر یہ بات معلوم ہو چکی ہے حاصل یہ ہوا کہ اطراف بدن کا قصاص لینا ایسا ہوا جیسا کہ مال میں تصرف کرنا ہوتا ہے۔ (پس جب کہ وصی کے لیے مال میں تصرف کرنا جائز ہے یہاں تک کہ وصی قاطع سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اسی اطراف بدن کا قصاص لینا جائز ہو گا یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہو گی کہ مقتول یہ مقطوع یعنی مصیبت زدہ ایسا ہو کہ اسے قتل کر دیں گے ہو یا اس کے جزو بدن کو نقصان پہنچایا گیا ہو وہ معتوہ ہو اور اس کا باپ یا وصی موجود ہو۔

والوصی فی ہذا بمنزلۃ الحج جو مسئلہ ابھی ذکر کیا جا رہا ہو اس میں بچہ نابالغ معتوہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی چھوٹے بچہ کو قصداً قتل کر دیا گیا یا اس کا ہاتھ یا پادوں کا ٹکڑا دیا گیا اور اس کا باپ موجود ہو تو ابھی جتنی صورتیں معتوہ کے بارے میں بیان کی گئیں اور پھر جو احکام ان کے بیان کئے گئے وہی سب صورتیں اور سارے احکام بھی ان ہی جیسے ہوں گے اور اگر باپ کا وصی موجود ہو تو اس جگہ بھی وصی کے وہی احکام ہوں گے جو معتوہ کے مسائل میں بیان کئے گئے ہیں پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ باپ خود یا اس کا وصی موجود ہو لیکن اگر ان میں سے کوئی نہ ہو مگر بادشاہ وقت موجود ہو تو وہ بال اتفاق قصاص وصول کر سکتا ہے)۔ والقاضی بمنزلتہ الاب الحج اور قاضی بھی صحیح قول کے مطابق باپ کے حکم میں ہے اسی بنا پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص ناحق قتل کر دیا گیا جس کا کوئی ورنہ ہو تو بادشاہ ہی اس کا قصاص لے سکتا ہے اور اس مسئلہ میں قاضی بادشاہ ہی کے حکم میں ہوتا ہے (ف الحاصل قاضی بھی قصاص لے سکے گا۔

توضیح کیا معتوہ کے باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہے کہ اس معتوہ کو قصداً بلا وجہ قتل کرنے والے یا اس کے عضو بدن کو ضائع کرنے والوں کو قصاصاً قتل کرانے یا صلح کرانے یا بالکل معاف کر دے اور حکم میں یہ دونوں برابر ہیں یا ان میں فرق ہے تو وجہ فرق کیا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل

قال ومن قتل ولہ اولیاء صغاً وکباراً فللکبار ان یقتلوا وان یقتلوا القاتل عند دابی حنیفۃً وقال لیس لہم ذلک حتی یدرک الصغار لان القصاص مشترک بینہم ولا یمکن استمضاء البعض لعدم التجزی فی واستیفا نہم الكل ابطال حق الصغار فیوء حر الی ادراکهم کما اذا کان بین الکبیرین واحدهما غائب او کان بین المولیین ولہ انہ حق لا یتجوز لثوئہ بسبب لا یتجوزی وهو القرابة واحتمال العفو من الصغیر منقطع فیشت لکل واحد کمالاً کما فی ولایۃ الانکاح بخلاف الکبیرین لان احتمال العفو من الغائب ثالث ومسالة المولیین ممنوعة ترجمہ اگر ایک شخص عمداً قتل کر دیا گیا اور اس مقتول کے بالغ و نابالغ ہر قسم کے والی ہوں اور چونکہ نابالغین کے مال میں بالغوں کو تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے لہذا موجودہ بالغوں کو یہ حق ہو گا کہ اس عمداً قتل کرنے والے کو قصاص میں قتل کر دیں یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ (ف اس طرح کا باریک قیاس اور سر فغان سے فی الحال زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر نابالغ موالی کے بالغ ہو جانے کے بعد ان کی بھی رائے دہانی کا انتظار کیا جائے تو انتظار میں برسوں گزر جانے کا احتمال رہتا ہے اور اس وقت تک ان بالغوں کا جذبہ انتقام اچانک بھڑک اٹھنے کا بہت زیادہ خطرہ رہتا ہے کیونکہ اس قتل کا فوری صدمہ اور غم و غصہ ان بالغوں کے ہی اندر ہے کیونکہ نابالغین ابھی تک اس سے ایک حد تک غافل ہیں لہذا فوری طور سے ہی بالغوں کے ہی غیظ و غضب کا خیال رکھنا چاہیگا اور قصاص کا حکم دے دیا جائیگا۔

وقالا لیس لہم ذلک الخ : لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ قصاص لینے کے حق دار تو بالغ اور نابالغ سب ہی ہیں اس لیے نابالغوں کی رائے کے بغیر اب قدم اٹھانا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ہے لہذا ان کے بالغ ہو جانے تک انتظار کرنا ہو گا (خاہری قیاس بھی یہی ہے) حق قصاص بالغین اور نابالغ سب کا مشترک ہونے کی وجہ سے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ بالغین اپنا اپنا حصہ

قصاص ابھی وصول کر لیں اور نابالغین کا حصہ چھوڑ دیا جائے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے اور حصہ جدا نہیں ہو سکتے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ پورا قصاص ابھی وصول کر لیا جائے کیونکہ فوری طور سے پورا حق وصول کر لینے سے نابالغین کا حق چھیننا لازم آجائیگا لہذا ان نابالغین کے بالغ ہو جانے تک حق کے وصول کرنے کے لیے انتظار کرنا پڑے گا جیسے کہ کسی قصاص لینے کے حق دار دو بالغ بھائی ہوں مگر ان میں سے صرف ایک موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو اس صورت میں دوسرے کے آجانے تک موجود حق دار کو انتظار کرنا پڑتا ہے یا جیسا کہ ایک غلام کے قصاص کے حق دار اس کے دو مولا ہوں اور صرف ایک بروقت موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو دوسرے کی حاضری تک انتظار کرنا پڑے گا۔ (ف اور اگر کسی کے دو مشترکہ مولی کے غلام کو بلا اتفاق کسی نے قتل کر دیا اور ان دونوں مولی میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ ہو تو وہ مولی جو بالغ ہے وہ بھی اپنا حق قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے یہاں تک کہ نابالغ بھی بالغ ہو جائے البتہ میں ایسا ہی ہے اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اگر ایسی صورت ہو کہ نابالغ کے مال میں بالغوں کو تصرف کرنے کا حق ہو تو بلا اتفاق نابالغین کے بالغ ہو جانے سے پہلے ہی بالغوں کو قصاص وصول کر لینے کا حق ہو گا۔ رع۔ اس طرح اس مسئلہ میں صرف اس صورت میں اختلاف علماء ہیگا جب کہ بالغوں کو نابالغوں تصرف کرنے کا حق نہ ہو تو ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ مالک و لیسٹ و اوزاعی وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک بالغ وارثوں کو اسی وقت کو اسی وقت بلا انتظار قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہو گا مگر صاحبین و شافعی و احمدؒ اللہ کے نزدیک نابالغ وارث کے بالغ ہونے تک کسی کو بھی وصول کرنے کا حق حاصل نہ ہو گا)

ولہ انہ حق الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق قصاص ایسا حق ہوتا ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں یعنی رشتہ داری اور قرابت پھر یہ بات کہ نابالغ بالغ ہو جانے کے بعد اپنا حق معاف کر دے گا ناقابل قبول ہے (کیونکہ وہ تو ابھی نابالغ ہے اور آئندہ کا احتمال مشتبہ ہے) لہذا یہ حق ہر وارث کے لیے برابر رہے گا جیسا کہ کسی کا نکاح کرتے وقت ہر ولی کو پورا اختیار ہوتا ہے (یعنی ہر ولی کو پورا پورا حق ولایت حاصل ہوتا ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قصاص کا حق ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا ہے جس طرح غلام کی ملکیت کے ٹکڑے ہوتے ہیں یعنی ایک غلام کے کئی مالک ہو سکتے ہیں بلکہ جس طرح نکاح کرانے کے حق میں تمام ولیوں کا حق برابر ہوتا ہے یعنی ہر ایک ولی کو پورا اختیار ہوتا ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب قرابت جس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی اس لیے حق بھی سب کو برابر ملتا ہے بخلاف جس حصہ بیع کے مال میں ہر طرح کی ذمہ داری یعنی آدمی و تہائی و چوتھائی بلکہ اور بھی کمی و زیادتی کے ساتھ حق ملکیت حاصل ہو سکتا ہے پس جب کہ ہر وارث کو مکمل قصاص حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے تو بالغوں کے حق کی وصولی میں کوئی چیز بھی رکاوٹ نہیں بن سکتی البتہ صرف یہ ایک خیال ہو سکتا ہے کہ شاید اس کا کوئی بھی ولی اس قائل کو معاف کر دے مگر جب کہ موجودہ صورت میں دوسرے ہمارے اولیاء اور نابالغ ہیں اس بناء پر وہ فی الحال اسی کم عمری کی وجہ سے قصاص سے درگزر کرنے کا ان کو حق نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کا معاف کر دینا کوئی نئی بات نہیں ہے بلکہ صرف ایک احتمال ہوتا ہے یہاں تک کہ اس بات تک کا بھی شبہ رہتا ہے کہ وہ بلوغ کی عمر تک پہنچ سکیں گے بھی یا اس سے پہلے فوت ہو جائیں گے پھر بلوغ کی عمر کو پہنچتے وقت ان میں جنون یا غلط دماغی کی بیماری آجائیگی تو ایسی صورت پر کہ اس میں ہر وقت شبہ و رشتہ اور احتمال در احتمال ہو کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بالغ اولیاء ابتداء ہی میں حق قصاص وصول کر سکتے ہیں۔)

بخلاف الکبیرین الخ: برخلاف دونوں بالغوں کے (ف یعنی اس صورت کے کہ دو بالغ ولیوں کے کہ ان میں سے صرف ایک موقع پر موجود ہو اور دوسرا غائب مثلاً سفر میں کہیں چلا گیا ہو تو اس کی اس غیر حاضری میں اگر اس موجود ولی کو قصاص لینے کا پورا حق ہوتا ہے لیکن اس حق کے وصول کرنے میں ایک بات مانع بھی ہے یعنی دوسرے ولی کی غیر حاضری۔ لان احتمال العفو الخ: کیونکہ اس صورت میں اس غائب ولی کی طرف سے معاف کر دینے کا حق ثابت ہے (ف کیونکہ

اس لئے کہ وہ بھی باغ ہے اور ہر بالغ کو معاف کر دینے کا حق ہوتا ہے حالانکہ مقتول کے اولیاء میں سے اگر ایک بھی حق معاف کر دے تو دوسروں کے لیے یہ حق باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ اب بھی قصاص وصول کرے اور اس صورت میں وارث کا حق جان کا قصاص لینے سے مال وصول کرنے کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی وہ اب زیادہ سے زیادہ مال کا مطالبہ کر سکتا ہے) و مسئلۃ المولیٰ المح اور غلام کے دو مولا ہونے والے مسئلہ قاتل تقسیم نہیں ہے (منوع امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق بھی باغ کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے اور نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ک۔ اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص میں استحسان کی صورت یہ نکل آتی ہے کہ غلام اگرچہ انسان ہے مگر اس کی حیثیت مال محض کی بھی ہے کے کسی آزاد کے قتل سے مقتول کے وارث کو جس قدر غیظ و غضب آتا ہے یہاں تک کہ وہ بے اختیار بھی ہونے لگتے ہیں مگر کسی غلام کے قتل ہونے پر عموماً اس کا مولیٰ اتنا متاثر نہیں ہوتا ہے بلکہ ایک وقت خود پر قابو پاتا ہے ہذا اس فرق کو مد نظر رکھنا چاہیے۔

توضیح: اگر مقتول عدا کے وارثوں میں بالغ اور نابالغ ہر طرح کے افراد ہوں تو اس کے بالغ وارثوں کو کیا یہ اختیار ہو گا کہ وہ فوراً قاتل سے قصاص وصول کر لیں یا نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرنا ہو گا اقوال ائمہ کرام ان کے مفصل دلائل۔

قال ومن ضرب رجلاً بمر فقتله فان اصابه بالحديد قتل به وانا صابه بالعود فعليه الدية قل وهذا اذا صابه بحدا لحديد لو لد الجرح فكممل السبب وان اصابه بظهر الحديد فعند هما يحب وهو رواية عن ابی حنیفہ اعتبار امنه للالة وهو الحديد وعنه انما يحب اذا جرح وهو الاصح على ما يبييه ان شاء الله تعالى وعلى هذا الضرب بسنحات الميران واما اذا ضربه بالعود فامتنع الدية لو جرح قتل النفس المعصومة وامتناع القصاص حتى لا يهدر الدم ثم قيل هو بمنزلة العصا الكبيرة فيكون قتلا بالمثل وفيه خلاف ابی حنیفہ على ما سب وقيل هو بمنزلة السوط وفيه خلاف الشافعي وهي مسألة الموالاة له ان الموالاة في الضربات الى ان مات دليل العمدية فيتحقق الموحب ولنا ما روي الا ان قتل خطأ العمود يروى شبه العمود الحديث ولان فيه شبهة عدم العمدية لان الموالاة قد تستعمل لتتارب او لعله اعتراه القصد في خلال الصربات فيعبرى اول الفعل عنه وعساه اصاب المقتل والشبهة دائرة لبقود فوجت الدية :

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کدال یا پیچ سے عدا اس طرح مارا کہ وہ مر گیا پس اگر اس کدال کے لوہے سے اسے چوٹ پہنچا کر مارا ہے تو وہ قاتل اس کے قصاص میں قتل کیا جائیگا اور اگر اس کی لکڑی یا دستہ کی طرف سے چوٹ پہنچا کر مارا ہے تو اس پر دیت واجب ہو جائیگی (فلفظ مریم کہ فقتلہ اور راکی تشدید کے ساتھ کدال یا پیچ ہے جس زمین کھودی جاتی اور ادھر سے ادھر کی مٹی ڈالی جاتی ہے اور بعضوں کا کہنا ہے کہ اس کے معنی (ہل) کے ہیں یعنی لکڑی اور لوہے سے بنایا ہوا وہ آہ جس سے کھیت کی زمین کاٹی اور ہلکی کی جاتی ہے تاکہ اس میں عہد ڈال کر کھیتی کی جاسکے اب تک ہمارے اس پاک و ہند میں اس کا رواج جاری ہے جیسا کہ یہی میں ہے اور یہ مسئلہ قاتل منتقل کی فرع ہے اس لیے صاحبین کے نزدیک اگر کوئی لکڑی اس قسم کی ہو کہ اس سے مارنے سے اکثر موت آجاتی ہو تو بھی اس کی موت سے قصاص کا حکم لازم ہو گا ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے) قال رضى الله عنه الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ لوہا گٹنے سے بھی قصاص کا حکم اس وقت ہے جب کہ لوہے کی دھار لگی ہو کیونکہ زخم اور چوٹ پائی جاتی ہے جس سے قتل کا سبب مکمل ہو گیا۔

وانا صابه بظهر الحديد الخ اور اگر مقتول کو اس کدال کی لوہے کی دھار کا حصہ نہ لگے بلکہ اس کی پشت یا اوپر کا حصہ لگا ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہو گا ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے بلکہ امام ابو حنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے (اگرچہ وہ شخص

مجرد بھی نہ ہوا ہو کیونکہ امام اعظمؒ نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ آلہ قتل یہاں پر ہوا ہے اور سوہے سے قتل کرنے سے قصاص لازم آتا ہے (ف اور قتل کا ہر قسم کا سامان اور ہتھیار لوہے کا ہی ہوتا ہے لہذا صرف لوہا ہونا ہی ہتھیار کے حکم میں ہوتا ہے اسی سے یہاں بھی یہی کہا جائیگا کہ قاتل نے ہتھیار سے قتل کیا ہے پس نتیجہ میں قصاص لازم آجائیگا)؛ وعہ انما یجب الخ اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ سوہے کی پشت کی جانب سے لگنے سے قصاص اسی صورت لازم آجائیگا جب کہ مقتول کو زخم لگا ہو اور یہی روایت اصح ہے چنانچہ اس مسئلہ کو ہم ابھی بیان کریں گے۔ (ف کہ ایسا جرم زخم لگنے سے ہی کامل ہوتا ہے اور اگر پشت کی طرف سے زخم نہ لگا ہو بلکہ چور چور ہو گیا ہو تو زخمی ہونے اور چور چور ہونے میں کوئی برابری اور مماثلت نہیں ہو سکتی ہے)۔

وعلیٰ هذا الضرب الخ: اسی طرح سے اگر کوئی کسی کو ترازو کے بانٹوں اور سوہے سے مارے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا (ف کافی میں لکھا ہے کہ اس جگہ بانٹوں سے اور لوہے کے بانٹ مراد ہے اگرچہ پتھر کے بھی بانٹ ہوا کرتے ہیں لہذا اصح روایت کے مطابق اگر لوہے کے بانٹ مار کر زخمی کیا ہو تو قصاص لازم آجائیگا اور صاحبین کے قول کے مطابق اگر کسی ایک چیز مارنے سے عموماً موت ہوتی ہو تو قصاص لازم آجائیگا؛ واما اذا ضربہ بالعود الخ: اور اگر لوہے کی طرف سے مارنے کی بجائے پیچے کے ڈنڈے یا لکڑی سے مارا ہو جس سے موت ہو گئی تو اب قصاص واجب نہ ہو کہ صرف دیت واجب ہوگی کیونکہ اس بارے میں بھی ایک محترم انسان کی جان ماری گئی مگر اس صورت میں قصاص لازم نہ ہونے کی وجہ سے کم از کم دیت لازم ہو جائیگی تاکہ ایک معصوم شخص کی جان مفت میں ضائع نہ ہو: ثم قیل ہو بمنزلۃ العصا الخ پھر اس بیچے کے مسئلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ بیچے کی لکڑی کا حکم کسی بھی ہتھیار کی لکڑی کا ہے لہذا اس بیچے کے دستے سے مارنے کا حکم کسی بھاری سے مارنے (یعنی شبہ العمد الخ کا ہو گیا جب کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کا اختلاف ہے چنانچہ اس مسئلہ کو ہم آئندہ کچھ تفصیل سے بیان کریں گے)

وقیل ہو بمنزلۃ السوط الخ: اور اسی مسئلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ بیچے کے دستے کا حکم کوڑے سے مارنے کا ہے مگر اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور یہ بھی مسئلہ سوالات ہے۔ (ف جب کہ پے در پے کئی چوٹیں لگائی گئی ہوں اس میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایک چیز سے مارے کہ اس کے مارنے سے عموماً موت واقع نہ ہوتی ہو جیسے کہ کوڑے سے، پس اگر کوئی شخص کوڑے سے ہی کسی کو متواتر مارتا ہی رہا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو اس میں بعض مشائخ کے نزدیک شبہ عمد کا حکم ہوگا اور اگر متواتر مارتا نہیں رہا چند بار مارنے سے اگر مر گیا تو کسی اختلاف کے بغیر صاحبین کے نزدیک یہ شبہ عمد ہوگا لہذا یہی الحاصل بیچے کی لکڑی کی صورت میں بقول دوم یہی تفصیل ہوگی کہ اگر بار بار اتنا مارتا رہا کہ آخر وہ شخص مر گیا تو بعض کے نزدیک کے نزدیک قتل عمد ورنہ شبہ عمد ہوگا اس مسئلہ میں امام شافعی کا یہ اختلاف ہے کہ اگر متواتر اور پے در پے چوٹ مارتے رہنے سے موت ہو تب قتل عمد کہا جائیگا۔

لہ ان المولات فی الضر بات الخ: امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ متواتر اتنی زیادہ چوٹ ماری کہ بالآخر موت واقع ہو جائے تو یہ قتل عمد کی دلیل ہے یعنی اس طرح کی مار سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ قتل نے مقتول کو واقعہ قصداً مار ڈالنے کی ہی نیت کر لی تھی لہذا اس سے قصاص لازم آنے کا سبب پایا گیا۔ ولنا ما رویا الا ان الخ: اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم اوپر روایت کر چکے ہیں کہ خبردار ہو کہ خطائے عمد کا مقتول اور ایک روایت میں شبہ العمد کا مقتول آخر تک (ف تفصیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جتہ اوداع کے خطبہ میں فرمایا تھا کہ خبردار ہو کہ خطاء عمد کا مقتول جو کوڑے یا عصا یا چھڑی سے مقتول ہوا ہو اس میں سوانت اس تفصیل سے ہوں گے حقے ۳۰، ۳۱، ۳۲، اور قابل حمل ۳۰ لازم ہوں گے اور سنن اربعہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ خبردار ہو کہ شبہ العمد وہ وہ جو کوڑے اور عصا سے قتل کیا گیا ہو اس کی دیت سوانت ہیں ان اس کی روایت احمد اور شافعی

وغیرہ ہم رحم اللہ نے کی ہے بس حاصل کلام یہ ہوا کہ اس میں عصا اور کوڑے سے قتل کئے ہوئے کو شبہ عہد کہا گیا ہے اور اس میں ایسی کسی بات کی قید نہیں ہے یعنی مطلق ہی کہ متوالی پے در پے مارنے کی شرط نہیں ہے لہذا ایسا کوئی بھی شخص عصا اور کوڑے کا مقتول ہی کہا جائیگا اور اس پر صرف دیت لازم ہوگی یعنی قصاص لازم نہ ہوگا)

ولان فیہ شبہۃ عدم العدیۃ الخ: اور اس دلیل سے بھی قصاص لازم نہ ہوگا کہ بار بار چوٹ پہنچا کر مارنے سے قتل عہد نہ ہونے کا شبہ ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ بار بار مارنے سے اصل میں اسے جان سے مار ڈالنے کا ارادہ نہیں بلکہ مضروب کو ادب سکھانا بھی ہوتا ہے (لہذا ایسی مار کو عہد قتل پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے پھر یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ مارنے والے کا ارادہ شروع میں تو صرف معمولی تنبیہ ہو مگر درمیان میں واقعہ قتل کا ارادہ ہو گیا ہو اس بنا پر ابتداء میں کام اس سے خالی ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسے مار ڈالنے کا ارادہ تو نہ ہو مگر اتفاقاً اس کی مار کسی نامناسب جگہ پر لگ گئی ہو جس سے اس کی جان نکل گئی ہو (ف) خدا ص یہ ہوا کہ ان مختلف باتوں سے اس قتل میں اتنا شبہ پیدا ہو گیا کہ اس کا پورا کام قصداً قتل کا نہ ہو اسی لئے قصاص لازم نہ آکر صرف دیت لازم آتی ہو) والشبہۃ دارۃ الخ: اور شبہ پیدا ہو جانا قصاص لازم کو دور کر دیتا ہے یعنی شبہ پیدا ہو جانے سے قصاص کا حکم نافذ نہیں ہو سکتا ہے اسی لیے دیت لازم آتی ہے (ف) معلوم ہونا چاہیے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ معصومین میں ایک یہودی سے متعلق یہ حدیث موجود ہے کہ اسی نے ایک چھو کر سے زیور زبردستی لینے کے لیے اس کے سر کو دو پتھروں کے درمیان رکھ کر سر کو چل دیا تھا جس کے نتیجہ میں اس کے سر کو بھی اسی طرح کچل دیا تھا اور امام مالکؒ نے ایک اشریانی فرمایا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے ایسے مقتول کو جو لاش کی چوٹ لگا کر مار دیا گیا تھا اس کے ولی کو قصاص لینے کا حق دیا چنانچہ اس نے بھی اس قاتل کو قتل کر دیا پھر امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے یہاں یعنی مدینہ منورہ کے عماء کے درمیان یہ اختلافی مسئلہ اجماعی ہو گیا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو قصداً ڈنڈے سے یا پتھر پھینک کر مارا یا عہد کسی اور چیز سے عہد اسی طرح مارا کہ وہ اس کی چوٹ سے مر گیا تو وہ بالاتفاق قتل عہد کے حکم میں ختم ہو گا جس کی وجہ سے اس پر قصاص لازم آئیگا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک قتل عہد کی صورت یہ ہوگی کہ کوئی کسی کو ارادے کے ساتھ اس طرح اور اتنا مارنے کے اس کی روح نکل جائے اور یہ بات تو بالکل ہی واضح ہے کہ اگر کسی کو ہلکے سے کوڑے کی ایک دو بار مار سے بھی روح نکل جائے تو وہ بالاتفاق شبہ عہد ہوگا اگر کسی کو کوئی متواتر کوڑے سے اتنا مارا تا رہا بالاخر وہ مر گیا ایسی ہی امید ہو کہ وہ اتنی چوٹ سے مر جائیگا تو صاحبین کے نزدیک یہ شبہ عہد ہو گا اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے اور اگر کسی نے کسی کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قتل عہد ہو گا یعنی اس کے نتیجہ میں اس قاتل کو قتل نہیں کیا جائیگا البتہ اس کی یہ حرکت عادت کے طور پر ہوگوں میں مشہور ہو گئی ہو تب وہ قتل کر دیا جائیگا اور امام شافعیؒ واحد کے نزدیک بہر صورت قصاص بھی لازم آئیگا اور اگر کسی نے کسی کو قید خانہ میں بے دانہ اور پانی کے چھوڑ دیا پھر بالاخر وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دنیاوی سزا کچھ نہیں ہوگی لیکن صاحبین کے نزدیک اس ظالم پر دیت لازم ہو جائیگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول اصح کے مطابق قصاص واجب ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو کدال یا بیچلے سے مارا اور وہ مر گیا کسی کو ترازو کے باٹ سے مار کر ہلاک کر دیا پھر لکڑی یا کوڑے سے بار بار مار کر ہلاک کر دینے سے ہلاک کر دیا یا آہستگی سے مارنے سے بھی کوئی مر گیا ان جیسی دوسری صورتوں میں قتل ہو جانے کا حکم مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ لفظ مر کی تحقیق اور اس کا مطلب

قال ومن غرق صبیا او بالغا فی البحر فلا قصاص عندابی حنیفة وقال یقتص منه وهو قول الشافعی غیر ان عندہما یستوفی حزا و عندہ یغرق کما بیہا من قبا لہم قوله علیہ السلام من عرق عرقنا ہ ولان الالة قاتلہ

فاستعما لها امارۃ العمدیۃ ول مراغی العصمة وله قولہ علیہ السلام الا ان قتل خطئا العمد قتل السوط والعصافیۃ وفي کل خطا ارش ولان الالۃ غیر معدۃ للقتل ولا مستعملۃ فیہ لتعذر استعمالہ فتمكنت شبهۃ عدم العمدیۃ ولان القصاص ینبئ عن المماثلۃ ومنہ یقال اقتص اثرہ ومنہ المقصۃ للحلمین ولا تماثل بین الجرح والدق لقصور الثانی عن تخریب الظاہر وکذالما یماثلان فی حکمۃ لئلا یجر لان القتل بالسلاح غالب وبالمثل نادرو ما رواہ غیر مرفوع او ہو محمول علی السیاسة وقد او منت الیہ اصافته الی نفسه فیہ واذا امتنع القصاص وجبت الدیۃ وہی علی العاقلة وقد ذکرناہ واختلاف الروایتین فی الکفارة

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی بچہ یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ کے پانی میں ڈبو دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس ڈوبانے والے پر قصاص لازم نہ ہوگا۔ "وقالا یقتص الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے البتہ ان دونوں اقوال میں صرف اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ کر قصاص لیا جائیگا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ڈوبنے کے عوض قاتل کو بھی ڈبو کر قصاص لیا جائیگا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔
 قولہ علیہ السلام الخ صاحبین اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرما یہ ہے کہ جس نے کسی کو ڈبو یا تو ہم بھی اسے ڈبو سیگے اور اس دلیل سے بھی کہ جس چیز سے مار ڈالا ہے وہ مار ڈانے والی ہی چیز سے کیونکہ آدمی پانی میں ڈبو دینے سے مر جاتا ہے لہذا قصداً اس کا استعمال کرنا عداً قتل کرنے کی دلیل ہے پھر جس شخص کو ڈبو کر قتل کیا گیا ہے اس کا خون محفوظ تھا یعنی کسی خاص وجہ سے وہ ضائع کر دینے کے لائق نہیں تھا (ف حضرت براء بن عازبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا ہم اس کو نشانہ بنا کر قتل کریں گے اور جس نے جلایا ہم اس کو جلائیگے اور جس نے غرق کیا ہم اس کو غرق کریں گے یہ روایت بیہقی نے کتاب المعروف بالسنن میں بیان کی ہے صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں کثیر وغیرہ راوی مجہول ہیں۔)

ولہ قولہ علیہ السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے جان لو کہ کوڑے اور عصا سے قتل کیا گیا شخص خطاء عمد کا مقتول ہے اور اس قتل میں اور ہر قتل خطاء میں تاوان (ارش) جب ہوتا ہے ابن حبان نے اسی معنی کو اپنی تصحیح میں بہت ہی حوالہ کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی غرق کر دینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کرنے کی مانند ہے اور اس دلیل سے کہ پانی ایسا آلہ نہیں ہے جو قتل کرنے کے لیے ہی پیدا کیا گیا ہو اسی طرح قتل کے کام میں اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کام میں اس کا استعمال کرنا محال ہے لہذا غرق کرنے کے قتل میں عمد اقل نہ ہونے کا شبہ پختہ ہو گیا اور اس دلیل سے بھی کہ لفظ قصاص کے اندر مماثلت کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی اصل اور اس کے عوض کے درمیان یکسانیت اور مساوات کا ہونا اسی سے محورت یہ کہا جاتا ہے اقص اثرہ یعنی فلاں شخص کے نشانہ قدم کا۔ قصاص کیا اور اسی طرح فتنی کے دونوں پھلوں اور دھاروں کو بقیصہ کہا جاتا ہے پس اگر غرق کرنے والے پر قصاص لازم کیا جائے تو اس کی گردن کاٹ کر ہی ہو سکتا ہے حالانکہ گردن کاٹنے اور غرق کر دینے یا لاشی سے مار دینے کے درمیان کسی قسم کی مماثلت نہیں ہوتی ہے کیونکہ غرق کر دینے یا لاشی سے مار دینے سے ظاہری جسم خراب کر دینے میں کمی ہوتی ہے۔

اسی طرح قصاص لازم کرنے میں جو اصل مقصد ہے یعنی دوسروں کو مرعوب اور خوف زدہ رکھنے کے ایسی حرکتوں کی سزا بھی سخت ہے اس لیے اس سے احتیاط کرنا وہ ان صورتوں میں نہیں پائی جاتی ہے اس طرح سے کہ ہتھیار سے قتل کرنا تو ایک عام بات ہے جب کہ لاشی یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر مار ڈالنا اتفاقاً ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ ایسا قتل جو اتفاقاً ہو اور اس کے لیے کوئی جزا و سزا مقرر نہیں کی گئی ہے پھر اس حدیث کا جواب جو امام شافعیؒ نے روایت کیا ہے وہ مرفوع بھی نہیں ہے نیز اس کے کچھ راوی مجہول ہیں (صحیح) اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث سیاست پر محمول ہے یعنی جو شخص دوسروں کو ڈبو کر قتل کرے گا

ہم بھی اسے سیاست اور انتظامیہ بڑی قتل کرینگے اس حدیث میں اسی مفہوم کی طرف اشارہ بھی ہے پس اسی طرح سے کے اس سز کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے یعنی یہ نہیں کہا گیا ہے جو غرق کرے گا وہ غرق کر دیا جائیگا لہذا جب قصاص کی ممانعت ہو گئی تو لامحالہ دیت ہی لازم ہوگی اور دیت صرف مجرم پر ہی لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم ہوتی ہے اس کی تفصیل ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں اور کفارہ کے بارے میں دو روایتیں مختلف ہیں۔

(ف) چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے کہ کفارہ واجب ہو گا اور دوسری روایت میں نہیں ہے اور اب یہ باقی رہی کے مصنف نے جو دعویٰ کیا ہے کہ صاحبین کی حدیث مرفوعہ نہیں ہے تو یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ وہ حدیث مرفوعہ ہے پھر راوی کا مجہول ہونا بھی کچھ مضمر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات خود تمہارے نزدیک جرح کے لائق نہیں ہے لہذا وہ حدیث مرفوعہ صحیح ہو اور اگر بالفرض وہ موقوف ہے تب بھی موقوف حدیث حجت ہو ا کرتی ہے اسی سے یہ کہا گیا ہے کہ جنابیات کے اکثر مسائل میں صاحبین کا قول راجح ہے اور وہ یہی بات ہے اور وہ یہی بات احادیث کے موافق بھی ہے پھر یہ بات بہت ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانے میں یا ان کے عداقہ میں لاشعری یا پھر سے رہنا اتفاقی معاملہ ہو کیونکہ بعد میں ایسے فسادات بہت پھیل گئے یہاں تک کے تو اس زمانہ میں تو اکثر ان ہی چیزوں سے اکثر لوگوں کا قتل ہوا کرتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم)۔

توضیح: کسی کو لوہے یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر قتل کر دینے کا حکم مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام پر دل کھل مفصلہ قصاص کے لفظی معنی اور اس کا حکم

قال ومن جرح رجلا عمدا فلم يرل صاحب فراش حتى مات فعليه القصاص لو جرح السب وعدم ما يبطل حكمه في الظاهر فاضيف اليه قال واذا التقى الصفا من المسلمين والمشركيين فقتل مسلم مسلما ظن انه مشرك فلا قود عليه وعليه الكفارة لان هذا احد نوعي الخطأ على ما بيناه والخطأ نوعي لا يوجب القود ويوجب الكفارة وكذا الدية على ما نطق به نص الكتاب ولما اختلفت سيقتان اوقف المسلمين على اليمان ابي حنيفة قضى رسول الله عليه السلام بالدية قالوا اما الدية اذا كانوا محتطين فان كان في صف المشركيين لا تحب لسقوط عصمته بتكثير سوادهم قال عليه السلام من كثر سواد قوم فهو منهم

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو قصداً زخمی کیا جس کی وجہ سے وہ زخمی بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ وہ زخمی مر گیا تو اس زخمی کرنے والے پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ قصاص کا سبب پیایا گیا ہے اور لفظ ہر کوئی ایسی وجہ نہیں پائی گئی جو اس وجہ اور سبب کا حکم ختم کر دے اس لیے یہی کہنا ہو گا کہ اس کی موت اسی زخم کی بنا پر ہوئی ہے (ف) اور اس حکم میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسا کہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم غنی سے اس حکم کی روایت کر کے لکھا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے) قال والدا التقى الصفا من الخ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر جہد کے میدان میں مسلمانوں اور کافروں دونوں کی صفیں گھم گھم ہو گئیں یا اس طرح مل گئیں کہ ایک دوسرے کی نیزہ کی اسی حالت میں ایک مسلمان نے دوسرے مسلمان کو مشرک سمجھتے ہوئے قتل کر دیا تو اس قاتل پر قصاص رزم نہیں آئیگا البتہ اس پر کفارہ لازم آئیگا کیونکہ خطہ کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور خطاء کی جو بھی قسم ہو کسی سے بھی قصاص لازم نہیں ہوتا ہے البتہ کفارہ کا سبب ہے اسی طرح اس سے دیت بھی لازم آتی ہے جس کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہوتا ہے)

ولما اختلفت سيوف المسلمين الخ . اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں حضرت حذیفہ کے واد یمان پر چھیں جس سے وہ شہید ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ ان کو دیت دینے کے لیے لوگوں کو حکم فرمایا (ف) اور اصل اس روایت سے ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ جنگ احد میں حضرت حذیفہ کے والد حضرت یمان کو ان کے بڑھاپے کی وجہ سے دوسری کچھ غورتوں

کے ساتھ ایک نیب پر ٹھرا دیا گیا تھا میدان کارزار پر نظر جمائے ہوئے تھے اچانک خود میں بھی شرکت کا میز بہ پیدا ہوا اور وہ اس سے اتر کر ایک راستے سے میدان میں آنے لگے مگر اس راستے سے کفار اپنی اپنی جان بچا کر بھاگے جا رہے تھے اور دوسری طرف سے مسلمانوں نے ان کا پیچھا کیا ہوا تھا اتنے میں ان پر مسلمانوں کی نظر پڑ گئی مگر ہنگامی حالت میں مسلمانوں نے ان کو پہچانا نہیں اور اسی لیے ان پر بھی حملہ آور ہو گئے اور ان کے صاحبزادے حذیفہؓ آوازیں لگاتے رہے کہ مسلمانوں یہ تو میرے والد ہیں ان کو کچھ نہ کہو بالاخر اسی کیفیت میں وہ کسی تلوار سے شہید ہو گئے اس کے بعد ہی جب مسلمانوں کو جب حقیقت کا پتہ چلا تو ان کو بہت افسوس ہوا اور کہنے لگے کہ واللہ اگر ہم ان کو پہچان لیتے تو ہرگز قتل نہ کرتے یہ سن کر حضرت ان کے صاحبزادہ حذیفہؓ نے یہ کہہ کر ان کو معاف کر دیا کہ۔

یغفر اللہ لکم وهو ارحم الراحمین، اللہ تمہارے گناہوں کو معاف کرے اور وہی ارحم الراحمین ہے پھر قانون کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے چاہا کہ حذیفہؓ کو ان کے والد کی دیت دوائی جائے تو انہوں نے یہ دیت بھی معاف کر دی یا مسلمانوں پر ہی صدقہ کر دیا اس صدقہ کے عمل سے رسول اللہ ﷺ کی نظر میں حذیفہؓ کی عظمت اور زیادہ ہو گئی اس قصہ کو امام شافعیؒ و بخاری و ابن سعد و حاکم و ابی داؤد و ترمذی و غیر ہم نے مختصر و مطوں طریقوں سے ذکر کیا ہے)

قالوا انما تجب الدية الخ، مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے مسلمان مقتول کی دیت اسی صورت میں لازم آتی ہے کہ کفار و مشرکین آپس میں ختم ہوتا ہو رہے ہوں اور اگر صفت بندی کے اندر ہو یعنی کوئی مسلمان کفار کی صفت میں ہو اور قتل کر دیا جائے تو اس کی دیت مسلمانوں پر لازم نہ ہوگی کیونکہ شرکوں کی جماعت زیادہ کر دینے کی وجہ سے اس کے خون کی عصمت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی قوم کی جماعت میں نیادتی کرتا ہے وہ ان ہی لوگوں میں سے شمار ہوتا ہے (ف نیز جو شخص کسی قوم کے کام سے خوش ہو یا راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے اس کی روایت ابویعلیٰ نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے جس کا قصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن مسعودؓ کسی دیر کی دعوت میں بلائے گئے جب وہاں پہنچے تو اندر سے گانے بجانے کی آواز سنائی دی اس لیے باہر سے ہی لوٹ گئے اس لیے آپ سے وجہ دریافت کی گئی تو یہی حدیث روایت کی نیز عبد اللہ بن المبارکؒ نے حضرت ابو ذرؓ سے روایت کی ہے

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو قصداً مار پیٹ کر اتنا زخمی کر دیا کہ وہ بالاخر اسی زخمی حالت

میں بستر پر ہی مر گیا اگر میدان جہاد میں جب کہ مسلمانوں اور مشرکوں میں لڑائی کی زیادتی

سے لوگ ایک دوسرے میں گھس گئے پھر ایک مسلمان کے ہاتھ سے ان جانے میں دوسرا

مسلمان شہید کر دیا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن شج نفسه وشجه رجل وعقره اسد واصاتنه حيتنه فمات من ذلك كله فعلى الاجنبى ثلث الدية لان فعل الاسد والحية جنس واحد لكونه هدرًا في الدنيا والاخرة وفعله بنفسه هدر في الدنيا معتبر في الاخرة حتى يوثم عليه وفي النواذر ان عند ابى حنيفة ومحمد يفسل ويصلى عليه وعند ابى يوسف يفسل ولا يصلى عليه وفي شرح السير الكبير ذكر في الصلوة عليه اختلاف المشايخ على ما كتبه في كتاب التجنيس والمزيد فلم يكن هدرًا مطلقًا وكان جنسًا آخر وفعل الاجنبى معتبر في الدنيا والاخرة فصارت ثلثة اجناس فكان النفس تلفت بثلثة افعال فيكون التالف يفعل كل واحد ثلثة فيجب عليه ثلث الدية واللہ اعلم

اگر ایک شخص نے خود اپنا سر توڑا پھر دوسرے شخص نے بھی اس کے سر کو زخمی کر دیا پھر ایک شیر نے بھی اسے زخمی کر دیا آخر میں ایک سانپ نے بھی اسے کاٹ لیا بالاخر وہ ان زخموں سے مر گیا تو اس اجنبی شخص پر دیت کی دہائی لازم ہوگی کیونکہ شیر

اور سانپ کی طرف سے نقصان کا ہونا دونوں ایک ہی جنس کے ہیں اس لیے کے ان دونوں میں سے ایک کا عمل دنیا و دین ہر جگہ ہدر اور ناقابل مواضعہ ہے یعنی ان دونوں میں سے کسی کو بھی ان کی ایذا دہی کی وجہ سے سزا نہیں دی جاسکتی ہے اور نہ کسی پر کسی طرح کا جرم لازم ہو سکتا ہے اور اب اس مقتول کا اپنا عمل اپنی ذات پر یعنی اپنے سر کو توڑنا تو دنیا میں اس کی وجہ سے خود اس پر کوئی سزا لازم نہیں کی جاسکتی ہے البتہ آخرت میں اس کا اعتبار ہوتا ہے اس سلسلہ میں نوادر میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کے جنازے کو غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھائی جائے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے صرف غسل دیا جائے مگر اس کی نماز نہیں پڑھائی جائے گی اور میر کبیر کی شرح میں ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں مشرک کا اختلاف مذکور ہے جیسے کہ ہم نے کتاب الجنائز والمزید میں بیان کیا ہے ماحصل یہ ہوا کہ خود کو زخمی کرنے والے کا ذاتی عمل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک دوسری بات ہو گئی مگر اس اجنبی شخص کا عمل تو وہ دنیا اور آخرت دونوں جگہ معتبر ہے اس طرح اس شخص کی یہ چاروں مصیبتیں تین جنوں کی ہو گئیں یعنی اس کی چار تین جنس یا تین قسم کی مصیبتوں سے ہلاک ہو گئی اس لئے اس کے ہر ایک قسم کی وجہ سے ایک تہائی جان ضائع ہوئی اس طرح اجنبی شخص پر ایک تہائی دیت واجب ہو گئی اور ایک تہائی خود اپنی ذات پر اور ایک تہائی ایسی کہ اس کا کوئی ذمہ دار نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے خود اپنا سر زخمی کیا پھر دوسرے شخص نے بھی اسی سر کو زخمی کر دیا پھر اسے سانپ نے کاٹ لیا پھر شیر نے اس پر حما کر دیا بالاخر وہ زخمی حالت میں مر گیا کا حکم اقوال ائمہ دلائل مفصلہ

قال ومن شہر علی المسلمین سیفا فعلیہم ان یقتلوه لقولہ علیہ السلام من شہر علی المسلمین سیفا فقد اطل دمہ ولا نہ باغ فتسقط عصمتہ ببعیہ ولا نہ تعین طریقا لدفع القتل عن نفسه فله قتله وقولہ فعیہم وقول محمد فی الحامع الصغیر فحق علی المسلمین ان یقتلوه اشارة الى الوجوب والمعنی وحبوب دفع الضرر رونی سرقة الحامع الصغیر ومن شہر علی رجل سلا حایلا او نہارا او شہرا علیہ عصا لیلا فی مصر و بہارا فی طریق فی غیر مصر فقتله المشہور علیہ عمدا فلا شی علیہ لما بینا وهذا الا ن السلاح لا یلبث فیحتاج الی دفعہ بالقتل والعصا الصغیرة وان کان یلبث ولكن فی اللیل لا یلحقہ الغوث فیضطر الی دفعہ بالقتل وکذا فی النهار فی غیر المصر فی الطريق لا یلحقہ الغوث فاذا قتله کان دمہ ہدرا قالوا فان کان عصا لا تبث یحتمل ان یکون مثل السلاح عندهما

ترجمہ فصل قصاص سے کچھ دوسرے مسائل: قال ومن شہر الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس کسی نے مسلمانوں کے اوپر کسی جگہ اور کسی بھی وقت یعنی رات میں ہو یا دن میں اسی طرح آپادی کے اندر ہو یا باہر ہتھیار نکال لیا تو مسلمانوں پر یہ لازم آجاتا ہے کہ ایسے شخص کو قتل کر دیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں کے خلاف تلوار سونپی (نکال لی) تو اس نے اپنا خون باطل کر دیا اور اس دلیل سے بھی کہ اب وہ باغی ہو گیا تو اس کی اس بغاوت سے پہلے مسلمانوں پر جو اس کی حفاظت لازم کی گئی تھی اس کی بغاوت کی وجہ سے اس کی حفاظت کی ذمہ داری جاتی رہی اور تیسری اس دلیل سے بھی کہ مسلمانوں کو خود کے قتل سے باز رکھنے کا جو راستہ تھا اس نے مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھا کر اس راستہ کو متعین کر لیا۔ اس لیے اس کو قتل کر دینا جائز اور ضروری ہو گیا (ف مصنفؒ نے اپنے جیسے جو حدیث ذکر فرمائی ہے وہ نسائی نے اسحاق بن راہویہ کی سند سے جو ایک صحیح سند کے ساتھ حضرت زبیر بن عبد اللہؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ جس شخص نے تلوار کھینچی پھر چلائی ہو تو اس نے اپنا خون باطل کیا اور اس کی روایت طبرانی اور حاکم وغیرہ نے بھی کی ہے اس حدیث میں یہ قید ہے

کے اس نے تلوار نکال لینے سے ہی اس کا خون باطل نہیں ہو گا بلکہ کسی شخص پر چلا دی تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اگرچہ اس کی تلوار چلانے سے کوئی قتل نہ ہوا ہو۔

وقوله فعليه الم: اور مختصر میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ (تو مسلمانوں پر) اور یہ جو امام محمدؒ نے جو جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ (تو مسلمانوں پر حق ہے کہ اس کو قتل کر دے) اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مسلمانوں پر ایسا کرنا واجب ہے اور اس میں یہ بات بھی پائی جاتی ہے کہ جان کے خطرہ کو دور کرنا ضروری ہے اور جامع صغیر کی کتاب السرقۃ میں مذکور ہے جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار اٹھایا خواہ دن میں ہو یا رات میں یا کسی آدمی پر لاشی اٹھائی خواہ رات میں شہر کے اندر ہو یا دن میں شہر کے باہر راستے میں ہو پس جس شخص پر ہتھیار اٹھایا لاشی اٹھائی گئی تھی اس نے اٹھانے والے کو عدا قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا اسی حدیث اور اسی قیاس کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، وهذا لان السلاح المذبح اور یہ یعنی اس قاتل پر کچھ لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہتھیار تو وہ چیز ہے جس کے بدن پر لگ جانے کے بعد اس سے قتل ہو جانے میں کچھ دیر نہیں لگتی ہے لہذا جس سے پہلے حملہ آور نے جب دوسرے پر ہتھیار اٹھایا وہ دوسرا شخص اپنی جان لا محوہ بچانے کے لیے اس بات پر مجبور ہو گا کہ دوسرے کے ہتھیار کے لگ جانے سے پہلے ہی اسے قتل کر دے پھر چھوٹی لاشی ہونے کی صورت میں اگرچہ یہ لاشی ایسی چیز ہے کہ اس کے لگنے سے عموماً موت فوراً نہیں آتی ہے لیکن رات کے وقت واقعہ ہونے سے اس کی مدد چاہنے پر کسی دوسرے کا اس کی مدد کو پہنچنا یقینی نہیں ہوتا ہے لاشی یا ہتھیار لہذا وہ بھی لاشی اٹھنے والے کو قتل کرنے پر مجبور ہو گا اسی طرح اٹھانے والے کو اگر اس دہشت زدہ نے بڑھ کر قتل کر دیا تو اس کا خون ہد ریا ہے عوض ہو گا مشحون نے فرمایا ہے کہ اگر لاشی بڑی اور وزن دار ہو جس سے ایک مرتبہ چوٹ لگ جانے کے بعد مرنے میں دیر نہیں لگتی ہے تو شاید صامعین کے نزدیک وہ لاشی بھی وہی ہے کہ ہتھیار کے حکم میں ہوگی (ف اگر یعنی اگر کسی نے اس وزن دار لاشی سے دوسرے کو مارنے کے لیے اٹھایا ہے وہ دہشت زدہ شخص اس اٹھانے والے کو ہر حال میں مار سکتا ہے خواہ شہر کے اندر ہو یا شہر کے باہر ہو پھر وقت دن کا ہو یا رات کا حکم برابر ہے

توضیح: اگر کوئی شخص بلا وجہ شرعی مسلمان فرد یا جماعت کے خلاف ہتھیار اٹھالے تو

دوسرے کو کیا کرنا چاہیے ہتھیار کی تعریف لاشی ہتھیار کے حکم میں ہے یا نہیں پھر آبادی

کے اندر ہو یا باہر اور دن رات کے وقت میں حکم میں فرق ہوتا ہے تفصیل مسائل اقوال

ائمہ کرام مفصل دلائل

قال وان شہر المجنون علی غیرہ سلاحاً فقتله المشہود علیہ عمداً فعليه الدية فی ما له وقال الشافعی لا شئ علیہ و علی هذا الخلاف الصبی والدابة وعن ابی یوسف انه یجب الضمان فی الدابة ولا یجب فی الصبی والمجنون للشافعی انه قتله دافعاً عن نفسه فیعبر بالبالغ الشاہر ولا ید یصیر محمولاً علی قتله بفعله فاشبه المکره ولا بی یوسف ان فعل الدابة غیر معتبر اصلحاً لو تحقق لا یوجب الضمان اما فعلمهما معتبر فی الجملة حتی لو حققاه یجب علیهما الضمان وكذا عصمتهما لحقهما وعصمة الدابة لحق ما لکھا فکان فعلمهما مسقطاً للعصمة دون فعل الدابة ولنا انه قتل شخصاً معصوماً او اتلف ما لا معصوماً حقاً للمالک وفعل الدابة لا یصلح مسقطاً وكذا فعلمهما وان کانت عصمتهما حقهما لعدم اختیار اصحیح ولهذا لا یجب القصاص بتحقق الفعل منهما بخلاف العاقل البالغ لان له اختیاراً صحیحاً وانما لا یجب القصاص لو جود المبیح وهو دفع الشر فتجب الدية

ترجمہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی دیوانہ نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اس شخص نے اس دیوانے کو قتل کر دیا تو اس

قاتل پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا امام مالک اور اکثر اہل علم کا یہی قول ہے اس طرح اب اختلاف جانور بچہ میں ہے یعنی بچہ نے اگر کسی پر ہتھیار اٹھایا اور دوسرے شخص نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر اس کے اپنے مال میں دیت لازم ہوگی یعنی مددگار برا دردی عاقلہ پر لازم نہیں ہوگی اور اگر جانور کسی کو مارنے دوڑے اور کوئی اسے مار ڈالے تو اس کے قاتل پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جانور کی صورت میں اس پر تاوان قیمت لازم ہوگی اور بخون اور بچہ کی صورت میں دیت واجب نہیں ہوگی امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے بچہ یا دیوانہ کو یا جانور کو صرف اپنی جان بچانے کے لیے قتل کیا ہے تو اس کو عاقل بالغ اور ہتھیار اٹھانے والے پر قیاس کیا جائیگا جیسا کہ ابھی اوپر کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اسے دیوانے وغیرہ نے خود ہی قاتل کو اپنے قتل پر اپنی حرکت سے آمادہ کیا ہے یعنی اس پر حملہ کر کے اسے اس بات پر مجبور کیا ہے کہ وہ اپنی جان بچالے اسی لیے اس کو قتل کرنے پر وہ قاتل مجبور ہوا ہے لہذا یہ قاتل ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا ہے جو کسی کام کے کرنے پر انتہائی مجبور کر دیا جائے۔

(ف) اور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی بات پر مجبور کر دیا جائے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے: ولا ہی یوسف ابن: اور امام یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جانور کے کسی کام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی بنا پر اگر جانور اس قسم کا کوئی کام کر لیتا ہے کہ کسی شخص کو زخمی کر دے یا کسی کو مار ڈالے تب بھی اسی جانور پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جانور اس لائق نہیں سمجھا جاتا ہے کہ اس پر تاوان واجب کیا جائے البتہ بچہ یا دیوانہ کے کام کا ایک حد تک اعتبار ہوتا ہے یعنی اگر ان میں سے کوئی جرمانہ کے لائق کام کر بیٹھے تو ان دونوں پر تاوان واجب ہو جاتا ہے اسی طرح ان دونوں کی جان کی حفاظت ان کے ذاتی حق ہونے کی وجہ سے ہے اور جانور کی حفاظت اس کے مالک کے حق کی حفاظت کی وجہ سے ہے پس بچہ یا دیوانہ نے ایسی کوئی حرکت کی اس نے اس سے اپنی ذاتی حفاظت کا حق ختم کر دیا لیکن جانور کی حرکت ایسی نہیں ہوتی کیونکہ جب ان دونوں کی ذاتی عصمت تھی ان کے مخالف حرکت سے وہ عصمت ختم ہو جائیگی لیکن جانور کی عصمت ختم نہ ہوگی کیونکہ اس کی عصمت ذاتی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاتل نے جب پاگل یا بچے کو قتل کیا تو اس نے ایک بے قصور اور معصوم کو قتل کیا ہے یعنی اس نے ایسے شخص کو قتل کیا ہے جس کا خون محفوظ اور محترم ہے یا جب اس نے جانور کو مار ڈالا تو اس نے ایسے مال کو ضائع کیا جو خود تو نہیں مگر اپنے مالک کی وجہ سے محفوظ اور محترم ہے اس لیے اس کا بھی تاوان واجب ہو گا۔

(اور ان تینوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے یہ کہنا کے جانور کے فعل سے حفاظت ختم نہیں ہوتی ہے اور بچہ اور فعل سے اس کی حفاظت اور عصمت ختم ہو جاتی ہے تو یہ فرق صحیح نہیں ہے اور جانور کی حرکت اس لائق نہیں ہے کہ اس کی عصمت کو ختم کرے اسی طرح بچے اور دیوانہ کی حرکت بھی اس لائق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی صحیح اور پورا اختیار حاصل نہیں ہے کیونکہ ان کو عقل سے کام لینے کا اختیار نہیں ہے اگرچہ ہم ان کی عصمت کو ان کی ذات کی بناء پر صحیح کہتے ہیں اسی بناء پر ان سے جو بھی حرکت ہو جاتی ہے اس سے ان پر قصاص لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اگر ان کا اختیار عاقلہ نہ ہو تا تو ان پر قصاص لازم آنا چاہیے تھا بر خلاف کسی عاقل بالغ کے اگر ایسا کوئی شخص کسی پر تلوار چلا دے تو اس کی اس حرکت سے اس کا خون حلال ہو جائیگا اور اس سے پہلے تک جو اس خون کی حرکت تھی وہ ختم ہو جائیگی کیونکہ عاقل بالغ کا اختیار مکمل اور صحیح ہوتا ہے اور اس پر اس لئے قصاص لازم نہیں آتا ہے کہ ایسے عاقل بالغ کو جب دیوانہ یا بچہ قتل کے لئے حملہ کرتا ہے تو یہ شخص اپنی ذات سے اس کے حملہ کے اثر کو دور کر کے خود کو بچاتا ہے کہ ایسی حاست میں اس بچہ یا دیوانے کو قتل کر دے تو اسے قتل کرنا مباح ہو گا لیکن اس کے باوجود چونکہ ان دونوں کا خون محفوظ ہے اسی لیے اس کی دیت دینی پڑے گی

توضیح: اگر کوئی دیوانہ یا بچہ کسی پر ہتھیار اٹھائے اس کے جواب میں یہ شخص اسے عداقت کر

دے اور اگر کوئی جانور کسی کو مارنے کے لیے دوڑے اور وہ شخص اسے عداوت مار ڈالے مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن شہر علی غیرہ سلا حافی المصغر فضر بہ ثم قتله الآخر فعلى القاتل القصاص معناه اذا ضربہ فانصرف لا نہ خرج من ان یکون محارباً بالانصراف فعدت عصمتہ قال ومن دخل علیہ غیرہ لیلاً واخرج السرقة فاتبه وقلته فلا شنی علیہ لقوله علیہ السلام قاتل دون مالک ولا نہ یباح له القتل دفعا فی الا ابتداء فکذا استرداد فی الانتہاء وتاویل المسألة اذا کان لا یتممکن من الاسترداد بالقتل واللہ اعلم

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا پھر اسی ہتھیار سے صرف اسے مارا مگر دوسرے شخص نے اسے قتل کر دیا تو اس قاتل پر اس کا قصاص لازم آئے گا اس مسئلہ کی اصل صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید نے بکر پر ہتھیار اٹھا کر دم کیا پھر ہتھیار سے اسے اتارا مگر ابھی کے وہ زندہ باقی رہا اس کے بعد زید وہاں سے چلا گیا یعنی وہاں پر ٹھہرا نہیں رہا اس کے بعد خالد نے اسے قتل کر دیا تو اسی خالد سے قصاص لیا جائیگا کیونکہ زید کا وہاں سے دوسری جگہ چلے جانے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس سے مزید جھگڑا باقی نہیں رکھنا چاہتا تھا جس کی وجہ سے اس کے خون کی حرمت باقی رہ گئی (ف) یعنی ہتھیار سے مار پیٹ کرنے والے زید کو قتل کرنا اسی وقت تک مباح تھا کہ وہ ہتھیار تانے اسی طرح غصے میں کھڑا ہوتا تو اس حال میں بکر کے لئے اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ باقی رہ گیا تھا کہ خود آگے بڑھ کر اس زید کو قتل کر دے مگر جب کہ زید وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس کے خلاف مزید اور کاروائی کرنا نہیں چاہتا ہے جس کی وجہ سے اب اس کا خون پیسے کی طرح محترم ہو گیا۔

قال ومن دخل علیہ غیرہ الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خالد زید کے گھر میں رات کے وقت کو داخل ہوا اور وہاں سے مال سمیٹ کر باہر آگے بڑھنے لگا اسی وقت زید نے اس کا پیچھا کر کے اسے قتل کر دیا تو قاتل زید پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اپنے مال کے پیچھے اس کو پانے کے لیے قتل کر دو اور اس دلیل سے بھی کہ اس شخص کو اپنی جان بچانے کے لیے شروع ہی میں اس کو قتل کرنا جائز تھا اس لیے آخر میں بھی اپنا مال اس چور سے چھیننے کے لیے بھی اس کا قتل کرنا جائز رہا اس کا مطلب یہ ہے کہ چور یا ظالم جین ہوا مال ایسے چور یا ظالم کو قتل کئے بغیر واپس لینا ممکن نہ ہو تو اس کو قتل کرنا بھی مباح ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ف) اور جو حدیث اوپر میں مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے وہ متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے چنانچہ ابوہریرہؓ نے ایک شخص کا قصہ بیان کرتے ہوئے روایت کیا ہے کہ یا رسول اللہ اگر کوئی شخص میرا مال مجھ سے زبردستی چھین لینا چاہے تو میں کیا کروں تب آپ نے فرمایا تم بھی اس کو لینے نہ دو اس نے پھر کہا کہ اگر وہ لینے کے لئے مجھے قاتل کرنے لگے تو فرمایا کہ تم بھی اس سے قتال کرو اس سے قتال کرو اس نے پھر کہا کہ اگر اس قاتل قاتل میں وہ مجھے قتل کر ڈالے تو میرا کیا حشر ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ تم شہید ہو جاؤ گے اس نے پھر کہا اگر میں ہی اسے قتل کر دوں تب فرمایا کہ وہ جہنم میں جائے گا رواہ مسلم اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت میں ہے کہ جو شخص اپنے مال کے پیچھے (یعنی اس کو بچاتے ہوئے) مارا گیا وہ شہید ہو گیا بخاری اور مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے اور اس بات میں حضرت علیؓ و سعید بن زیدؓ و ابن عمرؓ و ابن عباسؓ جابرؓ سے روایت ہے ترمذی نے ایسا ہی کہا ہے اور امام نے آثار میں حضرت ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کے وقت داخل ہوا اور صبح کے وقت وہ مردہ پایا گیا اور مالک مکان نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ساتھ زبردست مقابلہ کیا تھا جس نے وہ مرا ہے اس وقت یہ تحقیق کی جائیگی کہ اس شخص پر پہلے کبھی چوری کی تہمت لگی تھی یا نہیں اگر اس پر تہمت لگی ہوئی ہو تو اس کا خون بے قیمت اور باطل ہوگا اور اگر اس سے پہلے اس پر چوری کی تہمت نہیں لگی ہو اور عوام میں کوئی اچھا اور نیک مشہور ہو تو مکان کے مالک سے قصاص یا

جائیگا۔

اور اگر مالک مکان نے یہ دعویٰ کر لیا کہ میں نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ حرام کاری میں مبتلا پایا اس لیے اسے قتل کیا ہے تب بھی یہ دیکھا جائیگا کہ اگر اس مقتول پر ایسی بری عادت میں رہنے کی تہمت پہلے کبھی نہ لگی ہو تب بھی قصاص باطل ہو گا اور مالک مکان پر دیت لازم ہوگی اور اگر اس کے متعلق اچھے اور بھلے کاموں کے سوا کوئی بات مشہور نہ ہو تب مالک مکان سے اس قتل کا قصاص لیا جائیگا امام محمد نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو پسند کرتے ہیں اور چوری کی صورت میں امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے لیکن زنا کاری کی صورت میں امام ابو حنیفہ کا قول یہ نہیں ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہے حدیث سے مخالفت ثابت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ چوری اور زنا کاری ہی کی غرض سے مکان میں داخل ہوا تھا تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اسی بنا پر اگر کسی نے اسی عورت سے جو نسبی طور سے حرام ہے اس کے ساتھ کسی کو زنا کرتے ہوئے پایا اور عورت خود بھی راضی تھی اس لیے اگر دونوں کو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ گناہ نہیں ہو گا اور اس کا کوئی مواخذہ بھی نہ ہو گا اور اگر صرف مالک مکان کا یہ دعویٰ ہو یعنی اس دعویٰ کا کوئی ثبوت نہ ہو تو اس صورت میں ابراہیم نخعی کے قول کے مطابق حکم ہو گا، اور جس صورت میں چور کی طرف سے حملہ اور ہاتھ پائی یا زنا کاری کا ثبوت ہو تو اس صورت میں تو اس قاتل پر دیت لازم نہیں ہوگی اور نہ ہی اس مسئلہ کے بارے میں ائمہ حنیفہ سے کوئی روایت پائی جاتی ہے بلکہ کتاب میں امام محمد کا قول تصریحاً مذکور ہے یعنی اس پر کچھ بھی واجب نہ ہو گا

توضیح: اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اسے کچھ چوٹ بھی لگائی پھر وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا اتنے میں کسی دوسرے شخص نے آکر اس مضروب کو قتل کر دیا تو اس کا ذمہ دار کون اور کتنے ہو گا ایک شخص رات کے وقت ایک شخص کے گھر میں داخل ہو کر سامان جمع کر کے باہر نکل گیا اتنے میں مالک مکان نے آگے بڑھ کر اسے قتل کر دیا ایک شخص دوسرے کے گھر میں داخل ہوا اور صبح کے وقت وہاں سے مردہ پایا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ۔

باب القصاص فیما دون النفس

قال ومن قطع ید غیرہ عمداً من المفصل قطع یدہ وان کانت یدہ اکبر من الید المقطوعة لقوله تعالیٰ والجروح قصاص وهو ینبئ عن المائلة فکل ما امکن رعایتها فیہ یجب فیہ القصاص وما لا فلا وقد امکن فی القطع من المفصل فاعتبر ولا معتبر بکبر الید وصغرہا لان منفعة الید لا تختلف بذلک وکذا لک الرجل وما دون الاذنی والاذن لا مکان رعایة المائلة قال ومن صرب عین رجل فقلعها لا قصاص علیہ لا متناع المائلة فی القلع وان ان کانت قائمة فذهب ضو وھا فعلیہ القصاص لا مکان لهما لئلا علی ما قال فی الکتاب تحمی لہ المرأوی جعل علی وجهه فطن رطب وتقابل عینه بالمرأة فیذهب ضو وھا وهو ما لور عن جماعة من الصحابة رضی اللہ عنہم قال وفي المسز القصاص لقوله تعالیٰ والسن بالسن وان کان سن یقتص عنه اکبر من سن الاخر لان منفعة السن لا تتفاوت بالصغر والاکبر

ترجمہ: اگر کسی شخص نے دوسرے کے ہاتھ کو جوڑ (کلائی یا کبھی) سے قصداً کاٹ ڈالا تو کانٹنے والے کا بھی ہاتھ اسی جگہ سے کاٹ دیا جائیگا اگرچہ کانٹنے والے کا ہاتھ کٹے ہوئے ہاتھ والے سے بڑا ہو اس فرمان باری تعالیٰ والجروح القصاص کی وجہ سے

یعنی زخم لگائے پر قصاص لازم ہو گا اس قصاص سے مماثلت اور برابری کے معنی نکلتے ہیں اس لیے ہر ایسے زخم لگانے پر جس میں مماثلت اور برابری کی جاسکتی ہو اس میں قصاص واجب ہو گا اور جس صورت میں برابری نہیں ہو سکتی ہو وہاں قصاص بھی نہ ہو گا اور چونکہ جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے میں مماثلت برابری کی رعایت ممکن ہے اس لیے اس میں قصاص کا اعتبار ہو گا : ولا معتبر تکبیر الید الخ : آدمی کے لاپٹے اور ٹھٹھنے ہونے کی وجہ سے ہاتھ کے بڑے اور چھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہو گا کیونکہ اس کی وجہ سے ہاتھ سے حاصل ہونے والے فوائد میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے اور یہی تفصیل پاؤں کے بارے میں بھی ہے اسی طرح ناک کا حصہ جہاں تک نرم ہے یا کان کا وہ نرم حصہ جو نیچے کی طرف لٹکا ہوا ہے کیونکہ ان کے کاٹنے میں بھی برابری ممکن ہے (ف) چنانچہ اگر ایک نے دوسرے کے پاؤں کو اس کے جوڑ پر سے کاٹا تو اس دوسرے کا پاؤں بھی اسی جگہ سے کاٹ جائے گا اور قصاص ہو گا اور اس سے زائد ہڈی کاٹنے میں قصاص کی حفاظت یعنی برابری کے ساتھ کاٹنا ممکن نہیں ہے۔

قال ومن ضرب عین رجل الخ : قدورٹی نے کہا ہے اگر کسی نے دوسرے کی آنکھ پر اس طرح مارا کہ اس کی آنکھ کاڈ بلیا (دیدہ) نکل گیا تو اس پر قصاص نہیں ہو گا کیونکہ اس دیدے میں نکال لینے میں برابری ممکن نہیں ہے البتہ اگر آنکھ کاڈ ہیلا اپنی جگہ پر رہا مگر مارنے کی وجہ سے اس کی روشنی ختم ہو گئی تو اس پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ اس کی آنکھ کی صرف روشنی بھی کسی ترکیب سے ختم کی جاسکتی ہے مثلاً اس کی اس آنکھ جس کو زائل کرنا نہیں ہے اسے کپڑے کی موٹی تہ سے اچھی طرح سے چھپا دیا جائے پھر جس آنکھ کو بیکار کرنا ہے اس پر بھیگی ردی یا بیگ کپڑا رکھ کر کہ اس سے وہ حصہ بالکل جل نہ جائے ایک البتہ یا نو ہے کا پتھر کافی گرم کر کے اس کپڑے پر رکھ دیا جائے جس کی گرمی سے اس کی روشنی ختم کر دی جائیگی مگر آنکھ نہیں جلے گی چنانچہ کچھ صحابہ کرامؓ سے بھی یہی طریقہ مردی ہے (ف) اس کی روایت عبدان نے حضرت علیؓ سے اس موقع پر کی ہے جس میں حضرت عثمانؓ کا صحابہ کرامؓ سے مشہورہ کرنے کا بیان ہے : قال وفي السنن القصاص الخ : قدورٹی نے فرمایا کہ دانت توڑنے یا اکھاڑنے کی صورت میں قصاص واجب ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صراحتہ فرمایا ہے السن باسن الایۃ اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اس کے دانت دوسرے کی نسبت بڑے ہوں دانت سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے چھوٹے اور بڑے دانت ہونے سے کچھ فرق نہیں آتا ہے۔

توضیح : اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ یا پاؤں یا ناک کاٹ دیا یا دانت توڑ دیا مسائل کی تفصیل احکام ولائل مفصلہ

قال وفي وكل شجة تتحقق فيها المماثلة القصاص لما تلوناہ قال ولا قصاص في عظم الا في السن وهذا اللفظ مروی عن عمر رضی اللہ عنہ وابن مسعود رضی اللہ عنہ وقال علیہ السلام لا قصاص في العظم والمراد غیر السن ولان اعتبار المماثلة في غیر السن معتذر لا حتمال الزیادة والنقصان بخلاف السن لا نه یبرد بالمردود لو قلع من اصله یقلع الثاني فیما ثلثان قال وليس فیما دون النفس شبه عمدا انما هو عمدا أو خطأ لان شبه العمد یعود الى الالة والقتل هو الذی یختلف باختلافهما دون ما دون النفس لا نه لا یختلف اتلافه باختلاف الالة فلم یبق الا العمد والخطا ولا قصاص بین الرجل والمرأة فیما دون النفس ولا بین الحر والعبد ولا بین العبدین خلافاً للشافعی فی جمیع ذلك الا فی الحریق قطع طرف العبد و یعتبر الا طرفا با لا نفس لكونها تابعة لهما ولنا ان الاطراف یسلک بها مسلك الاموال فیعدم التماثل بالتفاوت فی القيمة وهو معلوم قطعاً بتقویم الشرع فامکن اعتباره بخلاف التفاوت فی البطش لا نه لا ضابط له فاعتبر اصله و بخلاف الا نفس لان المتلف ازهاق الروح ولا تفاوت فیہ ویجب القصاص فی الاطراف بین المسلم والکافر المستأوی بینهما فی الارض

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ (چہرہ اور زخم) ہر وہ زخم یا چوٹ جس کا بدلہ لینے میں برابری ممکن ہو اس میں قصاص لازم ہو گا اسی فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے یعنی والجر ورج القصاص الایۃ قال ولا قصاص فی عظم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دانت کے سوا کسی ہڈی کے توڑنے کی صورت یا چوٹ پہنچانے کی صورت میں قصاص نہیں ہے اور یہ جملہ حضرت عمرو ابن مسعودؓ سے مروی ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اتنا فرمایا ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے (غریب ہے اور پائی نہیں گئی ہے اس میں ہڈی سے دانت کے سوا دوسری ہڈیاں مراد ہیں اور یہ حکم اس دلیل سے بھی ثابت ہے کہ دانت کے سوا دوسری ہڈیوں میں برابری کا ہونا ممکن ہے کیونکہ ان میں کمی اور زیادتی کے ہونے کا احتمال رہتا ہے بخلاف دانت کے اگر ایک شخص نے دوسرے کے دانت کو تھوڑا توڑا ہے تو دوسرے کے اسی دانت کو ریتی سے ریت کر اتنا کم کیا جاسکتا ہے اور اگر دوسرے دانت کو بالکل جڑ سے اکھیڑ دیا ہے تو اس کے دانت کو بھی پلاس وغیرہ سے جڑ سے اکھیڑا جاسکتا ہے اس طرح دونوں کا نقصان برابر کیا جاسکتا ہے۔

قال ولیس فیما دون النفس الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جان سے کم کے نقصان میں شبہ عہد کا حکم لگایا جاسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں زخم یا تو عہد ہو گا یا خطا ہو گا کیونکہ شبہ عہد بنیاد آلہ پر موقوف ہے اور قتل ہی ایسی چیز ہے جس کا حکم آلہ کے مختلف ہوتے رہنے کی صورت میں بدلتا رہتا ہے اور جان سے کم کے نقصان میں یہ اختلاف نہیں ہوتا ہے اسی لیے اس وقت اگر زخم ہو گا تو وہ عہد ہو گا خطا ہو گا یعنی شبہ عہد کا کوئی احتمال نہ رہے گا ولا قصاص بین الرجل والمرأۃ الخ اور عورت اور مرد یعنی دو جنس ہونے کی صورت میں اگر جان سے کم کا جرم ہو تو ان میں قصاص کا حکم نافذ نہیں ہو گا اسی طرح سے ایک آزاد اور ایک غلام ہونے کی صورت میں یا دونوں ہی کے غلام ہونے کی صورت میں بھی قصاص کا حکم نہ ہو گا: خلافاً للشافعی مذکورہ تمام صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے کسی غلام کا کوئی عضو کاٹ دیا کہ اس میں قصاص کا حکم نہیں ہوتا ہے یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا ہے کیونکہ اطراف و اعضاء بدن کو پوری جان پر قیاس کرتے ہیں اور وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اعضاء بدن بھی تو بدن کے ہی تابع ہوتے ہیں یعنی جس جان کے بدلے میں قصاص یعنی جان ہے اسی طرح اعضاء بدن کے عوض بھی قصاص یعنی اعضاء بدن لازم ہوں گے۔

ولنا ان الاطراف الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرعاً اعضاء بدن کے ساتھ دو عضول کے جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے لہذا ان کی قیمت میں کمی و بیشی ہونے کی وجہ سے کسی دو عضو میں برابری ممکن نہ ہوگی اور اعضاء کی قیمت میں فرق کا ہونا ہمیں شریعت کی طرف سے قیمت متعین کروینے سے معلوم ہے اس طرح سے کہ شریعت نے غلام کے ایک ہاتھ کی قیمت لازمی طور سے پانچ سو دینار متعین کر دی ہے جب کہ یہ قیمت غلام کے ایک ہاتھ کی نہیں ہوتی ہے اور اگر بالفرض کسی خاص غلام کی کمی وجہ سے اتنی قیمت ہو جائے تو بھی اس کی مستقل قیمت اور آزاد کی قیمت کے مساوی ہمیشہ نہیں ہو سکتی اسی طرح سے مرد کے ہاتھ کی قیمت شریعت نے پانچ سو مقرر کرنے کے ساتھ عورت کے ہاتھ کی قیمت اس کا نصف ڈھائی سو اس لیے دونوں کے اعضاء کی قیمت میں فرق کا ہونا واضح ہے البتہ دونوں کے ہاتھوں کی گرفت اور طاقت میں فرق ضرور ہوتا ہے اسی طرح چھوٹے اور بڑے آدمیوں کے ہاتھوں کی گرفت میں بھی فرق ہوتا ہے مگر اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس فرق کے لیے کوئی قاعدہ شرع نہیں ہے اس لیے صرف اصلی گرفت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح آدمیوں کی جانوں میں بھی فرق ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ قاتل قتل کر کے دوسرے کی روح نکال دیتا ہے اور اس روح کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا ہے ویحب القصاص فی الاطراف الخ اور مسلم اور کافر کے اعضاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ دونوں کا جرمانہ یکساں ہوتا ہے لہذا ان کے اعضاء کے درمیان قصاص کا حکم جاری ہو گا

توضیح: چہرہ پر چوٹ یا زخم لگا دینے یا دانت کو توڑ دینے اور بدن کے دوسرے حصے میں زخم لگا دینے کا حکم آزاد اور غلام میں یا مرد اور عورت میں ایک دوسرے کو زخمی کر دے چھوٹے قد اور لمبے قد کے درمیان مقابلہ ہو کر دوسرا زخمی ہو جائے تو حکم میں فرق ہو گا یا نہیں لفظ شجہ چہرہ اور سر کے زخم کے لیے مخصوص ہے اور دوسری جگہوں کے لیے جراحت کا لفظ عام ہے مسئلہ کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن قطع يد رجل من نصف الساعداو حرقه جانفة فبرء مہا فلا قصاص علیہ لا نہ لا یمکن اعتبار الہما ثلثہ فیہ اذا لول کسر العظم ولا ضابط فیہ وکذا البرء بادر فیعضی الثانی الی الہلاک ظاہرا قال واذا كانت ید المقطوع صحیحہ وید القاطع شلاء او ناقصۃ الاصابع فالمقطوع بالخیار ان شاء قطع الید المعیبة ولا شی لہ غیر ہاوان شاء اخذ الارش کاملان استیفاء الحق کملا متعذر فله ان یتجاوز بدون حقہ ولہ ان یعدل الی العوض کاملی اذا انصرم عن ایدی الناس بعد الاتلاف ثم اذا استوفی ہا ناقصا فقد رسی بہ فیسقط حقہ کما اذا رسی بالردی مکان الجید ولو سقطت المنوفۃ قبل اختیار المجسی علیہ او قطعت ظلما فلا شی لہ عدینا لان حقہ متعین فی القصاص وانما ینتقل الی المال باختیارہ فیسقط بیواتہ بخلاف ما اذا قطعت بحق علیہ من قصاص او سرقہ حیث یحب علیہ الارش لانه اوفی بہ حقا مستحقا فصارت سالمة لہ معنی

قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ آدمی کٹائی سے کاٹا یا اس کو ایسا زخمی کیا جو جائفہ ہو گیا (یعنی سینہ یا پیٹ یا پیٹھ کی طرف سے ایسا زخم لگایا جو معدہ تک پہنچ گیا) پھر بھی وہ زخم اچھا ہو گیا تو ان صورتوں میں مجروح کو جارج سے قصاص لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ قصاص لینے کی صورت میں پہلے زخم اور اب بعد کے زخم میں پوری میثاقت پیدا کرنا ممکن نہ ہو گا اس لیے کٹائی کا ٹٹے سے ہڈی توڑنی ہوگی جب کہ کسی ہڈی کے توڑنے میں پہلے کی طرح توڑنا ممکن نہ ہو گا کیونکہ اور کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں ہے کہ ہڈی کو جہاں سے کاٹا ہو ٹھیک وہیں سے کسی کی بیشی کے بغیر کاٹا جاسکے اسی لیے اس طرح کے زخم میں قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے اسی طرح دوسری صورت یعنی زخم کو معدہ تک پہنچا دینے کے بعد اس کا بھر کر اچھا ہو جانا انتہائی شاذ و نادر ہوتا ہے اس لیے اس کا قصاص لینے کی صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ اس سے وہ زخمی بالا خر مر جائے اگرچہ پہلے زخمی بالکل اچھا ہو گیا ہو (فصل یہ ہوا کہ اگرچہ پہلے زخمی زخم کے بعد اچھا ہو چکا ہے مگر دوسرے سے قصاص لینے کے بعد یہ دوسرا بھی بالکل اچھا ہو جائیگا بلکہ بظاہر یہ دوسرا شخص ہلاک ہو جائیگا کیونکہ جائفہ کے لیے زخم کا اچھا ہو جانا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لیے پہلے زخمی جو اچھا ہو چکا ہے وہ اتنا قیہ ہوا ہے

قال واذا كانت ید المقطوع النخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ ایک نے دوسرے کا ہاتھ کاٹا اور کانٹے والا شل تھا یا اس کی انگلیاں بیکار تھیں مگر جو ہاتھ کاٹا گیا وہ بالکل تندرست تھا تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے اسی عیب دار کو قصاص کٹو اسے یا اگر چاہے تو اپنے پورے ہاتھ کا عوض اور جرمانہ اس سے وصول کر لے اور اس کے ہاتھ کو کچھ نہ کرے کیونکہ موجودہ صورت میں پورا پورا بدلہ لینا اس کے لیے محال ہے بھی کیونکہ کانٹے والے کا ہاتھ عیب دار ہے اس لیے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کو یہ اختیار حاصل ہو گا کہ اسے جتنا حق مل رہا ہے اگرچہ وہ اس کا پورہ حق نہ ہو پھر بھی اسی پر اکتفاء کر لے یا اگر چاہے تو جسمانی بدلہ نہ لے کر اس کا مالی بدلہ وصول کرے جیسے کہ کسی کی کوئی مشلی چیز برباد کر دی ہو اور بازار سے اس کے بعد اسی جیسی اعلیٰ درجہ کی چیز ملتی نہ ہو مگر اس سے کم اور معمولی درجہ کی چیز مل رہی ہو تو اس صورت میں حق دار کو اختیار دیا

جاتا ہے کہ اگر چاہے تو اسی معمولی چیز لینے پر راضی ہو جائے یا اچھے مال کی قیمت وصول کر لے بس یہی حکم موجودہ مسئلہ کا ہو گا کہ وہ قصاص میں اچھے ہاتھ عوض عیب دار کے ہاتھ کو کاٹ ڈالے یا تو اس طرح اس کا اصل حق ختم ہو جائیگا جیسے کہ کوئی شخص اچھے درہم کے عوض کھولے درہم ہی لینے پر راضی ہو جائے کہ اس سے اس کا حق ختم ہو جاتا ہے

ولو سقطت الموفة الخ: اور اگر ظالم کا آفت زدہ ہاتھ جس سے قصاص لینا تھا اگر مظلوم کی طرف سے بدرہ یعنی قصاص یا جرمانہ لیے جانے سے پہلے از خود کھل سڑ کر ختم ہو گیا یا اس کے اس عیب دار ہاتھ کو کسی نے ظلم کاٹ دیا تو ہمارے نزدیک تو پھر اس مظلوم اور مقطوع کو کوئی بھی حق نہیں ملے گا کیونکہ اس کے قصاص کے لیے وہی ہاتھ متعین ہو گیا تھا ہاں اگر از خود اس کے عوض مال لینا پسند کرنا تب اسے مال ملتا مگر اس صورت میں قصاص لینے کی متعین جگہ یعنی ہاتھ ہی محل قصاص باقی نہیں رہا سی لیے اس کا حق قصاص ہی ختم ہو گیا: بخلاف ما اذا قطعت الخ: اس کے برخلاف اگر اس ظالم کا طع کا یہ ہاتھ کسی حق واقعی بنیاد دوسرے شخص کے قصاص یا چوری کی بنا پر کاٹا گیا ہو تو اس صورت میں اس مظلوم اور مقطوع کے حق کی بناء پر اس شخص پر جرمانہ لازم آجائیگا کیونکہ جب اس کا طع نے اپنے ہاتھ کنوا کر دوسرے کے ہاتھ کا حق ادا کیا تو گویا اس کا ہاتھ اب تک اس دوسرے کے حق میں محفوظ رہ گیا ہے (ف) اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا تو ہمارے نزدیک اس بکر کا حق صرف یہ ہو گا کہ اس کے ہاتھ کے عوض زید کے ہاتھ کو قصاص کاٹ دے یعنی اس کو صرف اسی بات کا حق باقی رہا کہ زید کے اسی ہاتھ کو قصاص میں کاٹ دے اگرچہ زید کا وہ ہاتھ سالم ہو یا ناقص یا عیب دار ہو ساتھ ہی اس کو یہ بھی حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو قصاص میں ہاتھ کاٹنے کی بجائے اس زید سے اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پھر اگر اسی عرصہ میں زید کا یہ ہاتھ کسی طور پر ضائع ہو گیا یا اسے کسی نے ظلم کاٹ دیا تو اس وقت یہ دیکھنا ہو گا کہ اس وقت بکر نے اپنے ہاتھ کے عوض قصاص لینا چاہا تھا یا دیت لینی چاہی یا بھی تک اس نے کچھ فیصلہ نہیں کیا تھا پس اگر اس نے دیت لینی چاہی تھی اس کے بعد وہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر دیت کا حق دار ہو گا اور اگر بکر قصاص لینا طے کیا یا کچھ بھی طے نہیں کیا تھا اسی عرصے میں زید کا وہ ہاتھ ضائع ہو گیا تو اس بکر کا حق بھی ختم ہو گیا کیونکہ اس کا اصل حق اسی ہاتھ پر تھا اور مال کا حق دار وہ اسی صورت میں ہوتا جب کہ وہ دیت لینا طے کر لیتا حالانکہ اس سے پہلے ہی اس کے حق کی اصل جگہ ضائع ہو چکی تھی پس جب کہ اصل جگہ ہی ضائع ہو گئی تو اس کا عوض بھی ضائع ہو گیا یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلماً ضائع ہوا ہے اور اگر قصاص یا چوری کے جیسے کسی ایسے حق کی بناء پر ضائع ہوا ہو جو اس پر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ختم نہ ہو گا کیونکہ اس زید نے اپنے اس ہاتھ کے ذریعہ ایک دوسرا واجب حق ادا کر دیا ہے تو گویا بکر کا حق اس ہاتھ پر مکمل باقی رہ گیا اسی لیے اس پر اس کی دیت لازم آجائیگی

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کو کھائی سے کاٹا یا ایسا زخم لگایا جو جائفہ ہو گیا اگر کسی ایسے شخص نے جس کے ہاتھ کی انگلیاں گلی ہوئی تھیں یا ہاتھ شل ہو چکا تھا اس نے دوسرے کے سالم ہاتھ کو کاٹ دیا یا کاٹنے والے کے اسی ہاتھ کو دوسرے شخص نے بلا وجہ ظلمایا شرعی حکم کی بناء پر کاٹ دیا ان تمام مسائل کی تفصیل حکم اقوال ائمہ مفصل دلائل جائفہ کے معنی

قال ومن شج رجلا فاستوعبت الشجة ما بين قرنيه وهي لا تستوعب ما بين قرني الشاح فالمشجوج بالخيار ان شاء اقتص بمقدار شجته يحدى من اى الجانبيين شاء وان شاء اخذ الارض لان الشجة موجبة لكونها مشينة فيزداد الشين بزادتها وفي استيفائه ما بين قرني الشاح زيادة على ما فعل ولا يلحقه من الشين باستيفائه

لنذر حقہ ما یلحق الممشجوج فینتقص فیخیر کما فی الشلاء والصحیحة وفی عکسہ یخیر ایضاً لا نہ یتعذر الا ستیعاء کمالاً للتعدی الی غیر حقہ وکذا اذا کانت الشحۃ فی طول الرأس وهی تأخذ من جبهته الی قفاه ولا نسلع الی قفا الشاح فهو بالخیار لان المعنی لا یختلف

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر کے سر میں قصداً ایسا زخم لگایا جو اس کے سر کے سامنے کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک ہو گیا مگر مارنے والے زید کے سر کے بڑے ہونے کی وجہ سے اتنا زخم پورے سر پر یعنی ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک ناپنے سے پورا نہیں ہوتا ہے بلکہ تھوڑا ہو سکتا ہے تو اس صورت میں بکر (زخمی شخص کو) اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اپنے زخم کے ناپ کے برابر زید سے قصاص لے یعنی زید کے سر میں بھی اتنا زخم لگا دے اور اسے اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ زخم اس کے سر میں جس طرف سے بھی چاہے لگانا شروع کر دے اور دوسرا اختیار یہ ہو گا کہ ایسا قصاص نہ لے بلکہ اس کے عوض اس سے اس کا جرمانہ وصول کر لے اس حکم کی دلیل یہ ہے کہ سر ایسی جگہ ہے جس کے زخمی ہونے پر قصاص لیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کی وجہ سے صورت بگڑ سکتی ہے اس طرح وہ زخم جتنا بڑا ہو گا اتنا ہی عیب زیادہ ہو گا اور زخم جتنا چھوٹا ہو گا اس کے داغ کا نشان اور عیب بھی اتنا ہی چھوٹا ہو گا اور اگر زخمی شخص یعنی بکر نے زید کے سامنے حصہ میں ایک طرف سے دوسری طرف تک زخم لگادیا تو وہ بدلہ اصل سے زیادہ ہو جائیگا جو کہ جائز نہیں ہو گا یعنی بکر اتنا ہی زخم لگا سکتا ہے لیکن اتنا زخم لگانے سے زید کے سر میں اتنا عیب نہیں آئے گا جتنا کہ بکر کے سر میں آچکا ہے کیونکہ بکر کا سر چھوٹا ہونے کی وجہ سے تھوڑے زخم نے بھی پورے سر کو گھیر لیا ہے جبکہ زید کا سر بڑا ہونے کی وجہ سے اتنا ہی بڑا زخم اس زید کے سر پر تھوڑا ہی معلوم ہو گا جو کہ پورا عیب نہیں ہو گا اس لیے بکر کو اس کا پورا حق وصول نہیں ہو گا اس لیے بکر کو یہ اختیار بھی دیا جائیگا کہ اگر چاہے تو وہ قصاص نہ لے کر اس زخم کا جرمانہ وصول کر لے جیسا کہ اوپر میں تندرست ہاتھ اور ان بے کار اور ناقص ہاتھ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے

وفی عکسہ یخیر ایضاً الخ اور اس کے برعکس ہونے کی صورت میں یعنی مثلاً بڑے سروالے بکر کے سر میں وہ نشان ایک طرف سے دوسری طرف تک نہیں ہے لیکن اتنا ہی نشان زید کے چھوٹے سر میں ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچ جاتا ہے تو قصاص لیتے وقت بکر سے ایسا بدلہ نہیں لے سکتا ہے اس لیے بھی اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو بکر جرمانہ قبول کر لے کیونکہ پورے طور پر بدلہ لینا محال ہو گا کیونکہ پورا بدلہ لینے سے حق مقرر سے زیادتی کرنی ہو گی کیونکہ کہ زخم کی لمبائی کے برابر پورے طور سے وہ قصاص نہیں لے سکے گا بلکہ اگر زخمی کے سر میں صرف آدھے تک زخم آیا ہے تو وہ زخمی کرنے والے بکر کے سر میں بھی آدھے سر تک ہی عیب دار کر سکتا ہے اور اس سے زیادہ کرنے سے زیادتی ہو جائیگی حالانکہ زخم کی لمبائی زیادہ ہے پس جب کے وہ پورا حق نہیں لے سکتا ہے تو وہ جرمانہ وصول کرنے کا حق دار ہو گا

وکذا اذا کانت الشحۃ الخ اسی طرح وہ زخم سر کی لمبائی میں ہو اور وہ زخمی کے سر میں پیشانی سے گدی تک پہنچا ہوا ہو حالانکہ زخمی کرنے والے بڑے سر میں وہ زخم اس کی گدی تک نہیں پہنچتا ہو تب بھی اس کو قصاص کے حق کو چھوڑ کر جرمانہ لینے کا اختیار ہو گا کیونکہ اختیار ہونے کی وجہ پہلے بیان کی گئی ہے وہ لایمائی اور چوڑائی میں بدتی نہیں ہے

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے سر پر چوٹ لگا کر اسے زخمی کر دیا اور ان دونوں کا سر ایک دوسرے سے عقدار میں بہت ہی زیادہ چھوٹا بڑا ہے جس کی وجہ سے چھوٹے سروالے کے زخم کی پوری لمبائی بھی دوسرے کے سر کے آدھے کے قریب ہوتی ہے ایسی صورت میں ہر ایک کے زخمی ہونے کا عوض یا جرمانہ کسی طرح لیا جاسکتا ہے مسئلہ کی پوری تفصیل

حکم اقوال ائمہ مفصل دلائل

قال ولا قصاص فی اللسان ولا فی الذکر وعن ابی یوسف انه اذا قطع من اصله یجب لا نه یمكن اعتبار المساواة ولنا انه ینقبض وینبسط فلا یمكن اعتبار المساواة الا ان تقطع الحشفه لان موضع القطع معلوم كما لمفصل ولو قطع بعض الحشفه او بعض الذکر فلا قصاص فيه لان البعض لا یعلم مقداره بخلاف الاذن اذا قطع كله اور بعضه لا نه لا ینقبض ولا ینبسط وله حد یعرف فیمکی اعتبار المساواة والشفة اذا استقصاها القطع یجب القصاص لا مکان اعتبار المساواة بخلاف ما اذا قطع بعضها لا نه یتعذر اعتبارها

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ زبان اور آلہ تناسل کے کٹنے کی صورت میں قصاص کا حکم نہیں ہو گا بلکہ جرمانہ لازم ہو گا ظاہر الروایۃ یہی ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زبان یا آلہ تناسل بالکل جڑ سے کاٹا گیا ہو تب قصاص لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں برابری کا اعتبار کرنا ممکن ہو گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سکڑنے اور پھیلنے کی صلاحیت قدرۃ ہوتی ہے یعنی ایک وقت میں یہ اعضاء سکڑ کر بہت چھوٹے اور دوسرے وقت میں کافی لمبے ہو جاتے ہیں اس دو آدمیوں کے ان اعضاء کے درمیان برابری کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہو سکتا ہے: الا ان تقطع الحشفه الخ: البتہ اس ایک صورت میں قصاص ہو سکتا ہے یعنی جب کہ آلہ تناسل کے اوپر کا حصہ حشفہ سپاری کاٹ دی ہو کیونکہ اس وقت کاٹنے کی جگہ متعین ہو سکتی ہے جیسے کہ دوسرے اعضاء میں جوڑ کا حصہ ہوتا ہے اور اگر سپاری کا حصہ اوپر سے تھوڑا کاٹا گیا یا آلہ تناسل میں سے صرف تھوڑا سا کاٹا گیا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ اس تھوڑے سے حصہ کو متعین نہیں کیا جاسکتا ہے

بخلاف الاذن الخ بخلاف کان کے اس میں ہر حالت میں قصاص ہو گا یعنی اسے پورا کاٹا گیا ہو یا تھوڑا سا کاٹا گیا ہو دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہو گا کیونکہ کان سمٹتا ہے اور نہ پھیلتا ہے اور اپنی حد میں ہمیشہ یکساں رہتا ہے اس میں مساواة اور برابری کا اعتبار کیا جاسکتا ہے: والشفة اذا استقصاها الخ: اور اگر ہونٹ کو پورے طور سے کاٹ لیا ہو تو قصاص واجب ہو جائیگا کیونکہ ایسی حالت میں برابری ممکن ہو گی اس کے برخلاف اگر تھوڑا ہونٹ کاٹا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں برابری ممکن نہیں ہے

توضیح. زبان اور آلہ تناسل کو کاٹ دینے کی صورت میں قصاص لازم آئے یا نہیں اسی طرح اور ہونٹ کو کاٹ دینے پر کیا حکم ہو گا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل با تفصیل

فصل مصالحت وغیرہ کا بیان

قال واذا اصلطح واولیاء القتیل علی مال سقط القصاص ووجب المال قلیلا كان او کثیرا لقوله تعالیٰ فمن عفی له من اخیه شی الایۃ علی ما قیل نزلت الایۃ فی الصلیح وقوله علیه السلام من قتل له قیتل له قیتل الحدیث وللرأد والله اعلم الاخذ بالرضا علی ما بینا وهو الصلیح بعینه ولانه حق ثابت للورثة یجوز فیہ الاسقاط عفو فکذا تعویضا لا شتماله علی احسان الا ولیاء واحیاء القتیل فیجوز بالتراضی والقلیل والکثیر فیہ سواء لا نه لیس فیہ نص مقدر فیفوض الی اصطلاحهما کا لخلع وغیرہ وان لم یذکر واحالا ولا منو جلا فهو حال لانه مال واجب بالعقد والاصل فی امثاله اعلول نحو المهر والتمن بخلاف الدیۃ لانها ما وجبت بالقدر ترجمہ. قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاتل اور مقتول کے اولیاء قصاص نہ لینے اور اس کے عوض کسی مال پر مصالحت کر لیں

تو قصاص کا حکم ان سے خارج ہو جائیگا اور اس کے عوض مقرر مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ قاتل پر لازم ہو جائیگا جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے، فمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ أَلَا يَتَذَكَّرُ أَنَّ مَا لَهُ مِنْ شَيْءٍ يُغْفَرُ لَهُ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ف حضرت عمر و ابن عباس و ابن مسعود وغیرہم سے روایت ہے کہ فرمان باری تعالیٰ، فمَنْ عَفَى لَهُ، یعنی جس قاتل کو معاف کیا گیا، من اخیه شئی، اس کے دینی بھائی یعنی مقتول کے خون کے بارے میں یعنی مقتول کے اولیاء میں سے کسی نے بھی مقتول کے خون سے اس کے قاتل کو جو حقیقت میں اس کا دینی بھائی ہے اپنا حق قصاص معاف کیا تو اس کے دوسرے ورثہ بھی قصاص نہیں لے سکتے ہیں بلکہ اب صرف دیت کا مال لے سکتے ہیں۔

فاتباغ بالمعروف۔ تو ان ورثہ کو چاہیے کہ اب اس قاتل سے عام اور معروف طریقے سے قاتل سے مطالبہ کریں یعنی ان پر واجب ہے کہ صرف اپنے حقوق کے مقدار کا مطالبہ کریں اس میں کسی قسم کی زیادتی یا سختی کے قاتل سے اپنی دیت کا مطالبہ کریں، واداع الیہ باحسان، یہ ذمہ داری تو مقتول کے ورثہ پر تھی اور اب قاتل کی ذمہ داری اور ان پر واجب ہے کہ وہ ہر ایک حق دار کو انتہائی خوبصورتی اور شرافت کے ساتھ ادا کریں یعنی کسی کی اور مال مثل کے بغیر ادا کریں اس طرح یہ آیت اس بات پر واضح دلیل ہے کہ خون معاف کر دینے کے بعد قصاص کا حق ختم ہو جاتا ہے اسی طرح فتح مکہ مکرمہ کے خطبہ میں بھی یہ بات بیان کی گئی ہے کہ: وَمَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ مُقْتُولَةٍ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (یعنی اگر کسی شخص کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی قتل کر دیا جائے تو وارثین جو اس کے اولیاء ہیں وہ ان دو باتوں میں سے جس کو پسند کریں اسے اختیار کریں ایک یہ کہ اس کو دیت دے دیں اور دوسرا یہ کہ اس سے قصاص لیا جائے ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

والمراءد واللہ اعلم الاخذ بالرضاء الخ۔ اس حدیث مذکور میں مقتول کے ولی کو جو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو دیت لے تو اس کی مراد اللہ اعلم شاید یہ ہے کہ اگر قاتل اپنی رضامندی سے دیت دینا چاہے تو مقتول ورثہ لے لیں اور اس کا مطلب ہر گز یہ نہیں ہے کہ اگر قاتل دیت دینے پر راضی نہ ہو کر اپنی جان ہی دینے پر راضی ہو تب بھی وارث دیت دینے پر اسے مجبور کر سکتا ہے بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ صرف قاتل کی رضامندی سے دیت لے سکتا ہے کیونکہ وارث کا اصل حق قصاص ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور قاتل کی رضامندی سے لینا ہی صلح ہے اور دیت کے ثبوت کے لیے قیاسی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایک ایسا حق ہے جو مقتول کے وارثوں کے لیے ثابت ہے اور اس میں عفو کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ بچے حق کو بالکل ختم کر دیا جائے تو عوض لے کر حق قصاص ختم کر دینا بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا یعنی رضامندی اور صلح کے ساتھ قصاص بھی ختم ہو سکتا ہے کیونکہ اس معاملہ کا تقاضہ یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء پر احسان کیا ہے اور قاتل کی زندگی بچائی لہذا یہ بات رضامندی سے جائز ہوگی

والقلیل والكثیر فیہ سواء الخ: پھر بدل صلح یعنی جس مال کے عوض صلح ہوئی ہے وہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ دونوں حکم میں برابر ہے کیونکہ کسی یا زیادتی کے لیے کوئی نص موجود نہیں ہے یعنی کسی بھی نص سے کوئی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی اس کا کوئی اندازہ بتایا گیا ہے لہذا کمی یا زیادتی دونوں باتیں ہے ان دونوں کے متفق ہو جانے پر موقوف رہیگی جیسے کے بیوی کے خلع اور غلام کے سزا کرنے میں فریقین کی رضامندی کا اعتبار ہوتا ہے وان لم یذکرو الخ اور اگر فریقین میں سے کسی نے بھی ادا کیگی مال کے لیے نقد ہونے یا وقت متعین کرنے کی بات نہیں کی تو یہی سمجھا جائیگا کہ نقد اور فوراً ہی ادا کرنا طے پایا ہے کیونکہ یہ مال ہی ایسا مال ہے جو ان کی آپس کی رضامندی سے واجب ہوا ہے اور اس قسم کے ہر مال کی ادا کیگی کا اصل قاعدہ یہی ہے کہ وہ فی انفرادہ نقد ادا کیا جائے جیسے کے بیوی کے فہر اور خریدے ہوئے مال کی قیمت کی ادا کیگی کا حکم ہے البتہ دیت نقد اور فوراً ادا نہیں کی جاتی ہے بلکہ تھوڑی تھوڑی اور قسطوں پر ادا کی جاتی ہے کیونکہ دیت معاہدہ سے لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اچانک لازم ہو جاتی ہے

توضیح، قصاص کا حکم اگر قاتل قتل کے بعد مقتول کے ورثہ کو کچھ مال دے کر یا بغیر عوض ہی اپنی جان بخشی کرانی چاہیے تو صحیح ہو گا یا نہیں اگر مصالحت کی صورت میں ادائیگی کی تاریخ متعین نہ کی گئی ہو مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل

قال وان القاتل حرا او عبدا فامر الحر ومولى العبد ر حلا بان يصلح عن دمهما عني الف دأهم ففعل فا لالف على الحر والمولى بصفان لان عقد الصلح اصيف اليهما وادا عفا احد الشركاء من الدم او صالح من نصبه عني عوض سقط حق الباقي عن القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية و اصل هذا ان القصاص حق جميع الورثة وكذا الدية حلا لما لك والشافعي في لروحين لهما ان الورثة حلافه وهي بالنسب دون النسب لا بقطاعه بالموت ولما انه عليه السلام امر تورث امرأة اشيم الصبا بي من عقل روحها اشيم ولانه حق يحرى فيه الارث حتى ان من قتل وله ابدن فمات احدهما عن ابن كان القصاص بين الصبي وابن الابن فيثت لسائر الورثة والروحيه نقي بعد الموت حكما في حق الارث او يثبت بعد الموت مستند الى مسببه وهو الحرح وادانت للجميع فكل منهم يتمكن من الا ستيفاء والا سقاط عفو، وصلحا ومن ضرورة سقوط حق البعض في القصاص سقوط حق الباقي فيه لانه لا يتجرى بحلاف ما اذا قتل رحين وعفا احد الوليين لان الواحب هار قصاصا من غير شبهة لا حلاف القتل والمقتول وهما واحد لا تحادهما وادا سقط القصاص بقلب نصيب لباقي من لا لانه امتنع بمعى راجع الى القاتل وليس للعافي شئ من المال لانه اسقط حقه بفعله ورضا ه ثم يحب ما يحب من المال في ثلث سنين وقال رفر يحب في ستين فيما اذا كان بين الشريكين وعفى احدهما لان الواحب نصف الدية فيعتبر بما اذا قطعت يده خطأ ولما ان هذا بعض بدل الدم وكذا موحل الى ثلث سنين وكذلك بعضه والواحب في اليد كل بدل الطرف وهو في ستين في الشرع ويحب في ماله لانه عمد

ترجمہ امام محمد میں جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں میں مل کر کسی ایک کو قتل کیا اور ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو پھر خود اس آزاد قاتل اور دوسرے غلام کے مومن نے باہمی مشورہ سے کسی تیسرے شخص کو مقتول کے ورثہ کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ ہر روپے کے عوض اس قتل پر مصالحت کرو چنانچہ اس نے ان لوگوں کو اسی مقدار پر راضی کر لیا تو وہ ہزار روپے سے آزاد شخص اور اس غلام کے مولیٰ دونوں پر برابر برابر یعنی پانچ پانچ سو روپے لازم ہوں گے کیونکہ یہ معاملہ دونوں کے کہنے پر طے پایا تھا (ف) کسی ایسے وہ رقم دونوں پر برابر برابر لازم آئیگی وادا عفا احد الح ، اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی خون کو موعف کر دیا اپنے حصہ سے کچھ بدلے کر صلح کر لی تو دونوں صورتوں میں باقی شرکاء سے بھی قصاص لینے کا حق ختم ہو گیا البتہ قصاص کے عوض ان کو دیت میں سے اپنا حصہ لینے کا حق باقی رہے گا اس مسئلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ بھی ہے کہ قصاص بھی دوسرے حق وراثت کی طرح تمام جائزوارثوں کا حق ہوتا ہے یہاں تک کہ یہاں بیوی کا بھی اس میں حصہ ہوتا ہے اس طرح دیت بھی تمام وارثوں کا حق ہے البتہ یہاں بیوی کے حق دار ہونے کے بارے میں ممالک وشافعی کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی قصاص یا دیت کا حق دار نہیں ہوتا ہے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وراثت خدفت کا نام ہے اور خدفت تو نسب کے ذریعے حاصل ہوتی ہے ، جب کے ذریعے نہیں ہوتی اور سببی رشتہ مثلا سبب نکاح سے میاں بیوی میں تعلقات قائم ہوتے ہیں وریہ سببی رشتہ کسی ایک کے مر جانے سے ہی ختم ہو جاتا ہے

ولما انه عليه السلام الح ، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات اشیم انھیابی کی اہلیہ کے لیے اس کے شوہر شیم کی دیت سے دینے کا حکم فرمایا تھا اس کی رویت احمد اور سنن اربعہ اور مالک نے کی ہے پھر ترمذی نے فرمایا ہے

کہ یہ روایت حسن صحیح ہے اس کے علاوہ الطبرانی اور وار قطنی نے بھی کی ہے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص و دیت ایسا حق ہے جس میں میراث بھی جاری ہوتی ہے اسی بناء پر اگر زید قتل کیا گیا اور وہ دواڑ کے چھوڑ کر مر گئے پھر ان میں سے ایک لڑکا اپنا ایک بیٹا چھوڑ کر مرا تو مقتول کا قصاص اس کے اپنے بیٹے اور پوتے دونوں کے درمیان مشترک ہو گا حال صل یہ بات معوم ہو گئی کہ قصاص اور دیت کا حق تمام وارثوں کے لیے ثابت ہے اور زوجیت کا رشتہ ایسا ہے کہ ایک کے مرنے کے بعد بھی دوسرے کے لیے میراث کا حق حکماً باقی رہتا ہے (پس امام مالک اور امام شافعی کا یہ فرمانا ہے کہ یہ رشتہ مرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے وہ میراث کے بارے میں قائل قبول نہیں ہے) کیا ہم اس طرح بھی کہتے ہیں کہ قصاص اور دیت مرنے کے بعد اپنے سبب کی طرف مستند ثابت ہوگی اور اس کا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا ہے (فپس زخمی ہونے کے وقت زوجیت باقی تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو اس کی امیہ اس کی وارث ہوگی اسی طرح بیوی زخمی ہو کر مری تو اس کا شوہر اس کا وارث ہوگا کیونکہ مرنے والے کے لیے قصاص یا دیت ثابت ہوگی اس سبب کے پائے جانے کے وقت دونوں ایک دوسرے کے وارث تھے لہذا ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے قصاص یا مال دیت وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا)

واذا ثبت للجميع الخ ۱۰ اور جب ہر ایک وارث کو قصاص مانگنے کا حق ثابت ہو گیا تو ان میں سے ہر ایک کو اپنا حق قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہو گا اسی طرح یہ بھی حق ہوگا کہ اپنے اس حق کو یا تو بالکل معاف کر دے یا کسی مقدار پر صبح کر کے قصاص کو ختم کر دے اور جب ان میں سے کوئی اپنا حق قصاص معاف کرے گا تو لازمی طور سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ دوسرے حق داروں نے بھی قصاص لینے کا حق ختم ہو جائے کیونکہ قصاص ایک ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں محلاف ما اذا قتل رجلین الخ اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو قتل کر دیا اور ان میں سے صرف ایک مقتول کے ولی نے اس کا قصاص معاف کر دیا تو دوسرے مقتول کے اولیاء کو اس کے قصاص کا حق باقی رہے گا کیونکہ اس صورت میں پورے دو قصاص واجب ہوئے تھے اس لیے کہ یہاں پر قتل کا عمل دو مرتبے ہوا ہے اسی لیے مقتول بھی دو شخص ہوا ہے اور دونوں ہی مختلف ہیں اور ہمارے پرانے مسئلہ میں فعل قتل بھی ایک ہوا اور مقتول بھی ایک شخص ہوا تھا اب جب کہ مقتول کے ایک وارث سے حق ختم ہو گیا جسے س نے خود ہی معاف کر کے ختم کیا ہے تو جن ولیوں نے اپنا حق قصاص معاف نہیں کیا ہے ان کا حصہ قصاص سے بدل کر ماں ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں ایک خاص وجہ سے قصاص کا حکم ختم ہوا ہے جس کا تعلق قاتل سے ہوتا ہے یعنی اب اس کا خون محترم ہو گیا جب کہ اس معافی سے پہلے بے عزت ہو گیا تھا لیکن اب وہ شخص جس نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا ہے اس کو اس قصاص کے عوض دیت کے مال میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ اس نے اپنا حق خود اپنے فعل اور اپنی رضامندی سے ختم کیا ہے

ثم یجب ما یجب من المال الخ ۱۱ (اور اب یہ بتانا ہے کہ دیت میں جو کچھ مال لازم آئیگا اس کی ادائیگی) تین برسوں میں ہوگی اور لم زفر نے فرمایا ہے کہ اگر قصاص دو آدمیوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنا حصہ معاف کر دیا تو اس کی دیت کا مال دو سال میں ادا کرنا ہوگا کیونکہ اس وقت صرف آدمی دیت لازم ہوگی تو اس کو اس صورت میں قیاس کرنا ہوگا جب کہ خطا اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہو۔ ولنا ان هذا بعض الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اس کل مال کا نصف ہے جو خون کے بدلے لازم ہوا تھا حالانکہ کل مال کی ادائیگی تین برسوں میں کرنی ہوتی ہے تو اس میں سے بھی جتنا حصہ ادا کرنا ہوگا اسے بھی اسی مدت میں ادا کرنا واجب ہوگا اور غلطی سے کئے ہوئے ہاتھ پر اس کو قیاس کرنا اس وجہ سے صحیح نہیں ہوگا کہ اس موجودہ صورت میں تو پورے ہاتھ کا عوض واجب ہو رہا ہے حالانکہ اس کی ادائیگی شرعاً صرف دو سال میں واجب ہوتی ہے اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس صورت میں جو مال بھی دینا لازم ہوگا وہ پورا کا پورا خود اسی مجرم کے مال میں سے ہوگا یعنی عقلہ یا مدگار برادری اس کی ادائیگی کی ذمہ دار نہ ہوگی کیونکہ یہ جرم اس نے قصداً کیا ہے اور اگر قصداً نہ ہوتا تو دوسرے افراد یعنی مدگار برادری بھی اس میں

شریک ہو جاتی

توضیح: اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کو قتل کیا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو اور دونوں نے کسی اور کو ایک ہزار پر مصالحت کرانے کے لیے اس کے پاس بھیجا تو کس حساب سے ادائیگی ہوگی اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی اپنا خون معاف کر دیا یا اپنے حصہ سے کچھ بدل لے کر صبح کر لی تو باقی شرکاء سے قصاص کا حکم اگر ایک شخص نے عداد و آدمیوں کو قتل کیا اور ان میں ایک مقتول کے ولی نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا تو دوسرے مقتول کو اپنا حق معاف کرنے کا حق ہو گا یا نہیں مسئلہ کی تفصیل اقوال ائمہ مفصل و لا ٰئل

قال و اذا قتل جماعة واحدا عمدا اقتض من جميعهم لقول عمر رضى الله عنه فيه لو تمالا عليه اهل صعاء لقتلنهم ولان القتل بطريق التغالب غالب والقصاص مخرج للسمهاء فيجب تحقيقا لحكمة الاحياء و اذا قتل واحد جماعة فحضر اولياء المقتولين قتل لجماعتهم ولا شى لهم غير ذلك فان حصروا واحد منهم قتل له وسقط حق الباقيين وقال الشافعى يقتل بالاول منهم ويجب للباقيين المال وان اجتمعوا ولم يعرف الاول قتل لهم وقسمت الدييات بينهم وقيل يقرع بينهم فيقتل لمن حرحت قوعته له ان الموحود من الواحد قتلات والدى تحقق فى حقه قتل واحد فلا تماثل وهو القياس فى الفصل الاول الا انه عرف بالشرع ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول اذ لو لم يكن كذلك لما وحب القصاص ولانه وحد من كل واحد منهم جرح صالح لانا ترهاق فيضاف الى كل منهم ادهو لا يتحرى ولان القصاص شرع مع الماسى لتحقيق الاحياء وقد حصل بقتله فاكتفى به

ترجمہ: تدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قصداً قتل کر دیا تو ان تمام لوگوں سے قصاص لیا جائیگا (یہ قول اگرچہ خلاف قیاس ہے مگر ائمہ اربعہ اور اکثر علماء صحابہ و تابعین کا قول ہے) اس کی دلیل حضرت عمر کا قول ہے جو آپ نے ایسی ہی صورت میں فرمایا تھا کہ اگر فردن شخص کے قتل میں تمام باشندگان صنعاء بھی جمع ہو جاتے (تو میں سب کو قتل کر دیتا) اور اس دلیل سے بھی کہ اکثر لوگوں کو اس طریقے سے قتل کیا جاتا ہے کہ کافی تعداد میں جمع ہو کر مقتول پر غالب ہو جاتے ہیں پھر اسے قتل کر دیتے ہیں اور قصاص کا قانون اسی لئے شروع ہوا ہے کہ مجرموں اور بے وقوفوں کو تنبیہ حاصل ہو بہذاں صورت میں قصاص لازم آئیگا تاکہ ایسے ظالموں اور نادانوں سے لوگوں کو محفوظ رکھنے کی حکمت پوری طرح ثابت ہو جائے (ف یعنی قصاص کا اصل فائدہ یہی ہے کہ قتل نے قابل احترام خون کو ضائع کیا ہے اور اس کی سزا نہ ہونے سے اور بھی لوگوں کا خون بہانے کا اسے مزا آگیا اسے روکنا ہے تاکہ مزید کسی اور کا خون نہ بہائے اور دوسرے اس سے بے خوف و خطر رہنے لگیں اسی وجہ سے حضرت عمر صحابہ کرام کے مجمع میں یہ فرمایا اور لوگوں نے اس پر سکوت کیا یعنی کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا اس کی روایت حضرت امام مالک و اشفعی و محمد و ابوہریری و الدارقطنی نے کی ہے اور اسی جیسی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؑ سے اور عبد الرزاق نے بن عباسؓ سے کی ہے عبد الرزاق نے صنعاء والوں کا یہ قصہ پورے طور پر اس طرح بیان کیا ہے کہ صنعاء میں زینب نامی ایک عورت تھی اس کا شوہر مسافرت میں دور چلا گیا اور اپنی بیوی سے جو اسے لڑکا جس کا نام اصیل تھا اسی بیوی کے پاس چھوڑ دیا اس عرصے میں اس زینب کے بہت سے چاہنے والے ہو گئے۔

یعنی ان سے اس کے تعلقات کافی حد تک بڑھ گئے مگر اس اصیل لڑکے کی موجودگی سے ان سے ملاقات میں رکاوٹ ہونے لگی رکاوٹ دور کرنے کے لیے اس نے اپنے ان چاہنے والوں سے مشورہ کیا کہ سب اس بات پر متفق ہو گئے کہ اس کی موجودگی سے ہم لوگوں کو رسوائی اور شرمندگی ہوتی ہے اس لیے اسے قتل کر کے غور ان نامی کنویں میں ڈال دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اس عمل میں شریک کل سات آدمی تھے اس طرح وہ لڑکا اپنے گھر اور مجھے سے غائب ہو گیا تب اس کی سوتیلی ماں گھر سے باہر نکل کر زور زور سے چلا کر روتی جاتی اور یہ کہتی جاتی کہ الٹی جس کسی نے بھی ہمارے اصیل کو قتل کیا ہے اس کا ستیاناس کر دے اور وہ کبھی بھی جائے تاکہ سب اسے دیکھ لیں اس وقت حضرت عمرؓ کی طرف سے پہلے صنعاء کے حاکم تھے انہوں نے اس موقع پر ان لوگوں کے سامنے کچھ تقریر کی اور ان کو اس قاتل کی تحقیق اور نفیث پر آمادہ کیا اس کے چند دنوں کے بعد اٹھ قاتل شخص اس غور ان کنویں کے پاس گیا تو وہاں کھبیوں کی بہت زیادہ زیادتی پائی جس سے اس مقتول کا شبہ ہوا اس لیے اس نے حاکم یعنی کے پاس آکر واقعہ بیان کیا تب وہ کچھ لوگوں کے ساتھ وہاں تشریف لے گئے۔

وہاں اس عورت کے آشناؤں میں سے ایک نے کہا کہ آپ لوگ رسہ کے ذریعہ مجھے کنویں میں لٹکا دیں میں وہاں جا کر اس کی تحقیق کروں گا کہ وہاں کچھ ہے یا نہیں جب اسے اس میں لٹکایا گیا، تو اس نے وہاں جا کر اس لاش کو اودھر اودھر کر کے چھپا دیا پھر اس نے نکل کر کہا کہ میں نے تو وہاں کچھ بھی نہیں پایا ہے اس کے بعد ہی دوسرے شخص نے از خود کہا کہ اب مجھے لٹکایا جائے میں بھی دیکھنا چاہتا ہوں چنانچہ وہ کنویں میں اتارا گیا اور وہ اس لاش کو نکال لایا بالاخر اس عورت نے اپنے جرم کا اقرار کر لیا اور طحاوی و بیہقی کی روایت میں اس طرح ہے کہ پہلے اس کے کسی آشنا نے اقرار کیا پھر دوسروں نے اور پھر اس عورت نے اقرار کر لیا اس تحقیق کے بعد حضرت یعنی نے پورا واقعہ عمرؓ کو لکھا کہ اس کے قصاص میں ان سیوں کو قتل کر دیا جائے کہ اگر صنعاء والے سب کے سب اس میں شریک ہوئے تو میں ان تمام کو قتل کر دیتا اس کی روایت بیہقی اور طحاوی نے بھی کی ہے

توضیح: اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو عداقت قتل کیا حکم دلائل مفصلہ

و اذا قتل واحد جماعة فحضر اولياء المقتولين قتل لجماعتهم ولا شئ لهم غير ذلك فان حضر واحد منهم قتل له وسقط حق الباقيين وقال الشافعي يقتل بالاول منهم ويجب للباقيين المال وان اجتمعوا ولم يعرف الا ول قتل لهم وقسمت الديات بينهم وقيل يقرع بينهم فيقتل لمن حرق - قرعته له ان الموحود من الواحد قتلات والذي تحقق في حقه قتل واحد فلا تماثل وهو القياس في الفصل الاول الا انه عرف بالشرع ولما ان كل واحد مهم قاتل بوصف الكمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول ادلو لم يكن كذلك لما وجب القصاص ولانه وجد من كل واحد مهم جرح صالح لانا نرهاق فيصاف الى كل مهم اذ هو لا يتحري ولان القصاص شرع مع المناسي لتحقيق الاحياء وقد حصل بقتله فاكسفي به

ترجمہ اگر ایک شخص نے کئی آدمیوں کو قصداً قتل کیا پھر ان تمام مقتولوں کے سارے ولیاء قاضی کے پاس جمع ہو کر اپنا حق مانگنے لگے تو ان تمام لوگوں کے عوض اس قاتل کو قتل کر دیا جائیگا اس قتل کے سوا کسی کے لیے مزید کوئی چیز یعنی دیت وغیرہ نہیں ہوگی (امام مالکؒ کا یہی قول ہے) فان حضر واحد عہم الخ اور اگر ان سب ولیاء میں سے صرف ایک ہی ولی حاضر ہو تو صرف اسی کی طرف سے اس کو قصاص قتل کیا جائیگا اور دوسرے تمام حق داروں کا حق قصاص ختم ہو جائیگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس قاتل نے ان میں سے جس کسی کو پہلے قتل کیا ہے صرف اس کے قصاص میں اسے قتل کیا جائیگا اور باقی جتنے ہوں گے ان کے لیے مال و دیت لازم ہوگا

وان اجتمعوا ولم يعرف الخ اور اگر اکٹھے ہو کر تمام آئے مگر پہلے مقتول کا کسی کو علم نہ ہو اور مطالبہ میں سب شریک

رہے تو اس ایک شخص کو ان تمام مقتولوں کے عوض قتل کیا جائیگا اور باقی مقتولوں میں سے ہر ایک کے لیے دیت لازم ہوگی پھر وہ ساری دیتیں ان تمام اولیاء کے درمیان تقسیم کر دی جائیگی اور بعضوں نے فرمایا ہے کہ سارے مقتولوں کے ناموں میں قرعہ اندازی کی جائیگی اور جس کا نام اس میں نکلے اس کے نام پر اس قاتل کو قتل کیا جائیگا (ف) گویا ایک کے نام کا قصاص ہوگا اور وہ سارے مقتولوں کی طرف سے بدل ہو جائیگا اور چونکہ خون کی تقسیم ہر ایک کے نام پر نہیں ہو سکتی ہے اسی لیے سب کی دل کی تشفی کے لیے قرعہ اندازی کی جائیگی) لہٰذا ان الموجود من الواحد الح امام شافعی کی دلیل ہے کہ اس ایک قاتل سے متعدد قتل ہو گئے ہیں مگر قتل کی سزا دے دی گئی ہے تو فقط ایک ہی قاتل ہے لہٰذا اس کو قتل کر دئے جانے کے باوجود تمام کے حقوق میں برابری نہیں ہوئی اسی لیے مجبوراً دیت لے کر ان میں تقسیم کرنے سے کچھ دل جوئی اور برابری ہوگی) اور یہی صورت میں بھی یہی بات تھی مگر اس کا علم ہمیں شریعت سے حاصل ہوا تھا (ف) یعنی جب ایک جماعت نے مل کر ایک شخص کو قتل کیا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ ایک قتل کے عوض ایک ہی مرتبہ ایک ہی شخص سے قصاص لیا جائے تاکہ مساوت ہو جائے لیکن ہمیں یہ حکم شریعت میں ہے حضرت عمرؓ کے حکم کے ذریعے معلوم ہوا ہے کہ اس صورت میں ایک قتل کے عوض بھی پوری جماعت قتل کی جائیگی اس لیے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور اس صورت میں جب کے ایک شخص نے کئی افراد کو قتل کیا ہے تو اس کا تقاضا یہی تھا کہ ہر ایک مقتول کے عوض ایک کو قتل کیا جائے اور چونکہ شریعت میں اس کے خلاف کوئی نص موجود نہیں ہے اس لیے قیاس کے مطابق حکم باقی رہے گا اور چونکہ پوری جماعت کے عوض ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف ایک ہی بار قتل کیا جاسکتا ہے خواہ جس کسی ایک شخص کی طرف سے ہو اور باقی لوگوں کے لیے دیتیں وصول کی جاسکتی ہیں جو ان سب لوگوں میں تقسیم کر دی جائے

ولنا ان کل واحد منهم الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل کو قتل کر دینے کی وجہ سے یہ کہہ جائیگا کہ مقتولین کے تمام اولیاء نے اپنا اپنا پورا بدلہ وصول کر لیا ہے اس لیے سب کا دل ملکا ہوا اور وصولی میں سب برابر ہو گئے اس کی اصل بھی وہی پہلی صورت ہے کیونکہ اگر یہ بات نہ مانی جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا یعنی ایک مقتول ہونے اور مقتولین کی جماعت کو اس معاملہ میں برابر نہ سمجھا جائے تو جماعت پر قصاص واجب نہ ہوگی اسی طرح اس کے برعکس بھی حکم ہوگا کیونکہ قصاص واجب ہے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مقتولین کے تمام اولیاء میں سے ہر ایک کے لیے ایسا خمیہ نہ تصور کرنا ہوگا کہ اسی سے اس قاتل کی روح نکلی ہے لہٰذا کسی ایک سے بھی اس کے قتل کا پلایا جانا ان میں سے ہر ایک کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ اس کے قتل کو تھوڑا تھوڑا ہر ایک کی طرف منسوب کیا جائے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص کا جو حکم شروع ہوا ہے وہ ایک نہ مناسب اور منافی عمل کے ساتھ ہوا ہے وہ شخص اس لئے کے اس قصاص کے ذریعہ باقی لوگوں میں زندگی بٹ آئے جیسا کہ فرمایا گیا ہے، فی القصاص حیوة، اور یہ مقصد ہی ایک عمل سے حاصل ہو جاتا ہے کہ قتل کو کوئی بھی قتل کر دے بنیاد اس قتل پر اکتفاء کیا جائیگا (ف) یعنی قصاص کے معنی صرف یہ ہیں کہ کسی شخص کو قتل کر دینا حالانکہ کسی کو قتل کر دینا حرام ہے اس کے باوجود شرعاً قصاص لینے کا حکم صرف اس لیے دیا گیا ہے کہ کوئی بھی قاتل نڈر ہو کر کسی کی جان نہ لے اور اپنے مستقبل سے ڈرے پس جب قتل ایک بار قتل کر دیا گیا تو مقصد قصاص حاصل ہو گیا پس اس کے بعد مزید اس بات کی کوئی ضرورت نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت کا حکم بھی نافذ کیا جائے)

توضیح اگر ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کر دیا اس لیے ان سارے مقتولین کے اولیاء قرضی کے پاس مدعی بن کر آئے اگر اسی صورت میں صرف ایک مقتول کا ولی حاضر ہوا اگر سارے مقتول کے اولیاء آئے مگر پہلے مقتول کی تعیین نہ ہو سکی مسائل کی تفصیل اقوال

انتمہ کرام دلائل مکمل مفصلہ

قال ومن وجب عليه القصاص اذا مات سقط القصاص لثوات محل الاستيفاء فاشبه موت العبد الحاني ويتاتي فيه خلاف الشافعي اذا لوجب احدهما عده قال واذا قطع رجلا يد رجل واحد فلا قصاص على واحد مهما وعليها نصف الدية وقال الشافعي يقطع يدهما والمقرص اذا احدا اسكيا وامره على يده حتى انقطعت له الاعتبار بالا نفس والايدى تابعة لها فاخذت حكمهما او يجمع بينهما بجامع الرحر ولما ان كل واحد منهما قاطع بعض اليدان الا بقطاع حصل با عتماد بهما والمحل متجر فيضاف الى كل واحد منهما البعض فلا مماثلة بخلاف النفس لان الانزهق لا يتجزى ولان القتل بطريق الاحتماع غالب حذر الغوث والاحتماع على قطع اليد من المفصل في حيز النذرة لا فقاره الى مقد مات بطئنة فيلحقه العوث

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر قاتل خود اپنی موت سے مرگیا تو قصاص کا حکم بھی ختم ہو گیا کیونکہ جس شخص پر قصاص لازم آ رہا تھا وہ اب باقی ہی نہیں رہا کیونکہ مقتول کے ولی کا اصل حق اس کے قصاص یعنی جان سے متعلق تھا اور اس نے اس کی جان کے عوض اس سے مال وصول کرنا منظور بھی نہیں کیا تھا اس لیے اب جب کہ وہ جگہ ہی باقی نہیں رہی تو اس سے قصاص کا حکم بھی ختم ہو گیا اور وہ شخص اس مجرم غلام جیسا ہو گیا جس نے کسی دوسرے شخص کے غلام کو مار ڈالا جس کی وجہ سے اس مقتول کے مولیٰ کا حق اسی زندہ غلام کی گردن سے متعلق ہو گیا اور وہ شخص اس قاتل غلام کے مولیٰ سے اب کچھ مال وصول نہیں کر سکتا ہے اسی طرح سے بھی موجودہ صورت میں بھی مقتول کا ولی بھی مردہ قاتل غلام کے مال سے بطور دیت کچھ نہیں لے سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق قصاص سے متعلق ہے البتہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ اس کے نزدیک قصاص ہی متعین نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہاں اگرچہ قصاص لینا ممکن نہیں رہا تو دیت لینا ممکن ہو گیا قال واذا قطع دحلان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی کا ہاتھ کاٹ دیا تو ان دونوں میں سے کسی پر بھی قصاص لازم نہیں ہوگا، بلکہ ان دونوں پر آدمی دیت واجب ہوگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں کا ہاتھ کاٹنا جائز گا، لیکن اس مسئلہ کو اس طرح فرض کرنا ہوگا کہ دونوں آدمیوں نے ایک بڑی چھری پکڑ کر اس کے ہاتھ پر چلاتے رہے، بالآخر اسے کاٹ کر چھوڑا۔

لہذا اعتبار بالانفس الخ امام شافعیؒ اس ہاتھ کے کاٹنے کے مسئلہ کو جان ختم کر دینے پر قیاس کرتے ہیں، اس طرح سے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قتل کر دیا تو دونوں سے قصاص لیا جاتا ہے، اسی طرح سے جب دو آدمی مل کر ہاتھ کاٹیں تو دونوں کو ہاتھ کاٹا جائے گا چونکہ ہاتھ اپنے پورے بدن کا ایک حصہ اور اس کا تابع ہوتا ہے اس لئے ہاتھ کو بھی پورے بدن کا حکم دیا جائے گا، یعنی جس طرح جان کا قصاص لوگوں کی تنبیہ کے لئے ہوتا ہے، سی طرح تنبیہ کے غرض سے ہی ہاتھ بھی کاٹا جائے گا ولنا ان کل واحد مہما الخ۔ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے تھوڑا تھوڑا ہاتھ کاٹا ہے اس طرح سے کہ دونوں ہاتھوں کے دباؤ سے وہ ہاتھ کاٹا گیا ہے اور ہاتھ ایک ایسا حصہ اور ایسی جگہ ہے جس کے ٹکڑے کئے جاسکتے ہیں اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کی طرف ایک ایک حصہ کی نسبت کی جائیگی، اس طرح قصاص کی سی مماثلت کا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، بخلاف جان ختم کرنے کے کہ روح نکالنے کے ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے ہیں، (یہ کہ اس طرح کہا جائے کہ حد قصاص ایسے واقعات میں جاری ہوتی ہے، جو اکثر ہو جایا کرتے ہیں، لیکن اس طرح دو آدمیوں کا مل کر ایک ہاتھ کا کاٹنا شذوذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا اس مسئلہ میں حد قصاص جاری نہیں ہوگی کیونکہ کئی آدمیوں کا مل کر ایک شخص کو قتل کرنا، اکثر اس خوف سے ہوتا ہے، تاکہ قتل میں دیر نہ لگے، اور مقتول کے چہرے چھیننے چرانے کی وجہ سے وہ کھٹے نہ ہوسکیں، لیکن اکٹھے ہو کر ہاتھ کو جوڑ پرے کاٹنا نادر

واقعہ ہوتا ہے کیونکہ اس طرح کاٹنے سے پہلے وہ کام کر لئے جائے ہیں جو آہستگی کے ساتھ کئے جاسکتے ہیں مثلاً اس ہاتھ کو چپے قابو میں لانا، پھر دونوں کامل کر چھری کا خاص انداز سے پکڑنا پھر مخصوص جگہ پر اسے رگڑنا یا پھیرنا، تو اس کام کے لئے جد بازی ممکن نہیں ہے کہ اس عرصہ میں مدد کے لئے لوگ بھیج سکیں، (ف) لہذا ایسے کام کے لئے تنبیہ کرنے والہ حد کی ضرورت نہیں ہے۔

توضیح: اگر کسی کو قصد اقل کرنے والا اپنی موت خود مر گیا تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہوگا، اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کا ہاتھ کاٹ دیا تو قصاص لازم ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال عماء کرام، مفصل دلائل

قال وعليهما نصف الدية لانه دية اليد الواحدة وهما قطعاهما وان قطع واحد يميني رجليس فحصر اقلهما ان يقطعاه يده وبأخذ امنه نصف الدية يقتسمانه نصفين سواء قطعتهما معا او على التعاقب وقال الشافعي في التعاقب يقطع بالاول وفي القرآن يقرع لان اليد استحقها الاول فلا يثبت الاستحقاق فيها للثاني كالرهن بعد الرهن وفي القرآن اليد الواحدة لا تفتى بالحقين فترجح بالقرعة ولنا انهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان في حكمه كالغريمين في التركة والقصاص ملك الفعل يثبت معا المنافي فلا يظهر الا في حق الاستيفاء اما الدحل فخلو عنه فلا يمنع الثاني بخلاف الرهن لان الحق ثالث في المحل وصار كما اذا قطع العبد يمينهما على التعاقب فتستحق رفته لهما وان حضر واحد منهما فقطع يده فللاخر عليه نصف الدية لان للحاضر ان يستوفي لثبوت حقه وتردد حق الغائب واذا استوفى لم يبق محل الاستيفاء فيتعين حق الاخر في الدية لانه اوفى به حقا مستحقا.

ترجمہ فرمایا ہے کہ ان دونوں ہاتھ کاٹنے والوں پر نصف دیت لازم ہوگی کیونکہ یہ ایک ہاتھ کی دیت ہوگی، اور دونوں بجزموں نے مل کر اس ہاتھ کو کاٹا ہے، اس لئے ہر ایک پر آدمی آدمی واجب ہوگی۔ وان قطع واحد يميني الخ اور اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کے داہنے دونوں ہاتھ کاٹ دئے پھر ان دونوں مظلوموں نے قاضی کے پاس آکر دعویٰ کیا تو ان دونوں کو اختیار ہوگا۔ اس ظالم کا داہنا ہاتھ کاٹ دیں پھر اس سے آدمی دیت بھی وصول کر لیں جس کو وہ آپس میں برابر تقسیم کر لیں، خواہ ظالم نے دونوں کے ہاتھ ایک ساتھ کاٹے ہوں یا ایک کے بعد دوسرے کو کاٹا ہو: وقال الشافعي الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر ترتیب سے یعنی ایک کے بعد دوسرا کاٹا ہو تو اس کا ہاتھ پہلے ہاتھ کے عوض کاٹا جائے گا، اور دوسرے کو دیت دی جائے، اور اگر ایک ساتھ ہی دونوں ہاتھ کاٹے ہوں تو دو نمبروں کے ساتھ قرعہ اندازی کی جائیگی، اور پہلے نمبر کے لئے ہاتھ کو کاٹا جائے گا اور دوسرے نمبر کے لئے دیت ہوگی کیونکہ ہاتھ کاٹنے والے کا حق پہلے مظلوم کے لئے ہوگا، اسی لئے دوسرے کو یہ حق نہیں ہوگا، اور اس کے عوض دیت ہوگی، جیسے کہ رہن کے بعد رہن میں ہوتا ہے یعنی اگر قرض خواہ کے پاس کسی نے اپنی کوئی چیز رہن رکھی پھر وہی چیز کسی طرح سے دوسرے قرض خواہ کے پاس بھی رکھ دی تو حقیقت میں پہلا شخص ہی اس رہن کا مستحق ہوگا، دوسرا شخص کسی طرح بھی اس کا حق دار نہ ہوگا، اور ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹ دینے کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں مستحق ہوں گے، حالانکہ اس سے کسی طرح بھی دونوں کا حق پورا ادا نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے ان دونوں میں قرعہ ڈالا جائے گا، جتنی قرعہ اندازی میں جس کسی کا نام بھی نکلے گا وہی ہاتھ کاٹنے والا، اور دوسرا دیت وصول کرے گا۔

ولنا انهما استويا الخ اور ہم حنفی کی دلیل یہ ہے کہ دونوں ہی مظلوم سبب استحقاق میں برابر ہیں اس لئے وقت کے آگے پیچھے ہونے یعنی یہ کہ کس کا ہاتھ پہلے کٹا اور کس کا بعد میں کٹا ہے اس سے کچھ فرق نہیں ہوگا، کیونکہ ہاتھ کاٹنے جانے میں دونوں برابر ہیں، اسی لئے اس کے قصاص کے حق دار ہونے میں بھی دونوں برابر ہوں گے، جیسے کہ مردہ کے قرض خواہ اس مردہ

کے ترکہ میں برابر حق دار ہوتے ہیں اور اس سے بحث نہیں ہوتی ہے، کہ ان میں سے پہلے کسی نے قرض لیا ہے اور کس نے بعد میں لیا ہے، مگر ترکہ میں دونوں برابر کے حق دار ہوتے ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ قصاص ایک ایسے فعل کی ملکیت کا نام ہے جو کہ اگرچہ فی نفسہ ممنوع اور منفی ہے پھر بھی شرعاً ثابت ہے، کیونکہ قصاص کی اصل غرض تو یہ ہوتی ہے کہ ظالم اور جارج کو قتل کرنے یا اسے زخمی اور مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے حالانکہ کسی کی بھی جان کو ختم کر دینا یا اسے سخت زخمی کر دینا درست نہیں ہونا چاہئے کیونکہ انسان کا نفس بہت ہی قابل احترام ہوتا ہے، اس لئے یہ ملکیت فقط ایسے موقع میں ظاہر ہوگی جب قصاص کا حق وصول کرنا ہو، اور قصاص جس جگہ سے وصول کرنا ہوتا ہے، وہ ایسی ملکیت سے خالی ہوتی ہے، اس لئے جب اس ظالم کے بدن میں پہلے مقتول کی ملکیت نہیں رہی تو دوسرے مقتول کے قصاص کا حق ثابت ہونے سے مانع نہیں ہوگی (یعنی جب پہلے مقتول کا حق اس ظالم کے بدن پر باقی نہیں رہا تو دوسرے مقتول کا حق اطمینان کے ساتھ بدن کے اس حصہ سے وصول کیا جاسکتا ہے، برخلاف رہن کے کیونکہ اس مال مرہون میں مرہن کا اپنے مال کے وصول کرنے کے بارے میں جو حق ہے وہ ثابت اور باقی رہتا ہے۔

اس لئے دوسرے مرہن کا حق بھی اسی مرہون میں ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اور اس معاملہ کی صورت کچھ ایسی ہوگئی کہ کسی غلام نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹنے کے بعد پھر کسی دوسرے کا بھی ہاتھ کاٹ دیا تو اس غلام کی گردن پر ان دونوں کا حق لازم ہو جاتا ہے، یعنی دونوں ہی اس سے اپنا حق وصول کر سکتے ہیں، پھر اگر اپنا حق وصول کرنے کے لئے ان میں سے صرف ایک ہی شخص عدالت کے سامنے ہو تو اس کے استحقاق میں اس ظالم کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، اور دوسرے مظلوم کا حق اس ظالم پر اتنا باقی رہ جائے گا کہ اس پر آدمی دیت واجب ہوگی، کیونکہ حاضر ہو جانے والے کا حق تو اس ظالم پر ثابت ہو گیا، اس وقت تک اس غائب کے بارے میں شک و شبہ تھا کہ وہ اپنا حق وصول کرنے کو آئے گا بھی یا نہیں، اور جب حاضر نے اپنا حق وصول کر لیا تو بعد میں آنے والے کے لئے قصاص وصول کرنے کی جگہ ہی باقی نہیں رہی اسی لئے اس کے بارے میں دیت کا حق متعین ہو گیا، پھر اس دوسرے کا حق اس وجہ سے ختم نہیں ہوا کہ مجرم نے اسی ہاتھ کے ذریعہ سے پہلے ایک شخص کا وہ حق ادا کیا جو اس پر واجب تھا، (ف) اس طرح یہ سمجھا جائے گا کہ گویا یہ ہاتھ اس کے لئے بالکل صحیح دسالم رہا لہذا اس کا بدلہ ادا کرنا واجب ہوا۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے داہنے ہاتھ کو کاٹ دیا، اگر ایک آدمی نے دو آدمی کے دونوں داہنے ہاتھوں کو کاٹ دیا، پھر وہ دونوں مظلوم قاضی کے پاس مدعی بن کر ایک ساتھ گئے، مایا ایک کا فیصلہ ہو جانے کے بعد دوسرا شخص گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا اقر العبد بقتل ابيهم لزمه الفود وقال زفر لا يصح اقراره لانه يلاقي حق المولى بالابطال فصار كما اذا اقر بالمال ولنا انه غير متهم فيه لانه مضربه فيقبل ولان العبد مبقى على اصل الحرية في حق الدم عملا بالادمية حتى لا يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص وبطلان حق المولى بطريق الضمن فلا يبالى به ومن رمى رجلا عمدا فنقد السهم منه الى اخره فما تافعليه القصاص للاول والدية الثاني على عاقلته لان الاول عمد والثاني احد نوعي الخطا كانه رمى الى صيد فاصاب ادما والفعل يتعدد بتعدد الاثر.

ترجمہ: قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا، (امام مالک وشافعی و احمد کا یہی قول ہے) اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ ایسی غلام کا اقرار صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اقرار سے تو اس کے مولیٰ کا حق ضائع ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ اس غلام نے کسی سے مال لینے اور اس کے مقروض ہونے کا اقرار کیا ہو، اس

لئے کہ بلا تعلق عدم کامیابی اقرار ناقابل قبول ہوتا ہے۔ ولنا انه غیر متہم فیہ الح۔ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے اس اقرار کی وجہ سے اس پر کسی قسم کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے، کیونکہ ایسے اقرار کی وجہ سے اس پر قتل کا حکم لازم آئے گا، جس سے خود اس کا اپنا قصص ہو گا، اس لئے اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ غلام اپنے خون کے بارے میں اپنی آزاد پر باقی رکھا گیا ہے، کیونکہ دوسرے آزاد کی طرح وہ بھی ایک آدمی ہے، اسی بنا پر اگر اس کا آقا اس پر کسی قسم کی حد یا قصص کا اقرار کرے اور وہ منکر ہو تو اس کا اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا، اور اوپر کے مسئلہ میں کسی غلام کا کسی کو قتل کرنے کا اقرار من ہوتا ہے اس میں بھی یہ اعتراض لازم آتا ہے، کہ اس کے غلام کے اقرار کر لینے سے اس کے اپنے مولیٰ کا حق ختم ہوتا ہے، تو جواب یہ ہو گا کہ مولیٰ کے حق کا اس مسئلہ میں ختم ہونا اصل نہیں ہے بلکہ ضمنی ہے، اسی لئے اس کا کچھ بھی خیال نہیں کیا جائے گا۔

ومن رمی رجلا الح۔ اگر ایک شخص نے عدا ایک شخص کو نشانہ کر کے تیر مارا اور وہ تیر اس کے بدن میں گھستے ہوئے اور اسے ختم کرتے ہوئے دوسرے شخص کے بدن میں بھی گھس گیا جس کے نتیجہ میں یہ دونوں ہی مر گئے تو اس پہلے شخص کے عوض اس پر قصص واجب ہو گا، اور دوسرے شخص کے عوض اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادر کی پردیت لازم ہوگی، کیونکہ پہلے شخص کا قتل تو قصداً ہو ہے، اور دوسرے شخص کا قتل خطا کی دو قسموں میں سے ایک قسم ضرور ہے، اس لئے اسے یہ سمجھ جائے گا کہ گویا اس نے شکار کو تیر مارا مگر وہ کس آدمی کو لگ گیا، اور قعدہ ہے کہ جب کسی کام کے آثار لگتی ہوں تو اس فعل کو ایک سے زیادہ ہی سمجھا جاتا ہے۔

توضیح: اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کر لیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا یا نہیں، اگر کوئی آقا اپنے غلام پر حد یا قصاص کے ثابت ہونے کا اقرار کرے مگر غلام انکار کرے، اگر کسی شخص نے ایک شخص کو نشانہ تاک کر تیر مارا اور وہ تیر اسے قتل کرتا ہوا دوسرے کو بھی مار ڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل
فصل، دو طرح کے جرم کرنے کا بیان

فصل قال ومن قطع يد رجل خطأ ثم قتله عمدا قبل ان تراه يده او قطع يده عمدا ثم قتله خطأ او قطع يده خطأ فبرأت يده ثم قتله عمدا فانه يؤخذ بالامرین جمیعاً والا صل فیہ ان الجمع بین الحراحت واجب ما مکن تتمیماً للاول لان القتل فی الاعم يقع بصربات متعاقبة وھی اعتبار کل صریة بنفسها بعض الحرج الا ان لا یمكن الجمع فیعطی کل واحد حکم نفسه وقد تعذر الجمع فی هذه الفصول فی الاولین لاختلاف حکم الفعلین فی والاخرین لتحلل البرأ وهو قاطع المسراية حتی لو لم يتحلل وقد تحاسا بان كان خطائین یجمع بالاحماع لامکان الجمع واكتفى بدیة واحدة وان كان قطع يده عمدا ثم قتله عمدا قبل ان تبرا يده فان شاء الامام قال اقطعه ثم اقتلوه وان شاء قال اقتلوه وهذا عند ابی حنیفة وقال یقتل ولا تقطع يده لان الجمع ممکن لتجاسر الفعلین وعدم تحلل البراء فیجمع بیہما وله ان الجمع متعذرا ما للاختلاف بین الفعلین ھدین لان الموحب القود هو يعتمد للمساواة فی الفعل وذلك بان یكون القتل بالقتل والقطع بالقطع وهو متعذر ولان الحز یقطع اضافة السراية الى القطع حتی لو صد رامن شخصین یحب القود علی الحاز فصار کتحلل البراء بخلاف ما اذا قطع وسری لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا كانا خطائین لان الموحب الدیة وھی بدل النفس من غیر اعتبار المساواة ولان ارش الید انما یحب عند استحکام اثر الفعل

وذلك بالجز الفاطم للسراية فيجتمع ضمان الكل وضمان الجزء في حالة واحدة ولا يجمعان اما القلع والقتل قصاص يجمعان.

ترجمہ: فرمایا کہ (۱) اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ غلطی سے کاٹا پھر اس سے صحیح ہونے سے پہلے ہی اسی ہاتھ کو قصد اکاٹ دیا، (۲) قصد اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے پھرنے سے پہلے یا بعد میں اس کو غلطی سے کاٹ دیا، (۳) یا غلطی سے اس کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کے بعد اسی کو غلطی سے کاٹ دیا، (۴) قصد اس کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کے بعد اسی کو پھر قصد اکاٹ دیا، تو ایسے مجرم کو دونوں کاموں اور جرموں کے عوض پکڑا جائے گا، ایسی صورت میں قاعدہ کلیہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو مختلف زخموں کو ایک صورت میں جمع کرنا واجب ہو گا، تاکہ پہلا زخم اس دوسرے سے مکمل ہو کر سب ایک ہی زخم سمجھا جائے، کیونکہ اکثر کسی کو قتل کرنا متعدد وار کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور وہ سب ایک ساتھ نہیں ہوتے ہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں پھر ہر حملہ اور وار کو مستقل کہنے میں کچھ حرج بھی ہوتا ہے، البتہ اگر وہ متعدد زخم کچھ اس طرح کے ہوں کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو ہر زخم کو مستقل اور علیحدہ کر کے اس کا حکم دیا جائے گا، اس مذکورہ مسئلہ کی یہی صورت ہے کہ ان دونوں زخموں کو جمع کرنا مشکل ہے، لہذا پہلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے مشکل ہے کہ دونوں زخموں کا حکم جدا جدا ہے، اور پچھلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے مشکل ہے، کہ ان دونوں کے درمیان وہ اچھا ہو گیا تھا، اور درمیان میں اس کا صحیح ہو جانا اس بات میں رکاوٹ بن گیا کہ پہلے زخم کا اثر دوسرے زخم تک پہنچ سکے، چنانچہ اگر وہ شخص اس تھوڑی سی درمیانی مدت میں وہ اچھا نہ ہوتا اور دونوں زخم ایک ہی قسم کے ہوتے مثلاً دونوں زخم غلطی سے لگ گئے ہوتے تو بالاتفاق دونوں کو جمع کر کے ان کو ایک ہی زخم کہا جاتا کیونکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے، اور جب دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو صرف ایک ہی دیت دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

وان كان قطعیده الخ اور اگر ظالم نے قصد کسی کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل کر دیا تو قاضی کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے وہ یہ حکم دے کہ پہلے اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر اسے قتل کر دو، اسی طرح اگر چاہے تو اسے صرف قتل ہی کرنے کا حکم دے یعنی پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم دے، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے، لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ امام اسے صرف قتل کرنے کا حکم دے گا، یعنی ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں دے گا، کیونکہ ظالم کے دونوں کاموں کو اکٹھا کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کے دونوں کام ایک ہی جنس کے ہیں، اور دونوں زخموں کے درمیان صحت بھی نہیں ہوئی ہے، اس لئے قاضی ان دونوں زخموں کو ایک ہی ہونے کا حکم دے گا۔ ولہ ان الجمع متعد الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس جگہ ان دونوں صورتوں کو ایک جگہ جمع کرنا ممکن نہیں ہے جس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان دونوں کاموں میں اختلاف ہے، کیونکہ ایسے فعل اور جرم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا قصاص پیا جائے جبکہ قصاص میں جرم اور اس کی سزا میں برابری اور مساواة کا ہونا ضروری ہے، اس لئے اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ قتل کے جرم کی سزا بھی قتل ہی ہو، اسی طرح مثلاً ہاتھ کاٹنے کی سزا بھی ہاتھ کاٹنا ہو، حالانکہ موجودہ مفروضہ مسئلہ میں ان دونوں میں مساوات اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ جب کسی کو قتل کر دیا گیا تو اس کے بعد اسی مردہ کے ہاتھ کاٹنا لا حاصل اور بے فائدہ ہے، یا اس وجہ سے ان دونوں سزاؤں کو جمع کرنا ممکن ہے، کہ سر کاٹ ڈالنے یعنی قتل کر دینے کے بعد اس کا ہاتھ کاٹنا ممکن نہیں رہتا اور ہاتھ کاٹنے کا کام رک جاتا ہے، یعنی ہاتھ کاٹنے سے موت آنے کی نوبت تک پہنچنا اس وجہ سے ممنوع ہو جاتا ہے، کہ مجرم نے ہاتھ کاٹ دینے کے بعد اس مظلوم کو قتل بھی کر دیا تو اس سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس مظلوم کی موت اس کے ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے نہیں ہوئی تھی، اسی بناء پر اگر ایک ہی شخص سے عہد ہا تھا کاٹنا اس کے بعد قصد اسی شخص کو قتل کر دینا واقع ہو، تو اس قتل کرنے والے پر قصاص لازم آ جاتا، لہذا دونوں جرم برابر ہو گئے، تو اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا ہاتھ کاٹ ڈالنے کے بعد وہ ہاتھ کچھ دنوں بعد بالکل اچھا ہو گیا پھر اسے قتل کر دیا گیا تو گویا وہ ہاتھ کٹا ہوا آدمی اس زخم سے اچھا ہو کر اسے قتل کر دیا گیا اور ایسی صورت میں بالاتفاق دونوں جرم اکٹھے نہیں کئی جاسکتے ہیں، اس کے برخلاف اگر یہ صورت ہوتی کہ مجرم نے ایک شخص کا

صرف ہاتھ کا ٹمگہ بھی زخم اس قدر بڑھا اور پھیلا کہ بالآخر اسی میں اسی کی موت بھی واقع ہو گئی تو یقیناً اس کی سزا صرف اس کو قتل کرنا ہی ہوگا، کیونکہ یہ ایک ہی فعل تھا۔

وبخلاف ما اذا كانا خطائین الخ۔ نیز اس کے برخلاف اگر ایسی صورت ہو کہ اگر ہاتھ کاٹنے پھر قتل کرنے کے دونوں جرم قصداً نہ ہوں بلکہ غلطی اور خطا سے ہوئے ہوں کہ اس صورت میں بھی بالاتفاق دونوں جرم کو جمع کر لیا جائے گا، کیونکہ اگر کوئی جرم غلطی سے ہو تو اس کی مقررہ سزا اور انجام دیت ہے، اور دیت میں مساوات کا اعتبار کئے بغیر وہ جان کا عوض ہو جاتی ہے۔ ولان ارض الید الخ۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ہاتھ کاٹنے کا جرم اسی صورت میں پختہ ہو جاتا ہے جبکہ اس جرم کا اثر بالکل پختہ ہو جائے، اور یہ بات موجودہ مسئلہ میں اسی صورت میں پائی جائیگی، جبکہ مجرم نے اس مظلوم کی بعد میں گردن میں کاٹ دی جس کی وجہ سے یہ احتمال ہی ختم ہو گیا کہ پہلے کاٹنے ہوئے ہاتھ کی وجہ سے اس کا زخم اندر ہی اندر پورے بدن میں پھیل سکتا تھا، اس طرح کل یعنی گردن کاٹنے اور جزء یعنی ہاتھ کاٹنے دونوں کا تاوان ایک ہی حالت میں اکٹھا ہو جائے گا، اور دونوں جرم اکٹھے نہیں کئے جائیگے، البتہ کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا قصاص کی حالت میں اکٹھے ہو جاتے ہیں، اور ایسی صورت اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جرم ہی عمد اور قصداً کئے گئے ہوں۔

توضیح: کسی کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کی گردن کو کاٹ دینا، اس مسئلہ میں غلطی سے اور ارادہ سے فعل سرزد ہونے کے اعتبار سے مسائل کی کل کتنی صورتیں ہو سکتی ہیں، اگر کسی ظالم نے کسی کا ہاتھ قصداً کاٹا، اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن ضرب رجلاً مائة سوط فبرء من تسعين ومات من عشرة ففيه دية واحدة لانه لما برأ منها لا بقى معتبرة في حق الارش وان بقيت معتبرة في حق التعزير فبقى الاعتبار للعشرة وكذلك كل جراحة اندملت ولم يبق لها اثر على اصل ابى حنيفة وعن ابى يوسف في مثله حكومة عدل وعن محمد انه تجب اجرة الطبيب وان ضرب رجلاً مائة سوط وجرحته وبقي له اثر تجب حكومة العدل لبقاء الاثر والارش انما يجب باعتبار الاثر في النفس

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ناحق (تھوڑے تھوڑے کر کے) مجموعہ سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا اچھا رہ گیا کہ اس کا اثر بھی اس پر باقی نہیں رہا، لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، تو اس میں ایک ہی دیت واجب ہوگی، کیونکہ وہ جب نوے کوڑے کھا کر بھی اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے بارے میں ان کا اعتبار نہیں رہا، اگرچہ اس مجرم کو تعزیر (مناسب سزا) دینے کے حق میں اس کا اعتبار ہے، اس لئے آخری دس کوڑوں کا اعتبار رہ گیا، گویا اس شخص کو فقط دس کوڑے مار کر ہلاک کیا ہے، اس لئے صرف ایک ہی دیت واجب ہوگی: وكذلك كل جراحة الخ اسی طرح پر اس زخم کا حکم ہے جس کا اثر ختم ہو گیا ہو یا زخم اتنا بھر گیا ہو اس کا اثر بالکل باقی نہیں رہا تو امام ابو حنیفہؒ کی اصل کی بناء پر وہ جرمانہ دیت کے حق میں معتبر نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں حکومت عدل (چند مصنف ماہر فن افراد کے فیصلہ) کا اعتبار ہوگا، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ طبیب کی اجرت واجب ہوگی، جو اس کے علاج کے سلسلہ میں دی گئی ہو۔

(ف: یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ زخم کا اثر بالکل بھی باقی نہ رہا ہو، لیکن اس زخمی شخص کو اس سے جو کچھ تکلیف پہنچی ہے، اس کی طمانی اور اس کا عوض لازم ہے، اور چونکہ ایسے موقع کے لئے شرعی کی طرف سے کوئی جرمانہ متعین نہیں ہے اس لئے علاقہ کے دیدار اور معاملہ فہم کچھ لوگوں کو جمع کر کے ان سے انصاف کے ساتھ فیصلہ کر لیا جائے اور وہ لوگ جو کچھ نقصان

اور علاج کے خرچ کا اندازہ بتائیں اس مجرم پر اسی کی ادائیگی لازم ہوگی، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ ایسے مظلوم کی بازار میں قیمت لگائی جائے جو اتنے درویش جتلا ہو، پھر دوسری مرتبہ بازار میں اس کی قیمت اس درد کے بغیر اچھی حالت میں لکوائی جائے اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو وہی جرمانہ اس ظالم پر لازم کیا جائے، عیسیٰ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن اصول کے مطابق اس میں کچھ تامل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم اور امام محمدؒ کے نزدیک حکیم کی اجرت مع اس کی دواؤں کی قیمت کے اس پر لازم ہوگی، کیونکہ اس زخمی کو اس طرح کا اس وقت جو کچھ بھی نقصان اٹھانا پڑا ہے سب اسی ظالم اور مجرم کی وجہ سے ہوا ہے (و ان ضرب رجلا مائة سوط الخ اور اگر کسی نے ایک شخص کو سو کوڑے مارے جس سے وہ سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس کا کچھ اثر باقی رہ گیا تو اس وقت اس پر حکومت عدل واجب ہوگی، کیونکہ اس کا اثر باقی رہ گیا ہے، اور اس پر ارش (دیت واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ ارش) دیت اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ نفس میں اثر ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو ناحق تھوڑے تھوڑے کر کے کل سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا تندرست رہا کہ اس پر اس مار کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوا لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، اور اگر کوئی سو کوڑے نا جائز سے مار کھا کر سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس پر مار کا اثر باقی رہ گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن قطع يد رجل فعفا المقطوعة يده عن القطع ثم مات من ذلك فعلى القاطع الدية في ماله وان عفا عن القطع وما يحدث منه ثم مات من ذلك فهو عفو عن النفس ثم ان كان خطأ فهو من الثلث وان كان عمدا فهو من جميع المال وهذا عند ابی حنیفة وقالوا اذا عفى عن القطع فهو عفو عن النفس ايضا وعلى هذا الخلاف اذا عفا عن الشجة ثم سرى الى النفس ومات لهما ان العفو عن القطع عفو عن موجه وموجه القطع لو اقتصر والقتل اذا سرى فكان العفو عنه عفو اعن احد موجهيه ايهما كان ولا ان اسم القطع يتناول السارى والمقتصر فيكون العفو عن القطع عفو عن نوعيه وصار كما اذا عفا عن الحناية فانه يتناول الحناية السارية والمقتصرة كذا هذا وله ان سبب الضمان قد تحقق وهو قتل نفس معصومة متقومة والعفو لم يتناول بصريحه لانه عفا عن القطع وهو غير القتل وبالسراية تبين ان الواقع قتل وحقه فيه وبحس نوجب ضمانه وكان ينبغي ان يجب القصاص وهو القياس لانه هو الموجب للعمد الا ان في الاستحسان تجب الدية لان صورة العفو اورثت شبهة وهي دارنة للقود ولا نسلم ان السارى نوع من القطع وان السراية صفة له بل السارى قتل من الابتداء وكذا لا موجب له من حيث كونه قطعاً فلا يتناول العفو بخلاف العفو عن الجناية لانه اسم جنس وبخلاف العفو عن الشجة وما يحدث منها لانه صريح في العفو عن السراية والقتل ولو كان القطع خطأ فقد اجراه مجرى العمد في هذه الوجوه وفاقا وخلافا اذن بذلك اطلاقه الا انه ان كان خطأ فهو من الثلث وان كان عمدا فهو من جميع المال لان موجب العمد القود ولم يتعلق به الورثة لما انه ليس بمال فصار كما اذا وصى با عارة ارضه اما الخطأ فموجه المال وحق الورثة يتعلق به فيعتبر من الثلث.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ قصداً غلطی سے کاٹ دیا، اور جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے اپنے ہاتھ کے کاٹنے کو معاف کر دیا یا کاٹنے کے جرم کو معاف کر دیا، لیکن جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے وہ اسی کاٹنے کی تکلیف سے مرگیا تو

ہاتھ کاٹنے والے پر اس کے اپنے مال سے دیت واجب ہوگی، اور اگر جس کا ہاتھ کٹا ہے وہ اس کاٹنے کے جرم اور اس کی وجہ سے ہونے والے تمام اثرات سے معاف کر دیا ہو، پھر وہ اسی کاٹنے کے نتیجے ہی میں مر گیا تو اس پر اس کی جان کا تادان بھی معاف ہوگا، پھر اگر اس ظالم نے غلطی سے ہاتھ کاٹ دیا تھا، تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، اگر اس نے اس طرح ہاتھ کاٹنے کو معاف کر دیا ہو تو اس کا یہ معاف کرنا اس شخص صرف تہائی ترکہ سے معاف ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا کہ معاف کرنے والے نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اسے معاف کیا ہے، اور اگر اس نے قصداً ہاتھ کاٹا ہو اور دوسرے نے اسے معاف کر دیا تو اس کا معاف کرنا اس کے کل مال سے منہا ہوگا، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور امام شافعی و احمد کا بھی یہی قول ہے۔ وقالوا اذا عفى عن القطع الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں بھی یعنی جبکہ مظلوم نے اپنے اوپر کے ظلم یعنی ہاتھ کاٹنے کو معاف کر دیا ہے تو اس کا مطلب اپنی جان کے ختم کئی جانے سے بھی معاف کر دینا ہے۔

وعلى هذا الخلاف اذا عفى عن الشجة الخ: اسی طرح اگر کسی نے کسی کے سر میں زبردست چوٹ لگا کر اسے زخمی کر دیا پھر بھی اس شخص نے اپنی اس چوٹ کو معاف کر دیا، لیکن وہ زخم آہستہ آہستہ سرایت کرتا ہو اس کے لئے جان بیوا ثابت ہو گیا یعنی وہ شخص اسی سبب سے مر گیا تو اس صورت میں بھی ان ائمہ کرام کے درمیان اسی طرح کا اختلاف ہے۔ لهما ان العفو عن القطع الخ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی زیادتی کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس عمل سے جو چیز بھی لازم ہو اسے معاف کر دینا ہے، اور وہ چیز ان دونوں باتوں کے اندر ہے، ایک یہ کہ اگر کاٹنے کے بعد ہاتھ اچھا ہو جائے تب اس کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے، اور ردیہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد وہ زخم آہستہ آہستہ بڑھتا جائے یہاں تک کہ وہ مر جائے تب اس کاٹنے والے کو قتل کر دیا جائے، پس کاٹنے کے ظلم کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے ہر قسم کے پیدا ہونے اثر کو خواہ کچھ بھی ہو معاف کر دینا ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ ہاتھ کا زخم بڑھ کر اور پھیل جان لینے کی حد تک پہنچ جائے، اس طرح کاٹنے کے ظلم کو معاف کر دینا ان دونوں قسموں کو شامل ہے، لہذا ان دونوں قسموں اور اثر سے معافی ہے، اس کی مثال ایسی ہو جائیگی، جیسے کہ مطلقاً زیادتی ہی کو معاف کر دیا ہو، تو یہ معافی ایسی زیادتی اور جنایت کو شامل ہے، جو تمام بدن میں پھیل جائے، یعنی ایسی زیادتی کو بھی شامل ہے جس کے نتیجے میں انسان کی جان ختم ہو جائے اور ایسی زیادتی کو بھی شامل ہے، کہ جس کا اثر فقط ایسی جگہ پر رہ جائے اور دوسرے حصہ تک نہ بڑھے اور ایسی معافی ان دونوں قسموں سے ہوتی ہے، پس اسی طرح کی معافی ہاتھ کاٹنے میں بھی دونوں قسموں سے ہو جائیگی۔

وله ان سبب الضماد الخ اور امام حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ظالم کی طرف سے قتل کا ہونا بالکل ثابت اور واضح ہے، اور اس درگزر کرنا اس طرح ثابت نہیں ہے، لیکن قتل کے عوض بجائے قصاص لازم ہونے کے استحساناً دیت ثابت ہے، اس جمل کی تفصیل یہ ہے کہ ظالم سے قصاص وصول کرنے کی وجہ یہاں پر بالکل تحقیق اور واضح ہے، اس طرح سے کہ قیدی معصوم جان کو اس نے قتل کیا ہے، اس کے بعد اس کے نتیجے یعنی قصاص کا معاف ہو جانا کھلے اور واضح لفظوں میں نہیں ہے، کیونکہ اس مظلوم نے کھلے لفظوں میں صرف قطع کرنے کے جرم کو معاف کیا ہے، جبکہ قطع کرنا اور قتل کرنا دونوں دو کام ہیں لیکن اسی قطع یعنی ہاتھ کاٹ دینے سے اس کا اثر یہ ہر بدن میں پھیل گیا بلاخر وہ اسی کے نتیجے میں مر گیا تب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حقیقت میں یہ شخص اس قطع کے وقت ہی مر گیا تھا، اور اس مظلوم کا حق اسی قتل کے عوض اور نتیجے میں تھا، اور اس نے اس وقت صرف قطع کے جرم کو معاف کیا تھا، لیکن ہم اب استحساناً اس کے عوض قتل کو نہیں بلکہ دیت کو لازم کرتے ہیں حالانکہ عوض میں اب تو قصاص ہی کو واجب کرنا چاہئے تھا، جبکہ ہاتھ کاٹنا قصداً ہوا ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا بھی ہے۔

کیونکہ قتل کا موجب اور لازمی نتیجہ قصاص ہی ہوتا ہے، لیکن ہم نے اس قیاس پر عمل کو چھوڑ کر استحساناً دیت لازم کی ہے، کیونکہ اس مظلوم نے ظاہراً جس طرح سے معاف کیا ہے اس سے ایک شبہ پیدا ہو گیا ہے، اور اسی شبہ کے آجانے سے قصاص

کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور اس جگہ پر آپ کا یہ کہنا کہ جس قطع کے نتیجہ میں جان ختم ہوتی ہو وہ تو قطع ہی کی ایک خاص قسم ہے، تو ہم اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ قطع کی ایک قسم ہے، اور قطع کے بعد اس کے زہر کا اثر اندر ہی اندر سرایت کرنا قطع کی ایک صفت ہے، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ اثر سرایت کرنے سے ہلاکت کا ہونا ہی قتل کی ابتداء ہے، اسی طرح ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ زہر کا بدن میں سرایت کرنا بھی قطع کرنے کی کوئی قسم ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یا تقاضا متعین نہیں ہے، اسی لئے اس طرح کا معاف کر دینا اس قطع کو شامل نہ ہوگا۔

وبخلاف العفو عن الجنایة الخ. اور بخلاف جنایت سے عفو کرنے کے (یعنی بجائے لفظ قطع وغیرہ کے لفظ جنایت کہہ کر معافی کی ہو) کیونکہ لفظ جنایت اسم جنس کے مرتبہ میں ہے اس کے کہنے سے تمام زیادتیاں یہاں تک کہ جان لیوا بھی اس میں شامل رہیگی اور قطع کا اس جنایت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے: وبخلاف العفو الخ: اور بخلاف اس کے اگر سر کے زخم اور اس سے ظاہر ہونے والے اثرات کو معاف کر دینے سے جان کی ہلاکت سے بھی وہ معاف ہو جائے گا، کیونکہ اس طرح کہنے سے صراحتاً زخم کے بدن میں سرایت کرنے اور قتل سے بھی معافی ہوتی ہے، یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ عداوت کا تھا تو لوگوں کو ان القطع خطاء الخ. اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا ہو تو امام محمدؒ نے اتفاقی اور اختلائی تمام صورتوں میں قصداً قطع کرنے کے حکم میں رکھا ہے جیسا کہ ان کی عبارت کو عداوت یا خطاء کی قید سے مطلق رکھنے سے سمجھا جاتا ہے۔

الا انه ان كان خطأ الخ. البتہ اتنا فرق ہے کہ خطاء قطع کرنے سے درگزر کیا ہو تو اس زخمی کے صرف تہائی مال سے اس معافی کا اعتبار ہوگا وان كان عمدا الخ. اور اگر عمداً قطع ہو تو اس زخمی کے کل مال سے معافی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ عمداً قطع کرنے کا لازمی نتیجہ قصاص واجب ہوتا ہوتا ہے، اور اس سے وارثوں کا کوئی حق متعلق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس قصاص کا اصل مقصد حفظ انتقام اور دل کی ٹھنڈک ہے، اور اس سے مال حاصل کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ کس مردہ نے اگر یہ وصیت کی ہو کہ میری زمین فلاں شخص کو عاریہ دیدی جائے اما الخطاء فموجب الخ. لیکن خطاء قطع کرنے سے مال کو لازم کرتا ہے، اور اس مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہوتا ہے، یعنی ان ہی کا فائدہ ہو جاتا ہے، اسی لئے معافی کرنے سے فقط تہائی کا اعتبار ہوگا۔

توضیح. اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ ارادۃ یا بغیر ارادہ کاٹ دیا لیکن اس مظلوم نے اس کے ظلم کو معاف کر دیا، بالآخر اسی کی تکلیف سے مظلوم کا انتقال ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا قطعت المرأة يدرجل فبزوتجها على يده ثم مات فلها مهر مثلها وعلى عاقلتها الدية ان كان خطأ وان كان عمدا ففي مالها وهذا عند ابي حنيفة لان العفو عن اليد اذا لم يكن عفو عما يحدث عنه عنده فالتزوج على اليد لا يكون تزوجا على ما يحدث منه ثم القطع اذا كان عمدا يكون هذا تزوجا على القصاص في الطرف وهو ليس بمال فلا يصلح مهر لا سيما على تقدير السقوط فيجب مهر المثل وعليها الدية في مالها لان التزوج وان كان يتضمن العفو على ما نبين ان شاء الله تعالى لكن عن القصاص في الطرف في هذه الصورة واداسرى تبين انه قتل النفس ولم يتناول العفو فتجب الدية وتجب في مالها لانه عمد والقياس ان يجب القصاص على ما بيناه واذ وجب لها مهر المثل وعليها الدية تقع المقاصة ان كانا على السواء وان كان في الدية فضل توده على الورثة وان كان في المهر ترده الورثة عليها واذا كان القطع خطأ يكون هذا تزوجا على ارش اليد واذا سرى الى النفس تبين انه لا ارش لليد وان المسمى معدوم فيجب مهر المثل كما اذا تزوجها على مافي اليد ولا شئ

فیہا ولا یتقاصان لان الدیۃ تحب علی العاقلۃ فی الخطا والمہر لہا۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ دیا اس کے بعد اس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ کے عوض نکاح کر لیا یعنی ہاتھ کاٹنے کے عوض اس مرد کو عورت کی طرف سے جو مال مل سکتا تھا اس کو مہر بنالیا اور نکاح کا عوض ٹھہرا لیا پھر عورت سے ہمبستری وغیرہ کر لی، لیکن اس مرد کی موت اسی ہاتھ کی تکلیف بڑھ جانے سے ہو گئی، تو اس عورت کا اس مردہ شوہر کے ذمہ مہر المثل لازم ہو گا، اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا ہو تو عورت کی مددگار برادری (عقد) پر دیت لازم ہوگی، اور اگر ہاتھ کو عمد اکاٹا ہو تو خاص عورت کے مال میں سے اس شوہر کی دیت واجب ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ اگرچہ ہاتھ کاٹنے کے جرم کو معاف کرتے ہوئے اس عوض کو مہر ٹھہرا لیا تھا، مگر حقیقہ اس ظلم سے معافی نہیں ہو سکتی تھی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہاتھ کے عوض کو نکاح کا مہر مقرر کرنے سے وہ نکاح صحیح نہ ہو گا، یعنی جان کی دیت پر یہ نکاح نہ ہو گا۔

ثم القطع اذا كان الخ۔ پھر اگر ہاتھ عمد اکاٹا گیا ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہو گا حالانکہ یہ ہاتھ مال نہیں ہے، اسی لئے وہ مہر نہیں ہو سکتا ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ قصاص بھی ختم ہو چکا ہے، لہذا اب اس پر مہر المثل واجب ہو گا، اور ظلم کے عوض اس عورت پر اس کے مال میں سے دیت واجب ہوگی، اور اس مظلوم مرد کا اس ظالمہ سے نکاح کر لینے کا مطلب اگرچہ یہ ہوتا ہے کہ شوہر نے اس کے ظلم کو معاف کر دیا ہے، چنانچہ اس بحث کو ہم عنقریب آئندہ بیان کریں گے، لیکن قصداً قطع کی صورت میں صرف ہاتھ کے قصاص کو معاف کرتا ہے، اور جب اسی ہاتھ کے کاٹنے کے بعد اس کا زہر پھیل جانے سے اس مرد کی موت ہو گئی ہو تو اس وقت یہ پتہ چلا کہ عورت کا ہاتھ کو کائنای آخری حد نہیں تھی بلکہ حقیقت میں ہی قطع قتل نفس ہے، اسی لئے اس کے عوض دیت لازم ہوگی، اور یہ دیت اسی عورت کے مال میں سے لازم ہوگی، کیونکہ یہ قتل قصداً ہوا ہے، اگرچہ قیس کا تھا ضاویہ تھا کہ بچے دیت کے قصاص واجب ہو جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف) یعنی قتل عمد کا موجب اور مازمی نتیجہ قصاص ہوتا ہے، لیکن شبہ ہو جانے کی وجہ سے قصاص کا حکم ختم ہو گیا ہے۔

واذا وجب لہا مہر المثل الخ۔ اور جب عورت کا اس کے شوہر کے ذمہ مہر المثل لازم ہوا، اور مرد کی اسی عورت پر دیت واجب ہوئی تو دونوں ہی برابر ہو گئے یعنی ہر ایک کا دوسرے پر حق ثابت ہو گیا اور دونوں ہی مقاصد (برابر برابر) کر لینگے، اور اگر بہ نسبت مہر مثل کے دیت کی مقدار میں کچھ زیادتی ہے تو وہ زائد مقدار عورت اپنے شوہر کے وارثوں کو واپس کرے گی، اسی طرح اگر دیت کے مقابلہ میں مہر کی مقدار میں کچھ زیادتی ہوگی تو مرد کے ورثہ عورت کو واپس کرینگے۔ واداکان القطع خطاء الخ۔ اور اگر اس کا ہاتھ عورت سے غلطی سے کٹ گیا ہو تو اس غلطی کے جرمانہ میں جو رقم لازم ہوگی وہ عورت کے نکاح کا مہر بن جائیگی، اور اگر بعد میں وہی زخم بڑھ کر اس مرد کی جان مینے کا سبب بن جائے تو ایسی صورت میں یہ ظاہر ہے کہ اس ہاتھ کا کوئی تاوان نہیں ہو گا، اور نکاح کے عوض ابھی جس چیز کو سمجھ رکھا تھا، اب اس کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو اس کی مثال اسی ہو جائیگی جیسے کوئی مرد کسی عورت کو اپنی بند مٹھی دکھا کر کہے کہ اس میں جو کچھ وہ تم سے نکاح کی مہر ہے، حالانکہ وہ مٹھی بالکل خالی نکلی تو اس میں مہر المثل لازم آتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں دیت اور مہر المثل کے درمیان مقاصد نہیں ہو گا کیونکہ قطع خطاء صورت میں دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، لیکن مہر خود اسی عورت کے لئے ہو گا۔

توضیح: اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ دیا، اور اسی کے عوض اسی سے نکاح کر لیا

بعد میں وہ مرد اسی کے درد کی زیادتی سے مر گیا، اگر قطع ید غلطی سے ہو یا قصداً، مسائل

کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو تروجا علی الید وما یحدث منها او علی الجنایۃ ثم مات من ذلک والقطع عمد فلہا مہر مثلہا لان

هذا تزوج على القصاص وهو لا يصلح مهرًا فيجب مهر المثل على ما بيناه وصار كما اذا تزوجها على خمر او خنزير ولا شئ عليها لانه لما جعل القصاص مهرًا فقد رضى بسقوطه بجهة المهر فيسقط اصلا كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير مالا فانه يسقط اصلا وان كان خطأ يرفع عن العاقلة مهر مثلها ولهم ثلث ما ترك وصية لان هذا تزوج على الدية وهي تصلح مهرًا الا انه يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال لانه مريض مرض الموت والتزوج من الحوائج الاصلية ولا يصح في حق الزيادة عل مهر المثل لانه محابة فتكون وصية ويرفع عن العاقلة لانهم يتحملون عنها فمن المحال ان ترجع عليهم بموجب جنايتها وهذه الزيادة وصية لهم لانهم من اهل الوصية لما انهم ليسوا بقتلة فان كانت تخرج من الثلث تسقط وان لم تخرج يسقط ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد كذلك الجواب فيما اذا تزوجها على اليد لان العفو عن اليد عفو عما يحدث منه عند همافا تفق جوابهما في الفصلين.

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر کسی عورت نے ایک مرد کا ہاتھ عمد اکاٹا پھر اسی مرد سے اس تفصیل سے کہ اس ہاتھ کے کاٹنے اور اس میں جو کچھ نقصان ہوا جو جنايت کی ہے اس سلسلہ کی تمام اخراجات کو عوض بنا کر بطور مهر نکاح کر لیا، پھر اسی زخم کے بڑھ جانے سے اس کی جان بھی چلی گئی تب عورت کو اس کا مهر المثل ملے گا، کیونکہ یہ نکاح اس نقصان کے قصاص کے عوض ہوا ہے، حالانکہ قصاص کبھی بھی مهر نہیں بن سکتا ہے، اسی لئے نئے طور پر مهر المثل لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بارہ مفصلاً بیان کر دیا ہے: وصار كما اذا تزوجها الخ: اس کی مثال اس صورت کی سی ہوگی کہ کسی عورت سے مرد نے شراب یا خنزیر کے عوض نکاح کیا ہو کہ اس میں بھی مهر المثل ہی لازم ہوتا ہے، پھر عورت کے ذمہ ہاتھ کاٹنے اور نقصان پہنچانے کے عوض دیت یا قصاص کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جب اس مرد نے جب قصاص کو اپنے نکاح کو مهر بنادیا تو اس کو مهر بنانے کی وجہ سے اس حق قصاص سے باز آگیا ہے، لہذا اب اس کا وہ حق بالکل ختم ہو گیا یعنی مہربانی کی حیثیت ہو یا نہ ہو جب بھی وہ حق ختم ہو جائے گا، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی کہ اگر اس نے یہ کہہ دیا ہو کہ میں نے اس حق کو اس شرط پر معاف کیا کہ اس کے عوض مال دینا ہوگا، تو یہ کہتے ہی اس کا حق قصاص ختم ہو جائے گا، یعنی اگر وہ قاتل دیت دینے نہ ہو تب بھی اس کا قصاص ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی غلطی سے قتل ہو گیا تو عورت کی مددگار برادری سے دیت میں سے مهر المثل کے برابر رقم کم ہو جائیگی۔

ولهم ثلث ما ترك الخ. پھر جیسے کہ مددگار برادری کے ذمہ سے عورت کے مهر المثل کے برابر مهر المثل کم ہو جاتا ہے، اسی طرح سے پوری دیت کی تہائی بھی عاقلہ (مددگار برادری) کے لئے وصیت ہو جائیگی، یعنی مهر المثل کے بعد دیت میں سے جتنی رقم باقی رہیگی اس کی تہائی بھی ان لوگوں کے ذمہ سے کم ہو جائیگی، کیونکہ اس کا نکاح دیت پر ہوا ہے، اس لئے ایسا ہونے سے دیت سے ایک حد تک معافی ہو جاتی ہے، اور اس وقت مرد مرض الموت کی حالت میں تھا یعنی اس مرد نے اپنی زندگی سے ناامیدی کی حالت میں معافی کی ہے، اس لئے اس کی دیت میں سے صرف ایک تہائی کی وصیت جائز ہوگی، اور دیت ایسی چیز ہے جو مهر المثل ہو سکتی ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ چونکہ انسان کے لئے نکاح کرنا اس کی حوائج اصلہ میں سے شمار ہوتا ہے، یعنی جس طرح کھانا پینا وغیرہ انسان کی حوائج اصلہ میں شامل ہے اسی طرح سے اس کا نکاح کرنا بھی حوائج اصلہ میں سے ہوگا، اور نکاح کے لئے مہر کا ہونا شرط ہے اس بناء پر مهر المثل کی جتنی بھی مقدار ہو وہ پوری دیت میں سے دی جائیگی، اور مهر المثل سے زیادہ مقدار کو دیت میں سے معاف کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ شوہر مرض الموت یعنی زندگی سے ناامید کی حالت میں، پھر مهر المثل سے بھی زیادہ مقدار دیت کو معاف کر دینا محابات یعنی ضرورت سے زیادہ درگزر کرنا ہوتا ہے، لہذا ایسا کرنا وصیت کے طور پر جائز ہوگا، جو کہ اس عورت سے ہی نہیں بلکہ اس کے عاقلہ سے ساقط کی جائیگی۔

اس طرح سے کہ مهر المثل اور باقی دیت میں سے بطور وصیت ایک ٹمٹ ساقط ہو جائیگی، اور یہ بات اس لئے ہے کہ یہی

عاقلہ اس عورت کی طرف سے سارے اخراجات اور بوجھ برداشت کرتے ہیں، لہذا یہ بات تقریباً مل ہوگی کہ وہ عورت اپنی مددگار برادری (عاقہ) سے وہ مال واپس لے جو اسی عورت کے جرم کرنے کی وجہ سے ان پر واجب ہوا ہے، اور یہ تہائی مال جو عاقلہ کو مہر المثل سے زیادہ ملا ہے، یہ بطور وصیت ہوگی، کیونکہ ان کے حق میں وصیت کرنے کی گنجائش پوری ہے، اس لئے اس قتل میں ان عاقہ کا کوئی ہاتھ نہیں تھا، پس اگر وصیت کی تہائی میں سے کچھ بچ جائے تو وہ ان سے واپس لی جائیگی، اور اگر نہ نکلے تو اس تہائی ختم ہوگی، اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس مرد نے اس عورت سے ہاتھ کے کٹنے کے عوض نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک کاٹنے سے معاف کر دینے سے اس سے جو اثرات سیرایت کرتے ہیں ان سب سے معافی ہو جاتی ہے، اسی لئے کاٹنا غلطی سے ہو یا قصد ہو دونوں صورتوں میں صاحبین کا ایک ہی جواب ہے، (ف) اگرچہ وہ نکاح اس جنایت سے معاف کر دینے یا سیرایت کرنے پر نہ ہوا ہو۔

توضیح ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ قصد اکاٹا، پھر اسی مرد سے نکاح کر لیا اس شرط کے ساتھ کہ اس زخم سے فی الحال یا آئندہ جو کچھ نقصان ہو یا جو جنایت کی ہے اس سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہو گا وہی اس کے نکاح کا مہر ہوگا، پھر اس زخم کی وجہ سے اس مرد کا انتقال بھی ہو گیا، تو بعد میں اس کے نفع اور نقصان کا ذمہ دار کون ہوگا، اور اس کی تفصیل کیا ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فانه يقتل المقتص منه لانه تبين ان الجناية كانت قتل عمد وحق المقتص له القود واستبقاء القطع لا يوجب سقوط القود كمن له القود اذا استوفى طرف من عليه القصاص وعن ابي يوسف انه يسقط حقه في القصاص لانه لما اقدم على القطع فقد ابراه عما وراءه ونحن نقول اما اقدم على القطع طامنا منه ان حقه فيه وبعده السراية تيسر له في القود فلم يكن مبرئاً عنه بدون العلم به ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص شازید کا ہاتھ قصد اکاٹا گیا پھر کاٹنے والے کا مثلاً بکر کا ہاتھ قصاص میں کاٹ دیا گیا، مگر زید جس کا ہاتھ پہلے کاٹا گیا تھا اس کا زخم پھیلتا گیا یہاں تک کہ اسی زخم کی وجہ سے اس شخص زید کی موت ہو گئی تو اس موت کے قصاص میں بکر کو بھی سزائے موت دی جائیگی یعنی موت کا قصاص لی جائے گا، کیونکہ بعد میں زید کی موت ہو جانے سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ زید قتل عمد میں مر رہا ہے، اور ظاہری دھوکہ کھا کر بکر سے ہاتھ کاٹا گیا تھا وہ اس قتل کو ساقط نہیں کر سکتا ہے۔ قصاص قتل ہی صحیح ہونے سے بکر کو قتل کر دیا جائے گا، اس سے پہلے جو بکر کا ہاتھ کاٹا گیا تھا وہ اس قتل کو ساقط نہیں کر سکتا ہے۔

کمالہ القود اذا استوفى الحق حق کو ساقط نہ کرنے کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قصاص کا حق ہو اس کے بعد دوسرے شخص نے پہلے قصص کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا تو اپنا کاٹ دینے کی وجہ سے پہلے کا حق قصاص ختم یا کم نہیں ہوگا، اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ زید کا حق قصاص ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ جب زید نے بکر کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے حق قصاص میں سے تھوڑا سا حق وصول کر لینے پر ہی پس کرنا چاہا ہے، اور باقی حق کو بری کر دیا ہے ومن بقول اما اقام الحق اور ہم یہ کہتے ہیں کہ زید نے پہلے ہاتھ کاٹ لینے کو قصاص پر اس لئے مقدم کیا تھا کہ اس کے خیال میں ہاتھ کاٹنے سے قطع کا مکمل قصاص تھا مگر بعد میں جب ہاتھ کاٹنے سے بدن میں زہر سیرایت کر گیا اور آخر کار اسی حالت میں مر گیا تب یہ بات سمجھ میں آگئی کہ پہلے جتنا حق وصول کیا ہے، وہ صحیح نہیں تھا بلکہ حقیقت میں اس کا حق قصاص ہی کا تھا لہذا ایسا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس نے قصاص کا صحیح حق جانے بغیر معاف کیا تھا۔

توضیح: اگر بکر نے زید کا ہاتھ قصداً کاٹا اس لئے زید نے بکر سے اس کے قصاص میں بکر کا ہاتھ کاٹ لیا، بعد میں زید ہاتھ کاٹے جانے کے اثر سے مر گیا تو کیا پہلا قصاص کافی ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن قتل ولہ عمدہ فقطع ید قاتلہ ثم عفا وقد قضی لہ بالقصاص اولم یقض فعلى قاطع الید دية الید عند ابی حنیفہ وقال لا شئ علیہ لانہ استوفی حقہ فلا یضمنہ وهذا لانہ استحق اطلاق النفس بجمع اجزئہا ولہذا لو لم یعف لا یضمنہ وكذا اذا سرى وما برأ او ماعا وما سرى او قطع ثم حزر قتله قبل البراء او بعده وصار کما اذا کان لہ قصاص فی الطرف فقطع اصابعہ ثم عفا لا یضمن الاصابع ولہ انہ استوفی غیر حقہ لان حقہ فی القتل وهذا قطع وابانة وكان للقياس ان يجب القصاص الا انہ سقط للشبهة فان لہ ان یعلمہ تبعاً واذ سقط وجب المال وانما لا یجب فی الحال لانہ یحتمل ان یصیر قتلًا بالسراية فيكون مستوفيا حقہ وملك القصاص فی النفس ضروری لا یتظهر الا عند الاستیفاء او العفو او الاعتیاض لمانہ تصرف فیہ فاما قبل ذلك لم یتظهر لعدم الضرورة بخلاف ما دا سرى لانہ استیفاء واما اذا لم یعف وما سرى قلنا انما یتبین کونہ قطعاً بغير حق بالبرء حتى لو قطع وما عفا وبرأ الصحيح انہ علی هذا الخلاف واذ قطع ثم حزر رقبته قبل البرء فهو السیفاء ولو حزر بعد البرء فهو علی هذا الخلاف هو الصحيح والا صانع وان كانت تابعة قیاماً بالكف فالكف تابعة لہا غرضاً بخلاف الطرف لانها تابعة للنفس من کل وجه

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کا دلی مورث قصداً قتل کیا گیا، مثلاً زید کا مورث قصداً مارا گیا، اسی لئے وارث زید نے اس کے قاتل کے ہاتھ کو کاٹ دیا حالانکہ مورث نے اس قتل کو خود معاف کر دیا اس کے کسی وارث نے معاف کر دیا خواہ اس سے پہلے قاضی کی طرف سے قصاص کا فیصلہ کر دیا گیا ہو یا نہیں کیا گیا ہو، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید پر اس کے ہاتھ کی دیت لازم ہوگی، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا ہے، اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا و هذا لانہ استحق اطلاق النفس الخ: جس کی وجہ یہ ہے کہ اس وارث کو تو قاتل کی پوری جان کو ہلاک کر دینے کا حق حاصل تھا، اور اسی جان کی حصوں میں سے ہاتھ بھی ایک حصہ ہے، اسی لئے (۱) اگر اس نے معاف نہیں کیا تب بھی کسی طرح کا ضامن نہیں ہوگا، (۲) اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کا زخم بڑھتا گیا یا ہتھک کہ وہ جان لیوا ہو گیا یعنی وہ مر گیا، (۳) یا ہاتھ کا زخم بڑھا بھی نہیں اور اس نے معاف بھی نہیں کیا، (۴) یا اس نے ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کی بعد یا اچھا ہونے سے پہلے اس کی گردن کاٹ دی تو بھی صاحبینؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا، اور اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ جیسے کہ کسی کو کسی کا ہاتھ کاٹنے کے عوض اس سے قصاص میں ہاتھ ہی کاٹنے کا حق حاصل تھا لیکن اس نے ہاتھ نہیں کاٹا بلکہ اس کی انگلیاں کاٹ دیں پھر اس کے ہاتھ کو معاف کر دیا، تو اس وقت وہ اس ہاتھ کی انگلیوں کا ضامن نہیں ہوگا۔

وله ان استوفی غیر حقہ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ زید کو جس حق کے وصول کرنے کی اجازت تھی اس نے اسے وصول نہ کر کے کوئی دوسری چیز وصول کر لی، کیونکہ اسے حقیقت میں زید کو قاتل کی جان لینے کی اجازت تھی مگر زید نے اس قاتل کی جان نہ لے کر صرف اس کا ہاتھ کاٹ لیا، پھر اس موقع پر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ غلط طور پر چونکہ زید نے ہاتھ کاٹ دیا ہے، اس لئے اس کے عوض زید کا ہاتھ ہی قصاص کاٹ دینا چاہیے، لیکن چونکہ اس موقع پر شبہ پیدا ہو گیا، اسی لئے قصاص میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ختم ہو گیا، کیونکہ زید کو یہ حق حاصل تھا کہ قاتل کی جان کے عوض جان لے مگر جان کے ماتحت ہاتھ کو کاٹنے کا بھی اختیار تھا، اور جب کسی وجہ سے قصاص ختم ہو گیا تب مال واجب ہوگا، جس کی ادائیگی اس کے اچھے ہونے کی بعد لازم ہوگی، اور

فوری طور سے اس سے مال و اجب نہیں ہوگا، کہ شاید ہاتھ کا زخم اندر ہی اندر بڑھتا جائے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جائے، تو ایسی صورت میں زید اتنا پورا حق پانے والا ہو جائے گا، یعنی ہاتھ کاٹنے کا جرم نہ اسی وقت تک لازم ہوتا ہے کہ وہ قاتل ہاتھ کاٹنے سے نہ مرے، پس اگر مر گیا تو گویا اس نے قصاص میں قتل کر دیا، پھر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ قاتل کی جان کو قتل کرنے کی ملکیت مقتول کے ولی کو مطلقہ نہیں ہوتی ہے کہ جب چاہے اور جس طرح چاہے اس کی جان لے بلکہ اس کی ملکیت ضروریہ ہوتی ہے اور اس ضرورت کا ظہور قصاص حاصل کرنے کے وقت یا اس حق کو معاف کرنے کے وقت یا اس کا بدلہ لینے کے وقت ہوتا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کام اس کی ذات میں تصرف کا ہوتا ہے، اور ان کاموں سے پہلے ملکیت ہوتی ہے یا نہیں تو یہ ملکیت ضرورت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتی ہے۔

بجلاف ما اذا سري الخ بخلاف اس کے اگر ہاتھ کاٹنے کا اثر بڑھتا گیا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو اس کی موت پر ضمان اس لئے لازم نہیں ہوگا کہ وارث نے اپنا حق حاصل کر لیا ہے، اور اگر وارث نے اپنا حق معاف نہیں کیا اور زخم بھی مزید نہیں بڑھا تو ہم بالاتفاق اس کے ضامن نہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناحق کاٹنا اسی وقت ظاہر ہوگا جبکہ زخم اچھا ہو جائے، یہاں تک کہ اگر اس نے ہاتھ کاٹا اور قصاص کو معاف نہیں کیا اور زخم بھی اچھا ہو گیا تو اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک ضامن ہوگا، اور اگر اس نے ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھے ہونے سے پہلے اس کی گردن بھی کاٹ دی تو یہ اپنے حق کی وصولی کہل چکی، اور اگر ہاتھ کے اچھے ہو جانے کے بعد گردی کاٹی تو اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور یہی قول صحیح ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ انگلیوں جس طرح اپنے پائے جانے میں ہتھیلی کے تابع ہیں کہ بغیر ہتھیلی کے صرف انگلیاں نہیں ہوتی ہیں اسی لئے حصول مقصد میں ہتھیلی میں انگلیوں کے تابع ہے، یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہے، بخلاف ہاتھ پاؤں وغیرہ کے یہ طرح سے جان کے تابع ہیں۔

توضیح۔ اگر زید کے مورث کو کسی نے قصداً قتل کر دیا، اس لئے وارث زید نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا، حالانکہ خود مورث یا کسی وارث نے اس قتل کو معاف کر دیا تھا، مسئلہ کی مفروضہ تمام صورتیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن له القصاص في الطرف اذا استوفاه ثم سري الى النفس ومات يصمن دية النفس عند ابي حنيفة وقال لا يصمن لانه استوفى حقه وهو القطع ولا يمكن التقيد بوصف السلامة لما فيه من سد باب القصاص اذا الاحتراز عن السرية ليس في وسعه فصار كالامام والبراع والحمام والمامور بقطع اليد وله انه قتل بغير حق لان حقه في القطع وهذا قتلا ولهذا لو وقع ظلم كان قتلا ولانه حرج افضى الى فوات الحياة في محرى العادة وهو مسمى القتل الا ان القصاص سقط للشبهة فوجب المال بخلاف ما اشتهد به من المسائل لانه مكلف فيها بالفعل اما تقيد اكا لامام او عقدا كما في غيره منها والاحات لا تقيد بوصف السلامة كالرمي الى الحربى وفيما نحن فيه لا التزام ولا حوب اذ هو مدبوب الى العفو فيكون من باب الاطلاق فاشبه الاصطباد ترجمہ فرمایا کہ اگر شخص کو کسی جنایت کی بناء پر دوسرے شخص کے اعضاء بدن مثلاً ہاتھ پاؤں سے قصاص لینے کا حق تھا، اس لئے اس نے اپنا حق قصاص وصول کر لیا یعنی دوسرے کا ہاتھ یا پیرو جو بھی ہو کاٹ لیا، پھر اس کا زخم آہستہ آہستہ اندر بڑھ گیا، یہاں تک کہ وہ شخص اسی زخم کے نتیجہ میں مر گیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح قصاص لینے والا شخص اس کی جان کی دیت کا ضامن ہوگا وقال لا يصمن الح اور صحابین نے فرمایا ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، (امام مالک وشافعی و احمد کا بھی یہی قول ہے)

کیونکہ قصاص لینے والے نے تو مثلاً اپنا حق ہاتھ کا کاٹنا وصول کیا ہے جب کہ اس قصاص کے نتیجہ کا وہ اس طرح ذمہ دار نہیں ہوا تھا کہ اس کے نتیجہ میں وہ نہیں مرے گا، کیونکہ یہ بات اس کے اختیار میں کبھی بھی نہیں آسکتی ہے، اور ایسی قید لگانے سے قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، کیونکہ اس زخم کے اثر کے پھیلاؤ کو روک کر رکھنا اس کے اختیار میں نہیں ہو سکتا ہے، تو اس کی مثال امام وقت یا بزرگ و حجام و جلاذ کی ہے جو ہاتھ کاٹنے پر ملازم ہو، (ف) یعنی مثلاً امام المسلمین نے کسی چور کا ہاتھ کنوایا خود کاٹا، اور وہ شخص اس کے نتیجہ میں مر گیا تو امام اس کی موت کا ضامن نہیں ہو گا، اسی طرح سے بزرگ یعنی جانوروں کا ڈاکٹر، جانوروں کو نشتر لگانے والا یا حجام یعنی پچھنے لگانے والا اگر یہ لوگ طریقہ اور قانون کے مطابق احتیاط کے ساتھ کام کریں پھر بھی اس کا زخم بڑھتا رہے، اور آخر کار اس کے اثر سے آدمی مر جائے، تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر قاضی کسی جلاذ کو چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے، یا مثلاً زید کے ہاتھ میں آبلہ پیدا ہو جائے اور وہ ڈاکٹر سے کہے کہ آپ میرا ہاتھ کاٹ دیں، اور اس کے نتیجہ میں اس کی جان چلی جائے تو ان میں سے کسی پر بھی تاوان لازم نہیں آتا ہے، اسی طرح کتابی مسئلہ میں جس نے اپنا قصاص لیا اس نے اپنا حق وصول کر لیا پھر اس زخم کا اثر پھیلنا یا نہ پھیلنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا اسی لئے وہ ضامن نہیں ہو گا۔

وله ان قتل بغیر حق الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے، کیونکہ اسے صرف ہاتھ کاٹنے کا حق تھا، جبکہ نتیجہ میں قتل ہو گیا ہے، اسی لئے اگر ایسا معاملہ ظلماً ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوتا ہے، یعنی کاٹنے والے نے قصداً ہاتھ کاٹا اور وہ سرایت کر کے جان لیوا ہو گیا تو اس سے قصاص واجب ہوتا ہے، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہ زخم اور نشتر کچھ اس طرح لگا ہے کہ عموماً اس سے جان چلنے تک کی نوبت آ جاتی ہے، اور قتل بھی اسی طرح کے کام سے ہوتا ہے، مگر قتل ہونے کے باوجود اس پر قصاص اس لئے لازم نہیں کیا گیا ہے کہ اس میں ایک شبہ بھی ہو گیا ہے، اسی لئے بجائے قصاص کے مال لازم کیا گیا ہے، بخلاف ان مسائل کی کہ جن سے صاحبین نے استدلال کیا ہے، جیسی جرم اور بزرگ وغیرہ کے وہ تو ایسے کام پر ریاست کی طرف سے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں خواہ باضابطہ خلافت اور حکومت کے طور پر ہو جیسے امام اور قاضی، یا ملازمت اور اجارہ کے طور پر ہو، جیسے جرم اور بزرگ ہے، (ف) اس دعویٰ پر اس طرح سے اعتراض کیا گیا ہے، کہ ان کاموں پر کچھ لوگوں کو مقرر کر دینے سے ان کو زیادہ سے زیادہ اتنی ترجیح حاصل ہو جاتی ہے کہ ان کو اس کا استحقاق ہو جاتا ہے، اس سے زیادہ اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں فرق کرنا مشکل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

والوجبات لا تنقید الخ: اور واجبی معاملات میں ان میں سزا موتی کی قید نہیں ہوتی ہے، یعنی جن کاموں کو کرنا ہی ہے، ان میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری نہیں ہوتا ہے کہ وہ صحیح و سالم ہو اور اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ ہو مثلاً لڑائی کے میدان میں دشمن پر تیر چلانا ضروری ہے مگر اس میں اس کی قید نہیں ہوتی ہے کہ تیر صرف دشمن ہی کو لگے یعنی کسی مسلمان کو نہ لگے، پھر اس قصاص کا مسئلہ جس میں ہمدردی گفتگو ہو رہی ہے کچھ ایسا ہے کہ اسے کرنا ضروری ہوں، کہ قصاص لینا نہ فرض ہے، نہ واجب ہے، بلکہ قصاص نہ لے کر معاف کر دینا ہی مندوب ہے، لہذا قصاص کے حکم میں اطلاق ہے، یعنی قصاص لینا جائز اور ایسا کرنا مباح ہے، لہذا قصاص کا حکم شکار کھینے کے مشابہ ہو، اس میں اس بات کی شرط ہے کہ جسے شکار نہیں کرنا ہے وہ محفوظ اور سالم رہے، اسی بناء پر اگر شکار کا تیر کسی آدمی کو لگ جائے تو شکاری ضامن ہو گا اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے میں اس کی جان بھی چلی جائے تو کاٹنے والا اس کا ضامن ہو گا۔

توضیح: اگر کسی شخص کو دوسرے کے مثلاً ہاتھ کاٹنے کا قصاص کے طور پر حق تھا اس لئے اس نے اس کا ہاتھ کاٹ کر اپنا حق وصول کر لیا، بعد میں کٹا ہوا ہاتھ زہریلا ہو کر پورے بدن میں سرایت کر گیا بالآخر وہ شخص اسی کی بناء پر مر گیا، تو کیا ہاتھ کاٹنے والا اس کا ضامن

ہوگا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

باب الشهادة فی القتل

قتل کرنے کے معاملہ میں گواہی دینے کا بیان

قال ومن قتل وله ابنان حاضر وغائب فاقام الحاضر البينة على القتل ثم قدم الغائب فانه يعيد البينة عند ابی حنیفة وقال لا یبعد وان كان خطا لم یعد ها بالا جماع وكذلك الدین یكون لابیہما علی اخر لہما فی الخلافۃ ان القصاص طریقہ طریق الوارثۃ کالدین وهذا لانه عوص عن نفسه فیکون المملک فیہ لمن له لملک فی المعوض کما فی الدیۃ ولهذا الوانقلب مالا یكون للمیت ولهذا یسقط بعفوہ بعد الجرح قبل الموت فینتصب احد الورثة خصما عن الباقین.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مثلاً زید عمداً قتل کیا گیا اس وقت اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک موجود تھا اور دوسرا کہیں دوسری جگہ یعنی غائب تھا، ان سے اس حاضر بیٹے نے قاتل پر قتل کا الزام لگایا اور اس پر گواہی بھی پیش کر دی، پھر دوسرا غائب بیٹا بھی آگیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس دوسرے شخص پر بھی اس قتل کے گواہوں کو دوبارہ لانا ضروری ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اس طرح یہ مسئلہ اختلافی ہو گیا، اس لئے کہ اگر قتل کا یہ معاملہ عمدہ نہ ہو کر خطا ہو تا تو پھر اجماعی ہو تا یعنی گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا اس بعد میں آنے والے پر ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر اس مقتول باپ کا کسی پر قرضہ ہو تا اور ایک بیٹا گواہ پیش کر دیتا تو بھی بالا جماع دوسرے بیٹے پر اس گواہ کو دوبارہ پیش کرنا ضروری نہ ہوتا، (ف) اور پہلے بیٹے کی طرف سے قتل کے ثبوت میں گواہی پیش کر دئے جانے کے بعد دوسرے بیٹے کے آنے تک بالا جماع مزم قاتل کو قید میں رکھنا ضروری ہوگا، اسی طرح بالا جماع اسکے خلاف قصاص کا حکم بھی قاضی کی طرف سے نہیں دیا جائیگا، کیونکہ غائب شخص کی غیر حاضری میں حاضر بیٹے کو قصاص لینے کا بالا جماع اختیار نہیں ہے، الکفایہ، پس اس میں اختلافی صورت یہ قتل عمدہ میں غائب کے گواہ کو دوبارہ پیش کرنا ضروری ہے یا نہیں۔

لہما فی الخلافۃ الخ گزشتہ اختلافی مسئلہ میں جس دوسرے بیٹے کی موجودگی پر گواہوں کو دوبارہ لانا لازم ہو گا جو کہ صاحبینؒ کا قول ہے، اس میں ان کی دلیل یہ کہ قصاص ایسا مسئلہ ہے جس میں وراثت کے طریقہ پر عمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ قرضہ میں ہوتا ہے یعنی پہلے مورث کی ملکیت ثابت ہوتی ہے پھر وراثت کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو اصل میں مقتول کی جان کا بدلہ ہوتا ہے لہذا جو شخص عوض یعنی اس کی جان کا مالک ہو جاتا ہے، وہی اس کے عوض یعنی اس کے قصاص کا بھی مالک ہوتا ہے، جیسے کہ دیت میں ہوتا ہے، اسی واسطے اگر کسی طرح قصاص جان سے بدل کر مال ہو جائے (مثلاً مال پر مصالحت کر دی جائے) تو اس کا مالک سب سے پہلے وہ میت ہی ہوگا، اسی بنا پر اگر میت نے اپنے زخمی ہونے کے بعد قاتل کو معاف کر دیا اس کے بعد وہ مر گیا تو اس کا قصاص ختم ہو جائے گا، اور قصاص کی صورت میں تمام وارثوں کی طرف سے کوئی ایک وارث مدعی اور مخاصم بن سکتا ہے، (ف) کہ جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرض خواہ کسی ایک وارث کو عدالت میں لے جائے تو وہ دوسرے تمام وارثوں کی طرف سے مدعی علیہ ہو جائے گا حتیٰ اس حاضر پر قرض خواہ کی طرف سے اس وقت جو بھی فیصلہ ہو گا وہی فیصلہ دوسرے تمام وارثوں پر بھی نافذ ہو جائے گا، جیسا کہ کتاب القضاء میں مسئلہ تفصیل سے گزر چکا ہے، اسی طرح جب قصاص بھی قرضہ کی طرح ہے اور مردہ کی طرف سے ایک وارث حاضر ہو چکا ہے، اور اس نے قاتل پر قصاص ثابت بھی کر دیا ہے تو یہی ثبوت سارے وارثوں کی طرف سے کافی ہوگا، اور جو گواہ پہلے غائب تھا اب اس کے حاضر ہونے کے بعد اسے دوبارہ گواہ عدالت

میں حاضر کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ صاحبین کا قول ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ کو دوبارہ بلائے کی ضرورت ہوگی۔

توضیح: اگر زید کو کسی نے عمداً قتل کر دیا، اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک وہاں پر موجود تھا اس نے عدالت میں جا کر قاتل کا پتہ بتایا اور گواہوں سے قاتل کو ثابت کر دیا اس کے بعد دوسرا لڑکا بھی آگیا تو کیا اسے بھی عدالت میں ان گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وله ان القصاص طريقه الخلافة دون الوراثة الا ترى ان ملئك القصاص يثبت بعد الموت والميت ليس من اهله بخلاف المدين والدية لانه من اهل الملك في الاموال كما اذا نصب شكة وتعقل بها صيد بعد موته فانه يملكه واذا كان طريقه الاثبات ابتلاء لا ينتصب احدهم خصما عن السابقين فيعيد البينة بعد حضوره فان كان اقام القاتل الهينة ان الغائب قد عفا فالشاهد حصم ويسقط القصاص لانه ادعى على الحاصر سقوط حقه في القصاص الى مال ولا يمكنه اثباته الا باثبات العفو من الغائب فينتصب الحاصر خصما عن الغائب وكذلك عبد بين رجلين قتل عمدا واحدا الرجلين غائب فهو على هذا لما بياها

ترجمہ اور طریقہ قصاص کے اختلاف میں امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قصاص پانے کا طریقہ اور حق ویسا ہی جیسا کہ میت کی خلافت اور نیابت کا ہے، یعنی اس میں وارث پانے کا طریقہ نہیں ہے، اسی لئے مقتول کو بھی قصاص پائے جانے کے بعد ملکیت حاصل ہوتی ہے، حالانکہ فی الحقیقت میت کو کوئی طاقت اور لیاقت نہیں ہوتی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا خلیفہ اس کے قائم مقام موجود ہے، بخلاف قرض اور دیت کے کیونکہ میت کو بھی اپنے مال کی ملکیت کی صلاحیت رہتی ہے، (اسی وجہ سے اس میت کو سب سے پہلے اس کے اپنے مال ہی کفن و دفن کیا جاتا ہے، اور اس کے اپنے مال سے ہی اس کے اپنے قرضے ادا کئے جاتے ہیں، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ اس کا مال اس وقت تک اسی کا ہوتا ہے، اور جیسے کہ ایک چڑی (پرندوں کے شکاری) نے شکار کے لئے جال بچھایا، اس کے بعد وہ مر چکا ہو، اور اب جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ قصاص کا طریقہ ابتدائی بات ہے تو ایک وارث اپنے دوسرے وارثوں کی طرف سے خصم نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے مجلس عدالت سے غائب رہنے والا وارث جب مجلس عدالت میں حاضر ہو جائے تو وہ بھی اپنی گواہی کے لئے پہلے گواہوں کو دوبارہ بلائے گا۔

فان كان اقام القاتل الخ اس موقع پر اگر قاتل نے اس موجود وارث کے سامنے اپنے گواہ اپنے اس دعویٰ پر پیش کئے کہ اس دوسرے وارث یعنی غائب وارث نے میرے قتل کے خون کو مجھ سے معاف کر دیا ہے، یعنی میرے قتل کے دعویٰ سے دست برداری کر دی ہے تو اس کے گواہ بھی سننے کے قابل ہو جائیں گے، اس طرح وہ حاضر وارث اس قاتل کا مقابل اور خصم ہو جائے گا، اس لئے اس قاتل سے قصاص کا حکم ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس قاتل نے گویا اس حاضر گواہ پر یہ دعویٰ کر دیا کہ اس کے قصاص لینے کا حق ختم ہو گیا ہے، اور اب وہ مجھ سے اس کے عوض صرف مال لے سکتا ہے، اور یہ قاتل بھی اپنے اس دعویٰ کو صرف اس طرح ثابت کر سکتا ہے، کہ غائب وارث نے واقعہ اس کے خون کو معاف کر دیا ہے گواہوں سے ثابت کر دے، اس طریقہ سے موجود وارث اس قاتل کا خصم اور مقابل ہو جائے گا وکذلك عند بين رجلين الخ اسی طرح ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو یعنی دو آدمی اس کے مالک ہوں، اور اس غلام کو کسی نے قصداً قتل کر دیا اور اس موقع پر دو مالکوں میں سے صرف ایک ہی موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا، جو بیان کیا گیا ہے، اور اس کی دلیل بھی وہی ہوگی۔

توضیح: طریقہ قصاص طریقہ خلافت پس طریقہ وراثت اس میں امام ابو حنیفہ کا دعویٰ اور مفصل دلیل، اسی صورت میں اگر قاتل یہ دعویٰ کرے کہ غائب وارث نے میرے خون کو درگزر کر دیا تھا مگر حاضر اس کا منکر ہو، تفصیلی مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال فان كانت الاولياء ثلثة فشهد اثنان منهم على الآخر انه قد عفا فشهادتهما باطلة وهو عفو مهمما لانهما بحران بشهادتهما الى انفسهما مغنما وهو انقلاب القود مالا فان صدقهما القاتل فالدية بينهما الثلاثا معناه اذا صدقهما وحده لانه لما صدقهما فقد اقر بثلثي الدية لهما فصح اقراره الا انه يدعى سقوط حق المشهود عليه وهو ينكر فلا يصدق ويغرم نصيبه وان كذبهما فلا شئ لهما وللآخر ثلث الدية معناه اذا كذبهما القاتل ايضا وهذا لانهما اقرتا على انفسهم بسقوط القصاص فقبل وادعيا انقلاب نصيبهما مالا فلا يقبل الا بحجة وينقلب نصيب المشهود عليه مالا لان دعواهما العفو عليه وهو منكر منزلة ابتداء العفو منهما في حق المشهود عليه لان سقوط القود مضاف اليهما وان صدقهما المشهود عليه وحده غرم القاتل ثلث الدية للمشهود عليه لاقراره له بذلك.

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کے تین اولیاء ہوں اور ان میں سے دو وارثوں نے اگر تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے، تو یہ گواہی ان کی باطل ہوگی، ابہتہ اس گواہی کا اثر یہ ہوگا کہ خود ان دونوں نے ہی اپنا حق معاف کر دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی گواہی کے ذریعہ سے اپنے لئے کچھ مطلب اور نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں، اور وہ نفع یہ ہے کہ قصاص نہ لے کر اسے مال سے بدل دیا جائے فان صدقهما للقاتل الخ اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کر دی تو پوری دیت تین حصوں میں تقسیم کر کے سب کو ایک ایک تہائی دی جائیگی، اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ قاتل نے صرف ان دونوں کی تصدیق کی اور تیسرے وارث نے اس دعویٰ کی تصدیق نہیں کی بلکہ اس کی تکذیب کر دی ہو تب بھی ان تینوں ہی کے درمیان دیت تقسیم کر کے ایک ایک تہائی تینوں کو دی جائیگی، کیونکہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کر دی تو فی الحال اس نے ان دونوں کے لئے دو تہائی دیت کا اقرار کیا لہذا اس کا اقرار صحیح ہوا، ساتھ ہی وہ تیسرے وارث کے حق کو ختم کر دینا چاہتا ہے، جس پر گواہی دی گئی ہے، حالانکہ یہ تیسرا ہی اس کا منکر ہے تو اس پر قاتل کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہوگی اس لئے اس کی دیت کے حصہ کا ضامن ہوگا۔

وان كذبهما فلا شئ لهما الخ اور اگر قاتل نے ان دونوں کو جھٹلادیا تو پھر ان دونوں کو کچھ بھی حصہ نہیں ملے گا مگر تیسرے کو ایک تہائی دیت ملے گی اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس تیسرے وارث نے جس پر ان دونوں نے گواہی دی تھی ان دونوں کو جھٹلادیا اس طرح خود قاتل نے بھی ان دونوں کو جھٹلادیا جس کی وجہ یہ ہے ایک مرتبہ ان دونوں نے اپنے لیے یہ اقرار کر لیا ہے کہ ہم نے اپنی طرف سے قصاص کے حق کے مطالبہ کو ختم کر دیا ہے اس لیے ان کا یہ اقرار مقبول ہوگا پھر ان دونوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ میرا حق قصاص سے بدل کر مال یعنی دیت کا ہو گا لہذا حق کے بدل جانے کا قصاص سے مال ہو جانے کا کسی خاص دلیل اور گواہی کے قابل قبول نہ ہوگا لیکن جس وارث کے حق میں انہوں نے گواہی دی اس کا قصاص کا حق بدل کر مال ہو جائیگا کیونکہ ان دونوں کی طرف سے تیسرے کے بارے میں معاف کر دینے کا دعویٰ کرنا اگرچہ خود اس کا فکر ایسا مان جائے گا کہ ان دونوں نے شروع ہی میں معاف کر دیا تھا کیونکہ ان ہی دونوں کی طرف سے قصاص کے حق ہونے کی نسبت کی گئی ہے اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کو سچ مان لیا لیکن قاتل نے اسے جھٹلادیا تو تیسرے وارث کے لیے قاتل اس کے حصہ کا ضامن ہوگا کیونکہ قاتل اس کے لیے اس کے دیت کے حصہ کا اقرار کرنے والا ہو گیا

توضیح: اگر مقتول کے تین وارث ہوں اور ان میں سے دو وارث تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دیں کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے اب اگر قاتل ان دونوں کی تصدیق کر دیں یا تکذیب کر دیں تو مسئلہ کی کیا صورت ہوگی مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام و دلائل مفصلہ

قال واذا شهد الشهود انه ضربه فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القودا ذا كان عمدا لان الثابت بالشهادة كالثابت معاينة وفي ذلك القصاص على ما بينا هـ والشهادة على قتل العمد تتحقق على هذا الوجه لان الموت بسبب الضرب انما يعرف اذا صار بالضرب صاحب فراش حتى مات وتاويله اذا شهدا وانه ضربه بشي جارح قال واذا اختلف شاهد القتل في الايام اوفى البلد اوفى الذي كان به القتل فهو باطل لان القتل لا يعاد ولا يكرز والقتل في زمان اوفى مكان غير القتل في زمان او مكان اخر والقتل بالعصا غير القتل بالسلاح لان الثاني عمد والا ول شبه العمد يختلف احكامهما فكان على كل قتل شهادة فرد وكذا اذا قال احدهما قتله بعضا وقال الاخر لا ادرى باي شي قتله فهو باطل لان المطلق يعاير المقيد

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو قصداً اتنا مارا کہ مار کی تکلیف سے وہ بستر پر ہی پڑا رہا اور بالاخر اسی حالت میں مر گیا تو اس زید پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ کوئی بات کی گواہی سے ثابت ہو جانے کے بعد اس میں اتنا یقین جاتا ہے جتنا کہ خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے بعد آتا ہے اور آنکھوں سے قتل کو دیکھنے کی صورت میں قاتل پر قصاص لازم آ جاتا ہے جیسا کہ ہم نے جنایت کی بحث کے شروع میں بالتفصیل کہا ہے اور قتل عمد کی گواہی بھی اسی طرح سے قاتل یقین ہوتی ہے کیونکہ مار اور چوٹ کی وجہ سے اسی طرح جان لی جاتی ہے کہ اتنا مارا جائے کہ وہ بستر سے لگ جائے پھر مر جائے۔ اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ قصاص اس وقت واجب ہو گا جب گواہ اس طرح گواہی دیں کہ مارنے والے نے ایسی چیز سے مارا تھا جس سے کہ انسان واقعہ انسان مجروح ہو جاتا ہے (ف اور ایسی گواہی اسی وقت ہو سکتی ہے جب دونوں کے بیان میں اختلاف نہ ہو): قال واذا اختلف شاهد القتل الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قتل کے دونوں گواہ گولہ دن اور شہر یا اس آلہ کے بارے میں جس سے قتل ہوا ہے اختلاف کیا تو ایسی گواہی ناقابل قبول اور باطل ہوگی مثلاً ایک گولہ نے جوہر کے دن قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ پیر کا دن تھا یا ایک نے کہا کہ اس نے حیدر آباد میں قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے تو کراچی آکر قتل کیا ہے یا ایک نے کہا کہ اس نے تھپیار سے مارا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے لاٹھی سے مارا ہے تو ایسی گواہی ناقابل قبول ہوگی کیونکہ قتل ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے اور بار بار نہیں ہوتا ہے لہذا اگر ایک مرتبہ دن کے وقت قتل ہو چکا ہے تو پھر دوسری شخص دوبارہ رات کے وقت کس طرح قتل ہو گا اس طرح ایک جگہ قتل ہو جانے کے بعد دوسری جگہ دوبارہ کیسے قتل ہو گا اسی طرح تھپیار سے قتل عمد ہوتا ہے لیکن لاٹھی مار کر قتل کرنا یہ شبہ عمد ہوتا ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے تو اس طرح کی گواہی صرف کسی ایک شخص کی ہوگی جو ناکافی ہوتی ہے

وكذا اذا قال احدهما الخ اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس نے لاٹھی سے قتل کیا ہے اور دوسرا کہے کہ یہ مجھے معلوم نہیں ہے کہ اسے کس چیز سے قتل کیا گیا ہے تو یہ گواہی بھی باطل ہوگی کیونکہ ان میں سے ایک گواہی لاٹھی کی مار کے ساتھ مفید ہے اور دوسری گواہی اس سے مطلق ہے اور ان دونوں باتوں میں مغایرت ہے

توضیح: اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو اس قدر مارا

کے وہ بستر پر پڑ گیا پھر اسی حالت میں وہ مر گیا تو اس سے قصاص لازم آئیگا یا نہیں اگر دو آدمیوں نے کسی کے خلاف قتل کی گواہی اس طرح سے دی کہ ایک نے رات کہا اور دوسرے نے دن اور ایک نے ایک شہر میں مارے جانے کا تذکرہ کیا دوسرے نے دوسرے شہر کا کیا ایک شخص نے کسی چیز سے مفید کر کے قتل کرنا بتلایا اور دوسرے نے کسی بھی قید لگانے سے انکار کیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ ولہ مفصلہ

قال وان شهد انه قتله وقال لا نلری باى ضی قتله ففيه الدية استحسانا والقياس ان لا تقبل هذه الشهادة لان القتل يختلف باختلاف الالة فجعل المشهود به وجه الاستحسان انهم شهدوا بقتل مطلق والمطلق ليس بمجمل فيجب اقل موجب وهو الدية ولانه يحمل اجمالهم في الشهادة على اجمالهم بالمشهود عليه ستره عليه واولوا كذبهم في نفى العلم بظاهر ماورد باطلا فله في اصلاح ذات البين وهذا في معناه فلا يشت الاختلاف بالشك وتحب الدية في ماله لان الاصل في الفعل العمد فلا يلزم العاقلة

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں گواہوں نے کہا اس طرح گواہی دی کہ اس قاتل زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر ہم یہ نہیں جانتے کہ کس چیز سے اسے قتل کیا ہے تو اس صورت میں استحساناً دیت لازم ہوگی: والقياس ان لا تقبل الخ: اور قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ ایسی گواہی مقبول نہ ہو کیونکہ آگے قتل کے مختلف ہو جانے سے قتل کا حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے حالانکہ موجودہ صورت میں یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ کس چیز سے قتل کیا گیا ہے لہذا یہ آگے قتل مجہول ہوگا: وجہ الاستحسان انهم المح: مگر استحساناً دیت واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یقینی طور سے مگر قتل مطلق کی گواہی دی ہے اور مطلق چیز مجمل نہیں ہوتی ہے (بلکہ مبہم ہوتی ہے) لہذا قتل کے دونوں جیوں یعنی دو انجبار کا یعنی قصاص دیت میں سے جو کمتر درجہ کا ہے وہی واجب ہوگا یعنی قتل نفس کی بجائے صرف دیت لازم آجائے: ولانه يحمل اجمالهم الخ: اور اس دلیل سے بھی دیت لازم ہوگی کہ گواہوں نے اپنی گواہی میں تفصیل سے نہ بتا کر اجمالاً اس لیے گواہی دی ہے کہ وہ قاتل پر کچھ احسان بھی کرنا چاہتے ہیں تا کہ قاتل کہ حق میں پردہ پوشی ہو جائے (اگر ان کو یہ بات بھی معلوم ہو کہ انہوں نے کس چیز سے اسے قتل کیا ہے مگر اس موقع میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ان گواہوں نے آگے قتل کو جان کر بھی اس سے انکار کر کے وہ جھوٹ بولتے ہیں جس کی وجہ سے وہ فاسق بن گئے تو جواب یہ ہوگا کہ وہ فاسق نہیں ہوں گے) کیونکہ انھوں نے نہ جاننے کی اور جھوٹ بولنے کی اس طرح کی تاویل کی ہے اس حدیث سے نکالی گئی ہے جو مسلمانوں کے درمیان اصلاح کرنے کے لیے جھوٹ بولنے میں اجازت کے بارے میں ہے یعنی عام مسلمانوں کی اصلاح جس قسم کی بھی ہو اگر جھوٹ بولنے سے مقصد حاصل ہو جائے اور اصلاح ہو جائے تو وہ جھوٹ جائز ہے لہذا موجودہ صورت میں بھی آگے قتل کے جاننے سے انکار کی غرض یہی بتائی کہ ان کی پردہ پوشی ہو جائے پس اس طرح کی تاویل سے جھوٹ کہنے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا تو اس شک کی وجہ سے دونوں کی گواہی اختلاف ثابت نہیں ہوگا پھر یہ دیت اس قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ ہر کام میں اصل ہی ہے کہ وہ قصداً ہو اس لیے اس کو خطا پر مجہول کرنے کے لیے کوئی معقول دلیل چاہیے

حالانکہ اس موقع پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے) اس لیے یہ دیت عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم نہیں ہوگی (ف معلوم ہونا چاہیے کہ مجمل اور مطلق کے درمیان فرق یہ ہے کہ مجمل ایسی بات کو کہا جاتا ہے جس میں کئی معنی ہونے کا شبہ ہو اور ذات معلوم نہ ہو بعد میں اگر کسی صورت سے کوئی معنی متعین ہو جائے تو اس مجمل کو اس معنی پر محمول کر دیا جاتا ہے اور مطلق وہ ہے کہ

اس کے معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کے اندر مختلف قسموں کے کئی افراد ہوتے ہیں تو ان میں سے کسی ایک فرد پر بھی عمل کر لیا جائے تو اس مطلق پر کسی نہ کسی طرح عمل ہو جائیگا کیونکہ اس کی ذات معلوم ہوتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل کو ازبوحہ البقرہ کہہ کر گائے کو ذبح کرنے کا حکم دیا اس میں غلط فقرہ مطلق ہے کہ وہ گائے جس قسم کی اور جس رنگ کی اور جس عمر کی یعنی پھسیلا جوان یا بوڑھی ہی ہو اس طرح وہاں تو ہوا جنگلی ہو صل چلانے والی ہو یا نہ ہو جیسی بھی ہو تم ذبح کرو وہ غلامہ یہ ہے کے جیسی کچھ بھی ایک گائے ذبح کر دینے سے اس حکم پر عمل ہو جاتا اس لیے حدیث میں ہے کہ ان لوگوں پر نزی کی گئی تھی لیکن ان لوگوں نے سختی کی اور طرح طرح کے سوالات کئے تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کر دی، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام فرماتے رہے فافعلو ما تو مروون، تم اب زیادہ سوال نہ کرو، جو بھی اب تک تم کو حکم دیا گیا ہے اسی پر عمل کرو، مگر وہ بار بار پوچھتے رہے کہ ادع لسا ربك الخ یعنی وہ بار بار اس طرح پوچھتے رہے کہ اس کی عمر کیا ہو، رنگ کیا ہو، کام میں مستعمل ہو یا صرف پاتا ہو، تو نتیجہ یہ ہوا کہ ایسا جانور ملنا سخت مشکل ہو گیا، یہاں تک کہ وہ ایسے جانور کو پانے اور ذبح کرنے سے عاجز ہونے کے قریب آگئے، یعنی ان تمام صفات والی اتنی زیادہ قیمتی پائی گئی کہ وہ اس پر عمل کرتے نظر نہیں آنے لگے پھر کسی طرح سے ذبح کر لی، اور اس مطلق کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے (تحریر قبہ) کا حکم دیا ہے جو کہ مطلق ہے کہ وہ غلام مومن ہو تا کافر دونوں ہو سکتا ہے، اس لئے ہم یہی کہتے ہیں کہ مومن یا کافر جیسا بھی غلام ہو اس کو آزاد کر دینے سے حکم پر عمل ہو جائے گا، اور مجمل کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ کسی نے کہا کہ زید کا بچہ پر کچھ حق باقی ہے اس میں لفظ حق مجمل ہے یہاں تک کہ گالی دی ہو یا تہمت لگائی ہو وغیرہ بھی حق میں داخل ہوتا ہے، اور اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے، اور جھوٹ بولنے کے سلسلے میں جس حدیث کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اصلاح کرانے کی غرض سے جھوٹ بولنا جائز ہے، حدیث سے بظاہر جائز معلوم ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ عدل وانصاف کرنے والے چند مسلمان مل کر دونوں دشمنوں کے درمیان صلح کرا دیں اس طرح سے ہر ایک کے سامنے دوسرے کی اچھی بات پہنچائیں مثلاً زید بکر میں دشمنی ہے، ان چند نیک ابتداء عادل مسلمان زید سے کہیں کہ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ وہ شخص تم کو اپنا بڑا محسن اور بڑا بھائی جانتا ہے اور تم اسے دشمن بتاتے ہو۔

اس طرح سے اس بکر کی طرف سے زید کے پاس جا کر بھی اسی قسم کی باتیں کہیں، پھر پہلی بات یہ ہے کہ سارے مومن اور مسلم آپس میں بھائی بھائی ہیں، اور مومنین کی صفت یہ ہے کہ ایک دوسرے پر مہربان رہیں، اور اسی قسم کی باتیں کہیں، حضرت ابو درداءؓ کی حدیث میں ہے کہ کیا میں تم ایسی بات بتا دوں جو دونوں میں روزہ رکھنے اور راتوں کو عبادت کرنے سے بھی افضل ہو، جواب میں صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ جی ہاں یا رسول اللہ ضروری فرمائیں، تب فرمایا کہ وہ باہمی اصلاح ہے، پھر یہ بھی فرمایا کہ آپس میں فساد کرانے والا دین کو موٹانے والا ہے، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اس کی تفصیح بھی کر دی ہے، اس کے علاوہ ابن حبان نے اور بخاریؓ نے باب الادب میں اور احمد وغیرہم رحمہم اللہ نے بھی کی ہے، اور یہ اتنی زیادہ سند و ساسے ہے کہ اس کی وجہ سے یہ مشہور کے درجہ میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے اس طرح سے قتل کے بارے میں گواہی دی کہ زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر ہم یہ نہیں جانتے ہیں کہ اسے کس چیز سے قتل کیا ہے، مسکہ کی پوری تفصیل، اور تفصیلی حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل، مجمل اور مطلق کی واضح تعریف اور مثالوں سے ان کے درمیان فرق

قال واذا اقر رحلان كل واحد منها انه قتل فلانا فقال الولي قتلتما جميعا فله ان يقتلهما وان شهدوا اعلى

رحل انه قتل فلانا وشهد اخرون على اخر بقتله وقال الولي قتلتما جميعا بطل ذلك كله والفرق ان الاقرار والشهادة يتناول كل واحد منهما وجود كل القتل ووجوب القصاص وقد حصل التكذيب في الاول من المقرله وفي الثاني من المشهودله غير ان تكذيب المقرله المقر في بعض ما اقر به لا يبطل اقراره في الباقي وتكذيب المشهودله الشاهد في بعض ما شهد به يبطل شهادته اصلا لان التكذيب تفسيق وفسق الشاهد يمنع القبول اما فسق المقر لا يمنع صحة الاقرار.

ترجمہ: اگر دو شتموں میں سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اس کو قتل کیا ہے اس لئے اس ولی کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں کو قتل کر دے یعنی دونوں سے قصاص لے۔ وان شہدوا علی رجل الخ اور اگر کئی گواہوں نے ایک شخص پر یہ الزام لگایا اور گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے، تو یہ ساری گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ والفرق بین الاقرار والشهادة الخ: اقرار اور گواہی دونوں میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اقرار کرنے والے (مقر) اور جس کے بارے میں گواہی دی جا رہی ہو دونوں کسی کو قتل کرنے اور قصاص کے واجب میں برابر ہوتے ہیں پھر بھی ان دونوں یعنی اقرار گواہی میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اقرار کی صورت میں مقر وہ شخص جس کے حق میں کچھ کہا گیا ہے، یعنی ولی کی طرف سے اسے جھٹلایا گیا ہو اس طرح سے کہ ہر ایک شخص کی طرف پورے قتل کی نسبت نہیں کی بلکہ اس نے دونوں کو قاتل ٹھہرا دیا ہو، اور دوسری چیز یعنی گواہی میں بھی ولی کی طرف سے جھٹلایا گیا ہو یعنی اس نے دونوں کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فرق کے گواہ نے جس کے بارے میں گواہی دی اسی کو مکمل قاتل ٹھہرایا تھا، اس طرح گویا اپنے گواہ کو خود ہی جھٹلایا اور یوں کہا کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اس طرح اقرار گواہی میں یہ فرق پایا گیا کہ اقرار ایسی چیز ہے کہ جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے (مقر لہ) اگر اس اقرار کرنے والے کے بیان کو تھوڑا سا جھٹلا دے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جھوٹے اقرار کرنے والے سے بھی اقرار کر لینا جائز ہے، اور اگر جس کے حق میں گواہی دی گئی اود عوی کرنے والے مدعی نے اپنے گواہ کو اس کی گواہی کے کسی حصہ کو جھٹلایا تو وہ گواہی بالکل ہی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کو جھٹلادینا فاسق بنادینا ہے، جیسے کہ یوں کہ دے کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کے فاسق ہو جانے سے اس کی گواہی قابل قبول باقی نہیں رہتی ہے، جبکہ اقرار کرنے والے کا فاسق ہونے سے اس کے اقرار کی صحت میں کوئی ممانعت نہیں ہوتی ہے، اس سے معلوم ہو کہ اقرار کرنے والے کا اقرار صحیح رہا۔

توضیح: اگر دو آدمیوں سے ہر ایک نے عدالت میں آکر کہا کہ میں نے زید کو قتل کیا ہے مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے، دونوں مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، اقرار اور گواہی کے درمیان فرق

باب فی اعتبار حالۃ القتل

قال رمی مسلما فارتد المرمی الیہ والعیاذ باللہ ثم وقع بہ السهم فعلى الرامی الدایۃ عند ابی حنیفۃ وقال لا شئی علیہ لانہ بالارتداد اسقط تقوم نفسه فیکون مبرئا للرامی عن موجبہ کما اذا ابرأہ بعد الجرح قبل الموت وله ان الضمان یجب بفعلہ وهو الرمی اذ لافعل منه بعدہ فیعتبر حالۃ الرمی والمرمی الیہ فیہا متقوم ولہذا یعتبر حالۃ الرمی فی حق الحل حتی لا یحرم برء الرامی بعد الرمی وكذا فی حق التکفیر حتی حاز بعد الجرح قبل الموت والفعل وان کان عمدا فالقود سقط للشبهة ووجب الدیۃ ولو رمی الیہ وهو مرتد فاسلم ثم وقع بہ السهم فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعاً وكذا اذا رمی حربیا فاسلم لان الرمی ما انعقد موحبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا ینقلب موحبا لصیور رتہ متقوما بعد ذلك.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے مسلمان مثلاً زید کو تیر مارا اتفاقاً وہ شخص تیر لگنے سے پہلے ہی مرتد ہو گیا: نعوذ باللہ من ذلك. اور اس کے مرتد ہو جانے کے بعد تیر نشانہ پر لگ گیا جس سے وہ زید فوراً مر گیا، تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ تیر مارنے والے پر دیت واجب ہوگی، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، (امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، ع)، (ف: مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً بکر کچھ مسلمانوں سے دینی باتیں کرتا اور دین اور اس کے مسائل کے بارے میں اختلاف کرتا، اٹھنے میں اس نے اپنے باطنی کفر کو ظاہر کیا اور کفریہ کلمات کھلم کھلا کہتا ہوا اسلام سے بے زاری کا اظہار کر دیا، اور مرتد ہو گیا، اور ہر کچھ دور زید بیٹھا تھا وہ اس کی باتوں سے بالکل بھی واقف نہیں تھا، اچانک زید نے تیر پھینکا جو بکر کو ٹھیک اس وقت آکر لگا جبکہ وہ مرتد ہو چکا تھا، اور وہ مر چکا تھا، ان تمام باتوں کی چند عادل گواہوں نے عدالت میں آکر گواہی دی، تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید دیت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا جو اس مرتد کے وارثوں کو ملے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک زید پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی مذہب ہے، م۔

لانہ بالارتداد الخ: کیونکہ بکر نے اپنے مرتد ہو جانے کی وجہ سے ارتداد سے کچھ پہلے تک جو اس کی جان کی قیمت اور اہمیت تھی اسے اس نے خود ہی ختم کر دیا تھا، اسی وجہ سے بکر نے زید کو اپنے عمل سے تاوان ادا کرنے سے بری کر دیا تھا، جیسا کہ اگر کوئی مجروح شخص اپنے جرح کو اپنی موت سے پہلے باہوش وحواس اپنے خون سے معاف کر دے تو وہ معاف ہو جاتا ہے۔ ولہ ان الضمان یجب الخ. اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاوان جو لازم ہو وہ اسی زید کے ذاتی عمل سے ہوا ہے یعنی تیر مارنے سے ضمان لازم ہوا ہے، کیونکہ زید کی طرف سے تیر پھینکنے کے بعد کوئی بھی کام نہیں ہوا ہے اس لئے تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار ہوگا، اور جس وقت وہ تیر پھینک رہا تھا، اس وقت تک وہ مرتد نہیں ہوا تھا اس لئے اس کی جان کی قیمت اور اہمیت باقی تھی، اور چونکہ تیر پھینکنے کی ہی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اسی شکار کے حلال ہونے میں بھی اس پر تیر پھینکنے کی ہی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، اسی لئے اگر تیر پھینکنے کے وقت تسمیہ کہلیا، اور اس کے لگنے سے پہلے وہ نعوذ باللہ مرتد ہو گیا تو اس ارتداد کی وجہ سے اس کا شکار حرام نہیں ہوگا، اور کفارہ ادا کرنے کے بارے میں بھی یہی حکم ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے غلطی سے کسی مسلمان کو زخمی کر دیا اور اس کے مرنے سے پہلے ہی اس کے کفارہ میں غلام آزاد کر دیا تو یہ بھی جائز ہوتا ہے، پھر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ تیر مارنے کا کام بالمقصد اور ارادہ سے ہی ہوتا ہے مگر ایک شبہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اس کی جگہ صرف دیت کافی ہو جاتی ہے۔

ولو رمی الیہ مرتد فاسلم الخ. اور اگر ایسی صورت ہوئی کہ زید نے بکر پر ایسی حالت میں تیر مارا کہ وہ مرتد تھا، لیکن وہ

فوراً اسلام لے آیا اس کے بعد اسے زید کا تیر لگا جس سے وہ مر گیا تو بالاتفاق امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے قول کے مطابق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا: وکلنا اذا رمی الخ: اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی طرف تیر پھینکا اور وہ تیر لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا بعد میں تیر لگا جس سے وہ مر گیا تو بھی بالاتفاق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ جس وقت تیر چلایا گیا تھا اس وقت اس مرتد یا حربی کی شرعاً کوئی عزت یا قیمت نہ تھی، اس کے بعد ان کے اسلام لانے کی وجہ سے پہلا عمل یعنی تیر پھینکنا ضمان کا باعث نہیں ہوگا۔

توضیح: باب، حالت قتل کا اعتبار ایک شخص نے ایک مسلمان کی طرف تیر چلایا، اتفاقاً وہ شخص اس تیر کے لگنے سے پہلے مرتد ہو گیا، پھر ارتداد کے بعد وہ تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، اگر زید نے کسی مرتد کی طرف چلایا، اور وہ شخص تیر کھانے سے پہلے ہی مسلمان ہو گیا اس کے بعد اسے تیر لگا، اور وہ مر گیا، یا کسی حربی کی طرف تیر پھینکا، اور وہ تیر کھانے سے پہلے اسلام لے آیا، بعد میں اسے تیر لگا اور مر گیا، مسائل، کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال: وان رمی عبدا فاعطه مولا ثم وقع السهم به فعليه قيمته للمولى عند ابي حنيفة وقال محمد عليه فضل ما بين قيمته مرميا الى غير مرمي وقول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة له ان العتق قاطع للسراية واذا انقطعت بقي مجرد الرمي وهو جنابة ينتقص بها قيمة المرمي اليه بالاضافة الى ما قبل الرمي فيجب ذلك ولهما انه يصير قاتلا من وقت الرمي لان فعله الرمي وهو مملوك في تلك الحالة فتجب قيمته بخلاف القطع والجرح لانه اطلاق بعض المحلل وان يوجب الضمان للمولى وبعد السراية لو وجب شي لوجب للعبد فتصير النهاية مخالفة للبداية امام الرمي قبل الاصابة ليس باتلاف شئ لانه لا اثر له في المحلل وانما قلت الرغبات فيه فلا يجب به ضمان فلا تتخالف النهاية والبداية فيجب قيمته للمولى وزفر وان كان يخالفنا في وجوب القيمة نظر الى حالة الاصابة فالحجة عليه ما حققناه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے کسی غلام کو تیر مارا وہ تیر اس تک پہنچنے سے پہلے ہی اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگا جس سے وہ شخص مر گیا، تو اس زید پر اس غلام کی قیمت لازم ہوگی جو اس کے مولیٰ کی ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے: وقال محمد عليه فضل الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تیر لگے ہوئے کی قیمت اور بغیر لگے ہوئے کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے اسی فرق کے ساتھ کی قیمت اس زید پر لازم ہوگی، امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہیں: له ان العتق الخ: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو آزاد کر دینا، اس میں تیر کے اثر کرنے کو روک دیتا ہے، اور جب اس میں اثر کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی تو اس کی طرف صرف ایسا تیر پھینکنا پاتی رہا جو کہ بالکل بے اثر ہے، البتہ اس کی طرف تیر پھینکنا خود ایک جرم ہے، جس سے اس غلام کے اس وقت کی قیمت میں کمی آتی ہے، جس میں اس کی طرف تیر پھینکا گیا ہے یہ نسبت اس غلام کے اس وقت کے جس کی طرف تیر نہیں پھینکا گیا ہو، تو ان دونوں حالتوں کے درمیان قیمت میں جو فرق آجاتا ہے، وہی فرق اس پر لازم ہوگا، (دفع: معلوم ہوتا چاہئے کہ اگر کسی نے ایک غلام کو ہاتھ کاٹا یا اسے زخم لگایا پھر اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا اس کے بعد اس کا زخم بڑھا اور اتنا بڑھا کہ آخر وہ اسی میں مر گیا تو آزادی مل جانے کے بعد زخم کراڑے اور موت سے ہاتھ کاٹنے والے پر نہ تو دعت لازم آتی ہے، اور نہ ہی اس کی قیمت لازم آتی ہے، بلکہ اس کی وجہ سے غلام کی قیمت میں جو کمی واقع ہوتی ہے وہی لازم آتی ہے، لہذا اس جگہ بھی ایسا ہی مسئلہ ہوگا، کیونکہ دوسرے شخص نے جب اس کی طرف تیر چلایا تو

وہ گویا موت کے دروازہ پر کھڑا ہو گیا اور زخمی ہو گیا، پھر جب مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا اس کے بعد وہ تیر اسے لگا تو گویا آزادی حاصل کر لینے کے بعد وہ زخم اس میں سرایت کر گیا، اس لئے اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی طرف تیر پھینکنے سے پہلے اس کی کیا قیمت تھی، اور تیر لگنے کے وقت اس کی کیا قیمت ہو گئی، ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا وہی واجب ہو گا۔

ولہما انہ یصور قاتلا الخ اور یخین یعنی امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارے والا اسی وقت سے قاتل سمجھا جائے گا جس وقت اس نے تیر پھینکا ہے، کیونکہ اس کام میں صرف تیر پھینکنا اس کا کام ہے اور غلام اس حالت میں دوسرے کی ملکیت میں ہے، اس لئے غلام کی قیمت واجب ہوگی، برخلاف کاٹنے اور زخمی کرنے کے کہ اس سے صرف بدن کے مخصوص حصہ کی بربادی ہوتی ہے، اور اس کی بربادی سے مولیٰ کو ضمان ملتا ہے، اور زخم سرایت کر جانے کے بعد اگر کوئی چیز حاصل ہو تو وہ غلام کے لئے ہوگی، اس طرح ابتداء کا حکم آخر میں اس کے مخالف ہو جاتا ہے، کیونکہ زخم سرایت کر جانے کے بعد پھر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا ہے، اور تیر مارنے کی صورت میں جب تک کہ وہ تیر اپنے نشانہ پر نہ لگ جائے اس وقت اس چیز میں بربادی نہیں آ جاتی ہے، البتہ اگر ایسی حالت میں اس غلام کی خرید و فروخت کی بات ہو رہی ہو تو اس میں خریدار کی رغبت کم ہو جائیگی، کیونکہ اس کی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہیں ہوگا، لہذا ابتداء اور انتہاء میں مخالفت نہ ہوگی بلکہ یکسانیت رہے گی اس لئے اس غلام کی قیمت اس کے مولیٰ کے لئے ہوگی: وزفر وان کان یخالفنا الخ. اور لام زفر اگرچہ تیر لگنے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے اس کی قیمت واجب ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں، مگر اس کے بارے میں ہم نے جو اوپر میں تحقیق لکھ دی ہے وہ ان کے خلاف بھی دلیل ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام کو تیر مارا وہ تیر اسے لگنے سے پہلے ہی اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگ گیا جس سے وہ مر گیا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن قضی علیہ بالرجم فرماہ رجل ثم رجع احد الشہود ثم وقع بہ السہم فلا شئ علی الرامی لان المعتبر حالۃ الرمی وهو مباح الدم فیہا واذارمی المجوسی صیدا ثم اسلم ثم وقعت الرمیۃ بالصید لم یوکل وان رماہ وهو مسلم ثم تمجس والعیاذ باللہ اکل لان المعتبر حال الرمی فی حق الحل والحرمۃ اذا الرمی هو الذکاة فتعتبر الاحلیۃ وانسلا بہا عنده ولو رمی المحرم صیدا ثم حل فوقعت الرمیۃ بالصید فعلیہ الجزاء وان رفی حلال صیدا ثم احرم فلا شئ علیہ لان الضمان انما یجب بالتعدی وهو رمیہ فی حالۃ الاحرام ولہی الاول هو محرم وقت الرمی وفی الثانی حلال فلہذا الفرقا واللہ اعلم بالصواب.

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کو رجم کئے جانے کا قاضی کی طرف سے حکم دیا گیا، اس کے بعد کسی نے اس کی طرف قصد تیر چلا دیا بھی اسے وہ تیر لگا نہیں تھا کہ اس کے چار گواہوں میں سے ایک اپنی گواہی سے پھر گیا، جس کی وجہ سے اس سے رجم کا حکم بھی بدل گیا، (باقی نہ رہا) اس کے بعد ہی وہ تیر اسے لگا اور وہ مر بھی گیا، تو اس تیر پھینکنے والے پر کوئی جرم نہ عائد نہ ہوگا، کیونکہ جس وقت اس کی طرف تیر پھینکا گیا تھا اسی وقت اس کا خون حلال ہو چکا تھا، اور اسی کا اعتبار ہوتا ہے، اگرچہ بعد میں وہ خون حرام ہو گیا تھا واذارمی المجوسی الخ: اگر مجوسی نے شکار کو تیر مارا اور تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگ گیا، اور وہ مر گیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اس کے برعکس کسی نے مسلمان ہونے کی حالت میں شکار کو تیر مارا اور وہ تیر اس شکار تک پہنچنے سے پہلے: نعوذ باللہ. مجوسی ہو گیا اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگ گیا اور مر گیا تو شکار کھایا جائے گا، کیونکہ شکار کے حلال ہونے میں تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ تیر پھینکنا ہی ذبح کرنے کے حکم میں ہوتا ہے،

اس لئے تیر پھینکنے کے وقت کی حالت ہی اس جانور کے حلال یا حرام ہونے کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے۔

ولو رمی المحرم صیدا الخ: ایک شخص نے احرام کی حالت میں رہتے ہوئے شکار کی طرف تیر پھینکا اور فوراً ہی احرام سے نکل آیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگا، تو اس شخص پر شکار کرنے کا بدلہ لازم آئے گا، اور اگر اس نے ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال تھا یعنی احرام نہیں باندھا تھا پھر فوراً یعنی تیر نکلنے سے پہلے ہی احرام باندھ لیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگا تو اس پر کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ شکار کا جرم نہ تو اسی وقت لگتا ہے جبکہ احرام کی حالت میں ایسا کچھ کیا ہو، اور یہ اسی وقت ہو گا جب کہ احرام کی حالت میں تیر مارا ہو، اس جگہ پہلے مسئلہ میں وہ شخص تیر پھینکتے وقت احرام کی حالت میں تھا، اور دوسرے مسئلہ میں تیر پھینکتے وقت وہ حلال تھا یعنی احرام کی حالت میں نہیں تھا، اسی لئے ان دونوں مسائل کے حکم میں فرق ہو گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔



کتاب الدیات

توضیح: اگر ایک شخص کو قاضی کی طرف سے زنا کے جرم میں رجم کرنے کا حکم دیا گیا، اسی وقت کسی نے اسے قصداً تیر مارا اتنے میں چار گواہوں میں سے ایک شخص اپنی گواہی سے پھر گیا، اس کے بعد تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، تو تیر مارنے پر جرمانہ ہو گیا نہیں، اور کس طرح کا جرمانہ ہوگا، ایک مجوسی نے کسی شکار کو تیر مارا اور وہ مجوسی اس کو لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا جس سے وہ مر گیا، اور اگر ایک محرم نے شکار کو تیر مارا، پھر وہ احرام سے نکل گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا اور وہ مر گیا، اسی طرح اگر مسئلہ اس کے برعکس ہو سارے مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وفي شبه العمودية مغلظة على العاقلة وكفارة على القاتل وقد بيناه في اول الجنایات قال وكفارة عن رقبة مومنة لقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة الاية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين بهذا النص ولا يجوز في الاطعام لانه لم يرد به نص والمقادير تعرف بالتوقيف ولانه جعل المذكور كل الواجب بحرف الفاء اولكونه كل المذكور على ما عرف ويجزئه رضيع احد ابويه مسلم لانه مسلم به والظاهر سلامة المرافه ولا يجوز ما في البطل لانه لم تعرف حياته ولا سلامته.

ترجمہ: تدویری نے فرمایا ہے کہ قتل کی پانچ قسموں میں سے دوسری قسم یعنی شہیدہ عہد میں قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت مغلظہ (یعنی سوانٹ اور قاتل پر کفارہ لازم آتا ہے، اس مسئلہ کو ہم نے اس سے پہلے کتاب الجنایات کے شروع میں بیان کر دیا ہے، (ف) امام شافعی و احمد کا ظاہر مذہب یہی ہے: قال وكفارة عتيق النخ: اور اس شہیدہ عہد کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام آزاد کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل خطا کے بارے میں قاتل کو مومن غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ فان لم يجد النخ: اگر قاتل مومن غلام کو نہ پائے تو اسی آیت کے حکم سے متواتر دو مہینے روزے رکھے: ولا يجوز في الاطعام النخ: اور اس کفارہ قتل میں ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا کافی نہیں ہے، (اگرچہ ظہار کے کفارہ میں کافی ہے) کیونکہ کھانا کھلانے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، حالانکہ اس قسم کی چیزوں میں کوئی مقدار متعین کرنا شارع کے بیان کرنے سے ہی ہوتا ہے، اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ نص فخریر رقبة میں حرف فاء کے بعد جو کچھ بیان ہوا ہے صرف وہی واجب ہے، یا اس وجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے، جیسا کہ اصول الفقہ میں اس کی تفصیل معلوم ہو چکی ہے: ويجزئه رضيع احد النخ: اس کفارہ میں کسی ایسے دودھ پیتے بچہ کو بھی آزاد کرنا جائز ہو جس کے ماں یا باپ میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہو، کیونکہ اس بچہ کو اسی کے تابع بنا کر مسلمان ٹھہرایا جائے گا۔ والظاهر سلامة الظرافه النخ: اور ایسے بھی کسی مسلمان بچہ کو آزاد کرنا جائز ہوگا جس کے بظاہر اعضاء بدن سالم ہوں، لیکن ایسے بچہ کو آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا جو اس وقت تک پیٹ ہی میں ہو، کیونکہ ایسے بچہ کے بارے میں یہ یقین نہیں ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس کے اعضاء بدن صحیح و سالم ہیں۔

توضیح: کتاب الدیات، قتل شہیدہ عہد کا کفارہ کیا ہے، کیا اس کے کفارہ میں ایسے بچہ کو بھی

آزاد کرنا صحیح ہوگا، جس کے والدین میں سے صرف کوئی ایک مسلمان ہو، اسی طرح پیٹ

کے ایسے بچہ کو جو ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے آزاد کرنا صحیح ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وهو الكفارة في الخطأ لما تلوناه وديته عند أبي حنيفة وأبي يوسف مائة من الإبل أرباعاً خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وقال محمد والشافعي اثلاثاً ثلثون جذعة وثلثون حقة وأربعون ثبة كلها خلفات في بطونها أولادها لقوله عليه السلام إلا أن قتل خطأ العمد قتل السوط والعصا وفيه مائة من الإبل أربعون منها في بطونها أولادها وعن عمرو بن دينار ثلثون حقة وثلثون جذعة ولأن دية شبه العمد اعلظ وذلك فيما قلنا ولهما قوله عليه السلام في نفس المؤمن مائة من الإبل وما روياه غير ثابت لاختلاف الصحابة في صفة التغليظ وابن مسعود قال بالتغليظ أرباعاً كما ذكرنا وهو كالمرفوع فيعارض به قال ولا يثبت التغليظ إلا الإبل خاصة لأن التوقيف فيه قضى بالدية في غير الإبل لم يتغلظ لما قلنا.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی جو حکم قتل شبه عمد میں بیان کیا گیا ہے، وہی حکم قتل شبه خطاء میں بھی ہے، جس کی دلیل وہی آیت پاک ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے، اور شبه العمد کی دیت امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کے نزدیک چار قسموں میں سواونٹ ہیں، یعنی بنت مخاض-۲۵- بنت لبون-۲۵- حقتے-۲۵- مجدے دانتوں کے اعتبار سے ہوں گے اس طرح سے کہ جذعے-۳۰- / حقتے ۳۰ اور ٹہیے ۳۰ یعنی اسکی ۳۰ اونٹیاں جو گاجھن ہوں مطلب یہ ہے کہ سب کے پیٹ میں بچے موجود ہوں، اور کوڑھ چنے کے قابل ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یاد رکھو کہ خطاء و عمد کا مقتول وہی سمجھا جائے گا جو کوڑوں اور لاشیوں سے قتل کیا گیا ہو، اس کی روایت ابن حبانؒ وغیرہ نے کی ہے، اور حضرت عمرو بن ثابتؒ سے اس طرح کے ہونے کی روایت ہے کہ تمیں حقتے اور تمیں جذعے ہوں، اور اس دلیل سے کہ شبه العمد کی دیت خطاء کی نسبت سے زیادہ سخت ہوگی، اور سختی کی صورت وہی ہوگی جو ہم نے بیان کی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مومن کی جان کی دیت میں سواونٹ ہوتے ہیں، اس کی روایت ابن حبانؒ و نسائیؒ و ابن فریحہؒ وغیرہم نے بیان کی ہے، اور امام شافعیؒ و امام محمدؒ نے جو روایت کی ہے وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تغلیظ کی صفت میں صحابہؓ کا اختلاف ہے، حضرت ابن مسعودؓ نے تغلیظ کو چار قسم کے دانتوں میں بیان کیا ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا ہے، اور یہ روایت مرفوع کے درجہ میں ہے لہذا اس سے معارضہ اور مقابلہ دوسری روایت کا ہو سکتا ہے۔

(ف) معلوم ہونا چاہئے کہ حقیقت میں دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ امام محمد و شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے دونوں میں موافقت ہے کیونکہ اس میں بھی سواونٹ کا تذکرہ موجود ہے، لیکن امام محمدؒ کی حدیث میں کچھ زیادہ تفصیل موجود ہے، اسی کے مطابق حضرات عمرو بن عبد اللہؒ و عتبہؒ کا قول ہے، اس لئے اگر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کے مخالف کچھ ثابت ہو تو وہ متروک ہوگا، کیونکہ مرفوع حدیث کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا ہے) قال ولا يثبت التغليظ إلخ. قد روي في ما قلنا من أن دية شبه العمد اعلظ وذلك فيما قلنا ولهما قوله عليه السلام في نفس المؤمن مائة من الإبل وما روياه غير ثابت لاختلاف الصحابة في صفة التغليظ وابن مسعود قال بالتغليظ أرباعاً كما ذكرنا وهو كالمرفوع فيعارض به قال ولا يثبت التغليظ إلا الإبل خاصة لأن التوقيف فيه قضى بالدية في غير الإبل لم يتغلظ لما قلنا.

توضیح: قتل خطاء کا کفارہ اور اس کی دیت کیا ہے، اقوال ائمہ کرم مفصل دلائل، قتل خطاء کی دیت میں اونٹ کے بارے میں جو سختی بیان کی گئی ہے کیا وہ اونٹوں کے سوا اور چیزوں میں بھی ہے، مفصل دلائل

قال وقتل الخطأ تجب به الدية على العاقلة والكفارة على القاتل لما بينا من قبل قال والدية في الخطأ من الابل اخماسا عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقة وعشرون جعدة وهذا قول ابن مسعود وانما اخذنا نحن والشافعي به لروايته ان النبي ﷺ قضى في قتل خطأ اخماسا على نحو ما قال ولان ما قلناه اخف فكان البقي بحالة الخطأ لان الخطأ مغلور غير ان غنم الشافعي بعشرين ابن لبون مكان ابن مخاض والحجة عليه مارويها.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی خطا قتل ہو جائے تو اس کی دیت قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) پر لازم ہوگی، اور اس کے کفارہ میں ایک غلام آزاد کرنا جو خود قاتل پر واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو کتاب الجہات کی ابتداء میں فرمان باری سے استدلال بیان کر دیا گیا ہے: قال والدية في الخطأ الخ: اور قتل خطا کی دیت میں سواونت لازم ہوتے ہیں جو ان کے دانتوں کی قسموں کے اعتبار سے پانچ قسموں میں ہیں، یعنی بنت مخاض بیس، بنت لبون بیس، ابن مخاض بیس، حقے بیس اور جذعے بیس، یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور منذری نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے، اور فرمان رسول اللہ ﷺ جو عمرو بن حزم کی روایت میں مذکور ہے: وانما اخذنا نحن الخ اور ہم نے اور امام شافعیؒ نے اس قول کو اس لئے اختیار کیا ہے ابن مسعودؓ نے اپنے قول کے مطابق خود رسول اللہ ﷺ سے بھی روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے خطا قتل کی دیت میں اسی طرح سے پانچ انسان کا حکم دیا تھا، اور اس دلیل سے بھی جو بیان کی ہے کہ یہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے اس لئے قتل خطا کی حالت کے زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ غلطی سے کوئی گناہ کا کام کر لینے والا معذور ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے قول سے اتنا فرق ہے کہ بیس ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون ہیں، اور جو روایت ہم نے بیان کی ہے وہ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل، (ف: خطابی نے معالم السنن میں کہا ہے کہ میں یہ قول امام شافعیؒ کے علاوہ کسی اور کا قول نہیں جانتا ہوں۔

توضیح: قتل خطا کی دیت کس پر لازم آتی ہے، اور کفارہ کس پر کس طرح لازم آتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن العين الف دينا رومن الورق عشرة الاف درهم وقال الشافعي من الورق اثنا عشر الفا لماروى ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي ﷺ قضى بذلك ولما ماروى عن عمر ان النبي ﷺ قضى بالدية في قتل بعشرة الاف درهم وتاويل ماروى انه قصي من دراهم كان وزنها وزن ستة وقد كانت كذلك قال ولا تثبت الدية الا من هذه الانواع الثلاثة عند ابي حنيفة وقالنا منها ومن البقر مائتا بقرة ومن الغنم الماشاة ومن الحلل مائتا حلة كل حلة ثوبان لان عمرؓ هكذا جعل على اهل كل مال منها وله ان التقدير انما يستقيم بشئ معلوم المالية وهذه الاشياء مجهولة المالية ولهذا لا يقدر بها ضمان والتقدير بالابل عرف بالاثار المشهورة عد منها في غيرها وذكر في المعاقل انه لو صالح على الزيادة على مائتي حلة او مائتي بقرة لا يحوز وهذا اية التقدير بذلك ثم قيل هو قول الكل في رفع الخلاف وقيل هو قولهما

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اونٹوں کے سوا سونے اور چاندی سے دیت ادا کی جائے، تو اگر سونے سے ہو تو ایک ہزار دینار ہوں گے، اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درہم دینے ہوں گے، جو کہ وزن سببہ کے دس ہزار درہم ہوں گے، امام ثوریؒ و ابو ثورؒ کا یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ و امام مالکؒ و احمدؒ و اسحاقؒ نے فرمایا ہے کہ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہوں گے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی مقدار کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت ابو داؤد و الترمذی و التسانی و ابن ماجہؒ نے کی ہے، اور ہم احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مقتول کے حق میں دس ہزار

درہم کا حکم دیا ہے، اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے، کہ وزن ستہ سے بارہ ہزار درہم تھے، کیونکہ اس زمانہ میں درہم اسی مالیت کے ہوا کرتے تھے، (ف) وزن ستہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قدیم زمانہ میں ہر دس درہم کا وزن چھ مثقال کے برابر ہوتا تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے مشورہ سے اس اختلاف کو ختم کر کے ہر دس درہم کا وزن سات مثقال کر دیا، لیکن مصنفؒ نے حضرت عمرؓ سے جو روایت کی ہے وہ مرفوع حدیث نہیں ہے، بلکہ وہ تو خود حضرت کا قول ہے، اور امام محمدؒ نے بھی آثار میں ایسی ہی روایت کی ہے، لیکن اس کے معارض وہ روایت ہے جو عبدالرزاق نے صحیح سند سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے مشورہ سے فرمان جاری کیا کہ سونا سے ادا کرنے والوں پر ہزار دینار اور چاندی سے ادا کرنے والوں پر بارہ ہزار درہم ہوں گے، اور سند صحیح سے منقول سے بھی اسی کی مثل روایت کی ہے، وہ اگرچہ منقطع ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ بھی حجت ہے، اور امام محمدؒ نے آثار میں بھی بارہ ہزار کی تاویل اس طرح کی ہے کہ وہ ستہ جتنی چھ مثقال کے وزن سے ہیں، اس طرح روایتوں میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال لا تثبت الدیۃ الخ قد روئی نے فرمایا ہے کہ دیت کا ثبوت ان تین قسموں یعنی اونٹ اور سونے اور چاندی کے سوا کسی دوسرے مال سے نہیں ہوتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان تینوں قسموں سے دیت کا اندازہ مقرر کیا جاتا ہے، اور گائے سے دو سو گائیں، اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں، اور کپڑوں کے جوڑوں سے دو سو جوڑے کہ ان میں سے ہر جوڑا دو کپڑوں کا ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ نے ان مالوں میں سے ہر مال واسے پر اس طرح کی مقدار متعین کی تھی، اس کی روایت محمد بن الحسنؒ نے آثار میں کی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو معیار بنانا اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ اس کی مالیت صحیح معلوم ہو، اور گائے، و بکری اور جوڑے ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی مالیت متعین نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے ان چیزوں کے ساتھ میں کسی چیز کا اندازہ نہیں کیا سکتا ہے، اسی طرح اگرچہ اونٹ کی بھی مالیت بھی مقرر نہیں ہوتی ہے، پھر بھی اونٹوں سے اندازہ کرنے کے لئے ہمیں سمار مشہور سے معلوم ہوا ہے، اور دوسری کسی چیز کے بارے میں ایسے آثار موجود نہیں ہیں، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے کتاب المعقل میں بیان کیا ہے کہ اگر مقتول کے ولی نے دو سو جوڑے اور سو گایوں سے زیادہ پر مصالحت کر لی تو بھی یہ جائز نہ ہوگی، اور یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہوگی کہ دو سو جوڑے یا دو سو گایوں سے دیت ادا کرنا بہ شرعاً مقدور ہے یعنی شریعت ہی کی طرف سے اس کی بھی تحرید ہے اونٹ یا سونا یا چاندی کی طرح پھر کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صلح کے ناجائز ہونے کا مسئلہ امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ سب کا قول ہے، اب اگر ایسی ہی بات ہو تو اختلاف ختم ہو جائے گا، اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبین کا قول ہے۔

(ف) یعنی وہ جو اندازہ کا ذکر ہوا وہ صرف صاحبین کا قول ہوگا، جس کی بناء پر صلح جائز نہ ہوگی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ بظاہر یہی قول اصح ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے آثار میں امام ابو حنیفہؒ کے واسطے سے اسناد صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ چاندی والوں پر دیت دس ہزار درہم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے، اور گائے والوں پر دو سو گائیں اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ اور بکری والوں پر ایک ہزار بکریاں اور جوڑے والوں پر دو سو جوڑے ہیں، ہ، پھر امام محمدؒ نے کہا کہ ہم تو ان سب کو اختیار کرتے ہیں، اور ابو حنیفہؒ اس میں سے صرف اونٹ و درہم و دینار کا اندازہ کرتے تھے، ہ، پس اس پوری تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبین کے قول کی بناء پر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: دیت ادا کرتے وقت کن کن چیزوں سے اور کس کس مقدار میں ادا کرنی چاہئے،

تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، دل کل مفصلہ

قال و دية المرأة على النصف من دية الرجل وقد ورد هذا اللفظ موقوفاً على علي ومرفوعاً الى النبي عليه

السلام وقال الشافعی ما دون الثلث لا يتصف وامامه فيه زيد بن ثابت والحجة عليه ما رويناہ بعمومه ولان حالها انقص من حال الرجل ومنفعتھا اقل وقد ظهر اثر النقصان في لتصيف في النفس فكذا في اطرافها واجزائها اعتبارا بها وبالثلث وما فوقه قال ودية المسلم والذمی سواء وقال الشافعی دية اليهود والنصرانی اربعة الاف درهم ودية المجوسی ثمان مائة درهم وقال مالك دية اليهودی والنصرانی ستة الاف درهم لقوله عليه السلام عقل الكافر نصف عقل المسلم والكل عنده اثنا عشر الفا وللشافعی ما روى ان النبی عليه السلام جعل دية النصرانی واليهودی اربعة الاف درهم ودية المجوسی ثمان مائة درهم ولنا قوله عليه السلام دية كل ذی عهد فی عهده الف دينار وكذلك قضی ابو بکرو عمر عنهما وما رواه الشافعی لم يعرف راویه ولم يذكر فی کتب الحديث وما رويناہ اشهر مما رواه مالك فانه ظهر به عمل الصحابة رضی الله عنهم

ترجمہ امام محمدؒ نے اصل (مبسوط) میں فرمایا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہوگی، یہ لفظ حضرت علیؓ کے قول میں ہے، اس کی روایت بیہقی نے بھی سے انہوں نے علیؓ سے منقطعاً اور شعبی نے بھی ان سے منقطعاً بیان کی ہے اور یہ حکم موقوف حدیث میں مرفوعاً وارد ہے لیکن صحیح نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کے جس عضو کی دیت مرد کے عضو کی دیت کی تہائی کے برابر ہو اس میں آدھے کا حساب نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ سے ہے، اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحابی کی تقلید دلیل نہیں ہے، لیکن ہم نے جو روایت بیان کی ہے چونکہ وہ بہت ہی عام ہے اس لئے وہ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے، یعنی اس روایت میں مطلقاً مرد کے مقابلہ میں عورت کی دیت تہائی ہے، اور اس قیاسی دلیل سے بھی ہے کہ عورت کا حال مرد کے حال کی بہ نسبت ناقص ہے، عورت سے حاصل ہونے والا نفع بھی مرد کے نفع سے کم ہے، اسی بنا پر بالاتفاق عورت کی جان کی دیت میں نصف ہونے سے اس عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح نفس کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے اعضاء بدن میں بھی نصف ہے، اور تہائی اور زائد کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے بھی نصف ہی کا حکم نافذ ہوگا، (ف: خلاصہ بحث یہ ہوا کہ بالاتفاق جان کی دیت میں عورت کی دیت مرد سے آدمی ہے، اور اس پر سارے علماء متفق ہیں، جیسا کہ ابن المذہب و ابن عبد البرؒ نے اجماع نقل کیا ہے، اور جان کے علاوہ ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر کوئی عضو ایسا ہو جس کے جرمانہ کی مقدار دیت کی تہائی تک پہنچتی ہو تو اس میں بھی مرد کے مقابلہ میں عورت کا جرمانہ نصف ہی ہوگا، اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کا اتفاق ہے، اور اگر جرمانہ کی مقدار تہائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے نزدیک عورت کے لئے نصف دیت ہوگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں برابر ہیں، یہاں تک کی تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ معاملہ مسلمان مرد اور عورت کا ہو کیونکہ اگر غیر مسلم کا معاملہ ہو تو اس کی تفصیل سامنے ہے)۔

قال ودية المسلم والذمی الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مسلمان اور ذمی دونوں کی دیت ہمارے نزدیک برابر ہے، اور حربی مستامن کا بھی یہی حکم ہے الکافی: وقال الشافعی الخ: اور امام شافعیؒ اور امام احمد رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ یہود و نصاریٰ کی دیت چار ہزار درہم ہیں اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہیں: وقال مالك الخ: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہود و نصاریٰ کی دیت چھ ہزار درہم ہیں، جس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے، اس کی روایت سنن اربعہ نے عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اسی طرح سے احمد و اسحاق والیزار نے بھی کی ہے، اور اس کی روایت الطبرانی نے بھی ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ایک مسلمان کی پوری دیت امام مالکؒ کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہیں، (ف: اس حساب سے اس کا نصف یعنی چھ ہزار درہم کافر کی دیت ہوگی، اور چونکہ اس کی روایت نسائی و احمد وغیرہ میں ال ذمہ اور اہل کتاب اور کافر معاہدی کا ذکر ہوا ہے اسی لئے امام مالکؒ نے یہود نصاریٰ کا خصوصی طور سے ذکر کیا ہے وللشافعیؒ ما روى الخ: اور امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ سے منقول وہ روایت ہے جس میں نصرانی اور یہودی کی دیت چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم مقرر کی گئی ہے، (ف: اسی

بناءً پر عبد الرزاق نے کتاب العقول میں عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر اس مسلمان پر جس نے کسی کتابی مرد کو قتل کیا ہو چار ہزار درہم لازم۔ کیا ہے، اس اسناد میں تابعی اور صحابی میں سے کسی کا بھی ذکر نہیں ہے یعنی دونوں ہی ساقط ہیں، اور امام شافعی نے حضرت عمرؓ سے یہی حکم روایت کیا ہے، جس کی روایت عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور یہی حکم امام شافعی اور ابن ابی شیبہ نے سند صحیح کے ساتھ حضرت عثمانؓ سے نقل کیا ہے، یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطار و مکرید و حسن رحمہم اللہ سے روایت کیا ہے۔

ولنا قوله عليه السلام الخ. اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی سے معاہدہ ہو گیا ہو (معاہد) اگر وہ اپنے عہدہ پر قائم ہو تو اس کی دیت ہزار دینار ہے یعنی مسلمان کے برابر ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے سعید بن المسیب سے مرسل کی ہے، ایسا ہی حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے اور اس کی روایت محمدؓ نے آثار میں کی ہے، اور امام شافعی نے جس حدیث کی روایت کی ہے اس راوی کا علم نہیں ہے، اور حدیث کا کتابوں میں بھی وہ موجود نہیں ہے، اور امام مالکؓ نے جو حدیث روایت کی ہے ہماری حدیث اس سے بھی زیادہ مشہور ہے، کیونکہ اس پر صحابہ کرام کا عمل ظاہر ہے، (ف ۱۰) بھی اوپر معلوم ہو کہ امام مالکؓ کی حدیث تمام اسناد میں احسن ہے، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ کی روایت جو بیان کی گئی ہے وہ بھی معلوم ہے، حضرات عمرو عثمان اور تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، اور ہماری دلیل بھی مذکور اور معلوم ہے، اور ابن عبد البر نے استدکار میں نقل کیا ہے کہ یہی قول سفیان الثوری و زہری اور صحابہ کرام کی ایک جماعت و تابعین کا بھی ہے۔

توضیح: مرد اور عورت کی دیت میں کوئی فرق ہے یا نہیں، مسلم اور ذمی و حربی کی دیت میں بھی کوئی فرق ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

فصل فيما دون النفس قال في النفس الدية وقد ذكرناه في رفي المارن الدية وفي اللسان الدية وفي الذكر الدية والاصل فيه ما روى سعيد بن المسيب رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال في النفس الدية وفي اللسان الدية وفي المارن الدية وهكذا هو في الكتاب الذي كتبه رسول الله عليه السلام لعمر بن حزم رضي الله عنه والاصل في الاطراف انه اذا فوت جنس منفعة على الكمال او ازال جمالا مقصودا في الادنى على الكمال يجب كل لدية لا تلافه النفس من وجه وهو ملحق بالاتلاف من كل وجه تعظيما للادنى اصله قضاء رسول الله ﷺ بالدية كلها في اللسان والالف وعلى هذا ينسحب فروع كثيرة فنقول في الانف الدية لانه ازال الحمل على الكمال وهو مقصود وكذا اذا قطع المارن او الاربعة لما ذكرنا ولو قطع المارن مع القصبة لا يزداد على دية واحدة لانه عضو واحد وكذا اللسان لفوات منفعة مقصودة وهو الطلق وكذا في قطع بعضه اذا منع الكلام لتفويت منفعة مقصودة وان كانت الالة قائمة ولو قدر على التكلم بعض الحروف قيل يقسم على عدد الحروف وقيل على عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر مالا يقدر يجب وقيل ان قدر على اداء اكثرها يجب حكومة عدل لحصول الافهام الاختلال وان عجز عن اداء اكثر يجب كل الدية لان الظاهر انه لا تحصل منفعة الكلام وكذا الذكر لانه يفوت به منفعة الوطى والا يلدو استمسك البول والرمي به ودفق الماء والا يلاح الذي هو طريق الاعلاق عادة وكذا في الحشفة الدية كاملة لان الحشفة اصل في منفعة الاصلاح والدفق والقصبة كالتابع له

ترجمہ: قدورٹی نے فرمایا ہے کہ پوری جان کو ضائع کرنے میں دیت لازم آتی ہے، اور اس بحث کو ہم پہلے بیان کر چکے

ہیں قلل وفي المارن الخ۔ قدوریؒ یہ بھی فرمایا ہے کہ ناک کے کنارہ یا نازک حصہ میں دیت ہے، اور زبان میں بھی دیت واجب ہے، اور مرد کے آلہ تناسل میں دیت واجب ہے، ان تمام چیزوں کے بارے میں دراصل وہ حدیث قابل استدلال ہے، جو حضرت سعید بن المسیبؒ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جان ہلاک کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں دیت ہے، اور ناک کنارہ کاٹنے میں دیت ہے، (ف: جبکہ عدا قتل نہ کیا گیا ہو یا ایسا کوئی کام قصداً نہ کیا گیا ہو جس سے اس کی موت ہوگی ہو، لیکن احادیث کی محققین کی یہ روایت نہیں ملی ہے)۔

وهكذا هو في الكتاب الذي الخ: اسی طرح کی عبارت اس فرمان میں بھی ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزمؓ کے لئے لکھا تھا، (ف: ائمہ فقہاء نے اس فرمان کو قبول کیا ہے، اور ابن حبان وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور شافعیؒ نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے کہ علمائے تابعین نے اسی وقت اس کو قبول کیا جب کہ ان کے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ فرمان شریف رسول اللہ ﷺ ہی کا ہے، اور ابن عبد البر نے فرمایا ہے کہ یہ فرمان مشہور اور ائمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے، اس لئے یہ روایت متواتر روایت کے مشابہ ہو گئی ہے اسی لئے اس کی اسناد کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی، نیز یہ فرمان تمام ابواب فقہ کے لئے جامع ہے، اس میں سے ایک ٹکڑا کتاب الزکوٰۃ میں بھی گزر چکا ہے، دیتوں کے بارے میں بھی اس میں احکام موجود ہیں کہ جان کے ضائع کر دینے کی صورت میں سوانٹ اور ناک اگر پوری کاٹ لی جائے تو اس میں بھی سوانٹ لازم ہیں، اور دماغ کے اندر تک جو زخم پہنچ گیا ہو اس میں کل دیت کا ایک تہائی حصہ ہے، اور جو زخم پیٹ کے اوپر سے معدہ تک پہنچ گیا ہو اس میں بھی ایک تہائی دیت ہے، اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ کے کاٹنے میں پچاس اونٹ اور پاؤں کے کاٹنے میں بھی پچاس اونٹ ہیں، اور ان کی ہر ایک انگلی کے کاٹنے میں دس اونٹ، اور دانٹ توڑنے میں پانچ اونٹ ہیں، نیز جس زخم سے ہڈی کھلی ہوئی معلوم ہو اس میں پانچ اونٹ لازم ہیں، اور دوسری مشہور سندوں سے منقول روایتوں میں مذکورہ احکام سے بھی کچھ زیادہ مذکور ہیں، چنانچہ زبان کاٹنے میں پوری دیت ہے، اور دونوں ہونٹوں کے کاٹ لینے سے بھی پوری دیت ہے، اور پیٹھ کے بارہ میں بھی دیت لازم ہوگی، اور مردوں کے خسیوں کے بارہ میں بھی دیت لازم ہوگی، اور آلہ تناسل کے بارے میں بھی پوری دیت ہوگی، اور یہ حکم بھی اس سے جگہ ہے کہ عورت کے قتل کے عوض مرد بھی قتل کیا جائے گا، نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے)۔

والاصل في الاطراف الخ: اور اطراف یعنی اعضاء بدن کی دیت کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی نے کسی کے کسی عضو کے منافع یا اصلی غرض کو ضائع کر دیا تو آدمی میں جو خوبصورتی قدرتی طور سے مقصود ہے اگر اسے پورے طور سے ضائع کر دیا تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے ایسا کر کے اس آدمی کو ایک حد تک ضائع کر دیا جس سے آدمی میں اس کی انسانیت اور عظمت کو ملیا میٹ کر دیا تو گویا وہ زندہ مردہ کر بھی مردہ کے برابر ہو گیا اس لئے اس کی پوری دیت واجب ہوگی، جس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فیصلہ ہے کہ آپ نے ناک اور زبان کے کاٹنے کی صورت میں پوری دیت کا حکم فرمایا ہے، وعلیٰ ہذا ینسب الخ: اس قاعدہ سے بہت سے مسئلے نکلتے ہیں، چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناک کے بارے میں پوری دیت ہے، کیونکہ اس کو کاٹ کر اس انسان کی فطری جمال کو مکمل طور سے ضائع کر دیا ہے، اس لئے کہ یہ جمال مقصود تھا، اسی طرح اگر کسی نے کسی کی ناک کا نرمہ (اوپر کا نرم حصہ) یا ناک کا کوئی ٹھنڈا ٹکڑا تو بھی اسی دلیل سے اس پر پوری دیت واجب ہوگی، اور اگر ناک کے نرم حصہ کے ساتھ اس کا بانسہ بھی کاٹ دیا تو بھی ایک ہی دیت لازم ہوگی اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دونوں حقیقت میں ایک ہی عضو ہے، یہی زبان کا بھی حکم ہے، کیونکہ انسان کے لئے بڑے کام کی چیز یعنی قوت گویائی کی اسی سے ہے اور اس کے کٹ سے وہ قوت ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح سے اگر کسی نے زبان سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا اور اس سے قوت گویائی ختم ہو گئی تو اس سے پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی وجہ سے خاص نفع کی قوت گویائی ختم ہو گئی اگرچہ بظاہر ایک حد تک پوری زبان باقی ہے۔

ولو قدر علی التکلم الخ: اور اگر زبان کٹ جانے کے بعد صرف کچھ حروف بول سکتا ہو تو اس صورت میں مشائخ نے

اختلاف کیا ہے، کیونکہ کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ حروف کے شمار کے مطابق دیت تقسیم کی جائیگی یعنی کل حروف تہجی جو اٹھائیس ہیں ان میں سے جتنے حروف وہ بول سکتا ہو ان کا حصہ کم کر کے باقی دیت اس پر لازم کی جائیگی، (اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے دیت کی رقم صرف ان حروف پر تقسیم کی جائیگی جو زبان سے نکلے ہوں یعنی ان کے بولنے میں زبان کی محتاجی ہو جو کہ سولہ ہیں یعنی (۱) الف (۲) التاء (۳) الثاء (۴) الجیم (۵) الدال (۶) الذال (۷) الزاء (۸) الزاء (۹) السین (۱۰) الشین (۱۱) الصاد (۱۲) الضاد (۱۳) الطاء (۱۴) الظاء (۱۵) اللام (۱۶) النون، ان کے علاوہ ہوائیہ، حلقیہ، شفویہ حروف کے بولنے وقت زبان کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے ان کے حروف پر دیت کی تقسیم نہیں ہوگی) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ صرف ان حروف پر دیت تقسیم کی جائے جن کا تعلق زبان سے ہے یعنی جملہ حروف میں سے دس حرف ایسے ہیں جو زبان سے نکلے ہیں لہذا ان ہی پر دیت تقسیم ہو کر ان میں جو حروف نہ نکلیں ان کا حصہ لازم کیا جائے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو اس میں حکومت عدل لازم ہوگی، کیونکہ اگر حروف کو صحیح اولیٰ کر سکتا ہو یعنی ادائیگی میں خلل ہو تا ہو پھر بھی اپنا مطلب سمجھنا ممکن ہوتا ہے، اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہو تو پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر وہ اپنا مطلب ادا نہ کر کے کلام کا مقصد حاصل نہیں کر سکتا ہے: وکذا الذکو الخ۔ اور یہی حکم مرد کے آلہ تامل کا ہے، کہ اسی کی وجہ سے اپنی بیوی سے دلی کرنے اور اس کو حاملہ کرنے اور اپنے پیشاب کو روکنے یا باہر پھینکنے کی، اسی طرح سے اپنے پانی یعنی منی کو اچھل کر نکلنے کی اور داخل کرنے کی جس سے عموماً عورت کو حاملہ کرنے کا طریقہ ہے یہ ساری سہولتیں ختم ہو جاتی ہیں: وکذا فی الحشفہ الخ۔ اسی طرح سے حشفہ یعنی مرد کے آلہ کی اوپر کی سپاری کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہوتی ہے، کیونکہ آلہ کو اندر داخل کرنے پھر اس سے منی کو دکر نکلنے میں یہی اصل ہے، اور اس کے اوپر کی ڈنڈی تو اس کے تابع ہے۔

توضیح: آدمی کو ضائع کرنے کی کن صورتوں میں پوری دیت ادا کن صورتوں میں نصف یا

ثلث دیت لازم آتی ہے، اس لئے قاعدہ کلیہ، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وفي العقل اذا ذهب بالضرب الدية لفوات منفعة الاحراك اذ به ينتفع بنفسه في معاشه ومعاده وكذا اذا ذهب سمعه او بصره او شمه او ذوقه لان كل واحد منها منفعة مقصودة وقد روى ان عمر قضى باربع ديات في ضربة واحدة ذهب بها العقل والكلام والسمع والبصر قال وفي اللحية اذا حلفت فلم تنبت الدية لانه يفوت به منفعة الجمال قال وفي شعر الرأس الدية لما قلنا وقال مالك وهو قول الشافعي تجب فيهما حكومة عدل لان ذلك زيادة في الادمى ولهذا يحلق شعر الرأس كله واللحية بعضها في بعض البلاد وصار كشعر الصدرو الساق ولهذا يجب في شعر العبد نقصان القيمة ولنا ان الحية في وقتها جمال وفي حلقها تفويته على الكمال فتجب الدية كما في الاذنين الشاخصين وكذا شعر الرأس جمال الا ترى ان من عدمه خلقة يتكلف في ستره بخلاف شعر الصدر والساق لانه لا يتعلق به جمال واما لحية العبد فمن ابى حنيفة انه يجب فيها كمال القيمة والتخريج على الظاهر ان المقصود بالعبد المنفعة بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحر.

ترجمہ: قدورٹی نے کہا ہے کہ اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے والے کی عقل جاتی رہے تو مارنے والے پر پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس سے سوچنے اور سمجھنے کی وہ صلاحیت ختم ہو جاتی ہے، جس سے آدمی اپنی دنیا اور آخرت کی اصلاح کے لئے اپنے آپ کو تیار کر سکتا ہے: وکذا اذا ذهب الخ۔ اسی طرح اگر مار کھانے سے سننے یا دیکھنے یا سوچنے یا جھکنے کی طاقت جاتی رہی ہو، کیونکہ ان میں سے کسی طاقت اور نفع مقصود بالذات ہے، ویسے ایک روایت بھی ہے کہ کسی کو چوٹ کھانے کی وجہ سے بات سمجھنے۔ گفتگو کرنے، سننے اور دیکھنے کی قوتیں ختم ہو گئی تھیں، اس لئے حضرت عمرؓ نے چار دیتوں کے دینے کا حکم فرمایا تھا، (ف اس کی

روایت عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے اسناد حسن کے ساتھ کی ہے، لیکن اس میں تھوڑا اختلاف اس طرح ہے کہ اس میں سننے اور سمجھنے اور گفتگو کرنے اور جماع کرنے کی قوت کا ذکر ہے، اور اس کے علاوہ ابی نعیم احمد بن محمد نے بھی کی ہے) قال وفی اللہ الحیۃ الخ: قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی موٹو دی پھر وہ نہیں بڑھی تو اس صورت میں دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس کی وجہ سے قدورئی جمال اور حسن کا نفع ختم ہو گیا۔

قال وفی شعر الراس الخ: قدورئی نے فرمایا ہے کہ سر کے بال موٹو ڈالنے میں پوری دیت واجب ہوگی اسی مذکورہ دلیل سے کہ اس سے جمال ختم ہو جاتا ہے، اور امام مالک و شافعی نے فرمایا ہے کہ ڈاڑھی اور سر دونوں کے بالوں کے بارے میں حکومت عدل واجب ہوتی ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں آدمی میں زوائد میں سے ہیں، اسی وجہ سے بعض علاقوں اور ملکوں میں سر کے سارے بال اور ڈاڑھی کے تھوڑے سے بال موٹو نے کی عادت ہے، اور اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسا کہ سینہ یا پنڈلی کے بالوں کا ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے غلام کی داڑھی موٹو ڈالی تو اس سے اس کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے، اتنا تاوان واجب ہوگا ولنا ان اللہ الحیۃ الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ڈاڑھی اپنے وقت میں جمال ہے، اور اس کو پورا موٹو ڈالنے میں اس قدر ترقی جمال کو مٹانا لازم آتا ہے، اس لئے اس کے موٹو ڈالنے سے پوری دیت واجب ہوگی، جیسے کہ انحرے ہوئے دونوں کانوں میں دیت واجب ہوتی ہے، اسی طرح سے سر کے بال بھی انسان کے لئے جمال ہیں، اسی وجہ سے ہم عام طور سے ایسے لوگوں کو جن کے سر میں پیدا انسی بال بالکل نہیں ہوتے ہیں یہ دیکھتے ہیں کہ وہ بہت ہی تکلیف کے ساتھ اپنے سر میں پھپھاتے ہیں، بخلاف سینے اور پنڈلی کے بالوں کے کہ ان سے کوئی جمال نہیں ہوتا ہے، پھر غلام کی ڈاڑھی موٹو نے کا مسئلہ تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس میں پوری قیمت واجب ہوگی، لیکن روایت نوادر کی ہے، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق صورت مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مقصود یہی ہوتا ہے، کہ اس سے براہ راست فائدہ اٹھایا جائے یا اسے کسی کام میں لگا کر اس سے نفع حاصل کیا جائے، اس سے جمال اور ظاہری شوکت مقصود نہیں ہوتی ہے، بخلاف آزاد مرد کے۔

توضیح: اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے والے کی عقل ماری جائے یا دیکھنے سننے، جھکنے، سو گھٹنے کی صلاحیت ختم ہو جائے، اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی یا سر کے یا پنڈلی یا سینے کے بال موٹو ڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی الشارب حکومت عدل وهو الاصح لانه تابع للحيۃ فصار كبعض اطرافها ولحيۃ الكوسج ان كان على ذقنه شعرات معدودة فلا شئ في حلقة لان وجوده يشينه ولا يزينه وان كان اكثر من ذلك وكان على الخد والذقن جميعا لكنه غير متصل ففيه حكومة عدل لان فيه بعض الجمال وان كان متصلا ففيه كمال الدية لانه ليس بكوسج وفيه معنى الجمال وهذا كله اذا فسد المنبت فان نبت حتى استوى كما كان لا يجب شئ لانه لم يبق اثر الجنابة ويؤدب على ارتكابه مالا يحل وان نبت بيضاء فعن ابى حنيفة انه لا يجب شئ في لحر لانه يزينه جمالا وفي العبد تجب حكومة عدل لانه ينقص قيمة وعندهما تجب حكومة عدل لانه في غير اوانه يشينه ولا يزينه ويستوى العمد والخطا على هذا الجمهور.

ترجمہ: مصنف نے فرمایا ہے موٹنچیں موٹو دینے کی صورت میں حکومت عدل واجب ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ موٹنچیں تو ڈاڑھی کے تابع ہوتی ہیں، تو ان موٹنچوں کی مثال ڈاڑھی کے ان بالوں کی سی ہے جو ڈاڑھی کے کنارے میں ہوتے ہیں: ولحيۃ الكوسج الخ: اور کھوسہ کی ڈاڑھی (کھوسہ وہ شخص جس کس ڈاڑھی اور موٹنچیں جوانی میں بھی نہ نکلیں) قاسمی موٹو نے میں یہ دیکھا جائے کہ اگر اس کی ٹھوڑی پر گنتی کے چند بال ہوں تو ان کے موٹو میں کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ ان بالوں

سے اس کی زینت نہیں ہوتی ہے بلکہ عیب اور بھداپن نظر آتا ہے: وان كان اكثر من ذلك الخ: اور اگر ایک کھوسہ کی ڈاڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں مگر برابر ملے ہوئے نہ ہوں تو اس میں حکومت عدل (چند دیندار سمجھدار افراد بیٹھ کر اس کے بارے میں فیصلہ کریں گے) کیونکہ ان بالوں میں سے بھی کچھ جمال موجود ہے: وان كان متصلا الخ: اور اگر اس کھوسہ کی ڈاڑھی برابر ملی ہوئی ہو تو اس کے مونڈنے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ حقیقت میں یہ شخص کھوسہ نہیں ہے، اور اس ڈاڑھی میں بھی قدرتی جمال پایا جاتا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ ڈاڑھی مونڈنے یا نوچنے سے بالوں کی جڑیں خراب ہو گئی ہوں، کیونکہ اگر جڑیں نہ ہوتی ہوں اس طرح سے کہ کچھ دنوں بعد ڈاڑھی پھر نکلی آئی یعنی جیسی تھی ویسی ہی ہو گئی تو اب اس پر خاص جرمانہ تو عائد نہ ہوگا کیونکہ اس جرم کا اثر باقی نہیں رہا، البتہ ایسے بد تمیز کو ایسے حرام کام کرنے کی وجہ سے مناسب سزا دی جائیگی۔

وان نبت بیضاء الخ: اور اگر ڈاڑھی نکل آئی مگر سپید بالوں میں تو ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ آزاد مرد ہو تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے اس کی خوبصورتی اور جمال میں زیادتی ہو گئی لیکن غلام ہونے کی صورت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس سپیدی سے اس غلام کی قیمت گھٹ جائیگی کیونکہ اس کی وجہ سے وہ بوڑھا نظر آئے گا، اور صاحبین کے نزدیک آزاد مرد ہونے کی صورت میں بھی حکومت عدل ہی واجب ہوگی، کیونکہ ڈاڑھی کے بے وقت سپید ہونے کی وجہ سے زینت نہیں بڑھ سکی بلکہ عیب دار سا ہو جائے گا، اور معلوم ہونا چاہئے کہ ڈاڑھی ہویا سر دونوں کا مونڈنا قصداً ہوا ہو یا غلطی سے دونوں حکم میں برابر ہیں، یعنی اگر قصداً ایسی حرکت کرے گا جب بھی دیت ہی واجب ہوگی، اور جہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

توضیح: دوسروں کی مونچھیں مونڈ دینے، اور کھوسہ کی ڈاڑھی مونڈنے کا حکم، اگر ڈاڑھی مونڈ دینے کے بعد دوبارہ نکل آئی مگر سپید بال بن کر، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

وفي الحاجبين الدية وفي احدهما نصف الدية وعند مالك والشافعي رحمهم الله تجب حكومة عدل وقدم الكلام فيه في اللحية قال وفي العينين الدية وفي اليدين الدية وفي الرجلين الدية وفي الشفتين الدية وفي الاذنين الدية وفي الانثيين الدية كذا روى في حديث سعيد بن المسيب عن النبي عليه السلام قال وفي كل واحد من هذه الاشياء نصف الدية وفيما كتبه النبي عليه السلام لعمر بن حزم وفي العينين الدية وفي احدهما نصف الدية ولان في تفويت الاثنين من هذه الاشياء تفويت جنس المنفعة او كمال الجمال فيجب كلا الدية وفي تفويت احدهما تفويت النصف فيجب نصف الدية قال وفي ثدي المرأة الدية لما فيه من تفويت جنس المنفعة وفي احدهما نصف دية المرأة لما بينا بخلاف ثدي الرجل حيث تجب حكومة عدل لانه ليس فيه تفويت جنس المنفعة والجمال وفي وحلمتي المرأة الدية كاملة لقوات جنس منفعة الارضاع وامساك اللين وفي احدهما نصفها لما بيناه.

ترجمہ: اور دونوں بھروسوں کے کاٹ دینے سے پوری دیت اور ایک بھروسوں کے کاٹنے سے آدمی دیت واجب ہوگی، اور امام مالک و امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہوگی، اور طرفین کی مسائل اور دلائل ڈاڑھی کے مسئلہ میں گزر گئے ہیں: قال وفي الغنيتين الدية الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں آنکھوں اور دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں اور دونوں ہونٹوں اور دونوں کانوں میں پوری پوری دیت ہے، ایسا ہی حضرت سعید بن المسيب کی مرسل حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے مروی

ہے، (ف: شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے یہ پوری حدیث نہیں پائی ہے، لیکن بیہقی نے سعید بن المسیبؒ سے روایت کی ہے کہ دیت کے بارہ میں یہی سنت جاری ہے کہ مرد کے آگے تبادل میں پوری دیت ہے، اور حصّین میں پوری دیت ہے، یہ سب حضرت عمرو بن حزمؒ کی حدیث میں مذکور ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے لئے جو فرمان لکھ کر عمرو بن حزمؒ کے ساتھ بھیجا تھا اس میں یہ مذکور ہے کہ جان کے ضائع کر دینے میں پوری دیت ہے، اور اگر ناک پوری کاٹی جائے تو پوری دیت ہے، اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے، اور حصّین میں دیت ہے، اور مرد کے آگے تبادل میں دیت ہے، اور پیٹھ میں دیت ہے، اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے، آخر حدیث تک اس حدیث کا بقیہ حصہ انشاء اللہ تعالیٰ ابھی ذکر کیا جائے گا، رواہ انسانی، ماوراس کو، ابن حبان وغیرہ نے صحیح کیا ہے۔

قال وفي كل واحد الخ: قد روّی نے فرمایا ہے کہ ان جوڑے اعضاء میں سے اگر کسی کا ایک ضائع کر دے مثلاً ایک آنکھ یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ کو ضائع کر دے تو آدمی دیت واجب ہوگی اور حضرت عمرو بن حزمؒ کے لئے جو فرمان رسول اللہ ﷺ نے لکھا تھا اس میں اس کی تصریح ہے کہ دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے، اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے، (اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے، اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے)، اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دونوں اعضاء کو ضائع کر دینے سے اس کا اور حصّے کے منافع یا اس کے جمال کو ختم کرنا لازم آتا ہے، اس لئے پوری دیت واجب ہوگی، اور دونوں میں سے ایک کو ضائع کرنے میں نصف نقصان ہے، اسی لئے نصف دیت واجب ہوگی، قال وفي الثدي المرأة الخ: اور عورت کے دونوں چھاتیوں میں پوری دیت واجب ہے، یعنی دونوں پستانوں کے ضائع کرنے میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے نفع دینے والی جنس کو ضائع کر دیا ہے، قال وفي احدهما الخ: اور دونوں پستانوں میں سے ایک کو کاٹنے سے نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ پہلے کے اس میں دیت لازم نہیں ہوگی بلکہ حکومت عدل سے مناسب سزا دی جائیگی، کیونکہ اس سے نفع بخش چیز یا زینت دینے والی چیز کو ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہے: وني حلتى المرأة الدية الخ: اور عورت کے پستان کی دونوں مٹھکیاں (پستان کا منہ، نملہ،) کاٹنے سے پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دودھ پلانے اور دودھ کو سینے میں روکنے کی پوری صلاحیت اور منفعت ختم ہو جاتی ہے، اور اگر دونوں نہیں بلکہ صرف کسی ایک کاٹی گئی ہو تو نصف دیت واجب ہوگی، کیونکہ ہم نے پہلے بتلادیا ہے کہ اس سے نفع بخش اور مفید چیز کا نصف حصّہ ضائع کرنا لازم آتا ہے۔

توضیح: اعضاء بدن میں سے بھوؤں، آنکھوں، ہاتھوں، پیروں، ہونٹوں، کانوں، نصّین،

عورتوں اور مردوں کے پستانوں کی کھنڈیوں کے کاٹنے کا حکم بالتفصیل، اقوال ائمہ،

دلائل مفصلہ

قال وفي اشفار العينين الدية وفي احدهما ربع الدية قال وحسب الله عنه يحتمل ان مراده الاهداب مجازا كما ذكر محمد في الاصل للمجاورة كالرواية لقربة وهي حقيقة في البعير وهذا لانه يفوت به الجمال على الكمال وجنس المنفعة وهي منفعة دفع الاذى والقذى عن العين اذ هو يندفع بالهدب واذا كان الواجب في الكل كل الداية وهي اربعة كان في احدهما ربع الدية وفي ثلثة منها ثلثة ارباعها ويحتمل ان يكون مراده منبت الشعر والحكم فيه هكذا ولو قطع الجفون باهدابها ففيه دية واحدة لان الكل كشى واحد وصار كاللحار مع القصبة قال وفي كل اصبع من اصابع اليدين والرجلين عشر الية لقوله عليه السلام في كل اصبع عشر من الابل ولان في قطع الكل تقويت جنس المنفعة وفيه دية كاملة وهي عشر فتقسم الدية عليها قال والاصابع كلها سواء لاطلاق الحديث ولانها سواء في اصل للنفعة فلا تعتبر الزيادة فيه كاليمين مع الشمال وكذا اصابع الرجلين

لانہ یحوت یقطع کلہا مفعلة المشی فتجب الدیة كاملة ثم فیہما عشر اصابع فتقسم الدیة علیہا اعشاراً۔
(معلوم ہونا چاہئے کہ آنکھ کی پلکوں کو عربی میں اہد اب واحد ہدب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر پلکیں جمتی ہیں ان کو اشعار کہتے ہیں)

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ دونوں آنکھوں کے اشعار ضائع کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی، جبکہ وہ پھر نہ جمیں، (التریلی) اور ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوتی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ شاید مصنفؒ نے لفظ اشعار سے حجاز اہد اب مراد لئے، اس وجہ سے کہ دونوں ہی ایک دوسرے سے ملے جڑے رہتے ہیں، امام محمدؒ نے مبسوط میں ایسا ہی ذکر فرمایا ہے جیسے کہ لفظ روایہ سے مشک مراد لیتے ہیں حالانکہ حقیقت میں اس اونٹ کو کہتے ہیں جس پر پانی کی مشکیں لڑی جاتی ہیں، پھر اس حکم کی وجہ سے بھی ضائع کرنے والے نے اس شخص کے قدرتی جمال کو پورا ضائع کیا اور اس سے نفع حاصل کرنے کی صلاحیت بھی برباد کی، اور نفع حاصل کرنے کی اس کی صلاحیت تھی کہ اس سے آنکھیں گرد وغبار سے محفوظ رہیں اور اس کا دفعیہ ان ہی اہد اب سے ہوتا ہے، اور جبکہ ہر آنکھ میں دو ہونے سے مجموعہ چاروں اشعار میں پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی، اور تین ضائع کرنے سے تین چوتھائی واجب ہوگی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مصنفؒ کے مراد لفظ اشعار سے وہ کنارہ ہے جہاں پر بال اگے ہوئے ہیں، اور اس کو کاٹنے میں بھی یہی حکم ہے، (ف۔ یعنی اگر چاروں کنارے کاٹے تو پوری دیت واجب ہوگی، ویسے ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے)۔

ولو قطع الحفون الح: اور اگر کاٹنے والے نے پلکوں کے اہد اب کے ساتھ کانٹا تو اس میں ایک دیت واجب ہوگی، کیونکہ یہ ساری چیزیں ایک ہی چیز کے حکم میں ہیں، اور اس کا حکم ایسا ہی ہوگا جیسا کہ ناک کے اوپر کا حصہ اور ناک کا بانسہ قال وفي كل الصبع الح قدوری نے فرمایا ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی کے لئے دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک انگلی کے عوض دیت کے دس اونٹ لازم ہوتے ہیں، اور اس دلیل سے بھی کہ ساری انگلیوں کے کاٹ دینے سے جو نفع حاصل ہو سکتا تھا اس کی جنس کو منال لازم آتا ہے، حالانکہ ایسی صورت میں پوری دیت لازم ہوتی ہے، اور ہاتھ میں کل انگلیاں دس ہی ہوتی ہیں، اس لئے پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی، (ف۔ اس طرح ہر انگلی کے عوض دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، اسی لئے پوری اونٹ کے دس اونٹوں کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے لئے لازم ہوں گے، خواہ انگلیاں آپس میں چھوٹی ہوں یا بڑی ہوں، اور دائیں ہاتھ کی ہوں یا بائیں ہاتھ کی ہوں، اسی لئے فرمایا ہے۔

قال والاصابع کلہا سواء الح قدوری نے فرمایا ہے کہ حکماً ساری انگلیاں برابر ہیں کیونکہ حدیث میں مطلقاً کہا گیا ہے، یعنی مطلقاً اس طرح سے کہ ہر انگلی کے لئے دسواں حصہ دیت واجب کیا ہے، اسی میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں فرمائی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اصل نفع حاصل کرنے میں ساری انگلیاں برابر ہیں، اسی لئے اس میں کسی زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے بائیں کے ساتھ رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے پاؤں کی انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان سب کے کاٹ دینے سے جان چلنے کا نفع ختم ہو جاتا ہے، لہذا ان میں بھی پوری دیت واجب ہوگی، پھر دونوں ہاتھوں اور پیروں میں دس دس انگلیاں ہیں لہذا پوری دیت ان سب پر دس حصہ میں تقسیم ہوگی۔

توضیح: اگر کسی نے کسی پلک کی جڑ یا پلکوں کو یا دونوں کو یا کسی کے ہاتھوں پاؤں کی چند یا سب

انگلیوں کو خواہ وہ چھوٹی ہوں یا بڑی، کاٹ دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفي كل اصبع فيها ثلاثة مفاصل ففي احدها ثلث دية الاصبع وما فيها مفصلان ففي احدهما دية

الاصبع وهو نظير انقسام دية اليد على الاصابع قال وفي كل من خمس من الابل لقوله عليه السلام في حديث

ابی موسیٰ الاشعریؓ وہی کل سن خمس من الابل والاسنان والاضراس سواء لا طلاق مارویا ولما روی فی بعض الروایات والاسنان کلھا سواء ولان کلھا فی اصل المفعلة سواء فلا یعتبر التفاصل کالایدی والاصابع وهذا اذا کان خطأ فان کان عمدا فیه القصاص وقد مر فی الجایات قال ومن صرب عصبو افادھب منفعۃ فہی دية کاملۃ کالید اذا شلت والعین اذا ذهب صوء هالان المتعلق تفویت جسس المفعلة لافوات الصورة ومن صرب صلب غیرہ فانقطع ماوہ یجب الذیۃ لتفویت جسس المفعلة وكذلكو احدبہ لانه فوت جمالا علی الکمال وهو استواء القامة فلورالت الحدویۃ لاشنی علیہ لروالھا لاعن التر .

قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ انگلی جس میں تین جوڑ ہیں، ان میں سے ایک جوڑ یا پور کو کاٹنے سے انگلی کی دیت کی ایک تہائی اس میں لازم ہوگی، اور جس انگلی میں صرف دو پور ہیں مثلاً انگوٹھ ان میں سے ایک کو کاٹنے سے انگلی کی دیت کا نصف لازم ہوگا، اور یہ تقسیم اسی جیسی ہے جو ہاتھ کی دیت اس انگلیوں پر تقسیم کی جاتی ہے، (ف۔ یعنی جیسے کے دونوں ہاتھ کاٹنے سے پوری دیت سو اونٹ میں اور ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ میں تو ان پچاس کو ایک ہاتھ کی پانچ انگلیوں پر تقسیم کرنے سے ہر انگلی پر دس اونٹ کی دیت لازم ہوگی، اسی طرح سے ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ ہیں وہ اس کے پور دس پر تقسیم ہوں گے پس اگر تین پور ہوں تو ہر پور کے لئے اس کی تہائی اور اگر دو پور ہوں تو دس کا نصف لازم ہوگا قال وہی کل سن خمس من الخ اور ہر دانت کے لئے پانچ اونٹ لازم ہوں گے، کیونکہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، یعنی ہر دانت کی دیت میں پانچ اونٹ ہیں۔

والا سنان والاضراس الخ: اور دانت اور ڈاڑھیں سب حکم میں برابر ہیں، جس کی دلیل اس سلسلہ کی حدیث کا مطلق ہوتا ہے، اور اس دلیل کی وجہ ہے کہ وہ لفظ جو بعض روایتوں میں ہے کہ سب دانت برابر ہیں، اور اس دلیل سے بھی کہ دانت سے نفع حاصل کرنے کے مقصد میں سارے دانت برابر ہیں اس لئے اس میں داہنی طرف ہونے میں جو دوسری باتوں میں فضیلت ہوتی ہے اس کا اس میں کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے کہ ہاتھوں اور انگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہ سارا حکم اس صورت کا ہے کہ جب دانت اکھڑنے والے نے غلطی سے اکھڑا ہو، کیونکہ اگر اس نے قصد ایسا کیا ہو تو اس میں قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ جنایات میں گزر گیا ہے قال ومن صرب عضو الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اس کے کسی عضو پر اس طرح چوٹ لگائی جس سے اس عضو سے نفع کا مقصد ضائع ہو گیا تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی، چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ پر اس طرح سے مارا کہ وہ شل ہو گیا یا نکتہ میں اس طرح مارا کہ اس کی مینا جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ جس بات سے پوری دیت لازم ہوتی ہے، وہ یہی ہے کہ اس عضو سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اگرچہ اس کی ظاہری صورت باقی ہو کیونکہ ظاہری صورت کا بدل جانا ضروری نہیں ہے، اور اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ میں اس طرح مارا کہ اس کا پانی بند ہو گیا یعنی اس کی منی کا مادہ جاتا رہا تو اس پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے اس حصول منفعت کو ختم کر دیا ہے۔ وکذا الواحد بہ الخ اسی طرح سے اگر کسی کی پیٹھ پر اس طرح سے چوٹ لگائی کہ وہ کبڑا ہو گیا تب بھی اس پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس طرح سے مارنے سے پورے طور سے اس کا جمال اور حسن ختم کر دیا ہے یعنی بدن کا سیدھے طور سے پورا کھڑا ہونا ہے، اگر مار کھانے کے بعد کبڑے شخص کا کبڑا پن ختم ہو کر وہ سیدھا ہو کر چلنے لگتا تب مجرم پر کچھ لازم نہ ہوگا، کیونکہ کسی اثر کے بغیر ہی اچھا ہو گیا، (ف۔ اگرچہ اس مجرم کو ایسی حرکت پر مناسب سزا دی جائیگی۔

توضیح۔ غلطی سے مار کر کسی انگلی کو بے کار دینے، یا دانت توڑ دینے، یا کسی عضو کو بے کار کر دینے سے کیا اور کتنی دیت لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

فصل شجاج کا بیان

(ف) سر اور چہرہ پر جو زخم مگتے ہیں، وہ شجہ کہلاتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور جگہ کے زخم کو جرحت کہہ جاتا ہے۔

فصل فی الشجاج قال الشجاج عشرة الحارصة وهي التي تحرص الحلدای تخدشه ولا تحرح الدم والدامعة وهي التي تظهر الدم ولا تسيله كالدمع في العين والدامية وهي التي تسيل الدم والباضعة وهي التي تصنع الحلدای نقطعه والمتلاحمة وهي التي تأخذ في اللحم والسمحاق وهي التي تصل الى السمحاق وهي حلدة رقيقة بين اللحم وعظم الراس والموصحة وهي التي توصل العظم الى تيبه والهاشمة وهي التي تكسر العظم والمقيلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسراى تحوله والامة وهي التي تصل الى ام الراس وهو الذى فيه الدماغ قال فى الموصحة القصاص ان كانت عمد الماروى انه عليه السلام قضى بالقصاص فى الموصحة ولاه يمكن ان ينتهى السكين الى العظم فيتساويان فيتحقق القصاص.

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے شجاج کا زخم دس طرح کا ہوتا ہے، ہر ایک کا نام درج ذیل ہے، اور حارصہ وہ زخم ہے جس سے صرف کھال میں خراش پیدا ہو جائے، یعنی اس سے کھال جھل جائے اور خون نہ نکلے، دوم، دامعہ، وہ زخم ہے جس میں خون باہر ہو جائے مگر اپنی جگہ سے بہے نہیں جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے، سوم، دامیہ، وہ زخم ہے جس سے خون جاری بھی ہو جائے، چہرہ، باضعہ، وہ زخم ہے جس میں کھال کٹ کر گوشت تک پہنچ جائے، (الحید وابداع)، پنجم متلاحمہ، وہ زخم ہے جس کا زخم کھال کاٹ کر گوشت میں کچھ زیادہ حد تک پہنچ جائے، (البداع، ش) ششم سحق، وہ چوٹ ہے جو سحق تک پہنچ گیا ہو، اور سحق اس پتلی جھلی کو کہتے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے، ہفتم موصحہ، وہ چوٹ ہے جو ہڈی کو دے یعنی کھوں دے، ہشتم ہاشمہ، وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دے، نهم مقيلة، وہ چوٹ ہے جو ہڈی کو توڑ دینے کے بعد اسے منتقل کر دے، یعنی اپنی جگہ سے ہٹا دے، دهم آمہ، وہ چوٹ ہے جو ام اس تک پہنچ گئی ہو، ام الراس اس ہڈی کو کہا جاتا ہے، جس کے اندر دماغ ہے، (ف) اب زخموں کے احکام کا بیان آئندہ رہا ہے۔

قال فى الموصحة الح يس موضع في قصاص واجب هو تاج، بشر طليعه عمد اهو، اس کی دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، کہ آپ نے موضع کی چوٹ میں قصاص کا حکم فرمایا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ یہ بات بھی ممکن ہے کہ چھری ہڈی تک پہنچ جائے، اس طرح دونوں آدمی برابر ہو جائیں گے، تو قصاص کا حکم ثابت ہوگا، (ف) طاؤسؒ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے نکاح کی ملکیت حاصل ہوئے بغیر اسے حلق نہیں ہو سکتی ہے، اور موضع کے سوا دوسرے زخموں میں قصاص نہیں ہے، رواؤا التیمی، اور حسن یصریؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موضع کے سوا دوسرے زخموں میں قصاص کا حکم نہیں دیا ہے، رواہ عبد الرزاق، یہ ساری روایتیں مرسل ہیں، اور ایک دوسرے کی تائید کے بعد بالافتقار، یہ قابل حجت ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ قیس بھی اس کی مخالف نہیں ہے۔

توضیح: شجہ کسے کہتے ہیں، شجاج کا زخم کتنی قسموں میں ہوتا ہے، ان سب کے نام، سب کی

تعریف، اقوال ائمہ کرام، دل کل مفصلہ

قال ولا قصاص فى بقية الشجاج لانه لا يمكن اعتبار المساواة فيها لانه لا حد ينتهى السكين اليه ولا ان فيما فوق الموصحة كسر العظم ولا قصاص فيه وهذه رواية عن ابى حنيفة وقال محمد فى الاصل وهو ظاهر

الروایۃ یجب القصاص فیما قبل الموضحة لانه يمكن اعتبار المساواة فيه اذ ليس فيه كسر العظم ولا خوف هلاك غالب فیسبر غورها بمسار ثم يتحد حديدہ بقدر ذلك فيقطع بها مقدار ما قطع فيتحقق استيفاء القصاص قال وفيما دون الموضحة حكومة العدل لانه ليس فيها ارش مقدرو لا يمكن اهداره فوجب اعتباره بحکم العدل وهو ما ثور عن النخعی وعمر بن عبد العزیز.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ باقی زخموں اور چوٹوں میں قصاص نہیں ہے، یعنی موضع سے پہلے جتنی قسمیں بیان کی گئی ہیں یا موضع کے بعد جتنی قسمیں مذکور ہوئی ہیں، ان میں سے کسی میں قصاص کا حکم نہیں ہے، کیونکہ ان میں برابری اور مساوات کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی کوئی جگہ نہیں ہوتی ہے، کہ وہاں پر چاکر چھری رک جائے، اور اس لئے بھی کہ موضع کے بعد جو تین قسمیں بیان کی گئی ہیں، ان میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے، حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے وقال محمد فی الاصل الخ اور امام محمد نے مبسوط میں لکھا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے کہ موضع سے پہلے جو قسمیں بیان کی گئی ہیں ان میں قصاص واجب ہوتا ہے، کیونکہ ان میں مساوات کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں ہڈی نہیں ٹوٹی اور نہ ہی ہلاک ہونے کا خوف غالب رہتا ہے، اس لئے اس میں ایک سلامتی یا تکلف جیسی چیز ڈال زخم کی گہرائی معلوم کر لی جائے پھر اسی کے مطابق ایک دھار دار چیز لے کر اس سے اسی انداز کا ایک گہرا زخم جتنا مجرم نے کاٹا ہے کاٹ دیا جائے، اس لئے قصاص پر عمل پالیا جائے گا۔

(ف) اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت اس مرسل حدیث کی مخالف ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے والبحر وروح قصاص اس بناء پر جراحات کے لئے قصاص لیا جائے گا، اس سے عموماً سمجھا جاتا ہے، البتہ اس سے مراد وہی جراحات ہوگی جس میں قصاص یعنی مساوات پر عمل کرنا بھی ہو، اور یہ حدیث مرسل ایسی چھوٹوں اور زخموں کے بارے میں ہوگی، جن میں قصاص ممکن نہ ہو، واللہ اعلم بالصواب، اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ سحاق و باضہ اس کے علاوہ دوسری چھوٹوں میں خواہ قصداً ہو یا غلطی سے اگر ایسی ہوں کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، امام محمد نے فرمایا ہے کہ ہم اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے، اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ موضع سے کم چوٹ میں حکومت عدل واجب ہوگی، یعنی اس صورت میں کہ جس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال وفيما دون الموضحة الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ موضع کے ماسوی دوسری چوٹوں میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور اس کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ موضع میں جتنا اثر ہے اس سے کم اثر میں حکومت عدل واجب ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں کوئی جرمانہ بھی مقرر نہیں ہے، اسی طرح سے چوٹ اور زخم کی تکلیف کو یوں ہی کسی بدلہ کے بغیر چھوڑا بھی نہیں جاسکتا ہے، اسی لئے وقتی طور سے حکومت عدل کا اعتبار کرنا واجب ہوا، چنانچہ حضرت ابراہیم نخعی اور عمرو بن عبد العزیز سے یہی مروی ہے، (ف) لیکن حضرت عمر بن عبد العزیز سے یہ روایت نہیں ملتی ہے۔

توضیح: موضع کے علاوہ دوسری ان چوٹوں میں جو سر اور چہرہ کے حصہ میں ہوں ان کا کیا حکم

ہوگا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل

قال وفي الموضحة ان كانت خطأ نصف عشر الدية وفي الهاشمة عشر الدية وفي المنقلة عشر الدية ونصف عشر الدية وفي الامة ثلث الدية وفي الجائفة ثلث الدية فال نفذت فهما جائفتان ففيهما ثلثا الدية لما روى في كتاب عمرو بن حزم ان النسي عليه السلام قال وفي الموضحة خمس من الابل وفي الهاشمة

عشر وہی لمنقلة خمسة عشر وفي الامة ويروى المامومة ثلث لدية وقال عليه السلام في الحائفة ثلث اللدية وعن ابي بكر انه حكم في جائفة نفذت الى الجانب الاخر بثلثي اللدية ولا نها اذا نفذت نزلت منزلة جائفتين احدهما من جانب البطن والاخرى من جانب الظهر وفي كل جائفة ثلث اللدية فلهذا وجب في النافذة ثلثا اللدية وعن محمد انه جعل المتلاحمة قبل الباصعة وقال هي التي يتلاحم فيها الدم ويسود وما ذكرناه بد امرؤى عن ابي يوسف وهذا اختلاف عبارة لا يعود الى معنى وحكم وبعد هذا شحة اخرى تسمى الدامعة وهي التي تصل الى الدماغ واسما لم يذكرها لانها تقع قتلا في الغالب لا حاية مقتصورة مفردة بحكم على حدة ثم هذه الشجاج تختص بالوجه والرأس لغة وما كان في غير الوجه والرأس يسمى جراحة والحكم مرتب على الحقيقة في الصحيح حتى لو تحققت في غيرها نحو الساق واليد لا يكون لها ارض مقدر واما تجب حكومة لعدل لان التقدير بالتوقيف وهو انما ورد فيما تختص بهما ولانه انما ورد الحكم فيها لمعنى الشين الذي يلحقه ببقاء اثر الجراحة والشين يختص بما يظهر منها في الغالب وهو العضوان هذان لا سواهما واما اللحيان فقد قيل ليسا من الوحة وهو قول مالك حتى لو وجد فيهما ما فيه ارض مقدر لا يجب المقدر وهذا الان الوحة مشتق من المواحة ولا مواجهة للناظر فيهما الا ان عندناهما من الوحة لا تصا لهما به من غير فاصلة وقد يتحقق فيه معنى المواجهة ايضا وقالو الجائفة تختص بالجوف جوف الرأس او جوف البطن وتفسير حكومة العدل على ما قاله الطحاوي ان يقوم مملوكا بدون هذا الاثر ويقوم وبه هذا الاثر ثم ينظر الى تفاوت ما بين القيمتين فان كان نصف عشر القيمة يجب نصف عشر اللدية وان كان ربع عشر فربع عشر وقال الكرخي ينظر كم مقدار هذه الشجة من الموصحة فيجب بقدر ذلك من نصف عشر اللدية لان ما لانص فيه يرد الى المصوص عليه

ترجمہ قدری نے فرمایا ہے کہ اگر موضع کی چوٹ غلطی سے لگ گئی ہو تو اس میں دیت کا سوال یعنی دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور ہاشمہ کی چوٹ (شجہ ہاشمہ) میں دیت کا سوال حصہ اور شجہ منقلہ میں دیت کا دسواں حصہ اور دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور شجہ آمہ میں دیت کی تہائی واجب ہوگی، اور شجہ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے، اور اگر شجہ جائفہ دونوں طرف سے پھوٹ جائے تو دو جائفے ہو جائینگے اس لئے ان میں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی، کیونکہ حضرت عمرو بن حزمؓ کے فرمان میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شجہ موضعہ میں پانچ اونٹ واجب ہیں اور شجہ ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہیں اور شجہ منقلہ میں پندرہ اونٹ واجب ہیں اور شجہ آمہ میں اور دوسری روایت میں (بجائے آمہ کے) مامومہ میں تہائی واجب ہے، جیسا کہ التسانی اور ابن حبان وغیرہم نے روایت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے زخم جائفہ میں تہائی دیت واجب ہے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کھول سے مرسلہ اور ابی ہریرہ نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے، ان، اور حضرت ابو بکرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے جائفہ زخم میں جو دوسری طرف نکل گیا تھا دو تہائی دیت دینے کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے ابن المسیب سے مختلف سندوں سے اور الطبرانی اور البیہقی نے کی ہے، ان، اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ جائفہ زخم جب دوسری طرف سے پھوٹ گیا تو ایک زخم دو جائفہ زخم کے برابر ہو گیا، اس طرح سے کہ ان میں ایک پینچہ کی طرف سے پھوٹا ہے اور دوسرا زخم پیٹ کی طرف سے پھوٹا ہے، اور ہر جائفہ زخم کے لئے ایک تہائی دیت واجب ہوتی ہے، ک، اسی لئے جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوگی۔

وعن محمد انه جعل الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے مثلاً حصہ زخم کو باضع زخم سے پہلے قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ مثلاً حمہ زخم وہ ہوتا ہے، جس میں خون جمع ہو کر تیار ہو جائے، اور ہم نے جو قول پہلے بیان کیا ہے، وہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، اور وہ اختلاف صرف لفظی اور عبارتی اختلاف ہے جس کا معنی میں یا حکم میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی اس سے اختلاف

معنی یا اختلاف حکم پیدا نہیں ہوتا ہے۔ وبعد هذا شجة اخوى الخ۔ اور معلوم ہونا چاہئے کہ ان دس قسم کے زخموں کے سوا ایک اور بھی زخم ہوتا ہے جس کو دماغ کہا جاتا ہے، یہ وہ زخم ہوتا ہے جو دماغ تک پہنچتا ہے، امام محمدؒ نے اس کا ذکر اس لئے نہیں کیا ہے، کہ وہ اکثر قتل ہی ہوتا ہے اور صرف غلطی نہیں ہوتی ہے، کہ اس کو علیحدہ اور مستقل بیان کیا جائے، اس لئے اس کا حکم قتل ہی کا حکم ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سارے زخم لغت کے اعتبار سے چہرہ اور زخم کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، (انکہ ثلاثہ اور اکثر انکہ فقہاء کا بھی یہی قول ہے)، اور ان زخموں کو شجہ اور شجاج کہا جاتا ہے، اور سر اور چہرہ کے ماسوہ دوسری جگہوں میں جو زخم ہوتا ہے اسے جراحت کہا جاتا ہے، صحیح قول میں حکم کا ترتیب حقیقت غویہ پر ہوتا ہے، یعنی لغت میں جس کو زخم کہا جا سکتا ہے اسی کا حکم جاری ہوگا، یہاں تک کہ اگر سر اور چہرہ کے سوا دوسری جگہ وہ زخم پایا جائے جیسے کہ پنڈلی یا ہاتھ میں پایا جائے تو اس کے لئے جرمانہ مقرر نہ ہوگا، اور حکومت عدل واجب ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ جرمانہ کی مقدار اپنی طرف سے نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے بتانے سے متعین ہوتی ہے، اور شریعت نے صرف انہیں زخموں کا جرمانہ مقرر کر کے بتلایا ہے، جو سر اور چہرہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔

ولامہ انما وردا للحکم الخ۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسے زخم شجاج میں جرمانہ لازم ہونے کی وجہ وہ عیب بھی ہے جو زخم لگ جانے کی وجہ سے اس شخص میں پیدا ہو جاتا ہے، اس طرح سے کہ اس میں زخم کا اثبات ہی رہ جاتا ہے، اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضاء سے ہوتی ہے جو اکثر ظاہر ہوتے اور نظر آتے رہتے ہیں اور یہی دو اعضاء ہیں یعنی چہرہ اور سر ان کے علاوہ دوسرے اعضاء میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ واما اللہ الحیان فقد قبیل الخ۔ اور اب دونوں جہڑوں کا حکم (الکلیان) کا تشبیہ چہرہ کی وہ ہڈی جس پر دانت لگے رہتے ہیں)، تو ان کے بارے میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دونوں جہڑے چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنی اس حکم کے بارہ میں یہ چہرہ میں شامل نہیں ہیں، یہی قول امام مالکؒ کا ہے، اس بناء پر اگر ان دونوں جہڑوں پر ایسا کوئی زخم پایا جائے جس کا جرمانہ مقرر ہے تو وہ جرمانہ اس پر نہیں لگے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ وجہ غلط مواجہت سے مشتق ہے، یعنی آمنے سامنے آ جانا، اور دیکھنے والے کا مقابلہ دونوں جہڑوں سے نہیں ہوتا ہے، لیکن ہمارے اور امام مالکؒ کے قول میں یہ فرق ہے، کہ ہمارے نزدیک جہڑے چہرہ میں داخل ہیں، کیونکہ یہ دونوں چہرہ سے ملے ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں کی چہرہ سے جدا کی نہیں ہے۔

اور کبھی ان کے ساتھ آئنا سامن ہو جاتا ہے، اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ جائفہ زخم وہ ہے جو جوف کے ساتھ مخصوص ہو خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام عطاءؒ کی تفسیر کے مطابق حکومت عدل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اس کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ اس میں وہ داغ نہ ہو اور دوسری بار اس کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ اس میں یہ داغ موجود ہو، پھر ان دونوں کی قیمتوں کا فرق معلوم کیا جائے، اب اگر دونوں قسموں کا فرق قیمت کی دسویں حصہ کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور اگر وہ فرق دسویں حصہ قیمت کی چوتھائی ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی چوتھائی کا ضامن ہوگا، اور لام کرختی نے فرمایا ہے کہ یوں دیکھا جائے کہ اس زخم کی مقدار کیا ہے، یعنی زخم موضوع سے اس کی کیا نسبت ہے اس لئے دسویں حصہ میں سے اس کے برابر واجب ہوگا، کیونکہ جس زخم میں کوئی نص موجود نہ ہو اسے ایسے زخم کی طرف لایا جائے جس میں شرعی نص موجود ہو۔

(ف) اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہے کہ شجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر اور چہرہ پر ہو، کیونکہ ہاتھ اور پاؤں وغیرہ کے زخم کو شجہ نہیں کہا جاتا ہے، اور چونکہ لغت میں بھی اسی طرح سے معروف ہے اس لئے اس سے جو شرعاً معنی مراد لئے جائینگے وہ بھی حقیقت غوی کے طور پر لئے جائینگے اسی بناء پر اگر سر اور زخم کے علاوہ کسی دوسری جگہ ان میں سے کوئی زخم پایا جائے تو شجہ پر جو جرمانہ شرعاً مقرر ہے وہ اس زخم پر مقرر نہیں کیا جائے گا، اس لئے اس خاص مسئلہ میں کہ دونوں جہڑے چہرہ میں داخل ہیں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دضوع کرنے میں بال اتفاق جہڑے چہرہ میں داخل ہیں، لیکن اس جگہ میں شجہ کی علت جو یہ ہے کہ مواجہہ اور مرد

ہونے میں عیب ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ جرمہ یا اگر قصاص میں پوری برابری ممکن ہو سکے تو قصاص واجب ہوتا ہے، مگر ججزوں کے ساتھ مواضع نہیں ہوتا ہے اس لئے ان ججزوں کو وجہ یعنی چہرہ میں شمار نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے، تو وجہ اسی حد تک ہو گا جس سے آسانا سنا ہوتا ہو، اور جب ججزوں سے مواجہت نہیں ہوتی ہے، تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں، شیخ حافظ ابن حجر نے ذکر کیا ہے، کہ امام مالک کا بھی یہی قول ہے کہ ججزے چہرے میں داخل نہیں ہیں، اسی بناء پر اگر کسی نے ان ججزوں پر ایہ زخم لگایا جس کا اثر باقی رہ گیا اور وہ ان شجاج کی دس قسموں میں سے کسی میں بظاہر شمار کیا جاسکتا ہو تب بھی اس پر شجہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

لیکن شجہ کی کسی قسم کے نئے جرمہ کی تصریح موجود ہے، اور کسی قسم کے لئے جرمہ کی تصریح موجود نہیں ہے، پس اگر کوئی زخم قصد ہو اور وہ موضع بھی ہو اور اس میں قصاص لینا ممکن بھی ہو تو باتفاق قصاص لیا جائے گا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ابجروح قصاص کا تقاضا یہی ہے، اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ شجہ کیا ایسا ہی ہے جس کے لئے جرمہ مقرر ہے، تو بھی اس قول کے مطابق وہ جرمہ اس پر لازم نہ ہو گا، کیونکہ وہ جرمہ تو ایک مخصوص شجہ کے لئے مقرر ہے، جبکہ ہم اوپر یہ بتا چکے ہیں کہ وہ شجہ نہیں ہو گا، کیونکہ ججزہ چہرہ میں داخل نہیں ہے، اور چونکہ ہرے نزدیک یہ ججزے کسی فاصلہ کے بغیر چہرہ سے ملے ہوئے ہیں اس لئے وہ چہرہ میں داخل ہوں گے، اور ہم معین کے اعتبار سے بھی یہ کہتے ہیں کہ یہ ججزے وجہ میں سے ہیں اس لئے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق مینے ہو تو مواجہت میں بسا اوقات ججزوں سے بھی سامنا ہوتا ہے، پس معنی کے اعتبار سے بھی اسے وجہ میں داخل ہونا چاہئے، پس اس تفصیل کے مطابق اگر ججزے میں ایہ زخم ہو جس کے لئے جرمہ مقرر ہے تو وہ لازم ہو گا، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جب چہرہ میں اس کا شمار ہے تو اس کے زخم کو بھی شجہ ہی کہا جائے گا، حاصل اگر وہ شجہ ایسا ہو جس کے لئے جرمہ مقرر ہے تو وہی جرمہ لازم ہو گا۔

وراب جائفہ کے بارے میں تو مشرغ نے فرمایا ہے کہ جائفہ بھی عام نہیں ہے، بلکہ خاص ہے، یعنی وہ سر اور پیٹ کے جوف کے ساتھ مخصوص ہے، اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے، کہ جائفہ صرف پیٹ کے جوف کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ خواہ پیٹ کے جوف تک پہنچی ہو یا سر کے جوف تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جائفہ کی تفسیر اس طرح ہو گی کہ جو زخم اتنا گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جوف (اند ر) تک پہنچ گیا ہو وہ بھی جائفہ ہے، اور جو سر کے جوف تک پہنچ گیا ہو وہ بھی جائفہ ہے، پھر یہ یاد رکھنے کی چیز ہے کہ سر کا جوف وہ ہے جہاں پر دماغ ہے اور دماغ تک جو شجہ پہنچ گیا ہو اس کو دماغ بھی کہتے ہیں، پس یہ دونوں اغظ معنی کے اعتبار سے برابر ہیں، اور جن طرح یہاں پر دماغ کو شمار نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح اس جائفہ کا اعتبار کرنا بھی ہے فائدہ ہے جو دماغ سے متصل ہو گیا ہو، کیونکہ دماغ کے جوف (بھیچہ) تک زخم کے پہنچ جانے کے بعد موت غالب ہو جاتی ہے، اس لئے اس کا حکم بھی دماغ ہی کی طرح قتل کا حکم ہو گا، جیسا کہ دماغ کے بیان میں معصوم ہو چکا ہے، ابنتہ اگر جوف کا اعتبار دماغ کے علاوہ کان وغیرہ تک کا کیا جائے یا ایسے طور پر ہو کہ کھوپڑی کی ہڈی جسے قحف کہا جاتا ہے، اس سے بھی اتر جائے، اور دروزدندانہ دار جس کے ذریعہ سے دیواروں کی ہڈیاں ملی ہوئی ہوں اپنی اصلی حالت اور اپنی ترکیب پر باقی ہوں، اور ام الدماغ سے اوپر ہو تو یقیناً مفید ہے، اور غالباً اسی جگہ کو جوف کی حد کہا گیا ہے۔

اس طرح جائفہ کی دو قسمیں ہوں گیں اول وہ جو جوف دماغ تک ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اپنی چوڑائی میں دو طرف سے نافذ ہو، جیسے کہ دوسری قسم پیٹ کے جوف میں بھی کبھی ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک پھوٹا ہوا ہوتا ہے، اور اسی حالت میں وہ دو جانبوں کے قائم مقام ہو جائے گا، جیسا کہ اوپر میں بتایا جا چکا ہے، بہر حال یہ غلط جائفہ سر اور پیٹ دونوں کے جوف کو شامل ہے، اور اب یہ معصوم ہونا چاہئے کہ جن صورتوں میں مقدار تاون مقرر نہ ہو حالانکہ قصاص کے سوا دوسرا کوئی جرمہ اس پر ہونا چاہئے مثلاً زخم کا اثر باقی رہ گیا ہو اور صرف تعزیری سزا کافی نہ ہو بلکہ جرمہ بھی ہونا چاہئے، کیونکہ انسان کی زخمی ہو جانے کی صورت میں

اس کی عزت کی حفاظت کرنے اور اس کو عداوت سے بچانے کے لئے اس طرح سے کہ اس میں کسی قسم کی کمی یا بربادی نہ ہو اس پر جرمانہ واجب ہوگا، اس لئے گزشتہ کئی مسائل میں حکومت عدل کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً موضعہ زخم کے ماسوا دوسرے شجاج میں حکومت عدل کے واجب ہونے کا حکم ایسے مواقع میں دیا گیا ہے، جن میں تاوان اور اس کی حد مقرر نہیں کی گئی ہے، اسی طرح سے آئندہ بھی کچھ مسائل ذکر کئے جائیں گے، مصنف نے شجاج کے قصاص کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں نقل کی ہیں، اور یہ کہ شجرہ موضعہ سے کم میں قصاص لازم نہیں ہوتا ہے، یہ روایت حضرت حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے کی ہے، اور یہ روایت ظاہر اثر اور حدیث مرسل کے موافق ہے، اس سے بحث نہیں کہ حدیث مرسل میں یہ تاویل ہو سکتی ہے، کہ جب ایسے طریق سے ہو کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو، اسی لئے ظاہر الروایۃ کی عبارت اس طرح کی ہے کہ موضعہ سے کم جتنے بھی شجاج ہیں ان میں قصاص واجب ہے، شرطیکہ قصاص لینا ممکن بھی ہو، اور اس کے ممکن ہونے کی صورت کو مصنف نے واضح طور سے بیان کر دیا ہے، اسی روایت کو امام محمدؒ نے مبسوط میں بیان فرمادیا ہے، اور زیلعیؒ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح قول ہے، اور محبط میں لکھا ہے کہ عامہ مشائخ نے اسی قول کو قبول کیا ہے، ہ۔

البتہ موضعہ سے بڑھ کر جو شجاج ہیں جیسے ہاشمہ اور مثقہ وغیرہ تو بالامہار ان میں قصاص نہیں ہے، جو ہرہ میں ایسا ہی مذکور ہے، بلکہ موضعہ سے کم میں بھی اگر ایسی صورت ہو کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو تو ان میں بھی قصاص نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، پھر جن صورتوں میں قصاص نہیں ہے خواہ وہ عداوت یا خطاء بہر صورت ان میں جرمانہ ہی واجب ہوگا، جیسا کہ صراحۃً محیط میں مذکور ہے، ہ، اور اگر یہ زخم از خود اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس میں زخم کا نشان باقی نہیں رہا تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا اور ذخیرہ وغیرہ میں امام محمدؒ کا اختلاف مشہور نقل کیا گیا ہے، کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ زخمی نے طبیب یا دوا وغیرہ میں خرچ کیا وہ مل مجرم کے ذمہ میں واجب ہوگا، ہ، البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ زخم کا جرمانہ اس پر نہیں ہوگا، اور سلطانی سیاست (یعنی حاکم وقت کی طرف سے مناسب سزا) اسی صورت میں دی جائیگی جبکہ مجرم نے قصد اُجرم کیا ہو کیونکہ اگر غلطی سے ایسا کوئی قصور ہو گیا ہو تو اس وقت اس کو اس کی واپسی کرنے پر تنبیہ کی جائیگی، جیسا کہ کتاب میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اگر زخم کا اثر باقی رہ گیا اور جرمانہ بھی واجب ہوا مگر اس کا جرمانہ پہلے سے شرعاً مقرر نہ ہو تو حکومت عدل واجب ہوگی، اس کے ساتھ ہی خود سلطان بھی مناسب سزا دے گی بالخصوص اس صورت میں کہ جرم قصد آگیا ہو، اس کے علاوہ اپنی اس ظالمانہ حرکت پر باری تعالیٰ کے سامنے دل سے توبہ کرنا بھی اس پر واجب ہوگا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر ایک مسلمان کو تکلیف پہنچائی ہے۔

اور اب، حکومت عدل کی تفسیر، تو اس میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ شیخ ابوالحسن الکرخیؒ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس زخم کو دیکھا جائے کہ موضعہ سے اس کی کیا نسبت ہے یعنی جس شجرہ اور زخم کے بارے میں کوئی شرعی مقدار مقرر ہو اس کی جانب پھیرا جائے پس پہلے قول کے مطابق اگر شجرہ یا حصہ ہو تو دیکھا جائے کہ موضعہ سے کیا نسبت ہے اس صورت میں جبکہ قصاص لینا ممکن نہ ہو، پس اگر موضعہ کے مقابلہ میں تہائی ہو تو جرمانہ موضعہ کا تہائی واجب ہوگا اور اگر چوتھائی موضعہ کی دیت ہے چوتھائی حصہ واجب ہوگا، اور اگر تین چوتھائی ہو تو اڑھائی موضعہ سے تین چوتھائی واجب ہوگا، بہر حال وہ موضعہ سے کم ہوگا، اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے، ذخیرہ میں ایسا ہی ہے، اور امام طحطاویؒ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ اس شخص کو غلام قرض کر کے ایک بار اس عیب کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے اور دوسری بار اس عیب کے بغیر اندازہ کیا جائے، پس یہ فرض کیا جائے کہ زخم کے عیب کے بغیر ایک ہزار روپے ہیں اور زخم کی عیب کے ساتھ پانچ سو روپے ہیں پس ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جائے پس اگر نصف العشر (بیسواں حصہ) ہو تو آزاد کی دیت میں سے بیسواں (دسویں کا نصف) واجب ہوگا علیٰ ہذا القیاس کافی میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، ہ، ان دونوں قولوں میں فرق یہ ہوا کہ طحاویؒ نے غلام کی قیمت کے ذریعہ آزاد کی

دیت سے حساب لگایا، اور کرختی نے جو شبہ ایسا ہو کہ اس میں مقدار کی تصریح ہو چکی ہو اس کی جانب سے کو بھی حساب لگا کر پھیر دیا، اس طرح ایک آزاد کا اندازہ دوسرے آزاد کے زخم کے اندازہ کے معصوم کیا، اور طحوی کے قول میں آزاد کا اندازہ غلام کی قیمت کے ذریعہ معصوم کیا، اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے کرختی کے قول کو اصح قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کچھ مفید اور ضروری مسائل کا اضافہ

(۱) ایک شخص نے دوسرے کو منقلہ زخم پہنچایا، یعنی اس کی بڑی ٹوٹ کر منتقل ہو گئی، پھر وہ زخمی اچھا ہو گیا، لیکن اچھے ہونے کے بعد ہی زخم کا اثر اگرچہ تھوڑا سا ہو باقی رہ گیا، تب بھی اس مجرم پر مقدمہ کا تالان واجب باقی رہے گا (یعنی پندرہ اونٹ حضرت عمرو بن حزم کی حدیث کی بناء پر، م) کیونکہ جب ارش واجب ہو جاتا ہے، تو پھر وہ ختم نہیں ہوتا ہے، البتہ اسی صورت میں ختم ہو سکتا ہے، جبکہ اصل وجہ ہر طرح سے یعنی پورا ختم ہو جائے، حالانکہ موجودہ مسئلہ میں کچھ اثر باقی رہ گیا ہے، الحیظ، اسی قول پر فتویٰ باقی رہے گا، کذا فی التظہیر یہ، (۲) معصوم ہونا چاہئے کہ سہہ کا زخم، (شعبہ آئمہ سر یا چہرہ کے سوا دوسری جگہوں میں نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ زخم امہ امہ اس دماغ یا دماغ کی جھلی تک پہنچتا ہو یا ہوتا ہو، اور ایسا زخم صرف سر سے ہی ممکن ہو سکتا ہے، یا چہرہ پر سے ایسی جگہ پر زخم لگے جو امہ امہ اس تک پہنچ جائے، الحیظ، (۳) ایک شخص نے دوسرے کے کان میں اس طرح نیزہ مارا کہ وہ دوسری طرف سے نکل گیا تو امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، محیط اسر خسی، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ وہ شخص اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو مگر اثر خواہ ہلکا ہو یا زیادہ باقی رہ گیا تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور سلطان اس پر سب سے کی مناسب سزا جاری کرے گا، اور وہ مجرم آئندہ کے لئے توبہ کرے گا، کیونکہ ایسی صورت میں قصاص بین ممکن نہ ہوگا، کیونکہ یہ زخم جانتا ہوا ہے، اگرچہ وہ زخمی اتفاقاً چھا ہو گیا ہے، م۔

(۴) اور اگر کسی نے دوسرے شخص کی آنکھ میں اس طرح سے تیر وغیرہ مارا کہ وہ تیر آنکھ سے گزرتے ہوئے گدی سے پار ہو گیا تو آنکھ کے بارے میں نصف دیت واجب ہوگی جبکہ وہ شخص اچھا ہو گیا ہو، اور باقی جرم کے لئے حکومت عدل واجب ہوگی، اسی طرح سیار دماغ تک پہنچ گیا ہو تب بھی آنکھ کے سلسلہ میں آدھی دیت واجب ہوگی، اور منہ سے دماغ تک کے لئے حکومت عدل واجب ہوگی، اسی طرح سے اگر دماغ تک پہنچ گیا ہو تب بھی آنکھ کے سلسلہ میں آدھی دیت واجب ہوگی ورنہ منہ سے دماغ تک کیلئے حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر دماغ سے سر کے اوپر تک پہنچ گیا ہو تو اس کے لئے تہائی دیت واجب ہوگی، محیط اسر خسی، (۵) معلوم ہونا چاہئے کہ ایسا زخم و جراحت جو سر اور چہرہ کے عددہ کسی اور جگہ میں ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، بشرطیکہ اس سے بڑی کھل گئی ہو یا ٹوٹ گئی ہو، بشرطیکہ اس کے اچھا ہونے کے بعد بھی کچھ اثر باقی رہ گیا ہو، اور اگر زخم ہونے کا کچھ بھی اثر باقی نہ رہا ہو یا اس کا داغ بھی باقی نہ رہا ہو یا کوئی عیب نہیں رہا، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مجرم پر اب کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زخمی نے اپنے اٹھے ہونے تک جو کچھ بھی خرچ کیا ہو وہ واجب ہوگا، محیط اسر خسی (۶) جائفہ میں کسی طرف سے بھی جوف تک پہنچنا کافی ہے، اگرچہ گردن سے اس نالی تک ہو جس سے کھانا پانی اترتا ہے، اس سے اوپر جائفہ نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ جائفہ کسی حالت اور صورت میں بھی ہاتھوں یا پاؤں میں نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ منہ میں نہیں ہوتا ہے، اور اگر مقعد (پاکخانہ کے مقام وغیرہ) سے جوف تک ہو تو جائفہ ہو جائے گا، اسر خسی۔

(۷) پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ سرانج میں سر کے زخم کو جائفہ نہیں کہا ہے، اس لئے یہ ممکن ہے کہ واقعہ کے شبہ سے ہو یا روایت ہدایہ کے خلاف غلط ہو، م، (۸) اگر کسی نے دوسرے کو بیس موضع زخم لگائے، پس اگر پہلا موضع اچھا ہونے سے پہلے دوسرے گاہ یعنی دونوں کے درمیان زخم مکمل اچھا نہ ہو ہو یعنی یک زخم کے بعد وہ بالکل اچھا ہو گیا پھر دوسرا ہو تو پوری دیت تین سالوں میں واجب ہوگی، اور اگر درمیان میں صحت ہو گئی ہو یعنی ایک سے دوسرے تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال

میں پوری دیت واجب ہوگی، ایسا ہی الکافی کے المتفرقات میں ہے، (۹) ایک شخص اصرع ہے یعنی بڑھاپے کی وجہ سے اس کے سر کے بال گر گئے، پس اس کو کسی شخص نے قصد اموضیٰ زخم لگایا، تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس پر ارش لازم آئے گا، اور مجرم خود ہی قصاص دینے پر راضی ہو جائے، تو اس کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا، یعنی اس کی طرف سے قصاص لینا قبول نہیں ہوگا، بلکہ اسے دیت ہی دینے پر مجبور کیا جائے گا، (۱۰) اگر اس اصرع بوڑھے کی طرح زخم لگانے والا بھی اصرع ہی ہو اور اس نے قصد اموضیٰ زخم لگایا تو اس سے قصاص لیا جائے گا، ایسا ہی محیط السرخسی میں ہے، (۱۱) اصرع کا موضیٰ غیر اصرع کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے، لہذا اس کا ارش بھی ناقص ہی ہوگا، اور ہاشمہ میں برابر ہیں، اور یہ واقعات ناطفی کی روایت منطقی کی روایت کے خلاف ہے یعنی ہاشمہ بھی ناقص ہے، الحیط۔

توضیح: شہاج کی تعداد، ان کے نام، اور ان کے سلسلہ میں دیات کی تعیین، حکومت عدل کی تفسیر اور اقوال ائمہ کرام، اللہ کی حد ان کو زخمی کر دینے کی صورت میں تفصیلی حکم، ایک شخص نے دوسرے کو منقلہ زخم پہنچایا، پھر وہ اچھا ہو گیا، اس کے باوجود اس کے کچھ نشانات باقی رہ گئے تو تاوان کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

فصل وفي اصابع اليد نصف الدية لان في كل اصبع عشر الدية على ما روينا فكان في الخمس نصف الدية ولان في قطع الاصابع تفويت حسن منعة البطش وهو الموجب على مامرفان قطعها مع الكف فيه ايضا نصف لدية لقوله عليه السلام وفي اليدين الدية وفي احدهما نصف الدية ولان الكف تبع للاصابع لان البطش بها وا قطعها مع نصف الساعد ففي الاصابع والكف نصف الدية وفي الزيادة حكومة عدل وهو رواية عن ابي يوسف وعنه انما اراد على اصابع اليد والرحل فهو تبع الى المنكب والى الفخذ لان الشرع اوجب في اليد الواحدة نصف لدية واليد اسم لهذه الحارحة الى المنكب فلا يزداد على تقدير الشرع ولهما ان اليد الة باطشة والبطش يتعلق بالكف والاصابع دون الدراع فلم يجعل الدراع تبعا في حق التضمين ولانه لا وحده الى ان يكون تبعا للاصابع لان بينهما عضوا كاملا ولا الى ان يكون تبعا للكف لانه تابع ولا تبع للتع

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ہاتھ کی تمام انگلیوں کے کاٹ دینے کی صورت میں نصف دیت لازم ہوگی، (ف) اسی لئے اگر کسی نے غلطی سے دوسرے شخص کے ایک ہاتھ کی ساری انگلیاں کاٹ ڈالیں، اتنی ہی تو اس میں پوری جان مار ڈالنے کی صورت میں جو دیت کاملہ لازم آتی ہے اسی کا نصف لازم آئے گا) لان فی کل اصبع الح اس لئے کہ ہر ایک انگلی کے لئے حدیث مذکور سابق کے مطابق پوری دیت کا سوال حصہ لازم آتا ہے، ہذا پانچ انگلیوں میں آدھی دیت لازم ہوگی، (ف) کیونکہ جب دونوں ہاتھوں کی مجموعہ دس انگلیوں کے لئے کل دیت ہوتی ہے، تو ایک ہاتھ کی کل پانچ انگلیوں کے لئے نصف دیت ہوگی، اور اس جگہ حدیث مذکور سے مراد حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مذکور مرفوع روایت ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کی انگلیاں سب برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک انگلی کے لئے دس اونٹ ہیں، ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور یہ بھی کہا ہے، کہ یہی قول حضرات امام سفیان ثورہ و شافعی و احمد و اسحاق کا ہے، استدلال کی صورت یہ ہے کہ انسان کے پورے بدن کے دیت کے سوا اونٹ مقرر ہیں، اور ہر انگلی کے لئے دسواں حصہ یعنی دس دس اونٹ ہیں، اس طرح پانچ کے لئے پچاس اونٹ پورے بدن کا نصف ہے۔

ولان فی قطع الاصابع الح اور اس قیس کی دلیل سے بھی جو نص کے موافق ہے کہ انگلیوں کے کاٹ ڈالنے کے بعد ان سے کسی چیز کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کی صلاحیت اور قوت تھی اس کی اس صلاحیت کو مطلق ختم کر دینا لازم آتا ہے، اور یہی

بات اس پر جرمانہ کو لازم کرنے کا سبب ہے، جیسا کہ اس سے پہلے بہت ہی مدلل بیان کیا چکا ہے، (ف) جتنی تمام انگلیوں کو کاٹ دینے سے ان سے حاصل ہونے والے منفع کو بالکل مٹا دینا لازم آتا ہے، آخر تک، ع، یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ فقط انگلیاں کاٹی گئی ہوں) فان قطعها الخ اور اگر کاٹنے والے نے انگلیوں کو ہتھیلی کے ساتھ کاٹا ہو تو اس صورت میں وہی نصف دیت ہی لازم ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، کہ دونوں ہاتھوں میں پوری دیت لازم ہوتی ہے، اور ایک ہاتھ میں آدھی دیت ہے، (ف) چنانچہ مد علی قارئی نے شرح نقایہ میں لکھا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے عین کے دلی کو خد نکھا جس میں یہ حکم موجود ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے، ہ، اس سے معصوم ہو کہ ہتھیلی کی وجہ سے نصف سے زائد نہ ہوگا) ولاں الکف تبع الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ہتھیلی تو انگلیوں کے تابع ہیں کیونکہ کسی چیز کو قابو میں رکھنے کے لئے انگلیوں کی ہی ضرورت ہوتی ہے۔

وان قطعها الخ اور اگر انگلیوں کو نصف کلائی کے ساتھ کاٹ دیا تو انگلیوں اور اتنی ہتھیلی کے لئے نصف دیت لازم ہوگی، اور اس سے زائد کے بارے میں حکومت عدل ہوگی، یہ روایت بھی امام ابو یوسف سے منقول ہے، (ف) اس میں حکومت عدل کے معنی یہ ہیں کہ دو عدل مرد جن کو اس بات کی خاصی مہرت ہو اور تجربہ ہو وہ جو کچھ اندازہ کر کے مناسب جرمانہ لازم کریں وہی لازم ہوگا، اور امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک یہی قول مختار ہے، ابو یوسف نے اس روایت کے مطابق دونوں ائمہ کی موافقت کی ہے) وعنه ان مازاد الخ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ ہاتھ پیدوں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں مؤخذ ہنے تک اور پاؤں میں ران تک سب تابع ہے، اس دلیل سے کہ شریعت نے ایک ہاتھ میں نصف واجب کی ہے، اور ہاتھ اس عضو کا کندھے تک کا نام ہے، لہذا شرعی اندازہ سے زیادہ نہیں کیا جائے گا ولہما ان الید الخ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ ایسے آلہ اور حصہ کا نام ہے جو چیزوں کی گرفت کرتا ہے، اور یہ کام صرف انگلیوں اور ہتھیلی سے ادا ہوتا ہے، کلائی کو اس کام سے کوئی سروکار نہیں ہے، اسی لئے تاوان لازم ہونے کی صورت میں کلائی کو تابع نہیں مانا جائے گا، اور اس دلیل سے بھی کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے، کیونکہ انگلیوں اور کلائی کے درمیان ہتھیلی ایک مستقل عضو ہے، اسی طرح سے ہتھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ ہتھیلی تو خود ہی انگلیوں کے تابع ہے، اور جو چیز خود کسی کے تابع ہوتی ہے، اس کا کوئی تابع نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: صرف ایک ہاتھ کی ساری انگلیوں کو کاٹ دینے کی کیا سزا ہوتی ہے، ایک ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اس کی ہتھیلی بھی کاٹ دینے کی کیا سزا ہو سکتی ہے، اقوال ائمہ، دلائل

مفصلہ

قال وان قطع الکف من المفصل وفيها اصبع واحدة فيه عشر الدية وان كان اصبعان بالحمس ولا شئ في الکف وهذا عند ابی حنیفہ وقالوا یطر الی ارش الکف والا صبع فیکون علیه الاکثر ویدخل القلیل فی اکثر لانہ لا وحه الی الجمع بس الارشین لان الکف شئ واحد ولا الی اھد اراحدھما لان کل واحد اصل من وجہ فرحھا بالکثرة وله ان الاصابع اصل والکف تابع حقیقۃ وشرعا لان البطش یقوم بها وواح الشرح فی اصبع واحدة عشر امس الابل والترجیح من حیث الذات والحکم اولی من الترجیح من حیث مقدار الواجب ولو کان فی الکف ثلثة اصابع یجب ارش الاصابع ولا شئ فی الکف بالاحماع لان الاصابع اصول فی التقوم وللاکثر حکم الاکل فاستبعت الکف کما اذا کانت الاصابع قائمۃ باسرها

ترجمہ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی ہتھیلی جوڑ پر سے اس طرح سے کاٹی کہ اس میں صرف ایک انگلی لگی

ہوئی تھی تو دیت کا سوال حصہ لازم ہوگا، اور اگر دو انگلیاں لگی ہوئی ہوں تو اس میں دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور ہتھیلی کے مقابلہ میں کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے: وقال ابنظر الخ. اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ ہتھیلی اور انگلی کے جرماتوں کے پہلے دیکھا جائے کہ کس کا جرمانہ زائد ہوتا ہے، پھر ان میں سے جو زائد ہوگا وہی اس وقت محرم پر لازم ہوگا، اور جو کم ہو وہ زائد میں شامل سمجھا جائے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ انگلی اور ہتھیلی ان دونوں کے جرماتوں کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ سب دونوں حقیقت میں ایک ہی چیز اور دونوں میں سے کسی ایک کو نقطہ اور باطل کہنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے مقصد کے لحاظ سے اصل ہے، کسی دوسرے مقابلہ میں ترجیح نہیں دی جاسکتی اسی لئے ہم نے ترجیح دینے کی صورت لہذا اس صورت یہی نکالی کی جس میں اس وقت جرمانہ زائد ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، (اور کم جرمانہ والے کو باطل کہا جائے گا۔

وله ان الاصابع الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حقیقہ اور شرعاً انگلیاں ہی اصل ہیں اور یقیناً ہتھیلی ان کے تابع ہے کیونکہ کسی چیز کو پکڑنے کا کام تو صرف انگلیاں ہی کا ہے، اور اسی کی اہمیت کی وجہ سے شریعت نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں، (ف. مگر خاص ہتھیلی کے لئے کچھ بھی لازم نہیں کیا، اس طرح ہتھیلی کے بارے میں صرف رائے اور قیاس کو دخل ہوگا، حالانکہ جس جگہ نص موجود ہو اس میں رائے کا مقابلہ نہیں جاسکتا ہے، اس لئے انگلی کی حقیقہ اور شرعاً اہمیت اور فوقیت ہے، اور جب ہتھیلی کی قیمت زیادہ ہو رہی ہو اس وقت ہم نے اپنی رائے اور قیاس سے ترجیح دی ہے۔ والترویح من حیث الذات الخ حالانکہ ذات اور حکم کے اعتبار سے ترجیح دینا مقدار واجب کی حیثیت کے مقابلہ میں اولیٰ ہے: ولو كان في الكف ثلاثة الاصابع الخ. اور اگر اس وقت ہتھیلی میں تین انگلیاں لگی ہوئی ہوں تو بالاتفاق یہ حکم ہوگا کہ صرف انگلیوں کے بارے میں جرمانہ لازم آئے گا، اور ہتھیلی کے بارے میں کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ قیمت کے اعتبار سے انگلیاں ہی اصل ہیں اور نصف سے زائد کوئی چیز کل کے حکم میں سمجھی جاتی ہے، یعنی پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ ساری انگلیوں موجود ہیں، پس جب کل اصل موجود ہے تو اس سے ہتھیلی اس کے تابع ہو گئی جیسے کہ اگر حقیقت میں ساری انگلیاں موجود ہوں تو ہتھیلی از خود ان کے تابع ہو جائیں۔

توضیح: اگر کسی نے کسی کی ایسی ہتھیلی کاٹ دی جس میں صرف ایک یا دو یا تین یا چار انگلیاں لگی ہوں تو دیت کسی طرح لازم کی جائیگی، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفي الاصبع الزائدة حكومة عدل تشريفاً للادمي لانه جزء من يده لكن لا منفعة فيه ولا زينة وكذلك السن الشاغية لما قلنا وفي عين الصبي وذكره ولسانه اذا لم تعلم صحة حكومة عدل وقال الشافعي تجب فيه دية كاملة لان الغالب فيه الصحة فاشبه قطع المارن والاذن ولنا ان المقصود من هذه الاعضاء المنفعة فاذا لم تعلم صحتها لا يجب الارش الكامل بالشك والظاهر لا يصلح حجة للالزام بخلاف المارن والاذن الشاغية لان المقصود هو الجمال وقد فوته على الكمال وكذلك لو استهل الصبي لانه ليس بكلام وانما هو مجرد صوت ومعرفة الصحة فيه بالكلام وفي الذكر بالحركة وفي العين بما يستدل به على النظر فيكون بعد ذلك حكمه حكم البالغ في العمد والخطأ.

ترجمہ: فرمایا ہے کہ زائد انگلی میں حکومت عدل ہے، یعنی مثلاً ہاتھ میں چھٹی انگلی زائد ہے اس کو کسی نے کاٹ دیا تو کاٹنے والے پر حکومت عدل کا جرمانہ ہوگا تاکہ آدمی کی شرافت ظاہر ہو، یہ اس لئے کہ یہ انگلی بھی اس آدمی کے ہاتھ کا حصہ ہے اگرچہ اس سے نہ کوئی نفع ہے، اور نہ ہی اس سے زینت حاصل ہوتی ہے، (ف. اسی لئے اگرچہ اس میں دیت لازم نہ ہوئی، پھر بھی اس

سے بے تعلقی نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ اس سے بے تعلقی کرنے سے آدمیت کی حقارت لازم آتی ہے، چنانچہ انسانی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی و كذلك السن الشاعبة الخ اسی طرح دانتوں میں زائد دانت جو دوسرے دانتوں کے رخ اور ابھر کے برعکس ہو اس کو توڑنے سے بھی توڑنے والے پر حکومت عدل واجب ہوگی، تاکہ انسانی شرافت ظاہر ہو اور عظمت انسانی کی تحقیر نہ ہو، (شفا شوادانتوں کا ناہموار ٹکنا، ناہموار ہونا، سنن شاعیہ، زائد دانت، قاسمی) وہی عین المصی الخ اور بالکل ہی بچہ کی آنکھ یا پیشاب گاہ یا زبان کو ضائع کر دینے میں حکومت عدل واجب ہوگی، اس صورت میں جبکہ ان اعضاء کا بالکل صحیح و سالم ہونا معلوم نہ ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پوری پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ سارے اعضاء بالکل تندرست تھے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی نے چھوٹے بچے کی ناک کے اوپر کے حصہ کو یا کان کو کاٹ ڈالا ہو، کہ ان اعضاء کو کاٹ دینے سے بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے۔

ولما ان المقصود الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان مذکورہ اعضاء اصل میں فائدے کے لئے ہی ہیں اور ان سے منفعت مقصود ہے، پس جب تک کہ یقین کے ساتھ ان کا تندرست ہونا معلوم نہ ہو اس وقت تک صرف شک کی بناء پر پوری دیت واجب نہ ہوگی، اور ظاہر ہر تندرستی ایسی چیز نہیں ہوتی جس کی بناء پر آدمی اپنی حجت پیش کر سکے (بلکہ وہ تو صرف اعتراض کو دفع کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے)، برخلاف ناک کے اوپر کے حصہ اور کان کے اٹھے ہوئے حصوں کے جو بدن پر ابھرے ہوتے ہیں کہ ان سے ظاہر میں مقصود چہرہ کی خوبصورتی ہوتی ہے، جسے کاٹنے والا برباد کر دیتا ہے، (ف: اسی لئے اس کے کاٹ دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے) و كذلك لو استهل الخ اسی طرح اگر بچہ نے اپنی پیدائش کی وقت صرف رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اس کی زبان کاٹنے میں جبکہ تندرست ہونا معلوم نہ ہو صرف حکومت عدل لازم ہوگی، کیونکہ یہ آزاد کوئی کلامی بات نہیں ہے، جس سے زبان کا صحیح ہونا معلوم ہو، بلکہ یہ تو صرف آزاد ہوتی ہے، حالانکہ زبان کے صحیح ہونے کی پہچان اس آدمی کا کلام کرنے سے ہوتی ہے، اسی طرح لڑکے کی پیشاب گاہ کے تندرست ہونے کی پہچان اس میں ہر کت کا ہونا ہے، اور آنکھ کی سلامتی کی پہچان کسی ایسی چیز سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو، اب تمام بچوں کے معصوم ہو جانے کے بعد اگر ان اعضاء کو ضائع کر دیا گیا خواہ قصد نہ ہو یا غلطی سے ہو اس کے سرے احکام وہی ہوں گے، جو ایک باخ کے بارے میں ہوتے ہیں، (ف: چنانچہ قصد آپچہ کی زبان یا اس کے پیشاب گاہ کو یا آنکھ پر زیادتی یا جرم کرنے کی صورت میں جبکہ ان اعضاء کا تندرست ہونا معلوم ہو چکا ہو تو قصص لازم آئے گا، اور اگر خطا ہو تو دیت لازم آئے گی، خلاصہ یہ ہوا کہ ان باتوں میں نابالغ ہونے کی صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو بالغ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کسی کے ہاتھ کی زائد چھٹی انگلی کاٹ دی یا کسی کے منہ کے ایسے دانت کو توڑ دیا جو دوسرے دانتوں کے خلاف شکل و صورت پر ابھرا ہو، یا ایسے بچہ کی زبان کاٹ دی یا پیشاب گاہ کو کاٹ دیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی جس نے اپنی پیدائش پر صرف رونے کی آواز نکالی تھی، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن شح رحلا فذهب عقده او شعر راسه دحل ارش الموصحة في لدية لال بصوات العقل تبطل مفعة جميع الاعضاء فصار كما اذا اوصحه فمات وارش الموصحة يجب بصوات حرء من الشعر حتى لو است يسقط او الدية بصوات كل العشر وقد تعلقا بسبب واحد قد حل الحزء في الحمله كما اذا قطع اصع رحل فشت يده وقال رفر لا يدحل لال كل واحد حاية فيما دون النفس فلا يتداحلان كسائر الحيات وحواه ماد كروا قل وان ذهب سمعه او بصره او كلامه فعليه ارش الموصحة مع الدية قالوا هذا قول ابى حبيفة وابى يوسف رحمهم

اللہ وعن ابی یوسف ان الشجة تدخل فی دية السمع والكلام ولا تدخل فی دية البصر وجه الاول ان كلامها جنایة فیما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء المختلفة بخلاف العقل لان منفعة عائدة الى جميع الاعضاء علی ما بینا وجه الثاني ان السمع والكلام مبطن فیعتبر بالعقل والبصر ظاهر فلا يلحق به.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی (بجھنے کی صلاحیت ختم ہو گئی) یا اس کے سر کے بال گر گئے، تو اس کے جرمانہ میں موضوعہ کی دیت لازم ہوگی، (ف: موضوعہ زخم سے مراد یہ ہے کہ سر کی ایسی چوٹ جس سے ہڈی کھل گئی ہو، اس طرح اصل مسئلہ میں شجرہ سے زخم موضوعہ مراد ہے، اور موضوعہ کے لئے شرعاً جرمانہ مقرر ہے، لیکن اس جگہ دیت مراد ہوگی، جس میں موضوعہ کا جرمانہ بھی داخل ہو جائے گا: لان بغوات العقل الخ: کیونکہ اس ایک عقل کی صلاحیت ختم ہوتے ہی پورے جسم کی ساری صلاحیتیں اور ان سے حصول منافع کی صلاحیت باطل ہو جائیگی، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی کہ جیسے کسی کو موضوعہ زخم لگا جس کے صدمہ سے وہ مر گیا، (اس لئے اس پر دیت لازم آجاتی ہے)، (اور جرمانہ موضوعہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ موضوعہ کا جرمانہ تو بالوں کا ایک جزء بھی ضائع ہو جانے سے واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اس جگہ پر دوبارہ بال نکل آئیں تو وہ جرمانہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اور پورے بال کے ضائع ہو جانے سے دیت لازم آتی ہے، اور جرمانہ و دیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہوا یعنی اس کے سر پر جو زخم آیا اسی کی وجہ سے موضوعہ کا جرمانہ لازم ہوا کیونکہ اس کے سر سے بال ختم ہو گئے، اور دیت اس لئے لازم آئی کہ اسی صدمہ اس کی عقل ختم ہو گئی، اس طرح کل میں جزء داخل ہو گیا جیسا کہ اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی بظاہر صرف ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اس کا ہاتھ شل (بے کار) ہو گیا ہو، (ف: تو اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت لازم آجاتی ہے، اور کٹی ہوئی انگلی کا جرمانہ علیحدہ سے لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ جرمانہ بھی اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے، کیونکہ دیت اور جرمانہ دونوں ایک ہی سبب سے لازم ہوتے ہیں، اس لئے جرمانہ کی تھوڑی سی سزا بڑے جرمانہ میں داخل ہو جائیگی)۔

وقال زفر لا يدخل الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑا سا جرمانہ بڑے جرمانہ میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ دونوں ہی جرم ایسے ہیں کہ جو پوری جان کو ہلاک کرنے کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہیں، لہذا ایک میں دوسرا داخل نہیں ہوگا، جیسے کہ دوسرے جرائم میں ہوتا ہے، مگر اس کا جواب ہماری صرف سے دی ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، (ف: کہ ان دونوں جرموں کا سبب ایک ہی ہے، اس لئے تاوان کے معاملہ میں بھی سب کا حکم برابر ہوگا، اور کوئی فرق نہ ہوگا، کیونکہ سبب علیحدہ ہونے سے ہی حکم بھی علیحدہ ہوتا ہے، حالانکہ مجرم نے صرف یہی جرم کیا فعل قبیح کیا ہے، یعنی موضوعہ زخم لگایا ہے، اور دوسرا کوئی جرم نہیں کیا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں پر دماغ کو عقل کا محل بتلایا ہے، اور اسی بناء پر ایک ہی چوٹ کا اثر تمام اعضاء بدن میں پھیل گیا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس چوٹ کی وجہ سے سارے اعضاء میں خرابی پیدا ہو گئی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ دوسرے سارے اعضاء اپنی جگہ پر سالم اور موجود ہیں لیکن ہر کام کے کرنے کے لئے عقل کا ہونا بھی شرط ہے، جو یہاں موجود نہیں ہے، اس لئے سب کا ہونانا ہونے کے برابر اور بے کار ہوا۔

قال وان ذهب سمعه الخ: اور اگر موضوعہ زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی تو اس غلطی سے جرم کرنے والے پر دیت بھی لازم ہوگی اس کے ساتھ ہی موضوعہ زخم کا جرمانہ بھی لازم ہوگا، مثال کے لئے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسفؒ کا ہے، (ف: یعنی اس صورت میں کان و آنکھ و زبان کی دیت میں موضوعہ کا جرمانہ داخل نہیں ہوگا، الزیلعی)، وعن ابی یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ موضوعہ زخم کا جرمانہ کان و زبان کی دیت میں داخل ہوگا، مگر آنکھ کی دیت میں داخل نہ ہوگا، (ف: یہاں تک کہ اگر کسی نے ایسا موضوعہ زخم لگایا جس سے کان سے سننے کی قوت جاتی رہی تو صرف کان کی دیت لازم آئیگی، اور موضوعہ کا جرمانہ اس میں شامل سمجھا جائیگا، اسی طرح اگر قوت

گویائی جاتی رہی تو بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر موضع زخم سے آنکھ کی پینائی ختم ہو جائے تو تو آنکھ کی دیت لازم آئے گی، ساتھ ہی زخم موضع کا جرمہ بھی لازم ہوگا، اس طرح آنکھ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ میں اتفاق ہوگا، اور کان و زبان کی صورت میں امام ابو یوسفؒ سے پہلی روایت امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے موافق ہے، اور دوسری مخالف ہے۔

وجہ الاول ان کلامہا الخ۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صفحہ کے ساتھ کان و زبان و آنکھ میں سے ہر ایک جرم جان کے مقابلے میں کم ہے، اور ہر ایک عضو کا فائدہ اسی کے ساتھ مخصوص ہے، (یعنی کسی ایک عضو کا دوسرے سے کچھ تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ کچھ شرط ہے)، اس لئے یہ سارے اعضاء دوسرے مختلف اعضاء کے مشابہہ ہو گئے (گویا مجرم نے ان مختلف اعضاء میں سے ہر ایک کو زخمی کیا ہے اس لئے وہ مجرم ہر ایک کا مستقل ضامن ہوگا) برخلاف عقل کے کیونکہ عقل کے نفع کا تعلق سارے اعضاء کے ساتھ ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے، (ف) یہ دلیل امام ابو حنیفہؒ کی ہے، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کی پہلی روایت کے بھی موافق ہے)۔ و وجہ الثانی ان السمع الخ۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سننے اور بولنے کی قوت چھپی ہوئی یعنی ظاہر نہیں ہے، اس لئے ان دونوں کو عقل پر قیاس کرنا ہوگا، اور ان کی دیت یہی ہوگی جو عقل کے سلسلے میں ہوئی ہے اور اس کا جرمہ موضع میں داخل ہو جائے گا) اور دیکھنے کی قوت کیونکہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے اس عقل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، (ف) لہذا علیحدہ سے واجب ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی یا اس کے سر کے بال گر گئے، اور اگر موضع زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفي الجامع الصغير ومن شج رجلا موضحة فذهبت عيناه فلا قصاص في ذلك عند ابي حنيفة قالوا ويسبغى ان تجب الدية فيهما وقالوا في الموضحة القصاص قالوا وينبغي ان تجب الدية في العينين قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الاعلى فمثل ما بقى من الاصبع او اليد كلها لا قصاص عليه في شئ من ذلك ويسبغى ان تجب الدية في المفصل الاعلى وفيما بقى حكومة عدل وكذلك لو كسر بعض من رجل فاسود ما بقى ولم يحك خلافا وينبغي ان تجب الدية في السن كله ولو قال اقطع الممسلم واترك مايس او اكسر القدر المسكور واترك الباقي لم يكن له ذلك لان الفعل في نفسه ما وقع موجبا للقود فصار كما لو شجه منقلا فقال اشجه موضحة واترك الزيادة لهما في الخلافة ان الفعل في محلين فيكون جنائتين مبتدأتين فالشبهة في احدهما لا تنعدي الى الاخرى كمن رمى الى رجل عمدا فاصابه ونفذ منه الى غيره فقتل يجب القود في الاول وله ان الحراة الاولى سارية والجزاء بالمثل وليس في وسعه السارى فيجب المال ولان الفعل واحد حقيقة وهو الحركة القائمة وكذا المحل متحد من وجه لا اتصال احدهما بالآخر فاورثت نهايته شبهة الخطأ في البداية بخلاف النفسين لان احدهما ليس من سارية صاحبه وبخلاف ما اذا وقع السكين على الاصبع لانه ليس فعلا مقصودا

ترجمہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضع زخم لگایا جس سے اس زخمی کی دونوں آنکھیں بیکار ہو گئیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جرم میں قصاص ماری نہیں ہوگا قالوا او ينبغي الخ۔ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زخم موضع اور دونوں آنکھوں میں دیت واجب ہونی چاہئے اور صاحبین نے فرمایا ہے موضع میں قصاص واجب ہوگا، (ف) اور آنکھوں میں قصاص واجب نہیں ہوگا) اور مشائخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ آنکھوں کی معاملے میں بھی دیت واجب ہونی چاہئے قال وان

قطع اصبع رجل الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی انگلی اوپر کے جوڑے کاٹ دی یعنی اوپر کا پور کاٹ دیا اس کی وجہ سے اس انگلی کی پچھلا باقی حصہ بھی بیکار ہو گیا تو کسی صورت میں بھی اس مجرم پر قصاص لازم نہیں ہوگا بلکہ اوپر کے جوڑے کو کاٹنے کی وجہ سے دیت واجب ہونی چاہئے اور باقی حصے کے معاملے میں حکومت عدل واجب ہونی چاہئے۔ وکذا لک لو کسرہ الخ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت کا تھوڑا سا حصہ توڑ دیا جس کی وجہ سے اس دانت کا باقی حصہ کالا ہو گیا تو بھی یہی حکم ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں فرمایا لیکن مناسب یہی ہے کہ اس دانت کے سلسلے میں دیت واجب ہو۔

ولو قال اقطع المفضل الخ اور اگر اس مظلوم یعنی جس کا دانت توڑا گیا ہے نہ یہ کہا کہ میں اس دانت کے قصاص میں اس ظالم کے اوپر کا جوڑ کاٹتا ہوں اور بقیہ حصہ جو خشک ہوا ہے اس کے قصاص کو چھوڑتا ہوں یا بقتل دانت توڑا ہے میں اس کے دانت کو اتنا ہی توڑتا ہوں اور اس کے باقی کالے حصے کی قصاص کو چھوڑتا ہوں تو اس کو اس بات کی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ اس ظالم کا فعل اپنے طور پر قصاص کو واجب نہیں کرتا ہے، لہذا اس کی صورت ایسی ہو جائے گی کہ جیسے کسی ظالم نے کسی کو غیر موضوعہ زخم پہنچایا اور اس مظلوم نے کہا کہ میں اس شخص کو موضوعہ زخم لگانا چاہتا ہوں، اور اس سے زائد حصہ کو چھوڑنا چاہتا ہوں، (ف) تو یہ قول قابل قبول نہیں ہوتا ہے لہذا موجودہ مسئلے میں بھی قابل قبول نہیں ہوگا): لہذا فی الخلافیہ الخ یعنی صاحبین کی اس اختلافی مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا کام دو جگہوں میں واقع ہوا ہے تو یہ دونوں جرم ابتدائی ہوئے، اس لئے ایک جرم میں شہہ ہونے سے دوسرے جرم کی طرف نہیں بڑھے گا، (ف) لہذا دوسرا جرم دوسری جگہ میں بلاشبہ عمد اور قصد ہوگا): حکم ربی الی رجل عمدا الخ یعنی جیسے کسی نے زید کو تیر مارا جو اسے آکر لگ گیا اور اس سے پار ہو کر بکر کو بھی لگ گیا، جس کی وجہ سے بکر قتل ہو گیا تو اس میں صرف پہلے قتل کا قصاص زید پر لازم ہوگا اور دوسرے کو خطا مارنے سے پہلے کا قصاص ختم نہیں ہوگا)۔

وله ان جرحه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیان کئے ہوئے مسئلے میں پہلا زخم ہی بدن میں پھیل گیا ہے اور اس کے جیسے پھیلے ہوئے زخم کا بدلہ دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے، (ف) لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ زخمی شخص بھی اس مجرم کو ایسا ہی زخم لگائے جو دوسرے اعضاء کی طرف پھیل جائے، کیونکہ ایسی باتیں اتفاقی ہوتی ہیں) اسی لئے مال واجب ہوگا، اور قصاص لینا ممکن نہ ہوگا: ولان الفعل واحد الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بیان کی ہوئی حرکت حقیقت میں ایک ہی حرکت ہے، یعنی ظالم نے حقیقت میں صرف ایک ہی ایسا کام کیا جو سارے بدن میں پھیل گیا حالانکہ وہ حرکت حقیقت میں ایک ہی جگہ قائم رہنے والی تھی، اسی طرح سے جس جگہ پر جرم کیا گیا ہے، وہ اس کے بعد پھیلنے کی جگہ بھی ایک اعتبار سے ایک ہی ہے کیونکہ پہلا عضو اور دوسرا عضو دونوں ملے ہوئے ہیں، اسی بناء پر اس میں شہہ پیدا ہو گیا کہ یہ جرم کس جگہ سے شروع ہوا اور کہاں پر جا کر ختم ہوا، اس طرح سے ابتداء عضو کے بارے میں بھی شہہ پیدا ہو گیا، (ف) اور اس مسئلہ کو دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ موجودہ مسئلہ میں دونوں جگہیں ملی ہوئی ہیں): بخلاف النفسین الخ۔ برخلاف دو شخصوں کے کہ اس میں ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ ایک شخص کے مرنے سے دوسرے شخص میں موت اثر کر گئی ہے: بخلاف ما اذا وقع الخ اور برخلاف ایسی صورت کے کہ مثلاً زید کے ہاتھ سے اس طرح سے چھری گر گئی کہ اس چھری سے دوسرے شخص کی انگلی کٹ گئی تو اس میں بھی موجودہ حکم جاری نہیں ہوگا کیونکہ اس جگہ انگلی کا کتنا قصدا نہیں ہوا ہے بلکہ غلطی سے ہوا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے دوسرے کو ایسا موضوعہ زخم لگایا جس سے اس کی دونوں آنکھیں ضائع ہو گئیں اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کی انگلی کا اوپر کا پور کاٹ دیا جس کی وجہ سے اس انگلی

کاباقی نچلا حصہ بھی بے کار ہو گیا، یا کسی نے دوسرے کے ایک دانت کا تھوڑا سا حصہ اس طرح توڑ دیا جس سے وہ دانت پورا ہی بے کار ہو گیا، اگر مظلوم نے کہا کہ ظالم نے مجھ پر جتنا ظلم کیا ہے قصاص میں بھی صرف اتنا ہی ظلم کروں گا یعنی دانت توڑوں گا، اور ظلم کے باقی اثر کو معاف کر دوں گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلال مفصلہ

قال وان قطع اصبعاً فثلثت الی جنبہا اخری فلاقصاص فی شئی من ذلك عند ابی حنیفة وقالوا وزفر والحسن یقتض من الاولی وفي الثانية ارشها والوجه من الجانبین قد ذکرناه وروی ابن سماعہ عن محمد فی المسألة الاولی وهو ما اذا شج موضحة فذهب بصره انه یجب القصاص فیہما لان الحاصل بالسراية مباشرة كما فی النفس والبصر یجرى فیہ القصاص بخلاف الخلافیة الاحیرة لان الشلل لا قصاص فیہ فصار الاصل عند محمد علی هذه الروایة ان سراية ما یجب فیہ القصاص الی ما یمکن فیہ القصاص یوجب الاقتصاد كما لوالت الی النفس وقد وقع الاول ظلماً ووجه المشهور ان ذهاب البصر بطریق التسبیب لا تری ان الشجة یقیمت موجبة فی نفسہا ولا قود فی التسبیب بخلاف السراية الی النفس لانه لا یتقی الاولی فانقلبت الثانية مباشرة قال ولو كسر بعض السن فسقطت فلا قصاص الاعلی روایة ابن سماعہ ولو اوضحة موضعین فتاکلتا فهو علی الروایتین هاتین۔

ترجمہ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً بکرنے زید کی انگلی کاٹ دی جس کی وجہ سے اس انگلی کے بغل کی دوسری انگلی بھی بے کار ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں انگلیوں میں سے کسی کے لئے قصاص نہیں ہوگا، (ف) اس لئے کہ جو انگلی کاٹی گئی ہے اس کے بغل کی انگلی جو بیکار ہو گئی اس میں سے کسی کا کوئی اختیار نہیں ہے، اور نہ ہی اس طرح دوسری کا بیکار ہونا کوئی لازمی بات ہے یعنی ایسا اتفاقاً ہوا) وقالوا وزفر والخمس الخ: اور صاحبین وزفر و حسن رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ جو پہلی انگلی کاٹی گئی اس کے بارے میں قصاص ہوگا اور دوسری انگلی جو بیکار ہوئی اس کے بارے میں جرمانہ واجب ہوگا، ہم دونوں طرفوں کے دلائل پہلے ہی اوپر بیان کر چکے ہیں، (ف) یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس کاٹنے والے کی انگلی کو ٹھیک اس طرح کاٹنا کہ اس کے بغل کی دوسری انگلی بھی بیکار ہو جائے اس مظلوم کے اختیار میں نہیں ہے، اس کے علاوہ دونوں انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور اس ملی ہوئی انگلی میں دوسری انگلی کے ساتھ جو کچھ ہوا وہ غلطی سے ہوا ہے، لہذا پہلی انگلی بھی اسی غلطی میں شامل ہوگی اس طرح اس کا بھی قصاص لینا ممکن نہیں ہے، اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی انگلی کے ساتھ جو کچھ بھی ہوا وہ قصداً ہوا ہے، جس کے نتیجے میں قصاص لازم ہے لیکن دوسری انگلی کے لئے جرمانہ دینا ہوگا، اس لئے کہ حقیقت میں یہ دونوں انگلیاں علیحدہ علیحدہ عضو ہیں، اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

ودروی ابن سماعہ الخ: اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے پہلے مسئلے کے متعلق یعنی جس میں ایسا موضوع زخم لگایا تھا جس سے آنکھ کی روشنی جاتی رہی تھی یہ روایت کی ہے کہ اس زخم موضوع اور آنکھ دونوں کے لئے قصاص واجب ہوگا کیونکہ پہلے زخم کے اثر کر جانے کی وجہ سے جو خرابی پیدا ہوئی اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس کے اپنے زخم لگانے کی وجہ سے ہوا ہے جیسے کہ جان ختم ہو جانے میں ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو ایسا زخم کیا کہ زخم کی وجہ سے اس زخم کی جان جاتی رہی تو اس زخم لگانے والے کو قاتل جان کر اس سے قصاص لیا جاتا ہے، اسی طرح سے اس مسئلے میں آنکھ کی روشنی کو ختم کرنے والا مانا جائے گا، اور آنکھ کی روشنی ایسی چیز ہے جس میں قصاص لازم ہوتا ہے، بخلاف اس دوسرے مسئلے کہ جو اختلافی ہے یعنی ایک انگلی کے کٹ جانے سے دوسری انگلی بھی بیکار ہو گئی تو اس مسئلے میں یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ انگلی کا اس طرح بیکار ہونا ایسا قصور ہے جس میں

قصص واجب نہیں آتا ہے۔

فصار الاصل عند محمد الخ پس ابن ساعد کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک یہ قاعدہ طے پایا کہ جس زخم میں قصص واجب ہو جب اس کا تعلق ایسی چیز سے ہو جائے کہ اس کا قصاص لینا ممکن ہے تو اس دوسری چیز کا بھی قصاص لیا جائے گا جیسے کہ اس صورت میں ہے کہ قصداً لگایا ہوا زخم آگے بڑھ گیا یا سرایت کر گیا جس سے اس کی جان جاتی رہی جب کہ پہلا زخم جو ظناً واقع ہو اقصاص کا مستحق ہوا تھا، (ف) ہذا جان کا قصاص واجب ہوتا ہے، لیکن یہ روایت نواہی کی روایتوں میں سے ہے، ویسے امام محمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ وہ زخم جو دوسری طرف سرایت کر گیا ہے، اس کے سرایت کرنے کی وجہ سے بھی دیت واجب ہوگی) و وجہ مشہور ان الخ مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ کی روشنی کا چھانا سبب پیدا کرنے کی وجہ سے ہوا ہے یعنی مجرم نے ایک ایسا سبب پیدا کیا جس کی وجہ سے آنکھ کی روشنی جاتی رہی ہے اور قصاص اس صورت میں لازم نہیں ہوتا ہے، جب کہ کوئی سبب پیدا کیا گیا ہو برخلاف اس کے جب کوئی زخم اندر ہی اندر یا سرایت کر جائے جس سے اس مظلوم کی جان چلی جانے کی نوبت آجائے کہ وہ سایہ بات نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں پہلا زخم باقی نہیں رہتا ہے، لہذا دوسرا اثر یعنی اس کی جان کا نکل جانا اپنی پہلی حالت سے بدل کر ایک نیا فعل کرنا والا ہوگی، (ف) مطلب یہ ہے کہ اس نے شروع ہی میں ایسا کام کیا جس کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا لہذا اس کام کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہوا۔

قال ولو كسر بعصا السنين الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص کا تھوڑا سا دانت توڑ دیا جس کی وجہ سے اس دانت کا بقیہ حصہ گر گیا تو ابن ساعد کی روایت کی سواباتی امر کے نزدیک قصاص لازم نہیں ہوگا، (ف) یعنی ابن ساعد کی روایت کے مطابق قصاص لیا جائے گا کیونکہ اس زخم کا اثر اس طرح بڑھا ہے کہ اس کا قصاص لینا ممکن نہیں ہے، اس لئے امام محمدؒ کے قول کے مطابق دانت توڑنے والے کے دانت کو قصاصاً توڑا جائے گا) ولو وضحه موضعي الخ اور اگر اس نے دوسرے کے سر میں ایک ساتھ دو موضع زخم لگائے جس سے اگلے زخم پیدا ہونے سے وہ دونوں زخم سڑ کر ایک ہی ایک ہو گئے اس کا حکم بھی انہی دونوں روایتوں کے مطابق مختلف ہے، (ف) اور مشہور روایت اور ابن ساعد کی روایت کے مطابق۔

توضیح: اگر بکر نے زید کی انگلی کاٹ دی جس کی وجہ سے انگلی کے بغل کی انگلی بھی بے کار ہو گئی، ابن ساعدؒ کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک قصاص کے بارے میں قاعدہ کلیہ، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، و لاکل مفصلہ

قال ولو قلع سن رجل فبنت مكانها اخرى سقط الارش في قول ابي حنيفة وقال عليه الارش كاملا لان الحاية قد تحققت والحادث بعمه متداة من الله تعالى وله ان الحاية اعدمت معنى فصار كما اذا قلع سن صبي فبنت لا يجب الارش بالاجماع لانه لم يفت عليه مفعة ولا زينة وعن ابي يوسف انه تجب حكومة عدل لمكان الالم الحاصل ولو قلع سن غيره فردها صاحبها في مكانها وبنت عليه اللحم فعلى القالع الارش بكماله لان هذا مما لا يعتد به اذ العروق لا تعود وكذا اذا قطع اذنه فالصقها فالتحمت لانها لا تعود الى ما كانت عليه ومن نزع سن رجل فانتزع المنزوعة سنه سن النار فبنت سن الاول فعلى الاول لصاحبه خمس مائة درهم لانه تبين انه استوفى بغير حق لان الموجب فساد المنبت ولم يفسد حيث بنت مكانها اخرى فانهدمت الجنابة ولهذا يستامى حولا بالاجماع وكان ينبغي ان ينتظر الياس في ذلك للقصاص الا ان في اعتبار ذلك تضييع الحقوق فاكتفينا بالحوال لانه تبين فيه ظاهرا فاذا مصى الحول ولم تبنت قضيا بالقصاص واذا تبنت تبين انا اخطانا فيه والا ستيفاع كان بغير حق الا انه لا يحب القصاص للشبهة فيجب المال.

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا پھر اس جگہ نیادانت نکل آیا تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس دانت کا جرمانہ ختم ہو جائے گا، اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس مجرم پر پورا جرمانہ لازم ہوگا کیونکہ دانت اکھیڑتے ہی اس کا جرم پورا ہو چکا ہے اور یہ نیادانت تو قدرت کی طرف سے ملا ہے: ولہ ان الجنایۃ العدمت الخ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس مجرم نے جو جرم کیا تھا حقیقت میں اب وہ باقی نہیں رہا، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی بچے کے دانت کو کسی نے اکھیڑ دیا ہو اور اس کی جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا ہو تو بالاتفاق اس پر جرمانہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ مجرم نے اس بچے کی کسی نفع بخش چیز یا زینت دینے والی چیز کو ختم نہیں کیا ہے، (ف) لیکن اس دلیل میں تردد یہ ہے کہ بچے اور بڑوں کے دانتوں میں فرق ہوتا ہے اس طرح سے کہ بچے کے دانت تو بہر صورت قدرتی طور سے جلد از جلد گرنے ہی والے ہوتے ہیں اس لئے اس مجرم نے صرف یہ کیا جو گرنے والا تھا اسے گرا دیا، اس کے برخلاف جو ان کے دانت کے کہ وہ فوراً گرنے والے نہیں ہوتے ہیں اور اگر کوئی دانت گر گیا تو دوبارہ آگتا نہیں ہے، اس لئے دانت کا نکل آنا پہلی نعمت ہے مگر اس تردد کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس جگہ اسی دانت کے بارے میں گفتگو ہے جو نکل گیا ہے لہذا بچے اور جوان دونوں کے دانت حکماً برابر ہوں گے۔

وعن ابی یوسف الخ: اور امام ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ دانت نکلنے کے باوجود اس پر جرمانہ نہیں ہوگا البتہ اس پر حکومت عدل واجب ہوگئی اس وجہ سے کہ مجرم نے جب دانت اکھیڑا تو یہ تھا اس کی حرکت سے اس مظلوم کو تکلیف پہنچی تھی۔ ولو قلع سن غیر الخ: اور اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور اس مظلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی جگہ پر رکھ دیا اور دانت آہستہ آہستہ جٹا گیا یہاں تک کہ اس پر گوشت بھی آگیا تو بھی اس دانت کے اکھیڑنے والے پر پورا جرمانہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس دانت کے جٹنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ دانت کی جڑیں دوبارہ نہیں جمتی ہیں، اور وہ ہمیشہ کمزور رہتی ہیں ومن نزع سن رجل الخ اگر دانت کو اکھیڑ دیا اور جس میں بکرنے دانت کے قصاص میں ایک دانت کو اکھیڑ دیا لیکن بکر جس کا دانت اکھیڑا گیا تھا، اس کا دانت جم گیا تو بھی اس بکر پر زید کے پانچ سوزہ ہم جرمانہ کے طور پر لازم ہوں گے، کیونکہ بعد میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ بکر نے زید سے جو قصاص لیا تھا، وہ ناحق ہوا لان الموجب فساد الخ: کیونکہ قصاص کی وجہ یہ تھی کہ ظالم نے دانت نکلنے کی جگہ کو خراب کر دیا تھا اس طرح سے کہ آئندہ دانت نہیں نکلے گا حالانکہ ایسی بات نہیں ہوتی کیونکہ اسی جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا لہذا اس کا جرم ختم ہو گیا ولہذا یستأنی الخ: اور اسی وجہ سے جرمانہ کے وصول کرنے میں بالاتفاق ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے، (ف) مہلت اس سے دی جاتی ہے تاکہ یقین ہو جائے کہ واقعہ دانت نکلنے کی جگہ خراب ہوگئی ہے۔

وکان یبغی ان یستطر الخ: حالانکہ ایسے قصاص کے مسئلے میں اتنے دنوں تک انتظار کرنے کا حکم دینا چاہئے کہ اس کے اچھے ہونے سے پوری مایوسی ہو جائے یعنی وہ جگہ اب کبھی اچھی نہیں ہوگی اور دانت نہیں نکلے گا حالانکہ مدت صرف ایک سال کی دی گئی ہے، لیکن اتنا انتظار کرنے میں لوگوں کی حق تلفی ہوتی ہے، اس لئے ہم نے صرف ایک ہی سال انتظار کرنے کا حکم دیا کہ اس مدت میں عموماً مایوسی ظاہر ہو جاتی ہے فاذا مضی الحویل الخ: چنانچہ ایک سال گزر جانے کے بعد بھی دانت نہ جھے تب ہم اس کے قصاص کا حکم دیں گے اور اگر دانت نکل آیا تو ہم سمجھیں گے کہ ہم نے حکم دینے میں غلطی کی اور قصاص لینا ناحق ہوا، (ف) اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر یہ فیصلہ ناحق ہوا ہے تو پھر مظلوم سے قصاص لینا چاہئے تو جواب یہ ہے کہ قصاص تو یقیناً ناحق ہوا۔ الا اللہ الخ۔ مگر قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ اس جگہ شبہ پیدا ہو گیا ہے اور شبہ کے موقع پر قصاص نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ صرف مال لازم آتا ہے، لہذا یہاں پر بھی صرف مال لازم آئے گا۔

توضیح: اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا لیکن اس جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور مظلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی

جگہ پر رکھ کر جمادیا اور آہستہ آہستہ وہ جم بھی گیا یہاں تک کہ اس پر گوشت بھی آگیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو ضرب انسان سن انسان فتحرکت یستانی حولا لیظهر اثر فعله فلو اجله القاضی سنة ثم جاء المضروب وقد سقطت سنة فاحتلفا قبل السنة فيما سقط بصره فالقول للمضروب لیكون التاجیل مفیداً وهذا بخلاف ما اذا شجعه موضحة فجاء وقد صارت منقلة فاحتلفا حیث یكون القول قول الصارب لان الموضحة لاتورث المنقلة اما التحریک فیؤثر فی السقوط فافترقا وان اختلفا فی ذلك بعد السنة فالقول للصارب لانه یسکر اثر فعله وقد مضى الاجل الذی وقته القاضی لظهور الاثر فكان القول للمسکر ولو لم تسقط لاشئ علی المضارب وعن ابی یوسف انه تحب حکومتا الا وسبیب الوجهین بعد هذا ان شاء تعالی ولو تسقط ولکهما اسودت یحب الارش فی الخطا علی العاقلة وفی العمد فی ماله ولا یجب القصاص لانه الا یمكنه ان یضربه صرباً تسود منه وکذا اذا کسر بعضه واسود الباقی لا قصاص لما ذکرنا وکذا احمر او اخضر

ترجمہ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے دانت میں اس طرح چوٹ لگائی جس سے وہ پلٹے لگا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی تاکہ اس چوٹ کا اثر ظاہر ہو جائے، (ف کہ وہ دانت رہ جائے گا یا اکھڑ جائے گا): فلو اجله القاضی الح۔ اب اگر قاضی نے اسے ایک سال کی مہلت دی اور وہ چوٹ کھایا ہو شخص قاضی کے پاس اس حال میں آیا کہ اس کا دانت گرا ہوا تھا اور سال گزرنے سے پہلے جو چوٹ لگی اسی کی وجہ سے دانت گرا ہے یا کسی اور وجہ سے اس کے بارے میں چوٹ مارنے والے اور مار کھانے والے دونوں نے اختلاف کیا تو مار کھانے والے کی بات کا اعتبار ہوگا تاکہ اس متعین وقت کا حساب لگانا آسان ہو سکے، (ف۔ یعنی سال گزرنے سے پہلے مار کھانے والے نے یہ آکر کہا کہ اسی شخص کی چوٹ سے میرا یہ دانت گرا ہے، اور مارنے والے نے یہ کہا کہ نہیں میری مار سے یہ نہیں گرا ہے، بلکہ دوسرے شخص کے مار سے یہ گرا ہے، تو اسی مار کھانے والے شخص کی بات کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس سے پہلے اسی لئے اس کو مہلت دی گئی تھی تاکہ اس کی چوٹ کا اثر ظاہر ہو جائے گا، پس اگر اس وقت اس کا مقرر کیا ہوا وقت مفید نہ ہو تو مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

وهذا بخلاف ما اذا شجعه الح: اور یہ حکم اس واقعہ کے برخلاف ہے جس میں شخص نے دوسرے کو موضعہ زخم لگایا تھا پھر جس کو چوٹ لگائی گئی تھی وہ ایسی حالت میں آیا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا اور مار کھانے والے اور مارنے والے نے اختلاف کیا تو اس صورت میں مارنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا، کیونکہ موضعہ زخم سے منقلہ زخم نہیں بنتا ہے، لیکن ہلے ہوئے دانت کا گر جانا ممکن ہے اس لئے دونوں اصولوں میں فرق ہو گیا: وان اختلفا فی ذلك الح: اور اگر سال گزرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو مارنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ اپنے مار کے اثر سے انکار کرتا ہے، جبکہ قاضی نے اس کے لئے جو وقت دیا تھا وہ بھی گزر چکا ہے، لہذا اس منکر ہی کی بات مانی جائے گی، اور اگر جس کو چوٹ لگائے گئی تھی اس عرصے میں اس کا دانت نہیں گرا تو اس مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

وعن ابی یوسف الخ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مار کھانے والے کو جو چوٹ لگی تھی وہ اسی کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہوگی اور انشاء اللہ ہم جلد ہی ان دونوں صورتوں کو آئندہ تفصیل سے بیان کریں گے: ولو لم تسقط لاشئ الخ اور اگر جس دانت کو چوٹ لگی تھی وہ اس مدت میں گرا تو نہیں لیکن سیاہ پڑ گیا پس اگر یہ چوٹ غلطی سے لگی تھی تو اس کا جرمانہ مددگار برادری (عاقلہ) پر لازم ہوگا اور اگر قصداً چوٹ لگائی ہو تو خود اس مجرم کے مال میں دیت لازم ہوگی، لیکن قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ مار کھانے والے کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ مارنے والے کو بھی ویسی چوٹ لگائے جس سے مارنے

وائے کا دانت کا ہوجائے وکذا اذا کسر بعض النخ اسی طرح اگر مارنے والے نے تھوڑا دانت توڑا اور باقی دانت کاٹا ہو گیا تو بھی اسی دلیل کی وجہ سے جو ابھی اوپر بیان کی گئی اس شخص پر قصاص لازم نہیں ہوگا، اسی طرح سے دانت کے کاٹا ہونے کی بجائے اگر وہ لال یا سبز ہو گیا ہو تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت میں ایسی چوٹ لگائی جس سے وہ ہلنے لگا، اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضعہ زخم لگا، پھر وہ مضروب قاضی کے پاس اس حال میں حاضر ہوا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا، اور ان دونوں میں اس بات اختلاف پیدا ہو گیا، جس شخص کے دانت میں چوٹ لگی تھی اور اسے ایک سال تک کی مہلت دی گئی تھی تو اس مدت کے گزر جانے پر اس کا دانت گرا نہیں مگر سیاہ یا سرخ وغیرہ ہو کر رنگ بدل گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن شج رجلا فالتحمت ولم يبق لها اثر ونبت الشعر سقط الارش عند ابی حنیفة لزوال الشیخ الموجب وقال ابو یوسف یجب علیه ارش الا لم وهو حكومة عدل لان الشیخ ان زال فالألم الحاصل مازال فیجب تقویمه وقال محمد علیه احره الطیب وثمن الدواء لانه انما لزمه احره الطیب وثمن الدواء بفعله فصار كانه اخذ ذلك من ماله الا ان اناحنیفة یقول ان المنافع علی اصلها لا تقوم الا بعقد او بشبهة ولم یوحده فی حق الجانی فلا یغرم شیئا قال ومن ضرب رجلا مائة سوط فحرقه فبرأمنها فعليه ارش الضرب معاه اذا بقى اثر الضرب فاما اذا لم یبق اثره فهو علی اختلاف قد مضى فی الشبهة الملتحمة

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے سر میں نمطی سے چوٹ لگائی مگر اس چوٹ کا زخم بھر گیا جینی اس کا اثر باقی نہیں رہا اور اس جگہ پر بال بھی نکل آئے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس چوٹ کا جرمانہ ختم ہو جائے گا کیونکہ چوٹ نکلنے کا جو شے تھ یعنی سر پر عیب پیدا ہو جانا وہ ختم ہو گیا: وقال ابو یوسف یجب علیه الخ اور ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ مظلوم کو چوٹ پہنچانے سے جو درد پیدا ہوا ہے اس کا جرمانہ ظالم پر واجب ہوگا یعنی حکومت عدل لازم ہوگی اس لئے کہ وقت گزرنے کے بعد اگر چہ وہ عیب ختم ہو گیا جو چوٹ سے پیدا ہوا تھا لیکن زخم نکلنے کی وجہ سے جو درد پیدا ہوا تھا اس کی تکلیف تو دل سے دور نہیں ہوتی لہذا اس کی قیمت لگانا ضروری ہے۔

وقال محمد علیه احره النخ اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ اس ظالم پر اتنی اجرت مازم ہوگی، جو کسی ڈاکٹر کو دی گئی اور اس سلسلے میں دوا کا خرچ ہوا ہے یعنی زخمی نے ڈاکٹر کو جو کچھ فیس دی یا دوا کی قیمت دی ہے یہ سب خرچ اس مارنے والے سے وصول کرے گا کیونکہ ڈاکٹر کی فیس اور دوا کی قیمت اسی مارنے والے کی مار سے لازم آئی ہے، یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس مجرم ظالم نے زبردستی اس مظلوم کے مال سے چھین کر ڈاکٹر کو دے دی ہے، لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصول کے مطابق منافع کی قیمت صرف معاملات طے کرنے سے یا کسی شہرہ کی وجہ سے ہوتی ہے، (ف) اسی بناء پر غلام اور مکان وغیرہ کے منافع اور اس کی اجرت باضابطہ اجرت کے معاملات طے کرنے سے قیمتی ہوتے ہیں اور عورت کی شرمگاہ کا نفع باضابطہ نکاح کے معاملات طے کرنے سے قیمتی بنتا ہے، اسی طرح اگر کسی عورت سے شہرہ میں ہم بستری کر لی گئی تو اس کا مہر المثل شہرہ کی وجہ سے مازم آتا ہے حالانکہ موجودہ صورت میں اس مجرم کے بارے میں نہ تو کوئی معاملہ طے پایا ہے نہ ہی کوئی شہرہ پایا ہے، اسی لئے وہ مجرم کسی بھی رقم کا ضامن نہیں ہوگا۔

قال ومن ضرب رجلا الح اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر زخمی کر دیا ہے لیکن وہ زخمی اس زخم سے اچھا ہو گیا ہے تو مارنے والے پر اس کا جرمانہ واجب ہوگا، اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ تاوان اس وقت لازم آتا ہے جب کہ مار کا اثر باقی رہ گیا ہو اور اگر اثر باقی نہیں رہا تو اس کے حکم میں وہی اختلاف ہوگا جو شہ متحہ میں گزر چکا ہے، (ف) یعنی سر کا زخم بالکل اچھا ہو گیا یہاں تک کہ زخم کا نشان بھی باقی نہ رہا اور سر پر بال بھی نکل آئے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے درد کی وجہ سے صومت عدل واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک اس حکیم کی اجرت اور دوا کی قیمت لازم ہوگی، اس مسئلہ کی بارکی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زخمی کے لئے فوراً قصاص کا حق نہیں ہے، بلکہ کچھ انتظار کرنا چاہئے کہ تین حالت سے خالی نہیں ہوگا، نمبر (۱) یہ کہ زخم اندر روئی طور پر اثر کرنے سے مریض آخر کار مر جائے گا، تب قصاص لیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ مرے نہیں بلکہ اچھا ہو جائے تو پھر بھی دو حالت سے خالی نہیں ایک یہ کہ اس زخم کا کچھ اثر باقی رہ گیا ہو دوسری صورت یہ ہے کہ نشان بالکل باقی نہیں رہا تو اس صورت میں اس سے قصاص لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہوگی کہ مار کھانے وال اپنے مارنے والے کو بھی اسی طرح مارے کہ وہ بعد میں اچھا بھی ہو جائے اور یوں جرمانہ کی بھی وجہ نہیں ہے کیونکہ عیب باقی نہیں رہا، یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے او امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسی زخمی کو جو چوٹ لگی ہے اور تکلیف پہنچی ہے اس کا بدلہ دینا ہوگا، اہل عدل کی حکومت سے ملے ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زخم کی وجہ سے طبیب کی فیس اور دوا کی قیمت میں جو کچھ خرچ ہوا ہے وہ سب کچھ ادا کرنا ہوگا، اور اگر زخم کا اثر باقی رہ جائے تو اس پر تاوان لازم ہوگا جیسے کہ یہاں ذکر کیا گیا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے دوسرے شخص کے سر میں غلطی سے کافی چوٹ لگادی، مگر اس چوٹ کا اثر کچھ دنوں بعد بالکل ختم ہو گیا یعنی اس جگہ پر بال بھی نکل آئے، ایک شخص نے دوسرے کو اتنے زیادہ کوڑے مارے کہ وہ زخمی ہو گیا، لیکن بعد میں وہ اچھا بھی ہو گیا مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن قطع يد رجل حطا ثم قتله قبل البرء فعليه الدية وسقط ارض اليد لان الحناية من حسن واحد والموجب واحد وهو الدية وانها بدل النفس بجميع احزائها فدخل الطرف النفس كانه قتله التداء قال ومن جرح رجلا حواحة لم يقتص منه حتى يبرأ وقال الشافعي يقتص منه في الحال اعتبارا بالقصاص في النفس وهذا لان الموجب قد تحقق فلا يعطل ولنا قوله عليه السلام يستامى في الجراحات سنة ولان الجراحات يعتبر فيها مالها لا حالها لان حكمها في الحال غير معلوم فعلمها تسرى الى النفس فيظهر انه قتل واستامى الامر بالبرء . ترجمہ: قدری نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے غلطی سے بکر کا ہاتھ کاٹ دیا پھر ہاتھ کے اچھا ہونے سے پہلے اسی زید نے اس بکر کو غلطی سے قتل بھی کر دیا یعنی غلطی ہی سے ہاتھ کاٹا ہو اور غلطی سے ہی قتل بھی کر دیا، حالانکہ ابھی تک بکر کا ہاتھ زخم سے اچھا نہیں ہوا تو زید پر بکر کی دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ دونوں جرم ایک ہی طرح کے ہیں کیونکہ دونوں ہی غلطی سے ہوئے ہیں، اور جو چیز ان دونوں جرموں سے لازم آئی وہ بھی ایک ہی ہیں یعنی دیت اسی میں کوئی جرم بھی ایسا نہیں ہے، جس پر قصاص لازم آئے بلکہ مال لازم آتا ہے اور چونکہ جان کے قتل سے پوری دیت لازم آتی ہے اور پوری جان میں اس کا ہاتھ بھی ایک حصہ اس میں شامل ہے اس لئے پوری دیت لازم کر دینے سے ہاتھ بھی اس میں داخل ہو گیا یعنی ہاتھ کی دیت وصول ہو گئی اس لئے ایک مرتبہ پوری دیت لازم کر دینے کے بعد دوسری مرتبہ مستقلاً ہاتھ کی دیت لازم نہیں ہوگی، لہذا ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا زید نے بکر کو غلطی سے شروع ہی میں قتل کر دیا ہے، (ف) اور اس صورت میں صرف دیت لازم

ہوگی اور ہاتھ کا جرم نہ، زہم نہیں ہوگا۔

قال ومن حروح وحلا حواحة الخ اگر کسی شخص نے دوسرے کو زخمی کر دیا تو اس زخمی کرنے والے سے اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک کہ وہ زخمی یا تو بالکل اچھا ہو جائے یا مر جائے یہی قول امام مالک و احمد اور اکثر علماء کا ہے، بلکہ ابن المنذر جن تمام علماء سے اپنے علم کو محفوظ کیا ہے ان کا یہی قول بیان کیا ہے، ع، اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جس طرح سے جان کا قصاص فوراً لیا جاتا ہے، اسی طرح سے زخم کا قصاص بھی فوراً لیا جائے گا، اس میں دیر نہیں کی جائے گی اس لئے کہ قصاص کی سزا تو متعین ہو گئی ہے، تو اس پر عمل بھی فوراً کیا جائے گا اور اس سزا کو ٹالا نہیں جائے گا۔ ولما قوله عليه السلام الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ زخموں کا بدلہ۔ یعنی میں ایک سال تاخیر اور انتظار کیا جائے گا، اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ زخموں کے معاملہ میں فوراً اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ انجیم کا رکنا۔ اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ زخموں کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا انجیم کیا ہوگا اس طرح سے کہ شاید وہ زخم جو ابھی تھوڑا معلوم ہوتا ہے، اندر ہی اندر اتنا بڑھ جائے کہ آخر کار اس سے وہ زخمی مر جائے ظاہر ہے کہ ایسے زخم کو صرف زخم بلکہ قتل بھی کہا جائے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ زخم بالکل اچھا ہو جائے۔

(ف) تو اسی وقت یہ معلوم ہوگا کہ اس زخمی کرنے والے نے اس قتل نہیں کیا ہے، بلکہ صرف زخمی ہی کیا ہے اور اگر مر جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قتل کیا ہے، اس کا نتیجہ قصاص ہے پس اگر زخمی کرنے کے ساتھ ہی مثلاً سر کے زخم کا قصاص لے لیا جائے یعنی زخمی کرنے والے کے سر کو بھی زخمی کر دیا جائے اس کے بعد وہ پہلے زخمی مر جائے تو اب زخمی کرنے والے کو دوبارہ جان کے قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ اس مجرم پر سر کے زخم کا قصاص لیا جا چکا ہے، اس لئے یہ دوبارہ قصاص لینا زائد ہوگا، اور اب مذکورہ حدیث کی سند پر تفصیلی بحث اس جگہ مصنف نے جو حدیث بیان کی ہے اس کے طریقوں اور سندوں میں محدثین کرم اور اصحاب تخریجات نے بہت لمبی بحث کی ہے اس لئے میں مترجم اس جگہ کچھ ضروری اور مفید بحث جو میری نظر سے گزری ہے اس پر بحث کرنا مناسب سمجھتا ہوں، چنانچہ اس لئے کہ اس حدیث کو امام طحاوی نے شرح المآثار میں بسند عنید بن سقید لشعنی سے جنہوں نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، متفق میں کہا ہے کہ ان کے استاد صالح ہیں، اور طحاوی نے سحی بن ابی ایسہ سے انہوں نے ابو الزبیر سے اور انہوں نے جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور کہا ہے کہ سحی بن سعید القطن نے سحی بن ابی ایسہ محمد بن اسحاق سے روایت کی ہے بارے میں بہتر فرمایا ہے۔

میں مترجم کہتے ہوں کہ اس میں استدلال کی وجہ یہ ہے کہ سحی بن سعید کے قول سے یہ بات صراحتاً ثابت ہوئی کہ وہ محمد ابن اسحاق سے کم نہیں ہیں پس اگر سحی کے نزدیک محمد بن اسحاق جھوٹے ہیں تو ان سے بہتر ہوں گے اور اگر غیروں کے نزدیک محمد بن اسحاق ثقہ ہیں تو واقعہ بہتر ہوں گے اور یہ بات سحی بن ابی ایسہ سے استدلال کے لئے کافی ہے، اور دار القطنی وغیرہ نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ س بحث میں مرسل روایت بھی صحیح ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی روایت کسی چیز کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، اور دار قطنی نے سنن میں حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث صالح اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے مریض کے تندرست ہونے تک اس کا قصاص لینے سے منع فرمایا ہے پس دوسری روایت میں جس میں فوراً قصاص لینے کا ذکر ہے، وہ منسوخ ہو گئی ہے یعنی ایک زخمی نے فوراً اپنا قصاص لینا چاہا تھا مگر آپؐ نے فوری قصاص سے منع فرمادیا ہے مگر جب اس نے صد کی تو اس کا قصاص دوا دیا پھر اس زخمی کی ٹانگ لنگڑی ہو گئی، اور جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میرا حق دلو دیا جائے تب آپؐ نے فرمایا کہ تم نے نہ فرمانی کی اور اپنا حق کھو دیا اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو درد کر دیا ہے اس کے بعد آپؐ نے یہ فیصلہ سنایا کہ آئندہ سے زخمی کے اچھے ہونے کے بعد ہی قصاص لیا جائے گا جیسا کہ احمد وغیرہ نے یہ روایت کی ہے، حازمی نے کہا ہے کہ یہ حدیث کئی سندوں سے مروی ہے، اور قوی بھی ہے لیکن اس میں ایک ایسی بات بھی ذکر کی گئی ہے، کہ جس سے اس کے منسوخ ہو جانے کی دلیل ملتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو ظاہر ہے بلکہ دارقطنی نے نسخ کر نیوالے جملہ کو منفر داروایت کیا ہے، اور ابن جریر نے عمرو بن شعیب سے منفر انہیں بلکہ ایوب وغیرہ کی متابعت سے دارقطنی کے روایت سے ذکر کیا ہے، اور ہمارے اصول کے مطابق کسی ثقہ راوی کے انقطاع سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے، الحاصل وہ مذکور حدیث حضرت جابر اور عمرو بن شعیب عن جدہ والی حدیث مرفوعاً مروی ہے، اور دارقطنی وغیرہ نے مرسل کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے، اور حنیفہ اور جمہور علماء کے اصول کے مطابق مرسل حدیث سے حجت لینا صحیح ہے، اور ابن عبد البرؒ نے دعویٰ کیا ہے، کہ امام شافعیؒ سے پہلے سارے علماء اس بات پر متفق تھے کہ مرسل حدیث حجت ہوتی ہے، لیکن ان کے بعد اس میں اختلاف پیدا ہو گیا، اب اس کے متصل ہونے میں گفتگو ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت جابرؒ سے ابو الزبیرؒ دشعی و عمرو بن دینارؒ رحمہم اللہ سے روایت کرتے ہیں اور ان تینوں میں سے ہر ایک روایت کرنے والے اس تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ ابو الزبیرؒ سے ایک راوی یزید بن عیاضؒ ہیں، دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ ضعیف اور ناقابل قبول یعنی متروک ہے، چنانچہ امام مالکؒ و یحییٰ و احمد بن صالحؒ و ابو حاتمؒ وغیرہم سے یہی مروی ہے، یحییٰ بن ابی ائیمہؒ جیسا کہ حمادؒ نے روایت کی، اور ابھی اوپر اس کا ذکر ہوا، عبد اللہ ابن یحییہؒ اور رائج یہ ہے کہ وہ حسن الحدیث ہے اور دوسرے بھی اس کے متابع ہیں چنانچہ دارقطنیؒ نے یعقوب بن عطاءؒ کی ضعیف متابعت سے روایت کی ہے، اور یعقوب کے علاوہ اس اسناد میں عبد اللہ بن عبد اللہ الامویؒ ہیں، اور اس میں اختلاف ہے یہاں تک کہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقافتیں لکھا ہے اور کہا ہے کہ ان کی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے، یعنی ان کے بیان میں مخالف ہوتی رہی ہے۔

یہ ساری تفصیل ابو الزبیرؒ کی سند میں ہے اور شععیؒ سے، ا، عنیہ بن سعیدؒ نے طحاویؒ کی روایت سے، ۲، مجالدؒ نے البرزؒ کی روایت سے، لیکن دونوں میں کلام ہے مگر وہ ایسا کلام ہے کہ متعدد سندوں کی وجہ سے روایت حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے، یہاں تک کہ مجالدؒ سے اصحاب صحاح نے بھی روایت کی ہے، اور اب عمرو بن دینارؒ کا بیان تو ابن ابی شیبہؒ نے ابن عیینہؒ سے انہوں نے ایوبؒ سے انہوں نے عمرو بن دینارؒ سے روایت کی ہے، اور دارقطنیؒ نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے ہ ابن ابی شیبہؒ کے دونوں بیٹوں سے غلطی ہو گئی ہے، کہ انہوں نے مرفوع روایت کر دی ہے، ۳، انکہ احمدؒ وغیرہ نے ابن حبیہؒ سے انہوں نے ایوبؒ سے انہوں نے عمرو بن دینارؒ سے مرسل روایت کی ہے، اور یہی محفوظ ہے، مگر شیخ عبد الحقؒ نے اس کو تسلیم نہیں کیا ہے، کیونکہ اگر بعض ثقہ راویوں نے اپنی یادداشت کے ساتھ متصل روایت کی اور بعض دوسروں نے مرسل روایت کی تو اس میں کچھ خرابی نہیں ہے، اور دارقطنیؒ نے مسلم بن خالد الزنجیؒ سے انہوں نے ابن جریرؒ سے انہوں نے عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ اس کے بعد رسول اللہؐ نے زخم کے قصاص سے منع فرمادیا یہاں تک کہ زخم اپنے انتہ تک پہنچ جائے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ مسلم بن خالد الزنجیؒ کی اسناد حسن کے درجہ تک ہے، اور اب عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث کا بیان تو یہ بھی صحیح ہے بلکہ حضرت جابرؒ کی حدیث سے احسن ہے اس کو امام احمدؒ و دارقطنیؒ وغیرہ نے روایت کی ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں نیزہ راتب اس نے رسول اللہؐ سے قصاص لینے کی درخواست کی تو آپؐ نے فرمایا کہ تم قصاص لینے میں جدی نہ کرو یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے مگر اس نے فوری قصاص لینے پر ضد کی تو رسول اللہؐ نے اس کو قصاص لینے کا حکم دیا، اس کے بعد وہ شخص جس سے قصاص لیا تھا اچھا ہو گیا مگر یہ شخص جس کے لئے قصاص بیگیا تھا نکلڑا ہو گیا تب اس شخص نے دوبارہ گھر درخواست کی کہ یا رسول اللہؐ میں تو نکلڑا ہو گیا ہوں حالانکہ میرا ساتھی یعنی جس نے مجھے مارا تھا وہ اچھا ہو گیا اس پر آپؐ نے فرمایا کہ کیا میں نے تم سے یہ نہیں کہا تھا کہ انتظار کرو لیکن تم نے میری بات نہیں مانی اسی لئے اللہ تعالیٰ نے تمہیں اپنی رحمت سے دور کیا اور تمہارا عذر باطل ہو گیا ہے، اس واقعہ کے بعد رسول اللہؐ نے حکم دیا کہ کسی کے زخم کا قصاص نہ لیا جائے یہاں تک کہ وہ زخم اچھا ہو جائے، یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک نقصان دہ نہیں ہے، اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے الحاصل کئی مرسل روایتیں خود صحیح ہوتی ہیں اور ایسی حدیث سے حجت لینا بھی درست ہے اور قیاس کے لئے بھی مفید ہے، واللہ

تعالیٰ اسم ۲۰۔

توضیح اگر زید نے غلطی سے بکر کا ہاتھ کاٹ دیا اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی بکر کو غلطی سے قتل بھی کر دیا، کسی کو قتل کر دینے یا زخمی کر دینے کے بعد کیا فوراً ہی اس کا قصاص لینا چاہئے، یا تاخیر بھی کی جاسکتی ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وكل عمد عمد القصاص فيه بشبهة فالدية في مال القاتل وكل ارش وجب بالصلح فهو في مال القاتل لقوله عليه السلام لا تعقل العواقل عمدا الحديث وهذا عمد غير ان الاول يجب في ثلث سنين لانه مال وجب بالقتل ابتداء فاشبه شبه العمد والثاني يجب حالا لانه مال وجب بالعقد فاشبه النمس في البيع قال وادان قتل الاب انه عمد فالدية في ماله في ثلث سنين وقال الشافعي تحب حالة لان الاصل ان ما يحب بالانلاف يحب حالا والتاحيل للتحصيف في الحاطي وهذا عامد فلا يستحقه ولان المال وجب جبرا لحقه وحقه في نفسه حال فلا يحصر بالمؤجل ولما انه مال واحب بالقتل فيكون مؤحلا كدية الخطا وشبه العمد وهذا لان القياس يأبى تفوم الآدمي بالمال لعدم التماثل والتقويم ثبت بالشرع وقد ورد به مؤجلا لا معجلا فلا يعدل عنه لا سيما الى زيادة ولما لم يجز التعليل باعتبار العمدية قدرا لا بحدود وصفا وكل حناية اعترف بها الحاشي فهي في ماله ولا يصدق على عاقبته لما روي ان الاقرار لا يتعدى المقر لقصور ولا يته عن غيره فلا يظهر في حق العاقبة

ترجمہ قد درئی نے فرمایا ہے کہ جس قتل عمد میں شبہ کی وجہ سے قصاص ختم ہو جائے یعنی بجائے قصاص کے دیت لازم آجائے تو یہ دیت خود قاتل کے مال میں واجب ہوگی، اور عاقبتہ یعنی مددگار برادری پر لازم نہ ہوگی، جیسے کہ عمد ا قتل کے قصاص کا تاوان ان پر لازم نہیں آتا ہے، اسی طرح سے ہر وہ تاوان جو صحیح کرینے کے بعد واجب ہوا ہو وہ بھی خود قاتل کے مال میں واجب آتا ہے لقوله عليه السلام الحج رسول الله ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عاقبتہ کیسی اختیاری اور عمد اجرمانہ کے ذمہ دار نہیں ہونگے، (ف) اسی طرح نہ صحیح کے اور نہ اعتراف کے اور نہ اس جرمہ کے جو کسی کے غلام کی زیدتی اور جنیت کی وجہ سے لازم ہو ہو، اس حدیث کی روایت امام محمد نے آثار میں حضرت ابن عباسؓ سے تعلیقا کی ہے، اور اس کی روایت نیستی نے شعبی سے کی ہے، ہندایہ حدیث مرفوع نہیں ہوئی اور بعض لوگوں نے اس روایت میں کچھ جملہ اور بھی زیادہ کیا ہے، یعنی اور نہ ارش موضعہ سے کلم کی چینی یہ جرمہ بھی مددگار برادری پر لازم نہ ہوگا) وهذا عمد الحج. او یہ فعل بھی عمد ہے (ف) تو اس کو بھی مددگار برادری پر داشت نہیں کرے گی، اس سے معصوم ہوا کہ شبہ کی وجہ سے قصاص ختم ہونے سے جرمہ واجب ہوتا ہے، یا وہ تاوان جو صحیح کر لینے سے واجب ہوتا ہے، دونوں برابر ہے۔

غير ان الاول يجب النخ. البتہ اتا فرق ہے کہ جو مال قصاص کے ساقط ہونے کی وجہ سے لازم ہوا ہو اس کی ادائیگی خود قاتل پر تین سال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو قتل کی وجہ سے شروع ہی میں لازم ہوتا ہے، لہذا یہ مال شبہ عمد کے مشابہ ہو گیا، و ر صلح کی وجہ سے جو تاوان لازم ہوگا اس کی ادائیگی فوری ضروری ہوگی، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو معاملات طے کرنے سے واجب ہو، ہے، لہذا یہ بیع کی قیمت کے مشابہ ہو گیا قال وادان قتل الاب الہ الحج قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قصد قتل کر دے تو دیت کی ادائیگی باپ کے مال میں تین سال کے اندر لازم ہوگی، اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ فوراً لازم ہوگی، کیونکہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ جو مال کسی کو ضائع کر دینے کی وجہ سے لازم آتا ہے اس کی ادائیگی فوراً ضروری ہوتی ہے، اور اس میں مہلت دینے سے ظالم کے ظلم میں بلکا پن پیدا کرتا ہے، چنانچہ موجودہ مسئلہ میں باپ بھی قصد قاتل ہے اس نے

وہ مہلت پانے پر رعایت پانے کا مستحق نہ ہو اور اس دلیل سے بھی کہ مال مقتول کے نقصان کے حق کو پورا کرنے کے لئے لازم ہوتا ہے، مقتول بین کے حق کو بھی فوراً ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ وہ مردہ ہے اس لئے اس کے قاتل کو مہلت دینے سے اس مقتول کے نقصان کی کمی پوری نہیں ہوگی۔

ولنا انہ مال واجب بالقتل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ مال قتل کی وجہ سے واجب ہو رہا ہے، لہذا خطا کی دیت اور شبہ العمد کی طرح یہ بھی میعاد اور سہوت کے ساتھ لازم ہوگا۔ وھذا لان القیاس الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کہ آدمی کی قیمت کا اندازہ مال سے ہو کیونکہ آدمی اور مال میں برابری نہیں ہے بلکہ یہ برابری شریعت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، (ف) یعنی یہ برابری قیاس کے خلاف لازم آتی ہے، اس طرح سے شریعت نے کسی بات اور کسی شخص کو کسی خاص حکمت کی وجہ سے خاص قیمتی بنایا ہے لہذا یہ حکم شریعت تک ہی واجب رہے گا، وقد حدد بہ مؤحلا الخ، حالانکہ شریعت کی طرف سے یہ حکم معدد واقع ہوا ہے، یعنی فوری لازم نہیں ہوا ہے، لہذا شریعت سے عدول اور نافرمانی نہیں ہوگی بالخصوص زیادتی کی صورت میں، (ف) یعنی ہمیں یہ بات شریعت سے معصوم ہوئی ہے، کہ خون بہا یعنی مقتول کے خون کی قیمت دیت کے انداز میں دی جاتی ہے، اس لئے ہم قیاس کو چھوڑ کر شریعت کو بنیاد بناتے ہیں، اور جیسے روایت ہوتی ہے، اس پر عمل کرتے ہیں، اس سے رد گردانی نہیں کرتے ہیں، خاص کی شریعت کی طرف سے طے شدہ قیمت پر زیادتی کو ہرگز جائز نہیں رکھتے ہیں اس میں سختی کے ساتھ نافرمانی لازم آتی ہے حالانکہ مقررہ طے شدہ قیمت میں کمی بھی ناجائز ہوتی ہے، الا حاصل مقدار میں کمی زیادتی یا نقد کی صفت میں یا وقت مقرر میں رد و بدل جائز نہیں رکھتے۔

ولما لم یحرم التغلیظ الخ۔ پس جب قتل عمد کے اعتبار سے دیت کی مقدار میں سختی جائز نہیں ہے، تو وصف کو بدلنا بھی جائز نہیں ہوگا، (ف) لہذا جو رعایت مہلت دینے میں ہے فی الفور اس کی ادائیگی کو لازم کرنا جائز نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ دیت کو جو طریقہ شریعت میں بیان کیا گیا ہے، وہ جس طرح سے دوسرے لوگوں کے حق میں پلایا گیا ہے، اسی طرح سے باپ کے حق میں بھی رہے گا، کیونکہ اس مسئلہ میں قیاس کو دخل نہیں ہے، تو ہم اس میں رد و بدل نہیں کر سکتے اور تغیر کو بھی کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہے، اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہے، اس میں سختی کی طرف کا تغیر زیادہ برا ہوتا ہے، جیسے زنا کرنے والے کو سو کوڑے مارنے کے عوض دوسو کوڑے مارنا اگرچہ کمی میں بھی تغیر جائز نہیں ہے، لیکن اس سے آسان ہے اور یہاں دیت میں سختی کا تغیر یہ ہے کہ جس حکم کی ادائیگی میں رعایت، مہلت کی سہولت تھی اس کو فوری ادا کرنے کے لئے لازم کر دے، اس مسئلہ کو اچھی طرح سے سمجھ میں، م و کمل حناۃ اعترف بھخا الحاسی الخ: اور ہر ایسی زیادتی جس کا مجرم نے خود اقرار کر لیا ہو اس کا جرم خود مجرم کے مال پر لازم ہوگا، اور مددگار برادری پر اس کے اقرار کی تصدیق لازم نہ ہوگی، اس مذکور روایت کی وجہ سے جو اوپر گزر چکی ہے، مثلاً حضرت ابن عباسؓ اور شعبیؓ کے فرمان سے جو امام محمدؒ اور دوسرے لوگوں کی روایت سے ثابت ہے اور دلیل سے بھی کہ اقرار ایسی چیز ہے، جس کا اثر خود اقرار کرنے والے برہ کر دوسرے شخص پر نہیں پڑ سکتا ہے، لہذا مددگار برادری کے حق میں اس اقرار کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔

توضیح: کون سی دیت خود قاتل کے مال میں اور کتنے دنوں میں لازم آتی ہے، اگر کوئی باپ قصد اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس کی دیت کس کے ذمے اور کتنے دنوں میں لازم ہوگی، اگر مجرم اپنے جرم کا خود اقرار کر لے تو اس کی وجہ سے لازم ہونے والی دیت خود اس پر لازم ہوگی یا عاقلہ پر ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال فإن صرت فاعتق المولى ما فى بطها ثم القته حيا ثم مات فیه قیمته حیا ولا تجب الدية وان مات

بعد العتق لانه قتله بالصر ب الما بق وقد كان في حالة الرق فلهذا تجب القيمة دون الدية وتجب قيمته حيا لانه صار قاتلا اياه وهو حي فنظرنا الى حالتي السبب والتلف وقيل هذا عندهما وعند محمد تحب قيمته ما بين كونه مصروبا الى كونه غير مصروب لان الاعتاق قاطع للسراية على ما ياتيک من بعد ان شاذ الله تعالى .

ترجمہ اور اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا اور اسی وقت اس باندی کے مولیٰ نے اس باندی سے کہا کہ جو کچھ تمہارے پیٹ میں ہے، اس کو میں نے آزاد کیا، اس کے بعد اس پہلی چوٹ کی وجہ سے اس کے پیٹ کا بچہ زندہ حالت میں پیدا ہو گیا، مگر کچھ دیر بعد وہ بچہ مر گیا، اب اس بچہ کی قیمت ادا کرنی ہوگی جو اس کی زندگی میں تھی اور اس بچہ کی دیت واجب نہیں ہوگی، اگرچہ وہ بچہ آزاد ہونے کے بعد مرا ہے، کیونکہ مارنے والے نے اس بچہ کو ایسی چوٹ سے مارا ہے جو اس کے آزاد ہونے سے پہلے اس کو لگی تھی جبکہ وہ بچہ اس چوٹ کھانے کے وقت میں غلامی کی حالت میں تھا اسی وجہ سے بچہ کی دیت واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی قیمت واجب ہوگی۔ پھر اس بچہ کی اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا جبکہ وہ زندہ تھا۔ اس طرح ہم نے اس مسئلہ میں اس کی دو حالتوں کا اعتبار کیا یعنی حالت سبب اور حالت برہادی دونوں کا غور رکھا گیا ہے۔ (ف) - چنانچہ اس کی حالت سبب کا خیال کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا کہ اس کے قتل ہونے کا سبب اس کی وہ چوٹ ہے جو اس کی غلامی کی حالت میں ہوئی تھی، یعنی بچہ جب غلام تھا اس وقت اس کو چوٹ لگنے سے وہ ہلاک ہوا، اور اس مر جانے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا کہ یہ اس وقت ہلاک ہوا ہے جبکہ یہ زندہ تھا، لہذا اس کی قیمت اس وقت واجب ہوگی جبکہ وہ زندہ تھا۔

وقيل هذا عدهما الح - بعض مشائخ نے یہ کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قیمت اس حالت کی واجب ہوگی جو مار کھانے سے پہلے مارا کھانے کے درمیانی حالت میں ہوئی، کیونکہ اس کو آزاد کر دینے سے اس کے زخم کو آگے بڑھنے سے روکتا ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ غفریب بیان کریں گے۔ (ف) - خلاصہ یہ ہوا کہ اگر زخم ندرہ اندر بڑھتا جائے اور اس کی جان کو ختم کر دے تو یوں کہا جائے گا کہ یا اس پہلے زخم ہی نے اس کے قتل کو مکمل کیا ہے، لیکن اگر زخم کرنے کے بعد قتل ہونے سے پہلے یعنی دونوں حالتوں کے درمیان اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق زخم کرنے کا اثر ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا مستحق کون ہوگا اور تحقیق کس شخص کو حاصل ہوگا وہ متعین نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے زخمی ہونے کی حالت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کے حق کا مدعی اس کا مولیٰ ہے، اور اس کی آزادی کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے یہ مظلوم مہدم مستحق ہے، لہذا کوئی ایک متعین نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح - اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا، اسی وقت اس کے مولیٰ نے اس سے یہ کہہ دیا کہ تمہارے پیٹ میں جیسا بھی بچہ ہے میں نے اسے آزاد کر دیا، اس کہنے کے بعد اس کے پیٹ کا وہی بچہ پہلی چوٹ کھانے کی وجہ سے زندہ حالت میں پیدا ہو گیا مگر تھوڑی دیر بعد وہ از خود مر گیا۔ تفصیلی مسئلہ - اقوال عمائے کرام - مفصل دلائل

قال ولا كفارة في الحسين وعد الشافعي تجب لانه نفس من وجه، فتجب الكفارة احتياطاً، ولما ان الكفارة فيه معنى العقوبة، وقد عرفت في النورس المطلقة، فلا تعداها، وللهذا لم يجب كل البدل، قالوا الا ان يشاء ذلك لانه رتک محظوراً فاذا تقرب الى الله تعالى كان افضل له ويستغفر مما صنع

ترجمہ :- قدرتی نے کہا ہے کہ جنسین کو قتل کرنے سے ہرے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ (وہ ایک واحد اور دوسرے اہل علم - ح) کے نزدیک کفارہ واجب ہے، کیونکہ یہ جنسین بھی ایک اعتبار سے ایک مستقل جان دار ہے، لہذا احتیاطاً اس کا کفارہ واجب ہوگا۔

ولنا ان الکفارة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ ادا کرنے میں ایک تصور یہ ہوتا ہے کہ یہ ایک قسم کی سزا ہے۔ (حالانکہ تمام سزائیں شریعت کی اجازت سے ہی معلوم ہوتی ہیں یعنی شریعت سے ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کس جرم کی کیسازا ہونی چاہئے) اور شرعی اجازت سے کفارہ ایسی جان کے عوض معلوم ہوا ہے جو مطلقاً نفس اور جان ہو، یعنی جان ہر اعتبار سے مکمل ہو۔ لہذا اس حکم سے کفارہ کو تجاوز کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف۔) یعنی کفارہ ایسے مومن نفس کے مقابلے میں لازم آتا ہے جو غلطی سے قتل ہو جائے۔ اور مطلق نفس سے مکمل ذات معلوم ہوتی ہے یعنی جو ہر اعتبار سے نفس ہو۔ لہذا اس حکم سے تجاوز کرنا صحیح نہیں ہوگا، لیکن جنسین جو پیٹ کا بچہ ہے وہ ایک اعتبار سے تو جان ہے اور مستقل ہے لیکن دوسرے اعتبار سے وہ مستقل نہیں بلکہ ماں کے بدن کا ایک جز ہے، لہذا جنسین ہر اعتبار سے مکمل نفس اور جان نہیں کہلا سکتا ہے۔ لہذا اس کے عوض میں کفارہ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ شریعت نے جہاں تک کفارہ کی سزا دینے کی اجازت دی تھی اس سے یہ جنسین باہر ہو گیا تھا، لیکن حق بات یہ ہے کہ اس جگہ کا اختلاف اس بات پر ہو رہا ہے کہ کفارہ میں سزا کے معنی کا اعتبار ہوتا ہے یعنی کفارہ بھی ایک قسم کی سزا ہے، جب کہ ساری سزائیں محدود ہوتی ہیں، پھر کفارہ واجب کرنے میں ایک اچھائی اور خوبی بھی ہوتی ہے جس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس کفارہ کے واجب ہونے ہی میں اختلاف ہے، لیکن امام ابو حنیفہ کا قول راجح ہے، کیونکہ بچہ (جنسین) کو دوسرے سے مطلق نفوس پر قیاس کرنا صراحتہً بعید بات ہے، کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ مومن کو غلطی سے قتل کرنے میں کفارہ لازم آتا ہے جبکہ مومن ایک بالغ اور مکمل نفس ہو حالانکہ وہ جنسین اس کے مقابلہ اور مرتبہ کا نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔) یعنی دیت (جنسین کی) تامل لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف غرہ لازم ہوتا ہے، تو اتنی بات سمجھنے کے لئے کافی ہے کہ جنسین کے مکمل نفس ہونے میں ابھی تک کمی باقی ہے اسی لئے مالی حق کے لازم کرنے میں ہم نے احتیاط سے کام لیا ہے، چنانچہ اگر وہ بچہ پیٹ سے زندہ نکل آئے پھر مر جائے تو اس کی پوری دیت واجب ہوگی اور سزا کے معنی یعنی کفارہ میں الہی عزوجل کی رحمت دوسرے کے مقابلے میں غالب ہے، کیونکہ کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔)

قالوا۔ إلا ان يشاء ذلك الخ: مشائخ نے کہا ہے کہ اگر بچہ کو مارنے والا اپنی مرضی اور اختیار سے ایک مومن غلام آزاد کرے تو بہت بہتر ہے، کیونکہ مارنے والے نے اس مارنے سے ایک گناہ کا کام کیا ہے اور خواہ یہ گناہ قصداً ہو یا غلطی سے ہو اور اسی لئے اگر وہ ایک مومن غلام کو آزاد کر دے اور اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی قربت چاہے تو بہت بہتر ہوگا۔ (ف۔) کیونکہ آیت قرآنی اور حدیث رسول ﷺ سے معلوم ہے کہ نیکیاں اچھی چیز ہوتی ہیں کہ ان کے کرنے سے برائیاں ختم ہوتی ہیں، اور گناہ کا کام کرنے سے بندہ اللہ سے دور ہو جاتا ہے، لہذا اس طرح کی نیکی کر کے اور غلام کو آزاد کر کے اللہ نزدیکی حاصل کرنی چاہئے، اور کفارہ ادا کرنے پر اس بات کا خیال نہیں ہونا چاہئے کہ کفارہ ادا کرنے سے کیا ہو گناہ ختم ہو گیا، بلکہ اگر کفارہ اپنے موقع پر ادا کیا جائے جب بھی وہ ایک قسم کی سزا ہے۔) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جنسین کو مارنے پر جو حرکت اس سے پائی گئی ہے اس حرکت کے ہونے سے اللہ سے مغفرت چاہئے۔ (ف۔) تو بہ کی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اپنے کئے ہوئے گناہ کے لئے اللہ سے مغفرت چاہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔ (پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں تک جو باتیں معلوم کی گئیں ایسے جنسین اور بچہ کے بارے میں ہے جس کی پیدائش اور بناوٹ پوری ہو چکی ہو، کیونکہ جس کی بناوٹ مکمل نہیں ہوئی ہے اس کا حکم سامنے آ رہا ہے۔ توضیح۔ جنسین کو قتل کر دینے سے کفارہ لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اقوال علمائے کرام۔

مفصل دلائل

والجیس الذی قد استبان بعض خلقه بمنزلة الجیس التام فی جمیع هذه الاحکام، لاطلاق ما رویاہ، ولانہ ولد فی حق امویۃ الولد وانقضاء العدة والنفس وغیر ذلك فکذا فی حق هذا الحکم ولان بهذا القدر یتتمیز عن

العلاقة والدم، فكان نكسا، واللہ اعلم

ترجمہ - اور جس جنسین کی بناوٹ مکمل نہیں ہوئی ہو (مثلاً صرف سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو، اور دوسرے اعضاء اس وقت تک نہ بنے ہوں) تو وہ بھی ان مذکورہ تمام احکام میں پورے جنسین کے حکم میں ہے۔ لإطلاق ما روينا الخ: اس مسئلہ کی سب سے پہلی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی ہے کہ اس میں سارے جنسین شامل ہیں۔ (ف) - کیونکہ حدیث میں جب جنسین کے بارے میں غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا ہے، اس میں لفظ جنسین مطلق ہے، یعنی اس جنسین کی پیدائش اور بناوٹ مکمل ہو چکی ہو یا ابھی تھوڑی بناوٹ ہوئی ہو، یہ لفظ دونوں کو شامل ہے یعنی دونوں کو ہی جنسین کہا گیا ہے۔ ولأنه ولد فی حق الخ اور اب دوسری دلیل یہ ہے کہ ناقص جنسین بھی ام ولد ہونے اور ماں کی عدت گزرنے اور ماں کے نفاس کے ثابت ہونے وغیرہ کے احکام میں مستقل بچہ مانا گیا ہے، اس لئے اس غرہ کے حکم میں بھی اسے بچہ ہی مانا جائے گا۔ (ف) - ان مذکورہ مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے اپنی مملوکہ باندی سے ہمبستری کی جس سے اس کا حمل قرار پا گیا لیکن بچہ ابھی تک پورا ہونے نہیں پایا تھا کہ کسی طرح وہ بچہ ضائع ہو گیا اور اس کے کچھ ہی اعضاء ظاہر ہوئے تھے تو ایسے بچہ کے گرجانے کے باوجود وہ باندی اب ام و مد بن جائے گی، صرف اس بات کی شرط ہے کہ خود اس کا مولیٰ اس بات کا دعویٰ کر لے کہ بچہ میرا ہی تھا یعنی اس کا انکار نہ کرے۔ اسی طریقہ سے اگر شوہر نے اپنی حاملہ بیوی کو طلاق دی اور پھر اس عورت کے پیٹ سے ناقص بچہ ہو کر مر گیا تو اس عورت کی عدت گزر جائے گی، کیونکہ حاملہ کی عدت اس بچہ کے وضع ہونے تک ہے، اور ایسے بچہ کے پیدا ہونے کو بھی وضع حمل ہو مانا لیا گیا ہے۔ اسی طرح جس عورت کے پیٹ سے ناقص بچہ گر گیا اور وہ نفاس کی حالت میں تھی، لہذا نفاس کے جو احکام ہوتے ہیں وہ سارے احکام اس کو بجا لانے ہوں گے، اسی لئے ایسی حالت میں اس کا شوہر اس سے ہمبستری نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر ناقص بچہ گر گیا اور اس کے شوہر نے اسے پہلے سے طلاق دے رکھی ہو تو اس ناقص بچہ کے ضائع ہوجانے سے بھی اس عورت کے ساتھ رجعت نہیں کر سکتا ہے، جتنی رجعت کی مدت اس سے ختم ہو جائے گی۔ اسی طریقے سے دوسرے بہت سے مسائل ہیں جو اس قسم کے جنسین سے متعلق ہوتے ہیں اور جیسے ان تمام احکام میں ایک مکمل بنا ہوا بچہ پیدا ہونے سے خواہ وہ مرد ہی ہو احکام جاری ہوتے ہیں اسی طرح سے اگر کسی عورت کے پیٹ میں کسی نے مارا اور اس کے پیٹ سے ناقص بچہ نکل گیا تو اس کے مارنے والے پر اس بچہ کا غرہ واجب ہو گا۔

ولأن بهذا القدر يتميز الخ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ اسی طریقہ سے ناقص بچہ پیدا ہونے سے پیٹ میں خون کے دھبے اور بچہ سے ممتاز ہوجاتا ہے اور وہ انسانی جان بن جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ف) - یعنی آدمی کی جان میں غرہ واجب ہوتا ہے جبکہ اس بچہ میں انسانی شکل و صورت بن چکی ہو۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے اگر کسی عورت نے خود اپنے پیٹ میں مارا جس سے اس کے پیٹ کا بچہ، خواہ مکمل بنا ہو یا مکمل نہ بن ہو، گر گیا یا اس عورت نے کسی قسم کی دوا وغیرہ پی کر اپنے بچہ کو گرا دیا تو فتاویٰ صغریٰ میں زیادات سے منقول ہے کہ اس بچہ کے ضائع کرنے سے اس عورت کی عاقبت جتنی مددگار برادری اس کے غرہ کی ضامن ہوگی۔ ورواقعات میں مذکور ہے کہ اس عورت کے عاقلہ پر تین سال کی مدت میں ادائیگی لازم ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم، اور کف یہ میں فتاویٰ صغریٰ سے اسی قسم کا حکم نقل کیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ اس عورت نے بچہ کے گرا دینے کی حرکت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر کی ہو، کیونکہ اگر اس نے اپنے شوہر کی اجازت سے ایسا کیا ہے تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عیسیٰ نے نقل کیا ہے کہ کسی شخص کے چوٹ سے عورت کے پیٹ سے صرف گوشت کا موٹھڑا گر گیا یعنی اس ٹکڑے میں بچہ کی بناوٹ کا کوئی ایسا طہر نہیں ہو تھا اور سے دیکھ کر دیندار دانیوں نے یہ گواہی دی کہ یہ ٹکڑا اس راقی ہو چکا ہے کہ اس سے آدمی بن جاتا تو اس میں بھی غرہ لازم نہیں ہے، اور امام شافعی کا اصح قول یہی ہے، لیکن امام مالک کے نزدیک اس میں غرہ واجب ہے۔ اور امام احمد سے اس میں دو روایتیں ہیں، اور ہمارے نزدیک اس مسئلے میں حکومت عدل واجب ہے۔ ہ۔ پھر اس موجودہ زمانے میں اس بچہ

کے اسقاط کے کے جواز کے بارے میں ہم نے کتاب الزکاح میں کچھ ضروری مسائل ذکر کر دیے ہیں۔ وہ تین اعظم با صواب۔ (م)

توضیح۔ وہ جنسین جس کی بناوٹ مکمل نہ ہوئی ہو کیا اس کا حکم بھی پورے جنسین کا ہوتا ہے یا فرق ہے۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

باب ما یحدثہ الرجل فی الطریق

باب :- ایسی چیزوں کا بیان جن کو کوئی شخص راستہ میں بنا دے یا ایجاد کر دے

قال ومن أخرج إلى الطريق الأعظم كنيفاً أو ميزاباً أو جرساً، أو بنى دكاناً فمرجل من عرص الناس أن يبرعه؛ لأن كل واحد صاحب حق بالمرور بنفسه وبدوابه، فكان له حق القرض كما في الملك المشترك، فإن لكل واحد حق القرض لو أحدث غيرهم فيه شيئاً فكذلك في الحق المشترك قال: ويسع للبدی عمده أن يتفع به ما لم يضر بالمسلمين، لأن له حق المرور ولا صرار فيه، فيسحق ما في معناه به، إذا المانع متعنت، فإذا أصر بالمسلمين كره له ذلك لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرر في الإسلام

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بڑی سڑک یعنی عام راستے پر استنجاء خانہ بنایا، یا پرنا لہ گرایا یا جرس بنالیا، یا چبوتر بنایا تو اس طرف سے گزرنے والے عوام میں سے ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس کو توڑ دے۔ (ف) مطلب یہ ہے کہ شارع عام پر ہر مسلمان کا حق ہوتا ہے خواہ وہ شریف سمجھا جاتا ہو یا رذیل، اس نے اگر کسی نے ایسی جگہ پر عام راستہ کی حد میں مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز بنائی تو رذیل سے رذیل آدمی بھی اس کی مخالفت کر سکتا ہے بلکہ اسے توڑ کر پھینک سکتا ہے، البتہ یہ اختلاف پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر شخص اسے خود توڑ دے یا حکومت اور قاضی سے مطالبہ کرے۔ جرسن کی تفسیر میں چند اقوال ہیں بل، دیوار میں پرنا بنانی کی موری اور راستہ، دیوار سے موٹی لکڑی یا شہتیرا رکھ دینا تاکہ اس سے ایک مکان سے دوسرے مکان تک بنائی جا سکے، راستہ کے دونوں طرف دو دیواروں پر موٹی لکڑی یا شہتیرا رکھ دینا تاکہ اس سے ایک مکان سے دوسرے مکان تک جانے کے لئے گزرنا ممکن ہو سکے یا چھت سے راستہ بن سکے۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان تمام تفسیروں کے مطابق جو کام بھی ممنوع ہو اگر پہلی دفعہ کیا جائے تو ہر شخص اس کو مٹا سکتا ہے۔ (ا) لہذا کل واحد صاحب حق الح کیونکہ عام رستوں میں خود اور اپنے ساتھ آمدورفت کے لئے سواری وغیرہ کا پورا حق حاصل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر شخص کو ایسی نئی چیز کو توڑنے کا اختیار ہوتا ہے جیسے کہ ایسے مشترک مکان یا جگہ جس میں ان میں سے ہر شریک کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے اگر کوئی شخص اس مشترک چیز میں کسی قسم کا کوئی تصرف کرے تو اس کو توڑ سکتا ہے۔ اسی طرح ایسے مشترک حق میں بھی ہر حصہ دار کو یہ حق حاصل ہوتا ہے۔ (ف) اس لئے اگر ایسے راستہ پر آمدورفت میں وقفہ تنگی اور نقصان ہو تو بننے والا عندئہ گنہگار بھی ہوگا۔

قال. ويسع للبدی عمله الح بدت جس شخص نے ایک چیز عام راستہ پر بنائی ہو اس کو اس سے آرام لینے اور نفع حاصل کرنے کا اختیار ہوگا یعنی گنہگار نہ ہوگا، بشرطیکہ اس میں واقعہ اتنی زیادتی نہ کی ہو کہ اس سے گزرنے والے دوسرے لوگوں کو کچھ نقصان بھی ہو تو اس دلیل سے کہ اس بنانے والے کو خود بھی اس راستہ میں آمدورفت کا نفع حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور اسی سے اگر کوئی نقصان نہیں ہے تو ہر وہ چیز جو آمدورفت کے لئے مفید ہو وہ بھی اس راستہ میں داخل سمجھی جائے گی۔ (ف) - یعنی جس طرح اس نے جانے کا راستہ عام لوگوں کے نفع حاصل کرنے کے لئے بنایا گیا ہے اسی طرح سے اس چیز کو

بنا کر بھی اس سے نفع حاصل کر رہا ہے اور کسی کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، لہذا بنانے والے کو اس کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ ایسی صورت میں دوسرا کوئی شخص بھی اس میں رکاوٹ ڈالتا ہے وہ سرکش ہے۔ یعنی کسی نقصان کے بغیر خواہ مخواہ دوسرے سے جھگڑا کرتا ہے، اور فقہاء کی عام اصطلاح میں ایسے شخص کو متعت (جھگڑالو) کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی شخص جو دوسرے کے نفع سے انکار کرتا ہو جبکہ مسلمانوں میں مسلمان بھائی کا اپنے نفع کے برابر ہوتا ہے، لہذا اس سے جھگڑنا تعنت ہوا۔

فإذا أضر بالمسلمين الحرج اس لئے اگر وہ چیز دوسرے مسلمانوں کو نقصان پہنچائے تو خود اس کے بنانے والے کو بھی اس سے نفع حاصل کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اسلام میں نہ ضرر ہے اور نہ ضرر ہے۔ (ف - ضرر کے معنی ہیں دوسرے کو ناقص نقصان اور ناگواری کی تکلیف پہنچانا، اور ضرر کے معنی ہیں ایک دوسرے پر زیادتی کرنا۔ ضرر ضرر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ کسی نے کسی کو نقصان پہنچایا تو بھی دوسرے کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنی حد سے زائد اپنے حق کے بدلہ دوسرے کو نقصان پہنچادے۔ کیونکہ حق سے زیادہ کرنا تعدی کہلاتا ہے، یہ ایسے ہی حرام ہے جیسے کہ بغیر کسی وجہ کے کسی کو نقصان پہنچانا حرام ہے۔

ابراہیم نخعیؒ سے پوچھا گیا کہ اگر کسی نے اپنی دیوار میں پتھر وغیرہ بڑھا کر رکھا تاکہ اس کے ذریعہ سے سامان مادنہ میں آسانی ہو یا راستے کی طرف یا خانہ لگایا تو کیا حکم ہوگا؟ تو فرمایا کہ اگر اس کی وجہ سے آئندہ کسی کو کسی قسم کا نقصان پہنچے گا تو ایسا کرنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ امام محمدؒ نے الآثار میں اس کی روایت کی ہے۔ اور اس سے پہلے جو حدیث ذکر کی گئی ہے بن ماجہ اور عبد الرزاق اور احمد اور طبرانی اور ابن ابی شیبہ اور دارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی ہے۔ اور ابن ابی شیبہ کی سند میں عکرمہ عن ابن عباسؓ ہے، اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ عکرمہ نے ابن عباسؓ سے نہ سنا ہو۔ نیز سماع بن حربؒ نے حضرت عکرمہ سے روایت کی ہے، اور اس میں بھی ایسی ہی کلام ہے، اور دارقطنی نے اس طرح روایت کی ہے داؤد بن الحصین عن عکرمہ، اس طرح متابعت قوی ہو گئی اور اس کی سند حسن ہے بالخصوص اس صورت میں جبکہ یہ حدیث متعدد سندوں سے صحیحہ کی ایک جماعت سے گرچہ ضعیف سندوں سے مرفوع روایت کی ہے، اس لئے اس کی اسناد صحیح ہونی چاہئے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حسن روایت بھی قابل حجت ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عام راستوں میں اس مسئلہ کی علت یہی ہے کہ اس راستہ کے حقوق اور منافع تمام لوگوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ لہذا جہاں کہیں بھی خاص حقوق میں ملکیت لوگوں کی مشترک ہو وہاں کسی کام کے کرنے کے لئے خاص اجازت کی ضرورت ہوگی، کیونکہ حق دار لوگ اس ملکیت میں مقدم اور اس کے مالک ہوتے ہیں۔)

توضیح۔ اگر کوئی شخص عام راستہ پر کوئی مخصوص چیز مثلاً پائخانہ، بیٹھک، پرنا لہ وغیرہ بنادے جس سے گزرنے والے کو تکلیف ہو سکتی ہو۔ اگر عوام کو اس سے کچھ نفع بھی ہو اور زیادہ تکلیف بھی نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال وليس لأحد من أهل الدرب الدي ليس بإحد أن يشرع كيما ولا ميرابا إلا بإذنهم؛ لأنها مملوكة لهم، ولهدا وحبب الشفعة لهم على كل حال، فلا يجوز التصرف أصر بهم أو لم يصر بهم إلا بإذنهم، وفي الطريق النافذ له التصرف إلا إذا أضر، لأنه يتعذر الوصول إلى إذن الكل، فجعل في حق كل واحد كأنه هو المالك وحده حلما كيلا يتعطل عليه طريق الانتفاع، ولا كذلك غير النافذ؛ لأن الوصول إلى إرضائهم ممكن، فبقى على الشركة حقيقة وحكما.

ترجمہ۔ فرمایا کہ ایسی گلی جس کا بڑا راستہ آگے چل کر کھلا ہوا نہ ہو یعنی بند ہو تو اس راستہ والوں میں سے کسی کو یہ اختیار

نہیں ہو گا کہ اس گلی یا راستہ کی طرف کوئی پاء خانہ بنائے یا پر نالہ نکالے، البتہ گلی والے سب اس کی اجازت دیں تب جائز ہو گا، کیونکہ یہ گلی وہاں کے رہنے والوں کی ملکیت ہے۔ (ف) - فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ بند گلی یا غیر نافذہ سے یہی مراد ہے کہ اس کے رہنے والوں کی یہ ملکیت ہو۔ اسی وجہ سے اس گلی والوں کے لئے ہر حال میں اس میں شفعہ کا حق حاصل ہوتا ہے، خواہ اس گلی میں بکنے والے مکان سے اس خریدار کا گھر ملا ہو یا نہ ہو۔) اسی لئے کسی کو اس کی ملکیت میں تصرف کرنے کا کسی حال میں اختیار نہیں ہے، خواہ اس قسم کے کام کرنے سے کسی کو نقصان ہو یا نہ ہو، البتہ اس کے باشندے اس کو اس بات کی اجازت دیدیں تب جائز ہو گا۔

وفی الطريق النافذ الخ: اور کھلی گلی یعنی سامنے کہیں سے بند نہ ہو تو ایسی صورت میں اس گلی میں اپنے والوں کو وہاں پر کچھ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے سوائے اس صورت کے کہ اس چیز سے دوسروں کو تکلیف پہنچتی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی کام کے لئے تمام لوگوں کی اجازت حاصل کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر گلی والے کے حق میں یہ بات طے کر لی گئی ہے کہ کہ گویا وہی شخص اس گلی کا مالک ہے تاکہ اس کے حق کے بارے میں نفع حاصل کرنے کا طریقہ معطل اور بند نہ ہو جائے۔ (ف) - کیونکہ اگر سب کی اجازت لینی شرط ہو تو ایسی صورت میں جو کوئی سب لوگوں کی اجازت حاصل نہیں کر سکے گا وہ بے چارہ مجبور اجار ہو کر بیچارہ ہے گا، کیونکہ کھلا راستہ ہونے کی وجہ سے اس پر ہر گزرنے والے کو حق حاصل ہوتا ہے۔) ولا كذلك غیر النافذ الخ: اور یہ بات کھلی گلی میں نہیں ہے، کیونکہ بند گلی میں وہاں کے باشندوں کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہے، کیونکہ یہ جگہ حقیقت اور حکم ان کی ملکیت میں باقی رہی۔ (ف) - لہذا کھلی گلی میں ہر شخص کو اس گلی کا مستحق مالک ماننا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے کی ضرورت نہیں اور کوئی حرج بھی نہیں ہے۔)

توضیح:۔ (الدرہب، گلی کی انتہاء پر ایک بڑا دروازہ، یہاں اس سے مطلقاً گلی مراد ہے۔) ایسی گلی جس کا راستہ آگے چل کر بند ہو، کیا اس کے آخر حصہ میں پر نالہ نکالنا یا پائخانہ بنانے کی کسی کو اجازت ہو سکتی ہے۔ اور اگر ایسی گلی ہو جو آگے چل کر بند نہ ہو اس میں کسی کو اپنی ضرورت کے لئے پائخانہ وغیرہ بنانے کی اجازت ہوگی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل مفصل

قال وإذا أشرع في الطريق روشنا أو ميزابا أو نحوه فسقط على إسان فاعطى فالدية على عاقلته، لأنه مسبب لتلفه، متعدد بشغله هواء الطريق، وهذا من أسباب الضمان وهو الأصل، وكذلك إذا سقط شيء مما ذكرنا في أول الباب. وكذا إذا تعثر بنقصه إنسان أو عطبت به دابة، وإن عثر بذلك رجل فوقع على آخر فماتا فالضمان على الذي أحدثه فيهما، لأنه بصير كالدافع إياه عليه

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر کسی نے عام راستہ میں روشنی یا پر نالہ یا اس کی مانند کوئی چیز نکالی اور وہ چیز کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا تو اس مرنے والے کی دیت اس کے بنانے والے کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ (ف) - حضوں نے کہا ہے کہ اس جگہ روشنی سے مراد وہ لکڑی ہے جو راستہ کے دونوں طرف کی دیواروں پر لگائے گئی ہو تاکہ اس کے ذریعہ چھت پر آمد و رفت ممکن ہو۔ اس بندہ مترجم کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ پر نالہ کی طرح اس کا منہ گول اور کھلا ہوا ہو، جس سے باہر سے روشنی اندر آ سکے، جیسا کہ اکثر دیہات میں بنائے جاتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ خلاصہ یہ ہوا کہ پر نالہ کی طرح کی کوئی چیز جو راستہ میں بنائے جائے تھا وہ نقصان دہ ہو یا نہ ہو اگر اس کی وجہ سے کسی کو نقصان ہو جائے تو اس کا بنانے والا اس نقصان کا ضامن

ہوگا، سین قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ بنانے والے نے اس کو بنا کر کسی کو قصد قتل کرنے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا بلکہ اس کی غرض اس کے بنانے سے صرف اپنا نفع حاصل کرنا تھا، مگر اس نے یہ کام ایسی جگہ پر جو اس کی ملکیت میں نہیں تھی، اس سے وہ ضامن ہوگا۔) لہذا سبب لفظہ الح اس لئے کہ اس شخص کے ہلاک ہونے کا سبب یہی واقعہ ہوا اور بنانے والا راستہ کی فضا کو اپنی بنائے ہوئی چیز سے اپنے گھیرے میں لینے کے لئے زیادتی کرنے والا ہے۔ (ف) کیونکہ اس نے ایسا کر کے بے جگہ تصرف کیا ہے۔)

وہذا من أَسَابَ الصَّامَانَ الح اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے، اور قاعدہ کلیہ یہی ہے کہ زیادتی کرنے والے ہی ضامن ہوتا ہے۔ وكذلك إذا سقط شيء الح اسی طرح وہ چیزیں جو ہم نے باب کی ابتدا میں بیان کی ہیں اگر ان میں سے کوئی چیز کسی پر گر پڑے اور وہ مر جائے تو بھی اس کی مددگار برادری پر دیت لازم ہوگی۔ (ف) کیونکہ جس شخص نے یہ پختہ یا جرحن وغیرہ بنائی تھی اس کی ہلاکت کا سبب بن رہا ہے، لہذا اس غلطی کی ذمہ داری بنانے والے کی مددگار برادری پر ہوگی۔) وکذا إذا تعثر بمقصده الخ: اسی طرح اگر اس پاخانہ یا پرناہ وغیرہ کی کسی چیز سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی یا جانور ہلاک ہو جائے تو بھی بنانے والا اس کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ یہی شخص اس کو بنانے میں نقصان کا سبب بنا ہے یا اس کی کسی چیز سے کسی نے ٹھوکر کھائی ہے۔)

وإن عثر بذلك رجل الح اور اگر وہاں پر کی ٹنگی ہوئی کسی چیز سے کوئی آدمی پھس کر دوسرے آدمی پر گر پڑا اور دونوں ہی اتفاق سے مر گئے تو دونوں آدمیوں کے بارے میں تاوان اور دین کسی شخص پر لازم ہوگی جس نے یہ چیزیں بنائی ہے اور اس وقت یہ سمجھ جائے گا کہ گویا بنانے والے نے پہلے پھسنے والے کو دوسرے شخص پر دکھایا ہے جس سے دونوں مر گئے ہیں۔

توضیح اگر کسی نے عام راستہ پر اپنی خاص ضرورت کی کوئی چیز مثلاً پرناہ بنادیا اور اس سے پھس کر یا چوٹ کھا کر کوئی گر پڑے یا کسی طرح کا اسے نقصان ہو گیا، یہ کوئی شخص اس سے پھس کر کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور یہ دونوں ہی مر جائیں۔ مسائل کی تفصیل۔

اقوال ائمہ۔ مفصل در مسئل

وإن سقط الميراث نظر فإن أصاب ما كان منه في الحائط رحلا فقتله فلا ضمان عليه، لأنه غير متعد فيه لما أنه وضعه في مكانه وإن أصابه ما كان خارجاً من الحائط فالضمان على الدى وضعه لكونه متعدياً فيه، ولا ضرورة، لأنه يمكنه أن يركبه في الحائط، ولا كفارة عليه، ولا يحرم عن الميراث، لأنه ليس بقاتل حقيقة ولو أصابه الطرفان جميعاً وعدم ذلك وجب النصف وهدر النصف كما إذا حرقه سبع وإنسان، ولو لم يعلم أي طرف أصابه بضمن النصف اعتباراً للأحوال

ترجمہ - اور اگر ترم سڑک پر جو پرناہ بنایا تھا اس کے گرنے سے جس شخص کو چوٹ لگی اور وہ ہلاک ہو گیا تو دیکھنا یہ ہوگا کہ اگر اس پرناہ کے اس حصہ سے چوٹ لگی ہے جو دیوار میں گڑا ہوا تھا تو بنانے والے پر تاوان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ شخص اس کے بنانے میں زیادتی کرنے والا نہیں تھا، کیونکہ پرناہ کے اس حصہ کو اپنی ملکیت اور دیوار میں لگایا تھا۔

(ف) لیکن یہ بات یاد رہے کہ پرناہ کا حصہ جو دیوار کے اندر ہے اور جو حصہ باہر آخری کونہ میں ہے وہ پورا خواہ جتن بڑا بھی ہو وہ ایک ہی ہے، اس سے اپنی دیوار سے بڑھا ہوا جو حصہ ہے اس کے لگانے میں زیادتی کرنے والا ہوا، اور شاید کہ بڑھا ہوا ہونے کی وجہ سے ہی اس کے گرنے کا سبب بنا ہو، یہ اتفاق کی بات تھی کہ اندرونی حصہ اسے لگ گیا۔ اچھی طرح سمجھیں)

وإن أصابه ما كان خارجاً الح اور اگر وہ حصہ جو دیوار سے باہر تھا اس کے لگنے سے مرنے والا مرے تو اس کی دیت کا

تاوان کا ذمہ دار پر نالہ کو بنانے والا ہوگا، کیونکہ اس طرح بنانے میں اسی نے زیادتی کی ہے اور ظلم بنا ہے، اس جگہ اسے کوئی انتہائی مجبوری نہیں تھی، اس لئے کہ اسے باہر نہ نکال کر تھوڑا سا حصہ بڑا کر کے دیوار کے ساتھ لگا سکتا تھا۔ (ف)۔ اس موقع پر پھر وہی سوال ہوتا ہے کہ پر نالہ لگانے والا شخص جس کے نتیجے میں یہ دوسرا شخص ہلاک ہوا ہے، کیا لگانے والا فی الحال قاتل کے حکم میں ہے یا صرف ضامن ہے؟ یہاں تک کہ اگر اس کے لگانے سے جو شخص مرا ہے یہ دونوں ایک دوسرے کے مورث اور وارث ہوں۔ موجودہ صورت میں اس کی میراث سے وہ شخص محروم ہوگا کہ نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ لگانے والا وہ شخص قاتل نہیں مانتا جائے گا۔)

ولا كفارة عليه الخ: اور اس پر نالہ بنانے والے پر قتل کا کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اور مقتول کی میراث سے وہ محروم بھی نہیں ہوگا یہ شخص حقیقت میں قاتل نہیں ہے۔ (ف)۔ بلکہ حقیقت میں قاتل وہ چیز ہے جس کی چوٹ سے وہ مرا ہے۔ اور یہ شخص صرف اس چیز کا بنانے والا ہے، اور کیونکہ وہ چیز ایسی نہیں ہے جس پر جرمانہ لگایا جاسکے، لہذا یہی شخص تاوان کا مجرم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ولو أصابه الطرفان جميعا الخ: اور اگر مقتول کو اس پر نالہ کے دو دونوں کنارے ایک ساتھ لگیں جو کہ دیوار کے اندر تھا اور وہ کنارہ بھی جہ دیوار کے باہر تھا، اب اگر یہ بات شرعی ذریعہ سے معوم ہو جائے کہ واقعہ چوٹ اسی طرح لگی ہے تو اس کے بنانے والے پر آدھا دین لازم ہوگا اور آدھی دیت باطل ہو جائے گی۔ (ف)۔ لیکن اس حقیقت کا معلوم ہونا گواہی کے بغیر ممکن نہیں ہیں) کما إذا حرحه سبع وإنسان الخ جیسے کہ اس صورت میں کہ کسی شخص کو ایک درندہ نے بھی زخمی کیا اور کسی آدمی نے بھی اسے زخمی کیا (بالآخر وہ شخص دونوں کے زخموں کو کھانے سے مر گیا۔ پس اگر دونوں کا زخمی کرنا یقینی طور پر معوم ہو تو اس زخمی کرنے والے شخص پر آدھی دیت لازم ہوگی اور آدھی دیت جو درندہ پر لازم ہوتی ہے وہ باطل ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ یہ بات اچھی طرح معوم ہو جائے کہ مرنے والا شخص پر نالہ کے دونوں کناروں کے چوٹ کھانے سے مرے۔)

وإن لم يعلم الخ: اور اگر یہ بات معلوم نہ ہو سکے کہ اس پر نالہ کے کس کنارے سے اسے چوٹ لگی ہے تب بھی اس کا بنانے والا آدھی دیت کا ضامن ہوگا۔ ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے۔ (ف)۔ یعنی یہ بات تو یقینی معلوم ہے کہ مرنے والا اسی پر نالہ کی طرف سے مرا ہے۔ اب اگر دیوار والے حصہ کی چوٹ سے مرا ہے تو کچھ تاوان نہیں، اور اگر نکلے ہوئے حصہ کی چوٹ سے مرا ہے تو کل تاوان لازم ہوگا۔ اور اگر دونوں حصوں کی چوٹ سے مرا ہے تو نصف کا ضامن ہوگا۔ اس شک کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ کچھ بھی تاوان لازم نہ ہو لیکن جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ شخص اسی پر نالہ کی چوٹ سے مرا ہے تو دو حال میں نصف سے کم لازم نہیں ہوگا۔ اور تیسری حالت کا چونکہ یقین نہیں ہے اس لئے ضمان سقط نہیں ہوگا۔ اور یہی حکم استحسان ہے۔)

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے گھر کا پر نالہ باہر عام سڑک کی طرف بڑھا کر لگایا، وہ کسی وقت گر گیا اور اس کے گرنے سے پر نالہ کے اس حصہ کی چوٹ کھا کر مر گیا جو دیوار کے اندر تھا۔ اگر اس پر نالہ کے دو کناروں کی چوٹ کھانے سے مرنے والا مرا ہو اور اگر یہ معوم نہ ہو سکا کہ یہ کس حصہ کی چوٹ کھانے سے مرا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔

دلائل مفصلہ

ولو أشرع جناحا إلى الطريق ثم باع الدار فأصاب الجناح رجلا فقتله، أو وضع خشبة في الطريق ثم باع

الخشبۃ وبریء إلیہ مہا فترکہا المشتري حتی عطب بہا إسان فالضمان علی البائع؛ لأن فعلہ وهو الوضع لم ینفسخ بروال ملکہ وهو الموحب. ولو وضع فی الطريق حمرا فأحرق شینا یضمنہ؛ لأنه متعد فیہ، ولو حرکته الريح إلی موضع أحرق ثم آخر شینا لم یضمنہ، لفسخ الريح فعلہ، وقیل: إذا کان الیوم ریحاً یضمنہ؛ لأنه فعلہ مع علمہ بعاقبتہ وقد أفضی إلیہا فجعل کمباشرتہ.

ترجمہ - قدورٹی نے کہا ہے کہ اگر ایسی صورت ہوئی کہ ایک شخص نے عام راستہ کی طرف ایک دروازہ نکال، یا شہتیر نکالا، یا پرنا لہ کی طرح روشن دان نکال (قاموس وغیرہ) پھر اس شخص نے اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا، اور اس اضافی چیز سے کسی شخص کو ایسی سخت چوٹ لگ گئی کہ وہ شخص اس سے مر گیا۔ (ف - تو اس کا ضامن اس کا لگنے والا ہو گیا اس مکان کا خریدار ہو گا۔) او وضع حشبۃ فی الطريق الح۔ یا کسی نے راستہ میں ایک لکڑی مثلاً شہتیر وغیرہ ڈال دی، پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے اس لکڑی کی بابت براءت کر لی، پھر خریدار نے اس لکڑی کو اسی جگہ پر چھوڑ دیا جس سے گزرنے والا کوئی شخص مر گیا۔ (ف - تو کیا اس مکان کا پرانا مالک (بائع) ضامن ہو گا یا نیا مالک (مشتري) ضامن ہو گا؟ تو اس کا جواب یہ ہو گا۔) فالضمان علی البائع الخ۔ یعنی ان دونوں صورتوں میں بائع پر ہی دہیت کا تاوان واجب ہو گا۔ (ف - یعنی جناح مکان کی صورت میں ہو یا لکڑی کی صورت میں ہو، بہر حال بائع پر ہی ضمان واجب ہو گا۔) لأن فعلہ وهو الوضع الخ کیونکہ دہیت کے تاوان کے واجب ہونے کا سبب بائع کا پرانا عمل تھا۔ اور وہ عمل اپنی جگہ پر اس کی ملکیت ختم ہو جانے کی صورت میں بھی باقی ہے، یعنی فسخ نہیں ہوا۔ (ف - یعنی اس مکان میں اس زائد حصہ کو نکالنا ہی تاوان کو لازم کرنے کا سبب ہے خود اس کے بعد اس مکان کو اپنے پاس ہی رہنے دے یا اسے توڑ پھوڑ کر دے یا دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے یعنی جب تک وہ چیز کسی جگہ پر لگی رہے گی وہ ضامن ہو گا۔ اور لکڑی کا ڈالنا ضمان کا موجب ہو، لہذا جب تک وہ چیز اس پر پڑی رہے گی وہ ضامن ہو گا، اور اب اس شبہ کا جواب کہ اس بائع نے تو اپنے مشتری سے براءت حاصل کر لی تھی تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ جب تک اس نے خریدار کے ہاتھ اس چیز کو فروخت نہیں کیا اس پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوا تھا، تاکہ اس کی براءت صحیح ہوتی۔ لہذا اس طرح براءت کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں برابر ہوئیں، چنانچہ وہ بہر حال ضامن ہو گا۔ اب اگر خریدار نے اس جناح کو توڑ پھوڑ کرنے کے بعد یا لکڑی کو راستہ سے ہٹا دینے کے بعد دوبارہ اسی طرح بنا لیا تب بائع بری ہو جائے گا، کیونکہ اس کا عمل اب باقی نہیں رہا، اگرچہ خریدار کے دور کر دینے سے باقی نہیں رہا تھا۔ لہذا اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کسی نے جناح نکال مگر کسی دوسرے آدمی نے اسے توڑ کر پھینک دیا تو وہ تاوان ختم ہو جائے گا۔ اب اگر پھر کسی دوسرے نے اسے بنا دیا تب مالک مکان اس سے بری ہو جائے گا۔)

ولو وضع فی الطريق الح اور اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھا، بعد میں اس انگارہ نے کسی کی کوئی چیز جلادی تو اس کا رکھنے والا ہی اس نقصان کا ضامن ہے گا، کیونکہ وہی شخص زیادتی کرنے والا ہوا۔ (ف - یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ آگ کا انگارہ اپنی جگہ پر موجود ہو اور اس میں کوئی بات پیدا نہیں ہوئی ہو۔) ولو حرکته الريح الح۔ کیونکہ اگر ہوانے اس انگارہ کو حرکت دے کر دوسری جگہ پر رکھ دیا اور اس جگہ پر کسی چیز کو جلادیا تو انگارہ کا رکھنے والا اس نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ ہوا کی حرکت نے رکھنے والے کے عمل کو مٹا دیا ہے۔ (ف - اور اب جو کچھ نقصان ہوا وہ ہوا کی حرکت سے ہوا ہے، جبکہ اس کی حرکت باطل سمجھی جائے گی۔) وقیل: إذا کان الیوم الخ اور کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ دن ایسا ہو جس میں ہوا زور سے چل رہی ہو تو انگارہ رکھنے والا اب بھی ضامن ہو گا، کیونکہ اس شخص نے اس کا نتیجہ جاننے کے باوجود ایسا کیا ہے۔ بالآخر وہی نتیجہ سامنے آیا گویا اس نے خود اپنے ہاتھ سے جدا دیا ہے۔ (ف - یعنی اس کو یہ معلوم تھا کہ انگاروں میں تیز ہوا لگنے سے لگ بھڑک جاتی ہے، اور نتیجہ یہی ہوا کہ گویا اس نے جان بوجھ کر خود اس کو جلایا ہے اس لئے خود ضامن ہو گا۔)

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ زمانہ فتنہ کا ہے، اور فتنہ فساد پھیلنے والوں کی اکثریت ہے۔ لہذا ایسی بات پر فتویٰ دینا

ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے اپنے گھر سے باہر عام راستہ کی طرف شہتیر نکالی، یا راستہ پر لکڑی کا بڑا ٹکڑا رکھ دیا پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے معاملہ بالکل ختم کر دیا۔ بعد میں اسی ٹکڑے سے یا گھر کے بنائے ہوئے اضافی چیز سے کوئی چوٹ کھا کر مر گیا تو اس کا ضامن بائع ہو گیا مشتری۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے باہر راستہ پر کچھ آگ رکھ دی، بعد میں وہ آگ بھڑک اٹھی جس سے کچھ جانی یا مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

ولو استأجر رب الدار العملة لإخراج الجناح أو الظلة فوق فقتل إنسانا قبل أن يفرغوا من العمل فالضمان عليهم؛ لأن التلف بفعلهم، وما لم يفرغوا لم يكن العمل مسلما إلى رب الدار، وهذا لأنه انقلب فعلهم قتلًا حتى وحبب عليهم الكفارة، والقتل غير داخل في عقده فلم ينتقل فعلهم إليه فاقصر عليهم وإن سقط بعد فراغهم فالضمان على رب الدار استحسانا؛ لأنه صح الاستيجار حتى استحقوا الأجر، ووقع فعلهم عمارة وإصلاحا فانتقل فعلهم إليه، فكأنه فعل بنفسه، فلهذا يضمنه وكذا إذا صب الماء في الطريق فعطب به إنسان أو دابة، وكذا إذا رش الماء أو قعد أو وضع متاعه؛ لأن لكل واحد أن يفعل ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى كما في الدار المشتركة، قالوا: هذا إدارش ماء كثيرا بحيث يزلق به عادة، أما إذا رش ماء قليلا كما هو المعتاد، والظاهر أنه لا يزلق به عادة لا يضمن.

ترجمہ:- اور اگر مالک مکان نے عام راستہ پر جناح نکالنے کے لئے یا چھتہ بنانے کے لئے مزدوروں کو ٹھیکہ پر کام دیدیا۔ (ف- تاکہ یہ کام پورا کر کے اس کے حوالہ کر دیں، اور اس کی مزدوری پوری دیدے۔) فوق فقتل إنسان الخ۔ مگر اس کام کے پورا ہونے سے پہلے ہی وہ چھتہ یا جناح کسی شخص پر گر گیا اور وہ مر گیا تو اس مرنے والے کی دیت انہی کارگروں پر لازم ہوگی، کیونکہ انہی لوگوں کے کام کے ناقص ہونے کی وجہ سے وہ گر پڑا ہے، لہذا یہ لوگ جب تک اس کام کو دوبارہ مکمل کر کے فارغ نہ ہوں گے، تب تک وہ کام مالک مکان کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔ (ف- بلکہ خود ان کارگروں کے پاس ہی وہ مکان رہے گا تو یہ کہنا ہو گا کہ گویا ان لوگوں نے اس کام کو غلط طریقے سے بنایا تھا اسی لئے اس مکان کے گرنے سے آدمی ہلاک ہوا ہے۔)

وهذا لأنه انقلب فعلهم قتلًا الخ: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا معماری کا کام یعنی عمارت بنانے کا کام الٹ کر قتل کا کام ہو گیا، اسی لئے انہی لوگوں پر کفارہ واجب ہوا، اور مالک مکان یعنی مستاجر کے ٹھیکہ میں اس قتل کو داخل نہیں کیا جائے گا۔ اسی لئے ان کا یہ کام مستاجر کے کام کی طرف منتقل نہیں ہوا، اور ان کا کام ان ہی تک رک کر رہ گیا۔

(ف- لہذا انہی پر ضمان واجب ہو گا اور ابھی تک مالک مکان اس قتل کے معاملے سے بری رہے گا۔) وإن سقط بعد فراغهم الخ۔ اور اگر وہ حصہ یا چھتہ ان کارگروں کے کام سے فارغ ہونے کے بعد گر اتو استحسانا مقتول کی دیت مکان کے مالک پر لازم ہوگی۔ کیونکہ ان کا اس کام کا ٹھیکہ لینا صحیح ہوا تھا، اس لئے یہ لوگ اپنی اجرت اور مزدوری کے مستحق ہوئے اور ان کا جو کام تھا، مکان کو بنانا اور ان کو سیدھا کرنا وغیرہ وہ ہو چکا ہے۔ اسی لئے ان کا فعل اور ساری ذمہ داری مکان کے مالک کی طرف منتقل ہو گئی تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا ہے، اسی لئے وہ لوگ اس مقتول کی دیت کے ضامن ہوں گے۔ وكذا إذا صب الماء في

الطریق الخ: اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی راستہ پر پانی ڈالا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تو وہی شخص اس کا ضامن ہوگا، اسی طرح اگر راستہ میں پانی چھڑکایا وضو کیا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تب بھی وہی شخص ضامن ہوگا، کیونکہ اس شخص نے یہ سب کام کر کے ظلم کیا اور اس نے راستہ پر چنے والے کو نقصان پہنچایا، اس کے برخلاف اگر اس نے اسی طرح کا کام ایسے راستہ میں کیا جو ایک طرف سے بند ہو یا غیر نافذ ہو اور وہ خود اسی گلی اور راستہ کا رہنے والا بھی ہو، وہ اس گلی میں بیٹھ گیا یا اپنا اسباب رکھ دیا اور اس کی وجہ سے کسی کا نقصان ہو گیا تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ ایسے بند راستوں کے رہنے والوں میں سے ہر ایک شخص کو ایسے کام کرنے کا پورا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کے کام تو رہائش کے لوازمات اور ضروریات میں سے ہوتے ہیں، جیسے کہ ایک مشترک گھر میں اس کے تمام شرکاء کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی چھڑکنے کی صورت میں اس وقت آدمی ضامن ہوگا جبکہ اس نے پانی اتنی زیادہ مقدار میں چھڑکا ہو کہ عموماً ایسی حالت میں پھسل جایا کرتا ہو، کیونکہ اگر کسی نے اتنا پانی چھڑکا جو عام عادت کے خلاف نہ ہو اور بظاہر اتنے سے پانی سے ایسی پھسلن بھی نہیں ہوتی ہے تو وہ شخص ضامن نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر مالک مکان نے عام راستہ کی طرف اپنے مکان کا چھجھ نکالنے کا کام کسی کو ٹھیکہ پر دیا، اور اس کے مکمل ہونے سے پہلے یا مکمل ہو جانے کے بعد وہ حصہ کسی کے بدن پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا، یا کسی نے سڑک پر خود پانی چھڑکایا وہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی جگہ سے پھسلن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

یادہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی وجہ سے پھسلن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو تعمد المرور فی موضع صب الماء فسقط لایضمن الراش؛ لانه صاحب علة، وقيل هذا إذا رش بعض الطريق؛ لانه یجد موضعاً للمرور ولا اثر للماء فيه، فإذا تعمد المرور علی موضع صب الماء مع علمه بذلك لم یکن علی الراش شيء، وإن رش جميع الطريق یضمن؛ لانه مضطر فی المرور، وكذا الحكم فی الخشبة الموضوعة فی الطريق فی أخذها جميعه أو بعضه، ولو رش فناء حانوت یاذن صاحبه فضمن ما عطب علی الأمر استحساناً، وإذا استاجر أحیراً لیبنی له فی فناء حانوته فتعقل به إنسان بعد فراغه من العمل فمات یجب المضمن علی الأمر استحساناً، ولو كان أمره بالبناء فی وسط الطريق فالضمنان علی الأجیر لفساد الأمر۔ ترجمہ:- اور اگر پھسلنے والا شخص قصد ایسے راستہ سے گزرا جہاں زیادہ مقدار میں پانی بہایا گیا تھا، پھر چلتے ہوئے وہ شخص وہیں پر گر پڑا تو پانی چھڑکنے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ چلنے والے نے خود گرنے کا ایک بہانہ بنالیا ہے اور اس کی علت پیدا کی ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس نے راستہ کے ایک حصہ پر پانی چھڑکا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں چلنے والے کو اس جگہ سے گزرنے جانے کے لئے ایسی جگہ مل گئی تھی جہاں پانی گرا ہے تو جان بوجھ کر وہ شخص قصد ایسی جگہ سے چلا جہاں پانی بہایا گیا ہے۔

وإن رش جميع الطريق الخ: اور اگر اس نے پورے راستہ پر پانی گرایا ہو اور کہیں پر جگہ خالی نہیں چھوڑی تو وہ چھڑکنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ چلنے والا پانی میں چلنے پر مجبور ہوگا۔ وكذا الحكم فی الخشبة الخ: اسی طرح راستے میں لکڑی ڈالنے کی

صورت میں بھی یہی تفصیل ہوگی، یعنی اگر لکڑی نے پورا راستہ گھیرا ہے یا تھوڑا گھیرا ہے۔ (ف) - یعنی اگر لکڑی تھوڑے راستہ پر پڑی ہوئی ہو تو چلنے والے کو راستہ پہ چلنے کا اطمینان سے موقع ملے گا، لہذا لکڑی ڈالنے والا کسی نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اگر گزرنے والا قصداً لکڑیوں پر سے گزرے گا تو اپنی ہلاکت کا خود سبب بنے گا، اور اگر لکڑی ڈالنے والے نے اپنی لکڑی اس طرح رکھی کہ اس سے تمام راستہ بند ہو گیا تو لکڑی ڈالنے والا ہی نقصان کا ضامن ہوگا، کیونکہ گزرنے والے کو گزرنے کے لئے لکڑی کے بغیر گزرنا ممکن نہ ہوگا۔ ولو دش فناء حانوت الحج۔ اور اگر سہ یا بہشتی کو دکان کے مالک نے اپنی دکان کے سامنے پانی چھڑکنے کا حکم دیا اور اس نے حکم کے مطابق چھڑک دیا تو اس سے جو چیز بھی نقصان ہوگی استحساناً اس نقصان کا ذمہ دار دکان کا مالک ہوگا۔ (ف) اسی طرح اگر دکان کے مالک نے اپنے کسی نوکر وغیرہ کو پانی چھڑکنے کا حکم دیا تو اس نقصان کا بھی ضامن دکان کا مالک ہوگا، کیونکہ ایسا حکم دینا صحیح ہوتا ہے، اور ”خلاصہ“ میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو راستہ میں وضو کرنے کا حکم دیا اور اس سے کا نقصان ہو گیا تو اس نقصان کا تاوان وضو کرنے والے کے ذمہ ہوگا۔ (ع) وإذا استباحو أحیاء الخ۔ اور اگر مثلاً زید نے اپنی دکان کے سامنے عمارت بنانے کے لئے کسی کو مزدور رکھا تو جب وہ بنا کر فارغ ہو گیا تو دوسرے گزرنے والا کوئی شخص اس عمارت سے ٹھوکر کھاکر مر گیا تو استحساناً اس کا تاوان دکان کے مالک پر واجب ہوگا۔ اور اگر دکاندار نے بالکل بچا راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا اور اگر اس سے ٹکر کر کوئی شخص مر گیا تو اس کا تاوان اسی مزدور پر واجب ہے، کیونکہ یہ حکم بالکل غلط تھا۔ (ف) - یعنی اس مزدور کو یہ بات بالکل اچھی طرح معلوم تھی کہ بچا راستہ میں کسی کی ملکیت نہیں ہو سکتی، اسی وجہ سے شیخ اسلام نے یہ قید لگائی ہے کہ یہ راستہ معروف و مشہور ہو یعنی گلی کے راستوں کے طریقہ سے کچھ لوگوں کا مخصوص راستہ نہ ہو۔ اسی طرح دکان کے قریب میں بھی عمارت بنانے کے مسئلہ میں جامع محبوبی نے لکھا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس مزدور کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ دکان کے سامنے کی جگہ کسی دوسرے کی ملکیت ہے، کیونکہ اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی نقصان ہونے پر اسی مزدور پر بھی تاوان واجب ہوگا۔ امام مالک و شافعی و احمد کا بھی یہی قول ہے۔

توضیح :- اگر راستہ پر چھڑکے ہوئے پانی سے پھسلن ہو جانے کے بعد گزرنے والا قصداً ایسی جگہ سے گذرا جہاں پر واقعہ پھسلن زیادہ تھی یا پانی زیادہ تھا۔ اور اگر اس نے راستہ کے پورا حصہ پر پانی چھڑکا جس سے پورا راستہ پھسلن بن گیا اور گزرنے والا اس پر گر کر مر گیا۔ یا کسی سقاء یا بہشتی سے اجرت پر اس راستہ کو چھڑکایا اور اس سے وہی حادثہ ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل۔

قال ومن حفرای طریق المسلمین، أو وضع حجراً فتصف بذلك إنسان فدينه علی عاقلته، وإن تلفت بهيمة فصمانها فی ماله؛ لأنه متعد فيه فیضمن ما يتولد منه غیر أن العاقلة تتحمل النفس دون المال فکان ضمان البهيمه فی ماله، وإلقاء التراب واتخاذ الطین فی الطريق بمصرلة إلقاء الحجر والخشبة لما ذکرنا، بخلاف ما إذا كس الطريق فعطب بموضع كنسه إنسان حیث لم یضمن؛ لأنه ليس بمتعد، فإنه ما أحدث شینا فيه إما قصد دفع الأذى عن الطريق حتی لو جمع الكناسة فی الطريق وتعقل به إنسان کان صامداً لتعديده بشغله. ولو وضع حجراً فتحاه غیره عن موضعه فعطب به إنسان فالضمان علی الذی نحاه؛ لأن حکم فعله قد انتسح الصراغ ما شغله، وإما اشتغل بالفعل الثانی موضع آخر.

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستے میں کنواں کھود یا پتھر ڈال دیا جس سے کوئی

آدمی مرگیا تو اس کی دیت کنواں کھدائی کرنے والے کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر واجب ہوگی، اور اگر اس سے کوئی جانور مر گیا ہو تو اس کا تاوان کھدائی کرنے والے کے اپنے مال میں واجب ہوگا، کیونکہ اس شخص نے اس قسم کا کام کر کے ظلم کیا ہے۔ لہذا ایسی حرکتوں سے جو بھی نقصان ہوگا وہ اس کا ضامن ہوگا یعنی انسان کی جان اور جانوروں کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہوگا۔ لیکن اتنا فرق ہوگا کہ جان کی دیت کی ضمانت مددگار برادری پر لازم ہوتی ہے، اور مال کی ضمانت خود اسی شخص پر ہوتی ہے، یعنی جانور کا تاوان خود اس کے بے مال میں واجب ہوگا۔ اور اگر اس نے راستے میں ریت یا کچھ ڈال دی تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو پتھر ڈالنے یا موٹی لکڑیاں ڈالنے کا حکم ہے، کیونکہ ایسا کام کرنے میں بھی وہ ظالم ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے راستے کی صفائی کی اور اس کے صف کئے ہوئے جگہ پر کوئی شخص پھسل کر مر گیا، وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا، اور راستے میں کوئی نیا کام نہیں کیا، بلکہ راستے سے کوڑا کرکٹ ہٹا دینے کا ارادہ کیا تھا۔ (اور یہ بات تو ایمان کی اچھی خصوصیتوں میں سے ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے) البتہ اس نے اس کے برخلاف راستے میں کوڑا کرکٹ جمع کر دیا جس کی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تب البتہ شخص ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے راستے میں کوڑا ڈال دیا ہے۔ ولو وضع حجرا الخ: اور اگر ایک شخص نے راستے میں ناجائز طریقے سے ایک پتھر رکھا پھر دوسرے شخص نے اس کو دوسری طرف ہٹا دیا، پھر کوئی شخص اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس کی دیت کا ضامن دوسرا شخص ہوگا۔ کیونکہ پہلے شخص نے جو کچھ کیا تھا، اس کا کام دوسرے شخص کے ہٹا دینے سے ختم ہو گیا۔ اور دوسری جگہ رکھنا، دوسرے شخص کا کام تھا۔ ہذا وہی شخص اس کا ضامن ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستہ پر کنواں کھدوایا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے ٹھوکر کوئی شخص یا جانور مر گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل

دلائل

وفي الجامع الصغير في البالوعة يحفرها الرجل في الطريق، فإن أمره السلطان بذلك أو أجبره عليه لم يصم؛ لأنه غير متعد حيث فعل ما فعل بأمر من له الولاية في حقوق العامة، وإن كان بغير أمره فهو متعد إما بالنصرف في حق غيره أو بالانقياد على رأي الإمام أو هو مباح مقيد بشرط السلامة، وكذا الجواب على هذا التفصيل في جميع ما فعل في طريق العامة مما ذكرناه وغيره؛ لأن المعنى لا يختلف، وكذا إن حفر في ملكه لم يضمن؛ لأنه غير متعد، وكذا إذا حفر في فناء داره؛ لأن له ذلك لمصلحة داره، والفناء في تصرفه، وقيل هذا إذا كان الفناء مملوكا له أو كان له حق الحفر فيه؛ لأنه غير متعد، أما إذا كان لجماعة المسلمين أو مشتركاً بأن كان في سكة غير نافذة فإنه يضمنه؛ لأنه مسبب متعد، وهذا صحيح. ولو حفر في الطريق ومات الواقع فيه جوعاً أو غماً لاضمان على الحافر عند أبي حنيفة؛ لأنه مات لمعنى في نفسه، والاضمان إنما يجب إذا مات من الوقوع، وقال أبو يوسف. إن مات جوعاً فكذلك، وإن مات غماً فالحافر ضامن له؛ لأنه لاسب للنغم سوى الوقوع، أما الجوع فلا يختص بالبير، وقال محمد: هو ضامن في الوجوه كلها؛ لأنه إنما حدث بسبب الوقوع. إذا لولاه لكان الطعام قريباً منه.

ترجمہ:- اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے راستے میں چہ بچہ کھودا۔ (اور اگر کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر حاکم وقت نے اس شخص کو چہ بچہ کھودنے کا حکم دیا تھا، یا چہ کھودنے پر مجبور کیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے جو کچھ کیا وہ اسی حاکم کے کہنے پر کیا جس کو پورا اختیار ہے۔) و ان كان بغير أمره الخ: اور اگر کھودنے والے نے حکم حاکم کے بغیر از خود یہ کام کیا ہو تو یہ ظالم ہوگا خواہ اس وجہ سے کہ اس نے دوسرے شخص کے حق میں تصرف کیا ہے، یا اس وجہ سے کہ اس

نے حاکم کی اجازت کے بغیر کام ہے یا اس وجہ سے کہ مباح کام کرنے کی اگرچہ اس کو اجازت حاصل تھی لیکن ایسے کام کے لئے ایک شرط یہ بھی تھی کہ کسی شخص کی سلامتی میں خلل نہ آئے، (جیسا کہ شکار کی اجازت اسی قسم کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، اسی طرح وہ تمام کام جن کو اس نے عام راستہ پر کیا، جن کو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، یا بیان نہیں بھی کیا تو سب کا حکم اسی تفصیل کے ساتھ ہے، یعنی عام راستہ پر یا ٹخنہ بنایا یا تھوہ بنایا، یا کنکری ڈالی وغیرہ۔ اگر ان کاموں میں بادشاہی حکم ہو تو ان کاموں کا کرنے والا ضامن نہیں ہو گا ورنہ ضامن ہو گا، کیونکہ ان تمام باتوں کی جو علت ہے، وہ ان کاموں میں برابری پائی جاتی ہے، کسی میں فرق نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر بادشاہی حکم کی بناء پر کیا ہو تو کسی صورت میں بھی ضامن نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی ملکیت میں چھ بچہ کھودا ہو اور اس میں کوئی آدمی گر کر مر گیا ہو تو بھی ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ ایسا کرنے میں اس نے کوئی جرم یا زیادتی نہیں کی ہے۔)

و کذا إذا حفر الخ: اسی طرح سے اگر اس نے اپنے مکان کے فاضل حصہ (فناء) میں چھ بچہ کھودا تو بھی وہ ظالم نہیں ہو گا، کیونکہ اسے مکان کی ضرورت کے لئے ایسا کرنے کا اختیار ہے۔ اور وہ فاضل حصہ (فناء) بھی اس کے تصرف میں ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ فاضل حصہ یا فناء اس کی اپنی ذاتی ملکیت میں ہو، یا حکومت کی طرف سے اسے اس جگہ کو کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت میں کسی نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اس شخص نے کسی قسم کی زیادتی نہیں کی اور حق سے بڑھ کر کام نہیں کیا۔ اور اگر وہ فناء عام مسلمانوں کی ملکیت ہو یا کئی آدمیوں کی مشترکہ جگہ ہو مثلاً ایک بندگلی میں واقع ہو جس کی وجہ سے اس گلی کے تمام لوگوں کی ملکیت اس پر حاصل ہو تو اس جگہ چھ بچہ کھودنے سے کچھ نقصان ہونے پر کھودنے والا ضامن ہو گا، کیونکہ مرنے والے کے لئے مرنے کا سبب پیدا کرنے والا ہی شخص ہے، لہذا ایسا کرنے سے ظالم ہو گا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول صحیح ہے۔ (ف:- یہاں پر فناء سے مراد وہ میدان ہے جو مکان کے آگے مختلف ضرورتوں میں کام آنے کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے مثلاً نکاح وغیرہ کا کام، وہاں پر لوگ آسانی سے بیٹھ سکتے ہوں۔ اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہوتا ہے جو علاقہ کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے چھوڑا جاتا ہے۔)

ولو حفر فی الطريق الخ: اور اگر اس نے راستہ میں کوئی کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں بھوک یا غم سے گر کر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ وہ ایسے سبب سے مراد ہے جو خود اس کی اپنی ذات میں پیدا ہوا ہے، اور تاوان اس وقت لازم آتا ہے جبکہ از خود کنواں میں گرنے سے مراد ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ شخص بھوک سے مراد ہے تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر غم سے مراد ہے تو کھودنے والا اس کا ضامن ہو گا، کیونکہ کنواں میں گرنے کے سوا اس جگہ غم کا کوئی سبب نہیں ہے اور یہی بھوک ہے۔ لہذا اس کو کنواں کے ساتھ خاص رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص بہر صورت ضامن ہو گا، کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ سب اسی سبب سے ہوا ہے۔ کیونکہ وہ کنواں میں گر پڑا، اس لئے کہ اگر ایسی بات نہ ہوں تو کھانا اس کے قریب ہی تھا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے راستہ میں چھ بچہ کھودا پھر اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے فناء میں چھ بچہ کھودا، یا راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں گر کر کوئی مر گیا تو ذمہ دار کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن استأجر أجراً فحفروها له في غير فئانه فذلك على المستأجر ولا شيء على الأجراء إن لم يعلموا أنها في غير فئانه؛ لأن الإحارة صحت ظاهرة إذا لم يعلموا، فنقل فعلهم إليه؛ لأنهم كانوا مغرورين، فصار كما إذا أمر آخر بذبح هذه الشاة فذبحها ثم ظهر أن الشاة لغيره، إلا أن هناك يضمن المأمور ويرجع على

الامر، لأن الدأبح مباشر والامر مسبب والترحیح للمباشرة فیضمن ويرجع للغرور، وهما یجب الضمان علی المستأجر ابتداء، لأن کل واحد منهما مسبب والأحیر غیر متعدد والمستأجر متعدد، فترجح جانبہ، وإن علموا ذلك فالضمان علی الأحرار، لأنه لم یصح أمره بما لیس بمملوک له ولا عرور فبقی الفعل مصافاً إلیهم وإن قال لهم هذا فای ولس لى فیہ حق الحفر فحفروا فمات فیہ إسان فالضمان علی الأحرار قیاساً؛ لأنهم علموا بصداد الأمر، فما غرهم وفى الاستحسان الضمان علی المستأجر؛ لأن کونه فناء له بمنزلة کونه مملوکاً له لانطلاق یده فی التصرف فیہ من إلقاء الطین والحطب وربط الدابة والركوب وبناء الدکان، فیکان الأمر بالحصر فی ملکہ طاهراً بالطرإلی ما ذکرنا، فکفی ذلك لقل الفعل إلیه

ترجمہ۔ - مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کچھ مزدور کنواں کھودنے کے لئے بجائے اور ان لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈال تو اس کھدائی میں جو کچھ خرچ ہو گیا ہے اس کا خرچہ اس مستاجر پر لازم آئے گا جس نے ان لوگوں کو کام پر لگایا ہے، اور وہ مزدور اس فضل خرچ کے مطلقاً ذمہ دار نہ ہوں گے بشرطیکہ ان کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ جگہ اس مستاجر کی نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ کا یہ معامہ اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ اور چونکہ اس زمین کی ملکیت کے بارے میں ان لوگوں کو حقیقت حال معلوم نہیں تھی، لہذا ان مزدوروں کا کام اسی مستاجر کا ہی سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ اس مستاجر نے ان مزدوروں کو دھوکہ میں رکھا یعنی حقیقت حال کی تفصیل ان لوگوں کو نہیں بتادی تھی۔

فصار کما إذا أمر آخر الخ۔ تو اس مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ وہ اس بکری کو ذبح کر دے، چنانچہ اس نے وہ بکری ذبح کر دی، بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو کسی اور شخص کی بکری تھی، تو جس شخص کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا حقیقت میں اسے دھوکہ دیا گیا، لہذا اس کا ذبح کرنے والے کسی طرح ذمہ نہ ہوگا۔ اسی طرح سے مذکورہ مسئلہ میں بھی مزدوروں کو دھوکہ ہو گیا تھا۔ لیکن ان دونوں مسئلوں میں اتنا فرق ضرور ہے کہ ذبح کے مسئلے میں قصاب پہلے ذمہ دار ہوگا، پھر جس نے اسے ذبح کا حکم دیا ہے بعد میں اس سے اپنا تاوان واپس لے گا، کیونکہ یہ قصاب اسے اپنے ہاتھوں سے ذبح کرنے والا ہے جبکہ حکم دینے والے صرف جبب بن رہا ہے، اور خود کام کرنے والے کو سبب بننے والے پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اور کنویں کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے زیادتی کرنے والے نہیں ہیں بلکہ اس کا حکم دینے والے یعنی مستاجر زیادتی کرنے والا ہوا ہے، لہذا تاوان کے معامہ میں مستاجر کو ترجیح ہوگی۔ (ف) - یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مزدوروں کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ فناء (خان جگہ) اس شخص کی نہیں ہے۔) وإن علموا ذالک الخ۔ کیونکہ اگر مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو کہ خالی جگہ اس شخص کی ملکیت نہیں ہے اور اس کے باوجود وہ اس پر کنواں کھدوا رہا ہے تو وہ مزدور خود ہی اس تاوان کے ذمہ دار ہوں گے، کام لینے والے مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جس کا وہ خود مالک نہیں تھا، اور مزدوروں کو دھوکہ بھی نہیں دیا گیا، اس لئے مزدور خود بھی یہ بات پہلے سے جانتے تھے کہ یہ جگہ اس شخص کی ملکیت نہیں ہے۔ لہذا مزدوروں کے کام کی نسبت خود انہی مزدوروں کی طرف ہوگی۔

وإن قال لهم هذا فإسائی الخ۔ اور اگر اس مستاجر نے ان مزدوروں سے کہا کہ یہ خالی جگہ میری ملکیت میں ہے لیکن مجھے اس میں گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے اس کے باوجود ان مزدوروں نے اس میں گڑھا کھود دیا پھر کوئی آدمی اس میں گر کر مر گیا تو اس کا تاوان قیاساً مزدوروں پر لازم آئے گا، کیونکہ مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ یہ مستاجر ہمیں جس بات کا حکم دے رہا ہے وہ غلط ہے، تو اس صورت میں اس مستاجر نے ان لوگوں کو دھوکہ نہیں دیا، لیکن استثنائی دلیل یہ ہے کہ اس مرنے والے کا تاوان اسی مستاجر پر واجب ہوگا، کیونکہ اس جگہ کا اس شخص کے لئے فتنہ ہونا اس کے اپنے گھر کے لئے ہے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت ہے، اور اس جگہ میں کسی قسم کا تصرف کرنے میں وہ آزاد ہے اور ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے۔ جیسے یہاں پر مٹی رکھنا، گارا ڈالنا، اپنے جانور رکھنا، اور اس جگہ سے سنا جانا، اور اس جگہ چبوترہ بنانا، اور ان جیسے دوسرے کاموں میں کھلی ہوئی آزادی ہے۔ ان باتوں

کے پیش نظر اس شخص کو اس جگہ پر کنواں کھودنے کا حکم بظاہر اپنی ملکیت ہی میں ہے۔ لہذا مزدوروں کو اس دھوکہ میں پڑ کر اپنا کام کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے کچھ مزدور اپنے گھر کے باہر خالی جگہ میں کنواں کھودنے کے لئے بلائے، اور ان لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈالا، بعد میں مزدوروں کو بھی یہ معلوم ہو گیا کہ یہ کنواں کسی دوسرے کی ملکیت میں کھودا گیا ہے، اور اگر کھدائی کے وقت بھی ان لوگوں کو حقیقت حال معلوم ہو، اس کے باوجود صرف کہنے سے کھود ڈالا تو اس خرچ کا ذمہ دار کون ہوگا۔ اسی طرح اگر ان مزدوروں سے مستاجر نے صاف کہہ دیا کہ یہ جگہ اگرچہ میری ہے مگر مجھے اس میں کنواں کھودنے کا حق نہیں ہے اس کے باوجود ان لوگوں نے کنواں کھود ڈالا، بعد میں اس کنویں میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن جعل قنطرة بغير إذن الإمام فتعمد رجل المرور عليها فعطب فلا ضمان على الذي جعل قنطرة، وكذلك إن وضع خشبة في الطريق فتعمد رجل المرور عليها؛ لأن الأول تعد هو تسبب، والثاني تعد هو مباشرة، فكان الإضافة إلى المباشر أولى، ولأن تدخل فعل فاعل مختار يقطع لانسبة كما في الحاضر مع الملقى. ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر پانی پر پل بنایا اور کوئی شخص قصد اس پر سے چلا اور اس پر سے گر کر مر گیا تو پل بنانے والے پر اس مرنے والے کا تادان لازم نہیں ہوگا بلکہ مرنے والا خود اس کا ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے راستہ میں موٹی لکڑی مثلاً شہتیر ڈال دی اور وہاں پر چلنے کا راستہ ہونے کے باوجود کوئی قصد اس لکڑی پر چلا اور گر کر مر گیا تو اس لکڑی کا ڈالنے والا بھی اس کی ہلاکت کا ذمہ دار نہیں ہوگا، کیونکہ پل بنانے والے کا کام اگرچہ بے موقع زیادتی ہے لیکن پل بنانے کا کام مرنے والے کے لئے صرف سبب اور ذریعہ ہے یعنی وہ خود قاتل نہیں ہے۔ اور دوسرے شخص یعنی تحتہ ڈالنے کا کام بھی صرف سیدھے راستہ سے تجاوز کرنے کا ہے لیکن چلنے والا خود اس کا ذمہ دار ہے یعنی اس نے ایسا کام از خود کیا ہے جس سے وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو ہلاکت کی نسبت ایک کام کی طرف زیادہ مناسبت ہے جس کو اس نے خود کیا ہے۔ ولأن تدخل فعل الخ. اور دلیل سے کہ زیادتی کرنے کے سبب کے درمیان کسی با اختیار شخص کے کام کا کمال ہو جانا اس زیادتی کرنے والے کی طرف نسبت کو ختم کر دیتا ہے، جیسے کنواں کھودنے والے اور کنویں میں دھکے دینے والے کے درمیان کی کیفیت ہے۔ (ف:-) یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے کی ملکیت میں کنواں کھودا اور دوسرے شخص نے اس کنویں میں کسی کو دھکے دے دیا جس سے وہ مر گیا تو اس جگہ مرنے والے کے بارے ایک تو وہ شخص سبب ہے جس نے کنواں کھودا تھا، یہاں تک کہ اگر اس کنویں میں خود وہی شخص گر کر مر جاتا تو کھودنے والا ہی اس کا ذمہ دار ہوتا، لیکن یہاں پر یہ بات رکاوٹ بنتی ہے کہ ایک شخص نے اس کو قصد ادا دھکے دیا ہے اس لئے کنواں کھودنے والے کی ذمہ داری اور اس کا سبب بننا ختم ہو گیا، البتہ اس کی جگہ اس کے دھکے دینے کا کام جو قصد ہوا ہے اس کا اعتبار رہ گیا، اس لئے دھکے دینے والا اس کا ضامن ہوگا اور کنواں کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ جس نے کنواں کھودا ہے اس نے ایک ایسا سبب پیدا کر دیا ہے جس سے آدمی اچانک مر سکتا ہے، اور دھکے دینے والا اپنے اختیار سے قتل کرنے والا بنتا ہے، اس لئے قتل کی نسبت اس سبب کی طرف سے ختم ہو گئی اور خود اختیار کی قاتل کے لئے متعین ہو گئی۔ اسی بناء پر ایسا شخص قاتل کہلائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ مسلمان پر یہ لازم ہے کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے ایک

مومن غلام کو آزاد کرے، اور اگر یہ مرنے والا اس قاتل کا قریبی رشتہ دار ہو تو قاتل اس مقتول کی میراث سے محروم ہوگا۔ اس سے معلوم ہو کہ اس قتل کی نسبت اپنے اختیار سے کام کرنے کی طرف ہوئی اس لئے سبب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے یہ حکم س جگہ پر ہے کہ پل بنانے والے یا لکڑی ڈانے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا بلکہ اس پر قصد اچلنے والا خود اپنے قتل کا ذمہ دار بنا، اسی لئے اس کے کام کا اعتبار رہا۔

توضیح۔ اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر کسی بانی کے اوپر پل بنادیا اور کوئی شخص اپنی خوشی سے اس کے اوپر چلا اور اس سے گر کر مر گیا، یا کسی شخص نے کسی راستہ میں شہتیر ڈال دی، اور اس کے باقی راستہ میں چلنے کی جگہ ہونے کے باوجود اس شہتیر پر سے چل کر گر پڑا اور مر گیا۔ دونوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال ومن حمل شيئا في الطريق فسقط على إنسان فعطب به إنسان فهو ضامن، وكذا إذا سقط فتعثر به إنسان، وإن كان رداء قد يلبسه فسقط فعطب به إنسان لم يضمن، وهذا اللفظ يشتمل الوجهين، والفرق أن حامل الشيء قاصد حفظه فلا حرج في التقييد بوصف السلامة، واللابس لا يقصد حفظ ما يلبسه فيحرج بالتقييد بما ذكرناه فجعلناه مباحا مطلقا، وعن محمد أنه إذا لبس ما لا يلبس فهو كالحامل - لأن الحاجة لاتدعو إلى لبسه.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مزدور کچھ سامان اٹھا کرے جا رہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ مر گیا تو وہ مزدور خود اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ سامان کو لے کر راستہ میں سے لے جانا اگرچہ جائز کام ہے لیکن اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ اسے احتیاط کے ساتھ لے جائے اور اس سے کسی دوسرے کا کوئی نقصان نہ ہو۔ (ز۔ ش)

و كذا إذا سقط الخ اسی طرح اگر وہ سامان راستہ میں گر پڑا، پھر اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی گر پڑا جس سے وہ ٹھوکر کھانے والا مر گیا، تب بھی خود ہی مزدور اس کا ذمہ دار ہوگا۔ وإن كان رداء الخ اور اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے راستہ پر سے جا رہا تھا کہ اچنک چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح اس سے مر گیا تو یہ چادر والے مرنے والے کے نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ پھر اس میں یہ عبارت ان دونوں صورتوں کو شامل ہوگی اس طرح سے کہ خواہ یہ چادر اس شخص کے اوپر آری جس سے کسی آنکھیں بند ہو گئیں اور کسی سے ٹکرا کر مر گیا، یا چادر زمین پر گر گئی مگر آنے والا اس میں الجھ کر گر کر مر گیا تو ان دونوں صورتوں میں چادر والے ضامن نہ ہوگا، بشرطیکہ واقعہ وہ اپنی چادر اوڑھے ہوئے ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بوجھ سے جانے والے اور چادر اوڑھ کر جانے والے کے درمیان فرق ہے۔ والفرق أن حامل الشيء الخ وہ فرق یہ ہے کہ بوجھ کو لے جانے والے مزدور کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بہت ہی احتیاط اور پوری ذمہ داری کے ساتھ سامان لے جائے۔ ہاں اس جگہ اگر وصف سلامتہ یہ قید بھی لگادی جائے کہ سہامتی کے ساتھ لا کرے چنانچہ نر ہے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن کپڑا پہننے والے اپنے لباس کی پوری حفاظت کا خیال نہیں رکھتا ہے تو اس کے ساتھ سہامتی کی شرط لگانے میں حرج ہوگا اور غلطی ہوگی، جتنی پہن کر چنانصتہ جائز ہے۔ وعن محمد الخ اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر اس نے ایسا کپڑا پہننا جو عموماً پہنا نہیں جاتا، تو یہ بھی کپڑے کو اپنے اوپر لے دینے کے حکم میں ہوگا، یعنی اس کے ساتھ بھی اسی طرح سہامتی کی قید لگ جائے گی، کیونکہ یہ کپڑا پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ (ف۔) مثلاً اگر فرش یا قالین وغیرہ کو اوڑھ کر چلا تو اسے اوڑھنا نہیں کہا جائے گا بلکہ بدن پر لٹائی نہا جائے گا۔ اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے کہ اگر چادر بھی اوڑھی نہیں ہو بلکہ لادی ہوئی ہو تو اس کا ضم بھی بوجھ ہونے کے حکم میں ہو جائے گا۔ الدرر

توضیح:- اگر کوئی مزدور کسی کا سامان اٹھا کر لے جا رہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا۔ اسی طرح اگر وہ سامان عام راستہ پر گر پڑا پھر اس سامان سے ٹھوکر کھ کر کوئی شخص مر گیا۔ اسی طرح سے اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے جا رہا تھا، اچانک وہ چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح سے اس چادر کی وجہ سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان المسجد للعشيرة فلعقل رجل منهم فيه قنديلان، أو جعل فيه بوازي، أو حصاه فلعطب به رجل لم يضمن، وإن كان الذي فعل ذلك من غير العشيرة ضمن، قالوا: هذا عند أبي حنيفة، وقالوا: لا يضمن في الوجهين؛ لأن هذه من القرب، وكل أحد مأذون في إقامتها، فلا يتقيد بشرط السلامة كما إذا فعله بإذن واحد من أهل المسجد، وأبى حنيفة وهو الفرق أن التدبير فيما يتعلق بالمسجد لأهله دون غيرهم كنصب الإمام واختيار المتولي وفتح بابہ وإغلاقه وتكرار الجماعة إذا سبقهم بها غير أهله فكان فعلهم مباحا مطلقا غير مقيد بشرط السلامة، وفعل غيرهم تعديا أو مباحا مقيدا بشرط السلامة وقصد القربة لابن أبي العزيم إذا أخطأ الطريق كما إذا تفرّد بالشهادة على الزنا أو الطريق فيما نحن فيه الاستيدان من أهله.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسجد کسی خاص قوم کی ہو یعنی کچھ مخصوص لوگوں نے بنائی ہو اور ان میں سے کسی نے اس مسجد میں قندیل لٹکا دی یا چٹائی بچھا دی، یا ٹاٹ بچھا دی یا کنکر ڈال دئے جس سے کوئی شخص کسی طرح سے ہلاک ہو گیا تو ان چیزوں کا ڈالنے والا اس ہلاک ہونے والے کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی باہر کے شخص نے یعنی جو اس مسجد کے بنانے والوں میں سے نہ ہو اس نے ایسا کیا ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان بنانے والوں میں سے کسی شخص کی اجازت کے بغیر کسی نے یہاں کر دیا تو اس کو ضامن ہونا ہوگا۔ قالوا: هذا عند أبي حنيفة النخعي مشايخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے یعنی مسجد بنانے والے اور غیروں میں تفریق کرنا، امام اعظمؒ کا قول ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مسجد بنانے والے ہوں یا باہر کا کوئی شخص ہو دونوں صورتوں میں کوئی بھی ضامن نہ ہوگا۔ (شیخ صوائف نے کہا ہے کہ اکثر مشايخ نے صاحبین کے قول کو ہی قبول کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی قول امام مالک وشافعی و احمد رحمہم اللہ کا ہے۔ ع۔ ذ) کیونکہ مذکورہ جتنے کام بتائے گئے وہ سب کے سب نیکی حاصل کرنے کی قسموں میں سے ہیں۔ اور ہر نمازی اور ہر مسلمان کو ایسی نیکیاں حاصل کرنے کا اختیار ہے، اس لئے ان کاموں میں سلامتی نہ شرط نہیں ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کاموں کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس کام کا کرنے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر کسی غیر شخص نے مسجد کے ان منتظمین اور متولیین کی اجازت سے کیا ہو اور اس سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل جس سے منتظمین اور غیروں میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ تمام انتظامات جو مسجد کی تعمیر سے متعلق ہوں، ان میں غیروں کا کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ سب کام مسجد والوں کے اختیار میں ہوتے ہیں، جیسے مسجد کے لئے کسی کو امام مقرر کرنا، اور کسی کو متولی بنادینا، اور مسجد کا دروازہ کھولنا اور بند کرنا، اور جیسے نماز کے وقتی فرض یعنی ایک وقت کی جماعت کئی بار کرنا جبکہ مسجد والوں کے سوا کسی اور نے اگر مسجد کے مقرر وقت سے پہلے ادھر کر لی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ایک وقت میں جماعت کو مکرر کرنا مکروہ ہے پھر بھی مسجد والوں کے سوا دوسرے لوگوں نے اگر جماعت کے مقرر وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، اس کے بعد مسجد کے منتظمین کو اس میں دوبارہ وقتی جماعت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ ان باتوں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مسجد والوں کو نیکی کے ہر کام کرنے کی مطلقا اجازت ہے اور اس میں سلامتی کی شرط نہیں ہوتی

ہے لیکن ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کا آکر اس میں دخل دینا اور کوئی کام کر لینا یا تو زیادتیاں اور ظلم ہے یا مباح ہے، لیکن اس لئے اس میں سلا متی کا ہونا شرط ہے۔ پھر یہ کہنا کہ اس قسم کے سارے کام تو نیکی کے ہوتے ہیں، اس لئے اس کی وجہ سے ہلاک ہونے کی صورت میں تاوان کیوں لازم آئے گا؟ تو جواب یہ ہو گا کہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اس طرح سے کہ جب کام کے طریقہ میں غلطی ہو جائے تو وہ کام اگرچہ نیکی کرنے کا ہو پھر بھی اس میں تاوان لازم کرنے میں کوئی زیادتی نہیں ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی شخص نے اگرچہ شخص نیکی کے کام کا راہ کی مگر ایسے طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو نقصان پہنچ گیا تو کرنے والے اس نقصان کا ضامن ہو گا اور اپنے کار خیر کرنے کی نیت کا ثواب بھی پائے گا۔ اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک شخص نے حرام کاری کو روکنے کے لئے کسی زنا کرنے والے شخص پر زنا کی گواہی دے دی تاکہ وہ شخص سزا پا کر آئندہ ایسی حرکت نہ کرے اور دوسروں کو عبرت بھی ہو۔ (حالانکہ اس موقع پر قاعدہ یہ ہے کہ جب تک کہ چار آدمی مکمل طریقہ سے پوری شرائط کے ساتھ گواہی نہیں دیں گے یعنی چار سے کم کی گواہی کی صورت میں کسی کی بھی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی، بلکہ ایسے لوگوں کو تہمت لگانے کی حد لگائی جائے گی۔ پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ برائی سے روکنے کی نیت سے گواہی دینے والے کو ثواب بھی ملتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کو گواہی کے طریقہ میں غلطی کرنے کی وجہ سے حد بھی لگائی جاتی ہے۔) اور ہمارے اس مسئلہ میں بھی منتظمین کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے مسجد میں کار خیر کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ منتظمین میں سے کسی شخص سے اجازت لے کر کام کریں۔ (ف:-) معصفت نے اس جگہ زنا کی جو مثال دی ہے وہ بحث کرنے کے قابل ہے، اس لئے کہ شرعاً زنا پر گواہی دینے کے لئے چار آدمیوں کا ہونا شرط ہے کیونکہ یہی طریقہ ہے۔ اس لئے اس سے کم کی صورت میں گواہی دینے کی اجازت نہیں ہوگی بلکہ گواہی دینا ہی ممنوع ہے، اس لئے کہ اس نے کسی مسلمان کے خلاف حرام کاری کرنے کا اعلان کر دیا جو کہ حرام ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے: **إِنَّ الدِّينَ يُحِبُّ أَنْ تُشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الدِّينِ آمَنُوا** (الآیہ ۴۸)۔ اسی طرح اگر مسجد والوں نے مثلاً مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع کرنے کے لئے گڑھا کھود لیا یا پانی بھرنے کے لئے مٹکا رکھ دیا اور ایک طرف دروازہ لگایا یا سائبان ڈال دیا، پھر ان میں سے کسی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تو ان کاموں کے کرنے والے پر تاوان نہیں ہوگا۔ الی کم۔ اور اگر مسجد بنانے والا خود موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار اسی کو ہوگا۔ اور فقیہ ابو الیث نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ ع:- معصوم ہونا چاہئے کہ جو شخص مسجد میں رہ کر نماز کا انتظار کرتا ہو اسے جب تک حدیث نہ ہو جائے یعنی اس کا وضو نہ ٹوٹ جائے وہ اللہ کے نزدیک نماز کی حالت میں جوت ہے۔ احمد والنسائی وابن حبان۔ یعنی مسجد کے رہنے والے تمام آدمی نماز کی حالت میں شمار کئے جاتے ہیں جب تک انہیں نماز روکے نہیں، یعنی نماز کے سوا کوئی چیز اسے گھر جانے سے نہیں روکے۔ ابو داؤد و البخاری و مسلم وغیرہم) تو صیح:- اگر کوئی مسجد کچھ مخصوص لوگوں کی بنائی ہوئی ہو، ان میں سے کسی نے مسجد کی

زیبائش یا نمازیوں کے آرام کے خیال سے کچھ سامان لا کر رکھ دیا، جس سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا۔ اور اگر ان منتظمین کے علاوہ کسی اور شخص نے اسی قسم کا کام کیا اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل

دائیکل

قال وإن جلس فيه رجل مهم فغط به رجل لم يصم إن كان في الصلاة، وإن كان في غير الصلاة صم، وهذا عند أبي حنيفة، وقالوا لا يصم عني كل حال، ولو كان حالاً لقراءة القرآن أو لتعليم أو للصلاة، أو نام فيه في أثناء الصلاة أو نام في غير الصلاة، أو مر فيه ماراً، أو قعد فيه لحديث فهو على هذا الاختلاف، وأما

المعتكف فقد قيل على هذا الاختلاف، وقيل: لا يضمن بالاتفاق، لهما أن المسجد إنما بنى للصلاة والذكر، ولا يمكنه أداء الصلاة بالجماعة إلا بانتظارها، فكان الجلوس فيه مباحاً؛ لأنه من ضرورات الصلاة أو لأن المنتظر للصلاة في الصلاة حكماً بالحديث فلا يضمن كما إذا كان في الصلاة، وله أن المسجد بنى للصلاة، وهذه الأشياء ملحقة بها، فلا بد من إظهار التفاوت فجعلنا الجلوس للأصل مباحاً مطلقاً، والجلوس لما يلحق به مباحاً مقيداً بشرط السلامة، ولا غرو أن يكون الفعل مباحاً أو مندوباً إليه، وهو مقيد بشرط السلامة كالرمي إلى الكافر أو إلى الصيد، والمشي في الطريق والمشى في المسجد إذا وطئ غيرہ، والنوم فيه إذا انقلب على غيرہ. وإن جلس رجل من غير العشرة فيه في الصلاة فتعقل به إنسان ينهي أن لا يضمن؛ لأن المسجد بنى للصلاة، وأمر الصلاة بالجماعة إن كان مفوضاً إلى أهل المسجد فلكل واحد من المسلمين أن يصلي فيه وحده.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مسجد والوں میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھا اور اس کی وجہ سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا تو اگر بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو (خواہ وہ فرض نماز ہو یا نفل نماز ہو۔ ع) تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اگر نماز کی حالت میں نہ ہو تو ضامن ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف :- اور شمس الانہ سرخسؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو بھی صحیح یہی ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ وہ بھی نماز میں ہے۔ ع۔ ک) وقال: لا يضمن الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کسی حال میں بھی ضامن نہیں ہوگا، حتیٰ خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو۔ (یہی قول امام شافعیؒ و مالکؒ رحمہما اللہ کا ہے۔ ع) اور اگر وہ قرآن پڑھنے یا شرعی یعنی دینی تعلیم یا نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو یا نماز کی حالت میں سو گیا یا بغیر نماز کے بھی سو گیا یا مسجد کے درمیان سے گزرا یا گفتگو کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھا، پس اگر ان باتوں کے لئے مسجد میں بیٹھا اور کوئی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس میں بھی صاحبینؒ اور امام اعظمؒ کے درمیان وہی اختلاف پایا جاتا ہے۔

وأما المعتكف فقد قيل الخ: اور معتكف کی صورت میں بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ اگر کوئی معتكف سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو بعضوں کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق معتكف ضامن ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، اور بعضوں نے کہا ہے کہ معتكف بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ لهما أن المسجد الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد توقف نماز اور ذکر الہی کے لئے بنائی گئی ہے اور جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ نماز کا انتظار کیا جائے۔ اس بناء پر نمازی کے لئے مسجد میں بیٹھنا جائز ہوا، کیونکہ یہ تو نماز کی ضرورت میں سے ہے۔ ولأن المنتظر الصلاة الخ: یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں ہو وہ حدیث شریف کی دلیل کے مطابق نماز کے عزم میں ہے اس لئے ایسا شخص ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر حقیقہ کوئی نماز کی حالت میں ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد توقف نماز کے لئے بنائی گئی ہے اور دوسری چیزیں بھی نماز کے عزم میں ہیں تو یہ بات لازمی ہوئی کہ اصل نماز میں اور اس کے ساتھ ملحقات میں فرق ظاہر کیا جائے۔ اسی لئے اصل نماز کے لئے بیٹھنا مطلقاً مباح سمجھا، اور دوسری ملحق چیزوں کے لئے بیٹھنے کو ہم اسی شرط کے ساتھ مباح کہیں گے جبکہ اس کے بیٹھنے سے کسی کی سلامتی میں خطرہ نہ ہو۔ اور اس بات میں کوئی تعجب نہیں ہے کہ ایک کام اپنی جگہ پر اگرچہ مباح یا مستحب ہو لیکن اس میں یہ شرط ہو کہ اس کے کرنے سے کسی طرح کی کسی کی سلامتی میں خطرہ نہ ہو جیسے کہ کسی دشمن یا کافر کو تیر مارنا مستحب یا جائز ہے، لیکن اس کے لئے بھی اس بات کی شرط ہے کہ وہ تیر کسی مسلمان کو نہ لگے، اور جیسے کہ شکار کو تیر مارنا جائز ہے لیکن شرط کے ساتھ کہ وہ تیر کسی انسان کو نہ لگ جائے، اور راستہ میں دوڑتا بھی اسی شرط کے ساتھ ہے کہ اس سے کسی کو تکلیف نہ ہو یا ٹھوکر نہ لگ جائے، اسی طرح سے مسجد میں چلنا بھی جائز ہے لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ کسی کو ٹھوکر نہ لگ جائے یا اسے روند نہ ڈالے۔ پس اگر دوسرے کو روند ڈالا تو روندنے والا نقصان کا ضامن ہوگا، اسی طرح سے

مسجد میں سونا اگرچہ مباح ہے لیکن اگر کوئی شخص سوتے ہوئے میں کسی پر گریز اور اسے کچھ نقصان ہو گیا تو گرنے والا اس نقصان کا ضامن ہو گا۔ (ف) - یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بعض احادیث سے ثابت ہے کہ گفتگو کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا ناپسندیدہ عمل ہے اور قیامت کی علامتوں میں سے ہے، لیکن اگر بیٹھنا شکر الہی کی ادائیگی کے لئے ہو یا کسی قسم کی عبرت حاصل کرنے کے لئے ہو یا اس سے کوئی عیب فائدہ ہو یا کسی کو کچھ نصیحت کرنی ہو تو پھر گفتگو بھی جائز ہونی چاہئے۔ اس کی دلیل حضرت جابر بن سمرہ سے منقول حدیث ہے کہ میں سو بار سے بھی زیادہ مسجد کے اندر رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں اس وقت حاضر ہوا کہ آپ ﷺ اپنے صحابہ کرام سے زمانہ جاہلیت سے متعلق شعر گوئی اور دوسری باتوں کا تذکرہ فرماتے ہوتے تھے، اور صحابہ کرام اس وقت بیٹھے تھے جس سے رسول اللہ ﷺ بھی ن کے ساتھ تبسم فرماتے اور مسکراتے ہوتے۔ (رواہ احمد وغیرہ)

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ابو حنیفہ کی جو دلیل بیان کی گئی ہے اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نماز کے انتظار کے لئے بیٹھنا مطلقاً مباح ہے، لیکن یہ روایت بھی آئی ہے کہ مسجد کو آباد کرنے والا نفل پڑھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نفل نماز پڑھنے کی صورت میں مطلقاً ضمن لازم نہیں آتا ہے، اور اس طرح بھی شاید جواب دیا جاسکتا ہے کہ نیکی کے دوسرے کاموں کی بہ نسبت نفل نماز کو فرض نمازوں سے زیادہ منسبت اور اتحاد ہے، گویا یہ دونوں نمازیں ایک ہی نماز کے حکم میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

وان جلس رجل من غیر العشرة الح اور اگر مسجد کی تعمیر کرنے والے دو گوں کے علاوہ ہر آدمی نماز بیٹھا نماز پڑھ رہا تھا کہ اس سے الجھ کر کوئی آدمی مر گیا تو اس نمازی کو اس کا ضامن نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ مسجد تو نماز پڑھنے ہی کے لئے بنائی گئی ہے، اور جماعت سے نماز پڑھنے کا انتظام اگرچہ محلہ والوں کے ذمہ ہوتا ہے پھر بھی ہر ایک مسلمان کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ اس میں جا کر تہا نماز پڑھے۔ (ف) - اس بناء پر اس تہا نماز پڑھنے والے کو زیادتاً کرنے والے اور ظالم نہیں کہا جاسکتا ہے، ہذا وہ ٹھوکر کھ کر مرنے والے کا ضامن بھی نہیں ہو گا۔

توضیح - اگر مسجد تعمیر کرنے والے محلہ میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھا ہوا تھا، اور اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا، خواہ وہ بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی معتکف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مر گیا۔ اگر تعمیر کرنے والوں کے علاوہ ہر کا کوئی آدمی مسجد میں آکر نماز پڑھ رہا تھا اور اس سے الجھ کر کوئی مر گیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال۔ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

فصل فی الحائط المائل

(جھکی ہوئی دیوار کا بیان)

قال وإذا مال الحائط إلى طريق المسلمين فطوب صاحبہ بقضه وأشهد علیہ فم یقضه فی مدة یقدر علی نقضه حتی سقط صمم ما تنف به من نفس أو مال، والقیاس أن لا یصمم، لأنه لا یصح منه مباشرة، ولا مبشرة شرط هو متعدي فيه، لأن أصل البناء كان فی ملكه، والمیلان وشغل الهواء لیس من فعله فصار كما قبل الإشهاد، وحده الاستحسان أن الحائط لما مال إلى الطريق فقد اشتغل هواء طریق المسلمين بملكه، ورفعہ فی یدہ، فإذا تقدم إليه وطوب بتهریغه یجب علیه، فإذا امتنع صار متعدياً بمنزلة ما لو وقع ثوب إسان فی حجره

یصیر متعدیا بالامتاع عن التسليم إذا طولب به كذا هذا بخلاف ما قبل الإشهاد - لأنه بمنزلة هلاك الثوب قبل الطلب ولأننا لو لم نوجب عليه الضمان يمتنع عن التصريح فيقطع المارة حذرا على أنفسهم فيتصرون به، ودفع الضرر العام من الواجب، وله تعلق بالحائط فيتعين لدفع هذا الضرر، وكم من ضرر خاص يتحمل لدفع العام منه، ثم فيما تلف به من النفوس تحب الدية وتحملها العاقلة، لأنه في كونه حاية دون الخطأ فيستحق فيه التحفيف بالطريق الأولى كيلا يؤدي إلى استيصاله وإلحاقاف به، وما تلف به من الأموال كالدواب والعروض يحب صماها في ماله؛ لأن العواقل لاتعقل المال، والشرط التقدم إليه وطلب النقض منه دون الإشهاد، وإما ذكر الإشهاد ليتمكن من إثباته عند أنكاره فكان من باب الاحياط، وصورة الإشهاد أن يقول الرجل اشهدوا امي قد تقدمت إلى هذا الرجل في هدم حائطه هذا، ولا يصح الإشهاد قبل أن يهي الحائط لانعدام التعدي

ترجمہ - قد درئی نے کہا ہے کہ اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس دیوار کے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے گا اور اس مطالبہ کرنے پر گواہ طلب کر لئے جائیں گے۔ اگر دیوار کے مالک نے مطالبہ کا وقت گزر جانے کے باوجود دیوار نہیں توڑی، مطلب یہ ہے کہ اگر اتنی مدت گزر گئی کہ وہ چاہت تو توڑ سکتا تھا پھر بھی اس نے نہیں توڑی، بالآخر وہ گر پڑی تو اس سے جو بھی جانی یا مالی نقصان ہو گا وہ اس کا ضامن ہو گا۔ والقیاس أن لا یضمن الح - حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ شخص ضامن نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعی کا یہی قول ہے، کیونکہ دیوار کے گرنے کے سلسلہ میں دیوار کے مالک نے کوئی غلط کام نہیں کیا ہے اور نہ ہی اس نے کوئی ایسی شرط کار تکاب کیا ہے جس میں ظلم ہو رہا ہو، حالانکہ اصل دیوار اس کی ملکیت میں ہے اور اس کا ایک طرف جھکنا اور اس کی وجہ سے نقص کی ہوا کو روکنا اس مالک کا اپنا کام نہیں ہے، لہذا اس کی حالت دیکی ہی ہو گئی جیسے گواہ مقرر کرنے سے پہلے تھی۔ (ف) - کیونکہ اگر کسی کی دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرنے اور اس کے لئے گواہ مقرر کرنے سے پہلے دیوار گر پڑی تو وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے اور امام احمد نے استحسان سے کام لیا ہے۔

وجہ الاستحسان أن الحائط الخ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ دیوار جب عام راستہ کی طرف جھک گئی تو اس نے اپنی جگہ پر باقی رہنے کی وجہ سے عام راستہ کی چوڑائی کو اوپر سے گھیر کر کم کر دیا، حالانکہ اس خرابی کو دور کرنا اس دیوار کے مالک کے اختیار میں ہے، اور جب اس کے گرنے سے پہلے ہی اس کے مالک کو توجہ دائی گئی اور خالی کرنے اور گرانے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر لازم تھا کہ اسے راولتا، اس کے باوجود جب اس نے انکار کیا تو وہ ظلم ٹھہرا بمنزلۃ مالو وقع ثوب إسان الخ وہ اس طرح سے ظلم ٹھہرا کہ اگر ایک شخص کا کپڑا کسی کی گود میں جا کر گر گیا اور مطالبہ کرنے کے باوجود وہ کپڑا نہ دے، انکار کر دے تو وہ ظلم اور ضامن بن جاتا ہے، ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے۔ اس کے برخلاف مطالبہ کرنے اور راولتا نہ دے، پہلے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اس کے مالک کے مانگنے سے پہلے ہی ضائع ہو گیا تو اس صورت میں وہ ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ ولأننا لو لم نوجب عليه المصحات الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم اس نقصان کی تلافی کا ذمہ دار دیوار کے مالک کو نہ بنائیں تو دیوار کا مالک ہمیشہ اس کو گرانے سے انکار کرتا رہے گا جس کی وجہ سے کوئی بھی چنے وال اپنی جان کے خوف سے اس راستہ سے نہیں گزرے گا اور اس طرح تمام لوگوں کو نقصان پہنچے گا، حالانکہ عام نقصان دینے والی چیز کو دور کر دینا سب پر واجب ہے، اور چونکہ اس نقصان کو دور کرنے کی ذمہ داری دیوار کے مالک سے متعلق ہے تو اس کی ذمہ داری اسی کے لئے لازم ہو گئی۔ جبکہ یہ عام بات ہے کہ مخصوص قسم کا نقصان بھی عام قسم کے نقصان کے مقابلہ میں بردشت کرنا پڑتا ہے۔ ثم فیما تدف به من النفوس الخ: پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس دیوار کے گرنے سے جتنی جانیں ضائع ہوں گی ان سب کی دیت اس پر لازم آئے گی اور دیوار کے مالک کی مددگار برادری اس کو برداشت کرے گی، کیونکہ اس میں قتل خطا کے مقابلہ میں جرم کی کمی ہے، اس لئے دیوار کا مالک اس میں آسانی کا زیادہ مستحق ہے، تاکہ بری طرح سے وہ برباد نہ ہو۔ اور انتہائی حد تک تنگ اور پریشان نہ ہو،

پھر جو مال وغیرہ، مثلاً جانور اور اسباب اس دیوار سے دب کر ضائع ہوں تو ان کا تاوان خود دیوار کے مالک کے مال میں از م ہوگا، کیونکہ عام قاعدہ کے مطابق مددگار برادری مال کا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے۔ والشروط التقدیم علیہ الخ۔ مگر شرط یہ ہے کہ دیوار کے مالک سے پہلے کہہ دیا جائے اور دیوار کے گرانے کا مطالبہ کر دیا جائے یعنی اگرچہ صرف کہہ دینا اور مطالبہ کر دینا ہی کافی ہے، اس کے علاوہ گواہوں کو متعین کرنا یہ کوئی ضروری شرط نہیں ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے گواہ مقرر کرنے کی شرط لگا لی ہے تو وہ اس غرض سے ہے کہ اگر کسی موقع پر اس مطالبہ کرنے سے وہ انکار کر بیٹھے کہ ہم سے تو کسی نے نہیں کہا تھا تو اس گواہ کے ذریعہ سے اس کو ثابت کرنا ممکن ہوگا۔ اس طرح گواہ مقرر کرنے کا مقصد صرف احتیاط سے کام لینا ہے۔ گواہ مقرر کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ مطالبہ کرنے والا ان گواہوں سے یہ کہہ دے کہ تم لوگ اس بات پر گواہ رہو، میں نے اس شخص سے اس دیوار کو توڑنے کے بارے میں حادثہ ہونے سے پہلے کہہ دیا۔ پھر یہ معصوم ہونا چاہئے کہ دیوار گرنے کے قائل ہو جانے سے پہلے گواہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ جب تک دیوار درست حالت میں ہے اس وقت تک دیوار کے کھڑے رہنے سے اس کے مالک کی طرف سے کوئی زید دیتی نہیں ہے۔ (ف:-) اور اگر کہنے والے نے یہ کہہ دیا کہ دیوار جھکی ہوئی ہے، اسے گرا دینا چاہئے، اس طرح کہنے سے قانونی مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ صرف مشورہ سمجھا جائے گا، لہذا اس طرح کہنا ضروری ہے کہ اس دیوار کو گرا دو۔ لیکن اس مطالبہ میں شرط یہ ہے کہ مطالبہ ایسے شخص کے سامنے کیا جائے کہ جس کو اس دیوار کے توڑنے کا اختیار بھی ہو۔ اسی طرح اگر اس گھر میں کوئی کرایہ دار ہے یا یوں ہی کوئی مفت میں رہنے والا ہے اور اس سے مطالبہ کیا تو یہ مطالبہ بے اعتبار اور باطل ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ مطالبہ کرنے والا خود بھی حقدار ہو، لہذا چونکہ شارع عام ہونے کی صورت میں اس سے گزرنے والا اس کا حقدار ہوگا، لیکن مخصوص گلی ہونے کی صورت میں صرف اس گلی والے کو اس کا حق ہوگا سنی اس میں سے کسی کا بھی مطالبہ کر دینا کافی ہے۔ یہ ساری تفصیل اس وقت کی ہے جبکہ وہ دیوار پہلے بالکل صحیح سالم ہو، کیونکہ اگر شروع سے ہی وہ دیوار میڑھی بنی ہوئی ہو تو اس کی تفصیل سامنے آتی ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص کے گھر کی کوئی دیوار عام گذرگاہ کی طرف جھک گئی ہو تو گزرنے والوں کو کیا کرنا چاہئے، یعنی کس طرح کون شخص کس شخص سے کب اس کی اصلاح کا مطالبہ کرے۔ اگر توجہ دلانے سے پہلے وہ دیوار گر گئی، یا توجہ دلانے کے بعد گر گئی، اور اس سے کچھ لوگوں کا جانی یا مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی پوری تفصیل احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو بنی الحائط مائلاً فی الابتداء قالوا: یضمن ما تلف بسقوطه من غیر إیضاد، لأن البناء تعد ابتداء کما فی إیضاد الجناح. قال: وتقبل شهادة رجلین أو رجل وامرأتین علی التقدیم؛ لأن هذه لیست بشهادة علی القتل، وشرط الترك فی مدة بقدر علی نقضه فیها؛ لأنه لا بد من إمكان النقض لیصیر بترکه جانیاً، ویستوی أن یطالبه بنقضه مسلم و ذمی، لأن الناس کلهم شرکاء فی المرور فیصح التقدیم إلیه من کل واحد منهم رجلاً کان أو امرأة حراً کان أو مکتباً، ویصح التقدیم إلیه عند السلطان وغیره؛ لأنه مطالبة بالتفریغ، فیتفرد کل صاحب حق به، وإن مال إلی دار رجل فالمطالبة إلی مالک الدار خاصة؛ لأن الحق له علی الخصوص وإن کان فیها سکان لهم أن یطالبوه، لأن لهم المطالبة بإزالة ما شغل الدار فکذا بإزالة ما شغل هواءها، ولو أحله صاحب الدار أو أبراه منها أو فعل ذلك ساکنوها فذلك جائز ولا ضمان علیه فیما تلف بالحائط؛ لأن الحق لهم بحلاف

ما إذا مال إلى الطريق فأجله القاضي أو من أشهد عليه حيث لا يصح؛ لأن الحق لجماعة المسلمين، وليس إليهما إبطال حقهم.

ترجمہ :- فرمایا کہ اگر مالک دیوار نے شروع سے دیوار میڑھی جھکی ہوئی بنائی ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس کے گرنے سے کسی قسم کا نقصان ہو جانے سے خود ہی اس کا ضامن ہو گا خواہ کسی نے اس کی طرف توجہ دلا کر گواہ مقرر نہیں کیا ہو، کیونکہ اس دیوار کے بنانے کے وقت سے ہی زیادتی ہوئی ہے، جیسے دیوار پر کسی قسم کا اضافہ کرنے، جناح نکالنے میں یا اتفاق وہ شخص ضامن ہوتا ہے۔ قال: وقبيل شهادة رجلين الخ: فرمایا ہے کہ جتنی مطالبہ پر صرف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی، کیونکہ یہ گواہی کسی قتل کو ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے کہ اس میں صرف مرد کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہوتا چاہئے کہ مالک دیوار کو خبر دینے کے بعد اتنا انتظار کرنے کی مہلت دینے کی شرط ہے کہ اس مدت میں اس دیوار کو گرا سکے، کیونکہ توڑنے کا امکان ضروری ہے، کیونکہ نہ توڑنے کی وجہ سے وہ مجرم قرار پائے گا۔ لہذا توڑنے کے مطالبہ میں مسلم اور غیر مسلم سب برابر ہوں گے بشرطیکہ وہ غیر مسلم بھی اس راستے کے حقدار ہوں، کیونکہ گزرنے کے حق میں سارے آدمی خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم سب برابر ہیں، اسی لئے کوئی بھی آدمی ہو اس کے لئے آگے بڑھ کر دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرنا صحیح ہو گا یعنی خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اسی طرح سے وہ آزاد ہو یا مکتوب۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا مطالبہ کرنا بادشاہ کے پاس ہو یا بادشاہ کے علاوہ کوئی بھی حاکم ہو، سب صحیح ہے، کیونکہ یہ تو صرف جگہ کو خالی کرنے کا مطالبہ ہے، اسی لئے ہر ایک حقدار کو اس کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور اگر دیوار کسی شخص کے ذاتی مکان کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس دیوار کو توڑنے کے مطالبہ کا حق صرف مکان اور دیوار کے مالک کو ہوگا، کیونکہ یہ دیوار صرف اسی کی ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت سے آدمی رہتے ہوں تو ہر ایک کو اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے، کیونکہ جو بھی مصیبت اس مکان پر آنے والی ہو، اس کو دور کرنے کے مطالبہ کا ہر ایک کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سے جو چیز اس مکان کی قضاء کو گھیرے ہوئے ہو، اس کو دور کرنے کے لئے بھی ہر شخص مطالبہ کر سکتا ہے، اور اگر مکان کے مالک نے دیوار کے مالک کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس سے مطالبہ کو بری کر دیا یا سب نے مل کر ایسا کیا یعنی سب نے بری کیا تو یہ بھی جائز ہے۔ ایسی صورت میں اگر اس دیوار سے کسی قسم کا کچھ نقصان ہو جائے تو دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ مطالبہ کا حق تو مکان کے مالک کا تھا۔ بخلاف ما إذا مال إلى الطريق الخ: اس کے برخلاف اگر وہ دیوار کسی مخصوص شخص کے گھر پر جھکی ہوئی نہ ہو بلکہ عام سڑک کی طرف جھکی ہوئی ہو اور قاضی نے دیوار کے مالک کو مہلت دے دی یا جس شخص نے اس سے مطالبہ کرنے کے لئے گواہ مقرر کئے تھے تو مہلت دینا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ یہ حق تو ہر ایک مسلمان کا ہے، اور قاضی یا مطالبہ کرنے والے کو اس حق کے ختم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

توضیح :- اگر گھر کی دیوار ابتداء وقت سے ہی میڑھی بنائی گئی ہو تو کیا اس کے لئے بھی توجہ

دلانا ضروری ہے۔ اگر اس کے گرنے سے کچھ نقصان ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔

ایسی دیوار کی طرف توجہ دلانے کے لئے کتنے اور کن لوگوں کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔

اگر دیوار کسی شخص کے اپنے گھر کی طرف جھکی ہوئی ہو یا عام راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو

توجہ دلانے میں کوئی حکم فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو باع الدار بعد ما أشهد عليه وقبضها المشتري برئ من ضمانه؛ لأن الجنایة بترك الهدم مع تمكه

وقد زال تمکھ بالبیع بخلاف إشراع الجناح؛ لأنه كان حایاً بالوضع، ولم یفسخ بالبیع فلا یبرأ علی ما ذکرناه، ولا ضمن علی المشتري، لأنه لم یشهد علیہ، ولو أشهد علیہ بعد شرائه فهو ضامن لتركه التصریغ مع تمکھ بعد ما طوّل به، والأصل أنه یصح التقدم إلى کل من یتممّن من نقص الحائط وتصریغ الهواء، ومن لا یتممّن منه لا یصح التقدم إليه كالمترهّن والمستأجر والمودع وساکن الدار، ویصح التقدم إلى الراهن لقدرته علی ذلك بواسطة الفكاک وإلى الوصى وإلى أب الیتیم أو أمه فی حائط الصبی لقیام الولاية وذكر الأم فی الریادات، والصمان فی مال الیتیم؛ لأن فعل هؤلاء كفعله، وإلى المكاتب، لأن الولاية له، وإلى العبد الناحر سواء كان عبیه دین أو لم یکن؛ لأن ولاية النقص له، ثم التالف بالسقوط إن كان مالا فهو فی عقی العبد وإن كان نصفاً فهو علی عاقلة المولی، لأن الإشهاد من وجه علی المولی، وصمان المال ألیق بالعبد وضمان النفس بالمولی، ویصح التقدم إلى أحد الورثة فی نصیبه، وإن كان لا یتممّن من بقض الحائط وحده لتمکھ من إصلاح نصیبه بطریقه وهو المرافعة إلى القاضی.

ترجمہ - اور اگر گھر والے پر مطالبہ کے گواہ مقرر کر لینے کے بعد دیوار کے مالک نے دیوار بچ دی اور خریدار نے اس پر قبضہ کر لیا تو اب اس کا بیچنے والا ہونے والے نقصان کے تاوان سے بری ہو جائے گا، کیونکہ دیوار کو نہ توڑنے کا جرم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ اس کو توڑنے کا حق بھی باقی ہو، حالانکہ اس کو بچ دینے کے بعد اس کے اختیار سے دیوار نکل گئی ہے۔ بخلاف إشراع الجناح الخ: بخلاف اس کے اگر مکان سے عام راستہ کی طرف کسی نے اوپر سے کسی چیز کا اضافہ کیا یعنی جناح نکالا تو اس کو فروخت کر دینے کے بعد بھی بیچنے والا ضامن رہتا ہے، کیونکہ یہ کام سرسرا جرم تھا، اور بیع کی وجہ سے وہ کام فسخ نہیں ہوا تھا۔ اسی لئے اس پر تاوان لازم آنے سے وہ شخص بری نہیں ہوگا، جیسے کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

اسی طرح سے دیوار کو خریدنے والا بھی اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس خریدار کے خذف گواہ مقرر نہیں کئے گئے تھے، اسی لئے اگر اس کے خرید لینے کے بعد اس خریدار کے سامنے مطالبہ کر لیا گیا اور اس مطالبہ پر گواہ بھی مقرر کر لیا گیا تو خریدار بھی اس نقصان کا ضامن ہو جائے گا، کیونکہ دیوار کو گرانے کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی چونکہ خریدار نے فضاء کو خان نہیں کیا ہے حالانکہ اس کو اس بات کا اختیار تھا۔ جبکہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا ایسے شخص سے صحیح ہوتا ہے کہ اسے دیوار توڑنے اور فضاء کو خالی کرنے کی قدرت بھی ہو اور اگر اس کو اس کی قدرت نہ ہو تو اس کے پاس جانا اور مطالبہ کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی مال کو اس کی قدرت حاصل نہ ہو تو اس کے پاس جانا اور مطالبہ کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی مال کو اپنے پاس رہن رکھنے والا شخص (مرتہن) اسی طرح سے مستاجر یعنی کسی کو اپنے پس مزدوری کے لئے رکھنے والا یہ کسی چیز کو اپنے پاس امانت رکھنے والا یا کسی کے ساتھ عاریت رکھنے والا، ان میں سے کسی سے بھی آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، البتہ راہن کے پاس جا کر مطالبہ کرنا صحیح ہے، کیونکہ اس کو دیوار توڑنے کی طاقت اس طرح سے حاصل ہے کہ وہ اس دیوار کو راہن سے چمڑاے۔ اسی طرح سے چھوٹے بچے کے دھبی سے بھی مطالبہ صحیح ہے۔ اسی طرح چھوٹے بچے کے باپ یا اس کی ماں سے بھی مطالبہ صحیح ہے۔ اس صورت میں جبکہ دیوار کا مالک چھوٹا بچہ ہو۔ اسی طرح سے مکاتب سے بھی مطالبہ کرنا صحیح ہے، کیونکہ مکاتب کو اپنی آمدنی اور کمائی کے بارے میں پورا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سے کاروباری غلام سے بھی مطالبہ کرنا صحیح ہے، خواہ اس پر کسی قسم کا قرضہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ دیوار کو توڑ سکتا ہے۔ پھر دیوار کو گرا دینے سے جو چیز ضائع ہوگی اس کو دیکھنا چاہئے کہ وہ مال ہے یا نہیں۔ اگر وہ مال ہو تو اس کا تاوان اسی تاجر غلام کی گردن پر ہوگا یعنی اس تاوان کے لئے اس مکان کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر کسی جان کا نقصان ہو جائے تو اس کی دیت اس غلام کے مولیٰ کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ غلام تاجر سے مطالبہ کرنا اور اس مطالبہ پر کسی گواہ کو مقرر کرنا ایک طرح سے خود اس غلام کے مولیٰ پر ہوتا ہے، اور مالی تاوان لازم ہونا

خود غلام سے زیادہ مناسب ہے۔ لیکن جانی تاوان کا مطالبہ غلام کے مولیٰ سے کرنا زیادہ مناسب ہے۔

پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا اس شخص کے وارثوں میں سے کسی وارث کے حصے میں بھی صحیح ہو جاتا ہے، اگرچہ تنہا یہ وارث پوری دیوار کو توڑنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، لیکن مطالبہ کرنا اس وجہ سے صحیح ہوتا ہے کہ دیوار کو صحیح طریقہ سے اصلاح کرنے کا اس کو حق حاصل ہوتا ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ اس قسم کا مطالبہ قاضی کے دربار میں جا کر کرنا چاہئے۔

توضیح:- اگر گرتی ہوئی دیوار پر توجہ دلانے اور مطالبہ کر دینے کے بعد دیوار کے مالک نے وہ دیوار بچا دی تو اب دیوار کی خرابی کا ذمہ دار کون ہو گا۔ کیا نئے خریدار کے سامنے بھی مطالبہ کرنا ضروری ہو گا۔ اگر ایسی دیوار کا مالک بچہ، غلام وغیرہ ہو تب کون ذمہ دار ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو سقط الحائل المائل علی إنسان بعد الإشهاد فقتله فتعثر بالقتيل غیره فعطب لا يصمه؛ لأن التصريح عہ إلى الأولياء لا إليه، وإن عطب بالنقض ضمنه؛ لأن التصريح إليه، إدا النقض ملكه والإشهاد علی الحائط إشهاد علی النقض؛ لأن المقصود امتناع الشغل. ولو عطب بجرة كانت علی الحائط فسقطت بسقوطه وهي ملكه ضمنه؛ لأن التصريح إليه، وإن كان ملك غیره لا يضمنه؛ لأن التصريح إلى مالکها.

ترجمہ:- اور اگر گواہ مقرر کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گر پڑی اور اس شخص کو ختم کر دیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا تو دیوار کا مالک دوسرے مقتول کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ پہلے مقتول کو راستہ سے ہٹا دینا راستہ خالی کر دینا مقتول اولیاء پر واجب تھا۔ اس کے لئے دیوار کا مالک ضامن نہیں ہو گا۔ وإن عطب بالنقض الح. اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کے کسی ٹکڑے سے ٹھوکر کھا کر مر ا ہو تو دیوار کا مالک اس کی بھی دیت کا ضامن ہو گا، کیونکہ ٹکڑوں سے راستہ کو صاف کرنا، اسی کی ذمہ داری ہے، اس لئے کہ اس دیوار کے سارے ٹکڑوں کا یہی مالک ہے، اور دیوار کے بارے میں جو گواہ مقرر کئے گئے تھے، وہی گواہ ان ٹکڑوں کے گواہی کے لئے بھی کافی ہوں گے، یعنی ٹکڑوں کو اٹھانے کے لئے نئی گواہی کی ضرورت نہیں ہو گی، کیونکہ گواہ مقرر کرنے کا مقصد یہی تھا کہ عام سڑک خالی کر دی جائے۔

ولو عطب بحیوة الخ. اور اگر دیوار میں کوئی گھڑا لگا اور جڑا ہوا تھا، اور وہ بھی اس دیوار کے گرنے سے گر گیا جس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا اور گھڑا خود اس کا اپنا ہو، تو بھی وہ شخص ضامن ہو گا، کیونکہ دیوار کے مالک پر راستے کو خالی کرنا واجب تھا، البتہ اس گھڑے کا مالک کوئی دوسرا شخص ہو تو دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ راستے کو اس گھڑے سے خالی کرنا مالک پر واجب تھا۔ (ف-۱۰) لہذا دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم)

توضیح:- اگر جھکی ہوئی دیوار پر مالک کو تنبیہ کر دینے اور اس پر گواہ مقرر کر دینے کے بعد بھی وہ دیوار کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا۔ اگر دیوار گر جانے کے بعد اس کے گرے ہوئے ٹکڑوں سے ٹھوکر کھا کر مر گیا۔ اگر گری ہوئی دیوار میں پہلے سے کوئی لگا اور جڑا ہوا گھڑا تھا، وہ دیوار گرنے سے گر کر ٹوٹ گیا اور اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا، اور وہ گھڑا خود دیوار کے مالک کا تھا، یا کسی

دوسرے کا تھا۔ سارے مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال وإذا كان الحائط بين حمسة رجال أشهد على أحدهم قتل إنسانا ضمن خمس الدية، ويكون ذلك على عاقلة، وإن كانت دار بين ثلاثة نفر فحضر أحدهم فيها بعير أو الحضر كان بعير رضا الشريكين الآخرين، أو نسي حائط فغط به إنسان فعليه ثلثا الدية على عاقلة، وهذا عند أبي حنيفة، وقالوا عليه نصف الدية على عاقلة في العصيين. لهما أن التلف بنصيب من أشهد عليه معتبر، ونصيب من لم يشهد عليه هدر، فكانا قسمين فانقسم بنصيب كما مر في عقر الأسد ونهس الحية وحرع الرجل، وله أن الموت حصل بعة واحدة وهو الثقل المقدر والعمق المقدر. لأن أصل ذلك ليس بعة، وهو القليل حتى يعتبر كل جزء عنة فيجتمع العلل، وإذا كان كذلك يضاف إلى العنة الواحدة، ثم تقسم على أربابها بقدر الملك بخلاف الجراحات، فإن كل جراحة علة التلف بنفسها صغرت أو كبرت على ما عرف إلا أن عند المزاحمة أصيب إلى الكل لعدم الأولوية.

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چھکی ہوئی دیوار کے مالک پانچ آدمی ہوں، اور ان میں سے کسی ایک کے سامنے مطالبہ پر گواہ مقرر کر دیا گیا پھر وہ دیوار گر پڑی جس سے ایک آدمی مر گیا تو جس کے سامنے گواہ مقرر کیا گیا ہے، وہ اس آدمی کی دیت کے پانچویں حصہ کا ضامن ہوگا، اور اس حصے کی ادائیگی، اس شخص کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ واد کاست دار بین ثلاثة نفر الخ اگر ایک مکان تین آدمیوں میں مشترک ہوں پھر ان میں سے ایک شخص نے باقی دونوں شریکوں کی رضامندی کے بغیر اس میں کنواں یا گڑھا کھودا یا کوئی دیوار بنائی، پھر اس گڑھے یا دیوار سے کوئی آدمی مر گیا، تو بنانے والے کے شریک پر وہ تہائی دیت لازم ہوگی جو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں آدمی دیت س کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کے سامنے گواہ مقرر کئے گئے اس کے حصے کی وجہ سے اس کے ہلک ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور جس کے سامنے گواہ مقرر نہیں کئے گئے اس کے حصے کی وجہ سے ضائع ہونا بدر اور باطل ہوگا، یعنی اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس طرح سے یہ دو قسمیں ہوں گی۔ لہذا اتادان بھی دو حصوں میں تقسیم ہوگا، جیسے کہ شیر کے زخم کرنے اور سانپ کے کاٹنے اور آدمی کے زخمی کرنے کے مسئلہ میں گزر گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا پھر اسی کو سانپ نے بھی کاٹ لیا اور پھر اسی کو آدمی نے بھی زخمی کر دیا، بالآخر ان تمام تکلیفوں سے وہ شخص مر گیا، اس طرح سے شیر اور سانپ کا زخم دونوں باطل سمجھا جائے گا۔ ان دونوں کے حصے کا عوض کچھ بھی نہیں ملے گا، بنتہ آدمی کے زخمی کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس میں بھی دو قسمیں ہیں۔ اس میں ایک قسم معتبر ہے اور دوسری غیر معتبر ہے، لہذا زخمی کرنے والے آدمی پر آدمی دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح سے موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔

وله ان الموت الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موت صرف ایک علت کی وجہ سے آئی ہے یعنی دیوار ہونے کی صورت میں، وزن کی زیادتی، گڑھے کی صورت میں گہرائی کی زیادتی ہے۔ اس جگہ پر مقدر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اصل وزن اور گہرائی، موت کے قابل کوئی علت نہیں ہے۔ جو کوئی خاص مقدار میں پہنچ کر علت بنتی ہے۔ لہذا ہر ایک جرم مدت کے علت میں ہوئی، یہاں تک کہ علتیں جمع ہو گئیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں پر صرف ایک علت ہے تو اس مقتول کا میراث اس ایک علت کی طرف منسوب ہوگا، اور اس علت کو مکان کے مالکوں کی طرف ان کی ملکیت کے اندازے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ (ف)۔ لہذا دیوار کی صورت میں جس کے سامنے مطالبہ کیا گیا تھا، چونکہ وہ پانچویں حصہ کا مالک تھا، اس لئے وہ پانچویں حصے ہی کا ضامن ہوگا اور مکان کی صورت میں بنانے والا جو ایک تہائی کا مالک ہے، تو وہ اتنے حصے کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اتنا اس نے اپنی ملکیت میں بنایا ہے، اور باقی دو تہائی اس کے دونوں شریکوں کی ملکیت ہے، حالانکہ یہ کام ان دونوں کی رضامندی کے بغیر کیا گیا ہے،

اس لئے ان کے حصہ کے سلسلہ میں دو تہائی حصے کا ضامن ہو گا۔ م۔ بخلاف زخموں کے مسئلہ کے یعنی ایک ہی شخص کو شیر اور سانپ اور آدمی تینوں نے بار بار زخمی کیا ہے۔ اس طرح سے اس صورت میں کئی علتیں پائی گئیں، کیونکہ ان میں سے ہر زخم اپنے ہی طور پر موت کی علت ہے۔ یعنی ہر زخم ایسا ہے، جس سے انسان کی موت واقع ہو جائے، خواہ وہ علت بڑی ہو یا چھوٹی ہو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، لیکن اس مسئلہ میں زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ شیر اور سانپ کا زخم مظاہر اور مقابل ہو رہا ہے، اسی لئے اس کی موت سب کی طرف منسوب کر دی گئی، کیونکہ کسی زخم کو دوسرے سے اچھا نہیں کہہ سکتے۔ (ف) اگرچہ کوئی زخم تھوڑا ہی ہو، اس لئے کہ ہمیں پہلے بتا دیا گیا ہے کہ زخم ہلکا ہو یا بھاری ہر ایک اپنی جگہ پر موت کا سبب ہے۔ لہذا یہ سب موت کی علت ہونے میں برابر ہیں اور کسی کو ترجیح نہیں ہے۔ لامحالہ اس کی دوسری قسم معتبر ہوئیں، جیسا کہ پہلے تفسیر کے ساتھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح :- اگر جھکی ہوئی دیوار کے تین یا پانچ شریک مالک تھے ان میں سے ایک کے سامنے دیوار کی نشان دہی کرتے ہوئے کسی ایک کے سامنے گواہ مقرر کر دئے گئے، اس کے باوجود وہ دیوار گر گئی جس سے کوئی مر گیا۔ اگر کسی شخص کو ایک شیر اور ایک آدمی نے زخمی کر دیا پھر ایک سانپ نے کاٹ لیا جس سے وہ شخص مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

باب جنایۃ البہیمۃ والجنایۃ علیہا

باب - جانوروں پر زیادتی کرنے اور جانوروں کی زیادتی کرنے کا بیان

قال. الراکب ضامن لما أوطأت الدابة ما أصابت بیدھا أو رحلھا أو رأسھا أو کدمت أو خبطت، وکذا إذا صدمت، ولا یضمن ما نفحت برجلھا أو ذنبھا، والأصل أن المرور فی طریق المسلمین مباح مقید بشرط السلامة؛ لأنه یتصرف فی حقہ من وجه وفی حق غیرہ من وجه، لکونه مشترکا بین کل الناس فقلنا بالإباحة مقیدا بما ذکرنا ليعتدل النظر من الجانبین، ثم إنما یتقید بشرط السلامة فیما یمکن الاحتراز عنه، ولا یتقید بها فیما لا یمکن التحرز عنه لما فیہ من المنع عن التصرف وسد بابہ وهو مفتوح، والاحتراز عن الإیطاء وما یضاهیه ممکن، فإنه لیس من ضرورات التسییر فقیدها بشرط السلامة عنه، والنفحة بالرجل والذنب لیس یمکن الاحتراز عنه مع السیر علی الدابة فلم یتقید به.

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جانور پر اگر کوئی شخص سوار ہو اور اس حالت میں وہ جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے، خواہ اگلے پاؤں سے یا پچھلے پاؤں سے، یا سر سے یا کاٹ کر کے یا اگلے پاؤں سے کھڑے ہو کر تو سوار اس نقصان کا ضامن ہو گا۔ اسی طرح سے جانور اگر دھکا دے کر کسی کا نقصان کر دے تو بھی سوار اس کا ضامن ہو گا، اور اگر جانور اپنی پچھلی پاؤں کی ٹاپ سے یا دم سے نقصان کر دے تو اس کا سوار ضامن نہیں ہو گا۔ اس جگہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کو عام راستہ پر چلنے کی پوری اجازت ہے، مگر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ دوسرے کسی کو بھی اس کے چلنے سے کوئی نقصان نہ پہنچے، کیونکہ راستہ میں چلنے سے ایک اعتبار سے اپنے حق کو استعمال میں لاتا ہے، لیکن دوسرے اعتبار سے دوسرے کے حق میں تصرف یا دخل دینا ہے، کیونکہ راستہ، ہر چلنے والے کے لئے عام ہوتا ہے، اسی لئے ہم نے راستہ میں چلنے کو اس شرط کے ساتھ جائز کہا ہے کہ اس کے چلنے سے دوسرے کسی کو نقصان

نہ پہنچے، تاکہ ہر شخص کے لئے اعتدال اور برابری باقی رہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ چلنے میں سلامتی کی شرط انہی چیزوں میں معتبر ہوگی جن سے بچنا ممکن بھی ہو، کیونکہ جن چیزوں سے بچنا ممکن نہیں ہے ان کے بارے میں سلامتی کی قید نہیں ہے، کیونکہ غیر ممکن چیز کے لئے کسی بات کی قید لگا کر اس کو تصرف کرنے سے روکنے کے معنی میں ہوگا، گویا کہ قید لگا کر لوگوں کو راستہ میں چھنے کی اجازت سے محروم کر دینا ہے، حالانکہ ایسی اجازت کھلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ناممکن چیز میں اس کی قید نہیں لگانی جاتی ہے۔ پھر جانور کی طرف سے نقصان پہنچانے اور اس کی جیسی دوسری باتوں سے بچنا ممکن بھی ہے، کیونکہ جانور کو چلانے کے لئے یہ بات اس کی ضرورتوں میں نہیں ہے، اسی لئے ہم نے یہ شرط لگائی ہے کہ چھنے کی حالت میں ہو اور ان چیزوں سے بچنا ممکن بھی ہو، یعنی سلامتی کو نقصان نہ پہنچے، اور اب یہ بات کہ جانور کسی کو اپنی پچھلی ٹاپ سے یا دم سے نقصان پہنچانا یہ ایسی بات ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جانور کے چھتے ہوئے حالت میں اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اسی لئے اس میں سلامتی کی قید نہیں لگائی گئی ہے۔ (ف) - جتنی جانور جس طرح سے اور جس حالت میں بھی چل رہا ہو، اس وقت اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ اپنی ٹاپ کی نوک کو اٹھائے اور اپنی دم کو ہڈی کے جبکہ سوار کو اس سے بچنا یعنی جانور کو ان چیزوں سے روکنے ممکن نہیں ہوتا ہے۔

توضیح - اگر کوئی سوار اپنی سواری پر جا رہا ہو، اور اس حالت میں جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے مثلاً اسے منہ سے کاٹ لے یا اپنی ٹانگوں سے چوٹ لگا دے یا دم سے مار دے یا اسے دھکا دے تو سوار اس نقصان کا ضامن ہو گیا نہیں۔ مسائل کی تفصیل - حکم - اولہ مفصلہ

فإن أوقفها في الطريق ضمن الفحة أيضا، لأنه يمكنه التحرر عن الإيقاف، وإن لم يمكنه عن الفحة فصار متعديا في الإيقاف وشغل الطريق به فيضمنه قال وإن أصابت بدها أو برجلها حصاة أو مواة أو أثارت عسارا أو ححر صعيبرا ففقا عيب إنسان أو أفسد ثوبه لم يضمن، وإن كان ححرا كبيرا ضمن، لأنه في الوجه الأول لا يمكن التحرر عنه، إذ سير الدواب لا يعري عنه، وفي الثاني ممكن، لأنه يفلت عن السير عادة إما ذلك بضعف الركب والمترد فاما ذكرنا كالراكب، لأن المعنى لا يختلف قال فإن رالت أو بالت في الطريق وهي تسير فعطب به إنسان لم يضمن، لأنه من ضرورت السير فلا يمكنه الاحتراز عنه، وكذا إذا أوقفها لذلك لأن من الدواب ما لا يفعل ذلك إلا بالإيقاف، وإن أوقفها لعير ذلك فعطب إنسان برونثا أو بولها ضمن، لأنه متعدي في هذا الإيقاف، لأنه ليس من ضرورات السير، ثم هو أكثر صررا بالمارة من السير لما أنه أدوم منه، فلا يباحق به، ولما ساق صامم لما أصابت بدها أو رجلها والقائد صامم لما أصابت بدها دون رجلها، والمراد الفحة. قال رضي الله عنه هكذا ذكره القدوري في محتصره، وإليه مال بعض المشايخ، ووجهه أن الفحة بمرأى عيب السائق فيمكنه الاحتراز عنه، وعاتب عن بصر القائد فلا يمكنه التحرر عنه، وقال أكثر المشايخ إن السائق لا يضمن الفحة أيضا وإن كان يراها، إذ ليس عيب رجلها ما يسمعها به، فلا يمكنه التحرر عنه بخلاف الكدم لإمكانه كبحها بلحامها، وبهذا يطق أكثر النسخ وهو الأصح.

ترجمہ - اگر سوار نے اپنی سواری کو راستہ ہی میں کھڑ کر دیا ہو تو وہ اس جانور کی پچھلی ٹاپ کے نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ اگر وہ راہ گیم کو جانور کی پچھلی ٹاپ سے بچ نہیں سکتا ہے تو اپنی سواری کو راستہ میں کھڑا کرنے سے تو بچا سکتا ہے، اس لئے وہ جانور کو راستہ میں کھڑا کر کے راستہ گھیر کر زیادتی کرنے والا ہو، اس لئے ضامن ہوگا۔

قال وإن أصابت بدها أو برجلها الح: لأم محمد نے فرمایا ہے کہ اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے راستہ کی

کنکریاں یا خورمہ کی گھٹلیاں اڑائیں یا غبار یا چھوٹی پتھریاں اڑائیں جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اس کا پنڑا برباد ہو گیا تو وہ سوار اس کا ضامن نہیں ہوگا، ہاں اگر بڑا پتھر اڑا تب وہ سوار ضامن ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس قسم کی باتوں سے بچنا ممکن نہیں، لیکن دوسری صورت میں ممکن ہے، کیونکہ سواری کے جانور کی رفتار اس سے خالی ہوتی ہے، یعنی اس کے چپے سے چھوٹی کنکریاں اور گرد و غبار تو اڑتے ہیں مگر بڑے پتھر نہیں اڑتے ہیں۔ اور جو کچھ اڑتے ہیں وہ سوار کی تختی کرنے سے اڑتے ہیں، اس لئے وہ ضامن ہوگا۔ اور پھر یہ بات معصوم ہونی چاہئے کہ جیسے سوار ان باتوں کا ضامن ہوتا ہے ویسے ہی اس کا ردیف یعنی سوار کے پیچھے بیٹھے والا آدمی بھی اس نقصان کا ضامن ہوتا ہے، کیونکہ ضامن آنے کی وجہ ہے اس میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قال: فان راتت او بالنت الخ: اور اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے راستہ میں لید کی یا پیشاب کیا جس سے پھسل کر کوئی آدمی مر گیا تو سوار اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کام یعنی پیشاب وغیرہ کرنا، اس کی ضرورت میں سے ہے، جس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ و كذلك اذا وقعها لذلك الخ: اور اگر سوار نے اپنے جانور کو راستہ میں پیشاب کرنے یا سید کرنے کے لئے کھڑا کر دیا ہو تو بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ کچھ جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ کہ کھڑا کئے بغیر وہ پیشاب یا سید نہیں کرتے ہیں۔ اور اگر مسافر نے اس کے سوا کسی اور کام کے لئے کھڑا کیا پھر وہ شخص اس کے پیشاب یا لید سے پھسل کر مر گیا، تو وہ سوار ضامن ہوگا، کیونکہ جانور کو راستہ میں کھڑا کر دینا زیادتی کرتا ہے، کیونکہ اس طرح کھڑا ہونا جانور کی ضرورت میں سے نہیں ہے۔ پھر رفتار کے اعتبار سے اس پر مسافروں کا نقصان زیادہ ہے، کیونکہ یہ چیز رفتار سے زیادہ دیر رہنے والی ہے، یعنی جانور کے چلتے ہوئے لید یا پیشاب کرنے سے تھوڑی تھوڑی گندگی پھیل کر گر جاتی ہے جس سے وہ کم تکلیف دہ ہوتی ہے، اس کے برخلاف روک کر کرانے سے ایک ہی جگہ پر جم جاتی ہے، اس لئے گزرنے والوں کو زیادہ تکلیف ہوتی ہے، اس لئے اس کام کو رفتار کے ساتھ نہیں ملایا جاسکتا ہے۔ والساقت صامن الخ: اور جو شخص جانور کے پیچھے سے ہانک کر لے جا رہا ہو، وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہوتا ہے جو جانور کے اگلے یا پچھلے پاؤں سے پہنچے۔

والقائد ضامن لما أصابت ببدها الخ: اور جو شخص جانور کو آگے سے کھینچتے ہوئے لے جا رہا ہو، وہ اس جانور کے اگلے پاؤں کے نقصان کا ضامن ہوگا اور پچھلے پاؤں کے نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر جانور نے چلتے ہوئے کچھ لٹ چلائی جس سے پیچھے آنے والے آدمی کو چوٹ لگ گئی تو مصنف نے کہا ہے کہ ایسے ہی قدوری نے بھی اپنی مختصر قدوری میں بیان کیا ہے۔ اور اسی طرف بعض مشائخ کا جھکاؤ بھی ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور کی پچھلی لات کی طرف نظر تو پیچھے سے جانور کے ہانکنے والے کی ہوتی ہے، اس لئے وہ اس سے بچاؤ کر سکتا ہے، جبکہ آگے سے لے جانے والے کی نظر سے غائب رہتا ہے۔ اسی لئے اس سے بچنا آگے سے کھینچنے والے کے لئے ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور اکثر مشائخ نے فرمایا ہے کہ پیچھے سے ہانکنے والا بھی پچھلی لات کا ضامن نہیں ہوگا اگرچہ وہ اسے دیکھ بھی رہا ہو، کیونکہ جانور کے پاؤں پر کوئی چیز ایسی لگی ہوئی نہیں ہوتی کہ ات چلاتے ہوئے جانور کو فوری طور سے اس کے ذریعہ روک دے۔ اس لئے کسی حال میں ہانکنے والے کے لئے بچانا ممکن نہیں ہوتا ہے، بخلاف منہ سے کانٹے کے، کیونکہ وہ اس کی باگ سے یا ٹیکس کو کھینچ کر کانٹے سے جانور کو روک سکتا ہے۔ اکثر نسخوں میں یہی عبارت ہے۔ اور یہی اصح ہے۔

توضیح:- اگر سوار نے اپنی سواری کو (جانور) راستہ ہی میں کھڑا کر دیا اور اس کی پچھلی ٹاپ سے کسی کا کچھ نقصان ہو گیا۔ اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے گندگی کر دی، یا سوار نے اپنی سواری راستہ میں روک کر گندگی کرنے دی۔ اگر جانور کو کوئی آگے سے کھینچ کر یا پیچھے

سے ہانک کر لے جا رہا ہو اور اسی حالت میں جانور نے اپنی لات سے یا منہ سے اپنی رگڑ سے کسی کو نقصان پہنچا دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال الشافعی یضمنون النفعۃ کلہم، لأن فعلہا مضاف إلیہم، والحجۃ علیہ ما ذکرناہ، وقولہ علیہ السلام الرجل جبار، معناه النفعۃ بالرجل، وانتقال الفعل بتخویف القتل کما فی المکرہ، وهذا تخویف بالصرب، وفی الجامع الصغیر: وکل شیء ضمه الراكب ضمنہ السائق والقائد؛ لأنہما مسببان بمباشرتہما شرط التلف، وهو تقریب الدابة إلى مکان الجنایۃ، فیتقید بشرط السلامة فیما یمکن الاحتراز عنہ کالراكب إلا أن علی الراكب الکفارة فیما أوطنتہ الدابة بیدها أو برجلہا، ولا کفارة علیہما ولا علی الراكب فیما وراء الإبطاء؛ لأن الراكب مباشر فیہ؛ لأن التلف بتقله، وثقل الدابة تبع له؛ لأن سیر الدابة مضاف إلیہ وهی آلة له وهما مسببان۔ لأنه لا یتصل منہما إلى المحل شیء، وكذا الراكب فی غیر الإبطاء، والكفارة حکم المباشرة لا حکم التسیب، وكذا یتعلق بالإبطاء فی حق الراكب حرمان المیراث، والوصیۃ دون السائق والقائد؛ لأنه یحتص بالمباشرة، ولو کان راکب وسائق قیل: لا یضمن السائق ما أوطنت الدابة؛ لأن الراكب مباشر فیہ لما ذکرنا، والسائق مسبب والإضافة إلى المباشر أولى، وقیل: الضمان علیہما؛ لأن کل ذلك سبب الضمان۔

ترجمہ - اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہانکنے والا ہو یا آگے سے کھینچنے والا ہو، سب کے سب اپنی سواری کی لات کے ضامن ہوں گے، یعنی سواری کی لات سے کوئی زخمی ہو جائے تو اس کو لے جانے والا شخص، جس شکل میں بھی لے جا رہا ہو، خواہ سوار ہو کر یا پیچھے سے ہانک کر یا آگے سے کھینچ کر ہو وہی ضامن ہو گا۔ امام مالکؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ ان کے جانوروں کا تمام کام ان ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور امام شافعیؒ کے خلاف یعنی یہ قول جو ابھی بیان کیا گیا، اس کی دلیل وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کر دی کہ اس کی بات سے پچنانکسی کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ اسی طریقہ سے یہ حدیث بھی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ پاؤں ہدر ہے۔ اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔ ہدر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جانور کے پاؤں سے یا اس کے کھروں سے کسی کا جو کچھ بھی نقصان ہو اس کا کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ نقصان بیکار جاتا ہے۔ اور فعل کے منتقل ہونے کا مطلب قتل کے خوف سے ہوتا ہے جیسے کسی کو کسی نے مجبور کیا اور ڈر لیا کہ اگر تم نے ذرا شخص کے مال کو ضائع نہیں کیا تو میں تم کو قتل کر دوں گا۔ اور اس لئے ایسے مجبور آدمی کا کام اس پر جبر کرنے والے آدمی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ جابر شخص دوسرے کو اپنے حکم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے اس کی جان کا خوف دلاتا ہے اور اس جگہ پر یہ بات یعنی جانینے کی دھمکی نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مارنے کی دھمکی ہے۔

وفی الجامع الصغیر الخ۔ اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ہر وہ قصور جس کا ضامن سوار ہوتا ہے اس جانور کا ہانکنے اور کھینچ کر لے جانے والا بھی ضامن ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں بھی ایسے ہی کام کرنے والے ہوتے جو ضائع ہونے کا سبب بنتا ہے۔ وهو تقریب الدابة الخ۔ اور وہ فعل مذکور یہ ہے کہ ان لوگوں نے جانوروں کو ایسی جگہ پر کھڑا کیا جہاں پر جانور نے جرم کر دیا۔ اسی لئے ان لوگوں کے کاموں میں یہ شرط لگی ہو گی کہ ان کاموں کے کرنے میں سماعتی میں کوئی فرق نہ آنے پائے، لیکن اس سے پچنانکس بھی ہو جیسے سوار کا حال ہے۔ إلا أن علی الراكب الخ: البتہ امتیاز فرق ہے کہ اگر جانور نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو سوار پر اس کا کفارہ لازم آئے گا، لیکن جانور کے کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ لازم نہیں ہو گا، اور جانور کے کچل دینے کے سوا دوسری کسی صورت میں سوار پر بھی کفارہ نہیں ہے۔ لأن الراكب مباشر الخ: اور کچل دینے کی صورت میں کفارہ اس لئے ہے کہ سوار اپنے فعل سے اس کا کرنے والا ہوا، اس لئے کہ خود سوار کے بوجھ سے آدمی مر گیا ہے، اور خود اس جانور کے بوجھ کا

اعتبار اس لئے نہیں ہو گا کہ وہ جانور اپنے سوار کے تابع ہو گیا ہے، اس لئے کہ جانور کے چنے کی رفتار ہمیشہ اس کے سوار کی طرف منسوب ہوتی ہے، اور جانور اپنے مالک کو لے جانے کے لئے صرف آلہ بن جاتا ہے، لیکن کھینچ کر یا ہانک کر لے جانے والا قتل کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، یعنی خود قتل نہیں کرتا ہے بلکہ وہ تو صرف سبب بن جاتا ہے، کیونکہ کھینچنے اور ہانکنے والے کی طرف سے کوئی چیز بھی مقتول کے جسم میں اثر قبول کرنے والی نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ کچلنے کے سوا دوسری صورتوں میں سوار کی طرف سے بھی کوئی چیز مقتول میں نہیں ملتی ہے۔

والکھارۃ حکم المباشرة الخ: اور کفارہ تو اپنی ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب پیدا کرنے کا حکم نہیں ہے۔ وکذا بتعلق بالایطاء الخ: اور کچنے کی صورت میراث اور وصیت سے بھی محروم ہو گا، حالانکہ کھینچنے اور ہانکنے والا محروم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ میراث سے محروم ہونے کا تعلق ارتکاب کرنے والے کی خود اپنی ذات سے مخصوص ہے۔ (ف) - یعنی خود اپنے طور پر ایسا کام کر لے جس کا اثر اس کے مورث پر پہنچے، وہ فعل خواہ اس کے اپنے ارادہ سے ہو یا اس کی غلطی سے ہو۔ اور چونکہ سوار کی صورت میں اس سوار کے اپنے بوجھ سے اس کا مورث قتل ہوا ہے اس لئے وہ سوار میراث سے محروم ہو گا۔ برخلاف ہانک کر یا کھینچ کر لے جانے والے کے ان کا کوئی بھی اثر مقتول تک نہیں پہنچتا ہے، اس لئے وہ میراث سے محروم نہیں ہوں گے۔ (و) لو کان راکب وسانق الخ: اور اگر جانور پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا شخص اسے پیچھے سے ہانک رہا ہو اور اس وقت اس جانور نے کسی کی جان بچل دی یا اس کے مال کو برباد کر دیا تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہانکنے والا اس نقصان کا ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق خود سوار اس کا کرینو الا ہو رہا ہے۔ اور اس کو ہانک کرے جانے والا اس کا صرف سبب بن رہا ہے، جبکہ کسی بھی جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرف زیادہ مناسب ہوتی ہے جس کی ذات سے اس فعل کا تعلق ہو۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سوار اور ہانکنے والے دونوں پر تاوان واجب ہو گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ضمان کا سبب ہے۔

توضیح:- اگر سوار کی کلات سے کسی کا جانی یا مالی نقصان ہو جائے خواہ اس کا لے جانے والا

خود سوار ہو یا سائق ہو یا قائد ہو، تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ اور وہ اگر مقتول کا وارث ہو تو

مقتول کی میراث کا حقدار ہو گا یا نہیں۔ مسئل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

مفصلہ

قال: وإذا اصطدم فارسان فماتا فعلى عاقلة كل واحد منهما دية الآخر، وقال زفر والشافعي: يجب على عاقلة كل واحد منهما نصف دية الآخر لما روى ذلك عن علي رضي الله عنه ولأن كل واحد منهما مات بفعلة وفعل صاحبه، لأنه بضدته ألم نفسه وصاحبه فيهدر نصفه، ويعتبر نصفه كما إذا كان الاصطدام عمداً، أو جرح كل واحد منهما نفسه وصاحبه جراحة، أو حفراً على قارعة الطريق ييرا فانبهار عليهما يجب على كل واحد منهما النصف فكذا هنا، ولنا أن الموت مضاف إلى فعل صاحبه، لأن فعله في نفسه مباح، وهو المشي في الطريق لا يصلح مستنداً للإضافة في حق الضمان كالماشى إذا لم يعلم بالبير ووقع فيها لا يهدر شيء من دمه وفعل صاحبه وإن كان مباحاً لكن الفعل المباح في غيره سبب للضمان كاللنم إذا انقلب على غيره، وروى عن علي أنه أوجب على كل واحد منهما كل الدية فتعارضت روايتاه فرجحنا بما ذكرنا، وفيما ذكر من المسائل الفعلان محظوران، فوضح الفرق

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر دو سوار آپس میں ٹکرائیں (مگر یہ غلطی سے ہو، قصداً نہیں اور دونوں آزاد ہیں، اور یاد و پیدل چلنے والوں میں ایسا واقعہ ہوا۔ القاری والفرار) اور اس طرح ٹکرانے سے دونوں مر گئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دیت

واجب ہوگی۔ وقال زفر والشافعی الخ۔ اور امام زفر والشافعی و امام مالک رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدمی دیت واجب ہوگی، کیونکہ حضرت علیؑ سے اس کی روایت ہے کہ انہوں نے اسی طرح کا حکم دیا ہے۔ (مگر یہ روایت نہیں ملتی) اور اس دلیل سے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت خود اپنے فعل اور ساتھی کے فعل سے ہوئی ہے، کیونکہ اس نے دھکے سے خود اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو دکھ دیا، اس لئے آدمی دیت باطل اور آدمی دیت معتبر ہوگی، جیسے باہم ٹکرا کر قصداً ہو یا ہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو زخمی کیا، یا دو آدمیوں نے عام راستے پر گڑھا کھودا پھر وہ گڑھا انہی دونوں پر بھی پڑا تو یہی حکم ہوتا ہے یعنی ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدمی دیت واجب ہوتی ہے، تو یہی حکم ہوتا ہے، یعنی ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدمی دیت واجب ہوتی ہے ایسا ہی یہاں بھی حکم ہوگا۔

ولأن الموت مضاف الخ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کی فعل کی طرف ہے، کیونکہ اس کا ذاتی فعل مباح تھا، اور وہ فعل یہی تھا کہ وہ راستہ میں چلا۔ لہذا یہ تاوان واجب ہونے کے لئے سند نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کوئی چلنے والا اگر راستہ میں کواں ہونے کے بارے میں نہ جانتا ہو اور اس میں گر پڑے، تو اس کا خون کچھ بھی باطل نہیں ہوتا ہے، لیکن مباح کام جب دوسرے سے واقع ہو تو وہی کام ضمان کا سبب بن جاتا ہے، جیسے سونے والا شخص اگر دوسرے پر گر پڑے تو اس کا تاوان واجب ہوتا ہے۔

وروی عن علیؑ الخ۔ اور حضرت علیؑ سے روایت منقول ہے کہ آپؑ نے دونوں میں سے ہر ایک پر پوری دیت واجب کی ہے۔ عبد الرزاقؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس طرح حضرت علیؑ سے یہ دونوں ہی روایتیں ایک دوسرے کی معترض ہوئیں، چنانچہ ہم نے قیاس کے ذریعہ اسی روایت کو ترجیح دی۔ (بلکہ پہلی روایت ثابت ہی نہیں تو اس لئے معاذہ بھی نہیں پایا گیا) اور امام شافعیؒ نے جو مسائل بیان فرمائے ان میں دونوں فعل حرام ہیں، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح۔ اگر غلطی سے یا قصداً دو سوار یا دو پیدل چلنے والے ٹکرا جائیں اور دونوں ہی مرجعین تو ان کی دیت کا کیا حکم ہوگا اور کون ذمہ دار ہوگا۔ اگر دو آدمیوں نے عام راستہ پر گڑھا کھودا پھر ان دونوں پر اس کی مٹی گر گئی جس سے دونوں ہی مر گئے تو ان کی دیت کس پر لازم ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

وهذا الذى ذكرنا إذا كانا حريين فى العمد والخطأ، ولو كانا عبدین يهدر الدم فى الخطأ، لأن الجنابة تعلقت برقبته دفعاً وفداءً وقد فاتت لا إلى خلف من غير فعل المولى فهدر ضرورة، وكذا فى العمد؛ لأن كل واحد منهما هلك بعد ما جنى ولم يخلف بدلاً، ولو كان أحدهما حراً والآخر عبد ففى الخطأ تجب على عاقلة الحر المقتول قيمة العقد، فبأحدها ورثة المقتول الحر ويطل حق الحر المقتول فى الدية فيما زاد على القيمة؛ لأن على أصل أبى حنيفة ومحمد تجب القيمة على العاقلة؛ لأنه ضمان الآدمى، فقد أخلف بدلاً بهذا القدر فبأخذه ورثة الحر المقتول ويطل ما زاد عليه لعدم الخلف، وفى العمد تجب على عاقلة الحر نصف قيمة العبد؛ لأن المصمون هو النصف فى العمد، وهذا القدر يأخذه ولّى المقتول، وما على العبد فى رقبته وهو نصف دية الحر يسقط بموته إلا قدر ما أخلف من البدل وهو نصف القيمة.

ترجمہ۔ اس سے پہلے جو حکم ہم نے بیان کیا اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں ٹکرا کھانے والے آزاد ہوں، خواہ یہ حرکت قصداً ہوئی ہو یا غلطی سے ہوئی ہو، کیونکہ یہ ٹکرا کھانے والے غلام ہوں اور غلطی سے ٹکرا گئے ہوں تو اس صورت میں خون باطل ہوگا، کیونکہ یہ جرم خود اس غلام کی ذات سے متعلق تھا کہ وہ اس جرم میں مقتول کے وارثوں کو دے دیا جاتا یا اس کا فدیہ دیا جاتا،

حالانکہ یہ بات ختم ہو چکی، کیونکہ غلامی کی وجہ سے غلام کی ذات اور اس کی گردن موت آجانے کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر ہو گئی، اور اس نے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو مولیٰ کے فعل کے سوا ہو، اس لئے ضرورتاً اور مجبوراً اس کا خون باطل کر دیا گیا، یعنی ہر ایک غلام نکرانے کے بعد مر گیا، اور کسی نے بھی اپنا قائم مقام کچھ نہیں چھوڑا، البتہ اگر اس کا مولیٰ چاہے تو اس کا فدیہ دے سکتا ہے، لیکن اس صورت میں مولیٰ جس چیز کا فدیہ دیتا ہے وہ فدیہ کی بجائے کوئی چیز موجود ہوتی ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں غلام مر چکا ہے، لہذا مالک پر تاوان واجب نہ ہوگا، اسی لئے مجبوراً یہ خون باطل سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر دونوں غلاموں نے یہ حرکت قصد کی ہو تو بھی یہی حکم ہوگا یعنی ان کا خون باطل ہوگا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غلام جرم کرنے کے بعد مر گیا اور کسی نے اپنا قائم مقام یا عوض کچھ نہیں چھوڑا تو کسی عوض کے بغیر مالک پر اس کا فدیہ واجب نہیں ہوگا۔

ولو كان أحدهما حراً والآخر عبداً الح اور اگر دونوں میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو غلطی کی صورت میں مقتول آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہوگی جسے مقتول آزاد کے وارث لے لیں گے، اور غلام کی قیمت سے زائد اس کی دیت تک جو حق باقی رہ گیا وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصول کے مطابق آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ آدمی کا تاوان ہے۔ لہذا غلام نے اسی انداز سے اپنا قائم مقام چھوڑا، یعنی اپنے بجائے صرف یہی قیمت چھوڑی ہے، لہذا آزاد مقتول کے ورثہ غلام کی بجائے یہی قیمت لے سکتے ہیں، اور آزاد کی دیت تک جو کچھ زائد رہا وہ اس وجہ سے باطل ہو گیا کہ اس غلام کی قیمت کے اندازہ کے سوا غلام کی بجائے کچھ بھی نہیں بچا ہے۔

وفي العمد تجب على عاقلة الحر الخ: اور اگر یہ نکر عمد ہو تو آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی آدمی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ قصد نکر کی صورت میں صرف نصف تاوان لازم آتا ہے جسے (نصف قیمت کو) مقتول غلام کا ولی لے گا۔ اور آزاد مقتول کی نصف دیت جو اس غلام کی گردن پر لازم آئی تھی وہ غلام کے مرجانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔ سوائے اس آدمی قیمت کے جو غلام نے اپنی جگہ میں چھوڑی ہے۔ (ف:-) لہذا اس آدمی قیمت کو مقتول آزاد کے ورثہ لیں گے، اور اس سے زیادہ آدمی دیت تک جو کچھ بچ رہا ہے گادہ سب باطل ہوگا۔

توضیح:- اگر نکر اگر مرجانے والے دونوں ہی غلام ہوں، یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو۔ اور نکر غلطی سے ہو گئی ہو یا قصد ہوئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔
دلائل مفصلہ

قال ومن ساق دابة فوق السرح على رجل فقتله ضمن، وكذا على هذا سائر دواته كاللجام ونحوه، وكذا ما يحمل عليها؛ لأنه متعد في هذا التسبب، لأن الوقوع بتقصير منه وهو ترك الشد أو الإحكام فيه بخلاف الرداء؛ لأنه لا يشد في العادة ولأنه قاصد لحفظ هذه الأشياء كما في المحمول على عاتقه دون اللباس على ما مر من قبل، فيتقيد بشرط السلامة ومن قاد قطارا فهو ضامن لما أوطأ، فإن وطىء بعير إنسانا ضمن به الدية على العاقلة؛ لأن القائد عليه حفظ القطار كالسائق، وقد أمك ذلك، وقد صار متعديا بالتقصير فيه، والتسبب بوصف التعدى سبب الضمان إلا أن ضمان النفس على العاقلة فيه، وضمان المال في ماله وإن كان معه سائق فالضمان عليهما، لأن قائد الواحد قائد للكل، وكذا سائقه لاتصال الأزيمة، وهذا إذا كان السائق في جانب من الإبل، أما إذا كان توسطها وأخذ بزمام واحد ما يضمن ما عطب بما هو خلفه، ويضمن ما تلف ما بين يديه؛ لأن القائد لا يقود ما خلف السائق لانفصام الزمام، والسائق يسوق ما يكون قدامه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص جانور ہانک کر لے جا رہا تھا کہ اس کی زین ایک شخص پر گر پڑی جس سے وہ

مر گیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا۔ اسی طرح اس جانور کے دوسرے سامان مثلاً رکاب اور لگام وغیرہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح سے جو چیز جانور پر لادی جاتی ہے اس کے گرنے میں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ہانکنے والے کی زیادتی سے ایسی چیزیں گرتی ہیں اس بناء پر وہ ظالم ہوا، اس لئے کہ ان چیزوں کا گرنا اس کے اس تصور سے ہوا ہے کہ اس نے اپنے سامان کو مضبوطی سے نہیں باندھا اور پورے طریقے سے اس کی حفاظت نہیں کی۔

بعلاف الرداء؛ لانه لا يشد الخ: اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہے، کیونکہ عموماً چادر اوڑھ کر باندھی نہیں جاتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ جیسے کندھے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہے ویسے ہی سواری کا سامان یعنی زین وغیرہ کی حفاظت بھی مقصود ہوتی ہے مگر لباس میں ایسی بات نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ یہ بیان گزر چکا ہے، اسی لئے زین وغیرہ کے ساتھ یہ قید شرط کے طور پر رہے گی کہ ان چیزوں کی وجہ سے سلامتی میں خلل نہ ہو۔

قال ومن قاد قطارا الخ: قدورٹی نے فرمایا ہے کہ جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچنے لئے جارہا ہو تو قطار سے اگر کوئی چیز چکی جائے یا روندی جائے تو وہ لے جانے والا اس کا ضامن ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو پھیل دیا تو اونٹوں کا لے جانے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا جو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، کیونکہ کھینچ کر لے جانے والے پر قطار کی حفاظت ایسی ہی لازمی ہوتی ہے جیسے کہ ہانک کر لے جانے والے پر لازم ہوتی ہے۔ اور اس طرح حفاظت سے لے جانا اس کے لئے ممکن بھی تھا، لیکن اس نے حفاظت میں کمی کر کے دوسرے پر زیادتی یا ظلم کیا ہے، جبکہ کوئی ایسی حرکت کرنا جس سے کسی طرح سے زیادتی لازم آتی ہو تو وہ تادان کے لازم ہونے کا سبب ہو جاتی ہے۔ لہذا موجودہ مسئلہ میں جس جانور مال کی اس سبب سے بربادی ہوئی وہ اس کا ضامن ہوگا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جان کی بربادی کی صورت میں اس کا تادان اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا، جبکہ مال کا تادان خود اس کے مال پر لازم ہوگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ایک شخص تنہا کھینچ کر لے جائے والا ہو۔

وان كان معه مسائق الخ: کیونکہ اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا بھی ہو تو لازم ہونے والا تادان ان دونوں پر لازم ہوگا جتنی آدھا آدمی، کیونکہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا ہی پوری قطار کا کھینچنے والا ہوتا ہے، اسی طرح سے ایک کا ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہوتا ہے، کیونکہ سرے اونٹوں کی ٹکلیں ایک دوسرے سے ملی ہوتی ہیں۔ وھذا اذا كان المسائق الخ: اور اگر ساتھ لے جانے والا قطار کے بیچ میں ہو اور صرف ایک ٹکلی پکڑے ہوئے ہو اور وہی اپنے اگلے اونٹوں کا ہانکنے والا اور پیچھے اونٹوں کا کھینچنے والا ہو تو جو کچھ اس کے پیچھے اونٹوں سے نقصان ہوگا اس کا فقط یہی ضامن ہوگا اور جو کچھ اس کے سامنے والے اونٹوں سے ضائع ہوگا اس کی ضمان اس کا ہانکنے والے اور اگلے کھینچنے والے دونوں پر ہوگی، کیونکہ اگر کھینچ کر لے جانے والا ان اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہے جو اس کے درمیان میں رہ کر ہانکنے والے کے پیچھے ہیں، کیونکہ بیچ میں سے ٹکلی چھوٹی ہوئی ہے اور ہانکنے والا ہی ان جانوروں کا ہانکنے والا ہوتا ہے جو اس کے آگے ہوتے ہیں۔ (ف) پس درمیان شخص اپنے پیچھے اونٹوں کا اس لئے ضامن ہوگا کہ وہ ان کو کھینچ کر لے جا رہا ہے، اور اگلے اونٹوں کا اس لئے ضامن ہوگا کہ ان کو ہانک رہا ہے، لیکن اس کے آگے والوں کو دوسرا شخص کھینچ بھی رہا ہے، لہذا ان کے تادان لازم ہونے میں یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے، اور پیچھے اونٹوں کے واسطے صرف یہی کھینچنے والا ہے کہ ان کی وجہ سے جو تادان بھی لازم ہو وہ فقط اسی درمیانی شخص پر لازم ہوگا۔ پھر اگر جان کا تادان بھی لازم ہو تو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا، اور اگر مال کا تادان لازم ہو تو صرف اس کے اپنے مال پر لازم ہوگا۔

توضیح - اگر کوئی شخص جانور ہانک کر لے جا رہا تھا کہ راستہ میں اس کی زمین یا رکاب یا لگام یا اس پر لادی ہوئی چیز زمین پر گر پڑی اور اس سے کسی سے کوئی شخص مر گیا۔ اگر کوئی شخص

اونٹوں کو قطار کی صورت میں لے جا رہا تھا کہ اس قطار سے کچل کر کوئی مر گیا یا سامان ضائع ہو گیا۔ اگر لے جانے والے کے ساتھ کوئی سائق ہو یا قند ہو یا دونوں ہی ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

وان ربط رجل بعیرا إلى القطار والقائد لا یعلم فوطیء المربوط إسماعیل فقتله فعلى عاقلة القائد الدیة، لأنه يمكنه صيانة القطار عن ربط غیره، فإذا ترك الصيانة صار متعديا، وفي التسبب الدیة على العاقلة كما في القتل الخطأ، ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط؛ لأنه هو الذى أوقعهم فى هذه العهدة، وإسما لا يجب الصمان عليهما فى الابتداء وكل منهما مسبب، لأن الربط من القود بمرلة التسبب من المباشرة لاتصال التلف بالقود دون الربط، قالوا هذا ربط والقطار تسير؛ لأنه أمر بالقود دلالة، فإذا لم یعلم به لا يمكنه التحفظ من ذلك فيكون قرار الضمان على الرابط، أما إذا ربط والإبل قیام ثم قادها ضمنها القائد، لأنه قاد بعیر غیره بعیر إدمه لا صریحا ولا دلالة فلا يرجع بما لحقه عليه.

ترجمہ۔ اگر اونٹوں کی قطار میں ہے کسی ایک کے ساتھ کسی نے اپنا اونٹ خاموشی سے باندھ دیا اور اس قطار کے سے جانے والے کو اس کی خبر نہ ہو سکی، پھر اس اونٹ نے کسی کو کچل کر مار ڈالا تو قطار کو کھینچ کر لے جانے والے کی برادری پر اس کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ اگر وہ بہت غلط ہو تا تو باہر سے لائے ہوئے اونٹ کو اپنے اونٹوں سے ملا کر باندھنے سے روک سکتا تھا، مگر اس نے احتیاط میں کمی کر دی جس سے زیادتی ہو گئی، اور نتیجہ یہ ہوا کہ ایک شخص کی جان چلی گئی، اور ایسی صورت میں یعنی ہلاکت کا سبب بننے میں نقصان کی ادائیگی مددگار برادری پر لازم آتی ہے جیسے کہ قتل خطا کی صورت میں لازم آتی ہے۔ (ف) اس لئے پہلے مددگار برادری والے مقتول کی دیت ادا کریں گے، پھر یہ نقصان اونٹ کے ساتھ ملا کر باندھنے والے شخص کی برادری سے وصول کی جائے گی۔

ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط الخ. پھر آگے سے کھینچ کر لے جانے والے کی مددگار برادری والے اس دیت کو جو بطور تاوان ان پر لازم ہو گئی تھی اس اونٹ کے باندھنے والے کی مددگار برادری والوں سے وصول کریں گے، کیونکہ اسی باندھنے والے نے خاموشی کے ساتھ اپنے اونٹ کو ان لوگوں کے اونٹوں سے ملا کر باندھنے سے ان کو اس آفت میں ڈال دیا۔ پھر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس مقتول کی دیت قطار کھینچ کر لے جانے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوتی تھی، حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا سبب بنا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ قطار سے ملا کر اونٹ باندھ دینا اور قطار کو کھینچنا دونوں میں ایسا ہی تعلق ہے جیسے سبب پیدا کرنے والے اور اپنے بدن سے مرتکب ہونے میں نسبت ہے، مثلاً ایک شخص نے گڑھ کھودا جس کی وجہ سے مثلاً زید اس میں گر کر مر گیا تو یہ مرنے کے لئے صرف ایک سبب پیدا کرنا ہوا۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کر دیا تو یہ خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کرنا ہوا جو سبب پیدا کرنے کے مقابلہ میں بہت زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح قطار میں اونٹ کو باندھ دینا، کنواں کھودنے کے برابر سبب ہوا۔ اور اس قطار کو آگے سے لے جانا خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کرنے کے برابر ہوا، یعنی قطار کو لے جانا مقتول کو ہلاک کرنے سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس آدمی کا ہلاک ہونا قطار کھینچنے والے سے ملا ہوا نہیں ہوا، اسی سے قطار میں اونٹ باندھنے سے بھی نہیں ہوا، کیونکہ باہر کے آدمی نے جس وقت اپنے اونٹ کو قطار میں باندھا تھا اس وقت وہ مقتول کچل نہیں گیا تھا، بلکہ اس کے بعد جب کھینچنے والا کھینچ رہا تھا اس وقت وہ کچل کر مرا ہے۔ اس طرح اس کی موت کھینچنے کے ساتھ نہیں پائی گئی اور نہ ہی قطار میں اونٹ باندھنے سے ہوئی۔ اسی لئے کھینچنے والا پہلے ضامن ہوگا، پھر وہ باندھنے والے سے اس نقصان کو وصول کرے گا، کیونکہ اسی کے سبب سے اس کھینچنے والے نے یہ نقصان اور تاوان برداشت کیا ہے۔

اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ مذکورہ صورت میں اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ بعد میں باندھنے والے نے کسی وقت باندھا تھا یعنی اس وقت باندھا جبکہ وہ قطار کھڑی ہوئی تھی یا جبکہ وہ اونٹ قطار میں چل رہے تھے۔ قالوا ھذا ادا ربط و القطار تسیر الخ۔ اس لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اس وقت باندھا ہو جبکہ قطار وہاں حالت میں تھی، اسی لئے وہ باندھنے والا اور بیان کی ہوئی تفصیل کے مطابق دیت کا ضامن ہو گا، کیونکہ ایک صورت میں باندھنے والا اپنے ونٹ کو بھی کھینچ کر لے جانے کے لئے بطور دانت حکم دینے والا ہو گا، یعنی چلتی ہوئی حالت میں باندھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسے اپنا اونٹ چلانا بھی مقصود ہے، گویا اس نے اس کھینچنے والے کو حکم دیا کہ تم میرا اونٹ بھی اپنے اونٹوں کے ساتھ کھینچ کرے جاؤ، مگر اس کھینچنے والے کو اس بات کی خبر بھی نہیں ہوئی کہ اسے کس نے باندھا ہے تو وہ اس کی حفاظت کی ذمہ داری نہیں ہو، پھر بھی وہ اس مقتول کی دیت کا ذمہ دار ہو گا۔ اور آخر کار اس تاوان کا اصل ذمہ دار وہی شخص ہوا جس نے چلتی قطار میں اپنا اونٹ بھی باندھ دیا اور دانت اس نے اپنا اونٹ سے جانے کی اجازت دے دی۔

اور اگر ایسا ہو کہ اس شخص نے اپنے ونٹ کو دوسرے ونٹ کے ساتھ اس وقت باندھا جبکہ وہ قطار کھڑی ہوئی تھی اور پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچ کرے گیا۔ (اور باندھے ہوئے اونٹ سے کسی قسم کا کسی کو نقصان نہیں ہوا) تو کھینچ کر لے جانے والا ضامن ہو گا۔ (ف) - جیسی مقتول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہو گا، اور اس برادری والے اس تاوان کو باندھنے والی کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م) - کیونکہ کھینچنے والے دوسرے کے اونٹ کو صراحت یا دلالت اس کی اجازت کے بغیر کھینچنا، اس حالت میں یعنی بغیر اجازت کے لے جانے سے جو کچھ بھی نقصان ہو گا، وہ خود ہی اس کا ضامن ہو گا۔ (ف) - اب اگر یہ کہہ جائے کہ اس باندھنے والے نے بھی تو ایسی ہی غلطی کی ہے کہ اس نے اس کے اونٹوں کی قطار میں اس کی اجازت کے بغیر باندھ دیا، تو جواب یہ ہو گا کہ ہاں یہ حرکت جرم ہے اور اسی فعل کی حالت میں وہ جانور کسی کو کچل دے تو باندھنے والا ضامن ہو گا، اور جب کھینچنے والے نے اس کے اس عمل کے تعلق کو ختم کر دیا پھر اس کے اونٹ کو لے چلا تو وہ اونٹ والا اس تاوان سے بری ہو گیا، جیسے کسی شخص نے راستہ میں پتھر ڈال دیا اور دوسرے نے اس جگہ سے اسے ہٹا دیا، تب دوسرا شخص اس کا ضامن ہو گا۔

توضیح - اگر اونٹوں کو قطار میں لے جانے میں کسی شخص نے اپنے ایک اونٹ کو بھی اس قطار کے ونٹ کے ساتھ خاموشی کے ساتھ باندھ دیا کہ لے جانے والے کو اس کی خبر تک نہ ہوئی۔ پھر اسی اونٹ سے کسی طرح کوئی شخص کچل کر مر گیا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ اونٹ کس وقت باندھا گیا تھا یعنی اس وقت جبکہ سب کے سب کھڑے تھے یا جب چل رہے تھے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قل ومن ارسل بهيمة وكان لها سائقا فاصابت في فورها يصمه، لأن الفعل انتقل إليه بواسطة السوق قال ولو ارسل طيرا وساقه فاصاب في فورها لم يضمن، والفرق أن بدن البهيمة يحتمل السوق ويعتبر سوقه والطير لا يحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمه بمرلة، وكذا لو ارسل كلبا ولم يكن له سائقا لم يضمن، ولو ارسله إلى صيد ولم يكن له سائقا فأخذ الصيد وقتله حل، ووجه الفرق أن البهيمة مختارة في فعلها، ولا تصلح نائبة عن المرسل فلا يضاف فعلها إلى غيرها، هذا هو الحقيقة إلا أن الحاجة مست في الاصطیاد فأضيف إلى المرسل، لأن الاصطیاد مشروع ولا طريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدوان، وعن أبي يوسف أنه أوجب الضمان في هذا كله احتياطا صيانة لأموال الناس، قال رضى الله عنه وذكر في المبسوط إذا

أرسل دابة في طريق المسلمين فأصابته في فورها فالمرسل صامن؛ لأن سيرها مضاف إليه ما دامت تسير على سبيلها، ولو اعطفت يمنة أو يسرة انقطع حكم الإرسال إلا إذا لم يكن له طريق آخر سواه، وكذا إذا وقفت ثم سارت بخلاف ما إذا وقفت بعد الإرسال في الاصطیاد، ثم سارت فأحدث الصيد، لأن تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل، لأنه لتمكنه من الصيد، وهذه تنافي مقصود المرسل وهو السير فيقطع حكم الإرسال، وبخلاف ما إذا أرسله إلى صيد فأصاب نفسا أو مالا في فورهِ لا يضمنه من أرسله، وفي الإرسال في الطريق بضمنه؛ لأن شغل الطريق تعد فيضمن ما تولد منه، أما الإرسال للاصطیاد فصالح ولا تمسبب إلا بوصف التعدی ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے جانور (کتے کو) اس حالت میں چھوڑتے ہوئے لکارا کہ وہ اسے ہانک کرے جارہا تھا، اور کتے نے اس سے چھوٹے ہی فوراً کسی کے پالے ہوئے جانور شکار کو مار ڈالا تو وہی شخص اس شکار کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہی اس کو ہانک کرے جارہا تھا، اس لئے اس کتے کی یہ حرکت اسی ہانکنے والے کی طرف منتقل ہوگئی۔

قال. ولو أرسل طيرا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے شکاری پرندہ باز وغیرہ کو چھوڑا اور اسے لکارا اور اس نے بھی چھوٹے ہی کسی کے پالے ہوئے شکار کو چھٹ کر مار ڈالا تو اس کا مالک اس شکار کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس جگہ اس کتے اور اس باز کے شکار کے حکم میں بظہر ایک جیسی صورت ہونے کے باوجود اس لئے فرق کیا گیا ہے کہ کتے کا بدن ایسا ہوتا ہے کہ وہ ہانکنے کی مار کو برداشت کر سکتا ہے، اس لئے اس کے حق میں اس کے ہانکنے کا اعتبار کیا گیا، جبکہ پرندہ کا بدن اس مائل نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس کے ہانکنے کو برداشت کر سکے تو اس کے حق میں ہانکنا اور نہ ہانکنا دونوں ایک جیسا ہوگا۔ وکذا لو أرسل كلبا الخ اسی طرح اگر کسی نے کتا چھوڑا اور اس کا ہانکنے والا کوئی نہیں تھا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ ولو أرسله إلى صيد الخ اسی طرح اگر کتے کو کسی شکار پر چھوڑا اور اس وقت اس کا کوئی ہانکنے والا نہیں تھا اور اس نے دوز کر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو وہ حلال ہوگا (بشرطیکہ اس نے اس وقت بسم اللہ بھی کہہ دیا ہو۔)

ووجه الفرق الخ. ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شکاری جانور اپنے فعل اور حرکت میں مختار ہوتا ہے، اس لئے وہ چھوڑنے والے کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے اس کا فعل کسی دوسرے کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے، اور یہی بات سچی اور حقیقت ہے، لیکن شکار کرنے کے معاملہ میں ایک بڑی مجبوری پیش آتی ہے، وہ یہ ہے کہ شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اس کے چھوڑنے والے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اس کے چھوڑنے والے کی طرف سے یہ ذبح کا قائم مقام ہو جاتا ہے، کیونکہ ان جانوروں سے شکار کرنے کو شریعت نے صراحتاً جائز کر دیا ہے، حالانکہ اس کام کے لئے اس ایک صورت کے کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے کہ اس جانور کے فعل کو اس کے چھوڑنے والے کی طرف منتقل مان لیا جائے۔ اس لئے انتہائی مجبوری میں اس انتقالی فعل کو تسلیم کر لیا گیا، اور تعدی کی صورت میں تاوان واجب ہونے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے تاوان لازم کرنے میں اس جانور کا فعل اس کے چھوڑنے والے کی طرف نہیں ہوگا، یعنی چھوڑنے والے کو ضامن نہیں کہا جائے گا۔

وعن أمي يوسف الحج اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے احتیاطاً تمام صورتوں میں تاوان واجب کیا ہے، تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہے۔ قال رضي الله عنه الحج: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مبسوط میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنے جانور کو مسلمانوں کے عام راستہ میں چھوڑا اور اس نے فوراً کسی وقفہ کے بغیر کسی چیز کو ضائع کر دیا تو چھوڑنے والا ہی اس نقصان کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگی، جب تک کہ وہ اپنی پرانی چال پر چلتا رہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ صدر الشہید۔ ع۔ اور اگر وہ جانور دائیں یا بائیں طرف مڑ گیا تو اس کے چھوڑنے کا حکم اور اس کا اثر ختم ہو گیا، لیکن اگر مڑنے کے سوا دوسرا کوئی راستہ نہ ہو تو پہلے ہی حکم جاری رہے گا، منقطع نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ جانور تھوڑا رک کر پھر روانہ ہوا

تب بھی چھوڑنے کا حکم ختم ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اس کے شکار کے لئے چھوڑنے کی صورت میں شکاری جانور ذرا رک کر روانہ ہوا پھر دوڑ کر اسے شکار کرے اور مار ڈالے تب بھی یہ شکار حلال ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کا ٹھہرنا اپنے مالک کی مرضی پوری کرنے کے لئے کہ شکار کو کس طرح قابو کیا جاسکتا ہے کے سوچنے کے لئے ہوا ہے، اور پہلی صورت میں اس کا ٹھہرنا جس نے راستہ میں چھوڑا ہے تو وہ اس چھوڑنے والے کی مرضی کے خلاف ہے، کیونکہ وہ تو اسے روانہ کر دینا چاہتا تھا اس وقت اس کے لئے راستہ میں رک جانے سے اس کی مرضی کے خلاف ہوا اور روانہ کرنے کا حکم ختم ہو گیا۔

وبخلاف ما إذا أرسله الخ. اس کے برخلاف اگر اس جانور کو کسی شکار پر مالک نے چھوڑا اور وہ کتا فوراً اس کے پیچھے ایک رفتار سے چلا، اور اسی دوڑ اور روش میں کتے نے کسی کی جان یا کسی کامل ضائع کر دیا تب اس کو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر اسے عام راستہ میں چھوڑا ہو تو ضامن ہو جائے گا، کیونکہ راستہ کو روک لینے سے دوسروں پر زیادتی لازم آتی ہے، لہذا راستہ میں چھوڑنے سے جو نئی بات پیدا ہو جائے گی اس کا ضامن ہوگا۔ جبکہ شکار پر شکاری جانور کو چھوڑنا شرعاً جائز ہے، اور کسی بات کے لئے کسی کا سبب بننے میں وہی چیز ضمان کا سبب بنتی ہے جو کسی زیادتی کے ساتھ ہو۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے اپنے پالتو کتے یا باز وغیرہ کو لٹکارتے ہوئے چھوڑا اور ان دونوں

نے چھوٹے ہی کسی کے پالتو شکار کو مار ڈالا، تو ضمان کس پر لازم آئے گا، ان دونوں صورتوں

میں کوئی فرق ہو گیا نہیں۔ کسی نے کتا اس حال میں چھوڑا کہ اس کا ہانکنے والا کوئی نہ تھا تو

اس کا چھوڑنے والا ضامن ہو گیا نہیں۔ اگر کتے کو بسم اللہ کہہ کر کسی شکار پر کسی نے چھوڑا

اور اس کا ہانکنے والا کوئی نہ تھا، مگر اس نے دوڑ کر شکار کو مار ڈالا تو اس کے شکار کا کیا حکم

ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ولو أرسل بهيمة فأفسدت زرعاً على فوره ضمن المرسل، وإن مالت يمينا أو شمالاً وله طريق آخر لا يضمن لما مر، ولو انفتحت الدابة فأصابت مالا أو آدمياً ليلاً أو نهاراً لا ضمان على صاحبها، لقوله عليه السلام: حرح العجماء جبار، وقال محمد هي المنفلتة ولأن الفعل غير مضاف إليه لعدم ما يوجب النسبة إليه من الإرسال وأحواله.

ترجمہ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا ایک جانور، چوپایہ چھوڑا اور اس نے فوراً اسی چھوڑنے کی رفتار سے جا کر کسی کی کھیتی میں گھس کر اسے تباہ کر دیا تو اس کا چھوڑنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری کسی کھیت کی طرف دوڑائی اور اس نے اسی رفتار سے جا کر کھیت کو تباہ کر دیا تو اس کا چھوڑنے والا اس تباہی کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ جانور جاتے ہوئے دائیں یا بائیں مڑ گیا، حالانکہ اس کے آگے بڑھنے کے لئے دوسرا راستہ بھی موجود ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو اوپر بیان کی جا چکی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے چھوڑنے اور روانہ کرنے کا حکم کٹ گیا ہے، یہاں تک کہ اگر کھیت میں جانے کے لئے بھی یہی راستہ ہو جدھر سے وہ مڑ کر گیا ہے تب ضامن رہے گا۔

ولو انفلت الدابة الخ. اور اگر کوئی جانور چھوٹ گیا یا نکل بھاگا، پھر اس نے کسی آدمی کو یا کسی کے مال کو نقصان پہنچا دیا، خواہ وہ وقت رات کا ہو یا دن کا تو اس کے مالک پر تاوان واجب نہیں ہوگا، اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ چوپایوں کی طرف سے کسی کو زخم پہنچا تو وہ ہدر ہے یعنی باطل ہے۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وقال محمد الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس چوپایہ سے مراد وہی چوپایہ ہوگا جو خود سے چھوٹ کر بھاگ جائے اور

کسی کو نقصان پہنچا دے، یا زخمی کر دے۔ اور چھوٹ کر بھاگنے سے مراد یہ ہے کہ مالک وغیرہ میں سے کوئی بھی اس کے ساتھ نہ ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جانور کا کوئی کام یا اس کی کوئی حرکت اس کے مالک کی طرف منسوب نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کو چھوڑنے یا ہانکنے وغیرہ کی جیسی کوئی بات نہیں پائی جا رہی ہو جس کی وجہ سے اس کا کوئی عمل یا فعل موجود نہ ہو جس کی بناء پر اس کا وہ فعل اس کے مالک کی طرف منتقل ہونے کا سبب ہو جائے۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنا بیل چھوڑا اور وہ ایک دوڑ میں کسی کے کھیت میں گھس گیا، اور اس کی کھیتی کا نقصان کر دیا۔ اگر کسی کا جانور از خود کسی طرح چھوٹ گیا اور اس نے کسی کی جان یا مال کا نقصان کر دیا تو اس نقصان کی ذمہ داری کس پر آئے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔

اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

شاة نقصان ففقت عینا ففیہا ما نقصھا؛ لأن المقصود منها هو اللحم فلا یعتبر إلا النقصان. وہی عین بقرة الجرار وجزوره ربع القيمة، وكذا فی عین الحمار والغل والفرس، وقال الشافعی: فیہ النقصان أيضا اعتبارا بالشاة، ولنا ما روى أنه علیه السلام قضی فی عین الدابة ربع القيمة، وهكذا قضی عمر رضى الله عنه، ولأن فیہا مقاصد سوى اللحم كالحمل والركوب والزينة والحمال والعمل، فمن هذا الوجه تشبه الآدمی، وقد تمسك للأكل فمن هذا الوجه تشبه المأكولات، فعملنا بالشهین، فبشبه الآدمی فی إيجاب الربع وبالشبه الآخر فی بقی النصف، ولأنه إنما یمكن إقامة العمل بها بأربعة أعین عیناها وعینا المستعمل فكأنها ذات أعین أربعة، فوجب الربع بفوات إحداهما.

ترجمہ:- کسی قصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ پھوڑ دی، تو اس کی وجہ سے اس بکری میں جتنا نقصان آگیا ہے وہ اس آنکھ پھوڑنے والے پر لازم ہوگا، کیونکہ قصاب کا مقصد اس سے گوشت حاصل کرنا تھا، ہذا اس کی بابت میں اس وقت جتنی کمی آگئی ہے صرف وہی اس شخص پر لازم ہوگی۔ وہی عین بقرة الجزار الخ: اور قصاب کی گائے یا اونٹ کی آنکھ میں اس کی چوتھائی قیمت لازم ہوگی۔ اسی طرح سے گدھے، خچر اور گھوڑے کی آنکھ میں بھی چوتھائی قیمت واجب ہوتی ہے، یعنی یہ جانور گوشت کھانے یا زمین جوڑنے یا سواری کے لئے یا بوجھ لادنے کے لئے ہوں، پھر وہ ایسے ہوں جن کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کھانا نہ جاتا ہو سب کی آنکھ میں چوتھائی قیمت لازم ہوتی ہے، یعنی اگر ان مذکورہ جانوروں میں سے کسی کی آنکھ کسی شخص سے ضائع ہوگئی ہو تو جتنی قیمت اس پر بے جانور کی ہوگی اس کی چوتھائی قیمت اس ایک آنکھ کی لازم ہوگی۔

وقال الشافعی الخ. اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی اسی طرح کا نقصان لازم آئے گا جیسا کہ بکری میں لازم آتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چوپایہ کی آنکھ کے بارے میں چوتھائی قیمت کا حکم دیا ہے، اور ایسا ہی حضرت عمر کا حکم مروی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ان جانوروں سے گوشت کے سوا دوسرے فوائد بھی مقصود ہوں جیسے بوجھ لادنا، ان پر سواری کرنا، ان سے زینت اور شان و شوکت کا اظہار کرنا اور ان کے علاوہ اور دوسرے فوائد بھی ان سے حاصل کرنا، مثلاً کھیتی کے لئے زمین جوڑنا اور دوسرے پانی لا کر سیرنا وغیرہ تو ان باتوں کی وجہ سے بھی ان جانوروں کو آدمی سے کافی مشابہت پائی جاتی ہے، اور کبھی یہ جانور صرف گوشت کھانے کے لئے ہی رکھے جاتے ہیں، تو اس بناء پر ان جانوروں کو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہو جاتی ہے۔ اس لئے ہم نے ان تمام باتوں کا خیال رکھ کر ان پر عمل کیا۔ اس لئے آدمی کی مشابہت کی وجہ سے چوتھائی قیمت لازم کی۔ اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نصف یعنی چوتھائی قیمت رکھی گئی ہے

ولأنه یمكن إقامة العمل الخ. اور اس دلیل سے بھی کہ ان جانوروں سے کام لینا چار نکھوں کے ساتھ ہوتا ہے، جتنی دو

آنکھیں تو ان جانوروں کی اور دو آنکھیں ان سے کام لینے والے کی ہوتی ہیں، اس طرح پورا کام ان چار آنکھوں کے مجموعہ سے لیا جاتا ہے، اسی لئے اگر ان میں سے کوئی ایک کم کر دے تو اس پر چوتھی قیمت کا ضمان لازم ہوگا۔ (ف - مصنف نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا اس کو طبرانی نے معجم میں، اور عقیل نے کتاب الضعفاء میں زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور عقیل نے کہا ہے کہ اسماعیل بن یعلیٰ ضعیف راوی ہیں اور ان کے ضعف کو بہت سے لوگوں سے نقل کیا ہے، اور کسی سے بھی ان کی توثیق منقول نہیں ہے۔ اور اب حضرت علیؓ کا اثر تو عبدالرزاق نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس روایت میں جابر الجعفی کا نام نہیں بیان کیا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اس کو اس طرح نقل کیا ہے۔ عبد الوہاب عن ایوب عن ابی قلابہ عن ابی المہلب عن عمرو رضى الله عنه ابن حجر نے فرمایا ہے کہ یہ اصح ہے۔ نیز ابن ابی شیبہؒ نے جریو عن مغیرہ عن ابو اہیم عن شریح روایت کی ہے کہ شریح نے کہا ہے کہ عروہ الباقی میرے پاس حضرت عمرؓ کے یہاں سے آئے یہ حکم بیان کرتے ہوئے کہ چوپایہ کی آنکھ ضائع ہونے کی صورت میں اس جانور کی پوری بازاری قیمت کی چوتھی لازم ہوگی۔ یہ اسناد بھی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ - اگر کسی نے ایسا کائنات والا کتاب لایا کہ اس کے قریب سے ہر گزرنے والے کو کاٹ کھاتا ہو تو گاؤں والوں کو اس بات کی اجازت ہوگی کہ اسے مار ڈالیں۔ اور اگر اس نے کسی کو کاٹ لیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے کانٹے سے پہلے ہی لوگوں نے پیش قدمی کر دی ہو تو اس پر تادان لازم ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک وہ مطلقاً ضامن ہوگا۔ ع - اور غالباً یہ اختلاف ایسے کتے کے بارے میں ہو کہ جس کا پالنا شرعاً جائز ہو، یعنی کھیتی یا جانوروں کی حفاظت یا چوروں کے خوف سے محفوظ رہنے اور اس جیسی دوسری ضرورت کے لئے ہو تو اس کا پالنا جائز ہوگا۔ اور اگر ناجائز طریقہ سے اسے پالا گیا ہو تو کسی اختلاف کے بغیر ہی اس کے مالک کو ضامن ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح - اگر کسی نے کسی قصاب کی بکری یا گائے یا گدھے کی ایک آنکھ پھوڑ دی تو کیا حکم ہوگا۔ اگر کسی نے ایسا کتاب لایا کہ وہ اس کے پاس سے گذرنے والے ہر شخص کو دوڑاتا اور کاٹتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

ومن سار علی دابة فی الطريق فصر بها رجل أو نخصها ففاحت رجلاً أو ضربته ببدها أو عصرت فصدته فقتلته كان ذلك علی الساحب دون الراكب، هو المروى عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما، ولأن الراكب والمركب مدفوعان بدفع الساحب فأصيف فعل الدابة إليه كأنه فعله ببده، ولأن الساحب متعدد فی تسببه، والراكب فی فعله غیر متعدد فیرجح جانبہ فی التفریم للتعدی حتی لو كان واقفا دابته علی الطريق یكون الصمان علی الراكب والناخس نصفین؛ لأنه متعدد فی الإيقاف أيضاً.

ترجمہ - فرمایا کہ اگر ایک شخص سواری پر سوار ہو کر جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی شخص نے اس سواری کو، رینگ لکڑی سے جھپڑ دینا چو نکادیا، جس کے نتیجے میں اس جانور نے کسی اور شخص کو لات، رودی یا لگے پاؤں سے مار دیا، یا وہ جانور اس طرح سے بھڑکا کہ اس کے دھکے سے وہ شخص مر گیا تو اس کا تادان اس چو نکادینے والے پر لازم ہوگا، اور سوار پر لازم نہ ہوگا، یعنی وہ سوار اس سے بری ہوگا اور صرف اس جانور کو چو نکادینے والے پر لازم ہوگا۔ یہی حکم حضرت عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

ولأن الراكب والمركب المح: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سواری اس کے چو نکادینے کی وجہ سے وہاں سے بھاگی تو اس کے ساتھ ہی اس کا سوار بھی اس کے اوپر رہنے کی وجہ سے بھگتا رہا۔ اس طرح جانور کی پوری حرکت اور پورا عمل اسی چو نکادینے والے کی طرف منسوب ہوا، گویا اس چو نکادینے والے نے یہ ساری حرکت اپنے ہاتھ سے کی۔ ولأن الساحب متعدد الخ اور اس دلیل سے کہ جانور کو بھڑکانے والا اپنے اس طرح کے بھڑکادینے سے ظلم و زیادتی کرنے والا ہوا، لیکن سوار اپنے سواری کے کام

میں زیادتی کرنے والا نہیں ہے، اسی لئے زیادتی کرنے کی وجہ سے اس چو نکادینے والے کا پلہ تاوان لازم کرنے کے سلسلہ میں بڑا جھکا ہوا کہا جائے گا، یہاں تک کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو وہ تاوان اس سوار اور جانور کے چو نکادینے والے پر آدھا آدمی لازم ہوگا، کیونکہ وہ سوار بھی اپنے سواری کو راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوا۔ (ف)۔ اور حضرات عمرؓ وابن مسعودؓ کا جو اثر مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، اس کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب ميسود میں اسناد کے بغیر اس طرح ذکر کیا ہے کہ ہمیں حضرات عمرؓ وابن مسعودؓ رضی اللہ عنہما سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اور عبدالرزاق نے عبدالرحمن المسعودی کی سند سے قاسم بن عبدالرحمن سے اس طرح سے روایت کی ہے کہ ایک شخص قادیہ سے ایک باندی مار رہا تھا، راستہ میں وہ ایک ایسے شخص کے پاس سے گزرا جو سواری پر کھڑا تھا، اتنے میں کسی شخص نے اس کے جانور کو چو نکادیا جس کی وجہ سے اس جانور نے اپنی پچھلی باٹ کھینچی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی، تب یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعہ البائی کے پاس پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے پاس لاؤ، کیونکہ موجودہ صورت میں ضامن وہی شخص ہوگا جس نے جانور کو چو نکادیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور یہی حکم ابن ابی شیبہ سے شرح اور شخصی سے روایت کیا ہے۔ ت۔ ع۔ ن۔

توضیح:- ایک شخص اپنی سواری پر سوار ہو کر جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی نے اس جانور کو چھیڑ دیا، جس کی وجہ سے اس نے اپنی لات چلا کر یا منہ سے کاٹ کر کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا، یا جانور بھاگا اور اس کے دھکے سے کسی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دل نکل مفصلہ

قال: وإن نفحت الناحس كان دمه هدر؛ لأنه بمنزلة الجاني على نفسه، وإن ألفت الراكب فقتلته كان دمه على عاقلة الناحس، لأنه متعد في تسببه، وفيه الدية على العاقلة قال: ولو وثبت بنحسه على رجل أو وطنته فقتلته كان ذلك على الناحس دون الراكب لما بيناه، والواقف في ملكه والذي يسير في ذلك سواء، وعن أبي يوسف أنه يجب الضمان على الناحس والراكب نصفين؛ لأن التلف حصل بنقل الراكب ووطئ الدابة، والثاني مضاف إلى الناحس، فيجب الضمان عليهما، وإن نخسها بإذن الراكب كان ذلك بمنزلة فعل الراكب لو نخسها ولا ضمان عليه في نفحتها؛ لأنه أمره بما يملكه، إذ النخس في معنى السوق فصح أمره به، وانتقل إليه لمعنى الأمر.

ترجمہ:- اگر کسی جانور نے اپنے چو نکادینے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا تو اس مرنے والے کا خون رائیگاں جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ گویا اس شخص نے خود اپنے آپ کو ہلاک کیا ہے۔ وان ألفت الراكب الح اور اگر اسی چو نکادینے کے سبب سے اپنے سوار کو گرادیجس سے وہ مر گیا تو اس کی دیت اس چو نکادینے والے یا چھڑنے والے نے ایسی حرکت کر کے بڑا ہی ظلم کیا ہے، اور ایسی صورت میں مددگار برادری پر ہی دیت لازم آتی ہے۔ قال: ولو وثبت بنحسه الخ، فرمایا ہے کہ اگر کسی کے چو نکادینے سے وہ جانور بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے کچل دیا اور وہ مر گیا تو اس کا تاوان اس کے سوار پر نہیں ہوگا، بلکہ اس کو دینے والے پر واجب ہوگا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ جانور کو چو نکادینے کی وجہ سے ہی سواری بھڑکی اور سوار گرا ہے۔ اور اس میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا، اور راستہ میں چھتر ہند دونوں برابر ہیں۔

وعن أبي يوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ تاوان چو نکادینے والے اور سواری پر سوار ہونے والے دونوں پر نصف نصف لازم ہوگا، کیونکہ جان کا ضائع ہونا سوار کے بوجھ اور سواری کے روندنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اور سواری کا روندنا اس کے چو نکادینے والے کی طرف منسوب ہے یعنی اس کی علت بن رہی ہے، اس لئے اس کا تاوان بھی سوار اور چو نکادینے

والے پر واجب ہوگا۔ وإن نخسها بإذن الراكب الخ اور اگر چو نکادینے والے نے سوار کی اجازت سے چو نکادیا ہو تو اس کی یہ حرکت سوار کی عمل میں داخل ہوگا یعنی گویا سوار نے خود اس کو چو نکادیا ہے، اور اس صورت میں جانور کے لات مارنے میں تاوان لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ اس نے ایسے کام کا حکم دیا ہے جس کا وہ خود اختیار رکھتا تھا، کیونکہ چو نکادینا تو جانور کو ہانکنے کے معنی ہے، لہذا اس کام کے لئے حکم دینا صحیح ہے اور حکم کی وجہ سے ہی یہ فعل اس کے سوار کی طرف منتقل ہوا ہے۔

توضیح :- اگر کسی جانور نے اپنے چھیڑنے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا، یا اپنے سوار کو گرادیا جس سے وہ مر گیا۔ یا اسی چھیڑنے کی وجہ سے بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے پھل دیا اور وہ مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو وطئت رجلا في سيرها وقد نخسها الناحس بإذن الراكب فالدية عليهما نصفين جميعا إذا كانت في فورها الذي نخسها، لأن سيرها في تلك الحالة مضاف إليهما، والإذن يتناول فعله السوق ولا يتناول من حيث أنه إتلاف، فمن هذا الوجه يقتصر عليه، والركوب وإن كان علة للوطي فالخس ليس بشرط لهذه العلة بل هو شرط أو علة للسير والسير علة للوطي، وبهذا لا يترجح صاحب العلة كمن جرح إنسانا فوقع في بئر حفرها غيره على قارعة الطريق ومات فالدية عليهما لما أن الحصر شرط علة أخرى دون علة الجرح، كذا هذا، ثم قيل: يرجع الناحس على الراكب بما ضمن في الإبطاء، لأنه فعل بأمرة، وقيل لا يرجع، وهو الأصح فيما أراه، لأنه لم يأمره بالإبطاء، والناحس ينفصل عنه، وصار كما إذا أمر صبيا يستمسك على الدابة بتسييرها فوطئت إنسانا ومات حتى ضمن عاقلة الصبي فإنهم لا يرجعون على الأمر بالتسيير، والإبطاء ينفصل عنه، وكذا إذا ناوله سلاحا فقتل به آخر حتى ضمن لا يرجع على الأمر.

ترجمہ :- فرمایا کہ اگر سوار نے کسی شخص سے اپنی سواری کو پھڑی وغیرہ سے چو نکادینے والے (چھیڑنے) کے سئے کہا اور اس نے اس کے کہنے کے مطابق اسے چھیڑ دیا جس سے وہ تیزی سے بھاگا، اور اسی رفتار میں اس نے کسی شخص کو روند ڈالا تو اس مقتول کی دیت اس سوار اور اس کے چو نکادینے والے دونوں شخصوں پر نصف نصف واجب ہوگی، بشرطیکہ جس روش پر اس جانور کو چو نکادیا تھا اسی روش پر اس نے کسی کو ہلاک کیا ہو، کیونکہ ایسی حالت میں اس کی رفتار اس سوار اور چو نکادینے والے دونوں کی طرف منسوب ہے۔ اور سوار کا اس چو نکادینے والے کو چھیڑنے کی اجازت دینا اس کے ہانکنے کے فعل کو شامل ہے، لیکن اس اعتبار سے شامل نہیں ہے کہ اس سے واقعہ کسی کو ہلاک کرنا ہی ہے۔ پس اس لحاظ سے چو نکادینا صرف چو نکادینے والے تک محدود رہے گا۔

والركوب وإن كان علة للوطي الخ. اور وہ سواری اگر چہ آدمی کو پکٹنے کا سبب بنی ہے لیکن اس علت کے لئے چو نکادینا کچھ شرط نہیں ہے، بلکہ وہ رفتار کی شرط یا علت بنی ہے۔ اور رفتار ہی اس کے روندنے کی علت ہے، اور اس وجہ سے اس علت کے مرتکب کو کوئی ترجیح نہیں ہوگی۔ کمن جرح إنسانا فوقع في بئر الخ۔ جیسے زید کو کسی نے مجروح کیا اور وہ زید گے بڑھ کر کنویں میں گر گیا، جس کنویں کو بکرنے راستہ میں کھودا تھا پھر مر گیا، تو اس زید کی دیت دونوں پر واجب ہوگی، یعنی زخمی کرنے والے اور کنواں کھودنے والے پر لازم ہوگی، اس سئے کہ کنواں کھودنا تو دوسری علت یعنی کنواں میں گرنے کی شرط ہے۔ اور زخمی ہونے کی شرط نہیں ہے، اور ایسا ہی حکم اس مسئلہ میں بھی ہے۔

ثم قيل: يرجع الناحس على الراكب الخ: پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ چو نکادینے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ اس سوار سے واپس لے گا، کیونکہ اس نے اسی سوار کے حکم سے چو نکادیا تھا۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ واپس نہیں لے سکتا ہے لیکن

میری سمجھ کے مطابق یہی اصح ہے، کیونکہ سوار نے اس کو روند ڈالنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے کہ چونکہ مارنا یا ٹھوکر دینا کبھی روندنے سے خالی بھی ہوتا ہے۔ و صار کما اذا امر صبا الخ۔ یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص نے ایک ایسے بچہ کو جو گھوڑے پر بیٹھ سکتا تھا، گھوڑا چلانے کا حکم دیا، پھر اس گھوڑے نے کسی آدمی کو کچل دیا جس سے وہ شخص مر گیا اور بچہ کی مددگار برادری نے اس کا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ یعنی برادری والے اس حکم دینے والے سے تاوان واپس نہیں لے سکتے ہیں، کیونکہ اس شخص نے تو صرف گھوڑے کو چلانے کا حکم دیا تھا، کسی کو روندنے کا حکم نہیں دیا تھا، حالانکہ گھوڑا چلانا کبھی روندنے سے خالی بھی ہوتا ہے۔

و کذا اذا ناوله سلاحا الخ۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی ہوشیار لڑکے کو ایک ہتھیار دیا اور اس نے اس ہتھیار سے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا جس کے نتیجے میں لڑکے کی مددگار برادری نے اس کا تاوان ادا کر دیا تو یہ برادری والے اس ہتھیار دینے والے سے تاوان واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ (ف۔) کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ بات لازم نہیں ہوتی کہ اس سے کسی شخص کو قتل کر ہی دیا جائے گا۔

توضیح:- اگر ایک سوار نے کسی سے یہ کہا کہ تم میری سواری کو کسی چیز سے چونکا دو (چھیڑ دو) پھر اس نے اس کے مطابق اسے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور تیزی سے بھاگا، اور بھاگتے ہوئے کسی کو کچل دیا جس سے وہ مر گیا تو اس مقتول کی دیت کس پر واجب ہوگی۔ اگر اس چھیڑنے والے پر واجب ہوگئی تو کیا بعد میں وہ سوار سے وصول کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ثم الناحس إما بضمن إذا كان الإبطاء في فور النخس حتى يكون السوق مضافا إليه، وإذا لم يكن في فور ذلك فالصمان على الراكب لا يقطع أثر النخس، فبقي السوق مضافا إلى الراكب على الكمال، ومن قاد دابة فنخسها رحل فانفلتت من يد القائد فأصابته في فورها فهو على الناحس، وكذا إذا كان لها سابق فنخسها غيره؛ لأنه مضاف إليه، والناخس إذا كان عبدا فالصمان في رقبته وإن كان صبياً ففي ماله؛ لأنهما مواخذتان بأفعالهما، ولو نخسها شيء منصوب في الطريق فنفتحت إسانا فقتلته فالصمان على من نصب ذلك الشيء؛ لأنه متعدد يشغل الطريق فأضيف إليه كأنه نخسها بفعله، والله أعلم.

ترجمہ:- پھر چونکا دینے والا اسی وقت ضامن ہو گا جبکہ جانور کا کسی کو روند ڈالنا اس کے چونکا دینے کی رفتار کی حالت میں فوراً واقع ہوا ہو، اسی سے جانور کو ہانکنا اس کو نکالنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور اگر روندنا، چونکا دینے کے ساتھ فوراً نہ ہوا ہو یعنی اس کے چونکا دینے سے جس رفتار سے بھاگا جا رہا تھا، اگر اس رفتار کے بدل جانے کے بعد اس نے کسی کو کچلا تو مقتول کا تاوان صرف سوار پر واجب ہوگا، کیونکہ اس کے چونکے کا اثر ختم ہو گیا تھا۔ لہذا اس کا ہانکنا اب پوری طرح صرف اسی سوار کی طرف منسوب ہوگا۔

ومن قاد دابة الخ: اگر ایک شخص جو مثلاً ایک گھوڑا سمجھ کر لے جا رہا ہو، اس کو کسی شخص نے چھیڑ دیا اور وہ جانور اپنے لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، پھر اس جانور نے اسی رفتار سے جاتے ہوئے فوراً ہی راستہ میں کسی شخص کو کچھ نقصان پہنچا دیا تو اس نقصان کا تاوان اس چھیڑنے والے پر لازم ہوگا۔ و کذا إذا كان لها سابق الخ: اسی طرح اگر کوئی شخص کسی جانور کو ہانکتا ہوا لے جا رہا ہو اور کسی دوسرے نے اس کو چھیڑ دیا تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر چھیڑنے والا غلام ہو، تو اس وقت

اس کا تاوان خود غلام کی گردن یعنی اس کی ذات پر لازم ہوگا، اس لئے اس تاوان کو ادا کرنے کے لئے وہ غلام فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر یہ شخص چونکا دینے والا بچہ ہو تو اس کا تاوان اس کے ذاتی مال میں واجب ہوگا، کیونکہ یہ غلام اور بچہ دونوں اپنے کام کی خرابی کے وقت پکڑے جاتے ہیں۔ (ف) - بظاہر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ جان ضائع نہ ہوئی ہو بلکہ موضوعہ زخم کے جرم سے کم ہو، کیونکہ موضوعہ کے زخم سے جو تاوان لازم ہوتا ہے، وہ یقیناً اپنے مال میں واجب ہوتا ہے، جیسا کہ الکافی میں ہے۔ اور میں یہ کہتا ہوں کہ شاید اس لڑکا سے غیر عربی مراد ہو، کیونکہ عجمیوں میں مددگار برادری کا سلسلہ نہیں ہے۔ (الکفایۃ)

ولو بحسبہا شیء معصوب الح اور اگر جانور کو کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں کھڑی کی گئی تھی، اس سے بھڑک کر اس جانور نے کسی آدمی کو لات مار دی اور اس کو ہلاک کر دیا تو اس کا تاوان، اسی شخص پر واجب ہوگا جس نے یہ چیز راستہ میں کھڑی کی تھی، کیونکہ یہ بات راستہ کو گھیرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی، لہذا اس فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوگی۔ گویا اس نے خود اپنے فعل سے دوسرے کو چونکا دیا ہے۔

توضیح - اگر ایک شخص ایک گھوڑا کھینچ کر یا ہانک کر لے جا رہا ہو، اس گھوڑے کو کسی نے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور اس لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، اور اسی بھاگتے ہوئے میں راستہ میں کسی کو کچھ نقصان پہنچا دیا۔ اور اگر ایسا جانور راستہ میں کسی ایسی چیز سے ٹھوکر کھ گیا جو کسی نے راستہ میں کھڑی کر رکھی تھی اور اس بھڑکنے پر اس نے کسی شخص کو لات مار کر ہلاک کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

باب جنایۃ المملوک والجناۃ علیہ

باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کا بیان

قال و إذا حنى العبد حنطاً قیل لمولاه إماماً أن تدفعه بها أو تفديه، وقال الشافعي. جبايته في رقبته يباع فيها إلا أن يقضى المولى الأرش، وفائدة الاختلاف في اتباع الحامى بعد العتق، والمسألة مختلفة بين الصحابة رضوان الله عليهم، له أن الأصل في موجب الجنابة أن يوجب على المثلث؛ لأنه هو الجاني إلا أن العاقلة تتحمل عنه، ولا عاقلة للعبد، لأن العقل عده بالقرابة، ولا قرابة بين العبد ومولاه، فتجب في ذمته كما في الذمي، ويتعلق برقبته يباع فيه كما في الجنابة على المال، ولنا أن الأصل في الجنابة على الآدمي حالة الخطأ أن يتباعد عن الحامى تحرزاً عن استيصاله والأحجاف به، إذ هو معذور فيه حيث لم يتعمد الجنابة وتجب على عاقلة الحامى إذا كان له عاقلة، والمولى عاقلته. لأن العبد يستصر به، والأصل في العاقلة عندما الصرة حتى تجب على أهل الديوان بخلاف الذمي، لأنهم لا يتعاقلون فيما بينهم، فلا عاقلة فتجب في ذمته صيانة للدم عن الهدر، وبخلاف الجنابة على المال، لأن العواقل لا تعقل المال إلا أنه يخير بين الدفع والمضاء، لأنه واحد، وفي إثبات الحيرة نوع تحصيل في حقه كيلا يستأصل غير أن الواجب الأصلي هو الدافع في الصحيح، ولهذا يسقط الموحد بموت العبد نفوات محل الواجب، وإن كان له حق النقل إلى الفداء كما في مال الزكاة بحلاف موت الحامى الحر. لأن الواجب لا يتعلق بالحر استيفاء، فصار كالعبد في صدقة الفطر.

ترجمہ - تدورٹی نے کہا ہے کہ اگر کسی کے غلام نے غلطی سے کوئی جثایت کر لی یعنی کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا تو اس کے

مولیٰ سے کہا جائے گا کہ اس غلام کو اس کے حوالہ کر دو جس کا اس نے نقصان کیا ہے یا اس نقصان کی تلافی کر دو یعنی اس کا فدیہ اسے دے دو۔ وقال الشافعی الخ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کی طرف سے نقصان کا ذمہ دار خود اس کی اپنی جان ہے، یعنی اس کی تلافی کے لئے اس غلام کو فروخت کیا جائے گا، ہاں اگر اس کا مولیٰ خود اس کے نقصان کی تلافی کر دے یعنی وہ نقصان ادا کر دے۔

وفائدة الاختلاف الح۔ ان ائمہ کے درمیان اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ غلام خود آزاد ہو جائے، یعنی اس کی آزادی کے بعد اس کا حق دار اسے پکڑ سکے گا یا نہیں؟ تو ہم احناف کے قول کے مطابق وہ حق دار اس وقت اس غلام کو پکڑ کر اس سے وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ اس غلام کے تمام حقوق کا اس وقت ذمہ دار اس کا مولیٰ تھا، یعنی یہ غلام خود اس کا ذمہ دار نہیں تھا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت اس کا حقدار اس غلام کو پکڑ سکے گا۔ دراصل اس مسئلہ کے بارے میں خود صحیحہ کرام کے درمیان اختلاف تھا۔

لہ ان الأصل الح۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی جنایت سرزد ہو جانے کے سلسلہ میں اصل بات یہی ہے کہ اس قسم کے قصور کا جرمہ خود قصور کرنے والے پر لازم ہو، کیونکہ اصلی قصور وار وہی ہے۔ اور اگر وہ شخص اس وقت آزاد ہو تو اس کی مددگار برادری (عقد) اس کی ذمہ دار ہو جاتی ہے، جبکہ ایسے غلام کے سے کوئی مددگار برادری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس قسم کی مدد کرنے کی علت صرف قرابت اور قریبی رشتہ داری ہوتی ہے، جبکہ ایسے غلام کی کوئی قرابت داری نہیں ہوتی ہے۔ لہذا یہ تاوان اس کی غلام کی ذات پر لازم ہوگا، جیسے کا فرضی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی جیسے کہ کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس کی دیت صرف اسی ذمی کی ذات پر لازم ہوتی ہے اور اس کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ مال برباد کرنے کی صورت میں خود وہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسی طرح سے اس غلام پر بھی جو کچھ لازم ہو رہا ہے وہ بھی مالی جرم کے طور پر اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔ (ف۔ اسی بناء پر وہ غلام اس قصور میں فروخت کر دیا جائے گا اور اس فروخت سے جو کچھ آمدنی ہوگی وہ اس کی دیت یا تاوان میں داخل کی جائے گی۔ پھر بھی اگر کچھ اس غلام کے ذمہ باقی رہ جائے تب جب کبھی بھی وہ غلام آزاد ہو گا اسی سے بقیہ تاوان بھی وصول کیا جاسکتا ہے۔)

ولنا ان الأصل فی الحداية الح۔ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے غلطی سے کوئی جنایت یعنی جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو اس میں اصل بات یہی ہے کہ اس قصور وار کو اس کی ذمہ داری سے دور ہی رکھنے کی کوشش کی جائے تاکہ وہ بالکل برباد اور انتہائی کس پرسی کی صورت میں نہ گھر جائے، کیونکہ ایسی غلطی ہو جانے میں وہ بے قصور اور ذمہ دار نہیں ہے بلکہ معذور ہے، اس لئے اس نے یہ حرکت جان بوجھ کر اور اپنے ارادہ سے نہیں کی ہے۔ اسی لئے اس کی یہ دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، بشرطیکہ حقیقت میں اس کا کوئی مددگار موجود بھی ہو، اور غلام ہونے کی صورت میں اس کا مددگار اس کا مولیٰ ہی ہوتا ہے، کیونکہ کسی بھی ضرورت میں غلام اپنے مولیٰ سے ہی ضرورت کے لئے درخواست کرتا ہے۔ والأصل فی العاقلة النصرة الخ۔ اور اس مسئلہ میں ہمارے نزدیک مدد پہنچانا ہی اصل ہے۔ اسی بناء پر تو کسی بھی قصور وار کی طرف سے اس کے ہم پیشہ پر لازم آتا ہے کہ اس کی دیت کا خرچہ وہ برداشت کریں۔ (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اس کا نام درج ہو وہی اس دیت کے ادا کرنے میں اس کے مددگار ہو گئے، اگرچہ ان میں آپس کی کوئی رشتہ داری موجود نہ ہو۔) بخلاف ذمیوں کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی ہمدردی اور مدد نہیں کرتے ہیں، اسی لئے ذمی کا ایسا کوئی مددگار نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ خود ذمی کے اوپر ہی دین واجب ہوگی تاکہ انہی خون برباد ہونے نہ پائے اور وہ محفوظ رہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی مالی نقصان کیا ہو تو یہ خود غلام کی اپنی ذات پر باقی رہے گا، کیونکہ مددگار برادری یا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے، لہذا مولیٰ بھی ایسی دیت برداشت نہیں کرے گا، البتہ مولیٰ کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ چاہے تو اس غلام کو ان دگول کے حوالے کر دے یا اس غلام کا فدیہ ادا کر دے، اس لئے کہ مومن تہ شخص

ہے، کوئی جماعت نہیں ہے۔ ہذا سے ایسا اختیار دینے کی صورت میں ایک طرح سے اس پر سہولت ہے، اس طرح سے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کا پورا نقصان ادا کرنے میں اپنا سارا مال دے کر برباد ہو جائے، مگر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ صحیح قول کے مطابق مولیٰ کے ذمہ یہی بات واجب ہے کہ اپنا غلام ان لوگوں کے حوالہ کر دے۔ اسی بناء پر قبل اس کے کہ مولیٰ اپنے غلام کا فدیہ دینا منظور کرے اگر وہ غلام مر جائے تو مولیٰ کے ذمہ سے اس کا ذمہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ جس جگہ پر فدیہ واجب ہوا تھا وہ جگہ باقی نہیں رہی، گرچہ اس کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ بجائے اس شخص کے اس کا فدیہ ہی ادا کر دے، جیسے کہ زکوٰۃ کے مال میں ہوتا ہے یعنی اگر مال کا نصب ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ ختم ہو جاتی ہے اگرچہ مال کے مالک کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ وہ دوسرے مال سے زکوٰۃ ادا کر دے، اسی طرح غلام کے مسئلہ میں بھی ہے۔

بجلاف موت الجانی الحوالہ الخ۔ بخلاف اس کے کہ اگر آزاد مجرم مر جائے تو اس کے مال سے دیت ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ جو چیز واجب ہو چکی ہے اس کا وصول کرنا اس آزاد مجرم کی ذات سے متعلق نہیں تھا۔ لہذا اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسے صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے۔ (ف۔) یعنی اگر غلام عید کے دن طلوع فجر کے بعد مر گیا تو اس کا صدقہ فطر اس کا مولیٰ ہی ادا کرے گا، کیونکہ اس صدقہ کا وجوب مولیٰ کے ذمہ تھا۔

توضیح:- باب۔ مملوک پر جرم کرنا اور اس پر جرم ہونا۔ اگر کسی کے غلام سے غلطی سے ایسا قصور ہو جائے جس سے کسی کا جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو اس کی تلافی کی کیا صورت ہوگی۔ موجودہ مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان کا اختلاف کا نتیجہ کیا ہوگا۔ اگر آزاد مجرم مر جائے تو اس کی تلافی کس طرح کی جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال فإن دفعه ملكه ولي الجنابة وإن فداء فداء بأرشها، وكل ذلك يلزمه حالا، أما الدفع فلأن التاحيل هي الأعيان باطل، وعد اختياره الواجب عين، وأما الفداء فلأنه جعل بدلا عن العبد في الشرع وإن كان مقدرا بالمتلف، ولهذا سمي فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه، فلهذا وجب حالا كالتمديد. وأيهما احتاره وفعله لاشيء لولي الجنابة غيره. أما الدفع فلأن حقه متعلق به، فإذا خلى بينه وبين الرقبة سقط، وأما الفداء فلأنه لا حق له إلا الأرش، فإذا أوفاه حقه سلم العبد له، فإن لم يختار شيئا حتى مات العبد بطل حق المجنى عليه لهوات محل حقه على ما يشاء، وإن مات بعد ما احتار الفداء لم يسر التحول الحق من رقبة العبد إلى ذمة المولى.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اس مجرم غلام کو ان کے حوالہ کر دے تو جو اس جرم کا مستحق ہو گا وہی اس غلام کا مالک ہو جائے گا، اور اگر مولیٰ نے بجائے اس غلام کے خود اس کا فدیہ دینا پسند کیا تو اس جرم کے جرمانہ کے برابر اس کا فدیہ ادا کرے۔ پھر مومن دونوں باتوں میں سے جس بات کو دینا پسند کرے یعنی خواہ غلام ادا کرنا چاہے یا اس کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو بہر حال اس کو فوراً ادا کرنا ہوگا۔ وراہ فوراً کرنا اس لئے واجب ہوگا کہ معین باتوں میں وقت مقرر کرنا غلط بات ہے، اور اس صورت میں جبکہ مولیٰ غلام ہی کو دینا پسند کرے تو اس کے لئے یہی واجب ہوگا کہ بعینہ اسی غلام کو حوالہ کرے، یعنی یہ مال متعین ہے اور فدیہ دینے میں وقت مقرر کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ ایسا فدیہ جس مال میں دیا جا رہا ہو شریعت میں اس غلام کے عوض قرار دیا گیا ہے، اگرچہ اس کی مقدار کا اندازہ کرنا اس ضائع شدہ کے اندازہ سے کیا جاتا ہے، یعنی فدیہ کا اندازہ تو اس کے جرم کے اندازہ سے ہوتا ہے لیکن یہ اندازہ اسی مجرم غلام کے عوض ہوتا ہے، کیونکہ اصلی تقاضا اسی غلام پر تھا، جیسے کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی وجہ

سے اس مقدار کا نام فدیہ رکھا گیا ہے، اور یہ فدیہ اسی غلام کے قائم مقام ہوگا، اور اس مال کا وہی حکم ہوگا جو غلام کا تھا، یعنی جیسے غلام کے بارے میں وقت مقرر کرنا جائز نہیں ہے ایسے ہی اس فدیہ کے بارے میں بھی جائز نہیں ہوگا اور اسی وجہ سے مجرم غلام کی طرح اس کے فدیہ کو بھی فوراً ادا کرنا واجب ہوگا۔

وایہما اختاره وفعل الخ: پھر مولیٰ ان دونوں باتوں میں یعنی غلام کو بی دینا پسند کرے یا اس کا فدیہ دینا پسند کرے، وہ جس بات کو بھی پسند کرے اسی پر عمل کرے۔ اس مظلوم شخص کے ولی کے لئے کسی دوسری چیز کے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اسی لئے غلام دینے کی صورت میں اس کی دلیل یہ ہوگی کہ اس مظلوم کے ولی کا حق اسی غلام کے متعلق ہو گیا ہے۔ پس جب مولیٰ نے اس مظلوم کے ولی کے پاس اس غلام کو لا کر اس طرح پہنچا دیا کہ اس پر قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی یعنی اس ولی کے پاس تنہائی کے عالم میں جہاں پر کوئی دوسرا شخص نہیں ہے، مگر رکھ دیا تو اس کے رکھتے ہی مطالبہ کا جو حق تھا اب وہ ختم ہو گیا۔ مطلب یہ ہوگا کہ اس کے بعد وہ کسی دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اور فدیہ قبول کرنے کی صورت میں دلیل یہ ہوگی کہ اس مظلوم کے ولی کا حق اس کے ارش یعنی جرمانہ کے سوا کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے جب مولیٰ نے مظلوم کے ولی کو اس کا حق ادا کر دیا تب مولیٰ کے لئے اس کا غلام محفوظ رہ گیا۔ پھر اگر مولیٰ نے غلام کو دینے یا اس کا فدیہ دینے کی ان دو باتوں میں سے کسی ایک کے بارے میں طے نہیں کیا یہاں تک کہ وہ غلام مر گیا تو اس مظلوم کے ولی کا حق بھی ختم ہو گیا، کیونکہ اس کا حق جس چیز پر قائم تھا وہ چیز ہی باقی نہ رہی۔ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس کا فدیہ دینا ہی طے کر لیا اور اس کے بعد وہ غلام مر گیا، خواہ زبان سے اس نے کہا ہو یا کر کے دکھایا ہو پھر وہ غلام خواہ حقیقت میں مر گیا ہو یا کسی اور طریقہ سے ضائع ہو گیا ہو تو وہ مولیٰ اس سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ اس جنایت کے ولی کا حق اس غلام کی گردن سے مولیٰ کے ذمہ منتقل ہو گیا ہے۔

توضیح۔ اگر مولیٰ اپنے مجرم غلام کو مقتول کے ورثہ تک پہنچایا تو اس کا مالک کون ہوگا۔ اگر مولیٰ اپنے مجرم غلام کا فدیہ ہی دینا پسند کرے تو کس طرح اور کتنا دے۔ اگر مولیٰ اپنے مجرم غلام کے جرم کے بدلہ میں غلام یا اس کا فدیہ دینا طے کر لے تو مظلوم کے وارث کو یہ حق ہوگا کہ اس کے علاوہ دوسری چیز کا مطالبہ کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال فإن عاد فحسی کان حکم الجایة الثانیة کحکم الحنایة الأولى، معناه بعد القداء؛ لأنه لما طهر عن الجنایة بالقداء جعل کان لم تکن، وهذا ابتداء جنایة. قال وإن حنی جنایتین قبل للمولی: إما أن تدفعه إلى ولی الجنایتین یقتسمانه علی قدر حقیقتهما وإما أن تعدیه بأرش کل واحد منهم، لأن تعلق الأولى برقبته لا یمسح تعلق الثانیة بها کالذیون المتلاحقة، ألا ترى أن ملک المولی لم یمنع تعلق الحنایة فحق المجنی علیه الأول أولى أن لا یمنع، ومعنی قوله: علی قدر حقیقتهما علی قدر أرش حنایتیہما. وإن كانوا جماعة یقتسمون العبد المدفوع علی قدر حصصهم وإن فذاه فذاه بجمع أرشهم لما ذکرنا، ولو قتل واحدا وفقاً عین آخر یقتسمانه أثلاثاً، لأن أرش العین علی النصف من أرش النفس، وهذا حکم الشحات، وللمولی أن یفدی من بعضهم ویدفع إلى بعضهم مقدار ما تعلق به حقه من العبد، لأن الحقوق مختلفة باختلاف أسانہا وهي الحنایات المختلفة بخلاف مقتول العبد إذا کان له ولیان ولم یکس له أن یفدی من أحدهما ویدفع إلى الآخر، لأن الحق متحد لاتحاد سببه،

وہی الحایۃ المتحدۃ، والحق یحب للمقتول ثم للوارث خلافتہ عدہ، فلا یملک التعزیر فی موحہا۔

ترجمہ - قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر دوبارہ اسی غلام نے اور جرم کر لیا یعنی ذبیہ دینے کے بعد پہلے جرم کی طرح دوبارہ جرم کیا تو دوسرے جرم کا حکم بھی پہلے جرم کے جیسا ہی ہوگا، یعنی پہلے جرم کا ذبیہ ادا کرنے کے بعد اگر اسی غلام نے دوبارہ اسی طرح کا جرم کیا جیسا کہ پہلے کیا تھا، تو اس دوسرے جرم کے واسطے بھی غلام اسی مولیٰ کو پھر یہ حکم دیا جائے گا کہ یا تو یہ غلام اس مظلوم کے حقداروں کو دے دے یا اس غلام کا ذبیہ دے دے، کیونکہ وہ غلام جب پہلی دفعہ اپنے جرم کا ذبیہ دینے کی وجہ سے اپنے قصور سے پاک ہو گیا تب ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ پہلا جرم ہے، اور یہ دوسرا جرم بھی ابتدائی جرم ہے۔

قال ابن حسی حایتین الخ۔ اگر کسی کے غلام نے دو جرم کر لئے اور اس کے نتیجے میں دونوں کے ورثہ کی طرف سے تلافی نقصان کا مطالبہ ہوا تو اس کے مولیٰ سے کہا جائے گا کہ یا تو اس غلام کو ان دونوں جرموں کے مستحقین کے حوالہ کر دو تاکہ دونوں مطالبہ کرنے والے اپنے حق کے مطابق اس سے اپنا حق وصول کر لیں، یہ پھر ان دونوں مستحقین کے حق مطالبہ کے برابر اتنی رقم دیں جس سے وہ دونوں اپنا نقصان وصول کر لیں۔ لانی تعلق الاولیٰ بوقتہ الخ۔ کیونکہ پہلا جرم اگرچہ اس غلام کی گردن سے متعلق ہو چکا ہے اس کے باوجود وہ دوسرے جرم کے تعلق کو نہیں روک سکے گا۔ (یعنی جس طرح پہلا جرم اس سے متعلق ہوا ہے ٹھیک اسی طرح دوسرا جرم بھی اس سے متعلق ہو گیا ہے جس میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے، جیسے کہ ایک تاجر متوتر کئی افراد سے قرض لیتا رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ سارے قرضے اس کی گردن سے متعلق ہوتے رہتے ہیں۔) چاروں ائمہ کرام در دوسروں کا بھی یہی قول ہے۔ (ع۔)

الانری ان ملک المولیٰ الخ کیا ایک بات نظر نہیں آتی ہے کہ خود غلام کے اپنے مولیٰ کا حق اس غلام سے ہمیشہ متعلق رہنے کے باوجود پہلے جرم کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا تو اسی طرح دوسرے جرم کا حق بھی کسی رکاوٹ کے بغیر اس سے متعلق ہو جائے۔

ومعنی قوله الخ پھر اس جہد کا مطلب کہ دونوں حقدار اپنے اپنے حق کے برابر اس کو تقسیم کر لیں، یہ ہوگا کہ دونوں فریق نے اپنے حق مطالبہ کے برابر اس رقم سے حساب لگا کر آپس میں تقسیم کر لیں۔ (ف) - مثلاً پہلے جرم کا جرمانہ مثلاً پانچ سو روپے ہوں اور دوسرے جرم کا جرمانہ ایک ہزار روپے ہوں تو ان دونوں فریقوں کے درمیان وہ غلام تین تہائی میں مشترک ہو جائے گا۔ اسی سے پہلے مستحق ایک تہائی یعنی پانچ سو اور دوسرا مستحق دو تہائی یعنی ایک ہزار روپے کا مستحق ہوگا۔ (علیٰ ہذا القیاس) وان كانوا جماعة یقتسمون الخ اور اگر جرم کے مستحقین ایک جماعت ہو یعنی غلام کے مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کا حقدار ایک ساتھ جمع ہو کر ایک جماعت کی شکل میں آئے اور غلام کے مولیٰ نے وہ غلام ان سبھوں کے درمیان کھڑا کر کے ان کو دیدیا تو وہ لوگ اس غلام کو اپنے حق کے مطابق آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ اور اگر اس کا مولیٰ اپنے اس غلام کے دینے کے بجائے اس کا ذبیہ دینا چاہے تو اس غلام پر جتنے بھی جرم نے، زم ہوں ان سب کا ذبیہ دے، کیونکہ یہ بات ذرا پہلے بتادی گئی ہے کہ ہر ایک مستحق کا حق اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے، اور پہلے جرم کا حق اس کی گردن سے متعلق ہونے کی وجہ سے دوسرے جرم کا حق اس سے متعلق ہونے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ ولو قتل واحدا اوفقاً عین آخر الخ اور اگر ندم نے ایک شخص کو قتل کیا اور دوسرے آدمی کی سکنجھ پھونڈی تو یہ دونوں حقدار اس غلام کو (یعنی اس کی قیمت) کو تین جہتوں میں تقسیم کریں گے، کیونکہ ایک آنکھ کا جرمانہ پوری جان کے جرمانہ کا نصف ہوتا ہے اور پوری جان کا جرمانہ اس کا دو گن ہوتا ہے۔ اس طرح سے دونوں فریق والے اپنے اپنے حصہ کو اس سے وصول کر لیں گے۔

وعلیٰ ہذا حکم الشحات الخ اسی طرح سے شہادت یعنی دوسرے رضوں کا حکم بھی اسی قیاس پر ہوگا۔ وللمولیٰ ان یهدی الخ اور اس مولیٰ کو یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ غلام سے حق کا مطالبہ کرنے والوں میں سے بعض مستحق کو ذبیہ (اپنی طرف

سے (دیدے، اور کچھ دوسرے حق داروں میں سے جتنا حق غلام سے متعلق ہوا ہے اس قدر حصہ غلام دیدے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ حقوق مختلف صورتوں میں ہوں، کیونکہ سبب کے مختلف ہونے سے حقوق بھی مختلف ہو جاتے ہیں، اور اس جگہ سبب سے مراد یہی جرم ہیں جو مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ بخلاف مقتول العبد المح: بخلاف اس کے اگر غلام نے ایک ایسے شخص کو قتل کر دیا ہو جس کے دو ولی ہوں تو اس میں اس کے مولیٰ کو یہ حق نہیں ہوگا کہ ایک ولی کو اس کی حصہ کا فدیہ ادا کر دے اور دوسرے ولی کو وہ غلام حوالہ کر دے، کیونکہ سبب کے متحد ہونے کی وجہ سے دونوں کا حق بھی متحد ہو گیا، کیونکہ دونوں کا سبب یہی پایا گیا کہ اس غلام نے ایک شخص کو قتل کر دیا ہے اور اس کے قتل سے جو نقصان پایا گیا ہے اس کا حق دار تو سب سے پہلے وہی مقتول شخص ہوتا ہے، اور چونکہ وہ اس کی وصولی کے لئے موجود نہیں ہے، کیونکہ وہ مرچکا ہے اس کا وارث ہی اس کا نائب بنایا گیا ہے اس بناء پر مولیٰ کو جرم کے سبب میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام نے جرم کر لینے اور اس کے سارے مطالبات اور معاملات ختم کر لینے کے بعد اسی طرح اس نے دوبارہ بھی جرم کر لیا۔ اگر ایک غلام نے دو جرم کر لئے، اور ان دونوں مظلوموں کے حقداروں نے اپنے اپنے نقصان کی تلافی کا اس سے مطالبہ کیا۔ اگر جرم کے مستحقین جماعت بندی کر کے غلام کے والی کے پاس آکر اپنے حق کا مطالبہ کریں۔ اگر ایک غلام نے ایک شخص کی ایک آنکھ پھوڑ دی اور دوسرے شخص کی جان ختم کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: فإن أعتقه المولى وهو لا يعلم بالحبابة ضمن الأقل من قيمته ومن أُرشها، وإن أعتقه بعد العلم بالحبابة وجب عليه الأرش؛ لأن في الأول فوت حقه فيضمنه، وحقه في أقلهما، ولا يصير مختاراً للقاء، لأنه لا اختيار بدون العلم، وفي الثاني صار مختاراً؛ لأن الإعتاق يمنعه من الدفع، فالإقدام عليه اختيار منه للآخر، وعلى هذا الوحيم البيع والهبة والتدبير والاستيلاء؛ لأن كل ذلك مما يمنع الدفع لزوال الملك به بخلاف الإقرار على رواية الأصل؛ لأنه لا يسقط به حق ولي الحبانية، فإن المقر له يخاطب بالدفع إليه، وليس فيه نقل الملك لحواجز أن يكون الأمر كما قاله المقر، وألحقه الكرخي بالبيع وأخواته؛ لأنه ملكه في الظاهر فيستحقه المقر له بإقراره فأشبهه البيع، وإطلاق الجواب في الكتاب ينظم النفس وما دونها، وكذا المعنى لا يختلف، وإطلاق البيع ينتظم البيع بشرط الخيار للمشتري؛ لأنه يزيل الملك بخلاف ما إذا كان الخيار للبائع ونقضه وبخلاف العرض على البيع، لأن الملك ما رال، ولو باعه بيعاً فاسداً لم يصير مختاراً حتى يسلمه؛ لأن الزوال به بخلاف الكتابة الفاسدة، لأن موجه يثبت قبل قبض البدل فيصير بنفسها مختاراً، ولو باعه مولاه من المجنى عليه فهو مختار بخلاف ما إذا وهبه منه؛ لأن المستحق له أخذه بغير عوض وهو متحقق في الهبة دون البيع، وإعتاق المجنى عليه بأمر المولى بمنزلة إعتاق المولى فيما ذكرناه؛ لأن فعل المأمور مضاف إليه، ولو ضربه فنقضه فهو مختار إذا كان عالماً بالحبانية؛ لأنه حبس جزء منه، وكذا إذا كانت بكرًا فوطنها وإن لم يكن معلقاً لما قلنا، بخلاف الترويح لأنه عيب من حيث الحكم، وبخلاف وطى الثيب على ظاهر الرواية؛ لأنه لا ينقض من غير إعلاق، وبخلاف الاستخدام؛ لأنه لا يختص بالملك، وهذا لا يسقط به حياز الشرط، ولا يصير مختاراً بالإجارة والرهن في الأظهر، وكذا بالإذن في التجارة وإن ركبته ديس؛ لأن الإذن لا يفوت الدفع ولا ينقض الرقبة إلا أن لولي

الحایة أن یمتنع من قوله: لأن الدین لحقه من جهة المولی، فیلزم المولی قیمته

ترجمہ قدرتی نے کہا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ایک مجرم غلام کو آزاد کیا، حالانکہ اس کو اس غلام کے مجرم ہونے کا حال پہلے سے کچھ بھی معلوم نہ ہو تو وہ یا تو اس غلام کی موجودہ قیمت میں سے یا اس جرم کی وجہ سے جو جرمانہ لازم آتا ہو، جو بھی کم ہو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے پہلے سے اس غلام کے مجرم ہونے کا علم ہونے کے باوجود اسے آزاد کیا ہو تو وہ اس جرم کا پورا جرمانہ اس مظلوم کے ولی کو داکرے گا، کیونکہ پہلی صورت میں اس نے جرم کے مستحق کا حق ختم کر دیا ہے، اس لئے اس کے حق کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس مستحق کا حق یہ تھا کہ غلام کا مولیٰ اس کو اپنا یہ غلام دیدے یا اس کے فدیہ میں جرمانہ داکرے، لہذا ان دونوں میں سے جو حق بھی کم ہو وہی اس مستحق کا حق ہوگا۔ اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے اب مولیٰ اس کا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ واقفیت کے بغیر اختیار کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، یعنی اس کا فدیہ کو اختیار کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ مولیٰ اس غلام کے مجرم ہونے پر پہلے سے آگاہ ہو، البتہ دوسری صورت میں وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا، کیونکہ اس وقت جان بوجھ کر آزاد کرنے کی صورت میں مولیٰ اپنا غلام مستحق کو دینے سے مجبور ہوگا۔ لہذا غلام کو آزاد کرنا، اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ مولیٰ نے غلام کا فدیہ دینا قبول کر لیا ہے۔

وعلیٰ ہدایں الوحی الخ: اسی طرح اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو فروخت کر دیا کسی کو بہہ کر دیا یا بد باندیا، اور اگر مجرم باندی تھی تو اس کو ام ولد بنادیا تو اس میں بھی دو صورتیں ہوں گی کہ اس کے جرم سے واقف ہونے کے بعد ایسا کیا یعنی مولیٰ کو یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ اس غلام نے فلاں شخص کو اس طرح کا نقصان پہنچا دیا ہے یا واقف ہونے سے پہلے ہی ایسا کیا ہے، کیونکہ بیع وغیرہ میں بھی ہر معاملہ ایسا معاملہ ہے کہ اس کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس بناء پر وہ اس غلام کو مستحق کے حوالہ نہیں کر سکتا ہے۔ بحلاف الإقرار علی رواية الأصل الخ بخلاف اس کے اگر مولیٰ نے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ غلام زید کا ہے، میرا نہیں ہے۔ تب مبسوط کی روایت کے مطابق مولیٰ اس کے فدیہ کو قبول کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ ایسے اقرار سے جرم کے مستحق کا حق باطل نہیں ہوگا، کیونکہ جس کے بارے میں اقرار کیا ہے اس کو یہ حکم دیا جائے گا کہ اس مستحق کو یہ غلام اپنے جرم کے عوض دے دے یا غلام کا فدیہ دے۔ اس صورت میں ملکیت کو منتقل کرنا بھی لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ اس بات کا احتمال پیدا ہوتا ہے کہ اس اقرار کرنے والے نے جیسا اقرار کیا ہے شاید بات ایسی ہی ہو، البتہ کئی نے صرف اقرار کو بھی بیع اور اس جیسی دوسری چیزوں کے حکم میں داخل کیا ہے، اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہے اور جس کے واسطے اس شخص نے اس غلام کے مالک ہونے کا اقرار کیا ہے وہ اسی اقرار کی وجہ سے اس غلام کا مستحق ہوا، ہذا وہ اقرار بھی بیع کے مشابہ ہوگا۔

وإطلاق الحوالب فی الكتاب الخ. اور کتاب قدرتی میں جو عبارت مذکور ہے (یعنی اول) وہ مطلق ہے، یعنی وہ جرم خواہ ایسا ہو جس سے کسی کی جان ہلاک ہو گئی ہو یا اس سے کم ہو یعنی جان ہلاک نہ ہوئی ہو تو وہ عبارت ان دونوں صورتوں کو شامل ہے، کیونکہ اس حکم کی وجہ ہے وہ اس سے مختلف نہیں ہے۔ (ف) - یعنی دونوں صورتوں میں اس غلام کی قیمت یا جرمانہ سے جو رقم کم ہوگی، مولیٰ اسی کا ضامن ہوگا۔ وإطلاق المبیع یستظم الخ. اور فقہ بیع کو مطلق بیان کرنا بھی ایسی بیع کو شامل ہے جس میں مشتری کے لئے اختیار ہو، کیونکہ ایسی بیع سے بیع کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے خود اپنے لئے شرط خیار رکھی اور بعد میں اس خیار کی بناء پر وہ بیع ختم کر دی تو اس پر فدیہ لازم نہ ہوگا، اور اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے اسے بیع دینے کے لئے کہا تو بھی فدیہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ صرف کہنے سے بیع کی ملکیت ختم نہیں ہوتی۔ (ف) - یعنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نے فدیہ دینا قبول کیا ہے، اگرچہ جرم سے واقف ہونے کے بعد اس نے فروخت کر کے اپنے اختیار کی بناء پر بیع ختم کر دی ہو یا بیع کرنے کو کہہ دیا ہو۔

ولو باعہ بیعاً فاسداً الخ۔ اور اگر مولیٰ نے غلام کے جرم سے واقف ہونے کے بعد بیع فسد کے طور پر اسے بیچ تو اس وقت بھی وہ فدیہ کو قبول کرنے والا نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ اس غلام کو خریدار کے حوالہ کر دے، کیونکہ بیع فسد کی صورت میں مشتری کے حوالہ کر دینے کے بعد ہی بائع کی ملکیت ختم ہوتی ہے، یعنی صحیح بیع ہونے کی صورت میں فروخت کرتے ہی اس بیچنے والے کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اور بیع فسد میں بیع کو حوالہ کر دینے کے بعد بائع کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔

بخلاف المكتابة الفاسدة الخ۔ بخلاف اس کے اگر اس مجرم غلام کو اس کے جرم پر واقف ہونے کے بعد بھی کتابت فسدہ کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا، کیونکہ کتابت فسدہ کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا، کیونکہ کتابت کا معاملہ طے ہونے سے جو حکم واجب ہوتا ہے، وہ اس کا عوض وصول کرنے سے پہلے ہی وہ حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی لئے کتابت کا معاملہ ہوتے ہی وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا۔ اور اگر جرم کے اصل نسخہ میں بھی یہی غلط ہے حالانکہ لفظ از واقع صحیح معلوم ہوتا ہے ہو جانے کے بعد بھی مولیٰ نے اس غلام کو اسی شخص کے ہاتھ میں فروخت کر دیا جس کے حق میں غلام سے جرم ثابت ہوا ہے تو بھی مولیٰ اس جرم کا فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے گا۔ (ف)۔ یعنی اس غلام کو بچنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مولیٰ جرم کے مستحق کو اس کا فدیہ ادا کر دے گا، لیکن یہ حکم صرف بیع کی صورت میں ہوگا۔ بخلاف ما إذا وهبه الخ: بخلاف اس بیع کے کہ اگر مولیٰ نے اس بیع غلام کو اسی شخص کو ہبہ کر دیا جس پر غلام نے جرم کیا ہے کہ اس وقت وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ جرم کے مستحق کو اس بات کا حق تھا کہ وہ اس غلام کو کسی عوض کے بغیر مفت میں لے لے، اور ہبہ کرنے کی صورت میں بھی یہی بات پائی گئی، مگر بیع میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔

واعتناق المجسی علیہ الخ۔ اور اگر وہ شخص جس پر غلام نے جرم کیا ہے خود اسی غلام کو اپنے مولیٰ کے حکم سے آزاد کر دیا تو حکم نہ کو، یعنی فدیہ اختیار کرنے میں یہ آزادی ایسی ہوگی جیسے خود مولیٰ نے اسے آزاد کیا ہو، یعنی جرم سے واقف ہونے کے بعد مولیٰ کا خود آزاد کر دینا فدیہ کو قبول کر لینا ہے۔ اسی طرح مولیٰ کا دوسرے شخص کو آزاد کر دینے کا حکم دینے کا مطلب بھی فدیہ کو قبول کر لینا ہے، کیونکہ مولیٰ نے جس کو آزادی کا حکم دیا ہے، اس کو آزاد کرنے کی نسبت اس کے مولیٰ ہی کی طرف ہوگی یعنی گویا خود مولیٰ ہی نے کیا ہے۔ ولو صرہ ففقد فہو مختار الخ: اور اگر مولیٰ نے اس مجرم غلام کو اس طرح راکہ اس ماہ سے اس کے بدن میں کوئی نقصان آگیا، مثلاً آنکھ جاتی رہی تو اگر جرم سے واقف ہونے کے بعد یہاں کیا تو اس کو فدیہ دینے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اس نے غلام کے بدن میں سے ایک حصہ کو ایسا روکا ہے کہ اب غلام کو واپس نہیں کر سکتا ہے۔

وکذا إذا كانت بکراً الخ۔ اسی طرح سے اگر جرم کرنے والی کوئی کنواری باندی ہو اور وہ اس سے ہمبستری کر لے تب بھی اسے فدیہ دینے کا اختیار ہوگا، اگرچہ اس ہمبستری سے اس باندی کے پیٹ میں بچہ نہ رہا ہو، کیونکہ اس شخص نے اس باندی کے بدن کے ایک حصہ یعنی پردہ بکارت کو روک لیا ہے۔ بخلاف الترویج الخ۔ اس کے برخلاف اگر اس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا تب وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایک ایسا عیب ہوگا جو حکماً ہوگا یعنی یہ عیب حقیقت نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر مولیٰ چاہے تو وہ اسی باندی کو دے سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ مجرم باندی کنواری نہ ہو بلکہ شیبہ ہو تو اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا جب تک کہ اس کی اس ہمبستری سے اس باندی کے پیٹ میں بچہ ہو نا معلوم نہ ہو جائے، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، کیونکہ اس باندی کے اندر اس ہمبستری سے بچہ دینے کے عدوہ اس میں حقیقت کوئی عیب پیدا نہیں ہوتا ہے۔

وبخلاف الاستخدام الخ: اور برخلاف اس کے اگر مجرم غلام سے اس جرم کے ثابت ہونے کے باوجود خدمت سے تو بھی وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ کسی سے خدمت لینا اس کے غلام ہونے کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، اسی وجہ سے خدمت لینے سے شرط خیار ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس مجرم غلام کو کسی کے پاس مزدوری کرنے کو دے دیا ہو یا رہن

کے طور پر دیا ہو تو دور و اتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر اس غلام کو کسی کاروبار کے کرنے کی اجازت دیدی تو بھی مولیٰ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، اگرچہ اس کاروبار سے اس غلام پر قرضے چڑھ جائیں، کیونکہ کاروبار کی اجازت دینے سے غلام دینے کا اختیار ختم نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کی ذات میں کوئی خرابی پیدا کرنا لازم آتا ہے۔ البتہ اس جرم کی وجہ سے حق لینے والے کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ مقروض غلام کو قبول کرنے سے انکار کر دے، کیونکہ خود مولیٰ کی اجازت دینے کی وجہ سے اس غلام پر قرضہ لازم آیا ہے۔ اس لئے اسی مولیٰ پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

توضیح:- اگر مولیٰ نے اپنے مجرم غلام کو آزاد کر دیا اور وہ اس غلام کے جرم سے واقف نہ ہو، یا واقف ہو، یا بجائے غلام بنانے کے اسے بچ دیا یا بہہ کر دیا یا بد بر بنادیا، یا ام ولد بنادیا، یا کسی دوسرے کے غلام ہونے کا اقرار کیا، یا اسے بیع فاسد کے طور پر بیچا، یا کتابت فاسدہ کیا۔ یا اس مجرم غلام کو اس طرح مارا کہ اس کے بدن میں کسی طرح کا کوئی عیب پیدا ہو گیا، یا وہ مجرمہ کنواری باندی تھی اس سے ہمبستری کر کے اس کی بکارت ختم کر دی۔ یا وہ شیبہ تھی مگر اس سے حمل قرار نہیں پایا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن قال لعبدہ: إن قتلت فلاناً أو رميته أو شججته فانت حر، فهو مختار للفداء إن فعل ذلك، وقال رفر لا يصير مختاراً للفداء، لأن وقت تكلمه لا حنایة ولا علم له بوجوده، وبعد الجایة کم یوجد مہ فعل یصیر بہ مختاراً، الا ترى أنه لو علق الطلاق أو العتاق بالشرط ثم حلف أن لا يطلق أو لا يعتق ثم وجد الشرط وثبت العتق والطلاق لا یبحث فی یمینہ تلك، كذا هذا، ولنا أنه علق الإعتاق بالحنایة، والمعلق بالشرط ینزل عند وجود الشرط كالمتحرز، فصار كما إذا أعتقه بعد الحنایة، الا يرى أن من قال لامرأته: إن دخلت الدار فوالله لا أقربك، یصیر ابتداء للإبلاء من وقت الدخول، وكذا إذا قال لها: إذا مرضت فانت طالق ثلاثاً، فمرص حتى طلقت ومات من ذلك المرض یصیر فاراً؛ لأنه یصیر ملطفاً بعد وجود المرض بخلاف ما أورد؛ لأن غرضه طلاق أو عتق یمكنه الامتناع عنه، إذ الیمین للمنع فلا یدخل تحته ما لا یمكنه الامتناع عنه، ولأنه حرصه علی مباشرة الشرط بتعلیق أقوى الدواعی إلیه والظاهر أنه یفعله، فهذا دلالة الاختیار.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا ہے کہ اگر تم نے زید کو کنوار سے قتل کر دیا یا اس کو پتھر یا تیر مار کر ختم کر دیا، یا اس کے سر اور چہرے کو زخمی کر دیا تب تم آزاد ہو۔ اس بات کے کہنے سے وہ مولیٰ فدیہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا بشرطیکہ وہ غلام اس کے کہنے کے مطابق کام کر دے۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مولیٰ فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ ایسی بات کرنے کے وقت اس غلام کے اندر کوئی جرم موجود نہیں تھا۔ اسی طرح سے اس غلام میں جرم پائے جانے کا مولیٰ کو علم بھی نہیں ہے، اور جرم ہو جانے کے بعد مولیٰ کی طرف سے اس سلسلہ میں کوئی بات بھی نہیں پائی گئی جس سے وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی بیوی کو طلاق یا آزادی دینے پر شرط کو معلق کیا ہو اور اس کے بعد اس بات کی قسم کھائی کہ وہ اس کو طلاق نہیں دے گا یا اسے آزاد نہیں کرے گا، پھر وہ شرط پائی گئی یا طلاق یا آزادی ثابت ہو گئی تو وہ اپنی پہلی قسم میں حائث (قسم توڑنے والا) نہیں ہوگا، یعنی قسم کے بعد اس قسم کا کوئی کام نہیں پایا گیا، تو اسی طرح اس مسئلہ میں بھی فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔

ولنا أنه علق الإعتاق الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے آزاد کرنے کو اس قسم کے جرم کرنے پر معلق کیا ہے، اور جو

بات کسی شرط کے ساتھ معقل ہو وہ اس شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہی اس کا حکم جاری ہو جاتا ہے، جیسے وہ کام جو کسی شرط کے بغیر ہو وہ خود ہی پایا جاتا ہے، جیسے کہ جرم کے بعد اس غلام کو آزاد کیا اسی لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو واللہ میں تم سے مہستری نہیں کروں گا، اس کے نتیجے میں جس وقت سے وہ عورت اس گھر میں داخل ہوگی اسی وقت سے ایلاء کا حکم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں بیمار ہو گیا تو تم کو تین طلاق ہے، پھر وہ بیمار ہو گیا جس سے اس کو طلاق واقع ہو گئی، اور وہ شخص اسی مرض میں مرتب بھی گیا تو اس صورت میں اس مرض کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ وہ اپنی بیوی کو ترک دینے سے بھاگنے والا نہیں ہے، کیونکہ وہ شخص اس وقت طلاق دینے والا ہو جبکہ وہ بیمار ہوا۔ (اور ایسی بیماری میں طلاق دینے والے کو درست کا حق دینے سے بھاگنے والا کہا جاتا ہے، جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا ہے) بخلاف اس مسئلہ کے جو امام زقر نے بتایا ہے، کیونکہ اس میں قسم کھانے والے کی غرض یہ ہے کہ وہ شخص نہ ایسی طلاق دے گا نہ غلام کو آزاد کرے گا، جس کو نہ کرنا ممکن ہو، کیونکہ قسم کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اس قسم کی حرکت سے باز رہے۔ ہذا قسم کے تحت ایسی چیز نہیں آئے گی جس کو نہ کرنا ممکن ہی نہ ہو۔ اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے غلام کو اس شرط کے ساتھ جو اس نے لگائی ہے، اسے ایسی چیز کے کرنے پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اس کی پسندیدہ اور نہایت رغبت کی چیز ہے، کیونکہ اس نے غلام کی آزادی پر کام کو متعلق کیا ہے، تاکہ وہ غلام دلی خواہش کے ساتھ اس کام کو ضرور کر لے۔ اس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوئی کہ غلام یہ کام ضرور کرے گا، ہذا یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ مولیٰ نے زخمی کے حق میں فدیہ دینا قبول کر لیا ہے۔

توضیح :- اگر زید نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تم فلاں شخص کو قتل کر دو یا زخمی کر دو تو تم آزاد ہو۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق یا غلام کو کسی شرط پر متعلق کیا پھر اس نے طلاق نہ دینے اور غلام کو آزاد نہ کرنے کی قسم کھالی، اس کے بعد پہلی شرط پائی گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

وإذا قطع العبد يد رجل عمدا فدفع إليه بقضاء أو بغير قضاء فأعتقه ثم مات من اليد فالعبد صلح بالعتاق، وإن لم يعتقه رد على المولى، وقيل للأولياء: اقتلوه أو اعفوا عنه، ووجه ذلك وهو أنه إذا لم يعتقه وسرى تبين أن الصلح وقع باطلا؛ لأن الصلح كان عن المال؛ لأن أطراف العبد لا يجرى القصاص بينها وبين أطراف الحر، فإذا سرى تبين أن المال غير واجب، وإنما الواجب هو القود، فكان الصلح واقعا بغير بدل فباطل، والباطل لا يورث الشبهة كما إذا وطئ المطلقة الثلاث في عتقها مع العلم بحرمتها عليه، فوجب القصاص بخلاف ما إذا أعتقه؛ لأن إقدامه على الإعتاق يدل على قصده تصحيح الصلح؛ لأن الظاهر من أقدم على تصرف يقصد تصحيحه، ولا صحة له إلا وأن يجعل صلحا عن الجناية وما يحدث منها، ولهذا لو نص عليه ورضى المولى به يصح وقد رضى المولى به؛ لأنه لما رضى يكون العبد عوضا عن القليل يكون أرضى بكونه عوضا عن الكثير، فإذا أعتق يصح الصلح في ضمن الإعتاق ابتداء، وإذا لم يعتق لم يوجد الصلح ابتداء، والصلح الأول وقع بإطلاق فبرد العبد إلى المولى والأولياء على خيرتهم في العفو والقتل، وذكر بعض النسخ رحل قطع يد رجل عمدا فصالح القاطع المقطوعة يده على عبد ودفعه إليه فأعتقه المقطوعة يده ثم مات من ذلك قال العبد صلح بالجناية إلى آخر ما ذكرنا من الرواية، وهذا الوضع يرد إشكالا فيما إذا عما عن اليد ثم سرى إلى النفس ومات حيث لا يجب القصاص هالك، وههنا قال: يجب، قيل: ما ذكر ههنا حواب القياس، فيكون الوضعان جميعا على القياس، والاستحسان، وقيل: بينهما فرق، ووجهه أن العفو عن اليد صح ظاهرا؛ لأن الحق كان له في اليد

من حیث الظاہر فیصح العفو ظاہراً، فبعد ذلك وإن بطل حکماً یبقی موجوداً حقیقۃ، فکفی ذلك لمنع وحبو القصاص، أما ہنہا الصلح لایبطل الجنایۃ بل یقررها حیث صالح علی مال، فإذا لم یبطل الجنایۃ لم تمتنع العقوبۃ، هذا إذا لم یعنفہ، أما إذا أعنفہ فالتحریر ما ذکرناہ من قبل۔

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے کسی آزاد شخص کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم میں وہ غلام اسی شخص کو دیدیا گیا خواہ قاضی کے حکم میں سے ہو یا قاضی کے حکم کے بغیر ہو۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا، پھر وہ زخمی اسی زخم کی وجہ سے مر گیا، تو وہ غلام اس مجرم سے مصالحت کرنے والا ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ہاتھ کے زخم سے اور اس زخم کی وجہ سے جو کچھ مرض پیدا ہوا ہے، اس تمام سے وہ صبح کرنے والا سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس شخص نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو وہ غلام اپنے مولیٰ کو نوادیا جائے گا۔ پھر اس شخص کے وارثوں سے کہا جائے گا کہ اب اگر تم چاہو تو اس غلام کو بھی قتل کر دیا چاہو تو معاف کر دو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس شخص نے غلام کو آزاد نہیں کیا یہاں تک کہ زخم کے آثار بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی جان بھی چلی گئی تو اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس سے پہلے جو صلح ہوئی تھی وہ غلط تھی، کیونکہ وہ صبح تو مل پر ہوئی، اس لئے کہ غلام کے اعضاء بدن، اور آزاد کے اعضاء بدن کے درمیان قصاص نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بعد جب زخم بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی جان چلی گئی تب یہ بات معلوم ہوئی کہ مطلقاً واجب نہیں ہوا تھا بلکہ صرف قصاص واجب ہوا تھا۔ لہذا وہ صلح کسی عوض کے بغیر ثابت ہوئی جس کی وجہ سے وہ غلط ہو گئی۔ اور غلط چیز یا بات ہونے کی بناء پر اس میں کوئی شبہ بھی پیدا نہیں ہوتا ہے یعنی غلط صلح ہونے کی وجہ سے قصاص کے ختم ہونے کا شبہ بھی پیدا نہیں ہو گا، جیسے کہ کوئی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں اور اسے یہ بات معلوم ہو کہ اب اس سے میری ہمبستری حرام ہو گئی ہے، اس کے باوجود اس سے ہمبستری ہو جائے تو اس شخص پر حد زنا واجب ہو جاتی ہے، اور کسی قسم کے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قصاص ہی واجب ہو گا یہ ساری صورتیں اس صورت میں ہیں جبکہ مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔

بجلاف ما إذا أعنفہ المبح۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس شخص نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہو تو صبح صحیح ہو جائی گی، کیونکہ آزاد کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس شخص نے اس صلح کو درست کرنے کا ارادہ کیا ہے، اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اس کو صحیح طریقہ سے کرتا ہے، اس لئے موجودہ صورت میں اس کو صحیح کرنے کی اس کے ہوا کوئی دوسری صورت نہیں ہے کہ اس غلام کو اس زخم اور اس کے اندرونی طور پر بڑھنے کو عوض مان لیا جائے۔

اسی بناء پر اگر مولیٰ اس غلام کو دیتے وقت اس بات کی تصریح کر دے اور خود مولیٰ بھی اس پر راضی ہو جائے تب صلح صحیح ہو جائیگی، جبکہ موجودہ صورت میں بھی مولیٰ راضی ہو گیا ہے، اس لئے کہ جب مولیٰ اس بات پر راضی تھا کہ اس کا غلام صرف تھوڑے سے زخم کا عوض ہو جائے تو وہ مولیٰ بدرجہ اولیٰ اس بات پر راضی ہو گا کہ وہ غلام زیادہ نقصان کا بھی عوض بن جائے یعنی زخمی ہاتھ کا عوض ہونے کی بجائے اس کی پوری جان کا عوض بن جائے۔ پھر جب اس زخمی نے اس غلام کو لے کر خود آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے درمیان یہ نئی صلح ہو گئی۔ اور اس صورت میں جبکہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو اس میں صلح کی ابتداء نہیں پائی گئی چونکہ یہی صلح باطل ہو چکی ہے، اس لئے وہ غلام اپنے مولیٰ کو واپس کر دیا جائے گا۔ پھر اس زخمی اور مقتول کے درمیان کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہیں تو اس کو بالکل معاف کر دیں یا اگر چاہیں تو غلام کو اس مقتول کے قصاص میں قتل کر دے۔

وذكر فی بعض النسخ الح: پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ کتاب جامع صغیر کے نسخوں میں اس طرح کی عبارت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ قصداً کاٹ ڈالا پھر ہاتھ کاٹنے والے نے اس شخص سے صلح کر لی جس کا اس نے ہاتھ کاٹا تھا اور اس صلح کے عوض یہ غلام اس کو دیدیا، پھر جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے خود اس غلام کو آزاد کر دیا، اور بعد میں اسی زخم سے وہ بھی مر گیا تو اس کے جواب میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ غلام اس زخم اور زخم کے بعد اندرونی طور پر سارے زخموں کے بدلہ صلح قرار

دے دیا جائے گا۔ اتنی عبارت کے بعد وہ ساری عبارت ہے جو ہم نے ابھی اوپر میں بیان کی ہے۔ (ف) لیکن پہلی روایت صحیح ہے۔)

وهذا الوصع يرد إشكالا الخ اور مسئلہ کی دوسری صورت میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ جب اس نے ہاتھ کے زخم کو معاف کر دیا اس کے بعد وہ زخم اندرونی طور پر سرایت کرتا رہا جس سے اس کی جان ہلاک ہو گئی تو مشہور روایتوں کے مطابق قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اس روایت میں کہا ہے کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ قیل ما ذکرہما الخ بعض مشائخ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جو حکم اس روایت میں مذکور ہے وہ قیاسی ہے۔ اس طرح سے معاف کرنے کی اور صحیح کرنے کی دو صورتیں قیاس اور استحسان دونوں صورتوں سے ہوئی ہیں، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ ووجهہ ان العفو الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے زخم کو معاف کر دینا بظاہر صحیح ہوا ہے، اس لئے ظاہر اس کا استحقاق صرف ہاتھ کے بارے میں تھا۔ اسی لئے ظاہر امعاف کرنے بھی صحیح ہوا اور اس کے بعد اس کا معاف ہو جانا اگرچہ حکماً غلط ہو گیا ہے لیکن وہ حقیقہ واقع ہے، اس لئے قصاص کے واجب ہونے سے روکنے کے لئے اتنی ہی شبہ کافی ہو گا۔ اور اب موجودہ مسئلہ میں وہ صلح اس ظلم اور جنایت کو باطل نہیں کرے گی بلکہ اس کو اور مضبوط کر دے گی، کیونکہ اس نے مال کے عوض صلح کی ہے۔ پس جب اس کی طرف سے جنایت اور زیادتی باطل نہیں ہوئی تو اس کی سزا ممنوع نہ ہوگی۔ پھر اس سزا کا ممنوع نہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ اور اگر بالفرض اس نے اس غلام کو سزا دیا تو مسئلہ کا حکم اسی طرح سے ہو گا جو ہم نے ابھی بیان کر دیا ہے۔

توضیح۔ اگر ایک غلام نے کسی آزاد آدمی کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم کے عوض یہ غلام اس شخص کو دیدیا گیا۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا۔ اس کے بعد وہ زخمی اسی زخم کی وجہ سے مر گیا۔ اور اگر اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال واذا حسی العبد المأذون له حایة وعلیه ألف درهم فأعتقه المولی ولم یعلم بالحایة فعلیه قیمته قيمة لصاحب الدین وقيمة لأولیاء الحنایة، لأنه أتلّف حقین کل واحد منهما مضمون بكل القيمة علی الانفراد. الدفع للأولیاء والبیع للعمراء، فکذا عند الاحتماع، ویمكن الجمع بین الحقین إیفاء من الرقة الواحدة بأن یدفع إلی ولی الحایة ثم یباع للعمراء فیضهما بالإتلاف بحلاف ما إذا أتلّفه أجنبی حیث تحب قيمة واحدة للمولی ویدفعها المولی إلی العمراء، لأن الأجنبی إسمای یضمن للمولی بحکم المملک فلا یظهر فی مقابلته الحق. لأنه دونه، وهما یحب لکل واحد منهما یا تلّاف الحق فلا یرجیح، فیظهران فیضمنهما قال. وإذا استندت الأمة المأذون لها أكثر من قیمتها ثم ولدت فإنه یباع الولد معها فی الدین، وإن حث جناية لم یدفع الولد معها، والفرق أن الدین وصف حکمی فیها واجب فی ذمتها متعلق برفقتها استیفاء فیسری إلی الولد کولد المراهونة بحلاف الجایة؛ لأن وجوب الدفع فی دمة المولی لا فی ذمتها، وإسمای یلاقیها أثر الفعل الحقیقی وهو الدفع، والسرایة فی الأوصاف الشرعیة دون الأوصاف الحقیقیة

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام مأذون (جس غلام کو کاروبار کی اجازت دی گئی ہو) نے کوئی جرم کیا وہ درہزار روپے کا مقروض ہے اور اسی حالت میں مولیٰ نے سکو آزاد کر دیا مگر مولیٰ کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہ ہو تو اس مولیٰ پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت تو قرض خواہوں کے واسطے ہوگی اور دوسری قیمت مقتول کے وارثوں کے لئے ہوگی، کیونکہ

مولیٰ نے ایسے دو حق ضائع کر دیے جن میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہوتا، چنانچہ وہ قیمت مقتول کے اولیاء کو دینی ہوگی، اور قرض خواہوں کو دینے کے لئے اس غلام کو بیچنا واجب ہوگا۔ اسی طرح کا حکم دونوں جمع ہونے کی صورت میں ہوگا۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایک ہی ذات کی طرف سے ادا کرنے کے لئے دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے، اس طرح سے کہ وہ غلام مقتول کے غلام کو دے دیا جائے، پھر وہ قرض خواہوں کے واسطے فروخت کر دیا جائے اور ان کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں مولیٰ ان دونوں کا ضامن ہوگا۔

بخلاف ما إذا أتلفه أحسی الخ۔ بخلاف اس کے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کر دیا کہ اس صورت میں اجنبی پر مولیٰ کے دینے کے لئے ایک ہی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ مولیٰ اس قیمت کو غلام کے قرض خواہوں کو دے گا، کیونکہ اجنبی تو مولیٰ کے لئے اس کی ملکیت کی وجہ سے اس قیمت کا ضامن ہوگا، اور ملکیت کے مقابلہ میں کوئی حق ظاہر نہ ہوگا، کیونکہ ملکیت کے مقابلہ میں ہر حق بہت ہی کم ہوتا ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں ہر ایک حقدار کے لئے اس وجہ سے قیمت واجب ہوئی۔ مولیٰ نے حق کی جگہ کو ضائع کر دیا ہے، ہذا تمام حقوق برابر ہوں گے۔ کسی حق کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

قال۔ وإذا استدان الأمة المأذون الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسی باندی نے جس کو مولیٰ کی طرف سے کاروبار کی اجازت دی ہے، اگر اس نے اپنی قیمت سے زیادہ کاروبار کا قرضہ چڑھا لیا پھر اس کا بچہ بھی پیدا ہو گیا تو قرضہ کے سلسلہ میں وہ بچہ بھی اس باندی کے ساتھ فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر اس باندی نے کسی طرح کی کوئی جنایت کر لی تو بچہ اس کے ساتھ نہیں دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ قرضہ اس باندی میں ایک وصفی حکم ہے اور ظاہری حکم نہیں ہے جو اس باندی کے ذمہ واجب ہے۔ اور قرضہ وصول ہونے میں اسی باندی کی ذات سے متعلق ہے، اس لئے یہ قرضہ مال کی بجائے اسی کی اولاد کی طرف بھی بڑھ جائے گا، جیسے کہ رہن رکھی ہوئی باندی کا بچہ بھی اسی باندی کے ساتھ از خود محروم ہو جاتا ہے، بخلاف جنایت کے کہ مجرموں کو اس کا دینا باندی کے ذمہ نہیں ہے بلکہ اس کے مولیٰ کے ذمہ واجب ہوتا ہے، اور باندی کے ساتھ حقیقی فعل کا اثر لاحق ہوتا ہے، یعنی مولیٰ کے دینے کا اثر اس مولیٰ کو لوثا ہے لیکن قرضہ یا رہن کا سرایت کرنا تو یہ حقیقی وصف نہیں ہے بلکہ شرعی وصف ہے۔

توضیح:- اگر مأذون غلام نے کوئی بڑا جرم کیا اسی طرح بڑی رقم کا وہ مقروض بھی ہو گیا، اور مولیٰ کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہیں تھا، اسی لاعلمی میں بھی مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا۔ یا اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کر دیا۔ اگر مأذونہ باندی نے اپنی قیمت سے زیادہ کا قرض اپنے اوپر چڑھایا۔ پھر اسے بچہ بھی پیدا ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال اذمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال وإذا كان العبد لرجل زعم رجل أن مولاه أعتقه فقتل العبد وليا لذلك الرجل خطأ فلا شيء له، لأنه لما زعم أن مولاه أعتقه فقد ادعى الدية على العاقلة وأبرأ العبد والمولى إلا أنه لا يصدق على العاقلة من غير حجة قال: وإذا أعتق العبد فقال لرجل قتلته أخطأ وأنا عبد، وقال الآخر قتلته وأنت حر فالقول قول العبد؛ لأنه منكر للصمان لما أنه أسنده إلى حالة معهودة منافية للضمان، إذ الكلام فيما إذا عرف رقه والوجوب في حياية العبد على المولى دفعا أو فداء وصار كما إذا قال البالغ العاقل: طلقت امرأتى وأنا صبي، أو بعت دارى وأنا صبي، أو قال: طلقت امرأتى وأنا مجنون، وقد كان حنوبه معروفا كان القول قوله لما ذكرنا.

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خاند نے کہا ہے کہ اس کے مولیٰ زید نے اس کو آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا تو خالد کو دیت میں سے کچھ حصہ نہیں ملے گا، کیونکہ جب خاند نے خود اس بات کا دعویٰ کیا کہ اس کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو خاند نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعویٰ کیا، اور مولیٰ اور اس کے غلام کو اس کی دیت سے بری کر دیا، لیکن مددگار برادری پر اس کے دعویٰ کی تصدیق لازم نہ ہوگی جب تک کہ وہ اس کے ساتھ دلیل بھی پیش نہ کرے، یعنی صرف دعویٰ کر دینے سے اس کی مددگار برادری پر دیت واجب نہ ہوگی۔

قال وإذا اعتق العبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام جو غلامی میں مشہور ہو، آزاد کیا گیا، پھر اس نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ ایک وقت میں میں نے تمہارے بھائی کو غلطی سے قتل کر دیا تھا جبکہ میں اس وقت غلام تھا، مگر اس زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو غلامی کی حالت میں نہیں بلکہ آزاد ہونے کے بعد قتل کیا تھا تو اس اختلاف کی صورت میں غلام کی بات کا ہی احترام کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح سے کہہ کر وہ دیت کے تادان سے انکار کرتا ہے، کیونکہ اس شخص نے اس قتل کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو لوگوں میں مشہور ہے۔ اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اس کے مولیٰ پر ہی لازم ہوتا ہے، خواہ اس جرمانہ کی صورت میں غلام ہی کو حوالہ کر دے یا اس کو فدیہ دے دے، ورنہ یہ بات ایسی ہو جائے گی جیسے کہ ایک عاقل باغ نے ایک مرتبہ کہہ دیا کہ میں نے اپنی بیوی کو اس وقت طلاق دیدی تھی جبکہ میں بچہ تھا، یا اس طرح کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو دیوانگی کی حالت میں طلاق دی تھی، حالانکہ اس شخص کا کسی زمانہ میں دیوانہ رہنا لوگوں میں مشہور ہو، تو ایسی صورت میں اسی عاقل باغ کا قول قبول ہوگا، کیونکہ وہ اپنے اوپر سے دیت کے ثبوت کا انکار کر رہا ہے۔

توضیح :- اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خاند نے کہا کہ اس کے مولیٰ زید نے اسے آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا۔ اگر ایک غلام جو غلامی میں معروف و مشہور ہو، اسے آزاد کر دیا گیا، پھر اس غلام نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ کسی وقت میں میں نے غلطی سے تمہارے بھائی کو قتل کر دیا تھا اور میں اس وقت غلام تھا، اور زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو اپنی غلامی میں نہیں بلکہ آزاد ہو کر قتل کیا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال ومن اعتق حاربة ثم قال لها قطعت يدك وأنت أمتي وقلت قطعتها وأنا حرة، فالقول قولها، وكذلك كل ما أخذ منها إلا الجماع والغلة استحساناً، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وقال محمد لا يضمن إلا شيئاً قائماً بعينه يؤمر برده عليها، لأنه مكر وحب الصمان إساءة الفعل إلى حالة معهودة مافية له كما في المسئلة الأولى وكما في الوطى والغلة، وفي الشيء القائم أقر بيدها حيث اعترف بالأخذ منها ثم ادعى التملك عليها وهي منكورة والقول قول المكر، فلهذا يؤمر بالرد إليها، ولهما أنه أقر بسب الصمان ثم ادعى ما يبرنه فلا يكون القول قوله كما إذا قال لغيره فقات عيتك اليمى وعيسى اليمىي صحيحة ثم فقت، وقال المقر له: لا بل فقاتها وعيتك اليمىي مفقوة فإن القول قول المقر له، وهذا لأنه ما أسد إلى حالة مافية للصمان، لأنه يضمن يدها لو قطعها وهي مديونة، وكذا يضمن مال الحربى إذا أحده وهو مستأمن بخلاف الوطى والغلة، لأن وطى المولى أمته المديونة لا يوجب العقر، وكذا أحده من عتقها، وإن كانت مديونة لا يوجب الصمان عليه،

فحص الإسناد إلى حالة معهودة مسافرة للصمان

ترجمہ اگر کوئی شخص مثلاً زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر کسی وقت اس سے کہا کہ جب تم میری باندی تھی اس وقت میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا تھا، مگر باندی نے کہا کہ تم نے میرا ہاتھ اس وقت کاٹا تھا جبکہ میں آزاد ہو چکی تھی، تو اس جگہ باندی ہی کی بات مانی جائے گی۔ اسی طرح سے ہر وہ چیز جو اس نے باندی سے لی ہو اس میں بھی باندی ہی کی بات مانی جائے گی سوائے ہمبستری کرنے اور آمدنی حاصل کرنے کے کہ ان دونوں صورتوں میں استحساناً مولیٰ کا قول قبول ہوگا، یعنی اگر باندی نے کہا کہ تم نے مجھ سے ہمبستری کی ہے یا میری کمائی تم نے لے لی ہے اس وقت جبکہ میں آزاد ہو چکی تھی، اور مولیٰ نے کہا کہ یہی بات نہیں ہے بلکہ جب تم میری باندی تھی تب ہی میں نے تم سے یہ چیزیں میں تو سخساناً مولیٰ کا ہی قول قبول کیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے، اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ مولیٰ کسی بات کا ضامن نہ ہوگا، البتہ ان چیزوں کا ضامن ہوگا جو اس وقت بھی اسی کے پاس بعینہ موجود ہو، اس سے اس کے متعلق مولیٰ سے کہا جائے گا کہ وہ چیز اس باندی کو واپس کر دو، کیونکہ اس طرح باندی مطالبہ کر کے ان چیزوں کا تاوان دینا چاہتی ہے، اور مولیٰ اس کے مطالبہ کا انکار کر کے اس کے تاوان کے واجب ہونے کا انکار کر رہا ہے، کیونکہ اس مومن نے اپنے فضل کو ایسی مشہور حالت اور بات کی طرف منسوب کیا ہے جو تاوان کے لازم ہونے کے منافی ہے، یعنی وہ باندی کب تک رہی و کب آزاد ہوئی، یہ تمام لوگ جانتے ہیں۔ اور مولیٰ نے اسی حالت میں اپنے فعل کا اقرار کیا ہے، اس سے وہ ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ گذشتہ مسئلہ میں ہے، اور جیسے کہ اس ہمبستری کرنے اور اس کی کمائی کو لے لینے کے بارہ میں ہے، مگر اس چیز کے بارہ میں جو بعینہ اس وقت تک اس مولیٰ کے قبضہ میں موجود ہو تو اس وقت تک مولیٰ اس چیز کا باندی کے قبضہ میں ہونے کا اقرار کرنے والا ہے، کیونکہ پھر وہ اس بات کا اقرار ہی بھی ہے کہ میں نے اس کو باندی سے لیا ہے، پھر یہ بھی عوی کرتا ہے کہ میں اس باندی کا ملک بن چکا ہوں اور اس پر ملکیت میں نے حاصل کر دی ہے، حالانکہ باندی اس کی ملکیت کا صاف انکار کر رہی ہے۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ جو منکر ہوتا ہے اسی کی بات قبول کی جاتی ہے۔ اسی لئے اس مولیٰ کو یہ حکم دیا جائے گا کہ یہ چیز باندی کو واپس کر دے۔ (ف) یہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ میرا دعویٰ صحیح ہے۔ اور شیخین کے نزدیک وہ چیز اس وقت موجود ہو یا نہ ہو ساری باتوں میں باندی ہی کی بات قبول کی جائے گی سوائے ہمبستری اور آمدنی کے، اور مولیٰ اس کا ضامن ہوگا۔)

ولھما أنه أقر بسبب الصمان الحج اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے تاوان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے جتنی اپنے قبضہ میں ہے، یعنی اس کے بعد وہ دوسرا دعویٰ ایسا کرتا ہے جس سے اس کا تاوان دینا لازم نہ آئے، یا اس کو تاوان سے بری کر دے، اور اس کے ساتھ کوئی گواہ پیش نہیں کرتا ہے، اس لئے صرف دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ کما إذا قال لغيره الحج جیسے کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ پھوڑی ہے اس وقت میں کہ میری داہنی آنکھ صحیح تھی، اس کے بعد وہ پھوڑ دی گئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کر دی ہے جبکہ میری داہنی آنکھ کی روشنی بالکل صحیح و سالم تھی۔ پھر تمہارے قصاص سے پہلے کسی نے میری داہنی آنکھ کی روشنی بھی ختم کر دی ہے، اور مقررہ یعنی جس کی آنکھ کی روشنی کے زائل کرنے کا دعویٰ کیا تھا، اس نے کہا کہ یہ بات نہیں ہے بلکہ تم نے میری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی ہے جبکہ تمہاری داہنی آنکھ اندھی تھی، لہذا میرا حق تم پر واجب ہے، اس لئے اسی مقررہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی حکم اس موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے عمل کو ایسے وقت کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جس سے تاوان لینے کی مخالفت ہوتی ہو، کیونکہ اس عورت کا نوٹہ بونا تاوان کے مخالف نہیں ہے، کیونکہ اگر مومن اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت میں کاٹ دے کہ وہ کاروبار کی اجازت پا کر ایک وقت میں وہ مقروض ہو چکی ہو تو مومن اس کے ساتھ ہاتھ کا ضامن ہوگا، حالانکہ وہ عورت اس مومن کی باندی ہے۔

وکذا لا یضمن مال الحر بی الحج اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دارا عرب میں جائے اور کسی حربی کا مال لے

آئے، پھر وہ حربی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے اور یہاں آکر اس مسلمان سے یہ کہے کہ میں نے تمہارا اطفال مال تم سے ایسے وقت میں لیا تھا جبکہ تم حربی تھے، اور وہ مسلمان یہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے مجھ سے وہ مال اس وقت لیا تھا جبکہ میں مسلمان تھا کہ ایسی صورت میں وہ مقرر مسلمان ضامن ہو گا۔ بخلاف الوطی والغلة الخ۔ بخلاف ہمبستری اور کمائی کے اس لئے کہ اگر مولیٰ اپنی قرض دار باندی سے ہمبستری کر لے تو اس باندی کے قرض خواہوں کے لئے مولیٰ پر عقر (مہر) واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مولیٰ اس کی کمائی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ باندی قرضدار ہو تو وہ ہمبستری اور کمائی لینے کی نسبت یقیناً ایسی معروف حالت کی طرف ہوئی جو ضمان کے مخالف ہے۔ (ف:-) اسی لئے ہمبستری اور کمائی میں تاوان واجب نہیں ہو گا، اور اس کے علاوہ باقی چیزوں میں تاوان واجب ہو گا۔

توضیح:- اگر زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر اس سے کسی وقت کہا کہ جب تم میری باندی تھی تب میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا تھا، اور باندی نے کہا کہ تم نے اس وقت کاٹا تھا جبکہ میں آزاد تھی۔ کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ اس وقت پھوڑی تھی جبکہ میری داہنی آنکھ صحیح تھی اس کے بعد وہ پھوڑ دی گئی ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔

اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال. وإذا أمر العبد المحجور عليه صبيًا حراً بقتل رجل فقتله فعلى عاقلة الصبي الدية؛ لأنه هو القاتل حقيقة، وعمده وخطأه سواء على ما بينا، ولا شيء على الأمر، وكذا إذا كان الأمر صبيًا؛ لأنهما لا يؤاخذان بأقوالهما؛ لأن المؤاخظة فيها باعتبار الشرع، وما اعتبر قولهما ولا رجوع لعاقلة الصبي على الصبي الأمر أبداً ويرجعون على العبد الأمر بعد الإعتاق؛ لأن عدم الاعتبار لحق المولى وقد زال لا لنقصان أهلية العبد بخلاف الصبي، لأنه قاصر الأهلية. قال وكذلك إن أمر عبداً، معاه أن يكون الأمر عبداً والمأمور عبداً محجوراً عليهما يخاطب مولى القاتل بالدفع أو العداء، ولا رجوع له على الأول في الحال، ويجب أن يرجع بعد العتق بأقل من العداء وقيمة العبد؛ لأنه غير مضطر في دفع الزيادة، وهذا إذا كان القاتل خطأ، وكذا إذا كان عبداً والعبد القاتل صغيراً، لأن عمده خطأ، أما إذا كان كبيراً يحب القصاص لحريته بين الحر والعبد

ترجمہ - مام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے غلام نے جس کو تصرفات اور لین دین کرنے سے روک دیا گیا ہے، اس نے ایک آزاد لڑکے کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو، اور اس نے ایسا کر دیا تو اس کی دیت بچہ کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، کیونکہ حقیقت میں وہی بچہ قاتل ہے، اور بچہ کا کسی کو قتل کرنا خواہ ارادہ سے ہو یا غلطی سے ہو حکم میں دونوں برابر ہیں۔ (جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔) اور اس حکم دینے والے غلام پر کچھ بھی واجب نہ ہو گا یعنی وہ حکم دینے والا جب تک غلام ہے اس کی پکڑ نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر اس مسئلہ میں بچہ کو حکم دینے والا بھی بچہ ہی ہو تو بھی یہ حکم ہی ہوگا، کیونکہ بچہ کو اس کی زبان کی وجہ سے پکڑا نہیں جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کی پکڑ شریعت کی طرف سے ہوتی ہے، حالانکہ شریعت نے بچہ کی بات کا اعتبار نہیں کیا اور اس کی پکڑ نہیں کی۔ پھر قتل کرنے والے بچہ کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ ایسے حکم دینے والے بچہ سے کبھی بھی واپس نہیں لے سکتی ہے۔ اسی طرح اس کے بالغ ہونے کے بعد تاوان واپس لے سکتے ہیں، کیونکہ غلام کی بات کا اعتبار نہ ہونا صرف اس کے مولیٰ کے حق کا لحاظ کرنے کی وجہ سے تھا، اور اس کی ذاتی صداقت کی کمی کی وجہ سے نہیں تھا۔ اور اس کے آزاد ہو جانے کے بعد اس پر سے مولیٰ کا حق ختم ہو گیا ہے، اس لئے اسی کی پکڑ ہوگی اور اس سے دیت وصول کی جائے گی، برخلاف حکم دینے والے بچہ

کے کہ اس میں صدحیت کی کمی تھی۔ (ف)۔ کیونکہ بچے کے مکلف ہونے میں عقل اور بلوغ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔
 قال وكدلك ان امر عبد الح. امام محمد نے فرمایا ہے کہ اسی طرح گزشتہ مسئلہ میں اگر حکم دینے والے نے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا خود بھی غلام ہو اور اسے کاروبار سے روک دیا ہو، اور جس کو اس نے حکم دیا وہ بھی مجبور ہو یعنی کاروبار سے روکا ہو۔ چنانچہ اس حکم کی بناء پر مجبور غلام نے یعنی جسے کاروبار سے روکا گیا ہے، اس نے کسی شخص کو قتل کر دیا ہے، یہ قتل دو حال سے خالی نہیں ہوگا، جینی غلطی سے قتل کیا ہو یا جان بوجھ کر۔ اس طرح سے وہ قتل غلام بھی یا تو بالغ ہو گا یا نابالغ ہوگا، غلطی سے قتل ہو گیا ہو تو اس قاتل کے مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنا قاتل غلام مقتول کے ورثاء کو دے دے یا اسے فدیہ دے، پھر وہ شخص یعنی مولیٰ جو کچھ ادا کرے گا اس کو حکم دینے والے سے فوری طور پر واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے واپس لینے کا حق ہونا چاہئے، لیکن فدیہ کے مال اور غلام کی قیمت میں سے جو رقم کم ہوگی، وارث اسی کا حقدار ہوگا، کیونکہ دینے والا اس رقم سے زیادہ دینے پر مجبور نہیں جاسکتا ہے۔

(ف) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا حقدار اس صورت میں ہونا چاہئے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ یہ قتل غلطی سے ہوا ہو، اور اگر اس قتل کرنے والے نے قصداً قتل کیا ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کا قاتل نابالغ ہے یا بالغ، کیونکہ اگر نابالغ ہے تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ نابالغ کا قصداً قتل کرنا بھی خطا و قتل کرنے کے حکم میں ہے۔ ورنہ اگر قاتل غلام بالغ ہو تو اس کا قصاص واجب ہوگا، کیونکہ آزاد اور غلام کے درمیان بھی قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے۔

توضیح۔ اگر ایسے غلام نے جسے مین دین کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، اس نے یا کسی بچے نے کسی آزاد بچے کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو اور اس نے ویسا ہی کر دیا۔ اگر ایک مجبور غلام نے دوسرے مجبور غلام کو کسی کو قتل کرنے کے لئے کہا اور اس نے قتل کر دیا۔ اگر قاتل نے قصداً قتل کیا ہو اور قاتل نابالغ ہو، یا بالغ ہو۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل مسائل

قال وإذا قتل العبد رجلين عمداً ولكل واحد منهما ولياً فعفا أحد وليي كل واحد منهما، فإن المولى يدفع نصفه إلى الآخرين أو يعديه عشرة آلاف درهم؛ لأنه لما عفا أحد وليي كل واحد منهما سقط القصاص وانقلب مالا، فصار كما لو وحب المال من الابتداء، وهذا لأن حقهم في الرقبة أو في عشرين ألفاً وقد سقط نصيب العاقبين وهو النصف وبقي النصف فإن كان قتل أحدهما عمداً والآخر خطأ فعفا أحد وليي العمد فإن فداه المولى فداه بحمسة عشر ألفاً خمسة آلاف للذي لم يعف من وليي العمد وعشرة آلاف لولي الخطأ، لأنه لما انقلب العمد مالا كان حق وليي الخطأ في كل الدية عشرة آلاف وحق أحد وليي العمد في نصفها خمسة آلاف، ولانصايق في الفداء فتجب حمسة عشر ألفاً، وإن دفعه إليهم أثلاثاً ثلثاه لولي الخطأ وثلثه لغير العاقبي من وليي العمد عند أبي حنيفة، وقالوا يدفعه أرباعاً ثلاثة أرباعه لولي الخطأ وربعه لولي العمد، فالقسمة عندهما بطريق المصارعة، فيسلم النصف لولي الخطأ بلا مازعة، واستوت مازعة الفريقين في النصف الآخر فيتصرف بهذا يقسم أرباعاً، وعنده يقسم بطريق العول والمصارعة أثلاثاً، لأن الحق يتعلق بالرقبة، أصله التركة المستعرة بالديون فيصرب هذان بالكل، وذلك بالنصف ولهذا المسألة نظائر وأضداد ذكرناها في الزيادات ترجمہ۔ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے قصداً دو آدمیوں کو قتل کیا اور ان دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو

دلی میں اور ان میں سے ہر ایک کے دو لیوں میں سے ایک نے حق معاف کر دیا تو مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ وہ اپنے جس غلام کو چاہے ان دونوں باقی وارثوں کو دیدے، یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درہم دے، کیونکہ جب دونوں مقتولوں کے لیوں میں سے ایک ایک نے معاف کیا ہے تو قصاص کا حق ختم ہو گیا اور باقی دونوں ویوں کا حق قصاص مال سے بدل گیا۔ لہذا اس قتل کا حال ایسا ہو گیا جیسے کہ قتل ہوتے ہی یعنی ابتداء ہی سے مال واجب ہوا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء کا حق اس غلام کی گردن یعنی س کی جان بھی یا بیس ہزار درہم تھے، اب جبکہ قصاص کا حکم باقی نہ رہا اور اس میں سے دونوں معاف کرنے والوں کا حصہ سقہ ہو گیا جو کہ کل حق کا نصف تھا تو باقی مطالبہ کرنے والوں کے لئے فقط نصف حصہ باقی رہا۔ (ف) - اور یہ باقی حق آدھا غلام یا دس ہزار درہم ہوئے، اسی لئے اس کے مولیٰ کو یہ اختیار ہو گا کہ جو چاہے کرے۔

فان كان قتل احدهما عمداً بالحق - اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو قصد اور دوسرے کو خطاء قتل کیا، پھر وہ شخص جو قصد قتل کیا گیا ہو اس کے دو لیوں میں سے ایک نے اپنے قصاص کا حق معاف کر دیا (تو مولیٰ کو یہ اختیار ہو گا کہ چاہے تو غلام دے دے، یا چاہے تو اس کا فدیہ دے دے)۔ اب اگر مولیٰ نے اس کا فدیہ دینا چاہا تو پندرہ ہزار درہم دے، جن میں سے پانچ ہزار درہم عمداً قتل کرنے والے دلی کے ہوں گے جس نے معاف نہیں کیا ہے، اور دس ہزار درہم غلطی سے قتل کیے ہوئے دو وارثوں کے ہوں گے، کیونکہ جب معاف کر دینے کی وجہ سے قصد قتل بھی جان سے بدل کر مال بن گیا، تو اس غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارثوں کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درہم ہوں گے، اور قصد قتل کئے ہوئے کے وارثوں کے جس نے حق معاف نہیں کیا ہے، اس کے حق میں پانچ ہزار درہم ہیں۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فدیہ دینے میں اس جگہ کوئی تنگی نہیں ہے، اس سے پندرہ ہزار درہم واجب ہوں گے۔

وان دفعه دفعه اليهم اثلاثا بالحق - اور اگر مولیٰ نے دینا منظور کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین تہائی دے، اس طرح سے کہ دو تہائی ان میں سے غلطی سے قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو اور ایک تہائی اس قصد قتل کئے ہوئے وارث کو دے جس نے معاف نہیں کیا ہے۔ پھر صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس حصہ کو چار حصے کر کے دے، ان میں سے تین چوتھائی غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارثوں کو دے اور ایک چوتھائی قصد قتل کئے ہوئے کے اس وارث کو دے جس نے معاف نہیں کیا ہے۔ اس طرح صاحبین کے نزدیک یہ تقسیم منزعہ کے طریقہ سے ہے اور خطاء دونوں وارثوں کو نصف غلام کسی اختلاف کے بغیر دینا ہو گا اور باقی نصف میں دونوں فریقین کے مابین منزعہ باقی رہے گی، وہ نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا، یعنی اس میں سے بھی ایک نصف خطاء قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو ملے گا۔ اسی لئے اس غلام کے چار حصے کئے جائیں گے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ تقسیم عمل اور مضاربت کے طریقہ سے تین تہائی ہو گی، کیونکہ اس حق کا تعلق اس غلام کی گردن اور جان سے ہے۔ پھر اس مسئلہ کی اصل وہ ترکہ ہے جو قرعہ میں ڈوبا ہوا ہو کہ اس مسئلہ میں بٹوارے کی صورت اس طرح سے ہوتی ہے کہ غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارث کل حسب سے اور قصد قتل کئے ہوئے کا وارث آدھے کے حساب سے شریک کیا جائے گا۔ اس طرح سے تین تہائی کی تقسیم ہو گی۔ اس مسئلہ کی دوسری نظیریں اور ضدیں بھی ہیں جن کو ہم نے کتاب الزیادات میں بیان کیا ہے۔

(ف) - کتاب الزیادات بہت سے علماء کی تصنیف کا نام ہے، جیسے صاحب محیط اور قاضی خان اور ابو قاسم، احمد ابن محمد، اور محمد بن عیسیٰ الضریر اور تاج الشریعت اور شیخ مصنف ہیں، جیسا کہ الکشف میں ہے، لیکن بظاہر اس سے مراد امام محمد کی زیادت کی شرح ہے جیسے جامع صغیر، قاضی خان کہلاتی ہیں۔ اس وجہ سے کہ انہوں نے امام محمد کے کلام سے اپنا کلام اس طرح ملا دیا ہے کہ ان میں کوئی تمیز نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح :- اگر ایک غلام نے قصد اوو آدمیوں کو قتل کیا، اور دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک

کے دوولی ہوں، ورنہ میں سے ہر ایک کے دوولیوں میں سے ایک ایک نے اپنا حق معاف کر دیا۔ اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو ارادۂ اور دوسرے کو خطا قتل کیا، پھر جو قصداً قتل کیا گیا ہے ان کے دوولیوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال وإذا كان عبد بين رجلين فقتل مولی لهما أى قریبا لهما فعفا أحدهما بطل الجمع عند أبی حنیفة، وقال لا يدفع الدی عفا نصف نصیبه إلى الآخر أو یمدیه بریع الدیة، وذكر فی بعض النسخ قتل ولیا لهما والمراد القرب ایضا، وذكر فی بعض النسخ قول محمد مع أبی حنیفة، وذكر فی الزيادات عبد قتل مولاہ وله اہان فعفا أحد الانسب بطل ذلك كله عند أبی حنیفة ومحمد، وعند أبی یوسف الحواب فیہ كالحواب فی مسألة الكتاب، ولم يذكر اختلاف الروایة لأبی یوسف أن حق القصاص ثبت فی العبد علی سبیل الشیوع، لأن ملك المولی لا یمنع استحقاق القصاص له، فإذا عفا أحدهما انقلب نصیب الآخر وهو النصف مالا غیر أنه شائع فی الكل فیکون نصفه فی نصیبه والنصف فی نصیب صاحبه، فما یکون فی نصیبه سقط ضرورة أن المولی لا یمتدح علی عده مالا، وما كان فی نصیب صاحبه بقى ونصف النصف هو الریبع، فلهذا یقال: ادفع نصف نصیبك أو افتده بریع الدیة، ولهما أن ما یحب من المال یکون حق المقتول، لأنه بدل دمه، ولهذا تقضى مه دیونه وتسد له وصایاه، ثم الورثة یحلونہ فیہ عند الفراع من حاجته، والمولی لا یمتدح علی عده دینا فلا تحلفه الورثة فیہ

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک ایسا غلام جو دو مشترک مالکوں کا ہو، اس نے دونوں مولیوں کے کسی وں قریب کو قتل کر دیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اس غلام سے اس کا قصاص معاف کر دیا تو جتنا بھی اس پر جانی اور مال حق ہو گا سب حق باطل ہو جائے گا۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے معاف کیا ہے وہ اپنا آدھا حصہ دوسرے کو دیدے، یا چوتھائی دیت سے اس کا فائدہ یہ دے۔

وذكر فی بعض النسخ الخ اس جگہ کچھ دوسرے نسخوں میں مولی لهما کی بجائے ولیا لهما ہے، یعنی لفظ مولی کے لفظ ولی ہے، اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ قریب کو قتل کیا، اور بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے (لیکن مشہور بات یہی ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ ع۔) اور زیادات میں ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولی کو قتل کیا اور اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک نے اپنا حق معاف کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک کل حق معاف ہو جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی حکم ہو گا جو کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے۔ اور اس میں اس اختلاف روایت کو ذکر نہیں کیا ہے۔ لابی یوسفؒ أن حق القصاص الح امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں قصاص کا حکم اس طرح ثابت ہو تھا کہ وہ حق اس غلام کے پورے عضاء میں مشترک ہو کر پھیل ہو تھا، کیونکہ مولی کی ملکیت کے ثابت ہونے میں ایسی بات رکاوٹ نہیں ہوتی ہے کہ مولی کے لئے قصاص بھی ثابت ہو۔ پس جب اس مقتول کے دونوں وارثوں میں سے ایک نے اپنا حصہ معاف کیا تو دوسرے وارث کا نصف حصہ جان سے بدل کر اب مال ہو گیا، مگر وہ مال بھی چونکہ اس غلام کے پورے میں پھیرا ہوا ہے یعنی اس کے کسی حصہ مخصوص کا عوض نہیں ہے اس لئے اس نصف میں سے بھی نصف اس کے حصہ کا ہو گا، اور دوسرا نصف اس دوسرے جینی معاف کرنے والے کے حصہ کا ہو گا۔ اور اب جتنا حصہ اس کے حصہ میں آئے گا یعنی چوتھائی حصہ تو وہ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ مولی اپنے عدم پر اپنے لئے کچھ مال لازم نہیں کر سکتا ہے۔ اور اب وہ چوتھائی حصہ

جو معاف کرنے والے کا حصہ ہے وہ باقی رہ جائے گا، اور چونکہ یہ حصہ صرف چوتھائی ہے لہذا اس معاف کرنے والے سے کہا جائے گا کہ تم اپنے نصف حصہ کا نصف اس کو دے دو یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے دو۔

ولہما أن ما يجب من المال الح. اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو مال قتل کے بعد واجب ہوتا ہے وہ حقیقت میں اسی مقتول کا حق ہوتا ہے، کیونکہ یہ مال تو اس کے خون کا بدلہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس مقتول پر کچھ قرضے باقی رہتے ہیں وہ اسی مال سے ادا کر دئے جاتے ہیں۔ پھر اسی سے اس مقتول کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں۔ پھر اس مقتول کی ایسی ساری ضرورتیں پوری کر دینے کے بعد جو مال باقی رہ جاتا ہے اس پر اس کے وارثوں کو حقدار بنادیا جاتا ہے، اور چونکہ مولیٰ اپنے غلام پر اپنے قرضہ کا حق نہیں رکھتا ہے اسی لئے اس باقی مال میں مولیٰ وارث اس کے قائم مقام بن جاتے ہیں۔

توضیح:- اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں اور اس نے اپنے ان مالکوں کے کسی قریبی ولی کو قتل کر دیا، پھر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص اس غلام سے معاف کر دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

فصل: غلام کے جرم کرنے کا بیان

ومن قتل عبدا خطاء فعليه قيمته لاتراد على عشرة آلاف درهم، فإن كانت قيمته عشرة آلاف درهم أو أكثر قصي له بعشرة آلاف إلا عشرة، وفي الأمة إذا زادت قيمتها على الدية خمسة آلاف إلا عشرة، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف والشافعي تحب قيمته بالغة ما بلغت، ولو عصب عبدا قيمته عشرون ألفا فهلك في يده تحب قيمته بالغة ما بلغ بالإجماع، لهما أن الصمان بدل المالية، ولهذا يحب للمولى وهو لا يملك العبد إلا من حيث المالية، ولو قتل العبد المبيع قبل القبض يبقى العقد، وبقاؤه ببقا المالية أصلا أو بدلا وصار كقليل القيمة وكالعصب، ولأبي حنيفة ومحمد قوله تعالى ﴿ودية مسلمة إلى أهله﴾ أوجبها مطلقا، وهي اسم للواجب بمقابلة الآدمية، ولأن فيه معنى الآدمية حتى كان مكلفا، وفيه معنى المالية والآدمية أعلاهما، فيجب اعتبارها بإهدار الأدنى عند تعذر الجمع بينهما، وضمان العصب بمقابلة المالية، إذ العصب لا يرد إلا على المال، وبقاء العقد يتبع الفائدة حتى يبقى بعد قتله عمدا وإن لم يكن القصاص بدلا عن المالية فكذلك أمر الدية، وفي قليل القيمة الواجب بمقابلة الآدمية إلا أنه لاسمع فيه، فقد رناه بقيمته رأيا بخلاف كثير القيمة، لأن قيمة الحر مقدرة بعشرة آلاف ونقصنا منها في العبد إظهارا لانحطاط رتبته وتعين العشرة بأثر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما

قال. وفي يد العبد نصف قيمته، لا يرد على خمسة آلاف إلا خمسة، لأن اليد من الآدمي نصفه فتعتبر بكله، وينقص هذا المقدار إظهارا لانحطاط رتبته، وكل ما يقدر من دية الحر فهو مقدر من قيمة العبد، لأن القيمة في العبد كالدية في الحر، إذ هو بدل الدم على ما قررنا، وإن غصب أمة قيمتها عشرون ألفا فماتت في يده فعليه تمام قيمتها لما بينا أن ضمان العصب ضمان المالية.

ترجمہ:- اگر کسی نے دوسرے شخص کے غلام کو خطاء قتل کر دیا تو اس قاتل پر اس غلام کی قیمت لازم آئے گی جو کہ دس ہزار درہم سے زائد نہ ہوگی۔ اس بناء پر اگر اس غلام کی قیمت بازار میں دس ہزار درہم یا ان سے زیادہ ہو تو اس قاتل پر مولیٰ کے دس درہم کم دس ہزار درہم لازم ہوں گے (دس درہم کم ہونے کی وجہ سے اسی صفحہ کے آخر میں مدلل بیان کی جارہی ہے۔

قاسمی) اور باندی ہونے کی صورت میں اگر اس کی قیمت مورقوں کی دیت سے زیادہ ہو تو دس درہم کم پانچ ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام محمد کا ہے، اور امام ابو یوسف و شافعی نے فرمایا ہے کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائے گا، خواہ وہ قیمت جتنی بھی زائد ہو۔

ولو عصب عبد الخ۔ اور اگر کسی نے ایسا غلام غصب کیا جس کی قیمت بیس ہزار درہم ہو اور وہ اسی غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے مر گیا تو بالاتفاق اس غاصب پر اس کی پوری قیمت لازم ہوگی، چاہے اس کی قیمت جتنی زائد ہی کیوں نہ ہو۔ لہذا ان الضمان الخ ان دونوں یعنی امام ابو یوسف و شافعی کی دلیل یہ ہوگی کہ ضمان تو مالیت کا عوض ہوتا ہے، اسی لئے یہ تاوان غلام کے بدر اس کے مولیٰ کے لئے لازم آتا ہے، اور مولیٰ کی ملکیت اس غلام میں صرف مالیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے، اور اگر بیچا ہوا غلام خریدار کے قبضہ میں دینے سے پہلے قتل کر دیا جائے تو اس بیع کا معاملہ باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ معاملہ کا باقی رہنا صرف مالیت کے باقی رہنے پر ہوتا ہے، خواہ بیچ ہوئی چیز ہی باقی رہے یا اس کا بدل باقی رہی۔ اسی لئے اس کی پوری مالیت واجب ہوگی، جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت میں پوری قیمت واجب ہوتی ہے، اور جیسے غصب کی صورت میں خواہ جتنی بھی قیمت ہو وہ سب واجب ہوتی ہے۔ ولابی حنیفۃ و محمد الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان یہ ہے ﴿وَدِیۡۃُ مُسْلِمَۃٍ اِلٰی اَہْلِہٖ﴾ یعنی غلطی سے قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو دیت دی جائے، لہذا مطلقاً دیت واجب ہوگی۔ اور دیت اس مال کا نام ہے، جو مال آدمی کی دیت کے مقابلہ میں لازم ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ غلام میں بھی آدمی ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی بناء پر غلام شرعاً اسلام مانے کا کسی اختلاف کے بغیر مکلف و ذمہ دار ہوتا ہے، اور اس میں مالیت کے معنی بھی موجود تھے، جتنی بلا اختلاف وہ مملوک مال تھا، اور ان دونوں معنوں یعنی آدمیت اور مالیت میں سے آدمیت کے معنی زیادہ بہتر ہیں، تو اس صورت میں جبکہ آدمیت اور مالیت دونوں کے معنی کو جمع نہ کر سکتا ہو اس طرح سے کہ دیت آدمیت کے اعتبار سے قرض ہے، اور قیمت مالیت کے اعتبار سے قرض ہے۔ اس لئے ان دونوں میں سے صرف ایک ہی کا اعتبار کیا جاسکتا ہے تو یہ بات واجب ہوئی کہ آدمیت ہی کے معنی کو لازم کریں، کیونکہ یہی معنی اعلیٰ ہیں۔ اور مالیت کے مال کو جو کہ ادنیٰ ہے اس کو چھوڑ دیں۔

(ف) - اس سے یہ بات لازم ہوئی کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد اور غلام میں فرق کرنے کے لئے اس کی دیت میں سے ہم نے دس درہم گھٹا دیئے، اور غصب اور بیع اور دیت سے اگر قیمت کم ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ غصب میں آدمیت کے معنی کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔) و ضمان الغصب بمقابلة المالیۃ الخ اور غصب کا تاوان مالیت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ غصب تو مال ہی پر لازم آتا ہے، اور عقد بیع کے باقی رہنے میں ایک فائدہ یہ ہے کہ قصد غلام کو قتل کرنے کے بعد بھی عقد باقی رہ جاتا ہے۔ اگرچہ قصاص مالیت کا عوض نہیں ہوتا ہے۔

اور یہی حال دیت کے معاملہ کا بھی ہے، یعنی اگر عقد بیع کو فائدہ کے لئے باقی رکھنا ہے تو عوض کی قیمت مالیت سے نہیں ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قصد قتل ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے اس بیع کو صحیح کرنے یا قصاص کے حاصل کرنے کا فائدہ حاصل ہو۔ اور جس طرح بالاتفاق قصاص مالیت عوض نہیں ہے۔ اسی طرح سے دیت کا بھی حال ہے، اس لئے کہ وہ مالیت کا عوض نہیں ہوتا ہے۔ اور اب وہ غلام جس کی قیمت دیت سے کم ہو اس کے مقابلہ میں جو کچھ بھی ہو واجب ہو گا وہ آدمیت کے مقابلہ میں بھی واجب ہوگا، لیکن اس کے بارے میں کوئی سہمی یا منقولی دلیل نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے اس کا اندازہ عقل اور رائے سے کیا جو قیمت ہے۔ بخلاف ایسے غلام کے جس کی قیمت دیت سے زائد ہو، کیونکہ ازدواج شخص کی قیمت دس ہزار درہم کے برابر ہے کی گئی ہے۔ اس لئے ہم نے غلام کا مرتبہ کم نہ ہر کرنے کے لئے اس کی قیمت سے دس درہم کم کر دی ہے۔ و رد دس درہم ہی کی تعیین حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ (ف) - چنانچہ حضرت ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس اثر کو عبد الرزاق در بن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے۔

قال: وفي يد العبد الخ. قد درئی نے فرمایا ہے کہ غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اس کی آدمی قیمت واجب ہوگی جو پانچ درہم کم پانچ ہزار سے زائد نہ ہوگی، کیونکہ آدمی میں اس کا ہاتھ آدھے ہونے کا حکم رکھتا ہے، اسی لئے اسے بھی کل بدن پر قیاس کرنا ہوگا یعنی جو حکم پورے غلام کے بارے میں ہوگا، اس کا نصف ہاتھ کے بارے میں ہوگا، مگر پانچ ہزار میں سے پانچ درہم کم کر دئے جائیں گے، تاکہ غلام کے کم مرتبہ کو ظاہر کیا جاسکے۔ پھر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے ملے گی ہوئی ہے وہی غلام کی قیمت سے بھی ملے گی جائے گی، کیونکہ غلام کے حق میں قیمت کا وہی حکم ہے جو آزاد کے حق میں دیت کا ہے، اس لئے کہ یہ دیت خون کے بدلے ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اور اگر کسی شخص نے ایک باندی غصب کی جس کی قیمت ۲۰ ہزار درہم ہے اور وہ غاصب کے قبضہ میں مرگئی تو غاصب پر اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ غصب کی وجہ سے جو تاوان واجب ہوتا ہے وہ مالیت کا تاوان ہوتا ہے۔

توضیح:- فصل۔ غلام کے جرم کرنے کا بیان۔ اگر کسی نے دوسرے کے غلام یا باندی کو غلطی سے قتل کر دیا، یا غصب کر لیا۔ غلام کا ایک ہاتھ کاٹنے کی دیت کیا ہوگی۔ اگر بیس ہزار قیمت کی باندی کو کسی نے غصب کر لیا اور اسی کے پاس وہ مرگئی تو اس کی دیت کیا ہوگی۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن قطع يد عبد فاعتقه المولى ثم مات من ذلك، فإن كان له ورثة غير المولى فلاقصاص فيه وإلا اقتص منه، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: لاقصاص في ذلك، وعلى القاطع أرش اليد وما نقصه من ذلك إلى أن أعتقه ويبطل الفضل، وإنما لم يجب القصاص في الوجه الأول لاشتباه من له الحق؛ لأن القصاص يجب عند الموت مستند إلى وقت الجرح، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى، وعلى اعتبار الحالة الثانية يكون للورثة فتحقق الاشتباه وتعذر الاستيفاء فلا يجب على وجه يستوفى، وفيه الكلام، واجتماعهما لايزيل الاشتباه؛ لأن الملكين في الحالين بخلاف العبد الموصى بخدمته لرجل وبرقبته لآخر إذا قتل؛ لأن ما لكل منهما من الحق ثابت من وقت الجرح إلى وقت الموت، فإذا اجتماعا زال الاشتباه، ولمحمد في الخلافية وهو ما إذا لم يكن للعبد ورثة سوى المولى أن سبب الولاية قد اختلف؛ لأنه الملك على اعتبار إحدى الحاليتين، والورثة بالولاء على اعتبار الأخرى، فنزل منزلة اختلاف المستحق فيما يحتاط فيه كما إذا قال الآخر: بعني هذه الحارية بكذا، فقال المولى: زوجتها منك لا يحل له وطبها، ولأن الإعتاق قاطع للسراية ومانقطةاها يبقى الجرح بلا سراية، ولا سراية بلا قطع فبمقتضى القصاص، ولهما أنا ثبوت الولاية للمولى فيستوفيه، وهذا لأن المقضى له معلوم، والحكم متحد فوجب القول بالاستيفاء بخلاف الفصل الأول؛ لأن المقضى له مجهول ولا معتبر باختلاف السبب ههنا؛ لأن الحكم لا يختلف بخلاف تلك المسألة؛ لأن ملك اليمين يغاير ملك النكاح حكماً، والإعتاق لا يقطع السراية لدانته بل لاشتباه من له الحق، وذلك في الخطأ دون العمد؛ لأن العبد لا يصلح مالكا للمال، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحرية فيقتضى منه ديونته، ويفذ وصاياه فجاء الاشتباه، أما العمد فموجه القصاص والعبد مبقى على أصل الحرية فيه، وعلى اعتبار أن يكون الحق له فالمولى هو الذي يتولاه، إذ لا وارث له سواه فلا اشتباه في من له الحق، وإذا امتنع القصاص في الفصلين عند محمد يجب أرش اليد، وما نقصه من وقت الجرح إلى وقت الإعتاق كما ذكرنا، لأنه حصل على ملكه ويبطل الفضل، وعندهما الجواب في الفصل الأول كالجواب عند

محمد فی الثانی

ترجمہ - امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے قصد ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس کے مولیٰ نے اپنے اس غلام کو آزاد کر دیا مگر بعد میں وہ غلام اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔ اب اگر اس مولیٰ کے سوا اس غلام کے دوسرے وارث موجود ہوں تو اس صورت میں قصاص رزم نہیں آئے گا ورنہ ہاتھ کاٹنے والے سے اس کا قصاص لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ (وہ مکشوفی واجہ) نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص رزم نہیں ہوگا، البتہ ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا اور جو کچھ اس کی وجہ سے آزاد کئے جانے تک نقصان ہوا ہے سب کا جرمانہ واجب ہوگا، اور اس سے زائد بطل ہو جائے گا۔

وایضا لم یجب القصاص الح اور مولیٰ کے علاوہ دوسرے وارث پائے جانے کی صورت میں قصاص اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ جس شخص کو قصاص لینے کا حق ہونا چاہئے وہ یہاں مشتبہ ہو گیا ہے، کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہے اس کا حلق یہاں پر اس کے زخمی ہونے کے وقت سے ہو رہا ہے، یعنی وہ شخص جس وقت زخمی ہوا ہے اگرچہ وہ زخمی زندہ ہے مگر اس کے مرجانے کے بعد اس کی موت اس کے صرف زخمی ہونے کے وقت سے مانی جائے گی۔ اس طرح سے جب اس کے زخمی ہونے کا ہی اعتبار کر لیا جائے تو اس وقت قصاص لینے کا حق دار اس کا مولیٰ ہوتا ہے، کیونکہ اس کے زخمی ہونے کے وقت وہ مولیٰ ہی اس غلام کا مالک اور وارث تھا۔ اور غلام کے مرجانے کے وقت قصاص کا حقدار اس کا رشتہ دار ہی اس کا وارث ہوتا ہے۔ اس بناء پر صحیح حقدار ہونے کے بارے میں مولیٰ اور رشتہ کے درمیان شبہ پیدا ہو گیا ہے، اس طرح قصاص کا حقدار ہونا تو اگرچہ پید جاتا ہے مگر وہ کون ہے جو اس کا حقدار ہوگا، لیکن غیر یقینی ہونے اور اشتباہ کے پیدا ہونے کی وجہ سے وہ حق کسی کو نہیں دیا جاسکتا ہے۔ (ف) - یہاں پر ایک احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ مولیٰ اور اس غلام کے رشتہ دار وارثین سب کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں تو قصاص بجا ہو سکے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر اتفاق کرینے کے باوجود کوئی فائدہ نہ ہوگا۔)

واحتما عہما لایزیل الاشتباہ الخ اور اگر مقتول کے وارث اور اس کا مولیٰ سب اس بات پر متفق ہو جائیں کہ قصاص لینا ہی چاہئے جبکہ بھی وہ اشتباہ دور نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وجہ اشتباہ اب بھی باقی رہ جاتا ہے کہ قصاص کا اس وقت کون اصلی حقدار ہے، اس لئے کہ ہر ایک کی ملکیت صرف اسی حالت پر منحصر ہے کہ مولیٰ کو زخمی ہونے کی حالت میں ملکیت حاصل ہوئی ہے، اور وارثوں کو اس غلام کی موت کی حالت میں ملکیت حاصل ہے، اس لئے ان سب کے متفق ہو جانے سے بھی ہر ایک کو ہمیشہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اور حق دار مکمل طور سے واضح نہیں ہو سکا۔

بجایف العد الموصی بخدمته لہ حل الخ بخلاف اس غلام کے جس کے متعلق یہ وصیت کی گئی کہ اس کی ذات کا مالک فلاں شخص ہوگا، لیکن وہ دوسرے فرد شخص کی خدمت کیا کرے گا، اگر یہ غلام قتل کر دیا جائے اور اس کا قصاص سینے کے لئے دونوں ہی متفق ہو جائیں تو اس صورت میں حق قصاص کے اصل حق دار کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان دونوں وصیوں میں سے ہر ایک جو بھی حق ثابت ہوتا ہے وہ زخمی ہونے سے موت تک کے لئے ہوتا ہے۔ اسی لئے قصد اقل کئے جانے کی صورت میں جب دونوں ہی قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو اشتباہ بالکل ختم ہو جائے گا۔ وللمحمد فی الخلاف الخ پھر اس صورت میں جو کہ اختلافی مسئلہ ہے یعنی جبکہ غلام کا اس کے مولیٰ کے سوا دوسر کوئی وارث نہ ہو تو اس میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہوگی کہ اگرچہ دونوں ہی اس غلام کے ولی ہیں مگر ان میں سے ہر ایک کی ولایت کا سبب دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے زخمی ہونے کی حالت کے اعتبار سے اس کے مولیٰ کو ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس لئے وہی قصاص کا مستحق ہوگا۔ اور ۱۰ء کی صورت میں وراثت کا اعتبار ہوتا ہے، اس لئے ہر اہل طہی معہ میں اختلاف کے سبب کو مستحق کے خلاف کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے۔

کما إذا قال الآخر معنی الح - جیسے کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم نے اتنی رقم کے عوض یہ باندی میرے ہاتھ

فروخت کی تھی، یہ سن کر اس کے مولیٰ نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ فروخت نہیں کی تھی بلکہ تمہارے ساتھ اسے بیادہی تھی، جب بھی اس خریدار کو اس باندی سے بہستری جائز نہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ آزاد کر دینے سے ہی زخم کے اثر کرنے کا ختم نہیں ہو جاتا ہے۔ پھر سرایت کے ختم ہو جانے پر صرف سرایت کے بغیر جنایت باقی رہ جاتی ہے، اور چونکہ اس سرایت میں کوئی قطع نہیں پیدا گیا ہے اس لئے اس سے قصاص لینا ممنوع ہو گیا، برخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ اس میں جس کسی کو حق قصاص دیا جائے گا اس کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے اور وہ مجہول ہے، اور اس میں سبب کے مختلف ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

ببخلاف ثلاث المسئلة، لأن ملاك اليمين الح بخلاف اس باندی کے مسئلہ کے کیونکہ جان کے مالک ہوئے اور نکاح کے ذریعہ مالک ہونے کے، کیونکہ ان دونوں باتوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے مغیرت ہے۔ اعتناق اسکی چیز ہے کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کو ختم کرنے والی نہیں ہے، بلکہ سرایت اس واسطے ختم ہوئی ہے کہ اس میں قصاص کا مستحق مشتبه ہو جاتا ہے۔ یہ حکم صرف اس صورت میں ہو گا کہ غلطی سے (قتل) ہوا ہو، کیونکہ اگر قصداً ہوا ہو تو یہ حکم نہیں ہو گا، کیونکہ غلام اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ مال کا مالک بن سکے۔ لہذا زخم کی حالت کا اعتبار کرنے سے اس کے مولیٰ کو حق ملتا ہے، لیکن موت کی حالت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے یہ حق (مال) مردہ ہی کے لئے ہو گا، کیونکہ اسی مال کو لے کر اس مردہ پر اگر کچھ قرض باقی ہو تو اسے ادا کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ وصیت کر رکھی ہو تو وہ پوری کی جاتی گی، اس طرح سے اشتباہ پیدا ہو گیا۔

واما العمدة فموجبہ القصاص الخ: اور اگر زخم یا قتل قصداً ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص لازم آجائے گا۔ اور قصاص لازم ہونے کی صورت میں ایک غلام بھی ایسا مستحق ہو جاتا ہے گویا وہ آزاد ہی ہے، لیکن وہ چونکہ غلام بھی ہوتا ہے اس لئے اس کا حقدار اس کا مولیٰ ہو جاتا ہے۔ لہذا اس کا مولیٰ اس کے قصاص کا حقدار یا متولی ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس مولیٰ کے سوا غلام کا دوسرا کوئی بھی وارث موجود نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے قصاص کا مستحق ہونے کی صورت میں کسی طرح کوئی بھی اس کے قصاص کا مستحق نہیں ہے۔ اسی لئے مستحق قصاص ہونے میں کسی دوسرے کے پائے جانے کا اشتباہ بھی نہیں ہوتا۔

وإذا امتنع القصاص فی الفصلين الخ اور اب یہ بات بھی معصوم ہونی چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص بینا ممنوع ہو گیا تو ہاتھ کا جرم نہ لازم ہو گا، اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک جو کچھ بھی نقصان ہو گا وہ سب لازم آئے گا، جیسے کہ ہم کچھ پہلے بتا چکے ہیں۔ کیونکہ یہ سب جو کچھ بھی لازم آیا ہے وہ سب مولیٰ کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہوا ہے، اور اس سے زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہو گا۔ اور شیخینؒ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی وہی حکم ہو گا جو امام محمدؒ کے نزدیک دوسری صورت میں بیان ہوا ہے۔

توضیح۔ اگر زید نے قصداً کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا، مگر بعد میں اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔ اگر ایک غلام کے مالک نے اس غلام کی زید کے لئے خدمت کرتے رہے لیکن اس کی جان کی وصیت بکر کے لئے کی، اس کے بعد یہ غلام کر دیا گیا اور یہ دونوں ہی وصی قاتل سے قتل کا قصاص لینے پر متفق ہو جائیں۔ دونوں مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلیل

قال ومن قال لعبدہ أحدکما حر، ثم شجا فواقع العتق علی أحدهما فأرشمهما للمولی، لأن العتق غیر بارل فی المعین، والشجة تصادف المعین، فبقیا مملوکیں فی حق الشجة، ولو قتلہما رجل تجب دية حر وقيمة

عبد، والفرق ان البیان إشاء من وجه وإظهار من وجه علی ما عرف، وبعد الشحة بقى محلا للبيان فاعتبر إشاء فی حقهما، وبعد الموت لم یبق محلا للبيان، فاعتبرناه إظهارا محصا، وأحدهما حر یقیس فتحب قيمة عبد ودية حر بخلاف ما إذا قتل كل واحد منهما رجل حيث تحب قيمة المملوكين. لأنا لم نتيقن بقتل كل واحد منهما حراً و كل منهما یسکر ذلك، ولأن القیاس یأبى ثبوت العتق فی المجهول؛ لأنه لا یفید فائدة، وإنما صححناه ضرورة صحة التصرف والبتناه له ولاية النقل من المجهول إلى المعلوم فیتقدر بقدر الضرورة وهی فی النفس دون الأطراف، فبقى مملوكا فی حقها.

ترجمہ۔ اگر کسی شخص نے اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک شخص آزاد ہے۔ پھر کسی شخص نے ان دونوں کا سر زخمی کر دیا، اس کے بعد مولیٰ نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا، تو ان دونوں زخمیوں کا جرمانہ اسی مولیٰ کے لئے ہی ہوگا، کیونکہ اس نے ہمیں آزادی دی ہے، اور یہ آزادی کسی شخص کے لئے متعین نہیں ہے اور وہ زخم معین غلام کے لئے ہوا، اس لئے اس زخم کے بارے میں یہ دونوں شخص ابھی تک غلام باقی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا متعین ہونا زخم لگنے کے بعد ہوا ہے، اس لئے زخمی ہونے تک دونوں غلام ہی اس کی ملکیت میں تھے۔ اور اگر اس حالت میں دونوں کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو اس قاتل پر ایک آزاد شخص کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم آئے گی۔ (ف)۔ یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ ایک ہی قاتل نے ان دونوں کو ایک ساتھ قتل کیا ہو اور دونوں کی قیمت برابر ہو۔ (ک)

والفرق ان البیان إشاء الخ: یعنی زخمی کرنے اور قتل کرنے کے حکم میں فرق ہوا، اور وہ فرق یہ ہے کہ مولیٰ کا یہ کہنا کہ میں نے اس غلام کی آزادی کا ارادہ کیا تھا۔ اس بیان سے ایک طرح سے اس شخص کو نئے طور پر آزاد کرنا ہوا، لیکن دوسری طرح سے اسے آزاد کرنا مراد نہیں ہے، بلکہ پرانی ہی آزادی کو ظاہر کرنا صرف مراد ہے، جیسا کہ اصول الفقہ کی کتابوں میں دلائل کے ساتھ یہ مسئلہ معوم ہو چکا ہے، اور اب ہم یہ کہتے ہیں کہ زخمی ہونے کے بعد ان میں سے ہر ایک غلام مولیٰ کے بیان کا محل باقی ہو (یعنی مولیٰ نے بعد میں جو کچھ کہا ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا کہنا صادق آتا ہے۔) اس لئے ہم نے دونوں کے بارے میں مولیٰ کے بیان کو آزادی کے لئے انشاء قرار دیا ہے یعنی اس کو بیان کیا ہے، گویا اسی کو ابھی آزاد کیا ہے۔ اس طرح اس جملہ سے پہلے دونوں ہی مولیٰ کے غلام ہوئے اور قتل ہو جانے کے بعد ان میں سے اب کوئی بھی اس کے بیان کے لئے محل باقی نہیں رہا۔ اسی لئے ہم نے مولیٰ کے بیان کو صرف مطلب کو ظاہر کرنا مانتا ہے، حالانکہ ان دونوں میں سے یقینی طور پر آزاد ہے، اسی لئے اس قاتل پر ایک غلام کی قیمت در ایک آزادی دیت واجب ہوگی۔

محلاف ما إذا قتل كل واحد الخ: بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک ہی قاتل نے ان دونوں کو قتل کیا ہو، یعنی اگر ایک قاتل نہ ہو بلکہ دو قاتل ہوں تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک قاتل پر ایک ایک غلام کی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ ہمیں یقین کے ساتھ یہ بات معوم نہیں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں قاتلوں میں سے کس نے آزاد کو اور کس نے غلام کو قتل کیا ہے، حالانکہ ہر ایک قاتل اس قتل کا انکار کرنے والا ہے۔

اور زخم اور قتل کے درمیان فرق کرنے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ جس غلام نے اس کی غلامی کا ہونا یقینی طور پر معلوم ہو، اس میں آزادی ثابت ہو جائے اور اسے آزاد کر دیا جائے، کیونکہ ایسی آزادی کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، مگر مبہم اور غیر معین آزادی کو ہم نے اس ضرورت سے صحیح قرار دیا ہے کہ مولیٰ کا تصرف یا جو کچھ اس نے کہا ہے صحیح رہے، اور مولیٰ کے لئے ہم نے اس اختیار کو ثابت کیا ہے کہ اس کے بیان کے ذریعہ اس کے مجمل آزاد کرنے کو غیر معوم کی طرف منتقل کیا جائے، یعنی جو مجہول تھا اس کو متعین کر دیا جائے، اس لئے اس ضروری حکم کو صرف ایک ضروری حد تک باقی رکھا جائے گا، اور اس کی حد اس غلام کی پوری ذات اور اس کی پوری جان ہے اس کے اعضاء نہیں ہیں، کیونکہ اس کی ذات اور نفس ہی آزادی

کا محل ہے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اعضاء کے معاملہ میں ان میں سے ہر ایک کا عضو غلام رہا ہے۔ (ف۔) اسی لئے زخمی کرنے کی صورت میں اس غلام کا جرمانہ اس کے مالک کے لئے مشعین کیا ہے، لیکن جسم کو قتل کرنے کی صورت میں جبکہ دونوں کا ایک ہی قاتل ہو تو ایک کی دیت اور ایک کی قیمت لازم کی، کیونکہ یقینی طور پر اس قاتل نے ایک آزاد اور ایک غلام کا قتل کیا ہے۔ اور اگر ایک قاتل نہ ہو بلکہ دو ہوں تو اس وقت اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ اسی نے غلام ہی کو قتل کیا ہو اور اس بات کا احتمال بھی رہتا ہے کہ اسی نے آزاد کو قتل کیا ہو۔ اس طرح کسی کے بارے میں یقینی طور سے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس نے آزادی کو قتل کیا ہے۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو مخاطب کر کے کہا کہ تم میں سے ایک (غیر معین) آزاد ہے، پھر کسی شخص نے ان دونوں غلاموں کے سر کو کافی زخمی کر دیا، پھر مولیٰ نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا۔ پھر اگر اسی مذکورہ صورت میں کسی نے ان دونوں غلاموں کو قتل کر دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن فقا عینی عبد، فإن شاء المولی دفع عبده وأخذ قيمته، وإن شاء أمسكه ولا شيء له من النقصان عند أبي حنيفة، وقالوا. إن شاء أمسك العبد وأخذ ما نقصه، وإن شاء دفع العبد وأخذ قيمته، وقال الشافعي: يضمه كل القيمة ويمسك الجنة؛ لأنه يجعل الضمان مقابلا بالفات بقى الباقي على ملكه كما إذا قطع إحدى يديه أو فقا إحدى عينيه، ونحن نقول: إن المالية قائمة في الذات وهي معتبرة في حق الأطراف لسقوط اعتبارها في حق الذات قصرا عليه، وإذا كانت معتبرة وقد وجد إتلاف النفس من وجه بتفويت جنس المنفعة والضمان يتقدر بقيمة الكل فوجب أن يتملك الجنة دفعا للضرر ورعاية للمائلة بخلاف ما إذا فقا عيسى حراً، لأنه ليس فيه معنى المالية، وبخلاف عيسى المدبر، لأنه لا يقبل الانتقال من ملك إلى ملك، وفي قطع إحدى اليدين وفقاً إحدى العينين لم يوجب تفويت جنس المنفعة، ولهما أن معنى المالية لما كان معتبراً وحب أن يتخير المولی على الوجه الذى قلناه كما في سائر الأموال، فإن من حرق ثوب غيره خرقاً فاحشاً إن شاء المالك دفع الثوب إليه وضمه قيمته، وإن شاء أمسك الثوب وضمه النقصان، وله أن المالية وإن كانت معتبرة في الذات فالآدمية غير مهذرة فيه، وفي الأطراف أيضاً، ألا ترى أن عبداً لو قطع يد عبد آخر يؤمر المولی بالدفع أو الفداء، وهذا من أحكام الآدمية؛ لأن موجب الجنابة على المال أن تباع رقبته فيها ثم من أحكام الأولى أن لا ينقسم على الأجزاء ولا يتملك الجنة، ومن أحكام الثانية أن ينقسم ويتملك الجنة، فوفرنا على الشبهين حفظهما من الحكم.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے غلام اس مجرم کو دے کر اس سے غلام کی پوری قیمت لے لے اور چاہے تو وہ اندھا غلام ہی اپنے پاس رکھ لے مگر اس کو اس نقصان کا کوئی بدلہ نہیں ملے گا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ چاہے تو غلام کو اپنے پاس رکھ لے اور اس مجرم سے اس کا نقصان وصول کر لے، اور اگر چاہے تو وہ غلام اس کو دے کر غلام کی پوری قیمت وصول کر لے۔

وقال الشافعي: يضم كل القيمة الخ: اور امام شافعیؒ (ومالك وأحمد) نے فرمایا ہے کہ مولیٰ اس مجرم سے اپنے غلام کی پوری قیمت بطور تادان لے کر اپنے اندھے غلام کو بھی اپنے پاس رکھ سکتا ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تادان صرف اس کی دونوں آنکھوں کے بدلہ میں ہے، کیونکہ شرعاً دونوں آنکھوں کے عوض میں اس شخص کی پوری قیمت لازم آتی ہے۔ اس طرح غلام کا باقی حصہ یعنی پورا غلام ابھی بھی پہلے کی طرح اس مولیٰ کا غلام رہا، جیسے کہ اگر کسی شخص نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور

ایک آنکھ پھوڑی تو بالاجماع یہی حکم ہوتا ہے۔

ومحذ بقول إن المالیۃ الح - اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ مالیت اس غلام کی ذات میں باقی ہے۔ اور مالیت ہی اعضائے بدن کے بارے میں معتبر ہوتی ہے، اور ذات کے حق میں مالیت کا ساقط ہو جانا صرف اس کی ذات ہی تک معتبر ہے۔ پس جب اعضائے بدن کے بارے میں مالیت کا اعتبار کیا گیا حالانکہ اس غلام نے ایک اعتبار سے اس سے نفع حاصل کرنے کی جنس یعنی آنکھ اور اس کی روشنی ختم کر دی ہے۔ اس طرح سے اس مجرم کی طرف سے پوری جان کو ضائع کرنا ثابت ہو گیا، اور اس کے تاوان کو اس کی پوری قیمت کے بدلہ میں دینے سے یہ لازم آیا کہ جس شخص نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے وہ اس کے بدن کا مالک بھی ہو جائے تاکہ تاوان کا برابر ہو پایا جائے اور مولیٰ کا نقصان بھی ختم ہو جائے۔

بخلاف ما إذا فقأ عینی حر الخ۔ بخلاف اس کے اگر اس نے آزاد کی دونوں آنکھیں پھوڑی ہوں تو یہ بات نہیں ہوگی، کیونکہ آزاد کے بارے میں مالیت کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ بخلاف عینی المدبر الخ۔ بخلاف اس کے اگر اس نے مدبر کی دونوں آنکھیں پھوڑیں تو بھی یہ حکم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مدبر اب ایک ملکیت سے دوسری ملکیت میں جانے کے لائق نہیں رہا۔ اور اب یہ مسئلہ کہ اگر مجرم نے اس غلام کے ایک ہاتھ کا تاوان ایک آنکھ پھوڑی تو اس پر اس مسئلہ کا قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ صرف ایک ہاتھ کاٹنے سے یا صرف ایک آنکھ پھوڑنے سے اس غلام کے جنس و منفعت کو (یعنی مدافعت کی قوت یا دیکھنے کی صلاحیت کو) ختم کرنا لازم آتا ہے۔

ولہما أن معنی المالیۃ الح اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اعضائے بدن میں مالیت ہی کا اعتبار کیا گیا تو جس طرح ہم نے بیان کیا ہے اسی طرح اس مولیٰ کو اختیار بھی دیا جائے جیسے کہ دوسرے معنوں میں حکم ہوا کرتا ہے، مثلاً اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت زیادہ پھاڑ دیا تو کپڑے کے مالک کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو اپنا کپڑا اس مجرم کو دے دے اور اس سے اس کے تاوان میں کپڑے کی قیمت وصول کر لے، یا اگر چاہے تو اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھ لے، البتہ اس کے پھاڑنے سے کپڑے کی قیمت میں جو نقصان واجب آیا ہے وہ تاوان میں وصول کر لے۔ ولہ أن المالیۃ وإن كانت معتبرۃ الخ۔ اور امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اگرچہ مالیت کا انسان کی ذات میں اعتبار کیا جاتا ہے تو آدمیت بھی اس کی ذات میں اسی طرح اس کے اطراف بدن میں بھی ضائع نہیں کی گئی ہے بلکہ آدمیت کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایک غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس کاٹنے والے کے مولیٰ کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اپنا یہ مجرم غلام اس مظلوم کو دے دو، یا اس کا فدیہ دے دے، حالانکہ یہ احکام بھی تو آدمیت ہی کے احکام میں سے ہیں، کیونکہ مال پر زیادتی کرنے کا تقاضا یہ تھا کہ اس جرم میں اس مجرم کی گردن فروخت کر دی جائے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے حکم کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔

اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ بات بھی ہے کہ وہ تاوان اس کے اجزاء اور اس کے بدن پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ پھوڑنے والا تاوان ادا کرنے کے بعد اس غلام کے بدن کا مالک نہ بن جائے۔ اور مالیت کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ تاوان اس مظلوم کے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ پھوڑنے والا اس پورے بدن کا مالک بن جائے۔ اس تفصیل سے ہم نے دونوں قسم کے شبہ پر ایک شبہ کا حکم بتا دیا۔ (ف - وہ یہ ہے کہ اگرچہ اس مظلوم غلام کا پورا بدن اس مجرم کے حوالہ کر دے اور اس کے عوض اس غلام کی پوری قیمت وصول کر لے، یا چاہے تو اس کے بدن کو اپنے پاس رکھ لے یعنی اس غلام کو رکھ لے، لیکن اس نقصان کا بدلہ نہیں پائے گا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے دوسرے کے خالص غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں۔ اگر کسی نے دوسرے کے مدبر غلام کی آنکھیں پھوڑ دیں، یا دوسرے کے کپڑے کو بہت زیادہ پھاڑ

دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

فصل فی جنایۃ المدبر وأم الولد

فصل: مدبر اور ام ولد کی جنایت کا بیان

قال: وإذا جنى المدبر وأم الولد جنایة ضمن المولى الأقل من قيمته ومن أرشها، لما روى عن أبي عبيدة رضى الله عنه أنه قضى بجنایة المدبر على مولاه، ولأنه صار مانعا عن تسليمه فى الجنایة بالتدبير أو الاستيلاء من غير اختياره القداء، فصار كما إذا فعل ذلك بعد الجنایة وهو لا يعلم، وإنما يحب الأقل من قيمته ومن الأرش لأنه لا حق لولى الجنایة فى أكثر من الأرش، ولا منع من المولى فى أكثر من القيمة، ولا تخيير بين الأقل والأكثر؛ لأنه لا يفيد فى جنس واحد لاختياره الأقل لامحالة بخلاف القن؛ لأن الرغبات صادقة فى الأعيان يفيد التخيير بين الدفع والقداء. وجنایات المدبر وإن توالى لاتجب إلا قيمة واحدة؛ لأنه لا يمنع منه إلا فى رقبة واحدة، ولأن دفع القيمة كدفع العبد، وذلك لا يتكرر فهذا كذلك، ويتصاربون بالحصص فيها، وتعتبر قيمته لكل واحد فى حال الجنایة عليه؛ لأن المنع فى هذا الوقت يتحقق قال. فإن جنى حنایة أخرى وقد دفع المولى القيمة إلى ولى الجنایة بقضاء فلا شيء عليه؛ لأنه مجبور على الدفع.

ترجمہ - قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی جرم کیا تو اس کی قیمت اور اس کے جرمانہ میں سے جو کم ہو گا مولیٰ اسی کا ضامن ہو گا۔ جس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں حضرت ابو عبیدہؓ مدبر کے جرم کا اس کے مولیٰ پر حکم لازم فرمایا ہے۔ (ف:-) جس کی روایت ابن ابی شیبہؒ نے کی ہے، اور محمدؒ نے اپنی الاصل میں اسے صحیح کہا ہے۔ اس میں فرمایا ہے کہ حضرت ابو عبیدہؓ شام کے امیر تھے، اور آپ کا یہ فیصلہ اس وقت کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم میں بالکل کھلا ہوا تھا، اور کسی کا اس سلسلہ میں انکار نہیں پایا گیا ہے۔) اور اس دلیل سے بھی کہ فدیہ کے طور پر مدبر وغیرہ نے جو جرم کیا ہے اس کا فدیہ مستحق کو دئے بغیر اپنے پاس ہی روک لیا ہے، کیونکہ مدبر یا ام ولد بنا کر اس کو اس لائق نہیں رکھا ہے کہ اسے فدیہ میں دے سکے اس لئے یہی مولیٰ ضامن ہو گا۔ فصار كما إذا فعل ذلك الخ. اور اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی غلام نے کسی کو قتل کر دیا یا ایسا ہی کوئی جرم کر لیا اور اس کے مولیٰ کو اس کی خبر بھی نہ تھی، اسی حالت میں اس مولیٰ نے غلام کو مدبر بنا دیا یا باندی ام ولد بن گئی، اس لئے مولیٰ نے اس مجرم کو اس لائق نہیں رکھا کہ اسے فدیہ میں مستحق کو دے سکے۔ (کہ اس صورت میں بھی مذکورہ حکم دیا جاتا ہے جیسا کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔) وإنما يجب الأقل الخ: پھر اب اس سوال میں کہ اس جرم کے بدلہ اس مجرم کی قیمت یا اس کے جرمانہ میں سے جو رقم کم ہو گی وہی کیوں لازم ہو گی؟ جواب یہ ہو گا کہ جرم کے مستحق کے لئے جرمانہ سے زیادہ وصول کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، اور مولیٰ کی طرف سے قیمت سے زیادہ کار و کما نہیں پایا گیا ہے، اس لئے ان دونوں مقداروں میں سے جو رقم کم ہو گی، مولیٰ اسی کا ضامن ہو گا۔ اور ایک ہی جنس میں کم یا زیادہ دینے کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے، کیونکہ ایک ہی جنس میں اس طرح کا اختیار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یقینی طور سے مولیٰ اس وقت کم رقم کو ہی دینا پسند کرے گا۔

بخلاف القن الخ: بخلاف خالص غلام یا باندی کے، کیونکہ غلام اور اس کی قیمت دو جنس ہیں کہ ان میں آدمی کی پسند مختلف ہوتی ہے، اس لئے اسی کو دینے یا اس کا فدیہ دینے میں اختیار دینے میں فائدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ (ف:-) کیونکہ یہ دونوں دو جنس ہیں، اس لئے شاید مولیٰ اسی غلام یا باندی کو کسی خاص مصلحت کی بناء پر دینے ہی کو پسند کر لے اور شاید اس کا فدیہ دینا پسند نہ کرے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ وجنایات المدبر الخ: اور مدبر کی زیادتیاں اور جرائم اگر پے در پے ہوں جب بھی مولیٰ کے ذمہ

صرف ایک قیمت کو لازم کرتی ہیں، اس لئے کہ مون تو صرف ایک ہی مرتبہ اپنے غلام کو خریدا کر دینے کا ذمہ دار ہوتا ہے، اس سے کہ غلام کی قیمت جرمہ میں ادا کرنے کا مطلب اس غلام کی جان سے کے حوالہ کر دینے کے حکم میں ہے۔ اور ایک مرتبہ غلام مستحق کو حوالہ کر دینے کے بعد دوبارہ بھی اسی کو نہیں دے سکتا ہے۔ اس لئے اس کی قیمت بھی دوبارہ نہیں دی جاسکتی ہے۔

وینتصار مون بالحصص الحیح پھر جرائم کے حق دار اسی قیمت میں اپنا حصہ رسد کی کے مطابق مستحق ہوں گے، اور ہر ایک کے سے اس غلام کی وہی قیمت مانی جائے گی جو جرم کرنے کے دن تھی، کیونکہ اسی وقت وہ ذمہ دار بنا ہے۔ (ف) - اس لئے مثلاً اگر مدبر نے ایک شخص پر ایسے وقت میں جرم کیا کہ اگر وہ مدبر عام غلام ہو تا تو وہ فروخت ہو سکتا تو اس کی قیمت ایک سو روپے ہوتے اور دوسرے نے ایسے وقت میں جرم کیا کہ اس غلام کی قیمت بازار میں کم ہو جانے کی وجہ سے پچاس روپے ہو گئی، اگر وہ غلام کی حیثیت سے فروخت کیا جاتا۔ اور تیسرے نے ایسے وقت میں جرم کیا کہ اس وقت اس کی قیمت مزید کم ہو کر پچیس روپے رہ گئی، پھر اس مون نے قاضی کے حکم کے مطابق قیمت ادا کی، تو یہ تینوں مستحقین اسی حساب سے اس میں شریک ہو کر اپنا پنا حصہ پائیں گے، یعنی مجموعی قیمت ۵۷ روپے دینے سے پہلے شخص سو روپے و دوسرا شخص پچاس روپے اور تیسرا شخص پچیس روپے پائے گا۔ اور اگر اس سے بھی کم قیمت دی ہو تو وہ اسی حساب سے کم پائیں گے۔ فافہم

قال فان حیاتی حیاة الحیح قد درئی نے فرمید ہے کہ اگر کسی کے مدبر نے کوئی جرم کیا اور اس کے مون نے اس کا تاوان قاضی کے حکم سے مستحق کو ادا کر دیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر لیا تو اب اس مولیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مون اسی قیمت کے ادا کرنے پر مجبور تھا۔

توضیح - اگر کسی کا مدبر یا ام او مد کسی پر کوئی جرم کر بیٹھے تو اس کا تاوان اور کس حساب سے ادا کرے گا۔ اگر کسی کے خاص ند م نے کوئی جرم کیا جس کی خبر مولیٰ کو نہیں ہوئی اور اس نے لاعلمی میں اسے مدبر بنا دیا۔ اگر مدبر کی زیادتیاں پے در پے ہوں تو اس کا مولیٰ کتنی بار تاوان ادا کرے گا۔ اگر مولیٰ نے ایک مرتبہ اپنے مدبر کے جرم کرنے پر قاضی کے حکم سے اس کا تاوان ادا کر دیا پھر اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔
در کل مفصلہ

قال وإن كان المولى دفع القيمة بعير قضاء فالولى بالحيار إن شاء اتبع المولى وإن شاء اتبع ولى الجدية. وهذا عند ابي حنيفة، وقال لا شيء على المولى، لأنه حين دفع لم تكن الحدية الثانية موحودة. فقد دفع كل الحق إلى مستحقه، وصار كما إذا دفع بالقضاء، ولأبي حنيفة أن المولى حين يدفع حق ولى الحدية الثانية طوعاً، وولى الأولى صامس بقص حقه طمناً فيتحير، وهذا لأن الثانية مقاربة حكماً من وجه، وهذا يشارك ولى الحدية الأولى، ومتأخرة حكماً من حيث أنه تعتبر قيمته يوم الحدية الثانية في حقها، فحلفت كالمفردة في حق الصميم لإبطاله ما يتعلق به من حق ولى الثانية عملاً بالشبهين وإذا أعتق المولى المدبر وقد حصى حياته لم يلزمه إلا قيمة واحدة، لأن الصمان إنما وجب عليه بالبيع، فصار وجود الإعاق من بعد وعدمه بمسئلة وأم الولد بمسئلة المدبر في جميع ما وصفاً، لأن الاستيلاء مانع من الدفع كالتمدير وإذا أفر المدبر بحياة الخطأ لم يحر إفراده ولا يلزمه به شيء عتق أو لم يعتق، لأن موجب حاية الخطأ على سيده وإفراده به لا يبعد على السيد والله أعلم

ترجمہ :- قدرتی نے کہا ہے کہ مولیٰ نے اوپر بیان کی گئی قیمت قاضی کے حکم کے بغیر جرم کے پہلے مستحق کو دی ہو تو دوسرے دن کے مستحق کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اپنے حق کے لئے مولیٰ کو پکڑ سکتا ہے، اور چاہے پہلے مستحق کو پکڑے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اب مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہو گا۔ (اس لئے وہ دوسرا مستحق مولیٰ کو نہیں پکڑ سکتا ہے۔) کیونکہ مولیٰ نے پہلے مستحق کو جس وقت قیمت دی تھی، اس وقت پر وہاں پر دوسرا جرم موجود نہیں تھا، اس لئے مولیٰ نے جرم کا پورا حق اس کے مستحق کو دے دیا۔ (اور ایسا کرنے میں اس پر کسی قسم کی گرفت نہیں ہو سکتی، کیونکہ دیانت کے طور پر حق دار کو اس کا پورا حق دینا واجب ہے۔ اسی لئے یہ مولیٰ اس پہلے شخص کو پورا حق دینے پر مجبور تھا) اس کی یہ صورت ایسی ہو گی جیسے اس نے قاضی کے حکم کے بعد پہلے مستحق کو قیمت ادا کی ہو۔ (ف :- جبکہ اس صورت میں بالاتفاق مولیٰ پر کسی قسم کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے، کیونکہ اس وقت وہ قاضی کے حکم سے دینے پر مجبور تھا۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی وہ دینا دینے پر مجبور ہے۔)

ولایہ حنیفۃ ان المولیٰ جان الخ: امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اس وجہ سے قصور وار ہے کہ اس نے دوسرے جرم کے مستحق کو جو قیمت دی ہے، وہ کسی کے جبر واکراہ کے بغیر از خود دیا ہے، اور پہلے جرم کا مستحق بھی اسی لئے قصور وار ہے کہ اس نے دوسرے جرم کے مستحق کا حق ظلم و صول کیا ہے۔ اس طرح دوسرے جرم کے مستحق کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ ان دونوں آدمیوں میں سے جس سے چاہے اپنا تادان وصول کر لے۔ وهذا لأن الثانیۃ الخ۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ دوسرا جرم ایک اعتبار سے پہلے جرم سے حکماً ملا ہوا ہے، اور اسی وجہ سے دوسرے جرم کے مستحق کو پہلے جرم کے مستحق کے ساتھ شرکت کرنے کا حق ہوتا ہے، لیکن ایک اور بات کی وجہ سے کہ دوسرا جرم پہلے جرم سے پیچھے ہے، اس بناء پر کہ تادان کی شرکت میں مدبر کی اس قیمت کا اعتبار ہوتا ہے جو دوسرے جرم کے دن تھی۔ اس طرح ہم نے تادان کے حق میں دوسرے جرم کو پہلے جرم سے متصل مانا ہے، کیونکہ اس نے دوسرے جرم کے حق کو مٹا دیا ہے، تاکہ دونوں مشابہت پر عمل کرنے کا حقدار ہو جائے۔

وإذا اعتق المولیٰ الخ: اگر مولیٰ نے اپنے مدبر کو آزاد کر دیا، حالانکہ اس نے کئی جرم کئے تھے تو اس مولیٰ پر سوائے ایک قیمت کے دوسری قیمت واجب نہیں ہو گی، کیونکہ مولیٰ پر تادان صرف اس وجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اس نے اس بجرم غلام کو ناقابل بنادیا ہے، یعنی اسے اس قابل نہیں رکھا کہ وہ غلام مستحق کے جرم کے حوالہ کیا جاسکے، اس لئے مدبر بنادینے کے بعد اسے آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے۔ (ف :- اس لئے وہ صرف ایک ہی قیمت کا ضامن ہو گا۔) وإما الولد بمنزلة المدبر الخ اور ام ولد ان مذکورہ تمام احکام میں مدبر ہی کے حکم میں ہے، اس لئے کہ جس طرح مدبر بنانا بجرم کو دینے سے رکاوٹ ہے اسی طرح ام الولد بنانا بھی رکاوٹ ہے۔

وإذا أقر المدبر الخ: اور اگر مدبر نے غلطی سے کسی جرم کے کرنے کا اقرار کر لیا یعنی اس کا جرم گواہوں کے ذریعہ نہیں بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اس کا اقرار جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے مولیٰ اس کے تادان کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، اور اس اقرار کی وجہ سے خود اس مدبر پر بھی کچھ تادان لازم نہیں ہو گا اگرچہ بعد وہ آزاد ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ غلطی سے جرم کرنے کا جرم انہ اس کے مولیٰ پر واجب ہوتا ہے، لیکن اس غلطی سے جرم کا اقرار مدبر کے لئے اس کے مولیٰ پر صحیح نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح :- اگر مولیٰ نے اپنے مدبر کے کئے ہوئے جرم کا تادان قاضی کے حکم کے بغیر مستحق کو دے دیا ہو تو دوسری جنایت کے ولی کو کیا کرنا چاہئے۔ اگر مولیٰ نے اپنے ایسے مدبر غلام کو آزاد کر دیا جس نے کئی جنائتیں کر رکھی ہوں تو مولیٰ اس کی کتنی بار قیمت ادا کرے گا۔ جنایات کے بارے میں ام الولد کا کیا حکم ہے۔ اگر کوئی مدبر اس بات کا اقرار کرے کہ

میں نے کئی جنائیتیں کی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ عمائے کرام۔ مفصل و لا کل

باب غضب العبد والمدبر والصبی والجنایۃ فی ذلك

باب خاص غلام یا مدبر یا بچہ کو غضب کرنے اور اس معاملہ میں جرم کرنے کا بیان

(یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا بچہ غضب کر لیا اور اس غاصب کے پاس ان لوگوں نے کوئی جرم کیا یا ان پر جرم کیا گیا یعنی نہ پر زخم اور قتل جیسا کوئی جرم کیا گیا)

قال ومن قطع يده عده ثم عصبه رجل ومات في يده من القطع فعليه قيمته، وإن كان المولى قطع يده في يد العاصب فمات من ذلك في يد العاصب لاشيء عليه، والفرق أن العصب قاطع للسراية، لأنه سب الملك كالبیع، فيصير كأنه هلك بأفة سماوية فتجب قيمته أقطع، ولم يوجد القاطع في الفصل الثاني فكانت السراية مصافة إلى السراية فصار المولى متلفاً، فيصير مسترداً كيف وإنه استولى عليه وهو استرداد فيبرأ العاصب عن الصمان

قال. وإذا عصب العبد المحجور عليه عبداً محجوراً عليه فمات في يده فهو ضامن، لأن المحجور عليه مؤاحد بأفعاله قال ومن عصب مدبراً فحسب عده حناية ثم رده على المولى فحسب عده حناية أخرى فعلى المولى قيمته بينهما نصمان؛ لأن المولى بالتدبير السابق أعجز نفسه عن الدفع من غير أن يصير مختاراً للعداء، فيصير مطلقاً حق أولياء الحناية، إذ حقهم فيه، ولم يمع إلا رقبة واحدة فلا يراد على قيمتها وتكون بين وليي الجنائتين نصفين لاستوائيهما في الموجب قال: ويرجع المولى بنصف قيمته على العاصب؛ لأنه استحق نصف اللد بسبب كان في يد العاصب، فصار كما إذا استحق نصف العبد بهذا السبب

ترجمہ - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس غلام کو کسی نے غضب کر لیا، اس کے بعد اس غاصب کے قبضہ میں یہی غلام ہاتھ کٹنے کی وجہ سے مر گیا تو اس غاصب پر ہاتھ کٹے ہوئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔ اور اگر مولیٰ نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے اس غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر وہ غلام ہاتھ کٹنے کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ ہی میں مر گیا تو اس غاصب پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ کی دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس غضب نے زخم کے پھیلنے کے حکم کو ختم کر دیا ہے، کیونکہ غضب بھی بیج کی طرح مامک بننے کا ایک سبب ہے، تو یہ ایسا ہو جائے گا جیسے کسی آسمانی اور قدرتی آفت سے مر گیا ہو کہ اس صورت میں غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی، مگر ایسی قیمت واجب ہوگی جو اس کا ہاتھ کٹنے کے بعد ہوتی۔ اور دوسری صورت میں حکم کو زخم کے پھیلنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی، اس لئے زخم کے پھیلنے کی نسبت بالکل ابتدائی صورت کی ہوگی، یعنی جس جگہ سے زخم کی ابتدا ہوئی تھی، اسی جگہ کے ساتھ پھیلنے کا حکم لگا رہا۔ پس چونکہ اس کی ابتدا مولیٰ کی طرف سے تھی اس لئے اس کے پھیلنے کا حکم بھی یہی باقی رہ گیا کہ گویا مولیٰ نے خود اس کو مار ڈالا ہے۔ اس لئے مولیٰ خود اس کو ضائع کرنے والا ہوا، اس لئے غلام کو غاصب سے پھیرنے والا بھی ہوا، اور کیونکہ ہو جبکہ مولیٰ اپنے غلام پر حاوی ہو گیا تھا، یعنی اسی وقت اس نے اس غلام کا ہاتھ کاٹا ہے، اور غاصب ہوتا ہی حکم کو پھیر لینا ہے، اسی لئے غاصب اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا۔

قال وإذا عصب العبد الح. امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مجبور (وہ غلام جسے کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہو) غلام نے دوسرے مجبور غلام کو غضب کر لیا، اور یہ مفسوب غلام دوسرے کے قبضہ میں جانے کے بعد مر گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا،

کیونکہ مجبور کو اس کے اپنے قصور اور ذمہ داریوں کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے۔ قال: ومن غصب مدبر الخ۔ اور اگر کسی نے دوسرے کے مدبر غلام کو غصب کر لیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، اس کے بعد غاصب نے اس مجرم غلام کو اس کے اپنے مولیٰ کے پاس واپس کر دیا، پھر اس نے اپنے مولیٰ کے پاس پہنچ کر بھی دوسرا جرم کیا، تو اس مولیٰ پر مدبر کی ایک قیمت واجب ہوگی اور وہی قیمت دونوں جرموں کے مستحق افراد کے درمیان آدھ آدھ کر کے تقسیم ہوگی، کیونکہ مولیٰ نے پہلے ہی اس مجرم کو مدبر بنا کر جرم کے عوض دینے سے عاجز کر لیا اس سے پہلے کہ اس کا فدیہ دینے کا اختیار ملے، اس لئے مولیٰ اپنی اس حرکت سے جرم کے مستحقین کے درمیان اس کے حق دینے کو مٹانے والا بن گیا، کیونکہ اس کے مستحق کا حق اس کے غلام کی ذات پر تھا، پھر چونکہ مولیٰ نے صرف ایک ہی گردن کو روکا ہے یعنی ناقابل بنادیا ہے اس لئے وہ ایک قیمت سے زیادہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اور یہی ایک قیمت جرم کے دونوں مستحقین کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی، کیونکہ حقدار بننے کے سبب میں دونوں ہی برابر ہیں۔ (ف)۔ الحاصل اس صورت میں جنایت کے دونوں حقدار کا مولیٰ ضامن ہوگا، حالانکہ صرف ایک جرم غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہوا تھا، اس لئے پہلے مولیٰ خود ضامن ہوگا، پھر غاصب سے اس کے جرم کے مقدار کے برابر مولیٰ تاوان واپس لے لے گا۔ اسی لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے قال: ويرجع المولى بنصف قيمته الخ: یعنی مولیٰ اس غلام کی نصف قیمت کو غاصب سے واپس ملے گا، کیونکہ مولیٰ سے نصف قیمت ایک ایسے سبب کی بناء پر ملی گئی ہے جو غاصب کے پاس پایا گیا تھا، تو یہ حکم ایسا ہو جائے گا جیسے آدھا غلام اسی سبب سے حق میں لیا گیا تھا۔ (ف)۔ لہذا مولیٰ آدھی قیمت اس غاصب سے واپس لے گا، پھر یہ نصف بھی پہلے جرم کے مستحق کو وہ مولیٰ ادا کر دے گا۔)

توضیح:- اگر کسی شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو کسی نے غصب کر لیا، پھر یہ غلام اسی ہاتھ کے کٹنے کی تکلیف سے اسی غاصب کے پاس مر گیا۔ اگر مولیٰ نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر یہ غلام اس ہاتھ کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ میں ہی مر گیا۔ اگر مجبور غلام نے دوسرے مجبور غلام کو غصب کر لیا اور وہ اسی غلام کے قبضہ میں مر گیا۔ اگر کسی نے کسی مدبر غلام کو غصب کر لیا، اور اسی غاصب کے پاس اس مدبر نے کوئی جنایت کر لی، اس کے بعد غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولیٰ کے پاس واپس کر دیا، پھر اس واپسی کے بعد اس نے دوبارہ جنایت کی۔

مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: ويدفعه إلى ولي الجنابة الأولى، ثم يرجع بدلك على الغاصب، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: يرجع بنصف قيمته فيسلم له؛ لأن الدى يرجع به المولى على الغاصب عوض ما سلم لولى الجناية الأولى فلا يدفعه إليه كيلا يؤدى إلى اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد، وكيلا يتكرر الاستحقاق، ولهما أن حق الأول في جميع القيمة؛ لأنه حين حنى في حقه لايزاحمه أحد، وإنما انتقص باعتبار مزاحمة الثاني، فإذا وجد شيئا من بدل العبد في يد المالك فارغا يأخذه ليطم حقه، فإذا أخذه منه يرجع المولى بما أخذه على الغاصب؛ لأنه استحق من يده سبب كان في يد الغاصب.

قال. وإن كان جنى عند المولى فغصبه رجل فجنى عنده جناية أخرى فعلى المولى قيمته بينهما بصفان، ويرجع بنصف القيمة على الغاصب لما بينا في الفصل الأول غير أن استحقاق النصف حصل بالجنابة الثانية؛

اد کنت ہی فی ید العاصب، فیدفعہ الی ولی الحایۃ الاولی ولا یرجع بہ علی العاصب، وھذا بالإجماع، ثم وضع المسأله فی العمد فقال ومن عصب عبدا فحسی فی یدہ ثم ردہ فحنی حنایۃ أخرى فإن المولی یدفعہ الی ولی الحایتین ثم یرجع علی العاصب بنصف القیمۃ فیدفعہ الی الأول ویرجع بہ علی العاصب، وھذا عند أبی حبیہ وأبی یوسف، وقال محمد یرجع بنصف القیمۃ فیسلم لہ، وإن حنی عبد المولی ثم عصبہ فحسی فی یدہ دفعہ المولی بنصفین ویرجع بنصف قیمته فیدفعہ الی الأول ولا یرجع بہ، والحواب فی العمد کالحواب فی المدبر فی جمیع ما ذکرنا الا ان فی ھذا الفصل یدفع المولی العمد، وفی الأول یدفع القیمۃ

ترجمہ - اہم محمدؐ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں مولی نے غصب سے جو نصف قیمت وصول کی ہے وہ پہلے جرم کے مستحق کو دے دیا، پھر، تنہی مقدار غصب سے واپس لے گا۔ یہ قول شیخین کا ہے، اور اہم محمدؐ (وائے حدیثہ رحمہم اللہ) کے نزدیک مولی اس کے غصب سے فقط نصف قیمت لے گا جو ای مولی کے پاس رہ جائے گی، کیونکہ مولی نے غصب سے جو نصف قیمت وصول کی ہے وہ اس رقم کے عوض ہے جو مومن نے پہلے جرم کے مستحق کو دی تھی یعنی پہلے عوض کا یہ عوض ہو گا۔ اسی لئے مومن اس عوض کو بھی پہلے جرم کے مستحق کو نہیں دے گا، تاکہ ایک ہی شخص ایک بدل اور دوسرا مبدل دونوں کا مالک نہ بن سکے، اور اس لئے بھی کہ پہلے جرم کے مستحق کا حق مکرر نہ ہو جائے۔

ولھما ان حق الأول الح اور اہم ابو حنیفہ واجوہ سف کی دلیل یہ ہے کہ پہلے جرم ہر اس کی پوری قیمت میں مستحق کا حق بناتا تھا، کیونکہ اس غلام نے جب پہلی مرتبہ ایک شخص پر جرم کیا تو اس کے حق کے ساتھ کہ لی دوسرا حق دار اور دعویہ ر مقابہ نہ تھی جیسی اس شخص کا حق اس عدم کی پوری قیمت تھی۔ مگر بعد میں اس کا حق اس کی نصف قیمت میں رہ گیا تھا جیسی اس شخص کا حق اس عدم کی پوری قیمت ہی تھی، مگر بعد میں اس کا حق اس کی نصف قیمت میں رہ گیا تھا، کیونکہ وہ شخص بھی اس کے ساتھ حق دار ہو گیا تھا۔ لہذا جب اس غلام کے عوض میں سے کسی چیز کو بھی اس کے مولی کے قبضہ میں اس طرح سے ذرا غائبے گا کہ اس کا حق دار اب دوسرا کوئی نہیں رہا تو وہ اس غلام کو لے گا، تاکہ اس کا حق پورا ہو جائے۔ پس جب پہلے جرم کے مستحق نے مولی سے وہ قیمت لے لی جو اس نے غصب سے پائی تھی تب مولی اس دی ہوئی قیمت کے عوض دوبارہ غاصب سے اس کی آدھی قیمت وصول کرے گا، کیونکہ مولی کے قبضہ سے وہ رقم ایسے سبب سے نکل گئی ہے جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔

قل وإن کون حسی عبد المولی الح (پہلے مسد کے برعکس) فرمایا کہ اگر مدبر غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے اس مولی کے پاس سے اس غلام کو غصب کر لیا، پھر اسی غلام نے اس غصب کے پاس دوسرا جرم بھی کیا تو اس کے مولی پر ہی اس غلام کی قیمت، زہم ہوگی اور وہ قیمت ان دونوں جرموں کے مستحقین میں برابر بر تقسیم کر دی جائے گی، پھر اس کی آدھی قیمت کو مومن اس غصب سے واپس لے گا، کیونکہ اس کا سبب وہی ہے جو غاصب کے پاس رہتا ہوئے پایا گیا تھا، جیسا کہ پہلی صورت میں ہم نے بتا دیا تھا، اب اتنی بات ہے کہ اس نصف کا استحقاق دوسرے جرم کی وجہ سے پیدا ہوا، اور دوسرا جرم غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔ اور اس صورت میں با، اتفاق یہ حکم ہے کہ مولی اس آدھی قیمت کو وصول کر کے پہلے جرم کے مستحق کو دے دے گا، پھر دوبارہ اس کو غاصب سے نہیں لے گا۔

ثم وضع المسئله فی العمد الح اور یہ معصوم ہونا چاہئے کہ اہم محمدؐ نے جامع صغیر میں مدبر کا مسد بیان کرنے کے بعد خاص غلام کا مسد بھی بیان کیا ہے، یعنی یہ دونوں مسدے جامع صغیر میں مذکور ہیں۔ مسد یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے غلام غصب کیا اور اس عدم نے غاصب کے قبضہ میں جرم کیا، پھر غاصب نے اس کو مولی کے قبضہ میں دے دیا، پھر اس غلام نے اب اپنے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس خاص عدم کے بارے میں یہ حکم ہو گا کہ مولی اس عدم کو دونوں جرموں کے حق داروں کو دے دے پھر غاصب سے اس کی آدھی قیمت وصول کر کے پہلے جرم کے مستحق کو دے دے، پھر غاصب سے دوبارہ آدھی قیمت

واپس لے۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب سے صرف آدھی قیمت ہی لے گا اور وہ مولیٰ ہی کے لئے ہوگی۔ وہاں حسی عند المولیٰ ثم عصبہ الخ اور اگر خاص غلام نے مولیٰ کے پاس جرم کیا پھر اسے کسی نے غصب کیا، اور غاصب کے پاس بھی اس نے دوسرا جرم کر لیا تب مولیٰ اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو نصف نصف تقسیم کر کے دیدے، پھر غاصب سے اس کی آدھی قیمت لے کر پہلے جرم کے مستحق کو دیدے، جسے غاصب سے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے۔

والجواب فی العبد الح اور یہ بات بھی معصوم ہونی چاہئے کہ غلام کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے، مدبر کی صورت میں بھی تمام صورتوں میں یہی حکم رہے گا، ابستہ، دونوں صورتوں میں صرف تباہ فرق ہے کہ غلام کی صورت میں مولیٰ اسی غلام کو دے سکتا ہے لیکن مدبر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دے گا۔

توضیح۔ اگر مدبر غلام نے اپنے مولیٰ کے پاس کوئی جرم کیا، پھر کسی نے اس مدبر کو اس کے مولیٰ کے پاس سے غصب کر لیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے اپنے غاصب کے پاس آکر ایک اور جرم کر لیا۔ اگر ایک شخص نے کسی کا خاص غلام غصب کیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کر لیا۔ پھر غاصب نے اس غلام کو اس کے مولیٰ کے پاس لوٹا دیا، اس کے بعد اس غلام نے اپنے مولیٰ کے پاس بھی دوسرا جرم کر لیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ہمائے کرام۔ مفصل دل کل

قال ومن عصب مدبراً فحی عده حایة ثم رده علی المولیٰ ثم عصبہ ثم حی عده حایة فعلى المولیٰ قیمته بیہم بصفاء، لأنہ مع رقة واحدة بالتدیر فتحب عیہ قیمۃ واحدة، ثم یرجع بقیمتہ علی العاصب، لأن الحبیبین کانتا فی ید الغاصب، فیدفع بصفہا الی الأول. لأنہ استحق کل قیمۃ، لأن عد و حود الحایة علیہ لا حق لعیہ، وإنما انتقص بحکم المراحمة من بعد قال ویرجع بہ علی العاصب، لأن الاستحقاق بسبب کاد فی بدہ ویسلم لہ ولا بدفعہ الی ولی الحنایة الأولى ولا الی ولی الحایة الثانیة، لأنہ لا حق لہ إلا فی الصف لسق حق الأول وقد وصل دلت إلیہ، ثم قیل ہذہ المسألة عنی الاختلاف کالأولی، وقیل علی الاتفاق، والفرق لمحمد أن فی الأولى الذی یرجع بہ عوض عما سلم لولی الحایة الأولى، لأن الحایة الثانیة کانت فی ید المالك، فلو دفع إلیہ ثانیاً یتکثر الاستحقاق، أما فی ہذہ المسألة فیمکن أن یجعل عوضاً عن الحنایة الثانیة لحصولہا فی ید العاصب فلا یؤدی الی ما ذکرناہ

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا اور اس نے غاصب کے پاس جرم کیا پھر غاصب نے اس کو اس کے مولیٰ کے پاس لوٹا دیا، پھر دوبارہ مولیٰ کے پاس سے اسی غلام کو غصب کر لیا پھر اس نے غاصب کے پاس دوبارہ جرم کیا تو مولیٰ پر اس مدبر کی پوری قیمت دونوں جرموں کے مستحقین کے درمیان نصف نصف لازم ہوگی، کیونکہ مولیٰ نے مدبر بن کر ایک میچ کو حکماً ممنوع کر دیا ہے تو اس پر ایک ہی قیمت واجب ہوگی، پھر مولیٰ غاصب سے اس کی پوری قیمت واپس لے لے گا، کیونکہ غاصب ہی کے قبضے میں رہتے ہوئے دونوں جرم واقع ہوئے ہیں، اس لئے اس پوری قیمت میں سے آدھی قیمت پہلے جرم کے مستحق کو دے گا، اس لئے کہ پہلے مستحق ہی اس کی پوری قیمت کا حقدار بننا تھا، اس لئے کہ جس وقت اس پر جرم ہوا تھا اس وقت کوئی دوسرا حقدار نہ تھا، اس کے بعد جو دوسرا جرم ہوا تو اس کی وجہ سے پہلے جرم سے مقابلہ ہو گیا اس سے پہلے حقدار کا حق کم ہو گیا

قال ویرو جع بہ علی الغاصب الح امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پھر غاصب سے پوری قیمت لے کر اس میں سے آدمی قیمت جو مولیٰ نے پہلے جرم کے مستحق کو دے رکھی ہے، دوبارہ غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ پہلے جرم کے مستحق کا حقدار ہونا ایسے سبب سے ہوا ہے جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا، اب جب دوبارہ اس نے آدمی قیمت واپس لے لی تب یہ مولیٰ ہی کے پاس رہے گی، اور اب یہ مولیٰ جرم اول یا جرم دوم کسی کے مستحق کو نہیں دے گا، کیونکہ جرم دوم کے مستحق کا حقدار ہونا صرف آدمی قیمت میں تھا، اس لئے کہ پہلے مستحق کا پیسہ ہی استحقاق ہو چکا تھا اور آدمی قیمت اس کو مل چکی تھی۔

ثم قيل هذه المسئلة الخ. پھر کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی پہلے مسئلہ کی طرح امام محمدؒ کا اختلاف ہے، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف نہیں ہے بلکہ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے۔ (اس نئے بعض علماء نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔) امام محمدؒ کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں مولیٰ نے جو کچھ غاصب سے واپس لیا تھا، وہ اس مال کا بدلہ تھا جو اس نے پہلے جرم کے مستحق کو ادا کیا تھا، کیونکہ پہلے مسئلہ میں دوسرا جرم مالک کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہوا تھا۔ اب اگر اس کو دوبارہ دے گا تو دوبارہ حقدار ہونا لازم آئے گا۔ اس مسئلہ میں یہ بات بھی ممکن ہے کہ جو کچھ اس نے غاصب سے لیا ہے اسے دوسرے جرم کے عوض قرار دیا جائے، کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں ہی ہوا تھا، اس لئے حقدار کا کمر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح :- اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا، اور اس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، پھر غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولیٰ کے پاس لوٹا دیا، پھر اسی غاصب نے اسی مدبر کو اس کے مولیٰ کے پاس سے غصب کر لیا، پھر اس مدبر نے اس غاصب کے بعد دوبارہ جرم کریں، تفصیل مسئلہ - حکم - اقوال ائمہ کرام - مفصل مسائل

قال ومن عصب صبا حرامات في بده فحاة أو بحمي فليس عليه شيء، وإن مات من صاعقة أو بهمة حية فعلى عاقلة الغاصب الدية، وهذا استحسان، والقياس أن لا يضمن في الوجهين، وهو قول زهر والشافعي؛ لأن العصب في الحر لا يتحقق، ألا يرى أنه لو كان مكاتباً صغيراً لا يضمن مع أنه حر يدا، فإذا كان الصغير حراً رقة وبدا أولى، وحده الاستحسان أنه لا يضمن بالعصب ولكن يضمن بالإتلاف، وهذا إتلاف تسبياً؛ لأنه نقله إلى أرض مسبعة أو إلى مكان الصواعق، وهذا لأن الصواعق والحيات والسباع لا تكون في كل مكان، فإذا نقله إليه وهو متعدد فيه وقد أزال حفظ الولي فيضاف إليه، لأن شرط العلة ينزل منزلة العلة إذا كان تعدباً كالحفرة في الطريق، بخلاف الموت فحاة أو بحمي، لأن ذلك لا يختلف باختلاف الأماكن حتى لو نقله إلى موضع يغلب فيه الحمى والأمراض، بقول: بأنه يضمن فتحب الدية على العاقلة لكونه قتلاً تسبياً

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے آزاد بچہ (غلام نہیں) کو غصب کر لیا اور وہ بچہ ناگہانی موت سے یا بخیر کی بیماری سے مر گیا، تو اس غاصب پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ بجلی گرنے یا سانپ کے کاٹنے سے مرا ہو تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم استحسان ہے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی صورت میں کچھ بھی لازم نہ ہو۔ امام زفر و شافعی (وماک و احمد) رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، کیونکہ کسی بھی آزاد کو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، غصب کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اس کا غصب تحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ بچہ آزاد نہیں بلکہ مکاتب ہو تا تب بھی اس غاصب کو اس صورت میں ضامن نہیں کہا جاتا، حالانکہ مکاتب تو اپنی محنت یا ہاتھ کی کمائی سے آزاد ہوتا ہے، اس لئے جو بچہ کہ گردن اور ہاتھ پاؤں جیٹی ہر اعتبار سے آزاد ہو اس کا غاصب مدبر جہ دی ضامن نہ ہوگا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر ضمان لازم ہوا ہے وہ غصب کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہو ہے بلکہ اس کو ہلاک کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا ہے، اور غاصب نے اس کو ہلاک کرنے کے لئے سبب کو

برہمچیتہ کیا ہے یعنی غاصب نے چونکہ اسے ہلاک کرنے کے لئے سبب پیدا کر دیا ہے اور وہ اس طرح سے کہ غاصب اس بچے کو ایسی جگہ لے گیا ہے جہاں سانپ، بچھو اور درندے رہتے ہیں، یا اس جگہ بجلیاں اکثر گرتی ہیں، جبکہ محفوظ جگہوں میں رکھنے کی وجہ سے یعنی جس جگہ بجلیاں نہیں گرتی ہیں اور سانپ اور درندے نہیں ہوتے وہاں پر اس کو رکھ کر اس کی حفاظت ممکن تھی، اور جب وہ غاصب اس بچے کو ایسی غیر محفوظ جگہ لے آیا جس سے وہ اپنے کام میں زیادتی اور ظلم کرنے والا ہوا، اور اس بچے کے ولی کو بھی اس کی حفاظت کا موقع نہیں دیا تو یقیناً یہ حرکت اسی غاصب کی طرف منسوب ہوگی، اور بچے کے مرنے کی علت اگرچہ بجلی یا سانپ ہے اور غاصب کا عمل صرف شرط ہے لیکن اس کے عمل کو علت کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے، کیونکہ علت کی شرط بھی جب ظلم کے طریقہ سے ہو تو وہ بھی علت کے حکم میں آجاتی ہے، جیسے ہاتھ میں کٹواں کھودنے سے اس میں گر کر مرنے والے کا کٹواں کھودنے والا ضامن ہوتا ہے۔

بخلاف الموت فحاة الخ: بخلاف اس کے اگر وہ لڑکا از خود کسی سبب یا بخار سے مر جائے تو اس میں ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ باتیں جگہ کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر اگر غاصب کسی بچے کو غصب کر کے کسی ایسی جگہ لیجائے جہاں بخار یا کسی دوسری بیماری کی زیادتی ہے تو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ وہ غاصب ضامن ہوگا، چونکہ یہ موت اس کے سبب پیدا کرنے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اور یہ قتل ہے یعنی وہ اپنے ہاتھ سے نہیں مرا ہے، اس لئے اس کی دیت اس غاصب کے مددگار برادری پر لازم ہوگی۔

توضیح:- اگر کسی نے ایک آزاد بچے کو غصب کیا اور وہ بچہ اسی کے پاس ناگہانی موت یا بخار کی وجہ سے مر گیا، یا وہ بچہ بجلی گرنے یا سانپ کے کاٹنے سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال۔ وإذا أودع صبي عبداً فقتله فعلى عاقلته الدية، وإن أودع طعاماً فأكله لم يضمن، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف والشافعي. يضمن في الوجهين جميعاً، وعلى هذا إذا أودع العبد المحجور عليه مالا فاستهلكه لا يؤاخذ بالصمان في الحال، وعلى هذا الخلاف الإقراض والإعارة في العبد والصبي، وقال محمد في أصل الجامع الصغير: صبي قد عقل، وفي الجامع الكبير: وضع المسألة في صبي ابن اثني عشرة سنة، وهذا يدل على أن غير العاقل يضمن بالاتفاق. لأن التسليط غير معتبر. وفعله معتبر، لهما أنه أتلف مالا متقوماً معصوماً حقاً لمالكة فيجب عليه الضمان كما إذا كانت الوديعة عبداً، وكما إذا أتلف غير الصبي في يد الصبي المودع، ولأبي حنيفة ومحمد أنه أتلف مالا غير معصوم فلا يجب الصمان كما إذا أتلفه بإذنه ورضاه، وهذا لأن العصمة تثبت حقاً له، وقد فوتها على نفسه حيث وضع المال في يد مائة فلا يبقى مستحقاً للنظر إلا إذا أقام غيره مقام نفسه في الحفظ، ولا إقامة ههنا، لأنه لا ولاية له على الصبي ولا للصبي على نفسه بخلاف البالغ والمأذون له، لأن لهما ولاية على أنفسهما، وبخلاف ما إذا كانت الوديعة عبداً، لأن عصمته لحقه، إذ هو مبقى على أصل الحرية في حق الدم، وبخلاف ما إذا أتلفه غير الصبي في يد الصبي، لأنه سقطت العصمة بالإضافة إلى الصبي الذي وضع في يده المال دون غيره. قال وإن استهلك مالا صمناً، يريد به من غير إبداء، لأن الصبي يؤاخذ بأفعاله، وصحة القصد لا معتبر بها في حقوق العباد والله أعلم بالصواب

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی بچے کے پاس اپنا ایک غلام امانت کے طور پر رکھا اور اس بچہ نے اس غلام کو

قتل کر دیا تو اس کی دیت بچہ کی مددگار برادری پر لازم ہوگی (خواہ یہ قتل قصداً ہو یا غلطی سے ہو، کیونکہ بچوں کا کیا ہو اگر جرم خواہ قصداً ہی کیوں نہ ہو اس کی عقل کی کمی کی وجہ سے اس جرم کو غلطی ہی سے کرنا سمجھ جاتا ہے، اور اگر کسی نا سمجھ بچہ کے پاس کھانا بطور امانت رکھا گیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا۔ (یہی قول امام مالکؒ و احمدؒ کا بھی ہے۔ ع)

و علیٰ هذا إذا ودع العبد المح اسی طرح سے اگر کسی مجبور غلام (یعنی جسے کاروبار کی اجازت نہ ہو) کے پاس مال امانت رکھا گیا اور اس نے اس کو ضائع کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تاوان اس غلام سے فوراً نہیں لیا جائے گا، البتہ وہ جب کبھی بھی سزا دہوگا تب جرمانہ لیا جائے گا، اس شرط کے ساتھ کہ وہ باخ ہو چکا ہو لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے اسی وقت تاوان لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر بچہ یا غلام کو کسی نے کچھ قرض دیا یا اس کو کوئی چیز عاریۃ دی گئی اور اس شخص نے وہ مال ضائع کر دیا تو اس صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف کیا ایسے بچہ کے بارے میں جس میں عقل اور ہوش آگیا ہو یا ایسے بچہ میں ہے جس میں عقل نہ آئی ہو تو قول اظہر یہ ہے یہ اختلاف عقل والے بچہ کے بارے میں ہے، ورنہ امام محمدؒ کے بارے میں ہے امام محمدؒ نے اصل اور جامع اور الصغیر میں یہ کہ یہ اختلاف عقل والے بچے کے بارے میں ہے، ورنہ امام محمدؒ نے اصل اور جامع صغیر میں یہ قید لگائی ہے کہ بچہ ایسا ہو کہ اس میں سمجھ آگئی ہو اور جامع کبیر میں یہ حکم ایسے بچے کے بارے میں ہے جو بارہ برس کا ہو چکا ہو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نا سمجھ بچہ بال تفاق ضامن ہوگا کیونکہ، کیونکہ مال غلام کو یا کھانا وغیرہ کی طرف سے حوالہ کرنے کا اعتبار نہیں ہے، لیکن بچہ کا کام معتبر ہوتا ہے لہذا وہ خود ضامن ہوگا۔ اسی طرح فخر، سہام نے ایسی ہی ذکر کیا ہے، لیکن صدر اسلام اور قاضی خان اور ترمذی نے اس کے خلاف اس طرح کہا ہے کہ اگر یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ بچہ مال قل ہو، اور اگر سمجھ دار نہ ہو تو بال تفاق ضامن نہیں ہوگا۔ کذا فی الحین)

لہذا مالک اٹلف ما لا متفق ما لا الح امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بچہ اور اسی کی طرح مجبور غلام نے گراں مال اور کھانا وغیرہ ضائع کیا جو قیمتی اور قابل احترام اور اس کے مالک کا حق ہو تو ضائع کرنے والے ضامن ہوگا، جیسا کہ ایک غلام امانت رکھنے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے، اور جیسا کہ کے پاس امانت رکھے ہوئے کھانے کو اس کے قبضہ سے کسی جنبی نے ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس بچہ کے پاس کھانا وغیرہ کو کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوتا ہے جیسا کہ امانت رکھنے والے بچہ نے مات کو ضائع کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔)

ولای حبیۃ و محمد اٹلف ما لا الح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بچہ نے ایسے مال کو ضائع کیا جو غیر محفوظ ہے، اس لئے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ مال والے کی اجازت اور رضامندی سے ضائع کرتا تو ضمان واجب نہ ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال اس وجہ سے غیر محفوظ تھا کہ اس کی عظمت صرف مالک کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی مال کہیں کا بھی ہو سارا کا سارا حقیقت میں خداوند حقیقی کی ملکیت میں ہے اور سارے بندے بھی اسی کے بندے ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے یہ ساری چیزیں بنی بندوں کے نفع حاصل کرنے کے لئے بنائی ہیں، لیکن اگر ایک ہی وقت اور ایک ہی حالت میں ایک چیز سے سب کو نفع اٹھانے کا اختیار دیا جاتا تو دنیاوی انتظام باقی نہ رہتا اور آپس میں زبردست فساد و بربادی ہو جاتا۔ اسی لئے سماج چیزوں میں سے جس پر اس شخص کا قبضہ پہلے ہی سے ہوا اسی کے لئے اس مال میں عصمت کا حق ثابت ہوتا ہے، یعنی یہ چیز اسی شخص کی ملکیت میں اور قابل احترام بنادی جاتی ہے۔ اس طرح یہاں بھی احترام، مالک کے حق کی وجہ سے ثابت تھا، حالانکہ مالک نے خود اپنے حق کو ختم کر دیا۔ اس طرح سے کہ اس نے یہ مال ایسے شخص کے قبضہ میں دیدیا جس کو مال کے رد و بدل اور اس میں کاروبار کرنے سے روک دیا ہو۔ اسی لئے مالک اس لائق نہ رہا کہ شریعت اس کے حق کا لحاظ نہ رکھے لیکن اگر مالک بھی ایسے مال کی حفاظت کے لئے اپنی جگہ پر دوسرے شخص کو ذمہ دار بنادیا تو اس کے حق کا لحاظ رکھا جائے گا، اور چونکہ اس

مالک نے موجودہ صورت میں ایسے کسی شخص کو اپنا قائم مقام نہیں بنایا ہے، کیونکہ بچہ پر اس کو کوئی حکومت حاصل نہیں ہے کہ اس بناء پر بچہ پر اس مال کی حفاظت لازم ہو، بلکہ بچہ کو خود اپنی ذات اور اپنی جان پر رعایت اور حکومت و ریت حاصل نہیں ہے کہ اس کا التزام کرنا درست ہو۔

بجلاف البالغ والمأذون له الخ: بخلاف بالغ اور اس غلام کے جس کو کاروبار کی اجازت دی ہوئی ہو کہ ان دونوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل ہوتا ہے، اور بخلاف مال کے کہ اگر بچہ کے پاس امانت کے طور پر کوئی غلام ہو تو وہ بچہ کے ایسے غلام کے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے، کیونکہ غلام کی عزت اور عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے، کیونکہ غلام اپنے خون کے بارے میں اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے، اور بخلاف اس کے اگر بچہ کے قبضہ میں اس بچہ کے سوا کسی دوسرے نے مال کو ضائع کر دیا تو بچہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ اس کے مال کی عصمت صرف بچہ کے حافظ سے ختم کی گئی تھی، جس کے قبضہ میں مالک نے بطور امانت رکھا تھا لیکن دوسرے کے لحاظ سے ساقط نہیں تھی۔ (ف) لہذا دوسرا شخص اس کے تلف کرنے سے ضامن ہو گا اگرچہ وہ بچہ ہی ہو۔)

قال. وإن استهلك مالا الخ. اور لام محمدؐ نے فرمایا ہے کہ اگر بچہ نے کسی کے مال کو ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امانت رکھے بغیر مال کو ضائع کر دیا ہو یعنی مال کے مالک نے اس مال کو بچہ کے پاس امانت نہیں رکھا تھا بلکہ امانت کے بغیر ہی بچہ نے اس کا مال ضائع کر دیا تو بچہ ضامن ہو گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ اپنے کاموں میں خود ذمہ دار ہوتا ہے اور اس کی پکڑ ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ بچہ کا کسی کام کا ارادہ کرنا صحیح ہوتا ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ بندوں کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح:- اگر کسی نے بچہ کے پاس اپنا ایک غلام امانت کے طور پر رکھا پھر اس بچہ نے اس غلام کو قتل کر دیا، یا کسی بچہ کے پاس کھانے کی چیز امانت رکھی اور وہ بچہ اسے کھا گیا۔ اور اگر کسی مجبور غلام کے پاس ودیعت کا مال رکھا اور غلام نے اسے ہلاک کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل مفصلہ۔ اس جگہ بچہ سے کس عمر کا بچہ مراد ہو سکتا ہے۔

باب القسامة

(قسامت کا بیان)

”القسامة“ یعنی کسی سے قسم لینا، لیکن شریعت میں اس سے مراد یہ ہے کہ جس محمدیہ مکان میں ایسا قتل کیا ہو شخص پیدا جائے جس کے قتل کرنے والے کا پتہ نہ چلتا ہو، حالانکہ اس مردہ میں گلا گھونٹنے یا شدید چوٹ یا زخمی کرنے کا اثر موجود ہو تو اس عقد کے پچاس آدمیوں میں سے اس طرح سے قسم لی جائے کہ ہر شخص قسم کھاتے ہوئے یوں کہے کہ واللہ میں نے اسے قتل نہیں کیا ہے، اور نہ ہی مجھے اس کے قاتل کا پتہ ہے، لیکن اس میں ہر شخص بالغ و عاقل اور آزاد ہو، اور مردہ میں یہ باتیں پائی جا رہی ہوں جو ابھی بیان کی گئی ہیں اور پورے پچاس آدمی قسم کھانے والے ہوں (ان میں سے ایک بھی کم نہ ہو)۔ اسی لئے اگر اپنے آدمی اس قسم کے وہاں پر موجود نہ ہوں تو دوبارہ ان موجودین میں سے قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کی جائے گی۔ پھر اس طرح قسم لینے کے بعد اس قسامت کا حکم یہ ہو گا کہ اس کے بعد ان پر دیت کا حکم لازم کیا جائے گا، تاکہ مردہ کا خون مفت میں ضائع نہ ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک اس قسامت میں عورتیں داخل نہ ہوں گی۔ یعنی ان سے اس طرح کی قسم نہیں لی جائے گی۔ (م۔ع۔ع)

قال وإذا وجد القتيل في محلة ولا يعلم من قتله استحلف خمسون رجلا منهم يتحيرهم الولي: بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا، وقال الشافعي: إذا كان هناك لوث استحلف الأولياء خمسين يمينا ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه عمدا كانت الدعوى أو خطأ، وقال مالك: يقضى بالقود إذا كانت الدعوى في القتل العمد، وهو أحد قولي الشافعي، واللوث عندهما أن يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه أو ظاهر يشهد للمدعى من عداوة ظاهرة أو شهادة عدل أو جماعة غير عدول أن أهل المحلة قتلوه، وإن لم يكن الظاهر شاهدا له فمذهبه مثل مذهبنا غير أنه لا يكرر اليمين بل يردّها على الولي، فإن حلفوا لا دية عليهم للشافعي في البداية بيمين الولي قوله عليه السلام: للأولياء فيقسم منكم خمسون أنهم قتلوه، ولأن اليمين تجب على من يشهده له الظاهر، ولهذا تجب على صاحب اليد، فإذا كان الظاهر شاهدا للولي يبدأ بيمينه ورد اليمين على المدعى أصل له كما في النكول غير أن هذه دلالة فيها نوع شبهة، والقصاص لا يجمعها والمال يجب معها، فلهذا وحسب الدية.

ترجمہ - قد درئی نے کہا ہے (التفصيل بمعنی المقتول ہے) کہ اگر کسی محلّہ میں کوئی قتل کیا ہوا آدمی پایا جائے اور یہ بات معلوم نہ ہو سکے کہ اسے کس نے قتل کیا ہے، تو مقتول کے ولی اس محلّہ میں سے (جن کے بارے میں اس قتل میں شریک ہونے کا ایسے شبہ ہو) ان میں سے پچاس آدمیوں کو قسم کھانے کے لئے چھاننے، اور ان سے اس طرح سے قسم لی جائے کہ واللہ ہم نے اسے نہ قتل کیا ہے اور نہ ہی ہم اس کے قتل کرنے والے کو کسی طرح سے جانتے ہیں۔

وقال الشافعي "الح" اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر وہاں کوئی وٹ ہو یعنی ایسا قریبہ موجود ہو جس سے مدعی کی سچائی ظاہر ہو رہی ہو، تو اس مقتول کے اولیاء سے پچاس قسمیں لی جائیں گی، اور مدعی علیہ کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ ان اولیاء کو دیت ادا کر دیں، خواہ یہ دعوی قتل عمد کا ہو کہ اس نے قصد اس شخص کو قتل کیا ہے یا خواہ قتل خطا کا دعوی ہو کہ اس سے غلطی سے فداں قتل ہو گیا ہے۔

وقال مالك: يقضى بالقود الح" اور امام مالک نے فرمایا ہے کہ اگر اولیاء نے قصد قتل کرنے کا دعوی کیا ہو تو اس مدعی علیہ پر قصاص جاری ہونے کا حکم سنایا جائے گا۔ اور امام شافعی کے بھی دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے۔ واللوث عندهما الح" اور ان دونوں یعنی امام مالک و شافعی کے نزدیک لوٹ کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ کوئی خاص شخص ایسا ہو جس پر دوسرے کو قتل کرنے کی کوئی علامت پائی جا رہی ہو، مثلاً اس کی تلوار میں یا اس کے بدن میں یا کپڑوں میں خون لگا ہوا ہو یا ایسی کوئی بات یا حالت پائی جا رہی ہو جس سے مدعی کے دعوی پر گواہی پائی جا رہی ہو، مثلاً مدعی اور مدعی علیہ یعنی قاتل کے ولی اور مقتول کے درمیان دشمنی چل رہی ہو، یا کوئی ایک عادل شخص یا غیر عادلوں کی ایک جماعت گواہ میں رہی ہو کہ محلّہ والوں نے اسے مشترکہ طور پر اسے قتل کیا ہے۔ وإن لم يكن الظاهر شاهدا له الح" اور اگر ظاہر حال اس مدعی کے لئے گواہ نہ ہو تو امام شافعی کا مذہب بھی ہماری مذہب کے مثل ہو گا۔ صرف اتنا فرق ہو گا کہ ان کے نزدیک دوبارہ قسم نہیں لی جائے گی بلکہ اس وقت ولی سے قسم لی جائے گی، در اگر اہل محلّہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب نہیں ہوگی۔ للشافعي في البداية الح" اور وہ اسے قسم شروع کرنے کے بارے میں امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقتول کے اولیاء سے یہ فرمایا تھا کہ اب تم میں پچاس آدمی قسم کھائیں کہ تمہارے مقتول کو یہودیوں نے قتل کیا ہے۔ (ف) - اس کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ خیبر کے کسی گڈھے میں عبد اللہ بن سہل بن زید کو خیسہ بن مسعود بن زید نے مقتول کر دینا کی پھر وہاں مدینہ میں سرکر خود مع خیسہ بن مسعود و عبد الرحمن بن سہل کے ساتھ جناب رسول اللہ ﷺ کے دربار میں آکر عبد اللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا تب آپ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھا لو تو اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ گے تو انہوں نے کہا یا رسول اللہ ہم کس طرح قسم کھا سکتے ہیں جبکہ اس موقع پر ہم موجود نہیں تھے، یعنی

واقعہ قتل کے وقت جبکہ ہم موجود نہیں تھے تو بن دیکھے کسی کے بارے میں جھوٹی قسم کس طرح کھالیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں یہی یہود پچاس قسمیں کھا کر تم سے براءت کر لیں گے۔ تب انہوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں، اس لئے ہم کفار کی قوم کی قسموں کا کس طرح اعتبار کر لیں۔ بالآخر رسول اللہ ﷺ نے صدقات کے اونٹوں میں سے سو اونٹ ان کو فدیہ میں دلوادے۔ ائمہ سنیہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ع۔ اس میں مقتول کے اولیاء کو قسم دینے میں مقدم کیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی یہ قسم واجب ہوتی ہے جس کے لئے ظاہر حال گواہ بن رہا ہو۔ اسی لئے مال عین کے دعویٰ میں قبضہ رکھنے والے پر قسم واجب ہوتی ہے۔ لہذا جب ظاہر حال مقتول کے ولی کے حق میں ہو تو اسی سے قسم شروع کی جائے گی اور یہ بات کہ مدعی سے قسم دوبارہ لی جائے تو نام شافعی کے لئے یہ بھی ایک اصل ہے کہ جیسے مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی صورت میں ذکر ہوا ہے۔ اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قسموں کے ذریعہ گواہی میں ایک طرح کا شبہ پایا جاتا ہے اور شبہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہو سکتا ہے، البتہ مال واجب ہوتا ہے، اسی لئے یہاں دیت واجب ہوئی، قصاص واجب نہیں ہوا۔

توضیح :- القسامۃ کے معنی لغوی اور شرعی اور اس کا حکم۔ اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے۔ ”لوٹ“ کے معنی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔

دلائل مفصلہ

ولنا قوله ﷺ: البينة على المدعى واليمين على من أنكر، وفي رواية: على المدعى عليه، وروى سعيد بن المسيب رضي الله عنه أن النبي عليه السلام بدأ باليهود بالقسامۃ وجعل الدية عليهم لوجود القتل بين أظهرهم، ولأن اليمين حجة للدفع دون الاستحقاق، وحاجة الولي إلى الاستحقاق، ولهذا لا يستحق يمينه المال المبتدل فأولى أن لا يستحق به النفس المحترمة، وقوله: ”يتخيرهم الولي“ إشارة إلى أن خيار تعيين الخمسين إلى الولي؛ لأن اليمين حقه، والظاهر أنه يختار من ينهمم بالقتل أو صالحى أهل المحلة، لما أن تحرزهم عن اليمين الكاذبة أبلغ التحرز فيظهر القاتل، وفائدة اليمين النكول، فإن كانوا لا يباشرون ويعلمون يفيد يمينب الصالح على العلم بأبلغ مما يفيد يمين الطالح، ولو اختاروا أعمى أو محدوداً فى قذف جاز؛ لأنه يمين وليس بشهادة.

ترجمہ :- اور ہم احناف کی دلیل قسامت کے سلسلہ میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مدعی کے ذمہ گواہوں کو پیش کرنا ہے، اور جو منکر ہے اس پر قسم کھانا لازم ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ مدعی علیہ پر قسم ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وروى سعيد بن المسيب النخ: اور حضرت سعيد بن المسيب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبد اللہ بن سہل کے واقعہ میں پہلے یہودیوں سے قسامت کی ابتدا کی اور انہیں پر دیت لازم کی، کیونکہ مقتول انہیں کے درمیان پایا گیا تھا۔ (الجزار القاری نے اس کی روایت کی ہے۔) اور اس دلیل سے بھی کہ قسم تو دفع کرنے کی حجت ہے، لیکن دعویٰ حق کی حجت نہیں ہے۔ حالانکہ مقتول کے ولی کو اپنی دیت کے حق کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس لئے اس کی قسم سود مند نہ ہوگی۔ اس بناء پر حقیر مال کے دعویٰ میں اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اس لئے قابل احترام نفس کا مستحق نہیں ہوگا۔ وقوله يتخيرهم الولي النخ: پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف نے جو یہ لکھا ہے کہ ان پچاس آدمیوں کا قسم کھانے کے لئے ولی مقتول انتخاب کرے گا، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان آدمیوں کو معین کرنے کا اختیار ولی کو ہے، کیونکہ قسم اسی کا حق ہے۔ اور بظاہر وہ ولی اس کام کے لئے ایسے ہی لوگوں کا انتخاب کرے گا جن پر اس ولی کو قتل کرنے کے سلسلہ میں تہمت اور گمان ہو رہا ہو، یا محلہ

واہوں سے نیک لوگوں کا انتخاب کرے گا، کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم کھانے سے مکمل طریقے سے بچنے کی کوشش کریں گے، اس طرح آسانی سے اصل قاتل ظاہر ہو جائے گا۔

وفائدة اليمين السكول الخ: اور قسم کھانے کا فائدہ یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار ہو، جس سے مطلب حاصل ہو جائے گا۔ اب اگر ان لوگوں نے قتل کا جرم نہ کیا ہو اور وہ قاتل کو جانتے ہوں گے تو بدکاروں کی قسم سے جو فائدہ ہو تا اس سے زیادہ فائدہ صالحین کی قسم سے ہوگا، یعنی پورے یقین کے ساتھ اصلی قاتل کا پتہ چل جائے گا۔ اور اگر مقتول کے اولیاء نے اندھوں یا ان لوگوں کو منتخب کیا ہو جن پر کسی کو زنا کی تہمت لگانے کے بارے میں حد لگائی گئی ہو (محدود فی القذف) تو بھی جائز ہوگا، کیونکہ یہ حقیقت میں گواہی نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے۔ (ف - حصوں نے لکھا ہے کہ عبد اللہ بن سہل کے واقعہ میں جب انہوں نے کہا کہ ہمارے خیال میں یہودیوں نے اسے قتل کیا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بل کر پوچھا کہ کیا تم نے اسے قتل کیا ہے تو انہوں نے انکار کیا، تب آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیوں سے ایسی قسم کھا لینے پر مطمئن ہو جاؤ گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے؟ اس پر انصار نے کہا کہ یہ لوگ قسم کھانے میں نڈر ہیں یعنی اطمینان سے جھوٹی قسم کھالیں گے۔ اس پر پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارے اپنے لوگوں میں سے پچاس آدمی قسم کھالیں تو تم دیت کے مستحق ہو جاؤ گے، تب انہوں نے کہا کہ ہم تو کبھی بھی قسم نہیں کھائیں گے۔ آخر کار رسول اللہ ﷺ نے خود اپنی طرف سے دیت دی لوادی۔ صحیحین میں ایسا ہی ہے۔ اور اسی کے مانند بخاری و ابوداؤد نے روایت کی ہے۔ اس روایت میں یہودیوں سے قسم شروع کرنا بیان کیا گیا ہے، جس سے امام شافعی کا استدلال صحیح نہ رہا۔ اور البیہنے علی المدعی الخ کی حدیث قیاس کے مطابق بھی حنفیہ کے لئے اپنی جگہ حجت باقی ہے۔ اچھی طرح مسہ کو سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح :- قدمت کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ کا دعویٰ اور ان کی دلیل۔ اور دوسرے ائمہ کا جواب۔ مفصل دلائل

قال. فإذا حلفوا قصي عني أهل المحلة بالدية ولا يستحلف الولي، وقال الشافعي: لا تحب الدية لقوله عليه السلام في حديث عبدالله بن سهل رضي الله عنه تبرئكم اليهود بأيمانها، ولأن اليمين عهدة في الشرع مبرونا للمدعي عليه لاملزما كما في سائر الدعاوى، ولأن أن النبي عليه السلام جمع بين الدية والقسامة في حديث سهل وفي حديث زياد بن أبي مریم، وكذا جمع عمر رضي الله عنه بينهما على وادعة، وقوله: عليه السلام "تبرئكم اليهود" محمول على الإبراء عن القصاص والحبس، وكذا اليمين مبرنة عما وجب له اليمين، والقسامة ما شرعت لتحب الدية إذا نكلوا بل شرعت ليظهر القصاص بتحرزهم عن اليمين الكاذبة فيقروا بالقتل، فإذا حلفوا حصلت البراءة عن القصاص ثم الدية تحب بالقتل الموجود منهم ظاهر ألو جود القتل بين أظهرهم لا بسكولهم أو وحببت بتقصيرهم في المحافظة كما في القتل الخطأ.

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر ان لوگوں نے قسم کھا تو محمد و اہل (عائدہ) پر دیت لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور دلی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (یہی قول حضرات عمرو نخعی و شععی رحمہم اللہ کا ہے۔ ع اور امام شافعی نے کہا ہے کہ دیت واجب نہ ہوگی یہی قول امام مالک و احمد و غیر ہم کا ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عبد اللہ بن سہل کی حدیث میں فرمایا ہے کہ یہودی اپنی قسموں کے ساتھ تم سے براءت کریں گے۔ اس کی روایت مالک رحمہ اللہ نے کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ قسم تو شریعت میں مدعی عیہ کی براءت کرنے والی معلوم ہوئی ہے، اور مدعی علیہ پر حق لازم کرنے والی نہیں ہوئی، جیسا کہ تمام دعویوں سے معلوم ہوا ہے۔

ولما ان السی مستحی الحج اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن سہل و زیاد بن ابی مریم کی حدیث میں دیت و ر قسمت دونوں کو جمع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ کی حدیث میں دیت و ین بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے وادہ قبیلہ پر قسمت کے ساتھ دیت کا حکم لگایا ہے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔

وقوله عليه السلام الخ اور یہ جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہود تم سے براءت ریں گے، اس کے معنی یہ ہیں کہ یہود تمہارے، سب سے تمہیں کھا کر قصاص و ر قید سے بری ہو جائیں گے۔ اور اس قیس کا جو ب مدعی علیہ کی قسم بری کرنے والی ہے تو قسم ایسی چیز سے بری کرنے و ن ہوتی ہے جس کے لئے قسم ن گئی ہے۔ س جگہ یہ مراد ہوگی کہ ہم نے قتل نہیں کیا ورنہ ہی ہم اس کے قتل کو جانتے ہیں، اسی لئے یہ قسم قصاص سے بری کرنے و ن ہوئی۔ اور شریعت میں قسمیں لینے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کے انکار سے براءت واجب کی جائے بلکہ اس لئے ثابت کی گئی ہے کہ جھوٹی قسمیں کھانے سے بچ کر قاتل کے متعلق قتل کا اقرار کر لے تاکہ قصاص ظاہر ہو جائے اب گراںہوں نے قسم کھائی تو وہ قصاص سے برت ہو گئی۔ اب دیت کا حکم تو وہ خواہ اس وجہ سے و جب ہوتی ہے کہ بظاہر ن لوگوں میں قتل کا ہونا پایا جا رہا ہے، کیونکہ مقتول انہی لوگوں کے درمیان پایا گیا ہے، اسی وجہ سے ان پر دیت واجب ہوئی، و اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ انہوں نے قسم کھانے سے انکار کیا ہے۔ یا اس وجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ ان لوگوں نے ایک انسان کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے، جیسے کہ غلطی سے قتل کر دینے میں دیت واجب ہوتی ہے۔

(ف) اسی بناء پر گر کسی نے شکار پر تیر مار مگر وہ کسی آدمی کو جا کر گ گرا گیا س وقت وہ قتل ہے قصور ہے، کیونکہ پیسے سے اس کا کوئی رادہ نہ تھا، اس کے باوجود اس پر دیت س لئے واجب ہوتی ہے کہ اس نے احتیاط کرنے میں کوتاہی کی ہے، اسی طرح ان لوگوں پر حفاظت کرنے میں کوتاہی کرنے پر دیت واجب ہوگی۔

توضیح - اگر قسمت کے مسئلہ میں پچاس آدمیوں نے قسم کھائی تو کیا محلہ و اہل پر دیت لازم ہوگی۔ اور کیا ولی سے قسم ن جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔

مفصل در نل

ومن أسي مهم اليمين حسن حتى يحلف، لأن اليمين فيه مستحقة لداتها تعطيما لأمر الدم، ولهذا جمع بين الدية وحلاف الكول في الأموال، لأن اليمين بدل عن أصل حقه، ولهذا يسقط بدل المدعى، وفيما نحن فيه لا يسقط بدل الدية، هذا الذي ذكرنا إذا ادعى الولي فالقتل على جميع أهل المحلة، وكذا إذا ادعى على العصى و لدعوى في اعمد والخطأ لانهم لا يتمرون عن بأعيانهم الباقى ولو ادعى على العصى بأعيانهم انه قتل وليه عمدا او خطأ فكذلك الحواب بدل عليه إطلاق لحواب في الكتاب، وهكذا الحواب في المسبوط، وعن أبي يوسف في غير رواية الأصول أن في القياس تسقط القسامة والدية عن الباقي من أهل المحلة ويقال للولي ألت بيه فإن قال لا يستحلف المدعى عليه على قتله يمين واحدة، ووجهه أن القياس بآيه لاحتمال وجود القتل من غيرهم، وإما عرف بالنص فيما إذا كان في مكان يسب إلى المدعى عليهم والمدعى يدعى القتل عليهم وفيما ورائه بقى على أصل القياس، وصار كما إذا ادعى القتل على واحد من غيرهم، وفي الاستحسان تحب القسامة والدية على أهل المحلة لأنه لا فصل في إطلاق النصوص بين دعوى و دعوى فتوحه بالنص لا بالقيس، بحلاف ما إذا ادعى على واحد من غيرهم، لأنه ليس فيه نص، فهو أو حياهما لأو حياهما بالنص، وهو ممتنع

ترجمہ پھر محمد و اہل میں سے و ن نے جن لوگوں کا انتخاب کیا ہے۔ ران میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو

اس کو قید کر دیا جائے گا، کیونکہ اس پر قتل کی تہمت لازم آتی ہے، اس لئے کہ خون کے احرام کی وجہ سے از خود قسم کھانے کا حق ہوتا ہے۔ اسی لئے قسم اور دیت دونوں کو جمع کیا جاتا ہے، اور یہ بات صرف خون کے معاملہ میں ہے۔

بخلاف النکول فی الاموال الخ: بخلاف اموال کے کہ اگر کوئی شخص مال کے دعویٰ کے موقع پر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قید میں نہیں ڈالا جائے گا، کیونکہ اس جگہ قسم کھانے کا اپنے طور پر حق نہیں ہوتا ہے بلکہ اصل حق کا دعویٰ ہے۔ اسی لئے اگر مدعی علیہ نے جس مال پر دعویٰ کیا تھا اس مال کو واپس کر دیا تو قسم کھانے کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں اگر ان لوگوں نے دیت دینا قبول کر لیا تب بھی قسم ختم نہیں ہوگی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مقتول کے ولی نے تمام محلہ والوں پر قتل کا دعویٰ کیا ہو۔ اسی طرح سے اگر محلہ والوں میں سے غیر معین لوگوں پر ایسا دعویٰ کیا یعنی مثلاً یہ کہا کہ مثلاً ان میں سے دس آدمیوں نے مل کر مارا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا خواہ قتل عد کا دعویٰ ہو یا قتل خطا کا، کیونکہ دوسرے وہ لوگ جو کہ معین نہیں ہیں وہ بھی تو ممتاز نہیں ہیں۔

ولو ادعی علی البعض باعیانہم الخ: اور اگر مدعی نے محلہ والوں میں سے کسی ایک معین شخص یا زائد معین شخصوں پر دعویٰ کیا کہ فلاں شخص نے یا ان لوگوں نے میرے ولی کو قصداً یا غلطی سے قتل کیا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا، لیکن کتاب کا جواب جو کہ مطلق ہے وہ بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے اور مبسوط میں بھی اسی طرح بیان کیا گیا ہے، لیکن اصول کی روایات کے سوا دوسری روایت میں ابو یوسفؒ سے یہ روایت آئی ہے کہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس صورت میں محلہ والوں میں سے باقی لوگوں سے بھی قسم کھانے کا اور دیت لازم ہونے کا حکم ہو جائے گا، اور مقتول کے ولی سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تمہارے پاس گواہ موجود ہیں، اگر اس نے کہا کہ گواہ نہیں ہیں تو مدعی علیہ سے اس کے قتل پر ایک قسم لی جائے۔

ووجه ان القیاس بایاہ الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ لازمی طور پر محلہ والوں سے قسم لی جائے اور دیت واجب کی جائے، کیونکہ اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید اس محلہ والوں کے علاوہ کسی اور نے آکر اسے قتل کر دیا ہو لیکن قسم پر نص موجود ہونے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے، اور قسم کھانے اور دیت لازم ہونے کی نص صرف ایسی صورت میں پائی گئی ہے جبکہ مقتول ایسی جگہ پر پایا گیا ہو جو ان مدعی علیہم کی طرف منسوب ہو، اور مدعی بھی ان پر قسم کا دعویٰ کرتا ہو ایسی صورت میں ان پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوگی، اور اس صورت کے علاوہ جو صورتیں نکلی ہیں وہ اصلی قیاس سے باقی رہیں گی۔ اسی بناء پر محلہ والوں میں معین شخص پر دعویٰ اس سے خارج ہو جائے گا، جیسے اس نے محلہ والوں کے سوا کسی غیر پر قتل کا دعویٰ کیا۔ یہ ساری تفصیل قیاس کی ہے۔

وفی الاستحسان لحب القسامۃ والدیۃ الخ: اور استحسان کی دلیل میں اس صورت میں بھی محلہ والوں پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوگی، خواہ کسی طرح بھی دعویٰ کیا ہو، کیونکہ مطلقاً نصوص میں دعویٰ کی تفصیل اور تفریق کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے مطلقاً ہر قسم کے دعویٰ پر قسم کھانا اور دیت ادا کرنا واجب ہوگا۔ اسی لئے ہم اس حکم کو قیاس کے طریقہ سے نہیں بلکہ نص کی دلیل سے واجب کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا ادعی علی واحد الخ: بخلاف اس کے اگر مقتول کے ولی نے محلہ والوں کے سوا کسی دوسرے پر قتل کا دعویٰ کیا تو محلہ والے بری ہو جائیں گے، کیونکہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، اور اگر اس صورت میں بھی قسم کھانے اور دیت واجب کرنے کے لئے ہم کہیں تو قیاس کی دلیل سے واجب کہیں گے، حالانکہ ایسے موقع پر قیاس ممنوع ہے۔ (ف)۔ کیونکہ یہ صورت قیاس کے خلاف ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے محلہ والوں کے علاوہ غیر پر قتل کا دعویٰ کرنے کے صورت میں محلہ والوں پر قسامت یا دیت واجب نہیں ہوگی، بلکہ اس کا حکم دوسرا ہوگا۔

توضیح - اگر ولی مقتول نے محلہ میں سے کچھ لوگوں کو قسم کھانے کے لئے منتخب کیا اور ان

میں کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر ولی نے محلہ والوں میں سے کسی ایک یا زیادہ معین شخصوں پر قتل عمد یا قتل خطاء کا دعویٰ کیا۔ اگر ولی مقتول نے محلہ والوں کے سوا باہر کے کسی پر قتل کا دعویٰ کیا۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ثم حکم ذلك أن يثبت ما ادعاه إذا كان له بينة، وإن لم تكن استحلحله بمينا واحدة؛ لأنه ليس بقسامة لانعدام النص وامتناع القياس، ثم إن حلف برىء، وإن بكل والدعوى في المال ثبت به وإن كان في القصاص فهو على الاختلاف مصى في كتاب الدعوى

قال وإن لم تكمل أهل المحلة كررت الأيمان عليهم حتى تتم خمسين، لما روى أن عمر رضى الله عنه لما قضى في القسامة وافى إليه تسعة وأربعون رجلا، فكرر اليمين على رجل منهم حتى تمت خمسين ثم قضى بالدية، وعن شريح والسخمي رضى الله عنهما مثل ذلك، ولأن الخمسين واجب بالسنة فيجب إتمامها ما أمكن، ولا يطلب فيه الوقوف على المائدة لثبوتها بالسنة، ثم فيه استعظام أمر الدم، فإن كان العدد كاملا فأراد الولي أن يكرر على أحدهم فليس له ذلك؛ لأن المصير إلى التكرار ضرورة الإكمال

ترجمہ۔ پھر قتل ہو جانے کی صورت میں اگر اس کا دعویٰ اپنے محمہ کے سوا کسی دوسرے پر ہو تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اگر اس کے خلاف مدعی کے پاس گواہ موجود ہوں تو اس کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر گواہ نہ ہوں تو مدعی عیب سے صرف ایک قسم لے سکتا ہے، کیونکہ حقیقت میں یہ مسئلہ قسامت کا نہیں ہے، کیونکہ اس کے بارہ میں نص موجود نہیں ہے، اور قیاس بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ ثم إن حلف برىء الخ پھر اگر مدعی علیہ قسم کھا گیا تو وہ بری ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر نتیجہ میں دیت کے مال کا دعویٰ ہے تو مال ثابت ہو جائے گا۔ ورنہ اگر قصاص کا دعویٰ ہو تو اس میں امام اعظمؒ وصاحبین کے درمیان وہی اختلاف ہے جو کہ کتاب امد دعویٰ میں بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ محلہ والوں کی تعداد پوری پچاس موجود ہو۔)

قال. وإن لم تكن أهل المحلة المح: قد ورثت في فرمید ہے کہ اگر محلہ والوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو ان سے دوبارہ قسم لی جائے گی، یہاں تک کہ تعداد کے اعتبار سے پچاس قسمیں ہو جائیں۔ اس دلیل سے کہ حضرت عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ جب انہوں نے قسامت کے بارے میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف انچیس یعنی ایک کم پچاس مرد مانے گئے تو ان میں سے ایک مرد سے دوبارہ قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کر دی اس کے بعد دیت کا حکم دیا۔

(ف۔ اس کی روایت کوفی نے کی ہے، لیکن ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن عبد اللہ بن یزید الہذلی عن ابی الصلیح عن عمرؓ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے قسمیں بار بار کہلوائیں، یہاں تک کہ پچاس کی گنتی پوری ہو گئی۔ عبد الرزاق نے ابو بکر بن عبد اللہ عن ابی الزیاد عن ابن المسیب عن عمرؓ روایت کی ہے، حضرت عمرؓ نے ایک عورت سے اس کے ایک مولیٰ کے بارے میں جو قتل کر دیا گیا تھا پچاس قسمیں لیں، پھر اس عورت پر دیت لازم کر دی۔ یہ دونوں سند میں صحیح ہیں، اگرچہ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ عورتوں پر بھی قسامت ہوتی ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔ ح۔ ت۔ اور شریح و تفسیر نے بھی اسی کی جیسی روایت کی ہے، یعنی شریح نے قسم بار بار کر کے تعداد پوری کی ہے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔ اور تفسیر نے اس طرح تعداد پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا ہے، جیسا کہ عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ اور دوسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ حدیث کی دلیل سے پچاس قسمیں لازم آتی ہیں، اس لئے جہاں تک ممکن ہو گا ان کا پورا کرنا لازم ہوگا۔ اور اس بھید کو جاننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اس میں کیا فائدہ ہے کہ قسمیں کمر کر جائیں، اس لئے کہ یہ بات تو

حدیث کی دلیل سے ثابت ہے۔ اور اس طرح خون کے احترام کو بہت زیادہ عظمت دینا ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر پچاس کی تعداد پوری ہو جانے کے بعد بھی مقتول کا ولی یہ چاہے کہ ان میں سے کچھ لوگوں سے بار بار قسم لے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ بار بار قسم دینا تو صرف تعداد پوری کرنے کی ضرورت سے تھا۔ (ف)۔ جب کہ یہاں تعداد پوری ہو جانے کے بعد کوئی عتبات نہیں رہتی ہے۔)

توضیح۔ کسی کے قتل ہو جانے کے صورت میں اگر مقتول کا ولی اپنے محلہ کے سوا دوسرے محلہ والوں سے قسم کھلوانا چاہے، پھر دوسرے محلہ والا کہنے کے مطابق قسم کھالے۔ اگر اپنے محلہ والوں کی قسم کھانے کے لائق پچاس کی تعداد پوری نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔
حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

ولا قسامة على صبي ولا مجنون، لأنهما ليسا من أهل القول الصحيح، واليمين قول صحيح. قال: ولا امرأة ولا عبد؛ لأنهما ليسا من أهل الصرة، واليمين على أهلها. قال: وإن وحد ميتا لا أثر به فلا قسامة ولا دية؛ لأنه ليس بقتيل، إذا القتل في العرف من فانت حياته بسبب يباشره حي، وهذا ميت حتف أنفه، والعرامة تتبع فعل العبد، والقسامة تتبع احتمال القتل، ثم يحب عليهم القسم فلا بد من أن يكون به أثر يستدل به على كونه قتيلا، وذلك بأن يكون به جراحة أو أثر ضرب أو حرق، وكذا إذا كان خروج الدم من عينه أو أذنه، لأنه لا يخرج منهما إلا بفعل من جهة الحي عادة بخلاف ما إذا خرج من فيه أو دبره أو ذكره، لأن الدم يخرج من هذه المحارق عادة بغير فعل أحد، وقد ذكرناه في الشهيد.

ترجمہ۔ قدرتی نے کہا ہے کہ بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں کو صحیح بات سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، حالانکہ قسم تو ایک صحیح بات ہوتی ہے، اسی طرح سے عورت اور غلام پر بھی قسامت نہیں ہے، کیونکہ ان میں مدد کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔

قال: وإن وجد ميتا الخ: فرمایا ہے کہ اگر کسی محترم میں یا گھر میں ایسا مرد پایا گیا جس میں قتل کا کوئی نشان نہیں ہے تو اس پر نہ قسامت ہوگی نہ دیت ہوگی، کیونکہ وہ مقتول نہیں ہے، اس لئے کہ عام اصطلاح میں مقتول ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کی زندگی کسی ایسے سبب سے ختم ہوئی ہو جس کا کرنے والا کوئی زندہ مخلوق ہو لیکن یہ شخص تو صرف اپنی موت سے مرگیا ہے، جبکہ تادان کا واجب ہونا بندہ کے فعل کے تابع ہوتا ہے اور قسامت اس احتمال کی بناء پر لازم ہوتی ہے کہ شاید یہ شخص واقعہ قتل کیا گیا ہو اس لئے ان لوگوں پر قسم لازم ہوتی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس مردہ میں کوئی ایسا اثر پایا جاتا ہو جس سے اس کے مقتول ہونے پر استدلال کیا جائے، جس کی صورت یہی ہوگی کہ اس کے بدن میں زخم یا چوٹ لگنے یا گلہ گھٹنے کا اثر پایا جا رہا ہو۔ اسی طرح سے اگر اس کی آنکھ یا کان سے خون بہہ گیا تو یہ بھی قتل کی ایک علامت ہوگی، کیونکہ آنکھ یا کان سے خون اسی وقت بہتا ہے جب کسی زندہ کی طرف سے اس کو کسی قسم کی چوٹ پہنچی گئی ہو بخلاف اس کے گر کسی کے منہ یا پاخانہ یا پیشاب کے مقام سے خون بہہ ہو تو یہ مقتول ہونے کی علامت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان راستوں سے خون نکلنا عادات کے مطابق ہے، یعنی ظاہری طور سے کسی حرکت کے بغیر بھی یہ ہوتا ہے، اور اس مسئلہ کو ہم باب الشہید میں بیان کر چکے ہیں۔

توضیح:- بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم آتی ہے یا نہیں اور کیوں؟ اگر کسی محلہ میں ایسا مرد پایا گیا جس میں قتل کی کوئی علامت نہیں پائی جا رہی ہو۔ قتل کی تعریف اور اس کی علامت۔

مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو وجد بدن القتيل أو أكثر من نصف البدن أو النصف ومعه الرأس في محلة فعلى أهلها القسامة والدية، وإن وجد نصفه مشقوقاً بالطول أو وجد أقل من النصف ومعه الرأس، أو وجد بده أو رجله أو رأسه فلا شيء عليهم. لأن هذا حكم عرفناه بالنص، وقد ورد به في البدن إلا أن للأكثر حكم الكل تعظيماً للآدمي بخلاف الأقل، لأنه ليس بدن ولا ملحوق به، فلا تجرى فيه القسامة، ولأننا لو اعتبرناه تتكرر القسامتان والديتان بمقابلة نفس واحدة ولاتتوالبان، والأصل فيه أن الموجود الأول إن كان بحال لو وجد الباقي تجرى فيه القسامة لاتحب فيه، وإن كان بحال لو وجد الباقي لاتجری فيه القسامة تجب، والمعنى ما أشرنا إليه، وصلاة الحارة في هذا تنسحب على هذا الأصل، لأنها لاتتكرر

ترجمہ۔ اور اگر مقتول کا پورا بدن یا آدھا بدن سے زیادہ یا سر کے ساتھ آدھا بدن ایک محلہ میں پایا گیا تو اس محلہ والوں پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوگی۔ اور اگر آدھا بدن سر سے پیر تک لمبائی میں ایک ٹکڑا پایا گیا آدھے سے کم سر کے ساتھ اسی طرح سے پایا گیا یا اس کا ہاتھ پایا یا سر پایا گیا تو محلہ والوں پر قسامت یا دیت میں سے کوئی بات لازم نہ ہوگی، کیونکہ قسامت کا حکم نصی دلیل سے پایا گیا ہے، اور نص کا لفظ بدن کے ساتھ پایا گیا ہے۔ اس بناء پر جس صورت میں پورا بدن پایا جائے وہی صورت اس نص کی مستحق ہوگی، لیکن آدمی کی تعظیم کے واسطے بدن کے زیادہ حصہ کو بھی پوری بدن کا حکم دیا گیا ہے۔

بخلاف الأقل؛ لأنه ليس بدن الخ بخلاف بدن کے کم حصہ کے کیونکہ یہ بدن نہیں کہلاتا ہے اور نہ بدن کے ساتھ ما ہوتا ہے، اس لئے اس میں قسامت کا حکم نہیں ہوگا اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ہم چھوٹے چھوٹے حصوں میں بھی قسامت کا حکم دیں تو ایک ہی بدن کے لئے کئی کئی قسمیں اور کئی کئی دیتیں لازم ہوں گی۔ اور اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ موجودہ ٹکڑا اگر اس لائق ہو کہ اگر اس کے ساتھ باقی حصہ مل جائے تب قسامت لازم ہو جائے تو اس موجودہ ٹکڑے میں قسامت لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر موجودہ ٹکڑا اس لائق ہو کہ باقی حصہ اس کے ساتھ مل جائے تو قسامت لازم نہ ہو تو موجودہ حصہ میں قسامت لازم ہوگی۔ یعنی اگر موجودہ ٹکڑا اتنا چھوٹا ہو کہ اس کے ساتھ بڑا ٹکڑا مل جائے تو قسامت لازم آجائے تو موجودہ صورت میں قسامت نہیں ہوگی، اور اگر موجودہ ٹکڑا اتنا بڑا ہو اس طرح کہ باقی چھوٹے ٹکڑوں کے ملنے سے قسامت نہیں ہوتی ہے تو موجودہ کے واسطے قسامت ہوگی۔ اس میں مجید وہی ہے جس کی طرف ہم نے اوپر میں اشارہ کر دیا ہے، اس بناء پر اس مقتول اور مردہ کی نماز جنازہ بھی اسی قاعدہ مذکور کے مطابق ہوگی، یعنی اگر مقتول کا موجودہ حصہ اتنا تھوڑا ہو کہ اس میں قسامت لازم نہ آتی ہو تو اس کی نماز جنازہ بھی نہ ہوگی۔ اور اگر موجودہ حصہ اتنا بڑا ہو کہ اس میں قسامت لازم ہوتی ہو تو اس کی نماز جنازہ بھی لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ نماز جنازہ بھی بار بار نہیں پڑھی جاتی ہے۔

توضیح۔ اگر مقتول مکمل یا کچھ ٹکڑے کی شکل میں موجود ہو اور اس کے کچھ حصے غائب ہوں تو ان کی کس کس صورت میں قسامت لازم ہوگی، اور کس کس صورت میں قسامت لازم نہ ہوگی۔ اس کے لئے قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ اسی طرح مقتول کے کتنے ٹکڑے کی نماز جنازہ پڑھنی ضرور ہوگی مسائل مفصل۔ اور حکم۔ مدلل

ولو وجد فيهم جنين أو سقط ليس به أثر الضرب فلا شيء على أهل المحلة؛ لأنه لا يفوق الكبير حالاً، وإن كان به أثر الضرب وهو تام الخلق وحب القسامة والدية عليهم، لأن الظاهر أن تام الخلق ينفصل حياً، وإن

كان ناقص الحلق فلا شيء عليهم، لأنه يفصل ميتا لا حيا قال وإذا وجد القتيل على دابة يسوقها رجل فالدابة على عافته دون أهل المحلة، لأنه في يده فصار كما إذا كان في داره، وكذا إذا كان قائدها أو راکبها، فإن احتمعوا فعليهم؛ لأن القتيل في أيديهم فصار كما إذا وجد في دارهم قال وإن مرت دابة بين قريتين وعليها قتيل فهو على أقربهما، لما روى أن النبي عليه السلام أتى بقتيل وحدث بين قريتين فأمر أن يدرع، وعن عمر رضى الله عنه أنه لما كتب إليه في القتيل الذي وجد بين وادعة وأرحب كتب بأن يقيس بين قريتين فوجد القتيل إلى وادعة أقرب فقضى عليهم بالقسامة، قيل. هذا محمول على ما إذا كان بحيث يبلغ أهله الصوت، لأنه إذا كان بهذه الصفة يلحقه العوث فتمككه الصرة وقد قصروا

ترجمہ اور اگر گھریا محمد میں کوئی جنسین یعنی پیٹ کا بچہ مر اہو ابابہر پڑا ہوا ہو جو پورا این ہوا نہ ہو اور اس میں چوٹ کی کوئی نشانی بھی نہ ہو مٹلہ والوں پر اس سلسلہ میں کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ ایسا بچہ پورے آدمی سے بڑھے ہوئے احترام والا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس میں کسی چوٹ کا نشان موجود ہو اور اس بچہ کی بناوٹ پوری ہو چکی تھی تو محمد والوں پر قسمت اور دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر جس کی بناوٹ پوری ہو چکی ہو وہ پیٹ سے زندہ ہی نکلے گا، اور اگر اس کی بناوٹ میں کچھ کمی رہ گئی ہو یعنی اس وقت تک اس کے اعضاء پورے نہیں بنے ہوں تو مٹلہ والوں پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا بچہ زندہ پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ مردہ ہی پیٹ سے نکلا ہوگا۔

قال وإذا وجد القتيل الح اور اگر مقتول کسی ایسے جانور پر رکھا ہو املا جسے کوئی شخص ہانکے ہوئے لے جا رہا ہو تو اس کی دیت اس لے جانے والے کی مددگار برادری پر ہوگی، محمد والوں پر نہیں ہوگی، کیونکہ مقتول اس وقت اسی لے جانے والے کے قبضہ میں ہے، اس لئے یہ ایسا ہوگا جیسے اسی کے گھر میں ملا ہو۔ اسی طرح اگر لے جانے والا شخص آگے سے کھینچ رہا ہو یہ خود اس پر سوار ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ایک شخص اسے ہانک رہا ہو اور دوسرا اسے کھینچ رہا ہو اور تیسرا اس پر سوار ہو تو اس کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی، اس لئے کہ اس وقت یہ مقتول ان تینوں کے قبضہ میں ہے۔ اس وقت ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ مقتول ان تینوں کے گھر میں پایا گیا ہو۔

قال وإن مرت دابة بين قريتين الح امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے جا رہا ہو اور اس جانور پر ایک مقتول پڑ ہو اور وہ جانور ان دونوں گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہوگا۔ اسی پر اس مقتول کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک مقتول آیا گیا جو دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تھا تو آپؐ نے فرمایا تھا کہ اس مقتول سے ان دونوں گاؤں کا فصد ناپ جائے۔ (ف - ناپنے پر وہ مقتول ان دونوں گاؤں میں سے ایک گاؤں سے زیادہ قریب نکلا تو آپؐ نے اسی گاؤں پر دیت لازم کی۔ اس کی روایت اسحاق اور الطیاسی اور ابن ابی شیبہ رحمہم اللہ - ت - ن - اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی روایت احمد وابن ابی شیبہ رحمہم اللہ نے بھی کی ہے۔)

وعن عمر رضى الله عنه الخ: اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو یہ لکھا گیا کہ ایک مقتول قبیلہ وادعہ اور قبیلہ ارحوب کے درمیان پایا گیا ہے تو انہوں نے یہ جواب لکھا کہ دونوں کا فصلہ ناپا جائے۔ پس وہ مقتول قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپؐ نے اسی وادعہ پر قسمت کا حکم دیا۔ (ف - اور ان پر دیت کا حکم بھی دیا۔ تو حارث بن ازمع نے کہا کہ اب امیر المومنین انہ ہمارے قسوں سے ہمارا مال ہمارے پاس بچا سکا اور نہ ہمارے مال نے ہم سے قسوں کو روکا، تو امیر المومنین نے فرمایا کہ میرا یہی فیصلہ برحق ہے، کیونکہ میں نے تمہارے پیغمبر ﷺ کا فیصلہ تم پر جاری کیا ہے۔ اس کی روایت عبد الرزاق وابن ابی شیبہ والشافعی وادار قطنی نے علیحدہ علیحدہ روایت کیا ہے۔ ہم نے ان میں سے انتخاب کیا ہے۔ م - قیل ہذا محمول الخ - بعض نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ پر ہو کہ اس کی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو، اس لئے کہ

جب وہ اس حالت پر ہوتا تو اسکی چیخ و پکار اور اس کی فریاد بھی وہاں تک پہنچ سکتی تھی، اس لئے ان لوگوں کے لئے مدد کرنا ممکن تھا، اس کے وجود انہوں نے کوتاہی کی۔ (ف - اسی لئے یہ لوگ دیت کے ضامن ہوں گے۔)

توضیح۔ اگر پیٹ کا نام مکمل بچہ مرا ہوا گھریا محلہ میں پڑا ہوا ملا، اور اس پر چوٹ کی کوئی نشانی نہ ہو۔ اگر کوئی مقتول کسی ایسے جانور پر پڑا ہوا ملا جسے کوئی بانک کر لے جا رہا ہو، یہ آگے سے کھینچ کر لے جا رہا ہو، یا خود بھی اس پر سوار ہو۔ یا ایک شخص اس پر سوار ہو، دوسرا اسے بانک رہا ہو اور تیسرا کھینچ رہا ہو۔ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے حال سے گزر رہا ہو کہ اس پر مقتول پڑا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن وحد القتل فی دار إنسان فالقسامة علیہ، لأن الدار فی یدہ، والدبۃ علی عاقلنہ، لأن بصرتہ مهم وقوتہ بهم قال: ولاتدخل السكان فی القسامة مع الملائک عند انی حنیمة، وهو قول محمد، وقال أبو یوسف هو علیہم حمیعا؛ لأن ولایۃ التدبیر کما تكون بالملک تكون بالسکس، الا تری انه علیہ السلام جعل القسامة والدبۃ علی الیہود وإن كانوا سکانا بحبر، ولهما أن المالك هو المختص بصرة البقعة دون السكان، لأن سکس الملائک ألزم وقرارهم أدام، فکانت ولایۃ التدبیر إلیہم فیتحقق التقصیر مهم، وأما أهل خیبر فالنسب علیہ السلام أقرهم علی أملاکهم کأن یاخذ مهم علی وجه الخراج

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسمت اسی پر واجب ہوگی، کیونکہ اس مکان کا وہی مالک ہے اور مکان اسی کے قبضہ میں ہے، اور دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ انہی لوگوں سے اس شخص کو مدد اور قوت حاصل ہوتی ہے۔ قال ولاتدخل السكان الخ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ قسمت کے معاملہ میں مالکوں کے ساتھ کرایہ پر رہنے والے یا عاریتہ رہنے والے داخل نہ ہوں گے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قسمت ان سب پر واجب ہوگی، کیونکہ انتظامی صلاحیت گھر کی جیسے مالک ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ویسے ہی رہنے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہؐ نے خیبر کے یہودیوں پر قسمت اور دیت سب واجب کی، حالانکہ وہ لوگ خیبر میں صرف رہنے والے تھے اور مالک نہ تھے۔

ولهما أن المالك هو المختص الخ۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے لئے مخصوص ہے، اور رہنے والے اس سے بری ہوتے ہیں، کیونکہ مالکوں کی رہائش لازمی اور ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے، اس لئے انتظامی صلاحیت بھی مالکوں پر ہی ہوگی، اور ان لوگوں نے اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے، اور خیبر والوں کا معاملہ جو ابھی پیش کیا گیا وہ اسی لئے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود ان کو ان کی ملکیتوں پر باقی اور قائم رکھا تھا اور ان سے صرف خراج لیا جاتا تھا۔ (ف - لیکن یہ روایت مزارعت کی روایت کے خلاف ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر فتح کر کے اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیا اور یہودیوں کو صرف کاشکار کے طریقہ پر رہنے دیا تھا۔ یہی روایت درست بھی ہے، کیونکہ قلعہ اور سلیم کے سوا خیبر کا تمام ملکہ حواریہ کے زور سے فتح ہوا۔ اور جو روایت مصنف نے بیان کی ہے اس سے زلفیؒ اور ابن حجرؒ نے انکار کیا، کیونکہ یہ بات کسی روایت میں نہیں ملتی ہے۔)

توضیح۔ اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا جائے۔ اس معاملہ میں گھر میں عاریتہ یا اجارہ رہنے والوں کا کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال وهو على أهل الخطة دون المشترين، وهذا قول أبي حيفة ومحمد، وقال أبو يوسف الكل مشتركون، لأن الصمان إما يحب بترك الحفظ ممن له ولاية الحفظ، وبهذا الطريق يجعل حانيا مقصرا، والولاية باعتبار الملك وقد استورا فيه، ولهما أن صاحب الخطة هو المحتص بصرة البقعة هو المتعارف، ولأنه أصيل والمشتري دخيل، وولاية التدبير إلى الأصيل، وقيل أبو حيفة بنى ذلك على ما شاهد بالكوفة

قال وإن بقي واحد منهم فكذلك، يعني من أهل الخطة لما بنا، وإن لم يبق واحد منهم بأن باعوا كلهم فهو على المشترين، لأن الولاية انتقلت إليهم أو حصت لهم لزوال من يتقدمهم أو يراحمهم، وإذا وجد قليل في دار فالقسامة على رب الدار وعلى قومه، وتدحل العاقلة في القسامة إن كانوا حضورا، وإن كانوا غيبا فالقسامة على رب الدار يكرر عليه الأيمان، وهذا عند أبي حيفة ومحمد، وقال أبو يوسف لاقسامة على العاقلة، لأن رب الدار أخص به من غيره فلا يشاركه غيره فيها كأهل المحلة لا يشاركونهم فيها عواقلهم، ولهما أن الحصول لمرتهم بصرة البقعة كما تلزم صاحب الدار فيشاركونه في القسامة

ترجمہ - قد درستی نے فرمایا ہے کہ قسامت اور دیت اس خطہ والوں پر ہوگی، اور اس جگہ کے خریدنے والوں پر نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ و محمد کا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سب لوگ اس حکم میں برابر ہیں، کیونکہ جن لوگوں پر اس علاقہ کی حفاظت واجب ہو ان کی طرف سے حفاظت میں کوتاہی کرنے یا حفاظت کے طریقہ کو ختم کر دینے سے ان پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگ قصور وار اور مجرم ٹھہرائے جاتے ہیں اور حفاظت کی ذمہ داری مالک ہونے کی وجہ سے آتی ہے، اور یہ حفاظت کی ذمہ داری میں خطہ کے مالک اور خریدار سب برابر ہوتے ہیں۔

ولهما أن صاحب الخطة الخ اور امام ابو حنیفہؒ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاص خطہ والوں پر واجب ہے، اور یہی بات لوگوں میں مشہور اور متعارف بھی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ خطہ والے یعنی باشندگان اور مالکان ہی اصل سمجھے جاتے ہیں اور خریدار باہر سے آنے والے ہوتے ہیں، حالانکہ اصلی حفاظت اور ذمہ داری مالکان ہی کو ہوتی ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول کوفہ والوں کے رواج کی بناء پر ہے۔ قال وإن بقي واحد منهم الخ: قد درستی نے فرمایا ہے کہ اور اگر پرانے مقامی لوگوں میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہوگا، یعنی قسامت اور دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اور اگر پرانے لوگوں میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا اس طور سے کہ سب نے مل کر ایک ساتھ اپنی اپنی جائیداد فروخت کر دی تب قسامت اور دیت نئے خریداروں پر لازم ہوگی، کیونکہ علاقہ کی حکومت انہی لوگوں کی طرف منتقل ہو کر انہی کے لئے مخصوص ہو گئی، کیونکہ اب ان سے کوئی شخص پرانا بن کا مقابلہ باقی نہ رہا۔

وإذا وحد الفتيل في دار الخ، اور اگر کوئی مقتول کسی کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اس مکان کے مالک اور اس کی قوم پر واجب ہوگی۔ اور قسامت میں اس کی مددگار برادری بھی داخل ہوگی، لیکن اس شرط سے کہ وہ لوگ اس جگہ موجود ہوں۔ اور اگر وہ لوگ اس جگہ سے غائب ہوں تو قسامت مالک مکان پر ہی ہوگی، اور تعدا پوری کرنے کے لئے ان سے بار بار قسم لی جائے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ و امام محمد کا ہے۔ وقال أبو يوسف لاقسامة الخ، اور امام ابو یوسفؒ (دثنقی و امام) نے کہا ہے کہ مددگار برادری پر قسامت نہیں ہوگی، کیونکہ مالک مکان ہی اس مکان کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت مخصوص ہوتا ہے۔ اس لئے قسامت کے معاملہ میں کوئی دوسرا اسکے ساتھ شریک نہ ہوگا، جیسے کہ محمد والوں کے ساتھ ان کی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حاضر اور موجود لوگوں پر ان لوگوں کی مدد ضروری ہوگی، جیسے کہ مالک مکان پر ان لوگوں کی مدد ضروری ہوتی ہے، اس لئے موجودہ افراد بھی قسامت میں اس کے ساتھ شریک ہوں گے۔

توضیح:- اصحاب الخطہ سے مراد وہ لوگ ہیں جدا بابت عن جدہ شہادت سے کسی جگہ سکونت پذیر ہوں، وہ دراصل وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو امام وقت نے کسی کافر کے علاقہ کو فتح کر کے مفتوحہ علاقہ کی زمین ان کے غائبانہ میں نقشہ بندی کے ساتھ تقسیم کر کے مالکانہ حقوق دیدئے ہوں تو مقامی باشندوں میں جو آمدورفت کرتے رہتے ہوں معزز و محترم سمجھے جاتے ہیں۔ اسی لئے مقامی باشندوں اور خرید کر کے بعد میں آنے والوں میں ان کا بہت زیادہ احترام ہوتا ہے، اسی لئے مقاسمت کا حق ان خطہ والوں کا ہوتا ہے۔ قسامت اور دیت کا بنیادی حق کن لوگوں کو ہوتا ہے۔ اگر قدیم باشندے ایک در کے سوا سب علاقہ چھوڑ کر کہیں اور بسنے لگے۔ اگر کوئی مقتول کسی کے گھر میں پایا جائے تو قسامت اور دیت کس پر لازم ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دل کھل

قال: فإن وجد القتيل في دار مشتركة نصفها لرحل وعشرها لرحل ولاخر ما بقى فهو على رؤس الرجال؛ لأن صاحب القليل يراحم صاحب الكثير في التدبير فكانوا سواء في الحفظ والتقصير، فيكون على عدد الرؤس منزلة الشفعة قال ومن اشترى داراً ولم يقصصها حتى وحد فيها قتيل فهو على عاقلة البائع، وإن كان في البيع خيار لأحدهما فهو على عاقلة الذي في يده، وهذا عند أبي حنيفة، وقالوا: إن لم يكن فيه خيار فهو على عاقلة المشتري، وإن كان فيه خيار فهو على عاقلة الذي تصير له، لأنه إنما أنزل قاتلاً باعتبار التقصير في الحفظ، ولا يجب إلا على من له ولاية الحفظ، والولاية تستفاد بالملك، ولهذا كانت الدية على عاقلة صاحب الدار دون المودع، والملك للمشتري قبل القصص في البيع البات، وفي المشروط فيه الخيار يعتبر قرار الملك كما في صدقة العطر، وله أن القدرة على الحفظ باليد لا بالملك، ألا يرى أنه يقتدر على الحفظ باليد بدون الملك، ولا يقتدر بالملك بدون اليد، وفي البات اليد للبائع قبل القبض، وكذا فيما فيه الخيار لأحدهما قبل القبض، لأنه دون البات، ولو كان المبيع في يد المشتري والخيار له فهو أخص الناس به تصرفاً، ولو كان الخيار للبائع فهو في يده مضمون عليه بالقيمة كالمفصوب فتعتبره يده، إذ بها يقدر على الحفظ

ترجمہ:- اور اگر مقتول چند آدمیوں کے درمیان مشترک گھر میں پایا گیا اس طرح سے کہ دس حصوں میں سے نصف یعنی پانچ حصے ایک شخص کے اور دسواں حصہ دوسرے شخص کا، اور باقی چار حصے تیسرے شخص کے ہیں تو اس مقتول کا تاوان شرکاء کی تعداد کے اعتبار سے لازم ہوگا، یعنی ملکیت کے اعتبار سے تاوان کم و بیش نہ ہوگا، بلکہ اگر مثلاً تین آدمی اس گھر کے مشترک مالک ہوں تو وہ تاوان تین حصوں میں تقسیم ہو کر ہر ایک پر ایک ایک تہائی لازم ہوگی، کیونکہ تھوڑے حصہ کا مالک بھی اپنے انتظامی اور تدبیری امور میں زیادہ حصوں کے مالک کا مقابل ہوتا ہے۔ اسی لئے مکان کی حفاظت اور کوتاہی میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ لہذا شرکاء کی تعداد کے مطابق ہی ان پر تاوان بھی لازم آئے گا، جیسا کہ حق شفعہ بھی اسی حکم کے مطابق ملتا ہے۔

قال ومن اشترى داراً الحام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بائع کی مددگار بردری پر لازم آئے گی۔ وراگر اس بیع میں بائع یا مشتری میں سے کسی

ایک نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو تو اس مقتول کی دیت اس شخص پر لازم ہوگی جس کے قبضہ میں اس وقت وہ مکان ہو۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔

وقالا إن لم یکن فیہ حیار الخ۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اگر اس عقد بیع میں کسی کے لئے خیار شرط نہ ہو تو اس مقتول کی دیت خریدار کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اور اگر اس بیع میں خیار شرط ہو تو اس شخص پر دیت لازم آئے گی جس کے لئے سخر میں اس مکان ہونے کا فیصلہ ہو جائے گا، کیونکہ اس مکان کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا ہے، اور حفاظت تو اسی شخص پر لازم ہوتی ہے جس کو اس کی حفاظت کا اختیار ہوتا ہے، اور اختیار کا ہونا ملکیت کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کسی ودیعت کے مکان میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس کی دیت اس کے مالک پر لازم آتی ہے اور جس کی امانت میں وہ ہو (جنی مستودع) تو اس پر لازم نہیں آتی ہے۔ اور جس بیع میں خیار شرط ہو اس میں یہ دیکھنا ہوگا کہ آخر میں اس کا مالک کون ہوتا ہے جیسے صدق فطر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی عید سے پہلے کسی نے ایک غلام خیار شرط کے ساتھ خرید اتو اس خیار کے ختم ہونے کے بعد آخر میں وہ غلام جس کے پاس رہے گا اسی شخص پر اس غلام کا صدقہ فطر لازم ہوگا۔ اسی طرح آخر میں یہ مکان جس کا ہو گا اسی پر اس مقتول کی دیت لازم ہوگی۔

وله أن القدرة علی الحفظ الخ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا اختیار ملکیت کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ قبضہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یعنی حفاظت کے لئے مالک ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ ہونا کافی ہے۔ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ ملکیت کے بغیر بھی صرف قبضہ ہو جانے کی وجہ سے ہی حفاظت ہو سکتی ہے، لیکن قبضہ کے بغیر صرف مالک بن جانے سے حفاظت نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر قطعی طور سے بیع ہو جانے کی صورت میں مشتری کے قبضہ سے پہلے تو بائع کا قبضہ ہوا ہی کرتا ہے، اسی لئے بائع ضامن ہوگا۔ اور اسی طرح سے جس بیع میں دونوں میں سے کسی کا اختیار ہونے سے قبضہ سے پہلے ہی بائع کا قبضہ ہوتا ہے، کیونکہ یقینی بیع کے مقابلہ میں شرط خیار کے ساتھ بیع بہت کمزور ہوتی ہے۔ اور اگر وہ بیع مشتری کے قبضہ میں ہو اور خیار شرط بھی مشتری ہی کا ہو تو وہ اس مکان میں تصرف کرنے کا زیادہ اختیار رکھتا ہے۔

ولو كان الخيار للبائع الخ۔ اور اگر اس بیع میں بائع کو اختیار ہو تو وہ بیع مشتری کے قبضہ میں ضمانت کے طور پر ہوگی، یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کر دے اور وہ چیز ضائع ہو جائے تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، جیسے کہ غصب کیا ہوا مال غاصب کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ لہذا مشتری کا قبضہ معتبر ہوگا، کیونکہ مشتری اس قبضہ کے ذریعہ سے اس کی حفاظت پر قادر ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر ایک گھر چند آدمیوں کا مشترک ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا۔ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خرید اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس میں مقتول پایا گیا۔ اگر اس مکان میں بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو، پھر اس میں مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال ومن كان في يده دار فوجد فيها قتيل لم تعقله العاقلة حتى تشهد الشهود أنها للدي في يده، لأنه لا بد من الملك لصاحب اليد حتى تعقل العواقل عنه، واليد وإن كانت دليلاً على الملك ولكنها محتملة فلا تكفي لإيجاب الدية على العاقلة كما لا تكفي لاستحقاق الشععة به في الدار المشموعة فلا بد من إقامة البينة قال وإن وجد قتيل في سمية والقسماء على من فيها من الركاب والملاحين، لأنها في أيديهم، واللفظ يشمل أربابها حتى تحب عبي الأرباب الذين فيها وعلى السكان، وكذا على من يمدّها المالك في ذلك وغير المالك سواء، وكذا العجلة، وهذا على ما روى عن أبي يوسف ظاهر، والفرق لهما أن السمية تنقل وتحول، فيعتبر فيها اليد

دون الملک کما فی المدابة بخلاف المحلة والدار، لأنها لا تنقل.

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں ایک شخص مقتول پایا گیا لیکن قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت سے انکار کر دیا تو مددگار برادری پر اس کی دیت لازم نہیں ہوگی، جب تک کہ گواہ اس بات کی گواہی نہ دے کہ یہ مکان حقیقت میں اسی قابض کی ملکیت ہے، گواہی کے بعد مددگار برادری دیت کی ضامن ہو جائے گی، کیونکہ ایسی برادری کے ضامن ہونے میں یہ شرط ہے کہ قابض حقیقت میں اس کا مالک ہو۔ اور ظاہری قبضہ اگرچہ ملکیت کی دلیل ہوتی ہے لیکن اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ حقیقت میں مالک نہ ہو، اس لئے صرف ظاہری قبضہ مددگار برادری پر دیت واجب کرنے کے لئے کافی نہ ہوگا، جیسے کسی مکان کی بناء پر شفعہ حاصل کرنے کے لئے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے، اس لئے گواہی پیش کرنا ضروری ہوتا ہے۔

قال: وإن وجد قتيل في سفينة الخ. قدورئى نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کشتی میں مقتول پایا گیا تو جو لوگ کشتی میں سوار ہیں یا ملج ہیں ان پر قسامت واجب ہوگی، کیونکہ کشتی ان ہی چند لوگوں کے قبضہ میں ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ مذکور مسافرین اور کشتی کے مالکان سب کو شامل ہیں یہاں تک کہ قسامت کشتی کے ان مالکان پر بھی لازم ہوگی، جو اس کشتی میں سوار ہیں اور ان لوگوں پر بھی جو مسافر ہیں۔ اسی طرح سے ان لوگوں پر بھی ہوگی جو کشتی کو کھینچ رہے ہیں۔ پس اس حکم میں مالک اور غیر مالک سب برابر ہیں، اسی طرح گاڑی اور پہلی کا بھی یہی حکم ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم امام ابو یوسفؒ کے حکم کے برابر ظاہر ہے۔ (اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک کشتی اور مکان میں فرق کرنا پڑے گا) فرق اس طرح سے ہوتا ہے کہ کشتی ایسی چیز ہے جو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہے تو اس میں ملکیت کے بغیر بھی صرف قبضہ کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ جانور کی صورت میں بیان کیا گیا۔ بخلاف محلہ اور مکان کے، کہ مکان ادھر سے ادھر نہیں ہوتا ہے، وہ اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔

توضیح:- اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگر کوئی مقتول کسی کشتی یا گاڑی میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال وإن وجد في مسجد محلة فالقسامة على أهلها، لأن التدبير فيه إليهم، وإن وجد في المسجد الجامع أو الشارع الأعظم فالقسامة فيه، والدية على بيت المال؛ لأنه للعامة لا يختص به واحد منهم، وكذا الحسور للعاقلة، ومال بيت المال مال عامة المسلمين، ولو وجد في السوق إن كان مملوكا فعند أبي يوسف تجب على السكان، وعندهما على المالك، وإن لم يكن مملوكا كالشوارع العامة التي بنيت فيها فعلى بيت المال؛ لأنه لحماة المسلمين، ولو وجد في السجن فالدية على بيت المال، وعلى قول أبي يوسف الدية والقسامة على أهل السجن؛ لأنهم سكان وولاية التدبير إليهم، والظاهر أن القتل حصل منهم وهما بقولان: إن أهل السجن مقهورون فلا يتناصرون، فلا يتعلق بهم ما يجب لأجل النصرة، ولأنه بنى لاستيفاء حقوق المسلمين، فإذا كان غنمه يعود إليهم فغرمه يرجع عليهم، قالوا: وهذه فريضة المالك والسكان وهي محتلف فيها بين أبي حنيفة وأبي يوسف

ترجمہ۔ قدورئى نے کہا ہے کہ اگر کسی محلہ کی مسجد میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس مسجد والوں پر قسامت واجب ہوگی، کیونکہ اس مسجد کا انتظام انہی لوگوں کی ذمہ داری پر ہے۔ اور اگر جامع مسجد یا عام بڑی سڑک پر کوئی مقتول پایا گیا تو اس پر قسامت نہیں ہو سکتی۔ لہذا اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی، کیونکہ جامع مسجد یا عام سڑک تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہے، ان میں کسی کی

کوئی خصوصیت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح عام نہروں یا دریاؤں کے پل بھی عام لوگوں کے واسطے ہوتا ہے۔ اسی سے بیت المال کے مال سے ان لوگوں کی دیت دی جائے گی، کیونکہ بیت المال کامل عام لوگوں کے لئے ہوتا ہے۔ (ف) لہذا اس کی دیت عام مال سے ہی دی جائے گی۔)

ولو وجد فی السوق النخ اور اگر کوئی مقتول کسی بازار میں پایا گیا اور وہ بازار کسی کی ملکیت میں ہو تو عام ابو یوسف کے نزدیک بازار میں رہنے والوں پر واجب ہوگی خواہ وہ مالک ہو یا نہ ہو، لیکن ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک صرف مالکوں پر واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی بازار کسی کی ملکیت نہ ہو جیسے عام سڑکوں پر۔ بنے ہوئے بازار، تو اس میں بھی بیت المال پر ہی دیت واجب ہوگی، کیونکہ ایسے بازار بھی عام مسلمانوں کے لئے ہوتے ہیں۔ ولو وجد فی النسخ الح اور اگر قید خانہ یا جیل میں مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بھی بیت المال پر واجب ہوگی۔ اور عام ابو یوسف کے قول کے مطابق قسامت اور دیت دونوں قید خانہ والوں پر واجب ہوگی، کیونکہ یہی لوگ فی الحال وہاں کے رہنے والے ہیں اور اپنے لوگوں پر وہاں کی انتظامی ذمہ داری ہے، لہذا بظاہر یہ قتل انہی میں سے کسی سے واقع ہوا ہے۔ اور عام ابو حنیفہ و محمد فرماتے ہیں کہ قید خانہ والے تو خود ہی مظلوم و ر مجبور ہوتے ہیں، اس لئے وہ ایک دوسرے کی مدد نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی لئے ایک دوسرے کی مدد نہ کرنے سے جو چیز ان پر واجب ہوتی ہے، وہ ان سے متعلق نہیں ہوگی، یعنی قسامت اور دیت بھی ان سے متعلق نہیں ہوگی، کیونکہ یہ چیزیں اس لئے واجب ہوتی ہیں کہ یہ لوگ آپس میں مدد کرنے سے کوتاہی کرتے ہیں۔ اور اس دلیل سے کہ قید خانہ تو مسلمانوں کے حقوق حاصل کرنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔ پس جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانوں کا ہوتا ہے تو اس کی وجہ سے جو بار یا نقصان لازم آئے گا وہ بھی عام مسلمانوں پر ہوگا، یعنی بیت المال سے دیا جائے گا۔

مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور عام ابو یوسف کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ قسامت اور دیت مکان کے مالک پر ہوتی ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے، اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اس مکان کے رہنے والوں پر قسامت واجب ہوتی ہے۔ اس طرح سے قید خانہ کا مسئلہ بھی اسی اصل کی ایک شاخ ہے یا جزویہ ہے۔

توضیح:- اگر کوئی مقتول محمد کی مسجد میں یا عام سڑک میں یا نہر فرات میں یا عام نہروں میں یا دریاؤں کے پل پر یا بازار میں یا قید خانہ میں پایا گیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال وإن وجد فی بركة ليس بقربها عمارة فهو هدر، وتفسير القرب ما ذكرنا من استماع الصوت، لأنه إذا كان بهذه الحالة لا يلحقه العوثر من غيره فلا يوصف أحد بالتفصير وهذا إما لم تكن مملوكة لأحد، أما إذا كانت ولدية والقسامة على عاقلته وإن وجد بين قريتين كان على أقربهم، وقد بيناه، وإن وجد في وسط الفرات يمر به الماء فهو هدر، لأنه ليس في يد أحد ولا في ملكه، وإن كان محتسباً للشاطئ فهو على أقرب القرى من ذلك المكان على التفسير الذي تقدم، لأنه أحصى بنصرة هذا الموضع فهو كالالموضع على الشط، والشط في يد من هو بقرب منه، ألا ترى أنهم يستقون منه الماء ويوردون بهانهم فيها بحلاف الهر الذي يستحق به الشفعة لا حصص أهلها به لقيام يدهم عليه، فتكون القسامة والدية عديهم

ترجمہ قدری نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کسی جنگل میں پایا گیا جس کے قریب میں کوئی آبادی نہیں ہے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا، اور قریب ہونے کے معنی وہی ہیں جو ہم نے پہلے بیان کئے ہیں، وہ یہ کہ گروہاں تک آواز جاتی ہے تو قریب ہے، ورنہ اگر آواز نہیں جاتی ہے تو دور ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مقتول ایسی حالت میں پایا جائے کہ کوئی اس کی فریاد پر پہنچنے نہ

ہو تو کوئی شخص اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جہاں پر مقتول پایا گیا وہاں کی زمین کسی کی ملکیت میں نہ ہو، کیونکہ اگر کسی کی ملکیت میں ہو تو اس کی قسامت اور دیت مالک کی مددگار برادری پر ہوگی۔

وإن وجد بین القریین الخ: اگر مقتول دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تو جس سے زیادہ قریب ہو گا اسی پر دیت و قسامت واجب ہوگی۔ یہ مسئلہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر مقتول دریائے فرات یا کسی بڑے دریا کے بیچ میں پایا گیا جس کو پانی بہا کر لے جا رہا ہو تو اس کا خون رائیگاں ہو جائے گا، کیونکہ ایسا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت میں نہیں ہوتا ہے۔

وإن كان محتسبا الخ: اور اگر مقتول قدرتی دریا کے کنارے پھنسا ہوا ہو تو اس جگہ سے جو آبادی سب سے زیادہ نزدیک ہوگی، اسی پر دیت واجب ہوگی۔ اس جگہ بھی نزدیکی کے وہی معنی ہیں جو ہم نے اوپر بیان کر دئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ اس جگہ کی دیکھ بھل اور حفاظت کے لئے مخصوص ہیں، اسی لئے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ مقتول بھی گویا کنارے پر رکھا ہوا ہے، اور کنارہ اسی قوم کے تصرف میں یا مصرف میں ہوتا ہے جو اس کے بہت قریب ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ لوگ اس جگہ سے پانی لیتے ہیں اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کے لئے وہاں پر لاتے ہیں۔ (ف۔ دریا کے درمیان میں بننے والے اور کنارے پر پھنسنے ہوئے ہونے والے کا فرق صرف بڑے قدرتی دریا کے بارے میں ہے، جو کسی خاص شخص کی ملکیت میں نہیں ہوتا ہے۔) بخلاف اس نہر کے جس کے ذریعہ سے شفعہ کا حق دار ہوتا ہے۔ لہذا یہ نہر جن لوگوں کے واسطے ہو، انہی لوگوں پر قسامت اور دیت واجب ہوگی، کیونکہ ان لوگوں کو اس نہر سے خاص تعلق ہوتا ہے، کیونکہ ان کا قبضہ اس پر باقی رہتا ہے۔

توضیح۔ اگر کوئی مقتول کسی جنگل میں پایا جائے، یا دو گاؤں کے درمیان پایا جائے، یہ قدرتی دریا کے کناروں پر پھنسا ہوا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال: وإن ادعى الولی علی واحد من أهل المحلة بعینه لم تسقط القسامة عنهم، وقد ذکرناه و ذکرنا فیہ القیاس والاستحسان قال: وإن ادعى علی واحد من غیرهم سقطت عنهم، ووجه الفرق قد بیاه من قبل وهو أن وحوب القسامة علیہم دلیل علی أن القتال منهم فتعینہ واحدا منهم لا ینافی ابتداء الأمر؛ لأنه منهم بخلاف ما إذا عین من غیرهم؛ لأن ذلك بیان أن القتال لیس منهم، وهم إنما یغرمون إذا كان القتال منهم لكونهم قتلہ تقدیرا حیث لم یأخذوا علی ید الظالم، ولأن أهل المحلة لا یغرمون بمجرد ظهور القتیل بین أظهرهم إلا بدعوی الولی، فإذا ادعى القتل علی غیرهم امتنع دعواه علیہم وسقط لفقده شرطه.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ولی مقتول نے محلہ کے کسی معین شخص پر دعویٰ (قتل) کیا تو اس کی وجہ سے بقیہ محلہ والوں سے قسامت اور (عاقلہ سے دیت بھی) ختم نہیں ہوگی۔ ویسے اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ اس محلہ میں ہم نے قیاس اور استحسان کو بھی بیان کر دیا ہے۔ قال: وإن ادعى علی واحد الخ: اور اگر مقتول کے ولی نے محلہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعویٰ کیا تو محلہ والوں سے قسامت ختم ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں کے فرق کی وجہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے۔ یہ ہے کہ محلہ والوں پر قسامت کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ قاتل اسی محلہ والوں میں سے ہے۔ اور اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے کسی شخص کو معین کر دیا تو یہ بات ابتدائے امر کے منافی نہیں ہوگی، (کیونکہ شریعت نے ابتدائے ہی محلہ والوں پر قسامت واجب کر دی ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو معین کر دینا شریعت کے معین کئے ہوئے کے مخالف نہیں ہوگا۔) کیونکہ یہ شخص بھی انہی لوگوں میں سے ہے۔

بخلاف ما إذا عین الخ: اس کے برخلاف اگر ولی مقتول نے محلہ والوں کے سوا کسی اور کو معین کیا تو قسامت اس لئے ختم ہو جائے گی کہ ولی مقتول کا غیر معین شخص کو معین کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ قاتل ان لوگوں میں سے نہیں ہے، حالانکہ محلہ

والے اسی وقت دیت کا تادان دینے کے لئے تیار ہو گئے جبکہ قاتل انہی میں سے ہو، کیونکہ یہ لوگ بھی قاتل اور درپردہ قاتل ہو جائیں گے، اس لئے کہ انہوں نے ظالم کا ہاتھ نہ پکڑ کر کے ظلم کرنے کا موقع دیا ہے۔ ولان اہل المحلۃ الخ اور اس دلیل سے بھی کہ محلہ والے صرف اس بات پر ضامن ہوئے کہ مقتول ان ہی میں پایا جائے بلکہ اگر وہی دعویٰ بھی کرے یعنی محلہ میں مقتول پایا جائے اور وہی دعویٰ بھی کرے تب محلہ والے ضامن ہوتے ہیں۔ لہذا جب ولی نے محلہ والوں کے سوا کسی غیر پر قتل کا دعویٰ کیا تب محلہ والوں پر وہی دعویٰ ممنوع ہو گیا اور تادان بھی ساقط ہو گیا، کیونکہ تادان کی شرط نہیں پائی گئی۔

توضیح:- اگر ایک ولی مقتول نے محلہ کے کسی معین شخص پر قتل کا دعویٰ کیا، اور ایک دوسرے معاملہ میں ولی مقتول نے محلہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعویٰ قتل کیا۔ اگر ولی مقتول نے اہل محلہ کے سوا کسی اور معین شخص پر دعویٰ قتل کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ وجہ فرق باہمی حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا التقى قوم بالسيوف فأجلوا عن قتيل فهو عبي أهل المحلۃ، لأن القتل بين أظهرهم والحفظ عليهم، إلا أن يدعى الأولياء على أولئك أو على رجل منهم بعينه فلم يكن على أهل المحلۃ شيء، لأن هذه الدعوى نصمت براءة أهل المحلۃ عن القسامة. قال: ولا على أولئك حتى يقيموا البينة، لأن بمجرد الدعوى لا يثبت الحق للحديث الذي روينا، أما يسقط به الحق عن أهل المحلۃ، لأن قوله حجة على نفسه. ولو وجد قتيل في معسكر أقاموا بغلاة من الأرض لا مملك لأحد فيها، فإن وجد في حيا أو فسطاط فعلى من يسكنها الدية والقسامة، وإن كان خارجا من الفسطاط فعلى أقرب الأخصية اعتبارا للبد عند انعدام الملك، وإن كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيل بين أظهرهم فلا قسامة ولا دية؛ لأن الظاهر أن العدو قتله فكان هدر، وإن لم يلقوا عدوا فعلى ما بيناه، وإن كان للأرض مالك فالعسكر كالسكان فيجب على المالك عند أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف، وقد ذكرناه

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول چھوڑ کر ادھر ادھر بھاگ گئے تو اس کی دیت محلہ والوں پر لازم ہوگی، کیونکہ وہ مقتول انہی لوگوں کے درمیان پایا گیا ہے۔ اور اس کی حفاظت ان ہی لوگوں پر واجب بھی تھی۔ إلا أن يدعى الأولياء الخ۔ البتہ اگر مقتول کے اولیاء اس لڑنے والی پوری قوم پر دعویٰ کر بیٹھیں یا ان میں سے کسی ایک معین شخص پر دعویٰ کریں تو محلہ والوں پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس طرح سے ان کے دعویٰ کا مطلب یہ ہوگا کہ محلہ والے اس ہنگامہ میں شریک نہ تھے، لہذا وہ اس کی قسامت سے بری تھے۔

قال: ولا على أولئك الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح محلہ والوں پر دیت واجب نہیں ہوگی اسی طرح جو لوگ تلواروں سے لڑ پڑے تھے ان پر بھی دیت واجب نہ ہوگی، یہاں تک کہ اس مقتول کے اولیاء ان کے قتل کرنے پر گواہ پیش کر دیں، کیونکہ صرف دعویٰ کرنے سے دیت واجب نہیں ہوتی ہے۔ اسی حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہوئے جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے (کہ مدعی پر گواہ لازم ہوتے ہیں) لیکن اس دعویٰ کی وجہ سے محلہ والوں سے مطالبہ کا حق ختم ہو جائے گا، یعنی جب مقتول کے ولی نے کسی ایک معین شخص یا کسی قوم پر دعویٰ کر دیا تو محلہ والوں سے استحقاق ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس ولی کا دعویٰ اس کی ذات پر جہت ہے۔ (پھر جب اس نے اس محلہ والوں کو اپنے دعویٰ سے بری کر دیا تو وہ بری ہو جائیں گے)۔ ولو وجد قتيل في معسكر الح اور اگر کوئی شخص ایسے لوگوں کے لشکر کی پڑاؤ میں مقتول پایا گیا جو ایسے جنگل میں تھا جو کسی کی ملکیت میں نہ تھا، تب یہ دیکھ جائے گا کہ اگر وہ کسی کے خیمہ یا زیرے میں ملے ہو تو اسی کے رہنے والوں پر دیت و قسامت لازم ہوگی۔ اور اگر

ذیرے وغیرہ سے باہر میں ملا ہو تو اس مقتول سے قریب تر خیمہ میں رہنے والے پر دیت و قسامت واجب ہوگی، کیونکہ جب رہنے والوں کی ملکیت نہیں ہے تو قبضہ کا اعتبار کیا جائے گا، اس طرح اس کا حلقہ جس جگہ تک مانا جائے گا، اور اس حلقہ میں وہی خیمہ سب سے قریب تر ہے۔

وإن كان القوم لقوا قتالا الح۔ اور اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقاتلہ کیا، پھر اس میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس میں نہ قسامت واجب ہوگی اور نہ ہی دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر اسے دشمنوں ہی نے قتل کیا ہے، لہذا اس کا خون یونہی رائیگاں جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ کفار سے معرکہ میں شرکت کے بعد قتل ہو جانے سے اخروی ثواب اور جہد میں شرکت کا ثواب تو ضرور ملے گا مگر دنیاوی معاملہ کے اعتبار سے دیت وغیرہ لازم نہ ہوگی۔ وإن لم يلقوا عدوا الح۔ اور اگر انہوں نے دشمن سے ملاقات نہیں کی یہ مقابلہ نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے یعنی اس صورت میں وہ خیمہ میں پایا گیا ہے یا خیمہ سے باہر پایا گیا ہے۔ اور اگر اس زمین کا کوئی خاص شخص مالک ہو تو اس لشکر کی حیثیت یہی ہوگی کہ کو یا وہ اسی زمین کے رہنے والوں میں سے ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک مالک پر دیت اور قسامت لازم ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اس اختلاف کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف) وہ یہ ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک مالک کے ساتھ باشندوں سے بھی قسامت مان جائے گی۔

توضیح۔ اگر کسی جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول کو چھوڑ کر منتشر ہو گئے۔ اگر کسی غیر مملوک جنگل میں لشکر کے پڑاؤ میں کوئی مقتول ملا۔ اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقاتلہ کیا، پھر ان میں کوئی مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔
اقول ائمہ کرام۔ مفصل و رائل

قال وإذا استحلقت المستحلقت قتلہ فلاں استحلقت باللہ ما قنتت ولا عرفت له قاتلا غیر فلاں؛ لأنه یزید إسقاط الحصومة عن نفسه بقوله فلا یقبل، فیحلف علی ما ذکرنا، لأنه لما أقر بالقتل علی واحد صار مستثنی عن الیمین فبقی حکم من سواه فیحلف علیہ قال وإذا شهد اثنان من أهل المحلة علی رجل من غیرهم أنه قتل لم یفل شهادتهما، وهذا عند أبی حنیمة، وقالا. نقل، لأنهم كانوا بعرضة أن یصیروا خصماء، وقد بطلت العرصة بدعوى الولی القتل علی غیرهم فتقبل شهادتهم کالوکیل بالحصومة إذا عزل قبل الحصومة، وله أنهم خصماء بآبار الهم قاتلین لتقصیر الصادر منهم فلا تقبل شهادتهم، وإن خرجوا من حملة الحصوم کالوصی إذا حرج من الوصایة بعد ما قلها ثم شهد قال رضی اللہ عنه وعلى الأصص هذین یتخرج کثیر من هذا الحسن ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے قتل کے سلسلہ میں قسم کھانے کے لئے کہا گیا تو اس نے اپنے سے الزام کو دفع کرتے ہوئے یہ کہہ کر اس مقتول کو فلاں شخص نے قتل کیا ہے، تو اس لئے اس کے دعویٰ کو مکمل کرنے کے لئے اس طرح قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا کہ اللہ میں نے نہ اسے قتل کیا ہے، ورنہ ہی اس کے قاتل کی حیثیت سے فلاں شخص کے سوا کسی دوسرے کو جانتا ہوں۔ یعنی اس سے ان مخصوص الفاظ سے اس لئے قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا کہ اس کی پہلی قسم کھالینے سے بھی اس سے قسم ختم نہیں ہوگی، کیونکہ وہ ان الفاظ سے کہہ کر کہ فلاں شخص نے قتل کیا ہے، اپنی ذات سے اس الزام اور خصومت کو دور کرنا چاہتا ہے۔ اس میں صرف اس کا دعویٰ اور قول چاہا جاتا ہے، اسی لئے یہ مقبول نہیں ہوگا، اسی لئے بتائے ہوئے اور سکھائے ہوئے الفاظ سے قسم لی جائے گی، یعنی ایک معین شخص کو چھوڑ کر کہ اس پر خصومت کے ساتھ الزام لگایا ہے باقی تمام لوگوں سے قسم لی جائے گی، کیونکہ جب اس نے ایک شخص پر قتل کا اقرار کیا ہے تو وہ اس قسم سے مستثنیٰ ہو گیا، لہذا اس کے علاوہ

باتی و گوں پر قسم کا حکم باقی رہے گا، اسی لئے ان سے قسم نہ جانی گی۔

قال و اذا شهد اثنان الح قد ورئى نے کہا ہے کہ جس محلہ میں مقتول پایا گیا اور وہ ان لوگوں پر قتل کا دعویٰ نہیں کیا
بندہ محلہ کے باہر کے کسی شخص پر دعویٰ کیا، اور اس محلہ کے دو شخصوں سے اس مدعی عدیہ پر جو اس محلہ والوں میں سے نہیں ہے بلکہ
ان سے خارج ہے، اس بات کی گواہی دی کہ اس نے قتل کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔
وقالا نسل الح اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ گواہی قبول ہوگی، کیونکہ محلہ والے ہی اس حیثیت میں تھے کہ ان کو مدعی عیہم بنایا
تا لیکن اس سے پہلے ہی وہ اس حیثیت سے نکل آئے، کیونکہ مقتول کے ولی نے ان پر قتل کا دعویٰ کرنے کی بجائے دوسرے پر
دعویٰ کر دیا، لہذا ان کی گواہی قابل قبول رہ گئی۔ کالوکیل بالخصوص الح اور اب یہ لوگ اس شخص کے حکم میں ہو گئے جن کو
کوئی معاملہ کرنے کے لئے کسی نے اپنا وکیل بنایا مگر اس کی اپنی کارروائی شروع کرنے سے پہلے ہی مؤکل نے اس کی وکالت کا حق
اس سے ختم کر دیا، تو یہ وکیل وکالت کے ختم سے پہلے تک اسی مقدمہ میں اس کی گواہی قبول نہیں ہو سکتی تھی مگر وکالت سے
معزول کر دئے جانے کے بعد اب اگر اسی مقدمہ میں اس کو گواہ بنایا جائے تو اس کی گواہی قبول ہو جائے گی۔

وله انہم حصماء الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ محلہ والے چونکہ مقتول کی حفاظت کرنے میں کوتاہی کی وجہ سے
خود قاتلوں کے درجہ میں داخل ہو گئے تھے مگر ولی مقتول کے خارج کر دینے کی وجہ سے اس سے گرچہ خارج ہو چکے ہیں پھر بھی یہ
محلہ والے اب اس لائق نہیں رہے کہ اسی مقدمہ میں وہ گواہی دے سکیں، اسی لئے ان کی گواہی اس مقدمہ میں مقبول نہ ہوگی۔
جیسے کہ کسی نے زید کو کسی بات کے لئے اپنا وصی بنایا اور زید نے بھی وصی بننا قبول کر لیا، پھر اس سے انکار کر دیا خود نکل گیا، مثلاً
یتیم کی وصیت کا وصی بنایا گیا مگر کچھ دنوں بعد وہ یتیم بالغ ہو گیا یا قاضی نے کسی وجہ سے معزول کر دیا، پھر اس نے اسی وصیت کے
مسئلہ میں کسی معاملہ میں گواہی دی تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

قال رضى الله عنه الح مصنف ہے فرمایا ہے کہ نہیں دونوں اصووں کے مطابق اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے اور
حل ہوتے ہیں۔ (ف) یعنی صاحبین نے اس مسئلہ کو معزول شدہ خصومت کے وکیل پر قیاس کیا جس نے ابھی تک حاکم کے پاس
مقدمہ پیش نہ کیا ہو، اور امام ابو حنیفہ نے اس مسئلہ کو معزول وصی پر قیاس کیا ہے جو وصیت قبول کر چکا ہو۔ اور اس میں اصل
اختلاف یہ ہے کہ یہ لوگ خود ہی مدعی عیہم میں شامل تھے مگر مقتول کے وکیل نے اس سے بچا لیا ہے۔ نہ ہی دو اصووں پر اس قسم
کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہوگا۔

توضیح۔ اگر کسی شخص کو کسی مقتول کا قتل جاننے کے لئے قسم کھانے کو کہا گیا جواب میں
اس نے اس طرح سے قسم کھائی کہ اسے قتل شخص نے قتل کیا ہے۔ اگر کسی محلہ میں
مقتول پایا گیا مگر ولی مقتول نے ان لوگوں پر دعویٰ کرنے کی بجائے باہر کے کسی شخص پر قتل
کا دعویٰ کر دیا، اور محلہ والوں نے دوسرے محلہ کے کسی شخص پر قتل کی گواہی دی۔ تفصیل
مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال ولو ادعى على واحد من أهل المحلة بعيه شاهدان من أهلها عليه لم تقبل الشهادة، لأن
الحصومة قائمة مع الكل على ما بيناه، والشاهد يقطعها عن نفسه فكان متهما، وعن أبي يوسف أن الشهود
يحللهم بالله ما قمتناه ولا يبرءون على ذلك، لأنهم أحسروا أنهم عرفوا القاتل قال ومن حرج في قبيلة فنقل
إلى أهلهم فمات من تلك الجراحة فإد كان صاحب فراش حتى مات فالقسامة والدية على القبيلة، وهذا قول أبي

حنیفہ، وقال أبو یوسف لا قسامة ولا دية، لأن الذي حصل في القبيلة أو المحلة ما دون النفس ولا قسامة فيه فصار كما إذا لم يكن صاحب فراش، وله أن الجرح إذا اتصل به الموت صار قتلا، ولهذا وجب القصاص، فإن كان صاحب فراش أضيف إليه، وإن لم يكن احتمل أن يكون الموت من غير الجرح فلا يلزم بالشك. ولو أن رجلا معه جرح به رمق حملة إنسان إلى أهله فمكث يوما أو يومين ثم مات لم يضمن الذي حملة إلى أهله في قول أبي يوسف، وفي قياس قول أبي حنيفة يضمن؛ لأن يده بمزلة المحلة، فوجوده جريحا في يده كوجوده فيها، وقد ذكرنا وجهي القولين فيما قبله من مسئلة القبلية.

ترجمہ - فرمایا کہ اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلہ والوں میں سے کسی ایک معین شخص پر قتل کا دعویٰ کیا، اور محمہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے قتل کی گواہی دی تو ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی، کیونکہ اوپر بیان کئے ہوئے مسئلہ کے مطابق اس مدعی کا پورے محلہ والوں کے ساتھ ہی اختلاف چل رہا ہے، اور گواہ اس کے الزام کو خود سے دور کرنا چاہتا ہے، اس لئے گواہ پر تہمت لگ گئی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف اس بات کی گواہی لی جائے گی کہ اللہ کی قسم ہم نے اسے قتل نہیں کیا ہے۔ اور اس سے زیادہ اس بات کی قسم نہیں لی جائے گی کہ ہم اس کے قاتل کو پہچانتے بھی نہیں ہیں، کیونکہ وہ تو اس بات کا پہلے اقرار کر چکے ہیں کہ ہم اسے پہچانتے ہیں۔

قال ومن جرح في قبيلة الخ: اور بھرا، کہا ہے کہ اگر کسی محلہ میں کوئی شخص زخمی ہو گیا اس لئے لوگ اسے اٹھا کر اس کے گھر لے گئے، پھر وہ زخمی اسی زخم کی چوٹ سے گھر میں مر گیا۔ پس اگر وہ شخص گھر پہنچ کر اسی زخمی حالت میں بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مر گیا تو اس کی قسامت اور دیت اسی محلہ کے لوگوں پر لازم ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ وقال ابو یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ نہ قسامت لازم آئے گی اور نہ ہی دیت لازم آئے گی، کیونکہ قبیلہ یا محمہ میں جو کچھ حادثہ پیش آیا وہ جتنا بھی اہم ہو پھر بھی جان جانے سے کم ہوا ہے، یعنی آدمی صرف زخمی ہوا ہے جبکہ اسکی حالت میں قسامت لازم نہیں آتی ہے جیسے کہ اگر وہ زخمی شخص ہر وقت بستر پر پڑا رہا تو بالاتفاق اس صورت میں قسامت اور دیت لازم نہیں آتی ہے۔

وله أن الجرح الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر زخم ایسا ہو جس کے اثر سے موت واقع ہو جائے تو ایسا زخم ہی قتل کرنا کہلائے گا، اسی بناء پر اس سے قصاص لازم آتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ گویا وہ شخص زخمی ہونے کی جگہ ہی میں مر چکا تھا۔ اور اگر ایسی بات نہ ہو تو اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید اس زخم کی وجہ سے نہ مرا ہو بلکہ کسی اور وجہ سے مرا ہو۔ لہذا شک ہو جانے کی وجہ سے قسامت یا دیت کچھ لازم نہ ہوگی۔ ولو أن رجلا معه جرح الخ: اور اگر کوئی ایسا زخمی ہو جس میں تھوڑی سے جان باقی ہو اور کوئی شخص اسے اس جگہ سے اٹھا کر اس کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ زخمی اپنے اسی گھر میں مر گیا تو جو شخص اسے اٹھا کر اس کے گھر لے گیا تھا تو وہ شخص امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے وہ ضامن ہوگا۔ (ف - اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص کی پیچھے پر ایک زخمی لدا ہو لپٹا گیا جس کو اپنی پیچھے پر لادنے والا شخص اس زخمی کے گھر لے جا رہا تھا، گھر پر پہنچ کر ایک دو دن بعد ہی وہ زخمی مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق زخمی کو لے جانے والا ضامن نہیں ہوگا، اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہوگا، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس زخمی کو خود آمد و رفت کی طاقت نہ ہو، جیسا کہ الوسوط میں ہے۔ ک۔ کیونکہ لاد کر لے جانے والے کا ہاتھ زخمی کے لئے محلہ کے حکم میں ہوگا، اس لئے اس کے ہاتھ میں اس زخمی کا پلایا جانا ایسا ہوگا جیسے کہ محلہ میں کسی زخمی کو پلایا جانا ہوتا ہے یعنی دونوں کا ایک ہی حکم ہوگا، جبکہ ہم نے اس سے ذرا پہلے قبیلہ اور محلہ کے مسئلہ میں دونوں اقوال کی وجہ بیان کر دی ہے (ف - اور اگر اس زخمی کو گھر میں ادھر ادھر آمد و رفت کی طاقت

موجود ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی مادی نے وائے پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ک) تو صبح:- اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلہ والوں میں سے کسی معین شخص پر قتل کا دعویٰ کیا، اور محلہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے مدعی علیہ کے خلاف گواہی دے دی۔ کسی محلہ میں کوئی زخمی ہو گیا، اس لئے کوئی اسے اٹھا کر اس کے گھر رکھ آیا، پھر یہ زخمی اسی زخم کی تکلیف سے مر گیا۔ اگر کوئی ایسا شخص جس میں تھوڑی سی جان باقی رہ گئی ہو اسے کوئی شخص وہاں سے اٹھ کر اس زخمی کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ اپنے گھر میں مر گیا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب

لو وحد الرجل قتيلا في دار نفسه فديته على عاقلة لورثته عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد وزفر لاشئ فيه لان الدار في يده حين وجد الجرح فيجعل كانه قتل نفسه فيكون هذرا وله ان القسامة انما تجب بناء على ظهور القتل ولهذا لا يدخل في الدية من مات قبل ذلك وحال ظهور القتل الدار للورثة فتحب على عاقلهم بخلاف المكاتب اذا وجد قتيلا في دار نفسه لان حال ظهور قتله بقيت الدار على حكم ملكه فيصير كانه قتل نفسه فيهدر دمه ولو ان رجلا كان في بيت وليس معه ثالث فوجد احدهما مذبوحا قال ابو يوسف يضمن الاخر الدية وقال محمد لا يضمنه لانه يحتمل انه قتل نفسه ويحتمل انه قتله الاخر فلا يضمنه بالشك ولا يبي يوسف ان الظاهر ان الانسان لا يقتل نفسه فكان التوهم ساقطا كما اذا وجد قتيلا في محلة

ترجمہ اگر کوئی شخص اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے وارثوں کے لئے اس کی دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ و زفرؒ رحمہم اللہ کے نزدیک اس کے سلسلہ میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جس وقت یہ زخمی ہوا تھا اس وقت وہ اپنے اسی مکان میں موجود تھا اس لئے بظہر یہ سمجھا جیگا یا اس کی صورت ایسی ہوگی کہ گویا اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے، لہذا اس کا خون بر باد جائے گا، اور اس کی کوئی دیت لازم نہ ہوگی۔

وله ان القسامة الح. اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی لئے لازم کی جاتی ہے تاکہ اس کے ذریعہ اصل قاتل ظاہر ہو، اس لئے قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو لوگ مددگار برادری میں سے مر جائیں وہ دیت میں شامل نہیں ہو سکتے اور موجودہ صورت میں قتل ظاہر ہونے کے وقت وہ مکان اس کے وارثوں کے قبضہ میں ہے، لہذا وارثوں کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب ہوگی۔

مخلاف المكاتب الخ: (یہ احکام اس صورت میں ہیں جبکہ مقتول آزاد ہو) اس کے برخلاف اگر مقتول مکاتب ہو اور اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا جائے تو اس کا خون بالکل رائیگاں جائے گا، کیونکہ اس کا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر باقی ہے تو گویا اس نے اپنی ذات کو خود ہی قتل کیا ہے، اس لئے اس کا خون رائیگاں جائے گا، (ف) اور مکاتب کا قتل ظاہر ہونے کے بعد وہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر اس وجہ سے باقی ہے کہ اس سے مکاتب کا معاملہ اب تک باقی ہے، ک)۔

ولو ان رجلا كان في بيت الخ. اور اگر کسی کمرہ میں صرف دو ہی آدمی ہوں یعنی ان کے درمیان کوئی تیسرا شخص موجود نہ ہو، اور ان دونوں میں سے ایک شخص قتل کیا ہو پایا گیا، تو دوسرا شخص جو زندہ ہے وہی اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دوسرا شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید اس نے خود ہی اپنی جان قتل کی ہو، اور یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے کسی دوسرے شخص نے قتل کر دیا ہو، تو اسی شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں ہو سکتا ہے،

بشرطیکہ وہ صاف منکر ہو۔

ولا ہی یوسف الخ. اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہری حالت اس بات پر گواہ ہے کہ آدمی خود کو قتل نہیں کرتا ہے لہذا ایسا وہم کرنا ہی غلط اور لغو ہے، جیسے کہ کوئی شخص کسی عمدہ میں مقتول پایا گیا، اس طرح سے وہ وہم ختم ہو گیا، (ف یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق محلہ والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوتی ہے حالانکہ اس صورت میں بھی اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اسی نے خود کو قتل کر دیا ہو، اس طرح سے اس صورت میں بھی وہم بے اعتبار ہوتا ہے، لیکن قصاص کو ختم کرنے کے لئے اتنا سا وہم کا بھی اعتبار ہو جاتا ہے، اسی بناء پر ہم نے دوسرے شخص کو اس وہم کی وجہ سے قصاص سے بری کیا ہے، تو دیت واجب ہونے کے حق کے بارے میں بھی ایسا وہم معتبر نہ ہوگا، اس لئے دیت واجب ہوگی) اور اب یہ بات معلوم ہوتی چاہئے کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے کہ عورتوں سے قسامت نہیں لی جاتی ہے حالانکہ حضرت عمرؓ کا جو اثر بیان کیا گیا ہے اس میں عورت سے بھی قسامت کا ذکر موجود ہے، لیکن اس اثر میں اتنی بات اور بھی مذکور ہے کہ عورت پر قسامت اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس کے خاندان اور عشیرہ میں سے کوئی نہ تھا، اور اس جیسے مسئلہ میں تقلید واجب ہے، اسی لئے ہم بھی اس بات کے قائل ہیں۔

توضیح: اگر کوئی آزاد انسان اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا، اگر کوئی مکاتب اپنے ذاتی مکان مکان میں مقتول پایا گیا، اگر ایک کمرہ میں صرف دو ہی آدمی رہتے ہوں، اور ان میں سے کوئی مقتول پایا گیا، قسامت اور دیت کے بارے میں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولو وجد قتيل في قرية لا امرأة فعند أبي حنيفة ومحمد القسامة عليها تكرر عليها الايمان والدية على عاقلتها اقرب القبائل اليها في النسب وقال ابو يوسف القسامة على العاقلة ايضا لان القسامة انما تجب على من كان من اهل النصرة والمرأة ليست من اهلها فاشبهت الصبي ولهما ان القسامة لنفي التهمة وتهمة القتل من المرأة متحقة قال المتأخرون ان المرأة تدخل مع العاقلة في التحمل في هذه المسألة لانا انزلناها قاتلة والقاتل يشارك العاقلة ولو وجد رجل قتيل في ارض رجل الى حاصب قرية ليس صاحب الارض من اهلها قال هو على صاحب الارض لانه احق بصرة ارضه من اهل القرية.

ترجمہ: اگر کوئی مقتول ایک ایسے گاؤں میں پایا گیا جو کسی عورت کی ملکیت میں تھا، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ رحمہم اللہ کے نزدیک اسی عورت پر قسامت واجب ہوگی اس طور سے کہ اس عورت سے پچاس بار قسمیں لی جائیں گی، اور مقتول کی دیت اس عورت کی مددگار برادری یعنی عاقلہ پر لازم ہوگی، اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہے جو دوسرے قبیلوں کی بہ نسبت اس عورت سے نسبت اور تعلق میں زیادہ قریب ہوگا۔

وقال ابو يوسف القسامة الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ قسامت ایسے لوگوں پر واجب ہوتی ہے جن کو نصرت مدد کرنے کی صلاحیت ہو، اور عورت میں ایسی صلاحیت (عموماً) نہیں ہوتی ہے، اس لئے عورت بھی قسمیں بچہ کے مشابہ ہو گئی۔

ولهما ان القسامة الخ. اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت کی غرض تو صرف یہ ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ قتل کی تہمت دور ہو، جبکہ مرد کی طرح عورت میں بھی قتل کر دینے کی تہمت موجود ہوتی ہے، لہذا اس سے بھی قسم لی جائیگی، جبکہ وہ گاؤں بھی اسی کی ملک ہے، متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار

اٹھانے میں یہ عورت بھی داخل ہوگی، کیونکہ ہم نے اسے بھی قاتل کے حکم میں رکھا ہے، اور قاتل ہمیشہ ہی عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے میں شریک ہوتا ہے۔

ولو وجد رجل قتيلًا الح اور اگر گاؤں کے کنارے پر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو تو مقتول کی قسامت اور دیت اسی مالک زمین پر ہی واجب ہوگی، کیونکہ گاؤں والوں کے مقابلہ میں مالک زمین پر ہی اپنی زمین کی مددگاری کا زیادہ حق ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر کوئی گاؤں کسی عورت کی ملکیت میں ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا، اگر کسی گاؤں کے باہر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو، مسائل کی تفصیل، قسامت اور دیت کے سلسلہ میں اقوال علماء کرام، حکم، مفصل دلائل

کتاب المعقل: اہل معاقل کا بیان

(اس سے پہلے قتل کے سلسلہ میں اس کی تمام قسموں اور اس کے مباحث کا تفصیلی بیان کرتے ہوئے قتل خطاء کا بیان ہوا پھر اس کا نتیجہ یہ بیان کیا گیا کہ اس سے عاقلہ برادری پر دیت لازم آتی ہے، پھر یہ بحث کی گئی کہ کن صورتوں میں عاقلہ برادری اس کو برداشت کرے گی، اب یہ بات باقی رہ گئی تھی کہ عاقلہ برادری سے وہ کون لوگ مراد ہوتے ہیں جن پر دیت واجب ہوتی ہیں، اس لئے ان کی تمام قسموں اور ان کے تمام احکام کو بیان کرنا ضروری ہوا، اسی طرح کی ساری باتیں شروح اور حواشی میں بیان کی گئی ہیں، م۔)

المعاقل جمع معقلۃ وہی الدیۃ وتسمى الدیۃ عقلا لانہا تعقل الدماء من ان تسفک ای تمسک قال والدیۃ فی شبہ العمد والخطاء وکل دیۃ تحب بنفس القتل علی العاقلۃ والعاقلۃ الذین یعقلون یعنی یؤدون العقل وهو الدیۃ وقد ذکرناہ فی الدیات والاصل فی وجوبہا علی العاقلۃ قوله علیہ السلام فی حدیث حمل بن مالک رضى الله عنه للاولیاء قوم افدوه ولان النفس محترمة لا وحہ الی الاهداء والخاطن معذور وكذا الذی تولی شبہ العمد نظر الی الالۃ فلا وحہ الی ایجاب العقوبۃ علیہ وفی ایجاب مال عظیم احبافہ واستبصالہ فیصیر عقوبۃ فضم الیہ العاقلۃ تحقیقا للتخفیف وانما خصو بالصم لانه انما قصر لقوة فیہ وتلك بانصارہ وهم العاقلۃ فكانوا اہم المقصرین فی ترکہم مراقبہ فخصوا بہ۔

معقل، لفظ معقلہ کی جمع ہے، جس کے معنی دیت کے ہیں، وتسمى الدیۃ عقلا الخ۔ اور دیت کا نام عقل اس لئے رکھا گیا ہے (کہ عقل کے لفظی معنی روکنا اور باندھنا ہے) کہ دیت بھی لوگوں کے خونوں کو بہانے سے عقل کرتی ہے یعنی روکتی ہے، (ف) کیونکہ برادری ایک ایسی بڑی جماعت ہوتی ہے جو اس خون کے بوجھ کو برداشت کرتی ہے، اور جو جماعت کسی کے بڑے بوجھ کو برداشت کرتی ہے، وہ اس کو کسی بری حرکت کرنے سے بھی روکنے کی حتی الامکان کوشش کرتی ہے تاکہ قتل کا بوجھ اس کو اٹھانا ہی نہ پڑے، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس موقع میں معاقل یعنی دیتوں کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اہل معاقل یعنی دیت کو برداشت کرنے والوں کا بیان ہے (اصل جملہ کتاب اہل معاقل سے مضاف یعنی لفظ اہل کو حذف کر کے بیان کیا گیا ہے، قاسمی)۔

قال والدیۃ فی شبہ العمد الخ: تدورٹی نے کہا ہے کہ ہر وہ دیت جو قتل شربہ عمد اور قتل خطاء میں اور جو نفس قتل سے

واجب ہو وہ سب عاقلہ پر لازم آتی ہے، (ف) اور نفس قتل کی وجہ سے دیت اس لئے کہا ہے کہ جو مال قتل ہی کی بناء پر اولاً لازم ہو یعنی اصل میں تو اس سے نفس کا قتل کرنا لازم آتا تھا مگر کسی سبب کی بناء پر مثلاً قصد اقل کے بعد صلح کر لینے سے مال لازم آتا ہو، یا جبکہ کوئی باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس کے عوض اصلی میں قصاص ہی لازم آتا تھا مگر باپ کے احترام میں اس پر بجائے قصاص کے دیت لازم کی گئی ہو، تو یہ دیت باپ کے مال پر لازم آئیگی اور عاقلہ برادری اس کی ادائیگی میں شریک نہیں ہوگی)۔
والعاقلة الذین یعقلون الخ: اور عاقلہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو عقل دین یعنی عقل ادا کریں عقل سے مراد دیت ہے، عقل کے معنی ہم کتاب الدیت میں بیان کر چکے ہیں، (ف) کہ اس کی مقدار کیا ہوتی ہے، اور کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے، اور ب یہ بتانا باقی ہے کہ عاقلہ پر کیوں واجب ہوتی ہے، اور کس نص سے یہ سب ثابت ہے، تو اب ان کا بیان ان الفاظ سے ہو رہا ہے۔

والاصل فی وجوبها الخ: اور عاقلہ پر دیت کے واجب ہونے کی اصل نص یہ ہے کہ حمل بن مالک کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو آپ نے ان کے اولیاء کو فرمایا ہے، کہ تم ان کی مدد کے لئے کھڑے ہو اور ان کی دیت ادا کرو، (ف) حضرت حمل بن مالکؓ کی دوازدہ سالہ بیٹی سے ایک نے اپنی دوسری سوکن کو جو کہ حاملہ بھی تھیں اپنے خیمہ کی لکڑی سے ان کے پیٹ میں زور سے مارا جس کے صدمہ سے پیٹ کا حمل (بچہ) مر گیا، بعد میں وہ حاملہ بھی مر گئی تب رسول اللہ ﷺ نے اس مردہ بچہ کے بارے میں ایک غلام یا باندی دینے کا حکم دیا چنانچہ اس کا طویل بحث اوپر گزر چکی ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ حکم قاتلہ کی مددگار برادری پر دیا گیا تھا، اب میں یہ کہتا ہوں کہ اور ایسا کرنا عرب میں عام دستور تھا، جسے منسوخ نہیں کیا گیا تھا، آخر میں یہ طریقہ شریعت کا حصہ ہو گیا تھا، اس سلسلہ میں سنن اربعہ و آثار اور عمل صحابہ و تابعین اور عامہ عرب میں تو اترا اور اس کثرت اور شہرت کے ساتھ منقول ہے کہ اس میں مگر اہ خوارج کی رائے اور گنجائش کو کوئی دخل نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خطا کرنے والا ہی خطا کا ذمہ دار ہوتا ہے وہی اپنا گناہ خود پر لا دیتا ہے اس میں دوسرا کوئی ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اسی کی تائید میں اس آیت پاک کو پیش کرتے کہ: لا توردوا زرة و زردا خوی۔ یعنی کوئی بھی گناہ گار کسی دوسرے کا گناہ برداشت نہیں کرتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس دیت کے معاملہ میں مددگار برادری والے اس طور پر مجرم ہوتے ہیں کہ انہوں نے کچھ غفلت برتی ہے اور اپنے لوگوں پر پوری توجہ نہیں رکھی ہے اس لئے وہ بھی شریک قصور ہوئے اور قس بھی اس کا گواہ ہے۔

ولا النفس محترمة الخ: اور وجوب دیت کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ وہ مقتول شخص محترم اور بے گناہ تھا، اس لئے اس کے خون کو مفت میں ضائع کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اور جس شخص سے غلطی ہو گئی یا قتل نفس ہو گیا وہ بھی ایک حد تک معذور ہے کہ اس سے چوک ہو گئی ہے، (ف) کیونکہ آدمی اور مجرم کو اس کے ارادہ کے ساتھ نقصان پہنچانے پر پکڑا جاتا ہے، اور سزا دی جاتی ہے پس جبکہ موجودہ صورت میں اس مجرم نے اس مقتول کو قتل کرنے کا ہر گزار ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اسے شکار سمجھ کر تیر مارا تھا، اور اسے یہ بات مطلقاً معلوم نہیں تھی کہ اس جگہ کوئی شخص کھڑا بھی ہے اس لئے مارنے والے بے چارہ اور معذور ہے، ہاں اس کا اتنا قصور ضرور ہوا کہ اس نے پوری احتیاط نہیں کی ہے، اس لئے قاتل او مقتول دونوں جانب کا خیال رکھتے ہوئے مقتول کے لئے دیت اور خاطمی مجرم پر نرمی اس طرح کی گئی کہ اس کی برادری اس کی مدد کر دے اور اس کے جرمانہ کو سب تھوڑا تھوڑا برداشت کر لیں۔

وکذا الذی تولی شبه العمد الخ: اسی طرح وہ شخص بھی معذور ہو گا جس سے قتل شبہ عمد ہو گیا ہو اس طور پر کہ اس کا آہ قتل اس قاتل نہ ہو کہ اس سے عموماً قتل ہو چاہا کرتا ہو اس وجہ سے وہ قاتل بھی حقیقت میں ایسا قصور وار نہ ہو کہ اس پر سزا لازم ہو جائے، البتہ اس حرکت سے اس پر بڑی رقم یعنی دیت کو لازم کرنا تو اس میں اس کی بربادی اور سخت تنگی ہے اور یہ بھی اس کے حق میں ایک عذاب ہے اسی لئے ایسی دیت ادا کرنے میں اس کے ساتھ عاقلہ برادری بھی شامل کر دی گئی ہے تاکہ اس معذور کے حق میں کچھ آسانی ہو جائے، پھر عاقلہ ہی کو اس بناء پر اس کام کے لئے مخصوص کیا گیا ہے کہ اس قاتل نے اپنے ہاتھ کے

عمل میں کوتاہی کی ہے، جبکہ عاقلہ برادری کی کوتاہی اس طرح سے پائی گئی کہ اس نے اپنے اس رشتہ دار کی دیکھ بھال میں کوتاہی کی اور اسے غلط کام کرنے سے بروقت کیوں نہیں روکا ہے، پس اسی کوتاہی کی وجہ سے اس برادری کو لائق سزا ٹھہرایا گیا اور تاوان دیت میں ان کو شریک کر لیا گیا۔

توضیح عقل اور معقل کے معنی، اور اس جگہ اس کی مراد، دیت کو عقل کہنے کی وجہ، عاقلہ پر کون کون سی دیت لازم آتی ہے، دیت عاقلہ پر کیوں اور کس دلیل سے لازم آتی ہے، قاتل شبہ عمدہ پر دیت کتنی اور کیوں لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل جواب

قال والعاقلة اهل الديوان ان كان القاتل من اهل الديوان يؤخذ من عطاياهم في ثلث سنين واهل الديوان اهل الربايات وهم الجيش الذين كسب اساميتهم في الديوان وهددنا عدنا وقال الشافعي المدية على اهل العشيرة لانه كان كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولا نسخ بعده ولانه صلة والا ولي بها الاقارب ولنا قضية عمر رضى الله عنه فانه لما دون الدواوين جعل العقل على اهل الديوان وكان ذلك بمحصر من الصحابة من غير تكبير مهم وليس ذلك بسخ بل هو تقريير معنى لان العقل كان على اهل النصرة وقد كانت بانواع بالقاربة والحلف وانولاء والعد وفي عهد عمر رضى الله عنه قد صارت بالديوان فجعلها على اهله تناعا للمعنى ولهذا قالوا لو كان اليوم قوم ناصروهم بالحرف فعاقلتهم اهل الحرفة وان كان بالحلف فاهله والدية صلة كما قال لكن ايجابها فيما هو صلة وهو العطاء اولى منه في اصول اموالهم والتقدير بثلاث سنين مروي عن النبي عليه السلام ومحكى عن عمر رضى الله عنه ولان الاخذ من العطاء للتخفيف والعطاء يخرج في كل سنة مرة واحدة.

ترجمہ قدورٹی نے کہا ہے کہ، اور قاتل کے عاقلہ اس کے دیوان والے ہوں گے، (جس رجسٹر میں جن غازیوں کے نام لکھے ہوں گے وہی اہل دیوان کہہ سکتے) اور یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس قاتل کا نام بھی اسی رجسٹر اور دیوان میں لکھا ہوا موجود ہو ایک رجسٹر میں جن جن لوگوں کے نام ہوں ان کو سالانہ وظیفہ جو کچھ بھی امیر کی طرف سے دیا جاتا ہو اس میں سے دیت تین سالوں میں وصول کی جائیگی، اور اس جگہ اہل دیوان سے مراد وہ جھنڈے والے یعنی وہ لشکر مراد ہے جن کے نام ایک ہی دیوان یا رجسٹر میں لکھے گئے ہوں، (ف) یعنی جس لشکر نے ایک جھنڈے کے نیچے جہاد کیا یہاں تک کہ ان کے لئے سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا گیا ہو اور ان کے نام ایک ہی رجسٹر میں لکھے گئے، لہذا یہ سب ایک ہی دیوان والے اور ایک دوسرے کے مددگار ہوں گے، یہاں تک کہ جب سال میں ان کا وظیفہ دیا جائے تو اسی وظیفہ میں سے عقل اور عاقلہ کا حصہ وصول کرنا آسان ہوگا، یہی بات حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کے مجمع میں مقرر کی، م، ہ، یہ حکم ہم احناف کے نزدیک ہے۔

وقال الشافعي المدية الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دیت قاتل کے قبیلہ اور کنبہ پر واجب ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں اسی پر عمل تھا، اور آپ کے بعد یہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی دیت میں لوگوں کی شرکت صحیح اور عطیہ کے طور پر ہوتی ہے، اور قرابت داری اور آپس میں صلح کرنے کے لئے سب سے اقرب قرابت دار ہی کا ہونا اولیٰ ہے، اور ہماری دلیل اس کے بارہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے، کیونکہ جب آپ نے ایسے رجسٹر مرتب فرمائے تو ہر ایک کی دیت اس کے دیوان یعنی رجسٹر والوں پر مقرر فرماتے یعنی جن کے نام ایک ہی رجسٹر میں ہوتے ان ہی میں سے جس کسی پر کوئی دیت لازم آئیگی اس کی عاقلہ برادری اس کے دیوان والے ہوں گے، اور یہ بات صحابہ کرامؓ کے مجمع میں پیش آئی اور اس پر کسی کی طرف سے کوئی انکار نہیں پایا گیا۔

ولیس ذلك بنسخ الخ پھر امام شافعیؒ کے ماننے والوں کی طرف سے یہ کہنا کہ جب رسول اللہ ﷺ کے زمانہ تک اس پر عمل تھا اور آپ کے بعد نسخ ہو جانے کا احتمال ختم ہو چکا تو اس حکم کو منسوخ نہیں کہا جاسکتا ہے اس لئے یہ حکم بھی منسوخ نہیں ہوا ہے، اور ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ حقیقت میں یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کے معنی و مفہوم کو مستحکم کیا ہے، اور عاقہ ہونے کے جو معنی ہیں ان کو مستحکم اور پختہ کیا گیا ہے، یعنی برائیوں سے رکاوٹ پھر دیت تو ہر شخص کی اس کے مددگاروں پر لازم ہوئی تھی، اور یہ مددگاری کئی طرح سے ہوتی تھی یعنی اول مدد تو قربت کے ذریعہ اس طرح ہوتی تھی کہ مجرم کے قریبی رشتہ دار اس کے از خود مددگار ہو جاتے تھے، دوم مددگاری قسم کے ذریعہ ہوتی تھی یعنی جس کسی نے کسی قوم کے ساتھ ہر حال میں رہنے کی قسم کھالی تو ایسے لوگ مددگار ہو کر سامنے آتے تھے، سوم دلاء کے ذریعہ جنی اپنے غلام کو آزاد کرنے سے وہ شخص ہر حال میں اپنے آزاد کرنے والے کا ساتھ ہی ہوتا تھا، اور چہارم شہار کر لینے سے یعنی کوئی شخص کسی قوم میں جا کر رہا اور کچھ دنوں بعد ان ہی میں کا شہر ہو گیا، اگرچہ وہ شخص اس قوم سے نسلان نہ ہو، ان چاروں قسموں میں عقل کے معنی یہ ہیں کہ آپس میں سب ایک دوسرے کے مددگار اور عقل والے اس طرح ہیں کہ ایک دوسرے کے مددگار ہیں، پھر جب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں باضابطہ دفتر اور دیوان بنائے گئے تو معنی کے لحاظ سے عقل و مددگاری صرف بات پر موقوف ہو گئی کہ اس دفتر میں جن لوگوں کے نام ہیں وہی عقل ہو گئے، اسی لئے مشنؒ نے کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں اگر ایسی کوئی قوم ہو کہ وہ اپنے پیشہ کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مددگار ہو تو وہ اپنے پیشہ والے کی مددگار ہوگی (چنانچہ اب واقعہ اسی کا زور ہے، قاضی) اور اگر عقل آپس میں قسم کھا لینے کی وجہ سے ہو تو وہی عاقہ ہوں گے۔

والدية صلة الخ اور دیت بدشبہ صلہ اور تحقق ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لہذا دیت ایسے ہی مال میں ہوگی جو صلہ کے طور پر ملتا ہے، اور یہ صلہ سالانہ عطیہ اور وظیفہ کے طور پر ملتا ہے، اسی لئے اصلی مالوں کے مقابلہ میں عطیہ ہی میں واجب ہونا زیادہ منسب ہے والتقدير بثلث سنين الخ. اور اس دیت کو تین ہی سالوں میں ادا کرنے کا ثبوت تو وہ خود رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے، در قیاسی دلیل بھی اسی کی گواہ ہے کہ عطیہ میں سے سنا سنانی کرنے کی غرض سے ہے جو کہ سال میں ایک ہی بار ملتا ہے۔

توضیح: عاقہ سے کیا مراد ہے، مددگاری کن کن طریقوں سے ہوتی ہے، دیت سے کیا مراد ہے، اور اس کی ادائیگی کس طرح اور کتنے دنوں میں کی جاسکتی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

فان حرجت العطايا في اكثر من ثلثة او اقل اخذ منها لحصول المقصود وتاويله اذا كانت العطايا للمسين المستقبلة بعد القضاء حتى لو اجتمعت في السنين الماصية قبل القضاء ثم خرجت بعد القضاء لا يؤخذ منها لان الوجوب بالقضاء على ما بين ان شاء الله تعالى ولو خرج للقاتل ثلث عطايا في سنة واحدة معاه في المستقبل يؤخذ منها كل الدية لما ذكرنا واذا كان جميع الدية في ثلث سنين فكل ثلث منها في سنة واحدة معاه في المستقبل بالفعل ثلث دية النفس او اقل كان في سنة واحدة وما راد على الثلث الى تمام الثلثين في السنة الثانية وما راد على ذلك الى تمام الدية في السنة الثالثة وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل بان قتل الاب اسه عمدا في ماله فهو ثلث سنين وقال الشافعي ما وجب على القاتل في ماله فهو حال لان التاحيل للتخفيف لتحصيل العاقلة فلا يلحق العمد المحض ولنا ان القياس بأبادة والشرع وردبه مؤجلا فلا يتعداه ولو قتل عشرة رجلا خطأ فعلى كل واحد عشر الدية في ثلث سنين اعتبار للجزء بالكل ادهو بدل النفس وانما يعتبر مدة ثلث سنين من

وقت القضاء بالدية لان الواجب الاصلی المثل والتحول الى القيمة بالقضاء فيعتبر ابتداءها من وفته كمضي ولد المعرور قال ومن یکن من اهل الديوان فعاقلته قبيلته لان نصرته بهم وهي المعتبرة في التعاقل ترجمہ یوں تو عطیہ کے سننے کی عمومی مدت تین سال کی ہوتی ہے لیکن اگر یہ عطیات تین سال سے کم یا زیادہ میں دوگوں کو دیئے جائیں تو دیت بھی ان ہی میں سے لی جائیگی، اس طرح سے کہ اگر مثلاً چھ برس میں عطایا میں تو ہر عطیہ میں سے چھ حصہ دیت کا یہ جائے گا، اور اگر دو برس میں عطیہ نکالے گئے ہوں تو ان ہی میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی، کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ یہ دیت آسانی کے ساتھ عطیہ کی آمدنی سے حاصل ہو اور ذاتی آمدنی اس میں خرچ نہ ہو تو یہ عطیہ جس مدت میں حاصل ہو اسی سے مقصود حاصل ہو جائے گا، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد جب یہ عطیات آئندہ چند سالوں کے بعد دی گئی ہوں تو ان میں سے دیت لی جائیگی، یہاں تک کہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کے کئی سالوں کے عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر حکم قضاء کے بعد یہ عطیات وصول ہوئیں تو ان میں سے دیت وصول نہیں کی جائیگی کیونکہ دیت کا واجب ہونا حکم قضاء کے بعد ہی ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ولو حرج للقاتل ثلث عطایا فی سنة الخ اور اگر قاتل کو ایک ہی سال میں تین عطیات دیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ حکم قضاء کے بعد آئندہ کے لئے عطیات دیئے گئے تو ان میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی، جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔

وإذا كان جمعی الدية الخ اور اگر پوری دیت تین برسوں میں ہی ہو تو ہر سال دیت سے ایک تہائی لینی ہوگی، اور اگر فی الفور ایک تہائی دیت نفس یا اس سے کم واجب ہوئی ہو تو وہ ایک ہی سال میں وصول کر لی جائیگی، اور ایک تہائی سے دو تہائی تک جتنی بھی زائد ہو وہ دوسرے سال وصول کی جائیگی، اور دو تہائی سے زائد پوری دیت تک ہی وہ تیسرے سال میں لی جائیگی و ما وجب علی العاقلة الخ وجود دیت عاقلہ برادری پر واجب ہوتی یا قاتل پر واجب جس کی صورت یہ ہوئی کہ باپ نے اپنے بیٹے کو قصداً قتل کیا تو یہ بھی اس کے مال سے تین سالوں میں وصول کی جائیگی وقال الشافعی ما وجب علی القاتل الخ: اور لہام شافعی (وہ مک و حمد) نے کہا ہے کہ جو چیز قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوئی ہو وہ فوراً ہی واجب الاداء ہوگی کیونکہ میعاد تو آسانی کی غرض سے لازم ہوئی تھی تاکہ عاقلہ برادری اس کو برداشت کر سکے، لہذا عہد محض کو اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

ولما ان القیاس باباہ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، (یعنی اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے) اور شریعت میں اس سلسلہ میں جو کچھ حکم ہوا ہے وہ وقت مقرر کے ساتھ جتنی میعاد کے طور پر ہوا ہے، اس لئے شرعی حد جو خلاف زیادتی نہیں کی جاسکے گی، مطلب یہ ہے کہ اس موقع پر مال کو واجب کرنا ہی تقاضائے عقل کے خلاف ہے، لہذا شریعت میں جس حکم کو جس طرح بیان کیا گیا ہے اسی طرح رکھ جائے گا ولو قتل عشرة رجلا الخ اور اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کر دیا تو ہر ایک قاتل پر تین برس کے اندر دیت کا دسواں حصہ ادا کرنا واجب ہوگا، اس میں یہ حکم جو اجزاء پر واجب کیا گیا ہے، دراصل یہ کل بدن پر قیاس کر کے کہا گیا ہے، یعنی جیسے پوری دیت تین برس میں واجب ہوتی تھی ویسے ہی دسواں حصہ بھی تین ہی برس میں واجب کیا گیا ہے، کیونکہ یہ بھی نفس کا عوض ہے وانما يعتبر مدة ثلث سبب الخ معلوم ہونا چاہئے کہ دیت کی مدت اسی وقت سے معتبر ہوگی جبکہ قاضی کا حکم صادر ہوگا کیونکہ اصل قاعدہ کے مطابق تو جسم کا عوض جسم یعنی مثلث ہونا تھا اور مال نہیں ہونا تھا جتنی جان کے بدلہ جان یا زخم کے بدلہ زخم دیا جائے، اور اب اس کے عوض قیمت دینے کا حکم قاضی کا حکم صادر ہونے کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے دیت کی دانستگی کی ابتداء بھی اسی حکم قاضی صادر ہونے کے بعد سے ہوگی، جیسے کہ مغرور کے بچہ میں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی کو حکومت کی طرف سے عطایا تین سالوں میں ملیں یا، اس سے کم میں یا اس

سے زیادہ میں تو ان میں دیت کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو عہد اُقتل کر دے تو اس کی دیت کس طرح اور کتنے دنوں میں وصول کی جائیگی اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل، مغرور وہ شخص ہے جس نے کسی عورت سے اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر ہمبستری کی پھر اس سے بچہ پیدا ہو گیا

قال ومن لم یکن من اهل الديوان فعاقلته قبيلته لان نصرته بهم وهي المعترية في التعاقل قال وتقسيم عليهم في ثلث سنين لا يزداد الواحد على اربعة دراهم في كل سنة ويقصص منها قال رضى الله عنه كذا ذكره القدوري في مختصره وهذا اشارة الى انه يزداد على اربعة من جميع الدية وقد نص محمد علي انه لا يزداد على كل واحد من جميع الدية في ثلث سنين على ثلاثة او اربعة فلا يؤخذ من كل واحد في كل سنة الا درهما او درهما وثلث درهم وهو الاصح قال وان لم يكن تتسع القبيلة لذلك ضم اليهم اقرب القبايل معناه سببا كل ذلك لمعنى التخفيف ويضم الاقرب فالاقرب على ترتيب العصابات الاحوة ثم بنوهم ثم الاعمام بنوهم واما الاباء والابناء فقليل يدخلون لقربهم وقيل لا يدخلون لان الصم لى الحرح حتى لا يصيب كل واحد اكثر من ثلاثة او اربعة وهذا المعنى اما يتحقق عند الكثرة والاباء والا بناء لا يكثرون وعلى هذا حكم الرايات ادا لم يتسع لذلك اهل راية ضم اليهم اقرب الرايات اقربهم نصرة اذا حربهم امر الاقرب فالاقرب ويعوض ذلك الى الامام لانه هو العالم به ثم هذا كله عندنا وعند الشافعي يجب على كل واحد نصف دينار فيسوى بين الكل لانه صلة فيعتبر بالزكوة وادناها ذلك اذ خمسة دراهم عندهم نصف دينار ولكننا نقول هي احط رتبة منها الا ترى انه لا تؤخذ من اصل المال فينقص منها تحقيقا لزيادة التخفيف

ترجمہ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی قاتل کا نام رجسٹر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری اس کا نسبی قبیلہ ہوگا، کیونکہ ایسے شخص کو اپنے ان ہی لوگوں سے ہمت ہوتی ہے اور مدد پانے پر اعتماد ہوتا ہے، اور عاقلہ ہونے میں سب سے زیادہ اسی بات کا فائدہ اور اسی کا اعتبار ہوتا ہے۔ قال وتقسيم عليهم الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ دیت اس قبیلہ میں تین سال کی مدت میں تقسیم کی جائیگی، اس حساب سے کہ ایک سال میں ہر ایک شخص کو چار درہم سے زیادہ کا بوجھ نہ پڑے، مگر اس سے کم ہو سکتے ہیں، مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار درہم سے زیادہ ہو سکتے ہیں، جبکہ امام محمدؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ پوری دیت ادا کرنے میں تین برس میں ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ لازم نہ ہوں گے، اس طرح ہر شخص سے پورے سال میں ایک درہم سے یا ایک درہم اور اس کی ایک تہائی سے زیادہ نہیں لیا جائیگا، اور یہی قول اصح ہے، (ف) پس اب اصح اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ پوری دیت کی وصولی اس قبیلہ پر تقسیم کر دی جائیگی اس طرح سے کہ ہر شخص سے ایک سال میں ایک درہم یا تہائی درہم زیادہ کر کے تین برسوں میں وصول کی جائیگی، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس قبیلہ میں اتنے افراد ہوں کہ ان پر تمام دیت تقسیم کر دینے سے، ہر سال میں ایک درہم یا ایک تہائی درہم زیادہ کرنے سے پوری دیت ادا ہو جاتی ہو۔

قال وان لم یکن تتسع الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ نکلے جن سے بیان کی ہوئی دیت سب پر تقسیم ہو کر ادائیگی ہو جائے تو مجبوراً اپنے ان خاص لوگوں کے بعد ان لوگوں کو بھی اس میں شمار کیا جائے گا جو اس کے اپنے

قبیلہ کے ساتھ نسب کے اعتبار سے بہت ہی قریب سمجھے جاتے ہوں، اور یہ ترکیب محض لوگوں پر آسانی کے غرض سے کی جائیگی اور اگر اس ترکیب سے بھی اتنے افراد پورے نہ ہوتے ہوں جو کہ مطلوب ہوں تو پھر ان کے بعد جو لوگ عصیت کے اعتبار سے یہی سمجھے جاتے ہوں ان کو بھی شریک کر لیا جائیگا، خلاصہ یہ ہے کہ اس میں سب سے پہلے بھئی پھر ان کی اولاد پھر چچا جتنے ہوں پھر ان کی اولاد ترتیب کے ساتھ شامل کئے جائیں گے۔

وما الابناء والابناء المح اور اب اس سوال کہ اس ترتیب میں سگے باپ دادا اور دادا وغیرہ یا بیٹا پوتا وغیرہ بھی دیت کی ادائیگی میں داخل ہوں گے یا نہیں تو جواب میں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ وہ بھی داخل ہوں گے کیونکہ یہی رشتے تو دوسرے تمام رشتوں سے سب سے قریب ہیں، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لوگ داخل نہ ہوں گے، کیونکہ غلطی سے قتل کرنے سے قتل کے ساتھ دوسروں کو ملانا تو حرج اور مشقت کو دور کرنے کی غرض سے تھا تاکہ ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ کا بار لازم نہ آئے، اور یہ بات تو اسی صورت میں ممکن ہوگی جبکہ مددگاروں کی زیادتی ہو، جبکہ عادیۃً یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ باپ دادا اور بیٹے پوتوں میں اتنی زیادتی نہیں ہوتی ہے (الحاصل جب ایک قبیلہ میں اتنی گنجائش نہ ہو تو دوسرے نسبی قریبی رشتہ داروں میں جو سب سے قریب ہو اسے ملایا جائے گا، اور روایات کا حکم بھی اسی طرح سے ہے کہ جب ایک جھنڈے والوں میں سے کسی پر قتل خطا کی دیت واجب ہو اور اس اور اس جھنڈے والے افراد کو اس کی دیت کی ادائیگی کی صلاحیت نہ ہو تو دوسرے جھنڈے والوں میں سے جو ان سے زیادہ قریب ہوں ان سے دیت وصول کی جائیگی، یعنی اس طرح دیکھا جائے کہ اگر دوسرے جھنڈے والوں پر ایسی ہی کوئی مصیبت آن پڑے تو ان کی مدد کو کون آگے بڑھے گا یا وہ خود کسی کے پاس جائیں گے، تو ان سے ہی رابطہ کیا جائے گا، اور اگر اس سے بھی کام پورا نہ ہو تو اس کے جس جھنڈے والے اس کے قریب ہوں گے، ان سے مدد جائیگی اسی ترتیب سے کیا جاتا رہے گا، یہاں تک کہ پوری دیت ادا کر دی جائے اس طرح کا انتظام امام المسلمین کے ذمہ ہوگا کیونکہ اس کو ان باتوں کا پورا علم ہوتا ہے اور تحقیقات کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

ثم هذا كله عندنا المح یہ ساری تفصیل ہمارے مذہب کے مطابق ہے، اور امام شافعی کے نزدیک قبیلہ والوں میں سے ہر شخص پر آدھا دینار واجب ہوگا اور ہر شخص پر بالکل برابر لازم ہوگا، یعنی باپ اور بیٹے اور غیر سب سے برابر وصول کیا جائے گا، کیونکہ اس میں سب کی شرکت صلہ کے طور پر ہوگی، اس لئے زکوٰۃ کے مسئلہ پر اس کا قیاس ہوگا، اور زکوٰۃ کی ادائیگی مقدار نصف دینار یعنی پانچ درہم ہے، کیونکہ سلف کے نزدیک پانچ درہم نصف دینار کے برابر ہوتا ہے، لیکن ہم یعنی احناف یہ کہتے ہیں کہ دیت کا مرتبہ اور اس کی اہمیت زکوٰۃ کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ دیت کسی کے ذوقی مال سے نہیں جاتی ہے، اس لئے دیت کی مقدار زکوٰۃ سے گھٹائی جائیگی، تاکہ زیادہ سے زیادہ سہولت پائی جائے، (ف) یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ خطاوار قاتل ان لوگوں میں سے ہو جن کا نام مجاہدین کے دفتر میں موجود ہے، اور اس کی وجہ سے اسے عطیہ ملتا رہتا ہے، یا س کے نسب میں قبائل موجود ہوں، یہاں تک کہ اس کے جھنڈے والے یا قبیلہ والے اس کی عاقلہ برادری ہوں گے۔

توضیح۔ اگر کسی خطاوار قاتل کا نام مجاہدین کے دفتر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری کس طرح مقرر کی جائیگی، پھر دیت کتنے دنوں میں اور کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ ہوں کہ صرف ان سے وصول کر کے دیت پوری ادا ہو جائے، دیت کی رقم قاتل کے بیٹوں اور ان کے باپ دادا سے بھی وصول کی جاسکتی ہے، یا نہیں، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

ولو كانت عاقلة الرجل اصحاب الرزق يقضى بالدية في ارزاقهم في ثلاث سنين في كل سنة الثلث لان الرزق في حقهم بمزلة العطاء قائم مقام اد كل منهما صلة من بيت المال ثم يظر ان كانت ارزاقهم تخرج في كل سنة فكما يخرج رزق يؤخذ منه الثلث بمزلة العطاء وان كان يخرج في كل سنة اشهر وخرج بعد القضا يؤخذ منه سدس الدية وان كان يخرج في كل شهر يؤخذ من كل رزق بحصته من الشهر حتى يكون المستوفي في كل سنة مقدار الثلث وان خرج بعد القضاء بيوم او اكثر اخذ من رزق ذلك الشهر بحصة الشهر وان كانت لهم اوراق في كل شهر واعطية في كل سنة فرصت الدية في الاعطية دون الارواق لانه ايسر املان الاعطية اكثر اولان الرزق لكفاية الوقت فيستعسر الاداء منه والعطيات ليكونوا في الديوان قائمين بالصرة فيتيسر عليهم

ترجمہ اگر کسی قتل کی عاقبت ہر برادری ایسے لوگ ہوں جن کو بیت المال سے رزق ملتا ہو (بقول بعض وہ لوگ جو مقنن میں سے نہ ہوں مگر فقراء اور مساکین میں سے ہونے کی وجہ سے ان کو گزارہ کے لئے بطور مدد ماہوار رقم ملتی رہتی ہو) تو یہ حکم دیا جائے گا کہ ان گزر رہہ والوں میں سے دیت کی رقم تین سالوں میں وصول کر لی جائے، یعنی ہر سال ایک تہائی دیت وصول کر دی جائے، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں یہ رزق (گزارہ) ادائے یا مدد بھی عطیہ (مجاہدین کا مقرر شدہ مال) ہی کے قائم مقام سمجھا جائے گا، کیونکہ رزق یا عطیہ جو بھی ہو وہ بیت المال سے ان کو صلہ کے طور پر ہی دیا جاتا ہے نہ بنظر انکات ارزاقہم الح پھر یہ دیکھا جائے ان فقراء کو جو کچھ ملتا ہو وہ سالانہ کے حساب سے ملتا ہے، یا دوسرے حساب سے پس اگر سالانہ کے حساب سے ملتا ہو تو اس میں سے ایک تہائی مال دیت کے لئے رکھ کر باقی ان کو دیا جائے، جیسے کہ عطیہ میں سے رقم لی جاتی ہے، اور اگر چھ مہینہ پر ان کو وہ حق ہو اور قاضی کے حکم سے چھ مہینے پر ہی دیا گیا تو اس میں سے دیت کا چھ حصہ لے لیا جائے۔

وان كان يخرج في كل شهر الخ اور اگر وہ ماہوار کے حساب سے دیا جاتا ہو تو ہر بار یعنی ہر مہینہ میں اسی ماہوار کے حساب سے رقم دیت کے لئے کاٹ لی جائے، یعنی ان سب کی ماہوار مدد کی رقم سے دیت کا چھتیسواں حصہ لیا جائے تاکہ ایک سال کے بارہ مہینوں میں جو کچھ وصول ہو وہ پوری دیت کی تہائی ہو وان خرج بعد القضاء الخ اور اگر قاضی کے حکم سے ایک دو دن کے بعد ماہوار مدد کی رقم تقسیم ہو تو اس مہینہ میں دن کے حساب سے لے لیا جائے، اور اگر وہ لوگ اس قسم کے ہوں کہ ان کو ماہوار مدد بھی ملتی ہو اور سالانہ عطیہ میں سے بھی ملتا ہو تو وہ دیت عطیہ کے مد میں سے لی جائے گی اور ماہوار نود میں سے نہیں لی جائے گی، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں یہی طریقہ زیادہ آسان ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عطیہ مدد کی رقم کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہو یا اس وجہ سے کہ یہ مدد کی رقم اس وقت کے لئے صرف ضرورت اور کفایت کے اندازہ سے ہوتی ہو تو اس میں سے ادا کرنا دشوار ہو گا، اور عطیات سالانہ انعامات ہوتے ہیں جو مجاہدین کو ان کی جسمانی مدد پہنچانے کے لئے دے جاتے ہیں اور ہمیشہ وہ مدد پہنچانے کے لئے مستعد رہیں، اور دفتر میں ان کا نام باقی رہے، اخلاص اس میں سے کچھ نکال دینا ان کے لئے نہایت آسان ہو گا۔

توضیح: اگر خا طمی ع قتل کی عاقبت برادری میں ایسے فقراء ہوں جن کو بیت المال سے مدد کے طور پر ماہوار رقم ملتی ہو، اور وہ رقم، سالانہ، یا ماہوار کے حساب سے ملتی ہو، اور قاضی کے حکم سے پہلے یا حکم کے ایک دو دنوں کے بعد ماہوار یا مدد کی رقم تقسیم ہو، اور اگر ان کو مدد اور عطیہ دونوں مدوں سے رقم ملتی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال، علماء، مفصل در کل

قال وادخل القتال مع العاقلة فيكون فيما يؤدى كحدهم لانه هو العاقل فلا معنى لاحراحه ومواحدة عره

وقال الشافعی لا یحب علی القتال شئی من الدیۃ اعتار للحرء بالکل فی البقی عہ والجامع کونہ معذور اقلہا ایجاب الکل احجاف بہ ولا کذلک ایحاب الحزء ولو کان الخاطئی معذورا فالبرئی عہ اولی قال اللہ تعالیٰ ولا ترور وارۃ ورر احرى وليس علی النساء والدریۃ ممس کان لہ حط فی الدیوان عقل لقول عمر لا یعقل مع العاقلۃ صبی ولا امرأۃ ولان العقل انما یجب علی اهل الصرة لتركهم مراقة والناس لا یتنا صرون بالصیبا والنساء ولهد الا یوصع علیہم ما هو حلف عن النصرة وهو الحرۃ وعلی ہذا لو کان القتال صیبا او امرأۃ لا شئی علیہما من الدیۃ بخلاف الرجل لان وحب حزء من الدیۃ علی القتال باعتار انہ احد العواقل لانه ینصر بنفسه وهذا لا یوحد فیہما والعرض لہما من العطاء للمعونة لا للصرة کفرض ارواح السی علیہ السلام ورضی اللہ عنہن

ترجمہ قدوریؒ نے کہہ ہے کہ (اگر خطاوار قاتل کانام بھی عطیہ پانے واوس کے دیوان میں موجود ہو تو وہ بھی) عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کی ادائیگی میں شامل کیا جائے گا، لہذا وہ بھی عاقلہ برادری کا ایک فرد ہو گا اور ان ہی کی طرح تمام ذمہ داریوں کو برداشت کرے گا، کیونکہ دیت کا حقیقی ذمہ دار تو قاتل ہی ہوتا ہے، اس لئے اس بات کے کوئی معنی نہ ہوئے کہ اس کو ذمہ داری برداشت کرنے سے عیحدہ کر کے اس کی ذمہ داری دوسروں پر ڈال دی جائے۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دیت سے متعلق کچھ بھی قاتل پر لازم نہیں ہو گا اس کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جیسے کہ ساری دیت کی ذمہ داری اس سے ختم گردی گئی ہے ایسی ہی اس کے جزوی بھی ذمہ داری بھی اس سے ختم ہو جائیگی اس قیاس میں وجہ قیاس یہ ہے کہ اسے شرعاً معذور مان لیا گیا ہے قلنا ایحاب الکل الخ اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ پوری دیت قاتل پر لازم کرنے میں اس پر انتہائی سختی ناقابل برداشت لازم آتی ہے، اور ایک حصہ یا تھوڑا سا مال لازم کرنے میں کوئی تنگی نہیں ہوتی ہے، اور اگر حقیقی قصور وار ہی کو معذور کہہ کر نکال دیا جائے تو دوسرے عاقلہ بدرجہ وہ معذور ہوں گے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ولا ترور وارۃ وزر احرى گنہگار گاہ دوسرے کے گنہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

ولیس علی النساء والدریۃ الخ اور ان عورتوں اور لڑکیوں میں سے جس کانام دفتر میں نہ ہو اس پر بھی دیت کچھ بھی لازم نہیں ہوگی، جس کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ فرمان ہے کہ عاقلہ برادری کی دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کا ساتھ نہ کوئی عورت دے گی اور نہ ہی بچے ساتھ دیں گے، اور اس دلیل سے بھی کہ دیت تو مددگاروں پر واجب ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے یا ان کا یہ قصور ہوتا ہے کہ انہوں نے اس خاطی کو خطا کرنے سے کیوں نہیں روکا ہے، جبکہ عموماً عورتوں اور بچوں سے ایسے معاملات میں مدد نہیں لی جاتی ہے، اسی لئے جو چیز بھی مددگاری کے قائم مقام ہو جتنی جزیہ وہ بھی عورتوں اور بچوں پر لازم نہیں آتا ہے، جتنی کافروں کی عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے۔

وعلی ہذا لو کان القتال صیبا الخ اور اس دلیل سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ اگر قاتل کوئی بچہ یا عورت ہو تو ان پر دیت لازم نہ ہوگی، (اور یہی خاہر الروایۃ ہے اور طحاویؒ نے اسی قول کو پسند کیا ہے، اور اصح بھی ہے، الکفایہ) بخلاف الرجل الخ اس کے برخلاف اگر قاتل کوئی مرد ہو تو اس پر دیت کا ایک حصہ بھی اس بناء پر واجب ہوتا ہے، کہ وہ بھی مددگاروں میں سے ایک فرد ہے، کیونکہ اس طرح وہ خود بھی اپنے نفس کا مددگار ہے، جبکہ یہ بات عورت اور بچہ میں نہیں پائی جاتی ہے، اور عورتوں اور بچوں کے لئے جو عطیت فرض ہوتے ہیں وہ ان کو مددگاری کے خیار سے نہیں ہوتے ہیں، بلکہ انکی دیکھ بھال اور ان کی ضرورت پوری کرنے کے لئے ہوتے ہیں، جیسے کہ خود رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کے واسطے مقرر تھے۔

توضیح اگر خطاوار قاتل کانام بھی عطیہ پانے والوں کے دیوان میں موجود ہو تو کیا وہ وہ خود

بھی دوسروں کے ساتھ عاقلہ برادری میں شامل کیا جائے گا یا نہیں، وہ عورتیں اور بچے جن کے نام دفتر میں نہ ہوں ان پر بھی دیت لازم ہوگی یا نہیں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولا یعقل اهل مصر عن مصر اخر یرید به انه اذا كان لاهل كل مصر ديوان على حدة لان التناصر بالديوان عند وجوده ولو كان باعتبار القرب في السكنى فاهل مصره اقرب اليه من اهل مصر اخر و یعقل اهل كل مصر من اهل سوادهم لانهم اتباع لاهل المصر فانهم اذا حربهم امر استنصر وابهم فيعقلهم اهل المصر باعتبار معنى القرب والنصرة ومن كان منزله بالبصرة وديوانه بالكوفة عقل عنه اهل الكوفة لانه يستنصر باهل ديوانه لا بجيرانه والحاصل ان الاستنصار بالديوان اظهر فلا يظهر معه حكم النصرة بالقرابة والنسب والولاء وقرب السكنى وغيره وبعد الديوان النصرة بالنسب على ما يباهى وعلى هذا يخرج كثير من صور مسائل المعامل.

ترجمہ: اور ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے لئے عاقلہ نہیں ہوں گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کا دیوان اور دفتر علیحدہ علیحدہ ہو تو ایک دوسرے کے لئے عاقلہ نہیں ہوں گے، کیونکہ جب ہر ایک شہر کا دفتر موجود ہے تو مدد کی ضرورت اسی دفتر والوں سے پوری کی جائیگی، ولو کان باعتبار الخ: اور اگر رہائش کی قریب کے اعتبار سے مدد کی ضرورت ہو تو بھی اس کے اپنے شہر والے دوسرے شہر والوں کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوں گے و یعقل اهل كل مصر الخ: اور ہر شہر والے اپنے شہر کے آس پاس کے گاؤں والوں کی مدد کریں گے، یعنی اگر گاؤں والوں میں سے کوئی شخص غلطی سے کسی کو قتل کر دے اور گاؤں والے اس کی دیت دینے کے لئے کافی نہ ہوں تو قریب کے شہر والے ہی اس کے عاقلہ برادری ہو جائیں گے، کیونکہ گاؤں والے بیچارے شہر والوں کے تابع ہوتے ہیں، اسی بناء پر اگر شہر والوں کو کبھی کوئی ضرورت پڑ جاتی اور سختی درپیش ہو جاتی ہے، تو وہ گاؤں والوں سے ہی مدد لیتے ہیں اس طرح اس کے برعکس یعنی اگر گاؤں والوں کو کوئی مدنی ضرورت آن پڑتی ہے، تو وہ بھی شہر والوں سے مدد لیتے ہیں، اسی لئے شہر والے قرابت اور مددگاری کے مفہوم کے اعتبار سے گاؤں والوں کے عاقلہ ہوں گے۔

ومن كان منزلة بالبصرة بالخ: اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو لیکن اس کا نام کوفہ کے دفتر میں ہو یعنی جن لوگوں کے نام کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں لکھے ہوں تو ان کے ساتھ دیت کی ادائیگی میں کوفہ والے ہی مددگار ہوں گے کیونکہ اصل طور سے وہ اپنے دیوان والوں سے ہی مدد چاہے گا، اور اپنے پڑوسیوں سے اس کی درخواست نہیں کرے گا، حاصل کلام یہ ہوا کہ مدد چاہنے کے لئے اصل یہی ہے کہ چاہنے والے کا نام جس دفتر میں ہو اسی دفتر والوں سے وہ مدد چاہے گا خواہ وہ قریب میں رہتے ہوں یا دور میں ہوں، اور قرابت داری اور نسب وغیرہ سے مددگاری کا حکم ظاہر نہیں ہوگا، پھر دیوان والوں سے چاہنے میں کوئی دشواری ہو تب نسب والوں سے مدد چاہے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر میں بیان کر دیا ہے، پھر اس اصل کی بناء پر دیت لے بہت سے مسائل نکالے جاسکتے ہیں۔

توضیح: ایک شہری باشندہ کے لئے دوسرے شہر والی دیت کے لئے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، اگر رہائش کی قریب کی وجہ سے مدد کی ضرورت پڑ جائے جب بھی دوسرے شہری عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، ایک شہر کے باشندے قریبی دیہاتوں اور گاؤں والوں کے لئے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، اگر بصرہ کے کچھ باشندوں کے کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں نام ہوں تو وہ ان کے عاقلہ ہو سکتے ہیں یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن حتی حادیۃ من اهل المصر وليس له فی الدیوان عطاء واهل البادیۃ اقرب الیہ ومسکھ المصر عقل
عہ اهل الدیوان من ذلك المصر ولم یشرط ان یکون بینہ و بین اهل الدیوان قرابة وقیل هو صحیح لان الدین
مدبون عن اهل المصر ویقومون بنصرتهم ویدفعون عنهم اهل الدیوان من اهل المصر ولا یخصون به اهل
العطاء وقیل تاویلہ اذا کان قریبا لهم وفي الکتاب اشارة الیہ حیث قال واهل البادیۃ اقرب الیہ من اهل المصر
وهذا لان الوجود علیہم بحکم القرابة واهل المصر اقرب منهم مکانا فکانت القدرة علی الصرة لهم وصار
نظیر مسألة العیۃ المسقطۃ.

ترجمہ اگر کسی ایسے شخص نے خطا جرم کیا مثلاً غلطی سے کسی کو قتل کیا، اور وہ قاتل خود شہر کے باشندوں میں سے ہو،
اور اس کا نام اس شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر میں نہ ہو، اور نسائے اس کے قریب ترین رشتہ دار گاؤں میں رہتے ہیں، تو چونکہ وہ
خود اسی شہر کا باشندہ ہے اس لئے اس کے عاقلہ اسی شہر کے عطیہ پانے والے ہوں گے، (یعنی گاؤں میں رہنے والے اس کے عاقلہ نہ
ہوں گے) اور کتاب میں اس بات کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، کہ اس قاتل اور شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر ووں کے
درمیان رشتہ داری بھی ہو وقیل هو صحیح الح بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، یعنی قریبی رشتہ داری کے بغیر
بھی دیوان والے اس کے ساتھ عاقلہ ہوں گے کیونکہ جو لوگ شہر ووں پر آنے والے مصائب و آفات و بیات میں ایک
دوسرے کی مدد کے لئے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے کے نقصان کو دور کرتے ہیں وہی لوگ اس شہر کے اہل دیوان ہیں
ان کے ساتھ اس کی کوئی؟ خصوصیت نہیں ہوتی ہے، کہ وہ عطیہ پانے والوں میں سے بھی ہوں، بلکہ وہ ہر ایک ضرورت مند کی
ضرورت پوری کرتے ہیں۔

وقیل تاویلہ اذا کان قریبا الح اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ مطلب نہیں ہے کہ بلکہ اس مسئلہ کا صحیح مطلب یہ ہے
کہ دیوان والے اس کے اصح صورت میں عاقلہ ہوں گے جبکہ اس شخص کو دیوان والوں کے ساتھ قرابت بھی ہوگی، اور کتاب
میں بھی سی بات کی طرف اشارہ ہے، اس طرح سے جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ گاؤں والے اس کے زیادہ قریب ہیں، یعنی شہر
والوں کے مقابلہ میں گاؤں والوں کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے، اس سے معلوم ہو کہ شہر والے بھی اس کی قرابت دار ہیں،
اس طرح کی تاویل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دیت کی صورت میں ان پر مددگاری کا واجب ہوتا حکم قرابت کی وجہ ہے واهل
المصر اقرب منهم الح اور شہر والے نسبت گاؤں والوں کے قرابت میں رہائش کی بناء پر اس سے زیادہ قریب ہیں، ہذا
شہر والوں کو مدد کرنے کی قدرت زیادہ ہوگی، اور یہ مسئلہ غیبت منقطع کے مسئلہ کی نظیر ہے، (ف مسئلہ یہ ہے کہ یک عورت کے
دوولی ہیں ایک دن جمید ہے مگر اس کے قریب میں ہے اور دوسرا غریب منقطعہ میں ہے یعنی اپتہ ہے یا اتہ دور ہے کہ جمید اس کا
حاضر ہونا انتہائی مشکل ہے اور وہی دن قریب ہے ایسی صورت میں اس عورت کا، تنہائی مقول رشتہ آیا و اس نے جمید ہی جواب
مانگا تو ایسی مجبوری کی صورت میں دلی بعید ہی کو ولی قرب کا حکم دیا جائے گا، اور رشتہ قبول کر یا جائے گا۔)

توضیح. ایک قاتل خاطی خود شہر کے باشندوں میں ہو اور اس کا نام اس شہر کے عطیہ پانے
والوں کے دفتر میں نہ ہو، اور اس کے نسبی قریبی رشتہ دار گاؤں میں رہتے ہوں تو اسی شہر
کے عطیہ پانے والے ہی اس کی دیت کے عاقلہ ہوں گے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم،
اقوال ائمہ کرام، مفصل دائل

ولو کان الدوی مارا فی المصر لا مسک له فیہ لایعقدہ اهل المصر لان اهل العطاء لا یصرون من لا
مسک له فیہ کما ان اهل البادیۃ لا تعقل عن اهل المصر البارل فیہم لانه لا یتنصر بہم وان کان لاهل الدمة

عواقل معروفة يتعاقلون بها فقتل احدهم قتيلا فديته على عاقلته بمزلة المسلم لانهم الترموا احكام الاسلام في المعاملات لا سيما في المعافى العاصمة عن الاصرار ومعنى التناصر موجود في حقهم وان لم تكن لهم عاقلة معروفة فالدية في ماله في ثلاث سنين من يوم يقضى بها عليه كما في حق المسلم لما بينا ان الوجوب على القاتل وانما يتحول عنه الى العاقلة ان الوجود فاذ لم توجد بقيت عليه في ماله بمزلة تاحرين مسلمين في دار الحرب قتل احدهما صاحبه يقضى بالدية عليه في ماله لان اهل دار الاسلام لا يعقلون عنه وتمككه من هذا القتل ليس بنصرتهم ولا يعقل كافر عن مسلم ولا مسلم عن كافر لعدم التناصر والكفار يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الكفر كله ملة واحدة قالوا اهدا ادا لم تكن المعاداة فيما بينهم ظاهرة اما اذا كانت ظاهرة كاليهود والنصارى ينبغي ان لا يتعاقلون بعضهم عن بعض وهكذا عن ابي يوسف يولا نقطاع التناصر ولو كان القاتل من اهل الكوفة وله بها عطاء فحول ديوانه الى البصرة ثم رفع الى القاضي فانه يقضى بالدية على عاقلته من اهل البصرة وقال رفر يقضى على عاقلته من اهل الكوفة وهو رواية عن ابي يوسف لان الموحب هو الجناية وقد تحققت وعاقلته اهل الكوفة وصار كما اذا حول بعد القضاء

ترجمہ اور اگر کسی دیہاتی نے کسی شہر میں جا کر پڑاؤ ڈال مگر اس نے اس جگہ کو اپنے لئے مستقل ٹھکانا نہیں بنایا وہاں مستقل رہائش اختیار نہیں کی، تو اس شہر والے اس کے عاقلہ نہیں ہوں گے کیونکہ شہر کے وہ باشندے جو عطیات پاتے ہیں ایسی شخص کی مدد نہیں کرتے ہیں جس کا گھر شہر میں نہ ہو یا اس کا مستقل باشندہ نہ ہو، جیسے کہ گاؤں والے ایسے شہری کی مدد نہیں کرتے جو اس گاؤں میں یوں ہی رہتا ہو کیونکہ یہ لوگ ایسے باشندے سے کوئی مدد نہیں پاتے ہیں، (ف) یہ سارے احکام مسلمانوں کے لئے تھے) وان كان لاهل الذمة الخ. اور اگر غیر مسلم یا ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں بھی جانے پہچانے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں پھر ان میں سے کسی ذمی نے غلطی سے کسی کو قتل کر دیا تو اس کی دیت اس کے عاقلہ پر ہی ہوگی، جیسے کہ مسلمانوں میں ہوتا ہے، کیونکہ ذمیوں نے معاملات کے بارے میں اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، بالخصوص ایسے احکام میں جن میں نقصان اور ظلم سے حفاظت ہوتی ہو، او آپس میں مدد کرنے کے معنی ان کے بارے میں بھی موجود ہیں، (ف) اسی لئے ان کی مددگار برادری سے دیت لی جائیگی۔

وان لم تكن لهم عاقلة الخ. اور اگر ان ذمیوں میں مددگار برادری کا طریقہ مشہور نہ تو جس دن سے قاضی نے ان پر دیت کا حکم جاری کیا ہے، اس دن سے تین برسوں کے اندر اسی شخص کے اپنے مال سے دیت وصول کی جائیگی، اس طرح اس کو بھی تین ہی برسوں کی مہلت ہوگی، جیسے کہ مسلمان کے حق میں ہوتی ہے، کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ دیت تو اصل میں خود قاتل پر ہی لازم ہوتی ہے، پھر قاتل سے عاقلہ کی طرف دیت کی ادائیگی کا حکم اس صورت میں منتقل ہوتا ہے جبکہ پیسے سے عاقلہ برادری اس کے لئے موجود ہو، لہذا جس صورت میں عاقلہ برادری نہیں پائی گئی تو اس دیت کی ادائیگی خود اسی قاتل کے مال میں لازم ہوگی بمزلة تاحرين مسلمين الخ. جیسے کہ دار الحرب میں مسلمان تاجروں میں سے کسی ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا تو اسی قاتل کے مال پر دیت کا حکم لازم کیا جائے گا، کیونکہ دار السلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار نہ ہوں گے اور قاتل کو اس قتل کا خیرہ بھگتنے اور نقصان برداشت کرنے کے لئے ان شہریوں کی طرف سے کسی قسم کی مدد کی امید نہ ہوگی۔

ولا يعقل كافر عن مسلم الخ. معصوم ہونا چاہئے کہ مسلمان کا کوئی کافر اسی طرح کافر کا کوئی مسلم عاقلہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان میں اسی طرح کی مدد پہنچانے کا کوئی طریقہ جاری نہیں ہے، بلکہ کفار ہی کفار کے مددگار ہوتے ہیں، اگرچہ ان کی متیں اور ان کے عقیدے آپس میں مختلف ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ ہر قسم کا کفر اور سرے کافر ایک ہی ملت پر ہیں: قالوا هذا ادا لم تكن المعاداة الخ. مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت کے لئے ہے جبکہ دونوں مذہب والوں میں دشمنی کھلی ہوئی نہ ہو،

کیونکہ اگر ان میں دشمنی کھلی ہوئی ہو جیسے کہ یہود و نصاریٰ کے درمیان واقع ہے، تو یہی چاہئے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ نہ ہوں، امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کیونکہ ان میں آپس کی مددگاری کا سلسلہ نہیں ہوتا ہے ولو كان القاتل من اهل الكوفة الخ اگر قاتل کوفہ کا باشندہ ہو اور کوفہ ہی میں اور وہیں اس کے لئے عطیہ اور اس کا دیوان تھا لیکن اس کے اس دیوان کو بصرہ میں منتقل کر دیا گیا، اس کے بعد اس کے قتل کا مقدمہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا تو قاضی اس کی دیت کا حکم بصرہ میں اس کی عاقلہ برادری پر جاری کرے گا، اور یہی ایک روایت امام ابو یوسفؒ سے بھی ہے، کیونکہ دیت کی وجہ یہی جرم خطا ہے، اور یہ جرم اس حالت میں اسی سے سرزد ہو رہے جبکہ کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ تھے، اس کی مثل ایسی ہوگی جیسی قاضی کے حکم کے بعد اس کا دیوان کوفہ سے بصرہ بھیج دیا گیا جبکہ ایسی صورت میں با اتفاق کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ رہیں گے۔

توضیح: اگر کسی دیہاتی نے ایک شہر میں جا کر پڑاؤ ڈالا مگر وہاں مستقل رہائش اختیار نہیں کی تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اگر ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں جانے پہنچانے جاتے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں پھر کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا، تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اور اگر ان ذمیوں میں عاقلہ کا طریقہ رائج نہ ہو، اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجروں میں سے ایک تاجر نے دوسرے کو قتل کر دیا، کافر کسی مسلم کا یا مسلم کسی کافر کا عاقلہ ہو سکتا ہے، یا نہیں، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم مدلل جواب

ولنا ان المال اما يجب عند القضاء لما ذكرنا ان الواجب هو المثل وبالقضاء ينتقل الى المال وكذا الوجوب على القاتل وتحمل عنه عاقلته واذا كان كذلك يتحمل عنه من يكون عاقلته عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ينتقل بعد ذلك لكن حصة القاتل تؤخذ من عطائه بالبصرة لانه يؤخذ من العطاء وعطاؤه بالبصرة بخلاف ما اذا قلت العاقلة بعد القضاء عليهم حيث يضم اليهم اقرب القبائل في السب لان في النقل ابطال حكم الاول فلا يحوز بحال في الضم تكثير المتحملين لما قضى به عليهم فكان فيه تقرير للحكم الاول لا ابطاله وعلى هذا لو كان القاتل مسكبه بالكوفة وليس له عطاء فلم يقض عليه حتى استوطن البصرة قصى بالدية على اهل البصرة ولو كان قصى بها على اهل الكوفة لم ينتقل عنهم وكذا البدی واذا الحق بالديوان بعد القتل قل القضاء يقضى بالدية على اهل الديوان وبعد القضاء على عاقلته بالبادية لا يتحول عنهم وهذا بخلاف ما اذا كان قوم من اهل البادية قصى بالدية عليهم في اموالهم في ثلث سنين ثم جعلهم الامام في العطاء حيث تصير الدية في عطياتهم وان كان قصى بها اول مرة في اموالهم لانه ليس فيه نقض القضاء الاول لانه قصى بها في اموالهم وعطياتهم اموالهم غير ان الدية تقضى من السير الاموال اداء والا داء من العطاء اليسر اذا صار وامس اهل العطاء الا اذا لم يكن مال العطاء من جس ما قصى به عليه بان كان القضاء بالابل والعطاء دراهم فحينئذ لا تتحول الى الدر اهم ابدال لما فيه من ابطال القضاء الاول لكن يقضى ذلك من مال العطاء لانه السير

ترجمہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دیت کا مال اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ قاضی کی طرف سے اس کی ادائیگی کا حکم ہو جائے

وجہ یہ ہے کہ جو ہم نے پہلے بھی بتادی ہے اس موقع میں اصل میں مال کی ادائیگی نہیں بلکہ جان کے عوض جان ہی لینے کا حکم ہونا چاہئے، لیکن قاضی کے وسیع اختیار ہونے کے بعد اس کے فیصلہ سے جان کا عوض مال دینا ہوتا ہے، اسی طرح سے اصل میں دیت خود قاتل پر لازم ہوتی ہے، البتہ سہولت کی خاطر قاتل کی طرف سے عاقلہ برداشت کرتی ہے، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو قاتل کی طرف سے وہی قاتلہ برداشت کر لگی جو قاضی کے فیصلہ کے وقت قاتل کی عاقلہ ہو، جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں قاضی کے فیصلہ کے وقت بصرہ والے اس کی عاقلہ ہوئے: بخلاف ما بعد القضاء الخ: اس کے برخلاف اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد اس کا دیوان منتقل کیا گیا ہو تو کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ رہیں گے کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے ساتھ ہی کوفہ والوں پر اس کے تقرر کو مان لینا لازم ہو جائے گا اس لئے اب ان سے وہ حکم نہیں بدلے گا، لیکن قاتل کا حصہ اس عطیہ میں سے دیا جائے گا جو اس بصرہ کے حصہ سے دیا جائے، کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لی جاتی ہے، جبکہ اس کا عطیہ بصرہ میں ہے، یہ حکم اس وقت صحیح ہوگا جبکہ کوفہ کے افراد کافی ہوں۔

بخلاف ما اذا قلت الخ: اس کے برخلاف اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد وہاں عاقلہ تھوڑے ہو گئے ہوں، تو اس صورت میں نسب اور رشتہ کے اعتبار سے جو قبیلہ اس قاتل سے زیادہ قریب ہو گا وہ بھی پہلے عاقلہ والوں کے ساتھ ملا لیا جائے گا، اس لئے کہ اگر پھر اس کے حصہ کو کوفہ سے بصرہ کے دفتر میں منتقل کیا جائے تو قاضی کے پہلے فیصلہ کو بدلنا لازم آئے گا اور یہ کسی حال میں جائز نہیں ہے، اس کے برعکس دفتر والوں کی کمی کو پوری کرنے کے لئے خاندان کے لوگوں کے ساتھ ملا دینے سے دیت برداشت کرنے والوں کے افراد بڑھ جائیں گے جس کی وجہ سے قاضی کا پہلا فیصلہ اپنی جگہ باقی رہ جائے گا۔ وعلیٰ هذا لو كان القاتل الخ. اسی طرح اگر قاتل کوفہ کا باشندہ ہو اس کے باوجود اس کوفہ کے عطیہ کے دفتر میں اس کا نام نہ ہو اور ابھی تک اس قاتل پر دیت کی ادائیگی کا حکم لازم نہیں کیا گیا ہو اور اسی عرصہ میں اسی نے بصرہ کو اپنا سکن بننے اور وہیں مستقل رہنے کا فیصلہ کر لیا تو اس کی دیت کا حکم بصرہ والوں پر ہی لازم ہو جائے گا، اور اگر اسی موقع میں کوفہ والوں پر دیت کا حکم ہو چکا ہو، تو وہی حکم آخری ہوگا پھر وہاں سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوگا۔

وكذا البدوی اذا الحق بالديوان الخ: اسی طرح اگر کسی ایسے دیہاتی کا نام جس نے غلطی سے کسی کو قتل کر دیا اس کے بعد مگر قاضی کے اس کے بارے میں دیت کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام لکھ دیا گیا تو گاؤں والوں سے دیت کا حکم منتقل نہیں ہوگا۔ و هذا بخلاف ما اذا كان الخ: یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ گاؤں والوں میں سے مخصوص قوم (اور افراد) پر ان کے مالوں میں تین برسوں کے اندر دیت ادا کرنے کا حکم قاضی کی طرف سے دیا گیا، پھر سلطان نے ان کا نام عطیات کے دفتر میں لکھ دیا تو ان کی وہ دیت ان کے اپنے مالوں کی بجائے، عطیات کے مالوں سے وصول کی جائیگی، اگرچہ ان کے مالوں میں سے ادا کرنے کا حکم پہلی مرتبہ ہوا ہو، کیونکہ ایسا کرنے سے قاضی کے پہلے حکم کو خود باطل کرنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ قاضی کا حکم تو یہی تھا کہ وہ لوگ اپنے ہی مالوں سے دیت کی رقم ادا کریں مگر عطیات کی یہ رقم بھی تو ان ہی کے مال سے ہو گئی ہے اور یہ بات معصوم ہے کہ دیت کی ادائیگی ایسے ہی مالوں سے ہوتی ہے جس کی وجہ سے دیت کی ادائیگی آسان ہو، اور اب عطیات میں سے ادا کرنے کی وجہ سے پہلے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہو جائیگی، کیونکہ یہ اب عطیات پانے والوں میں سے ہو گئے ہیں، الخاصل یہ دیت ان کی اسی عطیات کی مد میں سے وصول کی جائیگی: الا اذا لم يكن مالا لعطاء الخ: البتہ اگر عطیہ کا مال اس جس سے نہ ہو جس کے ادا کرنے کا حکم ان کو دیا گیا ہے، مثلاً اونٹوں میں ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا، حالانکہ ان کی عطیات درہموں سے دی جاتی ہوں تو ایسی صورت میں قاضی کا پہلا حکم اپنی جگہ برقرار رہے گا، یعنی درہموں سے دینے کا اب حکم نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے کے حکم کو بدلنا لازم آتا ہے، اس لئے دیت کی ادائیگی کا حکم عطیات کے مال سے دیا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنا آسان ہے۔

توضیح اگر قتل اصل میں کوفہ کا باشندہ ہو سی لئے اس کے نام کا عطیہ وہیں کے دفتر میں درج ہو لیکن اسے بصرہ میں کسی وجہ سے منتقل کر دیا گیا، اس کے قبل یا اس کے بعد قتل کا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا، تو اس کی دیت کا فیصلہ ان عاقلہ پر ہو گا جو بصرہ میں مقیم ہوں یا کوفہ میں ہی ہوں گے، اس سلسلہ میں احناف کا دعویٰ اور ان کی دلیل، اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد عاقلہ کی اتنی کم ہو جائے جو اس دیت کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو، اگر خا ط قتل جو دیہات کا باشندہ ہو، قاضی کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، یا قاضی کے فیصلہ کے بعد مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل وائل

قال وعافدة المعتق قبيلة مولا لان البصرة بهم ويؤيد ذلك قوله عليه السلام مولى القوم منهم قل ومولى الموالاة يعقل عنه مولا وقبيلة لانه ولأيتا صر به فاشه ولا العاقبة وفيه خلاف الشافعي وقد مر في الولاء قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدية وتحمّل نصف العشر فصاعد والا اصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنه موقوفا عليه مرفوعا الى رسول الله ﷺ لا تعقل العواقل عمدا ولا عدا ولا صلحا ولا اعترا ولا ما دون ارش لموصحة وارش الموصحة نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحرز عن الاححاف ولا اححاف في القليل وما هو في الكثير والتقدير الفاصل عرف بالسمع قال ومنه نقص من ذلك يكون في مال الحاسي والقياس فيه التسوية بين القليل والكثير فيحب الكل على العاقبة كما ذهب اليه الشافعي او التسوية في مال لا يحب على العاقلة شئ الا انا تركناه لما روياه وما روى انه عليه السلام اوجب ارش الحاس على العاقلة وهو نصف عشر بدل الرجل على ما مر في الدييات فما دونه يسلمت به مسلك الاموال لانه يحب بالتحكيم كما يحب صمد ائمال بالتقويم فلهذا كان في مال الحاسي احدات لقياس

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ آزاد کے ہوئے غلام کی مددگار برادری اس کے مولا کا قبیہ ہے، کیونکہ ہر قسم کی تائید و نصرت ان ہی لوگوں کے ساتھ ہوگی، اس کی مویہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے مومن قوم منہم یعنی قوم کا آزاد کیا ہو اندام اسی قوم میں شمار ہوتا ہے، (ف اس کی روایت ابو داؤد الترمذی اور نسائی نے حضرت ابو رافع کی حدیث سے کی ہے)۔ قال ومولى الموالاة يعقل عنه الحج قدورئی نے کہا ہے کہ جس شخص نے دوسرے شخص سے موالیت کر لی ہو تو اس کے جرم خطاء میں اس کی مددگار برادری (عقدہ اس کا مولى اور مولى کی قوم ہوگی، کیونکہ یہ حقیق اور ولاء میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ جس سے ایک دوسرے سے مدد حاصل ہوتی ہے، تو ولاء کا حقیق بھی آزاد کئے جانے کے تعلق کا مشابہہ ہو گیا، اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل باب ولاء میں پہلے گزر چکی ہے۔

قال ولا تعقل العاقلة الحج قدورئی نے کہا ہے کہ دیت کے بیسویں حصہ سے کم میں عاقلہ برادری مددگاری نہیں کرتی ہے، اور بیسویں حصہ سے زیادہ میں مددگار ہوتی ہے، اس کی اصل دلیل حضرت ابن عباس کی حدیث ہے جس کے متعلق کبھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ خود بن عباس کا ہی قول ہے اور کبھی رسول اللہ ﷺ سے مرفوع حدیث روایت کی گئی ہے کہ مددگار برادری عمدی جرم کی دیت کو برداشت نہیں کرتی ہے، اور نہ ہی غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہے، ورنہ ہی جرم کے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی صلح کے مال کو برداشت کرتی ہے، ورنہ ہی قرار کرینے کی وجہ سے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی موضوع سے کم

کے جرمانہ کو برداشت کرتی ہے، ابن حبان وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، موضوع زخم کا جرمانہ جان کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ (یعنی بیسواں) حصہ ہوتا ہے: **ولا ان التحمل للتحوز الح** اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ مددگار برادری تو جرمانہ کا حصہ اس لئے برداشت کر لیتی تھی کہ غلطی سے کسی کو قتل کر دینے والے پر جرمانہ کی رقم کو اسی سے ادا کروانے کی وجہ سے وہ انتہائی پریشانی میں مبتلا نہ ہو جائے اور بر باد نہ ہو جائے، جبکہ تھوڑا سا جرمانہ برداشت کر لینے میں کچھ خاص پریشانی نہیں ہوتی ہے، بلکہ زیادہ مال دینے میں پریشانی ہوتی ہے، اب کس مال کو کم اور کس مال کو زیادہ کہا جائے گا تو سبھی دلیل یعنی نقلی دلیل سے معلوم ہو چکا ہے، (ف) موضوع زخم کا تاوان زیادہ ہوتا ہے، اور اس سے کم کا تاوان کم ہی ہوتا ہے، اور اسی پر باخبر عمل ہو گا۔

قال وما مقص من ذلك الخ: قد روئى في کہا ہے کہ جو جرمانہ کے بیسویں حصہ سے کم ہو وہ خاص مجرم کے مال سے مازم سنے گا، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ دیت تھوڑے یا زیادہ سب میں برابر ہو س لئے یہ دیت تھوڑی ہو یا زیادہ سب مددگاروں پر ہی برابر برابر لازم سنے، چنانچہ امام شافعی کا یہی مذہب ہے، یا یہ کہ مددگار برادری پر کچھ بھی مازم نہ ہو، مگر ہم نے اس حدیث کی بناء پر جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے اور اوپر میں وہ بیان بھی کر دی گئی ہے، اس قیاس کو ترک کر دیا ہے، اور اس حدیث کی وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے پیٹ کے بچہ کا جرمانہ ایک غلام یا باندی یا بچہ سو جو اس کی قیمت ہوتی ہے اس کو مددگار برادری پر واجب فرمادیا ہے، جیسا کہ اس کا بیان بھی اوپر میں گزر چکا ہے، اور یہ مقدمہ پوری جان کی دیت کا بیسواں حصہ ہوتی ہے، جیسا کہ دیات کے باب میں گزر چکا ہے، الحاصل جو مقدمہ کہ پوری دیت کا بیسویں حصہ سے کم ہو اس کا حکم دوسرے قسم کا ہو گا، اور اس کے ساتھ دوسرے مالوں کے جیسا حکم کیا جائے گا، کیونکہ ملے جلے حکم کے ذریعہ سے مال اتنا واجب ہو جاتا ہے، جتنا کہ کسی چیز کی قیمت کا اندازہ کرانے سے تاوان کامل واجب ہوتا ہے، اسی لئے ہم نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کر کے یہ فیصلہ کیا کہ یہ مال مجرم کے اپنے مال میں واجب ہو۔

توضیح: معنی آزاد کردہ غلام، اور مولیٰ الموالاة کی مددگار برادری کون ہو گی، کتنی دیت یا جرمانہ لازم ہونے کی صورت میں عاقلہ ذمہ دار ہوتی ہے، جرمانہ کی کتنی مقدار کم یا زیادہ کہلاتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تعقل العاقلة جنایة العبد ولا مالرم باصلح او اعتراف الجانی لما رویاه ولامه لاتنا صر بالعبد والاقرار والصلح لا يلزماد العاقلة لقصور الولاية عهم قال الا ان يصدقوه لانه ثبت بتصادقهم والامتناع كان لحقهم ولهم ولاية على انفسهم ومن اقر بقتل خطأ ولم يرفعو الى القاضي الا بعد سنین قضى عليه بالدية في ماله في ثلاث سنین من يوم يقضى لان التاجيل من وقت القضاء في الثابت بالبينة ففى الثابت بالاقرار اولی ولو تصادق القاتل وولى الحناية على ان قاضى بلد كذا قضى بالدية على عاقلة بالكوفة بالبينة وكذبهما العاقلة فلا شئ على العاقلة لان تصادقهما ليس بحجة عليهم ولم يكن عليه شئ في ماله لان الدية بتصادقهما تقررت على العاقلة بالقضاء وتصادقهما حجة في حقهما بخلاف الاول الا ان يكون له عطاء معهم فحينئذ يلزمه بقدر حصته لانه في حق حصته مقر على نفسه وفي حق العاقلة مقر عليهم.

ترجمہ: قد روئى نے کہا ہے کہ کسی شخص کی عاقلہ برادری (خود اس کے جرم کو تو برداشت کر لیتی ہے لیکن) اس کے غلام کے جرم کو برداشت نہیں کرتی ہے، اور نہ اس مال کو برداشت کرتی ہے جو کسی بھی سلسلہ میں کسی شخص سے صلح کر کے بنے پر برداشت کیا ہو یا مجرم کے اقرار کرنے کی وجہ سے اس پر لازم آیا ہو، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے آپس کی مددگاری نہیں ہو سکتی ہے، اور اقرار ہو یا صحیح ہو دونوں ہی کی رقم عاقلہ برادری پر لازم

نہیں آتی ہیں، کیونکہ عاقلہ برادری پر غلام کی دلایت نہیں ہے، لہذا اگر عاقلہ برادری خود اس کے اقرار کو صحیح کہہ دیں تب ان پر بھی مال لازم آجائے گا، کیونکہ خود ان کے اپنے ہی اقرار کرنے کی وجہ سے یہ مال لازم آیا ہے حالانکہ ان ہی کے خیال اور ان کے حق کی وجہ سے اس سے انکار کیا گیا تھا اور ان عاقلہ کو اپنی ذات پر کسی بھی چیز اور کسی مقدار کے اقرار کرنے کا پورا حق ہے و مافر یقتل حطا الخ اگر کسی نے کسی شخص کو غلطی سے قتل کر دینے کا اقرار کیا اور مقتول کے اویہ میں سے کسی نے بھی اس کے بارے میں راجح نہیں کیا یعنی وہاں تک اس کی شکایت نہیں کی اور آہستہ آہستہ کئی برس گزر گئے تو اس کے بعد جب کبھی قاضی کا فیصلہ ہو گا اسی دن سے تین سال کے اندر اس کے مال سے دیت ادا کرنی لازم ہوگی، کیونکہ جو قتل گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو اس میں بھی قاضی کے فیصلہ کے وقت سے وقت کی مہلت دی جاتی ہے، اس لئے جو قتل جو خود کے اقرار سے ثابت ہو اس میں بھی بدرجہ اولیٰ ایسی ہی ميعاد مقرر کی جائیگی۔

ولو تصادق القاتل وولى الحناية المح اور اگر قتل اور مقتول کے آگے نے متفقہ طور پر اس بات کی تصدیق کی کہ فرد عاقلہ کے قاضی نے اس قتل کی مددگار برادری پر جو کہ کوفہ میں سے گواہوں کے ذریعہ دیت دینے کا حکم دیا ہے، مگر عاقلہ برادری نے ان سب کو چھوٹا بتا دیا ہے یعنی دیت دینے سے انکار کر دیا ہے تو عاقلہ برادری پر کچھ بھی دیت لازم نہ ہوگی، کیونکہ اس قاتل اور مقتول کے ولی کا آپس میں مل کر تصدیق کر لینا قتل برادری کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہو سکتی ہے، اور قاتل پر بھی اس کے مال میں کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کی ہی جی تصدیق تو صرف ان دونوں کے اپنے حق میں حجت ہو سکتی ہے، بخلاف پہلے مسئلہ کے یعنی اقرار اور صحیح کر لینے سے اقرار کرنے والے پر حکم لازم ہو جاتا ہے، ہاں اگر عاقلہ برادری کے پاس اس قاتل کا عطیہ کامل موجود ہو تو ایسی صورت میں اس قاتل پر اس کے اپنے حصہ کے برابر لازم ہوگا، کیونکہ وہ اپنے حصہ کے حق میں اپنی ذات کیخلاف قرار کرنے والا ہے، اور عاقلہ برادری کے حق میں بھی ان کی ذات پر بے شک اقرار کرنے والا ہوا ہے) ف ہذا ان کے حق میں اس قتل کا قرار قبول نہ ہوگا۔

توضیح: عاقلہ برادری مجرم کے علاوہ اور کن لوگوں کی اور کتنی دیت برداشت کرتی ہے، اگر کوئی شخص کسی شخص سے کسی معاملہ پر صحیح کر لے یا کسی کے مال کے قرض کو اپنے اوپر ہونے کا اقرار کر لے، یا کسی نے کسی کے قتل کا اقرار کر لیا اس کے باوجود مقتول کے ولی نے اس کا معاملہ پیش کیا یہاں تک کہ معاملہ کئی سال تک باقی رہا، اس کے بعد قاضی کے پاس مقدمہ اور یہ پیش کیا گیا اور قاضی نے فیصلہ سنا دیا تو اس کی ميعاد کب سے شروع ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال وادا حسی الحر علی العبد فقتله حطا کان علی عاقلته قیمته لانه بدل النفس علی ماعرف من اصلنا وفي احد قولی اشافعی تحب فی ماله لانه بدل المال عنده ولهذا یوجب قیمته بالغة ما بلغت وما دون النفس من العبد لا تحمله العاقلة لانه یسلک به مسلك الاموال عندنا علی ماعرف وفي احد قولیه تتحمله العاقلة کما فی الحر وقدمر من قبل قال اصحابنا ان القاتل ادا لم یکن له عاقلة فالدية فی بیت المال لان جماعة المسلمین هم اهل نصرته وليس بعضهم اخص من بعض بذلك ولهذا لومات کان میراثه لیبیت المال فکذا ما یلزمه من الغرامة یلزم بیت المال وعن ابی حنیفة رواية شاذة ان الایة فی ماله ووجه ان الاصل ان تحب الدية علی القاتل لانه بدل متلف والا تلافی منه الا ان العاقلة تتحملها تحقیقا للتحفیف علی مامر فاذا لم یکن له عاقلة عاد الحکم الی

اصل

ترجمہ قدورنی نے کہا ہے کہ اگر کسی آزاد نے کسی کے غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس کو آزاد نے قتل بھی کر دیا تو آزاد کے عاقلہ پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ یہ رقم بھی اس غلام کی جان کا بدلہ ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہمارے مول سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے، اور امام شافعی کے دواقوال میں سے ایک یہ ہے کہ یہ قیمت اس آزاد کے مال میں لازم ہوگی ورنہ یہ امام شافعی کے نزدیک مال کا عوض ہے، اسی لئے امام شافعی اس کی پوری قیمت لازم کرتے ہیں خواہ جتنی قیمت کیوں نہ ہو، اگر اس غلام پر اس کی جان سے کم جرم کیا ہو تو عاقلہ برادری اس دیت کو برداشت نہیں کریگی، کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جانی جرم کو مالی جرم کا حکم دیا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، اور امام شافعی کے دوسرے قول میں یہ ہے کہ اس جرم کو بھی عاقلہ برداشت کریگی، جیسا کہ اس قول کو بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

قال اصحابنا الما لقاتل النخ ہمارے ائمہ کرام فرمایا ہے کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس قاتل پر جو دیت لازم نیگی، وہ بیت المال کے ذمہ ہوگی وہیں سے اس کی ادائیگی ہوگی، کیونکہ ایسے قاتل مجبور شخص کی مددگاری مسلمانوں کی پوری ماعت ہوگی اور اس معاملہ میں کسی کو کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہوگی، اسی لئے اگر یہ قاتل مر جائے تو اس کی میراث بیت المال میں جمع ہو جائیگی اسی طرح اگر اس پر کسی طرح کا کوئی تاوان لازم آجائے تو وہ بھی بیت المال میں جمع ہو جائیگی و عن ابی صیفۃ النخ ورا یک شاذر وایت امام ابو حنیفہ سے یہ منقول ہے کہ یہ دیت اسی قاتل کے مال پر لازم ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اب تو طے شدہ ہے یعنی یہی اصل ہے کہ دیت خود قاتل پر ہی لازم ہوتی ہے، کیونکہ یہ تلف اس چیز کا بدلہ ہے جو اس قاتل سے ضائع ہوا ہے، کیونکہ یہ بربادی خود اسی قاتل سے ہوئی ہے، پھر بھی اس پر ناگہانی آفت آجانے کی وجہ سے اس کی مدد اور تخفیف کے خیال سے اس کی مددگار برادری کو اس مال اور جرم کی ادائیگی میں شریک ہونا پڑتا ہے، اسی لئے جب کوئی مددگاری نہ ہو تو پھر پنے پرانے حال کی طرف لوٹتا ہے، یعنی خود اسے تنہا ہی اس مال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔

توضیح اگر کسی آزاد نے کسی غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس غلام کو قتل بھی کر دیا تو اس قتل کا بدلہ کیا اور کسی طرح ہوگا، اگر کسی قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس پر لازم ہونے والی دیت کس طرح وصول کی جاسکے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

وابن الملاعة تعقله عاقلۃ امه لان نسبه ثابت منها دون الاب فان عقلوا عه ثم ادعاه الاب رجعت عاقلۃ الام بما ادت علی عاقلۃ الاب فی ثلث سنین من یوم یقضى القاضی لعاقلة الام علی عاقلۃ الاب لانه تبین ان الدیة واجبة علیهم لان عند الاكذاب ظهران السب لم یزل كان ثابتا من الاب حیث بطل اللعان بالاكذاب ومتی ظهر من الاصل فقوم الام تحمלו اما كان واحدا علی قوم الاب فیرجعون علیهم لانهم مضطرون فی ذلك وكذلك ان مات المکاتب عن وفاء وله ولد خیر فلم یؤد کتابته حتی حی ابیه وعقل عه قوم ابیه ثم ادیت الکتابۃ لانه عند الاداء یتحول ولاؤه الی قوم ابیه من وقت حرية الاب دهر اخر من احزاء حیاته فتبیین ان قوم الام عقلوا عنهم فیرجعون علیهم وكذلك رحل امر صبیا بقتل رحل فقتله فصمت عاقلۃ الصبی الدیة رجعت بها علی عاقلۃ الامر ان كان الامر ثبت بابیه وفي مال الامر ان كان ثبت باقراره فی ثلث سنین من یوم یقضى بها القاضی علی الامر او عینی عاقلته لان الدیات تحب مؤحلة بطریق التیسیر

ترجمہ درابن امدعہ (یعنی ایسی عورت جس نے اپنے شوہر سے اپنے حمل کے بارے میں ماعت کی اور مرد نے اس کی

حاصل کی نسبت کا خود سے انکار کر دیا، نتیجہ میں وہ بچہ ماں کی طرف منسوب ہوا، اور اسی کے زید کفالت رہا، نے اگر کسی کو خطا کر دیا تو اس کی صرف ماں کی برادری ہی اس کی مددگار برادری ہوگی، کیونکہ اس لڑکے کا نسب صرف ماں سے ثابت ہے اور باپ ثابت نہیں ہے، اب اگر ماں کی عاقلہ برادری نے اس لڑکے کی طرف سے دیت ادا کر دی، اس کے بعد باپ نے بھی خود سے کس نسبت کا اعتراف کر لیا تو اس وقت تک ماں کی عاقلہ برادری نے جو کچھ ادا کیا ہو گا اسے وہ لوگ باپ کی عاقلہ برادری سے دے لینگے، لیکن جس وقت قاضی ماں کی عاقلہ برادری کو اس کے باپ کی عاقلہ برادری سے وصول کرنے کا حکم دے گا، اس وقت تین سال کے اندر واپس لینگے۔

لانه تبين ان الدية الخ: کیونکہ یہ بات تو ظاہر ہو چکی ہے کہ اس لڑکے کی دیت اصل میں اس کے باپ کی مددگار برادری ہی واجب تھی، اور چونکہ اس لڑکے کا باپ خود کو نہ لینے سے اس نے خود کو پچھلے انکار کرنے میں جھوٹا ہونے کا اقرار کر لیا۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ اس بچہ کی پیدائش کے دن سے ہی اس لڑکے کا باپ ہے، پس دیت بھی خود اسی کو دینی چاہئے مگر مہربانی کر کے ماں کی مددگار برادری نے بطور قرض اس کی طرف سے دیت ادا کر دی تھی لہذا اب باپ کی مددگار برادری ا قرض کو ادا کرنے کی ذمہ دار ہوگی، اسی لئے یہ لوگ اس کے باپ کی مددگار برادری سے ماں واپس لینگے، کیونکہ وہ حکم شرعی مجبور تھے کہ ان لوگوں کو اس کی دیت کی رقم ادا کر دیں، (اور جو شخص شرعاً مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے کچھ ادا کرتا ہے مناسب وقت پر اس سے واپس لینے کا حق دار بھی ہوتا ہے)۔

و كذلك ان مات المکاتب الخ: اسی طرح اگر کوئی مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے کتابت کی رقم ادا ہو سکتی تھی اور اس کا آزاد بیٹا بھی موجود ہے، اب تک اس کا بدل کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بیٹے نے کوئی ایسا جرم کر لیا جس سے دیت لازم آتی ہے، اور اس کی سزا کردہ ماں کی قوم نے اس بیٹے کی طرف سے دیت ادا کر دی، اس کے بعد اس کے مکاتب باپ مال کتابت ادا کر دیا گیا تو اس صورت میں بھی اس کی ماں کی برادری اس لڑکے کے باپ کی قوم سے وہ ادا شدہ دیت واپس مانگے گی کیونکہ بدل کتابت ادا کرتے وقت یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ وہ مکاتب اپنی آخری زندگی میں آزاد ہو کر مر رہا ہے، اس لئے جب سے وہ آزاد ہوا ہے اسی وقت سے اس کی ولاء اس کے باپ کی طرف منتقل ہو جائیگی اس سے ظاہر ہوا کہ ماں کی قوم نے ایسا مال کیا جو اس کے باپ کی قوم پر واجب تھا اسی لئے ماں کی برادری اس مال کو اس کے باپ کی برادری سے واپس مانگ لینگے۔

و كذلك وحل امر حبیب الخ: اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی لڑکے کو یہ حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو چنانچہ اس لڑکے نے اسے قتل کر دیا، پھر لڑکے کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کر دی تو یہ لوگ اس دیت کو اس شخص سے واپس مانگ لینگے کہ جس نے لڑکے کو قتل کرنے کے لئے کہا تھا بشرطیکہ قتل کا حکم دینا گواہوں سے ثابت بھی ہو جائے، یا اگر حکم دینے والا خود یہ اقرار کرے کہ میں نے ہی اسے قتل کرنے کے لئے کہا تھا تو اسی حکم دینے والے کے مال سے واپس مانگ لینگے، الحاصل جس وقت سے قاضی نے قتل کا حکم دینے والے یا اس کی برادری کو حکم دیا اس کے بعد سے تین برس کے اندر واپس لینگے، کیونکہ دیت جتنی اور جیسا بھی ساری قسموں کو آسانی کے ساتھ ادا کرنے کے لئے ایک مدت میں ادا کرنی واجب ہوتی ہیں۔

توضیح: اگر ملاعنہ عورت کے بیٹے نے کسی کو خطا قتل کر دیا تو اس کی دیت کون اور کس طرح ادا کرے گا، اگر ماں کی برادری نے اس کی دیت ادا کر دی اور بعد میں اس کے شوہر نے اس لڑکے پر اپنے نسب کا دعویٰ کر دیا تو ادا کی ہوئی دیت کا حکم کیا ہوگا، اگر کوئی مکاتب اپنا اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اسی عرصہ میں جبکہ کتابت ادا

نہیں کیا تھا اس کے آزاد بیٹے نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا، پھر اس کی آزاد کردہ ماں نے اس بیٹے کی طرف سے بیٹے کی دیت ادا کر دی، اس کے بعد باپ کی طرف سے بھی اس کا بدل کتابت کر دیا گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال رضى الله عنه ههنا عدة مسائل ذكرها محمد متفرقة والاصل الذى تخرج عليه انت يقال حال القاتل بدل حكما فانقل ولاؤه الى ولاء بسبب امر حادث لم تنتقل جنابه عن الاولى قضى بها اولم يقض وان كانت حالة خفية مثل دعوة ولد الملاعة حولت الجنابة الى الاخرى وقع القضاء بها اولم يقع ولو لم يختلف الجاني ولكن العاقلة تبدلت كان الاعتبار فى ذلك لوقت القضاء فان كان قضى بها على الاولى لم تنتقل ثانية وان لم يكن قضى بها على الاولى فانه يقضى بها على الثانية واذا كانت العاقلة واحدة فلحقها زيادة سان اشتركا فى حكم الجنابة قبل القضاء وبعده الا فها سبق اداؤه فمن احكم هذا الاصل متاملا يمكنه بيع فيما ورد عليه من النظائر والاضداد والله اعلم بالصواب.

ترجمہ مصنف نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں چند مسائل ایسے ہیں جن کو امام محمدؒ نے مختلف اور متفرق طور سے ذکر فرمایا۔ مزید سارے مسائل جس اصل سے بنائے اور بیان کئے گئے ہیں وہ اس طرح سے ہے کہ اگر (۱) قاتل کا بدل حکم بدل گیا پھر اس وجہ کی بناء پر اس کی ولاء دوسرے ولاء کی طرف چلی گئی تو پہلے عاقلہ سے اس کا جرم منتقل نہ ہوگا، خواہ اس کے لئے قاضی مقرر دیا ہو یا نہیں دیا ہو، (۲) اور اگر کوئی پوشیدہ حالت ظاہر ہوئی مثلاً ملاعنة عورت کے مرد (یا اس بچہ کے باپ) نے اس بچہ پر کیا تو اس کا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہو کر دوسری عاقلہ پر لازم ہو جائے گا، خواہ قاضی نے اس کے لئے حکم کیا ہو یا نہ کیا (۳) اور اگر مجرم کا تو حال نہیں بدلا البتہ عاقلہ بدل گئے تو اس صورت میں قاضی کے فیصلہ کے وقت کا اعتبار ہوگا، اس لئے منی نے پہلے عاقلہ پر حکم جاری کیا تو پہلی دیت دوسری عاقلہ کی طرف منتقل نہ ہوگی، اور اگر قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی اور دوسری پر نہ دیا ہو تو اب اس دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کرے گا، اور (۴) اگر مددگار برادری تو ایک ہی ہو مگر اس کوں کی کمی یا زیادتی ہو گئی تو یہ سب اس جرم کے حکم میں مشترک ہو جائیں گے، خواہ یہ واقعہ قاضی کے حکم سے پہلے ہوا ہو یا کے حکم کے بعد ہوا ہو سوائے دیت کے اس تھوڑے حصہ کے جس کی ادائیگی اب تک ہو چکی ہو، مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے شخص اس اصل کو اچھی طرح سمجھ کر محفوظ کر لے گا وہ اس جیسے تمام مسائل جو اس کے سامنے آئیں گے ان کو حل کرے گا، واللہ

توضیح: وہ چند اصول جن کے پیش نظر امام محمدؒ نے متفرق مقامات میں مسائل کو ذکر فرمایا ہے، ان کی تفصیل

﴿کتاب اوصیاء﴾

وصیتوں کا بیان

اس کے متعلقات اور لوازمات الوصیۃ و حد جمع اوصیاء، اوصیۃ اس اور مصدر کے معنی میں ہے، ایک کار خیر یا معروف پسندیدہ و مشہور عمل وصیت کرنے والا، موصی ہے، جس کے لئے وصیت کی جائے وہ موصی لہ ہے، اور جس چیز کی وصیت جائے وہ موصی بہ ہے، سبب، دنیا میں اچھے نام سے یاد کئی جانے کی خواہش اور آخرت میں بندی مرتبہ کی طلب شرعی تعریف تملیک مصاف الیٰ ما بعد الموت لطریق التبرع، احسان اور نیکی حاصل کرنے کے لئے اپنی کسی چیز کا اپنی موت کے دوسرے کی ملکیت میں دینا، شرائط یہ ہیں (۱) موصی یعنی وصیت کرنے والے میں ایسی صحت یا بخت کا ہونا کہ وہ دوسرے ساتھ احسان کر سکے۔ (۲) وہ خود مقروض نہ ہو، (۳) اور جس کے لئے وصیت کی جائے یعنی موصی لہ میں شرط (۱) یہ ہے کہ وصیت کے وقت زندہ اور موجود ہو، اگرچہ وہ اس وقت مال کے پیٹ ہی میں ہو یعنی پیدا نہ ہوا ہو، اس طرح پیٹ کے بچہ کے بھی وصیت جائز اور صحیح ہے، بدست اس کا پیٹ میں زندہ ہونا قطعی اور یقینی طور سے معلوم ہو، مثلاً وصیت کے بعد مہینے کے اندر پیدا ہو گیا۔ (۲) یہ بھی ہے کہ وہ اس کی میراث کا وارث نہ ہو، (۳) یہ کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو، اور جس چیز کی وصیت کی جائے ہو (موصی لہ) میں شرط (۱) یہ ہے، کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایک چیز ہو کہ وہ دوسرے شخص کی ملکیت میں دی جا سکتی یعنی وہ موصی اپنی زندگی میں کسی عقد اور معاہدہ کے ذریعہ سے دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہو، خواہ وہ چیز اس وقت موجود نہ ہو (۲) شرط یہ بھی ہے کہ وہ چیز ترکہ کی تہائی سے زیادہ نہ ہو، حکم وصیت یہ ہے کہ موصی لہ یعنی جس کے نام وصیت کی ہو وہ اس چیز کا بالکل لئے طور پر مالک بن جاتا ہے، جیسے کہ بہہ کی صورت میں موبلہ مالک ہو جاتا ہے، اور موصی نے اس میں اپنے نام کی بجائے موصی لہ کا نام کر دیا ہو۔

باب فی صفة الوصیۃ ما یحوز من ذلك وما یمستحب مہ وما یمکون رجوعا عنہ، باب، (وصیت کی صفت وصیت کا جو معاملہ جائز اور جو مستحب ہے، اور وصیت سے جس قول کا رجوع ہو سکتا ہے، سب کے متعلق تفصیلی بیان)۔

قال الوصیۃ غیر واحة وہی مستحبة والقیاس بابی حوازا لانه تملیک مصاف الیٰ حال روال مالکیتہ اضیف الیٰ حال قیامہا بان قبل ملکیت غذا کان باطلا فہذا اولیٰ الا اما استحسانا لہاجة الناس الیہا الانسان معرور باملہ مقصر فی عملہ فاذا عرص لہ المرض وخاف الیات یحتاج الیٰ تلافی بعض ما فرط من التصریط بمالہ علی وجہ لو مضی فیہ یتحقق مقصدہ المالی ولو انہ قصہ البرء یمصرفہ الیٰ مطلبہ الحالی و شرع الوصیۃ ذلك فشرعہا ومثلہ فی الاحارة بیاہ وقد تبقی المالکیۃ بعد الموت باعتبار الحاجة کما فی التجهیر والذین وقد نطق بہ الكتاب وهو قول اللہ تعالیٰ من بعد وصیۃ یوصی بہا او ذین والسۃ وهو قول اللہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ تصدق علیکم بثلاث اموالکم فی احرا عمارکم زیادة لکم فی اعمالکم تصعوبہا حاشتم اوقل حیث احتسم وعلیہ اجماع الامۃ ثم تصح للاحسۃ فی الثلاث من غیر احارة الورثة لمارویا وسند ما هو الافصل فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ

ترجمہ قدرتی نے کہا ہے کہ وصیت کرنا مستحق ہے اور واجب نہیں ہے، بلکہ قیاس تو اس کے جواز کا ہی انکار کرتا ہے کیونکہ وصیت کرنے والے نے موصی لہ کو ایک چیز کا ایسی حالت میں مالک بنایا ہے جبکہ خود اس کی اپنی ملکیت اس چیز سے ختم ہو

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تہائی تک (وصیت کر سکتے ہو) اور یہ مقدار بھی بہت زیادہ ہے) اس کے بعد آپ نے کل مال یا نصف مال کی وصیت کی نفی فرمائی ہے، یعنی پہلے تو آپ ﷺ نے کل مال کی یا نصف مال کی وصیت سب سے انکار فرمایا پھر تہائی مال تک کی اجازت دی پھر یہ بھی فرمایا کہ یہ تہائی مال بھی اس کام کے لئے بہت ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ترکہ کا مال حقیقت میں وارثوں کا حق ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس مورث میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت ختم ہو کر وہ وارثوں کے ملوک ہو گئے، اس کا سبب یہ ہوا ہے کہ موصی جو مالک تھا اب اس مال سے مستغنی ہو گیا ہے اس لئے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کے حق سے متعلق ہو جائے لیکن شریعت نے اجنبی کو وصیت کرنے کی صورت میں وارثوں کی ملکیت کو ایک تہائی ترکہ تک کے بارے میں موثر نہیں رکھا یعنی فی الحال اسے ترکہ میں شامل نہیں کیا بلکہ ترکہ سے خارج ہی رکھا ہے تاکہ اس میت کی زندگی کی کوتاہیوں کی کچھ عطا ہو جائے جیسا کہ اس بات کو ہم نے ذرا پہلے بیان کر دیا ہے۔

اور اگر مورث موصی نے اپنی ہی کسی وارث کے حق میں وصیت کر لی ہو تو اس کی تہائی کو بھی وارثت میں داخل کر لیا جائے گا اور وصیت پر عمل نہیں ہونے دیا جائے گا اس وجہ سے کہ اس کے دوسرے ورثہ جن کے نام کی وصیت نہیں کی گئی ہے، وہ اس پر عمل نہیں ہونے دینگے اور خود بھی اس کے حق دار بن کر یہ کہتے ہو وکل ہوں گے کہ ایسا کرنے سے ترجیح بد مرجح لازم آتی ہے یعنی اس کے لئے کیوں وصیت کی گئی اور ہرے لئے وصیت کیوں نہیں کی، اور مزید اس مسئلہ کو ہم آئندہ بیان کریں گے، کہ وصیت کے لئے بعض وارث کو ترجیح دینا حیف (بڑے ظلم) کی بات ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی ایک موقوف روایت میں ہے کہ وصیت کرنے میں حیف کرنا ایک بہت ہی بڑے گناہ کا کام ہے، فقہاء کرام نے حیف کرنے کی تفسیر یہ کی ہے کہ تہائی سے زیادہ کسی اجنبی کے لئے یا اپنے کسی وارث کے لئے وصیت کرے، (ف) تو اس روایت کا حاصل یہ ہوا کہ میت ایک تہائی سے جتنی بھی زیادہ کی وصیت اجنبی کے لئے کرے گا وہ صحیح نہیں ہوگا۔

توضیح: میت اپنے مال سے کتنے مال تک کی اجنبی یا اپنے وارث کے لئے وصیت کر سکتا ہے،
تفصیل مسائل، حکم، مفصل دلائل

قال الا ان يجيزها الورثة بعد موته وهم كبار لان الامتناع لحقهم وهم اسقطوه ولا معتبر ما حازتهم في حال حياته لانها قبل ثبوت الحق اذا لحق يثبت عند الموت فكان لهم ان يردوه بعد وفاته بخلاف ما بعد الموت لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه لان الساقط متلاش غاية الامراه يستند عند الا حازة لكر الاستناد يظهر في حق القائم وهذا قد مضى وتلاشى ولان الحقيقة ثبتت عند الموت وقبله يثبت محرد الحق فهو استند من كل وجه ينقلب حقيقة قبله والرضا بطلان الحق لا يكون رضا بطلان الحقيقة وكذلك ان كانت الوصية للوارث واجازت البقية فحكمه ما ذكرنا وكل ما حاز باحازة الوارث يملكه المحازله من قبل الموصي عندما وعد الشافعي من قبل الوارث والصحيح قولنا لان السبب صدر من الموصي والاجازة رفع المانع وليس من شرطه القبض وصار كالمرتبه اذا اجاز بيع الراهن.

ترجمہ: تدورگی نے فرمایا ہے، کہ ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت اگرچہ ناجز ہے، پھر بھی یہ جائز ہو سکتی ہے مگر اس صورت میں کہ اس کے تمام ورثہ اس موصی کی موت کے بعد زیادہ وصیت کی بھی اجازت دیدیں، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ورثہ سب بالغ ہوں کیونکہ ان ورثہ ہی کے فائدہ کے خیال سے وصیت منع کی گئی ہے، پھر بھی اگر وہ اپنا حق دوسرے کو دیدینا چاہیں تو منع رہنے کی اب کوئی وجہ نہ ہوگی، اور اگر یہ ورثہ مورث کی زندگی میں ایسی وصیت یعنی تہائی سے زیادہ کو جائز کہہ بھی دیں تب بھی وہ صحیح نہ ہوگا، کیونکہ مورث کے زندہ رہنے تک یہ خود ہی اس ترکہ کے مالک نہیں ہوئے ہیں اس لئے ان کی طرف سے اجازت از

وقت ہوگی اس کے بعد ہی وہ اس کے مالک ہوں گے اس لیے اگر اس سے پہلے ایک بار اجازت دیدیں تب بھی ان کو یہ حق ہوگا کہ اس کا انکار کر دیں بخلاف ما بعد الموت الخ اس کے برخلاف اگر یہ ورثہ اپنے مورث کے مرجع ہونے کے بعد اجازت دیدیں تو وہ اجازت معتبر ہو جائیگی کیونکہ اس وقت ان کا حق ثابت ہو چکا تھا اس لئے اجازت صحیح ہو جائیگی، اس کے بعد ان کو انکار کا حق نہیں رہے گا، کیونکہ کوئی حق ایک مرتبہ ختم ہو جائے تو وہ دوبارہ حاصل نہیں ہوتا ہے، (اگر کوئی یہ کہے کہ موت سے پہلے جو اجازت دی گئی تھی وہ بھی ایسے ہی مال سے متعلق تھی جو آخر کار ان ہی وارثوں کا حق تھا اس لئے اس وقت بھی ایسی اجازت معتبر ہونی چاہئے، جواب یہ ہوگا کہ ان وارثوں کی ملکیت اس ترکہ میں مورث کی ابتدائی بیماری کے زمانہ سے ہی متعلق ہو گئی تھی لیکن اجازت دینا اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ ان کو اس میں تصرف کرنے کا حق نہیں دیا گیا تھا زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ اس کا استثناء اجازت دینے کے وقت ہو گا لیکن استثناء تو ایسی ہی چیز کا کیا جاسکتا ہے، جو کہ موجود ہو جائے تاکہ مورث کی موت سے پہلے جو اجازت حاصل ہوئی تھی وہ تو اس کے برے ہی ختم ہو چکی تھی۔

ولان الحقيقة ثبت عند الموت الخ اور ایک عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ ورثہ کی حقیقی ملکیت تو مورث کی ملکیت کے بعد ہی ثابت ہوگی اور اس سے پہلے تو صرف اس کا حق ثابت ہوا تھا پس اگر ہر طرح سے استثناء صحیح ہو تو وہ حق بدل کر موت سے پہلے ہی حقیقی ہو جائے گا، حالانکہ یہ بات غلط ہے، اور اگر کوئی شخص اپنے حق ختم کرنے پر راضی ہو جائے تو اس سے اپنی حقیقی ملکیت کو باطل کرنے کی رضامندی نہ ہوگی، مطلب یہ ہوا کہ مورث کی زندگی میں مال ترکہ میں سے وارثوں کو صرف حق تھا، انہوں نے موصی۔ جس کے لئے وصیت کی گئی، کو وصیت کی مقدار کی اجازت دے کر اپنا حق ختم کر دیا ہے، لیکن ابھی حقیقی ملکیت حاصل نہیں ہے، پس جب تک حق ملک تھا اس وقت تک رضامندی بھی موجود تھی، اور اس موصی کے مرجع ہونے کے بعد جب ان وارثوں کو حقیقی ملکیت حاصل ہوئی اس وقت پہلی رضامندی کافی نہ ہوگی، کیونکہ شاید وہ حق ختم کرنے تک تو راضی ہوں لیکن حقیقی ملکیت کے ختم کرنے پر راضی نہ ہوں۔

و كذلك ان كانت الوصية للوارث الخ سی طرح موصی نے اپنے وارثوں میں سے کسی کے لئے کچھ وصیت کی وراثتی وارثوں نے بھی اس کی اجازت دیدی تو یہ اجازت بھی اس طرح معتبر ہوگی جیسے کہ ہم نے ابھی اجنبی کے لئے جائز ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے وکل ما حار باجازه الوارث الخ یہ بات معوم ہونی چاہئے کہ جو وصیت وارث کی اجازت سے جائز ہوتی ہے اس کی ملکیت موصی۔ کو ہرے نزدیک خود موصی کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، یعنی اس میں اصل ملکیت تو خود موصی کی جانب سے ہے، اور وارثوں کی جو اجازت ہوئی وہ صرف ایک شرط کے طور پر ہے، اور امام شافعی کے نزدیک اس موصی لہ کو جو ملکیت ہوگی وہ بھی وارث ہی کی طرف سے ہوگی، لیکن ہمارا ہی قول صحیح ہے، کیونکہ اس ملکیت کے حاصل ہونے کے لئے جو سبب ہے، وہ خود موصی۔ سے ہی حاصل ہوتی ہے، اور وارث کی طرف سے اجازت ہونے کا مطلب صرف اس میں ہونے والی رکاوٹ کو دور کرنا ہے، اور وصیت سے اجازت ہونے کا مطلب صرف اس میں ہونے والی رکاوٹ کو دور کرنا ہے، اور وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، کہ وہ موصی۔ اس وصیت پر قبضہ بھی کر لے، اور یہ معامد ایہ ہو گیا جیسا کہ رہن نے رہن رکھے ہوئے مال کو بیچ دیا اور مرتہن نے بھی اسے جائز مان لیا، (ف یعنی اس میں مشتری کو رہن ہی کی طرف سے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اگرچہ اس کے لئے مرتہن کی اجازت بھی شرط ہے۔

توضیح کیا کسی کے لئے اپنے مال سے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہو سکتی ہے تو وہ کن شرائط کے ساتھ اگر وہ شخص جس کے لئے مورث نے وصیت کی تھی، اس نے اس مورث کے مرجع ہونے کے بعد اس وصیت کے حق کو یک بار منع کر دینے کے بعد دوبارہ

اس کا دعویٰ کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دل کل مفصلہ

قال ولا تحور للقاتل عامدا كان او حاطنا بعد ان كان مدبر القولة عليه السلام لا موصية للقاتل ولا نه استعمل ما احراه الله تعالى فيحرم الوصية كما يحرم الميراث وقال الشافعي تحور للقاتل وعلى هذا الخلاف اد اوصى لرحل ثم انه قتل الموصى تطل الوصية عددا وعده لا تبطل والحنة عليه في الفصيص ما قلناه ولو حارثها الورثة حار عبد ابي حبيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا تحور لان حديثه باقية والامتاع لاحلها ولهما ن الامتاع لحق الورثة لان بيع بطلانها يعود اليهم كبيع بطلان الميراث ولاهم لا يرصونها للقاتل كما لا يرصونها لاحدهم

ترجمہ قدرتی نے کہا ہے کہ قاتل خواہ عام ہو یا خاص کسی کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قاتل کے لئے وصیت نہیں، ضعیف سند کے ساتھ سے دار قطنی نے بیان کیا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس میں ک بات کا بہت زیادہ احتمال ہوتا ہے کہ اس قاتل نے اس موصی کو اس لئے قتل کیا ہے کہ جو اس کی وصیت سے ہمیں ملے، وہ ہے، وہ جلد ہی ہمیں مل جائے کیونکہ وہ تو ایسے کئی برس مزید زندہ رہ سکتا ہے، ہذا یہ شخص ایسی وصیت کے پانے سے محروم ہو جائے گا، جیسے کہ ایسی صورت میں وہ میراث سے بھی محروم ہو جاتا ہے۔ وقال الشافعي الح اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ قاتل کے لئے بھی وصیت جائز ہے، سی طرح سے اگر کسی شخص کے سے کسی چیز کی وصیت کی گئی پھر اسی موصی نے اپنے موصی کو قتل کر دیا تو ہمارے نزدیک یہ وصیت بھی باطل ہو جائیگی، لیکن امام شافعی کے نزدیک وصیت باقی رہیگی اور باطل نہ ہوگی، بھی وہ جو ہم نے، ایسے بیان کی ہے وہ دلیل دونوں صورتوں میں امام شافعی کی خلاف حجت ہے۔

ولو احارثها الورثة الح درائر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز مان لیا تو امام ابو حنیفہ، امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہوگا، لیکن امام ابو یوسف نے سے جائز نہیں کہا ہے، کیونکہ اس مجرم کا جرم ابھی باقی ہے اور اس جرم کی وجہ سے اسے محروم کہا گیا تھا۔ ونہما ان الامتاع الح طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اس وصیت کو باطل کہنے کی وجہ نہ ہی وارثوں کا حق تھا، یعنی ان وارثوں کے حق کو باقی رکھنے کے لئے وصیت کو منع کہہ دیا تھا، اب جبکہ وہ خود ہی حق دینے کے لئے راضی ہیں تو ان کی اجازت سے یہ جائز ہوگا، کیونکہ اس وصیت کے باطل ہونے کا فائدہ تو ان ہی کے لئے تھا، جیسے کہ میراث کے باطل ہونے کا نفع بھی ان ہی کو پہنچتا ہے۔ ولاہم لا يرصونها الح اور اس دلیل سے بھی کہ وہ لوگ ایسے قاتل کو اس مال میں حق دینے پر راضی نہ ہوں گے جیسے کہ کسی وارث کے حق میں وارث نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح: کیا قاتل کے لئے وصیت جائز ہے، جس شخص کے لئے وصیت کی گئی اگر وہی شخص اپنے موصی کو قتل تقسیم قتل کر دے، اگر ایسے شخص کو ورثہ خود اس وصیت کے مینے کی جائز دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تحور لوارثه لقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للورث ولا نه يتادى البعض ديار البعض فهي تحويره قطعه الرحيم ولا نه حيف بالحديث الذي رواه ويعتبر كونه وارثا او غير وارث وقت الموت لا وقت الوصية لانه تملك مضاف الى ما بعد الموت وحكمه يثبت بعد الموت والهة من المريض للوارث في هذا بطير الوصية لاه وصية حكما حتى تعد من اثنت واقرار المريض للوارث عني عكسه لانه تصرف في الحال فيعتبر دلث وقت الاقرار قال الا ان يحريها لورثة وبيروى هذا لاستثناء فيما روياه ولا ان الامتاع لحقهم فتحور ما حارثهم ولو احار بعض ورد بعض تحور على المحير بقدر حصته لو لا به

علیہ وبطل فی حق المراد

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ وراثت کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کے لئے اس کا حق دے دیا ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ اب وراثت کے لئے وصیت جائز نہیں ہے، اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اور امام مالک نے فرمایا ہے، کہ یہ تو ہمارا اجماعی اور متفق علیہ مسئلہ ہے، ائمہ طائفہ نے اس کی روایت کی ہے ولانہ ینادی البعض بالح اور اس دلیل سے بھی کہ بعض وارثوں کو بعض پر ترجیح دینے سے جسے حصہ نہیں ملے گا اسے تکلیف ہوگی ایسی حالت میں اسے جائز کہنے سے قطع رحم لازم آئیگا، اور اس دلیل سے بھی کہ وصیت میں ایسا کرنا حیف یعنی ظلم ہے جس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کر دی ہے ویعتبر کونہ وارثا او غیر وارث الخ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ وراثت ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار موت کے وقت کا ہوتا ہے، یعنی وصیت کے وقت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وصیت میں ملکیت تو مرنے کے بعد کے وقت کی طرف نسبت کی جاتی ہے، یعنی میرے مرنے کے بعد فلاں ملک ہوگا، اور موت کے بعد ہی اس کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

واللهة من المویض للوارث الخ اگر مرض موت کے مریض نے اپنے کسی وارث کے لئے یہ کہہ دیا تو وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ بہہ بھی وصیت ہی کے حکم میں ہے، اسی لئے ایک تہائی ترکہ سے ہی یہ بہہ نافذ کیا جائے گا، اس سے زیادہ نافذ نہیں ہوگا، اگر مورث مریض نے اپنے کسی وارث کے لئے اقرار کیا تو اس کا حکم برعکس ہوگا یعنی اسی وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار ہوگا، کیونکہ فی الحال یہ تصرف ہے اسی لئے اقرار کے وقت ہی اس کا اعتبار ہوگا، (ف) اخاصل ہمارے اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک وراثت کے لئے وصیت جائز نہیں ہے قال الا ان یحییٰها الخ وہ مباحثہ اگرچہ صحیح ہے البتہ اگر دوسرے تمام ورثہ ان باتوں کی اجازت دیدیں تو یہ وصیت بھی جائز ہو جائیگی، یہ استثناء اسی حدیث میں موجود ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی وصیت کا جائز نہ ہونا ان وارثوں کے بھائی کے پیش نظر تھا کیونکہ اجازت دیدینے سے بقیہ ورثہ کے حق میں کمی لازم آجاتی ہے، مگر اب جبکہ انہوں نے اجازت دے دی تو وہ جائز ہو جائیگی ولو احار بعض الخ اور اگر مجموعہ وارثوں میں سے کچھ نے اجازت دیدی اور بقیہ کچھ نے اجازت دینے سے انکار کر دیا تو جن لوگوں نے اجازت دی ہے ان کو حصول کے برابر ہی وہ وصیت جائز ہوگی اور اس سے زیادہ جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان لوگوں کو اپنے حصوں پر پورا اختیار تھا، اور جن لوگوں نے اجازت دینے سے انکار کیا ہے ان کے حصول میں وہ بہہ جائز نہ ہوگا۔

توضیح: کسی وارث کے لئے کبھی وصیت جائز ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں وراثت ہونے کے لئے کس وقت کا اعتبار ہوتا ہے، یعنی قبل الموت یا بعد الموت، اگر مرض موت کی حالت میں اپنے کسی وارث کے لئے بہہ کرنا، یا اقرار کرنا، اگر ایسی وصیت یا بہہ کو کچھ ورثہ جائز رکھیں اور کچھ اس سے ناراض ہوں، سارے مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ویحور ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقوله تعالى لا یہاکم الله عن الذین لم یقاتلواکم فی الذین الایة والثانی لانهم بعقد الدمة ساووا المسلمین فی المعاملات ولہذا حار الشرع من الجابی فی حالة الحیوہ فکذا بعد الممات وفی الجامع الصغیر الوصیة لاهل الحرب ناطلة لقوله تعالى اما یہاکم الله عن الذین قاتلواکم فی الذین الایة قال وقبول الوصیة بعد الموت فان قبلها الموصی له فی حال حیاته او

ردها فذلک باطل لان اوا د ثبوت حکمه بعد الموت لتعلقه به فلا یعتبر قلہ كما لا یعتبر قبل العقد.

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسم کے لئے یہ جائز ہے کہ کسی کافر کے لئے اپنے مال کی وصیت کرے، اسی لئے کسی کافر کے لئے بھی یہ جائز ہے، کہ وہ کسی مسلم کے لئے وصیت کرے یعنی یہ دونوں صورتیں ہی صحیح ہیں، اس میں پہلے مسئلہ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ أَرَبِهِ. یعنی جن لوگوں نے تم سے قتال نہیں کیا ہے اور تم کو تمہارے گھر سے نہیں نکالا ہے اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں سے اچھا سوک اور احسان کرنے سے منع نہیں کرتے ہیں، اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کے لئے وصیت کر کے ان کے ساتھ احسان کرنا جائز ہے، اسی طرح کافروں کی مسلمانوں کے لئے وصیت کرنی اس لئے جائز ہے، کہ یہ لوگ ذمی بن کر معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہو گئے، اس لئے دونوں طرف سے جب زندگی میں احسان و سوک کرنا جائز ہے، تو ان کی موت کے بعد بھی جائز ہے و فی الجامع الصغير النخ: جامع صغیر میں ہے کہ حربی کافروں کے لئے وصیت کرنا باطل ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ اٰیہ: یعنی جن کافروں نے تم سے دین کے معاملہ میں قتال کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان سے تم کو منع فرماتا ہے، یعنی ان کے ساتھ اچھے تعلقات اور معاملات سے ممانعت کی ہے۔

قال وقبول الوصية بعد الموت الخ وصیت میں موصی لہ کا قبول کرنا وہی معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو، نہذ اگر موصی لہ نے موصی کی زندگی ہی میں قبول کیا یا قبول کرنے سے انکار کر دیا تو نہ اس کے قبول کرنے کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی اس کے انکار کرنے کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وصیت کے حکم کے ثابت ہونے کا وقت موصی کے مر جانے کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لئے موت کے آنے کے بعد ہی وصیت کا حکم نافذ ہوتا ہے، اسی لئے موت سے پہلے اس وصیت کے قبول یا انکار کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے کہ وصیت کا معاملہ ہو جانے سے پہلے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے (موصی لہ) کے قبول کر لینے یا اس کے انکار کر لینے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ باطل ہو جاتا ہے، (ف۔ یعنی وصیت کرنے کا صرف خیال آجانے سے ابھی تک موصی نے باضابطہ وصیت نہیں کی لیکن جس کے لئے وصیت کرتی ہے، (اس موصی لہ نے اسی خیال مشورہ پر وصیت قبول کر لی تو ایب قبول لغو ہوگا، چنانچہ اگر موصی لہ مر جائے تو اس کے قبول کر لینے کی بناء پر اس کے ورثہ کو اس موصی بہ پر ملکیت حاصل نہ ہوگی۔

توضیح: کیا کوئی منسّم ذمی یا حربی کو اپنے مال کی وصیت کر سکتا ہے یا ان کی طرف سے کی ہوئی وصیت کو قبول کر سکتا ہے، اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ نے اس کی وصیت قبول کر لی یا اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو اس کے مرجانے کے بعد دوبارہ اقرار یا انکار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ويستحب ان يوصى الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة اعياء او فقراء لان في التقيص صلة
القريب بترك ماله عليهم بخلاف استكمال الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا مئة ثم الوصية باقل من
الثلث اولى ام تركها قائلو ان كانت الورثة فقراء ولا يستغنون بما يرثون فالترك اولى لما فيه من الصدقة على
القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح ولان فيه رعاية حق الفقراء والقراءة جميعا
وان كانوا اعياء او يستغنون بتصحيحهم فالوصية اولى لانه يكون صدقة على الاحسنى والترك هبة من القريب
والاولى اولى لانه يتعنى بها وجه الله تعالى وقيل في هذا الوجه يحير لا شتمال كل منهما على فصيلة وهو
الصدقة او الصلة فيحري بين الخيارين

ترجمہ قدوری نے فرمایا ہے کہ، والد ار آدمی جو آخر وقت میں نیکی کمانے کے لئے وصیت کرنا چاہتا ہو، اس کے لئے مستحب

بات یہ ہے کہ وہ اپنے مال کے اس حصہ کے بارے میں جو اس کا آخری حق رہ جاتا ہے یعنی کل مال کا ایک تہائی حصہ بلکہ اس سے بھی جہاں تک کم ہو سکے اسی کے بارے میں وصیت کر لے خواہ اس کے اپنے وارثین مالدار ہوں یا غریب ہوں، کیونکہ تہائی سے کم میں وصیت کرنے سے اپنے دوسرے قریبی رشتہ داروں اور وارثوں کے ساتھ اس طرح سے صلہ رنجی بھی ہوتی ہے کہ اس نے اپنا مال ان کے واسطے چھوڑ دیا ہے: بخلاف استکمان الثلث الح. اس کے برخلاف اگر اس نے اپنے پوری تہائی مال کی وصیت کر دی تو اس میں احسان کرنے کی بات نہیں رہے گی کیونکہ اس موصی کو جتنے کا حق وصیت تھا اس نے اس کو پورا استعمال کر لیا کیونکہ اس کا پورا ترکہ تو حکم الہی غزوہ جمل کی بناء پر تمام ورثہ کا حق ہو چکا تھا ورثہ اس حصہ اور تقسیم سے خوش رہیں یا نہ رہیں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، اور اس کے لئے جو اپنے اختیار سے خرچ کرنے کے لئے چھوڑا گیا یعنی ایک تہائی اس کا اپنا حصہ بچا تھا، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اعلیٰ کل ذی حق حقہ کہ ہر ایک حق دار کو اس کا حق دیدیا ہے، اور یہ روایت کچھ اور پر گزر چکی ہے کہ اس میت کو ایک تہائی حصہ اس کے ترکہ میں سے دیا گیا ہے اس لئے اسی تہائی میں سے خرچ کرنے یا احسان کرنے کا حق اسے دیا گیا ہے، اور اسی حصہ کا اعتبار ہوگا، پس اگر اس نے پوری تہائی کسی غیر وارث کو دیدی یا دوسرے کسی کار خیر میں صرف کی تو اپنے قرابت داروں کا ساتھ اس کی صلہ رحمی کچھ بھی نہیں رہے گی۔

اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث میں ہے کہ جب وہ فتح مکہ کے موقع میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ گئے اور وہاں اپنی بیماری کی وجہ سے زندگی سے سخت مایوس ہو گئے تب انہوں نے عرض کیا کہ میں مالدار شخص ہوں اور ایک لڑکے سوا میرا کوئی وارث نہیں ہے تو کیا مجھے اس بات کی اجازت ہے کہ میں اپنا سارا مال خیرات کر دوں تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں پھر انہوں نے کہہ دو تہائی صدقہ کر دوں پھر انکار سن کر کہا کہ اچھا نصف خیرات کر دوں اس طرح آہستہ آہستہ کر کے پوچھتے گئے اور ہر مرتبہ انکار میں جواب ملا، آخر میں کہا کیا ایک تہائی خیرات کر دوں، تب آپ ﷺ نے فرمایا خبر ایک تہائی کر سکتے ہو اور اتنا مال بھی بہت ہے، پھر فرمایا کہ اگر تم اپنے وارثوں کو مالدار چھوڑ کر مرد تو یہ اس بات سے بہتر ہے کہ تم ان کو مفلس چھوڑ کر مرد اس طرح سے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھر فرمایا کہ یہ سب کام بھی تو تمہارے لئے نیکی ہی ہے، یہاں تک کہ وہ ایک لقمہ جو تم اپنی بیوی کے منہ میں دیتے ہو وہ بھی تمہارے واسطے صدقہ ہے، پھر حضرت سعد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ شاید خود تمہاری زندگی اور بڑھ جائے، اتنی کہ تمہاری ذات سے کسی قوم کو بندی عطا فرماتے اور کسی قوم کو تنزیل دے، یعنی جہاد کرنے کی نوبت آئے اور تمہاری سرداری سے مسلمانوں کو جہاد میں فتح اور غلبہ ہو اور کافر کو پستی ہو۔

پھر آپ ﷺ نے اس طرح کی دعاء فرمائی اللھم امن لاصحابی ھو نہم ولکن البائس سعد بن خولہ یعنی یا اللہ میرے اصحاب کی ہجرت پوری فرما دے، لیکن سعد بن خولہ محروم ہوا، صحیح البخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث کی بڑائیوں اور خوبیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی درازی عمر کو رسول اللہ ﷺ نے بطور معجزہ قبل از وقت بیان فرمایا تھا حالانکہ اس وقت وہ اپنی زندگی سے مایوس ہو چکے تھے، اور آخر یہی ہوا کہ تندرستی کے بعد آپ نے ملک فارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم حاصل کیا، اور اس میں بے حد و حسب مکمل سامان ہاتھ آیا تھا جن میں سرخ و سفید وغیرہ لعل کی چادریں اور خسر و پرویز کا تخت بھی تھا، یہ باتیں سیرت کے کتابوں مفصلاً صراحت کے ساتھ مکتوب ہیں، دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ اپنے بال بچوں کی پرورش بھی آدمی کے لئے نیکیاں ہیں، اسی سے یہ بات لازم آتی ہے کہ پاک اور حلال کمائی حاصل کرنا طاعت اور ثواب کا کام ہے، کیونکہ اس کا حاصل کرنا کمائی کرنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کہ وہی ذریعہ معاش حاصل کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ سعد بن خولہؓ نے مدینہ منورہ کو اپنا وطن بنالینے کے بعد دوبارہ ہجرت کو ختم کر کے پھر مکہ مکرمہ کو اپنا وطن بنالیا تھا، پھر چند دنوں کے بعد ہی وہیں انتقال کر گئے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ابن خولہؓ پر افسوس کا اظہار کیا کہ وہ تو مہاجرین کی جماعت اور اس کی افضلیت پر باقی نہ رہ سکے، اور چونکہ یہ بات یہ معلوم ہوئی کہ جس غرض سے بندہ مترجم نے اس

حدیث کو یہاں پر ذکر کیا ہے وہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے تنہائی ترکہ کی وصیت کی جازت دی اور ان الفاظ سے کہ یہی مقدار خیر ہے، اور یہی بہت ہے۔

اسی لئے علمائے مجتہدین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اس تنہائی سے بھی کم وصیت کرنا مستحب ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ میں اصل یہی حدیث ہے، اور مصنف نے صرف قیاسی دلیل پر بس نہیں کیا ہے، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاص کا اشارہ پہلے صرف تنہائی تک کے چار ہونے پر اکتفا نہیں کیا، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاص کا اشارہ پہلے ایک تنہائی کے چار کو بیان کیا ہے، اس سے مصنف ہدایہ کی مراد یہ ہے کہ تنہائی کم کی وصیت کرنے میں یہ حکمت ہے کہ یہ مقدار اس میت کی طرف سے صدقہ کی ہے اور جب اس نے اپنی پوری تنہائی کسی غیر کو دیدی کیونکہ کسی رشتہ دار وراثت کے لئے وصیت کا حکم نہیں ہے اور اسے نہیں دی جاسکتی ہے، تو اس نے صرف صدقہ کیا اور جب تنہائی سے کم کیا تو یہ وارثین کے لئے وصیت بھی نہیں ہو سکتی ہے، اور وارثوں کو اس کے مورث کی طرف سے حق مل چکا ہے، اور یہ صدقہ قریبی رشتہ داروں پر ہوا تو اتنی مقدار میں صدقہ کے علاوہ صبح رحمی کا دو گن ثواب ہو گیا، اس موقع پر ایک سمجھدار شخص یہ غرور کر سکتا ہے کہ جب تھوڑا سا مال دینے میں اتنا ثواب ہو تو اگر پوری تنہائی بھی وارثوں ہی کو دیدی جاتا تو اس میں دو گنہ ثواب مزید ملتا۔

ثم الوصية باقل من الثلث اولى الخ اسی سے مصنف نے خود یہ سواں کیا کہ تنہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے، یہ مطلق نہ کرنا بہتر ہے، تو جو ب یہ دیا کہ مشائخ نے اس طرح سے تفصیل کی ہے کہ اگر اس کے وارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے ان کو جتن بھی حصہ ملے گا اس سے بھی ان کی محتاجی دور نہ ہوتی ہو تو تنہائی سے کم مقدار کو بھی وصیت میں خرچ نہ کرنا ہی بہتر ہے، کیونکہ اس میں قریبی رشتہ داروں پر صدقہ بھی ہو جائے گا، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے سب سے بہتر صدقہ وہی ہے جو ایسے قریبی رشتہ دار پر ہو جس کو اس کے ساتھ محبت بھی نہ ہو، جیسا کہ ان حضرات سے مروی ہے حضرات ابویوب و حکیم بن حرام دام کلثوم و ابی ہریرہ اور امام احمد و اسحاق و الحاکم و ابی سعید نے ایک دوسرے سے مویت کی ہے، اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں فقہیری اور قریب در کی دونوں کا لحاظ ہو جاتا ہے۔

وان كان كانوا اعياء الخ اور اگر اس کے وارثوں میں مدد دار و گ ہو یا اس سے اپنا حصہ پا کر مدد دار ہو جائیئے تو تنہائی سے کم کو وصیت میں دیدینا بہتر ہوگا، کیونکہ یہ وصیت تو اجنبی پر صدقہ ہوگی، اور وصیت نہ کرنا قرابت داروں کے حق میں بہرہ ہوگا، حالانکہ یہی صورت جتنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہوگا، کیونکہ اس سے رضائے الہی کی امید ہوتی ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں اس کو دونوں باتوں کا برابر اختیار ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے، یعنی یا تو صدقہ کا ثواب ہے یا صدقہ رحمی کا ثواب ہے، اس طرح سے کہ پہلی صورت میں صدقہ کی فضیلت ہے اور دوسری صورت میں صدقہ رحمی کی فضیلت ہے، اس لئے اس میت کو اختیار ہوگا جو نسیب کی کرنی چاہے اسے اختیار کر لے، (ف) جتنی اگر چاہے تو اجنبی کے لئے وصیت کر دے، وارثوں کو زیادہ حصہ ملنے کی غرض سے اجنبی کے لئے وصیت نہ کر لے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وصیت کرنے میں افضل بات یہ ہے کہ ایسے محتاج قرابت داروں وصیت کرنی چاہئے جن کو اس کے ترکہ سے حصہ نہیں ملے گا، ابن عبد البر نے فرمایا ہے کہ اس بات پر تمام علماء باختلاف متفق ہیں۔

توضیح۔ آدمی کو اپنی آخری زندگی میں اپنے مال میں سے کس حد تک اور کس طرح اور کن لوگوں میں وصیت کرنے کا حق ہے، وصیت میں اپنے قرابت داروں کو دینے میں کیا بات افضل ہے، مفصل و مدلل

قال والموصي به يملئ بالقبول خلا فالمرء وهو احد قولی الشافعی هو يقول الوصية تحت الميراث اذ كل

منہما خلافة لما به انتقال ثم الارث يثبت من غير قبول فكذلك الوصية ولنا ان الوصية اثبات ملك جديد ولهذا لا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يملك احداثيات الملك لغيره الا بقوله اما الوارثة خلافة حتى يثبت فيها هذه الاحكام فيثبت جبرا من الشرع من غير قبول قال الافى مسألة واحدة وهو ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك ورثته استحسانا والقياس ان تبطل الوصية لمابينا ان الملك موقوف على القبول فصار كموت المشتري قبل قبوله بعد ايجاب البائع وجه الاستحسان ان الوصية من جانب الموصى قد تمت بموته تماما لا يلحقه الفسخ من جهته وانما توقفت لحق الموصى له فاذا مات دخل في ملكه كما في البيع المشروط فيه الخيار للمشتري اذا مات قبل الاجازة

ترجمہ۔ موصی بہ یعنی جس چیز کی کسی کو دینے کی موصی وصیت کرتا ہے وہ چیز صرف اس موصی کی وصیت کر دینے سے ہی اس کی ملکیت میں نہیں چلی جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ خود اس کو قبول بھی کرے یعنی موصی لہ کے قبول کر لینے کے بعد ہی اس چیز (موصی بہ) کا وہ مالک ہوتا ہے، بخلاف امام زکریا کے قول کے اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک یہ بھی ہے، امام زکریا فرماتے ہیں کہ وصیت بھی میراث کی طرح ہے کیونکہ ان دونوں چیزوں میں مال کے اصل مالک یعنی دیت کی طرف سے قائم مقامی ہوتی ہے کیونکہ یہ مال مورث کی ملکیت سے نکل کر وارث یا موصی لہ دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت میں آتا ہے، اور بالاثاق جس طرح میراث کے مال کو اس کا وارث قبول کرے یا نہ کرے، وہی اس کا مالک ہو جاتا ہے تو اسی طرح سے وصیت کے مال کو بھی وہ موصی لہ قبول کرے یا نہ کرے یعنی قبول کرنے کے بغیر بھی اس کی ملکیت میں آ جاتا ہے۔

ولنا ان الوصية الثابتة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے ایک نئی ملکیت کو ثابت کرنا ہوتا ہے، یعنی اس میں مالک کی طرف سے قائم مقامی اور خلافت نہیں ہوتی ہے، اسی لئے موصی لہ عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کر سکتا ہے اور موصی کو اس کے مال میں عیب ہونے کی وجہ سے مال واپس نہیں دیا جاسکتا ہے، اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت کو صرف اسی صورت میں ثابت کر سکتا ہے، جبکہ وہ اسے قبول کر لے، البتہ وراثت تو یقیناً مورث کی طرف سے خلافت ہوتی ہے، یہاں تک کہ اس میں واپس کرنے یا واپس لینے کے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، وراثت کی ملکیت کو قبول کئے بغیر بھی شریعت کی طرف سے جبراً ثابت ہوتی ہے، (ف) مثالوں سے واپس کے مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہوتی ہے کہ بیمار خالد نے کوئی چیز خرید کر زید کے لئے اس کی وصیت کر دی پھر وہ خاند مر گیا اس کے بعد زید نے اسے قبضہ میں لینے کے بعد اس میں خالص عیب پایا تو وہ عذاب اس چیز کو بائع کے پاس واپس نہیں کر سکتا ہے، یا کسی بیمار نے اپنا سارا مال زید کے نام وصیت کر دیا پھر اس نے اپنی زندگی ہی میں اس میں سے کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دی بعد وہ مرد کے، پھر اس کے خریدار نے اس بیع میں کوئی عیب پایا جب بھی وہ زید کو واپس نہیں کر سکتا ہے، الغایہ، اس کا حاصل یہ ہوا کہ موصی لہ کے قبول کئے بغیر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

قال الافى مسئلة واحدة الخ قدوری نے کہا ہے کہ سوائے صرف اس ایک مسئلہ کے کہ موصی اپنے مال میں کسی کے لئے کچھ وصیت کر کے خود مر جائے اور جس کے لئے اس نے وصیت کی اس کے بھی قبول کرنے سے پہلے وہ یعنی موصی لہ مر جائے، تو استحساناً موصی بہ (جس مال کی وصیت کی گئی تھی) اس کے وارثوں میں داخل ہو جائیگا، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایسی وصیت باطل ہو جائے کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ جب تک موصی لہ اس دیت کو قبول نہیں کر لے گا اس وقت تک وہ اس کا مالک نہیں ہو گا اس لئے یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کہ بائع کے ایجاب کے بعد مشتری کے قبول کر لینے سے پہلے ہی وہ مشتری مر جائے گا، لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا: وجہ الاستحسان ان الوصیۃ الخ: اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ موصی نے اپنا کام کر لیا یعنی وصیت پوری کر دی اور اس کے مرتے ہی وصیت کا معاملہ اس طرح پورا ہو گیا کہ وہ اب فتح نہیں ہو سکتا ہے، اور اب کچھ رکاوٹ اور توقف ہے وہ صرف موصی لہ کی حق کی وجہ سے ہے بس جب وہ موصی لہ مر گیا تو یہ چیز اس کی ملکیت میں

داخل ہو گئی جیسا کہ اس بیع کا حال ہے جس میں مشتری کو اختیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مر جائے تو بیع پوری ہو جائیگی۔

توضیح: جس چیز کی کسی کو دینے کی جب وصیت کر دی جائے تو وہ چیز اس شخص کی ملکیت میں کب داخل ہو جاتی ہے، اس کی کیا شرط ہے اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن اوصى وعليه دين يحيط بماله لم تجز الوصية لان الدين مقدم على الوصية لانه اهم الحاجتين فانه فرص والوصية تبرع وابدا يبدأ بالاهم الا ان تبرئه الغرماء لانه لم يبق الدين فتتخذ الوصية على الحد المشروع لحاجته اليها قال ولا تصح وصية الصبي وقال الشافعي تصح اذا كان في وجوه الخير لان عمر رضى الله عنه اجاز وصية يفاع او يافع وهو الذي راهق الحلم ولانه نظره بصره التي لنفسه في ليل الزلفى ولو لم تنفذ يبقی غيره ولما انه تبرع والصبي ليس من اهله ولان قوله غير ملزم وفي تصحيح وصية قول بالزام قوله والاثر محمول على انه كان قريب العهد بالحلم مجازا وكانت وصيته في تجهيزه وامر دفنه وذلك جائز عندنا وهو يحوز الثواب بالترك على ورثته كما بيناه والمعتبر في النفع والمضرة النظر الى اوضاع التصرفات لا الى ما ينفق بحكم الحال اعتبره باطلاق فاللا يملكه ولا وصية وان كان يتفق نالفا في بعض الاحوال وكذا اوصى ثم مات بعد الادراك بعدم الاهلية وقت المباشرة وكذا اذا قال اذا ادركت فثلث مالي لفلان وصية لقصور اهليته فلا يملكه تخجيرا وتعليقا كما في اطلاق والعناق بخلاف العبد والمكاتب لان اهليتهما مستتمة والمانع حق المولى فتصح اصابته الى حال سقوطه

قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی ایسے شخص نے اپنے مال کی کسی کو دینے کی وصیت کی جو خود ہی اتنی مال کا مقروض ہے، جس کا وہ خود مالک ہے تو اس کی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے یعنی شرعاً پورا قرض ادا کر کے ترکہ اور وصیت کو ادا کرنا ہوتا ہے، اور قرضہ اور وصیت دونوں ضرورتوں میں قرض کی ادائیگی اہم ہوتی ہے، اس لئے کہ قرض کی ادائیگی فرض ہے، اور وصیت کرنا نفل ہے جبکہ ہمیشہ الہم فاما ہم پر عمل کیا جاتا ہے، یعنی سب سے اہم کو پہلے اس کے بعد کے اہم کو اس کے بعد ادا کیا جاتا ہے، البتہ اگر قرض مانگنے والے حضرات خود اس دیت کو اپنے قرض سے بری کر دیں یا معاف کر دیں تب وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ اس وقت قرض باقی ہی نہیں رہا اس لئے جتنی کی وصیت جائز ہے اتنی وصیت صحیح اور نافذ ہو جائیگی، کیونکہ انسان کو ایسے کار خیر کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

قال والاتصح وصية الصبي الخ قدورئی نے کہا کہ بچہ کی وصیت صحیح نہیں ہوگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نیکی کا کام کرنے کے لئے وصیت کی ہو تو وہ صحیح ہو جائیگی، کیونکہ حضرت عمرؓ نے یتیم یا یتیم کی وصیت کو جائز رکھا تھا، اور یفاع سے مراد وہ لڑکا ہے، جو بلوغ کے قریب پہنچ چکا ہو، (ف: چنانچہ عمرو بن سیم زرقی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کو خبر دی گئی کہ یہاں ایک غسانی لڑکے نے جو ابھی بالغ نہیں ہوا ہے لیکن قریب البلوغ ہے اور وہ وفات کے قریب ہے اور اس کی چچا زاد بہن کے سوا دوسرا کوئی رشتہ دار نہیں ہے تو کیا لڑکا وصیت کر سکتا ہے تو فرمایا کہ اسی بہن کے لئے وصیت کر لے، تب اس نے ان کے لئے میر چٹم کی وصیت کی جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا، رواہ مالک وعبد الرزاق، کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس وصیت کرنے والے لڑکے کا نام عمرو بن سلیم تھا، لیکن غسانی ہے، اور اس کے راوی زرقی ہیں، ت، ہ، ن، اس بیان میں جو یہ دلیل دی گئی ہے کہ اس وصیت کو جائز کہنے میں اس بچہ کے لئے بہتر ہے اس طرح سے کہ اس نے اپنے مال کو اللہ کی راہ میں اس کی رضاء کے لئے خرچ کیا اور اگر یہ وصیت نافذ نہ ہوتی تو یہ مال کسی دوسرے لئے ہو جاتا، (ف: لیکن اس موقع میں امام شافعیؒ کے قول کی افضلیت کہ وجہ یہ

ہے کہ بچہ کی وصیت جائز ہی نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ ہمارا قول ہے، ع۔

ولما اتم تبرع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہی شخص ایک احسان کرنے اور نیکی کا کام ہے، اور نابالغ کو ایسے احسانات کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ کی باتیں اسکی نہیں ہوتی ہیں، جن سے کچھ بچہ کی جاسکے، اسی لئے اگر اس کی ایسی وصیت کو صحیح مانتے ہوئے اسے نافذ کر دیا جائے تو یہ بات ماننی پڑے گی، کہ بچہ کی بات بھی ایسی ہوتی ہے جس سے کوئی اثر مرتب کیا جاسکے، اور جس روایت سے یہ بات ثابت کی جا رہی ہے کہ ایک نابالغ نے وصیت کی اور اسے نافذ کر دیا گیا، تو اس میں بچہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کچھ دن پہلے ہی نابالغ بھی ہو چکا تھا، جسے مجازاً قریب البلوغ کہا گیا ہے، (ف: لیکن عبدالرزاق کی روایت میں تو یہ بات صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ وہ اس بارہ برس کا تھا، یا اس کی تاویل یہ ہے کہ اس بچہ نے اپنی تجویز و تکلیف کے پرے میں وصیت کی تھی، اور یہ بات ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، لیکن روایت میں تو اس بات کی بھی تصریح ہے کہ اس نے ہر چشم کی وصیت کی تھی جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا تھا، ت، ن، اور اگر اس لڑکے نے اپنا مال اپنے وارثوں کے لئے چھوڑ دیا تھا تو گویا اس نے اپنے قریبی رشتہ داروں پر صدقہ کیا جس کا وہ اچھا بدلہ پائے گا، اور نفع، نقصان کو مختلف حصہ شیوں اور مواقع کی طرف نظر کرنے کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس تعریف کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، جو فی الحال موافق ہو، چنانچہ طلاق کے مسئلہ کو اس طرح دیکھو کہ خود بچہ کو یا اس کے وصی کو بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں اللہ تبارک و تعالیٰ مفید بھی ہو جاتا ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو اس نیت سے طلاق دی کہ اس کے بعد اس کی دوسری مالدار بہن سے شادی کرنی ہے، لیکن اس اتفاقی نفع کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا، اسی طرح بچہ کی وصیت بھی جائز نہیں ہے۔

و کذا اذا وصی ثم مات الخ: اسی طرح اگر بچہ نے وصیت کی پھر اپنے نابالغ ہوتے ہی وہ مر گیا، تو ایسی وصیت بھی جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کرتے وقت اسے وصیت کرنے کی صلاحیت نہیں تھی: و کذا اذا قال اذا ادرکت الخ: اسی طرح اگر بچہ نے کہا کہ جب میں نابالغ ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے لئے وصیت ہے، پھر وہ نابالغ ہونے کے بعد مر گیا تو بھی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کرتے وقت وہ اس کا اہل نہ تھا، لہذا فی الفور وصیت کرنا کسی زمانہ اور حالت پر معلق کرنا بھی جائز نہ ہوگا، جیسے کہ طلاق یا آزاد کرنا اس بچہ کا جائز نہیں ہوتا ہے: بخلاف العبد والمکتاب الخ. اس کے برخلاف اگر غلام مکاتب نے اس طرح کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے لئے وصیت ہے، پھر وہ آزاد ہونے کے بعد مر گیا تو یہ وصیت صحیح ہوگی، کیونکہ اس غلام یا مکاتب میں اپنے طور پر وصیت کرنے کی پوری صلاحیت ہے لیکن اس میں اس کے مالک کا حق رکاوٹ بن رہا ہے، اسی لئے مالک کا حق ختم ہوتے ہی وصیت کا عمل اور اس کی نسبت صحیح ہوگی، (ف: اسی طرح جب تک دوسرا شخص مکاتب ہے یعنی بدل کتابت اس پر باقی ہے تب تک اس کی وصیت صحیح نہ ہوگی)۔

توضیح: ایک شخص جتنے مال کا مالک ہے اتنے ہی مال کا وہ مقروض بھی ہے، تو اس کی دوسرے کے لئے وصیت صحیح ہوگی یا نہیں، کیا کسی نابالغ کے اپنے مال کے بارے میں دوسرے کے لئے وصیت صحیح ہوگی، اگر بچہ کے وصیت کی پھر نابالغ ہونے کے بعد وہ مر گیا، یا بعد میں بچہ نابالغ ہو گیا، یا غلام اور مکاتب نے وصیت کی، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تصح وصية المكاتب وان ترك وفاء كان ماله لا يقبل التبرع وقيل على قول ابن حنيفة لا تصح وعندهما تصح رد الہا الى مكاتب يقول كل مملوك املكه فيما استقبل فهو حر ثم عني فملك والخلاف فيها

معروف و عرف فی موضعه قال وتجاوز الوصیة للحمل وبالحمل اذا وصع لا قل من ستة اشهر من وقت الوصیة اما الاول فلان الوصیة استحلاف من وحہ لانه يجعله خلیفۃ فی بعض ماله والحنین صلح خلیفۃ فی الارث فکذا فی الوصیة اداہی اختہ الا انه یرتد بالرد لما فیہ من معنی التملیک بحلاف الہبۃ لانہا تملیک محض ولا ولایۃ لاحد علیہ لیملکہ شیئا واما الثانی فلانہ بعرض الوجود اذا الکلام فیما اذا علم وجودہ وقت الوصیة

وبابہا اوسع لحاحۃ المیت وعمرہ وهذا تصح فی غیر الموجود کالثمرۃ فلان تصح فی الموجود اولی ترجمہ قدوری نے کہا ہے کہ مکاتب کی وصیت فوری طور سے صحیح نہیں ہوتی ہے، اگرچہ وہ اس بدل کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مرے۔ کیونکہ اس کا مال تبرع اور کسی پر احسان کرنے کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک مکاتب کی وصیت صحیح ہوتی ہے، جیسے کہ مکاتب کا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے اس طرح سے کہ اگر وہ بچوں کہے کہ آئندہ میں جس کسی غلام کا مالک بنوں وہ آزاد ہے، اس طرح مکاتب آزاد ہو گیا ورنہ مکاتب ایک اور غلام کا مالک ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا حالانکہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے جو اپنی جگہ میں بیان کیا گیا ہے قال وتجاوز الوصیة للحمل الخ قدوری نے کہا ہے کہ حمل یعنی جو بچہ ابھی تک اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو یعنی ابھی تک پیدا نہیں ہوا اس کے لئے بھی کسی چیز کی وصیت کرنی جائز ہے، اسی طرح ایسے کسی بھی بچہ کے بارے میں یہ کہنا کہ میری اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے بارے میں فلاں شخص کو دینے کی میں نے وصیت کر دی ہے تو یہ بھی صحیح ہے، مگر اس کے شرط یہ ہے کہ وہ اس وصیت کے وقت سے چھ مہینے کے اندر پیدا ہو گیا ہو۔

اما الاول فلان الخ پہلے مسئلہ یعنی حمل کے لئے وصیت کے جائز ہونے کی دلیل ہے کہ وصیت ایک ایسا معاملہ ہے ایک اعتبار سے اپنے لئے قائم مقام بنانا ہوتا ہے۔ کیونکہ وصی اپنے مخصوص مال میں اس موصیٰ لہ کو اپنا خلیفہ بناتا ہے اس طرح سے وہ موصیٰ اس موصیٰ لہ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ وہ شخص میرے مر جانے کے بعد میرے اس مخصوص مال کا مالک ہو گا بشرطیکہ وہ اسے قبول کرے والحنین صلح خلیفۃ الخ اور پیٹ کا بچہ بھی میراث کے مسئلہ میں خلیفہ ہو سکتا ہے، تو وصیت کے مسئلہ میں بھی خلیفہ ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وصیت میراث کی بہن ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ میراث لازمی عظم ہے اور وصیت کو رد کر دینے سے رد ہو جاتی ہے، کیونکہ وصیت میں مالک بنادینے کے معنی پائے جاتے ہیں، ہذا پیٹ کے بچہ (حمل) کے لئے وصیت صحیح ہو گی۔

بخلاف الہبۃ الخ: بخلاف ہبہ کے یعنی حمل کے لئے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہبہ کے معنی صرف مالک بنادینا ہے، یعنی ہبہ کے بعد اس پر قبضہ کر لینے سے ہی ملکیت ثابت ہوتی ہے، حالانکہ کوئی شخص کسی طرح سے بھی پیٹ کے بچہ کو کسی چیز کا مالک بنادے، اور اب یہ مسئلہ کہ پیٹ کے بچہ کا کسی کو مالک بنانے کی وصیت کرنا اور اس کا جائز ہونا، تو اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بچہ خود جلد پیٹ سے باہر آنے کے قریب ہے اس لئے کہ ایسے ہی بچہ کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے جس کا پیٹ میں ہونا یقینی طور سے ہو اسی لئے یہاں یہ قید لگائی ہوئی ہے کہ وہ وصیت کے بعد سے چھ ماہ کے اندر پیدا ہو جائے، پھر یہ بات محسوس ہونی چاہئے کہ میت یعنی جو مرنے کے قریب ہو چکا ہے اور اب اپنے اعضاء بدن سے نیکیاں کمانے سے عاجز ہو چکا ہے حالانکہ وہ اس کا بہت محتاج ہے اس لئے مالی نیکی کمائی کے لئے لازمی طور سے وارثوں کے ترکہ کے بعد مختصر مال اس کے پاس رہ جاتا ہے، اسی سے وہ نیکیاں کمانے کی کوشش کرتا ہے اسی کے لئے وصیت کرنے میں میت طرح کی سہولت اور گنجائش رکھی گئی ہے، اسی بناء پر اسی یہ اختیار ہے کہ وہ چیزیں جو فی الحال اس کے پاس اگرچہ نہیں ہیں مگر ان کی امید ہے ان کی بھی وہ وصیت کر سکے، مثلاً میری موت کے بعد اس سال اس باغ میں جو پھل آتے وہ زید کے لئے وصیت کرتا ہوں، اس طرح جب ایسی چیز جو موجود نہیں ہے، اس کو دینے کی وصیت کی اجازت ہے تو جو چیز موجود ہے اس کو بھی وصیت میں جائز ہوگا، یعنی موجود حمل کی بدرجہ اولیٰ وصیت صحیح

ہوگی۔

توضیح۔ مکاتب کی وصیت کا حکم، جو بچہ ہنوز اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو اس کے لئے کسی چیز کی وصیت یا ہبہ کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی بحارية الاحملها صحت الوصية والاستثناء لان اسم الحارية لا يتناول الحمل لفظا ولكه يستحق بالاطلاق تعا فاذا افرد الام بالوصية صح افرادها ولانه يصح افراد الحمل بالوصية فحار استاؤه وهذا هو الاصل ان ما يصح افراد بالوصية يصح استاؤه منه ادلا فرق بينهما وما لا يصح افراد بالوصية لا يصح استاؤه منه وقد مرفى البيوع قال ويحوز للموصى الرجوع عن الوصية لانه تبرع لم يتم فحاز الرجوع عنه كالهبة وقد حققناه في كتاب الهبة ولان القبول يتوقف على الموت والايحاب يصح ابطاله قبل القبول كما في البيع قال واذا صرح بالرجوع او فعل ما يدل على الرجوع كان رجوعا امام التصريح فظاهر وكذا الدكالة لانها تعمل عمل التصريح فقام مقام قوله قد بطلت وصار كالبيع بشرط الخيار فانه يطل الخيار فيه بالدلالة ثم كل فعل لو فعله الانسان في ملك الغير ينقطع به حق المالك فاذا فعله الموصى كان رجوعا وقد عددنا هذه الافاعيل في كتاب العصب وكل فعل يوجب زيادة في لموصى به ولا يمكن تسليم العین الایہ فهو رجوع اذا فعله مثل السوق يلته بالسمن والدا يبي فيها الموصى والقطر يحشوبه والبطانة يطل بها والظهاره يظهر بها لانه لا يمكنه تسليمه بدون الزيادة ولا يمكن نقضها لانه حصل في ملك الوصى من جهة بخلاف تحصيل الدار الموصى بها وهدم سائرها لانه تصرف في التابع وكل تصرف اوجب روال ملك الموصى فهو رجوع كما اذا باع العین الموصى به ثم اشتراه او وهبه ثم رجع فيه لان الوصية لا تنفذ الا في ملكه فاذا ازاله كان رجوعا وبيع الشاة الموصى بها رجوع لانه للتصرف الى حاجته عادة فصار هذه المعنى اصلا ايضا وعسل الثوب الموصى به لا يكون رجوعا لان من اراد ان يعطى ثوبه غيره يعسله عادة فكان تقريراً

ترجمہ۔ قد درجی نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی حامد باندی کسی کے لئے وصیت کی مگر اس کے ساتھ ہی اس کے پیٹ کے اس بچہ کو وصیت کے حکم مستثنیٰ کر لیا تو اس کی یہ دونوں باتیں صحیح ہوں گی لان اسم الحارية الح س لئے کہ لفظ جاریہ یا باندی کا لفظ پیٹ کے بچہ کو شامل نہیں ہے، البتہ اگر جمد میں باندی کا لفظ استثناء کے بغیر کہا جائے تو اس باندی کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی مستثنیٰ ہو جاتا ہے، اس لئے وصیت کے وقت اگر اس موصی نے باندی کو عیمہ کر لیا تو عیمہ کرنا صحیح ہوگا ولانہ صح افراد الحمل الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کسی کے لئے چونکہ صرف حمل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے، تو حمل کا اس وصیت سے استثناء کرنا بھی صحیح ہوگا، اس جگہ یہ ایک اصل سب میں مسلم ہے کہ جس چیز کو مستقل یعنی دوسری کسی چیز کے ساتھ مانے بغیر عقد کرنا صحیح ہوتا ہے تو کسی عقد سے اس کو مستثنیٰ کرنا بھی صحیح ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے، اور جس چیز کو تنہا اور مستقلاً بیچنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس کو موعہ کرتے وقت دوسری چیز سے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، یہ مسئلہ اس سے پہلے کتاب البيوع میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

قال ويحوز للموصى الرجوع الخ قد درجی نے فرمایا ہے کہ ان وصیت کرنے والے موصی کے لئے اپنی کی ہوئی وصیت سے رجوع کرینا جائز ہے، (اس بات پر جمہور علماء کا اجماع ہے)، اس دلیل سے کہ وصیت ایک ایب معاملہ ہے جو نیکی کمائی اور احسان کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اور وہ صرف زبان سے وصیت کر دینے سے مکمل نہیں ہو جاتا ہے، اس لئے ہبہ کی طرح اس سے بھی رجوع کرنا جائز ہوگا، اس بحث کو ہم نے کتاب الہبہ میں محقق طریقہ سے بیان کر دیا ہے ولان القبول يتوقف الخ اور

اس دلیل سے بھی ہ موصیٰ لہ اس وصیت کو اسی وقت قبول کر سکتا ہے، جبکہ اس موصیٰ کی موت واقع ہو جائے کیونکہ موصیٰ کی زندگی میں اس کی طرف سے صرف ایجاب ہوا ہے، حالانکہ معاملات میں قبول کرنے سے پہلے ایجاب یا اپنی پیشکش کو بدل دینا یا منع کر دینا صحیح ہوتا ہے، جیسا کہ کتاب البیوع میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے قال واذا صرح بالوجوع الخ قد درئی نے کہا ہے کہ اگر موصیٰ نے وصیت کر دینے کے بعد صراحت کے ساتھ اپنی اس وصیت سے رجوع کرنے کو بیان کر دیا مثلاً یوں کہہ دیا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے رجوع کر دیا ہے یا زبان سے تو ایب کچھ نہیں کہا مگر ایسا کوئی کام کر یہ جو رجوع کر لینے پر دلالت کرتا ہے تو اس سے بھی اس وصیت سے رجوع ہو جائے گا۔

اما التصريح فظاهر الخ پس صراحت رجوع کرنے کی صورت میں توبات ظاہر ہے، اسی طرح کسی حرکت یا دلالت سے بھی رجوع کرنا اس لئے رجوع مل جاتا ہے، کہ دلالت بھی مرتج کا کام دیتی ہے، اس لئے دلالت کرنے والا کام اس قول کے قائم مقام ہو گیا کہ میں نے اپنی وصیت واپس لے لی یا باطل کر دی ہے، اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی شرط خیر کے ساتھ بیع ہو کہ اس کے معاملہ کے بعد کوئی ایسا کام کر لیں جس سے وہ خیر ختم ہو جائے۔ ثم فعل لوفعله الانسان الخ پھر یہ بات معلوم ہوتی چاہئے کہ یہ کوئی بھی کام جس کو دوسرے کی ملکیت میں کرنے سے اس کے مالک کا حق ختم ہو جائے تو اس قسم کا کام اگر موصیٰ اپنی وصیت کے مال میں کر لے تو اس سے اس وصیت سے رجوع کرنا سمجھا جائے گا، ایسے کام کس قسم کے اور کون کون سے ہوتے ہیں ہم نے ان کو کتاب الغصب میں بیان کر دیا ہے۔

وكل فعل يوجب زيادة في الموصى به الخ اور ہر ایسا کام جس سے جس سے وصیت کے مال میں زیادتی لازم آتی ہو، وراں اس سے نکال کر حوالہ کر دینا ممکن نہ ہو تو اس سے بھی اپنی وصیت سے رجوع کرنا لازم آئے گا، مثلاً کسی چیز کے ستو کو کسی کو دینے کی وصیت کی پھر بعد میں اس جینی اور گئی مل دیا یا اپنی کسی زمین کے ٹکڑے کے بارے میں کسی کو دینے کی وصیت کی بعد میں اس میں کچھ تعمیر کروادی، یا وصیت کی ہوئے روٹی کو خاف یا تو شک میں بھر دیا یا وصیت کئے ہوئے استر کے لائق کپڑے کو کسی کپڑے کا استر بنادیا تو ان تمام کاموں سے یہی کہا جائے گا کہ موصیٰ نے اپنی وصیت سے رجوع کر لیا ہے، کیونکہ اس روٹی کو اگر موصیٰ واپس کرنا چاہے تو اس کے ساتھ جو چیز جوڑ دی گئی ہے وہ بھی ساتھ میں واپس کرنی ہوگی، اور اگر اسے توڑ کر یا کھول کر دیا جائے تو اس سے نقصان لازم آتا ہے، پھر اسے توڑنا ممکن اس لئے نہیں ہے کہ اس موصیٰ کی ملکیت میں اسی موصیٰ ہی کی طرف سے زیادتی ہوتی ہے۔

بجلاف تحصيل الدار الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے اپنے ایک مکان کی کسی کے لئے وصیت کی پھر اس کی دیوار پر کھنگل یا لستر کر لیا اس کی عمارت گرائی تو اس سے رجوع ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے اس زمین میں موصیٰ کی طرف سے تصرف نہیں ہوا بلکہ اس کے تابع جو عمارت لگی ہوئی تھی اس میں تصرف کیا ہے، اسی طرح سے ہر وہ تصرف جس سے موصیٰ کی ملکیت کا ختم ہونا لازم ہوا ہے بھی وصیت سے رجوع کرنا لازم آتا ہے مثلاً جس چیز کی وصیت کی تھی اسی کو بعد میں فروخت کر دیا، تو اس سے بھی اپنی وصیت سے رجوع کرنا ہوگا، خواہ بعد میں اسے خریدے، یا اس مال وصیت کو کسی کو ہبہ کر دیا تو اس سے بھی وصیت سے رجوع لازم آئے گا، خواہ بعد میں اپنے ہبہ سے رجوع کر لے، کیونکہ وصیت تو صرف اپنے مال میں کی جاسکتی ہے اور کسی طرح بھی دوسرے کے مال میں وصیت کا حکم جاری نہیں ہوتا ہے، پس جب اس چیز سے اپنی ملکیت کسی نے ختم کر دی تو لازمی طور سے ایسا کرنے سے اپنی وصیت سے رجوع ہو گیا و ذبح الشاة الموصى بها رجوع الخ اور وصیت کی ہوئی بکری کو خود ذبح کر دینا وصیت سے رجوع ہے، کیونکہ عام عادت یہ ہے کہ انسان جانور کو اپنی ہی ضرورت میں خرچ کرنے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے، اس سے بھی ایک قاعدہ کلیہ طے پا گیا وہ یہ کہ موصیٰ جب اپنی وصیت کے مال میں کچھ ایسا تصرف کر لے جو عموماً صرف اپنی ہی ضرورت میں کیا جاتا ہو تو وہ بھی وصیت سے رجوع کرنا مانا جاتا ہے وغسل الثوب الخ اور وصیت کئے ہوئے کپڑے جو خود

دھونا وصیت سے رجوع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا دوسرے کو دینا چاہتا ہے، وہ عموماً اسے دھو کر ہی دیتا ہے، اس طرح سے دھونے سے تو اس وصیت میں اور یقین پیدا کرنا ہوتا ہی، اس طرح وصیت کی مضبوطی ہو گئی۔

توضیح: اپنی حامہ باندی کو دوسرے کے لئے وصیت کرنا اور اس کے اس بچے کو وصیت سے مستثنیٰ کرنا، وصیت کے مال میں کس طرح کا کام کرنے سے وصیت ختم ہو جاتی ہے، اور کس طرح کے کام کرنے سے وصیت باقی رہ جاتی ہے، اس کے لئے کیسے اصول وضع کئے گئے ہیں، اس کی مثالوں سے تفصیل، اور مفصل دلائل

قال ومن ححد الوصية لم يكن رجوعاً كذا ذكره محمد وقال ابو يوسف يكون رجوعاً لان الرجوع نفى في الحال والجحود نفى في الماضي والحال فالولي ان يكون رجوعاً ولمحمد ان الجحود نفى في الماضي والانتفاء في الحال ضرورة ذلك واذا كان ثابتاً في الحال كان الجحود لغوا اولاً الرجوع البات في الماضي ونفى في الحال والجحود نفى في الماضي والحال فلا يكون رجوعاً حقيقة ولهذا لا يكون رجوعاً بالنكاح لفرقة ولو قال كل وصية اوصيت بها الفلان فهو حرام وريو الا يكون رجوعاً لان الوصف يستدعي نقا الاصل بخلاف ما اذا قال فهي باطله لانه الداهب المتلاشي ولو قال اخرتها لا يكون رجوعاً لان التاخير ليس لنقصان كتمان الدين بخلاف ما اذا قال تركت لانه اسقاط ولو قال العبد الذي اوصيت به لفلان فهو لفلان كان رجوعاً لان اللفظ يدل على قطع الشركة بخلاف ما اذا اوصى به لرحل ثم اوصى به لآخر لان المحل يحتمل الشركة واللفظ صالح لها وكذا اذا قال فهو لفلان وارثي يكون رجوعاً عن الاول لما يبا ويكون وصية للوارث وقد ذكرنا حكمه ولو كان فلان الاخر ميتاً حين اوصى فالوصية الاولى على حالها لان الوصية الاولى اما تبطل ضرورة كونها للثاني ولم يتحقق فبقى للاول ولو كان فلان حين قال ذلك حياً مات قبل موت الموصى فهي للورثة لبطلان الوصيتين الاولى بالرجوع والثانية بالموت والله اعلم

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی وصیت سے انکار کر دیا یعنی یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی تھی تو ایسا کہنے سے اس وصیت سے رجوع کرنا لازم نہ ہوگا، امام محمدؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ایسا کہنے سے وصیت سے رجوع لازم آئے گا کیونکہ رجوع کرنے کے معنی میں فی الحال انکار کر دینا، یعنی ابھی اس نے معاملہ وصیت کو ختم کر دیا ہے، اور انکار ایسی چیز ہے جس سے فی الحال بھی زمانہ ماضی میں بھی یعنی دونوں زمانوں میں نفی ہوتی ہے، لہذا ایسا کہنے سے بدرجہ اولیٰ رجوع کرنا ثابت ہوگا۔

ولمحمد ان الجحود الخ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انکار کا مطلب حقیقت میں زمانہ ماضی میں اس کام سے نفی ہے، یعنی زمانہ ماضی میں ایسا کام نہیں ہوا تھا، ہذا اسی کا تقاضا یہ بھی ہے، کہ اب بھی وہ کام نہ ہوا ہو، یعنی جب ماضی میں ایسا نہیں ہوا ہے، تو لازمی طور سے وہ اب بھی نہیں ہوگا، اور جب کوئی چیز فی الحال موجود اور ثابت ہو بھی اس کا انکار کرنا انتہائی غلط اور لغو کام ہے، کیونکہ رجوع کرنے کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ ماضی میں تو یہ موجود تھا، اور ابھی اس کا انکار ہے، یعنی موصی نے جب ایک مرتبہ انکار کر دیا پھر بھی اس کی دوبارہ وصیت کر رہا ہے، تو اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ ماضی میں اگرچہ میں نے اس کی وصیت کی تھی مگر اب میں نے اس سے رجوع کر کے نفی کر دی ہے، اور اس انکار کا مطلب زمانہ ماضی اور زمانہ حال سب میں نفی ہے، اسی طرح حقیقت میں رجوع ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے موجودہ نکاح کا اس طرح انکار کرے کہ میں نے نکاح نہیں کیا ہے، تو اس سے دونوں میں جدا ہوگی اور طلاق نہیں ہوتی ہے، (ف) حالانکہ نکاح کا اقرار کر کے طلاق سے نفی کرنا ناجز ہے، لیکن اگر کسی

نے اس طرح کہا کہ میں نے نکاح کیا ہی نہیں ہے حالانکہ نکاح کرنے کے گواہ موجود ہوں تو اس کا نکاح ثابت ہوگا، اور اس طرح کے انکار سے ان دونوں میں جد نیکی نہیں ہوگی، بہت اگر اب وہ واقعہ بیوی کو حلاق دینی چاہے تو دے سکتا ہے، جیسا کہ چہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

ولو قال كل وصية او صيت بها الخ اور اگر وصیت کرنے والے نے کہا کہ میں نے زید کے نام کی جون سی اور حس قسم کی بھی وصیت کی ہے وہ حرام اور بیجا ہے تو اس جملہ سے وصیت سے انکار نہ ہوگا، کیونکہ حرام و بیجا یہ سوہو نا ایک قسم کا وصف ہے، جبکہ کوئی بھی وصف ہو وہ یہ چاہتا ہے، کہ اصل موصوف یعنی وصیت باقی رہے، یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو اس کے وصف کے ساتھ مل سکتا ہے، لہذا وصف یہ چاہتا ہے کہ موصوف موجود رہے، اسی سنے پہلے کی کی ہوئی وصیت اپنی حالت پر باقی رہیگی بحلاف ما اذا قاصی فہی باطلۃ الخ بخلاف اس کے اگر اس طرح سے کہا کہ وہ باطل ہے یعنی میں نے زید کے لئے جیسی بھی وصیت کی تھی وہ باطل ہے تو اس سے اب رجوع کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ باطل ایسی چیز کو کہا جاتا ہے، جو کہ بالکل نا پیدا ہو جائے۔ ولو قال احرقها الخ اور اگر وصیت کرنے والے نے کہا کہ میں نے زید کے سنے جو وصیت کی تھی اسے میں نے مؤخر کر دیا ہے تو اس جملہ سے وصیت سے رجوع نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کرنے سے اس چیز کو ختم اور ناپید نہیں کیا جاتا ہے، جیسے کہ کسی پر قرض ہو اور اس سے قرض خواہ کہے کہ میں نے اسی کے مطالبہ کو مؤخر کر دیا ہے تو اس جملہ سے وہ معاف نہیں ہو جاتا ہے۔

بحلاف ما اذا قال ترک الخ بخلاف اس کے اگر موصی نے یہ کہا کہ میں نے زید کے سنے جو وصیت کی تھی اسے میں نے چھوڑ دیا ہے یا ترک کر دیا ہے تب اس جملہ سے وصیت سے رجوع ہو جائے گا، کیونکہ کسی چیز کو ترک کرنے کے معنی صرف اور ختم کرنے کے ہوتے ہیں ولو قال العد الدی او صیت وہ الخ اور اگر کہنے والے نے اس طرح کہا کہ وہ غلام جس کی وصیت میں نے زید کے لئے تھی وہ اب بکر کے لئے ہے تو اس جملہ سے وصیت سے رجوع ہے کیونکہ اس لفظ سے پہلے کی شرکت کو ختم کرنے پر دلائل ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کے سنے جو وصیت کی تھی وہ اس سے ختم ہو کر اب صرف بکر کے لئے ہو گئی ہے بحلاف ما اذا اوصی بہ الرحل الخ اس کے برخلاف کسی نے اپنے غلام کی وصیت زید کے سنے کی پھر سی غلام کی وصیت بکر کے لئے کر دی تو اب وہ غلام زید اور بکر دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، کیونکہ یہ غلام کئی لکوں کے درمیان مشترک ہو سکتا ہے، اور لفظ وصیت بھی ان معنی کے لائق بھی ہے۔

اذا قال فہو لفلان وادعی الخ اور اگر اسی طرح یوں کہا کہ وہ تمام وصیت جو میں نے ایک مرتبہ زید کے لئے کی تھی وہ اب میرے وارث خالد کے ہے تو اس طرح کہنے سے زید کی وصیت سے رجوع ہوگا، کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، کہ اس جملہ سے پہلے جملہ کو ختم کرنا ہوتا ہے، اس لئے اس جملہ سے وارث کے لئے وصیت کا حکم ہو جائے گا، اور ہم نے پہلے یہ بحث اچھی طرح بیان کر دی ہے کہ وارث کے سنے وصیت ہونے سے اس کا کیا حکم ہوتا ہے ولو کان فلان آخر اور اگر اس صورت میں کہ وصیت کرنے کے وقت بکر مرچکا ہو یہ کہا کہ جس غلام کے لئے زید کو دینے کی وصیت کی تھی وہ اب بکر کے لئے ہے اس زید کی وصیت اپنی جگہ پر باقی رہیگی کیونکہ پہلی صورت میں زید کی وصیت جو باطل ہوتی تھی وہ اس ضرورت سے تھی کہ جب وہ غلام کسی دوسرے کی شرکت کے بغیر ہی بکر کا غلام ہو جائے والا تھا، مگر موجودہ صورت میں کہ وقت وصیت بکر مرچکا ہے، وہ بات یہاں ثابت نہیں ہوئی، لہذا پہلی وصیت ہی باقی رہ جائیگی، اور بالضرر اس وصیت کے وقت بکر زندہ ہو لیکن موصی کی موت سے پہلے مرچکا ہو تو وہ وصیت کا غلام اس موصی کے وارثوں میں ہوگا، کیونکہ پہلی وصیت موصی کے رجوع کر لینے کی وجہ سے اور دوسری وصیت بکر کے مرجانے کی وجہ سے باطل ہو گئیں، اس طرح دونوں وصیتیں ہی باطل ہو جائیگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کرنے کے بعد یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی ہے، اگر کسی

نے کہا کہ میں نے جس قسم کی بھی وصیت کی ہے، وہ بیاج اور حرام ہے باطل ہے، یا یہ کہا کہ میں نے اسے موخر کر دیا ہے، یا یوں کہا کہ میں نے اسے ترک کر دیا ہے، تمام مسائل کی تحقیق، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

باب الوصیۃ بثلاث المال

تہائی مال کی وصیت

قال ومن اوصی لرجل بثلاث ماله ولاخر بثلاث ماله ولم تجز الورثة فالثلاث بينهما لانه يضيق الثلث عن حقها اذا تزايد عليه عند عدم الاجازة على ما تقدم وقد تساوى في سبب الاستحقاق فيستويان في الاستحقاق والمحل يقبل الشرکہ فيكون بينهما وان اوصی: "احدهما بالثلث والاخر بالسدس فالثلاث بينهما اثلاثا لان كل واحد منهما يدلی بسبب صحيح وضاق الثلث عن حقیقہما فيقسمانہ علی قدر حقیقہما کما فی اصحاب الديوان فيجعل الاقل سهما والاكثر سهمين فصار ثلثة اسهم سهم لصاحب الاقل وسهمان لصاحب الاكثر وان اوصی لاحدهما بجميع ماله والاخر بثلاث ماله ولم تجز الورثة فالثلاث بينهما علی اربعة اسهم عدھما وقل ابو حنیفۃ الثلث یھما بصفان ولا یضرب ابو حنیفۃ للموصی له ما راد علی الثلث الا فی المحاباة والسعیاح والدراھم المرسلۃ لھما فی الخلافۃ ان الموصی قصد شینایں الاستحقاق والتفصیل وامتنع الاستحقاق لحق الورثة ولا مانع من التفصیل فیثبت کما فی المحاباة واحتیبا ولہ ان الوصیۃ وقعت بغير المشروع عند عدم الاحارة من الورثة ادلا بعاذ لها بحال فبطل اصلا والتفصیل یثبت فی ضمن الاستحقاق فبطل ببطلانہ کالمحاباة الثابتۃ فی ضمن البیع بخلاف مواضع الاحماع لان لها نفادا فی الحملۃ بدون احارة الورثة ما كان فی المال سعة فتعتبر فی التفاصيل لكونه مشروعاً فی الجملة بخلاف ما نحن فیہ وهذا بخلاف ما اذا اوصی بعین من تركته وقيمتہ ترید علی الثلث فانه یضرب بالثلث وان احتمل ان یرید المال فیحرح من الثلث لان هاک الحق تعلق بعین التركة بدلیل انه لو هلك واستعاد مالا اخر تبطل الوصیۃ وفي الالف المرسلۃ لو هلك التركة تفقد فيما يستفاد فلم یکن متعلقا بعین ما تعلق به حق الورثة

ترجمہ قدورگی نے کہا ہے کہ ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے لئے وصیت کی و بکر کی واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی لیکن وارثوں نے اس کی اجازت نہیں دی، یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کو جائز نہیں رکھا اس لئے صرف ایک ہی ثمن ان دونوں شخصوں میں برابری کے ساتھ تقسیم ہوگی، کیونکہ ایک تہائی مال میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی ہے، کہ ان دونوں کے حق کو پورا پورا دیا جاسکے، اس لئے کہ وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ دینے کی اجازت نہیں دی، جبکہ کتاب کی ابتداء ہی میں اس کا حکم بیان کیا جا چکا ہے، و در حق وارثین میں یہ دونوں ہی برابر ہیں، اس لئے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے، اور تہائی مال میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ دونوں میں برابر تقسیم کر دیا جائے، اس طرح سے سد میں سدس مال دونوں میں سے ہر ایک کو مل جائے گا۔

وان اوصی لاحدهما بالثلث المح: اور اگر موصی نے زید کے لئے ایک تہائی مال و بکر کے لئے (پورے مال کا چھٹا حصہ جینی) سدس کی وصیت کی ہو اور وارثوں نے تہائی سے زیادہ مال کی تقسیم کی اجازت نہیں دی ہو تو وہی ایک تہائی مال تین حصوں میں تقسیم کر کے ان میں سے دو حصے زید کو اور ایک حصہ بکر کو دیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک صحیح سبب کے

ذریعہ حق ملا ہے، اور کسی تہائی مال میں دونوں کے حق کی پوری گنجائش نہیں ہے، لہذا یہ دونوں ہی ایک تہائی کو اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کریں جیسے کہ مختلف قرض داروں کی صورت میں ہوتا ہے، ہذا سب سے کم حصہ والے کا ایک حصہ ملے کیا جائے، یعنی چھٹے حصہ کو ایک حصہ ملے کیا جائے گا، اور تہائی والے کے دو حصے ملے جائیں گے، کیونکہ ایک تہائی میں دو چھٹے ملتے ہیں، اس طرح کل تین حصے ہوئے جن میں سے ایک حصہ بکر کے اور دو حصے زید کے لئے ہوں گے۔ ان اوصیٰ لاحدھما بحمیم مالہ النح اور اگر موصیٰ نے زید کے لئے اپنے پورے مال کے لئے وصیت کی اور بکر کے لئے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اس صورت میں بھی ایک تہائی مال سے زید کو دینے کی اجازت نہیں دی تو صاحبین کے نزدیک ایک تہائی مال ہی ان دونوں میں چار حصے ہو کر تقسیم ہو گا۔

وقال ابو حنیفۃ الح اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک تہائی مال ہی ان دونوں کے درمیان تقسیم ہو گا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں صل یہ ہے کہ جسے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو تو وہ شخص اس میں سے صرف ایک تہائی مال ہی کا حق دار ہو گا، اس سے زیادہ کا حق دار ہی نہیں ہو گا، تین صورتیں الہتہ اس اصل سے مستثنیٰ ہیں (۱) مریض نے معاملہ بیع میں محابات کی ہو (۲) غلام پر حق سعادت (کما کر اپنا حق ادا کرنا لازم) ہو (۳) یا غیر معین مال کی (مثلاً یوں کہا اسے میں نے درہموں کی) وصیت کی ہے، (محاباة حباء بمعنی العطاء سے مغالطہ کے وزن پر، بیچتے وقت مسحت اور چشم پوشی یا نرمی کرنا اور خریدتے وقت زخود قیمت سے زیادہ دینا، قاسمی) اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا رد کیا ہے ایک یہ ہے کہ زید کا زیادہ حق ہو اور دوسری یہ کہ اس کو بکر پر افضلیت ہو، لیکن ان دونوں باتوں میں سے حق دار بننا ممنوع ہو گیا کیونکہ وارثوں کا حق اپنی جگہ پر باقی ہے جس نے اس زید کے حق کو ثابت ہونے سے روک دیا ہے، (اس لئے کہ ایک تہائی سے جتنا زیادہ ہے اس سب سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کا اصل مالک یعنی مورث اتنا دینے پر راضی نہ ہو، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے)، اور اب دوسری بات یعنی بکر کو زید پر افضلیت حاصل ہونا تو اس سے کوئی بات منع کرنے والی نہیں ہے، ہذا یہ بات ثابت ہو جائیگی جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ زید کو تین حصوں کے حساب سے اور بکر کو ایک حصہ کے حساب سے شریک مانا جائے، پس تہائی سے زائد میں اسی تفصیل کی نظر سے شریک کیا جائے گا، جیسے کہ محابات اور سعادت اور درہم رسد کی صورت میں ہوتا ہے۔

وله ان الوصیۃ وقعت بعین المشروع الح اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مورث کے ورثہ نے تہائی مال سے زائد کی وصیت کی اجازت نہیں دی تو تہائی سے زیادہ کی وصیت ایسی ہوئی جو شرعاً ثابت نہیں ہے، کیونکہ کسی حال میں بھی ایسی وصیت نافذ نہیں ہو سکتی ہے، تو وہ وصیت ہی بالکل بئداء سے باطل ہو گئی جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا، اور تہائی سے زیادہ کی وصیت باطل ہو گئی، اور اب صرف ایک تہائی مال کی وصیت باقی رہ گئی، جس کا اصل یہ ہوا کہ اس وصیت کے معاملہ میں زید و بکر دونوں برابر ہوں گے والنفضیل بشت الح اور اب زید کو دوسرے پر فضل ہونا، پس اگر یہ فضیلت ثابت ہو گئی بھی تو وہ استحقاق کے ضمن میں ثابت ہوئی، لیکن اگر تہائی سے زیادہ کا استحقاق باطل ہو تو یہ تفصیل بھی باطل ہو گئی، جیسے وہ محابات (یعنی رعایت) جو بیع کرتے ہوئے کسی طرح سے بائع یا مشتری کو حاصل ہو جائے جو کہ چارے ہیں لیکن اگر اصل معاملہ بیع ہی کسی وجہ سے باطل ہو جائے تو وہ محاباة (رعایت) بھی از خود باطل ہو جاتی ہے، بخلاف ان تین مسکوں کے۔

(ف) یعنی (۱) مریض کے محابات جو وصیت کی معنی میں ہوتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مریض کے دو غلام ہیں جن میں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درہم ہوں اور اس مریض نے یہ وصیت کی کہ اس غلام کو زید کے پاس صرف سو درہم کے بدلہ بیچ دیا جائے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درہم ہوں، اور اس کے بارے میں بھی اس بیمار مورث نے یہ وصیت کی کہ یہ غلام بھی بکر کے پاس صرف سو درہم میں بیچ دیا جائے، اس طرح زید کو بجائے گیارہ سو کے صرف سو درہم میں یعنی ایک ہزار کی رعایت

کے ساتھ، اور بکر کو چھ سو درہم کی بجائے پانچ سو کم صرف ایک سو کی رعایت یا محبت رعایت دی جائے، ورنہ اور وارثوں نے مجموعہ دونوں کے درمیان صرف ایک تہائی کی اجازت دی ہے، اور اس سے زائد کی رعایت نہیں دی ہے، لہذا ایک تہائی کے برابر ان دونوں کے واسطے مندرجہ ذیل وصیت کے ہوا، کیونکہ اس کی طرف سے موجودہ رعایت اور محبت مرض الموت کی حالت میں ہے، لیکن بالاتفاق اس تہائی میں زید ایک ہزار درہم کے حساب سے اور بکر ۵ سو درہم کے حساب سے شریک کیا جائے گا۔

اور اسی طرح (۲) سعایت میں حکم ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں، ان میں سے ایک کی قیمت دو ہزار درہم اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درہم ہے، اور ان دو کے سوا اس کے پاس کچھ بھی نہیں ہے، اس کے باوجود اس نے اپنے مرض الموت میں دونوں کو آزاد کر دیا، اب اگر اس کے تمام وارثین ان دونوں کی آزادی پر خوش ہوں تو دونوں ہی آزاد ہوں آزاد ہو جائیں گے، ورنہ اس مریض کا تہائی ترکہ یعنی ایک ہزار درہم ان دونوں کو ملے گا، اس طرح بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درہم ہے، وہ تہائی مال سے دو حصے پائے گا، اور باقی کے واسطے سعایت کرے گا، (یعنی خود محنت اور مزدوری کر کے مائے گا) اور جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے وہ تہائی میں سے ایک حصہ پائے گا، اور باقی کے سب سے سعایت کرے گا، اس طرح اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے کہ تہائی سے زیادہ کی وصیت میں استحقاق کے اوپر اعتبار ہے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درہم ہے اور اس میں زید کے لئے دو ہزار درہم اور بکر کے لئے ایک ہزار درہم کی وصیت کی گئی تو وارثوں نے ایک تہائی سے زائد کی اجازت نہیں دی، اس طرح تہائی حصہ صرف ایک ہزار درہم ہوا، اور یہی مقدار ان دونوں کو وصیت کے طور پر دی جائے گی۔

لیکن سی ہزار درہم میں زید کا حق دو ہزار کے حساب سے اور بکر کا حق ایک ہزار کے حساب سے لگایا جائے گا اس طرح زید کو بکر سے دو گنے کا حق ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ ان تین مسائل میں بالاتفاق تہائی سے زائد کو استحقاق کی نظر سے علماء دیکھتے ہیں یعنی تہائی سے بھی زائد پانے کو ان کا حق سمجھتے ہیں، (ع، م)، اس دلیل سے ان تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو وارثوں کی اذیت کے بغیر ایک حد تک نافذ کیا جاتا ہے، اس طور سے کہ مثلاً مال میں گنجائش نکلے، مثلاً کوئی مال چھپا ہوا ظاہر ہو جائے یا مال جائے تو اس وصیت کا اعتبار تفصیل کے بارے میں کیا گیا ہے، صرف اس وجہ سے کہ یہ حکم ایک حد تک شریعت سے ثابت ہے، بخلاف مسئلہ کتاب کے وہ کسی طرح ثابت ہی ہے، اس طرح فرق کا خلاصہ یہ ہوا کہ ان تینوں مسائل میں وصیت کا حکم ایک حد تک ثابت ہے، اس لئے استحقاق کی نظر سے تقاضا کا اعتبار ثابت ہو گا اور کتاب کے اس مسئلے میں کسی طرح سے ثابت ہی ہے اس لئے اعتبار نہیں ہوگا، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں پر اعتبار صرف درہم مرسلہ کی وصیت میں ہے مطلب یہ کہ ایسے درہم جن کو متعین نہیں کیا گیا ہو۔

وهذا بخلاف ما اذا وصى العین المج بغير ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال میں کی وصیت میں سے اس طرح فرق ہو اور ترکہ کی تہائی سے اس کی قیمت زائد ہو، (تو موصی کے حق میں وارثوں کی نظر میں یا دوسرے موصی کے اعتبار سے زید دینی کا کوئی اعتبار نہ ہو گا چنانچہ موصی نے صرف ایک تہائی کے حساب سے حق در تھہرے گا، اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ مال میں اتنی زید دینی حاصل ہو جائے جس سے اس کل مال کی یہ وصیت تہائی کے برابر ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موصی نے کا حق اس صورت میں سی مال عین سے متعلق ہوا ہے، اس لئے کہ اگر یہ مال شائع ہو جائے ورنہ مرنے والے کا دوسرا مال بھی کہیں سے نکل آئے، تو بھی وصیت باطل ہو جاتی ہے، اور اس صورت میں کہ ہزار درہم مرسلہ کی وصیت ہو جی ان درہموں کو کسی طرح متعین بھی نہیں کیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر پورا مال ضائع ہو جائے، پھر اس مردہ کا کچھ مال کہیں سے نکلے تو وہ وصیت اسی مال سے ادا کی جائے گی اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی وصیت اس ترکہ اور اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی، جس سے کہ وارثوں کا حق متعلق تھا، (ف) اخلاص مذکورہ بیان سے وصیت معینہ اور وصیت مرسلہ جتنی غیر معینہ میں یہ فرق نکلا جس

کا ابھی بیان ہو۔

توضیح اگر زید نے اپنے ترکہ میں سے دو عیحدہ شخصوں کو ایک ایک ثلث کے لئے وصیت کی مگر ورثہ کے ایک ثلث سے زیادہ کی اجازت نہیں دی، اگر زید نے ایک شخص کے لئے ایک تہائی دوسرے شخص کے لئے چھٹے حصہ کی وصیت کی، اور اگر ایک شخص کے لئے اپنے سارے مال کی اور دوسرے شخص کے لئے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، و امثال مفصلہ

قال واذا اوصى بصيب ابنه فالوصية باطله ولو اوصى بمثل نصيب ابنه حلالاں الاول وصية بمل العير لان نصيب الابن ما يصيبه بعد الموت والثاني وصية بمثل نصيب الابن ومثل الشئ غيره وان كان بتقدره فيحوز وقال وهو تحوز في الاول ايضا فطر الى الحال والكل ماله فيه وحوايه ما قلنا قال ومن اوصى بسهم من ماله فانه حسن سهم الورثة الا ان يقص عن الدس فيتم له السدس ولا يراد عيه وهذا عداى حبيفة وقلا له مثل نصيب احد الورثة ولا يراد على الثلث لان سحر الورثة لان السهم مراد به احد سهام الورثة عرفا لا سيما في الوحدة والاقل ميقن به فصرف اليه الا اذا اراد على الثلث فير دعله لانه لا يريد عليه عدم احارة الورثة وله ان السهم هو السدس هو المروى عن ابن مسعود رضى الله عنه وقد رفعه الى السى عيه السلام فيما مروى ولانه يذكر ويراد به السدس فان اياها قال السهم في اللغة عارة عن السدس ويذكر ويراد به سهم من سهام الورثة فيعطى ماد كرماء قالوا هذا كان في عرفهم وفي عرفنا السهم كالحرا

ترجمہ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کو مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی (اور اس موصی کا بیٹا موجود ہے) تو یہ وصیت باطل ہوگی، اور اگر زید کے لئے اس طرح وصیت کی کہ میرے بیٹے کو میرے حصہ سے جتن مال ملے گا اتنا ہی تم کو بھی میرے مال سے ملے گا، تو یہ کہن جائز ہوگا، اور یہ وصیت صحیح ہوگی، اس لئے اگر اسے بیٹے کے حصہ میں ایک تہائی مال یا اس سے کم اس کے باپ سے ملے ہو تو وہ نفل ہوگا، یعنی اتنا ہی اس شخص کو بھی وصیت سے ملے گا، اور اگر ایک تہائی سے زیادہ اس بیٹے کو مل رہا ہو اور دوسرے سارے ورثہ بھی اس وصیت کے مطابق دینے پر راضی ہوں تو نفل ہوگا، ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یعنی بیٹے کے حصہ کی وصیت اس وجہ سے باطل کی گئی تھی کہ یہ مال غیر کی وصیت ہے کیونکہ باپ کے مرنے کے بعد بیٹے کا حصہ تو وہی ہوگا جو اس بیٹے باپ کے مرنے کے بعد ملا ہو، اس سے پہلے تک وہ مال اسی باپ کا ہے اس سے اس بیٹے کا کوئی تعلق نہیں، اور دوسرے مسئلہ کو بیٹے کے حصہ کے برابر ملنے کی وصیت کرنا اس سے جائز ہے، کہ اس میں صرف بیٹے کے حصہ کے برابر مل دینے کی وصیت ہے اس بیٹے کے حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس میں صرف بیٹے کے حصہ کا اندازہ اور مقدار بتانا مقصود ہے۔

وقال وهو تحوز الح اور امام زقرن فرمایا ہے کہ پہلے مسئلہ میں بھی وصیت جائز ہوگی، گویا امام زقرن نے فی الحال کا اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ بوقت وصیت وہ سارا مال اسی موصی کا ہے، اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف) یعنی یہ کہ اگر چہ فی الحال کل مال موصی کا ہے، لیکن موصی فی الحال اس مال کا موصی نہ کو، ملک نہیں بناتا ہے، اور اپنی موت کے بعد جب مالک بنانے کا وقت آئے گا اس وقت اس کا مال خود ہی اس مال کا مالک بن جائے گا، اس لئے اس کے حصہ کی وصیت باطل ہوگی، اور اگر موصی نے اپنے جمد سے مجزایہ مروی ہو کہ بیٹے کے حصہ کے برابر اس موصی نہ کو دیدیا جائے، اور تمام ورثہ بھی اس کی

اجازت دیدیں تو یہی مسئلہ اب اوپر کا بیان کیا ہو دوسرا مسئلہ ہو جائے گا، جس کے بارے میں کوئی گفتگو نہیں ہے، جیسے اگر موصی کا اپنا کوئی بیٹا ہی موجود نہ ہو، تو بالاثاق وصیت جائز ہوگی، جیسا کہ العنایہ میں ہے، قال وم اوصی بسہم من مالہ الح قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کے لئے اپنی مال سے ایک حصہ کی وصیت کی تو اس کو باقی وارثوں کے حصوں میں سے سب سے کم حصہ دیا جائے گا، لیکن وہ حصہ بھی اس کے چھٹے حصہ سے کم ہو تو موصی ل کے لئے اسے پورا کر دیا جائے گا، مگر اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔

ولا قالہ مثل نصیب الہ الورثۃ الح اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ موصی ل کے لئے وارثوں میں سے ایک کے حصہ کے برابر ہوگا یعنی وارثوں میں سے جس کا سب سے کم ہوگا، اسی کے برابر دیا جائے گا، لیکن ایک تہائی سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، البتہ اگر دوسرے تمام ورثہ اس کی اجازت دیدیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں سہم کے لفظ سے مراد وارثوں کے حصوں میں سے ایک حصہ ہوتا ہے، خصوصاً وصیت کے معاملہ میں کیونکہ یہ میراث کی بہن ہے یعنی قریب قریب وصیت کا حکم بھی میراث ہی جیسا ہوتا ہے، اور میراث کے مسئلہ میں سب سے کم حصہ بھی متعین ہے اسی لئے اس کی طرف یہ لفظ پھیرا جائے گا، لیکن اگر کم تر حصہ بھی تہائی حصہ سے زائد کم ہو، تو جتنے حصہ زیادہ ہوگا اتنا وارثوں کو عطا دیا جائے گا، کیونکہ وارثوں کی اجازت کے بغیر ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت نہیں ہو سکتی ہے، (لیکن امام شافعی اور ابن سمنان نے کہا ہے کہ وارثین جتنے چاہیں دے سکتے ہیں، ا۔)۔

وله ان السہم هو السدس الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ غت میں سہم چھٹے حصہ کو کہا جاتا ہے اور ابن مسعود سے موقوفہ و مرفوعہ کی مروی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ کبھی سہم بول کر چھٹے حصہ مراد ہوتا ہے، چنانچہ قاضی بصرہ حضرت ایس بن معاویہ نے کہا ہے کہ لغت میں لفظ سہم چھٹے حصہ کے معنی میں ہے، اور کبھی لفظ سہم بول کر اس سے وارثوں کے حصوں میں سے ایک حصہ مراد ہوتا ہے، اس لئے بھی ہم نے جو بیان کیا ہے، وہی دیا جائے گا، یعنی وارثوں میں سے جو حصہ سب سے کم ہوگا وہی دیا جائے گا، ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کوفہ والوں اور عرب کا عرف ہے، و ہر ہرے عرف میں سہم کا لفظ جزء کے ہم معنی ہے، یعنی ایک جزء لکھنے کی صورت میں جو حکم ہوگا، وہی حکم لفظ سہم کے لکھنے کی صورت میں ہوگا۔

توضیح۔ کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کے مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی، اور اگر اس طرح کہا کہ میرے بیٹے کو ترکہ سے جتنا مال ملے گا اتنا ہی تم کو بھی منے کی میں نے وصیت کی، دونوں مسئلوں میں اگر فرق ہے، تو کیوں ہے، ایک شخص نے دوسرے کے لئے اپنے مال کے ایک سہم کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل و مفصل جواب

قال ولو اوصی بحرء من مالہ فلی الورثۃ اعطوہ ما شئتم لانہ محلول یشاول القلیل والکثیر غیر ان الجہالۃ لاتمیع صحتہ الوصیۃ والورثۃ قائمہ مقام الموصی فالیہم الیاء قال ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المحس او فی مجلس اخر له نث مالی واحدا ت الورثۃ فله ثلث المال ویدخل السدس فیہ ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس او فی غیر۔ سدس مالی الفلان فله سدس واحد لان السدس ذکر معرفاً بالاضافۃ الی المال والمعرفۃ ادا عیدت یراد بالذنی عین الاول هو المعهود فی النعۃ

ترجمہ فرمایا کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے اپنے مال سے ایک حصہ یا ایک جز کی وصیت کی تو وارثوں سے کہا جائے گا کہ تمہارا جو کچھ جی چاہے سکو دے دو کہ مدد ایک جزء یا حصہ ایک نامعلوم مقدار ہے، جو تھوڑے مال و زیادہ مال سب میں استہام

ہوتا ہے، پھر نامعلوم ہونے کی صورت میں بھی اسکی وصیت ممنوع نہیں ہوتی ہے، اور چونکہ وارثین اپنے موصی کے قائم مقام ہوتے ہیں اس لئے انکو غیر معلوم مقدار کو متعین کرنے کا اختیار ہوگا، (ف) یعنی جو کچھ بیان کر دیں وہی لازم ہوگا، ہذا اسکے معنی یہی کہ تمہارا جو جی چاہے، دے دو، اس سے یہ بات معلوم ہو گئے کہ وہ موصی خواہ غلط سہم کہے یا غلط جزء کہے ہمارے عرف میں دونوں صورتوں میں یکساں حکم ہے، اور اہل کوفہ وغیرہ کے عرف میں لفظ سہم اور غلط جزء میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایسا بن معادیہ کے قول سے جس کو قاسم بن ثابتؒ نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے۔

اور بن مسعودؓ کے قول سے جن کو امام محمدؒ نے اصل میں ذکر کیا ہے اور مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے چنانچہ روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے وقت میں دوسرے کے لئے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی اور وہ مر گیا، جس سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس حصے کی کیا مقدار تھی، لہذا رسول اللہ ﷺ کے سامنے معاملہ پیش کیا گیا تو آپ نے اس کے لئے چھٹا حصہ طے کیا، اسکی روایت الزرار اور الطبرانی اوسط میں کی ہے، اس کی سند میں عزری متروک ہے اور وہ تنہا ہے، اس کے علاوہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ رسول اللہ ﷺ نے چھٹا حصہ اس بناء پر طے کیا تھا کہ یہ ہی حصہ وارثوں کے تمام حصوں میں سے سب سے کم تھا، جیسا کہ صیغہ کا قول ہے یا اس وجہ سے کہ غلط سہم سے مراد چھٹا حصہ ہی ہوتا ہے، اس بحث کی تائید قاضی یاسؒ وغیرہ سے ہو رہی ہے، کہ غلط سہم چھٹے ہی حصے کو بولا جاتا ہے، لیکن یہ بات تعجب کی ہے کہ اس روایت میں کہا گیا ہے کہ (معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ کتنی مقدار ہے) پس اگر عرب کے بول چال میں لفظ سہم اسی معنی میں آتا تو معلوم تھا، اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا، سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ عرب سے بول چال میں یہ بات معلوم تھی، مگر ان کو شرعی حکم میں یہ معلوم نہ تھا، بہر صورت یہ بہت ہی قابل غور بات ہے اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

قال ومن قال سدس مالي لفلان الح اگر کسی نے کہا میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے پھر اسی مجلس میں یہ دوسری مجلس میں کہا کہ زید کسے لئے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اس کی اجازت دے دی، تو زید کو صرف تہائی حصہ ملے گا اور چھٹا حصہ ۲ میں دخل ہو جائیگا، (یعنی علیحدہ سے اسکو چھٹا حصہ نہیں ملے گا) اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے پھر اسی مجلس میں کہا زید کے لئے مال کا چھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چھٹا حصہ ملے گا کیونکہ اس نے مال کی طرف نسبت کر کے چھٹے حصے کو معروفہ کے طور پر بیان کیا، اور جب معروفہ کو عبارت میں دوبارہ دایا جاتا ہے، تو اس سے پہلے ہی مرد ہوتا ہے، یہی بات لغت میں مشہور ہے (ف) تو گویا اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہی چھٹا حصہ بیان کیا ہے۔

توضیح اگر زید نے کہا کہ میں نے بکر کے لئے اپنے مال سے ایک جز عیا ایک سہم کی وصیت کی، اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے، پھر کسی مجلس میں کہا کہ زید کے لئے میرا تیسرا حصہ مال ہے، اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا، اگر کہا کہ فداں کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے، پھر دوسری مجلس میں اسی طرح کہا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل و مدلل جواب

قال ومن اوصى بثلث دراهمه او بثلث غنمه فلهك ثلثا ذلك وبقي ثلثه وهو يحرح من ثلث ما بقي من ماله فله جميع ما بقي وقال فله ثلث ما بقي لان كل واحد منهما مشترك بينهما والمال المشترك يتوزع ما توى منه عبي الشركة وبقي ما بقي عليها وصار كما اذا كانت الشركة احاسا مختلفة ولما ان في الحس الواحد يمكن جمع حق احدهم في الواحد ولهدا بحرى فيه الخبر على القسمة وفيه جمع والوصية مقدمة فجمعها في

الواحد الباقي وصارت الدراهم كالدرهم بخلاف الاحناس المختلفة لانه لا يمكن الجمع فيها حبرا فكذا تقديما قال ولو اوصى بثلاث ثيابه فهلك ثلثاها وبقي ثلثاها وهو يحرح من ثلث ما بقي من ماله لم يستحق الثلث ما بقي من الثياب قالوا هذا اذا كانت الثياب من احناس مختلفة ولو كانت من جنس واحد فهو بمنزلة الدراهم وكذلك المكيل والموزون بمنزلتها لانه يحرى فيه الجمع حرابا بالقسمة ولو اوصى بثلاث ثلثة من رقيقه فمات اثنان لم يكن له الثلث الباقي وكذا الدرور المختلفة وقيل هذا على قول ابي حيفة وحده لانه لا يرى الجبر على القسمة فيها وقيل هو قول الكل لان عندهما للقاضي ان يجتهد ويجمع وبدون ذلك يتعذر الجمع والاول اشبه للفقہ المذكور.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی پھر ان دونوں چیزوں یعنی درہموں یا بکریوں میں سے دو تہائی ضائع ہو گئی لہذا صرف ایک تہائی ہی باقی رہی، اور اس موصی کے بچے ہوئے تمام مالوں کے مقابلہ میں یہ باقی تہائی کے انداز سے کم ہوتی ہے، اس لئے موصی نہ کو یہ سہرا باقی ماندہ مال دیدیا جائے گا۔ وقال زفر ولہ ثلث ما بقی اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ باقی مال کی تہائی دی جائیگی، کیونکہ جتنا مال ضائع ہوا اور جتنا باقی رہا وہ سب وارثوں اور موصیؒ کے درمیان مشترک تھا، اور مشترک مال کا حکم یہ ہے کہ وہ جتنا بھی ضائع ہوتا ہے، وہ مشترک ہی ضائع ہوتا ہے، یعنی نقصان کسی مخصوص شخص کا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جتنا باقی رہتا ہے، وہ بھی سب میں مشترک رہتا ہے، یعنی اب جو کچھ بھی تہائی سے بچہ ہے، وہ بھی ان سب میں مشترک ہے، پس یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کہ مال ترکہ میں مختلف قسم کے ہوں یعنی ایک شخص کے پاس اونٹ و گائے و بکریوں کے مختلف گلے ہوں، اور مالک نے ان سب گلوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی، پھر ان تین گلوں میں سے دو ضائع ہو گئے، اور صرف جس کا گلہ باقی رہا، تو بالاتفاق موصیؒ نہ کو اسی ایک میں سے تہائی ملے گا، ایسا ہی اس مسئلہ میں ہونا چاہئے۔

ولما ان في الجنس الواحد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک جنس میں ایک حق دار کے حق کو ایک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے، اسی لئے ایک جنس کی تقسیم پر جبر کرنا ممکن ہوتا ہے، یعنی اگر ایک جنس کے شرکاء میں سے ایک نے اسی تقسیم کروانا چاہا تو باقی شرکاء پر بھی تقسیم کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے، حالانکہ تقسیم کے معنی یہی ہوتے ہیں، کہ مشترک حق کو ایک جگہ پر جمع کر دینا، اور چونکہ وصیت کا حق ترکہ سے مقدم ہوتا ہے، اسی لئے وصیت کو اس باقی مقدار میں جمع کر دیا، اس طرح سہرے درہم ایک ہی درہم کے حکم میں ہو گئے بخلاف الاحناس الخ۔ بخلاف اس کے اگر جنس مختلف قسموں کی ہو، تو ایسا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مختلف جنسوں میں تقسیم کے لئے جبر نہیں کیا جاتا ہے، تو اسی طرح اس میں وصیت کے حکم کو بھی مقدم نہیں کر سکتے ہیں قال ولو اوصى بثلاث ثيابه الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے تہائی کپڑوں کی وصیت کی پھر ان میں سے دو تہائی ضائع ہو گئے اور صرف ایک تہائی کپڑے باقی رہ گئے، اور یہ جو باقی رہ گئے ہیں، وہ اس کے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہے، تو موصیؒ نہ کو ان کپڑوں میں سے صرف ایک تہائی ملے گی قالوا هذا اذا كانت الثياب الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ یہ کپڑے مختلف جنسوں کے ہوں اور اگر ایک ہی جنس کے ہوں تو یہ حکم درہم کے جیب ہو گا، اسی طرح ہر ناپنے والے اور تولنے والی چیز بھی درہموں کے حکم میں ہوگی کیونکہ ہر ایسی چیز جو ناپ کر یا تول کر دی جاتی ہو یعنی کسی یوزنی چیز ہو اس میں بھی دباؤ کے ساتھ تقسیم کرنے کا حکم جاری ہے۔

ولو اوصى بثلاث ثلثة من رقيقه الخ اور اگر کسی نے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر اس میں سے دو غلام مر گئے تو موصیؒ نہ کو موصیؒ جس کے لئے وصیت کی ہے اس کے لئے باقی غلام کا تہائی ملے گا، اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا، اور یہی حکم مختلف گھروں کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھروں میں تہائی کی وصیت کی گئی پھر دو گھر ضائع ہو گئے تو اسی موصیؒ نہ کو باقی گھر

میں سے فقط تہائی ملے گا، بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہ کا ہے، کیونکہ وہ مختلف مکانوں اور غلاموں میں جبراً تقسیم کرنے کو چار نہیں سمجھتے تھے، دوسرے مشائخ کا فرمایا ہے کہ یہ قول تمام ائمہ کا ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے سب کو ایک جگہ جمع کر دے اور اس کے بغیر جمع کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن قول اول زیادہ بہتر ہے، اس وجہ سے جو پہلے بیان کی گئی ہے، (ف) یعنی قاضی کے اجتہاد کے بغیر شرعاً میں سے کسی ایک کا حق ایک مکان یا ایک غلام میں جمع نہیں ہو سکتا ہے، اور جب دو مکان یا دو غلام زائد ہو گئے تو اس میں ابھی تک قاضی کا اجتہاد نہیں ہوا، اس لئے باقی مال بھی شرکت کا مال رہا ہذا ایسے موصی لہ کو بیچے ہوئے مال کا صرف تہائی حصہ ملے گا، چنانچہ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے، لیکن مصنف نے کہا ہے کہ جس مسئلے میں جبراً جمع کرنا ممکن ہے، یعنی چیز کو تقسیم کر کے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے پہلے ہی جمع کرنا چاہئے، ورنہ نہیں سوائے امام اعظم کے نزدیک مختلف کپڑوں اور غلاموں اور مکانوں میں جبراً بٹوارا نہیں ہوتا ہے، اس لئے موصی لہ کو باقی مال میں سے صرف تہائی حصہ ملے گا اور صاحبین کے نزدیک ان چیزوں میں چونکہ جبراً بٹوارہ کرنا جائز ہے، اس لئے موصی لہ کو کل مال کا چھٹاوا ملے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، لیکن اتفاقاً اس کی دو تہائی ضائع ہو گئی یعنی صرف ایک ہی تہائی باقی رہی، اگر مختلف جنسوں کے مال میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، پھر اس سے پہلے ہی دو تہائی مال ضائع ہو گیا، اگر کسی کے تین غلام ہوں یا تین مکان ہوں ان میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، اتفاقاً دو تہائی ضائع ہو گئی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل جواب

قال ومن اوصی لرحل بالف درہم ولہ مال عین و دین فال خرج الالف من ثلث العین دفع الی الموصی لہ لانہ امکن ایفاء کل ذی حق فہ من غیر بخش فیصار الیہ وان لم یخرج دفع الیہ ثلث العین وکل ما خرج شئی من الدین اخذ ثلثہ حتی یتوفی الالف لان الموصی لہ شریک الوارث فی وتخصیصہ بالعین نحس فی حق الورثۃ لان للعین فضلاً علی الدین ولان الدین لیس بمال فی مطلق الحال وانما یصیر ما لا عند الاستیفاء فانما یعتدل المظر بما ذکرناہ .

ترجمہ۔ قدرتی نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے لئے ہزار درہم کی وصیت کی حالانکہ اس وصیت کرنے والے کے پاس مال عین و دین ہیں یعنی معین ہونے والے مال اور غیر معین ہونے والے مال نقد بھی ہیں اور اس کا وگول پر قرضہ بھی ہے، پس اگر یہ ہزار درہم اس کے موجودہ ترکہ میں سے یعنی قرضہ کے سوا جو مال موجود یا جائے اس کی تہائی سے ہزار درہم نکلتے ہوں تو اس موصی لہ کو یہ ہزار درہم دے دئے جائیں گے، کیونکہ اس طرح ایک حقدار کو کسی کمی کے بغیر اس کا حق پہنچا دینا ممکن ہو گا سوائے موصی لہ کو بھی اس کا حق پہنچا دیا جائے گا، اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درہم نہ نکلتے ہوں تو موجود اعیان یا اموال میں سے تہائی دے دی جائیگی، اور قرضہ کے اموال میں سے جو کچھ ملتا جائے وہ شخص اس میں سی تہائی مال بیٹا جائے گا یہاں تک کہ ہزار درہم پورے ہو جائیں، کیونکہ موصی لہ تو وارثوں کا شریک ہے، در اموال موجودہ یعنی قرض کے سوا جو بھی مال موجود ہو صرف اسی میں سے موصی لہ کا حق دیا جائے، تو ایسا ہونے سے وارثوں کا سراسر نقصان ہے۔

کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ نقد مال یعنی جوئی الحال اپنے اختیار میں ہے، اسے اس پر افضلیت ہے، جو دوسروں پاس موجود

ہو یا بطور قرض باقی ہو، اور اس لئے بھی کہ قرضہ مطلق یعنی ہر حال میں مال نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ مال اسی وقت ہوتا ہے، جبکہ اس کے پاس سے نکل کر خود اپنے ہاتھ میں آجائے، لہذا انصاف کا تقاضا بھی وہی ہوا جو کہ ہم نے (ف) وہ یہ کہ جتن بھی مال موجود ہے، اسی میں سے تہائی مال اسی وقت ادا کر دیا جائے جس سے ہر ایک کو اپنا اپنا حصہ مل جائے گا، پھر قرض میں چھٹا ہوا جتن بھی مال ملے، اسی میں سے ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے، یہاں تک کہ اس موضوعی نہ کے ہزار درہم وصول ہو جائیں، پھر جو بچہ وصول ہو وہ صرف وارثوں کا حق ہوگا۔

توضیح اگر کسی نے زید کے لئے اپنے مال میں سے ہزار درہم دینے کی وصیت کی، جبکہ اس شخص کے پاس نقد بھی مال کچھ موجود ہو اور اس کا دوسروں کے پاس قرض بھی باقی ہو، تو اس وصیت پر کس طرح عمل کیا جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لزيد وعمر وبثلث ماله فاذا عمر وميت فالثلث كله لزيد لان الميت ليس باهل للوصية فلا يراحم الحي الذي هو من اهلها كما اذا اوصى لزيد وحدث اروع ابن يوسف انه اذا لم يعلم بموته فله نصف الثلث لان الوصية عدده صحيحة لعمر وفلم يرص للحي الا نصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموته لان الوصية للميت لغو فكان راصيا بكل الثلث للحي وان قال ثلث مالي بين زيد وعمر وورث ميت كان لعمر ونصف الثلث لان قصية هذا اللفظ ان يكون لكل واحد منهما نصف الثلث بخلاف ما تقدم الاترى ان من قال ثلث مالي لزيد وسكت كان له كل الثلث ولو قال ثلث مالي بين فلان وسكت لم يستحق الثلث

ترجمہ قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر تو مرچکا ہے اس لئے زید ہی کو پورا تہائی مال مل جائے گا، کیونکہ بکر جو مرچکا ہے، اب وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس کے لئے بھی وصیت ہو سکے اس لئے وہ س زندہ شخص یعنی زید کا مقابل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ زید وصیت کے لائق ہے جیسے کسی اور شخص نے زید اور دیوار کے بارے میں وصیت کی تو چونکہ دیوار وصیت کے قابل نہیں ہے، اس لئے پوری وصیت صرف زید ہی کے لئے ہوگی۔ (ف) اس مسئلے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ وصیت کرنے والے کو بکر کے مرنے کا حال پہلے سے معلوم ہو، دوسرے یہ کہ اس کو معلوم نہ ہو اس وقت ظاہری حکم یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے لئے پوری وصیت ہوگی، م۔

اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر وصیت کرنے والے کو بکر کے مرنے کا علم پہلے سے نہ ہو تو اس صورت میں زید کے لئے تہائی کا نصف حصہ ہوگا، کیونکہ وصیت کرنے والے کے نزدیک بکر کی وصیت صحیح ہے، لہذا وہ زید کے لئے صرف تہائی کا آدھے حصہ پر راضی ہو ہے، بخلاف اس صورت کے نہ وصیت کرنے والے کو بھی بکر کی موت کا علم پہلے سے ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید ہی کے لئے ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس مرنے والے کے لئے وصیت کرنا بکار ہے، لہذا وصیت کرنے والے خود اس عمل پر راضی تھ کہ پوری تہائی زید ہی کو ملے، (یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میں نے زید و بکر کے لئے تہائی مال کی وصیت کی ہے، م، اور اگر موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میرا تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے حالانکہ بکر مرچکا ہو تو بال اتفاق زید کے لئے صرف ثلث کا آدھا یعنی اور اس کا چھٹا حصہ ہوگا، کیونکہ جہد زید و بکر کے درمیان کا تقاضا ہے، کہ زید و بکر میں سی ہر ایک کے لئے تہائی کا نصف ہو تو اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ ملے گا۔

بخلاف ما تقدم الح بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ زید و بکر کو تہائی مال کا مالک بنانے کی وصیت کی ہو تو اس صورت میں جو زندہ ہوگا وہی کل مال کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ایک شخص نے اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید کے لئے ہے پھر خاموش ہو کر بیٹھ گیا، یعنی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا، تو زید پورے تہائی مال کا

مالک ہو جائے گا، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید کے، اور خاموش ہو گیا تو زید کچھ بھی مال کا مستحق نہیں ہوگا، (ف) کیونکہ اس لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ زید کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی مستحق ہے، لیکن اسے بیان نہیں کیا گیا ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ صرف ایک ہی شخص کو مستحق کہا جائے گا، کیونکہ ایک سے کم نہیں ہو سکتا ہے، اور زیادہ کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے زید صرف نصف ہی کا مستحق ہوگا، اور کسی حال میں بھی اس سے زیادہ کا مستحق نہیں ہوگا، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ کوئی شخص بیک وقت دو شخصوں کو وصیت کرے اور ان میں سے ایک شخص پہلے ہی مر چکا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر وہ وصیت مالک بنانے کے طور پر ہو تو ان میں سے جو زندہ ہو وہی کل مال کا مالک ہو جائیگا، جبکہ وہ اس کو موصی کی موت کے بعد قبول کر لے، اور اگر وصیت تقسیم کے طور پر ہو مثلاً میرا تہائی مال فلاں اور فلاں کے درمیان ہے تو زندہ شخص کو اس کا صرف نصف ملے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے زید اور بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر مر چکا ہے، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے، حالانکہ بکر مر چکا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب

قال ومن اوصى ثلث ماله ولا مال له واكتسب مالا استحق الموصى له ثلث ما يملكه عند الموت لان الوصية عقد استخلاف مضاف الى ما بعد الموت ويثبت حكمه بعده فيشترط وجود المال عند الموت لا قبله وكذلك اذا كان له مال فهلك ثم اكتسب مالا لم يمس ولو اوصى له بثلث غنمه فهلك الغنم قبل مواته ولم يكن له غنم في الاصل فالوصية باطله لما ذكرنا انه ايجاب بعد الموت فيعتبر قيامه حينئذ وهذه الوصية تعلقت بالعين فتبطل بفواتها عند الموت وان لم يكن له غنم فاستفاده ثم مات فالصحيح ان الوصية تصح لانها لو كانت بلفظ المال تصح فكذا اذا كانت باسم نوعه وهذا لان وجوده قبل الموت فضل والمعتبر قيامه عند الموت ولو قال له شاة من مالي وليس له غنم يعطى قيمة شاة لانه لما اضاف الى المال علمنا ان مراده الوصية بمالية الشاة اذا ماليتها توجد في مطلق المال ولو اوصى بشاة ولم يصفه الى ماله ولا غنم له قيل لا يصح لان المصحح اضافته الى المال وبدونها تعتبر صورة الشاة ومعناها وقيل تصح لانه لما ذكر الشاة وليس في ملكه شاة علم ان مراده المالية ولو قال شاة من غنمي ولا غنم له فالوصية باطله لانه لما اضاف الى الغنم علمنا ان مراده عين الشاة حيث ما اذا اضافها الى المال وعلى هذا يخرج كثير من المسائل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس کے پاس اس وقت کچھ بھی مال نہیں ہے مگر بعد میں اس نے کچھ کالیا تو اس کی موت کے وقت جو بھی مال ہو گا موصیٰ لہ اس کی تہائی مال کا مستحق ہوگا، کیونکہ وصیت ایک معاملہ ہے، جس میں اپنی موت کے بعد کے زمانہ کی طرف اسے قائم مقام بناتا ہے، یعنی موصیٰ نے موصیٰ کو یہ کہا کہ میری موت کے بعد ہی تم میرے تہائی مال کے قائم مقام ہو اور وصیت کا حکم موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے، لہذا موت کے وقت ہی مال کا موجود ہونا کافی ہے، اس سے پہلے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے: وكذلك اذا كان لو مال الخ: اسی طرح اگر موصیٰ کے پاس وصیت کے وقت مال موجود ہو لیکن سب ضائع ہو گیا پھر اسے دوبارہ مال کما یا تب بھی موصیٰ لہ اس کے تہائی مال کا مستحق ہوگا، اوپر بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر وہ یہ ہے کہ مال کا موت کے وقت ہونا ضروری ہے، اس سے پہلے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے، (ف) اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ موصیٰ نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہو، م: ولو اوصى له بثلث غنمه الخ: اپنی تہائی بکریوں کی وصیت کی جو موصیٰ کی موت سے پہلے ہی مر گئیں یا اصل میں اس کے پاس پہلے کوئی بکری تھی ہی

نہیں تو وصیت باطل ہو گئی اسی دلیل کی بناء پر جو ابھی اوپر میں بیان کی گئی ہے کہ وصیت تو موت کے بعد لازم ہوتی ہے، اس لئے موصی کی موت کے وقت ہی اس کے پائے جانے کا اعتبار ہوگا، اور چونکہ بکریوں کی وصیت مال عین سے تعلق رکھتی تھی، یعنی درہم اور دینار کی طرح غیر معین مال سے اسکا تعلق نہ تھا اس لئے جب اس کے مرنے کے وقت یہ مال نہیں ہوگا، تو وصیت باطل ہوگی۔

وان لم یکن له غنم فاستقاء الخ اور اگر موصی کے پاس بکریاں نہ ہوں لیکن وصیت کے الفاظ کہہ سینے کے بعد اس نے بکریوں حاصل کر لیں اس کے بعد یہ موصی ان بکریوں کو چھوڑ کر مر گیا تو سوال ہوگا کہ اس کے بعد کیا ان بکریوں کی وصیت نافذ ہوگی، جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان بکریوں سے اس کا تعلق نہ ہوگا اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا تعلق ہوگا، اور صحیح قول یہ ہے کہ وصیت صحیح ہوگی یعنی ان بکریوں سے اس کا تعلق ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وصیت لفظ مال سے ہوتی ہو تو صحیح ہوتی ہے، یعنی جب وصیت تہائی مال کے غنم سے ہوتی ہے، تو وہ وصیت کے بعد حاصل کئے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہے، جیسا کہ اوپر گزر گیا اسی طرح جب وصیت مال کی ایک قسم سے ہو مثلاً بکریوں کے غنم سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریوں سے متعلق ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ موصی کی موت سے پہلے بکریوں کا موجود ہونا ایک زائد بات ہے جس کا وصیت کے صحیح ہونے سے تعلق نہیں ہے، لیکن قول معتبر یہ ہے، کہ موصی کی موت کے وقت بکریاں موجود ہیں اسی لئے یہ وصیت صحیح بھی ہوگی، اور مناسب بھی یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ مقصود ہو کہ عین بکریوں سے تہائی ہو۔

ولو قال شاة من مال الح اور اگر اس طرح کہہ کہ فلاں کے لئے میرے مال سے ایک بکری ہے، حالانکہ اس کے مال میں کوئی بکری نہیں ہے، تو اس موصی نہ کو ایک بکری کی قیمت دی جائیگی، کیونکہ جب موصی نے اس کو مال کی طرف مضاف کیا ہے، تو یہی سمجھا گیا کہ وہ موصی اس موصی نہ کو ایک بکری کی خریداری کے لئے اس کی قیمت کے برابر اپنا مال دینا چاہتا ہے، کیونکہ یقیناً مطلق مال میں ایک بکری کی بھی قیمت پائی جاتی ہے ولو اوصی بشاة ولم یصفه الح اگر کسی نے زید کے لئے ایک بکری کی وصیت کی لیکن مال کی جانب نسبت نہیں کی حالانکہ اس کے پاس کوئی بکری نہیں ہے، تو اس میں دو اقوال ہیں، (۱) یہ کہ یہ وصیت ہی صحیح نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس نے اپنے مال کی فضیلت کی ہو، اور اسی افاضت کے بغیر بکری کی صورت اور معنی کا اعتبار ہوگا۔

متعین بکری سے وصیت متعلق ہوگی، اور چونکہ اس جگہ کوئی عین بکری موجود نہیں ہے، اس لئے اس کے مرتے ہی وصیت بھی باطل ہوگی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ وصیت باطل نہیں بلکہ صحیح ہوگی، کیونکہ جب اس نے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اس کے پاس بکری نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کی مراد بکری کی مائیت ہی ہے، اس لئے اس موصی نہ کو ایک بکری کی قیمت دید جائیگی، (میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید مصنف ہدایہ کے نزدیک یہی قول راجح ہے، اسی لئے اسے آخر میں ذکر کیا ہے) اور اگر اس نے کہا کہ میری بکریوں میں سے ایک بکری فلاں کے لئے ہے، حالانکہ اس کے پاس ایک بھی بکری نہیں ہے، تو یہ وصیت باطل ہوگی، کیونکہ جب اس نے ایک بکری کی نسبت دوسری بکریوں کی طرف کی ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہوا کہ کہنے والی کی مراد بکری کی ذات ہے، اس لئے کہ اس نے اس بکری کو بکریوں میں سے ایک گنایا اور قرار دیا ہے، یعنی بکری کی قیمت مراد نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا اضافها الح بخلاف اس کے جب اس نے بکری کو مال کی طرف مضاف کیا تھا تو اس صورت میں اس کی مائیت معلوم کرنا تھا، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اسی وعدہ کے مطابق دوسرے بہت سے مسائل نکلتے ہیں، (ف) جیسے کہ یوں کہا ہو کہ فلاں کے لئے میرے مال میں سے ایک فقیر گیہوں ہیں، یا میرے مال میں سے ایک کپڑا ہے، تو وصیت صحیح ہوگی، اور اس موصی نہ کو ایک فقیر گیہوں اور اتنے کپڑے کی قیمت دی جائیگی، اس صورت میں جبکہ موصی کے مال میں گیہوں یا کپڑے نہ ہوں،

اس کے برخلاف اگر یہ کہا کہ فذر کے لئے میرے گیارہوں سے ایک فقیر گیارہوں ہے، یا میرے پندرہوں میں سے ایک کپڑا ہے، حالانکہ اس کے ماں میں نہ گیارہوں ہیں اور نہ ہی کپڑے ہیں تو وصیت باطل ہوگی، جیسا کہ المصنوع میں ہے۔

توضیح اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس وقت اس کے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے، مگر بعد میں اس نے کچھ کمالیا، اگر کسی کے پاس اس کی وصیت کرنے کی وقت مال موجود ہو لیکن بعد میں سب ضائع ہو گیا، لیکن دوبارہ اس نے پھر کمالیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دراکل مفصلہ

قال ومن اوصى ثلث ماله لا مہات اولادہ وہن ثلث وللفقراء والمساكين فلہن ثلثة اسہم من خمسة اسہم قال رضى الله عنه وهذا عند ابی حنیفہ وابی یوسف وعن محمد بن یوسف علی سعة اسہم لہن ثلثة ولكل فريق سہمان وصلہ ان الوصیة لامہات الاولاد حائزۃ والفقراء والمساكين حسبان وفسرہما فی الرکوة لمحمد بن المدکور لفظ الجمع وادباہ فی المیراث اثبات یحد دلث فی القرآن فکون من کل فريق اثنا وامہات الاولاد ثلث فہنہ، یقسم علی سعة ولہما ان الجمع المحلی بالالف واللام یرادہ الحسن وانہ یتناول للابی مع احتمال لكل لاسیما عند تعدد صرہ الی الکمل فیعتر من کل فريق واحد فبمع الحساب حمسة واثلثة للثلث ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری ام ولدوں، فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے، حالانکہ اس کی ام ولد تین ہیں تو اسکے تہائی مال کے برابر پانچ حصے کر کے اس میں سے تینوں ام ولدوں کو تین حصے دے جائیں گے، (ف اور فقراء کو ایک حصہ اور مسکین کو ایک حصہ دیا جائے گا) قال رضى الله عنه المصحف نے فرمایا ہے کہ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے، (ف وراہم محمدؒ سے بھی ظاہری روایت میں اس کے حذف نہیں ہے) وعن محمد بن یوسف علی سعة اسہم لہن ثلثة اور غیر جامع صغیر میں امام محمدؒ سے یقیناً یہ مروی ہے کہ اس کے سات حصے کئے جائیں گے، جن میں سے تینوں ام ولدوں کو تین درجہ برتری کے لئے دو حصے ہوں گے۔ ف یعنی فقراء کو دو حصے اور مسکین کو دو حصے دے جائیں گے۔

واصلہ ان الوصیة لہن اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ امہات الاولاد کے لئے وصیت جائز ہے، کیونکہ جن باندیوں سے ان کے مالکوں کی اولاد ہوئی ہو، ان میں سے کوئی بھی چونکہ میراث کی مستحق نہیں ہے، اس لئے ان کے لئے وصیت جائز ہوتی ہے، ورفقراء و مسکین مستقل دو جنس ہیں جن کی تفسیر ہم نے اپنے موقع پر بیان کر دی ہے، (ف اور اس صل میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور مصرف لڑکوں میں لکھا ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس مال نہ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ یہ قول امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، اور اس کے برعکس بھی کہا گیا ہے، ان میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خلاف کی وجہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے اَمَّا السَّعِيَّةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْحَوْصِ یعنی یہ کشتی چنڈا ایسے مسکینوں کی تھی جو دریا میں کام کرتے تھے، ان میں سے مسکینوں کے لئے کشتی ثابت کی ہے، اور پہلے قول کی وجہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے اَوْ مَسْكِينًا ذَا مِرْبَئَةٍ یا مسکین کو جو مری میں لپڑ پڑ ہوا ہے، دلالت کرتا ہے، کہ یہ مسکین فقیر سے بھی زیادہ بد حال ہو، الحاصل اس بات سے سب کا اتفاق ہے، کہ اس فرمان خداوندی اَمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ کی بناء پر یہ معلوم ہوا کہ فقیر و مسکین دو جنس ہیں، یہ بحث مکمل طریقہ سے ہم نے کتاب الزکوٰۃ میں بیان کر دی گئی ہے، پس امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہوئی کہ امہات الاولاد میں ہیں اور دو جنس فقراء و مسکین کے ہیں تو ہر ایک کے لئے ایک ایک حصہ ہوا اور چونکہ فقراء اور مسکین غیر محدود تعداد میں ہوتے ہیں جبکہ ان کا احاطہ کرنا بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے ہر ایک کو ایک جنس مان لینے سے تینوں امہات الاولاد کے ساتھ سب کا

مجموعہ پانچ ہو گیا۔

الحمد ان المدکور لفظ الجمع الخ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ فقراء و مساکین جمع کے لفظ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، (ف) اس لئے ان میں سے کسی کو بھی مفرد یعنی ایک کے معنی میں مراد نہیں لیا جاسکتا ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ جمع سے کم مراد لیا جائے، یا جمع کا جو صیفہ ہے اس سے کم سے کم جمع مراد لیا جائے) وادناہ فی المعیارات الخ اور قرآن مجید میں ہم مسئلہ میراث میں دو ہی ٹر لیتے ہیں، (چنانچہ جدت یعنی ایک لڑکی کی میراث نصف ہے لیکن بنات یعنی ایک سے زیادہ ہونے کی صورت میں خواہ وہ دو ہوں یا ان سے زیادہ ان کے لئے دو تہائی ہے، اس طرح جمع کا کم سے کم اطلاق دو پر کیا گیا ہے، اسی طرح اور دوسرے بھی ہیں فکان من کل فریق الخ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک فریق کے کم از کم دو دو فرد ہوتے، (ف) اور دونوں مل کر چار ہوتے) اور امہات الاولاد کو تین فرض کیا گیا ہے اس طرح سب کا مجموعہ سات ہو گئے، اسی نئے وصیت کے تہائی مال کے ساتھ حصے کئے جائینگے، (ف) ان میں سے ہر ایک ام ولد کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، اور فقراء میں دو حصے اور مساکین میں دو حصے دئے جائینگے، اور شاید کہ ام محمد کی مراد یہ ہو کہ اگر دو فقیروں کو دیا جائے تو بھی اس وصیت پر عمل ہو جائے گا، کیونکہ دنیا بھر کے فقیروں کو حصہ دینا انسانی طاقت سے باہر ہے، لیکن یہ تفصیل اسی وقت صحیح ہوگی جبکہ الفقراء اور المساکین سے جمع کے معنی ہی مقصود ہوں، حالانکہ الفقراء و المساکین کے الفاظ میں جمع پر الف لام داخل ہے۔

ولہما ان الجمع المعلى بالالف واللام الخ اور تشخیص کی دلیل یہ ہے کہ جس جمع پر الف لام داخل ہو جائے اس سے جنس مراد ہوتی ہے، (ف) جبکہ وہاں کوئی جماعت مخصوص اور متعین نہ ہو، کیونکہ الف لام سے معبود مراد لیٹائی اصل ہے، اور اس جگہ بھی مخصوص اور متعین فقراء اور مساکین نہیں ہیں، اور الف لام استغرافی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس سے دنیا کے سارے فقراء اور مساکین مراد ہو جائیں کیونکہ یہ بات تو قطعی طور سے محال ہے، ہذا اس جگہ الف جنسی مراد لیٹائی ممکن ہوگا، ایسا نہ ہونے سے الف لام کے ساتھ ہونے سے اور اس کے بغیر ہونے کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہے گا، الحاصل یہی بات متعین ہوئی کہ اس سے جنس فقراء و جنس مساکین ہی مراد ہوں۔ وانه يتناول الادنى الخ اور الف لام جنس کا یہ حکم ہے کہ کم سے کم افراد ہو شامل ہو اور کل احتمال رکھے، (ف) لیکن اس جگہ کل کا احتمال رکھنا اس کے مثال ہونے لگی جس سے باطل ہے، اس لئے کم سے کم فرد کا احتمال ہوگا لا سیما عند تعدد الخ خاص کر جبکہ کل کی طرف صدق کرنا محال ہو، (ف) اور اس جنس کی دوئی مقدار صرف ایک فرد ہے، اسی لئے دونوں فریقوں یعنی فقراء اور مسکینوں میں سے صرف ایک کا اعتبار ہوگا، (ف) کیونکہ یہی فرد کم سے کم ہونے کی وجہ سے یقینی ہے فبلغ الحساب خمسة تو حساب پانچ پر پہنچنے کے عدد پر پہنچ گیا، (ف) جن میں سے ایک حصہ فقیروں کا اور ایک حصہ مسکینوں کا ہوا) والثلاثة للثلاث اور باقی تین حصے تینوں ام ولد کے لئے ہوئے۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری امہات ولد کے ہے جو کہ تین ہیں اور للفقراء و المساکین یعنی فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال ولو اوصی ثلثہ لفلان وللمساکین فنصفہ لفلان ونصفہ للمساکین عندہما وعند محمد ثلثہ لفلان وثلثا للمساکین ولو اوصی للمساکین لہ صرفہ الی مسکین واحد عندہما وعنده لا یصرف الا الی مسکینین ساء علی ما یسا قال ومن اوصی لرحل بمائة درهم ولا حر بمائة ثم قال لا حر قد اشرکتک معہما فله ثلث کل مائة لان الشریکة للمساواة وقد امکن اثباتہ بین کل بما قلنا لا تحاد المال لانه یصیب کل واحد منهم ثلثا مائة بخلاف ما اذا اوصی لرحل باربع مائة ولا حر بمائتین ثم کان الا شرا لہ لانه لا یمکن تحقیق المساواة بین

الکل لتفاوت المالین فحملناه علی مساواتہ کل واحد بتصیف عملا باللفظ بقدر الامکان ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مال کی وصیت اس طرح کی کہ اس کی تہائی فلاں شخص کے لئے ہے تو اس شخص کو تہائی کا آدھا یعنی چھٹا حصہ دیا جائے گا، اور باقی حصہ مساکین کے لئے ہوگا یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس فلاں شخص کے لئے تہائی کی ایک تہائی اور باقی مساکین کے لئے دو تہائی، (ف) کیونکہ فلاں شخص ایک ہے اور مساکین سے کم از کم دو مرد ہیں اس طرح سے تین ہو گئے اب اگر فرض کیا جائے کہ اس کے مال کی تہائی تین سو درہم ہے تو اس فلاں شخص کو سو درہم دے کر باقی دو سو درہم ہم مسکینوں میں تقسیم کر دئے جائیں گے، اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف بدرجہ اللہ کے نزدیک المسکین کو الف لام کے ساتھ کہا ہے، جس سے جنس مراد ہے جو کم سے کم ایک ہے اس لئے اس کی وصیت کے مطابق تہائی کا آدھا حصہ اس فلاں شخص کے لئے اور دوسرا آدھا حصہ مسکینوں کے لئے ہوگا۔

ولو اوصی للمساکین الخ: اگر وصیت کرنے والے نے اپنے تہائی مال کی وصیت مسکین کے لئے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہوگا نہ وہ اس پوری وصیت کو ایک ہی مسکین کو دے دے، یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک مسکین کا ہر کم سے کم دو مسکینوں میں خرچ کرنا ہوگا اس سے کم میں نہیں یہ اس کی بناء پر ہے، جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف) یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس غلط میں جمع کا اعتبار ہے جس میں کم سے کم دو عدد ہوتا ہے، اور شیخین کے نزدیک اس جمع میں جنس کا اعتبار ہے، اور چونکہ اس پر داخل ہے اس لئے ایک ہی عدد کا اعتبار ہوگا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ سب اس صورت میں ہوگا جبکہ وصیت کرنے والے نے عربی زبان میں المسکین یا المسکین اور الفقراء کہا ہو کیونکہ ہماری اردو زبان میں یہ ال جو معنی میں جنس کے ہے یا استغراق کے ہے یا معبود کے معنی میں ہے ان میں سے کچھ نہیں ہے ہذا اگر وہ فقیروں اور مسکینوں کا لفظ کہے تو یقینی طور سے جمع مراد ہوگی، اور جمع کم سے کم ہمارے زبان میں فارسی زبان کی طرح دو عدد کا ہوتا ہے، ہذا ایسی صورت میں ہمارے یہاں قطعی طور سے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ لازم ہوگا اس کو اچھی طرح یاد رکھ لیں، م۔

قال ومن اوصی لرجل بمائۃ درہم الخ: اگر ایک شخص نے زید کے لئے سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے لئے سو درہم کی وصیت کی پھر خالد سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر سو میں سے ایک تہائی ملے گی، (ف) پس ہر ایک کے لئے ۶۶ درہم ہونگے، جو حساب سے دو تہائی ہونگے) لان الشریکۃ الخ: کیونکہ نفقہ میں شرکت مساوات پر برابری کی ہوتی ہے، (ف) یہاں تک اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو اس کے ساتھ شریک کیا اس کے معنی ہونگے کہ تم دونوں کو برابر حصہ دار بنایا پس موجودہ صورت میں خالد دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو بھی ان دونوں کے برابر ملنا چاہئے) وقد امکن التماثل الخ: اور ان سب کے درمیان بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق برابری کرنا ممکن بھی ہے کیونکہ مال ایک ہی ہے، (ف) یعنی زید و بکر میں سے ہر ایک کے لئے سو سو درہم ہیں تو سب میں برابری اس طرح ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے سو درہم میں سے ایک تہائی لئے، اور ایک تہائی خالد کو دئے، اس طرح اس کے پاس بھی دو تہائیاں ہو جائیں گی۔

لانه یصیب کل واحد الخ: کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو دو تہائی مل جائیگی، (ف) تب سب برابر ہو جائیں گے، یہ تفصیل اس وقت کی ہے جبکہ سارا مال ایک ہی ہو رہا ہو) بخلاف ما اذا اوصی لرجل الخ: بخلاف اس صورت کے جبکہ ایسی صورت پیدا ہو گئی ہو کہ مرنے والے نے زید کے لئے چار سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے لئے سو درہم کی وصیت کی، اس کے بعد اس میں کسی اور کو شریک کیا گیا ہو، (ف) اس طرح سے خالد سے کہا کہ میں نے تم کو بھی ان دونوں کے ساتھ شریک کر لیا ہے، کہ اس جگہ لفظ شرکت کے لغوی معنی نہیں لئے جاسکتے ہیں) لانه لا یمکن تحقیق المساوات الخ: کیونکہ ان سب میں برابری کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ دونوں مختلف قسم کے مال ہیں، (ف) یعنی زید و بکر پہلے سے ہی برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص اچانک ان دونوں کے ساتھ برابر کس طرح برابر ہو سکتا ہے، اسی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں لغوی معنی کے اعتبار سے برابر مرد

نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے لامحالہ مجازی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

فحملناه علی مساواته الخ: اس لئے ہم نے شریک کرنے کے لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ میں نے تم کو ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس طرح برابر کیا کہ ہر ایک سے اس کی وصیت کی مقدار میں سے لے لے تاکہ جہاں تک ممکن ہے لفظ شرکت پر عمل کیا جاسکے، (ف: یعنی جب پورے طور پر ان سب میں برابری ممکن نہیں ہے مگر کم سے کم دو میں تو برابری ممکن ہو سکتی ہے، جس کی صورت یہ ہوگی کہ یہ تیسرا شخص ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ صرف اس کی وصیت میں برابر ہو جائے، اس طرح سے کہ ان دونوں میں ان کا نصف لے، اگرچہ ان دونوں کے حصوں کے مقابلہ میں اس کا حصہ سب سے زیادہ ہو جائے، کیونکہ پہلے شخص کے پاس دو سودر ہم ہیں جبکہ دوسرے شخص کے پاس صرف سودر ہم ہیں، اور اس تیسرے شخص کے پاس تین سودر ہم ہو گئے، لیکن ہم نے اس طریقہ پر اس لئے محمول کیا ہے کہ آخر اس میں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں اس کے ساتھ برابر ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے بعد وہ مجموعہ میں بڑھ جائے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے مال میں سے ان الفاظ سے وصیت کی کہ اس کی تہائی میں سے زید کے لئے اور المساکین کے لئے ہے، اور اگر للمساکین کہہ کر کسی نے وصیت کی، اگر کسی نے ایک شخص کے لئے ایک سودر ہم اور دوسرے شخص کے لئے بھی ایک سو، اور ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، اور اگر ایک شخص کے لئے چار سودر ہموں کے لئے اور دوسرے کے لئے دو سودر ہموں کے لئے وصیت کی پھر ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن قال لفلان علی دیں فصد قوله معناه قال دلث لورثته فانه يصدق الى الثلث وهذا استحسان وفي القياس لا يصدق لان الإقرار بالمجهول وان كان صحيحا لكنه لا يحكم به الا بالبيان وقوله فصد قوله صدر مخالفا لمشرع لان المدعى لا يصدق الابحجة فتعذر اثباته اقرار امطلقا فلا يعتبر وحه الاستحسان انا نعلم ان من قصده تقديمه على الورثة وقد امكن تنفيذ قصده بطريق الوصية وقد يحتاج اليه من يعلم باصل الحق عليه دون مقداره سعيامه في تبرع ذمته فيجعلها وصية جعل التقدير فيها الى الموصي له كانه قال اذا جاءكم فلان وادعى شيئا فاعطوه من مالي ما شاء هذه معتبرة من الثلث فلهذا يصدق على الثلث دون الزيادة ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کر لو، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنا دار ثلثوں سے یہ بات کہی ہے، (ف: اور یہ معنی نہیں ہے کہ اس نے گواہوں سے کہی ہو، حاصل یہ ہوا کہ ایک شخص نے دار ثلثوں کو وصیت کی کہ فلاں شخص کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے وہ میرے مرنے کے بعد جب اس کا مطالبہ کرے تو اسے صحیح ماننا اور اس کا انکار نہ کرنا، چنانچہ اس کے مرنے کے بعد اس نے آکر تقاضا کیا اگرچہ اس وقت گواہ نہیں ہے، بلکہ صرف اس کا دعویٰ اور میت کا اقرار ہے)۔ فانه يصدق الخ۔ لہذا ایک تہائی ترکہ تک اس کی بات کی تصدیق کی جائیگی، اور یہ بھی استحسان کی دلیل سے ہے، (ف: یعنی استحسان اور ثلثوں پر لازم ہے کہ جس شخص نے میت کی وصیت کے مطابق دعویٰ کیا ہے، اپنی وصیت کی تصدیق کریں۔

وفي القياس الخ اور قیس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے، کیونکہ مجہول اور نامعلوم کا اقرار اگرچہ خود صحیح

ہوتا ہے، لیکن ایسے عام اقرار کے ساتھ حکم نہیں دیا جاسکتا ہے، البتہ اگر اس کا بیان اور اس کی وضاحت ہو جائے تب حکم ہو سکتا ہے، (ف) یعنی اقرار کرنے والے سے یہ دریافت کیا جائے کہ تمہاری مراد کیا ہے یہ کتنی مقدّر ہے، خلاصہ یہ ہو کہ جو بات واضح نہیں کی گئی ہو اس کے بارے میں پوچھ لیا جائے اور میت جب اس کی وضاحت کر دے تب اس پر عمل کرنا اس کا حق ہوگا، اور ہمارے اس مسئلہ میں یہی فرض کیا گیا ہے، کہ اس شخص کا قرضہ کا اقرار کرنا صحیح ہے لیکن اس پر کچھ حکم نہیں کیا جاسکتا ہے، جب تک کہ اس بیان کی وضاحت نہ ہو جائے، مگر موجودہ مسئلہ میں اب اقرار کرنے والی کی طرف سے اس کے بیان کی وضاحت کی امید ہی باقی نہیں رہی بلکہ امید بالکل ختم ہو گئی ہے، کیونکہ وہ تو اپنے اقرار کے بعد ختم ہو چکا ہے، اس لئے اس کی طرف سے کیا ہوا قرضہ بھی ختم ہو چکا ہے، اگر یہ احتمال نکال جائے کہ مرنے والی نے جو اقرار کیا ہے، اس کے ساتھ ہی اس نے یہ حکم بھی لگایا ہے کہ فلاں شخص (مذی) جو کچھ بھی کہے تم اس کی بات کو سچ سمجھو، تو سی بات کو س مردہ کی طرف سے اس نے محمول بیان کی وضاحت سمجھی جائے گی اس مردہ نے یوں کہا تھا کہ میرا بیان وہ ہوگا جس کا فلاں شخص دعویٰ کرے گا، اس طرح اس کا اقرار ختم نہیں ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ یوں یہ ہونا چاہئے جو شریعت کے خلاف نہ ہو۔

وقوله فصدقه الح یعنی مرد نے کہا تھا کہ تم اس کہنے والے کی بات کو سچ سمجھو یہ بیان شریعت کے خلاف ہوا ہے کیونکہ شریعت کی تصدیق حجت کے بغیر نہیں کی جاتی ہے، (ف) یعنی مردہ کی طرف سے اس شخص کی بات کو سچ کہنے کا حکم دینا یہ شریعت کے خلاف ہے ہذا یہ اقرار بغیر بیان کے ہی باقی رہ گیا اس لئے اس اقرار کو مطلق اقرار کہنا محال ہو گیا، (ف) یعنی اس اقرار کو یہ اقرار نہیں کہہ سکتے جو پورا مکمل اقرار ہو اور جس سے کوئی حکم مطلق ہوتا ہو، اس نے اس اقرار کا کچھ بھی اعتبار نہ ہوگا، (ف) یعنی وہ اقرار کچھ بھی مفید نہ ہوگا اس لئے قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس اقرار کو بالکل ختم کر دیا جائے اس کا کوئی اعتبار نہ ہو، لیکن ہم نے اپنے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحسان کا راستہ اختیار کیا وجہ الاستحسان انا لعلم الح استحسان کا یہاں مطلب یہ ہے کہ یہ بات بیشک جانتے ہیں کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ ان وارثوں کے حق پر اس شخص کے حق کو جس کا قرضہ کیا گیا ہے، مقدم کیا جائے۔

(ف) یہاں تک کہ اس مرنے والے پر جو قرض باقی تھا اس قرض کو ترکہ سے پہلے دیا جائے اس کے بعد وارثوں کا حق مطلق ہو لیکن ایسا مطلب مینے میں صرف یہ مشکل ہوتی ہے کہ وارثوں کے حق کو اس کے کہنے سے سیسے دور کیا جائے اس لئے ہم نے اس بات پر غور کیا کہ کس صورت سے اس کی دی خواہش پوری کی جاسکتی ہے چنانچہ اس کی صورت نکل آئی، اس طرح سے یوں کہا جائے کہ اس نے اس کام کی وصیت کی ہے، (ف) یہاں ہم نے یہ بات مان لی کہ اس کا اقرار باطل تو ہوا پھر بھی یہ بات ممکن ہے کہ اس کو اس طرح کہا جائے کہ گویا مرنے والے نے اپنے اقرار میں اس بات کی وصیت کی کہ فلاں شخص آکر جو کچھ مانگے تم اس کو دے دو البتہ اس بات کا خیال رہے کہ وارثوں کو سب ترکہ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس مردہ کا حق اس ترکہ میں ایک تہائی سے تحقق رکھتا ہے، اسی لئے ہم نے کہا کہ ان وارثوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس وصیت کو ایک تہائی تک لازم سمجھتے ہوئے پوری کرے البتہ ایک تہائی سے زیادہ میں ان کو اختیار ہوگا کہ وہ دیں یا نہ دیں، اب اگر تم یہ کہو تو پھر مردہ کو ایسے اقرار کرنے کی ضرورت ہی کی تھی جس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس نے وارثوں سے حق نکال کر ایک اجنبی کو احسان دینا چاہا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس بدگمانی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وقد يحتاج اليه من يعلم الح کیونکہ آدمی کو کبھی ایسے اقرار کی ضرورت ہو جاتی ہے، جو یہ جانتا ہے کہ صل میں مجھ پر فلاں کا حق باقی ہے، لیکن اسے یہ معلوم نہیں ہے یہ وہ نہیں ہے کہ وہ حق کتنے ہے، اس نے وہ اس کی فکر کرتا ہے کہ اس حق سے میں بری لزمہ ہو جاؤں، اسی لئے وہ اپنی سوچ کو اس انداز سے بیان کر دیتا ہے جس میں اس مقدّر کو بیان کرنے کا حق اسی شخص کو دیتا ہے، جس کے لئے وہ وصیت کر رہا ہے کما قال اذا جاءكم فلاں الح گویا اس موصی نے یوں کہا تھا کہ جب کبھی فلاں شخص

تمہارے پاس کچھ مالی دعویٰ لے کر آئے تو وہ جو کچھ بھی چاہے اسے تم وہ میرے مال میں سے دیدو، (ف: اس وصیت میں اگرچہ اس کے وارثوں پر سارا مال دیدینا لازم نہیں آتا ہے، پھر بھی اس کی یہ وصیت صحیح مانی جائیگی، وھذہ معتبرۃ الخ اور یہ وصیت اس کی تہائی مال سے معتبر ہوگی، (ف: یعنی اس کے تہائی مال کو نافذ کرنا وارثوں پر واجب ہوگا، اسی طرح سے اس نے جو کچھ اقرار کیا ہے، یہ اقرار بھی وصیت ہی کے معنی میں معتبر ہوگی، فلھذا یصدق الخ اسی لئے اس آدمی کی بات کی ایک تہائی حصہ تک کے مال کے بارے میں تصدیق کی جائیگی، اور اس سے زیادہ کے دعویٰ میں اس کی تصدیق واجب نہیں ہوگی، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ میت کی بات کو اقرار کے طور پر مان کر اس پر عمل نہیں کیا جائے، لیکن استحسن اس اقرار کو وصیت کے طور پر مان لینے کے لئے مفید ہے، اور ضرورت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ اسی کو ترجیح دی جائے، اس لئے یہی قول حق رہا، وبتدقن العلم، م۔

توضیح: اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کرو، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال وان وصی بوصایا غیر ذلک یعزل الثلث لا صحاب الوصایا والثلثان للورثة لان میراثہم معلوم وکذا الوصایا معلومة وهذا مجهول فلا یراحم المعلوم فیقدم عزل المعلوم وفي الاقرار فائدة اخرى وهو ان احد الفريقین قد یکون اعلم بمقدار هذا الحق وابصر به والآخر الدحضاما وعساهما یختلفون فی الفصل اذ ادعاه الخصم وبعد الثمر یصح اقرار کل واحد فیما فی یدہ من غیر مارة واذا عزل یقال لا صحاب الوصایا صدقوه فیما شئتم ویقال للورثة صدقوه فیما شئتم لان هذا دین فی حق المستحق وصية فی حق التصدق فاداء اقر کل فريق بشئنی طهران فی التركة دینا شائعاً فی النصیین فیؤخذ اصحاب الثلث بثلث ما اقر وا والورثة بثلثی ما اقر و انتصید الاقرار کل فريق فی قدر حقه وعلى کل فريق منها المیس علی العلم ان ادعی المقولہ زیادة علی ذلك لانه یحلف علی ما حرى بینه وبین غیره

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس شخص نے جس کا ذکر ابھی پہلے مسئلہ میں کیا گیا ہے، مذکورہ وصیت سے مددہ چھ اور بھی وصیتیں کی ہوں، (ف: یعنی وہ استثنائی مسئلہ جو مجہول اقرار میں وصیت کے طور پر نافذ کرنے کا نزار اور ایسی صورت میں ہے کہ میت نے صرف یہی ایک مجہول اقرار کیا ہو، یہاں تک کہ ایک تہائی تک اس میں وصیت کے طور پر نافذ کیا جائے، و اگر اس نے اس مجہول اقرار کے سوا کچھ دوسری وصیتیں بھی کی ہوں یعزل الثلث الخ تو ان وصیتوں کے واسطے ترکہ علیحدہ کر دیا جائے گا، اور وارثوں کے لئے دو تہائی مال ہوگا، (ف: اس طرح مال ترکہ میں پہلے اس طرح کام کیا جائے، اس طرح کام میں اس اقرار کے سلسلہ میں کوئی کام نہیں ہوگا، بلکہ صرف وصیتوں کے لئے ایک تہائی علیحدہ کر دی جائیگی، و وارثوں کے لئے دو تہائی علیحدہ کر دی جائیگی لان میراثہم الخ، اس لئے کہ وارثوں کی میراث میں کس کا کتنے حصہ ہو گا یہ بات معلوم ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں کس کے لئے کتنی وصیت کی گئی ہے، یہ بھی معلوم ہے، لیکن اقرار مقررنا معلوم ہے، اسی لئے یہ نا معلوم کسی معلوم کا مقابل نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اس نا معلوم کو معلوم کرنے کے لئے ترکہ کو جدا کرنا ہوگا، (ف: تاکہ جو چیز معلوم ہے اس کا پہلے ہونا ظاہر ہو جائے پھر ان ہی کی تصدیق پر نا معلوم کے اقرار کا کچھ نفع ہو) وہی الافراد فائدة الخ اور اس طرح جدا کر دینے میں دوسرے بھی ایک بڑا فائدہ ہے، (ف: جو اس مجہول اقرار کے نافذ ہونے میں زیادہ مفید ہوگا)۔

وھو ان احد الفريقین الخ اور وہ بڑا فائدہ یہ ہے کہ وہ دونوں فریق یعنی وارثوں اور وصیت کے حقداروں میں سے بھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایک فریق کو اس مجہول اقرار کی مقدار کے بارے میں زیادہ واقفیت ہوتی ہے، اور شاید کہ دوسرا فریق جان بوجھ

کر جھگڑا کرنے والا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مخصوص مدعی جس کے لئے مجہول اقرار ہے وہ دعویٰ کرے، اس طرح دونوں فریق مقدار کی زیادتی میں اختلاف کریں گے، (ف: مثلاً ایک شخص نے دو سو درہم کا دعویٰ کیا اور ایک فریق یوں کہے کہ ہاں یہ شخص درست کہتا ہے، اور دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ صرف سو درہم ہوں گے جن کے دو سو درہم بتلاتا ہے اس طرح لا محالہ اسی فریق کی بات پر زور دیا جائے گا جو زیادہ مقدار سے منکر ہے اگرچہ پہلا فریق کی تصدیق صحیح ہو اور واقفیت کے بعد ہو کیونکہ جب انہی کی خوشی پر عمل موقوف ہوا تو مشترک مال میں سے جو سب سے کم کا اقرار کرنے والا ہو اسی پر عمل، در آمد ہو گا اگرچہ وہ جان بوجھ کر انکار اور جھگڑا کرتا ہو اور یہ بات اسی وقت رہے گی جب تک کہ یہ مال مشترک ہے۔

وبعد الاقرار یصح الخ اور ہر فریق کا حصہ علیحدہ کر دینے کے بعد ہر ایک کے قبضے میں جو مال آئے گا اس میں جو کچھ اقرار کرے گا وہ کسی بھی اختلاف کے بغیر صحیح مانا جائے گا، (ف: اور اس جگہ مجہول چیز کے اقرار کو انہیں کے اقرار پر نافذ کرنا ہو گا، اسی لئے ہر فریق کے حصہ کو علیحدہ کر دیا جائے گا) واداعول یقال الخ اور جب ہر ایک کا حصہ جدا ہو جائے تو وصیت جن لوگوں کے لئے کی گئی ہے، ان سے یہ کہا جائے گا کہ اس جگہ کچھ مال کا دعویٰ کرنے والا موجود ہے، اس کے لئے ختم اپنے حصہ خاص میں سے جتنا چاہو اس کے لئے تصدیق کر دو، اسی طرح وارثوں سے بھی کہا جائے گا، کہ تم بھی اپنے حصہ میں جتنا بھی چاہو جس قدر چاہو اس کی تصدیق کر دو، (ف: یعنی یہ دونوں فریق جتنا بھی چاہیں اقرار کریں ان میں سے ہر ایک سے اتنا لیکر اس مدعی کو دے دیا جائے، اس جگہ ایک شبہ پیدا ہوتا ہے، کہ تم نے اس مجہول اقرار کو استحصا چاہئے تو پھر وارثوں سے کیوں پوچھا گیا اور اس سے مال کیوں لیا گیا، جواب یہ ہے کہ اس طرح کا سوال جواب صرف حکم کو نافذ کرنے کا طریقہ تھا کیونکہ ظاہر میں یہ اقرار ہے اسی بناء پر مدعی اس حصے کو اپنے قرض کا دعویٰ کرتا ہے اور اسی لئے ہم نے وصیت کی مشابہت کا خیال رکھتے ہوئے یہ کہا کہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ میں نافذ نہ ہو گا، اور اقرار کی مشابہت کی وجہ سے ہم اس کو پورے ترکہ میں شامل رکھتے ہیں یعنی صرف وصیت ہی کی حیثیت سے نہیں بیان کرتے ہیں اسی لئے تصدیق کے لئے وارثوں سے کہا جائے گا۔

لان هذا دیں اس لئے کہ حق کا اعتبار سے دعویٰ دار ہونے کی وجہ سے یہ حق قرض ہے، (ف: اور قرضہ تو ترکہ میں سے ہوتا ہے، اسی بناء پر رملی تقسیم میں قرضہ کو میراث سے مقدم رکھا جاتا ہے، البتہ قرضہ اور ترکہ میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ قرض خواہ اپنے ترکہ میں سے گواہ پیش کئے بغیر قرضہ نہیں لے سکتا ہے، اسی لئے قرض خواہ کے اعتبار سے یہ قرضہ ہے لیکن نافذ کرنے کے حق میں وصیت کے حکم میں ہے یعنی اس اقرار کو نافذ نہیں کیا جاسکتا ہے، اسی صورت میں جبکہ اسے وصیت کا درجہ بھی دیا جائے اور وارثوں سے بھی کہا جائے) فاذا اقر کل فريق الخ پھر جب ہر فریق نے کچھ کچھ اقرار کر لیا تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ (اس مردہ کا اقرار ٹھیک تھا اور وہ قرضہ ہی تھا اور یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ) ترکہ میں قرضہ ہی تھا جو دونوں فریقوں کے حصے میں پھیلا ہوا تھا اسی لئے تہائی پانے والوں میں سے ان کے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جائے یعنی جس مقدار کا انہوں نے اقرار کیا ہے، اس میں سے تہائی لیا جائے مثلاً اگر انہوں نے یہ کہا ہو کہ اس شخص کے سو درہم قرضے کے ہیں اور تین سو درہم ان کے اقرار کے مطابق ہے تو تہائی کے اعتبار سے ان سے لے لیا جائے اور وارثوں نے جو اقرار کیا ہے، ان سے اس کا دو تہائی لیا جائے تاکہ ہر فریق کا اقرار اس کے حق کی مقدار میں نافذ ہو سکے، (ف: اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا نہ پکڑا جائے یہاں تک کہ مثلاً اگر وارثوں نے یہ کہا کہ اس مدعی کا قرضہ تو صرف چھ سو کا ہے، تو اس سے دو تہائی یعنی صرف چار سو لیا جائے گا، اور یہ بات معوم ہونی چاہئے کہ مدعی کا ہر اقرار سے زائد یا برابر ہونا چاہئے۔

وعلى كل فريق منها اليمين الخ اور ہر فریق نے جو اقرار کیا ہے، اگر مدعی اس سے زیادہ کا دعویٰ دار ہو تو ہر فریق سے اس کے علم کے مطابق قسم لی جائے گی، (ف: مثلاً واللہ ہم یہ نہیں جانتے اس کا اس مردہ پر اتنا ہی قرضہ ہے جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے، خلاصہ یہ کہ یہ قسم اس کے جانتے پر ہی ہوگی، اور قطعی قسم اس طرح سے کہ واللہ اس سے زائد نہیں ہے، نہیں لی جائے گی

کیونکہ یقینی اور قطعی قسم صرف اپنے فعل پر ہوتی ہے، اور یہاں یہ بات نہیں ہے: لاناہ یحلف علی ماجوی بینہ الخ۔ کیونکہ ہر فریق سے ایسی بات پر قسم لی جا رہی ہے، جو مدعی وغیرہ کے درمیان ہوئی ہے، (ف) یعنی اس مدعی اور میت کے درمیان قرض کا معاملہ ہوا تھا لہذا اس میراث اور وصیت لینے والے یہ اطمینان دلائل کہ ہمیں یہ بات معلوم نہیں ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر وصیت والوں نے یا وارثوں نے اتنی مقدار کا اقرار کیا جس میں ان کا تمام حق داخل ہو جاتا ہے، مثلاً وصیت والوں نے نو سو درہم کے قرضہ کا اقرار کیا جس کی تہائی کے تین سو درہم ہوئے حالانکہ ان کو میت کے ترکہ میں سے صرف ایک تہائی کے ۳۰۰ سو درہم ملے ہیں تو وہ سب اس مدعی کو دلانے جائیگے، اور خود ان کو کچھ نہیں ملے گا، اور یہی بات وارثوں کے حق میں بھی ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہو تو وصیت اور میراث سب سے آگے ہوگا۔

توضیح: اگر میت نے اپنی مجہول اقرار کے سوا کچھ اور بھی وصیتیں کیں تو وارثوں اور وصیت والوں کے درمیان کس طرح وصیت کی تقسیم ہوگی، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل و مدلس جواب

قال ومن اوصی لاجنبی ولو ارثه فللا جسی نصف الوصیة وتبطل وصیة الورث لانه اوصی بما یملک الایضاً نہ وبما لا یملک فصح فی الاول وبطل فی الثانی بخلاف ما اذا اوصی لحنی ومیت لان المیت لیس باهل للوصیة فلا یصلح مزاحماً فیکون الککل للحنی والوارث من اهلها ولہذا تصح باجازة الورثة فافتراقاً وعلی ہذا اذا اوصی للقاتل وللاجنبی وھذا بحلاف ما اذا قریعین اودین لوارثه وللاجنبی حیث لا یصح فی حق الاجنبی ایضاً لان الوصیة انشاء تصرف والشركة تثبت حکمالہ فتصح نی حق من یتحققہ منھما اما الاقرار اخبار عن کانن وقد اخبر بوصف الشركة فی الماضي ولا وجہ الی اثباتہ بدون هذا الوصف لانه خلاف ما اخبر بہ ولا الی اثبات الوصف لانه یصیر الوارث فیہ شریکاً ولانه لو قبض الاجنبی شیئاً کان للوارث ان یشارکہ فیطلل فی ذلک القدر ثم لا یزال یقبض ویشارکہ الوارث حتی یطل الککل فلا یكون مفید اوفی الانشاء حصۃ احدھما ممتازة عن حصۃ الآخر بقاء بطلاناً

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور اپنے ایک وارث کے لئے وصیت کی تو اجنبی کے حق کے لئے نصف وصیت ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہوگی، (ف) اس کے معنی یہ ہیں کہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہے، مگر وہ شرعاً ممنوع ہے، جب وارث کی وصیت لائق ہے، تو اجنبی کے حق میں اس کی وصیت آدمی رہ گئی، اس کے برخلاف اگر کسی نے اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو لیا تو یہ وصیت کے قائل ہی نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے اس طرح استدلال کیا ہے لاناہ اوصی مما ملک الایضاً الخ اس لئے کہ اس میت نے ایسی چیز کی وصیت کی کہ جس کی وصیت کا اسے حق ہے، اور ایسی چیز کی بھی وصیت کی جس کی وصیت کا اسے اختیار نہیں ہے، اس لئے پہلی صورت کی وصیت صحیح اور دوسری کی وصیت باطل ہوگی۔

بخلاف ما اذا اوصی لحنی الخ۔ برخلاف اس کے اگر اس نے ایک زندہ اور ایک مردہ شخص کے لئے وصیت کی ہو تو پوری وصیت ایک ہی شخص یعنی زندہ کے حق میں صحیح ہوگی، کیونکہ مردہ اب اس لائق ہی نہیں رہا کہ اس کے لئے وصیت ہو سکے، اسی بناء پر وہ اس لائق بھی نہیں رہا کہ وہ کسی زندہ کے حق میں مقابل ہو سکے، اسی لئے پوری وصیت زندہ ہی کے لئے ہو جائیگی، (ف) یعنی وہ مردہ اس لائق نہیں رہا کہ وہ وصیت کے مال میں موصی کے مرنے پر اس موصی کا قائم مقام یا خلیفہ بن سکے، کیونکہ وہ تو خود ہی مردہ ہے، لہذا ساری وصیت اس کے لئے ہو جائیگی، جو اس موصی کا قائم مقام ہو سکے، اسے یوں کہا جاسکتا ہے کہ گویا اس میت نے یہ کہہ دیا تھا کہ تم اور تمہارے ساتھ فداں مردہ میرے مرنے کے بعد میرے اس مال میں میرے قائم ہو جاؤ،

ہذا اب ان دونوں میں سے جو کوئی بھی اس کا قائم مقدم ہو سکتا ہے، وہی اس مال کا مالک ہوگا، اور وہ مردہ کسی طرح بھی اس کا مقابل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے وہ وصیت کے لائق ہی نہیں رہا) والوارث من اهلها ولہذا تصح الخ اور وارث کو یہ اجازت حاصل ہے کہ وہ وصیت کر سکے، اسی بناء پر باقی وارثوں کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہوگی، لیکن طرح ان دونوں یعنی وارث و مردہ یا کسی چیز جس میں قبولیت کی صداقت نہیں ہے، کہ درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

وعلیٰ ہذا اذا وصی الخ اسی طرح اگر کسی نے اپنے قاتل اور دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہوگا، (ف یعنی اجنبی کے لئے نصف وصیت ہوگی، اور قاتل کی وصیت باطل ہوگی کیونکہ قاتل اگرچہ وصیت قبول کرنے کی صل میں صداقت رکھتا ہے، مگر قاتل ہونے کی وجہ سے وہ محروم ہو چکا ہے، اس جگہ قاتل سے وہ شخص مراد ہے، جس نے اپنے ہاتھوں سے اس موصی کو قتل کیا ہو اور وہ قاتل مراد نہیں ہے، جو اپنی موصی کے قتل کا سبب بنا ہو، مثلاً راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں گر کر اس کا موصی مر گیا، یا اس جینی کوئی، اور یہی صورت ہوئی ہو، کیونکہ ایسا شخص حقیقی قاتل نہیں ہوتا ہے، ایسی وصیت اجنبی کے لئے نصف صحیح ہوں، اور قاتل کے لئے باطل ہوگی، اور یہ ضم نصف وصیت کے بارے میں ہے و اختلاف ما اذا وصی الخ اس کے برخلاف اگر کسی مال میں کیا قرض یعنی درہم و دینار کا ہے، وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا یہ ہو تو یہ اقرار اجنبی کے بارے میں صحیح نہیں ہوگا، (ف جیسے وارث کے حق میں صحیح نہیں ہوگا، ایسی ہی اجنبی کے حق میں بھی صحیح نہ ہوگا، وصیت کی حیثیت انشاء کی ہے اور اقرار کی حیثیت اخبار کی ہے، جبکہ انشاء ایسے تصرف کو ثابت کرتا ہے، جو پہلے سے موجود نہیں تھا، اور خبر کے معنی میں خبر دینا یہ ایسے تصرف کو ثابت کرتا ہے، جو پہلے واقع ہو چکا ہو، یہی بات دونوں میں فرق کرنے والی ہے)۔

لان الوصیۃ انشاء الخ اس لئے کہ وصیت تو ایک ایسے کام کو ابتداء کرتا ہے، جو پہلے نہ تھا، والشرکہ تثبت حکما خ اور انشاء کے ضم سے شرکت ثابت ہوتی ہے، اس لئے اجنبی اور وارث میں سے جو بھی وصیت کا مستحق ہوگا اس کے حق میں وصیت ثابت ہو جائیگی، (ف اور جو اس لائق نہیں ہے اس کے حق میں وصیت ثابت نہیں ہوگی، لام الاقرار خبر الخ اور اقرار تو ایسی بات کا ہوتا ہے، جو پہلے ہو چکی ہوتی ہے، چنانچہ اقرار کر نیوالے نے اس بات کی خبر دیدی ہے کہ زمانہ ماضی میں مال میں یا دین میں دونوں کی شرکت ہو چکی ہے، (ف لیکن وارث کے لئے چونکہ اقرار جائز نہیں ہے، تو کیا فقط جینی کے حق میں اقرار باقی رہ جائے گا تو جواب یہ ہوگا کہ یہ باقی نہیں رہے گا، ولا وحہ الی انشاء الخ اور اس بات کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ اجنبی کے حق میں شرکت وصف کے بغیر بھی اس حق کو ثابت کیا جائے، یعنی تنہا اجنبی ہی اس مال میں یا دین کا مالک ہو جائے کیونکہ ایسا اقرار تو خود اس کے بغیر دینے کے خلاف ہے، حالانکہ اسی کے خبر دینے سے تم یہ بات ثابت کرتے ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ باوجود اس نے جھوٹی خبر دینے کے باوجود خبر کا کچھ حکم ثابت ہو جائے اور اس بات کے لئے بھی کوئی وجہ معلوم نہیں ہے، کہ اس میں شرکت کے وصف کو ثابت کیا جائے تاکہ اس مال یا دین میں اس کا وارث شامل ہو جائے، (ف حالانکہ اب ایسا نہیں ہو سکتا ہے)۔

ولانہ لو فص الاحسی شینا الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شرکت کے بعد، جینی کے حق میں اقرار صحیح نہیں رہ سکتا ہے، کیونکہ یہ کرنا بفاہ ہوگا، کیونکہ اگر اجنبی نے پناچھ حصہ وصول کیا تو شریک رہنے والے وارث کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس میں اجنبی کے ساتھ شرکت کرے، (کیونکہ شرکت تو مشترک ہونے والی چیز ہے، جو کہ ہر جزیں موجود ہے) اس طرح اس مقدمہ میں وصول کرنا باطل ہو جائیگا، اور اس طرح برابر ہوگا کہ اجنبی جو کچھ وصول کرے شریک رہنے والا وارث اس سے اپنے حصہ وصول کرتا رہے، یہاں تک سارا حق باطل ہو جائے اس طرح اجنبی سے سوائے وارث کی شرکت کی وجہ سے اس کا اقرار کچھ بھی مفید نہ ہوگا، (ف حاصل یہ ہوا کہ وارث کی شرکت کے بغیر اقرار کے خلاف اور جھوٹ کی دلیل سے اس لئے وہ اقرار اجنبی کے حق میں بھی باطل ہوگا اور شرکت کو ثابت کرنے میں اجنبی کے لئے اقرار کرنا کچھ مفید نہیں ہوگا، کیونکہ اجنبی کے پاس

اگر ذرہ برابر بھی یہ مال عین یارین ہو گا تو اس کو بھی وارث ہائے گاس لئے کوئی فائدہ نہیں ہو گا، اور وصیت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وصیت صرف اخبار میں ہے وہی الانشاء حصۃ الخ اور وصیت کرنے کی صورت میں ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے باطل ہونے باقی ہونے سے ممتاز ہوتا ہے، (ف) ہذا اجنبی کے لئے جو حصہ باقی رہا وہ نصف ممتاز ہو کر رہا اور وارث کے لئے جو حصہ باطل ہوا وہ بھی نصف ممتاز ہو کر رہا۔

توضیح: اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک وارث کے لئے کچھ وصیت کی اگر کسی نے ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کی اگر کسی نے اپنے قاتل کے لئے اور ایک دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی، اگر کسی نے مال عین یارین کا اپنے وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن كان له ثلثة اثواب جید ووسط وردی فاوصی بکون واحد لرحل فصاع ثوب ولا یدری ایہا هو والورثة تحدد ذلك فالوصية باطله ومعنى حدودهم ان يقول لوارث لکن واحد منهم نعبه الثوب الذی هو حقت قد هلك فكان المستحق مجهولا وجهالته تمنع صحة القضا وتحصل المقصود فبطل قال الا ان یسلم الورثة التوبین الباقیین فان سلموا ارال المانع وهو الحبود فیکون لصاحب الحید ثلثا التوب الاحود ولصاحب الاوسط ثلث الحید وثلث الا دون ولصاحب الادون ثلثا التوب الادون لان صاحب الحید لاحق له فی الردی بقیس لانه اما ان یکون وسطا اور دیا ولا حق له فیہما وصاحب الردی لاحق له فی الحید الباقی بقیس لانه اما ان یکون حیدا او وسطا ولاحق له فیہما ویحتمل ان یکون الردی هو الردی الاصلی فیعطى من محل الاحتمال وادا ذهب ثلثا الحید وثلثا الا دون لم یبق الا ثلث الحید وثلث الردی فیتعین حق صاحب الوسط فیہ بعینه ضرورة

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس پڑے کے تین تھان ہوں ایسے کہ ان میں سے ایک قیمتی دوسرا، میان، اور تیسرا معمولی ہو اس شخص نے ان تھانوں کے بارے میں ہر تھان کے لئے ایک ساتھ ایک ایک آدمی کے لئے وصیت کی مثلاً قیمتی زید کے لئے اور درمیانہ بکر کے لئے اور معمولی خالد کے لئے وصیت کی پھر ان تھانوں میں سے ایک تھان ضائع ہو گیا اور یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ کون سا تھان ضائع ہوا ہے اور وارثین اس سے انکار کرتے ہیں یعنی ہر شخص سے یہ کہتے ہیں کہ تمہارا ہی حق ضائع ہوا ہے تو کل وصیت باطل ہو گی اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ وارثوں کے انکار کے معنی یہ ہیں کہ جن تینوں کے لئے وصیت کی گئی تھی وارث ان میں سے ہر شخص کا نام سیکر یہ ہی کہتے ہیں کہ جو تھان تمہارے حق کا تھا وہی ضائع ہوا ہے، یعنی جس کے لئے وصیت کی گئی اس میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی وارث یہ اقرار نہیں کرتا کہ تمہارا حق باقی رہ گیا ہے تو اب اس وصیت کی یہ حالت ہو گئی کہ ان دونوں باقی تھانوں کے حقدار کا بھی علم نہیں ہو رہا ہے، اور مستحق کا نام معلوم نہ ہونے کی وجہ سے قاضی بھی پورے یقین کے ساتھ کسی کے حقدار ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح سے یہ بات بھی نہیں معلوم ہو رہی کہ وصیت کرنے والے نے کس کے لئے کون سا حق دیا تھا، یہ وہ وصیت ہے، اصل معنی، (ف) یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ وارثوں نے ان تینوں کے حق کے باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو بچھڑا دیا اس سے یہ وصیت باطل ہو گی۔

قال الا ان یسلم الورثة الخ لیکن اگر تمام ورثہ ان دونوں تھانوں کو ان کے حوالہ کر دیں (ف) تو وہ وصیت باطل نہ ہو گی، کیونکہ اس وصیت کا باطل ہونا ان وارثوں کے انکار کی وجہ سے تھا (فاذا اسلموا الخ یعنی اگر وارثوں نے ان تینوں موصی کو

باقی تھان حوالے کر دیئے تو وارثوں کا انکار جو وصیت کے نافذ کرنے سے رکاوٹ بن رہا تھا وہ ختم ہو جائیگا، (ف) اب یہ بات رہی کہ تینوں حقدار کے درمیان صرف دو تھان کس طرح تقسیم ہو سکتے اس کے جواب میں فرمایا کہ، فیكون لصاحب المجید ثلثا الغوب الخ یعنی زید کے واسطے جس کو اعلیٰ تھان کی وصیت کی گئی تھی اس کو ان باقی دونوں تھانوں میں سے ایک نمبر تھان کا دو تہائی حصہ ملے گا اور درمیان درجہ یعنی بکر کے لئے موجودہ اعلیٰ درجہ میں سے ایک تہائی اور موجودہ معمولی درجہ میں سے ایک تہائی حصہ ملے گا، اور معمولی درجہ والے یعنی خالد کے لئے معمولی درجہ کی دو تہائی ملے گی، (ف) اس طرح وصیت کی ابتداء میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت یا مناسبت تھی وہی اب بھی باقی رہ گئی، یعنی زید کے لئے سب سے بہتر اور خالد کے لئے سب سے معمولی اور بکر کے لئے نصف بہتر اور نصف معمولی یعنی درمیانی قسم کا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان موجودہ دونوں تھانوں میں جو اعلیٰ ہے شاید کہ وہی حقیقت میں بھی اعلیٰ یا اوسط قسم کا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے، اور جو معمولی قسم کا موجود ہے، شاید کہ یہ حقیقت میں درمیانی قسم کا ہو یا بالکل معمولی قسم کا ہو، اس کے سوا اس میں اور کوئی دوسرا احتمال نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اب جس طرح کی تقسیم کی گئی وہی صحیح ہے۔

لان صاحب الحید لاحق له الخ: کیونکہ وہ زید جس کے لئے قیمتی تھان کی وصیت کی گئی تھی اس کے لئے اس موجودہ معمولی تھان میں سے کچھ بھی حق نہیں ہے، کیونکہ دونوں موجودہ تھانوں میں سے جو معمولی قسم کا ہے وہ شاید کہ تینوں تھانوں میں سے درمیانی درجہ یا معمولی قسم کا ہے، (ف) کیونکہ یہ اعلیٰ نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ اس سے ایک اعلیٰ نمبر تھان موجود ہے، جس سے یہ بات یقینی معلوم ہو گئی کہ زید کے لئے اس معمولی سے کچھ بھی حق نہیں ہے، کیونکہ اس معمولی کپڑے میں یہ دو احتمال ہیں کہ شاید یہ درمیانی یا معمولی درجہ کا ہو، (و لاحق له فیہما) حالانکہ عمدہ کپڑے والے کو درمیانی یا معمولی کپڑے میں کوئی حق نہیں ہے، (ف) کیونکہ وہ تو صرف عمدہ اور اعلیٰ قسم کے کپڑے کا حق دار ہے، اور جو تھان فی الحال عمدہ قسم کا ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید یہی اصلی اور قیمتی یا درمیانی ہو، لیکن وہ ابھی موجودہ حالت میں اعلیٰ قسم کا ہے، لہذا اس کو صرف اسی میں دو تہائی حصہ دیا جائے گا، اور اب خالد یعنی وہ شخص جس کے لئے اصل میں سب سے معمولی تھان کی وصیت ہے وہ صرف موجودہ معمولی قسم کے تھان میں سے ہی پائے گا۔

وصاحب الردی لاحق له الخ اور زید جو کہ بالکل معمولی تھان کا حق دار ہے۔ اس کو موجودہ باقی دونوں قسموں میں سے اعلیٰ درجہ کا تھان ہو گا یا درمیانہ درجہ کا ہو گا، (کیونکہ ادنیٰ ثواب میں موجود ہے)، حالانکہ خالد کا حق اعلیٰ اور ادنیٰ دونوں قسموں میں سے کسی میں نہیں تھا، (ف) اسے مجبوراً معمولی قسم میں سے جو باقی ہے اسے وہی دیا جائے گا، اب اگر کوئی یہ کہے کہ دونوں باقی تھانوں میں سے ایک دوسرے سے اچھا اور بڑھ کر ہے، پس ان ہی میں سے ایک اچھا اور دوسرا معمولی ہو گا، لیکن یہ احتمال ضرور رہتا ہے، کہ شاید جو تھان ضائع ہوا ہے وہی ان دونوں سے اعلیٰ ہو، اس طرح فی الحال جو عمدہ ہے وہی اوسط اور درمیانہ ہو جائے گا، پس زید کو اس میں سے کیوں دیا گیا، اس طرح یہ بھی احتمال ہے کہ جو ضائع ہوا ہے وہی ان دونوں سے اعلیٰ ہو اس طرح فی الحال جو عمدہ ہے وہی اوسط درمیانہ ہو جائے لہذا خالد کو ادنیٰ میں سے کیوں دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ ان موجودہ دونوں تھانوں میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ احتمال باقی ہے کہ وہی درمیانہ ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ اعلیٰ قسم کے بارے میں اعلیٰ اور درمیانہ دونوں قسموں کے ہونے کا گمان ہے، اور معمولی قسم کے بارے میں درمیانہ اور معمولی ہونے کا گمان ہے، اور اس کے بغیر چارہ نہیں ہے، کہ ان تینوں آدمیوں کو ان ہی موجودہ تھانوں میں سے دینا چاہئے، لیکن جہاں تک یہ بات یقینی معلوم ہو کہ فلاں شخص جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کا حق عمدہ اور معمولی تھان میں ہے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اور جیسے کسی کے بارے میں صرف شک پایا جائے اسے دیا جائے گا۔

اور چونکہ زید کے بارے میں یقینی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ موجودہ معمولی تھان میں اس کا حق نہیں ہے، کیونکہ

اس زید کے لئے عمدہ قسم کے تھان کے بارے میں وصیت کی گئی تھی اور موجودہ معمولی تھان میں اعلیٰ تھان ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس سے عمدہ ایک تھان موجود ہے بلکہ اس میں درمیانہ اور معمولی ہونے کا گمان موجود ہے، البتہ موجودہ عمدہ تھان میں اعلیٰ ہونے کا گمان موجود ہے اس لئے زید کو اسی میں سے دو تہائی دیدیا جائے، اسی طرح خالد جس کے لئے سب سے معمولی تھان کی وصیت تھی اس کے لئے موجودہ عمدہ تھان میں حق کا نہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہے، کیونکہ فی الحال جو سب سے عمدہ تھان ہے اس کے بارے میں بالکل معمولی ہونے کا گمان نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس سے معمولی تو ایک موجودہ تھان ہے، اس لئے یہ شخص یقینی طور سے اس عمدہ تھان سے نہیں پائے گا، اور معمولی کے متعلق ایک گمان یہ ہے کہ شاید یہ درمیان درجہ کا ہو اور اس سے جو معمولی تھانہ شاید ضائع ہو گیا ہو۔

وبیحتمل ان یكون الردی الخ اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ شاید اصل میں ادنیٰ درجہ کا تھان ہی ہو جو معمولی ابھی موجود ہے، (ف) لیکن اوسط درجہ کا تھان ضائع ہو گیا ہو لہذا خالد کا حق صرف اسی موجود معمولی تھان میں ہونے کا احتمال ہے۔ فیعطی من محل الخ اس لئے سب سے معمولی وصیت والے کو اسی جگہ سے دیا جائے گا جبکہ احتمال ہے، (ف) اور اب بکر یعنی وہ شخص جس کے لئے درمیانہ درجہ کے تھان کی وصیت تھی تو اس کے لئے دونوں تھانوں میں احتمال موجود رہتا ہے، کیونکہ یہ عمدہ تھان شاید بہت ہی عمدہ ہو یا درمیانہ درجہ کا ہو اور معمولی بھی شاید درمیانی درجہ کا ہو یا بالکل ہی معمولی ہو لہذا بکر کو دونوں احتمالوں میں سے برابر کا حصہ دیا جائے گا اس طرح سے عمدہ تھان میں سے ایک تہائی دیا جائے اور معمولی تھان میں سے بھی ایک تہائی دیا جائے، یہاں تک جو کچھ بیان کیا گیا اس بندہ مترجم کا ذاتی بیان ہے اور اگر کوئی چاہے تو اس کو بھی اسی طرح بیان کرے جیسے کہ مصنف نے کہا ہے کہ۔

واذا ذهب ثلثا العبد الخ یعنی جب عمدہ تھان کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید لے، گیا اور معمولی کی دو تہائی بھی جاتی رہی یعنی خالد لے، گیا تو دونوں تھانوں میں سے فقط عمدہ تھان کی ایک تہائی اور معمولی تھان کی بھی ایک تہائی باقی رہی اس لئے جس کے بارے میں درمیانہ درجہ کے تھان کی وصیت تھی اس کا حق یقینی طور سے صرف اسی باقی مقدار میں مقرر ہو گیا، (ف) ہذا لازمی طور سے وہ شخص اسی حصہ کو پائے گا لیکن اس بیان میں اس ایک بات کا وہم ہوتا ہے، کہ بکر نے جو حق پایا ہے وہ انتہائی لچاری اور مجبوری میں پایا ہے، حالانکہ اس بندہ مترجم کی تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے حق میں یہی چیز عین انصاف کی ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ تینوں تھان اپنے مقدار میں برابر ہو اور اگر برابر نہ ہو مثلاً ایک سو گز کا دوسرا اسی گز کا اور تیسرا چالیس گز کا ہو تو مذکورہ قاعدہ کے مطابق حساب لگایا جائے گا، اور چونکہ یہ بیان غیر ضروری ہے اس لئے اس کو مزید طویل دینے کی گنجائش نہیں رہی لہذا اسی میں اچھی طرح غور کر لینا چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر ایک شخص کے پاس کپڑوں کے تین تھان ایسے ہوں کہ ان میں سے ایک بہت قیمتی دوسرا درمیانہ اور تیسرا معمولی قسم کا ہو، اور ان تینوں تھانوں کو بالترتیب زید و بکر و خالد کے نام کا کر دیا پھر وہ مر گیا، ادھر ان تھانوں میں سے ایک ضائع ہو گیا مگر کسی کو یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کون سا تھان کس کے نام کا تھا، اور ہر شخص یہی کہتا ہو کہ میرا ضائع نہیں ہوا ہے بلکہ کسی اور کا ضائع ہوا ہے، اور ورثہ بھی اسی طرح کہتے ہیں یعنی اگر ورثہ متفق ہو کر ان دونوں تھانوں کو ان تینوں کے درمیان رکھ کر ان کے حوالہ کر دیں، اس کے وہ دو تھان ان تینوں کے درمیان کس طرح انصاف کے مطابق تقسیم کیا جائے

قال واذا كانت الدائیں رحلیں اوصی احدہما بیت بعیہ لرحل فابھا تقسم فان وقع البیت فی نصیب الموصی فهو للموصی لہ عبد ابی حنیفة وابی یوسف رحمہما اللہ وعد محمد نصفہ للموصی لہ وان وقع فی نصیب الآخر فللموصی لہ مثل درع البیت وهذا عبد ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد مثل درع نصف البیت لہ انہ اوصی بملکک وملكک غیرہ لان الدار بجمیع احرانہا مشترکة فبعد الاول وتوقف الثاني وهو ان ملکک بعد ذلك بالقسمہ الیٰ ہی مادلۃ لا تعد الوصیۃ السالفة کما اذا اوصی بملکک العیر ثم اشتراہ ثم اذا اقتسموها ووقع البیت فی نصیب الموصی تعد الوصیۃ فی عین الموصی بہ وهو نصف البیت وان وقع فی نصیب صاحبه لہ من درع نصف البیت تعد الوصیۃ فی بدل الموصی بہ عند فواتہ کالحراریۃ الموصی بہا اذا قتنت خطا تعد الوصیۃ فی بدلہ بحلاف ما اذا بیع لعبد الموصی بہ حیث لا تتعلق الوصیۃ بشمہ لان الوصیۃ تبطل بالاقدام علی البیع علی ما یسأہ ولا تطل بالقسمۃ ولہما انہ اوصی بما یتقرر ملکک فیہ بالقسمۃ لان الظاہر انہ یقصد الاصل بملکک متفع بہ من کل وحہ وذلك یشکل بالقسمۃ لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملکک فی جمیع البیت اذا وقع فی نصیبہ فنفذ الوصیۃ فیہ ومعنی المدلۃ فی ہذہ القسمۃ تابع وانما المقصود الاقرار تکمیلا للمنفعة ولهذا یحجر علی القسمۃ فیہ وعلی اعتبار الآخر یربصر کان البیت ملکک من الابتداء وان وقع فی نصیب الآخر تعد فی قدر درعان جمیعہ مما وقع فی نصیبہ اما لانه عوصہ کما ذکرناہ اولان مراد الموصی من ذکر البیت التقذیر بہ نحویلا المقصودہ ما امکن الا انہ یتعین البیت اذا وقع فی نصیبہ جمعا بین الیہتین التقذیر والتملیک وان وقع فی نصیب الآخر عمما بالتقذیر اولانہ راد التقذیر علی اعتبار احد الوجهین والتملیک بعیہ علی اعتبار الوحۃ الآخر کما اذا علق علق الولد وطلاق المرأة باول ولد تدۃ امته فالمراد فی حزا الطلاق مطلق الولد وفی العلق ولد حی ثم اذا وقع البیت فی نصیب غیر الموصی والدار مائۃ ذراع والبیت عشرۃ اذرع یقسم نصیبہ بین الموصی لہ و بین الورثۃ علی عشرۃ اسہم تسعۃ سہما للورثۃ وسہم للموصی لہ وهذا عبد محمد فیصرب الموصی لہ بحمسۃ اذرع نصف البیت ولہم نصف الدار سوی البیت وهو خمسۃ واربعون فیجعل کل خمسۃ سہما فیصیر عشرۃ وعدہما یقسم علی احد عشر سہما لان الموصی لہ یضرب بعشرۃ بحمسۃ واربعین فتصیر السہام احد عشر للموصی لہ سہمان ولہم تسعۃ ولو کان مکان الوصیۃ اقرار قبل ہو علی الحلاف وقیل لا حلاف فیہ لمحمد والفرق لہ ان الاقرار بملکک العیر صحیح حتی ان من اقر بملکک العیر لغيرہ ثم ملککہ یؤمر بالتسلیم الی المقر لہ والوصیۃ بملکک العیر لا تصح حتی لو ملککہ بوحہ من الوحہ ثم مات لا تصح وصیتہ ولا تعد

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان بکر اور خاند دو آدمیوں کے درمیان باکھل برابری کے ساتھ مشترک ہو، ان میں سے بکر نے اس مکان سے ایک معین کمرہ کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے لئے کی تو اس وصیت کو نافذ کرنے کے لئے اس مکان کو ان کے جینی بکر اور خاند دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا، اس تقسیم کے بعد اگر وہ مخصوص کردہ اسی بکر کے حصہ میں آیا جس نے دوسرے کے لئے وصیت کی ہے، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پورا کمرہ اسی موصیٰ لہ یعنی زید کے نام ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لئے صرف آدھا کمرہ ہی وصیت کے حساب سے ملے گا۔ وان وقع فی نصیب الآخر الح والح اگر یہ کمرہ دوسرے شریک یعنی خالد کے حصہ میں آیا تو اس زید کے لئے اس پورے کمرہ کے عوض صرف اتنی زمین جس میں وہ کمرہ موجود ہے، بکر کے حصہ کی زمین سے اسے دی جائیگی، جینی وارثوں سے اس حصہ کی تقسیم کرائی جائیگی، جو کمرہ کی زمین کے برابر ہوگی، لیکن یہ قول امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا ہے، کہ پورے کمرہ کی زمین کے برابر ہو، اور

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ کمرہ کی زمین سے آدھے کے برابر زمین دی جائیگی، (ف) اور دونوں صورتوں میں کمرہ کا باقی دوسرا حصہ دوسرے شریک کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

لہٰذا اوصیٰ بملکۃ الخ امام محمدؒ کی دلیل پورا کمرہ یا اس کے برابر کی صرف زمین کے آدھے ہو جانے کی یہ ہے کہ اس وصیت کرنے والے نے اپنی ملکیت کی زمین کے ساتھ دوسرے شخص کی ملکیت کی بھی زمین کی وصیت کر دی ہے، اس لئے کہ وہ مکان اپنے پوری زمین اور عمارت وغیرہ کے ساتھ ان دونوں میں برابر کی ملکیت میں ہے، اس لئے اس کی وصیت صرف ملکیت میں نافذ ہوگی، اور دوسرے شریک کی جتنی ملکیت میں اس نے تصرف کیا ہے یا اس کی وصیت کی ہے وہ اس کے شریک کی اجازت پر موقوف رہے گی، (ف) اسی لئے اگر وہ شریک بھی اجازت دے تو وہ وصیت بھی دوسرے شریک کی طرف سے نافذ ہو جائیگی، اگر یہ سوال ہو کہ وصیت کرنے والا جبکہ اس معین کمرہ کا مکان کی تقسیم کے بعد پورے طور سے مالک ہو گیا ہے اگرچہ اس سے پہلے مکمل ملک نہ تھا، تب اس نے اپنے ہی کمرہ کی وصیت کی اور اسی کو حوالہ کیا، اس لئے دوسرے شریک کی اجازت پر باقی حصہ کی وصیت کیوں موقوف رہیگی، تو مختصر جواب یہ ہوگا کہ تقسیم کرنے کے معنی میں جدا کرنا اور ایک شریک کے حصہ کو دوسرے شریک کے حصہ سے تبادلہ کرنا۔

وہو ان ملکۃ بعد ذلك القسمۃ الخ۔ اور وصیت کرنے والا اگرچہ مکان کی تقسیم کی وجہ سے وصیت کے بعد اس پورے کمرہ کا مالک ہو گیا ہے، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ مال ہوتا ہے، پھر بھی پہلی کی گئی وصیت نافذ نہ ہوگی، (ف) کیونکہ اس تقسیم سے اپنی بھینہ ملکیت نہیں ہوتی ہے، بلکہ مبادلہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس تقسیم اور ہزارہ کے بعد ہی اب اس کمرہ کا مکمل مالک ہو اسی، یعنی وصیت کرنے کے وقت وہ مالک نہ تھا پھر اس نے دوبارہ وصیت نہیں کی ہے، یہ وصیت تو اس تقسیم سے پہلے ہی کی تھی، اس لئے وہ کمرہ اور اس کی ملکیت اپنی پرانی حیثیت پر باقی رہے گا، یعنی وہ پہلے صرف آدھے کمرہ کا پہلے مالک تھا اس لئے اب بھی وہ اسی کا مالک ہوگا، اور تقسیم کے بعد تبادلہ سے جس حصہ کا مکمل مالک ہو گیا ہے، اس میں پرانی وصیت نافذ نہ ہوگی) کما اذا اوصیٰ بملک الغیر الخ۔ اس کی صورت ایسی ہی ہوگی کہ جیسے کسی نے کسی دوسرے کی کسی چیز کی وصیت کی بعد میں وہ چیز اس کے مالک سے خرید لی تو بالافتاق وہ وصیت صحیح نہیں ہوگی، (ف) اسی طرح یہاں بھی وہ اپنے شریک کے اس نصف کمرہ کو جسے اس نے تقسیم کے بعد حاصل کیا ہے، اس میں بھی وصیت نافذ نہیں ہوگی۔

ثم اذا اقساموها ووقع البیت الخ: پھر جب موصیٰ کے لوگوں نے اس مکان کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جس سے وہ کمرہ اسی موصیٰ کے حصہ میں آگیا تو جس کمرہ کی اس نے وصیت کی تھی اسی کے مطابق اسے موصیٰ کے اپنے حصہ کا نصف کمرہ اسی کو دیدیا جائے گا، اور اگر وہ کمرہ تقسیم کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا تو موصیٰ نے اس کمرہ کی آدھی زمین کے برابر اسے صرف زمین دیدی جائیگی، تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو جائے کہ اگر کسی چیز کی کسی کو دینے کی وصیت کی جائے اور وہ چیز کم ہو جائے تو اس چیز کا عوض جو کچھ بھی ہو اسی سے اس وصیت پر عمل کیا جائے یعنی وصیت پوری کی جائے، یعنی اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب وصیت کی چیز موصیٰ کے اپنے ذاتی اختیار کے بغیر اس طرح سے ضائع ہو جائے کہ اس کا عوض موجود ہو تو اسی عوض سے اس کی وصیت پوری کی جائیگی: کما لحازیۃ الموصیٰ بھا الخ۔ جیسے کسی نے کسی کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی تھی اور وہ کسی طرح غلطی سے قتل کر دی گئی تو اس کی جو وصیت لازم کی جائیگی اسی سے اس کی وہ وصیت پوری کی جائیگی، (ف) اور اس کے لئے اس بات کی یہ شرط ہے کہ موصیٰ کے اپنے ارادہ سے وہ چیز اپنا عوض چھوڑ کر ضائع نہ ہوئی ہو)۔ بخلاف ما اذا بیع العبد الخ: اس کے برخلاف اگر موصیٰ نے وصیت کئے ہوئے اپنے غلام کو خود ہی فروخت کر دیا تو اس سے حاصل ہونے والی رقم سے وہ وصیت ادا نہیں کی جائیگی اور نہ ہی اس رقم سے اس کا کوئی تعلق ہوگا کیونکہ وصیت کی ہوئی چیز کو بیچنے سے ہی اس کی وصیت کو ختم کر دینا ہوتا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے وصیت سے رجوع کر لینے کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

ولا تبطل بالقسمة: لیکن اس وصیت کی چیز کو تقسیم یا بٹوارہ کر دینے سے اس کی وصیت باطل نہیں ہوتی ہے، (ف) کیونکہ اس کی تقسیم کر دینے سے اس چیز کو ضائع یا گم کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس تقسیم سے وصیت کے معاملہ کو مکمل کر دینے کے لئے مفید بن جاتا ہے، اس لئے اس تقسیم سے وصیت کا ارادہ پختہ اور مؤکد ہو جاتا ہے، اگر کسی کو اس بات کا وہم ہو جائے مگر مسئلہ میں وہ کمرہ تو اسی تقسیم کی وجہ سے وصیت پر عمل کے قابل نہیں رہا، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ ایسا ہونے میں وصیت کرنے والے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے بندہ مترجم نے اس میں یہ قید لگا دی ہے کہ موصی کے مقصد و اختیار کے بغیر وصیت کی چیز اس طرح ختم ہوئی ہو کہ اس کا عوض باقی رہ گیا ہو، چنانچہ اس قید کی وجہ سے عقد بیع اس سے خارج ہو گئی اور جیسے کہ بدلہ کے ساتھ ہبہ کرنا اس سے خارج ہوتا ہے، کیونکہ وصیت کرنے والے نے اپنے اختیار کے ساتھ اس کو بدلے کا ارادہ کیا ہے۔

لہذا اس عوض میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کی دلیل کی تفصیل میں مصنف ہدایہ نے تقسیم کی جو کیفیت بیان کی ہے وہی کیفیت امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کے نزدیک ہے، البتہ صرف اس بات میں اختلاف ہے کہ تقسیم سے وہی کمرہ جس کی وصیت کی گئی ہو وہ یا اس کے عوض اتنی ہی زمین دوسری جگہ ہو تو وہ شیخینؒ کے نزدیک پوری ہی وصیت ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کے صرف نصف میں وصیت نافذ ہوگی، کیونکہ وصیت کرنے کے وقت اس موصی کی ملکیت اس کے مشترک ہونے کی وجہ سے صرف آدھے حصہ پر تھی، اس کے بعد اگر باقی حصہ بھی حاصل ہو جائے تو وہ تبادلہ کے ذریعہ یعنی اپنا حصہ دے کر وہ حصہ لیا گیا ہے، البتہ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر یہی دلیل ہو کہ موصی کے ساتھ دوسرا شریک اس کے ہر جزو میں حق دار ہو تو پہلا نصف بھی متعین نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس حصہ میں بھی اس کا شریک نصف کا حق دار ہے، جب تک کہ تقسیم کے بعد وہ عینہ نہ کر دیا جائے، اسی لئے شیخینؒ نے اس موصی کے اصل مقصود کا غلط رکھا ہے کہ وہ اس مخصوص کمرہ کی وصیت سے یہ ارادہ رکھتا ہے کہ یہی کمرہ یا اس کے بدلہ اتنی ہی زمین اس کو مل جائے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے، تاکہ اسے فائدہ حاصل ہو جائے۔

ولہما انہ اوصیٰ بما يستقر ملكه الخ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کرنا والے نے ایسی چیز کی وصیت کی جس میں اس کی ملکیت تقسیم کے ذریعہ پختہ ہو جائیگی، (اور یہ بات قیاس سے بعید نہیں ہے بلکہ بہت زیادہ امید کی جاتی ہے، کہ اس کا شریک اس طرح کی وصیت کے بعد خود ہی وہ کمرہ اسی کو دینے پر راضی ہو جائے کیونکہ مسدئیک کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ دوسرے شریک کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وصیت کرنے والے نے ایک ایسی جگہ دوسرے کو دینے کی نیت کی ہے جس سے وہ شخص ہر حال اور ہر وقت پورے طریقہ سے فائدہ اٹھا سکے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جبکہ اسے تقسیم کر دیا جائے کیونکہ غیر تقسیم شدہ یا مشترک چیز سے پورے طور پر فائدہ حاصل کرنا مشکل ہوتا ہے، پھر تقسیم کر دینے سے جب یہ کمرہ اسی موصی کے حصہ میں آجائے تو وہ کمرہ اسی کی ملکیت ہو جائیگی، اس لئے اس میں کی ہوئی وصیت نافذ ہو جائیگی، (ف) اب ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ موصی نے تو اس حصہ کو مبادلہ میں حاصل کیا ہے، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں اس لئے اس کا جواب دیا۔

ومعنى المبادلة فى هذه القسمة الخ. کہ تقسیم میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں مگر یہ مبادلہ کے معنی تابع ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ اس کی اصل غرض صرف اپنے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے جدا کرنا ہے، تاکہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے وہ اس چیز سے بھرپور فائدہ حاصل کر سکے، (ف) یعنی اس بٹوارہ کی اصل غرض یہ نہیں ہے کہ صرف اپنے مالوں کا تبادلہ ہو بلکہ تبادلہ خاص ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، اور چونکہ موجودہ صورت میں دونوں شریکوں کی جنس ایک ہی ہے اس لئے مقصود اصلی یہ ہو کہ ہر شخص اپنے حصہ سے پورے پورے فائدہ حاصل کر سکے، اگرچہ حیوانات اور دوسرے سامان میں تبادلہ کے معنی زیادہ پائے جاتے ہوں ولہذا یجوز الخ اسی وجہ سے دوسرا شریک ان چیزوں میں بٹوارہ کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے، (ف) یعنی ایک ہی

جنس ہونے کی وجہ سے اگر ایک شریک قاضی کے پاس ان چیزوں کی تقسیم کرانے کی درخواست کر دے تو وہ اس دوسرے شریک کو ان چیزوں کی تقسیم پر مجبور کرے گا یعنی وہ اگرچہ اس پر راضی نہ ہو، اور اگر اس میں تپلولہ کے معنی غالب ہوتے تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ آپس کی رضامندی پر موقوف ہے، اس بات کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس میں چیزوں کا تپلولہ اصلاً نہیں بلکہ تبعاً ہے، اور اصل مقصود اس سے صرف یہ بات ہے کہ دونوں شریک میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ سے پورا فائدہ حاصل کر سکے، لہذا اس موقع پر اس لفظ سے خاص کرنے اور جدائی کے معنی کا اعتبار ہے۔

وعلی اعتبار الاقواز الخ: اور اس سے جدائی کے معنی کا اعتبار ہو جانے سے ایسا ہو گا کہ گویا وہ کمرہ شروع سے ہی وصیت کرنے والے کی ملکیت تھی، (ف: اور اسی کو اس نے ایک شخص کے نام وصیت کر دی ہے، اس لئے یہ وصیت بالکل صحیح ہوگی اور وہ کمرہ اس موصیٰ لہ کو دیدیا جائے گا، لیکن یہ صورت میں ہوگی جبکہ مکان کی تقسیم کے بعد کمرہ اسی وصیت کرنے والے کے حصہ میں آیا ہو: وان وقع فی نصیب الاخر الخ: اور اگر گھر کی تقسیم کے بعد وہ کمرہ دوسرے شریک کے نام میں نکلا ہو تو اب وصیت میں وہ کمرہ نہیں رہے گا، بلکہ اب اس کمرہ کے برابر زمین کا وہ خالی حصہ جو اس مکان کے کسی بھی حصہ میں اس کے نام نکلا ہو وہ وصیت میں مخصوص ہوگا، (ف: یعنی اگر وہ کمرہ تقسیم مکان کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آیا ہو تو یقیناً اس کمرہ کے بدلہ اسی مکان میں کسی جگہ دوسرا حصہ اس کے نام نکلا ہوگا، پس اس موصیٰ کے حصہ میں زمین کا جتنا ٹکڑا بھی آیا ہو گا اسی میں سے اس کمرہ کو گزروں سے ناپ کر اتنے ہی گزروں کا ٹکڑا اس موصیٰ لہ کو ملے گا۔

اما لانه عوضه الخ: خواہ اس دلیل سے کہ کمرہ کے بدلہ زمین کا جو ٹکڑا ملا ہے وہی اس کمرہ کا عوض ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: وہ یہ کہ جب وصیت کی چیز اس موصیٰ کے قبضہ سے اس طرح نکل جائے کہ اس موصیٰ کے اپنے کسی بھی اختیار عمل کے وہ اپنا عوض بھی چھوڑ دے تو اب یہی عوض موصیٰ بہ یعنی اس چیز کے عوض ہو جاتا ہے، اور اسی میں سے وصیت نافذ کی جاتی ہے، تو یہاں بھی وہی قاعدہ جاری ہو گا کیونکہ جب موصیٰ نے مشترک مکان سے اس کمرہ کی وصیت کی تھی تو وہ یہ بات جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ کمرہ نہ آئے اور یہ بھی ممکن ہے کہ میرے ہی حصہ میں آجائے، اب اگر اس کے ذہن میں یہ بات ہو کہ کمرہ میرے حصہ میں آجائے پھر بھی یہ نہ آیا تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ سبے اختیار وہ کمرہ اس کے قبضہ سے نکل گیا مگر اپنا عوض خالی جگہ موصیٰ کے لئے چھوڑ گیا، لہذا اب اسی عوض میں سے اس کی وصیت نافذ کی جائیگی: اولان مراد الموصی الخ: یا اس دلیل سے کہ وصیت کے وقت کمرہ کا ذکر نہ کرنے سے اس موصیٰ کی مراد ہی یہ ہو کہ اس کمرہ کی زمین کے برابر کسی بھی جگہ پر زمین کا ایک ٹکڑا اسے دیدیا جائے گا، اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس موصیٰ کے اصل مقصود کو پورا کیا جائے گا، (ف: یعنی جبکہ وہ کمرہ ایک مشترک مکان کے اندر بنا ہوا ہے تو ہمیں یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ وہ موصیٰ یہ جانتا تھا کہ شاید یہ کمرہ میرے حصہ میں نہ آئے، اس کے باوجود کمرہ ہی کی وصیت کی تو ہمیں یہ یقین ہو گیا کہ اس موصیٰ کی مراد اس موصیٰ لہ کو خواہ یہی کمرہ ملے یا اس کا مثل اسے دیدیا جائے اسی لئے ہم نے کسی بات کو ذہن میں متعین کر کے نہیں رکھا تاکہ جتنا بھی ممکن ہو اس موصیٰ کا مقصود پورا کیا جاسکے۔

الا انه یتمین البیت الخ: مگر اتنی بات یقینی ہے کہ اگر وہ کمرہ ہی اس موصیٰ کے حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ اس موصیٰ لہ کو دینا لازم ہوگا، تاکہ اس جگہ کا اندازہ رکھنا اسے صرف مراد لینا دونوں صورتوں کو جمع کرنا حاصل ہو جائے، (ف: یعنی اگر اس موقع میں کسی کو یہ وہم ہو جائے کہ جب تم نے اس موصیٰ کے دل کی بات کی دو صورتوں میں متعین کر دی یعنی یہی کمرہ ہو گا یا اس کے برابر کی زمین اسے دی جائیگی، تب مناسب تو یہ بات تھی کہ اگر وہ کمرہ ہی اس موصیٰ کے حصہ میں آجائے جب بھی موصیٰ کو یہی اختیار ہو کہ وہ اگر چاہے تو وہی کمرہ اس موصیٰ لہ کو دے اس طرح اگر چاہے تو اب بھی کمرہ کے عوض اتنی ہی خالی زمین اسی حلقہ میں نہیں پر دلا دے، تاکہ یہاں پر جو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس مخصوص کمرہ کو اس موصیٰ لہ کی ملکیت میں دیدے، یا اس کے

برابر ناپ کراتی ہی زمین دے، لہذا ان دونوں صورتوں پر حتیٰ ا مکان اس طرح عمل ہوگا کہ اگر وہی کمرہ اس کے حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ دیا جائے۔

وان وقع فی مصیب الاخر الخ اور اگر وہ کمرہ تقسیم مکان کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آجائے تو ہم نے اس سے اس کمرہ کی چار دیواری کی مقدار یعنی گز سے ناپ کر اس کی لائبنائی اور چوڑائی کا اندازہ کرنا مراد لیا ہے، یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس موصی نے خود ہی دونوں صورتوں میں سے ایک میں کمرہ کے برابر زمین کی لائبنائی اور چوڑائی مراد لی ہے، اور دوسری صورت میں محض مالک بنادینا مراد لیا ہے، (ف) یعنی گویا موصی نے اپنے دل میں پہلے ہی یہ بات طے کرتے ہوئے وصیت کی ہے کہ اگر وہ کمرہ بعد تقسیم مکان میرے ہی حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ اسے دیدینا ہے، یا اگر وہ میرے حصہ میں نہ آئے تو وہ میرے حصہ کی زمین سے اس کمرہ کے برابر زمین کا مالک بن کر رہائش اختیار کر لے، یا اس سے وہ دوسرا نفع حاصل کرے، اور اس مسئلہ کی دوسری بہت سی نظریں موجود ہیں۔

کما اذا علق علق الولد الخ جیسے کسی نے اپنی باندی کے ہونے والے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی موجودہ بیوی کو طلاق دینا اس کے پہلے بچہ کی پیدائش پر جو اس کی باندی سے ہے مطلق کر رکھا ہو، (ف) مثلاً اس طرح کہا کہ میری یہ باندی جب بھی اپنے شوہر سے پہلے بچہ جنے گی تو وہ بچہ آزاد ہوگا اور میری اس بیوی کو طلاق ہوگی) کہ اس میں بیوی کو طلاق ہونے کے لئے مطلقاً بچہ کا ہونا مراد ہے، (ف) یعنی وہ بچہ جو باندی کو دوسرے شوہر سے پیدا ہو، اس میں بچہ کا ہونا مطلق ہے کہ خواہ وہ بچہ زندہ پیدا ہو یا مردہ پیدا ہو، بہر صورت اس کی بیوی کو طلاق ہو جائیگی، لیکن اس بچہ کے آزاد ہونے کے لئے بچہ کا زندہ ہونا مراد ہی، (ف) کیونکہ جب باندی زندہ بچہ جنے گی جیسی وہ آزاد ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ اس نے پہلے بچہ سے طلاق ہونے کے لئے مطلق مراد لیا ہے کہ وہ بچہ زندہ پیدا ہو یا مردہ، لیکن غلام کے آزاد ہونے کے لئے اس کا زندہ ہونا ہی مراد لیا ہے، اسی طرح اس جگہ پر ہے کہ اگر وہ کمرہ ہی حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ مراد ہوگا، اور اگر وہ کمرہ مکان کی تقسیم کے بعد اس کے حصہ میں نہ آجائے تو اس کمرہ کی بجائے اتنی ہی زمین اسے دیدی جائیگی، اب ایک سوال یہ ہوا کہ جب وہ کمرہ حصہ میں نہیں آیا تو پھر اس کی تقسیم کس طرح ہوگی، تو اس کے جواب میں فرمایا کہ۔

ثم اذا وقع البیت الخ بھر جب کمرہ اس موصی کے حصہ میں نہ سکر دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا اور مکان سو گز پر ہے، (ف) جس میں سے نصف یعنی پچاس گز اس موصی کے حصہ میں آیا اور باقی نصف کے پچاس گز دوسریک کے حصہ میں آیا) والبیۃ عشرة اذرع الخ اور وہ کمرہ دس گزوں پر ہے، (ف) پس امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں سے صرف پانچ گز موصی لہ کے حصہ کے ہوں گے، لیکن یحییٰ بن یزید کے فرمان کے مطابق پورے دس گز اس کے حصہ کے ہوں گے۔ (ف) یقسم نصیۃ بین الموصی لہ الخ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک کہ ایک شریک یعنی موصی کا حصہ موصی لہ اور وارثوں کے درمیان دس حصوں پر تقسیم کیا جائے، ان میں سے نو حصے وارثوں کے لئے ہوں گے، اور ایک حصہ موصی لہ کے لئے ہوگا، (ف) اس طرح پورے مکان کا نصف پچاس گز کا دسواں حصہ یعنی پانچ گز صرف موصی لہ کے لئے ہوگا فیض رب الموصی لہ الخ۔ اس طرح موصی لہ نصف کمرہ یعنی پانچ گز کے حساب سے اور بقیہ وارثین پانچ گز سے کم یعنی پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار بنائے جائیں گے، اس طرح سے ہر پانچ گز کا ایک حصہ ہوگا اور کل دس حصے ہوں گے۔

وعندہم یقسم علی احد عشر سہما الخ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک پچاس گز یعنی نصف مکان کے گیارہ حصے کئی جائیں گے، (اور ہر حصہ پانچ ہی گز کا ہوگا، کیونکہ قول کے مطابق موصی لہ دس گز کے حساب سے اور وارث پینتالیس گز حصہ دار بنائے جائیں گے اس طرح سے کل گیارہ حصے اور ہر حصہ پانچ گز کا ہوگا، ان میں سے اس موصی لہ کو دو حصے اور وارثوں کے لئے نو حصے ہوں گے، (ف) مگر حساب میں کسر واقع ہوگی کیونکہ پچاس گز کے زمین کے ٹکڑے کو بالکل برابر بنانا ہوگا، پھر یہ معصوم ہونا

چاہئے کہ امام محمدؒ کا اختلاف ایسی صورت میں ہے جبکہ وصیت کرنے والے نے اس مشترک مکان میں ایک معین کمرہ کے متعلق وصیت کی ہو: ولو كان مكان الوصية اقرار الخ. اور اگر لفظ وصیت نہ کہہ کر اس نے کوئی اقراری لفظ کہا ہو (ف: مثلاً زید و بکر کے درمیان ایک مشترک مکان ہو اور زید نے اس میں سے ایک معین کمرہ کے متعلق خالد کے ان الفاظ سے اقرار کیا ہو کہ یہ کمرہ خالد کی ملکیت ہے، یا وہ اس کا مالک ہے تو کیا امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، کیونکہ شیخین کے نزدیک وصیت کے مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے)۔

قبیل ہو علی اختلاف الخ: تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی پہلے مسئلہ کی طرح اختلاف ہے (ف: یعنی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس خالد یعنی جس کے لئے کمرہ کے لئے اقرار کیا ہے، یہی کمرہ اور اگر نہ ہو سکے تو اس کی زمین کے برابر زمین بنی پائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ صرف نصف پائے گا، کیونکہ اس مشترک مکان میں اس اقرار کرنے والے کی صرف آدمی ملکیت ہے: وقبیل لا خلاف فیہ الخ. اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس صورت میں امام محمدؒ کا کوئی اختلاف نہیں ہے، (ف: بلکہ شیخین کی قول کے موافق ہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے، ع، اور یہی قول اصح ہے، عن، الحاصل امام محمدؒ کے نزدیک وصیت و اقرار میں فرق ہے: والفرق لمحمد الخ: امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں الفاظ میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے شخص کی ملکیت کے بارے میں اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے، (ف: یعنی فی الحال اگر چیز کی ملکیت دوسرے کی ظاہر ہو اس کے بارے میں اقرار کر لینا صحیح ہوتا ہے)۔

حتی ان من اقر الخ: یہاں تک کہ جس نے دوسرے کی ملکیت کا دوسرے کی ملکیت کا اقرار کیا، (ف: مثلاً خالد نے زید کی ملکیت کا بکر کی ملکیت مان کر اقرار کیا) پھر خالد کسی طرح اس چیز مالک ہو گیا تو خالد کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ چیز اس بکر کے حوالہ کر دے، (ف: اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بؤارہ میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے خالد نے گویا اس کمرہ کے عوض دوسری چیز بدل لی ہے اس لئے اس کمرہ کا عوض اس کے حوالہ کر دے): والوصية بملك الغير الخ: اور دوسرے کی ملکیت کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے، اس بناء پر موصی کس طرح سے اس چیز کا مالک بھی ہو جائے، پھر مر جائے تب بھی اس کی وصیت صحیح نہیں ہوگی یعنی نافذ نہیں ہوگی، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ وہ بعض مشائخ جنہوں نے اقرار کے مسئلہ میں بھی امام محمدؒ کے خلاف بیان کیا ہے، شاید انہوں نے مریض کے اقرار کو وصیت کے معنی میں سمجھا ہے، حالانکہ اقرار کا مسئلہ صرف مریض کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، اس لئے اس میں اچھی طرح غور کر لیں)۔

توضیح: اگر ایک مکان دو آدمیوں کے درمیان برابر برابر ملکیت میں ہوگا، اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے حصہ میں سے ایک کمرہ دوسرے شخص کے نام وصیت کر دی، اس کے بعد اس مکان کا بؤارہ کر دیا گیا، اب اگر وہ اسی موصی کے حصہ میں آیا یا دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا، اگر اسی مسئلہ میں بجائے لفظ وصیت کے لفظ اقرار کہا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصی من مال رجل لآخر بالف بعينه فاجل صاحب المال بعد موت الموصی فان دفعه فهو جائز وله ان يمنع لان هذا تبرع بمال الغير فيتوقف على اجازته واذا اجاز يكون تبرعا منه ايضا فله ان يمنع من التسليم بخلاف ما اذا اوصی بالزيادة على الثلث واجازت الورثة لان الوصية في مخرجها ضحية لمصادفتها ملك نفسه والامتناع لحق الورثة فاذا جازوها سقط حقهم فنقد من جهة الموصی .

ترجمہ اہم محمدؐ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے معین ہزار روپے کی وصیت کی، پھر اس موصی زید کے مرنے کی بعد خالد نے اس کی اجازت دے دی (تو بھی اس بکر کو اس پر حق ملکیت کا دعویٰ نہ ہوگا) اب اگر خالد نے وہ مال اٹھا کر بکر کو دے دیا تب وہ مال خالد کا ہو جائے گا، لیکن دینے سے پہلے تک اسے اختیار ہوگا کہ بکر دے یا نہ دے، یعنی دینے سے انکار کر دے، (ف) اگر اس سے پہلے اس نے خالد کو دینے کی اجازت دے دی ہو) لان هذا تبرع الخ کیونکہ زید کا یہ کرنا اس کا صرف ایک احسان ہے اس لئے اس غیر شخص یعنی مال کے مالک کی اجازت پر موقوف رہیگا، (ف) کہ اگر وہ اجازت دیدے تو جائز ہو گا ورنہ باطل ہوگا)۔ و اذا احاز الخ اور جب مال کا مالک بھی جو کہ ایک غیر شخص ہے اجازت دیدے تو یہ اس کی طرف سے بھی تبرع ہی ہوگا، (ف) یعنی وہ اس مال کو اس بیت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ اس کا اجازت دینا اس کی طرف سے تبرع اور احسان ہے۔

فله ان يمتنع من التسليم الخ اسی لئے مال کے مالک کو اس بات کا اختیار باقی رہے گا کہ اسے دینے سے انکار کر دے، (ف) کیونکہ اس قسم کے احسان کرنے پر کوئی بھی کسی کو مجبور نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح اس طرح کی پیش کش کرنے والے پر یہ زہم ہوگی، کیونکہ یہ وصیت اپنی اصل جگہ سے خارج نہیں ہوتی ہے، کہ اسے اس کا کوئی حق ہی نہیں تھا) بخلاف ما اذا وصی الخ اس کے برخلاف اگر ایسی صورت ہو کہ ایک شخص اپنی تہائی مال سے زیادہ مقدار کی وصیت کرے اور ورثہ بھی اس زائد مقدار کی اجازت دیدیں، (ف) تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اور بعد میں ان وارثوں پر ایسا کرنے کے لئے جبر بھی کیا جائے گا) لان الوصیۃ فی منحو جہا الخ اس لئے کہ یہ وصیت اپنی جگہ بالکل صحیح اور جائز ہو گئی ہے، کیونکہ اس نے یہ وصیت اپنی ذاتی ملکیت کی ہے، اور اس تہائی سے زائد کی وصیت اس لئے صحیح نہیں ہوگی کہ اس میں وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

فادا احاز وھا الخ اور جب ان وارثوں نے اس وصیت کی اجازت دیدی تو ان کا اس ترکہ سے حق ختم ہو گیا، اس لئے وہ وصیت اسی موصی کی طرف سے نافذ ہوگی، (ف) اس طرح سے کہ گویا یہ مال ان وارثوں کا نہیں ہوا تھا اور اس موصی کی وصیت خود اس کے اپنے مال سے ہوئی ہے، توضیح اس مسئلہ کی اس طرح سے ہے کہ اگر میت پر اس کے مال کے برابر ہی دوسروں کا قرض بھی ہو تو اس ترکہ کے مال سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ سارا مال اسی میت کا باقی رہتا ہے، اس لئے میراث کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ مال وارثوں کا ذاتی ہو جاتا ہے، بلکہ اس سے دوسرے حقوق کے ساتھ وارثوں کا بھی حق متعلق ہو جاتا ہے، تو بالترتیب ضروری حقوق مثلاً چھینز و عقیقین اور قرضوں سے فارغ ہو جانے کے بعد اگر بچ رہے تو کسی مزارعہ نہ ہونے کی وجہ سے وارثوں کا بھی حق سامنے آ جاتا ہے، پھر جب وارثوں نے بھی تہائی مال سے زائد مال میں اجازت وصیت کی اجازت دیدی تو اب ان کے حق کی بھی مزارعہ ختم ہو جائیگی، اس لئے یہ مال پھر اسی موصی کا باقی رہ گیا، اس لئے اس کی وصیت نافذ ہو جائیگی، اور وارثوں کو اس سے روکنے کا اب حق باقی نہ رہا، تنبیہ، اگر ایک شخص کے صرف دو بیٹے ہوں اور وہ اپنے تہائی مال کے لئے وصیت کر دے تو ان بیٹوں میں سے ہر ایک کے لئے تہائی مال ہوگا جو چھینز و عقیقین اور قرض کی ادائیگی کے بعد باقی رہا۔

توضیح اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے معین ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس کے بعد وہ موصی مر گیا تب خالد نے بھی اس وصیت کو قبول کر لیا تو کیا اس اجازت کے بعد بکر اس مال کا مکمل حق دار ہو جائے گا، اسی طرح خالد بھی اس کو پورا کرنے کے لئے مجبور ہوگا، اگر کوئی شخص اپنی مال سے ایک تہائی مال سے زائد کسی کے لئے وصیت کر دے اور ورثہ بھی اس کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال واذا اقتسم الاثنان تركة الاب الفائم اقرا حدهما الرجل ان الاب اوصى له بثلث ما له فان المقر يعطيه ثلث ما في يده وهذا استحسان والقياس ان يطع به نصف ما في يده وهو قول زهر لان اقراره بالثلث له نصص اقراره بمساواته اياه والتسوية في اعطاء النصف لبقی له النصف وحده الاستحسان انه اقر بثلث شائع نى التركة وهى فى ايديهما فيكون مقرا بثلث ما فى يده بخلاف ما اذا اقرا حدهما بدين لغيره لان الدين مقدم على الميراث فيكون مقرا بتقدمه فيقدم عليه اما الموصى له بالثلث شريك الوارث فلا يسلم له شى الا ان يسلم للورثة ثلثه ولانه لواحد منه نصف ما فى يده فربما يقر الاب الاخر به ايضا فيا حد نصف ما فى يده فيصير نصف التركة فيزدا على الثلث .

ترجمہ امام محمد میں جامع صغیر نے فرمایا ہے کہ اگر زید و خالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کے ہزار روپے کا ترکہ آپس میں بانٹ لیا پھر ان دونوں میں سے ایک مثلاً زید نے بکر کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تھی اس لیے یہ اقرار کرنے والا اپنے حصہ کی مقبوضہ رقم میں سے ایک تہائی اس کو دیدے (ف یعنی زید نے خود ترکہ میں سے جو کچھ بھی پیسا ہے اسی میں سے ایک تہائی حصہ اس بکر کو دیدے) مگر یہ تہائی دینے کا حکم استحسان ہی دلیل سے ہے والقیاس ان يعطيه الخ حالانکہ قیاس کا قاضی تو یہ تھا کہ وہ بکر کو اپنے مقبوضہ مال میں سے نصف دے چنانچہ نام زد ترکہ کا یہی قول ہے (ف کہ س نے جو کچھ مال پایا ہے اسی کا نصف دے) لان مقارہ الخ اس دلیل سے کہ زید کا بکر کے لیے ایک تہائی کی وصیت کا اقرار کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بکر حصہ میں میرے ساتھ برابر ہے (ف کیونکہ جب زید نے بکر کے لیے ایک تہائی کی وصیت کا اقرار کیا تو گویا دوسرے لفظوں میں اس نے یہ بھی اقرار کر لیا کہ بکر کو جو کچھ بھی ملے گا وہ میرے حصہ کے برابر ملے گا اسی بناء پر بندہ مترجم نے اوپر اس کی تنبیہ کر دی ہے پس جب کہ س نے برابری کا اقرار کر لیا تو بکر اس کے برابر ہی ہونا چاہیے) والتسوية فى اعطاء النصف اور برابری کرنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ جو کچھ بھی اس نے قبضہ میں ترکہ کے مال سے رقم لی ہے اس میں سے نصف س دوسرے کو بھی دیدے تاکہ خود اس کے پاس بھی نصف باقی رہ جائے (ف اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ جو شخص کسی بات کا اقرار کرتا ہے وہ شخص اسی کے معاملہ میں حجت بنتا ہے جو اقرار کرتا ہے اور صرف ایک اقرار کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا ہے اس لیے اس اقرار کرنے والے کو یہ چاہیے کہ دوسرے کو اپنے ساتھ برابر کرے لیکن اس تفصیل میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ زید نے اگرچہ بکر کے لیے وصیت کا اقرار کر لیا ہے مگر یہ تو اس نے اقرار نہیں کیا ہے کہ جو کچھ میں نے وصول کر لیا ہے اس میں وہ بھی برابر کا شریک ہے مگر ایسا ہوتا تب اپنے حاصل کئے ہوئے مال میں سے اس کو بھی اپنا نصف دیدیتا بلکہ اس نے تو صرف اس بات کا اقرار کیا ہے کہ جس طرح ہم دونوں اس میت کے وارث ہونے کی بناء پر اس کے مال کے حق در ہیں اسی طرح سے یہ تیسرا شخص بھی ہمارے مال میں اقرار کرنے کی وجہ سے حق دار ہے اس لیے وہ قیاس قابل اطمینان نہیں ہے)

وجه الاستحسان الخ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ زید نے بکر کے لیے اس ایک تہائی کا جو کہ ترکہ کے مال میں مشترک اور حاجا ہے اقرار کیا ہے حالانکہ وہ ترکہ فی الحال ان ہی دونوں بیٹیوں کے ہی قبضے میں ہے، فيكون مقرا بالثلث الخ اس طرح اس مال میں سے جس پر اس کا قبضہ ہو چکا ہے ایک تہائی حصہ کا اقرار کرنے والا ہو گیا (ف کیونکہ کل ترکہ کا مال جس کی تہائی اس کے اقرار کے مطابق جس شخص کے لیے وصیت کا اقرار ہو چکا ہے اسے منا چاہیے جب کہ وہ مال ان دونوں کے قبضہ میں ہے جس کا دونوں نے آپس میں بنوارہ کر لیا ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کے حصہ سے چھٹا حصہ ملے گا اس طرح یہ حصہ نصف حصہ کا تہائی ہو جو پورے حصہ کا چھٹا حصہ ہو گا اور یہ تفصیل ایسے اقرار میں ہوگی جو ترکہ سے مقدم نفس اقرار کی وجہ سے نہ ہو) بخلاف ما اذا اقر الخ اس کے اگر دونوں بیٹیوں میں سے کسی ایک نے دوسرے شخص کے قرضہ کا اقرار کیا ہو (ف مثلاً اس طرح

کہا کہ بکر کا ہمارے باپ پر قرضہ تھا تو اس شخص کو وہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا لان اللہیں مقدم الحج اس سے قرض میراث سے مقدم ہوتا ہے یعنی قرض کی ادائیگی تقسیم ترکہ سے پہلے ہوتی ہے پس جب اس شخص نے خود پر قرض خواہ کے مقدم ہونے کا اقرار کر لیا تو اس شخص کا حق اس اقرار کرنے والے ورثہ کے حق سے مقدم کیا جائیگا (ف لہذا میت نے جو کچھ بھی مال چھوڑا ہے اس ترکہ میں سے پہلے وہ قرض ادا کیا جائیگا بعد میں اگر اس کے پاس قبضہ کی ہوئی رقم کچھ نہیں بچی یعنی قرضہ ہی میں ختم ہو گئی تب یہ تنہا شخص اپنے بھائی سے دعویٰ کرے گا اور اگر قرض خواہ کا قرض پھر بھی کچھ باقی رہ جائے تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعویٰ کرے گا)

اعا الموصی لہ بالثلث الحج وراہ وہ شخص جس کے لیے تہائی مال دینے کی وصیت کی گئی ہے اس کو ترکہ میں سے کچھ بھی نہیں دیا جائیگا البتہ صرف اس صورت میں دیا جائیگا جب کہ پورا قرض دینے کے بعد بھی وارثوں کے لیے دو تہائی مال ترکہ باقی رہ گیا ہو (ف کیونکہ وہ وارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے لیکن وارثوں سے مقدم نہیں ہے لہذا اگر وارثوں کو دو تہائی مال ملے گا تو اس کو بھی ایک تہائی ملے گا ورنہ نہیں ملے گا اس لیے قرض کا اقرار کرنے والے وارث اس قرض خواہ کو صرف اپنے قبضہ کیے ہوئے مال میں سے ایک تہائی ادا کرے گا) ولانہ لو اخذ مہ الحج اور اس دلیل سے بھی کہ جس شخص کے لیے قرض کے باقی رہنے کا کسی ایک وارث نے اقرار کیا تھا اگر اس نے اقرار کرنے والے وارث کی مقبوضہ رقم سے نصف رقم وصول کر لی تو شاید کہ دوسرے کا بھی اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے بھی اس کے لیے ایک تہائی ترکہ دینے کی وصیت کی تھی تو وہ موصی لہ اس کی مقبوضہ رقم سے نصف وصول کرے گا اس طرح اس موصی لہ کے لیے ترکہ کا نصف ہو جائیگا جو کہ ایک تہائی ترکہ من چاہیے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نصف ترکہ دلوانے سے نسا پیدا ہوتا ہے اب اگر دونوں اقرار کرنے والے ایک ساتھ نہیں بلکہ ایک کے بعد دوسرا قرض کرے اور اقرار کرنا ممکن بھی ہو تو نصف دلوانے جائیگا۔

توضیح اگر ایک آدمی کے دو بیٹوں نے باپ کے ہزار روپے کے ترکہ کو آپس میں بانٹ لیا پھر ان میں سے ایک نے ایک تیسرے شخص کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے ترکہ میں سے ایک تہائی حصہ دینے کی وصیت کی تھی اس مسئلہ کا قیسی اور استحسانی حکم مفصل دلائل اور اقوال ائمہ کرام اور اگر دونوں بیٹیوں میں سے ایک نے اس طرح اقرار کیا کہ بکر کا ہمارے باپ پر قرض تھا کیا ایسی کوئی صورت ہے موصی لہ ترکہ میں سے نصف کا حق دار ہو جائے مسائل کی تفصیل حکم اقوال علماء کرام دلائل مفصلہ

قال ومن اوصی لرحل بحارۃ فولدت بعد موت الموصی ولدا وکلاهما یحرجان من الثلث فہما للموصی لہ لان الام دخلت فی الوصیۃ اصلۃ والولد تبعاً حیث کان متصلاً بالام فاذا ولدت قبل القسمة و التركة قبلها مبقاة علی ملک المیت حتی یقضى بها دیونہ دخل فی الوصیۃ فیکونان للموصی لہ وان لم یحرجا من الثلث صرب بالثلث واخذ ما یحصہ منہما حمیفا فی قول ابی یوسف و محمد وقال ابو حنیفہ یاخذ ذلک من الام فان فصل شیء احد من الولد وفی الجامع الصغیر عین صورة وقال رحل لہ ست مائة درهم و امة تساوی ثلث مائة درهم فاوصی بالبحارۃ لرحل ثم مات فولدت ولدا یساوی ثلث مائة درهم قبل القسمة فللموصی لہ الام و ثلث الولد عدہ وعدہما لہ ثلثا کل واحد منہما لہما ما ذکرنا ان الولد دخل فی الوصیۃ تعاً حالة الاتصال فلا یحرج عنہا بالا انفصال کما فی البیع والمعتق فتعد الوصیۃ فیہما علی السواء من غیر تقدیم الام ولہ ان الام

اصل والولد تبع فيه والتبع لا يزاحم الاصل فلو نفذنا الوصية فيهما جميعا تنتقض الوصية في بعض الاصل وذلك لا يحوز بخلاف البيع لان تنفيذ البيع في التبع لا يؤدي الى نقضه في الاصل بل يبقى تاما صحيحا فيه الا انه لا يقابله بعض الثمن ضرورة مقابله بالولد اذا اتصل به القبض ولكن الثمن تابع في البيع حتى ينعقد البيع بدون ذكره وان كان فاسدا هذا اذا ولدت قبل اقسمة فان ولدت بعد القسمة فهو للموصى له لا نه مماء خالص ملكه لتقرر ملكه فيه بعد القسمة

تدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے لیے وصیت کی اور اس موصی کے مرنے کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اس وقت قیمت کے اعتبار سے باندی اپنے بچہ کے اس میت کی تہائی ترکہ میں سے نکل سکتی ہے تو وہ باندی مع اپنے بچہ کے اسی بکر کی ہوگی لان الام دخلت الخ کیونکہ باندی تو وصیت میں اصلا ہو کر داخل ہوئی اس لیے کہ صراحت اس کی وصیت کی گئی تھی اس طرح اس کا بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہو کر ضمنا اس وصیت میں داخل ہو گیا اسی لیے کہ وہ اس وقت ماں کے بدن کا ایک جزو تھا فاداً ولدت الخ بعد میں جب باندی نے اسے تقسیم ترکہ سے پہلے اسے جنم دیا اور اس وقت تک پورا ترکہ ہی میت کی ملکیت میں باقی ہے اسی بناء پر اس میت کے ذمہ کا قرض بھی اسی وقت ادا کیا جاتا ہے تو یہ سمجھ میں آگیا کہ وہ بچہ بھی اس ماں کی حیثیت سے اس وصیت میں شامل ہو گیا ہذا وہ باندی اپنے بچہ کے ساتھ موصی کی ملکیت ہو گئی (ف لیکن اس کے لیے اس بات کی شرط ہے کہ ان دونوں کی قیمت میت کے کل ترکہ کی ایک تہائی میں سے ہو) وان لم یبحر ح من الثلث الخ اور اگر وہ دونوں یعنی وہ باندی اور اس کا بچہ دونوں اس کی تہائی رقم کے اندر سے نہ ہو تو اس موصی نہ کو تہائی ترکہ کے اعتبار سے تو بالحق شریک کر یہ جانے گا اس کے بعد صاحبین کے قول کے مطابق جو کچھ فی کس حصہ میں رہا ہو اسے موصی لہ ان دونوں کے حصول میں سے سے گا (ف یعنی باندی اور اس کے بچہ دونوں میں سے سے گا)

وقال ابو حنیفہ الخ اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جتنی مقدار تو صرف باندی میں سے لے پھر بھی اگر بچہ جائے تو اس بچہ کی قیمت میں سے) وفي اجماع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں ایک صورت اس طرح کی فرض ہے کہ زید کے پاس چھ سو درہم اور ایک اسکی باندی ہے جس کی قیمت تین سو درہم ہے پھر زید نے وہ باندی بکر کے لیے وصیت کر دی اس کے بعد زید مر گیا اور اس کے ترکہ کا بٹوارہ ہونے سے پہلے اسی باندی نے ایک تین سو درہم قیمتی بچہ کو جنم دیا تو امام اعظم کے نزدیک اس بکر کی وہ پوری باندی اور اس کے بچہ کی ایک تہائی ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک باندی اور اس کے بچہ میں سے ہر ایک کی دو تہائی بکر کے حصہ کی ہوگی لهما ما ذکرنا الخ صاحبین کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ وہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہنے کی حالت میں ماں کا ایک جزو بدن تھا اور اسی وقت وہ بھی ماں کی وصیت کے ساتھ اسی کے حکم میں داخل ہو چکا تھا اسی لیے پیدائش کے بعد وہ بچہ اب اپنی ماں کی وصیت کے حکم سے خارج نہ ہو گا جیسے کہ کسی ماں کو فروخت کرنے اور اس کو آزاد کرنے کے حکم میں ہوتا ہے لہذا ان دونوں یعنی ماں اور اس کے بچہ کے بارے میں برابری کے ساتھ وصیت کا حکم جاری رہے گا اور اس حکم میں ماں کو حکم میں مقدم کیا جائیگا (ف جیسے کہ کسی نے اپنی حاملہ باندی کو فروخت کی تو اس کا بچہ جہاں کے ساتھ داخل حکم رہے گا اگرچہ اس باندی پر قبضہ کرنے میں پہلے بچہ پیدا ہو جائے اور اگر اس باندی کو آزاد کیا تو وہ بچہ بھی آزاد ہو جائیگا اگرچہ اس کے بعد وہ پیدا ہو جائے)

وله ان الام اصل الخ اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ عقد وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اس کے تابع ہے اور مسلم قاعدہ ہے کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مقابلاً اور مزاحم نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ اگر ہم یہاں ماں اور اس کے بچہ دونوں کو ملا کر وصیت کا حکم نافذ کریں تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت کا حکم باقی نہ رہے (اور اس حکم کا باقی نہ رہنا اسی بچہ کی وجہ سے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے (ف کہ ایک تابع اپنی اصل کا مقابل اور مزاحم ہو جائے) بخلاف اصحیح الخ بر خلاف بیج کے کہ

صرف تابع کو بیچنے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے ایسا ہونے سے اصل ہی کی بیچ ہی ختم ہو جائے بلکہ اصل کی بیچ بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کی جو قیمت لگائی جاتی ہے اس سے بھی کچھ زائد رقم اس میں اس ضرورت سے نہیں رہتی ہے کہ وہ اس بچہ کے مقابلہ میں ہو جائے اس وقت جب کہ بچہ پر قبضہ ہو جائے لیکن اس دلیل میں کوئی وزن نہیں ہے اس لیے کہ خود ثمن ہی تو بیچ میں تابع ہے اس تابع ہونے کی وجہ سے ثمن کے بیان کے بغیر بھی بیچ نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیچ خود قاسد ہو: هذا اذا ولدت الخ: وہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ ترکہ کے بٹوارہ سے پہلے باندی کو بچہ پیدا ہو گیا ہو اور اگر اس کے بٹوارہ کے بعد اس کے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اس موصلیٰ نہ کا ہو جائیگا کیونکہ وہ بچہ اس کی اپنی خاص ملکیت میں رہتے ہوئے پیدا ہوا کیونکہ ترکہ کی تقسیم کے ساتھ ہی اس کی ملکیت پختہ ہو چکی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے لیے وصیت کی اور اس موصلیٰ کے مر جانے کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہو گیا یہ بچہ تقسیم ترکہ کے بعد پیدا ہوا یا تقسیم کے قبل ہوا اور وہ بچہ اپنی اور ماں کی مجموعی قیمت کے ساتھ میت کے ترکہ میں سے ثلث کے اندر ہو یا ثلث سے زائد ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

فصل فی اعتبار حالة الوصية

(اگر مریض کی حالت اس قابل نہ ہو جس میں وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہیں ہوتی ہے)

قال واذا اقر المریض لامرأة بدين او اوصی لها بشی او وهب لها ثم تزوجها ثم مات جاز الاقرار وبطلت الوصية والهبة لان الاقرار ملزم بنفسه وهی اجنبية عند صدوره ولهذا يعتبر من جميع المال ولا يبطل بالدين اذا كان فی حالة الصحة او فی حالة المرض الا ان الثانی يؤخر عنه بحلاف الوصية لانها ايجاب عند الموت وهی وارثة عند ذلك ولا وصية للوارث والهبة وان كانت منجزة صورة فهي كالمضاف الى ما بعد الموت حکما لان حکمها يتقرر عند الموت الا ترى انها تبطل بالدين المستعرق وعد عدم الدين تعتبر من الثلث

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر مرض الموت میں گرفتار شخص نے کسی عورت کے لیے اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا یا اس کے لیے کچھ مال کی وصیت کی یا اسے کچھ بہہ کیا پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا پھر وہ مریض مر گیا تو جو کچھ اس نے اقرار کیا تھا وہ اپنی جگہ صحیح اور باقی رہے گا لیکن اس نے جو کچھ وصیت کی یا بہہ کیا تو یہ باطل ہوگا: لان الاقرار يلزم الخ: کیونکہ اقرار خود اپنی جگہ پر لازم ہو جانے والی حجت ہے یعنی کوئی بھی آدمی جو کچھ اپنے لیے کسی بات کا اقرار کر لیتا ہے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے اور وہ مریض جس وقت اس عورت کے لیے وہ اقرار کر رہا تھا وہ اس کے لیے بالکل احسنیہ تھی یعنی اس کی بیوی نہیں تھی اسی وجہ سے اس کے لیے جو کچھ بھی اقرار کرنے والے نے اقرار کیا ہے اس کا تعلق ترکہ کی تہائی سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوگا (اور اسی وجہ سے اگر کسی کا قرض اس مریض پر ہو تو اس کی ادائیگی صرف تہائی ترکہ سے نہیں بلکہ جتنے قرض کا بھی وہ اقرار کرے گا ترکہ سے وہ پورا دینا ہوگا) اسی طرح سے اگر اس مریض پر دوسروں کے مختلف قرضے باقی ہوں ان کی وجہ سے پھر بھی اس عورت کے لیے قرضہ کا اقرار باطل نہیں ہوگا خواہ دوسرے قرضے تندرستی کے وقت کے ہو یا اس کی بیماری کے زمانہ کے ہوں البتہ پرانے اور نئے یعنی بیماری کے زمانہ کے قرضوں کی ادائیگی میں صرف اتنا فرق کرنا ہوگا کہ پرانے یعنی تندرستی کے قرضوں کو پہلے اور بیماری کے دنوں کے قرضوں کے بعد میں ادا کرنے ہوں گے (ف یعنی تندرستی کے دنوں کے قرضہ کو پہلے ادا کیا جائے گا اس کے بعد بھی اگر ترکہ باقی رہ جائے تو اس سے بیماری کے دنوں کے اور جو کچھ اس نے اقرار کیا ہے ان سب کو ادا کرنا ہوگا)

بخلاف الوصیۃ الخ : بخلاف وصیت کہ کے فوری طور پر وہ نافذ نہیں ہوتی ہے بلکہ موصلی کی موت کے بعد ہی اس کا اثر ہوتا ہے یا وصیت مکمل ہوتی ہے اور موجودہ صورت میں جس وقت اس موصلی نے عورت کے لیے وصیت کی تھی وہ اگرچہ احسنیہ تھی مگر وصیت بے اثر تھی اور جب وہ مر گیا اور وصیت مکمل ہو کر نافذ ہوئی تو وہ عورت اس کی بیوی اور وارث تھی جب کہ شرعاً کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں ہوتی ہے : والہبۃ وان کانت الخ : اور بہہ کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اگرچہ فی الحال بظاہر مکمل معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم اور اس کا اثر تو اس واہب کے مر جانے پر موقوف ہے کیونکہ بہہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہو گا جب کہ وہ مریض مر جائے اور یہی وجہ ہے کہ اگر وہ مریض قرضوں میں اتھاڑا ہوا ہو کہ وہ قرض اس کے سارے مال کے برابر ہو یا اس سے بھی زائد ہو تو اس مریض کی طرف سے دیا ہوا بہہ باطل ہو جاتا ہے اسی طرح بالفرض اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو جب بھی اس بہہ کا اعتبار صرف ایک تہائی ترکہ سے ہوتا ہے (ف) کیونکہ اس وقت مریض مے مال سے اس کی تہائی کے سوا باقی تمام مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے اس لیے اس سے زائد میں تصرف کے لیے اگر ان تمام وارثوں کی طرف سے اجازت ہو تو صحیح ہو گا پس جب تک ان کی طرف سے اجازت نہ ہوگی وہ بہہ تمام نہ ہو گا ان باتوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ بہہ کا حکم فی الحال موقوف رہے گا اور اس کے جانے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ وہ عورت اس کی بیوی ہو چکی ہے اور باضابطہ اس کے مال کی وارث بن چکی ہے اس لیے یہ بہہ وصیت کے معنی ہو گیا اس لیے ایسا بہہ اس کی بیوی کے لیے جائز نہ ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح : اگر مرض الموت میں گرفتار شخص نے ایک عورت کا اپنے ذمہ کچھ قرض کا اقرار کیا یا اس کے لیے کچھ مال کی وصیت کی یا اس کے لیے کچھ بہہ کا اعلان کیا پھر اس سے نکاح کر لیا پھر وہ مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

قال واذا اقر المریض لابنہ بدین وابنہ نصرانی او ہب لہ اوصی لہ فاسلم الابن موتہ قبل بطل ذلك كله اما الہبۃ و الوصیۃ فلما قلنا انه وارث عند الموت وهم ابجابان عنده او بعده والاقرار وان كان ملزما بنفسه ولكن مسبب الارث وهو البنوة قائم وقت الاقرار فيعتبر فی ايراث تہمة الايثار بخلاف ما تقدم لان سبب الارث الزوجیۃ وہی طارئة حتی لو کانت الزوجیۃ قائمۃ الاقرار وہی نصرانیۃ ثم اسلمت قبل موتہ لا یصح الاقرار لقیام السبب حال ۛ دورہ .

ترجمہ : امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مسلمان مریض نے اپنے مسلمان بیٹے اور ایک نصرانی بیٹے کے لیے اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا کچھ بہہ کیا کچھ وصیت کی پھر اس کے مرنے سے پہلے وہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ باتیں باطل ہو گئیں (ف) یعنی قرض کا اقرار یا بہہ یا وصیت سب کچھ باطل ہو گیا۔ اما الہبۃ والوصیۃ الخ : ان میں سے بہہ اور وصیت کے باطل ہونے کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے کہ وہ نصرانی لڑکا بھی موصلی باپ کی موت کے وقت مسلمان ہونے کی وجہ سے وارث ہو چکا ہے جب کہ بہہ اور وصیت کا تعلق اور اثر موصلی کے مرنے کی وقت یا اس کے مرنے کے بعد ہوتا ہے (ف) یعنی وصیت کے متعلق یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ موصلی کے مرنے کے وقت ہی وصیت لازم ہوتی ہے حالانکہ اس وقت نصرانی بیٹا مسلمان ہونے کی وجہ سے وارث ہو چکا ہے اسی طرح یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ بہہ کا اثر بھی اس کی موت کے بعد ہی ظاہر ہوتا ہے اور اس کی مفصل دلیل اوپر گزر چکی ہے اس طرح جب بہہ یا وصیت لازم ہونے کا وقت آیا تو وہ لڑکا وارث ہو چکا ہے اس لیے وہ بھی اپنے دوسرے بھائی کی طرح حق دار ہو کر وارث ہو چکا ہے لہذا اب وہ صرف اپنا حق ترکہ پائے گا اور بہہ یا وصیت رب باطل ہوگی اور اب یہ بات کہ اقرار کیوں باطل ہو گا تو اس کے بارے میں فرمایا کہ۔

والاقرار وان كان ملزما الخ : اور اقرار اگرچہ خود ہی اپنے اوپر کسی بات کو لازم کرنے والا ہوتا ہے یعنی جو کچھ اس مقرر

نے اقرار کیا ہے اس کو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن رشتہ فرزند یعنی باپ اور بیٹے کا رشتہ ہونا جو کہ وارث بننے کا سبب ہوتا ہے وہ تاول و آخر اقرار کرنے کے وقت بھی تھا (اگرچہ وہ لڑکا اپنے کفر کی وجہ سے اس کی میراث لینے کے قابل نہ تھا) اور اسی سبب کا ہونا اس تہمت کے لیے کافی تھا کہ اس نے ایک کو دوسرے پر ترجیح کیوں دی (ف) بلکہ اس کے کفر کے ساتھ یہی تہمت مؤثر تھی جب کہ اسے یہ معلوم ہو کہ وہ لڑکا کافر ہونے کی وجہ سے اپنے باپ کی میراث نہیں پاسکتا ہے تو اس نے اپنے اس بیٹے کو خاص طور سے کچھ دینا چاہا مگر جب وہ از خود اسلام لے آیا تو وہ میراث کا حق دار ہو گیا اور یہ بات اس جگہ صرف اس وجہ سے تہمت کے لائق ہے کہ وہ لڑکا باپ کے اقرار کے وقت بھی اسی کا لڑکا تھا۔

بخلاف ما تقدم الخ . بخلاف گزشتہ مسئلہ کے (ف) یعنی جب کہ مریض نے ایک عورت کا اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا اور بعد میں اس سے نکاح کر لیا تھا کہ وہ اس کی بیوی ہو جانے سے ورثہ بننے کے باوجود مریض کا پہلا اقرار باقی رہ گیا تھا اور کسی بھی تہمت کا اعتبار نہ ہوا) لان سبب الارث الخ اس لیے کہ وارث ہونے کا سبب اس عورت کا بیوی بن جانا ہے حالانکہ یہ بات اقرار کہ بعد ہوئی ہے (ف) یعنی اقرار مریض کے وقت یہ بات یعنی بیوی کی حیثیت سے ہونا نہیں تھی اس لیے اس میں تہمت کی کوئی بات نہیں ہے اور اگر کسی وجہ سے یہاں بھی تہمت پائی جائے تو یہاں بھی اقرار باطل ہوگا) حتی لو كانت الزوجية الخ یہاں تک کہ اگر اقرار دین کے وقت اس عورت کا اس مرد کی زوجیت میں ہونا ثابت ہو جائے لیکن اس طرح سے کہ وہ نصرانیہ ہو جو کہ اس کی وارث نہیں ہو سکتی ہے) لیکن وہ عورت اس مرد کی موت سے پہلے مسلمان ہو گئی تہ وہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اقرار کے وقت وہ سب موجود تھا (ف) وہ یہ کہ وہی عورت اس مرد کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی تھی اور محض اجنبیہ عورت نہیں تھی بلکہ وہ نصرانیہ بیوی تھی۔

توضیح: اگر ایک مسلمان مریض نے اپنے ایک مسلمان بیٹے اور ایک نصرانی بیٹے کے لیے اپنے ذمہ کچھ باقی رہنے کا اقرار کیا یا کچھ ہبہ کیا یا کچھ وصیت کی پھر اس باپ کی موت سے پہلے نصرانی بیٹا مسلمان ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

وكذا لو كان الابن عبداً او مكاتباً فاعتق لما ذكرنا وذكر في كتاب الاقار ان لم يكن عليه دين يصح لا نه اقر لمولا ه وهو اجنبى وان كان عليه دين لا يصح لا نه اقرار له وهو ابنه والوصية باطلة لما ذكرنا ان المعتبر فيها وقت الموت واما الهبة فيروى انها تصح لا نه تملك في الحال وهو رقيق وفي عامة الروايات هي في مرض الموت بمنزلة الوصية فلا تصح قال والمقعد والمفلوح والاشل والمسلول اذا تناول ذلك ولم يخف منه الموت فله من جميع المال لانه اذا تقادم العهد صار طبعاً من طباعه ولهذا لا يشتغل بالتدوى ولو صار صاحب فراش بعد فهو كمرض حادث وان وهب عند ما اصابه ذلك ومات من ايامه فهو من الثلث اذا صار صاحب فراش لا نه يخاف منه الموت ولهذا يتدوى فيكون مرض الموت والله اعلم .

ترجمہ: اور اسی طرح اگر وہ لڑکا کسی کا غلام یا مکاتب ہو اور وہ آزاد کر دیا گیا ہو تو اس کے بارے میں بھی اسی مذکورہ دلیل کی بناء پر اوپر کا اقرار و وصیت اور ہبہ سب باطل ہو جائیگا (ف) اس مسئلہ کی تفصیلی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور بوقت نکاح اس قسم کی کوئی شرط نہیں لگائی تھی کہ اس باندی کے نکاح سے جو اولاد ہوگی وہ آزاد ہوگی آخر اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس لڑکے کے دو بزار روپے کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کر دیا، یا بکر نے بزار درہم ادا کرنے پر مکاتب بنالیا تھا جسے سی مدت میں اس نے ادا کر دیا جس کی وجہ سے وہ اس وقت آزاد ہو گیا، یا بکر نے ثواب حاصل کرنے کی غرض سے آزاد کر دیا تھا اس کے بعد زید مر گیا تو پہلا اقرار باطل ہو جائے گا، کیونکہ پہلے اقرار کا سبب

فرزند کی تعلیق یعنی اس کا اپنا بیٹا ہونا تھا جو کہ اقرار درہم کے وقت موجود تھا اس لیے اس میں اس تہمت آنے کا احتمال تھا کہ شاید زید نے اس لڑکے کو اپنے دوسرے وارثوں پر ترجیح دے کر غلط حرکت کی تھی لیکن اس مسئلہ میں یہ فرق یاد رکھنا چاہیے کہ اس لڑکے میں بھی فرزند کی کارشتہ اس اقرار کے وقت سے پہلے سے موجود ہے لیکن چونکہ وہ غلام ہے اس لیے اس کے حق میں جس رقم کا اقرار کیا جائے اس کا مالک وہ غلام خود نہیں ہو سکتا ہے بلکہ وہ غلام خود اس مال کے ساتھ اپنے مولیٰ کا مملوک ہے پھر تہمت کی کیا وجہ ہو سکتی ہے اس لیے الاصل میں اتنی تفصیل ہے کہ اگرچہ وہ غلام مکاتب ہی ہو اس لیے اس طرح لکھا ہے۔

و ذکر فی الكتاب الافراد الخ : اور مبسوط کی کتاب الافراد میں اس طرح سے لکھا ہوا ہے اگر اس غلام لڑکے پر قبضہ نہ ہو مثلاً یہ محض غلام ہو یا اس کے مولیٰ نے اسے مکاتب بنایا اور وہ قرضہ دار نہیں ہوا ہے تو باپ کا اقرار اس کے حق میں صحیح ہوگا (اگرچہ وہ زید کی موت کے قبل ہی آزاد ہو جائے کیونکہ وہ اقرار اس کے مولیٰ کا ہوگا اور اس کا مولیٰ بالکل اجنبی شخص ہے اور اگر اقرار کے وقت وہ مکاتب غلام مقروض ہو تو اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ اقرار اسی مقروض مکاتب کے لیے ہوگا حالانکہ وہ اسی کا بیٹا ہے (ف) یہ تفصیل تو اقرار کی صورت میں ہے اور اب وصیت اور ہبہ کے بارے میں تفصیل) : والو صبیۃ باطلہ الخ. اور غلام بیٹے کے حق میں وصیت کے باطل ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ وصیت کے بارے میں موت کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے (ف) کیونکہ وصیت کا حکم موصیٰ کی موت کے وقت ہی لازم ہوتا ہے جب کہ مذکورہ صورت میں موصیٰ کی موت کے وقت وہ آزاد ہو جاتا ہے اس لیے وہ وارث بن جاتا ہے اسی لیے وارث کے حق میں وصیت باطل ہو جاتی ہے۔

واما الہبۃ الخ : اور ہبہ کے بارے میں دو مختلف روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ اس غلام بیٹے کے حق میں ہبہ صحیح ہے کیونکہ ہبہ میں فی الحال یعنی کہتے ہیں مالک بنایا جاتا ہے اور فی الحال وہ غلام ہے (اور غلام میں چیز کے مالک بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اس لیے اس غلام کے مالک ہبہ ہونے میں نہ جائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے : وفي عامة الروایات الخ اور عامۃ روایات میں ہے کہ مرض الموت کے دنوں میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے اس لیے ہبہ بھی صحیح نہیں ہوگا (ف) اس لیے یہ کہا جائیگا کہ اس مریض نے اپنی موت کے وقت ہبہ کیا ہے جب کہ وہ اس وقت وارث ہے بلکہ ہبہ کے حکم کا تقرر موت کے وقت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مریض اگر اتنا زیادہ قرض باقی ہو تو کہ وہ اس کے پورے ترکہ سے زیادہ ہو تو اس مریض کا کیا ہو اہبہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر اتنا زیادہ قرض نہ ہو تو وہ ایک تہائی ترکہ میں سے قبول ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اور اسی قاعدہ کے پیش نظر کچھ نئے مسائل نکالے جائینگے کہ اگر پہلے قول کے مطابق جو کہ ضعیف ہے جس میں ہبہ کو صحیح کہا ہے اس میں یہ دیکھا جائیگا کہ جو کچھ ہبہ کیا ہے اگر وہ تہائی ترکہ یا اس سے کم ہو تو وہ نافذ ہوگا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ کل ترکہ میت کے برابر نہ ہو اور اگر برابر ہو تو پورا ہبہ باطل ہوگا اچھی طرح سمجھ لیں اس مسئلہ کا حاصل یہ ہوا کہ مرض الموت میں جو بھی ہبہ کیا گیا ہو وہ وصیت کے حکم میں ہے۔

قال والمقعد والمفلوح الخ : امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مقعد یعنی وہ شخص جو بیٹھ کر اٹھ نہ سکتا ہو اور مفلوح یعنی وہ شخص جس کو فوج کی بیماری لگ گئی ہو اور اشل یعنی وہ شخص جس کے ہاتھ بے حس و حرکت ہو گئے ہوں اور سلول یعنی وہ شخص جو سل کی بیماری یعنی بھڑے کی خرابی میں مبتلا ہو گیا ہو (ویسے جس کا دایاں بھڑا بیکار ہو گیا ہو وہ کچھ زیادہ دن تک بچ جاتا ہے) خلاصہ یہ ہوا کہ ان بیماریوں میں سے کسی نہ کسی کو کچھ ہبہ کیا تو اس میں دو صورتیں ہوگی وہ یہ کہ ان بیماریوں کے لگ جانے کے باوجود وہ شخص زیادہ دنوں سے بیمار ہو یہاں تک کہ اس کی فوری موت کا خدشہ نہ ہو تو وہ اپنے جتنے مال سے بچے ہبہ کرے گا وہ قابل قبول اور معتبر ہوگا اور یہ سمجھا جائیگا کہ کسی تندرست شخص سے ہبہ کیا ہے اسی لیے اس کے پورے ترکہ کے مال سے بھی ہبہ صحیح سمجھا جائیگا اس لیے کہ جب ایسا شخص زیادہ دنوں تک ایسے کسی مرض میں مبتلا رہ جائے تو یہ ہری اس کی طبیعت یا عادت میں سے ہو جاتی ہے گویا یہ اس کی طبیعت ایسی بنائی گئی ہے اس لیے مریض اس کی دو استعمال نہیں ہونا چاہتا (ف) اگر کوئی اس موقع پر یہ

کہے کہ اس بیماری کے رہنے کے باوجود اس کا اعتبار نہ کرنا محض زیادہ دنوں تک بیمار رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ ایسا بیمار اتفاقیہ ہی زیادہ دنوں تک بیمار ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ صحیح ہے کہ اور اسی لیے کہ وہ اسی حالت میں زمانہ دراز سے ہے اسے اپنے تصرفات اور معاملات کرنے میں تندرستوں جیسا ہی قرار دیا گیا ہے۔

ولو صار صاحب فراش الخ اور اگر وہ اپنے اس ہیئت کے بعد کسی وقت پھر بستر سے لگ جائے تو اسے اب نیا بیمار سمجھا جائیگا (ف یعنی اگر وہ اپنے تمام تصرفات اور بہہ وغیرہ کرنے کے بعد کسی ایسی نئی بیماری میں مبتلا ہو گیا ہے جس سے وہ مر جائیگا تو اس کی وجہ سے پرانے تصرفات وغیرہ میں کچھ خلل نہیں ہو گا یہ حکم اس وقت میں ہو گا جب کہ وہ شخص بہت دنوں تک بیمار رہ گیا ہو وان وهب عند ما اصابه الخ : اور اگر مریض نے اپنے گھٹی اور فوج وغیرہ بیماری کے نکتے ہی کسی کو کچھ بہہ کیا اور انہیں دنوں میں مر گیا (یعنی زیادہ دنوں تک بیماری کی حالت میں پڑا رہا ہو) تو اس کی طرف سے صرف ایک تہائی ترکہ کا اعتبار کیا جائیگا بشرطیکہ وہ واقعہ بستر سے لگ گیا ہو اور اسی بیماری میں مبتلا ہو گیا اسی سے کہ یہ بیماری ایسی ثابت ہو گئی جس سے موت کا خوف ہو گیا اور اسی وجہ سے ایسے شغل میں وہ اس کے علاج میں مشغول ہو گیا ہے یعنی وہ شخص مرض الموت میں مبتلا افراد میں سے ایک ہو گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی بیمار شخص نے اپنے غلام بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے بہہ کیا یا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی اور ان کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ بہہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل

باب العتق فی مرض الموت

قال ومن اعتق فی مرضه عبدا او باع و حابی او وهب فذلك كله جائز وهو معتبر من الثلث ويصرف به مع اصحاب الوصايا وفي بعض النسخ فهو وصية مكان قوله جائز والمراد الاعتبار من الثلث والصراف مع اصحاب الوصايا لا حقيقة الوصية ايجاب بعد الموت وهذا منجر غير مضاف واعتباره من الثلث لتعلق حق الورثة وكذلك ما ابتداء المريض ايجابه على نفسه كالضمان والكفالة في حكم الوصية لا نه يتهم فيه كماني الهبة وكل ما اجه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه في حال صحته اعتبارا بحال الا صافه دون حال العقد وما نفقه من التصرف فالمعتبر فيه حالة العقد فان كان صحيحا فهو من جميع المال وان كان مريضا فمن الثلث وكل موص صح منه فهو كحال الصحة لان بالبرء تبين انه لا حق لا حد في ماله.

باب مرض الموت کی حالت میں آزاد کرنے کا بیان

قال ومن اعتق فی مرضه ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا اپنا کچھ مال انتہائی کم قیمت (اصل قیمت سے بہت ہی کم یعنی محابات) کے ساتھ فروخت کیا یا کسی کو کچھ مال بہہ کیا تو یہ ساری باتیں جائز ہوں گی اور قدوری ہی کے کچھ نسخوں میں ہے کہ یہ سب وصیت کرنے کے حکم میں ہے سی لیے صرف ایک تہائی ترکہ مال سے اسکا اعتبار کیا جائیگا (یعنی کل مال سے یا ایک تہائی سے زیادہ معتبر نہیں ہو گا) ویصرف به مع المع اور اس کو وصیت دہول کے ساتھ شریک کیا جائیگا (ف مثلاً غلام کی آزادی کے بارے میں یہ دیکھ جائیگا کہ وہ غلام اس شخص کے تہائی ترکہ کے اندر ہو سکتا ہے یا نہیں پس اگر تہائی میں سے ہو سکتا ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ اس بیمار نے اسی غلام کو کسی دوسرے شخص یا

موقع کے لیے وصیت نہ کیا ہو اور اگر اس مریض نے زید کے لیے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو وہ غلام تہائی میں زید کے برابر ہو گیا ہے اس لیے آدھا غلام آزاد ہو گا اور اپنے باقی آدھے کو آزاد کرانے کے لیے غلام محنت و مزدوری وغیرہ کر کے اتنی رقم جمع کر کے اس کے وارثوں کو دے گا اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پائے گا اسی طرح اگر اس نے ایک ایسا مال عین کسی خریدار کو صرف ایک سو درہم کے عوض بیچا جس کی قیمت بازار میں چار سو درہم ہیں تو یہ تین سو درہم اس خریدار کے لیے وصیت کے طور پر ہوں گے جو تہائی ترکہ سے مذکورہ صورت سے معتبر ہوں گے اسی طرح اگر مریض نے زید کو جتلا ایک غلام بیہ کیا تو یہ غلام اس کی تہائی ترکہ سے وصیت کی طرح نافذ ہو گا اور اس میں بھی بیان کی ہوئی صورت کا لحاظ کیا جائیگا اسی طرح غلام کو آزاد کرنا اور خرید و فروخت اور بہہ کرنا سب جائز ہو گا۔

وفي بعض النسخ فهو وصية الخ : اور کچھ دوسرے نسخوں میں یہ لکھنے کی بجائے کہ یہ سب کچھ جائز ہے یہ لکھا ہے کہ یہ سب وصیت ہے (ف یعنی غلام کے بارے میں آزادی کو یا اس کی ذات یا رقبہ کی وصیت ہے اور خریدار کے حق میں محابات کے اندازہ میں اور مہربانانہ کے حق میں عین بہہ وصیت کے حکم میں ہے) : والمواد الاعتبار الخ : اور وصیت کہنے سے مراد یہ ہے کہ ایک تو یہ تہائی مال میں سے ہوگی اور دوسری یہ کہ وہ شخص بھی دوسری وصیت کے لوگوں کے ساتھ شریک کر دیا جائیگا اور اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ آزادی اور محابات (انتہائی کمی یا زیادتی کا معاملہ کرنا) اور بہہ سب حقیقت میں وصیتیں ہیں کیونکہ حقیقی وصیت تو موت کے بعد ہی قابل عمل ہوتی ہے جب کہ یہ باتیں عین و بیع بہہ تو فی الفور قابل تصرفات میں سے ہیں اور موت کے بعد ان کی نسبت نہیں ہوتی ہے (ف اس بنا پر یہ چیزیں حقیقی وصیت نہیں ہوئیں بلکہ صرف حکم کے اعتبار سے وصیت کے مرتبہ میں ہے پھر یہاں جتنی بھی وصیت کرے گا وہ تندرستوں کی وصیت کے نقل پورے ترکہ سے نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف ایک تہائی سے اس کا تعلق ہوتا ہے کیونکہ تندرست اپنے سارے مال کا خود مالک ہوتا ہے اور اس سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔

واعبارہ من الثلث الخ : اور موصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کا ثلث سے اعتبار ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے مال سے اس وقت اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ مرض الموت کی حالت میں اس قسم کے تصرفات وصیت کے معنی میں ہوتے ہیں یعنی صرف ایک تہائی مال سے ہی اس کا تعلق یعنی اس کی ادائیگی ہوتی ہے جب کہ وارثوں نے اس تہائی سے زیادہ خرچ کرنے کی اجازت نہ دی ہو) : وکذا لک ما ابتدا المریض الخ اور اسی طرح سے ہر ایسا تصرف جسے مریض نے اپنے اوپر واجب کر لیا ہو مثلاً کسی کا ضامن بننا یا کسی کا کفیل بننا تو وہ بھی وصیت ہی کے حکم میں ہوگا (ف یعنی وہ بھی ایک تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا جیسا کہ مریض نے اگر زید کی طرف سے بکر کے لیے ہزار روپے کی کفایت کی یا ضمانت کر لی تو اس کے مرنے کے بعد اس کے پورے ترکہ سے ان کی ادائیگی نہیں کی جائیگی بلکہ فقط ایک تہائی ترکہ سے ہی اس کا اعتبار کیا جائیگا) : لانه يتهم فيه الخ : اس لیے کہ ایسے موقع پر مریض پر یہ تہمت لگائی جاسکتی ہے کہ اس نے قصد اور سرے کو غلط فائدہ پہنچانے کے لیے یہ ذمہ داریاں قبول کی ہیں جیسے کہ بہہ کرنے میں اسی قسم کی تہمت لگائی جاسکتی ہے (ف اسی لیے اس کے اس قسم کے قرضہ کو پورے ترکہ کی تقسیم سے پہلے ادا نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کا جو مخصوص حق ہے ایک تہائی ترکہ اسی میں اس کا یہ تصرف معتبر سمجھا جائے گا چنانچہ اگرچہ اس کا تہائی مال مثلاً ہزار روپیہ یا اس سے زیادہ ہو تو اس میت نے جس کی ضمانت اور کفالت لی اس کو وہ پورا ادا کیا جائیگا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس کے علاوہ اس میت نے کسی اور شخص کے لیے کچھ بھی وصیت نہ کی ہو اور اگر کچھ اور بھی وصیت کر رکھی ہو تو وہ اسی کفالت والے کے شریک کر دیا جائیگا جیسا کہ کچھ علماء نے کہا ہے اور اگر تہائی مال صرف ایک سو روپے ہو تو مکفول لہ کو اس مقدار میں سے حصہ ملے گا۔

وکل ما اؤه بعد الموت الخ : اگر کسی شخص نے کسی کے لیے اگرچہ اپنی تندرستی کی حالت میں ہو مگر اپنی موت کے بعد دینے کے لیے لازم کیا ہو تو اس کی ادائیگی کا اعتبار اس کے تہائی مال سے ہی ہوگا کیونکہ اس مسئلہ میں اسی حالت کا اعتبار ہوتا ہے

جس حالت میں اس کی ادائیگی کو لازم کیا گیا ہو (ف) اور موجودہ مسئلہ میں ادائیگی کا وقت اس کہنے والے کی موت کے بعد کا ہے جب کہ ایسے وقت میں صرف ایک تہائی مال ہی کا وہ مالک رہ جاتا ہے اسی لیے صرف ایک تہائی ترکہ کا ہی اعتبار ہو گا۔ الحاصل اسی حالت کا اعتبار ہو گا جس میں ادائیگی کا اعتبار کیا گیا ہو اگرچہ معاملہ کرتے وقت وہ شخص تندرست ہو یہ ساری تفصیل اس حالت کی ہے جس میں تصرف شروع نہ ہو چکا ہو: وما نفعه من التصرف الخ اور اگر آدمی نے کسی تصرف کو نافذ کر دیا ہو یعنی فوری طور سے اس پر عمل شروع کر دیا ہو یا اسے جاری کر دیا ہو اور اپنی موت پر اسے موقوف نہیں رکھ ہو یہ کہہ کر کر میرے کے بعد ایسا کام ہو تو اس میں اسی معاملہ کرنے کی حالت کا اعتبار ہو گا یعنی اس بات کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائیگا کہ معاملہ کرتے وقت وہ تندرست ہے یا بیمار ہے۔ فان كان صحيحا الخ: اس لیے کہ اگر وہ تندرست ہو تو اس کا یہ تصرف اس کے کل مال سے معتبر ہو گا اگرچہ وہ بعد میں بیمار ہو کر ہی مر جائے اور اگر وہ معامدہ کرتے وقت ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ کچھ ہی دنوں کے بعد مر گیا ہو تو اس کے معاملہ کا اعتبار اس کے تہائی مال سے ہو گا۔

(ف) چنانچہ اگر معاملہ تہائی مال سے ہی ہونے والا ہو تا ہو مثلاً کسی غلام کو آزاد کیا یا محابات کی یا ہبہ کیا اور اس کا حق بھی تہائی مال سے پورا ہو تا ہو تو مرتے ہی اس پر عمل ہو چکا اور اگر اس حق کی ادائیگی ایک تہائی مال سے پوری نہ ہو تو تہائی سے جو کچھ بھی زائد ہو اگر اس کے تمام ورثہ بھی اس کے دینے پر راضی ہوں تو وہ بھی نافذ ہو گا اس کے بقیہ مال سے ان تمام وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تفصیل ایسی بیماری سے متعلق ہے جس میں وہ بیمار ہو کر بستر سے لگ کر مر گیا یعنی مرض الموت کا مرض ہو اور شامی میں نقل کیا ہے کہ بستر سے لگ جانے کا مطلب ہو گا کہ اس کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنی جائز ہو اور اس بیماری میں زیادہ سے زیادہ ایک سال تک وہ زندہ رہ سکا ہو جیسا کہ لاجب میں ہے اور کتاب الزکات میں بھی اس کی کچھ بحث گزر چکی ہے اور جامع الرموز وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ مرض الموت سے مراد یہ ہے کہ ایسی بیماری ہے جس سے عموماً موت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ وہ بستر سے نہ لگا ہوا تھی میں مترجم یہ کہتا ہو کہ اس جملہ میں ایک قید یہ بھی لگانی چاہیے ایسا بیمار بالآخر ایک سال تک زندہ نہ رہے، م، تجرید المذاہبہ میں ہے کہ ایسا شخص جو اپنی ذاتی ضروریات کے لیے بھی نہ نکل سکے، اٹھی، وغیرہ میں اور دوسرے اقوال بھی منقول ہیں قول اظہر یہ ہے کہ اس کے سال کے اندر ہی اندر غالباً موت واقع ہو جاتی ہو۔

وکل مرض صح منه الخ: اور ہر وہ بیماری خواہ جتنی بھی ہو جس کے بعد آرام آجائے تو ایسی بیماری بھی صحت کے حکم میں ہے یعنی اس کے تصرفات کا حکم صحیح شخص کے جیسا ہو گا کیونکہ جب کوئی تندرست شخص مر جائے تو اس سے یہ ظاہر ہو گا کہ اس کے مال میں کسی کا حق متعلق نہیں ہے، ف پھر یہ بات بھی جائز ضروری ہے کہ مریض کے تصرف کرنے سے ایسا تصرف مراد ہے جو انشاء ہو یعنی اس نے ابھی کیا ہو اور اس میں احسان و تبرع کے معنی بھی پائے جاتے ہوں یہاں تک کہ اگر قسم کی خبر دینی ہو مثلاً کسی کا قرضہ وغیرہ اپنے ذمہ اقرار کر لیا اس میں تبرع نہ ہو جیسے نکاح کا مہر دین ہو تا ہے تو یہ چیز کل مال سے معتبر ہوتی ہے اگرچہ حالت صحت کا قرض ہو اور وہ قرض اقراری کی بہ نسبت مقدم ہے تاہو پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وصیت حقیقی و حکمی کے لوگوں کا آپس میں حصہ دار ہونا اس صورت میں تہائی ترکہ میں قیمت کی گنجائش ہو یا کوئی بھی تہائی سے زائد نہ ہو یا ساری وصیتیں برابر درجہ کی ہوں۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا مال محاباة کے ساتھ فروخت کیا یا کچھ مال ہبہ کیا و صی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کتنے مال سے صحیح ہوتی ہے اور کیوں اگر کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنا مال دینے مر جانے کے بعد دینے کے لیے کہا تو اس کا کتنا مال دیا جاسکتا ہے اور کیوں اگر کسی شخص نے اپنا عمل نافذ کر دیا تو اس کے کتنے مال سے وہ نافذ سمجھا جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم،

مفصل، دلائل

قال وان حابی ثم اعتق وضاق الثلث عنهما فالمحابة اولى عندابی حنیفة وان اعتق ثم حابی فهما سواء وقالوا العتق اولى فی المسالتین والا صل فیہ ان الوصایا اذا لم یکن فیہا ما جاوز الثلث فکل من اصحابها یضرب بجبیع وصیة فی الثلث لا یقدم البعض علی البعض الا العتق الموقع فی المرض والعتق المعلق بموت الموصی کالتدبیر الصحیح والمحابة فی البیع اذا وقعت فی المرض لان الوصایا قد تساوت والتساوی فی سبب الاستحقاق یوجب التساوی فی نفس الاستحقاق وانما قدم العتق الذی ذکرناه انفا لا نه اقوی فانه لا یلحقه الفسخ من جهة الموصی و غیره یلحقه وكذلك المحابة لا یلحقه الفسخ من جهة الموصی واذا قدم ذلك فما بقى من الثلث بعد ذلك یتسوی فیہ من سواهما من اهل الوصایا ولا یقدم البعض علی البعض لهما فی الخلافیة ان العتق اقوی لا نه لا یلحقه الفسخ والمحابة یلحقهما ولا معتبر بالتقدیم فی الذکر لانه لا یوجب التقدیم فی الثبوت وله ان المحابة اقوی لا نهما تثبت فی ضمن عقدا معاوضة فكان تبرعا بمعناه لا بصیغة والا عتاق تبرع صیغة ومعنی فاذا وجدت المحابة اولا دفع الاضعف واذا وجد العتق اولا وثبت وهو لا یحتمل الدفع کان من ضرورته المزاحمة وعلی هذا قال ابو حنیفة اذا حابی ثم اعتق ثم حابی قسم الثلث بین المحابا تین نصفین لتساویهما ثم ما اصاب المحابة الاخرة قسم بینهما و بین العتق لان العتق مقدم علیها فیستویان ولو اعتق ثم حابی ثم اعتق قسم الثلث بین العتق الاول والمحابة وما اصاب العتق قسم بینہ و بین العتق الثانی وعندهما العتق اولى بکل حال .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک مریض نے پہلے اپنے غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ محابات میں بیچا یعنی اپنا مال اس کے ہاتھ بہت ہی کم قیمت میں پہنچایا دوسرے کا غلام اصل قیمت سے بہت زیادہ رقم دے کر خرید اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام آزاد کر دیا حالانکہ اس کے پاس ترکہ میں صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے لحاظ سے ترکہ میں ان دونوں غلاموں کے ساتھ کو اس طرح کا معاملہ کرنے کی گنجائش بالکل نہیں تھی (ف اس یہی صورت میں دونوں میں حصہ رسدی کے ساتھ اشتراک ہو گیا ایک وصیت کو دوسرے پر مقدم کرنا ہو گا چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محابات اولیٰ ہے اس صورت میں جب کہ پہلے محاباۃ ہی کیا ہو اور اگر اس نے پہلے اپنا غلام آزاد کیا ہو پھر کسی کے ساتھ محاباۃ کی ہو تو اس صورت میں محابات اور غلام کی آزادی دونوں ہی برابر ہے (ف لہذا دونوں کو حصہ رسدی میں شریک کیا جائیگا: وقال العتق اولى الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں مسئلوں میں آزاد کرنا ہی اولیٰ ہے (ف اور یہی قول امام شافعیؒ واحد اکثر علماء کا ہے): والا صل فیہ ان الوصایا الخ: اس باب میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کہ کئی وصیتوں میں سے ایسی کوئی وصیت نہ ہو جو کہ ایک تہائی مال سے زائد ہو تو وصیت والوں میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصی کی تہائی میں حصہ دار بنایا جائے گا (ف: مثلاً دیت کے بارہ ہزار کی کل مالیت میں سے ایک تہائی چار ہزار روپے ہوتے ہیں اور اس نے زید کے لیے ایک ہزار کی اور بکر کے لیے دو ہزار کی اور خالد کے لیے تین ہزار کی اور شعیب کے لیے دو ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس طرح اس کی کل وصیتیں آٹھ ہزار روپے کی ہو گئیں خواہ یہ حقیقی ہوں یا کسی اور صورت کی ہوں پھر ان میں سے کوئی وصیت ایسی نہیں ہے کہ جو اس کی تہائی سے زائد ہو اس لیے ان تمام وصیت کے حق داروں کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جائے اسی لیے اس مذکورہ صورت میں ہر ایک کو اس کے اپنے حساب سے نصف ملے گا خلاصہ یہ ہوا کہ کسی بھی وصیت والے کو دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائے یا ترجیح نہیں دی جائیگی سوائے ان تین صورتوں کہ جو یہ ہیں اول یہ کہ اپنے مرض الموت کے زمانہ میں غلام آزاد کیا ہو، دوم وہ آزادی جو اس وصیت کرنے والوں کی موت پر معلق ہوں، سوم اپنی بیماری کی حالت میں محابات کی ہو (ف یہ تین ضرور مقدم سمجھے جاتے ہیں

پھر ان تینوں مسلوں کے سوا یعنی دو کی آزادی اور ایک محبات والے مسلوں میں خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہ ہوں باقی وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ ان میں سے کوئی بھی ایک تہائی کے اوپر نہ ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنی پوری مقدار سے حقدار، ناجائز اور کوئی بھی دوسرے سے مقدم اور زیادہ حق دار نہ ہوگا

لان الموصایا الخ اس دلیل سے کہ کی ہوئی ساری وصیتیں حکم میں برابر ہوتی ہیں (اور وصیت ہی حقدار ہونے کا سبب ہے ورنہ حق دار بننے کے سبب میں برابر ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ اصل حق دار بننے میں برابری ہو) پس جب کہ جتنے بھی حقدار بننے میں برابر ہوں گے ان میں سے ہر ایک جتنی بھی مقدار کا حق دار ہو گا وہ اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہو گا اور پر کی فرضی مثال میں کل آٹھ ہزار روپے ہوئے اسی سے ان میں سے ہر ایک شخص اپنے اس مفروضہ حق کا نصف پائے گا اور ایسا نہیں ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کو اپنے طور پر اس کے مطالبہ کا پورا حق دیا جائے اور کسی کو بالکل محروم یا کم حق دیا جائے یا کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں حصہ میں دیا جائے بلکہ پورا حساب کر لینے کے بعد برابری کے ساتھ اس کا حصہ رسدی دیدیا جائے البتہ اس قاعدہ میں سے صرف تین ہی صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی عشق کی دو صورتیں اور ایک صورت محبات کی کہ ان میں سے عشق کو محابات پر مقدم کیا جاتا ہے) واما قدم العتق الخ اور ہم نے جس عتق کا ذکر کیا ہے یعنی وہ عتق جو مرض کی حالت میں اور وہ عتق مرض سے متعلق حالت میں ہے تو اس کو بھی صرف اس لیے محبات سے مقدم کیا جاتا ہے کہ وہ دوسری وصیتوں کے مقابلہ میں بہت قوی ہے کیونکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے اس حق کو فتح اور ختم کر دینے کو کوئی بھی ناحق نہیں آسکتا ہے، اور عتق کے سوا دوسری وصیتیں منسوخ کی جاسکتی ہیں (ف) جیسا کہ اگر کسی تندرست شخص نے کسی غلام سے کہا کہ تم مرنے کے بعد آزاد ہو تو وہ اپنی اس بات سے منہ نہیں موڑ سکتا ہے بخلاف اس کے اگر کسی کے لیے مال کے چھٹے حصے کی وصیت کی تو اس کو اختیار ہو گا کہ ایسی وصیت سے رجوع کر لے یہاں تک کہ وصیت سے انکار کرینے سے بھی متاخرین کے فتویٰ کے مطابق اسے بھی رجوع کرنا ہی کہا جائیگا جیسا کہ الشامی وغیرہ میں ہے اسی بناء پر ہم نے اس عتق کو فی الحال یا آئندہ کے لیے کسی بات پر تعلق ہو اس کو ایسی دوسری تمام وصیتوں کے مقابلے میں جو فتح ہو سکتے ہوں بہت قوی پایا ہے لہذا تہائی مال میں سے پہلے اسی کو نافذ کیا جائیگا) اور اب محابات کا حال بیان کرنا ہے جیسا کہ مصنف نے فرمایا ہے۔

و كذلك المحابة الخ: اسی طرح سے المحابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی طرف سے اسے فتح نہیں کیا جاسکتا ہے (ف) کیونکہ جب یہ خواہ بیع نیچنے کے معنی میں ہو یا خریدنے کے معنی میں ہو کسی پر لازم ہو گئی تو معاملہ والا دوبارہ اسے فتح نہیں کر سکتا ہے اور ایسا نہ ہوتا یا اس فتح کا باطل ہونا خود موصی کی طرف سے نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف ورثہ کے حق کے خیال سے ہوتا ہے اس بناء پر اب یہ بات معلوم ہو گئی کہ محابات بھی عتق کے برابر ہی ہے اس لیے اس محابات کو بھی اسی حق کی طرح دوسری ان تمام وصیتوں پر مقدم کیا جائیگا جو فتح کو قبول کرنے والی ہوتی ہے)۔ و اذا قدم ذلك الخ۔ اور جب موصی کی طرف سے عتق اور محابة کے معاملوں کو دوسری وصیتوں پر مقدم کر دیا گیا، یعنی اس میت کا تہائے ترکہ میں اسے ان دونوں کو پہلے کر دیا جائے گا، جب کہ ان کے علاوہ دوسری وصیتیں اور بھی موجود ہوں تو ان کے بعد تہائی مال میں سے اگر کچھ بچ جائے تو دوسرے باقی رہ جانے والے وصیت والے اس باقی ترکہ میں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان باقی موگوں میں سے ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے برابر کے حق دار ہوں گے یعنی ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائیگا (ف) پھر اختلاف صرف اس صورت میں باقی رہا کہ خود ان دونوں یعنی عتق و محابة میں سے کس کو مقدم سمجھا جائے گا تو صاحبین کے نزدیک بہر حال عتق محابة سے مقدم ہو گا اور امام اعظم کے نزدیک اگر پہلے عتق کا معاملہ ہو تو یہ عتق اور محابات دونوں برابر ہوں گے اور اگر محابات کا معاملہ پہلے ہو تو اسی کو مقدم رکھا جائے گا۔

لہذا فی الخلافۃ الخ پس اس اختلافی مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک کی دلیل یہ ہے کہ محابات کے مقابلہ میں عتق زیادہ

قوی ہے کیونکہ کو فتح نہیں کیا جاسکتا ہے (ف یعنی موصی کی طرف سے فتح نہیں ہو سکتا ہے تو خود غلام کی طرف سے بھی فتح نہیں ہو سکتا ہے) والمحاباة بلحقہ الخ مگر محابات کے معاملہ فتح کیا جاسکتا ہے (ف یعنی جس طرح سے موصی کی طرف سے فتح کرنا ممکن نہیں ہے تو خود مشتری کی طرف سے بھی اس کو فتح کرنا ممکن نہیں ہو جاتا ہے اس کی صورت اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ مثلاً مر بیض نے چار ہزار روپے کی چیز صرف ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کی اور اس کے پاس اس مال کے عددہ دوسری کوئی چیز نہیں ہے و درار ثوں نے اس وام سے فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی تو اس خریدار سے کہا جائیگا کہ تم کو اس میت کے ترکہ میں سے صرف ایک تہائی مال تک کی محبت ملے گی اور باقی قیمت اس کے وارثوں کو تم داکر دو ورنہ بیع فتح کر دو تو اس خریدار کو ایسا ہی کرنا چاہیے یعنی وہ اس کی خریداری کو فتح کر دے اس مٹا سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محبت ایسا عمل ہے کہ اسے فتح کیا جاسکتا ہے اور وہ فتح کو قبول کر لیتا ہے، اس برعکس حلق کے بعد کسی طرح سے بھی اسے فتح نہیں کیا جاسکتا ہے، اگر کوئی یہ کہے کے جب محابات حلق کہ مقابلہ میں پہلے واقع ہوئی تو اسی محبت کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہونی چاہیے تو جواب یہ ہوگا کہ اعتبار حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔

ولا معتبر بالتقدیم فی الذکر الخ اور ذکر کرتے وقت اسے مقدم کر دینے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ محابات کو زبانی الفاظ سے ذکر کر دینے سے اس میں قوت نہیں آ جاتی ہے (ف کیونکہ اس کا قوی ہونا ایک معنوی چیز ہے اور اس میں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے الحاصل صاحبین نے حلق اور محبت میں ایک قاعدہ کلیہ کے موافق قوت کا اعتبار کیا ہے اور اس نے فتح کے قابل ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے جیسے کہ حلق کو دوسری وصیتوں سے اس وجہ سے ترجیح دی گئی ہے) ولہذا المحاباة اقوی الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ محبت ہی حلق کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے (ف یعنی فتح کے قابل ہونے ورنہ ہونے کے اعتبار سے قوت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ قوت میں اور تبرع کے مقابلہ میں عوض کے ساتھ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے) لایہما مثبت ف صمم کیونکہ یہ محبات ایسی وصیت ہے جو معاوضہ کے عقد یعنی بیع میں ضمانت ثابت ہوتی ہے اس بناء پر یہ محابات لفظ کے لحاظ سے اس میں کوئی احسان اور تبرع کی بات نہیں ہے بلکہ صرف معنی کے اعتبار سے یہ تبرع ہے (ف کیونکہ وارثوں کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے صرف میت کے مال میں وصیت کے طور پر محابات ٹھرائی گئی ہے) مگر غلاموں کو آزاد کرنا لفظ حلق کہنا یہ تو اپنی لفظ اور معنی دونوں طرح سے تبرع ہے (ف لہذا لفظ اور صیغہ پر نظر رکھنے کے جتنی ظاہری صورت کے اعتبار سے محابات کو حلق پر قوت حاصل ہے) فاذا وجدت المحاباة الخ ہذا جس صورت میں محابات پہلے واقع ہو گئی جتنی جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی معاوضہ کے وقت عقد محابات اعتناق کے مقابلہ میں پہلے ہوا تو اس محابات نے اپنے سے کمزور یعنی اعتناق کو ختم کر دیا (ف ہذا محابات کو تہائی مال سے پہلے نافذ کیا جائے گا اور اس وقت اعتناق اس کا مزہم اور مقابلہ نہ ہوگا۔ و اذا وجد العتق الخ اور جب اعتناق پہلے واقع ہو گیا اور وہ مستحکم ہو گیا تو وہ فتح ہونے کے قابل نہیں رہا تو اس دوسرے سے مزاحمت کرنا اس کے اوزامات میں سے ہے (ف کیونکہ حلق پختہ اور جما ہوا عمل ہے کہ ایک مرتبہ ہو جانے کے بعد وہ بدلتا نہیں ہے اور محابات یہ چاہتی ہے کہ میرا مرتبہ مقدم ہو جائے کہ یہ حلق ٹل نہیں سکتا ہے اس لیے ان دونوں عملوں میں مزاحمت اور اختلاف کا ہونا ضروری ہو گا اسی لیے ہم نے یہ فیصلہ کیا کہ دونوں عمل ہی مساوی ہیں یہاں تک کہ تہائی میں سے دونوں کو ان کے اپنے اپنے حصہ کے حساب سے برابر برابر حصہ کیا جائے گا اور بندہ مترجم کے نزدیک امام ابو حنیفہ کی دلیل کی تقریر میں اسی لفظی فرق کو چھوڑ کر اس طرح سے کہنا اولیٰ ہوگا کہ مر بیض نے جس شخص کے ہاتھ محبت کی ہے وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنی معاملہ بیع کے درمیان میں ضمن سگیا ساتھ اور شرعی طور پر یہ عقد بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے یہ معاملہ اس میت کے حق میں شرعی طور سے لازم بھی ہوتا ہے، اور ورثہ کے حق کے مزاحم ہونے کی وجہ سے جتنی بھر اس نے محابات کی ہے وہ تو زدی گئی ہے اس لیے ورثہ کی میراث کو مقدم کر دیا گیا ہے ساتھ ہی اس میت کا فعل بھی منسوخ ہو گیا مگر وصیت کے طور پر اگر اس کی تہائی

حصہ ادا کرنا ممکن ہو تو ادا کر دیا جائے کیونکہ میت نے اپنے طور پر کیا ہے وہ اس کا ذمہ دار بھی بنتا ہے اسی سے یہ معاملہ بھی ایک شرعی حکم ہو کہ اس سے ایک بندے کا حق متعلق ہے اس سے پہلے کی ہوئی بیع لازم ہو چکی تھی اس بناء پر اس میت کو اس کی گرفت سے بچنا بھی اعتاق کے مقابلہ میں مقدم ہو گا کیونکہ غلام تو اس نے از خود آزاد کیا ہے جب کہ غلام کی طرف سے اس کی آزاد کے مطالبہ کا کچھ بھی حق نہیں تھا۔

یہ تو میت کی طرف سے ایک کار خیر تھا اس لیے کہ وہ اگر اس آزادی کے بارے میں نہ کچھ بھی نہیں کرتا تو بھی اس سے کوئی مواخذہ نہیں ہوتا بخلاف حق بیع کے کہ وہ تو ایک حق لازم تھا اس لیے مذکورہ بیان کی بناء پر عیبت کو مقدم کیا جائے گا بہت گر آزاد کر دینے سے غلام کا حق مقدم ہو جائے اس کے بعد محابات واقع ہو تب اس وقت غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہو جاتا ہے اس لیے دونوں حق مزاحم ہو گئے اسے اچھی طرح سمجھ میں کہ یہ مسئلہ باریک ہے واللہ تعالیٰ اعلم) وعلیٰ هذا قال المح' اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے محابات کی پھر غلام کو آزاد کر دیا پھر عیبت کی تو اس طرح پہلی محابات کی بنسبت اعتاق پیچھے ہے اور دوسری محابات کی بہ نسبت یہی اعتاق پہلے ہے اس لیے ایسا کرنا چاہیے کہ اس میت کا تہائی مال اس کے دونوں عیبتوں کے درمیان نصف نصف کر دیا جائے کیونکہ یہ دونوں محابات اپنی ذات کے طور پر برابر ہیں پھر دوسری محابات کے حصہ میں جو باقی نصف رہا وہ محابات اور عتیق کے درمیان تقسیم کر دیا جائے اس لیے کہ دوسری محابات کی بہ نسبت عتیق مقدم ہے اس بناء پر دوسری عیبت اور عتیق دونوں برابر ہو گئے، ولو اعتق فی حابی المح' اور اگر اس نے آزاد کیا پھر محابات کی پھر آزاد کیا تو اس کے ترکہ کی تہائی کو پہلی آزادی اور عیبت کے درمیان تقسیم کیا جائے پھر جو کچھ آزادی کے حصہ میں آئے وہ پہلی آزادی اور دوسری آزادی کے حصہ میں آئے اسے پہلی آزادی اور دوسری آزادی کے درمیان تقسیم کر دیا جائے (ف کیونکہ پہلی آزادی اور محابات میں مزاحمت ہے تو ان میں تقاسم ہو گا اور دوسری آزادی کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں ہے کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے البتہ پہلی آزادی اور دوسری آزادی مساوی ہے لہذا جو کچھ بھی پہلی آزادی کے حصہ میں آیا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے کیونکہ اس میت کو دونوں کے ساتھ نیکی کرنے سے بہت زیادہ ثواب حاصل ہوا اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ساری تفصیلات امام اعظمؒ کے قیاس کے مطابق ہو گا۔

وعندہما العتق الخ۔ اور صاحبین کے نزدیک بہر صورت آزادی ہی اولیٰ ہے (ف یعنی خواہ مقدم واقع ہو یا خواہ مؤخر واقع ہو یا درمیان میں واقع ہو اور بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ آخرت کے مصالح کے پیش نظر میت کے حق میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول زیادہ بہتر ہے جیسا کہ میں نے پہلے بیان کر دیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر ایک مریض نے پہلے اپنے ایک غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ محابات میں بیچا اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام آزاد کر دیا حالانکہ اس کے پاس صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے اعتبار سے ایسا معاملہ کرنے کی گنجائش نہیں تھی اگر کئی وصیتوں میں کوئی سے کوئی بھی ایسی وصیت نہ ہو جو کہ ایک سے زیادہ ہو تو اس موقع کے لیے قاعدہ کلیہ اور مثالوں کے ساتھ اس کی وضاحت تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، کرام، حکم، مفصل دلائل،

قال ومن اوصی بان یعق عنه بعدہ المائۃ عبد فہلک منها درہم لم یعق عہ بما بقی عندابی حنیفہؒ وان کانت وصیتہ بحجۃ یحج عنه بما بقی من حیث یبلغ وان لم یہلک منها وبقی شی من الحجۃ یورد علی الورثۃ

وقالا یعقوب عنہ بما بقى لانه وصية بنوع قربة فيجب تنفيذها ما امکن اعتبار بالوصية بالحج وله انه وصية بالعقوب لعبد يشتري بمائة وتنفيذها فيمن يشتري باقل منه تنفيذ لغیر الموصى له وذلك لا يجوز بخلاف الوصية بالحج لانها قربة محضة هي حق الله تعالى والمستحق لم يتبدل وصار كما اذا اوصى لرجل بمائة فهلک بعضها يدفع الباقي اليه وقيل هذه المسألة بناء على اصل اخر مختلف فيه وهوان العتق حق الله تعالى عندهما حتى تقبل الشهادة عليه من غير دعوى فلم يتبدل المستحق وعنده حق العبد حتى لا تقبل البيعة عليه من غير دعوى فاختلف المستحق وهذا شبه .

ترجمہ : امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص سو روپے سے ایک غلام خرید کر آزاد کر دو پھر ان میں سے ایک روپیہ گم ہو گیا اور اس کے پاس صرف ننانوے روپے رہ گئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان ننانوے روپے کے بدلہ اس کی طرف سے غلام آزاد نہیں کیا جائیگا (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک ان ہی روپے سے غلام آزاد کیا جائیگا جیسے کہ اس قسم کی صورت میں بچے ہوئے روپے سے حج کرادیا جاتا ہے اس طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو آزاد کرانے اور حج کرانے میں دونوں کاموں کے دو میان فرق کیا جاتا ہے اسی لیے فرمایا ہے) وان كانت وصيته بعج الخ . اور اگر اس نے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو اور اس کے روپے سے کچھ ضائع ہو گئے ہوں تو ان ہی روپے سے حج کر لویا جائیگا اور اس کے لیے کسی ایسے شخص کو منتخب کرانا ہو گا جو اسی جگہ پر موجود ہو جہاں سے ان روپوں سے حج کو پہنچ سکتا ہے (ف یہ مسئلہ بالاتفاق ہو گا یعنی اگرچہ اس میں سے کچھ مال ضائع ہو گیا ہو) . وان لم يهلك منها الخ . اور اگر کوئی روپیہ ضائع نہیں ہوا بلکہ حج کرانے کے بعد بھی کچھ روپے بچ گئے تو وہ روپے میت کے ورثہ کو لوٹا دیے جائیں گے اور یہ ترکہ میں شمار ہوں گے (ف اور اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے) . وقالا یعقوب الخ . اور غلام آزاد کرانے کے لیے وصیت کی صورت میں صاحبینؒ نے فرمایا کہ میت کے مال سے ان بچے ہوئے روپے کی کاہی غلام آزاد کرادیا جائیگا) . لانه وصيته بنوع قربة الخ : اس دلیل سے کہ غلام آزاد کرنا بھی تو ایک قسم کی نیکی کمانے کے لیے وصیت ہے تو اس کو بھی حج کرانے کے لیے وصیت پر قیاس کر کے جہاں تک ممکن ہو نافذ کیا جائے گا۔

(ف پس اعتاق کی وصیت نیکی حاصل کرنے کی ایک قسم ہونے کی وصیت ہونے کے وجہ ایک صحیح وصیت ہے اور اس میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنا اور حج کرنا دونوں نیکی حاصل کرنے کی وصیت میں مشترک ہیں اس لیے دونوں کا حکم بھی ایک ہی قیاس کے مطابق ہو گا) ولہ انه وصية بالعقوب الخ . اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرانے کی وصیت ایسی وصیت ہے جس میں صرف ایک سو روپے کے عوض ایک غلام کو آزاد کرانے کے لیے خریدنا ہے (ف اور غلاموں میں قیمتوں کی کمی و بیشی کا ہونا معلوم ہے تو میت نے وصیت کے وقت یہ قید لگا دی تھی کہ سو ہی روپے کا غلام خریدنا ہے حالانکہ ابھی سو روپے باقی نہیں رہے ہیں)۔

وتنفيذها الخ : اور سو روپے سے کم قیمت کا غلام خریدنے سے میت کی وصیت کے خلاف خریدنا لازم آئیگا حالانکہ وصیت کے خلاف کرنا جائز نہیں ہوتا ہے (ف کیونکہ وصیت کے خلاف کرنے اور اس میں تغیر و تبدل کرنے سے کرنے والا گنہگار ہوتا ہے اس وقت اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ اس نے یہ وصیت کی تھی کہ زید کے پاس جو غلام میں نے ان میں سے جو اچھا اور عمدہ ہے اسی کو خرید کر آزاد کر دو حالانکہ خریدنے والے نے اس سے گھٹیا غلام خرید کر آزاد کیا ہے جو کہ باطل عمل ہے تو پہلا مسئلہ بھی باطل ہو لہذا غلام خرید کر آزاد کرنے میں موصی کی خلاف ورزی لازم ہوتی ہے) : بخلاف الوصية بالحج الخ : بخلاف حج کے لیے وصیت کرنے کے اس میں صرف بچے ہوئے مال سے حج کر لینے سے وصیت کی خلاف ورزی لازم نہیں ہوتی ہے کیونکہ حج صرف اللہ کی قربت کا نام ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے (ف اور اس میں کسی بندہ کو غلام کا حق نہیں ہوتا ہے اس لیے اس کے ذمہ دار کے ذمہ صرف اتنی سی بات لازم آتی ہے کہ وہ حج کر لے اور اس بات کا پورا کرنے میں کوئی فرق نہیں آتا ہے کہ کتنی رقم سے

جج کر لیا ہے۔

وصار کما اذا وصی الخ۔ اور جج کی وصیت کا مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص کو سو روپے دیدئے جائیں پھر ان روپوں میں سے کچھ روپے ضائع ہو گئے تو جو روپے باقی رہ گئے ہیں ان ہی کو دینا کافی ہو جائیگا (ف) کیونکہ جب کل دینا واجب تھا تو اس کے بعض کو دینا واجب ہی ہو گا اور اس وجوب میں کوئی فرق نہیں آیا: وقیل هذه المسئلة الخ: اور بعض مشائخ یعنی فخر الاسلام ابن دؤئی نے فرمایا کہ اس جگہ امام اعظم و صاحبین کا یہ اختلاف ایک اختلافی اصل ہے اسی اصل کی بناء پر اس مسئلہ میں اختلاف ہوتا ہے وہ اصل یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک کے غلام کو آزاد کرنا بھی اللہ تعالیٰ کا ہی حق ہے اسی بناء پر اگر وہ غلام تو مدعی بن کر اپنی آزادی کا مطالبہ نہ کرے مگر کوئی دوسرے از خود اس کی آزادی کی گواہی دیدے تو وہ قبول ہوتی ہے لہذا اس مسئلہ میں حق اللہ مازم ہوا تھا وہ نہیں بدلا (جیسے کے جج میں ہے) لیکن امام اعظم کے نزدیک آزاد ہونا اسی غلام کا حق ہے اسی بناء پر خود اس کے اپنے دعویٰ کے بغیر دوسرے کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس طرح جو اثر مستحق تھا وہ بدل گیا آخر میں مصنف نے فرمایا ہے کے یہی قول اشہر ہے (ف) اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہو گی کہ جج بالاتفاق اللہ تعالیٰ کا حق ہے لیکن غلام کی آزادی کے بارے میں اختلاف ہے یعنی امام اعظم کے نزدیک یہ بندہ کا حق ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لیے سو درہم جس کی وصیت کی گئی تھی اگر اس میں کچھ کم ہو جائے تب بھی باقی روپے سے جج ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حق اللہ تعالیٰ یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی ختم ہو جائے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک ادانہ ہو گا اس اصل کی دلیل شاید ہے کہ اگر قاضی کے سامنے دعویٰ دل گواہوں نے یہ گواہی دی کہ زید نے اپنے فلاں غلام کو آزاد کر دیا ہے حالانکہ اس غلام نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا ہے تو اس دعویٰ نہ ہونے کے باوجود بالا اجماع وہ گواہی مقبول ہوتی ہے جس میں حق اللہ تعالیٰ ہو جیسے زنا وغیرہ اور اس جگہ اس بات کی بھی تصریح ہے کہ صاحبین کے نزدیک یہ گواہی مقبول ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام کو آزاد کرنا اور اس کا حقوق بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور امام محمد کے نزدیک مقبول نہیں ہے یعنی یہ حق العبد کی گواہی ہے اس لیے خود مدعی کے دعویٰ کے بغیر قبول نہیں ہو سکتی ہے اس طرح اسی اختلافی اصل کی بناء پر عتق عبد اور جج بیت اللہ کی وصیت بھی نہیں ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کا حکم برابر ہے کہ یہ دونوں ہی حق اللہ ہیں اور امام اعظم کے نزدیک فرق ہے اور زیادہ مناسب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسی اختلافی اصل پر وصیت کا مسئلہ بتایا گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لیے یہ بات لازم ہے کہ اس میں کسی ایسی بات کی وصیت ہو جو شرعاً مفید و معتبر ہو اس اصل کا خیال رکھنے سے بہت سے ضروری مسائل نکلتے ہیں اسی لیے ان کا ذکر لازم ہے۔

مختلف ضروری اور مفید مسائل: (۱) اگر کسی شخص پر اس کی زکوٰۃ یا کفارہ یا روزہ یا نماز باقی ہو تو اس پر ا کی ادائیگی واجب ہے (۲) اہل عتق کے واسطے وصیت مکروہ ہے ورنہ مستحب ہے (۳) مالداروں کے لیے مباح ہے (۴) جس کی زبان بند ہو گئی اگر وہ ایک سال تک اسی طرح بند رہی جس کی وجہ سے دوسرے گوشتوں کی طرح اشاروں میں باتیں کرنے لگا اور دوسرے بھی اس کے اشارے سمجھنے لگے تو اس کی بھی اشارہ سے وصیت جائز ہو گی ورنہ نہیں مشائخ نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور (۵) موصلی اگر اپنی وصیت سے انکار کر دے تو اس سے وصیت کا رجوع نہیں ہوتا ہے زیادہ تر متن کی کتابوں میں ایسا ہی لکھا ہوتا ہے اور مجمع میں ہے کہ وہ بے فتنہ کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے عین نے عیون سے رجوع کیا ہے یعنی رجوع کر سکتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے انور سراجیہ میں یہی لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جملہ، علیہ الفتویٰ، سے جملہ، وہ نفی، زیادہ قوی ہے لہذا امتون میں جو لکھا ہے وہی قابل اعتماد ہے جیسا کہ مسائل الافتاء میں مذکور ہوا (۶) امام ابو حنیفہ کا آخری قول یہ ہے کہ صدقہ کہ مقابلہ میں جج فضل افضل ہے، البر جندی، (۷) ایک مریض نے کئی وصیتیں کی لیکن وہ اچھا ہو گیا اور اس کے بعد بھی کئی سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر وہ مر گیا تو اس کی کبھی ہوئی پرانی وصیتیں باقی رہ گئیں لیکن اس شرط کے ساتھ اس نے پہلے اس طرح نہ کہا ہو کہ اگر میں اسی بیماری میں

مر جاؤں تو میری یہ وصیتیں ہیں، القاضی خان، (۸) اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرا گھر عریت پر دیا جائے یا حج کے موسم میں میری طرف سے پانی پلایا جائے یا سبیل چلائی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت باطل ہوگی، القاضی خان، (۹) اگر کسی نے اس طرح وصیت کی کہ فلاں شخص کے چار پاؤں کے واسطے یہ بھوسہ ہے تو یہ وصیت باطل ہے امد اگر اس طرح کہا کہ اس سے فلاں شخص کے چار پاؤں کو چارہ دیا جائے تو یہ صحیح ہے پھر اگر وہ چار پائے مر جائیں یا وہ فروخت کر دیے جائیں تو وصیت ختم ہو جائیگی (۱۰) کسی نے اپنے مال کی تہائی کی بیت المقدس کے لیے وصیت کی تو اس کی تعمیر اور تیل چراغ میں خرچ کیا جائے (۱۱) بھنسی میں ہے کہ اگر خانہ کعبہ کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو وہاں کے فقراء پر اسے خرچ کیا جائے نہ غیر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس لفظ سے مراد شاید یہ ہوگی کہ دوسرے فقیروں پر نہ خرچ کیا جائے یا صرف فقراء پر خرچ کیا جائے یعنی ان کے علاوہ دوسرے کسی میں خرچ نہ کیا جائے (۱۲) اگر کسی نے کوفہ کے فقراء پر خرچ کرنے کی وصیت کی تو وہ اس مال کو دنیا کے کسی فقیر پر بھی خرچ کر سکتا ہے یہی حکم فقراء صاج اور فقراء مکہ کی وصیت میں ہے، العالکیر یہ۔

(۱۳) اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد تین دنوں تک لوگوں کے لیے کھانا تیار کیا جائے تو یہ وصیت باطل ہوگی القاضی خان اور خانیہ میں فقیہ ابو جعفرؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر یہ وصیت کی کہ میری موت کے بعد کھانا تیار کر لیا جائے اور جو گوشت عزیت کے لیے آئیں ہیں ان کو کھلادیا جائے تو تہائی مال سے یہ وصیت جائز ہوگی اور یہ کھانا ایسے لوگوں کی لیے جائز ہوگا جو وہاں دیر تک ٹھہریں اور دور سے آئیں اور جو زیادہ دنوں تک ٹھہرنے والے نہ ہوں ان کے لیے یہ کھانا حلال نہیں ہوگا اور اگر چہ کھانا کچھ زیادہ مقدار میں بچ رہے تو وصی یعنی جسے ذمہ داری دی گئی ہے وہی اس کا ضامن ہوگا ورنہ نہیں اور در مختار میں بھی لکھا ہے کہ ہم نے اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ بیان کر دی ہے میں کہتا ہوں اصول میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو لیکن کسی صحابی کا قول موجود ہو تو اس کی اتباع اور تقلید واجب ہے حالانکہ زید بن عبد اللہؓ سے صحیح سندوں سے یہ روایت موجود ہے کہ ہم گوشت مردہ کے گھر پر کھانے کو نیاحت اور یہ گریہ وزاری میں شمار کرتے تھے جیسا کہ فتح القدیر صراحت کے ساتھ موجود ہے اور جب یہ بات اجماع صحابہ کرام کے درجہ میں ثابت ہو گئی تو جو جو اذکر کیا گیا وہ اصول مسلمہ کے خلاف ہوا بلکہ صحیح قول وہی ہوا جو شیخ ابو بکر النخعی سے منقول ہوا اور بندہ مترجم نے اسے کتاب البجائز میں لکھا ہے در مختار میں لکھا ہے کہ مصنفؒ نے پہلی روایت کو کرنے والوں کیسے محمول کر کے باطل کر دیا ہے اور دوسری کی تردید نہیں کرتے ہوں گے، دوسرے لوگوں کے لیے محمول کر کے جائز کیا ہے اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ صحابہ کرامؓ سے جو آثار پائے گئے ہیں ان سے اس نیاحت کے معنی یہ معلوم ہوئے کہ وہاں کے کھانے کو بھی نوحہ اور گریہ وزاری میں شمار کرتے تھے اس لیے اب اس کی تفصیل بیان کرنی خلاف ہے اور پوری بحث فتح القدیر وغیرہ میں موجود ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (۱۴) اگر کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھائے یا میرے مرنے کے بعد میرا جنازہ فلاں شہر منتقل کر دیا جائے یا فلاں کپڑے میں بچھو کفایا جائے یا قبر پر پلستر کر دینا یا اس پر گنبد بنا دینا یا میری قبر کے پاس قر سن پڑھنے والے کو میرے مال میں اسے اتنا مال دیدینا تو یہ ساری وصیتیں باطل ہوں گی، السراریہ در مختار میں لکھا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ پلستر کرنا مکروہ نہیں ہے اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو کچھ دینا جائز ہے مسائل شنی وغیرہ، (۱۵) قبر پر قرآن خوانی کو زناہد کی روایت سے امام محمدؒ کے قول کے موافق لیا گیا ہے اور کتاب البجائز کی بحث میں مترجم نے بیان کر دیا ہے نتیجہً سے اس کا مکروہ ہونا ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۶) اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کے لیے اپنی تہائی مال دینے کی وصیت کی تو یہ باطل ہوگی (۱۷) اور اگر یوں کہا کہ میرا تہائی مال اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اس جیسے کے معنی ہمارے عرف میں یہ ہے کہ یہ خیرات ہے تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق مطلب یہ ہوا کہ اسے خیرات کر دیا جائے ورنہ قول الظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۸) زید نے اپنے قرض دار بکر سے کہا کہ جب میں مر جاؤں تو میرا قرض جو تم پر لازم ہے اس سے تم بری ہو تو یہ وصیت صحیح ہوگی (۱۹) اور اگر کسی نے کہا کہ اگر اپنا تہائی مال علماء کے لیے کسی نے وصیت کی تو علاقہ خوارزم کے علاقہ کے متکلمین کے لیے

وہ مال ہو گا اور ہمارے ملک کے متکلمین اس میں داخل نہ ہونگے (ف شاید کے خوارزم کے علاقے کے متکلمین لوگوں کو اعتقادات صحیحہ کی تعلیم دیتے ہوں گے اور فلاسفہ کے شبہات کی نقل نہیں کرتے ہوں گے ان کا انکار کرتے ہوں گے بخلاف ان ملکوں کے جو فلاسفہ کے شبہات اس طرح یہ گمراہ کرنے والے ہوئے طحاوی اور دوسری وجہ شاید یہ ہو کہ ملا خوارزم میں انہیں متکلمین کو علماء کہا جاتا ہو جو وہاں معتزلہ اور فلاسفہ کے عقائد کی تردید کرتے ہوں چونکہ ان علاقوں میں اس کی ضرورت ظاہر تھی برخلاف اس کے ہمارے ملکوں میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے ویسے مجھے یہ بات نہیں معلوم ہے اہل السنہ کے متکلمین فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں بلکہ بوقت ضرورت یہ بھی تردید کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (۲۰) اگر کسی نے عقلاء کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس میں علماء زاہدین مراد ہوں گے کیونکہ حقیقت میں عقلاء وہی ہیں، القنیہ۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص روپے سے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا جائے پھر ان میں سے ایک روپیہ کم ہو گیا یا اپنی طرف سے کچھ روپے دے کر حج کرانے کے لیے وصیت کی مگر ان میں سے کچھ کم ہو گئے یا حج کے بعد کچھ روپے بچ گئے اس سلسلہ میں ائمہ کرام کا مسئلہ اصول صدقہ افضل ہے یا حج نفل، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

قال ومن ترك ابنين ومائة درهم وعبد اقيمة مائة وقد كان اعتقه في مرضه فا جازا لورثان ذلك لم يسع في شئ لان العتق في مرض الموت وان كان في حكم الوصية وقد وقعت باكثر من الثلث الا انها تجوز با جازة الورثة لان الامتناع لحقهم وقد استقطوه قال ومن اوصى بعنق عبده ثم مات فجنى جنابة ودفع بها بطلت الوصية لان الدفع قد صح لمان ان حق ولي الجنابة مقدم على حق الموصى فكذلك على حق الموصى له لانه يتقلى الملك من جهة الا ان ملكه فيه باق وانما يزول بالدفع فاذا خرج به عن ملكه بطلت الوصية كما اذا باعه الموصى او وارثه بعد موته فان فداء الورثة كان الفداء في ما لهم لا نهم هم الذين التزموه و جازت الوصية لان العبد طهر عن الجنابة بالفداء كانه لم يحن فتنفذ الوصية .

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے دو بی لڑکے وارث چھوڑے اور سو روپیہ ان کے علدہ ایک ایسا غلام بھی چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تک ہے مگر اس غلام کو اس پر مالک نے اپنے مرض موت میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے اس کی آزادی کی اجازت دے دی تھی اس لیے یہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کچھ بھی کوشش نہیں کرے گا (ف اور اگر وہ ورثہ اس کی آزادی کو از خود نہ مان لیتے تو تہائی ترکہ کے سوا اس کی باقی قیمت کی ادائیگی کے لیے محنت و مزدوری کی کوشش کرتا اور ایک تہائی اس کے لیے وصیت ہوتی: لان العتق في مرض الموت الخ: کیونکہ مرض الموت کی حالت میں آزاد کرنا اگرچہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے جو کہ ایک تہائی سے زیادہ واقع ہو گئی ہے لیکن چونکہ اس کے وارثوں نے اس سے زیادہ کی بھی اجازت دے دی ہے اس لیے یہ بھی جائز ہو گئی ہے کیونکہ جائز ہونے میں صرف ان وارثوں کا حق دار ہونا ہی رکاوٹ تھی اور اس حق کو ان لوگوں نے خود ختم کر دیا ہے (ف اس لیے یہ وصیت بھی جائز ہوگی اس طرح یہ وصیت خود وصیت ہی کی طرف سے نافذ ہو گئی ہے): قال ومن اوصى بعنق عبده الخ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کرنے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کے نتیجہ میں اس غلام ہی کو ان لوگوں کے پاس بدلہ میں دینا پڑا تو وہ وصیت باطل ہو گئی لان الدفع قد صح الخ: اس لیے کہ اس غلام کو اس کے اپنے جرم میں سزا کے طور پر مظلوم کے

حوالے کر دینا صحیح ہو اس لیے کہ جرم کے مستحق کا حق موصی کے حق سے زیادہ اہم اور مقدم ہو تا ہے اسی لیے جس شخص کو دینے کے لیے کہا گیا ہے (موصی لہ) کے حق سے بدرجہ اولیٰ مقدم ہو گا کیونکہ اس موصی لہ کو اسی موصی کی طرف سے ہی تو ملکیت کا حق ملا ہو ہے۔

الان ملکہ فیہ باق الخ البتہ اتنی بات ہے کہ اس غلام میں موصی کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے اور یہ ملکیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جب کہ یہ غلام اس ولی کو دیدیا جائے جس کا اس غلام نے نقصان پہنچایا ہے بس جب غلام اس ولی جنایت کو دیدیا گیا ہی وقت سے اس موصی کا حق بھی ختم ہو گیا اسی لیے وہ وصیت ختم ہو گئی۔ کما دا باعہا الموصی الخ جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کر دے یا اس موصی کے مر جانے کے بعد اس کا وارث اسے فروخت کر دے تب وصیت باطل ہو جاتی ہے (ف اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس موصی میت پر کسی کا قرضہ ہے جس کو ادا کرنے کے لیے وارث نے اسی غلام کو فروخت کیا تب وصیت باطل ہو جائیگی سی طرح جرم کی وجہ سے بھی جرم کے مستحق کو دینا بھی اس کی وصیت کو باطل کر دے گا)۔

فان فده الورثة الخ۔ اور اگر اس وارثوں نے غلام مجرم کا فدیہ دیدیا (ف چونکہ وارث کو شرعی طور سے اس بات کا یہ اختیار تھا کہ وہ چاہے تو اس مجرم غلام کو ہی اس جرم کے جرمانے میں حوالہ کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے یعنی اسے اس بات کا اختیار تھا کہ ان دو باتوں میں سے جو چاہے وہ اختیار کرے تو جو حکم موصی پر نافذ ہو تا وہی حکم اس پر بھی نافذ ہو گا اسی لیے وارث نے غلام حوالہ نہ کر کے اس کا فدیہ دینا اختیار کر لیا) كان العداء فی ما لہم الخ ہذا یہ فدیہ خود وارثوں کے مال پر ہو گا کیونکہ ان وارثوں نے ہی فدیہ کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے (ف یعنی ان وارثوں نے خود ہی فدیہ دینا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے ویسے وہ یہ نہ چاہتے تو فدیہ دینا ان پر لازم ہی نہ ہوتا اس طرح ان کے اپنے فعل سے ہی ان پر فدیہ دینا لازم ہوا اسی لیے یہی اپنا مال دینے کے لیے ضامن ہوئے اور وہ غلام بدستور ترکہ میں باقی رہ گیا) وجازت الوصیۃ الخ در کی ہوئی وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ اس غلام کا فدیہ ادا کر دینے کی وجہ وہ غلام جو پہلے مجرم تھا اب اپنے جرم سے اتنا پاک ہو گیا گویا کہ اس نے پہلے کوئی گناہ نہیں کیا اس لیے وصیت نافذ کر دی جائیگی۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنے وارثوں میں سے صرف دو بیٹے اور ایک ایسا غلام ترکہ میں چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تھی مگر اس غلام کو اس بیمار نے اپنی بیماری کے زمانہ ہی میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا تھا اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کر دینے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کی عوض ہو گوں نے اسی غلام کو مستحق جرم کہ حوالہ کر دیا پھر اگر وارثوں نے خود ہی اس غلام کا فدیہ ادا کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصی بثلث ماله الاخر فاقر الموصی له والوراث ان المیت اعتق هذا العبد فقال الموصی له اعتقه فی الصحة وقال الورث اعتقه فی المرض فالقول قول الوراث ولا شی للموصی له الا ان يفصل من الثلث شی او تقوم له البیئۃ ان العتق فی الصحة لان الموصی له يدعی استحقاق ثلث ما بقی من الترتکۃ بعد العتق لان العتق فی الصحة لیس بوصیۃ ولهذا ینفذ جمیع المال والوراث ینکرہ لان مدعاه العتق فی المرض وهو وصیۃ والعتق فی المرض مقدم علی الوصیۃ بثلث المال فکان منکرا والقول قول المسکر مع الیمین ولان العتق حادث والحوادث تصاف الی اقرب الاوقات للیقن بها فکان الظاهر شاهد اللوارث فیکون القول قوله مع الیمین الا

ان بفصل شی من الثلث علی قيمة العبد لانه لا مزاحم له فيه او تقوم له البیة ان العتق فی الصحة لان الثالث بالبیة کالثابت معاينة وهو حصص فی اقامتهما لا ثبات حقه

ترجمہ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر زید نے اپنے تہائی مال کی بکر کو دینے کی وصیت کی تو بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ اس میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کر دیا تھا (ف لیکن ان دونوں کے درمیان اس بات کا اختلاف رہ گیا کہ) فقال الموصی له الح یعنی موصی نہ بکر نے کہا کہ اس میت نے اس غلام کو اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا تھا (ف) جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ غلام اپنی کسی محنت و وسعت کے بغیر اس میت کے کل ترکہ سے آزاد ہو جائے گویا اس موصی نہ یعنی بکر نے کہا کہ اس غلام کو اس کہ ترکہ میں سے نکال کر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیے) وقال الموارث الح اور وارث نے کہا کہ تندرستی کی حالت میں اسے آزاد نہیں کیا تھا بلکہ مرض الموت کی حالت میں اسے آزاد کیا تھا (ف) جس کا تقاضا یہ ہے کہ آزادی کا کہنا غلام کے لیے وصیت کے طور پر تھا تو گویا موصی نہ سے بہ مقدم ہو اب دونوں باتوں میں سے جو بات بھی ثابت ہوگی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا مگر دونوں نے اپنے دعویٰ پر ایک بھی گواہ پیش نہیں کیا) فالقول قول الموارث الح ہذا وارث کی بات ہی قبول کی جائیگی (ف) چنانچہ اس اعتناق سے موصی نہ موخر ہو جائیگا (اور موصی نہ یعنی بکر کو کچھ نہیں ملے گا سوائے ان دو صورتوں کے ایک یہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکال دینے کے بعد بھی ترکہ کی تہائی میں سے کچھ بچے (ف) تو زیادتی اس کو دیدی جائیگی جس کے لیے وصیت کی گئی ہے تاکہ اس کی تہائی پوری ہو جائے)۔

او تقوم له بیة المح یا موصی نہ کے گواہ موجود ہو جائیں جو اس بات کی گواہی دیں کہ میت کی صحت کی حالت میں یہ آزاد کر دیا گیا تھا (ف) جیسا کہ موصی نہ نے دعویٰ بھی کیا ہے تو اس صورت میں وارث کی بات رد ہو جائیگی اور یہ غلام باقی ترکہ میں سے تہائی مال موصی نہ کو دلایا جائیگا اس کے بغیر وارث ہی کی بات مقبول ہوگی) لان الموصی له الح اس لیے کہ غلام کی آزادی کے بعد موصی نہ بچے ہوئے ترکہ سے تہائی ترکہ کا مدعی ہے کیونکہ آدمی کی تندرستی کی حالت میں کسی غلام کو آزادی ہونے کی صورت میں یہ آزادی وصیت نہیں ہوتی ہے اور کسی وجہ سے وہ پورے مال سے نالند کی جاتی ہے اور وارث اسی بات کا منکر ہے (ف) کیونکہ وہ یہ کہتا ہے کہ غلام اپنے مالک کی بیماری کی حالت میں آزاد کیا گیا ہے لہذا یہ مال سے وصیت میں حسب کیا جائیگا) لان مدعاہ العتق المح کیونکہ وارث کا دعویٰ یہ ہے کہ غلام کی آزادی مولیٰ کی بیماری کی حالت میں ہوئی ہے لہذا یہ وصیت ہوئی اور مرض کی حالت کی آزادی دوسری وصیت کے مقابلہ میں تہائی سے مقدم ہوتی ہے اس بناء پر وہ وارث اس بات کا منکر مند ہوتا ہے کہ موصی نہ اس غلام کا حق دار ہے پھر قسم کھا لینے سے منکر کی بات قبول ہوتی ہے (ف) یعنی جب اس غلام کا حق دار ہونا مقدم ہو تو وہ پورے ترکہ سے آزاد ہو گا اور باقی حق میت کو دینے کے لیے محنت کر کے اس کی آمدنی سے ادا کرے گا البتہ اگر اس میت کی تہائی حتیٰ زیدہ ہو کہ اس میں سے پورا غلام نکال دینے کے بعد بھی باقی فضل ہو جائے تو وہ اس موصی نہ کو مل جائیگی اور اگر اتنی زیادتی نہ ہو تو پوری تہائی تو اس آزاد شدہ غلام کو دیدی گئی اسی لیے اب اس موصی نہ کو کچھ بھی نہیں ملے گا اس لیے اس وارث کی بات مان لی جائیگی اور وہ اس کے قسم کھانے کے بعد ہی مقبول ہو جائیگی)۔

ولان العتق المح اور اس دلیل سے بھی کہ نئی آزادی فوری حاصل ہوتی ہے اور حادث ہے کیونکہ وہ غلام کی حیثیت سے مشہور تھا اور جو چیز حادث ہو اور اس کے ہونے کے وقت میں اختلاف ہو تو اس کی تعین قریبی وقت پر کی جاتی ہے کیونکہ س قریبی وقت کا ہونا یقینی ہوتا ہے اس لیے ظاہری حالت وارث ہی کے لیے گواہ ہے اس لیے قسم کھا لینے کے بعد وارث کا قول مقبول ہوگا (ف) موصی نہ کا دعویٰ یہ ہے کہ اس میت کی صحت کے زمانہ میں غلام ہی کو آزادی مل گئی تھی اور وہ زمانہ بہت ہی پہلے کا ہے جب کہ وارث مورث کی بیماری کے زمانہ میں غلام کی آزادی کا مدعی ہے اور یہ وقت بہت ہی قریب کا ہو گا اور چونکہ پہلے کا زمانہ اس سے کم نہیں ہے اسی لیے یہی یقینی ہو لہذا بظاہر اسی وارث کا قول صحیح ہے لیکن اس کے باوجود اس سے قسم لے کر اس کی بات قبول کی

جائگی اس وجہ سے عتق کو مقدم کیا جائیگا چنانچہ اگر یہ بات فرض کی جائے کہ میت نے آخر وقت میں پندرہ سو روپے چھوڑے جن کی تہائی پانچ سو روپے ہوئے اور غلام کی اپنی قیمت ہزار روپے ہے تو اس غلام کا نصف آزاد ہو جائیگا اور باقی نصف یعنی پانچ سو روپے حاصل کرنے کے لیے وہ محنت کرے گا اور وہ روپے اس میت کے ورثہ کے ہونگے اور اگر کل ترکہ تین ہزار روپے ہوں جس کی تہائی ایک ہزار ہو جو کہ غلام کی قیمت کے برابر ہے تو وہ یوں غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے مزید آمدنی کرنے اور وارثوں کو کچھ بھی ادائیگی کی اس پر کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہے گی اسی طرح موصی لہ کے لیے کچھ نہیں بچا تو وہ بھی کچھ نہیں پائے گا (الان بفضل الحق: ابنت اگر تہائی میں اتنی رقم مل جائے جس سے غلام کی قیمت نکالنے پر کچھ بچ جائے تو وہ بچی ہوئی رقم موصی لہ کو مل جائیگی کیونکہ اس فاضل رقم کے دینے میں غلام کسی طرح سے بھی حائل نہیں ہوتا ہے (ف مثلاً تہائی میں پندرہ سو روپے نکلتے ہوں اور غلام صرف ایک ہزار روپے کا ہو تو انیس سے پانچ سو روپے موصی لہ کے لیے ہو جائیں گے جس کے لیے ایک تہائی مال کی میت نے وصیت کی تھی کیونکہ غلام اپنی قیمت کے ایک ہزار روپے کے لیے اس کا مزاحم اور مقابل تھا اور وہ غلام تھا تو غلام کو اس کی اپنی قیمت تک کی آزادی مل گئی اور باقی رقم میں وہ آزاد ہے اس لیے کہ اب اس کا کوئی مقابل اور مزاحم نہیں رہا اس لیے باقی رقم موصی لہ کو مل جائیگی) او تقوم له المینتہ الخ یا موصی لہ کے اس دعویٰ کے مطابق گواہ بھی پائے جائیں کہ میت نے اپنی زندگی اور صحت کی حالت ہی میں غلام کو آزاد کر دیا تھا اسی لیے جو بات گواہوں سے ثابت ہو جاتی ہے وہ ایسی پختہ اور یقینی ہو جاتی ہے کہ اپنی آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیز یقینی ہوتی ہے اور موصی لہ اپنا حق ثابت کرنے کے لیے گواہ لانے پر مجبور ہوتا ہے اس لیے وہ حق کے طور پر اسے پیش کر سکتا ہے (ف اسی لیے کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ کیوں پیش کرتا ہے اور یہ کون ہوتا ہے اور حاصل اب یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنا یا نہ کرنا اگرچہ میت کا فعل ہے مگر اس سے موصی لہ کا حق چونکہ متعلق ہو رہا ہے اسی لیے اسے آزادی ثابت کرنے کی ضرورت ہو رہی ہے اسی لیے اس کی طرف اس گواہی کو پیش کرنا اور ثابت کرنا مقبول ہے اس وقت جب کہ یہ بات ثابت ہو رہی ہو کہ آزاد کرنا میت کی صحت کی حالت میں ہوئی تھی ہذا میت کے کل مال سے اس غلام کو پہلے نکال کر باقی مال کو ترکہ شمار کیا جائیگا اور اس میں سے موصی لہ کو تہائی مال دیدیا جائیگا۔

توضیح: اگر زید نے اپنے تہائی مال کے لیے بکر کو دینے کی وصیت کی اور اس بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کیا تھا البتہ دونوں میں سے ایک اختلاف یہ ہوا کہ موصی لہ یعنی بکر نے کہا کہ میت نے اسے اپنی تندرستی کے زمانہ میں آزاد کیا تھا جب کہ وارث کا یہ کہنا ہے کہ اس نے بیماری کے زمانے میں اسے آزاد کیا تھا دونوں کے اختلاف کا نتیجہ اور مفصل دلائل

قال ومن ترك عبدا فقال للوارث اعتقني ابوك في الصحة وقال رجل لي على ابيك الف درهم فقال صدقتما فان العبد يسعى في قيمة عند ابي حنيفة وقال لا يعتق ولا يسعى في شي لان الدين والعق في الصحة ظهرا معا بتصدق الوارث في كلام واحد فصارا كأنهما كانا معا والعق في الصحة لا يوجب السعاية وان كان على المعتق دين وله ان الاقرار بالدين اقوى لا نه يعتبر من جميع المال والاقرار بالعق في المرض يعتبر من الثلث والاقرى يدفع الادنى فقضية ان يبطل العتق اصلا الا انه بعد وقوعه لا يحتمل البطلان في دفع من حيث المعنى بايجاب السعاية ولان الدين اسق لا نه لا مانع له من الاساد فيسد الى حالة الصحة ولا يمكن اساد العتق الى تلك الحالة لان الدين يمنع العتق في حالة المرض محانا فتجب السعاية وعلى هذا الخلاف اذا مات الرجل

وترك الف درهم فقال رجل لى على الميت الف درهم دین وقال الاحقر كان لى عنده الف درهم ودبعة فعده
الدبعة اقوى وعدهما هما سواء

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ایک شخص نے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اور اس غلام نے اس میت کے وارث
سے کہا کہ تمہارے باپ نے مجھے اپنی تندرستی کی حالت ہی میں آزاد کر دیا تھا اور ایک دوسرے شخص نے وارث سے کہا کہ
تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے
نزدیک وہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے محنت و مزدوری کرے گا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اب اسے اپنی
آزادی کے لیے کچھ بھی روپے جمع کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ وارث کے ایک ہی جہد سے یہ بات ظاہر
ہو گئی ہے کہ باپ کی صحت کے زمانہ ہی میں وہ غلام بھی آزاد ہوا ہے اور قرضہ بھی باقی ہے اب صورت ایسی ہو گئی کہ گویا یہ دونوں
باتیں ہی ایک ساتھ ہوئی ہیں پھر جو آزادی مالک کی تندرستی کی حالت میں حاصل ہوتی ہے اس میں عدم کو اپنی قیمت ادا کر لی نہیں
پڑتی اگرچہ اس کا مالک آزاد کرنے وال خود ہی مقروض ہی ہو (ف لہذا وہ غلام اپنی آزادی کے لیے محنت و مزدوری کرنے سے
محفوظ رہے گا)۔

وله ان الاقرار بالدين اقوى النسخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق کے مقابلہ میں قرضہ کا اقرار زیادہ قوی ہوتا ہے
اس لیے کہ قرضہ کا اقرار تو پورے مال سے معتبر ہوا کرتا ہے اور بیماری کی حالت میں سے آزادی کا اقرار تہائی مال سے معتبر ہوتا
ہے (ف اس سے ہمارے لیے یہ دلیل ہاتھ آگئی کہ قرضہ اور آزادی دونوں کے اقرار میں سے قرضہ زیادہ قوی ہوتا ہے اور جب
قرضہ کا قوی ہونا ثابت ہو گیا تب ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں دونوں جمع ہو گئے ہیں والا قوی يدفع الحج اور یہ بات مسلم
ہے کہ زیادہ قوت والا کم قوت کو دفع کر دیتا ہے، فقط ضیئہ ان یصل، اس لیے اس قاعدہ کا تقاضہ یہ ہوا کہ یہ عتق اصل سے باطل ہو
جائے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ ایک مرتبہ ہو جانے کے بعد باطل نہیں ہو سکتی ہے تو دوسرا طریقہ جتنی معنی کے اعتبار سے اس
طرح اس عتق کو دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر محنت و مزدوری کو اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے لازم کر دیا جائے ولان الدین اور اس
دلیل سے بھی کہ عتق کے مقابلہ میں قرضہ مقدم ہے کہ قرضہ کے حوالے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اس لیے کہ قرضہ کو
تندرستی کی حالت کی طرف منسوب کیا جائیگا (گویا وارث نے یہ اقرار کیا ہے کہ تمہارا قرضہ تندرستی کی حالت کا ہے) لیکن عتق کو
اس حالت کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ قرضہ ایسی چیز ہے جو بیماری کی حالت میں مفت میں آزادی حاصل کرنے
سے مانع ہے اس لیے غلام پر لازم ہو گا کہ وہ اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کوشش کرے (ف یعنی وارث کی تصدیق بھی ایسی ہی
مقبول ہوتی ہے جیسی کہ خود میت کی تصدیق مقبول ہوتی ہے حالانکہ اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے اس کے مرض کی حالت میں کہا کہ
تم نے مجھے اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا تھا کہ تم پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر
مریض نے کہا کہ تم دونوں ہی سچے ہو تو وہ غلام آزاد ہو جائیگا لیکن قرض خواہ کو اس کا بقیہ ادا کرنے کے لیے اسے خود محنت و
مزدوری کرنی ہوگی یہی صورت یہاں پر بھی ہے اور عتق کو تندرستی کی حالت کی طرف منسوب کرنا اس لیے ممنوع ہے کہ اس کا
ظہور تو ایسی حالت میں ہوا کہ اس پر قرضہ بھی موجود تھا حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ اس کے رہتے ہوئے آدمی اپنے مرض کی
حالت میں مفت میں اپنے غلام کی آزادی کو بھی ظاہر نہیں کر سکتا ہے اور حالت صحت کی طرف عتق اسی وقت منسوب ہوتا ہے
جب کہ قرضہ ظاہر ہو گیا ہو اسی لیے قرضہ اس بات میں رکاوٹ اور مانع ہوتا ہے کہ عتق کو حالت صحت کی طرف منسوب کیا
جائے اسی لیے عتق محصور ہو کر رہ گیا اور اس کا عمل ظاہر نہ ہو سکا)۔

وعسی هذا الخلاف الحج اسی اصول کی بناء اس فرضی نکالے ہوئے مسئلہ میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے اس طور سے کہ
ایک شخص ہزار روپے چھوڑ کر مر اس وقت زید نے یہ دعویٰ کیا کہ اس میت پر میرے ہزار روپے باقی تھے اور بکرنے بھی دوسرا

دعویٰ کیا کہ مرے ہزار روپے اسی میت کے پاس لہنت رکھے ہوئے تھے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرضہ کے مقابلہ میں امانت زیادہ قوی ہے جس کی بناء پر بکرہ روپے پائے گا اور صاحبین کے نزدیک کہ دیت اور قرضہ دونوں ہی حکما برابر ہے (ف دونوں حق دار برابر کا حصہ اس سے وصول کریں گے معلوم ہوتا چاہیے کہ حاکم شہید اور ابو الیث وغیرہ نے جو کہ النہ مصنف سے پہلے زمانے کے تھے انہوں نے اس اختلاف کو اس کے برعکس بیان کیا ہے جیسا کہ، غایۃ البیان، میں ہے اور دوسرے کتابوں میں بھی اسی طرح مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک ودیت قرضہ کی نسبت سے زیادہ قوی ہے کیونکہ قرضہ کا مدعی اپنے اس حق کا دعویٰ کرتا ہے جو مقروض کے ذمہ ہے اسی سے وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ اس سے منتقل ہو کر اس ہزار روپے ترکہ پر آئے جب کہ ودیت کا مالک بعینہ ان ہی روپے کا دعویٰ ہے یعنی ان میں کسی طرح کا بھی رد بدل ہوئے بغیر ان ہی روپے کا مدعی ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک ودیت اور قرضہ دونوں حکما برابر ہیں کیونکہ قرض خواہ بھی اسی ترکہ کا اپنے لیے دعویٰ کرتا ہے جیسے کہ ودیت رکھنے والا اپنی چیز کا دعویٰ کرتا ہے شارح کاکی نے فرمایا ہے کہ عبارت جس طرح سے تمام اور عام کتابوں میں ملتی ہے اسی طرح سے اصح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح ایک شخص نے اپنے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اس غلام نے میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے اپنی تندرستی کی حالت میں مجھے آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے اسی وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصی بوصایا من حقوق اللہ تعالیٰ قدمت الفرائض منہما قد مہا الموصی او اخر ہا مثل الحج والزکوۃ والكفارات لان الفریضۃ اہم من النافلۃ والظاهر عنہ البدایۃ بما هو الاہم فان تساوت فی القوۃ بدلتی بما قدم الموصی اذا ضاق عنہا الثلث لان الظاہر انہ یتدی ما لا ھم و ذکر الطحاوی انہ یتدنی بالزکوۃ ویقد مہا علی الحج وهو احدی الروایتین عن ابی یوسف وفي رواية عنہ انہ یقدم الحج وهو قول محمد وجہ الاولی انہما وان استوبا فی الفریضۃ فالزکوۃ تعلق بہا حق العباد فکان اولی وجہ الاخری ان الحج یقام بالمال والنفس والزکوۃ بالمال قصرا علیہ فکان الحج اقوی ثم تقدم الزکوۃ والحج علی الکفارات لمربتها علیہا فی القوۃ اذ قد جاء فیہما من الوعد ما لم یات فی الکفارة والکفارة فی القتل والظہار والیمین مقدمة علی صدقة الفطر لانه عرف وجوبها بالقران دون صدقة الفطر و صدقة الفطر مقدمة علی الاضحیۃ للاتفاق علی وجوبها والاختلاف فی الاضحیۃ وعلی هذا القیاس یقدم بعض الواجبات علی البعض

ترجمہ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے حقوق اللہ تعالیٰ میں سے چند کی وصیتیں کیں تو ان میں جو فرض ہو ان کو پہلے پورا کیا جائے خواہ وصیت کرنے والے نے جس ترتیب سے بھی بیان کیا ہو جیسے حج و زکوۃ و کفارات ہیں کیونکہ فرض نقل کے مقابلہ میں اہم ہوتا ہے اور وصیت کرنے والے کے لیے مناسب بھی یہی تھا کہ وہ فرائض کو مقدم کر تا اور شاید کہ اس نے ایسا ہی کیا بھی ہو (ف یعنی اگر وہ خود اپنے ہاتھ سے ان کو بجالا تا یا اس سے دریافت کر لیا جاتا کہ کس کام کو پہلے کیا جائے تو وہ ان فرائض ہی کو مقدم کر تا جو اہم ہیں) فان تساوت فی القوۃ الخ: پھر اگر وہ سارے حقوق فرائض اہمیت میں برابر ہوں تو ان میں سے موصی نے جسے پہلے کہا ہو اسی کو پہلے کرے اگر تہائی ترکہ میں سے وہ سارے حقوق ادا نہ ہو سکتے ہوں کیونکہ ظاہر میں جو اہم ہو گا اسی کو پہلے کرنا ہو گا (ف حاصل کلام یہ ہے کہ ایک شخص نے چند فرائض کی ادائیگی کے لیے وصیت کی اور اس کے تہائی ترکہ میں سے ان سب کو پورا کر لینے کی گنجائش نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے سب سے اہم کون سا ہے پس جو اہم ہو گا اسی کو پہلے انجام دینا ہو گا اور اگر وہ سب اہمیت میں برابر ہوں تب یہ دیکھا جائے گا کہ موصی نے ان میں کس کا تذکرہ پہلے کیا ہے پس کیا ہو اسی

کو پہلے کرنا ہوگا کیونکہ ہر موصی نے اسی کو اہمیت دے کر پہلے بیان کیا ہے بلکہ اگر وہ خود زندہ ہوتا اور خود وہ کرتا اسی کو وہ پہلے کرتا۔

وذكر لسطحاری الح اور امامہ فظ طحاوی نے فرمایا ہے کہ پہلے زکوٰۃ ادا کرے اور اسے حج سے پہلے ادا کرے (ف مثلاً کسی نے وصیت کی مجھ پر تین سال کی زکوٰۃ کے پانچ سو روپے باقی ہیں وہ ادا کر دیے جائیں اور میرے تہائی ترکہ میں سے میری طرف سے حج بھی کرایا جائے جب کہ یہ حج فرض ہے تو اس صورت میں بالافتاق پہلے زکوٰۃ ادا کی جائیگی اس صورت میں جب کہ اس تہائی مال سے زکوٰۃ کی ادائیگی اور حج کرنا دونوں کام نہیں کیے جاسکتے اور وارثوں نے تہائی سے زیادہ خرچ کرنے کی اجازت نہیں دی ہو اور اگر موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میرے ترکہ کی تہائی سے حج کرایا جائے اور میرے ذمہ جو باقی زکوٰۃ ہے وہ ادا کر دی جائے تو امام طحاوی کے نزدیک اس کے کہنے کے مطابق حج پہلے ادا نہیں کیا جائیگا بلکہ زکوٰۃ ہی پہلے ادا کی جائیگی۔

وهو احدى الروايتين الخ اور طحاوی کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایتوں میں سے ایک روایت ہے : وہی روایت عہ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے ہی دوسری روایت میں ہے کہ حج کو زکوٰۃ سے پہلے ادا کیا جائے اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے ان میں سے امام ابو یوسفؒ کہ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ فرض ہونے کے اعتبار سے حج اور زکوٰۃ دونوں ہی برابر ہیں مگر زکوٰۃ سے بندوبست کا فائدہ متعلق ہوتا ہے لہذا زکوٰۃ ہی پہلے ادا کرنا اولیٰ ہے ووجه الاخریٰ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کو ادا کرنے میں مال اور جان دونوں سے تعلق ہوتا ہے اور زکوٰۃ کی ادائیگی میں صرف مال ہی کا تعلق ہوتا ہے اس لحاظ سے حج زیادہ قوی ہوا، (ف اس موقع میں جامع الرموز کی عبادت زیادہ بہتر اور مفید ہے کہ جس میں حق العباد کی ادائیگی ہو وہ مقدم ہے لہذا طحاوی کا قول اور امام ابو یوسفؒ کی پہلی روایت اولیٰ ہوئی اور شروع میں امام محمدؒ کا بھی یہی قول بیان کیا گیا ہے اسی طرح اس قول پر ائمہ کا اتفاق ہو گیا لہذا اسی پر فتویٰ ہوگا پھر یہ اختلاف صرف حج و زکوٰۃ میں ہے) ثم تقدم الزکوۃ الحج پھر زکوٰۃ اور حج دونوں کو کفاروں پر مقدم کرنا ہوگا کیونکہ یہ دونوں ہی کفاروں کے مقابلہ میں اہم ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حج اور زکوٰۃ دونوں کے نہ کرنے پر ایسی سخت وعیدیں منقول ہیں جو کفاروں کے بارے میں نہیں ہے (ف یہاں تک کہ زکوٰۃ کے بارے میں آیات پاک اور فرمان الہی کے علاوہ صحیحین کی متفق علیہ حدیثیں اور منفرد حدیثیں منفرق اور کثیر تعداد میں صحابہؓ سے منقول ہیں جس کو اس جگہ بیان کرنے سے اوراق بھر سکتے ہیں) والکفارة فی القتل الخ اور اگر قتل یا ظہار کے کفاروں کے ساتھ صدقہ فطر دینے کی بھی وصیت کی ہو تو صدقہ فطر کے مقابلہ میں وہ کفارے مقدم ہوں گے کیونکہ ان کفاروں کا واجب ہونا قرآن پاک سے ثابت ہوا ہے وصدقہ فطر کا وجوب قرآن پاک سے نہیں ہے (ف بلکہ صحیح ستہ کی احادیث کی روشنی میں اجتہاد ہی طریقے سے اس کا ثبوت ہوا ہے اس لیے کفارات اسی صدقہ فطر سے پہلے ادا کئے جائیں گے۔

وصدقة الفطر مقدمة الخ اور اگر صدقہ فطر اور قربانی کی وصیت ہو تو صدقہ فطر کو قربانی سے پہلے رکھا جائیگا کیونکہ صدقہ فطر کے واجب ہونے پر ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے واجب ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے (ف اس لیے کہ امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے وعلیٰ ہذا القیاس اور کسی پر قیاس کرتے ہوئے صدقہ فطر کو مقدم کیا جائیگا کیونکہ صدقہ فطر تو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے اور مدبر کو تو بندہ خود اپنے اوپر لازم کرتا ہے البتہ اللہ تعالیٰ نے اس کی ادائیگی کو لازم کیا ہے ورنہ زکوٰۃ قربانی پر مقدم کیا جائے کیونکہ قربانی کے واجب ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا ہے اور نذر کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے البتہ نوافل کے مقابلے میں قربانی کی وصیت مقدم ہوگی اسی طرح کفارات میں سے قتل کا کفارہ سب سے مقدم ہوگا پھر ظہار کے کفارہ پر قسم کا کفارہ مقدم ہوگا کیونکہ قسم کا کفارہ تو اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس میں قسم کھانے والا اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی کرتا ہے اس طرح سے کہ قسم کھا کر اسے پورا نہیں کرتا اور کفارہ ظہار اس واجب پر ہوتا ہے کہ وہ شخص خود ہی اپنی بیوی کو خود میرحرم کر لیتا ہے اس لیے قسم کا کفارہ زیادہ اہم ہوا۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے کل مال میں سے یا تہائی مال میں چند چیزوں کی وصیت کی مثلاً حج، زکوٰۃ، صدقہ فطر، کفارہ قسم، کفارہ ظہار وغیرہ کو کس اصول کے مطابق وصیتوں کو ادا کیا جائے۔ مفصل دلائل کا بیان

قال وما لیس بواجب قدم مد ما قدم الموصی لما بینا وصار کما اذا اصرح بذلك قالوا ان الثلث یقسم علی جمیع الوصایا ما کان اللہ تعالیٰ وما کان للعد فما اصاب القرب صرف الیہا علی الترتیب الذی ذکرہما ویقسم علی عدد القرب ولا یجعل الجمیع کو صیۃ واحدة لانه ان کان المقصود بجمیعہا رضا اللہ تعالیٰ فکل واحد فی نفسہا مقصود فینفرد کما ینفرد وصایا الادامین .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موصی نے فرائض و واجبات کے علاوہ نوافل میں سے کئے کاموں کی ادائیگی کی وصیت کی مگر تہائی ترکہ میں سے ان سب کو ادا نہیں کیا جاسکتا ہو تو ان میں سے اسی کام کو پہلے ادا کیا جائے جس کی ادائیگی کی خود موصی نے وصیت کی ہو، جیسا کہ اوپر کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے (ف کہ موصی نے خود جس کام کو کرنے میں اہمیت دی ہے اسی کو اس نے پہلے بیان کیا ہے) اور اس کی صورت ایسی ہی ہو چنگی کہ خود موصی نے صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہو (ف یعنی اگر وہ کسی کام کو پہلے کرنے کے لیے خود صراحت بیان کر دیتا تو اسی کو پہلے کرنا اسی طرح سے صرف پہلے بیان کر دینے سے اس کا ظاہری مطلب یہ لیا جائیگا کہ وہ اس کو پہلے کرنا چاہتا ہے اور اس طرح ذکر کرنا تصریح کرنے کے حکم میں ہوتا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو بہت ہی اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے اس کے بعد جو اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے جہاں تک ممکن ہو سکے اس کے بعد بھی اگر کچھ عمل میں کی رہ جائے تو وہ اس طرح کی مجبوری ہوگی کہ ساری اہم باتیں پوری ہو چکی ہوں گی: قالوا ان الثلث یقسم الخ: وصیتوں کے بارے میں مشرک نے طریقہ بتایا ہے کہ وہ تمام وصیتیں حقوق اللہ کے بارے میں ہوں یا حقوق الناس کے بارے میں ہوں موصی کے ترکہ کی تہائی کو سب میں تقسیم کر دیا جائے (ف یعنی حق اللہ تعالیٰ میں سے فرائض و واجبات کے علاوہ کچھ حق الناس بھی ہو تو موصی نہ کو نیکیوں کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائے مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک سال کی زکوٰۃ ادا کی جائے اور میری طرف سے میرا فرض حج ادا کر دیا جائے اور فلاں شخص کا جو کچھ حق ہے اس کا حق ادا کر دیا جائے اس طرح اس وصیت میں تین باتوں کی فرمائش کی گئی ہے بس ترکہ کی تہائی کے تین اجزاء کر دیے جائیں۔

فما اصاب القرب الخ: پھر جو کچھ نیکیوں کے حصہ میں آئے وہ بھی اسی ترتیت سے خرچ کیا جائے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (ف مثلاً زکوٰۃ حج اور کفارہ قتل و کفارہ قسم اور صدقہ فطر و قربانی کے لیے حصے نکالے گئے تو اس حصہ میں اگر سب کو کر لینے کی گنجائش ہو تو وہ سب ادا کر لیے جائیں اور اگر یہ احتمال ہو کہ اس حصہ سے یہ ساری چیزیں ادا نہیں ہو سکیں تو پہلے زکوٰۃ پھر حج پھر کفارہ قتل اور بیان کی ہوئی ترتیب ایک ایک کر کے ادا کی جائے تاکہ جو عمل اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے اور کسی اس کے بعد کے کم اہم پر پڑے پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہوگی جب کہ آدمی کا حق واجب ہو کیونکہ وہ نیکی اور تقریب الی اللہ کے اعمال نقلی اور نوافل میں سے اور نقل وصیت ہو جیسا کہ کتاب قدوری کے اس قول میں بیان ہے تو بندہ مترجم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر میت نے چند نیکیوں کے کام کرنے کی اور ایک مخصوص شخص کے لیے بھی وصیت کی تو نیکی کے ان تمام کاموں کو شمار کیا جائے اس کے علاوہ اس شخص کو بھی شمار کیا جائے اور میت کے کل ترکہ کی تہائی کو ان تمام پر تقسیم کیا جائے اس طرح مثلاً اگر نقلی حج اور فقراء و مساکین اور زید کے لیے وصیت کی ہو تو یہ کل چار کام ہوئے اس لیے اس تہائی مال کے بھی چار ہی حصہ کیے جائیں اور ان میں سے زید کو اس کا حصہ دے کر باقی تین حصوں میں سے جس حصہ کو خود موصی نے پہلے بیان کیا ہے اسے پہلے پورا کر دیا جائے) ویقسم علی عدد القرب الخ: اور ان تمام نیکی کے کاموں کی تعداد پر مال کو برابر تقسیم کرنا چاہیے اور ان کاموں

کو ایک وصیت کا حکم نہیں دیا جائیگا (ف) مثلاً کسی نے کہا کہ میرا تہائی مال حج و زکوٰۃ اور کفارات اور زید کے لیے ہے لہذا تہائی کے کل چار حصے کئے جائیں مگر یہ نہیں کرنا چاہیے کہ عبادت کے جو تین کام ہیں ان کو ایک حصے اور زید کو دوسرا سمجھ کر کل دو ہی حصے بنا لیے جائیں بلکہ تین حصے اور ایک زید کو سوا کر کل چار حصے بنائے جائیں لانہ ان کا المقصود الخ: اس لیے کہ اگر ان سب سے رضائے الٰہی عزوجل مقصود ہے ہر عبادت اور نیکی اپنی جگہ پر خود مقصود ہے لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ شہر ہوں گے جیسے کہ آدمیوں کی وصیتیں علیحدہ علیحدہ شہر کی جاتی ہیں (ف) اس لیے کہ فقراء و مساکین و زید و بکر اور خالد کے واسطے وصیت ہو تو ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بنا کر پانچ حصے شریعہ جاتی ہیں اس لیے ان کے لیے پانچ ہی حصے لگائے جاتے ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے وصیت کرنے کی غرض صرف ایک ہی بات یعنی الٰہی عزوجل تعالیٰ مقصود ہے اسی لیے نیکیوں کے مختلف راستوں سے بھی مقصود اگرچہ رضائے الٰہی عزوجل ہے جن صورتوں کا نام لیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک علیحدہ شہر کی جائیگی۔

توضیح: اگر موصی نے فرائض و واجبات کے علاوہ چند نوافل کی ادائیگی کی وصیت کی مگر ترکہ کی تہائی سے ان سب کو ادا کرنا ممکن نہ ہو وصیتوں کی ادائیگی کے بارے میں مشائخ کا طریقہ کار، مسائل کی تفصیل، اقوال، علماء و مشائخ، مدلس جواب

قال ومن اوصی بحجة الاسلام احجوا عہ رجلا من بلدہ یحج راکبا لان الواجب لله تعالی الحج من بلدہ ولہذا یعتبر فیہ من المال ما یکفیه من بلدہ والوصیۃ لاداء ما ہوا لو اوجب علیہ وانما قال راکبا لانہ لا یلزمہ ان یحج ما شیا فانصرف الیہ علی الوجہ الذی وجب علیہ قال فان لم تبلغ الوصیۃ النفقۃ احجوا عہ من حیث تبلغ وفي القیاس لا یحج عہ لانہ امر بالحقۃ علی صفة عد ما فیہ غیرانا جو زناہ لانا نعلم ان الموصی قصد تنفيذ الوصیۃ فیجب تنفيذہا ما امکن والممکن فیہ ما ذکرناہ وهو اولی من ابطالہا راسا وقد فرقنا بین ہذا و بین الوصیۃ بالعق من قبل .

ترجمہ: قد درئی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی یہ کہا کہ آپ لوگ میری طرف سے حج اسلام کرادیں تو ذمہ داری پر واجب ہوگا کہ ایک مرد کو اس جگہ سے جہاں پر وہ موصی رہتا ہے جانے کے لیے بھیجیں اور وہ مناسب طور پر سواری پر سوار ہو کر جائے (ف) جب کہ اس میت کا تہائی مال اس حج کے لیے پورا ہو یا پھر ورثہ خود اپنی طرف سے کچھ بنا کر بھیجیں): لان الواجب لله تعالیٰ اس لیے کہ اس کے شہر سے اللہ تعالیٰ کی رضائے کے لیے حج کرنا واجب ہے (ف) اس لیے اسی کے شہر سے سوار ہو کر حج کر لیا جائے گا۔ ولہذا یعتبر الخ: اسی لیے حج کی وصیت نافذ کرنے میں تہائی مال میں سے اتنا ہو تا ضروری ہے جو اس کے شہر سے حج کرانے کے لیے کافی ہو (ف) اسی شرط کے ساتھ وصیت پر عمل کرنا اور اسے نافذ کرنا واجب ہوگا (مختصر یہ بات ہو چکی ہے کہ اسی موصی کے شہر سے سفر کرنے کا اعتبار ہوگا): وادویۃ لاداء ما ہوا الخ: اس جگہ وصیت تو اسی حج کی ادائیگی کے لیے ہے جو اس پر واجب ہو چکا ہے (ف) اسی لیے اس میت کے شہر سے حج کر لیا جائے گا تاکہ اس پر اس کی زندگی میں جو کچھ واجب ہوا ہے اسی کی ادائیگی وصیت کے طور پر ہو۔ وانما قال الخ: اور سواری پر سوار ہو کر حج کے لیے جانے کو اس لیے کہا گیا ہے کہ خود اس موصی پر بھی اپنا حج ادا کرنے کے لیے پیدل جانا لازم نہیں ہوا تھا (ف) اس لیے حج فرض ہونے کے لیے زاد راہ و راحلہ یعنی راستہ کے لازمی اخراجات سواری سمیت ہونے پر قادر ہونے کی شرط بھی ہے۔

فانصرف الیہ الخ: اسی لیے حج کرنے کے لیے جانے والے وصی کے لیے بھی وہی حکم اس پر لازم ہوا ہے جیسے کہ خود اس موصی پر لازم ہوا تھا (ف) یعنی جیسے کہ خود موصی پر سوار ہو کر حج کے لیے جانا لازم ہوا تھا اسی طرح سے اس کے عوض حج کے لیے جانے والے پر سوار ہو کر جانا لازم ہوگا تاکہ اس موصی کے شہر سے سواری پر سوار ہو کر حج کرے لیکن اس کے لیے یہ شرط

ہے کہ سواری کے ساتھ جانے اور آنے کے لئے ضرورت کے برابر خرچہ موجود ہو) قال فان لم تلبع الوصیۃ الخ قدور نے فرمایا ہے کہ اگر اس وصیت پر عمل کے لئے خرچہ کافی نہ ہو یعنی اس کا تہائی مال اتنا نہ ہو کہ جانے والا اس کے شہر سے سواری پر سوار ہو کر حج کا کام پورا کرے تو اس کے جو ذمہ دار ہوں ان کو یہ چاہیے اس رقم سے جس جگہ سے نکل کر پورا حج ادا کر سکے اسی جگہ کے کسی شخص سے حج ادا کرادے، (ف) مثلاً لکھنؤ سے ایک شخص سوار ہو کر حج کرنے کو جانا چاہے تو ترکہ کی تہائی رقم اس کے لیے کافی نہ ہو سکے البتہ اسی رقم سے بمبئی سے کام پورا کر سکے تو وہ کافی ہو جائے تو بمبئی سے ہی ایسے کسی شخص کا انتظام کرادیا جائے جو اس میت موصی کی طرف سے حج کر لے۔

وہی المقیاس الخ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ میت کی طرف سے حج نہیں کرانا چاہیے کیونکہ اس نے ایسی صفت کے ساتھ حج کرنے کی وصیت کی ہے جو اس مال میں ہمیں نہیں ملتی ہیں (یا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت سے ادا نہیں ہو سکتا ہے) لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر اس کی وصیت کو اس لیے جائز مانا ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس موصی نے اپنی وصیت پر عمل کرانے کا پورا ارادہ کیا تھا (خواہ اس صفت کے ساتھ ہو یا نہ ہو اور خاص اسی صفت کے ساتھ اس ہونے کا ارادہ نہیں کہ اگر صفت میں کمی ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس وصیت پر عمل نہ کیا جائے اور وصیت روک دی جائے) اس لیے جہاں تک ممکن ہو میت کی وصیت کو نافذ کرنا واجب ہو گا اور وہی صورت ممکن ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے یعنی ان روپے سے جس جگہ سے حج کے لیے بھیج جانا ممکن ہو وہیں سے حج کرادیا جائے اس طرح سے کہ وہ رقم اس شخص تک بھیج دیا جائے یہ بات کہیں بہتر ہے اسی لیے کہ اس وصیت پر عمل کو بالکل چھوڑ دیا جائے (ف) اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے اگر میت یہ وصیت کرے کہ میرے سو روپے سے ایک غلام آزاد کر دیا جائے حالانکہ اس سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کہ قول کی بناء پر پہلے یہ کہا گیا ہو کہ اگر سو روپے سے ایک روپیہ بھی کم ہو تو جس صفت کی وصیت کی گئی تھی اس پر عمل نہیں ہو اس لیے وصیت باطل ہو گئی جب کہ یہی صورت یہاں پر بھی موجود ہے پھر اسے کیوں کر جائز کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ دیا ہے۔

وقد فرقا بین هذا الخ : کہ ہم نے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں اس لیے فرق کیا ہے (مصنفؒ نے اس جگہ فرق کی وجہ بیان نہیں کی ہے مگر وجہ فرق یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ غلام کو آزاد کرنا نفلی نیکی ہے جو صدقہ کرنے کے حکم میں ہے اور جب اس آزادی کی وصیت نافذ نہ ہوئی تو یہ مال اس کے وارثوں پر صدقہ ہو گیا اور حکمایہ دونوں کام برابر ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے پس جب حج کی وصیت نافذ نہ ہو یا اس پر عمل نہ ہو سکنے کی صورت میں یہ مال صرف ایک صدقہ کے طور پر رہ جائے گا لاکہ حج کرنا ان سے بہتر ہے اس طرح دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا ہے فرق اس بندہ مترجم کے اپنے ذہن میں پیدا ہوا ہے کیونکہ میں نے یہ فرق کہیں کسی کتاب میں نہیں پایا ہے اسے اچھی طرح ذہن نشین کر لیں۔

توضیح: اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ ذمہ دار افراد میری موت کے بعد میرے ترکہ میری طرف سے حج ادا کر دیں اگر وصیت پر عمل کرنے کے لیے ترکہ میں سے خرچہ کافی نہ ہو وصیت عتق اور وصیت حج کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے میں، اقوال علماء تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ومن حرج من بدہ حاجا فہما فی الطريق واوصی ان یحج عنہ یحج عنہ من بدہ عبدی حنیفہؒ وہو قول زفرؒ وقال ابو یوسف و محمد یحج عنہ من حیث بلغ استحسانا و علیٰ هذا الخلاف اذا مات الحاج عن غیرہ فی الطريق لہما ان السفر بنیۃ الحج وقع قربۃ وسقط فرض قطع المسافۃ بقدرہ وقد وقع اجرہ علی اللہ فیبتدئ من ذلک المكان کأنہ من اہلہ بخلاف سفر التجارۃ لانہ لم یقع قربۃ فیحج عنہ من بدہ ولہ ان الوصیۃ

تصرف الی الحج من بلدہ علی ما قردنا اداء لواء حب علی الوجه الدی وحب واللہ اعلم .

ترجمہ قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر سے حج کرنے کی نیت سے نکلا (ف اور س حج کے علاوہ تجارت کرنے یا دوسرے کام کرنے کی غرض نہیں تھی) فصات فی الطريق الحج مگر اتفاقاً وہ شخص راستہ ہی میں مر گیا اور آخری وقت یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کرایا جائے (ف تو اس حج کی ابتداء کہاں سے مانی جائیگی تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے اس صورت میں جب کہ وہ میت صرف حج کرنے کی غرض سے ہی نکلا ہو)۔

یحییٰ عہ من بلدہ کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اپنے وطن سے ہی حج کر لیا جائیگا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے (ف اور یہی قیاس ہے اس مسئلہ میں استحسان کو چھوڑ کر اصل قیاس پر ہی متبن کی کتابوں میں فیصد کیا گیا ہے): وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسف و امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ استحسان کی دلیل کے مطابق اسی جگہ سے حج کر لیا جائیگا جہاں پر اصل مورث کا انتقال ہوا تھا یا جہاں تک وہ پہنچ چکا تھا (ف یہ صورت مسئلہ تو اس وقت کی ہے جب کہ خود حاجی میت راستہ میں مر گیا ہو اور اگر ایک شخص اپنے وطن میں یہ وصیت کر کہ مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جائے اس لیے اس کی طرف سے زید کو بھیجا گیا اور وہ راستہ میں مر گیا اور اتنا مل باقی رہ گیا کہ کسی دوسرے شخص کو بھیجا جاسکے تو اس دوسرے کو کہاں پر سے بھیجا جائے گا، تو فرمایا وعلیٰ ہذا القیاس، ایہ ہی خلاف اس صورت میں بھی ہو گا جب کہ دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راستہ میں مر گیا ہو (ف وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ زفرؒ کے نزدیک وطن سے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس جگہ سے جہاں تک وہ پہنچ چکا تھا وہاں سے دوسرا شخص بھیجا جائے یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اصل وطن سے حج کرنا تو اس میت پر واجب ہو تھا اس کے بعد اس شخص نے جتنا بھی راستہ طے کر لیا ہے دوبارہ سفر میں وہ بھی شمار ہو گیا نہیں) لہذا ان السفر الخ . صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ حج کی نیت سے جو بھی سفر کیا جا چکا ہے وہ قربت اور اطاعت و فرما برداری میں ہو تھا اور اسی مقدار سے حج کے لیے راستہ طے کرنے کا فرض ادا کر لیا گیا اور اسی سفر کے اندازہ سے عند اللہ اس کا ثواب بھی نامہ اعمال میں لکھا جا چکا ہے اب حج کے لیے بقیہ راستہ پورا اسی جگہ سے سفر شروع کیا جائیگا اور یہ کہا جائیگا کہ گویا وہ شخص اسی جگہ کے رہنے والوں میں سے ہے۔

بحلاف سفر الصحارہ الخ برخلاف سفر تجارت کے کیونکہ یہ سفر کسی فرض کی ادائیگی کے نہیں، واپس اسی لیے اس کے اپنے شہر سے حج کیا جائے گا (ف یعنی اگر سفر کے ارادہ سے گھر سے نکل کر راستہ میں مر گیا تو وہ شخص اس جگہ کے رہنے والوں میں سے شمار نہ ہو گا اس کے شہر سے حج کر لیا جائیگا کیونکہ وہ جتنا راستہ چلا ہے وہ راستہ حج کی عبادت ادا کرنے میں قابل اعتبار نہ ہو گا)۔

وله ان الوصیۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ میت اصل وصیت کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ میرے شہر سے اس شخص کو حج کے لیے بھیجو تاکہ فرض حج جس طرح مجھ پر فرض ہوا تھا وہ بھی اسی طرح ادا کر لے یہ مطلب گزشتہ تقریر کے مطابق ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم (ف جب کہ پہلی تقریر کا مطلب یہ بھی تھا کہ وہ حج اس موصی کے اپنے شہر سے سواری پر سوار ہو کر سفر کرنا مقصود تھا یعنی پیدل جانا اور تنگی سے سفر کرنا ہر گز مقصود نہ تھا اسی طرح یہ نائب بھی حسب ضرورت آرام سے سوار ہو کر اپنے شہر سے سفر حج کرے گا۔ غایۃ البیان میں لکھا ہے کہ حدیث میں نافع عم اور فرزند صالح کی دعا اور جاری رہنے والے صدقہ کے سوا کسی تمام اعمال اس کی موت سے ختم ہو جاتے ہیں اس کے پیش نظر اسی شخص نے اپنے لیے جب حج فرض ادا کرنے کی نیت سے سفر شروع کیا اور دور جا کر اس کی موت واقع ہونے سے وہ سفر ختم ہو گیا تو اس کے ذمہ سے وہ حج ختم ہو گیا لہذا وصیت کے مطابق اس نائب کو اپنے شہر سے حج کے لیے بھیجنے چاہیے اور جتنا راستہ اس سے پہلے میت نے طے کر لیا تھا اسی باطل کہہ دینا چاہیے، انتہا اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی دلیل تو بالکل ہی عجیب سی ہے کیونکہ حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس میت کے حج کا عمل اس کے مرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور ہمیشہ باقی نہیں رہتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ

شخص اس حج کو پورا بھی کر لیتا جب بھی مزید آئندہ دنوں میں وہ باقی نہیں رہتا اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کا کیا ہوا عمل حج برباد ہو گیا اور آخر میں اس بات میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے کہ اس نے اپنی آخری زندگی تک جو بھی عمل خیر کیا ہے وہ اس کے نامہ اعمال میں لکھا جائیگا اور اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ حج ادا کرنے میں راستہ طے کرنے کے جیسے اور کچھ دوسرے کاموں سے بھی یہ مرکب ہوتا ہے یا یہ ایک بسیط عبادت ہے تو امام ابو حنیفہ کے قول سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس وصیت میں اس میت نے حج شروع کرنے میں ثواب پایا ہے وہ تو اس کے نامہ اعمال میں لکھ جا چکا ہے مگر وہ پوری عبادت ادا نہ ہو سکی بلکہ باقی رہ گئی ہے اور اس عبادت کو پورا کرنے کا باقی کام اس طرح ادا کرنا چاہیے کہ دوبارہ اس کے اپنے شہر سے جا کر باقی ارکان ادا کر لے تو اس کی وصیت کے مطابق اس کے وطن سے ہی اس نائب سے باقی پورے اعمال ادا کر ایسے جائیں اور صاحبین کے نزدیک اس نے طاعت حج کے مختلف اجزاء میں راستہ طے کر لینے کا جس حد تک فریضہ ادا کر لیا ہے وہ بھی ختم ہو گیا ہے اس لیے اسے دوبارہ ادا کرنا باقی رہ گیا ہے اور جبکہ باقی اجزاء کو کر لینے کے لیے اس نے وصیت کر دی ہے تو تمام باقی اجزاء کو ادا کر لینا چاہیے بات اچھی طرح سمجھ لیں دالعلہ تعالیٰ اعلم بالصواب): چند مفید مسائل: (۱) آدمی کو جب حج کر لینے کی پوری صلاحیت پا جائے پھر بھی وہ حج ادا نہ کرے یہاں تک کہ وہ مر جائے اور دوسرے سے حج ادا کر لینے کی وصیت کر جائے اور اس کی وصیت کی بناء پر فرض حج ادا کر لیا جائے پھر بھی بروقت بلا تاخیر حج نہ کرنے کا گناہ اس پر باقی رہے گا اگر میت نے اپنے آخری وقت تک نہ حج ادا کیا اور دوسرے سے حج کر لینے کی وصیت بھی نہیں کی تو یہ دوسرا گناہ ہو گا اگرچہ اس کا ورثہ احسان کرتے ہوئے اس کی طرف سے حج بھی ادا کر دیں واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: اگر کوئی شخص اپنے گھر سے صرف حج کرنے کی نیت سے نکلا مگر وہ اچانک راستہ ہی میں مر گیا اور آخری وقت میں یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کر لیا جائے اگر ایک شخص اپنے شہر میں رہتے ہوئے یہ وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرادیا جائے اور وہ نائب شخص راستہ میں مر جائے پھر بھی اتنا مال بچ جائے کہ دوبارہ حج کیا جاسکتا ہے حج کی ذمہ داری اور اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے قول اور تفصیلی بحث اور مفصل جواب اور ان کے اختلاف کی بنیادی وجہ

باب الوصیۃ للاقارب وغیرہم

باب: اپنے قریبی رشتہ داروں اور دوسروں کے لیے وصیت کا بیان

نوٹ: یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خاص وارث کے لیے وصیت کرنی جائز نہیں ہے اس جگہ قریبی رشتہ داروں سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ اس میت موصی کو رشتہ داری پائی جاتی ہو اور دوسرے رشتہ داروں سے عام مراد نہیں یعنی ان سے رحم کی رشتہ داری ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ زوہیت یعنی میاں بیوی کہ درمیان میں بھی رشتہ داری ہو جاتی ہے مگر یہ اقارب میں داخل نہیں ہیں جب کہ رحمی تعلق نہ ہو جسے پڑوسی اور دوست وغیرہ

قال ومن اوصی لجیرانہ فہم الملا صقون عندابی حنیفہ وقالام الملا صقون وغیرہم ممن یسکن محلۃ الموصی ویجمعہم مسجد المحلۃ وهذا استحسنان وقولہ قیاس لان الجار من المجاورۃ وہی الملا صقۃ حقیقۃ ولہن یشتق الشفعۃ بهذا الجوار ولانہ لما تعلق صرفہ الی الجمیع یصرف الی اخص الخوص وهو الملا صق

وجه الاستحسان ان هؤلاء كلهم يسمون حيرانا عرفا وقد تاید بقوله ﷺ لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وفسره بكل من سمع النداء ولان المقصد برا الحيران واستحسانه يتظم الملاصق وغيره الا انه لا بد من الاحتياط و ذلك عند اتحاد المسجد وما قاله الشافعي الحوار الى اربعين دار اباعد وما يروى فيه صعب قالو او يستوى فيه الساكن والمالك والذكر والانثى والمسلم والدمي لان اسم الحاريتنا ولهم ويدخل فيه العهد الساكن عنده لا طلاقه ولا يدخل عندهما لان الوصية له وصية لمولاہ وهو غير ساكن .

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے پڑوسیوں کے لیے وصیت کی (ف یعنی اگر اس موصی نے اس طرح کہ میرے مال سے تہائی یا چھٹا بھی اس نے اس سے کم کہا میرے پڑوسیوں کو دیدیا جائے تو اس سے کون ہوگا مراد ہوں گے اور کن کو دیا جائیگا تو جواب یہ ہوگا کہ اس میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان میں اس طرح سے اختلاف ہے)۔ فہم الملاصقون الخ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پڑوسی اس جگہ وہ لوگ مراد ہوں گے جن کے گھر اس کے گھر سے ملے ہوئے ہوں گے (ف خواہ ان کے دروازے ملے ہو اور قریب ہوں یا دور ہوں) وقالہم الملاصقون الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ موصی کے محلہ میں رہنے والے اور محلہ کی مسجد میں نماز پڑھنے والے ہوں یہ سب پڑوسی ہیں خواہ ان کے گھر ملے ہوئے ہوں یا نہ ہوں اور یہ استحسان ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول قیاسی ہے (ف یعنی قیاس کا تقاضا وہی ہے جو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے)۔ لان الجار الخ۔ کیونکہ عربی میں غلط پڑوسی ہی کو جار کہتے ہیں جو کہ مجاورت سے مشتق ہے اور مجاورت کے حقیقی معنی ملاصقت (ملجانا) ہے اسی بناء پر ایسے ہی جار ہونے کی بناء پر آدمی شفعہ کا مستحق ہوتا ہے (اور یہ بات متفق علیہ ہے) اور اس وجہ سے بھی کہ جب وصیت کی اس رقم کو پورے علاقے کے لوگوں میں تقسیم کرنا ناممکن ہوا تو ہم نے بالکل ہی مخصوص پڑوسی کو اس سے مراد لیا ہے اور ایسے شخص کو ملاصق بھی کہا جاتا ہے (ف یعنی مجازی جار اور پڑوسی جیسے محلہ والے ہوتے ہیں، ایسے ہی پورے گاؤں اور شہر اور پرگڑ کے اعتبار سے بھی وہاں کے باشندے ہو سکتے ہیں اسی لیے کسی کو بھی متعین نہیں کیا جاسکتا ہے، اور ایسی صورت میں جبکہ مفہوم عام ہو اور اس کی کوئی حد بندی بھی نہیں کی گئی ہو تو ان ہی میں سے جو شخص سب سے زیادہ حاصل ہوتا ہے وہی متعین ہوتا ہے کیونکہ درمیان کی خصوصیت ہے۔ مراد لینے کی وجہ سے کی تخصیص سے ترجیح بد مرتجح لازم آجاتی ہے اور وہ بھی معلوم نہیں ہو سکتی ہے اس لیے جو بات یقینی ہے یعنی اخص اخص جو کہ گھر سے بالکل ملا ہوا گھر ہو اسی پر اس وصیت کو محمول کرنا ہوگا یہ تقریر قیاس کی ہے)۔

وجه الاستحسان الخ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ سارے محلہ والے ہی عرف عام میں پڑوسی کہلاتے ہیں اور اس کی تائید بھی رسول اللہ ﷺ کہ اس مبارک قول سے ہوتی ہے لا صلوة لجار المسجد الخ یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز نہیں ہوتی ہے مگر مسجد ہی میں (گھر میں نہیں) (ف اس حدیث کو دار قطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے اگرچہ حافظ ابن حجرؒ کے قول کے مطابق اس کی کوئی صحیح اسناد ثابت نہیں ہے مگر حضرت علیؓ کا قول ہے میں کہتے ہوں کہ حضرت علیؓ کا قول بھی تائید کے لیے کافی ہے کہ مسجد کے جار یعنی پڑوسی کی نماز مسجد ہی میں ہوتی ہے)۔ وفسر وہ بكل الخ جار مسجد کی تفسیر علماء کرام نے اس طرح بیان کی ہے کہ جس کے کان میں اذان کی آواز پہنچ جائے وہی مسجد کا جار ہے (ف اس سے یہ معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہے یا نماز کے لیے مسجد میں جمع ہو سکتے ہوں سب میں جو اریا جاتا ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ سب کے مکان ہی بالکل مسجد سے ملے ہوئے ہوں کیونکہ اذان کی آواز کا سنا اس بات پر موقوف نہیں ہے پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس جار سے عرفی جار مراد ہے کہ اگرچہ بالکل ملا ہوا نہ ہو)۔

ولان المقصد برا الحيران الخ۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس موصی کا اصل مقصد یہ ہے کہ پڑوسیوں کو نفع پہنچانے اور پڑوسیوں کو نفع پہنچانا مستحب عمل ہوتا ہے اور یہ استنباب (کچھ بالکل ملے ہوئے) کا ساتھ یہی خاص نہیں ہے بلکہ ملاصق اور غیر مدصق سب کو شامل ہیں البتہ صرف اتنی بات کا ہونا ضروری ہے کہ ان کے آپس میں ملاپ اور اختلاط کا ہونا ضروری

ہے اور ایسا اختلاف ان میں سے ایک ہی مسجد میں جمع ہونے پر ممکن ہو سکتا ہے (ف کیونکہ وہ سب مل کر نماز پڑھتے ہیں یہاں تک کہ محلے میں چھوٹی چھوٹی دو مسجدیں ہوں جب بھی ان سب میں اختلاف اور میل جول ایک حد تک باقی اور جوار و پڑوس کا ہونا بھی ثابت رہتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ موصی کے گھروں سے چاروں طرف دس دس گھر تک جوار کا حکم ہوتا ہے بھتیگی نے اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی اسے ضعیف بھی کہا ہے مگر دوسرے طریقوں سے بھی مروی ہے لیکن مروی ہونے کے باوجود ایک روایت سے دوسری کو تقویت اور چیز نہیں ہوتا ہے اس لیے یہ ضعیف بھی ہے اسی وجہ سے مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

وما قال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ حق جوار چالیس گھروں تک رہتا ہے تو یہ قول قبولیت سے بعید ہے اور اس سلسلہ میں جو حدیث روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے (ف یعنی اس کے راویوں میں کلام اور اعتراض ہے اب اگر یہ کہا جائے آپ لوگوں کے ملک میں تو ضعیف حدیث بھی قیاس سے اولیٰ ہوتی ہے اس کے باوجود اس قاعدہ کے خلاف یہاں پر کیوں کہا جا رہا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ حضرت علیؓ سے جو روایت کی گئی ہے اس کے بارے میں قول صحیح یہی ہے کہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اذان کی آواز پہنچنے کا اعتبار ہوتا ہے اس میں گھر کی تعداد کی خصوصیت نہیں ہے اور عرف و قیاس بھی اس کے مطابق ہے اسی لیے صحیح کے مقابلہ میں ضعیف کو چھوڑا اور قیاس کے مقابلہ کی وجہ سے نہیں چھوڑا ہے واللہ تعالیٰ اعلم): قالو ایستوی فیہ الساکس الخ متاخرین مشیخ نے فرمایا ہے کہ پڑوسی ہونے میں جو کوئی بھی اس مجھے میں کسی طرح بھی رہتا ہو حکم میں سب برابر ہوں گے خواہ ذاتی مکان میں ہو یا کرایہ پر اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت خواہ مسلمان ہو یا کافر سب پڑوسی میں شامل ہوں گے (ف شاید کہ صاحب ہدایہؒ نے قالو کے لفظ سے عادت کے مطابق اختلاف اور ضعف کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ جب مسجد میں جمع ہونے کو نید بنا کر آپس میں میل جول ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس میں ذمیوں کو بھی شریک کرنا قیاس کے بہت پیچیدہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم) اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی محلہ میں دوسرے محلہ کا غلام بھی رہتا ہو تو کیا وہ بھی پڑوسی کے حکم میں داخل ہو جائیگا تو اس کا جواب دیا ہے ویدخل فیہ العبد وہ غلام بھی وصیت کہ اس حکم میں داخل ہو گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل ہو گا جو اس محلہ میں رہتا ہو کیونکہ یہ وصیت مطلق ہے (ف یعنی اگر رہنے والا موصی کے متصل رہتا ہو تو امام اعظم کے قول کے مطابق وصیت میں داخل ہو گا)۔

وعندهما لا یدخل الخ: اور صاحبین کے نزدیک ویسا غلام اس وصیت میں داخل نہ ہو گا کیونکہ اس غلام کی وصیت ہونے سے وہ اس کے مولیٰ کی وصیت ہو جائیگا حالانکہ اس کا مولیٰ اس محلہ میں نہیں رہتا ہے (ف تفصیل اس طرح ہے کہ وہ غلام اگرچہ اس محلہ میں رہتا ہے لیکن غلام تو خود کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ ایسا مال اس کے مالک کی ملکیت ہو جاتی ہے حالانکہ اس کا مالک محلہ میں نہیں رہتا ہے)۔

توضیح: باب، اقربا سے کیا مراد ہے جیران سے کیا مراد ہے ان کے لیے کچھ وصیت کرنے سے کون کون سا مستحق ہوں گے اس کی کیا حد ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال
ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب

قال ومن اوصی لا صہارہ فالوصیۃ لکل ذی رحم محرم من امراتہ لماروی ان النبی علیہ السلام لما تزوج صفیۃ اعتق کل من ملک من ذی رحم محرم مہا اکراما لہا وکانوا یسمون اصہار النبی علیہ السلام وھذا التفسیر اختیار محمد وابی عبیدہ وکذا یدخل فیہ کل ذی رحم محرم من زوجۃ ابیہ زوجۃ ابنہ و زوجۃ کل ذی رحم محرم منہ لان الکل اصہار وولدت الموصی واسراۃ فی نکاحہ اوفی عدتہ من طلاق رجعی فالظہر یمتدح الوصیۃ وان کانت فی عدۃ من طلاق رجعی فالصہر المکح وھو شرط عند الموت

ترجمہ قدوری نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے لیے وصیت کی (ف اصہار صہر کی جمع ہے: فالوصیۃ الخ تو یہ وصیت ہر ایسے شخص کے لیے ہوگی جو اس کی بیوی کا ذی رحم محرم ہو (ف یعنی اس کی بیوی کے قریبی رشتہ داروں میں سے ہر ایسا مرد جس کی رشتہ داری اس کی بیوی سے نسب کیساتھ ایسے طور پر ہو کہ شرعاً وہ اس کا محرم ہو یعنی اس کی بیوی اس مرد کے لیے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جیسے باپ بھائی ماموں اور چچا وغیرہ بس عورت کے ایسے رشتے دار اس عورت کے شوہر کے اصہار ہوں گے یہ مفہوم عرب کے عرف میں ہے جبکہ ہمارے ملکوں میں صہر کا ترجمہ خسر کیا جاتا ہے اور یہ ہیئت شوہر کے باپ ہی کو کہا جاتا ہے اس طرح جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ عرف عرب کی بناء پر ہے) لما روی ان النبی علیہ السلام الخ اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہؓ سے نکاح کر لیا تو حضرت صفیہ کے اکرام کے خیال سے ان کے ہر ذی رحم و محرم کو جو آپ کے پاس غلام بن کر آیا تھا سب کو آزاد کر دیا اور یہ سب لوگ رسول اللہ ﷺ کے اصہار کہلاتے ہیں (ف اسی حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیوی کے ہر ذی رحم و محرم کو اصہار کہا جاتا ہے) والتفسیر اختیار محمد الخ: اس تفسیر کو امام محمد و ابو عبیدہ نے اختیار کیا ہے (ف اور اب یہ معلوم ہوتا چاہیے کہ حضرت صفیہ بنت حبیبہ بنی خنیس کے یہودیوں کے شرفاء میں سے تھیں جو فتح خیبر میں گرفتار ہو کر آئیں اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو اپنے لیے منتخب فرمایا تھا پھر ان کو آزاد کر دیا پھر ان سے نکاح کر لیا اور اس نکاح کا مہر اسی آزادی کو مقرر کر دیا اور خیبر کے یہودیوں کو آزاد کر کے کاشتکاروں کی طرح ان کو بنائی کے طور پر وہاں کی زمین ان کو دیدی کہ جب تک چاہیں گے ان کے پاس رہیں گے لیکن حضرت صفیہ کے اقارب کو اس صفت مذکورہ کے ساتھ آزاد نہیں کیا تھا اسی لیے محققین شریعت اس بات پر متفق ہیں کہ اس جگہ حضرت صفیہؓ کا نام کسی شاعر نے دیا کاتب وغیرہ کی غلطی سے قلم سے لکھا گیا ہے حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس جگہ جویریہ بنت الحارث ہونا چاہیے اور اس کا قصہ جو کہ مغازی محمد بن اسحاق و مسند احمد و صحیح ابن حبان وغیرہ کی روایتوں کے موافق ہے یہ ہے کہ جویریہ کے والد نبی مصطلق کے سردار تھے جب اس قبیلہ سے مسلمانوں نے جہاد کیا اور ان کی قوم مسلمانوں کی قید میں آگئی تو ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق یہ جویریہ قید ہو کر ثابت بن قیسؓ یا پھر بھائی کے حصے میں آئیں اور انہوں نے خود ان سے معاملہ کر کے مکاتبہ بنالیا چونکہ صورت کے اعتبار سے ان کے چہرے میں کشش اور حسن بہت زیادہ تھا جس پر لوگوں کی نظریں اٹھتی تھیں احاصل جویریہؓ نے آکر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں جویریہ بنت الحارث ہوں اور اب تک میرے ساتھ جو کچھ پیش آیا آپ اس سے اچھی طرح واقف ہیں فی الحال میں ثابت بنت قیس کے حصے میں آئی ہوں اور میں نے خود کو مکاتبہ بنایا ہے اس لیے میں آپ کی خدمت میں اس لیے حاضر ہوئی ہوں کہ میں اپنی بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے آپ سے درخواست کروں تب آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس سے بھی بہتر بات چاہتی ہو عرض کیا یا رسول اللہ اس سے بہتر کیا بات ہو سکتی ہے تب آپ نے فرمایا کہ میں تمہارا بدل کتابت پورا ادا کر دوں اور تم سے نکاح کر لوں تب جویریہؓ نے کہا جی ہاں میں راضی ہوں اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے بھی منظور کیا آخر کار جب لوگوں نے یہ سن لیا کہ رسول اللہ ﷺ نے جویریہؓ سے نکاح کر لیا ہے تو جس کے قبضہ میں جو کوئی بھی بنو مصطلق کا قیدی تھا اس نے اسے آزاد کر دیا اور یہ کہنے لگے کہ یہ لوگ تو اب رسول اللہ ﷺ کے اصہار ہو گئے ہیں اسی وجہ سے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم نے کسی بھی عورت کو اپنی قوم پر برکت لانے والی جویریہ سے بڑھ کر نہیں دیکھی۔

کہ اس کی وجہ سے بنو مصطلق یعنی اس کے اپنے خاندان کے ایک سو گھرانے آزاد کر دیے گئے (قصہ مختصر بیان کیا گیا) صحاح ستہ وغیرہ اور لغات میں بھی عام طور پر بیوی کے خاندان کو اصہار لکھا ہے خلیل نخویؒ نے اصہار کے سوال کو فتن کہنے سے انکار کیا ہے غایۃ البیان میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول لغات سے متعلق حجت ہوتا ہے یہاں تک کہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے غریب الحدیث میں امام محمد کے قول کو پسند بنالیا ہے پس روایت کے موافق لغت میں بھی یہی بات ہے کہ بیوی کے رشتہ دار اصہار ہوتے ہیں اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ وہ عورت کہ ذر رحم ہوں حجت قابل قبول ہو تویریہ میں ہے کہ شرط یہ ہے کہ وصیت کرنے والے شوہر کی

موت کے وقت یہ عورت اس کی بیوی اور زوجیت میں ہو یا طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو یعنی اس حالت میں وہ اصہار و وصیت کا فائدہ اٹھانے کے مستحق ہوں گے اور اگر مکمل عیحدگی ہو گئی ہو تو اگرچہ وہ عورت کبھی اس کی بیوی رہی ہو تو اس کے ذور حم محرم وصیت کے فائدہ کے مستحق نہیں ہوں گے اگرچہ وہ کسی وقت اصہار رہے ہوں الحاصل اصہار اس کی بیوی کے ذور حم محرم ہی ہوں گے)

و کذا یدخل فیہ الخ: اسی طرح سے اصہار کے ماتحت موصی کے باپ کی بیوی (دوسری ماں اور اس کے بڑے کی بیوی اور اس کے تمام ذور حم محرم کی بیوی کے ذور حم محرم بھی داخل ہوں کیونکہ یہ سب اصہار ہیں (ف یعنی جیسے موصی کی بیوی کے ذور حم محرم اصہار ہیں اسی طرح سے موصی کے باپ کو بیویاں یا سوتیلی ماں) کے ذور حم محرم بھی اصہار ہیں اور موصی کے بیٹے کی بیوی کے ذور حم محرم بلکہ موصی کے تمام ذور حم محرم مثلاً چچا داموں وغیرہ کے سب کی بیویوں کے ذور حم محرم بھی اصہار ہیں اسی لیے اگر اس نے یہ وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے اصہار کو دید و تو اسی موصی کی موت کے وقت موجود اور رجعی عدت گزارنے والی بیویوں کے ذور حم محرم سب داخل ہوں گے اسی سے مراد غف نے زوجہ کے ساتھ اس قید کی تصریح فرمادی ہے جیسا کہ فرمایا ہے۔

ولو مات الموصی الخ: اور جب موصی ایسی حالت میں مر جائے کہ وہ عورت اس کے نکاح میں موجود ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہوں تو صہار و وصیت کا مستحق ہو گا اور اگر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اس کی طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر و وصیت کا مستحق نہیں ہو گا کیونکہ صہر کی رشتہ داری نکاح کے باقی رہنے پر موقوف ہے اور اس تعلق کا موت کے وقت بھی ہونا شرط ہے (ف اور یہ تعلق خواہ حقیقتہً یہ اور صورت باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے حقیقتہً نکاح باقی ہو اگر بطور طلاق ہو معلوم ہونا چاہیے کہ شمس الانامہ سے عنایہ میں یہ منقول ہے کہ صہر کے یہ معنی عرب کے عرف میں ہے اور ہمارے عرب میں موصی کی ساس و خسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے قہستانی نے کہا ہے کہ مشہور عرف یہ ہے کہ صہر فقط خسر کے لیے ہے جیسے غلط تفسیر دہا یعنی لڑکی کے شوہر کے لیے ہے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب شمس الانامہ کی تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی اس اطلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہے تو ہمارے عدتہ میں بھی قہستانی نے جو نقل کیا ہے اسی پر اعتبار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: لفظ اصہار کی تحقیق اگر اصہار کے لیے وصیت کی تو کون کون اس کا مستحق ہو گا، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی لا یتناہ فالو صیۃ لزوح کل ذات رحم محرم منه و کذا محارم الازواج لان کل یسمی ختنا هذا فی عرفہم وفی عرفنا لا یتناہ ول الازواج المحارم و یستوی فیہ الحر والعبد والاقرب والابعد لان اللفظ یتناول کل۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس موصی کی قریبی رشتہ دار عورتیں جو ذور حم محرم ہوں ان کے شوہر اس میں شامل ہوں گے (ف اختان جمع ہے لفظ ختن کی یعنی ہر وہ شخص جس کو دامادی رشتہ حاصل ہو لہذا عرب کے محاورہ کے مطابق موصی کی لڑکی و بہن اور پھوپھی وغیرہ جتنی بھی عورتیں جو ذور حم محرم ہیں سب کے شوہر ان میں شامل ہوتے ہیں) و کذا محارم الازواج الخ: اسی طرح شوہروں کی ذور حم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ ان سب کو ختن کہا جاتا ہے۔ قیل هذا فی عرفہم الخ: بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس لفظ میں جو اتنے زیادہ مردوں کو بتلایا ہے وہ تو عرب اور کوفہ کے عرف کے مطابق ہے لیکن ہمارے عرف میں محرم عورتوں کے شوہروں کے سوا دوسروں کو شامل نہیں ہے (ف یعنی شوہروں کے ذور حم محرم کو شامل نہیں ہے بلکہ ہمارے عرف میں تو صرف لڑکیوں کے شوہروں کو دہا کہا جاتا ہے اور بہن و پھوپھی

بھی وغیرہ کے شوہروں کو دیا نہیں کہتے ہیں اس بنا پر ہمارے عرف میں بیٹیوں کے شوہروں کے علاوہ کسی اور کو یہ حکم شامل نہ ہو گا یہ قبضاتی کے قول کے مطابق ہے۔

وہیستوی فیہ الحر الخ اس حکم میں آزاد و غلام اور نزدیک و دور کے سب شامل ہوں گے (ف لہذا اگر موسیٰ کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن یا بہنوئی ہے اسی طرح اگر موسیٰ کے باپ کی بہن (پھوپھی) کا شوہر ہو یعنی پھوپھا تو وہ بھی ختن ہے علیٰ ہذا القیاس و رشتہ ہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو

توضیح غلط اختان کی تحقیق اگر کسی نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس کے مستحق کون کون لوگ ہوں گے اقوال ائمہ کرام مدلل جواب

قال و من او صی لا قاربہ فہی للاقرب فالاقرب من کل دی رحم محرم منہ ولا یدخل فیہ الوالدان والولد و یکون دلت للانثی فصاعداً و ہذا عند ابی حنیفہ و قال صاحبہ الوصیۃ لکل من یسب الی الاقصی اب لہ فی الاسلام و ہو اول اب اسلمہ او ول اب ذلک الاسلام و ان لہم یسلم علی حسب ما یختلف فیہ المشائخ و فائدۃ لاختلاف تطہر فی اولادہ دانی طالب فانہ ادرك الاسلام و لم یسلم لہما ان القرب مشتق من القرانہ فیكون سماً لمن قام بہ فینظم بحقیقۃ مواضع الخلاف ولہ ان الوصیۃ تحت المیراث و فی المیراث یعتبر الاقرب فالاقرب والمراد بالجمع المذكور فیہ اثناں فکذا فی الوصیۃ والمقصد من ہذہ الوصیۃ تلافی ما فرط فی اقامۃ و احب لصلۃ و ہو یختص بادی الرحم المحرم منہ ولا یدخل فیہ قرانۃ الولاد فانہم لا یسمون اقرباء و من سمي والدہ قریباً کان منہ عقوف و ہذا لان القرب فی عرف اللسان من یقرب الی غیرہ بوسیلۃ غیرہ و تقرب الوالد والولد بنفسہ لا غیرہ ولا معتبر بظاہر اللفظ بعد عقاد الاحماع علی ترکہ فعدہ یقید بما ذکرنا و عندہما باقصی الاب فی الاسلام و عند الشافعی بالاب والادنی

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی تو وہ وصیت غلط اقرب پھر اقرب کے لئے ہوگی جو اس کے دورِ رحمت ثابت ہو (ف۔ غلط اقارب غلط اقرب کی جمع ہے، نہایت ہی قریبی رشتہ دار کو کہتے ہیں، پس اس کی ذورِ رحم محرم میں سے درجہ درجہ یکے بعد دیگرے قریبی رشتہ دار کو شامل ہے) ولا یدخل فیہ الوالدان الخ اور اس تعلیق اقارب میں ما باپ اور اولاد داخل نہ ہوں گے، (ف۔ یہ لوگ رچہ جتنے ہی زیادہ قریبی ہیں لیکن عرف میں ان کو اقارب نہیں کہا جاتا، ان سے اس وصیت میں یہ دُک شامل نہ ہوں گے) اور اقارب کا لفظ جمع ہے اسی لئے یہ فرمایا ہے۔

و یکون ذلک الخ اور یہ وصیت دو یا زیادہ کے لئے ہوں (ف۔ جن سے کم، دو یا زیادہ جتنے ہوں ان میں سب شامل ہو جائیں گے، و ہذا عند ابی حنیفہ الخ اور یہ باتیں سب اس لئے کہ جب تک سب ہے، لیکن صاحب نے فرمایا ہے کہ یہ وصیت غلط اقارب کے ساتھ تمام رشتہ داروں کے لئے ہوگی جو اس وقت اس میں ہی انتہائی اوپر کی طرف آخری پر وہ ان کی طرف منسوب ہوں (ف۔ مشائخ نے سب بات میں اختلاف کیا ہے کہ اس آدمی میں انتہائی جد امجد سے کیا مراد ہے تو کچھ حضرات نے فرمایا ہے کہ وہو اول اب اسلمہ الخ اس سے مراد خاندان کا سب سے پہلا باپ جو اسلام لایا ہو (ف۔ یعنی اس موسیٰ کے باپ میں جو سب سے پہلے اسلام لایا ہو اس میں اس کا آخری و راہ پر کا باپ یا جد امجد امجد سے مراد کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اسلام لانا بھی نہ درک نہیں ہے اگرچہ اسلام سے کیا مراد

او اول اب ذلک الخ یا زمانہ اسلام میں جو سب سے اوپر کا باپ گذرا ہو، اگرچہ وہ خود اسلام لایا ہو (ف۔ اس جگہ اس عبارت کے بھی دو معنی ہو سکتے ہیں) علی حسب ما یختلف الخ اور اس عبارت کی بناء پر جس سے معنی میں مشائخ نے اختلاف

کیا ہے (ف)۔ پس پہلے قول کی بناء پر حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ موصی نے جو یہ وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ تہائی مال ہو گا اس بناء پر اس موصی کے قرابت داروں سے لے کر جد اعلیٰ تک جتنے لوگوں نے بھی اسلام قبول کیا ہو وہ پائے جائیں وہ سب اس وصیت کے حق داروں میں سے ہوں گے خواہ وہ کہیں بھی ہوں بشرطیکہ وہ زندہ ہوں، اور دوسرے قول کی بناء پر اس موصی کا جو جد اعلیٰ کہ ایسے وقت میں گذرا ہو جبکہ اسلام کا زمانہ آچکا ہو اگرچہ وہ خود اسلام نہ لیا ہو اس وقت تک کے لوگوں میں سے جو بھی زندہ ہوں گے وہ سب اس وصیت کے حق دار ہوں گے، اس طرح دونوں قوال میں فرق کرنے کی ایک واضح مثال اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہو اور اس وقت زید کا جد اعلیٰ مثلاً خالد موجود تو تھا مگر اسلام نہیں لیا تو دوسرے قول کی بناء پر اس کی ساری اولاد اور اسکی شاخوں کے سارے قرابت داروں کو زید کی اس وصیت میں مطابہ کا حق ہوگا یعنی سب مستحق وصیت ہوں گے، اور خالد کے بعد اس کاڑکا بکر مسلمان ہو ا جو زید کا جد اعلیٰ ہے تو پہلے قول کے مطابق صرف بکر کی اولاد اور اس کی شاخیں اس وصیت کے حق دار ہوں گے۔

و فائدة الاختلاف الخ. اور تحقیق اس اختلاف کا زندہ ابوطالب کی ولد میں ظاہر ہو گا کیونکہ ابوطالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا اگرچہ وہ خود مسلمان نہیں ہوئے (ف)۔ چچا ابوطالب بن عبدالمطلب جنہوں نے دادا عبدالمطلب کے بعد رسول اللہ ﷺ کی پرورش میں حد درجہ کی نگہداشت رکھی لیکن آپ ﷺ کی نبوت کے ظاہر ہو جانے کے بعد خود اسلام نہیں لائے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی بہت زیادہ کوشش فرمائی، لیکن نہوں نے انکار کیا جس کی وجہ سے آپ بہت زیادہ غمغوم ہوئے۔ اسی سے یہ بات کہی گئی ہے کہ ”آپ کی قبیلہ کشش اور ہمت بہت مؤثر ہوتی تو آپ سے بڑھ کر کون ہو سکتا ہے کیونکہ ابوطالب کے حق میں آپ کی ہمت مان اثر نہ کر سکی، پھر ان ابوطالب کی اولاد میں سے حضرت علیؓ، جعفرؓ اسلام لائے اور حاب و عقیل جو ابوطالب کی وفات تک اسلام نہیں لائے تھے ابوطالب کی میراث پائی اسی سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ”هل ترك لنا عقيل“ الحدیث یعنی لہر کی میراث سب عقیل نے لے لی، ورنہ ہمارے لئے کچھ بھی نہیں چھوڑا، پھر عقیل بھی مسلمان ہو گئے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ابوطالب کی اولاد میں سے زمانہ دراز کے بعد اب اگر کسی نے اپنے قراب کے لئے وصیت کی تو قولوں کی بناء پر ابوطالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اسی کا اعتبار ہو گا، اس بناء پر حضرات علیؓ، جعفرؓ کی اولاد میں سے جو بھی ہو وہ اپنے جد اعلیٰ تک معتبر ہو گا، اور دوسرے قول کی بناء پر ابوطالب کی کل اولاد اس کی مستحق ہوگی یعنی مثلاً عوی نے وصیت کی تو پہلے قول کی بناء پر صرف حضرت علیؓ کی اولاد اس میں داخل ہوگی، ورنہ دوسرے قول کی بناء پر جعفر و عقیل کی اولاد بھی اس وصیت کی مستحق ہوگی۔

پھر یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کا فی طریق سے اختلاف ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام اعظم کے نزدیک قرب ہونا معتبر ہے لیکن صاحبین کے نزدیک اس کی شرط نہیں ہے اس لئے اس حکم میں بھی داخل ہو گا، پھر دوسرا فرق یہ ہے کہ امام اعظم نے نزدیک و زحم محرم کا ہونا بھی معتبر ہو گا مثلاً موصی کی چھو بھی یا چچی ہو، جبکہ صاحبین کے نزدیک زحم کی شرکت ہونی چاہئے سکا محرم بھی ہونا ضروری نہیں ہے، ہند چچی کی اولاد صاحبین کے نزدیک اس حکم میں ہوگی، ورنہ امام اعظم کے نزدیک داخل نہیں ہوگی۔

لہذا ان القرب مشتق الح صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قریب کا غلط قرابت سے مشتق ہے، اس لئے جس کے ساتھ بھی قرابت ہوگی اس کا نام قریب ہو گا، ہذا وہ نام اپنی حقیقت کے ساتھ اختلافی مواقع میں شامل ہو گا (ف)۔ یعنی قرابت جیسی بھی کہ وہ محرم ہو یا غیہ محرم ہو ورنہ نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہو گا یہاں تک کہ سلام میں سب سے آخری جد اعلیٰ تک کو شامل ہو گا) ولہ ان الوصیۃ الح اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت تو میراث کی بہن ہے، ورنہ میراث کی صورت میں سب سے قریب اس کے بعد اسکے سب سے قریب اسی قریب پر قریب کا اعتبار ہوتا ہے (ف)۔ اس لئے وصیت میں بھی قرابتی رشتہ داروں میں سب سے قریب کا اعتبار ہو گا پھر جو اس کے بعد جو سب سے قریب ہو ا اسی ترتیب سے معتبر ہوں گے۔

والمراود بالجمع فیہ اثنان الخ اور میراث کے مسئلہ میں جمع کا عدد کم سے کم دو ہوتا ہے، اسی طرح سے وصیت میں بھی اقارب سے دو ہی کا عدد مراد ہوگا (ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ کے لئے یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے لئے لفظ اقرب سے اس طرح استدلال کیا جائے کہ وہ اصل التفصیل ہے اس لئے سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار مراد لیا جائے، تو جواب یہ ہوگا کہ یہ اقربیت دوسرے اجنبیوں کے مقابلہ میں ہے، ویسے تو حضرت آدمؑ کی ساری اولاد ہی میں قرابت ہے، اس کے علاوہ اگر حکم اقرب میں ہی منحصر ہو جائے تو پھر ان کے بعد کے اقرب اس میں داخل نہ ہوں گے، اسی لئے مصنفؒ نے اس استدلال کو چھوڑ کر اوپر کی دلیل بیان کی ہے، پھر ذوی الارحام میں سے بھی وہ رحم والے داخل ہوں گے جن سے ہمیشہ کے لئے حرمت ہو۔

والمقصد من هذه الوصية اور اس وصیت کا مقصد ان کو تابیوں کی تلافی ہوتی ہے جو واجب صلہ رحمی کی ادائیگی میں واقع ہو جاتی ہے، اور یہ صلہ رحمی ان قریبی رشتہ داروں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جن کو اس موصی کے ساتھ ہمیشہ کی حرمت کا تعلق ہو (ف)، پس اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اول تو ایسے رشتہ داروں میں وہی ترحیب الاقرب فالاقرب کی ہوگی جو میراث میں مستحقوں کے درمیان میں ہوگی اور کم سے دو عدد کو وصیت کی چیز ملے گی، پھر ان میں سے خاص کر صرف اسی کو ملے گی جس سے ربدی حرمت کا رشتہ ہوگا۔

ولا یدخل فیہ الخ اور لفظ اقارب کہنے سے اس میں وہ رشتہ داری شامل نہ ہوگی جو ولادت کے سبب سے ہو (ف۔ یعنی یہ خود موصی جن باپ ماں سے پیدا ہوا ہو یا اس موصی سے جو اوراد پیدا ہوئی ہو کیونکہ یہ لوگ اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے، فانہم لا یسمعون الخ کیونکہ اصطلاحاً اقرباء نہیں کہلاتے ہیں (کیونکہ استعمال میں اقرباء کا درجہ ان سے بہت کم ہوتا ہے) ومن سمي والده الخ اور جو شخص اپنے والد کو اپنا قرابتی رشتہ دار بتائے تو ایسا کہنا اس کی طرف اپنے سے نافرمانی یا قطع تعلق کا اظہار ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے جب کبھی کوئی نالائق لڑکا کسی وقت دنیاوی ترقی اور عروج پر پہنچ جاتا ہے اور اس موقع میں اس کا باپ اس کے پاس جاتا ہے اور وہ اپنی شیطانی اور بد تمیزی کی وجہ سے اپنے لئے عذر سمجھتے ہوئے یہ کہہ دیتا ہے کہ یہ شخص تو میرے قریبی رشتہ داروں میں سے ہے پھر اس کے باپ یا دوسرے لوگوں کو اس بات کی اطلاع مل جاتی ہے تو پھر ایسے بیٹے کی سخت برائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ آخر کار ایسا لڑکا عاق اور نافرمان کہلاتا ہے۔

وهذا لان القريب الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے عام بول چال میں قریب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی غیر شخص کے ساتھ غیر کے تعلق سے قربت حاصل کرے، و تقرب الوالد الخ حالانکہ باپ سے بیٹے کا اور بیٹے سے باپ کا تعلق براہ راست یعنی کسی واسطہ کے بغیر ہوتا ہے (ف۔ اسی وجہ سے ایسے شخص کی لوگ انتہائی ملامت اور لعن طعن کرتے ہیں جو اپنے باپ کو اس کے صاف اور مبارک تعلق کے بغیر صرف قرابت وار سے تعارف کرتا ہے گویا یہ بیٹا خود کو بے باپ کے حرامی سمجھتا ہے، حالانکہ وہ شخص تو بلا واسطہ اس بیٹے کا باپ ہے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے الوصية للوالدين الخ وصیت والدین اور اقربین کے لئے ہے اس میں والدین کو علیحدہ اور اقربین کو علیحدہ بیان کیا ہے، اور جب غظا اقرباء سے والدین خارج ہو گئے تو اولاد بھی اقرباء سے خارج ہو جائے گی، کیونکہ ان والدین یا اولاد میں سے کوئی بھی قرابتی رشتہ دار ہوں تو خود بخود دوسرے بھی قرابتی ہی ہو جائیں گے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب اقارب سے قرابت والے رشتہ دار مراد ہوئے تو ظاہر غظ ہی کا اعتبار کرنا چاہئے، جیسے کہ صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس طرح سے کہ ہر ایک قرابتی اور تعلق والے کو نزدیک اور دور اور محرم وغیر محرم سب کو عام رکھ ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا۔

ولا معتبر بظاهر اللفظ الخ کہ چونکہ ظاہر کو ترک کر دینے پر اجماع ہو جانے کے بعد ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ ف۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں ہیں بلکہ ظہور اسلام سے پہلے حتیٰ زمانہ جاہلیت تک

بھی مراد نہیں ہے لہذا لفظ اقارب بہر حال مطلق نہ رہا بلکہ وہ وہ مقید ہو گیا یعنی اس میں قید لگ گئی۔

فعدنہ لقیدہ بما ذکرنا الخ پس امام اعظمؒ کے نزدیک اوپر بیان کی ہوئی باتوں کے ساتھ وصیت مقید ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک اسلام کی حالت میں سب سے اوپر کے (دادا) جد اعلیٰ سے مقید ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سب سے قریب باپ سے مقید ہوگی (ف) حاصل یہ ہوا کہ جب مطلق قرابت کا اعتبار نہیں رہا تو دلائل سے مقید ہوگی یہاں تک کہ بالاتفاق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک دنیا جہاں کے قرابت دار داخل نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ صرف والدین اور اولاد داخل نہیں ہیں، اور وارث جس کے لئے وصیت نہیں کی جاسکتی ہے وہ بھی داخل نہیں ہے، اس طرح امام اعظمؒ نے دلیل سے مقید کر دیا ہے کہ اقرب مقدم ہیں اور غیر محرم قرابت دار داخل نہیں ہیں۔ م۔

چند مسائل

ظاہر الروایۃ کے مطابق دادا اور پوتے داخل ہوتے ہیں اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ داخل نہیں ہوتے ہیں، اور بدائع میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ م۔ اور اختیار میں اسی کو مختار کہا ہے۔ د۔

اور صاحبین کے قول کی بنیاد پر مبسوط میں کہا ہے کہ امام محمدؒ کے وقت میں آدمی کے قرابتی رشتہ دار جو اسلام کے جد اعلیٰ کی طرف منسوب ہوں ان کی تعداد زیادہ نہیں ہوتی تھی، لیکن ہمارے زمانہ میں بہت زیادتی ہو گئی ہے، یہاں تک کہ (مثلاً عوی خاندانوں کا حضرت علیؑ تک شمار کرنا محال ہے، اس لئے اگر کوئی ایسی وصیت ہو جائے تو باپ و دادا پر و دادا تک اور ماں و نانی پر نانی تک کے قرابت داروں کو شامل ہوگی، اور ان سے زیادہ اوپر تک نہیں بڑھے گی، اتنی، ک۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کی بناء پر یہ مشکل سامنے نہیں آتی ہے کیونکہ امام اعظمؒ تو اقرب ہونے کا لحاظ فرماتے ہیں۔ م۔

توضیح :- لفظ اقارب کی تحقیق، اگر کسی نے اپنے مال اپنے اقارب کو دینے کی وصیت کی تو اس میں کون کون افراد شامل ہوں گے، اختلاف ائمہ کرام، فقہاء کے درمیان اختلاف تحقیق کی وجہ، باپ، اور اولاد اقارب میں داخل ہیں یا نہیں، مدلل جواب، ایسی وصیت کرنے کا مقصد

و قال و اذا وصی لا قاربہ ولہ عمان و خالان فالوصیۃ لعمیہ عندہ اعتبارا للاقرب کما فی الارث وعندہما بینہم ارباعاً اذہما لا یعتبر ان الاقرب ولو ترک عما و خالین فللعم نصف الوصیۃ والنصف للخالین لانہ لا بد من اعتبار معنی الجمع وهو الاثنان فی الوصیۃ کما فی المیراث بخلاف ما اذا وصی لذی قرابتل حیث یکون للعم کل الوصیۃ لان اللفظ للفرد فیحرز الواحد کلہا اذ هو الاقرب ولو کان لہ عم واحد فلہ نصف الثلث لما بیناہ ولو ترک عما وعمۃ وخالاً وخالۃ فالوصیۃ للعم والعمۃ بینہما بالسویۃ لا استواء قرابتہما وہی اقوی والعمۃ وان لم تکن وارثۃ فہی مستحقۃ للوصیۃ کما لو کان القرب رقیقاً او کافراً وکذا اذا وصی لذوی قرابتہ او لا قرابتہ او لانسایہ فی جمیع ما ذکرنا لان کل ذلک لفظ جمع ولو انعدم المحرم بطلت الوصیۃ لانہا مقیدۃ بهذا الوصف۔

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی جائے، نیکہ اس وقت اس کے صرف دو بچے اور دو ماں موجود ہو، اور ان کے سوا کوئی نہ ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک میراث کی طرح سے یہ وصیت بھی دونوں بچوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو جائیگی (اور ماموں مرحوم ہوں گے) کیونکہ امام اعظمؒ اقرب کا اعتبار کرتے ہیں، اور صاحبین کے نزدیک ان

چروں کو ایک ایک حصہ ملے گا اور مجموعہ چار حصے ہوں گے، کیونکہ صاحبین تو قرب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ (ف۔) میں مترجم نے فقط (یہ وصیت بھی فقط اس کے) کی قید س نئے گاٹی ہے کہ صاحبین نے نزدیک جیسے فقط اقرب کا غلط نہیں ہے اسی طرح سے محرم ہونے کا بھی اعتبار نہیں ہے، اس لئے ان کے سوا جو کوئی بھی موجود ہو گا وہ بھی شریک ہو گا۔ پھر یہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ اس قاعدہ سے نکالا ہو ہے، اور چونکہ فقط اقرب میں کم از کم دو عدد بھی جمع کے حکم میں ہے اس لئے وہ دونوں اسے آدھی آدھی آپس میں تقسیم کریں گے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقرب میں جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور اس حدیث کے مسئلہ میں بھی میراث کے مسئلہ کی طرح دو عدد کا جمع میں ہونا ضروری ہے۔ (ف۔) اور موجودہ مسئلہ میں چونکہ صرف ایک ہی چچا ہے اس لئے نصف وصیت اسے دینے کے بعد باقی ان کو دی جائے جو اس وقت اقرب موجود ہوں، اسی لئے اگر صرف ایک ماموں اور دوسرا ایک قریبی رشتہ دار ہو تو ان دونوں میں وہ باقی نصف تقسیم کر دی جائے گی، لیکن صاحبین کے نزدیک ایک چچا اور ماموں ہونے کی صورت میں تین افراد ہو جانے سے تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک ایک حصہ ان تینوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، پھر اہم اعظم کے نزدیک وہ ایک چچا اور دونوں ماموں اس وصیت کے پینے کے اسی وقت حق دار ہوں گے جبکہ موصی نے اپنی وصیت کرتے ہوئے فقط اقرب یعنی جمع کے ساتھ وصیت کی ہو۔

حلاف ما اوصی الح بخلاف اس صورت کے اگر اس موصی نے ذی قرابت غفہ و حد کے ساتھ وصیت کی ہو مثلاً یہ کہا کہ میرا بیٹا مال میرے قرابت والے کے لئے ہے یا صاحب قرابت کے لئے ہے تو اس صورت میں کل وصیت اس کے ایک حصہ ہو جائے گی کیونکہ وہ فقط ذی قرابت ایک ہی فرد پر صادق آتا ہے، اسی سے وہی ایک شخص (چچا) سب سے قریب تین شخصوں سے (ف۔) اور چچا کے بعد خواہ وہ ماموں ہوں یا زیادہ ور مختلف رشتوں کے ہوں کسی کو کچھ نہیں ملے گا اور یہ تفصیل اہم و حلیفہ کے قول کی بنا پر ہے) ولو كان له عم واحد الح اور اگر موصی کا دنیا میں صرف ایک ہی چچا ہو تو اس کو وصیت کے کل مال یعنی تہائی میں سے نصف ہی ملے گا، جس کی دلیل گذر گئی ہے۔ (ف۔) جبکہ فقط اقرب یعنی جمع کے فقط سے وصیت کی ہو، کیونکہ اقرب کے لفظ میں کم از کم دو عدد کا ہونا ضروری ہے، پس اگر ایک ہی چچا ہے تو اس موصی کا کوئی بھی نہ ہو تو چچا کو نصف مال دے کر باقی اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ت۔

ولو ترك عماً وعمه الح اور اگر موصی نے ایک چچا اور ایک پھوپھی اور ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑی اور جمع کے فقط یعنی اقرب کے ساتھ وصیت کی تو کل وصیت اس کے چچا اور پھوپھی سے درمیان برابر برابر تقسیم کی جائے گی، کیونکہ چچا اور پھوپھی دونوں کی قرابت برابر ہے اس لئے کہ وہ دونوں آپس میں بھائی اور بہن ہیں، اور ان کی قرابت ماموں اور خالہ کی نسبت سے زیادہ قوی ہے (ف۔) لہذا ماموں اور خالہ محروم ہوں گی، اگر یہ کہا جائے کہ چچا اور پھوپھی میں یہ فرق ہے کہ چچا وارث ہوتا ہے اگرچہ اس وقت میں وارث نہ ہونا ضروری ہے اور پھوپھی اس کے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہے، اس سے چچا کو ترجیح ہوتی ہے۔ بلکہ ماموں کو بھی اس پر ترجیح ہو سکتی ہے، جو ب یہ ہے کہ اس جگہ عصب ہونے کا خیال نہیں ہے۔

والعمۃ واللم تکون وارثۃ الح اور پھوپھی اگرچہ وارث نہیں ہوتی ہے یعنی ذوی الارحام کی وارثت میں حصہ نہیں ہوتی ہے پھر بھی وہ وصیت کی مستحق ہو سکتی ہے جیسے اگر کوئی قریب کسی دوسرے کا غلام ہو یا کافر ہو۔ (ف۔) تو وہ بھی وصیت کا مستحق ہوتا ہے، اگرچہ وہ وارث نہیں ہو سکتا ہے، اس سے یہ بات معصوم ہونی کہ وصیت کی صورت میں وارث ہونے کی حیثیت سے ترجیح نہیں ہوتی ہے بلکہ قرابت کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوتی ہے، اور پھوپھی ماموں کے مقابلہ میں قرابت میں قوی ہوتی ہے، لیکن چچا کے برابر ہوتی ہے، پھر اس کا ذی قرابت یا صاحب قرابت کے فقط سے وصیت ہو تو بھی چچا اور پھوپھی دونوں شریک ہوں گے۔ فافہم م

بہر صورت یہ مسائل مذکورہ اس صورت میں ہیں جبکہ فقط اقرب یعنی جمع استعمال کیا ہو (و کذا اوصی لدوی قرۃ الح

۱۰۔ اسی غلط اقرب کی طرح اگر اس نے اپنی وصیت میں صاحب قرابت یا قرابت والوں یا قریبیوں یا اقرباء یا نسب والوں کے اغاظ استعمال کئے تو ان تمام صورتوں میں جو غلط غلط اقرب کا بیان کیا گیا وہی حکم ان مسائل میں بھی ہوگا، کیونکہ یہ سب بھی جمع ہی کے اغاظ ہیں۔ ف۔ پھر یہ مسائل بھی اس صورت میں ہوں گے جبکہ اس کے اقارب یا اقرباء یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحب قرابت نسب کے اغاظ میں کوئی ذی رحم محرم موجود ہو۔

ولو اعدم المحرم المح اور اگر ان صورتوں میں کوئی محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ وصیت میں تو اس لفظ کی قید لگی ہوئی ہے۔ (ف۔ یعنی ماموہ بن حنیفہ کے قول کی بناء پر یہ اقرب کی وصیت جو باہر اتفاق ظہری لفظ پر مطلق قرائتی کے لئے نہیں ہے دلیل خاص سے مقید ہے کہ وہ قرابت والا ایسا ہو جو محرم ہو سئے اگر کوئی بھی محرم نہ ہو تو وہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، میں مترجم یہ بہت ہوں کہ اسی طرح اگر ایسے محرم ہوں جو وارث بھی ہوں تو بھی وصیت باطل ہو جانی چاہئے، لیکن یہ تہائی بھی ن کو میراث میں مل جائے گی، پھر یہ ساری تفصیلات اس وصیت میں تھی جو لفظ اقرب یا اس کے مانند سے مشتق ہو۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنے اقرب کے لئے وصیت کی حالانکہ اس کے صرف دو چچا اور دو ماموں ہیں، یا ایک چچا اور دو ماموں ہیں، یا اس نے ذی قرابت کے لئے وصیت کی، یا صرف ایک ہی چچا ہو، یا ایک چچا اور ایک چچو بھی اور ایک ماموں اور ایک خاں چھوڑی جبکہ جمع کے لفظ یعنی اقرب کہہ کر وصیت کی، یا اپنے ذی قرابت کے لئے وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل در مسئلہ

قال ومن اوصى لاهل فلان فہی علی روحہ عند ابی حنیفہ و قال یتناول من یعولہم و تصمہم بفقہ اعتدرا للعرف و هو مؤند بالنص قال اللہ تعالیٰ و اتوبی باہلکم اجمعین ولہ ان اسم الاہل حقیقۃ فی الروحۃ یتہد بدلت قوله تعالیٰ و سارہنہ و مہ قولہم ناهل ببدۃ کذا او المطلق یصرف الی الحقیقۃ ولو اوصی لال فلان فہو لاهل بنہ لان الال القبیلۃ النبی یسب الیہا ولو اوصی لاهل بیت فلان یدخل فیہ ابوہ و جدہ لان الال اصل البیت ولو اوصی لاهل نسہ او لحسہ فالنسب عبارة عن نسب الیہ و نسب نکون من جهة الالاء و حسہ اہل بیت ابیدہ لان الانسان تنحس بابہ بخلاف قرانتہ حیث یکون من جانب الامام والال ولو وصی لایام سی فلان او لعمیاء ہم ان كانوا قوما یحصلون دخل فی الوصیۃ فقرأوہم و اعناؤہم ذکرہم و انتہم لانہ من تحقیق التملیک فی حقہم والوصیۃ تملک وان كانوا لا یحصلون فالوصیۃ فی الفقراء مہم لان المقصود من الوصیۃ القرینۃ و ہی فی سد الحیۃ و رد الحوۃ و هذا الاسامی تسعر بتحقیق الحاحۃ و حار حملہ علی الفقراء بخلاف ما اذا اوصی لشان سی فلان و ہم لا یحصلون و لایامی سی فلان و ہم لا یحصلون حیث تنطل الوصیۃ لانہ لیس فی اللفظ ما نسبی عن الحاحۃ فلا یمکن صرفۃ الی الفقراء و لایمکن تصحیحہ تمیک فی حق اکل لدیالۃ المتفحشۃ و تعدد الصرف الیہم و فی الوصیۃ للفقراء و المساکین یحب الصرف الیہم مہم اعتباراً المعنی الجمع و اقلہ اثنان فی الوصیۃ عنی مامر و لو وصی سی فلان یدخل فیہ الاناث فی قول ابی حنیفہ اول قوله و هو لہما لان جمع الذکور بساؤل الاناث ثم رجع و قال یتناول الذکور حصۃ لان حقیقۃ الاسم للذکور و انتظامہ للاناث تحور الکلام لحقیقۃ بخلاف ما اذا کان سو فلان اسم قبیۃ او فحدحت بساؤل الذکور و الاناث لانہ لیس یراد بہا اعیانہ و هو مجرد الانساب کسی ادم و لہد یدخل فیہ مولی العاقۃ

والمولات و حلفاؤہم

ترجمہ - فرمایا ہے (مصنف نے یا کرختی نے) کہ اگر کسی نے فداں کے اہل کے لئے وصیت کی (ف۔ مثال میں اگر یہ فرض کیا جائے کہ زید کے اہل کے لئے وصیت کی تو اس اہل کے غلط سے کون مراد ہوگا) فہی علی زوجتہ الخ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس سے اس کی بیوی مراد ہوگی، و قال یشاؤل کل من الخ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ عرف میں اس کے اہل میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جو اس کے عیال یا ذمہ داری میں ہو، اور اس کے خور و نوش کی کفالت کرتا ہو، اس قول کی تائید نص قرآن سے ہوتی ہے، جیسا کہ سورہ یوسف میں فرماں باری تعالیٰ ہے و اتوبی باہکم اجمعین

(ف۔ یعنی حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائیوں کے تصرف اور شناخت کے بعد ان سے فرمایا کہ اب دوبارہ آتے وقت تم اپنے سب اہل کے ساتھ یعنی ان سب کو لیتے ہوئے میرے پاس آ جاؤ، چنانچہ یہ لوگ اپنی بیویوں اور بچوں اور خادموں اور دوسروں کے ساتھ اپنے علاقہ سے نکل کر مصر کی طرف روانہ ہو گئے اور وہیں رہ گئے، تو یہ آیت پاک اس مفہوم میں صریح ہے کہ اہل کا اطلاق ان تمام پر واقع ہوتا ہے) ولہ ان اسم الاہل الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا غلط حقیقت میں بیوی ہی کے معنی میں ہے، کیونکہ فرمان الہی اسی کی شہادت دیتا ہے، و سار باہلہ (ف۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام اپنے اہل یعنی بیوی کو لے کر اپنے گھر سے سفر میں نکلے، اور اسی سے عرب کا مقولہ ہے، تامل بلدۃ کذا یعنی فداں شخص نے فداں شخص سے تامل کیا۔ (ف۔ یعنی فداں شہر کو اہل بنالیا کسی عورت سے شادی کی) والمطلق یصرف الخ اور جو لفظ کہ مطلق ہو اس کو اس کے حقیقی معنی کی طرف پھیرا جاتا ہے (ف۔ اور اس جگہ وصیت کے مسئلہ میں بھی وصیت کرنے والے نے مطلقاً اہل فداں کہا ہے تو اس جگہ بھی اہل سے اس کے حقیقی معنی یعنی بیوی ہی مراد ہوگی، اس کے برخلاف اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ اس جگہ عجزا بیوی کے ساتھ کچھ دوسرے بھی مراد ہیں تب تہنہ غلط اہل سے سب مراد ہو جائیں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس جگہ اختلاف لفظ اہل کے معنی مراد لینے کی بناء پر ہے، ویسے قرآن مجید میں یہ دونوں ہی معنی موجود ہیں، مثلاً حضرت لوط علیہ السلام نے صرف اپنی ذات اور اپنی اہلیہ کی نجات کی دعاء نہیں کی تھی، کیونکہ اس دعاء سے ان کی اصل غرض یہ تھی کہ عذاب سے سب کو نجات مل جائے جس کی دلیل وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جو اس سال کے جواب میں ہے و احلہ الامراتہ یعنی ہم نے ان کی بیوی کے علاوہ خود ان کو اور گھر کے دوسرے تمام افراد کو اس سے نجات دی، اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ بعض لوگوں نے جو یہ جواب دیا ہے کہ استثناء کے قرینہ سے یہاں یہ معلوم ہوا کہ غلط اہل عام ہے، مگر یہ جواب قلیل قبول نہیں ہے کیونکہ حضرت لوط علیہ السلام کی دعاء میں کوئی بھی قرینہ نہیں ہے، اور بیوی کے معنی میں مصنف نے بیان کیا ہے و قوله تعالیٰ اتعصون من امر اللہ رحمۃ اللہ و برکاتہ علیکم اہل البیت، اور فرمان باری تعالیٰ و کان یا مر اہلہ بالصلوۃ والرحوۃ الایۃ یعنی حضرت اسمعیل علیہ السلام اپنے اہل کو نماز و روزہ کا حکم فرماتے تھے، انہیں دونوں معانی کا احتمال ہے لیکن ہر معنی عام ہیں، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ خاص اور عام دونوں طریقوں سے ہوتا ہے، اور کبھی کسی خاص تعلق کی وجہ سے ایک ایسی جماعت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جن میں رشتہ مذہبیت اور عیال داری بھی نہیں ہوتی ہے، جیسے اہل اقرار آن و اہل طاقت اور یہی معنی حضرت لوط علیہ السلام کی دعا میں مراد لینا بہتر ہے یعنی انہوں نے اپنے فرمان برداروں اور اہل طاقت کی نجات چاہی تھی اور یہ کہ وہ لوگ اس کا فرقوں کی مددگاری سے محفوظ رہیں، اور یہی معنی حضرت اسمعیل علیہ السلام کی شان و مدح میں بہت ہی مناسب ہے، پس جبکہ غلط اہل کے معنی میں بہت اطلاق سے وراثت میں سب سے خاص بیوی کے معنی میں ہے اور بے شمار اعتبار سے اس معنی پر استعمال میں ہے جبکہ غلط اہل کو انہوں نے مطلق رکھا اور اس میں کسی قسم کے احتمال کی قید بھی نہیں لگائی، اس یہی تقریر اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے میرے دل پر اتنا ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

ولو اوصی لان فلان الخ اگر کسی نے آل فلان کہہ کر وصیت کی تو یہ اس کی وصیت اس شخص کے اہل بیت کے لئے ہوگی کیونکہ اس جگہ آل سے مراد وہ قبیلہ ہے جس کی طرف یہ شخص منسوب کیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میرا تہا کی مال خالد کے آل کے لئے ہے تو وہ مال خالد کے گھرانے کے واسطے ہوگا کیونکہ اسی گھرانے کی طرف خالد منسوب ہے، اور آل وہ قبیلہ ہے جس کی طرف آدمی منسوب ہو۔

ولو اوصی لاهل بیت فلان الخ اور اگر زید نے خالد کے اہل بیت کے لئے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ و دادا ہوگا کیونکہ باپ ہی تو گھرانے کا اصل ہوتا ہے، اس لئے خود باپ اور اس کا باپ اس وصیت میں داخل ہوں گے۔

ولو اوصی لاهل نسبة الخ اور اگر کسی نے اپنے اہل نسب کے لئے یا اپنی جنس کے لئے وصیت کی تو نسب سے ایسا شخص مراد ہوگا جس کی طرف وہ منسوب ہو۔ (ف۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ یہ نسبت قابل اعتبار بھی ہو، کیونکہ آدمی کبھی مجزا اپنی ماں کی طرف بھی منسوب ہو جاتا ہے) والنسب یکون الخ اور نسب تو باپ ہی کی طرف سے ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے اگر کسی کی ماں سیدہ ہو لیکن باپ کسی دوسری قوم سے ہو تو اس کا بچہ اپنے باپ کی طرف ہی منسوب ہوگا، البتہ ماں کی طرف سے ایک طرح کی شرافت آجائے گی جس کا اعتبار نسب میں نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر باپ سید ہو اور ماں کسی دوسری قوم کی ہو تو بچہ اپنے باپ کے نسب پر ہوگا۔

و جنسہ اہل بیت ایہ الخ اسی طرح اس کی جنس میں وہ لوگ ہوں گے جو اس کے باپ کے خاندان سے ہوں ماں کے خاندان سے نہ ہوں، کیونکہ آدمی اپنے باپ ہی کا ہم جنس ہوتا ہے۔ (ف۔ اس تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت میں اس کے باپ کے نسب والے اوپر کی تفصیل کے مطابق اقرب اور اس کے بعد کے اقرب مستحق ہوں گے، اور ان کی طرف منسوب ہونے والے مستحق نہیں ہوں گے۔

بحلاف قرابة الخ بخلاف اس کی قرابت کہ قرابت تو ماں اور باپ دونوں ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ ف۔ چنانچہ ان کی طرف سے نانوائی و خالہ و ماموں وغیرہ سب اس کے قرابت دار ہیں) ولو اوصی لایتام الخ اور اگر کسی نے بنو فلان کے تینوں کے لئے وصیت کی (ف۔ بنو فلان سے کسی خاندان کے سب سے اوپر کے دادا سے مراد ہیں جس کی اولاد کسی وجہ سے بھی مشہور ہوگئی ہو مثلاً بنو ہاشم و بنو امیہ و بنو بکر و بنو تمیم وغیرہ کی عرب میں بہت زیادہ تعداد تھی، اور کبھی وہ قبیلہ اتنا بڑا ہو جاتا ہے کہ اس کا حساب و شمار بغیر لکھے اور حساب کے ممکن ہی نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے اگر بنو فلان کے تینوں کے لئے وصیت کی، او لعینانہم او لزمناہم الخ یا بنو فلان کے اندھوں یا پا پا بھوں یا رائیوں (بیواؤں) کے واسطے وصیت کی تو (ان کی تعداد دیکھی جائے گی کہ وہ کتنے ہیں) اگر وہ لوگ آسانی سے شمار کئے جاسکتے ہوں تو ان کے فقیر اور مالدار خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں سب وصیت میں مستحق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں حقیقتاً ان سب کو مالک بنانا ممکن ہوگا، اور وصیت کے معنی مالک بنانا ہی ہے (ف۔ یعنی مالک کی جگہ پر یہی لوگ اس مال کے مالک ہو جائیں گے اس لئے ان سب کو مالک بنادینا ممکن ہے، خواہ وہ یتیم لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں اور خواہ وہ اپانچ اور اندھے مرد ہوں یا عورتیں ہوں، اور ارامل سے اگر رائیں (بیوائیں) مراد ہوں تو صرف رائیں ہی داخل ہوں گی، اور اگر بغیر شوہر والی بیویاں مراد ہوں تو کنواریاں (غیر شادی شدہ) اور رائیں بیوائیں سب شامل ہوں گی اسی طرح یہ لوگ خواہ فقیر ہوں یا مالدار ہوں سب اس میں شریک ہوں گے، کیونکہ جیسے ایک فقیر کو مالک بنانا ممکن ہے اسی طرح سے ایک مالدار کو بھی مزید کسی حصہ کا مالک بنانا ممکن ہے، بالخصوص اس لئے بھی کہ موصی نے کچھ فقیروں کی قید بھی نہیں لگائی ہے حالانکہ ان سب کی تعداد محدود ہے اس لئے اس میں مال دار بھی داخل رہیں گے۔

وان کانوا قوما الخ اور اگر یہ لوگ تعداد میں اتنے ہوں کہ آسانی سے ان کا شمار بھی ممکن نہ ہو (اگرچہ بہت زیادہ حساب و کتاب کے بعد وہ بھی شمار کئے جاسکیں) ایسی صورت میں وہ وصیت صرف ان لوگوں کے فقیروں کے لئے ہوگی، کیونکہ وصیت کا

مقصد تقرب الہی عزوجل ہوتا ہے، جبکہ کسی محتاج کی حاجت دور کرنے یا بھوکے کا پیٹ بھرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ وھدا الاسامی تشعر الخ اور ان ناموں سے ان کی محتاجی ظاہر ہوتی ہے اس لئے ان سے فقراء کو ہی مراد لینا جائز ہے۔ (ف۔ یعنی اس موصی کی نظر میں پوری قوم کو فائدہ پہنچانا مقصود نہیں تھا، پھر اس نے یتیم اور یتیمہ، اندھے و لپانچ کے الفاظ سے وصیت کی ہے جبکہ ایسے لوگ اکثر محتاج ہی ہوتے ہیں، اور اسی قرینہ سے ہم نے اس موصی کی وصیت کو پورے طور پر صرف اللہ کی قربت حاصل کرنے پر ہی محصور کیا ہے، یعنی اس قوم میں جو لوگ واقعہ اس صفت کے ساتھ ہونے کے ساتھ ضرورت مند بھی ہوں ان کی ضرورت پوری کر کے ان کو تکلیف سے نجات دلانی جائے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ شاب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ۱۵ سال سے ۴۰ سال تک اور کہا ۳۰ سے ۵۰ سال تک اور شیخ ۶۰ سال سے آخر دم تک یا آخری عمر ہر م کی ہوتی ہے کیونکہ اس اصلاح میں اقوام مختلف ہیں، بظاہر ہماری زبان میں ان ہی لوگوں کو اس ترتیب سے کہا جاتا ہے یعنی نوجوان و جوان و ادھیر و بوڑھا وغیرہ جیسا بھی عرف میں ہو، اس جگہ اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ یتیم و اندھے و لپانچ و نڈیا یتیمہ کی وصیت میں جب یہ قوم بے شمار درجے حسب ہوں تو اس وجہ سے ان کے فقراء پر جائز رہتی ہے اس لئے کہ ان الفاظ میں ان کی محتاجی کا ظہر ہوتا ہے۔

بحلاف ما اذا الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ موصی نے بنو فلان کے شاب کے لئے یعنی نوجوانوں کے لئے کہ خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں وصیت کی اور یہ لوگ بے حد بے شمار ہوں یا محصور نہ ہوں حیث تطل الوصیۃ تو وہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی (ف۔ اور ان نوجوان میں سے اگر کچھ فقراء ہوں تو ان کو بھی وہ وصیت نہیں ملے گی) لانه لیس فی اللفظ الخ اس لئے کہ اس لفظ وصیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے اس شخص کی محتاجی کا اشارہ ملتا ہو اس لئے اس سے فقراء کو مراد لینا ممکن نہ ہوگا، اور نہ ہی سب کے حق میں اس وصیت سے مالک بنانا ممکن ہوگا کیونکہ اس کے صحیح مستحق ہونے کے بارے میں بہت سی جہالت ہے، اور صرف اصل مستحق ہی حق پہنچانا ممکن ہے (ف۔ یعنی موصی کی اس وصیت کے صحیح مستحق کو حق پہنچانے کی یہی دو صورتیں ممکن تھیں ایک یہ کہ ان سبوں کو اس وصیت کا پورا مالک بنادیا جائے، لیکن ایسا کرنا محال ہے اس وجہ سے کہ یہ لوگ اگلت یعنی بے حد بے شمار ہیں، اور کسی ایسے شخص کو جو بے نام و نشان ہو کسی چیز کا مالک بنانا جائز نہیں ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں سے محتاجوں کے لئے وصیت قرار دی جائے تو یہ بھی اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ موصی نے لفظ شاب کے ساتھ وصیت کی ہے جبکہ اس غلطی میں کسی طرح بھی محتاجی کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں، اس بناء یہ وصیت کی ہے جبکہ اس لفظ میں کسی طرح بھی محتاجی کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں، اس بناء یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی۔

و فی الوصیۃ للفقراء الخ اور جب غلط فقراء اور مسکین بمعنی جمع کے ساتھ وصیت کی گئی ہو تو اس میں ہر قسم کے کم از کم دو آدمیوں پر مال وصیت تقسیم کرنا لازم ہوگا کیونکہ یہ الفاظ جمع کے ہیں اور وصیت کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد پر بھی صادق ہوتا ہے جیسا کہ اسی باب میں پہلے گذر چکا ہے (ف۔ میراث کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ میراث کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد ہوتا ہے اسی لئے وصیت میں بھی کم از کم جمع دو ہی ہوگا) کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ میراث کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد ہوتا ہے اسی لئے وصیت میں بھی کم از کم جمع دو ہی ہوگا) وواوصی لسی فلان الخ اور اگر بنو فلان کے لئے وصیت کی تو اس میں عورتیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ (ف۔ وجہ یہ ہے کہ بنو کے معنی ہوئے فلاں کے بنوں، لیکن بنوں کے لفظی معنی بیٹوں کے ہیں اس لئے کیا ان میں بیٹیاں شامل ہوں گی یا نہیں، کیونکہ اس جگہ دو طرح سے غور کیا جاسکتا تھا ایک یہ کہ عرب میں لوگ بیٹوں پر فخر کرتے تھے، اور بیٹیوں سے نام اور خاندان نہیں چلا تھا بلکہ زمانہ جاہلیت میں ہندوستان کے راجپوتوں کی طرح وہ لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے، پس اگر فلاں سے کوئی قبیلہ کا جد اعلیٰ ہو تو ظاہر ہے کہ اس فلاں کی اولاد میں لڑکوں کی طرح سے ہزاروں لڑکیاں بھی موجود ہوتیں، اور یہ سب بنو فلاں کہلاتیں اس سے یہ معلوم ہوا کہ بنات فلاں کی بیٹیاں نہ کہہ کر بنو فلاں فلاں کے بیٹے کہنا اسی جاہلانہ بزدلی اور افتخار یا اپنا نام چلنے کے خیال پر مبنی ہے، اور عرب

کے نسب بیان کرنے میں طریقہ مرد و عورت اور مشہور تھا کہ پہلا وہ خاندان شعب جس میں کئی قبائل ہوں جیسے قریش میں یہ سمجھا جائے کہ ایک شاخ خزیمہ کی تھی جس کے ماتحت کئی قبیلے تھے کہ ان میں ایک قبیلہ کنانہ بھی ہے، پھر قبیلہ کے ماتحت عمدہ ہوتے ہیں اس طرح قبیلہ قریش عمدہ ہے اور عمارہ کے ماتحت بطون ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے ایک بطن قصی ہے، اور بطن کے ماتحت فخذ ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے ایک فخذ ہاشم ہے پھر فخذ کے ماتحت فہیل ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے فہیل عباس ہیں، اس طرح ان تمام قبیلوں میں سے سب سے پہلے شعب ہوا اور اسی سے دوسرے قبیلے پھولے ہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہی عباس کا خاندان بھی زمانہ گزر جانے کے بعد بنو عباس ہوئے اور وہ بھی کثرت سے پھیل گئے، اس تفصیل کے جان لینے کے بعد اب بنو فہل کے فہل سے وصیت میں غور کرنا چاہئے اس میں فہل فہل دو حال سے خالی نہیں ہے کہ وہ یا تو ایک بزرگروہ ہو گیا جیسے کہ اپنے محلہ میں رہنے والے مثل زید کے بارے میں یہ کہا جائے کہ میرا تھا کی مال بنو زید کے لئے ہے، تو اس میں امام ابو حنیفہ کا قول اوں اور یہی قول صاحبین کا بھی ہے کہ بنو فہل کے لئے وصیت کرنے میں بہر صورت فہل کے لئے اور ان کی بھی شامل ہو سکی، بہت لڑکوں کو لڑکیوں پر غلبہ دینے کے لئے لفظ بنو یعنی لڑکوں سے جمع پایا گیا ہے۔

نہم رجوع و قال النح پھر امام ابو حنیفہ نے پہلے قول سے رجوع کرتے ہوئے یہ کہا کہ یہ وصیت صرف بیٹوں یعنی مذکوروں کے واسطے ہوگی، کیونکہ اس لفظ کے حقیقی معنی فقط مذکوروں کے لئے ہے اور اس میں عورتوں کو مجاز کے طور پر شامل کر لیا جاتا ہے، کیونکہ کلام عموماً اپنے حقیقی معنوں ہی میں مستعمل ہوتا ہے، بخلاف ما اذا كان سو فلاں النح اس کے برخلاف اگر فلاں کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو تو اس صورت میں یہ فخذ اس قبیلہ یا فخذ کے مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہوگا کیونکہ اس لفظ سے خاص افراد (اعیان) مراد نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ اس سے صرف نسبت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جیسے کہ بنی آدم۔ (ف) یعنی اس میں آدمی کا فہل صرف ایک نسبت ہے جس سے حیوانات سے ممتاز کرنا ہے اور اس سے ہرگز یہ مقصود نہیں ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام کے فلاں و فلاں وغیرہ بیٹے مقصود ہیں اور وہ زید بکر وغیرہ نہیں ہیں، کیونکہ اس میں زید و بکر وغیرہ کے بیٹے اپنی ذات اور شخصیت کے مقصود ہوتے ہیں، اور جہاں پر صرف نسبت ہو وہاں نسبت ہی مقصود ہوتی ہے تاکہ اس کی اولاد کو دوسروں کی اولاد سے امتیاز حاصل ہو جائے۔

ولہذا یدخل فیہ النح اسی وجہ سے اس نسبت میں اس کے مولی العتاق و مولی المومات اور دوسرے صیغہ بھی داخل ہو جاتے ہیں (ف) مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ بے شمار افراد کی جماعت ہے تو انہوں نے جس غلام کو آزاد کیا تو وہ بھی بنو عباس میں سے ہی کہلائے گا، یعنی اسی قبیلہ میں سے کہلائے گا حالانکہ وہ غلام ان کی داماد میں سے نہیں ہے، اس وجہ سے کہ سزا دیا ہوا وہ شخص اپنی ولاء (میراث) کو کسی دوسرے شخص کی طرف حوالہ نہیں کر سکتا ہے، اور مومات میں بھی جب اسلام قبول کرنے کی وجہ سے مومات کی تو مومات والے بھی اسی قوم کی طرف منسوب رہیں گے، خاص کر اس صورت میں جبکہ ان کی طرف سے قوم والوں نے عاقلہ کے طور پر اس کا تادان برداشت کر لیا ہو، اور حنیف سے مراد وہ لوگ جو قسم کھا کر یقین دلا کر ایک دوسرے کی مددگاری کے لئے اکٹھے ہوئے ہوں، اس طرح اسلام میں گرچہ حصہ داری کا حلف نہیں لیکن زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہو چکے ہیں اب بھی اسی تاکید کے ساتھ بلکہ مزید ملی ہیں تو وہ بھی اسی قوم کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی سببی اولاد میں سے نہیں ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس سے معوم ہوا کہ اس مذکورہ مسئلہ میں جب بنو فلاں کے واسطے وصیت ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلاں مذکور کوئی منفرد شخص ہے کہ اس کی اولاد چند اور محصور ہیں، مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں دس پوتے اور چار نواسیاں ہیں تو اس صورت میں نام اعظم کے نزدیک صرف اس کے لئے وصیت کے حق دار ہوں گے کیونکہ ان ہی کی شخصیات اور اعیان مقصود ہیں اس لئے لڑکوں کے لئے وصیت حقیقت کے طور پر ہے، اور دوسرے یہ کہ جس فلاں کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ کسی قبیلہ کا جدا علی یا سر پرست اعلیٰ ہے جس کے نیچے بے شمار اقوام اور افراد ہیں لہذا اس میں لڑکے اور لڑکیاں

سب شامل ہوں گی، اور صاحبین کے نزدیک پہلی صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہوں گی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ دوسری صورت میں امام اعظم اور صاحبین کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یقیناً دوسری صورت میں امام اعظم اور صاحبین کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یقیناً دوسری صورت میں اس بات میں اتفاق ہے کہ لڑکے اور لڑکیاں سب اس میں شامل ہیں، لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہوگی، کیونکہ جب یہ لوگ بے شمار ہیں تو ان میں سے ہر ایک کو مالک وصیت بنانا ممکن نہیں ہے، اور اس وصیت میں کسی طرح بھی فقیروں کا اشارہ نہیں ملتا ہے، اسی لئے مصنف نے پہلی صورت کو وصیت میں بیان کیا ساتھ ہی اس میں اس طرح اختلاف بھی کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک مذکر اور مؤنث سب برابر ہیں، لیکن امام اعظم کے نزدیک اس میں فقط مرد ہی شامل ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف صرف بنو فلاں کہنے کی صورت میں ہو سکتا ہے، کیونکہ عرب اسی لفظ کو بیٹا یا بیٹی کا فرق کے بغیر قبیلہ وغیرہ پر بولا کرتے تھے، اور اگر وہ قبیلہ مشہور و معروف نہ ہو تو امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف اس طرح ہے کہ اس لفظ کا اطلاق بطور حقیقت صرف بیٹوں پر ہو گیا بیٹیوں پر بھی ہوگا، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے زید کے اہل کے لئے وصیت کی یا آل فلاں کہہ کر اپنے مال کے لئے وصیت کی، یا اہل بیت فلاں یا اہل نسب یا اہل قرابت کے لئے یا بنو فلاں کے یتیموں کے لئے، یا عمیان کے لئے یا زمناء کے لئے یا اہل کے لئے یا شباب کے لئے یا فقراء و مساکین کے لئے، یا بنو فلاں کے لئے، وصیت کی تو ان میں سے کون کون سے افراد مستحق وصیت ہوں گے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی لولد فلاں فالوصیۃ بینہم والذکر والانثی فیہ سواء لان اسم الولد ینتظم الکل انتظاماً واحداً ومن اوصی لورثۃ فلاں فالوصیۃ بینہم للذکور مثل حظ الانثیین لانہ لما نص علی لفظ الورثۃ آدن ذلک بان قصده التخصیل کما فی المیراث۔

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے فدان کے فرزند ان یا اولاد کے لئے وصیت کی (ف)۔ تو یہ لفظ بنو فلاں کے حکم کے جیسے نہ ہوگا بلکہ بالاتفاق بیٹا و بیٹی ہر قسم کے فرزندوں کے لئے وصیت میں شامل ہوگا (فالوصیۃ بینہم الخ) تو یہ وصیت ان تمام اور دے کے لئے مشترک طور پر ہوگی اور اس میں مرد و عورت سب شامل ہوں گی، (اور کسی بھی مرد کو کسی بھی عورت پھر فضیلت نہ ہوگی یا زیادہ کا حق نہ ہوگا) کیونکہ فرزند کا لفظ ان سب پر برابری کے طور پر صادق آتا ہے (ف)۔ ہذا جس طرح وہ لفظ مراد اور لڑکوں پر صادق آتا ہے اسی طرح سے عورتوں اور لڑکیوں پر بھی صادق آئے گا اور سب برابری کے مستحق ہوں گے، اور اس لفظ میں کسی طرح کا ایسا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا ہے جس سے کسی کو کسی پر ترجیح دی جاسکے۔

ومن اوصی الورثۃ فلاں الخ اور اگر کسی نے فلاں کے وارثوں کے لئے کہہ کر وصیت کی تو یہ وصیت ان سب میں مردوں کو عورتوں سے دو گنا کے حساب سے دیا جائے گا لانہ لما نص علی الخ کیونکہ اس موصی نے جب غلط وارثان کی تصریح کی تو اس سے اس نے یہ بتلایا کہ میرا مقصود اس وصیت سے ایسی ہی تفصیل ہے کہ میراث میں ہوتی ہے (ف)۔ اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہے کہ وارثوں میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں بھی ہوتی ہیں، اور اس میں اس نے جو غلط کر کیا ہے وہ بھی فلاں کے کتبہ والے مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر لفظ ورثہ کا خیال رکھتے ہوئے، اور وارث ہونے میں مرد و عورت سب ہی مستحق وراثت ہوتے ہیں اور اس میں ایک عورت کے مقابلہ میں مرد دو گنا زیادہ پاتا ہے یعنی اگر مثلاً مرد کو چار ملتا ہے تو عورت کو

دوملتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں بھی جس طرح سے وہ لفظ شامل ہے وہ اسی ترجیح کے ساتھ شامل ہے کہ وراثت کے قانون کے مطابق عورتیں اور مرد سب شامل ہوں گے۔

معلوم ہوتا چاہئے کہ اس طرح سے ان مسائل میں اجتہاد کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وصیت کے مسئلہ میں تصریح قرآن و حدیث کے ذرہ برابر بھی خلاف کرنے سے انسان گنہگار ہو جاتا ہے جس کا ثبوت یہ فرمان الہی: ﴿فَإِنَّمَا أَتَمَّهُ عَلَىٰ الَّذِينَ يَبْدُلُونَهُ﴾ الایہ ہے کہ اس طرح کی تبدیل کرنے کا گناہ ان ہی دو گوں پر ہو گا جو اس حکم کو بدلیں گے، لہذا جب اس موصی نے اس طرح بیان کی ہوئی شرط کے ساتھ وصیت کی تو اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید وہ یہی چاہتا ہو کہ سب کو برابر ملے، لیکن ہمیں اس بات سے کوئی بحث نہیں ہے کہ موصی کا ارادہ کیا ہے، کیونکہ اس کا علم تو اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اس لئے ہم تو لفظ کے لغوی معنی اور مفہوم پر عمل کریں گے اور یہی ہمارے لئے دلیل ہے، اور برابری کا احتمال بڑا دلیل ہے اس لئے جب ہم نے شرعی دلیل پر عمل کیا تو یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہوئی ہے، اس کے برخلاف جس کسی نے عمل کے لئے سب کو برابر کر دیا تو یہ گناہ کی بات ہوئی، اس کو اچھی طرح سمجھ لیں یہاں تک کہ اگر کوئی ان دونوں احتمالات میں سے کسی کی بھی دلیل موجود نہ ہو تو پھر اس پر عمل ممکن نہ ہو گا۔

توضیح :- اگر کسی نے ولد فلاں یا ورثہ فلاں کہہ کر کسی کے لئے اپنے مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

ومن اوصی لموالبه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطله و قال الشافعي في بعض كتبه ان الوصية لهم جميعاً و ذكر في موضع اخر انه يوقف حتى تصالحواله ان الاسم يتناولهم لان كلامهم يسمى مولى النعمة والآخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم مولى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفى ولاننا في فيه ويدخل في هذه الوصية من اعتقه في الصحة والمرص ولا يدخل مدبروه وامهات اولاده لان عتق هؤلاء يثبت بعد الموت والوصية تضاف الى حالة الموت فلا بد من تحقق الاسم قبله وعن ابى يوسف انهم يدخلون لان سبب الاستحقاق لازم ويدخل فيه عید قال له مولا ه ان لم اضربك فانت حر لان العتق يثبت قبيل الموت عند تحقق عجزه ولو كان له موال واولاد موال و موالى موالات يدخل فيها معتقوه واولادهم دون موالى المولاة وعن ابى يوسف انهم يدخلون ايضاً والكل شركاء لان الاسم يتناولهم على السواء ومحمد يقول الجهة مختلفة في العتق الانعام وفي الموالى عقد الالتزام والاعتاق لازم فكان الاسم له احق ولا يدخل فيهم موالى الموالى لانهم موالى غيره حقيقة بخلاف موالیه واولادهم لانهم ينسبون اليه باعتاق وجد منه و بخلاف ما اذا لم يكن له موال ولا اولاد الموالى لان اللفظ لهم مجاز فيصرف اليه عند تعذر اعتبار الحقيقة ولو كان لله معتق واحد وموالى الموالى فالنصف لمعتقه والباقي للورثة لتعذر الجمع بين الحقيقة والمحاز ولا يدخل فيه موال اعتقهم ابنه او ابوه لانهم ليسوا بموالیه لا حقيقة ولا حجاز وانما يحرز ميراثهم بالعصوبة بخلاف معتق البعض الأصح معتق المعتق . ك . لانه ينسب اليه بالولاء والله اعلم بالصواب

ترجمہ :- اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی (ف۔ ح) تاکہ موالی موالی کی جمع ہے، اور لفظ موالی اضداد میں سے ہے یعنی جس طرح آزاد کئے ہوئے کو کہا جاتا ہے اسی طرح سے آزاد کرنے والے کو بھی کہا جاتا ہے، مثلاً زید کسی وقت خالد کا غلام تھا بعد میں اس خالد نے اس زید کو آزاد کر دیا، اس میں خالد آقا ہو کر بھی موالی ہے اور زید خادم تو اس مثال میں اگر زید ایک وقت میں

غلام ہوا تو دوسرے وقت میں کہ آقا بھی ہو گیا اس طرح سے زید میں دونوں معنی جمع ہو گئے، اسی لئے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ جس نے اپنے مولیٰ کے لئے وصیت کی تو اس میں یہی دونوں صورتیں جمع ہو سکتی ہیں یعنی اس موصی نے خود جن دوگوں کو آزاد کیا جن دوگوں نے پہلے اسے آزاد کیا تھا۔ (ف) مثلاً اس موصی کو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے میراث میں دیا تھا اور سب نے بالاتفاق اسے آزاد کر دیا، تو اس صورت میں کسی ایک صورت یعنی آقا یا غلام میں سے کسی ایک کے لئے یقینی کوئی دلیل نہیں ملتی ہے۔

فالوصیۃ ما طلع الح اس لئے یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، یعنی اس وصیت پر عمل ممکن نہیں ہو گا، و قال الشافعی الح اور امام شافعیؒ نے اپنی کسی کتاب میں فرماید ہے کہ یہ وصیت ایسی دونوں قسموں کے لئے ہوگی (ف)۔ کہا گیا ہے کہ امام زفر و حمدؒ کا بھی یہی قول ہے کہ مثلاً موصی کو چار آدمی آزاد کرنے والے ہیں اسی طرح خود اس کے آزاد کئے ہوئے بھی چار ہی آدمی ہیں تو اس وجہ وصیت کے مال کو آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنف کی اس عبارت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ علماء شافعیہ کی بعض کتابوں میں امام شافعیؒ کا قول اس طرح سے ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ نے اپنی کسی تصنیف میں ایسا فرمایا ہے لیکن امام شافعیؒ کی مشہور تصنیفیں پہلے ہی معنی کی تائید کرتی ہیں لیکن مصنف کا قول دوسرے معنی کو ثابت کر رہا ہے۔

و ذکر فی موصع اخر الح اور دوسرے موقع میں امام شافعیؒ نے بعض کتابوں میں ذکر فرمایا ہے کہ وصیت کے اس مال کو روک کر رکھا جائے گا اس وقت تک کے لئے کہ دونوں فریق ہی اس مسئلہ میں کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں۔ (ف)۔ یعنی دونوں ہی فریق میں صلح کر کے مال لینے آئیں کہ یہ مال ہم لوگوں کو دیدیا جائے کہ اس وصیت میں ہم سب کے لئے مشترک وصیت ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید یہ قول مذکور اس وجہ سے ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مشترک لفظ کو ایک استعمال میں اس کے دونوں معنی لینا جائز ہے۔

لہ ان الاسم یتناولہم الح امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو مولیٰ کہا جاتا ہے، اس طرح یہ لفظ ایسا ہوا جیسے کہ بھائیوں کا غلام ہے (ف)۔ مثلاً کسی نے زید کے بھائیوں کے لئے وصیت کی حالانکہ زید کے مختلف قسم کے بھائی ہیں ایک تو حقیقی یعنی جن کی ماں اور باپ دونوں ایک ہی ہو اور دوسرے بھائی عدلی ہیں یعنی سب کے باپ تو ایک ہی ہوں مگر ان کی مائیں ایک سے زائد ہوں اور تیسرے بھائی اخیانی یعنی جن کی ماں مشترک ہو مگر ان کے باپ مختلف ہوں، اس طرح لفظ بھائی ان تینوں قسموں پر صادق آتا ہے، اس لئے اس وصیت میں تینوں قسموں کے بھائی برابر کے شریک ہوں گے، اور اس طرح کے معنی مراد لینے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح مولیٰ کا غلام بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کئے ہوئے سب پر صادق آتا ہے اس لئے دونوں قسموں کے مولیٰ اس میں داخل ہوں گے۔

ولما ان الجهة مختلفة الح اور ہم اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ جہت مختلف ہے کیونکہ آزاد کرنے والے ایک قسم کو مولیٰ نہت کہتے ہیں اور دوسرے کو یعنی جن کو خود اس نے آزاد کیا ہو ان کو منعم علیہم کہا جاتا ہے، اس طرح یہ غلام دونوں معنوں میں مشترک ہو گیا۔ ف۔ یعنی جس شخص نے اس موصی کو آزاد کیا وہ مولیٰ بمعنی ولی نہت ہے اور جس کو خود موصی نے آزاد کیا وہ اس اعتبار سے مولیٰ ہے کہ اس موصی نے اس پر انعام کیا ہے یعنی اس کو آزادی کی نعمت دی ہے، اس لئے مولیٰ ان دونوں قسموں پر مختلف اعتبار سے بولا جاتا ہے، تو اس معنوی اختلاف کی وجہ سے یہ معلوم ہوا کہ مولیٰ ان دونوں معنی میں مشترک ہے، برخلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے افراد کو شامل ہے تو ایک ہی اعتبار سے ان تینوں بھائیوں پر صادق ہے، اور فرق یہ ہے کہ کچھ الفاظ تو ایسے ہوتے ہیں جو اپنے مختلف قسموں کے افراد کو اپنے اندر لئے ہوتے ہیں جیسے غلام ہے کہ اس میں اس کی تمام قسموں کے افراد آجاتے ہیں اسی طرح سے لفظ انگور بولنے سے بھی ہر قسم کا انگور اس سے سمجھا جاسکتا ہے ہذا یہ مشترک نہیں ہو گا، و کچھ الفاظ

ایسے ہوتے ہیں جو ابتداء سے ہی مختلف معانی کے لئے وضع کئے جاتے ہیں جیسے لفظ عین کہ یہ آنکھ و چشمہ و آفتاب وغیرہ معانی کے لئے شروع سے مستعمل ہے، اس لئے یہ الفاظ مشترک کہلائیں گے۔

فلا یستظمها لفظ واحد الخ تو اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شامل نہ ہوگا (یعنی بیک وقت دونوں معانی مراد نہیں ہو سکتے ہیں)۔ (ف) یعنی یہ لفظ مشترک جب استعمال کیا جائے تو کیا استعمال میں اس کے سارے معانی مراد ہو سکتے ہیں یہ نہیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک ممکن ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائے تو ایک معنی کے سوا زیادہ معانی بھی مراد لینا جائز ہے، اور ہمارے نزدیک اگرچہ جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائے گا تو ایک معنی سے زیادہ معنی کا مراد لینا ممکن نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ بحث اصول الفقہ میں دلائل مفصلہ کے ساتھ بیان کی گئی ہے یعنی مشترک کے معنی میں عموم نہیں ہوتا ہے۔

ببخلاف ما اذا حلف الخ اس کے بخلاف اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کے موالی سے کلام نہیں کروں گا تو یہ کلام اس شخص کے آزاد کرنے والے اور خود اس کے آزاد کئے ہوئے سب کو شامل ہوگا۔ لا نہ مقام النصی الخ کیونکہ یہ موقع نفی کا ہے (ف)۔ اس لئے اگر کوئی بھی موزنی موجود نہ ہو تو بھی کلام ہو جائے گا۔

ولا تنافی فیہ الخ اور نفی کی صورت میں دونوں قسموں کے ایک ساتھ مراد لینے میں کچھ منافات نہیں (ف)۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں معنوں کو مراد لینے میں دونوں جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے، اور مختلف بلکہ متضاد چیزوں کو بھی ایک کلمہ سے نفی کرنا ممکن ہے یہاں تک دنیا جہاں میں جتنی چیزیں ہیں اور آپس میں وہ ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں سب سے الوہیت کی کلمہ توحید سے نفی کی گئی ہے، پس اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو لفظ مشترک ہو اس کے معانی میں سے ایک استعمال میں ایک سے زیادہ اثبات کرنا نہیں ہوتا ہے جبکہ سارے معانی کی نفی کرنا ممکن ہے، اس لئے موالی سے کلام نہ کرنے میں دونوں فریق سے نفی لازم نہیں آتی ہے، لہذا آزاد کرنے والوں یا آزاد کئے ہوؤں میں سے کسی سے بھی کلام کرنے سے حائث ہو جائے گا، اور موالی کو اپنے مال میں خلیفہ بنانا وصیت کے طور پر دونوں متافین اور مخالفین کو شامل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے جب موصلی کی اصل مراد معلوم نہ ہو تو اس کے معلوم ہو جانے تک تقییل ممکن نہیں ہے، البتہ اگر موصلی کی مراد معلوم ہو مثلاً موالی سے اس نے اپنے آزاد کردہ کو بتایا تب ان ہی کے لئے وصیت متعین ہو جائے گی۔

ویدخل فی هذه الوصية الخ اور آزاد کئے ہوئے موالی کی نیت کرنے سے اس میں اس کے سارے آزاد کئے ہوئے داخل ہوں گے خواہ ان کو اس نے اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا ہو یا بیماری کی حالت میں آزاد کیا ہو۔ (ف)۔ کیونکہ جب وصیت پر عمل کرنے یعنی موصلی کی موت کے بعد سب آزاد ہو چکے ہیں) ولا یدخل مدبر وہ الخ اور اس وصیت میں موصلی کی وہ باندیاں جو ام ولد ہو چکی ہیں اور اس کے وہ غلام جو مدبر ہو گئے ہیں داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا موصلی کی موت کے بعد ظاہر ہوگا حالانکہ وصیت توحید موت کے وقت پر معلق ہوتی ہے، اس لئے اس کی موت سے پہلے اس نام کا تحقق ہو جانا ضروری ہے (ف)۔ یعنی وصیت کا وہی شخص مستحق ہوگا جو موصلی کی موت کے وقت ہی ایسا غلام ہو جسے آزاد کر دیا گیا ہو اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ اس کی موت سے پہلے ہی اس کی آزادی پوری اور پختہ ہو چکی ہو لہذا ام ولد یا مدبر یعنی جس کی آزادی موصلی کی موت کے بعد پوری ہوئی ہو ان میں سے کوئی بھی اس حکم میں داخل نہ ہوگا۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ موصلی کی ام ولد اور مدبر بھی اس وصیت میں شامل اور اس کے حق دار ہوں گے ان کی آزادی کا سبب استحقاق لازم ہے (ف)۔ یعنی ام ولد کی آزادی ہونے کا سبب یہ ہوا کہ خود موصلی نے اس باندی کو اپنی محبت بھری گود میں رکھ کر اس کو اپنے بچہ کی ماں بننے کی عزت دی جس کی وجہ سے ماں اور بچہ اور خود

اس میں ایک دوسرے کے حصہ بدن ہوئے اور یہ سبب ایک مازنی امر ہے، لہذا وہ باندی اگرچہ ایک حد تک فوری طور سے آزاد ہو چکی ہے، لیکن مکمل طور سے دونوں میں عہدگی سے بچنے کے لئے شریعت نے موصی کو یہ حق بھی دیدیا کہ وہ اپنی زندگی باقی رہنے تک پہلے کی طرح اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لئے زندگی بھر اس سے ہر قسم سے خدمت اور نفع اٹھانے کا موقع دیدیا گیا ہے تاکہ اسے تکلیف نہ ہو ورنہ وہ تو اسی وقت آزادی کی مستحق ہے، اسی وجہ سے وہ ام اولد یا مدبر کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان لوگوں کے آزاد ہونے کا جو سبب ہے وہ زمی ہے، اس لئے ایسے افراد پہلے سے ہی آزادی کے مستحق ہوتے ہیں تو گویا موصی کی موت سے پہلے ہی سے آزاد رہتے ہیں، اسی لئے یہ بھی وصیت کا مال پانے کے مستحق ہوتے ہیں۔ م۔ لیکن پہلی قول اصح ہے کہ یہ لوگ وصیت کے مستحق نہ ہوں گے کیونکہ ان کو مکمل اور حقیقی آزادی نہیں ہے، اسی بناء پر ان کو حقیقت میں غلام ہی کہا جاتا ہے۔ غ۔

ویدحل فیہ عبد المح اور اس صورت میں ایسا غلام داخل نہیں ہوگا جس کے بارے میں اس کے مولیٰ نے یہ کہدیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو پھر آخر دم تک اسے نہیں مارا اور مر گئی، اس دلیل سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اس کی عجزی ثابت ہو گئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہو گئی (ف۔) کیونکہ مار کو شرط پر معق کر دینے کے بعد جب مولیٰ نے اسے نہیں مارا تب بھی وہ حادث نہ ہو گا یہاں تک کہ مارنے سے اس کی عجزی مکمل ثابت ہو جائے اور یہ عجزی اس کی موت سے چند منٹ پہلے ہی ثابت ہو گئی تب اسی وقت وہ غلام آزاد ہو جائے گا، اس طرح آخر کار اس غلام کا اپنے مولیٰ کی موت سے پہلے آزاد ہو جانا ثابت ہو جائے گا لہذا آزاد کئے ہوئے غلاموں میں یہ ایک فرد بھی شامل ہو جائے گا، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایک قسم مولیٰ کی وہ بھی ہوتی ہے جسے مولیٰ الموات کہا جاتا ہے یعنی جس کے ہاتھ پر کوئی مسلمان ہو اور اپنے پرانے کافر رشتہ داروں سے تعلقات ختم کر کے اس نو مسلم نے اسی شخص سے پورے تعلقات قائم کر لئے، جیسا کہ کتاب الموات میں بالتفصیل گذر چکا ہے، اور اگر زید نے اپنے مولیٰ الموات کی وصیت کی تو اسے ملے گی، وراگر اس نے اس طرح کہا کہ میرا تہ کی مال میرے مولیٰ کے لئے ہے، مگر اس زید کو آزاد کرنے والے مولیٰ نہیں ہیں بلکہ صرف وہ مولیٰ ہوں جن کو اسی زید نے آزاد کیا ہے تو وہی اس وصیت کے مستحق ہوں گے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ زید کی موت سے پہلے ان کی آزادی مکمل طور پر آزادی ثابت ہو چکی ہو (ہو)

ولو کان له موال الخ اگر زید کے مولیٰ اور مولیٰ کی اولد اور اس کے مواتی مولیٰ ہوں تو موات کے مولیٰ وصیت کے مستحق نہ ہوں گے بلکہ آزاد کئے ہوئے موان واران کی اولد ضرور وصیت میں داخل ہوں گے۔ وعن ابی یوسف ہم بدحلون المح اور ام ابو یوسف سے روایت ہے کہ مولیٰ موات وصیت میں داخل ہوں گے، اور ہر قسم کے مولیٰ اس میں شریک ہوں گے یعنی برابر کے حق دار ہوں گے، کیونکہ مولیٰ کا لفظ ان سب کو برابر سے شامل ہے۔ ف۔ لیکن امام اس کا انکار کرتے ہیں اور ان کا قول وہی اولد ہے (و محمد یقوا حمہ خستہ غ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ مولیٰ کے دونوں فریق کی مختلف حیثیت ہے یعنی جسے آزاد کیا گیا ہے اس لئے مولیٰ اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ اس پر انعام و احسان کیا گیا ہے اور موات والے کو التزمی عقد کی حیثیت سے مولیٰ کہا جاتا ہے (ف۔) یعنی موات کیا ہوا اس طرح نہ دونوں پر مشترک طور سے مولیٰ کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن اس جگہ ترجیح ممکن ہے اس طرح سے کہ جس کے ساتھ موات ہے وہ صرف زندگی تک بلکہ وہ بھی شروع سے موات نہیں رہی اسی طرح کبھی سخر تک بھی نہیں رہتی ہے اس طرح سے کہ موات میں یہ شرط لگی ہوتی ہے کہ اگر نو مسلم پر دیت وغیرہ ادا کرنے کی نوبت آجائے تو پہلے شخص کی طرف سے ادا کرے گا اس کا باوجود نو مسلم واجب ہو جانے کے باوجود پہلے شخص ادا نہ کرنے پر راضی نہ ہو تو اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بھی اس سے اپنا معاہدہ ختم کرے یعنی موات کے معاملہ کو باطل کر دے پھر کسی دوسرے سے اپنا معاہدہ ملے کر لے اس سے معلوم ہوا کہ یہ موات مازنی اور آخر تک حتیٰ بھی نہیں ہوتی ہے۔

ولا عتاق لارم الح اور اعتاق لازم ہے (ف) یعنی آزادی کا معاملہ لازم ہو جاتا ہے اس لئے ایک مرتبہ سزا کرنے کے بعد مالک اپنی بات سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ کے لئے ہی آزاد ہو جاتا ہے، اسی لئے مولیٰ کا غلط سزا کئے ہوئے کے لئے آفت اور رنج ہے (ف) لہذا جب مولیٰ کے لئے وصیت کی اور اس موصیٰ کا آزاد کیا ہوا مولیٰ اور اس کا موالاتی مولیٰ بھی موجود ہو تو وصیت کا حق دار صرف آزاد کیا ہوا مولیٰ ہوگا (ولا یدخل فیہم الح، در سزا کئے ہوئے موان میں مولیٰ کے مولیٰ داخل نہ ہوں گے) (ف) یعنی مثلاً زید نے مولیٰ کے لئے وصیت کی اور اس زید کے آزاد کئے ہوئے کلو بدھو جسٹن موجود ہوں اور ان لوگوں نے بھی اپنی آزادی کے بعد اپنی طرف سے کچھ غلام آزاد کئے، تو یہ غلام یعنی ان کے آزاد کردہ غلام وصیت میں ان کے ساتھ مستحق نہ ہوں گے اگرچہ ان کی واء اسی زید کو ملتی ہو۔

لاہم موالی غیرہ الح اس لئے کہ یہ لوگ حقیقت میں موصیٰ کے سو دوسرے کے سزا کئے ہوئے ہیں (ف) کیونکہ موصیٰ کی وصیت صرف اس کے آزاد کئے ہوئے مملوکوں کے لئے ہے (محلاف موالیہ و اولادہم الح، خلاف اس کے اس شخص کے جس کے لئے وصیت کی گئی یعنی موصیٰ کے مولیٰ اور ان کی اولاد کے کہ یہ سب اس موصیٰ کی طرف اس کے آزاد کرنے کی وجہ سے منسوب ہیں جو خود اس موصیٰ کے فعل سے پایا گیا ہے (ف) اگرچہ اس نے اولاد کو اپنے غلط سے آزاد نہیں کیا ہے لیکن چونکہ اس واد کی پیدائش کا ذریعہ وہی لوگ ہیں یعنی اس کے باپ جن کو اسی موصیٰ نے آزاد کیا ہے تو اسی آزاد کرنے والے (معتق) کے آزاد کرنے سے ہی ان کی آزادی حاصل ہوئی ہے، پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ موصیٰ کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود ہوں تو موالی کے سزا کئے ہوئے وصیت کے مستحق نہ ہوں گے)۔

و محلاف ما ادا لم یکن الح اس کے برخلاف جب موصیٰ کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود نہ ہوں (ف) تو اس کی وصیت اس کے مولیٰ کے مولیٰ کے لئے ہوگی، یعنی جن کو اس کے مولیٰ نے آزاد کیا ہو وہ مستحق ہوں گے (لان اللفظ ہم مجازاً) اس لئے کہ یہ غلط موالی تو موصیٰ کے مولیٰ کے سزا کئے ہوئے لوگوں کے لئے بطور مجاز ہے اس طرح کہ وہ بھی موصیٰ کے مولیٰ کہلاتے ہیں، اس لئے جس صورت میں غلط موالی کے حقیقی معنی کا اعتبار ممکن نہ ہوگا وہاں اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے (ف) خواہ اس وجہ سے کہ موصیٰ کی مراد یہی معنوم ہوتی ہے لیکن اس صورت میں جبکہ حقیقی معنی مراد لین ممکن نہ ہو، یا اس وجہ سے کہ اس کی مراد بہتر اور نیک سلوک کرنا ہے اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس موصیٰ کی مراد پوری کرنی چاہئے، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ موالی جمع ہے اور میراث کی طرح وصیت میں بھی جمع کا عدد کم سے کم دو عدد ہوتا ہے)۔

ولو کان له معتق الخ اور اگر موصیٰ کا پنا سزا کیا ہوا صرف ایک ہی مملوک موجود ہو اور اس کے سزا کئے ہوئے مولیٰ کے بھی آزاد کئے ہوئے کچھ لوگ موجود ہوں (ف) جو مجازاً موصیٰ کے مولیٰ کہلاتے ہیں تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جو چچا، ماموں کی مثال میں گذر یہاں بھی نصف اس کے حقیقی مولیٰ کو دیا جائے اور باقی اس کے مجازی موان یعنی موان کے موان کو دیا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ نہیں دیا جائے گا۔ فالصاف لمعتقہ الح پس وصیت میں سے نصف وصیت تو مولیٰ حقیقی کو دی جائے گی اور باقی اس کے وارثوں کے لئے ہوگی (ف) کیونکہ ہمارے مذہب میں حقیقی مولیٰ کے ساتھ مولیٰ کے موان کو جمع نہیں کیا جاتا ہے (لنعدو الح کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا ممنوع ہے) (ف) یعنی اس صورت میں جبکہ موصیٰ نے موان کے لئے وصیت کی اور لفظ میں مولیٰ سے حقیقی معنی مراد سے یا مجازی مراد سے اور چونکہ حقیقی مولیٰ موجود ہے اس لئے مجازی معنی مراد لینا ممنوع ہوگا، لیکن حقیقی صرف ایک ہی ہے تو وہی نصف وصیت کا مستحق ہوگا اور باقی کا کوئی بھی مستحق نہیں ہے اس لئے وہ وصیت مدد کردار ثواب کی میراث رہ جائے گی)۔

ولا ید حل فیہ موالی الح اور اگر موالی کو دینے کی کسی نے وصیت کی تو اس میں ایسے موان داخل نہیں ہو سکتے ہیں جن کو اس موصیٰ کے باپ یا بیٹے نے سزا کیا ہو کیونکہ یہ لوگ حقیقتہً یا مجازاً کسی طرح سے بھی اس موصیٰ کے مولیٰ نہیں ہیں۔ (ف)۔

ہذا اگر زید نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی حالانکہ اس نے کسی کو بھی آزاد نہیں کیا یا تھا مگر وہ مرچکا ہے اور اس نے کوئی اور بھی نہیں چھوڑی اور نہ ہی اس نے کسی کو آزاد کیا تھا یہ وہ بھی اولاد چھوڑے مر گیا، لیکن اس موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ اس وصیت میں سے کسی بھی حصہ کے مستحق نہیں ہوں گے، اگر کوئی یہ کہے کہ جب کہ زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا پھر بھی اس نے ایسا جملہ کہا تو اس سے یہ سمجھ جاتا ہے کہ اس کی مراد ہی معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے میرے باپ یا بیٹے کے جو بھی موالی ہیں وہ اس وصیت سے حصہ پائیں گے، اس لئے مجزا ان کو ہی اس کا حصہ ملنا ہی چاہئے۔

تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اس جگہ وصیت کے کلام کے مطابق عمل بجا مانا ہے، جبکہ یہاں پر وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی معنی پر جبکہ حقیقی معنی بالکل ناممکن ہو تب محمول ہو گا، لیکن اس صورت میں اس کلام کے حقیقی معنی ایسے بالکل نہیں ہیں اسی طرح سے مجزی معنی بھی کچھ نہیں ہیں کیونکہ جن کو اس کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجزا بھی اس موصی کے موالی نہیں ہیں، پس جب غلط کے حقیقی و مجزی؟؟ ایک بھی نہیں ہے۔

اس لئے وہ کلام ہی بالکل باطل اور لغو ہو گیا، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب باپ یا بیٹے کے موالی سے کوئی بھی نہیں ہے تو ان کی میراث بھی نہیں ملنی چاہئے حالانکہ میراث تو متی ہے اس لئے یہ کہنا باطل ہے کہ اس کا کوئی بھی نہیں ہے یا منقطع ہے، اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہو گی کہ مثلاً زید کے باپ نے کلو کو آزاد کیا پھر باپ مر گیا اور زید اس کا وارث ہے، پھر یہ کلو بھی لاوہ ہی مر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کلو کی میراث اسی زید کو ملے گی، اس سے معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کئے ہوئے کی میراث پالی لہذا انقطاع نہیں ہوا بلکہ اس نے باپ کے موالی کی میراث پائی، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ میراث کے پانے سے یہ ازم نہیں آتا ہے کہ وہ کلو زید کا بھی موالی ہے۔

واسما یحور میراثہم الحج اور ان مولوں کی میراث پانے کی وجہ عصیت ہے۔ (ف۔ کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جس نے کسی کو آزاد کیا اور وہ آزاد کی ہوا شخص وارث کے بغیر مر گیا تو اس کی میراث اس شخص کو متی ہے جس نے اسے آزاد کیا ہے، اور اگر وہ آزاد کرنے والا بھی مر گیا تو اس آزاد کرنے والے کے اعلیٰ عصبہ کو یعنی عصبہ میں سے اوپر درجہ کے ہوں ان کو متی ہے، اسی لئے زید کے باپ بیٹے یا بیٹے نے جسے آزاد کیا تھا اور وہ بغیر وارث کے مر گیا اور صرف زید زندہ رہ گیا تو زید کو اس کی میراث اس وجہ سے ہی نہیں ملی کہ وہ زید کا موالی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی میراث تو اس کے آزاد کرنے والے کے لئے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے لئے ہو گی، اور چونکہ زید ہی عصبہ ہے تو اسی عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی ہے۔

بحلاف معتق البعض الخ (الصواب معتق الحق۔ ک۔) برخلاف اس مومن کے جس کو موصی کے موالی نے آزاد کیا ہو کیونکہ وہ تولاء کی بناء پر موصی کی طرف منسوب ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (یعنی موصی کے موالی کا مولیٰ اگرچہ حقیقت میں موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کے آزاد کئے ہوئے کا آزاد کیا ہوا ہے، لیکن وہ مجزا موصی کا آزاد کیا ہوا اس وجہ سے کہلاتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کئے ہوئے کی واء متی ہے، اور آزاد کئے ہوئے کو اپنے آزاد کئے ہوئے کو ملتی ہے، اس لئے موصی کو اس وجہ سے مولیٰ کے مولیٰ کی واء ملتی ہے ہذا وہ مجزا موصی کا مومن ہوا۔ (واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)

توضیح باب، اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہو گا، لفظ موالی کی تحقیق، ایسی وصیت میں اس موصی کی ام و مد اور مد بردا خل ہوں گے یا نہیں، اگر کسی غلام کے بارے میں مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو تو ایسا غلام بھی وصیت میں داخل ہو گا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام مفصل و لائل

باب الوصیۃ بالسکنی والخدمۃ والثمرۃ

باب رہائش و خدمت اور پھل کی وصیت کا بیان

قال و تجوز الوصیۃ بخدمۃ عبده و سکنی داره سنین معلومۃ و تجوز بذلك ابدان لان المنافع یصح تملیکها فی حالة الحیوة ببدل و غیر بدل فکذا بعد الممات لحاجة کما فی الاعیان و یكون محبوساً علی ملکہ فی حق المنفعة حتی یتملکها الموصی له علی ملکہ کما یتوفی الموقوف علیہ منافع الوقف علی حکم ملک الوقف و تجوز موقتاً و مؤبداً کما فی العاریۃ فانها تملیک علی اصلها بخلاف المیراث لانه خلافة فیما یتملکہ المورث و ذلك فی عین تبقی والمنفعة عرض لا یبقى و کذا الوصیۃ بغلة العبد والدار لانه بدل المنفعة فاخذ حکمها والمعنی یشملها

معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی جو بطور عین یعنی ظاہری شکل و صورت کے اعتبار سے فی الحال تو موجود نہ ہو مگر آئندہ کسی وقت بھی وہ حاصل ہو سکتی ہو جیسے کہ زید نے یہ کہا کہ میرے مر جانے کے بعد میرے اس باغ میں اس ساں جتنا اور جو کچھ بھی پھل آئے وہ میں نے بکر کے لئے وصیت کی، یا کہ میری اس باندی یا غلام کی یا ایک باندی یا غلام کی خدمت ایک سال تک کے لئے بکر کے حق میں وصیت کی ہے یا میرے اس مکان میں رہنے کا حق بکر کے لئے وصیت کی تو اس کے احکام ابھی بیان کئے جا رہے ہیں۔ ترجمہ :- قد ردی نے فرمایا ہے کہ ایسے غلام کی خدمت یا اپنے گھر میں رہائش کا حق وقت معین یا سال معین کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، اور ہمیشہ یعنی غیر معین مدت کے لئے بھی اس کی وصیت جائز ہے (ف۔ فی الحال سب سے پہلے یہ ثابت کرنا ہے کہ ایسی وصیتیں جائز ہیں، اس کے بعد اس سے ثابت ہونے جزوی مسائل بیان کئے جائیں گے کہ مثلاً وصیت والے غلام کا کھانا پینا کس کے ذمہ ہو گا اور وصیت والے مکان کی مرمت کون کرائے گا، اور ان کی ذات ملکیت کس کے لئے ہو گی اور کیا وہ شخص اس غلام کو فروخت بھی کر سکتا یا اس مکان کو اگر دوبارہ آباد کر سکتا ہے یا نہیں، وغیرہ دوسری باتیں بھی ہیں، لہذا اب مصنف نے سب سے پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے۔

لان المنافع یصح الخ اس کی دلیل یہ ہے کہ منافع ایسی چیزیں ہیں کہ مالک کی زندگی ہی میں ان منافع کا غیر کو مالک بنانا عوض کے ساتھ ہو یا بغیر عوض ہو ہر طرح صحیح ہوتا ہے، جیسے عوض لے کر اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دینا یا یوں ہی مفت میں بغیر کسی عوض کے دوسروں کو رہنے کی اجازت دینا کہ ان صورتوں میں یہی کہا جاتا ہے کہ منافع کا دوسروں کو مالک بنانا یا لازم آتا ہے، اسی طرح سے اس موصی کی طرف سے اس کی اپنی موت کے بعد بھی ان منافع کا مالک بنانا جائز ہے کیونکہ موصی اپنی موت کے بعد نیکیوں کا محتاج ہوتا ہے جیسا کہ اموال اعیان (اصل مال) کا محتاج ہوتا ہے اور جیسا کہ موت کے بعد اس کی طرف اصل مال ہی وصیت کر کے دینا جائز ہے۔ (ف۔ یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہ ہو وہ چیز ایسی نہیں ہوتی ہے کہ ظاہر اموجود ہو اور اس میں مختلف وجوہ سے اس کے فاسد ہونے کا امکان رہتا ہے پھر بھی وام کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے شریعت نے اس کو جائز رکھا ہے، یہاں تک کہ اجارہ اور عاریت کے جائز ہونے کے بارے میں نص سے بھی ثابت ہے کیونکہ یہ موصی وصیت کرنے کا محتاج ہے جیسے کہ اموال اعیان میں وصیت جائز ہے، تاکہ یہ موصی پر وصیت کے ذریعہ سے آخرت میں ثواب اور اجر جمیل حاصل کر سکے چنانچہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اگر اسے وہ مکان اس طرح نہ مل سکے تو وہ اسے اجرت پر بھی لینے کے لئے مجبور ہو گا، اس سے معلوم ہوا کہ صرف رہائش کے لئے اجرت کے بغیر دینے کا مطلب اس کی اجرت کی رقم دینی ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ترک مال میں اگر کسی غیر شخص کا حق متعلق نہ ہو تو اس مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس مال کے مالک بن جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ میں مثلاً کسی کے لئے اپنے ایک مکان میں رہنے کی وصیت کی تو اس مکان میں دو صورتیں ہو جاتی ہیں ایک یہ کہ مکان کے رقبہ میں کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو تو وہ مکان وارثوں کی ملکیت ہو جاتی ہے، جسکی وجہ سے ان لوگوں کو اس بات کا پورا حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ شخص جس طرح بھی چاہے اس میں تصرف کر لے یہاں تک کہ اسے خرید و فروخت وغیرہ بھی کر سکے، دوسرے یہ کہ مکان کے منافع سے موصی لہ کے رہائش کا حق متعلق ہو تو وارث کو اسی مکان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرنا چاہئے، اسی لئے ہم نے دونوں صورتوں کو اپنی حد پر رکھ کر چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، ویسکون؟؟ علی ملکہ الخ اور وہ مکان غلام اپنے منافع کے بارے میں خود موصی کی ملکیت میں باقی رہے گا (اگرچہ اپنے رقبہ کے اعتبار سے وہ وارثوں کا ہو جائے) اس طرح سے اس موصی لہ کو خود موصی ہی کی ملکیت سے منافع کی ملکیت حاصل ہوگی (ف۔ اسی بناء پر اس سے فائدہ حاصل کرنے کا ثواب اسی موصی کو ملے گا، اور وارثوں کی ملکیت سے موصی لہ کو منافع حاصل کرنے کا احسان لازم نہیں ہوگا اسی وجہ سے موصی ہی کو اس کا ثواب ملے گا جس سے وارثوں کا کسی طرح سے بھی تعلق نہ ہوگا)۔

کما یتوہی الموقوف علیہ الخ جیسے کہ وقف کا مال جس کے نام پر وقف ہو اس مال کے منافع کو وہ شخص جو حاصل کرتا ہے وہ اس واقف کے حکم اور اسی کے نام پر حاصل کرتا ہے (ف۔ یعنی وصیت کے سلسلہ میں جو بات ہم نے ابھی کچھ پہلے کہی ہے اس کی پوری نظیر میں وقف کا مسئلہ ہے کیونکہ کتاب الوقف میں یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ اگر زید نے اپنا گاؤں بکرو خالد وغیرہ پر وقف کیا تو اس گاؤں کی زمین وغیرہ کا اصل مالک تو خود وہ زید ہی رہے گا، اسی بناء پر اگر وہ لوگ اس گاؤں کے کسی حصہ کو فروخت کرنا چاہیں جب بھی فروخت نہیں کر سکے ہیں، البتہ اس گاؤں سے جو کچھ حاصل ہو مثلاً پھل، کٹری اور دوسری وہ سب وقف کرنے کے وقت کی وقف کی شرائط کے مطابق تقسیم ہو گی، پھر زید کے مرجانے سے یہ لازم آئے گا کہ زید نے مرتے وقت اس گاؤں اور جائیداد کو ترکہ میں چھوڑا ہے، بس یہی وہی صورت ہے جو اس وصیت کے مسئلہ میں یہاں بیان کی گئی ہے، کہ غلام کی ذات اور اس کی جان وارثوں کی میراث ہونی چاہئے، لیکن ایسا نہیں ہوتا ہے، اب پھر اگر یہ وہم پیدا ہو جائے کہ ہم نے مانا کہ وارثوں کا ہوا رہا نہیں ہوا لیکن جب وہ علاقہ اور وہاں کی زمین ان کی ملکیت ہو گئی تو بکرو خالد وغیرہ کو ان کی ہی ملکیت سے منافع اور پیداوار ملتی رہے تو وہی اس کے ثواب کے مستحق ہوئے، اور زید بے تعلق ہو گیا مگر بار جماع ایسا وہم باطل ہے کیونکہ وقف کرنے والی ہی ثواب کا مستحق رہتا ہے، پس اس کا مطلب یہی نکلا کہ نفع رسان کے لحاظ سے یہ چیز خود واقف یا موصی کی ملکیت میں حکماً باقی ہے، اور جن لوگوں کو اس کے منافع اور پیداوار ملتی ہے ان کو اسی واقف یا موصی کی طرف سے حکمی ملکیت سے اسی کی طرف سے ملتی ہے، اس بناء پر وہ ثواب جمیل کا مستحق ہوتا ہے، اسی طرح اس معاملہ میں وقف اور وصیت دونوں ہی ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور دونوں باتیں ہی جائز ہیں۔

و نحوز موقنا ومؤیدا الخ اور یہ وصیت خواہ مخصوص اور معین وقت کے لئے ہو یا ہمیشہ کے لئے ہو ہر صورت میں عاریت پر دینے کی طرح جائز ہے۔ (ف۔ کیونکہ دینے دینے والے کی اصل غرض اور اس کی اصل وجہ ثواب پانے سے ہے اور یہ ثابت کرنا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، درمحدود وقت کے لئے مالک بنانے کی نظیر عاریت ہے، کہ عاریت میں محدود وقت تک کے لئے ہونا بغیر اختلاف جائز اور مختار ہے اور وصیت عاریت کی نظیر ہے۔

فاتہما تملیک الخ اس لئے کہ ہرے اصول کے مطابق منافع کے مالک بنانے کا نام ہی عاریت ہے۔ (ف۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مباح ہوتے ہیں، ان فقہاء کے اختلاف کا فائدہ عاریت کے بیان میں گذر چکا ہے، اس جگہ بیان کرنے کا مقصود صرف یہ ہے کہ جسے منافع کے لئے وصیت مطلق قائم مقدی کے معنی میں نہیں ہے بلکہ صرف ان منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے اور عاریت کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں تو جیسے کہ عاریت کی اجازت ایک محدود وقت تک کے لئے ہوتی ہے اسی طرح سے یہ وصیت بھی محدود وقت کے لئے جائز ہوتی ہے، اور ہمیشہ کے لئے وصیت کے جائز ہونے میں تو کوئی حرج ہی نہیں ہے، ا حاصل ہم

نے تمہیک کے طور پر وصیت کو صحیح مان لیا ہے۔

بخلاف المیراث لامہ الخ بخلاف میراث کے کہ اس سے ہر ایسی چیز میں نیابت و قائم مقامی ہوتی ہے جو مورث کی ملکیت میں پائی جاتی ہے، اور یہ صفت ہر ایسی چیز میں ممکن ہوتی ہے جو باقی رہتی ہو حالانکہ کوئی بھی عین نہیں ہوتی ہے بلکہ ایسا عرض ہے جو باقی نہیں رہتا ہے (ف)۔ لہذا منافع کی وصیت ہو جانے سے اصل میراث میں خلل نہیں ہوتا ہے، یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث معین مکان اور معین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں اس لئے وارث ان چیزوں میں مورث کا قائم مقام اور خلیفہ ہو گیا، جبکہ مکان یا غلام کے منافع میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ سب عراض ہیں جو باقی نہیں رہتے ہیں یعنی منافع موجود رہنے والے نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح سے منافع میں سے غلام کی خدمت یا مکان کی رہائش مکمل طور پر نہیں پائی جاتی ہے بلکہ مسلسل پائی جاتی ہے پھر ختم ہوتی رہتی ہے، اس طرح سے مکان اور غلام میں دونوں باتیں اس طرح سے پائی جاتی ہیں کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے موجود رہنے والی ہونے کی وجہ سے میراث ہیں اور میراث کی جگہ بھی یہی ہیں، لیکن منافع کے اعتبار سے اگرچہ موصی کی ملکیت میں ہیں یہ اس موصی کی وصیت میں بھی ہیں کیونکہ منافع میراث نہیں ہوتی ہے۔

فائدہ

اس جگہ ترجمہ کی ابتداء میں عبارت اس طرح ہے کہ ”قائم مقام ہر ایسی چیز میں ہے جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مثلاً زید نے، ایک ایسا غلام خریدا جس میں خیار شرط رکھ پھر زید مر گیا اور خیار شرط باطل ہو گیا تو یہ غلام بھی ترکہ میں میراث ہو گا کیونکہ اس کے مرتے ہی اس میں مورث کی ملکیت حاصل ہو گئی، اسی لئے مصنف نے اس طرح نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں نہایت ہے جو مورث کی ملکیت ہو، الخ اصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکان کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت جو کہ متعین دنوں کے لئے ہو یا، محدود غیر متعین دنوں کے لئے یا ہمیشہ کے لئے ہو ہر طرح جائز ہے۔ وکذا الوصیۃ بغلۃ الخ اسی طرح سے مکان کا کرایہ اور غلام کی اجرت کی وصیت بھی جائز ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت اور کرایہ فلاں زید کو دیدیا جائے، تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس سے حاصل شدہ رقم ان دونوں چیزوں کے منافع کا عوض ہے اس لئے اس اجرت کو ان کے منافع کا حکم دیا گیا۔ (ف) کہ جیسے وصیت کے طور پر منافع کا کسی کو، ملک بنانا جائز ہے ویسے ہی منافع کا جو عوض ہو اس کا بھی کسی کو مالک بنانا جائز ہے۔

والمعنی یشملہما الخ بیان کردہ معنی ان دونوں میں پائے جاتے ہیں، یعنی جو وجہ جائز کرنے والی اس منافع اور پیداوار دونوں کو شامل ہے، یعنی جائز کرنے کی وجہ تو یہ ہے کہ اپنی آخری زندگی میں اپنی عاقبت درست کرنے کے لئے کچھ صدقات و خیرات کرنا چاہتا ہے اسی لئے وہ ایسی وصیت کرنے کا محتاج ہو جاتا ہے اس لئے وہ دوسرے ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے کبھی صرف کسی چیز کے منافع کی وصیت کرتا ہے چنانچہ جائز قرار دیدی گئی، اسی طرح کبھی منافع کی اجرت اور پیداوار کی وصیت بھی جائز قرار دی گئی، اس طرح کے دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان میں رہائش کی یا غلام کی کمائی کی یا مکان سے حاصل ہونے والی کمائی کی زید کو دینے کی وصیت کی تو یہ وصیت جائز ہوگی۔

توضیح :- غلام کی خدمت یا گھر میں رہائش یا کسی چیز کے منافع کی وصیت صحیح ہے یا نہیں، وصیت وقت مقررہ کے لئے ہوتی ہے یا ہمیشہ کے لئے، اس کی غرض کیا ہوتی ہے، اس کے ثواب کا مستحق کون ہوتا ہے، موصی لہ کے مرجانے کے بعد بھی اس وصیت کا حکم

باقی رہتا ہے یہ ختم ہو جاتا ہے، سارے مسائل مفصل بیان کرنے کے بعد حکم، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

قال فان حرحت رقبة العبد من الثلث يسلم اليه ليخدمه لان حق الموصى له في الثلث لا تراحمه الورثة وان كان لامال له غيره حدم الورثة يومين والموصى له يوما لان حقه في الثلث وحقهم في الثلثين كما في الوصية في العين ولا تمكن قسمة العبد جراء لانه لا يتحرى قصرا الى المهايأة ابقاء للحق ببحلاف الوصية بسكى الدار اذا كانت لا تخرج من الثلث حيث تقسم عين الدار ثلاثا للانتفاع لانه يمكن القسمة بالاحراء وهو اعدل للتسوية بينهما زماناً و داتاً و في المهايأة تقديم احدهما زماناً ولو اقتسموا الدار مهايأة من حيث الرمان تجوز ايضاً لان الحق لهم الا ان الاول وهو الاعدل اولى وليس للورثة ان يبيعوا ما في ايديهم من ثلثي الدار و عن ابي يوسف ان لهم ذلك لانه حالص ملكهم وحه الطاهر ان حق الموصى له ثبت في سكي جميع الدار مانه ظهر للميت مال احر و تخرج الدار من الثلث وكذا له حق المزاحمة فيما في ايديهم اذا حرب ما في يده والبيع يتضمن ابطال ذلك فمعوا عنه

ترجمہ - قدوری نے کہا ہے کہ موصی کی وصیت کے بعد دیکھا جائے کہ موصی کے تہائی ترکہ سے اس کا غلام پورا نکل آتا ہے یا زیادہ ہونے کی صورت میں وارثوں نے اس کی اجازت دیدی (یا نہیں نکلتا ہے یہ وارثوں نے اجازت نہیں دی) اگر اس نے غلام زیادہ مال چھوڑا ہو کہ صرف تہائی ترکہ میں ہی غلام آجاتا ہے تو تسلیم الیہ لیخدمہ الحج تو جس کو دینے کے لئے موصی نے کہا ہو (موصی نہ) تو وہ غلام اس کے حوالہ کر دیا جائے گا تاکہ وہ غلام اس شخص کی خدمت کرتا رہے، کیونکہ اس موصی نہ کا حق صرف تہائی ترکہ ہی میں ہے و اس سے زیادہ حاصل کرنے کا اسے حق نہیں ہے جبکہ زیادہ ہونے کی صورت میں ورثہ اس کی مخالفت نہیں کرتے ہوں (ف۔ یا اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب موصی نہ کا حق تہائی کے اندر ہو یعنی تہائی تک ہی ہو تو ورثہ ایسی وصیت کے مخلف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ خود میت کو اپنی تہائی میں وصیت کرنے یا کچھ اور خرچ کرنے میں پورا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر وہ وصیت تہائی سے زیادہ کی ہو لیکن وارثوں نے خوشی سے اس کی بھی اجازت دیدی تب بھی موصی نہ کو یہ غلام دیدیا جائے تاکہ اس کی خدمت کرتا رہے)۔

وان كان لا مال له الحج اس غلام کے علاوہ دوسرا کوئی اور مال اس میت کا نہ ہو (ف۔ جبکہ اس غلام میں بھی دو تہائی حصہ وارثوں کا ہی حق نکلتا ہو اور صرف ایک تہائی حصہ میں اس میت کی وصیت کا اثر ہو سکتا ہو یعنی وصیت جائز ہوتی ہو اگرچہ غلام کی ذات ہر حال میں تمام وارثوں کی ملکیت ہو۔ (خدم اور سہ رخ موصی کے پاس صرف ایک غلام کے علاوہ دوسرا کوئی مال نہ ہو تو وہ غلام دو دن موصی کے وارثوں کی خدمت کرتا رہے گا وراپک دن موصی نہ کی خدمت کرے گا، کیونکہ موصی نہ کا حق صرف ایک تہائی میں ہے (یعنی اس جگہ غلام کی تہائی ہے) اور باقی دو تہائی وارثوں کا حق ہے، جیسا کہ کسی معین چیز کی وصیت میں ہوتا ہے، مگر اس جگہ اس غلام کو جسمانی اعتبار سے ٹکڑے نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کے اجزاء اس طرح کے نہیں ہوتے ہیں، اس لئے ہم نے یہاں پر مہایأة کا طریقہ اختیار کیا (یعنی منافع کے حصول کو اس کے شرکاء کے درمیان دونوں کے اعتبار سے کیا ہے) تاکہ دونوں فریقوں کے حقوق اچھی طرح سے ادا ہوتے رہیں (ف۔ یعنی موصی نہ اپنے تہائی حصہ کا حق خدمت ایک دن وصول کرے اور ورثہ باقی دو حصوں کے دو دن تک خدمت میں اور یہ بات غلام میں اس وجہ سے ہے کہ وہ خود تقسیم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

بحلاف الوصية الحج اس کے برخلاف اگر مکان میں رہائش کی وصیت کی ہو اور اس مکان کے علاوہ ترکہ میں کچھ بھی نہ ہو تو اس مکان ہی کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ اس موصی نہ کو مستقر رہنے کو دیا جائے گا اور باقی دو حصے وارثوں کو دیدے

جائیں گے، اس طرح سے دونوں فریق اس مکان سے بیک وقت نفع حاصل کرتے رہیں گے اور اجزاء کے اعتبار سے اس کو تقسیم کرنا ممکن بھی ہے لہذا یہ طریقہ مہایاتہ کے طریقہ سے زیادہ بہتر اور انصاف کے منسب ہوگا، کیونکہ اس طرح سے زمانہ اور ذات دونوں اعتبار سے مساوات ہو جائے گی۔ (ف۔) یعنی ایک ہی چیز یعنی گھر سے موصی بہ اور ورثہ دونوں ہی نفع حاصل کرتے ہیں اسی طرح سے دونوں بیک وقت نفع اٹھانا ممکن ہو جاتا ہے، کسی کو کسی پر برتری نہیں ہوتی ہے) کو فی المہایاتہ تقدیم الخ اور مہایاتہ (دونوں فریق کے لئے ایک ایک مدت متعین کر دینے کی صورت) میں کسی ایک فریق کو مقدم کرنا لازم آتا ہے۔ (ف۔) یعنی دونوں فریق کے درمیان باری مقرر کرنے میں خواہ ورثہ کو پہلے رہنے دیا جائے یا موصیٰ لہ کو پہلے رہنے دیا جائے اگرچہ قرعہ کے ذریعہ ہی مقدم کیا جا رہا ہو اس میں جس فریق کو پہلے موقع ملے گا وہ خوش رہے گا اور دوسرا فریق یا ہر بیٹھا انتظار کرتا رہے گا، اسی طرح جب تک دوسرے فریق کو رہنے کا پہلا فریق تنہا منتظر رہے گا، تقسیم کا یہ حکم اس وقت ہے کہ فریقین میں کسی بات پر کوئی بات طے نہ ہوئی ہو۔

ولو اقتسموا الدار مہایاتہ الخ اور اگر موصیٰ اور وارثوں نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کے اعتبار سے بنوارہ کیا تو بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس جگہ سے نفع اٹھانے کا حق صرف ان ہی دو فریقوں کو ہے، لیکن اس صورت کے مقابلہ میں پہلی صورت ہی زیادہ اور آسان ہے، و لیس للورثة ان یسبعوا الخ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دو تہائی مکان جو ان وارثوں کے قبضہ میں ہوا ہے وہ فروخت کر سکیں (یہی قول امام مالک وشافعی کا ہے۔ ع۔) اور امام ابو یوسفؒ سے نوادہ کی روایت میں ہے کہ وارثوں کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ اس مکان کا اتنا حصہ خاص ان ہی کی ملکیت میں ہے۔ ف۔ اور باقی تہائی حصہ کی زمین پر اگرچہ وارثوں ہی کی ملکیت ہے لیکن اس میں رکھا مگر اس سے نفع حاصل کرنے کا حق موصیٰ لہ کو دیا، انا حاصل اس مکان میں ایک تہائی حصہ کے علاوہ باقی مکان بلاشبہ وارثوں کی ایسی خاص ملکیت ہے جس میں کسی بھی دوسرے شخص کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے وہ لوگ اتنے حصہ کو اپنی پسند کے مطابق فروخت کر سکتے ہیں، اور امام احمدؒ سے بھی یہی قول نصاً منقول ہے۔

وحہ الظاہر ان حق الموصیٰ لہ الخ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ موصیٰ لہ کو اس پورے مکان میں رہائش کا حق اس طرح سے ثابت ہے کہ میت کا دوسرے مال ظاہر ہو جائے جس کی وجہ سے اس ظاہر ہونے والے مال کی مالیت اتنی ہو جائے کہ وہ پورا مکان ایک تہائی ترکہ سے بھی کم ہو جائے، اسی طرح اس موصیٰ لہ کو وارثوں کی مقبوضہ زمین میں مقابلہ کرنے اور اس میں سے مطالبہ کا حق اس وقت بھی مل سکتا ہے موصیٰ کا مقبوضہ حصہ ویران اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جائے، اور ورثہ کی طرف سے اس مکان کو فروخت کرنے کی وجہ سے اس حق کو ختم کرنے کے حکم میں ہو جائے گا، اسی وجہ سے وارثوں کو اس کے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ (ف۔) اس کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ موصیٰ لہ کو اس مکان میں موصیٰ کی طرف سے رہائش کا پورا حق حاصل ہے لیکن اس کے ذمہ اس کی مرمت لازم نہیں ہے کیونکہ اس شخص کو اس زمین یا مکان کی ملکیت کبھی بھی نہیں ملے گی پس اگر وارثوں نے اس موصیٰ لہ کے ساتھ مکان سے فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے مکان کا بنوارہ اس طرح سے کر لیا کہ اس مکان کے علاوہ دوسری کوئی مالیت ترکہ میں نہیں ہے اس لئے اس موصیٰ لہ کو اس مکان کے تہائی حصہ پر رہائش کے لئے قبضہ دیدیا تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ موصیٰ لہ اس تہائی مکان کا مالک بھی ہو گیا ہے بلکہ اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ ہم اور تم سب ایک ساتھ اس مکان سے رہائش کا فائدہ حاصل کرتے رہیں لیکن یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ یہ موصیٰ لہ اس مکان کے اسی مخصوص تہائی حصہ سے فائدہ اٹھانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ اس مکان میں سے کسی بھی طرف سے ہو اس کو ایک تہائی حصہ سے فائدہ حاصل کرنے کا حق رہتا ہے، یہاں تک کہ اگر اتفاق سے یہ تہائی حصہ کسی طرح سے گر جائے اور وہ حصہ جو وارثوں کے پاس ہو وہ محفوظ رہ جائے تو اس موصیٰ لہ کو اسی حصہ میں رہائش کا حق حاصل ہوگا، اب اگر وارثوں کو یہ حق ہوتا کہ وہ

اپنا حصہ بچا دیں تو اس صورت میں اسی موصیٰ لہ کا اس گھر میں رہنے کا حق ختم ہو جائے گا اس لئے کسی کو کسی ایسے کام کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے جس سے غیر کا حق ختم ہو تا ہو، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ موصیٰ نے تو اسی موصیٰ لہ کو پورے مکان میں ہی رہنے کی وصیت کی تھی اس لئے اس پورے مکان سے نفع حاصل کرنے کا حق صرف اسی موصیٰ لہ کو حاصل ہوا تھا اور وارثین اس سے خارج تھے مگر جب موصیٰ کا انتقال معلوم نہ ہو سکا کہ اس کی تہائی میں یہ مکان پایا جاتا اس لئے وارثوں کو اس مکان کی دو تہائی میں داخل دے کر اس پر قبضہ حاصل کرنے کا موقع مل گیا، اسی کے علاوہ اس میں اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اس موصیٰ کی کچھ رقم کچھ نیک لوگوں پر باقی ہو اور وہ از خود اقرار کرتے ہوئے واپس کر دیں جس کی وجہ یہ پورا مکان ترکہ کی تہائی ہو جائے، جس کے نتیجہ میں میت کے وارثین اس مکان سے کنارہ کش ہو جائیں اور پورا مکان اس موصیٰ لہ کے حصہ میں آجائے اور وہ پورے مکان سے نفع حاصل کرنے لگے، اخلاص وارثوں کو اس مکان کے فروخت کی اجازت دینے میں اس کا حق ظاہر مثلاً لازم آتا ہے اسی سے فروخت کرنے کو منع کر دیا گیا اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ وصیت کے مال سے نفع حاصل کرنے کا اختیار اس موصیٰ کو صرف اس کی زندگی تک ہی رہتا ہے۔

توضیح :- اگر موصیٰ نے کسی کو اپنا غلام خدمت کے لئے دینے کی وصیت کی، اگر وصیت کے غلام کے علاوہ اس موصیٰ کے پاس دوسرا مال نہ ہو، اگر موصیٰ نے اپنا مکان کسی کو رہائش کے لئے دینے کی وصیت کی، مگر اس مکان کے علاوہ ترکہ کچھ بھی نہ ہو، اگر موصیٰ لہ اور وارثوں نے مکان کی وصیت کی صورت میں باری باری سے گھر میں رہنا شروع کر دیا، کیا ورثہ کو یہ حق ہوتا ہے کہ ایسے گھر کو فروخت کر دیں جس میں رہائش کی اجازت کسی کو دی گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال فان كان مات الموصی له عادالی الورثة لان الموصی اوجب الحق للموصی له يستوفي المصاف علی حکم ملکہ فلو انتقل الی وارث الموصی له استحقها ابتداء من ذلك الموصی من غیر مرضاته و ذلك لا يجوز ولومات الموصی له فی حیوة الموصی بطلت لان ايجابها تعلق بالموت علی ما بیناه من قبل ولو اوصی بغلة عبده او داره فاستخدمه بنفسه او سکنها بنفسه قبل يجوز ذلك لان قيمة المنافع کعینها فی تحصیل المقصود والاصح انه لا يجوز لان الغلة دراهم او دنانیر و قد وجبت الوصیة بها و هذا استيفاء المنافع وهما متعیران و متفاوتان فی حق الورثة فانه لو ظهر دین ممکنهم اداؤه من الغلة بالاسترداد ادمه بعد استغلا لها ولا يمكنهم من المصاف بعد استيفائها بعینها و ليس للموصی له بالخدمة والسکى ان یواجر العبد او الدار و قال الشافعی له ذلك لانه بالوصیة ملک المنفعة فیملک تملیکها من غیره بدل او غیر بدل لانها کالاعیان عنده بحلاف العاریة لانها اباحة علی اصله و ليس بتملیک ولنا ان الوصیة تملیک غیر بدل مضاف الی ما بعد الموت فلا یملک تملیکه بدل اعتبارا بالاعارة فانها تملیک غیر بدل فی حالة الحیوة علی اصلها ولا یملک المستعیر الاحارة لانها تمیلک بدل کذا هدا او تحقیقه ان التملیک ببدل لارم و غیر بدل غیر لارم ولا یملک الاقوی بالاصف والاكثر بالاقول والوصیة ترع غیر لارم الا ان الرجوع للمتبرع لا لغيره والمتبرع بعد الموت لا یمکله الرجوع فلهدا یقطع اما هو فی وصعه فغیر لارم لان المنفعة لیست بمال علی اصلها و فی تملیکها بالمال احداث صفة المالیة فیها تحقیقاً للسموأة فی عقد المعاوضة فانما تثبت هذه الولاية لمن یملکها تبعاً لملک الرقة او لمن

یملکھا بعقد المعاوضة حتى يكون مملکاً لها بالصفة التي تملکها امّا اذا تملکها مقصودة بغير عوض ثم مملکھا بعوض کان مملکاً اکثر مما تملکھ معنی وهذا لا يجوز

ترجمہ:- قدورئی نے فرمایا ہے کہ اگر موصی لہ مرگیا یعنی موصی کے مرجانے کے بعد تو اس مکان کی ملکیت از خود اس کے وارثوں کی طرف لوٹ آئے گی (اس لئے اس موصی لہ کے کسی بھی وارث کو مکان سے فائدہ حاصل کرنے کا حق نہ ہوگا) کیونکہ موصی نے اس موصی لہ کو صرف رہائش کا حق اس خیال سے دیا تھا کہ اس مکان سے صرف وہ میری ملکیت میں رہتے ہوئے فائدہ اٹھائے (ف۔ اور اس کے وارثوں کو کسی قسم کا حق نہیں دیا تھا) فلما انتقل الی وارث الح اگر رہائش کا حق موصی لہ سے اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے (کہ موصی کی ملکیت کے حکم پر اس مکان سے نفع حاصل کرے) تو موصی لہ کا وارث از مخرج اس کو موصی کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر ہی مستحق ہو جائے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ موصی کی طرف سے اس کی رضامندی نہیں پائی گئی ہے۔

ولو مات الموصی له الخ اور اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ مرجائے تو اس کے نام کی وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس وصیت کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر موقوف تھا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ولو اوصی بغلة عبده الخ اور اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ زید کے لئے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام سے اپنی خدمت لی یہ خود اس مکان میں رہنے لگا۔ (ف۔ اور اس کے نتیجہ میں اجرت اور کرایہ وصول نہیں ہوا تو کیا یہ جائز ہوگا؟ تو جواب یہ ہے کہ اس میں اختلافی دو اقوال ہیں۔

قبیل يجوز ذلك الخ تو بعض مشائخ (مثلاً شیخ ابو بکر الـسکاف) نے فرمایا ہے کہ یہ صورت جائز ہے کیونکہ اصل مقصود یعنی پورا پورا نفع حاصل کرنے میں منافع کی قیمت بھی عین منافع کے مثل ہوتی ہے) کو الّا صح انہ لا يجوز الخ اور قول اصح یہ ہے کہ موصی لہ کے لئے منافع استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ غلام یا مکان کی آمدنی درہم و دینار کے حکم میں ہوتی ہے اور انہیں کی وصیت ہوئی ہے، اور موصی لہ نے جو کچھ بھی حاصل کیا ہے وہ منافع ہیں، جبکہ درہم و دینار میں اور منافع میں ان کے درمیان مغزرت ہے، اور وارثوں کے حق میں بھی فرق ہے (ف۔ پس وصیت میں تغائر اور اختلاف ہو جانا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ درہم و دینار واجب ہوئے اور موصی لہ نے منافع پائے ہیں، اس لئے عین وصیت پوری نہیں ہوئی، اور وارثوں کے حق میں فرق ہونا اس طرح سے سمجھنا چاہئے کہ شریعت میں میت کے ترکہ سے سب سے پہلے اس کا قرض ادا کرنا واجب ہوتا ہے پھر قرض کی ادائیگی کے بعد جو کچھ بچے اس میں سے ایک تہائی وصیت کی اجازت رہتے ہوئے باقی میں میراث جاری ہوتی ہے، اس طرح مذکورہ مسئلہ میں جب وارثوں نے ترکہ لے لیا اور موصی لہ نے غلام یا مکان کو اجرت یا کرایہ پر نہیں دیا بلکہ خدمت یا رہائش کا نفع حاصل کیا اس سے فرق یہ ہوا کہ اجرت اور کرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا ہے وہ حاصل نہ ہوا، بلکہ ان کے منافع موصی لہ کے لئے ہوئے حالانکہ میت کے قرضہ کی صورت میں فرق ہے۔

فانہ لو ظہر دیں الخ کیونکہ اگر میت پر قرضہ ظاہر ہوا (ف۔ یعنی وارثوں اور موصی لہ کے تصرف کے بعد مثلاً دوبرس کے بعد کسی نے میت پر قرضہ کا دعویٰ کیا اور گواہوں سے ثابت بھی کر دیا جس کی وجہ سے جن وارثوں نے ترکہ لے لیا ہے ان پر یہ لازم آیا ہے کہ اس قرضہ کو مجموعہ ترکہ سے ادا کر دیں تو ان کو موصی لہ اس فعل سے نقصان لازم ہوگا، کیونکہ موصی لہ کو اجرت اور کرایہ مناسک جگہ مفید تھا کہ یمکنھم اداؤة من الغلة الخ موصی لہ سے اجرت اور کرایہ کا روپیہ واپس لے کر اس سے اس قرضہ کو ادا کر سکتے اور موصی لہ نے جو معینہ منافع حاصل کر لئے ان کو واپس لینا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے اسے ادا کرنا محال ہے (ف۔ پس مذکورہ دونوں وجوہوں سے یہی بات صحیح ثابت ہوئی کہ موصی لہ کو غلام اور مکان کا کرایہ ملے گا لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ غلام سے خدمت لے یا مکان سے رہائش حاصل کرے، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کے برعکس جائز ہے،

یعنی موصلی نے مثلاً زید کے سنے اپنے غلام کی خدمت یا مکان کی رہائش کی وصیت کی تو کیا وہ خدمت اور رہائش کی بجائے ان کو کرایہ پر دے سکتا ہے کیونکہ اس میں وہ نقصان نظر نہیں آتا ہے جو اس کے برعکس میں بیان کیا گیا ہے، بلکہ یہ تو مفید ہی نظر نہیں آتا ہے، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ لبس للموصلی لہ الخ ہمارے نزدیک جس موصلی لہ کے لئے غلام کی خدمت یا مکان میں رہائش کی وصیت کی گئی ہو اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس غلام کو اجارہ پر یا مکان کو کرایہ پر دے۔

و قال الشافعی الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جس موصلی لہ کو کسی چیز سے فائدہ حاصل کرنے کا اختیار دیا گیا ہو اسے اس بات کا بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ اسے کرایہ پر لگا دے، کیونکہ وہ موصلی لہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان سے منفعت حاصل کرنے کا مالک بنا دیا گیا ہے، اس لئے اس موصلی لہ کو اس بات کا بھی اختیار ہو جاتا ہے کہ وہ شخص اس کو دوسرے شخص کی ملکیت میں دیدے خواہ وہ کچھ بھی عوض لے کر ہو (جیسے کہ اجارہ اوپر کرایہ پر دینے میں ہوتا ہے) یا کسی عوض کے بغیر ہی جیسے کہ عاریت پر دینے میں ہوتا ہے، اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہوتے ہیں۔ (ف۔ یعنی درہم و دینار کی طرح یا مکان و غلام کے منافع بھی موجودات عینیہ ہیں، جیسا کہ اس کا بیان اجارات میں گذر چکا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ جب امام شافعی کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہیں تو یہ ہونا چاہئے کہ اگر زید نے بکر کو عاریت سواری کے لئے ایک گھوڑا دیا حالانکہ امام شافعی سے صراحت یہ ثابت ہے کہ عاریت پر لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کو عاریت پر دے یا یہ لازم آئے گا کہ امام شافعی کے نزدیک منافع اعیان کے مثل نہیں ہوتے ہیں، اور اگر ایسا ہی ہے تو وصیت کے مسئلہ میں کیوں اختلاف کیا گیا ہے، پس اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہیں اس لئے جب وصیت میں جب تملیک ہوئی تو ان کی تملیک عوض کے ساتھ ہو یا بغیر عوض کے ہر طرح جائز ہے، یہاں تک کہ موصلی لہ اس مکان کو عاریت دے سکتا ہے)۔

بخلاف العاریة لانها اباحة الخ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعی کی اصل کے مطابق عاریت پر دینے میں منافع کی تملیک نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مباح کرنا ہوتا ہے (ف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عاریت پر لینے والے کے لئے اس چیز سے فائدہ حاصل کرنا، لیکن اس چیز کا اسے مالک نہیں بنایا جاتا ہے، اور اباحت و تملیک میں یہی فرق ہے، اسی لئے اگر کسی نے دوسرے کو کھانے کی دعوت دی یعنی جتن چاہو اس میں سے کھاؤ تو اسے صرف یہی حق ہو گا کہ وہ خود اس میں سے جتنا کھا سکتا ہو کھالے، لیکن اسے اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ وہ کسی دوسرے کو اس میں سے دے دے یا اپنے ساتھ میں کھل دے لیکن اگر کسی نے فقیر کو کھانا دیا تو اس فقیر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو دیدے۔

اب حاصل کلام یہ ہے ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک ایک قاعدہ یہ ہے کہ چیزوں کے منافع کسی عین شئی کے مثل ہوتے ہیں اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کسی چیز کی وصیت کے ذریعہ اس کے منافع کا دوسرے کو مالک بنایا جاتا ہے یعنی اسے صرف اس سے نفع حاصل کرنے کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے بلکہ اسے پورا اختیار دیدیا جاتا ہے جیسے کہ ہمارے نزدیک ہے، اور عاریت دینا ان کے نزدیک مباح کرنے کے معنی میں ہے، اور ہمارے نزدیک یہ بھی مالک بنانے کے حکم میں ہے، جبکہ ہماری اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے نہیں ہوتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ کسی چیز عاریت پر لینے والے شخص خود بھی اس چیز کو دوسرے کے پاس عاریت پر لینے والا مال کو دوسرے شخص کے پاس اجارہ کے طور پر نہیں دے سکتا ہے، اسی سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ موصلی لہ بھی اس مال وصیت کو اجارہ پر نہیں لے سکتا ہے جیسے کہ مسعیر نہیں لے سکتا ہے، اس کی تفصیل اس طرح سے ہوگی۔ لہذا ان الوصیۃ تملیک الحج ہری دلیل یہ ہے کہ وصیت کے معنی ہیں کسی چیز کو کسی عوض کے بغیر کسی کی ملکیت میں اس کی موت کے بعد دینے کے لئے کہنا، اس بناء پر وہ موصلی لہ اس مال کو کسی عوض کے بغیر دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا ہے اور ایسا کرنا عاریت پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہے اس طرح سے کہ عاریت پر دینا بھی کسی عوض کے بغیر زندگی کی حالت میں مالک بنانا ہے ہمارے اس قاعدے کے مطابق (کہ اس میں اباحت نہیں ہیں) اور مسعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ کرایہ پر

دینا کسی چیز کو مالک بنادینے کے عوض ہوتا ہے، کسی طرح وصیت کا بھی یہی حکم ہے۔

ف۔ اس کا خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ہم نے مال عین کی وصیت کرنے کو ہبہ کرنے کے مثل بیان کیا ہے، اور کسی چیز کے منفع کو عاریت پر دینے کے مثل بیان کیا ہے، کیونکہ عاریت پر دیتے ہیں آدمی اپنی چیز کے منافع کو اپنی زندگی میں ایک مخصوص وقت کے لئے دوسرے کو مفت میں مالک بنادیتا ہے، کیونکہ ہمارے اصل کے مطابق اس کام کو اباحت نہیں بلکہ تمسک کہا جاتا ہے، در منافع کی وصیت کرنے میں اپنی زندگی میں در موت کے بعد کا فرق ہوتا ہے، درنہ مفت میں مالک بنادینے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس بناء پر جیسے عاریت پر لینے والے کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی اور کو وہ چیز کر ایہ پر دے، اسی طرح سے موصی نہ کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، اور اس مسئلہ میں کتاب الادارۃ میں اس طرح سے دلیل پیش کی ہے کہ عاریت پر دینے والے نے عاریت پر لینے والے کو وہ چیز عاریت دی ہے اس لئے یہ عقد لازمی نہیں ہے اس لئے غیر لازمی بات سے لازمی بات کی اجازت لازم نہیں ہوتی ہے، اور اصل (قعدہ) یہ ہے کہ ہر چیز اپنے سے کم کوشل ہوتی ہے اور اپنے سے اوپر کی چیز کوشل نہیں ہوتی ہے اس لئے عاریت پر کوئی چیز دینے سے اس میں اجارہ کی اجازت نہیں پائی گئی اسی لئے اجارہ جائز نہیں ہوا، اور اس مسئلہ میں موصی نہ کا اجارہ جائز نہ ہونے کے لئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عاریت پر دینا مفت میں کسی عوض کے بغیر ہوتا ہے، جبکہ اجارہ عوض کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے اجارہ نہیں ہو سکتا ہے، اسی طرح سے وصیت بھی چونکہ مفت میں تھی اس لئے موصی نہ اس چیز کو عوض کے ساتھ بھی نہیں دے سکتا ہے، لیکن روایت میں ہے کہ وصیت اور عاریت کے درمیان فرق اسی طرح سے ہے کہ عاریت چونکہ امر لازمی نہیں ہے اس لئے لازمی اجارہ جائز نہیں ہوگا، جبکہ وصیت لازمی ہوتی ہے تو لازمی چارہ کو جائز ہونا چاہئے اسی طرح سے قیاس کا رد ہو گیا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ تمام امور میں اصل کا اعتبار ہوتا ہے اور اصل یہی ہے کہ وصیت بھی عاریت کی طرح لازمی نہیں ہوتی ہے، اگرچہ اس وصیت کے موصی کے مرجانے کے بعد وہ لازم ہو جاتی ہے یعنی اس سے رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے، اس پر وصیت لازم ہو گئی۔

و تحقیقہ ان التملیک الح اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ جو تمسک کسی عوض کے ساتھ ہوتی ہے وہ لازمی ہوتی ہے (جیسے بیع و اجارہ و بدلہ کے ساتھ ہبہ وغیرہ) و جو تمسک عوض کے ساتھ نہ ہو وہ لازمی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ جیسے عاریت اور ہبہ وغیرہ اور سب سے اہم قعدہ یہ ہے ولا یملک الا قوی الح کہ کمزور کے ذریعہ سے اقویٰ پر اختیار نہیں ہوتا ہے اور کم کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے (ف۔ اسی قاعدہ کی بناء پر غیر لازمی وصیت کے ذریعہ سے لازمی چارہ کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ وصیت چونکہ لازمی نہیں ہوتی ہے اس لئے اضعف اور کمزور ہے اور اجارہ لازمی ہونے کی وجہ سے اقویٰ ہوتا ہے)۔

و الوصیۃ تنوع الح و وصیت بھی ایک تبرع اور احسان کا کام ہے (ف۔ یعنی آدمی پر کسی کے لئے کچھ بھی وصیت کرنا لازمی نہیں ہے، بلکہ اس سے اختیار سے احسان کرنا ہوتا ہے یعنی چاہے اسے پورا کرینہ چاہے تو پورا نہ کرے، ہذا لازم نہیں ہے (ف۔ ہذا تبرع غیر لازم ہوتا ہے اسی لئے وصیت غیر لازمی ہوتی، اب اگر کوئی یہ کہے کہ وصیت واجب نہ ہو کر بھی اس کو نافذ کرنا تو واجب ہوتا ہے تو یہ غیر لازمی کسی طرح سے ہوئی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وصیت اپنی ذات کے اعتبار سے کسی اختلاف کے بغیر ایک احسان اور تبرع ہے، جو کبھی بھی لازم نہیں ہوتا ہے، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ وصیت سے رجوع کرنے کے بھی مسائل پر بیان کئے جاتے ہیں۔ الا ان الرجوع الح لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا صرف تبرع کے اختیار میں ہوتا ہے ورنہ کسی دوسرے کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے (ہذا موجودہ مسئلہ میں اگر خود موصی رجوع کرنا چاہتا تو وہ کر سکتا تھا یعنی اس کا ورثہ وغیرہ سے کوئی بھی اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے) مگر چونکہ شرع یعنی موصی مرچکا ہے، اس لئے اس سے رجوع کرنے کا احتمال بھی باقی نہیں رہا، اسی لئے ہمیشہ کے لئے رجوع کرنے کی امید ختم ہو گئی (ف۔ یعنی اگر موصی خود زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا بس یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک خارجی امر سے یعنی موصی کے مرنے سے رجوع کا احتمال ختم ہو گیا جس سے وصیت کا حکم اپنی جگہ پر باقی

رہ گئی۔

اما هو فی وصعہ الح لیکن وصیت اصل میں اور اصلی وضع میں لازمی نہیں ہے (ف۔ لہذا اس بات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصیت غیر لازمی مفت کی تمہیک کو ایسے ولان المصفعۃ الح اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر کی اصل پر کسی چیز کے منفع مال نہیں ہوتے (ف۔ بلکہ اموال علیحدہ چیز ہوتے ہیں اور نہ اسے خاص شدہ منفع علیحدہ چیز ہوتے ہیں اور یہ بات ایسی ہے جسے ہر شخص سمجھتا ہے، بس جب منافع ماں نہیں ہوتے ہیں تو ان منافع کو مال کے عوض مالک بنانا بھی جائز نہیں ہے، وہی تمہیکہا بالمال الح حالانکہ ان منافع کو اجرت کے مال کے بدلہ میں اجرت پر لینے والے کو مالک بنانے میں ان منافع کے اندر مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے تاکہ عقد معاوضہ میں برابری ثابت ہو جائے (ف۔ کیونکہ جب موصی نہ نے ان کو مال کے عوض اجارہ دیا تو وہ مقصد معاوضہ (بدلہ دار معاوضہ) ہوا، اور ایسے معاوضہ میں برابری ہونی چاہئے، یعنی اگر ایک طرف سے مال ہو تو دوسری طرف سے بھی مال ہو کیونکہ معاوضہ کے مفوی معنی ہیں جنہیں سے عوض کا مقابلہ اور معاوضہ، اس لئے مال کے بدلہ مال کا ہونا ضروری ہے، البتہ اگر معاوضہ کا معاملہ نہ ہو تو اس کی ضرورت نہ ہوگی، اور اجارہ تو معاوضہ ہی کا معاوضہ ہے، اس بات میں کسی کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، اس بناء پر یہ بات لازم آگئی کہ اگر کبھی مستاجر سے اجرت پر مال یا تو اس کے بدلہ میں مال دے، حالانکہ اس کے عوض منفع دینا چاہئے تھا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ منافع میں مال ہونے کی صفت پیدا کی جائے، اور ایسی صفت پیدا کرنا ایسے شخص کے لئے ممکن بھی ہے جس کو اس کا اختیار دیا گیا ہو، اس لئے یہاں پر یہ دیکھنا ہوگا کہ موصی کو اس کا اختیار حاصل ہے یا نہیں، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ موصی کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہے۔

فاما تثبت هذه الاولایۃ الخ کیونکہ یہ اختیار یعنی منفع میں مالی صفت پیدا کرنے کا اختیار فقط وہ شخصوں کو ہوتا ہے، ایک تو شخص کو جو ملکیت کو عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہو (جیسے کسی مال کا خرید و وارث اور وہ شخص جس کے لئے مال عین کی وصیت کی گئی ہو یعنی کسی مال کا موصی لہ اور وہ فقیر جس نے صدقہ کے مال پر قبضہ پایا ہو وغیرہ ذلک) یا اختیار اس شخص کو ملتا ہے جس نے کسی منفع والی چیز کا عقد معاوضہ کے ذریعہ منافع کی ملکیت حاصل کی ہو۔ (ف۔ جیسے مستاجر وغیرہ۔ اہل صل انہیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ منافع کو مالی صفت بتادے یعنی مال کے معاوضہ میں پتی چیز کے منفع کا مقابلہ کرے)۔

حتیٰ بکون مملکا لہا الخ تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا جس صفت پر اس نے ملکیت حاصل کی ہے (ف۔ کیونکہ اس نے خود عین رقبہ کے ضمن میں مال کے بدلہ منفع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ اما اذا تملکھا مقصودۃ الخ اب اگر یہ صورت ہو کہ یہ شخص منافع ہی کو اپنا خاص مقصود بنا کر (یعنی دوسرے کے ضمن میں نہیں) اور وہ بھی مفت میں حاصل کیا ہو (جیسے کہ کسی نے کسی چیز کے منافع حاصل کرنے کے لئے کسی کو وصیت کی ہو) اور وہی شخص یہ چاہتا ہو کہ دوسرے شخص کو یہ چیز اس کا کچھ عوض لے کر دیدے، یعنی اس کے منفع کو اجارہ پر دے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد چیز کا مالک بنائے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ ف۔ یہ بحث اس جگہ بہت ہی باریک ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ کے مسئلہ کو کسی دوسرے طریقہ سے سمجھنے کی کوشش کی جائے، یعنی مسئلہ تو یہ ہے کہ زید نے بکر کو اپنے غلام کے مکان سے خدمت سینے بارہائش کے لئے چار برس تک فائدہ حاصل کرنے کے لئے وصیت کی تو امام شافعی کے نزدیک اس وقت بکر کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اس مکان یا غلام کو کر ایہ پردے کر اس سے مالی فائدہ حاصل کر اور خدمت یا بارہائش کا خود فائدہ حاصل نہ کرے۔

گر امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا، اگرچہ اپنے مال کو کر ایہ پر دینا جائز ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہوگی کہ زید کے مرجانے کے بعد وہ وصیت بکر کے حق میں لازم ہو گئی مگر اس صورت میں کہ بکر نے اسی وقت وصیت قبول کر لی ہو، لیکن اوپر

میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ یہ غلام یا بیغہ زید کے وارثوں کی ملکیت ہے، اور بکر کے لئے زید کی طرف سے صرف نفع حاصل کرنے کا حق اس وجہ سے حاصل ہے کہ وصیت کا حق بھی اس کی تہائی سے متعلق ہے، لیکن جب اس میت نے بکر کو اصل غلام یا اصل مکان دینے کی وصیت نہ کی تو یہ چیز وارثوں ہی کی ملکیت رہ گئی، اس طرح اس کی صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک ایسی چیز میں ایک معدوم سا حق حاصل ہے جو زید کے وارثوں کی ملکیت ہے، لیکن وہ معدوم چیز تھوڑی تھوڑی کر کے موجود ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ بکر اس چیز سے نہ حاصل کرتا رہے، اور اجارہ کا جائز ہونا اسی وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے، لیکن ہمیں اس کا جائز ہو جانا شریعت سے معلوم ہو گیا، لیکن وہ ایسی صورت ہے رقبہ کی ملکیت کے ساتھ ہے جیسے اپنی مملوکہ چیز کسی کو اجارہ کے طور پر دی یا حاصل ہونے والے منافع معاوضہ کے طور پر ہیں یعنی کسی سے ایک مکان اجارہ پر لے کر دوسرے کو اجارہ کے طور پر دیدیا، اور یہ صورت یہاں ثابت نہیں ہو رہی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہونے کی ہوئی، جبکہ کہ کسی نص سے اس کا جائز ہونا معلوم نہ ہو جائے اس طرح سے یہ در ثناء اس موصلی کی ملکیت سے آہستہ آہستہ یہ حقوق حاصل کر لیں اس کے بعد اس چیز پر پورے قابض ہو جائیں تب وہ اجارہ دینے کے قابل ہوں، بخلاف اجارہ پر لی ہوئی چیز کے اس کے بارے نص سے نفع حاصل کرنا ثابت ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر کسی کوئی عین شکی جو کسی کی مملوکہ ہو اجارہ پر لی یا اسے اجارہ پر لے کر دوسرے کو اجارہ پر دی تو وہ جس چیز کی عین ملکیت ہے اس کی طرف سے انتفاع کی اجازت پائی گئی، اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کو اجارہ پر دینا اس لئے جائز نہیں ہے کہ غلام یا مکان تو وارثوں کی ملکیت ہے اس لئے مالک عین کی طرف سے اجارہ نہ ہوا، اور یہ نص کے خلاف ہوا اس لئے اصل قیاس پر ممنوع رہا، جبکہ کہ کوئی نص سے ثابت نہ کر دے اور حقیقت یہ ہے کہ اس کام کے لئے کوئی نص نہیں ہے، لہذا یہ اجارہ باطل ہو گیا۔

اب بندہ مترجم کو اس موقع میں یہی دلیل اور اس کی تفصیل معلوم ہوئی اور میرے خیال میں دوسری قیاسی تشویش میں ڈالنے والی تقریروں سے میری یہی تقریر صحیح اور مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (م.)

مسئلہ

کوفہ میں رہنے والے زید نے بکر کی خدمت کے لئے اپنا غلام دینے کی وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر میں رہتا ہے تو کیا وہ اسے سفر میں اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، اور اگر بکر دوسرے شہر میں رہتا تو کیا اس غلام کو وہاں لے جا سکتا ہے، کہ اس کا جواب اگلی عبارت میں دی جا رہی ہے۔

توضیح۔ اگر موصلی کے مر جانے کے بعد موصلی لہ بھی مر جائے اگر موصلی کی زندگی ہی میں موصلی لہ مر جائے تو اس کی وصیت کا حق دار کون ہوگا، اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے لئے وصیت کی پھر زید نے خود اس غلام سے خدمت کی یا اس مکان میں رہائش اختیار کی، وصیت اور عاریت کے درمیان فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

ولیس للموصی لہ ان ینخرج العبد من الکوفۃ الا ان یکون الموصی لہ واهلہ فی غیر الکوفۃ فیخرجہ الی اہلہ للخدمۃ هنالک اذا کان ینخرج من الثلث کان الوصیۃ اما تنفذ علی ما یعرف من مقصود الموصی فاذا کانوا فی مصرہ فمقصود ان یمکنہ من خدمۃ فیہ بدون ان ینزلہ مشقۃ السفر و اذا کانوا فی غیرہ فمقصود ان

یحمل العبد الى اهله ليخدمهم ولو اوصى بغلة عبده او بغلة داره يحوز ايضا لانه بدل المفعة فاخذ حكم المفعة في حوار الوصية نه كيف انه عين حقيقة لانه دراهم او دنا نیر فكان بالحوار اولی ولو لم یکن له مال غیره کان له ثلث غلة تلك المسة لانه عين مال یحتمل القسمة بالاجزاء فلو اراد الموصی له قسمة الدار بینہ و بین الورثة لیكون هو الذی یستغل ثلثها لم یکن له ذلك الا فی رواية عن ابی یوسف فانه یقول الموصی له شریک الوارث وللشریک ذلك فكذا لك للموصی له الا انا نقول المطالبة بالقسمة تبتنی علی ثبوت الحق للموصی له فیما یلاقیه القسمة اذ هو المطالب ولا حق له فی عین الدار واما حقه فی القلة فلا یملك المطالبة بقسمه الدار

ترجمہ اگر وصی اور موصی لہ ایک ہی شہر میں رہتے ہوں اور وصی نے اپنا غلام موصی لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو اس صورت اس موصی لہ کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں دوسرے شہر میں لے جائے مگر اس صورت میں ساتھ لے جانا بھی جائز ہو گا کہ وہ موصی لہ اور اس کے اہل و عیال جتنی متعین سب دوسرے شہر میں رہتے ہوں (یعنی وصی کو اپنی زندگی میں وصیت کی حالت میں یہ بات معلوم ہو) تب وہ موصی لہ اس غلام کو ساتھ لے جاسکتا ہے تاکہ وہ غلام وہیں جا کر اس کی خدمت کرے مگر یہ بات اس شرط کے ساتھ جائز ہو گی کہ وہ غلام اس موصی کے تہائی مال سے ہو، کیونکہ موصی کا وصیت سے جو مقصد سمجھ میں آتا ہو وصیت اسی پر نافذ کی جاتی ہے، اس سے جب موصی لہ اسی شہر میں موجود ہو تو موصی کا موجودہ صورت میں مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی شہر میں رہ کر اس سے خدمت لینے کی اجازت دے رہا ہے، نہ یہ کہ وہ جہاں چاہے اس غلام کو ساتھ لیتا پھرے اور سفر کی تکلیف اس پر لازم کرے، البتہ اگر اس موصی لہ کے اہل و عیال دوسرے شہر میں رہتے ہوں تو اس وقت اس موصی کا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اس غلام کو اپنے ساتھ اپنے گھر و اہل میں لے جائے کہ وہ ان لوگوں کی خدمت کرے (ف۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس غلام کو دوسرے شہر میں لے جانے کی تو اجازت ہو گی مگر وہاں سے پھر سفر میں لے جانے کی اجازت نہ ہو گی، اور اگر موصی نے کسی خاص بات کی اپنی وصیت میں تصریح کر دی ہو تو اسی تصریح کے مطابق عمل کرنا ہو گا، کیونکہ اس تصریح کے رہتے ہوئے اپنی سمجھ کا کچھ بھی اعتبار نہیں ہو گا، پھر یہ بات اس صورت میں ہو گی جبکہ پورا غلام تہائی مال کے اندر یا برابر ہو، اور اگر ترکہ میں صرف یہی غلام ہو تو جس طرح اس غلام کی ذات وارثوں کی ملکیت ہو گی اس طرح اس غلام کی دو تہائی خدمت میں بھی ان وارثوں کی ملکیت ہو گی، اسی وجہ سے وہ موصی لہ اس غلام کو دوسرے شخص میں کسی طرح بھی نہیں لے جاسکے گا، البتہ وہ ورثہ خود اس کو لے جانے کی اجازت دیدیں تب لے جاسکے گا کیونکہ ان کو اپنے حق میں پورا اختیار ہے۔ م۔

ولو اوصى بغلة عبده الخ و اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی شخص کے لئے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہ مال جو ملے گا وہ اس غلام کی خدمت یا اس کے نفع کا عوض ہے اس لئے اس کو بھی نفع کا حکم ملے گا، یعنی اس کی بھی وصیت جائز ہو گی، اور یہ بات جائز کیوں نہ ہو جبکہ وہ عوض تو حقیقت میں مال عین ہے (اور منافع ضرورت عین کے حکم میں ہی رکھے جاتے ہیں یعنی منافع کا حکم بھی عین ہی کے حکم جیسا ہوتا ہے) کیونکہ خدمت کا عوض یا درہم ہو گا یا دینہ ہو گا تو ان کی وصیت بدرجہ اولیٰ جائز ہو گی، اور اگر موصی کا اس غلام اور مکان کے سوا دوسرا کوئی مال نہ ہو تو اس موصی لہ کو اس مال کا تہائی حصہ ملے گا، یعنی غلام جو کچھ کماتا ہے یا اس مکان سے جو کچھ کرایہ ملے اگر ساانہ کے حساب سے ہو تو اس کی تہائی یعنی چار ماہ کا کرایہ ملے گا کیونکہ یہ مال ایسا ہے جو ٹکڑے ٹکڑے کر کے بٹا کر کے قابل ہے۔ (ف۔ اور ایسے تمام مالوں میں ایسا ہی حکم ہوتا ہے یعنی جو کچھ ملے اس کا تہائی حصہ دیدیا جائے، اس صورت میں کہ اس میت کے کل مال سے وہ تہائی نہ نکلتی ہو۔ ع۔)

فلو اراد الموصی الخ اور اگر اس موصی لہ یعنی جس کے لئے مکان کا کرایہ دینے کی وصیت کی گئی ہو اس بات کی حکم کے

پاس درخواست کی کہ یہ مکان اس کے اور اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جائے (جبکہ ترکہ میں صرف یہی ایک مکان ہو) تاکہ یہ موصیٰ لہ اپنے حصہ کے تہائی مکان کو خود ہی کرایہ پر دے اس خیال سے کہ شاید کچھ زیادہ کرایہ وصول کر سکے، تو اس کو ایسے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، یعنی اس کا مطالبہ باطل ہوگا، اور یہی بات تمام روایتوں میں مذکور ہے، سوائے اس ایک روایت کے جو کہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مطالبہ قائل قبول ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ اس روایت میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں موصیٰ لہ وارثوں کا شریک ہوگا، اور ہر شریک کو ایسے مطالبہ یعنی بؤارہ کا حق ہوتا ہے اس لئے یہاں پر موصیٰ لہ کو بھی حق ہوگا، لیکن اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ بؤارہ کا مطالبہ اس بناء پر ہوتا ہے کہ جس چیز کا بؤارہ ہوگا اس میں موصیٰ لہ کا بھی حق ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہی حق مطلوب ہوتا ہے، حالانکہ موصیٰ لہ کو اس مکان کی چودھری میں جس کا ذکر ہوا ہے کچھ بھی حق نہیں ہے، اور اس کا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے، لہذا اس مکان کے بؤارہ کرنے کا اسے کچھ بھی حق نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:- اگر وصی اور موصیٰ لہ دونوں ایک ہی شہر میں رہتے ہیں، اور وصی نے اپنا غلام موصیٰ لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو کیا وہ موصیٰ لہ اس غلام کو جہاں چاہئے اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا مکان کے کرایہ کی کسی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا اس صورت میں جبکہ ترکہ میں اس کے علاوہ کچھ نہ ہو اسی طرح اگر کچھ مال اور بھی زائد ہو، اگر یہ وصی اپنے حصہ مکان کی تقسیم کے لئے حاکم کے پاس درخواست دے اقوال ائمہ کرام، حکم دلائل مفصلہ

ولو اوصیٰ لہ بخدمة عبده و لاخر برقبته وهو يخرج من الثلث فالرقبة لصاحب الرقبة والخدمة عليها لصاحب الخدمة لانه اوجب لكل واحد منهما شيئاً معلوماً عطقاً منه لاحدهما على الاخر فتعتبر هذه الحالة بحالة الانفراد ثم لما صحت الوصية لصاحب الخدمة فلو لم يوص في الرقبة بشئ لصارت الرقبة ميراثاً للورثة مع كون الخدمة للموصیٰ له فكذا اذا اوصی بالرقبة لانسان اخراذ الوصية اخت الميراث من حيث ان الملك يثبت فيهما بعد الموت.

ترجمہ:- اگر زید نے ایک ہی جملہ میں یا ایک ساتھ اپنے غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی جان کی وصیت خالد کے لئے کی، اور وہ غلام اس زید کے تہائی ترکہ کے اندر ہی پایا گیا (یعنی اس میں کسی وارث کا کوئی حق ثابت نہ ہوگا) تو اس غلام کی جان یا ذات خالد کے لئے ہوگی جس کے لئے رقبہ کی وصیت کی گئی اور اس کی گردن پر اس موصیٰ لہ کے لئے حق خدمت ہے، یعنی بکر کے لئے خدمت ہے، کیونکہ موصیٰ نے بکر اور خالد دونوں میں سے ہر ایک کے لئے معین چیز کی وصیت کی ہے کیونکہ دو جملوں کو اس موصیٰ نے ہر عطف واؤ سے عطف کیا ہے، جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے معطوف عیب اور دوسرے کے لئے معطوف ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز دوسرے کے مخالف ہے، ورنہ حرف عطف لانا بے فائدہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو چیزوں میں ایک ایک چیز ایک شخص کے لئے ہوگی۔ ف۔

اگر ذات غلام کی وصیت خالد کے لئے ہو تو وہ اسی کا حق دار ہوگا، اور صرف خدمت کی وصیت بکر کے لئے ہو تو اس کے لئے صرف خدمت لینے کا حق ہوگا، اسی طرح حرف عطف کے ذریعہ دونوں کو بیان کرنے میں بھی ایسا ہی ہوگا، اس کے برخلاف اگر موصیٰ نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالد کے لئے کی تو اس صورت میں دونوں اشخاص کی دونوں باتوں میں شرکت ہوگی، اور اگر یہ غلام اس موصیٰ کے تہائی ترکہ میں سے نہ نکلتا ہو تو وارثوں کا حق ہر ایک

چیز میں سے حصہ رقبہ کے برابر مستثنیٰ ہوگا، اسی لئے یہ بات کہی ہے کہ یہ غلام تہائی حصہ کے اندر ہو تو ہر ایک کے لئے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔

ثم لم صحت الوصية لصاحب الوصية النخ بمر جب یہ وصیت اس طرح سے صحیح ہوگی کہ خدمت کی وصیت اس طرح سے صحیح ہوگی کہ خدمت کی وصیت بکر کے لئے صحیح ہے تو یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اگر موصی غلام کی ذات کے بارے میں کچھ وصیت نہ کرتا تو اس کی ذات وارثوں کے لئے میراث ہو جاتی، حالانکہ اس کی خدمت کا حق دار بکر ہوتا، اسی طرح جب اس نے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لئے اس کی ذات کی وصیت کی تو غلام کی ذات اس موصی لہ خالد کی ملکیت ہو جائے گی، بشرطیکہ وہ تہائی کے اندر ہی ہو (یعنی اس کی ذات جیسے وصیت نہ ہونے میں میراث ہو جاتی ویسی ہی وصیت ہونے کی صورت میں خالد کی ملکیت ہو گئی، اس لئے کہ وصیت بھی اس طرح سے اس کی بہن (اس کے حکم میں برابر) ہے کہ وصیت اور میراث دونوں میں موصی کے مر جانے کے بعد وہ چیز وارث اور موصی لہ کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ (ف۔ پس یہ بات کچھ تعجب خیز نہیں ہے کہ ایک کے لئے خدمت ثابت ہو اور دوسرے کے لئے اس کی ذات کی ملکیت ثابت ہو)

توضیح:- اگر کسی نے ایک ساتھ اپنے غلام کی خصوصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی ذات کی وصیت خالد کے لئے کی، اور وہ غلام تہائی ترکہ میں سے پایا گیا، اور اگر موصی نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالد کے لئے کی، اور اگر اس صورت میں وہ غلام موصی کے تہائی مال میں سے نہ نکلتا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولہا نظائر وهو ما اذا اوصى بامة لرحل وبما فى بطنها لآخر و هى تخرج من الثلث أو صى لرجل يخاتم والاخر بفصه او قال هذه القوصرة لفلان و ما فيها من اللثم لفلان كان كما اوصى ولا شئ لصاحب الظرف المظروف و فى هذه المسائل كلها اما اذا فصل احد الايجابين عن الآخر فيها فكذلك الجواب عند ابى يوسف وعلى قول محمد الامة للموصى له بها والولد بينهما بصفان وكذلك فى اخواتها لا بى يوسف ان بايجابة فى الكلام الثانى تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الامة للموصى له بهادون الولد وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولاً لان الوصية لا تلزم شيئاً فى حال حياة الموصى فكان البيان المفصول فيه والموصول سواء كما فى وصية الرقبة والخدمة و لمحمد ان اسم الخاتم يتناول الحلقة والفص وكذلك اسم الجارية يتناولها و ما فى بطنها واسم القوصرة كذلك ومن اصلا ان العام الذى موجه ثبوت الحكم على سبيل الاحاطة بمنزلة الخاص فقد اجتمع فى الفص وصيتان و كل منهما وصية بايجاب على حدة فيجعل الفص بينهما نصفين ولا يكون ايجاب الوصية فيه للثانى رجوعاً عن الاول كما اذا اوصى للثانى بالخاتم بخلاف الخدمة مع الرقبة لان اسم الرقبة لا يتناول الخدمة وانما يستخدمه الموصى له بحكم ان المنفعة حصلت على ملكه فاذا اوجب الخدمة لغيره لا يبقى للموصى له فيه حق بخلاف ما اذا كان الكلام موصولاً لان ذلك دليل التخصيص والاستثناء فبين ان اوجب لصاحب الخاتم الحلقة خاصة دون الفص .

ترجمہ:- اور مذکورہ مسئلہ کی نظیر میں دوسرے اور بھی کئی مسائل ہیں، ایک یہ کہ کسی نے اپنی باندی کی وصیت مثلاً زید کے لئے کی، اور اسی باندی کے پیٹ میں جو کچھ بچہ ہے اس کی بکر کے لئے وصیت کی، دوسرے لفظوں میں یہ کہ باندی اور اس کا پیٹ

ایک ظرف اور برتن اور بچہ اس میں مظروف ہے، تو زید کے لئے ظرف کی اور بکر کے لئے مظروف کی وصیت کی ہے) اور وہ باندی اس تہائی مال کے اندر ہے (جس کی بناء پر وارثوں کا اس میں حق نہیں ہے) اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے زید کے لئے اپنی انگوٹھی کی اور بکر کے لئے اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کی، اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ زید کے لئے رنیل (ٹھیلایا ٹوکری) کی وصیت کی اور بکر کے لئے ان چھوہاروں کی وصیت کی جو اس ٹوکری میں موجود ہیں تو ان جیسے اور دوسرے مسائل میں بھی موصی کی وصیت کے مطابق عمل کیا جائے گا یعنی زید کے لئے مظروف میں سے کسی حصہ پر بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

(ف۔ اگر یہ کہا جائے کہ جس صورت میں زید نامی ایک شخص کے لئے بچہ غلام کی وصیت کی اور اسی غلام کی خدمت بکر نامی شخص کے لئے ہمیشہ کی وصیت کی ہو تو زید اس غلام کی فروخت وغیرہ کا کچھ بھی حق دار نہ ہوگا تو اس کو اس غلام سے کیا فائدہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جیسے مورث کے مال میں ہمیشہ کے لئے اس کے وارثوں کو فائدہ ہوتا ہے وہی فائدہ ان صورتوں میں بھی زید کو ہوگا، اس بناء پر اگر خدمت لینے کا مستحق یعنی بکر مر گیا تو اب وہی زید اس خاص غلام کے مکمل حصہ کا مستحق ہو جائے گا، پھر کم از کم اتنا فائدہ تو با ضرر حاصل ہوگا کہ آخر وہ بکر جو خدمت کا حق دار ہے کبھی تو مرے گا خواہ زید پیسے ہی مر جائے اسی وقت وہ غلام زید کے صرف وارثوں کی ملکیت میں آجائے گا یعنی وہی اس غلام کے پورے مالک بن جائیں گے، اس کے برخلاف حق خدمت تو بکر سے منتقل ہو کر اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کو نہیں پہنچے گا۔ م۔ پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی نے ایک ہی جہد میں دو شخصوں کے لئے وصیت کی اور اس کی خدمت بکر کے لئے وصیت کی، اس طرح سے ایک ہی جہد میں دونوں کے لئے ہات ختم کر دی)۔

اما اذا فصل احد الا بحابین الح اور اگر ان مذکورہ مسائل میں دونوں باتوں میں سے ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر لیا تب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ ف۔ یعنی موصی نے جس تفصیل کے ساتھ جس کے لئے جو وصیت کی وہی اس کے لئے ہوگی، مثلاً ایک شخص کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی اور دوسرے شخص کے لئے اس کے بچہ کی تو ان میں سے ہر ایک شخص اس چیز کا مالک ہوگا جو اس کے لئے وصیت کی گئی ہو۔ وعلی قول محمد الح در امام محمدؒ کے قول کے مطابق جس موصی کے لئے باندی کی وصیت کی گئی ہو اس کو تو وہ باندی مل جائے گی لیکن اس کے پیٹ کا بچہ دونوں کی ملکیت ہوگا، یعنی وہ دونوں حضرات اس کے بچہ کے آدھے آدھے مالک ہوں گے، اور اسی کے جیسے دوسرے تمام مسائل میں بھی یہی حکم نافذ ہوگا۔ (ف۔ یعنی انگوٹھی تو اسی شخص کی ہوگی جس کے لئے اس کی وصیت کی گئی ہو مگر اس کا نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اسی طرح ٹوکری موصی نہ کے لئے ہوگی اور اس کی بھجوریں دونوں کے درمیان مشترک ہوں گی۔

الحاصل دونوں موصی۔ میں سے جس کے لئے ظرف کی وصیت کی گئی ہو وہ اسی ظرف کو بلا شرکت غیر پائے گا، لیکن مظروف کے لئے جس کو وصیت کی گئی تو اس مظروف میں وہ شخص اور ظرف والا دونوں ہی شریک دار ہوں گے، اس بات کو مثال سے اس طرح سمجھایا جاتا ہے کہ ایک شخص نے زید کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی پھر کسی موقع سے کہا کہ اس کے بچہ کی وصیت بکر کے لئے ہے۔

لابی یوسف ان بابی جابہ فی الکلام الثانی الح اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کلام میں بچہ کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس کی وجہ سے پہلے کلام کی مراد یہ تھی کہ صرف باندی یعنی بچہ کے بغیر زید کے لئے ہے (ف۔ یعنی زید کے لئے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ اس نے باندی کی بچہ کے بغیر زید کے لئے وصیت کی ہے، اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ زید کے لئے باندی کی وصیت کرنے میں ایک اجمال حل طلب باقی رہتا ہے وہ اس طرح سے کہ اس جہد میں دو باتوں کا احتمال رہتا ہے اول یہ کہ باندی اپنے بچہ کے ساتھ زید کے لئے وصیت ہے اور دوم یہ ہے کہ زید کے لئے صرف باندی کی یعنی بچہ کے بغیر وصیت کی ہے۔ یہ اس لئے کہنا پڑا کہ بچہ اب تک اس کے تابع ہے، پس جبکہ اس موصی نے اپنے

دوسرے کلام سے اس بات کی تصریح کر دی کہ بچہ تو بکر کا ہے، اس طرح دوسرا کلام پہلے کلام کا بیان ہو گیا، یعنی پہلا کلام جو مجمل تھا اب واضح ہو گیا ہے کہ پہلے کلام سے صرف باندی مراد ہے، اور اگر اب یہ اعتراض ہو کہ تمہارے اصول الفقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مجمل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہے ورنہ جد کر کے بیان کرنے میں صحیح نہیں ہوتا ہے، بلکہ پہلے مجمل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، پھر علیحدہ کلام سے اس میں تفسیر کرنا بیان کی غرض سے نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے حکم کا رجوع کرنا یا حکم کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے، بشرطیکہ ممکن بھی ہو تو یہ بیان صحیح نہ ہو گا، تو اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا کہ وھذا بیان منہ صحیح المح اور موصی کی طرف سے یہ بیان (یعنی دوسرا جملہ کہنہ) صحیح ہے اگرچہ اس موصی نے پہلے مجمل کلام سے اسے جدا کر کے بیان کیا ہے، اس وجہ سے کہ موصی کی زندگی میں وصیت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے یعنی کچھ لازم نہیں آتا ہے، ایسی صورت میں جملہ بیان یہ خواہ جدا ہو یا ملا ہو اور دونوں برابر ہیں، اسی لئے غلام کی ذات اور اس کی خدمت کے بارے میں باہم اتفاق صحیح ہے۔

(ف۔) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بیان کو مستقل طور سے بعد میں لانا اس لئے باطل تھا کہ مجمل حکم پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے، اور اب اس کا نسخہ ہو گا اور نہ اس کا بیان لانا ہو گا، ادھر وصیت کا حال یہ ہے کہ وصیت خواہ جیسی بھی ہو یعنی مجمل ہو یا مبین یعنی واضح ہو اس موصی کی زندگی تک بے اثر ہوتی ہے، اس لئے مجمل حکم نافذ نہ ہو سکا، اور اس موصی کی موت کے بعد ہی وہ نافذ ہوا تو مجمل ہو یا مفصل سب برابر ہو گیا، یعنی موصول ہو گئے اس کی نظیر یہ ہو گی کہ غلام کے رقبہ کی وصیت زید کے لئے کی پھر اس سے حکم علیحدہ کر کے اس غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے لئے کر دی تو دونوں باتیں ہی صحیح ہو گئیں، اور دونوں موصی لہ اپنے اپنے نام کی وصیت کے مستحق ہو گئے، یہی حکم اسی طریقہ سے باندی اور اس کے بچہ کے بارے میں ہو گا۔

اور اگر بالفرض مجمل کا حکم ثابت ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ اس موصی نے اپنے گزشتہ بیان سے بچہ کے بارہ میں رجوع کر لیا ہے، اور اس طرح سے رجوع کر لینا بال اتفاق جائز ہے۔ وللمحمد ان اسم الخاتم الخ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ انگوٹھی حلقہ اور اس کے نگینہ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اسی طرح سے غلط باندی اس کی ذات اور اس کے پیٹ کے بچہ دونوں کو شامل ہے، اور قوصہ یعنی ٹوکری اور خرما دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ (ف۔) تو ان میں سے کوئی غلط بھی مجمل نہیں ہے بلکہ عام ہے۔

ومن اصلنا ان العام الخ اور ہمارے اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ایسا عام لفظ جس کا تقاضا یہ ہو کہ اس کا حکم احاطہ کے طور پر ثابت ہو تو وہ عام بھی خاص کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف۔) تو اس قاعدہ کی بناء پر باندی وغیرہ جیسا غلط احاطہ کے طور پر ظرف و منظر دف سب کو شامل ہوا، لہذا جس شخص کے لئے موصی نے پہلے وصیت کی اس کے لئے اس نے بچہ کے ساتھ باندی کی وصیت کی، مگر بعد میں دوسرے شخص کے لئے اسی بچہ کی دوبارہ وصیت کر دی ہے، جیسے کہ انگوٹھی کی صورت میں پہلے شخص کے لئے فقط انگوٹھی سے وصیت کی جس میں اس کا حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہیں اور بعد میں دوسرے شخص کے لئے نگینہ کی وصیت کر دی) فقد اجتمع فی الفص الخ اس طرح سے نگینہ کے بارہ میں دو وصیتیں جمع ہو سکتیں یعنی زید کے لئے بھی وصیت کی اور بکر کے لئے بھی وصیت کی اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مستقل طور سے وصیت ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک وصیت سے نگینہ کا مستقل حکم کیا گیا ہے، تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ نگینہ کے بارہ میں زید کی وصیت سے رجوع کر لیا ہو، اور دوسری یہ کہ زید کے لئے بھی وصیت باقی رہے اور اسی میں بکر کو بھی شریک کر دیا جائے لیکن ان دونوں صورتوں میں سے چونکہ دوسری صورت دینی ہے لہذا یہی متعین ہو گی۔

فیجعل الفص بیہما الخ لہذا نگینہ زید و بکر دونوں کا نصفاً نصف ہو گا، اور نگینہ میں دوسرے موصی نہ یعنی بکر کے لئے وصیت کرنے سے پہلے سے رجوع کرنا نہیں ہو گا (ف۔) کیونکہ وہ تصحیح کے لئے ضروری نہیں ہے اس لئے اس کی طرف جان جائز نہیں ہو گا جبکہ اصول فقہ میں بیان کیا جا چکا ہے) کما اذا اوصی الخ جیسے کہ اگر دوسرے شخص کے لئے انگوٹھی کی وصیت

کرتا تو بھی یہی حکم ہوتا۔ (ف۔ کہ اس سے زید کی وصیت سے رجوع نہیں سمجھا جاتا بلکہ زید و بکر دونوں ہی انگوٹھی کے حق دار ہونے میں برابر کے شریک ہوتے ہیں، اور اس مسئلہ میں کچھ اختلاف بھی نہیں ہے، پس جیسے کہ زید کے بعد پوری انگوٹھی میں بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا ہے بلکہ شریک کرنا ہی ثابت ہوتا ہے اسی طرح نگینہ میں بھی دونوں کی شرکت ہو جائے گی، اسی طرح سے باندی کے بچہ اور نوکر کی خرمایں بھی دونوں کی شرکت ہو جائے گی یہ تفصیل ایسی چیزوں میں سے جو عرف یا لغت کی حقیقت سے عام ہوں اور شمول کے طور پر چیزوں کا احاطہ کریں، جیسے، انگوٹھی و باندی و خرمایں کی نوکری ہے۔

بحلاف الخدمة برخلاف غلام کی ذات اور اس کی خدمت کے لئے ہے (ف۔ یعنی جس کو امام ابو یوسف کے استدلال میں پس کیا گیا ہے، کہ جب زید کے لئے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لئے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تو ہر ایک کے لئے وہی ہوگا جس کی اس کے لئے وصیت کی گئی ہو، اور اس میں شرکت کا حکم نہیں ہوگا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ باندی و خرمایں کی طرح کے دوسرے مسائل سے یہ حکم برخلاف ہے۔

لاں اسم الرقبة الح کیونکہ لفظ رقبہ اس کی خدمت شامل نہیں ہے۔ (ف۔ اسی لئے جس شخص کے لئے غلام کے رقبہ کی وصیت کی گئی وہ اس رقبہ کے ساتھ خدمت لینے کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا، یعنی رقبہ کے شامل ہونے کی بناء پر وہ مستحق خدمت نہیں ہوا تھا و اما بسند خدمة الح بلکہ موصی۔ کو خدمت لینے کا حق تو صرف اس حکم سے ہوتا ہے کہ اس کی اصلی ملکیت سے یہ نفع حاصل ہوا ہے، کسی دوسرے کے لئے نہ ہو تو جب زید کے پاس نہ غلام آجائے گا وہ اس وقت اس کی خدمت کا اس وجہ سے مستحق ہوگا اس کی اپنی ملکیت میں سے جو کچھ بھی منافع حاصل ہوں گے اسی کے لئے ہوں گے، اور یہ بات اس وجہ سے نہیں ہوگی کہ موصی نے زید کے لئے خدمت کی بھی وصیت کی ہے، اس لئے وہ خدمت لے سکتا ہے، جیسے کہ ایک خریدار نے صرف ایک غلام خریدا ہے جس کی وجہ سے وہ اس غلام سے خدمت لیتا ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس خریدار نے غلام کے ساتھ اس کی خدمت بھی اس کے مالک سے خریدی ہے، اس سے یہ بات اچھی طرح ظہور ہو گئی ہے کہ رقبہ کا غرض رقبہ اور اس غلام کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا ہے۔

فاداً وحب الخدمة الح جب موصی نے کسی دوسرے کے لئے غلام کی خدمت کی صراحت وصیت کر دی تو پہلے موصی کو اس سے خدمت لینے کا کوئی حق نہیں ہوگا (ف۔ ابتہ اگر اول شخص کے لئے رقبہ کی وصیت کے ساتھ شمول کے طور پر خدمت کرنے کی بھی وصیت کرتا (یعنی ایسے لفظوں سے وصیت کرتا جس میں اس کی ذات اور خدمت دونوں باتیں پائی جاتیں) تب وہ پہلا شخص بھی اس سے خدمت لینے کا مستحق ہو جاتا، لیکن یہ بات معصوم ہو گئی کہ رقبہ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ پہلے شخص کو دوسرے شخص کی وصیت (خدمت) میں شرکت اس صورت میں ہوگی کہ اس کے لئے شمول کے طور پر وصیت ہونے کے بعد دوسرے جملہ سے دوسرے کے لئے وصیت کی ہو۔

بحلاف ما اذا كان الكلام الح بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک ہی جملہ میں ایک ساتھ زید اور بکر دونوں کے لئے وصیت کی ہو تو ان میں سے ہر شخص اسی چیز کا حق دار ہوگا جس کے لئے اس کو وصیت کی گئی ہو، یعنی کوئی بھی دوسرے کے حق میں شریک نہیں ہوگا، کیونکہ متعلقہ کلام میں اس طرح سے وصیت کرنا اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ ایک کو دوسرے کے حق سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، یعنی چارے کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ موصی نے مثلاً زید کے لئے فقط باندی کی وصیت کی اور اس سے اس کے بچے کو مستثنیٰ کر لیا جس کی وصیت اسی کلام میں بکر کے لئے کی ہے، یا انگوٹھی اگرچہ نگینہ کے ساتھ ہے لیکن اسی ایک کلام میں دوسرے کے لئے نگینہ کے لئے وصیت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس موصی نے زید کے لئے انگوٹھی سے خاص نگینہ کو مستثنیٰ کر لیا ہے۔ پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس موصی نے ان انگوٹھی، اے شخص کے لئے نگینہ کے بغیر صرف اس کے حلقہ کی وصیت کی ہے (ف۔ پس مصنف کے اشارہ کرنے اور دلیل کی قوت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ امام محمد ہی کا قول ارجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے علاوہ میں نے یحییٰ میں بھی یہی دیکھا ہے۔

توضیح :- کسی نے اپنے ایک ہی جمدہ میں اپنی باندی زید کے لئے وصیت کی اور اس کے پیٹ کے بچہ کو بکر کے لئے وصیت کی اور وہ باندی اس موصی کے تہائی ترکہ میں سے ہے، اور اگر اپنے دونوں جملوں کو ایک کو دوسرے سے علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا ہو، اور اگر اسی جیسی صورت میں بجائے باندی اور اس کے بچہ یوں کہا میری انگوٹھی یا نوکری ایک شخص کے لئے ہے اور اس انگوٹھی کا نگینہ یا نوکری کی کھجوریں دوسرے شخص کے لئے ہیں اور ان دونوں جملوں کو ایک ساتھ کہا یا علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لآخر بشجرة بستانه ثم مات وفيه ثمرة فله هذه الثمرة وحدها وان قال له ثمرة بستانى ابدًا فله هذه الثمرة وثمرته فيما يستقبل ما عاشق وان اوصى له بعلقة بستانه فله العلة القائمة و غلته فيما يستقبل والفرق ان الثمرة اسم للموجود عرفا فلا يتناول المعدوم الا لالة زائدة مثل التنصيص على الابد لانه لا يتابد الابتناول المعدوم والمعدوم مذكور وان لم يكن شيئا اما العلة تستظم الموجود وما يكون يعرض الوجود مرة بعد اخرى عرفا يقال فلان ياكل من علة بستانه ومن علة ارضه و داره فاذا اطلقت تتناولهما عرفا غير موقوف على دلالة اخرى اما الثمرة اذا اطلقت لا يراد بها الا الموجود فلهذا لا تصرف الى دليل زائد ترجمہ - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی اس کے بعد زید مر گیا اور اس وقت باغ میں پھل موجود تھے تو بکر کو صرف ابتدائی پھل میں گے (ف۔ بشرطیکہ وہ پھل اس زید کے تہائی مال کے اندر ہوں) و ان قال له ثمرة بستانى الح اور اگر اس نے اس طرح کہا ہو کہ بکر کے لئے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہیں تو اس صورت میں موجود جتنے پھل ہیں وہ اور آکس وہ جب تک بکر زندہ رہے گا تب تک سب پھل پاتا رہے گا (ف۔ اور بکر کے مرتے ہی اس کی وصیت کا اثر ختم ہو جائے گا۔)

وان اوصى له الخ اور اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی جینی اس باغ کی پیداوار کی وصیت کی تو بکر کے لئے وہ غلہ جو زید کی موت کے وقت موجود ہو گا وہ سب اور زندہ بھی جو کچھ اس سے غلہ حاصل ہو گا وہ بھی ملے گا (ف۔ یعنی وہ بکر جب تک زندہ رہے گا تب تک پائے گا) اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں فرق ہے، پھر یہ بات معلوم ہوئی چاہئے کہ غلہ سے مراد ہر چیز سے جو کچھ بھی حاصل ہو چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ اور باغ کے پھل یا پھلوں کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد پونڈ، اس طرح غنہ شرعی پھل تو خاص ہوا اور غنہ عام ہوا کہ وہ پھل ہوں یا نقد جو کچھ بھی حاصل ہو جائے، یہاں تک ساکھوں کے جنگل سے جس میں پھل نہیں ہوتے ہیں مگر اس کی زمین سے غلہ حاصل ہو جاتا ہے، الحاصل ثمر اور غنہ میں فرق ہے۔

والفرق ان الثمرة اسم للموجود الح پھل اور غنہ میں فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو عرف میں موجود چیز کا نام ہے اس لئے یہ لفظ ایسے پھلوں کو شامل نہ ہو گا جو فی الحال موجود نہ ہوں، سوائے ایسی صورت کے کسی اور لفظ سے زائد کی دلائل ہو جینی موجود چیز سے زائد پر بھی وہ لفظ دلالت کرے، جیسے کہ موصی کے لفظ سے اس کی تصریح کر دی ہے، جو معدوم یعنی ابھی تک ظاہر نہ ہوں ان کو بھی شامل ہے کیونکہ موجود پھل تو محدود وقت کے لئے ہوتے ہیں اور وہ ہمیشہ باقی نہیں رہتے ہیں، تو شامل کرنے کے لئے

یہی کہا جائے گا کہ جو پھل ابھی معدوم ہیں ان کو بھی اسی میں شامل کر لیا جائے، اور معدوم شئی تو اگرچہ کچھ چیز نہیں ہے لیکن اس کا ذکر ضرور ہوتا ہے۔

(ف۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ علمائے متکلمین تو یہ کہتے ہیں کہ چیز تو وہ ہوتی ہے جو موجودہ اور ثابت ہو تو جو پھل موجود نہیں ہیں یعنی معدوم ہیں تو وہ کچھ چیز نہ ہوں، کیونکہ وہ نہ موجود ہیں نہ ثابت ہیں تو ان کی وصیت باطل ہوتی چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ معدوم کوئی چیز نہیں ہے لیکن معدوم کو ذکر ضرور کیا جاتا ہے یعنی بوقت بیان معدوم کو بھی ذکر کر دینا ممکن ہے اس لئے وصیت کے وقت ان معدوم پھلوں کا ذکر ہے، اسی لئے جب کبھی موجود ہو جائیں اسی وقت اس کی وصیت نافذ ہو جائے گی، یہاں تک کہ اگر کسی طرح پورا باغ ہی ضائع ہو جائے تب اس کی وصیت بھی باطل ہو جائے گی اس لئے اس جگہ وصیت میں موجود ہونے کی شرط نہیں ہے، جبکہ سبب موجود ہے، اس کی تحقیق مزید سامنے آتی ہے، اہی صل یہاں صرف یہ اشکال تھا کہ وہ پھل جو موجود ہی نہیں ہیں ان کی وصیت کرنے کے کیا معنی ہیں، جبکہ تمہارے متکلمین کے نزدیک معدوم کوئی چیز ہی نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کے چیز نہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اگرچہ موجود نہیں ہوتی ہے لیکن مذکور ہوتی ہے، اس بناء پر موصی نے معدوم پھلوں کی وصیت میں مذکور کیا ہے کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہو سکتے ہیں موجود ہے اس لئے جب بھی اس میں پھل آئیں وہ فلاں شخص کے لئے میری طرف سے وصیت ہیں، اور اب میں مترجم مسد کی اس بارگی میں گئے بغیر اصلی بات دوبارہ کہتا ہوں کہ پھل اور غلہ کی وصیت میں فرق یہ ہے کہ عرف میں شرہ اور پھل بھی موجود ہوں اس کے بعد جو کچھ بھی پیدا ہو وہ پہلے میں شامل نہیں ہوں گے ہاں اگر پہلے ہی صاف صاف کہدے کہ موجودہ پھل ہو یا آئندہ جو بھی پیدا ہوں یہ اسی مفہوم کے مفید الفاظ کہے جیسے ہمیشہ کے لئے میرے باغ کے پھل بکر کے لئے ہیں کیونکہ موجودہ پھل جب ہمیشہ نہیں رہتے ہیں تو عرف و عقل سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں کہ آئندہ جب بھی اپنے موسم پر پھل پیدا ہوتے جائیں بکر کے لئے ہوں گے، اور اس کی میں نے وصیت کر دی ہے کہ ہمیشہ کے لئے اسی پر عمل ہونا چاہئے، ورا ب یہ بات باقی رہی کہ ہمیشگی سے کیا مراد ہے کیا وصیت صرف بکر کی زندگی تک ہوگی، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ خود بکر کی زندگی بھی ہمیشہ کے لئے نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ وصیت موصی لہ کے لئے خاص ہے، اور وہ اس کے وارثوں کی میراث نہیں بن سکتی ہے اس بناء پر موصی کے کہنے کا یہ مطلب لیا جائے گا کہ جب تک کہ بکر زندہ ہے۔

خاصہ کلام یہ ہوا کہ شرہ کے ساتھ جب تک کہ ایسا لفظ نہ ہو جس سے موجود پھلوں سے زائد کی دلالت ہو تب تک وہ موصی لہ صرف موجود پھلوں کو پائے گا۔ اما الغلۃ تنظم الموجود الح اور نہ عرف میں ایسے حاصل شئی کو کہتے ہیں جو اس شئی سے حاصل اور موجود ہو اسی طرح کے علاوہ بعد میں بھی جو کچھ اس سے بار بار حاصل ہوتا ہے، يقال فلاں با کل الح چنانچہ عرف اسی سے لوگ بولا کرتے ہیں کہ فلاں شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے (ف۔ یعنی اس فلاں شخص کی گذراوقات اس کے اپنے باغ یا زمین یا مکان کی آمدنی اور حاصلات سے ہوتی ہے اس شخص کے جواب میں کہا جاتا ہے جو یہ سول کرتا ہو کہ فلاں شخص کسی کا ملازم تو نہیں ہے پھر اس کی گذر کہاں سے اور کس طرح سے ہوتی ہے، اور جواب میں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے باغ کے پھل کھاتا ہے، کیونکہ پھل تو ہمیشہ موجود رہنے کی چیز نہیں ہے، اور ہر روز کی خوراک نہیں ہے، اور غلہ و حاصلات کا مدورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے، ایسی حاصلات مذکورہ (مدنی) اپنے اپنے خاص مواقع میں ہمیشہ سال بہ سال وصول ہوا کرتی ہے ورا اس سے گذراوقات ہوتی ہے، پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ غلہ سے وہ چیز بھی مراد ہے جو بار بار اور مکرر حاصلات اور آمدنیوں کو شامل ہے)۔

فاذا طلقت تشاؤلہما الح اور جب لفظ غلہ مطلق بولا جاتا ہے تو عرف میں وہ موجود اور آئندہ پیدا ہونے والے دونوں کو شامل ہوتا ہے (ف۔ یعنی اس کے ساتھ کسی ایسے دوسرے لفظ کی ضرورت نہیں رہتی ہے جو آئندہ ہونے والے کو بھی مدنے

پر دلالت کرے، بلکہ غلہ کا لفظ از خود موجود، و معدوم اور آئندہ موجود ہونے والے سب پر دلالت کرتا ہے (اما الثمرة اذا طلقت الخ اور غنہ ثمرۃ جب مطلق بولا جاتا ہے یعنی اس میں کسی قسم کی بیشکلی وغیرہ کی قید نہیں لگائی جاتی ہے تو اس سے موجود ثمرہ کے سوا دوسرا کچھ زائد مراد نہیں ہے۔ فلہذا بقصر الخ۔ اسی لئے موجود سے زائد مراد لینے میں دوسری زائد دلیل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ (ف۔) یعنی موجود پھل سے زائد مراد لینے میں کسی اور زائد غنہ کے ہونے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

توضیح :- اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی اس کے بعد وہ زید مر گیا، اور اس باغ میں پھل موجود تھے، اور اگر یوں کہا کہ میرے باغ سے ہمیشہ بکر کے لئے پھل ہیں، اور اگر بجائے غلہ کے ان ہی الفاظ سے بجائے غلہ کے پھلوں کی وصیت کی، غلہ اور ثمرہ کے معنی اور ان دونوں میں فرق کی توضیح، اس وصیت میں لفظ ہمیشہ سے کیا مراد ہے، مسائل کی تحقیق، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى لرجل بصوف غنمه ابدًا او باولادها او بلبنها ثم مات فله ما فى بطونها من الولد وما فى صروعها من اللبس وما على ظهورها من الصوف يوم يموت الموصى سواء قال ابدًا او لم يقل لانه ايجاب عند الموت فيعتبر قيام هذه الاشياء يومئذ وهذا بخلاف ما تقدم والفرق ان القياس يابى تملك المعدوم لانه لا يقبل الملك الا ان فى الثمرة والغلة المعدومة جاء الشرع بورود العقد عليها كالمعاملة والاحارة فاقضى ذلك حوازه فى الوصية بالطريق الاولى لان بابها اوسع اما الولد المعدم واختاه فلا يجوز ايراد العقد عليها اصلا ولا تستحق بعقد ما فكذلك لا يدخل تحت الوصية بخلاف الموجود منها لانه يحوز استحقاقها بعقد البيع تبعًا وبعقد الخلع مقصوداً فكذا بالوصية والله اعلم بالصواب

ترجمہ - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنی بکریوں کے باؤں کے یا ان کے بچوں کی یا ان کے دودھ کی بکر کے لئے وصیت کی پھر زید مر گیا، تو اس کے مرنے کے دن ان بکریوں کے پیٹ میں جتنے بچے ہوں گے یا جتنے دودھ ان کے تھنوں میں ہو گا یا جتنے بل یا اون ان کی بیٹیوں میں ہوں گے وہ سب بکر کو میں گے خواہ زید نے ہمیشہ کا لفظ ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو یعنی ہمیشہ کا لفظ کہنے کا کچھ فائدہ نہیں ہو گا، کیونکہ وہ وصیت تو اس کی موت کے وقت لازم ہو گی، جیسا کہ اس کی تفصیل بیان کی جا چکی، ہذا ان چیزوں کا اس کے مرنے کے دن موجود ہونا معتبر ہو گا (ف۔) پھر اس کے بعد جو کچھ بھی بچہ وغیرہ ہو گا اس وقت ان چیزوں کو پیٹ کا حصہ مانا جائے گا اس لئے وصیت میں ان چیزوں کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ وصیت صرف موجودہ چیز کی معتبر ہوتی ہے۔ جو ابتدائے معاملہ کے وقت ہو یعنی موصی کی موت کے وقت موجود ہو، اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگوں نے تو پھوں وغیرہ میں تو اس کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ اس میں تو معدوم کو بھی شامل کر لیا ہے، جواب یہ ہے کہ وصیت کی تمام صورتوں میں قیاس کے مطابق یہی حکم ہے، کہ موصی کی موت کے وقت جو کچھ موجود ہو وصیت کا اسی سے تعلق ہوتا ہے۔

وہذا بخلاف ما تقدم مگر یہ حکم پہلے پھلوں اور غنہ کا مسئلہ سب کے خلاف اور خلاف قیاس ہے والفرق ان القياس الخ فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس بات سے انکاری ہے کہ جو چیز موجود نہ ہو وہ کسی کی ملکیت میں دی جائے، یعنی قیاس کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ جو چیز ابھی موجود بھی نہ ہو اسی کا کسی کو مالک بنادیا جائے، (کیونکہ چونکہ جو چیز ابھی تک معدوم ہے وہ کسی دوسرے کی ملکیت میں دی جائے اس طرح اس فعل کا اثر ہی لغو اور بے اثر ہو گا، کیونکہ معدوم شئی اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ اس کا کوئی مالک بن سکے لیکن معدوم پھل وغیرہ کا یہ حال ہوتا ہے کہ عقد کے شروع ہی میں ایسی معدوم چیز پر بھی عقد لازم آ جاتا ہے۔

جیسے کہ درختوں کی تقسیم اور بٹائی کا معاملہ ہوتا ہے، یا اجارہ اور کرایہ کا معاملہ ہوتا ہے کہ یہ شریعت سے ثابت ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان کی وصیت تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو کیونکہ وصیت کا باب بہت وسیع اور اس میں بہت زیادہ گنجائش ہوتی ہے (ف۔) کیونکہ جب ایسے معدوم غلہ و پھل کے عوض دوسرے کا مال لینے کے لئے اجارہ کا معاملہ جائز ہوا تو وصیت جس میں مفت میں یعنی کسی بدلہ کے بغیر دوسرے کو مالک بنانا ہوتا ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اسی لئے ہم نے پھلوں اور غلہ کی وصیت میں معدوم و موجود ہی ہو سب کی وصیت میں جائز قرار دیا امام الولد الحدوم ان اور اب ایسا بچہ جو ابھی تک معدوم اسی طرح سے اس جیسی دوسری دونوں چیزیں یعنی بکریوں کے وہ بچے جو ابھی تک پیدا نہ ہوئے یا ان کے تھن کا دودھ یا ان کے بدن کے اول یا بالوں کی وصیت تو ان کا یہ حال ہے کہ ان کا عقد کرنا بالکل جائز نہیں ہے، اور کسی عقد سے بھی ان کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے وصیت کے معاملہ میں بھی ایسی معدوم چیزیں داخل نہ ہوں گی۔ ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ موصی نے جس وقت وصیت کی تھی اس وقت تو کوئی چیز بھی موجود نہیں تھی، اور اگر ہوتی بھی تو وہ موصی لہ کو نہیں ملتی ہے، بلکہ موصی لہ کو تو صرف وہی چیز ملتی ہے جو موصی کے مرنے کے وقت موجود ہوتی ہے، حالانکہ یہ چیز وصیت کے وقت معدوم تھی، اس لئے چاہئے تو تھ کہ اس کی موت کے وقت جو چیز موجود ہے وہ بھی موصی لہ کو نہ دی جائے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وصیت کا ایجاب یا اس کی پیشکش تو حقیقت میں موصی کی موت ہی کے وقت ہوتی ہے، اس لئے جو چیز اس کی موت کے وقت موجود نہیں ہے وہ وصیت میں داخل نہ ہو۔

بخلاف الموجود منها بخلاف اس کے جو چیز ان میں سے موجود ہو (ف۔) یعنی جو بچہ یا دودھ اور ان اس وقت موجود ہو وہ اس وصیت میں داخل ہو جائے گا، لہذا يجوز استحقاقها الخ کیونکہ بیع و شراء کا معاملہ کرتے ہوئے ذکر کے بغیر بھی بکری کے تابع ہو کر اس پر استحقاق ہو جاتا ہے، اور عقد ضلع کے ذریعہ سے قصد و ارادہ کے ذریعہ اس پر حق ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف۔) یعنی اگر کسی نے حاملہ باندی یا بکری خریدی، تو اس باندی یا بکر کے ساتھ اس کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی خریدار کی ملکیت میں آجائے گا، اگرچہ وہ پیدا نہ ہوا ہو، اسی طرح بکری کی تھنوں کا دودھ یا اون بھی اسی خریدار کا ہو جائے گا اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے ضلع یا اور بدلی ضلع اپنی باندی کے اس بچہ کو بیچا جو اس وقت اس باندی کے پیٹ میں موجود ہو تو یہ ضلع جائز ہوگا، اور وہی بچہ بعد میں اس کے عوض شوہر کا ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ وہ حمل جو موجود ہے اور دودھ اور اون ایسی چیزیں ہیں کہ ان پر کچھ معاملہ صحیح ہو جاتا ہے، خواہ وہ معاملہ موجود ہے اور دودھ اور اون ایسی چیزیں ہیں کہ ان پر کچھ معاملہ صحیح ہو جاتا ہے، خواہ وہ معدوم قصد ہو یا تابع ہو کر ہو، اسی طرح سے وصیت سے بھی موصی لہ کو ان چیزوں کی ملکیت منتقل ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:- اگر زید بکر کے لئے اپنی بکریوں یا اپنی باندی کے پیٹ کے بچہ کی مطلق وصیت کی یا ہمیشہ کے لئے وصیت کی، اور اگر بکری باندی کے بچے وصیت کے وقت بھی موجود ہوں، یا غلہ اور ثمرہ کے لئے وصیت کی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

باب وصیۃ الذمی

ذمی کی وصیت کا بیان

قال و اذا صنع يهودی او نصرانی بعة او كيسة في صحة في ثم مات فهو ميراث لاهل هذا بمسألة الوقف
عد ابی حنیفة والوقف عنده يورث لا يلزم فكذا هذا واما عندهما فلان هذه معصية فلا تصح عندهما قال و لو
اوصى بذلك لقوم مسلمين فهو من الثلث معناه اذا اوصى ان تبني داره بعة او كيسة فهو حائز من الثلث لاهل
الوصية فيها معنى الاستخلاف و معنى التملك و له ولاية ذلك فامكن تصحيحه على اعتبار المعيين

ترجمہ :- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر یہودی نے (اپنی عبادت گاہ) بیعہ بنالیا نصرانی نے اپنا کینہ (گر جا گھر) اپنی تندرستی کی حالت میں بنالیا یعنی وہ حالت مرض الموت کی نہ ہو پھر وہ مر گیا تو بتائی ہوئی یہ عبادت گاہ اس کے وارثوں کی میراث ہوگی (ف۔) اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے اگرچہ تخریج کے طریقہ میں اختلاف ہے، لان هذا بمنزلة الوقف الخ اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذمی کا یہ فعل وقف کے برابر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں اوقاف لازم نہیں ہوتے ہیں بلکہ میراث ہو جاتے ہیں (یہاں تک کہ مسلمانوں کے اوقات بھی میراث ہوتے ہیں۔ م۔)

چنانچہ یہودی و نصرانی کے اس وقف کا بھی یہی حکم ہوگا (ف۔) کہ یہ میراث ہو کر منتقل اور منقسم ہو جائے گا یعنی لازمی نہیں ہوگا، اما عدهما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے میراث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ (اگرچہ وقف لازم ہوتا ہے) لیکن اس کا یہ فعل گناہ کا کام ہے اسی لئے صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا (ف۔) اور امام مالک و شافعی و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے (قال ولو اوصی بذلك الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم کے لئے بیعہ یا کینہ کی وصیت کی تو یہ وصیت اس کے تہائی ترکہ سے جائز ہوگی، اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اس طرح سے وصیت کی کہ میرا یہ مکان فلاں و فلاں و فلاں معین و مشہور لوگوں کے لئے بیعہ یا کینہ بنایا جائے تو اس کے تہائی مال سے ایسا کرنا جائز ہوگا، کیونکہ وصیت کے دو ہی معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ وہ موصی اس موصیٰ لہ کو اپنا قائم مقام بنادے، اور دوسرے یہ کہ اس کو پورا مالک بنادیا، یعنی جس چیز کی وصیت کی ہے اس میں اس موصیٰ لہ کو اس چیز کے بارے میں اپنا خلیفہ بنالیا یہ چیز مستقل طور سے اس کی ملکیت میں دے دی، اور ذمی کو بھی ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک کا اختیار ہوتا ہے، تو اس موصیٰ کے کہنے کو یا وصیت کو ان دونوں معنوں میں مینا اور صحیح کرنا ممکن ہے (ف۔) اس تفصیل کے مطابق اس موصیٰ کا تصرف یا عمل صحیح رہا، لیکن وارثوں کا حق اس سے متعلق ہونے سے صرف ایک تہائی کی حد تک ہی اس کا یہ تصرف جائز ہوگا، اور یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصیٰ لہ معین اور معوم قوم سے ہوں۔)

توضیح :- اگر کسی یہودی نے یا نصرانی نے اپنی عبادت گاہ بنوائی پھر مر گیا تو اس عبادت گاہ کا

ذمہ دار کون بنے گا، اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم کے لئے بیعہ بنا کر اس کی وصیت

کی کہ میرا یہ مکان فلاں کو دیا جائے۔ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، کم مفصل و لا کمل

قال و ان اوصی بدارہ کنيسة لقوم غير مسلمين حارت الوصية عند ابي حنيفة و قالوا الوصية باطله لان هذه معصية حقيقة و ان كان في معتقدهم قرابة و الوصية بالمعصية باطله لما في تمهيدها من تقرير المعصية و لا يبي حنيفة ان هذه قرابة في معتقدهم و نحن امرنا بان نتركهم و ما يدعون فتجوز بناء على اعتقادهم الا يروى انه لو اوصى بما هو قرابة حقيقة معصية في معتقدهم لا تجوز الوصية اعتباراً لا اعتقادهم فكذا عكسه ثم الفرق لا يبي حنيفة بين بقاء البيعة و الكنسية و بين الوصية به ان لا بناء لنفسه ليس بسبب لزوال ملك الباني و اما يزول ملكه بان يصير محرراً حالصاً لله تعالى كما في مساجد المسلمين و الكنيسة لم تقصر محررة لله تعالى حقيقة فتقضى ملكا للباني فتورث عنه و لانهم يسون فيها المحترات و يسكونها فلم يتحرز لتعلق حق العباد و في هذه الصورة يورث المسجد ايضاً لعدم تحرره بخلاف الوصية لانه و ضع لا زالة الملك الا انه امتنع ثبوت مقتضاء في غير ما هو قرابة عندهم فبقي فيما هو قرابة على مقتضاه فيزول ملكه فلا يورث.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس ذمی نے اپنا گھر یا معوم اور غیر معین شخص کے لئے کینہ بنادینے کی وصیت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہوگی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ وصیت باطل ہوگی، اور امام مالک و شافعی و احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے (کیونکہ یہ وصیت حقیقت میں باطل ہے، اگرچہ ان کے اعتقاد میں یہ کام ٹھیک کا ہے، اور گناہ کا کام کی وصیت باطل ہوتی

ہے، کیونکہ اسکی وصیت کو جاری رکھنے میں گناہ کے کام کو پختہ کرنا لازم آتا ہے۔

ولا ہی حنیفۃ ان هذه قربة الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کام یعنی کنیسہ (عبادت خانہ) کی تعبیر ان کی عقیدہ میں کار خیر اور عبادت کا حقہ ہے اور ہمیں شرعاً حکم دیا گیا ہے کہ ہم ایسے لوگوں ذمیوں کو ان کے اعتقادی اعمال پر چھوڑ دیں یعنی ان کو نہ چھیڑیں، اس لئے ان کے اعتقاد کے مطابق یہ وصیت جائز ہوگی۔ ف۔ اور ان کے دینی افعال میں ہمیں یہ دیکھنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے کہ حقیقت میں وہ صحیح ہیں یا غلط (الایوی اند لو اوصی الخ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ذمی نے کوئی ایسا کام کیا اس کی وصیت کی جو حقیقت میں نیکی اور قربت کا کام ہے لیکن اس کے اعتبار میں وہ گناہ کا کام ہے تو اس کے اعتقاد کا لحاظ رکھتے ہوئے بالاتفاق اس کی وصیت جائز نہیں سمجھی جاتی ہے، اسی طرح اس کے برعکس میں بھی حکم ہوگا (ف۔ کہ جو کام اگرچہ حقیقت میں گناہ کا ہو لیکن اس کے اعتقاد میں نیکی کا ہو اس کو نافذ اور جاری کر دیا جائے گا، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بیعہ و کنیسہ بنانے کی وصیت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ اگر وہ خود بیعہ یا کنیسہ بنانا پھر مر جاتا تو وہ میراث ہو جاتا، اس طرح امام ابو حنیفہ نے ان دونوں مسائل میں فرق کیا ہے۔

ثم الفرق لابی حنیفۃ الخ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیعہ اور کنیسہ کے بنانے کے مسئلہ میں (کہ اس کی وصیت صحیح ہو جاتی ہے) اور بیعہ و کنیسہ کی وصیت کرنے کے مسئلہ میں (کہ اس کی وصیت صحیح ہو جاتی ہے) فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ عمارت خود ایسی چیز نہیں ہوتی ہے کہ جو بنانے والے کی ملکیت کے ختم ہونے کا سبب ہو بلکہ اس کی ملکیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جبکہ کوئی ایسا سبب پایا جائے جس سے وہ عمارت حفاظت کے طور پر خالص اللہ تبارک و تعالیٰ کی ہو جائے جیسے کہ مسلمانوں کا حق بالکل ختم ہو جائے، مگر بیعہ اور کنیسہ حقیقت میں خاص اللہ تعالیٰ کے نام کا نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے بنانے والے کی ہی ملکیت اس پر باقی رہ جاتی ہے، اسی لئے وہ بنانے والے کے وارثوں کی میراث ہو تا ہے۔

ولا لہم ینوں فیہا الحشرات الخ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ ذمی یہود و نصاریٰ اپنی بیعہ و کنیسہ میں حجرے بناتے اور اس میں رہتے سہتے ہیں تو اس سے بندوں کا حق متعلق ہونے سے خالص حفاظت نہیں ہوئی، اس لئے ایسی صورت میں حفاظت نہ ہونے سے مسجد بھی میراث ہو جاتی ہے، یہ بات تو اس کے بنانے سے متعلق تھی، اس کے برخلاف جب بیعہ و کنیسہ کے بنانے کی وصیت کی تو اس پر اس کی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے، کیونکہ وصیت کا مقصد اس پر سے اپنی موت کے بعد ملکیت کو ختم کر دینا ہوتا ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ جس صورت میں وصیت ان ذمیوں کے اعتقاد میں نیکی اور تقرب نہ ہو تو وصیت کا جو اصل تقاضا ہے یعنی اس پر سے اپنی ملکیت کو ختم کر دینا تو یہ حکم ثابت نہ ہوگا، پس جس صورت میں ان کے نزدیک تقرب ہو تو اس میں وصیت کا جو اصل تقاضا ہے وہ ثابت ہو جائے گا، چنانچہ اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی، اس لئے وہ میراث نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ مگر بندہ مترجم کے نزدیک یہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہے، اس میں اولی صورت یہ ہے کہ بیان میں صرف اسے فرق پر اکتفاء کر لیا جائے کہ عمارت بنا کر اسے چھوڑ دینا وقف کر دینے قائم مقام ہوگا، لیکن ایسا کرنا لازم نہیں ہے، برخلاف وصیت کے کہ اس سے اگر رجوع نہ کر لیا جائے تو وہ وصیت لازم ہو جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔

توضیح:۔ اگر ذمی نے اپنا گھر کنیسہ یا بیعہ بنانے کی وصیت کی، یا خود بنادیا پھر مر گیا، تو

ایسے کنیسہ وغیرہ کا کیا ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

ثم الحاصل ان وصایا الذمی علی اربعة اقسام منها ان تكون قربة فی معتقدہم ولا تكون قربة فی حقنا وهو ما ذکرناہ وما اذا اوصی الذمی بان تذبح خنازیرہ و تطعم المشرکین و هذه علی الخلاف اذا کان لقوم غیر مسلمین کما ذکرنا والوجه ما بینناہ و منها اذا اوصی بما یکون قربة فی حقنا ولا یکون قربة فی معتقدہم کما اذا

اوصی بالحج او بان یسی مسجد المسلمین او بان یسرج فی مساجد المسلمین و هذه الوصية باطلة بالاجماع اعتباراً لاعتقادهم الا اذا كان لقوم باعياهم لوقوعه تملیکاً لانهم معلومون والجهة مشورة ومنها اذا اوصی بما يكون قرابة فی حقنا و فی حقهم كما اذا اوصی بان یسرج فی بیت المقدس او یغزی الترك وهو من الروم وهذا حائر سواء كان القوم باعياهم او بغير اعيانهم لانه وصية بما هو قرابة حقيقة و فی معتقدہم ایضاً و منها اذا اوصی بما لا يكون قرابة لا فی حقنا ولا فی حقهم كما اذا اوصی لمعنیات والنالحات فان هذا غیر جائز لانه معصية فی حقنا و فی حقهم الا ان يكون لقوم باعياهم فیصح تملیکاً و استحلالاً و صاحب الهوى ان كان لا یکفر فهو فی حق الوصية بمنزلة المسلمین لانا امرنا ببناء الاحکام علی الظاهر وان كان یکفر فهو بمنزلة المرتد فیکون علی الحلاف المعروف فی تصرفاته بین ابی حنیفة و صاحبه و فی المرتدة الاصح انه تصح و صایاها لانها تقی علی الردة بخلاف المرتد لانه یقتل او یسلم.

ترجمہ - پھر اصل کلام یہ ہوا کہ ذی کی وصیتیں چار قسموں کی ہوتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وصیت ایسی ہو جو ان ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب اور نیکی کا درجہ رکھتی ہو مگر ہمارے نزدیک وہ تقرب نہ ہو، اس کی ایک مثال وہی ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، یعنی بیعہ کینسہ بنادینے کی وصیت کر دینا، دوسری مثال یہ ہے کہ نصرانی نے وصیت کی کہ اس کے سوزن کر کے مشرکوں کو کھلایا جائے، اور ایسی وصیت میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے جبکہ وہ لوگ جن کے لئے وصیت کی گئی غیر معین ہو، جبکہ ہم نے اوپر کی مثال میں بیان کیا ہے اور اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (ف۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب اور نیکی کا کام سمجھتے ہیں ہم ان کو اعتقاد پر چھوڑ دیں۔ گے اور ان سے کچھ نہیں کہیں گے، اور صاحبینؒ کے نزدیک جو کام حقیقی گناہ کا ہو اس کو جاری رکھنے اور باقی رکھنے میں گناہ کی مدد لازم آتی ہے اس لئے اسے باطل کر دیا جائے گا، البتہ اگر اسے کسی کی ملکیت میں دینا ممکن ہو تو وہ دیدی جائے۔

و فیہا اذا اوصی الخ اور دوسری قسم ایسی وصیت ہے جو ہمارے حق میں تو تقرب ہو لیکن ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب نہیں ہو مثلاً ذی نے یہ وصیت کی کہ میرے مال سے کسی کو حج کرایا جائے یا مسلمانوں کے لئے مسجد بنوائی جائے یا مسلمانوں کی مسجدوں میں چراغ جلائے جائیں، اور یہ ان کے اعتقاد کے اعتبار سے بالاجماع باطل ہے۔ (بلکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس وجہ سے باطل ہیں کہ یہ نیکیاں حقیقہ ذمی کے حق میں ضائع ہوتی ہیں) لیکن اگر وصیت کسی معین قوم کے بارے میں ہو تو نافذ کر دی جائے گی، یعنی ملکیت کے طور پر، کیونکہ یہ لوگ معلوم ہیں اور اس طرح کرنے کو مشورہ کرنا کہا جائے گا (ف۔ مثلاً ذی نے کہا کہ زید کو حج کرایا جائے تو اس کا مطلب یہ نکالا جائے گا کہ اتنی رقم اس کو دے دی جائے ساتھ ہی اسے میرا مشورہ یہ ہو گا کہ وہ اس مال سے حج کرے، اس طرح اس معین شخص کو وصیت کرنے کے معنی اتنے مال کا اسے مالک بنادینا ہے، اور حج کرنے کی بات اس کی طرف سے اسے حج کا مشورہ دینا سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ تو خود حج کا معتقد نہیں ہے، اور اس طرح کہنے کا اس کا مقصد ناموسی سمجھا جائے گا، اسی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مسجدوں میں چراغ جلانا کے لئے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اس طرح چراغ جلوانے سے رقم کا مالک بنانا نہیں پایا جاتا ہے، البتہ صرف یہی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ اس طرح یہ کہتے ہیں کہ اتنا مال فلاں شخص اور فلاں کو دیا جائے، تاکہ وہ مسجدوں میں چراغ جلایا کریں، اس طرح سے ان لوگوں کو مالک بنانا پایا جائے گا۔

منہا اذا اوصی بما یکون قرابة الخ اور وصیت کی تیسری قسم یہ ہو گی کہ ایسی چیز کی وصیت کی جائے کہ وہ ہمارے اور اس ذمی دونوں کے حق میں کار خیر کا باعث ہو مثلاً یہودی یا نصرانی اس طرح کی وصیت کرے کہ بیت المقدس میں چراغ جلائے جائیں، یا روم کے یہودی اس طرح کی وصیت کریں کہ اس مال سے تاتاریوں کے خلاف جہاد کیا جائے۔ تو ایسی وصیت جائز ہو گی، خواہ اس موصی نے کسی معین شخص یا قوم کے لئے وصیت کی ہو یا غیر معین کے لئے وصیت کی ہو، کیونکہ وصیت ایسی چیز ہے جو حقیقت

میں تقرب اور نیکی ہے، اور ان ذمیوں کے حق میں بھی نیکی ہی کا کام ہے (ف۔ بندہ مترجم نے جہاد کی وصیت میں صرف یہودیوں کی تخصیص اس لئے کی تھی کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا تھا اور توریت میں یہودیوں کے لئے منسوخ نہیں کیا گیا تھا، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے بعد کے تمام پیغمبروں نے ہمیشہ جہاد کئے بلکہ ان میں جہاد کے احکام میں سے ایک یہ حکم بھی تھا کہ فتح کے بعد جن کافروں نے دین توریت قبول نہیں کیا ان کو بذاتِ قتل کر دو، پھر شریعت انجیل میں جہاد با نکل منسوخ ہو گیا اور کہا گیا کہ "سندہ قائم المرسلین پیغمبر آئیں گے وہ جہاد کے احکام جاریں کریں گے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے نام مبارک احمد علیہ السلام بیان فرمانے کے بعد در بہت سے فضائل و کمالات بھی بیان کئے تھے، اور توریت میں بھی خود آپ ﷺ کے فضائل بہت تفصیل و تشریح کے ساتھ بیان کئے ہوئے تھے، اور بنی اسرائیل کے تمام پیغمبروں میں بہت تفصیل سے خلفائے راشدین تک کے نام و حلیہ اور ان کی صفات بھی معصوم و مشہور تھیں۔ م۔

و منها اذا اوصى الخ اور ان وصیتوں میں سے چوتھی قسم یہ ہے کہ جو کسی کے بھی یعنی نہ ہمارے اور نہ ہی اس ذمی کے عقیدہ میں وہ عبادت یا تقرب کا ذریعہ ہو، مثلاً ذمی نے گانے والیوں یا رونے والیوں کے لئے اپنے مال کی وصیت کی (ف۔ مثلاً اس طرح کہا کہ میرے مال میں سے اتنی رنڈیوں اور بھڑوں کو دیا جائے یا میرے مال سے اتنا مال ان عورتوں کو دیا جائے جو میرے مرنے کے بعد توجہ کرنے کو آئیں، م۔

تو ایسی وصیت جائز نہ ہوگی، یعنی اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ تو ہمارے مذہب میں بھی اور ان ذمیوں کے مذہب میں بھی جائز نہیں ہے، پھر بھی اگر اس ذمی نے کسی مخصوص قوم کے لئے کردی تو بطور تملیک یا استخلاف کے صحیح ہو جائیں گی۔ (ف۔ یعنی مثلاً اگر اس نے یہ کہہ دیا کہ میرا اتنا مال فلاں اور فلاں گانے والیوں کو فلاں اور فلاں رونے والوں کو دیا جائے تو یہ مال خاص ان عورتوں اور مردوں کو دیا جائے خواہ وہ روئیں گائیں یا نہ گائیں، اور اس کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس موصی نے گویا اپنے مال سے اتنے مال کا ان کو مالک بنادیا ہے، یا یہ کہ اس نے اس مال میں ان کو اپنا خلیفہ بنادیا ہے۔

خدا صہ یہ ہو کہ یہ وصیت مالک بنادینے کے طریقہ سے یا اپنا جانشین بنادینے کے طور پر صحیح بنائی جاسکتی ہے تو اس وصیت کو باقی رکھا جاسکتا ہے، اور یہ بات اس صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جبکہ وہ عورتیں معصوم اور متعین ہوں کیونکہ غیر معلوم اور مجہول شخص کو مالک یا خلیفہ بنانا ممکن نہیں ہوتا ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ مسائل میں آپ نے صرف ذمیوں کی وصیتیں بیان کی ہیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقے موجود ہیں جیسے خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ اور اباحیہ وغیرہ اس لئے ان کی وصیتوں کے احکام بیان کریں۔

حوالہ

یہ ہے کہ اسلام میں گمراہ فرقے دو حال سے خالی نہیں ہیں، ایک یہ ہے کہ ان کی گمراہی اس حد تک پہنچ گئی ہو کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے رہتے ہوں حالانکہ وہ مشرکوں سے بھی برتر ہو گئے ہوں جیسے روافض میں نصریہ فرقہ جو حضرت علیؑ کے بارے میں الوہیت کے قائل ہیں، یا دوسرے وہ فرقے جو یہ کہتے ہیں کہ نبوت کے حق دار تو صرف حضرت علیؑ تھے مگر حضرت جبریل علیہ السلام سے غلطی ہو گئی اور محمد رسول اللہ ﷺ کو نبوت عطا کر دی، اور جب ایک مرتبہ غلطی ہو گئی تو محمد رسول اللہ ﷺ ستقامت ہو گئی، اور عبد اللہ بن سب نے اسی کی تعلیم کی، چنانچہ حضرت علیؑ نے ان میں سے چند لوگوں کو ایسی گفتگو میں مشغول پا کر انتہائی غصہ میں ان کو آگ میں ڈال کر جلا دیا، یہ سرغندہ درپردہ حقیقت میں یہودی تھا، اس کا مقصد ایسا کرنے سے سام میں خلل ڈالنا تھا جیسے یوس نے نصرانیوں میں بھی قابو پایا تھا اس طرح حقیقت میں نصیریہ، نصرانیوں سے کچھ کم نہیں ہے، اور دوسرا فرقہ بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباحیہ وغیرہ مرتد و گمراہ ہیں۔ اور مسلمانوں کے گمراہ فرقوں میں دوسرے فرقہ کے

وہ لوگ ہیں جو اگرچہ گمراہی اور معاصی اور بد اعتقادی میں مبتلا ہیں لیکن کفر تک ان کی نوبت نہیں پہنچی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور رسول اللہ ﷺ کی پکی راست اور قرآن مجید کی حقانیت کے قائل ہیں اس لئے ان میں سی تفصیل سے حکم بیان ہوگا، چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے۔

و صاحب الہوی ان کاں لا بکفر الح اور ہوئی بدعتی جتنی جس کے اعتقاد میں گمراہی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کفر اللہ نہیں ہے (کفر کی طرف سے منسوب نہیں کیا گیا ہے) یعنی وہ کافر نہیں ہو اے تو وہ وصیت کے بارے میں مسلمانوں کے حکم میں ہے، کیونکہ ہمیں شرعاً بھی حکم دیا گیا ہے کہ ہم ظاہری حال پر احکام جاریں کریں یعنی ظاہری طور پر جو بات معلوم ہو، سی پر حکم لگائیں اور اگر یہ شخص جس نے نیا اعتقاد اپنایا ہے ایسا بدعتی ہو جس کے کافر ہونے کا حکم شرعاً ہو چکا ہو تو وہ مرتد کے حکم میں ہوگا، جتنی وہ اسلام سے پھر گیا ہے تو اس کے تصرفات اور معاملات کے نافذ ہونے میں امام اعظمؒ و صاحبینؒ کے درمیان کا اختلاف مشہور ہے (ف۔ اس طرح سے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مرتد مرد کے تصرفات جائز ہوتے ہیں، اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس نے جو بھی تصرف کیا ہے وہ سب موقوف رہتے ہیں یعنی اگر کسی وقت اسلام لے آیا تو وہ نافذ ہو جاتے ہیں اور اگر مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا جائے تو اس کا کیا ہوا سر عمل باطل ہو جاتا ہے، پھر یہ اختلاف صرف مرتد کے بارے میں ہے)۔

و فی المرتدة الاصح الح کیونکہ مرتدہ عورت کے بارے میں قول اصح یہ ہے کہ مرتدہ کی وصیتیں صحیح ہوتی ہیں، کیونکہ مرتدہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے بلکہ اسے صرف مقید کر کے چھوڑ دیا جاتا ہے، جبکہ مرتد مرد یا تو دوبارہ اسلام لے آئے ورنہ سے قتل کر دیا جاتا ہے۔ (ف۔ اور اب حربی کافر کا بین ذکر کیا جاتا ہے)۔

توضیح - مسلم کے لئے ذمی کے مال سے وصیت کرنے کی کل کتنی صورتیں مشہور ہیں، ان کی تفصیل مثنوں کے ساتھ اور ان کے احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال واد دحل الحربی دارنا بامان فاوصی لمسلم او ذمی بماله کله حار لان امتناع الوصیة بما را د علی الثلث لحق الورثة ولهدا بقدر حاجرتهم و لیس لورثته حق مرعی لکوبهم فی دار الحرب اد هم اموات فی حقنا و لان حرمة ماله باعتبار الامان والامان کان لحقه لا لحق ورثته ولو کان اوصی باقل من ذلك احدث الوصیة و یرد الباقی علی ورثته و دالت من حق المستامن ایضاً ولو اعتق عبده عند الموت او دبر عبده فی دار الاسلام فذلك صحیح مہ من غیر اعتدال الثلث لما بینا و كذلك لو اوصی له مسلم او ذمی بوصیة حار لانه مادام فی دار الاسلام فهو فی المعاملات بمصرلة الذمی و لهدا تصح عقود التمیكات مہ فی حال حیاته و یصح نزعہ فی حیاته فکذا بعدممانه و عن ابی حنیفة و ابی یوسف انه لا یحور لانه مستامن من اهل الحرب اذ هو عی قصد الرحوع و یمکن مہ و لا یمکن من ریادة المقام علی السة الا بالحزبة ولو اوصی الذمی باکثر من الثلث او لعص و رثته لا یحور اعتباراً بالمسلمین لانهم الترموا احکام الاسلام فیما یرجع الی المعاملات ولو اوصی لحلاف ملته حار اعتباراً بالارث ادا الکفر کله ملة واحدة ولو اوصی لحربی فی دار لا اسلام لا یحور لان الارث ممتنع لتباين الدارین والوصیة اخته والله أعلم

ترجمہ - جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی کافر حربی ایمان لے کر ہمارے دارالاسلام میں آئے، اور وہ یہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اپنے مال کی وصیت کر دے تو بھی یہ وصیت جائز ہوگی (اس طرح اس کی یہ وصیت اور کل مال کی بھی وصیت جائز ہوگی) کیونکہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت تو وارثوں کا حق ہونے سے ممنوع ہوتی ہے، اسی لئے تمام ورثاء اگر کسی سے زائد مال کی وصیت کی بھی اجازت دیدیں تو زائد مال کی بھی وصیت جاری ہو جاتی ہے، اور اس حربی کے وارثوں کا اس کے مال میں کوئی حق نہیں رہتا

ہے، یعنی ہم پر اس کے وارثوں کے حق کا خیال رکھنا لازم نہیں ہوتا ہے (کیونکہ وہ تو ہمارے دشمن ہوتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ ہوگ تو دارالحر ب میں ہیں، اور ہمارے نزدیک وہ مردہ ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ حربی کے مال کا احترام ان کے امان لینے کے لحاظ سے ہوتا ہے، اور امان تو صرف حربی کے حق میں ہوتا ہے، وارثوں کے حق میں نہیں ہوتا ہے) (ف۔ اس حد تک کہ اگر اس حربی کے وارثوں کا مال کوئی مسلمان یا دوسرا حربی چھین کر دارالحر ب سے لے آئے تو ہم اس سے خوش ہوں گے، اور اگر حربی سے جو امان لے کر آیا اور کسی نے اس کا مال یہاں سے یہ تو اس کو جائز نہیں کہیں گے بلکہ اسے واپس کروادیں گے)۔

ولو كان اوصى باقل الح اور اگر اس حربی نے اپنے مال میں سے تہائی سے کم کی وصیت کی تو وصیت کے اندازہ کے برابر اس سے لے لیا جائے گا، اور باقی یعنی اس سے زائد کے وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا، اس کی واپسی اسی امان لے کر آنے والے حربی کے خیال سے ہوگی (ف۔ یعنی اس کی واپسی وارثوں کا حق سمجھ کر نہیں ہوگی)۔

ولو اعتق عبده عند الموت الخ اور اگر امان لے کر دارالحر ب سے دارالاسلام آنے والے حربی نے اپنے مرنے کے وقت اپنے غلام آزاد کیا یا اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اپنا غلام مدبر بنالیا تو اس کی طرف سے یہ تصرف صحیح مانا جائے گا، اس میں تہائی ترک ہونے کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی دلیل وی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے (ف۔ یعنی مرض الموت کی حالت میں سزا کرنا یا مدبر بنانا حقیقت میں وصیت کے حکم میں ہے اس لئے مسلمانوں میں وارثوں کے حق کے اعتبار سے میت کے مال کی تہائی سے معتبر ہوتا ہے، لیکن متامن حربی کے وارثوں کا اس میں کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا ہے اس لئے یہ اس موصی کے کل مال سے معتبر ہوتا ہے)۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حربی متامن کی وصیت جائز ہوتی ہے، لیکن متامن حربی کے وارثوں کا کچھ لحاظ نہیں ہوتا ہے (ہے) وکذلك لو اوصى له مسلم الخ ای طرح اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی متامن حربی کے لئے کچھ وصیت کی تو یہ جائز ہوگی، کیونکہ وہ متامن جب تک دارالسلام میں ہے وہ میں ایک ذمی کے حکم میں ہے، اسی وجہ سے حربی کیساتھ مسلمان کی طرف سے معاملات مالی میں مالک بنانا جائز ہوتا ہے، اور مسلمان کی زندگی میں اس کے ساتھ تبرع اور لین دین میں احسن کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے۔

ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر مسلمان باندی یا ذمی اپنی زندگی میں متامن حربی کو کسی مال کا مالک بنادے خواہ کسی چیز کے بدلہ میں ہو یا مفت میں بطور احسن تو یہ جائز ہوگا، اور اسی طرح اگر بطور وصیت اپنی موت کے بعد کے لئے کسی کو مالک بنائے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ والی یوسف الخ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ سے یہ روایت بھی ہے کہ حربی کے لئے مسلمان یا ذمی کی وصیت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شخص حقیقت میں ہم سے لڑنے والوں میں سے ہے اور امان لے کر واپس جانے کے ارادہ سے آیا ہوا ہے، اور واپس جانے کی اسے پوری قدرت ہے کسی قسم کی اسے رکاوٹ نہیں ہے، اس لئے وہ جزیہ دے بغیر ایک سال سے زیادہ نہیں چھوڑا جاسکتا ہے (ف۔ اور یہی روایت بہت مناسبت ہے، اس وجہ سے کہ اگر کچھ مالہ از ذمی مسلمانوں سے لڑنا چاہیں تو وہ حربی کے نام کرڈوں روپے کی وصیت کر دیں گے جس سے ان حربیوں کو مسلمانوں سے جنگ میں بہت زیادہ قوت حاصل ہو جائے گی، اور یہ فساد اور لڑائی بہت ہی نقصان دہ اور خراب ہوگی، اس لئے ان دونوں روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہو جائے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی کسی متامن حربی کے لئے اتنا اور ایسے مال کی وصیت کرنی چاہے جس سے اس کو ہمارے مقابلہ میں لڑائی میں طاقت حاصل نہ ہو یا اس کے دل کی تانیف ہو تو یہ وصیت جائز ہوگی، اور اگر اتنا مال یا ایسا مال ہو جس سے اس کو ہم پر غلبہ ہو تو یہ وصیت جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولو اوصى الذمی باكثر الخ اور اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی یا اپنے کچھ وارثوں کے لئے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ذمیوں نے معاملات سے متعلق باتوں کے لئے اسلامی احکام پر عمل

کرنے کو اپنے لئے لازم کر لیا ہے (ف۔ اور اس وصیت کا بھی تعلق ان کے آپس کے معاملات اور لین دین کے ہیں، اس لئے ہم بھی ان کے وارثوں کے حقوق کی رعایت کریں گے تاکہ وہ بے چارے مفلس اور پریشان نہ رہیں) ولو اوصی بحلاف ملته الخ اور اگر ذمی نے اپنے مخالف مذہب کے لئے (مثلاً یہودی نے نصرانی کے لئے یا اس کے برعکس وصیت کی تو میراث پر قیاس کرتے ہوئے یہ وصیت جائز ہوگی، کیونکہ کفر کی ساری باتیں ایک ہی مت ہیں۔

ولو اوصی لحربی الح اور اگر دارالاسلام میں رہنے والے ذمی نے اس حربی کے لئے جو دارالحرب میں ہے وصیت کی تو یہ جائز نہیں ہوگی کیونکہ ان دونوں ملکوں کے درمیان میں بتائیں کی وجہ سے میراث کا تعلق بھی ختم ہے تو اس وصیت کا تعلق بھی ختم ہوگی، کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

توضیح۔ اگر کوئی مستامن حربی دارالاسلام میں آکر یہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اپنے مال کی تہائی یا زیادہ کی وصیت کر دے، اور اگر تہائی سے بھی کم کی وصیت کی، اگر مستامن حربی نے اپنے مرنے کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا مرض الموت میں اس نے اپنے غلام کو اپنا مدبر بنالیا اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی مستامن حربی کے لئے وصیت کی، اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی یا اپنے کچھ وارثوں کے لئے وصیت کی مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

باب الوصی و مما یملکہ

وصی اور اس کے اختیارات کا بیان

وصی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس کو آدمی نے اپنی موت کے بعد اپنے خاص احکام کے بارے میں اپنا قائم مقام بنایا ہو، ان ہی احکام میں سے یہ بھی ہیں کہ اس نے اپنے مرنے سے پہلے جو کچھ وصیتیں کی ہیں ان کو وہ وصی عمل میں لائے گا، اور اس کے قرضے وصول کرے گا اور اس کی چھوٹی اولاد کی دیکھ بھال اور تعلیم و تربیت میں توجہ رکھے گا، یہ ایک وکیل کی طرح ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی زندگی میں کچھ مخصوص کام کرنے پر مقرر کر دیتا ہے۔

قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجہ الموصی وردھا فی غیر وجہ فلیس برد لان المیت مضی لسیلہ معتمداً علیہ فلو صح وردہ فی غیر وجہ فی حیاتہ او بعد مماتہ صار معروراً من جہتہ فرد ردہ بحلاف الوکیل بشراء عبد بغیر عینہ او بیع مالہ حیث یصح ردہ فی غیر وجہ لانہ لا یصرر ہناک لانہ حی قادر علی التصرف بنفسہ فان ردھا فی وجہ فہو رد لانہ لیس للموصی ولایۃ الراۃ التصرف ولا غرور فیہ لانہ یمککہ ان ینیب غیرہ وان لم یقبل ولم یرد حتی مات الموصی فہو بالخیار ان شاء قل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس لہ ولایۃ الالتزام بقی مخیراً فلو انہ باع شیئاً من ترکتہ فقد لزمته لان ذلك دلالة الالتزام والقبول وهو معتبر بعد الموت وینفذ البیع لصدورہ من الوصی و سواء علم بالوصایۃ او لم یعلم بخلاف الوکیل اذا لم یعلم بالتوکیل فباع حیث لا ینفذ لان الوصایۃ خلافہ لانہ یختص بحال انقطاع ولایۃ المیت فتنتقل الولایۃ الیہ و اذا کانت خلافہ لا یتوقف علی العلم کالوارثۃ اما التوکیل اناۃ لثبوته فی حال قیام ولایۃ المیسب فلا یصح من غیر علمہ کاثبات المملک بالبیع والشراء وقد بیضا طریق العلم و شرط الاخبار فیما تقدم من الكتب

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنی موت کے بعد کے لئے وصی مقرر کیا اور اس وصی نے اس وصی کی موجودگی میں اس کو قبول کر لیا لیکن اس کے پیچھے میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس وصی کو خبر نہ ہو سکی تو اس کے انکار کر دینے سے اس کا انکار تو تسلیم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس مرنے والے نے تو اس پر اعتماد کر کے ان باتوں سے اطمینان کر لیا ہے یہاں تک کہ وہ دنیا سے ہی رخصت ہو گیا ہے، یہ وہ خود زندہ ہی ہو پھر بھی اس حالت میں اگر وصی کے انکار کو صحیح مان لیا جائے تو وہ میت اس وصی کی طرف سے ہمیشہ کے لئے ایسے دھوکے میں پڑا رہے گا جس کا کوئی علاج نہ ہوگا، اسی لئے اس کے انکار کو ٹھکرایا جائے گا (ف)۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ میت اب اپنے وصی کے بارے میں کوئی نیا انتظام نہیں کر سکتا ہے (بغلاف الوکیل الخ بخلاف اس وکیل کے کہ جس کو مؤکل نے غیر معین غلام خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنایا اور اس وکیل نے اس مؤکل کے غائبانہ میں اس کی وکالت سے انکار کر دیا تو بھی انکار صحیح ہو جائے گا، کیونکہ اس کے اس انکار سے اس کا کچھ نقصان نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ وہ خود ابھی تک زندہ ہے اور وہ خود بھی اس کام کو پورا کر سکتا ہے (ف)۔ اس وکیل کے معزول ہونے کا یہ قول کچھ مشابہ ہے کیونکہ اکثر مشابہ اس معزول ہونے کو بھی اس وقت تک کے لئے تسلیم نہیں کرتے، جب تک اس مؤکل کو اس کا علم نہ ہو جائے یعنی اس کے جان لینے کے بعد وہ وکیل معزول ہو گا اور اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، پھر غیر معین غلام کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر مؤکل نے اس کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے اسے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اسے خرید کر اپنے لئے اسے روک لے اور یہ اعلان کر دے کہ میں نے تو اس مؤکل کی وکالت ختم کر دی تھی تو ایسا کرنے سے مؤکل کا کھلا ہوا نقصان ہو گا۔ الحاصل کوئی وصی اپنے قبول کئے ہوئے وصیت کے اختیار کو اپنے وصی کے پیچھے رد نہیں کر سکتا ہے۔

فان ردھا فی وجہ الخ البتہ اگر وہ وصی نے اپنے سامنے ہی اس کا انکار کر دیا تو یہ رد ہو جائے گا، کیونکہ اس وصی کو کسی طرح بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وصی کو وصیت کے قبول کر لینے پر اسے مجبور کر لے، اور ایسا رد کر دینے سے کسی کے ساتھ دھوکہ کا الزام بھی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس وصی کو اس وقت بھی اس بات کا پورا پورا موقع ملتا ہے کہ پہلے وصی کو اس کے اختیار سے روک کر دوسرے کسی بھی شخص کو اسی کا اختیار دیدے (ف)۔ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر وصی کی موت یعنی اس کے آخر وقت میں جس میں وہ دوسرا کوئی انتظام نہ کر سکتا ہو وہ وصی اپنے اختیار سے دستبرداری یا عیحدگی کا اعلان کر دے تو وہ مقبول اور معتبر نہ ہو گا۔

وان لم یقبل ولن یرد الخ اور اگر ایسی صورت ہو کہ ایک وصی نے کسی کو اپنا وصی بننے کے لئے کہا مگر اس نے اس پیشکش کو نہ تو قبول کیا اور نہ ہی اس سے انکار کیا یہاں تک کہ وہ وصی اسی کے درمیان مر گیا، تو اس وصی کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اب بھی اسے قبول کرے اور نہ چاہے تو صاف انکار کر دے، کیونکہ اس وصی کو اس وصی پر اپنی خواہش کو منوانے اور اس پر مجبور کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے، اس لئے وصی کا اختیار پورے طور پر باقی ہے، اب اگر اسی حالت میں وصی نے اس کے ترکہ میں سے کوئی چیز بیچ ڈالی تو اب اس کا وصی رہنا لازم ہو گیا، کیونکہ اس وصی کی چیز جب بیچ ڈالی تو یہ اس بات کی دلیل ہو گئی کہ اس نے اس کا وصی بننا آخر عمر میں قبول کر لیا تھا جس کا اعتبار اس کی موت کے بعد ہی ہوا ہے (اگرچہ اس کی زندگی کی حالت میں اس روایت کا اعتبار نہ ہو) پھر وہ بیچ نافذ بھی ہو جائے گی، کیونکہ یہ بیچ وصی کے وصی نے کی ہے، اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس وصی کو اپنے وصی بننے کا چاہنا نہ جانا حکماء و نوں صورتیں برابر ہیں۔ (ف)۔ اس لئے اگر کسی کو کسی نے اپنا وصی کیا اور اسے اس کی خبر بھی نہیں ہوئی مگر اس وصی کی موت کے بعد اس شخص (وصی) نے وصی کے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کر دی تو وہ بیچ نافذ ہو جائے گی۔

بغلاف الوکیل اذا لم یعلم الخ بخلاف وکیل کے کہ اگر اسے اپنے وکیل ہونے کی خبر نہ ہونے کے باوجود اس نے اپنے مؤکل کی کوئی چیز فروخت کر دی تو مؤکل کی نئی اجازت کے بغیر وہ بیچ مقبول یا نافذ نہ ہوگی، کیونکہ وصی ہونے کا حکم وصی کی موت کے بعد ہی قابل قبول اور قابل عمل ہوتا ہے اور وصی کی طرف سے قائم مقامی ہوتی ہے، کیونکہ وصی بننا ایسی حالت کے

ساتھ مخصوص ہے کہ جب میت کی خود اپنی چیز سے اختیار اور ولایت ختم ہو جاتی ہے، اور اس کی وہی روایت اسی شخص یعنی وصی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور جب وصی ہونا ایک قسم کا خلیفہ ہونا ظاہر ہو گیا تو یہ وصی کے معنوم ہونے پر موقوف نہ ہوگا جیسے کہ وراثت کا مسئلہ ہے یعنی وراثت بہر حال وارث ہوتا ہے کہ خواہ اسے اپنا وارث ہونا معنوم ہو یا نہ ہو اس کی وراثت باقی ہی رہتی ہے، لیکن کسی کا وکیل بننا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب تک کہ خود موکل کی ملکیت باقی رہتی ہے اور وکیل اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے تو جب موکل کی ولایت باقی رہے گی جب ہی اس کے وکیل کا اختیار بھی باقی رہے گا، چنانچہ اگر وکیل کو اپنی وکالت کا سم نہ ہو تو اس کی وکالت صحیح نہ ہوگی جیسے کہ خرید و فروخت کے ذریعہ سے اس صورت میں ملکیت ثابت ہو سکتی ہے جبکہ وکیل بننے کا علم بھی ہو (ف۔ اس لئے اگر زید نے ایک گھوڑے میں کچھ تصرف کیا مثلاً اس پر سواری کی حالت تک بکرنے زید کو تلافی بغیر اسی زید کے لئے ایک سو خرید اتواں زید کے اس گھوڑے میں تصرف کرنے سے اس پر اس کے گھوڑے کی بیع لازم نہ ہوگی، کیونکہ وہ تو اس وقت تک اس کی بیع سے واقف ہی نہیں ہے، اسی لئے اسے اس کی بیع کو رد کر دینے کا اختیار باقی رہتا ہے، اور اب اس سوں کا جواب کہ وصی یا وکیل کو کس ذریعہ سے خرید و فروخت کرنے کے حکم جاننے کا اعتبار ہو سکتا ہے تو مصنفؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے و قد بیسا طریق العلم الح کہ ہم نے اس سے باخبر ہونے کا طریقہ اور خبر ملنے کی شرطیں دوسری بحثوں میں پہلے (یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل القضاء بامورایت کی بحث میں) بیان کر دی ہیں۔

توضیح - وصی کی تعریف، اگر کسی نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا اور اس نے اس کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا مگر بعد میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس وصی کو خبر نہ ہو سکی، تو یہ انکار صحیح ہے یا نہیں اور اگر یہی حرکت وکیل کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا، پھر وصی اور وکیل کے درمیان کیا فرق ہے، اگر وصی اپنے وصی کے سامنے ہی اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اور اگر وصی نے وصی کے سامنے نہ ہو تو اپنے وصی بننے کو قبول کیا اور نہ ہی اس کا انکار کیا، پھر وصی مر گیا، مسائل کی تفصیل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

وان لم یقل حتی مات الموصی فقال لا اقبل ثم اقبل فله ذلك ان لم یکن القاضی اخرجہ من الوصیۃ حیث قال لا اقبل لان بمجرد قوله له اقبل لا یطل الایضاء لان فی ابطاله ضرر بالمیت و ضرر الی وصی فی الانشاء محصور بالتواب و دفع الاول وهو اعلی اولی الا ان القاضی اذا اخرجہ عن الوصایۃ یصح ذلك لانه مجتہد فیہ اد للقاضی ولایۃ دفع الضرر و ربما یعجز عن ذلك فیتصر بقاء الوصایہ فیدفع القاضی الضرر عنه و ینصب حافظاً لمال المیت متصرفا فیہ فیدفع الضرر من الجانبین فلہذا یعد اخراجہ فلو قال بعد اخراج القاضی ایاہ اقبل لم یلتفت الیہ لانه قبل بعد بطلان الوصایۃ بابطال القاضی

ترجمہ - ورجسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، یہاں تک کہ وہ وصی مر گیا، پھر وصی نے کہا کہ میں اس کام کو قبول نہیں کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا اب میں قبول کرتا ہوں تو اس کو یہاں تک کہ اختیار ہے یعنی بعد میں قبول کر لینے سے بھی اس کا قبول کر لینا صحیح ہو جائے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس وقت تک قاضی نے خاص طور سے اس کے قبول کرنے سے اس وقت منع نہ کر دیا ہو جب کہ اس نے کہا تھا کہ میں اسے قبول نہیں کرتا ہوں، کیونکہ اس سے پہلے اس کے صرف اتنا کہہ دینے سے کہ میں اسے قبول نہیں کرتا ہوں اس وصی کی پیشکش کا اثر ختم نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے باطل ہو جانے میں اسی

موصی میت کا بہت زیادہ نقصان ہے، نیز اس کے باقی رکھنے میں خود اس وصی کے نقصان کا خطرہ ہے، و صور الوصی فی الایفاء و محذور الحج، لیکن اس کے باقی رکھنے میں اس وصی کا نقصان اس کو اس کا خیر کے انجام دینے سے ختم ہو جاتا ہے کہ وہ جر عظیم کا مستحق ہو جائے گا، اس لئے اس مردہ کے بڑے نقصان کو دور کرنا زیادہ بہتر ہوگا، لیکن اگر قاضی بھی اس وصی کے نکار کے بعد اس کو اس کے قبول کرنے سے روک دیا ہو تو قاضی کے فعل کو صحیح کہا جائے گا یہ نکتہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس میں جہد کو دخل ہے (اور قاعدہ ہے کہ اجتہادی مسئلہ میں قاضی کا حکم جو کچھ بھی ہو وہ نافذ اور جاری ہو جاتا ہے) کیونکہ اسے اتنا اختیار ہوتا ہے کہ وہ گلوں کے نقصان کو اپنے قول اور فعل سے دور کر دے (ف۔) کیونکہ قاضی کی ذمہ داری اور اس کی شان یہی ہے کہ وہ عوام کے نقصان کو دور کرے، تو جس وقت اس وصی نے موصی کی پیشکش یعنی وصی بننے سے انکار کر دیا تو قاضی کو یہ اختیار ہو گیا کہ اس میت کے نقصان پر نظر رکھتے ہوئے موصی کی پیشکش کے اثر کو ختم کر دے اس سے اس وصی کا قبول کر لینا ب قاعدہ ہوگا۔

و ربما يعجز عن ذلك الحج اور بسا اوقات ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ جسے پیشکش کی گئی ہے وہ خود اس کے انجام دینے سے عاجز ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں اس کو وصی باقی رکھنے میں وہ نقصان میں مبتلا ہو سکتا ہے اس لئے قاضی اس کو اس نقصان سے بچانے کے لئے اس ذمہ داری سے خارج کرتا ہے پھر میت کے وصی کے قلم مقام کسی دوسرے کو ذمہ دار اور متعین کرتا ہے، اس طرح قاضی اس موصی اور اس کے وصی کی حفاظت کرتا ہے و ردونوں کو نقصان سے بچاتا ہے، اس لئے اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے۔

فلو قال بعد اخراج القاصی الحج، "أر قاضی کی طرف سے اس وصی کا نام اس ذمہ داری سے خارج کر دیا جانے کے بعد وہ وصی یہ کہے کہ میں نے اس ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے تو اس کی بات پر توجہ نہیں دی جائے گی، کیونکہ قاضی کی طرف سے وصیت سے نام خارج کر دینے جانے کے بعد وہ اس کام کو قبول کر رہا ہے۔

تو صحیح جسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا پھر وہ موصی مر گیا اس کے بعد پھر وصی نے کہا میں اس کو قبول کرتا ہوں پھر کیا اچھا قبول کرتا ہوں، اگر قاضی کی طرف سے وصی کا نام خارج کر دیا جانے کے بعد وہ کہے میں نے اب اس ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے مسئل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل و مکمل

قال ومن اوصى الى عبد او كافر او فاسق اخرجهم القاصی عن الوصاية و نصب غيرهم وهذا اللفظ بشر الى صحة الوصية لان الاحراج يكون بعدها و ذكر محمد في الاصل ان الوصية باطله قبل معاه في جميع هذه لصور ان الوصية تستل و قبل في العبد معه باطل حقيقة لعدم ولايته واستداده و في معاه غيره تستل و قبل في الكافر باطل ايضا لعدم ولايته عنى المسلم ووجه الصحة ثم الاحراج ان اصل المظر ثابت لفدرة العبد حقيقة وولاية الفاسق على اصل وولاية الكافر في الحمله الا انه لم يتم المظر لوقف ولاية العبد على احارة المولى و تمكه من الحر بعدها و المعادة لديبه الباعثه لمكاف على ترك المظر في حق المسلم و انتهم الفاسق بالحانة فحرجه القاصی من الوصا و يقم غيره مقامه اماماً لمظر و شرط في الاصل ان يكون الفاسق محوقاً عليه في لمال و هذا يصلح علماً في حرجه و تنديبه بغيره

ترجمہ - قدوری نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی غلام یا کافر (ذمی یا حربی یا مستامن) یا بیوقوف کو وصی مقرر کر دیا تو قاضی اس کو وصایت سے نکال دے گا اور اس کے سوا کسی دوسرے کو وصی مقرر کر دے گا، مہضف نے فرمایا ہے کہ فقط سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اصل میں وصایت جائز ہو جائے گی، کیونکہ وصی بن جانے کے بعد نکال دئے جانے سے اس بات

اطراف اشارہ ہوتا ہے کہ خارج کرنا اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ اس کا ذمہ دار بن چکا تھا یعنی اس کی وصیت ثابت ہو چکی تھی، و ذکر محمد فی الاصل الخ اور امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ ان (مذکورہ) صورتوں میں وصیت باطل ہوگی۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کی وصیت شروع سے ہی ثابت نہیں ہوتی ہے، لیکن اس کی شرح کرنے والے مشائخ کرام نے اس کے معنی بیان کرنے میں تفصیل کی ہے، قبل معناه فی جمیع الخ بعض مشائخ (فقہ ابو الیث نے شرح الجامع الصغیر میں) فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام و کافر و فاسق کی ان تمام صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہے کہ باطل کر دی جائے (ف۔ اس طرح چونکہ باطل کر دینے کے قابل تھی اس لئے اسے باطل ہی کہہ دیا)۔

و قبل فی العبد معناه الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت میں باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت میں باطل ہے، کیونکہ غلام کو نہ تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے اور نہ ہی وہ مستقل ہوتا ہے کیونکہ وہ تو خود ہی اپنے مولیٰ کے اختیار اور قبضہ میں ہوتا ہے، پھر غلام کے سوا کافر و فاسق کو وصی کرنے میں باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ عنقریب ان کا وصی رہنا ختم کر دیا جائے گا، یعنی وہ باطل ہو جانے کا اتنا لائق ہے کہ قاضی اسے باطل کر دے گا۔ و قبل فی الکافر باطل الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ کافر کی صورت میں بھی باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت میں باطل ہے اس لئے کہ مسلمان پر کافر کی کوئی ولایت اور اختیار نہیں ہے، (ف۔ خلاف کلام پوری بحث کا یہ ہو کہ پچھلے قول میں وصی بنانا جائز ہو گا لیکن قاضی اسے باطل کر دے گا، اور دوسرے اقوال میں سے دوسرا قول بھی اس کی مانند ہے، اور باقی اقوال میں بعض میں حقیقت باطل ہے اور بعض میں باطل ہونے کے قابل ہے۔

و وجه الصحیح الخ پھر پہلی وہ روایت کہ اس میں وصی بنانا صحیح ہے مگر ایہ وصی خارج کر دیا جائے اس روایت کی وجہ یہ ہوگی اسی نظر تو ثابت ہے یعنی وصی بنانے کی اسی غرض لوگوں کی بہتری اور ان کی بہتر طریقہ سے دیکھ بھل کرنی ہے، اور یہ نظر تو اصل میں موجود ہے کیونکہ ایک دیندار غلام کو بھی حقیقت میں معاملات اور تصرفات کرنے کی قدرت ہوتی ہے، اسی لئے وہ اسے مختلف معاملات میں وکیل بھی بنایا جاتا ہے، اور فاسق کو بھی ہمارے اصول کے مطابق ولایت حاصل ہوتی ہے، اسی لئے وہ بھی نکاح میں لڑکی کا وکیل اور ولی بھی بنایا جاتا ہے، اسی طرح کافر کو بھی مسلمان پر ایک طرح کی ولایت حاصل ہے (اس طرح وصی بنانے میں اصل مقصد شفقت اور رحمت ہوتی ہے جو اصل میں پائی گئی ہے) لیکن مکمل طور پر نظر اور شفقت پوری نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ غلام ہونے کی صورت میں غلام کی ولایت اول تو خود اس کے اپنے مولیٰ کی اجازت پر پھر اس کی اجازت مل جانے کے بعد بھی اس بات کا پورا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اچانک کسی وقت کا مولیٰ اسے معادلت کرنے سے مجبور کر دے یعنی ایہ معاملہ کرنے سے صاف انکار کر دے اور کافر غلام ہونے کی صورت میں اس کا خوف قوی رہتا ہے کہ دینی دشمن کی وجہ سے اس کافر کے دل میں کچھ بات آجائے اور یہ شخص ان لوگوں کے ساتھ جن کے لئے اسے وصی مقرر کیا گیا ہے بہتری اور شفقت کا برتاؤ نہ کرے، اور فاسق کی صورت میں تو اس پر ہر وقت خیانت کی تہمت لگی ہوئی ہے، اسی لئے قاضی ایسے کسی بھی وصی کو اس ذمہ داری سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا کوئی بہتر وصی مقرر کر دے جو پورے طور پر لوگوں پر شفقت کی نظر رکھے۔

و شروط فی الاصل الخ اور کتاب اصل یعنی مبسوط میں امام محمدؒ نے فاسق کے بارے میں یہ شرط لگائی ہے کہ ان لوگوں کے دل کے بارہ میں اس کی طرف سے (بے ایمانی) کا خوف ہو، پس یہ کلام فاسق وصی کو اس کی ذمہ داری سے نکال کر اس کی جگہ پر دوسرے کو مقرر کرنے کے لئے عذر اور سبب بن سکتا ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنا وصی کسی کافر یا فاسق یا غلام کو مقرر کیا تو کیا اسی کو برقرار رکھا جائے گا، اور کیا یہ تقرری بالکل صحیح ہوتی ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام،

مفصل دلائل

قال و من اوصی الی عبد نفسه و فی الورثة کبار لم تصح الوصیة لان للکبر ان یمنعه او یبیع نصیبه فیمنعه المشتري فیعجز عن الوفاء بحق الوصایة فلا یعید فائدته وان کانوا صغاراً کنهم فالوصیة الیه جائزۃ عند ابی حنیفۃ ولا تحوز عندهما وهو القیاس و قيل قول محمد مصطرب فیہ یروی مرة مع ابی حنیفۃ و تارة مع ابی یوسف وجه القیاس ان الولاية معدمة لما ان الرق ینافیها ولان فیہ اثبت الولاية للمملوک علی المالك وهذا قلب المشروع ولان الولاية الصادرة من الاب لا تنحزی و فی اعتبار هذه تحزینتها لانه لا یملك بیع رقة و هذا بقص الموضوع وله انه مخاطب مستند بالتصرف فیکون اهلاً للوصایة و لیس لاحد علیه ولاية فان الصغار وان کانوا ملا کالیس لهم و لایة المنع فلا منافاة و ایضاً المولی الیه یودن بکونه ناظرأ لهم و صار کالمکاتب والوصایة قد تنحزی علی ما هو المروی عن ابی حنیفۃ او بقول بصار الیه کیلا یودی الی ابطال و تغییر الوصف لتصحیح الاصل اولی

ترجمہ - قد درئی نے کہ ہے کہ اگر کسی کے اپنے وارثوں میں بالغ افراد موجود ہوں ان کی موجودگی میں اپنے ذاتی غلام کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو یہ وصیت صحیح نہ ہوگی (ف)۔ چونکہ اس کے ورثہ بالغ ہیں اور وہ سب ہی اس غلام کے مالک اور حصہ دار ہیں اس لئے موصی کا اس غلام کو وصی بنانا باطل ہے) لان للکبر ان یمنعه الخ اس لئے کہ بالغ وارث کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس غلام کو تصرف سے صاف منع کر دے یا بالغ وارث اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کر دے پھر اس کے خریدار کو اس بات کا پورا حق ہو جائے گا کہ اس غلام کو موصی کے ترکہ میں تصرف کرنے سے روک دے اسی طرح وہ وصی ہونے کا حق ادا کرنے سے عاجز ہو جائے گا، اور وصی بننے کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

وان کانوا کلهم صغاراً الخ اور اگر سارے ورثہ چھوٹے بالغ ہوں تو اس حالت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موصی کا اپنے غلام کو وصی بنادینا استحساناً جائز ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے، بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس میں امام محمدؒ کا قول مضطرب اور مختلف ہے یعنی کبھی تو امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور کبھی امام ابو یوسفؒ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے (ف)۔ مگر مجلس یہ ہے کہ اس میں جائز ہونے یا نہ ہونے کے دو اقوال ہیں)۔

وجه القیاس ان الولاية الخ اس جگہ قیاس کے ناجائز ہونے کے دو اقوال ہیں۔ وجه القیاس ان الولاية الخ اس جگہ قیاس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو ولایت کا حق نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ غلامی حکومت اور اختیار کے مخالف ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ غلام کو وصی بنا کر اختیار دینے سے غلام کو آقا پر اختیار دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ بات شرعی طریقہ کے خلاف ہے (ف)۔ کیونکہ شریعت نے تو مالک اس کے غلام اور مملوک پر حاکمیت دی ہے، اور آپ لوگوں نے تو اس کے برعکس مالک پر مملوک کو حکومت اور بارادستی دے دی ہے، اور یہ فاسد ہے)۔

ولان الاولایة الصادرة من الاب الخ اور اس دلیل سے بھی کہ موصی باپ سے جو ولایت حاصل ہوئی تھی وہ ٹکڑے ہونے والی نہ تھی حالانکہ اگر غلام کی وصایت یعنی اس کے وصی ہونے کو مان لیا جائے تو اس ولایت کے ٹکڑے کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ یہ غلام اپنی گردن فروخت نہیں کر سکتا ہے اور اس طرح موضوع کو بدل دینا لازم آتا ہے (ف)۔ یعنی اس جگہ گفتگو موضوع باپ کی ولایت میں ہے جس نے اس غلام کو وصی بنایا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ باپ کو پورا اختیار تھا اور اپنے ہر چیز کو فروخت کرنے کی اسے ولایت تھی لیکن جب اس نے اس غلام کو اپنا نائب یا وصی بنالیا تو وہ اختیار اور ولایت جو اسے حاصل تھی اس غلام میں آگئی تو جس طرح اس باپ کو یہ اختیار تھا کہ اس غلام کو فروخت کرے وہی اختیار اس غلام کو بھی ہونا چاہئے کہ خود کو

فروخت کر دے حالانکہ وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے، اس طرح جو ولایت اسے حاصل ہوئی تھی اسے ٹکڑے کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ باپ کی ولایت مسلم اور مکمل تھی، بس معصوم ہوا کہ اس غلام کو وصی مان لینے میں یہ خرابی لازم آتی ہے، اخلاص اس غلام کا وصی بننا باطل ہو گیا۔

ولہ اذہ مخاطب الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ غلام ایسا انسان ہے جو مخاطب بنانے کے لائق ہے یعنی دیوانہ وغیرہ نہیں ہے اور وہ تصرف معاملات میں خود مستقل ہو چکا ہے (ف۔) یعنی وہ نابالغ یا دیوانہ نہیں ہے بلکہ دوسرا مخاطب ہو سکتا ہے اور عاقل و بالغ ہے اور اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف کرنے میں بھی اس کو خود استقلال ہے یعنی اب وہ دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے) فیکون اہلاً للوصایۃ الخ اس لئے اس بات کی اس میں پوری اہمیت موجود ہے کہ کسی کا وہ وصی بن سکے، اور فی احوال کسی غیر کو اس پر ولایت نہیں ہے، کیونکہ یہ نابالغ درجہ اگرچہ اس غلام کے مالک ہیں لیکن ان کو بھی اتنی صداقت نہیں ہے کہ وہ غلام کو تصرفات سے روک سکیں، اس لئے کوئی اختلاف اور منافات نہیں ہے (ف۔) اس لئے غلام کے مملوک ہونے اور باختیار ہونے میں کوئی اختلاف اور منافات نہیں ہے (ف۔) اس لئے غلام کے مملوک ہونے اور باختیار ہونے میں کوئی اختلاف اور تضاد نہیں ہے، اور یہ تضاد اسی وقت ہوتا ہے کہ ایک ہی وقت میں مالک کی موجودگی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ غلام بھی باختیار ہے۔

وايصار المولى اليه الخ اور مولیٰ کا اس غلام کو اپنے بچوں کے لئے وصی مقرر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہی غلام ان بچوں کے لئے بہتر انتظام اور دیکھ بھال کر سکتا ہے، اس طرح یہ غلام بھی مکاتب کی طرح ہو گیا (ف۔) کیونکہ مکاتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے اس طرح اس غلام کو بھی وصی بنانا جائز ہوگا، اگرچہ یہ غلام خود کو فروخت نہیں کر سکتا ہے اس طرح اس ولایت ٹکڑے کرنا لازم ہوتا ہے لیکن یہ کہا جائے گا کہ اس سے اس کے وصی ہونے میں کمی ہوئی ہے، والوصایۃ قد تتجزى الخ اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت کی ہے اس کی بناء پر وصیت کے ٹکڑے بھی ہو سکتے ہیں، اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اس کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ضرورتاً اس جگہ اسی کو اختیار کر لیا جائے تاکہ اصل وصایت کا حکم باقی رہ جائے اور بالکل ختم نہ ہو جائے، اور کسی چیز کی صفت کو کچھ بدل دینا اس بات سے کہیں بہتر ہے کہ اصل بات ہی ختم کر دی جائے (ف۔) یہ بات معصوم ہونی چاہئے کہ حسنؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اگر زید نے ایک شخص کو مال عین میں وصی کیا اور دوسرے شخص کو قرضہ کے لیکن یا دین میں وصی کیا تو ان میں سے ہر ایک شخص اپنے اپنے کام کا وصی اور ذمہ دار ہوگا، تو اس بات سے یہ لازم آتا ہے کہ وصی بننے میں ٹکڑے کئے جاسکتے ہیں، لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک شخص کے مال عین اس قرضہ میں وصی ہو جائے گا، اس لئے اعتراض کو تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ غلام کو وصی کرنے میں زیادہ سے زیادہ یہ عترض لازم آتا ہے کہ ولایت میں تغیر لازم آتا ہے مگر وصی بننا صحیح رہا، تو یہ تغیر اس بات سے بہتر ہے کہ اصل وصی بننے کی کو باطل کر دیا جائے۔

توضیح۔ اگر کسی کے اپنے وارثوں میں کوئی بالغ موجود ہو اور وہ اس کی موجودگی میں اپنے غلام کو ان کا وصی مقرر کر دے، اور سارے ورثہ ہی نابالغ ہوں، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى الى من يعجز عن القيام بالوصية صم اليه القاضي غيره رعاية لحق الموصى والورثة وهذا لان تكميل لالطر يحصل بضم الاخر اليه لصيانته و بعض كفايته فيتم النظر باعانة غيره ولو شكى اليه الوصى ذلك لا يحويه حتى يعرف ذلك حقيقة لان الشاكي قد يكون كاذبا تحمها على نفسه و اذا ظهر عند القاضي

عجزہ اصلاً استدلال بہ رعایۃ لنظر من الحانیس ولو کان قادراً علی التصرف امیاً فیہ لیس للقاضی ان ینخرجه لانه لو اختار غیرہ کان دویہ لما انه کان محتار المیت و مرصیہ فاقاؤہ اولی ولہذا قدم علی اب المیت مع وفور شفقتہ فاولی ان یقدم علی غیرہ و کذا اذا شکى الورثة او بعضهم الوصی الی القاضی فانہ لا یسعی لہ ان یعزلہ حتی تبدولہ منہ خیایۃ لانه استفاد الولاية من المیت غیر انه اذا طهرت الخیایۃ فالمیت امما بصبہ وصیا لا مانعہ و قد فاتت ولو کان فی الاحیاء لا خرجہ منہا فعند عجزہ یموت القاضی مابہ کانہ لا وصی لہ

ترجمہ - تدویری نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایسے شخص کو اپنا وصی بنایا جو وصیت کے مطابق کام پورے طور پر انجام نہ دے سکتا ہو اور عاجز ہو تو اس موصی اور اس کے وارثوں کی رعایت کرتے ہوئے قاضی ایسے شخص کو اس کام کا معاون مقرر کر دے گا، جو کہ کام انجام دے سکتا ہو، مگر اصل وصی کو اس عہدہ سے نہیں نکالے گا، کیونکہ اصل مقصد یعنی وارثوں کی بہتری تو وہ دوسرے کے ملا دینے سے پوری حاصل ہو جائے اس لئے کہ دوسرا شخص اس کو خیانت اور نقصان میں مبتلا ہونے سے بچائے گا، اور کچھ بڑوں اور اہم باتوں میں تنہائی کافی ہو جائے گا، اس طرح دوسرے کی خصوصی دیکھ بھال سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی (ف۔ اور یہ انتظام اسی وقت قاضی کرے گا جبکہ اسے معلوم ہو گیا ہو کہ وہ وصی پورے طور پر اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہو چکا ہے)۔

ولو شکى الیہ الوصی ذلك الخ اور اگر وصی کے بارے میں قاضی کی اپنی تحقیق میں تو کوئی کوتاہی نظر نہیں آئی لیکن اس وصی نے خود ہی اپنی عاجزی کی شکایت قاضی سے کر کے اپنا مددگار متعین کرنے کے لئے اس سے کہا، تو وہ قاضی اس کی مددگار بنانے کی شکایت کو قبول نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ یقینی طور پر تحقیق کر کے یہ معلوم کرے، اس لئے کہ شکایت کرنے والے کبھی اپنی ذات پر آسانی کے خیال سے کچھ جھوٹی شکایت بھی کر دیتا ہے، پھر اگر قاضی کو یقینی طور پر یہ بات ظاہر ہو جائے کہ واقعہ یہ شخص (وصی) ان لوگوں کی خدمات انجام دینے سے عاجز ہو رہا ہے تو وہ قاضی اس وصی کے عوض کسی دوسرے کو وصی بنا کر اس کے پاس بھیجے گا، تاکہ دونوں جانب کی رعایت ہو جائے۔ (ف۔ کیونکہ جب یہ شخص وصی کی ذمہ داریوں کو انجام دینے کی مطلقاً صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اس کام کے لائق نہیں ہے تو وہ اس میت کے بارے میں کو تباہ کرے گا اور میت کی ساری اولاد پریشان ہوگی، اس سے دوسرے وصی کو مقرر کر دینا ہی بہتر ہوگا، اور جو یہ ناکارہ شخص بھی اس مشقت کے عذاب سے چھوٹ جائے گا)۔

ولو کان قادر اعلی التصرف الخ اور اگر اس میت کا مقرر کیا ہوا وصی تمام تصرفات اور معاملات کے سمجھنے اور ان کے مناسب طریقہ سے انجام دینے پر قادر اور امانت دار بھی ہو تو قدر کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کو وصی کی ذمہ داری ادا کرنے سے نکال کر دے، کیونکہ اگر قاضی اس شخص کے عوض دوسرے کسی شخص کو مقرر کرے گا تو وہ بہر حال اس موجودہ شخص سے کمتر ہوگا، کیونکہ وہ تو براہ راست اس میت کا منتخب کیا ہوا اور پسندیدہ تھا، اور دوسرے شخص میں یہ بات ہونا ناممکن ہے) تو اس کو باقی رکھنا بہتر ہوگا (ف۔ اور سب کے لئے جو بات بہتر ہو قاضی پر لازم ہے کہ اس پر عمل کرے، کیونکہ قاضی کی نظر نظری اور شفقت پر مبنی ہوتی ہے، لہذا جب میت نے خود ہی ایک شخص کو لائق اور اس سمجھ کر اپنا وصی مقرر کر دیا ہے اور وہ اس کی بھرپور صلاحیت بھی رکھتا ہے تو اسی کو اس کام کے لئے رکھنا ضروری ہوگا)۔

ولہذا قدم علی اب المیت الخ اور اسی صدحیت اور اس کی اہمیت کی بناء پر اسے اس کے پنے باپ پر بھی مقدم کیا گیا ہے، حالانکہ المیت کے باپ کے اندر میت کی اولاد اور ورثہ پر اس کی شفقت کہیں بھری ہوئی ہوتی ہے، ورنہ وہ شخص ایک غیر شخص کے مقابلہ میں بدرجہ اولی مقدم ہوگا (ف۔ قاضی اس دوسرے کو پسند کرے یا نہ کرے، و کذا اذا شکى الورثة الخ اسی طرح اگر میت کے سارے وارثوں نے یا کچھ وارثوں نے قاضی کے پاس جا کر اس وصی کی شکایت کی تو بھی قاضی کے لئے یہ مناسب نہ

ہو گا کہ اس وصی کو معزول کر دے، یہاں تک کہ قاضی کو اپنے طور پر تحقیق کر مینی چاہئے یہاں تک کہ قاضی کو حقیقت اس کی خیانت ظاہر ہو، کیونکہ اس وصی کو اس میت کی طرف سے براہ راست اہلیت حاصل ہوئی ہے، مگر جب اس میں خیانت ظاہر ہو جائے تو اس وقت ہم یہ کہیں گے کہ اس میت نے اس کی ظاہری امانت پر اعتماد کرتے ہوئے اسے وصی مقرر کیا تھا مگر تجربہ سے یہ بات غلط ثابت ہو گئی، ایسی حالت میں اگر وہ میت خود بھی زندہ ہو تا تو اس کی ہدایتی پاکر خود ہی اسے اس عہدہ سے نکال ڈالنا، اور اپنا وصی نہ رکھنا، چنانچہ اس عاجزی اور مجبوری کے وقت یہ قاضی از خود اس میت کا قائم مقام بن جائے گا، گویا اس کا ابھی کوئی وصی نہیں ہے (ف۔) جتنی اس وقت کسی کے دماغ میں یہ وہم پیدا نہ ہو کہ میت کا وصی موجود رہتے ہوئے یہ قاضی اس کا قائم مقام بنے گا، کیونکہ اس کا جواب یہ ہو گا کہ ایسے خائن وصی کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اس بناء پر یہی کہا جائے گا اس کا کوئی وصی نہیں بنا ہے، اسی لئے قاضی اس کا قائم مقام بن کر اس وصی کو اس عہدہ سے بالکل نکال دے گا۔

توضیح۔ اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا جو اپنی ذمہ داری ادا نہیں کر سکتا ہو، اگر وصی کے بارے میں قاضی کی نظر میں کوئی برائی نہیں آتی مگر اس وصی نے از خود اپنی شکایت کی، اگر قاضی کی تحقیق میں واقعہ وصی عاجز ہو چکا ہو، اگر کسی وصی کے بارے میں اس کے تمام یا کچھ ورثوں نے اس کو معزول کرنے کے لئے کہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل، داکل

قال ومن اوصى الى اثنين لم يكن لاحدهما ان يتصرف عند ابي حنيفة و محمد دون صاحبه الا في اشياء معدودة سبها ان شاء الله تعالى و قال ابو يوسف يتصرف كل واحد منهما بالتصرف في جميع الاشياء لان الوصاية سبيلها الولاية وهي وصف شرعي لا تتحيز فيست لكل منهما كملا كولاية الانكاح للاخوين وهذا لان الوصاية خلافة وانما تتحقق اذا انتقلت الولاية اليه على الروح الذي كان ثابته للموصى و قد كان بوصف الكمال ولان اختيار الاب اباهما يودون ناحت صاص كل واحد منهما بالشفعة فيرول ذلك مرة قراة كل واحد ولهما ان الولاية تثبت بالتبويض فيراعي وصف التبويض وهو وصف الاجتماع اذ هو شرط مفيد وموصى الموصى الا بالمشي وليس الواحد كالمشي بخلاف الاخوين في الانكاح لان السبب هالك القرابة و قد قامت بكل منهما كملاً ولان الانكاح حق مستحق لها على الوصى حتى لو طلقته بانكحوها من كفويحطها يحب عليه وهما حق التصرف للموصى ولهذا يبقى محير في التصرف في الاول او في حقا على صاحبه فصح و في لثاني اسوفى لان ولايته التصرف لهما فدا تصرف وحده حقا لصاحبه فلا يصح اصحه لدس الدس عديهما ولهما

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے دو مخصوص کو اپنا وصی بنایا، امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں سے تنہا کسی ایک کو تنہا کوئی ایک کام نہیں کر سکتا ہے، سوائے گئے چنے چند کاموں کے جن کو ہم نشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (ف۔) یعنی ان کاموں میں کسی ایک کا کام اور تصرف بھی صحیح مانا جاسکتا ہے) و قال ابو يوسف الخ و امام ابو يوسف نے فرمایا۔ ان میں سے تنہا تنہا تمام چیزوں میں تصرف کر سکتا ہے۔ (ف۔) شیخ ابوالقاسم اصغر نے کہا ہے کہ نساء کا اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ ایک ہی مرتبہ یا نشست میں دونوں کو وصی مقرر کر دیا ہو، تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک شخص تنہا معذور ہے چند امور کے علاوہ کوئی تصرف نہیں کر سکتا ہے، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک تنہا شخص بھی تصرف کر سکتا ہے، اور اگر میت نے

دونوں میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ وصی مقرر کیا ہو تو ہر ایک شخص تنہا تصرف کر سکتا ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، فقیہ ابواللیث نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور میں اسی قول کو اختیار کرتا ہوں، شیخ ابو بکر الاسکافی نے کہا ہے کہ خواہ ایک ہی عقد میں دونوں کو وصی مقرر کیا ہو یا علیحدہ وصی کیا ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ہے، اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، ہذا امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک چند مخصوص امور کے سوا کسی کو بھی تنہا تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور ابو یوسف کے نزدیک ان میں سے ہر ایک شخص تنہا تصرف کر سکتا ہے۔

لان الوصایۃ سبیلھا الولایۃ الخ اس دلیل سے کہ وصی بننے کی راہ ولایت ہے، اور ولایت ایک شرعی وصیت ہے جس کے نکلنے نہیں ہو سکتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی، جب کہ دو بھائیوں کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی جب دونوں علیحدہ ہو کر بھی ایک شخص کے حکم میں ہوں، تو دونوں میں سے ہر ایک کو اس بہن کے نکاح کرنے کا پورا حق ہوتا ہے، و بذالان الوصایۃ خلافتہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وصی بنانے کے معنی ہیں اپنی خلافت یعنی اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنانا اور یہ خلافت اسی وقت ثابت ہوگی کہ جس وجہ سے ولایت اس موصی کو حاصل تھی اسی وجہ سے اس وصی کی طرف بھی منتقل ہوئی ہو (جبکہ اس موصی کو کامل اور ممکن ولایت حاصل تھی تو وہ کامل حالات ہی میں ہر وصی کی طرف وہ ولایت منتقل ہوئی ہے۔

ولان اختیار الایامہما یوذن الخ اور اس دلیل سے بھی کہ میت بات نے دونوں ہی کو وصی ہونے کے لئے حق سمجھا اور دونوں کو پسند کیا اس طرح یہ بتانا مقصود ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس سے خاص شفقت حاصل ہے لہذا دونوں کو ایک ہی درجہ کی قرابت حاصل ہوئی اور ایک ہی قرابت کے درجہ میں رکھا گیا (ف۔ جیسے ایک بہن کے دو بھائی ایک ہی ہونے کے برابر ہوتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہوگی اور ہر ایک ان میں سے تصرف کر سکتا ہے)۔ ولہما ان الولایۃ تثبت بالتفویض الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اختیار ولایت از خود نہیں بلکہ کسی کے سپرد کرنے سے حاصل ہوتی ہے اس لئے پردگی جس شرط اور وصف سے ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا، جبکہ موجودہ مسئلہ میں وہ وصف اجتماع کا ہے یعنی دونوں وصیوں کو مل کر کام کرنا ہوگا اس لئے کہ یہ شرط یعنی دونوں وصیوں کا متفق ہو کر کوئی فیصلہ کرنا شرط مفید ہے اور وہ موصی اسی شرط پر راضی ہوا ہے کہ یہ دونوں مل کر کوئی معاملہ کریں گے اور صرف ایک کے تصرف پر وہ راضی نہیں ہوتا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ اکیلے شخص کی رائے میں اتنی چٹنگی نہیں ہوتی ہے جتنی دو آدمیوں کے اجتماع میں ہوتی ہے، ایصال دونوں کامل کر کام کرنے کی شرط معتبر ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ولایت میں یہ شرط اس لئے معتبر ہے کہ اختیار ولایت از خود کسی کے لئے ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ دوسرے کے عہد کرنے سے حاصل ہوتی ہے (بخلاف الاخوان فی الانکاح الخ بخلاف دو بھائیوں کا مل کر بہن کے نکاح کرنے میں کہ صرف ایک بھائی کا نکاح کر دینا بھی صحیح ہو جاتا ہے تاکہ اس میں سبب صرف قرابت کا ہوتا ہے اور یہ شرط ہر ایک بھائی میں پورے طور پر علیحدہ علیحدہ چائی جاتی ہے۔

ولان الانکاح حق مستحق لہا الخ اور اس دلیل سے بھی کہ نکاح کرنا تو اس بہن کا اپنا ذاتی حق ہے جس کے لئے اس بھائی کو ذمہ دار بنایا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی اپنے ایک مناسب کفو اور مناسب شخص سے رشتہ کرنا چاہے اور اپنے بھائی سے کہے کہ تم اسے انجم و دادو تو اس بھائی پر ایسا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں وصی کا ذمہ کوئی حق نہیں جسے وہ کرنے پر مجبور ہو بلکہ اس وصی کو تو صرف تصرف کرنے کا حق دیا گیا ہے، اسی وجہ سے وصی کو تصرف کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے، جس جب نکاح کے مسئلہ میں تنہا ایک بھائی نے بہن کا نکاح کر دیا تو اس بھائی پر جو حق لازم تھا جسے اس بھائی نے ادا کر دیا، اس لئے یہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اور دوسرے بھائی کا کوئی مطالبہ باقی نہیں رہے گا)۔ اور دوسری صورت میں یعنی اگر دو وصیوں میں سے صرف ایک ہی

• سنی نے کام پورا کر دیا تو اس نے اپنے دوسرے ساتھی وصی کے تصرف کا بھی حق ادا کر دیا نہ ایہ صحیح نہ ہوگا۔

اصلہ اللہیں الذی علیہما الخ اور اس مسئلہ کی اصل وہ قرض ہے جو دونوں کے ذمہ باقی ہو اور دونوں ہی کے لئے ہو۔
(ف) اگر بکر اور خاند کے ذمہ زید کا قرضہ باقی ہو اور ان دونوں قرض داروں میں سے کسی ایک نے بھی وہ قرضہ ادا کر دیا تو صحیح ہوگا، اور دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، البتہ جس نے ادا کیا اگر دوسرے شریک کے حکم کے بغیر ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتے، اور اگر برعکس زید کے ذمہ بکر اور خاند کا قرضہ باقی ہو تو ان دونوں میں سے کوئی ایک قرض خواہ زید سے پورا قرض وصول نہیں کر سکتے، پس موجودہ صورت میں گویا عورت کا قرض دونوں بھائیوں پر تھا اور دونوں وصیتوں کو تصرف کا حق تھا، ورنہ کچھ ان تصرفات کا بیان آ رہا ہے جن کا استثناء نہیں ہے۔

توضیح۔ اگر ایک شخص نے دو شخصوں کو اپنا وصی بنادیا، تو ان میں تصرف کرنے کا حق کسی کو ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

بحلاف الاشياء المعدودة لانها من باب الضرورة لام من باب الولاية و مواضع الضرورة مستثناة ادا او هي ما استثناء في الكتاب و احواتها فقال الا في شراء كس المیت و تحجير لان في التاخير فساد المیت و لهذا يملكه الحيوان عند ذلك و طعام الصغار و كسوتهم لانه يحاف موتهم خوفاً و عرباناً و رد الوديعة بعينها و رد المعصوب و المشتري شراء فاسداً و حفظ الاموال و قضاء الديون لانها ليست من باب الولاية فانه يملكه المالك و صاحب الدين اذا ظهر نجس حقه و حفظ المال يملكه من يقع في يده فكان من باب الاعانة و لانه لا يحتاج فيه الى الراي و تفيد و صبة بعينها و عتق عند بعينه لانه لا يحتاج فيه الى الراي و الحصومة في حق المیت لان الاجتماع فيها متعذر و لهذا يتعدد بها احد الوكيلين و قول الهبة لان في التاخير حيلة القوات و لانه يملكه الام و الذي في حجرة فلم يكن من باب الولاية و بيع ما يحصى عليه النوى و النصف لان فيه ضرورة لا تحصى و جمع الاموال الصانعة لان في التاخير حشية القوات و لانه يملكه كل من وقع في يده فلم يكن من باب الولاية

ترجمہ۔ برخلاف چند چیزوں کے کہ یہ چیزیں ضرورت کی ہیں جنی وایت کے باب سے نہیں ہیں یوں تو ہمیشہ ہی نہ وریات مستثنیٰ ہو کرتی ہیں، پھر چند گنی جنی چیزیں ہیں جن کو کتب میں مستثنیٰ کیا ہے اور ان جیسی چیزیں بھی ہیں (ف)۔ یعنی دو، صوبوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں جائز نہیں ہے سوئے ان چند مستثنیٰ چیزوں کے، چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے (الف)۔ الا فی شراء الکھن الخ سوائے کھن کی خرید اور میت کی تجبیز کے (ف)۔ کہ دونوں وصیتوں میں سے جس ایک موصی نے بھی یہ کام کر لیا وہ صحیح ہو گیا۔ لان فی التاخير الخ اس لئے مردہ کی تجبیز و تکفین میں تاخیر کرنے سے اس لاش کے بگڑ جانے کا خطرہ ہے، اسی وجہ سے ایسی حالت میں پڑوسیوں کو کھن خریدنے اور تجبیز کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے (ف)۔ کہ ان تمام کاموں کو بھی ہر ایک وصی تہہ کر سکتا ہے) لانها ليست من باب الولاية الخ اس لئے کہ یہ تمام کام باب وایت سے نہیں ہے، اسی لئے مقصوب کا مالک اور قرضہ کا قرض خواہ بھی جب اپنی جنس جن پر قابو پائے گا تو قابو میں کر سکتا ہے (کہ پنا مال مقصوب لے لے یا قرضہ کے برابر وصول کرے) اور مال کی حفاظت ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں آجائے (کیونکہ اس قسم کے کام دوسرے کی قسم میں سے ہیں (جنی وایت اور اختیار کی قسم میں سے نہیں ہیں) وجہ یہ ہے کہ ان کاموں میں رائے در مشورہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے (ف)۔ کہ دوسرے شریک وصی کی بھی رائے معلوم کی جاسکے، کیونکہ یہ تمام چیزیں شرعاً واجبت میں سے ہیں اس لئے اگر دوسرے دینت دار وصی کی رائے مخالف ہو تو وہ شرعاً مخالف ہے، تو وہ دیانت دار نہیں ہے ورنہ اس کی رائے

بھی یقیناً دینت کی رائے کے موافق ہوگی۔

وصیۃ و وصیہا الح اور ان چند مستثنیات میں سے یہ بھی ہے کہ جو وصیت معین کر دی گئی ہے اس کو نافذ کرنا اور کسی معین غلام کو آزاد کرنا (جس کو آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو) اس لئے کہ ان کاموں میں بھی رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے) اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر میت کا کوئی حق دوسرے پر پڑتی ہو اس کو وصول کرنے کے لئے اس سے خصومت کرنا اس لئے کہ یہ موقع خصومت میں دونوں وصیتوں کا جمع ہونا کتنا مشکل ہو جاتا ہے (یعنی قاضی بینگامہ اور شورونو غنا ہونے کے احوال کی وجہ سے اپنے مجلس میں اجازت نہیں دے گا، کسی سے دو کیوں میں سے ایک کو بھی خصومت کا اختیار ہوتا ہے۔)

وقول الله الح و ان مستثنیٰ چیزوں میں سے ایک یہ قبول کرنا ہے، یعنی اگر کسی نے میت کی چھوٹی نابالغ اور دو کچھ ہدیہ یا توہن وصیتوں میں سے کوئی بھی ایک اس کو قبول کر سکتا ہے، اس لئے کہ نہ لینے یا تاخیر کرنے میں اس چیز کے کم یا ضائع ہو جانے کا خوف ہو جاتا ہے۔ دینی وہ لینے والا ایسے مال کرے جائے اور پھر کبھی نہ دے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ قبول کرنے کا اختیار تو ماں و جی سے ملتا ہے، جس کی پرورش میں وہ بچہ ہوتا ہے لہذا یہ تصرف وصیت و اختیار میں شہ سے مذہب (ف) کیونکہ ماں کو وصیت حاصل نہیں ہوتی ہے)۔

و سماع ما یحتمل علیہ النوی الح اور ان میں سے ایک یہ بھی یعنی ترکہ ایسی چیز کو فروخت کر دینا جس کے ہدک اور ضائع ہونے کا خدشہ ہو، کیونکہ ایسی چیز کو بیچ دینے میں ایسی بھڑائی ہے جو ضروری ہے اور وہ کسی سے مخفی بھی نہیں ہے۔ (ف) مشرک کی بکریوں کا وہ دھیا مرغیوں کے اندر سے اگر خرچ نہیں ہو سکتے ہوں اور رکھے رہ جائیں تو صرف ایک وصی کے لئے ہی اسے فروخت کر دینا جائز ہوگا، ورنہ وہ سب سے ہو جائیں گے۔

و جمع الاموال الح و ان میں سے ایک متفرق مالوں کو جمع کرنا یہ ہر ایک وصی کے اختیار میں ہے، اس لئے کہ اس میں سستی رائے سے تاخیر کرنے سے اس وقت تک کے لئے دونوں وصی متفق ہوں گے برپا ہو جائے گا خوف ہوتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی چیزیں جس کے بھی ہاتھ میں پڑ جاتی ہیں اس کو اس چیز کی حفاظت کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے، جس جب غیر متعلق شخص اس کی حفاظت کا ذمہ دار ہو جاتا ہے تو ایسا وصی اس کی حفاظت کا بدرجہ دلی مختار ہوگا، چر یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ کام وصیت کی قسم میں سے نہیں ہے کہ دوسرے وصی کی رائے بھی ضرورت ہو۔

و هی لجمع المصعب الح اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ دو وصیوں میں سے کسی ایک کو اختیار نہیں ہے کہ ترکہ کی کسی چیز کو بھی فروخت کرے، ورمیت کے مال کو تقاضا کے ساتھ وصول کرے، تقاضا سے مراد یہ ہے کہ ماں وصول کر کے رہے، مگر فقہاء کے عرف میں تقاضا سے یہی مراد ہوا کرتی تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ وصول کرنے میں وہ میت ان دونوں وصیوں میں متفقہ امانت پر راضی ہوا ہے (جس کا مطلب یہ ہو کہ وہ کسی کی تہا امانت پر راضی نہیں ہوا ہے)۔

ولا بد فی معنی المصادلة الح و اس وجہ سے بھی کہ تقاضا مبادلہ کے معنی میں ہے (خود نقد قرضہ کی ادائیگی ہو یا کسی چیز کا شمن ورد مر ہو) بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ غیر جنس ہو جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے ہذا یہ وصیت کی قسم سے ہوا (ف) یعنی قرض اور وہ وصی لی کل نے پانچ سو روپے کے عوض غلام خرید یا نقد قرضہ کے طور پر لئے، تو غلام کا عوض روپے کا ہو، تو دوسری جنس ہے، اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ روپے وہی نہیں ہیں جو کو اس نے پہلے سے خرچ بھی کر دیئے ہیں بلکہ ان کے جیسے ہیں، تو یہی مبادلہ کے معنی ہوئے (کہ ایک چیز لے کر دوسری چیز دی) بالخصوص ایک وقت جبکہ ادائیگی میں روپے کی بجائے اس قیمت کی اشرفیں ہوں جب تو مبادلہ بالکل ظاہر ہے، لہذا مبادلہ وصیت کی قسم سے ہو جس میں دونوں وصیوں کو ایک ہی رائے پر متفق ہونا ہے، عدوہ ازیں وہ میت دونوں وصیوں کی متفقہ امانت پر راضی ہوا ہے اس لئے کسی ایک کا اس

میں تصرف جائز نہ ہوگا۔

توضیح۔ وہ کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں جن میں میت کے دو وصیوں میں سے صرف کسی ایک کا کر گذرنا صحیح ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولو اوصى الى كل واحد على الاصراد قيل يتفرد كل واحد منهما بالتصرف بمنزلة الوكيلين ذو كل كل واحد على الاصراد و هذا الايه لما افرد فقد رضى لى الواحد و قيل الخلاف فى الفصلين واحد لان وجوب الوصية عند الموت بخلاف الوكيلين لان الوكالة تتعاق فان مات احدهما جعل القاضى مكانه و صيا احرا اما عندهما فلان الباقي عاجز عن التفرد بالتصرف فيضم القاضى اليه و صيا اخر نظر للميت عند عزه و عند ابي يوسف الحى منهما وان كان يقدر على التصرف فالموصى قصد ان يخلفه متصرفا فى حقوقه و ذلك ممكن التحقيق بصب و صبى اخر مكان الميت ولو ان الميت منهما اوصى الى الحى فللحى ان يتصرف وحده فى ظاهر الرواية بمنزلة ما اذا اوصى الى شخص اخر ولا يحتاج القاضى الى نصب وصيه فيتركه و تركه الميت الاول عددا و قال الشافعى لا يكون و صيا فى تركه الميت الاول اعتبارا بالتوكيل فى حالة الحية والجامع بينهما انه وصى براه لا براهى غيره ولنا الوصى يتصرف بولاية منتقلة اليه فيملك الايصاء الى غيره كالجد الا يرى ان الولاية التى كانت ثابتة للموصى تنتقل لالى الوصى فى المال والى الحدر فى النفس ثم الجد قام مقام الاب فيما انتقل اليه فكذا الوصى وهذا لان الايصاء اقامة غيره مقامه فيما له ولايته وعد الموت كانت له ولاية فى التركيب فيقول الثانى لميرثه فيهما ولايه لما استعان فى ذلك مع علمه انه قد تعثر به المية قبل تنميص مقصوده بنفسه وهو تلاهى ما فرط منه صار راصيا بايصائه الى غيره بخلاف الوكيل لان الموكل حى يمكنه ان يحصل مقصوده بنفسه فلا يوصى بتوكيل غيره والايصاء اليه

ترجمہ۔ اور اگر موصی نے اپنے دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کو عیحدہ علیحدہ کر کے وصی بنایا تو بعض مشائخ (شیخ ابو القاسم اصفر) نے کہا ہے کہ ہر وصی کو تنہا تصرف کرنے کا اختیار ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی شخص علیحدہ علیحدہ دو وصیل مقرر کرے تو ان میں سے ہر ایک کو تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس میت نے ہر ایک وصی کو عیحدہ مقرر کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موصی ہر ایک وصی کی رائے پر راضی بھی ہو گیا ہے، اور بعض مشائخ (شیخ ابو بکر الاسکافی) نے کہا ہے کہ خواہ دونوں وصیوں کو ایک ساتھ مقرر کرے یا مختلف طور پر دونوں صورتوں میں یک ہی اختلاف ہے، کیونکہ وصی کا مکمل تقرر تو موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے، اسی لئے متفرق سے بیک وقت مقرر کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا، برخلاف دو وصیوں کے کیونکہ وکالت و زندگی کی حالت میں ہوتی ہے اور وہ آگے پیچھے ہوتی ہے) (ف۔ کیونکہ ایک وکیل جس کو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہو گیا، پھر دوسرا وکیل مقرر کیا تو اس کا حکم بھی بعد میں ثابت ہو گیا، البتہ اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے جس کی وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو، البتہ اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے جس کی وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو وہ مکمل تنہا اس کی وکالت پر راضی ہو گیا، اور وصی بننے میں کسی وقت بھی تنہائی ثابت نہیں ہوتی ہے، اور بندہ مترجم نے ان دونوں اقوال کو عیحدہ کے حوالہ سے پہلے ہی نقل کر دیا ہے، اسی اصل اگر دونوں کو ایک ساتھ وصی مقرر کیا جائے تو تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تنہا کسی ایک کو تصرف اختیار نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک اختیار ہے، اب اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اوپر کی بیان کئے ہوئے چند مسائل مستثنیٰ ہیں، اور صرف ان تصرفات میں اختلاف ہے جو ولایت کی قسم میں سے ہیں۔

فان مات احدهما جعل القاضى الخ پھر اگر دونوں وصیوں میں سے ایک مر جائے، تو بالاتفاق قاضی اس موجودہ وصی

کے عوض کسی دوسرے کو وصی مقرر کر دے گا، امام ابو حنیفہ و محمدؑ کے نزدیک دوسرے شخص کو قاضی اس لئے مقرر کرے گا کہ وہ وصی اپنے تہا رہ جانے کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہو گا، اور چونکہ خود میت اپنی موت کی وجہ سے اس کی جگہ کسی دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے عاجز ہے اس لئے قاضی اس میت پر بہتری کا خیال کرتے ہوئے دوسرا وصی مقرر کر دے گا، اور امام ابو یوسفؑ کے نزدیک اس وجہ سے کہ تہا ایک وصی بھی اگرچہ تصرف کر سکتا ہے لیکن وصی کی دلی خواہش یہی تھی کہ دو آدمی مل کر اس کے حقوق میں کریں، اور یہ خواہش ایک وصی کی موت اب بھی پوری ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ قاضی اس پہلے وصی کی جگہ پر خود ہی کسی دوسرے کو دوسرا وصی مقرر کر دے۔

ولو ان المیت مہما او وصی الخ اور اگر دونوں وصیوں میں سے ایک جو مر گیا ہے اس نے اپنے مرتے وقت اپنے دوسرے شریک زندہ وصی کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس زندہ کو اختیار ہو گا کہ وہ تہا ہی تصرف کرے، جیسے کہ اگر مرتے وقت وصی خود کسی دوسرے کو وصی کر جاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہو جاتا، اس کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہے گی کہ قاضی دوسرا وصی مقرر کرے، کیونکہ وصی میت کے خلیفہ کی مرضی میت کی حکمی مرضی باقی ہے، یعنی وصی نے جس کو وصی مقرر کیا تھا اس کی مرضی گویا میت ہی کی مرضی ہے تو اسی صورت ہو گئی کہ گویا میت زندہ کو تہا وصی مقرر کیا ہے، یہ تو ظاہر الروایۃ ابو حنیفہ سے ہے، اور نوادر حسن میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ زندہ وصی کو تہا تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ وہ وصی خود اپنی زندگی میں صرف ایک کے تصرف پر مطمئن اور راضی نہیں تھا (اس وجہ سے اس وصی کی مرضی پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے) اس کے برخلاف اگر میت کے وصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو یہ جائز ہو گا، کیونکہ اس وقت اس کا تصرف وصی کی مرضی کے مطابق دو شخص کے مشورہ سے ہوا ہے یعنی ایک خود وہ وصی اور دوسرا جو مر گیا اس کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے واذا مات الوصی و او وصی الی آخر الخ اور اگر وصی مر گیا اور اپنی موت کے وقت اس نے دوسرے کو وصی مقرر کر دیا تو یہ شخص اس میت کے ترکہ میں اور اس پہلے وصی جتنی دونوں کے ترکہ میں وصی ہو گا، یہ ہمارا مذہب ہے، کیونکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شخص پہلے میت کے ترکہ میں وصی نہیں ہو گا اسی طرح سے جس طرح اس کی زندگی میں کسی کو وکیل بنایا ہو (ف۔ یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل بنایا اور بکر نے خالد کو وکیل بنایا تو اس میں خالد صرف بکر کا وکیل ہو گا، اور زید کا وکیل نہیں ہو گا، کیونکہ زید صرف بکر کی رائے متفق تھا اور خالد کی رائے متفق نہیں تھا، تو اسی وکیل پر وصی کا بھی قیاس کرنا ہو گا۔

والجامع بینہما انه رضی الخ اور ان دونوں صورتوں میں مشترکہ عت (عت جامعہ) ہے کہ پہلا صرف اس کی مرضی پر راضی ہوا تھا اور دوسرے کی مرضی پر راضی نہیں ہوا (ف۔ یعنی وکالت کی طرح وصایت میں بھی یہی علت موجود ہے کہ پہلے وصی صرف میت کی رائے اور پسند پر راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی پسند پر راضی نہیں ہوا تھا، لہذا یہ دوسری صورت بھی جائز نہیں ہوئی، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ بالاتفاق قیموں کے دادا کو وصی اس وصایت کے ذریعہ سے تصرف کرتا ہے جو وصی کی طرف سے اس کی ذات اور جان میں بھی منتقل ہوا ہے، پھر دادا کی طرف جو اختیار منتقل ہوا وہ اس کے باپ یعنی وصی کا قائم مقام ہے (اسی بناء پر دادا کو اپنے چھوٹے پوتوں (بیٹوں کی اولاد) کے نکاح کرنے اور قصاص کے حقوق وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے) اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جن چیزوں میں موصی کو ولایت حاصل ہے ان میں اپنے مرنے پر دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، اور ہم اس وصی کو دیکھتے ہیں کہ اس کو اپنی موت کے وقت پہلے وصی کے ترکہ میں اور خود اپنے مال میں ولایت حاصل تھی، پس اس نے جس شخص کو اپنا وصی بنایا وہ بھی ان دونوں ترکوں میں اس کی جگہ پر اس قائم مقام ہو گا، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ وصی نے جس کو وصی بنایا وہ دونوں ترکوں میں وصی ہو گیا) اور اس مسئلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب پہلے وصی نے اپنے تصور کے تدارک میں اس دوسرے وصی سے مدد لی حالانکہ اسے یہ بات اچھی طرح

معلوم ہے کہ اصلی مقصود پورا ہونے سے پہلے اسی شخص کو موت آجائے تو ویسا اس بات راضی ہو چکا تھا کہ وہ شخص (وصی) اپنی پسند کا دوسرا وصی مقرر کرے گا، البتہ اس وصی کے مسئلہ کو وکیل کے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ مؤکل خود زندہ موجود ہے۔ اس لئے وہ اس بات پر راضی نہ ہو گا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو اپنا وکیل مقرر کرے۔ (ف)۔ بلکہ جب وکیل مر جائے تو میں خود اپنے طور پر کسی دوسرے کو اپنا وکیل بناؤں گا، اس طرح سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام شافعی کی طرف سے جو یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ یہد موصی میت کے موصی کے علاوہ کسی دوسرے شخص پر راضی نہیں ہو، تھا تو اس کے جواب میں ہم نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس کے راضی ہو جانے پر بھی قرینہ موجود ہے۔ کیونکہ اس کے راضی ہو جانے پر قرینہ موجود ہے۔ کیونکہ وہ یہ جانتا تھا کہ شاید میں نے اپنے جن کاموں کے لئے اسے وصی مقرر کیا ہے ان کے پورا ہونے سے پہلے میں خود مر جاؤں، مثلاً میری جتنی نمازیں قضاء ہو گئی ہیں ان کے فدیہ یا زکوٰۃ جو مجھ پر باقی ہے وغیرہ کی ادائیگی کس طرح ہوگی، اس سے وہ راضی تھا کہ یہ شخص اپنی جگہ پر کسی دوسرے کو اپنا وصی مقرر کرے گا، مگر مؤکل اس بات پر راضی نہیں تھا کیونکہ اس کی وہ دلیل موجود نہیں ہے۔ چھٹی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔

توضیح - اگر کسی نے اپنے لئے عیحدہ عیحدہ دو وصی مقرر کئے تو کیا وہ عیحدہ عیحدہ تصرف کریں گے یا دونوں مل کر کریں گے، اگر دو وصیوں میں سے ایک نے اپنی موت کے وقت کسی دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو وہ کسی طرح اپنا تصرف کر سکے، مسائل کی تفصیل کی تفصیل، حکمہ اقواس ائمہ کرام، مفصل دلائل

لوصی الموصی له عن الورثة حائرة و مقاسمته الورثة لورثة عن الموصی له ماطعة لان الوارث حلیفة لمیت حتی یرد عیبه نه و یصیر معرور بشراء المورث و الوصی حلیفة المیت ایضاً فیکون حصماً عن الوارث د کن عند فصحت قسمة عیبه حتی لو هلك ما قدر له عدد اوصی کن له ثلث ما بقی لان القسمة لم تعد عیبه غیر ان لوصی لا یصم لانه امین فیہ وله ولا یتنه، لحفظ فی الرکة فصار کما اذا هلك بعض التركة قبل لقسمة فکون له ثلث الباقی لان الموصی له شریک الوارث فینوی ما نوی من المال لمشترک علی الرکة و بقی ما بقی علی الشریکة

ترجمہ - ما محمد نے فرمایا ہے کہ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے ہٹا دیا جائے، لیکن موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا ہٹا دینا باطل ہے (ف)۔ یعنی مثل میت بکرنے درجہ چھوڑے اور ہٹا دینے کی وصیت زید کے نام کی در اوصی مقرر کیا تب وصی نے وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر موصی لہ سے ہٹا دیا تو یہ جائز ہے، و اگر اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر وارثوں سے ہٹا دیا تو یہ جائز نہیں ہو سکتا ہے۔

لان الوارث حلیفه المیت الح اس لئے کہ وارث اس میت کا قائم مقام ہے اس حد تک کہ وہ تصرفات میں عیب پانے کی وجہ سے اس کو واپس بھی کر سکتا ہے، و اس کی طرف سے دئے ہوئے ہیں عیب کھنکے کی وجہ سے اس کی طرف وہ مال واپس بھی کیا جاسکتا ہے۔ و مورث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے (ف)۔ یعنی ہماری نزدیک خیر عیب میراث نہیں ہوتا ہے (کہ وہ چھا ہو یا برائے) اس میں نہیں یا جاسکتا ہے) لیکن وارث اپنے وارث کا صرف قائم مقام ہوتا ہے، چنانچہ اگر مثلاً مورث نے کوئی باندی خریدی اور اس سے عیوب سے برائے کی کوئی بات ہے نہیں کی پھر وہ مر گیا بعد میں اس کے کسی وارث نے اس میں ایسا عیب پایا جس کے متعلق یہ ثابت ہو گیا کہ یہ عیب اس چیز میں بالکلیہ کے پاس سے منتقل ہوا ہے تو وہ وارث اس عیب کی وجہ سے اس چیز کو واپس کر سکتا ہے، کیونکہ مورث تو صبح و سہم باندی کا مستحق ہوا تھا حالانکہ وہ معیوب ہے، اس لئے اب مورث کے قائم

مقام کو اس کی واپسی کا حق ہوگا، اسی طرح اگر مورث نے ایسی باندی خریدی جو اس کے بعد اس کے وارث کو ملی اور اس نے اس اس باندی کو اپنی خدمت کے لئے رکھ لیا جس سے بچہ پیدا ہوا پھر زید آیا اور اس نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ باندی اسی کی مملوکہ ہے اور بیچنے والے نے غلط اور ناحق بیچا ہے تو وہ شخص اس باندی کو لے جائے گا لیکن اس کے بچہ کا وہ مستحق نہیں ہوگا بلکہ یہ اپنی قیمت ادا کرنے کے بعد آزادی کا مستحق ہوگا، اور وہ قیمت زید کو ملے گی کیونکہ یہ وارث اپنے مورث کی وجہ سے دھوکہ کھا گیا ہے اور فریب میں آگیا ہے جیسے کہ ایسی صورت میں خود مورث فریب میں آگیا ہے، یہ باتیں اسی لئے ہوئیں کہ وارث اپنے مورث کا خلیفہ ہوتا ہے۔

والوصی خلیفہ المیت الخ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے۔ الف۔ البتہ ان دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ وارث پیدا اُس اور فطرۃ خلیفہ ہوتا ہے جبکہ وصی اس میت کی طرف سے خلیفہ بنانے سے ہوتا ہے۔

خاصہ یہ ہوا کہ وارث اور وصی دونوں ہی آدمی میت کے خلیفے ہیں۔ (فیكون حصصا عن المورث الخ لہذا وہ وصی بھی اس وارث کی طرف سے خصم اور مقابل ہو سکتا ہے، یعنی جس طرح مدعی کو وارث پر دعویٰ کا اختیار تھا اسی طرح وصی کو مدعی علیہ بنا سکتا ہے جبکہ وارث خود موجود نہ ہو اس وقت وصی کا بٹوارہ کرنا وارث پر نافذ اور صحیح ہوگا۔ ف) یعنی اس کی طرف سے تقسیم اور بٹوارہ صحیح اور نافذ ہوگا جبکہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو، اور اس وقت وصی لہ کے حصہ میں جو کچھ بھی آئے گا وہ بلا شرکت غیر اس کی ملکیت میں ہوگا اور جو کچھ وارث کے حصہ میں آئے گا اس پر وہی وصی قبضہ کرے گا اس طرح یہ بٹوارہ صحیح ہو جائے گا۔

حتی و حضر و قد هلك الخ یہاں تک کہ اگر بٹوارہ کے بعد وہ وارث جو غائب تھا اگر آجائے اور اس وقت تک وارث کا وہ حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا از خود ضائع ہو جائے یعنی اس کے ضائع ہونے میں وصی کا کوئی ہاتھ یا دخل نہ ہو تو وارث کو اس بات کا کچھ اختیار نہ ہوگا کہ وصی لہ کے قبضہ میں جو کچھ آیا ہے اس میں شریک ہو جائے (ف۔) کیونکہ بٹوارہ صحیح ہو کر وہ نافذ بھی ہو چکا تھا، اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر وصی نے وارث کی طرف سے وصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو وہ صحیح ہوگا، اور یہ بات کہ اگر وصی نے وصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو وہ باطل ہوگا۔

اما الموصی لہ فلیس بخلیفۃ الخ لیکن وہ وصی لہ تو وہ ہر اعتبار سے یعنی پورے طور پر اس میت کا قائم مقام نہیں ہے (بلکہ صرف ایک تہائی حصہ میں اگر اسے میسر ہو جائے تب خلیفہ ہوگا) کیونکہ اس میت نے اس کو ایک خاص سبب کے ساتھ یعنی وصیت کے ذریعہ مالک بنایا ہے (ف۔) یعنی بالکل ابتداء سے اس میں ہی خلیفہ بننے کا سبب نہیں پایا جاتا ہے ولہذا الایرہ بالعیب الخ اسی بناء پر اس وصی لہ کو عیب کی وجہ سے چیز واپس کرنے کا یہ اس پر عیب کی وجہ سے واپس کئے جانے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور نہ ہی وہ وصی کی خریداری سے دھوکہ کھاتا ہے یا مفرور ہوتا ہے، لہذا وصی لہ کے حاضر نہ ہونے کی صورت میں وصی اس کا خلیفہ نہ ہوگا (ف۔) کہ وارث کے ساتھ بٹوارہ کرے، اور اگر وارث نے وصی لہ کی طرف سے خود خلیفہ ہو کر وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا تو وہ بٹوارہ باطل ہوگا۔

حتی لو هلك ما افرز له الخ یہاں تک کہ اس وصی لہ کے لئے جو حصہ عینہہ کر دیا گیا تھا اگر وہ اس وصی کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو جائے تو اس وصی لہ کو بیچے ہوئے مال میں سے تہائی مال ملے گا، کیونکہ اس سے پہلے تقسیم کا جو کام ہوا وہ وصی لہ پر نافذ اور جاری نہیں ہوا تھا، پھر بھی وصی اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ وصی اس معاملہ میں ایک محافظ کی حیثیت سے امین ہے اس کے علاوہ وصی کو ترکہ میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے یعنی اس کی حفاظت کا ذمہ دار بھی ہے، تو اس کی صورت ایسی ہوگی کہ جیسے بٹوارہ سے پہلے ہی اس سے کچھ مال ضائع ہو گیا ہو، کہ اس میں وصی لہ کو بیچے ہوئے مال میں سے تہائی ملتا ہے، کیونکہ وصی لہ وارث کا شریک ہو رہا ہے، لہذا مال مشترک میں سے جو کچھ بھی ضائع ہو گا وہ مشترک طور پر ہلاک ہوگا، اور جو کچھ بچ جائے

گاہ بھی شریکوں کے درمیان مشترک بنے گا، (ف۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ وہ موصیٰ لہ میت کی طرف سے اس کا خلیفہ نہیں ہے، لیکن جب میت نے اس کے لئے اپنے تہائی ترکہ کی وصیت کی تو صحیح بٹوارہ کے بعد جو کچھ بھی موصیٰ لہ کے قبضہ میں آئے گا اس کے بعد وہ اس مال میں میت کا خلیفہ ہوگا، اور چونکہ اس صورت میں یہ موصیٰ نئے سبب یعنی وصیت کے ذریعہ میت کا خلیفہ ہوا ہے اس لئے اس موصیٰ کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ مثلاً اگر میت نے کوئی باندی خریدی تھی اور وہ موصیٰ لہ کے حصہ میں آئی حالانکہ وہ اپنے بائع مالک کے پاس رہتے ہوئے ہی عیب دار تھی تو یہ موصیٰ لہ اسے اس بائع کے پاس واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو ایک نئے سبب یعنی وصیت کے ذریعہ اس میں خدفت ملی ہے) تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ عیب کی وجہ سے اسے میت کے بائع کے پاس واپس کر دے، اسی طرح سے اگر میت سے خریدنے والے نے اس بیع میں کوئی عیب پایا اور اس کو میت کا کوئی وارث یا وصی نہیں ملے بلکہ یہ موصیٰ لہ ملا تو وہ موصیٰ لہ کو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ یہ اس میت کا مطلقاً قائم مقام نہیں ہے، اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصیٰ لہ کو تہائی مال کی وصیت میں ملی جس سے موصیٰ لہ کی اولاد ہوئی پھر زید نے سکر اس باندی پر اپنا حق ثابت کیا تو وہ زید اس باندی کو اس کی اولاد کے ساتھ لے جائے گا، اور موصیٰ لہ مغرور یعنی دھوکہ کھایا ہوا نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے جب موصیٰ لہ میت کا قائم مقام نہیں ہوا تو اس میت کا وصیت بھی اس کی طرف سے خصم اور اس کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اگر موصیٰ نے خود میت کا قائم مقام بن کر موصیٰ لہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کر لیا یعنی مثلاً موصیٰ لہ کے لئے تہائی ترکہ کی وصیت ہے اور اس نے موصیٰ لہ کی طرف سے نائب بن کر بٹوارہ کر کے تہائی پر قبضہ کر لیا تو یہ بٹوارہ صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ اسی مسئلہ کو صاحب کتاب نے اگلے سبق میں بیان کیا ہے۔

توضیح۔ - وصی کا وارثوں کی طرف سے موصیٰ لہ سے اور موصیٰ لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بٹوارہ کرنا، وصی اور وارث کے درمیان میت کی طرف سے تعلق میں کیا فرق ہے، کیا موصیٰ لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، حکم، مفصل وائل

قال فان قاسم الورثة وأخذ نصيب الموصى له فصاع رجع الموصى له بثلث ما بقى لما بقى قال وان كان الميت اوصى بحصة فقاسم الورثة فهلكت ما فى يده حج عن الميت من ثلث ما بقى و كذلك ان دفعه الى رجل ليحج عنه فصاع فى يده و قال ابو يوسف ان كان مستعرقاً للثلث لم يرجع بشئى والا يرجع بتمام الثلث و قال محمد لا يرجع بشئى لان القسمة حق الموصى ولو افرز الموصى بنفسه مالا ليحج عنه فهلكت لا يلزمه شئى و بطلت الوصية فكذلك اذا افرزه وصيه الذى قام مقامه و لابی يوسف ان محل الوصية الثلث فيجب تنصيدها ما بقى محلها اذا لم يبق بطلت لقوات محلها و لابی حيفة ان القسمة لا تتراد لذاتها بل لمقصودها و هى تادية الحج فلم تعترض دونه و صار كما اذا هلك قبل القسمة فيحج بثلث ما بقى و لان تمامها بالتسليم الى الجهة المسماة او لا قابض لها فاذا لم يصرف الى ذلك الوجه لم يتم فصار كهللا كه قبلها.

ترجمہ۔ - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر موصیٰ نے موصیٰ لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصیٰ لہ کا حصہ وصول کر لیا، اس کے بعد وہ مال برباد ہو گیا، تو موصیٰ لہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کرے گا، جبکہ موصیٰ نے تہائی ترکہ کی وصیت کی ہو (ہو) اوپر بیان کی گئی دلیل کے مطابق (ف۔) یعنی وہ بٹوارہ ہی صحیح نہیں ہوا تھا، اس لئے جو ماں ضائع ہوا وہ بھی مشترک تھا اور جو بچا ہے وہ بھی مشترک بچا ہے۔

قال و ان كان المیت اوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج کرادو، اور اس وصی نے وارثوں کے ساتھ بنوارہ کیا، اس سے جو کچھ بھی اس وصی کے قبضہ میں مال آیا وہ سب کا سب ضائع ہو گیا تو اب جو کچھ بچا اس کی تہائی سے اس میت کی طرف سے حج کر لیا جائے، اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا تاکہ وہ اس میت کی طرف سے حج کرے اور اس کے پاس سے وہ مال ضائع ہو گیا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کر لیا جائے (ف)۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے) ۱ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ کی تقسیم میں پوری تہائی کا حساب ہو گیا تو وصی اس کے بعد مزید کچھ نہیں لے سکتا ہے، ورنہ تہائی پوری کرنے تک مزید لے سکتا ہے، (ف)۔ اس مسئلہ کی مثال اس طرح سے ہوگی کہ میت بارہ ہزار روپے کا مالک تھا اور اس نے کسی کو وصی مقرر کر کے اس سے یہ کہا کہ اس مال سے تم میری طرف سے حج کرادو، اس لئے اس نے حج کی غرض سے اندازہ سے تیس ہزار روپے وصول کئے مگر وہ روپے خود اسی وصی کے پاس سے یا حج میں جانے والے کے پاس سے ضائع ہو گئے، اس لئے اب وہ باقی ماندہ نو ہزار روپے میں سے پھر تین ہزار روپے لے کر وہ حج ادا کر لے بشرطیکہ اتنے ہی روپے سے حج پورا ہو جاتا ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان بارہ ہزار روپے میں سے میت کی تہائی صرف چار ہزار روپے ہوئے ہیں جن میں سے یہ پہلے تین ہزار روپے لے چکا ہے اس لئے وہ اب مزید صرف ایک ہزار روپے ہی لے سکتا ہے، اور اگر پہلے ہی چار ہزار روپے لئے تھے تو اب وہ کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے۔

وقال محمد لا یروع بشئ الح اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وصی اس باقی مال سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ بنوارہ کرنا تو اس وصی کا حق ہے، اور اگر موصی خود ہی اتنا مال علیحدہ کر کے رکھ جاتا جس سے اس کی طرف سے حج کا کام پورا ہو جاتا ہے اور وہ کل مال ضائع ہو جاتا ہے تو اس وصی پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا بلکہ وہ وصیت ہی باطل ہو جاتی، پس ٹھیک اسی طرح جس کے قائم مقام وصی نے مال علیحدہ کر کے رکھا اور وہ ضائع ہو گیا تو بھی کچھ واجب نہیں ہوگا (ف)۔ اور وصیت باطل ہو جائے گی، و لا یی یوسف الح اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل (اور حق) صرف تہائی ترکہ تک ہے، اس لئے جب تک وصیت کا حق اور محل یعنی تہائی مال باقی ہے تب تک وصیت کا نفاذ کرنا واجب ہے، اور جب تہائی میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے تب تک وصیت کا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، و لا یی حنیفہ ان الفسمة الح اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بنوارہ ایسی چیز نہیں ہے جو بذات خود مقصود ہو، بلکہ بنوارہ تو اس مقصد سے کر لیا جاتا ہے جو اس کا مطلب ہوتا ہے اور اس جگہ وہ مقصود حج کی ادا کیگی ہے، اس لئے اس مقصود کے حاصل نہ ہو جانے تک اس بنوارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، (ف)۔ یعنی جب تک اس کے بنوارہ سے یہ مقصد حاصل نہ ہوا کہ میت کی طرف سے حج داہم ہو جائے تو اس بنوارہ کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

فصار كما اذا هلك الح تو یہ صورت ایسی ہوگی کہ جیسے بنوارہ سے پہلے ہی اتنا مال ضائع ہو جائے تو بالافتق بنچے ہوئے مال کی تہائی سے حج ادا کر لیا جاتا ہے (ف)۔ چنانچہ اسی طرح بنوارہ کے بعد مال ضائع ہو جائے تو بالافتق بنچے ہوئے مال کی تہائی سے حج ادا کر لیا جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اسی طرح اس بنوارہ کے مال ضائع ہو جانے سے بھی یہی حکم ہوگا کہ جو کچھ مال بچ گیا ہے اسی کی تہائی سے حج کر لیا جائے) ولان تمامها مالتسليم الح اور اس دلیل سے بھی کہ یہ بنوارہ اسی وقت مکمل ہوگا جبکہ بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اسے حوالہ بھی کر دے اور چونکہ اس جگہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے اس لئے پہلے ہی ضائع ہو گیا۔ ف۔ مگر اس دلیل کا پورا ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ میت کے قائم مقام وصی کے قبضہ کرنے سے یہ بنوارہ پورا نہیں ہوگا بلکہ میت نے جس طرح سے اور جس موقع پر خرچ کرنا متعین کیا ہے جینی حج کرنا جب اسی مقصد میں مال خرچ ہو جائے گا تب بنوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہوگا لکن حج پورے ہونے کو حصہ پر قبضہ کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ جیسے وصی کا بنوارہ موصی کی طرف سے صحیح نہیں ہے جب تک کہ موصی نہ کو تہائی ترکہ نہ مل جائے اسی طرح وصی کا حج کی ایگی میں حج پورا نہ ہونے تک بنوارہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ موصی کا مقصد یعنی حصول ثواب دونوں

صورتوں میں برابر ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی موصی۔ ایک شخص ہے جو بٹوارہ نیابت کے طور پر ہونا مخصوص نہیں رہا بلکہ وصی دوسرے ورثہ کے ساتھ سب ذمہ دار ہیں، اس لئے جب تک کہ حج ادا نہ ہو جائے ان کا بٹوارہ جائز نہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مضمون باریک اور غور طلب ہے، فتاویٰ م. م.

توضیح:- اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کر لیا اس کے بعد وہ مال برباد ہو گیا، اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج ادا کرو، پھر اس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا، اس کے بعد وصی کو جو کچھ ملا وہ سب ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل و مکمل

قال ومن اوصى بثلث الف درهم فدفعتها الورثة الى القاضي فقسمها والموصى له غائب فقسمته جائزة لان الوصية صحيحة ولهدا لومات الموصى له قبل القبول نصير الوصية ميراثا لورثته والقاضي نصب ناظر لاسيما في حق الموتى والغيب ومن النظر افران نصيب الغائب وقبضه فنقد ذلك وصح حتى لو حصر الغائب وقد هلك المقبوض لم يكن له على الورثة سبيل قال و اذا باع الوصى عبدا من التركة بغير محضر من الغرماء فهو جائز لان الوصى قائم مقام الموصى ولو تولى حيا بنفسه يجوز بيعه بغير محضر من الغرماء وان كان في مرض موته فكذا اذا تولا من قام مقامه وهذا لان حق الغرماء متعلق بالمالية لا بالصورة والبيع لا يبطل المالية لنفوتها الى حلف وهو الثمن بخلاف العبد المديون لان للغرماء حق الاستسعاء اما ههنا فيحلافه

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ہزار درہم کی تہائی مثلاً خالد کے نام وصیت کی پھر مر گیا اس وقت وہ خالد لاپتہ تھا اس لئے موصی کے وارثوں نے وہ پورے ہزار روپے قاضی کے حوالہ کر دیے پھر قاضی نے از خود وہ روپے اس کے وارثوں اور موصی لہ کے درمیان بانٹ دئے حالانکہ وہ موصی لہ نہ تھا تو بھی قاضی کا یہ بٹوارہ جائز ہوگا (کیونکہ قاضی کو سب پر شرعی ولایت حاصل ہوتی ہے، اس ولایت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی خاص مصلحت کے پیش نظر یا معاملات کو خوش اسلوبی سے طے کر دینے کے لئے شرعی طور پر جو بھی عمل اور فیصلہ کر دے گا وہ جائز ہوگا) اس لئے کہ وہ جس وصیت اپنی جگہ پر صحیح واقع ہوئی ہے، اسی لئے اگر وہ موصی لہ اس کو قبول کرنے سے پہلے مر جائے تو اس کے حصہ کے جائز وارثوں میں منتقل ہو جائے گا (ف) اور وصیت صحیحہ کا یہی حکم ہے کہ اس کا موصی لہ ان کو قبول کر لے یا اس کے بغیر مر جائے البتہ اس کا منکر نہ ہو تو اسے بھی قبول کرنا ہی کہہ جاتا ہے، اسی وجہ سے وہ وصیت اس کے وارثوں کو مل جاتی ہے اور وہی اس کے حق دار ہو جاتے ہیں الی اصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ وصیت صحیح ہے۔

والقاضي نصب ناظرا الخ اور شرعاً قاضی اس لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ عوام الناس کی ضرورتوں اور ان کے حقوق کی پورے طور پر نگہداشت رکھے، بالخصوص ایسے لوگوں کے حق میں جو مر گئے ہوں یا اس موقع میں موجود نہ ہوں (ف) فیصلہ کے وقت موجود رہنے والا یا زندہ انسان تو اپنے لئے کچھ آواز اٹھا کر اپنا فائدہ حاصل کر سکتا ہے، مگر مردہ یا وہاں سے غائب رہنے والا شخص اس سے معذور اور مجبور ہوتا ہے اس لئے قاضی ان کی حفاظت کرتا ہے، ومن النظر افران نصيب الغائب الخ اور لوگوں کی دیکھ بھال اور منافع کا خیال رکھنے ہی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس غائب موصی لہ کا حصہ قاضی عینہ کر کے رکھ لے، تو اس طرح اس کا فائدہ حاصل اور نافذ ہو جائے گا، یہاں تک کہ غائب موصی لہ اگر اتفاقاً ایسے وقت میں آجائے کہ قاضی کے پاس اس کا رکھ ہوا حصہ ضائع ہو گیا تھا تو اس موصی لہ کو ان وارثوں کے ساتھ شریک نہیں کیا جاسکے گا (ف)۔ کیونکہ اس کا حصہ جدا کر دئے جانے کے بعد اس میں کسی کی بھی شرکت باقی نہیں رہی، پھر وہ مال خواہ قاضی کے پاس سے ضائع ہوا ہو یا جس امین کے پاس محفوظ

تھا اس کے پاس سے ہاک ہوا ہو بہر حال اس کا کوئی بھی ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ وہ امین تھا اور کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ میت کے وصی کا ہزارہ اس سے جائز نہیں تھا کہ وصی کو موصی لہ پر کوئی اختیار یا دولت حاصل نہیں تھی، یہاں تک کہ اگر دایت بھی ہو مثلاً موصی نے وصی کے غلام کے لئے وصیت کی ہو تو پس وصیت کے جائز ہونے والے قوں کے مطابق وصی اپنے غلام کی طرف سے شرعی ولایت کی بناء پر ہزارہ کا اختیار رکھتا ہے، جبکہ یہ وصیت حقیقت میں وصی کے حق میں ہو، اچھی طرح سمجھیں۔

قال و اذا باع الوصی الحج جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (ایک ایسے مقروض شخص نے اگرچہ وہ اتنا زیادہ مقروض ہو کہ اس کا قرض اس کے ترکہ مال سے بھی زائد ہو اس نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کر دیا ہے) اور جب اس وصی نے ترکہ سے کسی ایک غلام کو اپنے قرض خواہوں کی غیر موجودگی میں بیچ دیا تو یہ بیچ جائز ہو گا۔ ف۔ و جس نے اپنے غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی اور نتیجہ میں وہ غلام اتنا مقروض ہو گیا جو اس کی پنی پوری قیمت کے برابر ہو گیا تو اس کا مالک اس غلام کو اس کے قرض خواہوں کی غیر حاضری میں نہیں بیچ سکا ہے تو مسئلہ سے یہ بات معلوم کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وصی کی بیچ جائز ہے۔

لان الوصی قائم مقام الموصلی الحج اس دلیل سے کہ وہ وصی اپنے کا قائم مقام ہے (اس لئے وصی کو اپنے موصی کا پورا اختیار حاصل ہے) اور اگر موصی اپنی زندگی میں خود ہی اسے فروخت کرتا تو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بھی اس کی فروخت صحیح ہوتی اگرچہ وہ اپنے مرض موت میں ہی فروخت کرتا (البتہ قیمت میں زیادہ کم و بیش نہ کرتا بلکہ بازاری قیمت کے مطابق فروخت کرتا۔ ک۔)

تو اسی طرح جب اس کے قائم مقام نے بیچ کی تو بھی اس کی بیچ جائز ہوگی اس میں راز کی بات یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق اس غلام کی صورت سے نہیں بلکہ اس کی مالیت سے متعلق ہے، جبکہ اس کے بیچ کرنے سے اس کی مالیت باطل نہیں ہوتی ہے کیونکہ جب اس کی مالیت ہاتھ سے نکل گئی تو اس کا خلیفہ یعنی شمن رکھ لیا گیا ہے۔ (ف۔ تو خلیفہ کی موجودگی وجہ سے یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ ہاتھ سے ضائع ہی نہیں ہوئی کیونکہ کسی چیز کی موجودگی کی صورت میں اسے باطل ہونا نہیں کہا جاتا ہے)۔

بغلاف العبد المذیون الحج بخلاف مقروض غلام کے کیونکہ اس کے قرض خواہوں کو اس غلام سے کمائی حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے، جبکہ اس مسئلہ میں تو اس کے برخلاف ہے (ف۔ چنی جس غلام کو کاروباری حق حاصل ہو اور وہ مقروض ہو تو اس کے قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس غلام کو بیچے بغیر اس سے محنت و مزدوری کرائیں اور اس رقم سے اپنا قرض وصول کرتے رہیں، یہاں تک کہ ان کا پورا قرض وصول ہو جائے، اسی لئے ان کی موجودگی کے بغیر اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے ان لوگوں کا حق منانا لازم آتا ہے، جبکہ اس دوسری صورت میں اس شخص کے قرض خواہوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کے غلام سے مزدوری کرائیں اس طرح اس غلام کو فروخت کر دینے سے ان قرض خواہوں کا کچھ بھی حق باطل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس غلام کی بیچ جائز ہے۔

توضیح۔ ایک شخص نے ہزار روپے کا ترکہ چھوڑا اور اس میں سے ایک تہائی خاند کے لئے وصیت کر دی جبکہ خالد غائب تھا، اس لئے اس کے وارثوں نے وہ سارے روپے قاضی کے حوالہ کر دیے اور قاضی نے موصی لہ اور وارثوں کے درمیان ان کو تقسیم کر دیا، اگر غائب شخص کا حصہ قاضی نے سیدھا کر کے محفوظ جگہ پر رکھا مگر وہ ضائع ہو گیا، اگر ایک

مقروض نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کر دیا، اور اس وصی نے ترکہ کا ایک غلام کو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بیچ دیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام مسائل میں فرق کی دلیل، مفصل درآئل۔

قال و من اوصى بان يباع عبده ويتصدق بثمنه على المساكين فباعه الوصى و قبض الثمن فصناع في يده فاستحق العبد صس الوصى لانه هو العامة فتكون العهدة عليه وهذا عهدة لان المشتري منه ماضى يبذل الثمن الا ليسلم له المبيع ولم يسلم فقد اخذ الوصى البائع مال الغير بغير رضاه فيجب عليه رده و يرجع فيما ترك الميث لانه عامل له فيرجع عليه كالموكيل و كان ابو حنيفة يقول اولاً لا يرجع لانه ضمن قبضه ثم رجع الى ماد كرم و يرجع في جميع التركة وعند محمد انه يرجع في الثلث لان الرجوع بحكم الوصية فاخذ حكمها و محل الوصية الثلث وحده الظاهر انه يرجع عليه بحكم الغرور و ذلك دين عليه والدين يقضى من جميع التركة بحلاف القاصي او اميه اذا تولى البيع حيث لا عهدة عليه لان في الزامها القاضي تعطيل القضاء اد يتحامي عن تقلد هذه الامانة حذرا عن لروم الغرامة فتتعطل مصلحة العامة و امينه سفير عنه كالرسول ولا كذلك الوصى لانه بمسرة الموكل و قد مر في كتاب القضاء فان كانت التركة قد هلك او لم يكن بها وفاء لم يرجع بشئ كما اذا كان على الميث دين آخر

ترجمہ - جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کر دی جائے، اس بناء پر اس کے وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر کسی طرح اس سے یہ رقم ضائع ہو گئی، پھر اسی غلام پر کسی اور نے اپنا حق اور ملکیت کا دعویٰ کر کے اسے ثابت بھی کر دیا اور خریدار سے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، تو وہ وصی اس خریدار کی رقم کا ضامن ہو گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ معاملہ کرنے والا یہی وصی ہے اس لئے اس کی ساری ذمہ داری اسی پر آئے گی، اور خریدار کو اس مال کا مال جتنا یا دوسری صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم واپس منایا یہ بھی دوسری تمام ذمہ داریوں میں سے ایک ذمہ داری ہے، کیونکہ وہ خریدار اس کے بیچنے والے مال کی رقم اسی شرط پر دینے کے لئے راضی ہوا تھا کہ وہ چیز اسے صحیح و سالم ملے گی، مگر موجودہ صورت میں وہ چیز اسے نہیں ملی کیونکہ وہ ضائع ہو گئی ہے، اس طرح اس وصی نے اس خریدار کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لے لیا، اسی لئے اس کو واپس کر دینا لازم ہوا۔

و يرجع فيما ترك الميث پھر جامع صغیر میں یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کے بعد اس وصی نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ سب اسی ميث کے لئے کیا ہے، اور اسی سلسلہ میں اسے تاوان برداشت کرنا پڑا ہے ہذا تاوان اسی ميث کے ترکہ سے واپس لے جیسے کہ وکیل کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ ف۔ کہ مثلاً زید کے وکیل نے زید کا غلام بیچا اور اس کی رقم وصول کر لی مگر وہ کسی طرح سے ضائع ہو گئی پھر کسی شخص نے اس غلام پر اپنا حق ثابت کر کے اس سے لے لیا، اس لئے اس خریدار نے وکیل سے اپنی رقم واپس مانگ لی، لہذا وکیل اس تاوان کو مکمل سے واپس لے گا کیونکہ اس نے یہ تاوان صرف اسی کام کی وجہ سے ادا کیا ہے، اسی طرح وصی بھی ميث کے ترکہ سے واپس لے گا۔

و كان ابو حنيفة الح اور امام ابو حنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو ميث کے ترکہ سے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہو گا کیونکہ وہ تو اپنا حق وصول کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا ہے، مگر امام اعظم نے بعد میں اپنے قول سے دوسرے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے۔ ف۔ کہ وصی کو ميث کے ترکہ سے واپس لینے کا اختیار حاصل ہے، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید پہلے قول کا سبب یہ ہو کہ وصی کا رقم وصول کرنا اس وقت صحیح ہو کہ جب وہ مسکین تک پہنچ جائے جو طریقہ اس نے معین کیا ہے جیسے کہ حج کے

مسئدہ میں گذر گیا ہے، کیونکہ وصی کو ان مساکین پر خرافت اور حق ولایت حاصل نہیں ہے، لیکن آخر میں یہ فرق کیا ہے کہ اس مسئلہ میں میت نے وصی کو صراحۃً فروخت کر کے صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے اس لئے فروخت کرنے میں وکیل کے حکم میں یہاں تک کہ میت کے ترکہ سے واپس بھی لے سکتا ہے (کیونکہ الیٰہ جمع فی جمیع التوکلہ الیٰہ پھر وصی کو میت کے پورے ترکہ سے واپس لینے کا حق ہوگا) (یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام محمدؒ سے نوادر کی روایت ہے کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہے (یہاں تک کہ اگر غلام کی قیمت تہائی ترکہ سے کم ہو تو اسے اتنا ہی ملے گا) کیونکہ وصیت کے حکم کی وجہ سے اسے واپس لینے کا حق ملتا ہے اور وصیت تو صرف تہائی ترکہ سے ہی ہو سکتی ہے (ف)۔ لیکن اس میں قلیل غور بات یہ ہے کہ اس میں یہ الزام لگانا کہ وصیت کے حکم کی وجہ سے واپس کرنے کی بات کسی دلیل کے بغیر ہے۔

وحہ الظاہر انہ یوجع علیہ الیٰہ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ وصی کو میت کے ترکہ سے واپس لینے کا حق ہے اس بناء پر ہے کہ وہ دھوکہ میں آگیا ہے، اور یہ نقصان اس میت پر لازمی قرضہ ہے اور ایب قرضہ تو تہائی سے نہیں بلکہ پورے ترکہ سے ہی ادا کرنا ہوتا ہے (ف)۔ اس بناء پر وصی کا یہ قرضہ بھی پورے ترکہ سے ہی ادا کیا جائے گا، پھر پہلے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشتری سے جب حق کی بناء پر وہ مل لے لیا جائے تو وہ مشتری اس وصی سے اس وجہ سے اس کی رقم واپس لے گا کہ اس بیع کا اصل ذمہ دار وصی ہی ہے کہ وہی بیع کا اصل ذمہ دار ہے) بحلاف القاضی الیٰہ برخلاف قاضی یہ جسے اس نے اپنا امین بنایا ہو کہ جب ان میں سے کوئی بھی خود ہی اس بیع کا ذمہ دار ہو گیا ہو تو اس معاملہ کے وہ پورے طور پر ذمہ دار نہیں ہوتے ہیں کیونکہ قاضی کو اس کے وازمات کا ذمہ دار بنادینے کی وجہ سے اس عہدہ کی بناء پر ایسی بہت سی کارروائیاں کرتا ہے اور اسے مدیون میت کے ترکہ کو فروخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے بالخصوص اس وقت جبکہ اس میت کا کوئی وصی بھی نہ ہو، اس کے جیسے اور دوسرے بہت سے مسائل ہیں جو کتاب القضاء میں گذر گئے ہیں) ہذا ایسے تاوان لازم آجانے کے خوف سے عہدہ قضاء اور امانت قضاء برداشت کرنے سے ہر شخص پر ہیز کرے گا جس کی وجہ عوام سے متعلق مصلحت عامہ ختم ہو جائے گی، حالانکہ یہ بات شرعاً باطل ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ شریعت نے قاضی پر تاوان و جرمانے واجب نہیں کئے ہیں (اور اب قاضی کے امین کے بارے میں تو وہ صرف قاضی کا ایک سفیر ہوتا ہے جیسے کہ کوئی ایچی یا خبر رساں ہوتا ہے (ف)۔ یعنی امین قاضی تو صرف قاضی کی طرف سے بیع کے الفاظ کو ادا کرتا ہے جیسے کہ کسی نکاح کا کوئی وکیل ہوتا ہے، لہذا وہ بھی کسی طرح ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔

ولا کذلک الوصی الیٰہ لیکن وصی کا یہ خیال نہیں ہوتا ہے (اس لئے وہ ذمہ دار ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بیع کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، پھر کتاب القضاء میں اس کا بھی بیان ہو چکا ہے (ف)۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وصی اپنا تاوان پورے ترکہ سے اس صورت میں لے گا جبکہ ترکہ موجود اور کافی مقدار میں ہو) فان کانت التزکۃ قد بطلت الیٰہ اور اگر میت کا ترکہ سب ضائع ہو گیا ہو یا بیچے ہوئے ترکہ میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ اس میں سے وصی کا تاوان ادا کیا جاسکے مثلاً اس میت پر کسی دوسرے شخص کا قرضہ باقی رہ گیا ہو تو اس صورت میں وہ وصی کچھ بھی واپس نہیں پائے گا (ف)۔ یعنی جن وارثوں کو یا مسکینوں کو اس وقت تک کچھ ادا کر چکا ہو یا صدقہ کر چکا ہو، تو ان سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، اور جامع صغیر میں یہی روایت موجود ہے اور ذخیرہ میں منتفی سے نقل کیا ہے کہ وہ وصی مسکین سے واپس لے سکتا ہے، جبکہ اس بیع کی رقم ان کو صدقہ میں دے چکا ہو، کیونکہ عقد بیع سے چونکہ ان ہی دگوں نے بیع سے نفع کما لیا ہے تو وہی لوگ تاوان بھی ادا کریں گے، لیکن جامع صغیر کی روایت ہی اصح ہے، کیونکہ نفع کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کو بیچنے کے لئے کوئی حکم دینے والا موجود نہ ہو اور موجودہ مسئلہ میں خود میت نے حکم دیا ہے اور اسی نے صدقہ کے ذریعہ بیع کر کے بہت بڑا ثواب حاصل کر لیا ہے ہذا وہی میت اس کا تاوان برداشت کرے گا، لیکن جب ترکہ ہی نہ ہو تو وصی کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ م۔

توضیح۔ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام کو بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کر دی جائے چنانچہ وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، پھر اس غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے اپنے قبضہ میں لے لیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اس کا حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال وان قسم الوصى الميراث فاصاب صغيرا من الورثة عيلا فباعه وقبض الثمن فهلك واستحق رجوع في مال الصغير لانه عامل له ويرجع الصغير على الورثة بحصته لانقراض القسمة باستحقاق ما اصابه قال و اذا احتال الوصى بمال اليتيم فان كان خيرا لليتيم حاز وهو ان يكون املا ادا لولاية نظرية وان كان الاول املا لا يحوز لان فيه تصيب مال اليتيم على بعض الوجوه

ترجمہ۔ جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر وصی نے میراث تقسیم کی یعنی اس کا بنوارہ کیا، اور وارثوں میں سے ایک نابالغ کو ایک غلام ملا، پھر اس نابالغ نے اپنے اس غلام کو فروخت کر کے اس کی رقم بھی ہاتھ میں لے لی، اس کے بعد وہ رقم کسی طرح سے ضائع ہو گئی، اور بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے خریدار سے اپنے قبضہ میں لے لیا تو وہ خریدار اپنی رقم اس وصی سے واپس لے گا پھر وہ وصی اس رقم یعنی نادان کو، اس بچہ کے ماں سے واپس لے گا، کیونکہ اس وصی نے اسی بچہ کے فائدہ کے خیال سے دوسرے کے پاس بیچا تھا، پھر وہ بچہ اپنا حصہ واپس کر کے وارثوں سے واپس لے گا، کیونکہ اس بچہ نے اپنے حصہ میں جو کچھ پایا تھا اسے کسی نے اپنا مال ثابت کر کے اس سے لے لیا لہذا ابتداء میں جو ترکہ تقسیم کی گئی تھی وہ تقسیم غلط ثابت ہوئی اور وہ سارا ترکہ اب مشترک ترکہ ہوگی (ف)۔ کیونکہ تقسیم کی بحث میں یہ بات مسلم ہے کہ بنوارہ میں اگر کسی کے بھی حصہ پر کوئی شخص اپنا حق ثابت کر دے تو وہ بنوارہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔

قال و اذا احتال الوصى الح جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کیا تو اگر یہ قبول کرنا، یتیم کے حق میں مفید ہو تو یہ حوالہ جائز ہوگا (ف)۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے اپنے چھوٹے بچوں اور دوسروں کے لئے کسی کو وصی مقرر کیا اس کے بعد زید مر گیا پھر اس دو بچہ کے سوروپیہ کا قرض خاندان پر ثابت ہو گیا اس طرح سے کہ زید کے دو سوروپے خاندان پر باقی تھے اور وہ اس کے یتیم بچوں کی طرف منتقل ہو گئے، پھر خاندان نے اتنے روپے کا قرض شعیب کے نام پر منتقل کر دیا، اور وصی نے بھی اس منتقل ہونے کو قبول کیا تو اس طرح اصطلاح فقہ میں خالد محیل اور شعیب محیل علیہ ہوا، جیسا کہ اس سے پہلے کتاب الحوائج میں بیان کیا جا چکا ہے، اب اگر اس طرح سے رقم کو دوسرے کے نام منتقل کرنا بچہ کے حق میں بہتر ہو تو یہ کام جائز ہوگا، کیونکہ وصی کی یتیم پر شفقت کی نظر اور ولایت ہوتی ہے یعنی جس جس صورت میں بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے، اب سوال یہ ہے کہ موجودہ صورت میں بہتری کی کیا صورت ہوگی، تو اس کا جواب اس طرح سے دیا ہو ان یکون املا الح اس میں بہتری کی صورت یہ ہوگی کہ جس کو ذمہ دار بنایا گیا ہے وہ قرض دار سے زیادہ مالدار ہو تو اس کو ذمہ دار بنادینا جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو نظر و شفقت کی ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی کسی ایسے شخص کو ذمہ دار نہیں بنائے گا جس کی خود کوئی مالی حیثیت نہ ہو۔

وان كان الاول املا الح اور اگر پہلا شخص مقروض خود ہی زیادہ مالدار ہو تو وصی کا حوالہ قبول کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں بعض صورتوں سے اس یتیم کے مال کو برہادر کر دینا لازم آتا ہے (ف)۔ ورنہ کم از کم وہ قرض دار مال کی یہ نسبت دیر میں قرض وصول کرے گا، یہاں تک کہ اگر یہ مشہور ہو کہ وہ شخص دوسرے کا قرض جمداد کر دیتا ہے اور اسی سے بہتری کی صورت نظر آتی ہو تب جواز کا حکم ہوگا۔

توضیح۔ اگر وصی نے میراث تقسیم کی اور وارثوں میں سے کوئی نابالغ تھا جس کے حصہ میں ایک غلام آیا جس کو اس نابالغ نے فروخت کر کے اس کی رقم اپنے قبضہ میں لی جو کسی طرح ضائع ہو گئی پھر اس بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، اگر وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ولا يحوز بيع الوصي ولا شراؤه الا بما يتغابن الناس في مثله لانه لا ينظر في الغبن الفاحش بخلاف اليسير لانه لا يمكن التحرز عنهم ففي اعتباره انسداد بابہ والصبي الماذون والعبد الماذون والمكاتب يجوز بيعهم و شراؤهم بالغبن الفاحش عند ابي حنيفة لانهم يتصرفون بحكم المالكية والاذن فك الحذر بخلاف الوصي لانه يتصرف بحكم النيابة الشرعية بطراً فيتقيد بموضع الطر و عندهما لا يملكونه لان التصرف بالفاحش مہ تبرع لا ضرورة فيه وهم ليسوا من اهلہ و اذا كتب كتاب الشراء على وصي كتب كتاب الوصية على حده و كتاب الشراء على حدة لان ذلك احوط ولو كتب حملة عسى ان يكتب الشاهد شهادته في اخره من غير تفصيل فيصير ذلك حملاً على الكذب ثم قيل يكتب اشترى من فلان ابن فلان ولا يكتب من فلان و وصي فلان لما بينا و قيل لا باس بذلك لان الوصاية تعلم ظاهراً

ترجمہ۔ ام محمدؑ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وصی کا کسی چیز کو بیچنا یا اس کو خریدنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ اتنے دام سے اسے بیچا گیا ہو یا خرید ا گیا ہو جتنے عوام عموماً اسے برداشت کر لیتے ہوں (ف۔ یعنی اگر خریداری کی صورت ہو تو اتنے زیادہ دام اس کے دئے ہو جو دوسرے قیمتوں کے اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں آتے ہوں مثلاً ایک نے اس کی قیمت آٹھ روپے لگائی تو دوسرے نے پونے آٹھ یا سو آٹھ روپے لگائے ہوں، جبکہ خود وصی نے بھی سو آٹھ یا کچھ کم میں وہ چیز خریدی ہو، یا اگر چیز فروخت کرنے کی ہو تو بھی اتنی ہی رقم میں اسے فروخت کیا ہو، اس لئے یہ رقم بالکل صحیح کہی جائے گی، اور اگر دوسرے کے اندازہ سے بہت فروخت کیا ہو، اس لئے یہ رقم بالکل صحیح کہی جائے گی، اور اگر دوسرے کے اندازہ سے بہت زیادہ ہو تو اسے غبن فاحش کہا جائے گا، یا دوسرے تمام لوگوں کے اندازہ سے کم میں وہ فروخت کی گئی ہو تو اسے بھی غبن فاحش کہا جائے گا، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وصی اگر اپنی خریداری یا فروخت میں عام قیمت سے کچھ کی یا کچھ زیادتی کرے تو وہ جائز ہوگا، لیکن غبن فاحش سے ہونے سے جائز نہ ہوگا) لانه لا ينظر في الغبن الفاحش الخ کیونکہ غبن فاحش سے جائز نہ ہوگا۔

لانه لا ينظر في الغبن الفاحش الخ کیونکہ غبن فاحش ہونے کی صورت میں کوئی بہتری کی امید نہیں کی جاتی ہے (حالانکہ وصی کی ولایت میں بہتری مشروط ہوئی ہے) بخلاف غبن فاحش نہ ہو بلکہ معمولی سے غبن سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے کہ معاملات میں اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے معمول سے غبن کو بھی برداشت نہ کرنے سے وصی کسی طرح بھی تصرف نہیں کر سکے گا اور وصی بننے کے خیال کو ختم کر دینا لازم آئے گا، (ف۔ یہ حکم وصی کے بارے میں ہے) والصبي الماذون والعبد الماذون الخ لیکن اتنا بڑا بچہ کہ جسے معاملات کرنے کی اجازت دیدی گئی ہو اسی طرح سے جس غلام اور مکاتب کو معاملات کرنے کی اجازت دیدی گئی تو ان لوگوں کا کسی کے بھی مال کو غبن فاحش کیسے تھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ لوگ مالک کی حیثیت سے اپنے مال میں خواہش کے مطابق تصرف کرتے ہیں (ہذا وہ جس طرح چاہیں بغیر کسی رکاوٹ کے اس میں تصرف کر سکتے ہیں) اور ان لوگوں کو معاملات کرنے کی اجازت دینے کا مطلب اس شخص پر جو پابندی لگائی تھی اسی کو دور کرنا

دوتا ہے، بخلاف الوصی الخ بخلاف وصی کے کہ وہ شرعی خصوصاً جازت کے اس کے لئے بہتری اور بھلائی کی نظر سے سے تصرف کرنے کی اجازت دی جاتی ہے لہذا اس کے لئے بہتری کی نظر کی قید معتبر ہوتی ہے (ف۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے)۔
 وعدهما لا یملکونہ الح اور صاحبین کے نزدیک ان لوگوں کو بھی غبن و فحش کے ساتھ تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے غبن و فحش کی اجازت تبرع کے طور پر ہے، اور اس میں باچاری کا ہونا ضرورت بھی نہیں ہے، اور یہ لوگ تبرع کی لیاقت والوں میں سے نہیں ہیں (ف۔ اس لئے اگر کاروبار کرنے کی اجازت پایا ہو انابا لغ یا کوئی غلام یا مکاتب نے فحش سے چیز خریدی یا کوئی چیز فروخت کی تو صاحبین کے نزدیک یہ معاملہ باطل ہوگا۔ واداکت کتاب الشراء الح اور اگر وصی کے نام خریداری کا بیع نامہ لکھا گیا تو اس کے لئے وصیت نامہ ایک عدد علیحدہ لکھے ورا یک عدد بیع نامہ علیحدہ لکھے کہ اس طرح علیحدہ علیحدہ لکھنے میں احتیاط زیادہ ہے (ف۔ کیونکہ یقیناً ایک وقت میں اس کی گواہی ضروری ہو جائے گی) ولو کتب حملة عسی الح اور اگر موصی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دی تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اس کے آخر میں گواہ اپنی گواہی کسی تفصیل کے بغیر ہی لکھ دے تو اس کی وجہ سے وہ شخص جھوٹا سمجھا جائے گا (ف۔ اس لئے کہ سخر میں ان دونوں باتوں پر گواہی تلاش کی جائے گی) ثم قبل یکتب الخ پھر اس تحریر کے بارے میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ وہ اس طرح لکھے گا کہ میں نے فلاں بن فلاں سے خریدا ہے، اور اس طرح نہیں لکھے کہ میں نے س چیز کو اس فلاں سے خریدا ہے جو کہ فلاں کا وصی ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی اوپر بیان کی جا چکی ہے (ف۔ جس کا مطلب یہ نکلے گا کہ وہ گواہ اس بات کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی ہے، اس وقت جبکہ گواہ نے آخر میں اس کی تفصیل نہیں کی ہو کہ میں تو صرف خریداری پر گواہ ہوں اسی لئے صرف اتنا لکھے کہ میں نے اسے فلاں کے بیٹے فلاں سے خریدا ہے)۔
 وقیل لا بأس بذلك الح اور کچھ مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اس شخص کو فلاں کا وصی لکھ دینے میں بھی کچھ حرج نہیں ہے، کیونکہ کسی کو وصی بنالینے کا معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ عموماً ہر شخص کو معوم ہوتا ہے (ف۔ لہذا گواہ کو جھوٹا کہنے کی دلیل نہیں ہوگی بالخصوص اس صورت میں جبکہ اس شخص کے بارے میں عام گمان یہ ہو کہ اس نے تو امر بالمعروف کے ظاہر کے موافق گواہی دیکھی ہے)۔

توضیح :- وصی یا نابالغ یا ذون لڑکا یا ماذون غلام اگر ماں وصی کو خرید و فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ جائز ہو گا یا نہیں، اور کن شرائط اور تقاضیل سے، اور اگر موصی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دے، تو مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

قال و بیع الوصی علی الکبیر العائن حاضر فی کل شئی الا فی العقار لان الاب یلی ما سواه و لایلیہ فکدا و صیہ و کان القباس ان لا یملک الوصی غیر العقار ایضاً لانه یمکنہ الاب علی الکبیر الا انما استحسنہ لما اہ حفظ لتسارع الفساد الیہ و حفظ الثمن ایسر و هو یملک الحفظ اما العقار فمحصن بنفسه قال ولا یتحر فی المال لان المفوض الیہ الحفظ دون التجارة و قال ابویوسف ومحمد و صی الاح فی الصغیر والکبیر العائن بمرولة وصی الاب فی الکبیر العائن و کذا وصی الام ووصی العم وهذا الجواب فی تركة هؤلاء لان وصیہم قائم مقامہم و ہم یملکون ما یکون من باب الحفظ فکذا وصیہم الخ

ترجمہ - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وصی کا باغ و وارث جو غائب ہو اس کے ہر قسم کے مال کو سوائے عقد (غیر منقولہ جائداد) کے بیچنا جائز ہے، کیونکہ خود باپ کو بھی اپنی بڑی اولاد کے ہر قسم کے مال کو غیر منقولہ جائداد کے سوا بیچنا جائز

ہے، اسی لئے باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (ف)۔ کیونکہ وصی کو صرف دینی مالی ولایت ملی ہے جو اس کے باپ (وصی) کو تھی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وصی نے کسی مصلحت اور ضرورت کی وجہ سے ترکہ میں چیزیں فروخت کیں تو غیر منقولہ جائیداد کے سوا دوسری چیزوں کی فروخت صحیح مانی جائے گی، جیسے چھوٹے نابالغ ورثہ کے مالوں کی بیع اس کے لئے جائز ہوتی ہے، اسی طرح سے بالغوں کے مالوں کو بھی وہ فروخت کر سکتا جبکہ وہ غائب ہوں لیکن جائیداد غیر منقولہ کو فروخت کرنا کسی بھی صورت میں جائز نہ ہوگا، اور یہ جواز بھی استثناء ہے۔

وكان القياس ان لا يملك الخ اور قیس کا تقاضا تو یہی تھا کہ غیر منقولہ جائیداد کی طرح منقولہ سامان کی بھی وصی کی بیع جائز نہ ہو، کیونکہ باپ کو بالغ کے مال میں اس کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے (یعنی ولایت کے حق کی بناء پر اختیار نہیں ہوتا ہے اگرچہ کبھی مال کی حفاظت کی بناء پر اختیار ہوتا ہے) لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اس لئے اختیار کر لیا ہے کہ غیر منقولہ جائیداد کے سوا دوسرے منقولہ سامان کو اس کی حفاظت کے لئے بیچ ڈالنے ہی میں سہولت ہے، اس لئے کہ ایسی چیزیں بہت خراب ہونے لگتی ہیں، اور اس سے حاصل ہونے والی رقم کی بھی حفاظت سناں ہوتی ہے جبکہ وصی کو حفاظت کرنے ہی کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور غیر منقولہ جائیداد تو خود ہی محفوظ ہونے سے اور اس کی چوری وغیرہ کا خطرہ نہیں ہوتا ہے (ف)۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک غیر منقولہ (عقار) جائیداد کے سوا دوسرے مالوں میں بھی وصی کو فروخت کرنے کا اختیار صرف ان تین شرطوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے۔

(۱) جبکہ خریدار اس چیز کی قیمت بازاری قیمت سے دو گنی دینے پر راضی ہو۔

(۲) اس چھوٹے وارث کو اس مال کے عوض یا رقم کی واقعہ ضرورت ہو مثلاً اس رقم کے نہ ہونے سے وہ کھانے اور کپڑے کا

بھی محتاج ہو۔

(۳) مورث میت پر اتنا قرض باقی رہ گیا ہو کہ اس کے اس مال کو فروخت کئے بغیر قرض کی ادائیگی ممکن نہ ہو رہی ہو صدر الشریعہؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ دید جائے گا۔ کہ (حال ولا یتحو فی المال الخ فرمایا ہے کہ ترکہ کے مال میں وصی کو تجارت کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ وصی کے پاس مال رکھنے کا مقصد اس کی صرف حفاظت ہے اور تجارت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے (ف)۔ یعنی کسی کو وصی مقرر کرنے کا مقصد صرف اس کی حفاظت ہے اور تجارت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے (ف)۔ یعنی کسی کو وصی مقرر کرنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کی ضروریات اور جن باتوں کی وصیت میں تصریح کر دی گئی ہے اس کا خیال رکھتے ہوئے اصل مال کی وہ پورے طور پر حفاظت کرے، اور اس سے نجات حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے۔

وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا ہے (اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے۔ ع۔ ن۔) کہ بھائی کے وصی کو اس کے زندہ چھوٹے بھائی اور بڑے بھائی جو غائب ہو کے مال میں وہی اختیار ہے جو باپ کے وصی کو اس بالغ بیٹے کے مال میں اختیار ہے جو غائب ہو، اور یہی حکم ماں کے وصی اور چچا کے وصی کا بھی ہے (ف)۔ یعنی اگر ایک شخص مر اور اس نے اپنے چھوٹے اور بڑے غائب بھائی چھوڑے تو اس وصی کو اس میت کے موجودہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہی اختیار ہوگا جو باپ کے وصی کو بالغ غائب بیٹے کے مال میں اختیار ہوتا ہے، اور ماں و چچا کے وصی کی صورت میں بھی یہی حکم ہے) اسی لئے یہ فرمایا ہے۔

وهذا الحواب فی ترکہ الخ اور ماں و چچا اور بھائی کے وصیوں کا بھی یہی حکم ان لوگوں کے ترکہ کے بارے میں ہے (ف)۔ جنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کر دیں تو ان کے ترکہ میں وصی کو وہی اختیار ہوگا جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں ہوتا ہے) لان وصیہم الخ کیونکہ ان کا وصی خود ان کا قائم مقام ہے اور خود ان لوگوں کو بھی ایسے کام کرنے کا اختیار ہے جس کا تحقق حفاظت کرنے سے ہو، اس لئے ان کے وصی کو بھی یہی اختیار ہوگا۔

منه

نزد مر گیا اور اس نے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی اولاد چھوڑی اور وصی بھی مقرر کر دیا تو ایسی صورت میں کیا ان چھوٹے بچوں کے دوا کو اختیار دینے میں ترجیح دی جائے گی یا باپ کے وصی کو ترجیح دی جائے گی تو اس مسئلہ میں علماء کرام کے درمیان اختلاف ہے جو ابھی ذکر کیا جا رہا ہے۔

توضیح - کی وصی موصی کے بالغ اور نابالغ اولاد کے مال و جائیداد کو فروخت کر سکتا ہے، اور مال وصیت میں کاروبار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل

قال و الوصى احق بمال الصغير من الحد و قال الشافعى الحد احق لان الشرع اقامه مقام الاب حال عدمه حتى احرر الميراث فبقدم على وصيه و لما ان بالايضاء تنقل ولاية الاب اليه فكانت ولايته قائمة معنى فيقدم عليه كالاب نفسه و هذا لان اختياره الوصى مع علمه بقيام الحد يد على ان تصرفه بغير نظر لبيته من تصرف ابيه فان لم يوص الاب فالحد بمرة الاب لانه اقرب الناس اليه و اشفقهم عليه حتى ملك الانكاح دون الوصى غير انه يقدم عليه وصى الاب في التصرف لما بيناه

ترجمہ - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ باپ کا وصی اس کی چھوٹی اولاد کے مال کے بارے میں ٹرکے کے دادا کے مقابلہ میں زیدہ اولیٰ اور اقدم ہے، و قال المشافعی الح اور امام شافعیؒ (مالک و احمد - ع) نے فرمایا ہے کہ دادا کا حق مقدم ہے، کیونکہ شریعت نے باپ کے موجود نہ ہونے کی صورت میں دادا ہی کو باپ کا قائم مقام بنالیا ہے، یہاں تک کہ دادا ہی بچہ ہو سہاڑ کہ لے لیتا ہے، اسی لئے یہی دادا باپ کے وصی سے مقدم ہوگا (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وصی کو دایہ صرف اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ باپ کا قائم مقام ہے اور یہ قائم مقامی اسے اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ باپ نے اسے مقرر کر دیا ہے، اور وہ بھی صرف مال کے بارے میں ہے، نفس اور جان کے بارے میں نہیں ہے، یہاں تک کہ چھوٹی ٹرکی کا نکاح کرنے کا اختیار وصی کو نہیں ہوتا ہے، جبکہ شریعت نے باپ کے مرجع نہ پر جان اور مال دونوں صورت میں دادا کو باپ کا قائم مقام بنادیا ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی باپ کے مرجع نہ پر خود مر گیا مگر دادا زندہ ہے تو اس وقت وہی دادا باپ کی جگہ اس کی میراث کا مستحق ہوتا ہے اور عصبہ ہو رہا ہو، ہندہ دادا ہی وصی کی نسبت مقدم ہوگا۔

ولما ان بالا بضاء الح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کر دینے کی وجہ سے باپ کی ولایت اور اس کا پورا اختیار وصی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا معنوی طور پر خود باپ کی ولایت موجود ہے (یعنی اگرچہ ظاہر میں باپ مر گیا ہے) اس لئے وصی ہی کو داد پر ترجیح دی جائے گی، جیسے کہ خود باپ کو داد پر ترجیح ہوتی ہے (ف۔ خلاصہ یہ ہو کہ ہم نے یہ مانا کہ باپ کے نہ ہونے کی صورت میں داد اسی مقدم ہوتا ہے، لیکن یہاں پر باپ کی ولایت نہ ہو لیکن معنوی طور پر موجود ہو جیسے باپ کی طرح ولایت موجود نہ ہو (لیکن ائمہ ثلاثہ کی طرف سے یہ کہا جا سکتے ہے کہ وصی کا جو دعویٰ باپ کی ولایت کا یہاں جانا غیر معتبر ہے یہاں تک کہ وصی کے پائے جانے پر بھی داد کو باپ کی طرح کل میراث ملتی ہے، جو اب یہ ہے کہ میراث یک دوسری بات ہے اور یہاں ولایت میں کلام ہے۔ قتال فیہ۔ م۔)

نے وصی مقرر کر لیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی اولاد کے حق میں وصی کو بہتر جانتا ہے اور اسی کو ترجیح دیتا ہے بہ نسبت اپنے واد کے (ف۔ گویا وصی اپنے حق تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے جبکہ اس کے اپنے اختیار اور ولایت کے رہتے ہوئے داد کو مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے) فان لم یوص الالب الخ اب اگر باپ نے کسی کو اپنا وصی مقرر نہیں کیا تو چھوٹی اولاد کے لئے داد اس کے اپنے باپ کے حکم میں ہو جاتا ہے، کیونکہ وصی کی طرف سے سب سے زیادہ قریب اس کا یہی باپ ہے، اور یہی سب سے زیادہ شفقت والا ہے، یہاں تک کہ داد کو اپنے بیٹے کی چھوٹی اولاد (پوتے) کے نکاح کر دیئے کا اختیار نہیں ہے، البتہ مالی تصرفات میں باپ کے وصی کو ہی داد پر ترجیح ہوگی، اور اس کی دلیل وہی ہے جو ابھی بیان کر دی گئی ہے، ف۔ (کہ خود وصی نے اس وصی کو اپنا قائم مقام بنادیا ہے)۔

توضیح:- اگر چھوٹی اولاد کا داد اور اس کے باپ کا وصی دونوں موجود ہوں، تو اس نابالغ کی جائیداد کی حفاظت اور اس کی خرید و فروخت کا حق دار کون اور کیوں ہوگا، اور اگر باپ نے کسی کو بھی اپنا وصی مقرر نہیں کیا تب اس کا ذمہ دار کون ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مدلل جواب

فصل فی الشہادۃ

فصل، گواہی کا بیان

قال و اذا شهد الوصيان ان المیت اوصی الی فلان معهما فالشہادۃ باطلۃ لانہما متہمان فیہا لاثباتہما معینا لانفسہما قال الا ان یدعیہا المشہود لہ و ہذا استحسان و هو فی القیاس کالاول لما بینا من التہمة و حہ الاستحسان ان للقاضی ولاية نصب الوصی لابتداء اوصم اخر الیہما برضائہ بدون شہادتہما فتسقط شہادتہما مؤبۃ التعین عنہ اما الوصایۃ تثبت نصب القاضی قال و كذلك الا ان معہ اذا شہد ان المیت اوصی الی رجل و هو یسکر لانہما یجران الی انفسہما نفعاً بنصب حافظ للترکۃ و لو شہدا یعنی الوصیین لو ارث صغیر بشئی من مال المیت او غیرہ فشہادتہما باطلۃ لانہما یظہران ولاية التصرف لانفسہما فی المشہود بہ

ترجمہ - جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے وصی میت نے ہم دونوں کے ساتھ اس تیسرے شخص کو بھی وصی مقرر کیا تھا تو یہ گواہی باطل ہوگی یعنی مقبول نہ ہوگی، کیونکہ دونوں پر تہمت لگ سکتی ہے، کیونکہ اس طرح کی گواہی دے کر اس شخص کو اپنا معون و مددگار بنانا چاہتے ہیں۔ ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اپنے مطلب یعنی نفع حاصل کرنے کے لئے یہ گواہی دے رہے ہیں، اور ایسی تہمت والی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، بالخصوص اس وقت جبکہ خود وہ تیسرا شخص ایسی گواہی پانے کا خواہشمند بھی نہ ہو (الا ان یدعیہ الخ البتہ اگر وہ شخص جس کے لئے گواہی دی جا رہی ہے وہ خود بھی اپنے حق میں ایسی ہی گواہی کا طلب گار بھی ہو تب یہ گواہی قبول کر لی جائے گی و ہذا استحسان الخ یہ استثنائی حکم ہے، حالانکہ قیاس میں یہ بھی پہلی صورت کے مثل ہے، کیونکہ پہلے کی طرح ہی تہمت موجود ہے، ف۔ کیونکہ اس وصی ہو جانے سے یہ تیسرا شخص بھی ان دونوں کا معین و مددگار ہو جائے گا) الحاصل اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ ہمارے وصی میت نے ہمارے ساتھ فلاں شخص کو بھی وصی بنالیا تھا، اس طرح اگرچہ اس صورت میں وہ تیسرا شخص اپنے وصی بننے کے لئے ان دونوں کے گواہ بننے کا خواہشمند نہ ہو، تو گواہی باطل ہوگی، اور اگر خواہشمند ہو تو بھی قیاس باطل ہے، لیکن وہ

گواہی مستحساناً قبول ہوگی۔)

وجہ الاستحسان الح اس طرح مستحسان کی وجہ یہ ہوگی کہ قاضی کو ابتداء سے نہ یہ اختیار حاصل تھا کہ کسی تیسرے کو وہ وصی مقرر کر دے، یا ان دونوں موجود وصیوں کے ساتھ خود ہی کسی کو وصی بنادے، بشرطیکہ وہ تیسرا شخص اس کی گواہی میں شرکت کے لئے از خود راضی ہو یعنی اس کے بغیر کہ دونوں وصی اس کی گواہی دیں، کہ اس صورت میں ان دونوں کی گواہی سے اس تیسرے وصی کی مدد اور اس کی عین کی مشقت سے نجات مل جائے گی، اور اس کا وصی مقرر ہو جائے تا تو قاضی نے جب اس کو وصی بنانا قبول کر لیا تو گویا خود ہی نے اس کو وصی مقرر کیا ہے (ف۔) خد صہ کلام یہ ہوا کہ وہ تیسرا شخص استحساناً اس وجہ سے وصی بن گیا کہ قاضی کی طرف سے اس کو متعین کر لینا ہی اس کے وصی بن جانے کے لئے کافی ہے، اور ان دونوں وصیوں کی گواہی اتنا سوا کہ اس سے قاضی کی رائے معلوم ہو گئی، کہ اس میت کی طرف سے تیسرا شخص وصی مقرر کرنا چاہئے ورنہ یہی شخص ہے اس کے بعد پھر کسی تیسرے شخص کو مدد سے اس کی ضرورت نہ رہی۔

قال وكذلك الامان الح اہم محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ یہی حکم دو بیٹوں کا بھی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ میت نے اس کو وصی بنایا ہے حالانکہ وہ شخص خود اپنے وصی بننے کا خواہشمند نہیں ہے بلکہ وہ اس کا منکر ہی ہے تو ان کی گواہی باطل ہوگی کیونکہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس گواہی سے یہ فائدہ حاصل کر لیں کہ اس شخص کو اپنے مرنے والے ترکہ کا محفظ بنالیں (ف۔) اس بناء پر تہمت کا احتمال ہو گیا ہے اس لئے ان دونوں کی گواہی بھی باطل ہوگی، جیسے کہ پہلے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی۔

ولو شهدا یعنی الوصیین الخ اور اگر دونوں وصیوں نے کسی نابالغ وراثت کے لئے میت کے ترکہ سے کچھ مال کی گواہی دی، جتنی اس طرح گواہی دی کہ میت کے مال سے یہ مال یا تمام اس نابالغ لڑکے کی ملکیت ہے، یا میت کے مال کے سوا کسی دوسرے مال کے بارے میں اس نابالغ کی ملکیت کی گواہی دی تو اسی قسم کی تہمت کے احتمال کی وجہ سے دونوں کی گواہی باطل ہوگی، اور وہ تہمت اس طرح سے ہوگی کہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس مال میں اپنے لئے تصرف کرنے کی ولایت ثابت کر لیں۔ (ف۔) کیونکہ نابالغ کے مال میں نہیں دونوں کو تصرف کی ولایت حاصل ہوگی۔

توضیح۔ گواہی کا بیان، اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہم دونوں کے عداوہ اس تیسرے کو بھی وصی بنایا تھا تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں، اور اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں گواہی دی کہ ہمارے باپ نے اس شخص کو وصی مقرر کیا تھا، جبکہ وہ تیسرا شخص اس کا منکر ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دل کتل

قال ان شهدا لوارث كبير في مال الميت لم يجزوا ان كان في غير مال الميت حار وهذا عند ابي حنيفة و قالا ان شهدا لوارث كبير تحوز في الوحيين لانه لا يثبت لهما ولاية التصرف في التركة ادا كانت الورثة كبار فعربت عن التهمة وله ان يثبت لهما ولاية الحفظ وولاية بيع الموقوف عند عيبة الوارث فتققت التهمة بحلاف شهادتهما في غير التركة لا لقطاع ولاية وصي الاب عمه لان الميت اقامه مقام نفسه في تركته لا في غيرها قال و اذا شهد رجلان لرحليس عني ميت بدین الف درهم وشهد الاخر ان للاوليين بمثل ذلك حازت شهادتهما وان كانت شهادة كل فريق للاخرين بوصية الف درهم لم تحوز وهذا قول ابي حنيفة و محمد قال ابو يوسف لا

تقبل فی الدین ایضا و ابو حیمۃؒ فیما ذکر الخصاف مع امی یوسفؒ و عن امی یوسفؒ مثل قول محمدؒ و حہ القول ان الدین یحب فی الدمۃ و ہی قائلۃ الحقوق شی فلا شرکۃ و لہذا لو تبرع احسی بقضاء دین احدهما لیس للاخر حق المشاركة و حہ الردان الدین بالموت یتعلق بالترکۃ ادا لدمۃ حریت بالموت و لہذا لو استوفی احدهما حقہ من الترکۃ یشارکۃ الآخر فیہ فکانت الشہادۃ مشنۃ حق الشرکۃ فتحققۃ التہمۃ بحلاف حال حیوۃ لمدیون لانہ فی الذمۃ لبقائہا لا فی المال فلا یتحقق الشرکۃ

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی تو یہ جائز نہ ہوگی، اور اگر میت کے مال کے سوا کسی اور کے مال میں گواہی دی تو وہ جائز ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے و قال ان شہداء موارث المح اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں وصیوں نے بالغ وارث کے حق میں گواہی دی تو دونوں ہی صورتوں میں جائز ہوگی، یعنی خواہ اس بالغ کے لئے میت کے مال میں وہ گواہی دیں یا میت کے عدوہ کسی اور کے مال میں گواہی دیں تو بہر صورت گواہی جائز ہوگی، کیونکہ ورثہ جب بالغ ہوں تو وصیوں کو ترکہ میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا ہے (لہذا اس بالغ وارث کی موجودگی میں تصرف نہیں کر سکتے ہیں، یہاں تک کہ اگر نابالغ بھی وارث ہو اور اس کے حصہ کا بٹورہ ہو چکا ہو تو بھی بالغ کے حصہ میں تصرف نہیں ہوگا، اس لئے وہ گواہی پہلی جیسی تہمت سے خالی ہوگی۔

ولہ انہ ثلث لہما المح اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ن دونوں وصیوں کے لئے ایک تو ترکہ کی حفاظت کی ذمہ داری ہے اور دوسری جب کہ بالغ وارث غائب ہو تو اسے منقول مال فروخت کرنے کی ولایت ہے اس لئے یہ تہمت ثابت ہوگئی، (ف۔ کہ جس مال کے بارے میں گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو)۔

بحلاف شہادتہما المح اس کے برخلاف اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی تو اس میں تہمت ثابت نہیں لگے گی، کیونکہ اس وصی کی ولایت کی مال سے بالکل نہیں ہے، کیونکہ موصی میت نے صرف اپنے ہی مال سے بالکل نہیں ہے، کیونکہ موصی میت نے صرف اپنے ہی مال میں اسے اپنا قائم مقام بنایا ہے یعنی دوسرے کسی مال میں نہیں بنایا ہے (ف۔ لہذا اس کے ترکہ کے عدوہ اگر کسی اور قسم کا مال کسی وارث کے پاس ہو تو اس میں اس کے وصی کو کچھ بھی اختیار نہیں ملے گا)۔

قال و اذا شہد رحلان لرحمۃ المح امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید و بکر دو مخصوص نے یہ گواہی دی کہ میت پر خالد و معمر کے دو ہزار روپے قرضہ کے باقی ہیں تو ان دونوں یعنی خالد و معمر نے بھی یہ گواہی دی کہ زید و بکر کے دو ہزار روپے قرضہ کے باقی ہیں تو ان دونوں فریقوں کی گواہی مانی جائے گی، اور اگر ان دونوں فریقوں میں سے ہر فریق نے دوسرے کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس میت نے ان کے لئے دو ہزار روپے کی وصیت کی ہے تو ایسی گواہی دی تو یہ نامقبول ہوگی، یہ قول امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

و قال ابو یوسفؒ لا یقبل المح و امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قرضہ کی صورت میں بھی گواہی قبول نہیں ہوگی، اور امام خصافؒ نے ادب القاضی میں جو روایت بیان کی ہے اس میں یہ ہے کہ اس قول میں ابو حنیفہؒ بھی امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں (ف۔ یعنی خصافؒ نے بیان کیا ہے کہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وصیت و قرضہ کے دونوں مسئلوں میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے بارے میں مقبول نہیں ہوگی۔ م۔ اور امام ابو یوسفؒ سے امام محمدؒ سے موافق بھی روایت منقول ہے، یعنی قرضہ سے بارے میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے لئے مقبول ہوگی، اس لئے اصل کلام یہ ہوا کہ وصیت کے مسئلہ میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے لئے بالاجماع مقبول نہیں ہوگی، اور قرضہ کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کے مطابق ایک روایت میں مقبول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں یعنی ایک میں مقبول و دوسری میں نامقبول ہے۔ الحاصل یہ

اختلاف صرف قرضہ کے مسئلہ میں ہے کہ گواہی مقبول ہوگی یا نہیں۔

وجہ القبول ان الدین الخ گواہی کے مقبول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ تو اصل میں مقروض ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے، اور ذمہ ایسی چیز ہے جو مختلف اور متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں شرکت نہیں پائی جائے گی، یہاں تک کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے لئے ہوئی، کیونکہ دوسرے کے وصول کئے ہوئے مال میں اس کو شرکت کا اختیار نہیں ہے۔ اسی لئے اگر کسی اجنبی نے احسان کے طور پر ان دونوں فریق میں سے ایک کو میت کی طرف سے قرضہ ادا کر دیا تو دوسرے فریق کو اس ادا کئے ہوئے مال میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا (ف۔ اس کے برخلاف وصیت کے مسئلہ میں اگر میت کے ترکہ کی ایک تہائی ہو تو دونوں فریق اس ایک تہائی میں شریک ہو جائیں گے۔

وجہ الردان الدین الخ گواہی کے رد یا مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مر جانے کی وجہ سے قرضہ کا تعلق ترکہ سے ہو گیا اور اب مقروض کے ذمہ نہیں رہا، بلکہ وہ قرض اس کے لئے ترکہ سے وصول کر لیا جائے گا، کیونکہ ذمہ تو ذمہ دار کی موت کی وجہ سے ختم اور برباد ہو گیا، اور اسی بناء پر اگر ایک فریق نے ترکہ میں سے اپنا حق وصول کر لیا تو دوسرے فریق یعنی قرض خواہ کو اس میں شرکت کا اختیار ہو جاتا ہے، اس بناء پر گواہی اس کے حق میں شرکت کو ثابت کرنے والی ہوئی، اسی لئے گواہی کے معاملہ میں تہمت پائے جانے کا احتمال قوی ہو گیا (ف۔ وہ یہ کہ گواہی دینے والے نے اس گواہی سے اپنا نفع حاصل کرنے کے لئے گواہی دی ہے۔ م۔ برخلاف اس حالت کے جب مقروض خود زندہ ہو، کیونکہ اس وقت قرضہ خود مقروض کے ذمہ ہی میں رہے گا، اس لئے اس قرض کا تعلق مقروض کے مال سے متعلق نہ ہوگا (ف۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مقروض کی زندگی میں قرض خواہوں میں سے کچھ لوگ دوسرے قرض خواہوں کے حق میں گواہی دیں تو وہ قبول کر لی جائے گی، اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ زیادہ بہتر اور مدلل قول یہی ہے کہ گواہی نامقبول اور مردود ہوگی۔

توضیح:- اگر میت کے دو ذیل وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی، اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی، اگر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ میت پر زید و بکر کے دو ہزار روپے قرض باقی ہیں، اور ان دونوں نے یہ گواہی دی کہ خالد و معمر کے دو ہزار باقی ہیں، تو کسی کی بات قابل قبول ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

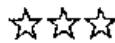
قال ولو شهدا انه اوصى لهدین الرجلین بجاریتہ و شهد المشہود لهما ان المیت اوصی للشاہدین بعدہ جازت الشہادۃ بالاتفاق لانہ لا شرکۃ فلاحتمۃ ولو شهدا انه اوصی لهدین الرجلین بثلث مالہ و شهد المشہود لهما انه اوصی للشاہدین بثلث مالہ فالشہادۃ باطلۃ وکذا اذا شهد الاولان ان المیت اوصی لهدین الرجلین بالبعد و شهد المشہود لهما انه اوصی للاولین بثلث مالہ فہی باطلۃ لان الشہادۃ فی ہذہ الصورۃ مثبتۃ للشرکۃ.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے، تو بالاتفاق یہ گواہی صحیح ہوگی، اس لئے کہ شرکت کا معاملہ بھی نہیں ہے اور کسی قسم کی تہمت بھی نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے کہ ایک فریق کے لئے باندی ہوگی اور دوسرے فریق کے لئے غلام معین ہوگا، اس لئے کسی کی کسی کے ساتھ شرکت نہیں ہو رہی ہے، خلاف ہزار

درہم یا اس جیسے کسی اور قسم کے مال کے یعنی جو مال غیر متعین ہوتا ہے، کہ اس میں غیر متعین ہونے کی وجہ سے دوسرے فریق کی شرکت باقی رہتی ہے۔

ولو شهدا انه او صی لہذین الخ اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں یعنی خالد و معمر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے اس کے برعکس یہ گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو ان دونوں فریقوں کی گواہی باطل اور ناقابل قبول ہوگی، اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و معمر کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی یہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ اس صورت میں مال کی شرکت ثابت ہو رہی ہے (ف۔ اس طرح سے کہ تہائی ترکہ میں دونوں ہی شریک ہونا چاہتے ہیں، اسی طرح سے وہ غلام بھی اسی تہائی میں داخل ہو رہا ہے، یہ ممکن ہے کہ یہ تہائی تہائی مال ہو اس طرح بہر صورت اس میں شرکت کی تہمت باقی رہتی ہے، اسی لئے اس کی گواہی ناقابل قبول ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی، اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے، اور خالد و معمر نے اس کے برعکس گواہی دی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب



﴿کتاب الخنثی﴾

خنثی کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے اس علاقہ میں خنث اور خنثی سے پہچانے مرد ہونے لگے ہیں اور عوام کے ذہن میں ایسے مشہور ہو گئے ہیں کہ ان سے وہ خبیث لوگ سمجھے جانے لگے ہیں جو اپنے کہ نہ تناسل کو خاص ترکیب سے کٹاؤاتے ہیں جس سے وہ دنیا میں قابل نفرت و قابل مذمت اور آخرت میں خبیث ہو جاتے ہیں، معاد اللہ من دالک، لیکن حقیقت میں اس جگہ وہ مراد نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن کے پیدائشی طور پر مرد اور عورت دونوں ہی کہ نہ تناسل ہوں، بخلاف جو کہ سر اس کے یعنی جن کا کہ نہ تناسل و آہ مردی بہت ہی چھوٹا اور کمزور رہتا ہے تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے، اسی لئے مصنف نے اس کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

فصل فی بیانہ

پہلی فصل :- خنثی کی حقیقت و ہیئت اور اس کی قسموں کا بیان

کتاب الخنثی قال و ادا کان للمولود فرح و ذکر فهو حنثی فان کان بیول من الذکر فهو علام وان کان بیول من الفرح فهو انثی لان النبی علیہ السلام سنل عمہ کیف یورث فقال من حیث بیول وعن علی رضى الله عنه مثله و لان البول من ای عصبو کان فهو دلالة على انه هو العصبو الاصلی الصحیح والاخر بمسولة العیب وان بال مہما فال حکم للاسبق کان ذلك دلالة اخرى على انه هو العصبو الاصلی وان کان فی السبق على السواء فلا معتبر بالکثرة عند ابنی حنیمة و قالایسب الی اکثرهما بولا لانه علامة قوة ذلك العصبو و کونه عصبو اصلیا ولأن للاکثر حکم الكل فی اصول الشرع فیرجح بالکثرة وله ان کثرة الحروح لیس تدل على القوة لانه قد یکون للاسماع فی احدہما و صبق فی الاخر وان کان یحرح مہما على السواء فهو مشکل بالاتفاق لانه لا موضح

ترجمہ - قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر نئے پیدا شدہ بچہ کی شرم گاہ میں لڑکے اور لڑکی دونوں قسموں کی عدمت ہو تو وہ خنثی کہلاتا ہے، پھر اگر کسی طرح یہ علامت غائب ہو جائے یعنی اگر وہ کہ نہ تناسل سے پیشاب کرتا ہو تو وہ لڑکا کہلاتا ہے، اس میں معمولی سا جو کچھ پھنسن یا شکاف ہو تو اس کو ایک طرح کے زخم کی نشانی سمجھ جائے گا، اور اگر وہ فرج یعنی لڑکی کے پیشاب گاہ اور سوراخ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ لڑکی کہلائے گی (ف۔ اور اس میں آکہ تناسل کی طرح کچھ ابھرا ہوا حصہ زائد انگلی کی طرح ایک طرح کا عیب سمجھا جائے گا، جیسے کہ بعض عورتوں کو چہرہ پر کچھ دڑھی جیسے بال ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں تحقیق بواب فقہ میں بہت سے مقامات میں ضروری ہو جاتی ہے، مثلاً اگر وہ مرد ہے تو اس کے لئے نماز میں کتنے حصہ کا ستر ضروری ہوگا، اسی طرح مرد ہونے کی صورت میں اسے مردوں کی صفت میں جگہ دی جائے گی، ورنہ عورت کے احکام اس پر جاری ہوں گے، اسی طرح سے

اس کا ختمہ اور اس کا نکاح کس طرح ہو گا اور اس کی میراث کتنی ہوتی، وغیرہ بہت سے دوسرے احکام بھی ہیں، اس لئے اس کے بچپن میں ہی قسم کی پہچان ہوتی ہے۔

لا الہ الا اللہ علیہ السلام الخ اس لئے کہ بچپن میں اسی قسم کی پہچان ہوتی ہے، لا الہ الا اللہ علیہ السلام الخ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ خشی پچہ کی میراث کس طرح ہوگی، جتنی وہ کتنے حصہ کا مستحق ہوگا، تو فرمایا کہ وہ جس راستہ سے پیشاب کرتا ہو اس کے اعتبار سے اس کا حصہ ہوگا (ف۔) یعنی اگر فرج سے اس کا پیشاب نکلتا ہو تو وہ لڑکی کا ایک حصہ در نہ وہ لڑکے کا دو گن حصہ پائے گا، اس کی روایت ابن عدی نے کی ہے، اور اسی روایت سے بیہقی میں حضرت ابو یوسفؒ کی روایت سے جو کہ اسلمی سے ہے۔ الخ لیکن اسلمی پر کذب کی تہمت بھی لگی ہوئی ہے، اور دوسری سندوں میں سلیمان بن عمرو کا نام ہے، کہ اس کے متروک اور کذب اور وضاع ہونے کی روایتیں امام احمد و یحییٰ و بخاری و ترمذی و بیہقی و غیرہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر وہ ثقہ نہ ہوتے تو اس کی روایت سے استدلال ہی نہ کرتے، مگر یہ جواب مہمل ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے نصوص کے معارضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو تو یہ ایک روایت علی تھی وہ انہوں نے بیان کر دی ہے خواہ وہ ثابت ہو یا نہ ہو اور سفیان الثوریؒ تو لوگوں کو کبھی سے روایت قبول کرنے سے منع کرتے تھے، مگر خود ان سے روایت کرتے تھے، جب اس کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا تو فرمایا کہ میں اس کی سچی روایت کو اس کی جھوٹی روایت سے تمیز کر دیتا ہوں، سی لئے شاید کہ امام ابو یوسفؒ نے بھی اس کام کے لئے کوئی طریقہ مقرر کر لیا ہو، لیکن چونکہ اس بات کی انہوں نے تصریح نہیں کی، اس لئے اس جگہ اثر اور قیاس کو اصل مانا جائے گا، اور یہ روایت اس اصل کی موید ہو جائے گی، اگرچہ اس روایت کی اسناد ٹھیک نہ ہو۔

وعن علیؒ الخ در حضرت علیؒ سے اس کے مثل روایت ہے (ف۔) اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے دو سندوں سے کی ہے، اور عبد الرزاق اور سعید بن المسیبؒ سے بھی اسی کے باندہ ہے، اس کے ساتھ ہی انہوں نے کچھ عبارت اس طرح سے زائد بھی بیان کی ہے کہ اگر بچہ دونوں راستوں سے پیشاب کرتا ہو تو جس راستہ سے اس کا پیشاب زیادہ نکلتا ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر حکم لگایا جائے گا، اس کی روایت عبد الرزاق نے کی ہے۔ ن۔ اور ابن المذہبؒ نے کہا ہے کہ اہل علم کا اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ پس ثابت ہوا کہ وہ حدیث صحاح سے ہے اور اجماع ہونے کی وجہ سے حجت ہے۔

ولان البول من ای عضو مکان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جس عضو سے پیشاب نکلتا ہے وہ اس بات پر ثابت کرتا ہے کہ اس کی اصل پیشاب گاہ وہی ہے اور وہی عضو صحیح اور اصلی ہے اور دوسرا عضو عیب کے حکم میں ہے۔

وان مال منہما الخ اور اگر بچہ دونوں عضو سے پیشاب کرتا ہو تو اس عضو کا اعتبار کیا جائے گا جس سے پیشاب پہلے نکلتا ہو، کیونکہ عضو اصلی ہونے کی یہ دوسری دلیل ہوگی، وان کانا فی السق سواء الخ اور اگر ان دونوں جگہوں سے برابر ایک ساتھ ہی نکلتا ہو یعنی اس میں پہلے اور بعد میں نہ ہو تا ہو اور کسی سے پہلے نہیں ہوتی ہو، البتہ کسی ایک عضو سے زیادہ اور دوسرے عضو سے کم نکلتا ہو تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں کسی کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جس عضو سے بھی زیادہ پیشاب آتا ہو اسی کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ایسا ہونے سے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہی عضو قوی اور اصلی ہے، اور اس وجہ سے بھی شرعی اصول کی بناء پر اکثر کا حکم کل کا ہوا ہے، اس لئے جس عضو سے زیادہ پیشاب نکلتا ہو اسی کو ترجیح ہوگی۔

ف۔ اور حضرت سعید بن مسیبؒ کا قول بھی اسی کے موافق ہے۔ (و لہ ان کثرة الحروح الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی سوراخ سے زیادہ پیشاب کا نکلنا اس کے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ پیشاب کا زیادہ نکلتا بھی اس سوراخ کے چوڑے اور دوسرے کے تنگ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے (ف۔) لیکن اس توجیہ کا تقاضا یہ تھا کہ اس میں اس طرح کی تفصیل ہوگی کہ اگر آگہ تامل سے زیادہ پیشاب نکلتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ بچہ لڑکا اور مرد ہے، کیونکہ لڑکی کے پیشاب کی

جگہ چوڑی ہوتی ہے، اس لئے اگر وہ لڑکی ہی ہوتی تو اس سے زیادہ پیشاب آتا اور اگر اس کے برعکس ہو تو وہ کسی طرح سے دلیں نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر دونوں جگہوں سے پیشاب برابر نکلتا ہو تو اس میں ترجیح دینے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ وہ خنثی مشکل ہے اگرچہ کسی ایک سے کم اور دوسرے سے زیادہ نکلتا ہو، اور صاحبین کے نزدیک جس مقام سے زیادہ پیشاب آتا ہو اسی کا اعتبار ہوتا ہے، وان کان یخرج مہما الح اور اگر ان دونوں راستوں سے ہی برابر مقدار میں پیشاب نکلتا ہو تو بالاتفاق ایسا شخص خنثی مشکل کہلائے گا کیونکہ اس وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی (ف۔ لیکن اس صورت میں بھی ترجیح دینے کی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ عورت کی شرم گاہ (فرج) میں تو فطرۃ شکاف کچھ زیادہ ہی ہوتا ہے اس کے باوجود دونوں مقام سے برابر پیشاب آنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آئہ تاسل کی قوت زیادہ ہے، اور ایسا نہ ہونے سے فرج سے زیادہ مقدار میں نکلتا چاہئے تھا، حالانکہ اس وجہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اوپر کی تفصیل بھی معتبر نہیں ہوئی، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ خنثی مشکل کے یہ معنی لینا کہ اسے لڑکا یا لڑکی کے دونوں جانب میں سے کسی کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو، یہ تعریف اس کے بالغ ہونے کے زمانہ تک باقی رہے گی، اسی کا حکم لئے اگر ایک شخص مر گیا اور اس نے اس وقت دو لڑکے ایک اور ایک خنثی مشکل چھوڑا تو اسے بھی ایک لڑکی ہی کا حصہ دیا جائے گا یعنی گویا اس نے دو لڑکے اور دو لڑکیاں چھوڑیں کہا جائے گا۔

توضیح:- خنثی اور خنثی مشکل کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، اس کا حکم، مفصل دلائل

قال و اذا بضع الخنثی و خرجت لحيته او وصل الى النساء فهو رجل و كذا اذا احتلم كما يحتلم الرجل او كان له ثدی مستولان هذه من علامات الذكور ان ولو ظهر له ثدی كثنی المرأة او نزل له لبن في ثديه او حاص او حل او امکن الوصول اليه من الفرج فهو امرأة لان هذه من علامات النساء وان لم يظهر احدی هذه العلامات فهو خنثی مشكل و كذا اذا تعارضت هذه المعالم

ترجمہ - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خنثی بلوغ کی عمر کو پہنچ گیا اور اس کی ڈاڑھی نکل آئی، یہ عورتوں کی طرف راغب رہا اور ان سے جماع کرنے لگا، یا کر سکتا ہو تو اسے پورا مردانہ یا جائے گا، اسی طرح اگر اس کو مردوں کی طرح احتلام ہونے لگا، یعنی عورت کے ساتھ ہمبستری کا خواب دیکھ کر یا از خود کسی وقت پیشاب گاہ سے منی نکل آئی، یا اس کی چھاتیاں برابر ہیں یعنی عورتوں کی طرح نہیں ابھریں، تو بھی اسے مرد ہی کہا جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں مردوں کی علامات میں سے ہیں۔

ولو ظهر له ثدی الح اور اگر اس خنثی کا سینہ یا چھاتیاں ابھر گئیں، یا اس کی چھاتی میں دودھ اتر آئی اسے حیض آگیا، یا کسی سے حمل رہ گیا، یا اس کے فرج میں جماع کرنا ممکن ہو گیا تو وہ عورت مانا جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں عورتوں کی پہچان میں سے ہیں (ف۔ الحیصل اس کے بالغ ہو جانے کے بعد سے اس میں مردوں اور عورتوں کی علامتوں میں سے جس کی بھی عدم مت پائی جائے گی اسی پر حکم لگایا جائے گا۔

وان لم يظهر احدی الح اور اگر ان خاص علامتوں میں سے کوئی بھی عدم مت نہیں پائی گئی تو وہ خنثی مشکل ہے (ف۔ یعنی وہ نہ عورت کے طور پر پہچانا جاتا ہے، اور نہ ہی اسے مرد کہا جاسکتا ہے۔ و كذا اذا تعارضت الخ اسی طرح اگر اس میں متعارض علامتیں پائی گئیں (ف۔ تو بھی وہ خنثی مشکل ہے، مثلاً اس میں کوئی خاص علامت مرد کی ہے تو اس میں کوئی خاص عدم مت عورت کی بھی ہے مثلاً وہ خود بھی کسی عورت سے ہمبستری کر رہا ہے، تو دوسرا مرد بھی اس سے ہمبستری کر لیتا ہے، یا اس جیسی کوئی

دوسری علامت پائی جاتی ہو تو وہ خنثی مشکل ہے۔

توضیح :- اگر خنثی بلوغ کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اس میں مردوں کی یہ عورتوں کی خاص علامتیں پائی جائیں، یا ان خاص علامتوں سے کوئی بھی نہ پائی جائے، یا دونوں ہی کی خاص علامتیں بیک وقت پائی جائیں، مسائل کی تفصیل، حکم
فصل فی احکامہ دوسری فصل خنثی کے احکام میں

الاصل فی الحثی المشکل ان یوجد فیہ بالاحوط والالوق فی امور الدین وان لا یحکم بثبوت حکم و قع الشک فی ثبوته قال و اذا وقف خیف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انه امرأة فلا یتحلل الرجال کیلا تفسد صلاتهم ولا النساء لاحتمال انه رجل فیفسد صلاته فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلاته لاحتمال انه رجل وان قام فی صف الرجال فصلاته نامة و یعید الذی عن یمیه وعن یساره والذی حلف بحدائهم احتیاطا لاحتمال انه امرأة قل واحب الی ان یصلی بقناع لانه یحتمل انه امرأة و یجلس فی صلاته حلوس المرأة لانه ان کان رجلا فقد ترك سة وهو حائر فی الحمله وان کان امرأة فقد ارتکب مکروها لان الستر علی النساء واحب ما امکن وان صلی بعبیر قناع امرته ان یعید لاحتمال انه امرأة وهو علی الاستحباب وان یم بعد احرآه

(ف)۔ اگر خنثی میں بلوغ کے بعد نہ کر کی علامت واضح ہو جائے تو اسے مذکر ہی کہا جائے گا یا اس میں مؤنث کی علامت واضح ہو جائے تو اس پر مؤنث ہی کا حکم لگایا جائے گا، آ یا اس میں مؤنث کی علامت واضح ہو جائے تو اس پر مؤنث ہی کا حکم لگایا جائے گا، البتہ اگر اسے خنثی مشکل مان لیا جائے تو اس پر خنثی لگایا جائے گا، الاصل فی الحثی المشکل الح خنثی مشکل کے بارہ میں اصل حکم یہی ہے کہ دینی معاملات میں اس کے بارے میں احتیاط پھر یقین پر عمل کیا جائے اور کسی ایسے حکم کے ثابت ہونے کا حکم نہ لگایا جائے جس کے ثابت ہونے میں شک واقع ہوا ہو، (ف)۔ مثلاً اس کے لئے مذکر کا حصہ دو گنا نہیں لگایا جائے گا، حاصل اسی اصل کو یاد رکھنا چاہئے۔

قال و اذا وقف حلف الامام الح قدورگی نے کہا ہے کہ جب یہا خنثی جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کھڑا ہو تو وہ مردوں اور عورتوں کی صفوں کے درمیان کھڑا ہو کیونکہ صفت میں شامل ہو جانے کی صورت میں اگر وہ شاید عورت ہو تو اسے مردوں کے درمیان کھڑے ہونے سے ان مردوں کی نماز خراب ہوگی، اور وہ عورتوں کی صفت میں ان کے درمیان کھڑا ہو کہ شاید وہ مرد ہو تو خود ہی کی نماز خراب ہوگی۔ (ف)۔ لیکن بتاتے ہوئے اصل کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے فسد کا حکم نہیں دیا جائے گا، لیکن اس موقع میں حقیقہ کا تقاضا یہی ہوگا کہ ایسی نماز کا عہدہ کر لیا جائے جس کی تفصیل یہ ہوگی۔ فان قام فی صفت النساء الح پس اگر وہ خنثی عورتوں میں کھڑا ہو گیا تو مجھے یہ زیادہ پسند ہوگا کہ وہ پٹی نماز دوبارہ پڑھ لے کیونکہ وہ شاید مرد ہو (ف)۔ در ذخیرہ کتاب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ وہ باخ نہ ہوا ہو اور اگر باخ ہو چکا ہو اس پر اس نماز کا عہدہ واجب ہوگا۔ (و) ان قام فی صفت الرجال الح اور اگر وہ خنثی مردوں کی صفت میں کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی، البتہ وہ مرد جو اس کے دائیں اور بائیں اور جو ٹھیک اس کے پیچھے کھڑا ہوگا یہ سب اپنی اپنی نمازیں حقیقہ دوبارہ پڑھ لیں گے، اس خیال سے کہ شاید وہ خنثی اصل میں عورت ہی ہو۔ قال واحب الی ان یصلی الح اور یہ بھی کہا ہے کہ مجھے یہ بات بھی بہت پسند ہے کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی یا دوپٹہ پیٹ کر (اس طرح نماز پڑھے کہ جس سے سر و گردن اور کان سب ڈھک جائیں)

کہ شاید وہ اصل میں عورت ہو (ف۔) کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس کے بالغ ہونے سے پہلے تک ہے، کیونکہ سن بون کو پہنچ جانے کے بعد دوپٹہ لپیٹ کر نماز پڑھنی واجب ہے۔ ع۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم واجب نہیں ہے، مگر احتیاطاً واجب ہے کیونکہ شک ہونے کی صورت میں حکم لازم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ یہی اصل ہے۔ م۔

و یجلس فی صلاۃ الخ اور وہ خنثی تشہد پڑھنے کے لئے عورتوں کے بیٹھنے کی طرح بیٹھے، اس سے کہ اگر وہ اصل میں مرد کے حکم میں ہے تو اس طرح کے بیٹھنے سے اس نے اپنی صرف ایک سنت چھوڑی ہے، جبکہ ایک طرح سے اسے چھوڑ دینا بھی جائز ہے (کیونکہ عذر وغیرہ کے مواقع میں جائز ہے بلکہ بعض مجتہدوں کے نزدیک تو یہ بھی سنت ہے) اور اگر وہ اصل میں عورت ہے تو اس نے مرد کی طرح بیٹھ کر مکروہ تحریمی کا کام کیا، اس سے کہ جہاں تک ممکن ہو عورتوں پر پردہ پوشی واجب ہے، وان صلی بغیر قناع الخ اور اگر اس نے دوپٹہ کے بغیر کھلے سر ہی نماز پڑھ لی تو میں اسے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دوں گا کیونکہ وہ اصل میں شاید عورت ہو، مگر اس کو اعادہ کرنے کا یہ حکم استحباب کے طریقہ پر ہوا ہے، اور اگر اس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تو بھی نماز ہو جائے گی۔ ف۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ذخیرہ اور عنایہ وغیرہ کے قول کے مطابق اگر وہ بالغ ہو تو اعادہ واجب ہے، پھر بھی اعادہ نہ کرنے کی صورت میں ان کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ وہی نماز کافی ہو جائے گی، لیکن وہ اس وجہ سے گنہگار ہو گا کہ اس نے احتیاط پر عمل نہیں کیا ہے، اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہ ہو جیسے کہ ظاہر کتب میں ہے تو گنہ گار بھی نہ ہو گا، اور یہی قول بہت ہی مناسب ہے۔ م۔ اور اب ایک مسئلہ یہ ہے کہ خنثی مشکل کا ختنہ کا کس طرح کیا جائے، تو جواب آتا ہے۔

توضیح:- اگر خنثی میں بلوغ کے بعد مذکر یا مؤنث کی واضح علامت ظاہر ہو جائے تو اس وقت کیا کرنا ہو گا، اگر جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کوئی خنثی کھڑا ہو جائے، یا عورتوں کی صف میں یا مردوں کی صف میں درمیان میں کوئی خنثی کھڑا ہو جائے، خنثی اپنی نماز پڑھتے ہوئے تشہد میں کس طرح بیٹھے، اگر اس کے برخلاف بیٹھ جائے، خنثی دوپٹہ کے ساتھ نماز پڑھے یا اس کے بغیر ہی بیٹھ جائے، سارے مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مسائل مع مفصل دلائل

و تتابع له امة تحتته ان كان له مال لانه يباح لمملوكه النظر اليه رجلاً كان او امرأة و يكره ان يتنه رجل لانه عساه انثى او تحتته امرأة لانه لعنه رجل فكان الاحتياط فيما قلنا ان لم يكن له مال ابتاع له الامام امة من بيت المال لانه اعد لوانب المسلمين فاذا احتس باعها ورد ثمنها في بيت المال لوقوع الاستعاء عها و يكره له في حياته لينس الحل والحري و ان ينكشف قد ام الرجال او قد ام النساء و ان يحلوه غير محرم من رجل او امرأة او يسافر من غير محرم من الرجال توقيا عن احتمال المحرم و ان احرم و قد راق قال ابو يوسف لا علم لي في لباسه لانه ان كان ذكر اكره له لبس المخيط و ان كان انثى يكره له تركه و قال محمد يلبس لباس المرأة لان ترك لبس المخيط وهي امرأة افحش من لبسه وهو رجل ولا شئ عليه انه لم يلبس

ترجمہ:- اور اس خنثی کا ختنہ کرنے کے لئے ایک باندی خریدی جائے اور وہ اس کا ختنہ کر دے کیونکہ وہ خنثی خواہ مرد ہو یا عورت ہو اس کے اس مقام کی طرف اس کو دیکھنا جائز ہے، لیکن اگر غلام خرید ا جائے گا تو اس کے سے اس کا ختنہ کرنا مکروہ ہو گا اس بناء پر کہ شاید خفیف میں یہ عورت ہی ہو، یا عورت اس کا ختنہ کرے کہ شاید اصل میں وہ مرد ہی ہو، تو ہم نے اوپر جیسا بتلایا اسی کو

اختیار کرنے میں احتیاط ہے (ف)۔ مراد یہ ہے کہ اس کے ختنہ کے لئے ایک باندی خریدی جائے اور وہی اس کا ختنہ کر ڈالے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ مالدار آدمی ہو۔

وان لم یکن له مال الخ اور اگر وہ خنثی مال دار نہ ہو تو امام المسلمین اس کے لئے بیت المال میں سے ایک ایسی باندی خریدے جو اس کا ختنہ کر دے، کیونکہ بیت المال میں رقم اسی لئے جمع رکھی جاتی ہے تاکہ اس کی رقم سے عام مسلمانوں کی ضروریات پوری کی جائیں، پھر جب اس کے ختنہ کا پورا ہو جائے تو وہی امام اس باندی کو فروخت کر کے حاصل شدہ رقم پھر اسی بیت المال میں واپس کر دی جائے کیونکہ مقصد حاصل ہو جانے کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہی (ف)۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم اس کی اپنی باندی کے علاوہ کسی مطلق باندی کو اس کی طرف دیکھنا جائز ہو کیونکہ وہ اس کی مملوکہ نہیں ہے، کیونکہ ذاتی مملوکہ ہونے کی صورت میں امام اس کی رقم رد کیوں کر سکتے ہیں، اسی لئے اگر امام نے اسے باندی خرید کر بہہ کر دیا ہے پھر بھی ایسی موہو بہ کو تو واپس لینا مکروہ ہوتا ہے، لہذا یہ مسئلہ قابل غور ہے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ خنثی کا کسی عورت سے نکاح کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا مرد ہونا ہی متعین نہیں ہے اس لئے اس میں نکاح کی حریمت ہی صادق نہیں آئے گی، اگر کوئی مرد ختنہ کے بغیر بالغ ہو گیا، یا کافر جو اسلام لے آیا تو اس کی بیوی اس کا ختنہ کر سکتی ہے، جیسے کہ اس کی باندی اس کا ختنہ کر سکتی ہے۔ (م)۔ و بکروہ له فی حیاتہ الخ اور خنثی مشکل کو اپنی زندگی میں زیور اور ریشمی کپڑا پہنا بھی مکروہ ہے (جیسے کہ اس کے مر جانے کے بعد عام مردوں یا عورتوں کے سامنے بدن کھولنا مکروہ ہے، اور اس کو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ تنہائی میں رہنا مکروہ ہے، اور اس کو غیر محرم مردوں کے ساتھ سفر کرنا بھی مکروہ ہے تاکہ حرام کام سے پرہیز ہو سکے۔

وان احرم و قدر الحق الخ اور اگر خنثی مشکل نے ایسے وقت میں احرام باندھا کہ وہ بلوغ کے قریب پہنچ چکا تھا تو امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ مجھے اس کے لباس کا کوئی علم نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مرد ہے تو اسے سلاہوا کپڑا پہننا مکروہ ہے، اور اگر وہ لڑکی ہے تو اس کو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ عورت کا کپڑا پہنے کیونکہ عورت ہونے کی صورت میں اس کو اس طرح کا سلاہوا کپڑا چھوڑ دینا زیادہ خراب ہے اس سے کہ وہ مرد ہو کر ایسا کپڑا پہنے پھر یہ بھی معصوم ہونا چاہئے کہ اس پر ایسا کپڑا پہنے سے کچھ جرمہ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ ابھی تک وہ بالغ نہیں ہوا ہے۔

توضیح:- خنثی اگر بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے ختنہ کا کیا انتظام ہوگا، اور اگر قریب البلوغ خنثی احرام باندھنا چاہئے تو اس کا لباس کیسا ہونا چاہئے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ومن حلف بطلاق او عتاق ان کان اول ولد تلدہ غلاماً فولدت خنثی لم یقع حتی یستبین امر الخنثی لان الحث لا یثبت بالشک ولو قال کل عبد لی حر او قال کل امۃ لی حرۃ ولہ مملوک خنثی لم یعق حتی یستبین امرہ لما قلنا وان قال القولین جمیعاً عتق للیقن باحد الوصفین لانه لیس بمہمل وان قال الخنثی انا رجل وانا امرأۃ لم یقبل قوله اذا کان مشکلاً لانه دعوی یمخلف الدلیل وان لم یکن مشکلاً یبغی ان یقبل قوله لانه اعلم بحالہ من غیرہ وان مات قبل ان یستبین امرہ لم یغسل رجل ولا امرأۃ لان حل العسل غیر ثابت بین الرجال والنساء فیتوفی لاحتمال الحرمة ویتیم بالصعید لتعدد العسل ولا یحضر ان مراہقاً غسل رجل ولا امرأۃ لاحتمال انه ذکر او انثی وان سجد قبرہ فهو احب لانه ان کان انثی یقیم واحباً وان کان ذکر فالنصحیہ لاتضرہ

ترجمہ - مسئلہ - اگر کسی نے ان الفاظ سے طلاق یا عتاق کی قسم کھائی کہ تم کو پہلا جو بچہ پیدا ہو اگر وہ لڑکا (مرد) ہو (ف)۔ یعنی

پنی بیوی کو مخی حب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ پیدا ہو اگر وہ لڑکا ہو تو میرا غلام یا باندی آزاد ہے، اس کے بعد اس کو خنثی مشکل بچہ پیدا ہو گیا تو جب تک کہ اس کے خنثی کا حال واضح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو نہ طلاق ہوگی اور نہ آزادی ہوگی، اس لئے کہ قسم کے مسئلہ میں شک کے ساتھ حث نہیں ہوتا ہے (ف۔ حتی بلوغ کے بعد بھی صورت حال بالکل نہ ہونے تک نہ طلاق ہوگی اور نہ عتاق ہوگا۔

ولو قال کل عبد لی حر الخ اور اگر کسی نے کہا کہ میں جتنے غلاموں کا بھی مالک ہوں یک پا اس سے زیادہ سب آزاد ہیں یا یوں کہا کہ میری جتنی بھی باندیاں ہیں سب آزاد ہیں، حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں صرف خنثی ہے تو وہ آزاد نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اس کا حال بالکل واضح ہو جائے، (ف۔ یعنی اگر اس کا غلام ہونا ظاہر ہو جائے تو پہلی صورت میں وہ آزاد ہوگا، ورنہ دوسری میں نہیں، اور اگر وہ باندی ظاہری ہوئی تو دوسری صورت میں آزاد ہوگی پہلی میں نہیں، کیونکہ شک کے ساتھ حث نہیں ہوتا ہے) وان قال القولین الخ اور اگر اس نے دونوں ہی باتیں کہیں یعنی میری ملکیت میں جو غلام ہے یا وہ جو باندی ہے آزاد ہے، حالانکہ اس کی ملکیت میں صرف خنثی ہے، عتق للتقین الخ ہے تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ خنثی ہر حال میں اس کا مملوک ہے اور اس بات پر یقین ہے کیونکہ وہ بالیقین غلام یا باندی میں سے ایک ہے (ف۔ اس لئے کہ ہر حال میں وہ ایک قسم میں داخل ہو کر آدمیوں ہو جائے گا۔ وان قال الخنثی الخ اور اگر خنثی نے اپنے بارے میں یہ کہا کہ میں مرد ہوں یا یہ کہا کہ میں عورت ہوں تو اگر وہ خنثی مشکل سے مشہور ہو تو اس کا یہ دعویٰ مقبول نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ دعویٰ مقتضی دلیل کے خلاف ہے، اور اگر خنثی نے اپنے بارے میں یہ کہا کہ میں مرد ہوں یا یہ کہا کہ میں عورت ہوں تو اگر وہ خنثی مشکل سے مشہور ہو تو اس کا یہ دعویٰ مقبول نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ دعویٰ مقتضی دلیل کے خلاف ہے، اور اگر وہ خنثی مشکل سے مشہور ہو تو اس کی بات قبول کر لینی چاہئے، کیونکہ وہ دوسروں کی بہ نسبت اپنے بارے میں زیادہ واقف ہے (ف۔ اس لئے اس کے بارے میں اس کے خلاف دوسرے کے کچھ بھی کہنے کا اعتبار نہ ہوگا)۔

وان مات قبل ان یستبین امرہ الخ اور اگر وہ خنثی اپنا حال حقیقت ظاہر ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو اس کو مرد یا عورت میں سے کوئی بھی غسل نہیں دے گا، کیونکہ مردوں اور عورتوں میں سے کسی کو بھی ایک کا دوسرے کو غسل دینا ثابت نہیں ہے، یعنی یہ بات جائز نہیں ہے کہ کوئی مرد کسی مردہ عورت کو یا کوئی عورت کسی مردہ مرد کو غسل دے اس لئے موجودہ صورت میں بھی حرام ہونے کے احتمال کی وجہ سے اسے کوئی بھی غسل نہیں دے گا بلکہ اسے پاک مٹی سے تیمم کر لیا جائے گا، کیونکہ اسے غسل دینا انتہائی بلکہ ناممکن ہے۔

ولا یحضر ان کان مرافقا الخ اور اگر خنثی قریب اسو غ ہو چکا ہو تو وہ کسی بھی مردہ مرد یا مردہ عورت کے نہلنے وقت اس جگہ حاضری نہیں رہے گا، اسی احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ مرد ہو، شاید وہ عورت ہو (ف۔ مرد ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی عورت کے غسل کے وقت حاضر نہ ہوگا اسی طرح عورت ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی مرد کے غسل کے وقت حاضر نہ ہوگا اسی طرح عورت ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی مرد کے غسل کے وقت حاضر نہ ہوگا، وان مسح قبرہ الخ اور اگر خنثی کو دفن کرتے وقت اس کی قبر پر پردہ کر لیا جائے یعنی تجبیہ کر لیا جائے تو بہت بات ہوگی، کیونکہ اگر حقیقت میں وہ خنثی عورت ہے اور ہم نے دفن کے وقت قبر پر پردہ ڈال تو ہم نے اپنا واجب عمل پورا کیا، اور اگر حقیقت میں وہ خنثی عورت ہو تو اس وقت پردہ ڈال دینے سے کوئی برکام نہیں کیا (ف۔ اور ذخیرہ کے قول کی بناء پر نماز کے پردہ کے بیان میں یہاں بھی ایسا کرنا چاہئے کہ اگر وہ بولغ کے بعد مرد ہو تو پردہ کرنا احتیاطاً واجب ہوگا۔ م۔

توضیح :- اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ ہو اگر وہ بیٹا ہو تو میرا

غلام یا میری باندی آزاد ہے، اس کے بعد اسے خنثی ٹوکا پید ہوا، اور اگر یوں کہا کہ پہلا لڑکا ہونے کی صورت میں میری ملکیت میں جو غلام ہے یا باندی ہے آزاد ہے حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں خنثی مشکل ہے، یا یوں کہا کہ میری ملکیت میں جو بھی غلام یا باندی ہے وہ آزاد ہے حالانکہ وہ صرف ایک خنثی کا مالک ہے اگر خنثی یہ دعویٰ کرے کہ میں مرد ہوں یا عورت ہوں، یا صرف خنثی ایسا کہے، اگر خنثی اپنا مال ظاہر ہونے سے پہلے مر جائے، تو اس کو کسی طرح غسل دیا جائے گا، پھر اس کی قبر کس طرح کی بنائی جائے گی، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل جواب

وإذا مات فمضى عليه وعلى رجل وامرأة وضع الرجل مما يلي الامام والخنثى خلفه والمرأة خلف الخنثى فيؤخر عن الرجل لاحتمال انه امرأة ويقدم على المرأة لاحتمال انه رجل ولو دفن مع رجل في قبر واحد من عذر جعل الخنثى خلف الرجل لاحتمال انه امرأة ويجعل بينهما حاجز من صعيد وان كان مع امرأة قدم الحنثى لاحتمال انه رجل وان كان يجعل على السرير نعش المرأة فهو احب الى لاحتمال انه عورة ويكفن كما تكفن الجارية وهو احب الى يعني يكفن في حمسة اثواب لانه اذا كان انثى فقد اقيمت سنة وان كان ذكر افقد رادو على الثلث ولا باس بذلك

ترجمہ - اور اگر خنثی مشکل مر جائے اور اس پر نماز پڑھنے کے وقت کوئی مرد اور عورت کی بھی ساتھ ہی نماز پڑھی جائے، جتنی تینوں جنازوں کو جمع کر کے ایک ساتھ ہی سب کی نماز پڑھی جائے تو امام کے قریب مرد کا جنازہ رکھ جائے اور اس کے بعد خنثی کا جنازہ رکھا جائے اور اس کے پیچھے عورت کا جنازہ رکھ جائے، اس میں خنثی مرد کے جنازہ کو مرد سے پیچھے اس لئے رکھا جائے کہ شاید وہ عورت ہو، اور عورت سے پہلے اس لئے رکھا جائے گا کہ شاید وہ مرد ہو۔ ف۔ ترتیب کا یہ حکم مستحب ہے، اور ذخیرہ کے قول کی بناء پر جو کہ نماز کی صف کے بیان میں ہے یہاں بھی یہ ترتیب واجب ہونی چاہئے اس وقت جبکہ خنثی اپنے بلوغ کے بعد مر اہو، اور مسئلہ اس بناء پر ہے کہ یہاں بھی ترتیب واجب ہے وودفن مع رجل انخ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک ہی قبر میں ایک خنثی اور ایک مرد کو دفن کرنا پڑے تو قبلہ رخ کر کے پہلے مرد کو اس کے پیچھے قبلہ رخ خنثی کو دفن کیا جائے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مٹی کا ڈھیر ڈال کر آڑ بنا دیا جائے کہ شاید وہ خنثی عورت ہی ہو، اور اگر اسی طرح کسی خاص مجبوری کی وجہ سے کسی عورت کے ساتھ خنثی کو دفن کرنا پڑے تو اس میں قبلہ رخ کر کے پہلے خنثی کو اس کے پیچھے قبلہ رخ عورت لٹائی جائے اس خیال سے کہ وہ قبلہ رخ کر کے پہلے خنثی کو اس کے پیچھے قبلہ رخ عورت بنائی جائے اس خیال سے کہ وہ خنثی شاید کہ مرد ہی ہو (ف۔ اور کتاب البجائز میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء میں سے کئی افراد کو ایک ہی قبر میں دفن کیا تھا، اور وہ پوری حدیث جس میں نماز کی حالت میں مرد و عورت اور خنثی کو ایک دوسرے سے مقدم اور مرتب رکھنے کا بیان ہے وہاں گزر چکی ہے۔

وان كان يجعل على السرير الخ اور اگر خنثی کے جنازہ پر بھی بنا دیا جائے تو بہتر ہوگا اس خیال سے کہ شاید وہ خنثی عورت ہی ہو۔

و يكفن كما تكفن الجارية الخ اور خنثی مشکل کو لڑکی کا زمانہ کفن دیا جائے اور یہی بہتر ہے، کیونکہ خنثی اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا ہوئی اور اگر حقیقت میں وہ لڑکا ہے تو اصل کے تین کپڑوں سے دو کپڑے زیادہ دئے گئے اور ایسا کرنے میں کوئی

حرج بھی نہیں ہے۔

توضیح :- اگر خنثی کے جنازہ کی نماز میں ایک مرد اور ایک عورت کو بھی ایک ساتھ ہی نماز پڑھانی پڑ جائے اسی طرح اسے تخت پر رکھنے میں اور کفن و دفن میں کس طرح سے ترتیب رکھی جائے، تفصیل حکم، دلائل

ولو مات ابوہ و خلف ابنا فالمال بینہما عند ابی حنیفۃ اثلاثا للابن سہمان وللخنثی سہم و هو انثی عندہ فی المیراث الا ان یتبین غیر ذلک و قال للحنثی نصف میراث ذکر و نصف میراث انثی و هو قول الشعبي واختصوا فی قیاس قولہ قال محمد المال بیہم علی انثی عشر سہما للابن سبعة وللحنثی خمسۃ و قال ابو یوسف المال بیہما علی سبعة للابن اربعة وللحنثی ثلثۃ لان الابن یتحقق کل المیراث عند الانفراد والخنثی ثلثۃ الارباع فعند الاجتماع یقسم بیہما عینی قدر حقیقہما ہذا یصرب بثلثۃ و ذلک یصرب باربعة فیکون سبعة و لمحمد ان الحنثی لو کان ذکرا یکون المال بیہما نصفین وان کان انثی یکون المال بیہما اثلاثا احتجنا الی حساب لہ نصف و ثلث و اقل ذلک ستۃ فہی حال المال یکون بیہما نصفین لکل واحد منہما ثلثۃ و فی حال اثلاثا للحنثی سہمان وللان اربع فسمہما للحنثی ثابتان بیقین و وقع الشک فی السہم الزائد فیصف فیکون لہ سہمان ونصف فانکسر فاضعف لیرول الکسر فصار الحساب من انثی عشر للحنثی خمسۃ وللان سعة ولا بی حنیفۃ ان الحاجة ہما الی اثبات المال ابتداء والاقل و هو میراث الانثی متیقن بہ و فیما راد علیہ شک فاننا المتیقن بہ قصراً علیہ لان المال لا یجب بالشک و صار کما اذا کان الشک فی وجوب المال بسب احر فابہ یوحد فیہ بالمتیقن بہ کذا ہذا الا ان یکون نصیبہ الاقل لو قد رباہ ذکر فحینئذ یعطى نصیب الانثی فی تلك الصورة لکونہ متیقابہ و هو ان یکون الورثۃ زوجاً واما واختالات و ام ہی حنثی او امرأ و احوین لام واختالات و ام ہی حنثی فعندنا فی الاول للزوج النصف وللان الثلث والباقی للحنثی و ہی الثانية للمرأة الربع وللأحوین لام الثلث والباقی للحنثی لانه اقل النصیبین فیہما واللہ اعلم بالصواب۔

ترجمہ :- اور اگر خنثی کا باپ مر گیا اور اس نے اس خنثی کے علاوہ ایک لڑکا بھی چھوڑا تو باپ کے ترکہ کا ماں ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہو گا اس طرح سے کہ لڑکے کو دو حصے اور اس خنثی کو ایک حصہ دیا جائے گا، کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک میراث کے بارے میں خنثی کو عورت ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے، البتہ اگر دوسری صورت نکل آئے تو حکم بدل جائے گا۔ ف۔ یعنی کسی دلیل سے یہ بات ظاہر ہو جائے گا کہ وہ خنثی اصل میں لڑکا ہی ہے تو وہ بھی لڑکے کا حصہ پائے گا۔

و قال للحنثی الخ۔ در صاحبین نے فرمایا ہے کہ خنثی کے لئے وہ ملے گا جو لڑکے کے حصہ کا نصف ہو گا اسی طرح سے یک لڑکی کو جو ملتا ہے اس کا نصف سے ملے گا۔ یہی قول شافعی کا ہے (ف۔ یعنی عمر بن شراحیل شافعی جو کہ عماء تابعین میں سے ہیں ان کا یہی قول ہے اور اسی کو صاحبین نے قبول کیا ہے، اور کفایہ میں کہا ہے کہ عامہ روایات کتب میں امام محمد کا قول اس مسئلہ میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہے، حالانکہ مصنف کا قول اس کے مخالف ہے، اور شاید اس کے معنی یہ ہیں کہ صاحبین نے شافعی کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اختیار کیا ہے۔

واختصوا فی قیاس لہ الخ اور شافعی کے قول پر قیاس سے انہوں نے اختلاف کیا ہے قال محمد المال الخ امام محمد نے کہا ہے کہ خنثی در بیٹے کے درمیان اس قیاس پر ماں کے بارہ حصے کئے جائیں، اس طرح سے کہ لڑکے کو سات حصے اور خنثی کو پانچ

حصے دے جائیں، اس طرح سے کہ لڑکے کو سات حصے اور خنثی کو پانچ حصے دے جائیں۔

وقال ابو یوسف المال بیہما الح اور امام ابو یوسفؒ نے اس قیاس پر کہا ہے کہ مال کے کل سات حصے کئے جائیں ان میں سے چار حصے لڑکے کو اور تین حصے خنثی کو دے جائیں، کیونکہ اگر لڑکا تباہ ہو تا تو وہ لڑکا پورے مال کا حق دار تھا، اور خنثی فقط تین چوتھائی مال کا حق دار تھا۔ ف۔ کیونکہ اس خنثی کو لڑکی کے حصہ کا نصف اسی طرح لڑکے کے حصہ کا بھی نصف ملنا چاہئے تھا، جبکہ یہ معلوم ہے کہ صرف ایک لڑکی ہونے کی صورت میں پورے مال کی نصف کی وہ مستحق ہوتی ہے، تو اس آدھے حصہ کا نصف چوتھائی مال ہوا، اور لڑکا تباہ ہونے کی صورت میں کل مال کا وارث تھا تو اس کا نصف ربع یا چوتھائی مال ہوا، اور ان دونوں یعنی آدھ اور چوتھائی کو مدنے سے تین چوتھائی ہو گا، اس لئے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تباہ لڑکا ہونے سے وہ کل مال پائے گا، اور تباہ خنثی ہونے سے تین چوتھائی پائے گا۔

فعده الاجتماع یقسم بیہما الخ پس جب لڑکا اور خنثی دونوں ہی وارث ہو جائیں تو پورے مال کو دونوں کے درمیان ان دونوں کے حق کے مقدار پر تقسیم کیا جائے اس طرح سے کہ خنثی کو ۳، کے حساب سے اور لڑکے کو ۴ کے حساب سے شریک کیا جائے، اس طرح سے مال کے سات حصے ہوں گے (ف۔ اور ان میں سے خنثی کو ۳۔ حصے دے جائیں گے اور لڑکے کو ۴۔ حصے دے جائیں گے، اور یہ بھی شعبیؒ کے قول کے مطابق بناوہ کرنے کا قیاس ہے، اور امام محمدؒ نے شعبیؒ کے قول پر دوسرے اعتبار سے قیاس کیا ہے، جیسا کہ مصنف نے ذکر فرمایا ہے۔

ولمحمدا ان الحشی اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یعنی امام محمدؒ نے کل بارہ حصوں میں سے جو لڑکے کو سات اور خنثی کو پانچ دلوائے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خنثی حقیقت میں مذکر ہو تو کل مال ان دونوں میں دو بھائیوں کے حساب سے نصف نصف تقسیم ہو گا، اور اگر خنثی حقیقت میں لڑکی ہو تو ایک بھائی اور ایک بہن کے اعتبار سے کل مال تین حصوں میں تقسیم ہو کر بھائی کو دو اور بہن کو ایک حصہ ملے گا (جیسا کہ شعبیؒ کا قول ہے کہ خنثی کو لڑکے کا نصف حصہ اور لڑکی کا نصف حصہ دینا چاہئے) اس لئے ہمیں ان تمام حصوں کو صحیح طور پر تقسیم کرنا ممکن ہو یعنی ایسا عدد ہو جس کا نصف اور ثلث برابر تقسیم ہو سکے تو اس کا کم سے کم عدد چھ ہے۔

فھی حال المال بینہما الح اس طرح خنثی کو لڑکا فرض کرنے کی حالت میں کل مال ان دونوں میں نصف نصف ہو گا یعنی ان میں سے ایک کے لئے تین تین حصے ہوں گے، اور دوسری حالت میں جبکہ خنثی کو لڑکی فرض کیا جائے تو کل مال ان دونوں کے درمیان تین تہائی میں تقسیم ہو کر خنثی کو لڑکی فرض کیا جائے تو کل مال ان دونوں کے درمیان تین تہائی میں تقسیم ہو کر خنثی کو دو حصے اور لڑکے کو چار حصے ملیں گے فہما ان للحشی الح اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ خنثی کے لئے تو دو حصے یقینی ہیں اور صرف ایک زائد حصہ میں شک رہا (اسے لڑکا فرض کرنے کی صورت میں ملتا) ہذا اسی حصہ کو دو حصہ کر دیا جائے گا اور خنثی کو دو اور نصف حصہ یعنی ڈھائی حصہ ملیں گے فانکسر فاضعف الح چونکہ اس حصہ میں کسر واقع ہو گیا اس لئے اصل مخرج یعنی چھ کو دو گنا بنادیا تاکہ کسر کا حساب ختم ہو جائے فصار الحساب الح اور چونکہ حساب چھ کے حساب سے واقع ہو گیا ہے اس لئے حساب دو گنا یعنی بارہ سے کر دینے سے کسر کا وہ حساب ختم ہو گیا، اور مسئلہ کی پوری تفصیل اس طرح ہو گی کہ خنثی کو لڑکا فرض کرنے سے بارہ حصوں میں سے نصف چھ خنثی کے لئے اور باقی چھ بیٹے کے لئے ہو جائیں گے، اور خنثی کو لڑکی فرض کرنے سے بارہ میں سے ایک تہائی چار اور بیٹے کے لئے دو تہائی آٹھ ہوں گے، ان میں سے خنثی کے چار ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، البتہ باقی دو حصوں کے بارہ میں تردد رہ گیا جو کہ چھ ہونے میں ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کو نصف کر کے چار میں مدد دیے۔

للحشی حصۃ الح اس طرح سے حرب میں خنثی کے لئے پانچ حصے ہوں گے اور لڑکے کے لئے سات حصے ہوں

گئے (ف۔ اس جگہ اس بندہ مترجم کا خیال یہ ہے کہ شعبیؒ کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کا ہی قول قیاس سے بہت ہی قریب اور مدلل معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

ولای حیفة ان الحاحۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تو ابتداء سے ہی مال ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اور لڑکی کی کم سے کم میراث ہے وہ یہاں بالیقین پائی جا رہی ہے، جو کہ لڑکی کے حصہ سے کبھی بھی کم نہیں ہو سکتی ہے ساتھ ہی اس سے زائد پانے میں شک بھی ہے، اسی لئے ہم نے اس لڑکی کے لئے اس کے یقینی حصہ کو ثابت کر کے اسی پر اکتفاء کر دیا، کیونکہ کوئی مال شک سے ثابت نہیں ہوتا ہے (ف۔ پس پورے کے تین حصے کر کے ایک یقینی حصہ خنثی کے لئے رکھ، اور باقی دو حصے لڑکے کے لئے رکھ، مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خنثی کے ساتھ لڑکے کو دو حصے ملنا تو یقینی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے نصف سے زائد حصہ میں شک ہوتا ہے، ایسی حالت میں تم نے اس کے لئے شک کے ساتھ کیوں ثابت کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال صحیح سند سے جس قدر پہنچے ہیں وہی ان کے اقوال ہیں، مگر ان کے دلائل اور کن صورتوں اور وجوہ سے اور کس طرح کے اجتہاد سے وہ ثابت کئے گئے ہیں وہ خود انہم صاحب سے منقول نہیں ہوتے ہیں، ایشاء اللہ یعنی گاہ بہ گاہ کچھ دلائل خود ان کے اپنے بھی مل جاتے ہیں، پھر صاحبینؒ میں سے زیادہ تر امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے محل استنباط کو اکثر آثار و احادیث وغیرہ میں بیان کئے ہیں اور باقی مشائخ نے استنباط کئے ہیں، اسی بناء پر امام اعظمؒ کے دلائل کا انہیں بیانات پر منحصر ہونا یقینی نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے یہ احتمال بھی ہے کہ شاید امام صاحبؒ کے لئے اجتہاد دی درمل ہی قوی ہوں جو لوگوں کو معصوم نہ ہو سکے۔

پھر بندہ مترجم کے نزدیک اس موقع پر اس طرح کی دلیل اولیٰ ہے کہ خنثی یقیناً بالکل بیٹے کے برابریں ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ اس کے ساتھ آہ تاسل (ذکر) کے سوا کوئی دوسری عد مت نہ ہو اگرچہ وہ اپنے لئے تاسل کی قوت سے مذکر کے حکم میں ہو جائے، اس لئے اس کا اپنے بیٹے سے کم مرتبہ کا ہونا معلوم ہو گیا، اور چونکہ اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو، اب اس بات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ خنثی کی موجودگی میں لڑکا دو حصوں کا اور خنثی ایک حصہ کا ظن غالب کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے، اور خنثی جو نصف حصہ کا مستحق ہوتا ہے وہ مغلوب اور مشکوک گمان کی وجہ سے ہے، اور چونکہ مال ظن غالب سے ثابت ہو جاتا ہے اسی بناء پر دو آدمی کی گواہی جو اپنی جگہ خبر واحد و خبر مظنون سے زیادہ درجہ کی نہیں ہوتی ہے اس سے بھی مال ثابت ہو جاتا ہے، جیسے کہ شہادت کی بحث میں یہ مسئلہ معصوم ہو چکا ہے، اسی لئے ہم نے لڑکے کے لئے مال میں دو تہائی کا حق دیا، اور خنثی کے لئے شک پانے جانے کی وجہ سے صرف ایک تہائی کا حق ہو سکا اس سے زیادہ کا نہیں ہو کیونکہ شک سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔

وصار کما اذا کان الع اور اب یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ جیسے سبب میراث کے علاوہ کسی دوسرے سبب سے مال کے واجب ہونے میں شک ہو تو وہ اب بھی جس طرف یقین ہوتا ہے اسی پر عمل کیا جاتا ہے، اور شک کی صورت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، تو اسی طرح سبب میراث میں بھی یہی حکم ہو گا (ف۔ کہ جتنی مقدار میں یقین ہوتا ہے اسی کو لیا جاتا ہے اور جس مقدار میں شک ہوتا ہے اسے چھوڑ دیا جاتا ہے، پھر یہ بات بھی معصوم ہونی چاہئے کہ دوسرے اسباب کی دوسری بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں ان میں سے میں اس جگہ صرف دو کو ذکر کرتا ہوں۔

مثال نمبر ۱

زید نے یہ قرآنیک مجھ پر بکر کے درانہم ہوتی ہیں اور اس کی وضاحت سے پہلے ہی زید بکر ہو کر مر گیا، اب فقط درانہم جمع سے قرآنیک مجھ سے آیا ہو اور عربی میں جمع کی کم زکم مقدار تین ہوتی ہے اس لئے کم سے کم مقدار تین درانہم ہوں گے

اس سے کم نہیں پس اسی یقینی عدد کا حکم ہوگا، اور اگر اردو یا فارسی کا جملہ کہا ہو اور اس میں دو سے زیادہ کا عدد جو کہ مشکوک ہے اس کا حکم نہیں ہوگا، البتہ اگر بکر دو سے زیادہ ہونے پر گواہ پیش کر دے تو اس کا اعتبار کو لیا جائے گا، لیکن صرف اقرار کی وجہ سے جو یقینی ہے یعنی دو اس سے زیادہ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

مثال نمبر ۲

یہ ہے کہ دو گواہوں نے اس طرح کی گواہی دی کہ بکر زید کے کم از کم دو ہزار روپے باقی ہیں اور اس مقدار میں دونوں متفق ہیں مگر ان میں سے ایک نے دو ہزار کی بجائے ڈھائی ہزار کی گواہی دی یعنی ان میں سے ایک نے دو ہزار کی اور دوسرے نے ڈھائی ہزار کی گواہی دی، اور خود زید نے بھی ڈھائی ہزار روپے ہی کا دعویٰ کر رکھا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دونوں گواہ دو ہزار کی مقدار پر متفق ہیں مگر ان میں سے ایک نے پانچ سو زائد کی بھی گواہی دی اور مدعی اس کا دعویٰ کرتا ہے، اس لئے متفق علیہ تعداد یعنی دو ہزار کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ گواہی سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے اس لئے جس مقدار پر سب متفق ہیں اتنے ہی مقدار کا حکم لیا جائے گا، اور ایک گواہ جو زائد مقدار کی گواہی دیتا ہے اس کا قول مشکوک ہوگا، اس لئے اس کے شک کے ساتھ کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی ہے کہ لڑکے کی میراث جو دو تہائی ہے اس میں ظن غالب ہے کیونکہ جب خنثی کے مذکر ہونے میں شبہ ہے، تو اس سے یہ بات لازماً ثابت ہوتی ہے کہ اس کا مقابل ظن غالب ہے اور وہ لڑکے کے بارے میں ہے، اور خنثی کے لئے صرف ایک تہائی حصہ ہوگا کیونکہ اس زائد کے بارے میں شک ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ میراث کے حصوں میں خنثی کو لڑکا فرض کر لینے کی صورت میں اسے زیادہ حصہ ملتا ہو اور لڑکی فرض کرنے میں حصہ کم ملتا ہو، جیسے کہ اوپر کی مثال سے واضح ہو گیا، اس طرح سے کہ میت کو ایک لڑکا اور ایک خنثی چھوڑ کر مر تو یہی حکم ہوگا جو بیان کیا گیا ہے کہ خنثی کو ایک لڑکی کا حصہ یعنی ایک تہائی ملے گا۔

الا ان یکون نصیبہ الخ اگر ایسی صورت ہو کہ اس خنثی کو مذکر مان لینے سے جو حصہ اسے ملتا ہو وہی کم سے کم حصہ ہو تو اس صورت میں اس خنثی کو بھی لڑکے ہی کا حصہ دیا جائے گا کیونکہ یہی حصہ یقینی ہوگا (ف۔ اب یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ خنثی کو لڑکا فرض کر لینے سے اسے لڑکی کے برابر جسم کم سے کم کیوں ہوگا، تو اس میں ترجمہ یہ ہے کہ لڑکی کا حصہ تو قرآن پاک کا واضح طور سے مقرر کر دیا گیا ہے جبکہ اس کے ساتھ لڑکا یعنی عصبہ نہ ہو مثلاً ایک لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف ہوگا اور دو یا اس سے زیادہ ہو تو اس کے لئے دو تہائی ہوگا اور لڑکا تو ہر حال میں عصبہ ہوتا ہے یعنی دوسروں کو دینے کے بعد جو کچھ بچے گا وہ سب لے لیگا، اس میں یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں کے حصے مقرر اور طے شدہ ہیں ان کو ان کے حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچا ہے وہ لڑکی کے حصہ کے برابر یا اس سے بھی کم بچے تو ایسی صورت میں اس سے کم نہیں ہو سکتا ہے اس لئے اس پر یقین ہونے کی وجہ سے اسے یہ حصہ دیدیا جائے گا۔

وهو ان یکون الورثة الخ تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک عورت مر گئی اور ان رشتہ داروں کو اپنا وارث چھوڑا، شوہر، ماں، ایک اپنی خنثی بہن جو ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو اور امراء و احوش الخ یا دوسری صورت یہ ہوگی کہ ایک مرد مر گیا اور ان رشتہ داروں کو اپنا وارث چھوڑا، بیوی، ماں شریک دو بھائی، اور ایک خنثی یعنی ماں اور باپ دونوں میں شریک خنثی بہن (ف۔ کہ ان دونوں صورتوں میں خنثی کو دونوں حصوں میں سے جو کم ہوتا ہے وہی ملتا ہے۔

فعندنا فی الاولی الخ چنانچہ ہمارے نزدیک پہلے مسئلہ میں شوہر کو نصف اور ماں کو تہائی مال دے کر جو بچے گا وہ خنثی کے لئے ہوگا اور دوسرے مسئلہ میں بیوی کو چوتھائی اور دونوں ماں شریک بھائیوں کے لئے تہائی اور باقی مال اس خنثی کے لئے ہوگا، (ف۔ اور یہ کل اسی کو دیدیا جائے گا) لانہ اقل النصیین الخ کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں دونوں حصوں میں سے یہی سب سے کم

ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
(ف) حالانکہ اگر کسی خفشی کو لڑکی فرض کیا جاتا تو اسے نصف مل جاتا، جبکہ دونوں مسکوں میں اس کو نصف سے کم ہی ملا ہے، اور لڑکے کو بھی یہی ملتا اس وجہ سے کہ وہ عصبہ ہوتا ہے، یعنی میراث میں فرائض واول کو دینے کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ اسے ملتا ہے، اس سے اسے دونوں مسکوں میں یہی دیا جائے گا۔

خاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر خفشی لڑکے کے ساتھ ہو تو اس کو لڑکی کا حصہ ملے گا، اور اگر وہی خفشی ایسے وارثوں کے ساتھ ہو کہ اس کو لڑکی فرض کر لینے میں زیادہ ملتا ہے اور لڑکا فرض کر لینے میں کم ملتا ہے تو اس کو لڑکا فرض کرنے کا کم سے کم حصہ دیا جائے گا، کیونکہ اس بحث میں یہ قاعدہ طے پا گیا ہے کہ حصہ فرضی اگر یقینی ہے تو خفشی کو کسی طرح بھی قوی کو ملنے کی قوت نہ ہوگی، اور لڑکے کے ساتھ ہونے کی صورت میں تو اس کا حصہ بیان کیا جا چکا ہے، اور اب ہم دوسرے اہل فرائض کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا مقررہ حصہ تو قطعی ہوتا ہے، لیکن خفشی کے بارے میں تردد ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا لڑکی ہونا تو یقینی نہیں ہے، حالانکہ لڑکی فرض کرنے میں وہ فرائض واول کے مال میں کمی کرتا ہے، تو ہم نے اس کا مرتبہ کم کر دیا، اسی تفصیل سے بندہ مترجم کے استدلال بیان میں قوت آگئی۔ واللہ سبحانه تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح۔ اگر خفشی کا باپ مر جائے اور اس کے علاوہ اس نے ایک بیٹا بھی چھوڑا ہو تو اس کا ترکہ ان دونوں میں کس حساب سے تقسیم کیا جائے گا، اس مسئلہ میں اقوال علماء کرام اور ان کے مفصل دلائل، امام اعظمؒ کے اقوال کے جو دلائل بیان کئے جاتے ہیں وہ کہاں سے اور کس طرح سے ثابت کئے جاتے ہیں، مفصل و مدلل بیان کئے جائیں

مسئلہ شتی مسائل متفرقہ

نوٹ - معصوم ہونا چاہئے کہ علمائے مصنفین بالخصوص فقہائے کرام کی اکثر کتب کے بعد علیحدہ سے مسائل متفرقہ کے عنوان سے ایک باب لگایا جاتا ہے، اور اس میں ایسے مسائل بیان کئے جاتے ہیں جو کسی خاص کتاب و باب سے متعلق نہیں ہوتے ہیں اگرچہ ان کو کسی باب سے کچھ زیادہ خصوصیت ہوتی ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ بلکہ وہ اپنے خاص مواقع سے چھوٹ گئے ہیں، اسی لئے مصنف کتاب نے یہاں جتنے مسائل بیان فرماتے ہیں ان کے پڑھنے والوں کو چاہئے کہ ان مسائل کو ان کے پنے مقام اور کتب و ابواب گذشتہ میں تلاش کریں، اور ان سے ملاحظہ کیے بغیر کسی کو شش کریں، اور بندہ مترجم بھی انشاء اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ مزید مفید مسائل کو بھی مدد دے گا، اور اس کام کے لئے اللہ تعالیٰ سے ہی توفیق پانے کی درخواست کرتا ہوں وہو حسبی و نعم الوکیل

قال وادافری علی الاخرس کتاب وصیتہ فقیل لہ انشهد علیک بما فی ہذا الكتاب فاومی براہ ای نعم او کتب فاذا حاء من ذلك ما يعرف انه اقرار فهو جائز ولا يجوز ذلك فی الدی یعتقل لسانہ و قال الشافعی یحوز فی الوصی لان المحور اما هو العحر و قد شمل الفصلین ولا فرق بین الاصلی والعارضی کالوصی والمتوحش من الاهلی فی حق الرکاة والفرق لاصحابنا رحمهم الله ان الاشارة انما تعتبر اذا صارت معهودة معلومة و ذلك فی الاخرس دون المعتقل لسانہ حتی لو امتد ذلك وصارت له اشارات معلومة قالوا هو بمنزله الاخرس لان التفريط حاء من قبله حیث اخر الوصیة الی هذا الوقت اما الاخرس فلا تفريط منه ولان العارضی علی شرف الزوال دون الاصلی فلا یتقاسان وفي الابداء عرفاه بالص

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مسئلہ کسی گونگے کو اس کی وصیت کی تحریر سنائی گئی پھر اس سے یہ پوچھا گیا کہ اس تحریر میں جو کچھ ہے کیا ہم اس کے بارے میں تمہارے سنے گواہی دیں، اس پر اس نے پناہ سر ہدیا کہ ہاں یا اس نے لکھ کر کہا کہ ہاں (ف۔ تو اس کا کیا حکم ہوگا تو جامع صغیر میں اس کا جواب یہ دیا ہے) فاذا جاء من ذلك الخ کہ اگر اس کے بعد اس گونگے کی طرف سے ایسی کوئی بات پائی جائے جس سے واضح طریقہ سے یہ سمجھ میں آجائے کہ یہ اقرار ہے تو وہ جائز ہے (ف۔ حاصل یہ ہو کہ اگر گونگے کے جواب سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس نے اس سوال کو پورا سمجھا اور اپنے روزہ مرہ کے اشارہ اور بیان اور برتاؤ سے یہ سمجھ لیا کہ وہ اس سے مطمئن ہے اور اس نے اقرار کر لیا ہے تو گواہوں کے سنے یہ جائز ہوگا کہ اس کے اقرار کے بارے میں گواہی دیں، تو مسئلہ سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا، اور اس سے یہ شرط بھی معلوم ہو گئی کہ گونگے کا اس وقت کا اشارہ بھی اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ وہ اپنے مخصوص اندازہ اور اشارہ سے ہمیشہ باتیں کرتا ہو جسے دوسرے بھی سمجھ لیتے ہوں، اسی طرح اس کا لکھ کر جواب دینا بھی معتبر ہوتا ہے، اور میں مترجم یہ بھی کہتا ہوں کہ میں نے اردو کے ایک پرانے مطبع اردو اخبار میں گونگا خوشنویس دیکھا ہے جو برابر کتابت کرتا ہے اور اپنی تحریر سے جواب دیتا ہے اور سوال کرتا ہے، لہذا اوپر کی بات صرف فرضی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ م۔ الحاصل گونگے کے اسی اشارہ پر حکم دینا جائز ہوگا جو اس کے متعلق دوسروں کو بھی معلوم ہو اور معروف و مشہور ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی گواہی حدود کے بارے میں نہ ہو بلکہ صرف معاملات کے بارے میں ہو۔

ولا يجوز ذلك في الديو الخ اس طرح کی گواہی اس شخص کے بارے میں صحیح نہیں ہوگی جس کی زبان بند ہو گئی ہو (ف۔ جنی وہ شخص جو پوری باتیں کرتا تھا مگر کسی وجہ سے اس کی زبان بند ہو گئی ہو تو اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا، یہی قول سفین ثوری و احمد و اوزاعی کا ہے) (م۔ و قال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں ہی صورتوں میں ان کے جواب اپنے مخصوص اشارے ہوتے ہیں ان ہی جانے پہچانے اشاروں پر اعتبار کر لینا صحیح ہوگا (ف۔ کیونکہ اس طرح کے جائز ہونے کی وجہ ان کی خاص مجبوری ہے جو کہ دونوں میں یعنی ہمیشہ سے معذور ہو یا چونک معذور ہو گیا ہو (ف۔ کہ جیسے گونگا عجز سے اسی طرح جس کی زبان بند ہو گئی ہو وہ بھی باتیں کرنے سے عاجز ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ گونگا تو حقیقی اور اصلی عجز ہے، مگر جس کی زبان بند ہوئی وہ عارضی عاجز ہے، تو اس کا اس طرح جواب دیا ہے۔

ولا فرق بين الاصلی الخ کہ اصلی عاجز اور عارضی عجز کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ ایسا شکار جو اصل میں وحشی ہو یا پالتو ہو کہ وحشی ہو گیا ہو کہ ان دونوں اضطراری ذبح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے (ف۔ جنی اس طرح قیاس کیا کہ اضطراری ذبح تو اس وقت جائز ہوتا ہے جبکہ اختیاری ذبح جنی اپنے اختیار سے حلق یا لبہ کو کاٹنا ممکن نہ ہو تو جیسے وحشی ہرن کو تیر مار کر کہ وہ جہاں بھی لگ جائے اس کے مرجانے سے اس کے حلال ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اگر مثلاً یا تو اونٹ و وحشی ہو جائے کہ اس کو بھی تیر مار کر اس طرح زخمی کر دیا جائے کہ تیر اسے جہاں بھی اور جس طرح بھی لگ جائے اور وہ مرجائے تو وہ حلال ہو جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی بالاتفاق یہ اضطراری ذبح جائز ہوتا ہے، حالانکہ پالتو اونٹ کا اس طرح وحشی ہو جانا بھی اتفاقی اور عارضی ہوتا ہے، اسی طرح کلام سے عاجز ہونا خواہ پیدائشی گونگے ہونے کی وجہ سے ہو یا عارضی طور پر کسی وجہ سے وہاں بند ہو گئی ہو حکم میں دونوں برابر ہیں کہ، ان کے روز مردہ کے معاملات جس مخصوص انداز اور حرکت سے ان کے متعلق افراد جانتے اور پہچانتے ہیں یا لکھ کر مدعا ظاہر کرتے ہوں اگر کسی طرح اس کی گواہی کے معاملہ میں ہو تو جائز سمجھا جائے گا، لیکن ہمارے علمائے احناف ان دونوں حکموں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

والفرق لا صاحبنا رحمہم اللہ الخ اور پورے گونگے اور جس کی زبان بند ہو گئی ہو ان دونوں کے درمیان ہمارے علمائے احناف کے نزدیک یہ فرق ہے کہ وہی اشارہ معتبر ہوتا ہے جو کچھ دوسرے لوگوں کو بھی معلوم ہو اور وہ اسے سمجھتے ہوں (ف۔ یعنی

مدت دراز تک اپنے اور قریب و مجید کے رشتہ دار اور احباب میں غیروں میں بھی وہ اشارہ مشہور ہو چکا ہو کر عام فہم ہو چکا ہو، جتنی وہ گونگا جب کوئی حرکت یا اشارہ کرے تو دوسرے بھی سمجھ لیں کہ یہ کیا کہنا چاہتا ہے۔

و ذلك في الاخوس الخ اور ایسا تجربہ تو صرف گونگے میں ہوا ہے مگر جس کی زبان بند ہو گئی ہو اس سے ایسا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ بیچارہ تو اس میں کچھ دن پہلے ہی مبتلا ہوا ہے) حتی لو امتد ذلك الخ اسی بناء پر اگر اس کی زبان بند ہوئے بھی مدت گزر چکی ہو اور اس کے اشارے بھی معلوم ہو چکے ہوں تو اس کے بارے میں مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ بھی اسی گونگے کے حکم میں ہو گیا ہے (ف۔ بس اس اختلاف کا ماحصل اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں رہا جس کی زبان بندی ابھی اتنے قریبی زمانے میں ہوئی ہو کہ ہمارے نزدیک اس کا حاصل اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں رہا جس کی زبان بندی ابھی اتنے قریبی زمانے میں ہوئی ہو کہ ہمارے نزدیک اس کے اشارے و کنائے کو لوگوں نے سمجھا نہ ہو، تو اس کے اشاروں کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، اور امام شافعی کے نزدیک اس پر بھی اعتداد کرنا جائز ہو گا، ویسے اس مسئلہ میں اصل بات شافعی کے نزدیک اس پر بھی اعتداد کرنا جائز ہو گا، ویسے اس مسئلہ میں اصل بات تو یہی ہے کہ اس کا مطلب اور مفہوم لوگوں میں عام ہو گیا ہو، لیکن ابھی موت کے قریب ہو جانے کے وقت جائز ہونے کی ضرورت ہو جاتی ہے، لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ کر دیا جائے یعنی اسے عام کر دیا جائے تو وہ فیصلے کرنے میں افراط و تفریط سے کام کرنے لگیں گے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ اگر ایک سال سے اس کی زبان بند رہی ہو تو اس مدت میں لوگ اس کے اشاروں سے واقف ہو چکے ہوں گے اس لئے اس کے اشارہ پر بھی حکم ہو گا، لیکن یہ وصیت اسی وقت جائز اور قابل قبول ہوگی جبکہ اس کی موت تک اس کی زبان بند رہ گئی ہو، ورنہ وہ جب بھی بولنے لگے گا تو عاجزی کی وجہ سے اس کے اشارہ پر عمل کرنے کی وجہ ازت تھی وہ ختم ہو جائے گی، اور اب اس کو اپنی زبان سے صراحۃً اس وصیت کی وضاحت کرنی ہوگی، یہی حکم صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م

الحاصل دونوں حکموں میں فرق کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بند زبان والے کا اشارہ جب تک سناں کی کم سے کم مدت میں لوگوں میں عمومی طور سے نہ جانا جائے اس کا حکم گونگے کا سا حکم نہیں ہو گا، لہذا بند زبان والے کا اشارہ اس سے کم مدت میں معتبر نہ ہو گا) ولان التصريط حاء الخ اور دوسری وجہ سے بھی دونوں میں فرق کیا گیا ہے کہ وصیت میں اس آخر وقت تک کی تاخیر کا ذمہ در تودہ خود ہی ہے کہ اس نے وصیت کرنے میں اتنی زیادہ تاخیر کیوں کی کہ آخر اس کی زبان بند ہو گئی، اسی لئے یعنی اس کے اپنے قصور کی وجہ سے شریعت نے بھی اس کا لحاظ نہیں رکھا اور رعایت نہیں کی) لیکن گونگے کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی (ف۔ اسی لئے اس کے اشارہ کا اعتبار کیا گیا، اب نتائج و افکار میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس دلیل کا تو نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کسی کی بھی زبان بند ہو گئی ہو تو اس کی کوتاہی کی وجہ سے پھر تو کبھی بھی اس کا اشارہ قابل قبول نہیں ہو گا، حالانکہ پہلے اقرار کر یا گیا کہ ایک مدت گزر جانے سے جس کی مقدار ایک سال یا تین گئی ہے اس کا اشارہ بھی قبول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے تو ان دونوں باتوں میں مخالفت پائی جاتی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اعتراض قبول کرنے کے قابل نہیں ہے، کیونکہ اس کا اصل جواب یہ ہو گا کہ جس کی زبان بند ہو گئی جب وہ ایک زمانہ دراز تک زندہ رہا تو اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہوئی کیونکہ زمانہ دراز تک اس پر وصیت لازم ہی نہیں ہوئی تھی، اس لئے کوتاہی اسی صورت میں ہوگی جبکہ زمانہ دراز نہ ہونے پائے اور وہ مر جائے، پھر امام شافعی کے قیاس فرق نہ کرنے کا تیسرا جواب یہ دیا ہے۔

ولان العارضي على شرف الزوال الخ ان دونوں میں فرق اس دلیل سے ہے کہ وہ عاجزی جو عارضی ہے وہ تو ختم ہونے کے قریب ہوا کرتی ہے اور جو اصلی عاجزی ہو وہ دائمی ہوا کرتی ہے یعنی ختم نہیں ہوتی ہے اس لئے دونوں مجبوریوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے (ف۔ یعنی اگر عارضی طور پر کوئی کام کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس میں یہ امکان باقی رہتا

ہے کہ وہ پھر اپنی اصلی حالت پر آجائے، بخلاف اصلی عاجزی کے جب کوئی پیدا انٹی طور پر بولنے کی طاقت ہے اور دوسرے میں پیدا انٹی صلاحیت گویائی نہیں ہے، اور پہلے میں عارضی طور سے زبان بند ہوتی ہے یعنی اصلی نہیں ہے اس بناء پر اس کی یہ بیماری کسی بھی وقت ختم ہو سکتی ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ اضطراری ذبح کے لئے اصلی وحشی مثلاً جنگلی ہرن اور عارضی وحشی مثلاً گھر سے بھاگ نکلنے والا اونٹ جس کو آبدہ بھی کہا جاتا ہے کے درمیان اسی قیاس سے فرق نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ آپ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اصلی اور عارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ بے شک اصلی اور عارضی کے درمیان قیاس کو کوئی دخل اور متنجاش نہیں ہے، لیکن وہی الایدیۃ الخ ہم نے نص سے یہ جان لیا ہے کہ آبدہ میں بھی اضطراری ذبح کا حکم ہو سکتا ہے (ف)۔ لیکن قیاس سے نہیں یہ بات معلوم نہیں ہو سکی ہے، کیونکہ یہاں پر قیاس کو دخل نہیں ہے۔

توضیح:- اگر گوشت کے سامنے کوئی وصیت یا تحریر پڑھ کر سنائی گئی پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا تمہارے بارے میں اس وصیت کی ہم لوگ گواہی دیں اور اس نے زبان سے یا لکھ کر اس کی اجازت دی تو کیا یہ صحیح ہوگی اسی طرح کا معاملہ اگر اس شخص کے ساتھ ہو جس کی زبان بولنے سے بند ہو گئی ہو، ان دونوں کا حکم، اقوال علماء کرام، شرائط، مفصل وید ل بیان

قال واذا الاخرس یکتب کتابا او یومی ایماء یعرف به فانه یجوز نکاحه و طلاقه و عتاقه و بیعه و شراؤه و یقتص له ومنه ولا یحدو ولا یحد له اما الکتابۃ فلانها ممن نای بمنزلة الخطاب ممن دنا الاثری ان النبی علیہ السلام ادى واجب التبلیغ مرة بالعبارۃ و تارة بالکتابۃ الی المغبی والمجوز فی حق الغائب العجز وهو فی الاخرس اظهر والزم ثم الکتابۃ علی ثلث مراتب مستبین مرسوم هو بمنزلة النطق فی الغائب والحاضر علی ماقالوا و مستبین غیر مرسوم کالکتابۃ علی الجدار و اوراق الأشجار و ینوی فیہ لانه بمنزلة صریح الکتابۃ فلا بد من النیۃ و غیر مستبین کالکتابۃ علی الهواء والماء وهو بمنزلة کلام غیر مسموع فلا یشیت به الحکم واما الاشارة فجعلت حجة فی حق الاخرس فی حق هذه الاحکام للحاجۃ الی ذلك لانها من حقوق العباد ولا تختص بلفظ دون لفظ و قد ثبت بدون اللفظ والقصاص حق العبد ایضاً ولا حاجة الی الحدود لانها حق الله تعالی ولانها تندرنی بالشبهات ولعله کان مصدقاً للقاذف فلا یحد للشبهة ولا یحد ایضاً بالاشارة فی القذف لانعدام القذف صریحاً وهو الشرط.

ترجمہ:- مسئلہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی گونگا کچھ لکھ کر اپنی بات بتا سکا ہو یا اس طرح کا اشارہ کر لیتا ہو جسے دوسرے لوگ عموماً سمجھ لیتے ہوں تو اس کا نکاح و طلاق اور غلام کی آزادی اور خرید و فروخت کرنا سب جائز ہوگا، اور اس کے سلسلہ میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اس سے بھی قصاص لیا جاسکتا ہے، لیکن نہ اسے حد لگائی جاسکتی ہے اور نہ اس کی وجہ سے کسی دوسرے کو حد لگائی جاسکتی ہے (ف)۔ مطلب یہ ہے کہ اگر اس نے اپنی تحریر سے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کیا یا اپنے معروف و مشہور اشاروں سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص کیا جائے گا، اسی طرح اس کے دعویٰ پھر اس کو ثابت کر دینے سے قاتل سے قصاص بھی لیا جائے گا، لیکن اگر اس نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی یا دوسرا کوئی الزام لگایا یا زنا کا اقرار کیا یا اسے ثابت کر دیا یا خود زنا یا چوری یا شراب پینے کا اقرار کیا تو اسے اس کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی نہ اس کی وجہ سے دوسرے سے مثلاً حد قذف لگائی جائے گی کیونکہ اس طرح بتلانے سے صراحۃً اقرار نہیں مانا جاتا ہے، الحاصل اسے کھدینے اور اس کے مشہور اور دوسروں کے بھی جاننے پہچانے اشاروں پر احکام کا لازم ہونا موقوف ہوتا ہے۔

اما الکتابۃ فلانها الخ اس کی تحریر کا اعتبار کر کے اس پر لازم کرنے کی دلیل ہے کہ وہ شخص جو کسی سے دور رہتا ہو اس

کے لئے کچھ لکھ دینے کا وہی حکم ہوتا ہے جو قریب سے بات کرنے کا اعتبار اور حکم ہوتا ہے (ف۔ یعنی دور والے کے لئے لکھ کر بات کرنے کا تقریباً وہی حکم ہوتا ہے جو قریب سے منہ سے بات کرینے کا ہوتا ہے، لیکن صراحتہ خطاب نہیں ہوتا ہے، اسی لئے جن باتوں میں صراحتہ خطاب کا ہونا شرط ہے جو کہ ایسے حدود ہیں جن کو ابھی بیان کیا گیا ہے ان میں صرف ایسی کتابت کا ہونا کافی نہیں اور جن میں ایسی شرط خطاب نہیں ہے ان میں تحریر بھی کافی ہے)

الا تری ان النبی علیہ السلام الخ کیا ایسی بات نہیں دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے رسالت الہی عزوجل کے فرض کو دوسروں تک پہنچانے کے لئے کبھی تو اپنی خاص عبارت سے خطاب کر کے ادا کیا جبکہ لوگ موجود تھے اور کبھی دور دور رہنے والوں کے لئے تحریر کتابت کے ذریعہ اپنا فرض ادا کیا (ف۔ جیسے کہ بادشاہ روم ہر قل کو اور شاہ مصر مقوقس کو اور فارس کے کسریٰ وغیرہم کو اپنے تحریر فرامین کے ذریعہ اسلام کی دعوت فرمائی، ویسے آپ ﷺ کی طرف سے یہ احتیاط تھی کہ آپ نے اپنی حیات طیبہ میں خود ہی ان کو مرغوب کر دیا اور نہ آپ کا فرض رسالت خلفائے راشدینؓ کے ذریعہ تمام عالم میں پھیل گیا، سی وجہ سے ان کی خلافت اور نبوت کہل ہی، اور اس دور کے بعد کی حکومت کا نام سلطنت اسلام کہلایا، اور جیسے کہ آپ کی رسالت کا دوسرے بادشاہوں کے مقابلہ میں بہتر ہونا فرض ہوا، کیونکہ جس طرح سے خود رسول اللہؐ کو دوسرے تمام امتیائے کرام پر شرف و فضیلت ہے، اسی طرح سے آپ کی امت کو، دوسری تمام امتوں پر اور آپ کی خلافت کو دوسری حکومت پر اور آپ کے دین کو دوسرے ادیان پر فضیلت حاصل ہے اور یہ باتیں نص سے ثابت ہیں۔ اسی طرح سے خلفائے راشدین کی خلافت بھی سارے عالم میں معروف و مشہور ہے، پھر دور خلافت کے بعد سطنتوں اور سلطانتوں میں حضرت معاویہؓ کی سلطنت یاد رکھنے کی باتیں ہیں۔ ۲۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حاضرین سے جس طرح خطاب کرنے کا حکم مقبول ہے اسی طرح سے غائبین سے کتابت اور تحریر بھی مقبول عالم ہے۔ والموجود فی حق الغائب الخ اور غائب کو تحریر کے ذریعہ پیغام کو پہنچانے کو جائز کہنے کی وجہ ایک مجبوری ہے (ف۔ یعنی دور کے رہنے والے سے بات کرنا ممکن نہ ہونے کی وجہ سے مجبوری پائی گئی ہے اسی وجہ سے اس تحریر کا وہی کام ہو گیا جو قریب والے سے زبانی کلام کرینے سے ہو جاتا ہے، الخ اصل خطاب کرنے سے عاجز رہنا تحریر کے حکم کی علت بنی۔

وہو فی الاخرس الخ اس طرح خطاب سے عاجز ہونا گوئے کے حق میں زیادہ ظاہر اور واضح ہے (ف۔ یعنی یہ بات اچھی طرح سے ظاہر ہے کہ گوئگا آدمی بھی بات کرنے سے عاجز ہے اگرچہ قریب ہی میں ہو، اور یہ بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ یہ بیماری ختم نہ ہونے والی ہوتی ہے اس لئے کسی زمانہ میں اس کے بول کر اپنے مفہوم کو ادا کر دینے کی امید بھی نہیں کی جاتی ہے بخلاف اس شخص کے جو موقع پر موجود نہ ہو بلکہ کہیں دور ہو کہ اسے لکھ کر باتیں بتائی جاسکتی ہیں تبھی اس کے آجانے کی صورت میں اس سے زبانی بھی باتیں ہو سکتی ہیں، پس جب اس غائب شخص کے حق میں خط و کتابت جائز ہے تو گوئگے کے حق میں بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا، اور یہ قیاس جلی ہے کہ نص سے ثابت شدہ کے مقابلہ میں اس میں قوی علت موجود ہے)۔

ثم الکتابۃ علی ثلث مراتب الخ پھر لکھنے کے تین درجے ہیں۔

(۱) وہ مستبین یعنی ظاہر ہوگی یا غیر مستبین یعنی (ظاہر نہ ہوگی کہ اس کے لکھنے کے وقت حروف و نشانات ظاہر ہوں گے یا نہیں، پھر ظاہر ہونے کی صورت میں اسی طرح سے لکھے گئے ہوں گے کہ جن کا رواج ہو اور دوسرے بھی اسے جانتے پہچانتے ہوں) اول وہ کتابت جو مستبین اور موسوم ہو یعنی اس کے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موجودہ طور طریق کے موافق بھی ہو یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ اس عنوان کے ساتھ کہ فلاں کی طرف سے فلاں کے نام جو زمانہ میں لکھنے کا عام طریقہ ہے، پھر ایسی کتابت کا حکم یہ ہے کہ وہ غالب اور حاضر دونوں کے حق میں مشائخ کے قول کے مطابق گفتگو کرنے کے حکم میں ہے البتہ یہ اس صورت میں

ہے کہ یہ بات کسی قرینہ سے ثابت ہو جائے کہ فلاں غائب شخص نے یہ عبارت لکھی ہے، یا جو سامنے ہے اسی نے لکھی ہے، اور اس کا مقصد بھی خبر دینا ہو، تو تحریر زبانی خطاب کرنے اور زبانی گفتگو کرنے کے حکم میں ہے، لہذا گفتگو کرنے سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہی اس سے بھی ثابت ہوتے ہیں، البتہ ان دونوں میں صرف وہی فرق ہوگا جو شریعہ اور کتابت کا ہوتا ہے (دوسری قسم وہ کتابت ہے کہ مستتین یعنی ظاہر ہو مگر تحریری نہ ہو یعنی لکھنے کے دستور کے مطابق کہ اس کے عنوان میں فلاں کی طرف سے فلاں کے نام ہے۔ نہ ہو، جیسے کوئی دیوار پر یاد رجست کے پتوں پر لکھے، تو ایسی کتابت کے بارے میں یہ حکم ہوگا کہ لکھنے والے کی نیت پر موقوف ہے کیونکہ یہ صریح کنایہ کے حکم ہوگا کہ لکھنے والے کی نیت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ صریح کنایہ کے حکم میں ہے، اور یعنی اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ مجھے تم سے کوئی تعلق نہیں ہے تو اس جملہ سے نیت کے مطابق حکم لگایا جائے گا، کہ اس سے اگر طلاق کی نیت کر لی ہو تو طلاق ہی ہوگی ورنہ نہیں ہوگی)۔

لہذا اس میں نیت کا بھی ہونا ضروری ہوگا، تیسری قسم ایسی کتابت کی ہے جو مستتین یعنی ظاہر ہو، یعنی نقوش سے اس عبارت کا مفہوم ظاہر نہ ہو، جیسے کسی نے کوئی عبارت ہو لیلیانی پر لکھی ہو تو یہ غیر سنی ہوئی عبارت کے حکم میں ہوگی، یعنی ایسا کلام جسے کہنے والے نے خود بھی اس کو مطلقانہ سنا ہو لہذا اس سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہوگا (ف)۔ اور اسی حکم کے بناء پر یہ بھی کیا ہے کہ نماز میں قراءت کے بارے میں آہستہ سے پڑھنے کی تعریف ایسی ہوگی کہ وہ خود سن لے، اور جمہور کا قول مختار بھی یہی ہے اگرچہ لام کرختی کے نزدیک کم سے کم آہستہ پڑھنے کی تعریف ہوگی کہ حروف صحیح طریقہ سے ادا ہو جائے، اور میں مترجم نے اپنے مقدم پر اس کی پوری تحقیق لکھ دی ہے، اور اس میں تنبیہ کرنے کی بات یہ ہے کہ نماز میں قراءت سنی نہ جاسکتی ہو اور کتابت میں جو ظاہر نہ ہو رہی ہو ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ قراءت حقیقت میں پائی جا رہی ہے اور کتابت حقیقت میں نطق نہیں ہے، اسے یاد رکھ لیں۔ م۔

یہاں تک کتابت کا بیان تھا۔ اما الاشارة الخ اور اب مخصوص قسم کا اشارہ کہ گونگے کے بارے میں مذکورہ احکام مثلاً نکاح طلاق خرید و فروخت وغیرہ میں اس کو اس لئے حجت قرار دیا گیا ہے کہ ہر وقت اس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ یہ بندوں کے حقوق میں سے ہیں، اور ان سے ایجاب و قبول کی ضرورت ہوتی رہتی ہے۔ اور ان کو کسی خاص غلطی کے ساتھ تعلق اور خصوصیت بھی نہیں ہے کہ فلاں الفاظ سے اور اس طرح کر لئے جاتے ہیں (ف)۔ یہاں تک کہ بیع تعاطی یعنی کسی رکھی چیز کسی سے کچھ پوچھے بغیر مقررہ اس کی قیمت رکھ دینے سے بھی بیع ہو جاتی ہے کہ اس میں ایک لفظ بھی بونے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت کا تعلق ہوتا ہے ان میں مخصوص اور مقررہ اشارے ہی پوری عبارت اور جملے کے برابر سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ معاملات میں کسی خاص لفظ بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے) (والقصاص حق العبد الخ اور قصاص بھی بندہ کا حق ہے) (ف)۔ اس لئے اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے گونگے کا اشارہ حجت بتایا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے مجبوری سامنے آتی ہے حالانکہ گونگے سے اس بات کی امید ہی نہیں رکھی جاتی ہے کہ مخصوص اور مشہور الفاظ سے اپنے مطلب کو ظاہر کرے، اسی مجبوری سے اس کے اپنے مخصوص انداز اور اشارہ کر لینے کو ہی الفاظ اور جیسے سے کہنے کے برابر سمجھ لیا جائے۔

ولا حاجة فی الحدود الخ اور حدود کی صورت میں کوئی خاص ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ حدود تو صرف اور صرف حقوق الہی عزوجل ہیں جو ہر چیز سے بے نیاز غنی اور حمید ہے، اور یہ حدود تو اسی لئے صرف شبہات کے پیدا ہو جانے سے ساقط اور بے اعتبار ہو جاتی ہیں۔ ف۔ حالانکہ صرف کلام کے مقابلہ میں اس میں بھی شبہ موجود رہتا ہے، البتہ تہمت ہو جاتا ہے، لیکن اگر کسی گونگے کو کسی نے زنا کی تہمت لگائی تو گونگے کے اپنے مخصوص اشارہ سے اس پر مطالبہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایسی بد اخلاقی اور بری حرکت پر کسی مسلمان کو حد لگانے سے برائیوں کو مشہور کرنا ہوتا ہے جبکہ اس کی طرف سے مطالبہ نہ تو صریح ہے اور نہ ہی

متحقق ہے۔

ولعلہ کان مصداقاً للح اور اس کے اشارہ میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ اپنے اشارہ سے تہمت لگانے والے کی تصدیق کرنے والا ہو یعنی حد کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو تو اس شبہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں لگائی جائے گی۔
ولا یحد ایضاً الح اور خود گوئی کو بھی اشارہ سے تہمت لگانے کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ اس طرح سے اس نے صراحۃً تہمت نہیں لگائی ہے، حالانکہ حد لگانے میں بڑی شرط یہی ہے کہ تہمت لگانے والے نے صراحۃً لگائی ہو (ف۔ یعنی قاذف) تہمت لگانے والے کو صرف اسی صورت میں حد قذف لگائی جاتی ہے جبکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے صریح طور پر اس پر زنا کرنے کی تہمت لگائی ہو یہاں تک کہ اگر منہ سے بولنے کی صورت میں الفاظ کے ساتھ اس کے صریح معنی نہ پائے جا رہے ہوں تو حد نہیں لگائی جائے گی، حالانکہ موجودہ صورت میں تو زبان سے کچھ بھی نہیں کہا ہے، پھر اس تفصیل بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حد اور قصاص میں یہ فرق واضح ہے کہ بعض مواقع میں قصاص تو یہاں جاسکتا ہے مگر اسی موقع میں حد نہیں لگائی جاسکتی ہے۔

توضیح۔ کیا گونگا آدمی دوسرے لوگوں کی طرح اپنے اشاروں سے خرید و فروخت، نکاح، طلاق، آزاد کرنا، الزام لگانا یا اس سے براءۃ کا کام کر سکتا ہے، کیا گونگا شخص اور بند زبان آدمی معاملات اور احکامات دینی و دنیاوی میں برابر کا حکم رکھتے ہیں یا ان میں فرق ہوتا ہے، اور ان کی تحریر کا اعتبار ہوتا ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل کتب کی قسمیں، ان کی تعریف اور ان کے احکام

ثم الفرق بین الحدود والقصاص ان الحد لا یثبت ببیان فیہ شبهة الاثری لو شهدوا بالوطی الحرام او اقربا لوطی الحرام لا یجب الحد ولو شهد و بالقتل المطلق او اقر بمطلق القتل یحب القصاص وان لم یوجد لفظ التعمد و هذا لان القصاص فیہ معنی العوضیة لانه شرع حایر فحاز ان یثبت مع الشبهة کسائر المعاضات التي هی حق العمد اما الحدود والخالصة لله تعالیٰ شرعت زواج و لیس فیہا معنی العوضیة فلا تثبت مع المشبهة لعد الحاجة و ذکر فی کتاب الاقرار ان الكتاب من الغائب لیس بحجة فی قصاص یجب علیه و یحتمل ان یکون الحواب ها كذلك فیکون فیہما روايتان و یحتمل ان یکون معارفاً لذلك لانه یمکن الوصول الی نطق الغائب فی الجملة لقیام اهلیة النطق ولا كذلك الاخرس لتعذر الوصول الطق للاف المانعة و دلت المحالة علی ان الاشارة معتبره وان کان قادراً علی الكتابة بخلاف ما توهمه بعض اصحابنا انه لا تعتبر الاشارة مع القدرة علی الكتابة لانه حجة ضروریة ولا ضرورة لانه جمع ههنا بیہما فقال اشار او کتب و انما استوی لان کل واحد منهما حجة ضروریة و فی الكتابة زیادة بیان لم یوجد فی الاشارة و فی الاشارة زیادة امر لم یوجد فی الكتابة لما انه اقرب الی الطق من اثارا لاقلام فاستویا و كذلك الذی صمت یوماً او یومین بعارض لما بینافی المعتقل لسانه ان الة الطق قائمة و قیل هذا تفسیر لمعتقل اللسان

ترجمہ۔ پھر حدود و قصاص کے درمیان فرق یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے ثابت نہیں ہوتی ہے جس میں کچھ شبہ باقی ہو، اس لئے اشارہ اور کنایہ سے کس طرح ثابت ہوگی، کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زنا کے گواہوں نے کسی پر حرام وطی کرنے کی گواہی دی یا اس نے خود حرام وطی کرنے کا اقرار کیا تو حد واجب نہیں ہوگی (ف۔ کیونکہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس نے صرف

سنگھوں سے غور سے دیکھایا بوسہ لیا یا ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ یہ بھی گناہ سے دیکھنا، اور ہاتھ لگانا وغیرہ سب حرام کام ہیں، اور اگر کسی اجنبیہ کو پیروں سے روندنا تو یہ وطی بھی حرام ہے کیونکہ لغت میں کسی کو روندنے اور اس پر چڑھ کر چھنے سے وطی ثابت ہو جاتی ہے، اس لئے بستر پر چلنے سے وطی افراش کرنا کہلاتا ہے، اور کتاب الحدود میں اس کی تفصیل و توضیح گزر چکی ہے، ہذا حدود کی تو یہ صورتیں ہوتی ہیں اس لئے ان کی تفصیل اور عین کے بغیر صرف اشارہ کر دینے سے حد کس طرح لگائی جائے گی، اور کسی طرح ثابت ہوگی، جبکہ قصاص کا یہ حال نہیں ہے۔

ولو شهدوا بالقتل المطلق الخ اور اگر گواہوں نے مطلق قتل کی گواہی دی (یعنی یہ نہیں کہا کہ عدا قتل کیا ہے) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا ہے تو قصاص واجب ہو جائے گا اگرچہ اس میں صراحۃً قتل کرنے کا اقرار نہیں پایا گیا ہے (ف)۔ حالانکہ قصاص تو قصداً قتل کرنے پر لازم آتا ہے مگر اس شبہ کا یہاں اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ وھذا لان القصاص الخ اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ قصاص کے معنی میں بدلہ بینا پایا جاتا ہے، کیونکہ قصاص کا حکم اسی لئے نافذ کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مقتول کا جو کچھ نقصان ہوا ہے اس کی کچھ تلافی یا بدلہ ہو جائے، سی سئے شبہ ہونے کے باوجود اس کو ثابت کرنا ممکن ہو گیا، جیسے کہ دوسرے ایسے بدول میں جس میں ہے کہ بندوں کا حق متعلق ہوتا ہے کہ ان میں شبہ ہونے کے باوجود وہ ثابت ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص پر کچھ مال کا دعویٰ کیا، حالانکہ وہ صرف دو گواہوں کی ظنی گواہی سے جس میں قطعی گواہی ہونے کا ذرہ برابر احتمال نہ ہو پھر بھی ایسی گواہی سے ثابت ہو جاتا ہے، اسی طرح سے قصاص میں بھی ہوگا، کہ گوئلے کی گواہی جس میں شبہ ہو اس کے باوجود اس سے ثابت ہو جائے گا، اور اب وہ حدود جن میں صرف حقوق اللہ ہوں تو وہ صرف لوگوں کو عبرت دلانے اور شبہ کرنے کے لئے شرعاً نافذ کی جاتی ہیں، اور ان میں بدلہ لینے کے معنی کچھ بھی نہیں پائے جاتے ہیں لہذا ان میں ضرورت نہ ہونے کی بناء پر وہ شبہ کے ساتھ ثابت نہیں کی جاتی ہیں۔

(ف)۔ احاصل گوئلے کی طرف سے اشارہ کر دینے سے شبہ باقی رہ جانے کی بناء پر شبہ کی وجہ سے حدود ثابت نہیں کی جائے گی مگر موجودہ صورت میں ایک کھٹکا یہ باقی رہ جاتا ہے کہ حد قذف میں بھی تو بندہ کا حق غائب ہوتا ہے، اسی طرح سے قصاص کی صورت میں بھی کسی کی جان کا ضائع ہونا بھی ایک اہم بات ہوتی ہے، حالانکہ بعض مواقع میں اس بات کی تصریح گزر گئی ہے کہ شبہ سے قصاص ختم ہو جاتا ہے، مگر اس جگہ تو شبہ کے باوجود قصاص کو ثابت کیا گیا ہے، ایسا کیوں ہے کہ تو اس کا بہتر جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں بدلہ کے معنی ظاہر ہیں، پس جس جگہ شبہ ہو اور تصریح کر دینا ممکن ہو تو وہاں پر شبہ ساقط کر دے گا، بخلاف گوئلے کے مسئلہ کے اس میں اس بات کی امید تک نہیں کی جاسکتی ہے کہ وہ گوئلہ اپنی زبان سے اس کی تصریح کر دے اور قتل کرنا ایک انتہائی خراب قدم اٹھانا ہوتا ہے اس لئے اس میں بدلہ کی رعایت سے شبہ کونہ ہونے کے برابر سمجھ گیا ہے) و ذکر فی کتاب الاقرار الخ اور مسمودہ کی کتاب الاقرار میں امام محمدؒ کی طرف سے یہ فرمایا گیا ہے کہ غائب شخص کی طرف سے کسی ایسے قصاص کی بابت جو خود اس پر لازم آتا ہو اس کے متعلق کوئی تحریر دلیل نہیں ہو سکتی ہے (ف)۔ یعنی اگر کسی غائب شخص نے خط لکھ اور اس میں اوپر قصاص لازم ہونے کا اقرار کیا تو اس تحریر سے اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور یہ تحریر دلیل نہیں بنے گی، جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ گوئلے کا کسی کام کے لئے اشارہ کرنا ایسی تحریر کے مقابلہ میں یا تو کمزور ہے یا زیادہ سے زیادہ برابر ہوتا ہے۔

و یحتمل ان یکون الجواب الخ و اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہاں بھی اس کے جیسا جواب ہو (ف)۔ کہ گوئلے کی تحریر اس پر قصاص واجب کرنے میں دلیل نہیں ہو سکتی ہے) فیکون فیہما روايتان الخ اس طرح سے گوئلے اور اس کے غیر کے بارے میں دو روایتیں ہو جائے گی (ف)۔ یعنی کتاب الاقرار کے مطابق غائب کی تحریر سے قصاص لازم نہ ہوگا، جبکہ اس جگہ گوئلے کی روایت پر قیاس کر کے قصاص واجب ہو جائے گا، سی طرح سے گوئلے کے بارے میں تحریر سے قصاص لازم آئے گا،

در غائب پر قیاس کرنے سے لازم نہیں ہوگا۔

ویحتمل ان یکون^{۱۷} الخ اسے اس بات کا بھی حتمال رہتا ہے کہ خرس کا حکم غائب کے حکم سے بالکل جدا ہو (ف۔ یعنی غائب کے حق میں تحریری بیان سے قصاص لازم نہیں آتا ہے اور جبکہ گونگے کے بارے میں حکم غائب کے مخالف ہوتا ہے اس لئے گونگے کے بارے میں تحریری بیان سے قصاص لازم ہوگا) لاندہ یحکم الوصول الخ اور اس کے فرق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے اس بات کی امید رہتی ہے کہ اس سے کسی وقت بھی ملاقات ہو جائے اس کے متعلق صراحت بیان لیا جاسکتا ہے اور وہ بالمشافہ جواب دے سکتا ہے، کیونکہ اس شخص میں بولنے کی پوری صحت موجود ہے، لہذا ایسی کتابت سے قصاص لازم نہیں ہوگا، اس کے برخلاف گونگے کے بارے میں تو اس کی امید ہی نہیں رکھی جاسکتی ہے کیونکہ وہ تو قدرتی آفت سے ہونے سے بالکل محروم ہے اور بولنے کی اس سے امید نہیں رکھی جاسکتی ہے (ف۔ ہذا گونگے سے کتابت کی امید رہنے سے قصاص لیا جائے گا تاکہ حق اعبد کی مجبوری کی وجہ سے نقصان کی تلافی ہو سکے) ودلالات المسألة علی ان الخ اور گونگے کا مسئلہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ گونگے کا اشارہ معتبر ہوگا اس لئے کہ گونگے کا اشارہ مطلقاً معتبر ہوتا ہے، اگرچہ گونگے کو بولنے کی فوری قدرت حاصل ہو جائے بحلاف ماتوہمہ بعض الخ اس مسئلہ کے برخلاف ہے وہ مسئلہ جس کا ہمارے بعض مشائخ نے وہم کیا ہے کہ کتابت پر قدرت ہونے سے بھی اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اشارہ مجبوری کی دلیل ہے اور یہاں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے (ف۔ کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے اس لئے بغیر مجبوری کی ضرورت کے اشارہ سے کام نہیں نکلے گا، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا وہم و گمان کرنا بھی غلط ہے کیونکہ امام محمدؒ نے جس طرح سے گونگے کا مسئلہ بیان کیا ہے، وہ یہ دالمت کرتا ہے کہ لکھنے کی قدرت و وصیت ہونے کے باوجود اشارہ معتبر ہوتا ہے)۔

لاندہ جمع ہما بیہما الخ کیونکہ امام محمدؒ نے اشارہ کرنے کے یعنی دونوں باتوں کو جمع کر دیا ہے یہ کہہ کر کہ گونگے نے اشارہ کیا یا لکھ کر دیا (ف۔ تو اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ دونوں باتوں کی قدرت ہونے کے باوجود اس نے جون سا بھی کام کیا ہے کارئہ و دلیل ہے، واما استویا لال کل واحد الخ اور لکھنا اور اشارہ کرنا ان دونوں کو فائدہ کے اعتبار سے اس لئے برابر کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر خود حجت ضروری ہے (یعنی ضرورتاً ان کو حجت رکھا جاتا ہے اس لئے یہ دونوں باتیں مساوی ہو گئیں) در کتابت میں ایک اعتبار سے اتنا ظہور پیدا جاتا ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے اسی طرح سے اشارہ میں بھی ایک ایسی خصوصیت زائد ہے جو کتابت میں نہیں پائی جاتی ہے، یعنی اشارہ میں تحریر یعنی نشن قلم کے مقابلہ میں زیادتی یہ ہے کہ یہ اشارہ زبان سے ہونے کے زیادہ قریب ہے اس لئے دونوں کام برابر ہو گئے (ف۔ کیونکہ اگر کتابت میں ظہور زیادہ پایا جاتا ہے تو اشارہ میں اصل گفتگو سے نزدیکی زیادہ پائی جاتی ہے اس لئے کہ جس شخص سے بات ہوتی ہے اسی سے اشارہ ہوتا ہے برخلاف کتابت کے کہ وہ تو قلم سے نکلتی ہے۔

الحاصل، اصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر گونگے نے وصیت وغیرہ کے موقع پر اشارہ کر کے یا لکھ کر اقرار کیا تو اس کے ایسے اقرار سے گواہی صحیح ہوگی، اور گونگے کا مخصوص اشارہ کا حکم وہی ہوگا جو لکھ کر دینے سے ہوتا ہے، ہوائے حد و خالصہ کے قصاص و نکاح وغیرہ حقوق اعباد میں جائز ہوتا ہے، وراہ وہ شخص جس کی زبان بند ہوگئی ہو جب تک کہ اس پر اس کیفیت کے گزرے ہوئے بہت زمانہ ہو گیا ہو اس کے اشارہ کی بنا پر گواہی ذہنی جائز نہیں ہے، لہذا سیاق المعقل الخ کیونکہ زبان بند ہو جانے والے کے بارے میں ہم نے دلیل بیان کی ہے کہ اگرچہ وہ فی الحال نہیں بول سکتا ہے مگر اس کے پاس ہونے کا آلہ یعنی زبان تو باقی ہے (ف۔ اور وہ بیماری وہ کسی بھی وقت دور ہو کر بولنے پر پوری طرح قادر ہو سکتا ہے اس لئے کسی بیوس کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح فی حق کوئی خاص ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ آئندہ وہ بول کر اقرار کر سکتا ہے، اور اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس کی زبان مستقل بند ہے وہ ایک خاص بیماری ہے در جس کی زبان یک دونوں کے لئے بند ہوئی ہے یہ انتہائی معمولی بیماری اور بالکل

عارضی ہے، وقیل هذا تفسیر الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بند زبان والی کی یہی تفسیر ہے (ف۔ کہ جس کی زبان ایک دو دن بند رہی ہو لیکن یہ قول جائد ار نہیں ہے کیونکہ گیرہ مہینوں تک زبان بند رہنے سے بھی وہ بند زبان کہلاتی ہے، البتہ اس وقت اس کا اشارہ قابل قبول ہو گا جبکہ سال گزر جائے۔

توضیح:- حدود اور قصاص کے درمیان فرق، اگر گواہوں نے مطلق قتل کی کسی کے حق میں گواہی دی یا قاتل نے مطلقاً اقرار کیا، گونگے کا اشارہ معتبر ہوتا ہے یا نہیں، سائل کی تفصیل، مفصل دلائل

قال و اذا كان الغم مذبوحه و فيها ميتة فان كانت المذبوحه اكثر تحرى قيها و اكل وان كانت الميتة اكثر او كانا نصفين لم يוכל وهذا اذا كانت الحالة حالة الاختيار ما في حالة الضرورة يحل له تناول في جميع ذلك لان الميتة الميتة تحل له في حالة الضرورة فالتى تحتل ان تكون ذكية وليغير انه يتحرى لانه طريق يوصله الى الذكية في الجملة فلا يتركه من غير ضرورة و قال الشافعي لا يجوز الاكل في حالة الاختيار وان كانت المذبوحه اكثر لان التحرى دليل ضرورى فلا يصر اليه من غير ضرورة ولا ضرورة لان الحالة حالة الاختيار ولما ان الغبة تنزل منزلة الضرورة في افادة الاباحة الاترى ان اسواق المسلمين لا تخلو عن المحرم والمسروق والمغضوب ومع ذلك يباح تناول اعتماداً على الغالب وهذا لان القليل لا يمكن الاحتراز عنه ولا يستطاع الامتناع عنه فسقط اعتباره دفعا للحرج كقليل الحاسة و قليل الانكشاف بخلاف ما اذا كانا نصفين او كانت الميتة اغلب لانه لا ضرورة فيه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

ترجمہ - مسئلہ (۳) امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی جگہ کئی ذبح کی ہوئی اور کچھ خود سے مری ہوئی بکریاں ہوں تو کیا بھگم ہوگا؟

جواب:- اگر اس میں ذبح کی ہوئی بکریاں زیادہ ہوں (یعنی یہ یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ ان میں نصف سے زیادہ ہیں تو ان میں تحری کر کے یعنی سوچ سمجھ کر جس کی طرف ذبح کئے ہونے پر دل کی گواہی ہو، اسے آدمی کھا سکتا ہے اور اگر مرد رہن میں زیادہ ہوں یا مرد اور ذبح کی ہوئی دونوں ہی تعداد میں برابر ہوں تو پھر ان میں سے کوئی بھی نہیں کھائی جائے گی (ف۔ اس وقت یہ سوال کیا جائے کہ اضطراب یا انتہائی مجبوری کی حالت میں تو مردار کو کھانا بھی جائز ہوتا ہے تو یہ حکم مذکور کس حالت کے لئے ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔

وهذا في حالة الاختيار الح كہ یہ حکم اختیاری حالت کے لئے ہے یعنی بھوک کی وجہ سے بے قراری نہ ہو، کیونکہ اضطرابی اور انتہائی مجبوری کی حالت میں ایسی بکری کو بھی بقدر ضرورت کھانا جائز ہے جس کے بارے میں مردار ہونا ہی یقینی ہو، اس لئے جس بکری کے بارے میں اس بات کا بھی احتمال ہو کہ وہ شاید حلال ہی ہو تو اسے کھانا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، البتہ ایسی حالت میں آدمی ذرا تحری کر کے اپنے دل کو یہ یقین دلادے کہ یہی ذبح کی ہوئی اور حلال ہے، کیونکہ تحری کر لینا بھی ایک حد تک ایسا طریقہ ہے جو آدمی کو اس کے جانور تک پہنچا سکتا ہے، اس لئے انسان کو ایسے کسی موقع میں با ضرورت تحری کرنا نہیں چھوڑنا چاہئے۔

(ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اضطراب کی حالت میں انسان کو یقینی طور سے حلال کیا ہوا جو نور نہیں ملتا ہے، لیکن جب ایسی بکری ملی جو حلال اور حرام کے درمیان ملی جلی اور مشتبہ ہے، اور تحری نہ کرنے میں اسے کوئی مجبوری بھی نہیں ہے، اسی لئے تحری کا کام ایسا ہوا کہ اس سے ایک حد تک دل کو لگتی ہوئی بات معلوم ہو سکتی ہے، جیسے کہ سمت قبلہ کے معلوم کرنے کے بارے میں ہے کہ

بھی اس کے بارے میں تحری کرنے سے واقعہ سمت قبلہ صحیح معصوم ہو جاتی ہے، ورنہ کم از کم اتنا فائدہ تو ضرور حاصل ہو جاتا ہے کہ شریعت کی طرف سے اس حالت میں جدھر بھی دل گواہی دیدے اسی کو قبلہ ہونا مان لیا جاتا ہے، پس جب تحری سے یہ بھی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے کہ واقعہ اصل ذبح کی ہوئی بکری معلوم ہو جائے، ورنہ کم از کم اتنا فائدہ تو ضرور حاصل ہو جاتا ہے کہ وہی اس کے لئے جائز اور مذہبوحہ مان لی جائے جبکہ تحری کرنا ممکن بھی ہے تو ضرورت کے بغیر ایک ایسے واجب کو نہیں چھوڑنا چاہئے، ابنتہ اگر تحری کرنے پر بھی کسی ایک سے دل کو تشفی نہیں ہوتی ہو یا اس سے دل مطمئن نہیں ہوتا ہو تو ایسی اضطراری حالت میں جس کسی کو بھی چاہے کھالینے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کر لی اگرچہ کسی سے دل مطمئن نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم اسی تفصیل کے مطابق اصل مسئلہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری کے بعد کھالینا جائز ہو جاتا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں فرق یہ ہوا کہ اختیاری حالت میں اس صورت میں جبکہ مذہبوحہ بکریاں نصف سے زیادہ ہوں، اور اگر ایسا نہ ہو یا تحری کے باوجود کسی طرف بھی دل مائل نہ ہو تو اس وقت اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور اضطراری حالت میں اس پر تحری کرنا لازم ہوگا پھر جیسا کچھ بھی اس جانور میں سے اس کی ضرورت کے مطابق کھالینا جائز ہوگا۔

و قال المشافعی الح اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اختیاری حالت میں جب تک کہ انتہائی مجبوری نہ ہو جائے ان میں سے کسی سے بھی کھانا جائز نہ ہوگا، اگرچہ ان میں سے ذبح کی ہوئی بکریاں مقدار میں دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ہوں اور اگرچہ تحری بھی کرے، کیونکہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے، لہذا ضرورت کے بغیر تحری کرنا بھی نہیں چاہئے جبکہ موجودہ صورت میں ضرورت ہی نہیں ہے، کیونکہ ہم نے یہاں پر اختیاری حالت کو فرض کر رکھا ہے (ف۔ یعنی انتہائی مجبوری کی حالت نہیں ہے، بلکہ کچھ بھی حاجت نہیں ہے یا دوسری کوئی چیز میسر اور موجود بھی ہے)۔

ولما ان الغلبة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذہبوحہ جانور کے غالب ہونے کی وجہ سے اس سے فائدہ پہنچانے میں ضرورت کے در میں رکھا جاتا ہے (ف۔ یعنی مذہبوحہ جانور کی تعداد میں زیادہ رہنے کی صورت میں اگر سب کو حرام قرار دیدیا جائے تو ان سارے جانوروں کو حرام کہہ کر ضائع کر دینا ہوگا، اس لئے ان سب کو جیسے کہ زیادہ پاک میں کوئی ناپاک مال مل جاتا ہے تو غلبہ کا حکم دے کر ضائع ہونے سے بچنے کے لئے سب کو پاک کہا جاتا ہے اسی طرح سے اس مذہبوحہ کے حکم میں بھی غیر مذہبوحہ کو تابع کر کے مذہبوحہ کے حکم میں رکھ کر حلال قرار دیا گیا ہے، اسی طرح سے تری کرنے کو لازم قرار دینے سے اس کا استعمال لازم ہوا اگرچہ اس میں غیر مذہبوحہ جانور بھی ملا ہوا ہے، اور اس طرح کے مل جانے سے چیز چھوڑ کر ضائع نہیں کی جاتی ہے۔

(الاتوری ان اسواق المسلمین الخ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ مسلمانوں کے عام بازاروں میں حلال اور پاک مال کے علاوہ ان میں کچھ حرام اور چوری اور غصب کا مال بھی حلال اور پاک مال کے علاوہ ان میں کچھ حرام اور چوری اور غصب کا مال بھی سمی جاتا ہے اور یقین سے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی بالکل پاک اور اپنا مموک آتا ہے اس کے باوجود اکثریت کا اعتبار کرتے ہوئے سب کو حلال اور پاک ہونے ہی کا حکم دے کر سب کو استعمال کیا جاتا ہے، یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ تھوڑی حرام چیز ایسی ہوتی ہے جس سے پورے طور پر بچنا ممکن ہی نہیں ہے، ورنہ اس سے بچنے کی طاقت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بندوں کو اللہ پاک کی طرف سے اس کی طاقت کے مطابق ہی تکلیف دی جاتی ہے اس لئے تھوڑی سی چیز کا اعتبار ہی ختم کر دیا گیا تاکہ تنگی اور تکلیف مسلمانوں سے دور ہو جائے، جیسے کہ تھوڑی سی ناپ کی بھی معاف سمجھی جاتی ہے اور بدن کے ستر کے حصہ میں سے تھوڑا سا کھل جانا قابل معافی ہے (ف۔ لیکن اس قسم کی معافی اسی وقت تک ہے جبکہ مقدار میں کم ہو)۔

بحلاف ما اذا كانا معصین الخ اس کے برخلاف یعنی اگر مذہبوحہ کی تعداد زیادہ نہ ہو بلکہ مردار کی تعداد زیادہ یا دونوں ہی برابر ہوں تو ان کو کھانے کی کچھ ضرورت نہیں ہوگی حتیٰ ضائع سے بچانا نہ ہوگا، اس لئے انتہائی خاص مجبوری یعنی اضطرار کو

حالت میں صرف ضرورت کے مطابق کھانے کی اجازت ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب (ف)۔
 اللہ تبارک و تعالیٰ کی خاص مہربانی و انصاف سے اصل کتاب ہدایہ کی عبارت اور اس کی تشریح و ترجمہ کا کام مکمل طور پر اب ختم پذیر ہو۔ فتقل اللہم و اعملہ بقصلک دحرا لنا یا ارحم الراحمین، آمین و صلی اللہ علی السی الکرم
 توضیح:- اگر مردار اور مذبوہ بکریاں کسی کے پاس کافی تعداد میں مل جل گئیں تو ان کا کیا حکم ہوگا، پھر اضطراری اور اختیاری ان دونوں حالتوں میں حکم یکساں ہو گا یا ان میں فرق ہوگا، اگر دونوں قسم کی بکریاں تعداد میں برابر ہوں یا کم اور بیش ہوں تو کوئی فرق ہو گا یا نہیں، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

چند ضروری اور مفید مسائل

مسئلہ (۱) ضرورت اور مجبوری کی بناء پر چوہے کی میٹھی (تیل و پانی اور گےہوں کو ناپاک و فاسد نہیں کرتی ہے، البتہ بہتی ہوئی چیزوں میں میٹھی گزر جانے سے اس کا مزہ یا رنگ ظاہر ہو جائے تو وہ فاسد کر دیگی، کیونکہ یہ کیفیت اسی وقت ہوگی جبکہ وہ مقدار میں بہت زیادہ ہو گئی ہو، اور اس سے بچنا ممکن ہو، الیہ۔ اسی طرح یہ میٹھی گےہوں میں پس گئی مگر اس کا رنگ یا مزہ ظاہر نہ ہو تو وہ آٹا کھیا جاسکتا ہے۔ اتقاضی خان۔

مسئلہ (۲) نفل نمازوں میں ہر دور رکعت پر ثناء سبحانک اللہم و ستر میں درود شریف پڑھا جائے گا، لیکن ظہر کی پہلی چار رکعت سنت میں اور قبل جمعہ اور بعد جمعہ چار رکعتوں میں پہلی رکعتوں کے بعد درود نہ پڑھا جائے بلکہ التحيات کے بعد اٹھ کر ثناء پڑھے بغیر درود رکعتیں ملا لینے کے بعد آخر میں درود پڑھا جائے، اور باقی چار نفل رکعتوں میں ہر دور رکعت درود اور ثناء کے ساتھ پڑھنی چاہئیں، یعنی ثناء سے شروع کر کے اور بیچ کے بعد، میں التحيات کے ساتھ درود پڑھ کر پھر تیسری رکعت میں ثناء پڑھی جائے اور نماز ختم کر دی جائے۔

مسئلہ (۳) جمعہ کے دن ایک دن ایک وقت ایسا آتا ہے جس میں بندہ خواہ نماز کی حالت میں ہو یا نماز کے انتظار میں ہو جو بھی دعاء مانگے وہ قبول ہو جاتی ہے، اور یہ مفہوم حدیث شریف کا ہے، پھر تاتار خانیہ و شاہ میں عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک وہ وقت عصر کا ہے۔ ت۔

جس کی مراد یہ ہے کہ وہ وقت عصر سے غروب شمس تک ہے، اور بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے جمعہ کی نماز ختم ہونے تک کا ہے، اور یہ بات بھی حدیث میں موجود ہے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ مذکورہ دونوں وقتوں میں یہی مفہوم ہے کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ ہر دن میں قبولیت کا ایک وقت ہے اس بناء پر جملہ کی خصوصیت اسی صورت میں ہوگی کہ اس جمعہ کے دن عام قانون کے علاوہ بھی دو سر کوئی وقت ہو اس طرح جمعہ کے دن دو اوقات ہوں گے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جمعہ کسی وقت کی تعیین نہ ہو بلکہ دن یا رات کسی بھی وقت ہو، لیکن جمعہ کے دن میں وہ وقت ان ہی دو وقتوں میں مخصوص ہوا ہے یا رکھ میں۔ م۔

مسئلہ (۴) اگر نماز سے فارغ ہوئے وقت کسی نے السلام کہہ دیا تو اتنا کہتے ہی وہ شخص اسی نماز سے فارغ ہو گیا، و رکعت فارغ ہونے کے سے بقیہ جمعہ حلیہ و رحمة اللہ کہنا باقی نہیں رہے گا، اسی بناء پر سلام علیکم کہنے کے بعد اگر کسی نے اسی شخص کی اقتداء کر دی بعض مقتدی بن کر ساتھ بیٹھ گیا تو وہ اس کا مقتدی نہیں بن سکے گا، یہ مسئلہ نماز کی بحث میں گذر چکا ہے۔

مسئلہ (۵) ناپاک سوکھی ہوئی رسی پر بھیگا کپڑا لٹکایا گیا، یا یوں دھو کر کوئی ناپاک سوکھی زمین پر یا فرش پر چلایا ناپاک فرش

پر سویا سے پینے آگیا مگر ان میں سے کسی صورت میں بھی ناپاکی کا اثر ظاہر نہیں ہوا تو کوئی بھی ناپاک نہ ہو گا۔ اٹانیہ۔
مسئلہ (۶) اگر کسی نے کچھ مال زکوٰۃ کی نیت سے نکال کر رکھا اور مستحق کو دیتے وقت قرض کہہ کر دیا تو صحیح قول کے مطابق یہ جائز ہو گا کیونکہ دل کی نیت ہی اصل ہوتی ہے، زبان سے کہنے پر موقوف نہیں ہوتا۔

مسئلہ (۷) بیت المال کے مالوں میں سے جس قسم کے مال کا مصرف کوئی شخص موجود سوار سے وہ مال نہیں دیا جاتا ہو، لیکن وہ شخص کسی طرح سے اس مال پر قابو پالے تو دریافت کے طور پر اس کو یہ مال لینا جائز ہو گا۔ ت۔ اور اگر وہ شخص اس مال کا مستحق نہ ہو تو وہ اسے اس کے مستحق پر خرچ کر دے، کیونکہ اگر اس مال کو بیت المال میں جمع کر دے گا تو حکام وقت اس کو شرعی مصرف میں خرچ نہیں کریں گے، اور اگر کسی کے پاس کچھ امانت رکھی ہوئی ہو اور امانت رکھنے والے کسی وارث کے بغیر مر گیا تو وہ امانت دار شخص اس مال کو بھی بیت المال میں جمع نہ کر دے، بلکہ اگر شرعاً محتاج ہو تو اپنے اوپر ہی سے خرچ کر ڈالے جو جائز مصرف ہو اس پر خرچ کر دے اور اس مذکورہ وجہ کی بناء پر بیت المال میں اسے جمع نہ کرے، الاہم اکلوا فی فی السبیل فرمایا ہے۔ ط۔

مسئلہ (۸) اگر کسی نے رمضان کا ایک روزہ قصد اتور دیا تھا اور اس کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ دوسرا روزہ بھی عدا اتور ادا کر لیا، تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم ہو گا۔ ت۔ اگرچہ وہ دونوں روزے دور رمضان کے ہوں، اور یہی قول صحیح ہے۔ د۔

مسئلہ (۹) اگر کسی نے رمضان کے روزہ کے قضاء کرنے کی مدت سے روزہ رکھا مگر اس کے سب دن اور تاریخ متعین نہیں کی تو روزہ صحیح ہو جائے گا اگرچہ دور مضانوں سے ہو، اور نماز کی قضاء کے بارے میں بھی یہ حکم ہے اگرچہ اس میں پہلے ظہر یا آخری ظہر وغیرہ کی نیت نہ کی ہو۔ لکھت۔

لیکن زیلعی نے کہا ہے کہ نمازوں میں اور دور مضان کے روزوں میں صحیح قول یہی ہے کہ ان کی تعیین کر دی جائے، لیکن وجہ میں پہلے ہی قول کو صحیح کہا ہے۔ ط۔ اور بحر الرائق میں کہا ہے کہ واجب روزہ یا نماز کے اعتبار سے تعیین کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ ترتیب کی رعایت ضروری ہے۔ د۔ بادشاہ وقت نے زمین کا خرچ اس کے مالک سے معاف کر دیا تو یہ جائز ہو گا اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر عشر معاف کیا تو یہ جائز نہ ہو گا۔ ت۔

مسئلہ (۱۰) اگر عورت نے اپنے شوہر کو بددعا اپنے گھر آنے سے روکا تو یہ اس کی طرف سے سرکشی ہو گی، اور اگر اس نے روکے کہ تم مجھے اپنے گھر لے چو تو یہ سرکشی نہیں ہو گی، کیونکہ شوہر کے ذمہ اس کی رہائش کا انتظام لازم ہو گا۔

مسئلہ (۱۱) اگر عورت اپنے مہر شوہر کے ذمہ سے معاف کر کے مری، اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کیا اور یوں کہا کہ اس بالغہ عورت نے اپنے مرض الموت میں تم کو معاف کیا ہے (مطلب یہ کہ صرف ایک تہائی بطور وصیت تم سے معاف کیا ہے اس سے زیادہ نہیں) اس پر شوہر نے کہا کہ نہیں اس نے تو حالت صحت میں معاف کیا تھا (اس لئے سب معاف ہو گا) تو وارثوں کا قول معتبر ہو گا، یہی قول معتمد ہے۔ اٹانیہ، اور کنز میں کہا ہے کہ شوہر کا قول مقبول ہو گا، اور اسی قول کو ابن الہمام نے قوی کہا ہے۔

مسئلہ (۱۲) اگر شوہر یا اس کے لوگوں نے بیوی پر رپیٹ کی دھمکی دے کر مہر معاف کر لیا، تو اگر واقعہ ان کو رپیٹ کی طاقت ہو تو اس معافی کا اعتبار نہ ہو گا۔

مسئلہ (۱۳) بکری و بکر کے بدن سے اس کی پیشاب گاہ، مقعد یعنی میٹھی نکلنے کی جگہ، خضیہ، غدہ، مسنہ، پتہ، بہت ہوا خون سب مکروہ تحریمی ہیں۔ ت۔

مسئلہ (۱۴) اگر لڑکے کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ختنہ ہو چکا ہے یعنی اس کی سیاری کھلی ہوئی ہے، اور کھل کاٹنے سے سخت تکلیف محسوس ہوتی ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے، جیسے کہ کوئی بوڑھا آدمی مسلمان ہوا، اور حجر بہ کاروں نے بتایا کہ اس کو ختنہ کی تکلیف برداشت نہ ہو گی تو اسے چھوڑ دینا چاہئے۔

مسئلہ (۱۵) اگر کسی شہر کے تمام مسلمانوں نے خفتہ کرنا بند کر دیا تو اہم وقت پہلے ان کو سمجھائے گا پھر بھی وہ نہ مانیں تو ان سے قتال کرے گا، ایسے وقت میں اگر وہ توبہ کر لیں، یا ان میں کوئی گرفتار ہو جائے جب بھی اسے قتل کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ قتال کرنے اور قتل کرنے میں فرق ہے، اور یہ قتال کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ یہ خفتہ شعار اسلام میں سے ہے، جسے عذر کے بغیر چھوڑا نہیں جاسکتا ہے، پھر ایسے شخص کی عمر کے بارے میں کئی اقوال ہیں، یعنی سات برس یا کم یا ۱۲ برس یا اس کے بالغ ہونے تک، اور قول اشبہ یہ ہے کہ اس کی طاقت کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ (۱۶) موذی جانور کو مار ڈالنا جائز ہے جیسے کاشے والے کتے یا بلی کو ذبح کر دینا، ٹیری و جوئیں و بچھو کو جلانا مکروہ ہے، جس لکڑی میں گھن گلی ہو اس کو جلانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جوں و چیلہ کو زندہ پھینک دینا خلاف ادب ہے یعنی، رڈان چاہئے۔

مسئلہ (۱۷) اپنی بیوی یا بستر میں رہنوالی باندی کے لئے زینت کے طور پر خضاب لگانا قول اصح کے مطابق جائز ہے، لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ د۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب و الیہ المرجع والمآب۔

نوٹ :- اصل عربی کتاب ہدایہ میں چونکہ کتاب الخلیل اور کتاب الفرائض نہیں ہے اور فقہ کی کتاب میں یہ دونوں ابواب بھی ضروری ہوتے ہیں اس لئے بندہ مترجم نے ان کو ادھر ادھر سے نکال کر جمع کر کے اس کے بعد اس میں ملا دیا ہے۔ والحمد للہ رب العالمین۔



﴿کتاب الحیل﴾

کتاب حیلہ شرعیہ کا بیان

اس میں چند (انہیں) فصلیں ہیں، اور ہر فصل میں چند مسائل ہیں، (لفظ حیلہ، واحد اور اس کی جمع حیل ہے جیسے کہ عبرۃ کی جمع عبر ہے، اور حکمتہ کی جمع حکم ہے)۔

فصل اول

حیلہ کے جائز ہونے کا بیان، ہمارے علماء کا مذہب یہ ہے کہ ایسا حیلہ کرنا جس سے دوسرے شخص کا حق دبیاجائے یا حق سے بے حق کیا جائے یا اس میں شبہ پیدا کیا جائے، یا ناجائز اور باطل کام یا مشتبہ چیز کو صحیح اور صحیح کرنے کا ذریعہ بنایا جائے تو ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اس کے برعکس ایسا کوئی بھی کام جس کے ذریعہ سے آدمی اپنے آپ کو حرام چیز یا کام سے چھڑائے یا اس کے ذریعہ سے حلال چیز تک پہنچ جائے تو ایسا کرنا نیک کام ہے، اس قسم کی باتوں کے جائز ہونے کے لئے اصل شرعی یہ فرمان خداوندی ہے: وَحُذِّبْكَ صَبْرًا فَاصْبِرْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ مفسرین نے اس کا واقعہ یا شائن نزوں اس طرح سے بیان کیا ہے، کہ نبین حضرت ایوب علیہ الصلوٰۃ والسلام جن دنوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے امتحانات میں مبتلا ہو گئے تھے (یعنی وہ جانی اور مالی سخت نقصان میں ڈال دے گئے تھے) اپنی پاکدامن اہلیہ سے کسی بدگمانی کی بناء پر سو چھڑیں مارنے کی قسم کھالی تھی، مگر حق تعالیٰ چونکہ عام اغیب میں حقیقت حال سے واقف اور ان کی اہلیہ کو بے قصور جانتے تھے اس لئے حضرت ایوب علیہ السلام کو قسم میں جھوٹا ہونے سے بچنے اور لوگوں کو اہلیہ کی بے قصوری ثابت کرنے کے لئے یہ حکم دیا کہ سوش خوں داسے کچھے سے اپنی اہلیہ کو اس طرح سے ماریں کہ سب ان کے بدن سے لگ جائیں تو وہ قسم میں حنث نہ ہوں گے۔ چنانچہ اس حکم پر عمل کیا گیا تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، اور یہی صحیح مذہب ہے، امد خیر۔

اور اسے منسوخ کیوں کہا جائے، حالانکہ کتاب احمد و د کے باب ازراء میں، ایک انتہائی کمزور شخص کو زناء کی وجہ سے سو کوڑے مارنے کے موقع میں خود رسوں اللہ ﷺ نے بھی اسی جیسے حکم فرمایا تھا، ورنہ مترجم نے بھی اسے اس جگہ ذکر کر دیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس فرمان خداوندی کو کسی دلیل کے بغیر منسوخ ہونے کا قائل ہو جائے جب بھی ایسی حدیث اس کے جواز اور ثبوت کے لئے کافی ہے، الحاصل حسن نیت و صدق دل کے ساتھ حیوں کے ذریعہ اگر یہی بات مقصود ہو کہ اس طرح حرام و ر گناہ کے کام سے بچنا ہے یا حلال اور ثواب کام کرنے کا یہ وسیلہ ہو، اور اس بات کا پورا یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ ہرے تمام کاموں اور نیوٹوں سے واقف اور عالم غیب ہے تو حید کرنا جائز ہوگا، اور اگر بدعتی کے ساتھ فرائض و واجبات بھی ادا کئے جائیں تو وہ بھی

عذاب میں مبتلا کرنے کے ذرائع اور ناجائز ہو گئے، مثلاً نماز جو لوگوں کو دکھانے یا بادشاہوں کے دلوں میں محترم ہونے کے لئے ہو تو وہ ناجائز ہوگی، اَعَاذَنَا اللہ تعالیٰ دینا وهو المولیٰ الحق المبین۔

فصل دوم

(وضوء اور نماز کے مسائل) مسئلہ (۱) یوں زیادہ پانی کی مقدار ہونے کے لئے جو ناپاکی گرنے سے بھی پاک رہ جائے اسے وہ درود یعنی دس ہاتھ لایا اور دس ہاتھ چوڑا حوض ہونا کہا جاتا ہے، لیکن اگر کوئی حوض ایسا ہو کہ لائپائی میں دس ہاتھ سے زیادہ مگر چوڑائی میں دس ہاتھ سے کم ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک چونکہ اس میں ناپاکی گرنے سے اس کا پانی ناپاک اور اس سے وضوء صحیح نہیں ہوتا ہے، تو ان حضرات کے قول کے مطابق ایسی کیا صورت ہو سکتی ہے، جس سے یہ شبہ دور ہو کر اس سے وضوء صحیح ہو جائے، اور آدمی بالکل صحیح پانی کی تلاش کی مصیبت سے بچ جائے تو جواب یہ ہے کہ حیلہ کرنے سے ایسا ممکن ہو گا جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس گڈھے کے قریب دوسرا گڈھا کھودا جائے پھر بڑے گڈھے سے ایک تالی کھود کر اس گڈھے سے ملا دیا جائے، اس طرح بڑے گڈھے سے دوسرے میں پانی بہنے لگے گا، اور آب رواں کے حکم میں آجائے گا، اس وقت آدمی گڈھے سے وضوء کرے یا اس تالی سے وضوء کرے ہر طرح جائز ہو گا، الحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ آب جاری کے لئے وہ رواہ ہونے کی شرط ہے یا نہیں، اس میں دو اقوال ہیں، اور کتاب الطہارات باب البیاء میں اس کی بہت زیادہ تفصیل گزر چکی ہے، اور اسی قسم کے دوسرے حیلے بھی وہاں بیان کئے جا چکے ہیں۔

مسئلہ

(۲) آدمی نے وضوء کیا اور اپنے ذکر سے کچھ تری بہتہ دیکھی، اور ایسا اتفاقہ نہیں بلکہ اسے اکثر شیطان دوسوہ میں ڈالتا رہتا ہے تاکہ ایسے دوسوہ سے اس کا دل پریشان رہے، حیلہ، پہلے پانی چھڑک لیا کرے تاکہ آئندہ اس پانی کی وجہ سے دوسوہ دور ہو جائے، لیکن یہ حیلہ اس وقت مفید ہو گا کہ پانی چھڑکنے کے بعد صرف اتنی دیر ہوئی ہو کہ پہلا پانی خشک نہیں ہوا ہو، اور اگر پانی خشک ہونے کے بعد اس نے دوبارہ پیشاب گاہ سے ایسی تری دیکھی تو وضوء کو دوبارہ کرنا لازم ہو گا، کیونکہ اس تری کو پہلے چھڑکے ہوئے پانی پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے، الحیط، اس بات میں اشارہ ہے کہ ایسا حیلہ اس وقت بہتر ہے کہ ایسا اتفاق اکثر ہو جاتا ہو، معلوم ہو نا چاہئے کہ شیطان دوسوہ کو دور کرنے میں ہمارے حضرات سلف اور خلف سے تاکید کی آثار پائے گئے ہیں، حضرات ابن عباس کا اثر معروف ہے، اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایت میں بھی مذکور ہے۔

مسئلہ

(۳) موزہ یا جو تا کو پیشاب یا شراب سے یعنی ایسی چیز سے ناپاکی لگی جس کیلئے کوئی جسمیہ نہیں ہے، یعنی پتل ناپاک چیز لگی تو اس کا دھونا واجب ہے، حیلہ، یہ ہے کہ آدمی اسے پہن کر مٹی یا بالوں میں چلے تاکہ وہ اس سے لتھڑ جائے، پھر وہ خشک ہو جائے، اس کے بعد اسے رگڑ دیا جائے تو یہ پاک ہو جائے گا، امام جعفرؒ نے یہ مسئلہ امام ابو حنیفہؒ سے ذکر کیا ہے، امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ نے اس کے خشک ہو جانے کی شرط نہیں لگائی ہے، الحیط، بندہ مترجم نے تطہیر الانجاس کی بحث میں اسے بیان کر دیا ہے، م، مسئلہ (۴) کوئی شخص غلہ کے فرض نماز کی تین رکعتیں گھر میں پڑھ چکا تھا اتنے میں مسجد میں مؤذن کی اقامت کہنے کی آواز آئی اور چاہا کہ امام کے ساتھ جماعت کے ساتھ نماز ادا کر لے، اور جماعت ہی کی نماز فرض کے طور پر ادا ہو، اور پڑھی ہوئی نماز فاسد بھی نہ ہو، حیلہ، یہ ہے کہ جو تھی رکعت پر بیٹھے نہیں بلکہ کھڑا ہو کر دور رکعت اور ملائے یعنی پانچویں اور چھٹی پڑھ لے، تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ دور رکعتیں نقل نماز ہو جائیگی پھر اس سے فارغ ہو کر مسجد جا کر فرض نماز پڑھ لے،

شمس الائمہ الحواکی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، الحیظ، اگر اس نے چار رکعتیں پوری کر کے امام کے ساتھ شریعت کی تو اس کو جماعت کا ثواب مل جائے گا لیکن گھر پر پڑھی ہوئی نمازی فرض ہوگی، اور جماعت کے ساتھ پڑھی ہوئی نفل ہوگی، اور اگر عصر کی نماز گھر میں پڑھی تھی پھر جماعت کے ساتھ پڑھنا چاہتا ہے تو اس کے لئے صرف یہی حید ہوگا جو ابھی بیان ہوا ہے، کیونکہ عصر کے بعد جماعت میں شریک ہونا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، م۔

مسئلہ

(۵) اگر کسی نے یہ چاہا کہ ایسی کوئی صورت نکلے کہ فجر کی فرض نماز پڑھ کر فجر کی سنت نماز بھی آفتاب نکلنے سے پہلے ادا کر سکے، حیلہ، یہ ہے کہ فجر کی سنت نماز شروع کر کے اسے فاسد کر دے، پھر امام کے ساتھ فرض نماز پوری پڑھ لے، اس سے فارغ ہونے کے بعد آفتاب نکلنے سے پہلے اس سنت نماز کو ادا کر لے، کیونکہ اب وہ سنت اس کے ذمہ واجب ہو گئی ہے اور قضاء واجب نماز اس وقت پڑھنی مکروہ نہیں ہے، شیخ ابو بکر محمد بن الفضل سے ایسا ہی منقول ہے، لیکن متاخرین نے کہا ہے کہ ایسی عادت بنانا مکروہ ہے اور بعض مشائخ نے تو یہ فرمایا ہے کہ ایسا کرنے سے کسی عبادت کو شروع کر کے بگاڑنا لازم آتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے لَا تَقْضُوا أَعْمَالَكُمْ فرما کر ایسا کرنے سے منع کیا ہے، اس لئے بہتر حیلہ یہ ہوگا کہ سنت کے لئے عکسیر تحریمہ کہہ کر دوبارہ فرض کے لئے عکسیر تحریمہ کہہ دے، تو سنت سے نکل کر فرض میں داخل ہو جائے گا، در عمل کو باطل کرنا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف منتقل ہونا پایا جائے گا، الحیظ، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ دونوں جیسے غلط ہیں جیسا کہ باب اور اک افریضہ والنوافل میں میں نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، اور فجر کے بعد ایسی قضاء نماز جائز ہے، جو اصل میں واجب ہو جیسا کہ اوقات کے بیان میں اس کی تفصیل آئی ہے، اس لئے وہاں دیکھ لینا چاہئے، م۔

فصل سوم: زکوٰۃ کے مسائل

معوم ہونا چاہئے کہ عوام کرام کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ باب زکوٰۃ میں حیلہ کرنا جائز ہے یا نہیں، چنانچہ کچھ علماء نے اس کا انکار فرمایا ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے، کہ اس سے فقراء کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے، جو حرام ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جائز ہے، اور حق کو باطل کرنا اسی وقت لازم آئے گا جبکہ وہ لازم ہو جائے پھر بھی ادا نہ کیا جائے، حالانکہ حیدہ کرنے سے زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ عن قریب معوم ہوگا، م، مسد (۱) ایک شخص کے پاس صرف مال نصاب یعنی دو سو درہم ہیں اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ اس پر زکوٰۃ لازم نہ ہو، تو حیلہ، یہ ہوگا کہ سال پورا ہونے سے صرف ایک دو دن پہلے ان میں سے ایک درہم صدقہ کر دے یا اپنے چھوٹے بیٹے کو دیدے خواہ ایک درہم دے یا کل مال ہی اسے دیدے، یا کل مال اپنی اولاد پر صرف کر دے تو سارا پورا ہونے پر نصاب پورا نہیں ہوگا، اور اس طرح زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، م، خصاف نے فرمایا ہے کہ حنفی علماء میں سے بعض نے زکوٰۃ کو ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے کو مکروہ بتلایا ہے، لیکن کچھ علماء نے سے جائز کہا ہے، امام حلوٰکی نے فرمایا ہے کہ اسے ناجائز کہنے والے امام محمد ہیں اور جائز کہنے والے امام ابو یوسف ہیں چنانچہ کہنے سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ لازم ہی نہ ہو ورنہ مراد نہیں ہے، کہ زکوٰۃ لازم ہو کر دینا نہ پڑے، ہر رے مشائخ نے کہا امام محمد کے قول کو پسند کیا ہے، تاکہ فقیروں سے تنگ دستی و غربت دور ہو، کیونکہ اگر اس طریقہ کو جائز رکھا جائے تو فقراء محروم اور تنگ دست رہ جائیں گے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن لوگوں کے پاس کافی یعنی زائد جانور ہیں اور وہ اس بات سے عاجز نہیں ہیں، کہ جانور کی جنس آپس میں ایک دوسرے سے بدل دیں یا خلاف جنس بدل میں، تو اس طرح سال نہیں ہونے پائے گا اور اس کے بعد سے پھر حساب شروع ہوگا، یا سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے مالک کسی ایسے شخص کو جس پر اس کو اعتماد ہو، ہبہ کر دے اور ایک دن گزر جانے کے بعد اپنے ہبہ کئے ہوئے جانور کو واپس لے لے، تو اس طرح نیا قبضہ شروع ہونے کے بعد سے نیا سال شروع ہوگا اور پھر سال

گزرنے سے ایک دور و ز پیلے وہ ایسا ہی کرتا رہے اس طرح فقراء کو کبھی کچھ نہیں ملے گا، شیخ حلوانی نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے بھی دو مسئلے ایسے بیان کئے ہیں جن میں حق شرعی ختم کرنے کا حیلہ بتلایا ہے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہوا، اور اس کے پاس ایک غلام ہے تو ایسی صورت میں عام حکم تو یہ ہے کہ روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ غلام کو آزاد کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر اس نے اپنے غلام کو بیچ دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا تب اس کے لئے روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز ہوگا، اگرچہ اس کے بعد اپنے ہبہ سے رجوع کرے یعنی اپنا دیا ہوا غلام واپس لے لے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہے، اور اس کے پاس اتنا غلہ موجود ہے، کہ جس سے کفارہ ادا ہو جائے اور وہ مقروض بھی ہے، تو ایسی صورت میں غلہ کی موجودگی کی وجہ سے روزہ رکھنے سے اس کا کفارہ ادا نہیں ہو سکتا ہے، اور قرضہ کی وجہ سے غلہ سے ادا نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اگر اس نے اپنے قرضہ میں اپنا غلہ ادا کر دیا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کیا تو وہ کفارہ ادا ہو جائیگا، اس طرح امام محمدؒ نے ان دونوں مسئلوں میں حیلہ بتلادیا ہے، اب اگر اس جگہ حیلہ کو جائز کرنا مقصود ہو تو زکوٰۃ کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں ہو جائیں گی، الذخیرہ۔

معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ مطلقاً حیلہ کو جائز کہنے سے منکر نہیں ہیں اور یہاں پہلے مسئلہ میں ایسی کوئی علت مذمت نہیں ہے، اور دوسرے مسئلہ میں جس پر کفارہ لازم ہے وہ خود انتہائی تنگ دستی میں مبتلا ہے، اسی لئے اس صورت میں حیلہ کو جائز کہنے کا موقع ہے، بخلاف زکوٰۃ کے مسئلہ کے جو کہ مال دار پر لازم ہو رہی ہو، اس طرح دور وایتوں پر محمول کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بہت زیادہ فرق ہے، اس لئے بہتر جواب وہی ہے کہ جو مشائخ نے اختیار کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، مسئلہ (۲)۔ ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہے مثلاً زید کا قرض بکر پر ہے جبکہ یہ بکر فقیر آدمی ہے اور زید کے پاس اس قرضہ کے علاوہ دوسری قسم کا مال وغیرہ موجود ہے، ایسی صورت میں اگر زید یہ چاہے کہ یہ قرضہ اپنی زکوٰۃ کے مال میں سے دے دے، حالانکہ ائمہ حنفیہ کے درمیان یہ معروف و مشہور بات ہے کہ عین مال کی زکوٰۃ قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، اور دوسرے قرضہ کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، تو اس وقت جائز ہونے کے لئے کیا تدبیر ہو سکتی ہے، حیلہ یہ ہوگا کہ بکر پر بھتہ قرض باقی ہے اتنا ہی مال زید اپنے نقد مال میں سے عین مال کی زکوٰۃ کی نیت سے دے، پھر جب بکر اس پر قبضہ کر لے گا تو زید کی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، پھر بکر اس کو قرضہ کی ادائیگی میں دے دے اس طرح اس کا مقصود حاصل ہو جائیگا، اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ غیر کو زکوٰۃ دینے سے ایسا کرنا زیادہ بہتر ہے، اور خود ہمارے متقدمین مشائخ اپنے غریب قرض داروں کے ساتھ اس طرح کا حیلہ کیا کرتے تھے اور ایسا کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں سمجھتے تھے۔

اور یہ معصوم ہونا چاہئے کہ زید کو ایسا کرنے میں یہ خوف نہیں ہونا چاہئے کہ وہ قرضدار مال پر قبضہ کر لینے کے بعد شاید اپنا قرض ادا نہ کرے، کیونکہ قرض خواہ نے اپنے قرضہ کی جنس مال پر قبضہ کر لیا ہے، اس لئے وہ ہاتھ بڑھا کر اس سے اپنا قرضہ لے سکتا ہے، اور اگر وہ مقروض ادا کرنا نہ چاہے تو قرض خواہ قاضی کے پاس معاملہ پیش کر کے وصول کر سکتا ہے، اور دوسرا حیلہ یہ ہے کہ وہ قرض خواہ اپنے اس قرض دار سے یہ کہے کہ تم میرے کسی ملازم کو اپنا دکیل بناؤ تاکہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ مجھ سے تمہارے لئے وصول کرے، پھر اس کو تمہارے قرضہ کی ادائیگی میں مجھے دے دے، اس طرح جب وہ مقروض ملازم کو اپنا دکیل بنالے گا تو وہ ملازم پہلے اس قرض خواہ سے اپنے مؤکل کے لئے رقم وصول کرے گا، وکالت کے طور پر وہ رقم اس قرض خواہ کو ادا کر دے گا، شیخ حلوانی نے کہا ہے کہ بہتر صورت یہ ہے کہ قرض خواہ قرض دار کو اس کے قرض کی مقدار سے کچھ زیادہ مال عین میں سے زکوٰۃ دے دے، تاکہ وہ خوش دلی کے ساتھ قرض کی پوری رقم ادا کر دے اور اس کے پاس کچھ مال بیچ بھی جائے اور وہ اس سے نفع اٹھائے، اگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ ایک مقروض دو شخصوں کا مشترک مقروض ہو مثلاً زید اور خالد کے مشترک ہزار درہم بکر پر پاتی ہوں اور زید نے یہ حیلہ کرنا چاہا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، اور بکر نے یہ قرضہ اسے واپس کر دیا تو خالد کو اختیار ہوگا کہ اس رقم میں سے زید سے اپنا حصہ وصول کر لے، اس صورت میں اگر زید یہ چاہے کہ کوئی ایسی صورت نکلے کہ خالد کو اس مال کی

تقسیم کا اختیار نہ ہو، تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اپنے عین مال کی زکوٰۃ بکر کو دے، اور اس کے بعد اپنے قرضہ کے حصہ سے بکر کو بری کر دے، پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہے، یعنی جتنی مقدار اس کے پاس ہے اتنی ہی مقدار اس پر قرضہ تھا اس مال کو حیلہ کے طور پر زید کو دے دے، تو بہہ کرنے میں خالد کو شرکت کا حق نہ ہوگا۔

کیونکہ اس کو شرکت کا حق صرف اس مقدار میں ہے جو بطور قرضہ وصول ہوا ہے، ایک اور صورت اس کی یہ ہے کہ مقروض زید کے حصہ کی مقدار کسی سے قرض لیکر زید کو بہہ کر دے تو اس میں دوسرے ساتھی یعنی خالد کو شرکت کرنے کا حق نہیں ہوگا، پھر زید اس مال کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت سے صدقہ میں دے دے، پھر زید کا جو کچھ قرض اس پر برقی ہے اس سے اس کو بری کر دے، الذخیرہ، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ زکوٰۃ دینے کے وقت میں خالد موجود نہ ہو کیونکہ اس کی موجودگی میں دینے سے وہ اس مقروض سے اپنے حصہ کا قرضہ وصول کر لے گا، جس سے مقصود حاصل نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لیں، م، مسئلہ (۳) ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال ادا کرنا واجب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ میری زکوٰۃ کی رقم سے فلاں مردہ کا کفن دفن ہو جائے، یعنی میری زکوٰۃ بھی ادا ہو جائے اور کفن دفن کا کام بھی ہو جائے حالانکہ زکوٰۃ کو مردہ کے کفن میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، حید، یہ ہوگا کہ اس مردہ کے کسی ہمدرد غریب رشتہ دار کو مال زکوٰۃ دیا جائے، اور وہ اس میں سے اس غریب کے کفن دفن میں خرچ کر دے، اسی طریقہ سے مسجد کی تعمیر اور پل اور مسافر خانہ اور ہر ایسے موقع میں جہاں زکوٰۃ کا مال خرچ کرنا ابتداً جائز نہیں ہے، اختیار کرنا چاہئے، الذخیرہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اصل میں مال زکوٰۃ کے خرچ کرنے کا یہ طریقہ نہیں ہے بلکہ اپنی ضرورت اور مجبوری میں حصول مقصد کا حیلہ ہے، کیونکہ مال زکوٰۃ پر قبضہ کر لینے سے فقیر ہی اس مال کا مالک ہو جاتا ہے، اس لئے جس ضرورت میں اس نے خرچ کیا ہے اس کا ثواب اسی فقیر کو ملے گا، اور زکوٰۃ ادا کرنے والے نے جو اپنا قرض ادا کیا ہے، صرف اس کی ادائیگی کا اسے بہت زیادہ ثواب ملے گا، چنانچہ ذخیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ مذکور ہے، اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ وہ فقیر اس مال کو اس ضرورت میں خرچ کرنے پر مجبور بھی نہیں ہے اس لئے اگر خرچ کرنا چاہے تو خرچ نہ کرے، م۔

اسی طرح سے اگر حاکم وقت عشر کا مال سرائے خانہ وغیرہ میں خرچ کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے اس میں بھی اسی طرح کا حیلہ اختیار کرنے کہ وہ فقیروں میں تقسیم کرے، پھر وہ اس مد میں خرچ کر دیں، الذخیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ عموماً اس طریقہ کو اختیار نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ان جانے فقیروں کو دینے سے بہت ممکن ہے کہ وہ لے کر غائب ہو جائیں اور مقصد میں خرچ نہ کریں، لہذا انتہائی خاص موقع میں اور جانے پوچھنے والے نے فقیروں کو دے کر مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے، واللہ اعلم، م، اضافہ: مسئلہ (۱)، اسی طرح اگر ایک خاندان سیدوں یا علویوں یعنی جن کو زکوٰۃ کا مال کھانا جائز نہ ہو ان میں حصے والدین اور دوسرے قریبی رشتہ دار تمام نادار اور مفلس ہوں مگر ایک دو فرد بہت زیادہ خوشحال اور مالدار ہو، اگر وہ یہ چاہے کہ میں اپنا مال زکوٰۃ اپنے خاندان اور قریبی رشتہ داروں ہی کو دوں تاکہ ان کی غربت ختم ہو اس صورت میں بھی حیلہ یہی اختیار کرنا ہوگا، کہ اپنی زکوٰۃ اپنے محلہ میں کسی با اعتماد فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو بدیہ کر دے، البتہ اس فقیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ خود اپنی ہی ضرورت میں خرچ کر لے، اور دوسرے لوگوں کو نہ دے، اور اگر فقیر کسی دوسرے شخص کو اپنا وکیل اس کام کے لئے بنائے کہ تم میرے نام پر مال زکوٰۃ وصول کر کے اس میں سے فلاں فلاں کو اتنا اتنا مال دے دو، تو وکیل کو اس کا اختیار ہوگا، اور اس بدیہ کا ثواب اسی فقیر کو ہوگا، بلکہ موجودہ زمانہ میں سیدوں کو بھی زکوٰۃ کا مال دینا جائز ہے۔

فصل چہارم: روزہ کے مسائل

مسئلہ (۱): کسی شخص نے پورے ساٹھ روزے رکھنے کی نیت کی اور جب کے پورے تیس دن روزے رکھ کر جب ماہ شعبان میں روزے شروع کئے تو اتفاق سے وہ انیس ہی دن کا مہینہ ہوا جس سے اس ایک دن کا روزہ کم ہو گیا، اور اس کے بعد

دوسرے دن ماہ رمضان کا فرض روزہ ہوگا، اب اگر وہ پہلے ساٹھ دن کے روزے پورے کرنے کے لئے پہلی رمضان کے دن بھی قصد آر رمضان کا روزہ نہ رکھے اور پہلے کے ساٹھ روزے پورے کر لے تو پھر قصد آر رمضان کا روزہ نہ رکھے کی وجہ سے اسے کفارہ رمضان کے متواتر دو ماہ روزے مزید رکھنے ہوں گے، تو اس پریشانی سے بچنے کے لئے حیلہ اس طرح سے ہوگا کہ پہلی رمضان کی پہلی رات سے قبل وقت سحر وہ شخص کسی سفر کی نیت سے گھر سے نکل جائے پھر وہ اس واجب روزہ کی نیت سے روزہ رکھ لے، اور اپنے سفر میں چلا جائے، اس طرح دن ختم ہونے پر اس کا واجب روزہ اس طرف سے پورا ہو جائے گا، پھر رمضان کے روزے رکھ لے اور بعد رمضان ایک فرض روزہ کی قضا کر لے، نیز اگر وہ چاہے تو سفر میں ایک واجب روزہ رکھ کر دوسرے ہی دن اپنے گھر میں واپس آجائے یعنی اسے سفر پورا کرنا ضروری بھی نہ ہوگا۔

ایک خاص قسم کا ضروری مسئلہ

اگر کسی محتاج آدمی کا باپ مر گیا اور اس کے ذمہ کئی وقتوں کی نمازیں اور کئی دنوں کے روزے باقی رہ گئے تھے اور اب وہ غریب بیٹا یہ چاہتا ہے کہ اپنے باپ کے ذمہ سے ان نمازوں اور روزوں کا فدیہ ادا کرے تو اسے اس طرح سے حیلہ کرنا چاہئے یعنی کسی طرح نصف صاع گیہوں حاصل کرے جو کہ ایک فرض نماز یا روزہ کا فدیہ ہوگا کسی مستحق کو ادا کر دے، پھر اس سے اسی گیہوں کو بہہ کے طور پر اس سے مانگ لے، تو ایسا کر لینے سے اس مردہ کے ذمہ سے ایک نماز یا ایک روزہ کا فدیہ ادا ہو جائے گا، اور وہ محتاج خود بھی ایک ضرورت مند کو وہ گیہوں دے تو اس کا ثواب پالے گا، اس کے بعد وہی شخص وہی گیہوں اسی محتاج کو دوسری نماز یا دوسرے روزے کے کفارہ کی نیت سے دیدے، اس طرح فقیر کا اس گیہوں پر قبضہ لیتے ہے، دوسرا کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، اس کے بعد اس سے پھر وہی گیہوں مانگے اور پہلے کی طرح اس سے لین دین کرتا رہے یہاں تک کہ اس کے ذمہ سے ساری نمازوں اور روزوں کا کفارہ ادا ہو جائے ساتھ ہی اس محتاج کو بھی اتنی مرتبہ اتنا بہہ اور صدقہ کرنے کا ثواب ملتا رہے گا، السراجیہ، معلوم ہوتا چاہئے کہ مسئلہ بہت ہی قیمتی ہے، اور اسی پر اہتمام کے ساتھ عمل کرنا چاہئے، لیکن اس عمل کے درمیان یہ ایک بات انتہائی احتیاط سے کرنی چاہئے، کہ ایسا کرتے وقت صرف زبان سے سرسری طور سے نہ ہو بلکہ حقیقی یعنی دل کے ساتھ ایسا کرے اگرچہ کچھ دیر تک ایسا کرتے رہنے سے دونوں ہاتھوں کو تکلیف بھی ہو سکتی ہے، مگر ایسا کر لینے سے مفت میں بہت ہی بڑا ثواب حاصل ہوتا ہے۔

کیونکہ زبانی کہنے اور دیکھتے رہنے سے بغیر قبضہ کے بہہ مکمل ادا نہیں ہوتا ہے، جبکہ شرعی تمام اعمال میں اصل مد اور نیت پر ہو ہوتا ہے، لہذا لین دین کا ظاہر اعمل بھی ہونا چاہئے اور دل میں ادائیگی کی نیت بھی ہونی چاہئے چنانچہ اگر کوئی شخص صرف نفسانی خواہش کی تکمیل اور حصول لذت کے لئے اپنی بیوی بچوں اور دوسرے رشتہ داروں کو اپنا سارا مال بھی کھلانے پلانے وغیرہ میں خرچ کر ڈالے تو سب کچھ ہوگا مگر ثواب کی نیت نہ ہونے سے آخرت میں اسے کچھ ہاتھ نہیں آئے گا، اور اگر رضائے الہی اور فرمان برداری مالک حقیقی کی نیت سے خرچ کرے گا تو دنیاوی سارے فائدہ حاصل ہونے کے ساتھ آخرت میں اجر جزیل کا مستحق بھی ہوگا، اور اس کی نیت اس طرح کرے کہ میں اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے ان کی پرورش اور ان کو راحت پہنچانا چاہتا ہوں، اگرچہ یہ ایک تجربہ کی بات ہے کہ ایسی نیک نیت والے قدرت رکھنے والے تن پروری نہیں کرتے ہیں، لیکن بھی ایسے نیک نیت شخص کو بھی قوی اور عمدہ غذاؤں کی ضرورت اس وقت بڑھ جاتی ہے، جب وہ اپنے اندر جسمانی اور دماغی کمزوری بہت زیادہ محسوس کرنے لگتے ہیں، اس طرح وہ لذیذ اور قوی غذا کھانی کر اپنے جسم اور دماغ کو طاقت پہنچاتا ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ثواب جمیل و اجر جزیل بھی حاصل ہوتا ہے۔

بخلاف بد باطن اور تن پرور دنیا دار شخص کے جس کو آخرت کا یقین نہیں ہوتا ہے، اور نہ سمجھ اپنے نفس اور اپنی ابتداء و

انہاء سے غافل ہے، اسی طرح مذکورہ حیلہ میں نیت جتنی زیادہ بہتر اور عمل جتنا ہوگا اتنا ہی ثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے، اسی طرح اس کا فدیہ بھی قبول کیا ہے، ایسے بظاہر عمل ایک ہی ہو مگر متفرق حصہ شیوں سے اس کے اعمال میں کمی اور بیشی ہوتی جاتی ہے، مثلاً ایک شخص مسجد میں جا کر بیٹھا اور اس کی نیت یہ ہوں، (۱) دوسری نماز کا انتظار، (۲) اتنی دیر تک ثواب اعتکاف، (۳) ذکر خیر، (۴) اگر کوئی قرآن پاک یا حدیث پڑھنے کے لئے اس عرصہ میں آجائے تو اسے پڑھاؤں گا، (۵) کوئی مسئلہ پوچھنے آجائے تو اسے بتاؤں گا، (۶) اتنی دیر تک مسجد کو بتاؤں گا، (۷) مسجد میں گندگی اور گندے کو آنے سے روکنا، (۸) اگر ضرورت محسوس ہوئی تو اس کی صفائی کرنا، خلاصہ یہ کہ اس طرح کی اور بھی نیتیں کرنے سے ہر ایک کا ثواب پانا، اگرچہ اس عرصہ میں کوئی نہ مسئلہ پوچھنے آئے یا قرآن پڑھنے یا حدیث سننے یا اس جیسے کسی بھی کام کے لئے نہ آئے، اور اگر کوئی کام ان میں سے ہو جائے تو ایک ہی عمل پر دس گونا ثواب کا مستحق ہو جاتا، یہ سب یاد رکھنے کی باتیں ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے کسی خاص جسمانی ضرورت کے بغیر صرف اس نیت سے دست آور دوا کھائی یا سفر کر لیا کہ اس پر روزہ فرض لازم نہ آئے تو ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، پھر اگر درمیان سال میں آہستہ آہستہ اس کی قضا کروں گا، تو خیر ورنہ وہ شخص سخت گنہگار ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل پنجم حج کا بیان

مسئلہ (۱)۔ حج کے لئے میقات سے احرام باندھنے بغیر آگے بڑھ جانے کا حیلہ یہ ہے کہ وہ شخص مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ نہ کرے بلکہ کسی اور جگہ مثلاً بستان بنی عامر وغیرہ یعنی کسی ایسی جگہ جو حرم سے باہر ہو، جانے کا ارادہ کر لے تب احرام کی ضرورت نہ ہوگی، پھر وہاں پہنچ کر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کا اختیار ہوگا، الذخیرہ، اس مسئلہ کو ہم نے حج کی بحث میں بارہا ذکر کیا ہے۔ فصل ششم۔ نکاح کا بیان۔ سوال، (۱) اگر ہندہ نے زید پر نکاح کرنے کا دعویٰ کیا لیکن وہ اس کا منکر ہے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا، لیکن ان دونوں مرد اور عورت سے قسم نہیں کھلائی جاسکتی ہے، اور عورت گواہ بھی پیش نہیں کر سکتی ہے، جبکہ عورت دینت داری کے طور پر دوسرا نکاح بھی نہیں کر سکتی ہے اس لئے اس عورت نے قاضی سے درخواست کی کہ وہ از خود اس مرد کو حکم دے کہ مجھے طلاق دیدے، لیکن اگر وہ مرد قاضی کے حکم سے طلاق دیدے تو لازماً اسے اس کے مہر کا اقرار پھر اس کی ادائیگی لازم ہو جائیگی، اس لئے حیلہ یہ ہوگا کہ قاضی اس مرد کو کہے کہ تم اس طرح کہو کہ اگر تم میری بیوی ہو تو میں نے تم کو طلاق بائن دی، یہ بات شیخ علی ابو دوی نے کہی ہے، الذخیرہ، اور اگر برعکس مرد مدعی ہو کہ وہ عورت میری بیوی ہے، اور عورت اس کا انکار کرتی ہو، اس وقت صاحبین کے قول کے مطابق قاضی نے اس عورت سے قسم کھانے کے لئے کہلواتا چاہا تو عورت کے لئے حیلہ یہ ہوگا کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے، اس لئے اس نکاح کے بعد قسم لینے کا بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد وہ عورت کھل کر یہ اقرار کر لے کہ پہلا شخص ہی شوہر ہے تو اب وہ مقبول نہ ہوگا تو قسم سے انکار کرنا ایک ضمنی اقرار کہا جاسکتا ہے، جو بدرجہ اولیٰ مقبول نہ ہوگا۔

مسئلہ

(۲)۔ مرد یا عورت دونوں میں سے کسی ایک کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا کوئی عمل ایسا پایا گیا جس سے اس کے کہنے والے یا اس کے کرنے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، مگر دوسرا شخص اس سے بالکل پاک ہے جس کی وجہ سے دونوں کے درمیان نکاح کے ٹوٹ جانے کا حکم ہو گیا یا اس کا شبہ ہو گیا، اور اس نے اس کے بعد توبہ استغفار کر کے دوبارہ نئے شوہر پر نکاح کر لینا چاہا، جس سے نئے طور پر مہر مقرر کرنا لازم آتا ہے، اور وہ اس سے بچنا چاہتا ہے تو اس کی کیا صورت ہوگی جس سے کسی اختلاف کے بغیر دوسرا لازم نہ آئے، جواب اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دوسرا نکاح کر لے مگر اس میں مہر کا کوئی تذکرہ نہ کرے، جس کی وجہ سے بدخلاف دوسرا کوئی مہر لازم نہ ہوگا، (۳) زید کے غلام نے اس سے یہ درخواست کی کہ میرا نکاح کسی آزاد عورت سے یا کسی باندی سے کر دو، اور

زید اسے قبول کرنا چاہتا ہے، مگر اسے یہ خطرہ ہوتا ہے، کہ وہ بعد نکاح شدید پہلے کی طرح اپنے فرائض پورے نہیں کرے گا یا اگر بعد میں اس غلام کو بیچنے کی ضرورت ہوگئی تو پھر اسے دوسرا کوئی شخص نہیں خریدے گا، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ زید اس کی فرمائش کے مطابق نکاح تو کر دے مگر اس میں یہ شرط لگا دے کہ اس کی طلاق کا اختیار میرے پاس رہے گا یعنی میں جب چاہوں گا اسے طلاق دوں گا، تو اس کے بعد اس مولیٰ کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ جب چاہے اس غلام کی بیوی کو طلاق دیدے، (المیسوط)۔

پس اسی مسئلہ سے یہ مسئلہ بھی پیدا ہو گیا کہ اگر کسی عورت کو یہ خطرہ ہو کہ نکاح ہو جانے کے بعد یہ شوہر نفقہ نہیں دے گا یا کہیں عائب ہو جائے گا یا اس جیسا کوئی خطرناک کام وہ کر سکتا ہے، تو اس عورت کو چاہئے کہ نکاح قبول کرتے وقت یہ شرط لگا دے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ نکاح قبول کیا کہ جب بھی کوئی خطرناک کام بعد میں تمہاری طرف سے میرے حق میں ہو گا ہر وقت مجھے یہ اختیار ہو گا کہ محلہ کے چار آدمیوں کے سامنے ان کو گواہ بنا کر اپنے آپ کو طلاق دیدوں خلاصہ یہ کہ جن باتوں سے اس کو اپنے شوہر کی طرف سے کوئی خطرہ درپیش ہو جائے اسے شرط یاد دلادے اس طرح جب شوہر نے اس کی شرط مان لی تو عورت کو یہ اختیار ہو گا ایسی حالت میں جب چاہے اپنا اختیار استعمال میں لے آئے، پھر اگر دوبارہ نکاح کی نوبت آجائے اس وقت پھر اس جیسی شرط لگا لے، اس طرح اس عورت کو ہمیشہ طلاق لینے کا اختیار حاصل ہو گا، بلکہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ انتہائی ضروری ہے، کیونکہ لوگ عموماً اپنی بیوی کو چھوڑ کر ادھر ادھر چلے جاتے ہیں اور کوئی خبر گیری نہیں کرتے ہیں اور ان کے پاس نفقہ کا بھی انتظام نہیں ہوتا ہے اور نہ اس سے چھوٹ جانے کا کوئی راستہ ہوتا ہے، اور نہ ہی اسلامی انصاف کے مطابق اسے بیت المال سے کچھ مل سکتا ہے، اور نہ کوئی قاضی ہے جو شرعی طور پر اپنے اختیار خاص کے ساتھ اس کے سلسلہ میں کوئی حکم کر سکے، اسی طرح سے لاپتہ شوہر نے چونکہ اسے طلاق نہیں دی ہے کہ یہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر سکے، جبکہ حنفی مسلک کے مطابق لاپتہ شوہر کے انتظار میں اس کی عورت کو ۹۰ یا ۱۲۰ برس تک یا کم و بیش انتظار کرنا پڑتا ہے، حالانکہ دیانت کے طور پر عورت کو چھ مہینے بھی شوہر کے بغیر رہنا ممکن یا مشکل سا ہو جاتا ہے۔

اسی بناء پر علماء کرام نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق چار سال کے بعد عورت اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے، مگر اس میں بھی اکثر مقلدین احناف کو تردد ہوتا ہے، جبکہ چار برس گزارنا بھی بہت ہی دشواری اور پریشانی کی بات ہو جاتی ہے، اس لئے یہی بات بہتر ہے کہ مذہب حنفیہ کے مطابق اسی شرط پر نکاح کیا جائے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ کے انتظام کے شوہر بالکل لاپتہ رہ جائے تو عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اپنے آپ کو اس سے آزاد کر کے دوسرا نکاح کر لے جو اچھے نیک لوگوں کا مقبول عمل ہے، اور نکاح کے بغیر رہنے سے رسوائی و ذلت و خواری کے ساتھ عذاب القبر و عذاب النار ہے، نعوذ باللہ تعالیٰ منہ، و اسال اللہ تعالیٰ العافیہ، م، (نوٹ کافی عرصہ قبل انہیں پریشانیوں کا خیال کرتے ہوئے علمائے احناف نے بہت ہی حقیقی و نقیض کے ساتھ عالم اسلام سے فتاویٰ حاصل کر کے ایک اجماعی قدم اٹھایا ہے اور اجتماعی فتویٰ کتابی شکل میں شائع کیا ہے، جس کا نام: الحیلۃ الناجزۃ للحلیۃ العاجزۃ ہے، کتاب مشہور ہے اور بآسانی دینی کتب خانوں سے مل جاتی ہے، اسے نگاہ میں رکھنا بھی انتہائی ضروری ہے، واللہ اعلم انوار الحق قاسمی)۔

(۴) ایک عورت نے ایک مرد سے نکاح صحیح کیا، ساتھ ہی شوہر سے یہ وعدہ بھی لیا کہ مجھے میرے شہر سے باہر سفر میں نہ لے جائے، مگر اسے یہ خطرہ ہوا کہ شاید وہ وعدہ پورا نہ کرے بلکہ شہر سے باہر لے جائے تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رکھینگے تو میں نے ہزار روپے پر نکاح کیا اور اگر شہر سے باہر لے جائینگے تو میرے لئے مہر مثل ہو گا اور شوہر سے سب کو سامنے رکھ کر یہ اعلان کر دے اور گواہ بنا دے کہ میرا مہر محض دس ہزار روپے ہوں گے، الغرض مہر مثل میں اتنی رقم پڑھا کر بتلائے کہ شوہر پر وہ گراں ہو، اس حیلہ یعنی اقرار کر لینے کے بعد بھی اگر وہ اسے باہر لے جانا چاہے تو عورت اس سے پورے مہر مثل کا جس کا اس نے اقرار کر رکھا ہے، مطالبہ کر سکتی ہے، اور وہ اسی خوف سے اسے باہر لے جانے سے باز رہے گا، شیخ

ابو علی نسفی فرماتے تھے کہ یہ اس وقت اقراری مہر المثل اتنا ہی ہونا چاہئے کہ اتنا ہونا ممکن بھی ہو، ورنہ یہ اقرار باطل ہوگا، پھر بھی یہ حیلہ ان علماء کے نزدیک صحیح ہوگا جو دوسری شرط کو جائز بھی کہتے ہیں، (الحیط، المبسوط)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں یہ بات عام ہو گئی ہے، کہ مہر نقد ادا نہیں کرتے ہیں، لہذا احتیاطاً یہ شرط لگادی جائے کہ اگر باہر لے جانا چاہے تو اتنا مہر نقد ادا کر دے، مگر یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اس اقرار کا نکاح سے پہلے ہی ہونا ضروری ہے کہ مجمع کے سامنے شوہر سے اقرار لیا جائے کہ اس عورت کا مہر المثل اتنا ہے اس کے بعد شرط طہ نہ کو روہ جملوں کے ساتھ ایجاب و قبول کیا جائے، ورنہ ممکن ہے شوہر اس کے بعد اقراری نہ کرے، م، اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اگر شوہر نے اس بیوی کو خلاف وعدہ باہر لے جانا چاہا اور اقرار مہر مثل دیدہ تو بھی دیانتداری کے اعتبار سے اپنے اصلی مہر المثل میں زائد لینا حلال نہ ہوگا، یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ نکاح کے وقت ہی اپنی احتیاط کر لے، اور اگر اس شرط کے لگائے بغیر ہی نکاح ہو گیا، پھر عورت کو خوف ہو کہ شوہر اسے باہر لے جانا چاہتا ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اپنے والد یا بالغ لڑکوں وغیرہ میں سے جس پر اسے اعتماد ہو اس کا بہت زیادہ مقروض ہو نایا بڑی رقم بطور قرض لینے کا اقرار کر لے، اور کچھ دوسرے لوگوں کی موجودگی میں ان کو مخاطب کر کے کہے کہ تم لوگ اس بات کے گواہ ہو کہ ان کا مجھ پر اتنا قرضہ ہے، اور اس صورت میں بھی بہتر صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک رومال ہاتھ میں لے کر یہ کہے کہ میں نے یہ رومال ان سے اتنی بڑی رقم کے عوض جس کو وہ متعین کرتے ہوئے کہے کہ خریدایا ہے، اور وہ کہیں کہ میں نے اسے اتنے میں فروخت کیا ہے۔ تاکہ اگر کسی وقت شوہر اس سے قسم کھانے کے لئے کہے کہ تم اس کی مقروض ہو تو وہ قسم کھا کر کہ سکے کہ میرے مال کی رقم ہے، اس عورت کے ایسا کہہ دینے اور کر لینے کے بعد اگر شوہر اسے دوسرے شہر بجانا ہی چاہے تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق اس کے قرض خواہ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنی اس مقروض عورت کو باہر لے جانے سے رد کے جب تک کہ وہ عورت اپنے قرض خواہ کا پورا قرض ادا نہ کر دے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک بائع کے سوا دوسرا کوئی بھی جس کے لئے قرض کا اقرار کیا گیا ہو وہ اسے نہیں روک سکتا ہے، اسی لئے ایک ایسا حیلہ جس پر سب کا اتفاق ہو یہ ہوگا کہ وہ عورت صرف اقراری قرضہ نہ رکھے بلکہ وہ کسی معمولی چیز کے کسی ایسے شخص سے جس پر اسے پورا اعتماد ہو مثلاً باپ بھائی وغیرہ کے بہت زیادہ قیمت سے خرید لے یا اس کے لئے بہت زیادہ قرضہ کی کفالت کرے اگرچہ وہ مقروض کے حکم کے بغیر ہی ہو تو ایسی صورت میں بائع اور جس کے لئے کفالت کی گئی ہو کو بلا تعلق اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس کا قرضہ یا مال کفالت ادا کر دے، اسی طرح سے اگر عورت نے کفالت کا کام کیا ہو تو بھی مکفول لہ بالاتفاق روک سکتا ہے، اس لئے اس کے باب و بھائی وغیرہ کو جن پر پورا اعتماد ہو جسے بائع یا مکفول لہ بتایا گیا ہے اس وجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ جہاں اس نے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے، وہاں یہ اقرار سب کے حق میں نافذ ہوگا، یعنی شوہر کو بھی لے جانے کا اختیار نہیں رہے گا، الحیط۔

مسئلہ

(۵)۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کرنے کی خواہش کا اظہار کیا مگر عورت کو یہ بات پسند نہیں ہے کہ میرے اقارب اور اولیاء کو اس کی خبر ہو جائے تو اس کے لئے حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اس سے یہ کہہ دے کہ میں نے تم کو اس بات کا اختیار دیا ہے کہ تم میرا نکاح کرو، اس کے بعد زید اپنے دوستوں کے سامنے خود اپنے نکاح کرنے اور اس عورت کی طرف سے وکیل بن کر نکاح کرانے کے لئے ایجاب و قبول کر لے گا تو وہ نکاح جائز ہو جائے گا۔ (مسئلہ ۶)۔ اگر زید کو یہ بات پسند نہیں ہو کہ گواہوں کے سامنے اس عورت کا نام بیان کیا جائے جس سے وہ نکاح کرنا چاہتا ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دونوں مرد و عورت اپنے نکاح کا مہر آپس میں طے کر کے مہر میں سے کچھ مقدار اس عورت کو دیدے اور عورت اپنی نکاح کو انجام دینے کا کام اسی مرد کے ذمہ کر دے،

پھر وہ زید گواہوں کے سامنے اس طرح کہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کرنا طے کر لیا ہے، اور ہم دونوں نے اتنے مہر کے ہونے پر اتفاق کر لیا ہے، اور اس نے اپنے اس نکاح کی ذمہ داری خود میرے سپرد کر دی ہے، اس لئے تم لوگوں کو گواہ بنا کر یہ کہتا ہوں کہ میں نے اس عورت سے جس نے اپنے اتنے مہر پر مجھ سے اتفاق کر لیا ہے، اور اپنے نکاح کا کام انجام دینے کی ذمہ داری میرے سپرد کی ہے میں نے اس سے اپنا نکاح اتنے ہی مہر میں کر لیا ہے، تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ بشرطیکہ وہ شوہر اس کا کفو بھی ہو، یہ امام خفافؒ نے حیل میں بیان کیا ہے، لیکن دوسرے مشائخ نے اس پر اشکال کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف اتنے سے بیان یا تعارف سے وہ عورت گواہوں کے نزدیک پہچانی ہوئی نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے متعین نہیں ہو سکتی ہے، مگر شمس الامراءؒ حلاوتی نے فرمایا ہے کہ امام خفافؒ خود خزانہ علم اور ایسے علماء میں سے ہیں جن کی اقتداء جائز ہے، الذخیرہ۔

مسئلہ

(۷)۔ دو بھائی زید اور بکر نے دو بہنوں سے اس طرح نکاح کیا کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا، لیکن غلطی سے زید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ شب زفاف میں بھیج دی گئی پھر زفاف کے بعد صبح کے وقت اس سنگین غلطی کا سب کو احساس ہوا کہ دونوں کی بیویاں بدل گئی ہیں، یہ سن کر سفیان الثوریؒ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ نے ایسے واقعہ میں یہ حکم دیا تھا کہ ہر ہمبستری کرنے والے پر مہر اور ہر عورت پر عدت لازم ہوگی، اور عدت کے ختم ہو جانے کے بعد ہر عورت سے اس کا اصل شوہر ہمبستری کر سکے گا، اور یہ واقعہ کوفہ کے شریف گھرانہ میں ہوا تھا جس سے الجعل مجلی ہوئی تھی، اس وقت کے بڑے عالم امام ابو حنیفہؒ تھے جو اس وقت جوانوں میں گئے جاتے تھے ان کے پاس جب یہ معاملہ پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کا یہ حیل بتایا کہ چونکہ ہر بھائی کے دل میں بعد میں یہ خیال پیدا ہو گا کہ میری بیوی سے میرے بھائی نے ہمبستری کر لی ہے جس سے ان کو ہمیشہ شرمندگی ہوتی رہے گی، اس لئے فوراً اس طرح اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی منکوحہ عورت کو طلاق دیدے چونکہ اس کو بیوی کی حیثیت سے ہمبستری سے پہلے یعنی طلاق قبل الذخول ہے اس لئے کسی عورت پر عدت لازم نہ ہوگی، پھر جس بھائی نے جس عورت کے ساتھ رات کو ہمبستری کر لی تھی اسی سے اس کا نکاح کرادیا، اس فیصلہ کو اس وقت کی مجلس کے تمام علماء نے پسند کیا، اسی لئے یہ فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے مناقب میں سے ایک اور ہو گیا جیسا کہ المصنوع میں ہے۔

فصل ہفتم: طلاق کے بیان میں

مسئلہ (۱)۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں جس کی وجہ سے اس پر حلالہ فرض ہوگی، پھر پہلے شوہر نے چاہا کہ حلالہ کے بعد اسی سے دوبارہ نکاح کرے اور عورت بھی اس نکاح ثانی پر راضی ہو گئی، لیکن اسے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ یہ عورت جس مرد سے نکاح کرے گی شاید وہ اس نکاح کے بعد مستقلاً اپنے ہی پاس رکھ لے اور اسے نہ چھوڑے، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ ایسے مرد سے نکاح کر لے جو نکاح سے پہلے یہ کہے کہ میں جب بھی تم سے نکاح کروں اور اس کے بعد ایک مرتبہ بھی ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں یا ایک بار بائن طلاق ہوگی، چنانچہ جب اس مرد نے اس سے ہمبستری کر لی تو وہ عورت فوراً ہی مطلقہ بائنہ ہو جائیگی، دوسرا حیلہ یہ ہو گا کہ عورت اس مرد سے یہ کہے کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا، میں جب چاہوں گی طلاق لے لوں گی تو بھی اس عورت کا مقصد حاصل ہو جائے گا۔ مسئلہ (۲)۔ عورت کو حلالہ کرانے کے سلسلہ میں جاہل عورتیں اور مرد سمجھی اس پر عیب لگاتے ہیں اور اسے بے شرم کہتے ہیں، بالخصوص اس کفرستان کے علاقہ زمانہ جاہلیت کی مشابہت ہیں اس کی برائی بہت اچھالی جاتی ہے۔

جس کی وجہ سے بہت سی ایسی عورتیں جن کو تین طلاقیں دیدی گئی ہوں وہ زندگی بھر کسی نئے نکاح کے بغیر اسی حالت میں پرانے شوہر کے ساتھ زندگی گزارتی ہیں اور حرام کاری میں مبتلا رہتی ہیں تو امام خفافؒ نے کتاب میں اس کا حیلہ اس طرح بیان

کیا ہے، کہ عورت اپنے کسی معتبر اور معتمد شخص کو کچھ رقم دے تاکہ وہ شخص اس رقم سے ایک ایسا غلام خود اپنے لئے خرید لے جو بلوغ کے قریب ہو، اور عورت سے ہمبستری کر سکتا ہو، اس طرح یہ شخص اسی مرد کا غلام ہو گا پھر عورت اس غلام کے مولیٰ کی اجازت سے دو گواہوں کے سامنے اس غلام سے نکاح کرے، اور اس سے غلام کی ہمبستری ہو جانے کے بعد وہ شخص اس غلام کو اسی عورت کے حوالہ کر دے، اس عورت کا بحیثیت مالکہ اس پر قبضہ ہوتے ہی اس کا نکاح ختم ہو جائے گا، (اور اس کی عدت اس سے لازم نہ ہوگی کہ وہ بالغ نہیں تھا، م) اس کے بعد اپنے پہلے شوہر سے نکاح صحیح کر لے اس کے بعد اس غلام کو کسی دور دراز علاقہ میں بھیج کر فروخت کر دے تاکہ عوام کے سامنے نکاح کا تذکرہ نہ ہو اور راز باقی رہ جائے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہرے اس ملک میں چونکہ غلام کی خرید و فروخت ممنوع ہے، اور ایک بھی صحیح غلام نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے میرے نزدیک صحیح حیلہ یہی ہو گا کہ وہ عورت ایسے کسی محرم کے ساتھ جس پر سے پورا اعتماد ہو کسی دور شہر میں جا کر کسی ایسے نیک مرد سے جو شرعی مسائل سے ایک حد تک واقف بھی حیلہ خلاص کی شرط کے ساتھ نکاح صحیح کر کے (اس سے وقتی تعلق پیدا کر کے) خود کو طلاق دے کر کے واپس آجائے اور عدت کے بعد یہی شوہر سے صحیح نکاح کرے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مسئلہ

(۳) - شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ واللہ میں کل تم کو طلاق دوں گا اس کے بعد وہ شرمندہ ہوا ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ میری قسم جھوٹی بھی نہ ہو تو حیلہ یہ ہو گا کہ وہ اس بیوی سے کہدے کہ تم ان شاء اللہ تعالیٰ طلاق پانے والی ہو، یا یوں کہہ کہ میں نے تم کو ہزار روپے کے عوض طلاق دی مگر عورت اس شرط کو قبول نہ کرے تو حلاق نہ ہوگی، اور قسم میں بھی چھوٹا نہ ہوگا، لیکن ہرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الرواقہ کے مطابق وہ قسم میں سچا نہ ہوگا، الذخیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید قسم کھانے کا مقصد ہی یہ تھا کہ اسے طلاق ہو جائے حالانکہ اسے طلاق نہیں ہوئی، اور میرے نزدیک طلاق کی قسم کھانے میں ظاہر الرواقہ کے مطابق حیلہ یہ ہے کہ طلاق رجعی دے پھر رجوع کر لے، لیکن تین طلاقیں کی قسم میں یہ حیلہ صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اور چونکہ طلاق ایک مغض اور ناپسندیدہ کام ہے اس لئے قسم کا کفرہ دیدینا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی طرح اگر یہ قسم کھائی کہ واللہ میں یہ چیز فروخت کروں گا، پھر اس چیز کو بیع فاسد کے طریقہ پر فروخت کیا اور وہ چیز خرید ر کے حوالہ نہیں کی یعنی اسے قبضہ نہیں دید تب اس کی قسم پوری ہوگئی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید اس جگہ بیع کرتے ہی وہ سچا ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مسئلہ

(۴) - مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں نے آج تم کو تین طلاقیں نہ دیں تب تم کو تین طلاقیں دیں، پھر جب ذرا ہوش آیا تو سے ندامت ہوئی اس بات سے کہ اگر میں تین طلاقیں نہیں دیتا ہوں پھر بھی تو تین طلاقیں ہو جائیں گی، تو اس کا حیلہ، یہ ہو گا کہ وہ اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تم کو ایک لاکھ روپے کے عوض تین طلاقیں دیں، مگر عورت اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اس طرح اس کی قسم پوری ہو جائے گی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مسئلہ (۵) - شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور بعد میں ان سے منکر ہو گیا، ایسی صورت میں اگر وہ عورت اس کے ساتھ اسی طرح رہتی ہے، تو حرام کاری ہوتی ہے، حیلہ یہ ہو گا کہ اس عورت کو کسی ایسے مکان میں چھپا دیا جائے جہاں وہ شوہر بھی آتا جاتا ہو، پھر اس سے پوچھا جائے کہ تم نے یہاں کسی عورت سے نکاح کیا ہے، تو وہ یقیناً انکار کرے گا اس پر اس کو اس طرح قسم کھانے کو کہا جائے کہ اس مکان میں اگر کوئی میری منکوحہ یا بیوی ہے تو اسے میری طرف سے تین طلاقیں دیں، اگر اس کہنے کے مطابق وہ قسم کھائے تب وہ عورت سامنے آجائے تو اسے مکمل تین طلاقیں ہو جائیں گی، مسئلہ (۶) - کسی مرد نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں اپنے باپ سے بات کروں تو میری بیوی کو تین طلاقیں ہوگی، حیلہ یہ ہو گا کہ اس عورت کو ایک طلاق دیدے اور جب اس کی عدت گزر جائے تب اپنے باپ سے بات کر لے اس وقت اسے تین

طلاق ہوئی چاہئیں مگر وہ لغو ہو جائیگی کیونکہ وہ مطلقہ ہے، پھر اسی عورت سے نیا نکاح کر لے، السراجیہ۔

آٹھویں فصل: خلع کا بیان

مسئلہ (۱)۔ ایک شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے مجھ سے خلع نہ لیا اور میں نے نہیں دیا تو تم کو تین حدائق ہیں، پھر اسی بیوی نے بھی قسم کھا کر کہا کہ اگر آج رات ہونے سے پہلے میں نے تم سے خلع نہ مانگا تو میرے غلام آزاد ہیں، اس کے بعد دونوں ہی سخت پریشان ہوئے بالآخر امام ابو حنیفہؒ کے پاس آئے اور واقعہ بیان کیا تو اس کا حیلہ، (۱) یہ بتایا کہ بیوی اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کرے چنانچہ اس نے خلع مانگ لیا، اس پر اس کے شوہر سے کہا جائے کہ تم اس بیوی سے ایک لاکھ روپے کی شرط پر خلع کرو اس پر شوہر نے اپنی بیوی کو ایسا ہی کہا، ادھر اس کی بیوی کو آپ نے فرمایا کہ تم اس شرط کو قبول نہ کرو انکار کر دو، اس پر اس نے انکار کر دیا تب امام صاحب نے ان دونوں سے فرمایا کہ تم نے اپنی قسم پوری کر لی اور اپنے گھر چلے جاؤ، حیلہ، (۲) اسی مسئلہ کا یہ بھی ہے کہ وہ عورت دن کے وقت ہی اپنے ان تمام غلام اور باندیوں کو جن کے بارے میں قسم کھالی تھی اپنے کسی قابل اعتماد آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے، اور رات آنے تک اپنے شوہر سے خلع نہ لے سکے، تو رات ہوتے ہی ان سب کو قسم پوری ہونے کے لئے آزاد ہو جانا چاہئے مگر چونکہ اس وقت ان میں سے ایک کی بھی وہ مالک نہیں رہی اس لئے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا، اور قسم اور خلع کا معاملہ ختم ہو جائے گا، اس کے بعد اپنے آدمی سے اپنے تمام غلام اور باندیوں کی بیع واپس مانگ لے یعنی اقالہ کرنے، الحیلہ۔

نویں فصل: قسم کے بیان میں

مسئلہ (۱)۔ کوئی شہر کھائی کہ میں کو فہ میں نکاح نہیں کروں گا، مگر کرتا ہے، حیلہ: کو فہ شہر سے نکل کر نکاح کر کے کو فہ میں واپس آجائے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں اس جملہ سے عام طور پر یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہیں کروں گا، اور اس جگہ وہ اختلاف پیدا جائے گا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا بہتر ہے، یا حقیقت لغوی، اس لئے اس موقع پر کتاب الایمان دیکھ لینی چاہئے، م، مسئلہ (۲)۔ میں اپنی بیوی کو بخار میں طلاق نہیں دوں گا، حیلہ، وہی ہوگا جو اوپر بیان کیا گیا ہے، اسی پر قیاس کرنا ہوگا، یعنی شہر سے باہر نکل کر طلاق دینی ہوگی، مسئلہ (۳)۔ زید سفر میں جا رہا تھا اس کی بیوی کو یہ خطرہ ہوا کہ باہر سے کوئی خوبصورت باندی خرید کر لے آئیگا اور میری جگہ پر اس کو ترجیح دے گا اس خیال سے شوہر سے قسم لے کہ وہ جیسی بھی باندی خریدے گا وہ آزاد ہو جائیگی، اور شوہر کی خواہش خریدنے ہی کی ہو تو حیلہ یہ ہوگا کہ شوہر صرف اتنا کہدے کہ ہاں اور ہاں سے دل میں کوئی غلام یا گاؤں مراد نہ لے یعنی جواب میں اس نے گاؤں کا نام لیا حالانکہ عورت یہ سمجھے کہ میری قسم کے جواب میں اس نے ہاں کہا کہ تمہاری بات میں نے مان لی ہے، اس کے بعد باندی خرید لینے سے بھی وہ آزاد نہ ہوگی، اس مسئلہ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر وہ اصل معنی میں ہاں کہتا تو قسم ہو جاتی اور یہ بات اگرچہ اپنی جگہ صحیح بھی ہے، لیکن بعض مشائخ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ ہاں کہنے سے قسم نہیں ہوتی ہے، جب تک کہ پورا جملہ صراحت کے ساتھ نہ کہدے، واللہ خیر۔

مسئلہ

(۴)۔ کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کام کروں تو میرا مال صدقہ ہے، حالانکہ وہ ایسا کرنا نہیں چاہتا ہے تو حیلہ یہ ہوگا کہ اس شخص کو جس کسی بھی شخص پر اعتماد ہو اسے ہبہ کر دے اس کے بعد وہ کام کرے پھر اپنے مال کو واپس مانگ لے، اگرچہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے اس سے اب خود وہ مال بطور ہبہ مانگ لے، مسئلہ (۵)۔ کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے مال نہیں لوں گا، تو حیلہ یہ ہوگا کہ کسی دوسرے کو اس کی وصولی کے لئے وکیل بنا دے، اسی طرح اگر اس بات پر قسم کھائی کہ اپنا قرضہ فلاں شخص کے ہاتھ سے وصول نہیں کروں گا، حیلہ یہی ہوگا کہ اس کے وکیل سے وصول کر لے، لیکن عیون سے معلوم

ہوتا ہے کہ وکیل کی ذریعہ لینے سے حادث ہو جائے گا، اس لئے بہتر حیلہ یہ ہو گا کہ کوئی قابل اعتماد آدمی اس کو خود بیون کی طرف سے دے، پھر وہ بیون شخص اس قابل اعتماد شخص کو اتنا ہی مال دیدے۔ مسئلہ (۶):۔ بیچنے والے نے قسم کھائی کہ میں یہ مال دس روپے سے کم میں نہیں دوں گا، اور خریدار نے قسم کھائی کہ نورپے سے زیادہ میں نہیں بول گا، تو اس کا قیاسی حیلہ یہ ہو گا کہ اس مال کے ساتھ کسی طرح کا ایک رومال ملا کر دس روپے میں دیدے یا خریدار نورپے کے ساتھ کچھ پیسے بھی بڑھا کر دیدے، تو یہ قیاس ہو گا، اور استحساناً وہ حادث ہو جائے گا، لیکن مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خریدار نے نورپے اور رومال کے بدلہ خرید تو قیاساً اور استحساناً کس طرح حادث نہ ہو گا۔

مسئلہ

(۷)۔ کسی نے قسم کھائی کہ یہ مال فلاں کے ہاتھ قیمت لے کر کبھی بھی نہیں بیچوں گا، تو حیلہ (۱) یہ ہو گا کہ اس مال کے ساتھ اور بھی کچھ ملا کر انکو وہ مال بیچ دے، اور حیلہ (۲) یہ ہو گا کہ وہ مال نقد روپے کے عوض نہ دے کر کسی دوسری طرح کے سامان اسباب کے عوض بیچ ڈالے۔ مسئلہ (۸)۔ کسی نے قسم کھائی کہ میں خرید و فروخت نہیں کروں گا، حیلہ یہ دیکھنا ہو گا کہ قسم کھانے والا کوئی بہت بڑا آدمی ہے، یا اس کے نیچے کے درجہ کا ہے تو اگر وہ بہت بڑا آدمی ہو جیسے کہ بادشاہ وغیرہ جو عموماً خود اپنے ہاتھ سے خرید و فروخت نہیں کرتے ہیں تو اگر اس کا کوئے وکیل اپنے موکل کے حکم کے بعد خرید و فروخت کرے گا تو وہ بادشاہ یا بڑا آدمی حادث ہو جائے گا، ورنہ وہ حادث نہ ہو گا، اور وہ وکیل کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہو، اور حیلہ (۲) یہ ہو گا کہ اس کی طرف سے کوئی اور شخص جو فضول ہو یعنی از خود خرید کر لے دے، اور بعد میں وہ شخص اس کی اجازت دیدے۔ مسئلہ (۹):۔ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں اپنی اس بیوی کو نفقہ دوں تو اسے طلاق ہو جائیگی، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ اپنا کچھ مال اسے بہہ کر دے یا دو چار من غنہ ایک دو روپے میں فروخت کر دے یا اس عورت سے معمولی رومال تمیں چالیس روپے سے خرید کر رقم اس کے حوالہ کر دے، اور وہ ان روپے سے غنہ اور اپنی ضرورت کی چیزیں خرید لے، یا کوئی مکان یا دوکان اسے بہہ کرے جس کے کرایہ سے وہ کھائے۔ مسئلہ (۱۰)۔ کچھ لوگوں نے ایک شخص کے گھر میں گھس کر گھر کا سامان لوٹ لیا اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر نہ کرے، تو حیلہ یہ ہو گا کہ تفتیش کرنے والے اس سے یہ کہیں کہ لوگوں کے نام ہم از خود تمہارے سامنے لینگے اگر ان میں سے کوئی نام ڈالوں میں سے نہ ہو تو تم صرف نہ کہنا اور اگر ہو تو خاموش ہو جانا، اس طرح اس حیلہ سے ان کے نام ظاہر ہو جائینگے۔ مسئلہ (۱۱):۔ زید سے اس بات کی قسم لی گئی کہ تم کبھی بھی بادشاہ وقت کی مخالفت نہ کرو، ورنہ تمہارے سارے غلام آزاد اور تمہاری ساری بیویوں کو طلاق ہو جائیگی، حالانکہ وہ شخص اس بادشاہ کے بہت سے احکام کو خلاف شرع اور قانون کو ظلم سمجھتا ہو، نیز اس کے ہر کام میں فرمان برداری کو گنہ کا کام سمجھتا ہو، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ فقط بادشاہ کو دھتھیلی پر کھڑے، اور قسم کے وقت اسی کی طرف اشارہ کرے تو وہ حادث نہ ہو گا، السراجیہ۔

دسویں فصل: وقف کا بیان

مسئلہ۔ وقف کے۔ زم ہونے کے لئے، حیلہ، یہ ہے کہ اس میں کسی حکم کا حکم ملایا جائے، یہ نام ابو حنیفہ کا قول ہے، الحیظ۔

گیارہویں فصل: شرکت کا بیان

مسئلہ (۱):۔ ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار روپے ہیں اور دونوں نے کاروبار میں شرکت کی تو عام قاعدہ کے مطابق مال کے حصہ کے مطابق ہر ایک کو نفع میں بھی حصہ ملے گا، یعنی ایک کو ایک اور دوسرے کو دو

کے حساب سے، لیکن اگر موجودہ صورت میں نفع برابر کا چاہیں تو حیلہ یہ ہوگا کہ ہزار روپے سے جتنے روپے بھی دوسرے کے زائد ہوں ان میں نصف دوسرے کو قرضہ کے طور پر دیدے تب نفع و نقصان میں بھی دونوں برابر ہو جائیں گے، مسئلہ (۲)۔

قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو شریکوں میں سے جو موجود ہے وہ اس معاملہ شرکت کو توڑ دینا چاہے جبکہ دوسرا شریک غائب ہو تو یہ جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ غائب شریک کے نام پر اپنا آدمی یا لپٹی بھجی دے یا شرکت توڑنے کے لئے اپنا وکیل اس کے پاس بھیجے، جس الائنمٹ سرخسٹی نے کہا ہے کہ یہی حیلہ ہر ایسے معاملہ میں جو لازم نہیں ہوتا ہے، جیسے وکیل کو مفرد کرنا اور مضاربہ فتح کرنا ہے اختیار کیا جائے گا، المحیط۔

بارہویں فصل: خرید و فروخت کا بیان

مسئلہ۔ اگر ایک شخص ایک مکان خریدے مگر اسے یہ خوف بھی ہو کہ شاید اس بیچنے والے نے اندرونی طور پر ایسی کوئی کارروائی کر رکھی ہو جس کی بناء پر بعد میں کوئی شخص اس مکان کا دعویٰ دار بن کر مجھ سے یہ مکان واپس مانگ لے، اس لئے اس نے اس معاملہ کو مضبوط کرنے کے لئے یہ چاہا کہ ایسی کوئی صورت نکل آئے کہ اگر وہ واپس لینا ہی چاہے تو اسے دو گنی رقم مل جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مکان کے معاملہ کے ساتھ ہزار روپے کا معاملہ طے کرے ساتھ ہی ایک معمولی سا رومال یا کپڑا بھی جس کی قیمت اگرچہ ایک ہی روپے کا ہو اس سے ایک ہزار میں طے کرالے پھر یہ کہے کہ اگرچہ اس مکان اور کپڑے کی قیمت دو ہزار کی ہوتی ہے، مگر میں اس وقت صرف ایک ہی ہزار روپے لے لوں گا، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر بعد میں کوئی شخص اس مکان پر اپنے حق کا دعویٰ کرے اس کا خریدار سے لے لینا چاہے تو اس کو یہ حق ہو جائے گا کہ بجائے ایک ہزار کے اس مکان کے دو ہزار روپے اس سے وصولی کا مطالبہ کرے جسے وہ دوسرا شخص دینے کے لئے تیار نہ ہوگا، اور اگر دو ہزار دے بھی تو آدمی رقم اس کو مفت میں مل جائے گی۔

تیرہویں فصل: مہر کا بیان

ایک عورت کی یہی خواہش ہوئی کا اگر میں حالت نفاس میں مر جاؤں تو میرے شوہر کا مہر معاف ہو جائے اور اگر میں بخا رہوں تو میرا حق مہر باقی رہ جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اپنے شوہر کے کپڑے وغیرہ اپنے مہر کے عوض خرید لے مگر بغیر دیکھے ان کو کہیں پر رکھے اب اگر وہ ان ہی دنوں میں مر گئی تو اس کا مہر شوہر سے معاف ہو گیا اور اگر زندہ باقی رہ گئی اور اچھی ہو گئی تو اس پورے سامان کو دیکھ کر کہے کہ یہ مجھے پسند نہیں ہے اس لئے خیار ردیہ کی بناء پر ان کو واپس کر دے تو اس کا مہر حسب سابق باقی رہ جائے گا، مسئلہ: (۲)۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے آج میرا مہر معاف نہیں کیا تو تم کو تین طلاقیں ہیں، اس پر بیوی کے باپ نے کہا کہ اگر تم نے مہر معاف کر دیا تو تمہاری ماں کو تین طلاقیں ہیں، تو بعد میں اس پر دونوں کے چبھتانے پر حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اپنے مہر کے عوض اس کی کوئی بھی چیز کسی کپڑے میں لپیٹی ہوئی بغیر دیکھے خرید کر رکھ لے اور دن کزر جانے کے بعد اس سامان کو خیار الرؤیہ کی بناء پر دیکھنے کے بعد واپس کر دے۔

چودھویں فصل: طلب معاملہ کا بیان

زید نے بکر سے ہزار روپے قرض کے طور پر مانگے، دینے کے بعد بکر کو خیال ہوا کہ اگر میں ان سے کاروبار کرتا تو مجھے یقیناً سو روپے کا نفع حاصل ہو جاتا، تو اس کا حیلہ (۱) یہ ہوگا کہ زید گیارہ سو روپے کے عوض بکر سے کوئی چیز خریدے اس شرط پر کہ ایک سال کے بعد ادا کروں گا پھر اس چیز میں کسی طرح سے کچھ معمولی سی کمی کر کے معمولی نقصان کے عوض بکر کے ہاتھ نو سو روپے میں بیچ دے تو اس طرح سو روپے کا نفع اسے مل جائے گا، اس کام کو امام خفافؒ نے جائز رکھا ہے، اس بناء پر کہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے ہی کم دام پر اس کے بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور دوسرے علماء

کے نزدیک جائز ہے، اس لئے تھوڑے نقصان کے بدلہ میں سو روپے مان کر اس کو جائز کہنے کا حکم دیا ہے، اور حید (۲) یہ ہے کہ زید وہی چیز اپنے خاص قبل اعتماد شخص کو ہبہ کر دے، اور وہ شخص بکر کے ہاتھ اس چیز کو سو روپے کے عوض بیچ ڈالے پھر اس سے جو رقم وصول ہو وہ زید کو ہبہ کر دے الحیط۔

پندرہویں فصل: رہن کا بیان

مسئلہ (۱)۔ اگر زید نے یہ چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین جو کسی کے ساتھ مشترک ہو اور اس کی تقسیم بھی نہ ہوئی ہو بکر کے پاس ہزار روپے کے عوض رہن رکھ دے جو کہ اصلاً بطل ہے تو اس کو صحیح کرنے کے لئے یہ حیلہ کرنا ہوگا کہ بکر کے ہاتھ اپنا نصف مکان یا نصف زمین اس شرط کے ساتھ بیچ ڈالے کہ اس مشتری کو تین دنوں تک اس میں رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ہوگا، پھر زید تین دنوں کے اندر اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس بیچ ہی کو فتح کر دے فتح کر لینے کے بعد وہ چیز یہ زمین پرانی قیمت سے ہی اسی کے قبضہ میں رہ جائیگی، جس کی وجہ سے اگر وہ زمین کسی طرح ذوب گئی یا ضائع ہو گئی تو اسی قیمت کے عوض ضائع ہوگی اور اگر اس میں کچھ پیدا ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو کچھ کمی آئیگی، وہ اس کی اصل قیمت سے منہب ہو جائیگی، (فائدہ) یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر خریدار نے اپنے لئے کوئی خیار شرط رکھی ہو اور بیچ فتح ہو گئی ہو تو وہ بیچ اسی مشتری کے پاس یہی ہی قیمت کے عوض رہ جاتی ہے، اور اس میں بازاری قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، امام محمدؒ نے اپنی جامع کے باب القبیض میں یہی ذکر کیا ہے، اور اگر بائع کے پاس خیار شرط ہو تو بیچ کے فتح ہو جانے کی صورت میں بیچ مشتری کے قبضہ میں بازاری قیمت کے عوض بھنسی رہتی ہے جیسے فتح سے پہلے رہتی ہے، اور خیار ردیت یا خیار عیب سے واپسی کی صورت میں اگر قاضی کے حکم میں ہو تو اسی پہلی قیمت کے عوض محبوس رہتی ہے۔

مسئلہ

(۲)۔ اگر زید نے بکر سے ایک زمین رہن پر رکھی اور چاہا کہ اس زمین سے کسی طرح سے فائدہ بھی حاصل کرے جو کہ جائز نہیں ہے، اس لئے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اپنا حصہ قبضہ کر لینے کے بعد مرتین اس سے نفع حاصل کرنے کی باضابطہ اجازت لے لینی عاریت کے طور پر اسے کرے تو اس سے نفع حاصل کرے اور اس طرح سے رہن کے مال کو عاریہ استعمال کرنے سے رہن کا معاملہ ختم یا فاسد نہیں ہوتا ہے، پھر جب بکر عاریہ وہ زمین دیدے تو اس سے نفع حاصل کرنا حلال ہو جاتا ہے، لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہ ہوگا، اسی وجہ سے اگر وہ مال ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی خرابی آجائے تو اصل قرضہ حسب سابق باقی رہے گا اس میں کچھ فرق نہیں آئے گا، اور جب اس چیز سے نفع حاصل کرنا چھوڑ دے تو وہ چیز پھر رہن ہو کر اس مرتین کے پاس رہے گی۔

سولہویں فصل: مزارعت کا بیان

اس کے جائز ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کے لئے حید یہ ہوگا کہ اس وقت مزارعت کے معاملہ کو کسی ایسے قاضی کے پاس لے جائے جو اس عمل کو جائز سمجھتا ہو، بلکہ قول صحیح کے مطابق اگر دونوں نے مل کر کسی کو اپنا حکم مقرر کر لیا اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ مزارعت کے جائز ہونے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں۔ سترہویں فصل۔ بیہ کے افعال۔ یعنی وہ شخص جو مرض اموت میں گرفتار ہو چکا ہو۔

مسئلہ

اگر ایسے شخص پر کچھ وارثوں کا قرضہ ہو، اور اس کے لئے مریض کا اقرار کرنا ہمارے سماء کرام کے نزدیک صحیح نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وارث کے لئے اقرار کارآمد نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حیلہ ایسا ہی ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کے لئے اتنا ہی قرضہ

کا اقرار کر لے جس پر دونوں کو اعتماد ہو کہ بعد میں وہ اجنبی اتنا وصول کر کے وارث قرض خواہ کو دیدے، اس وقت اگر اس اجنبی کے دل میں یہ خیال آئے کہ شاید اس کے دوسرے ورثہ مجھے قاضی کے سامنے قسم کھالیں کہ میرا قرض حقیقتہً اس مریض پر تھا تو میں صراحتہً جموئی قسم کس طرح کھاؤں گا یعنی وہ لوگ اس خیال سے قسم لے سکتے ہیں کہ اس کے قرضہ میں سے شاید خود اپنے لئے بھی کچھ بنالیا ہو یا اس سے کچھ معاف کروالیا ہو تو قسم لینے سے مال محفوظ رہے گا یا میت کو تو اصل میں صرف ایک تہائی مال ہی وصیت کے طور پر قرضہ کے بہانہ سے تہائی سے زیادہ کا اقرار کر دیا ہو تو ان صورتوں میں وہ اجنبی کس طرح قسم کھا سکے گا، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ مریض اس اجنبی سے کہے کہ وہ اپنا کوئی ظاہری مال اس قرضہ کے عوض جو وارث کا اس مریض کے ذمہ لکھا ہو اسے فروخت کر دے، اور جب وہ وارث اسی ظاہری مال پر قبضہ کر لے تو وارث کا جو قرضہ اس سے پہلے مریض پر تھا وہ اس اجنبی کے ذمہ ہو جائے گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس صورت میں تو یہی بات بہتر ہوگی کہ وارث اس مال کو اپنی آنکھ سے نہ دیکھے یہاں تک کہ وہ اجنبی اس قرضہ کو وصول کر لے اس کے بعد وہ وارث اس چیز کو دیکھ کر خیال الرویہ کی بناء پر واپس کر دے اس وقت وہ اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کر دے گا، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ مبسوط میں یہ بات بیان نہیں کی گئی ہے، کہ قاضی ان قرض خواہوں سے قسم لے گا جن کے لئے مریض نے اقرار کیا ہے، اور امام خفاف نے یہ بات زیادہ بتائی ہے کہ قاضی پر یہ لازم ہے کہ وہ میت کی بھلائی کا پورا خیال رکھے، اس طرح سے کہ وہ ان قرض خواہوں سے قسم لے اگرچہ ورثہ خود قسم کا مطالبہ نہ کریں، اگر وہ اجنبی اپنا مال عین فروخت کرنا نہ چاہے تو وارث خود ہی اپنا کوئی مال عین اسے بہہ کر دے تاکہ وہ اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس قرضہ کے عوض اس کو جو میت پر ہے وارث کے ہاتھ فروخت کر دے۔

اور دوسرا حیلہ، یہ ہے کہ وارث اپنے کسی مال عین کو جس کی قیمت اسی قرضہ کے برابر ہو مریض کے ہاتھ فروخت کر دے تاکہ گواہوں کے سامنے اس وارث کا قرضہ میت پر ثابت ہو جائے، پھر وہ مریض اپنے قابل اعتماد آدمی کو خاموشی کے ساتھ بہہ کر دے اور وہ معتد شخص وہ مال اس وارث کو بہہ کر دے، عمام نے کہا ہے کہ بظاہر یہ حیلہ بہت بہتر ہے، لیکن باطنی طور پر یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے، کہ میت پر پہلے صرف ایک ہی قرضہ تھا اور اب دو قرضے اس پر لازم ہو گئے، حالانکہ اس وارث نے صرف ایک ہی قرضہ وصول کیا ہے، اور جب تک ترکہ پر کسی کا قرضہ باقی ہوتا ہے، اس وقت وہ ترکہ کسی کے بھی استعمال اور فائدہ کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور اس کا تصرف حلال ہی نہیں ہوتا ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس اشکال کا حل بہت ہی آسان ہے اس طرح سے کہ وارث پہلے قرضہ کو معاف کر دے، اس کے علاوہ جب اس خاموشی کے ساتھ قرض کے لین دین کا حل معلوم ہی نہیں ہے، تو ان کے لئے یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ حلال نہیں ہو گا، ورنہ کسی بھی وارث کو کبھی بھی اپنے وارث کا ترکہ حلال نہیں ہوتا چاہئے اس وجہ سے بہت ممکن ہے کہ اس کے مورث پر کسی کا کسی طرح کا کوئی قرضہ یا غصب وغیرہ کامل باقی رہ گیا ہو جس کا کسی کو کچھ بھی معلوم نہ ہو، البتہ یہ بات خود اس وارث پر لازم آتی ہے کہ وہ خود اس حق کو معاف کر دے کیونکہ اسے یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس کے مورث کی طرف سے اس کی ادائیگی ممکن ہی نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، م۔

اس کے علاوہ دوسرا حیلہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ علماء کے نزدیک تو مریض کا اپنے کسی وارث کے بارے میں مقروض رہنے کا اقرار جائز بھی ہے، اس لئے ایسی صورت میں کسی ایسے قاضی کے سامنے یہ معاملہ پیش کرنا چاہئے جو ایسے اقرار کو جائز سمجھتا ہو، اور وہ اپنے مسلک کے مطابق فیصلہ کر دے تو بالاتفاق مریض کا یہ اقرار صحیح مان لیا جائے گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کے اختیار کے استعمال کے لئے اس کے عقد ہی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ غیر مقلد پر بھی اس کا اختیار جاری ہو سکتا ہے، لیکن متاخرین علماء نے حاکم و سلطان کی طرف سے قاضی کے حق میں تقلید کی شرط کو صحیح کہا ہے، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اصل میں قاضی کی طرف سے فیصلہ کے صحیح ہونے کی پوری ذمہ داری سلطان وقت پر ہی لازم ہوتی ہے، مگر وہ کسی وجہ سے قاضی کو اپنا نائب مقرر کر دیتا ہے، اس لئے قاضی کا پورا اختیار اسی سلطان کی طرف سے ہی حاصل ہوتا

ہے، جبکہ اس سلطان وقت کو تمام مسلمانوں کی طرف سے شرع فیصلہ کرنے کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اس طرح وہ سلطان شریعت کی طرف سے نائب ہوتا ہے، اس لئے اس کا ایسا فیصلہ جو شریعت کے بالکل خلاف ہو وہ بالکل باطل ہوتا ہے، اور مجتہدین کے اجتہادی مسائل میں کسی طرف کے قطعی ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، اور جس حکم کو قاضی نافذ کر دے، وہی لازم ہو جاتا ہے، اسے یاد رکھ لیں۔

مسئلہ

(۲)۔ اگر زید نے اپنی چھوٹی لڑکی کے نکاح کے لئے لوازمات جہیز زیور وغیرہ تیار کر کے رکھ دئے اور اس بات پر ابھی تک کسی کو گواہ نہیں بنایا تھا یا اپنی نیت کسی پر ظاہر نہیں کی تھی کہ وہ اتنا بیمار ہو گیا کہ اسے اس بات کا خطرہ ہو گیا کہ شاید میں اسی مرض میں ختم ہو جاؤں گا اور میرے بعد میرے دوسرے ورثہ اس لڑکی کو جہیز میں نہیں دیں گے، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ مورث کسی ایسے شخص کو جس پر اسے پورا پورا اعتماد ہو مخفی طور سے اپنا وصی بنا کر سارا سامان اسے دیدے، اور اسے تاکید کر دے کہ اس پورے سامان کو پورے طور پر مخفی اور محفوظ رکھے کیونکہ یہ مال میری فلاں چھوٹی لڑکی کا ہے، جب وہ باغ ہو جائے تو اس کے حوالہ کر دے، لیکن یاد رہے کہ یہ حیلہ صرف منقولہ جائیداد اور مال و اسباب کے لئے مفید ہو سکتا ہے، لیکن گھر و باغ اور بھی جو کچھ غیر منقولہ جائیداد ہو اور لوگوں کو ان کا ہونا معلوم بھی ہو، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ کسی قابل اعتماد اجنبی کو انتہائی خاموشی کے ساتھ اتنا مال یا اتنی رقم دیدے جتنی کی وہ جائیداد اور غیر منقولہ سامان ہو سکے پھر وہ اجنبی تمام لوگوں کے سامنے ان تمام چیزوں کو خرید کر پوری رقم ادا کر دے لیکن یہ ظاہر نہ کرے کہ یہ جائیداد فلاں کی فلاں لڑکی کے جہیز کی ہے، اسی طرح سے بیچتے وقت خود وہ پیر بھی ایسی بات نہ کہے، بلکہ وہ مطلقاً خرید و فروخت کی باتیں کرے، پھر جب وہ لڑکی جو ان ہو جائے تو اس کی شادی کے وقت خود اس کو دیدے، معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے لئے اس طرح کے کام کو حلال نہیں کہا ہے کیونکہ اس سے دوسرے وارثوں کا حق باطل ہوتا ہے، لیکن امام خصافؒ نے زیور و اسباب کی صورت میں اجنبی کے لئے بھی حلال ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اٹھارہویں فصل: متفرق مسائل

مسئلہ (۱)۔ زید نے چاہا کہ میری چھوٹی ہوئی نمازوں کے عوض میرا تمام صدقہ کر دیا جائے لیکن اسے اس بات کا خوف ہوا کہ میرے مرنے کے بعد میرے ورثہ اس پر عمل نہیں کریں گے، حیلہ، یہ ہو گا کہ وہ اپنی حیات اور تندرستی کی حالت ہی میں کسی دیندار قابل اعتماد شخص کے پاس اپنی کوئی قیمتی چیز بیچ کر اس کے حوالہ بھی کر دے، پھر اس کی رقم کو اس سے معاف کر دے، پھر وہ شخص اس خواہشمند شخص کے مرجانے کے بعد اس سامان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے اس کے حکم کے مطابق صدقہ کر دے، تو ان شاء اللہ تعالیٰ یہ صورت جائز ہوگی، اب اگر مرنے والے کو اس بات کا خطرہ ہو جائے کہ ہم جس کے حوالہ اپنا کام کریں شاید وہ اس پر عمل نہ کرے اور مال لے کر بیٹھ جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ شخص اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو کسی کپڑے میں لپیٹی ہوئی چیز کے عوض جس میں کچھ خرابی ہو فروخت کرے اور لپیٹی ہوئی چیز کسی عدل شخص کے پاس رکھ دے اور اس کو یہ کہے کہ اگر یہ شخص میرے کہنے پر عمل نہ کرے تو میں تم کو یہ وصیت کرتا ہوں کہ اس وقت اس کو دو کچھ کر خیار احیب پر عمل کرتے ہوئے اسے عیب دار کہہ کر معاملہ واپس کر دو تب اس موصلی کی اپنی چیز اس کے وارثوں کی ملکیت ہو جائیگی۔

مسئلہ

(۲) اگر کسی کے تمام ورثہ نابالغ ہی ہوں یعنی ان میں سے ایک بھی بالغ نہ ہو، اور میت کا وصی یہ چاہے کہ مال ان لوگوں میں

ابھی تقسیم کر دیا جائے حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ کسی نابالغ کے مال کو دوسرے کے مال کے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز نہیں ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مثلاً اگر دو نابالغ لڑکے ہوں تو کسی باعتبار آدمی کے پاس انہیں سے ایک آدمی کا حصہ فروخت کر کے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ خرید لیا جائے۔ مسئلہ (۳)۔ اگر مریدوالے شخص نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کر دیا جائے اور حج مکمل ہو جانے کے بعد اگر کچھ مال بچ جائے تو اس حج میں جانے والے کو دیدیا جائے، اب حج میں جانے کے لئے کوئی شخص اس وقت متعین کر دیا گیا ہو تو واپسی پر بچا ہوا مال اس کو دیدیا جائے، اور اگر اس وقت کسی کو متعین نہیں کیا گیا ہو تو ایسی وصیت جائز نہ ہوگی، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وصی سے وہ یہ کہہ دے کہ حج کے خرچ کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ تم جس کو چاہو دیدو، تو وہ وصی جس کو مقرر کرے بچی ہوئی رقم اسی کو دیدے، تب اسے دینا جائز ہو جائے گا، جیسے کہ اصل وصیت کرتے ہوئے وصی کو یہ کہنا کہ تم میرا تہائی مال جس کو چاہو دیدو، تو اس وصی کو یہ اختیار ہوگا کہ جس کسی کو چاہے وہ مال دیدے۔

نویں فصل: معاریض کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ معاریض سے مراد ایسے کلام ہیں جن سے بولنے والا کچھ مراد لے لیکن سننے والا اس سے دوسری بات سمجھے، اگر ان معاریض کو اس طرح استعمال کیا جائے جن سے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ ہوتی ہو، نقصان پہنچانا مقصود نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہوگا تاکہ آدمی خود جھوٹ بولنے سے بچ جائے، اور بعض بزرگوں سے مروی ہے کہ ان معاریض سے آدمی جھوٹ بولنے سے بچ جاتا ہے، اور اس سے جھوٹ بولنے سے بچنے کی بہت عمدہ کوشش ہے، اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ معاریض کے استعمال کے دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ کوئی لفظ کسی خاص معنی میں استعمال کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن بولنے والا وہ معنی مراد نہ لے کر ایسے دوسرے معنی لے جو اس کے جیسے ہوں مگر سننے والے کا ذہن اس طرف نہ جاتا ہو، لیکن اس میں اس بات کی شرط ہے کہ اس لفظ میں ایسے معنی کا احتمال بھی ہو، مثلاً کوئی کافر کسی مومن صالح کا دشمن ہو اور دوسرا آدمی جو اس مرد مومن کو ہٹانے والا ہو وہ اس کے ساتھ کہیں جا رہا ہو راستہ میں وہی دشمن سامنے آجائے اور اس سے پوچھے کہ یہ کون ہے تو وہ کہہ دے کہ یہ شخص مجھے راستہ بتاتا ہے اسی لئے اس کو ساتھ لے لیا ہے، تو کافر اس مقصد کو نہ سمجھ کر اسے چھوڑ کر آگے بڑھ جائے گا، حالانکہ بولنے والے کی نیت یہ تھی کہ یہ مجھے دینی راستہ بتانے والا عالم ہے، مگر اس کافر نے سمجھا کہ یہ تو یوں ہی راہ گیر ہے، اور اس کے استعمال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں آدمی دو ایک لفظ ایسے پڑھاوے جن سے وہ جھوٹ بولنے سے خود بچ جائے اور سننے والا اسے سمجھ نہ سکے یا گرفت نہ کر سکے جیسے کہ اپنے جملہ کے بعد انشاء اللہ کہہ دے کہ اس کام کی ذمہ داری یقینی نہ ہو کر احتمال ہو جائے یا مثلاً امید ہے کہ میں آپ کا قرضہ کل ادا کر دوں گا یا انشاء اللہ کل آپ کا کام کر دوں گا کہ اگر واقعہ ممکن ہو سکا تو کر دیا اور اگر نہ ہو سکا تو وہ شخص جھوٹا نہیں کہلائے گا۔

ایسے تعریض کے جائز ہونے کی دلیل ایک یہ ہے کہ ایسی عورت جو ابھی اپنے شوہر سے طلاق پا کر یا اس کی وفات کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو تو شرعاً کسی شخص کا اس کو اپنے نکاح کے لئے صراحۃً پیغام دینا ممنوع ہے، لیکن اشارۃً اس طرح کہنا کہ تم تو بہت ہی خوبصورت اور صحت مند بھی ہو تو تم کو کسی فکر کی ضرورت نہیں ہے بہت سے آدمی تمہاری پریشانی میں تمہاری مدد کرنے والے مل جائیں گے، مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ نکاح کے ذریعہ تمہاری مدد کر دیں گے، اس طرح صراحۃً پیغام دے کر گناہ سے آدمی بچ سکتا ہے، چنانچہ تفسیر میں یہ روایت ہے کہ حضرت ابراہیم خنقی تابیؒ سے روایت ہے کہ وہ جب آرام کے لئے اپنے گھر جاتے تو اپنے خادم سے کہہ دیتے کہ جب کوئی شخص آکر میرے بارے میں دریافت کرے تو اس سے یہ کہہ دینا کہ وہ شیخ وہ اس وقت یہاں نہیں ہیں اور لفظ یہاں سے وہ جگہ مراد لو جہاں پر تم کھڑے ہو، مطلب یہ ہے کہ ابھی جس جگہ پر میں کھڑا ہوں وہاں نہیں ہیں، اسی

طرح یہ بھی روایت ہے کہ جب کسی شخص سے وہ ملاقات کرنا پسند نہ کرتے تو وہ کوٹھے پر یا تکیہ وغیرہ یعنی کسی اونچی جگہ پر چڑھ جاتے اور اپنے خادم سے کہتے کہ تم یہ کہ دو کہ شیخ تو سوار ہو گئے ہیں جس سے پوچھنے والا یہ سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہو کر باہر چلے گئے۔

اور یہ بھی روایت ہے کہ جب کوئی شخص ان سے کوئی ایسی چیز مانگتا جس کے دینے میں انکو کچھ حرج ہوتا تو وہ اپنا ہاتھ زمین وغیرہ پر رکھ کر اس سے یہ کہتے کہ یہ چیز تو یہاں پر نہیں ہے جس سے وہ شخص یہ سمجھتا کہ وہ چیز شیخ کے مکان میں نہیں ہے، المذخیرہ، ہ، ان تمام روایات میں اصل بات یہی ہے کہ ایسی صورت میں ایسی تعریض کرتے جس سے غیر کا کوئی حق متعلق نہیں ہے، کیونکہ آرام کا وقت چھوڑ کر بے وقت تکلیف میں مبتلا ہونا، اور مشلارات کے نماز میں خلل پیدا کرنا، یا جس سے ملاقات کرنے میں اپنے خاص اوقات میں خلل ہوگا، حالانکہ اس وقت اس سے ملاقات کرنا لازمی نہیں ہے، اور عاریتہ کسی کو کوئی چیز دینا اگرچہ شریعت میں مستحب اور مندوب ہے مگر لازمی نہیں ہے، جیسا کہ اس آیت، و یمنعون الماعون، کی تفسیر میں ہے کہ استعمالی چیز، مٹکنے والے کو نہیں دیتا ہے، لیکن یہ اسی صورت میں ہے جبکہ اس کے دینے سے اپنی ضروریات میں حرج لازم نہ آتا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔



﴿کتاب الفرائض﴾

یہ کتاب فرائض جنی ترکات و حقوق کے بیان میں ہے۔

نوٹ۔ اس علم الفرائض کی فضیلت اور تعریف بہت سی احادیث صحیحہ سے مروی ہے اور اس علم کو رسول اللہ ﷺ نے نصف علم فرمایا ہے بقیہ دوسرے تمام علوم مل کر نصف علم ہوئے اس لئے اس کی اہمیت شرعاً بہت زیادہ ہے، اسی اہمیت کے پیش نظر اگرچہ اصل کتاب ہدایہ، میں اس علم کو مصنفؒ نے شامل نہیں کیا ہے، مگر مترجم کتاب نے اپنی طرف سے اس علم سے پہلے مکملہ کے طور پر کتاب الخلیل کو ذکر کرنے کے بعد بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ الفرائض کا مستقل ایک حصہ اپنی طرف سے اردو میں لکھ کر اس عین اہدایہ میں اضافہ فرمادیا ہے جس میں عربی میں کوئی متن یا مستقل عبارت نہیں لکھی گئی ہے، مگر اب میں تسہیل کنندہ انوار الحق قسمی نے منسب سمجھا کہ طلبہ کے عموماً اس فن سے ناواقف ہونے کی وجہ سے اس میں اس عربی کتاب کے کچھ متن کا بھی اضافہ کر دیا جائے خواہ مکمل نہ ہو سکے، یعنی السراجی فی الفرائض جو تمام مدارس عربیہ میں مروج اور داخل صواب ہے جس کی شرح عربی اور اردو میں مختصر اور مفصل بہت زیادہ دی جاتی ہیں، اس کتاب کے مطالعہ سے انشاء اللہ تعالیٰ طلبہ کو کافی حد تک اس کے سمجھنے میں سہوت بھی ہوگی، اب (السراجی فی التمریث) کتاب کا متن اصل کتاب ہدایہ کے طرز پر پہلے ذکر کیا جائے گا اس کے بعد اس کا ترجمہ پھر اس متن اہدایہ کی عبارت کی تسہیل ہوگی جو کہ عین اہدایہ کی اصل کتاب کے آخر میں مذکور ہے،
نشاء اللہ تعالیٰ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد لله رب العلمین حمد الشاکرین

والصلوة والسلام عنی خیر البریة محمد وآلہ الطیبین الطاہرین

قال رسول اللہ ﷺ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم ، قال علماؤنا رحمهم اللہ تعالیٰ تنعق بترکة المیت حقوق اربعة مرتبة، الاول یبدأ بتکفیه وتحہیرہ من غیر تدبیر ولا تقطیر، ثم تقضی دیوبہ من جمیع ما بقی من مالہ ثم تنفذ وصایاہ من ثلث ما بقی بعد الدین ثم یقسم الباقي بین ورثتہ بالکتاب والسنة وإجماع الامة فیدان أصحاب الفرائض، وهم الدین لهم سهام مقدرة فی کتاب اللہ تعالیٰ، ثم بالعصاة من جهة النسب، والعصبة کل من یأحد ما أبقتہ أصحاب الفرائض وعند الانفراد یحرر جمیع المال، ثم بالعصاة من جهة النسب وهو مولی العتاقة، ثم عصتہ علی الترتیب، ثم الرد علی ذوی الفروض النسبية بقدر حقوقہم، ثم ذوی الارحام، ثم مولی الموالاة، ثم المقرولہ بالنسب علی الغیر بحیث لم یشت نسبه باقرارہ من ذلک الغیر اذا مات المقرول علی اقرارہ ثم الموصی له بجمیع المال، ثم بیت المال۔

ترجمہ۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم، ساری تقریریں اس اللہ کے لئے ہیں جو سرے جہاں کاپالنے والا، ایک حمد جو شکر گزاروں کی حمد کی طرح ہے، اور درود و سلام ہو خیر الخلق محمد ﷺ پر اور ازواج مطہرات پر اور انکی اولاد پاک پر جو طیب اور طاہر ہیں، رسول

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ (علم) فرائض کو خود سیکھو اور دوسروں کو سکھاؤ کیونکہ یہ نصف علم ہے، ہمارے علماء (احناف) رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ میت کے ترکہ سے علی الترتیب چار حقوق متعلق ہوتے ہیں، (۱) شروع کیا جائے گا اس کی تجبیز و تکفین سے بلا کسی زیادتی اور کمی کے، پھر میت کے دیون (قرضے) کو ادا کئے جائیں کل بقیہ مال سے، پھر میت کی وصیت پوری کی جائے گا وائے دیون کے بعد بچے ہوئے مال کی تہائی سے، پھر بچے ہوئے مال کو میت ان ورثہ کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا جن کی تودیت کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے، پھر تقسیم شروع کی جائیگی اصحاب فروض سے اور یہ وہ لوگ ہیں جن کے حصے کتاب اللہ میں معین کر دئے گئے ہیں، پھر تقسیم شروع کی جائیگی ان عسایات سے جو نسبی ہوں، اور عصبہ وہ شخص ہے جو (اصحاب فرائض کی موجودگی میں ان سے بچے ہوئے مال کو لے، اور تنہا ہونے کی صورت میں (اصحاب فرائض کی عدم موجودگی میں) سب مال کو سیٹ لے، بعدہ عصبہ سبیہ سے (تقسیم ہوگی) اور وہ مولیٰ عتاقہ ہے، پھر ان کے عصبہ سے ترتیب وار پھر رد ہوگا ذوی الفروض السبیہ پر ان کے حقوق کے مطابق، پھر ذوی الاجام سے، پھر مولیٰ السوالات سے، پھر ایسے شخص کے لئے جس کے لئے میت نے ایسے نسب کا اقرار کیا ہو کہ وہ نسب غیر کی طرف رجوع کرتا ہو، اور اس غیر نے اس اقرار کو تسلیم نہ کیا ہو، لیکن وہ مقر اپنے اقرار پر ہی مرا ہو، پھر جس کو جع مالی، کی وصیت کی گئی ہو، پھر بیت المال کو عین الہدایہ اس علم کی فضیلت اور اس علم کی تعلیم اور تعلیم کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں، جس کی روایت ابن حاکم والد ار قطنی والحاکم نے کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھاؤ کہ میں اٹھایا جاؤں گا یعنی بتانے کو میں ہمیشہ نہیں رہوں گا، اس کی روایت احمد والنسائی اور الحاکم نے کی ہے۔

اور ایک حدیث افر حنکم زید یعنی تم میں سب سے زیادہ فرائض کو جاننے والے زید بن ثابت ہیں، اس کی روایت احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان نے کی ہے، ان مقصد اس علم کے ذریعہ ترکہ میں سے ہر ایک کے حقوق کو جاننا جو حساب اور اصول ترکہ کی مدد سے معلوم ہوتے ہیں: اس کے ارکان یہ ہیں (۱) مورث (یعنی ترکہ کا مالک) (۲) مال ترکہ، (۳) وراثت (مستحق ترکہ) بشرطیکہ مورث مر جائے اور اس کے وارث جو حقیقت میں زندہ ہوں یا تقدیراً زندہ ہوں مشلا پیٹ کا بچہ (حمل) (۴) وجہ اور میراث معلوم ہو اس لئے بعض وجہوں کی وجہ سے اس کا مستحق میراث سے محروم ہو جاتا ہے، (جس کا تفصیلی بیان انشاء اللہ تعالیٰ موافق ارث کے بیان میں عقرب آئے گا) معلوم ہونا چاہئے کہ فرض کے لغوی معنی ہیں ایسی بات جو قطعی دلیل سے ثابت ہو، چنانچہ اس کتاب فقہ کو فرائض اسی لئے کیا جاتا ہے، کہ اس میں زیادہ تر بیان ان ہی حصوں کا ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے مقطوع اور مبہن ہوں اور دلیل قطعی سے ثابت ہوں، اس بناء پر لفظ فرض لغوی اور شرعی دونوں معنوں کو شامل ہوا، الا اختیار۔

اور لفظ ارث کے لغوی معنی بقاء کے ہیں اور شرعی معنی ہیں ایک شخص کا مال دوسرے کی طرف خلافت کے طور پر منتقل ہونا، خزائہ المفتیین، اس کے حقوق اس جگہ پانچ بیان کئے گئے ہیں، (۱) میت کے واسطے یعنی تجبیز و تکفین (۲) میت کے ذمہ اور وہ مطلق قرض ہے، (۳) ذمہ نہیں اور وہ کسی مال عین سے متعلق ہو، د، جیسے میت نے کوئی مال عین کے طور پر رکھا جس سے مر تہن (وہ جس شخص کے پاس مال کو بطور رہن رکھا گیا ہو) کا حق متعلق ہے، ہا اس کے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے دلی جنایت کا حق متعلق ہے تو حق میت کے حق یعنی تجبیز کے حق پر مقدم ہے، خزائہ المفتیین، جیسے ماذون دیون و مبیع محبوس ثمن یعنی میت کی خریدی ہوئی چیز جس کو بائع نے ثمن کے بدلہ میں روک لیا ہے، اور اس میں مستاجر (اجرت پر لینے والے کا فائدہ مد نظر ہو، د، (۴) میت کے لئے یا میت پر نہیں، اب اگر وہ اختیار بہت سے ہے تو وہ وصیت ہے اور یہی چیز چوتھی ہے، (۵) میت کا اختیار نہ ہو اور وہ میراث ہے، د، اور قول اصح یہی ہے کہ ارث کا تعلق مورث کی موت کے بعد ہوتا ہے، شرح الوہابیہ، حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف چار ہی حقوق متعلق ہوتے ہیں، (۱) تجبیز و تدفین، اور (۲) قرضہ (۳) وصیت، (۴) میراث، پس ان چاروں میں سے اولاً تجبیز و تکفین سے ابتداء کی جائے گی، کہ عام اور مشہور طریقہ سے اس میں مال خرچ کیا جائے، الحیظ، کفن ان کپڑوں میں دیا

جائے جس میں وہ اپنی زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا، مگر اتنا خیال رکھنا ضروری ہو گا کہ ترکہ میں کتنا مال چھوڑا ہے، اس لئے اس معاملہ میں نہ تو انتہائی کمی یا معمولی سے کام لیا جائے اور نہ ہی بہت زیادتی یا قیمتی کپڑوں میں لپٹا جائے، الاختیار، ضوء السراج میں ہے کہ تین کپڑے مرد کے لئے مستون ہیں اس سے زیادہ دینا سراف میں داخل ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ غشی نیت کے کفن کے بارے میں ہدایہ کتاب سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں زیادہ کرنے میں حرج نہیں ہے، اور یہی زیادہ مناسب قول ہے، البتہ ان کی قیمت درمیانہ درجہ کی ہو، پھر بھی ان سب میں مقدار ترکہ لحاظ رکھنا ضروری ہے، اس تفصیلی بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تجہیز و تکفین اور وہ یوں جو وصیت کے معنی میں نہ ہوں، وہ سب مال ترکہ سے ہی معتبر ہوتے ہیں، اور وصیت یا قرضہ جو وصیت کے معنی میں ہو وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہے، جیسا کہ کتاب الوصایا میں گزر گیا ہے، م، اور اگر ایک بار کفن کسی وجہ سے ضائع ہو جائے تو میت کے بدن کے پھولنے اور پھٹنے اور منتشر ہونے سے پہلے تک بار بار اس کے مال سے ہی اسے کفن دیا جائے، اور اگر وہ پھٹ چکا ہو تو صرف ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے، جو ترکہ سے ہی ہو گا، مثلاً کفن خرید کر لایا گیا اور وہ کل چوری ہو گیا دوبارہ خرید کر لایا گیا اور وہ پھر چوری ہو گیا، یا میت کو کفن دے کر دفن کیا گیا جسے کفن چور قبر سے نکال کر میت کو باہر ہی پھینک کر کفن لے کر چلا گیا، اس لئے اسے ترکہ سے پھر کفن دے کر دفن کیا، پھر ایسا ہی ہوا، اس طرح ہر مرتبہ کل مال ترکہ سے اسے کفن دیا جائے گا، اور اگر بدن پھول کر پھٹ چکا ہو تو اسے صرف ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کیا جائے، اور اگر قبر میں ڈال دینے کے بعد ایسا پھولا پھٹ ہو تو اس وقت کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، اور اگر اتفاق سے ترکہ کا مال تقسیم کر دیا گیا ہو اس وقت کفن چوری کئے جانے کی خبر ملی تو اب تکفین کی مد میں جتنا بھی خرچ ہونے کا اندازہ کیا جاتا ہے، وہ وارثوں کے حصہ سے ان کے حصوں کی مقدار سے واپس لیا جائے گا، ط، و۔

پھر اب اس کے قرضے سب سے پہلے دئے جائیں، یعنی اس کی تجہیز و تکفین کے بعد اس کے قرضوں کو وصیت اور میراث میں عمل کرنے سے پہلے یہی ادا کیا جائے، اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میت پر قرضے کئی حالتوں کے ہو سکتے ہیں یعنی یا تو اس کے سارے قرضے کی مکمل صحت کی حالت کے ہوں گے یا یہ کہ سارے قرضے اس کی بیماری کے زمانہ کے ہوں گے تو پھر ان دونوں ہی حالتوں کے قرضے حکماً برابر ہوں گے، یعنی ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی بلکہ سارے قرض خواہوں کو برابر ادا کئے جائینگے، یا ان میں سے کچھ قرضے صحت کی حالت کے اور کچھ حالت مرض کے ہوں گے، تو پھر اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ حالت مرض کے قرضوں پر گواہ بھی موجود ہیں یا نہیں یعنی صرف اسی مریض کے اقرار سے قرضے ثابت ہوتے ہیں، پس اگر وہ سارے قرضے یا کچھ قرضے گواہی اور معاند سے ثابت ہوں تو حالت صحت کے قرضے اور اس بیماری کے قرضے دونوں ہی گواہی سے ثابت ہونے میں برابر ہوں گے، اور اگر صرف بیماری کے قرضے گواہی کے ذریعہ ثابت ہوتے ہوں تو تندرستی کے زمانہ کے قرضے پہلے ادا کئے جائینگے یعنی ان کو ترجیح دی جائیگی، لکھنؤ، ہ، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حق کی ادائیگی کے ضروری ہونے میں حالت صحت کے اور جن قرضوں کو اپنے اقرار سے لازم کیا ہو سب برابر ہوتے ہیں، ان قرضوں کی ادائیگی میں کسی کو ترجیح دینے کا یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، کہ مثلاً کسی شخص پر اس کی تندرستی کے زمانہ کے قرضے دو ہزار روپے ہیں اور وہ قرضے جن کے لازم ہونے کے لئے خود اقرار کیا ہے، وہ ایک ہزار روپے ہیں، اور اس میت کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے بعد اس کے صرف دو ہزار روپے ہی باقی بچ گئے ہیں تو اس کی تندرستی کی حالت کے وہ قرضے جو گواہی سے ثابت ہوتے ہیں وہ اگرچہ بیماری کی حالت کے ہوں وہ پہلے ادا کئے جائینگے۔

اس کے بعد اگر کچھ باقی نہیں رہا تو اقاری قرض خواہ حق پانے سے محروم ہوں گے، اور اگر ترکہ میں تین ہزار روپے رہ گئے ہوں تو پہلے دو ہزار روپے ادا کرنے کے بعد باقی ایک ہزار روپے سے ان اقاری قرض خواہوں کو ادا کئے جائینگے، بشرطیکہ وہ ورثہ خود اجازت دیں کیونکہ مرض الموت ہوتے ہی مورث کے ترکہ سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اور وہ اقرار تو صرف مریض

پر جھٹ ہوتا ہے، اس سے وارثوں کے حق پر اس کا اثر ظاہر نہ ہو گا اسی لئے اگر وارثوں نے ان لوگوں کو ادا کرنے کی اجازت نہیں دی تو اس کا حکم وصیت کے حکم کے برابر ہو جائے گا، یعنی میت کے تہائی مال سے ادا کیا جائے گا، اسی سے اس مثال مذکور میں صرف ہزار روپے کی تہائی سے وہ لوگ پنا حصہ پاسکے گا، بشرطیکہ اس وقت کسی قسم کی وصیت کی ادا کی باقی نہ رہ گئی ہو، اور اگر موصی لہ کا صراحۃً ذکر ہو تو اس کا بیان کتاب الوصیۃ میں گزر گیا ہے، پس اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اقراری قرضہ بھی وصیت کے معنی میں ہو جاتا ہے، اس سے اس مسئلہ کو بھی وصایا کی بحث میں شامل کیا جائے گا، م، اور اب تجہیز و تدفین وردیوں کی دینگی کے بعد بھی اگر کچھ مال بچا رہے تو اس کی تہائی سے میت کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی، التا تار خانہ وغیرہ، لیکن اس کام میں وارثوں کی اجازت سی وقت معتبر ہوگی جبکہ وارث کو اجازت دینے کی صحت بھی ہو لہذا چھوٹے یتیم بچے جو وارث ہوں اگر وہ اجازت دیدیں تو بھی ان کی اجازت کا کچھ اعتبار نہ ہو گا، اور ان کے دلی یا وصی کو ان کی طرف سے اس وجہ سے اختیار نہیں ہے کہ ان کی وصیت نظری اور مشفقیت کی ہوتی ہے، لہذا جس معاملہ میں بظاہر بہتری نہ ہوگی تو وہ جائز نہ ہوگی، پھر بالغ وارثوں میں سے جو اجازت دے گا اس کے حق میں اجازت صحیح ہو جائیگی، کیونکہ اسے اپنے حق اور اپنی چیز کے بارے میں پورا پورا اختیار ہے۔

مسئلہ

ایک شخص کے مرتے وقت اس کے وارثوں میں چھوٹے، بڑے ہر قسم کے افراد ہیں، اور میت نے نقد اور غیر منقولہ جائیداد چھوڑی اس لئے ان میں سے باغوں نے ہم دستور کے مطابق اور رسم پر عمل کرتے ہوئے اس میں سے نقد مال کو اس کی تجہیز و تکفین اور اس کے قرضوں کی ادائیگی کے بعد اس میت کے سوم اور دسویں و بیسویں کرنے میں خرچ کر دیا پھر چالیسواں ادا کرنے کے لئے اس کی کچھ جائیداد بھی فروخت کر دی یا اس کی جائیداد کو رہن پر رکھ کر اس کے عوض نقد وصول کئے اور یہ شرط رکھ دی کہ جب تک اس قرض کی ادائیگی نہ ہو جائے اس وقت تک اس جائیداد کے منافع اور آمدنی سے تم فائدے حاصل کرتے رہو، کسی کی کفالت پر اس کے ذریعہ سودی رہیے لیا کیونکہ ان کو قرض حسنہ ملنے کی کوئی امید نہیں ہے، اور وہ اس کام کو بہت سی ضروری سمجھتے ہیں کہ اپنی برادری کو اس موقع پر چالیسواں کا کھانا دیں ورنہ سخت بدنامی ہوگی، ایسی صورت میں اس کا کیا حکم ہے؟

جواب :- یہ ہو گا کہ ان باغوں نے سوم و دہم و ہستم میں جو کچھ خرچ کیا اس میں سے نابالغ کا حصہ بھی حصہ لے سکتا ہو اس کے وہ باغ فراخ ضامن ہوں گے، اور قیامت کے دن ان سے نابالغوں کے حقوق کا مواخذہ ہو گا، ورجب نہوں نے بدنامی کی بدعتی سے رسم ادا کر کے اس مال کو برادری کے سنے والوں اور رونے والی عورتوں اور مردوں پر صرف کیا تو وہ مال کو ضائع کر کے ورنہ کنگاہ کر کے گنگاہ بھی ہوں گے، پھر جہم کے سنے جو جائیداد رہن رکھی چونکہ اس میں نابالغوں کا بھی حصہ ہے اس لئے ان پر اللہ کا غضب ہو گا، بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان لوگوں نے جائیداد غضب کی ہے، اور رہن پر نقد دے کر جائیداد کو رکھنے و ماعاصب اغاصب کہہ دے گا، ورنہ کم از کم تن ہو گا کہ دوسرے کے مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر رہن کرنے کا مسئلہ ہو گا، کہ یہاں رہن باطل ہوتا ہے، اور اس مرتہ میں نے دس جائیداد سے جو کچھ بھی فائدہ حاصل کیا وہ قول اول کے مطابق اس پر ماعاصب الغاصب کے ہے، اور دوسرے قول کے مطابق وہ سب اس پر حرم ہیں، کیونکہ رہن کا کام صرف قابل اعتماد بنانا ہے، اور حیلہ صرف عاریت پر ہونی چیز سے منافع حاصل کرنے میں ہے، حالانکہ یہاں پر تو نابالغوں سے اجازت لینا ہی باطل ہے، اور جائیداد کی ضمانت پر سودی روپیہ بینا حقیقت میں کفالت کی بناء پر باطل ہے، لیکن صحیح ہے بشرطیکہ اس پر قبضہ باقی ہو، ورنہ رہن باطل ہے، اور موجودہ صورت میں سود دینا بد اخلاف حرام ہے، اور نابالغوں کے مال کو استعمال کرنے کی وجہ سے سارے بالغ وارث وراثت کے ساتھ مرتہ میں اس مال کے ضامن ہوں گے، اور جو کچھ مال سے کر ان لوگوں نے خرچ کیا ہے، وہ شیطانوں کے بھائیوں کا اسراف اور بے جا خرچ ہے، اور گناہ کا کام کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار بھی ہوں گے، اور اگر ان حرکتوں کے

بعد توبہ کئے بغیر ان میں سے جو بھی مرے گا، وہ اس بدعتی کی بناء پر عذاب جہنم کا مستحق ہوگا، لیکن ذرہ برابر اسے ثواب نہیں ملے گا، تودہ میت کو بھی کچھ ثواب نہیں پہنچا سکے گا، اس لئے کہ خود اس کا اپنا ہی کام معصیت اور کار عذاب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب میت کے تہائی مال سے زائد میں وارثوں کی اجازت معتبر ہوگی اسی وقت تہائی ترکہ سے زیادہ کی بھی وصیت جائز ہوگی، م، وصیت پر عمل کر لینے کے بعد بھی اگر کچھ باقی رہ جائے تودہ فرائض الہی عزوجل کے مطابق وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا، التامار خانہ، ھ، اسی لئے میراث کی تقسیم سے پہلے ہی وصیت کو نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، م، اور ایسی ہی وصیت کو میراث کی تقسیم سے پہلے عمل میں لایا جائے گا جو کسی معین چیز کے بارے میں ہو، التامار خانہ، مشلا میت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے نام وصیت ہے، تو تجبیز و تحفیز وادائے دیون کے بعد جو کچھ ترکہ سے بچا تو اس کی تہائی میں حساب لگایا جائے گا کہ اس تہائی حصہ میں سے بھی یہ مکان آسکتا ہے، تودہ زید کے نام کر دیا جائے گا، اور اگر مکان کی قیمت ترکہ کی تہائی سے زائد ہو اور دوسرے تمام ذمہ دار بڑے وارثین نے بھی اسے دیدینے کی اجازت دیدی تو زید ہی کو دیدیا جائے، اس کے بعد بھی اگر میراث کا کچھ حصہ بچ جائے تودہ تمام ورثہ میں تقسیم کر دیا جائے گا، یعنی وہ بچا ہوا مال میراث میں شامل ہوگا، الحاصل وصیت کا حکم اسی صورت میں میراث سے مقدم سمجھا جائے گا، جبکہ میت نے کسی معین چیز دینے کی وصیت کی ہو، م، اور اگر مال وصیت غیر معین یعنی مشترک ہو (اسی کو وصیت پر سلسلہ بھی کہا جاتا ہے) مثلاً میرا تہائی یا چوتھائی مال زید کو دیا جائے، یا فقراء میں تقسیم کیا جائے تو ایسی صورت میں وصیت کو میراث سے مقدم نہیں کہا جائے گا، بلکہ موصلیٰ یعنی جس کے نام وصیت کی گئی ہو وہ بھی دوسرے وارثوں کے ساتھ ایک حصہ دار بنے گا، اس بناء پر اگر ترکہ کامل بہت زیادہ ہو تو اس کی وجہ سے اس کے حصہ میں بھی زیادتی ہو جائیگی اسی طرح سے ترکہ کی کمی سے اس کے بارے میں بھی کمی آجائیگی، التامار خانہ، ھ۔

اور درمختار میں بھی یہی حکم اختیار شرح المختار نقل کر کے لکھا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہے، انتہی، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ان دونوں قولوں میں یہ فرق نکلے گا کہ وصیت کو مقدم کرنے کی صورت میں موصلیٰ کو تجبیز و تحفیز وادائے دیون کے بعد باقی مال کی تہائی مل جائیگی، اب اگر اس صورت میں وارث حصہ داروں میں ان کے مقررہ حصے کم پڑ جائیں تو انہیں میں کمی کی جائیگی اور وارثوں کے برابر کرنے میں خود اس کو بھی حصہ میں کمی ہو جائیگی، جو اسے برداشت کرنی ہوگی، مثلاً میت عورت نے ایک لڑکی و شوہر اور باپ کو چھوڑا اور اسی میت نے ہندہ کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی، اور یہ فرض کیا جائے کہ تجبیز اور دیون وغیرہ کے بعد بارہ روپے بچ گئے تو وصیت کا مال پہلے دیدینے کی صورت میں ہندہ کو چار روپے ملے، اور مشترک مال رہنے کے قول کے مطابق اس جگہ لڑکی کو نصف یعنی ۶، اور شوہر کو چوتھائی یعنی ۳، اور باپ کو چھٹا حصہ یعنی ۲، اور ہندہ کے لئے تہائی یعنی چار ہے، لہذا کل حصے اس طرح سے نکالے جائینگے، ۶، لڑکی کے لئے، ۳، شوہر کے لئے، ۶، باپ کے لئے اور ۴ ہندہ کے لئے جن کا مجموعہ (۶+۳+۲+۳=۱۵) ہو جاتے ہیں، حالانکہ کل مفروضہ روپے صرف بارہ ہی ہیں، لہذا ان ہی ۱۲ روپے کے ۱۵ حصے کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کو دئے جائینگے، چنانچہ اب ہندہ کے حق میں بھی ۴ روپے سے کمی ہو جائیگی، اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مال وصیت معین نہیں ہے تو ترکہ کے حصہ داروں کی طرح موصلیٰ لہ بھی تہائی ترکہ کا حصہ دار ہے، جو کہ ترکہ کی تقسیم کرنے سے ہی معلوم ہوگا، لہذا وہ موصلیٰ لہ بھی ان وارثوں کا ایک شریک ہو گیا، اور وصیت کو ترکہ سے مقدم کر کے دینے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وصیت اور رہن کی ادائیگی کے بعد ہی وارثوں کو حصہ دار بتایا ہے اس لئے پہلے وصیت کا مال نکال دیا جائے گا، اور جب وہ وصیت تہائی سے کم ہے تو میت کا حق ہو اس لئے اسے نکالنا واجب ہوا، نص سے بھی یہی ثابت اور صحیح بھی ہے، م۔

فائدہ

حقوق اللہ عزوجل کے بھی دیون ہیں، مثلاً میت پر زکوٰۃ باقی ہو، یا نماز اور روزہ کے کفارے ہوں، لیکن کسی بندہ کو اس کے مقابلہ کا حق نہیں دیا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی میت ان چیزوں کی ادائیگی کی وصیت کر دے تو ان کو ادا کرنا چاہئے اور اس کے تہائی مال سے ادائیگی واجب ہوگی، اور اگر ورثہ تہائی سے بھی زائد کی ادائیگی کی اجازت دیں تو جتنا ممکن ہو اتنی ادائیگی کرنی چاہئے، اور اگر میت نے ان کی ادائیگی کی خود وصیت نہیں کی تو کچھ بھی واجب نہیں ہے، تہ، د، وغیرہ اور اب یہاں سے موانع کا ذکر آرہا ہے، یعنی کسی وارث کو ترکہ کا حق دار ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کو اس کا حق پانے سے روک دیا جائے، جو اصطلاح میں موانع ارث کہلاتے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

السراجی: . فصل فی الموانع

المانع من الارث أربعة، (۱) الرق وافرأ كان او ناقصاً (۲) والقتل الذی يتعلق به وحبوب القصاص او الكفارة، (۳) واحتلاف الدیبن، (۴) واختلاف الدارین إما حقیقة كالحربی والدمی، او حکماً كالمستأمن والدمی او الحریین من دارین مختلفین، والدار انما تختلف باختلاف المعة والملک لا بقطاع العصمة فیما بیهم

ترجمہ - فصل - موانع ارث کا بیان - ارث کے پانے سے مانع چار چیزیں ہیں، (۱) غلامی پوری ہو یا دھوری (ناقص) (۲) وہ قتل جس کی وجہ سے قصاص یا کفارہ واجب ہوتا ہے، (۳) دین کا مختلف ہونا، (۴) ملک کا مختلف ہونا، اختلاف حقیقہ ہو جیسے حربی (دار الحرب) کا کافر اور ذمی دارالسلام کا کافر (یا حکماً ہو جیسے کہ مستامن یعنی امن (ویزا) لے کر دارالسلام میں آنے والے حربی، اور ذمی یا ایسے دو حربی جو دو مختلف ملکوں کے ہوں، اور ملک بدلتا ہے لشکر اور بادشاہ کھ بدلنے سے ان کے آپس میں عصمت محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے۔

عین الہدایہ (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں، پہلے مانع یہ ہے کہ وارث رفیق ہو (آزاد نہ ہو) مثلاً کسی نے غیر کی باندی سے نکاح کیا اس شرط کے طے کئے بغیر کہ اس نکاح سے جو اولاد ہوگی وہ آزاد ہوگی، تو اس سے جو بھی لڑکا یا لڑکی پیدا ہوگی وہ بھی اپنی ماں کے مثل غیر کی مملوک ہوگی، اس بناء پر جب ایسے بچے کا باپ مرے گا اگر اس وقت تک وہ بچہ کسی طرح بھی آزاد نہ ہو سکا تو میت باپ کا بیٹا ہونے کے باوجود اولاد اس باپ کی میراث نہیں پائے گی، اور اگر اس کا تھوڑا حصہ مثلاً نصف یا چہرہ وغیرہ آزاد ہو تو جب بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی، لیکن صاحبین کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے ہی کل بدن آزاد ہو جاتا ہے، اس لئے وہ اولاد وارث ہو جائیگی، اور اگر کسی نے غیر کی باندی سے زنا کیا نعوذ باللہ من ذلک، تو یہ لڑکا اگر کبھی آزاد بھی ہو جائے جب بھی وارث نہ ہو گا جیسے کہ کسی آزاد عورت سے زنا کرنے سے پیدا ہوتا اگرچہ وہ حقیقت میں اسی شخص کے نقطہ سے ہوا ہے، یہاں تک کہ نکاح کی حرمت متعلق ہو جائے، ورنہ اگر مملوکہ کی اولاد اس کی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث سے، اور ہندیہ میں ہے کہ مدبر و مکاتب اور ام ولد بھی وارث نہیں ہے، المستعینین۔

مسئلہ

ایسا تنگ دست راہن جو خود کو آزاد کرانے کے کما کر کے مر جہن کو ادا کرتا ہے، وہ دوسرے کا وارث بھی ہوتا ہے اسی طرح دوسرا شخص اس کا بھی وارث ہوتا ہے، یعنی وہ دوسرے کا مورث بن سکتا ہے، (الکافی)۔ دوسرا مانع یہ ہے کہ وارث مورث کا قاتل ہو رہا ہو، یہاں تک کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ اس کی میراث سے بھی محروم ہوگا، لیکن اس جگہ ایسا قتل

معتبر ہے جو اس کے اپنے سے واقع ہوا ہو اگرچہ غلطی سے وہ قتل ہو گیا ہو، یہاں تک کہ اگر کوئی اپنے سوتے ہوئے میں کسی بچہ پر زھک گیا اور وہ مر گیا، اگسبوطہ، جب بھی وہ محروم ہی رہے گا، اس کے برخلاف اگر کوئی قاتل کے کسی سبب سے ہو گیا ہو مثلاً راہ میں پتھر ڈال دیا تھا جس سے کلڑا کر اس کا کوئی مورث مر گیا تو وہ شخص اس مورث کی میراث سے محروم نہ ہوگا، اور اگر کسی باپ نے عہد اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تو باپ ہونے کے احترام میں اگرچہ اسے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن یہ باپ اپنے اس بیٹے کی میراث سے محروم رہے گا، کیونکہ اس باپ نے اپنے مورث پیٹ کو ناحق قتل کیا ہے، مگر مقتول سے پہلے قاتل مر جائے تو مقتول بالا جماع اس کا وارث ہوگا، مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا جس سے وہ مرنے کے قریب ہو گیا مگر وہ ابھی تک زندہ ہی تھا کہ زید ہیضہ کی بیماری میں مبتلا ہو کر مر گیا، اس سے بعد دوسرا زخمی بھائی بھی مر گیا، تو ایسی صورت میں زید کی میراث اس کے زخمی بھائی کو ملتی ہے، مثلاً اس کے سوا زید کا دوسرا عصبہ وارث نہیں ہے، تو زید کی میراث سے اس کے لئے عصبہ کا حصہ ہوگا، پھر زخمی مقتول نے جو کچھ بھی مال چھوڑا ہو اس کے حصہ میراث کے ساتھ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے، م۔

اور اب تیسرا مانع

یہ ہے کہ وارث اور مورث کے درمیان مت و مذہب کا اختلاف ہو، یعنی توحید و شرک کا اختلاف ہو مثلاً ایک مسلمان ہے، اور دوسرا یہودی نصرانی، مجوسی، ہندو وغیرہ ہو، اس بناء پر مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہوگا، اسی لئے حضرت علیؓ و جعفرؓ نے اپنے باپ ابوطالب کی میراث نہیں پائی، بلکہ طفیل نے جو اس وقت تک مشرک ہی تھے وارثا ہوئے، چنانچہ صحیحین کی حدیث ہے وھل نوك لما عقب الھدیث اس کا بیان ہے، اسی طرح سے کوئی مشرک وغیرہ بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا، مثلاً بینا مسلمان مر اور اس کا باپ مشرک تھا تو باپ اپنے بیٹے کی میراث نہیں پائے گا، معصوم ہونا چاہئے کہ اگر زید اسلام لایا اور مال کمایا پھر خود باندہ تعدی وہ مرتد ہو گیا اس کے بعد اس نے اور بھی مال کمایا اس کے بعد وہ شخص از خود مر گیا یا قتل کر دیا گیا اور اس زید کے وارثوں میں کچھ مسلمان اور کچھ مشرک ہیں تو اس کے مسلمان وارثوں کو زید کے اس مال کی میراث ملے گی جو اس نے اسلام کی حالت میں کمایا تھا اور مشرک وارثوں کو زید کی حالت شرک کی میراث ملے گی، کیونکہ وہ زید جس وقت سے مرتد ہوا تھا اسی وقت سے وہ زندہ رہ کر حقیقت میں مرتد ہو گیا ہے، لیکن ابھی تک حقیقت حال معلوم نہیں ہو سکی ہے، یہاں تک کہ اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اب پھر زندہ ہو گیا ہے، پھر جب وہ دار الحرب چلا گیا اور وہیں رہ گیا یا قتل کر دیا گیا یا مر گیا تو اس کا اب مرتد ہونا ہوتا ہے، اس لئے اس نے اس وقت تک جو کچھ بھی کمایا ہے، وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔

مسئلہ

مت اسلامیہ میں سے کچھ وہ قرضے جن کے بارے میں کفر کا حکم لگایا گیا ہو وہ مرتد کے حکم میں ہیں، جیسا کہ وصیۃ الہدایہ میں ہے، حضرت اسامہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی کافر کا وارث نہ ہوگا، اور نہ کوئی کافر کسی مسلمان کا وارث ہوگا، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً حدیث مروی ہے، کہ دو متوں والے ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اس کی روایت احمد و انسائی وغیرہا نے کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی حدیث ہے کہ قاتل کے لئے میراث نہیں ہے، رواہ الترمذی، اور دارقطنی نے اس کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے جس کی روایت ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے کی ہے، اور عبدالرزاق نے ابن عباسؓ سے حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اس مقتول کا وارث نہیں ہوگا، اگرچہ اس مقتول کا اس وارث کے سوا دوسرا کوئی وارث نہ ہو، اور اسی پر اجماع ہو چکا ہے۔

لیکن یہ بات واضح ہے کہ قتل کرنے میں یہ شرط ہے کہ قاتل کا فعل قتل حرام ہو، اس بناء پر بچہ یا پاگل یا بدحواس یا مرض برسام (ایک ہذیبی بیماری جو سر میں پیدا ہوتی ہے، اس سے اتنا شدید درد ہوتا ہے کہ انسان اس کی وجہ سے اپنا حواس کھودیتا ہے) یا موسوس (خرابی عقل کی وجہ سے بے تکلی باتیں کرنے والا) نے کسی کو قتل کر دیا تو وہ مقتول مورث کو میراث سے محروم نہ ہوگا، کیونکہ میراث سے محرومی تو فعل حرام کی سزا ہے، اور ان مذکورہ لوگوں کا فعل ان کے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے حرام نہیں کہا جاسکتا ہے، اگر امام المسلمین سے مسئلوں کی ایک بڑی جماعت باغی ہو کر لڑی اور ان سے ہر طرف سے جو کچھ مارے گئے ان کے بارے میں کچھ تفصیل ہے اور ان احکام کے بارے میں کچھ اختلاف بھی جو سیر کی بحث میں گزر گیا ہے، اناختیار، ہ، اور قول راجح یہی ہے کہ قوم عادل یعنی امام کے ساتھ دینے والوں نے اپنے عام دستور اور حکم کے مطابق قتل کیا ہے، تو وہ اپنے مقتول ورثہ کی وراثت سے محروم نہ ہوگا، اور باغیوں میں سے جن لوگوں نے عادلوں میں سے جن لوگوں کو قتل کیا ہے تو اس کی بھی تفصیلی بحث کتاب السیر میں مذکور ہے، م۔

مسئلہ

اگر باپ نے اپنے بیٹے کا ختنہ کیا یا لڑکے کو کوئی بڑا زخم ہو گیا جسے باپ نے نشتر لگایا جس کی وجہ سے وہ دونوں لڑے کے مر گئے تو یہ باپ ایسے بیٹوں کا حسب دستور وارث رہے گا یعنی ایسے لڑکوں کی وراثت سے محروم نہ ہوگا، اور اگر اپنے بچے کو باپ نے تادیباً اس سے اتفاقاً اسے ایسی چوٹ لگ گئی جس سے وہ مر گیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی دیت کا ضامن اور میراث سے محروم بھی ہو جائے گا، لیکن صاحبین کے نزدیک نہ دیت کا ضامن ہو گا اور نہ ہی میراث سے محروم ہوگا، اور اگر باپ کی اجازت سے معلم نے بچہ کو مارا اور وہ مر گیا تو بالاتفاق اس وقت باپ نہ ضامن ہو گا اور نہ میراث سے محروم ہوگا، البسوط، غیر قسم یعنی کافروں کی میتیں جو اگرچہ مختلف ہوں مشلا یہودی و نصرانی و مجوسی اوبہت پرست کے درمیان اختلاف مذہب ہونے کے باوجود ان کے درمیان آپس میں میراث سے رکاوٹ اور ممانعت نہیں ہے، یہاں تک کہ یہودی و نصرانی کے درمیان میراث جاری ہوتی ہے، المستمین، اگر کوئی مسلمان دار الحرب میں جا کر مر گیا تو اس کا وہ بیٹا جو دار الاسلام میں ہے وہ اس کا وارث ہوگا، الکافی۔

چوتھا مانع، یہ ہے کہ وارث و مورث کے دارین میں (یعنی دار الاسلام اور دار الحرب میں مختلف طور پر رہتے ہوں، اور دار کا اختلاف لشکر اور سلطنت کے اختلاف سے ہوتا ہے کیونکہ ایسے دو ملکوں میں آپس میں حفاظت ناممکن ہوتی ہے، یا بالکل ختم ہو جاتی ہے، اس بناء پر اگر دار الحرب میں کوئی حربی مر اور دار الاسلام میں اس کا کوئی باپ یا بیٹا مر تو ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اسی طرح اگر دار اسلام میں کوئی ذمی مر تو دار الحرب میں اس کا باپ یا بیٹا اس کا وارث نہ ہوگا، اسی طرح اگر حربی امان لے کر یہاں دارالسلام میں آیا اور مر گیا تو یہاں پر اس کا وارث جو بھی موجود ہوگا، وہ اس کا وارث نہ ہوگا، بلکہ اس نے جو کچھ چھوڑا ہو وہ اس کے ملک میں بھیج دیا جائے گا، اور اگر کوئی ایسا ذمی یہاں مر گیا جس کا یہاں تو کوئی وارث نہ ہو مگر دار الحرب میں اس کا وارث موجود ہو تو اس ذمی کا ترکہ یہیں بیت المال میں جمع رہے گا، الکافی، ان موافق کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد یعنی اگر کسی وارث کے لئے کوئی ایک بات بھی ان چاروں مواضع میں سے موجود نہ ہو مگر مستحق وارثین موجود ہوں یعنی وارث پانے کے اسباب کچھ لوگوں میں پائے جا رہے ہوں تو سبب کی ترتیب کے ساتھ ان کے درمیان میراث تقسیم کر دی جائیگی، م۔

انسان کا اپنے کسی مورث کی وراثت کا حق پانے کے لئے یعنی استحقاق ارث ان میں ۱۳ سبب میں سے ایک کا پیدا جانا ضروری ہے، اول نسب یعنی قرابت اور رشتہ داری کا ہونا، دوم سبب زوجہ و شوہر کا ہونا، سبب سوم ولاء کا ہونا تو خواہ ولائے عقیق ہو یا ولائے موالات ہو، المستمین، ولائے عقیق کی مثال زید نے کل غلام آزاد کیا جس سے وہ غلام فوری طور سے خود مختار ہو گیا، لیکن اس کی ولاء (مرنے کے بعد اس کا سامان وغیرہ) ہمیشہ اسی آزاد کرنے والے زید یا اس کے عصبات کے لئے ہوگی، ان دونوں زید اور کل

کے تحقق میں زید کو ولی علیٰ ور کو کو ولی اسفل کہا جاتا ہے، اس کے بعد اگر یہی کلو بھی کبھی اپنا غلام مثلاً بد ہو کو سزا کر دے تو اس کی ولاء بھی کلو کے واسطے سے زید ہی کو ملے گی، اب اگر کلو نے کبھی خلد کی باندی سے نکاح کیا اور اس کے اواد ہوئی تو وہ خلد کی مملوک ہوگی اس طرح کلو کی اولاد کی ولاء اگرچہ خلد کو ملے گی مگر جب یہ بھی آزاد ہو جائے یہ کلو نے اپنے نکاح کے وقت ہی یہ شرط لگا دی ہو کہ میری اولاد آزاد ہوگی تو اس کی اولاد کی ولاء بھی کلو کے واسطے سے زید ہی کو ملے گی، یہاں تک کہ اسے تحقق کی تفصیل تھی، اب وری قسم ولاء موالات کی تفصیل آتی ہے، اس ولاء موالات کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مشرک لکونی شخص زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا، اس بناء پر اس کے سارے مسلمان بھائی ہو گئے لیکن اب وہ اپنا خاص تحقق کسی ایک سے قائم کر کے اپنے آپ کو مضبوط کرن چاہتا ہے، چنانچہ اس نے اس کام کے لئے زید ہی کو پسند کر کے اس سے موالات کر لی، اس کے بعد وہ لکونی بغیر کسی واد یا وارث کے بغیر مر گیا تو وہی زید اس کا مکمل وارث ہو جائے گا۔

ولاء تحقق اور ولاء موالات دونوں صورتوں میں صرف اعلیٰ اپنی سفل کا وارث ہوتا ہے، جنی ولاء اسفل اپنے اعلیٰ کا وارث نہیں ہوتا ہے، لیکن اگر ولاء موالات کرتے ہوئے اعلیٰ نے یہ شرط لگا دی ہو کہ جب میں وارث مردوں تو تم میرے وارث ہو اس وصیت میں اسفل بھی وارث ہو جائے گا، خزانۃ المفتیین، وراہ یہ معصوم ہونی چاہئے کہ قربت یا زوجیت یا ولاء کی وجہ سے ایک انسان ان لوگوں کا ترکہ پانے کا حق دار ہو سکتا ہے، لیکن اس ترکہ یا میراث پانے کی یہ شرط ہے کہ اس سے اوپر کا وارث اس کو محروم نہ کرتا ہو، مثلاً جب تک رشتہ داری کی بناء پر (قراۃتی وارث) عصبہ ہو تو مولیٰ اعلیٰ کو میراث نہیں ملے گی، اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں شامل ہو، پھر وارثوں کی قسمیں تین ہیں، (۱) اصحاب افرائض، (۲) عصبیات، (۳) ذوی الارحام، لمضبوط۔

تعریف اصحاب افرائض

ایسے وارثوں کو کہا جاتا ہے جن کے لئے اللہ تعالیٰ نصف و ثلث وغیرہ کے حصے خود مقرر کر دئے ہیں، ان میں سے بعض کے لئے ایک حالت میں مثل نصف ہے اور دوسری حالت میں چہر م ہے، اس بناء پر وہ پورا ترکہ پانے کے مستحق نہیں ہوتے ہیں، اور عصبیات مردہ ورثہ ہوتے ہیں کہ اصحاب فرائض کو ان کے پورے حصے دینے کے بعد اگر کچھ بچ جائے تو وہ پورا بچا ہوا حصہ ان ہی لوگوں کا ہوتا ہے، اس بناء پر کبھی کم بچتا ہے، اور کبھی زیادہ بچ جاتا ہے، اور ان ہی لوگوں میں مولیٰ عتاق اور مولیٰ الموالات بھی داخل ہیں، وری ذوی الارحام سے مراد وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو رحمی قرابت ہے اور ان کو کبھی عصبہ کے طور پر میراث مل جاتی ہے، وری کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک وارث دو حیثیت سے حصہ پاتا ہے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ترکہ کے مستحق ہونے میں ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، م، ترکہ کے مستحق دس قسم کے ہوتے ہیں، جن کی ترتیب ابھی بیان کی جائیگی، ال اختیار، پھر کچھ وارث تو وہ ہوتے ہیں جو کبھی بھی محروم نہیں ہوتے ہیں، اور کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو کبھی پاتے ہیں اور کبھی محروم ہو جاتے ہیں، اسی لئے انکو ترتیب وار ذہن نشین رکھنا ضروری ہے، جو ابھی ترتیب وار بیان کئے جا رہے ہیں، م۔

(۱) سب سے پہلے اصحاب افرائض سے دینا شروع کرنا چاہئے، (۲) ان کے بعد عصبیات ہیں، اور ان میں بھی اس ترتیب کے اعتبار کہ سب سے پہلے عصبہ قراۃتی مستحق ہوں گے، (۳) اگر یہ عصبہ قراۃتی نہ ہو تو عصبہ سنبی میں سے مولیٰ عتاق ہے، (۴) اور اگر مولیٰ عتاق بھی مرید کا ہو تو جو اس کا عصبہ اعلیٰ موجود ہو گا، (۵) اگر وہ بھی نہ ہو تو میت کے قراۃتی اصحاب فرائض ہی کو ان کے اپنے ہی حقوق کے اندر سے دوبارہ دیا جائے، (۶) ان کے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہو گا، (۷) ان کے بعد ان کے مولیٰ الموالات حق دار ہوں گے (۸) پھر وہ شخص مستحق ہو گا جس پر میت نے اپنے نسب کا قرار کیا ہو اس طرح سے کہ اس کے قرار سے نسب مکمل ثابت نہ ہو سکا، لیکن وہ مقرر شخص اپنے اقرار پر قائم اور جہاں ہو، یہاں تک کہ وہ اقرار کرنے والا مرید ہو، مثلاً کسی کو بھائی یا بیٹی بہن کہا، (۹) پھر وہ موصیٰ جس کے لئے کل مال کی وصیت کی تھی، (۱۰) سخر میں بیت اہمال ہے، الکافی، وراہ ان مستحقین

کے استحقاق کے بارے میں مختصر دلائل کا بیان ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین۔ آخر تک، رکوع میں اصحاب الفرائض کے بارے میں دلائل موجود ہیں، پھر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ فرائض کو صاحبان فرائض کے حوالہ کرو، پھر جو کچھ بچہ وہ اولیٰ مذکر کے لئے ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور آیت پاک جو اوپر ذکر کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب لڑکا اور لڑکی جمع ہوں تو لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ ہونے سے عصبہ ہو جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ ان کے تین حصوں میں سے ایک حصہ لڑکی کا اور دو حصے لڑکے کے ہوتے ہیں، الحاصل اصحاب فرائض سب سے مقدم ہوتے ہیں، ان کے بعد قریب تر عصبہ بنتی ہے، جس کی دلیل ایک حنفی علیہ حدیث ہے، یعنی حضرت ام المومنین عائشہؓ اور دوسری حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ ولاء اسی کے لئے ہے جس نے آزاد کیا ہے، حنفی علیہ ہے، اپنے آزاد کئے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اس کا کوئی عصبہ نہ ہو تو اس کی میراث تمہارے لئے ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے حسن سے مرسل کی ہے، حضرت حمزہؓ کی لڑکی کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کو اس کے سزاو کئے ہوئے مولیٰ سے میراث دلوائی ہے، اس کی روایت التسانی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اور اسی کی روایت الدارقطنی نے ابن عباسؓ سے کی ہے، ان تمام روایتوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ عصبہ نسبی کے بعد مولاۓ عقاد کا درجہ ہے، اور حضرت مقدم بن معدی کربؓ میں ہے کہ جن کا کوئی وارث نہیں ہے، میں اس کا وارث ہوں، اس کی طرف سے غلطی سے سرزد ہونے والے قصور کا جرمانہ میں ادا کروں گا اور اس کا وارث رہوں گا، رواہ ابو داؤد، والتسانی و ابن ماجہ و ابن حبان، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے موالات میری ہوگی، لیکن اس سے جو میراث ملے گی، وہ بیت المال میں جمع ہوگی، اس حدیث کی شرح بہت زیادہ طویل ہے، ان، م۔

السراجی: . باب معرفة الفروض ومستحقہا

الفروض من المقدرة فی کتاب اللہ تعالیٰ ستة، (۱) النصف، (۲) والرابع، (۳) والثلث، (۴) والثلثان، (۵) والثلث، (۶) والسدس علی التضعیف والتصفیف، واصحاب هذه السهام اثنا عشر نفرا مربعة من الرجال وهم الاب، (۲) والجد الصحيح وهو اب الاب وان علا، (۳) والاح لام، (۴) والزوج، وثمان من النساء وهن، (۱) الزوجة، (۲) والبنات، (۳) وبنات الابن وان سفلت، (۴) والاحت لآب ولام، (۵) والاحت لآب، (۶) والاحت لام، (۷) والام، (۸) والحدة الصحيحة وهي التي لا يدخل فی نسبتها الی المیت حد فاسد۔

ترجمہ۔ باب تعداد فرد و رض اور ان کے مستحقین (ذوی الفروض) کے پہنچانے کے بیان میں، کتاب اللہ تعالیٰ میں حصہ معینہ کل چھ ہیں، آدھا، چوتھائی، آٹھواں، دو تہائی، تیسرا، چھٹا، دو گنا، اور آدھا کرنے کے اعتبار سے، اور ان حصوں کے مالک کل بارہ اشخاص ہیں، چار مردوں میں سے اور وہ یہ ہیں باپ اور دادا یعنی باپ کا باپ چاہے اوپر کے درجہ کا ہو، اور اخیانی (ہاں شریک) بھائی اور شوہر، اور عورتوں میں سے آٹھ (جو ذوی الفروض ہیں) وہ یہ ہیں، (۱) بیوی، (۲) بیٹی، (۳) پوتی، (چاہے نیچے درجہ کی ہو، اور (۴) حقیقی (ماں باپ شریک) یعنی بہن (۵) باپ شریک بہن یعنی علاقائی بہن، (۶) ماں شریک یعنی اخیانی بہن، (۷) ماں، (۸) جدہ، صحیحہ، یعنی داوی تالی جو جد فاسد یعنی نانا کے واسطے کے بغیر میت سے تعلق رکھے۔

فصل: اصحاب فرائض کے بیان میں

ذی فرضی ہر وہ وارث ہے جس کے واسطے کوئی حصہ مقرر ہو، خواہ قرآن مجید میں یا حدیث شریف میں یا بالا جماع، اختیار،

ذوی افروض کل بارہ ہیں، ان میں سے دس نسبتی ہیں، اور دو بی بی ہیں، پھر دس سببی میں سے تین مرد ہیں، اور سات عورتیں ہیں، خزانۃ المفتیین، مرد میں باپ، دادا، اور مادری بھائی ہیں، اور عورتیں، اپنی، بیٹی، (۲) پوتی، (بیٹے کی لڑکی)، (۳) ماں، (۴) جدہ صحیحہ، (۵) ماں باپ شریک بہن، (۶) باپ شریک بہن، (۷) اور ماں شریک بہن، اور سببی میں صرف شوہر اور بیوی ہیں، معصوم ہونا چاہئے کہ جن بھائی بہنوں کے ماں باپ ایک ہوں ان کو اعمیائی کہتے ہیں اور جو فقط باپ میں شریک ہوں یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں، وہ علاقائی اور جو صرف ماں میں شریک ہیں، اس طرح سے کہ ماں نے پہلے شوہر کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کیا اس سے دوسرا بچہ پیدا ہو تو وہ آپس میں اخیانی کہلاتے ہیں۔

(۱) باپ کا حال

اور یہ کہ جب میت کا لڑکا ہو یا لڑکے کا لڑکا ہو چاہے جتنے نیچے درجہ کا ہو یعنی بیٹے کے بیٹے کا بیٹا جہاں تک جائے، تو ایسے باپ کے لئے صرف چھٹا حصہ فرض ہے، دوم، یہ کہ میت نے اپنے باپ کے سوا کسی اور کو وارث نہیں چھوڑا تو باپ کو کل مال بطور عصبہ مل جائے گا، اسی طرح اگر اس نے ایسے وارث چھوڑے جن کے واسطے بھی کچھ فرض حصہ مقرر ہے تو ان کے فرض دینے کے بعد جو کچھ بھی بچے گا وہ سب اسی باپ کو بطور عصبہ مل جائے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہیں چھوڑا بلکہ مثلاً اپنی بیوی اور ماں چھوڑی تو اس کے ماں کے بارہ حصے کرنے کے بعد بیوی کو چوتھائی یعنی ۳ اور ماں کو تہائی یعنی ۴ (۷ = ۳ + ۴) دینے کے بعد جو ۵ بچے وہ سب بطور عصبہ باپ کو مل جائیں گے، پس پہلی حالت میں صرف بطور فرض باپ کو ملے گا، اور دوسری حالت میں صرف عصبہ کے طور پر ملے گا، تیسری صورت یہ ہے کہ وہ ذی فرض بھی ہے، ساتھ ہی عصبہ بھی ہے، اس طرح سے کہ میت نے بیٹی یا پوتی چھوڑی یعنی اولاد مونث چھوڑی یا پنے بیٹے کی مونث اولاد چھوڑی اگرچہ ذوی افروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے لئے چھٹا حصہ بطور فرض اور بیٹی کے لئے اگر ایک ہو تو نصف اور ایک سے زیادہ خواہ دو ہو یا اس سے زیادہ تو ان کو دو تہائی ملے گا اور باقی جو کچھ ہو گا وہ بطور عصبہ باپ کو ملے گا۔

(۲) دادا کا حال

داد یعنی جد صحیح۔ اس کے نسب کے سمجھنے کے لئے یہ قاعدہ مقرر ہے کہ میت کا نسب اس کے ساتھ ملنے میں درمیان میں ماں کا غلط نہ آئے تو وہ جد صحیح ہے، اگرچہ وہ دادا جتنے بھی اونچے درجہ کا ہو جیسے میت کے باپ کے باپ کے باپ کا باپ علی ہذا القیاس، اور اگر درمیان میں ماں کا غلط آجائے تو وہ جد فاسد ہو جائے گا، ایسا جد فاسد یہاں مرد نہیں ہے، جیسا میت کی ماں کا باپ یا میت کے باپ کی ماں کا باپ علی ہذا القیاس، پھر جب صحیح یعنی دادا وارث نہیں ہوتا ہے جبکہ میت کا باپ موجود ہو، اور جب باپ موجود نہ ہو تو وہ باپ ہی کے حکم میں ہو جاتا ہے، البتہ اتنا فرق ہوتا ہے، کہ دادا کے ساتھ اگر میت کی ماں بھی موجود ہو تو ان کو کل تہائی مل جاتا ہے، (اور باپ کے ساتھ میں زوجہ یا شوہر کو دے کر باقی کا تہائی پاتی ہے)، اور وہ باپ کی ماں کو محجوب نہیں کرتا ہے (اور صاحبین کے نزدیک بھائی بہن وارث ہوتے ہیں) اور وہ مثل باپ کے تمام قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہے، یہ قول ابو حنیفہ کا ہے، سی پر فتویٰ ہے، الکافی۔

مادری بھائی کا حال

اگر اکیلا ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لئے ایک تہائی ہے، اور اگر مادری بھائیوں کے ساتھ بہنیں بھی مدری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں برابر کے حقدار ہوں گے یعنی ان میں عورت اور مرد کا حصہ برابر کا ہو گا، اور یہ لوگ میت کے بیٹے اور میت کے بیٹے کی اولاد ہوتے تو وہ سب ساقط ہو جائے اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں اور باپ دادا کے ساتھ بھی

ساقط ہو جاتے ہیں، اور اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے، السراجیہ، ان مسائل کی دلیلیں مختصر ایہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ
 وَلَآ بُرْیَہُ لَکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ بِنِ کَانَ لَہُ وَلَدٌ یَّعْنِیْ اَکْرَمِیَّتِ کَے بچے ہوں خواہ مذکر ہوں یا مؤنث یعنی لڑکا ہو یا لڑکی
 ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ ہوگا، اس سے معصوم ہوا کہ وہ بیٹوں کی موجودگی میں بھی وارث ہے، لیکن
 میت کی لڑکی یا اس کے لڑکے کی لڑکی ہو تو آیت کریمہ سے لڑکی کا نصف اور دو یا دو سے زیادہ کا دو تہائی حصہ ثابت ہوا ہے، اس کے
 بعد بھی اگر کچھ باقی بچ جائے تو اس کے بارے میں ہم نے حدیث صحیح میں پایا ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کا مقررہ حصہ دے دو اس
 کے بعد جو باقی بچ جائے تو وہ اولیٰ ذکر کے واسطے ہے، جیسا کہ ابھی اوپر گزر گیا ہے، اس طرح اولیٰ ذکر یعنی سب سے پہلے عصبہ ہے
 تو اس میں لڑکیاں اس کے نیچے کا لڑکا جہاں تک نیچے جائے، اور لڑکے کے بعد باپ کا درجہ ہوتا ہے، تو اس مذکورہ لڑکی کو دینے کے
 بعد بھی جو کچھ بچ جائے وہ بھی باپ کو عصبہ کے طور پر ملے گا، اور مادری بھائی بہنوں کے لئے دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَاَنْ
 کَانَ رَحْلٌ یُّورِثُ کَلَالَۃً اَلْاَیَۃُ ہے، اور کلالہ ایسے میت کو کہا جاتا ہے جو بیٹا یا بیٹی یا باپ نہ چھوڑے، اسی لئے دوا چھوڑنے کی
 صورت میں اختلاف ہے، چنانچہ صحابین کے نزدیک دوا کے ساتھ یہ لوگ بھی وارث ہوں گے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک دوا
 باپ کے مثل ہوتا ہے، اس لئے وہ وارث نہ ہوں گے، اسی مسئلہ پر فتویٰ ہے، اور اب یہ معصوم ہونا چاہئے کہ ذوی الفروض
 میں ایک مرد بھی سہمی ہے جو کہ شوہر ہوتا ہے۔

شوہر کا بیان

اس کی کل دو ہی حالتیں ہوتی ہیں، اور یہ بھی محروم نہیں ہوتا ہے، پہلے حال یہ ہے کہ جب اس کی بیوی کی وراثت یا بیٹی یا اس
 کے بیٹے کی اولاد نہ ہو نیچے تک تو شوہر کے لئے نصف ترکہ ہوگا، اور اگر لڑکے کی اولاد کسی بھی درجہ میں ہو تو اس شوہر کے لئے
 ترکہ کا چوتھ حصہ ملے گا، السراجیہ، اور یہی فرمان باری تعالیٰ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَکَ اَزْوَاجُکُمْ الْاَیَۃِ میں سے صراحت ثابت ہے،
 اور اس کے بعد عورتوں کا بیان ہوگا۔

السراجی (۱) اما الاب فله احوال ثلث الفرص المطلق وهو السدس وذلک مع الابن او ابن الابن وان
 سفلی، (۲) والفرص والتعصیب، معاً وذلک مع الابۃ او ابناء الابن وان سفلی، (۳) والتعصیب المحصن وذلک
 عند عدم الولد وولد الابن وان سفلی، (۴) والجد الصحیح کالات الاهی اربع مسائل وسد کرها فی موضعها ان
 شاء اللہ تعالیٰ، ویسقط الحد بالاب لان الاب اصل فی قرابة الحد الی المیت، والحد الصحیح هو الذی لا
 تدخل فی سنۃ الی المیت ام، (۳) واما لاولاد الام فاحوال ثلث (۱) السدس للواحد، (۲) والثلث لانیس
 فصاعد کورہم وانائم فی القسمة والا ستحقق سواء، (۳) ویسقطون بالولد وولد الابن وان سفلی وبالاب
 والحد بالاتفاق، (۴) واما اللہزوج فحالتان النصف عند عدم الولد وولد الابن وان سفلی والرابع مع الولد وولد
 الابن وان سفلی

ترجمہ اور ذوی الفروض ذکر میں (۱) سے باپ کی کل تین حالتیں ہیں، (۱) فرض المطلق اور وہ چھٹا حصہ (سدس) ہے، یہ
 حصہ ابن یا ابن ابن کی موجودگی میں ہے، اگرچہ نیچے درجہ کا ہو، (۲) فرض اور تعصیب دونوں میں اور یہ بنت یا بنت ابن کے
 ساتھ گرچہ نیچے درجہ کی ہو، (۳) اور فقط تعصیب ہے جبکہ ولد (یعنی بیٹی یا ولد ابن نہ ہو اگرچہ درجہ سفل کا ہو، اور (۲) جد
 صحیح

باپ کی طرح ہے مگر چار مسائل میں جن کو ہم، انشاء اللہ تعالیٰ عن قریب ہی بیان کریں گے، اور دادا باپ کی موجودگی میں ساقط
 ہو جاتا ہے، کیونکہ باپ ہی دادا کی قرابت میں میت کی طرف (نسبت کرنے میں) اصل ہے، اور جد صحیح وہ دادا ہے جس کی طرف

میت کی نسبت کرنے میں ماں کا واسطہ نہ ہو، (۳) اور ماں کی اوداد کی تین حالتیں ہیں، (۱) سدس ایک کے لئے، (۲) ثلث دو اور ان سے زیادہ کے لئے، ان کے مذکر اور مؤنث تقسیم کرنے اور مستحق ہونے میں سے برابر ہیں، (۳) اور یہ اوداد ام ساقط ہوتی ہے، بیٹا اور پوتا ہے، اگرچہ نیچے درجہ کے ہی ہوں اور بالائے طبق باب اور داد اسے ساقط ہوتی ہے، اور (۴) شوہر کی دو حالتیں ہیں، (۱) نصف ولد اور ولد الابن ہونے کی صورت میں اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں، اور (۲) ربع ولد کے ساتھ یا ولد الابن کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں۔

عورتوں میں سے ذوی القروض کا بیان ہو رہا ہے

(۱) زوجہ کا بیان

شوہر کی طرح اس کی بھی دو حالتیں ہیں، فرمان باری تعالیٰ ہے وَلَهْنُ الْمَرْبِيعِ مَعَا تَرَكْتُمُ الْآيَةَ میں اس بات کی تصریح ہے کہ (۱) بیٹا بیٹی یا بیٹے کی اولاد نیچے تک نہ ہو تو بیوی کے لئے چوتھائی ترکہ ہوگا، پھر اگر بیوی تنہا ہو وہی اس پوری چوتھائی کی مالک بنسکی ورنہ چار تک میں بھی اسی کو ان میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اور (۲) بیٹا بیٹی یا بیٹے کی اولاد جتنی بھی نیچے درجہ کی ہو آٹھواں حصہ ہوگا، خواہ بیوی ایک ہو یا چار تک میں جتنی بھی ہوں سب میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اور یہ زوجہ کسی حل میں بھی محروم نہیں ہو سکتی ہے، (فائدہ بیویوں کا جتنا بھی مہر باقی ہو وہ قرضہ کے حساب میں آنے گا، جو کہ ترکہ کی تقسیم سے پہلے ہی ادا کر دیا جائے گا، م۔

(۲) حقیقی بیٹیوں کا بیان

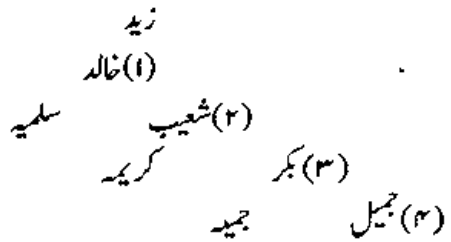
یعنی میت کے نطفہ سے جو بیٹیاں ہوں خواہ میت باپ ہو یا ماں ہو، انکی تین حالتیں ہیں، (۱) اگر اپنی بیٹی اکیلی ہو تو اس کے لئے ترکہ کا نصف ہوگا، (۲) اگر وہ دو یا ان سے زیادہ جتنی بھی ہوں ان کے لئے پورے ترکہ سے دو تہائی مال ہوگا، س، ان دونوں صورتوں میں شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی بیٹا نہ ہو، م، (۳) لڑکی کے ساتھ ایک بھی لڑکا ہو تو ہر لڑکی کو ایک اور ہر لڑکے کو دو کے حساب سے دیا جائے گا۔ س۔ جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ان کا نت واحدة فلہا النصف۔ یہ اس وقت ہے جبکہ وہ صرف ایک اکیلی ہو، اور اگر اس کے ساتھ لڑکا بھی ہو تو فرمایا ہے۔ للذکر مثل حظ الانثیین۔ یعنی ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ ملے گا، اس طرح اگر لڑکا اور لڑکی دونوں ہوں تو لڑکے کے لئے دو تہائی اور لڑکی کے لئے ایک تہائی ہے، اس نص میں اس بات کی طرف دلالت ہے کہ اگر صرف دو بی لڑکیاں ہوں تو دونوں کے درمیان دو تہائی ہے جیسے کہ ایک لڑکے کے بارے میں تھا، اور دو سے زیادہ کے لئے فرمایا گیا ہے فان کن منسا ففوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک۔ یعنی اگر لڑکیاں دو سے زیادہ ہوں تو بہر حال یہ جتنی بھی ہوں وہ دو تہائی ترکہ ہی مجموعہ پائیں گی، اور فرمان باری تعالیٰ۔ للذکر مثل حظ الانثیین سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب لڑکے کے ساتھ لڑکی بھی ہو تو وہ عصبہ ہو جاتی ہے، اور لڑکا اس کے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔

(۳) یوتی یعنی لڑکے کی لڑکی کا بیان

ان کی کل حالتیں چھ ہیں جن میں تین حالتیں تو وہی ہیں جو اپنی لڑکیوں میں بیان کی گئی ہیں، اور ان کے علاوہ اور بھی تین حالتیں ہیں، اس طرح ان کی کل یہ چھ حالتیں ہوں گی، (۱) جب اپنی لڑکی نہ ہو اور صرف ایک پوتی ہو تو اس کے لئے بھی نصف ترکہ ہوگا، (۲) اپنی لڑکی نہ ہو اور یہ پوتیاں دو یا ان سے زائد ہوں تو ان کے لئے بھی دو تہائی ہے بشرطیکہ ان کے ساتھ ان کا اپنا کوئی بھائی نہ ہو، اور یہ حکم اجماعی ہے، (۳) ایک میت کی اپنی بیٹی اور ایک پوتی یعنی بیٹے کی بیٹی ہو تو دونوں کے لئے دو تہائی ترکہ ہوگا اس تفصیل کے ساتھ کہ اپنی بیٹی کے لئے نصف اور چھٹ حصہ پوتی یعنی بیٹے کی بیٹی کے لئے خواہ وہ ایک ہی ہو یا اس سے زیادہ ہو، حضرت

ابن مسعودؓ نے اسی بات کا فتویٰ دیا تھا جیسا کہ صحیح بخاری میں موجود ہے، (۴) اپنی لڑکیاں دو ہونے کے ساتھ ایک پوتی ہو تو چونکہ دو تہائی مال اپنی دونوں لڑکیوں کا حصہ ہو گیا اور دو تہائی میں سے جو کہ انکی آخری حد ہے، کچھ مال نہیں بچا اس لئے وہ پوتی محروم ہو جائیگی۔

(۵) اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو اور میت کا اپنا بیٹا موجود نہ ہو یا وہ لڑکا اس سے نیچے درجہ کا ہو مثلاً بیٹے کے بیٹے کا بیٹا ہو علیٰ هذا القیاس تو یہ لڑکا ان کو عصبہ بنا دیگا، کیونکہ اپنا بیٹا نہ ہونے کی صورت میں بیٹے کا بیٹا جتنا بھی نیچے ہو وہ اپنے ہی بیٹے کے حکم میں ہوتا ہے، اور بیٹا اپنی بہن کے ساتھ جمع ہونے سے ان کو عصبہ بنا دیتا ہے، اس لئے اپنی دونوں بیٹیوں کو دینے کے بعد جو مال باقی بچا وہ پوتے کے لئے ہو اور اپنے ساتھ ان لڑکیوں کو مرد کو عورت کا دو گن کے حساب سے شریک کر لے گا، (۶) یہ ہے کہ میت کا لڑکا موجود ہونے کی صورت میں پوتی محروم ہو جاتی ہے، خواہ ان لڑکیوں کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا لڑکا موجود ہو، کیونکہ لڑکا خود عصبہ ہوتا ہے، خواہ اس کی بہن موجود ہو یا نہ ہو، اس بناء پر لڑکے کی لڑکیوں (پوتیوں) کے لئے کچھ باقی نہیں رہا، بخلاف میت کی اپنی بیٹی کے کہ اگر لڑکا نہ تو اس کا اپنا ذاتی حصہ مقرر ہوتا ہے، اس مسئلہ کی پوری وضاحت کے لئے ایک مفید خاک پیش کیا جا رہا ہے، اس طرح سے کہ میت زید کے ایک بیٹے خالد کا ایک بیٹا شعیب اور ایک لڑکی سیمہ ہے، اور بیٹے کے بیٹے پوتے شعیب کا ایک بیٹا بکر اور بیٹی کریمہ ہیں، اور بیٹے کے بیٹے بکر کا ایک بیٹا جمیل اور ایک بیٹی جمیلہ ہے، اتفاق کی بات ہے کہ ان میں تمام بیٹے مر گئے اور تمام بیٹیاں زندہ رہ گئیں، جن کا نقشہ یہ ہے۔



اس مثال میں سیمہ تنہا بہن ہے اس لئے کہ اس کا بھائی شعیب مر چکا ہے اس لئے وہ نصف ترکہ پائے گی اور دو بہنوں کے حصہ کے دو ٹکٹ میں سے نصف جانے کے بعد سدس بچا ہے، اس لئے اس کے نیچے کی بہن کریمہ کو وہ حصہ مل جائے گا، جس سے دو تہائی کا حصہ پورا ہو گیا، اس میں اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہوتا ہے وہ کریمہ کا حصہ نصف دینے کے بعد اس باقی نصف کو اپنے اور کریمہ بہن کے درمیان بطور عصبہ یعنی دو حصے اور بکر کو تقسیم کرے گا، اس کے بعد بکر کی دونوں اولاد ساقط ہیں، اور اگر بکر مر گیا لیکن جمیل زندہ ہے اس لئے کریمہ کو چھٹا حصہ دے کر باقی تہائی جمیل اور جمیلہ کے درمیان عصبہ کے طور پر مرد کو عورت کا دو گنے کے حساب سے ملے گا، کیونکہ وہ میت کے بیٹے کے بیٹے کا بیٹا ہے، اور اس نے اپنی بہن جمیلہ کو عصبہ بنا دیا ہے۔

(۴) ماں و باپ کی طرف سے سگی بہنوں کا بیان

اعیانی یا حقیقی بہنوں کی پانچ حالتیں ہیں، (۱) اگر ایک ہی بہن ہو تو اس کے لئے نصف ہے، فرماں باری تعالیٰ ہے وَلَهُ اَھْلُ الْاَصْفِ اس سے بیٹی یا علاقائی بہن مراد ہے، کیونکہ مادری بہن کا حق عیحدہ بیان کیا ہے، پھر یعنی و علاقائی میں سے یعنی مقدم ہے، (۲) بہنیں دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لئے دو تہائی ہے، (۳) یہ کہ ان کے ساتھ بیٹی بھائی ہو تو وہ عصبہ ہو جائیگی، یعنی

ایک بھائی کو ایک بہن کا دو گنا ملے گا، (۴) یعنی بہن کے ساتھ میت کی اپنی بیٹی ہو تو بیٹی کو نصف ترکہ دے کر باقی بہنوں کا ہوگا، اور دو بیٹیاں ہوں تو دو تہائی دے کر باقی ترکہ بہن یا بہنوں کا ہوگا، (۵) میت کی اپنی بیٹی تو نہیں ہے مگر اس میت کے بیٹے کی ایک بیٹی یا کئی عینیاں ہو سیانے کے بیٹے کی بیٹیاں وہ کتنی ہی نچلے درجہ کی ہوں تو بھی ان کا بھی حکم ہوگا، جو اپنی بیٹی کے بارے میں گزر چکا ہے، الکافی، م۔

(۵) علاتی یعنی باپ شریک بہنوں کا بیان

علاتی بہنوں کی کل چھ حالتیں ہیں، (۱) جب عینی بہن نہ ہو تو علاتی بہنوں کا حکم عینی بہنوں ہی کے جیسا ہے، الاختیار، (۲) عینی بہنوں کے ساتھ علاتی ساقط ہوتی ہے، م، (۳) اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اسے نصف دے کر دو تہائی کا حصہ پورا کرنے کے لئے باقی یعنی چھٹا حصہ دو علاتی بہن یا بہنوں کے لئے ہوگا، (۴) اور اگر عینی بہن کوئی نہ ہو تو علاتی بہنوں میں سے ایک کے لئے نصف اور دو کے لئے دو تہائی ہوگا، (۵) اور اگر عینی بہنیں موجود ہوں، اور علاتی بہنوں کے ساتھ کوئی علاتی بھائی بھی ہو تو عینی ایک کو نصف یا زیادہ کو دو تہائی دے کر یعنی ان کا پانچ فرض دے کر جو بچے اس کے لئے علاتی بھائی عصبہ ہوگا، اس لئے وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصبہ بنائے گا، یہاں تک کہ اب بھی جو کچھ ترکہ بچا وہ ان علاتی بہنوں میں مرد کو عورت سے دو گنے کے حساب سے تقسیم ہوگا، (۶) اور اگر میت کی اپنی لڑکی یا لڑکے کی لڑکی یعنی پوتی ہو خواہ جتنی بھی بچے کے درجہ کی ہو اس کو اس کا حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچہ وہ علاتی ایک بہن یا زیادہ دو بہنوں کے لئے ہوگا بشرطیکہ اپنی عینی بہن نہ ہو، الکافی۔

(۶) اخینانی یعنی مادری بہنوں کا بیان

ان کی کل تین حالتیں ہیں، (۱) ایک ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور (۲) دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لئے تہائی ہے، س، (۳) جب میت کا بیٹا یا پوتا یا پوتا اگرچہ اور بھی بچے درجہ کا موجود ہو یا باپ موجود ہو تو سب بھائی بہن بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں، اور جب دادا موجود ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ساقط ہوتے ہیں، اور علاتی بھائی بہن جیسے ان کے ساتھ محروم ہوتے ہیں اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہیں، اور مادری بھائی بہن میت کی اولاد کی وجہ سے اگرچہ وہ لڑکی ہی ہو ساقط ہوتے ہیں، اور باپ و دادا کے ساتھ بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں، الکافی۔

(۷) ماں کا بیان

میت کی ماں کی تین حالات ہیں، (۱) جب میت کی لڑکی لڑکا ہو یا اس کے بیٹے کی اولاد ہو، یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو ماں کے لئے چھٹا حصہ ہے، (۲) جب ان میں سے کوئی نہ ہو تو ماں کے لئے کل ترکہ کی تہائی ہوگی، کہ اصل حصہ نکال دینے کے بعد باقی ترکہ کی تہائی میت کی ماں کے لئے ہے، س۔ اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بیوی مری اور اس نے اپنا شوہر اور والدین چھوڑے، دوم یہ کہ شوہر مرا اور اس نے اپنے والدین اور اپنی بیوی چھوڑی تو اس صورت میں شوہر یا بیوی کا حصہ نکال دینے کے بعد باقی کی تہائی میت کی ماں کو ملیگی، اس کے بعد جو کچھ بچے کا وہ سب باپ کا ہوگا، جمہور کا یہی قول ہے، اور اگر باپ کی بجائے دادا ہو تو ماں کو کل مال کی تہائی ملیگی، الکافی، اور باقی دادا کے لئے ہے، اور پہلی صورت کا حساب اس طرح سے ہوگا کہ میت کے ترکہ کے کل چھ حصے کئے جائیں گے، جن میں سے نصف، ۳، حصے شوہر کو دینے کے بعد باقی ۳ میں سے تہائی کا ایک حصہ ماں کو اور باقی دو حصے باپ کے ہوں گے، اور اگر اسی صورت میں دادا ہو تو شوہر کو ۳، اور ماں کو دو حصے دے کر باقی ایک حصہ دادا کا ہوگا، اور دوسری صورت کا حساب اس طرح سے ہوگا کہ شوہر کے ترکہ کو چار حصوں میں تقسیم کر کے بیوی کو چوتھائی یعنی ایک حصہ دیا جائے اور باقی، ۳، کی ایک تہائی یعنی ایک حصہ ماں کو دیا جائے، اور باقی ۲ حصے باپ کے ہوں گے، اور اگر اسی صورت میں دادا ہو

تو شوہر کے ترکہ کو ۱۲ حصے کر کے بیوی کو ۳، اور ماں کو ۴، حصے دے کر باقی ۵، حصے دادا کے لئے ہوں گے، م۔

(۸) جدہ صحیحہ کا بیان

یعنی وہ جدہ جو فاسد نہ ہو، اور جدہ فاسد وہ ہوتی ہے کہ جس کا رشتہ میت سے لگانے میں دو ماں کے درمیان باپ آجائے جیسے میت کی ماں کے باپ کی ماں جدہ فاسدہ ہوگی، اور اگر درمیان میں باپ نہ آئے تو اسے جدہ صحیحہ سمجھنا چاہئے جیسے میت کی ماں کی ماں اگر چہ اوپر تک جائے جیسے میت کی ماں کی ماں کی ماں علیٰ هذا القیاس، اور جیسے میت کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی ماں ہذا القیاس، کہ یہ سب جدات صحیحہ ہیں، ان جدہ صحیحہ کے لئے چھٹا حصہ مقرر ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں تب بھی سب اسی چھٹے حصہ میں مشترک ہو جائیں گی، بشرطیکہ درجہ میں سب بالکل برابر درجہ کی ہوں، الکافی، یعنی قربت میں ایک دوسرے کے بالکل مقابل ہوں، اور ساقط نہ ہوں مثلاً میت کی ماں کی ماں، اور میت کے باپ کی ماں، دونوں برابر درجہ کی ہیں اس لئے چھٹے حصہ میں دونوں شریک ہوں گے، جبکہ وہ زندہ بھی ہوں، اور کوئی ساقط نہ ہو، اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو اعتبار سے رشتہ داری ہو اور دوسری کو صرف ایک ہی اعتبار سے رشتہ داری ہو اور قرابت ہو، تو بھی وہ دونوں آپس میں شریک ہوں گی، اسی پر فتویٰ ہے، المعظرات، ھ۔

السراحي فصل فی النساء: أما للزواح فحائتان، (۱) الربع للواحدة فصاعداً عند عدم الولد وولد الابن وان سفل، (۲) مع الولد او ولد الابن وان سفل، (۲) وأما لبات الصلب فأحوال ثلاث، (۱) النصف للواحدة (۲) والثلاث للثلاث فصاعداً، (۳) ومع الابن للذكر مثل حظ الانثيين وهو يعصهن، (۳) وبنات الابن كبناات الصلب ولهن احوال ست، (۱) النصف للواحدة (۲) والثلاث للثلاث فصاعداً عند عدم بنات الصلب ولهن السدس مع الواحدة والصلية تكملة للثلاثين، ولا يرثن مع الصليتين الا ان يكون بحذنهن او اسفل مهن علام فيعصهن والباقي بينهم للذكر مثل حظ الانثيين، ويسقطن بالابن، ولو ترك ثلاث بنات اس بعصهن اسفل من بعض وثلاث بنات ابن ابن اخر بعضهن اسفل من بعض وثلاث بنات ابن ابن ابن آخر بعضهن اسفل من بعض بهذه الصورة

الفريق الاول	الفريق الثاني	الفريق الثالث
(۱) ابن عمرو زيد مثلاً	ابن بكر	ابن خالد
(۲) اس بكر ۱۲ بنت العليا وهي بنت الابن ۱۲	ابن بنت العليا من الفريق الثاني	ابن
(۳) ابن بنت الوسطى وهي بنت ابن الابن ۱۳	ابن وهي بنت ابن الابن ۱۲	ابن بنت
العليا من الفريق الثالث		
(۴) بنت السفلى وهي بنت ابن ابن الابن ۱۲	ابن بنت الوسطى وهي بنت ابن	وہی بنت ابن
ابن الابن ۱۲		
(۵)	ابن ابن الابن ۱۲	بنت الوسطى
(۶) السفلى التي هي بنت ابن ابن ابن الابن ۱۲		وہی بنت ابن
ابن ابن الابن ۱۲		

العليا من الفريق الاول لا يوازيها احد، الوسطى من الفريق الاول توازيها العليا من الفريق الثاني، والسفلى من الفريق الاول توازيها الوسطى من الفريق الثاني، والعليا من الفريق الثالث، والسفلى من الفريق الثاني توازيها الوسطى من الفريق الثالث، والسفلى من الفريق الثالث لا يوازيها احد، اذا عرفت هذا فنقول للعليا من الفريق الاول النصف وللوسطى من الفريق الاول مع من يوازيها السدس تكملة للثلاثين، ولا شئني للسفليات الا ان

یکون معہن غلام فیعصبہن من كانت بخدالیہ ومن كانت قومہ ممن لم تکن ذات سهم، ویسقط من دونہ واما للأخوات لاب وام فاحوال خمس النصف للواحدة والثلاث للثنتين فصاعدة، ومع الاخ لاب وام للذكر مثل حظ الانثیین یصرن بہ عصبہ لا ستوائہم فی القرابة الی المیت، ولہن الباقی مع البنات وبنات الابن لقولہ علیہ السلام اجعلوا الاخوات مع البنات عصبہ، والاخوات لاب کالاکخوات لاب وام، ولہن احوال سبع، النصف للواحدة، والثلاث للثنتين فصاعدة عند عدم الاخوات لاب وام، ولہن السدس مع الاخت لاب وام تکملة للثلاثین، ولا یرثن مع الاختین لاب وام الا ان یکون معہن اخ لاب فیعصبہن والباقی بینہم للذكر مثل حظ للانثیین والسادسة ان یصرن عصبہ مع البنات او بنات الابن لما ذکرنا، وبنو الأعیان والعلات کلہم یقطنون بالابن وابن الابن وان سفل وبالاب بالاتفاق وبالجد عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، ویسقطون بنو الخلات ایضاً بالاخ لاب وام، وبالاخت لام وام اذا صارت عصبہ، واما للام فاحوال ثلث السدس مع الولد او ولد الابن وان سفل او مع الانثیین من الاخوة والاخوات فصا عدداً من ای جہۃ کانا وثلث الكل عند عدم ہولاء المذکرین، وثلث ما بقی بعد فرض احد الزوجین وذلك فی مسئلتین زوج وابوین وزوجة وابوین ولو کان مکان الاب جد فللام ثلث جمیع المال عند ابی یوسف رحمہ اللہ فان لها ثلث الباقی للجدۃ السدس لام كانت اولاب، واحدة كانت او اکثر اذا کن ثابتات متحاذیات فی الدرجۃ، ویسقطن کلہن بالام، والأبویات ایضاً بالاب وكذلك بالجد الا ام الاب وان علت فانہا ترث مع الجد لانہا لیست من قبلہ، والقربی من ای جہۃ كانت تحجب البعدی من ای جہۃ كانت وارثۃ كانت القربی او محجوبۃ، واذا كانت الجدۃ ذات قرابة واحدة کام ام الاب والاخری ذات قرابتین او اکثر کام ام الام، وهی ایضاً ام اب الاب بہذہ الصورۃ

ترجمہ السراجی

فصل :- ان عورتوں کے حصوں کے بیان میں جو ذوی الفروض ہیں

(۱) زوجہ ان کی دو صورتیں ہیں، وہ شوہر کے ولد (اپنے بیٹے بیٹیوں کی نہ ہونے کی صورت میں یا ولد ابن بن یعنی پوتا پوتی کی عدم موجودگی میں اس کی زوجہ ایک ہو یا چار تک ہو، یعنی چوتھائی ترکہ کی مستحق ہوگی، اور (۲) صلیبی یعنی اپنی بیٹی کی تین حالتیں ہیں، (۱) ایک بیٹی ہونے کی صورت میں نصف اور (۲) ثلاثین یعنی ایک سے زیادہ بیٹیوں کی صورت میں دو ثلث ہے، اور (۳) اگر اس کے ساتھ اپنے کوئی بیٹا بھی ہو تو۔ للذكر مثل حظ الانثیین (یعنی جتنے برابر ایک عورت کو ہو اس کا دو گنا برابر ایک مرد کو ہوگا، اس طرح ابن ان بنات کو عصبہ بنادیتا ہے۔ اور (۳) بنات الابن یعنی پوتیاں اپنی حقیقی بیٹیوں کی طرح ہیں اور ان کو چھ صورتیں ہوتی ہیں، (۱) ایک پوتی کے لئے نصف اور (۲) دو یا ان سے زیادہ جتنی بھی ہوں وہ ثلث میں بشرطیکہ اس وقت اپنی حقیقی بیٹیاں نہ ہوں، اور (۳) اور اگر ایک بھی حقیقی بیٹی ہو تو اس کو نصف ترکہ دینے کے بعد ثلاثین کا حصہ پورا کرنے کے لئے اس پوتی کو سدس یعنی چھٹا حصہ ملے گا، اور (۴) اور اگر حقیقی بیٹیاں ایک سے زیادہ ہوں تو وہ بنت الابن یعنی پوتی محروم ہوگی، (۵) البنت اگر ان بنات ابن (یعنی پوتیوں کے مقابل یا ان سے نیچے کے درجہ میں ابن (یعنی ان کا بھائی) ہو تو وہ بھی ان بنات ابن (پوتیوں) کو عصبہ بنادے گا، اس بناء پر وہ بھی وارث ہو جائیگی، اور باقی ترکہ ان میں: للذكر مثل حظ الانثیین: کے حساب سے ہوگا، (۶) اور بیٹے کی موجودگی میں وہ محروم ہوں گی، اور اگر میت نے تین پوتیاں چھوڑیں ایسی کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں اور اسی طرح اگر تین پر پوتیاں چھوڑیں اس کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں، اور اگر تین سکر پوتیاں (پوتیوں کی پوتیاں) چھ میں ایسی کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں، جیسے کہ متن کے نقشہ میں ہے کہ فریق اول کی بوی پوتی

کے مقابلہ میں کوئی بھی نہیں ہے، اور فریق اول کی منجھلی پوتی کے مقابلہ میں فریق دوم کی بڑی پوتی ہے، اور فریق اول کی چھوٹی پوتی کے مقابلہ میں فریق سوم کی منجھلی پوتی ہے، اور فریق سوم کی چھوٹی پوتی کے مقابلہ میں کوئی بھی نہیں ہے، اتنی بات بتا دینے کے بعد پوتی کو اس کے مقابل (فریق ثانی کی بڑی پوتی) کے ساتھ سدس دیا جائے گا، شششین پورا کرنے کے لئے۔

ولا ششی لمسلیات الخ۔ اور سفلیات کے لئے کچھ نہیں ہے، ہاں اگر ان کے ساتھ کوئی مرد (ان کا بھائی) ہو تو وہ ان بہنوں کو عصبہ بنادے گا، جو اس غلام کے مقابل میں ہوں گی، اور ان عورتوں کو بھی جو اس لڑکے کے اوپر ہوں گی، اور وہ مستقل حصہ والی نہ ہوں، اور اس لڑکے کی صفت سے جتنی عورتیں نیچے ہوں گی، سب ساقط ہو جائیں گی، اور (۴) ماں باپ شریک (سگی) بہنوں کی پانچ حالتیں ہیں، (۱) ایک کے لئے نصف، (۲) اور ان سے زیادہ کے لئے دو تہائی، اور (۳) سگے بھائی یعنی ماں باپ شریک بھائی کے ساتھ للذکر مثل حظ الانثیین یہ سگی نہیں اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو جائیگی، کیونکہ میت سے رشتہ داری کے تعلق میں دونوں برابر ہیں، اور ان کو باقی (بچا ہوا مال) ملے گا۔ بیٹیوں اور پوتیوں کے ساتھ اس فرمان رسول کی بناء پر کہ اخوات کو بنات کے ساتھ عصبہ بنادو۔

(۵) والاخوات لآب الخ: باپ شریک (علاق) بہنیں یعنی بہنوں کی طرح ہیں، (پانچ حالتوں میں ویسے ان کی کل حالتیں سات ہیں)، (۱) نصف ایک کے لئے اور (۲) دو یا اس سے زیادہ کے لئے دو تہائی ہے جبکہ سگی بہنیں نہ ہوں، (۳) چھٹا حصہ ایک سگی بہن کے ساتھ شششین پورا کرنے کے لئے، (۴) محروم ہوں گی دو یا ان سے زیادہ بہنوں کی موجودگی میں، لہذا اگر اس کے ساتھ بھائی ہو تو وہ ان کو عصبہ بندے گا، اس لئے باقی ماندہ ترکہ ان لوگوں میں للذکر مثل حظ الانثیین کے طریقہ پر تقسیم ہو گا، (۶) چھٹی حالت یہ ہے کہ بنات یا بنات الابن کی موجودگی میں عصبہ میں ہو جائیگی ان ہی دیسیوں کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہیں: وبنو الاعیان والعلات الخ: اور باپ سے باہر تفاق اور جدہ سے صرف ابو حنیفہ کے نزدیک ساقط ہو جاتے ہیں، اسی طرح علاقائی بھائی بہن سگے بھائی اور بہن کی موجودگی میں ساقط ہو جاتے ہیں، جبکہ وہ بہن عصبہ ہو۔ اما للام الخ: اور ماں کی تین حالتیں ہوتی ہیں (۱) سدس جبکہ ولد یا ولد لابن یا کسی طرح کی ایک سے زائد بہنیں موجود ہوں، (حقیقی بھائی بہن ہوں یا علاقائی یا انیسی جیسی بھی ہوں) (۲) کل ترکہ کا ایک ثلث جبکہ ان مذکورین میں سے کوئی نہ ہو، اور (۳) احد الزوجین ہونے سے ان کا حصہ دینے کے بعد جو ترکہ بچ جائے اس میں سے ثلث اور ایسا ہونے کے لئے دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی شوہر اور ماں باپ دونوں ہوں، اور اگر باپ کی جگہ جد ہو تو ماں کو پورے مال کا ثلث ملے گا، مگر ابو یوسف کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک ماں کے لئے ثلث مافی ہو گا۔

وللعجدة الخ: اور جدہ کے لئے (۱) سدس ہے اور یہ جدہ خواہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے ہو، اور ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو بشرطیکہ وہ سب کی سب صحیحہ ہوں، اور درجہ میں بھی برابر ہوں اور (۲) جدات سب کی سب ساقط ہوتی ہیں ماں کی موجودگی سے اور پوری جدات بھی ساقط ہوتی ہیں، پدر یعنی باپ کی موجودگی سے، مگر دای اگرچہ وہ اوپر درجہ کی ہو کیونکہ وہ تو جدہ کے ساتھ بھی وارث ہوتی ہے کیونکہ ام الاب اس کی طرف سے نہیں ہے والقومی من ای جهة الخ: اور قریبی (یعنی قریب والی) خواہ کسی طرف سے ہو محبوب کرتی ہے، بعدی (دور والی) کو خواہ وہ کسی جہت کی ہو، اور قریبی خود وارث ہو یا محبوب ہو، اور جبکہ جدہ ایک رشتہ والی ہو، جیسے باپ کی تانی اور دوسری دو یا اس سے زیادہ رشتہ والی ہو، جیسے ماں کی تانی جبکہ یہ باپ کی دای بھی ہو، (متن میں دئے ہوئے نقشہ کے مطابق تو ان دونوں میں سدس تقسیم کر دیا جائے گا امام یوسف کے نزدیک نصف نصف ابدان کے اعتبار سے، ورام محمد کے نزدیک اثنا چہات کے اعتبار سے۔

میں اہدایہ بیان فرائض مقدمہ۔ کل مقادیر (حصے) جو میراث میں ذکر کئے گئے ہیں وہ چھ ہیں جو دو طرح سے حساب میں آتے ہیں، اول آدھا چوتھا، آٹھواں (نصف، ربع، ثمن)، اور یہ سب (۸) سے ہی نکلتے ہیں چنانچہ اگر ترکہ میں صرف یہی حصے جمع

پھر باپ پھر باپ کا باپ اگرچہ بہت اوپر کا ہو، یعنی باپ کے باپ کا باپ علیٰ ہذا القیاس، پھر حقیقی بھائی یعنی ماں باپ دونوں میں شریک پھر علاتی یعنی باپ شریک بھائی، پھر عینی بھائی کا لڑکا، پھر علاتی بھائی کا لڑکا، پھر حقیقی چچا یعنی باپ کا حقیقی بھائی، پھر باپ کا علاتی بھائی، پھر عینی چچا کا بیٹا، پھر علاتی چچا کا بیٹا، پھر باپ کا چچا یعنی حقیقی دادا کا حقیقی بھائی، پھر باپ کا علاتی چچا، پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا، پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا، پھر دادا کا چچا، علیٰ ہذا القیاس، المسموط۔

اگر ایک ہی درجہ میں عصبات کے کئی افراد جمع ہو جائیں تو ان کے بدن کی (افر دکی) تعدد پر ترکہ کو تقسیم کر دیا جائے گا، اور باعتبار اصول کے تقسیم نہ ہوگا، مشعل میت کے ایک بھائی کا ایک بیٹا موجود ہے، اور دوسرے بھائی کے دس بیٹے موجود ہیں تو پورے بچے ہوئے مال کے گیارہ حصے کر کے ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، اور اگر اصول کا اعتبار ہو تا تو ایک بھائی کو نصف اور دوسرے کو نصف لے کر ایک کا نصف اس کے بیٹے کو دیا جاتا اور دوسرے کا نصف اس کے دس بیٹوں کو دیا جاتا، جبکہ ایسا نہیں کیا گیا بلکہ گیارہ حصے کر کے ہر ایک کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، یہ تفصیل ان عصبات کے بارے میں ہے جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں، ان میں سے جو اقرب موجود ہو گا وہ بعد کو محبوب کر دے گا، ایسے عصبات کو عصبہ ذاتی کہا جاتا ہے، م۔ اور اب عصبہ کی دوسری قسم وہ عصبہ ہے جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جائے، اور یہ وہ عورت ہے جو اپنے مقابل مذکر ہونے کی وجہ سے عصبہ ہو جائے اس کو عصبہ باغیر کہا جاتا ہے، اور یہ چار عورتیں ہیں، (۱) وہ لڑکی جو لڑکے کی وجہ سے عصبہ ہو، (۲) وہ پوتی جو پوتے کے ہونے کی وجہ سے عصبہ ہو، (۳) عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو، (۴) وہ علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو، اخاوی ملقہ سی، اور باقی عصبات خود تو میراث لے لیتے ہیں لیکن اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے ہیں، اور وہ بھی چار ہی ہیں، (۱) چچی، (۲) چچا کا بیٹا، (۳) بھائی کا بیٹا، (۴) آزاد کرنے والے کا بیٹا، خزانۃ المفتلین، تیسری قسم وہ عصبہ ہے جو غیر کے ساتھ ہونے سے عصبہ ہو جائے اس کو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں، اور یہ وہ عورت ہے جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہو جائے جیسے عینی بہنیں یا علاتی بہنیں، جو میت کی لڑکیوں یا پوتیوں کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہیں، محیط السر حسی۔

اس حدیث کی وجہ سے کہ بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ کر دو، م، مثالی صورت یہ ہوگی، (۱) میت نے اپنی ایک لڑکی چھوڑی اور ایک یا زیادہ علاتی بھائی چھوڑے تو لڑکی کے ساتھ عینی بہن عصبہ ہو گئی، اس میں نصف ترکہ لڑکی کو ملا، اور باقی ترکہ عصبہ بہن کو مل گیا، اور علاتی بھائی محروم رہے، دوسری مثال، زید کی ماں نے زید کے والد کی وفات کے بعد زید کے چچے سے نکاح کیا، اور اس سے خاند پیدا ہوا اور چچا کا ایک بیٹا بکر بھی دوسری بیوی سے موجود ہے، پھر زید مر گیا، اور اس نے فقط خالد اور بکر دونوں کو چچا زاد بھائیوں کو چھوڑا جن میں سے خالد اس کا مدری بھائی بھی ہے، اس لئے زید کے ترکہ میں سے خالد کو چھٹا حصہ ترکہ مادری بھائی کے طور پر ملے گا، اور باقی میراث کے لئے خالد و بکر دونوں عصبہ ہیں اس لئے باقی ان دونوں میں نصف نصف ہوگی، تقسیم اس طرح سے ہوگی کہ میراث زید سے بارہ حصے کئے جائیں گے، جن میں سے خالد کو ۲ حصے بطور فرض دئے جائیں گے، اور باقی دس حصے دونوں کو نصف نصف دینے سے خالد کو مجموعہ سات حصے مل جائیں گے اور بکر کو پانچ حصے ملیں گے۔

دوسری مثال

ہندہ نے اپنے مرتے وقت اپنے چچا کے دو بیٹے خالد و بکر چھوڑے جن کے سوا دوسرا کوئی بھی وارث نہیں تھا، لیکن وہی خالد اس کا شوہر بھی ہے، اس لئے کل میراث کے سب سے پہلے چار حصے کر کے نصف یعنی دو حصے خالد کو شوہر کا حصہ ملے گا، اور باقی دو حصے ان دونوں میں نصف نصف تقسیم کیا جائیگا، اس طرح مجموعی طور سے خالد کو تین حصے اور بکر کو صرف ایک حصہ ملے گا، الخزنۃ۔ مسئلہ ایک مرد نے اپنی حاملہ بیوی پر زنا کا الزام لگایا، مگر اس کے پاس گواہ نہیں ہیں، اس لئے قاضی نے مجبوراً ان دونوں کے درمیان لعان کا معاملہ کر کے دونوں میں جدائی کرادی، اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ختم کر دیا اس طرح یہ لڑکا ہوئی لڑکی صرف

ماں کی طرف منسوب ہو گا اور باپ کے بغیر مانا جائے گا، لہذا اس ملاعنہ عورت کے بچے کے عصبہ کا تعلق صرف اس کی ماں سے ہو گا، اسی طرح سے ولد الزنا کے لئے بھی گویا کوئی باپ نہیں ہو گا اس لئے ولد الزنا کے عصبہ بھی اس کی ماں کے ہی رشتہ دار ہوں گے، اس طرح نتیجہ یہ نکلا کہ ولد الملاءنہ اور ولد الزنا کے عصبہ صرف اس کی ماں ہی کے رشتہ دار ہوں گے، اور وہی اس کے وارث ہوں گے، اور یہ ان ہی کا وارث ہو گا، اور اس سے پہلے جو کچھ بیان کیا گیا ہے کہ ولد الزنا کے لئے میراث نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کے باپ یعنی جس کے نطفہ سے وہ پیدا ہوا ہو وہ شرعاً اس کا حق میراث میں باپ نہ ہو گا اگرچہ وہ باپ مدعی ہی ہو، لیکن ولد الملاءنہ کا باپ اگر مدعی ہو جائے تو اس کا نسب بھی ثابت ہو گا اسی طرح اس سے میراث کا رشتہ بھی قائم ہو جائے گا، اور اگر وہ مدعی نہ ہو بلکہ منکر ہی رہا تو کچھ بھی نہ ہو گا، لیکن ولد الزنا و ولد الملاءنہ اپنی ماں اور اس کے رشتہ داروں سے میراث پائیں گے، اور وہ بھی اس کے وارث ہوں گے، م۔

اور اگر ولد الملاءنہ نے وفات پائی اور ایک بیٹی اور ماں نے لعان کیا ہے، یعنی اپنی ماں ملاعنہ اس کا شوہر ملاعن چھوڑا اور اپنی ایک بیٹی بھی چھوڑی تو اس لڑکی کے لئے نصف ہو گا، اور ماں کا چھٹا حصہ ہو گا اور اس کے پرانے شوہر کا کچھ حصہ نہیں ہو گا بلکہ جو کچھ باقی رہا وہ بھی اس کی بیٹی اور ماں پر ان کے حصہ کے مطابق دوبارہ تقسیم ہو جائے گا، گویا باپ نہیں ہے، اور تقسیم ترکہ کی یہ صورت ہو گی کہ کل ترکہ کو چھ حصوں میں تقسیم کر کے لڑکی کو (۳) اور ماں کو (۱) حصہ دے کر باقی (۲) حصے بھی ان ہی دونوں میں ان کے اپنے حصہ کے مطابق دئے جائیں گے، اس حساب کو ہم انشاء اللہ آئندہ کچھ تفصیلات سے بیان کریں گے، اسی طرح اگر اس نے اپنی لڑکی اور ماں کے ساتھ اپنی بیوی بھی چھوڑی یا اگر ولد الملاءنہ بجائے لڑکے کے لڑکی چھوڑی اور اس نے اپنی بیٹی اور ماں کے ساتھ اپنا شوہر بھی چھوڑا اس لعان کرنے والے کے ساتھ تو ملاعن کا عدم ہو گا یعنی اس حساب میں کسی شمار میں نہ ہو گا، اس کے علاوہ بیوی یا شوہر اور لڑکی اور ماں اپنا اپنا مقررہ حصہ لیں گے، اس کے بعد بھی جو کچھ فقہ پرہیزگار صرف لڑکی اور ماں کو لوٹا دیے جائیں گے۔

ایک دوسری مثال

اگر ولد الملاءنہ مر گیا اور اس نے اپنی ماں اور لعان کرنے والے شوہر کا بچہ اور ماں کے دوسرے شوہر کا لڑکا چھوڑا جو اس کا ماں شریک بھائی یا بہن ہو گا تو ماں کو تہائی اور ماں شریک بھائی بہن کو چھٹا حصہ ملے گا، اور جو کچھ فقہ جائیز گاہ بھی ان ہی دونوں کو لوٹا دیا جائے گا، اور لعان کرنے والے مرد کے بچے کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ وہ اس میت کا باپ شریک بھائی یا بہن نہیں ہو گا، کیونکہ لعان والے باپ سے تو رشتہ بالکل ہی ختم ہو چکا ہے، اور ولد الزنا ہونے کی صورت میں بھی ان مسائل میں یہی حکم ہو گا جو ابھی ولد الملاءنہ میں بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے زانی یا اس کا بچہ کچھ بھی نہیں پائے گا، البتہ ولد الملاءنہ اور ولد الزنا کے مسائل میں اتفاق ہونے کے باوجود اس ایک مسئلہ میں فرق ہو جاتا ہے کہ اگر ولد الزنا جڑواں بچہ پیدا ہو جس کو توأم کہا جاتا ہے، اس میں یہ ولد الزنا اپنے توأم بھائی سے ماں شریک بھائی کی میراث پاتا ہے، یعنی چھٹا حصہ پائے گا، اور ولد الملاءنہ اپنے جڑوؤں سے ماں شریک بھائی یا بہن سے حقیقی بھائی یا بہن کا حصہ پائے گا، یعنی اگر وہ جڑواں بھائی ہو تو یعنی بھائی ہو گا اور بہن ہو تو یعنی بہن ہو گی، الاختیار، م۔

ان دونوں مسئلہ میں فرق کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ملاعنہ کے حق میں دنیاوی احکام میں زنا کی تہمت جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے اپنے معاملہ کا فیصلہ آخرت پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے اگرچہ حقیقت میں جڑواں بچہ ایک ہی ماں اور باپ سے ہیں مگر باپ سے نسبت ختم کر دیا گیا ہے، اور ولد الزنا کے لئے کسی کو باپ تسلیم ہی نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے اس کا جڑواں گویا اس کی ماں سے بھائی یا بہن ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، اور جب میت کے کئی قسم کے عصبہ اس طرح کے جمع ہوں کہ ان میں سے کچھ تو ذاتی عصبہ ہوں اور کچھ عصبہ بالغیر ہوں اور کچھ عصبہ مع بالغیر ہوں تو ان تمام میں اس عصبہ کو ترجیح ہو گی جس کو میت سے زیادہ

قریب اور نزدیکی ہو، اور صرف ذاتی عصبہ ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اگر عصبہ مع الغیر عصبہ ذاتی کے مقابلہ میں میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہو جائے گا، اس کی مثال یہ ہوگی کہ اگر ایک شخص نے اپنے مرتے وقت اپنی بیٹی اور ایک حقیقی بہن اور ایک باپ شریک بھائی کا بیٹا چھوڑا تو ترکی کے لئے کل ترکہ میں سے نصف اور باقی ترکہ بہن کا ہوگا، اور باپ شریک بھائی کا لڑکا محروم ہوگا، الحیطہ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جیسے یعنی بہن عصبہ مع الغیر ہوگی اور باپ شریک بھائی کا لڑکا بذات خود عصبہ ہے اور وہ بھی محروم ہے، اسی طرح اس کا باپ بھی ہے، م، یہاں تک عصبہ نسبی کا بیان ہوا، اور اب عصبہ سبب کا بیان ہے، تو یہ وہ شخص ہوتا ہے جو کسی کو آزاد کرنے والا، اور اگر وہ آزاد کرنے والا خود موجود نہ ہو تو اس کی نسبی عصبت میں اسی ترتیب سے کسی کو ترجیح ہوگی جو ہم نے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی ہے، الکافی، چنانچہ اگر آزاد کرنے والا خود نہ ہو تو اس کے بیٹے کو ترجیح ہوگی، اسی ترتیب سے آخر تک جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، م، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کچھ ورثہ دوسری کسی وجہ سے محروم ہو جاتے ہیں اس لئے اس مسئلہ کو بھی آئندہ بیان کرنا ضروری ہو گیا۔

السراحي. باب العصبات. العصبات النسبية ثلاثة، (۱) عصبۃ بنفسه، (۲) عصبۃ بغيره، (۳) عصبۃ مع غيره، اما العصبۃ بنفسه فكل ذكر لا تدخل في نسبته الى الميت انثى وهم اربعة اصناف، (۱) جزء الميت (۲) واصله، (۳) وجزء ابيه، (۴) وجزء جدہ، الاقرب فالاقرب ير ححون بقرب الدرجة اعنى اولهم بالميراث جزء الميت اي البون ثم بنوهم وان سفلوا، ثم اصله اي الاب ثم الجد اي اب الاب وان علا، ثم جزء ابيه اي الاخوة، ثم بنوهم وان سفلوا، ثم جزء جدہ اي الاعمام، ثم بنوهم وان سفلوا، ثم ير ححون بقوة القرية اعنى به ان ذا القربا نتيں اولى من ذى قرابة واحدة ذكرا كان او انثى لقوله عليه السلام ان الاعيان بنى الام يتوارثون دون بنى العلات كالاخ الاب وام اذا صارت عصبۃ من البست اولى من الاخ لاب والاخت لاب وابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ لاب وكذلك الحكم في اعمام الميت ثم في اعمام ابيه ثم في اعمام جدہ، (۲) واما العصبۃ بغيره: فاربع من النسوة ومن اللاتي فرضهن النصف والثلاثان يصرون عصبۃ باخوتهن كما ذكرنا في حالاتهن، ومن لا فرض لها من الاناث واخوها عصبۃ لاتصير عصبۃ باخيها كالعم والعمة المال كله للعم دون العمة، (۳) واما العصبۃ مع غيره فكل انثى تصير عصبۃ مع انثى اخرى كالاخت مع البنت لما ذكرنا، و آخر العصبات مولى العتاقة ثم عصبته عني الترتيب الذى ذكرنا لقوله عليه السلام الولاء لحمۃ السب، ولا شنى للاناث من ورثة المعتقد لقوله عليه السلام ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبين او كاتب من كاتبين او دبور او دبور من دبور او جرولاء معتقن او معتق معتقن، ولو ترك ابا المعتقد وابنه عند ابى يوسف رحمه الله سدس الولاء للاب والباقي للابن وعند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله الولاء كله للابن ولا شنى للاب، ولو ترك ابن المعتقد وجده فالولاء كله للابن بالاتفاق، ومن ملك ذارحم محرم منه عتق عليه ويكون ولانہ له بقدر الملك كثلث بنات مات الاب وترك شيئا فالثلاث بيسن اثلاثا بالفرض والباقي بين مشترى ابى الخماسا بالولاء ثلاثة احماسه للكبرى وخمساه وخمساه للصغرى وتصح من خمسة واربعين

ترجمہ۔ عصبات کے بیان کا باب، عصبات نسبی کی تین قسمیں ہیں، (۱) عصبہ بنفسہ اور (۲) عصبہ بغيرہ اور (۳) عصبہ مع غيره۔ عصبہ بنفسہ ہر وہ مرد ہے جس کی میت کی طرف نسبت کرنے میں عورت نہ آئے، ان کی چار قسمیں ہیں، (۱) میت کا جزء اور (۲) اس کی اصل، (۳) میت کے باپ کا جزء، (۴) میت کے جد کا جزء جو قریب تر ہے، وہی قریب تر ہے، ان میں درجہ کی نزدیکی سے ترجیح دی جائے گی یعنی میراث لینے میں ان سب سے اولی جزء میت ہے، یعنی بیٹے پھر ان کے بیٹے اگرچہ اور نیچے کے ہوں، پھر میت کی اصل (اولی) ہے یعنی باپ پھر واد یعنی باپ کا باپ اگرچہ اوپر درجہ کا ہو ثم جزء ابيه الخ: پھر میت کے باپ

کے اجزاء یعنی بھائی سب پھر ان کی اولاد (بھتیجے) اگرچہ نیچے ہی درجہ کے ہوں، پھر میت کے دادا کے اجزاء یعنی سگے چچا ان کی اولاد اگرچہ نیچے ہی درجہ کے ہوں پھر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قوت قرابت کی وجہ سے نیچے ہی درجہ کی ہوں پھر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قوت قرابت کی وجہ سے ترجیح دی جائیگی، یعنی دو قرابت والے زیادہ مستحق ہیں ایک قرابت والے سے خواہ مذکر ہو یا مؤنث، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سگے بھائی وارث ہوں گے نہ کہ علاقائی بھائی، جیسے سگا بھائی یا سگی بہن جبکہ عصبہ ہو جائیں بنت کے ساتھ تو یہ بہتر ہوں گے، عدتی بھائی علاقائی بہن سے اور سگا بھتیجا بولی ہو گا عدتی بھتیجے سے، اور یہی حکم میت کے چچوں میں بھی ہے، پھر میت کے باپ کے چچوں میں پھر اس کے دادا کے چچوں میں ہے۔

(۲) اما العصبۃ بغیرہ الخ اور عصبہ بغیرہ وہ چار عورتیں ہیں جن کا مقررہ حصہ نصف اور ثلثین ہے، یہ اپنے بھائیوں کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ہم نے ان کی حالتوں میں بیان کر دیا ہے، اور جن عورتوں کا حصہ مقرر نہیں ہے، ورنہ ان کے بھائی عصبہ ہوں تو وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ عصبہ نہ ہوں گی جیسے کہ چچا اور پھوپھی کہ ان کا سارا ماں چچا کا ہوتا ہے، یعنی پھوپھی کے لئے نہیں ہوتا ہے (۳) واما العصبۃ مع غیرہ الخ اور عصبہ مع غیرہ وہ عورت ہے جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے جیسے کہ بہن بیٹی کے ساتھ اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے و آخر العصبات الخ اور آخر عصبات مولیٰ عتاتہ ہے، پھر اس کا عصبہ اسی ترتیب سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ داء بھی قرابت ہے نسب کی قرابت کی طرح، اور عورتوں کے لئے جو معق کی وجہ سے کہ عورتوں کے لئے داء سے کچھ بھی نہیں ہے، مگر ان لوگوں کے لئے داء ہے جن کو کہ انہوں نے خود ہی آزاد کیا ہو یا ان عورتوں کے آزاد کردہ نے جس کو آزاد کیا ہو، یا جس کو انہوں نے مکاتب بنایا ہو یا ان کی مکاتب شدہ نے جسے مکاتب بنایا ہو، یا جس کو انہوں نے مدبر بنایا ہو یا ان کے مدبر شدہ نے جس کو مدبر بنایا ہو، یا ان کے معق نے دلاء لیا ہو یا ان کے معق کے معق نے جو جز دلاء کیا ہو۔

ولو ترك اما المعق الخ اور اگر کسی نے اپنے معق بکسر التاء کے باپ اور بیٹے کو چھوڑا تو اہم ابو یوسفؒ کے نزدیک دلاء کا چھن حصہ باپ کے لئے ہے، ورنہ بیٹے کے لئے ہے، اور طرفین کے نزدیک تمام دلاء بیٹے کے لئے ہے اور باپ کے لئے کچھ بھی نہیں ہے، اور اگر اپنے معق بکسر التاء کے بیٹے اور دادا کو چھوڑا تو سارا داء بال تفاق بیٹے کے لئے ہے، اور جو شخص کہ اپنے کسی ذی رحم محرم کا مالک بنوہ مملوک از خود آزاد ہو جائے گا، اور اس کا دلاء بقدر الملک اس مالک کا ہو گا مثلاً کسی کی تین بیٹیاں ہیں اور چھوٹی کے تیس دینار ہیں اور ان دونوں نے اپنے باپ کو پچاس دینار میں خرید لیا پھر باپ مر گیا اور کچھ چھوڑ گیا، تو ثلثین ان تینوں بیٹیوں کے درمیان تین حصے ہو کر ایک ایک حصہ بطور فرض تقسیم ہو گا، اور باقی ثلث سے ان دونوں خریدنے والیوں کے درمیان پانچ حصے ہو کر تین حصے بڑی بیٹی اور دو حصے چھوٹی بیٹی میں تقسیم ہو گا، اور مسئلہ پینتالیس سے ہو گا۔

فصل: حجب کے بیان میں

حجب دو طرح ہوتا ہے، ایک حجب نقصان، دوسرا حجب حرمان، حجب نقصان یہ ہے کہ اگر فداں وارث نہ ہو تا تو اس وارث کو زیادہ حصہ ملے مگر اس فداں کے ہونے کی وجہ سے اس کا حصہ کم ہو گیا ہے، مثلاً میت کی واد نہ ہو تو شوہر کے لئے نصف ہو گا، لیکن والد ہونے کی وجہ سے اب اس کا حصہ کم ہو کر اس شوہر کا حصہ چہارم ہو گا، اس طرح میت عورت کے بچہ ہونے کی وجہ سے اب اس کے شوہر کو محجوب کر کے نصف سے روک دیا ہے، اور حجب حرمان کی صورت یہ ہے کہ ایک وارث کو دوسری وارث کے رہنے کی وجہ سے کچھ بھی حصہ نہ ملے، مثلاً حقیقی بہنیں دو ہوں تو باپ شریک بہن کو کچھ نہیں ملتا ہے، پھر معصوم ہونا چاہئے کہ کچھ وارث ایسے بھی ہیں جو کبھی بھی محروم نہیں ہوتے ہیں، اگرچہ اپنے حصے میں کبھی تھوڑا سا حصہ ملتا ہے، اور وہ میاں بیوی ہیں، اور بعض وہ ورث ہیں جو کبھی کسی طرح سے بھی محبوب نہیں ہوتے ہیں، اور ایسے چار افراد میں (۱) باپ، (۲) ماں، (۳) بیٹی، اور

(۴) بیٹی، اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ایک صورت میں محروم ہوتے ہیں لیکن دوسری صورت میں ناقص محجوب ہوتے ہیں مثلاً باپ شریک بھائی ہے کہ جب میت کی لڑکی اور بیوی ہو تو باقی باپ شریک بھائی کے لئے ہے، اور اگر لڑکی و بیٹی بن ہو تو کچھ نہیں ملے گا، اور مثلاً باپ شریک بہن ہے کہ جب میت نے باپ و حقیقی بہن چھوڑی تو باپ شریک بہن کو چھٹا حصہ ملے گا، اور اگر دو بیٹی بہنیں چھوڑیں تو وہ کچھ نہیں پائیں گی، اور اگر کوئی حقیقی بہن نہ ہو وہ نصف پائیں گی، ان مثالوں سے ایک قاعدہ یہ سمجھ آیا کہ اقرب وارث اپنے سے بعد کو محجوب کر دیتا ہے، خواہ بالکل ہی محروم کر دے یا کچھ حصہ کم کر دے جیسے بیٹا کہ بیٹی کی اولاد کو وہ محجوب کر دیتا ہے، اور حقیقی بھائی یعنی ماں باپ شریک بھائی صرف باپ شریک بھائیوں کو محجوب کر دیتا ہے۔

دوسرا قاعدہ

یہ ہے کہ جو وارث کسی شخص کے واسطے سے میت کے قریب ہو جانے سے وارث کی نزدیکی حاصل کرتا ہے، وہ اسی شخص کی موجودگی سے خود محروم ہو جاتا ہے، سوائے درجہ اولاد کے، چنانچہ ماں کی موجودگی میں بھی ماں شریک بھائی بہنوں کو حصہ ملتا ہے، اور میت کا پوتا اپنے باپ کے رہتے ہوئے ساقط ہو جاتا ہے، اس کی مثالیں یہ ہیں کہ میت کا شوہر اور حقیقی بہن اور باپ شریک بہن ہے کہ اس مثال میں شوہر کو نصف اور حقیقی بھائی کے لئے بھی نصف اور باپ شریک بھائی کے چھٹا حصہ ہوتا ہے، تاکہ دو تہائی (ٹٹھشین) پورا ہو جائے یہاں پر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مثال مذکور میں حصے مقررہ حد سے بڑھ جا رہے ہیں اس طرح سے کہ نصف حصہ شوہر کے لئے ہو اور بقیہ نصف حقیقی بھائی کو ملے ہی حصے ختم ہو گئے مگر باپ شریک بھائی کو بھی چھٹا حصہ ملنا چاہئے تو اس کو دینے کے لئے ان کے حصوں میں کمی کر کے بھائی نے اپنا حصہ نکال لیا اس طرح سے کہ مثلاً پورے ترکہ کو ۶ حصوں میں تقسیم کر کے شوہر کو (۳) اور بیٹی بھائی کو (۳) اور علاقائی بھائی کے لئے بھی ایک حصہ چاہئے تو اس طرح کل (۷) حصے ہو گئے اور ان سب کو ان کے اپنے حصے دینے کے لئے کل ترکہ اب بجائے (۶) کے (۷) میں تقسیم کر دیا گیا ہے، ایسا کرنے کو عول کہا جاتا ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تفصیل بھی آئندہ جلد ہی بیان کر دی جائے گی، پھر اگر اس مسئلہ میں علاقائی بہن کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو جو اس کو عصبہ بنا دے تو اس وقت علاقائی بہن کچھ نہیں پائیں گی، کیونکہ یہ بہن علاقائی بھائی کے ساتھ عصبہ کے طور پر باقی ہے، اور عصبہ کا حصہ تو وہ ہوتا جو تقسیم کے بعد باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں شوہر کو نصف اور بیٹی بہن کو بھی نصف دینے کے بعد کچھ نہیں بچتا ہے، جو علاقائی بھائی کو دیا جاسکے اور اس کے ساتھ ہی علاقائی بہن کو بھی کچھ حصہ علاقائی بہن پاتی، کیونکہ اس صورت میں علاقائی بہن اصحاب الفرائض میں سے تو نہیں ہے، پس جب عصبہ کو نہیں ملا تو اس کی بہن بھی محروم رہے گی، اسی لئے بہن بھائی اپنی بہن کے لئے شوم اور بد بخت ثابت ہوا۔

ایک دوسری مثال

کسی عورت نے مرتے وقت اپنا شوہر دو امین اور اپنی لڑکی اور اپنے بیٹے کی لڑکی (پوتی) چھوڑی تو اس کے ترکہ کی تقسیم کے لئے اس کی جائیداد کے کل ۱۲ حصے لگائے جائیں گے، اس طرح سے کہ شوہر کو ربع (۳) بیٹی کے لئے نصف (۲) باپ کے لئے سدس (۲) اور ماں کے لئے بھی سدس (۲) اور ٹٹھشین کا حق پورا کرنے کے لئے پوتی کو چھٹا حصہ (۲) یہ سب (۲+۲+۲+۲+۲+۳=۱۵) ہو گئے اس لئے عول کے طریقہ پر پورے ترکہ کو ۱۲ کی بجائے ۱۵ حصے کر کے دئے جائیں گے، اور اگر اس مسئلہ میں بھی پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو تو وہ پوتی محروم ہی رہے گی، اس لئے یہ بھائی بھی اپنی اس بہن کے لئے منحوس اور بد قسمت ثابت ہوگا، کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہے اور اس کے ساتھ اس کی بہن بھی عصبہ ہو جائے گی، حالانکہ ترکہ میں کچھ نہیں بچا اس لئے بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا ہے اور اصل مسئلہ (۱۲) سے ہو کر اس کا عول (۱۳) سے ہو گیا ہے۔

ایک دوسری مثال

میت کے دو حقیقی اور ایک باپ شریک بہن ہیں اس لئے اصل مسئلہ (۶) سے ہو گا اور ان میں سے دونوں حقیقی بہنوں کو دو تہائی یعنی (۳) حصے ملیں گے، اور چونکہ بہنوں کو دو یا ان سے زیادہ ہو جانے کی صورت میں دو تہائی سے زیادہ حصہ نہیں ملتا ہے، اس لئے اس باپ شریک یعنی علاقائی بہن کا کوئی حصہ نہیں بچا اور اس دو تہائی کو ان دونوں بہنوں نے لے لیا اور باقی دو حصے بھی ان ہی دونوں کے درمیان بعد میں تقسیم کر دئے گئے جس سے دونوں کو تین تین حصے مل گئے، اور باپ شریک بہن کے لئے کچھ نہیں بچا اور وہ عصبہ بھی نہیں ہے، اس لئے وہ محروم رہی، اور باقی دو حصے بھی ان کے وارثوں کا حق ہو گیا، ان دونوں وارثوں کو دوبارہ دیدئے گئے، اور علاقائی بہن کچھ نہیں پاسکی، پھر اگر اس مسئلہ میں علاقائی بہن کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو تا تو وہ عصبہ ہو تا اس وجہ سے بچے ہوئے دو حصے دیئے جاتا اور یہ بہن بھی اپنے بھائی کے ساتھ عصبہ بن کر حقدار ہو جاتی اس لئے ان دونوں حصوں کے تین ٹکڑے کر کے ایک حصہ اس بہن کا اور دو حصے اس بھائی کے ہوتے، اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ یہ بھائی اپنی اس بہن کے لئے خوش قسمت اور مبارک ہو تا، اور اگر اسی مسئلہ میں میت کا شوہر بھی ہو تا تو یہ بھائی بھی محروم ہو تا کیونکہ اس وقت اصل مسئلہ (۲) سے ہو تا اور ان دونوں حقیقی بہنوں کے (۴) اور شوہر کے لئے (۳) ہوتے اس طرح کل سات حصے ان سب میں تقسیم ہو جاتے، اور کچھ نہیں بچتا بلکہ اصل مسئلہ (۲) ہی کو عمل کر کے (۷) کیا گیا ہے، تاکہ سب کو حصہ مل جائے نتیجہ کے طور پر یہ دونوں علاقائی بھائی بہن محروم رہتے۔

قاعدہ

جو وارث وراثت پانے سے محروم ہو گیا ہو جیسے وہ کافر یا قاتل یا قاتل کا رفیق ہو تو وہ خود کسی مستحق وارث کو کسی قسم کا محبوب نہیں کرتا ہے، یعنی نہ تو مکمل طور سے محروم اور ناقص طریقہ سے کچھ حصہ میں کی سے اس لئے یہ سمجھنا ہو گا کہ ارث سے محروم رہ جانے والے کا اس مسئلہ میں کالعدم اور حساب سے باہر ہوتا ہے، الاختیار، ہ، قاعدہ: اگر کوئی ارث پانے میں بالکل محروم نہ ہو بلکہ اگلے کی وجہ سے اسے رکاوٹ آگئی ہو یعنی محبوب ہو گیا ہو تو وہ اگرچہ خود محبوب ہوتا ہے، مگر بالاتفاق وہ مستحق وارث کو نقصان سے محبوب کر دیتا ہے، جیسے میت نے ماں اور باپ اور کسی قسم کے دو بھائی یا بہن چھوڑے تو بھائی بہنوں کو باپ یا بیٹا ہونے کے توسط سے میت سے قریب ہوتی ہے، اس صورت میں باپ کے رہتے ہوئے ان بھائی بہنوں میں سے کوئی بھی وارث نہیں ہو گا، لیکن ان بھائی بہنوں ہی کی وجہ سے ان کی ماں کو بجائے تہائی حصہ لینے کے چھ حصہ دلویا، جیسا کہ ماں کے احوال میں پہلے بتلایا جا چکا ہے، الکانی۔

ساقط ہونے والوں کے سلسلہ میں کچھ وضاحت

یعنی ایسے ورثہ جو دوسروں کی وجہ سے حصہ پانے میں ساقط ہو جاتے ہیں، اگر میت کا اپنا بیٹا یا اس کے بیٹے کا بیٹا موجود ہو تو میت کے سگے بھائی کو کچھ بھی حصہ نہیں ملے گا، یعنی وہ ساقط ہو گا، اسی طرح اگر میت کا باپ بھی موجود ہو تو وہ بھائی ساقط ہو جائے گا، اور اگر باپ کی بجائے دادا ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ دادا سے بھی ساقط ہو گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہو گا، اور اگر میت کا علاقائی بھائی ہو تو وہ میت کے بیٹے اور پوتے اور باپ دادا سے ساقط ہو جائے گا، اسی طرح وہ حقیقی بھائی سے بھی ساقط ہو گا، اور اگر اختیائی یعنی ماں شریک بھائی ہو تو وہ میت کا ٹکڑا لڑکی یا میت کے پوتا پوتی رہتے ہوئے ساقط ہو جائے گا، اور باپ دادا کے ساتھ بھی بالاتفاق ساقط ہوتا ہے، الاختیار، ہ، م، اگر میت کی ماں موجود ہو تو ہر قسم کی جدہ خواہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے سب ساقط ہو جاتی ہیں، اور اگر باپ کے سلسلہ کی جدہ ہو تو وہ باپ کے رہتے

ہوئے بھی ساقط ہو جائے گی، اسی طرح اگر دادا موجود ہو اور اس سے اور کی جدات اسی سلسلہ کی ہوں تو ساری جدات ساقط ہو جائیں گی، اور باپ کی ماں اس وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے کہ وہ دادا کی طرف سے رشتہ سے نہیں بلکہ باپ کی طرف کے رشتہ سے ہوتی ہے، اور باپ کے ساتھ میں جو جدات ماں کی طرف سے ہوں وہ ساقط نہیں ہوتی ہیں، مثلاً میت نے باپ چھوڑا اور باپ کی ماں اور ماں کی ماں چھوڑ دی تو باپ کی ماں باپ کی وجہ سے ساقط ہوگی، لیکن ماں کی ماں ساقط نہیں ہوگی، لیکن اس میں یہ اختلاف ہے کہ نانی کو چھٹا حصہ ملے گا یا بارہواں حصہ ملے گا، اور یہ بھی معلوم ہوتا چاہئے کہ ماں کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے ایک جدہ یعنی نانی کے دوسرے کسی کا تصور نہیں ہوتا ہے، کیونکہ باقی سب ہی فاسدہ ہوں گی، مگر باپ کی طرف سے جدات صحیحہ البتہ بہت سی ہو سکتی ہیں، الاختیار۔

فصل

مرتہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا ہے، یعنی نہ کسی مسلمان کا اور نہ ہی کسی مرتد کا، الحیظ، اور جب مرتد مر جائے یا قتل ہو جائے، یا قاضی کی طرف سے اس کے دار الحرب میں رہ جانے کا اعلان ہو جائے تو اس کے مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ بھی اس نے کمایا ہوگا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی میراث ہوگی، مرتدہ عورت جب بھی مرے اس کا کل مال اس کے مسلمان وارثوں میں عموماً تقاض کے مطابق تقسیم ہوگا یعنی اس نے جو کچھ بھی کمایا ہو یا اسے ملا ہو خواہ اس کے مرتد ہونے سے پہلے یا مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ہو، وہ سب اس کے مسلمان وارثوں میں تقسیم ہو گیا۔

المساجی باب الحجب - الحجب علی نوعین (۱) حجب نقصان وهو حجب عن سهم الی سهم وذلك لخمسۃ نفر، (۲) للزوجین، (۳) والام، (۴) وبنات الابن (۵) والاخت لابیہ، (۶) وحجب حرمان، والورثۃ فیہ فریقان فریق لایحجبون بحال البتۃ، فریق یرثون بحال ویحجبون بحال وهذا مبني علی اصلین احدهما هو ان کل من یدلی الی المیت، بشخص لایرث مع وجود ذلك الشخص سوی اولاد الام فانهم یرثون معها لانعدام استحقاقها جميع التركة، والثانی الاقرب فالاقرب کما ذکرنا فی العصباء، والمحجوب لا یحجب عندنا وعند ابن مسعود یحجب حجب النقصان کالکافر والقاتل والرقیق، والمحجوب یحجب بالاتفاق کالاتین من الاخوة والاخوات فصاعدا من ای جهة کانا فانهما لایرثان مع الاب ولكن یحجبان الام من الثلث الی السدس

حجب کا بیان :-

ترجمہ حجب کی دو قسمیں ہیں حجب نقصان، اور وہ محجوب ہونا ہے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کی طرف اور یہ پانچ اشخاص کے لئے ہیں، (۱) زوجین اور (۲) ماں اور (۳) پوتی اور (۴) عداۃ بہن، اس کا بیان گزر چکا ہے، اور دوسرا حجب حرمان ہے، اس میں ورثہ دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک قسم وہ ہے جو کبھی کسی حال میں بالکل محروم نہیں ہوتے ہیں جو چھ ہیں (تین مرد) ابن اب، زوج، اور (تین عورتیں ہیں) بنت، ام، زوجہ، اور دوسری قسم وہ ہے جو ایک وقت میں وارث ہوتے ہیں مگر دوسرے وقت میں محجوب بھی ہو جائیں، اور یہ دو قسموں پر مبنی ہے، پہلا قاعدہ تو یہ ہے کہ جو شخص بنت کی طرف سے کسی دوسرے شخص کے واسطے سے منسوب ہو تا ہو تو وہ شخص اس شخص کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتا ہے، سوائے اولاد ام کے کہ یہ ام کے ساتھ بھی وارث ہوتی ہے کیونکہ وہ خود تمام ترکہ کی مستحق نہیں ہوتی ہے، والثانی الاقرب النخ، ذکر کر دیا، اور محروم شخص ہمارے نزدیک حاجب نہیں بنتا ہے، لیکن حضرت ابن مسعود کے نزدیک حاجب بنتا ہے، حجب نقصان کا (یعنی حصہ کو کچھ کم کر دیتا ہے، مگر پورا محروم نہیں کرتا ہے)، جیسے کہ کافر اور قاتل اور رقیق (غلام) ہے، اور محجوب بالاتفاق حاجب بنتا ہے، جیسے کہ دیوان سے زائد بھائی بہن

خواہ کسی قسم کے ہوں یقیناً اپنے باپ کے ساتھ وارث نہیں ہوتے ہیں، لیکن ام (مال) کے لئے حاجب بنتے ہیں، یعنی مال کا حصہ بجائے ثلث کے سدس ہو جاتا ہے۔

باب مخارج الفروض . اعلم ان الفروض المذكورة في كتاب الله تعالى نوعان الاول النصف والربع والثلث والثمن والثاني الثلثان والثلث والسدس، على التصغير والتتصيف، فاذا جاء في المسائل من هذه الفروض احاد احاد فمخرج كل فرض سمي الا النصف وهو من اثنين كالربع من اربعة والثلث من ثمانية والثلث من ثلاثة، واذا جاء مثني او ثلث وهما من نوع واحد فكل عدد يكون مخرجاً لجزء فذلك العدد ايضاً يكون مخرجاً لضعف ذلك الجزء ولضعف ضعفه كالسنة هي مخرج السدس ولضعفه ولضعف ضعفه، واذا اختلط النصف من الاول بكل الثاني او بضعفه فهو من اثني عشر، واذا اختلط الثلث بكل الثاني او بضعفه فهو من اربعة وعشرين.

مخارج فروض کا بیان

ترجمہ: معلوم ہونا چاہئے کہ وہ فروض جو کتاب اللہ تعالیٰ میں مذکور ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، (۱) نصف ربع، ثمن (۲) ثلثان، ثلث، سدس، تصغیر اور تصحیف کے اعتبار سے، پس جب مسائل فرائض میں ان چھ فرضوں میں سے ایک ایک فرض آئے تو ہر فرض کا مخرج اس کا ہمام ہے مگر نصف کہ اس کا مخرج اثنین ہے مانند ربع کے اربعہ سے اور ثمن کے ثمانیہ سے اور ثلث کے ثلاثہ سے، اور جبکہ کسی مسئلہ میں فردض مذکورہ میں سے دو دو یا تین تین ایسے فرض آئیں کہ وہ ایک ہی قسم سے ہوں تو جو عدد کہ جزء کا مخرج ہو گا وہی عدد اس کے دو گئے اور اس کے دو گئے کا بھی ہو گا جیسے کہ چھ کہ وہ سدس کا مخرج ہے، اور اس کے دو گئے ثلث کا بھی اور اس کے دو گئے ثلثین کا بھی، واذا اختلط النصف الخ اور جبکہ نوع اول کا نصف نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ ہو تو ان کا مخرج چھ ہو گا، اور جبکہ مخلوط ہو ربع، (نوع اول کا) نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ تو ان کا مخرج بارہ ہو گا، اور جبکہ مخلوط ہو ثمن (نوع اول کا) نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ تو اس کا مخرج اس وقت چوبیس ہو گا۔

باب العول

العول ان يزداد على المخرج شئ من اجزائه اذا ضاق عن فرض اعلم ان مجموع المخارج سعة اربعة منها لا تعول وهي الاثنان والثلاثة والاربعة والثمانية، وثلاثة منها قد تعول، اما لسننة فانها تعول الى عشرة وتراوشعاً، واما اثنا عشر فهي تعول وترا لاشعاً، واما اربعة وعشرون فانها تعول الى سبعة وعشرين عولا واحداً كما في المسئلة المبرية وهي امرأة وبنتان وابوان ولا يزداد على هذا عند ابن مسعود فان عدله تعول الى احد وثلاثين

ترجمہ:۔۔ عول بیان عول کے معنی ہیں مخرج پر اس کے اجزاء سے کچھ زیادہ کرنا جبکہ فرض کی ادائیگی سے مخرج میں تنگی ہو، جان لو کہ کل مخارج سات ہیں، ان میں سے چار وہ ہیں جن میں عول نہیں ہوتا ہے، اور وہ دو اور تین اور چار اور آٹھ ہیں، اور تین وہ ہیں جن میں بھی عول ہو جاتا ہے، چنانچہ چھ کا عول دس تک حاق اور جفت دونوں طرح پر ہوتا ہے، اور بارہ کا سترہ تک ہوتا ہے، جفت ہو کر نہ طاق ہو کر، اور چوبیس کا عول ستائیس کی طرف ایک ہی عول ہوتا ہے، جیسے مسئلہ منبریہ ہیں اور وہ یہ ہے زوجہ اور دو لڑکیاں اور مال اور باپ اور اس ستائیس کے عدد پر زیادہ عول نہیں ہوتا ہے، مگر حضرت عبد اللہ بن مسعود کے نزدیک کہ ان کے نزدیک چوبیس کا عول ستائیس تک ہوتا ہے، یہاں تک کے صفحات میں اصل کتاب عین الہدایہ ج ۳ کی عبارت اور مفہوم کے ساتھ

طلبہ کی سہولت کے پیش نظر اور قندمکر کے طور پر میں نے حق وراثت کی مشہور کتاب عربی السراجی اور اس کا اردو ترجمہ بھی نقل کر دیا ہے، مگر اصل کتاب کی طوالت کے خوف سے بقیہ مباحث چھوڑ رہا ہوں، پھر بھی اگر کسی کو یہ عربی اداس کا ترجمہ پسند آئے اور دیکھنے کا شوق ہو تو وہ ایک مستقل کتاب السراجی بھی اپنے پاس رکھ لے خواہ خرید کر ہی ہو، ورنہ اصل کتاب سے مناسبت کے بعد صرف عین الہدایہ بھی کافی ہو سکتی ہے، ویسے امید کرتا ہوں کہ اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

فصل :- میراث حمل کا بیان

ایک مرد نے انتقال کیا اور اس کی بیوی یا اس کی باندی اس سے حاملہ ہو تو تمام صحابہ کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ پیٹ کا یہ بچہ (حمل) بھی ترکہ میں حق دار اور وارث ہو گا، اس لئے فوری طور سے اس کا حصہ رکھ دینا ہو گا، اس کے بعد اگر دوسرے تک میں وہ زندہ پیدا ہو گیا تو وہ سامان اس بچہ کی میراث ہو گی، لیکن یہ حکم خاص میت کے حمل کے لئے ہو گا، اور اگر ایسا ہو کہ مرنے والا مرد اور اس کی ماں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اس سے اسے حمل رہ گیا اور وہ ہنوز زندہ بھی ہے، اس طرح وہ بچہ اس میت کا مادری بھائی یا بہن ہو گی، لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید اس کے مرنے کے بعد یہ حمل رہا ہو، اور اس شک کی وجہ سے وہ وارث نہ ہو گا، البتہ اگر وارثین خود اس بات کا اقرار کر لیں کہ اس کی موت سے پہلے سے ہی یہ حمل قرار پایا تھا، اور اگر چھ مہینہ سے کم ہی میں بچہ پیدا ہو گیا ہو تو وہ وارث ہو جائے گا، تب یہ سوال ہو گا کہ اس کا ترکہ کس طرح تقسیم کیا جائے گا، اور بچہ کے لئے کتنا رکھنا ہو گا، تو جواب یہ ہو گا کہ اس ہونے والے بچہ کے بارے میں یہ اندازہ لگانا ہو گا کہ اس کی پیدائش سے موجود ورثہ بالکل محروم ہو جائیگا، یا ان کے حصہ میں صرف کچھ کمی آجائے گی یا یہ کہ وہ صرف دوسرے شریک داروں میں سے ایک ہو گا۔

پس اگر وہ تمام موجودہ وارثین کو محروم کر دینے والا ہو مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا و دان کی اولاد رشتہ داروں میں موجود ہوں اور شاید اس حمل میں لڑکا ہو تو وہ سارے موجودہ رشتہ دار وراثت کے پانے سے بالکل محروم ہو جائیگا، تو ایسی حالت میں ترکہ کچھ بھی تقسیم نہیں کیا جائیگا بلکہ روک لیا جائے گا، اور اگر اس حمل کے پیدا ہونے کے بعد موجودہ ورثہ بالکل محروم نہ ہو کر ان کے حصوں میں کمی رہی ہو، جیسے کہ اس حمل کی وجہ سے اس کی بیوی کا جو حصہ چوتھا ملنے والا تھا اب آٹھواں ہو جائے گا تو ایسی صورت میں فی خال ان کو آٹھواں حصہ ہی دے کر باقی حصہ روک لیا جائے گا، اور مثلاً میت کی ماں اور باپ دونوں وراثت پانے کے امیدوار ہوں اور ہر حصہ ہو پس حمل کی وجہ سے اس کی ماں کو تہائی کا حصہ نہ دے کر چھٹا حصہ داجائے گا، ہذا ماں اور باپ دونوں ہی کو چھٹا چھٹا حصہ دے کر باقی ترکہ روک لیا جائے گا، اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ لڑکا ہی ہو، اور اگر وہ موجودہ ورثہ ایسے ہوں کہ اس حمل کی وجہ سے وہ نہ تو بالکل محجوب ہوں گے اور نہ ہی ان کے حصوں میں وہ شریک ہو گا، مثلاً میت کی دادی و دادا اور تانی موجود ہوں تو ایسے جد اور جدات کو ان کا حصہ دے کر باقی حصہ روک لیا جائے گا، اور اگر موجودہ وارثین ایسے ہوں کہ وہ حمل کچھ بھی ہو (یعنی وہ خود لڑکا ہو یا لڑکی ہو) ان کے ساتھ شریک ہو جائے گا، مثلاً میت نے لڑکے یا لڑکیاں چھوڑیں اور حمل بھی چھوڑا تو خصاب نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ صرف ایک لڑکے کا حصہ روک کر باقی تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔

پھر اگر وہ حمل پیدائش کے وقت مردہ پیدا ہو تو اس کے لئے میراث میں نہ کوئی حکم ہو گا اور نہ میراث ہو گی، اور پیدائش کے وقت اس حمل کی زندگی کی پہچان ہو گی کہ وہ اس وقت سانس لے رہا ہو، یا روتا ہو یا ایسی کوئی حرکت کرتا ہو جس سے اس کی زندگی معلوم ہوتی ہو، تو سے زندہ کا حکم دیا جائے گا، اور اگر اس حمل کے بدن کا زیادہ حصہ زندہ نکلا پھر مر گیا تب وہ بھی وارث بن جائے گا، اور اگر اس قسم کی بات نہیں پائی گئی ہو تو وہ مردہ ہو گا اور وارث نہیں ہو گا، پھر اگر وہ پیٹ سے کھڑا نکلا تو اس سے صرف سیدہ تک

زندہ نکلنے کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اور اگر اوندھا نکلا تو چوڑے کے نکلنے تک ہی زندہ رہنے کا اعتبار ہوگا، اور اگر بچہ رونے کے بعد مر گیا تو وہ بھی دوسروں کی طرح وارث ہوگا، اور اس سے بھی میراث لی جائیگی، الاختیار، اور اگر حمل مردہ نکلا اور از خود کسی ترکیب کے بغیر نکلا ہو تو وہ وارث نہیں ہوگا، اور اگر مردہ نکلا گیا تو اسے بھی ایک وارث شمار کیا جائے گا، کیونکہ پیٹ میں رہتے ہوئے تو اس کی زندگی معلوم ہو رہی تھی، مگر نکالنے پر وہ مردہ پایا گیا جس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید نکالتے وقت کسی غلطی سے وہ مر گیا ہو اس لئے اس کے پہلے یقینی حالت کو شک کی حالت سے ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، اور ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حاملہ کے پیٹ میں مارجس سے اس کا بچہ مر کر پیٹ سے نکل آیا تو مردہ بچہ بھی دوسرے وارثوں کی طرح وارث سمجھا جائے گا، کیونکہ شریعت نے ایسے مجرم پر تاوان لازم کیا ہے، جس سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ اس بچہ کو حکماً زندہ ہی مانا گیا ہے، لہذا اس کے لئے میراث ہوگی اور اس کا حصہ بھی میراث میں دیا جائے گا، جیسے کہ اس کی دیت میراث ہوتی ہے، شرح المہبوط۔

فصل مفقود اور کافروں کے قیدی

اور پانی میں ڈوبے ہوئے اور آگ میں جھپٹے ہوئے لوگوں کا بیان۔ اگر جہاد میں کسی مسلمان کو کفار قید کر کے وطن لے جائیں تو وہاں کے قیدی ہونگے، غرق، دریا وغیرہ میں ڈوبے ہوئے لوگ، غریق کی جمع، حرقی حریق کی جمع آگ سے جھپٹے ہوئے لوگ، مفقود وہ شخص جو گھر سے نکل کر لاپتہ ہو گیا ہو کہ اس کی زندگی یا موت کا بھی پتہ نہ چلتا ہو، یا حربی اسے پکڑ کر اس طرح لے گئے بعد میں اس کے مرنے جینے کا بھی پتہ نہ ہو، الحیظ، مشائخ نے فرمایا ہے کہ مفقود حکم کے اعتبار سے اپنے مال میں زندہ لیکن دوسرے کے مال میں مردہ سمجھا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کو اتنی مدت گزر جائے کہ اس کی زندگی سے بالکل مایوسی ہو چکی ہو، یا اس کے ہم عمر مر چکے ہوں، پھر جس دن اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کے ہم عمر افراد بالکل ختم ہو گئے اور کوئی باقی نہیں رہا، اس دن سے اسے مردہ مان لیا جائے گا جس دن وہ غائب ہوا ہے، اند خیرہ، نتیجہ کے طور پر اس کے مفقود ہو جانے کے بعد اگر وہ کسی غیر کی میراث پانے کا مستحق ہو سکتا ہو جب بھی وہ میراث نہیں پائے گا، اسی طرح اگر اس کے مفقود ہونے کے بعد کوئی ایسا شخص مرا کہ یہ مفقود اس کے مال میں وارث ہے تو مفقود کا حصہ روک لیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ آجائے، یا اس کی موت کا حکم مدت مذکورہ کے بعد لگا دیا جائے، پھر جب بھی اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا تو اس کا جو حصہ روکا گیا تھا وہ جس میت کے ترکہ سے تھا اس کے وارثوں کو جو جتنا حصہ پانے کا مستحق ہو سکتا ہو، اتنا اسے دیدیا جائے گا۔

اور اگر وہ وارثین بھی مر گئے ہوں تو اس کے جو ورثہ ہوں گے وہ اپنے اپنے حصہ کے مطابق اس میں سے حصہ پائیں گے، کیونکہ اب یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ اس مفقود کا جو حصہ روکا گیا تھا اس کے وہ لوگ اسی وقت سے حق دار یا وارث تھے، اس موقع میں اصل بات یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ ایسے وارث ہوں جو اس مفقود سے محبوب ہوتے ہوں تو ان کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، اور اگر بالکل محبوب نہ ہوں تو ان کا حصہ دیدیا جائے گا، اور اگر جب نقصان ہو تو ان کو کم حصہ دیا جائے گا، اور باقی روک لیا جائے گا، مثلاً زید مر اور اس نے دو لڑکیاں ایک گمشدہ لڑکا اور ایک پوتا چھوڑا تو ترکہ میں سے ان لڑکیوں کو فوراً نصف دے کر باقی نصف روک لیا جائے گا، کیونکہ ان لڑکیوں کا نصف حصہ پتا یقینی بات ہے، اور باقی نصف نہ اپنا بیٹا پائے گا، کیونکہ وہ مفقود ہے اور نہ پوتا پائے گا کیونکہ مفقود بیٹے کی وجہ سے پوتا محبوب ہوتا ہے، اس لئے دو لڑکیاں اپنے طور پر دو تہائی پانے کی حقدار تھیں اگر کوئی رکاوٹ نہ ہوتی مگر اس جگہ رکاوٹ اور جب ہونے کی وجہ سے وہ نصف پانے کے یقینی مستحق ہیں، لہذا نصف سے کسی حال میں ان کو کم نہیں ملے گا، اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا کوئی وارث ہو جو محبوب نہیں ہوتا ہو جیسے جد یا جدہ تو اس کو پورا حصہ دیدیا جائے گا، الاختیار۔

اور اگر کوئی مسلمان کفار کے قبضہ میں چلا گیا مگر اس کی خبر ملتی رہتی ہو یعنی وہ مفقود نہ ہو ایہاں تک کہ اس کے بارے میں یہ

بھی معلوم ہو کہ وہ اسام کی حالت ہی میں مر گیا تو اس کا حکم وہی ہو گا جو دوسرے مسئلوں کا ہوتا ہے، اسراجیہ، یہاں تک کہ اگر کوئی ایسا مورث مر جائے جس میں اس قیدی کا بھی حصہ آتا ہو اور قیدی ہی کی حالت میں وہ مر جائے تو اس کے حصہ میں اس کے وارثوں کا حصہ ہو جائے گا، مگر کچھ لوگ پانی میں ڈوب کر مر گئے یا آگ سے جل کر مر گئے اور ان کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان میں سے پہلے کون مر رہا ہے تو ان کے بارے میں یہ حکم ہو گا کہ وہ سب ایک ساتھ ہی مرے ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کا مال اس کے ورثہ پانچٹکے، اور یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہونگے، اور اگر یہ معلوم ہو گیا ہو کہ فلاں پہلے مر رہا ہے، پہلے مرنے والے کا بعد میں مرنے والا وارث ہو گا، اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب کر مر گئے یا ٹرائی کے میدان میں مر گئے اور ان کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہو سکا ہو کہ فلاں د فلاں آگے پیچھے مرے ہیں مگر ان کی صحیح ترتیب معلوم نہ ہو سکی ہو کہ ان میں پہلے کون پھر کون مر رہا ہے تو اس صورت میں جس کو جتنا حصہ ملنا چاہیے ہوتا ہوتا اسے دیدیا جائے، اور باقی روک جایا جائے یہاں تک کہ اصل حال معلوم ہو جائے یا پھر وہ ورثہ خود آپس میں کسی حصہ پر مصاحبت کر لیں، انخزانہ، ھ۔

فصل: ذوی الارحام کا بیان

ذوی الارحام سے مراد وہ تمام قریبی رشتہ دار ہیں جن کا کوئی حصہ ترکہ میں مقرر نہیں ہے، اور نہ ہی وہ عصبہ میں داخل ہیں، ان کا حکم بھی عصبہ ہی کی طرح ہے کہ اگر صرف وہی ہوں تو سارے مال ترکہ کے حق دار ہوتے ہیں، ال اختیار، ان ذوی الارحام کی چار قسمیں ہیں، (۱) وہ لوگ جن کی نسبت میت کی طرف ہو اور وہ میت کی لڑکی کی اولاد یا لڑکے کی لڑکیوں کی اولاد یعنی نواسے اور نواسیاں یا پر نواسے اور پر نواسیاں ہیں، علی ہذا القیاس، (۲) دوسری قسم میں وہ لوگ جن کی طرف میت کی نسبت کی جاتی ہو، یعنی اجداد و اجداد جدات فاسدہ، (۳) تیسری قسم وہ قریبی رشتہ دار جو میت کے والدین کی طرف منسوب ہوتے ہیں جیسے حقیقی بھائی کی لڑکیاں یا علاقائی بھائی کی لڑکیاں یا اختیانی بھائی کی اولاد خواہ وہ لڑکیاں ہو یا لڑکے، اور تمام بہنوں کی اولاد یعنی بہن عینی یا علاقائی یا اختیانی جیسی بھی ہو اور ان کی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو، (۴) چوتھی قسم میت کے وہ قریبی رشتہ دار جو میت کے دادا کی طرف منسوب ہوں جیسے ماں کے چچے اور ان کی اولاد اور پھوپھیاں اور انکی اولاد اور ماموں اور خالائیں اور ان کی اولاد، اور عینی چچاؤں کی یا علاقائی چچاؤں کی لڑکیاں الحی صل یہ لوگ اور وہ جو ان سے نیچے ہوں اور ان کی طرف منسوب ہوں وہ سب ذوی الارحام ہیں۔

پھر جب میت کے وارثوں میں ذوی افروض اور عصبہ نہ ہوں بلکہ ذوی الارحام ایسے درجہ پر وارث ہوں جو اوپر کی ترتیب میں بیان ہوئی ہے، تو ان چاروں قسموں میں سے پہلی قسم مقدم ہوگی اگرچہ وہ بہت ہی نیچے کی ہوں مثلاً بیٹی کی اولاد یا بیٹی کی بیٹی کی اولاد اسی طرح جہاں تک جائے، اور بیٹے کی لڑکی کے لڑکے، اور اس لڑکی کی لڑکی کے لڑکے کی لڑکیاں علیٰ ہذا القیاس، پس جب ان میں سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت ہی نیچی ہو وارث ہوگی، پھر دوسری قسم پھر تیسری قسم پھر چوتھی قسم وارث ہوگی، البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہر قسم میں اس کے عصبہ کی ترتیب کا اعتبار ہوگا، اسی قول پر عمل ہے، الکافی، یعنی پہلی قسم مطلقاً مقدم ہوگی اگرچہ بہت نیچی ہو، اور فتویٰ کے مآخذ یہی قول ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، اسی بناء پر لڑکی کی لڑکی اگرچہ بہت ہی نیچی پشت میں ہو ماں کے باپ کی نسبت سے مقدم ہوگی، الا اختیار۔

اور اس بات پر اجماع ہے کہ جب کبھی اصحاب فرائض میں سے کوئی ایک بھی ایسا شخص موجود جن کو بچا ہوا ترکہ دوبارہ دیا جاسکتا ہو یا عصبہ میں سے کوئی بھی عصبہ موجود ہو اس وقت کسی بھی ذی رحم کو کوئی حصہ نہیں مل سکتا ہے، اسی طرح اس بات پر بھی اجماع ہے کہ میاں یا بیوی کی وجہ سے ذوی الارحام محجوب نہیں ہوتے ہیں لہذا موجود شوہر ہو یا بیوی اس کو اس کا حصہ دیدینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ ذوی الارحام میں سے جو اقرب ہوں گے ان کو دیدیا جائے گا، جیسے کہ وہ ذی رحم تہائی میں یعنی ان میاں بیوی کے نہ رہنے کی صورت میں پلایا تھا، مثلاً اگر میت کا شوہر اور نواسی اور خالہ و چچا کی لڑکی موجود ہوں تو شوہر کو نصف ترکہ

دے کر باقی نصف نواسی کو دیا جائے گا، اور باقی افراد محروم ہوں گے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ذوی الارحام کی پہلی قسم میں سے جو بھی میت سے زیادہ قریب ہو گا، وہی وارث ہو گا، مثلاً میت کی نواسی (لڑکی کی لڑکی) اور میت کے بیٹے کی نواسی (بیٹے کی لڑکی کی لڑکی) یا لڑکی کی لڑکی تو ان میں سے صرف میت کی نواسی (لڑکی کی لڑکی ہی حصہ پائیگی، پھر اگر ذوی الارحام میں سے دو شخص رشتہ داری اور درجہ میں برابر ہوں تو ان میں سے جو بھی کسی وارث کی اولاد ہوگی وہی اولیٰ ہوگی خواہ وہ وارث عصبہ کی اولاد میں سے ہو یا صاحب فرض کی اولاد میں سے ہو مثلاً میت کے بیٹے کی لڑکی کی لڑکی مقدم ہوگی لڑکی کی لڑکی کے لڑکے سے، الکانی۔

اور اگر وارث کی اولاد کی اولاد ہو یعنی میت کے والدین وارث نہ ہوں بلکہ والدین سے اوپر کی پشت میں وارث ہو اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہیں اور اوپر کی پشت میں بھی کوئی وارث نہیں ہے، تو ان میں کیا اول مقدم ہوگا؟ تو اس میں اختلاف ہے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ اس سے تقدیم نہ ہوگی، خزانۃ المفتیین، پھر جس صورت میں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو تو ان دونوں میں مال برابر تقسیم کیا جائے گا، بشرطیکہ وہ سب مذکر ہوں، یا پھر سب مؤنث ہوں، اور اگر دونوں یعنی مذکر و مؤنث سے ہوئے ہوں تو مذکر کو مؤنث سے دو گنا دیا جائے گا، اور اس مسئلہ میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ اس میں اس بات کی شرط ہوگی کہ مذکر و مؤنث ہونے میں ان کے مال باپ کی ایک ہی صفت ہو، کیونکہ اگر ان کی صفت میں اختلاف ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک والدین کی صفت کا اعتبار نہ ہوگا، اور اس مال کو ان دونوں کے وصف پر تقسیم کیا جائے گا، اور محمدؐ کے نزدیک شمار ان کے بدن سے لیا جائے گا کہ وہ کھل کھنٹے ہیں اور وصف قرب و بعد کا ان کے پشت سے اس جگہ سے لیا جائے گا جہاں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ اگر لڑکی کا لڑکا (نواسہ) اور لڑکی کی لڑکی (نواسی) ہو تو میت تک کے تعلق کی صفت میں دونوں برابر ہیں اور ان دونوں میں مذکر و مؤنث کا اختلاف ہونے کی وجہ سے لڑکے کا حصہ لڑکی کے حصہ کا دو گنا ہوگا۔

اسی طرح اگر لڑکی کی لڑکی کے لڑکے کا لڑکا ہو، اور لڑکی کی لڑکی کی لڑکی ہو تو بھی وہی حکم ہوگا، کیونکہ ان کی اصل ایک ہی ہے، پس یہ مسئلہ صاحبینؒ کے نزدیک متفق علیہ ہوا، اور اگر لڑکی کی لڑکی کی لڑکی ہو اور دوسری لڑکی کے لڑکے کی لڑکی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں میں ترکہ نصف نصف تقسیم ہوگا یعنی دونوں لڑکیوں کو برابر ملے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ترکہ کے تین حصے کئے جائیں گے، اور ان میں سے دو حصے لڑکی کے لڑکے کی لڑکی کو ملیں گے اور ایک تہائی لڑکی کے لڑکی کی لڑکی کو ملے گا، اور امام ابو حنیفہؒ سے دور روایتیں ہیں ان میں سے ایک یہی روایت مشہور ہے، جو امام محمدؒ کا قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور شیخ اسبیہیؒ نے مبسوط میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اصح ہے، اس لئے کہ عملاً وہ بہت ہی آسان ہے، اور محیط میں ہے کہ مشائخ بنو اہل امام ابو یوسفؒ کے قول کو قبول کیا ہے، الکانی، اگر بعض صورت میں کسی کے لئے دیا اس سے بھی زیادہ حیثیت سے قربت ہو رہی ہو تو ان کی جنسوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس بناء پر وہ بالاتفاق ہر حیثیت سے وارث ہوگا، لیکن اختلاف شیخینؒ کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ ان صہبہوں کو اصولی اہمیت نہیں دیتے ہیں بلکہ فردع میں اعتبار کرتے ہیں اس کے برخلاف امام محمدؒ اصول میں اعتبار کرتے ہیں، بخلاف جدہ کے وہ ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی صرف ایک ہی حیثیت سے وارث ہوتی ہے، اور ان کے نزدیک قول صحیح میں ذی رحم دو صہبہوں سے وارث ہوتا ہے، المستملین، ہ۔

قسم دوم

یعنی اجداد و فاسدہ جہات فاسدہ میں جو میت سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہوگا، اور اگر قریب ہونے میں دونوں برابر ہوں تو وہ سادی مانے جائیں گے، اور وارث کے ذریعہ سے میت تک قرب ہو تا ہو اگر ان میں اختلاف ہو تو جس جگہ میں اختلاف ہو اسی کی صفت کا خیال کرتے ہوئے مال کی تقسیم ہوگی، مثلاً جدات مادری اور جدات پدری میں سے جدات پدری کو دو حصے اور جدات مادری کی طرف ایک حصہ دیا جائے گا جیسا کہ پہلی قسم میں تھا، پھر جو کچھ مادری جدات کو ملا ہے، اگر اس طرف جد اور جدہ دونوں

ہوں تو ان میں مؤنث کو ایک گنا اور مذکر کو دو گنا حصہ ملے گا علیٰ هذا القیاس: باپ کی جانب بھی ہو گا انحراف۔
قسم سوم

اس میں تین ہی فرقے ہیں، اس ترتیب سے کہ اول میں حقیقی بھائی بہنوں کی لڑکیاں اور ان کے اولاد، دوم میں علاقائی بھائی بہنوں کی لڑکیاں اور ان کی اولاد، سوم میں اخیانی (مال شریک) بھائی بہنوں کی اولاد اور ان کی اولاد کی اولاد، کیونکہ اس تیسری قسم میں مذکر اور مؤنث سب برابر ہیں، پس اگر وہ فرقہ اول یا دوم سے ہوں تو پہلی قسم کی طرح برابری درجہ و قرب میت اور وارث کی قربت کا اعتبار ہوگا، پھر اگر اصول کے وصف میں اختلاف ہو تو ابو یوسف کے نزدیک ان کے ابدان یعنی تعداد کے مطابق تقسیم ہوگی، اور امام محمد کے نزدیک ابدان کے ساتھ میں اصول کے وصف کا بھی اعتبار کیا جائے گا، الاختیار، جس کی مثال یہ ہوگی کہ بہن کی لڑکی بہ نسبت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے کیونکہ اس دوسری کے مقابلہ میں پہلی زیادہ اقرب ہے، اسی طرح بھائی کے لڑکے کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، کیونکہ ذاتی عصبات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے۔

مسئلہ

ایک میت کے قریبی رشتہ داروں میں صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہو تو اس کے ترکہ کامل ان دونوں میں مرد کی عورت سے دو گنے کے حساب سے دیا جائے گا، خواہ دونوں ایک ہی بہن کی لڑکی اور لڑکا ہوں، یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو اور دونوں حقیقی یا علاقائی ہوں، یا میت کے بھائی کے لڑکے کی لڑکی، اور بھائی کے لڑکی کا لڑکا، اور بہن کی لڑکی کی لڑکی ہو، تو امام ابو یوسف کے نزدیک ابدان کا اعتبار ہوگا، اور امام محمد کے نزدیک مال کے پانچ حصے کر کے بہن کی نواسی کو ایک حصہ دیا جائے گا اور باقی چار حصوں میں سے بھائی کی لڑکی کے لڑکے کو دو تہائی دیا جائے گا، اور ایک تہائی بھائی کے لڑکے کی لڑکی کو دیا جائے۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مال کو صرف چار حصے کر کے ایک ایک حصہ دونوں لڑکیوں کو اور دو حصے ایک لڑکے کو دئے جائیں کیونکہ ایک لڑکے کو لڑکی کا دو گن حصہ ملتا ہے اور امام محمد کے قول کی شکل تخریج اور دقت طلب حل یہ نکلتا ہے کہ ہم نے ان کے اصول ہی میں اختلاف پایا ہے، چنانچہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی بھائی کی اور دے، اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہے اس طرح گویا دو بھائی و ایک بہن کی صفت ابتداء سے ہے اس لئے دو بھائیوں کے لئے دو حصے اور بہن کے لئے ایک حصہ ہوا، اور بہن کی لڑکی کی لڑکی کو ایک حصہ دیا گیا، اور چار حصے باقی رہ گئے، پھر ہم نے دوسرا اختلاف اور بھی پایا جو یہ ہے کہ لڑکی تو بیٹے کی اولاد ہے، اور لڑکا لڑکی کی اولاد ہے، لیکن اوپر پہنچ کر متحد ہیں، کیونکہ دونوں بھائیوں ہی کی اولاد ہیں، پس ایسی صورت میں جبکہ اصول متحد ہوں تو بالاتفاق ابدان کا اعتبار ہوتا ہے۔

اور ابدان یا افراد میں یہاں ایک لڑکی اور دوسرا لڑکا ہے اس لئے لڑکے کو لڑکی کا دو گن دیا جائے گا، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہاں ایک دشواری ہے حالانکہ شریعت کی طرف سے سہولت دینے کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی دقت پیش نہ آئے، جس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ ہم ایک ایسی امت ہیں جو نہ لکھنا پڑھنا جانتی ہے اور نہ ہی حساب کتاب جانتی ہے، الحمد للہ، اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن سے سہولت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اس لئے امام ابو یوسف کا ہی قول اظہر ہے، اسی لئے مشائخ کرام نے اسی قول کو پسند کیا ہے، اور شیخ اسحاق نے بھی اسی قول کو صحیح کہا ہے، اگرچہ امام محمد کے قول پر ہی فتویٰ ہے، حالانکہ کسی صحیح قول کے خلاف اسی وقت فتویٰ دیا جاتا ہے جبکہ اس فتویٰ سے لوگوں کو نرمی اور سہولت پہنچانی ہوتی ہے، جبکہ اس جگہ اس کے خلاف ہو رہا ہے، مگر پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب حقیقی اور اپنی اولاد اور ذوی الارحام نہ ہوں تو علاقائی ذوی الارحام کا حکم بھی حقیقی اولاد کے مثل ہوتا ہے، انحراف نہ، اور اگر تیسرے فریق کے ذوی الارحام ہوں یعنی اخیانی (یا مال شریک) ہوں تو ان میں مرد و عورت دونوں کا

مال اور حکم برابر ہوتا ہے، کیونکہ ان کے اصول یعنی اخانی بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہے۔

مسئلہ

اگر تینوں فریق کے لوگ جمع ہو جائیں اور وہ درجہ میں بھی برابر ہوں تو جس ذی رحم کو وارث کے ذریعہ سے میت سے رشتہ داری ملے گی وہی اولی ہوگا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس کا تعلق فریق اول سے ہو گا وہ فریق دوم سے اولی ہوگا، اور جس کا تعلق دوم سے ہو گا وہ سوم سے اولی ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ترکہ کو ان کے اصول پر تقسیم کیا جائے، پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ میں جو مال آئے (یعنی ہر فرد کو اپنی اصل کے مقدار پائے کے پس اصل ہر فرد کے لحاظ مثلاً زید کی تین بہنوں کی لڑکیاں موجود ہیں ان میں سے ایک یعنی دوسری عدتی اور تیسری اخانی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل مال ان میں سے صرف حقیقی بہن کی لڑکی کو ملے گا، کیونکہ درجہ میں سب برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک وارث بھی ہوتی ہے، لیکن حقیقی مقدم ہوتی ہے، اس لئے کل مال اسی بہن کی لڑکی کو ملے گا، اور باقی محروم ہوں گی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک پورے مال کے پانچ حصے کئے جائیں گے، اور ان میں سے حقیقی بہن کی لڑکی کو تین حصے دے کر عدتی (باپ شریک) بہن کی لڑکی کو ایک حصہ اور ماں شریک (اخانی) بہن کی لڑکی کو بھی ایک حصہ دیا جائے اسی بناء پر جو ان کے اصول کو بطور میراث کے فرض اور رد کے ملتا ہے، اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ میت کی ماں، بہن کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور حقیقی بہن کے لئے نصف مال ہے اور چونکہ اس جگہ یعنی بہن صرف ایک ہی ہے اس لئے نصف حصہ حقیقی کو دینے کے بعد اسے دو ٹکٹ کرنے تک علاقائی بہن کو بھی چھٹا حصہ مل گیا اور اب پورے مال یعنی ۶ میں سے صرف ایک حصہ باقی رہ گیا جو کہ انہیں پر ور کیا جائے گا، اس لئے اس کا یہی طریقہ ہوگا کہ کل مال کے چھ حصوں کی بجائے صرف پانچ ہی حصے کئے جائیں گے، اس طرح سے ہر ایک کے حصہ میں تھوڑا تھوڑا بڑھ جائے گا، یعنی حقیقی کے لئے پانچ حصوں میں سے تین حصے ہوں گے اور یہی تین حصے اس کی لڑکی کو دئے جائیں گے، اور علاقائی کا ایک حصہ اس کی لڑکی کو اور اخانی کا بھی ایک حصہ ہوگا، جو کہ اس کی لڑکی کو دیا جائے گا۔

ایک دوسری مثال

زید کے تین بھائیوں یعنی عینی و علاقائی و اخانی میں سے ہر ایک کی ایک ایک لڑکی ہے، اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیاں ہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یعنی بھائی کی لڑکی کو میت سے زیادہ قرابت ہونے کی وجہ سے کل مال اسی کو مل جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول کا ایک حصہ دوسرے کو بھی ملنا چاہیے، اس لئے اخانی بھائی کا چھٹا حصہ اس کی لڑکی کو دیا جائے گا، اور عینی بھائی کے ساتھ چونکہ علاقائی وارث نہیں ہوتا ہے اس لئے باقی پانچ حصے صرف عینی بھائی ہی کے لئے ہوں گے، جو اس کی لڑکی کو مل جائیں گے، اور علاقائی کی لڑکی محروم رہے گی۔

ایک اور مثال

ایک میت کے باپ شریک بھائی کی لڑکی ہے اور ایک ماں شریک بہن کی لڑکی ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ شریک بہن کی لڑکی کل مال کی وارث ہوگی کیونکہ وہ زیادہ اقرب اور اقویٰ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاقائی بھائی کو تین چوتھائی اور اخانی کو ایک چوتھائی فرض اور رد کے طور پر ملے گا، اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ علاقائی بہن اور اخانی بہن کا جو حصہ ہو گا وہی ان میں سے ہر ایک کی لڑکی کو مل جائے گا، اور چونکہ اخانی بہن کے لئے چھٹا حصہ ہوتا ہے، اس لئے چھ حصوں میں سے ایک حصہ ہوا، اور علاقائی کے لئے نصف ہوتا ہے، اس لئے ۶ میں سے ۳ ہوئے اور اب دو حصے باقی رہ گئے اس لئے وہ اس طرح سے انہیں دونوں پر بٹائے جائیں گے کہ شروع ہی میں کل مال کے چار حصے کئے جائیں اور اخانی کو چھٹے حصہ کی جگہ پر چوتھائی حصہ

مے گا اور علاقائی کو نصف کی بجائے تین چوتھائی ملے گا، اس طرح علاقائی کی تین چوتھائی اس کی لڑکی کو ملے گا، اور اخیانی کا چوتھائی حصہ اس کی لڑکی کو مل جائے گا۔

ایک دوسری مثال

اگر میت کی حقیقی بہن کے دو لڑکے ہوں اور اخیانی بہن کی ایک لڑکی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں ہی لڑکے اولیٰ اور وہی کل ترکہ کے وارث ہوں گے، اور امام محمدؒ کے نزدیک بہن کے دو لڑکے بھی دو بہنوں کے حکم میں ہوں گے اس لئے کل مال ان میں پانچ حصوں میں تقسیم ہوگا، میں یہ کہتا ہوں کہ ایسی مثال بنانے میں اشکال پیدا ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اخیانی بہنوں کے لئے تو چھ حصہ اور حقیقی بہنوں کے لئے نصف یعنی (۳) تو اس طرح کل مال فرض مقرر اور بعد میں رد کرنے سے کل چار حصے ہوں گے، اور الاختیار میں جو قول نقل کیا ہے، وہ اس بناء پر ہے کہ فروغ میں اصول کے وصف کا اعتبار کیا ہے، اسی لئے کہ دو لڑکوں کو دو بہنوں کے حکم میں رکھا ہے، اور دو حقیقی بہنوں کے لئے دو تہائی کے چار حصے ہوئے، اور اخیانی کا چھ حصہ ایک حصہ ہوا، اور باقی ایک حصہ بھی ان ہی پر لٹا دیا گیا تو اس طرح پانچ حصے ہو گئے، جس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں اس کا اصل وارث نہیں ہے، کہ اس کا حصہ اس کی اولاد کو دیا جائے۔

بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جتنے بھی وارث ہوں ان میں سے ہر ایک کے اصل کا لحاظ رکھا جائے اس طرح یہاں میت کے جو وارث موجود ہیں وہ صرف تین ہیں یعنی دو مرد اور ایک عورت اور دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ میں سے اس کا اچان حق مناجا ہے، اور وہ حق اس عاقل سے ہوگا کہ جو اس کی اصل کا حق ہوتا ہو، وہ اس وارث کو دیدیا گیا، اور اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اصل نے حقیقت میں جو حق پایا ہے، وہ اس کو ملا ہے، کیونکہ اصل مستحق تو وارث ہے اور وہی موجود نہیں ہے، البتہ اگر حقیقت میں اصل کی میراث کا حصہ ان کو ملتا تو اصل کا جو بھی حصہ حقیقت میں ہوتا وہی حصہ ان دونوں لڑکوں میں تقسیم ہوتا، اور یہاں یہ مراد ہے کہ ان دونوں لڑکوں کو میت کا ترکہ کس حساب سے ملنا چاہئے اور اخیانی بہن کی لڑکی بھی کس حساب سے پائے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ ہر لڑکا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور ہر لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو، اور غرض یہ نہیں ہے کہ ہر ایک کی اصل کا حق اس کی اولاد کو مل جائے۔

کیونکہ حقیقت میں یہاں پر اصل کا کوئی حق ہی نہیں ہے، اس کے علاوہ صرف ایک لڑکا خود اپنے باپ کی میراث پائے گا دوسرا نہیں، وجہ یہ ہے کہ اگر ایک لڑکا اور اخیانی بہن کی لڑکی ہو تو اس مال کے چار حصے ہوں گے، اور جب دو لڑکے ہوں اور یہی حال ہو تو ترکہ مال میں سے کوئی حق نہیں پائے گا، ہذا امام محمدؒ کے قول کا یہ مطلب نکلے گا کہ جب تینوں مختلف فریق سے ملے ملے جمع ہو جائیں، تو ان میں سے ہر فرد کے لئے اسی کی اصل کا حصہ دیا جائے گا، پھر ہر اصل کا اس کی اولاد کو دیا جائے گا، اس بناء پر اس مسئلہ میں جس میں یعنی بہن کے دو لڑکے ہیں، اور اخیانی بہن کی لڑکی ہے، اس طرح کہا جائے گا کہ اخیانی بہن کی لڑکی کی اصل اس کی ماں ہے، یعنی وہ میت کی اخیانی بہن ہے، اس لئے ایک اخیانی بہن کا حصہ اسی لڑکی کے لئے لگایا گیا، اور دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی اصل کو تلاش کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ اس کی حقیقی بہن ہے تو یوں کہا جاسکتا یہاں پر دو حقیقی بہنیں ہیں اس سے وہی حساب بنا جو اوپر میں الاختیار سے نقل کیا گیا ہے، اور اسی کو خارج فرض کیا گیا ہے، م، اور ان میں جو ذریعہ حریم وارث کے توسط سے میت کے قریب تر ہو وہ اولیٰ ہوگا، جبکہ درجہ میں سب برابر ہوں، اس کی مثال یہ ہوگی کہ میت کے اخیانی بھائی کے لڑکے کا لڑکا ہے، اور یعنی بھائی کی لڑکی کا لڑکا ہے، اور علاقائی بھائی کے بیٹے کی بیٹی ہے تو کل ماں اس لڑکی کو ملے گا کیونکہ میت سے اس کی نزدیکی وارث کے ذریعہ سے ہے، الاختیار، اس مسئلہ کی وجہ یہ ہے کہ اخیانی بھائی کا پٹا وارث نہیں ہوتا ہے، اور حقیقی بھائی کی لڑکی وارث نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر حقیقی بھائی کے لڑکے کا لڑکا ہو تو وہی کل ترکہ کا مستحق ہو سکتا ہے، لیکن یہاں پر لڑکی کی اولاد

ہے، اسی لئے علانی بھائی کا لڑکا وارث ہونے کی وجہ سے اس کی لڑکی کو ترجیح حاصل ہوگی، م۔

ذوی الارحام کی چوتھی قسم کا بیان

یعنی وہ لوگ جن کے نسب کا تعلق میت کے جد کی طرف سے ہو، اگر اس قسم میں سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ میت کا اسی ذی رحم کے سوا دوسرا کوئی زندہ نہ ہو، اور حقیقت تو یہی ہے کہ یہ حکم ذوی الارحام کی تمام قسموں کے لئے ہے، اب اگر اس قسم کے کئی ذوی الارحام کسی مسئلہ میں اکٹھے پائے جائیں اور درجہ میں بھی سب برابر ہوں تو بالاجماع ان میں سے جو اقوال ہو گا اسی کو ترجیح حاصل ہوگی، مثلاً تین ایسے چچا ہیں جو باپ کے بھائی ہیں لیکن ان میں سے ایک عینی اور دوسرے علانی اور تیسرے اخیانی ہے تو ان میں سے عینی کو دوسروں پر ترجیح ہوگی، اس کے نہ ہونے کی صورت میں علانی کو اور آخر میں اخیانی وارث ہوگا، یہی حکم ذوی الارحام کی پوری چوتھی قسم میں ہوگا، خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں، الکافی، پھر وارث کی اولاد اولیٰ ہوگی، اب اگر ان میں سے ایک تو وارث کی اولاد ہو لیکن اس کی قربت دو جہت سے ہو تو ایسی صورت میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو دو جہت سے قربت ہو وہ اولیٰ ہے۔

اس کی مثال

یہ ہے کہ میت کے علانی چچا کے بیٹے کی لڑکی ہو، اور دوسرا حقیقی پھوپھی کے لڑکے کا لڑکا ہو تو یہی دوسرا شخص اولیٰ ہے، الخزانہ، حالانکہ علانی چچا کا لڑکا عصبہ ہوتا ہے، اور وہ لڑکی صرف ایک وارث کی لڑکی ہے، لیکن حقیقی پھوپھی کا لڑکا اگرچہ وارث نہیں ہوتا ہے، مگر اس کو ماں اور باپ دونوں طرف سے قربت ہونے کی وجہ سے اولویت ہوئی، م، اور اگر وہ رشتہ دار مذکر اور مؤنث دونوں قسموں کے ہوں اور ان کی قربت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دو گنے کے حساب سے ترکہ دیا جائے گا، مشلامیت کے رشتہ سے ہے یعنی یہ دونوں ہی میت کے باپ کی ماں شریک بھائی بہن ہو یہ میت کا ماموں و خالہ اور دونوں بیٹی ہیں یعنی میت کی ماں کے حقیقی بھائی بہن ہیں یا علانی ہیں یا اخیانی ہیں، الحاصل دونوں کی رشتہ داری برابر درجہ کی ہے اس لئے مذکر کو مؤنث سے دو گنا دیا جائے گا، اور اگر درجہ قربت میں تو برابری ہو مگر قول میں اختلاف ہو جیسے میت کی حقیقی پھوپھی اور مادری خالہ ہے یا اس کا ماموں ہے اور مادری پھوپھی ہے پس پہلی صورت میں میت کے والد کی حقیقی بہن ہے اور دوسری صورت میں والدہ کا حقیقی بھائی ہے، اور والد کی اخیانی بہن ہے، لیکن دونوں صورتوں میں باپ کی طرف سے جو وارث ہے اس کو دو حصے اور ماں کی طرف سے جو وارث ہے اس کو ایک حصہ ملے گا۔

کیونکہ پہلے کے لئے باپ کا حصہ دو گنا ہے اور دوسرے کے لئے ماں کا حصہ یعنی ایک تنہا ہے یعنی جس طرف سے اصل ہو جو اس کا حصہ ہے وہ اسی کو دیا جائے گا، اور یہی حکم ان کی اولاد میں ہو گا یعنی میراث کے لئے زیادہ حق دار اور اولیٰ وہ ہو گا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی وجہ سے بھی ہو، پس اگر قربت میں رشتہ دار یاں برابر ہوں اور قربت کی وجہ بھی ایک ہی ہو تو ان میں سے جو عصبہ کی اولاد ہوگی وہ اولیٰ ہوگی، جیسے چچا کی لڑکی اور پھوپھی کا لڑکا بھی موجود ہو اور دونوں ہی حقیقی ہیں یا باپ شریک ہیں یعنی چچا و پھوپھی دونوں حقیقی ہیں یا باپ شریک ہے تو کل مال صرف چچا کی لڑکی کو مل جائیگا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، اور اگر ان دونوں میں شریک ہیں یعنی چچا و پھوپھی دونوں حقیقی ہیں یا باپ شریک ہیں تو کل مال صرف چچا کی لڑکی کو مل جائے گا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، اور اگر ان دونوں میں ایک حقیقی ہو مگر دوسرا صرف باپ میں شریک ہو تو جس کو قوت قربت ہوگی وہی وارث ہوگا، اس صورت کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ میت کی تین پھوپھیاں ہوں ان میں سے ایک باپ کی حقیقی یعنی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہوں اور دوسری اس کے باپ کی علانی بہن اور تیسری اخیانی یعنی صرف ماں شریک بہن ہے، اور میت کی تین خالائیں بھی ہیں اس طرح سے کہ ایک ماں کی حقیقی بہن ہے اور دوسری علانی اور تیسری اخیانی ہے تو مال ترکہ کو اس طرح سے

تقسیم کیا جائے گا کہ باپ کے تعلق دار کو دو تہائی اور ماں سے تعلق والی کو ایک تہائی مال ملے گا، پھر باپ سے تعلق والی کو جو میت کی دو تہائی مال ہے، وہ پھوپھیوں میں سے صرف حقیقی پھوپھی کو قرابت کی قوت کی وجہ سے ملے گا، اسی طرح سے ماں کا تہائی مال حقیقی خالہ کو ملے گا۔

اب ایک اور مثال

ایک میت کی حقیقی خالہ اور حقیقی ماموں ہے اور حقیقی پھوپھی اور علاقائی پھوپھی ہے، بس میت کے مال ترکہ سے دو تہائی مال صرف حقیقی پھوپھی کو ملے گا، اور ایک تہائی اس کی حقیقی خالہ اور حقیقی ماموں کے درمیان مرد کو عورت کے مقابلہ میں دو گنا کے حساب سے ملے گا، اس کی تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ یہ مسئلہ ۳ سے بنایا جائے گا، یعنی کل مال کو پہلے تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، پھر ان میں سے ۲ باپ سے ملنے والے رشتہ داروں کو دیا جائے گا اور ایک (۱) مادری رشتہ دار کے لئے ہوگا، پھر اس حصہ کے تین ٹکڑے کر کے ماموں کو دو اور خالہ کو ایک ملے گا، اس لئے اس ۳ کے مسئلہ کو اب مسئلہ ۹ سے فصیح کرنا ہوگا اس طرح سے کہ ان میں سے ۶ حصے حقیقی پھوپھی کو، اور مادری پھوپھی محروم ہوگی، اور باقی ۳ سے ماموں کو ۲ اور ایک خالہ کو، ایک دینا ہوگا اس طرح ۹ کا حصہ تقسیم ہو جائے گا۔

ایک دوسری مثال

ایک میت کی ماں کے حقیقی بھائی کی ایک لڑکی ہے اور باپ کی اخیانی بہن کی لڑکی ہے، تو ماں اور باپ دونوں کے اعتبار سے پھوپھی کی لڑکی کو دو تہائی مال اور ماموں کی لڑکی کو ایک تہائی مال دیا جائے گا۔

اور ایک مثال

میت کی حقیقی خالہ کی لڑکی ہے اور باپ کے اخیانی بھائی کی لڑکی ہے تو ان میں سے اخیانی چچا کی لڑکی کو دو تہائی اور خالہ کی لڑکی کے لئے ایک تہائی ہے۔

ایک اور مثال

میت کے حقیقی چچا کی لڑکی ہے اور اس کی پھوپھی کی لڑکی ہے تو اس میں سے کل مال چچا کی لڑکی کو ملے گا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔

ایک اور مثال

میت کی علاقائی پھوپھی کی لڑکی اور حقیقی پھوپھی کی بھی لڑکی ہے تو کل مال حقیقی پھوپھی کی لڑکی کو قوت قرابت کی وجہ سے ملے گا۔

ایک اور مثال

میت کی بیٹی خالہ کی لڑکی ہے، اور ایک علاقائی ماموں کی لڑکی ہے اس لئے کل مال حقیقی خالہ کی لڑکی کو قوت قرابت کی وجہ سے ملے گا، لکنانی، شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ پھوپھیوں اور خالوں اور ماموں کی اولاد میں جو میت کے زیادہ قریب ہوگی وہ استحقاق ترکہ میں دور والیوں پر مقدم ہوگی خواہ جہت اور تعلق ایک ہی ہو یا مختلف ہو، نیز قرب کا تعلق پشت کے اعتبار سے ہوگا یعنی ایک پشت والا دو پشت والے پر، دو پشت والا تین پشت والے پر مقدم ہوگا: ایک دوسری مثال: میت نے خالہ کی لڑکی چھوڑی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی یا خالہ کے لڑکے کی لڑکی یا خالہ کے لڑکے کا لڑکا چھوڑا تو کل میراث خالہ کے لڑکے کو مسیئگی کیونکہ وہ ایک ہی پشت اوپر ہے اس طرح سے کہ مثلاً زید مراد اور اس نے خالہ کی لڑکی کریمہ چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ

یا پوتی یا پوتا چھوڑا تو نواسی یا پوتی یا پوتا کی بہ نسبت خالہ کی لڑکی اور پر ہے اور یہ لوگ اس سے ایک پشت نیچے ہیں: اور دوسری مثال میت نے پھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی تو کل مال پھوپھی کی لڑکی کا ہو جائیگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی بہ نسبت ایک پشت اوپر ہے اگرچہ ان دونوں کی قرابت دو مختلف حیثیت سے ہے یعنی پھوپھی زاد بہن کا رشتہ باپ کی طرف سے ہے اس طرح سے کہ پھوپھی اس کے باپ کی بہن ہوئی ہے اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی طرف سے قرابت ہے کیونکہ خالہ اس کی ماں کی بہن ہے۔ مسئلہ: میت کی پھوپھی کی لڑکیاں تین اور خالہ کی ایک لڑکی ہو تو دو تہائی پھوپھی کی لڑکیوں کے لیے ہے اور ایک تہائی خالہ کی تہائی لڑکی کے لیے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس طرح تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ پھوپھی زاد بہنوں اور خالہ زاد بہن میں میت کے ساتھ قرابت میں کوئی بھی دور نہیں ہے۔ بلکہ سب کا تعلق اور قرابت بالکل برابر ہے صرف حیثیت کا فرق ہے کہ اول یعنی پھوپھی زاد کا تعلق باپ کی طرف سے ہے اور خالہ زاد کا تعلق ماں کی طرف سے ہے تو اس حیثیت کا پہلی مرتبہ اس طرح لحاظ کیا گیا کہ باپ سے تعلق والوں کو دو تہائی اور ماں سے تعلق والی کو ایک تہائی حصہ دیا گیا ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی بات وجہ ترجیح کی نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کے برعکس پھوپھی زاد فقط ایک ہی بہن ہوئی اور خالہ کئی بہنیں ہو تیں تو بھی پھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد بہنوں کو وہ جتنی بھی ہو تیں ہیں صرف ایک تہائی ہی مال ملتا پھر یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ اگر ان بہنوں میں سے کسی سے دو صمیمیوں سے رشتہ داری ہو اور کسی سے صرف ایک ہی حیثیت سے قرابت ہو تو حیثیت کے مختلف ہونے کے وقت اس لحاظ سے ابتدائی ترجیح استحقاق کے لیے نہیں ہو سکتی اور جب جہت ایک ہو تب البتہ جو باپ کی طرف ہو اسے اس کے مقابلہ میں جو ماں کی طرف سے رشتہ دار ہو ترجیح ہوگی خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اس جملہ کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ جو ذی رحم باپ کی طرف سے ہو اس کو اپنا استحقاق ہے اور جو ماں کی طرف سے ہو وہ بھی مستحق ہے یہاں تک کہ اگر باپ کی حقیقی بہن ہو یعنی جس سے ماں اور باپ دونوں سے تعلق ہو اور اس کی لڑکی موجود ہو اور ماں کی علاقائی بہن ہو یعنی جس کو صرف باپ کی طرف سے قرابت ہو اور اس کی بھی لڑکی موجود ہو اس طرح اگر میت نے حقیقی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو ترکہ کے دونوں ہی حق دار ہوں گے اگرچہ میت کی پھوپھی زاد بہن کو ماں اور باپ دونوں طرف سے قرابت ہے اور خالہ زاد بہن کو صرف باپ ہی کی طرف سے رشتہ داری ہے لیکن پھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے مستحق ہونے کی ترجیح اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ ایک کی قرابت میت سے باپ کے رشتہ سے ہے اور دوسری کی قرابت ماں کے رشتہ سے ہے اس لیے فرمایا ہے کہ جب حیثیت اور جہت مختلف ہو تو حقیقی قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر کو مقدم کرنے کی وجہ ترجیح نہیں ہوتی ہے۔

جیسا کہ بیان کی گئی مثال میں پھوپھی زاد بہن کو پورے ترکہ کے لیے مقدم نہیں کیا جاسکے گا البتہ اگر ایک سے دونوں ہو تو بالفرض جس ذی رحم کو باپ سے تعلق ہو گا اسے اس ذی رحم پر ترجیح ہوگی جس کا تعلق صرف ماں سے تعلق ہو گا جیسے کہ اس مثال میں ہے اگر ایک حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہوتی اور دوسری طرف مادری پھوپھی کی لڑکی ہوتی یعنی باپ کی ماں شریک بہن (اخانی) بہن کی لڑکی ہوتی تو دونوں تو اس میں دونوں ہی باپ کے تعلق سے قرابت دار ہوتیں اس صورت میں حقیقی کو سوتیلے پر ترجیح ہوتی یعنی حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہی پورا مال پاتی اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حقیقی یعنی ماں باپ شریک کو صرف باپ شریک پر ترجیح ہوتی ہے مثلاً اگر میت نے حقیقی پھوپھی کی لڑکی اور علاقائی پھوپھی کی لڑکی اور اخانی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو اس کا کل مال اس کی حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہی پائے گی اور اگر حقیقی نہ ہوتی بلکہ باقی دونوں قسموں کی ہوتیں تب کل مال علاقائی پھوپھی کی لڑکیاں پاتی اور یہی حکم خالہ کی طرف کی قرابت میں ہے کہ اگر حقیقی خالہ و علاقائی خالہ و اخانی خالہ کی لڑکیاں بیک وقت پائی جائیں اور ان کے سوا دوسرا کوئی حقدار نہ ہو تو ان میں سے حقیقی خالہ کی لڑکی ہی پورا ترکہ پاتی اور اسی کو ترجیح ہوتی اور اگر یہ نہ ہوتی تو علاقائی خالہ کی لڑکی کل ترکہ کی مستحق ہوتی یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ قرابت ایک حیثیت سے ہو لیکن ان میں دو قرابت اور ایک

قربت کا فرق ہو۔

اور اگر قربت میت کے مابین دو باپ دونوں کی طرف سے ہو مثلاً باپ کی بہن کی لڑکی ہو یعنی میت کی پھوپھی زاد بہن ہو اور میت کی مائے بہن کی لڑکی ہو یعنی خالہ زاد بہن ہو تو پھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد کو ایک تہائی ملے گا اور اگر باپ کے رشتہ دار ہونے کی صورت میں پھوپھی یا مختلف ہوں مثلاً یعنی پھوپھی کی لڑکی اور علاتی یا خانی بہن کی لڑکی ہو کر مختلف ہوں اور خالہ زاد بہن ہو تو دو تہائی حصہ جو پھوپھی زاد کو ملے گا وہ تینوں پھوپھیوں میں سے فقط حقیقی پھوپھی کی لڑکی کو ملے گا اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور اس جگہ جو گفتگو سے وہ کل مال کے حق دار ہونے اور استحقاق میں ہے تو یہ بات اس وقت ممکن ہے جب کہ ایک ہی حیثیت سے قرائتی ہوں جن میں حقیقی و سوتیلے کا فرق ہو ورنہ دو جہت سے ترجیح نہ ہوگی اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصب یا ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی اس کو ایک ہی جہت میں ترجیح ہوگی اور دو جہت ہونے سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہو سکتی ہے بلکہ میت کے ساتھ پشت کے اتصال کا اعتبار ہو گا کہ میت تک اس کے کتنے واسطے ہیں جس کی مثال یہ ہے کہ میت نے حقیقی چچا یا علاتی چچا کی لڑکی چھوڑی اور ایک پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو کل ترکہ اس کے چچا کی لڑکی کو ملے گا کیونکہ وہ عصب کی بیٹی ہے اور اگر میت نے چچا کی لڑکی اور ماموس یا خالہ کی لڑکی چھوڑی تو چچا زاد بہن کو دو تہائی ترکہ کا مال ملے گا۔

وراموس یا خالہ کی بیٹی کو صرف ایک تہائی ترکہ کا مال ملے گا کیونکہ اس صورت میں مختلف جہتیں ہیں اس لیے چچا زاد بہن کو عصب کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہوگی یہ روایت امام ابو یوسف سے مروی ہے لیکن ان کا طہر مذہب یہ ہے کہ عصب کی اولاد ہی کو ترجیح ہوتی ہے خواہ اس کی جہت متحد ہو یا مختلف ہو کیونکہ عصب کی اولاد کو میت کے وارث سے تعلق اور بہت اتصال ہوتا ہے اس لیے گویا کہ وہ شخص میت سے بہت زیادہ متصل ہیں اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وارث کے معنی خلافت کے ہیں اس بناء پر وارث بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح اس میت کے خلیفہ کی اولاد بمنزہ خلیفہ میت ہے کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چند پشت بعد کا وارث بھی دراصل میت ہی کا خلیفہ ہوا۔

فصل: حساب فرائض کا مختصر بیان

معلوم ہونا چاہیے کہ سہم مقدمہ میں چھٹا و ایک تہائی دو تہائی ایک ہی جنس ہیں لہذا اگر اصحاب فرائض اسی ایک جنس کے ہوں مثلاً میت نے دو لڑکیاں اور ایک باپ کو چھوڑا تو ان دونوں لڑکیوں کا حصہ دو تہائی ہے اور باپ کا حصہ سدس یعنی چھٹا ہوا اس کے بعد کچھ حصہ چونکہ مجموعہ میں سے بچ جاتا ہے اس لئے وہ بچا ہوا حصہ بھی دوبارہ باپ ہی کو مل جائیگا چونکہ وہ عصب ہے اس لیے ان معلوم حصوں میں سے چونکہ فی الحقیقت چھٹا حصہ ہی سب سے کم ہے تو کسی کی رعایت سے پورے ترکہ کو اصل مسئلہ فرض کیا جائے یعنی پورے مال کو چھ حصوں میں اولاد میں تقسیم کر دیا جائے جیسے کہ اسی مثال میں ہے کہ پورے مال کے حصہ داروں میں سب سے کم حصہ باپ کا ہو رہا ہے اگرچہ بعد میں بچا ہوا مال بھی باپ کو مل جائے اسے کل مال کا یعنی ایک تہائی یعنی دو حصے مل جائیں گے اس طرح کل حساب ایک تہائی اور دو تہائی میں آجائیگا اسی طرح فرائض مقررہ میں سے آٹھواں و چوتھو حصہ و نصف یہ تینوں بھی ایک جنس کے ہیں اب اگر ورثہ کسی وقت سب اسی جنس کے جمع ہو جائیں تو ان تین میں سے کم حصہ آٹھواں ہے جو کہ (۸) میں نکلا ہے اور ای سے چہارم اور نصف بھی نکلتا ہے مثلاً میت نے مرتے وقت اپنی بیوی اور ایک لڑکی چھوڑی تو بیوی کا اس حال میں آٹھواں (تین) مقرر ہے ورنہ ایک لڑکی کا مقرر حصہ نصف ہے مگر ان کے علاوہ دوسرا اور کوئی وارث نہ ہونے کی وجہ سے اس وقت جتنا بھی مال بچ رہا ہے وہ کل اس لڑکی کو رد کے طور پر دوبارہ دے دیا جائیگا اور کبھی ایک تیسری صورت اس طرح سے بھی نکل سکتی ہے کہ وارثوں میں ان دونوں جنسوں میں سے ایک ساتھ دونوں جنس ہی جمع ہو جائیں تو جب ان میں سے ایک جنس کو دوسری جنس سے ضرب دیں گے تو حاصل ضرب سے دونوں جنسوں کے حصے نکل آئیں گے مثلاً تہائی و چوتھائی جمع ہو جائیں تو (۳) سے

کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۲۴ ہوں گے اس کی مثال یہ ہوگی کہ مثلاً بارہ روٹیوں کو ۸، آدمیوں پر تقسیم کرنا چاہیں تو بارہ کو دو گنا پر تقسیم کرنے سے، ۲۴، ٹکڑے ہوں گے اور ہر ایک کے حصہ میں تین ٹکڑے آئیں گے اور ان میں تین یا تہ اضع یا توافق کی نسبت ہوگی جب کہ ان میں سے ہر ایک کا حکم بیان کیا جا چکا ہے اور اب یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بھی میت کے انتقال کے بعد اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ بھی کر لیتا ہے یہاں تک کہ جب ان میں سے بھی کوئی وارث مر جاتا ہے تو اس کے ورثہ اس کا ترکہ تقسیم کر لیتے ہیں اور بھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص نے انتقال کیا اور دوسرے ترکہ سے اس کے وارثوں کے حقوق متعلق ہو گئے مگر ان کے درمیان ترکہ کی تقسیم کی نوبت نہیں آئی پھر ان میں بھی کوئی مر گیا اور اس کے وارثوں کے حقوق بھی متعلق ہو گئے یہاں تک کہ ان میں سے کچھ وہ ہوتے ہیں جنہوں نے میت اول سے رشتہ پیدا کر میت دوم کے ترکہ میں بھی مستحق ہیں مگر ان میں بواہرہ کی نوبت نہیں آئی یہاں تک کہ بعد میں ایک اور شخص ان ورثہ میں سے بھی مر گیا اور اس کے ترکہ سے بھی وارثوں کے حقوق متعلق ہو گئے یہاں تک کہ شاید وارثوں میں سے کچھ وہ ہوں جنہوں نے پہلے اور دوسرے دونوں میں سے بھی حصہ پالیا اور تیسرے میت کے ترکہ کے بھی مستحق ہو گئے اخلاص کئی لوگوں کے مرنے کے بعد پورے ترکہ کے بواہرہ کر لینے کا لوگوں نے طے کر لیا ہے تو اس طریقہ سے بواہرہ کرنے کا نام مندرجہ رکھتے ہیں اب ان کو مثالوں سے سمجھانے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ سب سے پہلے مفرد تقسیم ترکہ کی مثالیں اور اس کا طریق بیان کیا جا رہا ہے مثلاً زید مر گیا اس سے اس کی بیوی اور اس کے دو بھائی اس کے وارث ہوئے تو یہ مسئلہ کل چار سے ہو گا اور ایک حصہ ان میں سے بیوی کا ہو گا اور باقی تین حصہ اگرچہ دونوں بھائیوں کے ہوئے مگر تین کا حصہ دو بھائیوں پر پورا حصہ کے اعتبار سے تقسیم نہیں ہو سکتا ہے اس لیے باقی تین کو، وارثوں کے لیے ضرب دینا ہو گا کیونکہ ۳، اور ۲، میں تین ہے اس لیے اصل مسئلہ کو بھی ۲، سے ہی ضرب دیا اور مسئلہ اب ۸، سے نکل گیا اور بیوی کو چوتھائی کے (۲) کو دے دیے اور باقی ۶، باقی کو دو بھائیوں پر تقسیم کر دیا۔

جس سے ہر ایک کے حصہ میں تین تین آئے اور اس مسئلہ اور اس فن میں لکھنے کا یہ طریقہ رائج ہے زید مسئلہ تصحیح اس میں غلط میت کی تاء کو تصحیح کر کھا گیا ہے میت کی اوپر ابتداء میں مرنے والے کا نام لکھ کر سے متعین کر دیا گیا اور اس کے صحیح ورثہ کو اس کے نیچے لکھ کر اس کے صحیح حق دار متعین کر دیے گئے اس میں سب سے پہلے زوج یا زوجہ کو متعین کیا جاتا ہے تاکہ مسئلہ کے حصہ کو آسانی سے متعین کیا جاسکے چنانچہ سب سے پہلے زوجہ کو لکھ کر بنایا گیا ہے کہ چونکہ ان سب کی اولاد نہیں ہے اس لیے اس کی زوجہ ربح کی مستحق ہے اس لیے مسئلہ ۴ سے بنا کر زوجہ کو ایک حصہ دے کر اس کے نیچے ایک لکھ دیا گیا علیٰ ہذا القیاس دوسروں کے حصہ بھی اسی طریقے سے لکھے جائیں گے چنانچہ زوجہ کو دینے کے بعد ۳ دونوں بھائیوں کے ہوئے جو ان دونوں کے درمیان لکھا گیا ہے مگر دو بھائیوں کے لیے تین باقی رہنے سے پورا مکمل حصہ ان کو نہیں مل رہا ہے اس لیے اس حصہ کے ٹکڑے کر دیے گئے اس قانون کے مطابق جہاں جس وارث کے حصے میں کسر واقع ہو ان وارثوں کے عدد اس یعنی ان کی تعداد کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے اور اس جگہ تعداد وارث ۱۲ اور اصل مسئلہ ۴ ہے ہذا ایک کو دوسرے سے ضرب دینے سے مسئلہ دوبارہ ۸ ہو گیا جو کہ اصطلاح میں تصحیح کہلاتا ہے اگر مسئلہ پورا نہ ہو تا بلکہ غول کرنا پڑتا تو بجائے اصل مسئلہ کے عوں سے ضرب دینا ہو تا اب زوجہ جسے ایک ملا تھا اسے ۲ سے ضرب دینے سے وہ ۲ ہو گیا اس طرح بھائی بھائی عدد کو ۲ سے ضرب دیا تو وہ چار ہو گیا ہے اور کسر والے عدد کو اصل مسئلہ ۴ سے ضرب دینے سے ۸، حاصل ہوئے اس طرح مسئلہ کی تصحیح ہو گئی۔

دوسری مثال

مسئلہ ۴ زوجہ بھائی ۱۲ اس مثال میں بھی زوجہ ربح کی مستحق ہے کیونکہ میت شوہر لاؤدہ ہے اس لیے اصل مسئلہ پہلے، ۴، سے ہو اس میں زوجہ کو ملا، اور باقی ۳ حصے کو اس کے ۶ مستحق بھائی پر برابر تقسیم نہیں کیا جاسکتا یعنی کسر لازم آیا ہے مگر اس جگہ، ۳، جو

باقی ہے اور مستحق بھائی ۶، میں نسبت موافقت بالمثل ہے اس لیے ۶ کا ثلث یعنی ۲ کو لے کر اصل میں ضرب دینا کافی ہے اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے، ۳، اور ۶، میں داخل ہے اس لیے خارج قسمت ۲ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا اس کے بعد ۸ سے اس کی تصحیح ہوئی جس کی وجہ سے زوجہ کو ۲، اور ہر ایک (۶) بھائی کو ایک ایک ملنے سے ۸۶۲ کی پوری تقسیم ہو گئی ایک اور مثال اگر میت کی بیوی اور چھ حقیقی بھائی اور تین حقیقی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ ۴، سے ہو کر زوجہ کو ایک دینے کے بعد باقی ۱۳۹ بھائی بہنوں میں تقسیم کرنے کے لیے اس ۳ کو ۱۵ غلوے کرنے ہوں گے کیونکہ بھائی بہن جمع ہونے سے ملز کر مثل حظ الارث میں کے مطابق ۲، بھائیوں کے لیے ۱۲ اور تین بہنوں کے لیے ۳ حصے ہونے سے مجموعہ ۱۲-۳-۱۵ ہو جائیگا اب چونکہ ۱۳ اور ۱۵ میں نسبت داخل کی ہے یعنی ۳ سے توافق ہو رہا ہے اس لیے اس کو ۳ سے ضرب دینا کافی ہو گا پھر ۱۵ کی تہائی ۵ کو اصل مسئلہ یعنی ۴ سے ضرب دینے سے ۵-۳-۲۰ ہوئے اس لیے زوجہ کو اس کی چوتھائی ۵ ملے اور بہن کو ایک ایک مجموعہ تین بہنوں میں ۱۳ اور ہر بھائی کو دودو مجموعہ ۶ بھائیوں کو ۱۲ ملے اس طرح ۵-۳-۱۲-۲۰، ہو کر سب کو پور اپور احصہ مل جائیگا۔

قاعدہ نمبر ۲۔ جب کبھی تو فریقین پر کس واقع ہو اس وقت ہر فریق اور اس کے سهام میں موافقت تلاش کرنی چاہیے پھر دونوں کے توافقی میں جو دو عدد حاصل ہوں پس اگر دونوں میں نسبت متماثل کی ہو یعنی ان میں کی بیشی نہ ہو تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہو ہے اور اگر دونوں میں داخل کی نسبت ہو تو زائد عدد کو ضرب دیا جائے اور اگر دونوں میں توافقی کی نسبت ہو تو ایک کے وفق کو دوسرے میں ضرب دے کر اصل میں ضرب دیا جائے اور ان دونوں میں تباہی کی نسبت ہو تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائیگا مثال۔ میت کے تین چچا اور تین لڑکیاں ہیں پس ان لڑکیوں کے خیال سے اصل مسئلہ تین سے بتایا گیا ہے کیونکہ چچا مصبت میں ہونے کی وجہ سے ان کا کوئی مقرر نہیں ہے لہذا لڑکیوں کے لیے، ۳، سے دو حصے (ثلثین) ہوئے اور ثلث باقی رہ گیا اور دو حصے چونکہ تین لڑکیوں میں برابر سے تقسیم نہیں ہو سکتے اسی طرح سے ایک ثلث یا ایک حصہ بھی تین چچوں پر برابر تقسیم نہیں ہو سکتا ہے لیکن دونوں فریق کا عدد متماثل یعنی بالکل برابر نہیں کہ لڑکیاں بھی تین اور چچا بھی تین ہی ہیں اسی لیے ایک کو اصل مسئلہ ۳ سے ضرب دیا گیا تو ۹ سے تصحیح ہو گئی اس طرح سے کہ ۹ سے دو تہائی ۶ دونوں بہنوں کے یعنی ہر بہن کے لیے دودو ہوئے اور باقی ۳ حصے تین چچا کے یعنی ہر ایک کا ایک ایک حصہ ہوا۔

مثال ۲۔ اگر جدات۔ پانچ، حقیقی بہنیں اور چچا ایک ہو پس جدات چونکہ روس کی حق دار ہوتی ہیں اس لیے ان کے خیال سے مسئلہ ۶ سے بنایا گیا یعنی ایک ان تمام جدات کا مشترک حصہ ہو اور اس ایک حصہ میں سے ہر ایک جدہ کا حصہ ہونے کی وجہ سے اس ایک کے پانچ حصے کرنے ہوں گے تب ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا لیکن پانچ حصص یافتہ اور پانچ بہنوں اور پانچ جدات میں تماثل ہے اس لیے کسی ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دینے سے ۳ ہوئے اسی سے تصحیح ہو گئی پھر تمام ترکہ ۳۰ حصوں میں سے جدات کو جو چھٹا حصہ ملتا ہے اس میں سے ان کو پانچ حصے دے کر ہر جدہ کو ایک ایک حصہ ملے گا اور پانچوں بہنوں کو دو تہائی، ۲۰، میں سے ہر ایک کو چار حصے ملے اور باقی حصہ چچا کو ملے گا مثال ۳۔ اگر میت کو ایک جدہ اور چھ حقیقی بہنیں اور نو اخینا بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ چھ سے ہو گا مسئلہ نمبر ۴۔ غول۔ تصحیح ۳

جدہ ۹ حقیقی بہنیں ۶-۳۶ اخینا بہنیں ۲-۱۸ یعنی میت کی جدہ کو ایک حصہ جو کہ چھٹا حصہ ہے، اور حقیقی بہنوں کے لیے دو تہائی کے، ۴، حصے ہیں اور اخینا بہنوں کے لیے تہائی کے، ۴، حصے ہیں اور یہ غول ہو کر ۷ ہو گئے پھر ہر فریق کو جو کچھ ملے اس کو دیکھا تو، ۹، اخینا اور ۲ حصوں میں کچھ موافقت نہیں ہے اور ۶ یعنی بہنیں ہیں ان کے حصے چار ہیں توافق بال نصف ہیں یعنی ۶ کا نصف جو کہ ۳ ہے اس سے ضرب دینا کافی ہے پھر ۹۰۳ میں داخل ہے اس لیے نو بی سے ضرب دینا کافی ہے اس لیے اصل کے غول یعنی ۷ ہیں ضرب دیا تو ۶۳ ہوئے اور اسی سے تصحیح ہو گئی اس طرح سے کہ جدہ کو ۹ حصے اور ۶ یعنی بہنوں کو ۳۶ دینے سے ہر ایک کے

لیے چار ہوئے اور اخیانی نو بہنوں کے ۸ میں سے ہر ایک کے لیے دو ہوئے۔ مثال ۴۔ اگر میت کو ایک ٹکی چھ جدات چار پوتیاں اور ایک چچا موجود ہوں تو اصل مسئلہ ۶ سے ہوگا اور ٹکی کو نصف یعنی ۳، اور جدات کو سدس یعنی ۱، اور چار پوتیوں کو ۱، اور باقی بچے کو ۱۲ کا اور چونکہ ۶ اور ۴ میں توافق اور بالنصف کی نسبت ہے اس لیے ایک کے نصف دوسرے کے کل میں ضرب دیا تو ۱۲، ہوئے اور اس بارہ کو چھ میں ضرب دیا تو حاصل ضرب ۷۲ ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔ مثال نمبر ۵۔ اگر میت کی ایک بیوی اور ۱۶ اخیانی بہنیں اور ۲۵ چچا ہوں تو میت کے لادلد ہونے کی وجہ سے زوجہ کے لیے ربع اور اخیانی بہنوں کے لیے ثلث اور چچا عصبہ کے لیے باقی چاہیے یعنی اس مسئلہ میں کل ربع اور ثلث اور باقی کے حصہ دار ہوں گے بس ربع اور ثلث نکالنے کے لیے کم سے کم عدد ۱۲ کی ضرورت ہے اس سے تھائی چوتھائی کا عدد نکل آئیگا لیکن تھائی کے ۴ اور ۱۶ اخیانی بہنوں میں بھی داخل سے توافق بالربع ہے اس لیے چار سے ہی ضرب دینا کافی ہوگا اور باقی ۵ اور ۲۵ میں بھی داخل ہے اس لیے پانچ سے ضرب کافی ہے لیکن چار اور پانچ میں موافقت نہیں ہے اس لیے ان میں سے چار اور پانچ سے ضرب دینے سے ۲۰ ہوئے اور ان کو جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ضرب دیا تو ۲۴۰ ہوئے پس اسی سے تصحیح ہوگی پھر معلوم ہوتا چاہیے کہ پچھلی مثالوں میں جیسے دو فریقوں میں عمل کر کے دکھایا گیا ہے کہ سب سے پہلے ہر وارث کی تعداد اور اس کے عدد سہام (یعنی یہ کہ وہ کتنے حصے پانے کے مستحق ہیں) میں توافق و تماثل و تباہین کی نسبت دیکھ کر ان کے آپس میں توافق وغیرہ دیکھ کر ان کے حاصل ضرب کو جس کا نام جزء السہم ہے اصل مسئلہ میں ضرب دیا تھا اسی طرح اگر تین یا چار فریقوں میں ایسا ہی معاملہ ہو جائے تو بھی اسی طرح کرنا ہوگا پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ فرائض میں چار فریق سے زیادہ میں کسر نہیں پایا جاسکتا ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔

مثال نمبر ۶۔ اگر میت نے چار زوجات تین جدات صحیحہ اور بارہ چچا چھوڑے تو چچا کے عصبہ ہونے کی وجہ سے کوئی مقررہ حصہ عدد فرض تلاش نہیں کرنا ہوگا البتہ میت کے لادلد ہونے کی وجہ سے اس کے زوجات کے لیے ربع اور جدات کے لیے سدس کے لیے ایسا عدد تلاش کرنا ہوگا جس سے بیک وقت چہرہ اور مٹھہ حصہ نکل سکے تو اس کام کے لیے کم سے کم ۱۲، کا عدد ہے جس سے اصل مسئلہ ۱۲ سے ضرب دینے سے ۱۴۴، کا عدد نکلا جس سے پورے حصہ کی تصحیح ہوگی اور اسے اس طرح سے لکھا جائیگا، مسئلہ ۱۲۔ صحیحہ زوجات ۴، جدات صحیحہ ۳، چچا ۱۲، ربع تین سہام سدس ۳ سہام باقی ۷ سہام، پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ حصوں میں سے ۴، دیں تو وہ چار زوجات پر پورا تقسیم نہیں ہوگا اس لیے عمل کرنے کے لیے اوپر بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق کام کرنا چاہیے کہ ۴، عدد سہام کو، ۴، عدد زوجات میں ضرب دیا تو، ۱۲، ہوتے یعنی اگر چاروں بیویوں کو تین حصوں کے پھر بارہ ٹکڑے ہو جائیں تو ہر بیوی کو، ۳، ٹکڑے مل جائیں اسی لیے اگر مسئلہ ہی میں کل مال کے اتنے ٹکڑے کر دیے جائیں جن سے چاروں بیویوں کو بڑے تین ٹکڑوں کی بجائے بارہ برابر ٹکڑے کر دیے جائیں تو سب کو برابر تقسیم ہو جائینگے مثلاً میت کے بارہ روپے میں سے چاروں کو، ۳، روپے دے جائیں تو ان میں برابر کی تقسیم مشکل ہوگی اور اگر بارہ روپے کی چوٹیاں (پچیس پیسوں کا سک) ۴۸، کر کے ان میں سے چوتھائی کی بارہ چوٹیاں بیویوں کو دی جائیں تو ہر ایک کو تین تین چوٹیاں مل جائیں گی حالانکہ بارہ چوٹیاں اور تین روپے برابر ہوں پس یہی معنی ہیں بجائے ۳، حصوں کے بیویوں کے لیے بارہ حصے کئے جائیں اور پہلے سے یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ اصل مسئلہ مفروضہ سے جتنے حصے ہیں ان کو دیکھ جائے کہ وہ ورثہ کی تعداد پر پوری تقسیم ہوتی ہے ورنہ داخل و توافق سے حساب لگایا جائے کہ ان کے، ۳، حصے کے کتنے ٹکڑے ہو جائیں کہ ان میں برابر تقسیم کئے جائیں چنانچہ اس مثال مذکورہ میں چار بیویوں اور ان کے تین حصوں کے درمیان تباہین کی نسبت ہے اس لیے ہم نے ایک کو دوسرے سے ضرب دیا تو دوبارہ حصے ہو گئے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان کے تین حصوں کے بارہ ٹکڑے کر دیے جائیں اب اگر ہم پہلے ہی کل مال کے بارہ حصے کر دیتے جن میں سے چاروں بیویوں کو ان کی چوتھائی حصہ کے، ۳، حصے دیدیتے پھر بیویوں کے تین حصوں کو بارہ ٹکڑے کر دیں تو ایسا کرنے سے ہمیں بار بار تقسیم کرنا لازم آئیگا اور اسی پر بس کرنا نہیں ہوگا بلکہ، ۳، داویوں کو جو دو حصے ملے وہ بھی ان پر

برابر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں۔

تو لا محالہ ان حصوں کو بھی دوبارہ تقسیم کرنا ہو گا اس طرح سے کہ، ۳، جدات کو دو حصے ملے اور ۲۳ کے عدد میں بھی جائیں ہے اس لیے ۳ کو ۲ میں ضرب دینے سے چھ حصے نکلیں گے اس کے بعد پوری تقسیم ہوگی تو ایک مرتبہ زوجات کے حصوں کے ٹکڑے کئے گئے پھر دایوں کے حصوں کے ٹکڑے کئے گئے پھر بھی کام باقی رہ گیا اس طرح سے کہ بارہ چھ کے لیے سات حصے بچے تھے اور یہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے تھے کیونکہ ان دونوں کے درمیان بھی جائیں کی نسبت ہے اس لیے ان کے حصوں کے بھی ٹکڑے کرنے ہوں گے تب تقسیم پوری ہوگی اس طرح کل چھ بار ہوا ہے کہ ناچنے چنانچہ اس تکلیف سے بچنے کے لیے ہم نے اوپر میں یہ قاعدہ بیان کر دیا تھا جس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کل ترکہ کے اتنے ٹکڑے کر ڈالیں جن سے بیویوں کو ان کے لائق، ۱۲، اور جدات کو ان کے مناسب، ۶، اور چچاؤں کو ان کے مناسب پورے پورے حصے مل جائیں الحاصل قاعدہ یہ ہوا کہ پہلے ہر فریق اور اس کے حصوں میں حسابی طریقوں سے مناسبت معلوم کر لی جائے کہ کم سے کم ایسے ٹکڑے کر لیے جائیں کہ پوری طرح سے تقسیم کا کام مکمل ہو جائے لہذا اگر ان میں جائیں کی نسبت ہو جیسے کہ اسی مثال میں ہے کہ ہر فریق اور اس کے حصوں میں جائیں ہے تو لا محالہ فریق کی تعداد اور اس کے حصوں میں ایک کو دوسرے سے ضرب دینے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ زوجات کے، ۱۲، اور جدات کے، ۶، اور اعمام کے، ۱۲، ضرب ۷۲ ہے پھر ہم نے کل مال کے لیے ان کے آپس کی نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ بیویوں کے حصے، ۱۲، اور شمار اعمام میں مماثلت ہے اس لیے دونوں کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف ایک ہی مرتبہ، ۱۲، سے ضرب دینا کافی ہے اسی طرح سے جدات کے حصے ۶ میں اور ۱۲ میں داخل ہے تو یہ بھی اسی حصہ میں نکل آئیگی لہذا ہم نے صرف، ۱۲، کو اصل مسئلہ ۱۲ میں ضرب دیا تو ۱۴۴ حاصل ہوئے پس کل مال کے ۱۴۴ حصوں میں سے ہر فریق کو اتنا حصہ مل جائے کہ ان سے ان کے درمیان پوری پوری تقسیم ہو جائے چنانچہ اصل مسئلہ، ۱۲، سے ہر فریق کو جو کچھ ملا تھا اس کا بارہ گناہ زیادہ ملے گا کیونکہ اصل کو بارہ گنا کیا گیا ہے اس لیے آدمی کو یہ اختیار ہو گا کہ ہر فریق کے حصے کو بارہ گونہ نہ کرے یا چاہے تو، ۱۴۴، میں سے ہر ایک کا حصہ نکال لے مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو، ۱۴۴، کی چوتھائی ۳۶ ہوگی اسی طرح اگر اول میں، ۳، حصے تھے۔

اگر ان کو بارہ گونہ کیا جائے تو بھی ۳۶ ہی ہوئے اور اس میں سے ہر زوجہ کے لیے، ۹، حصے ہوں گے اسی طرح جدات کے ۲۴ حصے میں سے ہر ایک کو ۸، میں گے۔ اور بارہ اعمام کے ۸۴ میں سے ہر ایک کو ملیں گے۔ مثال نمبر ۷۔ اگر میت کے جدات ۶ لڑکیاں ۹، اور اعمام ۱۵ ہوں تو اصل مسئلہ ۶ سے نکالا جائیگا کیونکہ فرائض نکالنے کے لیے دوسرے زائد لڑکیوں کے دو تہائی ۱۳ اور جدات کے لیے سدس، ۱، کی ضرورت ہے اور یہ دونوں حصے ۶ سے نکالے جاسکتے ہیں پس جدات چھ کے لیے ۱ اور لڑکیاں، ۹، کے لیے دو تہائی کی ضرورت پوری کرنے کے لیے، ۳، اور باقی، ۱، حصہ ۱۱۵ اعمام کے لیے ہو گا پھر ہر فریق اور اس کے حصہ میں جائیں ہے لیکن فریقوں کے اعداد میں توافق ہے چنانچہ ۶، ۹، میں توافق بالمثل ہے تو ایک کے ٹکٹ کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے جس سے ۶، ۹، دونوں برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں پھر ۱۵، ۱۰، ۵، میں بھی توافق بالمثل ہے اسی لیے ایک کے ٹکٹ کو دوسرے میں ضرب دینے سے، ۹، حاصل ہوئے گھر اس کو اصل مسئلہ ۶، میں ضرب دیا تو ۵۴، ہو گئے بالآخر اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہو گی۔ مثال نمبر ۸۔ اگر میت نے بیویاں دو جدہ صحیحہ، ۱۰، مادری بہن، ۲۰، اور چچا ۲۰ چھوڑے تو اس میں میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے اس کی بیوی کو چوتھائی اور جدہ کے لئے چھٹا حصہ ہو گا اور ان دونوں فرائض کی وجہ سے اصل مسئلہ ۱۲، سے بنانا ہو گا زوجات جو ۴، ہیں ان کو چوتھائی، ۳، جو آپس میں تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں اور نہ ان، ۳، ۲، میں توافق کی نسبت ہے اور دس جدات کے لئے چھٹا یعنی ۲، جو تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ان میں توافق بالصف کی نسبت ہے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو سکتا ہے اس لیے ان میں سے ضرب کے لیے نصف یعنی پانچ کافی ہیں اور ۲۰ بہنوں کے لیے تہائی یعنی چار ہیں اور ان کے آپس میں بھی

توافق بالریح ہیں اور ضرب دینے کے لیے صرف ۱۰ کافی ہے پھر ۱۲۰ عام کے لیے باقی، ۳، جن کے درمیان آپس میں تباہی ہے لیکن یہ ۲۰ کا عدد ایسا ہے کہ ۲۰، ۵، ۱۰ کو اس میں داخل ہے لہذا اس ۲۰ کو ۱۲ میں ضرب دینا کافی ہو گا اور اس کا اصل ضرب ۱۲-۲۰ ہو اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

مثال نمبر ۹:- اگر میت نے چار بیویاں اور ۱۵ جدات اور ۱۸ لڑکیاں اور چھ چچا چھوڑے تو اس مسئلہ میں فرائض کے لیے آٹھویں اور چھٹے اور دو ثلث کی ضرورت ہے اس لیے اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو گا اور ان میں سے میت کی اولاد ہونے کی وجہ سے اس کی بیوی شمن (آٹھویں) حصہ ۷ کی حقدار ہوں گی اور جدات کے لیے چھ حصہ کے لیے، ۳، اور لڑکیوں کے لیے دو ثلث کے ۱۶ اور باقی، ۱، چچاؤں کے لیے ہو گا پھر ان میں سے تخریج کی صورت یہ ہوگی کہ زوجات کی تعداد ۴، اور سهام تین میں موافقت نہیں ہے اسی طرح جدات ۱۵، اور ان کے سهام ۳ میں موافقت نہیں ہے اور ۱۸ لڑکیوں اور ان کے سهام ۱۶ میں توافق بالصف ہے اس لیے ۱۸ کی جگہ ۹ ہوں گے اور چچاؤں کی تعداد ۶ ہے جب کہ ان کا حصہ صرف ایک ہے اس لیے ہمارے پاس مجموعہ حصے ۴، ۱۵، ۹، ۶ ہیں پھر جب ہم نے دیکھا کہ ۶، ۹، ۱۵، میں توافق بالثلث ہے تو ایک تہائی کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے پھر اس عدد کو ۱۵ کے ساتھ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸-۵-۹۰ ہوئے پھر اس عدد اور ۴، میں توافق بالصف ہے اس لیے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا ۹۰-۲-۱۸ پھر ۱۸۰ کو اصل مسئلہ، ۲۴۰ میں ضرب دیا ۲۴۰-۱۸۰ تو ۱۴۳۲۰۰ اس طرح کل مال کے اتنے حصے کر دئے کہ اسی سے تصحیح ہو گئی۔

مثال نمبر ۱۰:- اگر میت کی پانچ علاتی بہنیں اور تین ماری بہنیں اور سات جدات صحیحہ اور چار زوجات ہوں تو اس مسئلہ کے لیے فرائض کی ضرورت ہوگی اور اگر کچھ بچ جائے تو وہ بھی ان ہی اصحاب فرائض نسبی پر رد کر دیا جائیگا مگر زوجات چونکہ اصحاب فرائض نسبی میں سے نہیں ہے اسی طرح ان وارثوں میں کوئی عصبہ نہیں ہے کہ بچا ہوا مال دی لے سکے اس لیے ان ہی اصحاب پر بچا ہوا مال رد کر دیا جائیگا لیکن صورت حال کچھ ایسی ہو رہی ہے جیسے دو تہائی چوتھائی کی ضرورت پر مسئلہ پر زیادتی لازم آئیگی اس بناء پر ایسا عدد تلاش کرنا پڑا کہ اس سے چھٹا دو تہائی اور چوتھائی بھی نکلے تو وہ ۱۲ کا عدد ہو آپس علی بہنوں کے لیے دو تہائی کے ۸، ہوئی جب کہ ان کی تعداد پانچ ہے اور ماری تین بہنوں کے لیے تہائی مال کے چار ہوئے اور ان دونوں میں بھی تباہی کی نسبت ہے اسی طرح سے سات جدات کے لیے چھ حصہ کے دو سهام ہوئے اور ان دونوں میں بھی تباہی ہے اسی طرح سے چار زوجات کے چوتھائی کے لیے، ۳، حصے ہوئے جب کہ تقسیم نہیں ہو سکتی ہے اور ان میں تباہی کی نسبت ہے پس معلوم ہوا کہ ورثہ کے تمام فریقوں میں سے ان کی تعداد سهام میں تباہی ہے اس لیے اوپر کے بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق ہر فریق کو دوسرے میں باہم ضرب دیا جائے تو اس طرح ہو گا ۵-۳-۷-۳۲۰ حاصل ضرب ہو گا اور سهام کا اصل مسئلہ، ۱۲، سے تھا جو کہ عوں ہو کر ۱۷، ہو گیا تھا اس لیے اس ۱۲، کو، ۱۷، سے ضرب دیا تو ۱۴۰ ہوئے بالآخر اصل مسئلہ کے اتنے گلوے کر دینے سے ہی اس مسئلہ کی تصحیح ہو گئی۔

فصل: عول کا بیان

معلوم ہوتا ہے کہ فرائض کی تین صورتیں ہیں فریضہ عادلہ، فریضہ قاصرہ، فریضہ عاکلہ، پس فریضہ عادلہ کا مطلب یہ ہے کہ ترکہ کے جتنے حصہ اصل مسئلہ میں فرض کئے گئے ہیں اتنے ہی مال فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہر کامل چیز کے اجزاء نصف و ثلث وغیرہ کے اعتبار سے محدود اور متعین ہوتے ہیں مثلاً نصف یعنی کسی ایک چیز کے صرف دو حصوں میں سے ایک حصہ کہ اس میں دو حصوں سے زیادہ کوئی حصہ نہیں ہو سکتا ہے اور چہارم یا ربع کے اس چیز کے صرف چار ہی حصے کر کے ان میں سے صرف ایک حصہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں اور سوم میں فقط تین حصوں میں سے ایک ہی حصہ ہو گا اس

سے زیادہ نہ ہو گا مثلاً مرنے والوں نے اپنے مال اور باپ کی اولاد میں سے میں صرف دو بہنیں اسی طرح دو مادری بہنیں چھوڑیں یعنی دو حقیقی اور دو اختیانی بہنیں چھوڑیں اس لیے تو حقیقی بہنیں دو تہائی ترکہ کی مستحق ہوں گی اور اختیانی بہنیں ایک تہائی کی مستحق ہوں گی اور چونکہ کسی بھی چیز کی تین ہی تہائی ہو سکتی ہے اور اس جگہ دو تہائی اور تین تہائی پوری ہو چکی اس طرح ترکہ پورا کا پورا تقسیم ہو گیا جس میں نہ کچھ کی رہی اور نہ کچھ بچا اسی طرح اگر ایک ترکہ کے فرائض کے حصے کل ترکہ کی یہ نسبت کم ہوں لیکن باقی ترکہ کو لینے والا کوئی موجود ہو تب بھی مال پورا پورا تقسیم ہو جائے گا یعنی نہ کچھ کم ہو گا اور نہ ہی کچھ ترکہ باقی رہے گا اور اب دوسری صورت فریضہ قاصرہ کی ہے کہ میت کے وارث لوگ کل مال ترکہ کے حصوں سے کم کے مستحق ہوں یعنی اصحاب فرائض کو ان کا حصہ دینے کے باوجود مال بچ جائے اس طرح سے کہ بچے ہوئے مال کو لینے والا کوئی عصبہ موجود نہ ہو کیونکہ اصحاب فرائض کے حقوق تو محدود اور متعین ہوتے ہیں اس کے بعد اگر عصبہ ہو تو وہ بچا ہوا مال لے لیتا ہے اور اس کا حصہ کچھ بھی متعین نہیں ہوتا ہے اس لیے کبھی ایسی صورت ہو جاتی ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کا حصہ دیدینے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے کہ عصبہ اس حصہ کو لے سکے مثلاً میت کی دو سگی بہنیں اور دو مادری بہنیں ہوں اور ایک چچا بھی ہو تو سگی بہنیں دو ہونے کی وجہ سے کل ترکہ کی دو تہائی لینگے۔

اور مادری بہنیں ایک تہائی ترکہ کی مستحق ہوتی ہیں اس لیے وہ ایک تہائی لے لینگیں اس کے بعد کچھ بھی مال نہیں بچتا ہے کہ عصبہ اس کا کچھ دعویٰ کر سکے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اصحاب فرائض میں سے صرف ایسے ہی لوگ پائے جاتے ہیں جو صرف ٹھوڑا سا ترکہ لے سکتے ہیں اور باقی زیادہ تر مال بچ جاتا جو عصبہ لے لیتا ہے اور اگر اس صورت میں ایک بھی عصبہ موجود نہ ہو تو وہ باقی مال مکمل بچ جاتا ہے جسے دوبارہ ان ہی اصحاب فروض کو دوبارہ لوٹا دیا جاتا ہے یعنی حصہ کے مطابق ان کو دوبارہ دیدیا جاتا ہے اسی صورت کا نام فریضہ قاصرہ ہے اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ بیان کی جائیگی اس کی مثال یہ ہے کہ اگر میت کی ماں اور دو حقیقی بہنیں موجود ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ یعنی ایک اور دو بہنوں کو دو تہائی یعنی چار ملیں گے اس طرح پانچ دینے کے بعد بھی چھٹا حصہ یعنی ایک اور بھی بچ جاتا ہے تو وہ ایک حصہ بھی بعد میں ان ہی وارثوں پر دوبارہ تقسیم کر دیا جائیگا اور اب تیسری صورت یعنی فریضہ عامہ یہ ہے کہ اصحاب فرائض اتنے موجود ہوں کہ وہ جتنے حصوں کے مستحق ہو سکتے ہیں وہ مال ترکہ کے مجموعہ سے زائد ہو مثلاً میت کا شوہر اور دو حقیقی بہنیں موجود ہوں تو بہت لادلد ہونے کی وجہ سے شوہر اس کے نصف کا اور دو سگی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہوں گی حالانکہ نصف ایک مرتبہ نکال دینے کے بعد صرف نصف ہی باقی رہتا ہے جب کہ بہنیں دو تہائی کی مستحق ہو رہی ہیں اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان مستحقین میں سے کسی کو کچھ کم دے کر دوسرے کو پورا حصہ دیدیا جائے کیونکہ ہر مستحق اپنے حق کا قطعی دعویٰ دار ہوتا ہے جس میں کی پابندی نہیں کی جاسکتی ہے اور کسی کو ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے تو ایسی صورت میں اکثر صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس میں غول کرنے کا حکم ہے اور فقہائے کرام کا یہی مذہب بھی ہے البتہ اس کی اصل وجہ یا اس میں مجہد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عزوجل نے میراث کے استحقاق کو وارثوں کے اختیار میں دیا ہے کہ وہ اپنی مرضی اور خوشی سے جسے اور جتنا چاہیں دیں یا نہ دیں بلکہ صرف اپنے حکم سے فرائض مقرر فرما دیتے ہیں اس لیے ہر ذی فرض کے لئے جو اس کا مقررہ حق ہے۔

وہی حق میت کے مرتے وقت ہی اس کے مال سے متعلق ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر ظلم و زیادتی کرتے ہوئے کوئی ظالم یا کئی ورثہ مل کر کسی کا حصہ نہ دیں بلکہ اس پر قبضہ کر کے بیٹھ جائیں تو اس صحیح حق دار کے تعلق کی وجہ سے دوسرے تمام لوگوں کا اپنے مال میں بھٹے تصرف کرنا حرام ہو گا اور نتیجہ کے طور پر عاقبت میں بھی اس کی گرفت ہوگی اور عذاب میں مبتلا ہونا ہو گا پھر اللہ تعالیٰ نے عالم الغیب ہونے بے انتہا علوم کا احاطہ کرنے کی وجہ سے انسانوں کے حال اور مستقبل کے منافع کا خیال کرتے ہوئے تمام اصحاب فرائض کے حقوق متعین فرمادئے اور ان حقوق کا تعلق میت کے ترکہ سے رکھ دیں پس اصحاب فرائض کے حصے زیادہ ہو جائیں اور ترکہ کا مال اس کے اعتبار سے کم پڑ جائے تو گویا وہ مال اسی قدر کا حصہ ہے جس میں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے اور باری

اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ قدیم ہے اور ہر چیز کو محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث میں اتنا ہی مال ملنا چاہیے اور یہ حکم قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں کیا گیا کیونکہ ہنگام غدا اس کو اپنے ضعف کی وجہ سے محفوظ نہیں رکھ سکتے ہیں اور سب کو محروم بھی نہیں کیا بلکہ میت کے مال اس کے اختلاف اور دل جوئی کا تعلق باقی رکھا کہ جب کبھی اس میں کمی ہو تو اسی حساب سے کمی ہو گا یا وہ چیز اسی تعلق پر باقی ہے اس جمید کی مزید تفصیل یہ ہے کہ مثلاً نصف اور دو تہائی اور چوتھائی کے لوگ حق دار ہوں اور ترکہ میں صرف بیس روپے ہوں تو مسئلہ بارہ سے کیا جائیگا (یعنی ۶-۸-۳-۱۷) اسی طرح حصے سترہ ہو گئے جو اصل مسئلہ کا تقریباً بیڑھ گنا ہو گیا اور اسی میں سے سب نے اپنا حق یا اس طرح سے کہ اس میں رد و عول کرنا پڑا یہ احکام اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ سے ایسے طریقہ سے مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ وہ حساب میں ماہر ہو یا نہ ہو انتہائی آسانی کے ساتھ ان حقوق کو نکال سکتی ہے اور سمجھ سکتی ہے اور حقوق بھی اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ رہ گئے چنانچہ جب مجموعہ ۱۲ کی جگہ پر سترہ حصے ہو گئے تو نصف والے کو جو نسبت چوتھائی والے سے تھی وہی نسبت سترہ کے حصے میں باقی رہ گئی اور حکمت الہی میں اسی نسبت سے وہ موازات بھی ہے جو کہ مقصود اصلی ہے اس طرح اس میں بڑی حکمت پائی جاتی ہے والحمد للہ رب العلمین، م۔ پس فریضہ سهام کے موافق مسئلہ عول میں عول ہوتا ہے تو پرانے فریضہ میں سے ہر ایک میں اسی نسبت سے کمی پیدا ہوتی ہے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں کمی ہوتی ہے جبکہ قرضوں کی تعداد زائد ہو اور مال موجودہ اتنا نہ ہو تو اسی مناسبت سے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں کمی کی جاتی تھی۔

اسی مناسبت سے دار ثلث کے اصل حق میں بھی کمی کر دی جاتی ہے الاختیار۔ معلوم ہونا چاہیے کہ اصول مسائل کل سات ہیں ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۲، ۲۴، یعنی جب کبھی بھی فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جائے تو وہ ضرور ان ہی سات میں سے کوئی عدد ہو گا پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۲، ۳، ۴، ۵، ۸، ہو گا تو عول نہیں ہو گا یعنی صرف ان تین اصول ۲، ۳، ۴ میں ہو گا اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو تو کبھی اس کا عول ۷، ۸، ۹، ۱۰ تک ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۱۲ سے فرض کیا گیا ہو اور عول ہو رہا ہو تو اس کا عول ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۳ سے ہو اور عول ہو تو فقط ایک مرتبہ ۲ سے ہو گا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے عول نہیں ہوتا ہے چند مثالوں سے سمجھایا جا رہا ہے مردہ عورت کا شوہر اور اس کی حقیقی بہن ہو کہ اس میں شوہر اور ایک حقیقی بہن دونوں ہی نصف نصف کے حق دار ہیں اسی طرح سے اگر شوہر اور علاقائی بہن زندہ وارث ہوں تو بھی اسی طرح سے مسئلہ ہو گا، تنبیہ:- فرائض میں ان دو صورتوں کے سوا کوئی تیسری صورت ایسی نہیں ہے فریضہ بالکل برابر برابر ہو جائے اگرچہ فریضہ و عصب کے طور پر نصف نصف ہو سکتا ہے مثلاً ایک لڑکی اور ایک عصب ہے کہ لڑکی کو نصف دینے کے بعد دوسرے نصف جو باقی رہے گا اسے وہ عصب جو موجود ہے پورا لے گا اس طرح حساب نصف نصف ہی کا ہو گا دوسری صورت میت کا حقیقی بھائی اور دمداری (اخیانی) بھائی ہوں تو مسئلہ تین سے ہو گا اور باقی عصب کو یعنی جو بچا ہو اور حقیقی بھائی کو عصب کے طور پر ملے گا۔

دوسرا مسئلہ میت کی حقیقی دو بہنیں اور ایک علاقائی بھائی ہو تو مسئلہ ۳ سے ہو گا اور دو تہائی حقیقی دو بہنوں کو اور باقی ایک تہائی اخیانی بہنوں کو ملے گا تنبیہ:- اس صورت میں ایسی چار بہنیں جمع ہو گئیں کہ ان میں سے دو نے دوسری دو سے دو گنا پالا دوسری مثال: مردہ عورت اپنے شوہر اور ایک لڑکی اور ایک عصب کو چھوڑ کر مری تو اصل مسئلہ چار سے ہو گا کہ جب اولاد ہوں اپنے شوہر کو چھوڑ کر مری ہیں اس لیے اس شوہر کو چوتھائی یعنی ایک حصہ ملے گا اور لڑکی کو نصف یعنی دو اور باقی ایک عصب کو مل جائیگا۔ دوسری مثال:- شوہر اپنی بیوی اور لڑکی اور عصب چھوڑ کر مری تو چوتھائی شوہر صاحب اولاد ہیں اور بیوی کو چھوڑ کر مرے اس لئے مسئلہ آٹھ سے ہو کر بیوی کو آٹھواں یعنی ایک اور بیوی کو نصف یعنی چار اور باقی تین عصب کو مل جائیگا۔ دوسری مثال:- شوہر اپنی بیوی اور بیٹے کو چھوڑ کر مری تو اس میں مسئلہ ۸ سے ہی ہو گا اور بیوی شمن یعنی ایک کی اور باقی یعنی سات عصب یعنی بیٹے کو مل جائیگا

خلاصہ یہ ہوا کہ ۲، ۳، ۴ اور آٹھ سے جتنے بھی مسائل ہوں گے وہ یقیناً ایسی ہی صورتوں میں ہوں گے کہ ان میں کبھی بھی عول نہیں ہو گا۔ (ب) عول کی چند مثالیں۔ جو فقط ۶، ۱۲، ۲۴ میں ہوتی ہیں سمیت کی جگہ صحیحہ و اخیانی، بہن علاقائی، بہن و عینی، بہن میں تو مسئلہ اصل میں چھ سے ہو گا جگہ کو چھٹا۔ ا۔ اسی طرح اخیانی، بہن کو بھی۔ ا۔ حقیقی، بہن کو نصف۔ ۳۔ اور دو ٹکٹ پورا کرنے کے لیے علاقائی، بہن کو بھی ایک (ا۔ ۱۔ ۳۔) مجموعہ چھ ہو گئے جو فریضہ عادیہ کے طور پر پورا تقسیم ہو گیا اور اگر اسی مسئلہ میں اخیانی، بہن بھی دو ہی ہوتیں تو ان کو ایک اور یعنی ٹکٹ کل دینا ہو تا اس طرح مسئلہ سات سے ہو جاتا یعنی چھ میں عول ہو کر سات ہوتا۔

مثال نمبر ۲۔ میت کا شوہر و ماں و اخیانی دو بہنیں، اخیانی دو بھائی ہوں تو شوہر کو نصف، ۳، ماں کو چھٹا۔ ا۔ دو اخیانی، بہن یا بھائی کو ٹکٹ یعنی دو (۳۔ ۱۔ ۲۔) مجموعہ چھ ہو گئے اور سب برابر تقسیم ہو گیا اس موقع پر حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ عول کے قائل نہ تھے اور ماں کو اخیانی، بھائیوں کی وجہ سے تہائی سے محبوب کر کے چھٹا حصہ دلانے کے قائل نہ تھے لیکن یہی مسئلہ ان پر الزام ہو گیا، کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ابن عباسؓ اس مسئلہ میں کیا کریں گے کیونکہ اگر انہوں نے ماں کو چھٹا حصہ دیا تو کہنا ہو گا کہ وہ اخیانیوں کی وجہ سے ماں کے محبوب ہونے کے قائل ہو گئے ہیں اور اگر انہوں نے ماں کو تہائی دیا مگر دونوں اخیانیوں کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآنی کے خلاف ہو گا کیونکہ دو یا زیادہ اخیانیوں کے لیے تو تہائی کی تصریح ہے اور اگر انہوں نے اخیانیوں کو بھی اس نص کی بناء پر تہائی دیا تو عول ہو کر سات ہو جائیگا اس طرح وہ بھی عول کے قائل ہو جائیں گے اخلاص اس مسئلہ سے ابن عباسؓ پر دو باتوں میں سے ایک بات لازم آ جائیگی کہ یا تو دو اخیانیوں کی وجہ سے ماں کو تہائی سے گھٹا کر چھٹا حصہ ملتا ہے یا وہ عول کے قائل ہو جائیں اچھی طرح سمجھ لیں۔ مثال نمبر ۳۔ میت نے اپنا شوہر و ماں و حقیقی، بہن چھوڑی تو اصل مسئلہ چھ سے ہو کر شوہر کو نصف۔ ۳، ماں کو ٹکٹ۔ ۲۔ اور حقیقی، بہن کو نصف۔ ۳ (۳۔ ۲۔ ۳) مجموعہ آٹھ ہو گئے یعنی عول ہو گیا روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کی ابتدائی خلافت میں یہی عول کا مسئلہ پیش آیا اس لئے آپؓ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو حضرت عباس بن عبد المطلبؓ نے اشارہ کیا کہ ۶۔ پر ان کے سهام کے اندازہ سے تقسیم کر دیا جائے اور اس طرح حضرات عمر و علی و عثمانؓ سب نے اس پر اجماع کیا۔ تنبیہ :- حضرت عباسؓ کے صاحبزادہ عبد اللہ بن عباسؓ نے عول میں اختلاف کیا تھا حالانکہ سب سے پہلے آپؓ کے والد عباسؓ نے اس کی رائے دی تھی اس سے اس بات پر تنبیہ ہوتی ہے کہ علم شریعت میں ہر شخص پر رضاء الہی کی خاطر سے اجماع شریعت فرض ہے تا کہ حسن نیت پر وہ ثواب جمیل کا مستحق ہو اور ہر دیندار پر واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک اہل السنۃ کے دائرہ میں رہتے ہوئے جو قول بھی شرعی دلیل سے ثابت ہو اسی پر عمل کر کے اجرت پائے اسی بناء پر ابن عباسؓ نے اپنے والد کے قول کی تقلید نہیں کی بلکہ جو بات خود ان کے اپنے طور پر صحیح معلوم ہوئی اسی کو کتاب اللہ و سنت رسول کی روشنی میں اختیار کیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی ان کے ساتھ خصوصیت نہیں کی حالانکہ یہ وہ مؤمنین ہیں جن کے بارے میں قطعی مؤمنین ہونے کی اپنے کلام میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے خود شہادت دی ہے اور سب سے بڑی بات باعث اعزاز ان کے بارے میں یہ فرمانا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مؤمنین کا یہی طریقہ ہے اور ان کے طریقہ کی مخالفت کرنا اور باہم مسلمانوں میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر ہنگامہ آرائی اور مخالفت کرنا اور حنفی کو شافعی کے اور شافعی کو حنفی کے مخالف جاننا یہ باتیں اہل السنۃ کے طریقہ کے خلاف ہیں بلکہ اصل حکم تو یہی ہے کہ سب کے سب حق کے معتقد ہوں اور آپس میں بھائی بھائی ہوں اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ کرامؓ کی اقتداء میں جس طرح بھی اس کے اپنے علم میں حق ہو عمل کر کے ثواب پائے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کریں چنانچہ صحابہ کرامؓ بھی اسی شان کے مالک تھے واللہ تعالیٰ ہوالہادی الی سبیل الرشاد وهو حسبنا ونعم الوکیل والحمد للہ رب العلمین : مثال۔ میت نے اپنا شوہر و ماں اور حقیقی دو بہنیں چھوڑیں تو اصل مسئلہ چھ سے ہو کر شوہر کو نصف۔ ۳، ماں کو سدس۔ ۱۔ اور حقیقی دو بہنوں کو ثلثین۔ ۴۔ ملے گا تو (۳۔ ۱۔ ۴) مجموعہ آٹھ ہو گا یعنی یہ مسئلہ ۶۔ سے عول کر کے ۸۔ ہو جائے گا۔

مثال نمبر ۵۔ عورت نے مرتے وقت شوہر و ماں و حقیقی ایک، بہن علاقائی ایک، بہن اور اخیانی ایک، بہن چھوڑی تو مسئلہ چھ سے

مسئلہ ۲۳ کا عول ہو گیا اس مسئلہ میں بیوی کو ثمن کے حساب سے یعنی آٹھواں۔ ۳۔ ملنا چاہیے تھا مگر نواں حصہ (۳۔۹۔۲۷) ہو گیا (جب کہ ۳۔۸۔۲۳) ہونا چاہیے تھا پھر معلوم ہوتا چاہیے کہ حضرت علیؑ ایک مرتبہ خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص نے جسے یہی مسئلہ جانتا تھا اسی خطبہ کی حالت میں آپ سے اس سوال کا جواب طلب کیا تو آپ نے اسی حالت میں فی الفور اسی کا یہی جواب دیا کہ اس کا آٹھواں حصہ نواں حصہ ہو گیا ہے اور فوراً ہی اپنے خطبے میں مشغول ہو گئے اسی واقعہ کی مناسبت سے اس مسئلہ کا نام ہی مسئلہ منبر یہ ہو گیا ہے معلوم ہوتا چاہیے کہ اس جواب میں یہ عجیب لطافت ہے کہ جب بیوی کا حصہ آٹھویں کی بجائے نواں ہو گیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ کل جسے تین کے ٹوگنا یعنی ۲ ہیں اس لئے باقی لوگوں کے حصوں کو خود ہی معلوم کرنا بہت ہی آسان کام ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر اگر اسی مسئلہ میں ماں و باپ کی بجائے جد و جدہ ہو یا باپ ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ ۲۳ کا عول ۲ ہو گا کیونکہ ماں کی بجائے جدہ اور باپ کی بجائے جد ہے اسی طرح سے اگر اپنی دو لڑکیوں کی بجائے ایک اپنی بیٹی ہو اور دوسری بیٹی کی لڑکی یعنی پوتی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ پوتی کے لئے چھٹا حصہ اور لڑکی کے لئے نصف ہو گا تاکہ دونوں کا مجموعہ حصہ دو تھا ہی حصہ پورا ہو جائیگا اس کی وجہ یہ ہے کہ لڑکی کے حکم میں پوتی بھی شامل ہوتی ہے لیکن پوتی کے مقابلہ میں حقیقی بیٹی مقدم ہوتی ہے اور جب دو لڑکیاں ہوتی ہیں تو وہ دو تہائی کی حقدار ہوتی ہیں اور موجودہ مسئلہ میں حقیقی لڑکی اور پوتی کے جمع ہونے سے دو بیٹی کا حکم وجود ہو جاتا ہے تو ان دونوں کے لئے دو تہائی چاہیے تھی۔

اور چونکہ اپنی حقیقی لڑکی کے لئے نصف کا حق ہے تو لا محالہ پوتی کے لئے باقی چھٹا حصہ بچ گیا ہے۔ دوسری مثال۔ یعنی اگر کسی کی بیوی دو ماں و دو خانیہ بہنیں اور حقیقی دو بہنیں اور ایک کافریہ قاتل بیٹیا کسی کا غلام ہو تو اس میں بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہی ہو گا جیسے کے اوپر میں بیان کیا گیا ہے اور لڑکا جو کافریہ قاتل یا غلام ہونے کی وجہ سے محروم ہو رہا ہے اس کی وجہ سے کوئی بھی محبوب نہیں ہو گا لہذا اس کا دنیا میں موجود ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک محروم بیٹا کی موجودگی کی وجہ سے بیوی کو بجائے چوتھائی کے آٹھواں حصہ ملے گا چنانچہ موجودہ مسئلہ میں ان کے نزدیک اصل مسئلہ بجائے بارہ کے چوبیس سے ہو گا جبکہ بیوی کا حصہ چوتھا نہیں ہو گا بلکہ آٹھواں حصہ ہو گا پھر اس کا عول ہو کر انیس ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک ۲۳ کا عول انیس بھی ہوتا ہے اور تقسیم اس طرح ہو گی بیوی کے لئے ثمن اور ماں کے لئے ۱۴، ۱۴ خانیہ بہنوں کے لئے ۸۔ حقیقی بہنوں کے لئے ۱۶ (۳۔۴۔۸۔۱۶) مجموعہ انیس ہو جائیگا جو کہ چوبیس کا عول ہو گا لیکن ہمارے نزدیک جب بیوی کو چوتھا حصہ ملے گا تو یہ مسئلہ ۱۲ سے ہو گا۔ ایک علمی لطیف نکتہ۔ یہ ہے کہ جب اصل مسئلہ چھ سے ہو اور وہ ۸۔ ۹ یا ۱۰ تک عول ہو جائے تو یہ سمجھ لینا ہو گا کہ یہ میت یقیناً عورت ہے یعنی بغیر عورت میت کے یہ عول کبھی نہیں ہو سکتا اور اگر اصل مسئلہ ۶ سے ہو کر ۷۔ تک ہی عول کر کے رہ جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا میت عورت ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کوئی مرد بھی ہو سکتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ۷ تک عول کرے تو وہ میت یقیناً کوئی مرد ہی ہے اور اگر وہ ۱۵ یا ۱۳ تک عول کرے تو وہ میت عورت بھی ہو سکتی ہے اس طرح سے اس کے مرد ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۲۳ سے عول ہو کر ۲ تک ہو جائے تو وہ میت یقیناً مرد ہو گا غرض ان مسئلتین میں ایسا ہی ہے مع یہاں تک عول کا بیان ہوا۔ فصل۔ اور اب رد کا بیان ہوتا ہے رد عول کے مفہوم کا ضد ہے یعنی جب وارثوں میں صرف اصحاب الفروض ہوں اور کوئی عصبہ نہ ہو اور اصحاب الفروض کا حق بھی ترکہ کے مال سے کم ہو یعنی مال فاضل اور حق دار کم ہوں یا ان کے پورے حصے دینے کے بعد بھی مال ترکہ بچ رہتا ہو تو دوبارہ یہ بچا ہوا مال بھی ان ہی حق داروں کو دیدینا اس وقت دوبارہ دینے میں ان کو جو کچھ ملے گا وہ اس کے اپنے اصلی حق سے زائد ہو گا معلوم ہوتا چاہیے کہ جو کچھ مال فاضل ہو وہ اصحاب الفرائض کو ان کے اپنے حصوں کے حساب سے دوبارہ دیدیا جاتا ہے سوائے میاں اور بیوی کے یعنی یہ دونوں بھی اگرچہ اصحاب الفروض میں سے ہیں لیکن اس بچے ہوئے مال کو ان لوگوں پر دوبارہ نہیں لوٹایا جا سکتا ہے بلکہ ان دونوں کے سوا دوسرے لوگوں پر لوٹا دیا جاتا ہے، ہمارے علماء کرام کا یہی مذہب ہے۔ محیط السرخسی۔ اور معلوم

ہونا چاہیے کہ اگر کبھی شوہر کو کسی دوسرے رشتہ نسب سے بھی مال لینے کا حق نکل آئے تو وہ عصبہ کے طور پر ہو گا اور اصحاب اغراض کے طور پر نہ ہو گا اسی لئے رد کے حق میں میاں اور بیوی ہمیشہ کے لئے مستثنیٰ ہیں پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ وہ رشتہ جو دوبارہ بھی بچے ہوئے مال کے حق دار ہوتے ہیں وہ کل سات ہیں ماں و جدہ و حقیقی لڑکی اور پوتی حقیقی بہنیں اور علاقائی بہنیں اور ماں کی اولاد یعنی اختیانی وہ خواہ بہن ہو یا بھائی ہوں اور یہ بھی جاننے کی بات ہے کہ جن لوگوں پر مال رد کیا جاتا ہے وہ ایک جنس یا دو جنس کے ہوتے ہیں یعنی اس سے زیادہ چار جنسوں کے نہیں ہوتے ہیں پھر یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ اصل مسئلہ سے رد کرنے کے بعد وہ جو عدد رہ جاتا ہے وہ چار عدد ہیں ۲-۳-۴-۵۔ الاختیار یعنی تمام میں غور و خوض کرنے سے یہی دو باتیں معلوم ہوئی ہیں کہ جب رد کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو تین جنسوں سے زیادہ میں نہیں ہوتا ہے اور زیادہ کلڑوں سے رد کے طور پر کم کلڑوں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہی معلوم ہوا کہ کبھی دورہ جاتا ہے اور کبھی تین اور کبھی چار اور کبھی پانچ پھر یہ خیال رہے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے فرض کیا گیا تھا اگر رد واقع ہو اور یہ رد ان سب پر ہے جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے وہی رکھے جائیں اور زائد کو ساقط کر دیا جائے چند مثالیں ایسی کہ ان میں مسئلہ رد ہو کر دو پر آگیا ہو۔ مثال نمبر ۱۔ میت کے بعد اس کی جدہ اور مادری بہن ہو تو اس میں سدس ہونے کی وجہ سے اصل مسئلہ ۶ سے ہونا چاہیے جن میں ایک حصہ جدہ اور دوسرا چھ حصہ مادری بہن کو دیا گیا اور چار حصے باقی رہ گئے اور بعد میں وہ بھی ان ہی دونوں پر اسی حساب سے رد کر دئے گئے تو اس مسئلہ میں رد کرنا تمام فرائض والوں پر واقع ہو گیا اس لئے قاعدہ کے موافق زائد حصے کو ختم کر کے دو ہی حصوں میں تقسیم کر دیا گیا اس طرح پورا مال ان ہی دونوں میں نصف نصف تقسیم ہو گیا۔

دوسری مثال نمبر ۲۔ میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں تو یہ مسئلہ بھی چھ سے ہو گا اور ان میں سے جدہ کو ایک سدس اور دو بہنوں کو دو ثلث دینے سے کل تین تقسیم کئے گئے اور تین ہی باقی رہ گئے حالانکہ یہ رد موجودہ تمام اہل فردض پر ہے کیونکہ دو ہی صاحب فرض ہیں اور ان ہی دونوں پر رد ہو تو زائد کو ساقط کر دیا اس طرح مسئلہ تین سے ہی ہوا یعنی ایک تہائی مال جدہ کے لئے اور دو تہائی دو بہنوں کے لئے ہوا۔ مثال نمبر ۳۔ میت کی ماں اور لڑکی ہے کہ اس میں بھی اصل مسئلہ ۶ سے ہو گا اور ان میں سے نصف۔ ۳۔ لڑکی کو اور سدس یعنی ایک ماں کے لئے کل ۴ ہوئے اور باقی دو ان ہی دونوں پر رد کر دئے گئے اس طرح اصل مسئلہ چار سے ہو گا۔ مثال نمبر ۴۔ چار لڑکیاں اور ماں ہو تو اس میں دو تہائی اور سدس کی حق دار ہیں اس لئے اصل مسئلہ چھ سے ہو گا جن میں سے ماں کو ایک حصہ اور دو لڑکیوں کو دو تہائی کے سنے چار حصے دئے گئے اس طرح کل پانچ حصے دے کر باقی ایک بھی ان ہی لوگوں پر ان کے حصہ کے مطابق رد کر دیا گیا اس لئے اب یہ مسئلہ چار سے ہو گا محیط السرخسی یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ مسئلہ میں سب ایسے افراد ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر حصے ہوں گے وہ سب ان ہی لوگوں پر رد کیا جائیگا اس لئے جتنے سہام ہوں گے انہیں پر رد کیا جائیگا اور یہی اصل مسئلہ ہو جائیگا اور زائد کو ساقط کر دیا جائیگا کیونکہ مثلاً چھ سہام میں سے جب ماں کو ایک حصہ ملتا ہے تو وہ چھٹا حصہ ہو تا اور جب چار ہی حصوں میں سے ایک حصہ ملا تو وہ بڑھ کر اب چہر م ہو گیا۔

اور جب لڑکی کو ۶ میں سے تین حصے ملتے تو وہ نصف ہوتے تو نصف ہوتے اور جب چار میں سے تین حصے ملے تو وہ تین چوتھائی ہو گیا اور اگر حساب اربع میں سے نکالا جائے تو وہ بہت طویل ہو جائیگا کیونکہ دو سہام باقی ہیں اور جس کو ۶ میں سے تین حصے ملے تھے اس کو دو میں سے ایک حصہ ملے گا اور ماں کو ایک تہائی حصہ ملے گا پھر دو تہائی حصہ باقی رہا اس کو بھی اسی حساب سے نکالو اور اس وقت بھی کسور واقع ہوں اس طرح رد کرنے کا یہ ایک عمدہ طریقہ ہے کہ موجودہ حصوں کے برابر حصے کر دئے جائیں تو ہر ایک کو اپنے حساب سے مل جائیگا یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں کہ ان پر رد کیا جاسکے اور اگر مسئلہ میں شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے حصہ پانے کے مستحق نہیں ہے تو دیکھا جائے کہ اس میں صرف ایک ہی جنس ہے یا اس سے زائد ہیں پس اگر ایک جنس ہو تو کم سے کم وہ مخرج جس سے شوہر یا اس کی بیوی کا حصہ نکل سکتا ہو اس کا حصہ نکال دیا جائے پھر باقی کو ایک جنس کی

تعداد پر جن پر رد کیا جائیگا تقسیم کیا جائیگا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ باقی اور ان کی تعداد میں کسر نہ ہو مثلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہو تو شوہر کا حصہ چوتھائی کا ہو گا پس چار میں سے ایک حصہ شوہر کو دیا جائے اور باقی تین حصے فرض اور رد کے طور پر انہیں تین لڑکیوں کو دیا جائے اور یہ طریقہ اس طرح سے ٹھیک ہے کہ اس میں ہر لڑکی کو ایک حصہ مل جائیگا اور اگر باقی حصہ اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہ ہو تو اگر باقی حصے اور ان کی تعداد میں توافق ہو تو دفع کے عدد کو اصل کے مخرج میں ضرب دیا جائے جس سے صحیح ہو جائیگا مثلاً میت کی چھ لڑکیاں اور شوہر ہو تو اصل مسئلہ چار سے فرض کر کے شوہر کو پوچھا حصہ دیا جائے اور باقی تین حصے چھ لڑکیوں پر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ۳-۶ میں داخل سے دفع نصف یعنی ۲ ہے پس اصل مخرج یعنی ۴ کو دو میں ضرب دینے سے ۸ ہو گیا اس میں سے چار حصہ یعنی ۲ شوہر کا ہو گا اور باقی چھ لڑکیوں پر ایک ایک حصہ کر کے بانٹ دیا جائے اور اگر باقی حصے میں اور ان وارثوں کی تعداد میں جن پر رد ہو گا توافق نہ ہو جیسے شوہر اور پانچ لڑکیاں ہوں یہاں تک کہ اصل مسئلہ ۴ سے ہیں ایک شوہر کو دینے کے بعد باقی ۳-۵ اور ۵-۵ میں موافقت نہ ہو تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل مخرج میں ضرب دیا جائے۔

چنانچہ ۵ کو ۴ میں ضرب دیا (۵-۴) تو ۲۰ ہوئے تب ان میں سے چوتھائی کے پانچ حصے شوہر کو دے کر اور باقی ۱۵ کو ۵ لڑکیوں پر تین تین حصے بانٹ دے جائیں یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ جنس ایک ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ میں جن پر رد کیا جائیگا تو اصل مسئلہ میں سے سومہ یا زوجہ کو دیا جائے پھر باقی کو ان جنسوں کے حصوں پر بانٹ دیا جائے بشرطیکہ تقسیم درست ہو ورنہ جن پر رد کیا جائیگا ان کے جمع کو اصل مخرج میں ضرب دیا جائیگا جس سے مسئلہ صحیح ہو گا اور جن پر رد نہیں ہو گا ان کے حصوں کو جن پر رد ہو گا ان کے مسئلہ میں ضرب دیا اور جن پر رد ہو گا ان کے حصوں کو جن پر رد نہیں ہو گا اس نے باقی میں ضرب دیا جائے گا۔ مثال:- بیوی و چار جدات اور چھ اخیانی بہنیں ہیں اس لئے میت کی لاولد ہونے کی وجہ سے زوجہ کو چوتھائی حصہ ملتا ہے اس لئے اسے چوتھائی دینے کے بعد تین حصے باقی رہ گئے اور ان میں سے اخیانی بہنیں ایک ٹلٹ اور جدات ایک سدس کی حقدار تھیں یعنی اخیانی بہنیں جدات کے مقابلہ میں دو گنا کی حقدار ہیں اور اب زوجہ کو ایک چوتھائی حصہ دے دینے کے بعد تین چوتھائیاں باقی رہ گئی ہیں اس لئے جدات کو ایک حصہ دینے کے بعد اس کا دو گنا دو حصے اخیانیوں کا رہ گیا ہے جس سے سب کے حصے پورے ہو گئے :- مثال:- دوم کسی کی چار بیویاں تو لڑکیاں اور چھ جدات ہوں تو بیویوں کے خیال سے ترکہ آٹھ سے تقسیم ہو کر ان کا آٹھواں حصہ ہو گا اس طرح کل سات حصے باقی رہ گئے جو رد کرنے کے ہیں اور ان سب کے حصے تقسیم نہیں ہوتے ہیں اور ان حصوں میں موافقت بھی نہیں ہے اس لئے رد کے پانچ حصوں کو اصل مخرج ۸-۴ میں ضرب دینے سے ۴۰ ہوئے تو ان سے صحیح ہو جائیگی اس طرح ان زوجات کے لئے پانچ سہام ہوئے اور ان زوجات پر رد نہیں ہو گا اور ان کے سہام نکال لینے کے بعد اصل میں سے جو باقی رہ گیا تھا یعنی ۷-۵ اور ان ہی پر رد ہو گا ان کے سہام کو ضرب دینے سے ۳۵ ہوئے اور یہ عدد ان لوگوں کے لئے ہو گا جن پر رد ہو گا اور ان ہی میں سے لڑکیوں کے لئے پانچ میں سے چار حصے ہوں گے اور وہ (۳-۷) ۲۸ ہے اور جدات کے لئے پانچواں حصہ یعنی سات ہوئے تو اس تفصیل سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ مسئلہ میں جس وارث کو رد کے طور پر باقی نہیں ملے گا اور وہ صرف شوہر ہو گا یا زوجہ ہو گی کہ یہی لوگ۔

معن لا یود :- ہیں اور ان کا حصہ بھی صرف یا تو نصف ہو گیا تو چہارم ہو گیا آٹھواں ہو گا پس اسی کے کم سے کم مخرج سے حصہ نکالنا ہو گا اور جو باقی رہے گا وہ انہیں باقی افراد پر رد ہو گا تو اس موقع پر یہ غور کرنا ہو گا کہ ان کے لئے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے پھر رد کے بعد کون سا عدد ہو سکتا ہے تو اسی مثال مذکور میں زوجات کے لئے آٹھواں ہونا چاہیے اس لئے اصل مسئلہ ۸-۷ سے فرض کر کے ایک نکال دیا تو سات باقی رہے پھر لڑکیوں اور جدات کے لئے چھ سے مسئلہ ہوتا پھر جدات کیلئے ۱۱ لڑکیوں کیلئے ۳-۷ ہوتے اور باقی ایک بھی انہیں دونوں پر رد ہوتا تو صرف ۵ سے مسئلہ ہوتا اور اب ہم نے دیکھا کہ یہاں سات باقی ہیں اور ۵-۷ میں بتا رہے ہیں اس لئے اصل مسئلہ ۸ کو پانچ میں ضرب دیا تو (۸-۵) ۴۰ ہوئے جس میں زوجات کے پانچ ہیں خواہ اس

طرح سے کہ چالیس کا آٹھواں پانچ ہے یا یہ کہ جس عدد سے ہم نے مخرج اصل کو ضرب دیا اسی سے زوجات کے حصہ کو ضرب دیا تو ۵۱ حاصل ہوئے اب باقی ۳۵۔ سہام رہے اور پانچ میں ایک سہم پانچ پر تقسیم کرنے سے ۷ لکھا پھر چار کو ۷ میں (۳-۷-۲) ضرب دیا تو ۲۸ ہوئے اور زوجات کا ایک حصہ ۷ معلوم ہونا چاہیے کہ اس جگہ اس بات کا خیال نہیں رکھا گیا ہے کہ ہر فریق کو جو کچھ حصہ ملے وہ اس فریق پر پورا تقسیم ہوتا ہے یا نہیں جبکہ چار زوجات کو پانچ حصے ملے ہیں اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے ہیں پس اس حساب کو اس طرح لکھنا چاہیے مسئلہ ۴۰ زوجات ۴ لڑکیاں ۹ جدات ۶ یعنی گویا میت کی میراث میں سے فرائض کے مطابق ہر فریق کو اس طرح پہنچا پھر ظاہر ہے کہ ۴ زوجات کے پانچ حصوں کے درمیان تین ہے اور ۹ لڑکیوں کے ۲۸ حصوں میں بھی تین ہے اسی طرح سے چھ بدات کے سات حصوں میں بھی تین ہے۔

لیکن ان کی تعداد ۳-۹-۶ میں توافق ہے چنانچہ ۶-۹ میں توافق بالمشیت ہے اس لئے ان دونوں کو ایک دوسرے میں ضرب دینے سے (۹×۶=۵۴) ہوئے اور ۳ کو چار سے توافق بالصف ہے اسی لئے ضرب دینے سے (۱۸×۳=۵۴) ہوئے پھر ۳۶ کو ۳۰ سے ضرب دیا (۳۶×۳۰=۱۰۸۰) تو ۱۴۴۰ ہوئے پس اس میں سے ۴ زوجات کے ۱۸۰ اور فی زوجہ ۳۵ (۱۸۰=۳۵×۴) ہوئے اور ۹ لڑکیوں کے ۱۰۰۸ سے اور ان میں سے ہر لڑکی کو ۱۱۲ (۹-۱۱۲-۱۰۰۸) ہوئے اور چھ جدات کو ۲۵۲۰ اور فی جدہ (۶-۲۲-۲۵۲) ہوئے فاحفظ۔ م-۴ دراب۔ دوسری مثال۔ بیوی بیٹی پوتی اور جدہ ہیں تو حصص لا یورد میں سے بیوی کے لئے آٹھواں حصہ ایک سہم و باقی سات رہے جب کہ رد کے سہام پانچ ہونے چاہیے اس وجہ سے کہ ایک جدہ ہے اور تین لڑکیاں و ایک پوتی ہے اور ان کا مجموعہ پانچ ہو حالانکہ ان کے حصے ۶ ہو رہے ہیں تو بچے ہوئے ایک حصے کو پھر ان ہی (محصن لا یورد) پر اس طرح رد کیا جائیگا کہ اس باقی ترکہ کو بجائے ۶ حصوں کے پانچ حصوں پر تقسیم کیا جائے جبکہ یہاں پر ان کے ساتھ حصے ہیں تو پیسے کے بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق ۵ حصوں کو زوجہ کے اصل مخرج یعنی ۸ میں ضرب دیا تو ۴۰ ہوئے پھر زوجہ کے حصوں کو پانچ میں ضرب دیا تو زوجہ کے ۵ سہم ہیں اور ۳۵ میں سے ۵ سہام ہونا چاہیے۔

تو ہر سہم ۷ کا ہوا ان میں سے لڑکی کے ۳۰ سہام کے ۲۱ ہوئے اور پوتی کا ایک حصہ ۷ ہوا اور جدہ کا ایک سہم ۷ ہوا انا اختیار و المیز جم پھر یہاں ہر فرد کے واسطے ایک حصہ ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مرنے والے کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا ہو۔

فصل مناسخہ کا بیان

مناسخہ کی صورت یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے ہی کچھ ورثہ نے انتقال کر لیا ہو۔ محیط السرفی۔ اگر کسی شخص نے انتقال کیا تو پہلے میت کے ترکہ سے اس وارث کا بھی حق متعلق ہو چکا ہے جس نے بعد میں انتقال کیا ہو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے میت کے ورثہ بھی وہی لوگ ہوں گے جو پہلے میت کے وارث تھے یعنی اس دوسرے میت کے ساتھ یا دوسرے میت کے وارثوں میں کچھ ایسے بھی وارث ہوں گے جو پہلے میت کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گا کہ یا تو دوسرے ترکہ و پہلے ترکہ کا بؤرہ بالکل برابر ہو گا یا دوسرے ترکہ کی تقسیم پہلے طریقہ کے خلاف ہوگی اب پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گا یا تو دوسرے میت کا جو حصہ پہلے میت کے ترکہ سے تھا وہ دوسرے میت کے وارثوں میں کسی کسر کے بغیر تقسیم ہو گا یا نہیں بلکہ کسر واقع ہوگی اب اس حکم کی تفصیل یہ ہوگی کہ اگر دوسرے میت کے ورثہ وہی ہوں جو پہلے میت کے ورثہ تقسیم میں کسی طرح کی کمی و بیشی کا بھی فرق نہ ہو تو ایک ہی مرتبہ بؤرہ کر دیا جائے کیونکہ دوبارہ بؤرہ کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہیں۔ اس قاعدہ کی مثال اور اس کی مزید وضاحت۔ اس طرح سے ہوگی کہ زید مراد اور اس نے چند لڑکے اور لڑکیاں چھوڑیں لیکن ابھی تک اس کے ترکہ کا بؤرہ کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ پھر اس کا کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی اور ان ہی بھائی بہنوں کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کا ترکہ ان باقی لوگوں میں ایک ہی مرتبہ ایک ہی طرح سے کر دیا جائے گا یعنی مرد کو عورت کے مقابلہ

میں دو گنے کے حساب سے تقسیم کر دیا جائے۔

کیونکہ پہلے ہی میت کے ترکہ میں یہی لوگ مرد کو عورت کے مقابلہ میں دو گنے کے حساب سے دیتے اور وہ اسی کے حقدار تھے اور دوسرے میت کے ترکہ میں بھی جو پہلے سے ملے یا اسی حساب سے یعنی عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کو دو گنا ملے گا اسی حساب ایک ہی بار بانٹ دینے سے کچھ فرق نہیں ہوگا البتہ اگر دوسرے میت کے وارثوں میں زوجہ وغیرہ کی جیسی اگر کوئی ایسا شخص بھی ہو جو پہلے میت کا وارث نہیں تھا تو اس وقت یہ بات ضروری ہو جائیگی کہ پہلے میت کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جائے گا اس میں سے دوسرے میت کا حصہ ظاہر ہو پھر جو حصہ حاصل ہو اسی کو موجودہ تمام وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے پس اگر ایسا ہو کہ جتنے حصے دوسرے میت کے حصے میں آئے ہیں وہ اس کے وارثوں میں کسی کسر کے بغیر پورے تقسیم ہو جائیں تو اچھی بات ہوگی اور کسی دوسرے عمل یعنی ضرب وغیرہ کی حاجت نہ ہوگی۔ مثال: - زید مر اور اس نے ایک لڑکا بکر اور ایک لڑکی ہندہ چھوڑی پھر بکر مر گیا اور اپنی لڑکی حسینہ اور اپنی بیٹی ہندہ چھوڑی تو زید کا ترکہ تین حصوں میں تقسیم ہو گا جن میں سے دو بکر اور ایک ہندہ کا ہو گا پھر بکر دو حصے چھوڑ کر مر اتواس کا نصف اس کی لڑکی حسینہ کا یعنی ایک حصہ ہو اور باقی ایک اس کی بہن ہندہ کا ہو اتواس طرح جو کچھ بکر کو پہلے میت یعنی اس کے باپ سے ملا تھا وہی اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو گیا اور از سر نو حساب اور ضرب دینے کی ضرورت نہیں رہی اور اگر دوسرا میت یعنی بیٹا بکر کو جو کچھ حصہ اس کو پہلے میت یعنی اس کے باپ کے مال میں سے ملا تھا وہ اس کے وارثوں کے درمیان پورا تقسیم نہ ہو بلکہ اس میں کسر واقع نہ ہو تو دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ یا تو وارثوں اور ان کے وارثوں میں کسی جزء سے موافقت ہوئی یا نہ ہوگی اب اگر موافقت ہو تو اس کے سہم فریضہ کے جزء وفق کو پہلے میت کے اصل مسئلہ میں جس سے تصحیح واقع ہوئی ہے ضرب دینے پس اس کو مبلغ تصحیح قرار دیں تو اس سے دوسرے حصے کی بھی تصحیح ہو جائیگی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جس عدد سے ضرب دیا ہے اس سے پہلے میت کے وارثوں کے حصوں کو بھی ضرب دیں گے۔

تاکہ جیسے دوسرے میت کے حصے مضروب ہیں ہر وارث کا حصہ بھی اسی حساب سے مضروب ہو جائیں اور دوسرے میت کے وارثوں کے سہام کو پہلے کے مافی الید میں ضرب دیں گے مثال اس صورت کی کہ دوسرے میت کا حصہ اس کے وارثوں میں پورا نہ ہو مگر موافقت ہو، یہ ہے کہ زید مر اور اپنی اولاد میں ہندہ اور بکر کو چھوڑا اور ابھی تک ان کے ترکہ کو تقسیم کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ بیٹا بکر بھی مر گیا اور اس وقت اپنی ایک بیٹی حسینہ اور بیوی کریمہ اور تین پوتے چھوڑے تو اس مثال میں مناخذ کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے میت یعنی زید کا مسئلہ ۳ سے اس طرح سے ہو گا کہ بیٹی ہندہ کو ایک حصہ اور بیٹا بکر کو دو حصے ملیں گے پھر دوسرا میت یعنی بیٹا بکر کے پاس صرف دو تہائی ترکہ ہو گا اور اب اس کا مسئلہ آٹھ سے ہو گا کیونکہ اس کی بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور اس کی لڑکی حسینہ کو اس کا نصف یعنی چار ملے گا اور باقی تین حصے اس کے تینوں پوتوں کے ہوں گے لیکن بکر یعنی دوسرے میت کے پاس جو حصہ موجود ہے ان کی تقسیم ۸ پر تصحیح یعنی برابر نہیں ہوتی ہے اس لئے دو اور آٹھ کے درمیان غور کرنے سے موافقت کی نسبت پائی گئی اس لئے ۸ کے نصف یعنی ۴ کو پہلے حصہ میں ضرب دیا تو دوسری تصحیح کے لئے ۱۲ ہوئے اور اسی جزء موافق یعنی چار سے ہندہ کے حصہ کو ضرب دیا تو ۴ حصے ہوئے۔

اور بکر کے دونوں حصوں کو ضرب دیا تو ۸ ہوئے پھر بکر کی موت کے وقت اس کے باپ کے ترکہ کے ۱۲ حصوں میں سے ۸ ہاتھ میں رہے جو بکر کے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے اور اب اس صورت کا بیان جس میں دوسرے میت کا حصہ اس کے وارثوں کے مفروضہ حصوں کے موافق نہ ہو یہ ہے کہ زید اپنا بیٹا بکر اور اپنی بیٹی ہندہ کو چھوڑ کر مر پھر ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بکر بیٹا بھی اپنا بیٹ خالد اور بیٹی حسینہ کو چھوڑ کر مر گیا تو زید کا کل مال ترکہ ۳ سے تقسیم ہو گا اس طرح سے کہ اس کی بیٹی ہندہ کو ایک اور بیٹا بکر کو ۲ حصے ملینگے اس لئے بکر کی موت کے وقت اس کے پاس دو حصے تھے حالانکہ اس کے ترکہ کو بھی ۳ ہی حصوں میں تقسیم کرنا ہو گا جن میں سے بیٹی حسینہ کو اور بیٹا خالد کو دو دیئے جائینگے لیکن اس وقت کل مال صرف دو ہی حصوں کا تھا اور پہلے کے ہائی ۱۲ اور اس نے حصے ۳ کے درمیان موافق نہیں ہے اس لئے دوسرے فریضہ ۳ کو پہلے فریضہ ۳ میں ضرب دینے سے (۳ × ۳ = ۹)

حصے ہو چکے پھر ہر وارث کے حصے کو بھی ۳ سے ہی ضرب دیا جائے تو ہندہ کا حصہ ۳ اور بکر کا حصہ ۶ ہو گیا اس طرح بکر کی موت کے وقت ہاتھ میں چھ موجود ہوں گے پس اس کے وارثوں کے حصوں کو بھی ہاتھ میں موجود حصہ یعنی دو میں ضرب دیں تو حسینہ کا حصہ ۱۲ اور خالد کا ۴ ہو گیا۔ اس طرح پورا ترکہ تقسیم ہو گیا پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اس طرح اگر دوسرے میت کے وارثوں میں سے کوئی وارث ترکہ کی تقسیم ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کے لئے بھی اسی طرح کا عمل کیا جائیگا اور جب تیسرے میت کے وارثوں میں سے کوئی ایسا وارث ہو جو پہلے اور دوسرے میت کا وارث نہیں تھا تو اس کا طریقہ یہ ہو گا کہ پہلے اور دوسرے میت کے فریضہ کو اسی اور بیان کی ہوئی ترکیب کے مطابق ایک فریضہ کر کے دیکھا جائے کہ تیسرے میت کو پہلے اور دوسرے میت کے فریضہ سے کیا حاصل ہو اور جو بھی ہو وہی اس کا حصہ اور قبضہ کا مال ہو گا پس اگر وہ مال اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو جائے تو بہتر ہو گا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو یہ دیکھا جائے کہ اس کے پاس جمع مال اور اس کے فریضہ میں توافقی ہو تو جزء موافق کو لے کر پہلے میت کے فریضہ میں اور دوسرے میت کے فریضہ میں ضرب دینا چاہیے اور ہر ایک کے وارثوں کے حصے کو ضرب دیا جائے اور اگر موافقت نہ ہو تو تیسرے فریضہ کو پہلے اور دوسرے فریضہ میں ضرب دے کر صحیح کر لی جائے۔

اور ہر وارث کا حصہ نکال لیا جائے جیسا کہ ہم نے پہلے بتا دیا ہے مثال۔ زید مر اور بکر و خالد دو لڑکے چھوڑے پھر ترکہ کی تقسیم سے پہلے بکر مر گیا اور دوسرا بھائی خالد اور لڑکی حسینہ چھوڑی پھر حسینہ بھی مر گئی اور اپنا شوہر شعیب اور ماں حلیمہ اور چچا خالد چھوڑ گئی تو اس کا حساب اس طرح سے درج ذیل ہے۔

صحیح ۴ برائے میت ثانی

زید مسئلہ ۴

بیٹا بکر بیٹا خالد

۲-۱ ۲-۱

۱۲ ۱۲

صحیح ۲۴ برائے میت ثالث

مافی الید (۱) بکر مسئلہ ۲ مافی الید فریضہ میں تباین ہے

ارخ۔ خالد دختر حسینہ

۶-۱ ۶-۱

مافی الید (۱) حسینہ مسئلہ ۶ مافی الید و فریضہ میں تباین ہے

شوہر شعیب مادر حیمہ عم خالد

۱ ۲ ۳

پس کل مال کے ۲۴ حصے کر کے موجودہ لوگوں میں سے خالد کو ۱۹ حصے اور حلیمہ کو ۲ حصے اور شعیب کو ۳ حصے دئے جائیں اور یہ طریقہ اس صورت میں ہو گا کہ فرائض اور مافی الید میں موافقت نہیں ہے اور موافقت ہونے کی مثال یہی ہو گی (موافقت کی مثال زید مر اور اس نے اپنی بیوی حیلہ اور ماں کریمہ اور حقیقی بہن سعیدہ و علاتی حمیدہ و اخینانی حمیدہ چھوڑیں پھر تقسیم سے پہلے اس کی ماں کریمہ مری اور اپنا شوہر شعیب کو جو زید کا سوتیلہ باپ ہے اور اپنا چچا بکر اور باقی وہی لوگ ہیں جن کو زید نے چھوڑا تھا ان میں سے اس کی بیوی حیلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور سعیدہ یعنی بہن ہے اور علاتی بہن حمیدہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور حمیدہ تو اس کے پیٹ سے پیدا ہوئی ہے پھر ابھی تک ترکہ تقسیم نہیں ہوا تھا کہ سعیدہ مر گئی اور مرتے وقت اپنے شوہر خالد و بیٹی حیمہ اور ان کے علاوہ کچھ ان لوگوں کو بھی چھوڑا جن کو پہلے اور دوسرے میموں نے چھوڑا تھا یہی سب وارث رہے لیکن ان میں سے صرف حمیدہ علاتی بہن اور حمیدہ اخینانی بہن اس کی وارث ہیں کیونکہ ماں کا شوہر شعیب اس کا سوتیلہ باپ ہے کیونکہ یہ زید کی سگی بہن ہے اور ماں کا چچا بکر ذوی الارحام میں ہے اور حیلہ جو کہ زید کی زوجہ ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ بیوی تو اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے لہذا ہر میت کے ساتھ اس کے وارثوں کو شمار کرنا چاہیے اور اوپر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق پہلے میت سے تقسیم اور صحیح شروع کی جائے اور اس کا حساب نیچے لکھا ہوا ہے۔

عول ۱۵ صحیح ۹۰ برائے میت ثانی

زید مسئلہ ۱۲ یعنی اصل مسئلہ بارہ اصل مسئلہ اور مول ہو کر

۱۵ ہو گیا

زوجہ جلیلہ ماں کریمہ حقیقی بہن سعیدہ علانی بہن حمیدہ اخپانی بہن مجیدہ

۱۸-۳ ۱۲-۲ ۳۶-۲ ۱۲-۲ ۱۲-۲

مسئلہ نمبر ۲۱

شوہر شعیب چچا بکر لڑکی سعیدہ پہلے شوہر سے مجیدہ لڑکی شعیب شوہر سے

۳ ۱ ۲ ۲

مسئلہ نمبر ۲

شوہر خالد لڑکی رحیمہ علانی بہن حمیدہ اخپانی بہن مجیدہ

۱۰-۱ ۲۰-۲ نصف سهم نصف سهم

۵ ۵

یعنی کل ترکہ کے (۹۰) سهام کر کے جلیلہ کو (۱۸) و شعیب کو (۳) و بکر کو (۱) و خالد کو (۱۰) و رحیمہ کو (۲۰) و حمیدہ کو (۱۷) و مجیدہ کو (۲۱) سهام دئے جائیں (۱۸-۳-۱۰-۲۰-۱۷-۲۱-۹۰)

یہاں تک جو حساب بیان کیا گیا ہے وہی بہت مفصل و لال اور کافی ہے اس کو سامنے رکھ کر دوسرے حساب بھی عمل کئے جائیں انشاء اللہ تعالیٰ یہی کافی ہو گا

فصل

معلوم ہوتا چاہیے کہ اگر میت کے ترکے پر لوگوں کے قرضے بھی باقی ہوں تو سارے قرضوں کا حساب کر کے ایک مجموعہ بنا کر بیان کردہ تصحیح کے مطابق بنالیا جائے اور ہر قرضہ کو ایک وارث کے حصہ کے برابر سمجھا جائے اور یہ بھی معلوم ہوتا چاہیے کہ جس قرض خواہ وارث نے ترکہ کی کسی چیز پر صلح کر لی یعنی تمام وارثوں نے بھی اسے مان لیا اور اس کی منظوری دیدی اس طرح سے کہ اس شخص متعین کو یہ متعین چیز دیدی جائے اور اس کا اس ترکہ میں جتنا بھی حصہ آتا ہو اس سے وہ کنارہ کش ہو جائے تو چاہیے کہ اس کو اسی طرح وہ چیز دیدی جائے اور باقی ترکہ کو باقی لوگوں کے حصوں پر فرائض کے بیان کردہ اصول کے مطابق تقسیم کر دی جائے مثلاً ہندہ نے اپنے مرتے وقت اپنا شوہر و ماں و بچہ چھوڑا پھر شوہر نے اس کے ترکہ سے اس کے اس مہر کے عوض جو اس کے ذمہ باقی ہے اس سے صلح کر لی تو اس کو اسی طرح اس طرح دے کر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ گویا اس کا کوئی شوہر ہی نہ تھا اور نہ ہے اور باقی ترکہ کو باقی لوگوں میں اس طرح تقسیم کیا جائے کہ ماں کو اس کا حصہ دے کر باقی ترکہ اس کے چچا کو دیدیا جائے

فصل

علم فرائض کے کچھ ایسے مشابہ مسائل جن کو علم فرائض کے جاننے والے آپس میں امتحان کے طور پر یاد دہنی جلا کے لئے دلچسپی کے طور پر پوچھتے ہیں تاکہ معلومات اور شوق میں زیادتی ہو۔

سوال نمبر ۱۔ زید مر اور اس نے اپنا حقیقی بھائی اور اپنی بیوی کا بھائی چھوڑا اور اس کا تمام ترکہ اس کی بیوی کے بھائی کو ملا لیکن حقیقی بھائی محروم رہا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب :- زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کے بیٹے بکر نے اس عورت کی ماں سے نکاح کیا اور زید اس وقت تک زندہ ہے اور زید کا حقیقی بھائی خالد بھی موجود ہے پھر بکر کے اپنی بیوی سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مر تو زید کی میراث اس کے بھائی خالد کو نہیں ملے گی بلکہ شعیب کو ملے گی کیونکہ وہ اس کے بیٹے بکر کا بیٹا ہے اور شعیب اس کی بیوی کا بھائی ہے

اس لئے اس کی بیوی کا بھائی میراث پائے گا اور حقیقی بھائی محروم و محجوب ہوگا۔

سوال نمبر ۲:- ایک مرد اور اس کی ماں نے میراث پائی اور دونوں ہی کو نصف نصف مال ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:- زید نے اپنی بیٹی ہندہ کی شادی اپنے بھتیجے خالد سے کر دی جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا پھر خالد مر گیا اس کے بعد زید بھی مر گیا اور اپنی بیٹی ہندہ چھوڑی اور بھتیجہ کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہے اس لئے زید کی میراث میں سے اس کی بیٹی ہندہ کو نصف ترکہ ملا اور بقیہ نصف کا وارث بکر بطور عصبہ وارث ہو گا اسی لئے بکر اپنی ماں کے برابر میراث پائے گا۔

سوال نمبر ۳:- ایک مرد اور اس کی ماں اور اس کی خالہ تینوں کو برابر ترکہ کا مال ملا یعنی ہر ایک تہائی کے حساب سے ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:- زید کی دو لڑکیاں ہندہ و سلیمہ ہیں پھر اس نے ہندہ کو اپنے بھتیجے سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجہ مر گیا پھر زید بھی مر گیا تو اس کا مال ہندہ اور سلیمہ کو دو تہائی یعنی فی کس ایک تہائی ملا اور باقی تہائی مال بکر کو عصبہ کے طور پر ملے گا جس کی ماں ہندہ اور خالہ سلیمہ ہے۔

سوال نمبر ۴:- زید و بکر و خالد تینوں حقیقی بھائی ہیں انہوں نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقی دونوں کو صرف چھٹا چھٹا حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:- زید نے اپنی چچا زاد بہن سے نکاح کیا لاولد مر گئی اور چھ سواشر فیاں چھوڑیں اور ان تینوں بھائیوں کے سوا کوئی موجود نہیں ہے تو زید کو نصف مال شوہر کے طور پر ملے گا اور باقی تین سواشر فیاں ان میں برابر تقسیم کر دی گئیں اس طرح زید کو کل چار سواشر فیاں ملیں جو کل مال کا دو تہائی ہو اور باقی دونوں کو ایک سواشر فیاں ملیں جو کہ کل مال کا چھٹا حصہ ہوتا ہے

سوال نمبر ۵:- ایک آدمی کی چار بیویاں ہیں ان میں سے ایک بیوی کو ترکہ میں نصف مال اور آٹھویں کا نصف ملا اور دوسری بیوی کو چہارم مال مع آٹھویں کا نصف ملا اور باقی دو میں سے ہر ایک کو آٹھواں حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہے؟

جواب:- زید کے باپ کی ایک علاتی بہن (باب شریک) اور ایک مادری بہن (اخیاثی) اور ہر کو ایک ایک لڑکی ہے پس زید نے اپنی دونوں پھوپھیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی ماں بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کی ایک ایک لڑکی ہے اور زید نے دونوں خالائوں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا اور سوائے ان بیویوں کے دوسرا کوئی وارث نہیں چھوڑا تو فرائض کے حکم کے مطابق اصل مسئلہ ۱۶ سے ہو گا جن میں سے چہارم - ۴ - سہام چاروں بیویوں کو حق زوجیت میں ملے اس طرح سے ہر ایک کا ایک ایک حصہ ملا اور باقی ۱۲ حصے مادری و پدری حق قربت کی بناء پر ذوی الارحام کو دیا جائے اس طرح سے کہ ۴ - ماں کی جانب اور ۸ - باپ کی جانب لیکن ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری پھوپھی کی لڑکی مقدم ہے اس لئے پدری پھوپھی کی لڑکی کو ۹ حصے ملے الی اصل اس کو کل ۱۶ حصوں کا نصف مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا اور پدری خالہ کی لڑکی کو ۵ - حصے ملے اور یہ حصہ کل ترکہ کا چوتھا مع آٹھویں کے نصف کے ہے اور مادری پھوپھی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک حصہ ملا جو کہ آٹھویں کا نصف ہے۔

سوال نمبر ۶:- ایک آدمی کی پدری پھوپھی کی لڑکی اور مادری پھوپھی کی لڑکی وارث ہوئیں پھر مادری پھوپھی کی لڑکی بھی مال کا آٹھواں حصہ لے گی ایسا کیوں؟

جواب:- یہ دونوں ہی اس کی بیوی ہیں اس لئے مسئلہ آٹھ سے ہو گا جن میں سے چوتھا حصہ ۴ - حصوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا اور باقی اس کی پدری پھوپھی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے حصہ پائے گی اور مادری پھوپھی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ آٹھواں حصہ پائے گی اسی طرح یہ سوال و جواب پدری و مادری خالائوں کی لڑکیوں میں ہوگا۔

سوال نمبر ۷:- ایک آدمی مر اور اپنی بیوی اور اس کے سات بھائی بھی چھوڑے اور ترکہ میں ان تمام بھائی بہنوں نے برابر

مال پیدا تو اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب :- زید نامی ایک شخص کے بیٹے خالد نے اس کی بیوی کی ماں (سوتیلی نانی) سے نکاح کیا اور اس سے سات لڑکے پیدا ہوئے اور خالد بیٹے کی موت کے بعد باپ زید بھی مر گیا تو اس کا مال آٹھ حصوں میں تقسیم ہو کر اس کا ایک حصہ (آٹھواں) اس کی بیوی کو ملے گا اور باقی سات حصے اس کی ساتویں پوتوں (بیٹے کی بیٹیوں) میں ایک ایک حصہ کر کے تقسیم ہو گا جب کہ یہ سب اس کی بیوی کے مادری بھائی ہیں۔

سوال نمبر ۸ :- زید نے اپنے مرتے وقت بیس اثرفیاں چھوڑیں جن میں سے صرف ایک اثرفی اس کی بیوی کو ملی کیا صورت ہوگی؟
جواب :- زید نے چار بیویاں اور دو حقیقی بہنیں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں تو یہ مسئلہ اصل میں ۱۲ سے ہو گا جن میں زوجات کے لئے راج یعنی تین اور حقیقی بہنوں کے لئے دو ٹکٹ یعنی ۸ اور مادری بہنوں کے لئے ایک ٹکٹ یعنی ۴ (۳-۸-۲) جو عدول ہو کر ۱۵ ہو گئے اور ان ۱۵ کی نسبت زوجات کو جو ۳ ملے ہیں پانچواں حصہ ہے اور ترکہ تیس اثرفیوں میں سے پانچواں حصہ چار اثرفیاں ہوئیں جن سے ہر ایک زوجہ کو صرف ایک اثرفی ملے گی۔

سوال نمبر ۹ :- ورثہ آپس میں میراث تقسیم کر رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میری ایک بیوی سفر میں ہے اگر وہ اب تک زندہ ہوگی تو وہی وارث ہوگی اور میں وارث نہیں ہوں گا ورنہ میں وارث ہوں گا معلوم ہونا چاہیے کہ سوال میں کچھ اجمال سا ہے کیونکہ اس کی مراد یہ ہے کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کر رہے ہو اس سے پہلے ہی میر عورت مر چکی ہو:

جواب :- اس کی صورت یہ ہے کہ جس میت کی میراث تقسیم کی جا رہی تھی وہ ایک عورت تھی جس نے اپنی دو حقیقی بہنیں اور ماں اور مادری بہن و پردری بھائی چھوڑا ہے اور پردری بھائی نے اس کی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جس نے یہ کلام کیا ہے اور اس کی بیوی ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر میں ہے اب اگر وہ زندہ ہوگی تو سب بہنوں کو دو تہائی اور ماں کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو بھی تھوڑا حصہ ملے گا اس طرح کچھ باقی نہیں رہے گا کہ بچا ہو مال پردری بھائی کو عصبہ کے طور پر ملے اور اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی تھوڑا حصہ اس کے شوہر کو جو میت کا پردری بھائی ہے ملے گا
سوال نمبر ۱۰ :- کہیں میراث تقسیم کی جا رہی تھی کہ ایک عورت نے آکر کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میں حاملہ ہوں اگر مجھے لڑکا پیدا ہو تو وہ کچھ بھی میراث نہیں پائے گا اور اگر وہ لڑکی ہوگی تو وہ وارث ہوگی تو اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب :- یہ کسی عورت کی میراث تھی جس نے مرتے وقت اپنا شوہر و ماں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں اتنے میں میت کے باپ کی بیوی آئی اور اس نے کہا کہ اگر مجھے بیٹا پیدا ہو تو وارث نہ ہو گا کیونکہ وہ میت کا پردری بھائی ہو گا جب کہ اس صورت میں کچھ نہیں بچتا ہے تو عصبہ کی حیثیت سے اسے کچھ نہیں ملے گا اور اگر لڑکی پیدا ہوگی تو وہ میت کی پردری بہن ہوگی اس لئے وہ نصف ترکہ کی وارث ہوگی اور مسئلہ فریضہ عدول ہو کر ۹ ہو جائیگا اس کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ اصل مسئلہ ۶ سے ہو گا جس میں سے شوہر کے لئے نصف ۳ اور ماں کے لئے چھٹا حصہ ۱ اور دونوں مادری بہنوں کے لئے تہائی کے ۲ حصے ہوں گے (۳-۱-۲) ۶ حصے ہو جائینگے پس اگر پردری بھائی عصبہ ہو تو اس کے لئے کچھ نہیں پائے گا اور اگر پردری بہن پیدا ہوگی تو وہ اصحاب فرائض میں ہونے کی وجہ سے اس کا حصہ نصف ۳ ہو گا یعنی اس کے لئے بھی تین حصے ہوں گے اور کل حصے ۹ ہو جائینگے لہذا کا عدول ۹ ہو گا۔

سوال نمبر ۱۱ :- تقسیم میراث کے وقت ایک عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث میں جلدی نہ کرو کیونکہ میں حاملہ ہوں اگر میرا حمل لڑکا ہو تو وہ وارث ہو گا اور اگر لڑکی ہوگی تو وہ وارث نہ ہوگی اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب :- میت ایک مرد ہے جس نے حقیقی دو بہنیں چھوڑیں اور ایک چچا چھوڑا اتنے میں میت کے باپ کی بیوی آئی اور کہا

کہ اس کو اگر لڑکا پیدا ہو تو وہ میت کا پدری بھائی ہو گا جو حقیقی دو بہنوں کی دو تہائی دینے کے بعد بطور عصبہ باقی مال کا وارث ہو گا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو دو تہائی دونوں بہنوں کو مل جائیگا اور باقی چچا کے لئے ہو گا اور پدری بہن کو اس میں سے کچھ نہیں ملے گا۔
سوال نمبر ۱۲:- ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو اشرفیاں چھوڑی ہیں مگر مجھے اس میں سے ایک دینار کے سوا کچھ اور نہیں ملا ہے کیوں؟

جواب:- بھائی نے وارثوں میں جدہ صحیحہ اور دو لڑکیاں اور بیوی اور بارہ بھائی اور یہ بہن چھوڑی تو جدہ کو سو اشرفیاں (سدس) اور دونوں لڑکیوں کو دو تہائی کے چار سو اشرفیاں اور بیوی کے لئے آٹھویں حصہ کی چھتر اشرفیاں اور اب صرف ۱۲۵ اشرفیاں باقی رہیں جن میں سے بارہ بھائیوں کے لئے دو دو اشرفیوں کے حساب سے چوبیس ہوئیں اور ایک اشرفی بیٹی جو ایک بہن کے لئے ہے (۱۰۰-۳۰۰-۷۵-۲۳-۱-۶۰۰) ہوئیں۔

سوال نمبر ۱۳:- ایک مرد اور اس کے باپ نے ترکہ میں سے برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟
جواب:- اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے اپنے بیٹے خالد کا نکاح اپنے بھائی کی لڑکی رضیہ سے کر دیا پھر دوسری رضیہ لاولد مر گئی اور زید اور خالد کے سوا کوئی وارث نہ رہا اس لئے خالد کو شوہر ہونے کی بناء پر نصف مال ملے گا اور باقی دوسرا نصف زید کے لئے عصبہ ہونے کی بناء پر ملے گا۔

سوال نمبر ۱۴:- ایک مرد اور اس کی لڑکی دونوں نے میراث میں برابر حصہ پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟
جواب:- ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مر گئی تو ترکہ کا نصف حلیمہ کی بیٹی کو ملے گا اور خالد کو شوہر ہونے کی بناء پر چارم ملے گا اور باقی ایک چہارم بھی اسی خالد کو عصبہ ہونے کی بناء پر ملے گا کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی عصبہ بھی نہیں ہے۔

سوال نمبر ۱۵:- وارثوں میں سے ایک شوہر اور اس کی بیوی نے تہائی مال پایا اور انہیں وارثوں میں سے دوسرے شوہر اور اس کی بیوی نے دو تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟
جواب:- زید مرد اور اس نے اپنے والدین چھوڑے اور اس کے پوتے کی لڑکی کا نکاح دوسرے پوتے کے لڑکے سے کر دیا تو والدین کے لئے ایک تہائی اور باقی دو تہائی دوسرے جوڑے کے لئے ہوگی۔

سوال ۱۶:- ایک مرد اور اس کی دو بیویوں نے تین تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟
جواب:- زید کے دو لڑکوں میں سے ہر ایک کی لڑکی کا نکاح دوسرے بھائے کے بیٹے (بھتیجے) سے ہوا پس جب زید مر اتو دونوں لڑکوں کی لڑکیوں، پوتیوں نے دو تہائی مال پایا جس سے دونوں کو ایک ایک تہائی ملا اور باقی اس کے بھتیجے کو عصبہ کے طور پر ملا اور وہ دونوں ان دونوں کا شوہر ہے۔

المبسوط۔ یہ وہ آخری عبارت ہے جسے میں نے بین الہدایہ کے حصہ یعنی کتاب التخیل والقرائن میں اضافہ کیا ہے۔
و لله سبحانه وتعالى المنة والفضل العظيم في البداية والنهاية وأسأله تعالى ان ينفعني بذلك في الدنيا والاخرة مع المؤمنين والمسلمين وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العلمين.

(اور اس طرح یہ عظیم شرح پایہ تکمیل کو پہنچی، والحمد للہ اولاد آخری)

